

Biblia Comentada

I. Pentateuco.

Por Alberto Colunga. O.P.

Maximiliano García Cordero. O. P.

ADAPTACIÓN PEDAGÓGICA: Prof. Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

I. Pentateuco.

Prologo.

Libros de la Biblia

Abreviaturas de revistas y libros.

Introducción al Pentateuco.

Génesis.

Introducción al Génesis. 1. La Creación. 2. El Paraíso. 3. Tentación, Caída y Promesa de Redención. 4. Introducción Prehistórica. 5. Descendencia de los Setitas. 6. El Diluvio. 7. Entra Noé en el Arca. 8. Cesa el Diluvio. 9. Alianza de Dios con Noe. 10. Los Pueblos Descendientes de Noé. 11. Dispersión de la Humanidad. Mirada Retrospectiva. Los Patriarcas. 12. Historia de Abraham. 13. Abraham en Canaán. 14. Incursión de los Reyes Orientales. 15. Alianza de Dios con Abraham. 16. Nacimiento de Ismael. 17. La Circuncisión. 18. Aparición en Mambré. 19. Destrucción de Sodoma. 20. Abraham en la Corte del Rey de Guera. 21. Nacimiento de Isaac. 22. El Sacrificio de Isaac. 23. Muerte de Sara. 24. Matrimonio de Isaac. 25. Postrera Descendencia de Abraham. 26. Estancia de Isaac en Guera. 27. Jacob Bendice a Esaú. 28. Viaje de Jacob a Siria. 29. Jacob en Casa de Laban. 30. Los Hijos de Jacob. 31. Vuelta de Jacob a Canaan. 32. Temores de Jacob. 33. El Encuentro de Jacob y Esaú. 34. La Violación de Dina. 35. Jacob, en Marcha Hacia Hebrón. 36. Descendencia de Esaú. 37. Historia de José. 38. Juda y Tamar. 39. José en Egipto. 40. Jose, Interprete de Sueños. 41. Los Sueños del Faraón. 42. Los Hijos de Jacob en Egipto. 43. Retorno de los Hijos de Jacob a Egipto. 44. Benjamín, Sorprendido en Hurto. 45. José se da a Conocer a sus Hermanos. 46. Jacob y sus Hijos en Egipto. 47. Jacob en Egipto. 48. Jacob Bendice a los Hijos de José. 49. Bendición de Jacob. 50. Muerte de José.

Exodo.

Introducción. 1. Oposición de los Israelitas en Egipto. 2. Nacimiento de Moisés,

Estancia en Madian. 3. Vocación de Moisés. 4. La Obstinación de Moisés. 5. Retorno de Moisés a Egipto. 6. Nueva Revelación de Dios a Moisés. 7. Portentos Realizados por Moisés. 8. Otras Plagas Sobre Egipto. 9. Nuevas Plagas. 10. Últimas Plagas. 11. La Muerte de los Primogénitos. 12. Preparación del Éxodo. 13. Nuevas Prescripciones. 14. Derrota de los Egipcios. 15. Cántico Triunfal de Moisés. 16. Las Codornices y el Mana. 17. Incidencias en el Desierto. 18. Organización Judicial. 19. La Teofanía del Sinaí. 20. La Gran Teofanía de Sinai. 21. Ordenaciones Varias. 22. Ordenaciones Sociales. 23. Leyes Sociales y Litúrgicas. 24. Conclusión de la Alianza. 25. La Organización del Culto. 26. El Tabernáculo. 27. Distribución General del Tabernáculo. 28. Los Ornamentos Sagrados. 29. La Consagración de los Sacerdotes. 30. Complementos del Ajuar Litúrgico. 31. Nuevas Ordenaciones. 32. Apostasia de Israel. 33. Relaciones Familiares de Moisés con Yahve. 34. Renovación de la Alianza. 35. La Construcción del Tabernáculo. 36. Los Directores de las Obras. 37. Objetos Litúrgicos. 38. Partes del Tabernáculo. 39. Los Ornamentos Sagrados. 40. Erección e Inauguración del Tabernáculo.

Levitico.

Introducción. Leyes Sobre los Sacrificios. 1. Los Holocaustos. 2. Las Oblaciones. 3. Los Sacrificios Pacíficos o Eucarísticos. 4. Sacrificios Expiatorios. 5. Nuevos Sacrificios Expiatorios. 6. Nuevas Prescripciones Sacrificiales. 7. Otros Sacrificios. 8. Consagración de Aaron y sus Hijos. 9. Las Primicias del Nuevo Sacerdocio. 10. Legislaciones Complementarias. 11. Animales Puros e Impuros. 12. La Purificación de la Mujer. 13. Ley Acerca de la Lepra. 14. Nuevas Regulaciones Sobre la Lepra. 15. Impureza del Hombre y de la Mujer. 16. La Fiesta Anual de la Expiación. El Código de Santidad. 17. Inmolaciones y Sacrificios. 18. Las Uniones Conyugales. 19. Diversas Leyes Religiosas, Ceremoniales y Morales. 20. Diversas Leyes Penales. 21. Pureza Ritual de los Sacerdotes. 22. Los Sacerdotes. 23. Las Solemnidades Religiosas. 24. Puntualizaciones Litúrgicas. 25. Ordenaciones Complementarias. 26. Discurso Final Parenético. 27. Los Votos y los Diezmos.

Numeros.

Introducción. 1. El Censo de las Tribus. 2. Orden del Campamento. 3. Numero y Oficio de los Levitas. 4. Obligaciones de los Levitas. 5. Leyes y Ordenaciones Varias. 6. Ley del Nazareato. 7. Las Ofrendas de los Principes. 8. Ordenaciones Diversas. 9. Últimos Días en el Sinaí. 10. Preparación de la Partida. 11. Diversos Incidentes en el Camino del Sinai a Cades. 12. Castigo de María, Hermana de Moisés. 13. Los Exploradores de Canaán. 14. Incidentes en Cades. 15. Leyes Relativas a los Sacrificios. 16. La Sedición de Core y su Castigo. 17. La Vara Florida de Aarón. 18. Deberes y Derechos de los Levitas. 19. El Agua Lustral. 20. Diversos Incidentes en el Desierto. 21. Camino de Moab. 22. Historia de Balaam. 23. Oráculos de Balaam. 24. Nuevos Vaticinios. 25. La Prevaricación de Baalfegor. 26. Nuevo Censo de Israel. 27. Disposiciones Suplementarias. 28. Fiestas, Sacrificios y Oblaciones. 29. Las Fiestas de Otoño. 30. Ley de los Votos. 31. Guerra Contra los Madianitas. 32. Distribución de Transjordania Entre Rubén y Gao. 33. Etapas del Camino desde Egipto al Jordán. 34. Las Fronteras de la Tierra de Promisión. 35. Las Ciudades Levíticas. 36. Ley de Herencia de las Mujeres.

Deuteronomio.

Introducción. 1. Exhortación de Moisés. 2. Incidencias en la Marcha. 3. Los Israelitas en Transjordania. 4. Consideraciones Parenéticas. 5. Recapitulación de la Ley. 6. El Amor de Dios y la Observancia de la Ley. 7. Exhortaciones Religiosas. 8. Agradecimiento a Dios. 9. Protección Divina. 10. Nuevas Exhortaciones. 11. Amonestaciones. 12. El Santuario Único. 13. Previsiones Contra la Apostasia. 14. Leyes Complementarias. 15. Leyes Varias. 16. Las Toes Fiestas Anuales. 17. Ordenaciones Varias. 18. Organizaciones Religiosas. 19. Leyes Complementarias. 20. Derecho de Guerra. 21. Ordenaciones Varias. 22. Diversas Leyes. 23. Leyes Sociales. 24. Leyes Diversas. 25. Ordenaciones Humanitarias. 26. Primicias y Diezmos. 27. Exhortaciones. 28. Promesas de Bendiciones y Amenazas de Maldiciones. 29. Amonestaciones. 30. Perspectivas Futuras. 31. Testamento de Moisés. 32. El Cántico de Moisés. 33. Bendiciones de Moisés. 34. Muerte y Sepultura de Moisés.

Prologo.

La Biblia, como su nombre indica, es el *Libro* por excelencia, o mejor, una “*biblioteca o colección de libros*,” ya que la enumeración de las diversas composiciones literarias englobadas bajo la hermosa denominación de *Sagradas Escrituras* afecta a varias decenas de libros religiosos de la más diversa índole: históricos, legislativos, proféticos, sapienciales, líricos, épicos, parenéticos, epistolares y apocalípticos. Las fechas de composición se escalonan desde el siglo XIII antes de Cristo hasta el siglo I después de Cristo. Los autores *humanos*, pues, de estos libros son varios y de muy diversa época, si bien todos pertenecen a la raza semítica. Esto hace que en la Biblia encontremos una gran diversidad de situaciones ambientales según la época, el lugar y aun la cultura humana del autor. Y esto nos da una idea de la complejidad y de las dificultades que suscitan los diversos libros y aun fragmentos de la Biblia, ya que a las normales inherentes al estudio de textos antiguos de lenguas muertas se unen las propias de unos autores que discurren y piensan con categorías mentales muy diversas de las nuestras greco-romanas y modernas. Los libros de la Biblia son libros orientales, escritos por autores que buscan, al exponer una verdad, impresionar a los lectores con frases sugerentes para la imaginativa psicología oriental. Por eso muchas veces las más altas ideas teológicas están envueltas en una imaginería poética. De ahí que no podemos calibrar sus afirmaciones según el módulo frío y preciso que caracteriza al genio greco-romano. Nosotros, los occidentales, en las ideas buscamos ante todo claridad, orden y precisión. En cambio, el oriental reviste las ideas de un ropaje imaginativo encantador, pero que oscurece los contornos ideológicos.

El hagiógrafo busca ante todo enseñar, instruir y edificar religiosamente; pero también, dentro de esta finalidad principal, atraer la atención y despertar inquietudes espirituales en los rudos lectores. Por eso muchas veces las ideas son expresadas en términos extremos y radicales, buscando los contrastes violentos, las paradojas, en las que no falta la hipérbole para recalcar más la idea central. Así, en aras de las ideas principales se sacrifica la matización del pensamiento, presentando como negro o blanco lo que nosotros calificaríamos como gris. Ante estas realidades literarias, el intérprete debe estudiar en cada caso el *género literario* o módulo de expresión empleado por el autor sagrado, para medir el alcance teológico e histórico de las afirmacio-

nes, lo que supone una ardua tarea de confrontación de datos del contexto con el ambiente intelectual, religioso y moral de la época en que fue redactado el libro bíblico.

A esta dificultad de índole histórico-literaria, inherente a todo libro antiguo, y máxime si es oriental, se une otra de índole teológica. La Biblia es el único libro de la humanidad que tiene dos autores a la vez, uno *divino* y otro *humano*. Según la doctrina de la Iglesia el autor *humano* no es sino *instrumento* — vivo y libre — del Espíritu Santo, en tal forma que el hagiógrafo escribe y redacta bajo la inspiración del Espíritu Santo¹. La intervención del Autor divino no es una mera asistencia negativa, sino formal y positiva, *excitando y moviendo* a poner por escrito lo que El quería, lo que a su vez supone influencia positiva en la inteligencia para que los hagiógrafos “concibieran exactamente y escribieran fielmente, expresándolo con verdad infalible.” Sólo así el Espíritu Santo puede llamarse Autor de la Sagrada Escritura².

Así, sus afirmaciones, valoraciones e insinuaciones tienen *autoridad divina*. Pero no debemos olvidar que la Biblia es ante todo un libro *religioso*, en cuanto que es el eco de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad en orden a su rehabilitación y salvación. Desde el primer capítulo del Génesis hasta el último del Apocalipsis existe una unidad doctrinal, una idea fundamental: la voluntad salvífica de Dios, que se manifiesta gradualmente en la historia.

Podemos dividir este plan salvífico de Dios sobre la humanidad — tal como se desprende de la lectura de la Biblia — en tres etapas que mutuamente se completan y explicitan: a) *Prehistórica*. Es la revelación del Antiguo Testamento; etapa de preparación, en la que se desarrolla gradualmente y por comunicaciones fragmentarias esporádicas la primera promesa salvadora del Protoevangelio, la cual va adquiriendo cuerpo y se va concretando y esclareciendo en los distintos estadios de la revelación hasta llegar al Mesías personal y doliente de la segunda parte del libro de Isaías, que podemos considerar como la culminación de la revelación de la idea mesiánica en el Antiguo Testamento, b) *Histórica*. Es la revelación plena, la inauguración oficial del mesianismo con la encarnación del Verbo divino, la manifestación viviente de Dios en la tierra para sellar la reconciliación de la humanidad caída con la divinidad y señalar los únicos caminos de salvación. Los Evangelios y escritos de los apóstoles son el eco de esta presencia física del Verbo encarnado y de sus palabras de vida eterna. Es la etapa de la iniciación del mesianismo en la historia, que adquiere cuerpo en la realidad de la *Iglesia militante*. Es etapa de revelación plena, pero esencialmente lanzada hacia otra gran realidad futura y trascendente, c) *Metahistórica*. Es la plena realización de la esperanza cristiana, la manifestación de la *Iglesia triunfante*, tal como nos la describe el autor del Apocalipsis.

A través de estas tres etapas o estadios de revelación late la idea de la voluntad salvífica de Dios, que quiere *redimir* a los hombres del pecado. Por eso, la historia bíblica es ante todo una **historia de salvación**, la plasmación de un designio salvador divino, manifestado ya esquemáticamente en los albores de la historia humana después de la primera caída. **La elección de Israel no tiene otra finalidad que preparar la manifestación de los tiempos mesiánicos, que no son sino la rehabilitación de la humanidad alejada de Dios.** Su continuación histórica es la Iglesia, el “Israel de Dios,” el **“reino de Dios,” inaugurado por Cristo**, el cual, como un fermento, trabaja en la sociedad humana hasta la consumación de los tiempos. Así, la *Iglesia triunfante* no es sino la continuación de la *Iglesia militante*, la plena eclosión de las realidades mesiánicas.

Vemos, pues, cómo en toda la trama bíblica hay un esquema unificador debido a la intervención del Autor principal, el Espíritu Santo. Nada en las afirmaciones bíblicas tiene carácter puramente ocioso o casual, sino que todo responde en los designios divinos a un propósito de salvación de la humanidad. Así, todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura tienen una *dimen-*

sión religiosa, aspecto del que no puede prescindirse cuando se trate de captar el juicio formal del hagiógrafo en sus afirmaciones o enunciaciones. Agustín de Hipona dice que en la Biblia no se enseña nada que no sea de utilidad para la salvación del hombre³. La Biblia es esencialmente la historia de la revelación, la *historia de la salvación* de la humanidad.

Es un hecho que en la Biblia hay formulaciones de índole *científica e histórica* que no concuerdan con los datos científicos e históricos de las ciencias e investigaciones modernas. Para dar solución a estas aparentes contradicciones debemos situarnos en el ángulo de visión del autor sagrado, el cual a sus afirmaciones les da siempre una dimensión *religiosa*, al menos en el esquema general del libro, que es esencialmente *religioso*. Por tanto, para juzgar del sentido de sus enseñanzas *formales* no debemos perder de vista su enfoque eminentemente religioso, ya que el autor sagrado no pretende enseñar verdades científicas ni históricas por lo que son en sí mismas, sino en función del alcance que tienen en lo religioso, es decir, que por ser la sagrada Biblia esencialmente una *historia de la salvación*, las enunciaciones de índole científica o histórica se graduarán, en cuanto a su contenido formal, según afecten o no al esquema teológico que preside la actividad del hagiógrafo.

Respecto de las enunciaciones de índole científica, está claro que el hagiógrafo las formula “según las apariencias o apreciaciones de su tiempo.”⁴ El juicio *formal* — aspecto según el cual considera una cuestión el autor sagrado-afecta en este caso a lo religioso. Así, el esquema de la creación en seis días naturales refleja una preocupación teológico-litúrgica en el hagiógrafo, que quiere dejar bien sentado que todas las cosas vienen de Dios y que la institución sabática entra dentro de los planes divinos. Quiere poner las bases del monoteísmo estricto y explicar el origen religioso de la semana hebrea, con lo que implica de obligación de santificar el sábado, dedicado a Dios.

Cuanto a las enunciaciones de índole histórica, el problema es más complejo, ya que la Biblia es ante todo la *historia* de la revelación divina en orden a la salvación de la humanidad, es decir, es la manifestación de verdades sobrenaturales en determinados momentos históricos. Por consiguiente, debemos afirmar en bloque el carácter histórico de los relatos bíblicos. La revelación va ligada a hechos y a personajes históricos: Abrahán, Moisés, Isaías, Cristo, los apóstoles, etc. La Biblia es ante todo una historia de la revelación, es decir, que la trama histórica en la mente de los autores sagrados **está sometida a un esquema teológico, que pretende destacar en ella los designios providenciales y salvadores de Dios** en la historia de Israel en orden a la salvación de la humanidad.

Mas, junto a esto, hay en la Sagrada Escritura un conjunto de enseñanzas, bien doctrinales, bien históricas, que pertenecen *per accidens* a la fe, en cuanto que están contenidas en la Sagrada Escritura y garantizadas por la divina inspiración: *sicut quod Abraham habuit duos filios; quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel Incarnationis Christi* (ibid.). Y respecto de este inmenso contenido bíblico, el problema es exegético más bien que teológico. No es problema teológico, porque sabemos por la enseñanza de la Iglesia que la inspiración abarca a todas y cada una de las partes de la Sagrada Escritura, y que la autoridad del autor divino garantiza la verdad de cuanto en ella se enseña, de cualquier orden que sea. Mas es problema exegético determinar cuál sea esa enseñanza en cada caso. Para conseguirlo, la práctica tradicional, nos invita a echar mano de todos los resortes de la filología, de la historia, de los géneros literarios bíblicos y orientales, en que la exégesis moderna tanto ha progresado. Nada es de extrañar que en casos particulares de este inmenso campo no haya uniformidad de pareceres entre los intérpretes católicos, y que la utilización de instrumentos exegéticos cada vez más perfeccionados les guíe

hacia nuevas interpretaciones en materias que sólo *per accidens* pudieran pertenecer a la fe.

La Biblia es una colección muy variada de libros de índole muy diversa: históricos, jurídicos, poéticos, sapienciales, proféticos, epistolares, parenéticos y apocalípticos. Cada uno de estos géneros literarios tiene su verdad propia. Por tanto, al tratar de averiguar el sentido de las enunciaciones de los distintos libros, hemos de tener en cuenta su índole literaria concreta. Por lo que afecta a la historia, no es lo mismo una expresión del libro de los Reyes, por ejemplo (que son esencialmente anales histórico-religiosos), que la de un libro profético o sapiencial. Ni es lo mismo una enunciación de los once primeros capítulos del Génesis (historia primitiva o prehistoria, en la que se narran ciertos hechos perdidos en un inmenso vacío temporal sin contornos ni cronología, de los que sólo quedan vagas tradiciones, que han llegado al hagiógrafo en ropaje popular) y la de los libros propiamente históricos, como los Evangelios, en los que se narra el *hecho* central de la revelación, la manifestación terrenal del Verbo encarnado con todas sus consecuencias para la redención de la humanidad. La presencia de Jesucristo en la historia y sus hechos y declaraciones, fundamento de toda la dogmática y moral cristianas, tiene tal importancia, que negar su historicidad sería negar el núcleo esencial de la Biblia.

Supuesta esta historicidad fundamental e intangible de los relatos bíblicos, incumbe al expositor objetivo estudiar los módulos de expresión — géneros literarios — para poder captar el sentido de las expresiones bíblicas. Es un hecho que el Espíritu Santo — autor principal — se acomodó a la psicología del instrumento humano en la transmisión del mensaje sobrenatural. Esta condescendencia o *synkatábasis* es de sumo interés para apreciar el sentido de las expresiones bíblicas. A veces los hagiógrafos, los profetas, los apóstoles, el mismo Jesucristo, tienen expresiones acomodadas a creencias ambientales. Se puede admitir, si bien con ciertas cortapisas, la posibilidad de citas implícitas en determinados relatos bíblicos⁵.

Así, pues, en las expresiones de Cristo, de los apóstoles, de los profetas o hagiógrafos hemos de buscar el enfoque concreto en cada caso para valorar su *juicio formal*, en el que no puede haber error de apreciación. En sus manifestaciones hay expresiones *materiales* y enseñanzas *formales*. Sólo estas últimas son infalibles, porque la verdad está en el juicio, no en la simple aprensión. Por consiguiente, la labor del exegeta será descubrir, a través de los diversos modos de expresión o géneros literarios, el grado de simple expresión *material* o de afirmación *formal* del hagiógrafo. Muchas veces es fácil descubrir el juicio formal del mismo, pero otras veces no lo es tanto, y de ahí la diversidad de interpretaciones; pues, mientras que para unos ciertas expresiones son meras concesiones a las creencias ambientales, para otros son afirmaciones formales. Para dilucidar el problema hay que estudiar minuciosamente el contenido bíblico y el género literario empleado en cada caso por el autor sagrado.

La Biblia es la historia de la revelación, y por eso es el libro cumbre de la literatura universal. Ningún otro libro ha tenido tantos comentarios como el libro sagrado por excelencia. En la actualidad, el interés por los estudios bíblicos crece de día en día entre los católicos de todo el orbe. Los comentarios se suceden sin interrupción en las diversas lenguas. Existen excelentes comentarios modernos en alemán, inglés, francés e italiano. Sin embargo, no existe ningún comentario exegético-doctrinal moderno y científico español. En los siglos XVI y XVII, los comentarios bíblicos españoles abundaban, y, dentro de la orientación exegética de la época, eran muy apreciados. Pero la época de decadencia política y cultural de los dos últimos siglos se refleja también en esta penuria de comentarios bíblicos adaptados a las necesidades de los nuevos tiempos. Gracias a Dios, los tiempos han cambiado, y existe un interés mayor por la cultura bíblica en nuestra Patria y en el mundo hispanoamericano. Los trabajos monográficos se multiplican y las Biblias en lengua vernácula se difunden arrolladoramente por los países de habla espa-

ñola.

Pensando en este público hemos concebido nosotros este comentario general a todos los libros de la Sagrada Escritura. Desde hace tiempo un grupo de profesores de la Universidad Pontificia, de la Facultad Teológica Dominicana de San Esteban y del Seminario diocesano de Salamanca estamos trabajando en la elaboración de un comentario de alta divulgación que sea a la vez científico y atractivo para el público culto. Supuesta esta finalidad, hemos preferido el sistema *narrativo* de exposición del texto sagrado, comentándolo por perícopas lógicas, de forma que pueda ser leído y comprendido sin distraer al lector de las ideas principales de cada sección. No se nos ocultan las ventajas que tiene el método tradicional del comentario en forma de amplias notas-sistema insustituible en los comentarios de investigación —, pero tiene el inconveniente de que desconecta la lectura del conjunto de la perícopa y corre el peligro de que el árbol no deje ver el bosque.

Otra finalidad perseguida en nuestro comentario es la de destacar el contenido *teológico* del texto sagrado, sin ahogarlo con exceso de erudición filológica, arqueológica e histórica. En esto queremos secundar la orientación: “Traten (los intérpretes) también con singular empeño de no exponer únicamente — cosa que con dolor vemos se hace en algunos comentarios — las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo; sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas, en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la *doctrina teológica* de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres, de suerte que esta exposición de los mismos no solamente ayude a los doctores teólogos para proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sea también útil a los sacerdotes para explicar ante el pueblo la doctrina cristiana, y, finalmente, sirva a los fieles para llevar una vida santa y digna de un hombre cristiano.” Conforme a esta recomendación, quisiéramos que nuestro comentario fuera de especial utilidad a los doctores teólogos, a los sacerdotes y a los fieles. Es nuestro propósito rematar este comentario a toda la Biblia con un volumen dedicado exclusivamente a *Teología bíblica*, que sea como la síntesis doctrinal de nuestra labor analítico — exegética de ahora. No obstante, en cada sección lógica hemos procurado resaltar los valores teológicos del texto sagrado.

El comentario total constará de siete volúmenes (cuatro del Antiguo y tres del Nuevo Testamento), y aneja a esta obra esperamos también presentar una *Introducción general a la Sagrada Escritura* y una *Teología bíblica*. De este modo creemos que el ciclo quedará completo, y esperamos contribuir a la difusión e inteligencia de las Sagradas Escrituras, que, en expresión del Apóstol, “son útiles para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en santidad, de forma que el varón de Dios sea perfecto, bien preparado para toda obra buena.”⁶

Por lo que hace a los conatos de estos valientes operarios de la viña del Señor, recuerden todos los demás hijos de la Iglesia que sólo han de ser juzgados con equidad y justicia, sino también con suma caridad. Porque tengan en primer término ante los ojos que en las normas y leyes dadas por la Iglesia se trata de la doctrina de fe y costumbres, y que entre las muchas cosas que en los sagrados libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos se proponen, *son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas de las que haya unánime consentimiento de los Padres*. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos... Esta verdadera libertad de los hijos de Dios, que retenga fielmente la doctrina de la Iglesia y como don de Dios reciba con gratitud y emplee todo cuanto aportare la ciencia profana, levantada y sustentada así, por el empeño de todos, es condición y fuente de todo fruto sincero y de todo sólido adelanto en el estudio de la Biblia...⁷.

Hemos adoptado para nuestro comentario el texto castellano de la Biblia Nácar-Colunga, que tanta aceptación ha recibido en el público hispanoamericano, y que lleva camino de convertirse en una verdadera “Vulgata española” moderna. Sin embargo, cada colaborador ha quedado en libertad para retocar y corregir esta versión conforme a las exigencias científicas del comentario. Como es sabido, en muchos lugares el texto original hebreo o griego es defectuoso, y es necesario acudir a reconstrucciones hipotéticas, que naturalmente se prestan al subjetivismo de cada autor. En los lugares más difíciles damos en nota las diversas traducciones de las principales versiones que gozan de particular aceptación científica.

Respecto de las transcripciones y grafías de los nombres hebreos, no hemos podido seguir un criterio uniforme, aunque hemos procurado mantener los nombres que han sido castellanizados por el uso tradicional. Una transcripción demasiado exigente desde el punto de vista científico creemos que no encajaría bien en nuestro comentario de alta divulgación. El empleo excesivo de puntos diacríticos y circunflejos fatiga la vista del lector y no le facilita la lectura del comentario. Por eso sólo raras veces transcribimos con exactitud científica, propia de los comentarios especializados.

1 “Omne quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto...” (EB 433).

2 “Nam supernaturali ipsa virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae” (enc. *Providentissimus Deus*: EB 110)

3 “...Breviter dicendum est... Spiritum Dei, qui per Ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura” (*De Genesi ad litteram* II 9,20: PL 34,270).

4 Es Tomás de Aquino el que da la clave al decir que el hagiógrafo en estos casos “ea secutus est quae sensibilibus apparent” (S. Th. I q. 68 a.3), recogida por León XIII en la *Providentissimus Deus* (EB 106; Dz 1947).

5 EB 153.

6 1 Tim. 3:16.

7 EB 570.

Libros de la Biblia

Abd.	Abdías.	Jos.	Josué.
Act.	Hechos de los Apóstoles.	Jue.	Jueces.
Ag.	Ageo.	Lam.	Lamentaciones.
Am.	Amós.	Lc.	Lucas.
Ap.	Apocalipsis.	Lev.	Levítico.
Bar.	Baruc.	Mac.	Macabeos.
Cant.	Cantar de los Cantares.	Mal.	Malaquías.
Col.	Colosenses.	Mc.	Marcos.
Cor.	Corintios.	Miq.	Miqueas.
Dan.	Daniel.	Mt.	Mateo.
Dt.	Deuteronomio.	Nah.	Nahum.
Ecl.	Eclesiastés.	Neh.	Nehemías.
Eclo.	Eclesiástico.	Núm.	Números.
Ef.	Efesios.	Os.	Oseas.
Esd.	Esdras.	Par.	Paralipómenos .
Est.	Ester.	Pe.	Pedro.
Ex.	Éxodo.	Prov.	Proverbios.
Ez.	Ezequiel.	Re.	Reyes.
Flm.	Filemón.	Rom.	Romanos.
Fil.	Filipenses.	Rut.	Rut.

Gál.	Gálatas.	Sab.	Sabiduría.
Gén.	Génesis.	Sal.	Salmos.
Hab.	Habacuc.	Sam.	Samuel.
Heb.	Hebreos.	Sant.	Santiago.
Is.	Isaías.	Sof.	Sofonías.
Jds.	Judas.	Tes.	Tesalonicenses.
Jdt.	Judit.	Tim.	Timoteo.
Jer.	Jeremías.	Tit.	Tito.
Jl.	Joel.	Tob.	Tobías.
Jn.	Juan.	Zac.	Zacarías.

Abreviaturas de revistas y libros.

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT	H. Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 1962).
AtAB	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT	H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1926 ²).
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB	Bonner Biblische Beiträge.
Bi	Bíblica.
BS	Biblische Studien.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CAP	CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB	Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi	Century Bible.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE	Catholic Encyclopedia.
CIC	Codex Iuris Canonici.
Cis	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt	Civiltà Cattolica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS	Cursus Scripturae Sacrae.
CT	Ciencia Tomista.
DAC	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz	Denzinger.
EB	Enchiridion Biblicum.
EBCB	CHEYNE-BLACK, Encyclopedia Biblica.
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER	Études Religieuses (París).

EREH HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
 ERS LAGRANGE, Études sur les Religions Sémitiques (Paris 1903).
 EstBib Estudios Bíblicos.
 ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses.
 HDB HASTINGS, Dictionary of the Bible.
 ICC International Critical Commentary.
 JAOS Journal of the American Oriental Society.
 JBL Journal of Biblical Literature.
 JE Jewish Encyclopedia.
 JTS Journal of Theological Studies (Oxford).
 KAT Kommentar zum Alten Testament.
 KHK Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
 KIB Keilinschriftliche Bibliothek.
 KTW KITTEL, Theologisches Wörterbuch.
 LTK Lexicon für Theologie und Kirche.
 MGC MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek NT.
 NP Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
 NRTh Nouvelle Revue Théologique.
 NtAb Neutestamentliche Abhandlungen.
 PG MIGNE, Patrologia Graeca.
 PL MIGNE, Patrologia Latina.
 RA Revue Apologétique.
 RB Revue Biblique.
 RHPR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
 RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
 RSR Recherches de Science Religieuse.
 RT Revue Thomiste.
 Sal Salmanticensis.
 SB STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
 SC Studia Catholica (Universidad de Nimega).
 SPIB Scripta Pontificii Instituti Biblici.
 SSCC MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
 ST Summa Theologica de Tomás de Aquino.
 Std Studies.
 StKr Theologische Studien und Kritiken.
 TG. Theologie und Glaube
 TQ Theologische Quartalschrift (Tubinga).
 TS Texts and Studies.
 VD Verbum Domini.
 Vg Vulgata.
 WC Wetsminster Commentaries.
 ZATW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
 ZKT Zeitschrift für katholische Theologie.
 ZLG ZORELL, Novi Testamenti Lexicon Graecum.
 ZNTW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Introducción al Pentateuco.

Nombre.

Se da el nombre de *Pentateuco* a los cinco primeros libros del A.T.¹, **que eran llamados por los judíos la *Torah* o Ley**, en contraposición a los libros *Proféticos* (*Nebi'im*) y *Sapienciales* (*Ketubim*)². En el N.T. se llama al Pentateuco “libro de la Ley”³, “la Ley”⁴, “la Ley de Moisés”⁵. Estas denominaciones dependen de otras similares del A.T.⁶ Los diversos libros de la Ley recibían nombres conforme a las primeras palabras hebreas de cada uno entre los judíos palestinos⁷; los alejandrinos, en cambio, los denominaban por su contenido substancial: *Génesis* (trata del *origen* del mundo y de la humanidad), *Éxodo* (*salida* de los israelitas de Egipto), *Levitico* (legislación relativa a la tribu de *Leví*), *Números* (se inicia con el censo *numérico* de los israelitas en el desierto), *Deuteronomio* (o “segunda Ley”: recapitulación en forma oratoria de la legislación del desierto).

Contenido.

Trata de la historia religiosa de Israel y de sus antepasados desde la creación del primer hombre hasta la muerte de Moisés. El hagiógrafo, pues, intenta describir los orígenes de la teocracia hebraica, empalmando con los patriarcas anteriores a Abraham, para probar los designios salvíficos de Dios sobre el pueblo elegido. En esta narración hay elementos propiamente históricos y elementos *legislativos*, constituyendo estos últimos el armazón jurídico de la teocracia israelita, cuyos orígenes se remontan hasta Abraham; pero, para asentar las bases del monoteísmo, el hagiógrafo se preocupa de buscar la *prehistoria* de Israel, tejiendo narraciones-reflejo de tradiciones antiquísimas-relativas a unos personajes que resultan como las piedras miliarias que nos llevan hasta el primer hombre, el cual, a su vez, **procede directamente del Dios creador del mundo.**

La perspectiva no puede ser más amplia, y, por tanto, esas figuras anteriores a Abraham están enmarcadas en el inmenso vacío de la prehistoria, en el que los años se cuentan por decenas de millares. El autor sagrado no pretende reconstruir la historia completa anterior a la constitución de la comunidad teocrática en el Sinaí, sino destacar el designio salvador divino en la historia, sorprendiendo el hilo conductor de la primera promesa de rehabilitación de la humanidad expresada en los albores de la historia humana y siguiendo su trayectoria hasta la elección del pueblo israelita, instrumento excepcional de la Providencia divina en orden a la salvación de la humanidad caída. Por consiguiente, el enfoque de su narración histórico-legislativa es esencialmente religioso, y en la medida de sus afirmaciones religiosas debemos juzgar de la veracidad de sus datos históricos. Es la historia del proceso salvífico del género humano, centrada en torno a la historia de Israel, “primogénito de Yahvé,”⁸ su porción selecta o “heredad” particular⁹, destinado a ser **“un reino sacerdotal y una nación santa,”**¹⁰ **como intermedio entre Dios y los otros pueblos para transmitir el mensaje salvador de rehabilitación de la humanidad en orden a la manifestación plena mesiánica.** Por eso, la idea clave teológica de todo el Pentateuco es la elección de Israel como “primogénito” entre todas las naciones. Por un misterioso designio divino, la historia de este pueblo excepcional va vinculada a la historia de la economía de salvación de la humanidad, a la historia de la revelación divina.

Génesis: Se narra la preparación de la teocracia hebrea, partiendo de la creación del mundo, del hombre, y la historia primitiva de la humanidad después de la caída original, la voca-

ción de Abraham y la historia de los patriarcas Isaac y Jacob. Puede dividirse, pues, en dos partes bien definidas: *a*) historia primitiva de la humanidad (1:1-11:32); *b*) historia de los patriarcas (12:1-50:26). El *Éxodo* narra las vicisitudes de la salida de Israel de Egipto y la constitución oficial de la teocracia hebraica en el Sinaí. Puede dividirse en tres partes: *a*) preparación del éxodo de Egipto (1:1-12:36); *b*) salida de los israelitas de Egipto y marcha hacia el Sinaí (12:37-18:27); *c*) alianza de Dios con Israel en el Sinaí (19:1-40:38). El *Levítico* trata de la organización cultural de la teocracia, a cargo de la tribu de Leví. La legislación es compleja: *a*) leyes sobre los sacrificios (1:1-7:38); *b*) consagración de los sacerdotes (8:1-10:20); *c*) leyes sobre distinción de animales puros o impuros (11:1-16:34); *d*) leyes de santidad (17:1-26:46); *e*) apéndice de diezmos y votos (27:1-34).

El libro de los *Números* relata los hechos acaecidos en el Sinaí después de la alianza y las vicisitudes de la marcha hacia Transjordania. Tres etapas: *a*) preparación de la marcha en el Sinaí (1:1-10, 10); *b*) marcha del Sinaí a Cades (10:11-20:13); *c*) de Cades al Jordán (20:14-36:13).

El *Deuteronomio* es como el testamento de Moisés, e incluye la recapitulación legislativa de Israel, puesta en boca de éste, el cual en **estilo oratorio exhorta al cumplimiento fiel de los preceptos de Yahvé**. Puede dividirse en cuatro partes: *a*) prólogo exhortatorio al cumplimiento de la Ley (1:1-11:32); *b*) parte legislativa (12:1-26:19); *c*) epílogo (27:1-30:20); *d*) últimas disposiciones de Moisés y su muerte (31:1-34:12).

El contenido dogmático de estos cinco libros es trascendental, ya que en ellos se contienen las verdades fundamentales religiosas en las que **se basa la teocracia del A.T.: creación del universo y del hombre por un solo Dios**, unicidad del género humano, caída de los primeros padres, primera promesa de rehabilitación y elección de Israel como **“pueblo de Dios,”** en el cual habían de ser “bendecidas todas las naciones de la tierra.”¹¹ Este esquema doctrinal será aceptado y completado por el mensaje evangélico.

Autenticidad Mosaica del Pentateuco.

Al abordar esta intrincada cuestión hemos de adelantar que, de suyo, el problema de la autenticidad del autor *humano* de la Sagrada Escritura no afecta al problema de la inspiración, y, por consiguiente, a las verdades de fe. Desde el punto de vista dogmático, nos basta saber que un libro está inspirado por Dios para utilizar sus enseñanzas religiosas como infalibles. La cuestión del *origen humano* de un libro de la Biblia ha de resolverse por razones de crítica histórica y literaria. Así, pues, respecto del problema concreto de la autenticidad *mosaica* del Pentateuco, hemos de utilizar los medios crítico-histórico-filológicos empleados en la investigación de otros libros bíblicos (como Sam., Tob., Job, Ecl. y Sal.), cuya autenticidad *humana* resulta discutible.

Para proceder con orden, vamos a exponer primeramente los argumentos que la tradición exegética ha utilizado en favor de la autenticidad mosaica del Pentateuco, la posición de la crítica moderna y sus argumentos en contra de la autenticidad mosaica y, por fin, las declaraciones de la Iglesia sobre el problema.

Argumentos Positivos en Favor de la Autenticidad Mosaica.

1. Testimonios del mismo Pentateuco.

a) *Explícitos*. — En Ex 17:14 se dice a propósito de la victoria sobre los amalecitas: “Yahvé dijo a Moisés: Pon eso por escrito para recuerdo en un libro.” La necesidad de conservar el recuerdo de esta victoria exigía que se pusiera por escrito, de forma que las generaciones futuras, al leerlo, se sintieran confortadas cuando se vieran en situaciones de peligro ante los enemi-

gos. En Núm. 33:2 se dice que Moisés, por mandato divino, escribió las estaciones en que Israel había acampado en el desierto. Se trata de un catálogo de los lugares donde acampó en su peregrinación hacia Canaán. Según Ex. 24:4, “escribió Moisés todas las palabras de Yahvé,” que, según el contexto, parecen ser el llamado “código de la alianza,” que contenía el Decálogo¹² y las leyes fundamentales de la alianza¹³. En Ex. 34:27 se dice: “Yahvé dijo a Moisés: Escribe estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel.” Se alude a las cláusulas de la renovación de la alianza¹⁴. En Dt 31:9: “Escribió Moisés esta Ley y se la entregó a los sacerdotes, hijos de Leví”; y en el v.24: “Después que escribió Moisés las palabras de esta Ley en el libro hasta terminarla.” Son las leyes deuteronomicas de los cc. 12-26; por consiguiente, la expresión “esta Ley” no se refiere a todo el Pentateuco. Aunque el Pentateuco se designaba en tiempos de Cristo con el nombre de “la Ley,” sin embargo no consta que esta denominación tuviera este sentido ya en los tiempos mosaicos. Finalmente, en Dt. 31:22 se afirma que Moisés escribió el *Cántico* del c.32.

De todas estas afirmaciones se deduce que, según el mismo Pentateuco, *partes* de éste (referentes a *hechos históricos* y a *leyes*) fueron consignadas por el propio Moisés. Pero no podemos deducir de ellas que *todo* el Pentateuco haya sido redactado por él.

b) *Implícitos*. — Más importancia para probar la autenticidad mosaica del Pentateuco tienen los argumentos sacados del marco ambiental del desierto que suponen ciertos hechos y leyes consignados en estos libros. **Moisés, libertador y creador de la conciencia nacional religiosa de Israel, tuvo necesariamente que crear un cuerpo legislativo mínimo para organizar la vida religiosa y civil** de un pueblo numeroso que tenía, sin duda, sus costumbres ancestrales, pero que se encontraba en el desierto en una nueva situación, lo que exigía nuevas adaptaciones y leyes para sobrevivir como comunidad social y religiosa, sobre todo con vistas a las nuevas perspectivas de la instalación en Canaán en medio de pueblos paganos y hostiles. Así, pues, puede considerarse como obra de Moisés un núcleo legislativo, como el Decálogo¹⁵, el “libro de la alianza”¹⁶ y ciertos preceptos culturales¹⁷.

En particular se citan como indicios de la vida campamental en el desierto: la ausencia del hierro como material del tabernáculo, mientras se cita el bronce. De hecho sabemos que la industrialización del hierro comenzó en el siglo XII a.C., un siglo después de Moisés, cuya vida se enmarca comúnmente hoy en tiempos de Ramsés II (s.XIII). Indicios de la vida campamental en el desierto son los ritos del “macho cabrío,”¹⁸ de la “vaca roja,”¹⁹ que debían ser llevados ante el tabernáculo. Lo mismo hay que decir de la efusión de sangre de toda víctima “a la puerta del tabernáculo”²⁰ y de los oficios de los levitas que debían transportar el tabernáculo.²¹ Son indicios también de arcaísmo la designación de Abraham como “arameo,”²² calificativo incomprensible en labios de un escritor de los tiempos de la monarquía, en que los arameos eran los encarnizados enemigos de Israel; la sinceridad con que se cuentan ciertos hechos poco honrosos de Moisés, como su matrimonio con una mujer madianita,²³ sus dudas sobre la misericordia divina²⁴ y la pena de su falta.²⁵ Un escritor reciente no se habría atrevido a inventar tales hechos para aplicarlos al mayor de los profetas de Israel, al venerado libertador de los hebreos. Además, el itinerario de los israelitas por el desierto concuerda en sus indicaciones sustancialmente con la naturaleza geográfica de las estepas del Sinaí. Y los relatos sobre la vida de los hebreos en Egipto (construcción de Ramsés con ladrillos, exacción de los capataces de obras y, en general, la historia de José) concuerdan perfectamente con el género de vida de los egipcios tal como hoy lo conocemos por los documentos extrabíblicos. Ciertos hechos acaecidos en el desierto encuentran su explicación sólo en el marco geográfico de las estepas del Sinaí, como el fenómeno del “maná,”²⁶ la abundancia de codornices²⁷ y las aguas salobres.²⁸

2. Testimonios de otros libros del A.T.

a) *Libros históricos*. — En Jos. 1:8 se lee: “Que ese libro de la *Ley* no se aparte nunca de tu boca.” Según Jos. 8:3 IS, Josué levantó un altar en el monte Ebal para cumplir lo “escrito en el libro de la *Ley de Moisés*”; y en el v.32: “allí, sobre las piedras, escribió Josué una repetición de la *Ley* (Deuteronomio) que *Moisés* había escrito delante de los hijos de Israel.” Según Jos. 23:6, el conquistador de Canaán exhorta al pueblo a que “guarde todas las cosas escritas *en el libro de la Ley de Moisés*.” Después del pacto de Siquem “escribió todas estas palabras en el libro de la *Ley del Señor*”²⁹, que es el mismo de la “*Ley de Moisés*” de Jos. 8:3 IS.

En el libro de los Jueces no se cita expresamente la “*Ley de Moisés*,” pero se alude a la salida de los israelitas de Egipto y al “pacto” del Sinaí³⁰, y se cita a Moisés³¹. En los libros de Samuel no se cita expresamente la “*Ley de Moisés*,” pero se alude a la persona de Moisés como caudillo libertador de los israelitas³². En cambio, en los libros de los Reyes se menciona varias veces la “*Ley de Moisés*”: David exhorta a Salomón a que cumpla los preceptos y ritos del Señor, “como está escrito en la *Ley de Moisés*,”³³ el rey Amasías perdonó a los hijos del asesinato de sus padres, “según lo escrito en el *libro de la Ley de Moisés*.”³⁴ En tiempos del rey Josías se encontró el “libro de la *Ley*” o el “libro de la *Ley del Señor* (escrita) por manos de Moisés.”³⁵ Por otra parte, en todos estos libros se mencionan ciertas instituciones legales de la época de Moisés³⁶.

b) *Libros proféticos*. — Los profetas anteriores al destierro babilónico no mencionan expresamente la “*Ley de Moisés*,” sino la “*Ley del Señor*” o “*Ley de Dios*,”³⁷ pero aluden a muchas instituciones legales mosaicas y a hechos narrados en el Pentateuco³⁸.

c) *Libros posteriores al exilio*. — Son frecuentes las citas y alusiones a la “*Ley de Moisés*”³⁹, a “los libros de la *Ley de Moisés*.”⁴⁰

En el libro apócrifo 4 Esd. 14 se dice que Esdras redactó al dictado todos los libros sagrados; pero se trata de la *restitución* de los mismos atribuidos a Moisés. En los tiempos rabínicos, la creencia de que Moisés era autor del Pentateuco era común⁴¹.

3. Testimonios del N.T.

Cristo frecuentemente habla de la “*Ley de Moisés*,” del “libro de Moisés.”⁴² Especialmente interesante es el texto de Jn 5:45-47: sus interlocutores adversarios serán acusados por Moisés, “porque, si creyerais en *Moisés*, creeríais en mí, *pues de mi escribió él*; pero, si no creéis en sus *escrituras*, ¿cómo vais a creer en mis palabras?” Esta argumentación prueba que los interlocutores de Jesús admitían unánimemente la autenticidad mosaica del Pentateuco, y Él argumenta en este supuesto, sin que en realidad en sus palabras trate *ex professo* de decidir el problema. El juicio *formal* de su argumentación, y, por consiguiente, su afirmación, se refiere a la inexcusable incredulidad de los judíos, los cuales, escrutando las Escrituras *atribuidas* a Moisés, podían descubrir que Cristo estaba anunciado en ellas⁴³.

Los apóstoles argumentan también supuesta la creencia común de que el Pentateuco es mosaico. Así hablan de la “*Ley de Moisés*” o de “*Moisés*” simplemente como autor de un texto citado⁴⁴. Los judíos contemporáneos de Cristo tienen la misma creencia⁴⁵, y en esto los apóstoles son tributarios de la opinión común.

4. Testimonios de la tradición cristiana.

Los Santos Padres, siguiendo la opinión de los judíos y apóstoles, dan por supuesta la **autenticidad mosaica del Pentateuco**, aunque no tratan explícitamente de este problema críti-

co⁴⁶. Los gnósticos, por razones dogmáticas, negaban que el Pentateuco fuera de Moisés, y lo consideraban como un libro apócrifo judaico⁴⁷.

Nuevas Hipótesis Sobre el Origen del Pentateuco.

La tesis de la autenticidad mosaica de todo el Pentateuco, tal como era propuesta por la tradición judeo-cristiana, fue comúnmente aceptada por los teólogos y comentaristas de la Edad Media. Hugo de San Caro (s.XIII) es el primero que expresa la posibilidad de que el Deuteronomio sea postmosaico, obra de Josué, entre otras razones porque narra la muerte de Moisés⁴⁸. Esta opinión fue resucitada por exegetas del siglo XVI del campo protestante y católico⁴⁹. Al surgir la crítica histórica con sus exigencias en el siglo XVII, no faltaron católicos que abiertamente defendieron que gran parte del Pentateuco no era mosaica⁵⁰. Sobre todo el oratoriano Richard Simón (1712) ve en la complejidad y diversidad de estilo, y en las repeticiones o “duplicados” de los mismos hechos, una prueba de multiplicidad de autores. Así, afirma que Moisés utilizó tradiciones orales y documentos escritos anteriores a él, y mandó poner por escrito leyes y hechos de su tiempo; pero su obra fue retocada con mutilaciones y adiciones posteriores por redactores posteriores, y así ha llegado a nosotros. Supuestos estos principios de crítica interna, surgieron las siguientes explicaciones en los siglos XVIII-XIX:

a) *Hipótesis de los “documentos.”* — A los argumentos anteriores, J. Astruc (+1766) añadió otro elemento probativo de la diversidad de documentos empleados por Moisés en la redacción del *Génesis*: el diferente uso del nombre de Dios, que unas veces es llamado *Elohim*, otras *Yahvé*. Así distinguió dos fuentes fundamentales: *elohista* y *yahvista*, con otras de menor importancia. Eichhorn (+ 1827) aplicó esta teoría a *todo el Pentateuco*, distinguiendo otras nuevas fuentes, sobre todo una de tipo cultual llamada *sacerdotal* (*Priestercodex*: P).

b) *Hipótesis de los “fragmentos.”* — No contentos con estas fuentes fundamentales, otros, llevados de la hipercrítica, llegaron a admitir una multitud inconexa de *fragmentos* diversos reunidos posteriormente, pero sin que exista una fuente primaria fundamental que los aglutine⁵¹.

c) *Hipótesis de los “suplementos.”* — Como reacción contra esta opinión anárquica, H. Ewald (+ 1875) propuso la hipótesis de los *suplementos*, es decir, admite una fuente fundamental (*Grundschrift*), que llama *elohista*, la cual relata la historia desde el origen del mundo hasta Moisés. Esta fue completada por otra fuente posterior llamada *yahvista*. La primera sería redactada en tiempos de los jueces, y la segunda en tiempos de la monarquía. El Deuteronomio es una adición del siglo VII a.C.

d) *Nueva hipótesis de los “documentos” o teoría de Wellhausen.* — Resucitada de nuevo la teoría de la multiplicidad de al menos cuatro fuentes⁵², Wellhausen, siguiendo la tesis hegeliana de la evolución religiosa de los pueblos⁵³, distingue *cuatro fuentes fundamentales escritas*: 1) *Yahvista* (J), la más antigua, redactada en el siglo IX en el reino de Judá⁵⁴, se caracteriza por su estilo colorista, descriptivo, antropomórfico, poético y folklórico. En ella prevalece el nombre divino *Yahvé*, y de ahí su denominación. 2) *Elohistas* (E), redactada en el siglo VIII en el reino septentrional⁵⁵; se caracteriza por su carácter más reflexivo, con tendencia a salvar la trascendencia divina, aunque destaca la causalidad inmediata de Dios en el cosmos y en la historia de Israel. Prevalece el nombre divino *Elohim*. Estos dos documentos (JE) fueron juntados por un redactor de fines del siglo VIII a.C., formándose así el documento *yehovista* (JE). 3) *Deuteronomio* (D): obra del siglo VII a.C., redactado en el reino de Judá, probablemente es el “libro de la Ley” descubierto en tiempos del rey Josías (722 a.C.), compuesto por los sacerdotes, quienes, por un “fraude piadoso,” presentaron su obra como escrita por Moisés, escondiéndola en los cimientos

del Templo. El estilo de este documento es parenético, con gran espíritu de amor al prójimo, particularmente hacia los necesitados, como los huérfanos, las viudas y los levitas. Es el reflejo de la predicación ética de los profetas de la época (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas y Jeremías). Un redactor posterior, quizá antes del exilio, juntó este documento a los dos anteriores (JE), y aun arregló estos documentos conforme al espíritu de D. De este modo se formó el conjunto literario JED. 4) *Código sacerdotal (Priestercodex) (P)*. Elaborado en el exilio bajo la influencia de Ezequiel y su escuela *sacerdotal*, este documento gira en torno a los problemas *culturales* y los privilegios de la clase sacerdotal. En tiempos de Esdras (444 a.C.) este documento fue unido a los anteriores, recibiendo así todo el conjunto de los cuatro documentos la redacción definitiva que ha llegado a nosotros con el nombre de Pentateuco, atribuida masivamente a Moisés por la tradición judeo-cristiana. Esta brillante teoría crítica ha sido defendida por gran parte de los exegetas no católicos, y con ciertas limitaciones y correcciones por otros del campo católico⁵⁶.

Fundamentos Histórico-Literarios.

Aparte de los supuestos apriorísticos de la filosofía hegeliana aplicados a la evolución de la historia religiosa de Israel (que ciertamente resultan subjetivistas, ya que nada en la historia bíblica avala esa pretendida transición de las formas primarias religiosas al monoteísmo estricto, sino que esta última forma superior religiosa aparece en los textos más antiguos)⁵⁷, no faltan indicios de tipo histórico-filológico que favorecen la complejidad de documentos en el Pentateuco:

a) Uso *diverso de los nombres divinos*. — Una de las primeras claves utilizadas para establecer la diversidad de fuentes ha sido la multiplicidad de nombres divinos, es decir, el diverso uso de *Elohim*, *Yahvé* y *Yahvé-Elohim*. En el Génesis, los dos primeros aparecen casi en la misma proporción; pero en los otros cuatro libros, la designación de *Yahvé* es abrumadora, de forma que *Elohim* sólo aparece muy esporádicamente. Y la designación doble *Yahvé-Elohim* sólo aparece veinte veces en Gén. y una en Ex.⁵⁸. ¿Por qué la distribución desigual y artificial de estos nombres? No es fácil dar explicación de ello; sin embargo, parece que el nombre de *Yahvé* suele emplearse cuando se trata de las relaciones especiales con Israel como pueblo elegido, y esto tiene lugar desde el Éxodo. Hay muchos autores que niegan que el nombre de *Yahvé* fuera conocido antes de Moisés⁵⁹; y, por tanto, en los documentos anteriores a éste sería una intromisión debida a redactores posteriores cuando estaba de moda dicho nombre divino. De hecho sabemos que, en los salmos llamados *elohísticos*⁶⁰, el nombre de *Yahvé* fue sistemáticamente cambiado por el de *Elohim*. Podemos, pues, suponer que pudo ocurrir el fenómeno contrario en muchos textos del Pentateuco debido a preferencias de los copistas o redactores posteriores. Con todo, no siempre las versiones coinciden con el TM en la transcripción de los distintos nombres divinos, lo que puede insinuar que el original que traducían era algo distinto al TM. Por eso hoy día los críticos urgen menos el argumento de la diversidad de nombres divinos para rastrear la distinción de fuentes en el Pentateuco⁶¹.

b) *Duplicados*. — Este carácter literario complejo del Pentateuco explica la existencia de narraciones y leyes *duplicadas*, yuxtapuestas, en las que hay una semejanza sustancial, con diferencias accidentales. A veces estos *duplicados* son en realidad dos aspectos diferentes de un hecho o ley, que el autor yuxtapone para que se conserven con sus propias diferencias, dejando al paciente y discreto lector la labor de concordarlos, según el procedimiento literario de las antiguas historiografías semitas, en las que no se da importancia a la estricta “crítica histórica”⁶³. Así encontramos dos narraciones de la formación del hombre⁶⁴, dos narraciones del diluvio⁶⁵, dos relatos de la vocación de Abraham⁶⁶, dos relatos sobre el intento de secuestrar a Sara⁶⁷, dos veces Agar es expulsada de casa⁶⁸, dos veces se narra la alianza de Dios con Abraham⁶⁹, dos veces se

explica el nombre de Israel⁷⁰, dos veces se explica el nombre de Betel⁷¹; según un texto, José es vendido a los ismaelitas⁷²; según otro, a los madianitas⁷³; dos veces se narra la vocación de Moisés⁷⁴, dos veces el paso del mar Rojo⁷⁵, doble multiplicación del maná y de las codornices⁷⁶, dos veces se da el texto del Decálogo⁷⁷, dos veces se da el catálogo de las fiestas⁷⁸, dos veces se narra la fracasada exploración de Canaán⁷⁹. La lista se podría alargar, y el lector verá en el transcurso del comentario cómo se destaca esta duplicidad narrativa y legislativa en muchos lugares, lo que arguye diversidad de tradiciones o documentos sobre determinados hechos o leyes. En la legislación se nota progreso conforme a las nuevas exigencias de los tiempos⁸⁰, lo que arguye diversidad de manos redaccionales.

c) *Anacronismos*. — No faltan en el Pentateuco alusiones históricas y geográficas que delatan al autor morando en Palestina, no en las estepas del Sinaí en los tiempos de Moisés. Así, se dice del cananeo que “*entonces vivía en la tierra*” (Palestina)⁸¹, se habla de los reyes de Edom “antes de que tuvieran rey los hijos de Israel,”⁸² lo que supone que esta perícopa está escrita en tiempos de la monarquía. En Gén 14:14 se habla de la ciudad de *Dan*, nombre que recibió en tiempo de los jueces⁸³. Se habla del “otro lado del Jordán” aludiendo a localidades de Transjordania, lo que supone que el autor vive en Cisjordania⁸⁴; se habla de Negueb como zona meridional de Canaán⁸⁵.

Aunque algunas de estas indicaciones se explican como retoques redaccionales posteriores, sin embargo no cabe duda que, tomados todos los indicios en conjunto, se saca la impresión de que en la formación literaria del Pentateuco han intervenido autores de diversas épocas, que hicieron algunas aclaraciones en el texto original.

La Exégesis y la Teoría de los Documentos.

Los comentaristas tomaron, frente a esta teoría, una actitud de comprensión, excepto algunos, que querían mantener una actitud de integridad mosaica a ultranza⁸⁶. Las nuevas hipótesis daban razón de muchas anomalías, anacronismos y agrupaciones textuales. El P. Lagrange, en su conferencia en el congreso de Friburgo de 1897, las aceptaba, si bien haciendo reservas sobre la época de composición de cada uno de los documentos. Insistía en el carácter y procedimiento en la composición de los libros del Pentateuco, sometidos constantemente a un proceso de revisión en los textos narrativos y legislativos. El conjunto de libros que hoy se agrupan bajo esta denominación estuvieron *in fieri* durante muchos siglos, lo que supone una evolución progresiva de adaptación de leyes a las nuevas circunstancias. Desde el punto de vista inspirativo basta que el último redactor del mismo **lo haga bajo el influjo del Espíritu Santo**. La expresión “dijo Dios a Moisés” como introducción a la promulgación de determinadas leyes no ha de tomarse al pie de la letra, sino que muchas veces es un clisé estereotipado para presentar como de origen divino leyes que en realidad se deben a la iniciativa de Moisés, su representante. Pero, en una concepción teocrática de la sociedad, se atribuye toda la dirección de la nación a Dios, que obra por sus lugartenientes. Según esta concepción, Hammurabi se presenta en su famoso código recibéndolo directamente del dios Samas. En los pueblos de la antigüedad — y más en el pueblo hebreo —, lo **sacral invadía toda la vida nacional cívico-religiosa**. Moisés, creador y organizador de esta teocracia, formó durante la larga estancia en el desierto un amplio núcleo legislativo que después fue desarrollado conforme a las exigencias de los nuevos tiempos. No obstante, como el esquema sustancial y el alma de esa legislación fue ideado por Moisés, se puede atribuir a todo el cuerpo legislativo el epíteto de *mosaico*, en cuanto que las adiciones, retoques y evoluciones legislativas posteriores fueron hechos conforme al *espíritu* del primer legislador. Sin duda que muchos relatos de tipo histórico y leyes del Pentateuco se remontan a la época del desierto, como ya hemos

indicado antes, y, por tanto, la tesis wellhausiana sobre la redacción tardía de *todas* las fuentes del Pentateuco es insostenible. Los nuevos descubrimientos arqueológicos confirman la verosimilitud histórica de los hechos de la historia patriarcal, y, por tanto, no es concebible que un autor falsario del siglo IX haya creado un marco histórico mil años anterior a su tiempo que encajara perfectamente en la situación histórica de la vida de los patriarcas en los tiempos anteriores a Tell Amarna⁸⁷. El P. Lagrange, en su artículo póstumo, distingue diferentes documentos en el Génesis.

El P. Prat distingue entre *autor de la Ley* y *autor del Pentateuco*, y cree que Moisés es autor de éste en sentido amplio, en cuanto que “Moïse joue le *principal rôle*.”⁸⁸ El P. Durand expresa así su pensamiento: “El Pentateuco contiene numerosos documentos verdaderamente redactados por **Moisés, y el Pentateuco es, en su conjunto, la expresión autorizada de su Ley.**”⁸⁹ El P. Hummelauer admite muchos aditamentos posteriores a Moisés, debidos a Josué, Samuel, siendo el compilador final Esdras⁹⁰. J. Touzard entiende la palabra *autor* en sentido amplio: como Moisés es el quicio en la *organización* teocrática de la sociedad israelita, siendo el fundamento personal de todas las instituciones, así es también el quicio de la *obra literaria*, llamada Pentateuco. El redactor del Pentateuco utiliza fuentes anteriores a Moisés, escritas u orales, coloreándolas conforme a concepciones ambientales de su época y yuxtaponiendo diversas tradiciones sobre el mismo hecho. A veces, estos documentos tienen un carácter *midrásico* o legendario, y, respecto de los textos y tradiciones profanos, el redactor selecciona lo que no se oponga a su concepción religiosa. Los documentos son sustancialmente de la época mosaica, aunque en su *forma actual* hayan sido redactados en el siglo VIII a.C. Más tarde, después del destierro, el autor “sacerdotal” dio una nueva versión del contenido de esas fuentes, utilizando nuevas fuentes⁹¹. P. Vetter distingue en el Pentateuco *res gestas* y *leges*. Los hechos anteriores a Moisés, especialmente lo relativo a los patriarcas, **fue transmitido por tradición oral**. Estas tradiciones se fueron enriqueciendo, siendo recopiladas como “anales de familias o tribus” en tiempo de Josué o de los jueces. Moisés redactó muchos hechos históricos y leyes. El conjunto fue redactado por dos autores diferentes, uno en forma poética y otro en forma prosaica. Los “sacerdotes,” por su parte, renovaron y ampliaron las anteriores, surgiendo nuevas colecciones de leyes en la época de los jueces, entre las que destacan las del Deuteronomio. Más tarde, en tiempos de la monarquía, se reunieron todas con nuevas leyes y adaptaciones, siendo todas compiladas por Esdras, cuya definitiva redacción es la del Pentateuco actual⁹². P. Heinisch niega la diversidad de documentos, y se inclina por la teoría de los “Suplementos:” Moisés es el autor sustancial del Pentateuco. Moisés recopiló y redactó tradiciones anteriores a él, añadiendo relatos de hechos contemporáneos conforme a sus propósitos. Es el autor también de la parte legislativa, aunque posteriormente se crean nuevas leyes, adaptando las antiguas, siendo todas seleccionadas por la autoridad legítima y consignadas bajo el influjo de la inspiración⁹⁴. A. Vaccari propone la hipótesis de una *doble recensión* de la misma obra de Moisés, es decir, que, conforme a la división de las tribus en dos reinos, surgieron dos versiones, una septentrional y otra meridional, siendo juntadas en tiempos de Josías; y de ahí la diversidad de los nombres divinos y la existencia de los “duplicados,” o narraciones yuxtapuestas sobre un mismo hecho⁹⁵.

Recientemente se ha vuelto a replantear el problema. J. Chaine, en su comentario al Génesis, escribe sobre la autenticidad mosaica de este libro y, en general, del Pentateuco: “Los datos de la crítica muestran que no se puede atribuir todo a Moisés, pero el estudio objetivo de los textos muestra también lo que hay de *a priori* en las fechas tardías atribuidas a textos tomados en bloque. Las cosas son más complejas. En las hipótesis que acabamos de mencionar, Moisés no habría escrito el Génesis tal como ha llegado a nosotros; pero hay en este libro, como en las leyes

del Pentateuco, elementos antiguos, es decir, según el P. Lagrange, documentos enteros que remontan a él, de suerte que se puede hablar de una autenticidad sustancial o media.”⁹⁶ H. Junker confiesa la complejidad del problema, pero admite la hipótesis de un origen mosaico, aunque la formación del Pentateuco, tal como hoy lo tenemos, es de época más reciente: de la época mosaica provendrían textos en parte históricos, en parte legislativos, que él personalmente u otros bajo su sugerencia y control habrían compuesto, y de los que más tarde se habría constituido el conjunto del Pentateuco.⁹⁷ El P. De Vaux prefiere hablar de diversas “tradiciones” o “ciclos de tradiciones”; “Los textos se agrupan por afinidades de lengua, de estilo, de conceptos, lo que se puede llamar *constant*es que determinan las líneas paralelas que se siguen a través del Pentateuco. Esta agrupación puede no diferir mucho de la que propone la crítica literaria, pues ésta utiliza los mismos criterios, pero es más flexible y no pretende llegar a la reconstitución de “documentos” seguidos entre los que se reparten los versículos y medios versículos de la Biblia. No se hablará, pues, aquí de “documentos,” sino de “tradiciones yahvista, elohista y sacerdotal” en los cuatro primeros libros del Pentateuco, pues el Deuteronomio y la “tradicón deuteronomica” plantean un problema aparte.”⁹⁸ Así espera el P. De Vaux explicar los duplicados, repeticiones y discordancias que aparecen en el Pentateuco. Y cree que la *sustancia* de las tradiciones que incorpora el Pentateuco, como su núcleo legislativo, remontan a los tiempos en que Israel se organizaba como pueblo. “Y esta época está dominada por **la figura de Moisés: él ha sido el organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador.** Las tradiciones anteriores, que terminan en él, y los hechos que ha dirigido se han convertido en epopeya nacional; la religión de Moisés ha fijado siempre la fe y la práctica del pueblo; la Ley de Moisés ha quedado como su norma. Las adaptaciones que exigieron el cambio de los tiempos se hicieron según su espíritu y se cubrieron con su autoridad.” Como se ve, la tesis de De Vaux es sustancialmente la misma expuesta por el P. Lagrange en el congreso de Friburgo en 1897, y se reduce a salvar la *autenticidad sustancial (qualitative sumpta)*, el núcleo histórico-legislativo, que sirvió de base a los desarrollos posteriores, los cuales ciertamente encajaron dentro del esquema sustancial (el *espíritu* de la Ley) del primer legislador y forjador de la teocracia hebrea. Al concretar la parte de ese *núcleo mosaico*, enumera Ex. 24:4; 17:14; 34:27. Pero de nuevo insiste en la necesidad de “afirmar más bien el origen mosaico primero de las tradiciones que componen el Pentateuco. Quedaron como tradiciones vivientes, que llevan el sello del ambiente en que se han conservado desarrollándose y de las condiciones nuevas a las cuales debían responder. Se hicieron inseparables de la vida del pueblo mismo, y, porque eran vivientes, mantuvieron el impulso que Moisés les había dado.”⁹⁹ Respecto de los *duplicados* afirma: “Estos textos, en cuanto al fondo, parecen *duplicados*, pero difieren por el estilo, por el vocabulario, por la manera que representan a Dios y sus relaciones con los hombres. Sin duda es demasiado mecánico representarse el Pentateuco como una compilación de *documentos* materialmente fijados por escrito, o que habrían sido desmembrados, reclasificados, interpolados por procedimientos de composición literaria... Pero los hechos observados imponen con fuerza la idea de que al menos muchas tradiciones o ciclos de tradiciones se combinan en el Pentateuco.”¹⁰⁰ Como ve el lector, el P. De Vaux quiere destacar el carácter fluctuante y flexible de la *tradicón*, sintiendo por ello aversión a la noción de *documento* fijo y concreto. Nosotros creemos que es necesario combinar ambas hipótesis: ni el Pentateuco es un amasijo mecánico de *documentos* yuxtapuestos, ni tampoco un conjunto de *tradiciones* aéreas y fluctuantes, sino que en su composición intervienen *documentos* escritos yuxtapuestos y *tradiciones* fluctuantes y flexibles que dan *vida* a aquellos mismos documentos. Por eso creemos exagerado el sistema de la hiper crítica *documental* que corta y divide los versículos mecánicamente y de modo sistemático; pero también no nos parece exacto prescindir en determinadas

secciones de *documentos* escritos que han sido utilizados por el compilador final, el cual, a su vez, trabaja con *tradiciones* orales vivientes y fluctuantes en cuanto a los enfoques religiosos de determinados hechos o grupos legislativos. Sin embargo, es de mucho interés el énfasis que el P. De Vaux pone en el carácter *viviente* de la *tradicción* que refleja un *pasado* y un *presente* a la vez, en cuanto que el núcleo histórico-legislativo primitivo es remozado conforme a concepciones ambientales, pero no hemos de descuidar un núcleo también estereotipado fijado por escrito, que reiteradamente es manejado por los nuevos redactores, que procuran darle vida conforme a *tradiciones* vivientes. En el Pentateuco hay un tanto por ciento de *masa inerte* (*documentos* escritos) y un tanto por ciento de *masa fluida* o tradición viviente, que sirve de argamasa en la contextura del conjunto.

Siguiendo a Engell y Noth, el P. De Vaux separa el Deuteronomio de los cuatro libros anteriores, pues cree que plantea problemas totalmente nuevos, y cree que la literatura *deuteronomista* encaja mejor en el conjunto de libros posteriores. Así, habla de un *Tetrateuco* sustancialmente mosaico unificado por la tradición *sacerdotal*. Contra esta opinión arguye H. Cazelles diciendo que el *Pentateuco* (los cinco libros) tiene una unidad teológica, es la *Torah*, la Ley, y la historia se narra en función de lo legislativo. Así, el “Deuteronomio ha sido insertado en el *contexto* del Pentateuco..., y éste se termina, no con capítulos de estilo deuteronomico, sino con capítulos que son de la misma vena que los libros precedentes... Así lo entendió la tradición judía y samaritana que no reconoció como Sagrada Escritura sino los *cinco* libros.”¹⁰¹ De Vaux considera el Deuteronomio como obra de los últimos tiempos de la monarquía israelita, la “tradicción *sacerdotal* se afirma durante el destierro,” mientras que las corrientes *yahvista* y *elohista* son anteriores. La *yahvista* ha tomado cuerpo y ha sido tal vez puesta por escrito, en cuanto a lo esencial, desde el reinado de Salomón; no se puede asegurar que la tradición *elohista* sea mucho más joven.” Insiste en que no se pueden dar fechas precisas..., pero se puede intentar determinar la época en que la *tradicción* se *organizó en sus rasgos esenciales*. Esta época es a la vez diferente de la de la redacción final y de la de los elementos antiguos que son asumidos. Esta puesta en forma de las tradiciones puede, sin duda, resultar de la *presión anónima del ambiente*; sin embargo, cuando revela un plan querido, una intención, se explica mejor por la intervención de una personalidad, que no solamente reúne los elementos, sino que los hace servir a su fin; esto supone un autor, bien sea un simple narrador o un escritor. Es difícil no reconocer la obra de un autor, Y, añadiría yo, la mano de un autor escritor, en los grandes relatos yahvistas del Génesis... Las conclusiones (propuestas sobre las fechas de cada *tradicción* puesta por escrito) alcanzan, en lo esencial, las posiciones clásicas de la teoría documentaria.

La reconstitución generalmente admitida, al menos en sus grandes líneas, se encuentra comprobada por la coherencia doctrinal y literaria que caracteriza cada una de las fuentes, que no pueden sino emanar de *redactores diferentes*. No hay sólo redactores diferentes, sino *épocas diferentes*.” Supuesta la distinción de *documentos* del Pentateuco, el estudio objetivo de cada uno de ellos, destacando las particularidades, las características literarias y religiosas, confirma la distinción entre los diversos elementos del libro, que, a pesar de las lagunas, no dejan de constituir textos coherentes con su unidad y originalidad.”¹⁰³

Conclusión.

De todo lo expuesto en la literatura sobre el Pentateuco, no debemos aceptar la hipótesis de que los *documentos* o *tradiciones* diversas son exclusivamente de época posterior a Moisés. Aunque hayan recibido su redacción definitiva en tiempos de la monarquía israelita y aun, en el caso del *sacerdotal*, después, esto no quiere decir que sus ingredientes sustanciales o *nucleares*

no sean de la época de la formación de Israel como pueblo en las estepas del Sinaí. Nada más verosímil que el creador de la teocracia hebraica haya dado un código mínimo legislativo para regular la vida cívico-religiosa de aquel pueblo que estaba en período de formación, conforme a las exigencias religiosas del pacto del Sinaí. Y nada más natural que haya recogido tradiciones histórico-legislativas de los tiempos patriarcales para trazar los antecedentes de la nueva nación. Muchas de estas cosas debieron de ser puestas por escrito, mientras que otras quedaron flotando en la tenaz tradición oral de los orientales. Todo ese conjunto de escritos y de *tradiciones fueron actualizadas con el tiempo conforme a las necesidades de los tiempos*, y en determinadas fechas postmosaicas fueron reunidas en un conjunto literario que llamamos Pentateuco. Los datos arqueológicos han demostrado que las tradiciones de la época patriarcal encajan perfectamente en un ambiente histórico de muchos siglos antes de la monarquía israelita, y esto es una confirmación de la existencia de estratos literarios antiguos anteriores al propio Moisés. También muchas de las leyes tienen su mejor explicación en el marco de las estepas del Sinaí, cuando Israel estaba naciendo como colectividad nacional bajo la égida creadora de Moisés. “Así, el fondo del Pentateuco, la sustancia de las tradiciones que incorpora, el núcleo de su legislación, remontan al tiempo en que Israel se constituyó como pueblo. Ahora bien, *esta época está dominada por la figura de Moisés: él ha sido el organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador*. Las tradiciones anteriores que llegan a él y los acontecimientos que él ha dirigido han llegado a ser la epopeya nacional; la religión de Moisés ha marcado para siempre la fe y la práctica del pueblo; la Ley de Moisés ha quedado como su norma. Las adaptaciones que impuso el cambio de los tiempos se hicieron según su *espíritu y se cubrieron con su autoridad*. Es este papel histórico el que la tradición expresa al vincular al Pentateuco el nombre de Moisés, y sobre este punto está muy firme. Pero es mucho menos explícita, hasta el período judío, para atribuir al mismo la redacción de sus libros. Cuando dice que “Moisés escribió,” se expresa en términos generales; jamás se refiere bajo esta fórmula al conjunto del Pentateuco. Cuando el mismo Pentateuco emplea, muy rara vez, esta fórmula, la aplica a un pasaje particular. No hay lugar para poner en duda estos testimonios acerca de una *cierta actividad literaria de Moisés* o de los que le rodeaban. En su tiempo, por no hablar de Egipto y Mesopotamia, existía en Canaán una literatura que los textos de Ras Samra nos han revelado, y se disponía de varios sistemas de escritura. Es, pues, verosímil que ciertas narraciones y ciertas leyes hayan sido puestas muy pronto por escrito. Sería vano tratar de determinar la extensión de esta primera redacción, e importa mucho más afirmar el *origen mosaico primero de las tradiciones* que componen el Pentateuco. Permanecieron tradiciones vivas, que llevan la marca del medio ambiente donde se han conservado y desarrollado y de las condiciones nuevas a las que se las exigía que respondiesen. Llegaron a ser inseparables de la vida misma del pueblo, y, porque eran vivas, **conservaron el impulso dado por Moisés.**”¹⁰⁴

Contenido Teológico del Pentateuco.

La historia de Israel es ante todo una historia *religiosa*, y los autores sagrados, al narrar los orígenes de la teocracia hebraica y sus antecedentes históricos, buscan ante todo destacar los designios divinos en la historia. Quieren asentar las bases del monoteísmo en la comunidad israelita y crear una conciencia religiosa a base de la elección de Israel entre todos los pueblos, lo que implica un destino histórico excepcional, que ha de culminar en la era mesiánica.

La perspectiva teológica del hagiógrafo en los textos del Pentateuco no puede ser más amplia: a) Un Dios Creador de todo, que tiene especialísima providencia de los primeros padres, cuya libertad respeta sometiéndolos a una prueba, y después de la caída les anuncia una promesa

de rehabilitación: la primera semilla del plan salvífico de Dios en la historia respecto de la humanidad, *b*) Todos los hombres descienden de una primitiva pareja hecha a “imagen y semejanza” del mismo Dios, por lo que se encuentran por encima de todos los animales y en categoría de lugartenientes del mismo Creador, *c*) El primer pecado trajo consigo un desorden, y la humanidad entró por las vías del egoísmo, de la envidia, de la codicia y de la lujuria. El resultado fue el homicidio, la poligamia, la venganza y el orgullo, *d*) La justicia divina exige un castigo sobre la humanidad pecadora. El diluvio es el gran correctivo y la ocasión de hacer surgir una nueva generación de justos que reconozcan los caminos del Señor, *e*) Dios hace una alianza con Noé y promete no volver a destruir la humanidad con otra catástrofe diluvial. En la familia de Noé hay un germen de bendición que se concreta en la rama de Sem. *f*) **El designio salvífico de Dios se perfila y concreta en la elección de Abraham, padre del pueblo elegido.** Dios hace una nueva alianza y pone un signo externo de esta alianza: la circuncisión. Con ello lanza una promesa de multiplicar la descendencia del patriarca en la que serían bendecidas todas las gentes. Abraham queda así en el centro de la historia según los designios salvadores de Dios, *g*) Los patriarcas heredan la promesa, y su descendencia tiene que servir en Egipto. Una intervención milagrosa de su Dios los libera de la opresión, *h*) Todo esto estaba ordenado a establecer una nueva alianza con Israel para que éste fuera un “pueblo santo y una nación sacerdotal.” Israel, pues, es el sacerdote-intermedio entre Dios y la humanidad en orden a preparar una era de relaciones íntimas entre Dios y la misma humanidad, *i*) Esa elección excepcional y privilegiada de Israel tiene exigencias de tipo religioso y moral, ya que Yahvé es celoso y no admite que otros dioses compartan el corazón de los israelitas. Por otra parte, como *porción* y heredad de Yahvé debe llevar una vida *santa*, en consonancia con las exigencias de la *santidad* divina. Las prescripciones rituales se ordenan a despertar esta conciencia de vocación *santa* en el pueblo israelita. Como pueblo elegido, no puede vivir según las normas de los gentiles, sino que tiene que observar unos preceptos estrictos, cuya transgresión atraerá sobre ellos la ira divina. La historia de la peregrinación por el desierto es la historia de la intervención justiciera y misericordiosa de Dios sobre un pueblo recalcitrante y de “dura cerviz.”

Estas son las líneas generales teológicas en las que quedan enmarcadas las narraciones y secciones legislativas del Pentateuco. El Pentateuco se cierra ante la perspectiva de la tierra de promisión: los israelitas, si son fieles a la alianza, serán herederos de las promesas divinas. Al contrario, si no corresponden a su condición de pueblo elegido, serán exterminados como los cananeos. En los discursos del deuteronomista aparece ya la amenaza de la cautividad babilónica, que los profetas presentarán a menudo como castigo de las infidelidades de Israel.

1 Dt 5:14; 15:12-14; 18; 23:16-17; 24:10-13; 12:12-18; 14:27. — 2 Cf. Pról. al Eclo. — 3 Gál. 3:10. — 4 Rom. 3:21. — 5 Lc. 24:44. — 6 Cf. Neh. 8:1: “el libro de la Ley de Yahvé” (2 Par 23:18), “el libro de la Ley de Moisés” (Neh 13:1), “la Ley de Moisés” (2 Par 23:18). — 7 *Beresit* (al principio), *Semot* (nombres), *Wayyiqra* (llamó), *Wayyedaber* (habló); *Bammidbar* (en el desierto), *Debarim* (palabras). — 8 Ex. 4:22. — 9 Dt. 9:26. — 10 Ex. 19:6. — 11 Gén. 12:2s. — 12 Ex. 20:2-17. — 13 Ex. 20:22-23;33. — 14 Ex. 13:20-23; 34:10-26. — 15 Ex. 20:2-17. — 16 Ex. 20:22-23;33. — 17 Ex. cc.26-31. — 18 Lev. 16:21;28. — 19 Núm. 19:2-7. — 20 Lev. 17. — 21 Núm. 4:2-15. — 22 Dt. 26:5. — 23 Ex. 2:21. — 24 Núm. 11:21; 20: 10s. — 25 Núm. 12:12; Dt 32:51s. — 26 Ex. 16:31. Véase com. — 27 Ex. 16:12s; Núm. 11;18-23. — 28 Ex. 15:22-27. — 29 Jos. 24:25s. — 30 Jue. 2,1s; Ex 23:20-33. — 31 Jue. 1:16.20. — 32 1 Sam 12:6-8. — 33 1 Re. 2:3. — 34 2 Re. 14:6. — 35 2 Re 22:8-10; 2 Par 34:14-18. — 36 Así en Jueces se citan: “el tabernáculo de la alianza” (18:31), el “arca de la alianza” (20:27); los “holocaustos y sacrificios pacíficos” (21:4); el “voto de nazareato” (c.13). — 37 Cf. Am 2:4; Os. 4:6; Is. 5:24; Jer. 16:11; Sof. 3:4; Jer. 31:33. — 38 Así, Am. 5:22 enumera casi todas las especies de sacrificios y según el orden de Lev. 1-3. En Am. 2:8 se habla de los “vestidos tomados en prenda” (Ex 22:26: “libro de la alianza”); en 2:12, del “nazareato” (Núm. 6). En Os 12 se alude a la historia de Jacob (Gén. cc.25-35). En Os. 2,10 (8) se alude a Dt. 7:13; en Am. 4:11 se alude a la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gén. 19:25); en 2:10 se alude a la liberación de Egipto (Ex 12); en 2,9, a la estatura gigantesca de los amorreos (Núm. 13:29; 32-34). — 39 2 Par. 25:4; 34:14; 35:12; Dan. 9:11-13; 13:3-62; Mal. 3:22 (4:4). — 40 Neh. cc. 8-9; 10:30-40. — 41 Así FILÓN, *De vita Mosi* 2 (3), 39; FL. JOSEFO, *Ant. Jud.* 4:8-48; *Talmud*, en *Baba Bathra* 14b; 15a. — 42 Cf. Lc. 24:44; Mc. 12:26 (Ex. 3:6); Lc. 10:26 (Dt. 6:5); Mt. 8:4 (Lev. 14:2-32); Mt. 19:8 (Dt. 24:1); Mc. 7:10 (Ex. 20:12; Dt. 5:16). — 43 Resulta, pues, exagerado deducir de las palabras de Cristo la afirmación de la autenticidad crítica mosaica del Pentateuco. Lo más que podría deducirse sería la autenticidad mosaica de los vaticinios *mesánicos* del Pentateuco en que se alude a Cristo, pero no de todo el Pentateuco. — 44 Cf. Jn. 1:45; Act. 3:22 (Dt. 18:15); 15:21; 26:22; 1 Cor 9:9 (Dt. 25:4); Rom. 10:5 (Lev. 18:5); 2 Cor 3:15. — 45

Los fariseos (Mt. 19:7; Jn. 8:5; Act. 6:14); *saduceos* (Mt. 22:24), y los fieles cristianos (Act. 7:37; 28:23). — 46. Cf. San Hilario, *De Trin.* 1:5 (PL 10:28); Jul. Afric., *De partibus div. Leg.* 1:8 (PL 68:20); San Cirilo Ieros., *Catech.* 4:35 (PG 33:500); San Gregorio Niseno, *Prooem. in Hexam.* (PG 44:61); San Juan Crisóstomo, *Ad Stagirium* 2:6 (PG 47:457); San Cirilo Alejandrino, *C. JUL.* 1:1 (PG 76:513); Agustín de Hipona, *Serm.* 32:5-7 (PL 38:198s); San Isidoro, *Etyim.* 6:1-5 (PL 82:229). — 47 Así el valentiniano Tolomeo. Citado por San Epifanio, *Haer.* 33:4 (PG 41:560). — 48 Hugo De S. Caro, *Postilla super Deuter.* 1:1: “Opera omnia” I (Venecia 1754) 151. — 49 Asi Carlstadt, Bonfrère, Peyrere. — 50 Asi Isaac Pereyre. — 51 Opinión de Geddés, Vater, L. de Wette. — 52 Antes de Wellhausen elaboraron de nuevo esta teoría E. Reuss, K. H. Graf, A. Kuenen y A. Kayser. — 53 Siguiendo los principios hegelianos, Wellhausen distingue cuatro estadios principales en la evolución religiosa de Israel: a) *Premosaico* (animismo, fetichismo, totemismo y poli-demonismo, formas inferiores religiosas comunes a todos los pueblos primitivos), b) *Mosaico: monolatría*, vinculación religiosa de los israelitas al Dios del Sinaí, Yahvé, sin negar la existencia de otras divinidades en otros pueblos, c) *Profético: monoteísmo estricto ético*, exaltación de la justicia de Yahvé y de las relaciones éticas de El con los israelitas. Proclamación de los derechos de los desvalidos, desvinculación de la vida de culto y confesión de un único Dios de todo el universo, como reacción contra la invasión de los cultos invasores de los pueblos imperialistas, como Asiria, d) *Judaico: nomismo*, exaltación, después del exilio, de lo *cultural y ritual*, dando origen al *legalismo*, contrapuesto a las exigencias éticas del profetismo. Es el origen del formalismo farisaico, representado en la legislación levítica (*Prolegomena zur Geschichte Israels* n.49.33). — 54 Se consideran como indicios de que este documento fue redactado en el reino meridional de Judá las narraciones relativas a la estancia de los patriarcas en localidades meridionales como Hebrón, Bersabé, y por la preferencia de *Judá* sobre las otras tribus en los vaticinios de Jacob (Gén. 8:8-12). — 55 La razón de suponer que este documento tiene su origen en el reino septentrional radica en la mención de las localidades de Betel y Siquem como lugares de estancia de los patriarcas y la exaltación de las tribus septentrionales de Rubén y Efraim. — 56 Admiten en lo esencial la teoría de la diversidad de fuentes: Hügel, Lagrange, Hoberg, Höpfl, Vetter, Touzard, Nickel, Sanda, Goetsberger. — 57 Hegel sostiene que el “sentimiento religioso” precede a la “religión de la razón,” y así se supone que el pueblo israelita pasó por el primer estadio, cuyas manifestaciones son las formas inferiores religiosas, como el fetichismo, polidemonismo, animismo, totemismo. Pero hemos de distinguir la religión *popular* de Israel, mezcla de yahvismo monoteístico y de supersticiones cananeas, con expresiones de formas religiosas inferiores, y la religión tal como es propuesta por la *revelación bíblica* desde sus primeras páginas, que aparece siempre monoteísta intransigente. Los profetas no se presentan como creadores de la religión de Israel, sino como *restauradores* de la misma en su pureza primitiva, y así apelan a las tradiciones antiguas (cf. Am. 2:4; 4:13; 5:8-15; 9:5-8; Os. 4:12; 9:10; 13:4; Is 2:8-17; 20s; 30:22). Se puede admitir una evolución religiosa en Israel, en cuanto que los profetas desentrañaron y pusieron relieve el contenido monoteístico y ético de la Ley Antigua. — 58 He aquí el cómputo numérico: Génesis (Yahvé, 145; Elohim, 165; Yahvé-Elohim, 20), Ex. (Yahvé, 393; Elohim, 56; Yahvé-Elohim, 1), Lev. (Yahvé, 310; Elohim, o), Núm. (Yahvé, 387; Elohim, 10), Dt. (Yahvé, 547; Elohim, 10). Total: Yahvé, 1-782; Elohim, 241; Yahvé Elohim, 21. — 59 Así E. König, Barns. — 60 Sal. 42-83. Compárense Sal. 14 (13) con 53 (52), y Sal. 40 (39), 14-18 con Sal. 70 (69). — 61 Véase Höpfl-Miller-Metzinger, o.c., 61s. — 62 Se citan varias palabras hebreas que reflejan, diversos documentos, prevaleciendo esta forma en los textos antiguos. Pero, en realidad, muchas veces estas dos formas se usan indistintamente. Véanse otros ejemplos en Höpfl-Miller, o.c., 69. Más importantes son las denominaciones diversas: Así, en JP: Sinaí; ED: Horeb; E: Jacob; J: Israel; Jetro (E); Raguel (J); amorreos (E); cananeos (J). — 63 Véase I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*: RB (1906) 509-519. — 64 Gén. 1:1-2:4a; 2:4b-25. — 65 Gén. cc.6-8. — 66 Gén. 15 y 17. — 67 Gén. 12:10-20 y 20:1-18. — 68 Gén. 16:4-14 y 21:9-21. — 69 Gén. 15 y 17. — 70 Gén. 32:25-30 y 35:10. — 71 Gén. 28:10-22 y 35:9-13. — 72 Gén. 35:25. — 73 Gén. 34:36. — 74 Ex. 3:14s y 6:2-13. — 75 Ex. 13, 17s y 14:2-4. — 76 Ex. 16 y Núm. 11. — 77 Ex. 20:1-17 y Dt. 5:6-18. — 78 Ex. 23:14-19 y Ex 34:18; 22:26; Lev. 23; Núm. 28-29; Dt. 16:1-17. — 79 Núm. 13:20 y 17:6s. — 80 Ex. 23:17; Lev. 23:4-44; Núm. 28:1-29; 39. — 81 Gén. 12:6; Dt 2:12; Lev. 18:24-28. — 82 Gén. 36:31. — 83 Jue. 18:29. — 84 Gén. 50:10; Dt. 3:8. — 85 Ex. 26:18-22. — 86 Ex. 20:23. — 87 Véase el art. de M. J. Lagrange *Les sources du Pentateuque*: RB 7 (1898) 23. — 88 Cf. *Études*(1898) 87-114. — 89 *Études* (1902) 330-358. — 90 *Cursus S. Sacrae* p.61;94;107;145-152. — 91 *Moïse et Josue*: DAFG III (1919) 695-755. — 92 P. Vetter, Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesname: ThQ (1903) 520-547. — 93 P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930). — 94 De Pentateuco (Romae 1933); Der heutige Stand der Pentateuchfrage: Bi 16 (1935) 175-200. — 95 A. Vaccari: VD 17 (1937) 371-373. — 96 J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (Paris 1948) 494. — 97 J. Junker, *Das Buch Genesis (Echtel-Bibel)* (Würzburg 1949) 7-8. — 98 R. De Vaux, *Cenèse* (Bible de Jérusalem) (Paris 1951) 14. — 99 *Ibid.*, 20-21. — 100 *Ibid.*, 14. — 101 H. Cazelles: Bi 35 (1954) 280-82. — 102 R. De Vaux, *La Genèse* (Bible de Jérusalem) 18-19. — 103 A. Clamer, *Genèse* (La Sainte Bible) (1953) 33. — 104 R. de Vaux, *La Genèse* (Bible de Jérusalem) 19-21.

Génesis.

Introducción al Génesis.

Nombre.

El nombre proviene de la versión de los LXX, y alude a su contenido sobre el *origen* del mundo y de la humanidad. Entre los hebreos palestinos, este primer libro del Pentateuco era llamado *Beresit* (“al principio”), que es la primera palabra del texto hebreo.

Contenido y Finalidad del Libro.

En este libro se trata de narrar los orígenes del pueblo hebreo, y, como preámbulo a la historia de la elección de los patriarcas, se da la *prehistoria* del mismo, enlazando tradiciones y recuerdos en torno a determinados personajes primitivos hasta llegar al primer hombre. Y, como

introducción al origen del hombre, se describe el origen del universo y de todos los seres de un único Dios Creador. Así, pues, el libro comienza con la creación del cosmos, para terminar con la muerte de José, que cierra la serie patriarcal.

División y estructura del Génesis.

El libro se divide en dos partes netas: *a*) origen del mundo y prehistoria de la humanidad (cc.1-11); *b*) elección e historia de los patriarcas (cc. 12-50). La primera parte está concebida esquemáticamente por el autor a base de pequeñas historias o *toledot* (lit. *generaciones*). Son las diez secciones siguientes: 1) origen del *cielo* y de la *tierra* (1:1-2:4a); 2) historia de *Adán* (5:1): su descendencia; 3) historia de *Noé* (6:9-9:29); 4) historia de los hijos de *Noé* (10:1-11:9); 5) historia de *Sem* (11:10-26); 6) historia de *Teraj* (11:27-25:11); 7) historia de *Ismael* (25:12-18); 8) historia de *Isaac* (25:19-35-29); 9) Historia de *Esaú* (36); 10) historia de *Jacob* (37-50). Las cinco primeras abarcan la historia de la humanidad en general, mientras que las otras cinco se refieren a los orígenes de los antepasados y parientes inmediatos de Israel. De estas diez historias, la cuarta, la séptima y la novena son colaterales, mientras que las demás se siguen en línea recta desde el Creador hasta Jacob (San Lucas, al trazar la genealogía del Salvador, sube en sentido inverso la misma escala, remontándose de Jesús hasta Dios).

A la vista de este esquema, aparece claro que el autor sagrado no pretende presentarnos un relato completo de los orígenes de la humanidad ni del pueblo de Israel, sino destacar los sucesos y personajes más importantes, que, al decir de Agustín de Hipona, son como los hitos o piedras miliarias que marcan el curso seguido por las promesas de salvación a través de las edades de la historia humana. Toda esta historia es oscura, por ser la infancia de la humanidad y del pueblo escogido, y, como el mismo santo Doctor dice, “¿quién hay que conserve la memoria de las cosas de su infancia?”¹

En el esquema propuesto se refleja bien el *proceso eliminativo* empleado por el autor sagrado hasta centrar su atención en torno al objeto principal de su narración, que es la historia de los orígenes de Israel como pueblo elegido. Así se elimina a los cainitas², continuando la historia por los descendientes de Set. Después del diluvio se eliminan los hijos de Noé, Cam y Jafet, y se narra sólo la historia de los semitas³. Dentro de esta línea la narración se centra en torno a la familia de Abraham, padre del pueblo elegido⁴. Después de unas indicaciones sobre los hijos de Abraham habidos de Agar y de Quetura, y los hijos de su sobrino Lot (amonitas y moabitas), la narración se centra sobre Isaac y su hijo Jacob, con algunas indicaciones sobre Esaú. De este modo, la narración se va concretando gradualmente en la porción elegida por Dios.

Historicidad de los Relatos del Génesis.

Como antes indicábamos, este libro se divide en dos partes netas, una referente a la *prehistoria* y otra a la historia *patriarcal*. Ambas perspectivas son totalmente diferentes, en cuanto que la primera se mueve en un vacío inmenso histórico, en el que se destacan algunos hechos aislados y algunas figuras históricas; en cambio, en la segunda parte podemos ya estudiar las concomitancias bíblicas con los datos de la arqueología oriental, pudiendo establecer un medio ambiente histórico-jurídico-social, en el que quepan las narraciones coloristas y llenas de realidad de la historia de los patriarcas.

Respecto de los tiempos prehistóricos, los pueblos de la antigüedad, aun los más cultos, han llenado este gran vacío de los albores de la humanidad con narraciones mitológicas, historias de dioses, semidioses o héroes, sin control alguno de la razón. Israel, en cambio, en este libro, ha sabido llenar estos primeros capítulos nebulosos de la historia con sucesos concretos, con perso-

najes de carne y hueso, y ha encarnado en su narración la más alta enseñanza religiosa y moral. Al calibrar el grado de historicidad de algunas de estas tradiciones populares religiosas, debemos tener en cuenta que se trata de una historicidad especial. La cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis es muy oscura y compleja. Tales formas literarias no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas, ni se las puede juzgar a la luz de los géneros literarios greco-latinos o modernos. No se puede, pues, ni *negar ni afirmar en bloque su historicidad*, sin aplicarles indebidamente las normas de un género literario dentro del cual no pueden ser clasificados. Mas, admitiendo que estos capítulos *no son históricos en el sentido clásico y moderno*, todavía es preciso confesar que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que plantean. El primer deber de la exégesis científica consiste, ante todo, en el estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos conexos con tales capítulos. Luego será preciso examinar atentamente los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y hasta su *noción de la verdad histórica*; en una palabra, será preciso reunir, sin prejuicios, todo el material de las ciencias paleontológica e histórica, epigráfica y literaria. Sólo así se puede esperar ver más clara la naturaleza de ciertos relatos de los primeros capítulos del Génesis. Declarar *a priori* que estos capítulos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, podía dar a entender fácilmente que no la contienen en ningún sentido, siendo así que en ellos se relata en *lenguaje sencillo y figurado, acomodado a las inteligencias de una humanidad menos culta*, las verdades fundamentales que se presuponen a la salvación y, a la vez, la *descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido*.⁵

Vemos, pues, que en estos capítulos se trata de una *historicidad* “sui generis,” basada en una “noción de la verdad histórica” diversa de la nuestra, que exige precisión y exactitud. La crítica histórica, en el sentido moderno de la palabra, es un logro de los últimos tiempos. En la antigüedad — aun entre los escritores greco-romanos —, la historia era un *arte*, y, como tal, tenía su parte la imaginación del escritor-historiador. Esto supuesto, no debemos admirarnos de la libertad con que los hagiógrafos desarrollan sus relatos de índole histórica. Respecto de los once primeros capítulos del Génesis, la dosis imaginativa y aun legendaria es mayor, si bien haya un cañamazo de verdades históricas que dicen relación a verdades dogmáticas. Incluso podemos admitir que los hagiógrafos hayan utilizado — como *ropaje literario* — formas de decir que tengan originariamente resabios mitológicos, si bien en el juicio formal del autor sagrado no hay ninguna afirmación mitológica. En los escritos bíblicos hay a veces frases menos exactas alusivas a hechos históricos que son puro relleno literario, es decir, **sobre las que no recae el juicio formal del autor sagrado, que es esencialmente de índole religiosa**. Las tradiciones bíblicas aparecen a veces coloreadas por el ambiente del mundo oriental en que fueron creadas y conservadas. Algunas de estas tradiciones antiguas de la Biblia encuentran su paralelo muy marcado con otras mesopotámicas (como el relato del diluvio), pero difieren en el enfoque religioso de las mismas, ya que en la Biblia se destaca siempre el carácter monoteísta y moral de la narración en orden a la formación de los lectores israelitas. **Pero las ideas religiosas “han sido pensadas y expresadas con nociones e imágenes del ambiente y de la época**. Por eso hay que distinguir la *verdad religiosa y su expresión*.”⁶ De ahí que en las narraciones coloristas del *yahvista* del Génesis debemos ante todo atender a sus enseñanzas doctrinales, dejando su parte a las dotes imaginativas del autor. En el comentario destacaremos estas diversas facetas para calibrar lo que es juicio *formal* del hagiógrafo, su mensaje religioso, que es la finalidad de los escritos bíblicos.

Otra observación que debemos tener en cuenta es que, por falta de perspectiva histórica, el hagiógrafo colorea los relatos sobre los albores de la humanidad conforme al ambiente social

de su época. Así, nos presenta a Caín y a Abel como agricultor y pastor, respectivamente, conforme al género de vida imperante en tiempos del redactor. En realidad, sabemos que la agricultura y el pastoreo no aparecieron hasta la época neolítica, pues antes el hombre vivía de la caza y de la pesca. También se nos presenta a un bisnieto de Caín como el primer forjador del hierro, y sabemos que la elaboración de este metal no tuvo lugar en la historia hasta el siglo XII a.C. En sus narraciones hay siempre una enseñanza doctrinal, y es ésta la que hemos, sobre todo, de mantener.

Con la historia de Abraham y de los patriarcas cambia la perspectiva histórica, ya que nos encontramos en una zona perfectamente controlable desde el punto de vista de la verdad histórica. Los inmensos vacíos de la prehistoria desaparecen, y los relatos de la vida patriarcal encuentran su eco y paralelo en instituciones y costumbres ambientales que han sido registradas por los modernos descubrimientos arqueológicos. La antigua tesis de Wellhausen de que los patriarcas eran “fantasmas transfigurados en la noche de los tiempos” resulta hoy insostenible, ya que los relatos patriarcales son perfectamente verosímiles en el marco histórico de principios del segundo milenio a.C.⁷ No son tampoco los patriarcas encarnación de movimientos migratorios de tribus que se instalaban en Canaán, “porque los relatos son narraciones llenas de colorido, concretas, en las que abundan los rasgos individuales, irreductibles a un sentido colectivo. Por otra parte, si algunos caracteres o ciertos episodios son susceptibles de una aplicación étnica, debe tenerse en cuenta que la vida de un jefe de tribu condiciona la de su grupo, y, además, en razón de esta ligazón, la tradición puede atribuir al antepasado empresas o experiencias del grupo; pero esto no anula la realidad del personaje.”⁸ La emigración de Abraham se encuadra bien en el conjunto de migraciones que hacia el 1800 a.C. descendieron sobre Palestina. El clan de Abraham, de vida seminómada, podía moverse con los emigrantes sedentarios que bajaban del norte. Así, el patriarca entra en relación con poblaciones no semitas, como los jorritas de Siquem y los hititas de Hebrón. En el comentario tendremos ocasión de puntualizar las concomitancias de los pormenores de la vida de los patriarcas con las costumbres y leyes de su ambiente extrabíblico. De todo ello podemos concluir que la historicidad de estos relatos es muy verosímil y muy conforme a los datos de la historia del Antiguo Oriente.

Doctrina Religiosa y Moral del Génesis.

Este primer libro de la Biblia es sumamente rico en enseñanzas religiosas, que son la base de la teocracia hebrea: 1) *Monoteísmo*: se presenta a un Ser supremo, creador de todas las cosas, obrando conforme a sus atributos de omnipotencia, sabiduría, justicia, santidad y verdad. 2) Dios no sólo creó al hombre, sino que tuvo particular providencia de él, colocándolo en el paraíso y dándole una “ayuda semejante a él.” 3) Dios creó al hombre dotado de libertad; por eso le somete a una prueba, de forma que quiere acepte voluntariamente su servidumbre. 4) Después de la caída, Dios anuncia a los culpables una promesa de rehabilitación, de forma que triunfe sobre el investigador del mal. Esta promesa se concretará en la bendición sobre Noé, Abraham y Jacob. 5) La justicia divina envió un castigo — el diluvio — contra la humanidad pecadora. 6) Para dar cumplimiento a su promesa de salvación, se reservó a una familia de justos, de la que había de nacer la simiente de elección. La alianza con Noé es la seguridad dada a toda la humanidad de que Dios no la había de abandonar. 7) Estos designios salvadores de Dios se concretaron en la bendición de Sem, y **sobre todo en la elección de Abraham como padre de una descendencia en la que habían de ser bendecidas todas las gentes.** Encontramos aquí de nuevo la promesa universalista del Protoevangelio. 8) De este pacto surgen unas relaciones especiales íntimas entre Dios y la humanidad, siendo intermediarios los patriarcas, de los que había de nacer el pueblo *sacer-*

dotai, vehículo de transmisión de las promesas divinas hacia los tiempos mesiánicos. 9) El Dios justiciero que castigó a la humanidad con el diluvio y a Sodoma por sus iniquidades, aparece también misericordioso y benevolente, dispuesto a perdonar a la ciudad maldita si encuentra cinco justos, gracias a la intercesión del amigo de Dios. El Dios de los patriarcas es también el Dios de los otros pueblos, y castiga y premia las malas y buenas acciones de los paganos.

Frente a estas altísimas doctrinas, los pueblos cultos paganos de la antigüedad, Babilonia, Egipto, Grecia y Roma, no nos ofrecen otra cosa que dioses absurdos, personificación de los elementos y de las fuerzas naturales, del cielo, de los astros, de la tierra, de los ríos y de la fertilidad de la tierra. El culto que a tales divinidades se rendía era a veces obsceno. Y aquellos hombres que por su sabiduría son tenidos por honra de la humanidad, aunque lograron responder de tales aberraciones, no llegaron, sino después de largos siglos de estudio, a aquellas nociones elementales de religión y moral que sin largos razonamientos nos enseña el autor del Génesis.

Sobre la moral de los patriarcas, bien será advertir que esos personajes, a quienes veneramos como ejemplares de virtud, seguían en algunos casos normas que la ley evangélica no aprueba, como la poligamia. Pero hemos de destacar en ellos la admirable fe en las promesas divinas, la obediencia ciega a sus mandatos (sacrificio de Isaac), agradecimiento por los bienes recibidos, sentido de honradez y de comprensión para el prójimo dentro de la mentalidad de su tiempo. Por ello los veneramos como ejemplares de virtud, y, según expresión del Salvador, están sentados **en el banquete del reino de los cielos**⁹. Pero la revelación divina, que Dios les comunicaba y era la norma de su vida, no se les dio perfecta desde el principio. Dios, como dice **San Juan Crisóstomo**, considerando la rudeza humana, siguió la norma de todo buen pedagogo con los niños que le están encomendados, y a quienes enseña los primeros elementos de la instrucción antes de introducirlos en las doctrinas más altas. Así dice el Señor que, por la rudeza de su corazón, condescendió Moisés con los hebreos, permitiéndoles el repudio¹⁰. Este principio hay que aplicarlo a la práctica de la poligamia en la época patriarcal¹¹.

1 Agustín de Hipona, *De civ. Dei* XV 43. — 2 Gén. 4:24 — 3 Gén. 10:20. — 4 Gén. 11:27. — 5 EB 584. En la enc. *Humani generis* se recogen estas últimas palabras, insistiendo sobre el carácter *popular* de los relatos bíblicos de los primeros capítulos genesiácos. EB 599. — 6 A. Clamer, o.c., 87. — 7 Véase el artículo de R. De Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*: RB (1946) 322s; (1948) 329. — 8 Id., *Ibid.*: RB(1946) 326. — 9 Mt. 8:11. — 10 Mt. 10:3 — 11 Tomás de Aquino, Sum. *Teol. Suppl* q.65 a.2.

1. La Creación.

El primer problema que la vista del universo excita en la mente del hombre es el del origen del mundo y de sí mismo. La sabiduría humana no alcanzó la explicación verdadera de este problema. Los más grandes filósofos de Grecia sólo llegaron a concebir, al lado de un Dios eterno, una materia asimismo eterna, de la cual había salido el *Cosmos* con todas las riquezas que le componen. Las religiones de los pueblos más cultos del Oriente ni siquiera llegaron a tanto. Se imaginaron esa misma materia caótica, que, puesta en movimiento no se sabe cómo, dio origen, primero a los dioses, luego al mundo con los elementos que lo constituyen.

El autor sagrado, ilustrado por Dios, nos ofrece en este capítulo la doctrina más alta, a la vez que la más sencilla, sobre el origen de las cosas, y lo hace de forma accesible a las inteligencias más rudas y primarias. En realidad tenemos dos narraciones diversas sobre el origen de la vida, como se desprende de la lectura de los dos primeros capítulos del Génesis: una en la que Dios es designado con el nombre genérico de *Elohim*, y las cosas van surgiendo por imperativo divino, pero siguiendo un orden ascendente de lo más primario a lo más complejo: el mundo inanimado, la tierra, el mar y firmamento, los cuerpos celestes, los peces, los pájaros y los animales terrestres, y, por fin, el hombre en su distinción de sexos. Es el relato de Gén. 1:1-2:4a. Es

esquemático, reflexivo, y se destaca la trascendencia divina sobre todo lo creado. En cambio, el otro relato, Gén. 2:4b-25, es descriptivo, antropomórfico y folklórico. Sobre una tierra seca y desolada es formado el hombre, y después de él los árboles, los animales y, por fin, la mujer para asegurar la transmisión de la vida. Dios es designado aquí con el nombre específico de *Yahvé*. Las perspectivas, pues, son muy diversas en cuanto a la forma, pero el fondo teológico es el mismo: “Mientras que el Elohim del capítulo primero habla y obra como *soberano* Señor de todas las cosas, y su palabra es creadora de la misma, siendo sus órdenes al punto ejecutadas, el Yahvé-Elohim del segundo capítulo trabaja *con sus manos* en la realización de su obra, modela de la tierra al hombre y a los animales, planta árboles, toma una costilla del hombre para formar la mujer, fabrica túnicas de piel; una tal divergencia en la representación aparece incompatible con la unidad literaria.”¹

El relato de la creación se puede dividir en cuatro secciones lógicas: *a*) obra de la creación inicial (1:1-2); *b*) obra de distinción (1:3-10); *c*) obra de ornamentación (1:11-31); *d*) conclusión y consagración del día séptimo (2:1-4a). Conforme a este esquema seguido por el P. Lagrange, vamos a distribuir nuestro comentario².

La Creación Inicial (1:1-2).

¹ Al principio creó Dios los ciclos y la tierra. ² La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.

El autor sagrado empieza solemnemente el relato con una afirmación general que es síntesis de todo lo que después va a describir más al detalle. En este sentido, la afirmación solemne de que *al principio creó Elohim los cielos y la tierra* es como el esquema general de la obra de la creación, pues para él *los cielos y la tierra* constituyen el armazón del universo, en el que se van a colocar con distribución lógica las distintas manifestaciones del cosmos o mundo organizado. En la lengua hebrea no hay un vocablo que corresponda exactamente al *kosmos* de los griegos, y por eso la expresión *cielos y tierra* es una locución redundante para designar el mundo visible en su doble manifestación de orbe terráqueo y espacio sideral. Algunos Santos Padres han querido ver en la palabra *cielos* una alusión a los ángeles, mientras que la *tierra* designaría el mundo visible; pero nada en el contexto insinúa que el hagiógrafo trate de la creación de los espíritus angélicos, sino únicamente del mundo visible en su doble aspecto de espacio terráqueo y espacio aéreo y sideral, como veremos después al anunciar la creación de cada parte del universo³. La expresión *al principio* (en heb., *beresith*) indica simplemente una categoría lógica en la mente del hagiógrafo, que se sitúa mentalmente al comienzo de la obra creativa, cuando las cosas no tenían aún existencia.

El autor sagrado va a proceder, con orden lógico, de lo más imperfecto a lo más perfecto para hacer brillar la omnipotencia y sabiduría divina, que se manifiesta en todas las obras de la creación, y presenta a un Ser misterioso omnipotente, sabio y bueno, llamado *Elohim*, que existe antes, fuera y sobre todas las cosas — cuyo origen no se plantea por considerarle eternamente preexistente a todo lo creado —, lanzando los mundos a la existencia; y antes de especificar las obras de la creación en concreto, se complace en presentarle como un gran arquitecto, que primero hace el esquema o armazón general del universo: *los cielos y la tierra*. Naturalmente, en toda la estructuración de las obras en este relato de la creación debemos ver una distribución *lógica* artificialmente organizada en orden a destacar ciertas ideas teológicas, como la de que Dios hace todas las cosas “con orden, peso y medida.”⁴ El hagiógrafo es un catequista que da una lección

de teología popular a gentes de mentalidad primaria, y con mano maestra va desintegrando los distintos aspectos de la creación. Así, pues, presenta como el primer efecto de la obra creativa del Elohim-Arquitecto el esquema general y borroso del universo, *los cielos y la tierra*, que constituyen como el gran armazón en el que van a encontrar cabida las diversas manifestaciones de la obra creativa de Dios.

A Dios se le designa con el nombre genérico de *Elohim*, forma gramatical plural intensiva de una raíz primitiva (*El*) común a todas las lenguas semíticas⁵. La crítica racionalista ha querido ver en esta forma plural de *Elohim* un vestigio de politeísmo. Es decir, el hagiógrafo recogería del ambiente un nombre aplicado a Dios, que por su forma plural indicaría la multiplicidad de seres divinos. Pero el contexto inmediato indica que el autor sagrado no toma el nombre en sentido de pluralidad de dioses, ya que lo construye en singular con el verbo *bara'* (creó). *Elohim* “es uno de estos plurales de *abstracción* del que el hebreo y otras lenguas semíticas proporcionan muchos ejemplos, y su empleo corriente con verbos y cualificaciones en singular debería bastar para que no se reconociese en ello un vestigio de politeísmo”⁶. “Es un plural de *plenitud* y fuerza y de poder”⁷ o un plural de *intensidad* semítico, para recalcar enfáticamente la idea trascendental de divinidad con todo lo que ella incluye. En los documentos extrabíblicos encontramos ejemplos de este plural de intensidad aplicado a una persona singular, y precisamente en el vocablo equivalente a *Elohim*. Así, en las cartas de Tell Amarna se designa en su encabezamiento al faraón Amenofis IV Ejnaton con el título de *ilâni* (*dioses*, forma pl. de *ilû* en asirio)⁸. En los textos cuneiformes de Bogazkoi se designa una divinidad particular con el mismo término, y lo mismo hay que decir de las expresiones asirias plurales *ilê-ia* (dioses míos), y *belê-ia* (señores míos) aplicadas a personajes individuales⁹. En la Biblia, el vocablo ***Elohim* se aplica al verdadero Dios** (entonces suele llevar el determinativo del artículo), y a los dioses falsos, y aun a hombres que por su oficio hacen las veces de la divinidad¹⁰. En el caso actual, ***Elohim* es el Creador de todas las cosas, el Dios único, Señor del universo**¹¹. No hay, pues, la más mínima alusión a un supuesto politeísmo latente, aunque superado en la mente del autor sagrado. Aparece como un Ser individual, preexistente a todo lo creado, que **da existencia con su omnipotente palabra — expresión de su infinita sabiduría y omnímoda voluntad — a todas las cosas, como lo prueba** el empleo en singular del verbo *bara'* (creó). Este verbo es empleado en la Biblia teniendo por sujeto a Dios, y significa la producción de algo nuevo. Estrictamente no equivale a nuestro vocablo crear, que implica la producción de una cosa de la nada. Cualquiera que sea el sentido etimológico del verbo *bara'*¹², queda claro que en **la Biblia siempre va vinculado a la divinidad como sujeto**. Por otra parte, el contexto general del c.1 de Gén. supone la idea de creación, ya que el hagiógrafo supone que antes no existía nada de cuanto Dios produjo, sino solamente el Ser misterioso y omnipotente llamado *Elohim*. No obstante, la formulación expresa de la idea de la creación no la encontramos hasta el siglo II a.C. La madre de los Macabeos anima de este modo a su hijo que va a morir: “Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que de la nada (lit.” de las cosas que no existen: εἰς οὐκ οὐτῶν) lo hizo todo Dios.”¹³

Esta idea de *creación* en sentido estricto, que implica la distinción radical entre el Creador y lo creado, es tan alta, que no fue captada por los más grandes filósofos de la antigüedad, y, sin embargo, forma parte de las ideas religiosas elementales de los hebreos, como se refleja en las palabras de esta madre del pueblo.¹⁴

Tal es la solemne afirmación que sirve de solemne pórtico a toda la Biblia: *Al principio creó Dios los cielos y la tierra*. Es el sentido obvio reflejado en todas las versiones, sin excepción, de la antigüedad. Sin embargo, recientemente algunos autores racionalistas han querido ver en la unión de esta frase con la siguiente (*la tierra estaba confusa y vacía*) una alusión a la cre-

encia de una materia caótica preexistente al estilo de las teogonías orientales de la antigüedad¹⁵. Así, en vez de leer en sentido absoluto la frase, leen: “Al principio (*cuando*) creó Dios los cielos y la tierra, la tierra *estaba* confusa y vacía.” Supuesta esta lectura, ven en el texto bíblico un eco del *Poema de la creación*, llamado *Enuma elis* (por sus dos primeras palabras), de la literatura babilónica; que empieza así:

Cuando arriba el cielo no tenía nombre,
cuando la misma tierra abajo no era nombrada,
(entonces) las aguas del abismo (Apsû: aguas dulces) primordial
y las de la tumultuosa Tiamât (aguas saladas) fueron juntadas¹⁶.

Pero nada en el contexto del pasaje hebreo sugiere la prótasis, apódosis y paréntesis que aquí aparecen, y como, por otra parte, todas las versiones, sin excepción, entendieron el pasaje en sentido absoluto, parece que el sentido obvio es el expuesto en el comentario anterior. Y nada más ajeno al contexto doctrinal del capítulo que suponer que el omnipotente Elohim dependa de una materia informe para producir sus maravillosas obras.

La misteriosa frase *la tierra estaba confusa y vacía* (v.2) no tiene otra finalidad que destacar el estado de imperfección en que se hallaban las cosas en el primer estadio de la obra creativa. Ya hemos dicho antes que el hagiógrafo expresa su pensamiento paulatinamente y de modo gradual, partiendo de lo más imperfecto a lo más perfecto. **Es un procedimiento pedagógico para destacar la sabiduría y omnipotencia divinas, que ponen orden donde todo es caos.** Con su obra de *distinción* (v.3-10) y *ornamentación* (v. 11-31), Dios sacaría el cosmos de lo informe. Es el pensamiento de Sap. 11:18: “(Dios) creó al mundo de la materia informe.” (ἐξ αμορφου υλης), e.d., sacó orden, belleza, y distinción del caos y del desorden, expresados por las dos palabras hebreas *tohû wabohû* (v.2), que designan justamente lo informe, sin distinción y sin orden¹⁷. Para resaltar esta idea de confusión y de caos, el hagiógrafo dice que toda esa masa caótica estaba oscurecida: *y las tinieblas cubrían el haz del abismo*¹⁸. No cabe descripción más tétrica y apocalíptica. El hagiógrafo carga las tintas para poner después en contraste la obra maravillosa que de aquella materia informe habría de resultar: *pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas*. El autor sagrado parece aludir aquí **al espíritu vivificador**¹⁹ que estaba como *incubando* o acariciando la materia informe para darle forma y vida²⁰. Según esta interpretación, el mejor comentario del pasaje sería la afirmación del salmista: “por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y por el *espíritu* de su boca todo su ornato”²¹. Aquí el *soplo* de Dios es considerado no como un elemento del caos, **sino como una fuerza creadora y vivificadora**²². Antes de describir con detalle la creación del mundo y de los seres vivientes, el autor describe el soplo de Dios *planeando*, como un pájaro, sobre el caos tenebroso de donde había de salir, por su poder vivificador, “el cielo, la tierra y todo su ornato.”²³ No obstante, muchos autores prefieren ver en “el soplo de Elohim que se agitaba sobre las aguas” simplemente una alusión al viento huracanado desencadenado por Dios sobre el abismo en la oscuridad de las tinieblas, con lo que se resaltaría más el estado caótico y confuso de la primitiva masa informe.

Así, pues, comenzando el autor sagrado a describirnos el proceso de la obra de Dios, resumida en el v.I, nos presenta la tierra, el mundo, como un caos, caracterizado por tres cosas: la tierra estaba confusa, es decir, que la creación entonces carecía de distinción y ornato y se hallaba despoblada. A esto se añade otro rasgo; que estaba envuelto en tinieblas. Carecía, en fin, de cuanto constituye la belleza del mundo. Esta idea del caos primitivo es común en las cosmogonías antiguas.

El espíritu de Dios se cernía sobre aquella masa informe, semejante a los abismos del mar. Sobre ese caos, del cual no podría esperarse nada, el autor sagrado contempla algo superior al caos, el espíritu de Dios. Algunos autores ven en este espíritu de Dios el espíritu genial del soberano Artífice, inclinado sobre la materia para sacar de ella una obra maestra, que predique su gloria²⁴. Muy bien dice Judit: “A ti rinde homenaje toda criatura, porque dijiste, y las cosas fueron hechas; enviaste tu espíritu, y fueron creadas, y no hay nada que resista a tu voz.”²⁵

Obra de Distinción (3-10).

³ Dijo Dios: “Haya luz,” y hubo luz. ⁴ y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; ⁵ y a la luz llamó día y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero. ⁶ Dijo luego Dios: “Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras”; y así fue. ⁷ E hizo Dios el firmamento, separando aguas de aguas, las aguas que estaban debajo del firmamento de las que estaban sobre el firmamento. Y vio Dios ser bueno. ⁸ Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, día segundo. ⁹ Dijo luego: “Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos y aparezca lo seco.” Así se hizo, ¹⁰ y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus lugares y apareció lo seco; y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mares. Y vio Dios ser bueno.

Tres obras comprende esta segunda etapa de distinción en la creación: la formación de la luz, la separación de las aguas atmosféricas por el firmamento y la aparición de la tierra seca como efecto de la reunión de todas las aguas de abajo en un lugar. La descripción de la realización de estas tres obras de *saneamiento* del universo antes de empezar la obra de ornamentación es popular, conforme a la mentalidad ambiental del hagiógrafo. Por otra parte, la exposición es descriptiva, sin pretensiones científicas. No debemos olvidar que el juicio formal del hagiógrafo recae exclusivamente sobre el elemento doctrinal y religioso de la narración.

El autor sagrado nos cuenta antropomórficamente la obra de la creación, distribuida en ocho tareas, y éstas repartidas en seis días naturales. Cada tarea se halla narrada en forma perfectamente simétrica: mandato divino y su efecto, con la descripción de éste, que falta en la formación de la luz por la simplicidad del elemento creado. Sigue la aprobación de Dios y el cómputo de los días. Los críticos de la literatura suelen ponderar la bella concisión del v.3, en que se narra la formación de la luz; pero hay una dificultad: ¿cómo la luz fue creada antes que los astros de los que proviene? ¿Qué luz puede ser ésta que Dios llama *día* y que se contrapone a las tinieblas de la *noche*? La respuesta es obvia, si nos hacemos cargo de la mentalidad de los antiguos y su interpretación del fenómeno, que observamos cada día. Mucho antes de salir el sol, percibimos la luz de la aurora, como, después de ponerse el sol, la del crepúsculo. Nosotros sabemos que esta luz procede del sol, el cual, por la refracción de sus rayos en la atmósfera, adelanta y retrasa su claridad. Pero los antiguos ignoraban la causa de este fenómeno, y, fijándose en las apariencias, suponían esta luz independiente del sol y causa de la claridad del día, así como su ausencia lo era de la noche. Los romanos veneraban entre sus múltiples dioses a Matuta, la luz de la aurora, que se anticipa al sol; como los griegos a Leucotea, la cual se decía amada de Apolo (sol), que la seguía. El autor sagrado, así como los sabios de su tiempo y los de los posteriores, se acomoda a las apariencias, y sin dar juicio sobre la realidad científica de las mismas, que no entraba en su finalidad, atiende a expresar el *origen divino* de la luz. Con la aparición de ésta empieza el día, que sigue hasta el atardecer, y termina al aparecer la luz del segundo día. El hagiógrafo empieza por la obra de la formación de la *luz* porque su aparición señala la distinción de los días, y como

va a encasillar las ocho obras de la creación en seis días, conforme al patrón de la semana hebrea, necesita primero presentar la luz, que es causa de la distinción de los días de la semana. Por otra parte, el autor sagrado concibe a Dios como un operario que trabaja los seis días de la semana, y para el trabajo lo primero que se necesita es de luz. Los semitas conciben la *luz* y las *tinieblas* como dos sustancias distintas que aquí aparecen *separadas* violentamente por Dios para que haya distinción de días y de noches: “¿Cuál es el camino para la morada de la luz? Y las tinieblas, ¿dónde habitan? ¿Sabrás tú conducir las a sus dominios y tornarlas a los senderos de su morada?”²⁶. Es curioso que el autor sagrado hable de la creación de la *luz* y no diga nada de la de las *tinieblas*. Estas, por ser símbolo del mal, en cuanto que en su oscuridad se amparan los malhechores, no son presentadas como obra de Dios. Por eso sólo se dice de la *luz* que era *buen*a (v.4). La observación es antropomórfica, pues se concibe a Dios como un artífice que, después de realizada la obra, la examina, y constata que ha resultado perfecta, es decir, conforme a la finalidad que se había prefijado. Todas las obras de la creación son juzgadas *buen*as, porque son expresión de la inteligencia y de la voluntad divinas, que, por otra parte, es omnipotente. Es de notar cómo el hagiógrafo presenta a Dios desplegando su omnipotencia sobre las fuerzas cósmicas, que se plegan a El sin resistencia alguna. Como veremos al exponer las teogonias de los pueblos paganos, los dioses surgen de las fuerzas cósmicas primitivas y caóticas, las cuales después resisten a la voluntad de la divinidad, siendo incontrolables.

Una vez creada la *luz* — elemento primordial de distinción en el caos primitivo —, Dios, como un laborioso Arquitecto-Ingeniero, procede a un *saneamiento* general del universo, como condición primera para establecer la vida y la ornamentación del cosmos. La *tierra* se halla sumergida en una inmensa masa acuosa. Es preciso, pues, liberarla de ella para que aparezca la tierra firme. Así, lo primero que hace es *separar* las aguas por medio de un *firmamento* o masa sólida²⁷. Según la estimación popular, el firmamento es una placa sólida y compacta abovedada de la que penden los astros²⁸. Según la mentalidad de los antiguos hebreos, la tierra estaba asentada sobre el abismo de aguas, sostenida por varias columnas. Y el cielo era una inmensa comba que se sostenía por unas columnas que se levantaban de los dos extremos de la tierra²⁹. En esa superficie compacta abovedada había compuertas, que Dios abría y cerraba a voluntad para inundar de agua la tierra, como en el caso del diluvio universal³⁰. Los hebreos conocían la formación de las nubes por evaporación del agua³¹, pero creían que encima del firmamento había un depósito inmenso de agua, que Dios abría en determinadas ocasiones para enviar la inundación desbordada³². El *firmamento*, o masa compacta que separa las aguas superiores de las inferiores, es llamado *cielo*³³, es la bóveda celeste, que a simple vista se presenta como una masa sólida azulada. Dios impone el nombre a cada una de las obras de la creación para mostrar su dominio.

El día tercero tiene dos obras, de las cuales es la primera la separación de las aguas inferiores, formando los mares y la tierra seca. Dios reunió las aguas en un lugar y surgieron los continentes, la tierra *seca*. Con esta tercera obra divina queda completa la distinción de las cosas, que proceden de lo más universal a lo más concreto. Creada la luz, separadas las tinieblas de ésta, separadas las aguas superiores de las inferiores, y las de los mares y la tierra seca, cesa la confusión, el *tohû wabohû* del caos primitivo, y queda fundamentalmente saneado y estructurado el universo para recibir las otras cinco obras, que son de ornato, la población del cielo y de la tierra, la organización del universo como cosmos. La tierra estaba cubierta de aguas (las de la parte inferior del firmamento), y Dios ordenó que se reunieran en un lugar para hacer posible la germinación y la vida de los animales terrestres. Dios señaló así puertas al mar³⁵. Es la idea cantada líricamente por el salmista:

El fundó la tierra sobre sus bases
para que nunca después vacilara.
La cubriste de los mares como de vestido,
y las aguas cubrieron los montes.
A tu increpación huyeron,
al sonido de tu voz se precipitaron,
y se alzaron los montes y se abajaron los valles
hasta el lugar que les habías señalado.
Pusísteles un límite que no traspasarán,
no volverán a cubrir la tierra.³⁶

Esta obra de aparición de los continentes no es exactamente una obra nueva creativa, sino la simple emergencia de los mares de la parte *seca* de la tierra. La reunión de las aguas es llamada *mares* (heb. *yammîm*, pl. de intensidad). Ya hemos indicado que, según la concepción geográfica de los hebreos, la tierra seca, o continentes, descansaba en el abismo o *tehôm*, sobre el que se asentaba en cuatro pilares³⁷. De este inmenso depósito emergían las aguas de los mares que rodeaban la superficie de la tierra.

Dios y el universo.

(A propósito de los descubrimientos astronómicos contemporáneos).

“La mente humana, tanto individual como colectiva, no logra abarcar al misterio de la existencia, pero, desarrollándose poco a poco y ennobleciéndose, con dosis homeopáticas, se asocia a la sabiduría Divina, aprendiendo en sus propios errores y extravíos.” Esta idea cierta y expresiva del Igumeno Guennadi Eikalovich recibe su clara confirmación por los descubrimientos científicos del siglo XX, a los cuales queremos referirnos en esa parte.

Hasta comienzos del siglo 20, los científicos en general y los astrónomos en particular consideraban que el mundo es eterno en el tiempo e infinito en el espacio. Ellos admitían las variaciones en el mundo sólo como fenómenos locales, como p. ej., el desarrollo de los sistemas estelares, pero suponían que las partículas elementales que forman a la materia y las leyes físicas eran eternas.

Estos conceptos ingenuos de los científicos sobre la “eternidad” o la “estabilidad” del mundo fueron rechazados en la primera mitad del siglo XX. En 1913 el astrónomo Vesto Melvin Slipher, al realizar las observaciones espectrales de las galaxias, con la ayuda de un poderoso telescopio, descubrió que todas ellas, no importa hacia donde dirigir el telescopio, se están alejando de nuestro sistema solar a gran velocidad. Además descubrió que la velocidad de su alejamiento es proporcional a la distancia que nos separa de ellas. En una palabra, Slipher descubrió que nuestro universo se amplía o se infla como un inmenso globo. A este respecto, cabe decir que se llaman galaxias a los sistemas multibillonarios estelares que giran en torno a su centro galáctico bajo la influencia de su campo de gravitación, que les mantiene unidas. Así, nuestro sistema solar está en el borde de una galaxia mediana, que se llama “La vía Láctea.” La galáctica más cercana a nosotros es la “Andrómeda” que está a la distancia de más de 2 millones de años-luz. Todo el universo cuenta con billones de galaxias de diversas formas y tamaños.

El descubrimiento de Slipher sobre el universo en expansión, revolucionó el mundo científico. A todos les fue claro el efecto demoledor de este hallazgo para la ciencia tradicional. Si el mundo se expande, esto significa que en ciertos tiempos pretéritos éste se encontraba condensado en un solo punto, y, por consiguiente, no es eterno ni infinito ¿Que fuerza puso en movimiento este

punto de manera que de él se formó este mundo colosal? En diversos observatorios del mundo comenzaron a realizarse con intensidad observaciones espectrales repetidas sobre las galaxias lejanas. La conclusión de Slipher se vio confirmada: el mundo se expande con enorme velocidad. Los lugares del Universo más remotos se alejan de nosotros casi a la velocidad de la luz. Por fin, se calculó que nuestro Universo surgió hace unos 15 billones de años atrás, cuando el punto microscópico explotó con una fuerza colosal, emanando la radiación a su alrededor. Según la opinión de los científicos contemporáneos, hasta el momento de esta explosión no existían ni materia, ni tiempo ni espacio. A medida de su enfriamiento, la radiación primaria comenzó a condensarse formando átomos, y al mismo tiempo, empezaron a revelarse las propias fuerzas de la naturaleza, más tarde devinieron las leyes de la física. Luego los átomos comenzaron a formar nubes de gases; las nubes comenzaron a condensarse formando estrellas y sistemas estelares. Así en dos palabras, surgió el Universo. La teoría sobre tal surgimiento del mundo se llama en inglés “the Big Bang” o la “Gran Explosión.” Sería esta “explosión” a la que se refiere la Biblia al decirnos: “*Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz*” (Génesis 1:3). A este respecto ofrece interés señalar la aguda polémica que estalló entre científicos con motivo del descubrimiento de Slipher. Muchos de ellos intentaban salvar la teoría anterior sobre la estabilidad del mundo con tal celo como si ellos hubiesen defendido un dogma indiscutible.

En esta polémica se dejaron sentir las ideas preconcebidas y subjetivas de las que pecan los científicos a veces no menos que los fanáticos religiosos. Se emprendieron los intentos de refutar las conclusiones de Slipher y de sus partidarios. Pero resultó más difícil luchar contra los hechos, porque, como suele decirse, los hechos son muy testarudos. Incluso, un científico tan grande como **Einstein**, fundador de la física contemporánea, quien reconocía abiertamente la existencia de Dios, durante 17 años **se negaba a reconocer el nuevo descubrimiento sobre la formación del Universo**. En cierta ocasión, dijo incluso: “Esta ampliación del Universo me irrita... Parece insensato reconocer esta posibilidad.” ¡Fíjense en el carácter emocional de estas palabras, tan impropio en una discusión científica! Más tarde el matemático Alexander Friedmann y el científico Georges Lemaitre señalaron a Einstein que sus propias formulas de la teoría general de la relatividad contienen la resolución sobre el Universo en extensión. Definitivamente, Einstein aceptó el hecho del Universo en extensión en 1930, cuando visitó personalmente el observatorio sobre el monte Wilson (California) el mejor para entonces.

Posteriormente, el científico Edwin Hubble (1889-1953) hizo el mayor aporte a la medición del movimiento de las galaxias. Gracias a este científico, las anteriores concesiones se vieron confirmadas y puntualizadas. Actualmente, ningún científico discute el hecho de la ampliación del Universo.

Ahora nos referiremos, en breves términos, como se mide el movimiento de los cuerpos luminosos muy alejados de nuestro planeta. Las mediciones de la velocidad del movimiento tienen por base el principio de la comparación espectral. Se sabe que en estado incandescente estos irradian la luz de un determinado tipo espectral (una alternación determinada de líneas multicolores y negras). Al analizar la luz irradiada por las estrellas, se pueden determinar que elementos químicos las componen. El movimiento de las estrellas hacia nosotros se define por el desplazamiento de la luz irradiada hacia el color ultravioleta, mientras que el alejamiento del cuerpo luminoso desplaza la luz hacia el infrarrojo (red shift). Algo semejante pasa con las modificaciones de la fluctuación del sonido. Lo observamos escuchando el trabajo del motor del automóvil que primero se acerca a nosotros y luego se aleja. Al principio escuchamos un sonido más alto y luego un sonido de una frecuencia más baja. Al realizar las mediciones espectrales de las oscilaciones características luminosas (por ejemplo, del calcio y del hidrógeno) procedentes de las estrellas, los cientí-

ficos determinan su velocidad con respecto a nosotros. Resulta que la luz que recibimos de los sistemas luminosos alejados, se distingue invariablemente por el espectro desplazado hacia la luz roja.

La teoría del surgimiento súbito del mundo mediante una explosión de fuerza colosal y temperatura se vio corroborada más por el hecho siguiente. En 1948 George Gamow, científico ruso residente en USA calculó que si el Universo había surgido mediante una explosión, los vestigios, enfriados de esa, deben ser perceptibles actualmente en forma de una débil radiación electromagnética, que correspondiera a la temperatura de 3 grados por encima del cero absoluto. Vaticinó que esta irradiación debe llegar a nuestro planeta de todas partes en una cantidad absolutamente igual. En efecto, en 1965 los científicos Arno Penzias y Robert Wilson establecieron la existencia de esa radiación (background radiación) en plena consonancia con los vaticinios de Gamow. Esta radiación es emitida por el espacio interestelar y es independiente de los cuerpos celestes luminosos, siendo ella la antigua huella de aquella potente explosión.

¿Qué importancia tienen para nosotros, los creyentes, todos estos descubrimientos científicos? Ellos tienen una inmensa significación filosófica religiosa. Primero, confirman nuestra fe en que el mundo fue creado en tiempo y de la nada. Confirman nuestra fe en que solamente Dios es omnipotente, eterno e infinito. Todo lo demás que nos rodea está limitado en tiempo y en espacio. **Todo surgió por voluntad del Creador, y también por Su voluntad todo podrá volver a la inexistencia, de donde provino.**

Segundo, vemos como la ciencia, siguiendo sus caminos difíciles y tortuosos, se va acercando a la verdad de manera lenta, pero certera. Por esta razón, el creyente no debe marginarse de la ciencia viendo en ella un enemigo pérfido. Los adelantos positivos de la ciencia sólo podrán enriquecer la comprensión religiosa. Así, p. ej., en el principio del siglo XX, los materialistas querían destronar la religión valiéndose de la ciencia. Pero la propia ciencia, con sus nuevos descubrimientos, destruyó los pilares utilizados por los materialistas. ¡Se puso en claro que la materia, como sustancia sólida e independiente no existe! La materia es un estado condensado temporal de la energía, es decir, la fuerza enigmática cuyos orígenes están mas allá de los límites del mundo físico. Consciente de sus frecuentes errores del pasado, la ciencia actual debería tornarse más modesta en sus afirmaciones sobre las cuestiones de principios. ¡Qué se incline la pequeña razón humana ante la inconcebible sabiduría del Creador!

Obispo Alejandro Mileant

Obra de Ornamentación (11-31).

Toda la obra de distinción se ordenaba a preparar el marco debido para la obra de ornamentación, constituida por la aparición de las plantas, los astros, los animales terrestres, acuáticos y volátiles, y, por fin, la coronación de toda la obra de ornamentación, el hombre, representante de Dios en la creación.

Creación de las Plantas (11-13).

¹¹ **Dijo luego: “Haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla y árboles frutales, cada uno con su fruto según su especie y con su simiente, sobre la tierra.” Y así fue.** ¹² **Y produjo la tierra hierba verde, hierba con semilla, y árboles frutales, con su semilla cada uno. Vio Dios ser bueno;** ¹³ **y hubo tarde y mañana, día tercero.**

En el esquema artificial que se traza el hagiógrafo (con el fin de acoplar las ocho obras de la creación en seis días de la semana hebrea — preocupación *litúrgica*), el tercer día incluye dos obras: la aparición de los continentes y la repoblación de la tierra *seca* con las diversas plantas en

su múltiple manifestación. El autor sagrado distingue — según los conocimientos botánicos de la época — tres categorías: la *hierba verde* (*desé*), o musgo que la tierra produce espontáneamente con las primeras lluvias ³⁸; *hierba con semilla* (*'eseb*) son las legumbres y cereales; y *árboles frutales* (*'es perí*). Estos dan fruto *según su especie*. El hagiógrafo habla según la apreciación popular, que distingue distintas *especies* que se reproducen invariablemente. Esto no quiere pre-juzgar el problema científico del *fixismo* de las especies o del *evolucionismo* de las mismas. Como antes hemos indicado, el hagiógrafo no habla como científico, sino como catequista popular religioso, que utiliza los conocimientos comunes para exponer verdades de índole religiosa, como la de que las plantas proceden de la tierra por imperativo de Dios, Creador de todo lo visible. La gentilidad divinizaba la fertilidad de la tierra y, bajo diversos nombres, de Tammuz, Astarté, Ceres, etc., la adoraba; el autor sagrado declara que todo viene de Dios y que a El solo es el hombre deudor de sus bienes. Es una de las obras del día tercero.

Creación de los Astros: Cuarto Día (14-19).

¹⁴ **Dijo luego Dios: “Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años; ¹⁵ y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra.” Y así fue. ¹⁶ Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas; ¹⁷ y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra, ¹⁸ y presidir el día y la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios ser bueno, ¹⁹ y hubo tarde y mañana, día cuarto.**

Como las plantas son el ornato de la tierra, así los astros lo son de los cielos. La descripción del sagrado texto está calcada en las apariencias en que se fundaba la concepción de los antiguos sabios. El firmamento era para ellos sólido, y en él estaban fijos los astros, el sol, la luna y las estrellas. También, según las apariencias, son presentados el sol y la luna como *los dos grandes luminares* (v.15), ya que a simple vista parecen mayores que las estrellas, las cuales en realidad son mucho mayores que el astro del día y el de la noche. Estos eran para los pueblos de la antigüedad, sobre todo para los caldeos y egipcios, otras tantas divinidades. En la época de la dominación asiria, la Sagrada Escritura nos testifica que en Judá se dejaban llevar de la devoción por “la milicia del cielo,” y en particular por la “reina del cielo,” la luna ³⁹. Para deshacer esta superstición, el autor sagrado señala los oficios que Dios mismo asignó a los astros, todos en provecho del hombre: fijar las fechas del calendario agrícola y religioso, iluminar la tierra y presidir el día y la noche ⁴⁰. El Deuteronomio nos ofrece el mejor comentario de esta obra divina: “Puesto que en el día en que nos habló Yahvé de en medio del fuego de Horeb no visteis figura alguna, guardaos bien de corromperos haciendo ninguna imagen tallada..., ni alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes adorándolos y dándoles culto, porque es Yahvé tu Dios, que los ha dado a todos los pueblos debajo del cielo” ⁴¹. Por esto los salmistas invitan a los astros a alabar a Dios ⁴², y declaran que pregonan la gloria de Dios ⁴³, mientras que, en los pueblos vecinos de Israel, los astros eran las principales divinidades reconocidas.

Nota:

Al principio, la tierra, lo mismo que los demás planetas, estaba recalentada. El agua, evaporándose de las profundidades de la tierra, la envolvía en espesas nubes. Cuando la superficie de la tierra se enfrió suficiente, el agua empezó a condensarse en forma de lluvia y así surgieron

mares y continentes. Luego, gracias al agua y a la luz solar, en la tierra comenzaron a aparecer plantas. Así era el “día tercero de la creación.”

La primitiva vegetación gigantesca (así como los microorganismos que vivían en el agua) empezaron a limpiar de gases carbónicos la atmósfera terrestre emanando oxígeno. Antes, si alguien hubiese mirado desde la superficie de la tierra al cielo, no habría podido ver los contornos del sol, de la luna ni de las estrellas, porque la tierra estaba envuelta en gases no transparentes. El ejemplo actual de este tipo de atmósfera lo tenemos en nuestro planeta vecino, Venus. Desde ella es imposible ver el cielo, porque se halla envuelto en gases igualmente densos. Por esto, precisamente, Moisés hizo coincidir la aparición del sol, de la luna y de las estrellas con el “día” posterior a la aparición de las plantas, es decir, con el “día” cuarto.” Sin conocer este hecho, a principios de este siglo los ateos-materialistas ridiculizaban la narración de la Biblia sobre la creación del sol después de la aparición de las plantas. Conforme a la Biblia, la dispersa luz solar alcanzaba la superficie terrestre desde el día primero de la creación, aun cuando los contornos del sol no se veían. (*Obispo Alejandro Mileant*).

Día Quinto: Creación de los Animales, del Agua y del Aire (20-23).

²⁰ **Dijo luego Dios: “Hiervan de animales las aguas y vuelen sobre la tierra las aves bajo el firmamento de los cielos.” Y así fue.²¹ Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vio Dios ser bueno,²² y los bendijo diciendo: “Procread y multiplicaos, y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves.”²³ Y hubo tarde y mañana, día quinto.**

La obra del día quinto abarca los animales acuáticos y los del aire. La razón de juntarlos era obvia aun para los antiguos. Según una observación vulgar, el autor sagrado los divide también en tres categorías: primero, los monstruos del agua, como el cocodrilo y el hipopótamo, que abundan en el río y canales de Egipto⁴⁴; viene luego la multitud innumerable de los peces y de los reptiles, que más o menos viven en el agua, y, finalmente, los animales que vuelan por el aire, sin distinción de clases.

Los paganos adoraban en Astarté, Cibeles y otras divinidades, con la fertilidad de la tierra, la fecundidad de los animales, que son una parte importante de la riqueza del hombre; aquí se atribuye a Dios la creación de ellos y la fecundidad con que se multiplican⁴⁵. Para el hagiógrafo, todo viene de Dios, y esa fuerza misteriosa de la reproducción se debe a una bendición divina, con lo que echa por tierra todo conato de culto afrodisíaco, tan extendido en las poblaciones cananeas. En toda esta descripción de la creación se destaca la grandeza y elevación de la religión monoteísta israelita sobre el politeísmo craso de pueblos culturalmente más avanzados. El autor sagrado no especifica si Dios creó al punto miles de parejas de cada especie o simplemente una pareja de cada una de la que procedieran los demás animales. Únicamente destaca que, si se multiplican, **es porque Dios les comunicó un impulso misterioso en orden a la propagación de la vida.**

Sexto Día: Creación de los Animales Terrestres (24-25).

²⁴ **Dijo luego Dios: “Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles, bestias de la tierra según su especie.” Y así fue.²⁵ Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios ser bueno.**

El día sexto abarca, como el tercero, dos obras. La primera es la creación de los animales terrestres, que por esto manda Dios que broten de la tierra. También los divide el autor sagrado en tres categorías: las fieras salvajes, los animales domésticos o ganados, que constituyen la principal riqueza del hombre y la única de los pueblos pastores⁴⁶, y los reptiles. No se habla aquí de la fecundidad, sin duda porque el autor sagrado los da por comprendidos en la obra precedente. O quizá mejor, puesto que estos animales son formados en el mismo día que el hombre, a ellos se extiende la bendición y orden de reproducción que aparece en el v.28 aplicada al hombre. Es curiosa la orden de que Dios haga que la *tierra brote seres animados* (v.24). Los antiguos creían que los animales eran producto de la tierra húmeda. Pero aquí se destaca la intervención divina en la supuesta germinación de los animales de la tierra. Siempre se pone de relieve el carácter omnipotente de Dios, del que depende todo en el ser y en su actividad. No cabe ideología más monoteísta y elevada desde el punto de vista religioso. Sin embargo, esto no quita que el hagiógrafo se acomode a la mentalidad popular en muchas particularidades. Antes había hecho surgir las plantas de la tierra, los peces del agua, y ahora hace surgir los cuadrúpedos de la tierra, en cuanto que ésta es el medio en que viven y del que se nutren para su conservación. De hecho no sabemos cómo fue el origen de la vida en el universo. Según los evolucionistas religiosos, Dios imprimió un impulso transformador en los animales más elementales, unicelulares, para que se desarrollasen hasta llegar a la perfección y complejidad de los mamíferos. Según los fixistas, Dios creó los animales en su distinción de especie. Pero para que haya el salto de la materia inorgánica a la orgánica es preciso suponer una intervención especial de Dios, y esto es lo que el hagiógrafo destaca aquí al presentar la orden divina de que la tierra haga surgir la vida.

Sexto Día: Formación del Hombre (26-31).

²⁶ **Díjose entonces Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre las bestias de la tierra, y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.”**²⁷ **Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y hembra;**²⁸ **y los bendijo Dios, diciéndoles: “Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra.”**²⁹ **Dijo también Dios: “Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento.”**³⁰ **También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy por comida cuanto de verde hierba la tierra produce.”** Y así fue.³¹ **Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto.**

En el día sexto, Dios formó la obra cumbre de la creación. Como hemos indicado antes, toda la distribución de las obras de la creación es convencional. Con todo, hay un orden ascendente de lo más imperfecto e indiferenciado hacia lo más perfecto y complejo; de ahí que no pocos evolucionistas hayan querido ver en este relato del Génesis un anticipo de las teorías evolucionistas modernas. En realidad, el autor sagrado procede por mera lógica popular y busca una distribución conforme a la estimación también popular. Todo es bueno y perfecto en la obra de Dios, y el proceso de *ornamentación del cosmos* se va completando y complicando a medida que aparecen los seres más perfectos, y sobre todo en la aparición del hombre. Es tal la importancia que el ha-

giógrafo da a la nueva obra de la creación, que por artificio literario finge un coloquio íntimo divino, como consultándose a la plenitud de su ser para plasmar la obra cumbre y fin de toda la obra de la creación: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (v.26). La expresión es solemne y de gran contenido teológico. Hasta ahora, Dios había dado impulso a las aguas, a la tierra, para que produjeran los animales que habían de vivir en su ambiente; pero ahora, para marcar la dignidad excepcional de la nueva criatura, se presenta a Dios formando directamente al hombre. Es de notar el plural *hagamos...* Pero hemos de notar que en el v.27 se dice en forma singular: “creó Elohim al hombre a imagen, suya” (de *él*; no de *ellos*). Ya hemos indicado que *Elohim* es gramaticalmente un plural, si bien con significación singular, como hemos visto en el v.1, donde va construido como sujeto del verbo en singular *bara'*. Gramaticalmente, un verbo puede concordarse *ad sensum* en singular con un sujeto plural. Es el caso citado. Pero puede construirse también el verbo en plural concordando con la forma plural del sujeto. Así, en el caso de *Elohim* puede llevar el verbo en plural, y así aparece varias veces en la Biblia⁴⁷, y en singular, que es el caso normal. No faltan quienes vean en el *hagamos* un plural de intensidad o *plenitud*, tomando *Elohim* en su forma original de divinidad, que contiene intensivamente la noción inherente a lo divino. En todo caso, la noción *politeísta* es totalmente ajena a la mente del hagiógrafo, pues este documento es estrictamente *monoteísta*.

Muchos Santos Padres han visto en el plural *hagamos...* una alusión al misterio de la Trinidad, a la pluralidad de personas en Dios, que dialogan entre sí para crear al hombre⁴⁸. La revelación del misterio de la Trinidad pertenece al N.T. pero esta revelación plena va precedida y preparada por insinuaciones más o menos claras del misterio. Aquí, a lo más, nos hallamos ante un plural de intensidad y plenitud, que encontrará su esclarecimiento **en la revelación del misterio de la Trinidad**. El hagiógrafo parece que quiere destacar cómo Dios echa mano de su plenitud para crear la obra maestra de la creación, **el ser humano**

Hombre, en heb. *Adam*, tiene aquí el sentido colectivo de la especie humana, como lo atestigua el verbo en plural que le sigue. En el c.2 veremos cómo *Adam* es un *individuo*. Según la Biblia, *Adam* vendría de *adamâh*, la tierra arcillosa de que fue formado⁴⁹, y entonces sería una etimología popular, cuyo equivalente encontramos en el latín *homo* y *humus*⁵⁰.

A nuestra imagen y semejanza. Los dos términos parecen sinónimos, y son empleados por el autor en sentido enfático, para destacar la gran semejanza entre Dios y la criatura que va a ser su lugarteniente en la creación. En Gén. 5:1-3 se dice que Adán engendró a Set “a su imagen y semejanza.” En este caso, la frase parece aludir a la identidad de naturaleza entre padre e hijo. En el caso de la creación del hombre no se puede hablar de esa identidad de naturaleza, dada la trascendencia de Dios, tal como aparece en el conjunto del capítulo. El contexto parece insinuar que esa “imagen y semejanza” del hombre con Dios está en el dominio sobre todas las cosas creadas: *Para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo...* Es el lugarteniente de Elohim en la creación, la culminación de ésta y su razón de ser. El salmo 8 celebra esta gloria única del hombre, a quien otorgó el señorío sobre las obras de sus manos, y puso debajo de sus pies las ovejas, los bueyes, las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar y todo cuanto ha creado. Tal es la corona real del hombre. Pero hemos de notar que el hombre no sería capaz de ejercer ese dominio si no poseyera el alma racional, con sus dos potencias, inteligencia y voluntad. En ella se encuentra la última razón de la *semejanza* del hombre con Dios. Pero no podemos pedir precisiones sobre conceptos psicológicos al hagiógrafo, que ciertamente desconocía las nociones abstractas de la filosofía griega.

Después el autor sagrado dice expresamente que creó la especie humana en su doble manifestación de sexos: *macho y hembra* (v.27), como complemento mutuo. Y la aclaración está hecha en

orden a la procreación: *Procread y multiplicaros y llenad la tierra* (v.28). Como antes en los animales, también ahora se atribuye la fecundación y propagación de la especie a una bendición divina especial. El autor sagrado, como ya hemos indicado, quiere hacer frente a toda clase de cultos afrodisíacos, tan extendidos en Canaán. En el texto no se dice expresamente que Dios haya creado una *única* pareja primitiva de la que habían de proceder todos los hombres. En el c.2 encontraremos más precisado el pensamiento sobre el particular. En todo caso queda claro que la mujer entra en los designios divinos en el mismo plan que el hombre, como complemento fisiológico suyo. Esta idea será particularmente urgida en la descripción del origen de la mujer.

Después de relatar el origen del hombre como procedente de Dios, el autor sagrado destaca la especial providencia divina al señalarle el régimen alimenticio. Es de notar que es exclusivamente vegetariano (v.29). La “lucha por la existencia” es una de las tragedias de la vida, y al hagiógrafo no le parece bien que unos tengan que vivir sacrificando la vida de los otros animales; y así, para destacar el estado de *paz* en que Dios organizó el universo, señala el reino vegetal como materia de que se ha de sustentar el reino animal. A los animales se les da en alimento toda la verdura de las plantas, y al hombre los granos o semillas y los frutos. La intención del autor sagrado en este pasaje no es otra que afirmar que Dios, que es Dios de paz, creó en paz todas las cosas. El profeta Isaías describe poéticamente los tiempos mesiánicos, y así, en un derroche de imaginación, dice que el león comerá paja como el buey, y la vaca pacerá junto a la osa ⁵¹. El poeta Ovidio nos habla también de una edad de oro primitiva de la humanidad en la que los hombres se alimentaban de plantas ⁵². Son idealizaciones poéticas para exaltar una supuesta edad primitiva en la que no había guerras ni luchas por la vida. En Gén. 9:3 se autoriza al hombre para comer carne. Sin embargo, en Gén. 7:2 se habla de animales puros e impuros, lo que implica que se utilizaban algunos para comida del hombre y para los sacrificios.

El v.31 refleja la satisfacción íntima del Creador al ver cumplida su obra conforme a sus planes, por lo que era “muy bueno cuanto había hecho.” Todo el proceso creativo había culminado con la obra más excelente, el hombre, que era a “su imagen y semejanza.”

Estructura Literaria del Relato de la Creación.

Elohim es el Dios omnipotente, trascendente, que crea todas las cosas según un esquema perfecto y manifiesta su omnipotencia y sabiduría en la ordenación del caos primitivo, que es también efecto de su primer impulso creador. Con su palabra — expresión de su inteligencia y voluntad — domeña las fuerzas cósmicas, que se pliegan dóciles a su imperio. Es una concepción grandiosa de la divinidad que existe “antes, fuera y sobre todas las cosas”⁵⁴. La narración es esquemática, monótona, con frases estereotipadas. El autor busca ante todo la claridad y el orden, no la expresión bella y descriptiva que encontraremos en el c.2. El nombre con que se designa a Dios es el genérico de *Elohim*. La aparición del hombre es el coronamiento de toda la obra, destacando así la profunda teleología de todos los seres en orden al hombre. Por otra parte, el autor tiene una clara preocupación *litúrgica*, ya que coloca las diez obras de la creación de modo forzado en un encasillado de seis días, para que el día séptimo descansara Dios de su obra. Otra característica de esta narración es que el hagiógrafo se amolda en la estructuración de las diversas obras de la creación a la mentalidad de su tiempo, es decir, refleja en su relato las concepciones cosmogónicas de sus contemporáneos: así la masa abismal primitiva en la que flotaba la tierra, asentada sobre columnas ⁵⁵. Encima de la tierra, la masa cóncava y compacta del firmamento, en el que están los astros como lámparas al servicio del hombre. Sobre el firmamento, el depósito de aguas en cantidad masiva para el día de la inundación ⁵⁶. Así, pues, el autor, que es fundamentalmente un catequista que quiere inculcar ideas religiosas (sobre todo el monoteísmo estricto),

colorea su pensamiento con concepciones cósmicas ambientales de tipo popular. Pero todo esto es un *medio de expresión*, pues no tiene pretensiones científicas, de forma que sus afirmaciones cosmológicas sean expresión de la realidad objetiva. El carácter artificial literario del relato aparece en el empleo de números, como el tres, el siete y el diez ⁵⁷. En cada obra de la creación hay un formulario estereotipado: intimación, ejecución y aprobación ⁵⁸. Y sobre todo el esquema literario fundamental es la división de todas las obras en seis días, lo que es debido a una íntima preocupación litúrgica del hagiógrafo. Para dar fuerza a la ley del descanso sabático, el autor sagrado presenta a Dios antropomórficamente, trabajando como un operario durante seis días completos, para descansar en el séptimo. Esa preocupación litúrgica le obliga a colocar artificialmente las diez obras de la creación en seis días ⁵⁹. Por otra parte, hay claro paralelismo en la distribución de las obras en estos seis días. Así, al día primero (creación de la luz) corresponde el tercero (formación de los astros); al día segundo (separación de las aguas por el firmamento) corresponde el cuarto (creación de los peces y de las aves); al día tercero (aparición de los continentes) corresponde el sexto (aparición de los animales terrestres). Vemos, pues, cómo las obras de “ornamentación” son paralelas a las de “distinción.”

Interpretaciones del Relato de la Creación.

Esta sección ha sido, sin duda, una de las más estudiadas y discutidas del A.T. Se comprende la razón, tratándose en ella del origen de las cosas, de que tanto se preocupó la filosofía. Vamos a exponer sucintamente las principales interpretaciones que este relato de la creación ha tenido en la historia de la exégesis, para después concretar nuestro pensamiento sobre el particular.

a) Interpretación alegorista.

Los judíos alejandrinos Filón y Aristóbulo habían propuesto una interpretación simbólico-alegórica de los días de la creación. Siguiendo estos antecedentes, la *escuela alejandrina* cristiana, representada por Clemente de Alejandría y Orígenes, explica también alegóricamente la distribución de las obras de la creación, partiendo de que la creación fue simultánea ⁶⁰. Así, Orígenes responde a las objeciones de Celso que el *cielo* son los ángeles; el *abismo*, el infierno; las *aguas infernales*, los ángeles malos, y las *superiores*, los ángeles buenos.

b) Interpretación literalista.

La *escuela antioquena*, representada por Teodoreto, San Juan Crisóstomo y San Efrén, reacciona contra esta exégesis cabalística, y sostiene un literalismo a ultranza, afirmando que, en efecto, Dios creó el mundo en seis días naturales de veinticuatro horas ⁶¹. Es la interpretación que priva después en la Edad Media.

c) Interpretación alegórico-literal.

San Jerónimo mantiene tímidamente la tesis literalista, y Agustín de Hipona fluctúa entre las dos interpretaciones. Así, nos dejó varios comentarios al relato de la creación ⁶², y, después de mantener el sentido literalista, repara en el texto de Eclo 18:1, donde se dice según la versión de la Vulgata: “*Deus creavit omnia simul*”⁶³; y sostiene que la creación fue simultánea, y por ello la sucesión de las obras de la creación en seis días ha de interpretarse en sentido *alegórico*: el *día* es un acto del conocimiento angélico, que es doble: *vespertino*, en cuanto conocen las cosas por especies creadas, y *matutino*, en cuanto las conocen en la esencia divina ⁶⁴. Agustín de Hipona tuvo el mérito de enfrentarse con las anomalías del sentido *literalista*. San Jerónimo es, en gene-

ral, *literalista*, aunque a veces es *alegorista* ⁶⁵.

d) Interpretación concordista.

Al ampliarse el conocimiento de las ciencias naturales, el problema antiguo de las relaciones entre la Biblia y la Ciencia llegó a su momento álgido, pues los datos científicos sobre la formación del cosmos y sobre la aparición de la vida no parecen compaginarse con la tesis generalmente admitida de la creación del mundo en seis días naturales. No faltaron quienes quisieran adaptar (*concordar*) los datos bíblicos con los científicos, y así, muchos autores religiosos con preocupación apologética quisieron ver en Moisés al precursor de Newton y de Laplace. Así interpretan los *días* genesíacos como *periodos* geológicos. El día primero y segundo de la creación (formación de la luz y separación de las aguas por el firmamento) correspondería a la formación de *skistos* de la piedra primitiva, correspondiente a la formación *paleozoica* o el *cámbrico silúrico*. El día tercero (aparición de los continentes) correspondería a la formación *devónica* y carbonífera. El cuarto día (creación de los astros) correspondería a la formación *triásica*. El quinto día (aparición de los peces y las aves) respondería a la formación *jurásica* y cretácea, y, por fin, el sexto día (aparición de los cuadrúpedos y mamíferos) correspondería a las formaciones *terciarias* y *cuaternarias*. Basados en esta interpretación, no han faltado quienes hayan supuesto que Moisés conocía ya la hipótesis evolucionista, puesto que va distribuyendo la aparición de los animales conforme a los diversos estratos geológicos ⁶⁹.

e) Interpretación litúrgica.

Según esta opinión, el relato genesíaco es un *himno litúrgico*, que trata más de la institución de los días de la semana que de la creación del mundo. Entre los egipcios, cada día de la semana se consagraba a una divinidad determinada, y entre los babilonios, a algún astro. Conformándose con esta costumbre, el hagiógrafo pretendería en su exposición consagrar cada día de la semana a una obra de la creación, **que es obra del Dios único** ⁷⁰.

f) Interpretación teológico-litúrgica.

Para enfocar el problema de la interpretación del relato, debemos ante todo tener en cuenta el gran principio sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en general: el autor sagrado juzga de las cosas “*prout sensibiliter apparent*”⁷¹. Ya Agustín de Hipona había dicho que el Espíritu Santo no intentaba enseñar en la Escritura cosas que no fueran útiles para la salvación del hombre ⁷²; y en otra ocasión dice que el Espíritu Santo “no quería hacer matemáticos, sino cristianos.”⁷³ Las Sagradas Escrituras enseñan no “cómo van los cielos, sino cómo se va al cielo.” Por otra parte, varias veces dice Agustín de Hipona que Dios habló a los hombres sirviéndose de un instrumento humano y acomodándose a la mentalidad de sus oyentes.

Teniendo en cuenta estos principios, tenemos que descartar la hipótesis de que el hagiógrafo sea un geólogo o paleoantropólogo en el sentido científico de la palabra. Es ante todo un *catequista*, que pretende enseñar verdades de índole religiosa, y en todo lo demás que se roce con el campo de las ciencias naturales no hace sino reflejar la mentalidad ambiental de su época, sin pretender enseñar formalmente la naturaleza íntima de los fenómenos naturales ni el origen científico de los vivientes. Por consiguiente, cuando nos encontramos con afirmaciones aparentemente anticientíficas, como la creación de la luz antes que el sol, o la afirmación de que el sol y la luna son lumbreras mayores que las demás estrellas, debemos pensar que habla según la apreciación popular, “*prout sensibiliter apparent*.” El hagiógrafo distribuye artificiosamente las ocho obras de la creación y las estratifica lógicamente — conforme a la estimación popular, de lo más

imperfecto a lo más perfecto, de lo más elemental a lo más complejo: primero el caos, efecto amorfo del primer acto creador. Después viene la obra de *distinción* o saneamiento de lo que iba a ser escenario de la vida, aparición de los continentes. A continuación, las plantas, primer *ornamento* de la tierra; pero es lo más rudimentario, porque no tienen sensibilidad y viven unidas íntimamente con la tierra. Después vienen los astros, que tienen movimiento; por ello son considerados como superiores a las plantas; después los animales acuáticos, aéreos y terrestres, tienen movimiento y están dotados de sensibilidad. Y, por fin, **el ser humano, la obra cumbre, hecho a “imagen y semejanza” de Dios**. Nos encontramos, pues, con una gradación ascendente conforme a las apariencias y según la lógica popular.

Los mismos capítulos (los once primeros capítulos del Génesis), con estilo *sencillo y figurado*, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una *descripción popular* del origen del género humano y **del pueblo escogido**.⁷⁴ Por otra parte, la catalogación de las ocho obras en seis días es artificial, pues, como hemos dicho antes, el hagiógrafo tiene preocupación *litúrgica* y quiere poner las bases del origen divino de la semana y del *sábado*: como Dios trabajó seis días y en el séptimo descansó, así el hombre debe trabajar sólo seis días y descansar el sábado, que es día *santificado* a Yahvé. Es lo que expresamente se dice en el Decálogo a propósito de la observancia del descanso sabático: “Acuérdate del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás, pero el séptimo día es de descanso, consagrado a Yahvé, y no harás trabajo alguno..., pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra..., y el séptimo descansó.”⁷⁵ Así, pues, el hagiógrafo, en su relato artificial, *hace trabajar* a Dios seis días y *descansar* el séptimo, para que el hombre con su ejemplo haga lo mismo.

Contenido Doctrinal del Relato de la Creación.

Supuesta esta *descripción popular* sobre el origen del cosmos y de la humanidad, y supuesta la distribución artificial de la obra creativa de Dios en seis días, y supuesto el carácter literario artificioso de este primer capítulo del Génesis, quedan en pie las siguientes enseñanzas teológicas fundamentales, nervio de toda la narración: *a)* Elohim es el Creador único de todas las cosas, hasta de las primitivas fuerzas cósmicas, simbolizadas en el *abismo* informe. Y es de tal modo Señor de ellas, que éstas no se oponen a su mandato y le obedecen ciegamente en la obra de la *distinción* y *ornamentación* del universo, *b)* Ese poder omnipotente de Dios no es una fuerza ciega y caótica, sino que obra a impulso de la *palabra* de Dios, que, a su vez, es expresión de la inteligencia y sabiduría de Dios, que se manifiesta en el orden y distinción de los seres de la creación, *c)* Toda criatura — obra de Dios es, por este mismo hecho, *buena*, ya que ha sido creada conforme a la idea ordenadora y finalista de la inteligencia divina; pero no es *algo divino*, *d)* Los astros no son algo divino, sino que se mueven porque Dios determinó su curso, y son un mero instrumento al servicio del hombre, sin que, por tanto, ejerzan influencia sobre su destino personal. *e)* Los animales deben su fecundidad a la bendición especial de Dios, y, en consecuencia, no son órganos de la fuerza generatriz del universo, ni tampoco existe ninguna divinidad especial que fomente y dirija esa fecundidad, *f)* El hombre — criatura cumbre de la creación — tiene algo especial que le eleva sobre la materia, pues está hecho a “imagen y semejanza” del mismo Dios. Por ello es especialmente noble, y tiene derecho a dominar sobre todos los animales y seres de la misma creación, *g)* El hombre, en agradecimiento a su noble destino, y como lugarteniente de Dios, debe darle culto y dedicarle un día a la semana, “descansando,” como lo hizo el mismo Dios.

Estas son las ideas teológicas claves de esta admirable lección catequética del autor sa-

grado, verdadera revelación en la antigüedad, a cuyas verdades no llegaron los más altos pensadores paganos. Nada del panteísmo e inmanentismo — soluciones frecuentes en los ensayos filosóficos de todos los tiempos —, sino profundo sentido de la trascendencia de Dios, que crea con su omnipotencia las cosas, manteniéndose a distancia infinita de ellas y, al mismo tiempo, muy cerca de las mismas, que son obra suya. El hagiógrafo, pues, en esta primera página del Génesis, trata de explicar el origen del mundo *no en sí mismo*, de modo científico, sino en sus *relaciones con Dios: cada cosa del mundo es obra de Dios*. La distribución de la obra creativa de Dios es una división razonada, lógica, para explicar a los israelitas que todo lo que veían era obra de Dios. Así, el hagiógrafo, al hablar del caos primitivo, no lo considera tanto como término propio de la acción creadora de Dios cuanto como un estado anterior a la *distinción*, pero con anterioridad *lógica* en la mente del autor sagrado. Se trata de una forma literaria para explicar ordenadamente los efectos de la omnipotencia y sabiduría divinas, que crean y organizan, poniendo orden en el mismo desorden caótico y primordial. Y, por fin, toda la distribución de las obras obedece a explicar el origen divino de la semana hebrea. Así, pues, en el relato del Génesis “hay: 1) una *enseñanza literal*: la creación de todas las cosas por un Dios único y trascendente; 2) un *cuadro racional*: el orden en la creación de las cosas: de lo más imperfecto a lo más perfecto; 3) una *alegoría*: la duración en seis días de la obra creativa de Dios”⁷⁶.

La Cosmogonía Bíblica y las Cosmogonías Paganas.

Hemos visto cómo el autor sagrado describe el origen del mundo, el despliegue de sus fuerzas cósmicas, la distinción de sus elementos y la ornamentación del universo, coronado todo por la aparición del hombre. Por otra parte, ya hemos indicado someramente las nociones cosmológicas y geográficas populares de los hebreos: la tierra está fundada sobre las aguas del océano primitivo, *tehôm*⁷⁷, y tiene sus confines bañados por las aguas del océano⁷⁸. Debajo de la tierra se halla la morada de los muertos, el *seol*, equivalente al *hades* de los griegos y al *arallu* de los babilonios, en cuanto que se concibe como una concavidad subterránea habitada por las sombras de los muertos⁷⁹. Encima de la tierra está el firmamento sólido para sostener las aguas superiores. Unas a modo de compuertas dan salida a las aguas del diluvio, y también a las aguas torrenciales⁸⁰. Los astros están fijados en el firmamento⁸¹. Con su luz, el sol alumbraba la tierra de día; la luna y las estrellas, de noche⁸². Fuera de esta luz, tenemos otra que Dios creó el primer día, y que es la luz del crepúsculo⁸³. Por encima de las aguas superiores se extienden “los cielos de los cielos,” en que mora Dios rodeado de su corte, que son los ángeles, hijos de Dios, o mejor, los familiares de Dios⁸⁴. Este viene a ser el cielo empíreo, donde en la Edad Media se colocaba la mansión de los bienaventurados. Semejante concepción del empíreo parecía natural a los que, cuando quieren dirigirse a Dios, instintivamente levantan los ojos al cielo.

La ciencia geográfica era muy limitada para los hebreos. La tabla etnográfica del capítulo 10 nos da a conocer la extensión de la tierra conocida de los antiguos hebreos. Poco a poco se fueron ensanchando sus límites, pero sin que tuvieran aún las personas cultas una idea clara de la tierra, fuera de lo que abarcaban los imperios de Persia, de Alejandro y de Roma. Sin embargo, en este mundo tan reducido, los autores sagrados, ilustrados por la lumbre profética, contemplaban la gloria de Dios y sabían elevarse a bendecir su providencia, que provee a cada ser conforme a sus necesidades.

Supuestas estas nociones cosmológicas y cosmogónicas entre los hebreos, interesa conocer las de los pueblos limítrofes para ver si ha habido interferencias e influencias de éstos en la cultura hebrea, ya que la literatura egipcia y babilónica son anteriores a la hebrea.

1. Cosmogonía Babilónica.

En la literatura cuneiforme encontramos diversos fragmentos relativos al primitivo origen del mundo y de la humanidad. El más importante es el llamado *Poema de la creación* (o, por sus dos primeras palabras, *Enuma elis*), descubierto en la famosa biblioteca de Asurbanipal en 1875. Consta de siete tabletas en escritura cuneiforme del siglo XII a.C., pero que se considera transcripción y aun traducción de un original sumerio primitivo. En la primera tableta se describen las primeras fuerzas cósmicas que se consideran eternas: las aguas saladas (*tiamât*) y las dulces (*apsû*), que, unidas, dan lugar a la primera tríada de dioses: Anu (Dios del cielo), Enlil (dios de la tierra) y Ea (dios del mar):

“Cuando en lo alto nada era nombrado,
y abajo en la tierra nada tenía nombre,
del océano primordial (Apsû), su padre,
y de la tumultuosa Tiamât, la madre de todos,
las aguas se juntaron en uno,
y los campos no estaban unidos unos con otros,
ni se veían los cañaverales;
cuando ninguno de los dioses había aparecido,
ni eran llamados con su nombre, ni tenían fijado destino alguno,
fueron creados los dioses en el seno de las aguas.”⁸⁵

Después el texto narra cómo surgió una lucha entre los dioses y los dos principios eternos Apsû y Tiamât. Este organiza un ejército con once monstruos, a los que pone a las órdenes de Qingu, y al que le impone las tabletas del destino. Los dioses, por su parte, nombran generalísimo a Marduk, el cual pone como condición su supremacía en el panteón babilónico caso de que venza a Tiamât. Llega al campo de lucha, aprisiona al caudillo Qingu, le quita las tablas del destino, se las pone en su pecho y sale al encuentro de Tiamât, le mata y le parte en dos mitades; de una hizo el cielo, y de la otra, la tierra. Marduk, símbolo de la inteligencia y del orden, lucha contra Tiamât (*tehôm* en heb.), que es el símbolo del desorden y del tumulto:

“Divide la carne monstruosa, concibe ideas artísticas.
La despedaza como a un pescado en sus dos partes;
instaló una de sus mitades, cubriendo con ella el cielo.
Echó el cerrojo, puso un portero
y ordenóle no dejara salir las aguas.”⁸⁶

Es la obra de *distinción*: la formación de los continentes y del firmamento después de haber ordenado radicalmente el abismo caótico (Tiamât: *tehôm*). Después viene la obra de *ornamentación*:

“(Marduk) construyó una morada para los grandes dioses,
instaló las estrellas, que son su imagen, los “lumasi.”
Determinó el año y delimitó las secciones.
Para los doce meses instaló tres estrellas.
Después que para los días del año hubo modelado imágenes,
estableció la morada del planeta Júpiter,

para regularlos todos juntos...,
para que nadie se equivoque ni engañe...
Hizo brillar a Sin (la luna), le confió la noche...,
y lo determinó como cuerpo nocturno para regular los días;
cada mes sin cesar le da la forma de una corona:
al principio del mes, para brillar sobre el país.
Tú mostrarás cuernos para determinar seis días;
al séptimo día divide en dos la corona;
al día catorce le pone de frente...⁸⁷

Después siguen en estado lagunoso la creación de otros seres, para terminar con la del hombre del modo más peregrino: Marduk modeló al primer hombre con su sangre y le asignó como finalidad específica dar culto a Marduk en Babilonia⁸⁸. Vemos, pues, que este himno es una exaltación del jefe del panteón babilónico Marduk.

Semejanzas y Diferencias con la Narración Bíblica

a) Semejanzas. — 1) Constitución *del mundo*: En ambas narraciones se habla de un abismo caótico (Tiamât: *Tehôm*) acuoso, y de una obra de división del cuerpo de Tiamât: cielo y tierra, distinción o saneamiento del universo, que es seguido de la *ornamentación* con la creación de los astros para la distinción de tiempos y años. 2) *Formación del hombre*: Marduk lo formó con su sangre, modelando la arcilla; por eso al dios-creador se le llama “dios alfarero” (Duk-ka-bur). Encontramos en esta narración el interés por formar al hombre de algo superior a la materia, la *sangre* de una divinidad. En el relato bíblico encontramos la frase “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.” Y sobre todo, como veremos al estudiar el siguiente capítulo, encontraremos a Yahvé-Elohim modelando, como un *alfarero*, al hombre de la arcilla.

b) Diferencias. — 1) *Obra de la creación*: En la narración babilónica, las primeras divinidades *proceden de la masa caótica*, que es eterna. Al contrario, la narración bíblica presenta a Elohim como eterno y preexistente al caos primitivo, que es obra de sus manos. 2) *Naturaleza de la divinidad*: La trascendencia de Dios aparece en la narración bíblica, mientras que en la babilónica los dioses son seres materiales, que proceden de principios materiales. Y, sobre todo, en la narración bíblica aparece un monoteísmo estricto, por lo que difiere radicalmente de la narración babilónica. 3) *Duración de la creación*: Sólo en la narración bíblica se habla de la creación del mundo en seis días y del descanso de la divinidad en el séptimo. Aunque la narración babilónica aparezca distribuida en siete tabletas, no coincide con los días de la semana bíblica.

Vemos, pues, por esta somera exposición, que las analogías son puramente tangenciales, ya que no encontramos en el relato babilónico la grandeza y trascendencia del Dios omnipotente que crea todas las cosas con su palabra, sin necesidad de luchar denodadamente contra las fuerzas cósmicas. Esto no quiere decir que el autor sagrado no haya podido utilizar palabras y aun nociones ambientales que pudieran tener origen en concepciones mitológicas. En la literatura sapiencial, varias veces se alude a mitos populares referentes a los monstruos marinos Rahab, Leviatán, el dragón⁸⁹, que son encarnación del mar o de las fuerzas indomables cósmicas sometidas por Yahvé. Los hagiógrafos, sin pretender dar su juicio sobre la realidad histórica de tales mitos del folklore popular, revisten sus ideas religiosas de un ropaje ambiental que las haga comprensibles a sus contemporáneos. Así, el autor del relato bíblico de la creación bien pudo conocer algún mito primitivo sobre el origen de las cosas y utilizar detalles de narraciones populares sobre el mismo, si bien dando un sentido profundamente monoteísta a su nueva narración.

Sabemos que el antepasado de los hebreos procedía de Mesopotamia, y podemos suponer que con él llegaron a Canaán leyendas y ecos de mitos primitivos que después fueron depurados en sentido monoteísta. Con todo, repetimos que, en el relato concreto bíblico de la creación, las semejanzas con el relato babilónico son totalmente accidentales, en cuanto que afectan, a lo más, a modos *de expresión*.

2. Cosmogonía Egipcia.

Aunque las narraciones cosmogónicas difieren según las diversas escuelas sacerdotales, todas convienen en suponer la preexistencia eterna de una masa acuosa caótica, el agua tenebrosa, llamada *Nou*, en la que existían los gérmenes de todas las cosas. De ella salió el *huevo* cósmico, que dio origen al dios solar, llamado Ra en la escuela de Heliópolis. Esta divinidad primitiva — que provino de la masa caótica — creó después otras divinidades auxiliares, las cuales, unidas, crearon el cosmos en el universo con su variedad y distinción de seres. Según la escuela de Hermópolis, fue Toth la primera divinidad, que creó las demás divinidades “con su palabra”; pero éstas provienen por *emanación*, lo mismo que todas las cosas creadas⁹⁰. No hay, pues, paralelismo con la idea de *creación* del relato genesiaco.

3. Cosmogonía Fenicia.

Según la descripción de Filón de Byblos (s.1 d.C.), atribuida a un tal Sanjoniaton, el origen del mundo y de las cosas fue el siguiente: Al principio existieron el caos y el *Pneuma* tenebroso. De la unión de ambos surgió *Mot*, que es una masa acuosa arcillosa en la que estaban los gérmenes de todas las cosas. De ella surgió un *huevo*, y aparecieron el sol, la luna y las estrellas. Después surgieron todos los seres vivientes. La primera pareja humana (Αἰὼν γ Πρωτογούς) precede, a su vez, de Κολπία γ Βάαν; que ha sido relacionado con el *bohû* del relato genesiaco. Por otra parte, se ha relacionado Αἰὼν con *Eva*, y aparece también tomando un fruto del árbol.

En esta confusa y ecléctica cosmogonía parece que hay elementos de la egipcia que hemos visto y de la bíblica. Teniendo en cuenta la época tardía de la fuente en que aparece, no tiene nada de particular que haya sido conocida la narración bíblica del Génesis⁹¹.

1 A. Clamer, *Génesis* (La Sainte Bible, 1953) P.103. — 2 Cf. M. J. Lagrange, *L'hexameron*: Rb 5 (1896) P.384s. — 3 Cf. F. Ceuppens, *De Historia Primaeva* (Roma 1948) P-7- — 4 Sab. 11:21. — 5 Es La Misma Raíz Del *Ilû* Asiro-Babilónico, El *Allah* De Los Árabes Y El *Elim* De Los Primitivos Fenicios De Ugarit. Su Sentido Primario Etimológico Es Muy Discutido. Lagrange Y Otros Lo Relacionan Con La Idea De *Fuerza*; Cf. M. J. Lagrange, *Études Sur Les Religions Sémitiques* (Paris 1905) P.70-83. — 6 R. De Vaux, *Initiation Biblique* (Paris 1939) P.671. — 7 A. Clamer, O.C., P.104. — 8 Cf. P. Dhorme, *Amarna (Lettres D'el-Amarna)*: Dbs I (1928) 207-225. — 9 Cf. F. Ceuppens, O.C., P.6. — 10 Así Se Llama *Elohim* A Los Jueces (Ex 21:6; Sal 80:2;6); A Las Falsas Divinidades (Gén 31:30; Ex 18:11); Aun A Las Divinidades Femeninas (1 Re 11:5). — 11 Cf. Ex 34:10; Is 48:7; Jer 31:22; Sal 50:12. — 12 Se Le Ha Querido Relacionar Con La Forma Intensiva *Bere'* (Cortar, Modelar La Materia). — 13 2 Mac 7:29. — 14 Cf. C. Tresmontant, *Essai Sur La Pensée Hébraïque* (Paris 1953) P.13. — 15 Es la opinión, entre otros, de Budde, Loisy, Gunkel. — 16 Cf. P. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens* 3. — 17 *Bohû* parece indicar la idea de *vacío*, mientras que *tohû* más bien lo indistinto, sin caminos ni contornos. La expresión *tohû wabohû* era proverbial, y significa lo que entre nosotros caos, desolación. Cf. Is 4:23. El hagiógrafo destaca este estado primitivo *informe* Para resaltar después su distinción y ornamentación por intervención de la sabiduría y poder de Dios. — 18 Abismo en heb. es *tehôm*, que lexicográficamente parece relacionarse con el tiamât, o abismo de aguas saladas del *Poema de la creación* de la literatura asiria, que antes hemos citado. Pero la dependencia lexicográfica no prueba dependencia ideológica. — 19 Cf. Sal 30:6; 104:29. — 20 La palabra heb. *merajefet*, que traducimos por *se cernía*, aparece en Dt 32:11 con el sentido del águila que con sus alas *se cierne* sobre sus polluelos para protegerlos. — 21 Sal 33:6; 104:30. — 22 Cf. Job 33:4; 34:14; Eclo 24:3; Jdt 16:17. — 23 Van Imschoot, *L'Esprit de Yahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*: RB 44 (1935) 489. — 24 *Sum. Theol I* q.66 a.1 ad 2. — 25 Jud 16:17. — 26 Job 38:19-20. — 27 La palabra heb. *Raqiah* (de *raqah*: pisar con los pies, golpear) es traducida por los LXX (στρεβωμια), que indica la idea de algo *sólido*, a lo que responde la traducción latina de *firmamentum*. — 28 Cf. Job 37:18; Is 40:20; Sal 104:2. — 29 Cf. Job 26:11; 9:6. — 30 Gén 7:11s. — 31 Cf. Jer 10:13; Job 36:27-28. — 32 Cf. 2 Re 7:2;19; Is 24:18; Sal 105:3. — 33 La palabra *cielo* viene del gr. (κοιλος), que significa *cóncavo*; en heb., *samayim* es un dual de una raíz incierta. Hommel lo considera como un causativo de *sa* y *mayim* (que produce aguas); Dillman relaciona el vocablo con el árabe *sama* (ser alto), y Fankenberg lo explica en función del asirio *samu* (techo). Así, el cielo sería el *techo* del mundo. Cf. F. CeupPens, o.c., p.14. — 34 La imposición del nombre suponía dominio: cf. 2 Re 24:17; 2 Par 36:4. Dios cambia los nombres de las personas en función de una especial

misión. Cf. Gén 17:19; 35:10; 1 Par 22:19; Mt 16:18; Lc 1:13; 31. — 35 Job 38:11. — 36 Sal 104:5-9. — 37 Cf. Gén 7:11; 8:2; 49:25; Job 28:14; Sal 24:2; 136:6; Prov 8:28. — 38 Cf. Dt 32:2; Job 6:5; Sal 103:14. — 39 Cf. Jer 19:13; Sof 1:5; Job 31:25s. — 40 Cf. Sal 103:19; Eclo 42:6. — 41 Dt 4:15-19. — 42 Sal 148:3. — 43 Sal 19,1s. — 44 Cf. Job c.40; Sal 103:26s. — 45 Cf. Dt 7:13; 28:4; 11; 30:9. — 46 Cf. Gén 12:16. — 47 Cf. Gén 11:7; 20:13; 35:7; Is 6:8; 2 Sam 6:23; Ex 32:4; 8. — 48 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 4:20; 1: PG 7:1032; San Hilario, *De Trinitate* 4:17; 18; PL 10:110.111; San Basilio, *De Spiritu Sancto* 16:38; PG 32:136; San Epifanio, *Adv. haer.* 23:5; PG 41:304; San Juan Crisóstomo, *In Genesim* hom.8; PG 53:72; San Jerónimo, *In Isaiam* 36; PL 24:97; Agustín de Hipona, *De civitate Dei* 16:6; PL 41:484. Él P. Lagrange dice a este propósito: “Si (Dieu) emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui una plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la Saint Trinité n'est pas expressement indiqué, mais il donne la meil-leure explication de cette tournure que se représentera encore” (RB 118661 p.387). — 49 Cf. Gén 2:7. — 50 Hoy día se proponen otras etimologías más científicas. Así se relaciona el nombre de *Adam* con el sumerio *ada-mu* (mi padre). Es la hipótesis de Sanda y Landesdorfer. Delitzsch lo relaciona con el vocablo asiro-babilónico *adamu* (engendrado). Baethgen cree ver su origen en el sabeo *adam* (siervo, vasallo, en relación con la divinidad). Cf. Pirot : DBS I 87, art. *Adam et la Bible*. — 51 Is 11:6-9. — 52 Cf. Ovid., *Metamorf.* XV 965. — 53 fie aquí el texto: “Quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino *irrationalis*. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mulata; ut quibus nunc naturale est comedere aliarum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones” (*Sum. Theol.* q.96 a.1 ad 2). — 54 P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) p.96. — 55 Cf. Sam 22:16; Sal 75:4. — 56 Gén 7:11. — 57 A este propósito se ha hecho notar el simbolismo de determinados números que aquí aparecen: *tres* (tres series de plantas, tres clases de animales terrestres), *siete* (siete veces utiliza la fórmula “fue tarde y fue mañana,” y siete veces se repite: “y vio Dios que era bueno”; siete veces emplea el verbo *bard'*), *diez* (diez veces se repite la fórmula “Dios dijo”), números sagrados en la Biblia, porque indican perfección, plenitud. Cf. J. Schildenberger, *Von Geheimnis des Cötes* (Heidelberg 1950) p.47; B. Celada, *Números sagrados derivados del siete*: “Sefarad,” 8 (1948) 48-77-333-356; 10 (1952) 3-2. — 58 Este formulario es séptuple: a) fórmula introductoria; b) mandato; c) ejecución de la obra; d) descripción de ella; e) imposición de nombre y bendición; f) aprobación; g) conclusión. — 59 Sobre el origen del *sábado* hebreo véase com. a Ex 20:8 y la nota de B. Celada, *Dos importantes investigaciones acerca de la semana y el sábado*: “Sefarad,” 12 (1952) p.51-58. — 60 Cf. Clem. Alej., *Stromm.* VI 16; PG 9,369; Orígenes, *Contra Celsum* VI 60; PG 11, 1389; 12:145; *De principiis* 4:16; PG 11,376. — 61 Cf. Teodoreto, *Quaest. in Gen.* VI-XVII: PG 80:88-97; San Juan Crisóstomo, *In Gen.* hom.3 11.3; PG 53,35; San Efrén, *In Genesim* t.i (Roma 1737); San Basilio, *Homil. in Gen.* PG 29,17; San Gregorio Nis., *In Hexaemeron*: PG 44,69.72.77. — 62 Estos ensayos diversos son: *De Genesi contra manichaeos*: PL 34,173; *De Genesi ad tieram imperfectus Liber*: PL 34,221; *De Genesi ad litteram libri duodecim*: PL 34,2463. — 63 En el texto griego: “Dios creó todo sin excepción” (Koivr). — 64 Cf. PL 34,218; PG 11,325; 41,43. — 65 Ct. PL 23,935; 22,659. — 66 *In IV Sent.* II dist.12 a.r. — 67 *In IV Sent.* II d.12; *Sum. Theol.* I q.66. — 68 *De pot.* a.2 q.4; *Sum. Theol.* I q.74 a.2. — 69 Cf. J. G. Arinterro, *El Heptameron y la Ciencia moderna* (Valladolid 1901); véase la bibliografía de E. Mangenot en DTG 6 (1920) 2342. — 70 La tesis fue propuesta por W. Clifford, *The days of the week and the works of creatin*: “The Dublin Review” (1881) p.sai. Sobre estas interpretaciones y otras, véase F. Ceuppens, o.c., p.46-04. — 71 *Summ. Theol.* I q.70 a.1 ad 3. Cf. *Providentissimus Deus*: EB 109. — 72 *De Gen. ad litt.* II 9,20; PL 34,270. — 73 *De actis cum Felice Man.* 1,10; PL 42,525. — 74 Eb 599. — 75 Ex 20:11. — 76 Sobre la interpretación del relato de la creación pueden verse los siguientes trabajos: A. Colunga, *La obra de los seis días*: CT 19 (1919) 21-33.273-282; H. Dumaine, *L'Hepta-méron biblique*: RB 46 (1937) 161-181; M. J. Lagrange, *Hexaemeron*: RB 5 (1896) 381-407; A. Peruzzi, *Il primo capitolo della Genesi* (Roma 1926); G. Robert, *La Création d'après la Genèse et la Science*: RB 3 (1894) 387-401; E. F. Sutcliffe, *The interpretation of the Hexameron*: “The Glergy Review,” 4 (1932) 31-40.123-129; P. Van Imschoot, *De Scripturae doctrina de creatione mundi*: “Collationes Gandavenses,” 30 (1947) 95-99 151-157; A. Verquerre, *La cosmogonie de la Genèse*: “Rev. Prat. Apol.,” 58 (1934) 568-573; F. Ceuppens, *De historia primaeva* p.i-Ô4; A. Clamer, *Genèse* 103-129; P. Heinisch, *Das Buch Genesis* 95-107; Gh. Hauret, *Les Origines* (Lucon 1952) 475; J. Chaine, *Le Livre de la Genèse* (Paris 1950) : 21-30; E. F. Sutcliffe: “Verbum Dei,” i (Barcelona) p.445s; L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957) 33ss. — 77 Gén 1:7; Sal 24:2; 136:6. — 78 1 Sam 2:10; Sal 2:8; Jer 16:19. — 79 Is 14:9s; Ex 31:17. — 80 Gén 1:7; 7:11; Sal 104:2. — 81 Gén 1:17. — 82 Gén 1:17; Sal 136:73. — 83 Gén 1:3; Job 26:10. — 84 Dt 10:14; 1 Re 8:27; Neh 9:6; Sal 69:34; Am 9:6. — 85 Tabl. I 1-5. — 86 Tabl. IV 136-140. — 87 Tabl. V 1-18. — 88 Véase A. Clamer, o.c., p.132, y la totalidad del *Poema* en H. Gressmann, *Altor, Texte zum A.T. I* (1926) 108; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris 1907) 2-81; Pritchard, *Ancient Near Eastern Taxis* 60-72. — 89 Cf. Is 51:9-10; Job 7:12; 26:12-13; Sal 74:13-14; 89,10; Is 27,1. — 90 Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne* 1 (1895) 145; M. J. Lagrange, *L'Hexameron* RB 5 (1896) 397; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht* (1911) 16. — 91 Cf. Eusebio, *Praep. Evang* 1 c.io; PG 21,75; M. J. Lagrange, *Études sur les religions* o.c., p.6y. *sémitiques* (1905) 405; F. Ceuppens, O.C p.67.

2. El Paraíso.

La narración de la creación que hemos comentado se continúa con los v.1-4a de este capítulo, que son como la conclusión de aquél.

Después se inicia un nuevo relato. El autor destaca la *providencia* especial que Dios tiene del hombre, centro de la creación. La creación de todas las cosas se subordina a él. El estilo es antropomórfico, folklórico, ingenuo, infantil y descriptivo.

Esta segunda sección del Génesis nos presenta un cuadro distinto de la formación de las cosas. Supuesta la creación de la tierra como lugar habitable, se nos cuentan los orígenes de la humanidad de una primitiva pareja humana. En este c.2 se habla de la formación del hombre, que es colocado en un jardín de delicias, y después se crean los animales y, finalmente, la mujer como complemento del hombre. Tal es el orden de la obra divina, bien distinto del presentado en la sección anterior. Frente al estilo esquemático y uniforme de la narración anterior, donde campea

sobre todo la trascendencia y omnipotencia divinas al crear todas las cosas por su orden de perfección, el estilo colorista, rico en imágenes, antropomórfico y revelador de una profunda observación de la psicología humana. **La imagen de Dios, tan abstracta, se revela aquí muy comunicativa y humana.** Es ésta una observación que no debe echar en olvido el lector para darse cuenta de la intención del autor sagrado, penetrar en su espíritu y discernir la verdad objetiva e histórica de la forma poética, bien sea creada ésta por él mismo o bien recibida de la tradición literaria y religiosa. Pues, aunque todo en la Escritura sea inspirado, no lo está bajo la misma razón formal; pues unas cosas lo están como *verdades*, y otras como *expresión* de esas verdades. Y, aunque la expresión tenga también su verdad, la tiene en relación con la verdad objetiva, como vestido de la misma, a fin de presentarla graciosa a los ojos de los lectores. Una parábola, por ejemplo, tiene un contenido doctrinal, pero expresado en una forma literaria imaginativa. Ambos elementos están inspirados, cada uno según su propio valor. En el capítulo anterior hemos distinguido, **con los Santos Padres, el rico fondo doctrinal y la descripción literaria de las cosas.** Otro tanto debemos hacer aquí.

Conclusión de la Obra de la Creación (1-4).

¹ Así fueron acabados los cielos, y la tierra, y todo su cortejo. ² Y, rematada en el día sexto toda la obra que había hecho, descansó Dios el día séptimo de cuanto hiciera; ³ y bendijo el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de cuanto había creado y hecho. ⁴ Este es el origen de los cielos y la tierra cuando fueron creados.

El v.1 resume toda la obra de la creación de las cosas relatadas en el capítulo precedente. Hemos preferido la traducción de *cortejo*, siguiendo el *κοσμος* de los LXX y el *ornatus* de la Vulgata, que parece ser una traducción del *sebí* hebreo. El TM lee “su ejército” (Saba’), que puede aludir a los astros y aun a la muchedumbre de los seres creados, concebidos orgánicamente como un “ejército”¹. El v.2 se ha de leer según los LXX: “día sexto,” pues no hace sentido la lectura de TM y Vulgata de que Dios completó el día *séptimo* toda su obra, ya que a continuación dice que en este día descansó. El día *séptimo* (sábado) fue *bendecido y santificado*, es decir, puesto aparte, como consagrado a Dios, y la razón de ello es porque *descansó* Dios de su obra. Este ingenuo antropomorfismo es recalcado en la descriptiva frase de Ex 31:17: “El séptimo día Dios cesó de trabajar y *respiró*.” Se presenta a Dios como a un operario atareado fatigosamente durante seis días en la obra de la creación y tomando aliento después. El v.4a parece servir de unión entre lo precedente y el nuevo relato sobre la formación del hombre.

Formación del Hombre (4-7).

^{4b} Al tiempo de hacer Yahvé Elohim los cielos y la tierra, ⁵ no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yahvé Elohim sobre la tierra ni haber todavía hombre que la labrase, ⁶ y sacase agua de la tierra para regar toda la superficie del suelo. ⁷ Formó Yahvé Elohim al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado.

En toda esta sección, Dios es designado con dos nombres: Yahvé Elohim. Ya hemos visto el significado de *Elohim*, que es el nombre común para designar la divinidad; por eso los LXX suelen traducir por *Θεος*. *Yahvé*, en cambio, es el nombre específico entre los hebreos a partir de la revelación hecha a Moisés en el Sinaí. (Sobre su sentido y antigüedad véase el com. a Ex. 3:14.) El

hagiógrafo pone al principio del capítulo ambos nombres yuxtapuestos para mostrar que *Yahvé* es el mismo *Elohim* del relato de la creación. Después ya sólo menciona el nombre de *Yahvé*. La narración presupone otras cosas omitidas por el hagiógrafo, puesto que presenta ya formada la tierra, aunque desprovista de toda vegetación, y da como razón de ello que Yahvé Elohim no había enviado la lluvia, y, por otra parte, faltaba el hombre, que supliese con su ingenio la falta de lluvia canalizando el agua de los ríos por la tierra labrada². El autor sagrado destaca el estado de desolación en que se hallaba la tierra para poner de relieve la providencia especialísima de Yahvé, que preparó en este inmenso erial una mansión edénica bien abastecida de aguas al hombre que iba a crear. Esta descripción, pues, es como una introducción a la formación del hombre.

Con toda naturalidad, el autor sagrado presenta a Dios trabajando como un alfarero en la modelación de un cuerpo arcilloso, al que le imprime el hálito de vida: “Formó Yahvé Elohim al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro (lit. en sus *narices*) aliento de vida,” y por ello se convirtió en “ser animado” o “alma viviente” (v.7). La descripción no puede ser más antropomórfica. Es de experiencia universal que el cuerpo humano, después de muerto, se convierte en *polvo*; por ello, según el modo primitivo de discurrir, si el cuerpo humano al morir se convierte en *polvo*, es que fundamentalmente está hecho de *polvo*. Este origen del cuerpo humano a partir del polvo aparece en la literatura clásica greco-latina³ y en el folklore oriental⁴. La divinidad egipcia Khnum es presentada como un alfarero en su torno formando los cuerpos de los hombres, ante cuyas narices pone el jeroglífico expresivo de la *vida*. Ya hemos visto cómo Marduk forma a los primeros hombres de su sangre amasada con arcilla. En todos estos mitos se trata de destacar la categoría excepcional del ser humano, que es formado especialmente por la misma divinidad.

En el relato bíblico parecen distinguirse dos principios en el hombre: uno corporal (el polvo) y otro indefinido, infundido directamente por Dios, que es llamado *aliento de vida*. La palabra heb. *nesemáh*, que hemos traducido por *aliento*, tiene un sentido muy diverso en la Biblia, pues se aplica al principio vital que anima el cuerpo humano⁵, al espíritu humano como principio *intelectual*⁶. En el contexto del relato del Génesis parece que se trata del *hálito* que comunica fisiológicamente la vida al cuerpo humano. Por ello gráficamente dice el hagiógrafo que se lo infundió “en las narices” porque por ellas sale la respiración, signo de la vida. Al morir el hombre, el *nesemáh* es recogido por Dios⁷, mientras que el *nefes* (persona-alma humana) va al *seol*. En nuestro caso, el autor sagrado sólo quiere destacar la intervención directa de Dios en la formación del hombre. En la narración del capítulo anterior se dice simplemente que **Dios le creó “a imagen y semejanza suya,” con lo que se proclama claramente su dignidad y elevación sobre el resto de los animales.** Aquí se insiste en la constitución biológica y fisiológica, pero es difícil saber el sentido que el hagiógrafo da a los términos *nefes* y *nesemáh*, que pueden incluir, además de lo fisiológico, lo psíquico.

De esta descripción pintoresca han querido sacar no pocos autores argumentos contra la teoría *evolucionista* del cuerpo humano. Ya hemos dicho que el hagiógrafo es un catequista y no un profesor de ciencias; por tanto, enfoca los problemas exclusivamente desde el aspecto religioso, y, por tanto, su juicio *formal* no recae sobre la naturaleza objetiva e íntima de las cosas. Se expresa al modo de su tiempo, y, como buen pedagogo, procura poner al alcance de sus lectores de modo gráfico altas ideas teológicas, como la de que **el hombre viene de Dios y que Dios tiene una especialísima providencia de él.** Para expresar estas ideas recogió del ambiente concepciones populares sobre el origen del cuerpo humano, que son, en realidad, en la narración un ropaje literario externo. Ya tendremos ocasión de destacar otros antropomorfismos pintorescos en este capítulo. Así, pues, el autor sagrado ni es *evolucionista* ni *antievolucionista*, sencillamente

porque no se planteó el problema del origen *científico* del hombre, sino el de su *origen religioso*, como ser procedente de Dios⁸.

El Paraíso (8-17).

⁸ Plantó luego Yahvé Elohim un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara” ⁹ Hizo Yahvé Elohim brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. ¹⁰ Salía de Edén un río que regaba el jardín, y de allí se partía en cuatro brazos. ¹¹ El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Evila, donde abunda el oro, ¹² un oro muy fino, y a más también bedelio y ágata; ¹³ y el segundo se llama Guijón, y es el que rodea toda la tierra de Cus; ¹⁴ el tercero se llama Tigris, y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Eufrates. ¹⁵ Tomó, pues, Yahvé Elohim al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, ¹⁶ y le dio este mandato: “De todos los árboles del paraíso puedes comer, ¹⁷ pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás.”

Con todo cuidado, Dios preparó para su colono y representante *un jardín en Edén* (v.8). La palabra empleada en el TM para designar *jardín* es *gân*, vocablo de origen sumerio, que significa lugar cerrado, jardín frondoso. La Vg, siguiendo a los LXX, traduce por *paradisus*, que es la transliteración popular del persa *pairi daeza*, que originariamente significa la cerca del jardín, y después el contenido o jardín. Jenofonte nos habla a menudo de los *παρᾶδεισοι*, o fincas de recreo de los reyes persas⁹. Queda, pues, claro, por el nombre empleado, que para el hagiógrafo el lugar de residencia de Adán es una finca de recreo o parque frondoso, como concretará más tarde. Y la localiza *en Edén*, como designación geográfica. Los LXX aquí lo entienden como localidad geográfica (ἐν Εδέμ), pero en Gén. 3:23-24 traducen por “jardín de delicias” (*παρᾶδεισου της τρυφης*), como hace la Vg: “*paradisum voluptatis*.” Se ha relacionado *Edén* con el sumerio *edin* y el asiro-babilónico *edinû*, que significa *estepa*. Según esta etimología, la descripción de la Biblia aludiría a un jardín frondoso u oasis en medio de la estepa, lo que explicaría bien que Adán fuera echado del oasis para después vivir la vida dura de la estepa con el sudor de su frente¹⁰. Algunos autores lo han querido identificar con la localidad *Bit-Adinû* de los textos asirios, cerca de Edesa¹¹. En todo caso, el hagiógrafo lo coloca *al oriente*.

Después sigue la descripción de la frondosidad de ese maravilloso jardín edénico. Siguiendo la propensión a los antropomorfismos, el autor sagrado presenta a Dios plantando los árboles que han de dar sombra al venturoso colono. En aquel lugar maravilloso no faltaban los más selectos árboles frutales y los de puro adorno: *hermosos a la vista y sabrosos al paladar* (v.8). Para un beduino que vive en terrenos esteparios, la descripción colma sus ansias de felicidad, es el espejismo del oasis en el desierto. El hagiógrafo escribe para gentes que viven en terrenos pobres, sin apenas agua, y para realzar el *estado* de felicidad del primer hombre describe morosamente su mansión de delicias. Es un rasgo más del profundo conocimiento que tiene de la psicología de sus lectores. Y, preparando el drama que se va a desarrollar en aquel jardín maravilloso, fija la atención en un árbol excepcional y misterioso, al que le da el intrigante nombre de *árbol de la vida y de la ciencia del bien y del mal* (v.9). El nombre primero parece aludir a la inmortalidad que confería con sus frutos, y el segundo es una definición, por anticipación literaria, conforme al papel que va a representar en la caída de los primeros padres, los cuales, al comer de su fruto, adquirirán prácticamente la distinción entre “el bien y el mal”¹². En la literatura cunei-

forme se habla del *árbol de la vida* y del *árbol de la verdad* que están a la puerta del cielo¹³. El héroe sumerio Guilgamés andaba buscando la *planta de la juventud*, que le preservase de la muerte. En la literatura griega se habla de las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, guardadas por un dragón, que también daban la vida. Siempre el hombre ha soñado con la inmortalidad. En la mente del autor sagrado, el *árbol de la vida* es un símbolo del don de inmortalidad que Dios había conferido al primer hombre, y el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, el símbolo de la línea divisoria de la ley moral entre el bien y el mal. De hecho, los primeros padres, al tomar de la fruta de este árbol, conocieron prácticamente la distinción entre el bien y el mal; de ahí el nombre que le aplica el hagiógrafo de *árbol de la ciencia del bien y del mal*. Como veremos en el capítulo siguiente, la serpiente propone a los primeros padres que tomen del fruto, pues los elevará a la categoría de dioses, como “concedores del bien y del mal.”¹⁴ La instigación afecta al deseo más íntimo del hombre: poder decidir por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, sin estar sometido a ninguna línea divisoria impuesta de afuera; esto equivalía a escalar la dignidad de dioses. No debemos olvidar que el hagiógrafo juega maravillosamente con todos los resortes de la psicología humana para caracterizar las distintas partes del drama de la caída del primer hombre.

Los v.10-14 parecen un paréntesis que interrumpe el drama del paraíso. La localización que aquí se da tiene los caracteres de adición erudita de un glosista que ha querido orientar a sus lectores sobre la localización del maravilloso jardín de Edén, regado por un río que después se dividía en cuatro grandes ríos, llamados Pisón, Guijón, Tigris y Eufrates. El texto dice que un río *salía* del paraíso, sin decir nada de su punto de origen. Los dos últimos son perfectamente identificables con los conocidos ríos que nacen casi juntos en las estribaciones de los montes de Armenia y corren paralelos, abriéndose y cerrándose, hasta desembocar en el golfo Pérsico. Por tanto, los otros dos han de ser buscados cerca de esta zona. El Pisón rodea la tierra de *Evila*, que, según la Biblia, es localizada unas veces al sur de Arabia¹⁵ y otras al norte de Arabia¹⁶. Hoy día generalmente se pretende identificar el Pisón con el *Fasis*, que nace al pie del monte Ararat, no lejos de las fuentes del Tigris y el Eufrates, y desemboca en el mar Negro. Así, la tierra de *Evila* sería la Cólquida, famosa por sus metales preciosos, adonde los argonautas fueron a buscar el vellocino de oro. Otro río difícil de localizar es el *Guijón*. El texto bíblico dice que rodea la tierra de Cus (v.13), que suele designar Etiopía. Por ello, Flavio Josefo y los LXX identificaron este río con el Nilo, pero resulta muy desplazado del área del Tigris y del Eufrates. Por otra parte, en Gén 10:8 aparece la región de Cus mencionada con las regiones de las tribus septentrionales de Arabia, y entonces sería el Kassu de las inscripciones asirias, es decir, la región de los coseos o *kasitas*. En este supuesto, se ha buscado un río que tenga un nombre parecido a Guijón en esta zona, y se ha encontrado uno llamado *Gueihum* er-Ras, y que desemboca en el mar Caspio. Supuesta esta identificación, se deduce claramente que el autor sagrado localiza el paraíso terrenal en la zona de las estribaciones del Cáucaso, junto al monte Ararat¹⁷.

El v.16 empalma con el v.9, del que parece continuación normal lógica, pues se ordena al hombre que no coma del “árbol de la ciencia del bien y del mal.” El hagiógrafo quiere destacar con este precepto la dependencia y limitación del hombre respecto del verdadero dueño del paraíso, que es el propio Dios. **Se trata de una prueba de su obediencia, para ser confirmado después, en caso afirmativo**, en sus prerrogativas excepcionales de lugarteniente de la creación, y entre ellas el don de inmortalidad. El hagiógrafo está montando el drama de la caída del primer hombre, y va preparando la escena fundamental, siempre en función de expresar ideas teológicas muy altas. Una vez presentado el principal protagonista, era necesario hacer la presentación del segundo, la mujer, de cuyo origen se va a ocupar con detalle.

Formación de la Mujer (18-25).

¹⁸Y se dijo Yahvé Elohim: “No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él.” ¹⁹Y Yahvé Elohim trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. ²⁰Y dio Adán nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero entre todos ellos no había paía Adán ayuda, semejante a él. ²¹Hizo, pues, Yahvé Elohim caer sobre Adán un profundo sopor, y, dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar la carne, ²²y de la costilla que de Adán tomara, formó Yahvé Dios a la mujer y se la presentó a Adán. ²³Adán exclamó: “Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne.” Esto se llamará varona, porque del varón ha sido tomada. ²⁴Dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne.” ²⁵Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello.

El autor sagrado, siguiendo su método descriptivo e insinuante, finge en Dios un momento de reflexión. Todo parece que es perfecto, pero hay un fallo en su obra, pues Adán, a pesar de morar en una mansión paradisíaca, no puede ser feliz, pues necesita de una *ayuda* que le complete y con la que pueda comunicarse. El hagiógrafo, profundo conocedor de la psicología humana, pone aquí de relieve misteriosas tendencias en la naturaleza humana, la atracción de los sexos, el complemento sexual y la vocación del hombre hacia el “eterno femenino.” En el capítulo anterior, el hagiógrafo decía simplemente que Dios había creado al hombre en su doble manifestación sexual de “macho y hembra.” La integridad de la naturaleza y la necesidad de la procreación exigían esta diversidad como en los demás animales. Pero ahora el autor sagrado quiere enseñar otras verdades, como el origen divino del matrimonio y la igualdad sustancial de la mujer y el hombre, y así presenta una parábola en acción, en la que los diversos elementos o protagonistas entran en escena en conformidad con las exigencias de las ideas a expresar. Así, lo primero que quiere el autor sagrado poner de relieve es esa tendencia misteriosa del hombre hacia la mujer, sin la que no encuentra felicidad. Esta idea queda bien clara al decir que Dios le presentó todos los animales para que los reconociera como suyos y les pusiera nombre en señal de dominio sobre ellos (v.19). La escena es, sin duda, ficticia, pero expresa bien a las claras que el hombre no encuentra en ellos el complemento que exige su naturaleza, la compañía ansiada, la “ayuda semejante a él.” Los psicólogos hablan del *eros*, de la *libido*, como fuerzas ocultas que existen en la subconsciencia humana. El autor sagrado sabe también que existe esa fuerza misteriosa en el hombre hacia la mujer, y en este relato pintoresco presenta al hombre inquieto y desasosegado hasta que encuentra su complemento. Dios mismo, que ha constatado el fallo que ha habido en su obra (*no es bueno que el hombre esté solo*), va a llenar el vacío que colme el corazón del varón. Para que quisiera a su futura compañera (*ayuda semejante a él*), la saca de su mismo cuerpo. Como la operación va a ser dolo-rosa, infunde a Adán un profundo *sopor*, especie de cloroformo que le haga insensible a la intervención quirúrgica. Una vez sacada la costilla, Dios rellenó cuidadosamente el vacío en el cuerpo del hombre, sin que notara nada. Y al punto Dios mismo presenta a la nueva criatura a Adán, que la reconoce, al despertar, como algo entrañable suyo: Esto sí *que es hueso de mis huesos y carne de mi carne* (v.23). Por haber sido sacada del varón, será llamada *varona*, o complemento suyo, y por ella *dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer. Y vendrán a ser los dos una sola carne.*

¿Podemos concebir una explicación más plástica y realista del amor conyugal? Después de haber hecho notar el autor sagrado que el hombre sentía misteriosas atracciones hacia un ser que no conoce, pero que entrevé, nos describe el origen del matrimonio en los planes de Dios. Es la otra verdad que el autor sagrado quiere destacar. En la antigüedad, la mujer estaba muy postergada. Aristóteles la considera como “mas occasionatus” y “animal imperfectum.” En la historia de Oriente era un instrumento de placer para el hombre. El hagiógrafo quiere hacer ver cómo entra en los planes divinos primitivos la mujer, su misión en la sociedad; en el capítulo siguiente dirá que está destinada a ser “madre de los vivientes”¹⁸. ¿Qué pensar de la historicidad de esta escena, en la que se presenta a la mujer creada después del hombre y formada de una de sus costillas? Debemos tener en cuenta el género literario del capítulo, en el que abundan los antropomorfismos: Dios modeló como un alfarero el cuerpo del hombre de la arcilla, plantó personalmente los árboles del paraíso, hizo desfilar todos los animales ante Adán para entretenerle y nombrarle lugarteniente suyo, y ahora hace de cirujano, como después hará de sastre confeccionando el primer vestido que cubrirá la desnudez de los primeros padres. Naturalmente, estos antropomorfismos no han de ser tomados al pie de la letra, sino que son *metáforas* de una gran *parábola en acción* que es la narración del origen del hombre como procedente de Dios y bajo su providencia particular. La interpretación literalista de estas escenas ha planteado una serie de cuestiones que hoy nos hacen sonreír¹⁹. Como en casos anteriores, podemos ver en estos detalles el eco de explicaciones populares folklóricas recogidas por el hagiógrafo como ropaje literario de sus enseñanzas doctrinales²⁰.

Las palabras del v.24 parecen ser una reflexión del autor sagrado y no del propio Adán. El amor conyugal debe ser superior al paterno y materno, de tal forma que, para unirse a la mujer, ha de abandonar el hombre a sus propios padres. Y la finalidad de esa unión es la propagación de la especie, la transmisión de la vida: *y vendrán a ser los dos una sola carne*²¹. Toda esta narración tenía por finalidad destacar la función complementaria de la mujer respecto del hombre en orden al matrimonio. El hagiógrafo, con mano maestra, empieza aludiendo al misterioso atractivo sexual, **para después declarar que la mujer es de la misma dignidad que el hombre, ya que fue formada del mismo cuerpo.**

La Narración Bíblica y el Origen Evolucionista del Hombre.

Como antes indicábamos, no es procedente presentar la narración bíblica como favorable u opuesta a las teorías evolucionistas del hombre en cuanto al origen del *cuerpo* humano. El autor sagrado no es un profesor de paleoantropología que pretende resolver *científicamente* el magno interrogante del origen del hombre, sino que centra su atención en el origen *religioso* del mismo. De la narración bíblica se desprenden las siguientes conclusiones: a) Encontramos en los primeros capítulos del Génesis una doble tradición sobre la creación de la primera pareja humana, una más esquemática y reflexiva y otra más descriptiva, poética y folklórica. El compilador-autor inspirado-recoge ambas tradiciones y, sin preocuparse de limar sus aristas y yuxtaponer, dejando a la competencia del lector la labor de adaptarlas. En su afán de acomodarse a la mentalidad de sus destinatarios (“rudi populo condescendens”), recoge tradiciones populares antiguas y las adapta a un sentido profundo teológico. Es un ropaje literario para hacer asequibles grandes verdades religiosas, b) Los textos estudiados del Génesis no se oponen ni patrocinan la concepción evolucionista del *cuerpo* humano. La descripción que nos da sobre el origen del cuerpo humano del polvo modelado directamente por Dios, es popular y no científica. El autor sagrado quiere destacar la providencia e intervención especial de Dios en la formación del ser más excelente de la creación. La narración bíblica hay que entenderla dentro del marco literario del capí-

tulo, donde abundan los antropomorfismos, c) En el relato bíblico se *insinúa* la intervención directa de Dios en la infusión del *alma* en las palabras misteriosas “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.” Aunque no se especifique la razón de la superioridad del hombre, sin embargo, dentro del contexto el hagiógrafo supone que el hombre es de diferente especie que el resto de los animales, d) En el relato bíblico se enseña que la humanidad proviene de una primitiva pareja única. Luego es insostenible la hipótesis del *poligenismo*. El autor sagrado supone que, después de la caída de los primeros padres, toda la humanidad quedó como enferma, con gran inclinación al mal; la hipótesis poligenista compromete la doctrina del pecado original, que arranca del hecho de la caída de la primitiva pareja humana²³.

1 Cf. Is 34:4; 40:12; Sal 33:6; Dt 4:19; 17:3. — 2 Es famosa la dificultad en traducir la palabra 'éd del TM. Los LXX, Peshitta, Aquila y Vg traducen por *fuelle*: “pero una *fuelle* salía de la tierra y regaba la superficie.” La palabra heb. 'éd aparece sólo aquí y en Job 36:27, donde designa “niebla vaporosa.” Conforme a este sentido, traduce Clamer: “pero un *vapor* se elevaba de la tierra.” *Bible de Jérusalem*: “pero una *ola* subía de la tierra.” Cantera: “aunque brotaba de la tierra una *corriente* que regaba...” Ceuppens: “pero un río subía...” Estos entienden la contraposición de esta corriente de agua con la sequía antes descrita como una preparación para describir después cómo era regado el paraíso. Nuestra versión sigue a Deimel, que relaciona 'éd con *edu* sumerio, que significa *canal* o *agua del canal*. Teniendo en cuenta que en este capítulo encontramos varias palabras sumerias (*eden, gan*), bien puede ser 'éd de origen sumerio. Cf. Deimel, *Wo lag das Paradies?*: “Orientalia,” 15 (1925) p.45; ID., *Sumerische Lexikon* II-4,579,427b: “Verbum Domini,” 4 (1924) p.281. En ese supuesto, la traducción literal sería: “ni subía agua del canal (otros traducen *inundación*) para regar la superficie de la tierra.” Si se traduce por *inundación*, el sentido parece aludir a la fuente de aguas que proviene de los abismos donde se halla flotando la tierra. — 3 Cf. Pausanias, X 3,4; OVIDIO, *Metamorf.* I 82; Juvenal, *Sátiras* XIV 35. — 4 Cf. Frazer, *Le folklore dans l'Ancien Testament* (París 1924) p.6s. El autor es muy parcial en sus apreciaciones; no obstante, en su obra hay datos interesantes utilizables. — 5 I Re 17:17; Is 2:22; 42:5; Job 27:3; Dan 10:17. — 6 Prov 20:27; Job 26:4. — 7 Job 34:14. — 8 Vease M García Cordero, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica*: CT (1951) P-459-481. — 9 En Neh 2:8 y Cant 4,13 encontramos la palabra persa *pardes*, de la que proviene *paradisus*. — 10 Así opinan Delitzsch, Schrader, Gunkel, Procksch, Jeremías. — 11 Es la opinión de M. J. Lagrange, *Innocence et péché*: RB (1897) 343. — 12 El texto hebreo no está claro, pues mientras unas veces parece que habla de dos árboles gerentes, como aquí y en Gén 3,22, Gén 2,7 y 3,3 habla sólo del de la “ciencia del bien y del mal.” — 13 Cf. P. Dhorme: RB (1907) p.271. — 14 Sobre esto véase M. J. Lagrange, *Innocence et péché*: RB 6 (1897) 343; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (1913) 53-54; P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 114; K.A. Leimbach, *Die biblische Urgeschichte* (1937) 43; P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940) 146-148. — 15 Gén 10:7.29. — 16 Gén 25:18. — 17 Sobre la localización del paraíso véanse las diversas opiniones en Lagrange : RB (1902) 271; H. Gunkel, *Die Genesis* (1922) 8; P. Heinisch, o.c., p.115; A. Sanda, *Moses und der Pentateuch* (1924) 140; Fl. Josefo, *Ant. Jud.* I 1,3; A. Deimel, *Wo lag der Paradies?*: “Orientalia,” 15 (1925) 50; K. A. Leimbach, o.c., p.48; A. Bea, *De Pentateucho* (1933) 150; E. König, *Genesis* (1925) 208; F. Ceuppens, o.c., 111s. — 18 Gén 3:20. — 19 Así, los escolásticos se preguntaban cuántas costillas tenía Adán antes de ser formada la mujer. Tomás de Aquino dice que la costilla que le fue quitada pertenecía a Adán no como individuo, sino como jefe de la especie humana (*Sum. Theol.* I q.92 a.3). — 20 En la antigüedad estaba muy extendida la creencia de la existencia de andróginos (hombres-mujeres). De ellos habla Beroso, el *Rig Veda* y Aristófanes. Son explicaciones populares para explicar la atracción de los sexos. Entre los aborígenes de la Polinesia existe la leyenda de la formación de la mujer de un hueso del hombre. Véase Frazer, o.c., p.6-7; M. García Cordero, art. c.: CT (1951) P-474. — 21 Cristo ve en esta frase la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10:9). — 22 EB 599. — 23 Sobre el tema del *Evolucionismo y la Biblia* pueden verse los trabajos siguientes: Ceuppens, *Le Polygénisme et la Bible*: “Angelicum,” 24 (1947) 20-32; J. Battaini, *Mono-genisme et polygénisme*: “Divus Thomas” (Piac.) 30 (1953) 363-369; A. y J. Bouyssonie, *Polygénisme*: DTC col.2525s; A. Colunga, Contenido dogmático de Gén 2,18-24: CT 77 (1950) 289-309; M. G. Cordero, *Evolucionismo, poligenismo y exégesis bíblica*: CT 78 (1951) 465-484; A. Dondayne, *Scripturae de natura hominis doctrina*: “Goliath. Brugens.,” 31 (1931) 142-147; J. M. González-Ruiz, Contenido dogmático de las narraciones de Gén 2,7 sobre la formación del hombre: “Estudios Bíblicos,” 9 (1950) 399-439; T. Ayuso Marazuela, *Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Teología*: “Arbor,” 19 (1951) 347-372.

3. Tentación, Caída y Promesa de Redención.

En esta sección, el autor sagrado aborda el gran problema del origen del mal físico y del mal moral. Es un hecho que el hombre sufre con dolores físicos, inquietudes psíquicas y con terribles problemas morales. Es un hecho que gran parte de la humanidad es pecadora, injusta, y sigue los caminos del vicio. ¿De dónde esta desviación de la primitiva felicidad? Como teólogo, el hagiógrafo aborda el problema en su aspecto teológico, y quiere dar a entender a sus lectores que tanto el mal físico **como el mal moral no entraban en los planes primitivos de Dios**. Al salir de sus manos, los primeros padres se hallaban en una situación diferente de la actual; pero hubo una intervención del espíritu maligno, y el hombre pecó, y de ahí las terribles consecuencias del pe-

cado en todos los órdenes.

El estilo de la narración es semejante al de la anterior, se caracteriza por su tendencia a los antropomorfismos, a lo pintoresco, a lo descriptivo e imaginativo. Por ello es preciso distinguir bien lo que es ropaje literario y lo formal teológico.

Tentación y Caída (1-7).

¹ Pero la serpiente, la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yahvé Elohim, dijo a la mujer: “¿Conque os ha mandado Elohim que no comáis de los árboles todos del paraíso?” ² Y respondió la mujer a la serpiente: “Del fruto de los árboles del paraíso comemos, ³ pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: “No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir.” ⁴ Y dijo la serpiente a la mujer: “No, no moriréis; ⁵ es que sabe Elohim que el día en que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Elohim, conocedores del bien y del mal.” ⁶ Vio, pues, la mujer que el árbol era bueno al gusto y hermoso a la vista y deseable para alcanzar por él la sabiduría, y tomó de su fruto y comió, y dio de él también a su marido, que también con ella comió. ⁷ Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores.

Va a comenzar el gran drama cuyo resultado fatídico dará explicación del dolor físico y del mal moral, y el autor sagrado prepara la escena presentando al principal protagonista de ella instigador de la desobediencia y rebelión contra el Creador, *cuantas bestias del campo hiciera*(v.1) sobre el carácter astuto y traidor de la serpiente obedece al papel que va a desempeñar en el relato. Este animal escurridizo, que muerde a traición al caminante es considerado en el folklore popular como animal especialmente maligno traidor¹. Jesucristo se hace eco de esta creencia popular al recomendar, de un lado, la astucia de la serpiente, y del otro, la candidez de la paloma². Este carácter astuto e intrigante aparece en la insinuación maligna que a continuación hace a Eva, el ser débil y tornadizo: *¿Conque os ha mandado Elohim que no comáis de los árboles todos del paraíso?* (v.1b). El interrogante va derecho al sentimiento de orgullo humano. El hecho de que no pudiera probar todos los árboles del paraíso es una limitación y una dependencia, en contra de la dignidad humana. El hagiógrafo no dice expresamente que la *serpiente* encarne al espíritu maligno, pero se deduce del contexto, ya que aparece la serpiente como ser inteligente envidiosa, conocedora del precepto e instigadora a la rebeldía contra Dios. En Sab. 2:24 se alude a este hecho y se la identifica expresamente con el demonio: “por la envidia del diablo, la muerte entró en el mundo.” Jesucristo dice a los judíos que son imitadores del padre de la mentira: “Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este fue homicida desde el principio.”³ Sin duda que Jesús alude aquí al engaño de la serpiente del Génesis, que fue causa de la muerte de la humanidad. San Juan se hace eco de la misma idea: “El que comete pecado es del diablo, porque el diablo peca desde el principio”⁴; y en el Apocalipsis, “la serpiente antigua” es identificada con el diablo⁵. Y la tradición cristiana es unánime en identificar la serpiente del relato genesiaco y el principio del mal. En efecto, aquí éste se muestra sumamente insinuante y maligno, ya que, para hacer reaccionar favorablemente a Eva y llevarla hacia un sentimiento de rebelión y orgullo, dice, exagerando, que Dios ha sido demasiado exigente al no permitir que coman de todos los árboles del paraíso. De nuevo tenemos que insistir en lo bien que conoce el autor sagrado la débil psicología humana. Precisamente por su punto débil abre brecha la tentación *simbolizada* en la serpiente. No debemos perder de vista que nos hallamos ante una escenificación dramática en la que los personajes reflejan ideas teológicas que dialogan, en el trasfondo del relato⁶. Es de notar que la serpiente: no pronuncia el nombre de *Yahvé*. El hagiógrafo en su

relato no podría permitir que el sagrado *tetragrammaton* fuera profanado por el espíritu del mal.

La respuesta de la mujer es una corrección a la exageración de la serpiente, ya que sólo de un árbol les está prohibido comer. No le designa con el nombre de “árbol de la ciencia del bien y del mal,” sino simplemente con su localización geográfica: *el que está en medio del paraíso*. El precepto de 2:16-17 se refería sólo a no comer del fruto del árbol, pero aquí Eva exagera también al decir que no deben *tocar* el árbol. Es de notar cómo Eva oye con toda naturalidad hablar a la serpiente, sin extrañarse de ello, como si estuviera acostumbrada a tener diálogos con ella. Esto es un indicio del carácter artificial del relato, en el que lo que importa tener en cuenta es el fondo doctrinal expresado en el diálogo.

Ante el temor de Eva de que el fruto del árbol prohibido traiga como consecuencia la muerte, la serpiente dice categóricamente, sembrando la duda en ella: *no moriréis* (v.4). Y ladinamente razona su afirmación: en esta prohibición no hay sino un temor de Elohim de que lleguen a ser de su misma categoría divina, pues el fruto prohibido tendrá una virtualidad inesperada: les abrirá los ojos y llegarán a ser *conocedores del bien y del mal* (v.5). Hasta ahora existe una línea divisoria tiránica, que los pone en plan de inferioridad respecto de Elohim, ya que no pueden decidir por sí mismos lo que es bueno y lo que es malo. El razonamiento de la serpiente es de lo más insidioso y maligno, ya que abre brecha en lo más débil del espíritu humano, en su conciencia de dignidad personal: *seréis como Elohim*. La meta es alta, pero digna de escalar. La observación de la serpiente es sumamente psicológica. El fruto prohibido no traerá la *muerte*, sino la *ciencia* superior, que los situará en plan de igualdad con la misma divinidad. Por eso, el árbol misterioso se llama de la “ciencia del bien y del mal.” La sugestión ha sido realmente *diabólica* y consiguió su efecto, pues la mujer al punto se sintió atraída hacia el fruto de aquel árbol misterioso, al que ahora considera como clave de su felicidad: *vio que el árbol era bueno para ser comido, hermoso a la vista y deseable para alcanzar la sabiduría* (v.7). De un trazo, el hagiógrafo hace intervenir la gula, la vanidad y el orgullo intelectual. Otro rasgo magistral de observación psicológica que retrata las profundidades del ser humano.

Eva tomó del fruto prohibido, comió de él, y su marido. Quizá en esto haya un fondo de ironía: el hombre obedeciendo dócilmente a las insinuaciones de la mujer, cuando era Adán quien debía, como jefe, reaccionar enérgicamente ante la perspectiva de una desobediencia a Dios. También esto pertenece a las debilidades del corazón humano. La mujer ha dirigido el hilo oculto de la historia al ser dueña del corazón del varón con sus encantos. El autor del Eclesiástico, siguiendo su propensión misogínica, echa toda la culpa del pecado a Eva: “Por una mujer ha comenzado el pecado. A causa de ella morimos todos.”⁷ San Pablo, para justificar la subordinación de la mujer al marido, dice a Timoteo: “Adán no ha sido engañado, sino que la mujer, habiendo sido engañada, ha sido la transgresora.”⁸

Queda claro que, conforme al relato del Génesis, el espíritu maligno primero abrió brecha en el ser más impresionable y débil, y después éste logró atraerse a Adán.

La consecuencia de la transgresión fue fulminante, pues al punto los dos primeros padres sintieron el agujijón de la carne, el desequilibrio pasional, la lucha de la carne contra el espíritu, el desorden libidinoso, y por ello se avergonzaron de estar desnudos (v.7). En el v. 25 del capítulo anterior se dice que ambos, a pesar de estar desnudos, no se avergonzaban. Es un modo plástico de decir que sentían un perfecto equilibrio entre su razón y sus pasiones, sin que tuvieran noción de un desorden sexual que les pudiera turbar y *avergonzar*. De este desequilibrio sexual que siguió al pecado se ha querido deducir que el pecado de los primeros padres fue de índole *sexual*, de tal forma que antes de la primera caída no habrían hecho uso de la cópula conyugal. Esta interpretación está en contra del contexto, ya que la mujer fue creada como complemento del va-

rón, para formar “una sola carne.”⁹

Naturaleza del Pecado del Paraíso.

Creemos, ateniéndonos al espíritu del contexto, que el pecado original fue fundamentalmente de orgullo, de desobediencia e insubordinación a Dios. Se trata, pues, de un pecado de índole espiritual y racional. Hay algo más que gula en el pecado; es la pretensión de querer alcanzar una ciencia superior que creen privativa de la divinidad. El árbol de la “ciencia del bien y del mal” representa en el simbolismo escogido por el autor sagrado la frontera de lo bueno y de lo malo. La misma denominación del árbol misterioso expresa el sentido que tiene frente al propio Adán. El hagiógrafo le aplica esta denominación por anticipación literaria, en función del papel que va a desempeñar en el conocimiento práctico que van a tener los primeros padres en la distinción entre “el bien y el mal.” Debemos atender más a lo significado por cada elemento de la narración. El autor sagrado es, como ya reiteradamente hemos indicado, un catequista que busca plasmar gráficamente ideas abstractas. De ahí que busque siempre la explicación concreta y colorista para atraer la atención de las mentes sencillas de sus lectores. Y realmente logra centrar perfectamente el relato en torno a algo que inquieta particularmente al ser racional: el conocer la distinción entre el bien y el mal, el encontrar el medio de estar sobre toda ley discriminadora entre lo bueno y lo malo. Esto parecía privativo de la divinidad, y así se lo anuncia el espíritu del mal: “seréis como dioses.” La insinuación de la serpiente llega profundamente al corazón del hombre, pues éste, sujeto a la tiránica divisoria entre el bien y el mal, no parecía feliz y completo. De ahí surge la aspiración a ser algo más, a escalar la montaña donde se halla asentada la divinidad. El hagiógrafo tenía conocimiento muy profundo de la psicología humana, y por eso presenta al hombre tentado en su apetito innato de conocer y de dominar, de ser totalmente libre, sin vinculación a nada superior que le limite. En el drama de la caída, los protagonistas son perfectamente lógicos en sus respectivos papeles: de un lado, el hombre con su sed insaciable de conocer indefinidamente y de escrutar el misterio de la zona superior donde se halla la misma divinidad. Del otro, el principio del mal, un poder hostil, envidioso de la situación privilegiada del primer hombre, encarnado en un animal que era el símbolo de la traición, el “más astuto animal” de cuantos Dios había creado. En el folklore oriental la serpiente suele encarnar los espíritus malignos que molestan a los hombres. Aquí la serpiente simboliza la instigación, la envidia y la traición, pues insinúa una *desobediencia* formal y una *rebelión* contra el precepto divino. Como consecuencia de haber tomado del fruto prohibido, los primeros padres adquieren una ciencia desconcertante, que les enseña que están desnudos y que deben avergonzarse de ellos. Ninguna frase más plástica y expresiva podía encontrar el autor sagrado para reflejar el cambio de situación: una inquietud profunda, juntamente con un remordimiento intenso, es la consecuencia de la *desobediencia*. El fruto del pecado es amargo: desaparece la familiaridad con Dios, y al punto viene la sentencia condenatoria contra los tres protagonistas del drama (la serpiente, la mujer y el hombre), conforme a la naturaleza de cada uno de ellos. Para la primera no hay esperanza de rehabilitación. Ni siquiera Dios le permite la disculpa. Es el principio esencial del mal, principal causante de la tragedia. No tiene por ello derecho a excusarse, y así Dios le condena sin más. A la mujer y al hombre se le anuncian trabajos en consonancia con su naturaleza de madre y de jefe de familia. La consecuencia del pecado es la *muerte* y el *sufrimiento físico*. Pero, además, el pecado primero ha creado una lucha íntima en el hombre al perder el equilibrio de sus pasiones y la razón. Es la tesis que el hagiógrafo ha querido demostrar: el *mal físico* y el *mal moral* entraron en el mundo por la instigación del demonio. Como consecuencia del desequilibrio pasional surgió el egoísmo, el odio y, muy pronto, el derramamiento de sangre.

Si queremos entrar dentro de la psicología de la tentación, empecemos, por notar que los primeros padres, en virtud de la justicia original, gozaban de perfecto orden y paz en su interior, estando muy lejos de ellos la lucha que tan vivamente nos pinta San Pablo en su epístola a los Romanos¹⁰. Según esto, la voluntad y la razón vivían sometidas dócilmente a Dios, y las pasiones a la razón y a la voluntad, de donde resultaba la paz interior. El primer pecado, pues, no pudo ser un pecado pasional, de gula o sensualidad, sino que tuvo que ser primeramente un pecado del *espíritu*, que se insubordina contra Dios, dando luego lugar a la insubordinación de las pasiones. El texto sagrado responde bien a esta explicación: cuando la serpiente propone a Eva el resultado de comer el fruto prohibido (“seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”), ella se siente halagada en esta promesa, y no considera que eso va contra su dependencia de Dios, traspasando el mandamiento de su Hacedor. El principio del pecado no está en el apetito desordenado de la fruta prohibida, sino en el deseo de esa semejanza divina mediante la posesión de la “ciencia del bien y del mal.”

Una hipótesis considera que la preocupación del hagiógrafo al detallar la caída del primer hombre es la de hacer frente a los cultos mágicos, que se consideran como un remedo demoníaco de la verdadera religión. El mago que trabaja con fuerzas extrañas y misteriosas pretende sustraer conocimientos que son privativos de la divinidad. Así, pues, la invitación de la serpiente a tomar del fruto del árbol prohibido para conseguir la “ciencia del bien y del mal” aludiría a una invitación a la ciencia mágica, una sugestión para que la mujer se apropiara la clave de los conocimientos mágicos¹¹. Nos encontraríamos, pues, con una condenación irónica de la ciencia mágica, contra la que los autores sagrados previenen a los fieles israelitas. La experiencia de la decepción sufrida por los primeros padres debía ser una lección para los que pretenden jugar con conocimientos secretos que sólo Dios posee. Esta hipótesis es interesante y nos parece fuera de propósito pero creemos que, en buena exégesis, debemos seguir la tesis exigida por el contexto: se trata de una prueba impuesta **por Dios a los primeros padres, y la transgresión de éstos una desobediencia y una rebelión implícita contra Dios, un pecado del espíritu**¹².

El Relato Bíblico y las Mitologías Paganas.

La escuela comparatista ha querido encontrar paralelos de estos relatos bíblicos en las literaturas del Antiguo Oriente. Así se ha comparado el “árbol de la vida” con la “planta de la juventud” del poema de Guilgamés. Y de la misma epopeya se ha querido sacar un paralelo con la narración bíblica sobre la caída del primer hombre. Según dicho poema épico, Eabani (o Enkidu, según la lectura actual), amigo de Guilgamés, primero vivió con las fieras y después fue tentado por una prostituta, siendo captado así por la vida sensual de la ciudad. En el relato bíblico se aludiría también a la iniciación sexual de los primeros padres. El parecido, en realidad, se limita a que tanto Adán como Enkidu vivieron, antes de conocer a una mujer, solos con los animales. Nada en realidad más específico da pie para posibles interferencias literarias. Otro caso de nulo paralelismo es la historia del mito de Adapa. Este, hijo de Ea, rehúsa tomar el “manjar de la vida,” con lo que no consiguió la inmortalidad¹³. El paralelismo es *antitético*: Adapa no consigue la inmortalidad por no tomar el “manjar de la vida,” y Adán pierde la inmortalidad por querer tomar del “árbol de la vida.”

Ya hemos hecho mención de los dos árboles de la literatura sumeria: el “árbol de la verdad” y el “árbol de la vida,” que están a la puerta del cielo. En tiempos de Gudea se da culto a un dios-serpiente llamado *Nin-gis-zi-da* “señor del árbol de la verdad.”¹⁴ Finalmente, hemos de recordar el famoso cilindro sumerio del tercer milenio antes de Cristo, conservado en el British Museum, en el que aparecen dos personajes sentados con dos cuernos (símbolo de la divinidad),

uno a cada lado de una palmera, con las manos extendidas, como deseando coger el fruto. Detrás del personaje de la izquierda aparece erguida una serpiente. En 1911 se encontró, procedente de Ur, un cilindro semejante. Naturalmente, al punto se buscaron las posibles analogías con el relato bíblico, y las opiniones sobre su sentido no coinciden, pues mientras para unos es un eco de la historia bíblica, para otros la serpiente es simplemente el símbolo del genio del árbol¹⁵. Con todo, creemos que el autor sagrado muy bien pudo haber utilizado tradiciones populares que flotaban en el ambiente y utilizarlas como forma externa de expresión para inculcar la verdad dogmática del pecado original, de la pérdida por los primeros padres de un primitivo estado de inocencia y felicidad.

La Intervención de Dios (8-13).

⁸ Oyeron a Yahvé Elohim, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahvé Elohim, Adán y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. ⁹ Pero llamó Yahvé Elohim a Adán, diciendo: “Adán, ¿dónde estás?” ¹⁰ Y éste contestó: “Te he oído en el jardín, y, temeroso, porque estaba desnudo, me escondí,” ¹¹ “¿Y quién, le dijo, te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol que te prohibí comer?” ¹² Y dijo Adán: “La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí.” ¹³ Dijo, pues, Yahvé Elohim a la mujer: “¿Por qué has hecho eso?” Y contestó la mujer: “La serpiente me engañó y comí.”

Al pecado sigue inmediatamente el juicio divino, que viene a poner más de manifiesto el engaño de la serpiente. Es otro pasaje que resalta también el realismo poético del autor sagrado. Los culpables oyen el ruido que hace Yahvé Elohim, que se pasea por el jardín, y al instante, sintiendo el cambio que en ellos se había verificado, se esconden en la espesura. El Señor se ve obligado a llamar a Adán, que se disculpa avergonzado desde un escondrijo, pretendiendo justificar su conducta. Los antropomorfismos se suceden: Yahvé Elohim, ante esta inesperada conducta de Adán, se atreve a formular una sospecha: ¿será que habrá comido de la fruta prohibida? Los culpables confiesan lo sucedido, si bien echándose la culpa mutuamente: Adán a Eva, y ésta a la serpiente, a la que no se permite formular disculpa. El interrogatorio es sumamente psicológico y refleja bien el modo de ser de cada uno de los culpables: Adán se justifica con la *compañera* que Dios le dio, como echando al Creador la culpa de que le hubiera otorgado una tan frágil y tentadora compañera. Naturalmente, de todo este encantador interrogatorio no nos hemos de quedar sino con la sustancia del hecho: el hombre pecó, y Dios le pidió cuenta de su transgresión. Lo demás son antropomorfismos y situaciones ideales: “Dios, evidentemente, no tiene necesidad de buscar, llamar, porque sabe todo; pero nuestra narración es una narración *popular*, en la que el autor, para hacerse comprender de sus contemporáneos, presenta a Dios actuando como los hombres”¹⁶. Para expresar el desequilibrio pasional que siguió al primer pecado, nada más realista que presentar a los primeros padres avergonzados de comparecer desnudos ante su Señor, con el que antes conversaban familiarmente sin avergonzarse de estar desnudos. “Al sentimiento del pudor se une aquí el del remordimiento.”¹⁷ Adán trata de atenuar su falta, pues se ha limitado a aceptar el ofrecimiento de una fruta que le ofreció la *compañera* que Dios mismo le había dado.¹⁸ La disculpa de la mujer es más atendible, ya que actuó bajo la instigación del principio del mal. Sin duda que hay en ello atenuación de culpabilidad, que el Juez habrá de tener en cuenta, pero no tal que del todo los eximiese de pecado. La serpiente es inexcusable, y, por tanto, Dios no la interroga directamente. Es el ser maligno y maldito, que no tiene atenuación en su malicia, porque ha obrado por hacer frente a Dios.

La Sentencia Divina y la Promesa de Redención (14-19).

¹⁴ Dijo luego Yahvé Elohim a la serpiente: “Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los animales y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. ¹⁵ Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañal.” ¹⁶ A la mujer le dijo: “Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará.” ¹⁷ A Adán le dijo: “Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: “No comas de él,” por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; ¹⁸ te dará espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. ¹⁹ Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás.”

Oídos los culpables con los descargos que presentan, el Juez pronuncia su sentencia en el mismo orden en que se había cometido la culpa, es decir, empezando por el más culpable, la serpiente, y siguiendo por Eva y Adán, según el orden de la transgresión en el relato anterior. En la sentencia hay que distinguir la forma exterior literaria y el fondo teológico de la narración. La forma se adapta perfectamente a los protagonistas del drama: la *serpiente*, astuta y traicionera, que parece acechar siempre el calcañal del hombre para morderlo, y que por naturaleza tiene que arrastrarse viviendo entre el polvo, como si éste fuera su alimento; la *mujer*, destinada esencialmente a ser madre, con todo lo que esto implica en la gestación y alumbramiento de los hijos; y el *varón*, como jefe de familia, tiene que trabajar por hallar medios de subsistencia. El castigo y maldición lanzados por Dios — según la dramatización teológica del hagiógrafo — están concebidos en su *forma externa*, según estas exigencias de los tres protagonistas. Naturalmente que el autor sagrado, al hablar de la serpiente, supone que es un ser inteligente y maligno — encarnación del espíritu del mal, aunque no lo diga expresamente; pero el hecho de que el protagonista del demonio sea precisamente la serpiente debe obedecer, como hemos dicho antes, a tradiciones populares ambientales que recoge y adapta el autor sagrado de forma que sea más asequible su mensaje doctrinal y dogmático.

Entre los animales, la serpiente es quizá el que más repugnancia y aversión instintiva provoca en el hombre. Parece realmente un animal *maldito*. Sin duda que la serpiente — reptil por naturaleza — caminaba sobre su vientre antes de la tentación de Eva; pero el hagiógrafo ve en ello una humillación, indicio de abatimiento y derrota, como es indicio de realeza el caminar con la cabeza erguida. Sabemos que la serpiente no se alimenta del polvo, pero en la antigüedad así se creía, porque siempre aparece revolcándose en el polvo¹⁹. Pero en esto ve también el autor sagrado un signo de humillación: “lamer el polvo” equivale a ser vencido²⁰. Quizá en esta aversión a la serpiente en el autor sagrado haya la intención de atacar al culto de la serpiente como divinidad de la fertilidad y de la fecundidad²¹. Según un texto de 2 Re. 18:4, el rey Ezequías destruyó la serpiente de bronce que había levantado Moisés en el desierto²², y que se había convertido en objeto de culto idólatrico, pues se le quemaban perfumes en su honor.

La participación en la obra del primer pecado parece que debiera haber establecido vínculos de amistad entre la *mujer* y la *serpiente*; pero ha sido todo lo contrario. La amistad burlada se convierte en odio profundo. Señal de este odio es la actitud nuestra siempre que una serpiente nos sale al paso, pues no quedamos satisfechos hasta haberla aplastado la cabeza²³. Y esta enemistad no es sólo entre la *mujer* y la *serpiente*, sino que será perpetua, y se extenderá a la descendencia de una y otra, hasta que la descendencia de la mujer logre *aplantar* definitivamente la

cabeza, teniendo que contentarse la serpiente con *acecharla* alevosamente al *calcañal*. Es la famosa promesa primera de redención hecha a la humanidad, llamada por ello *Protoevangelio: Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le acecharás a él el calcañal*²⁴. El demonio habría creído que con la primera seducción iba a tener rendida a sus pies a la primera mujer y a su descendencia, estableciendo una amistad perpetua. Por designios providenciales divinos, el resultado será totalmente contrario, ya que desde este momento se establece una guerra entre la serpiente y Eva, entre la descendencia de aquélla y la de ésta, lucha que culminará con la victoria total de la descendencia de la mujer, de la propia humanidad, que ahora ha sido vencida en Eva. Esta será la maldición y castigo de la serpiente, que ahora aparece como vencedora. Su victoria es en realidad el principio de una derrota mayor y definitiva.

Después el Juez impone la pena a la mujer. Por su desobediencia, ésta se verá obligada a soportar las molestias dolorosas de su embarazo y alumbramiento. El castigo está en consonancia con su calidad esencial de “madre de los vivientes.” Los dolores de parto son proverbiales en la literatura bíblica para designar los mayores dolores concebibles²⁵. A pesar de estos dolores, la mujer buscará afanosamente a su marido (*buscarás con ardor a tu marido*)²⁶ en orden a la transmisión de la vida. Si hubiera permanecido en su estado de inocencia, sus alumbramientos serían sin desgarró y dolor, porque gozaba del don de impasibilidad, es decir, estaba en una situación excepcional fuera del orden normal de la naturaleza, ya que es normal que, en todo esfuerzo y convulsión, el cuerpo humano sufra. Los dones preternaturales de que gozaban los primeros padres no son debidos a la naturaleza, sino que representan una situación milagrosa excepcional, que se perdió con el pecado original. Una vez que el hombre y la mujer perdieron el don de impasibilidad, es normal que el dolor les acompañara en la vida, pues el organismo humano — por su constitución nerviosa — tiene que acusar las extorsiones y violencias que se le hagan, y entre ellas las convulsiones del parto²⁷. La sentencia divina, pues, se limita a constatar el hecho de que el hombre y la mujer han perdido su situación privilegiada y quedan en su estado normal pasible, sujetos a las enfermedades y dolores inherentes al organismo humano, en el que prevalece el sistema nervioso con sus dolorosas reacciones.

La sentencia sobre el hombre está concebida también teniendo en cuenta la naturaleza y misión del varón, es decir, como jefe de familia, que tiene que buscar el sustento de su esposa y de los hijos.

Este trabajo, que en estado de inocencia no habría sido doloroso, después del pecado será un continuo bregar para ganar el pan de cada día “con el sudor de su frente.” La expresión es sumamente plástica. En vez del jardín de delicias, tendrá que luchar con una tierra seca y adusta, llena de “espinas y abrojos”; es la dura lucha del hombre de la estepa, que tiene que luchar contra los elementos y las condiciones climatológicas más hostiles. El hagiógrafo habla a gentes que viven en una geografía ingrata y difícil. Naturalmente, antes del pecado, la tierra producía espinas y abrojos, pues la naturaleza vegetal no cambió con el pecado del hombre, como tampoco cambiaron los instintos de fiereza de los animales carnívoros. Pero “nos hallamos ante una concepción religiosa y moral de las cosas. Al desorden producido por el pecado en la humanidad, el autor asocia la naturaleza, que está como sometida al castigo. Después del pecado, el orden de la creación es turbado. Los hebreos han gustado de unir la naturaleza al hombre.”²⁸ En el capítulo primero del Génesis hemos visto cómo, en un cuadro ideal de paz, se prescribía al hombre y a los animales un régimen vegetariano de vida. Ahora también se presenta a la naturaleza como cambiada en su floración vegetal para estar en consonancia con el estado de desorden creado por el pecado del hombre. Los profetas, al hablar de los tiempos mesiánicos, asociarán la transforma-

ción física de la naturaleza a la felicidad de los nuevos ciudadanos de Sión²⁹. Nos hallamos, pues, ante descripciones y cuadros artificiales poéticos que expresan ideas religiosas y morales, y cuya literalidad no ha de urgirse en buena exégesis. Aquí lo que el hagiógrafo quiere destacar es que el hombre ha perdido sus dones preternaturales, y el trabajo, lejos de ser una distracción gustosa del tiempo, será una labor penosa en lucha con la naturaleza pobre.

Como colofón de sus trabajos será la muerte, pues volverá al *polvo* del que ha sido tomado (v.19). La expresión alude a la formación del hombre tal como fue descrita en 2:7. En hebreo se hace juego con el nombre *Adam* y *adamah* (tierra arcillosa rojiza), de la que fue hecho. Es el cumplimiento de la amenaza de 2:17 al prohibir comer del árbol de la “ciencia del bien y del mal.” La culminación de la gran tragedia y la demostración de que la muerte, el dolor físico y el mal moral tienen su origen en un pecado de desobediencia e insubordinación contra Dios, que era la tesis doctrinal que el hagiógrafo quería inculcar a sus lectores³⁰.

Interpretaciones del “Protoevangelio.”

En el v. 15 encontramos dos cuestiones a dilucidar: a) ¿quién es la *mujer*?; b) ¿quién es el *linaje* o *semen*? Vamos a estudiar ambos problemas por separado, aunque se hallen íntimamente ligados en la solución.

a) ¿Quién es la mujer?

Las opiniones de los autores católicos no concuerdan en determinar el sentido concreto de la *mujer*, aunque el contexto parece claro; pero el problema se ha oscurecido por el interés de los *mariologistas* en ver en el texto a la Santísima Virgen en sentido literal. Pero, a nuestro modo de entender, estas consideraciones están fuera de propósito, ya que, si la *enemistad* se establece entre la serpiente y la *mujer*, y no Adán, es porque Eva es la que ha intervenido directamente con el demonio en la caída, y es la primera víctima, y en la escenificación dramática establecida por el hagiógrafo *Eva tiene un papel preponderante*. Por tanto, la *enemistad* que surge ahora es entre la serpiente vencedora y la mujer (Eva) vencida. Y ahí está la gran providencia de Dios, que quiere que la *mujer* ahora vencida sea vencedora de la serpiente en su descendencia. La gran humillación de la serpiente está en ser vencida por Eva, que ahora aparece sometida al demonio. La enemistad futura de la *mujer* y su descendencia contra la *serpiente* y su descendencia no es en razón del pecado actual de aquélla, sino por una especial intervención del *juicio divino* que sigue al pecado: el castigo de la serpiente consistirá en que la mujer ahora seducida, y como esclava del demonio, se convierta, por especial decreto divino, en su mayor enemiga, con lo que quedan frustrados los planes del principio del mal. Por tanto, el contexto parece exigir que la lucha se establezca, en sentido literal, entre la serpiente y su descendencia, de un lado, y Eva y su linaje, del otro, terminando éste por vencer.

De los textos de los documentos eclesiásticos se puede decir que en ellos no se pretende determinar *ex profeso* el sentido exegético de la *mujer*, sino que se trata de la promesa en general: la victoria sobre la serpiente. Por otra parte, nada en el contexto de dichos relatos insinúa que el sentido *literal* de Gén. 3:15 se refiera en sentido directo a María. Por varias razones la palabra *mujer* se ha de aplicar en sentido *literal* a *Eva*, y a María en sentido *típico* o *pleno*³¹. El sentido mariológico típico se funda en la aplicación que los Santos Padres han hecho del texto a María: Eva es tipo de María, en cuanto que aquélla es madre del género humano, y María madre espiritual de los redimidos. Y antitéticamente: la imprudencia y desobediencia de Eva es reparada por la obediencia y fidelidad de María.

Hemos de notar que muchos Santos Padres, como San Basilio, San Gregorio Nacianceno,

San Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, no aplican ese texto a María. Y cuando los Padres dan sentido mariológico al texto, no es fundándose en la idea de lucha y *enemistad* que aparece en el texto del Génesis, sino destacando la santidad y pureza de María y, sobre todo, creando un paralelismo antitético entre Eva y María, fundados en el paralelismo antitético entre Adán y Cristo propuesto por San Pablo ³². Nosotros creemos que el sentido *mariológico* de la promesa no está tanto en la palabra *mujer* cuanto en la otra, *linaje*, como vamos a ver inmediatamente.

b) ¿Quién es el linaje?

En el contexto se contraponen la descendencia o *linaje* de la serpiente y la de Eva (la *mujer*). Ahora bien, todos los autores convienen en que el *linaje* de la serpiente se ha de tomar en sentido *colectivo*, como el conjunto de fuerzas o espíritus del mal que luchan con la serpiente contra Dios. Supuesto esto, por paralelismo y exigencias del contexto tenemos que entender también el *linaje* de la mujer en sentido *colectivo*, es decir, la descendencia de la mujer como tal, que acabará por vencer al instigador del mal, que ahora acaba de vencer a la humanidad en su madre (Eva).

No obstante, son muchos los autores que entienden el *linaje* en un sentido *individual*, es decir, **una alusión directa al Mesías, que será, en realidad, el Vencedor sobre la serpiente.** Tal parece ser la opinión de los traductores griegos al poner *αυτός* en masculino, a pesar de que el sustantivo anterior (*σπέρμα*) era neutro. Lo que quiere decir que daban al *linaje* un sentido personal o individual ³³. Entre los Santos Padres sostienen esta opinión San Ireneo, Cipriano, Epifanio y León Magno. **Los teólogos pretenden apuntalar esta opinión aduciendo que la fe en un Mediador es necesaria para la salvación.** Y desde Adán hasta la profecía de Jacob no encontramos ninguna promesa de un Redentor personal. Por otra parte, sólo Cristo personalmente venció al demonio con su muerte. Pero a estos argumentos hemos de decir que basta para la salvación una fe implícita en la liberación del pecado, **teniendo fe en la Providencia divina** ³⁴.

Por nuestra parte, creemos que la palabra *linaje* ha de entenderse en sentido *colectivo*, es decir, designando a la posteridad de Eva en general, si bien en esa posteridad ocupa el primer lugar el Mesías, que en realidad es el verdadero vencedor. El contexto exige que se tome *linaje* de la mujer en sentido *colectivo*, como se toma la misma palabra *linaje* de la serpiente. La victoria será reportada por el *linaje* de Eva como *colectividad*. Pero, dentro de esta colectividad, el máximo representante (“summum analogatum”) es el Mesías-Redentor, caudillo de todos los justos que vencen al demonio con su virtud en esta lucha entre el bien y el mal, que arranca desde los albores de la historia humana. En ese ejército vencedor, el caudillo es el Mesías, y con él y por él, todos los justos que se salvan. Entre éstos hay grados de victoria, desde el santo que no ha cometido nunca un pecado mortal y el pecador que se arrepiente en la hora de la muerte, venciendo así al demonio. Y, naturalmente, en este ejército del bien ocupa un lugar preferente, y aun fuera de serie, **María, por ser Madre del Mesías y por no haber estado contaminada con el pecado ni un solo instante de su vida, ni siquiera con la mácula original.** Por eso es la “llena de gracia,” que vence plenamente al principio del mal, si bien subordinada a Cristo y a distancia infinita de El, ya que, en realidad, **el único vencedor es Cristo**, siendo María la primera que participa de la victoria y la que más plenamente participa de ella, pues en virtud de los méritos redentivos de Cristo fue preservada de la mácula original. En este sentido podemos hablar de un sentido *mariológico* del *Protoevangelio*. **El Mesías, como máximo representante del linaje vencedor de Eva, aparece en la profecía en sentido literal pleno.** Él será el que, en definitiva, “arrojará a Satán” y liberará a la humanidad del “príncipe de este mundo,” según expresión propia de Cristo ³⁵. Con su muerte venció al principio del mal, y en su victoria sobre el demonio y la

muerte se cumplió *literalmente* la primera promesa de rehabilitación de la humanidad, que es el *Protoevangelio*. Los siguientes vaticinios mesiánicos del A.T. no serán sino una concreción y puntualización de esta profecía general, esperanzadora para la humanidad caída ³⁶.

.....
²² Díjose Yahvé Dios: “He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.” ²³ Y le arrojó Yahvé Elohim del jardín de Edén a labrar la tierra de que había sido tomado. ²⁴ Expulsó a Adán y puso delante del jardín de Edén un querubín que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida.

Al despertar Adán de su sueño y encontrarse con su inesperada compañera, le impuso el nombre provisional de “varona” (*'issah*), porque había sido tomada de su cuerpo de “varón” (*'is*). Pero ahora, en razón de la función de la maternidad, le cambia el nombre en *Eva*, en hebreo *Jawwah* (vida), porque iba a ser la fuente de la *vida*: “madre de los vivientes.”³⁷ La etimología es popular, como la de *Adam*. Los lexicólogos en general relacionan el nombre *Jawwah* con el *Awa* o *ama* del sumerio, que significa *madre* ³⁸. Esta etimología estaría en perfecta consonancia con el título de “madre de los vivientes” aplicado a Eva. En la imposición del nombre a Eva por Adán hay también una señal de dominio sobre ella. En el v.10 se dice que la mujer, a pesar de los dolores del parto, aspirará a unirse al marido para que la convierta en madre ³⁹, y estará sujeta a él como superior. El marido será siempre el jefe de familia ⁴⁰. Es el reflejo de la mentalidad hebrea sobre la sujeción de la mujer al hombre. Con todo, la misma naturaleza ha impuesto el dominio del hombre, y siempre que la mujer ha querido verse libre de este dominio del marido, es para caer en una servidumbre más lamentable, a que la condenan su debilidad física y su temperamento afectivo.

El v.21 refleja bien el carácter antropomórfico y artificial de este relato, ya que se presenta a Dios haciendo los primeros trajes de Adán y Eva. En esta observación se quiere destacar la providencia particular del Creador sobre los dos primeros padres pecadores, y al mismo tiempo se pone de relieve el sentido de pudor que ha de presidir la vida humana. Otras industrias son atribuidas al ingenio de los hombres, pero esta de cubrir la desnudez es tan importante para la moralidad y dignidad del hombre, que se atribuye al mismo Dios la invención del vestido. Naturalmente, en todas estas observaciones hay que ver el eco de tradiciones populares que explicaban así el origen del sentimiento del pudor.

(*falta parte de la paima 100 ...*) El hombre ha querido un conocimiento experimental de la diferencia entre “el bien y el mal.”⁴² Y el sentido irónico continúa en la frase siguiente: *no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre*. Como antes ha pretendido adquirir la “ciencia del bien y del mal” comiendo del fruto del “árbol de la ciencia del bien y del mal,” ahora puede querer tomar el fruto del *árbol de la vida* y así hacerse inmortal como Dios. El sentido es irónico: antes el hombre, con su atrevimiento, no consiguió sino descubrir prácticamente una ciencia humillante; ahora su atrevimiento le puede hacer acercarse al *árbol de la vida*, que confiere la inmortalidad, y el resultado no ha de ser diferente del anterior. No debemos perder de vista que, en la escenificación del drama de la caída de los primeros padres, los dos árboles son un *símbolo* de los dones preternaturales de que Adán estaba adornado en el *estado* de inocencia: de su sabiduría y de su inmortalidad. El hagiógrafo quiere ahora constatar el hecho de que los ha perdido, expresando esta terrible realidad teológica de un modo realista y plástico, en consonancia con la mentalidad primitivista de sus lectores. Este realismo expresivo queda patente en la afirmación de que Yahvé *expulsó a Adán* del paraíso, poniendo un *querubín*

con flameante espada para que impidiera que Adán entrara de nuevo en el paraíso. ¿Se puede expresar de un modo más gráfico el hecho dogmático de que el primer hombre perdió su situación privilegiada *de justicia original*? Como buen catequista, el hagiógrafo ha sabido revestir sus altas ideas teológicas abstractas de un ropaje literario y folklórico adaptado a gentes de mentalidad poco desarrollada. En el folklore oriental, el *querube* es el genio protector de un palacio o de un lugar. En el Éxodo, los *querubes* son los que con sus alas protegen el propiciatorio ⁴³. En los palacios asirios de Jorsabad aparecen los *karibâti*, o genios protectores con cabeza humana, alas de águila y cuerpo de toro y de león. El profeta Ezequiel pone a cuatro *querubes* de esta índole sosteniendo el trono de Dios ⁴⁴. La “flameante espada” en manos del *querube* parece también tener sus antecedentes en el folklore oriental. En un texto de Teglafalasar se habla de una “espada de bronce” en la que está escrita la prohibición de traspasar los límites por ella señalados. La *espada* al símbolo de la prohibición de entrar en la ciudad ⁴⁵.

Suponiendo que el hagiógrafo haya tomado estos elementos del ambiente mesopotámico, sin embargo les da un matiz religioso totalmente monoteísta, ya que no considera a estos *querubes* como divinidades subsidiarias, según era aceptado entre los asiro-babilónicos, sino como ministros de Dios: “Se sigue que el relato bíblico debe ser concretado en una perspectiva estrictamente asiro-babilónica, pues el paraíso es un jardín con una puerta al oriente, con colosos a uno y otro lado, y un rayo erigido sobre un soporte cualquiera entre estos dos colosos (los *querubes*)... El texto sagrado no deriva de un mito babilónico copiado servilmente..., sino que utiliza símbolos investidos de un nuevo sentido que le es propio.”⁴⁶

La Historicidad de los Relatos Sobre el Paraíso y la Caída.

Como en las secciones precedentes, hemos de distinguir en ésta el fondo doctrinal y la forma literaria. Respecto de lo primero, se señalan tres puntos a mantener: la transgresión de un precepto divino por instigación del diablo en forma de serpiente, la expulsión de los primeros padres de aquel estado primitivo de inocencia y la promesa del futuro Redentor. Cuanto al precepto, no se declara la materia de él. Pudo haber sido cualquiera la materia sobre la cual recayera la voluntad divina, que quiso someter a prueba a los primeros padres, al mismo tiempo que les imponía la necesidad de considerarse como dependientes del Hacedor. La culpa de esta transgresión queda atenuada por el hecho de no haber salido de ellos, sino haber sido solicitados a ello por el demonio. Quién sea el diablo y cuáles los motivos que le impulsaron a tentar a los primeros padres, lo conocemos por la revelación posterior, sobre todo del N.T. En el A.T., la figura de Satán aparece poco ⁴⁷. Es sobre todo en la vida de Jesucristo donde se destaca la obra del diablo, empezando por la tentación del desierto y acabando en la influencia sobre Judas y los judíos para procurar la muerte del Salvador. En la obra posterior de los fieles y de la Iglesia también nos dan a conocer los apóstoles la acción de Satán. San Pedro nos dice que, como león rugiente, anda en torno de los fieles para devorarlos ⁴⁸. San Juan, en el Apocalipsis, nos lo presenta promoviendo las persecuciones contra la Iglesia para terminar con su completa derrota al fin de los tiempos ⁴⁹.

¿En qué forma se presentó Satán a los primeros padres para realizar sus planes? El diablo, como ser puramente espiritual, no puede ser percibido por el hombre, que sólo conoce lo que entra por los sentidos. Tentó a los primeros padres *sub specie serpentis*, pero sin determinar si esa forma de la serpiente fue sensible o puramente imaginaria. Pero esto es accidental para la historicidad del relato y su significación en la economía de la salud.

El segundo punto es la expulsión de los primeros padres, no precisamente del paraíso, en que habrían morado en aquel momento, sino del *estado* de justicia original que habían disfrutado. Esta palabra resuelve un problema que para la exégesis podría tener importancia, aunque no la

tiene para la doctrina de la fe. Al emplear la palabra *estado de inocencia o de justicia original*, quiere significar que cuanto se dice antes, del jardín, de los árboles, puede ser imagen poética para expresar la realidad del estado de inocencia en que los primeros padres fueron creados y la felicidad de que gozaban. Esto es lo importante y lo que toca a la fe. Que el autor lo haya expresado según su propio estilo, en forma poética, como lo pudiera expresar de modo abstracto, es cosa que no afecta a lo dogmático.⁵⁰

El tercer punto es la promesa del Redentor, representado por la descendencia de la mujer, que aplastará la cabeza de la serpiente, es decir, del demonio, como nos lo cuenta San Juan en el Apocalipsis. La forma de las promesas se ajusta a las circunstancias de la misma, y, siendo la primera, es muy genérica. Con el tiempo irá apareciendo más concreta. En la bendición de Noé a sus hijos se concreta en Sem, en las hechas a los patriarcas, a su descendencia, en la cual serán bendecidas todas las naciones; Jacob la concreta en la tribu de Judá. Luego la veremos siempre concretada en la familia real de David, a la que pertenecía, según el Evangelio, San José, que había de hacer con Jesús los oficios de padre ante la sociedad, transmitiéndole civilmente la filiación davídica⁵¹.

No debemos olvidar que en estos fragmentos encontramos una gran propensión a los *antropomorfismos*, que no se pueden tomar al pie de la letra: Dios modelando al hombre de la arcilla, presentando los animales ante Adán, plantando los árboles del paraíso, sacando, como un cirujano, la mujer de la costilla de Adán; paseándose por el paraíso, inquiriendo por suposiciones la causa de que Adán se oculte, confeccionando el primer traje a la primera pareja humana. Todo esto nos pone en guardia contra una interpretación demasiado literalista. Ya Agustín de Hipona se había percatado de la dificultad de interpretación de estos capítulos: “No ignoro que a propósito del paraíso se han dicho muchas cosas, pero hay como tres opiniones principales: la de los que quieren entender el paraíso únicamente en sentido literal; la de los que no quieren entenderlo sino en sentido espiritual, y una tercera, la de los que lo entienden en otro sentido, en parte literal y en parte espiritualmente.”⁵² Y él tiene preferencias por esta última de tipo mixto. Existen normas prácticas sobre la interpretación de los tres primeros capítulos, admitiendo la posibilidad de separarse del sentido obvio literalista. A la pregunta: “Si todas y cada una de las palabras y de las frases que se encuentran en los Capítulos citados han de ser siempre y necesariamente tomadas en sentido propio, de forma que nunca sea permitido apartarse de él, aun cuando las mismas locuciones parezcan claramente usadas impropia, metafórica o antropomórficamente, y la razón impida sostener el sentido propio o la necesidad obligue a desecharlo,” se responde negativamente.⁵³ Y enumera los hechos narrados en estos capítulos que afectan a los fundamentos dogmáticos: “creación de todas las cosas por Dios, la unidad del género humano, la felicidad original de nuestros primeros padres en el *estado de gracia*, la integridad e inmortalidad, el mandato dado por Dios al hombre para probar su obediencia, la transgresión del precepto divino por instigación del demonio en forma de serpiente, la caída de los primeros padres de aquel primer *estado de inocencia* y también la promesa del futuro Redentor”⁵⁴. Vemos, pues, que en la enumeración no está la realidad histórica de los árboles de la vida y de la ciencia del bien y del mal, ni la formación de la mujer de la costilla, ni la realidad física de la serpiente.

El hagiógrafo es ante todo un teólogo-catequista que enseña las verdades fundamentales religiosas sobre el origen del hombre como criatura de Dios, sobre el origen del mal físico y moral, sobre la pérdida de un estado de inocencia por parte de la humanidad y sobre la promesa de redención. Estas verdades básicas religiosas aparecen coloreadas con un ropaje literario realista en consonancia con la mentalidad infantil de los destinatarios. El autor sagrado ha utilizado para estructurar escénicamente su narración tradiciones populares, adaptándolas a un profundo senti-

do religioso monoteísta⁵⁵.

1 En los vaticinios de Jacob se lee: “Es Dan como serpiente en el camino, como víbora lloando los talones al caballo, hace caer atrás al caballero” (Gén 49:17 en el sendero, que, mord: cf. Is 59:5). — 2 Mt 10:16. — 3 Jn 8:44. — 4 1 Jn 3:8. — 5 Ap 20:2. — 6 Cf. M. J. Lagrange, *Innocence et péché*: RB (1897) p.366. — 7 Eclo 25:23-24. — 8 1 Tim 2:14. — 9 Gén. 2:24. — 10 Rom 7:13s. — 11 Es la teoría, entre otros, de G. Lambert, expuesta en “Nouvelle Revue Théologique,” 86 (1954) 917-948.1044-1072. — 12 Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 2-2 q.143 a.2. — 13 Ch. Jean, *Le Milieu Biblique* II 97-98. — 14 Cf. P. Dhorme, art.c.: RB (1907) 271. — 15 Sobre sus semejanzas véase el artículo de A. Miller, *Ein neuer Sündenfalls Siegelcylinder*: “Theologische Quartalschrift,” 99 (1917-1918) 1-28. Sobre otros posibles paralelos literarios véanse la obra de F. Lenormant, *Les origines de l'Histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* II (Paris 1882) 264; A. Jeremias, *Das Alt Testament im Lichte des Alten Orient*. — 16 F. Ceuppens, *Genese* I-III p.144. — 17 A. Clamer, o.c., p.138. — 18 Agustín de Hipona comenta bellamente: “Eia superbia!, numquid dixit, Peccavi? Habet confussionis difformitatem, et no habet confessionis humilitatem” (De Gén. ad litt. XI c.34: PL 34,449). — 19 Cf. Is 65:25; Miq 7:17. — 20 Cf. Sal 72:9; Is 65:23. — 21 Cf. H. Vincent, *Canaan* 174-176: RB (1928) 137-138. — 22 Cf. Núm 21:6-9. — 23 Los críticos independientes, como Gunkel, A. Jeremias, Skinner, creen que en este relato se trata sólo de explicar, por una leyenda popular o etiológica, el hecho de que las serpientes se arrastren sobre su vientre, y por otra parte, la repugnancia nativa y hostilidad del hombre hacia ellas. Pero el hagiógrafo da a entender que esa *serpiente* encarna un ser inteligente, que conoce el mandato divino, y en su instigación a desobedecer ve la razón de la existencia del mal físico y moral en el mundo. — 24 En la Vg: “Inimicitias... inter semen tuum et semen illius, ipsa coneret...” Este demostrativo en femenino (en vez de ipsum, concertado con *semen*) parece una adaptación posterior por preocupación mariológica, pues San Jerónimo en otro lugar traduce, siguiendo a los LXX, por *ipse*. He aquí el contexto: “*Ipse servabit caput tuum... melius habet hebraeo: ipse coneret caput tuum, et tu conteres eius calcaneum... quia Dominus coneret Satanam sub pedibus nostris velociter*” (In Gén. 3:13: PL 23:991). Los LXX traducen (***) en masculino singular, lo que es una *constructio ad sensum* (lit. debiera ser (***) , concertando con (***) , supuesta la interpretación *mesiánica personal*, pues en el corros veían la persona del Mesías. En el original hebreo primitivo, sin “matres lectionis,” el demostrativo podía ser masculino y femenino. En el TM actual, masculino o neutro, igual que en el Pentateuco samaritano y la Peshitta, que lo relacionan con el *semen*. Todas las versiones antiguas relacionan el demostrativo con el linaje o semen. El prefijo hebrto del verso que traducimos por “te aplastará” (“yesupeja”) supone sujeto no femenino, y lo mismo el afijo del mismo verbo (“yesupennu,”). El sentido del v. “su” es muy discutido. La Vg. traduce: “coneretur... insidiaberis.” Los LXX, las dos veces por (***) , que significa observar cautelosamente, “insidiar.” San Jerónimo traduce dos veces conerere (PL 23,991). Aquila: (***) . Símmaco: (***) Se suele relacionar “su” con el asirio “sepu” (pie), y entonces se comprende el sentido de pisar con los pies. El Targum Hieros.: observan (de sa'af). Cf. Ceuppens, o.c., p.141s. — 25 Gén. 35:16; 17; Is 13:8; 21:3; Miq 4:9; 10. — 26 Los LXX: “tú te volverás.” La versión siríaca: “te volverás a tu marido.” Lit. el TM: tu deseo (se volverá) a tu marido.” Cf. J. Coppens, *La soumission de la femme a l'homme d'après Gén. 3,16b*: “Eph. Théol. Lov.” (1937) 638. — 27 Algunos autores muy literalistas han querido apoyarse en este texto para desautorizar los medios modernos de aliviar el dolor a la mujer en el parto. — 28 J. Chaîne, *Le livre de la Genèse* (Paris 1951) p.50-51. — 29 Cf. Is 11,7s; 34,6s; Am 9,13. — 30 Sobre la narración del pecado original pueden verse los trabajos siguientes: A. BRASSAC, *La Chute De Nos Premiers Parents* (Gén 3): “Rev. Prat. d'Apol.” 30 (1920) 582-583; B. Buselli, *Quale Fuit iuxta Genesis Interpretationem Peccatum* (Lucca 1921); C. Falconi, *Il Peccato di Adamo*: “Città Di Vita,” 2 (1947) 31-42; M. J. Lagrange, *Innocence et Péché*: RB 6 (1897) 341-379; F. Asensio, *¿Tradición Sobre El Pecado Sexual en el Paraíso?*: “Gregorianum,” 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62.163-191.362-390; Id., *El Primer Pecado En El Relato Del Génesis*: EstBib 11 (1950) 159-191; C. Bravo, *La Especie Moral Del Primer Pecado*: “Ecclesiastica Xaveriana,” 4 (1954) 293-333; J. J. Dougherty, *The Fall And Its Consequences*: “The Cath. Bib. Quart.,” 3 (1941) 220-234; K. Frühstorfer, *Wider Die Sexuelle Deutung Der Ursünde*: “Theol.-Prakt. Monatschrift,” 79 (1925) 56-62; J. Hanin, *Sur Le Péché d'Adam Consideré Comme Péché De Magie*: “Rev. Dioc. De Namur,” 2 (1947) 203-234; P. Haupt, *To Know To Have Sexual Commerce*: “Journal Of Bib. Literatur,” 34 (1915) 76-80; J. Hofbauer, *Die Paradiesschlange* (Gen 3): “Zeitsch. für kath.Theol.,” 69 (1947) 228-232; P. Humbert, *Lafaute d'Adam*: “Rev. De Théol. Et Phil.,” 27 (1939) 225-240; L. Landesdorffes, *Der Sündenfall*: “Theol. Und Glaube,” 17 (1925) 38-60; H. Lesêtre, *La Chute De L'homme*: “Rev. Prat. d'Apol.,” 2 (1906) 31-37; J. Miklik, *Der Fall Des Menschen*: Bi 20 (1939) 387-396; E. Miras, *El Pecado Original En El Génesis*: “Ciencia Y Fe,” 12 (1936) -768; J. Schildenberger, *Die Erzählung Vorn Paradies Und Sündenfall* (Tubinga 1931); Van Hoonacker, *Connexion Of The Death Th Sin According To Génesis II-III*: “The Expositor,” Ser.8.9 (1915) 131-143; P. Van Im- Schoot, *De Serpente Tentatore*: “Collet. Gandav.,” 31 (1948) 5-10; A. Vincent, *Les Premiers Armes Bibhiques Sur Le Peché*: “Cité Nouvelle,” 2 (1943) 618; S. Muñoz Iglesias, *La Ciencia H Bien Y Del Mal Y El Pecado Del Paraíso*: EstBib 8 (1949) 4525; D. Yubero, *El Pecado Del Paraíso Y Sus Últimas Explicaciones Científico-Bílicas*: “Lumen,” I (1952) 108-130; A. Colunga, *Adán En El Paraíso*: Ct 19 (1927) 5-28; J. Enciso, *Problemas Del Génesis*; J. Coppens, *La Innaisance Du Bien Et Du Mal* 99-117; L. Arnaldich, *Los Origenes Del Mundo Y Del Hombre Según La Biblia* (Madrid 1957) 189-271. — 31 Así Hummelauer, *Lagrange* (RB [1897] 354s), Mangenot, Grosignani, Bea. — 32 Cf. L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gén. 3,15 in der Vaterzeit* (1934) p-85. Este autor niega que los Santos Padres hayan aplicado la palabra mujer a María. — 33 Esta interpretación aparece también en el Targum del Pseudo-Jonatán: “Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, inter semen filii tui, et inter semen filiorum eius; et erit quando erunt filii mulieris servantes praecepta, erunt conantes percutere te caput; quando autem derelinquent praecepta legis, tu conaberis morderé eos in calcaneis eorum; verum-tamen eis erit remedium, et tamen tibi non erit remedium; et parati sunt ipsi ad adhibendum remedium in calcáneo in diebus regis Messiae.” Y el Targum Hierosolimitano: “Et erit quando nln mulieris attendant legem et implebunt mandata, conabuntur calcare te super caput et occiderete; et quando derelinquent filii mulieris praecepta legis... tu conaberis percutere, eos m calcáneo eorum et nocere eis. Verumtamen erit remedium filiis mulieris, et tibi serpens non erit remedium. Verumtamen ecce parati sunt ipsi ad ipsos praestare remedia in calcáneo in riñe ultimo dierum, in diebus regis Messiae.” El Targum de Onkelos: “Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem et inter filium tuum et inter filium eius (algunos MSS: filios) ipse ent reminiscens tui quod fecisti ei a principio, et tu eris eum in finem.” — 34 Cf. Tomas de Aquino, *Sum. Theol* 2-2 q. 2 a. 7 ad 3, y a 8 in c. — 35 Jn 8:36; 12:31; 14:30. — 36 La bibliografía sobre el *Protoevangelio* es muy numerosa. He aquí algunos trabajos, M. De Yonghe, *De Protoevangelio* (Gén 3:15): “Gollationes Brugenses,” 29 (1929) 433-439; A. Colunga, *La primera promesa mesiánica*: CT 61 (1942) 5-28; J. Goppens, *Le Protoévangile. Un nouvel essai d'exégèse*: “Ephém. Theol. Lov.,” 26 (1950) 35-83; J. M. Bover, *Una censura de la interpretación mariológica del Protoevangelio*: “Est. Ecl.,” 21 (1947) 479-486; F. Ceup-Pens, *De mariologia biblica* (1948) 1-23; G. Calandra, *Nova Protoevajigellii mariológica inter-pretatio* (Gén 3:15): “Antonianum,” 26 (1951) 343-366; P. De Ambrogii, *Il senso pieno del Protoevangelio* (Gén 3,15): “La Scuola Cattolica,” 60 (1932) 193-205.277-288; F. Drew-Niak, *Die Mariologische Deutung von Gén. 3:15 in der Vaterzeit* (Breslau 1934); E. NÁCAR, *El Protoevangelio*: EstBib 1 (1942) 477-516; M.

Peinador, *El sentido mariológico del Protoevangelio y su valor doctrinal*: “Estudios Marianos,” VIII 341-369; T. Orbiso, *La mujer del Protoevangelio*: EstBib 1 (1942) 187-207.273-289; B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Gén. 3,14-15*: RB 61 (1954) 321-348; E. F. Sutcliffe, *Protoevangelium*: “Clergy Review,” 2 (1931) 149-160; J. F. Bonnefoy, *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (Paris 1949); A. M. Dubarle, *Les fondaments bibliques du titre marial de Nouvelle Ève*: “Mélanges J. Lebreton,” p.49-64 — 37 Los LXX traducen lit. ζωη (vida), y Simaco ζωογός (engendradora de vida). — 38 Se ha querido relacionar el nombre *Jawwah* con el de la *serpiente* en arameo (*Jiwyá*). Filón y Clemente de Alejandría dicen que el nombre de *Eva* significa *serpiente*, y se llama así Por haber colaborado con ésta en la caída. — 39 Cf. Gén. 30:1-21; Is4:1-2. — 40 1 Cor 14:34; Ef 5:22; Tit 2:5. — 41 Gén. 3:4. — 42 La frase “como uno de nosotros,” en plural, ha de entenderse en consonancia con el plural gramatical de la palabra *Elohim*, que puede ir con singular o con plural, según sea una “constructio ad sensum” o literal gramatical. No supone, pues, pluralidad de seres en Dios. Coppens propone una versión especial: “He aquí que Adán (el hombre), como cualquiera (que nazca) de él (*ke' ajad mimmenú*), conocerá (experimentará) el bien y el mal.” Entonces el sentido encaja bien — en el contexto, pues expresa la sentencia de condenación. Cf. A. Clamer, o.c., p.145. — 43 Cf. Ex 25:17-22; 27:6-9; 26:1; 31; 36:8.35; 1 Re 6:23-27. — 44 Ez 1:2ss; 9:1s; 10:1s. *Karibú* en asiro-babilónico significa *orante, intercesor*. — 45 Se ha comparado *esta flameante espada* con el rayo símbolo del dios de las tormentas, Hadad. Cf. Thureau-Dangin, *La glaive tournoyant*: “Rev d'histoire et de littérature relig.”(1896) 147. Citado por A. Clamer. o.c.. D.147. — 46 H.Vincent: RB:(1926) 484 — 47 Cf. H. Kampel: RB: (1931). — 48 1 Pe 5:8s — 49 Ap 12:3s; 21:7s. — 50 Cf. Conc. Trid., ses.5, *De peccato originali*. — 51 Mt 1:16. — 52 Agustín de Hipona, *De Gen. ad litt.* VIII 1,1: PL 34,371. — 53 EB 336. — 54 EB 334. — 55 Sobre la historicidad de estos capítulos véanse, además de los trabajos antes mencionados, los siguientes: F. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (1913); A. Deimel, *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies und Sündenfall*: Bi (1924); S. Landersdorfer, *Der Sündenfall*: “Theologie und Glaube” (1924); L. Pirot, *Adam et la Bible*: DBS I; H. Junker, *Die biblische Urgeschichte* (1932); W. Goossens, *L'immortalité corporelle*: DBS III; Id.L'Immortalité corporelle dans les récits de la Gén. H-III: “Ephém. Theol. Lov.” (1935); K. A. Leimbach, *Die Biblische Urgeschichte* (1937); P. Cruveilhier et L. Pirot, *La Gén. II-III Son Historiate*: DBS III; J. B. Frey, *L'état original et la chute del l'homme d'après les conceptions juives au temps de J. C.*: “Rev. des Sc. Phil. et Théol.” (1911); P. L. Melizan, *La création de l'homme devant la science moderne*: “Rev. Thom.” (1929);1. Plessis, *Babylon et la Bible. Le Paradis terrestre*: DBS I 737.

4. Introducción Prehistórica.

El mundo, que antes se creía creado en seis días, hoy se da por demostrado haber sido formado en una serie de siglos difícil de calcular. Por lo que toca a la tierra, lleva en las capas de su corteza los datos de su historia y de la historia de los animales que la pueblan. Los geólogos hallan en la misma superficie de la tierra pruebas de varios períodos glaciares, en que los hielos del norte invadieron las regiones meridionales. Estos períodos estuvieron interrumpidos por otros períodos durante los cuales esos glaciares se retiraron, devolviendo a las latitudes meridionales su clima propio. La duración de estos períodos glaciares y de sus intermedios tampoco es fácil de calcular, y los cálculos de los especialistas están lejos de ser concordantes.

Entre los dos últimos períodos glaciares se han hallado las primeras señales de la existencia del hombre, los restos de su industria, que son piedras duras, talladas groseramente al principio (período paleolítico), más finamente después (período neolítico), para servir de instrumentos de caza o pesca, para preparar las pieles que les servían de vestido y para otros usos que no podemos precisar. A la elaboración de la piedra se añadió la del hueso y del marfil, con que fabricaban flechas, agujas, arpones, etc. Pronto se revela los instintos artísticos del hombre en la pintura y en obras de escultura, realizados en hueso, marfil y piedra.

En este tiempo parece que el hombre vivía, como los pueblos primitivos de hoy, de la caza y de la pesca, que eran abundantes; pero luego comenzaron a domesticar los animales y a cultivar la tierra, para obtener por este medio elementos menos eventuales de sustento. Todo esto pertenece a la prehistoria humana, cuya cronología es asimismo difícil de calcular. La invención de los metales no aparece sino en los tiempos plenamente históricos, primero el bronce, luego el hierro.

Por otra parte, los mismos yacimientos que nos suministran estos restos de la industria y del arte humanos ofrecen también restos de los mismos hombres que los fabricaron, esqueletos más o menos íntegros, en mayor o menor número, que, estudiados diligentemente y comparados con los del hombre actual y con los de los animales superiores, dan fundamento para establecer una escala progresiva en su desarrollo orgánico. De todos, los que ocupan el grado inferior de la

escala son los numerosos esqueletos hallados cerca de Pekín. Siguen los restos encontrados en varios lugares del centro de Europa, los cuales muestran caracteres comunes, revelan un tipo particular, apellidado *Homo neanderthalensis*, del lugar de *Neanderthal*, cerca de Düsseldorf, en Alemania. Otro tipo superior a éste es el apellidado de *Cro-Magnon*, que sería el *Homo sapiens* verdadero. Un lugar intermedio entre estos dos últimos tipos parece ocupar el *Homo palestinensis*, cuyos restos fueron hallados en el monte Carmelo. La cronología de esta parte de la prehistoria está ligada a la precedente y es, como ella, muy oscura.

Los antiguos teólogos daban por asegurado que Dios había creado al hombre perfecto y dotado de virtud y ciencia para poder desarrollar su vida. La conclusión, sin ser, ni mucho menos, doctrina de fe, es muy razonable, pues no se concibe que Dios haya lanzado al hombre en medio de la tierra desprovisto de los medios necesarios para luchar por la vida, puesto que a los animales no les niega lo necesario para la suya. Sin embargo, los datos de la prehistoria, sin llegar a darnos plena claridad sobre la vida del hombre en estos largos años de su existencia, parece probarnos un desarrollo notable en su organismo y otro mayor en la cultura material. Si lo primero revela una superioridad sobre los animales más perfectos, lo segundo nos demuestra una inteligencia que no tiene nada que ver con el instinto animal. Pero sobre todo está la perfección moral y religiosa, de la que nada puede decir la prehistoria, y que es la principal y la raíz de todo el progreso humano. Precisamente en estos últimos decenios, para confusión de los que defendían, en esta parte, la evolución materialista del hombre, se han presentado muchos pueblos *primitivos*, que viven de la caza y de la pesca, que desconocen la ganadería y la agricultura, pero que creen en un Padre soberano, que mora en los cielos, y tienen una moral perfecta, como que esperan el juicio de ese Padre, que les dará luego la retribución o el castigo, según se hayan mostrado buenos o malos¹.

La Historia Humana a Través de la Primitiva Literatura del Arte Orientales.

Los datos de la prehistoria que acabamos de resumir son datos materiales y objetivos en los que sólo cabe el error de la interpretación, que no es poco.

A éstos se viene a agregar otra ayuda para la interpretación del Génesis, la literatura y el arte orientales, sacados a luz de entre los escombros de las antiguas ciudades. Una y otro son un producto del genio oriental. Autores modernos han querido ver en estos documentos datos auténticos de historia humana, los cuales vendrían a confirmar ciertas interpretaciones históricas de los primeros capítulos del Génesis. Pero, a la verdad, tales documentos, que sólo remontan a unos milenios antes de Jesucristo, no pueden ser considerados como testimonios históricos de sucesos que acaecieron incalculables milenios antes. Además de esto, los pueblos que nos han transmitido esos documentos son pueblos recientes, mientras que los sucesos de que se trata ocurrieron mucho antes, cuando estaba aún lejos la invención de la escritura y del arte. Sin embargo, no dejan de tener valor tales documentos, como expresión de tradiciones antiguas, como testimonios del modo de concebir ciertas ideas que los antiguos y los modernos llevan impresas en el alma. Los autores sagrados han podido utilizar, si no los documentos mismos, las ideas en ellos contenidas, y se han podido servir de ellas para dar expresión a otras más altas, que ellos habían recibido del cielo y que deseaban transmitir a sus coetáneos. Si no como documentos históricos, tienen grande valor como documentos literarios, para declararnos el modo de concebir y expresar sus enseñanzas los autores sagrados.

Se refieren estos documentos primeramente al origen de las cosas. Sobre esto poseemos, además de algunos fragmentos fenicios, diversas cosmogonías egipcias y caldeas. En ellas hay que distinguir la substancia de su contenido, que nada tiene que ver con la Biblia y la forma lite-

raria en que la Biblia y estas cosmogonías pueden en algo concordar. Ambas cosas son dignas de notar, la primera para apreciar, por el contraste, el valor de la doctrina bíblica, y la segunda para darnos razón de su forma literaria.

También poseemos muchas tradiciones y narraciones escritas sobre la inundación del diluvio. Entre todas ocupa un lugar especial la narración caldea transmitida por Beroso y descubierta luego en el poema de Guilgamés. Esta narración es notable por la semejanza que tiene con la bíblica, no precisamente en su parte teológica, que es politeísta, pero sí en la literaria.

El Génesis nos da una cronología del período ante y postdiluviano, que desde el principio ha preocupado a los lectores y estudiosos de la Biblia. Longevidades de novecientos años y aun de mucho menos no las conocemos por la historia; de donde la dificultad de las genealogías del Génesis y de otros documentos cronológicos. Pero un conocido fragmento de Beroso, hallado modernamente en su original, y otros a éste semejantes, nos ofrecen longevidades todavía mayores que las bíblicas. No es de creer que los caldeos tomaran a la letra esas edades de los reyes prediluvianos, que exceden a veces los setenta mil años. Como asimismo pensamos que los primitivos hebreos, que leían las genealogías del Génesis, no pensaban que Adán hubiera vivido novecientos treinta años y que Noé hubiera engendrado a sus hijos a la edad de quinientos años. Prueba de esto sería la libertad con que vemos tratados esos textos, en la época posterior, por los traductores y copistas. Pero ¿qué significaban para los antiguos esas cifras? Porque no cabe duda que algo querían expresar con ellas. Eso es lo que hasta ahora no se ha podido averiguar. Pero ya constituyen un dato de grande interés esas listas de diez o de ocho reyes que viven tan largos años. Son un nuevo género literario, que hasta ahora desconocíamos. A la literatura es preciso añadir los otros monumentos, como la glíptica y la escultura, en que los antiguos nos han transmitido también su modo de pensar².

La Familia de Adán y Eva.

Según Gén. 1:28, Dios dio su bendición a la primera pareja humana que acababa de crear, diciendo: “Creced, multiplicaos y llenad la tierra.” Según el relato de 2:18-23, Dios dio a Adán una *ayuda* semejante a él, a la que éste reconoce por compañera, “carne de su carne y hueso de sus huesos.” Era el complemento sexual que exigía su naturaleza y la compañía digna que anhelaba su espíritu, pues en medio de los animales se sentía solo. Según este relato, el hombre y la mujer están destinados a formar “una sola carne.” Es el origen del matrimonio. En Gén. 3:20 se dice que Adán puso por nombre a su mujer *Eva* (*Jawwah* = vida), “porque ella será madre de todos los vivientes.” Después de leer estos textos, resulta absurda la opinión de ciertos expositores modernos, que quieren ver en el pecado de los primeros padres la cópula conyugal, que habría sido un acto prohibido antes de perder el estado de inocencia.

El autor sagrado, después de mostrar cómo el pecado, el mal físico y moral hicieron irrupción en la historia, empieza relatando las consecuencias trágicas de la nueva situación, ya que el hombre se va alejando poco a poco de Dios, entregándose al egoísmo y a los vicios. Y el primer fruto amargo del pecado es el primer homicidio. Por otra parte, el hagiógrafo, al relatar — de modo popular — los orígenes de la humanidad, destaca cómo la civilización y progreso material van en proporción inversa al espíritu de religiosidad del hombre.

El capítulo se divide en tres partes: *a*) asesinato de Abel por su hermano Caín (v.1-16); *b*) la descendencia de Caín (17-24); *c*) la descendencia de Set (25-26).

Caín y Abel (1-16).

¹ Conoció Adán a su mujer, que concibió y parió a Caín, diciendo: “He adquirido de Yahvé un

varón.”² Volvió a parir y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor, y Caín labrador.³ Y al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra,⁴ y se lo hizo también Abel de los primogénitos de sus ganados, de lo mejor de ellos; agradóse Yahvé de Abel y su ofrenda,⁵ pero no de Caín y de la suya. Se enfureció Caín y andaba cabizbajo;⁶ y Yahvé le dijo: “¿Por qué estás enfurecido y por qué andas cabizbajo?”⁷ “¿No es verdad que, si obraras bien, andarías erguido, mientras que, si no obras bien, estará el pecado a la puerta? Y siente apego a ti, y tú debes dominarle.”⁸ Dijo Caín a Abel, su hermano: “Vamos al campo.” Y, cuando estuvieron en el campo, se alzó Caín contra Abel, su hermano, y le mató.⁹ Preguntó Yahvé a Caín: “¿Dónde está Abel, tu hermano?” Contestóle: “No sé; ¿soy acaso el guardián de mi hermano?”¹⁰ “¿Qué has hecho? — le dijo Él —. La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra.”¹¹ Ahora, pues, maldito serás de la tierra, que abrió su boca para recibir de mano tuya la sangre de tu hermano.¹² Cuando la labres, te negará sus frutos y andarás por ella fugitivo y errante.”¹³ Dijo Caín a Yahvé: “Insoportablemente grande es mi castigo.¹⁴ Ahora me arrojas de esta tierra; oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará.”¹⁵ Pero Yahvé le dijo: “No será así. Si alguien matare a Caín, sería éste siete veces vengado.” Puso, pues, Yahvé a Caín una señal, para que nadie que le encontrase, le matara.¹⁶ Caín, alejándose de la presencia del Señor, habitó la tierra de Nod, al oriente de Edén.

Empieza a cumplirse el dicho anterior de que Eva será la madre de los vivientes. En el Génesis es ordinario que la madre ponga el nombre a sus hijos³. Eva reconoce aquí que el hijo es un don de Dios (v.1). El verbo empleado en la Biblia para designar las relaciones íntimas sexuales es *conocer*, en el sentido de experimentar y gustar. La exclamación de Eva: “he *adquirido* de Yahvé un varón,” está en relación con la etimología popular de *Caín* (de *qanah*, adquirir, comprar). En realidad parece que el nombre de *Caín* hay que relacionarlo con el *Qain* árabe, que significa *herrero*. Veremos cómo se atribuye a los descendientes de Caín la industria de los metales. Y se ha relacionado la tribu de los *Qenitas* — especialistas en la forja de los metales — con su epónimo *Caín*.

Del segundo hijo, *Abel*, no se da etimología alguna. Se le ha relacionado con el asirio *ablû* o *aplû* (hijo), o con el hebreo *Hebel*, que evocaría la idea de *soplo* o existencia precaria del segundo hijo de Adán. El hagiógrafo no menciona más que estos dos hijos de Adán y después a Set. En realidad sabemos que “engendró hijos e hijas” después de haber engendrado a éste⁴. Pero el hagiógrafo sólo señala los personajes que le interesan para su esquema histórico, que prepara la historia de Israel, que a su vez es presentada como “historia de salvación” para la humanidad. Hemos de tener en cuenta, pues, que la historia es fragmentaria y que el autor sagrado no pretende dar una lección completa de historia primitiva, sino recoger las tradiciones relativas a personajes que constituyen los primeros jalones de la historia de la salvación. Nos hallamos en plena prehistoria y, por tanto, las tradiciones históricas están diluidas en una masa nebulosa no pocas veces legendaria. Las leyendas etiológicas y populares abundan para dar explicación del origen de los pueblos. Por otra parte, el redactor que ha recopilado estas tradiciones antiguas, por falta de sentido estricto histórico, traslada formas de vida de su tiempo a las primeras etapas prehistóricas de la humanidad. Así, presenta a los dos primeros hijos de Adán como encarnando los dos modos de vida de su época: la agrícola y la pastoril (v.2). De hecho, sabemos que la agricultura no aparece en la prehistoria hasta los tiempos del neolítico, pues en los tiempos paleolíticos el hombre vivía de la caza. El hagiógrafo, al presentar a los dos hijos de Adán como representantes de la vida agrícola y de la vida pastoril, parece que tiene preferencias por esta última, sin duda porque la vida nómada, por su sencillez, se presta más a vivir de la Providencia divina. Las po-

blaciones sedentarias de Canaán eran más corrompidas, y los profetas siempre han añorado los tiempos nomádicos del desierto⁵. El autor sagrado hace notar que las ofrendas de Caín, hechas a base de productos agrícolas, no agradaron a Yahvé, mientras que la ofrenda de los ganados de Abel fue de sumo agrado a Dios. **En el culto mosaico, los sacrificios de animales** eran la parte central, mientras que las ofrendas de frutos o productos agrícolas tenían el carácter de complemento⁶. Quizá en la narración haya un eco de esta apreciación. No debemos perder de vista que en las narraciones bíblicas se quiere ante todo destacar ideas religiosas, morales o culturales. Esto tiene aplicación sobre todo en estos primeros capítulos, relativos a la historia primitiva de la humanidad. Los orígenes de la humanidad quedaban muy lejos cuando se redactaron las tradiciones orales recibidas desde antiguo. **Dios, que reveló a los hombres las verdades fundamentales tocantes al origen de las cosas y del género humano desde el punto de vista religioso — como criaturas de Dios, no** ha querido darnos a conocer las incidencias de la historia de la humanidad.

Según los datos de la paleoantropología y de la prehistoria, el hombre vivió al principio de la caza, de la pesca y de las frutas de los árboles y productos que el campo espontáneamente producía. Es el género de vida de las tribus actuales aborígenes. Sólo en la edad neolítica, cuando el hombre ya había progresado y la alimentación empezó a escasear, surgió la agricultura y la cría organizada de animales o pastoreo, que supone la domesticación de los animales. El autor sagrado traslada a la aurora de la humanidad estas dos formas de dominar la tierra y los animales, que son las que estaban en uso en el pueblo israelita, ya establecido en Canaán. El sacrificio, por el que el hombre **reconoce la soberanía de Dios e invoca su bondad, es una forma espontánea de culto**⁷, y ha debido de ser practicado desde los orígenes, ofrendando a Dios las cosas mismas de que vivía y que le eran más caras, es decir, parte de su caza, de su pesca o de los frutos de la tierra, como hacen hoy día las tribus aborígenes.

Además, como hemos indicado antes, al presentarnos a Caín y Abel, como labrador uno y pastor el otro, tal vez nos quiera poner la vida de los patriarcas-pastores por encima, en el orden moral, de la vida de los agricultores. Así dice que las ofrendas de Caín no agradaron a Dios, mientras que las de Abel fueron particularmente bien recibidas. San Pablo da testimonio de la fe de Abel, con que agradó a Dios⁸; pero el autor sagrado no declara por qué unas ofrendas fueron gratas a Dios y otras no, y cómo manifestó su benevolencia especial hacia Abel. La Ley repite con frecuencia que Dios bendecirá los trabajos de los que le sirvan, y, al contrario, negará su bendición a los que no se cuidan de su servicio⁹. Sin duda que Caín, al ver la prosperidad de los ganados de su hermano y compararla con la penuria de sus productos, sintió la envidia en su corazón, que se declaró en el amargor y tristeza reflejada en su rostro; actitud que le llevó a perpetrar el primer homicidio. En este proceso, **Dios le habló al corazón**; el hagiógrafo finge un hermoso coloquio íntimo de Dios con Caín, invitándole a cambiar de sentimientos y a no dejarse llevar de pensamientos siniestros criminales. Las palabras puestas en boca de Dios por el hagiógrafo reflejan **sentimientos de benevolencia y comprensión para con** el hombre abatido y reflejan la lucha psicológica de la tentación en un ánimo especialmente preparado para caer: *¿Por qué andas cabizbajo? ¿No es verdad que, si obraras bien, andarías erguido, mientras que, si no obras bien, estará el pecado a la puerta, pues él siente apego a ti, y tú debes dominarle a él?*¹⁰ Esta hermosa observación psicológica, puesta en boca de Dios, es la voz de la conciencia del hombre, que a su vez es la voz de Dios. Cuando el hombre se halla preparando algo contra la ley de Dios, oye la voz preventiva de la conciencia enseñándole el buen camino que debe seguir. Si obra bien, puede estar orgulloso de sus acciones, mientras que, en caso contrario, si tiene malas disposiciones, el “pecado está a su puerta,” es decir, se halla como una fiera dispuesta a entrar y

caer sobre la presa. Sin duda que aquí el *pecado* alude al homicidio que va a perpetrar. Las disposiciones actuales de Caín, con su complejo de amargor y derrotado, son el campo más abonado para que el crimen tenga acceso a su alma.

Pero Caín no quiso oír la voz de Dios, reflejada en la de su conciencia, que le prevenía contra el *pecado* o crimen, y se decide a lo peor. Llama a su hermano para salir juntos *al campo*. Pero ¿es que habitaban ya en ciudades cuando no existían más que ellos solos y sus padres? De nuevo vemos aquí reflejado el ambiente de la época del redactor trasladada inconscientemente a la vida prehistórica. Esto mismo se refleja en la frase del v.14: *Cualquiera que me encuentre, me matará*. En los días de Caín aún no existían los prójimos *vengadores* (*goel*) encargados de vengar la sangre de Abel. Así, pues, vemos cómo el ambiente social de la época del redactor se desplaza a los tiempos prediluvianos. Es una falta de perspectiva histórica muy corriente en los escritores de la antigüedad, cuando para la historia no existía el criterio de exigencia en materia de exactitud de los hechos. Como los artistas del *Quattrocento* pintan las escenas de la vida de Jesús teniendo en cuenta las indumentarias y módulos arquitectónicos del tiempo del artista, así los hagiógrafos, al redactar tradiciones antiguas nebulosas sin contornos claros históricos, trasladan su *Weltanschauung* a los tiempos de los personajes de sus relatos.

Caín, por fin, perpetró el temible crimen. Es el primer homicidio de la historia, y el autor sagrado ha querido encarecer su gravedad apelando al llamamiento de la conciencia al bien antes de que se perpetrara tal enormidad. **Dios no puede ahora dejar impune tal acción**, y por eso pide cuentas al propio Caín. Es sentencia divina de que quien “derramare la sangre del hombre, su sangre será derramada, **porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre.**”¹¹ Por esto la sangre de Abel clama al cielo desde la tierra en que fue derramada, y pide justicia a la venganza divina. El homicida, atormentado por su propia conciencia, se ve forzado a huir de aquellos lugares, que le recuerdan a su hermano y el crimen en él cometido. Y huye, sin poder detenerse, perseguido por la sombra de su víctima y la acusación de su conciencia, temiendo que una mano vengadora descargue sobre él un golpe mortal. Pero ¿de quién podía temer la venganza, si no existía más que Caín? Pero el autor sagrado, al describir a Caín errante, piensa en la suerte del homicida de su tiempo que tiene que andar errante huyendo de su *go'el*, o *vengador* de la sangre. Entre las tribus beduínas, donde no existe policía organizada, cuando hay un homicidio, un pariente de la víctima debe comprometerse a buscar al asesino y a darle muerte. Esta concepción es la que aparece reflejada en el caso de Caín. La sangre de la víctima inocente clama venganza al cielo. Por eso se solía cubrir con tierra, como esperando ahogar su grito mudo ante Dios¹². La *sangre* es el símbolo de la vida, y sólo Dios puede quitarla. Según el texto bíblico, Caín en adelante será como *maldito* de la misma tierra que ha recibido la sangre del inocente. En adelante tendrá que luchar contra ella, pues ésta le negará sus frutos; es el castigo divino al homicida. Por ello, Caín es condenado a andar vagabundo por el mundo, huyendo del vengador de su hermano y de los lugares que le recuerdan a Abel. En todos estos detalles hay observaciones psicológicas muy finas. El estilo es descriptivo. Es el capítulo anterior, en el que abundan los diálogos para expresar ideas teológicas y observaciones psicológicas. El homicida reconoce su crimen: *insoportablemente grande es mi castigo*¹³. Por ello llega a desear la muerte de manos del primero que le encuentre (v.14). Y así quiere huir hacia la estepa, donde no hay protección familiar alguna. Pero Dios no quiere que la venganza se ejerza ciegamente, y por eso dice que el que se venga de Caín *será siete veces vengado*. Es la condenación de la práctica de la ley de venganza de la sangre llevada a cabo sin control. Y para destacar esta idea de protección sobre Caín, el hagiógrafo dice que le puso a éste una *señal* para que se le distinguiera y no se le matara. Según San Jerónimo, esa *señal* impuesta por Dios a Caín es el temblor de su cuerpo y la agitación de su

mente. En realidad no sabemos en qué consistió. Pero lo que el autor sagrado quiere destacar es la protección de Dios sobre él para que no se ejerza la venganza, que pudiera ser principio de una cadena interminable de crímenes, como lo denuncia el fiero hijo de Caín, Lamec: “Si Caín sería vengado siete veces, Lamec lo será setenta veces siete.”¹⁴

Parece que el hagiógrafo quiere condenar aquí los abusos del derecho de venganza que se daban en su tiempo. Dios se encargará de hacer justicia, y, en el caso de Caín, el castigo será el remordimiento y el verse obligado a andar errante sin encontrar tranquilidad. Por otra parte, el autor sagrado destaca la misericordia y benevolencia divinas, que invitan al pecador al arrepentimiento. Vemos aquí “una noción muy elevada de Dios y de la religión y altas lecciones morales: primero el horror de Yahvé por el pecado, señalado por el castigo infligido al culpable, y, sin embargo, a pesar de la severidad del castigo, hay lugar junto a la justicia para la piedad y la misericordia, que tienden una mano al pecador, intentando llevarle a mejores sentimientos. Igualmente, de la aceptación diversa hecha a la ofrenda de los dos hermanos se deduce que las obla-ciones y los sacrificios no bastan por sí mismos para captar la benevolencia divina; **ésta dependerá de las disposiciones del corazón**, y si Yahvé no vuelve sus miradas hacia Caín como hacia Abel, es porque el estado del alma de Caín no es de la calidad de la de Abel. Es la idea que los profetas intentarán inculcar al pueblo de Israel, siempre inclinado a darse por satisfecho con un culto externo, sin preocuparse de los sentimientos internos del alma, que deben ser los de una vida justa o de sincero arrepentimiento.”¹⁵

Después el hagiógrafo consigna que Caín se apartó de Yahvé, que habitaba en Edén, y se marchó a habitar a la tierra de *Nod*, al oriente de Edén. No podemos localizar el lugar de morada de Caín, pero *nod* en hebreo significa “andar errante”; así que el nombre de esa región parece buscado para expresar que Caín se dirigió hacia tierras deshabitadas para continuar su vida errante y fugitiva. No pocos autores consideran a Caín como el antepasado epónimo de la tribu de los *qenitas*, tribu nómada de las estepas del Sinaí, que se agregó al pueblo hebreo¹⁶; y la *señal* de Caín sería una explicación popular de los tatuajes (*wasm*) de estas gentes despreciadas de la estepa. En 5:12 se habla de un nieto de Set llamado *Cainán*, cuyo nombre puede relacionarse también con la tribu de los *qenitas* o cineos.

La Descendencia de Caín (17-24).

¹⁷ Conoció Caín a su mujer, que concibió y parió a Enoc. Púsose aquél a edificar una ciudad, a la que dio el nombre de Enoc, su hijo. ¹⁸ A Enoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael; Mejuyael a Matusael, y Matusael a Lamec. ¹⁹ Lamec tomó dos mujeres, una de nombre Ada, otra de nombre Sela. ²⁰ Ada parió a Yabel, que fue el padre de los que habitan tiendas y pastorean. ²¹ El nombre de su hermano fue Yubal, el padre de cuantos tocan la cítara y la flauta. ²² También Sela tuvo un hijo, Tubalcaín, forjador de instrumentos de bronce y de hierro. Hermana de Tubalcaín fue Naamah. ²³ Dijo, pues, Lamec a sus mujeres:

“Ada y Sela, oíd mi voz;
mujeres de Lamec, dad oídos a mis palabras:
Por una herida mataré a un hombre,
y a un joven por un rasguño.
²⁴ Si Caín sería vengado siete veces,
Lamec lo será setenta veces siete.”

Caín, alejándose de la presencia del Señor, que veía ligada a la morada primera de la humanidad, vino a habitar a la tierra de Nod o del *destierro*. Allí fijó su morada, y allí nos describe el autor

sagrado el desarrollo de su descendencia. La prehistoria nos da a conocer los pasos lentos de la humanidad en la conquista de aquellos elementos, que constituyen la cultura material, a partir de la piedra tallada hasta la edad de hierro, que en Palestina parece coincidir con el siglo XII a.C. El autor, sin pretender darnos una lección de prehistoria, nos cuenta, haciéndose eco de tradiciones folklóricas y populares, los orígenes de la cultura humana, vinculada, en cuanto al progreso material, a la descendencia de Caín. En ello hay, sin duda, un sentido irónico, pues, para el autor sagrado, el progreso material y la vida sedentaria fomentan el vicio y el apartamiento de Dios, **mientras que la simplicidad de costumbres de la vida nómada favorece el espíritu de religiosidad**. Sin duda que el redactor sagrado, al hablar de la civilización material, pensaba en la corrupción de las ciudades cananeas, donde reinaba el vicio y el materialismo más craso.

Aquí encontramos otro anacronismo histórico, pues, aparte de que no nos dice nada de dónde provenía la esposa de Caín (no se han mencionado hasta ahora hermanas de él, hijas de Adán y Eva), nos le presenta edificando una *ciudad* y poniéndole el nombre de su hijo Enoc (v.17). Aquí *ciudad* tendrá el sentido de morada familiar, pues no da a entender que existieran más habitantes en la tierra. Sin duda que lo que quiere destacar el hagiógrafo es que la vida sedentaria en conjuntos ciudadanos — lugares propicios al vicio y a la ociosidad — proviene del hijo pecador de Adán.

Sabemos que, en las primeras edades, los hombres habitaban en grutas naturales, en las que han dejado restos de su industria y de su vida, y en éstos algo de historia. En las grutas buscaban abrigo contra los elementos, contra las fieras y tal vez contra los otros hombres. En climas más templados y en parajes escogidos hacen cabañas en la tierra o en los lagos, o bien fabrican tiendas con las pieles de los mismos animales que matan para su sustento. Las agrupaciones de estas moradas protegidas por lo escabroso de los lugares, por las aguas, por las empalizadas o por los muros de adobes o piedras gruesas, formaban lo que hoy llamamos un poblado, y que en la antigüedad se honraban fácilmente con el nombre de *ciudad*. Tal sería la atribuida a Caín para seguridad suya y de la familia. El nombre de su primer hijo, Enoc, que en hebreo significa *dedicación*, sin duda está relacionado con el ceremonial religioso que en la antigüedad se usaba en la fundación de las ciudades. Vemos, pues, cómo el autor sagrado traspone costumbres ambientales de su época a los primeros tiempos de la humanidad.

La lista de los descendientes de Caín enumerados contiene siete nombres. Sin duda que hay en el número algo de convencional, por ser el *siete* número perfecto. Por eso la palabra *engendró* hay que tomarla en sentido amplio, de descendencia carnal. Los nombres varían en la grafía del TM y de los LXX¹⁷. Sólo de uno de ellos detalla una particularidad, porque introdujo una nueva degeneración en la humanidad: la poligamia. En los orígenes formó Dios una sola mujer para un solo varón, y así se constituyó la primera sociedad familiar, aumentada luego con los hijos. Pero en la ciudad de Caín nació el primer vicio que vino a herir la institución divina, la poligamia. Notemos este origen viciado, que la Sagrada Escritura pone de relieve siempre que tiene ocasión, haciendo resaltar la falta de concordia en la familia poligámica¹⁸. Los nombres de los personajes son hebreos o hebraizados¹⁹. *Yabel* es el padre de los que viven en tiendas y llevan vida pastoril. Es cosa singular que de los cainitas, fundadores de la primera ciudad, hayan salido los pastores nómadas, que viven en tiendas, y que en las regiones esteparias de Palestina y Transjordania perduran todavía. *Yubal* es el padre de los músicos, que tocan la cítara y la flauta. El nombre parece relacionarse con la palabra hebrea *yô'bel*, que significa *carnero* y *cuerno de carnero*, y después *trompeta*²⁰. Otro antepasado famoso fue *Tubal-Cain*, forjador de metales. El autor sagrado parece asociar los tres géneros de vida: nómada, músico y herrero, justamente el modo de vivir de ciertas tribus trashumantes que van con sus rebaños de un lado para otro, y al

mismo tiempo tocan instrumentos músicos, y se dedican a la artesanía metalúrgica, ofreciendo sus servicios por los poblados a la manera de los gitanos o *húngaros* de nuestro tiempo. Ya hemos indicado que *Caín* significaba en árabe *herrero*²¹. En las inscripciones asirias aparece un pueblo, forjador de metales, llamado *Tabal*, que habitaba al norte de Ugarit, en la Alta Siria²². El autor sagrado recalca con ironía cómo estas tribus que cultivan la industria y el progreso material son las que viven apartadas del temor de Dios. En lo que sigue respecto de Lamec se confirma este juicio peyorativo. Los hombres suelen utilizar el progreso material y los inventos para la guerra. Los más antiguos objetos hallados en la época de los metales, del bronce y del hierro, son armas, espadas, lanzas, puñales. Aquí, Lamec, el primer bígamo de la historia, engreído con los trabajos de su hijo Tubal-Caín, se muestra feroz y pronuncia lo que podemos llamar el primer “canto de la espada”: *Por una herida mataré un hombre, — y a un joven por un rasguño. — Si Caín sería vengado siete veces, — Lamec lo será setenta veces siete* (v.23). Esta sección poética es el primer trozo lírico de la Biblia, compuesto según la métrica hebraica: un tríptico en el que los miembros de cada verso están en paralelismo sinónimo²³. Es la glorificación de la fuerza bruta. Se siente orgulloso de los inventos de su hijo *herrero*, y sabe y proclama que los de su familia serán vengados inmediatamente con la espada. Es la ley de la venganza salvaje y el abuso de la fuerza bruta. Por un *rasguño* devolverá la venganza exterminadora. En este supuesto, la ley del talión es un progreso humanitario, ya que limita la venganza²⁴. El autor sagrado presenta a Lamec, descendiente de Caín, como el prototipo del criminal insolente, que no tiene escrúpulos morales y se gloria de sus crímenes y atropellos. La doctrina de Jesús será todo lo contrario: perdonar “setenta veces siete.”²⁵

Aquí termina el relato de la descendencia de Caín, que representa, en la concepción de Agustín de Hipona, la “ciudad del mundo,” opuesta a la “ciudad de Dios,” representada en la descendencia de Set, que no se preocupa del progreso material, de inventar la industria y el arte, como la música y la metalurgia, sino que se preocupa sobre todo de dar culto a Dios y seguir sus mandamientos.

Set y su Descendencia (25-26).

²⁵ Conoció de nuevo Adán a su mujer, que parió un hijo, a quien puso por nombre Set, diciendo: “Hame dado Dios otro descendiente por Abel, a quien mató Caín.” ²⁶ También a Set le nació un hijo, al que llamó Enós; entonces comenzó a invocar el nombre de Yahvé.

El autor sagrado, que nos ha contado la muerte de Abel y después el desarrollo de la descendencia de Caín, ligando a éste los primeros avances de la cultura material, termina su narración mencionando el nacimiento de otro hijo, que vino a ocupar el lugar del inocente Abel. Es también la madre la que impone el nombre, según el uso del matriarcado. El nombre Set (de *sath*: “ha puesto, ha dado”) alude a la convicción de Eva **de que el nuevo hijo es también un don de Dios**. De Set nació Enós, que significa *hombre*, varón. A su memoria va ligado un acontecimiento importante, no de orden material, como los pasados, sino de **orden espiritual y religioso: la invocación del nombre de Yahvé**. Caín y Abel habían ofrecido sacrificios a Dios. Aquí debe de tratarse de algo más solemne, como se puede colegir de Gén. 12:9; 13:4; 26:25; 33:20: de la erección de un altar fijo en que ofrecer ritualmente sacrificios a Dios. Parece que con esto sólo ha querido el autor sagrado mostrar **la diferencia ético-religiosa entre las dos líneas**, la de Caín y la de Set, sustituto del inocente Abel. “Invocar el nombre de Yahvé” equivale a dar culto a Dios. *Yahvé* puede ser una anticipación literaria del autor, que con toda naturalidad denomina la divinidad con el nombre de *Yahvé*, que en realidad es misteriosa y solemnemente revelado por primera vez

a Moisés²⁶.

El relato del crimen de Caín encierra una lección moral: “después de la insurrección del hombre contra Dios (pecado del paraíso) viene la lucha del hombre contra el hombre, a la que se opondrá el doble mandamiento que resume la Ley, el amor de Dios y del prójimo²⁷. El reino del mal, inaugurado por la primera desobediencia, se afirma por un primer crimen, y la muerte hace su entrada violenta en el mundo. El inocente es vengado; el culpable, castigado; no obstante, Dios advirtió paternalmente al pecador antes de la falta, y permanece misericordioso en la aplicación de la pena.”²⁸ Aparte de esta lección religiosa y moral, encontramos en los detalles del relato ciertos anacronismos en cuanto que se trasladan a los albores de la humanidad situaciones sociales y concepciones de la época del redactor inspirado. En la misma narración hay diversidad de ingredientes, que indican yuxtaposición de tradiciones en cuanto a los detalles. Como veremos más tarde, el hagiógrafo ante todo **busca la historia de la salvación de la humanidad en los designios divinos**, y todos los hechos anteriores a Abraham constituyen la prehistoria del pueblo de Israel. En estos tiempos prehistóricos, los contornos están muy difuminados, y sólo aparecen ciertos jalones o piedras miliarias en medio de un fondo de tradiciones populares, en las que no faltan leyendas y explicaciones folklóricas.

Por efecto de esa trasposición y proyección a los tiempos primitivos de las condiciones de vida existentes en tiempos del redactor bíblico o del compilador de estas antiguas tradiciones populares religiosas, aparecen los nombres de los primeros padres y de sus próximos descendientes en lengua hebrea o hebraizada, cuando la lengua hebrea es un dialecto cananeo de formación reciente dentro de las lenguas semíticas. Por otra parte, se supone la vida agrícola y pastoril en los tiempos de los dos primeros descendientes de Adán y Eva, y sabemos que este estadio de civilización aparece por primera vez en los tiempos neolíticos, cuando habían discurrido más de cien mil años de la aparición del hombre en el paleolítico. Esta anomalía cronológica aparece más clara en la atribución de la invención de la industria metalúrgica a un bisnieto de Caín (Tubal-Caín), cuando sabemos que la industria del bronce no empezó antes del tercer milenio a.C., y el hierro no aparece en la historia hasta el siglo XII a.C. De estos hechos debemos deducir que la historicidad de estas narraciones ha de tomarse en un sentido muy amplio: “Teniendo en cuenta el carácter artificial (del relato) y la ausencia de indicaciones cronológicas y geográficas respecto de estos primeros hombres, se puede concluir que esta historia de los orígenes de la civilización y del asesinato de Abel por Caín no han de entenderse en sentido de historia propiamente dicha.”²⁹ Nos hallamos ante un esquema de historia religiosa a base de tradiciones populares nebulosas. El autor sagrado ha querido mostrar cómo, en efecto, el hombre, después del pecado, quiso determinar su rumbo, y, en esta encrucijada, la humanidad se dividió en dos partes: una mala, que se apartó de Dios y de su ley moral, preocupándose sólo de desarrollar la civilización material para gozar de la vida; es la descendencia de Caín; otra buena, que, lejos de cultivar el progreso material, **se preocupó de vincularse a Dios viviendo según su ley**; es la descendencia de Set, que, a su vez, es el sustituto del inocente Abel, víctima de la envidia y egoísmo de la parte mala de la humanidad. Nos hallamos, pues, ante un esquema histórico muy sencillo, ya que la humanidad es considerada sólo según permanezca fiel a su Dios o se aparte de él. El hagiógrafo es un historiador religioso, y considera a los hombres y al mundo únicamente en sus relaciones con Dios; todo lo demás es accidental, y en la historia bíblica aparece como mero relleno literario.

En las historias primitivas de los pueblos paganos son los dioses los que enseñaron al hombre los fundamentos de las artes, de las letras y aun la construcción de las ciudades. Así, Marduk aparece levantando las primeras ciudades, cuyos habitantes han de darle culto. En la historia bíblica, en cambio, la civilización material es producto del hombre, de su ingenio y aun de

su maldad, ya que con el progreso material trata de arreglarse la vida apartado de sus deberes religiosos y de su Dios. **La consecuencia de este olvido del Hacedor será el castigo de la humanidad por el diluvio.**

1 Jesús Carballo, Prehistoria Universal Y Especial De España (Madrid 1924); Instituto Gallach, Las Razas Humanas (Barcelona 1927); G. Goury, Origine Et Évolution De L'homme (París 1927); Rob. Koppel, S. I., Ultima Investigationes De Aetate Gén. eris Humani: "Bíblica" (1927); H. Obermaier, Urgeschichte Der Menschheit (Munich 1931); L. Pericot Y J. De C. Serra, La Cultura Primitiva: "Hist. Univ." Del Instituto Gallach (Barcelona 1937); F. M. Bergourieux Et A. Glory, Les Premiers Hommes (París 1943); Gagnebin, Le Transformisme Et l'origine De L'homme (Lausana 1943); L. Joleaud Et H. Alimen, Les Temps Préhistori-ques (París 1945); H. Obermaier, El Hombre Fósil (Madrid 1944); M. Boule, Les Hommes Ossils (París 1946); Obermaier-García Bellido, El Hombre Prehistórico Y Los Orígenes De La Humanidad (Madrid 1944); Th. Mainage, Les Religions Et La Préhistoire. L'dge Paléolithique (París 1921); G. Goury, L'homme Des Cites Lacustres (París 1932); W. Schmidt, Origine Et "Fozution De La Religión. Trad. De Lemonnier (París 1931). — 2 Gallach, Historia Universal 1.1 P. 116ss (Barcelona); P. Dhorme, Choix De Textcs Rehgieux Assyro-Babyloniens (París 1907); J. Charles, Le Milieu Biblique T.2 (París 1923); J-Plessis, Babylon Et La Bible: "Dict. Bibl.," T.I; A. Condamin, S. I., Babylon Et La Bible: "Yict. Apolog. De La Foi Catholique," T.I; J. Le Guen, La Création Dans La Bible Et Les Inscrip-S°ES Accadiennes Et Sumeriennes (Angers 1925); G. Conteneau, L'épopée De Gilgames, Poème Oabylonien (París 1931); N. Perrot, Les Représentations De L'arbre Sacre Sur Les Monuments Te Mésopotamie Et d'Elam (París 1937); James B. Pritchard, Ancient Near Eastern Taxis Jehoimng To The Old Testament (Princeton University Press, 1950); G. Conteneau, Le Déluge Et 1 Lour De Babel: "Vivre Et Penser," T.2. — 3 En el documento *sacerdotal* es el padre el que pone el nombre al hijo, mientras que en el *yahvista* y *elohista* es la madre. — 4 Gén. 5:4. — 5 Cf. Jer 35:1-n, donde se alaba la vida simple y nomádica de los recabitas. Cf. Os 2:16. — 6 Cf. Lev 3:9-11:14-16. — 7 Cf. Tomás de Aquino, 2-2 q.85 a.1. — 8 Heb 11:4; cf. 1 Jn 3:12. — 9 Lev 26:3s; Dt 28:1s. — 10 Esta versión está ceñida, lo más posible, al TM, pero es un tanto extraña. En realidad, el texto parece está corrompido, por lo menos en la segunda parte. Según nuestra traducción, el pecado está personificado en una fiera salvaje, que está sentada a la puerta, dispuesta a dar el asalto al dueño en cuanto la abra. Se ha hecho notar el parecido del part. heb. robes y el rabtsu (acurrucado) de los textos cuneiformes, que es una especie de demonio. En los textos de Tell Amarna, rabisu designa al inspector o *centinela* que está sobre los príncipes cananeos. Así, *rabisu* se entiende como *espía* que está al acecho de su presa en el camino. Cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (1949) 261. Los LXX traducen el pasaje de un modo muy diferente: "No es verdad que, si tú ofreces el bien, pero no lo divides, tú pecas? Estáte tranquilo; porque él te volverá y tú le dominarás." Otras versiones: *Bibl. de Jér.*: "Si tú no estás bien dispuesto, el pecado, ¿no está a la puerta, como fiera agazapada que te desea y tú debes dominar?" Cantera: "Si mal obras, ¿no acechará a la puerta el pecado, que hacia ti tenderá, aun cuando podrás dominarlo?" Pueden verse los artículos de G. E. GLOSEN, *Der Damon Sünde* (Gén 4:7): Bi 16 (1935) 431-442; Ch. Jean, *Le Démon de la portedans un verset de la Genése*, "Rev. Apologétique," 63 (1936) 113-117; David Maeso, *Una nueva solución de Gén. 4:7b*: CT 85 (1958) 53-58. — 11 Gén. 9:6. — 12 Cf. Job 16:18; Is 26:21; Ez 24:7-8. — 13 El TM dice "mi culpa" (*awon*), y así lo entienden los LXX. Pero la palabra heb. puede tener también el sentido de castigo por la culpa. Y así encaja mejor en el contexto. La *Bibl. de Jér.* traduce por "mi pena..." — 14 Gén. 4:24. — 15 J. CHAINE, *Le livre de la Genése* p.79. — 16 Cf. Núm 10,29; Jue 4:11; 17; 1 Sam 16:6. Los recabitas pertenecían a esta tribu nómada: 1 Par 2:55. — 17 Así, en vez de Irad, los LXX leen Γαιδᾶδ, y en vez de *Mejuyael* leen Μαλελειλ. — 18 Cf. Gén. 21:8s; 29,31s; 1 Sam 1,6. — 19 *Metusael* es relacionado con el acadio *Mutu-sa-ilu*. *Ada* y *Sela* en heb. significan, respectivamente, *adorno* y *aderezo*. — 20 Cf. Ex 19-13; Jos 6:5. — 21 Los LXX traducen *cain* por *martillador*. — 22 Cf. Scafer ("Rev. des Sc. Rel." (1952) 181). Algunos autores creen que este *Tubal-Cain* (herrero) es el mismo *Cain* hermano de Abel, y *Yabel*, padre de los pastores, sería el propio Abel (*yabal* significa *conducir*, en este caso los rebaños). Cf. J. CHAINE, o.c., p.81. — 23 A. Clamer, o.c., p.163. — 24 cf. Ex 21:23-25. — 25 Mt 18:22. No pocos autores creen que este "canto de la espada" puesto en boca de Lamec pertenece a un fondo épico popular de la historia de Israel, que ha sido intercalado por el *yahvista* para destacar el espíritu belicoso de los descendientes de Caín. Cf. J. CHAINE, o.c., p.82. — 26 Cf. EX 3:14. — 27 Mt 22:40. — 28 R. De Vaux, *Genése* (La Bible de Jérusalem) 48-50. — 29 A. Clamer, o.c., p.165.

5. Descendencia de los Setitas.

El lector atento del sagrado texto habrá notado en los tres capítulos precedentes (c.2-4) la riqueza, variedad y colorido de su estilo. En él se revela el autor sagrado como poeta realista, psicólogo profundo y profeta iluminado de Dios. En el c.5, en cambio, fácilmente echaremos de ver la semejanza con el c.1 en la uniformidad de estilo y en su esquematismo. Con este capítulo, al autor sagrado quiere cubrir el largo espacio de tiempo que media entre la creación del cielo y de la tierra y el diluvio.

En el c.4 hemos visto el catálogo de los descendientes de Caín según las tradiciones antiguas. En el c.5 encontramos el catálogo de los descendientes de Set, que es esquemático y reflexivo. En este c.5 se designa a Dios con el nombre de *Elohim*, como en el c.1. Abundan las frases estereotipadas y la repetición.

¹ Este es el libro de la descendencia de Adán. Cuando creó Dios al hombre, le hizo a imagen de Dios” ² Hízolos macho y hembra, y les bendijo, y les dio al crearlos el nombre de hombres. ³ Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza, y le llamó Set; ⁴ vivió Adán, después de engendrar a Set, ochocientos años, y engendró hijos e hijas. ⁵ Fueron todos los días de la vida de Adán novecientos treinta años, y murió. ⁶ Era Set de ciento cinco años cuando engendró a Enós; ⁷ vivió, después de engendrar a Enós, ochocientos siete años, y engendró hijos e hijas. ⁸ Fueron los días todos de su vida novecientos doce años, y murió. ⁹ Era Enós de noventa años cuando engendró a Cainán; ¹⁰ vivió, después de engendrar a Cainán, ochocientos quince años, y engendró hijos e hijas. ¹¹ Fueron todos los días de la vida de Enós novecientos cinco años, y murió. ¹² Era Cainán de setenta años cuando engendró a Malaleel; ¹³ vivió, después de engendrar a Malaleel, ochocientos cuarenta años, y engendró hijos e hijas. ¹⁴ Fueron todos los días de su vida novecientos diez años, y murió. ¹⁵ Era Malaleel de sesenta y cinco años cuando engendró a Yared. ¹⁶ Vivió, después de engendrar a Yared, ochocientos treinta años, y engendró hijos e hijas. ¹⁷ Fueron todos los días de su vida ochocientos noventa años, y murió. ¹⁸ Era Yared de ciento sesenta y dos años cuando engendró a Henoc; ¹⁹ vivió, después de engendrar a Henoc, ochocientos años, y engendró hijos e hijas. ²⁰ Fueron todos los días de su vida novecientos sesenta y dos años, y murió. ²¹ Era Henoc de sesenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. ²² Anduvo Henoc en la presencia de Dios, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. ²³ Fueron todos los días de la vida de Henoc trescientos sesenta y cinco años, ²⁴ y anduvo constantemente en la presencia de Yahvé, y desapareció, pues se lo llevó Dios. ²⁵ Era Matusalén de ciento ochenta y siete años cuando engendró a Lamec; ²⁶ vivió, después de engendrar a Lamec, setecientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. ²⁷ Fueron todos los días de Matusalén novecientos sesenta y nueve años, y murió. ²⁸ Era Lamec de ciento ochenta y dos años cuando engendró un hijo, ²⁹ al que puso por nombre Noé, diciendo: “Este nos consolará de nuestros quebrantos y del trabajo de nuestras manos por la tierra que maldijo Yahvé.” ³⁰ Vivió Lamec, después de engendrar a Noé, quinientos noventa y cinco años, y engendró hijos e hijas. ³¹ Fueron todos los días de Lamec setecientos setenta y siete años, y murió. ³² Era Noé de quinientos años, y engendró a Sem, Cam y Jafet.

El autor sagrado, en esta genealogía seca y descarnada, nos quiere trazar la línea descendente desde Adán a Noé, que va a ser el héroe del diluvio. Pero el hagiógrafo prescinde totalmente de la línea de los cainitas, a los que ni siquiera menciona. Sólo le interesa la línea de Set, que en el relato anterior representaba a los *buenos*, frente a los degenerados y *malos*, descendientes de Caín. La historia bíblica, pues, es artificial y fragmentaria, ya que el hagiógrafo selecciona sólo los hechos y personajes que interesan a su narración de la “historia de la salvación.” La *prehistoria* bíblica (los once primeros capítulos del Génesis) está concebida como preparación para la historia de Israel, instrumento providencial — en la mente del hagiógrafo — **en la historia de la humanidad en orden a su salvación.**

El autor sagrado tiene especial interés en empalmar al primer hombre con Dios, su Creador, hecho a “imagen” suya (v.1). Es la idea de 1:27. E insiste en la bendición que Dios dio a la primera pareja humana en orden a la procreación y propagación de la especie (v.2). En los planes divinos, la humanidad fue creada desde el principio en su distinción de sexos (“macho y hembra”) en orden a la transmisión de la vida. Después de dejar asentado esto, empieza la enumeración de los descendientes de Adán que le interesan para trazar la ascendencia de Noé y de Abraham, padre del pueblo hebreo. Es de notar que el primer hijo de Adán (Set) es engendrado “a imagen y semejanza” de su padre. La frase recuerda la de 1:27, donde se dice que el hombre ha

sido formado a “imagen y semejanza” de Dios. Era una criatura excepcional, dotada de razón y voluntad, y en eso se parecía a su Hacedor, distanciándose por ello de los demás animales. Ahora el hagiógrafo dice que esa “imagen y semejanza” se transmitió a los descendientes de Adán: todos los hombres, **pues, en adelante serán a “imagen y semejanza” de Dios, ya que lo son de Adán, que a su vez lo es de Dios.** Vemos aquí una alta idea teológica y psicológica. Sólo en el primer eslabón se repite esta frase misteriosa, pero llena de contenido doctrinal. En los restantes anillos de la cadena se limitará a emplear la palabra *engendrar*. En esta genealogía es el padre el que impone el nombre al hijo. El esquema genealógico es el mismo en todos. En el texto griego de los LXX se atribuyen un centenar de años más a cada uno de los patriarcas en el momento de engendrar a su hijo. Los nombres son hebreos o hebraizados¹. El número de años de Henoc es de trescientos sesenta y cinco, justamente el número de días del año solar². Es el que menos vivió de la lista, si bien es también el único del cual no se dice que murió: *desapareció, pues se lo llevó Dios* (v.24). De él sólo se dice que *anduvo en la presencia de Dios*, frase que se aplicará en el capítulo siguiente al justo Noé.³ La expresión *se lo llevó Dios* aparece de nuevo en el caso de la desaparición misteriosa de Elías.⁴ En la epístola a los Hebreos se dice: “No fue hallado, porque Dios le trasladó.”⁵ Los LXX dicen lo mismo: “No fue hallado, porque Dios le transportó.”⁶ El Eclesiástico: “Henoc fue grato a Dios y *trasladado*.”⁷ Y añade que “fue un ejemplo de conversión para todas las generaciones.”⁸ Existe un libro apócrifo que lleva el nombre de Henoc, el cual habla de las leyes de los astros. El autor sagrado alude a la desaparición misteriosa del justo Henoc, como lo dirá más tarde del profeta Elías.⁹ En realidad no sabemos el sentido exacto de esa desaparición, que dio origen a la creencia de que ambos habían de volver antes de la manifestación mesiánica y al fin del mundo. Pero Jesús salió al paso del caso de Elías al decir que ya había venido en la persona del Bautista, todo lo cual da a entender que no se ha de creer la supervivencia de Elías hasta el fin de los tiempos. Tanto en el caso de Henoc como en el de Elías, parece que el autor sagrado refleja una opinión popular sobre la misteriosa desaparición de un tan señalado justo y un tan excepcional profeta.

Para la inteligencia de este capítulo será bien advertir que los Santos Padres, fuera de los datos contenidos en la Biblia, no disponían de otras fuentes históricas que los escritos griegos, para quienes el punto de referencia más remoto era la guerra de Troya (s.XII a.C.), los escritos egipcios de Manetón y los caldeos de Beroso. Comparados con estas fuentes, los de la Biblia se distinguen por su mayor antigüedad y seriedad. Pero las investigaciones modernas en Oriente han hecho retroceder la historia de Egipto, Caldea, Elam, etc., hasta cinco mil años a.C., sin que desde esas remotas fechas se note la interrupción que supondría el diluvio. Esas exploraciones, que nos permiten remontarnos hasta fechas tan remotas, nos ofrecen civilizaciones muy adelantadas y diferenciadas en Egipto y en Caldea, y luego las edades de la prehistoria, en las cuales el hombre va poco a poco y con trabajo conquistando los elementos de la cultura material, pues los de la espiritual se escapan a nuestra investigación. Paralelas a la prehistoria se desarrollan la etnología y la lingüística. Los más antiguos monumentos egipcios nos han conservado los tipos de la raza negra y de otras perfectamente caracterizadas. Esto, dada la unidad de la especie humana, exige largo tiempo de duración. Asimismo lo exigen multitud de lenguas, el sumerio, el babilonio, el egipcio, etc., muy diferentes unas de otras, y que reclaman muchos siglos para adquirir esa diferenciación a partir de la lengua primitiva de la humanidad.

A este problema cronológico nos responde la Sagrada Escritura con el “libro de la descendencia de Adán,” continuación de los “orígenes del cielo y de la tierra” de Gén. 2:4, y que luego se continuará con la descendencia de Sem. Son diez los personajes desde Adán a Noé. El plan esquemático, que es el mismo en todas, es como sigue: Adán vivió tantos años y engendró a

Set; después de haber engendrado a Set, vivió tantos años, engendrando en ellos hijos e hijas, y al cabo murió. Sumando los años de cada personaje desde su nacimiento hasta el nacimiento del sucesor, tenemos la duración entre Adán y el diluvio. Pero a esta cuenta tan sencilla se oponen varias dificultades. Es la primera la defectuosa conservación de los números. Se agrava ésta en la versión griega, en la que sistemáticamente se han añadido, en casi todas las personas, cien unidades, aumentando así considerablemente la suma total, acaso con el propósito de ajustar esta cronología a la egipcia de Manetón. Algo de esto mismo parece haber ocurrido en el texto masorético para dar lugar a la muerte de todos los patriarcas antes de la llegada del diluvio. Por ejemplo, Noé no engendra hasta la edad de quinientos años. Resulta de aquí que entre la aparición del hombre y el diluvio habrían pasado dos mil doscientos sesenta y dos años, según la versión griega; mil seiscientos cincuenta y seis, según el texto hebreo masorético, y sólo mil trescientos siete según el texto hebreo samaritano.

Pero en los tres testigos del texto sagrado queda una grave dificultad: la extremada longevidad de estos personajes. Los autores católicos parecen convenir en que no hay para esta época cronología propiamente dicha y que no ha sido propósito de darle por parte del autor sagrado. Pero en lo que no han convenido es en la índole literaria de este capítulo y en la intención del mismo autor sagrado. Para ayudar a definir estos dos puntos, sin duda ayudarán los tres documentos que nos brinda la literatura caldea. Es el primero la serie de diez reyes antediluvianos que nos ha conservado el sacerdote caldeo Beroso, serie que ha sido hallada luego en los textos originales cuneiformes. Recientemente han sido hallados otros dos textos semejantes¹⁰. En todos éstos, la longevidad de los personajes es mucho mayor que en el bíblico; pero no hay razón tampoco para pensar que sus autores se hayan propuesto darnos una cronología propiamente histórica, aunque ignoramos cuál haya sido su intención.

En ambos relatos, el bíblico y el babilónico, la lista de los personajes se cierra con un diluvio devastador. Pero en el bíblico estos personajes no son reyes, ni se dan indicaciones geográficas de su procedencia, mientras que en el babilónico son reyes de determinadas ciudades mesopotámicas. El horizonte del relato bíblico es más amplio, pues se refiere a antepasados de la humanidad en sus primeros estratos, mientras que en el relato babilónico se trata de personajes de un área geográfica determinada, Mesopotamia. Por otra parte, no es posible identificar ni remotamente la grafía de los nombres de los patriarcas bíblicos y la de los reyes mesopotámicos¹¹. Así, pues, sólo hay coincidencia en el número diez de la lista, pues los años de cada personaje no coinciden, ya que, por inverosímil que sea, la longevidad de los patriarcas bíblicos (ninguno llega a mil años), mucho más lo es la de los reyes sumero-babilónicos, los cuales cuentan sus años por *sares* (un sar = 2300 años). En todas las antiguas genealogías, como la babilónica y egipcia, hay tendencia a atribuir una longevidad extraordinaria a los primeros hombres. Y en esto coinciden con la Biblia. Pero, fuera de esto, no se puede demostrar con hechos concretos la dependencia literaria de la narración bíblica de las tradiciones mesopotámicas. El autor sagrado dirá que la duración de la vida humana se limitó después del diluvio a ciento veinte años en castigo de los pecados de los hombres¹². En el capítulo siguiente veremos cómo el hagiógrafo se hace eco de una tradición popular que habla de generaciones de *gigantes*, autores de las grandes construcciones megalíticas existentes en Transjordania. Aquí también parece que debemos pensar que el hagiógrafo se hace eco de tradiciones oscuras populares sobre la longevidad de los primeros pobladores de la tierra. En la tradición flotaban algunos nombres y tablas genealógicas, y, consciente la opinión popular de que los orígenes de la humanidad eran muy antiguos, la misma imaginación popular fue alargando — como ocurrió en las genealogías egipcias y mesopotámicas — la vida de los personajes conservados por la tradición de forma que se llegara hasta el primer hom-

bre. El autor sagrado, en su afán de trazar la prehistoria de Israel, recoge estas tradiciones populares, sin preocuparse de calibrarlas en sus detalles desde el punto de vista histórico, y las presenta tal como las encontró, llenando así el inmenso vacío histórico entre el diluvio y el primer hombre, como lo hará también, al trazar la historia de Noé, hasta el gran patriarca Abraham, primer personaje bíblico con contornos definidos históricos.

Por otra parte, no debemos olvidar que los números en la Biblia, sobre todo en sus primeros estratos literarios, tienen un valor muy relativo, que no se ha de urgir históricamente. Aun en los tiempos plenamente históricos, como los de la monarquía israelita, vemos que los números se exageran sistemáticamente. Así se dice que Salomón inmoló en los siete días de la inauguración solemne del templo 22.000 bueyes y 120.000 ovejas, cifra insostenible, porque de seguro no existía tal cantidad de reses en todo el reino israelita en aquellos tiempos¹³. Los autores orientales tienen tendencia a la hipérbole y a desorbitar los números para impresionar más a un auditorio poco exigente en cuanto a crítica histórica. El autor sagrado, pues, sin dar importancia a los números, recoge los relatos de la tradición popular y los utiliza en su obra para llenar el vacío inmenso de la prehistoria. Su finalidad al escribir es exclusivamente religiosa, ya que no pretende hacer historia propiamente tal, sino “historia de la salvación” de la humanidad. Así, pues, los datos recogidos en el relato bíblico no pretenden ser históricos en el sentido estricto de la historia actual: “las últimas investigaciones de las ciencias geológicas, paleontológicas y tipológicas han demostrado absolutamente que el número de años indicado por la cronología bíblica no responde a las conclusiones de la ciencia.”¹⁴ “Entre los comienzos de su historia (del pueblo hebreo) y el principio de la humanidad había transcurrido un espacio de tiempo inmenso, que los hebreos no podían conocer, ni Dios se lo había revelado.”¹⁵ “En estas páginas, la Biblia no nos da una historia propiamente dicha; dice lo que se podía recordar, y estos recuerdos no están desprovistos de valor histórico, aunque muchas veces expresan las ideas que las tribus hebraicas hacían de la historia más que de la realidad de los hechos.”¹⁶

Así, pues, la explicación más razonable de estos relatos es que el autor sagrado se propuso rellenar con nombres de personajes de carne y hueso el inmenso período que media entre Adán, Noé y Abraham, a fin de cerrar el paso a la imaginación, que en otros pueblos llenaba su prehistoria con elementos mitológicos. En tal supuesto, el hagiógrafo alarga los anillos de la cadena lo necesario para conseguir su propósito, que era cerrar la puerta a la tentación de seguir los ejemplos de los pueblos vecinos. Sería ésta una nueva forma literaria, no empleada entre nosotros, pero semejante a la usada en el capítulo primero para describir la creación, distribuyéndola en seis días. Que este estilo no era desconocido de los pueblos orientales, resulta claro de los documentos mencionados. El mismo San Mateo nos ofrece un ejemplo algo semejante, cuando, en la genealogía del Salvador, llena con catorce generaciones (aquí el número *catorce* es simbólico, pues su expresión en letras hebraicas equivale a las consonantes del nombre de *David*) cada uno de los períodos que corren de Abraham a David (ocho siglos), de David a la cautividad (cuatro siglos) y de la cautividad a Jesucristo (seis siglos). Evidentemente que no puede haber el mismo número de generaciones en períodos de tiempo tan dispares como son ocho, cuatro y seis siglos, respectivamente.

Agustín de Hipona concibe estos personajes como piedras miliarias, las cuales, más que medir distancias, señalan el camino, o sea, la sucesión de las generaciones por las que se va transmitiendo la promesa del Redentor.¹⁷

Terminamos nuestras observaciones con el siguiente juicio sobre la longevidad del hombre paleolítico hecho por un gran especialista: “El estudio de los restos humanos de la época paleolítica ha permitido deducir datos curiosos acerca de sus enfermedades. El hombre paleolítico

vivía poco, y no debía pasar con frecuencia de los cuarenta años. La mortalidad en los primeros años era muy crecida, y era mayor entre las mujeres que entre los hombres. El reumatismo era casi general, mientras la caries dentaria no se conocía. Es decir, que sus condiciones de vida eran de gran dureza.”¹⁸ Por eso concluye el P. Vosté: “La longevidad de los patriarcas está en contradicción con todo lo que nos enseña la paleontología... Todo este período anterior a Abraham es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos.”¹⁹ El autor sagrado, en la imposibilidad de encuadrar geográfica y cronológicamente la vida de las primeras generaciones de la humanidad (por falta de datos concretos sobre el particular), hace un esfuerzo imaginativo y los encuadra conforme al ambiente social de su tiempo, recogiendo determinadas tradiciones populares sobre aquellos remotos tiempos, relativas a la supuesta longevidad de los escasos personajes que dichas tradiciones habían conservado. Consciente de la remota antigüedad del origen del hombre, procura alargar la vida de los únicos diez personajes conocidos en las genealogías recibidas por tradición.

¹ *Cainán* es de la misma raíz que *Cáin* (herrero). Aparece como nombre de una divinidad sabea. *Malaleel* (“alabanza de Dios”). En 4:18 aparece este nombre en griego en vez de *Mejaleel*. *Yared* (“descendiente”). *Henoc* aparece también como hijo de Cáin en 4:17. Significa *consagración* o *dedicación*. — ² Por ello, algunos autores comparatistas han querido ver en el Henoc bíblico un paralelo del sumero-babilónico *En-me-dur-an-na*, llamado también *Em-me-du-ran-ki*, que es el rey séptimo de la lista de reyes mesopotámicos anteriores al diluvio; es rey de Sippar, dedicada a la divinidad solar, Samas. Era el señor de los oráculos y depositario de los oráculos divinos. Pero nada de esto se insinúa en el texto bíblico. La única coincidencia es que ambos ocupan el séptimo lugar en la lista de personajes antediluvianos en la tradición bíblica y en la mesopotámica. — ³ Gén. 6:9. — ⁴ Cf. 2 Re 14:8. La palabra heb. *laqaj* (tomó) aparece en el babilonio *lequú* aplicado a la desaparición misteriosa del héroe del diluvio Utnapistim. — ⁵ Heb 11:5. — ⁶ Gén. 5:24. — ⁷ Eclo 44:16. — ⁸ Así según el texto griego. Según el texto hebreo: “ejemplo de ciencia.” *La Bib. de Jér.* sigue el texto griego. — ⁹ En la literatura pagana tenemos dos casos de personajes que fueron misteriosamente (levados de entre los hombres: el héroe sumerio citado, Utnapistim, y Rómulo: “nec deinde in terra fuit” Tit. Liv., VII 16). — ¹⁰ Una Lista Es De Beroso, Recogida Por Eusebio. Los Diez, Reyes De Esta Lista Viven En Total 432.000 Años. El Último De Ella (Xisutros) Vivió 64.000 Años. Las Listas De Los Dos Textos Cuneiformes Hallados Dan Diferente Número Total: Según Una, 241.000, Y Según Otra, 456.000. El Último Rey De Una De Ellas Se Llama Zi-U-Sus-Du, Que Recuerda El Nombre De La Lista De Be-Roso (Xisutros). Véase J. Chaine, O.C., p.92-93; A. Clamer, O.C., 172; P. Dhorme: RB (1924) 534-556. Los Dos Textos Cuneiformes Fueron Publicados Por Langdon, The Blundell Collection T.2 En “Oxford Editions Of Cuneiforms Texts” (1924). — ¹¹ Se ha querido ver relación entre Utnapistim (héroe del diluvio babilónico y último rey de la lista), que significa en acadio “al que se le ha *prolongado* los días de su vida,” y Noé, que, según la etimología popular bíblica, significa *descanso* (de *nuaj*), pero que tiene un paralelo en el etiópico Naha o *Nuh* (*prolongación* del tiempo). — ¹² Gén. 6:3. — ¹³ Cf. 1 Re 8:63. — ¹⁴ Bea, *De Pentateucho* (Roma 1933) 180. — ¹⁵ A. Clamer, o.c., p.175. — ¹⁶ J. Chaine, o.c., p.100. A este propósito cita las palabras del P. Lagrange: “Una historia estricta era imposible, y, sin embargo, importaba mostrar por una cadena continua la unidad de la historia de la salvación. La Biblia evita los cuentos absurdos..., se abstiene de cuentos en el aire. Se ciñe a lo tangible, a las invenciones existentes; habla de su origen y progreso, y deja estos inventos en una penumbra que no tiene la apariencia de una historia circunstanciada” (*La Méthode historique* 212-213) — ¹⁷ De Civ. Dei XV 8. — ¹⁸ H. Obermaier-A. García-L. Pericot, *El Hombre Prehistórico Y Los Orígenes De La Humanidad* (Madrid 1955) 51. — ¹⁹ M. J. Vosté, *El Reciente Documento De La Pontificia Comisión Bíblica*: Estbib 7 (1948) 142. Sobre Estas Cuestiones Pueden Verse, Además, J. Plessis, *Babylone Et La Bible*: DBS I 745-752; P. Heinisch, *Problème Der Biblischen Urgeschichte* (Lucerna 1947) 114; P. Dhorme, *L'Aurore De L'histoire Babylonienne*: RB (1924) 534-556; E. Mangelot, *Chronologie Biblique*: DBV II; S. Euringer, *Die Chronologie Der Urgeschichte* (1913); J. Nikel, *Die Bib. Urgeschichte* (1921); P. Heinisch, *Die Lebensdauer Der Urvater Und Der Patriarchen*: “Bonner Zeitsch. Für Theol. U. Seele” (1927); A. Deimel, *Die Babyl. U. Bibl. Überlieferung Bezüglich Der Vorsint-Flutleichen Urvater*: “Orientalia” (1925); R- Koppel, *Das Alter Der Menschheit*: “Stimmen Der Zeit” (1928).

6. El Diluvio.

La Corrupción Creciente de la Humanidad (1-4).

¹ Cuando comenzaron a multiplicarse los hombres sobre la tierra y tuvieron hijas, ² viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas por mujeres las que bien quisieron. ³ y dijo Yahvé: “No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Ciento veinte años serán sus días.” ⁴ Había entonces gigantes en la tierra, y también después, cuando los hijos de Dios se unieron con las hijas de los hombres y les engendraron hijos; éstos son los héroes famosos muy de antiguo.

Sobre la expresión “hijos de Dios.” la mayor parte de los Padres se inclina por la opinión propuesta por Julio el Africano, según la cual los “hijos de Dios” serían los descendientes de Set, mientras que las “hijas de los hombres” serían las descendientes de Caín¹. En este supuesto desaparecería la dificultad relativa a alusiones míticas de la opinión anterior. Pero en el texto bíblico no hay restricción alguna al hablar de las *hijas de los hombres* (v.1), y, por otra parte, el contexto favorece la interpretación de “hijas de la humanidad” en general, expresión paralela a la anterior, “cuando comenzaron a multiplicarse *los hombres...*,” sin restricción alguna. Nada en el contexto alude a una contraposición de setitas y cainitas, base de esta interpretación. Por eso nosotros suscribimos el juicio de A. Clamer: “La solución de la dificultad habrá de buscarse en el carácter de *cita* que presentan los primeros versículos del capítulo 6. Dan la impresión, en efecto, de no ser más que un relato mutilado, del que ciertos rasgos son por ello más o menos comprensibles, sobre todo los versículos 3 y 4. Se puede suponer que pertenecen a una tradición popular que representaba el diluvio como la aniquilación de una raza de gigantes brutales y orgullosos. A causa de su fuerza sobrehumana, la imaginación popular les atribuía un origen igualmente sobrehumano. No siendo, pues, la obra personal del autor del Génesis, son reproducidos por él tal como los ha encontrado, y la manera como los introduce en su texto deja entender que hay una cita implícita que responde a las condiciones para permitir el recurso a esta manera de interpretar.”² Eusebio veía en este pasaje bíblico el origen de las leyendas griegas sobre los gigantes y titanes, los cuales provenían de las relaciones entre las divinidades y las mujeres³. El texto bíblico, en realidad, mantiene su superioridad religiosa y moral al presentar al Dios como Soberano, Señor de la historia humana, y que no quiere transigir con las aberraciones sexuales reinantes: *No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne* (v.3)⁴. En Gén. 2:7 se dice que Yahvé infundió sobre el rostro de Adán su soplo o *espíritu* y le infundió aliento de vida. Ahora Dios, enojado por tanta prevaricación, anuncia que ese su *espíritu* o aliento de vida no permanecerá en el hombre más de “ciento veinte años,” la extrema longevidad a que después del diluvio llegaron algunos patriarcas⁵. Algunos autores creen que aquí la cifra se refiere al lapso de tiempo que ha de transcurrir hasta el desencadenamiento del diluvio⁶. La palabra *carne* tiene aquí el sentido de fragilidad y aun de sensualidad: el hombre, bajo el pecado, se ha ido separando de Dios, entregándose a las exigencias carnales de su cuerpo y **olvidándose de sus valores espirituales**. Por eso Dios va a enviar el diluvio devastador.⁷

Yahvé Decreta el Diluvio (5-8).

⁵ Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos de su corazón sólo y siempre tendían al mal, ⁶ se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, ⁷ y dijo: “Voy a exterminar al hombre que creé de sobre la haz de la tierra, al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho.”⁸ Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.

El sentido de estos versículos es claro, y asimismo el entronque literario con los capítulos 2-4, por el modo tan humano que tiene al hablar de Dios, presentándole antropomórficamente arrepentido de haber creado al hombre. Notemos aquí, de una parte, la justicia de Yahvé, tan severa en castigar la maldad humana; pero, a la vez, la grandeza de su bondad y misericordia al hacer gracia a Noé para salvar a la raza humana. Como los animales habían sido creados para el hombre, por eso ahora aparecen condenados a perecer con él; pero también serán parcialmente salvados por amor al mismo hombre, que tiene de ellos necesidad. Este es el sentido teológico-profético de la narración. La concepción es ingenua. La humanidad había entrado por el camino

de la maldad. En los capítulos anteriores, el autor sagrado se hizo eco de los primeros derramamientos de sangre y de la envidia y egoísmo de gran parte de la humanidad. Ahora reconoce que los *pensamientos y deseos* (del hombre) *tendían al mal...* (v.5)⁸. No quedaba sino el exterminio de casi toda la humanidad para ver si las nuevas generaciones eran mejores que las pasadas. De Noé habría de salir el retoño de bendición que habría de ser la salvación de la humanidad. No debemos perder de vista la perspectiva teológico-profética del hagiógrafo, que ahora nos narra la prehistoria del pueblo elegido, cuyos orígenes históricos comienzan con un descendiente de Sem, hijo de Noé.

Instrucciones de Dios a Noé (9-22).

⁹ Esta es la descendencia de Noé: Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con Dios. ¹⁰ Engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. ¹¹ La tierra estaba corrompida ante Dios y llena toda de violencias. ¹² Viendo, pues, Dios que toda la tierra era corrupción, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra, ¹³ dijo a Noé: “Veo venir el fin de todos, pues la tierra está llena toda de sus violencias y voy a exterminarlos con la tierra. ¹⁴ Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en compartimientos y la calafateas con pez por dentro y por fuera. ¹⁵ Hazla así: trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y treinta de alto; ¹⁶ harás en ella un tragaluz, y a un codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo y un tercer piso, ¹⁷ pues voy a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas que exterminará cuanto abajo el cielo tiene hálito de vida. Cuanto hay en la tierra perecerá, ¹⁸ Pero contigo haré yo mi alianza, y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. ¹⁹ De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo: ²⁰ de las aves, de las bestias y de todo reptil de la tierra, dos de cada clase vendrán a ti para conservarles la vida. ²¹ Recoge alimentos de toda clase, para que a ti y a ellos os sirvan de comida.” ²² Hizo, pues, Noé en todo como Dios se lo mandó.

El autor hace la presentación de Noé como justo, ejemplar para sus contemporáneos, pues *siempre anduvo con Dios* (v.9). La frase se aplica al que en su conducta se amolda a las exigencias de la voluntad divina. El nombre de Noé es relacionado en 5:29 con la idea de *consuelo*. Es una etimología popular.⁹

Los nombres de los tres hijos de Noé parecen relacionarse también con explicaciones populares: Sem (lit. *nombre*) parece aludir al carácter renombrado de la raza privilegiada semita, de la que había de salir el pueblo elegido; *Cam* parece aludir al color de la piel de los camitas (*jam* = calentado por el sol)¹⁰; *Jafet* parece aludir a la belleza de los componentes de la raza aria (*yafet* = hermoso).

De nuevo el autor sagrado insiste en la corrupción general de la *tierra*, que por metonimia simboliza a los hombres pecadores. Quiere dejar bien sentado que el diluvio es un castigo por los pecados de la humanidad depravada: *toda carne había corrompido su camino* (v.12). La palabra *carne* aquí tiene el sentido general de ser humano, como aparece en el v. 13: “el fin de *toda carne* ha llegado ante mí.”

Después se determinan las medidas y distribución del arca, en la que se han de salvar Noé y su familia¹¹. Será de *maderas resinosas* o confieras¹², con diversos *compartimientos*. Las dimensiones son: 300 codos de largo, 50 de ancho y 30 de alto, lo que nos da una nave de 150 metros de largo, 25 de ancho y 15 de alto¹³. El arca debe tener tres pisos de cinco metros de altura cada uno. Después se da la razón de haber mandado construir el arca: va a enviar el diluvio, y Dios ha hecho *alianza* con Noé (v.18) para liberarle de la catástrofe con su familia. **Es la prime-**

ra vez que en la Biblia se habla de una alianza de Dios con los hombres. En 9:9 se vuelve a hablar de esta *alianza*. **Una vez anunciada esta alianza de salvación,** Dios ordena a Noé que introduzca en el arca *parejas* de todos los animales (v.20), sin duda para salvar las especies del reino animal. Además, debe proveer de alimentos para su familia y para los animales. Noé cumplió puntualmente todo lo que se le había ordenado. El autor sagrado narra estos hechos con la mayor naturalidad, sin parar mientes en los problemas que había que resolver: una nave de las proporciones de un transatlántico moderno, jamás lograda por la ingeniería naval. Por otra parte está el insoluble problema de reclutar una pareja de las distintas especies de animales, hacerles convivir en el arca y después buscarles comida para todos. Únicamente si se restringe la concentración de animales a los domésticos es verosímil el relato. Pero el hagiógrafo describe con naturalidad los mayores milagros, que ciertamente para la omnipotencia divina son muy fáciles, pero no los suele multiplicar con facilidad. Y, por otra parte, hemos de tener en cuenta que el relato se sitúa en plena prehistoria, cuando aún no se conocía el uso de los metales. ¿Cómo hacer una nave tan grande sin instrumentos metálicos? El hagiógrafo, como en otros relatos, traslada modos de vida de su tiempo a las edades prehistóricas. El sentido de precisión histórica no suele ser característica de los escritores antiguos.

1 Es la opinión de San Crisóstomo, *Hom. 22 in Gén.* 2:3; PG 53,187.190; Agustín de Hipona le sigue: *Quaest. 3 m Gén.*: PL 34,349; San Cirilo Alej., *Glaph. in Gén.* 1:2; PG 69,54-55; 76,953. San Jerónimo duda, *Haeb. Quaest.*, 6,2: PL 23,996. — 2 A. Clamer, o.c., p.176. — 3 Euseb., *Praeparat. Evang.* 5,4. Algunos autores traen a colación ciertas creencias popu-ires aún existentes entre los beduinos sobre las posibles relaciones sexuales entre los *djin* o genios demoníacos y las mujeres; cf. J. A. Jaussen, *Coutumes Palestiniennes I* (Naplouse) p.230-234; J. Chaine, o.c., p.103. — 4 Así siguiendo a los LXX. El sentido del v. *dun* es enigmático. La *Bib. de Jér.* traduce: “que mi espíritu no sea definitivamente *humillado*...,” relacionándolo con el árabe *daña*. — 5 Como excepción, se dice de Sem que vivió seiscientos dos años, y Sarug doscientos treinta años. Gén. 11:11;25. — 6 San Jerónimo, *Quaest. In Gen.* 6:2: PL 23,997. Es La Opinión De Bea, Heinisch, Vaccari, Ceuppens. — 7 Sobre La Interpretación De Esta Perícopa Pueden Verse Los Estudios Siguientes: J. B. Bauer, *Videntes Filii Dei Filias Hominis* (Gén 6:1-4): VD 31 (1953) 95-100; J. Goleran, *The Sons Of God In Gén.* 5:2: “Theolog. Studies,” 2 (1941) 488-510; K. Frühstorfer, *Die Pe-Rikope Von Den Ehen Der Gottesohne Kein Mythos*: “Theolog. — Prakt. Quartalschrift,” 84 (1931) 64-72; P. Joüon, *Les Unions Entre Les “Fus De Dieu” Et Les “Filies Des Hommes”* (Gén 6:1-4): “Re-Cherches De Science Religieuse,” 29 (1939) 107-112; H. Junker, *Zur Erkldrung Von Gén.* 6,1-4: “Biblica,” 16 (1935) 205-212; A. Lods, *La Chute Des Anges*: “Rev. D'histoire Et De Phil. Rei.,” 7 (1927) 295-315; G. Perrella, *I Figli Di Dio E Lefiglie Dell'uomo* (Gén 6:2-4): “Divus Thomas” (Piac.), 36 (1933) 435-450; Ch. Robert, *Lesfils De Dieu Et Les Fiilles Des Hommes*: RB 4 (1895) 340-373; J- Enciso, *Los Hijos De Dios En Gén.* 6:1-4: Estbib 3 (1944) 190; Id., *Los Gigantes De La Narración Del Diluvio*: Estbib 1 (1941) 544-557-647-666; I. Goma Civit, *La Causa Del Diluvio En Los Libros Apócrifos Judíos*: Estbib 3 (1944) 25-54; F. Ceuppens, O.C., 242-265. — 8 La *Bibl de Jér.*: “su corazón no hacia sino formar malos designios a lo largo de la jornada.” Cantera: “y toda la traza de los pensamientos que formaba su corazón no era sino mala continuamente.” — 9 En heb. *nuaj* significa descanso. — 10 Cf. Jos 9:12. — 11 La palabra heb. *tebah*, que nosotros traducimos por *arca* (en gr. es *Κιβωτόν*), y es traducida por muchos por *nave*, conforme al *tebitu* asirio, que significa *nave*. — 12 En heb. *gofer*, que parece ser el *giparu* asiro-babilónico: el ciprés. — 13 El codo viene a ser medio metro más o menos. Cf. A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*: RB 40 (1931) 185-213.

7. Entra Noé en el Arca.

Nueva Orden de Dios a Noé (1-5).

¹ Dijo Yahvé a Noé: “Entra tú y toda tu familia en el arca, pues sólo tú has sido hallado justo ante mí en esta generación. ² De todos los animales puros toma dos setenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras. ³ También de las aves puras, dos setenas, machos y hembras, para que perdure su prole sobre la haz de la tierra, ⁴ porque dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella cuanto hice.” ⁵ Hizo Noé cuanto Dios le mandara.

Esta perícopa, salvo suponer construida el arca, es una repetición de la precedente y debe ligarse a la penúltima (6:5-8). Pero hay una notable diferencia en la selección de los animales que Noé habrá de introducir, pues aquí son de los animales puros *siete parejas*, lo mismo que las aves;

pero de los animales *impuros* sólo *una pareja* de cada especie. A esto se añade la noticia de cómo se producirá el diluvio, haciendo Yahvé llover cuarenta días y cuarenta noches, y tendrá lugar pasados siete días. La sección termina como la precedente, diciendo que Noé cumplió lo que Yahvé le había ordenado. La razón de que se mande introducir *siete parejas* de animales puros se ha de buscar en la necesidad de proveer a la alimentación de las personas que habrían de habitar en el arca, y también en la preocupación de dejar provisión para ofrecer sacrificios a Yahvé después del diluvio¹. Vemos, pues, cómo el autor sagrado supone la discriminación de alimentos puros e impuros antes de la legislación mosaica. Esta distinción no es específica de la legislación israelita, ya que existe en otras religiones de la antigüedad, debido a creencias supersticiosas ancestrales.

El Diluvio Inunda la Tierra (6-24).

⁶ Era Noé de seiscientos años cuando las aguas del diluvio inundaron la tierra. ⁷ Y ante las aguas del diluvio entró Noé en el arca con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, ⁸ y los animales limpios y los inmundos; las aves y cuanto se arrastra sobre la tierra, ⁹ entraron con Noé en el arca de dos en dos, macho y hembra, según se lo había ordenado Dios. ¹⁰ Pasados los siete días, las aguas del diluvio cubrieron la tierra. ¹¹ A los seiscientos años de la vida de Noé, el segundo mes, el día diecisiete de él, se rompieron todas las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo, ¹² y estuvo lloviendo sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches. ¹³ Aquel mismo día entraron en el arca Noé y sus hijos, Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres de sus tres hijos, ¹⁴ y las fieras todas según su especie; todos los ganados según su especie; todo reptil que se arrastra sobre la tierra, según su especie; toda ave, según su especie; todo pájaro, toda especie de volátil. ¹⁵ Entraron con Noé en el arca, de dos en dos, de toda carne que tiene hálito de vida. ¹⁶ De toda carne entraron macho y hembra, como ío lo había mandado Dios, y tras él cerró Yahvé. ¹⁷ Diluvse durante cuarenta días sobre la tierra, crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. ¹⁸ Siguieron creciendo, creciendo, las aguas sobre la tierra, y el arca flotaba sobre la superficie de las aguas. ¹⁹ Tanto crecieron las aguas, que cubrieron todos los altos montes de debajo del cielo. ²⁰ Quince ce dos subieron las aguas por encima de ellos. ²¹ Pereció toda carne que se mueve sobre la tierra, aves, ganados, bestias, y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres, ²² y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. ²³ Fueron exterminados todos los vivientes sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca. ²⁴ Ciento cincuenta días estuvieron altas las aguas sobre la tierra.

Esta sección carece de la unidad literaria que hemos visto en las precedentes. El v.6 es una continuación de 6:22. Primeramente se dice cómo Noé cumplió la orden de Dios. Y el autor sagrado, que es amigo de la cronología, o mejor, de su cronología, nos señala la fecha en que comenzó el diluvio. La cifra de *seiscientos años* de la vida de Noé se ha de entender a tenor de lo expuesto en el c.5 sobre la longevidad de los patriarcas. El diluvio comienza en el segundo mes, es decir, mayo-junio, en el supuesto que se siga el cómputo del año que comienza con el mes de Nisán. El origen del diluvio no se debe sólo a la lluvia del cielo sino que también irrumpen los depósitos subterráneos del abismo. Es el “desencadenamiento del caos, que pone fin a la creación que había organizado el mundo.”² Ya hemos visto cómo, conforme a la mentalidad hebrea y aun sumero-acadia, la tierra estaba asentada sobre cuatro columnas que se hundían en el abismo del agua³. El rey Hammurabi conjura al dios de las tormentas, Hadad, para “hacer volver la lluvia en los cielos y la inundación en las fuentes.”⁴

El v.10 corresponde al v.4, donde se señalan siete días, que se dan a Noé para ejecutar la obra de prepararse para la singular navegación que ha de emprender. El v.11 parece continuación del v.9, y se nos indica la fecha precisa en que comenzó el diluvio. Según el v 17, la inundación duró cuarenta días. Después el autor sagrado insiste en la exterminación de todos los vivientes, excepto los acogidos al arca salvadora (v.23). Por eso el autor recalca que las aguas cubrieron las montañas más altas (v.19), y aun las sobrepasaron en 15 codos (siete metros y medio).

1 Gén. 8:20. — 2 A. Clamer, o.c., p.188. — 3 Cf. Gén. 49:25; Sal 24:2; 75:4; Prov 8:29; Job 36.6. — 4 Epílogo del código de Hamurabi, col.XXVII 69-71. — 5 cf. 8:4; 7:11.

8. Cesa el Diluvio.

Lenta Cesación del Diluvio (1-14).

¹ Acordóse Dios de Noé y de todas las fieras y bestias que con él estaban en el arca, e hizo Dios pasar un viento sobre la tierra y comenzaron a menguar las aguas. ² Cerráronse las fuentes del abismo y las compuertas del cielo, y cesó la lluvia de los cielos, ³ y las aguas iban menguando poco a poco sobre la haz de la tierra; comenzaron a bajar al cabo de ciento cincuenta días. ⁴ El día veintisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat. ⁵ Siguieron menguando las aguas hasta el mes décimo, y el día primero de este mes aparecieron las cumbres de los montes. ⁶ Pasados cuarenta más, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca, ⁷ y, para ver cuánto habían menguado las aguas, soltó un cuervo, que volando iba y venía mientras se secaban las aguas sobre la tierra. ⁸ Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas sobre la haz de la tierra, soltó una paloma, ⁹ que, como no hallase dónde hacer pie, se volvió al arca, porque las aguas cubrían todavía la haz de la tierra. Sacó él la mano y, agarrándola, la metió en el arca. ¹⁰ Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, 11 que volvió a él a la tarde, trayendo en el pico una ramita de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no cubrían ya la tierra; ¹² pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que no volvió más a él. ¹³ El año seiscientos uno, en el primer mes, el día primero de él, comenzó a secarse la superficie de la tierra, y, abriendo Noé el techo del arca, vio que estaba seca la superficie de la tierra. ¹⁴ El día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la tierra.

La narración carece de unidad literaria.

Primeramente comienza el diluvio el año seiscientos de la vida de Noé, el día 17 del mes segundo.¹ Luego las causas del diluvio, que son las fuentes del abismo o las compuertas del cielo que están derramando agua sobre la tierra ciento cincuenta días, pasados los cuales se cerraron.² Al cumplirse el medio año del diluvio, o sea ciento ochenta días, el mes séptimo, el día 27, se detuvo el arca sobre los montes de Ararat. Hacía treinta días que el diluvio había cesado de caer sobre la tierra, y las aguas habían comenzado a bajar. El día primero del mes décimo aparecen las cimas de los montes. Las aguas continúan bajando, y el año seiscientos uno de la vida de Noé, el día primero del primer mes, la tierra se había vuelto seca. Noé abrió el techo del arca, y vio que la tierra se había secado. Todavía parece que aguardó hasta el 27 del mes siguiente. El diluvio había, pues, durado doce meses más diez días (desde el 17 del mes segundo del año 600 hasta el 27 del mismo mes del 601), un año solar completo.

Otra cronología se diferencia un poco de ésta, que resulta bastante artificial. Ante todo no se fija el comienzo del diluvio. Pero se nos dice que la lluvia torrencial duró cuarenta días. Pasa-

dos éstos, naturalmente las aguas comienzan a bajar. A los cuarenta días *abrió Noé* la ventana que había hecho en el arca, y comenzó a enviar mensajeros, primero el cuervo, a los siete días la paloma, otros siete días de nuevo la paloma, que vuelve con el ramo de olivo. Todavía espera Noé otros siete días para soltar la paloma, que no volvió. Era la señal de que la tierra estaba en condiciones de recibir a sus nuevos moradores. La duración del diluvio, según esta cronología, sería de ciento ocho días (40 + 40 + 7 + 7 + 7 + 7).

El monte Ararat, que la Vg. traduce por *Armeniae*, es el *Urartu* de las inscripciones cuneiformes, y designa, en efecto, Armenia, la región montañosa entre el Araxis y los lagos de Van y de Urmia.³ Los detalles del envío de los pájaros para cerciorarse de la terminación del diluvio aparecen en la narración del diluvio babilónico, como veremos.

Sale Noé del Arca (15-22).

¹⁵ Habló, pues, Dios a Noé, y le dijo: ¹⁶“Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. ¹⁷ Saca contigo también a todos los animales de toda especie, aves, ganados, y todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra; llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella.” ¹⁸ Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, ¹⁹ y salieron también todas las fieras, ganados, aves y reptiles que se arrastran sobre la tierra, según sus especies. ²⁰ Alzó Noé un altar a Yahvé y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. ²¹ Y aspiró Yahvé el suave olor, y se dijo en su corazón: “No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice sobre la tierra. ²² Mientras dure la tierra, habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.”

Prosigue el autor sagrado la narración. Los v.15-19, con la enumeración de los que salieron del arca.

Dos puntos, pues, tenemos en esta perícopa: en el primero, Dios ordena a Noé salir del arca con todo lo que en ella hay, que son los hijos de Noé con las cuatro mujeres, las fieras, los ganados, reptiles y aves de toda especie. Todos habían sido conservados para la repoblación de la especie; por eso Dios les intima la misma misión que leemos en Gén. 1:28: “Creced, multiplicaos y llenad la tierra.” La bendición relativa al hombre en orden a su multiplicación aparece en 9:1.

El *relato* no nos habla de sacrificios hasta que en el Levítico da Dios a Moisés la ley sobre ellos; son los ritos de su ofrecimiento, luego nos habla de los sacrificios y ofrendas de los dos hermanos, Caín y Abel ⁵, y luego nos cuenta cómo Enós comenzó a invocar el nombre de Yahvé ⁶, no puede omitir el sacrificio ofrecido por Noé en acción de gracias por la gracia singular que acaba de recibir. Sin duda que, en previsión de este sacrificio y de otros que luego pudieran seguir, antes que los animales sacrificables se multiplicasen en la tierra, había introducido, de los animales puros y de las aves, siete parejas. Como harán luego los patriarcas, Noé levanta un altar, y en él ofrece a Yahvé un *holocausto*, es decir, un sacrificio total, en el que se quemaba toda la víctima.⁷ **Es la primera vez que en la Biblia se habla de tales sacrificios, que resultan especialmente aceptables a Dios;** por eso de ellos se dice frecuentemente que son “de olor suave y agradable a Dios.”⁸ Aquí el autor sagrado se muestra, según su costumbre de describir antropomórficamente las acciones de Dios, altamente realista al presentarnos a Yahvé aspirando el suave olor del sacrificio (v.21). Una expresión parecida encontramos en el relato del diluvio babilónico cuando se dice que los dioses, después de la catástrofe, se arremolinaron “como moscas” en torno al sacrificio ofrecido por Utnapistim para percibir su grato olor.⁹ El hagiógrafo bíblico añade que tan agradable **fue el sacrificio a Yahvé, que se olvidó de la maldad humana y pro-**

metió no volver a enviar un castigo exterminador como el diluvio: No *volveré a maldecir más la tierra* (v.21), reconociendo que el hombre es por naturaleza débil y propenso al pecado: *los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal* (v.21). Es una reflexión similar a la que se lee en 6,5 como explicación de la corrupción general merecedora del diluvio. Después de esta declaración sobre la fragilidad humana, el autor sagrado pone en boca de Dios la promesa de que en adelante, mientras el hombre viva, no se alterará el curso regular de las estaciones y la labor del hombre (v.22). **Era preciso una garantía solemne de parte de Dios** a los supervivientes de que la humanidad no habría de perecer por otro diluvio, para que se entregaran ilusionados a repoblar y trabajar la tierra, sin miedo a otra catástrofe.

Consideraciones en Torno a la Narración Bíblica del Diluvio.

Tras el somero análisis exegético de la narración del diluvio, saltan a la vista diversas cuestiones que es preciso abordar: 1) problema literario; 2) relación de la narración bíblica con el relato babilónico del diluvio; 3) historicidad y universalidad del diluvio bíblico.

1) Problema literario.

En esta narración bíblica del diluvio encontramos claros indicios de que el autor sagrado trabaja con elementos narrativos, que yuxtapone. En los escritores de la antigüedad no encontramos el sentido crítico de selección de documentos como entre los historiadores modernos; así, yuxtaponen y reproducen parcial o íntegramente documentos que tratan del mismo hecho, sin preocuparse de catalogarlos por su antigüedad ni de estudiar la mutua dependencia entre ellos en orden al esclarecimiento de la primera fuente, dándoles a todos los documentos el mismo valor histórico. Además no se preocupan de limar las pequeñas contradicciones entre ellos, pues no dan importancia a los detalles, sino que se atienen al sentido general de la narración sobre la cuestión principal que les interesa. Por eso transcriben los documentos tal como los encontraron en la tradición oral o escrita. Tampoco suelen citar la fuente de sus documentos, buscando su procedencia, dejando a la paciente inteligencia del lector la tarea de discernir lo que es verdadero en la narración.

En efecto, leyendo con alguna atención el texto sagrado, advertimos que hay *hechos narrados dos veces*: a) Dios afirma dos veces la corrupción de la humanidad ¹⁰; b) dos veces anuncia Dios a Noé la destrucción de la humanidad ¹¹; c) dos veces Dios ordena a Noé que construya el arca para que se salven en ella su familia y los animales ¹²; d) dos veces se relata que Noé entró en el arca ¹³; e) dos veces se narra que las aguas crecieron y levantaron el arca ¹⁴; f) dos veces se dice que todos los vivientes están muertos ¹⁵; g) dos veces se promete al género humano que Dios no ha de enviar otro diluvio.¹⁶

Pero, además de esta reiteración en la narración de los hechos, existen *divergencias* respecto de las circunstancias: a) *número de animales*: según 6:19; 20, entraron en el arca sólo *una pareja* de animales, sin distinción de puros o impuros, mientras que, según 7:2-3, entraron en el arca *siete parejas* de animales puros y *una pareja* de animales impuros; b) *origen del diluvio*: según Gén. 7:4; 2; 17 y Gén. 8:6, el diluvio provino de una *lluvia* torrencial que duró cuarenta días y cuarenta noches, mientras que, según Gén. 7:11; 24 y Gén 8:2; 3, el agua del diluvio provenía no sólo de la lluvia, sino también de las fuentes del abismo; c) *duración del diluvio*: según Gén. 7:4; 12; 17 y Gén. 8:6, el diluvio duró cuarenta días y cuarenta noches, mientras que, según Gén. 7:11; 24 y Gén. 8:2; 3, el diluvio duró ciento cincuenta días; e) *modo de conocer el fin del diluvio*: según Gén. 6:6; 8; 10; 11, Noé conoció el fin del diluvio enviando una paloma, que volvió con un ramo de olivo, mientras que, según Gén. 8:15-19, Dios mismo reveló a Noé que había

terminado el diluvio.

Pero por encima algunas divergencias de estilo accidentales está la concordancia en la doctrina religiosa monoteísta de este relato: Dios aparece como juez soberano y majestuoso que castiga a la humanidad soltando las fuerzas cósmicas, sin concesiones ni debilidades, propias de las narraciones mitológicas del diluvio babilónico. **Es siempre el Dios santo, que odia la maldad y quiere que la humanidad entre por los caminos de la justicia y de la moralidad.**

2) El diluvio bíblico y el diluvio babilónico.

Existen varias recensiones babilónicas del relato de un misterioso diluvio ocurrido en Mesopotamia.¹⁷ La más interesante es la que aparece en la tabla undécima del *Poema de Gilgamesh*. Según este poema, el héroe Gilgamesh, acosado por el deseo de escapar a la muerte y alcanzar la inmortalidad, se dirige a la desembocadura de los ríos y conferencia con Utnapistim, el Noé caldeo, que había logrado el privilegio de la inmortalidad, para saber por qué medio lo había alcanzado. Este le cuenta la historia del diluvio: sin causa que lo justifique, los dioses resuelven enviar un diluvio a la tierra y destruir la vida de ella. Pero Ea, el dios de las aguas, tenía un devoto, Utnapistim, a quien reveló esta secreta resolución de los dioses, y le ordenó construir un bajel de determinadas medidas, en el que cargaría todas las riquezas, y con ellas la simiente de toda vida. Entraron en ella la familia de Utnapistim, el artífice de la nave y los animales domésticos. Apenas habían cerrado la puerta del bajel, sobrevino el diluvio, tan espantoso que los mismos dioses tuvieron miedo de él, y, como perros, huyeron a esconderse en lo más alto de los cielos. Cuando el diluvio hubo pasado, Utnapistim miró desde el bajel, y contempló la humanidad convertida en fango. Descubriendo a lo lejos una isla, dirigió hacia ella su embarcación. Para cerciorarse bien de las condiciones de la tierra y saber si podría desembarcar, envió primero una paloma, que volvió al bajel, porque no halló dónde poner los pies; una golondrina enviada luego hizo lo mismo. Soltó en tercer lugar un cuervo, el cual, viendo que las aguas habían descendido, se lanzó sobre las carnes muertas. La embarcación encalló en el monte Nisir, y Utnapistim salió de ella con su familia, ofreciendo un sacrificio en acción de gracias a las divinidades, las cuales acudieron presurosas, y “como seas” se arremolinaron en torno del sacrificio. La diosa Istar, que no había sido extraña al desencadenamiento del diluvio, pero que no lo quería de tales proporciones, invitó a los dioses a participar del sacrificio, excluyendo de él a Bel, que había sido el principal causante de la catástrofe. Sin embargo, cuando Bel se presentó y contempló el bajel y a los que en el mismo se habían salvado, se irritó y acusó a Ea de haber descubierto el secreto de los dioses. Al fin, el furor del dios se calma, y, subiendo al bajel, tomó la mano de Utnapistim y a su esposa, que se habían postrado ante él a Bel, tocando su rostro, los bendijo con estas palabras: “Antes Utnapistim era un ser humano; desde ahora él y su mujer serán semejantes a nosotros los dioses; que ellos habiten lejos en la desembocadura de los ríos.” Y así se les otorgó el don de la inmortalidad.

No cabe duda que existen claras *semejanzas* entre el relato bíblico y el babilónico, cuya redacción es muy anterior a aquél. En ambos relatos hay una decisión de la divinidad de aniquilar la humanidad con un diluvio; en ambos casos se salva una familia predestinada, amiga de una de las divinidades; en ambos se anuncia la calamidad al jefe de esta familia; en ambos relatos se refiere que la divinidad dio orden de hacer una embarcación, determinando sus medidas; en ambos relatos esta embarcación es calafateada de pez; en ambas embarcaciones se deja una puerta abierta; en ambos relatos se habla del ingreso de una familia en el arca; en ambos casos se habla de la destrucción de la tierra con sus habitantes; en ambos relatos se dice que el héroe envió diversas aves para conocer el fin del diluvio, y en ambos relatos se dice que después del diluvio los

recién salvados ofrecieron sacrificios a los dioses, que fueron muy agradables a la divinidad, y en ambos casos se dice que la nave encalló en un monte.

Al lado de estos numerosos puntos de coincidencia hay claras *diferencias*: no coinciden las medidas de ambas embarcaciones ni la distribución interna de las mismas; en la narración bíblica se salvaron Noé, su mujer y sus tres hijos con sus mujeres, mientras que en la narración babilónica se salvan la familia del héroe, los artesanos de la embarcación y el batelero; los pájaros enviados no coinciden: en el relato bíblico, primero un cuervo y después tres veces una paloma, mientras que, en la narración babilónica, primero una paloma, después una golondrina y, finalmente, un cuervo.

Y, sobre todo, la gran diferencia de ambos relatos está en el fondo religioso de los mismos: en el babilónico, las divinidades se muestran asustadas ante el diluvio, mientras que el Yahvé-Elohim de la narración bíblica aparece majestuoso señor de las fuerzas cósmicas, que dirige contra la humanidad, y la catástrofe no tiene otra finalidad sino castigar a la humanidad pecadora. No hay vestigio de politeísmo en la narración bíblica, que es estrictamente monoteísta. Nos hallamos, pues, ante dos tradiciones populares de un mismo hecho, famoso en la antigüedad. El hecho primitivo sustancial (una catástrofe diluvial de la que se salvó una familia predilecta de la divinidad) fue conservado en la tradición oral o escrita, revistiéndolo de concepciones religiosas en conformidad con su ambiente histórico. Así, en Mesopotamia el hecho aparece enmarcado en concepciones politeístas, mientras que en la tradición hebraica, esencialmente monoteísta, este hecho aparece narrado en conformidad con las exigencias monoteístas de la religión hebraica. Pero no se puede probar que haya dependencia literaria *directa* del relato bíblico respecto del babilónico, sino más bien dos versiones que se hacen eco de una fuente sustancialmente común¹⁸.

Es cosa averiguada que, **por la revelación, Dios no da a conocer a sus profetas ni la historia humana ni la ciencia, sino sólo la doctrina de la fe.** El juicio, pues, que el autor sagrado forma sobre tales documentos o tradiciones antiguas, no será un juicio crítico-histórico, sino religioso-teológico. Estos documentos, escritos u orales, estaban, sin duda, contaminados de errores politeístas, como acabamos de ver en el relato babilónico. El autor inspirado los pasa por el tamiz de su crítica profética, los depura de esos errores, informándoles de la doctrina monoteísta, que está encargado de enseñar. Con esto logra dos fines: anular, transformándolas, esas tradiciones populares politeístas, que eran en el pueblo vehículos de error, convirtiéndolas en vehículos de la revelación monoteísta. Suele decirse que en el arte es lícito el robo cuando va acompañado de asesinato, es decir, cuando el ladrón hace olvidar la obra robada con otra de más mérito artístico. A la luz de estos principios, creemos que podrían entenderse los relatos de la historia primitiva de la humanidad, a los que la revelación divina no añade más valor histórico que el que poseen sus fuentes, pero que enriquece de un valor profético, es decir, doctrinal. Acaso a alguno le parecerá esto extraño, pero no lo será a quien conozca un poco la historia de la Iglesia. Los historiadores de las religiones estudian **con diverso espíritu y criterio la influencia del paganismo en el cristianismo, y de sus estudios resultan evidentes influencias ocasionales** que el paganismo ha tenido en el desarrollo de la liturgia, en el culto de los mártires y en el origen de los santuarios. Para acabar con una solemnidad gentilica, la Iglesia introduce una fiesta cristiana; para suprimir la veneración de un lugar profano, pone en él el cuerpo de un mártir. Con esto logra cambiar las costumbres más arraigadas en la masa popular. Nos sería fácil hallar en la religión mosaica la frecuente aplicación de esta misma ley a muchos ritos y costumbres paganas. Pues cosa semejante creemos que ha sucedido con el relato del diluvio.

3) Historicidad y universalidad del diluvio bíblico.

No cabe duda que el autor sagrado se refiere a un hecho que considera histórico. No obstante, hay detalles en la narración que resultan inverosímiles, como la concentración de una pareja de todas las especies de animales, incluidas las fieras y los reptiles. Por eso, los autores, al explicar el grado de historicidad del relato, suelen acudir al género literario hiperbólico de los escritores orientales, que son propensos a generalizar. De ahí que, al tratar del problema del modo como se ha de entender el relato, los comentaristas no están concordes dentro del campo católico. Así, en concreto, respecto de la universalidad del diluvio hay tres opiniones:

a) *Universalidad absoluta geográfica y etnográfica.* — Según esta opinión, el diluvio bíblico anegó todas las regiones de los cinco continentes, ahogando a todos los vivientes, tanto del género humano como del reino animal. Es la opinión de los antiguos teólogos y comentaristas.¹⁹ Para sostener su tesis hacen hincapié en las frases de la Biblia donde se dice que el diluvio anegó “toda la superficie de la tierra”²⁰, que fue ahogada “toda carne”²¹ y que fueron cubiertos los “montes que hay bajo el cielo”²². Para corroborar esta tesis, los concordistas del siglo XIX consideraban ciertos estratos geológicos húmedos o arcillosos (*loess*) como vestigios del diluvio universal bíblico. Incluso la existencia de fósiles marinos en regiones montañosas era un argumento en favor de su universalidad geográfica.²³

Los científicos modernos sostienen que esos estratos diluviales se deben a las glaciaciones periódicas que tuvieron lugar en los períodos terciario y cuaternario.²⁴ Por consiguiente, no tienen relación alguna con el diluvio bíblico. Por otra parte, afirman que toda el agua que existe en los océanos y en las nubes es insuficiente para anegar todos los continentes hasta las montañas más altas, como el Everest, que tiene 8.000 metros de altura. Además están las dificultades inherentes al problema de la concentración y selección de los animales de todas las especies. ¿Cómo se concentraron? ¿Cómo se seleccionaron para reunirse una sola pareja de cada especie? Y supuesto que se reunieran, ¿cómo darles cabida en una arca que tenía, según las dimensiones de la Biblia, una capacidad de 3.750 m²? Además estaban los problemas de aprovisionamiento. Todo esto exigía miles de milagros. Por estas dificultades, los mantenedores de la universalidad geográfica y etnográfica absoluta creen que lo que se dice de los animales se ha de entender de los animales domésticos sólo. Pero entonces, ¿dónde se salvaron las fieras para repoblar de nuevo el mundo?

b) *Universalidad geográfica relativa y etnográfica absoluta.* — En vista de estas dificultades insolubles, muchos comentaristas sostienen que el diluvio afectó sólo a una *parte geográfica* de la tierra, pero esta parte era la que estaba entonces habitada por el hombre y poblada por animales.²⁵ Los mantenedores de esta opinión toman en sentido atenuado y genérico las frases de la Biblia: anegó *toda la tierra*, murió *toda carne*, y los *montes fueron sumergidos*. Son expresiones hiperbólicas que se refieren a la tierra conocida del autor sagrado. Serían una expresión paralela a la de *orbis terrarum* de los romanos o la *η οικουμένη* de los griegos. La narración bíblica no es científica, sino popular, y, por tanto, las frases se han de tomar en el sentido impreciso del pueblo. Así, la *tierra* a la que se refiere el autor sagrado sería Mesopotamia y sus alrededores. Parece que esta universalidad geográfica relativa es tolerada por algunos Santos Padres.²⁶

c) *Universalidad geográfica y etnográfica relativas.* — Muchos autores modernos católicos creen que el diluvio bíblico no afectó a toda la tierra geográficamente considerada ni anegó a toda la población del globo.²⁷ Como los mantenedores de la opinión anterior tomaban en sentido atenuado la expresión *toda la tierra*, así estos comentaristas toman la expresión *toda carne* en sentido restringido, aplicable sólo al horizonte etnográfico conocido del autor sagrado. En los capítulos anteriores a la narración del diluvio se habla de la dispersión de la humanidad, y se pre-

sentía ya a los hombres como concededores del uso de los metales ²⁸, lo que supone a la humanidad ya muy extendida por el globo. De hecho sabemos que los metales no fueron utilizados antes del cuarto milenio a.C. Por otra parte, el autor sagrado, al hablar de la construcción del arca, supone en el constructor ciertos conocimientos técnicos que nos llevan, por lo menos, a la era neolítica. Ahora bien, en el período paleolítico estaba ciertamente habitada la mayor parte de Europa hasta la península Ibérica y parte de Asia y África. Además, en la Biblia se mencionan ciertos pueblos primitivos, como los *zuzim*, los *emim* y los *enaquim*, que no aparecen entre la descendencia de Noé ²⁹, lo que parece indicar que los autores sagrados suponen la existencia de gentes que no descienden de Noé; luego no fueron anegadas por el diluvio.

Luego bien puede ser que el autor sagrado se haga eco de una catástrofe local que tuvo lugar en la zona mesopotámica, cuyo recuerdo quedó también en la épica popular de la literatura cuneiforme. ³⁰ El autor sagrado, pues, a esta narración, recibida por tradición popular, le dio un sentido teológico-religioso para instruir a los lectores sobre los designios secretos de Dios sobre la humanidad y en orden a preparar el advenimiento del pueblo elegido que había de surgir de uno de los personajes salvados en el diluvio.

4) Doctrina teológico-profética del relato del diluvio

La corrupción del género humano es tan grande, que Dios, arrepentido de haberlo creado, resuelve destruirlo por medio del diluvio. Es ésta la obra de la justicia de Dios, que no puede sufrir la iniquidad. Pero esta justicia va templada por la misericordia, y así de la universal destrucción habrá de salvar un *resto*, con que de nuevo se ha de poblar la tierra. Noé, justo entre los hombres de su generación, creyó en la palabra de Dios ³¹, y, puesto a la obra del arca fue durante muchos años “el pregonero de la justicia” ³² para su generación. Pero ésta, incrédula ³³, no hizo caso, hasta que vino el diluvio y los arrebató a todos. ³⁴ El autor de la Sabiduría pondera la de Noé, que escapó al peligro en que los demás perecieron. ³⁵ El Eclesiástico le pregona como autor de la reconciliación porque conservó un resto en la tierra y, mediante una señal eterna, hizo Dios con él una alianza, la de no borrar con otro diluvio la humanidad ³⁶. Todo esto es claro y no suscita dificultad alguna en quien posee el sentido de la fe ³⁷. San Pedro alude a la narración del diluvio, argumentando que así como sólo se salvaron ocho personas en el arca, así sólo en la Iglesia es posible salvarse ³⁸. Por ello, el arca es tipo de la Iglesia cristiana. El apóstol argumenta sin pretensiones de hacer exégesis histórico-científica, es decir, sin plantearse el problema de la universalidad etnográfica del diluvio, sino que, suponiendo en los lectores la creencia en esa universalidad que a primera vista parece desprenderse del relato bíblico, saca una lección adaptando la situación al caso de la Iglesia de Cristo. Es uno de tantos casos de argumentación homilética, tan frecuente en los autores del N.T., que no prejuzga la solución de cuestiones estrictamente científico-históricas. San Pablo presenta a Melquisedec tipo de Jesucristo porque no tiene en la Biblia padre ni genealogía ³⁹. El *modo* como aparece en la Biblia sirve de base para el tipo literario presentado en la argumentación. Lo mismo habrá de decirse de la alusión de Cristo al diluvio ⁴⁰. En su argumentación urge la necesidad de estar preparados para cuando venga el Señor, para que no suceda lo que a los despreocupados contemporáneos de Noé.

1 Gén. 7:11. — 2 Gén. 7:24; 8:2. — 3 El Pent. samaritano, la Peshitta y el Targum de Onkelos leen *Kardu* (en vez de *Ararat*), el actual Kurdistán. — 4 Según el documento P (*sacerdotal*), Noé salió por orden expresa de Dios, mientras que, según J (*yahvista*), Noé decidió salir por su propia voluntad al ver que había cesado el diluvio. — 5 Gén. 4:3s — 6 Gén. 4:26. — 7 Cf. Lev c.1. — 8 Lev 1:17. — 9 Cf. Tab. II del *Poema* de Guilgamés v.160 P. Dhorme, *Textes Rel. assyro-babyloniens*. p100. — 10 Gén. 6:5 y Gén. 6:12. — 11 Gén. 6:17 y Gén. 7:4. — 12 Gén. 6:18-20 y Gén. 7:1-3. — 13 Gén. 7:7-9 y Gén. 7:13-16. — 14 Gén. 7:17 y Gén. 7:18. — 15 Gén. 7:21 y Gén. 7:22. — 16 Gén. 8:21; 22 y Gén. 9:9; 11. — 17 La de Beroso, la de Nippur, la de Nínive, el fragmento Hilprecht y el *Poema de Guilgamés*. Véase H. Gressmann, *Altor. Texte I* (1926) 175. — 18 Véanse Los Textos En P. Dhorme, “*Textes Rel. Assyr. — Babyloniens* (1907) P.109; A. Poe-Bel, *Historical Texts* (1914) P.6-13; H. Gressmann, *Altor. Texte I* (1926) 198; Pritchard, *A Near East*.

Oriental Taxis (1950) 42-44; En Castellano Véanse Los Fragmentos En L. Arnaldich, O.C., 358-367; Véase La Comparación Entre Las Narraciones Bíblica Y Babilónica En F. Ceuppens, O.C., 3005. — 19 Cf. J. Brucker, *Questions Actuelles d'Écriture Sainte* (1875) 284-301. — 20 Gén7:18; 8:8; 9. — 21 Gén. 6:17. — 22 Gén. 7:19. — 23 Cf. J. González-Arintero, El diluvio universal, demostrado por la geología: RB 1 (1892) 51. — 24 Cf.M. A. Lapparent, *La philosophie minérale* p.245s; Th. Mainage, *Les Religions de la Préhistoire* (1921) p.1s. — 25 Así Hummelauer, Mangelot, Vigouroux, Bea, Heinisch, Rijckmans. — 26 Cf. San Juan Crisóstomo, In *Genesisim* c.8 hom.26: PG 53,232.233. — 27 Es la opinión de C. Robert, A. Motáis, A. Scholz, J. Doller, Lesêtre, C. Ceuppens. — 28 Cf. Gén. 4:20; 4:22. — 29 Cf. Gén. 14:5; Dt 2:10; Núm 24:21. — 30 El excavador americano C. L. Woolley creyó encontrar pruebas arqueológicas del diluvio al descubrir en Ur, junto Al Golfo Pérsico, Una Cultura Que Estaba Sepultada Por Un Metro De Lodo, Lo Que Arguye Una Inundación Local, Pues En Otros Lugares No Apareció Esa Capa. — 31 Heb 11:7 — 32 2 Pe 2:5. — 33 1 Pe 3:19. — 34 Mt 24:37s. — 35 Sab 10:4; 14:6. — 36 Eclo 44:171. — 37 Cf. Intr. Gén. c.2 a.11 — 38 1 Pe 3:20. — 39 Heb 7:3. — 40 Mt 24:37s.

9. Alianza de Dios con Noe.

¹ Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: “Procread y multiplicaos y llenad la tierra; ² que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra, y todos los peces del mar: los pongo todos en vuestro poder. ³ Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura. ⁴ Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, con sangre. ⁵ Y ciertamente yo demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre, extraño o deudo. ⁶ El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. ⁷ Vosotros, pues, cread y multiplicaos, y henchid la tierra y dominadla.” ⁸ Dijo también Dios a Noé y a sus hijos: ⁹“Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros, ¹⁰ y con todo ser viviente que está con vosotros, aves, ganados y fieras del campo, todos los salidos con vosotros del arca. ¹¹ Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas de un diluvio y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra,” ¹² Y añadió Dios: “Esta es la señal del pacto que establezco entre mí y vosotros, y cuantos vivientes están con vosotros, por generaciones sempiternas: ¹³ pongo mi arco en las nubes para señal de pacto con la tierra, ¹⁴ y cuando cubriere yo de nubes la tierra, aparecerá el arco, ¹⁵ y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra, y no volverán más las aguas del diluvio a destruirla. ¹⁶ Estará el arco en las nubes, y yo lo veré, para acordarme de mi pacto eterno entre Dios y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra.” ¹⁷“Esta es, dijo Dios a Noé, la señal del pacto que establezco entre mí y toda carne que está sobre la tierra.”

Es manifiesta la semejanza de esta perícopa y la de Gén. 1:28-30. El autor sagrado considera el diluvio como un castigo purificador de la humanidad, y lora se abre una nueva etapa en la humanidad, de la que Noé había de ser el nuevo padre. Los hombres, por el pecado, antes del diluvio habían alterado las relaciones con Dios, y ahora es preciso normalizarlas, una vez que la justicia divina se ha realizado. Y así como Dios había bendecido a la primera pareja humana, prometiéndole la fecundidad, así ahora bendice de nuevo a la familia de Noé para que llene de nuevo la tierra despoblada. **Es la misma fórmula de bendición que encontramos en Gén. 1:28.** Y a continuación les anuncia que todos los animales están en sus manos y a su servicio, para que pueda hacer uso de ellos para su comida y trabajo; **por eso la presencia del hombre es ocasión de temor y espanto para aquéllos: *Que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra*** (v.2). Es el anuncio de la superioridad del hombre, que con su astucia e inteligencia domina a los animales, que no tendrán otra defensa ante él que huir de sus artimañas. El hombre tiene desde ahora derecho de vida y de muerte sobre ellos¹. En Gén. 1:29, para señalar la paz edénica en que todos los vivientes habían de vivir antes del pecado, se ofrece al hombre un plan de comida exclusivamente vegetariano, aun para las bestias. Ahora cambia la perspectiva, y el autor sagrado

admite la lucha por la existencia, con la posibilidad de quitar la vida a los animales para utilidad del hombre. “La perfección del régimen vegetariano, que transporta a los orígenes, y que Daniel intentaba practicar², se encuentra entre los órficos y los pitagóricos; viene a los judíos por especulaciones cuyos motivos y orígenes no se sabría precisar, y que no parecen haber influido en la nación.”³ Ahora se permite al hombre expresamente comer carne, si bien absteniéndose de la sangre, pues es el asiento de la vida, y **ésta sólo pertenece a Dios**. Aún hoy día en las tribus árabes se considera la sangre como algo sagrado, que pertenece exclusivamente a la divinidad⁴. Al contrario, en algunos pueblos paganos se toma la sangre como rito de unión con la divinidad en determinados actos idolátricos. Quizá la prohibición de la sangre entre los hebreos tenga alguna razón de repulsa hacia estos ritos⁵. En todo caso, la prohibición de tomar la sangre es muchas veces repetida en la legislación mosaica, y queda tan enraizada en la tradición judaica, que los apóstoles, **en el primer concilio de Jerusalén, lo imponen como medida disciplinar para no ser ocasión de escándalo para los judeo-cristianos**⁶.

Después viene otra prohibición de más envergadura: no se puede derramar la sangre del hombre impunemente, pues Dios castigara con la muerte al homicida, y hasta las mismas fieras que atenten contra la vida del hombre (v.5)⁷. **La vida viene de Dios, y sólo a la divinidad le corresponde quitarla al hombre**. Las mismas bestias serán tratadas como sujetos de responsabilidad en este punto⁸. Y la razón de este respeto a la vida del hombre es porque éste *ha sido hecho a imagen de Dios* (v.6). La razón no puede ser más alta y teológica⁹. La sangre clama sangre, y de ahí la ley de la venganza en las sociedades primitivas para defender la vida de las personas cuando no existe legislación ni policía oficial. En el Deuteronomio se trata de hacer frente a los abusos de la ley de la venganza, prescribiendo lugares de refugio para los homicidas involuntarios¹⁰. El autor sagrado considera aquí como de institución divina esta ley de la sangre, como defensa de la vida del hombre: *el que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya* (v.6). Es la ley de defensa de la sociedad primitiva, que aún subsiste entre las tribus del desierto¹¹. En el texto la institución de esta ley de la venganza aparece ya en vigor en tiempos de Caín.

Después de mandarles multiplicarse, Dios les hace una solemne promesa de permanencia, anunciándoles que no volverá a enviar otro diluvio devastador. Va a hacer *alianza* con el hombre y con los animales. La concepción histórica se inspira en el concepto de alianza. Después del diluvio, Dios hizo alianza con Noé, por la que se obliga a sí mismo a no mandar otro diluvio sobre la tierra. No se especifica la parte del hombre en esta alianza. Pero aquí está concebida muy general, y no impone expresamente ningún deber positivo, ya que la alianza afecta también a los animales, en cuanto que están unidos a la suerte del hombre. En todo pacto hay una *señal* (en la alianza con Abraham será la circuncisión¹²; aquí es el “arco en las nubes” (v.13) o arco iris, símbolo de la reconciliación de Dios con la humanidad. Entre los babilonios, la aparición del arco iris después de la tormenta era considerada como signo de benevolencia para con la humanidad; era una señal propicia, indicadora de que había pasado el peligro de la tormenta y que los dioses se habían reconciliado con la humanidad¹³. Es un caso similar al bíblico. Ha pasado el diluvio — manifestación airada de la justicia divina — y ahora Dios se reconcilia con la humanidad haciendo una promesa de permanencia. Así, el autor sagrado, acomodándose en la mentalidad ambiental, pone en boca de Dios el anuncio del arco iris, símbolo de paz. Nosotros sabemos que este bello fenómeno atmosférico es debido a la refracción de la luz; pero esto es una explicación científica moderna. Para los antiguos, la aparición de un espectáculo tan bello y placentero después de la tormenta era como a sonrisa de la divinidad, un milagro de su benevolencia. Pero es más, el arco iris será una *señal* para el mismo Dios para recordarle la *alianza* (v.10) y la pro-

mesa de no destruir la humanidad por el agua, de forma que, cuando lo vea, aunque se sienta enojado, no volverá a enviar el terrible castigo a la humanidad. Es una concepción antropomórfica e ingenua muy en consonancia con los destinatarios de estos relatos. El autor sagrado utiliza un fenómeno natural que ha existido en el cosmos desde que existe la refracción de la luz, y le da un sentido religioso para sus lectores.

Los Hijos de Noé (18-29).

¹⁸ Fueron los hijos de Noé, salidos del arca, Sem, Cam y Jafet; Cam era padre de Canaán. ¹⁹ Estos tres eran los hijos de Noé, y de ellos se pobló toda la tierra. ²⁰ Noé, agricultor, comenzó a plantar una viña. ²¹ Bebió de su vino, y se embriagó, y se desnudó en medio de su tienda. ²² Vio Cam, el padre de Canaán, la desnudez de su padre, y fue a decírselo a sus hermanos, que estaban fuera; ²³ y, tomando Sem y Jafet el manto, se lo pusieron sobre los hombros, y yendo de espaldas, vuelto el rostro, cubrieron, sin verla, la desnudez de su padre. ²⁴ Despierto Noé de su embriaguez, supo lo que había hecho el más pequeño de sus hijos, ²⁵ y dijo: “Maldito Canaán; siervo de los siervos de sus hermanos será.” ²⁶ Y añadió: “Bendito Yahvé, Dios de Sem, y sea Canaán siervo suyo. ²⁷ Dilate Dios a Jafet, y habite éste en las tiendas de Sem, y sea Canaán su siervo.” ²⁸ Vivió Noé después del diluvio trescientos cincuenta años, ²⁹ siendo todos los días de su vida novecientos cincuenta años, y murió.

Muchas veces, en los capítulos que preceden, se hace mención de los tres hijos de Noé. La que aquí se nos ofrece parece ser como una introducción a la tabla etnográfica del capítulo siguiente. El relato sobre el origen de la viña parece relacionarse con lo referido atrás ¹⁴ acerca del origen de otros elementos de la cultura humana. El autor sagrado traslada el ambiente económico y cultural de su tiempo a los primeros tiempos de la humanidad. El cultivo de la viña, como en general la agricultura, surge en el neolítico. Y en concreto, la viña era muy cultivada en tierra de Canaán, por lo que se la menciona muchas veces en la Biblia¹⁵. Parece que originariamente procede de la región de Armenia¹⁶, donde justamente encalló el arca del diluvio.

El episodio imprevisto a que dio lugar el cultivo de la vid es irónico y sirve de pretexto para poner en labios de Noé su testamento rimado, como será el caso de Isaac¹⁷ y de Jacob¹⁸. Bajo los nombres de Sem, Cam y Jafet hemos de ver representados los pueblos de ellos nacidos, según la tabla etnográfica, y en las bendiciones y maldiciones del patriarca se nos muestra la futura historia de esos pueblos.

Dos son los pueblos camitas con quienes Israel tuvo estrechas relaciones: el egipcio y el cananeo. La Ley se ocupa de uno y otro. A pesar de cuanto se dice en el Éxodo de la opresión de Egipto y del tono con que se celebra la liberación, hay que decir que los hebreos conservaron siempre buenas relaciones con Egipto, que venía a ser su refugio en los días de calamidad. Bastará para prueba la siguiente palabra del Deuteronomio: “No detestes al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra.”¹⁹ Y más de una vez se prohíbe volver a la tierra de donde Dios los había sacado²⁰, lo que arguye la atracción que sobre los hebreos ejercía el valle del Nilo. En cambio, la Ley se ocupa mucho de los cananeos e inculca la aversión a los mismos en el ánimo del pueblo israelita, a causa del peligro que para él significaba su cultura y su religión idolátrica, manchada de todo género de inmoralidades. Estas consideraciones nos explicarán por qué el autor sagrado pone en boca de Noé una maldición a Canaán por el pecado de Cam., que es el nombre de Egipto en la lengua propia del país (*Kemi*), no desconocido de la Sagrada Escritura²¹. Cuando Israel logró adueñarse totalmente de la tierra de Canaán, en los comienzos de la monarquía, los cananeos quedaron sometidos al pueblo israelita²². Es entonces cuando se cumplió la maldición de Noé.

Sem se pone aquí por Israel. **En las bendiciones de Yahvé se halla la raíz del mesianismo, expresado con frecuencia por los profetas** en la sentencia: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.” Un ligero cambio en la puntuación permitiría traducir este texto: “Bendice, Yahvé, las tiendas de Sem.” Esta lección nos daría un sentido más en armonía con el contexto.

En la bendición de Jafet se juega con el significado de la raíz hebrea *patah*, que significa *dilatar* y está bien de acuerdo con lo que nos muestra la tabla etnográfica del capítulo siguiente. Y nótese que este favor se pide a *Elohim*, no a *Yahvé*, nombre que se reserva para Dios en sus relaciones con Israel.

La frase de 18b: *y Cam fue padre de Canaán*, parece una glosa explicativa que se entendiera la maldición de Noé contra Cam-Canaán. En los pueblos paganos se atribuía un origen divino a la viña (a Osiris entre los egipcios, y a Dionysos entre los griegos); quizá en Canaán existiera una creencia análoga. En todo caso, el autor sagrado la considera como una de tantas plantas agrícolas. No obstante, en el relato hay mucho de ironía contra el abuso del vino, que puede poner al hombre en una situación degradante, como sucedió con Noé.

1 Cf. Lev 26:25; Dt 10:12. — 2 Dan 1:8-16. — 3 J. Chaine, o.c., p.123. — 4 Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques* p.254. — 5 Cf. Lev 17:10-12. — 6 Cf. Act 15:29. En Ez 33:25-26 se ponen en el mismo rango la idolatría, el homicidio, el adulterio y el comer la sangre. — 7 No es fácil traducir con exactitud el versículo. Así, las versiones son diferentes en la matización: *Bibl. de Jér.*: “yo pediré cuenta de la sangre de cada uno de vosotros... a los hombres entre sí, yo pediré cuenta del alma del hombre.” Cantera: “yo pediré cuenta de vuestra sangre como de vuestra vida, de mano de cualquier animal la reclamaré, y reclamaré asimismo la vida del hombre de mano del hombre.” — 8 Cf. Ex 21:28. — 9 Cf. Gén. 1:26. — 10 Dt 19:1-13; cf. Ex 35:9-15; 21:12-14. — 11 Cf. Jaussen, o.c., p.221. — 12 Gén. 17:11. El signo del pacto en el Sinaí es el sábado: Ex 31:13. — 13 Así dice un texto asiro-babilónico: “Cuando el dios Hadad, en el mes de Tisrit, clama con voz poderosa y cae la lluvia en día nebuloso, y cuando se extiende en el cielo el arco..., entonces los dioses son propicios” (M. J. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* 2 [1905] 706). Y otro texto: “Cuando el arco iris se extiende sobre la ciudad, entonces se significa la salud para la ciudad, para el rey y para los príncipes.” (ID., *ibid.*, p.710) — 14 Gén. 4:17-24. — 15 Gén.49:11; Jos 24:13; Jue 9:11; 1 Re 4:25; Is 5:1; Os 10:1; Sal 80:9. — 16 Cf. V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel* (Freibourg in B. 1920). — 17 Gén. 27:27s. — 18 Gén. 49,1ss. — 19 Dt 23:7. — 20 Dt 17:16. — 21 Sal 78:51; 105:23; 27; 106:22. — 22 1 Re 5:13-18; 2 Par 2:16.

10. Los Pueblos Descendientes de Noé.

Al bendecir Dios a Noé y a sus hijos ¹, les ordenó repoblar la tierra, asolada por el diluvio. El cumplimiento de este mandato es lo que nos ofrece la tabla etnográfica del capítulo presente. En su redacción literaria se echan de ver dos elementos. Los pueblos antiguos, encerrados en su nacionalismo, no se interesaban por conocer a los que habitaban fuera de sus fronteras. Sólo hemos de hacer una excepción de los griegos, los cuales, llevados de su innata curiosidad, se dieron a recorrer tierras extrañas a fin de conocer las costumbres e instituciones de los *bárbaros*. La tabla etnográfica que vamos a comentar es un documento único en la literatura antigua, ya que no encontramos ningún documento tan completo en las literaturas egipcia o mesopotámica. En ella se nos muestra cómo la descendencia de Noé cumplió el mandato divino de repoblar la tierra entonces conocida, viniendo a ser Noé el nuevo progenitor de la humanidad. Esto ya nos dice a cuánta distancia estamos de Noé. Pero notemos que los pueblos mencionados en la tabla son los pueblos de la raza blanca y negra. Nada se dice de los componentes de otras razas. El área geográfica a la que se extiende su descripción podemos decir que se limita a lo que se denomina Oriente Próximo. Todo lo demás del orbe era desconocido del autor sagrado, igual que los pueblos que habitan esas tierras. Esto prueba que los conocimientos geográficos del autor sagrado eran limitados, como los de sus coetáneos. Pero, además, la enumeración bíblica está informada de un pensamiento profético-teológico. La tabla nos muestra el lugar que ocupa Israel entre todos los pueblos de la tierra. Siendo de Dios toda la tierra y todas las naciones, escogió a Israel como especial

heredad, confiriéndole los privilegios de la primogenitura². Según la promesa hecha a Abraham³ y repetida a los patriarcas, en Israel debían ser bendecidas todas las naciones de la tierra. Los profetas se encargarán luego de declarar, en variadas formas, el sentido de esta promesa al anunciarnos el llamamiento de las naciones al reino profético. El apóstol San Pablo nos recuerda estos pensamientos al dirigirse a los cultivadores de la filosofía en Atenas⁵, y más todavía en la epístola a los Romanos escribe: “Todo el que invocare el nombre del Señor, será salvo.”

La tabla etnográfica no es una descripción científica, aunque tenga muchos datos útiles para la ciencia etnológica. La forma de genealogía es una especie de género literario, usado también en el C.36 y en el libro primero de los Paralipómenos (c.1-11), para redactar las estadísticas de Esaú y de Judá. Las razones de parentesco pueden ser varias: el entronque racial, la vecindad geográfica u otras que no alcanzamos a fijar. Los profetas Jeremías y Ezequiel son los que se muestran más al corriente de estas tablas. Supuesto este género literario, debemos tomar las palabras *engendrar* e *hijo* en sentido amplio de parentesco directo o indirecto, pasando la enumeración de abuelas a nietos y aún más. El compilador recoge los nombres que quedaban en la tradición y hace un esfuerzo por estructurar una tabla genealógica aproximada, cuya exactitud científica no se ha de urgir al detalle; pero en general es muy aproximada a los datos que tenemos por los documentos extra-bíblicos. Pero no debemos olvidar que es una etnografía popular. La mención de los *escitas* ha movido a muchos autores a suponer que esta tabla etnográfica ha recibido su última redacción después del siglo VII a.C., cuando los escitas irrumpieron en Palestina. No obstante, bien pudieron ser conocidos siglos antes, como los nombres de otros pueblos que nunca tuvieron relaciones directas con los israelitas.

Los Hijos de Jafet (1-5).

¹ Esta es la descendencia de Noé: Sem, Cam y Jafet. Nacióronle hijos a éstos después del diluvio.
² Hijos de Jafet fueron: Gomer, Magog, Madai, Javán, Tubal, Mosoc y Tiras; ³ hijos de Gomer: Asquenaz, Rifat y Togorma; ⁴ hijos de Javán: Elisa y Tarsis, Quitim y Rodanira. ⁵ De éstos se poblaron las islas de las gentes en sus tierras según sus lenguas, familias y naciones.

La palabra *generaciones* aquí tiene el sentido preciso de posteridad o descendencia. Se mencionan a los hijos de Noé según el orden habitual en este documento⁵, poniendo al final a Jafet. Pero, al hacer la enumeración de los descendientes de cada uno de los tres hijos, empieza por el último, Jafet, sin duda para dar los pueblos más lejanos, terminando por centrarse en los próximos, que afectaban a los orígenes de Israel, cuya ascendencia trata el autor sagrado de averiguar, haciéndola llegar hasta Abraham.

Los hijos mencionados en la tabla son en realidad *pueblos* llamados según un supuesto epónimo antepasado. *Gomer* son los cimerios de los griegos⁶, que en los documentos cuneiformes se llaman *Gi-mir-ra-a-a*. Son de raza aria y habitaban al norte del mar Negro; la actual *Cri-me-a* conserva aún el nombre. Empujados por los escitas, pasan al Asia Menor y a Armenia. *Magog* (¿nombre formado del sumerio *Ma*, tierra, y *Gog*, oscuridad?), quizá los escitas, que invadieron Asia en el siglo VII a.C.⁷ *Madai*: son los medos (en acadio *Ma-da-a-a*), que habitaban al sur del mar Caspio. Son de raza aria, muy afines a los persas⁸. *Javan*: son los griegos o *jonios*, que habitan en las islas del mar Egeo⁹. *Tubal*: son los *tabâli* de los textos asirios o *Tipal* de los textos hititas. Son los *tiberianos*, que Herodoto sitúa en la orilla meridional del mar Negro¹⁰. En el siglo XI presionaban sobre Mesopotamia, según testimonio de Teglafalasar I. *Mosoc*: son los Μοσχοι de Herodoto, *Muski* o *Moski* de los textos asiro-babilónicos, que habitaban en la región montañosa donde nacen el Tigris y el Eufrates¹¹. *Tiras*: son los tirsenos, piratas de las islas del Asia Me-

nor, llamados *Turusa* en las estelas de Merneftah (s.XII a.C.) o etruscos¹². *Asquenaz*: son los escitas o *As-ku-za* de los textos de Asaradón. Son los Σκυθαι de los griegos¹³. *Rifat*: no identificado, aunque se le supone habitando junto al mar Negro, la Paflagonia¹⁴. *Togorma*: se les suele identificar con los *Til-ga-rim-mu* de los textos de Sargón y Senaquerib. Habitan la Capadocia. En las inscripciones hititas aparece un pueblo llamado *Ta-ga-ra-ma*, al norte de Karkemis¹⁵. *Elisa*: parece ser Chipre, la *Alasia* de los textos de Tell Amarna y de las inscripciones hititas¹⁶. Algunos suponen que es Sicilia. *Tarsis*: comúnmente identificada con la *Tartessos* de los griegos en Huelva, colonia fenicia famosa por sus metales¹⁷. *Quitim*: es el Kition de los griegos, Chipre¹⁸. *Rodanim*: los habitantes de la isla de *Rodas*.

Vemos, pues, que la Biblia considera como descendientes de Jafet a los pueblos no semitas que habitaban las costas del Mediterráneo y el Asia Menor. Son agrupaciones que más o menos corresponden a los de raza indoeuropea o arios.

Descendientes de Cam (6-20).

⁶ Hijos de Cam fueron: Cus, Misrayim, Put y Canaán. ⁷ Hijos de Cus: Seba, Evila, Sabta, Rama y Sabteca. Hijos de Rama: Seba y Dadán. ⁸ Cus engendró a Nemrod, que fue quien comenzó a dominar sobre la tierra, ⁹ pues era un robusto cazador ante Yahvé, y de ahí se dijo: “Como Nemrod, robusto cazador ante Yahvé.” ¹⁰ Fue el comienzo de su reino Babel, Ereq, Acad y Calne, en tierra de Senaar. ¹¹ De esta tierra salió Asur, y edificó Nínive, Rejobot-Hir, Calaj ¹² y Resen, entre Nínive y Calaj; ésta fue la ciudad grande. ¹³ Misrayim engendró a los Ludim, los Anamim, los Leabim y los Naftujim, ¹⁴ los Petrusim y los Caslujim, de los cuales salieron los Pelistim y los Captorim. ¹⁵ Canaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Jet, ¹⁶ al jebuseo, al amorreo, al guergueseo, ¹⁷ al jeveo, al araqueo y al sineo, ¹⁸ al arvadeo, al semareo y al jamateo, de los que descendieron después las familias del cananeo. ¹⁹ Los límites del cananeo eran desde Sidón, viniendo hasta Guerar, hasta Gaza, y viniendo hacia Sodoma, Gomorra, Adama y Seboím, hasta Lesa. ²⁰ Estos son los hijos de Cam, según sus familias, lenguas, regiones y naciones.

Los jafetitas ocupaban el norte y oeste respecto del lugar en que escribía el autor sagrado. Ahora los camitas ocupan el sur. *Cus*: es el egipcio *kos* y el acadio *Ku-u-su*, Etiopía¹⁹. *Misrayim*: Egipto en su parte superior e inferior (en la literatura cuneiforme, *Misri* o *Musrú*). En la literatura egipcia se llama *E'km-t* (“país negro”). La palabra *Egipto*, Αἴγυπτος, empleada por los griegos, procede de Οι Κόπτοι, los Coptos, nombre de una ciudad egipcia. *Put*: es el *Punt* de los egipcios, la actual Somalia, al sur del mar Rojo²⁰. Era el país de donde procedían las especias, incienso, mirra, aromas, oro, plata y pedrería. *Canaán*: es el *Ki-na-aj-jio* *Ki-na-ajni* de las cartas de Tell Amarna y el *Kan'na* de los egipcios; corresponde a la actual Palestina desde la frontera egipcia hasta el Líbano, y aun a veces Canaán comprende la región de Fenicia hasta Jamat²¹. *Seba*: Fl. Josefo la identifica con Meroe²², al norte de Jartum. Es mencionada por Estrabón en esta zona²³. Sin embargo, algunos la localizan en Arabia y otros en Nubia. *Evila*: Se suele colocar en Arabia, en la región que moraban los ismaelitas²⁴. *Sabta*: no mencionada en ningún otro lugar de la Biblia; por ser aquí mencionada junto a pueblos de Arabia, se supone que está localizada en esta zona y se la ha querido identificar con la actual Sabota, capital de Hadramut, al sur de Arabia, al este del Yemen, y con la Safta de Ptolomeo, en el golfo Pérsico²⁵. *Raama* o *Regma* según los LXX: se supone que está en Sudarabia, pues es mencionada en Ez. 27:22 junto a Seba. *Sabteca*: no identificada; se supone que está en Arabia. Seba: es el *Sa-ba-a* de los textos asirios; es la región de los *sabeos*, de donde procedía la reina que visitó a Salomón²⁶. Su capital es Marib. *Dadán*: es citado en otros textos bíblicos junto a Tema²⁷. Según una inscripción minea, se la locali-

za en el oasis el-Ela, entre Teima y Medina²⁸. Hay otras localidades con este nombre en Edom y sur de Arabia. *Nemrod*: la historia anecdótica de Nemrod, el “poderoso cazador ante Yahvé,” interrumpe el estilo esquematizado del texto. Lo hace provenir de *Cus*; pero debe de ser aquí no el *Cus* (Etiopía) de África, sino el *Kasu* de los textos babilonios, los koseos o kasitas, que habitaban en la parte septentrional de Mesopotamia. Nemrod es el fundador del imperio asirio²⁹. En la leyenda quedaba como un héroe forzado que *comenzó a dominar la tierra* (v.8). Se le ha querido identificar con Guilgamés, el héroe de la epopeya babilónica, que fue rey de Erec, una de las ciudades del reino de Nemrod (Mesopotamia), que luchó esforzadamente con los leones, y así es representado ahogando leones en los bajorrelieves asiro-babilónicos y aun sumerios. Por eso se explicaría el título extraño de *robusto cazador ante Yahvé* (v.8). En todo caso, Nemrod es “el prototipo de los monarcas asirios, los cuales aparecen en los monumentos en escenas de caza.”³⁰ Así pasó como el cazador más grande conocido, reconocido como tal “ante Yahvé,” que no puede engañarse. La frase quedó como proverbial (v.9). Nemrod dominó *Babilonia* (*Babel*: “puerta de Dios,” *bal-ilu*)³¹, que era considerada como la primera ciudad de la antigüedad. La supremacía de Babilonia sobre las otras ciudades mesopotámicas tiene lugar bajo Hammurabi (s.XVIII a.C.), pero ya antes era famosa. *Erec*: es el *Uruk* de los textos cuneiformes, la actual Warka, al sudeste de Babilonia. *Acad*: es el *Ak-ka-di* y el *A-ga-de* de la literatura sumeria. Pero no ha sido localizado. Fue el centro del imperio llamado *acadio*, contrapuesto a Sumer. *Calne*: no ha sido identificada. Se ha propuesto a Nippur. En la Biblia hay otra Calen³². *Senaar*: su equivalente es Sanjar, y después en la Biblia designó a toda Mesopotamia³³. *Asur*: al norte de Babilonia. Asiria es la continuadora del esplendor de Babilonia. *Nínive*: capital de Asiria desde el siglo XI a. de C. Engrandecida por los Sagónidas (s.VIII-VII a.C.) y destruida en 612 a.C. por los medos y babilonios. *Rejobot-Hir*: no identificado. La Vg. traduce “plateas civitatis.” Se le ha querido identificar con un barrio de Nínive, llamado *rebit Nina*, o la actual Mosul. *Calaj*: es el *Kalju* de los textos cuneiformes, en la orilla izquierda del Tigris. *Resen*: no identificado. La *ciudad grande* debe de referirse a Nínive, y parece una glosa³⁴.

Ludim: se ha identificado con Libia, leyendo *Lubim*. Hay un *Lud* en el v.22, que parece ser Lidia, en el Asia Menor. En la literatura cuneiforme aparece el nombre de *Lu-ud-du*. *Anamim*: no identificado. Leyendo *Nenamim* se le ha identificado con *Knmt*, en el desierto de Libia. *Leabim*: los libios, los *lubim*³⁵. *Naftujim*: el Bajo Egipto, correspondiendo al egipcio *p-t-mahi* (país del Norte) o el Delta (*Na-Patuh*: pueblo del Delta). *Petrusim*: los habitantes de Patros³⁶. Es el nombre del Alto Egipto: *P-to-resi* (país del Sur), y en asirio *Paturisi*. *Caslujim*: no identificado. Se ha querido ver una tribu nómada libia. La frase “de los cuales salieron los *Pelistim*” parece que está descolocada y debe ponerse después de *Captorim*, de los que, según la Biblia, procedían los filisteos³⁷. Estos no son camitas ni semitas, sino más bien jafetitas, procedentes de los “Pueblos del mar,” vencidos por Ramsés III en 1194 a.C. Se establecieron en la costa de Palestina, que tomó el nombre de ellos en la literatura griega³⁸. En los documentos egipcios son llamados *Purasati*, y en los cuneiformes *Pilista* o *Palastu*. Eran despreciados por los hebreos, sobre todo porque eran incircuncisos. *Captorim*: los habitantes de Creta, en egipcio *Keftiu* y en asirio *Kaptara*. Son los *Keretim* de la Biblia³⁹, que culturalmente tenían muchas influencias egipcias. Por eso aquí se los considera como descendientes de Misrayim, Egipto.

Hijos de Canaán: quedan englobados en esta designación los fenicios y los hititas, que en la historia patriarcal aparecen mezclados con los cananeos. *Sidón*: ciudad fenicia conocida, que en las cartas del Tell Amarna es llamada *Si-du-na-a-a*. Capital de Fenicia antes de Tiro, que aquí inexplicablemente no aparece mencionada. Los fenicios se consideraban a sí mismos como cananeos. El nombre primitivo de Fenicia fue *Chna*. Fenicia viene de *Phoenix*, porque sus habitan-

tes traficaban en telas coloreadas por el tinte escarlata-purpúreo de un molusco llamado *Phoenix*. *Sidón* es llamado *primogénito* de Canaán, porque fue su principal ciudad. Homero llama a los fenicios sidonios⁴⁰, y la misma Biblia le aplica este nombre patronímico⁴¹. *Jet*: son los jeteos o hititas, moradores del Asia Menor y de la Alta Siria. Son los *Jatti* de las inscripciones cuneiformes, y los *Jeta* de las egipcias. No son semitas ni camitas, e invadieron Fenicia y Palestina a mediados del segundo milenio a.C.⁴² *Jebuseo*: una de las poblaciones que habitaban la parte montañosa de Palestina⁴³ y ocupaban Jerusalén⁴⁴. *Amorreo*: *Amurru* es la designación en la literatura cuneiforme de la población semita occidental que se extendía desde el norte de Siria hasta Egipto. Es la población que habitaba en Palestina al llegar los israelitas⁴⁵. *Guerguese*: es otra de las poblaciones de Palestina⁴⁶. *Jeveo*: aparecen en Siquem⁴⁷. Por su nombre (en heb. *jawwoth* significa aglomeración de tiendas) se supone que habitaban en tiendas. *Araqueo*: son los moradores de la ciudad del Líbano llamada hoy tell-Arqa⁴⁸. En las cartas de Tell Amarna se les llama *Irqut*. *Sineo*: son los habitantes de *Syan*, la *Sianu* de los textos cuneiformes, cerca de la anterior. *Arvadeo*: los habitantes de Arvad, hoy Ruad, isla fenicia frente a Tortosa. En las cartas de Tell Amarna se la llama *Ar-wa-da* y *A-ru-a-da* en los textos de Teglafalasar I⁴⁹. *Semareo*: es la Σιμοα de los textos griegos y la *Sumur* de las cartas de Tell Amarna. Hoy *Sumra*, al norte de Nahar el-Kebir, entre el Líbano y Palestina. Es la *Simirru* de las inscripciones asirias. *Jamateo*: es la actual Hama, sobre el Orontes, en la Alta Siria⁵⁰.

Después el autor sagrado señala los límites del territorio cananeo, partiendo de Sidón hasta Gaza (la actual Gaze), la *Gazatu* de los asirios y *Qazata* de los egipcios, a 70 kilómetros al sur de Jafa. Fue una de las metrópolis de los filisteos⁵¹. *Guerar*, al sudeste de Gaza⁵². Sodoma, Gomorra, Adama y Seboím están en la orilla sudeste del mar Muerto⁵³. *Lesá*: se ha identificado con Lais (Dan), al nordeste de Palestina, cerrando así el cuadrilátero cananeo⁵⁴.

Descendientes de Sem (21-32).

²¹ También le nacieron hijos a Sem, padre de todos los hijos de Heber y hermano mayor de Jafet.
²² Son hijos de Sem: Elam, Asur, Arfaxad, Lud, Aram y Cainán. ²³ Arfaxad engendró a Salaj, y Salaj a Heber. ²⁴ A Heber le nacieron dos hijos; el uno se llamó Paleg, porque en su tiempo se dividió la tierra; su hermano se llamó Yoqtán. ²⁶ Yoqtán engendró a Almodad, a Selef, a Jasmavet, a Yaraj, ²⁷ a Adoram, a Uzal, a Diqla, ²⁸ a Obal, a Abimel, a Sebá, ²⁹ a Ofir, a Javilla y a Yohab. Todos éstos fueron hijos de Yoqtán. ³⁰ y habitaron desde Mesa, según se va a Safar, el monte oriental. ³¹ Estos son los hijos de Sem, según sus familias, regiones y naciones. ³² Estas son las familias de los hijos de Noé, según sus generaciones y naciones. De éstos se dividieron los pueblos en la tierra después del diluvio.

El autor adelanta que Sem es el “padre de los hijos de Heber” o “hebreos.” Si se ha puesto la descendencia de Sem al final a pesar de ser el primogénito, es para preparar y entroncar directamente con la ascendencia de Abraham, padre del pueblo escogido. A *Heber* se le considera como antepasado epónimo del pueblo hebreo. Así, a Abraham se le llamará ‘ibrí (hebreo)⁵⁵, y es el nombre que los egipcios dan a los israelitas⁵⁶. Y es el nombre gentilicio que les dan los filisteos. Se ha querido relacionar estos ‘ibrim, o hebreos, con los *jabirû* de los textos de Tell Amarna (s.XV-XIV a.C.) y los *Apiru* de los textos egipcios, en los que aparecen como tribus nómadas, belicosas, que inquietan a las poblaciones sedentarias de Canaán, y como trabajadores en las canteras del Sinaí, y mercenarios en el país de los hititas. Pero el área de dispersión en el tiempo y en el espacio no coincide con la de los *hebreos*, ya que los *jabirû* aparecen en el siglo XX a.C. en Asia Menor; en el siglo XV, al este del Eufrates, y en el siglo XI a.C. en las canteras del Sinaí.

Algunos han supuesto que los *hebreos* fueran una parte de estos *jabirû*. *Jabirû* significa *asociado, aliado, compañero*, y no parece que sea nombre étnico. ¿Qué significa *hebreo*? Según la Biblia, es un gentilicio de un supuesto antepasado llamado *Heber*. Es la explicación popular habitual para aclarar los nombres gentilicios en la Biblia, como en los escritos en general de la antigüedad. La falta de crítica histórica la suplían con explicaciones etimológicas más o menos legendarias. *Eber* significa *más allá*. Como la tradición hace venir a Abraham de *más allá* del Eufrates, el río por excelencia ⁵⁷, bien puede ser que se le diera el nombre del procedente de *más allá* del río, el ‘ibrí. Así se dice en los 24:2-3: “En otro tiempo habitaban *más allá* del río vuestros padres: Tare, padre de Abraham y padre de Nacor... Yo lo tomé de *más allá* a vuestro padre Abraham y le hice caminar por Canaán...” Vemos que se contrapone la región de *más allá* del río Eufrates y Canaán. Así, la denominación de ‘ibrí parece que se “aplicaba a una categoría de nómadas que venían de Aram-Naharayim. Los LXX obedecen al sentido de verosimilitud histórica cuando traducen por ó περότης (*el de más allá*) el calificativo *ha-‘ibrí* (el hebreo), que es aplicado a Abraham en Gén. 14:13. Poco a poco, el sentido primitivo se atenuará, el nombre común se convertirá en propio, la designación geográfica se restringirá a un grupo étnico, contrapuesto a los arameos del este y a los amorreos del oeste. Pero el recuerdo de la primera migración quedará incrustado en el nombre mismo que llevarán los hebreos.”⁵⁸ *Elam*: situado al este de Mesopotamia, es un pueblo que tuvo muchas relaciones con los semitas; por eso se le presenta como descendiente de Sem. Es el *E-lam-tu* de los textos cuneiformes. Los elamitas son de raza indoiraniana. *Asur*: en el v.11 aparece como hijo de Cam, pero es un pueblo de lengua y cultura pura semítica. En la actual Qala at-Serqat, al este del Tigris. *Arfaxad*: se le ha querido identificar con el asiro-babilónico *Arrafa*, el actual Kerkuk, el *Arrapajites* de los griegos, al este del Tigris y al sur del pequeño Zab. *Lud*: parece ser el *Lubdu* de las inscripciones cuneiformes, entre el Tigris y el Eufrates superior. Otros creen que son los *lydios* del Asia Menor. *Aram*: los arameos del desierto siroarábigo, con una lengua de tipo semita occidental, muy afín al cananeo, del que derivan el fenicio y el hebreo. Son los *ajlamû* del texto de Teglafalasar I (1115-1093). A mediados del segundo milenio antes de Cristo se dispersaron hacia el Eufrates y al oeste. Los descendientes de Aram: *Uz*: al nordeste de Palestina, en el Hauran ⁵⁹. *Jul*: quizá Hule, donde nace el Jordán. *Guetter*: acaso Gessur, entre Basan y el Hermón. *Mas*: el monte *Masu* de la epopeya de Guilgamés ⁶⁰, es decir, el Líbano y Antilíbano. *Salaj*: desconocida su identificación ⁶¹. Hijos de Heber: *Peleg*: se ha propuesto identificarle con *Falga* en Mesopotamia, en la conjunción del Jabur y el Eufrates; otros proponen *el-Falg*, al nordeste de Arabia, junto al golfo Pérsico. El texto bíblico explica el nombre de *Peleg* relacionándolo con su significación de *dispersión*, porque “en su tiempo se dividió la tierra,” alusión a la dispersión de la humanidad, que ya antes había comenzado ⁶². *Yoctán*: en Arabia meridional hay un *Beni Qahtan*⁶³. *Almodad*: desconocido. *Selef*: el actual *Salf*. *Jasarmavet*: el actual *Hadramut*, al este de Aden ⁶⁴. *Yaraj*: desconocido. *Adoram*: inidentificado. *Uzal*: el *Azal* árabe en el Yemen ⁶⁵. *Diqla*: desconocido. *Obal*: quizá el *Abil* del Yemen. *Abimel*: no identificado. *Sebá*: los sabeos. *Ofir*: se le ha querido identificar con *Abhira*, en la desembocadura del Indus. Es el lugar tradicional del oro y marfil ⁶⁶. *Javila*: el mismo del v.7. *Yohab*: quizá la tribu árabe *Yuhaubib*, en la parte oriental de la Arabia meridional, sobre el Indico. El autor concreta el área de dispersión de los descendientes de Yoctán: desde *Mesa* (quizá el *Massa* de Gén. 25:14, en el norte de Arabia) hasta *Safar*, quizá la *Saorafá* de Ptolomeo, en la costa meridional de la península Arábiga. El “monte oriental” es desconocido.

Vemos, pues, que el autor sagrado, al estructurar la tabla etnográfica, concibe las relaciones de los pueblos como entre miembros de una misma familia, que tiene unidad por un supuesto epónimo que daba nombre a cada pueblo según la tradición popular. Excepto el nombre de Nem-

rod, los demás nombres de los personajes pueden identificarse con nombres geográficos. Como ya hemos indicado, esta tabla está trazada con criterio popular, sin precisiones científicas. Así se hace a Canaán descendiente de Cam, cuando sabemos que era de origen semita. Elam es indoiranio, y aparece aquí como descendiente de Sem. Así, pues, el autor sagrado hace asociaciones geográficas según el principio de la vecindad; pero, en general, la distribución geográfica es bastante exacta y completa. Se mencionan en total 70 pueblos (nombre simbólico), y quedan sin mencionar pueblos tan conocidos como los amalecitas, los moabitas, los edomitas y amonitas, quizá porque se les considera como de formación más reciente. En esta descripción de pueblos encontramos la idea universalista unificadora al hacerlos provenir de un común antepasado, cosa que no se encuentra en la literatura de otros pueblos. Así, para los griegos y egipcios, los no nacionales eran bárbaros sin conexión con su raza. El hagiógrafo destaca la unidad del género humano, y, por otra parte, quiere poner de relieve el carácter de selección en los designios divinos respecto de Israel, que para Dios se convierte en el centro de todas las naciones. La fecha de composición de la tabla no se ha de poner después del siglo VII a.C., ya que se menciona a Nínive como aún existiendo ⁶⁷.

1 Gén. 9:1. — 2 Cf. Ex 19:4s. — 3 Gén. 12:21. — 4 Act 17:26. — 5 Cf. Gén. 5:32; 6:10; 7:13; — 6 Cf. Odis. 11,14. — 7 Acaso sean los en los textos de Tell Amarna son llamados Maf-Gagaia. — 8 En los textos babilónicos se los llama *umman manda*, nombre sumerio que equivale a extranjeros o bárbaros. Aparecen en la Biblia a partir del siglo VIII: 2 Re 17:6; 18:11; Is 13:17s; 21:2; Jer 25:25. — 9 *Yawan* designa a Grecia: Is 66:19; Ez 17:13; Dan 8:21; Jl 4:6. — 10 Cf. Ez 27:13; Is 66:19; Ez 32:26; 38:2. — 11 Cf. Dhorme, o.c., p.39. — 12 Cf. Dhorme, o.c., p.40 — 13 Cf. Jer 2:27. — 14 P. Dhorme, o.c., p.41 — 15 Cf. Ez 38:6; 37:14. — 16 Cf. Ez 37:7. — 17 Cf. 1 Re 10:22; 22:49; Is 2:16; 23:1-14; Sal 48:8; cf. Dhorme, 45. — 18 Cf. Num 24:24; Is 23:1; 12 Jer 2:10; Ez 27:6; Es el kiti de los fenicios. Algunas veces es sinónimo de Mediterráneo: Mac 1:1; 8:5. — 19 Cf. Ez 29:10; 30:4; Is 11:11; 20:3-5; Nah 3:9; Sal 68:32; 88:4. — 20 Cf. Moret, *Histoire de l'Orient* II p.521. — 21 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques* p.57-59. — 22 Fl. Jos., *Ant. Jud.* II 10:2. — 23 Estrabón, XVI 4:8:10. — 24 Cf. Gén. 25:18; 1 Sam 15:7; Gén. 2:11. — 25 Cf. Ptolomeo, VI 8:30. — 26 Cf. 1 Re 10:1-2:10; Is 40:6; Jer 6:20; Ez 27:22; 38:13; Sal 72:10. — 27 Cf. Is 21:13-14; Jer 49:7-8; Ez 25:13; 27:20; 38:13. — 28 Ct. Jausen-Savignac : RB (1920) 529-531. — 29 Cf. Miq 5:5. — 30 A. Clamer, o.c., p.211. — 31 Esta es la traducción al babilonio del *Ka-dingir-ra-ki* sumerio. *Babilonia* es una adap-Sn del gr. (***) que a su vez es transcripción de *Báb-ilâni* (puerta de los dioses). — 32 Cf. Am 6:2; Is 10:9. — 33 Cf. Gén. 11:2; 14:1-9; Jos 7:21; Is 11:11; Zac 5:11; Dan 1:2. — 34 Cf. Jon 3:3. — 35 Así en Nah 3:9; 2 Par 12:3; 16:8. — 36 Cf. Is 11:11; Jer 44:1; Ez 29:14; 30:14. — 37 Cf. Am 9:7. — 38 Cf. Abel, *Géog. de la Palestine* I 265. — 39 Cf. Ez 25:16; Sof 2:5. — 40 Homero, *Ilíad.* VI 290. — 41 Cf. Jue 18:7; 1 Re 5:20; 16:31. — 42 Cf. Delaporte, *Hittites*: DBS IV 32-110; Cavaignac, *Les Hittites* (París 1950). — 43 Cf. Gén. 15:19-21; Jos 15:8-63; 18:28; 2 Sam 5:6. — 44 1 Par 11:4. — 45 Cf. Dhorme, *Les Amorréhens*: RB (1928) 635. — 46 Cf. Jos 3:10; 24:11. — 47 Gén. 34:2; Jos 9:3; 11:3. — 48 Es la (***) *Apxñ* de Fl. Josefo (*Ant.* I 138). — 49 Cf. Ez 27:8; 11. — 50 Cf. Is 37:13; 2 Re 14:28; 18:34; Am 6:2. — 51 Cf. Jue 6:1; 21; 1 Sam 6:17. — 52 Cf. Abel, *Géog.* I 331. — 53 Véase sobre la localización de estas ciudades el com. a 14:1s. — 54 Cf. el *Lesam* de Jos 19:47. — 55 Gén. 14. — 56 Gén. 39:14; 17; 41:12; Ex 1:16; 2:6. — 57 Gén. 15:18; 21:21; Ex 23:21. — 58 E. Dhorme, *La religión des Hébreux nomades* p.85. — 59 Gén. 22:21; 36:28. — 60 Guilg. IX 2:1-2; 4:40. — 61 Los LXX intercalan entre Heber y Selaj a Cainán. — 62 Se suele relacionar el *Peleg* con el *palgu* asirio: “canal.” — 63 Cf. Abel, *Géog.* I 294. — 64 Aparece en Estrabón (XVI 4,2) y Plinio (VI 154): *Jatromotites*. — 65 Ez 27:19: Uzal comercia con Tiro en especias y hierro. — 66 Cf. Is 13:12; Sal 45:10; Job 22:24; 28:16; 1 Par 29:4; 1 Re 9:28. — 67 Véase A. Clamer, o.c., p.205-224; Fr. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alte Orients* (Munich 1926); B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, II (1925) 275-279.

11. Dispersión de la Humanidad.

La Confusión de las Lenguas (1-9).

Esta narración parece fuera de lugar, ya que viene después de la dispersión de las gentes “según sus regiones y lenguas.”¹ El estilo de la narración es antropomórfico y folklórico, como el de los c.2-3. Dentro de la narración parece que hay indicios de compilación. Así se reflejan *duplicados*: “dos veces desciende Dios del cielo para ver la ciudad y la torre (v.5), y otra para confundir las lenguas (v.5); ... se construye una ciudad y una torre con doble finalidad: hacerse famosos y evitar la dispersión (v.4), Y hay doble operación divina: confusión de las lenguas y dispersión de los pueblos... Por estas diferencias se ha creído concluir en la existencia de dualidad de fuentes: según una, los hombres intentaban edificar una ciudad para hacerse famosos, y Dios

les confunde las lenguas; por eso se llama la ciudad Babel. Según otra, quieren construir una torre para preservar a la humanidad de la dispersión; Yahvé impide continuar y dispersa la humanidad.”²

¹ Era la tierra toda de una sola lengua y de una misma palabra. ² En su marcha desde oriente hallaron una llanura en la tierra de Senaar, y se establecieron allí. ³ Dijéronse unos a otros: “Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego.” Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento. ⁴ Y dijeron: “Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra.” ⁵ Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, ⁶ y se dijo: “He aquí un pueblo uno; tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo a cabo.” ⁷ Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros.” ⁸ Y los dispersó de allí Yahvé por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. ⁹ Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yahvé las lenguas de la tierra toda, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra.

El primer versículo nos traslada a la época en que los hombres no se habían dividido *según sus lenguas, regiones y naciones* ³ A lo menos, el autor aparenta desconocer esta época. Todos unidos se encaminan hacia el Oriente, donde se desarrolla la vida primitiva de la humanidad, y el término de la peregrinación es la tierra de Senaar, es decir, la Mesopotamia meridional. El hagiógrafo, pues, parece suponer que los salvados del diluvio y sus descendientes bajaron de la zona montañosa de Armenia y se dirigieron hacia la llanura feracísima regada por el Tigris y el Eufrates. Es el itinerario de los sumerios, que, procedentes de una zona montañosa, se instalaron en el sur de Mesopotamia. A la vista de la feracísima tierra, quieren abandonar la vida nómada del pastoreo y edificar una ciudad para instalarse en plan de vida sedentaria y cultivar la tierra. Para la construcción utilizan los medios habituales en Mesopotamia, donde no hay piedra: *ladrillos* cocidos al fuego, y *betún* o brea natural como argamasa. El hagiógrafo, que habla para habitantes de Palestina, les indica que los materiales de Mesopotamia no son las piedras y la argamasa de las regiones calcáreas cisjordánicas. En Babilonia, los edificios son de *ladrillos* o adobes, unidos con asfalto como argamasa. En los edificios suntuosos se recubrían con plaquetas coloreadas. Pero, aunque unidos en la vida ciudadana momentáneamente, presienten el momento de su dispersión, y quieren levantar un recuerdo que les perpetúe ante las nuevas generaciones: *Vamos a edificar una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra* (v.4). La expresión *una torre... que toque a los cielos* está dentro del género hiperbólico y arrogante de las inscripciones de los constructores asirios y babilónicos⁴. Según el contexto, la torre altísima debe de ser como una llamada a la unión de todos cuando se encuentren dispersos. Pero hay también un tono marcado de arrogancia: *... nos haga famosos* (v.4b). El autor sagrado ve en estos designios algo demoníaco en contra de los designios divinos. Así, antropomórficamente presenta a Dios descendiendo del cielo para ver más de cerca la pretenciosa obra de los hombres (v.5), y pone en boca de la divinidad este monólogo irónico: *He aquí un pueblo uno...; confundamos su lengua...* (v.6). A Dios no le agrada que los hombres permanezcan unidos en esa ciudad y quiere la dispersión para repoblar la tierra en todos sus continentes, y por eso les va a confundir las lenguas, de modo que se vean obligados a tomar derroteros diferentes. La unidad de lengua es vínculo de unión, mientras que la diversidad de lengua favorece la dispersión. El plural *confundamos* no es vestigio de politeísmo, sino un plural deliberativo o intensivo. En el acto reprobativo de Dios hay una alusión implícita al orgullo de

los constructores de la torre, y por eso, aparte de que desea favorecer la dispersión de las razas, quiere castigar dicho orgullo. Y, en efecto, al no poder entenderse por la lengua, los constructores abandonan su obra, y aquella torre, que debía ser símbolo y causa de orgullo, se convierte en “causa de deshonra y confusión.”⁵ Por eso, aquella ciudad fue llamada *Babel*, porque allí “confundió Yahvé la lengua de la tierra toda.” (v.9). La etimología es popular, jugando con el verbo hebreo *balal*, que significa “mezclar, confundir.”⁶ En realidad, *Babilonia* (gr. Βαβυλων) viene de *Bâb-ilâni* (puerta de los dioses), que es, a su vez, la traducción del sumerio *Ka-dingir-ra-ki*.

Por ley natural, la división de los pueblos nace de la necesidad de medios de vida, así como la diferenciación de las razas es efecto de los diversos climas, los cuales imponen a la vez diferentes géneros de vida. De aquí proviene luego la diferenciación de las lenguas. Pero tanto la de las razas como la de las lenguas procede con gran lentitud, como nos lo demuestra la historia. Los tipos negros, que nos han dejado representados los egipcios, no se diferencian de los actuales, y las lenguas neolatinas conservan una semejanza muy grande, a pesar de los siglos, con la lengua madre. Supuesta la unidad de la especie humana y la existencia de una lengua primitiva, una y otra diferenciación ha debido exigir muchos siglos. La ciencia ha demostrado la reducción a cierta unidad de lenguas aparentemente muy distanciadas, de donde se infiere la posibilidad de acercarlas todas a un tipo primitivo.

Este fenómeno de la diferenciación de idiomas ha suscitado siempre la curiosidad de los pueblos. Isaías consuela a su pueblo diciéndole que no verá más “a esa gente espantable, de lengua oscura, que tú no entiendes, que tartamudea palabras imposibles de entender.”⁷ Para los antiguos, esta diversidad de lenguas era un misterio, suponiendo que la humanidad tuviera un mismo origen. Por eso no tiene de particular que hayan surgido explicaciones populares más o menos legendarias, y en el ambiente hebreo, dentro de un marco religioso. Babilonia era el centro comercial del Oriente, en el cual venían a darse cita muchas naciones y lenguas. No menos debía impresionar, máxime a los nómadas, la vista de la gran ciudad con sus murallas y torres, de las que se podía decir, mejor que de las murallas de Canaán, que llegaban al cielo⁸. Una mayor admiración tenía que producir la ciclópea construcción del *zigurrat*, llamado enfáticamente *Etemen-an-ki* (“fundamento del cielo y de la tierra”), que se erigía en forma de torre escalonada de 90 metros de altura, con tres terrazas, que se comunicaban por una rampa de nueve metros de ancha. Aún queda la parte inferior, de 30 metros de altura, sepultada entre la arena⁹. Era a la vez templo y observatorio astronómico. En torno a la construcción de ésta, sin duda que surgieron explicaciones folklóricas, relacionadas con el fenómeno de la diversidad de lenguas reinante en el emporio comercial babilónico. “Babilonia era una ciudad que impresionaba a los extranjeros, particularmente a los rudos cananeos; que ante el espectáculo de la gran ciudad y de la torre con diversos pisos hayan pensado en una empresa sugerida por el orgullo de los hombres, y en el nombre de la ciudad (en cananeo) hayan visto el signo de la confusión de las lenguas, explicaría la formación de la leyenda. A esta leyenda, la tradición hebrea habría dado un alcance religioso y espiritual, viendo en la dispersión de los pueblos y la confusión de las lenguas el castigo divino del orgullo humano... **Es en la persona de Abraham en la que la humanidad dispersada encontrará su unidad**; tal perspectiva basta para justificar el relato de la torre de Babel en la historia de los orígenes... Además, se deduce la lección moral sobre la vanidad del esfuerzo humano fuera del reconocimiento del soberano dominio de Dios.”¹⁰ “Se puede decir que el relato de la torre de Babel es la respuesta del folklore hebreo a la cuestión del origen de las lenguas. Los israelitas pensaban que la diversidad de idiomas había sido causa de la diversidad de pueblos. Nosotros pensamos lo contrario hoy. La lenta formación de los pueblos ha dado lugar a la formación de las lenguas. La historia de las lenguas es tan vieja como la de la humanidad. La Biblia

reproduce el relato de la torre de Babel porque no estaba desprovisto de una enseñanza religiosa, y quizá, sobre todo, porque era uno de los recuerdos que permitían empalmar con los orígenes de la historia de Abraham.”¹¹ Así, pues, el autor sagrado recoge la explicación popular relativa al origen de la diversidad de lenguas y la corrige, informándola de la doctrina monoteísta. Los profetas nos hablan de la soberbia de la gran ciudad de Babilonia¹². Precisamente es éste el vicio que Dios menos puede soportar¹³. Y así, el autor sagrado nos presenta el hecho de la diferenciación de las lenguas, que divide los pueblos y quebranta sus fuerzas, como el castigo divino de su orgullo. Desde San Gregorio Niseno, los autores católicos se han inclinado a ver aquí la confusión de los espíritus, fruto del orgullo, que los divide y confunde¹⁴.

Mirada Retrospectiva.

Echemos ahora una mirada retrospectiva y veamos la doctrina teológica contenida en los capítulos que preceden, por donde aparecerá la sublimidad de la doctrina dogmática y moral, muy superior a cuanto las otras religiones y aun los mejores filósofos de la antigüedad enseñaron.

Ante todo, el autor sagrado nos presenta a Dios como creador del cielo y de la tierra. El mismo que crea los astros es el que les asigna sus oficios en provecho del hombre. Con la tierra crea también las plantas y los animales, y confiere a unas y a otros la virtud de crecer y multiplicarse. Al hombre lo crea a su imagen y semejanza y lo constituye rey y señor de la creación, pero dependiente de su Hacedor. Si atendemos a la naturaleza de Dios, le vemos primero trascendente al mundo, que El mismo produjo con su poder y sabiduría; luego manifiesta su bondad, digamos su humanidad y benignidad, en comunicarse con los hombres; su justicia en castigar los autores del primer pecado y la corrupción del mundo por el diluvio; Pero también su misericordia en prometer a los primeros padres el desquite de la derrota que acaban de sufrir, y en salvar del diluvio a Noé, a quien bendice y hace principio de una nueva generación en la tierra. Se muestra asimismo justo sancionador de la ley moral al castigar el fratricidio de Caín y el orgullo de los fundadores de Babilonia.

Con la primera pareja humana instituye el matrimonio monogámico e indisoluble. La poligamia, introducida por Lamec, es contraria a la institución divina, como lo es a la justicia la venganza de las injurias proferidas por el mismo Lamec.

A estos puntos de la doctrina dogmática y moral se añaden algunas instituciones rituales: el precepto sabático, el sacrificio, la prohibición de comer la sangre de los animales y la distinción de éstos en puros e impuros.

Todos estos puntos, o son hechos históricos, que constituyen a la vez dogmas de fe cristiana, o se nos ofrecen incorporados a narraciones históricas que el autor recoge de la tradición, pero que él depura de la escoria politeísta, informándolos de la verdad revelada, haciéndolos servir de vehículo para instrucción del pueblo israelita. Creemos que con esto quedan bien justificadas una opinión a propósito de la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, capítulos oscuros y complejos, cuyas formas literarias no responden a ninguna de las categorías clásicas y no pueden, por tanto, ser juzgados a la luz de los géneros literarios greco-romanos o modernos... El primer deber que incumbe aquí a la exégesis científica consiste en el atento estudio de los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos conexos con estos capítulos; luego, examinar de cerca los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y *hasta su noción de la verdad histórica*... Sólo así se puede llegar a ver claro en la verdadera naturaleza de ciertos relatos de estos capítulos del Géne-

sis. Declarar *a priori* que sus relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, podría dar a entender que no la tienen en ningún sentido, mientras que ellos refieren en un lenguaje sencillo y figurado, acomodado a las inteligencias de una humanidad menos culta, las verdades fundamentales que se presuponen a la economía de la salud, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido.

Ascendencia de Abraham (10-26).

¹⁰ Esta es la descendencia de Sem: era Sem de cien años cuando engendró a Arfaxad, dos años después del diluvio, ¹¹ Vivió Sem después de engendrar a Arfaxad quinientos años, y engendró hijos e hijas. ¹² Vivió Arfaxad treinta y cinco años, y engendró a Selaj; ¹³ vivió después de engendrar a Selaj trescientos años, y engendró hijos e hijas. ¹⁴ Vivió Selaj treinta años, y engendró a Heber; ¹⁵ vivió después de engendrar a Heber cuatrocientos tres años, y engendró hijos e hijas. ¹⁶ Vivió Heber treinta y cuatro años, y engendró a Paleg; ¹⁷ vivió después de engendrar a Paleg cuatrocientos treinta años, y engendró hijos e hijas. ¹⁸ Vivió Paleg treinta años, y engendró a Reu; ¹⁹ vivió después que engendró a Reu doscientos nueve años, y engendró hijos e hijas. ²⁰ Vivió Reu treinta y dos años, y engendró a Sarug; ²¹ vivió después de engendrar a Sarug doscientos siete años, y engendró hijos e hijas. ²² Vivió Sarug treinta años, y engendró a Najor; ²³ vivió después de engendrar a Najor doscientos años, y engendró hijos e hijas. ²⁴ Vivió Najor veintinueve años, y engendró a Teraj; ²⁵ vivió después de engendrar a Teraj ciento diecinueve años, y engendró hijos e hijas. ²⁶ Vivió Teraj setenta años, y engendró a Abram, a Najor y a Harán.

Con una genealogía enteramente semejante a la del c.5, el autor sagrado cubre el espacio del diluvio a Teraj, padre de Abraham. Esta genealogía, que abarca diez personas, adolece del mismo defecto que la primera en lo que toca a la conservación de los números, que son sistemáticamente exagerados. Tampoco coinciden los números de los textos masorético, samaritano y griego. El texto masorético es el que nos ofrece las cifras más bajas, y así la suma de ellas, que marca la distancia entre el diluvio y el nacimiento de Abraham, no pasa de doscientos noventa años, mientras que el texto griego, por el método ya indicado arriba al comentar el c.5, nos da mil setenta años, y el samaritano, siguiendo, en gran parte, el mismo procedimiento, llega a novecientos cuarenta años. Pero todas estas cifras son aún insuficientes para cubrir el lapso de tiempo que los documentos y monumentos del antiguo Oriente elevan a varios milenios, sin alcanzar el diluvio. El propósito de esta cronología tiene que ser el de la anterior: trazarnos el camino seguido por la historia desde el diluvio hasta Abraham. Los nombres son como piedras miliarias que lo señalan; por eso las palabras *engendró* e *hijo* hay que tomarlas en el sentido amplio de *descendencia*. El autor sagrado ha recogido de la tradición nombres vinculados a determinadas familias y los ha concatenado de modo directo para trazar la ascendencia del gran padre de Israel, Abraham.

La genealogía tiene sus características de esquematismo. La edad de estos patriarcas en los v. 18-26 es inferior a la asignada para los de los v. 10-17, y, en todo caso, la vida de todos éstos es mucho más corta que la de la genealogía del c.5, si se exceptúa a Henoc. Según la cronología del texto hebreo (la más corta), resulta que Sem y los otros patriarcas llegan hasta el nacimiento de Abraham, y aun algunos le sobreviven. Por eso, el texto griego tiende a alargar la cronología. La cronología del griego da cien años más a cada patriarca. Los LXX añaden *Cainán* como hijo de Arfaxad¹⁵. Sobre los nombres de los patriarcas y su posible identificación con nombres geográficos extrabíblicos véase el comentario a 10:2-25. *Reu*: en las inscripciones asirias aparece una tribu aramea llamada *Ru'ua*, que habita entre el Tigris y el Eufrates¹⁶. *Sarug*: es el nombre de una ciudad entre Carquemis y Jarrán, y es mencionada en los escritos asirios con el

nombre de *Sarugi*. *Najor* aparece como *hermano* de Abraham, y también es el padre y el hijo de Teraj, que es padre de Abraham. El nombre de Najor se conserva en la designación geográfica *Na-ju-ur* de las inscripciones cuneiformes¹⁷, y aparece en la onomástica babilónica. *Teraj*: en los textos de Ras Samra aparece un dios lunar llamado *Terah*. Por ello se ha querido ver una relación entre el culto lunar de Ur y Jarrán y la emigración de Abraham de aquellas localidades: ésta sería una trasposición de la emigración del culto lunar de Ur a Jarrán. Pero el nombre de *Teraj* puede relacionarse con el nombre asirio *turaju* o arameo *teraja*, que significa ramillete, y que aparece como nombre propio. Así, pues, la coincidencia del nombre con la divinidad lunar *Terah* es puramente casual¹⁸. *Abram*: este nombre encuentra su paralelo en la onomástica babilónica bajo las formas de *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-ra-ma* y *A-ba-a-ra-am*, que en acadio significa “el padre ama.”¹⁹ Así, pues, su nombre se adapta bien a la tradición de su procedencia mesopotámica. La forma *Abraham* parece tener origen dialectal²⁰. *Harán*: en griego *Appav*. Algunos creen que es el mismo nombre de Jarrán, dulcificándose la gutural inicial.

Los Patriarcas.

Los primeros capítulos del Génesis (1-11) apenas tienen dato geográfico alguno. Con el capítulo 12 comienza la historia de los patriarcas de Israel y de su pueblo. Importa, para su recta inteligencia, encuadrarla convenientemente en el espacio y en el tiempo, exponiendo, aunque en forma muy breve, la geografía y la historia de las regiones en que esa historia se desarrolló y con quien estuvo en relaciones.

Los principales centros de la vida civilizada en la antigüedad, que para nosotros es el origen de la historia humana, son el valle del Nilo, que dio origen a Egipto, y al valle del Tigris y del Eufrates, que bañan con sus aguas la Mesopotamia. Entre estos dos valles se extiende el desierto de Arabia y de Siria, por el oriente, y una gran faja de tierra hacia el occidente, que termina en el mar Mediterráneo. Esta faja da origen a la Siria en el norte y en el centro, a la Palestina y Transjordania en el sur. Una prolongación del desierto arábigo hacia el occidente separa estas regiones de Egipto.

Hace cosa de un siglo, los conocimientos históricos sobre todas estas regiones casi se reducían a lo que de ellos nos cuentan los Libros Santos y los historiadores griegos; pero hoy las excavaciones que se han practicado y se continúan practicando en estas regiones nos dan a conocer cada día mejor la larga y agitada historia desarrollada en estas regiones, que constituyen lo que hoy llamamos Oriente Medio.

La Mesopotamia se divide en tres partes: *Sumer* en el sur, *Accad* en el centro y *Asur* en el norte. Las exploraciones hechas en la primera, prolongadas hacia el oriente por Elam, hasta Susa, nos testifican que la vida humana comenzó en ella en el quinto milenario antes de Jesucristo; que el pueblo sumerio fue el creador de una gran civilización y el inventor de la escritura cuneiforme, que de él recibieron tantos pueblos.

En todo el sur de Mesopotamia fundó multitud de ciudades, como Ur, Uruc, Lagas, Larsa, Nipur, etc., que sucesivamente, durante el cuarto milenario y aun después, ejercieron la hegemonía en toda la región y aun fuera de ella, hacia el oriente en Elam y por el norte en Accad. En ésta habitaron desde el cuarto milenario los semitas, los cuales fundaron también ciudades como Agade, Kis, Borsipa, Cuta y Babilonia. Desde comienzos del tercer milenario, los semitas lograron extender sus dominios al sur y al norte, llegando a veces hasta el mar Mediterráneo. Apropiándose la cultura sumeria, Accad, con su capital en Babilonia, vino a convertirse en el centro político, cultural y comercial del Oriente durante muchos siglos.

La región del norte tuvo al principio por capital a Asur, sobre el Tigris, de donde su nombre de Asiria; más tarde la capital fue trasladada a Nínive, al norte de la primera. La historia de Asiria queda aún envuelta en la oscuridad hasta mediados del segundo milenario, en que comienza a revelarse como el pueblo guerrero y conquistador que fue hasta su definitiva desaparición de la historia, a fines del siglo VII. La cultura la recibió de Babilonia.

La Biblia nos habla muchas veces de los heteos, contados entre los moradores de Canaán. Eran estos heteos ramificaciones de un pueblo que a principios del segundo milenario se estableció en el centro del Asia Menor, teniendo por capital a Bogazkeui. Pronto extendió su dominación por el norte de Siria y hasta Mesopotamia, para venir a fenecer en el siglo XII. Los documentos modernos los llaman Kati, hititas.

En el Pentateuco se habla también de los *horreos*, que los historiadores quieren identificar con los *hurritas*, pueblo que, durante el segundo milenario, dominaron en el norte de Mesopotamia y de Siria algunos de cuyos grupos se habrían extendido hasta el sur de Palestina. Más que los horreos figuran en el Pentateuco los *amorreos*. En los textos cuneiformes se los conoce con el nombre de *amurru*. Estos amorreos aparecen ya desde el tercer milenario en la Siria del Norte, se extienden hasta Babilonia por el desierto de Siria y Arabia y llegan a establecerse en Transjordania.

Los *arameos*, de que el Génesis hace frecuentemente mención bajo el nombre de Haram-Naharaim, cuyo centro principal sería Jarrán, vinieron a fundar luego diversos reinos en Siria, desde el norte hasta Damasco. Estos reinos, que fueron hechos tributarios por David, tomaron luego gran importancia en las luchas con Israel y contra Asiria, que los absorbió e hizo desaparecer en el siglo VIII.

El origen de los *fenicios*, que habitaron la costa del Mediterráneo, es aún muy discutido a causa de la escasez de documentos y de la dificultad de interpretar los pocos que existen, pues mientras unos los hacen originarios de las costas del golfo Pérsico, otros los traen del mar Rojo por el sur de Palestina. Una cosa sabemos con certeza, y es que, desde principios del segundo milenario, la influencia de Egipto fue grande a lo largo de la costa habitada por los fenicios. Algo semejante hemos de decir de los *cananeos*, que en el tercer milenario llegaron a la región de Canaán, a la que dieron su nombre, donde luego vivieron divididos en infinidad de grupos, con frecuencia sometidos a Egipto, como nos cuentan las cartas de Tell-el-Amarna.

En el siglo XIII, una formidable invasión de los “Pueblos del Mar” descendió por la costa de Siria, pretendiendo llegar a Egipto; pero el faraón Ramsés III los detuvo, permitiéndoles instalarse en la llanura que desde Gaza para abajo confina con el mar Mediterráneo. Pertenecen a estos pueblos los *filisteos*, tantas veces mencionados en la Biblia y que llegaron a dar el nombre a la Palestina.

La Escritura hace mención, entre los moradores de Canaán, de varios pueblos, como los *refaim*, los *emin*, los *anaquim*, los *zummin*, los *zunzumim*. Estos parecen ser los autores de los muchos monumentos ciclópeos existentes sobre todo en Transjordania, y de donde habrá venido la idea de considerarlos como pueblos gigantes²¹.

A pesar de las excavaciones realizadas en Palestina en estos últimos tiempos, no nos es permitido hablar de la vida de esta multitud de pueblos instalados en Canaán, a causa de la escasez de textos escritos y monumentos escultóricos. Pero la multitud de los otros monumentos arqueológicos sí nos autorizan para establecer, por comparación con otros pueblos, el cuadro del progreso cultural realizado en la región. Este nos dará alguna luz para entender mejor la historia bíblica. Los historiadores colocan el comienzo de las inmigraciones de las tribus cananeas a la costa del Mediterráneo desde la mitad del tercer milenario hasta el principio del milenario se-

gundo (2500-2000 a.C.). Antes, esta faja de tierra que corre a lo largo del mar estaba habitada por diferentes pueblos, algunos de cuyos nombres se conservan en la Biblia.

Según las exploraciones arqueológicas, tenían su habitación en las grutas, que abundan en los montes calcáreos de Palestina y Fenicia. Tal vez se levantaban chozas, donde pudieran gozar mejor del sol y del aire. Sus instrumentos de trabajo eran de piedra, y la cerámica, hecha a mano, muy tosca. Los metales no eran conocidos. Algunas de las ciudades exploradas en Palestina aparecen *fundadas* por ellos.

Las tribus semitas que llamamos *cananeas* parecen traer una civilización caracterizada por el empleo del bronce. Después de largas peregrinaciones adoptan la vida sedentaria y comienzan a fundar ciudades amuralladas para su mejor defensa. Los sitios elegidos para ello son las colinas, pero las colinas que tengan cerca el agua necesaria para la vida. Y, con el fin de asegurarla en tiempo de asedio, a veces perforaron con instrumentos de metal, o a veces de piedra, un túnel que una la ciudad con las fuentes.

Las casas, según aparecen, eran estrechas, de forma cuadrada, construidas de adobes, tapial o mampostería, hacinadas unas junto a otras sin formar calles. Las dimensiones de estas *ciudades* nos muestran cuan pródigos son los autores sagrados en dar nombres de ciudad a cualquier poblado. La gran ciudad de Jericó no tenía más que 778 metros de circuito, y las hay que no pasan de los 300 metros. Pero principio quieren las cosas. En los cimientos de esas ciudades o casas se han hallado restos de las víctimas humanas sacrificadas para obtener de los dioses la prosperidad de la ciudad o de la casa. Los santuarios de los dioses eran a cielo descubierto, retirados en lugares altos, de donde el nombre que la Biblia les da de *bamot*, *excelsa*, *altos*. Estos santuarios estaban *adornados* de piedras derechas, de varios significados (*masebot*).

Entre los dioses descuellan los *baales*, es decir, los *señores* del cielo, que envían la lluvia benéfica sobre la tierra. Según los lugares se multiplican estos *baales*. Al *baal* del cielo corresponde la *baalat*, la señora de la tierra, que suele recibir el nombre de Astarté. También éstas se multiplicaban con las ciudades. El libro de los Jueces acusará a los hebreos más tarde de entregarse al culto de los *baales* y *astartés*.

A diferencia de los aborígenes, que reducían a cenizas los cadáveres de sus muertos, los cananeos, que les sucedieron, los sepultaban en la tierra o en las grutas. Habiendo vivido, luego de la expulsión de los hicsos de Egipto, bajo el poder de los faraones, es natural que sufrieran la influencia cultural y religiosa de Egipto, como lo demuestran las exploraciones arqueológicas.

Egipto es una creación del Nilo, que, al inundarlo y fecundarlo cada año, lo enriquece, convirtiéndolo en el granero más copioso del mundo antiguo. La historia del Egipto nos la escribió el sacerdote Manetón en el siglo III a.C., de cuya historia sólo nos quedan los fragmentos conservados por Flavio Josefo y por Julio Africano.

Pero a esta historia precede una época prehistórica de larga duración, desconocida hasta estos últimos tiempos. Las exploraciones recientes nos dan a conocer para esta primera época de la vida humana, en el valle del Nilo, una civilización en algunos aspectos maravillosa. La historia se desenvuelve en torno a las 31 dinastías reales que Julio Africano redactó a base de la historia de Manetón. Según la cronología, fundada en la duración de las dinastías, los comienzos de la historia egipcia remontarían cinco mil años antes de Jesucristo; aunque la sentencia hoy más común de los egiptólogos reduce en unos mil quinientos años esa antigüedad. El centro de la vida de Egipto estuvo, según los tiempos, primero en Menfis, luego en Tebas y, finalmente, en el Delta. De la grandeza de esta historia son testimonio fehaciente los monumentos maravillosos que cubren el suelo de Egipto y los que se hallan ocultos, y que los exploradores procuran sacar a la luz cada día. Hacia el principio del segundo milenario, cuando ya los fenicios, cananeos, etc.,

habían invadido Palestina, los hicsos llegaron hasta Egipto y se establecieron en el Delta. Sus reyes, que formaron las dinastías XV y XVI, tuvieron su capital en Avaris, de donde, al cabo de varios siglos, fueron arrojados por los reyes indígenas de la dinastía XVIII, de origen tebano, a fines del siglo XVI.

Siempre Egipto había procurado extender su influencia hacia Palestina y Siria; pero, después de la expulsión de los hicsos, las dinastías XVIII, XIX y XX hicieron grandes esfuerzos por mantener estas regiones bajo su influencia, como un medio de proteger por el oriente las fronteras de su reino. Las cartas de Tell-el-Amarna, de la dinastía XVIII (s.XIV), son un testimonio de esta influencia y del estado en que estas regiones se encontraban en su vida política. Colocados en medio de los valles del Nilo y del Eufrates y Tigris, habitadas por multitud de pueblos, que nunca lograron unirse para formar una gran unidad política, lo que se dice un imperio; siendo el paso obligado de las caravanas que comerciaban entre estos ricos valles, eran también el campo de batalla en que contendían por sus ambiciones los imperios mesopotámicos y el egipcio, los cuales sucesivamente ejercían su influencia y dominación sobre los pequeños reinos que poblaban estas regiones.

Tal es el cuadro geográfico e histórico en que comienza la vida de los patriarcas, llegados de Caldea a Palestina siguiendo el camino de tantas invasiones como del norte se arrojaron sobre Canaán. En su peregrinación llegan al rico valle del Nilo en busca de sustento, para volver luego a instalarse en la tierra de Canaán, donde al fin se desarrollará la historia de sus descendientes.

Pero la importancia de la materia pide que nos detengamos un o más en esta breve introducción a la historia de los patriarcas hebreos. No hay que esperar que, entre la multitud innumerable de documentos como cada día arrojan al mundo sabio los exploradores del Oriente, vayamos a encontrar la historia de Abraham, Isaac o Jacob. Significaban poco en medio de aquellos pueblos unos jeques nómadas, como eran nuestros patriarcas. Lo más a que podemos aspirar es a precisar el cuadro histórico en que se desarrolla su vida, tal como se nos refiere en el Génesis.

La Biblia hace venir a Abraham de Ur, ciudad situada al sur de la Mesopotamia, a orillas del Eufrates. Pues Ur era una de las más importantes ciudades de Sumeria, después de haber ejercido, a fines del tercer milenario, la hegemonía sobre Mesopotamia, y de llegar hasta Jarrán, al norte de Siria, por el año 1940 a.C. sufrió una gran calamidad por parte de los elamitas. Este hecho parece haber señalado el comienzo de una gran emigración de Ur hacia Jarrán, que vino a ser como una colonia de Ur. Señal de esto podría ser la gran devoción que en ambas ciudades había hacia el dios lunar, Sin.

Pues entre estos emigrantes hay que contar a Teraj, el padre de Abraham. El nombre de Abraham se encuentra en los documentos cuneiformes, así como en el norte de Siria, y precisamente en torno de Jarrán, los de Teraj, Nacor y Sagur.

Muerto el padre de Abraham, éste se puso en marcha hacia el sur, camino de Canaán. Como pastor, camina despacio, llevando delante de sí toda su hacienda, que eran sus ganados. Con éstos va también la familia del patriarca, sus tiendas, sus enseres, todo a lomo de camellos o de asnos. Abraham no va solo. La tribu de que es jefe entra en el gran movimiento emigratorio de pueblos sedentarios y nómadas que, desde fines del tercer milenario hasta principios del segundo, desciende del norte para aumentar la población de Canaán. La Biblia misma nos ofrece una prueba de esto al contarnos cómo, en compañía del patriarca, camina también un sobrino, Lot, jefe asimismo de otra tribu, que se retira luego al valle del Jordán, donde pronto parece haber adoptado la vida sedentaria.

El país de Canaán debía de hallarse por aquel tiempo bastante poblado hacia la costa, pero mucho menos en el interior, por lo cual podía Abraham moverse con libertad según las exi-

gencias de su hacienda. Y en casos de extrema sequía, no tan rara en Canaán, podría buscar un refugio en Egipto, que lo fue siempre para los habitantes de Palestina. Abraham prefirió para su morada el sur, la región de Mambré, Hebrón y Bersabé.

La historia de los patriarcas contenida en el Génesis es el eco de las tradiciones familiares conservadas por el pueblo israelita y consignadas por escrito mucho tiempo después. Nada extraño sería que, en el correr de los siglos, se modificaran, tomando la forma del nuevo ambiente en que vivía Israel. Sin embargo, no es así. Los relatos del Génesis nos trasladan a un ambiente social distinto del de Israel y más concorde con el que nos revelan los documentos históricos del Oriente Medio antes de la aparición de Israel. Sobre todo se muestra esto en el derecho matrimonial. La multitud de documentos jurídicos que las excavaciones nos ofrecen cada día, muestran no un derecho uniforme, pero sí un fondo común, que se diversifica ligeramente según los pueblos, los tiempos y las influencias de unos pueblos sobre otros. El derecho por que parece regirse la familia de los patriarcas viene a ser uno de los representantes de este fondo común. Prueba esto la fidelidad con que se han conservado las tradiciones patriarcales en Israel, y es un argumento fehaciente de la historicidad de las mismas tradiciones.

Emigración de Abraham a Jarrán (27-32).

²⁷Esta es la descendencia de Teraj: Teraj engendró a Abram, Najor y Harán. Harán engendró a Lot, ²⁸y murió antes de Teraj, su padre, en la tierra de su nacimiento, en Ur de los Caldeos. ²⁹Tomaron Abram y Najor mujer cada uno; el nombre de la de Abram, Sarai, y el de la de Najor, Milcá, hija de Harán, el padre de Milcá y de Yiscá” ³⁰Era Sarai estéril y no tenía hijos. ³¹Tomó, pues, Teraj a Abram, su hijo; a Lot, el hijo de Harán, hijo de su hijo, y a Sarai, su nuera, la mujer de su hijo Abram, y los sacó de Ur de los Caldeos, para dirigirse a la tierra de Canaán, y, llegados a Jarrán, se quedaron allí. ³²Siendo Teraj de doscientos cinco años, murió en Jarrán.

Las cinco genealogías precedentes, desde la del cielo y la de la tierra hasta la de Sem, pertenecen a los orígenes de las cosas y a los primeros pasos de la humanidad por la tierra. Con la genealogía de Teraj, padre de Abraham, entramos en la historia de los patriarcas de Israel. Todo lo anterior es prehistoria: unos hitos históricos nebulosos que flotan en un ambiente más o menos legendario. Es la “historia primitiva,” cuyo género literario es muy peculiar, ya que faltan contornos y precisiones cronológicas. Y, sobre todo, falta la posibilidad de enmarcar los hechos dentro de una época histórica universal²². Además, el marco geográfico era muy impreciso, pues la fórmula más concreta es “hacia el oriente” como localización de los hechos. En cambio, ahora entramos en una zona geográfica bien definida: Mesopotamia, Alta Siria y Palestina. La mención de localidades abunda, y, por otra parte, conocemos bastante del ambiente histórico-geográfico para enmarcar la vida de los patriarcas. Estamos, pues, en plena historia. El escenario es conocido: Teraj habitaba primitivamente en *Ur de los Caldeos*, situada al sur de Babilonia, en la orilla derecha del Eufrates — los actuales tell *el-Mugheyir* y *el-Obeid*²³. La cualificación *de los Caldeos* parece extraña en un documento arcaico, ya que los *kasdim* o *caldeos* — grupo étnico babilónico en contraposición al asirio — no aparecen en los textos cuneiformes hasta el siglo XI a.C. Así, pues, la palabra *caldeos* parece ser una adición posterior de un glosista que quiso concretar a sus lectores dónde estaba la legendaria Ur, vinculándola a los *caldeos*, tan conocidos de sus lectores²⁴. El desplazamiento de la familia de Abraham hacia el norte, Jarrán, es perfectamente verosímil teniendo en cuenta que esta ciudad era como una colonia comercial y religiosa de Ur, siendo adorado el dios lunar Sin, patrono de los nómadas²⁵. El texto bíblico no concreta las razones por las cuales la familia de Abraham se decidió a emigrar, pero podemos suponer que hayan

sido razones de tipo económico. La situación política era muy inestable, y, por otra parte, su género de vida era seminómada, y bien podemos representar a esta familia enrolada con otras su- biendo con sus rebaños por la ruta caravanera que bordea el Eufrates desde Ur a Jarrán. El nom- bre de la esposa de Abraham, *Sarai*, parece tener relación con el *sarratu* — reina — acadio, y el de *Milcá* encuentra su paralelo en *Malikat* — consejera, siendo ambos nombres apelativos de la diosa *Nin-gal* — la gran señora, divinidad femenina, esposa del dios lunar Sin, patrono de la ciu- dad. Es de notar que el autor sagrado en esta narración no alude para nada a una llamada expresa de Dios a Abraham. *Jarrán*, punto de llegada, es el actual *Eski-Harran* — la vieja Jarrán, men- cionada en las tabletas capadocias del siglo XIX a.C. En Gén. 24:10 se habla de la “ciudad de Najor” — el nombre del abuelo de Abraham, que parece ser el *Na-ju-ur* de las tabletas capado- cias. En el siglo VII a.C. se la llama “Tell Najiri”, y está próxima a Jarrán²⁶. En esta misma re- gión se encuentra *Serug*, que recuerda el nombre del patriarca *Sarug*, entre Jarrán y el Eufrates. Estos nombres, pues, geográficos, que recuerdan la onomástica de la familia de Abraham en esta zona geográfica que rodea a Jarrán, donde residía, pueden ser un eco de su permanencia en aque- llas regiones de la Alta Mesopotamia.

El número de años asignado a Teraj es diferente en el texto hebreo (205 años) y los LXX — 145 años. Parece que se ajusta mejor esta última cifra a los datos bíblicos.

San Esteban, en su discurso, da una razón sobrenatural para la emigración: “Sal de tu tie- rra y de tu parentela y ve a la tierra que te mostraré.”²⁷ En Jos. 24:2 se dice de Abraham que sir- vió a dioses extraños en su primera patria. Sin duda que su tránsito al monoteísmo tuvo que obe- decer a una revelación particular divina que le hiciese ver la nulidad de los ídolos mesopotámi- cos.

1 10:31. — 2 A. Clamer (Siguiendo A Gunkel), O.C., P.225. — 3 Gén 10:5; 20; 31. — 4 Así, Gudea De Lagas Dice: “Ante Mi Tem- plo, *Levantado Hasta El Cielo...*, Su Esplendor *Llegue Hasta, El Cielo.*” Nabopolasar Dice Que Recibió La Orden De Edificar El E- Temen-An-Ki De Babilonia, “Fijando Su Fundamento En El Corazón Del *Arallu* (Infierno), Y Llegando Su Cima Al Cielo.” PLESSIS, *Babylone Et La Bible*: DBS I 774; A. Jeremías, *Das A.T. Im Lichte Des Alten Orients* (1930) 190-194; L. H. Vincent, *De La Tour De Babel Au Temple*: RB 53 (1946) 404. — 5 A. Clamer, O.C., P.226. — 6 En Forma Pilpel, El Verbo Sería *Balbel*, Lo Que Se Acerca A *Babel*. En Un Texto Sumerio De Nippur Se Habla De Una Edad De Oro En Que Todos Los Pueblos Alababan A Enlil “*En Una Sola Lengua.*” Cf. Chaine, O.C., P.105. — 7 Is 33:19. — 8 Dt 1:28. — 9 Véase Su Descripción en A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne* P.192. Ziqqurat significa Prominencia, Elevación, De Zaqaru, “Ser Elevado.” — 10 A. Clamer, O.C., P.229. — 11 J. Chaine, o.c., p.167. — 12 Is 13:19; 47:1; Jer 50:31.35; 51:7. — 13 Is 2:11-17. — 14 San Gregorio Niseno, *Contra Eunomium* XII: PG 45,996s. — 15 En Gén 5:9-10, Cainán aparece como descendiente de Set. Lc 3:36, siguiendo a los LXX, lo pone entre los descendientes de Sem. Quizá fue añadido a esta lista para hacer el número diez, como en la anterior. — 16 Se considera Reu como abreviación de Reuel (Gén 6:4; Ex 2:18). — 17 Cf. Dhorme: RB (1928) 484. — 18 Cf. R. De Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l’Ancien Testament*: RB (1937) 544; Id., *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*: RB (1946) 322. — 19 Algunos autores prefieren buscar la etimología en el semítico occidental. Así, tomando como base la raíz *ram* (ser alto), traducen: “padre elevado,” de alcurmia. — 20 Como veremos, la Biblia da un sentido al cambio de *Abram* en *Abraham*. Pero es una etimología popular, jugando con el término *hamon*, que significa multitud. Cf. R. DE VAUX, arte., p.323. — 21 Gén 6:1-4; Núm 13:33; Dt 2:10.20; Is 26:14. — 22 Cf. M. J. Lagrange, *La Méthode His- torique*. — 23 Cf. A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne* (París 1946) 309. — 24 Se Ha Propuesto Que Esta Procedencia De Abra- ham De Mesopotamia Es Ficticia Y Obedece A Una Preocupación Del Compilador Postexílico Para Presentar A Su Gran Antepasado Relacionado Con La Brillante Civilización Babilónica. Así Se Hace Notar Que El Otro Texto Donde Se Menciona El Origen Caldeo De Abraham Es En Neh 9,7. En Jos 24,2 Se Dice Que La Familia De Abraham Residía “Más Allá Del Río” (Eufrates). Ya Hemos In- dicado Que No Hay Inverosimilitud Histórica En Esta Emigración De Abraham Desde Ur A Jarrán. — 25 Cf. E. Dhorme, *La Religión Des Hébreux Nómades* 69-70. — 26 De Vaux:RB (1948)323. — 27 Act 7,31.

12. Historia de Abraham.

Vocación de Abraham (1-8).

¹Dijo Yahvé a Abram: “Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré. ²Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será ben- dición. ³Y bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas

en ti todas las familias de la tierra.”⁴Fuese Abraham conforme le había dicho Yahvé; llevando consigo a Lot. Al salir de Jarrán era Abram de setenta y cinco años.⁵Tomó, pues, Abram a Sarai, su mujer, y a Lot, su sobrino, y toda su familia, y la hacienda y personas que en Jarrán habían adquirido. Salieron para dirigirse a la tierra de Canaán, y llegaron a ella.⁶Penetró en ella Abram hasta el lugar de Siquem, hasta el encinar de Moreh. Entonces estaban los cananeos en aquella tierra.⁷Y se le apareció Yahvé a Abram y le dijo: “A tu descendencia daré yo esta tierra.” Alzó allí un altar a Yahvé, que se le había aparecido,⁸y, saliendo hacia el monte que está frente a Betel, asentó allí sus tiendas, teniendo a Betel al occidente y a Hai al oriente, y alzó allí un altar a Yahvé, e invocó el nombre de Yahvé.

Con esta vocación de Abraham empieza la historia israelita. El autor sagrado da a entender, con el relato de la confusión de las lenguas, que la humanidad en su mayoría seguía alejándose de Dios a pesar de la catástrofe del diluvio, y por eso Dios se reserva una porción fiel, que sea como la mantenedora del fuego sagrado religioso y el vínculo de transmisión de sus revelaciones en orden a la salvación de la misma humanidad descarriada. Así da orden a Abram de abandonar su parentela y encaminarse a una región nueva, aislándose del ambiente politeísta de su familia y de los lazos de sangre, que podían crearle dificultades en su nueva vida con misión profética. La muerte de su padre¹ le facilita la ejecución de la orden divina. Abram, pues, continuará en su vida nómada, llevando sus ganados en busca de nuevos pastos hacia la región de los cananeos. Al llamarle Yahvé, le hace solemnes promesas, en las que se halla expresado su futuro predestinado. Así le anuncia que convertirá a su tribu en un gran pueblo, bendiciéndole y colmándole de bienes, haciéndole famoso, siendo el propio Abram fuente de bendiciones para sus hijos (v.2). Como le envía a una tierra desconocida, donde el patriarca pudiera temer encontrarse con ambiente hostil, Yahvé establece con él una alianza defensiva y ofensiva, con lo que podrá ir tranquilo a la nueva tierra en que va a morar: *Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan* (v.3a). Como si dijera: “Seré amigo de tus amigos y enemigo de tus enemigos.” Con la fe en estas palabras, el patriarca recorrerá tranquilo los caminos de Canaán. Y, como si esto fuera poco, añade Yahvé: *En ti — como en tronco de una descendencia gloriosa — serán bendecidos todos los pueblos* (v.3b); o acaso mejor, todos los pueblos te bendecirán, teniéndose por dichosos de ser contados entre tus hijos. Clarísimo anuncio de una universalidad de las promesas mesiánicas, según luego declararán los profetas². Todas las *familias de la tierra* se sentirán bendecidas al sentirse vinculadas al tronco glorioso de Abraham. Esta bendición será repetida varias veces³, lo que indica la importancia teológica que tiene en la mente del autor sagrado. “Así, en el desarrollo del plan divino y en la historia de la gracia, Abraham es el nombre más grande entre Adán y Cristo: verdadero padre del pueblo judío, representa el principio de la religión de Israel y de lo que llamamos A.T., impregnando todo del recuerdo del patriarca.”⁴ El autor del Eclesiástico hace este juicio del gran patriarca: “Abraham es el padre ilustre de una multitud de naciones, y no se ha encontrado ninguno que iguale su gloria.”⁵ En esta bendición sobre Abraham y los pueblos se concreta, ya la primera promesa mesiánica del Protoevangelio y la alianza de bendición sobre Noé y Sem.

Alentado con estas palabras, el patriarca, se pone en camino, y llega a Siquem. El texto bíblico nos dice que le acompañó su sobrino Lot, que había de ser, según la Biblia, el padre de los moabitas y amonitas. Sabemos que a principios del segundo milenio antes de Cristo hubo un movimiento de pueblos asiáticos — los hurritas — que irrumpieron, a través de Siria, hacia Canaán, estableciéndose en Siquem y Hebrón. Podemos enmarcar la emigración de Abraham en este movimiento de pueblos que descendieron hacia Palestina en busca de mejores medios de

vida⁶. Siquem se halla en el corazón de Canaán, y es la primera estación del patriarca con sus ganados y parientes (v.6). El patriarca acampa con sus ganados al borde de las ciudades. *El encinar de Moreh* era un lugar de culto cananeo que aparece reiteradamente en la Biblia⁷. Los bosques y árboles eran lugares preferidos para el culto y la adivinación. Son el símbolo de la vida, de la vegetación y de la generación. Por eso más tarde se prohibirá a los israelitas los árboles sagrados en los que se daba culto a Baal y a Astarté⁸. *Siquem* se hallaba junto al monte Ebal y Garizim, la actual el-Balata. La frase *entonces estaban los cananeos en aquella tierra* (v.6) tiene su razón de ser por la promesa que sigue: *A tu descendencia daré yo esta tierra* (v.7). Convenía probar a los lectores israelitas que el derecho a la posesión de Canaán provenía directamente de Yahvé, que había determinado traspasarles el derecho que antes tenían los cananeos, pueblo invasor semítico anterior a la emigración de Abraham. La denominación de *cananeo* se refiere a los habitantes de Canaán en general⁹. Es la primera promesa expresa relativa a la posesión de Canaán¹⁰. Como recuerdo de la manifestación divina, Abraham *alzó un altar a Yahvé*. Es lo que harán los patriarcas siempre que se sienten en contacto con la divinidad¹¹. Aunque no lo dice, es de suponer que haya ofrecido sacrificios sangrientos de sus ganados. El altar se reducía a una piedra, sobre la que se derramaba la sangre de la víctima y las libaciones. Generalmente se buscaba la proximidad de algún árbol, como aquí la “encina de Moreh.”¹² Es el primer altar levantado por los patriarcas. El segundo es *Betel*. El patriarca se trasladó con sus ganados hacia la región montañosa en dirección sur, entre *Betel* — actual *Beitin* — y *Hai* — al oriente. *Betel* significa “casa de Dios,” y ya era habitado en el siglo XXI a.C. El nombre es religioso y simbólico y sustituyó al primitivo de *Luz*¹³. Después de la escisión del reino del norte, en tiempo de Jeroboam I, Betel fue el principal santuario del reino cismático, y allí se instaló el becerro de oro¹⁴. Por eso los profetas cambiaron despectivamente el nombre de *Bet-el* — casa de Dios — en *Bet-awen* — casa de la vanidad¹⁵. *Hai*: la actual *et-Tell*, que fue arruinada hacia el 2000 a.C., y después quedó en calidad de Ruina — es lo que significa *Hai*, absorbida por su cercana Betel¹⁶. Abram en Betel *invocó el nombre de Yahvé*, expresión que parece implicar que le dio culto con sacrificios y oblaciones¹⁷. No se dice que Yahvé se apareciera en este lugar como en Siquem. La teofanía en este lugar estaba reservada a Jacob¹⁸.

La Promesa Hecha a Abraham.

Esta promesa de Dios al patriarca tiene una importancia grande en la historia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. San Pablo la distingue del pacto bilateral que Dios hará con Israel¹⁹. Aquí se trata de una promesa, o sea, una obligación que Dios contrae con el patriarca, a quien habla, ordenando abandonar su patria, conduciéndole a Canaán. Es claro que Dios, a su vez, exige del patriarca la obediencia a sus mandatos y la fe en sus palabras; pero nada más. No se habla de una ley de muchos preceptos, como la de Moisés. Esta promesa se repite diversas veces, siendo la más solemne la del c.22, en que con solemne juramento ratifica Yahvé a Abraham su promesa en premio de su heroica obediencia²⁰. Esta la mostrará Isaac al inclinar la cabeza ante el cuchillo de su padre, y por eso el juramento le alcanza igualmente. Esto aparecerá claro en Gén. 26:2s. De Isaac, la promesa, como una herencia familiar, pasa a Jacob, y de éste a sus doce hijos, los cuales vendrán a formar el pueblo de Dios. Aquella providencia que Dios promete a Abraham, se continúa en la vida de sus descendientes. Isaac la experimenta claramente, y lo mismo Jacob. Cuando Israel se halla oprimido en Egipto, Yahvé se acuerda de la alianza hecha con Abraham²¹. Luego, al llamar a Moisés para sacar a Israel de Egipto, pronunciará estas graves palabras: “Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. He visto el clamor de mi pueblo en Egipto y he bajado para librarle de las manos de los egip-

cios.”²² En los momentos de mayor aprieto, cuando Israel prevarica de la alianza contraída con Dios, y Dios se muestra resuelto a desecharle, Moisés acude a la historia de los patriarcas, y dice: “Acuérdate de Abraham, Isaac y Jacob, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado la daré a vuestros descendientes en posesión.”²³ Y, ante esta invocación, Dios se arrepiente del mal que había dicho a su pueblo. En Lev. 26, que contiene las sanciones de la Ley, se anuncian las que Dios impondrá a su pueblo prevaricador, al cual acabará por lanzar fuera de su tierra en cautiverio. Allí se arrepentirá: “humillarán su corazón incircunciso y reconocerán sus iniquidades, y yo entonces me acordaré de mi alianza con Isaac y de mi alianza con Abraham y me acordaré de su tierra.”²⁴ Este pensamiento vive en la mente de los fieles de Yahvé, los cuales, al invocar a su Dios, no se olvidan de llamarle con este nombre para él tan querido, Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob²⁵. Isaías, para mover al pueblo a mantenerse fiel a Yahvé, le recuerda la roca de donde han sido arrancados, Abraham²⁶. En San Lucas, la Virgen y Zacarías recuerdan la promesa jurada hecha por Dios a Abraham, la cual ven cumplida en sus días²⁷. Para San Pablo, los fieles de Cristo, imitadores de la fe de Abraham, son los hijos de la promesa, es decir, los herederos de ella, que se cumplió en Jesucristo²⁸.

Abraham Baja a Egipto (9-20).

⁹Levantó Abram sus tiendas para ir al Negueb, ¹⁰pero hubo un hambre en aquella tierra, y bajó a Egipto para peregrinar allí, por haber en aquella tierra gran escasez. ¹¹Cuando estaba ya próximo a entrar en Egipto, dijo a Sarai, su mujer: “Mira, que sé que eres mujer hermosa, ¹²y, cuando te vean los egipcios, dirán: “Es su mujer,” y me matarán a mí, y a ti te dejarán la vida; ¹³di, pues, te ruego, que eres mi hermana, para que así me traten bien por ti, y por amor de ti salve yo mi vida.” ¹⁴Cuando, pues, hubo entrado Abram en Egipto, vieron los egipcios que su mujer era muy hermosa, ¹⁵y, viéndola los jefes del faraón, se la alabaron mucho, y la mujer fue llamada al palacio del faraón. ¹⁶A Abram le trataron muy bien por amor de ella, y tuvo ovejas, ganados y asnos, siervos y siervas, asnas y camellos. ¹⁷Pero Yahvé afligió con grandes plagas al faraón y a su casa por Sarai, la mujer de Abram; ¹⁸y, llamando el faraón a Abram, le dijo: “¿Por qué me has hecho esto? ¿Por qué no me diste a saber que era tu mujer? ¹⁹¿Por qué dijiste: Es mi hermana, dando lugar a que la tomase yo por mujer? Ahora, pues, ahí tienes a tu mujer; tómala y vete.” ²⁰Y dio el faraón órdenes acerca de él a sus hombres, y éstos le condujeron a él y a su mujer con todo cuanto era suyo.

Por gozar de más libertad, Abraham prosiguió su camino hacia el mediodía de Palestina, que se hallaba menos poblado, el *Negueb* — región seca, región semidesértica, que se extiende desde Gaza y Bersabé hasta Cades²⁹. Pero allí le sorprendió la sequía, y continuó su viaje hasta orillas del Nilo, seguro refugio de los palestinos en semejantes contingencias. En Egipto estaban seguros de hallar pasto para sus ganados y vituallas para su gente. En los bajorrelieves egipcios aparecen algunas veces los asiáticos con sus bestias de carga camino de Egipto para proveerse de alimento en caso de hambre. Isaac quiere bajar también a Egipto, y más tarde Jacob, después de mandar a sus hijos a buscar trigo a Egipto, se trasladará allá con su familia. En Dt. 17:16, al hablar de las condiciones que ha de tener el rey de Israel, señala ésta: que “no pretenda volver al pueblo a Egipto, porque Yahvé, tu Dios, te ha dicho: No volveréis nunca jamás por este camino.” Tanta era la atracción que la ubérrima Egipto ofrecía a los habitantes de la mísera Canaán. Los faraones tuvieron que reforzar muchas veces las fronteras del este para evitar la inmigración masiva de los asiáticos en el imperio egipcio. Como nómada y extranjero, Abraham teme de los

egipcios que la belleza de Sara, su hermana y su mujer, le traiga algún mal. Según la legislación y costumbre babilónicas, era permitido a uno desposarse con la hermana de su padre. También en Atenas era permitido a uno desposarse con la hermana de padre — el caso de Abraham. Entre los egipcios esto no era raro, ya que los faraones se casaban con sus hermanas³⁰. Cuando Tamar, hija de David, se encuentra solicitada por su hermano Amnón, le dijo: “Mira, hermano mío, mira que esto no se hace en Israel... Habla al rey, que seguramente no rehusará darme a ti.” Amnón era sólo hermano de padre, pero no de madre³¹. Esto parece indicar que, a pesar de la legislación mosaica³², no era tan extraño en Israel. Pero Sara era la esposa del patriarca, y, al entregarla a otro, la exponía al adulterio. No hemos de juzgar la conducta de los patriarcas en esta ocasión a la luz de nuestra moral evangélica. Agustín de Hipona nos asegura que Abraham ponía en Dios su confianza³³, y ésta era, sin duda, la mente del autor sagrado, como lo muestra el resultado de este suceso. La Providencia divina velaba siempre sobre el patriarca, como nos dice San Esteban, y este principio es el que rige la composición de esta singular historia. El hagiógrafo quiere destacar la protección especial que Dios tenía sobre el patriarca en sus peregrinaciones.

La anécdota del rapto de Sara aparece de nuevo en el c.20, donde el rey de Guerar quiere apoderarse de Sara en circunstancias muy parecidas. Muchos autores creen que se trata de un *duplicado* de un mismo hecho, que el autor sitúa en la corte del faraón. Sara debía de tener entonces sesenta y cinco años³⁴, y es extraño que a esa edad pudiera suscitar la concupiscencia del faraón y de los jefes egipcios. Pero ya hemos indicado que las cifras en la Biblia están muchas veces retocadas y no ofrecen mucha garantía. Por otra parte, el hagiógrafo quiere resaltar la belleza de Sara ante los egipcios. La conducta de Abraham es considerada como normal: para salvar su vida quiere que su esposa pase por hermana, y no le preocupa que sea deshonrada como esposa. Según la mentalidad de la época, la esposa en todo debía estar subordinada al marido, y estaba antes la vida de Abraham que el honor de Sara.³⁵ Por eso, la conducta de Abraham es la de “un be-duino ladino” y egoísta.³⁶ Sara es llevada al harén del faraón, y Abraham recibe regalos a cambio de su supuesta hermana. El marido es propietario de su mujer como de su casa y de sus ganados³⁷. Por eso Abraham no es reprendido, y sí el faraón, pues Dios le envió *plagas* en castigo de su mala acción; pero no se especifican las *plagas* que Dios le envió.

1 Gén 11:32. — 2 Is 19:24: “Aquel día será Israel de la tierra;” 61:9: “su descendencia s de las gentes. Y quien los viere (a lo tercero con Egipto y Asiria, como *bendición* en medio era *glorificada en los pueblos*, y su posteridad en medio s israelitas) reconocerá que son la *progenie bendita* de Yahvé” (cf. Zac 8,13). — 3 Gén 18:18-19; 22:18; 26:4; 28:14. — 4 A. Clamer, o.c., p.238. — 5 Eclo 44,19. — 6 Cf. R. De Vaux, art. *Israel*: DBS IV 732. — 7 Jos 24:25-26; Jue 9:37. — 8 Dt 12:3; Is 1:29. — 9 El *elohista* suele llamar a los habitantes de esta región *amorreos*. Según Jos 5,1, los amorreos están en el oeste del Jordán, mientras los cananeos en la costa; y, según Núm 13,29, los amorreos viven en la montaña, y los cananeos en el litoral y junto al Jordán. Dt 1:7; 19; Jos 11:3. Véase A. Bea, *La Palestina preisraelítica*: Bi (1943) 231-260. Se atribuyen al *yahvista* los v. 1-4a y 6-9 de este c.12. Los v.4b-5 serían del *sacerdotal*. — 10 Repetida en Gén 13:15; 17; 15:18; 17:8; 26:3; 28:13; 35:12. — 11 Cf. Gén 26:25; 35:1; 7. — 12 En heb. *altar* es *mizbeaj*, lit. “donde se sacrifica.” — 13 Gén 28:19. — 14 Cf. 1 Re 12:22s. — 15 Cf. Am 5:5; Os 4:15; 10:5. — 16 Cf. Abel, *Géog.* II 240. — 17 Cf. Gén 4:26. — 18 Cf. Gén 28. — 19 Cf. Rom 4:13s. — 20 Gén 22:12s. — 21 Ex 2:24. — 22 Ex 3:6s. — 23 Ex 12:32:13s — 24 Lev 26,40. — 25 1 Par 24:18; Est 13:15. — 26 Is 51:2. — 27 Lc 2:55-74. — 28 Rom 4:17-25. — 29 Cf. Abel, *Géog.* I 420. — 30 Cornel. Nepote, *De viris Illustribus, Cimon*. — 31 2 Sam 13:12s. — 32 Cf. Lev 28:9; Lev 27:22. — 33 Agustín de Hipona, *Contra Faust.* XXII 37. — 34 Gén 17:17 (Del Documento *Sacerdotal*); 12:11 Es El *Yahvista*. — 35 Otros Casos Análogos: Lot Ofrece Sus Hijas (19:8), Un Levita Prostituye Su Concubina (Jue 19:25). — 36 J. Chaine, O.C., 188. — 37 Ex 20:17.

13. Abraham en Canaán.

Separación de Abraham y de Lot (1-13).

¹Subió, pues, de Egipto Abram con su mujer, toda su hacienda, y con Lot hacia el Negueb. ²Era Abram muy rico en ganados y en plata y en oro, ³y se volvió desde el Negueb hacia Betel, ⁴hasta

el lugar donde estuvo antes acampado entre Betel y Hai, al lugar del altar que allí alzara al principio, e invocó allí el nombre de Yahvé.⁵ También Lot, que acompañaba a Abram, tenía rebaños, ganados y tiendas,⁶ y no podían habitar juntos en aquella tierra, por ser muy grandes sus haciendas para poder habitar juntamente.⁷ Hubo contiendas entre los pastores del ganado de Abram y los del ganado de Lot. Habitaban entonces aquella tierra cananeos y fereceos.⁸ Dijo, pues, Abram a Lot: “Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos.⁹ ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí, te lo ruego; si tú a la izquierda, yo a la derecha; si tú a la derecha, yo a la izquierda.”¹⁰ Alzando Lot sus ojos, vio toda la hoya del Jordán, enteramente regada, antes de que destruyera Yahvé a Sodoma y a Gomorra, que era como un jardín de Yahvé, y a partir de Soar se parecía a Egipto.¹¹ Eligió, pues, Lot la hoya del Jordán, y se dirigió a oriente, separándose el uno del otro.¹² Abram siguió en la tierra de Canaán, y Lot habitó en las ciudades de la hoya del Jordán, teniendo su morada en Sodoma.¹³ Eran los habitantes de Sodoma malos y pecadores ante Yahvé en muy alto grado.

El autor sagrado conduce al patriarca cerca de Betel, en el centro de Palestina, en el sitio donde antes había levantado un altar en honor de Yahvé¹. La tierra estaba allí más poblada, y la abundancia de sus rebaños pudiera dar lugar a encuentros con las ciudades cananeas. Divididos el tío y el sobrino, hallarían mejor acomodo y más abundancia de pastos. El autor sagrado hace aquí resaltar la generosidad de Abraham y su amor de la paz, dando a escoger a Lot la región que más le agrade. Lot se deja llevar de la fertilidad del valle del Jordán, semejante a la de las orillas del Nilo; pero su juicio no tuvo en cuenta que las gentes de aquella tierra eran malas y pecadoras en su mayor grado ante Yahvé (v.13).

Los habitantes de aquella región central, además de los cananeos, eran los *ferceos* (v.7), población no semita, quizá emparentada con la raza hitita o mitannita². Abraham comprende que las reyertas entre él y Lot, *hermanos*, es decir, parientes, no harían sino agravar la situación, ya que estaban en medio de una población hostil que de seguro les ponía muchos obstáculos y dificultades. Abraham, sin hacer uso de su mayor edad, y prescindiendo de ser objeto de la promesa de heredar la tierra de Canaán, propone a su sobrino la elección. Podemos figurarnos a los dos patriarcas sobre las colinas de Betel y Hai mirando el amplio horizonte, dominando la región montañosa de Palestina y la vasta hondonada del Jordán, con su feracidad edénica en comparación con los secarrales palestinos. Aquella parte meridional de la costa del mar Muerto le parecía a Lot como *un jardín de Yahvé* (v.10)³. *Segor*: en heb. *Soar* — pequeña, en la parte sur de la hoya del Jordán y mar Muerto⁴. Es la ciudad a la que llegó Lot al huir de Sodoma⁵. El hagiógrafo afirma que por su feracidad era comparable a la del Delta egipcio (v.10b). Allí se dirige Lot ilusionado, sin pensar en lo que le esperaba. La perversidad de los habitantes de Sodoma y Gomorra es declarada para preparar el relato de su destrucción por un terremoto. Además parece que el hagiógrafo quiere destacar el premio a la generosidad de Abraham: gracias a su desinterés, se vio libre de la compañía de tan malas gentes y de la ruina que sobre ellos había de acaecer. “Lot escogió la llanura, la vida más fácil. Desciende a Sodoma en una atmósfera pesada, perfumada de laureles y cargada de pecados. Abraham permanece como el hombre de las altas mesetas, el gran nómada.”⁶

Nueva Aparición de Yahvé a Abraham (14-18).

¹⁴Dijo Yahvé a Abram después que Lot se había separado de él: “Alza tus ojos y, desde el lugar donde estás, mira al norte y al mediodía, al oriente y al occidente.¹⁵ Toda esta tierra que ves, te la daré yo a ti y a tu descendencia para siempre.¹⁶ Haré tu descendencia como el polvo de la tierra;

si hay quien pueda contar el polvo de la tierra, ése será quien pueda contar tu descendencia.¹⁷ Andá y camina por esta tierra a lo largo y a lo ancho, que a ti te la daré toda.”¹⁸ Levantó, pues, Abram sus tiendas y se fue a habitar al encinar de Mambré, cerca de Hebrón, y alzó allí un altar a Yahvé.

En premio a su generosa conducta, Abraham recibió de Yahvé una nueva visión, en la que solemnemente se le promete a él y a su descendencia la tierra de Canaán, así como una numerosa posteridad para habitarla. El estilo de la promesa es enfático e hiperbólico, para impresionar más a los lectores del relato. Es la reiteración de la promesa hecha en Siquem⁷. La descendencia será innumerable, y la tierra que se extiende ante los ojos atónitos de Abraham será de ella. San Pablo aplica estas palabras a Cristo, que es la descendencia verdadera de Abraham, tomando a Israel en su sentido espiritual⁸. En realidad, la historia del pueblo elegido tiene su razón teológica de ser en los designios divinos, en cuanto que es preparación del reino mesiánico, encarnado en Cristo.

Después de esta teofanía, Abraham volvió hacia el mediodía, al encinar de Mambré, donde levantó otro altar a Yahvé. Con eso puso la base de un nuevo santuario, que aún en la época cristiana veneraban los gentiles, judíos y cristianos, cada uno a su manera, hasta que fue suplantado por la iglesia cristiana de Constantino el Grande. En esta región de Hebrón, junto al desierto, permanecerá Abraham el resto de su vida, y allí encontrarán sepultura sus restos mortales y los de su esposa. Se suele identificar *Mambré* con el actual *Ramet el-Jalil* — altura del amigo⁹. Sin duda que antes de Abraham existía allí un santuario cananeo, como en Betel y Siquem.

1 Gén 12:8. — 2 Cf. Abel, *Géog.* I 322. — 3 En la Carta de Madaba, Segor aparece rodeada de palmeras. — 4 Cf. Abel, *Géog.* II 466. — 5 Gén 19:20-22. — 6 J. Chaine, o.c., p.193. — 7 Gén 12:7. — 8 Gál 3:16. — 9 Cf. A.T. Mader, *Le Mambré biblique et la tradition primitive*: RB (1930) 84-117. 199-225; F. M. Abel, *Mambré*, en *Conférences de St. Etienne (1909-1910)* 21 Qs; Hennequin, *Fouilles de Palestine*: DBS III 344-350.

14. Incursión de los Reyes Orientales.

Liberación de Lot (1-16).

¹Sucedió que en tiempo de Amrafel, rey de Senaar; Arioc, rey de Elasar; Codorlaomer, rey de Elam, y Tadal, rey de Goyim, ²hicieron guerra a Bara, rey de Sodoma; a Birsá, rey de Gomorra; a Sinab, rey de Adama; a Seméber, rey de Seboyim, y al rey de Bela, que es Sohar. ³Todos estos se concentraron en el valle de Sidim, que es el mar de la Sal. ⁴Por doce años habían estado sometidos a Codorlaomer, pero el año trece se rebelaron. ⁵El catorce vino Codorlaomer y los reyes con él coligados, y derrotaron a los Refaim en Astarot-Qarnayim, y a los Zuzim en Ham, a los Enim en el llano de Quiryatayim, y a los joritas en los montes de Seir hasta El-Parán, que está junto al desierto; ⁷ y, volviéndose, vinieron a la fuente de Mispát — Juicio, que es Qades, y talaron todos los campos de los amalecitas y los de los amorreos que habitaban en Jasesón-Tamar. ⁸Saliéronles al encuentro el rey de Sodoma, el de Gomorra, el de Adama, el de Seboyim y el de Bela, que es Sohar, y presentaron batalla en el valle de Sidim ⁹contra Codorlaomer, rey de Elam; Tadal, rey de Goyim; Amrafel, rey de Senaar, y Arioc, rey de Elasar, cuatro reyes contra cinco ¹⁰Había en el valle de Sidim muchos pozos de betún.” Los reyes de Sodoma y de Gomorra se dieron a la fuga, y cayeron allí muchos, y los que se salvaron huyeron al monte. ¹¹Saquearon todas las haciendas de Sodoma y de Gomorra y todas sus provisiones y se retiraron. ¹²Llevábanse también, con toda su hacienda, a Lot, hijo del hermano de Abram, pues moraba en Sodoma; ¹³ y fue uno de los fugitivos a decírselo a Abram el hebreo, que habitaba en el encinar de Mambré,

amorreo, hermano de Escol y de Aner, que habían hecho alianza con Abram; ¹⁴y como supo Abram que había sido hecho cautivo su hermano, reunió los capaces de llevar armas de entre sus domésticos, trescientos dieciocho, y persiguió a los aprehensores hasta Dan, ¹⁵y, dividiendo su tropa, cayó sobre ellos por la noche, él y sus siervos, y los derrotaron, persiguiéndolos hasta Jobá, que está a la izquierda de Damasco, ¹⁶y recobró todo el botín, y a Lot, su hermano, con toda su hacienda, mujeres y pueblo.

Este episodio es totalmente diferente a las narraciones anteriores sobre el patriarca, ya que nos presenta a Abraham como un guerrero que vence a una coalición de reyes extranjeros, o al menos que cae sobre su retaguardia, y les arrebató el botín y a su hermano Lot.

El estilo es el de una crónica antigua, que es remozada con explicaciones para sus lectores. Así, al mencionar ciertas ciudades, se dice el nombre antiguo y el actual¹. Hay expresiones arcaicas, y los nombres geográficos corresponden bien a los de la ruta caravanera que bordea el mar Muerto y sube por Transjordania hacia Damasco. Y, por otra parte, la enumeración de reyes diversos coincide con el tipo onomástico de cada grupo étnico.

El relato bíblico nos presenta a cuatro reyes orientales (un elamita, dos mesopotámicos y un hitita) coligados, haciendo una incursión contra la Pentápolis de la orilla oriental del mar Muerto. La expedición no es inverosímil teniendo en cuenta que se trataba de asegurar la ruta comercial con Arabia, la cual pasaba por esa zona de Transjordania. El jefe de la coalición es *Codorlaomer*, rey de Elam. El nombre entra perfectamente dentro de la onomástica elamita; parece ser una pronunciación dialectal de *Kudur-Lagamal* (siervo de Lagamal). La primera parte del nombre aparece en la onomástica elamita, y *Lagamal* era una diosa elamita. Aunque no se ha encontrado el nombre de este rey en las listas reales elamitas, debemos tener en cuenta que son incompletas, precisamente en esta época que precede a la afirmación de la hegemonía de la primera dinastía babilónica². *Amrafel*, rey de *Senaar*: se le ha identificado con el Hammurabi de Babilonia (s.XVIII a.C.). *Senaar* es la designación genérica de Mesopotamia, y en concreto de Babilonia³. Los lexicólogos consideran posible la identificación de *Amrafel* y *Hammurabi*, teniendo en cuenta la plurivalencia de los signos silábicos babilonios. Así, dándole al último signo *bi* el valor de *bil* o *pil*, tenemos *Hammurabil* o *Hammurapil*, que en una pronunciación dialectal defectuosa puede convertirse fácilmente en *Amrafel*⁴. No obstante, hoy día se desconfía de esta posible identificación lexicográfica, y se supone que el Amrafel es un rey del norte de Mesopotamia, de una localidad llamada Singar⁵. *Arioc*, rey de *Elasar*: también, acudiendo a la plurivalencia de los valores silábicos cuneiformes, se le ha pretendido identificar con *Rim-Sin* de Larsa. Pero encontramos el nombre de *A-ri-wu-uk*, hijo de Zimri-Lim de Mari. Es nombre de tipo jurrita. *Elasar* puede ser *Ilanzura* de los textos hititas y de Mari, situada entre Carquemis y Mari⁶. *Tadal*, rey de los *Goyim*: se le ha relacionado con los nombres hititas llamados *Tudjalias*, y el primero de ellos es contemporáneo de Hammurabi (s.XVIII a.C.). *Goyim* significa “naciones gentiles” en general, y puede ser una denominación genérica (equivalente a *bárbaro* o *umman manda* de los textos cuneiformes) para designar a los extranjeros, escogida por el hagiógrafo para llenar el vacío del nombre de un país que aparecía ininteligible en el original. Como Elam ejercía cierta hegemonía en Mesopotamia antes de surgir el imperio de Hammurabi, haciendo incursiones militares hasta el Asia Menor⁷, bien podemos poner esta expedición a fines del siglo XIX o principios del XVIII a.C. Por otra parte, sabemos que Transjordania fue arrasada en esta época, quedando su cultura ahogada hasta el siglo XIII a.C. Así podemos situar la vida de Abraham entre los siglos XIX-XVIII a.C.⁸ Luego no podemos poner más tarde esta incursión contra las ciudades del sur del mar Muerto⁹. Los reyes de estas ciudades, después de doce años de sumi-

sión, se insurreccionaron, comprometiendo así la ruta comercial hacia Arabia. Por ello, los reyes orientales, heridos en sus intereses comerciales, mandaron unos destacamentos para someter a los rebeldes. La Biblia no dice que los reyes dirigieran en persona la campaña. Los anales de los antiguos reyes orientales suelen atribuir directamente a los reyes las expediciones militares victoriosas de sus generales, representantes suyos. Es el género literario militar *áulico*. Antes de atacar a las ciudades de las orillas del mar Muerto, sometieron a otras poblaciones situadas en la “ruta real” a través de Edom y Moab, que iba de Siria hacia el mar Rojo, la que quisieron tomar los israelitas al entrar en Edom¹⁰. Primeramente vencieron a los *refaim* en *Astarot-Qarnayim*, el *Tell Astara* al este del lago de Genesaret¹¹. Los *refaim* eran una raza de gigantes¹², cuyos descendientes fueron el espanto de los exploradores israelitas al entrar en Canaán¹³. Ellos, con los *enaquim*, *zumzumim*, *emim* y *zuzim* son los restos de la edad de piedra, anteriores a la oleada semítica. A ellos se atribuían los monumentos megalíticos, tan abundantes en Transjordania, y la imaginación popular los mitologizó, considerándolos como raza ciclópea¹⁴. Los *zuzim* parecen ser idénticos a los *zumzumim*¹⁵, habitantes en esta zona del norte de Transjordania. *Ham*: es el actual *Ham*, al sur de Irbid, en el Adjlum. *Emim*: habitan el territorio de Moab. Eran de la raza ciclópea de los enaquim. *Quiriatayim* es el actual *Jirbet Quiryatein* o *Jirbet-Qureyat*¹⁶. *Jorritas*: son los jurritas del norte de Siria, que descendieron hacia Palestina en el siglo XIX a.C.¹⁷ Por ellos, los egipcios designaron a Palestina con el nombre de *Ham*¹⁸. Los *montes de Seir* (v.6) es la cadena de montañas desde el sur del mar Muerto hasta el golfo de Elán. Es el futuro territorio de los edomitas¹⁹. *El-Parán*: está al oeste del W. el Aris²⁰. *Fuente de Mispat* o del “juicio,” identificada con *Qades*, la actual *Ain Qedeis*, al sur del Negueb. Allí los reyes vencieron a los *amalecitas*²¹. *Jasasón-Tamar*: cerca de *Kurnub*, entre Qades y el mar Muerto. Una vez vencidos estos enemigos, los reyes coligados se concentraron sobre la Pentápolis del mar Muerto. Los cinco reyes de ésta salieron a dar la batalla, pero fueron derrotados en el *valle de Sidim* (v.8), donde había *pozos de betún*. Todos los bordes del mar Muerto y su fondo son bituminosos, y sobre todo con ocasión de los terremotos hay emanaciones de asfalto. Por eso, el mar Muerto es llamado lago *Asfaltites* por los griegos. Los nabateos explotaban este asfalto, vendiéndolo a los egipcios para embalsamar a los muertos²². El *valle de Sidim* debe de ser la parte que rodea el mar Muerto por el sur, inundada con ocasión del terremoto que anegó a las cinco ciudades del litoral.

Los vencedores saquearon Sodoma y Gomorra y se llevaron prisionero al sobrino de Abraham, Lot (v.12). Un fugitivo llevó a Abraham la noticia de la captura de Lot. Es curioso que a Abraham se le dé el nombre de *el hebreo*, como si fuera desconocido, designación arcaica despectiva que las poblaciones no israelitas daban al pueblo hebreo²³. Es otro indicio del arcaísmo del documento utilizado por el redactor. El patriarca tenía sus *aliados* de raza amorrea, sin duda para defenderse mutuamente en un ambiente hostil y mantener sus derechos de pastos. Abraham tomó sus siervos²⁴ y los de sus aliados, reuniendo 318 hombres²⁵, con los que se apresuró a rescatar a su sobrino (v.14). Al acercarse a la retaguardia del ejército invasor, dividió sus mercenarios y cayó de noche inesperadamente sobre la sección que guardaba el botín y los prisioneros. Es una obra maestra de *razzia* beduina. Así fue persiguiendo — en plan de guerrillas — al invasor hasta *Jobá*, la actual *Ube*, no lejos de Damasco. *Dan* es la antigua *Lais*²⁶. “La victoria de Abraham se reduce a una *razzia* contra la columna de prisioneros y del botín, que era la retaguardia de la columna victoriosa.”²⁷ No se trata, pues, de una victoria abierta contra el invasor, lo que es inverosímil, sino de una escaramuza particular, que le valió a Abraham el rescate de su sobrino y no poco botín. Sin duda que esta victoria de Abraham formó parte de la épica popular, y así el relato habla ampulosamente de una victoria sobre los cuatro reyes de Oriente. Es el género literario épico ampuloso e hiperbólico, tan utilizado en las historias de los pueblos pequeños.

Melquisedec Bendice a Abraham (17-24).

¹⁷Después que volvió de derrotar a Codorlaomer y a los reyes que con él estaban, salióle al encuentro el rey de Sodoma en el valle de Save, que es el valle del rey; ¹⁸y Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Altísimo, ¹⁹bendijo a Abram, diciendo: “Bendito Abram del Dios Altísimo, el dueño de los cielos y la tierra. ²⁰Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos.” Y le dio a Abram el diezmo de todo. ²¹Dijo el rey de Sodoma a Abram: “Dame las personas; la hacienda tómalala para ti;” ²²pero Abram dijo al rey de Sodoma: “Alzo mi mano a Yahvé, el Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra, ²³si desde un hilo hasta una correa de zapato tomare yo nada de cuanto es tuyo, para que no digas: Yo enriquecí a Abram, ²⁴salvo lo que han comido los mozos y la parte de los que me han acompañado, Aner, Escol y Mambré. Estos cogerán sus partes.”

Al volver victorioso, los pueblos liberados le salieron al encuentro, y en primer lugar el rey de Sodoma, que había escapado a la muerte²⁸. El lugar del encuentro es el “valle de Save,” que es localizado en el “valle del rey” (v.17). Se ha relacionado con los “jardines del rey,”²⁹ y así se propone como escenario del encuentro el torrente Cedrón, que debía atravesar Abraham al volver de Transjordania.

Entre los que sin haber perdido nada salen a felicitar a los vencedores está *Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Altísimo — El-Elyon*. El relato (v. 17-20) parece intercalado posteriormente, ya que interrumpe la ligazón entre el v.17 y el v.21, que es continuación lógica de aquél, pues es el rey de Sodoma con el que tiene conversación Abraham. Además, en el v.20 se dice que Abraham ofreció a Melquisedec el diezmo de todo el botín que traía, mientras que en el v.24 Abraham no quiere tocar nada del botín que pudiera pertenecer al rey de Sodoma. La tradición judía ha identificado a *Salem* con *Jerusalén*. Así, Sal. 76:3 considera a Salem y Sión como sinónimos. En Sal. 110 se compara a Melquisedec con el rey que debe reinar en Sión, la antigua colina llamada Jerusalén. En las cartas del Tell Amarna aparece el nombre de *Urusalim* aplicado a Jerusalén, el *Yerusalem* del hebreo³⁰. *Salem* sería, pues, un nombre diminutivo que conserva sólo la última parte del nombre. Por otra parte, para los judíos tenía un valor simbólico teológico, pues el nombre coincidía con el sacrificio llamado *selem* — pacífico. *Melkisedeq* es nombre cananeo, como el de *Adonisedeq*, rey de Jerusalén en tiempos de Josué³¹. Los dos nombres son teóforos: *Melkisedeq* — mi rey es justo, *Adonisedeq* — mi dueño es justo. Por otra parte, conocemos un dios llamado *Sedeq*, adorado por fenicios y sabeos³². En este supuesto, el significado de *Melkisedeq* es *Sedeq es mi rey*. Además, *Salem* es el nombre de otro dios fenicio³³, al que *Urusalim* pudiera estar consagrado³⁴. Pero, según la Biblia, Melquisedec es sacerdote de *El-Elyon*. *El* es primitivamente un apelativo de la divinidad, que es común a todas las lenguas semíticas³⁵. Parece que primariamente significa “poder, primacía.” El nombre de *Elohim* es un derivado de la raíz *El*, quedando *El* como abreviación en los nombres teóforos³⁶.

Elyon — traducido por los LXX *Altísimo* — era primitivamente una divinidad fenicia, el padre de *El*. En un texto fenicio del siglo VIII a.C. aparecen distinguidos: “ante El y Elyon.”³⁷ Los hebreos lo adoptaron también para designar al Dios de ellos³⁸, y en la época helenística, la traducción de $\varphi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ fue muy empleada, pues se consideraba más comprensible a los paganos que el tetragrámmaton *Yahvé*³⁹. En el caso de la entrevista de Abraham y Melquisedec, el patriarca hebreo lo considera como su Dios, pues dijo: *Alzo mi mano a Yahvé, Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra...* (v.22). Vemos que el redactor pone en labios de Abraham el nombre de *Yahvé* — evitado en boca de Melquisedec, v. 19-20, identificándolo con el Dios de Melquise-

dec. Los LXX no traen el equivalente de *Yahvé* en el v.22 como idéntico a *El-Elyon*. Como el nombre de *Yahvé* falta en el texto samaritano, es de suponer que ha sido añadido por un glosista. Melquisedec es “rey y sacerdote,” como era corriente en los reyezuelos cananeos. Abraham le ofrece, en calidad de sacerdote, parte del botín, que la costumbre reservaba a la divinidad. Melquisedec, en cambio, le bendice como sacerdote y obsequia al séquito de Abraham con un refrigerio de pan y vino. Clemente de Alejandría ve en este pan y vino un símbolo de la Eucaristía⁴⁰. San Cipriano considera este ofrecimiento de pan y vino como un sacrificio hecho a Dios, figura del sacrificio eucarístico⁴¹. En el canon de la misa se menciona el sacrificio de Melquisedec en este sentido. Pero hemos de tener en cuenta que el autor de la Epístola a los Hebreos no menciona para nada el sentido eucarístico de la ofrenda de Melquisedec, a pesar del amplio uso que hace de la persona de éste como tipo del Sumo Sacerdote, Jesús. Tertuliano afirma que la ofrenda de Melquisedec no tiene por finalidad sino dar un refrigerio a los cansados guerreros de Abraham⁴². El salmista atribuye al Mesías un sacerdocio al modo de Melquisedec, el cual juntaba la dignidad real y sacerdotal⁴³. El autor de la Epístola a los Hebreos ve en Melquisedec una figura de Cristo, por cuanto el rey de Salem, contra el uso corriente en la Escritura, se nos presenta en la historia “sin padre, sin madre ni genealogía.”⁴⁴

Melquisedec es rey y sacerdote, lo que era corriente en la antigüedad; los reyes sumerios son llamados *patesi* o *vicarios* de su dios. Los reyes asirios se llamaban a sí mismos *sangu* — sacerdote — y *saknu* — lugarteniente — de Enlil⁴⁵. En el texto bíblico aparece por primera vez el nombre de *kohen* — sacerdote, que parece relacionarse con el acadio *kânu* — inclinarse, humillarse⁴⁶. Melquisedec, con la misma fórmula, bendice a Abraham y da gracias a Dios por la victoria, al que se le da el título de “señor de cielos y tierra.” En correspondencia, Abraham le ofrece los diezmos, reconociéndole como “sacerdote.”⁴⁷ Los templos de Babilonia se sostenían con los “diezmos” — *esrû* — de sus devotos. Este reconocimiento del sacerdocio de Melquisedec por Abraham es una prueba más de la antigüedad de la tradición sobre el encuentro entre ellos, pues no se concibe que un judío celoso posterior haya fingido a su gran patriarca humillándose ante un sacerdote cananeo, reconociéndole como sacerdote y ofreciéndole los diezmos. “La escena revisita cierta grandeza: el antepasado de Israel es recibido con honor y bendecido por un rey. Generoso y piadoso, da con generosidad el diezmo del botín. El hebreo que llevaba su diezmo al templo podía recordar que el padre de su pueblo, muy cerca de la Ciudad Santa, había pagado un impuesto semejante⁴⁸. Pocos personajes del A.T. han tenido en la tradición la fortuna de Melquisedec⁴⁹. Este rey-sacerdote, que no hace sino atravesar el horizonte de Abraham, ha excitado la curiosidad. El misterio que le rodea le ha permitido vastos desarrollos a la exégesis alegórica, que ha sabido sacar, ya en la Escritura, magníficas enseñanzas bajo la luz del Espíritu. La Epístola a los Hebreos es el monumento capital”⁵⁰. Filón veía en él un símbolo del Logos, por la idea de justicia que su nombre implica y por la embriaguez que procura a las almas con el vino que les da⁵¹. Otros escritores judíos le hacen aparecer con Henoc y Elías en la inauguración mesiánica. “Si nada autoriza a poner en duda la historicidad del episodio de Melquisedec, al menos se tiene derecho a acentuar el carácter misterioso del personaje; quizá su nombre y el de su ciudad se deben a la intención de proyectar hasta la época patriarcal los orígenes del culto debido a Yahvé en el lugar que consagrará más tarde el templo.”⁵²

El v.22 es continuación del v.17. El botín pertenecía al vencedor; por eso el rey de Sodoma sólo le pide que le devuelva las personas. Abraham, caballerosamente y con toda generosidad, contesta que le devolverá también el botín, pues no quiere enriquecerse con lo de los demás, y sobre todo no quiere que el rey de Sodoma diga que le ha enriquecido. El gesto del juramento, levantando la mano al cielo, es solemne. Toma como testigo al Dios de Melquisedec (El-Elyon),

lo que indica que le considera como Dios suyo. *Yahvé* falta en los LXX y en la versión siríaca, lo que indica que es adición de un glosista. Por otra parte, su sentido de justicia queda claro al exigir para sus siervos y aliados la parte que les corresponde.

1 Así: *Bila* es *Soar* (v.2); el “valle de Sidim” es el “mar de la Sal” (v.3); la “fuente de *Mispat* (del juicio) es Qades (v.7). — 2 Cf. R. De Vaux, art c.: RB (1948) 334-335. — 3 Gén 10:10. — 4 Véase P. Dhorme, *Hammourabi-Amraphel*: RB (1908) 203-226; ID., *Abraham dans le cadre de l'histoire*: RB (1931) 506-514. — 5 R. De Vaux, art.c., p.333. — 6 Cf. De Vaux, art.c., p.334. — 7 Cf. Id., p.437. — 8 Cf. De Vaux, *Israel*: DBS IV 732-733. — 9 Sodoma es el *Dj. Usdum*, al sudoeste del mar Muerto. Gomorra: hay que buscarla por esa zona. A 65 kilómetros al sur hay un *ain* Ghamr. Seboyim quizá junto al W. *Sebaiye*. *Soar* o Segor: quizá Seil Qeraji. Cf. Abel, *Géog.* II 452. — 10 Núm 20,17; 21,22. — 11 Jos 12,4; 13,12. — 12 Dt 3:11. — 13 Núm 13:27-33. — 14 Cf. Abel, *Géog.* I 328.329; M. J. Lagrange, *Eludes sur les religions sémitiques* 318-319. — 15 Dt 2:20-21. — 16 Jos 13:19; Jer 48:1. — 17 Cf. E. Dhorme, La religión des Hébreux nómades 116s. — 18 Cf. DBS IV 128-138. — 19 Gén 32:4; 33,14; Dt 2:4; Jue 5:4. — 20 Cf. Abel, *Geog.* I 434. — 21 Cf. Ex 28:8-16; Núm 13:29. — 22 Abel, *Géog.* I 195. — 23 Cf. R. De Vaux, arte.: RB (1948) 338. — 24 La palabra *heniqim* es arcaica y tiene el sentido específico de vinculados a la familia en una tableta de Taanak. Cf. ID., *ibid.* — 25 Este número coincide con el valor numérico de las letras hebreas del nombre de Eliezer, siervo jefe de Abram, que aquí no es mencionado. — 26 Jue 18:29; Jos 19:47. — 27 A. Clamer, o.c., p.255. — 28 Gén 14:10. — 29 2 Sam 18:18. — 30 El *Yerusalayim* masorético es artificial, inventado por los rabinos para dar más amplitud a la ciudad. — 31 Cf. Jos 10:1. — 32 Cf. M. J. Lagrange, *Le livre des Juges* 3. — 33 Dussaud, Les découvertes de Ras Samra et l'Antien Testament p.89 y 141. — 34 Algunos autores ven vestigios del nombre de este Dios en la composición de los nombres *Salmanasar*, *Salomón*, *Absalón*. Pero en el texto no se dice que Melkisedec sea sacerdote de Salem, sino de El-Elyon. — 35 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 70-83. — 36 Así Ismael, Eliezer, Israel. — 37 Cf. E. Dhorme, La religión des Hébreux nómades 340 — 38 Cf. Núm 24:16; Dt 32:8; Is 14:14; Sal 78:34; 47:3. — 39 Cf. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes...* III 41-57-174. — 40 Cf. Clem. De Alej., *Strom.* 6-161; 3. — 41 San Cipr., *Ep.* 63,4. — 42 Tert., *Adv. Iudaeos* III: PL 2,602. — 43 Sal 110. — 44 Heb 7:1-19; cf. RB (1926) 496 (1927) 25. — 45 P. Dhorme, Les religions de Babylone et d'Assyrie 198-199. — 46 E. Dhorme, La religión des Hébreux nomades 225. — 47 Cf. Lev 27:30; Dt 12:6; 11; 17. — 48 Cf. Dt 12:11; 14:22-27. — 49 Cf. Bardy, *Melkisedec dans la Tradition patristique*: RB (1926) 496-509; (1927) 25-45. — 50 J. Chaine, o.c., p.208. — 51 Filón, *Allegoriae* III 79-82. — 52 A. Clamer, o.c., p.259.

15. Alianza de Dios con Abraham.

Literariamente, el relato es complejo y heterogéneo, pues no es difícil sorprender diversas fuentes entrelazadas más o menos hábilmente. Generalmente, los comentaristas distinguen aquí dos documentos. Se señalan algunas discordancias: en el v.5 se dice que las estrellas brillan en el cielo (lo que supone ya entrada la noche), mientras que en el v.12 se dice que el sol va a ponerse. En el v.6 se alaba la fe de Abraham, que le es imputada en justicia, mientras que en el v.8 pide **Abraham un signo para creer**; en el v.2 Abraham llama a Dios *Yahvé* con toda naturalidad, mientras que en el v.7 Dios le dice: “Yo soy *Yahvé*...” Por estas razones se ha creído necesario admitir duplicidad de documentos¹.

Promesa de un Primogénito Varón (1-6).

¹Después de estos sucesos habló *Yahvé* a Abram en visión, diciéndole: “No temas, Abram; yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande.” ²Contestóle Abram: “Señor mío, *Yahvé*, ¿qué vas a darme? Yo me iré sin hijos, y será heredero de mi casa ese damasceno Eliezer. ³No me has dado descendencia, y será mi criado quien me herede.” ⁴Pero en seguida le respondió *Yahvé*: “No te heredaré éste, sino, al contrario, uno salido de tus entrañas, ése te heredará.” ⁵Y, sacándolo fuera, le dijo: “Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia.” ⁶Y creyó Abram a *Yahvé*, y le fue reputado por justicia.

En el momento de llamar a Abraham, había hecho Dios una promesa al patriarca. Después de los sucesos pasados, el Señor se la quiso ratificar con un rito solemne. El texto no indica las circunstancias de tiempo y lugar. La ligazón con lo anterior se hace por la fórmula genérica “después de estos sucesos” o cosas. El hagiógrafo presenta a Abraham como un profeta que recibe una comunicación divina directa. La aparición “en visión” es característica de los escritos proféticos. A las

ansias e incertidumbres íntimas del patriarca, Dios le dice en una “visión”: *No temas, yo soy tu escudo; tu recompensa grande* (v.1). Quizá las palabras aludan a los peligros superados por Abraham. La *recompensa* será la posesión de la tierra prometida. Pero el patriarca expresa con tristeza el poco provecho que saca de la simple “promesa”: *Yo me iré sin hijos...* (v.2). Ante esta triste realidad, nada de lo que puede prometerle tiene valor, ya que su *heredero* será su siervo Eliezer. ¿De qué le servirá que Dios le haga rico y poseedor de la tierra de Canaán, si no tiene hijos? Al morir le sucederá como heredero su siervo, que se convertirá en hijo “adoptivo.”² En las legislaciones de Asiria y de Nuzu se prevé este caso de *adoptar* como heredero a un siervo. En caso de que el adoptante tuviera hijos, el siervo perdía derecho a la herencia³. Según esta costumbre que imperaba en las relaciones jurídico-sociales de la Alta Siria, de donde provenía Abraham, no serían los parientes próximos de éste (como su sobrino Lot) los herederos, sino su siervo, “hijo de su casa” o nacido en ella. Ahora Dios le asegura que le heredará uno *salido de sus entrañas* (v.4); la promesa no especifica quién ha de ser la madre. Sara propondrá que sea Agar la que dé hijos a Abraham, ya que ella no tiene esperanzas⁴. Para confirmarle en su promesa, Dios sacó al campo a Abraham para que contemplara el cielo estrellado, y le invitó a contar las innumerables estrellas, que son un símbolo de la innumerable descendencia que le está reservada (v.5). La promesa está llena de poesía oriental y también de hipérbole. Abraham creyó ciegamente en las palabras de Dios, y le *fue reputado por justicia*, es decir, su acto extraordinario de fe dio la medida de la justicia o “santidad” del patriarca. En ello Dios reconoció que era “justo” y recto. San Pablo comenta las palabras divinas: “Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según lo dicho: “Así será tu descendencia,” y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues era casi centenario y estaba amortiguado el seno de Sara, sino que, ante la promesa de Dios, no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios, convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido, y por esto le fue computado a justicia. Y no sólo por él está escrito, sino también por nosotros, a quienes se otorga la justicia mediante la fe en Jesucristo.”⁵ Es el mejor y más autorizado comentario. **Este acto de fe era más meritorio que el de la obediencia hecha al salir por orden de Dios de su parentela para entrar en Canaán.** Matatías recuerda a sus hijos al morir este texto del Génesis⁶.

Alianza de Dios con Abraham (7-21).

⁷Díjole después Yahvé: “Yo soy Yahvé, que te saqué de Ur de los Caldeos para darte esta tierra en posesión.” ⁸Preguntóle Abram: Mi Señor Yahvé, ¿en qué conoceré que he de poseerla?” ⁹Y le dijo Yahvé: “Elígeme una vaca de tres años, una cabra de tres años también, y un carnero igualmente de tres años, y una tórtola y un palomino.” ¹⁰Tomó Abram todo esto, y partió los animales por la mitad, pero no las aves, y puso de cada uno una parte frente a la otra. ¹¹Bajaban las aves sobre las carnes muertas, y Abram las espantaba. ¹²Cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó un sopor sobre Abram, y fue presa de gran terror, y le envolvió densa tiniebla. ¹³Y dijo a Abram: “Has de saber que tu descendencia será extranjera en una tierra no suya, y estará en servidumbre, y la oprimirán por cuatrocientos años; ¹⁴pero yo juzgaré al pueblo que los esclavizará, y saldrán de allí después con mucha hacienda; ¹⁵pero tú irás a reunirte en paz con tus padres, y serás sepultado en buena ancianidad. ¹⁶A la cuarta generación volverán acá, pues todavía no se han consumado las iniquidades de los amorreos.” ¹⁷Puesto ya el sol, y en densísimas tinieblas, apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó por entre la mitad de las víctimas. ¹⁸En aquel día hizo Yahvé pacto con Abram, diciéndole: “A tu descendencia he dado esta tierra desde el río de Egipto hasta el gran río, el Eufrates; ¹⁹al quineo, al quineceo, al cadmoneo, ²⁰al jeveo, al fere-

ceo, a los refaim,²¹ al amorreo, al cananeo, al guergueseo y al jebuseo.

El patriarca pide a Dios una señal visible de que, en efecto, se cumplirán esas promesas⁷. Yahvé se presenta como el Dios de Abraham, que le ha sacado de Ur de los Caldeos. En 12:31 se dice que fue el padre de Abraham el que sacó a la familia por su propia iniciativa, sin aludir para nada a los designios divinos. Aquí el autor presenta la primera emigración de Abraham como efecto de un impulso directo divino, prescindiendo en la narración de las causas segundas. A continuación Yahvé le ordena a Abraham que escoja una vaca, una cabra, un cordero y dos aves, y que las tres primeras víctimas sean divididas en dos partes y sean dispuestas una frente a otra, como formando una calle por el medio, por donde, según la costumbre, debían pasar las partes contrayentes, diciendo: “Divídame Dios como a estas víctimas si yo faltare al compromiso contraído.” El profeta Jeremías nos cuenta un rito análogo: en una ocasión crítica para la ciudad de Jerusalén, sus jefes hicieron un pacto con Dios, prometiendo manumitir a todos los siervos hebreos, según las prescripciones de la Ley, y lo hicieron pasando por la calle que formaban los cuartos de un becerro sacrificado. Mas, porque no fueron fieles al compromiso, el Señor dice que “los grandes de Judá, los grandes de Jerusalén, los eunucos, los sacerdotes y todo el pueblo *pasarán por entre las partes del becerro* y los entregaré en manos de sus enemigos, en manos de los que a muerte los persiguen, y sus cadáveres serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra.”⁸ En el caso presente es Yahvé el único que pasa, bajo la forma de *hornilla humeante* (v. 17), pues es una simple promesa de Dios al patriarca, no un contrato bilateral como el del Sinaí⁹. La promesa es la posesión de la tierra de Canaán por la descendencia del patriarca, pero después de que hayan pasado cuatro generaciones, cuatro siglos, de permanencia en Egipto en calidad de esclavos.

Este extraño rito de partir la víctima en dos mitades y pasar por medio de ellas lo encontramos en textos extrabíblicos. Sin duda que a esto se alude en la expresión hebrea “cortar la alianza.”¹⁰ En unos textos encontrados en Mari (Alta Mesopotamia), para decir “concluir una alianza” se dice “matar el asno de la alianza.”¹¹ Entre los beduinos de Transjordania aún se practica el rito del *fedú*: cuando un miembro de la familia está enfermo, se mata una oveja, se la corta en dos partes y se la suspende bajo la tienda o ante la puerta; todos los miembros de la familia deben pasar entre los dos trozos de la víctima para conjurar la desgracia¹². En el caso del Génesis, el sentido es diferente, pero hay cierta analogía en el conjunto escénico. Dios pasa en forma de fuego por medio de los fragmentos de las víctimas. En el A.T. se suele simbolizar la presencia sensible de la divinidad por el fuego, por lo que incluye de purificador: así en la zarza ardiendo¹³, la columna de fuego en el desierto¹⁴ y la nube humeante en el Sinaí, donde Dios se manifiesta sensiblemente¹⁵.

Los v.11-16 son un presagio de la triste suerte que la descendencia de Abraham habrá de soportar durante cuatro generaciones. Los pájaros que caen sobre la presa (v.11) son signos de mal agüero, y simbolizan la esclavitud de los hebreos bajo la disciplina férrea de los egipcios. Así, los pájaros que quieren comer los trozos de carne son los enemigos de la descendencia de Abraham. El gesto de éste de espantarlos con un palo es la liberación final del pueblo oprimido. Durante el sueño, Dios le comunicó al patriarca el sentido de aquellos pájaros de rapiña revoloteando sobre las víctimas descuartizadas. Por eso dice el texto que Abraham *fue presa de gran terror* (v.12); es el triste presagio que se cierne sobre sus descendientes, pues se verán obligados a vivir como *extranjeros* en país extraño. La duración de cuatrocientos años de exilio anunciada (v.12) equivale a cuatro generaciones en sentido amplio (v.16)¹⁶. Se trata de cifras redondas, que no han de tomarse al pie de la letra. Después se anuncia el castigo de los opresores: *yo juzgaré al*

pueblo que los esclavizará (v.14). Por su parte, el patriarca gozará de una vida larga y pacífica¹⁷.

Después el autor sagrado transcribe la promesa de posesión de la tierra de Canaán en sentido amplísimo: *Desde el río de Egipto hasta el gran río, Eufrates* (v.18). En Ex. 23:1s: “Desde el mar Rojo hasta el mar de Palestina (Mediterráneo) y desde el desierto de Sin hasta el río — Jordán.” En Núm. 34:1-15 se indican como límites, por el oeste, el Mediterráneo; por el este, el río Jordán con el mar Muerto; por el mediodía, el desierto de Sin con Edom, y por el norte, los montes de Líbano y Antilíbano. De Jos. 22:9s resulta claro que Transjordania no entraba en la promesa. La mención del *río Eufrates* (v. 18) debe de ser aquí una glosa inspirada en las profecías mesiánicas. Será tradicional la delimitación “desde Dan — norte de Palestina — hasta Bersabé” — Negueb¹⁸. El *río de Egipto* (v.18) puede ser el Nilo o el torrente *w. Aris*, al sur de Gaza. Así, pues, aquí los límites señalados, “más que la realidad, indican el imperialismo hebreo.”¹⁹ Sin duda que hay retoques redaccionales en el texto conforme a estos sueños imperialistas.

Como tierra de las promesas divinas figura este territorio muchas veces en los vaticinios mesiánicos, particularmente en los que anuncian la vuelta de la cautividad y la restauración, que va siempre unida a la obra mesiánica²⁰. Sobre todo Ezequiel nos traza el cuadro ideal de la distribución de la tierra entre las doce tribus. Esta tierra tiene por límite oriental el Jordán. Desde entonces poseerán esta tierra para siempre y en paz²¹. San Pablo contrapone dos cosas: la promesa hecha por Dios a Abraham sin condición expresa alguna y el pacto contraído luego en el Sinaí con el pueblo²². La primera nacía de la bondad generosa de Dios hacia el patriarca, a quien sólo pide la fe; la segunda iba condicionada por la Ley. La primera no podía faltar, **porque Dios no falta a lo que una vez promete**; no así la segunda, ligada a ciertas condiciones, cuyo incumplimiento puede traer consigo la anulación del pacto, por lo cual los profetas dan por caducada la alianza sinaítica²³.

Los v. 19-21 parecen ser una glosa. Véase la identificación de la mayor parte de los nombres en la tabla etnográfica²⁴. Los *quineos* o quenitas son una tribu de la península del Sinaí, emparentados con los madianitas²⁵. Habitaba al sur de Tel Arad, y más tarde se extendió hacia el sur del mar Muerto²⁶. El *quineceo* está emparentado con los “fereceos,” de la familia jurrita²⁷. A esa tribu pertenecía Caleb²⁸. Los *cadmoneos* sólo son nombrados aquí y no es fácil identificarlos. Algunos piensan en los *Bene Qedem* — los hijos de Oriente —²⁹, moradores al nordeste de Canaán, en el desierto de Siria.

2 En heb. hay un juego de palabras entre heredero (ben-me-seq) y “damasceno” (Dammeseq). — 3 Véase R. De Vaux, art.c.: RB (1949) 25-26. — 4 Gén 16:2. — 5 Rom 4:18-28. — 6 1 Mac 2:52. — 7 Cf. Gén 12:7; 13:14-17. — 8 Jer 34:18s. — 9 Ex 24:3-8. — 10 En el griego clásico tenemos el equivalente exacto: (***) , y en latín: “foedus icere, ferire, percutere,” que sin duda equivalen a *cortar* la víctima que acompaña a los juramentos del pacto. Cf. *Iliada* III 298s; y Tito Livio: “Si el pueblo romano por mala fe falta al pacto, entonces Júpiter hiere al pueblo romano, como yo *hago herir* este puero, y hiere tanto más fuerte cuanto que tú eres más poderoso” (I 24). Alude a la alianza de albanos y romanos. — 11 Cf. R. De Vaux, arte.: RB (1949) 24; véase E. Dhorme, o.c., p.217-219. — 12 Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 362. — 13 Ex 3:2. — 14 Ex 13:21. — 15 Ex 19:18-20. — 16 En 12:41 se da como duración cuatrocientos treinta años. — 17 Según Gén 25:7-8, vivió ciento setenta y cinco años. En Ex 20:12 se promete una larga vida como recompensa a la virtud. — 18 Jue 20:1; 1 Sam 3:20; Núm 13:22; Jue 3:3. Según Núm 34:3-5, la extensión va desde Jamat, al norte (Alta Siria), hasta Cades, en el Negueb. — 19 A. Clamer, O.C., p.267. — 20 Cf. Is 34:16; 35:10; 61:4s. — 21 Ez c.48. — 22 Rom 4:13s. — 23 Cf. Is 56:21; Jer 31:31-34. — 24 Véase com. a Gén 10:6; 15-17. — 25 Cf. Núm 24:21-22; Jue 4:11; véase Abel, Géorg. I 273. — 26 ID., *ibid.* — 27 Cf. E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* 119-120. — 28 Cf. Núm 32:12. — 29 Cf. Gén 29:11; Cedma: Gén 25:15.

16. Nacimiento de Ismael.

¹Sarai, la mujer de Abram, no tenía hijos. Pero tenía una esclava egipcia de nombre Agar, ²y dijo a Abram: “Mira, Yahvé me ha hecho estéril; entra, pues, a mi esclava, a ver si por ella puedo tener hijos.” Escuchó Abram a Sarai, ³Tomó, pues, Sarai, la mujer de Abram, a Agar, su esclava

egipcia, al cabo de diez años de habitar Abram en la tierra de Canaán, y se la dio por mujer a su marido, Abram. ⁴Entró éste a Agar, que concibió, y, viendo que había concebido, miraba con desprecio a su señora. ⁵Dijo, pues, Sarai a Abram: “Mi afrenta sobre ti cae; yo puse mi esclava en tu seno, y ella, viendo que ha concebido, me desprecia. Juzgue Yahvé entre ti y mí.” ⁶Y Abram dijo a Sarai: “He aquí que en tus manos está tu esclava; haz con ella como bien te parezca.” Maltratóla Sarai, y ella huyó de su presencia; ⁷la encontró el ángel de Yahvé junto a la fuente que hay en el desierto, camino de Sur, ⁸y le dijo: “Agar, esclava de Sarai, ¿de dónde vienes y adónde vas?”; y le respondió ella: “Voy huyendo de Sarai, mi señora.” ⁹“Vuelve a tu señora — le dijo el ángel de Yahvé — y humíllate bajo su mano”; ¹⁰y añadió: “Yo multiplicaré tu descendencia.” Que por lo numerosa no podrá contarse. ¹¹Mira, has concebido y parirás un hijo, y le llamarás Ismael, porque ha escuchado Yahvé tu aflicción. ¹²Será un onagro de hombre; su mano contra todos, y las manos de todos contra él, y habitará frente a todos sus hermanos.” ¹³Dio Agar a Yahvé, que le había hablado, el nombre de tú eres El-Roi, pues se dijo: “¿No he visto también aquí al que me ve?” ¹⁴Por eso llamó al pozo Ber-Jai-Roi. Es el que está entre Cades y Barad. ¹⁵Parió Agar a Abram un hijo, y le dio Abram el nombre de Ismael. ¹⁶Tenía Abram ochenta y seis años cuando Agar parió a Ismael.

Dios había prometido a Abraham que lo haría padre de una descendencia numerosa¹. Uno de los pueblos que se preciaban de ser hijos del patriarca era el de los ismaelitas, al que se ligaban muchas tribus árabes, por lo que éstos han recibido el nombre de *agarenos* (de Agar, esclava de Abraham). Es, pues, una denominación que tiene su origen en este relato bíblico. En efecto, Abraham seguía sin descendencia **a pesar de la reiterada promesa recibida de parte de Dios**. Sara, sin esperanza de concebir, le propone relaciones con su esclava egipcia Agar. Dios le había prometido a Abraham un hijo de sus *entrañas*, sin concretar que naciera de su esposa Sara. Como ésta seguía estéril, un medio de conseguir la promesa era tener hijos de la esclava, los cuales serían considerados como herederos del patriarca. En este relato vemos una clara influencia de la legislación babilonia en materia matrimonial (es un indicio del origen caldeo de Abraham). En efecto, en el *Código de Hammurabi* se tiende a ennoblecer la condición de la mujer en el matrimonio y mantener para ello la monogamia. Sin embargo, mirando al natural deseo del marido de tener descendencia, concede a éste el derecho de repudiar a la esposa estéril o el de tomar una concubina que le dé la deseada prole². Pero la esposa puede evitar esta situación dando al marido una esclava que, sin dejar de serlo, le dé hijos. Oigamos al viejo legislador: “Si un hombre toma una mujer y ésta le entrega una esclava que le da hijos; si este hombre quiere tomar una concubina, no le será permitido.”³ Aquí se mira a velar por la dignidad del ama. Igual el artículo que sigue: “Si un hombre toma una mujer que no le da hijos, y él tratara de tomar concubina, podrá tomar la concubina e introducirla en su casa, pero no hará esa concubina igual a su esposa.”⁴ Según estos artículos, la esposa debe ocupar en la casa el primer puesto. Si tuviera la desgracia de ser estéril, tendrá que soportar una concubina, o mujer de segundo orden, para dar al marido la natural satisfacción de tener descendencia. Pero si la esposa atendiera a este deseo, dando al marido una esclava suya, y ésta le da hijos, entonces no podrá el marido introducir en la casa una concubina. Es el caso de Sara: pretende tener hijos de su esclava por un acto de especial adopción o considerarse con pleno derecho sobre los hijos de la esclava. Pero la misma ley prevé el caso de que la sierva, al sentirse madre, comience a despreciar a la señora estéril, y concede a ésta el derecho de imponerle su autoridad, pero excluyendo el de venderla. “Si un hombre toma una mujer y ésta da a su marido una esclava que le engendra hijos, pero luego se levanta por rival de su señora, ésta no podrá venderla, pero sí marcarla y contarla como una de sus esclavas.”⁵ Es

también el caso de Sara y Agar, pues ésta fue arrojada al desierto por su insolencia y altanería. Abraham respeta en todo los derechos de su esposa, sin propasarse a defender a la esclava que iba a hacerle padre. Como en casos análogos, la Sagrada Escritura nos hace sentir los inconvenientes de la poligamia⁶.

Agar siente la mano dura de Sara, su señora, y huye al desierto, camino de su tierra, Egipto, yendo a parar a un pozo cerca de Sur (v.7), el *Htem* o *muro* de los egipcios, construido para defenderse contra las incursiones de los asiáticos⁷. En ese lugar se le aparece *el ángel de Yahvé* (v.7). En el v.13 se dice que Agar habla directamente a Yahvé, llamándole “Dios viviente,” lo que hace suponer que es Yahvé quien se apareció a Agar, y la palabra *ángel* ha sido añadida después para salvar la trascendencia divina⁸. El texto no nos dice en qué forma se apareció Yahvé a Agar. Le pregunta de dónde viene y adonde va, a lo que contesta ella llanamente. Yahvé la exhorta a volver a su ama, y le promete una numerosa posteridad: *Yo multiplicaré tu descendencia* (v.10). Por estas palabras se deduce que es el propio Yahvé el que habla. Le promete lo que más ha de desear, si bien esta promesa es sobre todo para Abraham⁹. Y le dice que el hijo que va a tener se ha de llamar *Ismael*, porque *Yahvé ha escuchado tu aflicción* (v.11)¹⁰. Después se hace la descripción de su vástago, el cual, lejos de ser esclavo como ella, gozará de la más amplia libertad por la estepa: *será un onagro de hombre* (v.12), amante de la libertad y, por tanto, que prefiere la vida esteparia a la vida sedentaria de la bestia doméstica por excelencia, el asno¹¹. Es la mejor descripción del beduino, que es enemigo de toda sujeción y está dispuesto siempre a luchar contra todos sus hermanos que llevan vida sedentaria: *Su mano contra todos, y las manos de todos contra él, y habitará frente a todos sus hermanos*, es decir, al oriente, en el desierto árabe; por eso sus descendientes **serán llamados “hijos del Oriente.”**¹² Será un peligro constante para las poblaciones sedentarias, pues vivirá de la rapiña y de la *razzia*. El autor sagrado refleja aquí la opinión que los habitantes de las ciudades tenían del beduino, que vive de sus incursiones contra los ganados y bienes de las poblaciones sedentarias. Agar saca de esta visión y promesa una consecuencia razonable: que Yahvé, que se le apareció, es verdaderamente el Dios *que la ve* (*El-Roi*), o “Dios de la visión” o “vidente” (v.13), pues provee a sus necesidades. Después el hagiógrafo pone en boca de Agar esta reflexión: *¿No he visto también aquí al que me ve?*¹³ Con una ligera corrección, tenemos esta versión: “he visto después que él me ha visto”; lo que encaja bien con el contexto: Agar reconoce en su interlocutor a Dios, que antes la ha visto a ella, consoliéndola. Por eso llamó al pozo “pozo del viviente que me ve” (*Ber-Lajai-Roi*). Aquí *viviente* sustituye a Dios (El) del nombre anterior, como en otros casos¹⁴. El pozo está localizado entre Cades y Bared, quizá el actual *Biyar Mayin*, cerca de *Ain Qedéis*¹⁵.

A continuación, el autor sagrado, sin contarnos el retorno de Agar, nos dice que tuvo un hijo, al que Abraham le impuso el nombre de *Ismael*, conforme a lo expresado en la visión. Que- daba como hijo heredero de su casa. Tenía Abraham ochenta y seis años cuando tuvo este hijo. Ya hemos indicado en otras ocasiones cómo las precisiones cronológicas no suelen ser muy seguras, y los números suelen estar sistemáticamente exagerados.

1 Este fragmento es atribuido en su mayor parte al documento *yahvista*, por el reiterado empleo del nombre de Yahvé (v.2:5-7;9;10;11;13) y por el carácter antropomórfico de la narración. Los v.1a;3;15;16 son atribuidos al “código sacerdotal” por su estilo esquemático sus precisiones cronológicas. Cf. J. Chainé, o.c., p.218. — 2 Cód. de Hammarabi, art.145. — 3 Ibid., art.144. — 4 Ibid., art.145. — 5 Ibid., art.146. — 6 Cf. Cruveilhier, *Le droit assyrien et la Genèse*: RB (1927) 350s; ID., *Commentaire au Code d'Hammurabi* (1938) 144-149. El P. De Vaux puntualiza diciendo que no hay dependencia directa de las costumbres patriarcales del Código de Hammurabi (que él considera posterior), sino indirecta, en cuanto ambos reflejan un derecho consuetudinario mesopotámico más antiguo (RB [1949] 27). — 7 Por eso se llama esa zona el “desierto de Etam.” Cf. Abel, *Géog.* I 434. Sobre la localización del pozo de Agar, véase A. Jaussen, *Les puits d'Agar*: RB (1906) 595-598. — 8 Cf. M. J. Lagrange, *L'Ange de Yahvé*: RB (1903) 212-223. Véase *Ange de Jahveh* en DBS. — 9 Cf. Gén 17:18-20. — 10 Es de notar que en la explicación del nombre de *Ismael* se cambia *El* en *Yahvé*, como en I Sam 1:20 a propósito del nombre de Samuel. Son retoques del *yahvista*. — 11 Sobre la libertad del onagro véase Job 6:5; 24:5; Os 8:9; Is 32:14; Jer 2:24; Job 39:5-8; “¿Quién rompe las ataduras del onagro, al que por casa di el desierto, por guarida las esté-

riles estepas? Se ríe del estrépito de las ciudades...” — 12 Cf. Job 1:3; Is 11:14; Jer 49:28. — 13 Lit. el TM: “Es que yo aquí he visto detrás del que me ha visto.” La Vg.: “profecto vidi posteriora videntis me.” Los LXX: “Y en efecto he visto enfrente al que me ha aparecido.” En Ex 33:23 se dice que Moisés vio la parte posterior de Dios. — 14 Cf. Dt 5:23; Sal 17:47; 42:3; 2 Re 19:4. — 15 Cf. Abel, *Géog.* 1458.

17. La Circuncisión.

Este relato va introduciendo en el curso de su narración el origen de las principales instituciones de Israel. Primero la del sábado¹, luego la de no comer sangre o carne no sangrada², ahora la circuncisión, que, como dice Jesucristo, no viene de Moisés, sino de los padres³. Ya han pasado años desde la primera promesa sobre la descendencia. Ismael tiene ya trece años. Ahora se le vuelve a prometer una gran posteridad, estableciendo una alianza, simbolizada en la circuncisión. Con ella “comienza el tercero de los cuatro grandes períodos en los que el texto divide la historia de la humanidad; los dos anteriores son los de Adán y Noé, y el cuarto será el de Moisés.”

Reiteración de la Promesa (1-8).

¹Cuando era Abram de noventa y nueve años, se le apareció Yahvé y le dijo: “Yo soy el Saday; anda en mi presencia y sé perfecto. ²Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente.” ³Cayó Abram rostro a tierra y siguió diciéndole Yahvé: ⁴Cuanto a mí, he aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos, ⁵y ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos. ⁶Te acrecentaré muy mucho y te haré pueblos, y saldrán de ti reyes; ⁷yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti, por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, ⁸y he de darte a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canaán, en eterna posesión.

Cuando el patriarca tenía noventa y nueve años se le apareció *Yahvé*. Este nombre es aquí extraño, pues fue revelado por primera vez a Moisés⁶. La intercalación aquí, pues, es debida al redactor, que creyó necesario ponerlo para empalmar con los relatos anteriores en los que Dios aparece con el nombre de *Yahvé*. Aquí Dios se presenta a Abraham bajo el nombre de *El Saday* (v.1), que los LXX traducen por *παντοκράτωρ* y la Vulgata por *Omnipotens*⁷. Parece que *Saday* es un epíteto como *Elyon* (Altísimo?). Hoy día los autores prefieren relacionar este epíteto con el nombre acadio *sadu* (montaña), y entonces se le define por el “Dios *montañoso*” o de las montañas⁸. Así se supone que sería el nombre traído por los patriarcas de la región montañosa de Jarrán, “lo que justificaría la asociación de Yahvé con el monte Sinaí.”⁹ El epíteto, pues, obedecería a la creencia popular de que habitaba en una zona montañosa, como el Olimpo de los griegos o el monte *Nisir* de los mesopotámicos¹⁰. En Ex. 6:2-3 se dice: “Yo soy Yahvé; yo me he aparecido a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Saday; mas por mi nombre de Yahvé no he sido conocido de ellos.”

Después del anuncio solemne en el que se declara la divinidad, se intima a Abraham a ser *perfecto* y a caminar en *presencia* de El. No se determina ninguna prescripción positiva, sino la intimación de ser recto e íntegro en sus costumbres, exento de todo pecado¹¹. Y se anuncia el establecimiento de una alianza solemne y una promesa de multiplicar la descendencia sobremane- ra. No se alude aquí al símil de las estrellas del cielo ni al polvo de la tierra, como en los casos anteriores, sino que se anuncia simplemente una *muchedumbre de pueblos* (v.4). Tampoco se menciona el sacrificio de las víctimas descuartizadas. En la mente del autor no hay legítimo sa-

crificio antes de la institución mosaica. Dios le cambia el nombre de *Abram* en *Abraham*, diciendo: “porque yo te haré *padre* de una *muchedumbre de pueblos*” (v.5). El autor sagrado juega con una etimología popular de Abram: *Ab* (padre) y *hamon* (multitud). En realidad, *Abram* significa “padre ama” o “padre elevado” como ya hemos explicado¹². En las promesas anteriores se decía que sería padre de un pueblo innumerable; ahora, en cambio, la perspectiva se alarga, y se dice que será padre de “*multitud* de pueblos,” y que de él saldrán “reyes” (v.8). Ya no se trata de prometerle tribus nómadas más o menos numerosas, sino que serán reinos los que constituirán la descendencia de Abraham. En efecto, de él habrían de salir los israelitas y los edomitas¹³, con sus reyes y estados florecientes. Por eso, Abraham desde ahora es como una nueva persona ante Dios, y así se le cambia el nombre para simbolizar la paternidad sobre “multitud de pueblos.” Se establece un *pacto eterno* entre Dios y el patriarca y su descendencia¹⁴. San Pablo ve el cumplimiento de esta profecía en el “Israel de Dios” **que por la fe se incorporaba a las promesas de Abraham**¹⁵.

La Circuncisión, Señal de la Alianza (9-14).

⁹Dijo Dios a Abraham: “Tú guarda mi pacto, tú y tu descendencia después de ti por sus generaciones. ¹⁰Esto es mi pacto, que has de observar tú y tu descendencia después de ti: 11circuncidad todo varón. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésta será la señal del pacto entre mí y vosotros. ¹²A los ocho días de nacido, todo varón será circuncidado en vuestras generaciones: los siervos, los nacidos en casa, los comprados, aunque no sean de vuestra estirpe. ¹³Todos, todos los criados en casa o comprados, se circuncidarán, y llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto por siempre; ¹⁴y el incircunciso que no circuncidare la carne de su prepucio, será borrado de su pueblo; rompió mi pacto.”

La *señal* de este pacto será la circuncisión, o recorte en el prepucio del varón. Aquí se ordena sólo para los varones, pero en algunos pueblos antiguos existía la circuncisión en las hembras (*ablatio clitoridis*), y aún se practica entre las tribus de Moab¹⁶. En nuestro caso, la circuncisión debe practicarse al octavo día del nacimiento del varón, y están sujetos a ella tanto los hombres libres como los esclavos, hebreos o extranjeros (v.12)¹⁷. La ley se impone bajo pena de la exclusión del mismo de la comunidad israelita, privándole de todos los derechos o quizá la pena de muerte, pues la frase *será borrado de su pueblo* (v.14.) a veces tiene el sentido de privar de la vida¹⁸. En el caso presente, el no circuncidarse era romper el *pacto* con Dios, ya que la circuncisión era su *señal* y el recuerdo de la misma¹⁹. “El mundo aparecía para los israelitas dividido en dos categorías: el circunciso y el incircunciso.”²⁰ Los filisteos eran considerados como objeto de horror, porque eran incircuncisos²¹. Los profetas darán un sentido más espiritualista al rito, y así dirán que es más importante la circuncisión del corazón que la exterior en la carne²². En la tradición judía quedó como el signo externo de incorporación a la comunidad religiosa y cívica de Israel. En la primitiva Iglesia hubo dudas sobre su adopción, sobre todo entre los judaizantes²³.

La circuncisión no es una institución exclusiva de los hebreos, ya que existe en muchos pueblos de la antigüedad. Herodoto dice que la practicaban los egipcios y etíopes, los cuales la enseñaron a los fenicios y a los sirios²⁴. En un bajorrelieve de una tumba de Saqqarah, la antigua Menfis, del tercer milenio a.C., aparece un operador cortando el prepucio a un joven²⁵. Aún hoy día entre los negritos, bantús, pieles rojas y polinesios se practica la circuncisión. Pero no existe entre los mesopotámicos. Entre los árabes se practica a los niños y a las niñas²⁶. Se supone que el origen del rito es africano. Se han señalado razones higiénicas para ello, pero “ha sido observado un poco por todo el mundo en las poblaciones de las razas más diversas, como parte de ceremo-

nias de iniciación que unen más íntimamente al joven a la tribu y a su dios o dioses. El lugar donde se practica la circuncisión indica bastante que es como una consagración, por un sacrificio cruento, de la vida sexual, a la cual el joven es en adelante admitido. Todo lo que se refiere a la generación es eminentemente *tabú*, rodeado de restricciones y deprecaciones investidas de un carácter religioso, sancionadas por leyes severas. Por la circuncisión es uno verdaderamente “novio de la sangre.”²⁷ La transmisión de la vida es algo misterioso que administra directamente Dios, y por eso el hombre sólo puede ser admitido a contribuir a esa función con una autorización divina y mediante una ceremonia apropiada²⁸.

En el caso nuestro, la circuncisión es un rito, sin duda, tomado del ambiente, al que se le da un nuevo sentido, el de la vinculación a la comunidad bendecida de Abraham. Y la razón de la elección de ese extraño rito se ha de buscar, sin duda, en la promesa de bendición a la descendencia, y por eso se santifica y consagra el órgano de la transmisión de la vida. Así, queda consagrada la descendencia y reconocida como suya por Dios. Por eso, el incircunciso era considerado como extraño a la comunidad israelita. En el pacto sinaítico se reiteró la orden de circuncisión, por lo que dice San Pablo: “El que se circuncida queda obligado a toda ley”²⁹. Los Padres de la Iglesia consideran la circuncisión como **figura del bautismo**, el sacramento de la iniciación cristiana, y asegura que por ella, **y mediante la fe de los padres en el Mesías, se perdonaba el pecado original**³⁰.

Promesa de un Nuevo Hijo (15-22).

¹⁵Dijo también Dios a Abraham: “Sarai, tu mujer, no se llamará ya Sarai, sino Sara, ¹⁶pues la bendeciré, y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré, y engendrará pueblos, y saldrán de él reyes de pueblos.” ¹⁷Cayó Abraham sobre su rostro, y se reía, diciéndose en su corazón: “¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, ya a parir?” ¹⁸Y dijo a Dios: “¡Ojalá que viva a tus ojos Ismael!” ¹⁹Pero le respondió Dios: “De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo, a quien llamarás Isaac, con quien estableceré yo mi pacto sempiterno y con su descendencia después de él. ²⁰También te he escuchado en cuanto a Ismael. Yo le bendeciré y le acrecentaré y multiplicaré muy grandemente. Doce jefes engendrará, y le haré un gran pueblo; ²¹pero mi pacto lo estableceré con Isaac, el que te parirá Sara el año que viene por este tiempo.” ²²Y, como acabó de hablarle, desapareció Dios.

Al precepto de la circuncisión añade Dios la promesa de un nuevo hijo habido de su esposa Sara. Como había cambiado el nombre de Abraham porque iba a ser “padre de multitud” de pueblos, así también va a cambiar el nombre de su esposa. Sara significa *princesa* — femenino de *sar*. Es el equivalente del *sarratu* babilónico — reina. Aquí se la llama Sara porque iba a ser madre de “reyes” (v.16), los reyes de Israel y de Edom. Sarai es una pronunciación dialectal aramea — quizá es la terminación del sufijo *mío*; así se traduciría “mi princesa”. El autor juega con la doble grafía del nombre de Abraham y de Sara, dándoles en el cambio un sentido profético. Se trata, pues, de etimologías populares³¹. Dios bendecirá a Sara — lo que no se dice de Agar — y la hará madre de muchos pueblos. Este anuncio excitó la risa incrédula de Abraham, quien no veía la posibilidad de ser padre a los cien años con Sara nonagenaria. Se contenta con que su hijo de la esclava, Ismael, viva y tenga descendencia de él (v.18). Dios, lejos de enojarse con este gesto incrédulo, promete solemnemente el nacimiento de un hijo, al que pondrá por nombre *Isaac*, con el que establecerá su *pacto* y con su descendencia. El documento alude a esta risa escéptica como explicación del nombre de Isaac — *Yisjaq*: “él se ríe,” de *sajaq*, reírse). Es etimología popular. Los lexicólogos creen que Isaac es la forma apocopada del nombre teóforo *Yisjaq-el* (Dios se ríe,

es benévolo)³⁴.

Abraham ya se contentaba con que su heredero fuera el hijo de la esclava, que para los efectos jurídicos podía ser considerado como hijo de Sara ³⁵. Dios indica que tampoco se olvidará de Ismael, al que hará jefe de un gran pueblo: *Doce jefes engendrará*. Parece ser una glosa tornada de la genealogía de Ismael de Gén. 25:12-16. Esta precisión numérica es desacostumbrada en los vaticinios. Aquí las promesas hechas a Ismael se amplían mucho y se parecen a las hechas a la descendencia de Sara ³⁶.

Después se repite la promesa del pacto con Isaac, cuyo nacimiento se anuncia para fecha próxima (v.21), precisión cronológica muy característica del documento.

Circuncisión de Abraham y de Ismael (23-27).

²³Tomó, pues, Abraham a Ismael, su hijo, y a todos los siervos, los nacidos en casa y los comprados, todos los varones de su casa, y circuncidó la carne de su prepucio aquel mismo día, como se lo había mandado Yahvé. ²⁴Era Abraham de noventa y nueve años cuando circuncidó la carne de su prepucio, ²⁵e Ismael de trece años cuando fue circuncidado. ²⁶En el mismo día fueron circuncidados Abraham e Ismael, su hijo, ²⁷y todos los varones de su casa, los nacidos en ella y los extraños comprados, se circuncidaron con él.

Abraham cumplió el mandato de la circuncisión de todos los varones de su casa, empezando por él mismo. La edad de trece años de Ismael coincide con la edad en que son circuncidados los varones en las tribus árabes ³⁷.

Nota Sobre la Circuncisión.

En las naciones civilizadas, la ley señala la mayoría de edad, a partir de la cual el individuo goza ya de los derechos ciudadanos, que hasta entonces no poseía. En los pueblos primitivos, esta ley tiene mayor importancia, y el hombre alcanza su mayoría de edad por un rito especial de iniciación religiosa. Este rito dura muchos días, a veces meses, de ayunos, de maceraciones, sufrimientos físicos, que ponen a prueba la fortaleza de los iniciados. En esta ocasión se revelan a éstos las ceremonias religiosas, los preceptos morales, hasta entonces tenidos en secreto. Mediante estos ritos, los iniciados entran a formar parte de la sociedad humana y religiosa en que habían nacido y hasta entonces se habían criado, pero sin formar parte de ella ³⁸.

Del conjunto de estos ritos, a veces bárbaros y sangrientos, es parte en muchos pueblos la circuncisión, que no es propia de sólo Israel. Tribus salvajes de América, África y Oceanía la practican todavía, y no hay fundamento alguno para pensar que la hayan recibido de los hebreos. Los egipcios la practicaron en una buena parte de su larga historia. También los fenicios la observaban, aunque al emigrar a otras tierras la abandonasen. Los pueblos de Moab, Ammón y Edom asimismo la guardaban, y en la tierra de Canaán, sólo los filisteos reciben en la Biblia el nombre *infamante de incircuncisión*. Hoy todavía la practican los musulmanes, y parece que fue la Arabia la región de donde la circuncisión se extendió a los otros pueblos semitas. Es ésta una práctica propia de las sociedades reducidas, y así se explica que no se la encuentre en los grandes imperios de Asiria y Caldea. En Egipto se puede considerar como una supervivencia propia de un estado de civilización primitiva. La edad en que se practica varía mucho de unos pueblos a otros. Entre los primitivos suele marcar el fin de la pubertad, pues entre ellos conserva el rito de la iniciación todo su sentido original. En otros se adelanta la práctica de la circuncisión. Entre los nómadas de la región de Moab, como en Palestina, es a los seis u ocho años cuando se practica. En otras tribus beduinas se adelanta aún más, hasta los dos años. Pero en todas partes la circunci-

sión va acompañada de fiestas y regocijos, muestra grande de la importancia que se le da. Es, sin embargo, muy probable que los que así proceden no se dan hoy cuenta del sentido que tal rito tiene. Pero no hay duda que no es por razones higiénicas, sino por motivos religiosos por los que este rito se introdujo entre los primitivos y se conserva hasta hoy aun en pueblos más o menos civilizados. Por la circuncisión, el iniciado se cree más internamente unido a su pueblo y a su dios, pudiendo desde entonces tomar parte en todos los actos del culto ³⁹.

Para estudiar la historia de la circuncisión entre los hebreos hemos de atenernos a la distinción que de los códigos legales y preámbulos históricos de cada uno dejamos indicados en la introducción general. Según éstos, la primera vez que se nos presenta la circuncisión es en Ex. 4:25s, en un pasaje más bien oscuro, que dice así: “Por el camino, en un lugar en que pasaba la noche — Moisés, salióle Yahvé al encuentro y quería matarle; pero Séfora, cogiendo en seguida un cuchillo de piedra, circuncidó a su hijo y arrojó el prepucio a sus pies — los de Moisés, diciendo: “Esposo de sangre eres para mí.” Y le dejó, diciendo lo de “esposo de sangre” por la circuncisión de su hijo.” Pasemos por alto **lo de salir Dios al encuentro de Moisés**, cuando caminaba hacia Egipto a cumplir su misión divina, y la amenaza de muerte, que es un antropomorfismo no mayor que otros de la Escritura. Lo que resulta claro de todo el conjunto del pasaje es que Moisés había descuidado el cumplimiento de la circuncisión de su hijo.

En el libro de Josué otra vez se vuelve a hacer mención de la circuncisión. “Yahvé dijo entonces a Josué: Hazte cuchillos de piedra y circuncida a los hijos de Israel.” Hízose Josué cuchillos de piedra y circuncidó a los hijos de Israel en el collado de Aralot — de *los Prepucios*. Cuando todos se circuncidaron, quedaron en el campamento hasta curarse, y Yahvé dijo a Josué: “Hoy he quitado de sobre vosotros el oprobio de Egipto.”⁴⁰ Es decir, que los hebreos que, pasado el Jordán, entraron en la tierra de Canaán, no estaban circuncidados, y que se circuncidaron al hacer su entrada en la tierra de las promesas. El autor sagrado o, tal vez, los copistas posteriores experimentaron una natural estupefacción a la noticia de este suceso, que argüía un grave descuido en el pueblo y en el caudillo que durante tantos años los había dirigido por el desierto. Las explicaciones que el texto sagrado añade no están concordantes en el texto masorético y en la versión griega de los LXX, indicio tal vez seguro de que no proceden del autor inspirado, sino de glosadores posteriores. Pero, en todo caso, tendremos que la circuncisión era practicada en Israel cuando éste hizo su entrada en Canaán y que era mirada como un rito religioso impuesto por Yahvé.

La Circuncisión Espiritual.

El Deuteronomio habla hasta dos veces de la circuncisión espiritual. “Circuncidad, dice, vuestros corazones y no endurezcáis vuestra cerviz, porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas,” etc. ⁴¹ Y en otro lugar: “Circuncidará Yahvé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes para que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y vivas”⁴². Estos textos traen a la memoria otro del profeta Jeremías, que dice: “Así dice, pues, Yahvé a los hombres de Judá y de Jerusalén: Roturad vuestro campo y no sembréis en cardizales. Circuncidados para Yahvé, circuncidad vuestros corazones, varones de Judá y habitantes de Jerusalén. No sea que se derrame como fuego mi ira y se encienda, sin que haya quien pueda apagarla, por la maldad de vuestras obras.”⁴³ En otro lugar, el mismo profeta vuelve a hablar de la circuncisión del corazón: “Vienen días, dice el Señor, en que yo pediré cuenta a todos, circuncidados e incircuncisos, a Egipto, a Judá, a Edom, a los hijos de Ammón, a Moab y a los que se rapan las sienes y habitan el desierto; pues todos esos pueblos son incircuncisos, todo Israel es incircunciso de

corazón”⁴⁴. Israel solía gloriarse de la circuncisión como una señal de la alianza con Yahvé, su Dios. Tal conducta no tiene fundamento; también esos otros pueblos practican la circuncisión y, sin embargo, son incircuncisos de corazón. En esto Israel los imita, y por eso la cólera de Yahvé vendrá sobre él, igual que sobre los otros pueblos. Todos estos pasajes nos prueban que Israel practicaba el rito de la circuncisión en su carne, **pero no en su espíritu, y esto era lo que Dios exigía**.

Volvamos atrás, y en el Génesis hallaremos narrada muy en detalle la historia de la introducción de este rito en las tribus de Abraham. Dijo Dios al patriarca: “Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente. Cayó Abraham rostro en tierra, y Dios siguió diciéndole: “He aquí el pacto que hago contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. Te acrecentaré mucho y te haré pueblos, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti, por generaciones, **un pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia** después de ti y de darte a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tus peregrinaciones.” Este es el pacto, o mejor, **la promesa que Dios hace al patriarca**. Ser su Dios y el Dios de su descendencia, multiplicar ésta hasta convertirla en reinos y darle la tierra de Canaán. Luego prosigue: “Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros.” Todos los varones de la tribu de Abraham, sin distinción de libres o siervos, deberán circuncidarse, y en adelante recibirán esa señal a los ocho días de nacidos. El que esto no haga, circuncidando la carne de su prepucio, “será borrado de su pueblo, porque quebrantó mi pacto.”⁴⁵ Siendo la circuncisión la señal del pacto, quien la lleve será incluido en él; quien no la lleve está excluido del pacto y, por tanto, del pueblo de Dios y de sus promesas. Aplicando aquí la terminología escolástica, la circuncisión es el *sacramentum*; el pacto o la promesa, la *res sacramenti*. En atención a la importancia religiosa del sacramento, se ordena practicarlo a los ocho días de nacido.

Significación Social de la Circuncisión.

La importancia social del rito aparece clara en la exigencia de ella para establecer alianza con los siquemitas: “No podemos hacer eso de dar nuestra hermana a un incircunciso, porque sería para nosotros una afrenta.”⁴⁶ La importancia religiosa se revela en Éxodo 12:44ss: “No comerá la Pascua ningún extranjero... Si alguno de los extranjeros que habitan contigo quisiera comer la Pascua de Yahvé, deberá circuncidarse todo varón de su casa, y entonces podrá comerla.” Por la circuncisión de los varones quedaba toda la familia incorporada al pueblo de Dios y hecha partícipe de sus promesas. Esto significa el carácter social de la circuncisión, y los varones son los representantes del cuerpo social.

En el libro de Judit se nos cuenta la conversión del amonita Aquior al judaísmo por la fe en el Dios de Israel y el rito de la circuncisión⁴⁷. Con esto quedó plenamente incorporado el pueblo de Israel a la participación de las promesas divinas.

Cuando Antíoco IV se propuso borrar el judaísmo, prohibió bajo pena de muerte la circuncisión⁴⁸. Los judíos que deseaban pasarse al helenismo procuraban borrar la señal de la circuncisión por un procedimiento quirúrgico, que San Epifanio nos ha dejado descrito. Al contrario, cuando Juan Hircano quiso incorporar a su reino los galileos, samaritanos e idumeos, los hizo circuncidar. La influencia griega los había hecho, sin duda, abandonar la antigua costumbre.

En el Evangelio se nos cuenta cómo el Bautista y Jesús fueron circuncidados al octavo día⁴⁹ y por San Juan sabemos que aun en sábado se practicaba el rito, para no dejar incumplida esta ley⁵⁰. Tal vez estos ejemplos eran alegados por los convertidos del fariseísmo, que exigían la circuncisión a los convertidos por San Pablo y San Bernabé⁵¹. A lo que los dos apóstoles se opusieron tenazmente, y la asamblea de Jerusalén, por boca de San Pedro, les dio la razón, afir-

mando que “por la fe en Jesucristo creemos ser salvos.” No obstante esto, los fieles del judaísmo continuaban practicando la circuncisión; y en cuánta estima la tenían, nos lo declaran las palabras de Santiago a San Pablo en la última venida de éste a Jerusalén: “Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos y que todos son celadores de la Ley. Pero han oído de ti que enseñas a los judíos de la dispersión que hay que renunciar a Moisés y les dices que no circunciden a sus hijos ni sigan las costumbres mosaicas.” Así hablaba Santiago, el hermano del Señor, y San Pablo, que tenía por norma suprema de conducta la caridad y que se hacía todo para todos **a fin de ganarlos todos para Cristo**, accedió a la propuesta de Santiago, haciéndose padrino de cuatro varones que habían hecho voto de nazareato y estaban para terminarlo con los ritos acostumbrados ⁵². Por la misma causa de favorecer su apostolado entre los judíos, hizo que su discípulo Timoteo se circuncidase ⁵³.

Pero estos motivos no podían prevalecer sobre las exigencias de la fe en Cristo como único Salvador, y el Apóstol se opuso a los que pretendían que Tito, de origen gentil, se circuncidase ⁵⁴. San Pablo veía bien cuáles eran los motivos de estas pretensiones judías. Hemos visto arriba que la circuncisión era como la carta de ciudadanía israelita, con la que el circuncidado quedaba incorporado al pueblo de Dios y a sus promesas. San Pablo veía estas promesas resumidas en Cristo y en su gracia, **y entendía que con esto toda la obra del Hijo de Dios quedaba subordinada, no a un obsequio de la fe en la muerte redentora de Cristo**, sino al rito de la circuncisión y a la incorporación de los creyentes al pueblo israelita. Por eso decía a los gálatas que quienes pretendían circuncidarlos aspiraban a gloriarse en ellos, rindiéndolos al judaísmo y sometiendo a la Ley mosaica ⁵⁵.

Doctrina de San Pablo Sobre la Circuncisión.

Muy otra era la doctrina del Apóstol, que había llevado hasta sus últimas consecuencias el principio asentado por San Pedro de la salud por la sola fe en Jesucristo.

La circuncisión, como la Ley, ha tenido un destino glorioso en los planes providenciales de Dios: preparar los caminos de su Hijo ⁵⁶. Pero, realizada esta obra, la circuncisión y la Ley caducaron. Ni la circuncisión vale algo ni el prepucio; lo único que tiene valor es la fe en Jesucristo actuada por la caridad; o de otro modo, la nueva criatura que engendra en nosotros el espíritu de Cristo ⁵⁷. **Y en esta doctrina del Apóstol** hallamos el remate de aquella circuncisión del corazón de que nos hablan el Deuteronomio ⁵⁸ y Jeremías ⁵⁹. Consistía esta circuncisión en la plena docilidad a la voluntad de Yahvé, el Dios que por un pacto se había declarado Dios de Israel y que Israel había aceptado como su Dios. Ahora este Dios le pide el acatamiento a su voluntad sobre la forma de realizar las promesas de salud que les había dicho. Estas promesas habían estado hasta ahora envueltas en los velos de la profecía, pero al presente están ya claras y manifiestas. **La voluntad de Dios es que crean en su unigénito Hijo, el cual murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación. Esa es la circuncisión de Cristo** ⁶⁰, la circuncisión por **la que servimos a Dios en su Espíritu y nos gloriamos en Jesucristo** ⁶¹. Y en Cristo ya no hay judío ni gentil, siervo ni libre, hombre o mujer, porque todos somos uno en El ⁶².

El signo sensible de esta circuncisión espiritual no es otro que el bautismo, por el cual nos incorporamos a Cristo y nos hacemos miembros de su cuerpo místico, que es la Iglesia. Pero notemos que el bautismo es un rito individual, que ha de ser recibido así por los hombres como por las mujeres.

1 Gén c.1. — 2 Gén 9:4. — 3 Jn 7:22. — 4 A. Clamer, o.c., p.273. — 5 Gén c.15. — 6 Ex 6:3. — 7 Algunas veces los LXX traducen (***) (Señor), (***) (el suficiente). — 8 E. Dhorme, La religion des Hébreux nomades 344. — 9 R. De Vaux, *Genèse* (Bible de Jérusalem) 86. — 10 Cf. Poema de Guilgamés t.II. — 11 Cf. Gén 6:9. — 12 Véase coment. a 11,27. — 13 Cf. Gén 36:3 1. — 14 Cf. Jer

7:23; 11:4; 24:7; Ez 11:20; 14:11; 34:24. — 15 Rom 4:16; 9:8. — 16 A. Jaussen, o.c., p.364. — 17 En la legislación hebraica se distingue entre esclavos (que debían ponerse en libertad al sexto año, año jubilar) y los extranjeros. Los hijos de los esclavos pertenecían al dueño si éste había dado esposa al esclavo; en caso contrario no Ex 21:4. — 18 Cf. Ex 31,14. — 19 Cf. Dt 10:16; 30:6; Jer 4:4; Ez 44:7 — 20 A. Clamer, o.c., p.277. — 21 2 Sam 1:20; Is 52:1. — 22 Cf. Jer 4:4; 6:10; 9:25; Ez 44:7. — 23 Cf. Act 15; 16:3; Gál 2:11; 5:2. — 24 Herod., II 104. — 25 Cf. H. Gressmann, *Alt. Texte und Bilder* t.2 (1909) n.254 p.126. — 26 Cf. Dhorme, o.c., p.286. — 27 M. J. Lagrange, *Études sur les rel. sémitiques* 2.^a ed. 242-249. — 28 Cf. Le Roy, *La religion des primitifs* (1911) 236. — 29 Gál 5,2s. — 30 Sum. *Theol* 3 q.70 a.1 ad 3. — 31 Cf. J. Chaine, o.c., p.229. — 32 Gén 18:12-15. — 33 Gén 21:6. — 34 Véase R. De Vaux, art.c.: RB (1946) 323-324. — 35 Según el art.144 ya mencionado del *Cód. de Hammurabi*. — 36 Cf. Gén 12:2-3; 13:16; 17:16. — 37 Cf. FL. Josefo, *Ant. Iud.* I 214; según Orígenes, los egipcios lo hacían a los catorce años; cf. Euseb., *Praepar. Evang.* VI II. — 38 A. Le ROI, *La religion des primitifs* (París 1911) 234s. — 39 J. M. Lagrange, *Études sur les rel. sémitiques* 242s. — 40 Jos 5.2s. — 41 Dt 10:16. — 42 Dt 30:6. — 43 Jer 4:4. — 44 Jer 9:25;1. — 45 Gén 17:1-14. — 46 Gén 34:14. — 47 Jdt 14:10. — 48 1 Mac 1:63s; 2 Mac 6:10. — 49 Lc 1:59; 2:21. — 50 Jn 7:22. — 51 Act 15, 1s. — 52 Act 21:20s. — 53 Act 16:3. — 54 Gál 2:3. — 55 Gál 5:3. — 56 Rom 3:1s. — 57 Gál 5:6; 6:15; 1 Cor 7:19. — 58 Dt 10:16; 30:6. — 59 Jer 4:4; 6:10. — 60 Col 2:11. — 61 Fil3:3. — 62 Gál 3:28.

18. Aparición en Mambré.

Por razones estilísticas es lleno de vivacidad y colorido. En él se narra el encuentro de Dios con Abraham (1-8), el anuncio del nacimiento de Isaac (9-15) y la intercesión de Abraham por Sodoma (16-33).

Encuentro de Dios con Abraham (1-8).

¹Aparecióse Yahvé un día en el encinar de Mambré. Estaba sentado a la puerta de la tienda, a la hora del calor, ²y, alzando los ojos, vio parados cerca de él a tres varones. En cuanto los vio, salióles al encuentro desde la puerta de la tienda, y se postró en tierra, ³diciéndoles: “Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego que no pases de largo junto a tu siervo; ⁴haré traer un poco de agua para lavar vuestros pies, y descansaréis debajo del árbol, ⁵y os traeré un bocado de pan y os confortaréis; después seguiréis, pues por eso habéis pasado junto a vuestro siervo.” Ellos contestaron: “Haz como has dicho.” ⁶y se apresuró Abraham a llegarse a la tienda donde estaba Sara, y le dijo: “Date prisa; amasa tres “seas” de flor de harina y cuece en el rescoldo unas hogazas.” ⁷Corrió al ganado y tomó un ternero recental y bueno y se lo dio a un mozo, que se apresuró a prepararlo; ⁸y, tomando leche cuajada y leche recién ordeñada y el ternero ya dispuesto, se lo puso todo delante, y él se quedó junto a ellos debajo del árbol mientras comían.

Abraham habitaba preferentemente en la región de Bersabé, en el límite del desierto meridional, y allí moraba cuando el episodio de la huida de Agar; pero este que ahora se nos refiere acaeció en el encinar de Mambré, algunos kilómetros al norte de Hebrón. Aquí es donde recibe esta misteriosa visita, en la que el patriarca se muestra como un jeque nómada, rico y generoso, que sabe cumplir las leyes de la hospitalidad. Prescriben éstas que, al ver acercarse a los futuros huéspedes, se les salga al encuentro, invitándolos y hasta forzándoles a aceptar el hospedaje; luego se les ofrece la comida, que ha de ser preparada ex profeso para ellos, entregando luego lo que sobra a los miembros pobres de la tribu¹. Tal fue la conducta de Abraham, la que pagaron los huéspedes con el anuncio del nacimiento de un nuevo hijo. Los huéspedes son “tres varones” (v.2), a quienes el patriarca trata en la forma acostumbrada como huéspedes de honor; pero no se dice quiénes sean. Sin embargo, ya se deja entender que hay en ellos algún misterio. Este misterio comienza a descubrirse cuando preguntan por Sara y dicen que dentro de un año, cuando vuelvan, ella será madre (v.10). Hasta entonces Abraham no sabe que son seres sobrehumanos. Se prosternó ante ellos (v.2), según el estilo oriental², sin que esto, por tanto, implique un acto de adoración a la divinidad. Según el TM, Abraham se dirige a uno de los visitantes: “Mi señor.” Según el texto samaritano, habla a los tres: “Mis señores.” Ciertamente Abraham no ha recono-

cido a ninguno de ellos como Dios, pues, de lo contrario, no les hubiera invitado a comer, dando por supuesto que después habrían de continuar el camino (v.6). La frase *si he hallado gracia a tus ojos* (v.3) expresa el deseo de captar la benevolencia del interlocutor, que puede ser Dios³ o un personaje humano. Y los convida generosamente después de traerles agua para lavar los pies, empolvados del viaje⁴, como es ley en la recepción de huéspedes en Oriente. El patriarca manda preparar un banquete abundante: “tres seas (unos 36 kilos) de flor de harina,” leche cuajada refrescante y un ternero (v.8). Son los manjares más selectos del beduino, cuya comida es poco variada. Conforme a las costumbres de los nómadas, Abraham no parte las viandas, sino que está de pie junto a ellas, dispuesto a servir a sus huéspedes. Un indicio del arcaísmo del encantador relato es este de presentar a la divinidad comiendo con un huésped. En una época posterior no se concebiría un tal antropomorfismo, que no parece adaptarse a la idea de la trascendencia divina⁵. Sin embargo, aquí con toda naturalidad se presenta al Dios de Abraham comiendo de las viandas que éste le ofrece.

Anuncio del Nacimiento de un Hijo de Sara (9-15).

⁹Dijéronle: “¿Dónde está Sara, tu mujer?” “En la tienda está,” contestó él. ¹⁰Y dijo uno de ellos: “A otro año por este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara, tu mujer.” Sara oía desde la puerta de la tienda, que estaba a espaldas del que hablaba. ¹¹Eran ya Abraham y Sara ancianos, muy entrados en años, y había cesado ya a Sara la menstruación. ¹²Rióse, pues, Sara dentro, diciendo: “¿Cuando estoy ya consumida, voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?” ¹³Y dijo Yahvé a Abraham: “¿Por qué se ha reído Sara, diciéndose: De veras voy a parir, siendo tan vieja? ¹⁴¿Hay algo imposible para Yahvé? A otro año por este tiempo volveré, y Sara tendrá ya un hijo.” ¹⁵Temerosa, Sara negó haberse reído, diciendo: “No me he reído”; pero El le dijo: “Sí, te has reído.”

Los huéspedes conocen los problemas íntimos de la familia de Abraham, sin que éste se haya dado cuenta de quiénes tiene ante sí. Uno de ellos pregunta por Sara y anuncia que dentro de un año tendrá un hijo. Sara, llevada de su curiosidad femenina, se había quedado detrás de la entrada de la puerta para espiar la conversación de aquellos huéspedes misteriosos. Cuando oyó el anuncio de que había de ser madre, no pudo reprimir la risa (v.12). Sara estaba vieja y gastada y no estaba en condiciones de ser madre⁶. La risa de Sara está aquí relatada para explicar el nombre de *Isaac*, como lo hizo el autor en el relato anterior, según el cual es Abraham el que se rió del anuncio⁷. Inesperadamente se presenta a Yahvé interrogando al patriarca por la risa de Sara (v.13). Al principio se hablaba de tres visitantes; después se dice de ellos que preguntaron por Sara (v.9), y, por fin, uno de ellos toma la palabra y es identificado expresamente con *Yahvé*⁸. Sara se da cuenta que ese personaje es excepcional, pues conoce sus problemas, y niega que se ha reído (v.15). De nuevo se le confirma el anuncio de que tendrá un hijo antes de un año (v.14).

En el relato hay cierta falta de conexión, pues unas veces se dice que hablan los tres visitantes (v.9), y a continuación es uno solo, el cual es identificado con Yahvé (v.13). Algunos han querido ver en el relato un eco de un episodio politeísta que ha sido expurgado por el autor sagrado en sentido monoteísta, si bien han quedado indicios del retoque literario⁹. Pero nada en el contexto favorece la suposición de una leyenda antigua politeísta cananea, ya que aparece siempre una noción estrictamente monoteísta de la divinidad, la cual se manifiesta como justa y misericordiosa en la conversación con el patriarca. Es una noción muy alta de la divinidad, que no admite paralelo con las concepciones canneas. El relato puede entenderse fácilmente suponiendo que Yahvé es uno de los tres personajes, los cuales son ángeles que le acompañan, y aparecen

en forma de peregrinos, sin que nada externo los distinga. Sólo cuando uno de ellos toma la palabra y anuncia el nacimiento milagroso de Isaac, se echa de ver su carácter sobrenatural¹⁰.

Intercesión por Sodoma (16-33).

¹⁶Levantáronse los tres varones y se dirigieron hacia Sodoma, y Abraham iba con ellos para despedirlos. ¹⁷Yahvé dijo: “¿Voy a encubrir yo a Abraham lo que voy a hacer, ¹⁸habiendo él de ser, como será, un pueblo grande y fuerte y habiendo de bendecirle todos los pueblos de la tierra? ¹⁹Pues bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él que guarden los caminos de Yahvé y hagan justicia y juicio, para que cumpla Yahvé a Abraham cuanto le ha dicho.” ²⁰Y prosiguió Yahvé: “El clamor de Sodoma y Gomorra ha crecido mucho, y su pecado se ha agravado en extremo; ²¹voy a bajar a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha venido hasta mí, y si no, lo sabré.” ²²Y partiéndose de allí dos de los varones, se encaminaron a Sodoma. Abraham siguió estando con Yahvé. ²³Acercósele, pues, y le dijo: “¿Pero vas a exterminar juntamente al justo con el malvado? ²⁴Si hubiera cincuenta justos en la ciudad, ¿los exterminarías acaso y no perdonarías al lugar por los cincuenta justos? ²⁵Lejos de ti obrar así, matar al justo con el malvado y que sea el justo como el malvado; lejos eso de ti; el juez de la tierra toda, ¿no va a hacer justicia?” ²⁶Y le dijo Yahvé: “Si hallare en Sodoma cincuenta justos, perdonaría por ellos a todo el lugar.” ²⁷Prosiguió Abraham y dijo: “Mira, te ruego, ya que he comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza: ²⁸Si de los cincuenta justos faltaren cinco, ¿destruirías por los cinco a toda la ciudad?” Y le contestó: “No la destruiría si hallase allí cuarenta y cinco justo.” ²⁹Insistió Abraham todavía, y dijo: “¿Y si se hallasen allí cuarenta?” Contestóle: “También por los cuarenta lo haría.” ³⁰Volvió a insistir Abraham: “No te incomodes, Señor, si hablo todavía: ¿Y si se hallasen allí treinta justos?” Repuso: “Tampoco lo haría si se hallasen treinta.” ³¹Volvió a insistir: “Señor, ya que comencé; ¿y si se hallasen allí veinte justos?” Y contestó: “No la destruiría por los veinte.” ³²Todavía Abraham: “Perdona, Señor, sólo una sola vez más: ¿Y si se hallasen diez?” Y le contestó: “Por los diez no la destruiría.” ³³Fuese Yahvé después de haber hablado así a Abraham, y éste se volvió a su lugar.

Terminada la comida, se disponen los huéspedes a seguir su camino hacia Sodoma, al oriente. Parece que tienen prisa, pues no quieren pernoctar, como es lo normal en estas recepciones. En pie y dispuestos a partir, el patriarca, siempre cumplido, los acompaña un poco. La tradición ha situado la escena de la conversación de Dios con el patriarca en la actual *Bene Naím*, dominando el desierto, el mar Muerto y las ciudades de Sodoma y Gomorra¹¹. Desde allí, el patriarca asistiría al terremoto que anegó la Pentápolis maldita. El diálogo que sigue es encantador por la forma y, sobre todo, maravilloso por el contenido teológico. Abraham es el amigo fiel de Yahvé, y, por tanto, Yahvé no puede menos de corresponder a esta amistad. Y entre amigos no hay secretos. Por otra parte, Abraham va a ser padre de un gran pueblo, en el que serían bendecidas todas las naciones (v.18). Por tanto, le corresponde de algún modo conocer los planes destructivos de Dios sobre las ciudades pecadoras, Sodoma y Gomorra. El autor sagrado finge un monólogo en Yahvé como introducción al diálogo que va a mantener con el patriarca. La justicia que va a ejercer sobre Sodoma servirá para que la descendencia de Abraham se enderece por buenos caminos (v.19), de forma que Yahvé pueda colmarla de bendiciones. Aquí, pues, se suponen unas condiciones morales impuestas a Abraham en el pacto que no han sido explicitadas en el relato bíblico. No se alude a disposiciones positivas, sino simplemente a relaciones morales de los descendientes de Abraham con Dios, su protector y bienhechor.

Los pecados de Sodoma claman al cielo por la justicia divina (v.20). Para informarse del

estado de las cosas, Yahvé desciende del cielo, de forma que tenga una opinión exacta sobre la situación. Es una concepción antropomórfica, muy en armonía con el estilo antiguo. Los dos acompañantes dejaron solos a Yahvé y al patriarca (v.22) y continuaron viaje hacia Sodoma¹². Ahora, en la mayor intimidad, Abraham, compadecido de la suerte de las ciudades pecadoras, donde está su sobrino Lot, se acerca a Yahvé para pedir clemencia, teniendo en cuenta que allí moran justos también (v.23). **El patriarca, llevado de un sentimiento elemental de justicia, no comprende cómo Dios va a hacer perecer a justos y pecadores.** No tiene luces sobre la remuneración en ultratumba, y cree que los justos deben ser premiados en esta vida, y los pecadores castigados. El diálogo es una de las más bellas páginas del Antiguo Testamento, pues destaca el poder intercesor del justo por los pecadores¹³. Primero el patriarca pregunta si bastarían cincuenta justos **para que perdonase Dios a toda la ciudad.** El patriarca baja la cifra hasta diez, y Dios le dice que, si hay diez justos en Sodoma, perdonará a toda la ciudad (v.32). Pero la depravación de Sodoma es tan general, que no se encuentran estos diez justos. San Pedro alaba a Lot, que “habitaba entre ellos y sentía su alma atormentada viendo y oyendo sus obras inicuas.”¹⁴ El texto nos presenta aquí a Yahvé conversando amigablemente con el patriarca, su amigo. Semejante modo de hablar nos trae a la memoria otros pasajes anteriores, en que Yahvé se nos ofrece tan humano y hasta paseándose por el jardín del Edén a la hora del fresco¹⁵. El Espíritu Santo, en su obra inspiradora, se ha humanizado en la expresión para hacerse entender de los hombres¹⁶. La gran enseñanza del relato bíblico **es el poder de intercesión de los justos en el Antiguo Testamento.** La forma de expresar esta doctrina es encantadora y muy en armonía con la mentalidad infantil de los destinatarios inmediatos de estos relatos bíblicos. Es el modo peculiar de narrar — descriptivo, folklórico y antropomórfico — a la vez gran teólogo y poeta. Nosotros hemos de buscar ante todo en el relato, no la forma de expresión, sino su contenido religioso.

1 Cf. A. Jaussen, o.c., p.79-81; 129. — 2 Cf. Gén 33:3; 42:6; Rut 2:10. — 3 Cf. Gén 6:8; 19:19; 30:27; Est 5:8; 8:5. — 4 Cf. Gén 19:2; 24:32; Lc 7:44. — 5 El ángel que se aparece a Sansón no quiere comer los manjares que le ofrecen los parientes de éste (Jue 13:16). Rafael dice a Tobías que sólo come y bebe en apariencia (Tob 12:19). — 6 En 17:1; 17; 24, el autor *sacerdotal* da la razón de la esterilidad de ambos por su extremada edad. — 7 Gén 17:17. — 8 Tenemos otros casos en que Dios habla de El en tercera persona: Gén 16:11; 19:13; Jue 6:12; 13:5; 16. — 9 Se han buscado paralelos en la mitología griega: Júpiter y Mercurio recibidos por Filemón (Ovid., *Metamorph.* 8,606s); Hércules recibido por Melarco (*Odís.* 17,485s). Las semejanzas son totalmente tangenciales, sin que se pueda probar dependencia mutua. Véase J. Chaine, o.c., p.237. — 10 Muchos Santos Padres han visto en el relato el anuncio de la Trinidad. Es célebre la frase de San Hilario: “Tres vidit et unum adoravit.” — 11 Abel, Géog. II p.288. — 12 Aparecerán en Gén 19:18-22; 24-25. — 13 Otros casos de intercesión de justos en el A.T.: Moisés: Ex 17:11s; Núm 21:7; Elías: 1 Re 18:36s; Am 7, 1s; Jer 14:19s; 37:3; 42:2. — 14 2 Pe 2:8. — 15 Gén 3:8. — 16 Heb 1:1.

19. Destrucción de Sodoma.

Extremada Corrupción de los Sodomitas (1-11).

¹Llegaron a Sodoma los dos ángeles ya de tarde, y Lot estaba sentado a la puerta de la ciudad.

Al verlos, se levantó Lot y les salió al encuentro, e inclinó su rostro a tierra, ²diciendo: “Mirad, señores; os ruego que vengáis a la casa de vuestro siervo, para pernoctar en ella y lavaros los pies. Cuando os levantéis por la mañana, seguiréis vuestro camino.” Y le contestaron: “No; pasaremos la noche en la plaza.” ³Instóles mucho, y se fueron con él a su casa, donde les preparó de comer, y coció panes ácimos y comieron. ⁴Antes que fueran a acostarse, los hombres de la ciudad, los habitantes de Sodoma, rodearon la casa, mozos y viejos, todos sin excepción. ⁵Llamaron a Lot y le dijeron: “¿Dónde están los hombres que han venido a tu casa esta noche? Sácanoslos, para que los conozcamos.” ⁶Salió Lot a la puerta, y, cerrándola tras sí, ⁷les dijo: “Por favor, hermanos, no hagáis semejante maldad. ⁸He aquí que tengo dos hijas que no han conocido varón; os las sacaré, para que hagáis con ellas como bien os parezca; pero a esos hombres no les hagáis nada, pues para eso se han acogido a la sombra de mi techo.” ⁹Ellos le respondieron: “¡Quítate allá! Quien ha venido como extranjero, ¿va a querer gobernarnos ahora? Te trataremos a ti peor que a ellos.” Forcejeaban con Lot violentamente, y estaban ya para romper la puerta, cuando, ¹⁰sacando los hombres su mano, metieron a Lot dentro de la casa y cerraron la puerta. ¹¹A los que estaban fuera los hirieron de ceguera, desde el menor hasta el mayor, y no pudieron ya dar con la puerta.”

Yahvé desaparece de la escena, y Abraham se vuelve a su tienda. Entre tanto, los dos varones, que se habían apartado de Yahvé y de Abraham para encaminarse a Sodoma, llegan a las puertas de la ciudad al atardecer. Allí se hallarían reunidos los vecinos para disfrutar del fresco y curiosear las gentes nuevas, que entraban siempre con noticias recientes. La cortesía y la hospitalidad oriental pedían que todos se apresurasen a ofrecer hospitalidad a los dos forasteros que llegaban. Pero solamente Lot se acerca a ellos y les brinda su casa¹. La conducta de las gentes de Sodoma, que, entrada la noche, van a reclamar a los huéspedes para abusar de ellos, no sólo ofende a las sagradas leyes de la hospitalidad, sino confirma lo dicho anteriormente sobre la corrupción de Sodoma. La conducta de Lot, defendiendo a sus huéspedes, responde a la que seguiría un jeque honorable, a quien la Ley imponía morir en defensa de los que se acogieran a su tienda. La solución que ofrece Lot para defenderlos es la misma que vemos puesta en práctica en el caso del levita que entregó su concubina a los benjaminitas². El vicio sodomítico estaba muy extendido en el mundo pagano antiguo. En la Ley mosaica es penado con la muerte³, mientras que en el *Código de Hammurabi* se favorece la institución de los hieródulos masculinos al servicio de los templos⁴. En el templo de Jerusalén, por influencia asiria, llegaron a instalarse estos hieródulos⁵. En Dt. 23:18 se les llama *perros*. **San Pablo alude a estas degeneraciones en el mundo pagano**⁶. Lot defiende a los huéspedes, que para el jeque oriental son inviolables, y debe defenderlos y protegerlos mientras estén en su casa. Y así, entre su deber de defender a los huéspedes y el de salvar el honor de sus hijas, se inclina por el primero, ofreciendo a éstas para calmar la voluptuosidad de los atacantes. Para nosotros, esta conducta nos resulta incomprensible; pero, en el ambiente social primitivo oriental, esto es lo normal⁷. Agustín de Hipona trata de disculpar a Lot, diciendo que estaba en estado de turbación ante la invasión de los sodomitas⁸. San Juan Crisóstomo considera heroica la conducta de Lot, al sacrificar el honor de sus hijas al deber de la hospitalidad⁹.

Los huéspedes defienden a Lot y cierran la puerta contra los asaltantes, haciéndoles padecer una especie de ceguera o ilusión óptica, de forma que no dieran con la puerta (v.11).

Anuncio de la Destrucción de Sodoma (12-14).

¹²Dijeron los dos hombres a Lot: “¿Tienes aquí alguno, yerno, hijo o hija?” Todo cuanto tengas

en esta ciudad, sácalo de aquí, ¹³porque vamos a destruir este lugar, pues es grande su clamor en la presencia de Yahvé, y éste nos ha mandado para destruirla.” ¹⁴Salió, pues, Lot para hablar a sus yernos, los que habían de tomar por mujeres a sus hijas, y les dijo: “Levantaos y salid de este lugar, porque va a destruir Yahvé esta ciudad”; y les pareció a sus yernos que se burlaba.

Después del incidente, los dos visitantes, mostrando ya un poder sobrehumano, dan a entender que tienen una misión concreta en su viaje, la de anunciar la inmediata destrucción de la ciudad para que Lot y su familia se ponga a salvo. **Se presentan como enviados de Yahvé** (v.13). Lot lo comunica a sus yernos, que habían de casarse con sus hijas¹⁰. Pero éstos no toman en serio la advertencia de su suegro y se ríen de sus malos presentimientos.

Destrucción de Sodoma y Gomorra (15-29).

¹⁵En cuanto salió la aurora, dieron prisa los ángeles a Lot, diciéndole: “Levántate, toma a tu mujer y a las dos hijas que tienes, no sea que perezcas tú también por las iniquidades de la ciudad.” ¹⁶Y como se retardase, agarráronlos de la mano los hombres a él, a su mujer y a sus dos hijas, pues quería Yahvé salvarle, y, sacándolos, los pusieron fuera de la ciudad. ¹⁷Una vez fuera, le dijeron: “Sálvate; no mires atrás y no te detengas en parte alguna del contorno; huye al monte si no quieres perecer.” ¹⁸Díjoles Lot: “No, por favor, señores; ¹⁹vuestro siervo ha hallado gracia a vuestros ojos, pues me habéis hecho el gran beneficio de salvarme la vida; pero yo no podré salvarme en el monte sin el riesgo de que me alcance la destrucción y perezca. ²⁰Mirad, ahí cerca está esa ciudad en que podré refugiarme; es bien pequeña; permitid que me salve en ella: ¿no es bien pequeña? Así viviría.” ²¹Y le dijeron: “He aquí que te concedo también la gracia de no destruir esa ciudad de que hablas. ²²Pero apresúrate a refugiarte en ella, pues no puedo hacer nada mientras en ella no hayas entrado tú.” Por eso se dio a aquella ciudad el nombre de Soar. ²³Salía el sol sobre la tierra cuando entraba Lot en Soar, ²⁴e hizo Yahvé llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de Yahvé desde el cielo. ²⁵Destruyó estas ciudades y toda la hoya, y cuantos hombres había en ellas, y hasta las plantas de la tierra. ²⁶La mujer de Lot miró atrás, y se convirtió en un bloque de sal. ²⁷Levantóse Abraham de mañana y fue al lugar donde había estado con Yahvé, ²⁸y, mirando hacia Sodoma y Gomorra y toda la hoya, vio que salía de la tierra una humareda, como humareda de horno. ²⁹Cuando destruyó Yahvé las ciudades de la hoya, se acordó de Abraham, y salvó a Lot de la destrucción al aniquilar las ciudades donde habitaba Lot.

Los enviados apremian a que Lot y los suyos abandonen sin demora la ciudad maldita, pues la catástrofe se avecina. Ellos mismos, ante el atolondramiento de Lot, cogen con la mano a sus familiares y los sacan de la ciudad (v.16). El peligro es tan inminente, que no debe perder el tiempo: *no mires atrás* (v.17). Debe correr hacia la montaña, pero Lot prefiere ir hacia una ciudad pequeña llamada Soar ¹¹, situada al sur del mar Muerto¹². Cuando llegó a esta ciudad, tuvo lugar la catástrofe de Sodoma y Gomorra: las dos ciudades fueron anegadas por una tempestad de *azufre y de fuego de Yahvé* (v.24). Esto tiene explicación en la naturaleza del suelo sobre que estaban fundadas estas ciudades. Los griegos llamaban lago *Asfaltites* al mar Muerto, por las emanaciones asfálticas y sulfurosas que hay en su fondo, pues salen a la superficie en grandes cantidades. Así, podemos suponer que hubo un terremoto, que, al abrir la tierra, dio salida a los gases sulfurosos, inflamados al ponerse en contacto con el aire (*azufre y fuego de Yahvé*), abrasando a las ciudades malditas de la hoya del sur del mar Muerto. La justicia de Dios se sirvió de esta conmoción volcánica o sísmica para castigar la iniquidad de estas ciudades, revelando con ello su santidad, incompatible con el pecado, sobre todo con el crimen nefando carnal contra na-

turaliza¹³. El nombre de la ciudad de Sodoma parece conservado en el actual *dgebel Usdum*, al sudoeste del mar Muerto, donde aún se ven las estelas de sal caprichosamente modeladas por la erosión, y algunas de forma humana, relacionadas en el folklore con la suerte de la mujer de Lot petrificada¹⁴. La petrificación de ella se puede concebir suponiendo que fue anegada por una ola de sustancias salino-sulfurosas, quedando después endurecida como una piedra. A propósito de este hecho, la literatura bíblica **ha sacado consecuencias morales**¹⁵.

El historiador sagrado es un profeta, y su principal propósito, al narrarnos los hechos históricos, es ponernos ante los ojos los atributos divinos¹⁶. El vicio de Sodoma, pecado contra naturaleza, parece haber sido común en Sodoma, como lo era en otros pueblos orientales, de donde se propagó a los griegos, y de éstos a los romanos. La Escritura nos habla de los *perros*, designación despectiva de los hombres que se dedicaban a la prostitución¹⁷. La perversión llegaba a tal extremo, que se designaba a estos miserables con el nombre de *qadesim* (sagrados), considerando su oficio como algo sagrado, en cuanto que estaban vinculados a algún santuario¹⁸. Estos testimonios nos muestran que Israel no estaba exento de este vicio, y a condenarlo se dirige el presente relato. El autor de la Sabiduría comenta el suceso al estilo midrásico: “La sabiduría salvó de la ruina de los impíos al justo en su huida del fuego que descendía sobre la Pentápolis; y en testimonio de la maldad continúa la tierra desolada, humeante, y sus árboles dan frutos que no maduran, y una estatua de sal quedó cual monumento de un alma desobediente.”¹⁹ **El Salvador trae a la memoria** de sus oyentes la conducta de los moradores de Sodoma, los cuales, cuando les amenazaba la ruina, comían y bebían, **sin pensar en el juicio de Dios que pesaba sobre ellos**. También recuerda la imprudencia de la mujer de Lot, que, por desatender las advertencias de los ángeles, quedó convertida en estatua de sal²⁰.

La Descendencia de Lot (30-38).

³⁰Subió Lot desde Soar, y habitó en el monte con sus hijas, porque temía habitar en Soar, y moró en una caverna con sus dos hijas. ³¹Y dijo la mayor a la menor: “Nuestro padre es ya viejo, y no hay aquí hombres que entren a nosotras, como en todas partes se acostumbra. ³²Vamos a embriagar a nuestro padre y acostarnos con él, a ver si tenemos de él descendencia.” ³³Embriagaron, pues, a su padre aquella misma noche, y se acostó con él la mayor, sin que él la sintiera, ni al acostarse ella ni al levantarse. ³⁴Al día siguiente dijo la mayor a la menor: “Ayer me acosté yo con mi padre; embriaguémosle también esta noche, y te acuestas tú con él para ver si tenemos descendencia de nuestro padre.” ³⁵Embriagaron, pues, también aquella noche a su padre, y se acostó con él la menor, sin que al acostarse ella ni al levantarse lo sintiera. ³⁶Y concibieron de su padre las dos hijas de Lot. ³⁷Parió la mayor un hijo, a quien llamó Moab, que es el padre de Moab hasta hoy. ³⁸También la menor parió un hijo, a quien llamó “Ben Ammí,” que es el padre de los Bene-Ammón hasta hoy.

Según hemos visto, Lot era sobrino de Abraham, y, por consiguiente, la descendencia de Lot, Moab y Amón, está emparentada con Israel. Sin embargo, las enemistades no son raras entre los pueblos vecinos, y esto sucedía entre Israel, de una parte, y Moab y Amón, de otra. Leemos en el Deuteronomio: “Los amonitas y moabitas no serán admitidos en la asamblea de Yahvé ni aun a la décima generación; no entrarán jamás. No buscarás su amistad ni cuidarás de su bienestar en los días de tu vida.”²¹ Todas estas prohibiciones tenían por causa la hostilidad con que los moabitas y amonitas recibieron a Israel cuando pidió paso por su territorio camino de Canaán. Claro que esto tenía sus excepciones. La buena Rut, **que figura en la genealogía del Salvador**, era moabita, y este hecho debe explicar otro muy curioso de la vida de David. Cuando éste se vio

acosado por Saúl, temiendo que las iras del rey fueran a desahogarse en sus padres, los hizo trasladar a Moab, encomendándoles a la benevolencia de su rey²². Aquior, el que hizo la apología de Israel en presencia de Holofernes y luego se incorporó al pueblo escogido, era amonita²³. Pero, a pesar de estos detalles, las relaciones de estos pueblos con Israel no eran todo lo cordiales que sería de desear; corrían entre unos y otros anécdotas despectivas, con las que mutuamente se zaherían, como esta picante sátira sobre el origen incestuoso de los moabitas y amonitas, que eran así “mal nacidos.”

Como en la tabla etnográfica del c.10, el autor sagrado utiliza el sistema de los epónimos para aclarar el origen de los pueblos, y supone que Moab y Amón fueron dos personajes que dieron nombre a estas respectivas naciones. Así, “este relato se presenta como una leyenda etnológica que pretende explicar el origen de los dos pueblos vecinos de los israelitas, los moabitas y amonitas.”²⁴ Para los hebreos, el incesto era una abominación²⁵. Por eso, “atribuir un origen incestuoso a sus enemigos hereditarios, los moabitas y amonitas, no podía ser sino una burla despectiva²⁶

De todos modos, la anécdota es concebible dentro de la mentalidad de la época. Después de la catástrofe, las hijas de Lot creían no poder encontrar hombres, sobre todo de su parentela, como era ley en la historia patriarcal, para casarse y tener la ansiada descendencia, y así, en su ignorancia (supuesta la rudeza de costumbres de la época), consideran lícito tener descendencia de su propio padre. Ante el dilema de quedar sin descendencia y el vencer la repugnancia a tener relaciones sexuales con su progenitor, se dejan llevar por el deseo de tener descendencia. Para nosotros, esto resulta incomprensible; pero, dada la moralidad sexual, no muy exigente, de los tiempos patriarcales (sobre todo por influencia del ambiente pagano), es explicable. Es un caso similar al gesto de Lot de ofrecer el honor de sus hijas para salvar el deber de la hospitalidad, que considera más sagrado²⁷. No obstante, el autor sagrado considera esta unión incestuosa como monstruosa, y en su relato hay una sangrienta ironía contra el supuesto origen de los moabitas y amonitas. La etimología de los amonitas se relaciona con la exclamación de una de las hijas de Lot: “Hijo de mi pueblo” (*Bene Ammón*), y los LXX, paralelamente, añaden a propósito de Moab: “Hijo de mi raza” (de *Mehabí*: “de mi padre,” o *mu’abi*: agua de mi padre: *semen patris*)²⁸. Los lexicólogos demuestran el parentesco de hebreos, moabitas y amonitas, ya que las lenguas de ellos son como formas dialectales de un común cananeo.

Con este relato tan singular, el autor sagrado nos despide de Lot, el sobrino de Abraham. La verdad es que su figura no se nos muestra tan simpática y atrayente como la de Abraham. Al separarse los dos, el tío se revela lleno de generosidad, mientras que el sobrino se demuestra al menos poco delicado en no otorgar la facultad de elección a su tío. Se deja llevar de las riquezas del valle de Jordán, que se parecía al valle del Nilo²⁹, sin atender a la condición de los moradores de él. Cuando llega la invasión de los reyes caldeos, Abraham se distingue por su decisión y generosidad; pero de Lot nada se dice, sino que fue rescatado en virtud de la victoria de su tío. En este último episodio, **Abraham se manifiesta el amigo de Yahvé**, que aprovecha esta amistad para interceder por aquellos a quienes **la justicia divina tenía amenazados**. De Lot sólo se pone de manifiesto su hospitalidad. Otras cosas redundan en su honor, aunque la gracia de su tío le haya traído la salvación de tan grave peligro.

1 Cf. Jue 19:1; 5s. — 2 Jue 19:22. — 3 Cf. Lev 18:22; 20:13; Dt 23:18-19. — 4 *Cód. de Hammur.* art. 187.192.193. — 5 Cf. 2 Re 23:7. — 6 Rom 1:26-27. — 7 Cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* 79,93. — 8 Agustín de Hipona, *Quaest. in Hexateuchum* 1 42: PL 34,559. — 9 San Crisóstomo, *Hom. in Gen.* 43: PG 54,400-401. — 10 En el *Código de Hammuabi* se prevé el caso de una mujer desposada que vive en la casa de su padre que no ha tenido aún relaciones con su marido (art. 130). Y se considera como adulterio la violación de tal esposa. — 11 En hebreo hay un juego de palabras entre *misear* (pequeña) y Soar, que los LXX transcriben Segor, que se relaciona con el árabe *sagir* (pequeño). — 12 Cf. Fl. Josefo, *Bell. iud.* IV 8,4; cf. coment. a Gén 13:10. — 13 Cf. Eclo 16:9. — 14 Hoy día uno de esos bloques de sal sulfurosos que tiene forma humana es llamado “hija de Lot.” A este propósito comenta

el P. Lagrange: “¿No habrá dado la imaginación popular a estas cosas una fisonomía y, al encontrar un bloque de sal con alguna semejanza (humana), no la habrá mezclado al recuerdo de una mujer desaparecida en una gran catástrofe?” (*La méthode historique* [París 1903] 202). Los árabes llaman *Bahr Lut* (Mar de Lot) al mar Muerto. — 15 Cf. Dt 29:22; 32:32; Is 1:9-10; 3:9; 13:19; Jer 23:14; 49:18. — 16 Eclo 16:9. — 17 Cf. Dt 23:18; Ap 22:15. — 18 Cf. 1 Re 14:24; 15:12; 22:47. — 19 Sab 10:6s. — 20 Lc 17:28s. — 21 Dt 23:3-6. — 22 1 Sam 22:3. — 23 Jud 5s. — 24 A. Clamer, o.c., p.297. A este propósito dice el P. Lagrange: “El autor no creía, sin duda, en la realidad del hecho (la mujer cambiada en estatua de sal) como cuando cuenta el origen incestuoso de Moab y Amón. Aquí la ironía es acerba; los juegos de palabras, tan ficticios y tan crueles, que la tradición sabía muy bien a qué atenerse, y San Jerónimo decía de los rabinos de su tiempo, sin protestar contra su opinión: “ponen puntos para indicar que esto no es creíble.” Sea lo que fuere de la finalidad de los puntos, el sentimiento exegético es muy justo: una sátira no es una historia” (*La méthode historique* p.207). — 25 Cf. Dt 27:20; 23; Lev 18:6-18. — 26 J. Chaine, o.c., p.253. — 27 Véase el caso de Tamar, también llevada del deseo de tener hijos a toda costa: Gén c.38. — 28 P. Dhorme: RB (1931) 373. — 29 Gén 13:5-18.

20. Abraham en la Corte del Rey de Guerar.

El incidente narrado es similar al que hemos visto en 12:10-20 relativo al secuestro de Sara por el faraón, y también paralelo al que se narra en el c.26 a propósito de Isaac y Rebeca. Muchos críticos suponen que es el mismo hecho, que ha sido desplazado geográficamente según el plan de cada fuente original. Otros, en cambio, sostienen que son casos diferentes, y su parecido es casual. Teniendo en cuenta que los reyezuelos orientales tenían sus harenes y solían secuestrar a las mujeres que les gustaban, bien pudieron hacerlo diversos reyes con Sara en diferentes ocasiones. El autor sagrado, en estos relatos, quiere destacar la belleza de Sara, gracias a una especial providencia divina, que la preserva lozana y atrayente a pesar de los años.

¹Partióse de allí Abraham para la tierra del Negueb, y habitó entre Cades y Sur, y moró en Guerar. ²Abraham decía de Sara, su mujer: “Es mi hermana.” Abimelec, rey de Guerar, mandó tomar a Sara; ³pero vino Dios a Abimelec en sueños durante la noche, y le dijo: “Mira que vas a morir por la mujer que has tomado, pues tiene marido.” ⁴Abimelec, que no se había acercado a ella, respondió: “Señor, ¿matarías así al inocente? ⁵¿No me ha dicho él: Es mi hermana?; y ¿no me ha dicho ella: Es mi hermano? Con pureza de corazón y con manos inocentes hice yo esto.” ⁶Y le dijo Dios en el sueño: “Bien sé yo que lo has hecho con pureza de corazón; por eso te he impedido que pecaras contra mí, y no he consentido que la tocaras. ⁷Ahora, pues, devuelve la mujer al marido, pues él, que es profeta, rogará por ti y vivirás; pero, si no se la devuelves, sabe que ciertamente morirás tú con todos los tuyos.” ⁸Por la mañana llamó Abimelec a sus servidores y les contó todo esto, y fueron presa de gran terror. ⁹Llamó después a Abraham y le dijo: “¿Qué es lo que nos has hecho? ¿En qué te he faltado yo para que trajeras sobre mí y sobre mi reino tan grave pecado? Lo que has hecho con nosotros no debe hacerse.” ¹⁰Y dijo Abimelec a Abraham: “¿Qué es lo que has visto para que eso hicieras?” ¹¹Y le respondió Abraham: “Es que me dije: De seguro que no hay temor de Dios en este lugar, y van a matarme por causa de mi mujer. ¹²Aunque es también en verdad mi hermana, hija de mi padre, pero no de madre, y la tomé por mujer; ¹³y desde que me hizo Dios errar fuera de la casa de mi padre, le dije: Has de hacerme la merced de decir en todos los lugares adonde lleguemos que eres mi hermana.” ¹⁴Tomó, pues, Abimelec ovejas y bueyes, siervos y siervas, y se los dio a Abraham, y le devolvió a Sara, su mujer, ¹⁵y le dijo: “Tienes la tierra a tu disposición; mora donde bien te parezca.” ¹⁶Y Sara le dijo: “Mira, a tu hermano le he dado mil monedas de plata; sirvante de velo para los ojos y a cuantos contigo están, y todo así estará arreglado.” ¹⁷Rogó Abraham por Abimelec, y curó Dios a Abimelec, a su mujer y a sus siervos, y engendraron, ¹⁸pues había Yahvé cerrado enteramente todo útero en la casa de Abimelec por lo de Sara, la mujer de Abraham.

En este nuevo episodio **brilla la protección de Dios sobre el patriarca**, al que por primera vez

se le llama *profeta* (v.7). Para un reyezuelo como Abimelec, la amistad de un jeque poderoso como Abraham no era cosa despreciable, y para fortalecer esta amistad podía bien servir el matrimonio con su hermana. Y si esta mujer era hermosa, tanto mejor. Ya hemos dicho atrás que la historia de los patriarcas está formada por episodios y que su ordenación cronológica es artificial; por donde no hemos de prestar atención a la edad que Sara tendría según los relatos precedentes. La ciudad de Guerar suele situarse a unos 10 kilómetros al sudoeste de Gaza, bastante lejos de la residencia habitual de Abraham en la zona de Bersabé. Pero él se movía dentro de un término amplio en su vida nómada, según las conveniencias del pastoreo, y tal vez los habitantes de Guerar y su rey no habían renunciado totalmente al nomadismo¹.

Por toda esta región había estado ya Abraham de paso hacia Egipto². Era una región más fértil que la zona de Bersabé, y el patriarca, quizá ante una persistente sequía, se vio obligado a acercarse a la ciudad, como lo hará Isaac en una situación parecida³. Abimelec, rey de Guerar, tomó a Sara para su harén, pues Abraham la presentaba como *hermana* (v.2). El nombre de *Abimelec* es cananeo, y significa “mi padre es rey” o — el dios — “Milk es mi padre.” En las cartas de Tell Amarna aparece un *Abi-milki*, gobernador de Tiro (s.XV a.C.). En sueños es advertido por Dios de que no debe tomar a Sara, que ya tiene marido. La comunicación de Dios en sueños es característica del documento bíblico. En la comunicación divina se supone que el rey Abimelec considera el adulterio como pecaminoso. En el *Código de Hammurabi* debían morir ambos cómplices⁴. Aquí también se amenaza con la muerte. El adulterio era considerado como una violación del derecho de propiedad⁵. El rey, en este caso, dice que ha obrado sin mala intención, y, por tanto, que es inocente, y no está en los designios divinos hacer perecer a los *inocentes* (v.4). Aquí habla la razón natural, que tiene un alto concepto de la divinidad, y así, Abimelec considera indigno de Dios hacer morir a los inocentes. Es el modo de argumentar de Abraham en el coloquio sobre el castigo de Sodoma⁶. Dios contesta que, por haber obrado sin malicia, le perdonaba; pero debía tener en cuenta que Abraham era un “profeta” — *nabí*, y, por tanto, amigo de Dios, y, en consecuencia, sus derechos eran más sagrados⁷, aunque también por ese mismo título tiene un poder intercesor ante Dios para que le perdone su posible falta (v.4). Al día siguiente, Abimelec le interpela crudamente por su sinuosa conducta, poniéndole en peligro con toda su familia. Abraham responde como en el caso del faraón⁸. Teme que las gentes del país, que no tienen temor de Dios, le maten (v.11). Por otra parte, es su “hermana” de padre (v.12). Es la primera vez que se nos comunica esto. Estas uniones son consideradas como ilícitas por la Ley mosaica⁹, aunque a veces no se cumplían. Y parece que en las costumbres anteriores estaban permitidas. Los faraones se casaban con sus hermanas preferentemente¹⁰, y en el *Código de Hammurabi* no se prohíben. Como una nueva razón de su conducta, alega que Dios le ha ordenado andar errante por tierras extrañas, siempre en peligro de ser atacado, y por eso ha decidido presentarse como hermano de Sara (v.13). Abimelec, que no había dado nada como *mohâr*, o dote, a Abraham por su supuesta hermana raptada, ahora ofrece muchos presentes al patriarca para borrar su falta involuntaria (v.14). Se trata de reparar el honor del esposo ofendido, o, según la expresión árabe, “lavarle el rostro.” Y lejos de expulsarle del país, como hizo el faraón, le permitió quedar en sus dominios, quizá interesado por su condición de *profeta*, cuya intercesión ante Dios podía serle muy útil. Después ofrece mil piezas de plata a Sara (seguramente mil siclos). Según la costumbre, para reparar la ofensa de una mujer soltera se le entregaba a ella unos regalos; si estaba casada, a su marido. Abimelec la trata como soltera, pues como tal la había recibido. Estas monedas deben ser una compensación para ella ante los ojos de todos: *Sírvante de velo para los ojos a ti y a cuantos contigo están...* (v.16). La frase es diversamente traducida y resulta enigmática¹¹. En Gén. 32:21, Jacob quiere “cubrir la faz de su hermano Esaú por presentes,” es decir, darle re-

galos para que olvide todas sus diferencias pasadas. El donativo de Abimelec, pues, tiene la finalidad de compensar a Sara por la falta cometida, como si fuera un *velo* sobre sus ojos para que lo olvide todo y no considere más la ofensa¹². Algunos autores creen que se alude al velo que deben llevar las mujeres orientales para no excitar la voluptuosidad de los hombres con su belleza. Así, *todo será arreglado*¹³. Por su parte, Abraham intercede por la familia de Abimelec, que había sido castigada con la esterilidad por su falta, si bien fue librado el rey de la muerte por haberlo hecho sin malicia. El v.17 es considerado como glosa, pues inesperadamente aparece el nombre de *Yahvé*, cuando en todo el capítulo se nombra siempre a Dios *Elohim*.

1 Cf. Abel, *Géog.* II 330-331. — 2 Gén 12:9; 13:1. — 3 Gén 26:12-24. — 4 Art.129. — 5 Cf. Ex 21:22; Dt 22:22. — 6 Gén 18:23; 25. — 7 Cf. Am 3:7. — 8 Gén 12. — 9 Cf. Lev 18:9; 11; Dt 27:22; Ez 22:11. — 10 Cf. Drioton et Vandier, *L'Egypte* (1938) 90-91. — 11 Lit. “un velo de los ojos de los que están contigo.” Así la *Bibl de Jér*; Cantera: “sirvante de obsequio expiatorio respecto a cuantos están contigo.” — 12 Así A. Clamer, o.c., 303. — 13 Frase oscura en el original. Clamer: “ante todos estás justificada.” *Bibl. De Jér.*: “de todo esto serás justificada.” Cantera: “y ante todos queda así justificada.”

21. Nacimiento de Isaac.

Nacimiento de Isaac (1-8).

¹Visitó, pues, Yahvé a Sara, como le dijera, e hizo con ella lo que le prometió; ²y concibió Sara, y dio a Abraham un hijo en su ancianidad, al tiempo que le había dicho Dios. ³Dio Abraham el nombre de Isaac a su hijo, el que le nació de Sara. ⁴Circuncidó Abraham a Isaac, su hijo, a los ocho días, como se lo había mandado Dios. ⁵Era Abraham de cien años de edad cuando le nació Isaac, su hijo. ⁶Y dijo Sara: “Me ha hecho reír Dios, y cuantos lo sepan reirán conmigo.” ⁷Y añadió: “¿Quién había de decir a Abraham: Amamantaré hijos Sara? Pues yo le he dado un hijo en su ancianidad.” ⁸Creció el niño, y le destetaron, y dio Abraham un gran banquete el día del destete de Isaac.

Por fin llega el ansiado cumplimiento de la promesa ¹, pues *visitó Yahvé a Sara*, es decir, le otorgó su gracia y bendición². El niño Isaac fue circuncidado al octavo día, como estaba prescrito en el pacto³. El nombre de Isaac es relacionado con la *risa* de Sara, según la etimología popular (*Yisjaq*: “Yahvé se rió”), que ya hemos visto⁴. Esta risa es fruto de la alegría, pero también es irónica, pues no deja de ser curioso tener hijos a tan avanzada edad. Sara se había reído de la promesa, porque no la había creído factible: “¿Quién había de decir a Abraham: Amamantaré Sara hijos?” (v.7). Para celebrar el destete del niño hubo fiesta de familia y banquete (v.8). Todavía entre los nómadas se celebra con un banquete este suceso, a los dos o tres años de nacido el niño⁵. En el caso de Abraham existía un motivo especialísimo, **pues Dios le había cumplido la promesa del vástago deseado.**

Expulsión de Agar E Ismael (9-21).

⁹Y vio Sara al hijo de Agar, la egipcia, el que había ella parido a Abraham, burlándose (de su hijo Isaac); ¹⁰y dijo a Abraham: “Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de una esclava no ha de heredar con mi hijo, con Isaac.” ¹¹Muy duro se le hacía esto a Abraham, por causa de su hijo; ¹²pero le dijo Dios: “No te dé pena por el niño y la esclava; haz lo que te dice Sara, que es por Isaac por quien será llamada tu descendencia. ¹³También al hijo de la esclava le haré un pueblo, por ser descendencia tuya.” ¹⁴Se levantó, pues, Abraham de mañana y, cogiendo pan y un odre de agua, se lo dio a Agar, poniéndoselo a la espalda, y con ello al niño, y la despidió. Ella se fue

y erraba por el desierto de Bersabé. ¹⁵Se acabó el agua del odre, y echó al niño bajo un arbusto, ¹⁶y fue a sentarse frente a él a la distancia de un tiro de arco, diciéndose: “No quiero ver morir al niño”; y se sentó enfrente del niño, que lloraba en voz alta. ¹⁷Oyó Dios al niño, y el ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos, diciendo: “¿Qué tienes, Agar? No temas, que ha escuchado Yahvé la voz del niño, que ahí está. ¹⁸Levántate, toma al niño y cógele de la mano, pues he de hacerle un gran pueblo.” ¹⁹Y abrió Dios los ojos de Agar, haciéndola ver un pozo, adonde fue y llenó el odre de agua, dando de beber al niño. ²⁰Fue Dios con el niño, que creció y habitó en el desierto, y de mayor fue arquero. ²¹Habitó en el desierto de Farán, y su madre tomó para él mujer de la tierra de Egipto.

La historia se continúa y la poligamia continúa dando sus frutos. Sara, ya madre de un hijo, que, según el derecho, ha de ser el heredero único de su padre, no ve con buenos ojos en su casa al hijo de la esclava y pide al marido que le eche de casa junto con su madre. La ley de Hammurabi no autoriza esto ⁶, pero establece que el hijo de la esclava no podía heredar a su padre, el cual sólo está autorizado para hacerle los legados que le plazca. Los herederos serán sólo los hijos de la esposa ⁷. No obstante, si el padre en vida les dijo: “Vosotros sois mis hijos,” entonces se los considerará como hijos de la esposa para los efectos hereditarios, pues partirán los hijos de la esposa y esos de la esclava, declarados hijos del padre, la herencia por igual ⁸. En cambio, si el padre en vida no ha dicho a los hijos de la esclava: “Vosotros sois mis hijos,” éstos, después de la muerte del padre, no tendrán derecho a la herencia, sino que serán declarados libres con su madre la esclava ⁹. Es justamente lo que quiere Sara al echar a Agar, pues tiene miedo que Abraham declare a Ismael “hijo suyo,” con derecho a la herencia ¹⁰. Pero, en el caso de Abraham, el autor sagrado trata de presentarnos a Isaac no tanto como el heredero de su hacienda cuanto de las promesas mesiánicas, de las que el padre era depositario ¹¹.

Sin embargo, Ismael es también hijo de Abraham, y, en atención a éste, Dios le prometió también una bendición muy estimada de todo oriental: le hará un gran pueblo ¹². Abraham sentía cariño hacia su hijo, pero por indicación divina accedió al deseo de Sara. **Siempre el patriarca vive de la fe y de la Providencia divina**, y aquí cumple sus misteriosos planes en contra del afecto de su corazón (v.12) ¹³. Amonestado por Dios, y viendo en ello misteriosos designios, y para conservar la paz doméstica, el patriarca expulsa a Agar de casa, dándole como viático pan y un odre de agua para las primeras necesidades, dejando lo demás a la providencia divina. En el v.14 se dice que le puso el hijo sobre las espaldas de Agar; pero sabemos por 16:21 y 21:5 que Ismael tenía ya diecisiete años. Otra anomalía planteada por el documento es que, según éste, Ismael asistió al entierro de Abraham con Isaac, lo que supone que no fue expulsado de la casa paterna ¹⁴. Estas anomalías muestran la diversidad en los detalles de tradiciones que flotaban en el ambiente.

La escena de Agar por el desierto con su hijo al hombro es sumamente emotiva. Cansada de caminar y agotadas las provisiones de comida y de agua, se echa bajo un arbusto lejos de su hijo, para no verle agonizar de sed y de hambre (v.15). Según el TM, Agar se puso a llorar, mientras que, según los LXX, es el niño el que llora. Podemos suponer que han sido los dos. Dios oyó los gritos de ambos ¹⁵, **y por su ángel le comunicó a la madre que la habría de ayudar**. Agar debe seguir su ruta, pues Dios suscitará de su hijo un gran pueblo (v.19). Reanimada, vio cerca un pozo de agua, donde pudo calmar su sed y la de su hijo. Después el autor sagrado dice que Ismael creció en la dura vida del desierto, llegando a ser un *arquero* (v.20). La tribu de Cedar, descendiente de Ismael, era famosa por sus “arqueros.” ¹⁶ En otra ocasión, el ángel había dicho que Ismael sería un “onagro de hombre.” ¹⁷ Es la definición del beduino independiente, que vive

de la *razzia* y de la astucia. Ismael se casó con una egipcia, como su propia madre. Los moradores del desierto de Farán, donde habitaba (al sudeste de Cades), tenían relaciones con los habitantes limítrofes de Egipto.

Algunos autores han propuesto que este relato de la expulsión de Agar con su hijo es un *duplicado*, según otro documento, de la expulsión de Agar confortada por el ángel, narrada en 16:1-14. Se dan muchas semejanzas: ambas parecen querer explicar el nombre de Ismael¹⁸ y su género de vida, como antepasado de los belicosos beduinos¹⁹; los mismos personajes: Sara, Abraham, Agar y el ángel consolador. Pero hay también divergencias en ambos relatos, que para muchos comentaristas son una prueba de diferentes episodios de la misma vida de Agar.

Valor Profético del Relato.

Para entrar en la mente del autor sagrado en esta historia de los hijos de Abraham, es preciso tener en cuenta **que su intención era mostrar la voluntad de Dios en los orígenes del pueblo escogido**. Dios había prometido a Abraham que su descendencia poseería la tierra de Canaán. Además, que esta descendencia sería fuente de bendiciones para todos los pueblos. Finalmente, que esta descendencia formaría el pueblo de Dios, así como Dios será el Dios de esa descendencia. Pero ¿quiénes son los que constituyen la descendencia del patriarca? ¿Será Ismael, su primogénito, Isaac, que vino después, o aquellos otros que luego nos cuenta nacidos de Quetura? Atendiendo a las leyes humanas, habría mucha materia de discusión. El autor sagrado nos va mostrando que la ley por la que esta herencia se atribuye es la voluntad de Dios. Pues su voluntad es la que excluye a Ismael, aunque, en atención a los méritos del padre, se le promete llegar a ser padre de una prole numerosa²⁰. Tampoco se cuentan los otros hijos de Abraham, que luego se mencionan²¹. El heredero señalado por Dios es Isaac; él es el hijo de la promesa. Según el derecho babilónico, sería preferido por la condición de su madre; pero luego veremos que Esaú es excluido a pesar de ser hijo de Rebeca como Jacob; y, en cambio, los hijos de éste son admitidos todos a la herencia paterna, no obstante ser varios hijos de esclava. Todo esto es para que aparezca, por encima de las razones humanas, la elección libre de Dios. San Pablo verá en esta historia la ley que se extenderá a la elección mesiánica, y verá figurada en la descendencia de Agar, la esclava, la nación israelita, que, **aferrada a la Ley mosaica y a su historia, rechazó la libertad del Evangelio**, y como hijos de Sara, la esposa libre, a los que con la fe abrazaron el Evangelio para formar el pueblo mesiánico, continuador de aquellos que en los siglos pasados, imitando la conducta de su padre **Abraham, preferían la fe a la letra de la Ley**, o procuraban informar la letra de la Ley con el espíritu de la fe²². Con estas consideraciones se resolverán fácilmente las dificultades que ofrece la historia del patriarca y se entenderán las razones de la voluntad divina, por la que el autor sagrado se guía en la narración de su historia.

Alianza de Abraham con Abimelec (22-34).

²²Sucedió por entonces que Abimelec y Picol, jefe de su ejército, dijo a Abraham: “Dios está contigo en todo cuanto haces.” ²³Júrame, pues, ahora por Dios que no has de engañarme a mí ni a mis descendientes, y que, como te favorecí yo a ti, así harás tú conmigo y con la tierra por donde andas.” ²⁴Y dijo Abraham: “Te lo juro.” ²⁵Pero reconvino Abraham a Abimelec por causa de un pozo de aguas de que se habían apoderado los siervos de Abimelec, ²⁶y contestó Abimelec: “No sé quién haya hecho eso; tú tampoco me habías dicho nada de ello, y nada he sabido hasta ahora.” ²⁷Tomó, pues, Abraham ovejas y bueyes y se las dio a Abimelec, e hicieron entre ambos alianza. ²⁸Apartó Abraham siete corderas del rebaño, ²⁹y le preguntó Abimelec: “¿Para qué son esas siete corderas que has apartado?” ³⁰Abraham le contestó: “Para que las recibas de mi mano

y me sirvan de prueba de que he abierto este pozo.”³¹ Por eso se llamó aquel lugar Bersebá,³² porque allí juraron ambos, e hicieron alianza en Bersebá. Y se levantó Abimelec y Picol, jefe de su ejército, y se volvieron a la tierra de los filisteos.³³ Abraham plantó en Bersebá un tamarindo, e invocó allí el nombre de Yahvé, el Dios eterno,³⁴ y anduvo mucho tiempo Abraham por tierra de los filisteos.

Este Abimelec debe de ser el mismo de que se habla en el capítulo precedente, y sin duda también el mismo del c.26. Ya hemos visto en el c.14 cómo Abraham, acomodándose a la costumbre que siguen aún las tribus nómadas, se ligaba con los pueblos vecinos mediante alianzas para defenderse de posibles enemigos. Aquí la alianza es solicitada por Abimelec, el cual reconoce que Dios está con Abraham y le colma de bendiciones. No estará mal aliarse con personaje tan protegido por la divinidad²³. Al presentarse Abimelec con el jefe del ejército, es que está dispuesto a acudir a las armas, si es necesario, para llegar a un acuerdo con Abraham sobre los intereses recíprocos. Le pide que en nombre de su Dios le jure que no le volverá a engañar, como lo hizo con ocasión de Sara. Además, debe prometer ser benevolente con los suyos, como Abimelec ha sido con Abraham y los suyos al entrar en aquella tierra. El patriarca accede a ello. Después la narración se centra en torno a un altercado entre ambos a propósito de los derechos sobre un pozo de aguas. Es el litigio habitual entre los jeques nómadas. Un pozo es la riqueza única de la estepa, y por eso los nómadas tienen regulado por derecho consuetudinario el uso alternativo del mismo. Abimelec acepta las protestas del patriarca y se excusa diciendo que no sabe nada. Y así, para asentar sobre buena base la amistad futura, es preciso acabar con las cuentas pendientes. En señal de sinceridad de su *juramento*, Abraham ofreció un obsequio de *siete* corderas (v.30). Con motivo de las alianzas era costumbre cambiarse regalos²⁴. Al aceptar este regalo, Abimelec reconocía el derecho de Abraham sobre el pozo. Después el autor sagrado declara que aquel lugar se llamó *Bersebá* o *Bersabé*, que significa “pozo del *juramento*” — *Ber-saba* — o “pozo de las *siete*” — *Ber-seba*. En el texto actual hay como dos etimologías diferentes: una que deriva el nombre de *saba* — juramento, y otra de *seba* — siete. Sin duda que el autor bíblico quiere poner en claro que los pozos de Bersabé pertenecen a la descendencia de Abraham desde los tiempos patriarcales, frente a las reclamaciones de otros pueblos. En la tradición bíblica, el nombre de Bersabé quedará como límite meridional de la tierra prometida: “Desde Dan hasta Bersabé.”²⁵ Abraham plantó allí un tamarindo como recuerdo, a cuya sombra vendrá Samuel a administrar justicia²⁶. Abraham invocó allí a “Dios eterno” (v.33). Esta designación de *El Olam*, que puede traducirse “Dios eterno” o “Dios del mundo,” puede ser un epíteto de la divinidad local de Bersabé, cuyo título fue añadido al Dios de Abraham, como había ocurrido en otros santuarios con las expresiones *El Saday*²⁷, *El Elyon*²⁸ y *El Roi*²⁹. Abraham habitó en aquella zona, y en la parte costera del territorio que había de ser ocupado más tarde por los “filisteos” (v.34). Aquí la mención de “país de los filisteos” parece una anticipación literaria del redactor posterior, ya que los filisteos no ocupan el litoral palestino hasta el siglo XII a.C.

1 Gén 18:10; 14; 17:15-19. — 2 Cf. 1 Sam 2:21; Lc 1:68. — 3 Gén 17:22. — 4 Véase com. a Gén 17:17 y 18:12. — 5 Cf. 1 Sam 1:22; 2 Mac 7:27. Véase A. Jaussen, *Coutumes des Arabes* p.29. — 6 Cod. de Hammur. art.140. — 7 Ibid., art.171. — 8 Ibid., art.170. — 9 Ibid., art.171. — 10 San Pablo equipara a la suerte de Isaac la de los cristianos, herederos de las promesas: Rom 9:7. — 11 Cf. Rom 9:6-9; Gál 4:28s. — 12 Gén 17:18. — 13 Cf. Heb 11:18. — 14 Cf. Gén 25:9. — 15 En la expresión “Oyó Dios” (*yisma Elohim*) parece haber una alusión al significado de *Ismael*. — 16 Cf. Gén 25:13; Is 21:16. — 17 16:12. Gén — 18 16:12 y 21:11. — 19 Gén 16:12 y 21:20. — 20 Gén 25:12-18. — 21 Gén 25:1-7. — 22 Rom 9:6-9; Gál 4:28; Heb 11; Is. — 23 También en este fragmento hay indicios de diversas fuentes; se repiten algunas cosas, y se dan dos etimologías de *Bersabé*. Se atribuyen al *elohista*: v.22-24; 27; 31; al *yahvista*: v.25-26.28-30.323.33. El v.34 parece adición posterior, pues se menciona a los filisteos. — 24 Cf. 1 Re 15:19; Is 30:6; Os 12:2. — 25 Cf. Jue 20:1; 1 Sam 3:20; 2 Sam 3:10; 1 Re 5:5; 2 Par 30:5. — 26 Cf. 1 Sam 8:2. — 27 Gén 16,1s. — 28 Gén 14:18-22. — 29 Gén 16:13.

22. El Sacrificio de Isaac.

Abraham había mostrado su obediencia a Dios al abandonar su parentela de Jarrán para andar errante por tierra hostil. Ahora este espíritu de obediencia llegará al colmo al acatar la orden divina de sacrificar a su propio hijo, como se hacía a las divinidades cananeas. La descripción es emocionante y grandiosa, y pertenece al documento *elohista*, siendo su joya literaria.

¹Después de todo esto, quiso probar Dios a Abraham, y, llamándole, dijo: “¡Abraham!” Y éste contestó: “Heme aquí.” ²Y le dijo Dios: “Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré.” ³Se levantó, pues, Abraham de mañana, aparejó su asno y, tomando consigo dos mozos y a Isaac, su hijo, partió la leña para el holocausto y se puso en camino para el lugar que le había dicho Dios. ⁴Al tercer día alzó Abraham sus ojos, y vio de lejos el lugar. ⁵Dijo a sus dos mozos: “Quedaos aquí con el asno; yo y el niño iremos hasta allí, y, después de haber adorado, volveremos a vosotros.” ⁶Y tomando Abraham la leña para el holocausto, se la cargó a Isaac, su hijo; tomó él en su mano el fuego y el cuchillo, y siguieron ambos juntos. ⁷Dijo Isaac a Abraham: “Padre mío” “¿Qué quieres, hijo mío?” le contestó. Y él dijo: “Aquí llevamos el fuego y la leña; pero la res para el holocausto, ¿dónde está?” ⁸Y Abraham le contestó: “Dios se proveerá de res para el holocausto, hijo mío”; y siguieron juntos los dos. ⁹Llegados al lugar que le dijo Dios, alzó Abraham el altar y dispuso sobre él la leña, ató a su hijo y le puso sobre el altar, encima de la leña. ¹⁰Agarró el cuchillo y tendió luego su brazo para degollar a su hijo. ¹¹Pero le gritó desde los cielos el ángel de Yahvé, diciéndole: “¡Abraham, Abraham!” Y éste contestó: “Heme aquí.” ¹²“No extiendas tu brazo sobre el niño — le dijo — y no le hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito.” ¹³Alzó Abraham los ojos, y vio tras sí un carnero enredado por los cuernos en la espesura, y cogió el carnero y lo ofreció en holocausto en vez de su hijo. ¹⁴Llamó Abraham a aquel lugar “Yahvé-yire” — Yahvé ve; por lo que todavía se dice: “En el monte de Yahvé se proveerá.” ¹⁵Llamó el ángel de Yahvé a Abraham por segunda vez desde los cielos, ¹⁶y le dijo: “Por mí mismo juro, palabra de Yahvé, que por haber tú hecho cosa tal, de no perdonar a tu hijo, a tu unigénito, ¹⁷te bendeciré largamente, y multiplicaré grandemente tu descendencia, como las estrellas del cielo o como las arenas de la orilla del mar, y se adueñará tu descendencia de las puertas de tus enemigos, ¹⁸y la bendecirán todos los pueblos de la tierra, por haberme tú obedecido.” ¹⁹Volvióse Abraham a los mozos, y, levantándose, fueron juntos a Bersabé, y habitó Abraham en Bersabé.

Con la partida de Ismael y de su madre debió de quedar tranquila la tienda de Abraham, aunque el corazón del patriarca estaría lacerado por la violenta despedida de su primer hijo. Isaac crecía rodeado de las caricias de sus padres; pero Dios tenía decretado valerse de él para someter al patriarca a la más dura prueba que corazón de padre pudo jamás sufrir. Los dioses cananeos tenían exigencias bárbaras, pues pedían a sus adoradores el sacrificio de sus propios hijos como las víctimas más apreciadas¹. Mesa, rey de Moab, inmoló a su hijo heredero sobre las murallas para conseguir de su dios la liberación de la ciudad, asediada por los israelitas². Esta costumbre la encontramos también entre los fenicios y cartagineses. En las ciudades cananeas de Megido, Gezer y Jericó se han encontrado restos de niños inmolados como sacrificio de fundación³. Entre los israelitas tenemos el caso de Jefté, inmolando a su hija para cumplir un voto⁴. Estas costumbres bárbaras han sido siempre proscritas por el legislador hebreo⁵. El autor sagrado, en el caso del sacrificio de Isaac, tiene cuidado en decir de antemano al lector que la orden extraña dada por

Dios a Abraham es una *prueba* (v.1) para aquilatar su fe y su obediencia. Estaba habituado a otras ordenaciones divinas mucho más familiares y benevolentes. Sin duda que el patriarca sabía que los cananeos hacían sacrificios de sus hijos por exigencia de sus divinidades. En su mentalidad, influida por el ambiente, no le pareció injusta la exigencia divina. En toda su vida no había hecho sino caminar errante por orden de su Dios, llevado de misteriosos designios y lejanas promesas. Una vez más se entrega ciegamente en manos de su Dios.

La orden divina es tajante y, además, parece que se complace en herir al patriarca en lo más íntimo de su corazón al recordarle que debe sacrificar a su hijo *unigénito, a quien tanto ama* (v.2). Era el hijo legítimo de su verdadera esposa, el único hijo que le quedaba después de la partida de Ismael, sin esperanza humana de tener otro, el hijo que debía ser heredero de sus promesas divinas. No sabemos cuáles eran los pensamientos íntimos del patriarca ante esta perspectiva; pero sin duda que él, que sabía que su hijo había nacido en condiciones excepcionales, pensaría que el omnipotente Dios arbitraría el modo de que las promesas se cumplieran. Con la mayor naturalidad, el padre acepta la orden divina, y se dispone a ofrecer a su hijo en “sacrificio” de *holocausto*, que era el más perfecto y acepto a la divinidad, pues en él se quema toda la víctima⁶. Era por ello la expresión más completa del abandono del don ofrecido a la divinidad, excluyendo todo propio provecho, como sucederá en los sacrificios “pacíficos.”⁷ El lugar del sacrificio es *la tierra de Moriah* (v.2), zona montañosa por lo que a continuación dice. Las versiones suelen traducir el nombre de Moriah⁸. El nombre aparece en la Biblia nada más que aquí y en 2 Par. 3:1, donde designa el lugar del emplazamiento del templo de Salomón. Los israelitas, pues, asociaron el lugar del sacrificio de Isaac con la colina donde se elevaba el templo de Jerusalén⁹. Los samaritanos localizaban la escena en el Garizim. La indicación bíblica de que estaba sobre “una montaña” y a tres días de Bersabé no sirve para buscar su localización, pero se ajusta bien a la distancia entre Bersabé y Jerusalén.

Con la mayor naturalidad y sin explicaciones sobre el estado de ánimo del patriarca, el autor nos dice que el patriarca se puso en camino, levantándose de *mañana*, lo que supone que la orden divina fue recibida en sueños durante la noche, según es costumbre en el estilo narrativo de este documento. El patriarca, pues, se puso en camino, preparó la leña, aparejó el asno y, acompañado de dos criados y de su hijo, que será la víctima, se dirigió hacia el lugar indicado por Dios. Allí llegó al tercer día. Supuesto que el lugar señalado sea Jerusalén, la distancia es de unos 70 kilómetros. Llegados al pie del monte, el padre cargó la leña sobre los hombros del hijo y emprendió la subida, llevando él el fuego y el cuchillo¹⁰. Caminaban juntos padre e hijo, éste tranquilo, y el padre con el corazón oprimido por el dolor. En un momento, el hijo rompe el silencio, preguntándole por la víctima del sacrificio que van a ofrecer, y el padre responde con una evasiva: Dios *proveerá* (v.8). Por delicadeza había dejado el patriarca a sus dos criados lejos, para que no fueran testigos de tan terrible escena. Llegados al lugar convenido, preparan el altar, disponen sobre él la leña, y entonces debió de ser cuando el padre declaró al hijo **cuál era la víctima que Dios se había escogido**. Sin oposición alguna, el hijo se deja atar y colocar sobre la leña que ha de recibir su sangre¹¹. En el momento solemne en que Abraham va a descargar el golpe mortal sobre el cuello de su hijo y sobre su propio corazón, el ángel del Señor interviene, declarando que Dios se da por satisfecho con la prueba¹²: *Por mí no has perdonado a tu hijo unigénito* (v.12). Y, en efecto, Dios proveyó de víctima adecuada para el sacrificio: un carnero enredado por los cuernos en la espesura (v.13). Por eso llamó Abraham a aquel lugar *Yahvé-yire* (Yahvé verá o proveerá) (v.14). Esta sustitución de la víctima humana por un carnero está en armonía con la legislación mosaica, que ordena sacrificar una víctima animal en sustitución del primogénito¹³. Con esta idea de sustitución fueron desapareciendo los sacrificios humanos en el

mundo semítico¹⁴.

El profeta Samuel dirá más tarde: “Mejor es la obediencia que las víctimas.”¹⁵ Esta obediencia es la que Dios pedía a su amigo, y cuando la hubo mostrado, se dio por satisfecho. Era ésta una lección para los israelitas, que con tanta facilidad se dejaban llevar de las costumbres cananeas, y algunas veces ofrecieron sus propios hijos en los altares de los ídolos o aun de su Dios, que abominaba de tales sacrificios humanos¹⁶.

En este relato nos enseña, además, el autor sagrado que el valor del sacrificio está en la devoción del oferente más que en la calidad de las víctimas. “Sacrificio grato al Señor es el espíritu contrito y atribulado.”¹⁷ Y en otro lugar: “Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple al Altísimo tus votos.”¹⁸ Cuando la devoción falta y el sacrificio se reduce a derramar la sangre de las víctimas, uno y otros son abominables al Señor, según declara Isaías¹⁹. En la Epístola a los Hebreos se pondera la fe de Abraham, “que ofreció a Isaac cuando fue puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido la promesa y de quien se había dicho: “Por Isaac tendrás tu descendencia,” pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle.”²⁰ Con este mismo hecho confirma el apóstol Santiago su doctrina de la justificación obtenida por las obras, única expresión sincera de la fe: “¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? Abraham, nuestro padre, ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta?”²¹ De todos los sacrificios de la antigua Ley es, sin duda, éste el tipo más expresivo del sacrificio del Calvario, **en que Jesucristo fue a la vez víctima y sacerdote, por cuanto se dejó sacrificar voluntariamente.**

Cuánto haya agradado a Dios esta obediencia del padre y del hijo, nos lo muestra la solemnidad con que ratificó sus anteriores promesas mesiánicas: *Por mí mismo juro... te bendeciré largamente y multiplicaré grandemente tu descendencia, como las estrellas del cielo y como las arenas de la orilla del mar...* (v.17). Es la primera vez que en la Biblia se menciona un juramento divino (“El ángel de Yahvé” es probablemente adición de un redactor preocupado de salvar la trascendencia divina). En Heb. 6:13 se dice que Dios, no encontrando nada superior a El, jura por sí mismo²². La numerosa posteridad de Abraham *se adueñará de las puertas de tus enemigos* (v.17). Someterá a sus enemigos, cuya fuerza de resistencia está en las puertas de sus ciudades amuralladas²³. Y en su nombre glorioso *le bendecirán todos los pueblos de la tierra* (v. 18)²⁴; es decir, todos los pueblos se considerarán benditos por influencia del gran antepasado Abraham²⁵.

Una vez cumplido el sacrificio, Abraham volvió con su hijo y sus criados a Bersabé, donde habitualmente moraba (v.19),

La Familia de Abraham en Aram (20-24).

²⁰Después de todo esto recibió Abraham noticia, diciéndole: “También Melca ha dado hijos a Najor, tu hermano; ²¹Hus es el primogénito, Buz su hermano, y Camuel, padre de Aram; ²²Quesed, Jazó, Pildas, Yidlaf y Batuel.” ²³Batuel fue el padre de Rebeca. Estos son los ocho hijos que dio Melca a Najor, hermano de Abraham. ²⁴También su concubina, de nombre Reumá, le parió a Tebaj, Gajam, Tajas y Maaca.

La Ley mosaica prohibía con insistencia las relaciones matrimoniales con los pueblos cananeos, a fin de evitar el contagio de la idolatría y de la inmoralidad de los cananeos. Mirando a esto, el autor sagrado nos muestra la conducta de los patriarcas, que evitan tomar esposas de entre los pueblos de Canaán y van a buscarlas a la tierra que consideraban como solar común de la familia. Pues, preparando estos relatos, el autor sagrado nos cuenta el desarrollo de la familia de Teraj

en Siria, continuando lo dicho en 11:27s. El autor sagrado parece presentarnos la *noticia* llegada a Abraham sobre el desarrollo de su parentela en Siria, como si fuera traída por las caravanas de mercaderes que desde Mesopotamia pasaban por Siria y Palestina camino de Egipto. Era la “via maris” de que nos hablará Isaías²⁶. Ciertos nombres de la familia de Najor aparecen en otros lugares de la Biblia como nombres geográficos. Esta genealogía está insertada para preparar el relato sobre el viaje de Eliecer, siervo de Abraham, para buscar esposa para Isaac. Como en otras tablas etnográficas, las relaciones entre tribus se explican por procedencias de personajes que dan nombre a las mismas. Muchas veces las relaciones entre estas tribus “no son siempre de parentesco, sino de vecindad en el presente o pasado o aun de simples relaciones comerciales.”²⁷ El carácter artificial de estas genealogías de tipo epónimo se ve en el número, pues aquí, como en el caso de la descendencia de Ismael²⁸ y de Jacob, son doce hijos (ocho de la esposa legítima y cuatro de la concubina). De los nombres aquí dados, algunos son nombres de tribus conocidas. Así Hus²⁹, al nordeste de Palestina o quizá en Edom³⁰. *Buz*: también en Transjordania meridional, en Edom³¹. Es el país de *Bâzu* del prisma de Asaradón. *Camuel* (Qemuel) es desconocido³². *Aram* aquí aparece como hijo de Camuel, mientras que en 10:22 (P) es hijo de Sem. Es la región donde habitaba la familia de Abraham en Jarrán³³. *Quesed*: quizá el supuesto epónimo de las *Kasdim* o caldeos³⁴. Sabemos que hay relaciones estrechas entre arameos y caldeos: “los caldeos de Ur y los arameos de Jarrán, unidos por lazos de origen, de parentesco, de vida común y de intereses comunes, han poseído también una religión común.”³⁵ *Jazó*: no mencionado en otro lugar de la Biblia. Se suele identificar con el *Bâzu* del prisma de Asaradón. *Pildas* y *Yidlaf* son desconocidos. *Batuel*: de origen arameo³⁶. En los textos de Tell Amarna aparece un cananeo con el nombre de “Battilu.” *Tebaj*: hay un nombre igual de una ciudad conquistada por David³⁷, el *Tubihi* de las cartas de Tell Amarna. *Gajam*: desconocido³⁸. *Tajas*: región del Líbano, el *Tajsi* de las cartas de Tell Amarna. *Maaca*: al sur del Hermón³⁹.

1 Cf. Lev 18:21; 20:2; 3; 4; 2 Re 23:10; Jer 33; 35. — 2 Cf. 2 Re 3:27. — 3 Véase H. Vincent, *Canaan d'après la exploration récente* p. 188-196. — 4 Jue 11:30-31. — 5 En Ex 22:29 se habla de la entrega del hijo primogénito a Dios, pero se trata de la circuncisión. En Ex 34:20 se ordena rescatar al hijo primogénito por una cantidad de dinero. — 6 Cf. Lev c.1. — 7 Cf. Lev c.3. — 8 Los LXX: “país elevado”; Vg “terram visionis”; Sir. Peshitta: “país de los amorreos,” Que en tiempo de los patriarcas parece que era la parte meridional de Palestina: Gén 14:7; 13: Núm 13:29; Dt 1:7; Jos 10:5. — 9 Véase FL. Josefo, *Ant. Iud.* I 13:1. — 10 Los Santos Padres han visto en Isaac llevando la leña para el sacrificio a Cristo llevando la cruz para ser crucificado en ella (Tertul., *Adv. Marc.* III 18; *Adv. Iud.* 10). — 11 Dice San Cipriano: “Isaac prefigura a la víctima dominical, cuando se ofrece para ser inmolada por su padre, mostrándose paciente” (De bono patientiae X). — 12 “Ángel de Yahvé” debe ser una adición redaccional, pues a continuación se supone a Dios hablando personalmente: “Por mí no has perdonado.” Por otra parte, la mención de Yahvé en este documento elohista es extraña, y sin duda que es retoque posterior. — 13 Cf. Ex 34:19-20; 13:13. — 14 En las fórmulas mágicas asirias se encuentra esta frase: “ha roto la cabeza del asno en vez de la cabeza del hombre.”. F. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 215. El mismo sentido parece que tiene en la leyenda griega de Ifigenia la sustitución de su sangre por la de un animal. — 15 1 Sam 14:22. — 16 Cf. Sal 105:37; Is 57:5-16-20. — 17 Sal 51:19. — 18 Sal 50:14. — 19 Is 1:11s. — 20 Heb 11:17-19. — 21 Sant 2:20-22. — 22 Sobre esta fórmula de juramento véase Ex 32:13; Is 45:23; Jer 22:5. Am 6:8: “Por mi alma”; Am 4:2: “Por su santidad”; Jer 44:26: “Por su gran nombre.” — 23 Cf. Gén 24:60. — 24 Los LXX: “serán benditos todos los pueblos de la tierra.” Este sentido pasivo es adoptado en Act 3,25. — 25 Sobre el sentido religioso del sacrificio de Isaac en la patristica, véanse: San Ireneo, *Contra haer.* IV 5 n.4; Orígenes, *In Gen.* hom.8 n.8; San Ambrosio, *De Caín et Abel* I 8; *De Abraham* I 8. La tradición Litúrgica: “In figuris praesignatur cum Isaac immolatur.” Véase art. *Abraham* en DTCh I 104-106. — 26 Is 9:1. — 27 A. Clamer, o.c., p.319. — 28 Gén 25:12-16. — 29 Job 1:1. — 30 Jer 25:20; La 4:21. — 31 Véase P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*: RB (1911) 208-209. — 32 Como nombre de persona aparece en Núm 34:24; I Par 27:17. — 33 Cf. Gén 11:31; 24:10.25; 27:43; 28:2.5-7. — 34 Gén 11:28.31. — 35 P.Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*:RB (1928) 484-485. — 36 Gén 25.20; 28.5. — 37 Cf. 2 Sam 8:8; I Par 18:8. — 38 En un monolito de Salmanasar III aparece un príncipe llamado *Giammu*. — 39 Véase Abel, *Georg.* I 250.

23. Muerte de Sara.

Algunos comentaristas subrayan el carácter laico del relato, ya que apenas aparece el nombre de Dios.¹

¹Vivió Sara ciento veintisiete años. ² Murió en Quiriat-Arbá, que es Hebrón, en la tierra de Canaán. Vino Abraham a llorar a Sara y hacer duelo por ella, ³y, cuando se levantó de junto a su muerta, habló así a los hijos de Jet: ⁴“Soy entre vosotros extranjero y huésped. Dadme en propiedad una sepultura donde pueda sepultar a mi muerta, apartándola de mi vista.” ⁵Los hijos de Jet contestaron a Abraham: ⁶“Óyenos, señor, por favor: Tú eres entre nosotros un príncipe de Dios; sepulta a la muerta en el mejor de nuestros sepulcros; ninguno de nosotros te negará su sepulcro para que en él sepultes a tu muerta.” ⁷Alzóse Abraham, e inclinándose profundamente ante el pueblo de aquella tierra, los hijos de Jet, ⁸les dijo: “Si de veras queréis que pueda yo apartar mi muerta de mi vista, sepultándola, escuchadme y rogad por mí a Efrón, el hijo de Sojar, ⁹que por su justo precio me ceda para sepultura en propiedad, en presencia vuestra, su caverna de Macpela, que está al término de su campo.” ¹⁰Efrón estaba sentado entre los hijos de Jet, y respondió Efrón, el jeteo, a Abraham en presencia de los hijos de Jet y de cuantos entraban por las puertas de la ciudad: ¹¹“No, señor mío, óyeme; yo te doy el campo y la caverna que se halla a su extremo; te la doy ante los hijos de mi pueblo; sepulta a tu muerta.” ¹²Abraham volvió a prosternarse ante la gente de aquella tierra, ¹³ y habló así a Efrón, oyéndolo todos: “Óyeme, te ruego; yo te daré el precio del campo. Recíbelo tú, y sepultaré en él a mi muerta.” ¹⁴ Respondió Efrón a Abraham diciéndole: ¹⁵“Señor mío, óyeme: ¿qué es para mí ni para ti una tierra de cuatrocientos siclos de plata? Sepulta a tu muerta,” ¹⁶Oyó Abraham a Efrón y pesóle ante los hijos de Jet la plata que éste había dicho, cuatrocientos siclos de plata corriente en el mercado. ¹⁷Vino, pues, a ser propiedad de Abraham, ante los hijos de Jet y de cuantos entraban por la puerta de la ciudad, ¹⁸el campo de Efrón en Macpela, frente a Mambré, con la caverna que hay en él, y todos los árboles del campo y sus contornos. ¹⁹ Después de esto sepultó Abraham a Sara, su mujer, en la caverna de Macpela, frente a Mambré, que es Hebrón, en tierra de Canaán. ²⁰El campo, con la caverna que hay en él, vino a ser sepultura de la propiedad de Abraham, recibida de los hijos de Jet.

Debió de vivir Sara los postreros años de su vida alegre y contenta con el hijo que había dado a su marido, y ver llegar el fin de su vida llena de días y con la dulce esperanza de un destino glorioso de su posteridad. Era la mejor dicha de los patriarcas. Murió, pues, Sara, y Abraham le rindió los debidos honores fúnebres con la acostumbrada lamentación. Pero esta muerte de su esposa planteó al patriarca un problema. Como dice San Esteban, había vivido entre los pueblos cananeos, llevando una vida de nómada, sin poseer un palmo de tierra que pudiera decir suyo². Muchos de su gente habían muerto durante los días que llevaban en Canaán, y los había enterrado en el campo, cerca de sus tiendas. Pero ahora se trataba de Sara, su esposa, y quiso procurarle una sepultura propia y digna, que fuera sepultura familiar y, además, expresión de su fe en la promesa que Dios le había hecho de que poseería aquella tierra.

Después de dar el número de años de Sara, según el estilo del documento (v.1), dice que murió en *Quiriat-Arbá* (“ciudad de los cuatro”), que el autor sagrado, en gracia de los lectores de su tiempo, identifica con *Hebrón*³. Se dice de ella que fue “fundada siete años antes que Tanis”⁴, es decir, Menfis. Aparece mencionada en una ostraka de Setis hacia el 2000 a.C. Fue por algún tiempo capital de la corte de David⁵, siendo después conquistada por los idumeos, desmantelada por Judas Macabeo⁶ y destruida por las tropas de Tito (59 d. C.)⁷. Es en esta localidad, situada al borde del desierto de Judá, frente al mar Muerto, donde Abraham “vino a llorar” ritualmente a su querida esposa⁸. Allí moraban los *jeteos*, o hijos de Jet, o hititas, población asiática que a principios del segundo milenio antes de Cristo invadió Palestina empujada por la oleada de pueblos indoeuropeos que cayeron por entonces sobre el Asia Menor⁹. A ellos se dirige el patriarca para que se le conceda, al precio que sea, un terreno para sepultar a su esposa. “Entre Abraham y los

hijos de Jet hay un asalto de cortesía... La escena tiene lugar en la asamblea de notables, a la puerta de la ciudad; todos pueden intervenir, y los dos interesados no parecen dirigirse el uno al otro, sino al círculo entero. El diálogo es rápido, animado, pintoresco, con algo de énfasis, como es normal entre gentes de condición y tratándose de una cuestión de gravedad.”¹⁰ En la transacción hay cortesía y cálculo diplomático, Abraham no quiere deber favores y quiere pagar lo justo. “La respuesta aduladora de los hijos de Jet, en el fondo dilatoria, encaja en las maneras orientales.”¹¹ Abraham sabe el prestigio que tiene ante los dueños del país. **El es un extranjero, pero todos saben que Dios le ha favorecido, es un príncipe de Dios** (v.6). Como tal, quieren ofrecerle gratuitamente una de las tumbas de ellos. Pero él quiere una propia para su familia, y le interesa una sobre todo de un tal Efrón, y, en consecuencia, pide a la reunión que intercedan ante éste para que se la venda. Los lugares de enterramiento solían ser grutas naturales, abundantes en Palestina por su terreno calcáreo¹². La caverna de *Macpela* sería así el panteón familiar. Los LXX y la Vg. traducen por “speluncam *duplem*,” como si fueran dos concavidades yuxtapuestas; pero el significado de la palabra de TM es desconocido¹³. Efrón, usando toda la doblez de la cortesía oriental, ofrece ese terreno gratuitamente; pero Abraham mide el alcance de su oferta. Por fin, Efrón, con toda elegancia, ofrece un precio de venta (v.15), que son 400 siclos de plata. No es moneda, sino peso en lingotes o anillos¹⁴. La moneda acuñada no existía aún. Es difícil valorar el equivalente de 400 siclos. El siclo equivalía a unos 13 gramos. En el modo de la oferta de Efrón se deduce que el importe no era muy elevado para gentes de la condición social de Abraham y él. Abraham aceptó y pagó el importe con *plata corriente en el mercado* (v.17). Esta puntualización es, sin duda, una adición redaccional, pues se contraponen el valor corriente de la plata en el mercado al oficial del templo¹⁵. Abraham compró la caverna y el campo de en derredor con su arboleda (v.18). Es la primera posesión del patriarca y el principio del cumplimiento de la promesa recibida de que algún día sería dueño de toda la tierra de Canaán. Y el autor sagrado añade que la compra fue hecha *delante de cuantos entraban por la puerta de la ciudad*. Era el lugar más público de la ciudad y donde se hacían las transacciones, pues allí solía estar lo más selecto y representativo de la ciudad¹⁶. En los textos cuneiformes de Nuzu se dice después de alguna transacción: “la tableta (de arcilla) ha sido escrita después de su *proclamación en la puerta*” de la ciudad o del palacio¹⁷. Era el modo de asegurar la publicidad y consagrar la venta oficialmente. Solía a veces hacerse un contrato sellado después. Solían tomarse como testigos gentes que pasaban por la puerta, y muchas veces el guardián de la misma.

El redactor puntualiza la localización de la caverna de Macpela junto a Hebrón. La tradición lo ha localizado en el actual *Haram-al Jalil*¹⁸, el santuario de gran veneración de los musulmanes. Después el redactor insiste en el hecho de la compra de aquellos terrenos conforme a todas las formalidades legales de la época. Sin duda que quiere probar que Abraham era ya *propietario* de algo del territorio de Canaán, y, por tanto, empezaba a cumplirse la promesa divina sobre él y su descendencia relativa a la posesión de toda la tierra de Canaán. La escena de la compra es interesante, pues nos da idea de las costumbres de la época y del carácter de aquellos jeteos, que, con muchas apariencias de generosidad, procuran sacar el mejor partido de la venta, sabiendo que el comprador era rico y generoso.

1 Vivió Sara ciento veintisiete años. — 2 Murió en Quiriat-Arbá, que es Hebrón, en la tierra de Canaán. Vino Abraham — 3 H. Vincent, *La sépulture des patriarches*: RB (1920) 519-520 — 4 Act 7:5 — 5 La palabra *Quiryat* es corriente en la formación de nombres geográficos entre los fenicios y en Canaán. Cf. Jos 14:15; 15:15. El nombre *Hebrón* quizá venga como deformación de *Arbaa*. El P. Abel cree que procede de *Habiru*, los reconstructores de la ciudad., siete años antes que Tanis: Núm 13,22 (*Géog. II* 346). — 6 Núm 13:22. — 7 Cf. 1 Sam 30:31; 2 Sam 2:1; 3; 3:2. — 8 Cf. 1 Mac 5:65. — 9 Hoy día se llama *Jalil* (“amigo”) en recuerdo de Abraham, amigo de Dios. — 10 Cf. Miq 1:8; 2 Sam 1:12; 3:31; 1 Re 13:30. — 11 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les rel. sémitiques* 49-51. — 12 H. Vincent, art.c, 517. — 13 A. Clamer, o.c., p.322. — 14 Abel, *Géog.* I 438. — 15 Cf. H. Vincent, *Canaa...* 215. — 16

24. Matrimonio de Isaac.

Este relato maravilloso nos traslada a los tiempos patriarcales de Oriente, donde lo pintoresco y la poesía se dan la mano. Rebeca aparece como hija de Najor, hermano de Abraham, mientras que en el v.24 se dice que es hija de Batuel, hijo de Najor¹.

Juramento de Eliecer a Abraham (1-9).

¹Era Abraham ya viejo, muy entrado en años, y Yahvé le había bendecido en todo. ²Dijo, pues, Abraham al más antiguo de los siervos de su casa, el que administraba cuanto tenía: “Pon, te ruego, tu mano bajo mi muslo, ³y júrame por Yahvé, Dios de los cielos y de la tierra, que no tomarás mujer para mi hijo de entre las hijas de los cananeos, en medio de los cuales habito, ⁴sino que irás a mi tierra, a mi parentela, a buscar mujer para mi hijo Isaac.” ⁵Y le dijo el siervo: “Y si la mujer no quiere venir conmigo a esta tierra, ¿habré de llevar allá a tu hijo a la tierra de donde saliste?” ⁶Díjole Abraham: “Guárdate muy bien de llevar allá a mi hijo. ⁷Yahvé, Dios de los cielos, que me sacó de la casa de mi padre y de la tierra de mi nacimiento, que me ha hablado y me juró, diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, enviará a su ángel ante ti y traerás de allí mujer para mi hijo. ⁸ Si la mujer no quiere venir contigo, quedarás libre de este juramento; pero de ninguna manera volverás allá a mi hijo.” ⁹Puso, pues, el siervo la mano bajo el muslo de Abraham, su señor, y le juró.

Aunque Abraham se había despedido de Jarrán para no volver a él ni juntarse con los parientes que allí había dejado, no por eso los tenía olvidados. Las caravanas que de allí bajaban por Canaán hacia Egipto debían traerle, de vez en cuando, noticias de sus parientes de Siria, y por esto, al tratar de buscar esposa para su hijo, no quiso tomarla de entre las cananeas, raza para él extraña y, además, adoradores de otros dioses que el suyo. Abraham parece, igual que en las páginas precedentes, como un gran señor, llegado ya a aquella edad longeva que los hebreos miraban como una bendición de Dios. Debía de tener muchos siervos, y en esta ocasión llama a sí al principal, al que tenía como intendente de su casa y hacienda, para enviarle con una comisión grave a la tierra de su familia. Y para darle a entender el aprecio que él hacía del asunto, le pide un juramento de que cumplirá su misión. El rito del juramento es extraño: el siervo debe poner su mano bajo el *muslo* — eufemismo para designar los órganos sexuales, considerados como algo sagrado, en cuanto que son los transmisores de la vida, el beneficio por excelencia de Dios. En algunas tribus árabes parece que aún se cumple este rito primitivo². Teodoreto dice que el gesto alude a la circuncisión, señal de su alianza con Dios³.

Él patriarca insiste, como si hablara con su albacea, que no case a Isaac con una mujer de la tierra — una lección para sus descendientes — y, además, que no le vuelva a la de su familia en Jarrán, lo que significaría renunciar a la promesa que Dios le había hecho sobre la tierra de Canaán. En la Ley mosaica se prohibirá el matrimonio con mujeres cananeas para evitar el peligro de la idolatría⁴. Por esta misma razón, Jacob irá a casarse con sus primas a Siria⁵. Aunque la familia de Abraham en Siria fuera politeísta — Raquel se llevará los *terafim* o dioses domésticos, pero sin duda que el nivel moral era más alto que el de los cananeos, y, por otra parte, dada la lejanía en que se hallaba de la familia de Abraham, en Canaán no había posibilidad de influencia

funesta sobre ésta. Aunque Abraham era oriundo de Ur de los Caldeos, en la Baja Mesopotamia, sin embargo consideraba como su segunda patria el país de Jarrán, en la Alta Mesopotamia, donde había vivido algunos años y donde permanecían sus parientes más cercanos. Por eso habla a Eliecer de “su patria,” el país de su “parentela” (v.4). Pero el siervo prevé el caso de que la mujer de su pariente, la que busca para Isaac, no quiera bajar a vivir a Canaán (v.5). Según las leyes asirias, la mujer casada podía permanecer en la casa paterna⁶. Es este caso previsto por Eliecer: que Isaac tuviera que ir a tomar *domicilio* en la casa paterna de Rebeca. Abraham rechaza de plano esta hipótesis (v.6). Piensa en las promesas divinas, y el retorno de su descendencia a Mesopotamia era renunciar a ellas y oponerse a los designios divinos. Su experiencia pasada y las comunicaciones familiares con Dios le dan garantía de que esas promesas deben cumplirse y que él no debe oponerse a ellas. Yahvé, “Dios del cielo y de la tierra” — la expresión es enfática, para respaldar la seguridad de las promesas, le ha sacado de su parentela para darle una nueva, tierra a su posteridad. Por eso está seguro que enviará su *ángel*, que le acompañe y proteja, llevando a buen término su cometido⁷. Pero, en todo caso, si la mujer no quiere bajar a Canaán, el siervo queda libre de su juramento (v.8). Aclarada esta posibilidad, Eliecer presta juramento conforme al ritual consuetudinario de la época.

Es de notar en todo esto cómo el padre, conforme a las costumbres orientales, trata de buscar esposa a su hijo sin consultarle para nada a Isaac. Es una cuestión familiar, y es al jefe-cabeza de familia a quien le corresponde escoger compañera para que su hijo le dé sucesión. Aun hoy día éste es el sistema seguido en las tribus árabes para formar matrimonios. Sin embargo, veremos cómo Esaú y Jacob se buscaron esposa por su cuenta; pero esto aparece como excepción.

En Busca de Novia Para Isaac (10-21).

¹⁰Tomó el siervo diez de los camellos de su señor y se puso en camino, llevando consigo cuanto de bueno tenía su señor, y se dirigió a Aram Naharayim, a la ciudad de Najor. ¹¹Hizo que los camellos doblasen sus rodillas fuera de la ciudad junto a un pozo de aguas, ya de tarde, a la hora de salir las que van a coger agua, ¹²y dijo: “Yahvé, Dios de mi amo Abraham, haz que me salga ahora buen encuentro, y muéstrate benigno con mi señor Abraham. ¹³Voy a ponerme junto al pozo de agua mientras las mujeres de la ciudad vienen a buscar agua; ¹⁴la joven a quien yo dijere: “Inclina tu cántaro, te ruego, para que yo beba,” y ella me respondiere: “Bebe tú y daré también de beber a tus camellos,” sea la que destinas a tu siervo Isaac, y conozca yo así que te muestras propicio a mi señor.” ¹⁵Y sucedió que, antes que él acabara de hablar, salía con el cántaro al hombro Rebeca, hija de Batuel, hijo de Melca, la mujer de Najor, hermano de Abraham. ¹⁶La joven era muy hermosa y virgen, que no había conocido varón. Bajó al pozo, llenó su cántaro y volvió a subir. ¹⁷Salióle al encuentro el siervo, y le dijo: “Dame, por favor, a beber un poco de agua de tu cántaro.” ¹⁸“Bebe, señor mío,” le contestó ella, y, bajando el cántaro, lo tomó con sus manos y le dio a beber. ¹⁹Cuando hubo él bebido, le dijo: “También para tus camellos voy a sacar agua, hasta que hayan bebido lo que quieran.” ²⁰Y se apresuró a vaciar el cántaro en el abrevadero, y corrió de nuevo al pozo a sacar más agua, hasta que hubo sacado para todos los camellos. ²¹El hombre la contemplaba en silencio y se preguntaba si había prosperado Yahvé su camino o no.

El siervo de Abraham parte como enviado de un gran señor. Lleva diez camellos, que no van de vacío, porque en ellos cargó cuanto de bueno había en la casa de su amo. Son los regalos que ha de dar a la novia y a sus parientes como precio de compra, según las antiguas costumbres orien-

tales⁸. El país adonde se dirige Eliecer es *Aram Naharayim* (v.10), traducido por los LXX y la Vulgata por *Mesopotamiam*. Es el *Naharin* o *Naharima* de los textos de Tell-Amarna (s.XV a.C.), y designa la región superior de Mesopotamia. *Naharayim* significa los “dos ríos,” es decir, la región comprendida entre el Tigris y el Eufrates, o mejor, entre el Eufrates y el Orontes en Siria... La “ciudad de Najor” es, sin duda, Jarrán, donde moraba la familia de Abraham⁹. Como hemos visto comentando la tabla etnográfica (11:31), existe una ciudad que lleva el nombre de *Najiri* en los textos cuneiformes capadocios, precisamente localizada por esta zona¹⁰.

El autor sagrado no nos dice nada de las incidencias del largo viaje emprendido por Eliecer; podemos suponer que subió por la “via maris,” bordeando la costa palestina, internándose después por encima del lago de Genesaret, Damasco, Alepo, siguiendo el itinerario caravanero de la época y el actual ferrocarril de Damasco a Mesopotamia. El hagiógrafo tiene prisa por relatar el resultado de la misión del criado de Abraham, y así lo coloca ya a las afueras de la ciudad donde moraban los parientes del patriarca. Llega de tarde a la ciudad y se dirige al pozo para abreviar sus camellos y para buscar ocasión de entablar conversación con las muchas mujeres jóvenes que salen a aprovisionarse de agua, para enterarse sobre los parientes de su amo. La escena es típicamente oriental y encantadora. Aún hoy día, al atardecer, se pueden ver numerosas jóvenes que van con sus cántaros al pozo de la localidad¹¹. Eliecer, con un sentido profundo de la providencia divina sobre los asuntos de su amo, **pide a Dios que muestre su voluntad para elegir él conforme a ella** a la que ha de ser esposa de Isaac. El mismo propone un signo que exprese la voluntad divina: la joven que le ofrezca de beber a él y a sus camellos es la que Dios escogerá (v.14). Que una joven le ofrezca a él de beber, teniendo en cuenta su edad y venir fatigado, sería un hecho corriente; pero que se ofrezca a tomarse el sacrificio de bajar varias veces al pozo para abreviar a sus diez camellos, será algo fuera de lo normal **y un signo de que Dios quiere que sea ella la elegida de Dios para Isaac**. Al punto aparece una joven, llamada Rebeca, con su cántaro sobre la espalda (v.15). Era la resobrina de Abraham¹². El hagiógrafo la describe como extremadamente bella, joven y virgen¹³. Esta desciende a la fuente por las escaleras del pozo y sube al punto con su cántaro lleno. Eliecer le pide amablemente le dé de beber. Esta no sólo accede a ello, sino que se ofrece a abreviar a los camellos (v. 18-20). Esto le hace pensar al siervo de Abraham: ¿no era la señal propuesta por él mismo? Queda perplejo, y quiere saber si esta joven pertenece a la parentela de Abraham, que era la condición impuesta por el patriarca a su mayordomo (v.23).

Identificación de Rebeca (22-48).

²²Cuando hubieron acabado de beber los camellos, tomó el siervo un arillo de oro de medio siclo de peso y dos brazaletes de diez siclos, también de oro, y, dándoselos, ²³le preguntó: “¿De quién eres hija tú? Dime, por favor, si no habría lugar en casa de tu padre para pasar allí la noche.

²⁴Ella contestó: “Soy hija de Batuel, el hijo que Melca dio a Najor.” ²⁵Y añadió: “Hay en nuestra casa paja y heno en abundancia y lugar para pernoctar.” ²⁶Postróse entonces el hombre y adoró a Yahvé, ²⁷diciendo: “Bendito sea Yahvé, Dios de mi señor Abraham, que no ha dejado de hacer gracia y mostrarse fiel a mi señor, y a mí me ha conducido derecho a la casa de los hermanos de mi señor.” ²⁸Corrió la joven a contar en casa de su madre lo que había pasado. ²⁹Tenía Rebeca un hermano de nombre Labán, que se apresuró a ir al pozo en busca del hombre. ³⁰Había visto el arillo y los brazaletes en la mano de su hermana y le había oído decir: “Así me ha hablado el hombre.” Vino, pues, a él, que seguía con sus camellos junto a la fuente, ³¹y le dijo: “Ven, bendito de Yahvé; ¿por qué te estás ahí fuera? Ya he preparado yo la casa y lugar para los camellos.”

³²Fue, pues, el hombre a casa. Labán desaparejó los camellos, dio a éstos paja y heno, y agua al

hombre y a los que le acompañaban, para lavarse los pies, ³³y después le sirvió de comer; pero el hombre dijo: “No comeré mientras no diga lo que tengo que decir.” Respondióle: “Di.” ³⁴ Este dijo: “Yo soy siervo de Abraham. ³⁵Yahvé ha bendecido largamente a mi señor y le ha engrandecido, dándole ovejas y bueyes, plata y oro, siervos y siervas, camellos y asnos. ³⁶Parióle Sara, la mujer de mi señor, un hijo en su ancianidad, y a él le ha dado todos sus bienes. ³⁷Mi señor me ha hecho jurar: No tomarás para mi hijo mujer de entre los hijos de los cananeos, de la tierra en que habito; ³⁸sino que irás a la casa de mi padre, a mi parentela, y de allí traerás mujer para mi hijo. ³⁹Yo dije a mi señor,: “Quizá no quiera venir conmigo la mujer”; ⁴⁰y él me contestó: “Yahvé, ante quien yo ando, mandará contigo su ángel y hará que tu camino tenga buen éxito, y tomarás mujer para mi hijo de mi parentela y de la casa de mi padre.” ⁴¹ Quedarás desligado del juramento si fueses a mi parentela y no te la dieran; libre quedarás entonces.” ⁴²Llegué hoy a la fuente y dije: “Yahvé, Dios de mi señor Abraham, te ruego que, si en verdad quieres prosperar el camino que traigo, ⁴³hagas que, mientras yo me quedo junto a la fuente, la joven que salga a buscar agua y a quien diga yo: “Dame de beber, te ruego, un poco de agua de tu cántaro,” ⁴⁴y me diga ella: “Bebe, y sacaré también para tus camellos,” sea la mujer que Yahvé ha destinado para esposa del hijo de mi señor.” ⁴⁵ No había yo acabado de decir esto en mi corazón, cuando salía Rebeca con su cántaro al hombro, bajó a la fuente y sacó agua. Yo le dije: “Dame de beber, te lo ruego.” ⁴⁶Bajó ella en seguida el cántaro de sobre su hombro y dijo: “Bebe, y daré también de beber a tus camellos;” y bebí yo, y ella dio también de beber a mis camellos. ⁴⁷Yo le pregunté: “¿De quién eres hija?” Ella me respondió: “Soy hija de Batuel, el hijo de Najor, que le dio Melca.” Entonces puse yo el arillo en su nariz, y los brazaletes en sus manos, ⁴⁸y me incliné, postrándome ante Yahvé, y bendije a Yahvé, Dios de mi señor Abraham, que me había traído por camino derecho para tomar a la hija de su hermano para mujer de su hijo.”

Inmediatamente Eliecer tomó la iniciativa, ofreciendo un *arillo de oro* (v.22). Es el *nezem*, que aún las beduinas llevan en la nariz ¹⁴, y dos *brazaletes de diez siclos de oro* (el siclo son unos 13 gr.). Estos regalos eran desproporcionados al servicio que la joven había prestado; por eso ella, sin duda turbada, midió el alcance de ellos, suponiendo la intención del extranjero, que le pregunta por su casa y parentela (v.23). Al mismo tiempo muestra su interés en pasar la noche en su casa. La respuesta de la joven fue generosa, en conformidad con las leyes de la hospitalidad en Oriente. En su casa hay lugar para él y, además, aprovisionamiento suficiente para los camellos (v.25). Ante esta respuesta satisfactoria, Eliecer reconoce en ello la mano de Dios, y, prosternándose, le rinde gracias. Se ha encontrado con una joven de la parentela de Abraham, que es la más indicada para ser esposa de Isaac. La joven, por su parte, fue a comunicar la novedad a la *casa de su madre*, lo que supone que es huérfana de padre. En su lugar tiene un hermano llamado Labán, que al punto sale a buscar al misterioso forastero. En el asunto del matrimonio de su hermana, Labán hará las veces de su padre. Según el *Código de Hammurabi*, cuando muere el padre, la viuda puede permanecer en la casa de su marido difunto, y corresponde a los hermanos buscar esposa para el hermano más joven¹⁵. En el caso actual, Labán tiene particular interés en albergar al rico forastero, pues, a la vista de los regalos hechos a su hermana, tendría también él derecho a esperar algo bueno en premio a su hospitalidad (v.30). Por eso, al punto prepara el alojamiento y saluda halagando a su huésped: ***Bendito de Yahvé*** (v.31). Sin duda que había oído de Rebeca la oración solemne que el forastero había hecho a su Dios: “Bendito sea *Yahvé, Dios* de mi señor Abraham...” (v.27). Los enviados del rey Abimelec saludarán también a Isaac como el “bendito de Yahvé,”¹⁶ es decir, el protegido de Dios.

Llegado a casa de Labán, Eliecer es recibido con todos los honores de la hospitalidad:

agua para sus pies y de sus acompañantes (mencionados ahora por primera vez), provisiones para las bestias y comida para los huéspedes. Pero el enviado de Abraham no quiere perder tiempo, y dice que no comerá nada hasta que haya comunicado el fin de su viaje (v.33). Con gran tacto diplomático les comunica que viene enviado de un amo que es inmensamente rico gracias a las copiosas bendiciones de Dios. Quería impresionar a Labán, que ya estaba interesado por la imponente caravana camellera cargada de regalos, de cuyas primicias había disfrutado ya su hermana. Eliecer sigue redondeando su discurso, diciendo que su rico amo tiene un hijo único, heredero de una inmensa fortuna, y dando detalles del modo como Abraham le encomendó la misión de buscar una esposa de su parentela para su hijo. Después narra las vicisitudes del encuentro feliz con Rebeca, recordando las coincidencias habidas al ofrecerle agua para él y los camellos, como él deseaba, **y que él consideraba como un signo de la benevolencia divina**. De este modo insinúa se le permita llevar a Rebeca para esposa de Isaac.

Rebeca es Entregada como Esposa de Isaac (49-60).

⁴⁹Ahora, si queréis hacer gracia y fidelidad a mi señor, decídmelo; si no, decídmelo también, y me dirigiré a la derecha o a la izquierda.” ⁵⁰Labán y su casa contestaron, diciendo: “De Yahvé viene esto; nosotros no podemos decirte ni bien ni mal. ⁵¹Aquí tienes a Rebeca, tómala y vete, y sea la mujer del hijo de tu señor, como lo ha dicho Yahvé.” ⁵²Cuando el siervo de Abraham hubo oído estas palabras, se postró en tierra ante Yahvé; ⁵³y, sacando objetos de plata y oro y vestidos, se los dio a Rebeca, e hizo también presentes a su hermano y a su madre. ⁵⁴Pusiéronse luego a comer y a beber, él y los que con él venían, y pasaron la noche. A la mañana, cuando se levantaron, dijo el siervo: “Dejad que me vaya a mi señor.” ⁵⁵El hermano y la madre de Rebeca dijeron: “Que esté la joven con nosotros todavía algunos días, unos diez, y después partirá.” ⁵⁶El les contestó: “No retraséis mi vuelta, ya que Yahvé ha hecho feliz el éxito de mi viaje; dejadme partir, para que vuelva a mi señor.” ⁵⁷Dijéronle, pues: “Llamemos a la joven y preguntémosle lo que ella quiere.” ⁵⁸Llamaron a Rebeca y le preguntaron: “¿Quieres partir luego con este hombre?” Y ella respondió: “Partiré.” ⁵⁹Dejaron, pues, ir a Rebeca, su hermana, y a su nodriza con el siervo de Abraham y sus hombres, ⁶⁰y bendecían a Rebeca, diciendo: “Hermana nuestra eres; que crezcas en millares de millares y se adueñe tu descendencia de las puertas de tus enemigos.”

Con toda franqueza les plantea ahora la petición: quiere que le digan si acceden (“hacer gracia y fidelidad”) a la petición de Abraham; en caso contrario, desea que se lo digan tajantemente, para saber a qué atenerse: *y me dirigiré a la derecha o a la izquierda* (v.50). Caso de que no accedan, volverá a Abraham para después buscar otra solución viable. Labán, en nombre de la familia ¹⁷, como hermano mayor, responde afirmativamente. Las circunstancias son tan providenciales, que ellos no tienen lugar a elegir: “De Yahvé viene esto, no podemos decirte ni bien ni mal” (v.50). Sin consultar a Rebeca se ha tomado el acuerdo. Era un asunto que decidía la familia, y Labán en su representación. Pero después, cuando se trata de partir, piden la opinión de Rebeca (v.57) ¹⁸. Eliecer, una vez conseguida la entrega de Rebeca como esposa de Isaac, ofrece los regalos tradicionales a la novia, al hermano y a su madre ¹⁹. Era el *mohâr* ²⁰, equivalente al *tirjatu* babilónico; es decir, regalos que eran como el precio por la novia. Eliecer ofrece a la novia joyas, oro, plata y “vestidos.” En una carta de Tell Amarna figuran como objetos de cambio, junto a la plata y el oro, vestidos ²¹.

Después tuvo lugar el banquete, y Eliecer, fiel servidor de su amo, no quiere dilatar el regreso para comunicarle el feliz éxito del viaje (v.54). Pero los familiares de Rebeca se resisten a dejarla tan pronto, y quieren retenerla por algún tiempo. Eliecer insiste, y entonces se pide la

opinión a la propia Rebeca, la cual también, deseosa de conocer a su nuevo esposo, decide emprender el viaje sin tardanza. La madre y el hermano la despiden con ternura, deseándola una fecundidad dichosa (v.60)²². En su suerte será asociada a las bendiciones hechas por Dios sobre la descendencia de Abraham: *Y se adueñe tu descendencia de las puertas de tus enemigos*.

Encuentro de Rebeca e Isaac (61-67).

⁶¹Montaron, pues, Rebeca, sus doncellas y su nodriza en los camellos, y se fueron tras el hombre, y éste se partió con Rebeca. ⁶²Volvía un día Isaac del pozo de Jai-Roi, pues habitaba entonces en el Negueb, ⁶³y había salido por la tarde para pasearse por el campo, y, alzando los ojos, vio venir camellos. ⁶⁴También Rebeca alzó sus ojos, y, viendo a Isaac, se apeó del camello, ⁶⁵y preguntó al siervo: “¿Quién es aquel hombre que viene por el campo a nuestro encuentro?” El siervo le respondió: “Es mi señor.” Ella cogió el velo y se cubrió. ⁶⁶El siervo contó a Isaac cuanto había ocurrido, ⁶⁷e Isaac condujo a Rebeca a la tienda de Sara, su madre; la tomó por mujer y la amó, consolándose de la muerte de su madre.

La caravana emprendió el regreso llevando a Rebeca con sus doncellas y nodriza. No se dice a dónde se encaminan, pero es de suponer que a Hebrón, donde habían dejado a Abraham; pero, sin dar explicaciones, la caravana pasa de largo y se dirige hacia el Negueb, al sur de Bersabé. Y allí estaba Isaac junto al pozo de *Jai-Roi* (“Viviente que ve”), cuyo nombre recordaba la aparición de Dios a Agar²³. Era por la tarde, cuando Isaac salía a pasear por la campiña²⁴. De lejos ve la caravana, sin darse cuenta que eran los camellos de su padre. Tampoco Rebeca le conoce. Al decirle el siervo que es Isaac, su “señor,” Rebeca se *cubrió* con el *velo* (v.65). Según las antiguas costumbres orientales — aún vigentes entre beduinos, el novio no puede ver a su novia hasta después del matrimonio²⁵. Eliecer narró a Isaac todo lo ocurrido, y éste condujo a Rebeca a la *tienda de Sara, su madre* (v.67), aceptándola por esposa y amándola, *consolándose de la muerte de su madre* (v.67).

Es sorprendente que no se mencione para nada al patriarca Abraham, lo que indica que ya había muerto mientras el viaje de Eliecer. Es inconcebible que no hubiera parado la caravana en Hebrón, junto a la tienda del patriarca, y se dirigiera hacia el sur para encontrarse con Isaac. La muerte de Abraham es narrada en el c.25; 7-10 en un relato donde se habla de otros hijos de Abraham habidos de Quetura. Sin duda esta perícopa debe ponerse antes de la narración del c.24 sobre el viaje de Eliecer. Pues en 25:5 se dice que Abraham dio todas las cosas a Isaac, que es exactamente lo que dice Eliecer a Labán en 24:36. Por otra parte, según 25:11, Isaac habitó después de la muerte de su padre en *Jai-Roi*, que es donde Rebeca le encuentra. En este supuesto, muchos autores creen que la frase “consolándose de la muerte de su *madre* (*amô*) se ha de cambiar: “de la muerte de su *padre*” (*abô*), que estaría reciente, pues la de Sara era ya lejana en la memoria de Isaac.

Lo hecho por Abraham, considerado a la luz de la legislación posterior de Israel, tiene gran importancia, pues no podemos dudar de la intención del autor sagrado de proponer el ejemplo de los patriarcas a los hijos, que tan inclinados se mostraban hacia los cananeos a pesar de la Ley, que les decía: “No pactes con los habitantes de esta tierra, no sea que, al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten y comas de sus sacrificios y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrastren también a tus hijos a prostituirse.”²⁶ Los libros de Esdras y Nehemías nos muestran con cuánto rigor se impuso esta ley en los siglos posteriores a la cautividad²⁷. Aparte de esta gran lección de conducta a los israelitas, el autor sagrado quiere hacer brillar la Providencia sobre la vida de los patriarcas, como lo hará más

tarde el autor del libro de Tobías.

1 Según el texto *sacerdotal* de 25,20 y 28,2-5, Rebeca era hija de Batuel, es decir, resobrino de Abraham. — 2 Musil, *Arabia Petrea* III 319.340.343. Citado por P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 273. — 3 PG 80,183. — 4 Ex 34:15-16; — 5 Gén 28:2s, — 6 Colección de leyes asirias, arts.25.26.27.30.33.36.38. Véase R. de Vaux, arte.: RB (1949) 29. — 7 En Gén 28:15 y 46:4 es Dios personalmente el que acompaña a los que protege. Aquí, en cambio, como en Ex 23:20; 32:34 y Tob 5:17; 22, es un *ángel* enviado por Dios. Algunos autores. Creen que aquí *ángeles* una inserción posterior para salvar la trascendencia divina. — 8 Cf. Gén 34:12; Ex 22:16; 1 Sam 18:25. — 9 Cf. Gén 27:43; 28:10; 29:4; Núm 22:5. — 10 Véase R. De Vaux, arte.c: RB (1948) 323. — 11 Cf. Ex 2:16; 1 Sam 9:11; Jn 4:7. — 12 La indicación coincide con Gén 25:20; 28:2-5 (documento *sacerdotal*). En el v.48, Rebeca aparece como sobrina de Abraham, aunque el término *aj* (hermano) tenga un sentido amplio de pariente. — 13 Encontramos aquí el nombre específico para indicar *virgen*: *betulah* (cf. Ex 22:15; Dt 22:14-21; 23-28). En el v.43 es llamada *almah*, que, más que *virginidad*, indica *juventud*: mujer nubil. — 14 Cf. Is 3:18-21. — 15 Código de Hammurabi art.166. — 16 Gén 26:29. — 17 El TM añade *Batuel*, lo que evidentemente es una glosa. Se suele leer, siguiendo a Kittel, “su casa” (*wabaito* en vez de *Betuel*). — 18 En algunos contratos de Nuzu se dice en un caso similar en que por falta de padre lleva el hermano las negociaciones para casar a la hermana: “Con mi consentimiento (de la hermana que se casa), mi hermano me ha dado como mujer a tal.” Véase R. De Vaux, art.c.: KB (1949) 29. — 19 Según el *Código de Hammurabi*, el regalo a la novia debía ser equivalente al *nudunun*, o don del marido a la esposa (art.150, 171b y 172). — 20 Cf. Gén 34:12; Ex 22:16; 1 Sam 18:25. — 21 Sobre esto véase Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil des lois assyriennes*: RB (1927) 357-359. — 22 Gunkel ha visto un juego de palabras entre *miles* (*rebabah*) y *Rebeqah*. — 23 Véase com. a Gén 16:13-14. — 24 La palabra del TM *lasúaj* es de sentido incierto. Los LXX traducen: “conversar”; Vg: “ad meditandum.” Leyendo *lasut* tenemos “pasear.” Es la lectura de la Peshitta; es también la traducción propuesta por la *Bibl. de Jér.* — 25 Véase R. De Vaux, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*: RB (1935) 408. — 26 Ex 34:15; cf. Dt 7:3s. — 27 Esd 9-10; Neh 13:23-31.

25. Postrera Descendencia de Abraham.

Esta genealogía, del tipo de la tabla etnográfica del c.10, tendría por objeto, en la medida que se pueden identificar los hijos de Abraham y de Quetura, relacionar con el patriarca tribus árabes que tenían con él *no relaciones de parentesco* propiamente tales, sino *relaciones de vecindad* en el pasado o en el presente, o aun *relaciones comerciales*¹.

Postrera Descendencia de Abraham (1-6).

¹Volvió Abraham a tomar mujer, de nombre Quetura, ²que le parió a Zimrán, Yoqsán, Medán, Midián, Yisbaq y Suaj. ³Yoqsán engendró a Sebá y a Dedán. Hijos de Dedán son los Asurim, los Letusim y los Leumim. ⁴Los hijos de Midián fueron Efá, Efer, Janoc, Abidá y Eldaá. Estos son todos los descendientes de Quetura. ⁵Abraham dio todos sus bienes a Isaac. ⁶A los hijos de las concubinas les hizo donaciones; pero, viviendo él todavía, los separó de su hijo Isaac hacia oriente, a la tierra de oriente.

Los descendientes de Quetura corresponden a los nombres de tribus árabes que, como tales, se consideran entroncadas con Abraham, gloriándose de su ascendencia. En efecto, resulta poco verosímil que el patriarca, tan avanzado en años, que se creía impotente para engendrar ², tuviera ahora una descendencia tan numerosa. *Zimrán*: Plinio habla de los *zamarein* ³; en Núm. 25:14 y 1 Par. 2:6 aparecen los *zimri*. Al oeste de la Meca hay una localidad llamada *Zabram*. *Yoqsán*: es el *Yoqtán* de 11:25, pues es también padre de *Sebá*. *Midián* (*Madián* de los LXX): es muy conocida en los textos del Pentateuco⁴. Moraban en la península sinaítica, entre el golfo de Elán y el desierto de Farán, filtrándose después hacia Moab, y en tiempo de los jueces invadieron Canaán⁵. *Medán*: desconocido. *Yisbaq*: en los textos asirios aparece una tribu llamada *Yasbuk*, pero está en el norte de Siria. El contexto exige que sea una tribu de Arabia. *Suaj*: es la patria de Bildad, amigo de Job⁶. En las inscripciones asirias aparece el nombre de *Suhu* junto al Eufrates, pero quizá haya que buscar su localización hacia Edom. *Sebá y Dedán*: véase comentario a 10:7⁷. *Asurim*: no son los asirios, sino una tribu de la parte septentrional de la península sinaítica⁸. *Letusim y Leumim*: desconocidos, pero se supone que son nombres de tribus de esta misma zona geográfi-

ca⁹. *Efá*: al norte de la península sinaítica, en los bordes del golfo de Elán. Es la *Jayapa* de los textos cuneiformes. Isaías menciona esta tribu como rica en camellos, en oro y aromas¹⁰. *Efer* y *Janoc*: desconocidos. *Abidá*: es la *Ibadidi* de los textos asirios de la campaña de Sargón (año 715 a.C.).

Abraham hizo único heredero de sus bienes a Isaac, si bien entregó presentes a los hijos de sus concubinas, que fueron relegados hacia *tierra de Oriente* (v.6), es decir, la estepa sinaítica y el desierto siro-arábigo. El autor sagrado insiste en esto para dejar bien asentado que estas tribus arábigas, aunque tengan relación de parentesco con Abraham, no tienen ningún derecho a la posesión de la tierra de Canaán, asignada por Dios a Isaac y a su descendencia, como herederos de las promesas divinas.

Muerte y Sepultura de Abraham (7-11).

⁷Vivió Abraham ciento setenta y cinco años. ⁸Expiró y murió Abraham en senectud buena, anciano y lleno de días, y fue a reunirse con su pueblo. ⁹Isaac e Ismael, sus hijos, le sepultaron en la caverna de Macpela, en el campo de Efrón, hijo de Seor el jeteo, frente a Mambré. ¹⁰Es el campo que compró Abraham a los hijos de Jet. Allí fue sepultado con Sara, su mujer. ¹¹Después de la muerte de Abraham, Dios bendijo a Isaac, su hijo, y habitó junto al pozo de Jai-Roi.

Con toda frialdad se narra el hecho de la muerte del glorioso patriarca después de una vida larga y *senectud buena*. No se dan detalles de sus últimos días ni de las circunstancias de su muerte. Únicamente la frase estereotipada: *fue a reunirse con su pueblo*, es decir, con sus antepasados al *seol*, morada subterránea de todos los muertos¹¹. En el acto de dar sepultura intervienen Isaac e Ismael, lo que no se compagina bien con el hecho de haber sido expulsado éste con su madre¹². El lugar del enterramiento fue la gruta de Macpela, adquirida por el patriarca para sepultar a su esposa Sara. Ese lugar sería de gran veneración para los descendientes de Abraham. El patriarca pasó a la posteridad como el ejemplar de la fe sencilla y robusta, y, según el lenguaje oriental, como el padre de los creyentes, el *amigo* de Dios — *Al-Jalil* entre los musulmanes. Yahvé tomará nombre de Abraham y de sus hijos cuando diga: “Soy Yahvé, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.” Y el Hijo del hombre afirmará que “del oriente y del occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos.”¹³ Tres comunidades religiosas — judíos, cristianos y musulmanes — le reconocen *por “padre de los creyentes.”*¹⁴

Descendencia de Ismael (12-18).

¹²Esta es la descendencia de Ismael, hijo de Abraham y de Agar, la egipcia, esclava de Sara. ¹³He aquí los nombres de los hijos de Ismael según sus nombres y sus generaciones. El primogénito de Ismael fue Nebayot; después, Quedar, Abdel, Mibsam, ¹⁴Mismá, Dumá, Massá, ¹⁵Jadad, Temá, Yetur, Nafis y Quedmá. ¹⁶Estos son los hijos de Ismael, éstos sus nombres según sus poblados y campamentos; éstos fueron los doce jefes de sus tribus. ¹⁷Vivió Ismael ciento treinta y siete años, y expiró y murió, yendo a reunirse con su pueblo. ¹⁸Sus hijos habitaron desde Evila hasta Sur, que está frente a Egipto, según se va a Asur, frente a todos sus hermanos.

En Gén. 21:18 promete el ángel de Dios a Agar que su hijo Ismael vendrá a ser un gran pueblo; en 16:12 se dice que habitará frente a todos sus hermanos. La presente perícopa es un nuevo documento etnográfico de las tribus arábigas, que se creían ligadas a la persona de Ismael y por éste a la de Abraham, y que moraban en el límite del desierto arábigo, frente a Canaán. Como en la tabla etnográfica de Gén. 10, a la que se asemeja en la redacción, vemos aquí los nombres de los

pueblos en singular al lado de otros en plural. Los nombres corresponden a tribus arábicas vinculadas a un supuesto epónimo que les había dado el nombre. Es el modo popular de explicar el origen y relaciones entre los pueblos primitivos. A falta de datos históricos y científicos para explicar el nombre de cada pueblo, se supone que proceden de un antepasado que llevó el nombre que ahora tiene el pueblo o la tribu. No debemos olvidar que las narraciones son populares, en las que lo imaginativo tiene su parte. “Los hebreos se sentían emparentados por raza, lengua y civilización con los pueblos vecinos, y concretaban este parentesco en genealogías que vinculaban a Abraham.”¹⁵

Los descendientes de Ismael son doce, como los de Najor y los de Jacob. En esta cifra tenemos que ver algo artificial. “Los ismaelitas, considerados como árabes *arabizados*, desbordan en su mayor parte el límite norte de la península (sinaítica) y hacen dilatar la Arabia hasta el Eufrates y el istmo de Suez, bordeándola, hasta Hamat de Siria, hasta los confines mal definidos de Transjordania y de Haurán, hasta la meseta de Tih. Ismael, el héroe epónimo del grupo, tiene por madre y esposa a egipcias. Su humor independiente caracteriza las poblaciones que reivindica su descendencia.”¹⁶

Los nombres aquí registrados se encuentran en un área más reducida, desde Evila a Sur, que está frente a Egipto, es decir, la muralla del istmo destinada a contener a los beduinos asiáticos. *Nebayot*: son los *Nabatu* — antepasados de los nabateos, que en las inscripciones cuneiformes aparecen como arameos bordeando el Tigris y el Eufrates hasta el golfo Pérsico. Arabizados, se establecieron más tarde en el territorio de Edom, en el sur de Transjordania, con su capital Petra¹⁷. *Quedar*: tribu asociada a los nabateos. Son los *cedrei* de Plinio¹⁸. Famosos por el manejo del arco, lucharon contra los asirios. Moraban al nordeste de Teima, entre el wady Sirjan y el Heger. *Abdel*: en tiempo de Teglatfalasar III aparece un tal Idiba-il, gobernador de Arabia en la parte que confina con Egipto¹⁹. *Mibsam*: desconocido. *Misma*: en los textos de Asurbanipal aparece un *Issamme*²⁰. *Dumá*: es el *Adummat* de los textos cuneiformes, el actual *Dumat el-gandal*, en Arabia septentrional²¹. *Massá*: es el *Masa* de los textos de Teglatfalasar III, citada junto a Teima. *Jadad*: desconocido. *Teima*: el oasis actual de *Teima*, nombrado en los textos asirios y proféticos²². *Yetur*: es la *Iturea* de los textos clásicos²³. Estaba al nordeste de Canaán. *Nafis*: citada en 1 Par. 5:19 junto a Yetur. Debe de estar, pues, en la parte septentrional de Transjordania, pues los derrotaron las tribus de Rubén y Gad. *Quedma*: son los *quedmonitas* de Gén. 15:19. Son los *Bene Quedem* (hijos de Oriente), al este de los nabateos, cuyo equivalente árabe queda hoy en la tribu beduina llamada *es-Sarqiye* (orientales)²⁴.

Todas estas tribus son localizadas desde “Evila hasta Sur, que está frente a Egipto.”(v.18) La frase “según se va a Asur” se ha de entender no en dirección a Asiria, sino el territorio de los *Asurim*, de que habló en 25:3. *Sur* significa *muro*, y es el *muro* o fortaleza de defensa de los egipcios al que se refiere el cuento de Sinuhé; el istmo de Suez²⁵.

Jacob y Esaú (19-34).

¹⁹Esta es la historia de Isaac, hijo de Abraham. Abraham engendró a Isaac. ²⁰Era Isaac de cuarenta años cuando tomó por mujer a Rebeca, hija de Batuel, arameo, de Padán-Aram, y hermana de Labán, arameo. ²¹Rogó Isaac a Yahvé por su mujer, que era estéril, y fue oído por Yahvé, y concibió Rebeca, su mujer. ²²Chocábanse en su seno los niños, y dijo: “Si es así, ¿para qué (he de vivir) yo?” Y fue a consultar a Yahvé, ²³que le dijo:

“Dos pueblos llevas en tu seno, dos pueblos que al salir de tus entrañas se separarán. Una nación prevalecerá sobre la otra, y el mayor servirá al menor.”

²⁴Llegó el tiempo del parto, y salieron de su seno dos gemelos. ²⁵Salió el primero uno rojo, todo

él peludo como un manto, y se llamó Esaú. ²⁶Después salió su hermano, agarrando con la mano el talón de Esaú, y se le llamó Jacob. Era Isaac de sesenta años cuando nacieron. ²⁷Crecieron los niños, y fue Esaú diestro cazador y hombre agreste, mientras que era Jacob hombre apacible y amante de la tienda. ²⁸Isaac, porque le gustaba la caza, prefería a Esaú, y Rebeca a Jacob. ²⁹Hizo un día Jacob un guiso, y, llegando Esaú del campo muy fatigado, ³⁰dijo a Jacob: “Por favor, dame a comer de ese guiso rojo, que estoy desfallecido.” Por esto se le dio a Esaú el nombre de Edom ³¹Contestóle Jacob: “Véndeme ahora mismo tu primogenitura.” ³²Respondió Esaú: “Estoy que me muero; ¿qué me importa la primogenitura?” ³³“Júramelo ahora mismo,” le dijo Jacob; y juró Esaú, vendiendo a Jacob su primogenitura. ³⁴Dióle entonces Jacob pan y el guiso de lentejas, y, una vez que comió y bebió, se levantó Esaú y se fue, sin dársele nada de la primogenitura.

Esta encantadora perícopa lleva el sello del documento bíblico: ingenua, folklórica, infantil, poética y descriptiva. Las ideas están plasmadas en un ropaje literario imaginativo, en abierta oposición al estilo seco que hemos visto antes. Por eso, este relato parece la continuación del c.24, donde hemos dejado a Rebeca e Isaac formando un nuevo y feliz hogar en la tierra del Nueveb.

Como Sara, también Rebeca resulta estéril, y no llega a ser madre sino por especial favor divino. El autor sagrado quiere insistir en la particular providencia que tiene Dios sobre la descendencia de Abraham, pues no pocas veces acude al milagro para hacer que se propague para ser un día heredera de las grandes promesas de poseer toda la tierra de Canaán. El hagiógrafo insiste en el origen *arameo* de Rebeca. *Padán-Aram* significa: “la llanura de Aram.”²⁶ En Dt. 26:5 se dice: “mi padre era un arameo errante,” aludiendo a las andanzas de Jacob por aquellas tierras de Siria, huyendo de Esaú y buscando esposa de su parentela²⁷. Rebeca es estéril y concibe por especial benevolencia divina²⁸. Pero ésta siente que en su seno hay una lucha entre dos gemelos. Y no tiene ilusión por el alumbramiento: “Si así es, ¿para qué esto?” (v.22). La frase hebrea, así literalmente traducida, resulta enigmática. Presiente como un castigo divino más bien que una bendición. *Y consultó a Yahvé*. El texto no especifica el modo de esta consulta. Es de suponer que fuera a algún santuario de la región a buscar un oráculo, como solía hacerse. La respuesta es dada en forma rimada de oráculo: *Dos pueblos llevas en tu seno...; el mayor servirá al menor* (v.23). Todas las profecías solían darse en forma oracular rimada²⁹. Podemos suponer que la respuesta sería de algún sacerdote del santuario o vidente, aunque más bien parece un anuncio profético puesto en boca de Yahvé por el hagiógrafo en función del destino profético-histórico de los dos hijos de Rebeca, que habían de ser jefes de dos pueblos rivales. Hemos visto cómo los autores sagrados trasladan sus concepciones ambientales a épocas antiguas, considerando la historia bajo una luz profética (así a Caín y a Abel se les presenta como agricultor y pastor respectivamente, dos formas de vida social que sólo aparecieron en la época neolítica). “Los dos niños, más tarde los dos hombres, son representados como dos personas históricas y dos símbolos.”³⁰ En esta pugna en el seno materno de la tradición popular, el hagiógrafo ve un presagio de la enconada lucha que habrán de tener los israelitas y los edomitas en su historia. El autor se complace en representarnos esta lucha desde el principio. Al nacer, Jacob quiere ya tomar la delantera para alzarse con el derecho de primogenitura, como hará después abusando de la situación familiar de su hermano, y así agarró *con la mano el talón de Esaú*, y por eso se le llamó *Jacob*. Aquí nos hallamos con una historieta para explicar popularmente la etimología de Jacob. En heb. ‘*aqeb* significa *talón* o calcaño; y de ahí *Ya’ qob* (el que coge por el calcaño). La explicación no puede ser más ingeniosa. Sin embargo, en 27:36 se da otra explicación etimológica popular. Con ocasión de haberle arrebatado la bendición de Isaac, Esaú dice que su hermano *Ya’ aqob* le “ha suplantado” (de ‘*aqab*: suplantar). En efecto, toda la vida de Jacob es la de un “suplantador”: en-

gañó a Esaú, engañó a Labán. Es el prototipo del jeque beduino aprovechado, muy lejos de la generosidad y apertura de miras de su abuelo Abraham. Pero era instrumento de la Providencia divina para plasmar sus designios en la historia al hacerle heredero de las promesas contra toda ley puramente humana.

Los lexicólogos modernos suelen considerar el nombre de *Ya'aqob* como la abreviación de un nombre teóforo: *Ya'qob-El*, que significaría “Elohim protege.”³¹

El nombre de Esaú es también interpretado pintorescamente por el texto haciéndole significar *velludo*. Se dice de él que era velludo como “un manto peludo.”³² Además, se dice de él que era “rojo” (*admoni*), sin duda jugando con el nombre de *Edom* (rojizo), de cuyo pueblo iba a ser el antepasado epónimo. En el v.30 se explicará este color “rojizo” de Esaú como un apodo aplicado a él por haber vendido su primogenitura por un guiso “rojizo” (*edom*). En realidad, el país de *Edom* se llamará así por el color rojizo arcilloso de su tierra. Pero nos hallamos ante etimologías populares tomadas de tradiciones antiguas, sin pretensiones de crítica lexicográfica. El autor sagrado las recoge y las utiliza, dándoles un sentido profético conforme a las exigencias de la elección divina sobre Jacob.

Conforme a este esquema teológico, el hagiógrafo define la vida de los dos hermanos y sus preferencias en consonancia con el género de vida de los dos pueblos de los que van a ser epónimos. Así, Esaú es *diestro cazador y hombre agreste* (v.27): Edom es la región esteparia al sur del mar Muerto, en la que se vivía de la caza y de la incursión sobre las tribus vecinas. Es el hombre belicoso que vive de la espada³³. Al contrario, Jacob era *hombre apacible y amante de la tienda*; es el género de vida sedentario de los israelitas, dedicados al pastoreo y a la agricultura en Canaán. El resto del relato subrayará aún más la oposición entre los dos caracteres: mientras Esaú se revela sobre todo preocupado de su interés inmediato, más cuidadoso de satisfacer su hambre que asegurar la bendición de su derecho de primogenitura, Jacob, al contrario, sabrá sacar habitualmente partido de las circunstancias para asegurar los derechos vinculados a la primogenitura. Las características que distinguen así a los dos gemelos son las que marcarán los grupos étnicos salidos, respectivamente, de uno y otro; la región donde se establecerán los edomitas era la estepa que se extendía al sur del mar Muerto, hasta el Wadi el Araba, y donde se vivía de la *espada*³⁴, practicando la caza de animales y hombres por medio de tradicionales *razzias*. Al contrario, la naturaleza del país de los israelitas les permite vivir como nación “tranquila y habitando en tiendas.”³⁵

Esta diferencia de temperamentos — Esaú, rudo y espontáneo; Jacob, calculador y ladino — aparece en la anécdota de la venta de la primogenitura por un plato de lentejas (v.29-34). Al volver de la caza sin haber cobrado nada, Esaú encuentra a Jacob preparando un “guiso rojo” — en hebreo *‘adom*, que juega con el nombre de *Edom*, la nación que tenía a Esaú por epónimo y antepasado —. El autor sagrado quiere poner de relieve irónicamente en esta escena “la estupidez del antepasado de los edomitas, renunciando a su primogenitura por un plato de lentejas, como lo recuerda su mismo nombre.”³⁶ Jacob, que había aspirado a la primogenitura desde el seno materno, intentando suplantar a Esaú al salir a la vida, cogiéndole por el calcaño (v.26), ahora aprovecha la ocasión del desfallecimiento de su hermano, el cual, llevado del hambre, apenas puede razonar. El hagiógrafo no desapueba la conducta de Jacob, sino que resalta la habilidad de su proceder, “prenda de la superioridad que en el futuro había de tener Israel en sus relaciones con Edom.”³⁷ El derecho de primogenitura aparece en Dt. 21:15-17, donde se dice que el primogénito recibirá una “parte doble.” En las leyes asirias encontramos esta misma ordenación, y en los textos de Nuzu. En cambio, no existe en la legislación de Hammurabi, el cual prescribe repartir por igual la herencia del padre entre los hijos, aunque se prevé el caso de que el padre

pueda dejar algún regalo al hijo preferido ³⁸. Vemos, pues, que en esto los patriarcas se regían por el derecho de la Alta Mesopotamia, donde Abraham había morado mucho tiempo y de donde provenía Rebeca, la madre de los dos gemelos rivales. Después el autor sagrado irónicamente refiere que Esaú vendió su primogenitura por *un plato de lentejas* (v.34). La frase final es sangrante: “una vez que comió y bebió, se levantó Esaú y se fue, sin dársele nada de la primogenitura.”³⁹ Sin duda que esta anécdota corría en el pueblo israelita, y se la echaban en cara a los edomitas, que, más rústicos, se adentraban por Canaán, tierra más rica que la montañosa Edom.

El profeta Malaquías comenta este pasaje diciendo: “Yo os he amado, dice Yahvé. Vosotros decís: ¿En qué nos has amado? ¿Esaú no es hermano de Jacob, dice Yahvé? Y yo he amado a Jacob, mientras que he detestado a Esaú, y he hecho de sus montañas campo de devastación, y de su heredad pastizales de desierto. Y si Edom dice: Hemos sido aplastados, pero reconstruiremos las ruinas, así dice Yahvé de los ejércitos: Ellos reconstruirán, pero yo destruiré. Y los llamarán tierra de impiedad y pueblo contra el que se irritó para siempre Yahvé. Vuestros ojos lo verán y diréis: Es grande Yahvé aún más allá de su territorio,” es decir, de la tierra otorgada a Israel ⁴⁰. Estas palabras del profeta parecen eco de los vaticinios que contra Edom pronunciaron Amos ⁴¹, Isaías ⁴², Jeremías ⁴³ y Joel ⁴⁴, a los que se une el salmista con estas otras: “¡Arrasadla, arrasadla hasta los cimientos!”⁴⁵

San Pablo ahonda más en el misterio de esta predestinación de Jacob y Esaú, para mostrar, contra la presunción judaica, que no basta ser hijo de Abraham según la carne para ser heredero de las promesas mesiánicas. Hijo del patriarca fue Ismael, pero Dios dijo: “Por Isaac será tu descendencia.” Luego concibió Rebeca de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien, cuando todavía no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección, permaneciese, no por obras, sino por el que llama, le fue a ella dicho: El mayor servirá al menor, según que está escrito: Amé a Jacob y aborrecí a Esaú.”⁴⁶

1 A. Clamer, o.c., p.239. — 2 Cf. Gén 17:18. — 3 Plin., *Hist. Nat.* 6:168, — 4 Cf. Gén 36:35; 37:28; Jetro era madianita: Ex 3:1; 18:1; Núm 22:4; 7; 25:6; 31:1-20; Jos 13:21; Jue c.6-8. — 5 Véase Abel, *Géog.* I 285-287. — 6 Job 2:11. — 7 Abel, *Géog.* I 293. — 8 Cf. Núm 24:22; Sal 83:9. — 9 Faltan en la tabla etnográfica de 1 Par 1.32-33. Por otra parte, es extraño el empleo del plural. Quizá sea una glosa. — 10 Is 60:6. — 11 Cf. Gén 49:29; 33. Dios había prometido a Abraham: “Tú irás a reunirse en paz con tus padres y serás sepultado en buena ancianidad.” (Gén 15:15) El hagiógrafo repite ahora estas mismas palabras para que quede patente su cumplimiento. Sobre el *seol* véase el artículo de M. García Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*. Salmanticensis, I (1954) 343-364. — 12 Cf. Gén 23:17-20. La anomalía se explica por la diversidad de documentos. — 13 Mt 8:11. — 14 Véase el artículo *Abraham*: DBS I 8ss. — 15 J. Chaine, o.c., 293. — 16 Abel, *Géog.* I 294. — 17 Abel, *Géog.* I 295. Esta tribu es citada por Is 60:7, asociada con Cedar. Aparece en Gén 28:9 y 36:3. — 18 *Hist. Nat.* V 11:65. — 19 Is21:16. — 20 RB (1931) 516. — 21 Abel, o.c., I 296. — 22 I Is 21,14. — 23 Cf. Lc 3:1. — 24 Los “orientales” en árabe se llaman *Sarqiye* (*sarq*: oriente). Esteban de Bizancio helenizó este nombre árabe en *saraka*, y de ahí surgió el latino *saraceni*. — 25 Cf. RB (1931) 516. — 26 Dhorme traduce *Padán* por *camino*, relacionándolo con el *padanu* asirio, sinónimo de *jarranu*, y entonces *Padán* sería otro nombre de *Jarrán*. Cf. RB (1928) 487. — 27 Gén c.30-31. — 28 Es interesante ver cómo todas las mujeres predestinadas del A.T. son estériles y conciben por especial intervención divina: Sara (Gén 11:30; 16:1), *Rebeca, Raquel* (29:31), la madre de Sansón (1 Sam 1:2) y la madre del *Bautista* (Lc 1:7). Es el género literario *providencialista* en la historia de Israel. — 29 Así a Noé: Gén 9:26-27, y a Jacob: Gén 49. — 30 J. Chaine, o.c., p.297. — 31 En la Alta Mesopotamia se ha encontrado el nombre de *Ya-aj-qu-ub-el* (s.XVIII a.C.), y el de *Ya-'qob-el* en Palestina (s.XV a.C.: en una lista de Tutmosis III y de Ramsés II). En muchos textos egipcios de la época de los hicsos aparece el nombre semita de *Ya'qob-er*. Véase R. De Vaux, art. c.: RB (1946) 323-324. — 32 En heb. *peludo* es *se'ar*, que se ha relacionado con *Se'ir*, antiguo nombre de Edom (montes de *Seir*). — 33 Gén 27:40. — 34 Gén 27:40. — 35 A. Clamer, o.c., p.347. — 36 *Id.*, *ibid.*, 347. — 37 *Ibid.* — 38 Cód. de Hammurabi art.165. — 39 Según Os 12:4, Jacob suplantó a su hermano ya en el seno materno. — 40 Mal 1:1-5. — 41 Am 1:11s. — 42 Is 34:7S. — 43 Jer 49:7-22. — 44 JI 3:19. — 45 Sal 137. — 46 Rom 9:6-13.

26. Estancia de Isaac en Guerar.

Este relato pintoresco narra hechos que parecen la repetición de los de la historia de Abraham (Rebeca presentada como hermana, alianza con Abimelec, disputas a causa de los pozos de

agua).

Rebeca, en Peligro de Ser Raptada (1-11).

¹Hubo en aquella tierra un hambre distinta de la primera que hubo en tiempo de Abraham, y fue Isaac a Guerar, a Abimelec, rey de los filisteos; ²pero se le apareció Yahvé y le dijo: “No bajes a Egipto. ³Sigue habitando en esta tierra, donde yo te diga; peregrina por ella, que yo estaré contigo y te bendeciré, pues a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a Abraham, tu padre, ⁴y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y le daré todas estas tierras, y la bendecirán todos los pueblos de la tierra, ⁵por haberme obedecido Abraham y haber guardado mi mandato, mis preceptos, mis ordenaciones y mis leyes.” ⁶Habitó, pues, Isaac en Guerar. ⁷Preguntáronle los hombres del lugar por su mujer, y él decía: “Es mi hermana.” Pues temía decir que era su mujer, no fuera que le mataran los hombres del lugar por Rebeca, que era muy hermosa. ⁸Como se prolongase su estancia en Guerar, mirando un día Abimelec, rey de los filisteos, por la ventana, vio que estaba Isaac acariciando a Rebeca, su mujer. ⁹Llamó Abimelec a Isaac, y le dijo: De cierto que es tu mujer. ¿Por qué, pues, dices: “Es mi hermana?” Y le contestó Isaac: “Es que me dije: No vaya yo a morir por causa suya.” ¹⁰Respondióle Abimelec: “¿Cómo nos has hecho esto? Hubiera podido alguno tomar a tu mujer, y hubieras arrojado sobre nosotros un delito.” ¹¹ Dio, pues, Abimelec una orden a todo el pueblo, diciendo: “El que toque a este hombre o a su mujer, morirá.”

Otra vez se presenta la escasez en Palestina, y con ella el pensamiento de buscar en Egipto el remedio a la necesidad. Pero esta vez Isaac renuncia al viaje, y se queda al sur de Canaán, en la parte meridional de Gaza y Bersabé, que iba a ser la zona de pastoreo de Isaac, de la que no había de salir. No sería trashumante en gran escala, sino pastor de rebaños en una zona que tiene asegurados ya pastos y derechos adquiridos sobre determinados pozos de agua. Es la zona del Negueb, zona esteparia con algunos oasis. Por allí está el territorio de Abimelec, *rey de los filisteos* (v.1), denominación geográfica inexacta e históricamente inadmisibles, pues los filisteos no se establecieron en la costa palestina hasta el siglo XI a.C. La mención, pues, de “filisteos” es una anticipación literaria del redactor para hacer más inteligible el relato a sus contemporáneos. Dios ordena a Isaac que no abandone esta zona, y le promete su bendición a su posteridad, conforme al *juramento hecho a Abraham* (v.3). Los v.3b-5 parecen ampliaciones del redactor posterior.

En esta tierra de Guerar se nos ofrecen por tercera vez los peligros de la esposa del patriarca, la cual era extremadamente hermosa (v.7), como se había dicho antes de Sara. Isaac utiliza la misma estrategia de su padre, presentando a Rebeca como su hermana para eludir los posibles peligros por parte de una población sensual que quisiera raptarla¹. Esto es muy verosímil en poblaciones rudas, y por eso el hecho pudo repetirse varias veces; pero hay indicios de confusión de fuentes, las cuales sitúan los mismos hechos en distintas circunstancias históricas. Por eso, no pocos autores consideran estas narraciones como *duplicados* por su fondo común. Pero los detalles son diversos, pues en el caso de Rebeca es el pueblo, y no el faraón o el rey Abimelec, el que quiere raptar a la esposa de Isaac. Además, aquí no interviene ninguna revelación divina para dar a entender al rey que Rebeca es esposa de Isaac, sino que el rey, llevado de su curiosidad, se da cuenta que Rebeca es esposa de Isaac. Hay, pues, diferencias notables de detalle, que son un indicio de que se trata de casos diferentes, aunque similares. La reconversión hecha al patriarca es similar en los tres casos: los engañados protestan por haberlos puesto en ocasión de cometer un grave delito al apropiarse una esposa legítima (v.10). Para aclarar la situación, el

rey Abimelec da orden de que tanto Isaac como su esposa sean respetados bajo pena de muerte.

Alianza de Isaac con Abimelec (12-33).

¹²Sembró Isaac en aquella tierra, y recogió aquel año ciento por uno, pues le bendijo Yahvé. ¹³Engrandeciósese y fue creciendo cada vez más, hasta hacerse muy poderoso. ¹⁴Tenía mucha hacienda de ovejas y bueyes y mucha servidumbre, y los filisteos llegaron a envidiarle. ¹⁵Todos los pozos abiertos por los siervos de su padre, Abraham, los cegaron los filisteos, llenándolos de tierra. ¹⁶Dijo Abimelec a Isaac: “Vete de aquí, porque has llegado a ser mucho más poderoso que nosotros.” ¹⁷Fuese Isaac y acampó en el valle de Guerar, y habitó allí. ¹⁸Volvió a abrir los pozos abiertos en tiempo de Abraham, su padre, cegados por los filisteos después de la muerte de Abraham, dándoles los mismos nombres que les había dado su padre. ¹⁹Cavaron los siervos de Isaac en el valle, y alumbraron una fuente de aguas vivas; ²⁰ pero los pastores de Guerar riñeron con los de Isaac, diciendo: “Estas aguas son nuestras.” Y llamó al pozo Ezeq, porque había habido riña por él. ²¹ Excavaron sus siervos otro pozo, por el cual hubo también un altercado, y lo llamó Sitna. ²²Yéndose más lejos, excavó otro pozo, por el cual no hubo ya querellas, y le llamó Rejobot, diciendo: “Ahora ya nos ha dado Yahvé holgura y prosperaremos en esta tierra.” ²³Subió después a Bersebá, ²⁴y se le apareció Yahvé en la noche, y le dijo: “Yo soy el Dios de Abraham, tu padre; nada temas, que yo estoy contigo: Yo te bendeciré y multiplicaré tu descendencia por Abraham, mi siervo.” ²⁵Alzó allí un altar e invocó el nombre de Yahvé; plantó allí su campamento, y abrieron también allí sus siervos un pozo. ²⁶Vinieron a él, desde Guerar, Abimelec, Ajurot, amigo suyo, y Picol, jefe de su ejército; ²⁷e Isaac les dijo: “¿Para qué habéis venido a mí vosotros, que me odiáis y me habéis arrojado de entre vosotros?” ²⁸Ellos respondieron: “Porque hemos visto claramente que está Yahvé contigo, y nos hemos dicho: Haya en medio de nosotros un juramento entre ti y nosotros. Queremos hacer alianza contigo, ²⁹de no hacernos tú mal, como no te hemos tocado nosotros a ti, haciéndote sólo bien y dejándote partir en paz Tú eres ahora el bendito de Yahvé.” ³⁰Isaac les preparó un banquete, y comieron y bebieron. ³¹A la mañana siguiente se levantaron, y se juraron unos a otros, y les despidió Isaac, yéndose ellos en paz. ³²Aquel mismo día vinieron los siervos de Isaac a informarle acerca del pozo que estaban haciendo, y le dijeron: “Hemos hallado agua”; ³³e Isaac llamó al pozo Sebá; por eso se llamó la ciudad Bersebá hasta el día de hoy.

El carácter de Isaac se muestra más amante de la quietud que Abraham, pues no salió del medio-día de Canaán. No es raro aún hoy día que los nómadas cultiven o hagan cultivar una parte de las tierras de sus términos para proveerse de cereales. Es lo que hizo Isaac, y como prueba de que la bendición de Dios le acompañaba siempre, el autor sagrado nos cuenta la gran cosecha (ciento por uno, expresión hiperbólica) que recogió, añadiendo luego la suma de sus riquezas en ganados. Vemos cómo las promesas hechas a Abraham se van cumpliendo, y así, su hijo empieza a ser dueño de parte de la tierra de Canaán. Poco a poco los patriarcas nómadas se van sedentariando a medida que adquieren campos y pozos propios, y su género de vida se convierte en seminómada, participando en sus costumbres del ambiente de los poblados y de las tribus de la estepa. Esto es importante para comprender muchas costumbres de los patriarcas, las cuales unas veces coinciden con el ambiente sedentario, y otras con el ambiente del beduino².

La prosperidad de la hacienda de Isaac suscitó la envidia de las tribus y poblaciones cercanas. También por anacronismo se llama a estas poblaciones *filisteos* (v.14). Como antes hemos dicho, esta anomalía histórica se debe a que el redactor posterior traslada a la época patriarcal la situación histórica de su tiempo, en que los “filisteos” eran los tradicionales enemigos de Israel.

Así, los enemigos de los intereses de los patriarcas son llamados también “filisteos”; pero, en realidad, en tiempo de Isaac aún no estaban éstos en Canaán. Para hacer la vida imposible al patriarca, se dedicaron a cegar los pozos³. El propio rey Abimelec le ordena salir del territorio (v.16), y el patriarca se fue a acampar al *valle de Guerar*, identificado comúnmente con el Wady Gazzé⁴. Allí sus siervos cavaron pozos, y encontraron *pozos de agua viva* o corriente (v.19). Esto era un indicio de la protección divina. Muy pronto vinieron las querellas con los pastores de la región de Guerar, los cuales pretendían mantener su propiedad sobre esas aguas (v.20). Por eso Isaac llamó a aquel pozo *Ezeq* (querella). Hombre pacífico, Isaac se marchó a otro lugar, e hizo cavar otro pozo, sobre el que también se entablaron discusiones; por eso le llamó Sitna (hostilidad), quizá el actual *Wady Sutneh er-Rueheibeh*. Después excavó otro pozo, sobre el que no hubo disputa, y le llamó *Rejobot* (amplitud de espacio), diciendo: “Ahora nos ha dado Yahvé *holgura...*” (v.22). Se le ha identificado con *Ruheibé*⁵. Después el patriarca llegó a Bersebá, y allí recibió una comunicación divina en la que se reiteraban las bendiciones hechas a Abraham (v.24). Para recuerdo de esta aparición levantó un altar e *invoco el nombre de Yahvé* (v.25). Allí su padre había erigido también un altar junto al tamarindo⁶. De nuevo allí se hace una alianza con Abimelec. Este, al ver que Isaac prosperaba, se dio cuenta que Dios le bendecía, y, por tanto, que era buen negocio hacer pacto con él y tener buenas relaciones de vecindad a pesar de haberle echado de su territorio poco antes. Isaac los recibe fríamente y les echa en cara su hostilidad anterior; pero, ante las palabras de sus interlocutores, que le reconocen como *bendito de Yahvé* (v.29), es decir, objeto de la protección especial divina, Isaac cancela todo el pasado, ofrece un banquete y accede a formalizar una alianza solemne (v.30). Después hicieron juramento de no perjudicarse mutuamente, y se marcharon. El mismo hecho de comer con ellos recibidos como huéspedes era garantizarles sus derechos⁷. Ese mismo día sus siervos alumbraron un nuevo pozo, al que en recuerdo de la alianza jurada se le llamó *Ber Sebá* (pozo del juramento). Tenemos aquí una nueva versión sobre el significado y origen de la localidad de Bersebá, tan ligada a la historia de los patriarcas⁸.

Las Mujeres Hititas de Esaú (34-35).

³⁴Era Esaú de cuarenta años, y tomó por mujeres a Judit, hija de Beerí, jeteo, y a Basemat, hija de Elón, jeteo, ³⁵que fueron para Isaac y Rebeca una amarga pesadumbre.

El autor sagrado expresa aquí lo mal que resultan estas uniones con gentes del país. Las dos esposas son *jeteas*, es decir, hititas, que, como hemos visto a propósito de la compra de la caverna de Macpela en Hebrón, representaban una población no semita que se había enraizado en Canaán antes de la llegada de los patriarcas. La observación del autor sagrado está ordenada a mostrar cómo Esaú no era digno de la primogenitura, y, en consecuencia, se atenúa la conducta poco noble de Jacob, como se va a narrar en el capítulo siguiente. En todo este relato de las relaciones entre los dos hermanos, el hagiógrafo ve la mano de la Providencia, que ha elegido a la descendencia de Jacob como heredera de sus promesas de bendición.

1 Véase la narración del yahvista (Gén 12:10-20) sobre el rapto de Sara por el faraón, y la del elohista (Gén 20) sobre el rapto de la misma por Abimelec. — 2 Cf. Gén 30:14; 37:7. Véase R. de Vaux.: RB (1949) I. — 3 Los v.15 y 18 son considerados por muchos comentaristas como glosa. — 4 Cf. Abel, Géog. I 406. — 5 Cf. Ibid., II 434. — 6 Gén 21:33 — 7 Véase Jaussen, Coutumes des arabes...79-93. — 8 Este relato tiene los visos de ser un duplicado del de Gén 21:31. Se ve que corrían diversas tradiciones similares para explicar el nombre de Bersebá, y el hagiógrafo las recoge como los patriarcas en orden al cumplimiento de sus promesas sobre el futuro glorioso de su descendencia.

27. Jacob Bendice a Esaú.

Rebeca Prepara el Fraude (1-13).

¹Cuando envejeció Isaac, se debilitaron sus ojos y no veía. Llamó, pues, a Esaú, su hijo mayor, y le dijo: “Hijo mío.” Este contestó: “Heme aquí.” ²“Mira, le dijo, yo ya soy viejo y no sé cuál será el día de mi muerte. ³Toma, pues, tus armas, la aljaba, el arco, y sal al campo a cazar algo, ⁴y me haces un guiso como sabes que a mí me gusta, y me lo traes para que lo coma y después te bendiga antes de morir.” ⁵Rebeca estuvo oyendo lo que Isaac decía a Esaú, su hijo. Esaú salió al campo a cazar algo para traerlo; ⁶y Rebeca dijo a Jacob, su hijo: “Mira, he oído a tu padre hablar a Esaú, tu hermano, y decirle: ⁷Tráeme caza y prepáramela para que la coma y te bendiga delante de Yahvé antes de mi muerte. ⁸Ahora, pues, hijo mío, obedéceme y haz lo que yo te mando. ⁹Anda, vete al rebaño y tráeme dos cabritos gordos, para que yo haga con ellos a tu padre un guiso como a él le gusta, ¹⁰y se lo llesves a tu padre, y lo coma y te bendiga antes de su muerte.” ¹¹Contestó Jacob a Rebeca, su madre: “Mira que Esaú, mi hermano, es hombre velludo, y yo lampiño, ¹²y, si me toca mi padre, apareceré ante él como un mentiroso, y traeré sobre mí una maldición en vez de la bendición.” ¹³Dijole su madre: “Sobre mí tu maldición, hijo mío; pero tú obedéceme. Anda y tráemelos.”

El disponer de su patrimonio entre los hijos que deja en pos de sí es el cuidado más grave de los padres, interesados en la suerte futura de su prole y en la paz de la misma. Pues este deber es el que se propuso Isaac. Pero la principal herencia que había de dejar a sus hijos, a lo menos la que interesa al autor sagrado, no son los bienes materiales, sino las promesas de Dios, cuya atribución se había reservado Yahvé. Por eso no es de maravillar que las disposiciones del padre aparezcan influidas por la voluntad divina, que se sirve de circunstancias históricas extrañas, sin que esto implique la aprobación moral del fraude de Rebeca y Jacob.

La bendición paterna era algo sagrado, prenda de la prosperidad futura. Noé bendijo a Sem, anunciándole su superioridad sobre los otros hermanos. Ahora llega el momento de la transmisión de la bendición de Isaac, que, metido en años, presiente como próxima su muerte. Por sus muchos años había perdido la vista. Este detalle es anticipado para explicar el engaño craso de que había de ser objeto. En 25:28 se dice que Isaac tenía preferencias afectivas por el primogénito Esaú, porque “le gustaba la caza,” en la que era experto; en cambio, Rebeca tenía sus preferencias por el segundo, Jacob. El patriarca pide al primero que vaya en busca de caza para prepararle el guiso de él preferido y después darle su bendición (v.4). El será su sucesor, a quien competirá la autoridad sobre la familia y su representación ante los hombres y ante Dios mismo, pues a la primogenitura va ligado el sacerdocio familiar. Rebeca quiere que esa bendición recaiga sobre su preferido, Jacob, y por eso prepara una estratagema ingeniosa para *suplantar* a Esaú en sus derechos. Así, manda a Jacob que traiga dos cabritos para prepararlos según el gusto de Isaac, presentándole como si fuera el propio Esaú. Jacob tiene conciencia de que, al pretender anticiparse a su hermano, comete, a lo menos, un engaño, que puede acarrearle la maldición paterna en vez de la bendición (v.12). El engaño no es fácil, ya que Esaú es “velludo,” y, al palparle, el padre notará que Jacob le ha querido engañar. Rebeca no se arredra, y dice que esa posible *maldición* recaiga sobre ella. En la narración no se alude para nada a la venta anterior de la primogenitura por el plato de lentejas. Quizá Isaac no lo conocía, y, en realidad, lo que importaba **era la bendición solemne del patriarca antes de morir**, dejando al hijo heredero principal de su casa.

Isaac Bendice a Jacob (14-29).

¹⁴Fue, pues, allá él, los cogió y se los trajo a su madre que hizo el guiso como a su padre le gustaba. ¹⁵Tomó Rebeca vestidos de Esaú, su hijo mayor, los mejores que tenía en la casa, y se los vistió a Jacob, su hijo menor; ¹⁶y con las pieles de los cabritos le cubrió las manos y lo desnudo del cuello; ¹⁷puso el guiso y pan, que había hecho, en manos de Jacob, su hijo, ¹⁸y éste se lo llevó a su padre, y le dijo: “Padre mío.” “Heme aquí, hijo mío,” contestó Isaac. “¿Quién eres, hijo mío?” ¹⁹Y le contestó Jacob: “Yo soy Esaú, tu hijo primogénito. He hecho como me dijiste. Levántate, pues, te ruego; siéntate y come de mi caza, para que me bendigas.” ²⁰Y dijo Isaac a su hijo: “¿Cómo tan pronto hallaste, hijo mío?,” y le respondió: “Porque hizo Yahvé, tu Dios, que se me pusiera delante.” ²¹Dijo Isaac a Jacob: “Anda, acércate para que yo te palpe, a ver si eres o no mi hijo Esaú.” ²²Acercóse Jacob a Isaac, su padre, que le palpó y dijo: “La voz es de Jacob, pero las manos son de Esaú”; ²³y no le conoció, porque estaban sus manos velludas como las de Esaú, su hermano, y se dispuso a bendecirle. ²⁴Todavía le preguntó: “¿De verdad eres tú mi hijo Esaú?,” y él contestó: “Yo soy.” ²⁵Díjole, pues: “Acércame la caza para que yo coma de ella, hijo mío, y te bendiga.” Acercósele Jacob y comió y bebió. ²⁶Díjole después Isaac: “Acércate y bésame, hijo mío.” ²⁷Acercóse él y le besó; y en cuanto olió la fragancia de sus vestidos, le bendijo, diciendo:

“¡Oh, es el olor de mi hijo como el olor de un campo al que ha bendecido Yahvé!

²⁸ Déte Dios el rocío del cielo y la grosura de la tierra y abundancia de trigo y mosto.

²⁹ Sírvante pueblos

y prostérnense ante ti naciones.

Sé señor de tus hermanos,

y póstrense ante ti los hijos de tu madre.

Maldito quien te maldiga,

y bendito quien te bendiga.”

Rebeca viste a Jacob con lo mejor de la ropa de Esaú, pues la solemnidad e importancia del momento de la bendición exige atuendo de fiesta⁹. Para engañar a Isaac, reviste sus manos de pieles velludas, que dieran la impresión de ser las manos de Esaú. Pero la voz de Jacob es característica, y el padre la reconoce; sin embargo, al palparle las manos tiene la impresión que son las de Esaú. El anciano padre desconfía y se admira de que haya encontrado tan pronto caza (v.20). Pero Jacob dice que Yahvé ha dispuesto que al punto pudiera cobrar las piezas deseadas. Isaac aún desconfía, y le pregunta si es el agreste Esaú. Jacob responde afirmativamente. Entonces el patriarca pide le bese en señal y garantía de lo dicho, y, al acercarse a él, siente el olor campestre de los vestidos del cazador Esaú¹⁰, y al punto profiere la bendición en forma rimada, aludiendo al suave olor de campo que su hijo rezuma: *Es el olor de mi hijo como el olor del campo...* (v.27). Es el perfume de la mies madura, como fruto de un copioso rocío de los cielos, bendición de Dios. Le anuncia abundancia de trigo y de vino, y después el dominio sobre las otras naciones, la superioridad sobre sus hermanos y la bendición perenne de Dios, la alianza defensiva y ofensiva que Dios había ya prometido a Abraham¹¹, en las que van implicadas las especiales relaciones de Dios con el patriarca. En sustancia, estas promesas concuerdan con las solemnemente hechas a Abraham. La formulación de esta bendición de Isaac está concebida en términos análogos a la proferida por el propio Jacob sobre José¹², y refleja un ambiente agrícola más bien que nomádico-pastoril. No se alude aquí a los ganados, sino a los frutos característicos de Canaán, trigo y

mosto¹³. Por eso no pocos autores suponen que la formulación de la bendición está retocada y amplificada por el redactor en función del género de vida posterior de los israelitas en Canaán. Los *hermanos* sometidos a Esaú son, sin duda, los pueblos vecinos amonitas y moabitas, y los hijos *de tu madre*, los edomitas, descendientes, según la Biblia, de Esaú. Es el anuncio de la superioridad y dominio de Israel sobre los pueblos tradicionalmente enemigos, si bien emparentados etnográficamente, como lo demuestra su lengua. “La perspectiva de estas bendiciones no es la de los relatos. Jacob es bendecido no como pastor seminómada, sino como agricultor sedentario que cultiva la viña. Pudiera ser que las bendiciones fueran posteriores a la formación de los relatos, de donde sus alusiones posibles a la historia de la época de la monarquía.”¹⁴

Reacción de Esaú al Ser Suplantado por Jacob (30-40).

³⁰En cuanto acabó Isaac de bendecir a Jacob, no bien había salido éste de la presencia de Isaac, su padre, Esaú, su hermano, que venía del campo ³¹y había hecho su guiso y se lo traía a su padre, dijo a éste: “Levántese mi padre y coma de la caza de su hijo para que me bendiga.” ³²Díjole Isaac, su padre: “Pues ¿quién eres tú?” Contestóle: “Yo soy tu hijo primogénito, Esaú.” ³³Pasmóse Isaac grandemente, y repuso: “¿Y quién es entonces el que me ha traído la caza y he comido de todo ello antes que tú vinieras, y le he bendecido, y bendito está?” ³⁴Al oír Esaú las palabras de su padre, rompió a gritar y a llorar amargamente, y le dijo: “Bendíceme también a mí, padre mío.” ³⁵Isaac le contestó: “Tu hermano ha venido con engaño y se ha llevado la bendición.” ³⁶Díjole Esaú: “¿No es su nombre Jacob? Dos veces me ha suplantado: me quitó la primogenitura y ahora me ha quitado mi bendición.” Y añadió: “¿No tienes ya bendición para mí?” ³⁷Respondió Isaac y dijo a Esaú: “Mira, le he hecho señor tuyo, y todos sus hermanos se los he dado por siervos; le he atribuido el trigo y el mosto. A ti, pues, ¿qué voy a hacerte, hijo mío?” ³⁸Y dijo Esaú a su padre: “¿No tienes más que una bendición, padre mío? Bendíceme también a mí, padre mío”; y lloró en voz alta. ³⁹Respondió Isaac diciéndole: “He aquí que fuera de la grosura de la tierra será tu morada, y fuera del rocío que baja de los cielos. ⁴⁰Vivirás de tu espada y servirás a tu hermano; mas, cuando te revuelvas, romperás su yugo de sobre tu cuello.”

Al descubrirse el engaño, Isaac, en vez de maldecir a Jacob por su conducta, como si se tratara de una acción mágica que no se puede deshacer, se resigna al hecho permitido por Dios y da por válida e irreformable su bendición al hijo menor. Es que, según la mente del autor sagrado, que aquí sobre todo hemos de considerar, la mano de Dios andaba en el negocio, y, valiéndose del engaño, había cumplido sus designios de amor sobre Jacob. Esaú, sin embargo, pide se le asigne también una bendición, y se queja de que su hermano le haya *suplantado* dos veces (v.36)¹⁵. Pero ¿qué le puede desear ya Isaac para Esaú, si ha dado ya todo a Jacob, la fertilidad de la tierra y el dominio de las naciones y la superioridad sobre sus hermanos? (v.37). **La bendición no podía ser revocada.** En la mentalidad de los antiguos, las palabras de bendición o de maldición tenían su efecto **independientemente de la voluntad del que las hubiera pronunciado**¹⁶. Pero Esaú insiste en oír unas palabras de bendición para él, y entonces el patriarca le anuncia un futuro que tiene más bien características de maldición que de bendición. Es el anuncio de los destinos de un pueblo que debe vivir en terreno mísero y a punta de espada: *fuera de la grosura de la tierra será tu morada... Vivirás de la espada y servirás a tu hermano* (v.39). En efecto, la tierra de Edom es de tipo estepario y mucho más pobre que Canaán, reservada a Jacob. Los edomitas tendrán que vivir de la espada, del asalto y de la *razzia* sobre los pueblos vecinos y las caravanas comerciales. Pero al fin podrá romper su servidumbre a Israel: *Cuando te revuelvas, romperás su yugo*

de sobre tu cuello (v.40b). Esta frase, fuera del ritmo, es considerada por muchos comentaristas como una glosa alusiva a la independencia conseguida por Edom en 840 a.C. en tiempos de Joram, rey de Judá¹⁷. Edom estaba sometida a Judá desde los tiempos de David¹⁸.

Hay, sin duda, aquí un misterio, el misterio de la elección divina, que no depende de ley alguna humana, **sino de la libre voluntad de Dios**. Así lo declara San Pablo en Rom. 9:6s¹⁹. La ley humana, basada en la generación, no entra aquí para nada. Ismael era hijo de Abraham y no heredó las promesas mesiánicas. Esaú lo era de Isaac y también fue excluido de ellas. La promesa nació de la libre voluntad de Dios, y según esa voluntad se transmite. Es el misterio de la vocación de los pueblos y de las almas. Jesucristo dirá que “nadie viene a El si el Padre no le trae.”²⁰

El autor sagrado no aprueba ni forma ningún juicio sobre la moralidad del acto engañoso de Jacob y de Rebeca. No sabemos cuál era la conciencia moral de éstos. Debemos tener en cuenta la época en que esto tuvo lugar, cuando la moralidad estaba muy lejos de las alturas evangélicas. En todo caso, el autor sagrado quiere destacar cómo los caminos de la Providencia son misteriosos y no coinciden con las leyes del hombre. Agustín de Hipona ve en todo esto no un “mendacium, sed mysterium.”²¹

Rebeca Propone a Jacob la Huida a Siria (41-46).

⁴¹Concibió Esaú contra su hermano Jacob un odio profundo por lo de la bendición que le había dado su padre, y se dijo en su corazón: “Cerca están los días del duelo por mi padre; después mataré a Jacob, mi hermano.” ⁴²Supo Rebeca lo que había dicho Esaú, su hijo mayor, y mandó llamar a Jacob, su hijo menor, y le dijo: “He aquí que tu hermano Esaú quiere matarte. ⁴³Anda, pues, obedéceme, hijo mío, y huye a Jarrán, a Labán, mi hermano, ⁴⁴y estáte algún tiempo con él, hasta que la cólera de tu hermano se aparte de ti, ⁴⁵se aplaque su ira y se haya olvidado de lo que le has hecho; yo mandaré allí a buscarte. ¿Habría de verme privada de vosotros dos en un solo día?” ⁴⁶Rebeca dijo a Isaac: “Me pesa la vida a causa de las hijas de Jet; si Jacob toma mujer de entre las hijas de esta tierra, ¿para qué quiero vivir?”

Rebeca, logrados sus propósitos, siente cierto remordimiento y, sobre todo, teme la reacción violenta de Esaú, injustamente burlado. Por su parte, éste está decidido a quitar la vida de su hermano, pero no quiere contristar a su padre, que está próximo a la muerte, y espera a que éste falte, no sea que le eche su maldición como homicida. Rebeca sugiere a Jacob la huida hacia sus parientes de Mesopotamia, pues de seguro que su hermano Labán le recibirá, y allí podrá esperar a que se aplaque la ira de Esaú, cuya rusticidad e inconstancia conoce bien. Por otra parte, será la ocasión de que Jacob se case con alguno de la familia, pues si se casa con una de las jeteas, como Esaú, la pesadumbre llegará al colmo en su hogar (v.46). Este v.46 parece ignorar lo narrado en 27:1-45, empalmado con 26:35, donde se habla de las dos mujeres jeteas de Esaú.

¹ Véase la narración del *yahvista* (Gén 12:10-20) sobre el rapto de Sara por el faraón, y la del *elohista* (Gén 20) sobre el rapto de la misma por Abimelec. — ² Cf. Gén 30:14; 37:7- Véase R. De Vaux, arte.c: RB (1949) I. — ³ Los v.15 y 18 son considerados por muchos comentaristas como glosa. — ⁴ Cf. Abel, *Géog.* I 406. — ⁵ Cf. *ibid.*, II 434. — ⁶ Gén 21:33 — ⁷ Véase Jaussen, *Coutumes des arabes...* 79-93. — ⁸ Este relato tiene los visos de ser un *duplicado* del de Gén 21:31. Se ve que corrían diversas tradiciones similares para explicar el nombre de *Bersebá*, y el hagiógrafo las recoge como están, pues él sólo pretende buscar la verdad religiosa, es decir, la providencia de Dios sobre los patriarcas en orden al cumplimiento de sus promesas sobre el futuro glorioso de su descendencia. — ⁹ R. de Vaux sostiene que todo el fragmento es del *yahvista* (véase *Genése* 125). — ¹⁰ Del hecho que Rebeca guarda las ropas de Esaú se deduce que éste aún no estaba casado (26:34-35). — ¹¹ En 25:27; 29 se le definía a Esaú como el hombre *campestre*. Por otra parte, los vestidos eran guardados entre plantas aromáticas (Sal 45:9) para conservarlos mejor, y de ahí el fuerte olor inesperado de los vestidos llevados por Jacob. — ¹² Gén 12,4. — ¹³ Gén 49:22-26; Dt 33:13-17. — ¹⁴ Dt 7:13; 11:14; Os 2:24. — ¹⁵ J. Chaine, o.c., p.313. — ¹⁶ Aquí juega con el nombre de *Ya'aqob* (Jacob) y *ya'qebeni* (me ha suplantado). Sobre la otra etimología popular véase com. a 25:26. — ¹⁷ Véase J. Hempel, *Die israelitischen Ausschauungen von Segen und Fluch im Lichte Alt-orient. Parallelen:*

28. Viaje de Jacob a Siria.

Esta perícopa parece desconocer lo de la suplantación de Esaú por Jacob, y así presenta el viaje de éste a Mesopotamia o Alta Siria no como una huida de su hermano Esaú, sino como directamente intentado para encontrar esposa para Jacob, ya que su madre no quería se casara con una de la tierra, como lo había hecho Esaú.

¹Llamó, pues, Isaac a Jacob, y le bendijo, y le mandó: “No tomes mujer de entre las hijas de Canaán. ²Anda y vete a Padán Aram, a casa de Batuel, el padre de tu madre, y toma allí mujer de entre las hijas de Labán, hermano de tu madre; ³el Dios omnipotente te bendecirá, te hará crecer, y te multiplicará, y te hará muchedumbre de pueblos, ⁴y te dará la bendición de Abraham a ti y a tu descendencia contigo, para que poseas la tierra en que como extranjero habitas, que dio Dios a Abraham.” ⁵Despidió, pues, Isaac a Jacob, que se fue a Padán Aram, a Labán, hijo de Batuel, arameo, hermano de Rebeca, madre de Jacob y Esaú. ⁶Viendo Esaú que Isaac había bendecido a Jacob y que, al bendecirle, le había mandado irse a Padán Aram para tomar mujer de allí, diciéndole: No tomes mujer de entre las hijas de Canaán, ⁷y que, obedeciendo a su padre y a su madre, se había ido Jacob a Padán Aram, ⁸conoció Esaú que disgustaban a Isaac, su padre, las hijas de Canaán, ⁹y se fue a Ismael y, sobre las que ya tenía, tomó por mujer a Majalat, hermana de Nebayot, hija de Ismael, hijo de Abraham.

Sin aludir para nada a la estratagema del fraude para conseguir la bendición, el autor sagrado dice con toda naturalidad que Isaac *bendijo* a Jacob, dándole la orden de no casarse con una cananea, y por eso intimándole a ir a casa de Labán, hermano de Rebeca, a buscar esposa de la familia. La fórmula de la bendición es solemne, y no se refleja ningún sentimiento de rencor por haberle engañado: *el Dios omnipotente (El Sadday) te bendiga*. Le desea se multiplique, convirtiéndose en *muchedumbre de pueblos*, recibiendo la bendición y promesa hecha a Abraham de poseer la tierra donde habita¹. No se alude para nada a la fecundidad de la tierra, como en la bendición anterior (27:28). En la de 27:28 no se menciona la bendición de Abraham ni la promesa hecha a éste de poseer la tierra. Aquí, en cambio, se trata de resaltar que la bendición hecha al patriarca Abraham se ha transmitido literalmente a Jacob y a su descendencia.

Esaú, al ver que Jacob había partido para Padán Aram ² a buscar esposa, porque no le agradaba que la tomara de entre las cananeas, se decidió también a buscar esposa en su familia, y así se fue a casa de su tío Ismael en busca de nueva mujer (v.9).

La Visión de la Escala en Betel (10-22).

Este relato combina dos tradiciones relativas al origen del santuario de Betel.

¹⁰Salió, pues, Jacob de Bersebá, para dirigirse a Jarrán. ¹¹Llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, pues el sol se ponía ya, y, tomando una de las piedras que en el lugar había, la puso de cabecera y se acostó. ¹²Tuvo un sueño. Veía una escala apoyándose en la tierra, y bajaban los ángeles de Dios. ¹³Junto a él estaba Yahvé, que le dijo: “Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia.

¹⁴Será ésta como el polvo de la tierra, y te ensancharás a occidente y a oriente, a norte y a mediodía, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. ¹⁵Yo estoy contigo, y te bendeciré adondequiera que vayas, y volveré a traerte a esta tierra, y no te abandonaré hasta cumplir lo que te digo.” ¹⁶Despertó Jacob de su sueño, y se dijo: “Ciertamente está Yahvé en este lugar, y yo no lo sabía”; ¹⁷y, atemorizado, añadió: “¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos.” ¹⁸Levantóse Jacob bien de mañana, y, tomando la piedra que había tenido por cabecera, la alzó como memoria y vertió óleo sobre ella. ¹⁹Llamó a este lugar Betel, aunque la ciudad se llamó primero Luz. ²⁰E hizo Jacob voto diciendo: “Si Yahvé está conmigo, y me protege en mi viaje, y me da pan que comer y vestidos que vestir, ²¹y retorno en paz a la casa de mi padre, Yahvé será mi Dios; ²²esta piedra que he alzado como memoria será casa de Dios, y de todo cuanto a mí me dieres, te daré el diezmo.”

Jacob salió de Bersebé y se dirigió hacia el norte, camino de Jarrán. Al llegar a un *lugar* que no nombra, se echó la noche encima y, rendido por el cansancio, se acostó en tierra, poniendo por cabecera una piedra. En sueños vio una *escala* que llegaba hasta el cielo, y por ella *ángeles de Dios* que subían y bajaban (v.12). “La escala indica la existencia de una comunicación continua entre el cielo y la tierra. Dios, del que los ángeles forman la corte, envía mensajeros que suben y bajan para ejecutar sus órdenes; no se los representa con alas, ya que necesitan de escala para cumplir su misión. El cielo, residencia de Dios, no está separado de la tierra...; la Providencia vela por el hombre, y la distancia no le separa...; hay una relación directa entre ella y el hombre”³. La idea central de la visión es la protección especial de Dios sobre Jacob en su viaje y después en su vida, como heredero de las promesas hechas a Abraham. Así, la *escala* tiene ese sentido de conexión de la divinidad por medio de sus ángeles con el que iba a ser padre del pueblo elegido⁴. Dios habita en el cielo y desde él contempla a los hombres, que moran en la tierra. Pero hay ciertos lugares en los cuales tiene puestos especialmente sus ojos y desde los que se comunican los hombres con Dios, y Dios responde a los votos y plegarias de los hombres⁵. En este ministerio servirán los ángeles, que aquí aparecen subiendo y bajando por la *escala*, es decir, son portadores de mensajes divinos a la humanidad. Jesucristo se aplica este texto al declararse a los primeros discípulos⁶. Jesucristo será la verdadera *escala* puesta para comunicación entre el cielo y la tierra, el punto de unión de los hombres con la divinidad.

Los v.13-16 nos dan otra versión de la revelación en Betel: no habla de escala ni de ángeles; es el propio *Yahvé* el que está delante de Jacob⁷. Se presenta como el Dios de Abraham y de Isaac, es decir, aunque se aparezca aquí, es el mismo de Bersebé y de Hebrón, que se manifestó a sus antepasados. Y, como tal, le anuncia la antigua promesa de que la tierra en que está le pertenecerá un día, y su posteridad será innumerable *como el polvo de la tierra* (v.14)⁸.

Jacob despertó sobresaltado, pues le aterró el haberse sentido en la presencia visible de la divinidad: él no sabía que *Yahvé* estaba en aquel lugar. “Jacob no tiene la idea de la omnipresencia divina, que se expresa más tarde en el salmo 139. Durante mucho tiempo, los hebreos han localizado la divinidad... Así, *Yahvé* viene del Sinaí a través de Edom en auxilio de su pueblo en el canto de Débora⁹; David, huyendo de Saúl, piensa que en la tierra extranjera estará lejos de la faz de *Yahvé*¹⁰, como si Dios habitara junto al arca o sobre el cielo de Palestina. En tiempo de los patriarcas, las ideas eran aún más primitivas”¹¹. Jacob considera aquel lugar como *terrible*, porque se sentía cerca de la divinidad, y esto, en su mentalidad, entrañaba un peligro para su vida. Isaías gritará al ver a Dios en el templo: “Desgraciado de mí, que voy a morir, porque mis ojos han visto al Rey, al Señor de los ejércitos”¹². Jacob, pues, siente el estremecimiento de encontrarse junto al superior. Después quiere dejar un recuerdo de esta aparición divina. Aquel lu-

gar es *la casa de Dios* (Bet Elohim) y la *puerta del cielo* (v.17). Concibe aquel lugar como un palacio que da acceso a la morada de la divinidad, que está en los cielos. Cree que desde ahora existe una relación especial de este lugar con Dios, y por ello quiere consagrar su recuerdo. Puso vertical la piedra que le había servido de cabecera, y la erigió como “estela” (*masebáh*) o “memorial” (v.18), derramando libaciones de aceite, con lo que quedaba consagrada a la divinidad. En los santuarios cananeos al aire libre se levantaban “estelas” (*masebót*) o “betilos,” en las cuales se creía habitaba un genio divino¹³. El pueblo israelita imitaba estas estelas, multiplicándolas sobre los lugares altos (*bamót*) y dándoles un sentido semiidolátrico. Contra esta costumbre lucharon los profetas¹⁴. No sabemos el alcance que Jacob da a este monumento por él erigido. “No cabe duda que el acto del patriarca no está sin relación con las creencias cananeas respecto de las piedras sagradas... El culto de las piedras estaba muy extendido”¹⁵. Para el autor sagrado, el monumento erigido por Jacob tiene un sentido de “memorial” o recuerdo de la aparición de la divinidad, sin implicaciones fetichistas (la erección de altares de piedra o estelas). “Tiene un carácter votivo, como testimonio de un voto cumplido; es el testimonio de una gracia alcanzada y del sacrificio prometido y fielmente cumplido”¹⁶. Pero, en la narración, la trascendencia de Dios es manifiesta: “la visión de la escala muestra que Dios habita en el cielo (y no en la piedra); que comunica con el mundo, pero que es trascendente”¹⁷. Jacob da al lugar el nombre de *Betel* (casa de Dios); es la actual *Beitin*, a 17 kilómetros al norte de Jerusalén. La aclaración de que antes se llamaba *Luz* parece una glosa explicativa¹⁸. Jeroboam I constituyó allí el santuario cismático del reino del norte¹⁹.

Jacob, sintiéndose cerca de la divinidad, en un santuario suyo, le hace una súplica y un voto, una promesa condicional. Si le protege, le da lo necesario y vuelve bien a la casa paterna, le devolverá el diezmo de todo lo que le dé (v.32). Aquella estela se convertirá en la *casa de Dios*, es decir, erigirá allí un santuario, al que entregará los *diezmos* de lo que tenga para su mantenimiento. Los israelitas encontrarán en este recuerdo patriarcal un motivo para frecuentar el santuario cismático de Betel²⁰. Jacob agradece a Dios diciendo: *Yahvé será mi Dios* (v.21).

1 Cf. Gén 17:8. — 2 Sobre este nombre véase com. a 25,2. — 3 J. Chaine, o.c., p.317. — 4 A propósito de esta “escala de Jacob” se han traído a colación los *zigurrat* babilónicos, especie de montículos artificiales, punto de unión con la divinidad, que habita en lo alto. Pero no hay relación de dependencia alguna con el texto bíblico. Entre los egipcios se creía en la existencia de una *escala* por la que subían las almas al cielo. Véase Erman, *La religión des Egyptiens* p.332.256. — 5 Cf. 1 Re 8:27-30: oración de Salomón en la dedicación del templo. — 6 Jn 1:51. — 7 En los LXX, Vg y Peshitta se dice que Dios está en la parte superior de la *escala*. — 8 Cf. Gén 13:14-17; 22:17-18; 26:4;24. — 9 Jue 5:4. — 10 1 Sam 26:20. — 11 J. Chaine, o.c., p.316-317. — 12 Is 6:5. — 13 Véase H. Vincent, *Canaan...* p.102-103. — 14 Cf. Os 3:4; 10:1; Miq 5:12. — 15 Clemente Alejandrino lo encuentra en los árabes: PG 7,133. Pausanias dice lo mismo de los griegos (*Protréptico* IV 24,6). — 16 J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 198. — 17 J. Chaine, o.c., p.318. — 18 Según Jos 16:2; 18:13, *Luz* es distinta de Betel, pero está en sus cercanías. — 19 2 Re 10:29; Am 7:12-14; Os 4,15. — 20 Cf. Am 4:4.

29. Jacob en Casa de Laban.

Encuentro de Jacob y Raquel (1-14).

¹Volvió a emprender Jacob la marcha, y llegó a la tierra de los hijos de Oriente. ²Vio en el campo un pozo, junto al cual descansaban tres rebaños, pues era el pozo en que se abrevaban los ganados. ³Reuníanse allí, se quitaba una gran piedra que lo tapaba y se daba de beber al ganado, volviendo a poner en su lugar la piedra que cubría la boca del pozo. ⁴Jacob preguntó a los pastores: “¿De dónde sois, hermanos?” “De Jarrán somos,” le respondieron ellos. ⁵“¿Conocéis a Labán, hijo de Najor?” “Le conocemos,” contestaron. ⁶“¿Y está bien?,” siguió preguntando Jacob. “Sí, bien está; mirad, ahí viene Raquel, su hija, con su rebaño.” ⁷El les dijo: “Todavía es muy de día,

no es tiempo de recoger el ganado. ¿Por qué no abreváis los rebaños y los volvéis a que pasten?”⁸Ellos le respondieron: “No podemos hacerlo hasta que se reúnan todos los rebaños y se quite la piedra de la boca del pozo; entonces damos de beber al ganado.”⁹Todavía estaba Jacob hablando con ellos, cuando llegó Raquel con el rebaño de su padre, pues ella era pastora.¹⁰Y cuando vio Jacob a Raquel, hija de Labán, hermano de su madre, y el rebaño de Labán, hermano de su madre, se acercó, removió la piedra de sobre la boca del pozo y abrevó el rebaño de Labán, hermano de su madre.¹¹Besó Jacob a Raquel y alzó la voz llorando.¹²Dio a saber a Raquel que era hermano de su padre e hijo de Rebeca, y ella corrió a contárselo a su padre.¹³En cuanto oyó Labán lo que de Jacob, hijo de su hermana, le decía, corrió a su encuentro, le abrazó, le besó y le llevó a su casa. Contó Jacob a Labán lo que ocurría,¹⁴y éste le dijo: “Sí, eres hueso mío y carne mía.” Y moró Jacob con Labán un mes entero.

Fortalecido con la visión celeste, continúa Jacob su viaje muy de otro modo de como lo había hecho el siervo de Abraham, con gran acompañamiento de siervos y camellos. El término de su viaje es señalado como *el país de los hijos de Oriente* (v.1), designación genérica que se aplica a las tribus arameas del desierto siroarábigo¹. En su peregrinar llegó a un pozo, lugar de reunión de pastores y rebaños. Por lo que dice después, se trata de un pozo a ras del suelo cubierto con una gran piedra, que sólo se quitaba para abrevar a los rebaños. El régimen comunitario de las aguas de este pozo exigía que sólo se abriera cuando se hubieran reunido a determinada hora los distintos rebaños de la localidad (v.8). Jacob entra en conversación con los pastores, interrogándoles por su procedencia. Al oír que son de Jarrán, les pregunta por Labán, a quien ellos conocen. Precisamente ahora aparece una hija suya llamada Raquel, que avanza conduciendo sus rebaños (v.6). La escena es pintoresca y bucólica; la conversación se anima hasta que llega Raquel. Podemos suponer la emoción de Jacob al ver ante sí a su prima. Al punto se ofrece para remover la piedra que cubría el pozo, para que sus ganados fueran los primeros en ser abrevados (v.10); abraza efusivamente a su pariente y se echa a llorar de emoción, declarando su origen familiar. Inmediatamente Raquel corre hacia su padre a darle la noticia de la llegada de un pariente de Canaán. Labán sale al encuentro y abraza a Jacob, acogiéndole afectuosamente en su casa al ser reconocido como familiar próximo: *tú eres hueso mío y carne mía* (v.14).

Matrimonio de Jacob con Lía y Raquel (15-30).

¹⁵Pasado éste, le dijo Labán: “¿Acaso porque eres hermano mío vas a servirme de balde? Dime cuál va a ser tu salario.”¹⁶Tenía Labán dos hijas: una, la mayor, de nombre Lía; otra, la menor, de nombre Raquel.¹⁷Lía era tierna de ojos, pero Raquel era muy esbelta y hermosa.¹⁸Amaba Jacob a Raquel, y dijo a Labán: “Te serviré siete años por Raquel, tu hija menor.”¹⁹Y contestó Labán: “Mejor es que te la dé a ti que dársela a un extraño. Quédate conmigo.”²⁰Y sirvió Jacob por Raquel siete años, que le parecieron sólo unos días, por el amor que le tenía.²¹Jacob dijo a Labán: “Dame mi mujer, pues se ha cumplido el tiempo y entraré a ella.”²²Reunió Labán a todos los hombres del lugar y dio un convite;²³y por la noche, tomando a Lía, su hija, se la llevó a Jacob, que entró a ella.²⁴Dio Labán a Lía, su hija, su sierva Zelfa, para que fuera sierva de ella.²⁵Llegada la mañana, vio Jacob que era Lía, y dijo a Labán: “¿Por qué me has hecho esto? ¿No te he servido por Raquel? ¿Por qué me has engañado?”²⁶Labán le respondió: “No es en nuestro lugar costumbre dar la menor antes que la mayor.²⁷Acabada esta semana, te daré también después la otra por el servicio que me prestes durante otros siete años.”²⁸Hízolo así Jacob, y, cumplida la semana, dióle Labán a Raquel, su hija, por mujer,²⁹y con ella a Bala, su sierva, para sierva de ella.³⁰Entró también a Raquel Jacob, y la amó más que a Lía, y sirvió por ella otros

siete años.

Labán en esta perícopa aparece como muy calculador y avaro aunque al principio se muestre generoso al ofrecer salario a su sobrino Jacob. Bien se había dado cuenta de los amores de éste por Raquel, su hija menor, y quiere aprovechar esto en su propio servicio. Tenía dos hijas, la mayor, *Lía* (“antílope”?)², y *Raquel* (“oveja”?)³. La primera era “tierna de ojos”⁴, pero la segunda era “esbelta y hermosa” (v.17). Jacob, enamorado de Raquel, se ofrece a trabajar siete años para que se la dé por esposa, ya que no tiene dinero para dar la dote o *mohâr* correspondiente⁵. Labán acepta el contrato, pues resulta mejor negocio al no tener que darle salario, y colorea esta avaricia con el pretexto de que es preferible dar su hija a uno de la familia. Entre las tribus árabes, el primo tiene prioridad de derecho sobre su prima contra cualquier pretendiente⁶. Jacob acepta, pues considera el trabajo como muy llevadero al saber que al fin va a conseguir a su amada Raquel. Su amor hizo que los siete años “le parecieran días.”(v.20) Al fin del plazo, Jacob reclama a su prometida, y Labán accede, celebrando un festín. Ya de noche, conforme al ritual, entrega, en lugar de Raquel, a Lía cubierta con un velo⁷. Jacob la recibe sin apercibirse del engaño, y sólo a la luz de la mañana se da cuenta de que se le ha entregado a Lía, la hija mayor de Labán. Una vez consumado el matrimonio, hace la protesta a su tío, pero no insinúa el devolverla. Labán arteramente dice que no es costumbre entregar a la hija menor mientras no se haya casado la mayor. Jacob, que había engañado a su hermano, recibe ahora el merecido al ser defraudado en sus deseos de poseer a Raquel. Tanto Labán como Jacob son dos ejemplares acabados del beduino calculador y ladino, que mira sólo por sus intereses. El propio Abraham se había mostrado muy egoísta al comprometer el honor de su esposa, presentándola como hermana al faraón para salvar su vida. La moral evangélica estaba todavía muy lejos de ser el módulo de vida de los rudos patriarcas hebreos. No debemos olvidar esto para hacernos cargo de la moralidad, muchas veces baja, de su proceder.

El incidente se arregla prometiéndole Labán como esposa a Raquel, pero a condición de que le sirva otros siete años (v.27). Llevado de su amor, Jacob acepta la oferta. Terminados los siete días de fiestas nupciales por Lía⁹, le entrega a Raquel, si bien deben cumplir el contrato de siete años de trabajo a su servicio. En Lev. 18, 18 se prohíbe el matrimonio con dos hermanas; pero en los tiempos patriarcales **aún no regía la legislación mosaica, que suele ser más exigente que la que regía la vida de los patriarcas**. Labán entrega con cada hija una esclava para servicio de ésta y para procurar hijos a Jacob en el caso de que sus hijas sean estériles. Los Santos Padres han visto en las dos hijas de Labán (Lía y Raquel) a la sinagoga y a la Iglesia, en cuanto que ésta es preferida por Dios a aquélla. Pero el símil no es exacto, ya que, según el texto bíblico, Dios dio hijos a Lía porque era menos amada que Raquel por Jacob.

Salta a la vista el modo diferente de llevar las negociaciones para la boda de Rebeca y para las hijas de Labán. Allí eran las leyes mesopotámicas las que regían, las cuales tienen en gran estima a la esposa y a la madre de familia; aquí, en cambio, son las leyes que aún rigen en el desierto, en las que es menos apreciada la mujer. Tal vez esta diferencia proceda, en parte al menos, de la manera de presentarse Jacob, pidiendo refugio sin posibilidad de espléndidas ofrendas, como las que presentó Eliecer, mayordomo de Abraham. Por otra parte, se ve el propósito del autor sagrado de poner de relieve la avaricia de Labán, a fin de mostrar la providencia divina sobre Jacob. Este debe comprar las dos esposas, y, a falta de dinero, las paga con trabajo. Las hijas de Labán no son consultadas por su padre sobre el matrimonio, sino que son dadas al marido, recibiendo cada una del padre una sierva como regalo de boda, sin duda para que pudieran darle hijos en caso de esterilidad, como hemos visto en el caso de Agar y Sara.

Los Primeros Hijos de Jacob (31-35).

³¹Viendo Yahvé que Lía era desamada, abrió su matriz, mientras que Raquel era estéril. ³²Concibió Lía, y parió un hijo, al que llamó Rubén, diciendo: “Yahvé ha mirado mi aflicción, y ahora mi marido me amará.” ³³Concibió de nuevo y parió un hijo, diciendo: “Yahvé ha oído que yo era desamada, y me ha dado éste más,” y le llamó Simeón. ³⁴Concibió otra vez, y parió un hijo, diciendo: “Ahora mi marido se apegará a mí, pues le he parido tres hijos”; y por eso le llamó Leví. ³⁵Concibió nuevamente, y parió un hijo, diciendo: “Ahora sí que he de alabar a Yahvé,” y por eso le llamó Judá. Y cesó de tener hijos.

En esta perícopa resalta la bendición de Dios, que había prometido multiplicar la descendencia de Jacob ⁹, y es precisamente la esposa *desamada* la que es particularmente fecunda por disposición divina, que tiene especial providencia de los desamparados ¹⁰. La esterilidad era tenida por una afrenta en la sociedad israelita. Así, la esposa despreciada por Jacob es compensada con el nacimiento inmediato de cuatro hijos. Los nombres de cada hijo son acompañados de una explicación de la madre, que pretende ser el significado de los mismos. Pero se trata de etimologías populares que no tienen valor científico. Hemos de ver en todo esto el eco de tradiciones folklóricas que corrían en Israel para explicar los orígenes de cada tribu. *Rubén*: en hebreo *Re' ubên* (relacionado con *ra' ah be' oni*: “[Yahvé] ha visto mi aflicción”) ¹¹. *Simeón*: la explicación es más sencilla: “Yahvé ha oído (*yisma'*) que yo era desamada.” (v.33) ¹² *Leví*: “mi marido se *apegará* a mí” (*yillaweh: Lewi*) ¹³. *Judá* (heb. *Yehudah*). La explicación: “ahora sí que *alabaré* (*'odeh*) a Yahvé.” Vemos, pues, en estas explicaciones juegos y asonancias de palabras al modo popular, pero que tienen un profundo sentido religioso.

1 Cf. Jue 6:2;33; Is 11:14; Jer 49:28. Esta designación: “hijos de Oriente,” se atribuye al *elohista* (el *yahvista*: “Jarrán”; el sacerdotal: “Padán Aram”). — 2 En árabe, *La' ai* significa *antílope*. — 3 En árabe, *Rahil* significa *oveja*. — 4 La palabra hebrea *rakkot*, que traducimos por “tiernos” (siguiendo a Símaco: *ἀπαλοί*), es traducida por los LXX “débiles” (*ἀσθενεῖς*). San Jerónimo dice de Lía: “erat lippis oculis.” Quizá fuera de ojos apagados, carentes de hermosura. — 5 Cf. Gén. 34:12. — 6 Cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes...*, p.49. — 7 Cf. Gén 34:65. — 8 Cf. Jue 14:12; Tob 14:21. — 9 Gén 28:14. — 10 Agar fugitiva: Gén 16:7-16; 21:17-21. — 11 Heinisch propone como etimología *Re' é ben* (“¡Ved! ¡Un hijo!”) (*Das Duch Genesis* [Bonn 1930] p.305). — 12 Se le relaciona a Simeón con el árabe *sim'u* (un animal procedente del cruce de lobo y hiena). — 13 Hommel propone *lavi' u* (sacerdote en las inscripciones misionas).

30. Los Hijos de Jacob.

Los Hijos de las Esclavas (1-13).

En todo este capítulo resalta el deseo de las esposas de Jacob por tener muchos hijos. Es el comentario al anuncio hecho por Dios a Eva: “buscarás con ardor a tu marido.” ¹ En su afán de dejar descendencia, las esposas de Jacob ofrecen sus esclavas para tener hijos “adoptivos” de ellas. Los nombres que imponen las madres suelen tener buen augurio, y expresan la satisfacción de las mismas al encontrarse con nuevos vástagos. Hemos de notar que en el relato se hace ver que la fecundidad **la otorga Dios**, y en primer lugar a Lía, para compensarla del desafecto que por ella sentía su marido.

¹Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob, estaba celosa de su hermana, y dijo a Jacob: “Dame hijos o me muero.” ²Airóse Jacob contra Raquel, y le dijo: “¿Por ventura soy yo Dios, que te he hecho estéril?” ³Ella le dijo: “Ahí tienes a mi sierva Bala; entra a ella, que para sobre mis rodillas

y tenga yo prole por ella.”⁴Dióle, pues, su sierva por mujer, y Jacob entró a ella.⁵Concibió Bala y parió a Jacob un hijo,⁶y dijo Raquel: “Dios me ha hecho justicia, me ha oído y me ha dado un hijo”; por eso le llamó Dan.⁷Concibió otra vez Bala, sierva de Raquel, y parió un segundo hijo a Jacob,⁸diciendo Raquel: “Luchas de Dios he luchado con mi hermana, y la he vencido”; por eso le llamó Neftalí.⁹Viendo Lía que había dejado de tener hijos, tomó a Zelfa, su esclava, y se la dio por mujer a Jacob.¹⁰Zelfa, esclava de Lía, parió a Jacob un hijo, y Lía dijo:¹¹“¡Qué buena fortuna!” y le llamó Gad.¹²Parió Zelfa, esclava de Lía, un segundo hijo a Jacob;¹³y dijo Lía: “Por dicha mía, pues las hijas me han hecho feliz,” y le llamó Aser.

Raquel, celosa de su hermana, reprocha a su marido el no tener hijos; éste protesta, pues sólo a Dios pertenece el dar la fecundidad²; pero, aunque ella sea estéril, queda el recurso de que Jacob tenga hijos de la esclava de Raquel, y así como Sara ofreció Agar a su marido, así ahora Raquel ofrece a su esclava Bala para que Jacob le dé hijos, que considerará como suyos: dará a luz sobre sus rodillas (rito de adopción antiguo), con lo que será considerado como hijo suyo³. En efecto, al dar a luz la esclava, Raquel le impone por nombre *Dan*, diciendo que Dios “le ha dado un hijo” (v.6). Le llama *Dan* porque Dios “me ha hecho justicia” (Dânnani, del verbo *dim*, juzgar). El hijo siguiente de la esclava es llamado *Neftalí*. Raquel comenta el nombre: “*luchas* de Dios he *luchado* con mi hermana...” (v.8). La expresión “luchas de Dios” puede entenderse en sentido metafórico, “luchas sobrehumanas” **o lucha con Dios por conseguir su bendición** en orden a tener hijos⁴.

También Lía quiere tener hijos de su esclava Zelfa, y así se la ofrece a Jacob. Al primer hijo le llamó *Gad* (“fortuna”)⁵. Existía un dios sirio de la fortuna con este nombre⁶. El segundo fue llamado *Aser* (“bienaventurado”): “porque las hijas (mujeres) me han hecho *feliz*” (v.13). El nombre de *Aser* y de *Zabulón* aparecen en los textos de Ras Samra (s.XV a.C.) como epónimos de grupos étnicos al sur de Fenicia⁷.

Nuevos Hijos de Lía y Raquel (14-24).

¹⁴Salió Rubén al tiempo de la siega del trigo, y halló en el campo unas mandrágoras, y se las trajo a Lía, su madre, y dijo Raquel a Lía: “Dame, por favor, de las mandrágoras de tu hijo.”¹⁵Lía le contestó: “¿Te parece todavía poco haberme quitado el marido, que quieres quitarme también las mandrágoras de mi hijo?” Y le dijo Raquel: “Pues que duerma esta noche contigo a cambio de las mandrágoras de tu hijo.”¹⁶Vino Jacob del campo por la tarde, y, saliéndole Lía al encuentro, le dijo: “Entra a mí, pues te he comprado por unas mandrágoras de mi hijo.” Y durmió con ella Jacob aquella noche,¹⁷y oyó Yahvé a Lía, que concibió y parió a Jacob el quinto hijo.¹⁸Y dijo Lía: “Dios me ha pagado mi merced por haber dado mi sierva a mi marido”; y le llamó Isaac.¹⁹Concibió de nuevo Lía, y parió a Jacob un sexto hijo,²⁰diciendo: “Dios me ha hecho un buen don; ahora mi marido morará conmigo, pues le he dado seis hijos”; y le llamó Zabulón.²¹Después parió una hija, a la que llamó Dina.²²Acordóse Dios de Raquel, la oyó y la hizo fecunda.²³Concibió, pues, y parió un hijo, y dijo: “Dios ha quitado mi afrenta,”²⁴y le llamó José, pues dijo: “Que me añada Yahvé otro hijo.”

Según creencias antiguas, las *mandrágoras* favorecían la fecundidad, quizá por la forma de su tubérculo, que parece un tronco humano⁸. Aun hoy día los árabes beduinos emplean determinados frutos del campo para favorecer la fecundidad⁹. Es el caso de Lía, que quiere servirse de las mandrágoras recogidas por su hijo entre el trigo, lo que indica que en aquella región no sólo se vivía del pastoreo. Raquel quiere que su hermana se las dé para favorecer la fecundidad, pero Lía

le echa en cara que le ha substraído a su marido, negándole sus derechos conyugales¹⁰. Raquel cede por una noche sus derechos, y Lía concibe. A su hijo le llamó *Isacar*, diciendo: “Dios me ha pagado mi *merced*” (*sekari*)¹¹. A su sexto hijo le llamó *Zabulón*, del que se da en la frase de Lía una doble explicación: “Dios me ha hecho un buen don”(*zebâdam*), y “mi marido *morará conmigo*”(*yizbelêni*).

Raquel también tuvo un hijo, al que llamó *José*, del que se da también una doble etimología: “Dios ha *quitado* (*yasaf*) mi afrenta” y “que me *añada* (*yosef*) también otro hijo” (v.24).

Además de estos hijos, Lía tuvo una *hija*, llamada Dina, cuyo nombre no se explica, pues la madre no parece agradecer el nacimiento de una niña¹². El mismo narrador pasa casi por alto el hecho, sin darle relieve. La menciona para introducir el incidente de Siquem¹³.

Prosperidad de Jacob en Casa de Labán (25-43).

²⁵Cuando Raquel parió a José, dijo Jacob a Labán: “Déjame irme a mi lugar, a mi tierra. ²⁶Dame mis mujeres, por las que te he servido, y me iré, pues bien sabes tú qué buen servicio te he hecho.” ²⁷Respondióle Labán: “Si he hallado gracia a tus ojos, yo sé por agüero que por causa tuya me ha bendecido Yahvé. ²⁸Fíjame tu salario y yo te lo daré.” ²⁹Contestóle Jacob: “Tú bien sabes cómo te he servido y lo que conmigo ha venido a ser tu ganado. ³⁰Bien poco era lo que antes tenías, pero se ha aumentado grandemente, y Yahvé te ha bendecido a mi paso. Ahora, pues, habré de hacer también yo por mi casa.” ³¹Labán le dijo: “Dime qué es lo que he de darte.” “No has de darme nada — le contestó Jacob, sino hacer lo que voy a decirte, y volveré a apacentar tu ganado y a guardarlo. ³²Yo pasaré hoy por entre todos tus rebaños, y separaré toda res manchada o rayada entre los corderos y toda res manchada entre las cabras. Eso será mi salario. ³³Mi prohibición responderá así por mí a la mañana, cuando vengas a reconocer mi salario; todo cuanto no sea manchado entre las cabras y rayado entre los corderos, será en mí un robo.” ³⁴Y respondió Labán: “Bien, sea como dices.” ³⁵Pero aquel mismo día separó todos los machos cabríos manchados, todas las cabras manchadas y cuantas tenían algo de blanco, y entre los corderos todos los rayados y manchados, y así se los entregó a sus hijos, ³⁶haciéndoselos llevar a tres días de camino de donde estaba Jacob. Jacob siguió apacentando el resto del ganado de Labán. ³⁷Tomó Jacob varas verdes de álamo, de almendro y de plátano, y, haciendo en ellas unos cortes, las desdescortezaba, dejando lo blanco de las varas al descubierto. ³⁸Puso después las varas así descortezadas en los canales de los abrevaderos adonde venía el ganado a beber; ³⁹y las que se apareaban a la vista de las varas, parían crías rayadas y manchadas. ⁴⁰Jacob separó el ganado, poniendo delante cuanto de rayado y manchado había en los rebaños de Labán, y puso su grey aparte, sin dejar que se mezclara con la de Labán. ⁴¹Era cuando las reses vigorosas entraban en calor cuando ponía Jacob las varas a su vista en los abrevaderos, para que se apareasen ante las varas; ⁴²pero ante las débiles no las ponía, y así las crías débiles eran las de Labán, y las fuertes las de Jacob. ⁴³Vino a ser Jacob rico en extremo, dueño de numerosos rebaños, de siervos y de siervas, de camellos y de asnos.

Jacob había ido a Siria en busca de esposa, y halló no una, sino dos, y cada una de éstas acompañada de una esclava, que, llegado el caso, puede ser también esposa del patriarca. Tal era la ley que entonces regía, y a la que se atiene, deseoso de tener una numerosa posteridad. Llegado a casa de su tío Labán, no cargado, como Eliecer, de riquezas, sino con sólo su bastón de caminante, para satisfacer la avaricia de Labán hubo de trabajar catorce años en el oficio de pastor, que había ejercido desde la juventud. Cuando se vio ya libre de la deuda, y la casa llena de hijos, pensó en volver a su padre, donde le aguardaba un buen patrimonio. Pero Labán quiso retenerlo,

sabiendo cuan ventajosa le era la industria de Jacob. Es interesante la conversación entre suegro y yerno. El primero confiesa haber conocido por adivinación (*por agüero*, v.27)¹⁴ que Dios le había bendecido por causa de Jacob, lo que para el autor sagrado era una prueba más de que Dios está con Jacob. Por eso éste pone sus condiciones: quiere una participación en los beneficios, proponiendo una cosa que a primera vista favorece a Labán. Jacob se quedará sólo con las reses manchadas o rayadas. Lo más normal es que nazcan de un solo color, y por eso Labán tendrá la mayor parte de la ganancia. En Siria, los carneros suelen ser blancos, y las cabras negras¹⁵; la variedad de colores en la misma res es muy rara. Así, las “manchadas y rayadas” pueden considerarse como una excepción. Sin embargo, Jacob se las reserva, y cree que será suficientemente pagado con ellas. Confía en su habilidad y en la bendición divina, que siempre le ha acompañado. Labán acepta; pero, temiendo que las reses que ahora tiene “manchadas y rayadas” se reprodujeran sistemáticamente en esta variedad de colores, las retira lejos de Jacob, de forma que a éste le queden sólo las blancas o las negras. De este modo, todas las probabilidades están a su favor (v.35). Pero Jacob queda muy conforme, pues cree saber un procedimiento mágico para conseguir que los corderos que nazcan sean todos de variado color. Así, buscó ramas de álamo¹⁶, almendro y de plátano, descortezándolas en parte, y las puso delante del abrevadero, de forma que las tuvieran a la vista las reses al aparearse. La vista del color variado de las ramas por los animales tenía un efecto mágico sobre el color de los que iban a nacer. El procedimiento es original, y sin duda que obedece a costumbres y leyendas pastoriles¹⁷. El autor sagrado da a entender que Dios bendijo este ardid de Jacob, de forma que la mayor parte del ganado resultaba “manchado y rayado,” quedando así, en virtud del contrato, adscrito a la propiedad de él. **Con ello prueba cómo Dios cumple su promesa de protegerle y bendecirlo**¹⁸. Por otra parte, muestra cómo Jacob, con la asistencia divina, logró compensarse de las exigencias avaras de su suegro Labán. Esta anécdota curiosa, que reflejaba el carácter astuto de Jacob (probado ya en la suplantación de Esaú en sus derechos de primogenitura), debía de correr en los ambientes pastoriles hebreos, y el autor sagrado la recoge y utiliza para mostrar la providencia especial de Dios hacia el gran patriarca de los israelitas. Como siempre, en todos estos relatos debemos buscar la enseñanza religiosa, sin dar importancia a lo anecdótico y pintoresco, que muchas veces está coloreado por la imaginación popular al transmitirlo.

1 Gén 3:16. — 2 Cf. 2 Re 5:7. — 3 Cf. las leyes del Código de Hammurabi art.170-171. — 4 La etimología juega con la raíz *patal*, que en ni'tal significa “luchar” denodadamente. — 5 El *qeré* del TM lee *bâ' gâd* (la felicidad ha llegado). — 6 Cf. Is-65:11. — 7 Véase RB (1937) p.362-372. — 8 Cf. Dioscórides, IV 76; Teofrasto, Hist. Plant. IX 9. — 9 Cf. Jaussen, o.c., p.37. — 10 Cf. Ex 21:10. — 11 *Isacar* parece venir de *is sakar* (hombre de salario). — 12 De Gén 37:5 y 46:7; 15 se deduce que Jacob tuvo otras hijas. — 13 Gén c.34. — 14 Aquí *agüero*, o adivinación, puede tener el sentido amplio de conjeturar o sospechar. — 15 Cf. Cant 4:2; 6:6; 4:1. — 16 En heb. *álamo* es *libneh*, que hace juego con el nombre *Labán*. — 17 Procedimientos análogos parece que usaban los antiguos para conseguir la diversidad en los animales. Cf. *Bochart, Hierozoicon* I 618s. Así se creía que los objetos vistos durante la fecundación o gestación tenían influencia sobre el feto. Según San Jerónimo, los españoles se servían de medios semejantes para conseguir caballos de diversos colores (*Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim*: PL 23,895). Agustín de Hipona cita a Hipócrates en este sentido (*Quaest. in Heptateuchum* I 93); San Isidoro viene a decir lo mismo (*Etymologiarum liber* XII 58-60). Véase Plinio, *Hist. nat.* VII 10. — 18 Gén 28:15.

31. Vuelta de Jacob a Canaan.

Huida Furtiva de Jacob y Su Familia (1-21).

¹Oyó Jacob a los hijos de Labán decir: “Ha cogido Jacob todo lo de nuestro padre, y con lo nuestro ha hecho todas esas riquezas.” ²Vio que la cara de Labán no era ya para él lo que había sido antes, ³y Yahvé le dijo: “Vuélvete a la tierra de tu padre y a

tu parentela, que yo estaré contigo.”⁴ Mandó a llamar, pues, Jacob a Raquel y a Lía, para que fueran al campo adonde estaba con su ganado,⁵ y les dijo: “Veo que el semblante de vuestro padre no es para mí ya el que antes era, aunque el Dios de mi padre ha estado conmigo.”⁶ Bien sabéis vosotras que yo he servido a vuestro padre con todas mis fuerzas,⁷ y que vuestro padre se ha burlado de mí, mudando diez veces mi salario; pero Dios no le ha permitido perjudicarme.⁸ Cuando él decía: Tu salario serán las reses manchadas, todas las ovejas parían corderos manchados; y si decía: Las reses rayadas serán tu salario, todas las ovejas parían corderos rayados.⁹ Es, pues, Dios el que ha tomado lo de vuestro padre y me lo ha dado a mí.¹⁰ Cuando las ovejas entran en calor, vi yo en sueños que los carneros que cubrían a las ovejas eran rayados y manchados,¹¹ y mi ángel me dijo en el sueño: “Jacob”; le respondí: “firme aquí.”¹² Y él dijo: “Alza tus ojos y mira: todos los carneros que cubren a las ovejas son rayados y manchados, porque yo he visto lo que te ha hecho Labán.¹³ Yo soy el Dios de Betel, donde ungieste tú un monumento y me hiciste el voto. Levántate, pues, sal de esta tierra y torna a la tierra de tu parentela.”¹⁴ Raquel y Lía respondieron: “¿Tenemos acaso nosotras parte o herencia en la casa de nuestro padre?”¹⁵ ¿No nos ha tratado como extrañas, vendiéndonos y comiendo nuestro precio?¹⁶ Y, además, cuanto le ha quitado Dios, nuestro es y de nuestros hijos. Haz, pues, ya lo que Dios te ha mandado.”¹⁷ Levantóse Jacob e hizo montar a sus mujeres y a sus hijos sobre los camellos, y, llevando consigo todos sus ganados y todo cuanto en Padán Aram había adquirido,¹⁸ se encaminó hacia Isaac, su padre, a tierra de Canaán.¹⁹ Labán había ido al esquila, y Raquel robó los “terafim” de su padre.²⁰ Jacob engañó a Labán, arameo, y no le dio cuenta de su huida.²¹ Huyó con todo cuanto tenía, y, ya en camino, atravesó el río y se dirigió al monte de Galaad.

Jacob persiste en su idea de volver a la tierra de su padre y tierra suya, puesto **que Dios le había hecho la promesa de dársela a él y a su descendencia**. Es interesante ver cómo Jacob pide consejo a sus dos esposas, lo que prueba la consideración que con ellas tenía. Esto es extraño dentro del modo de proceder de los maridos en los hogares de Oriente. Jacob razona su resolución mostrando cómo él obró siempre bien con su suegro, y que, si se ha enriquecido, es porque Dios le ha favorecido. El mismo ha tenido sueños **en los que Dios le da a entender que le favorece** (v.12)¹. Si ahora es más rico que Labán, es que Dios se lo ha dado. Al contrario, Labán siempre se ha mostrado con él mezquino y extremadamente avaro, cambiándole “diez veces” el salario (v.7). Por otra parte, ha recibido orden expresa de su Dios de que vuelva a Canaán (v.12). Sus esposas están conformes con su resolución. No esperan nada de su padre, que las ha tratado como “extrañas” o esclavas, que ha vendido (v.15). Así, el padre se comió el *mohâr*, el precio dado por Jacob. Según la ley babilónica y asiria, el padre debía dar una dote a sus hijas para el matrimonio². Labán no ha dado nada a sus hijas, excepto las esclavas, y, por otra parte, ha hecho servir a Jacob sin compensación, de forma que ellas no tuvieron facilidad para formar propio patrimonio durante mucho tiempo. No esperan *herencia* de su padre (v.14), y sólo tienen lo que Jacob ha adquirido con su quehacer favorecido por Dios (v.16). Esos catorce años de trabajo son el equivalente al *mohâr* que Jacob debía pagar a Labán; pero éste se ha quedado con su importe. Por eso están decididas a seguir a Jacob hacia la tierra **donde les espera su Dios**.

Jacob da la orden de marcha, y emprende el viaje con sus mujeres, hijos y rebaños. Esto en los habituados a la vida nómada se hace con toda celeridad: se quitan las tiendas, se cargan los camellos y se ponen en orden los rebaños con los pastores y los perros. Según se dijo en 30:36,

los rebaños de Labán estaban a tres días de distancia de los de Jacob. Así se concibe que éste se haya puesto en marcha sin que el otro se apercibiese. Además estaba ocupado en el esquileo de sus ovejas, faena que se solía hacer en primavera, acompañándola de fiestas y regocijos³. Aprovechándose de la ausencia de su padre, Raquel roba los *terafim*, dioses familiares, o “penates,” que velan por los intereses de la casa⁴. Según los textos de Nuzu (s.XV a.C.), el que retenía los *terafim* tenía derecho a la herencia⁵. De ahí el interés de Raquel por llevárselos consigo, y también el interés de Labán en recuperarlos. Jacob, sin saber nada de este robo, se puso en camino y, atravesando el río (Eufrates), se encaminó a la región montañosa de Galaad, al norte de Transjordania, entre el Yarmuk y el Yaezer⁶. Es región muy abundante en pastos⁷.

Labán, en Persecución de Jacob (22-44).

²²Al tercer día dijéronle a Labán que Jacob había huido; ²³y, tornando consigo a sus parientes, le persiguió durante siete días, hasta darle alcance en el monte de Galaad. ²⁴Vino Dios en sueños durante la noche a Labán, arameo, ²⁵y le dijo: “Guárdate de decir a Jacob nada, ni en bien ni en mal.” Cuando alcanzó Labán a Jacob, había éste fijado sus tiendas en el monte, y Labán fijó también la suya y las de sus parientes en el mismo monte de Galaad. ²⁶Dijo, pues, Labán a Jacob: “¿Qué es lo que has hecho? ¡Escaparte de mí, llevándote mis hijas como si fuesen cautivas de guerra! ²⁷¿Por qué has huido secretamente, engañándome, en vez de advertirme, y te hubiera despedido yo jubilosamente con cantos, tímpanos y cítaras? ²⁸¡Sin dejarme siquiera abrazar a mis hijos y a mis hijas! Has obrado insensatamente. ²⁹Mi mano es lo suficientemente fuerte para haceros mal, pero el Dios de tu padre me ha hablado la pasada noche, diciéndome: “Guárdate de decir a Jacob cosa alguna, ni en bien ni en mal.” ³⁰Y si es que te vas porque anhelas irte a la casa de tu padre, ¿por qué me has robado mis dioses?” ³¹Jacob respondió: “Es que temía, pensando que quizá me quitarías tus hijas. ³²Cuanto a lo de tus dioses, aquel a quien se los encuentres, que muera. En presencia de nuestros hermanos busca cuanto sea tuyo y tómalos.” Jacob no sabía que era Raquel la que los había robado. ³³Labán penetró en la tienda de Jacob, en la de Lía y en la de sus siervas, y no halló nada. Después de salir de la tienda de Lía, entró en la de Raquel; ³⁴pero Raquel había tomado los “terafim” y los había escondido en el palanquín del camello, sentándose encima. Labán rebuscó por toda la tienda, pero no halló nada. ³⁵Raquel le dijo: “No se irrite mi señor porque no pueda levantarme ante él, pues me hallo con lo que comúnmente tienen las mujeres.” Así fue cómo, después de buscar y rebuscar Labán en toda la tienda, no pudo hallar los “terafim.” ³⁶Jacob montó en cólera y reprochó a Labán, diciéndole: “¿Qué crimen es el mío? ¿Cuál es mi pecado para que así me persigas? ³⁷Después de buscar y rebuscar en todas mis cosas, ¿qué has hallado tuyo? Preséntalo aquí ante mis hermanos y los tuyos, y que juzguen ellos entre los dos. ³⁸He pasado en tu casa veinte años; tus ovejas y tus cabras no abortaron, y yo no me he comido los corderos de tus rebaños. ³⁹Lo destrozado no te lo llevaba, la pérdida iba a cuenta mía. Me reclamabas lo que me robaban de día y lo que me robaban de noche. ⁴⁰He vivido devorado por el calor del día y por el frío de la noche, y huía de mis ojos el sueño. ⁴¹He llevado en tu casa veinte años; catorce te he servido por tus dos hijas, seis por tus ganados, y me has mudado diez veces el salario. ⁴²Si no hubiera sido por el Dios de mi padre, el Dios de Abraham, y por el Terror de Isaac, ahora me hubieras dejado ir de vacío. Dios ha visto mi aflicción y el trabajo de mis manos, y ha juzgado la pa-

sada noche.”⁴³ Respondióle Labán y dijo a Jacob: “Las hijas, hijas mías son; los hijos son hijos míos; el ganado es mío también, y cuanto ves es mío; a estas mis hijas y a los hijos que han parido, ¿qué les haría yo hoy?”⁴⁴ Ven, pues, hagamos alianza tú y yo y que Dios sea testigo entre ti y mí.”

Enterado Labán de la huida de Jacob, se lanza en su persecución acompañado de sus “parientes” o familiares en sentido amplio, por si debe recurrir a la fuerza. Está indignado y quiere hacer saber a su yerno que ha obrado insensatamente. Pero Dios se le apareció en sueños, advirtiéndole que debe guardarse de hablar mal a su protegido Jacob (v.24). Después de siete días de marchas, Labán encontró a éste acampado en los montes de Galaad (v.25). Es difícil pensar que en siete jornadas haya podido llegar Labán desde Jarrán hasta las estribaciones de Jordania septentrional, aunque a lomo de camello bien pudieron salvar una distancia muy considerable caminando día y noche. Siempre debemos desconfiar de las cifras en estos documentos, pues son imprecisas y artificiales. Labán le echa en cara la huida furtiva, sin avisarle, para despedirle con todos los honores. En particular le recrimina por llevarse a sus hijas como si fueran “cautivas de guerra” (v.26). Manifiesta que tiene fuerza suficiente para castigar su innoble acción, pero que no lo hace porque ha sido amonestado en sueños por el Dios de Jacob (v.29). Pero lo que no está dispuesto a perdonar es que le hayan robado sus *terafim* (v.30). Jacob responde calmadamente que ha huido porque temía que no le dejara llevar a sus mujeres, y en cuanto a los *terafim*, que se busquen y se castigue con la muerte al que los tenga, pues él no sabe nada del asunto (v.32). En el *Código de Hammurabi* se imponía la muerte a los ladrones sacrílegos⁸. Jacob quiere dar una lección de honradez, e invita a Labán a registrar las tiendas. Raquel, mientras registraba las otras tiendas, escondió los *terafim* bajo el palanquín de su camello, sentándose ella encima. Con todo respeto se excusó de no levantarse, alegando que se hallaba en período de flujo menstrual, y, por tanto, que era impura y no podía entrar en contacto con otras personas⁹. En el relato hay una fina ironía: ¡Labán, burlado, y los ídolos penates, ocultos bajo una mujer en estado de impureza legal!

Jacob, indignado, echa en cara a Labán su avara conducta y su desconfianza. Siempre le ha sido fiel durante veinte años. Jamás se aprovechó de sus ganados. Cuando una fiera atacaba su rebaño, no presentaba los restos de la víctima al dueño como justificante, sino que callaba y ponía a cuenta propia la pérdida¹⁰. Nunca se condujo como un mercenario, sino como un administrador fiel a su dueño. Y en su oficio ha tenido que soportar los rigores del clima (v.40). Por tanto, no merece esa desconfianza. Y ahora, **gracias a la intervención del Dios de su padre y del Terror de Isaac** (v.42), le permite proseguir su camino sin las manos vacías. Aquí la expresión “Terror de Isaac” equivale a Dios *terrible* de Isaac. Jacob, al ver al Dios de sus padres en Betel, se sintió aterrado y sobrecogido. Es la idea que late en la exclamación “Terror de Isaac.” Para los primitivos, la idea de divinidad estaba esencialmente relacionada con la idea de majestad y terror. Labán también se sintió sobrecogido por la majestad del Dios de Isaac, y gracias a ello no atacó violentamente a su yerno.

Pació Entre Labán y Jacob (45-54).

⁴⁵Tomó, pues, Jacob una piedra y la alzó en monumento, ⁴⁶y dijo a sus hermanos que recogieran piedras y las reunieran en un montón, y comieron sobre él. ⁴⁷Le llamó Labán Yegar-Sahaduta, mientras que Jacob le llamó Yagar Galaad. ⁴⁸Y dijo Labán: “Este montón es hoy testigo entre ti y mí.” Por eso le llamó Galaad, ⁴⁹y también Mispah, por haber dicho Labán: “Que vele Yahvé entre los dos cuando nos vamos separado el uno del otro.” ⁵⁰Si tú maltratas a mis hijas o tomas otras mujeres

además de ellas, no habrá hombre que pueda argüirte; pero he aquí que Dios es testigo entre ti y mí.”⁵¹ Y añadió Labán: “He aquí el monumento y he aquí el testigo que he alzado entre ti y mí.”⁵² Este montón es testigo de que yo no lo pasaré yendo contra ti, ni tú lo pasarás para hacerme daño.”⁵³ El Dios de Abraham, el Dios de Najor, juzgue entre nosotros.” Juró, pues, Jacob por el Terror de Isaac, su padre; ⁵⁴ofreció un sacrificio en el monte e invitó a sus hermanos a comer. Comieron y pasaron la noche en el monte.

Como conclusión de los debates se concierta un pacto entre Jacob y su suegro. Este pacto no va escrito ni firmado por las partes contratantes, como se haría en Caldea, sino jurado, dejando a Dios la vigilancia sobre su guarda y un pequeño y rústico monumento como testigo entre los hombres, que conservarán la tradición de su significado. El majano allí formado marcará para el futuro la línea divisoria entre hebreos y arameos.

Labán, vencido por la dialéctica de Jacob, propone hacer una alianza. Jacob levantó verticalmente una piedra como “estela” (o *masebah*), como lo había hecho en Betel¹², y ordenó a sus familiares hacer un “montón” (*gâl*) de piedras¹³, que debe ser un monumento para recordar el compromiso entre los dos. Después hubo una comida de fraternización, como es ritual en todo pacto (v.46). El v.47 parece glosa erudita de un redactor posterior, ya que el nombre *Yegar-Sahaduta* es el equivalente arameo de *Gal’ed* (“montón-testimonio” en hebreo). Se trata, pues, de la explicación anecdótica del nombre de *Galaad* al estilo de los nombres de los hijos de Jacob¹⁴. En el v.49 se llama el lugar *Mispah*, con la explicación: “Yahvé *vele*” (*Yisef; Mispah* significa “puesto de vigía”). Este nombre aquí es también glosa para relacionar el *Mispah* de Jue. 10:17; 11:11; 34 con este episodio¹⁵. Con todo, la idea del autor sagrado es que Yahvé *vela* por el cumplimiento de la alianza. Se supone que la narración presente obedece al deseo de explicar la existencia de un monumento megalítico de los que tanto abundan en Transjordania. Así, pues, la *estela* puede ser un *menhir*, y el *montón* de piedras, un dolmen o un cromlech. Con todo, se ve el interés en recalcar la línea divisoria entre los reinos de Israel y de los arameos, que en el siglo IX sostuvieron sangrientas luchas¹⁶. Labán teme que Jacob tome represalias contra sus hijas por haberle hecho trabajar tanto tiempo a su servicio; y así invoca a Dios como testigo de la alianza, para que vele por lo pactado (v.50). En el futuro quizá no haya *hombre que puede argüirte* (ser testigo del pacto), pero en ese caso queda Dios, que garantiza lo pactado¹⁷. Labán insiste en que el monumento debe delimitar los campos de ambos: ninguno de los dos debe traspasar aquellos lindes con sus ganados (v.52)¹⁸. Y pone como testigos del pacto al Dios de Abraham y al de su padre Najor. Para celebrar la alianza se ofreció un convite a todos. **En el Decálogo se dice que Yahvé no dejará impune al que profana su nombre, quebrantando el juramento**¹⁹.

1 La expresión “ángel de Dios” es retoque redaccional en vez de “Dios,” como se ve en el v.13: “yo soy el Dios de Betel ...” — 2 Cf. Código de Hammurabi art.162-164; Leyes asirias art.29-32. — 3 Cf. 1 Sam 25:2; 8; 11; 2 Sam 13:23. — 4 Cf. Gén 31:31-35; 35:2-4; 1 Sam 19:13-16; 1 Re 1:47. — 5 Cf. H. Gordon, *Parelleles nouziens aux lois et coutwnes de l’ Ancien Testament: RB* (1935) 35-36. — 6 Cf. Abel, *Géog.* I 276. — 7 Cf. Cant 4:1; 6:1; Miq 11:14; 1 Par 5:9. — 8 Cf. art.6.8. — 9 Cf. Lev 15 :19-24. — 10 Según el Código de Hammurabi (art. 244), cuando un individuo tenía una res de otro, si la atacaba alguna fiera, el que la tenía a su cargo debía presentar la parte rescatada de la víctima al dueño como justificante, quedando así libre. En Ex 22:12 se prescribe algo similar. — 11 Gén 28:17. — 12 Gén 28:18. — 13 En todo este relato hay detalles duplicados que arguyen duplicidad de fuentes. Se levantan dos monumentos: una estela y un montón de piedras; dos nombres del lugar, *Gal’ed* y *Mispah*, etc. Así parece que hay dos tradiciones: una relativa a la erección de una estela llamada *Mispah* (docum. E), y otra relativa a un monumento de piedras (docum. J), llamado *Galaad*. — 14 Labán, en el v.48, es el que da la explicación del montón de piedras. Por ello creen muchos autores que es el que lo ha erigido, en contra de v.45. — 15 Cf. Abel, *Géog.* II 390. — 16 Cf. 2 Re 8:12. — 17 Cf. Gén 20:11; 42:18. — 18 En Asiria, estas estelas o mojones para deslindar los terrenos se llaman *Kudurru*. — 19 Ex 20:7.

32. Temores de Jacob.

¹Al día siguiente se levantó Labán de mañana, besó a sus hijos y a sus hijas y los bendijo. Después se marchó para volverse a su lugar. ²Jacob prosiguió su camino, y le salieron al encuentro ángeles de Dios. ³Al verlos, dijo Jacob: “Este es el campamento de Dios”; y por eso llamó a aquel lugar Majanayim. ⁴Envió Jacob ante sí mensajeros a Esaú, su hermano, a tierras de Seir, en los campos de Edom, mandándoles: ⁵“Así habéis de decir a mi señor Esaú: He aquí lo que dice Jacob, tu siervo: He estado con Labán y he morado con él hasta ahora. ⁶Tengo bueyes y asnos, ovejas, siervos y siervas, y quiero hacérselo saber a mi señor, para hallar gracia a sus ojos.” ⁷Los mensajeros volvieron, diciendo a Jacob: “Hemos ido a ver a tu hermano Esaú, y viene él a tu encuentro con cuatrocientos hombres.” ⁸Jacob se atemorizó grandemente y se angustió; dividió en dos partes a los que le acompañaban, los rebaños, los ganados y los camellos, diciéndose: ⁹“Si encuentra Esaú una parte y la destroza, quizá pueda salvarse la otra”; ¹⁰y dijo: “Dios de mi padre Abraham, Dios de mi padre Isaac, Yahvé, que me dijiste: Vuelve a tu tierra, al lugar de tu nacimiento, que yo te favoreceré, ¹¹Muy poco soy para todas las gracias que a tu siervo has hecho, y toda la fidelidad que con él has tenido, pues pasé este río Jordán llevando sólo mi cayado, y vuelvo ahora con dos escuadras. ¹²Librame, te ruego, de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, pues le temo, no sea que venga a matarnos a todos, la madre con sus hijos. ¹³Tú me has dicho: Yo te favoreceré grandemente y haré tu descendencia como las arenas del mar, que por lo numerosas no pueden contarse.” ¹⁴Pasó allí Jacob aquella noche, y de cuanto tenía tomó para hacer presentes a Esaú, su hermano: doscientas cabras y veinte machos; ¹⁵doscientas ovejas y veinte carneros; ¹⁶treinta camellas criando, con sus crías; cuarenta vacas y diez toros; veinte asnas y diez asnos, ¹⁷y, poniendo en manos de sus siervos cada uno de los hatos separadamente, les dijo: “Id delante de mí, dejando un espacio entre hato y hato.” ¹⁸Al primero le dio esta orden: “Si te encuentra Esaú, mi hermano, y te pregunta: ¿De quién eres, adonde vas y de quién es eso que llevas?, ¹⁹le responderás: De tu siervo Jacob; es un presente que envía a mi señor, a Esaú, y él viene también detrás de nosotros.” ²⁰La misma orden dio al segundo y al tercero, y a todos cuantos llevaban el ganado, diciéndoles: “Así habéis de hablar a Esaú cuando le encontréis. ²¹Le diréis: He aquí que tu siervo Jacob viene detrás de nosotros.” Pues se decía: Le aplacaré con los presentes que van delante y luego le veré; quizá me acoja bien. ²²Los presentes pasaron delante de él, y él se quedó allí aquella noche en el campamento; ²³y levantándose todavía de noche y tomando a sus dos mujeres, a sus dos siervas y sus once hijos, les hizo pasar el vado de Yaboq. ²⁴Pasó también después cuanto tenía.

Al salir Jacob de Bersabé camino de Siria, había dejado sin resolver el pleito entablado con su hermano sobre la primogenitura, y, al partir de Jarrán, ignoraba cuáles serían las disposiciones de Esaú con respecto a él. Era, pues, natural que tomase las providencias pertinentes al caso. La orden de Dios de volver a su tierra no le excusaba de tornar las medidas oportunas. En primer lugar envía a su hermano diversos mensajeros con ricos presentes a fin de aplacarle, siguiendo la sentencia de que “dones ablandan corazones.” Los obsequios muestran cuál era la hacienda de Jacob, pues tan generosamente se podía conducir, aunque en cuanto a las cifras puede haber algo de exageración, pues en el texto se le pretende presentar como un gran jeque nómada, dueño de

innumerables rebaños de todo género.

Al emprender la marcha, le salieron al encuentro **ángeles de Dios (v.2) para asegurarle la protección divina**, como lo habían hecho en Betel cuando se dirigía a Siria¹. No se dice nada del mensaje que le trajeron a Jacob, aunque se supone que fuera para reconfortarle ante el encuentro peligroso con Esaú. Algunos autores creen que esta mención de los ángeles aquí pertenece a un documento en el que se relatara la lucha habida entre el patriarca y los ángeles, como vemos en los v.25-30, y que hubiera sido insertado aquí para explicar el nombre de *Majanayim* (“los dos campos”): “Es el *campo (majaneh)* de Dios.”(v.2) Es una ciudad de Galaad, límite de Gad y Manasés². Se le identifica con el actual *Mahne*³. Al entrar en tierra de Canaán, Jacob envía a su hermano Esaú, al que le supone habitando ya en Edom, en “tierras de Seir” (v.4), al sudeste del mar Muerto, diversos mensajeros, pues teme un choque directo con él; sabe que es colérico y rudo de costumbres. Por eso quiere saber en qué situación de ánimo se encuentra. Sus mensajeros deben presentarse con humilde cortesía (“Tu *siervo* Jacob...”), declarando las grandes riquezas que trae consigo después de una larga estancia con Labán (v.6). Con ello quiere probar que no viene a pedir nada, y aun que puede renunciar al patrimonio de familia, antes tan codiciosa y arteramente conseguido. Esaú reacciona como se esperaba. Acostumbrado a “vivir de la espada”⁴, sale en plan hostil con cuatrocientos hombres de su banda de atacadores. Jacob entonces reparte su gente y sus ganados, para que, en caso de ataque ciego, no mueran todos (v.9). A estas medidas humanas añade **la oración confiada a Dios**, que le ha ordenado retornar a su tierra de nacimiento. Recuerda la protección que le ha prodigado desde que salió de la casa paterna con un “bastón” por todo ajuar, y ahora vuelve “con dos campos” (v.11) o escuadras. Es la alusión al nombre *Majanayim* (“los dos campos”). Ahora pide auxilio divino, pues es de temer una matanza despiadada: “no sea que venga a matarnos a todos, la *madre con los hijos*.”(v.12) La última frase parece aludir al caso del asesino que mata a la madre con los hijos, a los que ella quiere defender interponiendo su cuerpo. Es una locución proverbial⁵. Y, por fin, recuerda la promesa a él hecha de que había de tener una descendencia más numerosa que las arenas del mar (v.13).

Después envía mensajeros con numerosos presentes, el mejor medio de aplacar la cólera⁶. Todo lo que le ofrece pertenece a las riquezas de un nómada generoso, sin que haya nada del refinamiento del rico sedentario que ofrece oro, plata y joyería. Los dones ofrecidos debían ir en lotes separados, para impresionar más al rudo Esaú: cuando éste recibiera un lote y creyera que era el precio de la amistad de su hermano, llegaría otro y después otro. Eran oleadas sucesivas que habrían de calmar su corazón herido y rencoroso. Jacob siempre fue maestro en obrar habilidosamente, midiendo el alcance de los hechos a gran distancia. Conocía lo impresionable que era su hermano y su rudeza de carácter; pero al mismo tiempo su inconstancia y su falta de visión lejana. Gracias a este cálculo ladino de Jacob, perdió la primogenitura, la bendición de Isaac, y ahora se dejará ganar por la generosidad. Por precaución, durante la noche pasó Jacob a su familia por el “vado de Yaboq” (v.23), el actual *Nahr ez-Zerqah*, uno de los principales afluentes del Jordán en la Jordania septentrional. Quería verse desembarazado de ella para el momento crucial del encuentro con su hermano.

La Lucha con el Ángel (25-33).

²⁵Quedóse Jacob solo, y hasta rayar la aurora estuvo luchando con él un hombre, el cual, ²⁶viendo que no le podía, le dio un golpe en la articulación del muslo, y se relajó el tendón del muslo de Jacob luchando con él. ²⁷El hombre dijo a Jacob: “Déjame ya que me vaya, que sale la aurora.” Pero Jacob respondió: “No te dejaré ir si no me bendices.” ²⁸El le preguntó: “¿Cuál es tu nombre?” “Jacob,” contestó éste. ²⁹Y él le

dijo: “No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido.” ³⁰Rogóle Jacob: “Dame, por favor, a conocer tu nombre”; pero él le contestó: “¿Para qué preguntas por mi nombre?”; y le bendijo allí. ³¹Jacob llamó a aquel lugar Peniel, pues dijo: “He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida.” ³²Salía el sol cuando pasó de Panuel, e iba cojeando del muslo. ³³Por eso los hijos de Israel no comen, todavía hoy, el tendón femoral de la articulación del muslo, por haber sido herido en él Jacob.

Para entender este relato extraño de la lucha de Jacob con un misterioso personaje, al que el patriarca reconoce carácter sobrehumano, debemos tener en cuenta la situación psicológica de éste. En la noche precedente al encuentro temido con su hermano se halla invadido de oscuros presentimientos, teme lo peor, la matanza general. Dios le conforta con una visión nocturna en la que se simula la “lucha” ⁸ de un ser superior con el propio patriarca, el cual no se deja vencer aunque es herido en la lucha. Sin duda que todo esto es simbólico, y no se le ha de dar más que un valor de parábola en acción. El estilo de la redacción es arcaico, y bien puede ser que sea el eco de una anécdota folklórica antigua para explicar el nombre de Israel. Algunos autores suponen que el ángel que luchó con Jacob es el ángel protector y representante de los derechos de su hermano Esaú. Sería como su *doble*, como en el libro de Daniel se habla del “príncipe de Grecia” y del “príncipe de Persia,” representantes (en la creación dramático-apocalíptica del profeta) de los intereses de Grecia y de Persia, que eran vencidos por el representante de los intereses del pueblo judío, Miguel⁹. En este caso, el ángel — representante de los intereses de Esaú — sería vencido en sueños por Jacob, **lo que era una prenda de la victoria moral de éste** sobre aquél al día siguiente, cuando lograra cambiar los sentimientos de hostilidad en sentimientos de fraternidad. Oseas se hará eco de esta victoria de Jacob: “En el seno suplantó a su hermano, y en su edad madura luchó con Dios, luchó con el ángel y le venció”¹⁰. El *hombre* misterioso con el que lucha Jacob le pide que le deje marchar al salir la aurora (v.21). Según la creencia popular, los espíritus tienen su campo de actuación durante la noche, y al llegar el alba deben desaparecer. Jacob reconoce en el hombre que le ha herido en el muslo a un ser sobrehumano, y le pide su bendición (v.27). **Esta bendición le será otorgada**, pero antes le va a cambiar el nombre de *Jacob* (que incluye la idea de *suplantador* y *trapacero*) por el de *Israel*, que va a ser símbolo de sus victorias futuras, pero sin artimañas innobles. De nuevo nos encontramos con una etimología popular: Jacob se llamará *Israel*, porque “ha luchado con Dios y con hombres y ha vencido” (v.29). El autor juega con el sentido del verbo *sarah* (ser fuerte, prevalecer, o también *luchar*). En este supuesto, *Israel* habría que traducirlo por “Dios (Elohim) es fuerte, vence o lucha,” como *Ismael* (Yahvé oye). Pero el autor sagrado juega con la interpretación popular: “ser fuerte *con* Elohim, luchar *con* el...”¹¹. En el contexto, la idea del nuevo nombre está relacionada con la idea de *victoria* en el futuro, de la que las luchas anteriores (con Dios y con los hombres, Labán y Esaú) son una garantía. Así resulta bien el sentido de la Vg: “*Quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines praevaleris!*”

Jacob quiere también saber el nombre de ese ser sobrehumano que ha luchado con él y le ha herido (v.30); pero no le es satisfecha su curiosidad, porque no comprenderá la naturaleza del que habla con él, y así debe quedar en el misterio la identificación del ser misterioso que luchó con él. Por toda respuesta recibió su *bendición* y desapareció. Jacob reconoce en ello la mano de Dios, y así llamó a aquel lugar *Panuel*, diciendo: “**yo he visto a Dios cara a cara**” (v.31). La traducción más exacta parece ser “cara de Elohim” o de El, como traducen los LXX¹².

Jacob al día siguiente se sintió cojear por el golpe recibido en el muslo. Era una prueba de

que todo lo que le había pasado durante la noche no era pura ilusión, sino un hecho que era garantía de otros que iban comprendidos en el nombre de *Israel* que se le había impuesto. Y con esta anécdota se relaciona la costumbre en Israel de no comer “el tendón femoral de la articulación del muslo” (v.33). En la legislación mosaica no se dice nada de esto, aunque sí en la Mishna. Sin duda que esto obedece a costumbres arcaicas ancestrales, cuya explicación histórica es difícil, pero que la imaginación popular lo ha relacionado con anécdotas folklóricas de la vida del gran patriarca Jacob¹³.

“El episodio de la lucha misteriosa de Jacob junto al Yaboq señala el punto cambiante de su carrera, en cuanto que en adelante el elemento espiritual prevalecerá sobre el natural, al contar ante todo más con la ayuda divina y menos con los recursos de su fuerza y habilidad...; hasta entonces el patriarca había creído poder obtener por medios humanos, fuerza, trabajo, astucia, la realización de las promesas recibidas...; en adelante sabrá que la ayuda divina, obtenida por la plegaria, le asegurará de un modo más eficaz el triunfo.”¹⁴ “¿Por qué el autor del Génesis ha presentado bajo una forma tan misteriosa esta transformación de la actitud del patriarca? Parece que ha tomado de una antigua tradición los elementos de su narración, cuya plena significación no comprendía. Es un relato muy antiguo antropomórfico, que presenta a la divinidad como impotente en la lucha con un hombre.”¹⁵ “Parece que estamos en presencia de un viejo tema de folklóre transformado y aplicado a Jacob. El ser que prohíbe el paso es el genio del lugar que guarda el vado.”¹⁶ “El autor utiliza una vieja historia para explicar el nombre de Penuel y dar un origen al nombre de Israel. Al mismo tiempo, la carga de un sentido religioso: el patriarca se agarra a Dios, le fuerza la mano para obtener una bendición que obligará a Dios para con los que de él tomarán el nombre de Israel.”¹⁷

1 Gén 28:12. — 2 Jos 13:26; 30; cf. 2 Sam 2:8; 12; 29; 27:24; 1 Sam 4:14. — 3 Abel, *Géog.* II 373-374. — 4 Gén 27:40. — 5 Os 10:14. — 6 Cf. Prov 17:8; 18:16; 19:6; 21:14. — 7 Dos veces se dice que hizo atravesar a su familia el torrente Yaboq (v.23.24). El nombre del lugar unas veces es Panuel (v.32, y otras Peniel (v.31). — 8 La palabra hebrea *'abaq* (“luchó”) es un juego de palabras con *Yaboq*, el torrente donde tiene lugar la visión. — 9 Dan 10:13s. — 10 Os 12:4. — 11 Varias son las posibles etimologías científicas de *Israel*: a) del v. *srr*, relacionado con el árabe: “Elohim *brilla*”; b) *ysr*, relacionado con el etiópico y árabe: “Elohim *cura*”; c) *sra*: ser fuerte: “Elohim es fuerte.” Véase R. De Vaux: DBS IV 730. — 12 En el TM es *Pen'el*; en el Samaritano, *Penuel*, y Vg, *Phanuel*. Aparece en Jue 8:17; 1 Re 12:25. Difícil de identificar el lugar. Véase ABEL, *Géog.* II 406. — 13 Cf. Frazer, *Le folklore dans l'Ancien Testament* 224. — 14 A. Clamer, o.c., 396. — 15 Ibid. — 16 J. Chainé, o.c., p.347. — 17 R. De Vaux, *Genèse* (“Bible de Jérusalem”) 150.

33. El Encuentro de Jacob y Esaú.

¹Alzó Jacob los ojos, y vio venir hacia él a Esaú con cuatrocientos hombres. Había repartido sus hijos entre Lía, Raquel y las dos siervas, ²poniendo en cabeza a estas dos con sus hijos; después a Lía con los suyos, y en último lugar a Raquel con José. ³El se puso delante de todos y se postró en tierra siete veces antes de llegar su hermano. ⁴Esaú corrió a su encuentro, le abrazó, cayó sobre su cuello y le besó. Ambos lloraban. ⁵Luego, alzando los ojos, vio Esaú a las mujeres y a los niños, y preguntó: “¿Quiénes son estos que traes contigo?” Jacob le contestó: “Son los hijos que Dios ha dado a tu siervo.” ⁶Aproximáronse las siervas con sus hijos, y se postraron. ⁷Luego se acercaron José y Raquel, y se postraron. ⁸Esaú les preguntó: “¿Qué pretendes con todos estos hatos que he ido encontrando?” “Hallar gracia a los ojos de mi señor.” ⁹Contestóle Esaú: “Tengo mucho, hermano mío; sea lo tuyo para ti.” ¹⁰“No, te ruego — respondió Jacob ; si es que he hallado gracia a tus ojos, acepta de mi mano el presente, ya que he visto tu faz como si viera la de Dios, y me has acogido favorablemente, ¹¹Acepta, pues, el presente que te hago, pues Dios me ha favore-

cido y tengo de todo.” Tanto le instó, que aceptó Esaú. ¹²Este le dijo: “Pongámonos en marcha; yo iré delante de ti.” ¹³Jacob le respondió: “Bien ve mi señor que hay niños tiernos y que llevo ovejas y vacas que están criando, y si durante un día se les hiciera marchar apresuradamente, todo el ganado moriría. ¹⁴Pase, pues, mi señor delante de su siervo, y yo seguiré lentamente al paso de los rebaños que llevo delante y al paso de los niños, hasta llegar a Seir, a mi señor.” ¹⁵Dijo Esaú: “Dejaré, pues, detrás de mí una parte de la gente que llevo.” Pero Jacob respondió: “¿Y para qué eso, si hallo gracia a los ojos de mi señor?” ¹⁶Volvióse, pues, a Seir Esaú aquel mismo día. ¹⁷Jacob partió para Sucot, y se hizo allí una casa y apriscos para ganados; por eso se llamó Sucot aquel lugar. ¹⁸Llegó Jacob en paz a la ciudad de Siquem, en tierra de Canaán, de vuelta de Padán Aram, y acampó frente a la ciudad. ¹⁹Compró a los hijos de Jamor, padre de Siquem, el trozo de tierra donde había asentado sus tiendas por cien “quesitas,” ²⁰y alzó allí un altar, que llamó “El-Elohe-Israel.”

Al oír Jacob que su hermano se acercaba con gran acompañamiento de gente, distribuyó en grupos la familia, según la condición y el afecto que por ella sentía. Primero pone delante las dos esclavas con sus hijos, luego a Lía con los suyos, y en último lugar a Raquel con José. Pero él, que es padre de todos, se adelanta para ser el escudo protector contra cualquier incidente previsible. Llegado Esaú con ánimo muy diferente del que Jacob temía, pero según parecía anunciar los presagios divinos, todos por orden le rinden homenaje, adelantándose Jacob, que siete veces se prosterna en señal de sumisión ante su hermano¹. Es una satisfacción por la injuria que le había hecho al suplantarle en la bendición de su padre. No tuvo que hacer muchos esfuerzos para ganar la voluntad de su hermano, el cual, como si quisiera vencer en nobleza y generosidad a Jacob, rehusa los obsequios que se le ofrecen, aunque al fin los acepta ante las instancias de éste, y por que éste no tomase la negativa por una falta de sinceridad en las muestras de afecto que le daba. Viene después la presentación de la familia de Jacob. Esaú está emocionado, porque Dios ha bendecido tan largamente a su hermano, que vuelve rico de Siria. Rehusa los presentes con reiterada ceremonia oriental. Jacob se excede también en sus gestos de humillación, prosternándose ante Esaú como si fuera un rey y adulándole: *he visto tu faz como si fuera la de Dios* (v.10); es decir, Jacob se acercó atemorizado, como si se acercase a la divinidad; pero al fin ha sido recibido con toda benevolencia, como si Dios mismo se le apareciera para ayudarle en su camino. La expresión “contemplar la faz de Dios” equivale a ser bien recibido por El y colmado de favores². Parece que hay un juego de palabras entre *pene El (ohim)* (“faz de Dios”) y *Peni ‘El* o Penuel, lugar donde Dios se le apareció y luchó con él³. Esaú acorta las distancias; no es un rey para que se prosterne, y así le llama cariñosamente “hermano mío.”(v.9) La reconciliación es completa. Al fin acepta el don o *berakah* (bendición, porque iba acompañada de bendiciones al destinatario). Esaú quiere acompañarle en su marcha con la numerosa escolta que lleva, pero Jacob la rehusa, pues teme que las cosas se compliquen y se pierda la paz con que hasta ahora caminaba. Tiene una buena disculpa: lleva niños y ganado con cría y no puede forzar la marcha (v.13). Esaú al fin se marcha hacia su tierra de Seir y no vuelve a aparecer en la historia de Jacob. Según lo convenido, éste debía seguir al país de Esaú; pero cambia la ruta hacia Siquem, sin duda para estar más libre. Se detiene en Sucot, y allí construyó *cabañas* (en heb. *sucot*) para su ganado y gente. Es también una explicación popular del nombre de Sucot, que estaba en el valle del Jordán, no lejos del Yaboq⁴, la actual *Tell Aksas*, a 11 kilómetros de Damiye⁵. No se dice cuánto tiempo vivió Jacob en esta localidad con su familia, pero debió de ser bastante tiempo, pues sus hijos van a actuar en Siquem como si fueran ya adultos. Después pasó el Jordán y se estableció junto a Si-

quem. Allí vive una tribu llamada de los *Bene Jamor* (hijos del asno)⁶. Jacob les compra un trozo de terreno por “cien quesitas,” que los LXX traducen por “cien corderos” (ἀμνάς), que parece era la unidad de cambio, como entre los latinos (*pecus: pecunia*). Se ha calculado en 10 siclos el valor de una *quesitah*. Y en aquel terreno erigió un altar a *El-Elohe-Israel* (v.20). Abraham había erigido allí también un altar⁷ en memoria de la primera promesa hecha por Dios de que habría de poseer aquella tierra. Junto al altar debía de estar la famosa encina de que se habla en otros lugares⁸. Seguramente existía allí un santuario cananeo. En Jue. 9:4 se habla de un santuario dedicado a *Baal Berit* (“señor de la alianza”), que equivale al Ζεὺς ορκίος de los griegos, la divinidad que presidía los juramentos⁹. La advocación de Jacob *El Elohe* quizá deba traducirse por “Elohim es fuerte” (Vg: “Fortissimum Deum Israel”), *Israel* sería aquí equivalente a Jacob, supuesto el cambio de nombre antes descrito. En aquel lugar será enterrado más tarde José¹⁰. La tradición ha vinculado a Jacob la existencia del célebre pozo, que iba a ser famoso por el coloquio de Jesús con la samaritana¹¹.

I En las cartas de Tell Amarna, los vasallos de Palestina escriben al faraón en estos términos: “A los pies de mi rey, mi señor, mi dios, mi sol, siete y siete veces sobre el vientre y sobre el dorso.” Cf. Dhorme: DBS I 219. — 2 Cf. Gén 43:3; 5; 2 Sam 14:24; 28; Job 33:26; Sal 11:7. — 3 Gén 32:31. — 4 Cf. Jos 13:27; Jue 8:5. — 5 Abel, *Géog.* II 470. — 6 El P. R. de Vaux sugiere la posibilidad de relacionar estos *Bene Jamor* (hijos del asno) con los moradores de Mari, donde, para decir “concluir una alianza,” se decía “matar el asno de la alianza.” Ahora bien, según Jue 4:6, en Siquem existía el “baal de la alianza.” Así los *Bene Jamor* serían los “hijos de la alianza.” Cf. RB (1949) 24. — 7 Gén 12:6s. — 8 Gén 12:6; 35:4; Jos 24:26s; Jue 9:6. — 9 Cf. A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine* 919. — 10 Jos 24:32. — 11 Jn 14:4s.

34. La Violación de Dina.

También en esta perícopa existen vestigios de dos fuentes diversas, pues hay pequeñas anomalías: según v.25, los que matan a los de Siquem son sólo Leví y Simeón, mientras que, según v.27, intervienen todos los hijos de Jacob. En 2b se dice que Dina fue raptada, mientras que en v.17 se dice que está en casa de Jacob. Por otra parte, la condición de exigir la circuncisión, según unos textos, es impuesta sólo a la familia de Jamor, mientras que, según otros, es impuesta a todos los varones de la localidad. Dina es raptada, y se pone como condición para el matrimonio que se circuncide Siquem, que se va a casar con ella. Leví y Simeón le mataron cuando estaba con las fiebres de la operación, y saquearon su casa, recuperando a Dina. Según otro relato, las perspectivas son más amplias: se exige la circuncisión de todos los varones de la ciudad; “no se trata de la unión de dos familias, sino de dos pueblos; así, el marco es más amplio: un clan israelita, el de Jacob, y otro cananeo, el de Jamor, cuyas relaciones serían presentadas bajo esta forma dramática.”¹

¹Salió Dina, la hija que había parido Lía a Jacob, ²y, viéndola Siquem, hijo de Jamor, jeveo, príncipe de aquella tierra, la tomó, se acostó con ella y la violó. ³De tal modo se prendó de Dina, la hija de Jacob, que la amó y le habló al corazón. ⁴Y dijo Siquem a Jamor, su padre; “Tómame esa joven por mujer.” ⁵Supo Jacob que Dina, su hija, había sido violada; pero, como sus hijos estaban en el campo con el ganado, se calló hasta su vuelta. ⁶Jamor, padre de Siquem, salió para hablar a Jacob. ⁷Cuando de vuelta del campo le oyeron los hijos de Jacob, se llenaron de ira y de furor por el ultraje hecho a Israel acostándose con la hija de Jacob, cosa que no debía hacerse. ⁸Jamor les habló diciendo: “Siquem, mi hijo, está prendado de vuestra hija; dádsela, os ruego, por mujer; ⁹haced alianza con nosotros; dadnos vuestras hijas y

tomad las nuestras para vosotros, y habitad con nosotros. ¹⁰ La tierra estará a vuestra disposición para que habitéis en ella, la recorráis y tengáis propiedades en ella.”

¹¹ Siquem, por su parte, dijo al padre y a los hermanos de Dina: “Halle yo gracia a vuestros ojos, y os daré lo que me pidáis. ¹² Aumentad mucho la dote y las dádivas. Cuanto me digáis, os lo daré; pero dadme a la joven por mujer.” ¹³ Los hijos de Jacob respondieron a Siquem y a su padre dolosamente por el estupro de Dina, su hermana, y le dijeron: ¹⁴ “No podemos hacer eso de dar nuestra hermana a un incircunciso, porque eso sería para nosotros una afrenta. ¹⁵ Sólo podríamos venir en ello con una condición: que seáis como nosotros y se circunciden todos vuestros varones. ¹⁶ Entonces os daríamos nuestras hijas y tomaríamos las vuestras, y habitaríamos juntos, y seríamos un solo pueblo; ¹⁷ pero, si no consentís en circuncidaros, tomaremos a nuestra hija y nos iremos.” ¹⁸ Estas palabras agradaron a Jamor y a Siquem, hijo de Jamor. ¹⁹ El joven no dio largas a la cosa, por lo enamorado que estaba de la hija de Jacob y por ser el de más respeto de la casa de su padre. ²⁰ Fueron, pues, Jamor y Siquem, su hijo, a las puertas de la ciudad, y hablaron a los hombres de su ciudad, diciendo: ²¹ “Estos hombres son gente de paz en medio de nosotros; que se establezcan en esta tierra y la recorran; la tierra es a ambas manos espaciosa para ellos. Tomaremos por mujeres a sus hijas y les daremos a ellos las nuestras; ²² pero sólo consienten en habitar con nosotros y ser con nosotros un pueblo si se circuncida entre nosotros todo varón, como lo están ellos. ²³ Sus ganados, sus bienes y todas sus bestias, ¿no serán así nuestros? Sólo falta que accedamos a su petición, y habitarán entre nosotros.” ²⁴ Escucharon a Jamor y a Siquem cuantos salían por las puertas de la ciudad, y todo varón fue circuncidado. ²⁵ Al tercer día, cuando estaban con los dolores, dos de los hijos de Jacob, hermanos de Dina, penetraron sin peligro en la ciudad, espada en mano, y mataron a todos los varones. ²⁶ Pasaron a filo de espada a Jamor y a Siquem, su hijo, y, sacando a Dina de la casa de Siquem, salieron. ²⁷ Los hijos de Jacob se arrojaron sobre los muertos y saquearon la ciudad por haber sido deshonrada su hermana. ²⁸ Lleváronse sus ovejas, sus bueyes, sus asnos, cuanto había en la ciudad y cuanto había en los campos. ²⁹ Todos sus bienes, todos sus niños, todas sus mujeres, los cautivaron y se los llevaron, y robaron cuanto había en la ciudad. ³⁰ Dijo Jacob a Simeón y Leví: “Habéis perturbado mi vida, haciéndome odioso a los habitantes de esta tierra, a cananeos y fereceos. Yo tengo poca gente. Ellos se reunirán contra mí y me matarán, destruyéndome a mí y a mi casa.” ³¹ Ellos le respondieron: “¿Y había de ser tratada nuestra hermana como una prostituta?”

Quizá al lado de los doce hijos de Jacob habría más hijas fuera de Dina. Pero para un oriental las mujeres cuentan poco. Nadie preguntará a uno cuántas hijas tiene, ni se le ocurrirá felicitarle por el nacimiento de una hija; lo tomaría a injuria². Si Dina es mencionada en la Escritura, se debe a este episodio lamentable, que nos revela la rudeza de algunas costumbres antiguas en Israel.

Dina fue raptada por un siquemita, hijo del “príncipe de aquella tierra”(v.2). Según el TM, era *heveo* o *hiwita*; pero según los LXX, *jorrita*, pueblo no semita, procedente de la zona montañosa de las estribaciones del Cáucaso. Al presionar los indoeuropeos en el siglo XX a.C. por aquella zona, sus pobladores se vieron obligados a correrse hacia el norte de Mesopotamia, y muchos tomaron el camino de Canaán, que habrían de seguir poco después los hicsos. Siquem sería una de las localidades en que se habrían asentado. Al llegar Jacob con su familia, este siquemita se enamoró de Dina y, después de violarla, la pidió en matrimonio. Así, su padre trató

con Jacob del enlace. Pero los hijos de Jacob se enfurecieron al saber el atropello cometido contra su hermana. Esto era un ultraje para todos³. Jamor el siquemita, sin aludir al estupro cometido, dice que su hijo Siquem está enamorado de Dina, y así la pide en matrimonio, lo que sería el principio de otros enlaces familiares. Esto redundaría en bien de todos, ya que podrían establecerse permanentemente en la tierra con sus rebaños (v.10). Según otra versión, es el propio Siquem el que pide a Dina para esposa suya. Pueden pedir la dote que quieran y los presentes más valiosos, pues está dispuesto a entregarlos gustoso. Según las *Leyes asirias*, en caso semejante, supuesto un estupro, se exige una dote tres veces superior a la normal⁴. Así, pues, el siquemita está dispuesto a entregar el *mohâr* o dote y los presentes que exijan. Los hijos de Jacob sólo quieren aprovechar la ocasión para vengar el honor de su hermana. Así ponen como condición que se circunciden los varones (o, según otra versión, el que habría de casarse con Dina). Los cananeos observan la circuncisión, pero estos jorritas no eran semitas, y, por lo visto, no la practicaban, como más tarde será ley entre los filisteos. Para los descendientes de Jacob, la circuncisión era el sello de pertenencia a su raza⁵. No puede haber fusión entre ambos clanes si los siquemitas no aceptan su rito esencial. Siquem y Jamor convinieron en la condición, y así a la puerta de la ciudad publicaron tal propuesta (v.22). Los siquemitas acceden, y cuando a los tres días de haberse circuncidado estaban con fiebres guardando cama, Simeón y Leví entraron en la localidad y asesinaron a todos los varones; libertaron a Dina, que estaba en casa de su raptor, y saquearon la ciudad. La represión fue brutal, y el autor sagrado no la aprueba, y menos Jacob, el cual teme por las consecuencias, ya que ahora vendrán de todos los alrededores contra ellos; pero los criminales Simeón y Leví creen que así han salvado el honor de su hermana. Es lo que suele acontecer algunas veces en el desierto. Para salvar el honor corren no pocas veces ríos de sangre entre las tribus, llegando al exterminio. En el testamento de Jacob se echará en cara a Simeón y Leví su alevosía y crueldad⁶.

Notemos en el relato la importancia de la circuncisión como signo de las relaciones de Israel con otros pueblos. Sería para el pueblo de Jacob una afrenta unirse a un pueblo incircunciso. En cambio, por la circuncisión los siquemitas se incorporarían al pueblo de Jacob, siendo participantes de las promesas de Abraham⁷. Pero, por parte de los hijos de Jacob, la propuesta era un engaño, aunque Jacob no estuviera al tanto de sus intenciones. La Ley mosaica procuró no solamente informar las instituciones y costumbres israelitas del espíritu monoteísta, que era el objeto principal de la revelación mosaica, sino también corregir y suavizar las costumbres, con frecuencia demasiado duras. Tal debe ser el caso de la violación de una doncella. Como hemos visto, el que abusara de ella estaba obligado a tomarla por esposa o dotarla⁸. Esta disposición debe de ser una corrección de una costumbre dura. En 2 Sam. 13:28s se cuenta la venganza que tomó Absalón de su hermano Amnón por la violación de Tamar, hermana uterina del primero. Todavía hoy, en el desierto de Moab, este hecho de los hijos de Jacob merecería la plena aprobación de los nómadas, que son más duros y puritanos en estos casos. Pero Jacob dio su veredicto:

Simeón y Leví son hienas, instrumento de violencia con sus armas. No entre mi alma en sus designios ni se una mi corazón a su asamblea, porque en su furor degollaron hombres y caprichosamente desjarretaron toros. Maldita su cólera por violenta, maldito por cruel su furor⁹.

Sin duda que estos versos corrían en la épica de Israel cuando se narraban estos hechos de la época patriarcal. El autor sagrado narra el incidente sin aprobarlo, y aun condenándolo expresamente, pues dice que Simeón y Leví obraron *alevosamente* (v.13).

Como antes dijimos, en el relato hay dos versiones. La tradición tiende a generalizar, considerando el hecho como incidente entre dos clanes. Por eso es más aceptable suponer que la venganza fue sólo sobre la familia de Jamor, y sólo así parece verosímil. La épica popular tiende a generalizar y exagerar las situaciones.

1 A. Clamer, o.c., p.401. — 2 En el libro de Job se dice que éste tuvo siete hijos y tres hijas. Todos murieron en la gran tragedia que se abatió sobre su familia. Pero al fin Dios le restituyó todos sus bienes, le dobló el número de hijos, pero sólo le dio tres hijas, pues hubiera sido un castigo darle más. — 3 La frase “en Israel” parece glosa. Es frecuente en la Biblia la frase “tal infamia no se hizo en Israel”: Jue 19:23; 20:6; 10; 2 Sam 13:12; Dt 22:21; Jer 29:23. — 4 Art.54. En el *Código de Hammurabi* se distingue la dote y los regalos: Art.159-61. En Ex 22:15-16 se exige al que violó a una virgen casarse con ella. Si el padre de ella no quiere, entonces debe pagar el *mohâr* o dote. Entre los árabes beduinos de Moab también se exige en caso similar casarse con ella y dar la dote o *maher*. — 5 Cf. E. Dhorme, *La religión des Hébreux nomades* 287-288. — 6 Gén 49:5. — 7 Gén 12:43; Idt 14:10. — 8 Ex 22:16s. — 9 Gén 49:5-7.

35. Jacob, en Marcha Hacia Hebrón.

Este capítulo es más heterogéneo, y parece que el redactor ha utilizado tres fuentes: el E (v.1-5; 7-8; 14; 16-20), el J (v.21-22a), el P (v.9-13; 6; 15; 22b-29). Comprende: *a*) estancia de Jacob en Betel (v.1-15); *b*) muerte de Raquel (16-20); *c*) incesto de Rubén (21-22); *d*) hijos de Jacob (22b-26); *e*) muerte de Isaac (27-29).

Jacob en Betel (1-13).

¹Dijo Dios a Jacob: “**Anda, sube a Betel para habitar allí y alza un altar al Dios que se te apareció cuando huías de Esaú, tu hermano.**” ²Jacob dijo a su familia y a cuantos estaban con él: “**Arrojad todos los dioses extraños que haya entre vosotros; purificaos y mudaos de ropas,** ³**pues vamos a subir a Betel y a alzar allí un altar al Dios que me oyó el día de mi angustia y me acompañó en el viaje que hice.**” ⁴Entregaron, pues, todos los dioses extraños que pudieron haber a mano y los pendientes de sus orejas a Jacob, que los enterró bajo la encina que hay en Siquem. ⁵Partieron, y se extendió el terror de Dios por las ciudades del contorno, y no los persiguieron. ⁶Llegó Jacob y cuantos con él iban a Luz, que es Betel, en la tierra de Canaán. ⁷Alzó allí un altar y llamó a este lugar El-Betel, porque allí se le apareció Dios cuando huía de su hermano. ⁸Murió Débora, la nodriza de Rebeca, y fue enterrada por debajo de Betel, bajo una encina, que se llamó la encina del llanto. ⁹Apareciósele de nuevo Dios a Jacob, de vuelta de Padán-Aram, y le bendijo, ¹⁰diciendo: “**Tu nombre es Jacob, pero no serás ya llamado Jacob; tu nombre será Israel**”; y le llamó Israel. ¹¹Y le dijo: “**Yo soy el El Saday; sé prolífico y multiplicate. De ti saldrá un pueblo, un conjunto de pueblos, y de tus lomos saldrán reyes.**” ¹²La tierra que di a Abraham y a Isaac te la daré a ti y a tu descendencia después de ti.” ¹³Y ascendió Dios del lugar donde le había hablado, ¹⁴en el que levantó Jacob un monumento de piedras, y en él hizo una libación y derramó óleo sobre él, ¹⁵dando el nombre de Betel al lugar donde Dios le había hablado.

Después del suceso de Siquem, Jacob no podía permanecer allí, y así se dispuso a partir para Betel, del que debía conservar grato recuerdo¹. Para el acto religioso que allí iba a ejecutar empieza por preparar a su gente, obligándola a entregarle todos sus dioses, sin excluir las figuras de ellos que pudieran tener en sus joyas. Dios se muestra siempre celoso de su honor, y no admite compañía en el culto que se le ofrece. Ya hemos visto atrás que Jacob tenía muchos rebaños y, por

consiguiente, muchos siervos para guardarlos. A semejanza de Abraham y de Isaac, hemos de considerar al patriarca como un jeque de tribu, en la que no todos participaban por igual de sus sentimientos religiosos. Si Raquel había guardado los *terafim* de su padre, no será de maravillar que otros guardasen sus dioses. Lo más difícil de implantar en Israel no fue el culto de Yahvé, el Dios de Israel, sino la exclusión de todo otro culto. Era difícil de admitir para los antiguos la unicidad de Dios. Jacob enterró todos los ídolos y amuletos de las joyas y pendientes de su clan bajo la encina de Siquem², sin duda la misma de Moré donde había estado Abraham³. Josué dirá también a sus seguidores bajo esta misma encina: “Quitad los dioses extranjeros que están en medio de vosotros.”⁴ Esta encina debía de ser objeto de cierta veneración, como todavía lo son hoy en Palestina algunos árboles o bosques. Según Jos. 24:26, el conquistador hebreo erigió en Siquem bajo una encina la piedra que debía recordar al pueblo las protestas que su caudillo le había hecho de ser fieles a la alianza⁵.

Al partir para Betel, la mano del Señor le protege a Jacob, infundiendo terror en los pueblos circunvecinos, que pudieran tomar venganza por el suceso de Siquem⁶. La expresión “terror de Dios” parece aludir a un pavor especial infundido por fuerza divina a aquellos pueblos. Entre los paganos se hablaba del *pánico* o terror producido por el dios Pan. Llegado a *Luz* o Betel (en realidad son dos localidades próximas, pero no idénticas)⁷, erigió un *altar*. Al pasar la primera vez, levantó una *estela* o *masebah* como *memorial* de la aparición divina y de las promesas anunciadas⁸. Así llamó a aquel lugar *El-Betel* (Dios de Betel)⁹. Según Gén. 12:8, Abraham había erigido allí ya un altar, lo que prueba que también allí debía de haber un antiguo santuario cananeo. La mención del enterramiento de Débora, nodriza de Raquel, resulta sorprendente por lo inesperado. Pero puede ser un signo de arcaísmo del relato, en el que se asociaba un hecho concreto sin trascendencia a la segunda estancia de Jacob en Betel. En Betel renueva Dios la promesa hecha en aquel lugar a Jacob cuando se dirigía a Jarrán. Y se cambia el nombre del patriarca en *Israel*, sin dar explicación del nuevo nombre¹⁰. Los vv.9-13 desconocen el cambio de nombre de Jacob en Galaad. Dios se presenta como *El-Saday*, el Dios de Abraham¹¹. Los términos de la promesa son sustancialmente los de las anteriores hechas a Abraham e Isaac. Jacob reconoce la presencia de la divinidad, y erigió una *estela*, ungiéndola con aceite (v.14). El autor de este texto parece desconocer la afirmación del v.7, en que dice que erigió un *altar*. Algunos autores creen que esa libación y erección de la *estela* (v.14) debe decir relación con la sepultura de Débora (v.8), suponiendo que el v.14 sea continuación inmediata del v.8. Creemos que es una simple repetición de la erección de la estela narrada en 28:18; 22, cuando Jacob se dirigía hacia Siria. Las tradiciones se interfieren, y el redactor muchas veces traspone las perspectivas históricas, relatando dos veces un mismo hecho en diversas circunstancias. Así, el v.15, donde se habla de nuevo del nombre de *Betel*, es la narración paralela de 28:19.

Muerte de Raquel (16-20).

¹⁶Partieronse de Betel, y, cuando estaban todavía a un “kibrat” de camino para llegar a Efrata, parió Raquel, teniendo un parto muy difícil. ¹⁷Entre las angustias del parto, le dijo la partera: “No temas, que también éste es hijo.” ¹⁸Y al exhalar el alma, pues estaba moribunda, le llamó Ben-‘oní; pero su padre le llamó Benjamín. ¹⁹Murió Raquel y fue sepultada en el camino de Efrata, que es Belén, ²⁰y alzó Jacob sobre la tumba de Raquel un monumento, que todavía subsiste.

Raquel, la esposa preferida de Jacob, que tanto había deseado tener hijos, al cabo vino a morir de su segundo parto. Esto tiene lugar poco antes de llegar a *Efrata*. La frase del TM *kibratha' ares*

parece que equivale a una pequeña distancia, pero no se puede precisar más esta medida de longitud. Se suele localizar *Efrata* al norte de Jerusalén, no lejos de Betel, cerca de *Rama* o *Ramala*, a unos 20 kilómetros al norte de Jerusalén¹². En el v.19 se la identifica con Belén, pero esta indicación es considerada como glosa. Se sabe que parte de la población de Efrata se trasladó a vivir a Belén; de ahí que surgiera la denominación de “Belén de los efrateos.”¹³ Belén está a ocho kilómetros al sur de Jerusalén. Raquel, cuando tuvo a José, pidió aún tener otro varón. Ahora la partera se lo anuncia para confortarla. Las madreas solían dar a sus hijos un nombre de buen augurio, pero ahora Raquel le llama Ben-‘oní (“hijo de mi dolor”); pero su padre se lo cambió en *Benjamín* (Ben-yamin: “hijo de la derecha,” símbolo de honor y de buenos presagios). Jacob, sobre la tumba de Raquel, erigió una “estela” (*masebah*), o monumento, como recuerdo en el camino de Efrata, que subsiste cuando escribe el redactor. La tradición judaica, debido a la confusión Efrata-Belén, la trasladó a la entrada de la actual Belén, donde se puede ver una construcción árabe medieval sobre el supuesto sepulcro de Raquel.

El Incesto de Rubén (21-22a).

²¹Partióse Jacob y plantó sus tiendas más allá de Migdal-Eder. ^{22a}Durante su estancia en esta región vino Rubén y se acostó con Bala, la concubina de su padre, y lo supo Jacob.

Jacob, sin duda en busca de pastos, se trasladó a *Migdal-Eder*, lugar desconocido que se supone en la región de Bersabé. El nombre significa “torre del rebaño,” y sin duda alude a una de las muchas torres que se erigían en la campiña para guardar los rebaños¹⁴. Mientras el patriarca estaba ausente, tuvo lugar la acción incestuosa de Rubén con Bala, sierva de Raquel. Rubén era hijo de Lía¹⁵. El autor sagrado narra el incesto de Rubén, hijo mayor de Jacob, sin comentar las reacciones del patriarca. Seguramente el texto está incompleto. La versión de los LXX añade que Jacob, al enterarse, afeó el hecho a su hijo. En el testamento, Jacob recuerda este hecho inmoral, y por eso priva de la primogenitura a Rubén¹⁶. En la historia de José, el que habla en nombre de Jacob como mayor de los hermanos es Judá¹⁷. Al ser vendido José, es Rubén el más humanitario, quien se opuso al acto¹⁸.

Los Hijos de Jacob (22b-26).

^{22b}Los hijos de Jacob eran doce. ²³Hijos de Lía: Rubén, el primogénito de Jacob; Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. ²⁴Hijos de Raquel: José y Benjamín. ²⁵Hijos de Bala, la sierva de Raquel: Dan y Neftalí. ²⁶Hijos de Zelfa, la sierva de Lía: Gad y Aser. Estos son los hijos que nacieron a Jacob en Padán-Aram.

La enumeración es lógica, según las esposas y esclavas. Es interesante ver cómo aquí los hijos de las esclavas son de la misma categoría jurídica que los de las verdaderas esposas. Todos son iguales, porque todos son hijos del mismo padre. Vemos, pues, cómo aquí no se rige el autor sagrado por la legislación babilónica que hemos visto en el caso de Ismael e Isaac, el hijo de la esclava y el de la esposa. De esta lista es de notar que todos ellos nacieron en Padán-Aram o Alta Siria, cuando, según 35:16-18, Benjamín nació en Canaán. Son dos tradiciones distintas, yuxtapuestas. El sentido crítico de la historia en la antigüedad no llegaba a estas minucias, sin trascendencia en la marcha general del relato. El documento desconoce la existencia de Dina, sin duda porque no conoce el incidente con los siquemitas. Las diversas tradiciones son fragmentarias y se completan entre sí, **como ocurre en el caso de los evangelios sinópticos.**

Muerte de Isaac (27-29).

²⁷Fue Jacob a donde estaba Isaac, su padre, a Mambré, a Qiriat-Arbá, que es Hebrón, donde habitaban Abraham e Isaac. ²⁸Vivió Isaac ciento ochenta años, ²⁹y murió y se reunió con su pueblo, anciano y lleno de días. Esaú y Jacob, sus hijos, le sepultaron.

También estos versos se atribuyen al documento, por sus precisiones cronológicas y la denominación de Hebrón según el nombre antiguo de Qiriat-Arbá. Su plan de reconstruir la historia es más esquemático y sencillo, prescindiendo de muchos detalles. Según estos dos documentos, cuando Jacob se fue a Siria, Isaac era extremadamente viejo y se preparaba para la muerte, dando su bendición a Jacob¹⁹. En cambio, ahora, después de más de veinte años de ausencia, se lo encuentra vivo. Por otra parte, el documento no parece conocer la hostilidad de los dos hermanos, y los presenta con toda naturalidad asistiendo al acto de dar piadosa sepultura al padre, como lo hicieron — según el mismo documento — Isaac e Ismael con Abraham²⁰. Según 36:7-8, la razón de separarse Jacob y Esaú no es por querellas entre ellos sobre el derecho de primogenitura, sino porque sus rebaños han crecido desmesuradamente, y no era conveniente habitar juntos, exactamente como había pasado en la separación de Abraham y Lot²¹. En este documento, pues, “sustituye a la diversidad y complejidad de los hechos un plan esquemático de hechos uniformes que expresa por las mismas frases.” Así, Isaac muere, como Abraham, en Hebrón²², “lleno de días” (v.29). La misma frase estereotipada “se reunió con su pueblo” (e.d., se fue al *seol* a reunirse con sus antepasados) refleja la uniformidad de estilo característica de este documento, cuyo autor tiene pocas dotes estilísticas e imaginativas.

1 Gén 28:10; 22-22. — 2 Cf. Os 2:15; Ex 11:2. — 3 Gén 12:6. — 4 Jos 25. — 5 Jue 9:6. — 6 Cf. Is 19:13-14; Ez 24:22-23; Am 2:14-16; 2 Par 20:29; Zac 14:13. — 7 Véase sobre su identificación com. a 28:19. — 8 Cf. 28:17; 18; 22. — 9 Cf. 22:14-33:20. — 10 Cf. 28:10-12. — 11 Gén 17:6. Sobre el nombre de *El-Saday* véase com. a 17:1. — 12 Cf. 1 Sam 10:2; Jer 31:15: el profeta presenta a Raquel llorando al ver a los cautivos camino del destierro. — 13 Miq 5:2. — 14 Sobre su localización posible véase Abel, *Géog.* I 309-310. — 15 Gén 29:32ss. — 16 Gén 49:4; — 17 Gén 43:3 — 18 Gén 42:22. — 19 Gén 27:1. — 20 Gén 25:9. — 21 Gén 13:6. — 22 Gén 25:8.

36. Descendencia de Esaú.

Con el relato de la muerte de Isaac terminan sus *generaciones*. Pero antes de comenzar con las de Jacob, que hasta aquí parecen consideradas como pertenecientes a la historia de Isaac¹, el autor sagrado refiere en cuadros estadísticos las de Esaú, llamado también Edom, que muchas veces han de figurar en la historia subsiguiente. Los cuadros corresponden a diversas épocas; por eso hay en el capítulo repeticiones y divergencias. Son documentos que el autor sagrado recoge para tejer la historia del hijo de Isaac, como en el capítulo 25 había recogido la descendencia de Ismael para completar la de Abraham y su inmediata descendencia. Vemos, pues, cómo la historia se desarrolla con rígido esquematismo literario.

Mujeres e Hijos de Esaú en Canotán (1-5).

¹Esta es la descendencia de Esaú, que es Edom. ²Esaú tomó sus mujeres de entre las hijas de Canaán: a Ada, hija de Elón, jeteo; a Olibama, hija de Ana, hija de Sibeón, jeveo. ³Además, a Basmat, hija de Ismael, hermana de Nebayot. ⁴Ada le parió a Eli-

faz; Basmat, a Reuel, ⁵y Olibama, a Yeus, Yalam y Qoraj. Tales son los hijos de Esaú que le nacieron en tierra de Canaán.

El autor quiere presentar a Esaú como el epónimo de los edomitas, y así le llama *Edom* ² Los nombres de las mujeres de Esaú dados aquí apenas coinciden con las que ya conocemos por 26:34 y 28:9.

Emigración de Esaú (6-8)

⁶Esaú tomó a sus mujeres, sus hijos y sus hijas, y todas las gentes de su casa, sus ganados y todas sus bestias, y todos los bienes que había adquirido en Canaán, y se fue a una tierra lejos de Jacob, su hermano; ⁷pues, siendo muchos los bienes de uno y otro, no podían habitar juntos, y la tierra en que se movían no les bastaba a causa de sus muchos ganados. ⁸Establecióse Esaú en el monte de Seir. Esaú es Edom.

Esaú se traslada con su familia a la tierra de Edom, porque su mucha hacienda creaba dificultades a la también abundante de Jacob. No se alude para nada a las discordias ³ entre ellos, que conocemos por otros documentos. En Gén. 32:3; 4 y 33:14 se supone que Esaú se trasladó a Edom antes de que Jacob retornase de Siria. La tierra de *Seir* es la zona montañosa y la meseta al este del Arabah que se extiende al sur del mar Muerto. En las cartas de Tell Amarna se llama este país *Se-e-ri*, y lo sitúan al sur de Palestina, lo que coincide sustancialmente con los datos bíblicos. *Edom* parece ser los *Aduma* de los textos egipcios, que los consideran como beduinos (*Sasu*), emparentados con los *Sa'aira* (los *Bene Seir* de la Biblia). Según los datos de este c.36, figuran como edomitas una población abigarrada de jorritas, amalecitas, quenezitas, seiritas, hititas e ismaelíes⁴.

Descendencia de Esaú en Seir (9-14)

⁹He aquí los nombres de los hijos de Esaú, padre de Edom, en el monte de Seir: ¹⁰Elifaz, hijo de Ada, mujer de Esaú; Rajel, hijo de Basmat, mujer de Esaú. ¹¹Los hijos de Elifaz fueron: Temán, Omar, Sefo, Gatam y Quenaz. ¹²Timna fue concubina de Elifaz, hijo de Esaú, y le parió a Amalee. Estos son los hijos de Ada, mujer de Esaú. ¹³Los hijos de Reuel: Najat, Zaraj, Samma y Miza. ¹⁴Estos son los hijos de Basmat, mujer de Esaú. Los hijos de Olibama, hija de Ana, hija de Sibeón, mujer de Esaú, fueron: Jeus, Yalam y Coraj.

Elifaz aparece en Job. 2:11s. *Temán* aparece como nombre geográfico de Edom⁵. *Quenaz* es el epónimo de los quenezitas, de la familia de los fereceos y jorritas⁶. En tiempo de los jueces se unieron a Judá⁷. *Amalec*: sin duda en relación con los amalecitas del sur de Palestina⁸. *Najat*: aparece en 2 Par. 30:13. *Zaraj*: aparece en Gén. 38:30. *Jeus*⁹. *Samma*¹⁰.

Los Jefes de Edom (15-19)

¹⁵He aquí los jefes de los hijos de Esaú: Hijos de Elifaz, primogénito de Esaú, el jefe Temán, el jefe Omar, el jefe Sefo, el jefe Quenaz, ¹⁶el jefe Qoraj, el jefe Gatam, el jefe Amalec. Estos son los jefes de Elifaz en la tierra de Edom; son los hijos de Ada. ¹⁷Hijos de Reuel, hijo de Esaú: el jefe Najat, el jefe Zaraj, el jefe Samma y el jefe Miza. Estos son los jefes de Reuel en la tierra de Edom; éstos son los hijos de Bas-

mat, mujer de Esaú. ¹⁸Hijos de Olibama, mujer de Esaú: el jefe Jeus, el jefe Yalam y el jefe Qoraj. Estos son los jefes de Olibama, hija de Ana, mujer de Esaú. ¹⁹Estos son los hijos de Esaú, éstos sus jefes; él es Edom.

Esta lista de jefes de la tribu de Esaú reproduce los nombres de v.9-14. La palabra que traducimos por *jefes*, siguiendo a la generalidad de las versiones (LXX: ηγεμων, y Vg: *dux*; en heb. ‘*alluf*), es literalmente jefe de *mil* (‘*elef*); podemos considerarlos como jefes de clanes dentro de una tribu.

Descendientes de Seir el Jurrita (20-30).

²⁰Los hijos de Seir el jurrita, que habitaban la región: Lotán, Sobal, Sibeón, Ana, ²¹Disón, Eser, Disán. Estos son los jefes de los jurritas, hijos de Seir, en la tierra de Edom. ²²Los hijos de Lotán fueron: Jori y Hemán; Tamma, hermana de Lotán. ²³Los hijos de Sobal: Alván, Manajat, Ebal, Sefó y Onam. ²⁴Los hijos de Sibeón: Aya y Ana. Este Ana es el que halló en el desierto los manantiales de agua caliente mientras apacentaba el ganado de Sibeón, su padre. ²⁵Los hijos de Ana: Disón y Olibama, hija de Ana. ²⁶Los hijos de Disón: Jemdám, Esebán, Jetrán y Casam. ²⁷Los hijos de Eser: Balam, Zaayam y Acam. ²⁸Los hijos de Disán: Us y Aram. ²⁹He aquí los jefes de los jurritas: el jefe Lotán, el jefe Sobal, el jefe Sibeón, ³⁰el jefe Ana, el jefe Disón, el jefe Eser, el jefe Disán. Estos son los jefes de los jurritas, cada uno de sus jefes en la tierra de Edom.

Los jurritas eran una población no semita, emparentada con los mitannitas e hiwitas, de las estribaciones del Cáucaso, que invadieron la Alta Mesopotamia y Palestina como consecuencia de la presión de la oleada indoeuropea que hacia el 2000 a.C. cayó en el Asia Menor. Según Dt. 2:12; 22, los descendientes de Esaú, para establecerse en Edom, debieron de exterminar esta población de jurritas, que solían establecerse en zonas donde abundaban las cavernas; por eso en la Biblia se relaciona su nombre *Jorita* con *Jor* (caverna). Así, San Jerónimo los llama trogloditas o cavernícolas. Presionados por los edomitas, los jurritas se extendieron al sur hasta Egipto¹¹. Por eso los egipcios llaman *Haru* a la Palestina meridional, y a sus habitantes *hjry* (los LXX: χορραῖος). *Seir* aquí aparece como epónimo, pero es un nombre geográfico. *Sobal*¹². *Disón*¹³. *Hemán*¹⁴. *Alván*¹⁵. *Onam*¹⁶. *Aya*¹⁷. *Ana*: encontró las aguas termales, muy abundantes junto al mar Muerto. *Jemdám*¹⁸. *Jetram*¹⁹. *Hus*²⁰. *Aram*²¹.

Reyes de Edom (31-39).

³¹He aquí los reyes que han reinado en tierra de Edom antes que reinara un rey sobre los hijos de Israel: ³²Bela, hijo de Beor, reinó en Edom, y el nombre de su capital era Dinabá. ³³Murió Bela y le sucedió Yobab, hijo de Zerah, de Bosra. ³⁴Murió Yobab y le sucedió Jusam, de la tierra de Temán. ³⁵Murió Jusam y le sucedió Hadad, hijo de Bedad, que derrotó a Madián en los campos de Moab; el nombre de su ciudad era Avit. ³⁶Murió Hadad y le sucedió Samla, de Masreqah. ³⁷Murió Samla y le sucedió Saúl de Rejobot, junto al río. ³⁸Murió Saúl y le sucedió Baal-Janán, hijo de Acbor. ³⁹Murió Baal-Janán, hijo de Acbor, y le sucedió Hadar; el nombre de su capital era Pau, y el de su mujer, Metabel, hija de Matrad, hija de Mezahab.

Esta lista de reyes de Edom proviene de una fuente desconocida. Es relativamente reciente, ya

que supone que existe la monarquía en Israel: “He aquí los reyes que han reinado en tierra de Edom *antes que reinara un rey* sobre los hijos de Israel” (v.31). Estos reyes no constituyen dinastías, pues no son hijos unos de otros y tienen capitales distintas. No parece que existiera monarquía hereditaria²². Algunos autores creen que la lista es de reyes anteriores no al primer rey de Israel (Saúl), sino al primer rey israelita que reinó sobre Edom (David)²³. El primero, Bela, hijo de Beor, encuentra su paralelo en Balaam, hijo de Beor, el adivino encargado por Balac, rey de Moab, que maldijera a los israelitas²⁴. No pocos comentaristas creen que se trata del mismo personaje²⁵. *Yobab* es rey de Bosra:, la actual *el-Buseira*, al norte de Petra y al sudeste del mar Muerto²⁶. Era la defensa principal de Edom por el norte²⁷. *Hadad*: es el nombre del dios arameo de la tempestad, cuyo culto estaba muy extendido en Edom²⁸. Venció a los *madianitas*, nómadas invasores de Moab²⁹. *Masreqah*: es el actual *djebel el-Musraq*, al sudeste de Maan³⁰. *Saúl de Rejobot*: es el Seil el-Qeraji³¹. *Hadar*³².

Otros Jefes de Edom (40-43).

⁴⁰Estos son los nombres de los jefes de Esaú según sus tribus y territorios. El jefe Timna, el jefe Alva, el jefe Yeter, ⁴¹el jefe Olibama, el jefe Ela, el jefe Pinón, ⁴²el jefe Quenaz, el jefe Temán, el jefe Mibsar, ⁴³el jefe Magdiel, el jefe Iram. Estos son los jefes de Edom según sus moradas en la tierra que ocupan.

La mayor parte de estos nombres aparecen ya en la lista de los v. 19-39. Algunos nombres son geográficos y corresponden a divisiones administrativas distintas de las antiguas por tribus, quizá establecidas después de la invasión de Edom por los israelitas. Así, *Ela* quizá sea *Elat* (la *Aelana* de los autores clásicos), en el golfo de Elán. *Pinón*: quizá el *Funón* de Núm. 33,42, el actual *Feinán*, a 40 kilómetros al sur del mar Muerto.

Tenemos, pues, en estas listas de Edom diversas genealogías de reyes y jefes de Edom en muy diversas épocas. El autor sagrado las recoge porque los considera descendientes de Esaú, hijo de Isaac, y porque la historia de Israel está muy vinculada a la del reino de Edom.

1 Gén 37:2. — 2 Sobre el sentido de “Edom” véase coment. a 25:25. — 3 Gén 35:27-28. — 4 Cf. Abel, *Géog.* I 282. — 5 Gén 36:34;42; Am 1:12; Jer 49:7; 20; Ez 25:13. — 6 Cf. Gén 15:19. — 7 Jos 15:17; Jue 1:13; 3:9. — 8 Gén 14:7. — 9 Cf. 1 Par 7:19. — 10 Cf. 1 Sam 16:9. — 11 Cf. Abel, *Géog.* I 281-282; 329. — 12 Gén 14:6; Is 21:11. — 13 Dt 14:5 — 14 1 Par 1:39. — 15 1 Par 1:40. — 16 Gén 38:4; 1 Par 2:26. — 17 2 Sam 3:7; 21:8s. — 18 1 Par 1:41. — 19 Ex 3:1; Jue 8:20. — 20 Gén 10:23; pertenece a Aram, epónimo de los arameos. Hus es el país de Job; Lam 4:21. — 21 1 Par 2:25. — 22 Cf. Is 34:12. — 23 Cf. 2 Sam 8:13-14; 1 Re 11:14s. — 24 Núm c.22-24. — 25 Así Noldeke, Hommel, Sayce. — 26 Muy citada en la Biblia: cf. Am 1:12; Is 34:6; 63:1; Jer 49:13. — 27 Abel, *Géog.* II 287. — 28 Cf. 1 Re 11,14. — 29 Gedeón luchará contra estas tribus nómadas (Jue 6). — 30 Abel, *Géog.* II 380-381. — 31 Abel, *ibid.* — 32 Cuando David conquistó Edom, aparece un príncipe llamado *Hadar*, que huyó a Egipto y volvió en tiempos de Salomón a liberar a su país. Cf. 1 Re 11:14-22.

37. Historia de José.

José es en los siguientes capítulos el personaje central de la trama histórica. La exposición de la historia es dramática y está redactada en un estilo insuperable, siendo quizá las páginas más bellas del Génesis. A pesar de que la trama general está perfectamente ensamblada, sin embargo, no es difícil al atento observador encontrar indicios de la diversidad de documentos primitivos utilizados, como hemos visto en los capítulos anteriores. Con la historia de José se abre una nueva etapa para los israelitas, ya que tienen que vivir durante siglos en un país extraño, en ocasiones bajo la más dura servidumbre. Ello será ocasión de la intervención milagrosa divina para liberarlos. **Todo ello responde a un plan salvífico de Dios en la historia**, que va a modelar el

alma israelita en las estepas del Sinaí para inmunizarlo contra las influencias religiosas paganas, convirtiéndole en “pueblo santo y raza sacerdotal.”¹ José mismo ve en su historia un designio divino: “Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien, cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso.”² La estancia de los israelitas en Egipto dejó profundo eco en la literatura épico-religiosa de Israel. Algunos autores modernos creen, sin embargo, que no todos los hijos de Jacob y sus clanes estuvieron en Egipto: “Se puede afirmar (la estancia en Egipto) de la casa de José y Benjamín, de la tribu de Leví, de la que nacerá Moisés; se puede admitir la de Judá y de Simeón; pero el problema queda planteado para las tribus más septentrionales.”³ Como veremos, la historia de José en su marco y líneas generales es perfectamente verosímil, y no hay fundamento para considerarla como una mera ficción literaria; pero esto no quiere decir que no existan notas pintorescas y pormenores anecdóticos que puedan haber surgido en los relatos de los hechos coloreados por la imaginación como en otros de la historia de los patriarcas.

José, Preferido de Jacob (1-11).

En razón de las incoherencias narrativas y repetición de algunos detalles del relato de este capítulo, se admiten varias fuentes primitivas, reflejo de tradiciones diversas⁴. Aparte de pequeñas secciones del documento⁵, se reconocen comúnmente las fuentes con sus características literarias⁶.

¹Habitó Jacob en la tierra por donde peregrinó su padre, en la tierra de Canaán.
²Esta es la historia de Jacob: Cuando tenía José diecisiete años, siendo todavía un adolescente, iba con sus hermanos, los hijos de Bala y los hijos de Zelfa, mujeres de su padre, a apacentar el ganado, e hizo llegar José a su padre la pésima fama de aquéllos. ³Israel amaba a José más que a todos sus otros hijos, por ser el hijo de su ancianidad, y le hizo una túnica talar. ⁴Viendo sus hermanos que su padre le amaba más que a todos, llegaron a odiarle, y no podían hablarle pacíficamente. ⁵Tuvo también José un sueño, que contó a sus hermanos y que acrecentó más todavía el odio de éstos contra él. ⁶Díjoles: “Oíd, si queréis, este sueño que he tenido. ⁷ Estábamos nosotros en el campo atando gavillas, y vi que se levantaba mi gavilla y se tenía en pie, y las vuestras la rodeaban y se inclinaban ante la mía, adorándola.” ⁸Y sus hermanos le dijeron: “¿Es que vas a reinar sobre nosotros y vas a dominarnos?” Estos sueños y las palabras de José fueron causa de que le odiaran todavía más. ⁹Tuvo José otro sueño, que contó también a sus hermanos, diciendo: “He aquí que he tenido otro sueño, y he visto que el sol, la luna y once estrellas me adoraban.” ¹⁰Contó el sueño a su padre y a sus hermanos, y aquél le increpó, diciéndole: “¿Qué sueño es ese que has soñado? ¿Acaso vamos a postrarnos en tierra ante ti yo, tu madre y tus hermanos?” ¹¹ Sus hermanos le envidiaban, pero a su padre le daba qué pensar.

En los capítulos anteriores, Jacob y su familia ocupan una parte muy importante de la historia; pero Isaac estaba con vida. Muerto el patriarca, Jacob queda heredero, tanto de su hacienda como de las promesas divinas hechas a Abraham. La historia de Jacob que sigue hasta el fin del Génesis está narrada a la luz de estas promesas. Por eso se habla de la “historia de Jacob” (v.2a). En ella ocupa José el lugar más importante, y el autor sagrado se propone poner de relieve la providencia de Dios sobre él. El puesto que viene a ocupar en la corte del faraón mira a conducir a Israel a Egipto, donde se multiplicará, dando ocasión a la servidumbre y a la liberación y retorno

a Canaán, la tierra prometida, **en la que habrá de realizar la misión a que Dios le tiene destinado, la preparación mesiánica.** Aquí la *historia* (lit. *generaciones*) de Jacob es en realidad la historia de sus hijos. El autor sagrado empieza por consignar que Jacob *habitó en Canaán* (v.1), en contraposición a Esaú, que emigró al país de Seir, al sudeste del mar Muerto⁷. No dice dónde residía, pero en el v.14 se dice que estaba en Hebrón, donde habían muerto Abraham e Isaac y donde estaba, por tanto, el centro de la familia en torno al panteón familiar.

José apacentaba los rebaños con sus hermanos, siendo un adolescente de diecisiete años. La frase “los hijos de Bala y de Zelfa,” esclavas de Lía y Raquel, parece una glosa para atenuar la culpabilidad de los otros hermanos de José, nacidos de las verdaderas esposas. En efecto, José los acusó a su padre de la *pésima fama* de ellos. La palabra hebrea que traducimos por *fama* significa en realidad “propósitos malos.”⁸ El texto no especifica en qué consistían. La Vg. traduce “*crimine pessimo*,” y por ello muchos autores antiguos han pensado en pecados sodomíticos o de bestialidad. Pero, en realidad, no sabemos en qué consistía la culpabilidad de los hermanos de José⁹. Esta acusación fue principio de una animadversión contra él de parte de sus hermanos. Pero, además, es que Jacob sentía especial predilección por José por ser el “hijo de su ancianidad” (v.3). Además, era hijo de Raquel, la esposa preferida¹⁰. En realidad, el último hijo de Jacob era Benjamín; pero debía de ser muy pequeño y el autor sagrado no tiene todavía cuenta de él. Otra razón de la envidia era que el padre le había distinguido regalándole una *túnica talar* (v.3), es decir, una túnica larga hasta los pies y con largas mangas, que solían usar los personajes distinguidos, mientras que los obreros y gente baja usaban una túnica hasta la rodilla, y ésta sería la usada por los demás hermanos de José¹¹. Por todo esto le trataban con desprecio y coléricamente: “no podían hablarle pacíficamente,” o saludarle afectuosamente (v.4). Esta situación se agravó cuando el ingenuo José les narró unos sueños misteriosos que había tenido: en uno de ellos, las gavillas de los otros hermanos rodeaban la suya y la adoraban (v.8). Esto prueba que también los hijos de Jacob se dedicaban, además del pastoreo, a la agricultura. A medida que los patriarcas habían echado raíces en Canaán, se habían transformado de nómadas en sedentarios. La reacción contra el visionario fue violenta: ¿es que iba a ser un día señor de ellos? Como veremos, esta visión era un presagio del encumbramiento de José en Egipto, al que tendrían que prosternarse sus hermanos llevados de la necesidad. Otro sueño confirmó esta conjetura: el sol, la luna y once estrellas se prosternaban ante él (v.9). Ahora la supremacía sería sobre el padre, la madre y los once hermanos, representados por el sol, la luna y las once estrellas (v.10). De momento, Jacob reaccionó contra estas pretensiones: *¿vamos a postrarnos en tierra ante ti yo, tu madre y tus hermanos?* Pero el patriarca reflexionó después sobre el misterioso sueño de su hijo, pensando en los posibles presagios en él simbolizados. Sus hijos, en cambio, se dejaron llevar de los celos y le cobraron gran odio.

Maquinaciones Contra la Vida de José (12-24).

¹²Fueron sus hermanos a apacentar el ganado de su padre en Siquem, ¹³y dijo Israel a José: “Tus hermanos están apacentando en Siquem. Ven que te mande a ellos.” El respondió: “Heme aquí.” ¹⁴“Pues vete a ver si están bien tus hermanos y el ganado, y vuelve a decírmelo.” Y le envió desde el valle de Hebrón, y se dirigió José a Siquem. ¹⁵Encontró un hombre errando por el campo y le preguntó: “¿Qué buscas?” ¹⁶Y él le contestó: “A mis hermanos busco. Haz el favor de decirme dónde están apacentando.” ¹⁷Contestó el hombre: “Se han ido de aquí, pues les oí decir: *Vamonos a Dotaín.*” ¹⁸Viéronle ellos desde lejos, antes que a ellos se aproximara, y concibieron el proyecto de matarle. ¹⁹Dijéronse unos a otros: “He aquí que viene el

de los sueños; ²⁰vamos a matarle y le arrojaremos a uno de estos pozos, y diremos que le ha devorado una fiera; así veremos de qué le sirven los sueños.” ²¹Rubén, que esto oía, quería librarle de sus manos, y les dijo: “Matarle, no; ²²no vertáis sangre; arrojadle a ese pozo que hay en el desierto y no pongáis las manos sobre él.” Quería librarle de sus manos para devolverlo a su padre. ²³Cuando llegó José hasta sus hermanos, despojáronle de la túnica, la túnica talar que llevaba, ²⁴y, cogiéndole, le arrojaron al pozo, un pozo vacío que no tenía agua.

Es extraño que los hijos de Jacob pastoreasen por la zona colindante de Siquem después del sangriento episodio causado por ellos en aquella localidad¹². Pero quizá pasaran inadvertidos, y habían transcurrido varios años después del suceso. Con todo, Jacob parece preocupado por la suerte de sus hijos, y así envía a José a cerciorarse de su estado (v.14). El patriarca residía en Hebrón¹³. José se encaminó hacia Siquem (más de 100 kilómetros de distancia desde Hebrón); pero no encontró a sus hermanos en aquella región, pues se habían corrido más al norte en busca de mejores pastos, hacia Dotaín, la zona rica de la llanura de Esdrelón, el actual *Tell Dotán*, que se hallaba en la ruta caravanera de Siria a Egipto. Los hermanos, al verle, deciden matarle, llamándole despectivamente *el de los sueños* (v.19). Quieren asesinarle y arrojarle a una cisterna para disimular su crimen. Rubén interviene para salvarle la vida, y propone arrojarle vivo a la cisterna.

José Vendido por sus Hermanos (25-36).

²⁵Sentáronse a comer, y, alzando los ojos, vieron venir una caravana de ismaelitas que venía de Galaad, cuyos camellos iban cargados de estoraque, tragacanto y láudano, que llevaban a Egipto; ²⁶y dijo Judá a sus hermanos: “¿Qué sacaríamos de matar a nuestro hermano y ocultar su sangre? ²⁷Vamos a vendérselo a esos ismaelitas y no pongamos en él nuestra mano, pues es hermano nuestro y carne nuestra.” Asintieron sus hermanos; ²⁸y, cuando pasaban los mercaderes madianitas, sacaron a José, subiéndole del pozo, y por veinte monedas de plata se lo vendieron a los ismaelitas, que le llevaron a Egipto. ²⁹Volvió Rubén al pozo, pero no estaba en él José, y, rasgando sus vestiduras, ³⁰volvióse a donde estaban sus hermanos, y dijo: “El joven no parece, ¿adonde iré yo ahora?” ³¹Tomaron la túnica talar de José y, matando un macho cabrío, la empaparon en la sangre, ³²la tomaron y se la llevaron a su padre, diciendo: “Esto hemos encontrado; mira a ver si es o no la túnica de tu hijo.” ³³Reconociéndola él, dijo: “La túnica de mi hijo es; una fiera le ha devorado, ha despedazado enteramente a José.” ³⁴Rasgó Jacob sus vestiduras, vistióse de saco e hizo duelo por su hijo durante mucho tiempo. ³⁵Venían todos sus hijos y sus hijas a consolarle; pero él rechazaba todo consuelo, diciendo: “En duelo bajaré al “seol,” a mi hijo.” Y su padre le lloraba. ³⁶los madianitas le vendieron en Egipto a Putifar, ministro del faraón y jefe de la guardia.

Después de consumado el hecho, divisan que por la ruta caravanera bajan unos mercaderes con sus camellos; unas veces son llamados *ismaelitas*, y otras *madianitas* (indicio de duplicidad de documentos), pero en todo caso árabes¹⁴. Traían aromas y resinas olorosas, muy apreciadas de los egipcios para las momificaciones. La ruta de Arabia era la especializada en estos productos (v.25); por eso proceden de *Galaad*¹⁵. Por los documentos extrabíblicos sabemos cómo, en efecto, existían caravanas regulares que pasaban de Siria y Arabia por Palestina hacia Egipto, y, por tan-

to, el relato bíblico está perfectamente encuadrado en su marco histórico-geográfico. Judá propone vender a José a estos mercaderes, pues el derramamiento de sangre siempre es una cosa muy grave: *¿Qué sacaríamos de matar a nuestro hermano y ocultar su sangre?* (v.26). La sangre clamaba al cielo, y por eso se cubría con tierra para acallar su voz¹⁶. Por otra parte, tratándose de un hermano, el crimen era más horrendo: *es carne nuestra* (v.27). Asintieron los hermanos y, sacando a José de la cisterna, lo entregaron por veinte siclos de plata (v.29). Un esclavo valía 30 siclos¹⁷. En Lev. 27:5 se prescribe pagar al templo 20 siclos de plata como rescate de un joven de cinco a veinte años.

El relato está confuso, pues se mezclan dos tradiciones. Rubén, que antes propuso echar a José a una cisterna para salvarle, fue después a ella, sin duda para libertarle; pero no le halló y volvió rasgándose las vestiduras y diciendo: *El joven no parece; ¿adonde iré yo ahora?* (v.30). Según esta narración, Rubén no estaba con sus hermanos cuando se decidió la venta de José, y ahora pregunta a sus hermanos por su paradero. Esta parece ser la versión del hecho según el autor. Según la narración, los hermanos tiñeron la túnica en la sangre de un macho cabrío y la remitieron a Jacob para que viera si era la de José. La artimaña es muy calculada. Para evitar que su padre les conociera su fechoría por el relato directo, envían a un tercero con la túnica. Jacob la reconoce, y deduce que, en efecto, el hijo ha sido devorado por una fiera (v.33). Deconsolado, hizo duelo ritual por él, vistiéndose de saco y rasgando sus vestiduras (v.34). Sus hijos e hijas (nombradas por primera vez, excepto Dina) le tratan de consolar, pero en vano, pues está apesadumbrado por el dolor: “En duelo bajaré al *seol*, a mi hijo” (v.35). Su muerte no sería la de su padre ni abuelo, “en buena senectud,” rodeado de todos sus hijos. Ha perdido el hijo predilecto y de modo trágico. Este recuerdo le lacerará hasta la muerte. El autor sagrado recalca este dolor, preparando el contraste de la alegría que experimentará el patriarca al recuperar a su hijo, virrey de Egipto¹⁸.

Los mercaderes vendieron a José a Putifar, eunuco del faraón. El nombre es plenamente egipcio, y parece significar “don de Ra” (en egipcio: *Pa-di-pa-Ra*: que en una pronunciación dialectal da “Putifar”). Su título oficial es “jefe de los matarifes” (*sar hattabajim*), título honorífico al estilo de “caballerizo mayor” del rey en la nomenclatura cortesana de hoy. La venta de un hombre estaba prohibida por la Ley mosaica¹⁹, pero el tráfico de esclavos era corriente en la época.

1 Ex 19:5. — 2 Gén 50:20. — 3 R. De Vaux: DBS IV 734-735. — 4 Según v.27.28b, José es vendido por sus hermanos a ismaelitas, que lo llevaron a Egipto (c.30). Según 28a; 29; 30, lo roban mercaderes *madianitas*, en contra de la voluntad de sus hermanos. Según el v.2, José es odiado porque acusó a sus hermanos de pecados nefandos; según los v.3-4, porque era preferido de su padre; según v.5-6, porque tuvo sueños pretenciosos. Según v.21-22, es Rubén el que quiere librarle de la muerte; según el v.26, es Judá. Parecen narraciones duplicadas: v.14-14; 18-20; 34-35. — 5 Los v.1; 2a. — 6 Se atribuyen al *yahvista*: v.3-4; 12-17; 18b:21; 23; 25-27; 28b; 31; 32; 33a. Al *elohista*: v.5-11; 19; 20; 22; 24; 28a; 29-30; 33b; 34b; 36. Véase J. CHAINE, o.c., 377-381, y A. Clamer, o.c., 418-419. — 7 Gén 36:6-8. — 8 Cf. Núm 14:16; Prov 10:18; Jer 20:10; Ez 36:3. — 9 Estos dos versos son atribuidos al documento *sacerdotal*. Los otros documentos darán otras razones para explicar la envidia de los hermanos de José. — 10 Gén 30:22. — 11 La Vg, siguiendo a los LXX, traduce “*tunicam polymitam*,” o de abigarrado color. Pero la palabra hebrea usada, *passim*, y su equivalente *pista* en arameo y siríaco, significa la planta de los pies o las palmas de las manos. Así se trata de una túnica que llegaba a los pies y con mangas hasta las palmas de las manos. Véase DBS III 512; A. Clamer, o.c., p.420. — 12 Cf. Gén 34:25-35:5. — 13 Cf. Gén 35:27. En 35:21 se dice que residía más al sur, en Migdal-Eder. — 14 Según la Biblia, los *ismaelitas* y los *madianitas* eran descendientes de Abraham, unos por Agar (c.16) y otros por Quetura (25,1-2). — 15 Cf. Jer 8:22; 46:11; 51:8; Ez 27:17. — 16 Cf. Job 16:18; Is 26.21; Ez 24.7-18. — 17 Ex 21:32. — 18 Gén 45:28. — 19 Ex 21:16.

38. Judá y Tamar.

La bella historia de José está interrumpida por este capítulo sobre la familia de Judá. El autor creyó conveniente insertar esta historia para que no se perdiese, ya que de Judá habría de prove-

nir el rey David, heredero de las promesas mesiánicas. No debemos perder de vista el carácter fragmentario y heterogéneo de los relatos bíblicos, presididos siempre por ideas religiosas, y en este caso se busca los antepasados históricos de la familia davídica. Algunos comentaristas creen que en esta narración nos hallamos ante una trasposición de relaciones colectivas de tribus a supuestos personajes epónimos, antepasados de las mismas, como hemos visto en el caso de Moab y Amón, hijos de Lot. Los hijos de Judá, Selá, Fares y Zeraj, son nombres de clanes de la tribu de Judá. El estilo del relato es realista, pero por eso lleva un marcado sello de autenticidad. Los detalles del relato se encuadran perfectamente en el ambiente consuetudinario de la época patriarcal.

¹Sucedió entonces que bajó Judá, apartándose de sus hermanos, y llegó hasta un adulamita de nombre Jirá. ²Vio allí a una cananea llamada Súa, y la tomó por mujer, y entró a ella, ³que concibió y parió un hijo, al que llamó Er. ⁴Concibió de nuevo y parió un hijo, a quien llamó Onán; ⁵volvió a concebir, y parió un hijo, a quien llamó Selá; cuando le parió éste, hallábase en Quezib. ⁶Tomó Judá para Er, su primogénito, una mujer llamada Tamar. ⁷Er, primogénito de Judá, fue malo a los ojos de Yahvé, y Yahvé le mató. ⁸Entonces dijo Judá a Onán: “Entra a la mujer de tu hermano y tómala, como cuñado que eres, para suscitar prole a tu hermano.” ⁹Pero Onán, sabiendo que la prole no era suya, cuando entraba a la mujer de su hermano, se derramaba en tierra para no dar prole a su hermano. ¹⁰Era malo a los ojos de Yahvé lo que hacía Onán, y le mató también a él. ¹¹Dijo entonces Judá a Tamar, su nuera: “Quédate como viuda en casa de tu padre hasta que sea grande mi hijo Selá.” Pues se decía: “No vaya a morir también éste como sus hermanos.” Fuese, pues, Tamar y habitaba en casa de su padre. ¹²Pasó mucho tiempo, y murió la hija de Súa, mujer de Judá. Pasado el duelo por ella, subió Judá con su amigo Jirá, el adulamita, al esquileo de su ganado a Timná. ¹³Hiciéronselo saber a Tamar, diciéndole: “Mira, tu suegro ha ido a Timná al esquileo de su ganado.” ¹⁴Despojóse ella de sus vestidos de viuda, se cubrió con un velo, y cubierta se sentó a la entrada de Enaím, en el camino de Timná, pues veía que Selá era ya mayor y no le había sido dada por mujer. ¹⁵Judá, al verla, la tomó por una meretriz, pues tenía tapada la cara. ¹⁶Dirigióse a donde estaba y le dijo: “Déjame entrar a ti,” pues no conoció que era su nuera. Ella le respondió: “¿Qué vas a darme por entrar a mí?” ¹⁷Y él contestó: “Te mandaré un cabrito del rebaño.” Ella le dijo: Si me das una prenda hasta que lo mandes...” ¹⁸¿Qué prenda quieres que te dé?,” le dijo él. Ella contestó: “Tu sello, el cordón de que cuelga y el báculo que llevas en la mano.” El se lo dio, y entró a ella, que concibió de él. ¹⁹Luego se levantó, se fue y, quitándose el velo, volvió a vestirse sus ropas de viuda. ²⁰Mandó Judá el cabrito por medio de su amigo el adulamita, para que retirase la prenda de manos de la mujer; pero éste no la halló. ²¹Preguntó a las gentes del lugar, diciendo: ¿Dónde está la meretriz que se sienta en Enaím a la vera del camino?” Y ellos le respondieron: “No ha habido aquí ninguna meretriz.” ²²Volvió, pues, a Judá y le dijo: “No la he hallado, y las gentes del lugar me han dicho que no ha habido allí ninguna meretriz.” ²³Y dijo Judá: “Que se quede con ello, no vaya a burlarse de nosotros; yo ya he mandado el cabrito y tú no la has hallado.” ²⁴Al cabo de unos tres meses avisaron a Judá, diciendo: “Tamar, tu nuera, se ha prostituido, y de sus prostituciones está encinta.” Judá contestó: “Sacadla y quemadla.” ²⁵Cuando la sacaban, mandó ella a decir a su suegro: “Del hombre cuyas son estas cosas estoy

encinta. Mira a ver de quién son ese anillo, ese cordón y ese báculo.”²⁶ Los reconoció Judá, y dijo: “Mejor que yo es ella, pues no se la he dado a Selá, mi hijo.” Pero no volvió a conocerla más.²⁷ Cuando llegó el tiempo del parto, tenía en el seno dos gemelos.²⁸ Al darlos a luz, sacó uno de ellos una mano, y la partera la tomó, y ató a ella un hilo rojo, diciendo: “Este ha sido el primero en salir”;²⁹ pero él retiró la mano y salió su hermano. “¡Vaya rotura que has hecho!,” dijo ella, y le llamó Fares;³⁰ luego salió su hermano, que tenía el hilo atado a la mano, y le llamó Zaraj.

Hemos visto atrás cómo Abraham y Rebeca buscaban para sus hijos mujeres de su misma familia. Ya se comprende que esto no podía ser ley general para la familia de Jacob, que vivía en medio de los pueblos cananeos. Judá tomó por mujer a una cananea, tuvo de ella hijos, y para éstos buscó también mujeres del mismo país. Era esto natural, y no hemos de ser tan severos que hayamos de condenar la conducta de este hijo de Jacob por no haber seguido el ejemplo de sus mayores, yendo a buscar esposas a las lejanas tierras de Jarrán. La Ley mosaica no estaba aún dada, y el principio en que se fundaba la conducta de los patriarcas, a saber, la estima de la propia sangre y el no querer mancharla con la de los extraños, no podía ser tan poderosa como para obligar a toda la numerosa familia de Jacob a seguirla. Pero el episodio de Judá dio al autor sagrado ocasión para darnos a conocer una costumbre que luego será ley en la de Moisés.

Es difícil situar cuándo tuvo lugar este episodio dentro de la historia de los patriarcas. El texto dice vagamente que “sucedió entonces” (lit. “en aquel tiempo”) que Judá se *separó* de sus hermanos. Vemos que una de las tribus de Jacob se *separó* de las otras desde el principio. En el canto de Débora no aparece nombrado Judá¹. En Jueces 1 se dice que se apoderó de la parte meridional de Palestina. Aquí Judá se fue a habitar con un hombre de *Adullam*, localidad de la parte sudoeste de Palestina, en las estribaciones de las montañas de Judá, cerca ya de la llanura de la costa, o “sefela.”² Allí se casó con una cananea. ¿Cuándo ocurrió esto? ¿Antes de bajar a Egipto con los demás hermanos? En el texto se dice que tuvo tres hijos, y los tres casaderos; por tanto, hemos de suponer que Judá habitó en esta región durante mucho tiempo. Como es la parte meridional de Palestina, no lejos del delta egipcio, y las comunicaciones por la ruta de la costa eran frecuentes, muy bien podemos suponer que Judá se *separó* de sus hermanos de Egipto y se estableció en la tierra de Canaán. No es necesario suponer que los doce hijos de Jacob quedaran todos en Egipto. Lo más normal es que algunos de ellos, y muchos de sus descendientes, hayan vuelto a Palestina, sobre todo cuando los egipcios se mostraron adversos a los hebreos. No debemos olvidar que la narración bíblica responde a un esquema rígido sometido a la ilustración de determinadas verdades religiosas, y así la historia resulta fragmentaria y artificial, aunque sustancialmente auténtica, pero que no excluye otros enfoques históricos más completos al investigador moderno. Así, con el tiempo, parte de la tribu de Judá puede estar ya establecida en Palestina antes del éxodo, y parte pudo bajar a Egipto con sus hermanos de las otras tribus, de forma que tomen parte también en el éxodo y después en la formación de la teocracia en el Sinaí. Con todo, este relato relativo a la vida de Judá es sumamente interesante y abre mucho las perspectivas histórico-geográficas de Israel como pueblo, ya que vemos que una tribu se separó de las otras en sus albores y llevó vida aparte en la zona meridional palestiniana. De seguro que también otras tribus hicieron lo mismo, según la suerte que les haya cabido en el modo de encontrar medio de vida. No hemos de concebir a las doce tribus como un bloque indiviso que vive pastoreando en el delta del Nilo. Al crecer y surgir dificultades ambientales, de seguro que algunas tomaron otros rumbos, y se volvieron a la tierra de sus antepasados. Una de ellas — lo sabemos — es Judá, representada en su epónimo. Este no tuvo inconveniente en tomar mujer cananea y

cananeas para sus tres hijos³. Una de ellas se llamaba *Tamar* (palmera). El primogénito de Judá, Er, murió pronto en castigo por unas malas acciones que no se especifican (v.7). Entonces Judá mandó a su segundo hijo que se casara con la viuda: *para suscitar prole a tu hermano* (v.8). Es la ley del *levirato*, nacida del ansia de sobrevivir en la posteridad. Según esta ley, el pariente más próximo del difunto debía casarse con la viuda de éste, de forma que el primer hijo que tuviera de ésta fuera considerado jurídicamente como hijo del difunto y continuador de su nombre⁴. Esta costumbre la encontramos en la legislación asiria, pero la finalidad en este caso era, sobre todo, hacer valer el derecho de propiedad sobre la mujer, que el difunto marido o sus padres habían comprado con su dinero⁵. En el código hitita existe la misma ley, pero ni en una ni en otra se exige la condición de que el difunto haya fallecido sin herederos⁶. De manera que en ambas leyes la razón del *levirato* (*levir*: “cuñado”) es la misma: conservar en la familia los derechos adquiridos sobre la mujer⁷. En el caso bíblico, la finalidad es, como dijimos antes, suscitar descendencia al difunto, de modo que sobreviva su nombre en Israel. Pero Onán frustra esta intención, cometiendo un pecado contra naturaleza (v.9). De este hecho, los moralistas darán el nombre de *onanismo* al vicio de la masturbación. En la Biblia es condenado (“era malo a los ojos de Dios”), no tanto por ir contra la virtud de la castidad **cuanto por ir contra la piedad familiar**, al negarse a dar descendencia a su hermano. De todos modos, el autor sagrado supone en ese acto una perversión del orden natural de Dios al oponerse a la generación. Dios le castigó, y Onán murió, quedando viuda de nuevo Tamar. Entonces Judá le dijo a ésta que volviera a la casa paterna hasta que su hijo menor fuera mayor y se casara con ella; pero en el fondo no quería entregárselo, pues veía que Tamar tenía como un maleficio, pues dos de sus maridos habían muerto en poco tiempo (v.11). Para la viuda, volver a la casa paterna por no haber tenido hijos era deshonroso y como una maldición de Dios⁸. Por eso, la vida de la desgraciada viuda era muy penosa y llena de desprecio. Esto nos dará a comprender el interés de Tamar por tener hijos. Durante su reclusión murió la esposa de Judá, y entonces Tamar concibió la esperanza de ser esposa de Judá y tener descendencia de él. Y así procuró hacerse encontradiza con Judá cuando éste subía a *Timná*⁹, donde tenía sus rebaños. La artimaña de Tamar es muy original. Era la ocasión del esquileo de las ovejas, en que se solían celebrar regocijos. Tamar esperó a su suegro en el camino vestida de prostituta, con la cabeza velada (v.14), sin duda para no ser reconocida¹⁰. Ella se puso a la vera del camino al estilo de las cortesanas¹¹. Judá la solicita, y promete en recompensa un cabrito¹², que estaba consagrado a la diosa del amor. Quizá Judá en esto seguía una antigua costumbre cananea. Tamar exige como garantía que le entregue el *sello*, el *cordón* y el *báculo* (v.18), que eran los objetos más personales. Toda persona de algún rango debía llevar consigo un *sello* para signar los contratos, bien en el dedo a modo de anillo o colgando del cuello, con un *cordón*, que es el caso actual¹³, y el *báculo* o bastón, cincelado con determinados adornos que sirvieran para identificar a la personalidad de su dueño¹⁴. Judá entrega estos objetos personalísimos, sin sospechar la intención de Tamar que los exigía. Más tarde envió a su amigo Jirá para que llevara el cabrito convenido a la cortesana¹⁵, pero no la encontró, y nadie le dio noticias de ella. Judá se conformó con la pérdida de sus objetos personales, callándolo para que no se divulgara su acción y perdiera el honor (v.23). Pocos meses después le comunican que Tamar está encinta. Judá manda quemarla, según la costumbre. A Judá pertenece decidir la pena contra su nuera, porque legalmente es la prometida de su hijo menor. En la Ley mosaica se manda quemar a la hija de un sacerdote que se prostituya¹⁶, pero en otros casos la pena es la lapidación¹⁷. Tamar, cuando era llevada a la hoguera, mandó enviar los objetos personales que tenía de Judá a éste, para que reconociera la paternidad del hijo que iba a tener (v.25). Judá los reconoció, admitió su culpabilidad, confesando que Tamar era mejor que él, ya que debió entregarle su hijo en matrimonio. Pero después no tuvo

relaciones maritales con Tamar, considerando deshonoroso casarse con una nuera.

En los v.27-30 encontramos un relato muy similar al de 24:25s. Tamar tuvo dos gemelos, que también parecen luchar por la primogenitura antes de nacer. Uno de ellos, *Fares*, suplantó al otro, *Zaraj*, que había sacado primero la mano. Y se da la explicación del nombre del primero, Fares (en heb. “rotura, brecha”): “¡Vaya *rotura* que has hecho!” exclama la partera, aludiendo a la violencia con que salió a luz, deseoso de suplantar a su hermano Zaraj. También aquí parece nos hallamos ante explicaciones folklóricas sobre el nombre de estos dos epónimos de dos clanes de la tribu de Judá¹⁸. Como en el caso de Esaú y de Jacob, también aquí muchos comentaristas ven una alusión a la lucha entre estas dos colectividades, cuya hostilidad se traslada legendariamente al origen de los dos supuestos antepasados en el seno materno. De hecho, los descendientes de Fares son más numerosos que los de Zaraj, y, sobre todo, de aquél había de nacer David, el rey predestinado de Israel¹⁹. **En la genealogía de Cristo según San Mateo**, Fares figura entre los antepasados²⁰. Los autores sagrados, fieles a la historia, no se atreven a borrar las manchas genealógicas. Un autor falsario de la época de la monarquía no pondría como antepasado de David a uno que nació de una acción fornicaria entre suegro y nuera, y lo mismo un falsario del N. T. habría buscado unos antepasados más limpios **a la ascendencia de Cristo**. Pero la historia es la historia, y los autores sagrados la recogen como está, viendo en sus vicisitudes la providencia misteriosa de Dios, cuyos inescrutables designios no caben en cálculos meramente humanos.

La conducta de Judá en juntarse con la que creía meretriz es condenable ante la ley natural, ante la Ley mosaica y más ante la evangélica. El autor sagrado no la aprueba, sino que la considera como acción pecaminosa. Pero no debemos perder de vista la mentalidad de la época, y entonces la conciencia moral era muy oscura. Sobre todo es disculpable la conducta de Tamar, que ante todo busca tener descendencia, sin reparar en una acción que para ella era perfectamente lícita para conseguir su deseo²¹.

1 Jue 5. — 2. Cf. Jos 12:15; 1 Sam 22:1; 2 Sam 23:13; 2 Par 11:7; 2 Esdr 11:30; 2 Mac 12:38. Se la identifica con el actual *Id el-Ma o Idelmiye* (ABEL, *Géog.* II 329). — 3 Cuando nació el último, Selá, se encontraba en *Quezib* o Akzib, el actual *Ain el-Kezbe* (ABEL, *Géog.* II 298). — 4 Dt 25:5s. — 5 Art.196. — 6 Art.193. — 7 Véase CH. Jean, *Le Milieu Biblique* II 198.222. — 8 Cf. Lev 22:13. — 9 La actual *Tibna*, entre Adullam y Enaím (ABEL, *Géog.* II 481). — 10 Según las leyes asirias, las jóvenes y mujeres debían ir con la cabeza cubierta, excepto las prostitutas, que debían llevarla descubierta, y lo mismo las esclavas (J. B. pritchard, *Ancient Near Eastern Taxis relating to the Old Testament* [1950] 183). — 11 Cf. Jer 3:2. — 12 Es el regalo que Sansón da a su esposa (Jue 15:1). — 13 Cf. Cant 8:6. — 14 Herodoto menciona estos objetos usados por los babilonios como medios de probar su personalidad (I 195). — 15 Aquí el TM, por cortesana, dice *qedesah*, que significa prostituta *sagrada* o hieródula. es la *qadistu* babilónica, consagrada al culto en el santuario. También en Canaán existían santuarios con mujeres y hombres dedicados a la prostitución sagrada en honor de Astarté. Véase Os 4:14; 1 Re 14:24; 25:12; 2 Re 23:7. Véase Herodoto, I 199. — 16 Lev 21:9. — 17 Dt 22:23; Lev 20:10. — 18 Cf. 1 Par 2. — 19 Cf. Rut 4:18; 22. — 20 Mt 1:3. — 21 Cf. J. Schildenberger, *Biblica* (1937) 209s.

39. José en Egipto.

Como en las historias anteriores, el autor sagrado quiere poner de relieve la especial providencia que Dios tiene de José, instrumento de misteriosos designios históricos en orden al pueblo elegido.

José, Mayordomo de Putifar (1-6).

¹Entretanto, a José, que había sido llevado a Egipto y comprado a los ismaelitas por Putifar, ministro del faraón y jefe de la guardia, egipcio, ²le protegió Yahvé, siendo afortunado mientras estuvo en la casa de su señor el egipcio, ³el cual vio que Yahvé estaba con él, y que todo cuanto hacía, Yahvé lo hacía prosperar por su mano. ⁴Halló, pues, José gracia a los ojos de su señor, y le servía a él. ⁵Hízole mayordomo

de su casa, y puso en su mano todo cuanto tenía. Bendijo Yahvé por José a la casa de Putifar, y derramó Yahvé su bendición sobre todo cuanto tenía en casa y en el campo,⁶ y él lo dejó todo en mano de José y no se cuidaba de nada, a no ser de lo que comía. Era José de hermosa presencia y bello rostro.

José fue vendido por los ismaelitas a un egipcio al que se le llama Putifar, eunuco o ministro del faraón y jefe de la guardia¹. Pero, en su nueva condición, José fue particularmente favorecido por Yahvé, que, lejos de abandonarle, le prodigó sus gracias hasta hacerle conquistar la simpatía y confianza total de su amo. El autor sagrado quiere mostrar **cómo Yahvé sigue siendo el Dios de José en tierra extraña**. Le dotó de excepcionales aptitudes para todo, de modo que cuanto hacía *prosperaba* en sus manos. Así llegó a ser mayordomo en la administración de la casa; es el cargo llamado en egipcio *mer-per* y en árabe *wakil*. Estaba, pues, sobre todos los esclavos y servidores de la casa, y Dios bendijo la casa de Putifar en atención a José. Era tan buen administrador y las cosas iban tan bien, que el amo *no se cuidaba de nada, sino de lo que comía* (v.6); locución proverbial para indicar la perfección con que José llevaba todos los detalles de la administración.

Castidad de José (7-18).

⁷Sucedió después de todo esto que la mujer de su señor puso en él sus ojos, y le dijo: “Acuéstate conmigo.” ⁸Rehusó él, diciendo a la mujer de su señor: “Cuando mi señor no me pide cuentas de nada de la casa y ha puesto en mi mano cuanto tiene,⁹ y no hay en esta casa nadie superior a mí, sin haberse reservado él nada fuera de ti, por ser su mujer, ¿voy a hacer yo una cosa tan mala y a pecar contra Dios?” ¹⁰Y como hablase ella a José un día y otro día, y ni la escuchase él, negándose a acostarse con ella y aun a estar con ella, ¹¹un día que entró José en la casa para cumplir con su cargo y no había nadie en ella, ¹²le agarró por el manto, diciendo: “Acuéstate conmigo.” Pero él, dejando en su mano el manto, huyó y se salió fuera. ¹³Viendo ella que había dejado el manto en sus manos y se había ido huyendo, ¹⁴se puso a gritar, llamando a las gentes de su casa, y les dijo a grandes voces: “Mirad, nos han traído a ese hebreo para que se burle de nosotros; ha entrado a mí para acostarse conmigo, ¹⁵y cuando vio que yo alzaba mi voz para llamar, ha dejado su manto junto a mí y ha salido fuera.” ¹⁶Dejó ella el manto de José cerca de sí, hasta que vino su señor a casa, ¹⁷y le habló así: “Ese siervo hebreo que nos has traído ha entrado a mí para burlarse de mí, ¹⁸y cuando vio que alzaba mi voz y llamaba, dejó junto a mí su manto y huyó fuera.”

Eran las costumbres de las mujeres de la alta clase egipcia bastante libres, y por eso no es extraño que una mujer liviana, acaso no bien atendida por su marido, ocupado en cargos oficiales y tal vez ausente muchas veces de su casa, se dejase llevar de la pasión por un joven que, aunque esclavo, era de “bella presencia” y ocupaba una posición distinguida, y su modo de conducirse mostraba no haberse criado en la esclavitud¹. En el “cuento de los dos hermanos,” novela del siglo XIII a.C. (dinastía XIX), se narra la historia de un joven que fue solicitado vanamente por su cuñada, y ésta, defraudada, le acusó para disculparse³. Es justamente el paralelo del relato bíblico. José resiste por virtud y fidelidad a su Dios (lo que prueba que las uniones fornicarias eran consideradas como pecaminosas ya en los textos más antiguos de la Biblia), y por fidelidad a su amo, correspondiendo a la confianza que le ha dado al ponerle al frente de todo, y reservándose sólo a su mujer (v.9). Pero la mujer, ciega por la pasión, no sigue estos razonamientos, y un día,

aprovechando que están solos en casa, le solicita descaradamente. El joven José sale, dejando en las manos de la seductora su manto, que ha de ser utilizado como prueba contra él (v.13). La reacción por parte de ella fue la normal en estos casos: el amor se tradujo en odio, y a gritos llamó a la servidumbre para declarar la felonía del “esclavo hebreo” (v.14). Quizá aquí *hebreo* tiene un sentido despectivo. Al menos debía despertar en los siervos sometidos a José una sed de revancha, ya que les resultaba insoportable estar a las órdenes de un asiático seminómada, educado muy lejos del refinamiento de las ciudades egipcias. La seductora renovó la acusación calumniosa ante su marido, presentándose víctima de un atropello.

José en la Prisión (19-23).

¹⁹ Al oír su señor lo que le decía su mujer, esto y esto es lo que me ha hecho tu siervo, montó en cólera, ²⁰ y, tomando a José, le metió en la cárcel donde estaban encerrados los presos del rey, y allí en la cárcel quedó José. ²¹ Pero estaba Yahvé con José, y extendió sobre él su favor, haciéndole grato a los ojos del jefe de la cárcel, ²² que puso en su mano a todos los presos; y cuanto allí se hacía, era él quien lo hacía. ²³ De nada se cuidaba por sí el jefe de la cárcel, porque estaba Yahvé con José, y cuanto hacía éste, Dios lo llevaba a buen término.

El amo da fe a su mujer y manda encarcelar a José. No se dice nada de la defensa hecha por José. Como medida preventiva, se le envía a la cárcel con los otros presos *del rey* (v.20). En el *Código de Hammurabi*, en las *Leyes asirias* y en las *Leyes hititas* no se menciona la prisión como castigo por un delito; pero Herodoto nos dice que en Tebas existía una prisión para los presos políticos. Sin duda que en el Bajo Egipto existía otra similar en tiempos de José, y así el relato es verosímil. Extraña la lenidad de la pena, pero hemos de suponer que el faraón quería probar la conducta de José, y sobre todo debemos pensar en los designios providenciales divinos, que así ordenaban las cosas en vista de acontecimientos futuros. Se dice en el salmo 19:15 **que Dios no abandona al justo en la tribulación**, y esto hace con José en la cárcel. Su conducta es tan ejemplar, que el carcelero le nombra lugarteniente suyo sobre los demás presos.

¹ “Putifar, eunuco del faraón, jefe de la guardia,” o de los “matarifes”), parece una glosa tomada de 37:28. — ² He aquí cómo un egiptólogo eminente describe a la mujer egipcia de la alta sociedad: “Frivola, coqueta y caprichosa, incapaz de guardar un secreto, mentirosa y vengativa, infiel naturalmente; los novelistas y moralistas ven en ella la hierba de todos los pecados, el saco de todas las malicias” (Montet. *La vie quotidienne en Egypte aux temps des Ramsés* [París 1946] 55.57)

³ Véase G. Maspero, *Les contes populaires de l’Egypte ancienne* (París 1889) 3-17.

40. José, Intérprete de Sueños.

¹ Sucedió después que, habiendo faltado contra su señor, el rey de Egipto, el copero y el repostero del rey, ² se encolerizó el faraón contra sus dos ministros, el jefe de los coperos y el jefe de los reposteros, ³ y los encarceló en la casa del jefe de la guardia, en la cárcel donde estaba preso José. ⁴ Púsolos el jefe de la guardia bajo la custodia de José, y éste les servía el tiempo que estuvieron en la cárcel. ⁵ El jefe de los coperos y el jefe de los reposteros del rey de Egipto, que estaban presos en la cárcel, tuvieron ambos un sueño la misma noche, cada uno el suyo; y cada sueño de diversa significación. ⁶ Cuando por la mañana vino a ellos José y los vio tristes, ⁷ preguntó a los dos ministros que con él estaban presos en la casa de su señor, diciéndoles: “¿Por qué

tenéis hoy mala cara?”⁸ Ellos le contestaron: “Hemos tenido un sueño y no hay quien lo interprete.” Díjoles José: “¿No es de Dios la interpretación de los sueños? Contádmelo, si queréis.”⁹ El jefe de los coperos contó a José su sueño, diciéndole: “En mi sueño tenía ante mí una vid¹⁰ con tres sarmientos, que estaban como echando brotes, subían y florecían y maduraban sus racimos.”¹¹ Tenía en mis manos la copa del faraón, y, tomando los racimos, los exprimí en la copa del faraón y la puse en sus manos.”¹² José le dijo: “Esta es la interpretación del sueño: los tres sarmientos son tres días.”¹³ Dentro de tres días, el faraón exaltará tu cabeza, y te restablecerá en tu cargo, y pondrás la copa del faraón en sus manos, como antes lo hacías, cuando eras copero.”¹⁴ A ver si te acuerdas de mí cuando te vaya bien, y me haces la gracia de recordarme al faraón para que me saque de esta casa,¹⁵ pues he sido furtivamente sacado de la tierra de los hebreos, y aun aquí nada he hecho para que me metieran en prisión.”¹⁶ Viendo el jefe de los reposteros cuan favorablemente había interpretado el sueño, dijo a José: “Pues he aquí el mío: Llevaba yo sobre mi cabeza tres canastillas de pan blanco.”¹⁷ En el canastillo de encima había toda clase de pastas de las que hacen para el faraón los reposteros, y las aves se las comían del canastillo que llevaba sobre mi cabeza.”¹⁸ Contestó José diciendo: “Esta es la interpretación: los tres canastillos son tres días.”¹⁹ Dentro de tres días te quitará el faraón la cabeza y te colgará de un árbol, y comerán las aves tus carnes.”²⁰ Al día tercero, que era el del natalicio del faraón, dio éste un banquete a todos sus servidores, y en medio de ellos trajo a la memoria al jefe de los coperos y al jefe de los reposteros,²¹ restableciendo al jefe de los coperos en su cargo de poner la copa en manos del faraón,²² y colgando al jefe de los reposteros, como lo había interpretado José.²³ Pero el jefe de los coperos no se acordó más de José, sino que se olvidó de él.

Ya hemos dicho, a propósito de los sueños de José¹, lo que estos fenómenos psicológicos representaban en la vida de los antiguos. Por esto, la ciencia de interpretar los sueños era muy cultivada, tanto en Egipto como en Babilonia, y así Dios, para acreditar a José y a Daniel, les confiere este don profético de la interpretación de los sueños. José, dotado de esta gracia, interpreta los sueños de los oficiales egipcios, y **de esto se sirve el Señor para preparar el camino de la exaltación de su siervo**².

Entre los encarcelados hay dos oficiales de palacio: el copero, o sea, el que tenía a su cargo la bodega del faraón y le servía a la mesa. Era oficio de gran confianza, pues no era raro que se valieran de tales ocasiones para propinar un veneno al soberano. También el repostero debía de ser cargo de la máxima confianza del faraón, por la misma razón³. José está encargado de ellos en la cárcel, pero en plan de servicio de confianza. Se ve que se tenía especiales atenciones con los altos dignatarios. En el documento del c.39, José está al frente de todos, subordinado sólo al jefe de la prisión. Preocupados con su causa, sueñan cada uno la suerte que les aguarda. Así, uno sueña que volverá a exprimir vino en la copa del faraón, mientras que el repostero sueña que las aves le comieron las pastas que llevaba en los canastillos. Están los dos preocupados y tristes, porque no saben quién les pueda explicar sus sueños. Existían diversas escuelas para interpretar sueños y oráculos en Egipto⁴. Los sueños estaban de moda en Egipto como presagios del futuro, y había especializados en su interpretación, que tenían abundantes clientes, como entre los caldeos. En el caso de los dos oficiales, José se ofrece espontáneamente a interpretarlos, creyendo tener el espíritu de Dios, ya que sólo de El depende la interpretación de los sueños (v.8). Confía en la protección divina, y así, sin titubear, da la interpretación de cada uno: el copero será repues-

to en su oficio, y el repostero, decapitado antes de tres días (v. 15.16). José pide al primero interceda al faraón cuando se vea encumbrado a su antiguo oficio, pues está injustamente en la cárcel y ha sido traído furtivamente *de la tierra de los hebreos* (v.15). Esta expresión resulta anacrónica en boca de José, ya que los hebreos como nación no existían y formaban un reducido clan patriarcal. Se trata de una trasposición del ambiente histórico del redactor a los tiempos patriarcales, del estilo de otras que ya hemos notado en su lugar. Los pronósticos de José fueron confirmados por los hechos: el copero, restablecido, y el repostero, decapitado el día de la fiesta del faraón. Pero el copero no se acordó más de José, como éste le había pedido, a pesar de haberle interpretado rectamente el sueño.

1 Gén 37:5s. — 2 Cf. Jean, *Le Milieu Biblique* II 16s.96.289.310; Mallon, *Les hébreux en Egypte* 68. — 3 Eran frecuentes los complots palaciegos y los intentos de envenenamiento. Véase Drioton y Vandier, *L'Egypte* (Paris 1938).

4 Véase Herodoto, II 83; Montet, *La vie quotidienne en Egypte* 46-48; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...* 495.

41. Los Sueños del Faraón.

Existen duplicados, repeticiones y pequeñas anomalías redaccionales, que reflejan yuxtaposición de dos fuentes diversas.

¹Al cabo de dos años soñó el faraón que estaba a orillas del río, ²y veía subir de él siete vacas hermosas y metidas en carnes, que se pusieron a pacer entre los juncos, ³pero he aquí que después subieron del río otras siete vacas feas y muy flacas, y se pusieron junto a las siete que estaban a la orilla del río, ⁴y las siete vacas feas y flacas se comieron a las siete hermosas y gordas; y el faraón se despertó. ⁵Volvió a dormirse, y por segunda vez soñó que veía siete espigas, que salían de una sola caña de trigo muy granadas y hermosas; ⁶pero detrás de ellas brotaron siete espigas flacas y quemadas por el viento solano, ⁷y las siete espigas flacas y quemadas devoraron a las siete espigas hermosas y granadas, y se despertó el faraón. Este fue el sueño. ⁸A la mañana estaba perturbado su espíritu y mandó llamar a todos los adivinos y a todos los sabios de Egipto; les contó su sueño, pero no hubo quien lo interpretara. ⁹Entonces habló al faraón el jefe de los coperos, diciendo: “Ahora me acuerdo de mi falta. ¹⁰ Estaba el faraón irritado contra sus siervos, y nos había hecho encerrar en la casa del jefe de la guardia a mí y al jefe de los reposteros. ¹¹Tuvimos ambos un sueño, la misma noche yo y él, cada uno el suyo y de distinta interpretación. ¹²Estaba allí con nosotros un joven hebreo, siervo del jefe de la guardia, y le contamos nuestros sueños, y él nos dio la interpretación; a cada uno le interpretó el suyo, ¹³y como lo interpretó él, así nos sucedió: yo fui restablecido en mi cargo y él fue colgado.” ¹⁴Mandó, pues, el faraón llamar a José, y apresuradamente le sacaron de la prisión. Se cortó el pelo, se mudó de ropas y se fue a ver al faraón. ¹⁵Este le dijo: “He tenido un sueño, y no hay quien me lo interprete, y he oído decir de ti que en cuanto oyes un sueño lo interpretas.” ¹⁶José respondió: “No yo; Dios será el que dé una respuesta favorable al faraón.” ¹⁷Habló, pues, el faraón a José: “Este es mi sueño: Estaba yo en la ribera del río, ¹⁸y vi subir del río siete vacas gordas y hermosas que se pusieron a pacer en el juncal; ¹⁹y he aquí que detrás de ellas subían otras siete vacas malas, feas y flacas, como no las he visto en toda la tierra de Egipto, ²⁰y las vacas malas y feas se comieron a las primeras siete vacas gordas, ²¹que entraron en su

vientre sin que se conociera que habían entrado, pues el aspecto de aquéllas siguió siendo tan malo como al principio. Y me desperté. ²²Vi también en sueños que salían de una misma caña siete espigas granadas y hermosas, ²³y que salían de ella siete espigas malas, secas y quemadas del viento solano, ²⁴y las siete espigas secas devoraron a las siete hermosas. Se lo he contado a los adivinos y no ha habido quien me lo explique.”

También el faraón tiene sus sueños, que, a su juicio, le son enviados por su padre Ra para amonestarle sobre los sucesos venideros y darle ocasión de tomar medidas oportunas. Los sacerdotes eran los encargados, mediante sus secretos mágicos, de explicar los sueños. He aquí uno de tantos sueños del faraón contados por la literatura egipcia: “En el año quinto de Merneptah, los tirsenos, los sardanos, los licios, los aqueos y libios atacaron en masa el Delta. El rey quería ir contra ellos, pero Ptah le apareció en sueños y le ordenó no moverse y enviar tropas a los territorios ocupados por el enemigo... Un reyezuelo etiópico (entonces egipcio) vio, durante la noche, dos serpientes, una a la derecha y otra a la izquierda. Se despertó. Las serpientes habían desaparecido. Era un sueño. Los intérpretes declararon que un brillante porvenir estaba reservado al soñador, el cual, dominando ya el Alto Egipto, habría de conquistar pronto Egipto septentrional y hacer aparecer sobre la cabeza el buitre, símbolo del Sur, y la cobra, símbolo del Norte.”²

En nuestro caso, el faraón vio en sueños salir del Nilo — sostén de la agricultura y ganadería egipcias — a siete vacas gordas que pastaban en la orilla verde. Después vio otras siete vacas flacas que traían tal hambre, que devoraron a las vacas gordas. Estos datos fantásticos e inverosímiles son muy compatibles con los sueños. Un segundo sueño similar al primero dejó perplejo al faraón: siete espigas rellenas y granadas salían de un tallo. Después salieron otras siete espigas quemadas del solano. Al día siguiente, el faraón contó el sueño a sus íntimos, y ningún intérprete sabía explicar los dos misteriosos sueños. Llamó a todos *los adivinos*... (v.8); la frase es hiperbólica, para designar a los mejores especialistas en sueños, que de seguro vivían en la ciudad de la corte. Ante el resultado negativo, se acordó el *copero* del rey de lo que le había sucedido a él en la cárcel cuando José le interpretó su sueño, que resultó como dijo (v.13). Inmediatamente el faraón mandó sacar al joven hebreo, el cual se rasuró y cambió de vestidos³. El rey creía que se hallaba ante algún adivino, y así le pide que interprete el sueño con su ciencia mágica; **pero José dice que su ciencia viene de Dios** (v. 16). El faraón entonces cuenta su sueño, insistiendo en lo de las vacas flacas, que eran tales que después de devorar a las gordas seguían tan macilentas como antes (v.21).

Interpretación del Sueño (25-36).

²⁵José dijo al faraón: “El sueño del faraón es uno solo. Dios ha dado a conocer al faraón lo que va a hacer. ²⁶Las siete vacas hermosas son siete años, y las siete espigas hermosas son siete años; el sueño es uno solo. ²⁷Las siete vacas flacas y malas que subían detrás de las otras son otros siete años, y las siete espigas secas y quemadas del viento solano son siete años de hambre. ²⁸Es lo que he dicho al faraón: que Dios le ha hecho ver lo que va a hacer. ²⁹Vendrán siete años de gran abundancia en toda la tierra de Egipto, ³⁰y detrás de ellos vendrán siete años de escasez, que harán se olvide toda la abundancia en la tierra de Egipto, y el hambre consumirá la tierra. ³¹No se conocerá la abundancia en la tierra a causa de la escasez, porque ésta será muy grande. ³²Cuanto a la repetición del sueño al faraón por dos veces, es que el suceso está firmemente decretado por Dios, y que Dios se apresurará a hacerlo. ³³Ahora,

pues, busque el faraón un hombre inteligente y sabio y póngale al frente de la tierra de Egipto. ³⁴Nombre el faraón intendentes que visiten la tierra y recojan el quinto de la cosecha de la tierra de Egipto en los tiempos de la abundancia; ³⁵reúnan el producto de los años buenos que van a venir, y hagan acopio de trigo a disposición del faraón, ³⁶para mantenimiento de las ciudades, y consérvelo para que sirva a la tierra de reserva para los siete años de hambre que vendrán sobre la tierra de Egipto, y no perezca de hambre la tierra.”

Era la vaca en Egipto el símbolo de Isis y de Hator, diosas de la fertilidad, la cual en este caso sería muy grande o muy escasa, según indica el número de siete, número de perfección, intensidad y plenitud. Es cosa sabida que la fertilidad del suelo de Egipto depende de las inundaciones periódicas del Nilo ⁴, el cual se alimenta de las lluvias torrenciales de Nubia y Abisinia. Pero no siempre estas inundaciones son tan regulares y abundantes que libren a Egipto de la carestía y del hambre. Si la inundación es escasa y no alcanza más que a regar una porción del suelo, la cosecha será insuficiente. Asimismo, si la inundación es excesiva y prolongada, retarda la sementera y la maduración de la mies. Y esto suele ocurrir varios años seguidos. A un faraón de la III dinastía le hacen decir los sacerdotes del dios Khnum: “Está desolado porque el río no se desborda ya hace siete años. Falta el grano, los campos están secos y escasea el alimento.”

Los sueños del faraón están muy en armonía con la naturaleza de Egipto. El ganado vacuno abundaba en el valle del Nilo. El faraón explica el sueño de las vacas gordas y las flacas, y el de las siete espigas rozagantes y las quemadas. Ambos sueños tienen una misma significación según la interpretación de José. Las siete vacas gordas y las siete espigas granadas son anuncio de siete años de abundancia, mientras que las vacas macilentas y las espigas secas son presagio de siete años de escasez y hambre. Y una prueba de que esto sucederá así de manera irrevocable es la reiteración de los sueños enviados por Dios (v.32). En un texto de la época ptolomaica, pero refiriéndose a un hecho de la época de Zoser (de la III dinastía, s.XXV a.C.), se dice que hubo un hambre en Egipto durante siete años por fallar las inundaciones periódicas del Nilo. El faraón, por consejo de Imhotep, ofreció sacrificios al dios Khnum, y el río empezó a crecer, siguiendo después una época de abundancia⁵. Estos textos hacen verosímil el relato bíblico, aunque no encontremos alusiones en los textos egipcios al caso narrado por la Biblia. José aconseja que se nombre un intendente para que reserve la *quinta* parte de las cosechas durante los años de abundancia para los años de sequía. En Egipto existían graneros por todo el imperio para guardar las cosechas. Los egipcios eran el granero exportador de la antigüedad; así, sabemos que vendían al país de los hititas (Asia Menor) en tiempos de Merneptah (s.XIII a.C.). Conocemos cómo eran esos graneros, y el intendente jefe de los graneros era uno de los cargos principales en la corte faraónica⁶. El relato bíblico recibe así nueva luz, ya que está perfectamente ambientado en el marco histórico egipcio.

José, Virrey de Todo Egipto (37-49).

³⁷Parecieron muy bien estas palabras al faraón y a toda su corte, ³⁸y el faraón dijo a sus cortesanos: “¿Podríamos, por ventura, encontrar un hombre como éste, lleno del espíritu de Dios?” ³⁹y dijo a José: “Toda vez que Dios te ha dado a conocer estas cosas, no hay persona tan inteligente y sabia como tú. ⁴⁰Tú serás quien gobierne mi casa, y todo mi pueblo te obedecerá; sólo por el trono seré mayor que tú,” ⁴¹y añadió: “He aquí que te pongo sobre toda la tierra de Egipto.” ⁴²Quitóse el faraón el anillo de su mano y lo puso en la mano de José; hizo que le vistieran blancas vestiduras de

lino y puso en su cuello un collar de oro,⁴³ y mandó que, montado sobre el segundo de sus carros, se gritara ante él “abrek,” y así fue puesto al frente de toda la tierra de Egipto.⁴⁴ Díjole también el faraón: “Yo soy el faraón, y sin ti no alzaré, nadie mano ni pie en toda la tierra de Egipto.”⁴⁵ Llamó el faraón a José con el nombre de “Zâfnat Panêaj,” y le dio por mujer a Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. Salió José por toda la tierra de Egipto.⁴⁶ Tenía treinta años cuando se presentó al faraón, rey de Egipto, y le dejó para recorrer toda la tierra de Egipto.⁴⁷ La tierra produjo a montones durante los siete años de abundancia,⁴⁸ y José recogió el producto de los siete años que de ella hubo en Egipto, y lo almacenó en las ciudades, depositando en cada una de ellas los productos de los campos que la rodeaban,⁴⁹ llegando a reunir tanto trigo como las arenas del mar; en tan gran cantidad, que hubo que dejar de contar, porque no podía contarse.

No es raro, en las naciones donde el poder está concentrado en una persona, la exaltación de un favorito, de un siervo, de un eunuco de origen extranjero. En el caso nuestro, el caso es perfectamente verosímil suponiendo que el faraón que encumbró a José era de la raza de los *hicsos*, pueblo asiático que en el siglo XVIII a.C. atravesó Palestina y se apoderó del Delta egipcio, dominando aquí dos siglos, hasta que los reyes indígenas, bajados del Alto Egipto, lograron expulsarlos en el siglo XVI a.C. Así, pues, podemos suponer que los faraones hicsos favorecían sistemáticamente a los asiáticos para tener apoyo en contra de los nativos, que suspiraban por una dinastía indígena. El faraón, al reconocer una sabiduría superior en el asiático José, le nombra *visir* o lugarteniente suyo en todo el reino (v.40). En el siglo XV existe un doble intendente: uno para el norte, residente en Heliópolis (El Cairo actual), y otro en el sur, residente en Tebas. “A él (intendente) incumbía la distribución de las aguas y el cuidado de fijar anualmente las instrucciones generales para el laboreo. Nombraba el jefe del doble granero y sus subordinados, encargados directamente de la siega y recolección; cada año después de la recolección había una gran ceremonia, en la que el jefe del doble granero proclamaba ante el rey el resultado de la cosecha. No pasaba nada en el país que no fuera comunicado al visir, y nada se decidía sin haber sido sometido antes a él. Así, se puede decir que gobernaba Egipto como virrey.”⁷ Es comprensible la afirmación enfática de que nadie “alzaré mano ni pie en toda la tierra de Egipto” sin consentimiento de él (v.44). Era realmente el segundo después del faraón, que *sólo por el trono* será mayor que él (v.40). Todo el pueblo le obedecerá⁸. La única distinción entre José y el faraón será la dignidad real, el trono. Y le entrega las insignias del mando: el *anillo* con el sello que autentificaba oficialmente los documentos públicos, el vestido de lino, distintivo de la aristocracia del país, y un collar de oro (v.42). Todo esto está en armonía con las costumbres egipcias⁹. En los sepulcros de Tell Amarna, Amenofis IV aparece echando desde una ventana joyas y anillos de oro al pueblo. En los tesoros sepulcrales abundan los collares de oro y los anillos. Al príncipe Horeheb se le impone solemnemente el *collar* de oro, y en una estela de Setis I aparece el rey imponiendo el collar de oro a un cortesano llamado Horkhem. En el caso de José, el faraón, para solemnizar su investidura como virrey de Egipto, le hace subir a un carro detrás del rey, mientras se gritaba delante de él *abrek* (v.43). Son diversas las explicaciones que se dan de esta palabra, que se supone egipcia. Así, se cree que es una adulteración del egipcio *ab(n)-rek* (“tu mandato es nuestro deseo”), aunque muchos autores afirman que nos hallamos ante una palabra semítica, relacionada con la idea de “bendecir” (*barak*)¹⁰. Con este motivo le impuso un nombre egipcio: *Zâfnat Panêaj* (v.45), que la Vg. traduce “salvatorem mundi,” y los LXX transcriben defectuosamente ψονθομφανήχ. Sin duda que nos hallamos ante un nombre netamente egipcio transcrito dialectal-

talmente al hebreo. Se ha propuesto un nombre teóforo egipcio: *de (d) pnt (er) ef onj* (“dijo dios: él es viviente”)¹¹. También el nombre de la mujer de José es netamente egipcio: *Asenet* (v.45), que parece la transcripción defectuosa de *As-Neit* (“ella es de Neit,” diosa de Sais)¹². Era hija del sacerdote de *On* o Heliópolis, junto a El Cairo actual. Su padre es llamado *Putifar* (en el TM “Poti Fera”), nombre similar al del mercader que le compró (aunque en el TM es “Poti Fa,” 39:1), que se suele traducir por “don de Ra” (*Pa-di-pa-Ra*), que era el dios solar de Heliópolis (“ciudad del sol”: *Pi-Ra*)¹³. Herodoto dice que el colegio sacerdotal de Heliópolis era un gran centro cultural¹⁴. José, pues, al casarse con una hija de un sacerdote de Heliópolis, se relacionaba con la clase alta egipcia. Encumbrado al más alto rango egipcio, José se dedicó a recorrer Egipto para conocerlo y tomar las medidas pertinentes para una buena administración, de forma que se pudieran hacer reservas para los tiempos de escasez. Los años de abundancia fueron tales que no había posibilidad de hacer un recuento de las cosechas (v.49)¹⁵.

Hijos de José (50-52).

⁵⁰Antes que llegara el tiempo de la escasez, nació a José dos hijos, que le parió Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On. ⁵¹Dio al primero el nombre de Manasés, porque dijo: “Dios me ha hecho olvidar todas mis penas y toda la casa de mi padre”; ⁵²y al segundo le llamó Efraím, diciendo: “Dios me ha dado fruto en la tierra de mi aflicción.”

La prosperidad que Dios otorgó a José no sería completa si careciera de hijos. Por eso el autor sagrado nos cuenta luego los que le dio la única esposa egipcia, Asenet. Como en otros casos, los nombres de los hijos son interpretados como expresión del reconocimiento hacia Dios por el don recibido en ellos. *Manasés* (*Menasseh*: “habiendo olvidado” o “habiendo hecho olvidar,” de *nasah*, olvidar). *Efraím* (“me ha hecho fecundo,” de *farah*, ser fecundo). De hecho, la tribu de Efraím ha de ser la de territorio más fértil en la repartición de la tierra de Canaán.

Medidas de Gobierno Durante la Escasez (53-57).

⁵³Acabáronse los siete años de abundancia que hubo en Egipto, ⁵⁴y comenzaron los siete años de escasez, como lo había anunciado José; y hubo hambre en todas las tierras, mientras había pan en toda la tierra de Egipto; ⁵⁵y clamaba el pueblo al faraón por pan, y el faraón decía a todos los egipcios: “Id a José y haced lo que os diga.” ⁵⁶Cuando el hambre se extendió por toda la superficie de aquella tierra, abrió José los graneros, y lo que en ellos había se lo vendía a los egipcios, pues crecía el hambre en la tierra de Egipto. ⁵⁷De todas las tierras venían a Egipto a comprar a José, pues el hambre era grande en toda la tierra.

Cuando llegaron los años de escasez fue el gran triunfo de José. Gracias a sus previsiones, las gentes tenían algo que comer. La orden del faraón *Id a José* es la apoteosis del humilde esclavo hebreo, encumbrado a la más alta dignidad de Egipto por designios ocultos de Dios, que aprovechará esta escasez para que sus hermanos descendan a Egipto. Por la persistente sequía, los pueblos vecinos a Egipto tuvieron que ir al país del Nilo a buscar provisiones, ya que por su situación especial era el país donde se solían salvar las cosechas aun en tiempos de sequía. El faraón Amenhemet I (s. XX a.C.) se gloria de haber calmado el hambre de sus súbditos en estos términos: “He dado al pobre, he alimentado al huérfano, he admitido al que no tenía nada como al que tenía algo... He favorecido el cultivo del trigo, y amo al dios de la cosecha. El Nilo me saludaba

en todo el valle. No hay hambrientos en mi tiempo, y nadie tiene sed”¹⁶. En los monumentos egipcios aparecen caravanas de asiáticos llegando a Egipto para aprovisionarse en tiempos de escasez, pues Egipto era el granero de la antigüedad. El autor sagrado prepara así el relato de la peregrinación de los hijos de Jacob al país de los faraones.

2 Montet, *La vie quotidienne en Egypte...* 47. — 3 Los egipcios eran muy pulcros y se rasuraban cuidadosamente. Véase Herodoto, II 36-37; MONTET, o.c., 73. En los monumentos egipcios sólo los asiáticos y gentes de baja condición son representados con barba. — 4 Herodoto llama a Egipto “el don del Nilo” (II 2). — 5 Cf. J. Vandier, *La famme dans l’Egypte ancienne* (El Cairo 1936) 132-139; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...* 31-32. — 6 En el museo de El Cairo se conservan graneros en miniatura, que nos dan idea de los que existían en Egipto. En ellos se han encontrado granos de trigo (Mallon, *Les Hébreux en Egypte* [Roma 1921] 84-85). — 7 Drioton-Vandier, *L’Egypte* (1938) 439-443; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...* 212-214; A. Clamer, o.c., 446. — 8 Lit. el TM: “sobre tu boca besará todo mi pueblo.” Hemos preferido la versión de los LXX: “todo mi pueblo obedecerá a tu boca.” — 9 Mallon, *Les Hébreux en Egypte* 72-73. — 10 La transcripción hebrea *abrek* corresponde al egipcio imperativo plural (Erman-Grapow, *Grand Dictionnaire égyptien de Berlin* I 466). Véase Chaine, o.c., 398. — 11 Conocemos muchos nombres teóforos egipcios de este tipo: de *Isit efonj* (dice: “Isis es viviente”), de *Amon efonj* (dice: “Amón es viviente”), etc. Son frecuentes en la dinastía XX. — 12 Nombres de este tipo aparecen en la d.XVIII (s.XV a.C.): *Af-en-Anión* (él es de Amón), *Af-Jonsu* (él es de Jonsu). — 13 Otros autores proponen como equivalente de Putifar: P *hotep Har* (don de Horus). Encontramos nombres como *Pa-di-Amon* (aquel a quien Amón da), etc. — 14 Herodoto, II 3. — 15 Existen bajorrelieves y pinturas con inscripciones en las que se describe la faena de las cosechas con el escriba oficial, que en una tablilla toma nota de las medidas de trigo para ver lo que corresponde al faraón. — 16 Mallon, *Les Hébreux en Egypte* 81-82.

42. Los Hijos de Jacob bajan a Egipto.

Los hijos de Jacob ante José (1-24)

¹Viendo Jacob que había trigo en Egipto, dijo a sus hijos: “¿Qué estáis ahí mirándoos unos a otros? ²He oído decir que en Egipto hay trigo. Bajad, pues, allá para comprárnoslo, y vivamos, y no muramos.” ³Bajaron, pues, diez de los hermanos de José a Egipto a comprar pan; ⁴a Benjamín, el hermano de José, no le mandó Jacob con sus hermanos por temor de que le sucediera alguna desgracia. ⁵Llegaron los hijos de Israel con otros que venían también a comprar trigo, pues había hambre en toda la tierra de Canaán. ⁶Como era José el jefe de la tierra y el que vendía el trigo a cuantos venían a comprarlo, los hermanos de José entraron y se postraron ante él rostro a tierra. ⁷Al verlos, José los reconoció, pero disimuló, y les habló con dureza, diciéndoles: “¿De dónde venís?”; y ellos respondieron: “De la tierra de Canaán para comprar mantenimientos.” ⁸Conoció José a sus hermanos, pero ellos no le conocieron a él. ⁹Acordóse José de los sueños que les había contado, y les dijo: “Vosotros sois unos espías que habéis venido a reconocer las partes no fortificadas del país.” ¹⁰Ellos le dijeron: “No, señor mío; tus siervos han venido a comprar mantenimientos; ¹¹todos nosotros somos hijos del mismo padre; somos gente buena; no son tus siervos unos espías.” ¹²El repuso: “No, sois unos espías que habéis venido a ver lo indefenso de la tierra.” ¹³Ellos dijeron: “Eramos tus siervos doce hermanos, todos del mismo padre, en la tierra de Canaán; el más pequeño se quedó con nuestro padre, y el otro no vive ya.” ¹⁴Insistió José: “Es lo que os he dicho: sois unos espías.” ¹⁵Pero voy a probaros. Por la vida del faraón que no saldréis de aquí mientras no venga vuestro hermano menor. ¹⁶Mandad a uno de vosotros a buscar a vuestro hermano, y los demás quedaréis aquí presos. Así probaré si lo que decís es verdad, y si no, por la vida del faraón que sois unos espías.” ¹⁷Y les hizo meter a todos juntos en prisión por espacio de tres días. ¹⁸Al tercero les dijo José: “Haced esto y viviréis, pues yo temo a Dios. ¹⁹Si en verdad sois gente buena, que se quede uno de los hermanos preso en la cárcel donde estáis, y los otros id a llevar el trigo para remediar el hambre de vuestras casas, ²⁰y me traéis a vuestro hermano menor para probar la

verdad de vuestras palabras, y no moriréis.”²¹ Ellos se dijeron unos a otros: “Ciertamente somos nosotros reos de culpa contra nuestro hermano, a quien vimos con angustia de su alma pedirnos compasión, y no le escuchamos. Por eso ha venido sobre nosotros esta desventura.”²² Rubén les dijo: “¿No os advertí yo, diciéndoos: No pequéis contra el joven, y no me escuchasteis? Ved cómo ahora se nos demanda su sangre.”²³ Ellos no sabían que José les entendía, pues él les había hablado por medio de intérprete.²⁴ Alejóse José llorando, y, cuando volvió, les habló, y eligió a Simeón entre ellos, y le hizo atar ante los ojos de los otros.

Egipto fue siempre el granero de Canaán en los años de escasez. Ya lo hemos visto en la historia de Abraham y de Isaac. El primero había bajado a Egipto¹; el segundo pensó hacerlo², pero renunció a su propósito en virtud de una amonestación divina; Jacob ni siquiera habla de bajar al valle del Nilo. Su padre había comenzado a sembrar trigo en la región de Bersabé, y es probable que el hijo haya seguido el ejemplo, comenzando con esto a hacer vida sedentaria, con la mayor dificultad de moverse³. Pero ahora en las tiendas de Jacob empieza a sentirse la escasez, y el anciano manda a sus hijos que bajen a Egipto en busca de trigo. Ante esta indicación, diez de los hijos de Jacob se pusieron en marcha para poder traer la mayor cantidad posible de trigo y para poder ayudarse en el largo viaje. Sólo quedó en casa Benjamín, el último hijo de la esposa preferida, Raquel⁴. El recuerdo de la pérdida de José hizo que no se desprendiera de Benjamín por temor a quedarse sin él. Tenemos, pues, a los hijos de Jacob enrolados en una caravana con otras gentes que iban en busca de mantenimientos al país del Nilo (v.5). Los asiáticos llegaron hasta José; aunque es de suponer que no fuera José el que directamente llevara las ventas, sin embargo, ante el aluvión de cananeos que bajaban por trigo, es fácil que él esperara ver a sus hermanos, y por eso pudo dar orden de que los cananeos fueran presentados personalmente a él, que es llamado aquí “jefe de la tierra.”⁵ Al verlos José, los reconoció, y sobre todo, cuando se prosternaron ante él en tierra, se acordó de sus misteriosos sueños de joven, en los que las gavillas adoraban la suya, y el sol, la luna y las estrellas se prosternaban ante él⁶. Era el cumplimiento literal de aquellos misteriosos sueños enviados por Dios (v.9). Sin embargo, no quiere declararse para probar la disposición de ánimo de sus hermanos, y los trata con desconfianza, tomándolos por espías. Egipto confina al oriente con la estepa, donde vegetan tribus nómadas, más hambrientas que hartas. Es natural que los ojos se vayan tras las ricas tierras del valle del Nilo y aprovechen cualquier ocasión para emprender alguna algara en aquella rica tierra. Para impedirlo, los faraones tuvieron que establecer una serie de fortalezas a lo largo de la frontera. En este supuesto, la sospecha de José contra los asiáticos tenía su fundamento histórico. Los acusados declaran que forman una familia y que vienen en son de paz, y dan detalles de su familia, que es lo que José esperaba para estar seguro de su identificación. José insiste en su sospecha de que son espías. Al decir ellos que queda uno en casa con el padre, José exige que vayan a buscarlo uno de ellos, quedando los demás en prisión (v.19). Después de retenerlos tres días en prisión, permite que vuelvan con provisiones a condición de que quede uno como prenda de que volverán con el hermano menor que quedó en Canaán (v.20). Los hermanos hablan entre sí, reconociendo que lo que les sucede es un castigo de Dios por el crimen que han cometido con su hermano, y Rubén recuerda que él quiso salvarlo: “ahora se nos demanda su sangre” (v.22). Al oír esta conversación, José se sintió profundamente conmovido, y se separó para desahogar sus lágrimas. Vuelto a ellos, exige que permanezca como rehén Simeón, que era el mayor después de Rubén. Este quedaba libre, sin duda, por haber querido salvar a José. Era una lección para el resto de los hermanos.

Los Hijos de Jacob Vuelven a Canaán (25-38).

²⁵Mandó José que llenaran de trigo sus sacos, que pusieran en el de cada uno su dinero y les diesen provisiones para el camino, y así se hizo. ²⁶Ellos cargaron el trigo sobre los asnos y se partieron de allí. ²⁷Abrió uno de ellos el saco para dar pienso a su asno en el lugar donde pernoctaron, y vio que su dinero estaba en la boca del saco, ²⁸y dijo a sus hermanos: “Me han devuelto mi dinero; aquí está en mi saco.” Quedáronse estupefactos, y unos a otros se decían temblando: “¿Qué será esto que ha hecho Dios con nosotros?” ²⁹Llegaron a Jacob, su padre, a la tierra de Canaán, y le contaron cuanto les había sucedido: ³⁰“El hombre que es señor de aquella tierra nos habló duramente y nos tomó por espías de la tierra. ³¹Nosotros le dijimos: Somos gente buena, no somos espías. ³²Eramos doce hermanos, hijos todos del mismo padre; uno ha desaparecido, el más pequeño está con nuestro padre en la tierra de Canaán. ³³Y nos dijo el hombre, señor de la tierra: En esto sabré que sois gente buena: dejad aquí a uno de vosotros, tomad con qué atender a la necesidad de vuestras casas y partid; ³⁴traedme a vuestro hermano pequeño; así sabré que no sois unos espías, sino gente buena. Entonces os devolveré a vuestro hermano y podréis recorrer la tierra.” ³⁵Cuando vaciaron los sacos, cada uno encontró el paquete de su dinero en la boca de su saco, y, al ver los paquetes de dinero, ellos y su padre se llenaron de temor. ³⁶Jacob, su padre, les dijo: “¿Vais a dejarme sin hijos! José desapareció, Simeón desapareció, y ¿vais a llevaros a Benjamín? Todo esto ha venido sobre mí.” ³⁷Rubén dijo a su padre: “Haz morir a mis dos hijos si yo no te devuelvo a Benjamín. Entrégamelo y yo te lo devolveré.” ³⁸El le contestó: “No bajará mi hijo con vosotros. Su hermano murió y no queda más que él. Si en el viaje que vais a hacer le ocurre una desgracia, haréis descender en dolor mis canas al sepulcro.”

Los hermanos emprendieron el regreso pensativos. Su perplejidad aumentó al ver uno de ellos que en su saco estaba el dinero importe de la mercancía. Es una delicadeza misteriosa de José para con sus hermanos, los cuales sólo la comprenderían después del desenlace del drama. Habían pasado por espías, y ahora habrían de pasar por ladrones⁷. Al llegar a la casa paterna, cuentan lo sucedido: la severidad con que les ha tratado el intendente egipcio, las exigencias de que uno quedara como rehén para que llevaran al único hermano que quedaba en casa y la sospecha de ser espías. Jacob se resiste a dejar a su hijo menor. Teme que le pase algo, como a José. Rubén ofrece todas las garantías, y ofrece sus dos hijos como prenda de que ha de devolver sano a Benjamín. En 43:9 es Judá quien se ofrece a garantizar la vida de su hermano menor. Jacob dice que, si muere su hijo, él también será llevado al sepulcro: *haréis descender en dolor mis canas al sepulcro* (v.38).

1 Gén 12:9. — 2 Gén 26:2. — 3 Gén 37,7s. — 4 Gén 35:18. — 5 La palabra heb. empleada es *sallit*. Es una semejanza casual la de esta palabra y el nombre del faraón hicso Salatis, citado por Manetón y Josefo, *Contra Apión* I 14.15. — 6 Gén 37:7-9 — 7 Los v.27-28 aparecen repetidos en v.35. En 43:21 se cuenta un hecho similar: en todos los sacos aparece el dinero. Es indicio de existencia de dos documentos: v.35 (E), v.27-28. (J).

43. Retorno de los Hijos de Jacob a Egipto.

Viaje de Benjamín a Egipto (1-15).

¹Pero el hambre era ya muy grande en la tierra, ²y, cuando se acabaron las provisiones que habían traído de Egipto, les dijo su padre: “Volved a comprarnos algo que comer.” ³Pero Judá le contestó: “Aquel hombre nos dijo terminantemente: No me veréis si no traéis con vosotros a vuestro hermano menor. ⁴Si mandas con nosotros a nuestro hermano, bajaremos y te compraremos provisiones; ⁵pero, si no, no bajaremos, pues el hombre aquel nos dijo: No veréis mi rostro a no ser que vuelva con vosotros vuestro hermano.” ⁶Y dijo Israel: “¿Por qué me habéis hecho este mal, de dar a conocer a aquel hombre que teníais otro hermano?” ⁷Y le contestaron: “Aquel hombre nos preguntó insistentemente sobre nosotros y sobre nuestra familia, y nos dijo: ¿Vive todavía vuestro padre? ¿Tenéis algún otro hermano?” Y nosotros contestamos según las preguntas. ¿Sabíamos acaso que iba a decirnos: “Traed a vuestro hermano”? ⁸Y Judá dijo a Israel, su padre: “Deja ir al niño conmigo, para que podamos ponernos en camino y podamos vivir y no muramos nosotros, tú y nuestros pequeños. ⁹Yo te respondo de él; tú le reclamarás de mi mano, y si no te lo vuelvo a traer y te lo pongo delante, seré reo ante ti para siempre. ¹⁰Si no nos hubiéramos retrasado tanto, estaríamos ya dos veces de vuelta,” ¹¹Israel, su padre, les dijo: “Si es así, haced esto: tomad de los mejores productos de esta tierra en vuestro equipaje y bajádselos al hombre aquel como presente: un poco de tragacanto, un poco de miel, astrágalo, láudano, alfósigos y almendras. ¹²Tomad plata de nuevo, y lo que hallasteis en la boca de vuestro saco devolvedlo, pues quizá ha sido un error. ¹³Tomad a vuestro hermano e id y volved a ver a aquel hombre. ¹⁴Que el Dios omnipotente os haga hallar gracia ante ese hombre para que deje volver a vuestro hermano y a Benjamín. Cuanto a mí, si he de verme privado de mis hijos, sea.” ¹⁵Tomaron ellos el presente y el dinero doble y a Benjamín, y bajaron a Egipto y se presentaron a José.

En este capítulo es Judá el que insiste en volver a Egipto, en vez de Rubén ¹; Jacob es llamado *Israel* ²; no se alude para nada a Simeón como rehén en Egipto ³.

Ante la necesidad, Jacob ordena a sus hijos que vuelvan a Egipto a buscar nuevas provisiones. No se alude para nada al hecho de que Simeón había quedado en Egipto como rehén, lo que debía motivar angustia en el padre. Sin embargo, éste sólo se preocupa de la suerte posible de Benjamín. Judá dice a su padre que es inútil bajar a Egipto sin el hermano menor, pues el *hombre* jefe de Egipto dijo que no los recibiría si no le llevaban a Benjamín (v.3). Jacob les echa en cara el que hayan dicho al intendente egipcio que tenían otro hermano menor en Canaán (v.6). Judá se ofrece como garantía: si no devuelven sano a Benjamín, él es reo ante Jacob, y, por tanto, no merecerá su bendición solemne al morir (v.9). Tampoco Judá alude a Simeón, que está encarcelado en Egipto, según el documento (E) del capítulo anterior. Nos hallamos, pues, ante versiones fragmentarias de un mismo hecho según dos tradiciones diferentes, recogidas y yuxtapuestas por el hagiógrafo. Jacob al fin accede ante las seguridades que le ofrece Judá y ante la necesidad de aprovisionarse; pero su buen sentido le dice que deben llevar regalos al estilo oriental para captarse la benevolencia de aquel misterioso intendente de Egipto, y así les manda llevar productos de la tierra, como miel, pistachos y almendras, además de productos aromáticos, que solían

traer de Arabia, pero que eran fácilmente asequibles de los mercaderes que pasaban por Canaán (v.11). Además, deben devolver el dinero encontrado en los sacos, no sea que haya sido puesto en ellos por error. **Y al fin les da la bendición del “Dios omnipotente,”** el *El Saday* de Abraham e Isaac, que le había dado su bendición al partir para Siria en sus mocedades⁴. Jacob se resignó a perder a todos sus hijos si Dios lo permitía (v.14).

José y Benjamín (16-34).

¹⁶Apenas vio José con ellos a Benjamín, dijo a su mayordomo: “Haz entrar en casa a esas gentes, y mata mucho y prepáralo, pues esas gentes comerán conmigo al mediodía.” ¹⁷El mayordomo hizo lo que le ordenó José, e introdujo a aquellas gentes en casa. ¹⁸Mientras los llevaba a casa de José llenos de temor, se decían: “Es por lo del dinero que volvió en nuestros sacos por lo que nos traen aquí: para asaltarnos, caer sobre nosotros y hacernos esclavos con nuestros asnos,” ¹⁹Acercándose al mayordomo, le dijeron: ²⁰“Perdone, mi señor. Nosotros vinimos ya una vez a comprar víveres. ²¹Al llegar al lugar donde a la vuelta pasamos la noche, abrimos los sacos y vimos que el dinero de cada uno de nosotros estaba justo a la boca de nuestros sacos. ²²Hemos vuelto a traerlo con nosotros, y traemos al mismo tiempo otra cantidad para comprar provisiones. Nosotros no sabemos quién puso nuestro dinero en los sacos.” ²³“Que sea la paz con vosotros — les dijo el mayordomo; no temáis. Ha sido vuestro Dios, el Dios de vuestro padre, el que os puso ese tesoro en los sacos. Yo recibí vuestro dinero.” Y les sacó a Simeón. ²⁴Después de hacerlos entrar en la casa, les dio agua para que se lavaran los pies, y dio también pienso a los asnos. ²⁵Ellos prepararon su presente, esperando que viniera José a mediodía, pues habían sido advertidos de que comerían allí. ²⁶Vino José a casa, y le presentaron el regalo que habían traído con ellos, postrándose ante él rostro a tierra. ²⁷El les preguntó si estaban buenos y les dijo: “Vuestro anciano padre, de quien me hablasteis, ¿vive todavía?” ²⁸Ellos le respondieron: “Tu siervo, nuestro padre, está bien, vive todavía,” y se inclinaron profundamente. ²⁹José alzó los ojos y vio a Benjamín, su hermano, hijo de su madre, y dijo: “¿Es este vuestro hermano pequeño, de quien me habéis hablado?”; y añadió: “Que Dios te bendiga, hijo mío.” ³⁰Apresuróse José a buscar dónde llorar, pues se conmovieron sus entrañas a la vista de su hermano; entró en su cámara y allí lloró. ³¹Salió después de haberse lavado la cara, y, haciendo esfuerzos por contenerse, dijo: “Servid la comida.” ³²Sirvieron a José aparte, aparte a sus hermanos y aparte también a los egipcios que comían con él, pues los egipcios no pueden comer con los hebreos, por ser esto para ellos cosa abominable. ³³Pusieron a los hermanos de José frente a él: el primogénito según su primogenitura, y el más joven según su edad, y se miraban atónitos unos a otros. ³⁴Cuando les pusieron delante las porciones, la de Benjamín era cinco veces mayor que la de cada uno de los otros, y bebieron y estuvieron muy alegres en compañía suya.

Por fin, José tuvo la satisfacción de ver con sus ojos a su hermano uterino, y, lleno de satisfacción, ordenó que se introdujera a todos en su casa para comer con ellos. Los hijos de Jacob se inquietan por el recibimiento y creen que van a ser encarcelados por lo del dinero encontrado en sus sacos (v.18). Por eso presentan excusas, diciendo que traen el dinero encontrado⁵. El mayordomo, sin duda aleccionado por José, los tranquiliza, pues él recibió el dinero de la compra. Sin duda que su Dios lo devolvió a sus sacos. Después apareció José, el cual los trata con toda bene-

volencia, preguntando por el estado de salud de su padre, y, al ver a Benjamín, al que cariñosamente llama *hijo mío* (v.29), se emociona, y se retira para desahogar sus lágrimas. Vuelve de nuevo, sin declararse, pues quiere someterlos a otra prueba. Al comer, José estuvo aparte, los hijos de Jacob aparte, y los egipcios también aparte, pues los egipcios aborrecen comer con los extranjeros (v.32)⁶. José da una muestra de especial cariño a los hebreos al enviarles porciones reservadas a él, y particularmente a Benjamín, al que le envía una porción cinco veces mayor (v.34). Era costumbre en la antigüedad ofrecer al huésped preferido una porción especial de comida⁷. Y entre los egipcios era costumbre escanciar mucha bebida: *y bebieron y estuvieron alegres en compañía suya* (v.34)⁸ Los hijos de Jacob olvidaron por un momento todas las inquietudes y comieron alegremente.

1 Cf. Gén 43:3s.8s. — 2 43:6; 8; 11. — 3 El v.23 es considerado como adición. — 4 Gén 28:3. — 5 Aquí se dice que, al pernoctar la primera noche de vuelta, encontraron todo el dinero en el saco, mientras en v.27.28 del capítulo anterior se dice que sólo uno lo encontró, y en 42:35 se dice que lo encontraron al abrir los sacos ya en Canaán. — 6 Herodoto dice que los egipcios no quieren comer con los griegos ni servirse de sus utensilios (II 41). — 7 Samuel envía a Saúl una espalda: 1 Sam 9:23-24. Véase Iliada VII 321-322; Odissea XIV 437. — 8 Cf. Montet, La vie quotidienne en Egypte 101-102.

44. Benjamín, Sorprendido en Hurto.

Judá habla en nombre de todos, y sus palabras son conforme a lo relatado en el capítulo anterior.

¹José dio orden a su mayordomo de llenar cuanto pudiera de víveres los sacos de aquellas gentes y de poner el dinero de cada uno en la boca del saco. ²“Pon también mi copa —le dijo, la copa de plata, en la boca del saco del más joven, juntamente con el dinero.” El mayordomo hizo lo que le había mandado José. ³Despuntaba el alba cuando despidieron a los hebreos con sus asnos. ⁴Habían salido de la ciudad, pero no estaban lejos, cuando José dijo a su mayordomo: “Anda y sal en la persecución de esas gentes, y, cuando les alcances, diles: “¿Por qué habéis devuelto mal por bien? ¿Por qué me habéis robado la copa de plata? ⁵Es donde bebe mi señor y de la que se sirve para adivinar. Habéis obrado muy mal.” ⁶Cuando les alcanzó, les dijo estas mismas palabras. ⁷Ellos le contestaron: “¿Por qué habla así mi señor? Lejos de tus siervos hacer semejante cosa. ⁸Hemos vuelto a traerte desde la tierra de Canaán el dinero que hallamos a la boca de nuestros sacos; ¿cómo íbamos a robar de la casa de tu señor plata ni oro? ⁹Aquel de tus siervos en cuyo poder sea hallada la copa, muera, y seamos también nosotros esclavos de tu señor.” ¹⁰“Bien está, sea como decís. Aquel a quien se le encuentre la copa será mi esclavo, y vosotros quedaréis en libertad,” ¹¹Bajó cada uno a tierra su saco a toda prisa y lo abrió. ¹²El mayordomo los reconoció, comenzando por el del mayor y acabando por el del más joven, y se halló la copa en el saco de Benjamín. ¹³Rasgaron sus vestiduras, cargaron de nuevo los asnos y volvieron a la ciudad. ¹⁴Judá llegó con sus hermanos a la casa de José, que estaba allí todavía, y postráronse rostro a tierra, ¹⁵José les dijo: “¿Qué es lo que habéis hecho? ¿No sabíais que un hombre como yo había de adivinarlo?” ¹⁶Judá respondió: “¿Qué vamos a decir, mi señor? ¿Cómo hablar, cómo justificarnos? Dios ha hallado la iniquidad de tus siervos, y somos esclavos tuyos, tanto nosotros cuanto aquel en cuyo poder se ha hallado la copa.” ¹⁷“Lejos de mí hacer eso —dijo José; aquel a quien se le ha encontrado la copa será mi esclavo; vosotros subiréis en paz a

vuestro padre.”¹⁸ Acercóse entonces Judá y le dijo: “Por favor, señor mío, que pueda decir tu siervo unas palabras en tu oído sin que contra tu siervo se encienda tu cólera, pues eres como otro faraón.”¹⁹ Mi señor ha preguntado a tus siervos: “¿Tenéis padre todavía? ¿Y tenéis algún hermano?”²⁰ Y nosotros contestamos: “Tenemos un padre anciano y tenemos otro hermano, hijo de su ancianidad. Tenía éste un hermano que murió y ha quedado sólo él de su madre, y su padre le ama mucho.”²¹ Tú dijiste a tus siervos: “Traédmelo, que yo pueda verle.”²² Nosotros dijimos a mi señor: No puede el niño dejar a su padre; si le deja, morirá su padre.²³ Pero tú dijiste a tus siervos: Si no baja con vosotros vuestro hermano menor, no veréis más mi rostro.²⁴ Cuando subimos a tu servidor, mi padre, le dimos cuenta de las palabras de mi señor;²⁵ y cuando mi padre nos dijo: Volved a bajar para comprar algunos víveres,²⁶ le contestamos: No podemos bajar, a no ser que vaya con nosotros nuestro hermano pequeño, pues no podemos presentarnos ante ese hombre si nuestro hermano no nos acompaña.²⁷ Tu siervo, nuestro padre, nos dijo: Bien sabéis que mi mujer me dio dos hijos;²⁸ el uno salió de casa, y seguramente fue devorado, pues no le he visto más;²⁹ si me arrancáis también a éste y le ocurre una desgracia, haréis bajar mis canas en dolor al sepulcro.³⁰ Ahora, cuando yo vuelva a tu siervo, mi padre, si no va con nosotros el joven, de cuya vida está pendiente la suya,³¹ en cuanto vea que no está, morirá, y tus siervos habrán hecho bajar en dolor al sepulcro las canas de tu siervo, nuestro padre.³² Tu siervo ha salido responsable del joven al tomarlo a mi padre, y ha dicho: Si yo no le traigo otra vez, seré reo ante mi padre para siempre.³³ Permíteme, pues, que te ruegue que quede tu siervo por esclavo de mi señor en vez del joven, y que éste vuelva con sus hermanos.³⁴ ¿Cómo voy a poder yo subir a mi padre si no llevo al niño conmigo? No; que no vea yo la aflicción en que caerá mi padre.”

Se diría que José se propone hacer expiar a sus hermanos el pecado que contra él habían cometido. Prosigue en el papel adoptado desde el principio, y el mayordomo coopera maravillosamente a sus intentos. El grave delito en que aparece incurso Benjamín sirve para poner a prueba el afecto de sus hermanos hacia él. José prosigue obrando y hablando como lo que era para sus hermanos, un egipcio ministro del faraón. Como antes, manda a su ministro que devuelva el dinero¹, pero, además, que ponga su copa de plata en el saco del menor y que, apenas salidos de la ciudad, salga a su alcance. En efecto, al poco de salir el mayordomo les da alcance, y les echa en cara que se han llevado la copa de José, de la que *se sirve para adivinar* (v.5). Entre los griegos se utilizaban las copas para prácticas adivinatorias (κυλικομαντεία y λεκανομαντεία); entre los babilonios también eran usadas las copas para prácticas mágicas: se echaba agua en ellas con aceite y después se observaba la evolución de las gotas de aceite, y conforme a ellas se daban respuestas y augurios². En el caso de José parece que es una afirmación del mayordomo para impresionar a los sencillos cananeos, presentando a su amo como experto en la magia y, por tanto, conocedor de la conducta secreta de ellos³. Los hijos de Jacob aseguran que ellos son inocentes y que puede el mayordomo investigar a su gusto; pero al fin se encontró la copa en el saco de Benjamín. La consternación fue general. Ahora quedaban como ladrones ante el intendente egipcio después de haber sido colmados de atenciones. Cabizbajos, retornan a la ciudad, pero dispuestos a ofrecerse todos como esclavos con tal que se deje libre a Benjamín. José los espera a la puerta de casa y les echa en cara su falta. ¿No sabían que él era un hombre *que había de adivinarlo?* (v.15). Quiere impresionarlos con la pretensión de tener una ciencia mágica oculta, como se creía

entonces en el pueblo egipcio respecto de los altos dignatarios. Todos se *prosternaron en tierra*. Era de nuevo el cumplimiento de los antiguos sueños de José. Judá, en nombre de todos, quiere dar una explicación, y pide que le dejen libre a Benjamín, mientras que todos se quedan como esclavos (v.16). Sin duda que en su interior piensa que todo esto es en expiación de otra culpa anterior que sólo ellos conocen. Dios los castiga así haciéndoles pasar por ladrones, aunque ahora sean inocentes. Pero la responsabilidad que Judá había contraído con su padre no era una pura formalidad externa. Esa responsabilidad pesaba sobre su espíritu, y ella es la que pone en sus labios palabras de elocuencia conmovedora, suficientes para mover el ánimo de José y convencerle de los buenos sentimientos de fraternidad de ellos para con Benjamín y de piedad filial para con el padre angustiado. Este razonamiento prepara el desenlace del drama, porque José, no pudiendo resistir más, se dispone a descubrir todo el misterio de su conducta con sus hermanos. La sinceridad de Judá le conmueve y no tiene valor para hacerles sufrir más, y así se declara a sus hermanos en una de las escenas más emotivas de la literatura universal.

1 Como al rebuscar los sacos no aparece el dinero, muchos suponen que esto sea glosa inspirada en 42:27 y 43:12; 21. — 2 Cf. Dhorme, *Les religions de Babylonne et d'Assyrie* 279. — 3 Agustín de Hipona niega que José se haya dado a la magia, y dice del mayordomo: “non serio sed loco dictum est” (*Quaest. in Heptat.* 145: PL 34,587). Tomás de Aquino dice que habla “por ficción” (2-2 q.95 a.7 ad 1).

45. José se da a Conocer a sus Hermanos.

Desde el punto de vista literario, esta perícopa es bastante heterogénea. Hay repeticiones y pequeñas discordancias redaccionales. Así, Jacob es designado unas veces con este nombre y otras con el de Israel.

¹Entonces José, viendo que no podía contenerse más ante todos los que allí estaban, gritó: “¡Salgan todos!” No quedó nadie con él cuando se dio a conocer a sus hermanos. ²Lloraba José tan fuertemente, que le oyeron los egipcios y le oyó toda la casa del faraón. ³“Yo soy José — les dijo —. ¿Vive todavía mi padre?” Pero sus hermanos no pudieron contestarle, pues se llenaron de terror ante él. ⁴El les dijo: “Acercaos a mí.” Acercáronse ellos, y les dijo: “Yo soy José, vuestro hermano, a quien vendisteis para que fuese traído a Egipto. ⁵Pero no os aflijáis y no os pese haberme vendido para aquí, pues para vuestra vida me ha traído Dios aquí antes de vosotros. ⁶Van dos años de hambre en esta tierra, y durante otros cinco no habrá arada ni cosecha. ⁷Dios me ha enviado delante de vosotros para dejaros un resto sobre la tierra y haceros vivir para una gran salvación. ⁸No sois, pues, vosotros los que me habéis traído aquí; es Dios quien me trajo, y me ha hecho padre del faraón y señor de toda su casa, y me ha puesto al frente de toda la casa de Egipto. ⁹Apresuraos y subid a mi padre y decidle: “Así dice José, tu hijo: Me ha hecho Dios señor de toda la tierra de Egipto; baja, pues, a mí sin tardar, ¹⁰y habitarás en la tierra de Gosén, y estarás cerca de mí, tú, tus hijos y los hijos de tus hijos, con tus rebaños, tus ganados y todo cuanto tienes; ¹¹allí te mantendré yo, pues quedan todavía otros cinco años de hambre, y así no perecerás tú, tu casa y todo cuanto tienes. ¹²Con vuestros mismos ojos veis, y ve mi hermano Benjamín con los suyos, que soy yo mismo el que os habla. ¹³Contad a mi padre cuánta es mi gloria en Egipto y todo cuanto habéis visto, y apresuraos a bajar aquí a mi padre.” ¹⁴Y se echó sobre el cuello de Benjamín, su

hermano, y lloró; y lloraba también Benjamín sobre el suyo. ¹⁵Besó también a todos sus hermanos, llorando mientras los abrazaba, y después sus hermanos estuvieron hablando con él. ¹⁶Corrió por la casa del faraón la voz de que habían venido los hermanos de José, y se complacieron de ello el faraón y sus cortesanos. ¹⁷Y dijo el faraón a José: “Di a tus hermanos: Haced esto: cargad vuestros asnos, id a la tierra de Canaán, ¹⁸tomad a vuestro padre y vuestras familias y venid a mí. Yo os daré lo mejor de la tierra de Egipto, y comeréis lo mejor de la tierra. ¹⁹Mandóles que llevarsen de Egipto carros para sus hijos y sus mujeres, “traigan con ellos a su padre y vengan; ²⁰que no les pese de tener que dejar sus cosas, pues suyo será lo mejor de la tierra de Egipto.” ²¹Hicieron así los hijos de Israel, y les dio José carros, según la orden del faraón, y provisiones para el camino. ²²Dioles también vestidos para mudarse, y a Benjamín trescientos (siclos) de plata y cinco vestidos. ²³Mandó también a su padre asnos cargados con lo mejor de Egipto, y diez asnos cargados de trigo, de pan y de víveres para su padre, para el camino. ²⁴Después despidió a sus hermanos, que partían, diciéndoles: “No vayáis a reñir en el camino.” ²⁵Subieron, pues, de Egipto y llegaron a la tierra de Canaán, a Jacob, su padre, ²⁶y le dijeron: “Vive todavía José y es el jefe de toda la tierra de Egipto.” ²⁷Pero él no se conmovió, pues no les creía. Dijéronle cuanto les había mandado José y les había dicho; y al ver Jacob los carros que le mandaba José para trasladarle, se reanimó, ²⁸y dijo: “Basta, mi hijo vive todavía; iré y le veré antes de morir.”

Para desahogar más libremente su ánimo con sus hermanos, mandó salir a los egipcios. La declaración *yo soy José* debía de impresionar a los hermanos, pues les traía el recuerdo del crimen que con él cometieron. Aquel José que habían vendido, y que habían considerado como un visionario, estaba allí, “señor de la tierra de Egipto.” Era el cumplimiento de sus sueños: postrados le habían adorado, según el antiguo presagio. Pero José no daba señales de cólera. Ellos se sentían reos de un gran crimen que les había perseguido toda la vida; merecían el mayor castigo, pero allí está el hermano magnánimo que los abraza y besa efusivamente. El cuadro es enternecedor. José ve en todo ello la disposición de la Providencia divina ¹, y para alejarlos de pensamientos tristes de remordimiento, les dice que todo ha sido dispuesto por Dios para salvarles en la presente necesidad. Podemos figurarnos a los hermanos cabizbajos y avergonzados ante José, sin atreverse a mirarle a la cara. José trata de reanimarlos, y les pide que vayan a su padre, le anuncien que José vive, y los invita a que bajen a establecerse a Egipto, la *tierra de Gosén* (v.10), al parecer la zona oriental del Delta, junto al desierto². José se emociona y se abalanza sobre sus hermanos temblorosos. Allí está su hermano uterino menor, Benjamín; se echa a su cuello y, sollozando, le abraza efusivamente. Después abraza a todos sus hermanos. La noticia corrió por el palacio real, y el faraón se alegró con sus ministros y confirmó las palabras de éste sobre la intención de traer a Egipto a su padre y familia. Suponiendo que el faraón sea de la dinastía de los hicsos, se concibe mejor el interés por que bajen los asiáticos a su territorio. Da órdenes para facilitar el traslado, poniendo a disposición carros de transporte y vituallas. Y, por fin, José, al despedirlos, sugiere a sus hermanos que no *riñan* al salir de junto a él, discutiendo el hecho de su venta (v.24). Es un hecho pasado, y la generosidad de José lo da por olvidado. No quiere que discutan la responsabilidad del hecho vergonzoso, **que ha sido utilizado por Dios para salvarlos a todos**. José se siente contento de su suerte, y en su corazón magnánimo perdona a todos, deseando ver a sus hermanos con su padre cerca de él.

Los hijos de Jacob se vuelven al fin a su tierra y cuentan todo al padre, que se muestra

escéptico. Sólo cuando ve los carros egipcios les da crédito. Al convencerse de la realidad, no piensa sino en ver a su hijo, al que consideraba perdido: *¡Basta! Mi hijo vive todavía, iré y le veré antes de morir* (v.28). **Una luz de esperanza aparece** en sus ojos de anciano, y se siente rejuvenecer.

1 Cf. Is 22:21; Est 13:6; Mc 11:32. — 2 Los LXX leen “Gesem de Arabia.” Parece ser, pues, el *nomos* de la zona lindante con estepa. Sobre su identificación véase Montet, *Le drame d'Avaris* (1940) 64-86.

46. Jacob y sus Hijos en Egipto.

Visión Nocturna de Jacob en Bersabé (1-5a).

¹Partióse Israel con todo cuanto tenía, y, al llegar a Bersabé, ofreció sacrificios al Dios de su padre, Isaac. ²Dios habló a Israel en visión nocturna, diciéndole: “Jacob, Jacob”; él contestó: “Heme aquí”; ³y le dijo: “Yo soy El, el Dios de tu padre; no ternas bajar a Egipto, pues yo te haré allí un gran pueblo. ⁴Yo bajaré contigo a Egipto y te haré volver a subir. ⁵José te cerrará los ojos.”

En este capítulo termina el drama, que hasta aquí nos tenía suspensos, con el encuentro del padre y del hijo. Si hubiéramos de atenernos a 37:14, diríamos que Jacob parte de la región de Hebrón y llega a Bersabé, donde se hallaba el altar levantado por su padre¹. Allí tiene la visión en que Dios le alienta a emprender el viaje, como lo había hecho en Betel cuando se encaminaba a Siria, y le renueva las promesas tantas veces hechas a sus antepasados y a él mismo². Dios se presenta aquí como *El*, o sea, el Dios de Abraham y de Isaac³. Después añadirá el nombre de Jacob, o dirá simplemente el “Dios de tus padres,” el “Dios de Israel.”⁴

Jacob había recibido promesas de que su descendencia poseería Canaán, e Isaac había sido advertido por Dios para que no descendiera a Egipto⁵. Por eso, podemos suponer las perplejidades del patriarca al abandonar la región que consideraba como objeto de las promesas divinas. Para calmar estas inquietudes se le aparece Dios, diciéndole que, a pesar de que ahora baja a Egipto por designio suyo, esto no supone renunciar a las antiguas promesas divinas. Como le había acompañado en Siria, así ahora le hará prosperar en Egipto, y llegará a tener una gran descendencia en aquella tierra (v.3). Pero, al fin, volverán sus descendientes a retornar a Canaán, y el mismo Jacob, si bien éste después de muerto. Tendrá la gran ilusión de que su hijo José le *cerrará los ojos* (v.4). Así serán colmadas todas sus aspiraciones de anciano, que sentía terribles añoranzas del hijo desaparecido.

Jacob Baja con sus Hijos a Egipto (5b-27).

^{5b}Levantóse Jacob y dejó a Bersabé, y los hijos de Israel pusieron a Jacob, su padre, y a sus mujeres e hijos, en los carros que había mandado el faraón para transportarlos. ⁶Llevaronse también sus ganados y los bienes que habían adquirido en la tierra de Canaán, y Jacob se encaminó a Egipto con toda su familia. ⁷Llevó con él a Egipto a sus hijos y a los hijos de sus hijos, a sus hijas y a las hijas de sus hijos; toda su familia entró con él en Egipto. ⁸He aquí los nombres de los hijos de Israel que llegaron a Egipto: Jacob y sus hijos, el primogénito, Rubén. ⁹Hijos de Rubén: Janoc, Falú, Jesrom y Carmi. ¹⁰Hijos de Simeón: Yemuel, Yamín, Obad, Yakín, Sojar y Saúl, hijo de la cananea. ¹¹Hijos de Leví: Gersón, Quehat y Merarí. ¹²Hijos de Judá: Er,

Onán, Selá, Fares y Zeraj. Pero Er y Onán habían muerto en la tierra de Canaán. Hijos de Fares: Jesrom y Yamuel.¹³ Hijos de Isacar: Tola, Púa, Yob y Simrón.¹⁴ Hijos de Zabulón: Sered, Elón y Yajleel.¹⁵ Estos son los hijos que Lía parió a Jacob en Padán-Aram, con su hija Dina. Sus hijos e hijas eran en total treinta y tres personas.¹⁶ Hijos de Gad: Sifyón y Jagguí, Suní y Esbón, Erí, Arodí y Arelí.¹⁷ Hijos de Aser: Yimná, Yisvá, Yisví, Beriá y Seraj, hermana de ellos. Hijos de Beriá: Jeber y Malkiel.¹⁸ Estos son los hijos de Zelfa, la esclava que había dado Labán a Lía, su hija, y que ella parió a Jacob. Dieciséis personas.¹⁹ Hijos de Raquel, la mujer de Jacob: José y Benjamín.²⁰ Nacieron a José, en Egipto, de Asenet, hija de Putifar, sacerdote de On, Manasés y Efraím.²¹ Hijos de Benjamín: Bela, Beker, Asbel, Guerá, Naamán, Ejí, Ros, Muppim, Juepim y Ared.²² Estos son los hijos de Raquel que le nacieron a Jacob: en total catorce personas.²³ Hijos de Dan: Jusim.²⁴ Hijos de Neftalí: Yajseel, Guní, Yeser y Sillem.²⁵ Estos son los hijos de Bilhá, que dio Labán a Raquel, su hija, y de ella le nacieron a Jacob. En todo, siete personas.²⁶ El total de las personas que vinieron con Jacob a Egipto procedentes de él, sin contar las mujeres de sus hijos, era de sesenta y seis.²⁷ Los hijos de José nacidos en Egipto eran dos. El total de las personas de la familia de Jacob que vinieron a Egipto fueron setenta.

El estilo redundante del documento aparece en este fragmento. El autor ha insertado una lista genealógica de la familia de Jacob al estilo de las de Ex. 6:14 y Núm. 26:5s. Así se dice en v.12 que Er y Onán (hijos de Judá) bajaron a Egipto, añadiendo el redactor posterior que habían muerto antes en Canaán. Se nombra a los hijos de José, que ya estaban en Egipto, y se da la lista de los hijos de Benjamín, a pesar de que, cuando bajó a Egipto, era aún un niño. Todo esto indica la yuxtaposición de datos posteriores de un genealogista, adaptados por el autor⁶. Se dice que el total de descendientes de Jacob que bajaron a Egipto son 70 personas, número convencional⁷. Pero en el v.26 se dice que son 66, cifra que se obtiene restando los dos hijos de José, éste y los dos hijos de Judá por Tamar (Er y Onán), muertos en Canaán. También es artificial el número de hijos y nietos de las esposas de Jacob, pues a Lía se le atribuyen 32, y a su esclava 16 (la mitad), y a Raquel 14, y a su esclava siete (la mitad). Los LXX traen 75 nombres, añadiendo otros cinco hijos de José⁸. En el v.27 se habla de nueve hijos de José según los LXX. Todo esto indica el carácter artificial de las listas, que han sido retocadas conforme a criterios selectivos diversos⁹.

Encuentro de Jacob con José (28-34).

²⁸Jacob había mandado delante de él a Judá para que se presentase a José y se informase acerca de Gosén; y, llegado a la tierra de Gosén,²⁹ hizo José preparar su carro, y, subiendo en él, se fue a Gosén al encuentro de Israel, su padre. En cuanto le vio, se echó al cuello, y lloró largo tiempo sobre su cuello.³⁰ Israel dijo a José: “Ya puedo morir, pues he visto tu rostro y vives todavía.”³¹ José dijo a sus hermanos: “Voy a subir a dar la noticia al faraón: Han venido mis hermanos y toda la casa de mi padre, que estaba en la tierra de Canaán.”³² Son pastores y tienen rebaños de ovejas y bueyes, que con todo lo suyo han traído consigo.³³ Cuando el faraón os llame y pregunte: “¿Cuál es vuestra ocupación?”³⁴ le diréis: “Tus siervos somos ganaderos desde nuestra infancia hasta ahora, nosotros y nuestros padres”; para que habitéis en la tierra de Gosén, porque los egipcios abominan de todos los pastores.”

Jacob envía a Judá para explorar el camino y territorio de Gosén con vista a instalarse en él pací-

ficamente¹⁰. Quiere advertir a José de la próxima llegada para que tome las medidas pertinentes, de forma que no encuentren dificultad en su instalación pacífica. José le sale al encuentro en su carro de gobernador de Egipto para dar satisfacción plena al anciano al verle gozar de tan alta dignidad. Al encontrarle, se echó a su cuello y con lágrimas le abrazó efusivamente. José aleccionó a sus hermanos para que se presenten al faraón y digan que son “ganaderos” y no “pastores” o nómadas, que son despreciados por los egipcios, como bárbaros y gentes que viven de la espada y la *razzia*.

¿Cuándo bajaron los hijos de Jacob a Egipto? Podemos suponer que su emigración tuvo lugar durante el dominio de Egipto por los reyes hicsos, es decir, hacia el siglo XVII-XVI a.C. Sabemos que los reyes hicsos tenían su residencia en Avaris, junto a la frontera oriental del Delta, lo que se compagina bien con el relato bíblico, que presenta a los hijos de José cerca de la corte del faraón. La tradición que hace a José contemporáneo del rey Apopis es muy verosímil.¹¹ Como hemos indicado antes, los reyes hicsos favorecían a los asiáticos, y así se hace más inteligible el encumbramiento de José.

1 Gén 26:25 — 2 Gén 28:15. — 3 Gén 16; 1s. — 4 Jesucristo hará la exégesis de estas denominaciones. La frase “Dios de Abraham, Isaac y Jacob” indica que éstos están vivos, pues Dios no es Dios de muertos (Mt 22:23s). — 5 Gén 26:2. — 6 En el v.15 se dice que los descendientes de Lia son 33, y al dar los nombres salen 34, pues se ha insertado Dina. — 7 Así se habla en la Biblia de setenta días de duelo por Jacob (Gén 50:3); setenta años dura la cautividad babilónica (Jer 25:11-12); setenta ancianos de Israel (Ex 24:1); setenta semanas de Dan 9:24. El número es múltiplo de 7, que también es convencional, número de perfección y plenitud. — 8 Cf. Act.7:14. — 9 Cf. P. Heinisch, *Das Buch Génesis* 399-400; A. Clamer, o.c., 476. — 10 El TM está oscuro. Los LXX traducen: “para ir al encuentro”; la Peshitta: “para aparecer ante él.” Así traduce la *Bib. de Jer.*: “Israel envió a Judá hacia José para que éste se presentase ante él en Gosén.” — 11 Montet, *Le drame d'Avaris* (París 1940) 84.

47. Jacob en Egipto.

La audiencia del faraón (1-6).

¹Fue José a anunciar al faraón: “Mi padre y mis hermanos, con sus ovejas y sus bueyes y todo cuanto tienen, han venido de la tierra de Canaán y están en la tierra de Gosén.” ²Habiendo llevado consigo a cinco de sus hermanos, se los presentó al faraón; ³y el faraón les preguntó: “¿Cuál es vuestra ocupación?” Ellos respondieron: “Nosotros, tus siervos, somos ganaderos desde nuestra infancia hasta ahora, y lo mismo fueron nuestros padres.” ⁴Dijéronle también: “Hemos venido para habitar en esta tierra, pues no tenemos pasto para nuestros rebaños, por ser grande el hambre en la tierra de Canaán. Permite, pues, que habiten tus siervos en la tierra de Gosén.” ⁵Y el faraón dijo a José: “Tu padre y tus hermanos han venido a ti. ⁶Tienes a tu disposición toda la tierra de Egipto; establece a tu padre y a tus hermanos en lo mejor de la tierra; que habiten en la tierra de Gosén, y si sabes que hay entre ellos hombres capaces, hazlos mayores de mis ganados.”

Una vez recibido su padre con el cariño que es de suponer, José va a dar parte al soberano para obtener de él la aprobación del proyecto, ya anunciado desde el primer momento. Para mejor lograrlo, lleva consigo a cinco de sus hermanos, con las convenientes instrucciones de lo que han de decir. En efecto, interrogados por faraón de sus ocupaciones, le declaran que son *ganaderos*, y no de poco tiempo acá, sino de antiguo, pues también lo fueron sus padres y abuelos¹. El rey

consiente y hasta encarga a José encomendar a sus hermanos el cuidado de los rebaños del rey. Una nueva señal de la acogida que encuentran en Egipto y **una prueba más de cómo Dios vela sobre ellos**².

Jacob Ante el Faraón (7-12).

⁷José hizo venir a su padre y le presentó al faraón. Jacob saludó al faraón,⁸ y éste le preguntó: “¿Cuántos años tienes?”⁹ Jacob contestó: “Ciento treinta son los años de mi peregrinación. Corta y mala ha sido mi vida, y no llega al tiempo de la peregrinación de mis padres.”¹⁰ Jacob saludó de nuevo al faraón y se retiró de su presencia.¹¹ José estableció a su padre y a sus hermanos, asignándoles una propiedad en la tierra de Egipto, en la mejor parte de la tierra, en el distrito de Rameses, como lo había mandado el faraón,¹² y proveyó de pan a su padre y a sus hermanos y a toda la casa de su padre, según el número de las familias.

Según esta versión no son cinco hermanos presentados al faraón, sino sólo Jacob. Tampoco se le instala en *Gosén*, sino en *Rameses* (v.11). En la perícopa anterior, el faraón concede la tierra de Gosén para los rebaños de la familia de Jacob e insinúa que a los más capaces los ponga sobre los rebaños del faraón³; aquí los hechos se narran de modo más seco y esquemático. Jacob saluda ceremoniosamente al faraón, y éste, según costumbre, le pregunta por sus años. La respuesta del patriarca es muy característica: sólo tiene ciento treinta años, *pocos y malos*, en comparación con los de su padre Isaac (ciento ochenta años) y su abuelo Abraham (ciento setenta y cinco años). Por su memoria pasan los duros años de servidumbre a Labán en Siria, de fugitivo en Canaán, y los más amargos en que se ve privado de su hijo predilecto José. Después se despidió cortésmente (lit. en heb. “*bendijo* al faraón,” en el sentido de desear bendiciones, la *barakah*), y se marchó. Por indicación de José se estableció en “la mejor parte de la tierra, en el distrito de *Rameses*” (v.11), designación que, según los LXX en 46:28, equivale a *Gosén*. El nombre de *Rameses* es anacrónico, ya que esa denominación se da en tiempos de Ramsés II (1292-1225) a una ciudad construida por él, llamada *Pi-Rameses* (“ciudad de Ramsés”), en la que trabajarán los hebreos como esclavos⁴. Aunque los egiptólogos no están concordes en su localización exacta, convienen en que estaba al nordeste del Delta, en la región de Gosén⁵.

Administración Agraria de José (13-26).

¹³Ya no había pan en toda aquella tierra, pues el hambre era muy grande, y Egipto y la tierra de Canaán estaban exhaustos por el hambre.¹⁴ José llegó a recoger, a cambio de trigo, todo cuanto dinero había en el país de Egipto y en la tierra de Canaán, e hizo entrar el dinero en la casa del faraón,¹⁵ Cuando se acabó el dinero en la tierra de Egipto y en la tierra de Canaán, venían todos los egipcios a José, diciéndole: “Danos pan. ¿Vamos a morir en tu presencia? Mira que ya nos falta dinero.”¹⁶ José les dijo: “Puesto que os falta dinero, traedme vuestros ganados y os daré pan a cambio de ellos.”¹⁷ Trajeron sus ganados, y José les dio pan a cambio de caballos, rebaños de ovejas y de bueyes y de asnos. Aquel año los proveyó de trigo a cambio de todos sus ganados.¹⁸ Pasado éste, vinieron al siguiente, y le dijeron: “No se le oculta a nuestro señor que se nos ha acabado el dinero y que le hemos dado nuestros ganados, ni a nuestro señor se le oculta que nos no queda más que nuestro cuerpo y nuestras tierras.¹⁹ ¿Vamos a perecer ante ti nosotros y nuestras tierras? Cómpranos y compra nuestras tierras por pan: seremos nosotros y nuestras tierras esclavos del

faraón; danos para sembrar, para que podamos vivir y no muramos y no se queden yermas nuestras tierras.”²⁰ José adquirió para el faraón todas las tierras de Egipto, pues los egipcios, obligados por el hambre, vendieron cada uno su campo, y la tierra vino a ser propiedad del faraón,²¹ y sometió a la servidumbre del faraón tierras y pueblos desde el uno al otro extremo de la tierra de Egipto.²² Sólo dejó de comprar las tierras a los sacerdotes, porque éstos recibían del faraón una porción y no tuvieron que vender sus tierras.²³ Y dijo José al pueblo: “Hoy os he comprado para el faraón a vosotros y a vuestras tierras. Ahí tenéis para sembrar; sembrad vuestras tierras.²⁴ Al tiempo de la recolección, daréis el quinto al faraón, y las otras cuatro partes serán para vosotros, para sembrar y para manteneros vosotros, los de vuestra casa y vuestras familias.”²⁵ Ellos le dijeron: “Nos das la vida. Que hallemos gracia a los ojos de nuestro señor, y seremos siervos del faraón.”²⁶ Dio José una ley, que todavía hoy subsiste, por la cual pertenece al faraón el quinto del producto de las tierras de Egipto. Sólo las tierras de los sacerdotes no son del faraón.

La presente perícopa pretende explicarnos el origen del régimen tributario de Egipto, que ha debido de ser sustancialmente el mismo, pues depende de la naturaleza del suelo. Su fertilidad, que es muy grande, proviene del Nilo, que exige grandes trabajos de presas para elevar las aguas, de canalización para distribuir las, obras que sólo el Gobierno puede ejecutar. Esto impuso un régimen especial en la propiedad agrícola de Egipto, manifestada en la prestación personal, en la requisa de ganados y en la propiedad limitada de la tierra. En el antiguo Imperio parece que eran los señores feudales los que ejercían este alto dominio sobre la tierra, como consecuencia de ser ellos los que atendían a estas labores de riego; luego pasó a los faraones, y en las manos suyas y de sus sucesores persistió, en una u otra forma, hasta el siglo XIX d. C. Diodoro de Sicilia dice que en Egipto la tierra pertenece al rey, a los sacerdotes y a los militares⁶. Sin duda que el autor sagrado, conocedor del régimen de propiedad que regía en Egipto, distinto del que regía en Canaán, quiso explicárnoslo, atribuyéndolo, sin duda apoyado en la tradición, a José. Se da por cierto que los reyes que por este tiempo reinaban en Egipto eran los asiáticos hicsos, de distinta cultura que los egipcios; pero al llegar a Egipto tendrían que amoldarse a las costumbres de sus súbditos, y más en cosa que dependía tanto de la naturaleza del suelo. Al ser expulsados los hicsos y volver la tierra al dominio de los faraones egipcios, las cosas quedaron en la misma forma en que estaban.

Si hubiéramos de tomar el relato como suena, habría poco que alabar en la conducta de José, la cual más parece la de un usurero, que se aprovecha de la triste situación del pueblo, que la de un gobernante consciente de su deber, que es mirar por el bien del pueblo. Pero en todo esto hemos de mirar el término de la narración, que es explicar un hecho social: que en Egipto el rey poseía el alto dominio sobre la tierra, en virtud del cual podía exigir de su pueblo una contribución, que a un morador de Palestina le parecería excesiva, pero que en Egipto no lo era. De esta ley estaban exentos los sacerdotes, que gozaban de una situación privilegiada. Los dioses y sus santuarios poseían grandes extensiones de terreno, que los sacerdotes usufructuaban, aparte de que los reyes hacían grandes donaciones a los templos⁷. Para entender todo esto, no debemos perder de vista que, según los egipcios, al faraón pertenecía por derecho divino toda la tierra de Egipto. El faraón era “hijo de Ra,” y así tenía alto dominio sobre todo el territorio. José, aprovechándose de esta mentalidad y en atención a las circunstancias anormales, centralizó más la administración, y el pueblo quedó más vinculado a la casa real. El autor sagrado no da juicio moral sobre la conducta de José y quiere resaltar su fidelidad al faraón en la administración y su sabio

cálculo en la distribución de los bienes. Para los israelitas quedaba así el grato recuerdo de uno de su raza que tuvo dominio total sobre los bienes y personas de Egipto, y todo por especial providencia divina.

Últimos Días de Jacob (27-31).

²⁷Habitó Israel en la tierra de Egipto, en la región de Gosén, y adquirieron allí posesiones, creciendo y multiplicándose grandemente. ²⁸Vivió Jacob en la tierra de Egipto diecisiete años, siendo todos los días de su vida ciento cuarenta y siete años. ²⁹Cuando los días de Israel se acercaban a su fin, llamó a su hijo José y le dijo: “Si he hallado gracia a tus ojos, pon, te ruego, la mano bajo mi muslo y haz conmigo favor y fidelidad. No me sepultes en Egipto. ³⁰Cuando me duerma con mis padres, sácame de Egipto y sepúltame en su sepulcro.” José le respondió: “Haré lo que me dices.” ³¹“Júramelo,” dijo Jacob. José se lo juró, e Israel se postró sobre la cabecera del lecho.

Por fin se acerca el fin de la vida del patriarca. Había llegado a Egipto cuando contaba ciento treinta años. Ahora tiene ciento cuarenta y siete. Con él termina la longevidad patriarcal, y en adelante será la edad de los hombres la misma que gozamos ahora. José, Moisés y Josué serán como eslabones intermedios entre las dos épocas de la historia. Lo más difícil de conservar en la tradición es la cronología, y así se comprende que los autores sagrados, al recoger y enlazar tradiciones, tuvieron que recurrir a una cronología un tanto artificial para poner algún orden en el material histórico, a la vez que se servían de esa cronología para dar expresión a una idea religiosa. Sabido es que una de las bendiciones prometidas a los justos en la antigua Ley es la longevidad. **Pues la de los patriarcas venía a corresponder a su justicia y familiaridad con Dios.**

El anciano patriarca llama a su hijo y le pide juramento en la misma forma en que Abraham había hecho jurar a su siervo Eliécer⁸. Aquí *muslo* es un eufemismo para expresar el vigor generador⁹. Su primer encargo es que no le sepulsen en Egipto, que es para él tierra extraña. Ha de llevarle a la tierra en que está el panteón familiar, **la tierra de las promesas divinas**. Con esto no sólo expresa su fe en el cumplimiento de las mismas, sino que amonesta a sus hijos a no olvidar la tierra en que descansan sus padres y a aspirar siempre a la posesión de la misma. Obtenido de su hijo lo que deseaba, **el patriarca se postra y da gracias a Dios**. Así también David, al recibir la noticia de la entronización de Salomón, se postra en el lecho, dando gracias a Dios de que le haya cumplido la promesa de que un hijo suyo se sentaría sobre su trono¹⁰. En la epístola a los Hebreos **se recomienda esta fe de los patriarcas en las promesas divinas**.

1 En la traducción del v.5 hemos seguido al TM; los LXX son más prolijos y cambian algo el orden: ⁵ El faraón dijo a José: “Que habiten en el país de Gosén, y si tú conoces entre ellos a hombres capaces, colócalos a la cabeza de mis rebaños.” Jacob y sus hijos vinieron a Egipto junto a José; el faraón, rey de Egipto, lo supo, y dijo a José: “Tu padre y tus hermanos han venido hacia ti; el país de Egipto está a tu disposición; haz habitar a tu padre y a tus hermanos, en la mejor tierra del país.” — 2 Tenemos en los textos egipcios ejemplos de tribus asiáticas que se establecen con sus rebaños en esta zona nordeste del Delta, en los confines del desierto. Así, un papiro del tiempo de Merneptah nos cuenta lo siguiente: Un oficial de fronteras escribe a uno de sus jefes: “Hemos terminado de hacer pasar la fortaleza de Teku a las tribus de Sasu de Edom hacia el pantano de Pitom... para hacerles vivir a ellos y a sus rebaños; sobre el gran *ka* del faraón, Vida, Santidad, Fuerza, el buen Sol de toda la tierra.” Los escribas detallan el número de hombres, mujeres y animales que pasan por la fortaleza. En la tumba de Horemheb (en el museo de Leide) aparecen asiáticos con barba, mujeres, niños, ante un alto funcionario. Son beduinos expulsados por otras tribus que piden asilo al faraón. Así, el rey dio este decreto: “Un grupo de beduinos, no sabiendo de qué vivir, han venido, conforme al uso de los padres de vuestros padres... Reconocidos, los beduinos se postran en tierra a los pies del rey.” (Montet, *Le drame. d'Avaris* [París 1940] 83-84). — 3 El faraón tenía muchos rebaños de su propiedad, y en las inscripciones egipcias es corriente el título de “jefe de la oficina del registro de rebaños.” Cf. Drioton Y Vandier, *L' Egypte* 295. — 4 Cf. Ex 1:11. — 5 Véase com. a Ex 1:11. — 6 Diodoro de Sicilia, I 73s; véase Herodoto, II 168. — 7 Véase un decreto de Neferiraka-Re, en el siglo XXVI a.C., en el que se exime de impuestos al personal del templo de Osiris en Abydos (Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* 212). Véase A. Clamer, o.c., p.196. La centralización en favor del faraón se acentuó en el Imperio Nuevo (1580-1090) al

48. Jacob Bendice a los Hijos de José.

¹Después de todo esto vinieron a decir a José: “He aquí que tu padre está enfermo”; tomó José consigo a sus dos hijos, Manasés y Efraím. ²Anunciáronsele a Jacob, diciendo: “He aquí que tu hijo viene a verte”; y, haciendo un esfuerzo, se sentó en el lecho. ³Después dijo a José: “El Dios omnipotente (El Saday) se me apareció en Luz, tierra de Canaán, y me bendijo diciendo: ⁴“Yo te acrecentaré y te multiplicaré, y te haré muchedumbres de pueblos, y daré esta tierra a tu descendencia después de ti, para que por siempre la poseas. ⁵Los dos hijos que antes de mi venida a ti, a la tierra de Egipto, te nacieron en ella, serán hijos míos. Efraím y Manasés serán hijos míos, como lo son Rubén y Simeón; ⁶pero los que tú has engendrado después de ellos, serán tuyos, y bajo el nombre de sus hermanos serán llamados a la herencia. ⁷Cuando volvía de Padán Aram, se me murió Raquel en el camino, en tierra de Canaán, a distancia de un “kibrat” de Efratá, y allí la sepulté en el camino de Efratá, que es Belén.” ⁸Vio Israel a los hijos de José y preguntó: “Estos, ¿quiénes son?” ⁹José respondió a su padre: “Son mis hijos, los que me ha dado Dios aquí.” “Acércalos, te ruego, para que los bendiga.” ¹⁰Los ojos de Israel se habían oscurecido por la edad y no podía ya ver. José los acercó, y él los besó y los abrazó, ¹¹diciendo a José: “No creí ya ver más tu rostro, y he aquí que Dios me ha dejado verte a ti y también a tu prole.” ¹²José los sacó de entre las rodillas de su padre y, postrándose ante él en tierra, ¹³los puso, a Efraím a su derecha y a la izquierda de Israel, y a Manasés a su izquierda y a la derecha de Israel, y los acercó. ¹⁴Israel extendió su mano derecha y la puso sobre la cabeza de Efraím, que era el menor, y su izquierda sobre la cabeza de Manasés. De intento lo hizo, aunque Manasés era el primogénito. ¹⁵Bendijo a José diciendo: “Que el Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que me ha sustentado desde que existo hasta hoy, ¹⁶que el ángel que me ha librado de todo mal, bendiga a estos niños. Que se llamen con mi nombre y con el nombre de mi padre Abraham e Isaac, y se multipliquen grandemente en medio de la tierra.” ¹⁷José, al ver que su padre ponía su mano derecha sobre la cabeza de Efraím, se disgustó; y, tomando la mano de su padre de sobre la cabeza de Efraím para ponerla sobre la de Manasés, ¹⁸le dijo: “No es así, padre mío, pues el primogénito es éste; pon la mano derecha sobre su cabeza.” ¹⁹Pero su padre rehusó, diciendo: “Lo sé, hijo mío, lo sé; también él será un pueblo, también él será grande; pero su hermano menor será más grande que él, y su descendencia vendrá a ser muchedumbre de pueblos.” ²⁰Los bendijo, pues, Israel aquel día, diciendo: “Por ti bendecirán a Israel, diciendo: Hágate Dios como a Efraím y Manasés.” Y puso a Efraím antes de Manasés. ²¹Israel dijo a José: “Yo voy a morir, pero Dios estará con vosotros y os reconducirá a la tierra de vuestros padres. ²²Te doy a ti, a más de lo de tus hermanos, una parte que yo tomé a los amorreos con mi espada y con mi arco.”

Los dos hijos de José, Manasés y Efraím, mencionados por la Sagrada Escritura, ocuparon un lugar importantísimo en la historia de Israel, y sus tribus fueron contadas entre las de los hijos de

Jacob. Parece que el autor sagrado quiere darnos la explicación de este hecho. Aunque el texto no lo declara, podemos suponer que Jacob, llevado del amor de su hijo y en señal de gratitud por el beneficio prestado a la familia, adopta como hijos a sus dos nietos, reservándoles en la posesión de la tierra prometida una porción igual a la de sus hijos. Con esto las tribus de Israel serán no doce, sino trece o catorce, ya que Manasés suele ser también contado como dos tribus, una en Transjordania y otra en tierra de Canaán, sin que la Biblia nos dé explicación de este hecho. Sin embargo, en el lenguaje bíblico las tribus son doce, como serán doce los apóstoles a pesar de la adición de San Pablo. El hagiógrafo tiene interés en hacer ver a los lectores que las tribus de Manasés y Efraím, tan poderosas en tiempo de los jueces, son también hijas de Jacob, con los mismos derechos a la distribución de Canaán⁵. Y también quiere explicar por qué la tribu de Efraím tuvo mucha más importancia histórica que la de Manasés; la razón estaba en la especial bendición del patriarca. Veremos en el capítulo siguiente cómo la historia de cada tribu es conforme a la bendición de Jacob, que tenía como un efecto automático sobre el porvenir de cada una. No debemos olvidar este modo de escribir la historia desde el ángulo religioso para explicar cierta artificiosidad y esquematismo en la narración de determinados hechos.

Noticioso José de que el fin de su padre se acercaba, viene a él acompañado de sus hijos para que los bendiga y haga herederos de las promesas paternas. El anciano se endereza sobre su lecho, haciendo un supremo esfuerzo, y recuerda a su hijo predilecto la visión que había tenido en Betel, en la que se le habían hecho promesas sobre su numerosa descendencia (v.3)⁶. Ahora quiere hacer partícipes a la descendencia de José en sus dos hijos, Manasés y Efraím, que tendrán los mismos derechos que los primogénitos Rubén y Simeón (v.5). Quiere, pues, que, en la distribución de la tierra prometida, José no reciba sólo una parte, sino dos, una para cada uno de sus hijos, en atención a los servicios prestados a la familia. Según Dt. 21:5-17, el primogénito recibía una *doble* porción en la herencia. Aquí, pues, se considera como primogénito a José, su hijo preferido⁷. Después se alude a otros hijos de José que no vuelven a aparecer en las páginas bíblicas (v.6) y no tienen ninguna misión histórica directiva en el pueblo de Israel.

El v.7 es atribuido al *elohísta* y parece desligado del contexto. El recuerdo de Raquel, enterrada junto al camino de Efratá⁸, parece insinuar que quiere ser enterrado junto a ella; pero esto resulta incompatible con su deseo manifestado de ser enterrado en el panteón familiar de Macpela⁹. Pero quizá la mención de Raquel es sólo para recordar a José la triste muerte de su madre y para que sepa dónde está enterrada, de forma que sienta veneración por el lugar donde se halla. El recuerdo de Raquel conmueve al patriarca: era la esposa preferida, por la que tuvo que pasar muchos trabajos en Siria y la tardanza en darle hijos, hasta por fin morir al dar a luz a Benjamín.

El anciano abraza a los dos nietos y se dispone a bendecirlos. José coloca a Manasés, primogénito, a la derecha de Jacob, y a Efraím a la izquierda, de forma que el patriarca impusiera su derecha sobre el primero y la izquierda sobre el segundo. Pero el patriarca entrecruza las manos, de suerte que la derecha es colocada sobre el menor, Efraím, y la izquierda sobre el mayor, Manasés. José, desconcertado, hace ver al padre que Manasés es el primogénito; **pero Jacob, dando muestras de espíritu profético, persiste en lo que hace**, y así antepone Efraím a Manasés. Todo esto responde a la historia futura de Israel, pues Efraím habría de descollar mucho sobre la tribu de Manasés. Durante el período de los jueces y después de la separación del reino, Efraím fue el centro de la mayor parte del pueblo israelita, mientras que Manasés quedaba confinada en las regiones altas de Transjordania y la parte colindante de Canaán¹⁰. **El patriarca invoca al Dios de sus padres bajo triple forma: el Dios que ha guiado a sus padres Abraham e Isaac, el Dios que le ha protegido en su vida y el ángel que le ha librado de todo mal bendiga** a los dos hijos de José, de forma que sean herederos de las promesas hechas a los patriarcas y

sean llamados por el nombre de Jacob y de sus antepasados (v. 15-16). El “*ángel de Dios parece ser la manifestación visible de la gracia divina, que en muchas circunstancias le libró de muchos males.*”¹¹ La expresión “que se llamen con *mi nombre* y el nombre de mi padre Abraham” (v.16) parece ser una fórmula solemne de *adopción* de los dos nietos, que eran considerados así como hijos del patriarca, con derecho a la *doble* herencia. Después anuncia que Efraím será más poderoso que Manasés, y por eso coloca sobre él la mano derecha (v.19)¹². Efraím será, en efecto, el centro del reino del norte después de la escisión de las tribus a la muerte de Salomón. **La fórmula de bendición** a los dos hijos de José quedará como proverbial en el pueblo israelita: “Hágate Dios como a Efraím y a Manasés” (v.20).

Los v.21-22 preparan la transición de la historia de José a la del Éxodo. En el v.22 se alude a una acción guerrera del patriarca contra los amorreos. No sabemos nada de ella por otros datos extrabíblicos¹³.

1 Se atribuyen al *yahvista*: v.2b.9b-10a; 13-14; 17-19. — 2 Se suponen del *elohista*: v.1-2a.7-9a.10b-12; 15-16; 20-22. — 3 Son característicos del *sacerdotal* por sus expresiones: v.3-6. — 4 Véase J. Chainé, o.c., p.428. — 5 Cf. Jos 17:14; 18:5; Jue 1:22. — 6 Gén 35:11-12. — 7 En 1 Par 5:1 se dice que el derecho de primogenitura, en lugar de recaer en Rubén, fue a parar a José. — 8 Gén 35:9-16; 19. — 9 Cf. Gén 47:30 y 49:29-32. — 10 Gén 49:22-26; Dt 33:13-17. — 11 A. Clamer, o.c., p.492. — 12 En Dt 33:17 se habla de los “*millares de Manasés*” y de los “*miliares de millares de Efaím.*” — 13 En el *Libro de los Jubileos* se dice que Jacob venció a siete reyes amorreos que habían atacado a sus hijos en Siquem, y los derrotó. Cf. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudoepi-graphen des Alten Testament* II 97-98.

49. Bendición de Jacob.

Aunque se suele hablar de *bendiciones* sobre los hijos de Jacob poco antes de morir, en realidad sólo José es *bendito*, Judá *alabado*, mientras que Rubén, Simeón y Leví son reprochados. Como se desprende del contenido, en realidad estas predicciones no afectan a los hijos de Jacob personalmente, sino a las tribus de las que son epónimos; así se alude a sus lugares de residencia tal como tendrá lugar después de la distribución de Canaán. “El tono profético está dominado a veces por la descripción de hechos cumplidos.”¹

El relato está en forma poética y parece como “una composición originariamente independiente de su contexto, al que ha sido unido por el v.1 y por la conclusión del v.28. La unidad de la composición está avalada por la unidad de su forma.”² Sustancialmente el poema parece compuesto en tiempo de los jueces, cuando las tribus ya se habían instalado en Canaán³, aunque haya sido retocado posteriormente, sobre todo el v.10, donde se declara la preeminencia de Judá entre las demás tribus, lo que nos lleva a la época de la monarquía davídica y aun a los tiempos de la predicación de Isaías y Miqueas⁴. Encontramos en este relato poético arcaico de primer orden “una descripción extremadamente viva de la *sociedad israelita en tiempo de los jueces*. En algunos rasgos rápidos, el poeta evoca las *circunstancias históricas y geográficas* y los *caracteres étnicos* de las diferentes tribus. Una sociedad heroica y bárbara en sus orígenes: clanes campesinos, pero campesinos que no han renunciado a la libertad patriarcal, a la anarquía soberbia de los tiempos nómadas, y que, espléndidamente aislados en sus montañas, no conocen amo y no se encorvan bajo un yugo extranjero.”⁵ Es lo que se dice en Jue. 21:25: “En ese tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que le parecía bien.” Cada tribu llevaba su vida, y sólo circunstancialmente algunas se aliaban para la mutua defensa; pero esto esporádicamente y por poco tiempo. Esta situación político-social es la que se refleja en este maravilloso canto rimado puesto en boca del patriarca Jacob por el compilador, como Tucídides y Tito Livio colocan las arengas en labios de sus generales y héroes aunque hayan sido elaboradas por el historiador, procurando re-

flejar la situación histórica de su héroe.

El orden de los oráculos es, en general, el del nacimiento de cada hijo, según hemos visto en los capítulos anteriores⁶. Así, primero los seis hijos de Lía, los cuatro de las esclavas y, finalmente, los dos de Raquel. Los autores suelen destacar el carácter arcaico del poema; es un intermedio entre el canto de Débora⁷ y **las bendiciones de Moisés** de Dt. 30. Hay frases enigmáticas y arcaísmos en el vocabulario.

Reproche de Rubén (1-4).

¹**Jacob llamó a sus hijos y les dijo: Reuníos, que voy a anunciar lo que os sucederá a lo último de los días.**

²**Reuníos y escuchad, hijos de Jacob; escuchad a Israel, vuestro padre:**

³**Rubén, tú eres mi primogénito, mi fuerza y el fruto de mi primer vigor, cumbre de dignidad y cumbre de fuerza.**

⁴**Herviste como el agua; no tendrás la supremacía, porque subiste al lecho de tu padre. Cometiste entonces una profanación, subiste a mi lecho.**

El compilador-redactor definitivo presenta a Jacob llamando a sus hijos para anunciarles el futuro de cada una de las tribus salidas de ellos, y pone en boca de él un fragmento poético en el que se refleja la vida de las tribus en el tiempo anárquico de los jueces. Así, el v.1 en prosa es la introducción a la composición poética. Las palabras de Jacob son presentadas como una *profecía* que se cumplirá *a lo último de los días*, expresión empleada muchas veces en los escritos proféticos para designar los tiempos inmediatamente anteriores a la inauguración mesiánica o los tiempos mesiánicos. **Aquí más bien tiene el sentido de un tiempo lejano y oscuro en la perspectiva histórico-profética del patriarca**, alusivo al establecimiento de las tribus israelitas en Canaán, momento crucial de la historia del pueblo elegido.

El ritmo (un dístico con tres acentos) será el que prevalece en todo el poema. Como todos los fragmentos épico-líricos del A.T., empieza reclamando enfáticamente la atención de sus destinatarios: “Escuchad, hijos de Israel.”⁸

El primero de sus hijos es *Rubén*, al que se le reconoce como *primogénito*, y, por tanto, con derecho normal a la mejor parte de la bendición paterna. Pero ha cometido una falta imperdonable, que le priva de sus específicas prerrogativas. Es *el fruto de mi primer vigor* (v.3) y, por tanto, el hijo que debía llevar mejor la síntesis de la personalidad del padre⁹. Pero ha sido como un torrente impetuoso y devastador al no saber controlar su pasión, y ha profanado el lecho de su padre, uniéndose incestuosamente con la esposa-esclava de su progenitor¹⁰. El oráculo no alude para nada a la situación futura de la tribu de Rubén, aunque implica que no tendrá la dirección en las tribus, o la mejor parte, como correspondería al *primogénito* nato del patriarca. La tribu de Rubén se estableció en Transjordania al norte del Amón¹¹, y no pudo prosperar porque fue constantemente hostigada y atacada por los moabitas y amonitas. En el canto de Débora se echa en cara a esta tribu el no haber participado en la lucha por la independencia nacional¹². **En la bendición de Moisés**¹³ se desea que no disminuya esta tribu, lo que indica que se hallaba en una situación precaria próxima a extinguirse. Esta decadencia es atribuida en 1 Par. 5:1 a la maldición paterna por su incesto¹⁴.

Reproches a Simeón y Leví (5-7).

⁵Simeón y Leví son hienas.
Instrumentos de violencia son sus armas¹⁵.
⁶No entre mi alma en sus designios
ni se una mi corazón a su asamblea¹⁶,
porque en su furor degollaron hombres
y caprichosamente desjarretaron toros.
⁷Maldita su cólera por violenta,
maldito, por cruel, su furor.
Yo los dividiré en Jacob
y los dispersaré en Israel.

También aquí se echa en cara a estos dos hijos de Jacob un crimen vengativo que clama justicia: la matanza dolosa de los siquemitas¹⁷. En eso se han portado como *hienas*, ansiosas de sangre (v.5)¹⁸. **Son violentos; por eso el corazón o alma del patriarca no** puede aprobarlos en sus *asambleas* (v.6). No sólo *degollaron hombres*, sino *que desjarretaron toros*, haciendo gran matanza entre el ganado, como se solía hacer en las *razzias* beduinas sobre los territorios enemigos¹⁹.

Por eso serán *malditos* y no tendrán territorio fijo en la distribución de Canaán. Así, Simeón, teóricamente establecida en el sur de Palestina, es absorbida por Judá²⁰, y sus ciudades son contadas como de Judá²¹. A Simeón no se le menciona en el canto de Débora²² ni en la *bendición* de Moisés²³, lo que indica que la tribu estaba casi extinguida como colectividad en los tiempos de la composición de estos poemas²⁴. *Leví* es una tribu dispersa por todo el territorio de Canaán (el texto no alude a sus privilegios sacerdotales, lo que es un indicio de antigüedad, pues los *levitas* tuvieron mucha preponderancia en tiempos de la monarquía). Así, los miembros de la tribu de Leví ejercían sus funciones religiosas dispersos por todo el territorio²⁵. El *levita* es así confiado a la misericordia de los demás, como el pobre y la viuda²⁶. Es curioso que, para el autor del poema, la carencia de territorio para la tribu de Leví no se funda en el hecho de que tenga por *herencia* (κληρος) a Yahvé, sino que es un castigo por la violencia sanguinaria de Leví, maldito de su padre. En cambio, en la *bendición* de Moisés se insiste sobre el carácter privilegiado y sacerdotal de la tribu²⁷.

Alabanza y Preeminencia de Judá (8-12).

⁸Tú en verdad eres Judá; te alabarán tus hermanos,
tu mano pesará sobre la cerviz de tus enemigos,
postraránse ante ti los hijos de tu padre.
⁹Cachorro de león, Judá,
de la presa subes, hijo mío;
posando te agachas como león,
como leona, ¿quién (la hostigará) para que se levante?
¹⁰No faltará de Judá el cetro,
ni de entre sus pies el báculo,
hasta que venga aquel cuyo es,
y a él darán obediencia los pueblos.
¹¹Atará a la vid su pollino,

**a la vid generosa el hijo de la asna;
lavará en vino sus vestidos,
y en la sangre de las uvas su manto.
¹² Brillan por el vino sus ojos,
y de la leche blanquean sus dientes.**

En los hijos anteriores, Jacob no encuentra motivo de alabanza, y, en consecuencia, no les augura un porvenir brillante. Pero, al llegar a *Judá*, cambia la perspectiva, y el horizonte es más halagüeño. Este cambio de perspectiva aparece en el comienzo de la frase: “Pero *tú* (eres) *Judá*...” (v.8). Es el contraste con lo que antecede. Hay un juego de palabras entre *Judá* (*Yehûdah*) y “te alabarán” (*yodûka*). Sus hermanos le alabarán, reconociendo su superioridad al vencer a los enemigos, cogiéndolos por la *cerviz* en su huida²⁸. Por eso *postraránse ante él los hijos de su padre* (v.8b), es decir, las otras tribus. La hegemonía de *Judá* sobre el resto de las tribus israelitas se cumplió en tiempos de David y de Salomón, de la tribu de *Judá*. Además, es entonces cuando se obtuvieron las victorias más resonantes sobre los *enemigos*, arameos, filisteos, edomitas, moabitas y amonitas. Por eso *Judá* es semejante a un *león* que ha hecho presa y sube tranquilamente a devorarla, sin que nadie se atreva a hostigarlo (v.9). *Judá* ha vencido a los enemigos y se repliega en sus montañas para disfrutar de su presa, sin que nadie se atreva a hostigarla. Es como una *leona* con sus cachorros, a la que nadie se atreve a acercarse y menos a hacerla frente²⁹.

Judá, además, es figurado como un rey sentado que mantiene en sus manos el *cetroy* el *báculo*, o bastón de mando, *entre sus pies hasta que venga aquel cuyo es*, es decir, a quien le pertenece el *cetroy*, símbolo del poder³⁰. Aparte de esta preeminencia política de *Judá* sobre las demás tribus, su territorio será rico en viñas y en pastos, de forma que *atará a la vid su pollino..., lavaré en vino sus vestidos..., y de la leche blanquean sus dientes* (v.11). Esta descripción hiperbólica encuentra su paralelo en las descripciones idealistas de los tiempos mesiánicos hechas por los profetas del siglo VIII a.C.³¹

Interpretación Mesiánica del Vaticinio.

Como antes hemos indicado, aunque el poema parece reflejar la época histórica del tiempo de los jueces, este vaticinio relativo a *Judá* parece que ha sido retocado a la luz de su preeminencia en los tiempos de David y Salomón, y aun el v.10 parece encontrar su marco ideológico en la época de la predicación profética de Amós, Isaías y Miqueas. Por eso no pocos autores consideran este v.10 como glosa de un autor profético de los tiempos gloriosos de la monarquía de *Judá*.

La tradición rabínica, representada por las versiones de Onkelos, Targum hierosolimitano y Talmud, supone el sentido mesiánico del vaticinio. Los Santos Padres relacionaron esta profecía con la expresión de Ap. 5:5 “león de *Judá*,” aplicada a Cristo victorioso. En el texto se habla de la obediencia que los *pueblos* prestarán a un personaje misterioso *cuyo es* el *cetroy*. Y se supone que *Judá* conservará cierta preeminencia (“no faltará de *Judá* el *cetroy*”) sobre las tribus hasta que llegue a quien de modo especial le pertenece el *cetroy*. No se dice expresamente que el personaje *cuyo es* el *cetroy* sea de la tribu de *Judá*, pero parece insinuarse, ya que, de lo contrario, se indicaría la procedencia del Mesías de otra tribu. *Judá*, pues, mantendrá su supremacía, simbolizada en el *cetroy*, hasta que llegue el tiempo de entregarlo al Mesías, que continuará esta supremacía. En el v.11 se habla de la abundancia de bienes materiales, lo que está en consonancia con las profecías mesiánicas de Amós e Isaías. La tribu de *Judá* mantuvo de hecho la supremacía durante la monarquía hasta el 586 a.C., y aun después del exilio, por ser la tribu a la que perteneció

el gran rey David, y sobre todo porque en su territorio radicaba el templo de Jerusalén, centro espiritual de la nación. Vemos, pues, cómo las profecías mesiánicas empiezan a concretarse en una rama de los descendientes de Jacob. En Gén. 3:15 se habla de un triunfo de la “descendencia” de la mujer sobre el principio del mal instigador. En Gén. 9:26, la bendición de Noé, segundo padre de la humanidad, recae sobre los semitas. En Gén. 12:3 se promete a Abraham (de raza semítica) la bendición de su descendencia. Esta bendición y promesa es heredada por Isaac y Jacob, y ahora se concreta, y se anuncia por primera vez una *persona* que encarne el ideal mesiánico en una de las tribus procedentes de éste. En 2 Sam. 7:11-17, la promesa se concreta en la familia davídica, de la tribu de Judá; y en Miq. 5:3 se dice que nacerá en Belén. Así, la primera perspectiva general va adquiriendo contornos definidos ³².

La Suerte Futura de Zabulón (13).

**¹³Zabulón habitará en la costa del mar, la costa de las naves,
y tendrá su flanco junto a Sidón.**

A Zabulón se le sitúa en este vaticinio a la vera del mar, cerca de Sidón o Fenicia. Según Jos. 19:10-16, su territorio estaba tierra adentro, entre Aser y Neftalí, en la zona media entre Haifa y el lago de Tiberíades. Quizá tuviera una franja de terreno que se acercara al litoral marítimo en la zona septentrional, lindando con Fenicia. En la bendición de Moisés se dice que “ocupará la abundancia de las naciones” juntamente con Isacar, lo que supone que está en zona cerca de las naciones gentílicas ³³.

La Pereza de Isacar (14-15).

**¹⁴Isacar es un robusto asno,
que descansa en sus establos.
¹⁵Vio que su lugar de reposo era bueno
y que era deleitosa la tierra,
y prestó los lomos a la carga,
y hubo de servir como tributario.**

A Isacar le cupo el territorio rico del sur de Galilea, con la feraz llanura de Esdrelón o de Jezrael. Aquí se le compara a un asno *robusto* ³⁴, pero es poco belicoso, y prefiere la tranquilidad de sus establos (v.14). En su indolencia, no tuvo inconveniente en prestar sus *lomos a la carga* y hacerse *tributario* de los cananeos. Quizá el autor juegue con la palabra *Isacar* ('Is-sakar: “hombre de salario”) y aluda al hecho de que Isacar se dedicara a transportar mercancías por la ruta comercial que atravesaba su territorio. En la bendición de Moisés ³⁵, Isacar y Zabulón se dedican a comerciar con las naciones: “chupan de la abundancia de las naciones.”

La Astucia Fraudulenta de Dan (16-17).

**¹⁶Dan juzgará a su pueblo
como una de las tribus de Israel.
¹⁷Es dan como serpiente en el camino,
como víbora en el sendero,
que, mordiendo los talones al caballo,**

**hace caer hacia atrás al caballero.
Tu salvación espero, ¡oh Yahvé!**

De nuevo el autor juega con el nombre de *Dan*, relacionándolo con la raíz hebraica *din* (juzgar): “*juzgara* a su pueblo.” En 30:6 se explica el nombre: “Dios me ha hecho justicia.” Algunos autores suponen que el autor sagrado, en el poema de Jacob, alude a Sansón, de la tribu de Dan. Creemos que el “*juzgará* a su pueblo” es un simple juego de palabras con el nombre de Dan. A esta tribu le cupo un territorio muy exiguo, junto a los filisteos, entre las tribus de Judá, Efraím y Benjamín³⁶. Por ello no pudo desarrollarse como otras tribus que tenían más desahogo territorial. En compensación tuvo que recurrir a la astucia de la serpiente, hiriendo a traición, como la “víbora en el sendero” (v.17). La astucia es el arma del débil en fuerzas como la serpiente, que puede hacer frente con ella a un animal tan fuerte como el *caballo*. Quizá se aluda a las astucias de Sansón contra los filisteos o a otras pequeñas batallas o guerrillas mantenidas por los miembros de la minúscula Dan contra los insolentes y superiores filisteos. De hecho, acosados por éstos y los amorreos, los danitas se vieron obligados a emigrar hacia el norte de Palestina, estableciéndose en la zona superior al lago de Genesaret, junto a las fuentes del Jordán, y fundando una ciudad llamada *Dan* sobre las antiguas ruinas de Lais³⁷. Desde entonces se la considera como tribu del norte, aunque, por ser tan exigua, muchas veces falta en las tablas genealógicas³⁷.

Gad, Aser y Neftalí (19-21).

¹⁹**Gad: salteadores le asaltan, y él les pica los talones.** ²⁰**Aser: su pan es succulento, hará las delicias de los reyes.** ²¹**Neftalí es una cierva en libertad, que da bellos cervatillos**³⁹.

De nuevo un juego de palabras con el nombre de *Gad*. En Gén. 30:11 se relaciona con la idea de “dicha” (*gad*: felicidad), mientras que aquí se le relaciona con *gedúd* (salteador, que “le asaltan”: *yegúdenmu*, y Gad responde “picando” o “asaltando”: *yagud*). Establecida *Gad* en la parte septentrional de Transjordania, tuvo que luchar denodadamente por defenderse de los madianitas, amonitas y nómadas del desierto⁴⁰. En 1 Par. 21:8-15 se dice que de esta tribu salían magníficos guerreros para el ejército de David adiestrados en toda clase de artimañas y ágiles como gacelas por las montañas. Estaban entrenados en hacer emboscadas contra sus enemigos tradicionales, hiriéndoles dolosamente “en los talones.” Sabemos que venció a los amonitas bajo Jefté⁴¹.

Aser: significa *felicidad*, como Gad⁴². Aparece este nombre en los textos de Ras Samra⁴³. El territorio de Aser, entre los filisteos y fenicios, es rico y feraz: *Aser baña su pie en aceite*⁴⁴. Exportaba cereales a Fenicia; por eso se dice que hará *las delicias de los reyes* (v.20)⁴⁵; es decir, sus productos son dignos de las mesas reales. Así lo interpreta el Targum de Jerusalén: “Dichosa Aser, porque su tierra es feraz, y ¡cuántas delicias procurará a los reyes de los hijos de Israel!”

Neftalí: se la define como una “cierva en libertad,” ágil y graciosa. No se sabe por qué se le da esta calificación. Los LXX parecen leer otro texto original, pues traducen: “un tronco que echa ramas.”⁴⁶ El territorio de Neftalí se extendía verticalmente, bordeando la orilla occidental del lago de Genesaret, hasta Fenicia⁴⁷. En la bendición de Moisés se dice de Neftalí que ha sido colmada de favores y bendiciones⁴⁸.

Bendición de José (22-26).

²²**José es un novillo, un novillo hacia la fuente**⁴⁹

(sus hijas subieron sobre la muralla).

²³Los arqueros le hostigan,
los tiradores de saetas le atacan.

²⁴Pero la cuerda del arco se les rompe,
y su poderoso brazo se encoge,
por el poderío del Fuerte de Jacob,
por el nombre del Pastor de Israel ⁵⁰.

²⁵En el Dios de tu padre hallarás tu socorro,
en El-Saday, que te bendecirá
con bendiciones del cielo arriba,
bendiciones del abismo abajo,
bendiciones del seno y de la matriz.

²⁶Las bendiciones de tu padre
sobrepasarán a las bendiciones de los montes eternos,
superarán la belleza de las eternas colinas,
que caigan sobre la cabeza de José,
sobre la frente del príncipe de sus hermanos ⁵¹.

A José se le concibe como un novillo vigoroso que hace frente a los arqueros y enemigos; en efecto, Efraím fue la tribu belicosa de Israel y la de mayor vigor nacional, siendo la impulsora de la defensa de las demás tribus contra los cananeos y madianitas ⁵². Protegido por el *Fuerte de Jacob* y el *Pastor-Roca de Israel*, es decir, el Dios de los patriarcas, desbarata a sus enemigos (v.24)⁵³. Aparte de este vigor físico defensivo, Dios le otorga su bendición para que su territorio sea feraz con lluvias abundantes (*bendiciones del cielo arriba*) y numerosas fuentes (*bendiciones del abismo abajo*, subterráneo, del que proceden las fuentes y pozos de agua corriente). Además de la fertilidad de la tierra, Dios le dará muchos y prolíficos ganados (*bendiciones del seno y de la matriz*) y numerosa descendencia. **Estas bendiciones otorgadas por Dios son muy superiores** a la feracidad de las montañas y colinas eternas o antiguas. (v.26)⁵⁴. El patriarca pide a Dios que todas estas bendiciones recaigan sobre la *frente del príncipe de sus hermanos* (v.27). **José ha sido el elegido por Dios para** salvar a su familia del hambre, y por ello es como el *príncipe* consagrado entre sus hermanos. El hagiógrafo parece aludir a una cierta supremacía de la tribu de Efraím, que durante mucho tiempo fue el centro nervioso de las demás tribus. Por su riqueza y prestigio logró imponerse al resto de las tribus en la época difícil de los jueces. Y más tarde, después de la escisión del reino, Efraím será el centro político-religioso del reino cismático septentrional. Todas estas ideas parecen insinuarse en esta bendición bellísima puesta en labios de Jacob poco antes de morir.

Rapacidad de Benjamín (27).

²⁷Benjamín es lobo rapaz, que a la mañana devora la presa y a la tarde reparte los despojos.

Los benjaminitas se distinguieron por su ardor guerrero, luchando contra Moab ⁵⁵, contra los cananeos, y, sobre todo, cuando lucharon contra las otras tribus. Eran famosos por su buen manejo de la honda y el arco ⁵⁶. El juez Aod y el primer rey de Israel, Saúl, salieron de esta minúscula tribu ⁵⁷. El poeta, pues, refleja bien el espíritu belicoso de ella al presentarlo como un *lobo rapaz*, que, no contento con *devorar la presa en la mañana*, deja para la tarde *los despojos* (v.27). Su

rapacidad es tal, que siempre tiene a mano víctimas de qué alimentarse.

Ultimas Recomendaciones de Jacob (28-33).

²⁸Estas son las doce tribus de Israel, y esto es lo que les habló su padre, bendiciéndolas a cada una con una bendición. ²⁹Después les mandó: “Yo voy a reunirme con mi pueblo; sepultadme con mis padres en la caverna que está en el campo de Efrón el jeteo, ³⁰en la caverna del campo de Macpela, frente a Mambré, en tierra de Canaán, que es la caverna que compró Abraham a Efrón el jeteo, con su campo, para tener sepultura de su propiedad. ³¹Allí están sepultados Abraham, Sara, su mujer; Isaac y Rebeca, su mujer, y allí sepulté yo a Lía. ³²El campo y la caverna que en él hay fueron comprados a los hijos de Jet. ³³Cuando acabó Jacob de dar estas órdenes a sus hijos, juntó sus pies en el lecho y expiró, yendo a reunirse con su pueblo.

En el v.28a se hace notar que estos vaticinios no afectan a los hijos de Jacob personalmente, sino a sus descendientes o “tribus” salidas de ellos. Es un indicio más de que se trata de un poema adicional intercalado por el compilador-redactor del Génesis, creyendo reflejar las características e historia de cada tribu. Ya hemos dicho que estos oráculos no son todos *bendiciones*, sino dos sólo (el de Judá y el de José). El v.28b alude a una *bendición* personal a cada uno de los hijos, sin relacionarla con determinados vaticinios. Las instrucciones que siguen del patriarca relativas a su enterramiento están dentro del estilo y contenido histórico de este documento. Así, la mención de Macpela, del campo comprado a Efrón el jeteo, o hitita, y la designación de Mambré encuentra su paralelo en la narración del c.23, donde se habla de la compra de este campo a los hijos de *Jet* por Abraham. Jacob quiere ser enterrado en el panteón familiar, donde están Abraham, Isaac, Sara, Rebeca y Lía ⁵⁸. Después de estas recomendaciones, el patriarca *fue a reunirse con su pueblo* a la región subterránea del *seol*, para llevar una vida mortecina y lánguida en estado de “sombra” con sus antepasados. Su muerte no es ya la triste que presentía al saber la pérdida de José, sino que muere en paz, colmado de años, rodeado de sus hijos, llena su alma de esperanzas en el cumplimiento de las promesas divinas, y esta alegre esperanza le acompañará en la región de los muertos. Prenda de ello es la presencia de José, encumbrado a la más alta dignidad en Egipto, el país del destierro. Dios, que ha sabido elevar a su hijo vendido a unos mercaderes, sabrá también sacar a sus descendientes y llevarlos a Canaán para ser dueños de la tierra de las promesas divinas ⁵⁹.

1 A. Clamer, o.c., p.494. — 2 Ibid. — 3 Véase R. De Vaux, *La Genese* (La Sainte Bible) 211. — 4 A. Clamer, o.c., p.494. — 5 A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible* (París 1926) 37. — 6 Gén c. 29-30. — 7 Jue c.5. — 8 Cf. Is 10:28:14; 32:9; 34:1; Jer 7:2. — 9 Cf. Dt 21:17; Sal 78:51; 105:36. — 10 Cf. Gén 35:22. — 11 Cf. Jos 13:13-23. — 12 Jue 5:15-16. — 13 Dt 33:6. — 14 Algunos autores interpretan el incesto de Rubén como una anécdota atribuida al primer hijo de Jacob para explicar la práctica que existe en ciertas tribus beduinas, según la cual las concubinas del padre y sus bienes pasan al primogénito. Así suponen que esta costumbre existía en la tribu de Rubén, pero nada en la Biblia avala esta suposición. — 15 Traducimos “hienas” leyendo ‘*ojim* en vez del ‘*ajim* (hermanos) del TM. La *Bib. de Jér.* lee “hermanos.” Lo mismo Cantera y Clamer. El 5b es traducido por los LXX: “han cumplido la injusticia según su designio.” Vg.: “Consumiriverunt iniquitatem adiventiois suae.” La *Bib. de Jér.*: “han llevado a cabo la violencia de sus intrigas.” Cantera: “instrumentos inicuos son sus armas.” Clamer: “(Astucia) y violencia son sus armas.” — 16 “Mi corazón” propiamente en heb. es “mi honor” (*kebodi*): vocalizando “kabdi,” tenemos “mi hígado,” asiento de ciertos sentimientos del alma. Así es el paralelo del asirio “kabittu” (disposición de alma). La *Bib. de Jér.*: “Que mi alma no entre en su consejo.” Cantera: “ni mi honor tome parte en su asamblea.” Clamer: “que mi corazón no se junte a su asamblea.” — 17 Gén c.34. — 18 Otros prefieren traducir “como buhos,” aludiendo al modo fraudulento con que en la oscuridad cometieron el crimen. — 19 Cf. Jos 11:6;9; 2 Sam 8:4. — 20 Jos 14:6-16. — 21 Jos 15:26-32; 42. — 22 Jue c.5. — 23 Dtc.33. — 24 Cf. Núm 1:23; 26:14. También aquí algunos autores creen que el episodio de la liberación violenta de Dina por los hijos de Jacob es una anécdota inventada para explicar los esfuerzos de Simeón y Leví por establecerse en territorio de Efraím, donde estaba Siquem, lugar de la escena. — 25 Véase el episodio del levita en Gabaón (Jue c. 17-18). — 26 Cf. Dt 12:12; 18; 19; 14:27; 29; 16:11; 14; 26: 11-13. — 27 Dt 33:8-11. — 28 Cf. Ex 23:27; Job 16:12; Sal 18:41. — 29 En la profecía atribuida a Balaam se emplean términos similares aplicados a Israel como pueblo (Núm 24:9). — 30 Conocida es la versión de la Vg en este verso: “Non auferetur sceptrum de luda, et *dux de femare eius*, doñee veniat qui mif tendus est.” Los LXX: “al que han sido reservados” (τα ἀποκείμενα οὗτω). Símaco: φ ἀπόκειται. La versión siríaca y árabe: “de quien es esto.” Onkelos: “este de

quien es el reino.” Todo depende del valor que se dé a la palabra hebrea *siñoh*. Algunos lo toman en el sentido de “paz” (*salah*: estar tranquilo, pacífico), y traducen: “no faltará el cetro de Judá hasta que venga la paz” (Heinisch, o.c., p.413): Otros prefieren tomar *siloh* como nombre geográfico: Silo, donde estuvo el arca de la alianza en tiempo de los jueces. Así traducen: “no desaparecerá el cetro de Judá hasta que venga a Silo” a adorar a Yahvé (HrziG; Dt'e *Psalmen* II p.2). Pero en ninguna versión antigua aparece este sentido geográfico. Por otra parte, Judá nunca tuvo relación alguna con la localidad de Silo. La tradición rabínica vio en el nombre de *Siloh* una designación del Mesías como personaje pacífico. Así Onkelos, el Targum jerosolimitano y el Talmud. J. Nótcher relaciona *Siñoh* con el asirio *selu* (príncipe, dominador). Véase E. Dhorme, *Poésie Biblique* p.101 11.3). Hoy día está generalizada la interpretación basada en la versión de los LXX y Simaco, suponiendo que la palabra heb. *siloh* es una contracción de *'aser lo* (*seloh*) (esta grafía abreviada del relativo es corriente en hebreo; cf. Gén 6:3; Jue 5:7; 6:17; 7:12; 8:26; 2 Re 6:11, etc.). Así, pues, la traducción lit. es “que para él” (“cuyo es” el cetro: a quien pertenece). Supuesta esta versión, el sentido encaja perfectamente en el paralelismo: “hasta que venga aquel cuyo es (el cetro),” y “de él es el imperio de las gentes.” Véase GEUPPENS, *De Proph. Messianic. in A.T.* p.yi. Así, el sentido es que el cetro o supremacía será tenido por Judá hasta que venga *aquel a quien* le pertenezca de derecho definitivamente, el Mesías, como lo interpretó la tradición judía. La Vg, al traducir “qui *mittendus* est” (toma *siloh* del v. *salaj*: enviar), lo aplica también al Mesías personalmente. Nuestra lectura “cuyo es” (*selo*) encuentra su paralelismo en el texto de Ez 21,34: “hasta que venga *aquel a quien pertenece ('aser lo)* el juicio.” — 31 Cf. Am.9:13; Is 25:6. — 32 Sobre esta profecía pueden verse los trabajos siguientes: L. Reinke, *Der Segen Jakobs* (1849); M. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*: RB 7 (1898) 525-540; E. König, *Die mes-smmehe Weissagungen* (1923) 92-104; B. Santos Olivera, *Non auferetur sceptrum de luda*: VD 5 (1925) 16-19,52-57; F. Zorell, *Vaticinium Iacob*: VD 7 (1927) 65-70; L. Denne-Feld *Messianisme*: DTC 10 (1929) 1415-1418; M. de Jonghe, *Vaticinium Iacob de luda*: “Lollat. Brugenses,” 30 (1930) 20-23; E. Dhorme, *Poésie Biblique* (1931) 99-104; A. BEA, *De Entateucho* (1933) 206-212; F. Ceuppens, *De Prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* Koma 1935) 61-84; P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 410-421; A. Clamer, *Genese* (Sainte Bible) 493-507. — 33 Véase Abel, *Géog.* II 62-63. — 34 En la *Iliada* (XI 558-570) se compara el gran Ayax a un asno por su fuerza y resistencia. — 35 Dt 33:18-19. — 36 Cf. Jos 19:41-46; Abel, *Géog.* II 62-63. — 37 Cf. Juec. 18. — 38 El v.18, por razones rítmicas, parece estar fuera de lugar y es considerado como glosa desconectada del contexto. Es un grito de confianza en Dios, al estilo de los salmistas: cf. Sal 119:81; 123; 166; 174. — 39 El TM dice “bellas palabras” (*'imre*); leyendo *'immre* tenemos “cervatillos,” lo que hace paralelo con el dístico anterior. Así A. Clamer y *Bib de Jér.* — 40 Cf. Jer 49:1. — 41 Jue 17:27-29. — 42 Gén 30:10-12. — 43 Cf. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l' Ancien Testament* (Paris 1941) 163-176. — 44 Dt 34:24. — 45 Cf. Ez 28:17; 1 Re 5:9s. — 46 Sin duda que leyeron los LXX *'eylah* (terebinto) en vez de *'ayyalah* (cierva) del TM. — 47 Jos 19; 33S. — 48 Dt 33:23. — 49 Los LXX traducen: “José es un hijo que crece, tiene celo de mí.” La Vg: “Filius ac-crescens Ioseph, filius accrescens et decorus aspectu.” Lit. el TM dice: “José, retoño de (una planta) fecunda al borde de una fuente; sus hijas (¿sus ramas?) suben sobre la muralla.” Como no hace paralelismo con el sentido del v.23, donde se habla de “arqueros que le hostigan,” muchos autores leen, en vez de *forah* (fecunda), *farah* (vaca), y así *ben farah* (hijo de la vaca, novillo), lo que encaja bien en el contexto. La frase siguiente: “sus hijas subieron sobre la muralla” (Vg “filiae discurrerunt super murum”), es traducida por los LXX “hijo mío más joven, vuélvete a mí.” Lo que indica un texto hebraico muy distinto del masorético actual (“las hijas se pasearon sobre el muro”). La *Bib. de Jér.* traduce todo el verso: “José es una planta fecunda cerca de la fuente, cuyos tallos salen sobre el muro.” — 50 *Bib. de Jér.*: “Pero su arco ha sido roto por un poderoso, los nervios de sus brazos han sido quebrados por las manos del Poderoso de Jacob, por el nombre de la Piedra de Israel.” — 51 *Bib de Jér.*: v.26: “bendiciones de espigas y flores, bendiciones de montañas antiguas, atracción de las colinas eternas, vengan sobre la cabeza de José, sobre la frente del consagrado entre sus hermanos.” Cantera: “Las bendiciones de tu padre fluyan más que las de mis padres recibidas y el bien de los collados eternos. En la cabeza de José se cumplan y en la frente del señor de sus hermanos.” — 52 Cf. Jos 17:14-18; Jue 6:2-6. — 53 Sobre este símil véase Is 30:29; 2 Re 23:3; Dt 32:4; Sal 132:2,5. — 54 La Vg traduce: “doñee veniret desiderium collium aeternorum”; de donde salió el Deseado de los collados eternos” como sinónimo del Mesías, Pero nada en el contexto avala este sentido personal mesiánico. — 55 Jue 3:15-30; 5:14. — 56 Cf. Jue c. 19-20. — 57 Cf. Jue 20:16; 3, 16s; 1 Sam 9:1-2. — 58 No se había dicho antes que Isaac había sido suponer. Tampoco sabíamos que Rebeca y Lía estaban enteradas allí. — 59 Existen dos tradiciones sobre la duración de la documento *yahvista*, parece que permaneció poco allí (véanse 27:35; 42:38; 43:27-28; 44:22:29-31; 45:9,13). mientras que, según el sacerdotal, moro allí diecisiete años (47,28).

50. Muerte de José.

Sepultura y Funerales de Jacob (1-14).

¹Cayó José sobre el rostro de su padre y lloró sobre él y le besó. ²Mandó José a los médicos que tenía a su servicio embalsamar a su padre, y los médicos embalsamaron a Israel, ³empleando en ello cuarenta días, que es el tiempo que se emplea para embalsamar. Los egipcios hicieron duelo por él durante sesenta días. ⁴Pasados los días del duelo, habló José a las gentes de la casa del faraón, diciéndoles: “Si he hallado gracia a vuestros ojos, haced llegar esto, os lo ruego, a oídos del faraón. ⁵Mi padre me hizo jurar diciendo: “Voy a morir; sepúltame en la sepultura que tengo en la tierra de Canaán.” Que me permita, pues, subir a sepultar a mi padre, y volveré.” ⁶Y le contestó el faraón: “Sube y sepulta a tu padre, según tu juramento.” ⁷Subió, pues, José a sepultar a su padre, y subieron con él todos los servidores del faraón, los ancianos de su casa y los ancianos de la tierra de Egipto, ⁸toda la casa de José, sus

hermanos y la casa de su padre, no dejando en la tierra de Gosén más que a los niños, las ovejas y los bueyes. ⁹José llevaba consigo carros y caballeros; así que el cortejo era muy grande. ¹⁰Llegados a la era de Atad, que está al otro lado del Jordán, hicieron allí muy grande llanto, e hizo José un duelo de siete días por su padre. ¹¹ Los moradores de la tierra, los cananeos, al ver el duelo en la era de Atad, se dijeron: “Gran duelo es este de los egipcios”; por eso se dio el nombre de Abel-Misrayim a este lugar, que está al lado de allá del Jordán. ¹²Los hijos de Jacob hicieron con su padre lo que les había mandado, ¹³llevándole a la tierra de Canaán y sepultándole en la caverna del campo de Macpela, que había comprado Abraham a Efrón el jeteo para tener sepultura de su propiedad, frente a Mambré. ¹⁴Después de haber sepultado a su padre, José volvió a Egipto con sus hermanos y cuantos habían subido con él para sepultar a su padre.

Muerto Jacob, su hijo José toma a su cargo cumplir la última voluntad de su padre. Empieza por embalsamar a su padre, no sólo porque así lo exigía su traslado hasta Hebrón, sino porque lo requería la costumbre egipcia, de la que José no podía prescindir, aunque no participara de las ideas religiosas que habían dado origen al embalsamamiento. Según la creencia egipcia, el alma necesitaba del sustentáculo del cuerpo para subsistir, al menos para encontrar su felicidad. De ahí los esfuerzos para conservar el cuerpo incorrupto. Herodoto nos describe el modo de embalsamamiento¹, y conocemos sus detalles por textos directos egipcios². El duelo duraba en Egipto, cuando se trataba de un faraón, setenta y dos días³. En Israel, ordinariamente duraba siete días⁴, aunque para personajes de relieve se alargaba este período⁵. En el caso de Jacob fueron sesenta días (v.3). El Eclesiástico manda llorar al difunto por respeto a la opinión pública, pero cesar el llanto una vez enterrado, pues el llanto no aprovecha al muerto y daña al vivo⁶.

Después de las ceremonias de embalsamamiento y duelo en Egipto, José quiere llevar a su padre a Canaán y acompañar sus restos mortales. Pide a las gentes de palacio que le consigan este favor (v.5). Quizá por razones de impureza ritual para nosotros desconocidas, no quisiera abordar personalmente al faraón. Con todo, en el v.6 el faraón habla directamente a José, concediéndole el permiso; parece que estas incoherencias del relato se deben a diversidad de redacciones de la tradición primitiva, en las que la transmisión de detalles no siempre es coincidente. El cortejo fúnebre fue numeroso y solemne, ya que por el alto rango de José hay una buena representación oficial egipcia y, además, la familiar, que también es numerosa. Como el itinerario era largo y había peligro de incursiones en el desierto, la escolta militar (“carros y caballeros”) es también copiosa. El itinerario es extraño, ya que en el v.10 se hace llegar el cortejo hasta Transjordania⁷, lo que no es verosímil teniendo en cuenta que, para llegar a Hebrón, la ruta normal es la que subía por la costa egipcio-palestina. Como en el v.11 se dice que los habitantes del lugar donde se despidió solemnemente el duelo son “cananeos,” se colige que, según otra tradición, el itinerario siguió el más corto de la costa. El nombre del lugar es Goren Atad, o “era de *Atad*,” según una tradición⁸, y *Abel-Misrayim*, según otra, que se interpreta como “llanto o duelo de los egipcios.”⁹

Los v.12-13 no son del mismo documento anterior, sino que empalman con la narración de 49:33. Aquí se insiste en la localización de la sepultura de los patriarcas en Macpela. Es de notar que, según esta tradición, los egipcios no intervienen en el entierro, y José no aparece dirigiendo las honras fúnebres, sino que son los “hijos” de Jacob en general los que con toda simplicidad cumplen el deber filial de enterrar al patriarca. Este documento es seco y menos pintoresco. En el v.14 aparece José de nuevo llevando la dirección de la familia de Jacob en Egipto.

El Temor de los Hermanos de José (15-23).

¹⁵ Cuando los hermanos de José vieron que había muerto su padre, se dijeron: “¿Si nos guardará rencor José y nos devolverá todo el mal que le hemos hecho?” ¹⁶ Y mandaron decir a José: “Tu padre, antes de morir, nos mandó que te dijéramos: ¹⁷ Perdonas el crimen de tus hermanos y su pecado, pues ciertamente te hicieron mucho mal; pero, por favor, te ruego, perdona el crimen de los servidores del Dios de tu padre.” José lloró al oírlos. ¹⁸ Sus hermanos se prosternaron ante él y le dijeron: “Somos tus siervos.” ¹⁹ El les dijo: “No temáis; ¿estoy yo acaso en el lugar de Dios? ²⁰ Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien, cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso. ²¹ No temáis, pues yo seguiré manteniéndolos a vosotros y a vuestros niños.” Así los consoló, hablándoles al corazón. ²² Habitó José en Egipto, él y la casa de su padre. ²³ Vivió ciento diez años, y vio a los hijos de Efraím hasta la tercera generación; también recibió sobre sus rodillas, al nacer, a los hijos de Makir, hijo de Manasés.

La conducta generosa de José para con sus hermanos no había logrado desterrar del corazón de éstos el temor de la venganza por parte de su hermano. Este temor de los hijos de Jacob se concibe mejor mencionando que el patriarca murió al poco de llegar a Egipto. Pues si, como apunta el autor, vivió allí diecisiete años, la conducta generosa de José durante tanto tiempo habría disipado los temores de sus hermanos, que se sentían reos de un crimen de fratricidio. José, siempre noble, y que había reconocido en su vida la mano de la Providencia para bien de su familia, los tranquiliza, asegurándoles el perdón (v.20). Es muy de notar la expresión *perdonas el crimen de los servidores del Dios de tu padre* (v.17)” que viene a ser como un motivo supremo religioso invocado ante José, el cual, al oír esto, se echa a llorar, porque le emocionaba aquella actitud de desconfianza de sus hermanos, nacida de su conciencia de haber cometido un crimen con él. Los hermanos, temerosos, no se atreven a presentarse personalmente, y envían mensajes para implorar el perdón definitivo (v.16). **Invocan la comunidad de religión (v.17) para reforzar los lazos de sangre y conmover a José.** Después se presentaron ante él y se *prosternaron*. El autor sagrado recalca este detalle para mostrar cómo los misteriosos sueños del niño José se habían cumplido literalmente¹⁰. José les perdona y **proclama que sólo a Dios corresponde castigar: ¿Estoy en el lugar de Dios?** (v.19)¹¹. Dios ha hecho que la mala acción de ellos se convirtiera en instrumento de su providencia, para ayudarlos en estos momentos críticos, lo que supone que el hambre continúa en la tierra de Canaán¹². José les promete ayudarles como lo había hecho hasta ahora.

José vivió ciento diez años, la edad ideal deseable entre los egipcios¹³. Llegó a ver a sus bisnietos, recibió sobre sus rodillas y adoptó a sus nietos habidos de Makir, nombre de un clan de la tribu de Manasés¹⁴.

Muerte de José (24-26).

²⁴ José dijo a sus hermanos: “Voy a morir, pero Dios ciertamente os visitará y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró dar a Abraham, Isaac y Jacob.” ²⁵ Hizo jurar José a los hijos de Israel, diciéndoles: “Ciertamente os visitará Dios; entonces llevad de aquí mis huesos.” ²⁶ Murió José en Egipto a los cientos diez años, y fue embalsamado y puesto en un ataúd en Egipto.

José muere lleno de días, como era de esperar de su justicia y rectitud. Al morir encarga a su familia que no le lleven a enterrar a Hebrón inmediatamente después de su muerte, quizá porque su condición de alto dignatario ofrecía dificultades a su enterramiento en tierra fuera de Egipto. José está seguro de que las promesas hechas a sus antepasados se han de cumplir, y por eso Dios *visitará* a los hijos de Israel, es decir, les protegerá para que puedan un día retornar a la tierra prometida. Pensando en ese momento, José pide que lleven sus *huesos* con ellos y los entierren en la tierra de Canaán. Moisés cumplió el encargo¹⁵, y Josué enterró a José en Siquem, en los terrenos comprados por Jacob a los “hijos de Jamor”¹⁶. Este relato es una preparación de los hechos del Éxodo. El autor de la Epístola a los Hebreos alaba la fe de José: “Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel y dio órdenes acerca de sus huesos.”¹⁷ **Los patriarcas viven de la fe en las promesas divinas**¹⁸.

Consideraciones Teológicas sobre la Historia de los Patriarcas.

En el libro de Josué 24:2 se nos cuenta que Teraj, el padre de Abraham, había adorado en Ur los dioses ajenos, es decir, los de la ciudad, a la cabeza de los cuales estaba el dios lunar Sin. Acaso debemos suponer que, como luego hacían los israelitas, Teraj y los suyos unían al culto de su dios propio, familiar, el de los dioses de la ciudad donde radicaban. Era difícil para los antiguos desprenderse de esta idea, que debían adorar a los dioses del país en que moraban y sobre el cual ejercían esas divinidades particular influencia y autoridad¹⁹. De Ur se traslada Teraj a Jarrán con su familia, y luego Abraham, desprendiéndose de sus parientes, y en virtud de una orden divina, se dirige a Canaán, donde lleva, igual que sus hijos, una vida nómada. Allí el patriarca se encuentra con nuevas divinidades, que la Biblia designa en épocas posteriores con los nombres genéricos de *Baales* y *Astartés*, de las que los israelitas se mostrarán muy devotos²⁰. Son los *Baales* los que ejercen su “señorío” (*baal*: señor) sobre los montes, los campos y las ciudades. El principal de éstos es Hadad, que tiene por animal simbólico al toro. Es el dios de las tormentas y el que fertiliza los campos. Al lado está la divinidad femenina Astarté, la Istar de los babilonios, diosa de la fecundidad. Pero estos dioses no aparecen en la historia patriarcal sino más tarde, cuando los hebreos ocupan Canaán.

Los santuarios cananeos se hallaban en los montes o collados o en recintos sagrados al aire libre, con cipos, o piedras toscamente labradas, erigidas como altar o como “estela” (*masebah*), y con troncos o árboles, cuyo conjunto recibía el nombre de *asera*.

Abundan los testimonios históricos, confirmados por los hallazgos arqueológicos, de que los cananeos, los fenicios y sus hijos los cartagineses practicaban y ofrecían a sus dioses sacrificios humanos, de prisioneros de guerra, como parte del botín, a cuyo logro habían contribuido, o de los propios hijos, como dones más apreciables para mover a las divinidades en favor de los que tan costosos sacrificios les ofrecían. El autor de la Sabiduría se ensaña hablando de los crueles asesinos de sus hijos, que se daban banquetes con la carne y sangre humanas y con la sangre se iniciaban en infames orgías. A esos padres, asesinos de seres inocentes, determinó Dios destruirlos por mano de los hebreos, para que la tierra, purificada, recibiera una nueva colonia de hijos de Dios²¹. El culto de Astarté estaba, además, manchado con la “prostitución sagrada,” como medio de fomentar la fecundidad. Los árboles frondosos, los bosques y las fuentes eran también muy venerados en Canaán, como manifestación de la fuerza vital de Astarté.

Pues a esta tierra llegó el patriarca Abraham al frente de grandes rebaños y numerosa familia de pastores. Pero venía con la idea de que aquella tierra de Canaán sería suya por alta disposición de Dios, que le había dirigido hacia ella. En la teología asiro-babilónica, *ilu* (equivalente al *anu* sumerio, que se representaba por una estrella y significaba “estrella,” “cielo” estrellado

y la “divinidad” misma) es el nombre determinativo de toda *divinidad*, y quizá vestigio del dios único semita primitivo. En efecto, en todas las lenguas semíticas encontramos la raíz *El* como apelativo de la divinidad²². En los textos de Ras Samra aparece una divinidad llamada *Elim*. En la historia de los patriarcas, su Dios es llamado *El* con un determinativo (*Saday*, ‘*Elyon*, ‘*Olam*), y es presentado como Dios único: “Yo soy *El-Saday*: anda en mi presencia y serás perfecto.”²³ Jacob, al volver a Canaán, erigió en Siquem un altar, al que llamó *El-Elohe-Israel* (El, Dios de Israel)²⁴. Abraham acata al *El-Elyón* de Melquisedec como una divinidad venerable²⁵, y se le llama “señor de cielos y tierra.” Jacob mandó quemar los *terafim* y dioses de sus familiares, pues era necesario para presentarse con las manos limpias al Dios *de Betel*. En todas las emigraciones de los patriarcas, su Dios les acompaña y protege²⁶. Esta protección brilla particularmente en la huida de Jacob y en la historia de José²⁷.

Si es verdad que **la religión tiende a la comunicación con Dios y en la intimidad de esa comunicación está la perfección religiosa**, no hallaremos en todo el A.T. páginas más expresivas que la historia de los patriarcas: Abraham habla familiarmente con Dios, intercede por Sodoma. Ese Dios es justo y misericordioso, y su carácter moral aparece en las condenaciones del adulterio y la sodomía. El sacrificio de Isaac tiene por finalidad probar la fe del patriarca y su desinterés en favor de su Dios. Dado el ambiente cananeo, no le parecía inhumano el que su divinidad le exigiera lo que era usual entre los moradores de aquella tierra, el sacrificio de los primogénitos. Cuando iba a consumir el sacrificio, **Dios detiene su brazo y da por probada su fe y su obediencia, que es más agradable a la divinidad que los propios sacrificios**²⁸. En esta obediencia está el elemento esencial religioso de los patriarcas; es el culto que rinden a su Dios en el corazón. Los votos y sacrificios externos en determinados lugares o santuarios es una manifestación de este acatamiento interior. El mismo rito de la circuncisión tiene la finalidad religiosa de sellar la alianza entre la divinidad y Abraham. Por ella, su descendencia **queda como santificada y consagrada a Dios**²⁹. Los patriarcas quedarán para la posteridad como el modelo de religiosidad pura y desinteresada. Los profetas, en sus oráculos, no sabrán presentar otro ideal religioso superior al de los patriarcas hebreos, **porque la fe de éstos estaba basada en el sentimiento íntimo religioso humano** como expresión de la ley natural de dependencia de lo divino, sin las contaminaciones ritualistas y convencionalismos formulistas, que terminarán por ahogar los valores éticos de la religión mosaica. “La religión de los patriarcas, nueva en su forma, tuvo un culto propio, pero no un culto nuevo. Se atuvo a las formas de un culto simple y elemental, que estaba más o menos en uso en la humanidad, y que de todo tiempo ha correspondido mejor a las más íntimas exigencias del espíritu humano: la oración, la ofrenda y el sacrificio. Acepta también costumbres menos generales, modificando su significado anterior y adaptándolas para sí, como en el caso de la circuncisión, el uso de las “estelas” (*masebah*) como memorial religioso; naturalmente, acepta también la terminología religiosa corriente, que forma parte de la lengua común, **y conserva tradiciones étnico-religiosas, pero purificándolas** de lo que se hallara en abierto contraste con su nueva índole. Por esto la historia presenta a los patriarcas rezando a la divinidad, ofreciendo libaciones rituales y sacrificios de animales en los altares que han elevado. Como en las formas de culto más antiguo y simple, el que hace la oblación es al propio tiempo el que sacrifica: ejecuta por sí mismo la acción ritual, sin un sacerdocio intermediario. Si la oración **de los patriarcas con la Divinidad es siempre un verdadero diálogo**, el narrador quiere probar con este privilegio otra consecuencia y a la vez una prueba de su elección.”³⁰

Historicidad de los Patriarcas.

La escuela subjetivista alemana dirigida por Wellhausen sostenía que los patriarcas

hebreos no eran figuras históricas, sino proyecciones en el pasado de un ambiente religioso-cultural de la época en que sus vidas legendarias fueron redactadas³¹. Según esta tesis, la historia de los patriarcas fue compuesta en el siglo IX a.C., en plena monarquía israelita, y su autor ha querido buscar antecedentes muy antiguos a la historia de Israel creando unos tipos legendarios, que serían los presuntos epónimos del pueblo elegido. Hoy día, con los datos arqueológicos y lexicográficos aportados por los hallazgos de más de medio siglo, podemos reconstruir el medio ambiente social de una época anterior en mil años a la supuesta del redactor de la historia de los patriarcas. Este redactor tenía que ser un historiador consumado para trazar el marco histórico de sus héroes, muy diverso del de los tiempos de la monarquía israelita. Ya hemos visto en el decurso del comentario cómo los distintos datos históricos, sociales y religiosos, que proporciona el texto sobre la vida de los patriarcas, se explican perfectamente a la luz de nuestros conocimientos de la época de la primera parte del segundo milenio antes de Cristo.

Diversos son los sistemas inventados para explicar la historia patriarcal:

a) Hipótesis Astral. — La emigración de la familia de Teraj desde Ur de los Caldeos a Jarrán es el ciclo lunar. Como el dios lunar Sin era adorado en Ur y en Jarrán, la historia de la emigración de Abraham es un eco de la emigración de este culto desde el sur mesopotámico al norte. La estancia de Jacob en Mesopotamia, huyendo de Esaú y volviendo a Canaán, es el ciclo lunar que aparece y desaparece periódicamente; los doce hijos de Jacob son los doce signos del zodiaco³².

b) Hipótesis Cananea. — Los patriarcas son personificaciones de divinidades locales de determinados santuarios de Canaán. Así, Abraham y Sara serían dos divinidades de Hebrón y Mambré; Isaac sería el genio *wely* de Bersabé; Jacob sería un dios tutelar de Transjordania o de Betel³³. Pero ninguna de las divinidades cananeas que conocemos coincide con el nombre de los patriarcas. Además, resulta inverosímil que un pueblo invasor como el clan de Abraham haya adoptado las divinidades locales del país ocupado, asimilándolas a sus supuestos antepasados.

c) Hipótesis Tribal. — Lo que en la Biblia se dice de determinados personajes que se suponen históricos, en realidad se refiere a las relaciones colectivas entre *tribus*. Así, se trata de explicar por el sistema de epónimos el origen de las diversas tribus, y las relaciones de los patriarcas con otros personajes son relaciones de tribu: así, los matrimonios son alianzas colectivas de los clanes diversos de una tribu, y las rivalidades de los personajes son las relaciones hostiles entre los diversos grupos tribales, y las relaciones hostiles entre Esaú y Jacob son el eco de las relaciones entre edomitas e israelitas. De este modo, la “figura Jacob-Israel” surgió de la fusión legendaria de dos elementos: uno eponímico, Israel, que representa una tribu batalladora y absorbente; otro, la persona real de Jacob, jefe de una pacífica tribu de pastores. Las mujeres y la descendencia de este Jacob de doble faz serían algunas reales, otras eponímicas, en cuanto representan fusiones o desdoblamiento del grupo étnico Jacob-Israel.

Para algunos, Jacob es una figura propia de las leyendas del territorio septentrional transjordano (reino de Israel)... Más tarde se unió a ésta la leyenda de la rivalidad entre Esaú y Jacob, que justifica la venida de Jacob desde el noroeste y la tradición de su permanencia en Hebrón... Los hijos de Jacob se interpretan como personificaciones epónimas de las doce tribus del pueblo; el número sería esquemático y convencional... Estos varios clanes epónimos podían ser, en gran parte, desdoblamiento de alguna de las tribus patriarcales; pero anduvieron errantes por Canaán y fuera de allí, conservando en sus leyendas algunos recuerdos desvaídos de las regiones por que pasaron, y que afloran aquí y allá en el relato bíblico. Uno de estos clanes, denominado José, se llegó tal vez hasta los confines de Egipto, para subir después, reforzado en número, a Canaán y llevarse en su compañía clanes de menor importancia”³⁴. Estas teorías han quedado arrumbadas

al conocerse el medio histórico social de la vida patriarcal, que queda rehabilitada en sus líneas esenciales.

1. **En primer lugar**, los Nombres de los patriarcas encuentran su paralelo en la onomástica mesopotámico-cananea de los siglos XX-XV a.C. Así, *Abraham* tiene su equivalencia en el *A-ba-am-ra-am*, *A-ba-ra-ma* de las inscripciones acadias³⁵. *Isaac* parece un nombre apocopado de *Yisjaq-El*³⁶. *Jacob* es también un nombre teóforo apocopado, que encuentra su equivalente en los nombres *Ya-aj-qu-ub-el*, encontrado en la Alta Mesopotamia³⁷, y en el *Ya-qob-hr* y *Ya-qob-el* de las listas egipcias de Tumosis III y Ramsés II encontradas en Palestina (s.XV-XIII a.C.)³⁸. Estos nombres no se refieren a las personas de los patriarcas, sino que son corrientes en la onomástica semita de esta época, y, por tanto, son un comentario vivo a los nombres de los patriarcas hebreos. Teniendo en cuenta que los nombres de *Abraham*, *Isaac* y *Jacob* no aparecen en la onomástica israelita de los tiempos de la monarquía, el argumento tiene más valor, ya que sería una gran coincidencia que un falsario del siglo IX a.C. haya escogido para sus héroes unos nombres que sólo estaban vigentes mil años antes. “Así, los nombres de los patriarcas pertenecen a tipos onomásticos conocidos en el ambiente del que han salido los antepasados de Israel; su significación obliga a considerarlos como nombres de *personas*.”³⁹

2. **Situación Histórica de Canaán en el Segundo Milenio Antes de Cristo.** — Parece que hacia el 3000 a.C. hay una invasión semito-cananea sobre la franja de terreno que se extiende desde Egipto hasta Siria, y parece que son los creadores de la cultura del bronce antiguo en Palestina. Los *cañamos* ocupan sobre todo la costa, las llanuras interiores y los valles⁴⁰. A fines del tercer milenio a.C., una oleada de tipo nómada, oriunda del desierto siroarábigo, compuesta por los *amorreos*, invaden Palestina⁴¹. De momento hacen decaer la cultura cananea anterior del bronce antiguo⁴². Estos *amorreos* llegaron hasta Egipto. Para protegerse contra ellos, Setis I (d.XII: s.XX a.C.) construyó el “muro del príncipe,” al este del Delta, colindando con el desierto. Pero Egipto parece tener alto dominio sobre Palestina y Fenicia en estos primeros siglos del segundo milenio a.C. Senusrit III (1876-1838) conquistó Siquem. Por otra parte, se han encontrado muchos objetos egipcios en Canaán y Fenicia de los siglos XX-XVIII a.C.⁴³ En los textos egipcios de *execración* de esta época encontramos nombres de ciudades cananeas y fenicias dominadas por Egipto, si bien en plan de alto dominio. Los nombres de estos textos son semíticos del tipo amorreo. Palestina está dividida en multitud de pequeños estados de organización tribal. He aquí cómo describe un documento egipcio a los habitantes de Canaán: “No tienen residencia fija, pero sus piernas están siempre en marcha. Guerrear desde los tiempos de Horus. No conquistan ni son conquistados; no anuncian el día para la batalla... Roban un campamento aislado, pero no atacan una ciudad populosa.”⁴⁴ Es la descripción del beduino, que vive de sus *razzias*. Es el tipo social que aparece descrito en la “novela de Sinuhé,” príncipe egipcio que, huyendo de su tierra, atravesó Canaán hacia el siglo XX a.C. Un texto sumerio del siglo XXIV a.C. describe así al amorreo: “tiene su arma por compañero..., no conoce la sumisión, come carne cruda, no tiene casa durante su vida y no entierra a sus muertos.”⁴⁵ Hacia el 1750 a.C., los egipcios pierden su hegemonía sobre Fenicia y Palestina y son invadidos por los hicsos (1720 a.C.). Con ellos viene una oleada de nómadas asiáticos del norte de Mesopotamia y aun de gentes caucásicas y del Asia Menor, que se superponen a la cultura semítica cananea anterior de Palestina. Es la época de las emigraciones de los patriarcas desde Jarrán a Palestina. Son los jurrítas e hititas o “jéteos” de la Biblia que encontramos en Hebrón en tiempos de Abraham⁴⁶. Parece que se establecieron en las zonas pobladas, quedando grandes espacios libres para las tribus nómadas. Paralela a esta emigración de

sedentarios hay otra de tipo nómada. En efecto, en Transjordania, hacia el siglo XIX a.C., hay un bache cultural que dura hasta el siglo XIII a.C., y sin duda es debido a la invasión de tribus del desierto, que arrasan todo e imponen un género primario de vida. Al ceder la hegemonía organizada egipcia, llega la hora de las invasiones heterogéneas y descontroladas. La última ola de invasores llegada al Delta son los misteriosos “hicsos,”⁴⁷ los cuales, fortalecidos y apoyados por elementos asiáticos de todo género, emprenden la conquista del reino de los faraones. Allí permanecen siglo y medio, hasta que fueron expulsados por los faraones tebanos, que constituyeron el Imperio Nuevo.

3. La Emigración de Abraham. — En este ambiente histórico de oleadas heterogéneas étnicas que se abalanzan sobre Palestina debemos colocar la historia patriarcal. La Biblia nos da muchos hechos concretos de la vida de los patriarcas hebreos que nos permiten comparar y aun reconstruir en parte su *Sitz in Leben* a la luz de los nuevos datos histórico-arqueológicos. Siria y Palestina, durante los siglos XX al XVIII a.C., estuvieron sometidas a una doble influencia: mesopotámica y egipcia. Es el marco geográfico en que se mueve la vida de los patriarcas. La Biblia nos presenta a la familia de Abraham emigrando desde el sur de Mesopotamia, Ur de los Caldeos, hasta el norte, Jarrán⁴⁸. Este desplazamiento es perfectamente verosímil al saber hoy que Jarrán era una sucursal religiosa y comercial de Ur. Al caer la dinastía II de Ur, aquella zona geográfica entró en una época caótica y de inseguridad social. Se comprende, pues, que unos semitas de procedencia occidental aramea, que se habían sedentariado con sus rebaños en torno a la gran metrópoli, hayan decidido trasladarse hacia el norte, donde tenían más afinidades étnicas y donde tenían más posibilidades para desarrollar su vida seminómada. Así, podemos figurarnos a la familia de Abraham enrolarse con otras caravanas, siguiendo la ruta caravanera que bordea al Eufrates, subiendo hacia la Alta Mesopotamia. Llegados a Jarrán (la actual Eski-Jarrán), los terajitas se establecen con ánimo de radicar allí definitivamente⁴⁹. Por indicación divina, Abraham, al morir su padre, emprende con su sobrino Lot el viaje hacia Canaán. Podemos suponer que también ahora se enroló en una de las oleadas emigratorias que descendieron de la Alta Mesopotamia hacia Fenicia y Palestina. Es de suponer que “su clan permanecía en contacto con los inmigrantes sedentarios que descendían del norte,”⁵⁰ es decir, los jurritas, mitanitas e hititas. Al menos la emigración de Abraham coincide con la época de las grandes oleadas de gentes septentrionales que caen sobre Canaán. La primera estación de Abraham es en Siquem, donde hay una población no cananea, los “hiwitas” o “jorritas.”⁵¹ Después descendió a Hebrón, donde había una población “hitita.”⁵²

4. Época de la Emigración. — En la Biblia encontramos una cronología demasiado sistemática y artificial, que no nos resulta muy segura para determinar la época de los patriarcas. Así, según los datos diversos, supone que la estancia de los patriarcas en Canaán duró doscientos quince años⁵³, que es la mitad justa de la cifra de cuatrocientos treinta años que se da para la estancia de los israelitas en Egipto⁵⁴. Suponiendo que los israelitas salieron de Egipto en el siglo XIII, nos llevaría esa cifra al siglo XVII como fecha de la emigración de Jacob al país de los faraones. Es la fecha de la oleada de los hicsos sobre Egipto. Ya hemos mencionado, al comentar el c.14, la hipótesis que identifica a Hammurabi con Amrafel de la Biblia, contemporáneo de Abraham. Aunque no se admita esta identificación, queda el hecho de que la expedición de los cuatro reyes sobre Transjordania supone que esta región está habitada por una población sedentaria. Ahora bien, hacia el siglo XVII parece que hay un bache cultural en esta región como consecuencia de una invasión nómada, y tarda cuatro siglos en volver a prosperar allí una población sedentaria.

Esto quiere decir que la guerra de los cuatro reyes orientales no se ha de poner después del siglo XVII a.C., lo que nos da una fecha aproximada para Abraham del siglo XVIII antes de Cristo, que parece ser el siglo de Hammurabi.

5. Origen Étnico de Abraham. — Se le llama *hebreo*, y esta expresión, aplicada a sus descendientes, suele tener un sentido algunas veces despectivo⁵⁵; al menos es el nombre que los extranjeros dan a los israelitas. La Biblia, por el procedimiento de los epónimos, explica el nombre de *hebreo* como descendiente de un supuesto antepasado llamado *Heber*⁵⁶. Pero esto es una explicación popular. Algunos autores han querido ver en la palabra *'ibri* (hebreo) la transcripción defectuosa dialectal de los famosos *jabiru* o *aliados*, gentes trashumantes que inquietan a las poblaciones de Canaán en el siglo XV a.C., en contra de los cuales los reyezuelos cananeos piden ayuda al faraón Amenofis IV Ejnatón (cartas del Tell Amarna). En las inscripciones egipcias del siglo XV a.C. aparecen los *apiru*, como prisioneros, que suelen identificarse con los *jabiru* de Canaán. En tiempos de Ramsés III aparecen como siervos, y en tiempo de Ramsés IV trabajan en las canteras. Por otra parte, en textos del siglo XX a.C. aparecen los *jabiru* en Asia Menor y Mesopotamia⁵⁷. Todo esto prueba que no pueden identificarse con los *hebreos*, pues éstos son un clan más reducido que no tuvo derivaciones geográficas tan amplias. Por eso algunos autores suponen que los hebreos son, a lo más, una sección de los *jabiru*, y más bien que el nombre de *hebreo* haya tenido origen en una denominación confusa de los cananeos, que, al ver llegar al clan de Abraham, lo hayan asimilado a los conocidos *jabiru*, llamándoles *'ibrim*. Otros autores prefieren entender *hebreo* como derivado del vocablo hebreo *'eber* (al otro lado); así, los *hebreos* serían los del “otro lado” del Jordán o del Eufrates, ya que provenían de la Alta Siria. Así los traducen los LXX al llamar a Abraham ó περάτης (*transeúnte*)⁵⁸.

Con todo, sea cual fuere el significado primitivo de la palabra *hebreo*, hay textos bíblicos que suponen un origen *arameo* de Abraham. Así se dice en Dt. 26:5: “mi padre era un *arameo* errante.” Sabemos que la familia de Abraham residió en Padán-Aram⁵⁹ o Aram-Naharayim⁶⁰. Labán, sobrino de Abraham, es llamado *arameo*⁶¹. Los arameos aparecen mencionados por primera vez en un texto de Teglafalasar I hacia el 1110 a.C., localizados entre Palmira y el Eufrates. Se les llama *ajlamu*, apelativo que se aplica a los nómadas en general del desierto siró-arábigo. Podemos suponer que el clan de Abraham pertenece a un grupo étnico que “podemos llamar proto-arameos, que llevaban vida nómada desde tiempo indefinido en el desierto siró-arábigo y cuyos elementos avanzados entran en contacto, al principio del segundo milenio a.C., con las poblaciones sedentarias que bordeaban el desierto.”⁶² Los hijos de Jacob y el mismo Abraham tomaron mujeres cananeas. José se casó con una egipcia. Así, la pureza de sangre aramea queda desvirtuada. Por eso Ezequiel dirige este reproche a Jerusalén: “Tu padre era un amorreo, y tu madre una hitita.”⁶³

6. Ambiente Social. — Podemos seguir perfectamente la vida de los patriarcas en un ambiente seminómada junto a los pozos, llevando sus ganados de un sitio a otro, según la abundancia de pastos, y entrando en relaciones contractuales con diversas poblaciones sedentarias de Canaán. Entre sus ganados y bestias aparecen rebaños de ovejas, vacas, camellos y asnos, es decir, lo que caracteriza a un jeque seminómada de las estepas de Transjordania o del desierto de Judá actual. Su vida está condicionada por el clima y los pastos y la existencia de pozos. Para ir de Ur a Jarrán, la familia de Abraham subió con sus rebaños bordeando el Eufrates, para asegurarse el agua. Para bajar de Jarrán a Palestina, el patriarca pudo tomar un doble itinerario para asegurar agua a sus rebaños: o bien descendiendo por Alepo y Damasco, o atravesando el oasis de Palmira

hacia Damasco. Al entrar en Palestina, el clan de Abraham trashumaba de un lugar a otro, acampando cerca de las poblaciones para las transacciones comerciales, ofreciendo sus productos. Así le encontramos en Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé, Guerar. Muchas veces tienen los patriarcas que defender sus derechos sobre los pozos del Negueb y hacen alianzas con los reyes de las poblaciones sedentarias. La vida, pues, de los patriarcas tiene influencias del ambiente sedentario y del atavismo nómada, y por eso sus costumbres dicen relación con una doble tradición, según prevalezca el elemento primero o el segundo, como vamos a ver en algunos ejemplos.

7. Costumbres Sociales y Jurídicas. — Elementos atávicos nómadas son: el espíritu de cohesión, de clan ⁶⁴; el cuidado por mantener la pureza de sangre (matrimonios de Isaac y Jacob) ⁶⁵ sentido de responsabilidad colectiva (venganza de los hijos de Jacob contra los siquemitas)⁶⁶. Pero “no parece que los patriarcas hayan llevado con ellos la herencia de un pasado, recordado con nostalgia, de recuerdos épicos en relación con una vida libre en el desierto. Las tradiciones bíblicas sobre los orígenes de la humanidad, que por el fondo remontan a la época patriarcal, son las de un ambiente sedentario. El marco de la edad de oro es el jardín de Edén y el hombre, creado para cultivarlo... ⁶⁷ Noé es cultivador de viñas ⁶⁸. Sólo la vida de Caín alude a la vida nómada... ⁶⁹ La gesta de los patriarcas no ha guardado ningún recuerdo de un pasado heroico de vida errante...”⁷⁰ Por eso sus costumbres jurídicas difieren, en general, del ambiente puramente nómada, y se relacionan más bien con las de las poblaciones sedentarias. Conocemos diversos códigos legislativos mesopotámicos: el sumerio, el babilonio de Hammurabi y el asirio. Veremos que las costumbres de los patriarcas se rigen unas veces por uno y otras por otro, lo que indica que no hay dependencia directa de ellos, sino que ambos reflejan un derecho consuetudinario primitivo que ha sido adaptado a las circunstancias históricas y geográficas de cada región. En concreto, el *Código de Hammurabi* supone una sociedad más centralizada y una organización más burocratizada, y, en general, un marco ambiental mucho más desarrollado que el siro-cananeo, donde se desenvuelve la vida de los patriarcas. Por otra parte, quizá Hammurabi sea posterior a Abraham, aunque esto no es aceptado por todos. Pero, en todo caso, el legislador babilonio no ha sido el creador de su *Código*, sino que ha codificado y adaptado leyes anteriores a él. Hoy día conocemos otras codificaciones sumerias muy anteriores a Hammurabi. Esto supuesto, veamos algunas costumbres sociales y jurídicas de la época patriarcal que encuentran su paralelo en estas legislaciones mesopotámicas⁷¹.

a) **Alianza de Dios y Abraham.** — Esta escena tuvo lugar en Siquem⁷², cuyos habitantes son llamados “Bene Jamor” (hijos del asno)⁷³. El rito es singular: Abraham debe sacrificar un novillo, un cabrito y dos palomas. Los dos primeros deben ser descuartizados, y puestos los trozos unos frente a otros. Al atardecer, Dios pasó en forma de “hornilla de fuego” por entre las partes descuartizadas⁷⁴. Este rito es mencionado también por Jeremías⁷⁵. ¿Qué sentido tiene este rito tan exótico? Aún hoy entre los beduinos, cuando hay peste, la familia amenazada suele pasar entre las partes de una oveja descuartizada, que se colocan a la entrada de la tienda⁷⁶. Los griegos y romanos practicaban ritos análogos en las alianzas solemnes⁷⁷. La víctima parece representar a las partes contratantes. Su inmolación indica la suerte que correrán éstas si no son fieles a lo pactado. Y por otra parte, parece insinuarse la idea de que ambas partes contratantes están vinculadas entre sí como lo estaban las partes de la víctima. En el caso de la alianza con Abraham encontramos un paralelo más interesante. En Mari (Alta Mesopotamia) se hacía un rito parecido sacrificando un *asno*, y así, “hacer una alianza” se expresaba con la circunlocución “cortar el asno de la alianza.” Como en Siquem habitaban *jorritas* (según la versión de los LXX), que es el

grupo étnico que prevalecía en la Alta Mesopotamia, en Mari y Nuzu, encontramos una posible relación con estos siquemitas “hijos del asno” (*Bene Jamor*), que adoraban a *Baal Berit* (señor de la alianza)⁷⁸.

b) **Compra de la gruta de Macpela.** — Cuando Abraham compró a los “hijos de Jet,” en Hebrón, el campo de Macpela para sepultura de Sara, se dice que el contrato fue hecho y suscrito a “la vista de todos los que pasan por la puerta de la ciudad.”⁷⁹ A la puerta de la ciudad tenían lugar todas las transacciones⁸⁰, por ser el lugar más concurrido y donde solían estar los ancianos de la ciudad. En una tableta de Nuzu se dice después de puntualizar el contrato: “La tableta ha sido escrita después de la proclamación en la *puerta*.”⁸¹ Por otra parte, sabemos que en Hebrón había elementos *hititas* y *jurritas*, oriundos de las regiones cercanas a Nuzu.

c) **¿Eliecer heredero de Abraham?** — El patriarca se queja de que, por no tener hijos, su herencia vaya a parar a su siervo Eliecer⁸². ¿Por qué éste iba a ser *heredero* de Abraham en caso de no tener hijos éste, y no Lot, su sobrino? Sin duda que el patriarca había *adoptado* a su siervo-mayordomo como heredero. La *adopción* no aparece en la legislación mosaica. Jacob adoptó a los hijos de sus esclavas⁸³. La *adopción* era muy común en Asiria y Nuzu. Así, cuando uno no tenía hijos, se *adoptaba* legalmente a un esclavo u otro como heredero para que ayudase al adoptante en la vejez y cumpliera más tarde sus deberes después de muerto. Caso de que el adoptante tuviera después hijos, el *adoptado* perdía sus derechos a la herencia. Es el caso de Abraham cuando le nació Isaac después de haber *adoptado* al hijo de Agar, Ismael⁸⁴.

d) **Adopción del hijo de Agar.** — Sara, al perder la esperanza de tener hijos, entregó su sierva Agar a Abraham para que le diera hijos, diciendo: “Quizá tenga yo hijos por ella.”⁸⁵ Raquel ofrece también a Jacob su esclava Bilja: *Ella dará a luz sobre mis rodillas, y yo tendré un hijo por ella*⁸⁶. En el *Código de Hammurabi* se prescribe un caso análogo: caso de que la esposa no dé hijos al esposo, éste puede tenerlos de la esclava⁸⁷. En los contratos de Nuzu encontramos parecida legislación.

Sara pide a Abraham que eche a Agar de su casa para que el hijo de ésta no herede con Isaac. Según el *Código de Hammurabi*, los hijos de la esclava no tenían derecho a la herencia paterna a menos que el padre expresamente lo indicara, asimilándolos a los hijos de la esposa⁸⁸. Según las leyes asirias, el hijo de la concubina tiene derecho a la herencia en el caso de que la esposa no tenga hijos⁸⁹. En Nuzu se exigía, como en Babilonia, una declaración expresa del padre⁹⁰. En el caso bíblico había dicho que el hijo de la esclava Agar sería considerado como hijo suyo⁹¹. Por eso ahora teme que participe de la herencia con su hijo natural.

e) **Matrimonio de Isaac y Rebeca.** — Las negociaciones para casar a Rebeca con Isaac fueron llevadas directamente por el hermano de aquélla, Labán, y el siervo de Abraham, Eliecer⁹². La madre de la novia aparece en segundo plano. Con todo, Rebeca fue consultada sobre su deseo de trasladarse a Canaán⁹³. En un contrato de Nuzu se dice: “Con *mi consentimiento, mi hermano me ha entregado* como mujer a tal.”⁹⁴ Lo que indica que, faltando el padre, es el hermano mayor el que lleva las negociaciones de matrimonio. En el caso de Rebeca, ésta fue consultada, no sobre la conveniencia del matrimonio, sino sobre su deseo de trasladarse a la patria de su futuro marido. Se supone la posibilidad de que ella quiera quedar en su tierra, y entonces Isaac debiera ir a cohabitar en la casa de los padres de su esposa⁹⁵. En las leyes asirias está prevista esta clase de matrimonios⁹⁶.

f) **El derecho de primogenitura.** — Esaú, hambriento, vendió su derecho de primogenitura a su hermano Jacob⁹⁷. Según Dt. 21:15-17, el primogénito recibe una parte doble en la herencia con respecto a los otros hermanos. En el *Código de Hammurabi* se desconoce este derecho de primogenitura. Únicamente se permite al padre que haga un presente de su herencia al que prefiera, sin que éste sea necesariamente el primogénito⁹⁸. En algunos textos de Nippur, el primogénito recibe más que los otros hermanos, pero sin determinar la cantidad. En las leyes asirias, el primogénito tiene derecho a una doble parte, y esta costumbre es atestada en los textos de Nuzu.⁹⁹ Incluso se da el caso de que alguna vez el primogénito renuncia a su derecho en favor de un extraño.

g) **Ley del levirato.** — Judá casó a su hijo primero con Tamar; muerto aquél, manda a su segundo hijo que se casara con ella para suscitar posteridad al cuñado muerto (*levir*: cuñado; de ahí ley del levirato). Según Dt. 25:5-10, al morir sin descendencia uno casado, debe su hermano casarse con la mujer del difunto. El primer hijo que de ella tenga será considerado como hijo del difunto. En las leyes asirias encontramos esta institución. Según el código hitita, si un hombre muere, la mujer del difunto pasa a los parientes por este orden: hermano del difunto, padre de éste, y su tío paterno¹⁰⁰. Estas legislaciones nos esclarecen el caso de Judá y Tamar, al probar que existía el levirato en tiempo de los patriarcas en regiones donde éstos tenían su hogar.

h) **Jacob y Labán.** — Jacob se casa con las dos hijas de Labán¹⁰¹, lo que estaba prohibido por la Ley mosaica¹⁰²; pero no es raro en contratos matrimoniales mesopotámicos anteriores a Hammurabi. Algunos autores han creído ver en el matrimonio de Jacob un matrimonio *errebu* (en acadio “entrar”), según el cual el contrayente es adoptado por el padre de la esposa. Este tipo de enlace matrimonial aparece en la Baja Mesopotamia anteriormente a Hammurabi. Pero el caso de Jacob es diferente, ya que éste piensa volver a su patria, y, si ha vivido con Labán, ha sido en fuerza de un contrato oneroso. En un matrimonio *errebu*, el adoptado es heredero del adoptante, y, en el caso de Jacob, jamás se dice que éste tuviera derecho a la herencia de Labán¹⁰³.

Raquel, al marchar, se llevó los *terafim*, o dioses penates familiares¹⁰⁴. ¿Por qué este interés en llevarse estos ídolos domésticos? Puede explicarse por simple afecto de Raquel, pero puede haber algo más de malicia en ella. En algunos contratos de Nuzu se indica que el que se lleva los dioses familiares tiene derecho a la herencia. Así se explica el interés de Labán en recuperar los dioses familiares y el interés de Raquel en llevárselos¹⁰⁵.

Sin pretender dependencias directas de estos códigos, repetimos que las semejanzas se explican mejor suponiendo un fondo consuetudinario común a poblaciones seminómadas y en vías de sedentarización. Todo esto nos sirve para trazar un marco histórico jurídico-sociológico en el que se explica bien la historia patriarcal. Lejos de ser los relatos bíblicos invenciones nebulosas de un autor del siglo IX a.C., reflejan un ambiente bien concreto y muy diferente del de los tiempos de la monarquía israelita.

1 Herodoto, II 86-88; Diodoro De Sicilia, I 91. Lo esencial era extraer las vísceras y después ligar el cuerpo, empleando ungüentos especiales, que lo hacían inmune a la putrefacción. — 2 A. Erman, *La religión des Egyptiens* (París 1937) 300; Mallon, *Les Hébreux en Egypte* 87s. — 3 Diodoro de Sicilia, I 72,21. — 4 1 Sam 31:13; Jdt 16:28. — 5 Por Aarón, treinta días: Núm 20,29. Por Moisés, lo mismo: Dt 34:8. — 6 Eclo 38:16-24. — 7 Nótese la frase “al otro lado del Jordán,” lo que supone que el redactor de la fuente *yahvista* escribe en Palestina, y arguye que no es un documento de los tiempos mosaicos. — 8 Se ha querido identificarlo con *Bet Hogla*, cerca de Jericó. Véase ABEL, *Géog.* II 274. — 9 Así según la versión de los LXX, que leyeron *'Ebel* (llanto) en vez de *Abel* (pradería, era). El nombre podía provenir de la estancia de los egipcios en los tiempos anteriores al 1400 a.C. — 10 Gén 44:16. — 11 Véase una frase similar en la discusión entre Jacob y Raquel en Gén 30,2. — 12 Es otro indicio de que el autor supone que Jacob murió al poco de llegar a Egipto, pues en la cronología del *sacerdotal*, después de diecisiete años, ya habrían pasado los siete años de hambre anunciados en los sueños. — 13 En un papiro de la dinastía V (2500 a.C.), un sabio llamado Ptah-Hotep desea a sus lectores que lleguen a sus *ciento diez* años de edad. Véase Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts...*, 441 b. Un escriba real de Amenofis III (1405-1370) declara en una inscripción grabada sobre su estatua: “He llegado a los ochenta años colmado de favores por el rey. Llegaré a los *ciento diez*”

años." Véase J. CHAINE, o.c., p.446. — 14 Makir es un clan de la tribu de Manasés que vivía en Galaad, Núm 32:39, Y al oeste del Jordán, Jue 5:14 (cántico de Débora). Véase Jos 17:1.3; Núm 26:29; 32:39-40. — 15 Ex 13:19 — 16 Jos 24:32. — 17 Heb 11:22. — 18 Véanse las promesas en Gén 13:14-17; 15:7-17. — Sobre el ambiente histórico-social de Egipto pueden consultarse las excelentes obras siguientes, algunas de ellas clásicas en la materia: G. Maspero, *Les contes populaires de l'ancien t-gypte* (París 1907); ID., *Histoire de l'Orient d'assique* (París 1895-1907); E. Meyer, *Histoire Antiquité* (París 1913); A. Erman-Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum Uubmga* 1923); A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (París 1926). — 19 Cf. 2 Re 17:25s. — 20 Cf. Jue 2:6s. — 21 Sab 12:5s. — 22 Véase M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 70s. — 23 Gén 17:1. — 24 Gén 33:20. — 25 31-33s. — 26 Gén 12:1s; 13:4; 18; 24. — 27 Gén c.40-50. — 28 1 Sam 15:22. — 29 Gén 17:21. — 30 G. Ricciotti, *Historia de Israel* I (Barcelona 1949) 157. — 31 J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1886) 331. — 32 A. Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1906) 338-343; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et VAncien Testament* (1937) 108. — 33 Cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbartstamme* (1906) 249s. — 34 G. Ricciotti, o.c., p. 151s. — 35 Véase R. De Vaux, *Les patriarches Hébreux et les découvertes modernes*; RB (1946) p.324. — 36 Parece que significa "Dios es benévolo, se sonríe." — 37 Parece significar "Dios protege." El nombre de *Ya'qob-er* es frecuente en los nombres hicsos. — 38 Véase R. De Vaux, a.c., 324, y Ricciotti, o.c., 153. — 39 R. De Vaux, a.c., 324. — 40 Así lo supone el *yahvista*: Jos 5:1; Dt 1:7.19; Núm 13:29. — 41 Estos *amorreos* son los moradores de Palestina según eleiohista. Cf. A. Bea, "Bíblica," 24 (1943) 231-260. — 42 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1940) 119. — 43 Véase R. De Vaux, a.c., p.340. — 44 *Ibid.*, p.342. — 45 E. Chiera, *Sumerian religions Taxis* (1924) 14-23. — 46 En las cartas del Tell Amarna (s.XV a.C.) y en los textos de Ras Samra aparecen nombres jurritas, asiáticos e iranos. — 47 No coinciden los autores al identificar étnicamente esta avalancha asiática que cayó sobre Egipto en el siglo XVIII a.C. Los documentos egipcios los llaman simplemente "asiáticos." Manetón los llama "hicsos," que parece ser la trasliteración defectuosa del egipcio ("jefes de países extranjeros"). Los nombres de sus reyes, algunos son semíticos. Se supone que introdujeron el caballo y el carro de guerra (causa de su triunfo), lo que los relaciona con los arios. — 48 Sobre el nombre de "Ur de los *Caldeos*" véase com. a Gén 12:1. — 49 Como hemos hecho notar en su lugar, en esta zona geográfica aparecen nombres de lugar que se relacionan con nombres de la familia de Abraham. Así, *Tell-Najiri* (*Najor*, abuelo de Abraham y hermano de éste). El bisabuelo de Abraham se llama *Serug*, la actual oerug. El padre de Abraham se llama *Teraj*, nombre que aparece en *Til-Turaji* en documentos del siglo IX a.C. Véase R. De Vaux, a.c.: RB (1948) 324. — 50 R. De Vaux, A.c.: RB (1948) 325. — 51 Gén 34:2. — 52 Gén 23:3. — 53 Esta cifra resulta de la suma de 25 (antes del nacimiento de Isaac), 60 (hasta el nacimiento de Jacob), 130 (en vida de Jacob). — 54 Ex 12:40. Véase com. — 55 Gén 39:14; 41:2; Ex 1:19; 3:18; 1 Sam 4:6:9. — 56 Gén 11:16. — 57 R. De Vaux, a.c.: RB (1948) 238s. — 58 Gén 14,13. Véase Ricciotti, o.c., p.154. — 59 Gén 25:20; 31:18. — 60 Gén 25:20; 28:5; 31:20;24. — 61 Gén 24:10. — 62 R. De Vaux, a.c.: RB (1948) 346. — 63 Ez 16:3. — 64 Lot y Abraham, Gén 14:14s. — 65 Gén 24:3-4; 28:1s. — 66 Gén 34:25s. — 67 Gén 2:8s. — 68 Gén 9:20. — 69 Gén 4:1-16. — 70 R. De Vaux, a.c.: RB (1950) 17s. — 71 Más interesante quizá para la historia patriarcal son los contratos de Mari y de Nuzu, que tan abundantemente han aparecido en las excavaciones de Yorghhan Tepe y Kerkuk, zona geográfica no lejana de Jarrán, donde moraba la familia de los patriarcas. — 72 Gén 15:7-21. — 73 Gén 33:19; Jos 34:32. — 74 Gén 15:8s. — 75 Jer 34:18-19. — 76 Cf. Jausen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 362. — 77 Cf. *Iliada* III 298s; Tito Livio, I 24. De ahí las expresiones clásicas: ορκια τέμνειν, foedus icere, ferire, percutere," que encuentra su paralelo en la frase hebrea "cortar la alianza" (*karat haberit*), es decir, la víctima de la alianza. Dhorme relaciona *berit* con el acadio *beritu* (entre dos). Véase E. DHORME, *La religión des Hébreux nomades* 217-219. — 78 Jos 9:4. — 79 Gén 23:17-18. — 80 Rut 4:1-12. — 81 Véase R. De Vaux, a.c.: RB (1950) 25. — 82 Gén c.23. — 83 Gén 48:5.12.16. — 84 Gén 15:4. — 85 Gén 16:2. — 86 Gén 30:3. — 87 Arts.144-147. — 88 Art. 170-171a. — 89 Art.41. — 90 R. De Vaux, a.c.: RB (1950) 28. — 91 Gén 16:2. — 92 Gén 24:50. — 93 Gén 24:57s. — 94 R. De Vaux, a.c., 29. — 95 Gén 24:5; 8. — 96 Art.25.26.27.30.36.38. — 97 Gén 25:29-34 — 98 Art.165. — 99 R. De Vaux, a.c., 30. — 100 R. De Vaux, a.c., p.31. — 101 Gén 29. — 102 Lev 18:18. — 103 Gén 31:14. — 104 Gén 31:30. — 105 Cf. R. De Vaux, a.c., 35.

Éxodo.

Introducción.

Nombre.

El nombre de *Éxodo*, latinizado del Εξοδος de los LXX, proviene del gran suceso narrado, la salida de Israel de Egipto (probablemente el nombre se funda en la frase de los LXX al traducir 19:1: "al tercer mes del *éxodo* de los hijos de Israel de la tierra de Egipto"). Así, pues, el nombre se refiere a la primera parte del libro, pero por su importancia caracteriza todo su contenido. Entre los judíos palestinos, este libro se designaba con las palabras iniciales del mismo en el TM (*we 'elleh semot*) "éstos son los nombres."

Contenido y División.

La finalidad de este libro es demostrar históricamente el cumplimiento de la promesa

hecha a Abraham de que su descendencia, después de una larga estancia en tierra de esclavitud, se multiplicaría y llegaría a ser un gran pueblo¹. El hagiógrafo muestra cómo Dios cumplió su palabra, liberando milagrosamente a Israel de la esclavitud para llevarlo al Sinaí y establecer una alianza perpetua. Se puede dividir el libro en cuatro partes: *a*) preparación del éxodo (1-11); *b*) salida de los israelitas de Egipto (12-18); *c*) alianza del Sinaí (19-24); *d*) organización del culto (25-40).

Origen y Composición

Este libro es la continuación lógica del Génesis, y se caracteriza por una unidad literaria sustancial del conjunto. No obstante, hay fragmentos aislados que rompen la continuidad del relato y repiten algunos hechos y leyes², lo que prueba que en su composición han sido utilizados diversos “documentos” o “tradiciones,” los mismos que hemos encontrado en la elaboración del Génesis. En general, la tradición relata los mismos hechos en series paralelas, excepto algunos, que son propios³. En el llamado “código de la alianza” (c.21-23) se distinguen dos series de leyes por su estilo literario: *a*) los *mispatim* (“juicios”), redactados en forma *casuística*: “si uno hace esto..., si un campo..., si una viña...,” como en el *Código de Hammurabi*⁴; *b*) *debarim* (“palabras”), redactadas *apodicticamente*, como intimación: “me levantarás un altar..., no subirás a mi altar...”⁵ Algunas prescripciones están redactadas en un estilo mixto (casuístico-apodíctico)⁶. Por el contenido, el “código de la alianza” se divide en: *a*) derecho civil y penal⁷; *b*) leyes culturales⁸; *c*) moral social⁹.

La escuela de Wellhausen consideraba el “código de la alianza” como un comentario (s.VIII a.C.) al Decálogo, que era algo más antiguo (c.20). El núcleo más antiguo sería del siglo IX a.C. Al descubrirse el *Código de Hammurabi* (s.XVIII a.C.), el P. Lagrange hizo notar que el estilo literario y contenido del “código de la alianza” del Éxodo parecía más antiguo que la famosa legislación babilónica¹⁰. Por otra parte, en Egipto el “libro de los muertos” (c.125) tenía ciertas semejanzas con el “código de la alianza,” por la mezcla de elementos morales y litúrgicos. Este parece destinado a “una sociedad aún primitiva, de fuerte estructura familiar, de base económica pastoril, ocupando la agricultura un lugar secundario; el poder público es débil, pero las tradiciones religiosas son fuertes.”¹¹ La legislación ha tenido en cuenta el fondo consuetudinario tribal de los antepasados. Esto explica los puntos de concomitancia con otras legislaciones orientales, reflejo todas de un ambiente común. No se ha encontrado una legislación cananea anterior a los israelitas que pueda servir de patrón para la legislación mosaica. Hay puntos de contacto con prescripciones del código de Hammurabi, de las leyes asirias e hititas, y aun con ordenaciones egipcias. Pero no se puede afirmar que el código mosaico dependa expresamente de alguno de ellos en particular. No se menciona en el “código de la alianza” las ciudades, lo que parece indicar su redacción antes de haber entrado los israelitas en un proceso claro de sedentarización. Se han sugerido tres estratos legislativos mosaicos en el “código de la alianza”: *a*) tradición del Sinaí-Horeb: el Decálogo¹²; *b*) tradición de Gadesbarne: los *mispatim* (“juicios”: casuística)¹³; *c*) tradición en el monte Nebo: *debarim* (“palabras”: intimaciones)¹⁴.

Estas secciones legislativas y otras se transmitieron involucradas con relatos de hechos históricos de la época del desierto. No debemos perder de vista que estos núcleos legislativos van relacionados en las diversas “tradiciones” con narraciones que formaban parte de la épica nacional de los tiempos gloriosos del Éxodo, cuando Israel empezó a organizarse como colectividad nacional. Todo este proceso histórico y legislativo que representa la infancia de Israel, está dominado por la figura del gran libertador, Moisés, el cual es el forjador de la fisonomía nacional y religiosa del pueblo elegido. No se puede, pues, prescindir del gran legislador hebreo al explicar

el origen de los diversos códigos legislativos hebraicos, y resulta totalmente apriorístico afirmar que el conjunto de las leyes del Éxodo es posterior al gran profeta¹⁵.

Historicidad de los Relatos del Éxodo

En general, debemos tener en cuenta que nos hallamos ante una *historia religiosa* de carácter *popular* y redactada cuando los hechos habían sido elevados a la categoría de épica nacional, lo que implica no poca “idealización” de aquéllos. Ante todo se quiere destacar la intervención providencial de Dios en la liberación y formación del pueblo escogido, y por eso el hagiógrafo muchas veces prescinde de las causas segundas y considera a Dios como el guía inmediato de su pueblo en todas las vicisitudes de la peregrinación por el desierto. Sin duda alguna, la liberación de Egipto y la estancia de los israelitas en la estepa no se pueden explicar sin intervenciones **preternaturales y milagrosas de Dios**; pero no quiere esto decir que los milagros se produzcan en serie durante cuarenta años.

En general, las narraciones sobre la estancia de los israelitas en el país de los faraones encuentran su confirmación en los documentos extrabíblicos. En el papiro Anastasi VI, de fines del siglo XIII a.C. (época del Éxodo), se menciona a unos beduinos de Edom que bajaron al Delta en tiempo de escasez “para conservar su vida,” a los que se les permitió establecerse con sus rebaños en el Wady Tumilat, justamente en la zona de la tierra de Gosén, donde moraban los israelitas¹⁶. Era normal que los asiáticos, en épocas de hambre, bajaran al país del Nilo, donde siempre había víveres con que aprovisionarse. También la afirmación bíblica de que los israelitas, llamados *hebreos* por los egipcios¹⁷, fueron empleados en la construcción de la ciudad de Ramsés¹⁸, concuerda con un texto de la época de Ramsés II (s.XIII a.C.), en el que se habla de los *pr* (sinónimo de extranjeros), que “arrastraban piedras para la construcción de la gran fortaleza de la ciudad de Ramsés, el amado de Amón.”¹⁹ En efecto, Ramsés II emprendió la construcción de graneros en *Pitom*, y de una ciudad con su nombre. Esto prueba que el faraón “opresor” fue Ramsés II (1300-1229 a.C.). La historia de las plagas encuentra su marco propio en Egipto, ya que la inundación de ranas, mosquitos, granizos y langostas son fenómenos que periódicamente se repiten en el país del Nilo²⁰. Lo excepcional es el *modo* como son producidos estos fenómenos a voluntad de Moisés, y en eso hay que ver la intervención milagrosa divina. Lo mismo hay que decir del fenómeno del maná y de las codornices. El arca de la alianza encuentra su paralelo en las arcas que procesionalmente llevaban en Egipto los sacerdotes. El legislador hebreo **pudo inspirarse en ellas para diseñar la que iba a ser símbolo de la presencia de Dios en su pueblo.**

Aunque la Biblia no da nombres de los faraones opresores, sin embargo, hoy día la generalidad de los exegetas y egiptólogos suponen que el Éxodo tuvo lugar en el siglo XIII bajo la dinastía XIX²¹. El mismo itinerario hacia el Sinaí es verosímil, ya que, aparte de la finalidad de aislar a Israel en el desierto **para crear una nueva conciencia nacional y religiosa**, el camino recto hacia Canaán por la costa mediterránea estaba erizado de fortalezas militares egipcias para hacer frente a las invasiones asiáticas (particularmente hititas, que presionaban hacia el sur), lo que hubiera hecho imposible que los hebreos pudieran salir hacia Canaán. Por otra parte, Moisés conocía las estepas del Sinaí por haber vivido en ellas, y es muy natural que se comprometiera a llevar al pueblo por caminos fuera del control militar egipcio²².

Doctrina Religiosa del Éxodo.

a) La importancia doctrinal de este libro es manifiesta, ya que en él se narra la alianza del Sinaí, **la vinculación de Israel como pueblo a Yahvé, el Dios de los patriarcas**, que viene a

realizar las antiguas promesas y a manifestarse familiarmente al pueblo que iba a ser su “heredad,” como “primogénito suyo” entre los pueblos²³. En la época patriarcal se había revelado como *El-Elyón* (Altísimo?), como *El Saday* (Omnipotente?), y ahora se manifiesta como *Yahvé* (“El que es”)²⁴. La misteriosa significación de este nombre y su indeterminación era lo más apropiado para despertar un respeto reverencial hacia aquel Ser rodeado de misterio que por toda definición se presenta como “El que es,” sin querer definirse concretamente para que no le sensibilizaran al modo de los dioses de los otros pueblos. Ante todo, en este nombre debemos ver “la idea de misterio y trascendencia de la divinidad.”²⁵

b) Este Dios de los israelitas se muestra celoso, de forma que no tolera que sus adoradores asocien a su culto a los ídolos de los otros pueblos²⁶. **Su espiritualidad queda patente en la prohibición radical de representarle bajo alguna imagen sensible²⁷. Y es un Dios que tiene dominio sobre los otros pueblos, no es un Dios local,** como los de las gentes que tienen influencia sólo en su territorio. Yahvé tiene poder sobre el faraón y castiga implacablemente a Egipto con terribles plagas. **Como Señor del universo, conduce a Israel por el desierto y lo llevará a la tierra de Canaán, expulsando a los habitantes de esta región²⁸.** De Yahvé es toda “la tierra.”²⁹; por tanto, la noción de la divinidad en el Éxodo es claramente monoteísta y no henoteísta o monolátrica, como muchos autores sugieren. **Yahvé es el Creador que hizo todas las cosas en seis días³⁰.**

c) Este Dios omnipotente y Señor de toda la tierra **es providente**, extremando su cuidado sobre el pueblo elegido. Los milagros de la liberación y los portentos del desierto son una prueba de esta providencia divina sobre Israel.

d) A este Ser superior se le concibe **como un Dios personal, que actúa en la historia, especialmente manifestándose familiarmente al pueblo elegido.** Así, los antropomorfismos no son raros: las tablas de la Ley están escritas por el “dedo” de Dios³¹, Yahvé se manifiesta en la montaña sagrada en medio de fenómenos cósmicos³², se encoleriza contra su pueblo³³ y contra el mismo Moisés³⁴.

e) A pesar de estas expresiones antropomórficas, adaptadas a la mentalidad de un pueblo rudo, y en fuerza de la pobreza de la lengua hebrea para expresar ideas abstractas, se salva la altísima idea espiritualista de la divinidad, como aparece en la prohibición de representarla bajo imágenes sensibles. Cuando se comunica al pueblo, se oye su voz, pero no se le ve³⁵, y a Moisés le dice que no puede ver su “cara”³⁶. **Yahvé es ante todo el “santo,” el inaccesible, el trascendente.** La “santidad” es como una atmósfera aislante que supone separación de lo profano y es algo misterioso, “numérico,” que infunde terror³⁷.

f) Esta cualidad de **Dios exige que todo el que se acerque sea “santo” y se purifique:** “descálzate, porque el lugar que pisas santo es.”³⁸ Por eso el Pueblo de Israel, que ha de ser “porción” elegida de El, debe ser “santo.”³⁹ Moisés debe “santificar” al pueblo para prepararse a recibir a Yahvé⁴⁰. Sobre todo, los sacerdotes deben “santificarse” al andar por el tabernáculo, porque se “acercan a Dios,” que es temible⁴¹.

g) Este Dios omnipotente, celoso y santo en sus relaciones con los hombres, y sobre todo con Israel, **se guía por las exigencias de sus atributos de justicia y misericordia.** No ejerce una omnipotencia ciega e incontrolada, sino que todo en El es sabiduría y equidad. Su carácter moral se manifiesta en la alianza del Sinaí. Promete su protección a los israelitas si cumplen sus mandamientos, y el castigo si se apartan de sus caminos⁴². En el Decálogo y código de la alianza se prescriben mandatos para proteger los derechos del prójimo, particularmente de los débiles. La “vida humana tiene un carácter sagrado, y el respeto de Dios implica el respeto de los derechos del prójimo”⁴³. Este carácter *moral* de Dios aparece ya en la época patriarcal, aun en los

primeros relatos del Génesis: castigo de los primeros padres, el diluvio y castigo sobre Sodoma y Gomorra. Este Dios justiciero, que castiga en los hijos los pecados de los padres⁴⁴, es misericordioso y clemente⁴⁵.

h) En virtud de la alianza del Sinaí, Israel queda “adoptado” como pueblo “primogénito” de Yahvé⁴⁶, **es propiedad de Dios y “reino sacerdotal,”**⁴⁷, en cuanto que como pueblo “se acerca” a Dios como los sacerdotes en el santuario. Esto supone una serie de obligaciones por parte de los israelitas⁴⁸.

i) **El símbolo de la presencia sensible de Yahvé era el “tabernáculo de la reunión,”** en el que estaba el “arca de la alianza” con las cláusulas del solemne pacto: las tablas de la Ley. En torno a este santuario se organizó un sacerdocio a base de la tribu de Leví. El arca de la alianza constituía como el *palladium* de Israel, que les acompañaba en los combates. Para guardar esta preciosa reliquia, Salomón construirá un templo magnificante, **símbolo de la gloria de Dios, y también del esplendor del pueblo elegido bajo su tutela.**

1 Gén. 15:13-14; 26:2-5; 28:13-15; 35:11-12; 46:3-4. — 2 Así leemos un doble relato sobre la vocación de Moisés (Ex. 3:2-20 y 6:2-13); repetición de leyes: sobre la Pascua (12:14-18; 13:30-10); tres fiestas anuales (23:14-17 y 34:23); fiesta de las primicias y de la cosecha (23:16 y 34:22); prohibición de ofrecer el pan fermentado (23:18 y 34:25); prohibición de cocer un cabrito en la leche de su madre (23:10 y 34:26). A estas ordenaciones *duplicadas* se unen algunas *discrepancias*: el suegro de Moisés es llamado Raguel en 2:18, y Jetro en 3:1; según 7:14s es Aarón el intérprete de Moisés ante el faraón, mientras que, según 7s, es el propio Moisés (en las plagas). Según 20:21-23, Moisés está en la montaña, mientras que, según 24:1, es invitado a subir a la montaña. Las prescripciones de 20:24-26 sobre la construcción del altar no concuerdan con la ordenación de la construcción del altar de los holocaustos (27:1-8). Algunos capítulos están trastocados. Así, 18:20 supone la promulgación de la Ley, que no se da hasta el c.20. — 3 Se consideran del *elohista* propios: 3:9-15 (vocación de Moisés), 17:8-15 (victoria sobre los amalecitas), y del *sacerdotal*: 1:1-5; 6:14-25; 7:7; 12:37; 19:1; del *elohista*: 20:2-17; 20:22-23:19; *sacerdotal*: 12; 25-29; 30; 35-40. — 4 Cf. 21:3-11; 18-22; 26-37; 22:1-16. — 5 Cf. 20:24; 26; 22:20; 27-29; 23:1-3; 6-9; 10-12; 14-19. — 6 Así 20:25; 21:2; 22:22; 24-26; 23:4; 5. La distinción es de Alt., *Die Ursprung des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934). — 7 21:1-22:20. — 8 20:22-26; 22:28-31; 23:10-19. — 9 22:21-27; 23:19. — 10 M. J. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (Paris 1903) 168. — 11 H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946). — 12 Es el Decálogo ritual de Ex. 34. — 13 Ex. 21:1-22:1-16; 23:4-5. — 14 Ex. 20:23-26; 22:27-30; 21:15-16; 22:17-19; 22:20-25; 23:1-9. — 15 Véase H. Cazelles, *Loi israelite*: DBS V 514. — 16 Véase el texto en Pritchard, *Ancient Near Eastern texts* (Princeton 1950) 259. — 17 Cf. Ex. 2:7; 1:19; 9:13. — 18 Ex. 1:11. — 19 M. Noth, *Histoire d'Israel* (Paris 1954) 124-125. — 20 B. Courayer, *L'Exode* (Bible de Jérusalem) 48. — 21 Véase E. Drioton, *La date de l'Exode*, en “*Rev d'hist. et de phil. rel.*” (1955) n.1 p.44. — 22 Cf. H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*: RB 1955, 340; 363-366. Para una amplia discusión sobre la fecha del Éxodo, véase el comentario. — 23 Ex. 4:22. — 24 Véase com. a Ex. 3:15. — 25 A. Clamer, *Exode* (La Sainte Bible) (Paris 1956) 40. — 26 Ex. 20:3; 34:14 — 27 Ex. 20:4-5; 34:14. — 28 Ex. 23:27-33. — 29 Ex. 9:29; 19:5 — 30 Ex. 20:11; 31:17. — 31 31:18; 32:16. — 32 33:23 — 33 32:11-14. — 34 4:14. — 35 Ex. 16:7; 10; 24:15; 16; 29:43; 40:34-35. — 36 33:18-23. — 37 Ex. 3:6; 33:22 — 38 Ex. 3:5. — 39 Ex. 19:6. — 40 Ex. 19:10-22. — 41 19:10-22. — 42 Ex. 20:2-17; 23:20-23. — 43 A. Clamer, o.c., 44. — 44 Ex. 20:5; 34:7. — 45 Ex. 20:6; 34:6-7. — 46 Ex. 4:22. — 47 Ex. 19:6. — 48 Ex. 23:20-23.

1. Opresión de los Israelitas en Egipto.

Este c.1 debe considerarse como introducción al libro del Éxodo y como puente de transición del relato de los patriarcas en el Génesis al de la suerte de los israelitas en Egipto. Repetidas veces promete el Señor a los patriarcas la multiplicación de su descendencia, en la cual habían de ser bendecidas todas las naciones de la tierra¹. En la rica tierra de Egipto había de comenzar a realizarse la promesa. Para que esto resulte más claro, varias veces se nos refiere que sólo unas setenta personas formaban la familia de Jacob cuando vino a establecerse a orillas del Nilo². También el Señor había anunciado a Abraham que su descendencia había de servir en tierra extranjera³. José, al morir, había anunciado a sus hermanos que Dios los visitaría y los haría retornar al país que había jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob⁴. El autor del libro del Éxodo, pues, quiere mostrar cómo se han cumplido estas promesas. En los planes de la Providencia divina, este período de servidumbre de su pueblo en tierra extranjera tenía por finalidad formar su conciencia nacional, aislado en la parte oriental del Delta egipcio. Si los descendientes de Jacob

hubieran permanecido siempre en Canaán, habrían sido absorbidos por la población autóctona, de cultura superior. Pero las exacciones que Israel tuvo que sufrir en Egipto sirvieron para reforzar su conciencia nacional, aislándolo del ambiente fácil. Por otra parte, el aislamiento que habría de experimentar en las estepas del Sinaí habría de contribuir sobremedida a crear una psicología religiosa y nacional especial, que iba a ser la gran defensa contra la posible absorción étnico-religiosa de parte de los pobladores de Canaán cuando Israel volviera a la tierra de los antiguos patriarcas. El autor sagrado — con un sentido teológico providencialista de la historia — trata en este libro del Éxodo de hacer ver la intervención especialísima de Dios en la formación de Israel como colectividad nacional. Las antiguas promesas hechas a los patriarcas habrían de cumplirse puntualmente, de forma que Israel, después de sufrir la servidumbre en tierra extranjera, sería liberado milagrosamente de Egipto y llevado al Sinaí para ser adoctrinado en la Ley, base de la teocracia israelita.

Podemos dividir el c.1 en tres partes: *a*) multiplicación de los descendientes de Jacob en Egipto (v. 1-7); *b*) los israelitas son condenados a trabajos forzados (v.8-14); *c*) orden del faraón de exterminarlos (15-22)⁵.

Multiplicación de los Israelitas en Egipto (1-7).

¹Estos son los nombres de los hijos de Israel que vinieron a Egipto con Jacob, cada uno con su familia: ²Rubén, Simeón, Leví y Judá; ³Isacar, Zabulón y Benjamín; ⁴Dan y Neftalí; Gad y Aser. ⁵Setenta eran todas las personas descendientes de Jacob. José estaba entonces en Egipto. ⁶Murió José y murieron sus hermanos y toda aquella generación. ⁷Los hijos de Israel habían crecido y se habían multiplicado, llegando a ser muchos en número y muy poderosos, y llenaban aquella tierra.

La enumeración de los hijos de Jacob no está hecha según la sucesión cronológica de los nacimientos ⁶, sino que los descendientes de Jacob están distribuidos artificialmente según la categoría de la madre de cada uno, es decir, primero los hijos de las esposas legítimas, Lía y Raquel (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, de la primera, y Benjamín, de la segunda), y después los de las esclavas, Bala (Dan y Neftalí) y Zelfa (Gad y Aser)⁷. El número *setenta* para determinar las *personas* aquí (v.5) es aproximativo, para indicar un número reducido de descendientes de Jacob en contraposición a la asombrosa multiplicación de que hablará a continuación, de forma que el pueblo israelita llegó a constituir la preocupación del faraón⁸. Según Gén. 15:13, los hebreos habrían de permanecer cuatro generaciones en Egipto. Naturalmente, estas cifras hay que tomarlas como números redondos aproximativos. San Pablo, haciéndose eco de otra tradición, habla de cuatrocientos treinta años de permanencia de los israelitas en Egipto, lo que prueba el carácter fluctuante y aun artificial de estos números y cifras en las antiguas tradiciones bíblicas⁹. Con todo, hay que suponer un amplio margen de tiempo (al menos tres siglos) para que el pequeño clan de los jacobitas llegara a constituir un problema político (en cuanto elemento no asimilado) para los gobernantes egipcios. La frase y *llenaban la tierra* (v.7) hay que entenderla como expresión hiperbólica. La *tierra* es la de Gosén, o zona del este del Delta¹⁰. Con el correr del tiempo, los israelitas habían ampliado su zona de residencia, y desde luego no debemos pensar que continuaran aislados de los egipcios. Más tarde dirá el autor que hubo necesidad de una señal en las casas de los descendientes de Jacob para que el ángel exterminador no los confundiese con los egipcios¹¹.

Los Israelitas, Condenados a Trabajos Forzados (8-14).

⁸Alzóse en Egipto un rey nuevo que no sabía de José, y dijo a su pueblo: ⁹“Los hijos de Israel forman un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. ¹⁰Tenemos que obrar astutamente para impedir que siga creciendo y que, si sobreviniese una guerra, se una contra nosotros a nuestros enemigos y logre salir de esta tierra.” ¹¹Pusieron, pues, sobre ellos capataces que los oprimiesen con onerosos trabajos en la edificación de Pitom y Ramsés, ciudades-almacenes del faraón. ¹²Pero cuanto más se los oprimía, tanto más crecían y se multiplicaban, y llegaron a temer a los hijos de Israel. ¹³Sometieron los egipcios a los hijos de Israel a cruel servidumbre, ¹⁴haciéndoles amarga la vida con rudos trabajos de mortero, de ladrillos y del campo, obligándoles cruelmente a hacer cuanto les exigían.

El autor sagrado aclara aquí que los buenos tiempos para los israelitas habían pasado. José, el gran valedor de sus hermanos, había muerto, y su benéfico recuerdo se había perdido entre los egipcios. Por otra parte, la situación política de Egipto era muy otra, ya que *alzóse en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José* (v.8). Suponiendo que los israelitas hayan descendido a Egipto en tiempo de los reyes hicsos (s.XVII), se comprende bien la protección que prestaron a los descendientes de Jacob, pues eran asiáticos y, por tanto, tenían intereses comunes con ellos, también de origen asiático. Sabemos que con la oleada de los hicsos entró en Egipto una inundación de asiáticos de todo género, que encontraban fácil protección en ellos, ya que eran presuntos aliados contra los nativos de Egipto. Pero esta situación de privilegio para los asiáticos cambió al sobrevenir una dinastía egipcia, la XVIII, con sus famosos Ahmosis, Amenofis y Tutmosis, los cuales persiguieron sistemáticamente a los asiáticos como presuntos aliados de los reyes hicsos. A la luz de esta situación de odio a los asiáticos hay que entender la frase del v.9: *Los hijos de Israel forman un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tenemos que obrar astutamente para impedir que siga creciendo y que, si sobreviniese una guerra, se una contra nosotros a nuestros enemigos*. La Biblia no menciona al rey que proclamó esta política de odio a los israelitas. Esto no es de extrañar, ya que la mención de nombres propios de los faraones — fuera de los documentos oficiales — no aparece hasta la dinastía XXIII (s. X a.C.). En la Biblia empiezan a nombrarse faraones concretos en el reinado de Salomón (s. X a.C.). No están concordes los autores al determinar el nombre del faraón *opresor* de los israelitas, ya que la solución a este problema depende de la que se dé al de la fecha de la salida de los hebreos de Egipto. Los que suponen que éstos salieron en el siglo XV, bajo la dinastía XVIII, creen que el faraón *perseguidor* es Tutmosis III (1480-1447), mientras que los que mantienen la fecha del siglo XIII para la salida de los hebreos de Egipto proponen a Ramsés II (1292-1225) como faraón *perseguidor*. Como veremos después, esta última opinión es más aceptable, ya que explica mejor una serie de datos bíblicos que estudiaremos al tratar del éxodo de los israelitas de la tierra de los faraones. Por de pronto se explica bien la mención de *Ramesés* como una de las ciudades en cuya construcción trabajaron los israelitas (v.11). Es muy comprensible que el faraón *constructor* diera su nombre a la nueva ciudad edificada por los pobres hebreos. De hecho sabemos que Ramsés II era megalómano y tenía la pasión por las construcciones masivas, llegando su vanidad a poner su nombre en las estatuas y templos anteriores a él. Por otra parte, sabemos que este faraón — preocupado de defender a Egipto contra la incursión de los temibles asiáticos — había establecido su corte en la parte oriental del Delta, justamente en la zona donde desde hacía siglos moraban los israelitas. *Pitom* (en egipcio *Per atum*: “morada de Atum o Ra,” dios solar) es generalmente identificada

con Tell Masjutta, en el wady Tumilat, mientras que el emplazamiento de *Ramsés* es más discutido¹². En todo caso, ambas ciudades estaban en la parte oriental del Delta, en las cercanías de Gosén, y, por tanto, es fácilmente explicable que los israelitas trabajaran en su construcción. También se explica fácilmente el detalle de que ambas ciudades eran *almacenes del faraón* (v.11), pues por ser puestos fronterizos eran lugares de avituallamiento para los ejércitos egipcios acantonados en aquella zona. De hecho se han encontrado en Tell Masjutta (Pitom?) restos de graneros e inscripciones en las que se mencionan los “almacenes” allí establecidos.

La opresión cruel a que fueron sometidos los hebreos sobreexcitó su conciencia nacional, y por eso, lejos de disminuir, se fueron creciendo en grupo más compacto (v.12), hasta hacerse temibles a los mismos egipcios. Los trabajos a que fueron sometidos los hebreos son los habituales en la región del Nilo: fabricación de adobes para la construcción (v.14) y faenas agrícolas. En la tumba del príncipe Rekhmare aparecen plásticamente pintadas las diversas labores de los esclavos en Egipto, lo que ilustra muy bien el relato bíblico. En Egipto se construían de piedra los suntuosos templos de los dioses y los sepulcros de los reyes y de los magnates. Pero esta piedra era preciso arrancarla con trabajo de canteras lejanas y transportarla por el Nilo hacia los lugares en que esas edificaciones se levantaban; pero las viviendas en general y aun las murallas de las ciudades se fabricaban de adobes o ladrillos, hechos con el lógamo del río, mezclado con paja, que adquirían gran consistencia, mientras no llegasen a ellas las inundaciones del Nilo. Las obras levantadas por los faraones lo eran por los prisioneros de guerra, cuando los tenían; por los pueblos sometidos, como hizo Salomón con los cananeos¹³, y por las gentes del pueblo mismo. La admiración que despierta la vista de los grandes monumentos egipcios se convierte en tristeza cuando se consideran los sudores y fatigas de millares de obreros, esclavos que habían tenido que penar en su construcción¹⁴. Los hebreos, pueblo de origen nómada y pastores de profesión, no estaban hechos a semejante servidumbre. El autor sagrado, queriendo poner más de relieve el poder y la gracia de Dios, que los libró de la servidumbre de Egipto, pondera la grandeza de la opresión. El salmista recuerda este hecho diciendo: “Vino Israel a Egipto, habitó Jacob en la tierra de Cam. Y multiplicó grandemente su pueblo, e hizo que fuesen demasiado fuertes sus enemigos, que se volviese el ánimo de éstos para odiar a su pueblo y para vejar dolosamente a sus siervos”¹⁵. Es natural que los pueblos recuerden y ponderen la grandeza de sus males y la opresión que sufrieron bajo poder extraño, una vez que han logrado la libertad¹⁶. Es éste un medio de exaltar el valor de la libertad misma. Sin embargo, Egipto siempre ejerció gran atracción sobre Israel, y en el Deuteronomio se prohíbe al rey que elija el volver a Egipto¹⁷, y a los egipcios se les trata con especial consideración¹⁸.

Siendo natural que un gobernante se alegre del crecimiento de su pueblo, y no siendo los faraones una excepción de esto, razón tendrían para impedir el aumento de los hebreos. El autor sagrado nos presenta a éstos como extraños a la población egipcia y peligrosos para ella. Con esto hace verosímil la conducta del faraón. El relato está pintado con colores hebreos.

Orden de Matar a los Varones Hebreos Recién Nacidos(15-22).

¹⁵Ordenó el rey de Egipto a las parteras de los hebreos, de las cuales una se llamaba Sifrá y la otra Púa, diciéndoles: ¹⁶“Cuando asistáis al parto a las hebreas y al lavar la criatura veáis que es niño, le matáis; si es niña, que viva.” ¹⁷Pero las parteras eran temerosas de Dios y no hacían lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. ¹⁸El rey de Egipto las mandó llamar y les dijo: “¿Por qué habéis hecho dejar con vida a los niños?” ¹⁹Y le dijeron las parteras al faraón: “Es que no son las mujeres hebreas como las egipcias. Son más robustas, y antes de

que llegue la partera, ya han parido.”²⁰ Favoreció Dios a las parteras, y el pueblo seguía creciendo y multiplicándose.²¹ Por haber temido a Dios las parteras, prosperó él sus casas.²² Mandó, pues, el faraón a todo su pueblo que fueran arrojados al río cuantos niños nacieran a los hebreos, preservando sólo a las niñas.

El faraón procura por todos los medios evitar el crecimiento del pueblo israelita, y así da primero orden a las parteras de matar a los varones recién nacidos; pero, fallida esta medida por una añagaza de las parteras, el faraón da orden de arrojar a los niños al río. La primera medida es comprensible en unos tiempos en que los padres podían decidir al nacer el niño si debía continuar con vida o no. Al menos entre los romanos y griegos era corriente esta práctica de matar a los recién nacidos que no interesaran¹⁹. El relato bíblico presenta a las parteras como *temerosas de Dios*. Por la explicación que dan al faraón se ve que no son hebreas, y sus nombres, aunque en hebreo parecen significar *Sifrá* (hermosura) y *Púa* (esplendor), pueden considerarse como egipcios pronunciados dialectalmente. La conducta de las parteras puede explicarse por simple humanitarismo, y no es necesario suponer que fueran pro-sémitas hebreas, ya que el homicidio estaba prohibido como pecado abominable, tal como se desprende de la confesión negativa del *Libro de los muertos*²⁰. El respeto a la vida del prójimo forma parte de los sentimientos éticos más elementales, y así se refleja en todos los códigos legislativos primitivos. El autor sagrado añade que Dios premió esta buena obra de las parteras bendiciendo sus casas (v.21). Por este relato podemos inferir que los hebreos no estaban totalmente segregados de los egipcios, y, por otra parte, no debían de ser tantos en número, ya que sólo se citan dos parteras para asistir a las parturientas hebreas²¹.

La otra medida de arrojar los recién nacidos al río, o Nilo (el río por excelencia cuando se habla de Egipto en la Biblia), era más radical, y es referida aquí para preparar la narración del hallazgo de Moisés, el gran libertador, en las aguas del Nilo. No sabemos cuánto tiempo duraron estas medidas persecutorias contra los hebreos, pero debió de ser por mucho tiempo. En relatos posteriores se dice que Moisés y Aarón tenían ochenta y ochenta y tres años, respectivamente, cuando se enfrentaron con el faraón para pedir la salida de los hebreos de Egipto. Aunque estas cifras no han de tomarse al pie de la letra, porque hay tendencia a exagerar el número de los años en las primitivas tradiciones de la Biblia, sin embargo, podemos retener la cifra como expresión de una amplia generación.

1 Gén 12:2; 22:17. — 2 Gén 46:1s; cf. Act 7:14. — 3 Gén 15:13-16. — 4 Gén 50:2. — 5 Los v.1-5 son atribuidos generalmente al autor *sacerdotal*, mientras que los v.6-14 y 15-22 son atribuidos a las fuentes *yahvista* y *elohista* respectivamente. Cf. A. Clamer, *Exode* (París 1956) p.63. — 6 Cf. Gén 29:32-30:24. — 7 Este mismo orden de enumeración aparece en Gén 25:23-26. En cambio, en Gén 46: 8-27 se da otro orden. Esto prueba la complejidad de tradiciones orales y escritas utilizadas por el compilador o redactor actual de Gén y Ex. — 8 Los LXX leen “setenta y cinco”; en Gén 46:26 se habla de “setenta y seis” personas, t-n Act 7:14: “setenta y cinco.” — 9 Cf. Gál 3:17. — 10 Cf. Gén 47:4; 47:11. — 11 Ex 12:21-23; 12:35. — 12 Según unos, Ramsés sería Tell Rotab o Artabi; según otros, sería la antigua Tanis (en hebreo), que es probablemente la actual San el Hagar. Otros, finalmente, identifican ses Con Pelusium (Tell Parama), a unos 40 kilómetros al sudeste de Port Said. Cf. P. Montet, *Le árame de Avaris* (París 1940) p.58-59; L. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (París Bruselas 1955) p.45; Abel, *Géog.* II 429; B. Courayer, *La résidence ramesside du Delta*: 946) 75-98; ID., *Dieux et fils de Ramsés*: RB (1954) 108-117; A. Clamer, o.c., 66. — 13 Cf. 2 Par 2: 1os. — 14 Cf. A. Motet, *Le Nil et la civilisation égyptienne* 162,304. — 15 Sal 105:23-25. — 16 Cf. Act 7:17-19. — 17 Dt 17:16. — 18 Dt 23:7s. — 19 Cf. A. Clamer, o.c., p.68. — 20 Cf. *Libro de los muertos* c.125. Véase su sentido en DBS II 847-848. — 21 Nuestra trad. “al lavar la criatura” del v.16 es libre. En el TM se dice literalmente: “observad las piedras” o “mirad sobre las dos piedras,” que algunos autores interpretan como alusión a la costumbre de las mujeres egipcias de dar a luz sobre dos piedras planas. La frase bíblica significaría en este caso “observad a la mujer mientras da a luz.” En un himno de penitencia egipcio se dice: “Yo me he sentado sobre ladrillos como mujer que da a luz.” Véase J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1950) p.381. No obstante, la palabra que traducimos por “piedras” (en heb. *Obhnáim*) puede ser una alusión a los órganos genitales de la madre o del recién nacido. Los LXX traducen: “cuando estén en el momento de dar a luz.” La versión siríaca: “cuando ellas se arrodillen (para dar a luz);” y la Vg.: *det partus tempus advenerit.* Estas traducciones parecen perifrasas, debidas a que los traductores o no entendían la palabra original hebrea o la creían de sentido impúdico.

2. Nacimiento de Moisés, Estancia en Madian.

La historia está llena de personajes que, por su virtud o por su audacia, se levantaron de humildes principios a grande gloria. En Israel tenemos al glorioso fundador de la monarquía hebrea, que comienza sus hazañas bélicas luchando con las fieras para defender los ganados de su padre, que le estaban encomendados¹. La literatura asiria nos cuenta la leyenda de Sargón el Antiguo, rey de Agadé, expuesto sobre las aguas de un río y que, salvado maravillosamente, vino a ser un gran conquistador. La providencia divina sobre los destinos de Moisés resalta más con esta manera maravillosa de librarlo del peligro que amenazaba a todos los hijos de Israel. San Esteban dice del futuro caudillo de los hebreos: “En aquel tiempo nació Moisés, hermoso a los ojos de Dios, que fue criado por tres meses en casa de sus padres y que, expuesto, fue recogido por la hija del faraón.”²

Infancia y Educación de Moisés (1-10).

¹Habiendo tomado un hombre de la casa de Leví mujer de su linaje, ²concibió ésta y parió un hijo, y, viéndole muy hermoso, le tuvo oculto durante tres meses. ³No pudiendo tenerle ya escondido más tiempo, tomó una cestilla de papiro, la calafateó con betún y pez y, poniendo en ella al niño, la dejó en el juncal a orillas del Nilo. ⁴La hermana del niño estaba a poca distancia para ver qué pasaba. ⁵Bajó la hija del faraón a bañarse en el Nilo, y sus doncellas se pusieron a pasear por la ribera. Vio la cestilla en medio del juncal y mandó a una de sus doncellas que la trajera. ⁶Al abrirla vio al niño, que lloraba, y, compadecida de él, se dijo: “Es un hijo de los hebreos.” ⁷La hermana del niño dijo entonces a la hija del faraón: “¿Quieres que vaya a buscarte entre las mujeres de los hebreos una nodriza para que crie al niño?” ⁸“Ve,” dijo la hija del faraón, y la joven fue a llamar a la madre del niño. ⁹La hija del faraón le dijo: “Toma este niño, críamelo, y yo te daré la merced” “La mujer tomó al niño y le crió. ¹⁰Cuando fue grandecito, se lo llevó a la hija del faraón, y fue para ella como un hijo. Dióle el nombre de Moisés, pues se dijo: “De las aguas le saqué.”

El autor sagrado va a narrar con todo detalle la salvación providencial del que había de ser liberador de la opresión egipcia. El futuro caudillo de Israel era de la tribu de Leví, que no era precisamente entre las predilectas de Jacob, ya que fue objeto de una maldición por parte de éste³. En este pasaje, el hagiógrafo no nos da el nombre de los padres de Moisés, los cuales se llamaban Amram y Yoquebed⁴. Tampoco aquí se mencionan sus hermanos Aarón y María. El autor sagrado ahora está como obsesionado por la figura excepcional de Moisés y de su liberación providencial, y por eso no se preocupa de personajes secundarios en la narración. La narración de la salvación de las aguas es bellísima y muy conforme al marco geográfico de la historia. La madre de Moisés procuró esconder a su niño por tres meses. **San Esteban dice que Moisés era “hermoso a los ojos de Dios.”**⁵ La tradición judaica resalta la especial hermosura del primer caudillo de Israel⁶. El rasgo explica más fácilmente que la hija del faraón se hubiera encariñado con el infante. El cuidado con que la madre entrega a su hijo a las aguas del Nilo prueba que esperaba su salvación de alguna persona que se apiadara de él, y quizá escogió el lugar donde solía ir la hija del faraón para bañarse, lo que se confirma por el hecho de que una hermana del niño estaba apostada no lejos del niño para entablar conversación con la hija del faraón. La *cestilla de papiro* se explica bien en el marco geográfico en que se encuadra la historia, ya que solían hacer cestas

y bar quitas con el material de papiro⁷. La hija del faraón, a su vista, se dejó llevar del sentimiento maternal y humanitario, y, conociendo la ceñuda persecución decretada contra los hebreos, supuso al punto que el niño era de este linaje. Quizá la ropa con que el niño estaba fajado llevaba algún distintivo hebraico. La tradición judía ha querido completar el maravilloso relato dando el nombre de la princesa egipcia, Termutis, la cual, casada, no tenía hijos y deseaba tener un niño⁸. La hermana de Moisés, que estaba al acecho, propone una nodriza para el niño, porque sabe que las egipcias no se habían de prestar a ello por miedo a infringir las leyes de persecución y porque tenían a menos relacionarse con los hebreos⁹. El nombre de *Moisés* es explicado en el relato de modo popular: *Dióle el nombre de Moisés, porque se dijo: “De las aguas lo saqué”* (v.10). La etimología juega con la palabra hebrea *masah* (part. act. *Moseh*: “Moisés”), que significa *sacar*. En la tradición popular, el nombre era muy ajustado al personaje, pues, como caudillo, habría de *sacar* a su pueblo de Egipto. Los comentaristas creen más bien que la hija del faraón habría dado al niño un nombre egipcio. Ya Flavio Josefo aludía a una supuesta etimología egipcia: “los egipcios llaman al agua *mo* (en copto *mou*), y *yses* a los salvados de las aguas.”¹⁰ En este supuesto se explica la transcripción del nombre de Moisés en los LXX: Μωϋσήϛ. Los autores modernos prefieren derivar el nombre de Moisés del egipcio *Ms(w)* o *mosu*, que significa “niño, hijo,” y entonces el nombre del libertador de los hebreos será teóforo al estilo de *Tut-mosis* (hijo de Tot), *Ah-mosis* (hijo de Aah), *Ra-mses* (hijo de Ra). La hija del faraón habría añadido al *Ms (w)* el nombre de algún dios, que sería eliminado por celo monoteísta del hagiógrafo¹¹.

Conocemos un relato parecido al bíblico en la leyenda de Sargón de Agadé, en Mesopotamia, del tercer milenio a.C., cuyo texto es el siguiente: “Sarrukin (Sargón), rey fuerte, rey de Agadé, soy yo. Mi madre era sacerdotisa; a mi padre no lo he conocido; el hermano de mi padre vivía en la montaña. Mi ciudad era la ciudad de Azupiranu, que está a orillas del Eufrates. Me concibió mi madre la sacerdotisa, me dio a luz a escondidas, *me colocó en un cesto de juncos* y cerró mi puerta con asfalto. Me abandonó al río, pero no me sumergió. El río me llevó hacia Akki, el derramador de agua. Akki, con benevolencia, me miró y me retiró. Akki, el derramador de agua, como a su hijo (me adoptó), y me educó. Akki, el derramador de agua, como a su jardinero me colocó. Cuando yo era jardinero, amándome Istar, ejercité el remado durante cincuenta y cinco años...”¹² Como se desprende de este relato, existen algunas analogías y no pocas diferencias. En ambos textos, el niño es abandonado en el río y recogido por una persona compasiva. Pero las diferencias son también notables: Moisés no es echado como hijo ilegítimo; sus padres son conocidos, y la finalidad de confiarle al río es para salvarle de la persecución. Todos estos detalles faltan en el relato cuneiforme. No es fácil, pues, hacer depender el relato bíblico del babilónico, que ciertamente es anterior. Son dos narraciones paralelas, independientes, que coinciden en algún detalle fortuito¹³.

El autor sagrado no dice nada sobre la educación de Moisés en la corte faraónica, pero podemos suponer que fue esmerada, ya que tenía categoría de hijo adoptivo. Por otra parte, como hebreo, muy bien pudo ser preparado con vistas a utilizarle como escriba especializado en asuntos relacionados con los pueblos semitas, que tanto preocupaban a los faraones de las dinastías XVIII y XIX¹⁴. Sin duda que las concomitancias que existen entre la legislación mosaica y la egipcia tienen su origen principalmente en esta educación primitiva egipcia del caudillo hebreo.

Moisés Huye de Egipto y se Establece en Madián (11-22).

¹¹ Cuando ya fue grande, Moisés salía a ver a sus hermanos, siendo testigo de la opresión en que estaban, y un día vio cómo un egipcio maltrataba a uno de sus hermanos, a un hebreo; ¹² miró a uno y otro lado, y, no viendo a nadie, mató al egipcio y

le enterró en la arena. ¹³Salió también al día siguiente, y vio a dos hebreos riñendo, y dijo al agresor: “¿Por qué maltratas a tu prójimo?” ¹⁴Este le respondió: “Y ¿quién te ha puesto a ti como jefe y juez entre nosotros? ¿Es que quieres matarme, como mataste ayer al egipcio?” Moisés se atemorizó, y se dijo: “Ciertamente la cosa se sabe.” ¹⁵El faraón supo lo que había pasado, y buscaba a Moisés para darle muerte; pero éste huyó del faraón y se refugió en la tierra de Madián. ¹⁶Estando sentado junto a un pozo, siete hijas que tenía el sacerdote de Madián vinieron a sacar agua y llenar los canales para abreviar el ganado de su padre. ¹⁷Llegaron unos pastores y las echaron de allí; pero Moisés se levantó, salió en defensa de las jóvenes y abrevó su ganado. ¹⁸De vuelta ellas a la casa de Raguel, su padre, les preguntó éste: “¿Cómo venís hoy tan pronto?” ¹⁹Ellas respondieron: “Es que un egipcio nos ha librado de la mano de los pastores, y aun él mismo se puso a sacar agua y abrevó nuestro ganado.” ²⁰Dijo él a sus hijas: “¿Y dónde está? ¿Por qué habéis dejado allí a ese hombre? Id a llamarle para que coma algo.” ²¹Moisés accedió a quedarse en casa de aquel hombre, que le dio por mujer a su hija Séfora. ²²Séfora le parió un hijo, a quien llamó él Gersom, pues dijo: “Extranjero soy en tierra extranjera.”

Moisés, educado en la corte faraónica, tiene, no obstante, conciencia de su verdadero origen, y la voz de la sangre, y aún más la de Dios, resuena en su alma para hacerle instrumento de la salud de Israel. Viendo el trato tan inhumano que sus hermanos reciben, crece cada día su simpatía por ellos. **El Apóstol pondera aquí la fe de Moisés**, que, “llegado a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija del faraón, prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pasajeras del pecado, teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto los vituperios de Cristo, porque ponía los ojos en la remuneración.”¹⁵ También aquí San Pablo nos pinta a Moisés como si viviera en sus días y gozara de la plenitud de la luz mesiánica, de la gracia de Cristo. La fe en el Mesías realizaba este prodigio. Los episodios de sus visitas a los hermanos oprimidos, la muerte dada al egipcio y la reprensión del hebreo nos muestran cuál era su ánimo. Así, dice San Esteban, revelándonos el hondo sentido de estos dos sucesos: “Creía Moisés que entenderían sus hermanos que Dios les daría por su mano la salud, pero ellos no lo entendieron.”¹⁶ En efecto, la situación privilegiada que tenía Moisés en la corte faraónica era para que los hebreos esperasen alcanzar una situación mejor por medio de un compatriota, que no parecía haber olvidado a sus hermanos. La historia posterior del pueblo judío nos confirma en estos juicios. Muchas veces los hebreos lograron introducirse en la corte de los príncipes, con grandes ventajas para sus connacionales,

La imprecisión cronológica del texto cuando *fue grande* (v.II) no permite concretar el tiempo que Moisés permaneció en la corte del faraón. La tradición judaica habla de cuarenta años en el sentido de una generación media¹⁷. Sin duda que Moisés tuvo que pensar muchas veces en la triste suerte de sus hermanos, que trabajaban en la construcción de Pi Ramsés y Pitom, postergados como ciudadanos de segunda categoría, y sin duda que muchas veces comparó la suerte de ellos con la suya, gozando del bienestar de la vida cortesana; “su oído, acariciado por la sabia música de los arpistas de la corte y la voz melodiosa de las esclavas que leían las maravillosas novelas egipcias, se veía de pronto lastimado por los gritos terribles de los obreros, sus consanguíneos, y que resonaban a lo lejos. La ciudad que iba surgiendo era bastante bella; pero, a los ojos del cortesano pensativo, sus ladrillos destilaban sangre.”¹⁸ Un día vio a uno de sus conciudadanos golpeado despiadadamente por un egipcio, quizá uno de los rudos capataces que vigilaban su trabajo. En la tumba de Rekhmare, en la que, como hemos dicho antes, hay repre-

sentaciones de asiáticos trabajando en la construcción, el capataz dice enfáticamente: “¡El palo está en mi mano! ¡No seáis holgazanes!”¹⁹ La indignación de Moisés estalló en un momento en que vio a un compatriota maltratado, y mató al egipcio agresor. Naturalmente, este acto no ha de ser juzgado a la luz de nuestra alta moral cristiana. De que el hagiógrafo consigne el hecho no se sigue que lo apruebe en todas sus modalidades. Aquí quiere resaltar simplemente el ardor patriótico y humanitario de Moisés, que salió por un compatriota injustamente agredido²⁰. Otro hecho nos revela el espíritu justo y conciliador de Moisés. Al ver a dos compatriotas riñendo, llamó la atención al que creía agresor; pero éste, lejos de aceptar su consejo, le echó en cara el homicidio que el día anterior había perpetrado contra el egipcio (v.14). No quiere aceptarle como arbitro, y quizá en sus palabras hay un deje de desprecio, pues seguramente Moisés, para muchos de sus compatriotas, aparecía como un renegado y traidor a su pueblo, pues vivía en la corte, cuyos componentes tenían sometidos a los hebreos a la mayor servidumbre. Moisés comprendió que su situación era delicada, ya que el hecho de haber matado a un egipcio había trascendido. El faraón, conocedor del hecho gravísimo -muerte de un egipcio por un hebreo—, decidió quitarle la vida. Había que hacer un escarmiento, pues, de lo contrario, el ejemplo cundiría, y los trabajadores hebreos terminarían por levantarse en masa. Por otra parte, la situación del imperio en los últimos años de Ramsés II (en el supuesto de que éste sea el faraón *perseguidor*, como después mostraremos) estaba debilitada y amenazada por los libios y los “pueblos del mar,” o gentes de las costas mediterráneas, como los filisteos, que querían establecerse en el Delta. Moisés, pues, se vio obligado a huir de la jurisdicción del faraón, y se encaminó hacia las estepas de *Madian*, localizado en la Biblia entre Edom y Farán, en la ruta de Egipto, en plena estepa del Sinaí²¹. Era el lugar tradicional de los fugitivos. En una novela de la XII dinastía (s.XIX a.C.), titulada del *príncipe Sinuhé*, se habla de la huida de este personaje, enemistado con el faraón, hacia la tierra esteparia de los beduinos asiáticos, y se dan muy interesantes detalles sobre la vida de éstos²². En ese ambiente nomádico hay que interpretar la vida de Moisés en la estepa. Según la Biblia, los “madianitas” eran parientes de los israelitas²³ y buenos mercaderes, porque por aquella zona se cruzaban las rutas caravaneras de Arabia con Egipto y Fenicia²⁴. Sin duda que Moisés podía en aquel ambiente enterarse de muchas cosas que pasaban en Egipto y estar alerta para no verse sorprendido por los esbirros del faraón. En las soledades de la estepa, muchas veces tenía que pensar en la triste suerte de sus hermanos en la tierra del faraón, y sin duda que muchas veces pasó por su mente el deseo de liberarlos del brutal yugo. No sabía que en los planes divinos aquella estancia en el desierto representaba una preparación para, en nombre del Dios de los hebreos, erigirse en caudillo libertador de su pueblo. Su espíritu generoso y equitativo se mostró en la defensa de las hijas de Raguel, sacerdote de Madián (v.18), contra los pastores que no las dejaban recoger agua en el pozo. La escena es verosímil y perfectamente enmarcada en el ambiente étnico-geográfico de las estepas de la península del Sinaí, donde los nómadas van con sus rebaños a abreviar los ganados en los pozos, lugar de confluencia de mujeres y pastores y, naturalmente, puntos neurálgicos de fricción sobre la preferencia en el usufructo de los mismos²⁵. La conducta generosa del extranjero Moisés para con las hijas del jeque Raguel ganó la simpatía de éste, el cual invitó al extranjero a comer en su tienda. Es la ley de la hospitalidad del desierto y el reconocimiento de su buena acción. En correspondencia a ésta, Raguel le dio como mujer a su hija Séfora, y quedó incorporado a su familia y a su tribu²⁶. Moisés se amoldó así a la vida del desierto, constituyendo una familia al estilo de los beduinos, en un género de vida muy contrapuesto al muelle y viciado de la corte faraónica. El Apóstol comenta así el cambio de vida de Moisés: “Por la fe abandonó Egipto, sin miedo a las iras del rey; pues, como viera al Invisible, permaneció firme en su propósito.”²⁷ Es una interpretación teológica y eminentemente providen-

cialista de la azarosa vida del que había de ser el libertador de Israel. Como es habitual, se prescinde de los móviles humanos y se destacan sólo las directrices de la Providencia divina, que así iba preparando a Moisés para sacar a su pueblo de la vida sedentaria y corrompida de Egipto y llevarlo al ambiente sano y sencillo de la vida nómada en la estepa. **La fe en los destinos mesiánicos de Israel y, por consiguiente, en el Mesías, con mayor o menor claridad conocidos, pero siempre objeto de fe, que salva, es la que el Apóstol contempla en la historia de los grandes personajes históricos de Israel.** El Salvador dirá de Abraham que contempló desde lejos el día de su aparición, y que se alegró²⁸. Y en otro lugar dice que muchos reyes y profetas desearon ver lo que los apóstoles veían, la obra del Mesías, y no les fue concedido²⁹. **Era la fe ilustrada por la profecía la que los hacía desear ardientemente los días del Mesías.** Por esa fe, todavía oscura, alcanzarían la salud, y la masa del pueblo por la fe en lo que conocían y creían sus directores³⁰. El Eclesiástico hace el elogio de Moisés³¹, y el autor de la Sabiduría³² nos le presenta guiado por ésta en su obra de dar la salud a su pueblo.

Los críticos han pretendido afirmar que Moisés concibió su nueva religión a la sombra de Raguel, “sacerdote de Madián”³³; así, **el Yahvé que se revela a Moisés sería el Dios de los madianitas.** En realidad, nada se ha podido comprobar sobre la existencia de un culto a Yahvé entre los madianitas antes de Moisés, pues ni las inscripciones arcaicas del Sinaí ni los nombres teóforos dan pie para mantener tal suposición, que resulta apriorística y que no obedece sino al deseo de minimizar la originalidad de la religión mosaica. Con todo, no cabe duda que en Moisés debió de quedar profunda huella de sus relaciones con su suegro, “sacerdote de Madián”; y así podrán explicarse analogías legislativas entre la legislación mosaica sobre la organización de la vida de los israelitas en el desierto y las costumbres de los hombres de la estepa.

Dios Oye los Gritos Angustiados de los Hebreos (23-25).

²³**Pasado mucho tiempo, murió el rey de Egipto, y los hijos de Israel seguían gimiendo bajo dura servidumbre, y clamaron. Sus gritos, arrancados por la servidumbre, subieron hasta Dios. ²⁴Y Dios oyó sus gemidos, y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. ²⁵Miró Dios a los hijos de Israel y atendió.**

Durante el tiempo que moró Moisés en el desierto de Madián, continuó la opresión de Israel en Egipto. Era de ley que los pueblos extranjeros que venían a Egipto a disfrutar de las ventajas de su tierra pagasen su tributo. Muerto el primer faraón perseguidor (Ramsés, según la opinión comúnmente seguida, como veremos después), su sucesor, Merneptah (1233-1223), no cambió la política de persecución que había observado su padre. Sin duda que los israelitas tenían alguna esperanza de que con el cambio de faraón mejorarían sus condiciones de vida; pero, al ver que el nuevo rey seguía la conducta de su padre, no les quedó otro recurso que clamar insistentemente a Dios para que los liberase de la opresión insoportable (v.23). Y, en efecto, por fin, **el Dios de sus patriarcas les oyó, acordándose de las antiguas promesas que había hecho a Abraham, Isaac y Jacob** (v.24). La antigua *alianza* hecha con los gloriosos antepasados debía cumplirse. Israel debía volver a Canaán, conforme a las antiguas promesas, y organizarse como pueblo, multiplicándose como las arenas del mar³⁴. Ahora llegaba la hora de la liberación, después de pasar la en otro tiempo anunciada servidumbre en Egipto.

1 Cf. 1 Sam 17:343. — 2 Act 7:20. — 3 Cf. Gén 49:5-7 — 4 Cf. Ex 6:20; Núm 26:59. — 5 Cf. Act 7,2os. — 6 Cf. Filón, *De Vita Mosis* I 3; FL. Jos., *Ant. Jud.* II 9,6. — 7 Cf. Is 18:2. — 8 Cf. Filón, *De Vita Mosis* I 13; FL. Jos., *Ant. Jud.* III 9,5,7. — 9 Cf. Gén 43:32. — 10 FL. Jos., *Ant. Jud.* II 9:6. — 11 Véanse otras explicaciones del nombre en P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn — 1934) P-41- — 12 Cf. Pritchard, o.c., p.11s. — 13 Se ha querido también relacionar el relato bíblico con el mito de Tammuz, el cual, echado en una barca, se sumerge en las aguas, y le llevan al reino de los muertos. Pero no hay ninguna analogía sustancial. Véase el art. *Babylono-*

ne et la Bible en DBS I 782-783. — 14 Cf. Cazelles, *Cahiers Sioniens* (1954) n.2-4. — 15 Heb 11:22-26. — 16 Act 7:25. — 17 Act 7:23. — 18 J. Ricciotti, *Historia de Israel* (Barcelona 1949) I p. 181-182. — 19 Sobre la vida penosa de los trabajadores en Egipto véase Montet, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsés (XIX-XII s. avant J. — C.)* (París 1946) p.169s. — 20 Véase el juicio de San Agustín, *Contra Faustum* XXII 70, y *Quaestiones in Heptateu-chum* II 2: PL 34,597. — 21 Cf. Abel, *Géographie de la Palestine* I p.286. — 22 Cf. H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A.T. I* (1926) p.55s; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte. Histoire de Sinuhé*: DBS II 890. — 23 Cf. Gén 25:2. — 24 Cf. Gén 37:28.36. — 25 Cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (París 1908) p.69-vi. — 26 En Ex 3:1 se llama al suegro de Moisés Jetro. Cf. Núm 10:29; en Jue 1:16 se le llama Jobab, quineo, aunque en Núm 10,29 Jobab aparece como hijo de Raquel, madianita. — 27 Heb 11:27. — 28 Jn 8:56. — 29 Lc 10:24. — 30 Tomás de Aquino, *Surnma Th.* 2-2 q.2 3.5. — 31 Eclo 45:1-7 — 32 Sab 10:15-21. — 33 Ex 2: 16. — 34 Cf. Gén 15:13-14; 26:2-5; 28:13-15; 35:11-12; 46:3-4.

3. Vocación de Moisés.

Aparición Divina (1-10).

¹Apacentaba Moisés el ganado de Jetro, su suegro, sacerdote de Madián. Llevólo un día más allá del desierto, y, llegado al monte de Dios, Horeb, ²se le apareció el ángel de Yahvé en llama de fuego, de en medio de una zarza. Veía Moisés que la zarza ardía y no se consumía, ³y se dijo: “Voy a ver qué gran visión es ésta y por qué no se consume la zarza.” ⁴Vio Yahvé que se acercaba para mirar, y Dios le llamó de en medio de la zarza: “¡Moisés, Moisés!” El respondió: “Heme aquí.” ⁵Dios le dijo: “No te acerques. Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás tierra santa es”; ⁶y añadió: “Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.” Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios. ⁷Yahvé le dijo: “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído los clamores que le arranca su opresión, y conozco sus angustias. ⁸He bajado para librarle de las manos de los egipcios y subirle de esa tierra a una tierra fértil y espaciosa, una tierra que mana leche y miel, la tierra que habitan cananeos, jéteos, amorreos, fereceos, jeveos y jebuseos. ⁹El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he visto la opresión que sobre ellos hacen pesar los egipcios. ¹⁰Ve, pues; yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto.”

El autor sagrado va preparando el escenario para la gran revelación en la que se define la vocación y misión del liberador de Israel. Apartándose de la zona común de residencia de su suegro Jetro, Moisés conduce sus rebaños hacia el *monte de Dios, Horeb* (v.1). Es la montaña que en otras ocasiones se llama Sinaí. Podemos considerar como una anticipación literaria la calificación de *monte de Dios*, puesto que iba a ser el escenario de la aparición de la divinidad. Con todo, no se excluye la posibilidad de que esa *montaña* tuviera un carácter sagrado entre las tribus madianitas de la estepa antes de la visión de Moisés. El nombre de *Horeb* parece aludir al carácter seco y rocoso de la montaña. En la Biblia se llama a este macizo montañoso unas veces *Horeb* y otras Sinaí¹. Este último nombre puede explicarse o bien como adjetivo derivado del desierto de Sin — varias veces mencionado en la Biblia en aquella zona — o por asociación con el dios lunar mesopotámico Sin, cuyo culto persistía en aquella zona del sur de la península sinaítica en el siglo VI d. C.² Generalmente se localiza el monte *Horeb* o Sinaí en el macizo de montañas del ángulo meridional de la península sinaítica, que se alza majestuoso a más de 2.000 metros de altura sobre el nivel del mar. Sus dos picos más altos, el *Dgebel Serbal* (2.052 m.) y el *Dgebel Musa* (2.244 m.), se disputan el honor de ser los escenarios de las teofanías de Yahvé³. Algunos críticos de la escuela wellhausiana han querido localizar el monte *Horeb* o Sinaí en la zona de Cades, al este del golfo de Elán⁴; pero creemos que está más en consonancia con las na-

raciones bíblicas la tesis tradicional que lo localiza en la parte meridional de la península del Sinaí⁵. Inesperadamente Dios se manifiesta sensible a Moisés en forma de *llama de fuego* (v.2), que es el símbolo de la *santidad* divina, porque implica la idea de purificación y de apartamiento de todo lo sensible, por cuanto todo lo consume. **La expresión *ángel de Yahvé* ha de entenderse como sinónima de *Yahvé* mismo, y probablemente es una edición erudita posterior para resaltar la trascendencia divina.** De este modo, Yahvé interviene en la historia sólo por medio de sus *enviados* o *ángeles*⁶. Moisés repara en que la *zarza* de la que sale la *llama de fuego* no se consume, y se acercó a contemplar tan inaudito prodigio (v.3). Pero oye al punto una voz que le dice que no se acerque, porque *el lugar en que está, tierra santa es* (v.5). La declaración solemne de Dios indica que el hombre no debe acercarse sin purificarse a la zona de la *santidad* de Dios. Para los antiguos hebreos, lo característico de la divinidad era la *santidad*, como para los griegos era la *inmortalidad*. La idea de santidad en el A. T. implica pureza, separación y trascendencia. Yahvé habita en una zona inaccesible, rodeado por una misteriosa atmósfera aislante, que es la *santidad*, de forma que está sobre todas las criaturas⁷. Como veremos, en todo este relato del Éxodo se destaca la idea teológica de la *trascendencia* divina. Moisés no debe acercarse sin antes descalzarse, porque el calzado era impuro, sin duda por haber estado en contacto con muchas cosas legalmente “impuras.” Aún hoy día, para entrar en las mezquitas es preciso descalzarse o tomar sandalias que no hayan hollado el exterior. Es un recuerdo de esta noción de incontaminación en los santuarios semitas; los samaritanos no suben el monte Garizim sino con los pies desnudos. **Moisés debe, pues, tener conciencia de hallarse en la zona santificada por la presencia de la divinidad.** Es la primera idea que resalta del texto. Pero Dios, al mismo tiempo que previene a Moisés contra la posibilidad de acercarse impuro ante su presencia, le reanima confiadamente, recordándole que es el Dios de sus antepasados: *Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob* (v.6). Como se dirá a continuación, esto implicaba el recuerdo de las antiguas promesas de Dios de dar a los descendientes de los grandes patriarcas la tierra de los cananeos. Moisés, ante esta declaración solemne, *se cubrió el rostro, pues temía mirar a Yahvé* (v.6). Hallarse ante la majestad de Dios, que se manifestaba sensiblemente, era correr peligro de muerte en la mentalidad israelita, pues “nadie puede ver a Dios sin morir,” según la conocida expresión popular hebrea⁸.

A continuación Dios comunica a su interlocutor, aturdido, la finalidad de su aparición. He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto... y conozco sus angustias. He bajado para librarle de las manos de los egipcios y subirle de esa tierra a una tierra fértil y espaciosa, una tierra que mana leche y miel (v.7-8). Dios conoce la aflicción de su pueblo en Egipto, y ha llegado la hora de liberarle y cumplir sus promesas. Antropomórficamente dice que *ha bajado*, conformándose con la mentalidad popular hebrea de que Dios habita en las alturas. En Gén 11:5 se dice que Dios “descendió” para ver la torre en construcción, y cuando los crímenes nefandos de Sodoma, Dios también “bajó” para cerciorarse de que sus habitantes habían colmado la medida de la iniquidad⁹. Estos antropomorfismos son característicos para la Biblia. Ahora, pues, Dios ha “descendido” para reanimar a Moisés y erigirle en instrumento de sus designios salvadores sobre Israel, entregado a cruel servidumbre. Pero, además, ha llegado la hora de cumplir las antiguas promesas, y por eso anuncia que va a llevar a Israel a una *tierra fértil y espaciosa que mana leche y miel* (v.8). La expresión es hiperbólica, y no tiene otra finalidad que excitar la imaginación del pueblo israelita para que ilusionadamente emprenda el viaje hacia Canaán. De hecho, la tierra de Canaán es bastante menos feraz que la de Gosén, donde estaban los hebreos; pero, en comparación con las estepas del Sinaí, donde se hallaba entonces Moisés, la nueva tierra de promisión resultaba un verdadero paraíso. En la bendición dada por Isaac a Jacob se habla de una tierra rica en vino y

trigo¹⁰. Los exploradores que por primera vez llegaron a las inmediaciones de Canaán constatan, efectivamente, que la tierra es feracísima y “mana leche y miel.”¹¹ En todo caso, para los oprimidos israelitas que trabajaban en Egipto, la tierra de Canaán era el país de la libertad y del trabajo libre, de forma que podían en él gozar del fruto de su trabajo y de los bienes de la tierra.

La lista de pueblos que habitaban en Canaán, aunque aparece en boca de Dios, puede ser una ampliación erudita de los copistas posteriores. Los *cananeos* son los habitantes que, según la Biblia, habitan en la costa de Palestina y aun en el valle del Jordán. Es una designación genérica. Los *amorreos* son los semitas occidentales en general, que habitan en el *Amurtu* de los textos cuneiformes¹². Los *jéteos* son los hititas, o invasores asiáticos, que se infiltraron desde el Asia Menor, según consta por las cartas de Tell Amarna¹³. Los *fereceos* aparecen algunas veces unidos a los *refaim* como habitantes primitivos de Canaán¹⁴, y moraban principalmente en la zona montañosa del centro de Palestina¹⁵. No son semitas. Los *jeveos* o *hivitas* aparecen en otros textos habitando en la zona de Gabaón y Siquem¹⁶. Los *jebuseos* son los que en tiempo de David ocupaban Jerusalén¹⁷. Esta lista de pueblos aparece en otros textos bíblicos, y bien puede ser un *clisé* estereotipado, introducido por un glosista posterior¹⁸.

La Revelación del Nombre de “Yahvé” (11-15).

¹¹Moisés dijo a Dios: “¿Y quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?” ¹²Dios le dijo: “Yo estaré contigo, y ésta será la señal de que soy yo quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, daréis culto a Dios sobre este monte.” ¹³Moisés dijo a Dios: “Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?” ¹⁴Y Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: “Yo soy” me manda a vosotros.” ¹⁵Y prosiguió: “Esto dirás a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre, es mi memorial de generación en generación.”

Moisés se arredra ante la perspectiva de ir a Egipto para sacar a sus compatriotas. En primer lugar, ¿quién era él para presentarse ante el faraón? (v.11), y, por otra parte, ¿cómo convencería a sus hermanos para que salieran de Egipto por intimación suya? Hacía muchos años que estaba totalmente desconectado de ellos, y no tenía ningún ascendiente sobre ellos. La misión, pues, que se le encomienda es sobrehumana. Pero Dios le conforta y anima. No va a estar solo en su cometido, sino que tendrá la plena asistencia de su divina omnipotencia: *Yo seré contigo* (v.12). Y como prueba de su asistencia le promete una *señal*, y es que algún día los israelitas con Moisés darán culto a Dios *sobre este monte*. Es un modo de asegurarle que el éxodo de sus hermanos tendrá pleno éxito, en tal forma que se verán definitivamente alejados de la hostigación de los egipcios. Moisés, sin embargo, no se da por contento, y a toda costa quiere librarse de tan delicada misión. Y así propone una nueva dificultad: en nombre de quién los va a sacar de Egipto. ¿Cuál es propiamente el nombre del Dios que los va a amparar en momento tan crucial? (v.13). La contestación es sumamente misteriosa: *Yo soy el que soy* (v.14). Podemos suponer la estupefacción de Moisés ante esta respuesta vaga e imprecisa. Acaba de preguntar ansiosamente y lleno de curiosidad: “¿Tú quién eres?”, y la respuesta está en la misma línea enigmática de la pregunta: *Yo soy el que soy*. Esta respuesta misteriosa ha sido la causa de la veneración extremada de los judíos en la historia por el misterioso tetragrama “YHWH,” símbolo del misterio de la vida íntima de la divinidad. Los eruditos han querido buscar explicación a esta definición enigmáti-

ca, pero hasta ahora todas las conjeturas se estrellan contra el misterio, pues ninguna de ellas parece dar razón suficiente de tan peregrino nombre. Moisés sin duda que quería saber el nombre específico del Dios que le enviaba, para convencer a sus hermanos **y para obrar en nombre de él**. No obstante, su curiosidad no obedece a intenciones mágicas taumatúrgicas, como algunos críticos han propuesto. Para los magos egipcios era sumamente importante conocer el nombre esotérico de cada dios, para en su nombre obrar prodigios, pues, conociendo su nombre, se tenía cierto poder sobre la misma divinidad¹⁹. La curiosidad de Moisés, en cambio, se basa en el deseo de presentar unas credenciales auténticas a sus compatriotas para que le siguieran en la peregrinación por el desierto hasta **“la santa montaña” de Dios**.

Varios son los interrogantes que se plantean al comentarista en torno **al misterioso nombre de “YHWH” en lo concerniente a su pronunciación, a su sentido y a su antigüedad**. Vamos a estudiar estas cuestiones brevemente por separado.

I. Pronunciación del Tetragrama “YHWH”.

En un texto original hebraico, con solas las consonantes, el tetragrama “YHWH” puede vocalizarse de diversos modos. En la actual vocalización masorética, la pronunciación es *Yehowah*, que dio lugar al *Yehova* de nuestra literatura a partir del siglo XV²⁰. Sin embargo, sabemos que la vocalización del texto hebraico masorético actual es artificial y no responde a la original, sino que es la adaptación de la vocalización del nombre divino hebraico *Adonai* (“Señor”), como llamada de atención al lector hebreo para que no leyera el sacrosanto tetragrama, sino que en su sustitución leyera el de *Adonai*. ¿Cuál es, pues, la vocalización auténtica del sagrado tetragrama? En la tradición judaico-cristiana encontramos la solución, ya que en Teodoreto encontramos la transcripción λάβε o λαόβε²¹, y en Clemente Alejandrino λαοά²². En los textos de la colonia de Elefantina (Alto Egipto) del siglo va.C. aparece el nombre de *Yahu* y *Vaho*, que encontramos también en el siglo 1 d. C. en los escritos de Diodoro de Sicilia²³. De todo esto se deduce que la vocalización del tetragrama es *Yahweh*, que puede ser una forma causal o sencilla del verbo *hawah* (forma arcaica) o *hayan*, como veremos a continuación²⁴.

2. Significado del Nombre Divino “Yahweh”.

Ya hemos adelantado antes el carácter misterioso de esta definición de Dios dada a Moisés en el momento de su vocación para liberar a Israel de la servidumbre egipcia. Por ello, las opiniones en torno a su posible sentido son múltiples y dispares. Vamos a dar las principales, mostrando nuestra preferencia por alguna de ellas, aun reconociendo el carácter parcial de todas ellas, pues el nombre de ***Yahvé* quedará siempre en la zona del misterio como enigma a resolver**.

Como arriba hemos apuntado, **la palabra *Yahweh* puede ser una forma causal del verbo *hawah* (“ser”)**, y si se toma en esta acepción, significaría el que “hace ser,” el que “da el ser,” el que trae las cosas a la existencia, y en ese supuesto equivaldría en cierto modo a “Creador.” El Dios de Moisés, al presentarse como el que “hace” o “da el ser,” aludiría a una de sus prerrogativas exclusivas, y, desde luego, como “Creador” omnipotente, sería la mejor garantía para asegurar a Moisés en su misión de sacar a los israelitas de Egipto. Ningún otro concepto teológico sería más apropiado para reafirmar su vacilante fe²⁵. Y, de hecho, los profetas, al contraponer a Yahvé y los falsos dioses, apelan a su carácter de “Creador” de todas las cosas. Pero contra esta tentadora solución — por lo que tiene de altamente teológica — está el hecho de que el verbo *hawah* en la Biblia no aparece en forma causal; por eso la mayor parte de los comentaristas abandonan esta hipótesis. Generalmente, éstos se inclinan por una forma sencilla (*kal*) del

verbo *hawah*, y entonces significa “él es” o “él será.”²⁶ Y así ha sido traducido por los LXX y la Vg. En este supuesto, ¿cuál es el sentido de esta afirmación: “El es?” Tenemos dos textos para poder dilucidar su sentido: “Yo soy el que soy,” que también puede traducirse: “Yo seré el que seré” (v.14). Y conforme a esta formulación, se dice a continuación: “Así dirás a los hijos de Israel: *Yo soy* (en heb. *'ehyeh*) me manda a vosotros.” Después se cambia la persona, y el mismo Dios dice: “*El-es (Yahweh)*, el Dios de vuestros padres..., me manda a vosotros” (v.15). Tenemos, pues, que Dios, al definirse a Moisés, utiliza — según los textos bíblicos — dos fórmulas: “Yo soy” (*'ehyeh*) y “El-es” (*Yahweh*), según hable directamente a Moisés o le ponga las palabras en su boca para que las transmita a los hebreos. ¿Qué significa, pues, el contexto “Yo-soy” y “El-es” como nombre específico (“*mi memorial* de generación en generación”) de Dios?

Dos son las opiniones que, aceptando esta traducción: “El-es” o “Yo-soy,” se dan al problema. Una toma la declaración divina como una *definición* de su esencia en el sentido de su *inmutabilidad*: “Yo seré lo que soy.” Sería una alusión a su eternidad²⁷. Pero gramaticalmente, en el mismo texto y contexto no se debe traducir la misma forma verbal por presente o por futuro. Por ello, otros creen que en la declaración divina hay una alusión a su *aseidad*, en el sentido de que Dios proclama que tiene el ser por sí mismo y no de otro²⁸. Pero esta noción parece demasiado metafísica para la mentalidad primaria de los contemporáneos de Moisés. Si para algo es inepto el semita, es para la abstracción filosófica. No podemos, pues, trasladar nociones abstractas de la especulación filosófica griega a la Biblia, al menos en los textos preexílicos. Ciertamente que para sostener esta revelación de la *aseidad* divina se han traído textos de la literatura egipcia que pudieran ser conocidos de Moisés, y, por tanto, se podría suponer en él cierta preparación conceptual para recibir tal comunicación divina²⁹; pero la verdad es que prueban demasiado, y entonces minimizan la revelación solemne del Sinaí. No obstante, creemos que en el caso de aceptar la explicación del nombre de *Yahvé* (“El-es”) como definición de Dios, ha de ser en el sentido de tomar la expresión “El-es” no en sentido abstracto filosófico, sino como noción común popular. Es decir, la afirmación solemne “**El-es**” para designar a Dios aludiría a su **calidad de “Dios viviente,” que tiene “ser,”** en contraposición a los ídolos, que no tienen vida ni existencia. Esto era perfectamente inteligible para los contemporáneos de Moisés³⁰.

Sin excluir esta última interpretación en el sentido ahora indicado, muchos autores ven en la declaración *yo soy el que soy* del v.14 un eco de la anterior *yo seré contigo* (o “yo soy contigo”) del v.12, donde se promete el auxilio a Moisés en su misión de liberar a su pueblo de la servidumbre egipcia. En ese supuesto, la expresión posterior *Yahweh* (“El-es”) del v. 15, que queda como nombre específico de Dios para las generaciones futuras, implicaría esta asistencia o protección sobre el pueblo israelita. Dios sería conocido como “el que es” para su pueblo elegido, el protector de sus intereses y el debelador de sus enemigos³¹. No cabe duda que también esta idea de la *asistencia divina* a Israel flota en el contexto de la declaración solemne del nombre de Dios a Moisés, y, por tanto, sirve también para explicar parcialmente el misterioso nombre. “El nombre de Dios debe, según el contexto, **justificar la misión de Moisés**, encargado de liberar a Israel, y la promesa de la asistencia divina que ha recibido, y levantar las dudas del pueblo, pues éste querrá **conocer el nombre del Dios que envía a Moisés**, para asegurarse que este Dios es capaz de realizar esta liberación. Este nombre, pues, debe expresar la *eficacia* del ser del Dios libertador: el que envía a Moisés se llama “El-es” (o “El-será”), **Yahweh, es decir, el que manifiesta eficazmente su existencia**. Por los prodigios que realizará se conocerá que es *Yahweh*³². El es y obra con una libertad absoluta: “es el que es”³³. No cabe duda que en el contexto late la idea de *ayuda* y de *fidelidad* de *Yahvé* a su pueblo, y así, la expresión “El-es” (*Yahweh*) expresa la manifestación *activa* de su existencia.

Pero, con todo, esta noción no parece agotar, ni mucho menos explicar, el misterio del nombre de *Yahweh*. Por eso creemos que es preciso tener en cuenta también otra idea, **y es la de trascendencia divina, como expresión de su “santidad.”** A Moisés se le manda descalzarse, porque el lugar que pisa es “santo” (v.6); debe, pues, percatarse de que se halla muy cerca de la zona *aislante* de la divinidad. Por otra parte, a la curiosa interrogación de Moisés: *¿Tú quién eres?*, Dios parece eludir la respuesta: *Yo soy el que soy*. Tenemos la impresión de que Dios no quiere definirse precisamente para que no le materialicen. En la legislación se prohibirá terminantemente que se le represente bajo ninguna figura material. Sabía que los destinatarios del mensaje de Moisés eran gentes de ideas primarias y sensuales y tenían propensión a entenderlo todo de modo sensible. Dios, para que no le rebajen a la categoría de cualquier divinidad de la naturaleza al estilo de los egipcios, evita dar una definición concreta de sí mismo, dejando en el misterio lo que le es característico como Dios. Así, el nombre que escoge para sí mismo (“El-es”: *Yahweh*) es el más apto para rodear de misterio su persona y para evitar que en torno a ella hagan cabalas de tipo materialista. Para el hebreo, la idea fundamental que definía a la divinidad era la de su “santidad”³⁴, como expresión de pureza, incontaminación con lo material y trascendencia. Esta atmósfera aislante de “santidad” es la gran defensa psicológica contra la posible materialización del Dios de Israel. En este ambiente de misterio creemos ha de interpretarse la misteriosa declaración divina: “Yo soy el que soy.” Ante la ansiosa pregunta de Moisés por conocer el nombre que defina a su Dios, la respuesta deja en el misterio y en la penumbra lo que es característico de la divinidad. El Dios del Sinaí, pues, no era sólo el Dios de la naturaleza y de la historia de los patriarcas; **era “el que es,”** con toda la indeterminación que esta fórmula implica³⁵.

3. Antigüedad del Nombre de “Yahvé.”

En Ex 6:3 se dice categóricamente: “Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday; pero mi nombre de Yahvé no les di a conocer a ellos.” ¿Cuál es el alcance de esta afirmación tan tajante? ¿No existen vestigios en la historia bíblica premosaica sobre la existencia del nombre de *Yahvé*? En Ex 4:15 se dice que *Yahvé* es el Dios de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Por otra parte, en la historia de estos patriarcas no encontramos nunca el nombre de *Yahvé*, sino que a Dios se le designa con el genérico de *El*, *Elyón* (Altísimo?), y *El-Saday* (Omnipotente?). Sin embargo, en Gén 4:26 se dice del patriarca Enós que comenzó a “invocar el nombre de *Yahvé*.” En Gén 15:7, Dios, al prometer a Abraham una numerosa posteridad, se llama a sí mismo *Yahvé*. En las narraciones suele aparecer el nombre de *Yahvé* como nombre propio de Dios. La misma madre de Moisés es llamada *Yokebed*, que parece significar “Yahvé es gloria.”³⁶ Además, encontramos los nombres de *Abiyah* y *Ajiyah* (teóforos a base del nombre *Yahvé*) en la onomástica bíblica anterior a Moisés³⁷.

A estos datos bíblicos, muchos autores acumulan otros extrabíblicos. Así reparan en el hecho de que en la onomástica babilónica aparecen nombres con el compuesto *Yau*³⁸, y que en los textos de Ras-Samra parece encontrarse el nombre de una divinidad llamada *Yw*, que se identificaría con el *Yaho* de los textos de Elefantina³⁹.

Sin embargo, todos estos indicios no prueban nada definitivamente, ya que la mención de *Yahvé* en Gén 4:26 puede explicarse por prolepsis o anticipación literaria o por cambios del nombre de Dios. Los nombres propios de *Yokebed* y de *Ajiyah* y *Abiyah* pueden explicarse por retoques de escribas o como pronunciaciones dialectales de nombres que en su grafía primitiva eran diferentes. Por otra parte, el *yau* de los supuestos nombres teóforos puede explicarse como un simple demostrativo (*yau*, *yaum*: este), pues nunca van precedidos del determinativo de divinidad⁴⁰. Y el supuesto hallazgo de una divinidad fenicia llamada *Yw* en los textos de Ras-Samra

es una pura conjetura aún no confirmada, pues la lectura de estos textos dista, mucho de ser segura.

De todo esto se deduce que todavía no se ha podido probar que el nombre de *Yahvé* existiera realmente en la tradición israelita anterior a Moisés⁴¹.

Orden de Preparar el Éxodo de los Israelitas (16-22).

¹⁶“Ve, reúne a los ancianos de Israel y diles: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha encomendado que os diga: Os he visitado y he visto lo que hacéis en Egipto, ¹⁷y he dicho: Yo os sacaré de la opresión de los egipcios y os subiré a la tierra de los cananeos, de los jéteos, de los fereceos, de los jeveos y de los jebuseos; a una tierra que mana leche y miel. ¹⁸Ellos te escucharán, y tú, con los ancianos de Israel, irás al rey de Egipto y le diréis: Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha mostrado. Deja, pues, que vayamos camino de tres días por el desierto para sacrificar a Yahvé, nuestro Dios. ¹⁹Bien sé yo que el rey de Egipto no os permitirá ir sino en mano poderosa. ²⁰Pero yo tenderé la mía, y castigaré a Egipto con toda suerte de prodigios, que obraré en medio de ellos, y después os dejará salir. ²¹Yo haré que halle el pueblo gracia a los ojos de los egipcios, y cuando salgáis, no saldréis con las manos vacías, ²²sino que cada mujer pedirá a su vecina y a la que vive en su casa objetos de plata, de oro y vestidos, que pondréis vosotros a vuestros hijos y a vuestras hijas, y os llevaréis los despojos de Egipto.”

Moisés debe al punto poner por obra el plan de liberar a sus compatriotas. Por orden divina debe ir a Egipto a entrevistarse con los *ancianos de Israel* o jefes de tribus o familias principales, para comunicarles, en nombre de Dios, sus designios salvadores. Debe conminarlos en nombre del Dios de sus *padres, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob* (v.16); debe, pues, apelar a los sentimientos religiosos recibidos de sus antepasados, recordándoles las antiguas promesas hechas a los patriarcas, y decirles que ha llegado la hora de la liberación, porque Dios ha *visitado* a su pueblo, sujeto a la servidumbre. La palabra *visitar* en la Biblia tiene unas veces sentido de castigo y otras de auxilio divino, según el contexto. Aquí Dios los “visita” para enterarse de su situación y poner los medios para su liberación (v.17). Más tarde Moisés, por orden divina, escogerá entre estos *ancianos* a setenta y dos para que le ayudaran en el gobierno del pueblo, insurreccionado en las estepas del Sinaí. El consejo y la colaboración de ellos será preciosa en la organización de la nueva nación, ya que su experiencia y prestigio en el pueblo facilitarían el cumplimiento de la nueva legislación, en parte calcada en el régimen consuetudinario de los propios israelitas, y parte en las leyes del desierto. Moisés, para formar una nueva conciencia nacional a base de despertar las antiguas tradiciones religiosas y de proponer nuevos horizontes de redención, tuvo que luchar con un ambiente hostil lleno de incomprensiones⁴².

Moisés debe ir acompañado de los *ancianos* al faraón en representación genuina del pueblo para hacer su petición de que se les permita ir al desierto “por tres días a *sacrificar a Yahvé* (v.18). Sin duda que el pretexto para ese alejamiento era para no provocar a los egipcios con sus actos de culto, pues, según confesión del propio Moisés ante el faraón, los *sacrificios* de los hebreos eran abominación para los egipcios⁴³. La distancia de *tres días de camino* (v.18) no ha de tomarse a la letra, y, por supuesto, sin pretensiones de llegar a la “montaña santa de Horeb,” en el Sinaí. Los hebreos deben ocultar su deseo de huir de Egipto, y, por tanto, no podían pretender se les concediera llegar hasta el Sinaí. *Tres días de camino* es una frase hecha para indicar en

el lenguaje coloquial una distancia prudencial⁴⁴.

En compensación a los trabajos sufridos injustamente, L ordena a los israelitas que tomen de los egipcios objetos de oro, plata y vestidos para que los lleven consigo (v.22). Desde los tiempos de Marción se ha acusado a Dios de injusto al ordenar un expolio⁴⁵. Los Padres resuelven la objeción diciendo **que Dios es Señor de todos los bienes, y, como tal, puede hacerlos cambiar de dueño.**

1 Cf. Dt 5:2; Ex 19:18; 24:16; Sal 105:19. — 2 Cf. Abel, *Géog.* I p.391. — 3 Véase Ricciotti, o.c., p.204. — 4 Es la teoría de Gunkel, Meyer, Gressmann, Beke, Pythian-Adams. Véase A. Clamer, o.c., p.77. — 5 Véase Abel, *Géog.* I 392-394; M. J. Lagrange, *Le Sina'i Biblique*: RB (1899) p.369-392; art. Sina'i, en DBV V 1751-1783; P. Prévost-Uënnefeld, *Le Sina'i* (París 1937). — 6 Sobre el "Ángel de Yahvé" como manifestación externa de Dios véase F. Ceuppens, *Theologia Biblica* II (Roma 1949) p.9-17. Véanse también B. Stein, *Der Engel des Auszugs*: Bi 19 (1938) 286-307; J. Touzard, *Ange de Jahweh*: DBS I (1928) 252-255; M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahvé*: RB 12 (1903) p.215 n.2. — 7 Sobre la *santidad* de Dios en el A.T., véase P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Tournai 1954) p.42s. — 8 Cf. Ex 19:21; 33:20; 23; Dt 5:25; Jue 13:22; 1 Re 6:19-21. — 9 Gén 18:21. — 10 Gén 27:27; 28. — 11 Núm 13:28. — 12 Cf. E. Dhorme, *Les Amorrehéens*: RB (1928) p.161s. — 13 Cf. E. Dhorme, *Les Pays bibliques au temps del-Amarna*: RB (1908) 501. — 14 Cf. Jos 17:15 — 15 Cf. Gén 13:17; 34:30. — 16 Cf. Jos 9:7; Gén 34:2. — 17 Cf. 2 Sam 5:6. — 18 Cf. Ex 23:23; 33:2; 34:11; Dt 20:17; Jos 119. — 19 Cf. B. Courayer, *Exode* (La Sainte Bible de Jérusalem) (París 1952) p.34. — 20 En la obra *Pugio Fidei*, de Raimundo Martín (s.XIII), ya aparece la vocalización *Yehova*; pero los críticos creen que es retoque posterior. Cf. A. Kleinnans: Bi 6 (1925) 94. — 21 Teodor., *Quaest. XV inEx.*: PG 80.244. — 22 Clem. Alej., *Stromata* V 6,34: PG 9,80. — 23 Cf. Diodor de Sic., I 94,2. — 24 Sobre esta cuestión véase G. Kuhn, *Über die Entstehung des Namens lahwe*: "Muséon" 49 (1936) 138; G. F. Moore, *Notes on the Name YHWH*: "The American Journal of Theology," 12 (1908) 38-52; A. Schleiff, *Der Gottesname Jähwe*: "Zeitsch. Deutsch Morgen-land. Gesellschaft," 10 (1936) 679-702. — 25 Es la opinión de H. Schulz, *Alttestam. Theologie* (1899) 526.-y E. Dhorme. — 26 Es la opinión de M. J. Lagrange, E. König, W. Eichrodt, Ceuppens, etc. — 27 Así F. Hitzig, *Allt. Theologie* (1880) p.37; F. Oehler, *Theologie* (1891) p. 142; E. König, *Theologie des A.T.* (1923) p.146. — 28 Cf. P., Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.52; F. Ceuppens, *Theologia Biblica* I (Roma 1938) p.25. — 29 Estos textos extrabíblicos aducidos son: en la literatura babilónica, en un himno: a Sin se llama a esta divinidad lunar "fruto que se produce a sí mismo." Cf. H. GRESSMANN, *Alt. Textc...* (1926) 241 En los *Misterios de Isis y Osiris*, un dios es llamado "creador de su propio nombre," y en el *Libro de los muertos*, Ra es proclamado "dios nacido por sí mismo." Cf. F. Geuppens, o.c., p.26. — 30 Véase sobre esta opinión M. J. Lagrange, *El et Jahve*: RB 12 (1903) 3795.; E. Man-Genot, *Dieu*: DTC 4 (1911) 957; P. Heinjsch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.53. — 31 Así, W. Eichrodt, *Theol. des A.T.* I (1933) 93; O. Grether, *Name und Wort Got-tes im A.T.* (1934) p.6; Bzatzw 64. — 32 Cf. Ex 7:5; 9:14; 14:4; 18; Ez 13:23; 22:16; 25:11; 28:26. — 33 P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testarnent*: I. *Dieu* (París 1954) p.16-17. — 34 Cf. P. Van Imschoot, o.c., p.43s. — 35 Sobre esta nueva acepción del nombre de Yahvé véanse los trabajos de A. M. Dubarle, *La signification du nom de Yahweh*: "Rev. des sciences philosophiques et théologiques" 1951) p.3-21; Lambert, *Que signifie le nom divin YhVh?*: "Nouvelle Revue Théologique," 74 (1952) p.897-915; Procksch, *Théologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950) p.72-78. — 36 Ex 6:20. — 37 1 Par 2:25; 7:8. — 38 Cf. S. Landersdorfer, *Der Gottesname YHWH in den Keilinschriften*: BZ 109(1912) 30-31. Citado por F. Geuppens, o.c., p.29. — 39 Cf. A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine* p.58. — 40 Cf. P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn 1934) p.54. — 41 Explicaciones análogas se pueden dar a los nombres de los reyes arameos *Yau-bidi* y *Azri-yau* de los textos cuneiformes. — 42 Cf. Núm 11:16. — 43 Cf. Ex 8:22. — 44 La misma expresión en Gén 30:36. — 45 Cf. Tertul., *Adv. Marc.* II 20: PI, 2,308.

4. La Obstinación de Moisés.

Los críticos no convienen al dividir el capítulo y distinguen diversas fuentes que se interfieren mutuamente en la narración. En general se caracteriza por su índole descriptiva y popular¹.

Las Señales Dadas a Moisés (1-9).

¹Moisés respondió: "No van a crearme, no van a escucharme; me dirán que no se me ha aparecido Yahvé." ²Yahvé le dijo: "¿Qué es lo que tienes en la mano?" El respondió: "Un cayado." ³"Tíralo a tierra," le dijo Yahvé. El lo tiró, y el cayado se convirtió en serpiente, y Moisés echó a correr, huyendo de ella. ⁴Yahvé dijo a Moisés: "Extiende la mano y agárrala por la cola." Moisés extendió la mano y la tomó, y la serpiente volvió a ser cayado en su mano. ⁵"Para que crean que se te ha aparecido Yahvé, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob." ⁶Díjole, además, Yahvé: "Mete tu mano en el seno." Metióla él, y cuando la sacó estaba cubierta de lepra, como la nieve. ⁷Yahvé le dijo: "Vuelve a meterla." El volvió a meterla, y, cuando después la sacó, estaba la mano como toda su carne. ⁸"Si no te creen a

la primera señal, te creerán a la segunda,⁹ y si aún a esta segunda no creyeran, coges agua del río y la derramas en el suelo, y el agua que cojas se volverá en el suelo sangre.”

Moisés no cree que su misión sea factible, pues, entre otras cosas, tiene que probar que realmente le ha enviado Dios, y para ello insinúa la necesidad de ciertos prodigios que convenzan a los ancianos y al pueblo y que sean como testimoniales de su misión de mandatario de Yahvé. Por ello, Dios le da un gran poder taumatúrgico, ante el que no pueden resistir los más incrédulos. Para reforzar la fe vacilante del propio Moisés, le ordena realizar dos prodigios inauditos. El primero de ellos consiste en convertir el *cayado* en *serpiente* (v.4). Entre los magos egipcios, uno de los trucos consistía precisamente en hacer ver que cambiaban el “cayado” ó varita mágica en serpiente. Los hebreos podían estar seguros que su taumaturgo hará otro tanto ante el faraón, y de hecho Moisés y Aarón, hermano de Moisés, lo realizaron². El segundo prodigio de la mano “leprosa” también era demasiado manifiesto para que no se rindieran a la evidencia. Uno de los grandes problemas entonces era el de los “leprosos,” considerados como incurables³. Una curación de la “lepra” era signo evidente de la omnipotencia divina. El tercer prodigio ofrecido para los recalcitrantes es el cambio del agua del Nilo en “sangre.” Es el portento más espectacular, y, según la narración bíblica, fue una de las históricas plagas de Egipto⁴.

Aarón, Intérprete de Moisés ante el Faraón (10-17).

¹⁰Moisés dijo a Yahvé: “Pero, Señor, yo no soy hombre de palabra fácil, y esto no es ya de ayer ni de anteayer, y aun ahora que te habla tu siervo soy torpe de boca y de lengua.” ¹¹Yahvé le respondió: “Y ¿quién ha dado al hombre la boca? Y ¿quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahvé? ¹²Ve, pues; yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir.” ¹³Moisés replicó: “¡Ah Señor!, manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debes enviar.” ¹⁴Encendióse entonces en cólera Yahvé contra Moisés y le dijo: “¿No tienes a tu hermano Aarón el levita? El es de fácil palabra. Al encuentro te sale, y al verte se alegrará su corazón. ¹⁵Hábale a él y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. ¹⁶El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tú serás Dios para él. ¹⁷El cayado que tienes en la mano llévalo, y con él harás los prodigios.”

Moisés, que a toda costa no quiere ir a Egipto, expone una nueva dificultad: no es fácil de palabra para presentarse ante el faraón. ¿Cómo va a exponer sus proyectos y convencerle? Por otra parte, apenas si se acuerda de la lengua de los egipcios. Dios resuelve la cuestión recordándole que estará con él y le sugerirá lo necesario (v. 12). Pero Moisés, recalcitrante, pide que por favor envíe a otro más capacitado para tan difícil e ingrata misión (v.13). Quizá él se considere desprestigiado ante sus compatriotas por los sucesos pasados, ya sea por haber estado en la corte del faraón o por haber huido al desierto, desconectándose de los problemas de sus compatriotas, y por eso cree que no es el más indicado para llevar a cabo su cometido. Siempre habla en el supuesto de hallarse solo, sin los auxilios divinos ofrecidos. Por eso Yahvé se encoleriza (v.14), y le ofrece a su hermano Aarón como portador del mensaje liberador ante el faraón. El calificativo de *levita* puede ser una adición posterior para justificar su facilidad de hablar, como habituado a explicar la Ley⁵; pero puede ser una simple determinación étnica para recordar su vinculación a la tribu de Leví, a la que pertenecía el mismo Moisés⁶. Y como prueba de que su hermano le

ayudará, le anuncia que Aarón le saldrá al encuentro por inspiración suya (v.27). Sin embargo, ante el pueblo, aunque Aarón sea el “portavoz,” *hablará por ti al pueblo* (v.16), Moisés será el auténtico “enviado” de Yahvé, y como tal debe sugerir a su hermano lo que debe transmitir como intérprete de sus pensamientos: *te servirá de boca, y serás Dios para él* (v.16). La expresión hay que entenderla en el contexto: Dios habla ahora a Moisés comunicándole sus designios salvadores sobre su pueblo, y Moisés debe comunicarlos a su hermano para que éste los transmita al pueblo. En ese caso hace las veces Moisés de “Dios,” en cuanto que comunica a su hermano los designios salvadores divinos. Los LXX y la Vg encuentran la expresión demasiado dura, y la atenúan: “Tú serás para él (¿un intérprete?) en lo concerniente a Dios.”

Por fin, Dios, vencida la obstinación de Moisés, le ordena que se lleve su “cayado,” que va a ser instrumento de prodigios ante el faraón⁷. En todo este diálogo hay un sello marcado de tradiciones populares, en las que se destaca lo taumatúrgico y prodigioso, que es lo que más impresión hace a los pueblos de mentalidad poco desarrollada.

En el libro de la Sabiduría se hace un comentario teológico-midrásico a este relato: “La Sabiduría libró de la nación opresora al pueblo santo, al pueblo puro, a la descendencia irreprochable.”... **porque entró en el alma del servidor de Dios** e hizo frente a reyes temibles con prodigios y señales... Porque la Sabiduría abrió la boca de los mudos e hizo elocuentes las lenguas de los niños.”⁸

Moisés, Camino de Egipto (18-26).

¹⁸Fuese Moisés, y, de vuelta a casa de su suegro, le dijo: “Hazme el favor de dejarme partir a ver a mis hermanos de Egipto, si viven todavía.” Jetro dijo a Moisés: “Vete en paz.” ¹⁹En tierra de Madián dijo Yahvé a Moisés: “Ve, retorna a Egipto, pues han muerto ya los que buscaban tu vida.” ²⁰Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y” montándolos sobre un asno, volvió a Egipto, llevando en sus manos el cayado de Dios. ²¹Yahvé le dijo: “Partido para volver a Egipto, ten cuenta de hacer delante del faraón los prodigios que yo he puesto en tu mano; pero yo endureceré su corazón y no dejará salir al pueblo; ²²pero tú le dirás: Así habla Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. ²³Yo te mando que dejes a mi hijo ir a servirme, y si te niegas a dejarle ir, yo mataré a tu hijo, a tu primogénito.” ²⁴Por el camino, en un lugar donde pasaba la noche, salióle Yahvé al encuentro, y quería matarle; ²⁵pero Séfora, agarrando en seguida un cuchillo de piedra, circuncidó a su hijo, y tocó sus pies diciendo: “Esposo de sangre eres para mí,” ²⁶y le dejó, diciendo ella lo de esposo de sangre por la circuncisión.

Sin indicar nada de lo sucedido, Moisés vuelve a su suegro para despedirse de él, pretextando la visita a sus *hermanos* o familiares de Egipto (v.18). Sin duda que calló su verdadera misión para que no le disuadieran de ella, poniéndole delante los peligros a los que se exponía con el retorno.

El v.19 parece una adición tomada de otra fuente, pues después de lo ocurrido no se explica esta nueva orden de retorno a Egipto, con la indicación de que ya han muerto sus perseguidores. Algunos autores creen que está fuera de lugar y que debe leerse después de 3:22a.

Moisés, conforme a la orden divina, se puso en camino de Egipto con su mujer e hijo⁹. Durante el camino le ocurrió un incidente singular: Yahvé le sale al paso en actitud amenazadora: *quería matarle* (v.24). ¿Por qué esto? El contexto inmediato siguiente lo insinúa: su hijo no estaba circuncidado, y, por tanto, carecía de la señal de la alianza de Abraham¹⁰, **por la que formaba parte del pueblo elegido, y Dios, para resaltar la** enormidad de esta falta, hace ade-

mán de atentar contra la vida de Moisés, responsable de este inexplicable olvido en el que había de ser el padre espiritual de Israel. Tal vez los madianitas no practicaban la circuncisión, y Moisés se atuvo a esta costumbre, como veremos que hizo Israel en el desierto¹¹. Algunos autores creen que esta amenaza de Dios contra Moisés no hay que tomarla al pie de la letra, sino como expresión de una enfermedad enviada por Dios, en la que estuvo a punto de morir. En todo caso, Séfora, la esposa de Moisés, creyó ver en ella un castigo de Dios, y suponiéndola causa de ello, *circuncidó a su hijo* (v.25). La cruenta operación la hizo con un *cuchillo de piedra* o de sílex, que aún hoy día se hallan en las estepas del Sinaí en abundancia como resto de civilizaciones primitivas. El *cuchillo de piedra* será el instrumento ritual de la circuncisión¹², lo que indica que la práctica se remontaba a tiempos anteriores a la edad de los metales. Séfora, según el texto, circuncidó a su hijo para librar a Moisés de la muerte (v.25), y después *tocó sus pies*, según el TM. Aquí *pies* parece ser un eufemismo para designar los órganos de generación, como es usual en el lenguaje bíblico. El texto puede referirse a Moisés o al hijo. Supuesta esta versión, parece que Séfora viera un efecto mágico en la sangre del hijo para salvar la vida del padre, y por eso exclamó: *Esposo de sangre eres para mi*. La frase misteriosa parece aludir al hecho de que el descuido de Moisés en circuncidar a su hijo ha sido la causa del derramamiento doloroso de sangre actual que ella ha practicado. Y el precio de rescate de la vida de Moisés (amenazada por Yahvé) ha sido la sangre del hijo¹³. El dolor que el corazón de la madre sintió al practicar ella misma esta operación en la carne tierna de su hijo, es lo que le induce a exclamar: *Esposo de sangre eres para mí*, aludiendo a la sangre que había derramado al circuncidar a su querido hijo. En el texto de los LXX, el sentido es más claro: “He aquí la sangre de la circuncisión de mi hijo.” La circuncisión era muy usual en Egipto, y probablemente Moisés estaba circuncidado, por influencia del ambiente egipcio y aun de sus compatriotas, que la habían recibido de los antiguos patriarcas. Quizá Moisés, al no circuncidar a su hijo al octavo día de su nacimiento, como estaba ordenado en el pacto con Abraham, se conformaba con la costumbre del ambiente de los árabes, que practican la circuncisión en los varones cuando llegan a la edad viril, cuando son aptos para el matrimonio, de tal forma que en hebreo y en árabe para decir “suegro” y “yerno” se expresa con los términos “el que circuncida” (*joten*) y “circuncidado” (*jatan*)¹⁴.

Los v.21-23 parecen desplazados y han de colocarse después del v.17, y así se comprende bien la recomendación de hablar ante el faraón pidiendo la salida de Israel de Egipto, al que se le llama amorosamente *mi primogénito*, como pueblo elegido entre todas las naciones (v.22). La frase *yo endureceré su corazón*, en labios de Dios, ha de entenderse según el lenguaje bíblico, en el que se atribuyen **todos los hechos directamente a Dios**, prescindiendo de las causas segundas. Esta frase se repite muchas veces en el Éxodo¹⁵, y ha de entenderse en el sentido de voluntad *permissiva* de Dios para hablar con nuestra terminología teológica. Los prodigios cumplidos por Moisés, enviado de Dios, son *ocasión* del endurecimiento de corazón del faraón, y en este sentido el endurecimiento se atribuye a Dios, que obra los prodigios¹⁶. Moisés debe anunciar al faraón que, si no permite al *primogénito* de Dios (Israel) salir, será aquél privado de su *primogénito* natural (v.23). La amenaza es cumplida en la última plaga, como veremos¹⁷.

Moisés y Aarón Ante el Pueblo (27-31).

²⁷Yahvé dijo a Aarón: “Ve al desierto al encuentro de Moisés.” Partió Aarón, y, encontrándose con su hermano en el monte de Dios, le besó. ²⁸Moisés dio a conocer a Aarón todo lo que Yahvé le había dicho al encomendarle la misión y los prodigios que le había mandado hacer. ²⁹Prosiguieron Moisés y Aarón su camino, y, llegados, reunieron a los ancianos de Israel. ³⁰Aarón refirió todo lo que Dios había dicho a

Moisés, y éste hizo los prodigios a los ojos del pueblo. ³¹El pueblo creyó, y al ver que Yahvé había visitado a los hijos de Israel y había atendido a su aflicción, postrándose, le adoraron.

Conforme a lo que se dijo en el v.14, Aarón salió al encuentro de Moisés en el *monte de Dios*, Horeb. Esta indicación parece, pues, provenir de otra fuente complementaria, ya que localiza el encuentro de ambos hermanos en el lugar de las revelaciones hechas a Moisés. Puesto de acuerdo y enterado Aarón de las comunicaciones hechas a su hermano, ambos se presentaron ante los “ancianos” de Israel y ante el “pueblo,” comunicándoles el mensaje recibido, que fue confirmado por los prodigios prometidos. El resultado fue que **todos adoraron a su Dios**, que los había visitado con el designio salvador de dar término a su prolongada servidumbre.

1 Cf. A. Clamer, o.c., p.88. — 2 Cf. Ex 7:9-12. En 4:30 y en 7:9-10 se dice que es sólo Aarón el que realiza los prodigios. — 3 Cf. Leve.13. — 4 Cf. Ex 4:30; 4:21; 7:20. — 5 Cf. Dt 33:10. — 6 Algunos autores creen que aquí *levita* alude a una categoría jerárquica en relación con actos de culto, y así sería un precedente para explicar el origen del sacerdocio mosaico, cuya misión era sacrificar y enseñar al pueblo la Ley. — 7 Cf. Ex 7:15. — 8 Sab 10:15-21. Véase el artículo *Yo soy Yahvé, que te saqué de la tierra de Egipto*: CT (1915) p.II.II?. — 9 El TM dice hijos. Hasta ahora no se ha dado más que el nombre de uno, Gersom (Ex 2:22), y, por otra parte, la operación que hace Séfora sólo tiene lugar en uno. Quizá el pl. hijos dependa de Ex 18:2-4. — 10 Cf. Gén 17:10. — 11 Cf. Jos 5-5. — 12 Cf. Jos 5:3. — 13 En las versiones de los LXX, Simaco, Teodoción y Peshitta se lee: “y ella cayó a sus pies.” — 14 Cf. E. Dhorme, *La religión des Hébreux nómades* p.287-288. — 15 Cf. Ex 7:3; 9:12; 10:1; 20; 27; 11:10; 14:4; 8; 17. — 16 Cf. Is 10:10; Dt 29:4; Sal 81:13; Mc 4:10-12. En todos estos textos se atribuye a Dios el designio de condenar a los pecadores. — 17 Cf. Ex 11:5; 12:29.

5. Retorno de Moisés a Egipto.

Moisés y Aarón Ante el Faraón (1-5).

¹Presentáronse Moisés y Aarón al faraón y le dijeron: “He aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Deja ir a mi pueblo para que me celebren fiesta en el desierto.” ²Pero el faraón respondió: “¿Y quién es Yahvé para que yo le obedezca, dejando ir a Israel? No conozco a Yahvé y no dejaré ir a Israel.” ³Ellos le dijeron: “El Dios de los hebreos se nos ha mostrado. Deja, pues, que vayamos al desierto, tres jornadas de camino, y ofrezcamos sacrificios a Yahvé, para que no venga sobre nosotros peste ni espada.” ⁴Pero el rey de Egipto les dijo: “¿Por qué vosotros, Moisés y Aarón, distraéis al pueblo de sus trabajos? Idos al trabajo que os hayan impuesto.” ⁵Y se dijo: “Ese pueblo es ya más numeroso que el de la región; ¿qué será si se le deja holgar, relevándole de sus trabajos forzados?”

En toda esta sección, como en la que precede, el autor supone que la corte faraónica tenía en este tiempo su residencia en el Delta y no lejos de la región habitada por los hebreos. Suponiendo que los faraones, el perseguidor y el del Éxodo, son de la dinastía XIX (Ramsés II y Merneptah respectivamente), es perfectamente inteligible el relato bíblico, ya que, en efecto, estos faraones tenían la residencia real en esta zona oriental del Delta, donde se construía la ciudad de Pi-Rameses. En el Sal 78:12 se dice que los prodigios de Moisés tuvieron lugar en el “campo de Tanis,” que es la designación bíblica de esta parte nordeste del delta del Nilo. El autor sagrado no detalla las dificultades que debieron de tener Moisés y Aarón para obtener audiencia del faraón. Con toda naturalidad, el hagiógrafo narra que ambos se presentaron ante el faraón para hacerle presente la exigencia del Dios de los hebreos de que les permitiera celebrar una *fiesta* solemne en el desierto (v.1)¹. Siendo el pueblo hebreo un pueblo de pastores y medio nómada,

era natural que el santuario de su Dios y su morada estuviera en el desierto. Allí, pues, deben acudir para ofrecerle sacrificios y verse libres por ello de la *peste y la espada* (v.4). Este proyectado viaje al desierto tiene, pues, el carácter de una peregrinación (al estilo del *hadg* de los musulmanes a la Meca). La “peregrinación,” pues, tiene hondas raíces en la vida de los nómadas del desierto². El faraón se siente sorprendido por la demanda, y no se considera obligado a seguir las órdenes del Dios *de los hebreos*. Como politeísta, es de suponer que admitiera la existencia del Dios de Moisés y Aarón; pero ¿qué obligación tenía él de obedecerle? Para él tiene que ser un Dios modesto, como corresponde a un clan seminómada asiático. No debe, pues, inquietarse por sus demandas, ya que no puede parangonarse con el dios Ra de los egipcios. El faraón acaba de decir que no sabe quién es *Yahvé*, y los dos interlocutores le concretan que es el Dios *de los hebreos*. Pero el faraón empieza a ver aquí un pretexto para escapar, o al menos para librarse de los duros trabajos a que estaban condenados los israelitas. Cree que ese afán inesperado de peregrinaciones al desierto nace de la ociosidad: *¿Por qué distraéis al pueblo de sus trabajos?* (v.4). El mejor medio de tener a raya al pueblo hebreo es someterle a duros trabajos hasta la extenuación, pues, a pesar de éstos, cada día es más vigoroso y se multiplica más: *Es ya mas numeroso que el de la región; ¿qué sera si se le deja holgar...?* (v.5). El diálogo es sumamente pintoresco y muy verosímil en las reacciones psicológicas de los interlocutores.

La Servidumbre de Israel se Agrava (6-19).

⁶Aquel mismo día dio el faraón a los capataces del pueblo y a los escribas la orden ⁷de no facilitar, como hasta entonces, la paja para hacer los adobes, sino que fueran ellos a recogerla. ⁸“Pero exigiales la misma cantidad de adobes que antes, sin quitar ni uno, ⁹pues huelgan, y por eso gritan: “Tenemos que ir a sacrificar a nuestro Dios.” Cargadlos de trabajos, que estén ocupados y no den oídos a los embustes.” ¹⁰Fueron, pues, los capataces y los escribas, y dijeron al pueblo: “Oíd lo que dice el faraón: “No os daré en adelante la paja, ¹¹id vosotros a recogerla donde podáis; pero no se os disminuirá en nada la tarea impuesta.” ¹²El pueblo se dispersó por toda la tierra de Egipto en busca de paja. ¹³Los capataces los apremiaban: “Acabad la tarea impuesta para cada día, como cuando se os daba la paja.” ¹⁴Fueron castigados los escribas de los hijos de Israel que habían puesto sobre ellos los exactores del faraón, diciéndoles: “¿Por qué ni anteayer, ni ayer, ni hoy habéis completado la tarea de adobes como antes?” ¹⁵Fueron los escribas de los hijos de Israel a quejarse al faraón, diciendo: “¿Cómo haces así con tus siervos? ¹⁶A tus siervos no se les da paja y se nos dice: Haced los mismos adobes, y azotan a tus siervos como si la culpa fuera de tu pueblo.” ¹⁷El faraón respondió: “Es que holgáis, holgáis, y por eso decís: “Queremos ir a sacrificar a Yahvé.” ¹⁸Id, pues, a trabajar; no se os dará la paja, y habéis de hacer la misma cantidad de adobes.”

La consecuencia de la petición de Moisés y Aarón no pudo ser más desafortunada, ya que los trabajos penosos sobre los israelitas se recrudecieron. El faraón dio orden a los *capataces* o supervigilantes de que no se les proveyera a los hebreos de la materia prima de *paja*, para que tuvieran que ir a buscarla. Los *adobes* eran fabricados de arcilla fangosa del Nilo y de paja para dar consistencia, como aún hoy día se fabrican por aquellas regiones. Los israelitas, por esta nueva orden, tenían que internarse en los campos a recoger la paja necesaria que antes se les administraba. Esto suponía duplicar el trabajo para los pobres hebreos. Los capataces, o *noguesim*, aparecen en los monumentos egipcios con el bastón en la mano para estimular a los trabajadores po-

co laboriosos. Los *escribas* son otra institución clásica de Egipto, que en el caso concreto tenían que llevar la contabilidad de la producción. Por el contexto se desprende que los *escribas* eran hebreos, pues salieron por los intereses de éstos, y fueron azotados por los capataces egipcios por no lograr la cantidad debida de adobes³. Los *escribas* se presentaron al faraón por esta manera injusta de obrar⁴, pidiendo más clemencia. Sabemos por ciertos textos egipcios que estas quejas y aun subordinaciones de los obreros no eran raras en los trabajos públicos⁵. Muchas veces pedían un trabajo más justo. En toda esta narración bíblica hay un sello egipcio perfectamente verosímil, y demuestra que el redactor conoce perfectamente el ambiente de la tierra de los faraones. La tarea de fabricar ladrillos era muy dura: “Era un trabajo fastidioso, pero no muy difícil. Se tomaba arcilla del Nilo, que se mezclaba con arena y paja. Para que la mezcla fuera buena, había que humedecer estos ingredientes, pisarlos a lo largo y removerlos de tiempo en tiempo. El obrero, con el molde cerca de él, echa esta mezcla húmeda, lo llena exactamente, quita lo que sobra con una pala de madera y después quita el molde, sin perjudicar al adobe. Se le deja secar durante ocho días y después es ya utilizable.”⁶

Queja de los Escribas ante Moisés y Aarón (19-23).

¹⁹Los escribas de Israel viéronse angustiados por decirseles que no se disminuiría en nada la cantidad de adobes y que habían de hacer cada día la misma tarea.

²⁰Encontráronse con Moisés y Aarón, que estaban esperando a que saliesen de la casa del faraón,²¹ y les dijeron: “Que vea Yahvé y juzgue, pues vosotros habéis sido causa de que el faraón no pueda vernos, y habéis puesto la espada en sus manos para que nos mate.”²² Entonces Moisés se volvió a Yahvé, diciendo: “Señor, ¿por qué castigas a este pueblo? ¿Para qué me has enviado?”²³ Desde que fui al faraón para hablarle en tu nombre, maltrata al pueblo, y tú no haces nada por librarle.”

El faraón, al recargar a los hebreos, pensaba hacer odioso al propio Moisés, al que achacarían el recrudecimiento de la servidumbre, como así sucedió. Los escribas hebreos se quejaron a Moisés, pues su intervención no sirvió sino para hacerles llevar una vida más insoportable. Moisés, sin excusarse ante ellos, se queja ante su propio Dios: ¿por qué le ha confiado una tarea tan ingrata y ha permitido que su petición haya servido para esclavizar más a sus compatriotas? ¿No le había prometido la liberación de su pueblo? ¿Por qué no interviene moviendo el corazón del faraón a su favor? (v.23). Los israelitas, creyendo en los portentos de Moisés, habían supuesto que la liberación era próxima, y así se sobreexcitaron sus esperanzas; pero ahora han quedado decepcionados y han caído en un estado de rencor y apatía.

1 El verbo hebreo empleado es *hagag*, e incluye la idea de una “fiesta” con peregrinación. Según la Ley, había tres *haggim* o “peregrinaciones” en el año: Ex 23:14-17. La raíz hebrea es idéntica a la árabe *hadg* (peregrinación a la Meca). — 2 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1903) p.297s. — 3 Sobre el oficio de *escriba* véase la bella descripción que hace uno del gremio: GH. Jean, *Le Milieu Biblique* II 1585. — 4 El TM dice literalmente: “tu pueblo es culpable,” lo que no es verosímil en el contexto. Los LXX: “tú obras injustamente hacia tu pueblo.” Peshitta: “tú tienes la culpa.” — 5 Así aparece en el *Papiro de Turin*, pl.XLVIII y XLII. Véase art. *Egypte*: DVS II 789. — 6 P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsés* (Paris 1946) p.159.

6. Nueva Revelación de Dios a Moisés.

La primera parte de este capítulo parece que es un nuevo relato sobre la vocación de Moisés, proveniente de fuente diferente del que hemos visto en los c.2-3. Sustancialmente, la narración de la vocación y misión de Moisés es la misma con pequeñas variantes.

Yahvé se Manifiesta a Moisés (1-13).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Ahora verás lo que voy a hacer al faraón. Con mano fuerte los dejará ir, con mano fuerte los echará él mismo de su tierra.” ²Dios habló a Moisés y le dijo: “Yo soy Yahvé. ³Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday, pero no les manifesté mi nombre de Yahvé. ⁴No sólo hice con ellos mi alianza de darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones, donde habitaron como extranjeros, ⁵sino que ahora he escuchado los gemidos de los hijos de Israel, que tienen los egipcios en servidumbre, y me he acordado de mi alianza. ⁶Di, por tanto, a los hijos de Israel: “Yo soy Yahvé, yo os libentaré de los trabajos forzados de los egipcios, os libraré de su servidumbre y os salvaré a brazo tendido y por grandes juicios. ⁷Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os libraré de la servidumbre egipcia ⁸y os introduciré en la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión. Yo, Yahvé.” ⁹Así habló Moisés a los hijos de Israel; pero ellos no le escucharon, por lo angustioso de su dura servidumbre. ¹⁰Habló Yahvé a Moisés y le dijo: ¹¹“Ve a hablar al faraón, rey de Egipto, para que deje salir a los hijos de Israel fuera de su tierra.” ¹²Moisés le respondió: “Los hijos de Israel no me escuchan, ¿cómo va a escucharme el faraón a mí, que soy incircunciso de labios?” ¹³Yahvé habló a Moisés y a Aarón y les dio órdenes para los hijos de Israel y para el faraón, rey de Egipto, con el fin de sacar de Egipto a los hijos de Israel.

El v.1 empalma perfectamente con el contenido del capítulo anterior. Ante la queja de Moisés, Dios promete resolver la situación obligando al faraón *con mano fuerte*, es decir, obrando prodigios que han de pesar duramente sobre el faraón. La negativa del faraón ha servido para que la ira omnipotente de Dios se manifieste. Y el recrudescimiento de la servidumbre hará que los hebreos ansien más liberarse de los odiados opresores egipcios,

De nuevo nos encontramos con la manifestación solemne de Yahvé de que es el mismo Dios de los patriarcas (v.2), pero con la expresa distinción de que éstos no le conocieron con el nombre de *Yahvé*: *Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadday, pero no les manifesté a ellos mi nombre de Yahvé* (v.3). Discuten los comentaristas el sentido preciso de *El-Sadday*, de etimología incierta. Los LXX traducen παντοκράτωρ, que es el *Omnipotens* de la Vulgata. Recientemente los lexicólogos lo han querido relacionar con el asirio *sadu*, que significa *montaña*, y así se le relaciona con la raíz de *sadah*, “ser elevado,” vinculándole de este modo con la idea de grandeza, elevación, ser superior¹. En el texto Dios primero es designado con el nombre de *Elohim*, después con el de *El-Sadday*. **En la revelación hecha a Moisés, Dios escoge un nombre misterioso, con el que definitivamente quiere ser designado por su pueblo: *Yo soy Yahvé*, con todo lo que este nombre implica de trascendencia y de protección** al mismo en su vida azarosa como colectividad nacional. Es un paso más en la revelación progresiva de la naturaleza de Dios hasta llegar en el Nuevo Testamento **a la revelación de Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo**². Como hemos visto, el nombre de *Yahvé* aparece en en Gén 2:4. El nombre común de *Elohim* designa también a divinidades falsas. El de *Yahvé*, como hemos indicado al comentar el pasaje de 3:14-15, no ha sido hallado hasta ahora en la literatura extrabíblica. En adelante, ***Yahvé va a ser el nombre que mejor reflejará las relaciones especiales con Israel, primogénito de Dios***. Con los patriarcas había hecho una alianza, o mejor, como dirá San Pablo, les había prometido la tierra de Canaán; pero ahora llega la hora del cumplimiento, y

prenda de ello será el nombre de *Yahvé*. Quién sea este *Yahvé*, Israel lo entenderá por las obras que va a realizar en su favor, declarando así lo que antes había dicho: “Yo soy el que soy,” es decir, yo soy el que verás por las obras. Más adelante dirá a Moisés, declarando mejor su nombre de Yahvé, que El es el Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia, que mantiene su favor por mil generaciones, que perdona el pecado, la rebelión³. En estas palabras se halla resumida toda la teología y la religión de Israel, **ya que conocer a Dios significa vivir según las exigencias de la naturaleza de Yahvé**⁴.

Después de la primera repulsa del faraón, Moisés recibe de Yahvé la orden de presentarse de nuevo ante él. La respuesta del profeta responde a la situación del momento: Los hijos *de Israel no me escuchan; ¿cómo va a escucharme a mí el faraón, que soy incircunciso de labios?* (v.12). Israel había ya perdido la fe que había concebido en el primer momento de la presentación de Moisés. La agravación del trabajo había sido todo el fruto de la embajada de Moisés al faraón. Ni Moisés ni el pueblo habían entendido **que Dios exige ante todo la fe en su palabra**, y esto por encima de todos los obstáculos que parezcan oponerse al cumplimiento de sus promesas. Muy bien dirá Job: “Aunque me mate, esperaré en El.”⁵ **La fe es la condición de la salvación: “si no tuvierais fe, no permaneceréis.”**⁶ Dios, pues, quiso ante todo probar la fe de Moisés y de sus compatriotas con los primeros fracasos de sus intervenciones ante el rey de Egipto.

Genealogía de Moisés y Aarón (14-27).

¹⁴Estas son las cabezas de sus linajes: Hijos de Rubén, primogénito de Israel: Janoc, Falu, Jesrón y Carmi; éstos son los linajes de Rubén. ¹⁵Hijos de Simeón: Jamuel, Jas-mín, Ahod, Jaguín, Sojar y Saúl, hijos de la cananea; éstos son los linajes de Simeón. ¹⁶He aquí los nombres de los hijos de Leví con sus linajes: Gersón, Caat y Merarí. Vivió Leví ciento treinta y siete años. ¹⁷Hijos de Gersón: Lobni y Se-meí, con sus generaciones. ¹⁸Hijos de Caat: Amram, Jisar, Hebrón y Oziel. Vivió Caat ciento treinta y tres años. ¹⁹Hijos de Merarí: Majli y Musí. Estos son los linajes de los levitas según sus familias. ²⁰Amram tomó por mujer a Yokebed, que le parió a Aarón y a Moisés. Vivió Amram ciento treinta y siete años. ²¹Hijos de Jisar: Coré, Nefeg y Zicri. ²²Hijos de Oziel: Misael, Elisafán y Patri. ²³Aarón tomó por mujer a Elisabet, hija de Aminadab, hermana de Najsón, la cual parió a Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar. ²⁴Hijos de Coré: Aser, Elcana y Abiasaf. Estas son las familias de los coréitas. ²⁵Eleazar, hijo de Aarón, tomó por mujer a una hija de Futiel, que parió a Finés. Tales son los jefes de los linajes de los levitas según sus familias. ²⁶Estos son Aarón y Moisés, a quienes dijo Yahvé: “Sacad de Egipto a los hijos de Israel, según sus escuadras.” ²⁷Ellos son los que hablaron al faraón, rey de Egipto, para sacar de Egipto a los hijos de Israel, Moisés y Aarón.

Las genealogías tienen gran importancia entre los hebreos, particularmente en la clase levítica y sacerdotal, por cuanto su dignidad sagrada se transmitía por generación de padres a hijos. La presente genealogía, repetición de la de Gén 46:8-15, contiene las familias de Rubén y Simeón, y luego la de Leví, a cuya tribu pertenecían Moisés y Aarón. En Ex 4:14 se dice que Dios mandó a Moisés que tome por auxiliar suyo a Aarón el “levita.” Quizá en este adjetivo no se trate de indicación patronímica (procedencia de la tribu de Leví, como Moisés), sino de la *condición social*, en relación quizá con el culto de Dios -Yahvé, lo cual parece recibir confirmación en el relato que más adelante veremos⁷. Acaso pudiéramos hallar la solución de la dificultad en el sentido de las genealogías, que no siempre expresan relaciones naturales de paternidad y filiación, sino las

resultantes de la adopción, o incorporación a una familia o tribu. En las tribus de la región de Moab existe aún una especie de incorporaciones, en virtud de la cual el incorporado viene a participar del *nombre* y de la *sangre* del que lo admite en su seno. Una institución semejante no parece extraña a la vida de Israel. La vida de Moisés abarca tres generaciones de cuarenta años cada una, cifras esquemáticas y convencionales que abundan **en el Pentateuco** y en los libros siguientes hasta la historia de los reyes⁸. Naturalmente, en estas listas genealógicas no están todos los anillos de la cadena, y así a veces se salta de padres a nietos, y aún más. No nos sirve, pues, para calcular el tiempo que estuvieron los israelitas en Egipto. Es notable que no se menciona el linaje de Moisés, quizá a causa de su idolatría⁹. También es notable que, al citarlos por edad, se pone antes a Aarón (v.26), mientras que, **al citarlos por su dignidad en la misión salvadora**, Moisés aparece antes (v.27). Los nombres de *Futiel* y *Finés* (v.25), hijos de Aarón, son considerados como egipcios, lo que sería un indicio de autenticidad y de arcaísmo.

Nueva Excusa de Moisés (28-30).

²⁸ Cuando habló Yahvé a Moisés en tierra de Egipto, ²⁹ dijo a Moisés: “Yo soy Yahvé; di al faraón, rey de Egipto, cuanto te diga.” ³⁰ Y Moisés dijo a Yahvé: “Yo soy incircunciso de labios; ¿como va a escucharme el faraón?”

Estos versos tienen el fin de reanudar el relato interrumpido por la lista genealógica. El v.30 es casi repetición del v. 12, y el v.29 repite lo dicho en 6:2.11.

1 Cf. A. Clamer, o.c., p.gg. — 2 Tomás de Aquino, 2-2 q.1 a.y. — 3 Ex 34:6. — 4 Cf. Os 4:3. — 5 Job 13:15. — 6 Is 7:9. — 7 Ex 32:26. — 8 Cf. E. Power, en “Verbum Dei” I (Barcelona) 518. — 9 Cf. Jue 18:30.

7. Portentos Realizados por Moisés.

De nuevo nos encontramos aquí con que Moisés recibe la orden de ir al faraón, y de nuevo el profeta hace presente a Dios su ineptitud para la misión que Yahvé quiere encargarle. Otra vez Yahvé le da por socio a su hermano Aarón, ordenándole el modo de proceder al realizar los prodigios por medio del “cayado,” que pasará de las manos de Moisés a las de Aarón. Una vez más también insiste Yahvé en el endurecimiento del faraón, que El vencerá a fuerza de prodigios hasta conseguir la libertad de Israel.

Nueva Promesa de Liberación de los Israelitas (1-6).

¹ Dijo Yahvé a Moisés: “Mira, te he puesto como Dios para el faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta. ² Tú le dirás a él lo que yo te diga a ti, y Aarón, tu hermano, se lo dirá al faraón, para que deje salir de la tierra a los hijos de Israel. ³ Yo endureceré el corazón del faraón y multiplicaré mis señales y mis prodigios en la tierra de Egipto. ⁴ El faraón no os escuchará, y yo pondré mi mano sobre Egipto, y sacaré de la tierra de Egipto a mis ejércitos, a mi pueblo, a los hijos de Israel, por grandes juicios. ⁵ Los egipcios sabrán que yo soy Yahvé cuando tienda yo mi mano sobre Egipto y saque de en medio de ellos a los hijos de Israel.” ⁶ Moisés y Aarón hicieron lo que Yahvé les mandaba; tal cual se lo mandó, así lo hicieron.

Esta sección es la continuación normal de 6,12 y semejante a 4,16. Moisés ha dicho que es *incir-*

cunciso de labios, es decir, torpe para hablar. Dios soluciona esta dificultad diciendo que Aarón debe ser su portavoz ante el faraón. En 4,16 se dice que Aarón será “su boca” o vocero. Ahora se dice que será su *profeta*, o transmisor de sus ideas, de forma que él sea el inspirador, como Dios a los profetas (v.1)¹. Como en 4:21, se anuncian prodigios y portentos para vencer la obstinación del faraón; **con ello conocerá éste la omnipotencia de Yahvé y la debilidad de sus propias divinidades**². El v.6 es el resumen de los prodigios e intervenciones de Moisés y de Aarón narrados a continuación. Probablemente es una frase redaccional de un escriba que pretende aclarar las narraciones con apostillas sintéticas, de forma que quede evidente el cumplimiento de los mandatos de Dios a los dos taumaturgos.

Moisés y los Magos (7-13).

⁷Tenía Moisés ochenta años, y Aarón ochenta y tres, cuando hablaron al faraón. ⁸Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: ⁹“Cuando el faraón os diga haced un prodigio, le dices a Aarón: Toma tu cayado y échalo delante del faraón y se convertirá en serpiente.” ¹⁰Moisés y Aarón fueron al faraón e hicieron lo que Yahvé les había mandado. Aarón arrojó su cayado delante del faraón y de sus cortesanos, y el cayado se convirtió en serpiente. ¹¹Hizo llamar también el faraón a sus sabios y encantadores de Egipto, ¹²y también ellos echaron cada uno su báculo, que se convirtieron en serpientes. Pero el de Aarón devoró a todos los otros. ¹³El corazón del faraón se endureció y no escuchó a Moisés y a Aarón, como se lo había dicho Yahvé.

La edad de Moisés y de Aarón parece que está sistemáticamente exagerada. Ya hemos indicado varias veces el carácter convencional de los números en muchos textos del A.T. En concreto, la edad de Moisés es dividida en tres períodos: cuarenta años en la corte egipcia, cuarenta años en el desierto de Madián con su suegro Jetro y cuarenta después de la liberación de los hebreos de la esclavitud egipcia³. Esta entrevista de Moisés con el faraón y el primer prodigio, más que la introducción a la narración de las plagas, es la conclusión de la vocación de Moisés, empezada en 6:2. Para confirmar su misión divina, Aarón arrojó *su cayado*, que se convirtió en *serpiente*⁴. Es el mismo milagro de 4:3. Los “magos,” con sus encantaciones, hicieron otro tanto. En ello podemos ver manipulaciones “faquiristas” de los conocidos encantadores de serpientes. Aún hoy día por las plazas de Oriente se pueden ver exhibiciones de esta índole. También los actuales magos egipcios convierten cayados en serpientes. Para ello, a veces oprimen determinada parte del cuello de una serpiente real, que de esta manera queda rígida y estirada como un cayado; pero, al ser arrojada al suelo y quedar libre de la presión, toma su forma y movimientos naturales. Otras veces el ejecutante, distrayendo de sus movimientos la atención de los espectadores, sustituye los cayados por las serpientes.”⁵ El autor del libro de la Sabiduría nos habla de esta magia de los egipcios, de la que había sido, sin duda, testigo más de una vez⁶. En Ex 4.3 se dice que será Moisés quien hará los prodigios con el *cayado*, mientras Aarón hablará por su hermano; en cambio, ahora el *cayado* pasa a las manos de Aarón como taumaturgo delegado de Moisés, que obedece a sus inspiraciones, como si fuera éste su Dios, que le ordena actuar. Con estas intervenciones queda más autorizada ante la posteridad la persona del que había de ser el sumo sacerdote de Yahvé. Se explica la intervención de Aarón como protagonista de primera fila si se tiene en cuenta que el narrador de esta sección refleja la tradición que tiende siempre a ensalzar el sacerdocio levítico. Por eso, desde ahora empieza ponderando la parte principal que Aarón ha tenido, al lado de Moisés, en la gran empresa de la liberación de Egipto.

Las Plagas de Egipto.

Las “plagas” han de entenderse como expresión airada de la justicia divina, que quiere manifestarse “con mano fuerte y brazo extendido” al faraón para que se decida a dejar libres a los oprimidos israelitas. La naturaleza de las mismas crea muchos problemas de interpretación, y desde luego es interesante que — excepto la muerte de los primogénitos — encuentran paralelo en determinados fenómenos naturales que tienen lugar en la tierra de Egipto aún hoy día. Sin embargo, es preciso admitir al menos una manifestación milagrosa de Dios en favor de su pueblo “quoad modum,” es decir, en cuanto que, utilizando las fuerzas y fenómenos de la naturaleza, **éstas se han manifestado obedientes a la orden de Moisés, enviado de Dios.** “Estas plagas, aunque vinculadas a fenómenos naturales más o menos frecuentes y particulares en el país de Egipto, no son, sin embargo, hechos puramente naturales: aparecen y desaparecen a la orden de Moisés, que los ha anunciado; su época, duración e intensidad no corresponden a los hechos naturales a los que se las trata de asimilar. Dios manda a las fuerzas de la naturaleza, de la que se sirve como instrumento. Sólo prodigios deslumbrantes, bien diferentes por su rapidez y gravedad de fenómenos que se repiten periódicamente en el valle del Nilo, podían impresionar al faraón y a los suyos, no menos que a los mismos israelitas, y acreditar a Moisés como el representante de un Dios temible, Yahvé.”⁷ “Es obvio que las plagas están relacionadas con fenómenos naturales que tienen lugar en Egipto entre julio y abril, ya sea regularmente cada año, ya esporádicamente a grandes intervalos... No fueron meros fenómenos naturales, pues los efectos fueron a veces completamente nuevos, y en todos los casos de una intensidad insólita. De otra manera, ni hubieran impresionado al faraón ni demostrado la omnipotencia de Yahvé. Así, pues, fueron cosa *milagrosa no en sí mismos*, pues no sobrepujaban las fuerzas de la naturaleza, sino en su *insólita intensidad*, y también porque las circunstancias de lugar y tiempo fueron providencialmente pre-determinadas. No obstante, su carácter egipcio no fue una mera coincidencia. La *condescendencia divina* se acomoda en sus manifestaciones a las costumbres y experiencias de aquellos entre quienes obra. Esta es la razón de que se use una “vara” en la producción de las plagas, pues todo mago egipcio tenía su varita mágica⁸. Hay, indudablemente, un *crescendo* en esta narración. Las cuatro primeras plagas causan disgusto y molestia; las cuatro siguientes, graves daños en las personas y en los bienes; la novena se distingue por lo misterioso y aterrador. Moisés, cortés al principio, se muestra después más franco; el faraón, en un principio indiferente, va dando poco a poco el brazo a torcer; los magos confiesan su impotencia ante la tercera plaga, y al producirse la sexta no pueden mostrarse en público; los cortesanos, a la octava plaga, le aconsejan que ceda. El estudio del estilo y del contenido de la narración sugiere que el hagiógrafo tenía a su disposición una segunda narración de las plagas, que en parte incorpora a su texto. El autor de esta narración considera las plagas enviadas para manifestar la omnipotencia de Yahvé a la luz de un pugilato entre Yahvé y las deidades egipcias, representadas por los magos. Pertenecen a esta fuente la tercera y sexta plagas, tan diferentes de las otras en el estilo y en la brevedad, y en particular en la poca atención que concede a los protagonistas humanos, Moisés y el faraón. El narrador principal las omitió, porque embarazaban el movimiento dramático del relato; pero el redactor final tuvo a bien incluirlas en su obra. Ambas se mencionan en otras partes, en las descripciones poéticas de las plagas, la tercera en Sal 104:31, y la sexta en Sal 77:50⁹. El autor del libro de la Sabiduría, conforme al género “midrásico” exposición de la historia -religiosa de Israel coloreándola imaginariamente para deleitar al lector piadosamente, utilizando sobre todo la hipérbole desbordada — da detalles imaginarios curiosos sobre algunas plagas.

El escenario de los prodigios debió de ser la zona circundante de Pi-Ramsés, donde traba-

jaban los hebreos. El salmo 77 habla de los prodigios de “Tanis,” que es la designación bíblica para señalar esta zona geográfica, que a su vez es sinónimo del Bajo Egipto, donde residían los faraones de la dinastía XIX (s.XIII a.C.). La expresión “todo el país de Egipto,” que se repite varias veces en los relatos de las plagas, ha de entenderse como designación genérica aplicable sólo a esta zona geográfica. Es, pues, frase hiperbólica.

La Primera Plaga (14-24).

¹⁴Yahvé dijo a Moisés: “El corazón del faraón se ha endurecido y rehúsa dejar salir al pueblo. ¹⁵Ve a verle mañana por la mañana. Saldrá para ir a la orilla de las aguas; tú te estás esperándolo a la orilla del río, tomas en tu mano el cayado que se convirtió en serpiente, ¹⁶y le dices: “Yahvé, Dios de los hebreos, me manda decirte: Deja ir a mi pueblo para que me sacrifique en el desierto. Hasta ahora no me has escuchado. ¹⁷Pues he aquí lo que dice Yahvé: Para que sepas que yo soy Yahvé, voy a golpear con el cayado que tengo en la mano las aguas del río, y se convertirán en sangre. ¹⁸Los peces que hay en el río morirán, el río se infectará, y los egipcios repugnarán el agua del río.” ¹⁹Yahvé dijo a Moisés: “Di a Aarón: Toma el cayado y tiende tu mano sobre las aguas de Egipto, sobre sus ríos, sobre sus canales, sobre sus estanques y sobre todas sus reuniones de aguas. Todas se convertirán en sangre, y habrá sangre en todo Egipto, lo mismo en las vasijas de madera que en las vasijas de piedra.” ²⁰Moisés y Aarón hicieron lo que Yahvé les había mandado, y Aarón, levantando el cayado, golpeó las aguas del río a la vista del faraón y de todos sus servidores, y toda el agua del río se volvió en sangre. ²¹Los peces que había en el río murieron, el río se inficionó, los egipcios no podían beber el agua, y hubo, en vez de ella, sangre en toda la tierra de Egipto. ²²Pero los magos de Egipto hicieron otro tanto con sus encantamientos, y el corazón se endureció, y no escuchó a Moisés y a Aarón, como había dicho Yahvé. ²³El faraón se volvió, y entró en su palacio sin hacer caso. ²⁴Los egipcios cavaron en las orillas del río para buscar agua potable, pues no podían beber las del río.

Esta primera plaga del agua convertida en sangre ya la hemos visto en 4:9. Pero allí se destinaba a convencer al pueblo de la verdadera misión de Moisés; ahora, en la simple lectura del texto, podemos notar la diversa redacción del prodigio en comparación con la perícopa precedente. Moisés ha de ir al encuentro del faraón cuando salga por la mañana al río, y, presentada la súplica, que le será denegada, herirá con el “cayado” el agua del río, que se convertirá en sangre, muriendo los peces; y, no pudiendo los egipcios beber agua del Nilo, tuvieron que cavarse pozos a orillas del río (v.14-18). Una segunda redacción dice que Moisés entregó su *cayado* a Aarón, ordenándole extenderlo sobre las aguas del río, de los canales, de los estanques, etc., para que todas las aguas se convirtieran en sangre. Los magos hicieron otro tanto. Nada se dice de cómo se convirtió la sangre en agua para transformarse de nuevo en sangre bajo las encantaciones de los magos, a menos que lo hecho **por ellos se asemejara a lo que Dios había dicho a Moisés** hacer delante del pueblo¹⁰. Esta segunda narración se diferencia de la primera en que es más universal, como si el autor sagrado quisiera poner más de relieve el poder omnipotente de Yahvé frente al de los magos de Egipto, que pronto tendrán que confesar: “El dedo de Dios está aquí”¹¹. Ya tendremos ocasión de observar este género literario en la prosecución de la historia.

A propósito de esta plaga, es común traer a colación el fenómeno llamado *Nilo Rojo*, que se observa cada año al principio de la crecida. “No hay que pensar en tan extraordinario milagro,

como sería el cambio del agua en sangre animal o humana. Se describen aquí los fenómenos naturales según las apariencias. Las aguas se pusieron rojizas y parecían sangre. El *Nilo Rojo* es el duplicado egipcio de esta plaga. Al llegar la inundación a su apogeo en julio, las aguas se ponen rojizas, debido al limo (mezclado de algas rojizas) que van recogiendo en su curso. El color, que dura los meses de la inundación, varía según la fuerza de la corriente y la turbulencia de las aguas, pero nunca alcanza el vivo matiz de la sangre. El agua es todavía potable, y los peces siguen viviendo. A veces son mortíferas, debido a la presencia de infusorios venenosos¹². El autor de la Sabiduría ve aquí un castigo por el decreto del infanticidio promulgado contra los niños hebreos¹³. Por la narración ya se echa de ver la dificultad que implica el precisar la naturaleza de las plagas. En esta primera se nos habla de la conversión del agua en sangre. Primero ante el pueblo, en pequeña cantidad; luego ante el faraón, toda la del río, sin decir cuánto se extendía el fenómeno, y por fin se habla de la conversión en sangre del agua de las vasijas. Una vez más creemos traer a la memoria de los lectores no hechos a apreciar el lenguaje de la Sagrada Escritura, cuanto dejamos escrito en la *Introducción al Pentateuco* acerca de los elementos que lo integran y la manera de su redacción. En particular debemos pensar en el género literario hiperbólico, tan querido de los escritores orientales, y también es necesario tener en cuenta la parte que tiene la imaginación popular en la formación de las tradiciones antiguas, con tendencia siempre a exagerar lo taumatúrgico y milagroso de un hecho que sustancialmente es preternatural.

Los “magos” egipcios logran también el hecho portentoso. El autor sagrado no especifica cómo lo consiguieron. La astrología y la magia — intermedias entre la religión y la ciencia — son dos supersticiones que florecieron mucho en Caldea y en Egipto respectivamente. La astrología, que considera los astros como dioses, asentaba el principio de que estos astros ejercían influencia sobre los hombres, hasta tal punto que se pudiesen leer en el cielo los sucesos que habían de realizarse en la tierra. La magia pretendía dominar las fuerzas de la naturaleza, no utilizando esas mismas fuerzas, como hace la ciencia moderna, sino imitando los fenómenos naturales; así pretendía hacer llover imitando los fenómenos naturales, y sobre todo mediante ritos e invocaciones a los dioses y espíritus ocultos, con las cuales presumían forzarlos a que éstos, como más poderosos, ejecutasen lo que los manipuladores deseaban. El mago no suplica, como la persona religiosa; pero tiene la pretensión de disponer de las fuerzas superiores, aunque para ello tenga que someterse a la tiranía de los espíritus. El difunto egipcio, que se presentaba ante el tribunal de Osiris conociendo los nombres de los cuarenta y dos dioses que lo habían de juzgar, tenía la pretensión de obtener su absolución, por cuanto, conociendo los nombres de los jueces, los tenía sujetos a su voluntad. Los magos del faraón creían también tener en su mano las fuerzas naturales mediante fórmulas que encadenasen esas fuerzas y a los mismos dioses y espíritus. En suma, lo que hay aquí es una presunción muy soberbia, unida a una hábil superchería y tal vez influencia de los espíritus malignos. El autor sagrado no especifica el grado de fe que prestaba a esas habilidades de los magos egipcios, pero sabía que nada podían contra el poder de Dios. La Ley prohibirá acudir a los magos y hechiceros¹⁴, y los profetas los condenarán como falsarios¹⁵.

Anuncio de la Segunda Plaga: las Ranas (25-29).

²⁵Pasaron siete días desde que Yahvé había herido el río, ²⁶y Yahvé dijo a Moisés: “Ve a ver al faraón y dile: Deja salir a mi pueblo para que me sacrifique. ²⁷Si rehusas dejarle ir, voy a castigar con ranas a toda la tierra. ²⁸En el río bullirán ranas, subirán y penetrarán en tu casa, en tu dormitorio y en tu lecho, en las casas de todos tus servidores y de tu pueblo, en los hornos y en las artesas; ²⁹subirán las ranas sobre ti, sobre tus servidores y sobre tu pueblo.”

El número de *siete días* indica aquí un tiempo prudencial de intervalo entre la primera plaga y la que va a seguir. El faraón sigue obstinado, y Moisés, **en nombre de Dios, le pide que deje salir a su pueblo**; de lo contrario, lo va a castigar con una nueva plaga que le sea más molesta personalmente que la del agua convertida en sangre, ya que le iban a importunar las ranas hasta en su propia alcoba.

¹ Este texto es sumamente interesante para aclarar el sentido preciso de “profeta” (*nabi'*) en el sentido de “nuncio,” “intérprete,” y así coincide con el προφήτης griego, que es el que “habla por otro.” — 2 Ex 14:2. — 3 Cf. Ex 31:2; 34:7. — 4 En el hebreo aquí no se dice najas, como en 4:3 y 7:15, Que propiamente significa “serpiente,” sino *tannin*, que tiene el sentido amplio de “monstruo marino,” “cocodrilo” y “reptil” en general: Gén 1:21; Ez 29:3; 32:2; Dt 32:33; Sal 91:13. Los LXX traducen: δράκων. — 5 E. Power, o.c., p.519. — 6 Sab 17:7. 18:13. — 7 A. Clamer, o.c., p.120. — 8 Entre los egipcios, el mago de profesión se llamaba *horep Selpit* (“el poderoso de Selpit”), que parece ser la diosa de la magia, cuyo poder protegía contra las desgracias y las mordeduras de las serpientes. La “magia” era ejercida por el “lector” (*hariheb*) y el médico (*sunu* o *ursunu*: “jefe médico” o “gran médico”). Existía el título oficial de “mago del faraón.” — 9 E. Power, o.c., p.520. — 10 Ex 4:9. — 11 Ex 8:15. — 12 E. Power, o.c., p.sao. Véase también P. Heinisch, *Das Buch Exodus* p.81. — 13 Sab 11:7s. — 14 Cf. Ex 32:18; Lv 19:31; 26:6; Dt 18:105. — 15 Jer 27:9. Sobre los magos en Egipto véanse los trabajos de A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte* p.isSs; ID., *Le charmeur des serpents*: Bi (1922); F. Lexa, *Lamagie dans l'ancien Égypte* (Paris 1925).

8. Otras Plagas Sobre Egipto.

La Segunda Plaga: Las Ranas (1-11).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Dile a Aarón: Extiende tu mano con el cayado sobre los ríos, sobre los canales y sobre los estanques, y haz subir ranas sobre la tierra de Egipto.”
²Aarón extendió su mano sobre las aguas de Egipto, y subieron las ranas y cubrieron la tierra de Egipto. ³Pero los magos hicieron otro tanto con sus encantamientos, haciendo subir ranas sobre la tierra de Egipto. ⁴El faraón llamó a Moisés y a Aarón y les dijo: “Pedid a Yahvé que aleje de mí y de mi pueblo las ranas, y dejaré salir al pueblo a sacrificar a Yahvé.” ⁵Moisés dijo al faraón: “Dime cuándo he de rogar por ti, por tus servidores y por todo tu pueblo, para que aleje Yahvé las ranas de ti y de tus casas y no queden más que en el río.” ⁶“Mañana,” respondió él. Moisés le dijo: “Así será, y para que sepas que no hay como Yahvé, nuestro Dios, ⁷las ranas se alejarán de ti y de tus casas, de tus servidores y de tu pueblo, y no quedarán más que en el río.” ⁸Salieron Moisés y Aarón de la casa del faraón, y Moisés rogó a Yahvé sobre lo que de las ranas había prometido al faraón. ⁹Hizo Yahvé como le pedía Moisés, y murieron las ranas en las casas, en los atrios y en los campos. ¹⁰Reuniéronlas en los montes, y se infestó la tierra. ¹¹Pero el faraón, viendo que se le daba respiro, endureció su corazón, y no escuchó a Moisés y a Aarón, como Yahvé había dicho.

Sabido es cómo el valle de Egipto, muy llano, está regado por el Nilo, del que se derivan canales para extender el riego por toda la tierra circundante, y en donde se forman fácilmente estanques y charcas. Esto favorece la multiplicación de las ranas. El texto sagrado nos habla de una inundación de estos batracios hasta venir a constituir una verdadera plaga. Pero de nuevo encontramos un fenómeno literario semejante al de la plaga anterior. Moisés ordena a Aarón que se presente al faraón con la petición de antes, amenazándole con la plaga de las ranas, que invadirían toda la tierra, hasta las casas y dormitorios¹. Luego es Aarón el que ha de ejecutar el prodigio con el *cayado*, tendiéndolo sobre las aguas del río, los canales y estanques de todo Egipto, con los efectos

universales que antes ya se han descrito. Pero los magos pudieron hacer otro tanto. Lo que no lograron fue hacer desaparecer aquella innumerable plaga². Por ello, el faraón tuvo que acudir a Moisés y a Aarón, prometiéndoles el permiso solicitado para que fueran a sacrificar a Yahvé en el desierto. Y en la hora señalada por el rey, Moisés hizo desaparecer las ranas de la tierra de Egipto, quedando sólo en su elemento natural el río, después de lo cual el faraón desistió de su promesa, para dar lugar a que Dios mostrase más su poder ante los egipcios. El Sabio considera todo esto como el castigo por la estúpida adoración de los animales entre los egipcios³. También en este relato parece que se entrelazan los documentos o tradiciones antiguas. Esta plaga está íntimamente ligada con el prodigio anterior, ya que la inundación putrefacta de agua trae como consecuencia la abundancia de ranas. También aquí habrá que explicarlo acudiendo al milagro “quoad modum,” es decir, en cuanto a sus circunstancias concretas. Y también aquí debemos recordar lo que hemos indicado antes sobre el género literario hiperbólico y “taumatúrgico,” tan querido de los pueblos de mentalidad primitiva. Entre los egipcios había una divinidad llamada *Hqet*, representada con cabeza de rana. Los magos pudieron acudir a ella con sus encantamientos para acabar con la plaga, pero fracasaron, y entonces el faraón acudió a Moisés. Este, para que quedara claro que era debido a Yahvé todo lo que hacía y no a ninguna otra divinidad, exigió la demanda antes hecha de que se les permitiera salir para adorarle en el desierto.

Tercera Plaga: los Mosquitos (12-15).

¹²Yahvé dijo a Moisés: “Dile a Aarón: “Extiende tu cayado y golpea el polvo de la tierra, que se convertirá en mosquitos en toda la tierra de Egipto.” ¹³Aarón extendió su mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra, y vinieron mosquitos sobre los hombres y los animales. Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos en toda la tierra de Egipto. ¹⁴Los magos quisieron hacer otro tanto con sus encantamientos, pero no pudieron. Había mosquitos sobre hombres y animales, ¹⁵y los magos dijeron al faraón: “El dedo de Dios está aquí.” Pero el corazón del faraón se endureció, y, como había dicho Yahvé, no escuchó.

Todas las plagas con que Dios, por medio de sus siervos, tiende a lograr la libertad de su pueblo y a darse a conocer como único Dios verdadero, así a los egipcios como a los hebreos, responden a fenómenos naturales de Egipto. La abundancia de mosquitos, que brotan de las aguas estancadas, es también grande en el valle del Nilo, y ellos, con el abandono de las gentes, son causa del gran número de enfermos de los ojos que aún hoy día se ven por aquellas latitudes. Sin preámbulo alguno, Moisés y Aarón traen esta plaga sobre Egipto, que los magos no pueden imitar, teniendo que confesar avergonzados que el dedo de Dios estaba allí⁴. Nótese la expresión del texto: “todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos en toda la tierra de Egipto.” De nuevo es necesario acudir al género literario hiperbólico para explicar estas afirmaciones radicales. Para el autor sagrado, este portentoso es el triunfo de Yahvé sobre la sabiduría y la magia famosas de Egipto.

Cuarta Plaga; los Tábanos (16-28).

¹⁶Yahvé dijo a Moisés: “Levántate temprano y preséntate al faraón al tiempo que sale él para ir a la ribera, y dile: “Así habla Yahvé: Deja ir a mi pueblo para que me dé culto. ¹⁷Si no dejas ir a mi pueblo, voy a mandar tábanos contra ti, contra tus servidores y contra tu pueblo, contra vuestras casas, y se llenarán de ellos las casas de los egipcios y la tierra que éstos habitan; ¹⁸pero distinguiré en ese día el país de

Gosén, donde habita mi pueblo, y allí no habrá tábanos, para que sepas que yo soy Yahvé en medio de la tierra. ¹⁹Haré distinción entre mi pueblo y el tuyo. Mañana será este prodigio.” ²⁰Hízolo así Yahvé, y vino una muchedumbre de tábanos sobre la casa del faraón y las de sus servidores, y sobre la tierra de Egipto, y se corrompió la tierra por los tábanos. ²¹Llamó el faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: “Id y sacrificad a vuestro Dios en esta tierra.” ²²Pero Moisés respondió: “No puede ser así, pues para los egipcios es abominación el sacrificio que nosotros hacemos, y si a su vista lo ofreciéramos, nos apedrearían. ²³Tenemos que ir por el desierto tres días de camino, para sacrificar a Yahvé, nuestro Dios, como él nos diga.” ²⁴El faraón contestó: “Yo os dejaré que vayáis a sacrificar a Yahvé, vuestro Dios, en el desierto; pero no os vayáis más lejos, y rogad por mí.” ²⁵Moisés respondió: “Al salir de tu casa, rogaré por ti a Yahvé, y mañana se alejarán los tábanos del faraón, de sus servidores y de su pueblo; pero que el faraón no nos engañe más, y permita al pueblo ir a sacrificar a Yahvé.” ²⁶Salió Moisés de casa del faraón y rogó a Yahvé. ²⁷Yahvé hizo lo que le pedía Moisés, y los tábanos se alejaron del faraón, de sus servidores y del pueblo, sin quedar ni uno. ²⁸Pero el faraón endureció su corazón también esta vez y no dejó salir al pueblo.

Como los mosquitos, así las moscas⁵ abundan en Egipto, y constituyen, si no una plaga, una verdadera molestia. La que aquí trae Dios es una verdadera plaga, en cuya producción Dios no interviene más que en el anuncio del azote y en la retirada del mismo. Para que la mano de Dios sea más visible, se anuncia que la región habitada por los hebreos estará libre⁶. La introducción es como en la primera plaga: Yahvé ordena a Moisés que salga de mañana al encuentro del faraón, a quien renueva la petición, amenazándole con plaga de moscas o “tábanos” que vendrán sobre Egipto, exceptuada la tierra de Gosén. El faraón comienza a ceder. Los autoriza para sacrificar en Egipto; pero Moisés, con el pretexto de no sobreexcitar los ánimos de los egipcios con sus “sacrificios,” que para éstos son “abominación,” rechaza la propuesta. En efecto, los egipcios tenían sus dioses y sus animales sagrados, y era peligroso dedicar alguno de éstos a un dios extraño, como pasó en el siglo V a.C. en la colonia de Elefantina (Alto Egipto): “Los papiros de Elefantina, que datan del siglo V a.C., aluden a las disensiones de esta índole entre judíos y sacerdotes de Khnum, que se insurreccionaron por ver a los colonos judíos sacrificar el carnero, animal sagrado del dios de la catarata. Amón, venerado en todo Egipto, tenía también un carnero como animal sagrado. En el Delta había muchas divinidades adoradas en forma de carneros, de machos cabríos y de toros.”⁷ Supuesta esta mentalidad, es perfectamente explicable la excusa buscada por Moisés. El faraón *accede*, al fin, a lo que se pide, pero suplica, a su vez, que los hebreos no vayan más allá de lo convenido: distancia de “tres días de camino” hacia el desierto⁸. Esta concesión estaba motivada por la presencia de la plaga, y, cuando ésta pasó, se volvió atrás. En toda esta narración no interviene Aarón, que en otras plagas es el ejecutor material de las órdenes de Moisés.

1 Ex 7:25-29. — 2 Ex 8:1-4. — 3 Sab 11:16s; 15:185. — 4 Cf. Sal 105:31. — 5 La palabra que traducimos por “tábano,” en hebreo es *'arob*, que literalmente significa “enjambre.” La *Bible de Jérusalem* traduce también taons o “tábanos.” — 6 Cf. Sab 16:9. — 7 B. Courayer, *L'Exode* (Bible de Jérusalem) p.53. — 8 Cf. Ex 3:18; 5:3.

9. Nuevas Plagas.

Plaga Quinta: Epizootia (1-7).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Ve al faraón y dile: “Así habla Yahvé, Dios de los hebreos: Deja ir a mi pueblo a que me dé culto. ²Si rehusas dejarlos ir y todavía los retienes, ³caerá la mano de Yahvé sobre los ganados que están en tus campos, sobre los caballos, sobre los asnos, sobre los camellos, sobre los bueyes y sobre las ovejas, una peste muy mortífera. ⁴Yahvé hará distinción entre los ganados de Israel y los ganados de los egipcios, y nada perecerá de lo perteneciente a los hijos de Israel.” ⁵Yahvé fijó el momento, diciendo: “Mañana hará esto Yahvé en esta tierra.” ⁶Hízolo Yahvé al día siguiente. Pereció todo el ganado de los egipcios, y no murió un solo animal de los ganados de los hijos de Israel. ⁷El faraón se informó, y ni un animal de los ganados de los hijos de Israel había muerto. Pero el corazón del faraón se endureció y no dejó ir al pueblo.

En la misma forma compendiosa se cuenta la plaga quinta, la peste de los ganados, una terrible epizootia que viene sobre el ganado, muy abundante en Egipto. No es tampoco ahora raro este azote en el valle del Nilo, y a su gravedad contribuye no poco el abandono de las gentes, que no hacen nada para luchar contra el mal. El P. Mallon nos ofrece una impresionante descripción de la epizootia presenciada por él en 1903: “Había pasado por Meserib y me encaminaba a Hosn Ongelun. A lo largo del camino se veían en la llanura bueyes y vacas heridos por el terrible azote y abandonados por los habitantes, que no se cuidaban de sepultarlos.”¹ Como las plagas precedentes, también ésta perdonó la región habitada por los hebreos, a fin de que así apareciese mejor la plaga enviada por Yahvé para obtener la libertad de su pueblo².

Sexta Plaga: las Úlceras (8-12).

⁸Yahvé dijo a Moisés y Aarón: “Tomad un puñado de ceniza del horno, y que la tire Moisés hacia el cielo, a la vista del faraón, ⁹para que se convierta en un polvo fino sobre toda la tierra de Egipto y produzca en toda la tierra de Egipto a hombres y a animales pústulas eruptivas y tumores.” ¹⁰Tomaron la ceniza del horno y se presentaron al faraón. Moisés la tiró hacia el cielo, y se produjeron en hombres y animales pústulas y tumores. ¹¹Los magos no pudieron continuar en presencia de Moisés, porque les salieron tumores, como a todos los egipcios. ¹²Y Yahvé endureció el corazón del faraón, que no escuchó a Moisés y a Aarón, como Yahvé se lo había dicho a Moisés.

En la época de la inundación, mes de junio, son frecuentes los Tumores ocasionados por el excesivo calor. Escuecen mucho, pero no son peligrosos. Estos “tumores del Nilo” no constituyen una plaga como la que aquí se nos describe. El autor saca a colación los magos, de quienes parecía haberse olvidado desde la tercera plaga. Con mencionarlos ahora parece que se propone burlarse de ellos y de su arte y, sobre todo, poner más de relieve el contraste entre el poder de Dios y el eje la magia egipcia, o diríamos mejor, hablando en lenguaje moderno, el poder de la ciencia egipcia, que para los hebreos debía de representar el *summum* de la ciencia humana.

Séptima Plaga: el Granizo (13-35).

¹³Dijo Yahvé a Moisés: “Levántate temprano, preséntate al faraón y dile: “Así habla Yahvé, el Dios de los hebreos: Deja ir a mi pueblo a que me dé culto, ¹⁴porque esta vez voy a desencadenar mis plagas contra ti, contra tus servidores y contra tu pueblo, para que sepas que no hay como yo en toda la tierra. ¹⁵Si yo hubiera tendido mi mano y te hubiera herido con la peste, tú y tu pueblo habríais desaparecido de la tierra; ¹⁶pero te he dejado con vida para que por ti brille mi poder, y mi nombre sea celebrado en toda la tierra. ¹⁷Te opones todavía como un muro entre mí y mi pueblo para no dejarle ir; ¹⁸pues sabe que mañana a esta hora haré llover una granizada tan fuerte como no la hubo jamás en Egipto desde el día que se fundó hasta hoy. ¹⁹Retira, pues, tus ganados y cuanto tienes en el campo, cuantos hombres y animales haya en el campo, y si no se retiran, serán heridos por el granizo y morirán.” ²⁰Aquellos de los servidores del faraón que temieron la palabra de Yahvé, mandaron retirar a su casa siervos y ganados. ²¹Pero los que no atendieron a la palabra de Yahvé, dejaron a sus siervos y a sus ganados en el campo. ²²Yahvé dijo a Moisés: “Tiende tu mano hacia el cielo para que caiga el granizo en toda la tierra de Egipto sobre hombres y animales, y sobre todas las verduras del campo.” ²³Moisés tendió su cayado hacia el cielo, y Yahvé mandó truenos y granizo, y el fuego se precipitó sobre la tierra. ²⁴Yahvé llovió granizo sobre la tierra de Egipto, y mezclado con el granizo cayó fuego, y tan fuerte era el granizo, que no lo hubo semejante en toda la tierra de Egipto desde que comenzó a ser pueblo. ²⁵El granizo hirió en toda la tierra de Egipto cuanto había en los campos, hombres y animales. Machacó también todas las hierbas del campo y destrozó todos los árboles del campo. ²⁶Sólo en la tierra de Gosén, donde habitaban los hijos de Israel, no cayó granizo. ²⁷El faraón mandó llamar a Moisés y a Aarón y les dijo: “Esta vez he pecado; Yahvé es justo, y yo y mi pueblo, impíos. ²⁸Rogad a Yahvé para que cesen los truenos de Dios y el granizo, y os dejaré ir, y no quedaréis más aquí.” ²⁹Moisés dijo: “Cuando haya salido de la ciudad, alzaré mis manos a Yahvé, y cesarán los truenos, y dejará de granizar, para que sepas que de Yahvé es la tierra, ³⁰aunque sé que ni tú ni tus servidores teméis todavía a Yahvé, Dios.” ³¹El lino y la cebada habían sido destrozados, pues la cebada estaba todavía en espiga, y el lino en flor; ³²pero el trigo y la escanda no, por ser tardíos. ³³Moisés dejó al faraón y salió de la ciudad, alzó sus manos a Yahvé, y cesaron los truenos y el granizo, y dejó de llover sobre la tierra. ³⁴Viendo el faraón que habían cesado la lluvia, el granizo y los truenos, acrecentó su pecado, ³⁵y endureció su corazón hasta el extremo, y no dejó salir a los hijos de Israel, como le mandaba Yahvé por boca de Moisés.

Todo el mundo ha experimentado la impresión que produce una granizada fuerte acompañada de truenos y rayos. Aunque en Egipto es rara la lluvia, pero no así estos fenómenos del granizo, que destruyen fácilmente los productos del campo. Otra vez se nos ofrece un relato en que Aarón no aparece. Moisés recibe orden de levantarse temprano y presentarse al faraón, reiterándole la petición tantas veces hecha. A esto añade la amenaza de una fuerte tempestad acompañada de granizo, que destruye cuanto hay en el campo; pero, como si Dios quisiera mostrar que, más que el mal de los egipcios, lo que pretende es hacer prueba de su poder y obtener la facultad que pide, advierte Moisés al faraón que mande recoger a la ciudad los hombres y los ganados si quiere evi-

tar el daño. Y, en efecto, los que oyeron la amonestación de Moisés se vieron libres de la plaga; los que no, sufrieron sus consecuencias³. El texto no nos declara de qué manera pudo llegar esta amonestación “a toda la tierra de Egipto,” que sufrió el azote. Este se continuó por muchas horas, y pudo dar lugar al faraón para llamar a Moisés y rogarle hiciese cesar las tormentas, que continuaban amenazadoras. Para lograrlo le promete la licencia, que luego le niega. El autor sagrado aprovecha la ocasión **para pregonar el poder de Dios, que se extiende a toda la tierra** (v.16). Los pueblos antiguos concebían mal esto. Para ellos, los dioses ejercían su poder sólo en su propio territorio⁴.

1 A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte* p.145s. — 2 Entre los animales con pústulas aparece el *camello*, que ciertamente es raro en Egipto por estas épocas; al menos no aparece en las pinturas egipcias hasta la época helenística. Pero era conocido de los asiáticos que iban a Egipto. Cf. Gén 37:25. — 3 Sab 16:16s. — 4 Cf. la poesía épica en torno a este prodigio: Sal 77:18-19; 78:48; Sab 16:15-17.

10. Últimas Plagas.

Octava Plaga: las Langostas (1-20).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Ve al faraón, porque yo he endurecido su corazón y el de sus servidores para obrar en medio de todos los prodigios que vas a ver, ² para que cuentes a tus hijos y a los hijos de tus hijos cuan grandes cosas hice yo entre los egipcios y qué prodigios obré en medio de ellos, y sepan que yo soy Yahvé.” ³Moisés y Aarón fueron al faraón y le dijeron: “Así habla Yahvé, el Dios de los hebreos: ¿Hasta cuándo no querrás someterte a mí? Deja ir a mi pueblo para que me sacrifique. ⁴Si te resistes y no quieres dejarle, mañana traeré sobre todo tu territorio la langosta” ⁵ que cubrirá toda la tierra, sin que se vea nada de ella, y devorará todo el resto salvado del granizo, royendo todos los árboles que crecen en vuestros campos. ⁶Y llenarán tus casas y las casas de tus servidores y de todos los egipcios. Tanta como no la vieron ni tus padres ni tus abuelos desde que comenzaron a ser sobre la tierra hasta hoy.” Moisés se retiró y salió de la casa del faraón. ⁷Dijeron al faraón sus servidores: “¿Hasta cuándo vamos a padecer este escándalo? Deja a esa gente que sirvan a Yahvé, su Dios. ¿Todavía no ves que va a perecer Egipto?” ⁸E hicieron venir a Moisés y a Aarón ante el faraón, que les dijo: “Id y servid a vuestro Dios. ¿Quiénes sois los que habéis de ir?” ⁹Dijo Moisés: “Hemos de ir todos, con nuestros niños y nuestros ancianos, con nuestros hijos y nuestras hijas, con nuestras ovejas y nuestros bueyes, porque es la fiesta de Yahvé.” ¹⁰El faraón les contestó: “Así sea Yahvé con vosotros, como os dejaré yo ir a vosotros y a vuestros hijos. Y tened cuidado, pues se ve que obráis con malicia, ¹¹No; id los hombres solos y dad culto a Yahvé, pues eso fue lo que pedisteis.” Y en seguida fueron arrojados de la presencia del faraón. ¹²Pero Yahvé dijo a Moisés: “Tiende tu mano sobre la tierra de Egipto, para que venga sobre él la langosta, que suba sobre la tierra de Egipto y devore todo lo que dejó el granizo.” ¹³Moisés tendió su cayado sobre la tierra de Egipto, y Yahvé hizo soplar sobre la tierra el viento solano durante todo el día y toda la noche. A la mañana, el viento solano había traído la langosta. ¹⁴Subieron por toda la tierra de Egipto y se posaron sobre todo el territorio de Egipto en tan gran cantidad como ni la hubo ni la habrá nunca. ¹⁵Cubrieron toda la superficie de la tierra y oscurecieron la tierra. Devoraron todas las hierbas de la tierra, todos cuantos frutos de los árbo-

les, todo cuanto había dejado el granizo, y no quedó nada de verde, ni en los árboles ni de las hierbas de los campos, en toda la tierra de Egipto. ¹⁶El faraón llamó en seguida a Moisés y a Aarón, y dijo: “He pecado contra Yahvé, vuestro Dios, y contra vosotros. ¹⁷Perdonad mi pecado por esta vez, y rogad a Yahvé, vuestro Dios, que aleje de mí esta muerte.” ¹⁸Salió Moisés de la presencia del faraón y rogó a Yahvé, ¹⁹y éste hizo dar vuelta al viento, que sopló muy fuertemente del poniente y, arrastrando la langosta, la precipitó en el mar Rojo. No quedó ni una en todo el territorio de Egipto. ²⁰Pero Yahvé endureció el corazón del faraón, y éste no dejó salir a los hijos de Israel.

Una nueva plaga es la de la langosta, no desconocida en Egipto ni en Palestina. Es de notar la introducción del autor sagrado: Yahvé ha endurecido el corazón del faraón para que, ofreciendo resistencia, dé lugar a nuevas manifestaciones de su poder e Israel conserve la memoria de estos sucesos, **que son otros tantos beneficios de Dios** (v.2). Este propósito se extiende a todas las plagas. Por otra parte, el pueblo egipcio se cansa de sufrir las consecuencias de las resistencias faraónicas. Los consejeros del rey se lo hacen presente, y entonces éste parece ceder; pero, al fin, entendiendo que, bajo la petición de hacer los sacrificios, se oculta el propósito de escapar de Egipto, retrocede.

La plaga de la langosta viene traída por el *viento solano* (v.13) o *jamsim*; que sopla de los desiertos líbico y arábigo¹, y desaparece luego arrebatada por el viento que sopla del *poniente* (v.19) hacia el mar Rojo. Ya se deja entender que acabaría con cuanto verde hallase en el campo, sin excluir las cortezas tiernas de los árboles. El profeta Joel nos ofrece una terrible pintura de la invasión y de los efectos de la langosta. Nos la presenta como un ejército que, en apretadas filas, asalta la ciudad, corre por las murallas y se introduce en las casas como los ladrones. Ante ella tiembla la tierra, se conmueve el cielo, se oscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo. Y, entre tanto, la viña está en confusión, la higuera enferma; el granado, la palmera, el manzano y todos los árboles del campo se secan. La alegría ha huido avergonzada de entre los hombres².

Novena Plaga: las Tinieblas (21-29).

²¹Dijo Yahvé a Moisés: “Alza tu mano al cielo, y haya tinieblas sobre la tierra de Egipto, tan densas que se palpen. ²²Alzó Moisés al cielo su mano, y hubo densísimas tinieblas en todo Egipto durante tres días. ²³Durante ellos no se veían unos a otros, y nadie se movía del sitio donde estaba; pero los hijos de Israel tenían luz en la región que habitaban. ²⁴El faraón llamó a Moisés y a Aarón y dijo: “Id, servid a Yahvé, pero que queden aquí vuestras ovejas y vuestros bueyes; aun a los niños podéis llevarlos con vosotros.” ²⁵Moisés respondió: “Tienes que poner en nuestras manos de qué hacer sacrificios y holocaustos a Yahvé, nuestro Dios. ²⁶Nuestros ganados han de venir también con nosotros; no ha de quedar ni una uña, porque de ellos hemos de tomar lo que ofrezcamos a Yahvé, nuestro Dios, y ni nosotros siquiera sabemos, hasta que llegemos allá, las víctimas que a Yahvé habremos de ofrecer.” ²⁷Yahvé endureció el corazón del faraón, y el faraón no quiso dejarlos ir. ²⁸Dijo a Moisés: “Sal de aquí y guárdate de volver a aparecer en mi presencia, porque el día que parezcas delante de mí, morirás.” ²⁹“Tú lo has dicho —respondió Moisés—, no volveré a aparecer delante de ti.”

En los países que confinan con el desierto, como Siria y Egipto, se da algunas veces este fenómeno de la oscuridad. Las arenas del desierto que el *jamsim*³ (viento solano, llamado también *simún* o *siroco*) levanta con fuerza, inundan la atmósfera y producen una gran oscuridad. Herodoto nos habla de la, catástrofe sufrida por el ejército de Cambises, sepultado por las arenas del desierto en mer dio de la oscuridad producida por el torbellino de arena⁴. Un Fenómeno similar parece ser el relatado aquí, provocado a petición del taumaturgo Moisés. Como siempre, nos hallamos ante un milagro *quoad modum*, en cuanto que Dios conjuga de modo *excepcional* determinadas fuerzas *naturales* para hacer valer su omnipotencia y sabiduría. Como otras veces, el faraón empieza por acceder a la petición, si bien poniendo condiciones para que los israelitas no se escapen. Así, quiere que queden sus rebaños. Antes les exigía que dejaran los niños. Hay en el relato un *crescendo* por parte de las concesiones del faraón y por parte de la paciencia de Moisés, pero al final viene el desenlace brusco y definitivo. El autor del libro de la Sabiduría nos ofrece una descripción poética de estas tinieblas: “Grandes e inescrutables son tus juicios, y por esto las almas en tinieblas se extraviaron. Pues, suponiendo los inicuos que podían dominar sobre la nación santa, quedaron presos de las tinieblas y encadenados por una larga noche, encerrados bajo sus techos, excluidos de tu eterna providencia. Imaginándose poder ocultar sus pecados secretos bajo el oscuro velo del olvido, fueron dispersados, sobrecogidos de terrible espanto y turbados por espectros. Pues ni el escondrijo que los protegía los preservaba del terror, y rumores aterradores les infundían espanto, y espectros tristes de rostros tétricos se les aparecían. Y ninguna fuerza era capaz de darles luz, ni la llama brillante de los astros podía iluminar aquella horrenda noche. Sólo les aparecía un fuego repentino y temeroso, y, espantados de la visión, cuya causa no veían, juzgaban más terrible lo que estaba a su vista. Las ilusiones del arte mágica quedaban por los suelos, afrentosa corrección para los que presumían de sabiduría. Pues los que prometían expulsar los miedos y las turbaciones del alma enferma, esos mismos padecían de un miedo ridículo, pues aunque nada hubiese que les pudiera infundir espanto, aterrados por el paso de los animales y el silbido de las serpientes, se morían de miedo, y ni querían mirar lo que por ninguna vía podían evitar. Ellos, en medio de una noche realmente impenetrable, salida del fondo del insondable hades, durmieron el mismo sueño. Unos, agitados por prodigiosos fantasmas; otros, desfallecidos por el abatimiento del ánimo, sorprendidos por un repentino e inesperado terror. Luego, si alguno caía rendido, quedaba como encerrado en una cárcel sin cadenas. El labrador, el pastor, el obrero ocupado en los trabajos del campo, sorprendidos, soportaban lo inevitable. Ligados todos por una misma cadena de tinieblas. Fuera, el viento que silba, o el canto suave de los pájaros entre la espesa enramada, o el rumor de las aguas que se precipitan con violencia, o el estrépito horrísono de piedras que se despeñan, o la carrera invisible de animales que retozan, o el rugido de fieras que espantosamente rugen, o el eco que resuena en los hondos valles, todo los aterraba y helaba de espanto. Mientras todo el universo era iluminado por una brillante luz y libremente se entregaban todos a sus trabajos, sólo sobre aquéllos se extendía una densa noche, imagen de las tinieblas que a poco les aguardaban; pero ellos se eran por sí mismos más graves que las tinieblas. Mientras que para tus santos brillaba una espléndida luz, aquéllos, oyendo sus voces, sin ver a las personas, las proclamaban felices aunque hubieran sufrido... Pues dignos eran de ser privados de la luz y encerrados en tinieblas los que guardaban en prisión a tus hijos, por quienes había de ser dada al mundo la luz incorruptible de la Ley”⁵. Este largo texto es sumamente interesante para entender el estilo del comentario *hagádico*, o exposición moral religiosa de pasajes de la Sagrada Escritura, coloreándolos con vivos rasgos imaginarios para fomentar la devoción y recrear piadosamente a los lectores. Esta propensión a lo imaginativo no sólo es propio de los libros poéticos de la Biblia, sino que en ciertas secciones de tipo histórico se mezclan des-

cripciones poéticas hiperbólicas, y esto creemos que ocurre en no pocos pasajes relativos a las plagas de Egipto. La épica popular, a través de los siglos, ha agrandado los hechos, y el primitivo núcleo histórico, milagroso muchas veces, de los mismos es también aumentado a medida que las situaciones históricas se idealizan. Los días de la liberación portentosa de Egipto son los días en que Yahvé desplegó su omnipotencia en beneficio de su pueblo, como no lo volverá a hacer en la misma medida; su recuerdo inolvidable dio pie a los *rapsodas*, o poetas populares de Israel, para cantar las portentosas gestas de Yahvé en la historia de su pueblo.

1 Los LXX, en vez de “viento oriental” (*ruaj qadim*) del TM, leen *vórov* (“viento del sur”), porque en Egipto este viento aselador, que trae las langostas, procede del desierto del sur o del sudeste de las estepas del Sinaí o Abisinia. La Peshitta y la Vg traducen *ventus urens*, porque todo lo seca; cf. Ez 17:10; 19:12. En el v.19, el TM dice *ruaj yam* (“viento del mar”), que para el palestino es el “occidente,” para el egipcio el “norte.” — 2 Cf. Jl 1:2-2:17; Sal 16:9. — 3 *Jamsim* significa “cincuenta,” porque suele tener lugar en los “cincuenta” días entre Pascua y Pentecostés, en primavera. Cf. A. Clamer, o.c., p.ng. — 4 Herod., III 26. — 5 Sab 17:1-20.

11. La Muerte de los Primogénitos.

¹Yahvé dijo a Moisés: “Sólo una plaga más voy a hacer venir sobre el faraón y sobre Egipto, y después de ella no sólo os dejará, sino que os echará de aquí. ²Di, pues, al pueblo que cada hombre pida a su vecino, y cada mujer a su vecina, objetos de plata y oro.” ³Yahvé hizo que hallase gracia el pueblo a los ojos de los egipcios, y aun el mismo Moisés era muy estimado y respetado por los servidores del faraón y por el pueblo. ⁴Moisés dijo: “He aquí lo que dice Yahvé: En medio de la noche pasaré por la tierra de Egipto, ⁵y morirá todo primogénito de la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón, que se sienta sobre su trono, hasta el primogénito de la esclava que está detrás de la muela, y todos los primogénitos del ganado. ⁶Entonces se alzarán en toda la tierra de Egipto gran griterío, como si no lo hubo ni lo habrá. ⁷Pero entre los hijos de Israel, en hombres y animales, ni siquiera ladrará un perro, para que sepáis la diferencia que hace Yahvé entre Egipto e Israel. ⁸Todos cuantos servidores tuyos están aquí, irán entonces a decirme, prosternándose ante mí: Sal tú y todo el pueblo que te obedece. Después de eso, yo saldré.” Y, muy encolerizado, se retiró de la presencia del faraón. ⁹Yahvé había dicho a Moisés: “El faraón no os escuchará, para que se multipliquen mis prodigios en la tierra de Egipto.” ¹⁰Moisés y Aarón habían obrado todos estos prodigios ante el faraón, pero Yahvé endureció el corazón del faraón, y no quería dejar salir de su tierra a los hijos de Israel.

Al fin, el faraón desecha a Moisés, que se da por definitivamente despedido con una negativa absoluta. Pero antes comunica al rey, de parte de Yahvé, un gravísimo castigo, la muerte de los primogénitos todos de Egipto, desde el primogénito del rey hasta el primogénito de la esclava, más los primogénitos de los ganados.

Sabido es que, en la Ley, los primogénitos de los hombres y de los ganados estaban consagrados a Yahvé; que los primeros debían ser rescatados, y sacrificados los segundos. En virtud de esta sentencia general, parece como si Yahvé tomase también para sí los primogénitos de los egipcios en castigo por el decreto del faraón, que condenaba a muerte a los hijos varones de los hebreos. Es singular la expresión del texto sagrado: “En medio de la noche *pasará* (Yahvé) por la tierra de Egipto y morirá todo primogénito” (v.4). Yahvé aquí equivaldría al azote de su venganza, la peste que enviará, la cual no alcanzará a los hijos ni a los ganados de los hebreos, para que se viese mejor que la mano de Yahvé, el Dios de Israel, era quien traía tal estrago. Este será

el castigo con que Dios vengará los muertos en virtud del tiránico decreto del faraón. Por eso ahora, mientras los hijos de Israel celebran alegres la primera *Pascua*, “resonaba el grito discordante de los enemigos y se oía el triste llanto por los hijos muertos; y con igual pena fue castigado el siervo que el amo, y la plebe padecía lo mismo que el rey. Y todos a una, con un solo género de muerte, tenían muertos innumerables, y no bastaban los vivos para sepultarlos, pues en un instante sus más nobles nacidos fueron muertos. A causa de sus magias, no habían creído todos los castigos pasados; pero con la muerte de los primogénitos confesaron que el pueblo era hijo de Dios. Un profundo silencio lo envolvió todo, y en el preciso momento de la noche, tu palabra omnipotente (decreto de exterminio de los egipcios) de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero, se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable, e irguiéndose, todo lo llenó de muerte.”¹

El efecto de la matanza fue fulminante. Los egipcios se postraron ante Moisés, pidiéndole que se fuera. Pero antes el pueblo, hombres y mujeres, debían pedir a sus vecinos todo género de objetos preciosos para celebrar suntuosamente la fiesta a que Yahvé les invitaba, y los egipcios, deseosos de congraciarse con un Dios tan poderoso y terrible, accedieron a la petición, dando lugar a que los hebreos salieran con los despojos de Egipto. Esto viene a ser una compensación de lo que sin remuneración habían, durante muchos años, trabajado, y a la vez un premio por la fe con que habían resistido a la lucha de Dios contra el faraón. Todo esto servirá para que el pueblo imprima más **en su corazón la idea de la fidelidad a Yahvé, el Dios de sus padres**, que, según sus promesas, los saca de la tierra de Egipto para darles en posesión la tierra de Canaán.

Nada encontramos en los textos egipcios alusivo a una muerte general de los primogénitos. Pero no conocemos detalladamente muchos hechos de la historia de Egipto. En todo caso, no es necesario suponer haya habido una mortandad total, sino que puede explicarse el hecho bíblico como una peste que haya afectado a la zona en que se hallaba la corte del faraón. Ya hemos indicado antes que la frase “toda la tierra de Egipto” tiene un sentido hiperbólico, que no ha de tomarse al pie de la letra. Lo mismo se ha de decir de la expresión análoga *todo primogénito de la tierra de Egipto* (v.3). Este modo de hablar radical y exagerado aparece también en la otra frase de que *entre los hijos de Israel ni siquiera ladró un perro* (v.7), todo lo cual nos da una pauta para graduar el sentido de muchas frases del contexto. Para impresionar más al lector, el hagiógrafo recarga las tintas de modo que brille más la mano omnipotente de Yahvé, que castigó a los egipcios y libró a los israelitas.

¹ Sab 18:10-16.

12. Preparación del Éxodo.

Institución de la Pascua (1-14).

¹Yahvé dijo a Moisés y a Aarón en tierra de Egipto: ²“Este mes será para vosotros el comienzo del año, el mes primero del año. ³Hablad a toda la asamblea de Israel y decidles: El día diez de este mes tome cada uno, según las casas paternas, una res menor por cada casa. ⁴Si la casa fuere menor de lo necesario para comer la res, tome a su vecino, al de la casa cercana, según el número de personas, computándolo para la res según lo que cada cual puede comer. ⁵La res será sin defecto, macho, primal, cordero o cabrito. ⁶Lo reservaréis hasta el día catorce de este mes, y todo Israel lo inmolará entre dos luces. ⁷Tomarán de su sangre y untarán los postes y el dintel de

la casa donde se coma. ⁸Comerán la carne esa misma noche, la comerán asada al fuego, con panes ácimos y lechugas silvestres. ⁹No comerán nada de él crudo, ni cocido al agua, todo asado al fuego, cabeza, patas y entrañas. ¹⁰No dejaréis nada para el día siguiente; si algo quedare, lo quemaréis. ¹¹Habéis de comerlo así: ceñidos los lomos, calzados los pies, y el báculo en la mano, y comiendo de prisa, pues es el paso de Yahvé. ¹²Esa noche pasaré yo por la tierra de Egipto y mataré a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los hombres hasta los animales, y castigaré a todos los dioses de Egipto. Yo, Yahvé. ¹³La sangre servirá de señal en la casa donde estéis; yo veré la sangre y pasaré de largo, y no habrá para vosotros plaga mortal cuando yo hiera la tierra de Egipto. ¹⁴Este día será para vosotros memorable, y lo celebraréis solemnemente en honor de Yahvé de generación en generación; será una fiesta a perpetuidad.

Es la fiesta de la *Pascua* una de las tres que, según la Ley, debía guardar Israel. La *Pascua* es, sin duda, más antigua que el éxodo, pues era la fiesta de las primicias de los rebaños que ofrecían los pastores; pero aquí se determina la forma de celebrarla, y se añade una *significación nueva histórica*, la fecha de la liberación de Israel. En textos posteriores se menciona también esta fiesta¹, pero su celebración era distinta. El ritual que aquí se prescribe es el observado en la época evangélica, salvo el detalle de comer recostados a la usanza griega en vez de hacerlo de pie, con el báculo en la mano. Se celebraba el mes de Nisán, el mes primero del año, que comenzaba en primavera. El 10 del mes se escogía la víctima, un cordero o un cabrito, que pudiera ser consumido por la familia, de suerte que no quedase nada para el día siguiente. La causa de esta prescripción es obvia, pues no debían quedar restos del banquete sagrado. Se le sacrificaba el 14 de Nisán, y al comenzar el 15, ya de noche (el día hebreo comenzaba por la tarde) se celebraba el banquete pascual. La forma prescrita de comerlo, “ceñidos los lomos, calzados los pies, el báculo en la mano y comiendo de prisa” (v.11), expresa bien a las claras la manera de la salida de Egipto según se cuenta en 12:335. La fiesta la hará cada uno en su casa después de haber untado el dintel y las jambas de la puerta con la sangre del cordero, para preservar a sus moradores del mal que amenaza a los egipcios. De esto no hay nada en los pasajes paralelos.

El mes de *Nisán* es el antiguo de *Abib*, o de las “espigas,” que abría la primavera². El nombre de Nisán (marzo-abril) es babilónico. Antes de esta ordenación de Ex 12:1, el año comenzaba en otoño. En Babilonia, el año comenzaba en primavera, mientras que en Egipto en julio, cuando comenzaba la inundación del Nilo.

El nombre de *Pascua* viene del hebreo *Pesaj*, que significa “pasar de largo,” y el texto bíblico lo relaciona con el hecho de que Yahvé “pasó de largo” (v.13) junto a las casas de los israelitas, sin sembrar la mortandad en ellas, como en las casas de los egipcios. Es la explicación que deben dar a las generaciones futuras cuando pregunten por el sentido de la *Pascua*: “Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para nosotros este rito?, les responderéis: Es el sacrificio de la Pascua (“del pasar de largo”) de Yahvé, que *pasó de largo* por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas.”³ Los críticos modernos consideran esta etimología como popular y poco científica, como otras de la Biblia. Así, unos relacionan la palabra hebrea *Pesaj* con el *pasaju* babilónico, que significa “aplacar” (a la divinidad)⁴; otros prefieren relacionarla con la palabra egipcia *push'* (“el recuerdo”)⁵. De todos modos, cualquiera que sea la etimología **de la palabra Pascua**⁶, en general hoy día los autores dan por supuesto que era una fiesta de luna llena en el equinoccio de primavera, relacionada con la ofrenda de los primogénitos de animales recién nacidos.

Se ha relacionado también la orden de “untar los postes” con la sangre del cordero (v.7) con la costumbre existente en Babilonia y entre los árabes de “untar” con sangre los postes de una casa para apartar el mal de sus moradores, sobre todo para conjurar las influencias malignas del diablo. Así, en los textos de conjuración babilónicos se alude muchas veces a estos ritos⁷. Bien pudo el legislador hebraico adoptar esta costumbre, dándole un nuevo sentido ritual para las nuevas generaciones.

La tradición cristiana ha relacionado la Pascua o inmolación del cordero del éxodo con el sacrificio de Cristo, Cordero muerto en la cruz, el cual con su sangre nos libró de la muerte merecida: “Nuestra Pascua ha sido inmolada, Cristo.”⁸

La Fiesta de los Ázimos (15-20).

¹⁵Por siete días comeréis panes ázimos; desde el primer día no habrá ya levadura en vuestras casas, y quien del primero al séptimo día comiera pan con levadura, será borrado de Israel. ¹⁶El día primero tendréis asamblea santa, y lo mismo el día séptimo. No haréis en ellos obra alguna, fuera de lo tocante a aderezar lo que cada cual haya de comer; ¹⁷y guardaréis los ázimos, porque en ese mismo día saqué yo vuestros ejércitos de la tierra de Egipto. Guardaréis ese día de generación en generación, como institución perpetua. ¹⁸El primer mes, desde el día catorce del mes, comeréis pan sin levadura hasta el día veintiuno. ¹⁹Por siete días no habrá levadura en vuestras casas, y quien coma pan fermentado será borrado de la congregación de Israel, sea extranjero o indígena. ²⁰No comeréis pan fermentado; en todas vuestras moradas se comerán panes ázimos.”

A esta fiesta de la *Pascua* se añade la de los *Ázimos*, que parece responder a una antigua fiesta de primicias, propia de labradores. De aquí procede la prescripción sobre la abolición del pan fermentado y el uso único del pan *áximo*, no sólo en el banquete pascual, sino durante la semana que sigue. En la legislación levítica estaban prohibidas las ofrendas con levadura⁹. La razón de esta prohibición hay que buscarla en la creencia popular de que la fermentación producida por la levadura suponía una especie de descomposición o corrupción, que hacía impura la ofrenda y el banquete pascual. Jesucristo aplica el símil de la *levadura*, como símbolo de descomposición, a las doctrinas y prácticas de los fariseos¹⁰. **San Pablo invita a los cristianos a purificarse de toda levadura para que sean panes ázimos por la pureza y la verdad**¹¹.

Durante siete días, pues, los israelitas debían privarse de panes fermentados, y en el primero y último día debían celebrar *asamblea* solemne (v.16), absteniéndose de todo trabajo, excepto el que requería la preparación de los alimentos. Es, pues, una prohibición menos rígida que en el *sábado* y en el día de la *expiación*, en que no se permitía ningún trabajo. El sábado que caía dentro de la semana de los *ázimos* debían ofrecerse las primeras espigas de la nueva cosecha¹², lo que parece sugerir un origen agrícola de la semana de los *ázimos*. Al contrario, el mandato de *asar* el cordero parece sugerir un origen nomádico, pues es el sistema más elemental de preparar los alimentos, y por su carácter arcaico es el común en muchas religiones; los héroes de Hornero no procedían de otra manera.

Prescripciones Sobre la Celebración de la Pascua (21-28).

²¹Convocó Moisés a todos los ancianos de Israel y les dijo: “Tomad del rebaño para vuestras familias e inmolad la Pascua. ²²Tomando un manojo de hisopo, lo mojáis en la sangre del cordero, untáis con ella el dintel y los dos postes, y que nadie salga fue-

ra de la puerta de su casa hasta mañana, ²³pues pasará Yahvé por Egipto para castigarle, y viendo la sangre en el dintel y en los dos postes, pasará de largo por vuestras puertas y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir. ²⁴Guardaréis este rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos, ²⁵y cuando hayáis entrado en la tierra que Yahvé os dará, según su promesa, guardaréis este rito. ²⁶Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para vosotros este rito?, ²⁷les responderéis: Es el sacrificio de la Pascua de Yahvé, que pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas.” El pueblo se prosternó y adoró. ²⁸Los hijos de Israel fueron e hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés y a Aarón.

Esta sección, paralela, por su contenido, a la de 1-14, parece provenir de otra fuente que uso Moisés. Muchos consideran los v.24-27 como redacción *deuteronomica*. No se insiste sobre las cualidades de la víctima, sino en la aspersión con sangre del dintel de las puertas y sus montantes o postes. Se especifica que la aspersión ha de hacerse con hisopo, planta a la que se atribuían virtudes purificadoras¹³. Los moradores de las casas *selladas* no debían salir de ellas antes de que pasara Yahvé sembrando el exterminio y la muerte. El v.28 es idéntico al v.30 y es considerado como adición posterior, pues aparece Aarón junto a Moisés, cuando en el v.21 es éste solo el que habla a los israelitas.

Muerte de los Primogénitos de Egipto (29-32).

²⁹En medio de la noche mató Yahvé a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón, que se sienta sobre su trono, hasta el primogénito del preso en la cárcel, y a todos los primogénitos de los animales. ³⁰El faraón se levantó de noche, él, todos sus servidores y todos los egipcios, y resonó en Egipto un gran clamor, pues no había casa donde no hubiera un muerto. ³¹Aquella noche llamó el faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: “Id, salid de en medio de nosotros, vosotros y los hijos de Israel, e id a servir a Yahvé, como habéis dicho. ³²Llevad vuestras ovejas y vuestros bueyes, como habéis pedido; id os y dejadme.”

Lo que estaba predicho sucedió al pie de la letra. Durante la noche, mientras los hebreos celebraban su pascua, el azote de Yahvé descargó sobre las familias egipcias¹⁴, y, en la consternación que esto produjo, el faraón mandó a los jefes hebreos que se fueran de la tierra y le dejaran en paz. Y a toda prisa el pueblo, que estaba prevenido, se puso en marcha cargado con los despojos de los egipcios. Semejante representación de los sucesos parecería indicar que tanto el faraón como los hebreos moraban en la misma ciudad. No tomemos a la letra lo que el autor sagrado ha escrito para expresar la rapidez de la partida y la eficacia de la postrera plaga enviada por Dios a los egipcios.

Sin duda que de las diez plagas es esta postrera la más grave y la que más dificultades ofrece al sentido humano y cristiano. Para el hagiógrafo, **Dios es el dueño de la vida y de la muerte**, el que da muerte y da vida, y lo demuestra enviando sus azotes sobre los egipcios y dando libertad a su pueblo Israel. Es muy digna de nota la descripción que el autor de la Sabiduría **nos ofrece de la palabra omnipotente de Dios**, que descende de los cielos y, como aguda espada, siembra la muerte en Egipto¹⁵. Sería necesario poder precisar bien el sentido histórico de esta compleja narración para juzgar luego de ella, ya que no es suficiente para satisfacernos el hecho indudable de que **Yahvé es el dueño de la vida y de la muerte** y, como tal, pueda enviar

sobre sus criaturas los males que cree convenientes para satisfacer su justicia, la cual nunca obra sin la compañía de la misericordia¹⁶. En la historia egipcia, tal como la conocemos actualmente, no encontramos este hecho insólito de la muerte general de los primogénitos. Esperemos que las investigaciones futuras pondrán en claro estos puntos oscuros de la historia bíblica, como ha pasado con otros más difíciles.

La Salida del Pueblo (33-36).

³³Los egipcios apremiaban al pueblo, dándoles prisa para que salieran de su tierra, pues decían: “Vamos a morir todos.” ³⁴Tomó, pues, el pueblo la masa antes de que fermentara y, envolviendo en sus mantos las artesas que la contenían, se las echaron al hombro. ³⁵Los hijos de Israel habían hecho lo que les dijera Moisés, y habían pedido a los egipcios objetos de plata y oro y vestidos. ³⁶Yahvé hizo que hallaran gracia a los ojos de los egipcios, que accedieron a la petición, y se llevaron aquéllos los despojos de Egipto.

El triunfo de la causa de Yahvé fue total, pues los mismos egipcios exhortaban a los israelitas que se fueran para alejar la maldición de su Dios. El autor sagrado, para describir la celeridad con que se llevó a cabo la salida de los hebreos, dice que éstos tuvieron que llevar la masa antes de fermentar en sus artesas. Los mismos egipcios les dieron objetos de oro y plata, como les habían pedido los israelitas.

Consideraciones Generales Teológicas Sobre los Hechos del Éxodo.

Como tantas veces hemos dicho, la Biblia es un libro religioso, y a la religión, más que a la historia, atienden los autores sagrados, aun cuando narran sucesos históricos. Para alcanzar el sentido religioso de esta primera parte del Éxodo, conviene tener en cuenta lo que era Egipto y lo que era Israel. Era el primero un gran reino, célebre por su riqueza, la cual tenía su origen en el Nilo; por sus monumentos, que debían dejar pasmados a los israelitas; por sus dioses, de los que juzgarían por la grandeza del poder egipcio y por la suntuosidad de sus templos y, finalmente, por su sabiduría, en la cual entraba también la magia. Israel, en cambio, era un pueblo de pastores, sin poder político, sin cultura científica ni artística, fuera de la que se le hubiera pegado en el trato con los egipcios. **De su religión y del poder de su Dios juzgarían todos según el criterio común, por lo que valía el pueblo mismo.**

Esto supuesto, el autor del Éxodo, igual que los autores de los documentos que utiliza, atiende a poner de relieve **la grandeza del poder de Dios sobre el poder del faraón**, de los dioses y de los sabios de Egipto, con el fin de inculcar a su pueblo el aprecio de su Dios y de su religión por encima de los dioses extraños.

A inculcarles esta misma idea se ordenaba el presentar estos sucesos como manifestaciones de la especial providencia que Dios tenía sobre su pueblo. En el Génesis se cuenta la llegada de Israel a Egipto como ya predicha por Dios al patriarca Abraham, junto con la promesa de volverlos a la tierra, **mostrando con esto su verdad, que nunca falta.**

Las dificultades de la libertad de Israel, debidas a lo que llama el texto sagrado el “endurecimiento” del faraón, y que no es más que su empeño en defender los intereses de su reino sobre los particulares de los hebreos, **sirve para mostrar la fuerza del brazo de Dios.** ¿Qué juicio hubiera formado el pueblo si desde el primer momento hubiera logrado Moisés la licencia que deseaba de ir al desierto camino de tres días, la cual se había de convertir en una escapada definitiva? Como después la conquista de Canaán, así la salida de Egipto **tiene que ser una patente**

manifestación del poder de Dios, para que éste quede bien grabado en el ánimo de Israel. Y que el autor sagrado logró lo que pretendía, lo podemos comprobar por los salmos 79 y 105, que celebran las maravillas de Yahvé, así como por muchas alusiones de los profetas a estos mismos sucesos. Oigamos al salmista, que resume la obra salvadora de Yahvé en Egipto:

**“Mandó a Moisés, su siervo,
y a Aarón, su elegido.
E hizo por medio de ellos sus prodigios
y sus portentos en la tierra de Cam.
Mandó a las tinieblas, y las tinieblas vinieron;
pero todavía se resistían a sus órdenes.
Convirtió en sangre sus aguas
y mató sus peces.
Hormigueó de ranas la tierra,
aun dentro de las casas de sus reyes.
Mandó y vinieron los tábanos
y los mosquitos a sus regiones.
Les mandó granizo en vez de lluvia,
y llamas de fuego sobre la tierra,
y abatió sus viñas y sus higueras,
y destrozó los árboles de su territorio.
A una señal suya vino la langosta
y el pulgón en gran número,
y royó toda la hierba de su tierra
y devoró todos los frutos del campo.
E hirió a todos los primogénitos en su tierra,
los principios de su robustez genital.
Y sacólos con plata y oro,
y no había entre ellos enfermo”¹⁷.**

Varias veces hemos hecho observar que la narración del Éxodo está hecha a base de documentos, los cuales describen los sucesos en forma diversa, y a veces en una forma universal y tan ponderativa, como que con ella tendía el autor sagrado a dar a conocer el poder de Dios para la educación religiosa del pueblo. A veces es Moisés quien se dirige al faraón y ejecuta los prodigios con su bastón; otras veces es Aarón el que obra según las órdenes de Moisés. Las plagas suelen afectar al territorio ocupado por los egipcios, dejando libre el que habitaban los hebreos, lo que indica que vivían separados, pero no tanto, porque después se dice que los hebreos pidieron a sus vecinos vestidos y joyas, y las recibieron en tanta abundancia, que salieron ricos de Egipto. Todo esto ofrece sus dificultades, para cuya solución será necesario recurrir a los géneros literarios empleados por los historiadores sagrados, los cuales, al narrar la historia, miran más a enseñar la verdad religiosa que a satisfacer la curiosidad histórica de sus lectores. Por eso, al narrar hechos históricos, lo hacen de modo convencional muchas veces, para causar más impresión al lector, exagerando las cifras y distribuyendo artificialmente ciertos detalles más o menos imaginativos. Los antiguos tenían un concepto mucho más amplio de la historia que nosotros, ya que el conocimiento de la historia, más que una ciencia, era un arte, de forma que el autor procuraba adornar estilísticamente las narraciones, entremezclando a veces sus puntos de vista y, en el caso del

hagiógrafo hebreo, sus consideraciones y enfoques teológicos para edificación religiosa de sus lectores. No cabe duda que en la narración de los portentos del Éxodo hay un tanto por ciento de épica nacional, en la que los hechos se idealizan y agrandan sobre un núcleo histórico primitivo. Sobre todo lo “milagroso” se multiplica hasta la saciedad para recrear la imaginación religiosa del lector.

Camino del Sinaí.

Volvamos un poco la vista hacia atrás. Obtenida en la forma que queda narrada la facultad de salir de Egipto, Israel se dispuso a emprender la marcha. Pero conviene declarar el itinerario seguido por el pueblo bajo la dirección de Moisés, aunque nuestro estudio no servirá sino para que nuestros lectores entiendan lo poco que de ello sabemos.

El punto de partida fue *Ramesés*, que sería la residencia real donde tuvieron lugar los hechos antes narrados. Los críticos discuten la identificación de esta ciudad. Sobre su identificación véase el comentario a 1:11. En todo caso, debía estar en el nordeste del Delta egipcio. Con todo, no debemos suponer que los israelitas residieran todos en esta ciudad, sino que allí estaba la mayor parte y lo más representativo. El texto sagrado unas veces nos habla de Israel como si fuera un puñado de hombres que se mueven con facilidad; pero no hemos de olvidar que, aun sin aceptar por histórica la cifra de 600.000 hombres de guerra — lo que elevaría el total del pueblo a dos millones y medio o tres de personas (cifra jamás alcanzada en Israel) —, hemos de admitir que eran varios miles de hombres con sus mujeres, niños y ganados, que ni se pueden reducir a un pequeño espacio ni se mueven como un regimiento de tropa ligera, que marcha sin impedimento. Puestos en marcha, se dirigen hacia el sudeste, dejando el camino ordinario de Canaán (*vía maris*), por donde pasaba la normal ruta caravanera hacia Mesopotamia y el país de los hititas en el Asia Menor, para internarse en el desierto, adonde Dios los llamaba. Sin duda que Dios quería aislarlos de los otros pueblos y de las rutas concurridas para formar en ellos una nueva conciencia nacional y religiosa que los inmunizara contra la posible absorción de los habitantes de Canaán, adonde iban a residir por concesión divina. Era preciso que Israel pasara aislado durante una generación en las estepas del Sinaí, para que murieran la mayor parte de sus componentes con mentalidad y propensión a la idolatría y surgiera una nueva generación formada según las nuevas ideas religiosas y adiestrada en la guerra para poder hacer frente a los cananeos. Cuando Moisés y Aarón alegaban al faraón, como razón para salir, el ir a sacrificar a Yahvé, sin duda que no medían el alcance de sus palabras ni suponían lo que este éxodo iba a significar.

Para penetrar en el desierto era preciso atravesar el mar. No hay unanimidad entre los autores acerca del estado del mar Rojo por aquella fecha. Hay quienes aseguran que el golfo de Suez no subía más de lo que sube hoy. Pero la sentencia más corriente es que se prolongaba hasta los lagos Amargos. Según esto, el paso del mar Rojo pudo haber tenido lugar por el extremo del golfo actual o por entre los lagos. La elección depende de la localización de los sitios mencionados en el texto sagrado y también de las facilidades que se suponga pudiera ofrecer el terreno para realizar el paso. Nadie parece creer que Dios los hubiera conducido por el sitio más difícil para hacer mayor ostentación de su poder. Por dondequiera que hayan pasado, el texto sagrado nos dice que lo hicieron por la noche. Este detalle puede servir de base para calcular la masa del pueblo que salía de Egipto. Pasado el mar, por dondequiera que fuese, Israel dejaba Egipto y pisaba el desierto del sur, el que se extiende entre el nordeste de Egipto y el sur de Canaán.

El mar Rojo termina dividido en dos golfos. Uno es el elanítico o de Akabah, en donde viene a terminar el repliegue del suelo que forma el valle del Jordán, el mar Muerto y el Arabah, y el otro es el Hieropolitano, que termina en Suez, en otro tiempo Clysma, y por los lagos Amar-

gos se prolonga, siguiendo la línea del canal marítimo actual hasta el Mediterráneo.

La península del Sinaí tiene casi la forma de un triángulo isósceles. El ángulo formado por los dos golfos termina en el cabo Mohamed o *Posidium*, que decían los antiguos, y que mira hacia el sur. La costa es arenosa, pero el interior está constituido por una masa de montañas areniscas primero, graníticas después, separadas por algunos valles cubiertos de arena, resultado de la disgregación de las rocas. Subiendo hacia el norte, nos hallamos con una llanura también arenosa y luego con el desierto de Et-Tij, cuyo suelo está cubierto de cascajo y responde al desierto de Farán. Subiendo más arriba, se extiende el desierto de Sin. Toda la península es un verdadero desierto de tipo estepario por la escasez grande de agua. Sólo algunas fuentes, la principal de las cuales es la de Feirán, que forma un verdadero oasis, y que en algún tiempo fue asiento de un pueblo, honrado con el nombre de ciudad episcopal, pero que hoy se halla reducido a un pequeño grupo de pequeñas casas o chozas de beduinos. El resto de la población semítica es nómada y vive miserablemente de los ganados que puede criar en aquellas tierras, escasas de hierba, porque lo son de agua. La masa de la población actual se calcula en 4.000 ó 6.000 almas. Y no hay pruebas de que en otro tiempo tuviera mayor número.

Lo que sí podemos dar por cierto es que los egipcios explotaron desde los comienzos de su historia las minas de cobre de Sara-bit-el-Khadim y de turquesa en Maftait, hoy Wady Mugarah, ambas situadas en el golfo Hieropolitano. Los monumentos que allí quedan todavía hoy son una muestra de la importancia que en muy remota antigüedad se dio a estas minas. En muchos de aquellos estrechos y áridos valles se ven grabadas en las rocas inscripciones en escritura primitiva alfabética, y también nabatea, griega y latina, que son una prueba de haber servido aquellos valles de camino para los mercaderes y peregrinos, que dejaron en aquellos grafitos el recuerdo de su paso.

Todos estos valles que van encajonados en los macizos rocosos, llevan hoy nombres árabes, que apenas tienen nada que ver con los nombres que la Biblia da a las estaciones en que van acampando los hebreos. Y ya se deja por aquí entender la dificultad de identificar estos nombres y trazar el itinerario de Israel a través de la región. Dice una máxima común que la geografía y la cronología son los dos ojos de la historia. **El Espíritu Santo no ha querido ofrecernos estos dos ojos en esta historia primitiva de Israel**, sin duda para que así atendiéramos a las enseñanzas proféticas de la historia, que pueden ser independientes, tanto de la geografía como de la historia.

Todavía hay otra cosa que agrava la dificultad geográfica, y es que a veces se puede dudar si el orden de los textos bíblicos es el auténtico primitivo y si no ha habido trastrueque en las páginas de la Escritura que venga a aumentar la dificultad de seguir el orden de la narración. Por de pronto, no cabe duda que en la lista de las cuarenta etapas que nos ofrece el c.33 de los Números existe alguna alteración en el orden del texto. Y parece que no es el único; con esto la exégesis del Pentateuco se hace más difícil¹⁸.

Salida Triunfante de los Israelitas de Egipto (37-42).

³⁷Partieron los hijos de Israel de Ramesés para Sucot en número de unos seiscientos mil infantes, sin contar los niños. ³⁸Subía, además, con ellos una gran muchedumbre de toda suerte de gentes y muchas ovejas y bueyes y muy gran número de animales. ³⁹Cocieron bajo la ceniza la masa que habían sacado de Egipto, e hicieron panes ácimos, pues la masa no había podido fermentar, por la mucha prisa que para salir les daban, y ni para comer pudieron preparar nada. ⁴⁰La estancia de los hijos de Israel en Egipto duró cuatrocientos treinta años. ⁴¹En aquel mismo día salieron de la

tierra de Egipto todos los ejércitos de Yahvé. Aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto, ⁴²será noche de vigiliass a Yahvé, y con vigiliass a Yahvé las celebrarán todos los hijos de Israel por todas sus generaciones.

Por fin, después de tanto luchar, salió Israel de Egipto. Y salen empujados por los mismos egipcios, aunque con temor de que el faraón se vuelva atrás, como tantas veces había hecho. Al cabo de cuatrocientos treinta años ¹⁹salen de Egipto en número de 600.000 varones aptos para la guerra (lit. en heb. “de a pie”), sin contar las mujeres, los ancianos, los niños y mucha otra gente que se les agregó. En suma, si se ha de tomar la cifra a la letra, unos dos millones y medio o tres, con sus ganados en crecido número y todos los enseres de la casa. Naturalmente, tenemos que acudir aquí también al género literario hiperbólico, tan querido de los escritores orientales. No es fácil concebir una movilización de más de dos millones de personas con sus ganados y enseres en una noche. Algunos autores han querido explicar el número bíblico traduciendo en vez de “mil” por “familia” (el `elef en heb. “mil” es susceptible de esta acepción), y entonces serían seiscientas cabezas de “familia,” cifra que probablemente se acerca a la realidad. De todos modos, ya sabemos que en la Biblia las cifras se aumentan sistemáticamente, sobre todo cuando se trata de narraciones idealizadas por la épica nacional. La salida triunfal de los israelitas de Egipto es el punto de partida de las grandes gestas en la epopeya histórica hebrea y punto de referencia de la literatura profética y lírica posterior. Así, el profeta Isaías nos pinta la vuelta de la cautividad caldándola sobre el hecho del éxodo de Egipto. La gloria de Yahvé viene por el desierto a la cabeza de su pueblo, cuyos pecados han sido expiados. Una voz grita: “Abrid camino a Yahvé en el desierto, allanad en la soledad camino a vuestro Dios. Que se rellenen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuevas y se nivelen los declives, porque va a mostrarse la gloria de Yahvé.”²⁰ Y poco más adelante describe el camino del desierto, convertido en hermoso vergel: “Yo, Yahvé, haré brotar manantiales en las alturas peladas, y fuentes en medio de los valles, tornaré el desierto en estanque, y la tierra seca en corrientes de aguas. Yo plantaré en la soledad cedros y acacias, mirtos y olivos. Yo plantaré en la soledad cipreses, olmos y alerces juntamente, para que todos vean y comprendan y todos consideren y entiendan que es la mano de Yahvé la que hace esto, y el Santo de Israel el que lo crea.”

De semejante manera, el autor del relato del Éxodo idealiza la salida del pueblo de Israel y nos lo presenta no como a tribus beduinas cuando cambian de campamento, llevando consigo cuanto poseen, desde sus tiendas y enseres hasta sus ganados, sino como lucido *ejército* (v.41), bien ordenado y como dispuesto a la parada. Su número tiene así que responder a las tan repetidas promesas del Señor: “Yo te multiplicaré y te haré como las estrellas del cielo y como las arenas que hay en las orillas del mar.”²¹ Los historiadores sagrados son *profetas* más que *historiadores* estrictos y subordinan la historia a la expresión de las enseñanzas proféticas. Así, en Núm 2:10 se presenta a Israel formando el *ejército* disciplinado de Yahvé, dividido en doce cuerpos de ejército, que acampan y marchan muy ordenados bajo sus jefes y sus enseñas. Naturalmente, en todo esto hay mucho de convencional, ya que se idealizan las situaciones históricas en función de ideas teológicas. Así, Israel, conforme a la promesa hecha a Abraham, debía salir de Egipto multiplicado como las arenas del mar, y de ahí la elevada cifra del texto bíblico²².

Respecto de las localizaciones de *Ramesés* véase el comentario a 1:11. *Sucot* es identificada con el *Tjeku* egipcio por algunos autores, localizándolo en el actual *Tell el-Masjuta* o en la desembocadura del *Wady Tumilat*²³. Algunos autores interpretan *Sucot* en su significación hebrea de *Tiendas*, y así no se trataría de una indicación geográfica, sino una puntualización de que los israelitas, al empezar su peregrinar, empezaron a utilizar los campamentos de *tiendas*²⁴.

A los israelitas se les juntaron extranjeros, egipcios o semitas que ansiaban la hora de la libertad de la opresión del faraón. Aparecen mencionados en textos posteriores²⁵.

Fecha de la Salida de los Israelitas de Egipto.

Dos cuestiones están implicadas en la afirmación del v.40 sobre la estancia de los israelitas en el imperio de los faraones. La primera, cuánto tiempo estuvieron allí, y la segunda, cuándo salieron. Solucionadas estas dos, podríamos saber la fecha de entrada de los mismos en Egipto.

1. Duración de la Estancia de los Israelitas en Egipto.

Los textos de la Escritura no coinciden al dar el número de años relativos a la duración de la permanencia de los hijos de Israel en tierra de los faraones. Así, hay una doble tradición: en Gén 15:13-16 se dice en la promesa de Dios a Abraham: “tu descendencia será esclava en tierra extranjera durante cuatrocientos años, y a la *cuarta* generación volverá aquí.” Es la cifra que da San Esteban (Act 7,6) y Flavio Josefo²⁶. En cambio, en Ex 12:40 (según el TM, V6, Sir.) se habla de cuatrocientos treinta años, mientras que en las versiones LXX, Samarit., Vet. — Lat., se computa este número de cuatrocientos treinta para el tiempo en que los patriarcas y los israelitas estuvieron en Palestina y Egipto. Según San Pablo²⁷, esta cifra se computa desde la vocación de Abraham hasta Moisés. Dividida en dos la cifra de cuatrocientos treinta, tenemos que se asignan doscientos quince para los patriarcas en Canaán y otros doscientos quince para los israelitas en Egipto²⁸. Es la cifra seguida por Eusebio. Luego tenemos tres cifras: 400, 430 y 215. Las dos primeras pueden considerarse aproximativamente las mismas en números redondos. Por los datos bíblicos, pues, no podemos saber cuánto tiempo estuvieron los hebreos en Egipto. Por los datos extrabíblicos tampoco, como vamos a ver, pues no sabemos a punto fijo cuándo entraron ni cuándo salieron. Únicamente se pueden hacer conjeturas; pero, desde luego, las hipótesis fluctúan en un par de siglos.

2. Fecha del éxodo de los hebreos.

Respecto de la fecha del éxodo hay dos opiniones:

a) El éxodo tuvo lugar en el siglo XV a.C., en tiempos de la dinastía XVIII (hacia el 1450-49). Según esta hipótesis, el faraón opresor (el que condenó a los israelitas a trabajos forzados y dio la orden de exterminio de sus varones recién nacidos) fue *Tutmo-sis III* (1504-1447), y el faraón del tiempo del éxodo, *Amenofis II* (1447-1420). Es la opinión de Ruffini, Bea, Frey, Schopfer, Touzard.

b) El éxodo tuvo lugar en el siglo XIII, bajo la dinastía XIX (hacia el 1220 a.C.). Según esta opinión, el faraón opresor-constructor sería *Ramsés II* (1292-1225), y el faraón del éxodo, *Merneptah* (1225-1214).

Los patrocinadores de la primera tesis (s.XV, din.XVIII) creen que su posición está más conforme con los datos bíblicos, pues, según opinión comúnmente aceptada por todos, Saúl empezó a reinar en el siglo XI a.C., y David y Salomón en el siglo x. Ahora bien, según I Re 6,1, el templo fue inaugurado cuatrocientos ochenta años después de la salida de los israelitas de Egipto, lo que nos lleva al siglo XV como fecha del éxodo.

Por otra parte, en la *estela de Merneptah* encontramos la mención de *Israel* (la primera mención del pueblo hebreo en textos extrabíblicos) como si residiera ya en Canaán. He aquí el texto:

“Los príncipes se han postrado y han exclamado: ¡Salom!

**¡Ningún pueblo vasallo alza la cabeza!
Tehenu fue arrastrado, Hatti está en paz;
Asolado Canaán con (?) todos los malvados;
Ascalón deportado, maniatado Gezer, aniquilado Yanu'am;
Israel destruido, no queda ni simiente.
¡Palestina está como una viuda por Tameri!’”²⁹**

Como *Israel* aparece mencionado entre Canaán, *Ascalón*, *Gezer*, parece que ya está instalado como pueblo en Palestina, y como Merneptah es del siglo XIII a.C., luego parece deducirse que Israel debió de salir mucho antes de Egipto.

A esta argumentación contestan los mantenedores de la segunda opinión (s.XIII, fin. XIX) que los números en la Biblia son redondos y muchas veces artificiales. En concreto, la cifra de cuatrocientos ochenta años dada en 1 Re 6:1 con motivo de la inauguración del templo de Salomón parece el resultado de multiplicar 40 por 12, siendo el primer número sinónimo de una generación, y el segundo es estereotipado en la Biblia, en relación con las 12 tribus de Israel³⁰.

Cuanto a la alusión a Israel en la estela de Merneptah, puede decirse que, aunque figure junto a Ascalón y Gezer, no se sigue que sea considerado como una nación asentada ya en Palestina. A este propósito, los egiptólogos reparan en que todas las localidades mencionadas en la estela llevan el determinativo geográfico egipcio, excepto Israel, que lleva sólo el determinativo de pueblo extranjero. Así puede explicarse la mención en la estela suponiendo a Israel errante por el desierto y perseguido por el faraón, el cual vanidosamente lo da por vencido y “sin simiente.”³¹ Algunos autores suponen que, antes del éxodo, algunos grupos de israelitas se habrían establecido en Canaán, lo que es bastante verosímil teniendo en cuenta las facilidades de comunicación entre Egipto y dicha región, que debía, por otra parte, atraerles por sus recuerdos atávicos de la época patriarcal. En este supuesto, los israelitas sacados por Moisés del imperio faraónico serían parte de los descendientes de Jacob; pero para el autor sagrado sólo cuentan ellos, ya que la nueva teocracia se ha de formar en el desierto a base de aquel núcleo de las doce tribus de Israel.

La razón más fuerte para sostener que los hebreos salieron en el siglo xm, en tiempos de la dinastía XIX, es que en este supuesto se explican mejor los hechos que narra la Biblia respecto de los trabajos de aquéllos en la construcción de la ciudad de Ramesés. Sabemos que Ramsés II (1292-1224) fue el gran faraón constructor que estableció su corte en el Delta, frente a los faraones de la dinastía XVII, que la tenían en Tebas (Alto Egipto). Así, cuando la Biblia habla de la tierra de *Gosén* como lugar de permanencia de los israelitas y de sus trabajos forzados en la construcción de ciudades en esta zona, se explica todo fácilmente. Los documentos egipcios hablan de una ciudad llamada *Pi-Rameses*³², construida por Ramsés II, la cual es, sin duda, la *Ramesés* del texto bíblico. Al contrario, no tenemos ningún documento egipcio en el que se mencionen construcciones de los faraones de la dinastía XVIII (s.XV) en el Delta oriental ni que hayan residido en esa zona. ¿Cómo concebir, pues, el acceso de Moisés a la corte faraónica en tiempos en que esa corte no estaba en esa región? En cambio, eso es perfectamente explicable suponiendo que Moisés tuvo audiencias con un faraón de la dinastía XIX (s.XIII), que tenía la corte en territorio cercano a Gosén.

Por otra parte, si el éxodo hubiera tenido lugar en el siglo XV, unos cuarenta años después, al entrar los israelitas en Canaán se habrían encontrado con la situación política reflejada en las cartas de Tell-Amarna (escritas a Amenofis IV, Akhnatón: 1382-1362). Es más, los nombres de los reyezuelos de Palestina que aparecen en estas cartas debían coincidir en gran parte

con los reyes que encuentra Josué al entrar en Canaán, y no coinciden en absoluto. Luego la entrada de los israelitas en Canaán (y, en consecuencia, la salida de los mismos de Egipto) debió de tener lugar en una época posterior al siglo XIV a.C.

Finalmente, las excavaciones arqueológicas de Palestina y de Transjordania parecen favorecer la hipótesis de la entrada de los israelitas en los siglos XIII-XII; pues, de un lado, parece que en Palestina hay un bache cultural en esta época, atribuible a la invasión de los israelitas semibедуinos, que lo arrasaron todo a sangre y fuego al entrar en Canaán. Y parece que en los estratos de la antigua Jericó hay indicios de una destrucción en esta época, que puede ser muy bien la realizada por el propio Josué³³. Por otra parte, las excavaciones hechas en Transjordania prueban que esta región estuvo deshabitada entre los años 1800 y 1300 a.C. Como en el relato bíblico se habla de ciudades y reyes que regían estas regiones y de poblaciones sedentarias que se opusieron a la entrada de los israelitas, se sigue que éstos invadieron Transjordania después del 1300 a.C. Este dato parece concordar con el dato bíblico de que en Edom hubo ocho reyes antes de establecerse la monarquía en Israel³⁴. Tomando como cifra media de cada reinado veinticinco años, nos da un total de doscientos años, el intervalo entre Saúl (s.XI) y Merneptah (s.XIII).

Por todas estas razones, hoy día la mayor parte de los egiptólogos y exegetas sostienen como fecha del éxodo la del siglo XIII (din.XIX) bajo Merneptah³⁵.

La Ley de la Pascua (43-51).

⁴³**Dijo Yahvé a Moisés y a Aarón: “Esta es la ley de la Pascua. No la comerá ningún extranjero.** ⁴⁴**Al siervo comprado al precio de plata le circuncidarás y la comerá;** ⁴⁵**pero el adventicio y el mercenario no la comerán.** ⁴⁶**Se comerá toda en casa, y no sacaréis fuera de ella nada de sus carnes, ni quebrantaréis ninguno de sus huesos.** ⁴⁷**Toda la asamblea de Israel comerá la Pascua.** ⁴⁸**Si alguno de los extranjeros que habite contigo quisiera comer la Pascua de Yahvé, deberá circuncidarse todo varón en su casa, y entonces podrá comerla, como si fuera indígena; pero ningún incircunciso podrá comerla.** ⁴⁹**La misma ley será para el indígena y para el extranjero que habita con vosotros.”** ⁵⁰**Todos los hijos de Israel hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés y a Aarón.** ⁵¹**Aquel mismo día sacó Yahvé de la tierra de Egipto a los hijos de Israel por escuadras.**

La fiesta de la Pascua era la fiesta nacional por excelencia. De aquí la importancia de este pasaje, en el cual se permite tomar parte en ella a los extranjeros, cualesquiera que sean, con tal de que se resignen a circuncidarse, por el que los varones se incorporaban a la alianza de Yahvé con Abraham, y, por consiguiente, al pueblo de Dios y a la esperanza de las promesas mesiánicas. Agregados los varones, que son los representantes de la sociedad familiar según la mentalidad semita, las mujeres quedan también agregadas³⁶. Los siervos, como propiedad del amo y miembros de la familia, debían ser circuncidados para que participasen de la Pascua como los demás. El v.49 indica bien claro que esta disposición miraba a los habitantes de Canaán y a su incorporación a la nación israelita. Esto era un prenuncio de la admisión de los gentiles al reino mesiánico.

Con los israelitas habían salido bastantes extranjeros, que se les habían agregado por diversas circunstancias. Moisés, al establecer las leyes fundamentales de la nueva teocracia, tiene en cuenta la presencia de estas gentes, que, aunque no son israelitas, están de algún modo vinculadas a ellos. En la legislación mosaica se distinguen diversas clases de extranjeros: el *ger*, que era un miembro permanente de la comunidad hebrea, y en muchos casos tenía los mismos dere-

chos y deberes cívicos, religiosos y morales que los propios israelitas³⁷; son los habitantes indígenas después del establecimiento de los hebreos en Canaán; en cambio, el extranjero llamado *tosab* moraba accidentalmente entre los israelitas, no de modo permanente; el *sajir* era el mercenario que por un salario determinado ofrecía su trabajo durante algún tiempo. Estos dos últimos no se consideraban como pertenecientes al pueblo de Israel aun en calidad de agregados. Y por ello estaban excluidos de la celebración de la Pascua. No obstante, se preveía el caso del que quisiera circuncidarse y agregarse al pueblo israelita (v.48), quedando entonces con el derecho de celebrar la Pascua. El esclavo formaba parte de la familia, y por ello podía participar de la Pascua³⁸. La forma de preparar el cordero pascual es como sigue: al cordero no se le ha de quebrar hueso alguno; y San Juan nos ha declarado el sentido típico de este rito³⁹; pero la razón histórica era que el cordero debía ser preparado asándolo entero al fuego, al modo más primitivo de preparar la carne. Esta forma primitiva adquiere un carácter religioso, lo mismo que el cuchillo de sílex para practicar la circuncisión⁴⁰. Otra prescripción determinaba que la Pascua debía comerse en casa, sin duda para no profanar los restos de la víctima que había sido sacrificada con finalidad religiosa (v.46)⁴¹.

1 Cf. Ex 23:145; 34,18s; Dt 16.1s. — 2 Cf. Ex 13:4; 23,15; 34,18. — 3 Ex 12:26-27. — 4 Es la opinión de Zimmern, *Beirldge zur Kenntniss der babylonischen Religion* (Leipzig) P-92. — 5 Así Hommel. Otra opinión es la de B. Courayer, relacionando la palabra *Pesaj* con otra parecida egipcia que significaría “golpe,” y así el *Pesaj* aludiría al “golpe” de Yahvé contra los egipcios. Cf. RB (1955) p.481-496; véase A. Clamer, o.c., p.127. — 6 Nuestra palabra *Pascua* viene del Pascha de la Vg., que es la transcripción del *πάσχα* de los LXX, que lo es, a su vez, del arameo *pasja'* (en heb. *Pesaj*). En el Pentateuco, la Vg. transcribe *Phase*. — 7 Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1903) p.257; A. Jeremías, *Das Aite Testament im Lichte des Alten Orients* (1930) p.412; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908) p.342; cf. A. CLAMER, o.c., p.i25. — 8 1 Cor 5:7 — 9 Cf. Lev 2:11; 6:10. — 10 Mt 16:6. — 11 1 Cor 5:7-8; Gál 5:9. — 12 Lev 23:10-11. — 13 Cf. Lev 14:6; Núm 19:6,18; Sal 51:9. — 14 Sab 18:9s. — 15 Sab 18:15s. — 16 Sab 21:233. — 17 Sal 88:26-37. — 18 Bibliografía Sobre El Posible Itinerario De Los Israelitas Por La Península Del Sinaí: M. J. Lagrange, *Itinéraire Des Israélites Du Pays De Gessen Aux Bordes Du Jourdan*: RB (1900); B. Meistermann, *Guide Du Nil Au Jourdan Par Le Sina'i Et Petra* (París 1909); J. De Kergor-Lay, *Sites Délaisés d'Orient* (París 1911); B. Ubach, *El Sinaí. Viatge Per I Arabia Pètea, Cercant Les Pertjades d'Israel* (Vilanova Di Geltrú 1913); J. M. Abel, *Géographie De La Palestine* (París 1933); G. Bourdon, *La Route De L'exode De La Terre De Gessen A Mará*: RB (1932); J. Cle-dot, *Notes Sur L'isthme De Suez*: “Bouletin De l'Institut Français d'Archéologie Orientale,” T16 P.201s; A. Mallon, *La Mer Rouge Et L'Exode*: Bi (1925); A. Barrois, *Aux Mines Du Sina'i*: EB (1930); F. Schmidt, *Einwandenmg Israel In Kanaan* (Berlau 1933). — 19 Según Gén 15:13 son cuatrocientos años. — 20 Is 40:3-5. — 21 Is 41:18-21. — 22 Gén 22:17. — 23 Cf. ABEL, *Géog.* II (1938) p.208.469-470. — 24 Así A. Mallon, o.c., p.105. — 25 Cf. Núm 11,4; Dt 29:11; Jos 8:35. — 26 *Ant. lud.* II 15,3. — 27 Gál 3:16-17. — 28 Según los datos bíblicos, Abraham tenía setenta y cinco años al entrar en Canaán. 3 cien engendró a Isaac; éste, a los sesenta, engendró a Jacob, y éste, a los ciento treinta, tiende a Egipto, lo que nos da un total de doscientos quince años para todos los patriarcas. — 29 Es la versión de G. Ricciotti (o.c., p.39). He aquí otra más completa: “Los príncipes se prosternaron para decir *Salom!*, nadie alza la cabeza entre los “nueve arcos” (enemigos de Egipto) después que la Libia ha sido devastada. Kheta está en paz. Canaán es prisionera. Ascalón es transportada. Gezer, sometida. Yanu'am, como si no existiera. *Israel* está destruido y no tiene simiente. Palestina es como una viuda (*harit* en egipcio) de Egipto (*Har* en egipcio). Todos los países son reunidos en paz, pues todos los nómadas han sido sometidos al rey del sur y del norte, Bimri Miamón, hijo de Ra, Merneptah Hotepfirmat, para él la vida, como a Ra para siempre. — 30 Salomón y David reinaron cada uno cuarenta años, lo mismo que los jueces Eli, Gedeón, Baraq-Débora, Otoniel. Israel permaneció cuarenta años en el desierto. De todo esto es fácil deducir el carácter convencional del número 40. — 31 Cf. G. Ricciotti, o.c., p.199; Virey: RB (1900). — 32 Cf. *Estela de Beisán*; véase RB (1930) p.i38. — 33 Es la opinión, entre otros, de H. Vincent, máxima autoridad en palestinología. Cf. RB (1932) p.266-276. — 34 Gén 36:31; 1 Par 1:23. — 35 Es la opinión de Maspero, Brugsch, Neville, Courayer, Vincent, Lagrange, Hemisch. — 36 Gén 34:145. — 37 Cf. Lev 16:29; 31; 17; 18:26. — 38 Cf. Gén 17:12; véase A. Clamer, o.c., p.134. — 39 Jn 19:36. — 40 Véase art. *Agneau pas-cal* en Dvs I. — 41 Cf. Ex 12:9.

13. Nuevas Prescripciones.

La Ley de los Primogénitos (1-16).

¹Habló Yahvé a Moisés y le dijo: ²“Conságrame todo primogénito. Todos los primogénitos de los hijos de Israel, tanto de los hombres como de los animales, míos son.”
³Moisés dijo al pueblo: “Acordaos siempre del día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre, pues ha sido la poderosa mano de Yahvé la que os ha saca-

do. No se comerá pan fermentado. ⁴Salís hoy en el mes de Abib. ⁵Cuando te introduzca Yahvé en la tierra de los cananeos, de los jéteos, de los amorreos, de los jeveos y de los jebuseos, que a tus padres juró darte, tierra que mana leche y miel, guardarás este rito en este mismo mes. ⁶Durante siete días comerás pan ázimo, y el día séptimo será fiesta de Yahvé. ⁷Se comerá pan ázimo durante siete días, y no se verá pan fermentado ni levadura en todo el territorio. ⁸Dirás entonces a tus hijos: Esto es en memoria de lo que por mí hizo Yahvé al salir de Egipto. ⁹Esto será para ti como una señal en tu mano, como un recuerdo a tus ojos, para que tengas en tu boca la ley de Yahvé, porque con su poderosa mano te ha sacado Yahvé de Egipto. ¹⁰Observarás esto al tiempo fijado, de año en año. ¹¹Cuando te haya introducido Yahvé en la tierra de los cananeos, como lo juró a tus padres, y te la haya dado, ¹²consagrarás a Yahvé todo cuanto abre la vulva; y de todo primer parto de los animales que tengas, el macho lo consagrarás a Yahvé; ¹³el del asno lo redimirás por un cordero, y si no lo redimes, lo desnucará. También redimirás a todo primogénito humano de entre tus hijos. ¹⁴Y cuando tu hijo te pregunte mañana: ¿Qué significa esto?, le dirás: Con su poderosa mano nos sacó Yahvé de Egipto, de la casa de la servidumbre. ¹⁵Como el faraón se obstinaba en no dejarnos salir, Yahvé mató a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los primogénitos de los hombres hasta los primogénitos de los animales; por eso yo sacrifico a Yahvé todo primogénito de los animales y redimo todo primogénito de mis hijos. ¹⁶Esto será como una señal en tu mano, como un recuerdo a tus ojos, porque fue con su poderosa mano como nos sacó Yahvé de Egipto.”

Dos puntos abarca la presente perícopa: la ley sobre los primogénitos (1-2 y 11-16) y la de la Pascua (3-10).

La muerte de los primogénitos, hombres y animales, la postrera plaga con que Yahvé arrancó al faraón la libertad de su pueblo, nos trae una nueva ley, la consagración de los primogénitos a Yahvé. Sin duda que era esta ley más antigua que el éxodo, pero aquí se le da este significado nuevo histórico, a la manera que en Gén 9:12s se pone el arco iris como señal de la alianza de Dios con Noé y con todo el género humano. La consagración a Dios de cuanto abre el seno de las madres es un reconocimiento de que la procreación de la vida, que multiplica las familias y su riqueza, es un don de Dios. Sobre lo mismo se vuelve a hablar en la legislación mosaica¹. Y también aquí tenemos una repetición del precepto entre los v.12 y 11-16. Una vez más **se repite la ley de la Pascua y el modo de celebrarla en memoria de la libertad de Egipto:** “Observarán esto al tiempo prefijado, de año en año” (v.10). Y se insiste en el sentido histórico de la solemnidad, que se ha de celebrar perpetuamente. Esta repetición de la misma ley indica bien claro la forma compleja de la composición literaria del Éxodo. Los críticos ven aquí la mano del *deuteronomista*.

Los israelitas deben llevar siempre el recuerdo de los días memorables del éxodo: “será como una *señal* en tu mano, como un recuerdo en tus ojos...” (v.9). Probablemente el hagiógrafo, al urgir de este modo plástico la necesidad de conservar el recuerdo de los días gloriosos del éxodo, pensaba en la costumbre de los tatuajes en las manos y en la cara que los israelitas habían visto en los egipcios, los cuales pintaban la imagen de su dios preferido en sus miembros más manifiestos para declarar su pertenencia a él². Naturalmente, la recomendación del autor sagrado es simbólica y no quiere imponerla materialmente. En la época tardía del judaísmo se puso de moda llevar este texto, juntamente con el de Dt 6:4-9 y 11:13-21, ligado a las manos y a la fren-

te³.

Algunos autores han querido ver en la consagración de los primogénitos una sustitución de la bárbara costumbre extendida en Canaán de sacrificar a los hijos. En realidad, en el contexto no hay alusión alguna a esta práctica, que es siempre condenada con horror por los autores sagrados. La ofrenda de los primogénitos tiene un carácter de reconocimiento de los dones de Dios, que arranca ya de la época prepatriarcal⁴, y ahora se le da un nuevo sentido de recuerdo de la liberación de Egipto, sin duda en acción de gracias por haber sido perdonados los primogénitos de los hebreos al pasar el ángel exterminador que mató a los egipcios. **Como al rito de la Pascua — sin duda celebrada antes de Moisés como** fiesta de primicias entre los nómadas — se le da un nuevo sentido de *paso* de Yahvé junto a las casas de los israelitas, así a la antigua costumbre de ofrecer los primogénitos de los animales se le da ahora, además del sentido de entrega y de reconocimiento de la propiedad de Dios sobre todos los animales, un sentido de *memorial* por la libertad de la opresión egipcia y la preservación de los primogénitos.

En el caso de que el primogénito fuera un asno (v.16), como animal impuro⁵, será reemplazado por un cordero; de lo contrario, se le matará rompiéndole la nuca, pero no sangrándole, para que no haya ningún parecido con la idea de *sacrificio* o inmolación, que son ofrenda de sangre.

No se especifica aquí cómo se hará el rescate del primogénito de los hombres (v.16), pero en la legislación posterior se concretará⁶.

El Paso del Mar Rojo (13:17-14:31).

¹⁷Cuando el faraón dejó salir al pueblo, no le condujo Yahvé por el camino de la tierra de los filisteos, aunque más corto, pues se dijo: “No se arrepienta el pueblo si se ve atacado, y se vuelva a Egipto.” ¹⁸Hízole Yahvé rodear por el camino del desierto, hacia el mar Rojo. Los hijos de Israel subían en buen orden desde Egipto. ¹⁹Moisés había recogido los huesos de José, pues había hecho jurar José a los hijos de Israel que, cuando Yahvé los visitara, se llevarían consigo sus huesos lejos de allí. ²⁰Partieron de Sucot, acamparon en Etam, al extremo del desierto. ²¹Iba Yahvé delante de ellos, de día, en columna de nube, y de noche en columna de fuego, para alumbrarlos y que pudiesen así marchar lo mismo de día que de noche. ²²La columna de nube no se apartaba del pueblo de día, ni de noche la de fuego.

1 Ex 22:293; 34:19s; Lev 27:265; Núm 3:13; 8:16s; Dt 15:195. — 2 Cf. Ez 9:4-6. — 3 Cf. Mt 23:5: los judíos llevaban las “filacterias” con pie también la *Mishna*, trat. *Bekhorot* (primogénitos) V 4. — 4 Cf. Gén 4:4. — 5 Cf. Lev 11:3. — 6 Cf. Núm 18:15-17, plegarias de la Ley o *tefiUim*. Véase

14. Derrota de los Egipcios.

¹Yahvé dijo a Moisés: ²“Habla a los hijos de Israel, que cambien de rumbo y vayan a acampar en Pihajiro, entre Migdal y el mar, frente a Baalsefón; allí acamparéis cerca del mar. ³El faraón se dirá respecto de los hijos de Israel: “Andan errantes por la tierra, el desierto les cierra el paso.” ⁴Yo endureceré el corazón del faraón, y él os perseguirá; pero yo haré brillar mi gloria en el faraón y en todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé.” Hicieron así los hijos de Israel. ⁵Anunciaron al rey de Egipto que había huido el pueblo, y el corazón del faraón y el de sus servidores se trocaron en orden al pueblo y dijeron: “¿Qué es lo que hemos hecho, dejando salir a Israel y privándonos de sus servicios?” ⁶El faraón hizo preparar su ca-

ro y llevó consigo a su pueblo. ⁷Tomó seiscientos carros escogidos y todos los carros de Egipto y jefes para el mando de todos. ⁸Yahvé endureció el corazón del faraón, rey de Egipto, y el faraón persiguió a los hijos de Israel; pero éstos habían salido con muy alta mano. ⁹Los egipcios llegaron en su persecución al lugar donde acampaban cerca del mar. Todos los caballos de los carros del faraón, sus caballeros y su ejército los alcanzaron en Pihajiro, frente a Baalsefón. ¹⁰El faraón se acercaba; los hijos de Israel, alzando los ojos, vieron a los egipcios marchar contra ellos, y, llenos de terror, clamaron a Yahvé, ¹¹y dijeron a Moisés: “¿Es que no había sepulcros en Egipto, que nos has traído al desierto a morir? ¿Qué es lo que has hecho con sacarnos de Egipto?” ¹²¿No te decíamos nosotros en Egipto: Deja que sirvamos a los egipcios, que mejor es para nosotros servir en Egipto que morir en el desierto?” ¹³Moisés respondió al pueblo: “No temáis, estad tranquilos, y veréis la victoria que en este día os dará Yahvé, pues los egipcios que hoy veis no volveréis a verlos jamás. ¹⁴Yahvé combatirá con nosotros; vosotros estaos tranquilos.” ¹⁵Yahvé dijo a Moisés: “¿A qué esos gritos? Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha. ¹⁶Tú alza tu cayado y tiende el brazo sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel pasen por el medio en seco. ¹⁷Yo endureceré el corazón de los egipcios, para que entren también detrás de ellos, y haré brillar mi gloria sobre el faraón y sobre todo su ejército, sus carros y sus caballeros, ¹⁸y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé, cuando el faraón, sus carros y sus caballeros hagan resplandecer mi gloria.” ¹⁹El ángel de Dios que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas; la columna de nube que iba delante de ellos se puso detrás, ²⁰entre el campo de los egipcios y el de Israel, y se hizo tenebrosa y sombría toda la noche, y las dos huestes no se acercaron una a otra durante toda la noche. ²¹Moisés tendió su mano sobre el mar e hizo soplar Yahvé sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano, que le secó, y se dividieron las aguas. ²²Los hijos de Israel entraron en medio del mar, a pie enjuto, formando para ello las aguas una muralla a derecha e izquierda. ²³Los egipcios se pusieron a perseguirlos, y todos los caballos del faraón, sus carros y sus caballeros entraron en el mar en seguimiento suyo. ²⁴A la vigilia matutina miró Yahvé desde la nube de fuego y humo a la hueste egipcia y la perturbó. ²⁵Hizo que las ruedas de los carros se enredasen unas en otras, de modo que sólo muy penosamente avanzaban. Los egipcios dijeron entonces: “Huyamos ante Israel, que Yahvé combate por él contra los egipcios.” ²⁶Pero Yahvé dijo a Moisés: “Tiende tu mano sobre el mar, y las aguas se reunirán sobre los egipcios, sus carros y sus caballeros.” ²⁷Moisés tendió su mano sobre el mar, y, al despuntar el día, el mar recobró su estado ordinario, y los egipcios en fuga dieron en él, y arrojó Yahvé a los egipcios en medio del mar. ²⁸Las aguas, al reunirse, cubrieron carros, caballeros y todo el ejército del faraón, que habían entrado en el mar en seguimiento de Israel, y no escapó uno solo. ²⁹Pero los hijos de Israel pasaron a pie enjuto por en medio del mar, formando para ellos las aguas una muralla a derecha e izquierda. ³⁰Aquel día libró Yahvé a Israel de los egipcios, cuyos cadáveres vio Israel en las playas del mar. ³¹Israel vio la mano potente que mostró Yahvé para con Egipto, y el pueblo temió a Yahvé, y creyó en Yahvé y en Moisés, su siervo.

Según Gén 50:24s, José, al morir, mandó a sus hermanos que, cuando el Señor los sacase de Egipto para darles la tierra que tantas veces les había prometido, llevasen consigo sus huesos y

les diesen sepultura en la tierra de Yahvé. El autor de la Epístola a los Hebreos¹ ve aquí una prueba de la fe del patriarca en las divinas promesas. La historia del éxodo nos cuenta cómo Moisés cumplió la disposición de José.

El camino ordinario para ir de Canaán a Egipto y viceversa era el de la costa, que iba a terminar al país de 196 filisteos. Sin embargo, el caudillo hebreo dirigió a su pueblo hacia el sur para internarlo en el desierto del Sinaí, adonde Yahvé le había dado cita² Como dejamos apuntado, no es fácil trazar el itinerario de los israelitas en su salida de Egipto. Pero el texto está claro al afirmar que Israel vino a encontrarse frente al mar, precisamente cuando el faraón, arrepentido de su resolución, con sus carros y sus infantes, venía sobre él. La Sabiduría ve aquí una obcecación que los llevaba a una ruina mayor que las sufridas hasta ahora³. La conducta de Israel en aquel momento corresponde bien a la de un pueblo que no tiene fe en sus jefes, no obstante los prodigios que había visto. Comienza aquí a manifestarse el pueblo de dura cerviz de que tantas veces habla el Pentateuco, y que, a pesar de las penalidades sufridas en Egipto, suspira por las carnes que allí comía en abundancia, por los puerros y cebollas⁴. Las etapas de Sucot y de Etam, como las de Pihajiroth y Migdal, no se han podido identificar con certeza. La expresión *camino de los filisteos* (v.17) es una anticipación literaria del redactor, ya que los filisteos no se establecieron en la costa palestina hasta el siglo XII a.C., después que fueron rechazados del Delta por Ramsés III. Formaban parte de los “pueblos del mar,” y no aparecen en las cartas de Tell-Amarna ni en los textos de la época de Ramsés II (s.XIII)⁵.

El plan de Dios al introducir a los hebreos por la ruta del desierto obedecía a la necesidad de aislarlos para formar en ellos una nueva conciencia religiosa y nacional y, al mismo tiempo, obligarles a seguir adelante, ya que no tenían posibilidad de retorno. El hagiógrafo da la razón práctica de ello: *no sea que se arrepienta el pueblo si se ve atacado y se vuelva a Egipto* (v.17). En efecto, un ataque frontal por el sur con los cananeos hubiera desbaratado a los israelitas, no hechos a la lucha. Sólo más tarde, cuando Josué tenga a su disposición un contingente de hombres nacidos en la estepa, podrá atacar a los cananeos con probabilidades de éxito. La misma necesidad sentida en el desierto los haría aguerridos para la lucha.

La traducción *mare Rubrum* de la Vg depende de la versión de los LXX: τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν. El TM dice lit. “mar de las algas o de los juncos” (*Yam Súf*). Parece que, en la época de Ramsés II, los lagos Amargos comunicaban con canales naturales de poca profundidad con el actual golfo de Suez, y estaban sometidos a las mareas del mar Rojo propiamente tal⁶. Así, la denominación *mar de las algas* corresponde perfectamente a esta zona pantanosa y se-milacustre, donde abundan las algas y los juncos⁷.

Los v.17-19, en los que aparece el nombre de *Elohim* en vez del de *Yahvé* que encontramos en los otros versos, parecen ser de otra fuente complementaria. Por otra parte, el estilo formulario de introducción parece probar esta hipótesis⁸.

Como antes hemos indicado, los autores no están unánimes al localizar la primera estación de *Etam*⁹; pero en todo caso está claro que se halla en la zona fronteriza con la estepa sinaítica: *al extremo del desierto* (v.22). También resulta incierta la localización de *Pi-Hajiroth*¹⁰. *Migdol* en hebreo significa *torre* o fortificación.

Los profetas hablan de un *migdol* en la frontera de Egipto¹¹ En la época romana aparece una fortaleza al sur de los lagos Amargos, a 24 kilómetros de Suez, llamada *Magdalum*, que es la transcripción actual de la Vg en nuestro texto. Esta fortaleza había sido ya utilizada en tiempos de Setis I (1321-1292) y de Ramsés II (1292-1225). Era un bastión muy estratégicamente situado en pleno desierto para proteger la ruta de los egipcios hacia el Sinaí¹². *Baalsetfón* es también un nombre semita que significa *baal del norte*. Aparece este nombre aplicado a una fortaleza de esta

región en un papiro demótico de la época ptolomaica.

Para el autor sagrado es cosa evidente que Yahvé, después de sacar al pueblo de Egipto, lo conduce hasta introducirlo en la tierra de sus promesas. Tal era su intención. Moisés, investido de poderes taumaturgicos, era su representante y el signo más expresivo de esta especial providencia de Dios, es decir, de que Yahvé estaba con él. Pero el texto sagrado nos habla unas veces de la “nube de fuego y de humo” desde la que Yahvé contempla el campo de los egipcios (v.24), y otras veces del “ángel de Dios” que marcha delante de las huestes de Israel (v.19), y otras, finalmente, nos hablará de la gloria de Yahvé, que, tomando posesión del tabernáculo levantado por Moisés, señala las marchas de Israel en el desierto (40:34). Son éstas expresiones diversas de una misma realidad, la Providencia divina, que vela sobre Israel y lo conduce a través del desierto a la tierra prometida.

La interposición del “ángel de Yahvé” y de la “nube” entre el campo del faraón y el de Israel impidió que los egipcios se arrojasen sobre los hebreos. Entonces vino el prodigio que el texto sagrado nos cuenta de dos maneras diversas: “Moisés tendió su mano sobre el mar e hizo soplar Yahvé sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano que lo secó” (v.21). Esto debió de tener lugar en una lengua de mar, en un momento en que las aguas se retiraban por efecto de una marea baja acentuada por un “viento solano,” provocado oportunamente por Dios, de modo que los israelitas pudieran pasar a pie enjuto. Los egipcios se dieron a perseguirlos, y Dios hizo que “las ruedas de sus carros se enredasen unas con otras,” de modo que muy penosamente avanzaban. Los egipcios entonces se lanzaron a la desbandada, pues reconocieron que una fuerza divina estaba con los israelitas.

En el relato hay otra versión más dramática, en la que los hechos se agrandan e idealizan. Guando Israel se ve acosado de los egipcios por la retaguardia y con el mar ante sí, comienza a quejarse. Pero Dios interviene: *¿A qué esos gritos? Di a los hijos de Israel que se pongan en marcha, y tú alza tu cayado y tiende el brazo sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel pasen por el medio* (v.16). Las aguas formaron una *muralla* a la derecha y a la izquierda, y los hebreos entraron por el camino seco, y en pos de ellos los egipcios (v.17). Yahvé manda después que Moisés extienda su mano, y las aguas se juntaron otra vez, cubriendo carros, caballeros y a todo el ejército del faraón, mientras que los israelitas pasaron a pie enjuto en medio del mar, formando las aguas una muralla a derecha y a izquierda (y.26-29). Encontramos, pues, en este segundo relato muchos detalles que pertenecen, sin duda, a la elaboración de la literatura épica de Israel. Los prodigios se agrandan y multiplican para hacer resaltar más la providencia especial de Yahvé para con su pueblo. El libro de la Sabiduría, no contento con esta descripción lírica del Éxodo, nos pinta como un verde prado el camino abierto en medio del mar¹³.

Los autores que buscan localizar el prodigio y precisar el hecho histórico, más bien se atienen a la narración primera, mientras que los poetas e imaginativos prefieren la segunda, en que aparece con más relieve el poder taumaturgico de Moisés. Los exegetas deben ver en una y otra narración dos géneros literarios diferentes, dos maneras de expresar la obra divina de la consumada libertad de Israel. En todo caso hay que admitir una especialísima providencia de Dios, que pudo haber utilizado determinadas fuerzas y fenómenos de la naturaleza para realizar un *milagro* que los teólogos calificarían de *preternatural* o *quoad modum*, es decir, en cuanto a las *circunstancias* que concurren en el hecho.

San Pablo, escribiendo a los corintios, nos habla del bautismo de Israel en el mar, que es el paso del mar Rojo, **figura del bautismo cristiano y de nuestra incorporación a Cristo, libertador nuestro**. Mas, así como Dios no encontró complacencia en todos los hebreos, de suerte que muchos no entrasen en posesión de la tierra prometida a causa de las rebeldías, así no basta

haber alcanzado **por el bautismo la libertad del pecado si uno no persevera en la vida que por aquel alcanzó**¹⁴.

1 Heb 11:22. — 2 Ex 3:12. — 3 Sab 19:1. — 4 Cf. Núm 11,5. — 5 Cf. Abel, *Géog.* II p.267-268. — 6 Cf. Bourdon, *La route de l'Exode*: RB (1932) P-377-390. — 7 Cf. Abel, o.c., II p.aog. Los egipcios daban el nombre de *Pa tufi* (cañaveral) a la región situada entre el lago Timsah y el golfo de Suez, justamente la parte atravesada por los hebreos según la Biblia. En la época tardía se llamó *Per-tuf*: “morada de cañas.” — 8 Cf. A. Clamer, o.c., p.139. — 9 Algunos han querido ver en *Etam* una deformación del dios egipcio Atum, que tenía un templo en Teku, en aquella región. Con el nombre egipcio de *Htem* se designa una fortaleza al norte del gran lago Amargo, en el *Serapeum*. Cf. Bourdon: RB (1932) P-390-392. — 10 *Pi-Hajiro*t ha sido relacionado con las palabras egipcias *Pikerchetj* (templo de la serpiente) o *Pi-Hathor* (templo de Hator), *Fi-ha-herot* (“entrada de los remolinos”). Los LXX traducen “frente a la campiña”; cf. Bourdon, a.c., p.542.545. — 11 Cf. Jer 44:1; 46:14; Ez 29:10; 30:6. — 12 Cf. Bourdon, a.c., p.339. — 13 Sab 19:5.7; 10:183. — 14 1 Cor 10:1-2. Véase sobre la interpretación del texto J. Daniélou, *La traversée de la mer Rouge et le baptême aux premiers siècles*: “Recherches de science religieuse” (1946) p.402-430; Allo, *Première Epître aux Corinthiens* p.230.

15. Cántico Triunfal de Moisés.

El paso del mar colocaba a Israel fuera de las fronteras de Egipto, aunque no fuera de las tierras de su influencia; pero la destrucción del ejército egipcio ponía el sello a la liberación israelita. Ningún suceso más merecedor de esta manifestación de alegría para el pueblo y de hacerlo pasar a la historia con un cántico inspirado. En el libro de los Jueces, Débora celebra la victoria de Israel sobre los cananeos¹. El cántico de Moisés, conservado en la Sagrada Escritura, sirve para renovar a través de los siglos las victorias que Dios había concedido a los suyos.

En la forma actual del cántico se advierten detalles y alusiones que arguyen una composición posterior al mismo Moisés; v.gr., la mención de Edom, de Moab, de los filisteos, con quienes, andando el tiempo, los israelitas tendrán muchos encuentros, pero que en tiempos del éxodo no les serían conocidos a los hebreos. Se habla, además, del monte de la heredad de Yahvé, en el cual **las manos de Yahvé fundaron su santuario, el templo de Jerusalén**. Todo esto arguye que el *cántico*, en su forma actual, es posterior a Moisés. Algo semejante hemos visto en la *benedición* de Jacob a sus hijos. De todos modos, en su primera parte (v.1-11) hay signos de arcaísmo, y bien puede ser obra del gran libertador israelita. Así, se citan como arcaísmos las designaciones de Yahvé como un *guerrero* (v-3) y su comparación con los dioses (v.11)².

Primera Parte: la Victoria Sobre los Egipcios (1-11).

¹Entonces cantaron Moisés y los hijos de Israel a Yahvé este canto diciendo:
Cantaré a Yahvé, que se ha mostrado sobre modo glorioso; El arrojó al mar el caballo y el caballero.

²Yahvé es mi fortaleza y el objeto de mi canto; El fue mi salvador,
El es mi Dios, y yo le alabaré;
es el Dios de mi padre, yo le exaltaré.

³Yahvé es un fuerte guerrero, Yahvé es su nombre.

⁴Precipitó en el mar los carros del faraón y su ejército; la flor de sus capitanes se la tragó el mar Rojo.

⁵Cubrieronlos los abismos,
y cayeron al fondo como una piedra.

⁶Tu diestra, ¡oh Yahvé!, engrandecida por la fortaleza; tu diestra, ¡oh Yahvé!, detrozó al enemigo.

⁷En la plenitud de tu poderío derribaste a los adversarios; diste rienda suelta a tu furor, y los devoró como paja.

⁸Al soplo de tu ira amontonáronse las aguas, se pararon las corrientes olas, como un dique; cuajáronse los abismos en el fondo del mar.

⁹Díjose el enemigo: “Los perseguiré, los alcanzaré; me repartiré sus despojos, hartaráse mi alma. Desenvainaré mi espada, y los despojará mi mano.”

¹⁰Enviaste tu soplo, y los cubrió el mar; se hundieron como plomo en las poderosas aguas.

¹¹¿Quién como tú, ¡oh Yahvé!, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?

El poeta canta la gloria y poder de Yahvé, que se ha mostrado venciendo a los poderosos egipcios y anegando *al caballo y al caballero* (v.1)³. Se le llama enfáticamente *fuerte guerrero*, o mejor lit. “hombre de guerra” (v.3). El texto samaritano considera quizá la palabra irrespetuosa para Dios, y traduce: “poderoso en el combate.” Los LXX: “el Señor que rompe las guerras.” El nombre de *Yahvé* en boca del poeta es el símbolo del poder y el desafío a los enemigos, como el “¡Santiago y cierra España!” de nuestros caballeros de la Edad Media: *¡Yahvé es su nombre!* Ningún Dios egipcio puede medirse con El, como queda demostrado en la terrible derrota de los egipcios, que han caído *al fondo como una piedra* (v.5). Su furor es como un fuego devorador que devora a sus enemigos *como paja* (v.7). Es un símil corriente en la literatura profética⁴. Después el poeta describe las ansias de venganza y de botín de los enemigos que desean caer sobre el indefenso Israel (v.9). Pero de nada les sirvió su fuerza: *se hundieron como plomo en las poderosas aguas* (v.10). Ante ese milagro insólito, el poeta proclama la grandeza y poder de su Dios frente a la inanidad de los ídolos egipcios: *¿Quién como tú, magnífico en santidad...?* (v.11). La **santidad de Dios** era lo específico y característico de la divinidad según los hebreos, lo que le aislaba y situaba en una atmósfera inaccesible a la criatura. Era una noción algo similar a la nuestra de *trascendencia*. El poeta, pues, proclama el carácter único de su Dios, que con un soplo anegó a los ejércitos del faraón. **Es el soberano del mundo, obrador de prodigios.**

Los Pueblos Gentiles, Atemorizados ante las Hazañas de Yahvé (12-21).

¹²Tendiste tu diestra, y se los tragó la tierra. ¹³En tu misericordia tú acaudillaste al pueblo que redimiste, y por tu poderío lo condujiste a tu santa morada. ¹⁴Supieronlo los pueblos, y temblaron; el terror se apoderó de los filisteos. ¹⁵Los príncipes de Edom se estremecieron, se apoderó la angustia de los fuertes de Moab. Todos los habitantes de Canaán perdieron su valor. ¹⁶Cayeron sobre ellos el espanto y la angustia. Por la fuerza de tu brazo se quedaron inmóviles como una hasta que tu pueblo, ¡oh Yahvé!, pasó; piedra, hasta que pasó el pueblo que redimiste. ¹⁷Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad, ¡oh Yahvé!; en el santuario, ¡oh Yahvé!, que fundaron tus manos. ¹⁸Yahvé reinará por siempre jamás. ¹⁹Entraron en el mar los caballos del faraón, sus carros y sus caballeros, y echó Yahvé sobre ellos las aguas del mar. Mas los hijos de Israel pasaron por en medio del mar a pie enjuto. ²⁰María la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano, y todas las mujeres seguían en pos de ella con tímpanos y en coros, ²¹y María les respondía: “Cantad a Yahvé, que ha hecho resplandecer su gloria, precipitando en el mar el caballo y el caballero.”

En esta segunda parte se habla del eco que han tenido entre las gentes los prodigios de Yahvé en favor de su pueblo. Es un canto lírico-épico de redacción posterior en su forma actual, que procura continuar la composición poética anterior, si bien reflejando hechos posteriores.

El v.12 parece aludir al hecho narrado en Núm 16:30.32: Coré, Datan y Abirón fueron tragados por la tierra en castigo de su rebelión. Con ello quedaba acreditada la autoridad de Moisés, como lo había sido en el paso del mar Rojo contra los egipcios. Yahvé condujo a su pueblo a la *santa morada* (v.13), la tierra santa, propiedad de Yahvé, o bien su mismo santuario en Jerusalén. Yahvé había sacado a los israelitas no sólo para librarlos de la servidumbre, sino sobre todo para darles la *tierra* prometida a los patriarcas⁵. En su peregrinación hacia la tierra prometida, Yahvé desplegó su poder sobrehumano, sembrando el pavor en todas las poblaciones con las que Israel iba entrando en contacto: *Supieron los pueblos, y temblaron; ... filisteos, principes de Edom..., fuertes de Moab, habitantes de Canaán perdieron su valor* (v.14-15). De este modo se puede decir que Yahvé “ha comprado” a su pueblo a precio de portentos y maravillas. Son todos motivos para agradecerle por parte de los beneficiados, los israelitas: *Tú le introdujiste y le plantaste en el monte de tu heredad* (v.17), Jerusalén, centro 'de la teocracia, donde Yahvé moraba en su santuario como en los cielos. Allí permanecerá para siempre como Rey de su pueblo (v.18).

El v.19 es considerado como glosa redaccional para recordar la ocasión del cántico. Por su falta de ritmo no encaja en la composición lírica del contexto.

Las mujeres solían recibir a los vencedores con cánticos y danzas, como aún ocurre en las tribus del desierto⁶. Así, María, hermana de Moisés y Aarón, les sale al paso y se asocia al cántico general. Se la llama *hermana de Aarón*, sin mencionar a Moisés, porque aquél era mayor en edad, y quizá porque se iba a aliar con Aarón contra Moisés⁷. Se la llama *profetisa* quizá por ser hermana de Moisés, pero sobre todo porque aparece también como portavoz de Yahvé⁸. El nombre de *María* puede ser egipcio, como el de Moisés. Quizá haya que relacionarlo con el *meri* egipcio, que significa *amado*, que entra en la formación de nombres teóforos. Unido al nombre de *Yahvé* (*Yam: Yaw*), tendríamos el nombre teóforo: *Meri-Yam (Miryam)* : “amada de Yahvé.”⁹ San Jerónimo, leyendo *Mar-yam*, traduce *stella maris*. Probablemente haya que leer *stilla* en vez de *stella*, ya que *mar* significa “gota de agua.”¹⁰

Las Aguas de Mara (22-27).

²²Mandó Moisés que los hijos de Israel se partieran del mar Rojo. Avanzaron hacia el desierto del sur y marcharon por él tres días, sin hallar agua. ²³Llegaron a Mara, pero no pudieron beber el agua de Mará, por ser amarga; por eso se dio a este lugar el nombre de Mará. ²⁴El pueblo murmuraba contra Moisés: “¿Qué vamos a beber?” ²⁵Moisés clamó a Yahvé, que le indicó un madero que él echó en el agua, y ésta se endulzó. Allí dio al pueblo leyes y le puso a prueba. ²⁶Les dijo: “Si escuchas a Yahvé, tu Dios; si obras lo que es recto a sus ojos, si das oído a sus mandatos y guardas todas sus leyes, no traeré sobre ti ninguna de las plagas con que afligí a Egipto, porque yo soy Yahvé, tu salvador.” ²⁷Llegaron a Elim, donde había doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon allí junto a las aguas.

Israel sale de Egipto después de haber vencido la resistencia del faraón, gracias al poder que Dios había depositado en las manos de Moisés. Con diversas imágenes, se nos dijo después que Dios caminaba a la cabeza del pueblo (en forma de “nube” o como “ángel”). Todo esto debía contribuir a enraizar en el corazón de Israel la fe en Dios y en Moisés. Como en los comienzos del Evangelio, abundaban las gracias carismáticas, con que el Espíritu daba testimonio de Jesús,

según dice el mismo Salvador¹¹, lo mismo a los comienzos de la historia de Israel, cuando Dios se disponía a ligarse mediante un pacto con el pueblo israelita, abundaban los prodigios acomodados a la condición del pueblo y a sus necesidades. Bien dice San Gregorio que, cuando se planta un árbol, es preciso regarle con frecuencia; pero el riego cesa a medida que el árbol se va enraizando en la tierra.

Estos milagros ofrecen una dificultad cuando se los compara con los evangélicos, y la dificultad está en la forma de su narración, según hemos visto en el paso del mar Rojo. Los doctores posteriores de Israel los han hecho materia de sus meditaciones y objeto de exégesis *hag-gádica*, que a veces ha sido consignada en la Sagrada Escritura. Todo esto es necesario tomarlo en cuenta, primero para ver la razón de la abundancia de los prodigios que leemos en el Pentateuco; luego para entender las dificultades de su exégesis y el valor que puedan tener los pasajes paralelos posteriores. A esto hay que unir la parte imaginativa que haya podido haber en la idealización de los mismos hechos prodigiosos, teniendo en cuenta que han sido cantados por la épica popular.

La primera etapa en pleno desierto es la de *Mara*, llamada así por sus aguas salobres y amargas -filtraciones del mar —, endulzadas taumatúrgicamente por Moisés. Subsisten todavía, y llevan el nombre de Moisés: *'Ayun Musa* (“fuentes de Moisés”)¹².

En el v.26 encontramos una invitación al cumplimiento de los *preceptos* de Yahvé, sin que éstos se especifiquen. Probablemente son una serie de mandatos provisionales para dirigir la vida religiosa y campamental de los fugitivos antes de la legislación del Sinaí. Hemos de suponer que Moisés, al encontrarse con su pueblo en el desierto, tuvo que lanzarse a una obra inmediata de organización, dirigida siempre por ciertos preceptos religiosos recibidos de la época patriarcal o impuestos ahora por la autoridad del libertador, que obraba y legislaba como lugarteniente de su Dios. Estaban recientes las *plagas* de Egipto, y era fácil amenazarlos con los flagelos que habían sufrido los subditos del faraón. De hecho, por entonces el poder taumatúrgico de Moisés era la gran base de su prestigio político-religioso¹³.

La segunda estación es *Elim*, donde había doce fuentes y setenta palmeras (v.27), generalmente identificado con el oasis de *Wady Garandel*, lugar frecuentado por las caravanas que se cruzaban, camino de Egipto, en la ruta costera del mar Rojo¹⁴.

1 Jue 0:5. — 2 Cf. Lagrange, *Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge*: RB (1899) p.540. — 3 En realidad, los egipcios no tenían caballería montada, y el texto hebreo dice literalmente “al caballo y a su conductor,” aludiendo al conductor del carro guerrero. — 4 Cf. Is 5:24; 47:14; Jl 2:3; Abd 18; Mal 3:19. — 5 Cf. Sal 78:54. — 6 Cf. Jue 11:34; 1 Re 18:6-7. — 7 Cf. Núm 12:1. — 8 Cf. Núm 12:2. — 9 Es la opinión de Zorell, entre otros. — 10 Otros prefieren ver una raíz heb.: *marah* (ser rebelde) o *mara'* (ser gorda). Cf. O. BAR-DENHEWER, *Der Name María* (1895): “Biblische Studien,” citado por A. Clamer, o.c., p.152. — 11 Cf. Jn 15:26. — 12 Cf. Bourdon, *La route de l'Exode*: RB (1932) p.54Q. Sobre otras identificaciones véase Abel, o.c., I 434. — 13 Algunos autores ven en el v.20 una adición del *deuteronomista*. No obstante, la alusión a las “plagas” y el título dado a Yahvé de “sanador” (después de haber purificado las aguas de Mará) parecen reflejar la mentalidad del desierto. — 14 Ehim puede ser un plural de *elah* (encina, te-rebinto), relacionado por la tradición popular con el nombre *El* de Dios. Véase Abel, o.c., II 210.

16. Las Codornices y el Mana.

En este relato encontramos ciertas pequeñas anomalías redaccionales, algunos versículos parecen trastocados¹.

¹Partieron de Elim, y toda la congregación de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin, que está entre Elim y el Sinaí, el día quince del segundo mes después de su salida de Egipto. ²Toda la asamblea de los hijos de Israel se puso a murmurar contra

Moisés y Aarón. ³Los hijos de Israel decían: “¿Por qué no hemos muerto de mano de Yahvé en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y nos hartábamos de pan? Nos habéis traído al desierto para matar de hambre a toda esta muchedumbre.” ⁴Yahvé dijo a Moisés: “Voy a haceros llover comida de lo alto de los cielos. El pueblo saldrá a recoger cada día la porción necesaria para ponerle yo a prueba, viendo si marcha o no según la ley. ⁵El día sexto preparen para llevar el doble de lo que recogen cada día.” ⁶Moisés y Aarón dijeron a todos los hijos de Israel: “Esta tarde sabréis que es Yahvé quien os ha sacado de Egipto, ⁷y a la mañana veréis la gloria de Yahvé, pues ha oído vuestras murmuraciones, que van contra Yahvé; porque nosotros, ¿qué somos para que murmuréis contra nosotros?” ⁸Moisés dijo: “Esta tarde os dará a comer Yahvé carnes, y mañana pan a saciedad, pues ha oído vuestras murmuraciones contra él; pues ¿nosotros qué? No van contra nosotros vuestras murmuraciones, sino contra Yahvé” ⁹Moisés dijo a Aarón: “Di a toda la congregación de Israel que se acerque a Yahvé, pues ha oído Yahvé todas sus murmuraciones.” ¹⁰Mientras hablaba Aarón a toda la asamblea de los hijos de Israel, volviéronse éstos de cara al desierto, y apareció la gloria de Yahvé en la nube. ¹¹Yahvé dijo a Moisés: ¹²“He oído las murmuraciones de los hijos de Israel. Diles: Entre dos luces comeréis carne, y mañana os hartaréis de pan, y sabréis que yo soy Yahvé vuestro Dios.” ¹³A la tarde vieron subir codornices que cubrieron el campo, y a la mañana había en todo él una capa de rocío. ¹⁴Cuando el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, como escarcha sobre la tierra. ¹⁵Los hijos de Israel, al verla, se preguntaban unos a otros: “Manhu?” (“¿qué es esto?”); pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: “Ese es el pan que os da Yahvé para alimento. ¹⁶Esto es lo que Yahvé ha ordenado: Recoged cada uno de vosotros según precise para alimentarse, un “ómer” por cabeza, según el número de personas; cada uno recogerá para cuantos tenga en su tienda.” ¹⁷Los hijos de Israel no obedecieron, y recogieron unos más y otros menos. ¹⁸Pero, al medir luego con el “ómer,” hallaron que el que había recogido de más, no tenía nada de más, y el que había recogido de menos, no tenía nada de menos, sino que tenía cada uno lo que para su alimento necesitaba. ¹⁹Moisés dijo: “Que nadie deje nada para mañana.” ²⁰No obedecieron a Moisés, y muchos dejaron algo para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió. Irritóse Moisés contra ellos. ²¹Todas las mañanas recogían el maná, cada cual según su consumo, y cuando el sol dejaba sentir sus ardores, el resto se derretía. ²²El día sexto recogieron doble cantidad de alimento, dos “ómer” por cabeza. Los principales del pueblo vinieron a decírselo a Moisés, ²³que contestó: “Eso es lo que ha mandado Yahvé. Mañana es sábado, día de descanso, consagrado a Yahvé. Coced lo que hayáis de cocer y hervid lo que hayáis de hervir, y lo que sobre guardadlo para mañana.” ²⁴Guardáronlo para el día siguiente, y no se pudrió ni se agusanó. ²⁵Moisés dijo: “Comed eso hoy, que es sábado, y hoy no lo habrá en el campo. ²⁶Recogeréis seis días; el séptimo, sábado, no lo hallaréis.” ²⁷Al séptimo día salieron algunos del pueblo a recoger, pero no había. ²⁸Y Yahvé dijo a Moisés: “¿Hasta cuándo rehusaréis guardar mis mandatos y mis leyes? ²⁹Mirad que Yahvé os ha dado el sábado, y por eso el día sexto os da para los dos días. Que se quede cada uno en su puesto y no salga de él el día séptimo.” ³⁰El pueblo descansó el día séptimo, ³¹Los israelitas dieron a este alimento el nombre de “maná.” Era parecido a la semilla del cilantro, blanco, y tenía un sabor como de torta de harina de trigo ama-

sada con miel. ³²Moisés dijo: “Yahvé ha ordenado que se llene un “ómer” de maná para conservarlo, y que puedan ver vuestros descendientes el pan con que os alimentó en el desierto cuando os sacó de la tierra de Egipto.” ³³Dijo, pues, Moisés a Aarón: “Toma una vasija, pon en ella un “ómer” de maná lleno y deposítalo ante Yahvé, que se conserve para vuestros descendientes.” ³⁴Aarón lo depositó ante el testimonio para que se conservase, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ³⁵Comieron los hijos de Israel el maná durante cuarenta años hasta que llegaron a la tierra habitada. Lo comieron hasta llegar a los confines de la tierra de Canaán. ³⁶El “ómer” es la décima parte del “efá.”

Partidos los israelitas de Elim, luego se internaron en el desierto del sur, donde les vinieron a la memoria las carnes que comían en Egipto, y comenzaron a murmurar de Moisés. En su itinerario debieron de internarse hacia el oriente para bordear un áspero promontorio, llamado hoy Ras Hamman Firhaun (“promontorio de las fuentes termales del faraón”). Hubieron de internarse por el wadi Shellal (“valle de las cascadas”), caminando entre peñascos imponentes, acampando en el *desierto de Sin* (v.1), en la zona del wady Budra. “Los valles eran cada vez más angostos; los montes, más sombríos, y aquel grandioso paisaje montañoso, con sus gargantas estrechas, por las que tenían que pasar apretados, se hacía cada vez más extraño a los israelitas, acostumbrados a las llanuras del Bajo Egipto. Esta marcha fue en extremo penosa; la alimentación era escasa, y las preocupaciones por el descanso y por sus mujeres y niños, indecibles. Entonces se acordaron de Egipto... Esto explica las murmuraciones del pueblo a pesar de los prodigios.”² Esta actitud de los israelitas, que se reitera con frecuencia en la estancia del desierto³, no le honra mucho, pero es un signo de sinceridad del hagiógrafo, que no disimula la falta de constancia y de fe en Israel a pesar de haber sido testigos de tantos prodigios. Sin embargo, los profetas consideran esta etapa de la vida nacional en el desierto como la era ideal histórica, pues las relaciones entre Yahvé y el pueblo elegido eran más íntimas. Es el tiempo de los desposorios entre Dios e Israel⁴. Para ellos era preferible la vida aislada en el desierto, con sus costumbres sencillas y patriarcales, que la vida social de las poblaciones sedentarias de Canaán, donde prevalecían las influencias idolátricas del ambiente.

Dios se apiadó de su pueblo y prometió proveer milagrosamente a sus necesidades (v. 11-12). Moisés y Aarón anuncian al pueblo de modo misterioso el portento para excitar la curiosidad (v.6-7).

En efecto, al atardecer, el pueblo vio una bandada de codornices que se posaron cerca del campamento de los hebreos. En la primavera, estos volátiles atraviesan en bandadas la península sinaítaica en busca de zonas más cálidas. De nuevo podemos decir que nos hallamos ante un portento de índole natural, pero preternatural en sus manifestaciones y circunstancias, ya que llegan las codornices cuando Moisés lo anunció, y en cantidad suficiente para saciar el hambre de la muchedumbre israelita. El hecho quedó registrado también en las tradiciones épicas populares:

**“Hizo (Yahvé) soplar en el cielo el viento solano,
y con su poder hizo soplar el austro,
y caer como polvo sobre ellos la carne,
como arenas del mar aves aladas.
Y comieron y se hartaron del todo,
y así les dio lo que ansiaban.”⁵**

Otro prodigio más sonado en la historia bíblica es el del *mana*. A la mañana siguiente del hartazgo de codornices, los hebreos se encontraron con un extraño fenómeno: *había en todo* (el campo) *una capa de rocío. Cuando el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha*. La reacción del pueblo ante este fenómeno extraño les hizo exclamar llenos de admiración: *¿Qué es esto? (Manhu)*. Y fue Moisés el que les explicó que aquello era comestible: *Este es el pan que os da Yahvé para alimento* (v. 14-15). El autor sagrado explica, pues, el nombre misterioso del *mana* por la interrogación de *manhu*. Es una explicación popular como otras de la Biblia. En Núm 11:9 se vuelve a hablar del *mana*, y se lo compara a la semilla del cilantro, y su color al del bedelio. He aquí el texto: “El maná era semejante a la semilla del cilantro, y su aspecto era como el aspecto del bedelio. El pueblo se esparcía para recogerlo, lo machacaba con la muela o lo majaba en el mortero, y lo cocía en el puñero, y hacía tortas; su sabor era el sabor de una torta de aceite. Cuando descendía por la noche el rocío sobre el campamento, descendía con él el maná.” El salmista se hace eco de esta nueva maravilla:

**“Dio orden a las nubes, abrió las puertas del cielo,
y llovió sobre ellos el maná, para que comieran,
dándoles un trigo de los cielos. Comió el hombre pan de nobles,
y les dio comida hasta saciarlos.”⁶**

La Vulgata traduce “pan de ángeles” en vez de “pan de nobles,” sin duda inspirándose en el libro de la Sabiduría, donde se hace un largo comentario *haggadico* sobre el maná, “alimento de ángeles... que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos.”⁷ Nehemías, en su plegaria, dice que Dios proveyó a Israel “de pan del cielo.”⁸ La liturgia cristiana verá en el maná un tipo del “pan verdadero, bajado del cielo y que da vida al mundo.”⁹ En Dt 8:3 dice Moisés al pueblo que Dios le “alimentó con el maná para que aprendiera que no sólo vive el hombre del pan, que se procura con su trabajo, sino de cuanto procede de la boca omnipotente de Dios.” En Jos 5:12 se dice que, cuando los hebreos pasaron el Jordán y comenzaron a comer del fruto de la tierra, cesó el maná. No hemos de creer que los hebreos se alimentaron sólo de este pan milagroso. Ellos habían salido de Egipto con sus ganados, que no se dice hayan perecido en el desierto. Las tribus de Rubén, Gad y Manasés ruegan a Moisés que les permita instalarse en Trans-jordania, alegando que tienen muchos ganados y que la tierra es de pastos abundantes y muy apropiada para lo que necesitan¹⁰. Es de suponer que los de las otras tribus pudieron decir algo semejante, pues en las estepas del Sinaí pueden vivir rebaños en cierta cantidad, ya que no son precisamente arenales puros, sino que hay una vegetación rudimentaria, pero apropiada para ciertas clases de ganado menor, como aún se ve hoy día por aquellas latitudes. Por tanto, la frase del v.35: “Comieron los hijos de Israel el maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada. Lo comieron hasta llegar a los confines de la tierra de Canaán,” ha de tomarse en un sentido muy general, pues no quiere decir esto que sólo vivieran milagrosamente del maná. Dios no suele hacer milagros en serie y sin especial necesidad, pues el milagro es, por definición, una suspensión del orden natural establecido por la providencia ordinaria de Dios. Así, pues, la provisión milagrosa del maná hay que entenderla en algunas circunstancias extremas durante los cuarenta años de peregrinación por el desierto. En el Lev 7:15-20 se habla de los sacrificios pacíficos que debían realizar los israelitas, y en ellos los oferentes comían parte de la víctima. Los críticos han querido ver una explicación natural del fenómeno narrado en la Biblia en el hecho de que existe en la península del Sinaí un arbusto llamado *Tamarix mannifera*, del cual los moradores actua-

les del desierto extraen una especie de goma comestible. Los beduinos de aquellas localidades lo llaman *tarfa*. He aquí cómo lo describe un autor: “La *tamarix* es alta, llega hasta seis metros; de sus ramillas más tiernas, turgentes de humor, en los meses de mayo a agosto (época de llegada de los hebreos al interior del Sinaí) destilan durante la noche — por la perforación, al parecer, que produce un insecto, la *Gossyparia mannipara* — gotitas que se consolidan al aire libre, y que en parte caen a tierra. Estos granillos tienen el volumen de una semilla de coriandro, de color blanco opalino, y de la consistencia de cera virgen; su sabor recuerda la miel; con el calor del sol se derriten sobre el suelo, que los absorbe. Los árabes actuales recogen los granitos al clarear la mañana, y, amasados, después de haberles quitado someramente las hojas y la tierra, consumen una parte con pan, y otra la venden para la exportación. La producción total de este maná en toda la península sinaítica es bastante escasa; se acerca anualmente a los 300 kilogramos. Es evidente que semejante producto no resiste a la cocción; su poder nutritivo es bastante limitado, por carencia de sustancias azoadas, mientras que, por el contrario, puede conservarse indefinidamente. La afinidad entre el fenómeno que describe la Biblia y el maná botánico fue señalada ya en la antigüedad¹¹. Pero, sin duda, la Biblia no presenta su fenómeno como cosa ordinaria y normal: en este aspecto podrá parangonarse a las diez plagas de Egipto. Lo mismo sucede con las codornices, que en su migración primaveral (era la estación entonces) atraviesan la península del Sinaí en grandes bandadas, vuelan muy bajas y, una vez atravesado el mar, se posan muy cansadas.”¹² Desde luego que el *mana* no debía de ser tan agradable y sabroso como insinúa el entusiasta autor del libro de la Sabiduría, pues los hebreos pronto se cansaron de él: “estamos ya cansados de un tan ligero manjar como éste.”¹³

Moisés no quería que los hebreos tomaran más que la cantidad necesaria para cada día: un *ómer*, es decir, unos tres kilos y medio. En el sábado estaba prohibido recoger maná, y por ello el viernes (“sexto día”) debe recogerse doble ración. Encontramos aquí como supuesta ya la institución del *sábado* (v.29), sobre cuyo origen hablaremos después al estudiar la legislación mosaica.

Los v.35-36 tienen carácter de glosa redaccional posterior, como el v.31. En los v.32-34 se menciona la orden de conservar parte del maná como recuerdo para los descendientes. Así Moisés manda colocar un *ómer* de maná *ante Yahvé*, es decir, ante el arca de la alianza. Lo que supone ya la construcción del tabernáculo. Vemos, pues, cómo en el relato hay incrustaciones redaccionales posteriores¹⁴.

2 Cf. I. Schuster-J. M. B. Holzammer, *Historia Bíblica I* (Barcelona 1944) 248. — 3 Cf. Ex 32:1; 25; Núm c.16 y c.25. — 4 Cf. Jer 2:2; Os 2:16; 11:1. — 5 Sal 78:26-29. — 6 Sal 78:235. — 7 Sab 16:2os. — 8 Neh.9; 15 — 9 Jn 6:31; 58 — 10 Núm 31:1s. — 11 Cf. FL. Jos., Ant. III 1,6; San Ambrosio, *Epist.* 64:1; PL 16,1271. — 12 Cf. FL. Jos., Ant. III 1,5; Herod., II 77. Véase G. Ricciotti, o.c., I p.2p8. — 13 Cf. Núm 21,5. El nombre de *mana*, como hemos visto, la Biblia lo explica por la exclamación *Man-hu* (¿“qué es esto?”). La partícula *man* sería aramea; en hebreo *mah*. Algún autor ha querido ver en la palabra el egipcio *menu*. Los árabes llaman al fruto del tamarisco *mann*, pero puede depender este nombre de la tradición bíblica. — 14 En 1 Re 8:9 no se menciona el vaso de *maná*, sino sólo las tablas de piedra, como existentes en el templo de Salomón.

17. Incidencias en el Desierto.

El Agua Milagrosa (1-7).

¹Partióse la congregación de los hijos de Israel del desierto de Sin, según las etapas que Yahvé les ordenaba, y acamparon en Rafidim, donde no halló el pueblo agua que beber. ²Entonces el pueblo se querelló contra Moisés, diciendo: “Danos agua

que beber.” Moisés les respondió: “¿Por qué os querelláis contra mí? ¿Por qué tentáis a Yahvé?”³ Pero el pueblo, sediento, murmuraba contra Moisés y decía: “¿Por qué nos hiciste salir de Egipto, para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?”⁴ Moisés clamó a Yahvé, diciendo: “¿Qué voy a hacer yo con este pueblo? Poco más y me apedrean.”⁵ Yahvé dijo a Moisés: “Vete delante del pueblo y lleva contigo a los ancianos de Israel; lleva en tu mano el cayado con que heriste el río, y ve,⁶ que yo estaré ante ti en la roca que hay en Horeb. Hiere la roca, y saldrá de ella agua para que beba el pueblo.” Hízolo así Moisés en presencia de los ancianos de Israel,⁷ y dio a este lugar el nombre de Masa y Meribá, por la querrela de los hijos de Israel y porque habían tentado a Yahvé, diciendo: “¿Está Yahvé en medio de nosotros o no?”

El gran problema para el caminante por la estepa sinaítica es la falta de agua, pues son muy contados los pozos y fuentes que existen en aquella zona. Los israelitas, al adentrarse en el desierto, sintieron al punto la falta de agua, pues la nueva estación, *Rafidim* (el actual *wady Refayed*), carecía totalmente de ella¹. Como siempre, manifestaron su descontento a Moisés, y éste les echa en cara sus exigencias y falta de fe: *¿Por qué tentáis a Yahvé?* (v.2). *Tentar* aquí equivale a poner a prueba el poder y la providencia especial de Yahvé, tantas veces manifestada. Yahvé manda a Moisés que lleve consigo a los *ancianos de Israel*, para que sean testigos cualificados de un nuevo prodigio, y que tome su *cayado*, utilizado en Egipto para hacer venir las plagas (v.5). La localización de *Horeb* ha de tomarse como genérica, para dar a entender que es un milagro distinto del de Cades². Moisés hirió la roca de Horeb con su cayado, y brotó agua, dando al lugar el nombre de *Masa* (“tentación,” de *nassah*: tentar) y *Meribá* (“querrela,” de *rib*: querellarse), *por la querrela de los hijos de Israel y porque habían tentado a Yahvé* (v.7).

La exégesis *haggádica* se dio cuenta de que no bastaba proveer al pueblo de agua las dos veces que el texto sagrado nos narra, pues el agua es de necesidad continua, como lo es el alimento, al que Dios había proveído con el maná cotidiano. De aquí sacó que la roca-mantial (*sobre la que estaba Yahvé*, v.6) acompañaba al pueblo en sus jornadas por el desierto para satisfacer sus necesidades. San Pablo, que conocía esta exégesis rabínica, la aplica alegóricamente a Cristo: “No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron bajo la nube, que todos atravesaron el mar, que todos comieron el mismo pan espiritual (milagroso), y que todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual *que los seguía*, y *la roca era Cristo*.”³ Sí, Cristo era la roca; el agua espiritual que de ella brotaba es el agua viva “que salta a la vida eterna,”⁴ **la gracia del Espíritu Santo, que por Cristo nos comunicaba**. Taí es la exégesis típico-alegórica de este pasaje que nos da el Apóstol.

La Victoria Sobre los Amalecitas (8-16).

⁸Amalee vino a Rafidim a atacar a los hijos de Israel,⁹ y Moisés dijo a Josué: “Elige hombres y ataca mañana a Amar lee. Yo estaré sobre el vértice de la colina con el cayado de Dios en la mano.”¹⁰ Josué hizo lo que le había mandado Moisés, y atacó a Amalee. Aarón y Jur subieron con Moisés al vértice de la colina.¹¹ Mientras Moisés tenía alzada la mano, llevaba Israel la ventaja, y cuando la bajaba, prevalecía Amalee.¹² Moisés estaba cansado, y sus manos le pesaban; tomando, pues, una piedra, la pusieron debajo de él para que se sentara, y al mismo tiempo Aarón y Jur sostenían sus manos, uno de un lado y otro de otro, y así no se le cansaron las manos hasta la puesta del sol,¹³ y Josué derrotó a Amalee al filo de la espada.¹⁴ Yahvé dijo a Moisés:

“Pon esto por escrito para recuerdo, y di a Josué que yo borraré a Amalee de debajo del cielo.”¹⁵ Moisés alzó un altar y le dio el nombre de “Yahvé-Nissi,”¹⁶ diciendo: “Pues alzó la mano contra el trono de Yahvé, estará Yahvé en guerra contra Amalee de generación en generación.”

El desierto no lo es tanto que no dé lugar a que algunas tribus de beduinos vegeten en él con sus famélicos rebaños. Una de estas tribus era la de Amalee, a quien el hambre mantiene siempre dispuesto a lanzarse sobre los pueblos vecinos al desierto o sobre los viajeros que lo atraviesan, para despojarlos de cuanto llevan. Por algo los egipcios abominaban de los pastores del desierto, y los faraones habían tenido que proteger con fortalezas la frontera oriental de Egipto. Los “amalecitas,” que conocemos por el Génesis⁵, eran una población antiquísima, “el primero de los pueblos”⁶, y por los diversos textos bíblicos se deduce que habitaban la parte septentrional de la península sinaítica y el Negueb, o parte meridional de Palestina. Como nómadas, andaban por las soledades del desierto en busca de pastos, defendiendo los pequeños oasis junto a los pozos contra las incursiones de tribus enemigas. Inesperadamente se encontraron con unos intrusos en la inmensa estepa, los hebreos, que iban cargados de botín de Egipto. Con ánimo de apoderarse de él, los amalecitas atacaron por sorpresa, como es ley en las *razzias* del desierto⁷. Moisés encargó a Josué la misión de repeler la agresión. Llamado Oseas, cambiará su nombre en *Josué* (“Dios ayuda”) en Cades⁸. El redactor, pues, cita al aguerrido guerrero con el nombre simbólico que después se le dio por sus victorias.

Es una anticipación literaria. Josué se defendió, y los amalecitas quedaron frustrados en sus planes. Pero el autor sagrado nos hace ver que la victoria no fue debida tanto a los esfuerzos de los guerreros de Israel -novatos en la lucha- cuanto a las oraciones de su caudillo, Moisés. Es éste el primer encuentro de Israel con Amalee. En él aprendió que no podía vivir en paz con este pueblo, dispuesto siempre a lanzarse sobre todo el que llevase algo. No se puede vivir en paz con los ladrones, por lo cual se dirá que Israel no tendrá paz con Amalee (v.14)⁹. En memoria de la victoria, Moisés levantó como trofeo un altar, que llamó *Yahvé-Nissi*: “Yahvé es mi enseña” (v.15), y Dios le mandó que pusiera por escrito este suceso para memoria en el futuro. Es la primera alusión a la actividad literaria de Moisés como es sabido, este pasaje ha sido tradicionalmente invocado para probar la autenticidad mosaica del Pentateuco. Pero en el contexto debemos fijarnos que se manda poner por escrito sólo lo referente a la victoria contra los amalecitas; pero no supone esto que el *libro* en el que escribe el hecho sea ya el Pentateuco como conjunto¹⁰. La palabra aquí *libro* o *rollo* (*séfer*) es un término genérico que puede ser un papiro -usual en Egipto- u otra materia para poner por escrito algo. Al lado de esta consignación por escrito se dice literalmente: *ponió en las orejas de Josué*, alusión a la tradición *oral*, tan importante en la historia de Israel.

La erección del altar con motivo de la victoria entra dentro de la tradición patriarcal¹¹, y su nombre, *Yahvé es mi estandarte*, parece aludir al hecho de que el nombre de Yahvé ha sido en el combate como el *estandarte* bajo el cual ha combatido Israel, y como tal es prenda de victoria. Los LXX traducen: **“El Señor es mi refugio.”**

1 En Núm 33:12-14 se ponen dos estaciones más antes de llegar a Rafidim. En Núm 20, 1-13 se narra otro milagro análogo en Cades. — 2 Cf. Núm 20:1-13. — 3 1 Cor 10:1-4. — 4 Jn 4:14. — 5 Cf. Gén 14:7. — 6 Núm 24:10. — 7 Cf. Dt 25:17-18. — 8 Cf. Núm 13,16. — 9 La exterminación de los amalecitas fue un hecho cumplido posteriormente: cf. 1 Sam 15:7-9; 28:8; 1 Par 4:42-43; Dt 25:19. — 10 En el TM se dice “en el libro,” mientras que en los LXX: εἰς βιβλίον (**), “en un libro” — 11 Cf. Gén 33:20.

18. Organización Judicial.

Reencuentro Con Jetro (1-12).

¹Jetro, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, supo lo que había hecho Yahvé en favor de Moisés y de Israel, su pueblo, que había sacado de Egipto. ²Tomó Jetro, suegro de Moisés, a Séfora, mujer de Moisés, a quien había hecho volverse, ³y a los dos hijos de Séfora, de los cuales uno se llamaba Gersom, porque Moisés había dicho: “Soy un extranjero en tierra extranjera”; ⁴y el otro Eliezer, porque había dicho: “El Dios de mi padre me ha socorrido y me ha librado de la espada del faraón.” ⁵Jetro, suegro de Moisés, con los hijos y la mujer de Moisés, vino a éste al desierto, donde estaba acampado, al monte de Dios. ⁶Mandó decir a Moisés: “Yo, tu suegro Jetro, voy a ti con tu mujer, y con ella sus dos hijos.” ⁷Moisés salió al encuentro de su suegro y, prosternándose, le besó. Después de preguntarse uno a otro por la salud, entraron en la tienda de Moisés. ⁸Moisés contó a su suegro todo cuanto había hecho Yahvé al faraón y a los egipcios en favor de Israel, y todas las contrariedades que en el camino habían tenido, y cómo Yahvé le había librado de ellas. ⁹Jetro se felicitó de todo el bien que Yahvé había hecho a Israel, librándole de la mano de los egipcios. ¹⁰“Bendito sea Yahvé, dijo, que os ha librado de la mano de los egipcios y de la del faraón. ¹¹Ahora sé bien que Yahvé es más grande que todos los dioses, pues se ha mostrado grande, haciendo recaer sobre los egipcios su maldad.” ¹²Jetro, suegro de Moisés, ofreció a Dios un holocausto y sacrificios; Aarón y todos los ancianos de Israel comieron con él ante Dios.

En Ex 2:16 se dice que el padre de Séfora y suegro de Moisés, que atentamente le recibió bajo su tienda, y le dio su hija por esposa, se llamaba *Raguel*; en 3:1, la misma persona tiene el nombre de “Jetro, sacerdote de Madián.” Aquí en Ex 18:1 se le da el último nombre y se le atribuye la misma dignidad sacerdotal. La solución más natural de esta dificultad la hemos de buscar en la diferencia de documentos o fuentes de los diversos relatos bíblicos, los cuales representan tradiciones un poco distintas. De Melquisedec se dijo que era sacerdote de *El-Elyon*, que se suele traducir por *altísimo*, aunque la etimología y sentido del vocablo es muy oscura. Aquí no se dice de qué divinidad era Jetro sacerdote. Sin duda que lo sería del dios adorado por la tribu de los madianitas (término genérico que designa a las gentes del desierto), pero no sabemos que fuese el Dios de Abraham. Jetro fue al encuentro de Moisés acompañado de su hija Séfora, esposa de Moisés, y los hijos de ésta, Gersom y Eliezer (“Dios ayuda”). Antes se había hablado sólo del primero. Seguramente que el segundo nació durante la ausencia de Moisés. Como de costumbre, los nombres de los hijos reciben una explicación circunstancial. Esta los viene a convertir en signos, **que traerán a la memoria del padre los beneficios de Dios.** Así, Gersom es relacionado con la idea de *extranjero* (en heb. *ger*) : “soy extranjero en tierra extraña” (v.4)¹; y *Eliezer* (“Dios ayuda”) es relacionado con la *ayuda* que de Dios recibió frente al faraón: *El Dios de mi padre me ha socorrido...* El v.6 parece la expresión de un mensajero mandado por delante para anunciar a Moisés la llegada de su familia. Moisés le sale al encuentro y le recibe con la cortesía oriental. Entendemos que las palabras del v.2: *Moisés había hecho volver a Séfora*, no implican un repudio, pues Séfora había vuelto junto a su padre de acuerdo con su marido, por razones que no se declaran. Por otra parte, era natural que Jetro quisiera enterarse del éxito que había tenido la empresa difícil de Moisés y de las incidencias de la porfía entre él y el faraón. Moisés se lo

cuenta todo, y la narración le atribuye esta confesión muy natural: *Ahora sé que Yahvé es más grande que todos los dioses. Bendito sea* (v.11). Y en reconocimiento a la sinceridad de sus sentimientos ofreció holocaustos y sacrificios pacíficos. Mientras el holocausto llevaba consigo la combustión de toda la víctima, en el sacrificio pacífico sólo se quemaban las visperas y las partes grasas, siendo la carne consumida en banquete de comunión por el oferente y los suyos. A este banquete vienen invitados Aarón y los primates del pueblo. Los restos del banquete se reparten a los pobres, que no faltarían en el campamento. Este acto no significa que Jetro se convirtiera a la fe d Israel, aunque es muy verosímil. **El reconocimiento de Yahvé como Dios, y aun como Dios más grande**, no era obstáculo entre los antiguos para que continuasen adorando al dios o dioses de su nación y territorio, que por serlo exigían ser venerados de los miembros del pueblo y de los moradores de la región². El caso de Jetro podía ser una manifestación henoteísta: reconocimiento de un Dios principal, sin excluir la existencia de otros dioses secundarios. Los racionalistas han querido ver en Jetro el inspirador de la religión mosaica, pues él, como “sacerdote de Madián,” habría dado las grandes líneas teológicas de la nueva religión de Israel. Yahvé sería - según esta hipótesis — la divinidad tribal de los madianitas, y habría sido adoptado como Dios por los israelitas. Es ésta una suposición totalmente gratuita, ya que nada en el contexto insinúa este origen madianita de la religión hebrea. Sería un caso totalmente único en la historia que un pueblo proveniente de un ambiente cultural superior — como el egipcio — se asimilara una religión de beduinos, que eran despreciados como nómadas del desierto. Por otra parte, no se han encontrado huellas de ningún dios llamado *Yahvé* en la tradición de las tribus preislámicas de la península sinaítica.

Consejo de Jetro a Moisés (13-27).

¹³Al día siguiente sentóse Moisés para juzgar al pueblo, y el pueblo estuvo delante de él desde la mañana hasta la tarde. ¹⁴El suegro de Moisés, viendo lo que el pueblo hacía, dijo: “¿Cómo haces eso con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo a juzgar, y todo el mundo está delante de ti desde la mañana hasta la tarde?” ¹⁵Moisés respondió a su suegro: “Es que el pueblo viene a mí para consultar a Dios. ¹⁶Cuando tienen alguna querrela, vienen a mí, y yo dicto sentencia entre ellos, haciéndoles saber los mandatos de Dios y sus leyes.” ¹⁷El suegro de Moisés dijo a éste: “Lo que haces no está bien. Te consumes neciamente y consumes al pueblo, que tiene que estar delante de ti. ¹⁸Ése trabajo es superior a tus fuerzas, y no puedes llevarlo tú solo. ¹⁹Óyeme, voy a darte un consejo, y que Dios sea contigo. Sé tú el representante del pueblo ante Dios y lleva ante él los asuntos. ²⁰Enséñales el camino que han de seguir y lo que han de hacer. ²¹Pero escoge de entre todo el pueblo a hombres capaces y temerosos de Dios, íntegros, enemigos de la avaricia, y constitúidlos sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena. ²²Que juzguen ellos al pueblo en todo tiempo y lleven a ti los asuntos de mayor importancia, decidiendo ellos mismos en los menores. Aligera tu carga y que te ayuden ellos a soportarla. ²³Si esto haces y Yahvé te comunica sus mandatos, podrás sostenerte, y el pueblo podrá atender en paz a lo suyo.” ²⁴Siguió Moisés el consejo de su suegro e hizo lo que había dicho. ²⁵Eligió entre todo el pueblo a hombres capaces, que puso sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena. ²⁶Ellos juzgaban al pueblo en todo tiempo, y llevaban a Moisés los asuntos graves, resolviendo por sí todos los pequeños. ²⁷Despidió Moisés a su suegro, y Jetro se volvió a su tierra.

Moisés, en virtud de los acontecimientos pasados, había quedado constituido en jefe de la nación y, por tanto, en juez de todos los pleitos que entre ellos se suscitaban. Estos eran muchos, y sobre todo largos; pues, aparte de que todos sabemos ser elocuentes cuando se trata de defender los propios derechos, pero los orientales lo son sobremanera y de una elocuencia inacabable. Esto venía a ser para Moisés una carga muy grave. Jetro, como más viejo y experimentado en las organizaciones de tribu, lo observa, y entiende que aquel modo de proceder no podía durar mucho, pues resultaría agotador para Moisés, y éste no resistiría aquella carga. Notemos las palabras de Moisés a Jetro: *El pueblo viene a mí para consultar a Dios* (v.15). Las sentencias pronunciadas por Moisés sobre las causas en litigio son como *respuestas de Dios*, en virtud de la comunicación de Dios con su profeta. Moisés es, pues, el representante y confidente de Dios y el que responde **en nombre de Dios. En la concepción teocrática que empezaba a organizarse, esto tenía mucha importancia.** Esta observación de Moisés nos da la clave para interpretar la procedencia de muchas leyes. Así, las frases estereotipadas “Dijo Dios a Moisés,” “Ordenó Yahvé al pueblo,” hay que tomarlas en un sentido amplio, en cuanto que son ordenaciones de Moisés, hechas *en nombre* de su Dios. En el código de Hammurabi se dice que este rey recibió del dios Samas el famoso código legislativo que lleva su nombre, y así aparece representado en la estela de diorita sobre la que está escrito el código. También la legislación mosaica proviene de Dios, en cuanto que el caudillo-legislador habla en nombre de Dios; pero muchas de sus leyes serán invención suya, otras serán tomadas del ambiente social legislativo del desierto, y otras directamente impuestas por el mismo Dios, aunque éstas serán las menos. En la Sagrada Escritura hay tendencia a atribuir a Dios lo de las causas segundas, porque el hagiógrafo narra los hechos desde el punto de vista religioso, y todo lo que sucede, en el fondo procede de Dios, sin decir si es por voluntad permisible o positiva.

Antes de aparecer Moisés en medio del pueblo, éste tendría su organización más o menos elemental para la administración de la justicia. El pueblo hebreo, en lo jurídico-social, no era una tabla rasa cuando emprendió Moisés la labor reorganizadora definitiva, sino que los hebreos tenían sus tradiciones jurídicas, y sin duda que gran parte de ellas constituyeron la base de la nueva legislación proclamada por Moisés. Entre los nómadas, el jefe de la tribu es el que juzga las causas de toda ella; en las causas menores puede ser el jefe de familia. En las causas más graves se recurre a algún personaje de más autoridad, famoso por su conocimiento del derecho consuetudinario de la tribu **y por su sentido de la equidad y de la justicia.** Así, Jetro propone a Moisés que deje las causas ordinarias a los jueces que antes las fallaban y que se reserve para sí sólo las más graves. Con esto el pueblo quedaría mejor servido, sin tener que esperar *desde la mañana hasta la tarde* ante el único juez, Moisés, y éste, aliviado en sus tareas y libre para preocuparse de la marcha general del pueblo. Las expresiones jefe *de millar, de centena...*, tienen origen militar. A través de ellas hemos de ver alusiones de la división del pueblo en tribus, casas y familias, que era lo primitivo y lo normal. Más adelante, en Núm 11:24, se nos ofrece un relato que parece responder a este del Éxodo³.

En este relato del encuentro de Jetro con Moisés es de notar la diversidad del empleo del nombre ***Elohim y Yahvé para designar al Dios de Moisés.*** Algunos autores creen que este relato del reencuentro de Jetro con Moisés está fuera de lugar y que debía colocarse después del c.24. En Dt 1:9 se dice que la institución de los *jueces* tuvo lugar después de la llegada al Sinaí. Por otra parte, la organización de la justicia, con todas sus complejidades, es más concebible en la larga estancia del Sinaí que en la corta de Rafidim. Además, en 18:5 se dice que Jetro y Moisés se encontraron en el “monte de Dios,” que parece ser el del Sinaí. Vemos, pues, por todo esto, cierta inseguridad respecto del lugar del encuentro de Moisés y su suegro. La Biblia, al hablar

del consejo de Jetro, insiste que es suegro de Moisés para justificar la libertad de intervenir en los asuntos del caudillo israelita y de su pueblo. Las expresiones *mandatos de Dios y sus leyes* del c.16 pueden ser una alusión al núcleo legislativo del Decálogo y del código de la alianza, aunque ya en la estación de Mará se habla de “leyes y estatutos.”⁴ Pero si Moisés estableció *jueces* antes de que llegasen los israelitas al Sinaí, ¿por qué encargó a Aarón y a Jur que administrasen la justicia mientras Moisés permanecía en la “montaña de Dios”? Parece que bastaría la intervención ordinaria de los *jueces* que venían actuando desde Rafidim.

Resumen Doctrinal de la Segunda Sección del Éxodo.

En esta segunda parte del Éxodo, la idea teológica predominante es que Dios camina a la cabeza de su pueblo y que atiende a sus necesidades, proveyéndole de pan, de carnes y de agua; defendiéndole al mismo tiempo de sus enemigos. El relato del maná, del que Moisés manda guardar un *ómer* “ante Yahvé,” es una prueba de que en medio del campamento de Israel había una tienda de Yahvé, que era un santuario móvil, como lo eran las del pueblo⁵. Así hacían los reyes de Egipto y de Asiria en sus campañas guerreras, llevando el santuario de sus dioses. En ese santuario veremos cómo Dios se hacía sensible a su pueblo y comunicaba con su enviado familiarmente como un amigo a otro amigo⁶. Así, dirá después por su profeta que llevó a Israel a través del desierto como un padre lleva en brazos a su hijo chiquito⁷. Y en otro lugar se dice que lo lleva sobre sus alas, como el águila a sus polluelos, y los excita a volar⁸. Todas éstas son imágenes sensibles acomodadas a la rudeza del pueblo, con las que expresa la particularísima providencia de Dios sobre Israel, que es su heredad, **elegida para preparar la venida del Mesías**. El salmo 78 celebra esta amorosa providencia, al mismo tiempo que lamenta la mala correspondencia del pueblo a las bondades de Dios:

**“Los guiaba de día en la nube,
y durante la noche en resplandor de fuego.
Hendió las rocas en el desierto y las proveyó de raudales inexhaustibles.
Y, con todo, volvieron a pecar contra El
y a rebelarse contra el Altísimo en el desierto.
¿Podrá acaso Dios poner mesa en el desierto?
Pero ¿podrá darnos también pan y preparar en el desierto carne a su pueblo?
Oyólo Dios y se indignó,
y se encendió su furor contra Jacob,
porque no creían en Dios y no tenían confianza en su protección” (v. 14-22).**

La fe es la condición que Dios nos pone para otorgarnos su gracia. San Pablo insiste en este punto, que viene a resumir toda la economía divina, así del Antiguo como del Nuevo Testamento⁹.

Sin darnos cuenta llegamos al desierto del Sinaí, según la cronología, “el día primero del tercer mes después de la salida de Egipto,” o sea, mes y medio a contar desde que partieron de Ramesés. La marcha había sido lenta. Ya anteriormente se hace mención del monte Horeb¹⁰. Este lugar es designado de dos maneras: el monte Horeb o el monte de Dios, Horeb y el desierto del Sinaí, el monte Sinaí o simplemente Sinaí. En los tiempos modernos se han señalado por los exploradores diversos sitios, en la península del Sinaí, como lugar de la revelación mosaica. Los unos lo han querido poner al oriente del macizo montañoso, al este del golfo del Aqabah, aproximándose a la antigua ciudad de Mediana; otros se han fijado en el monte Serbal, que se destaca entre los otros montes, cerca del oasis de Feirán, la antigua ciudad episcopal, centro reli-

gioso de multitud de solitarios, que poblaron aquellos lugares, y, finalmente, el lugar tradicional visitado por la peregrina Eteria a fines del siglo IV d. C., y que está situado en el centro del macizo montañoso. Rodeada de rocas graníticas se extiende una gran llanura, Er Rajah. Por el lado del mediodía se levanta, casi vertical, una masa imponente granítica, Ras-Safsafah, que se eleva a muchos metros y domina la llanura. Esta sería la montaña de la promulgación de la Ley. El extremo oriental de la llanura se prolonga por el valle, en que se encuentra el monasterio de Santa Catalina, cuya iglesia conserva todavía la memoria de su fundador, el emperador Justiniano, en un mosaico de la Transfiguración, que adorna el ábside de dicha iglesia. Detrás del convento comienza la áspera subida del monte de Moisés, al que el profeta habría subido para comunicar a solas con el Señor, y donde el profeta Elías habría tenido la visión narrada en 1 Re 16:8s. Desde la cima de este monte se contempla frontero el monte de Santa Catalina, el que, según la leyenda, había recibido de los ángeles el cuerpo de la mártir alejandrina. En el monte de Moisés tiene origen un abundante arroyo de agua fresca y cristalina, que corre luego por la llanura Er-Rajab. Verdaderamente que el sitio es admirablemente adaptado para las escenas grandiosas y majestuosas que la Escritura cuenta haberse realizado allí.

¿Era este sitio objeto de alguna veneración por parte de los moradores de la península sinaítica? ¿Se le consideraba como morada de alguna divinidad? El haberlo escogido Dios para realizar en él tales prodigios, ¿se ordenaba a abolir otros ritos que en aquel sitio se celebraban? Para algunos autores, el nombre de Sinaí derivaría de la divinidad babilónica lunar Sin. Esto sería una prueba más de la influencia de Babilonia en esta zona de Oriente. Ni han faltado quienes sobre este hecho hayan querido construir grandes teorías sobre el origen de la religión mosaica. Pero no cabe duda que el carácter de santidad que en la Biblia rodea a la montaña del Sinaí le viene de la historia mosaica¹¹. Y aquellas expresiones que parecen indicar ese carácter sagrado del Sinaí antes de la estancia de Israel en la montaña santa, provienen de los historiadores sagrados, que le miran a través de la historia de Israel,

La alianza del Sinaí (19:1-24:18)

“Estos capítulos son los más importantes del A.T. Los hechos aquí relatados, de los que la historia anterior era el prenuncio y la preparación, marcan un momento capital y decisivo en la vida del pueblo de Israel y en la de la misma humanidad por sus consecuencias morales y religiosas. La promulgación del Decálogo como conjunto de leyes que constituyen el “código de la alianza”; la manifestación grandiosa de Yahvé sobre la montaña del Sinaí; la conclusión solemne del pacto de la *alianza* con su Dios, establecen la carta nacional y religiosa de un nuevo pueblo, el pueblo elegido. Su historia, como su literatura, no se comprenden sino a la luz de tales acontecimientos. El instrumento de los designios de Dios es Moisés; libertador de su pueblo, se convierte en mediador de su alianza con Yahvé, promulgador de su Ley y de sus instituciones; y también había de quedar sin igual en Israel, pues no había de haber un profeta como el que había visto a Yahvé cara a cara¹². El Legislador de la nueva alianza no vendrá a abrogar la antigua, sino a perfeccionarla; el Evangelio es la expansión plena de la Ley.”¹³

1 Cf. Ex 2:22. — 2 Cf. 2 Re 17:34. — 3 Por ello, los v.21b y 25b se atribuyen a un redactor posterior. — 4 Ex 15:25. — 5 Cf. Ex 17:7. — 6 Ex 33:7-n. — 7 Dt 1:31. — 8 Ex 19:4; Dt 32:11. — 9 Cf. Heb 11:1s; Rom 4:135; Gál 3:1s. — 10 Ex 17:6. — 11 Cf. M. J. Lagrange, *Le Sinai Biblique*: RB (1899) p. III; L. Prévost, *Le Sinai hier et aujourd'hui* (Paris 1937); F. X. Kortleitner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum reli-gione Mosaica rationibus*. — 12 Cf. Dt 34:10. — 13 Mt 5:17. La cita es de A. Clamer, o.c., p. 167-168.

19. La Teofanía del Sinaí.

¹El día primero del tercer mes, después de la salida de Egipto, llegaron los hijos de Israel al desierto del Sinaí, ²Partieron de Rafidim, y, llegados al desierto del Sinaí, acamparon en el desierto. Israel acampó frente a la montaña. ³Subió Moisés a Dios, y Yahvé le llamó desde lo alto de la montaña, diciendo: “Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel: ⁴Vosotros habéis visto lo que yo he hecho a Egipto y cómo os he llevado sobre las alas de águila y os he traído a mí. ⁵Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, ⁶pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.” Tales son las palabras que has de decir a los hijos de Israel.” ⁷Moisés vino y llamó a los ancianos de Israel y les expuso todas estas palabras, como Yahvé se lo había mandado. ⁸El pueblo todo entero respondió: “Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahvé.” Moisés fue a transmitir a Yahvé las palabras del pueblo, ⁹y Yahvé dijo a Moisés: “Yo vendré a ti en densa nube, para que vea el pueblo que yo hablo contigo y tenga siempre fe en mí.” ¹⁰Yahvé le dijo: “Ve al pueblo y santifícalos hoy y mañana. Que laven sus vestidos, ¹¹y estén prestos para el día tercero, porque al tercer día bajará Yahvé, a la vista de todo el pueblo, sobre la montaña del Sinaí. ¹²Tú marcarás al pueblo un límite en torno, diciendo: Guardaos de subir vosotros a la montaña y de tocar el límite, porque quien tocara la montaña morirá. ¹³Nadie pondrá la mano sobre él, sino que será lapidado o asaeteado. Hombre o bestia, no ha de quedar con vida. Cuando las voces, la trompeta y la nube hayan desaparecido de la montaña, podrán subir a ella.” ¹⁴Bajó de la montaña Moisés a donde estaba el pueblo, y le santificó, y ellos lavaron sus vestidos. ¹⁵Después dijo al pueblo: “Apresaos durante tres días, y nadie toque mujer.” ¹⁶Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos, y una densa, nube sobre la montaña, y un fuerte sonido de trompetas, y el pueblo temblaba en el campamento. ¹⁷Moisés hizo salir de él al pueblo para ir al encuentro de Dios, y se quedaron al pie de la montaña. ¹⁸Todo el Sinaí humeaba, pues había descendido Yahvé en medio del fuego, y subía el humo, como el humo de un horno, y todo el pueblo temblaba. ¹⁹El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y Yahvé le respondía mediante el trueno. ²⁰Descendió Yahvé sobre la montaña del Sinaí, sobre la cumbre de la montaña, y llamó a Moisés a la cumbre, y Moisés subió a ella. ²¹Y Yahvé dijo a Moisés: “Baja y prohíbe terminantemente al pueblo que traspase el término marcado para acercarse a Yahvé y ver, no vayan a perecer muchos de ellos. ²²Que aun los sacerdotes, que son los que se acercan a Yahvé, se santifiquen, no los hiera Yahvé.” ²³Moisés dijo a Yahvé: “El pueblo no podrá subir a la montaña del Sinaí, pues lo has prohibido terminantemente, diciendo que señalara un límite en torno a la montaña y la santificara.” ²⁴Yahvé le respondió: “Ve, baja y sube luego con Aarón, pero que los sacerdotes y el pueblo no traspasen los términos para acercarse a Yahvé, no los hiera.” ²⁵Moisés bajó y se lo dijo al pueblo.

Cuando Dios se apareció por primera vez a Moisés en el Sinaí, le dijo que, una vez sacado el pueblo de Egipto, le sacrificaría en aquel lugar¹. Israel llegó, pues, al Sinaí, y Dios llamó a Moisés a lo alto de la montaña, ante la cual estaba el pueblo acampado. Era sentencia común en el A.T. que no puede el hombre ver a Dios sin quedar herido de muerte por la grandeza de su majestad. Imagen de esto la tenemos en la reina Ester, que se desmayó ante la majestad real de Arta-

jerjes, a quien quería hablar sin ser llamada². La familiaridad de Dios con su profeta, Moisés, era para el pueblo que esto veía un argumento de su alta dignidad, Las palabras que le dice son muy de notar, pues nos dan a conocer la dignidad de Israel y sus altos destinos. Dios le sacó de Egipto con tantos prodigios, y El mismo le ha traído hasta aquel sitio, en que parece tener su morada ahora, como el águila lleva a sus polluelos sobre sus alas. Señales éstas de gran predilección. Siendo Dios Señor de todos los pueblos de la tierra, ha escogido entre todos a Israel como a su peculiar heredad y le ha amado como a su hijo primogénito, confiriéndole la dignidad *sacerdotal*, propia del primogénito, y haciéndole una nación *santa*, como consagrada especialmente a su culto. Ya veremos más adelante que dentro de Israel habrá una casta de *sacerdotes* de la tribu de Leví. Aquí, pues, la frase **un reino de sacerdotes o sacerdotal** (v.6) tiene un sentido metafórico. Como el sacerdote propiamente tal debe estar más cerca de Dios en los actos de culto, y, como representante de Dios, es el intermediario entre el mismo Dios y el pueblo, así Israel, como primogénito entre todos los pueblos, **es el sacerdote-intermedio entre Dios y la misma humanidad**. La elección de Israel tiene unos designios amplísimos en los planes de Dios. Como pueblo, ha sido destinado a preparar la plena manifestación mesiánica, y a la luz del N. T. vemos todo el alcance de la elección de Israel. Su destino histórico ha sido en los planes de Dios **preparar la venida del Mesías**, siendo el vehículo de la transmisión de las promesas salvadoras de la humanidad. La voluntad salvífica de Dios en la historia ha tomado como instrumento oficial de su realización al pueblo hebreo. Los profetas insistirán en el sentido mesiánico de esta elección de Israel. De este modo, Israel, como colectividad, **es un reino de sacerdotes**, una casta especial en la humanidad con un destino concreto sobrenatural. San Pedro tomará estas palabras para aplicarlas al *pueblo cristiano*, que mediante la gracia del Salvador ha recibido la dignidad de adopción y, con el carácter bautismal, **una cierta participación del sacerdocio de Cristo, sumo sacerdote**. El *sacerdotium regale* de la epístola de San Pedro ³ ha de entenderse, pues, también en el sentido amplio en que se toma en el Éxodo, si bien en un orden superior. El pueblo cristiano es el “Israel de Dios,” la continuación en los designios divinos de la misión del Israel histórico, pero ya en la fase plena **de la era mesiánica**. Como Israel era el pueblo elegido entre todos los pueblos, y, como tal, confidente de Dios — como los sacerdotes — e instrumento de los designios históricos de Dios, así el pueblo cristiano es también la porción selecta de la humanidad, y, **por participar de la vida de la gracia de Cristo, se halla en una esfera de consagración a Dios muy superior a todos los pueblos no cristianos**. San Pablo se hace eco de esta categoría *sacerdotal* del pueblo cristiano al decir que “podemos ofrecer nuestros cuerpos como una hostia, viva y santa, que va a Dios: éste es nuestro culto racional,” ejercido en unión del sacrificio de Cristo⁴.

Israel será, además, una *nación santa* (v.6). Lo que caracterizaba a Yahvé a los ojos de los hebreos era, sobre todo, su *santidad*, atributo que significaba, además de incontaminación, pureza, la idea de trascendencia⁵. Israel, para acercarse a Yahvé y participar de una mayor vida de intimidad con él, debe también *santificarse*, purificarse espiritual y moralmente, llevando unas costumbres más puras que los otros pueblos. Como pueblo escogido, tiene que ser *santo*: “Sed santos como yo soy santo, Yahvé, vuestro Dios.”⁶ Yahvé será en la literatura profética “el Santo de Israel,” el Ser trascendente que, a pesar de su excelencia e incontaminación, tiene relaciones íntimas con el pueblo elegido para que cumpla su misión histórica.

El segundo precepto del Decálogo condenará toda representación de Dios mediante imágenes. Aquí, según la observación de Moisés en el Deuteronomio ⁷, se le aparece bajo la imagen de una imponente nube, que se despliega sobre la cima de la montaña santa. Los autores sagrados tomarán con gusto esta imagen para representarnos la majestad e inaccesibilidad de Dios. El salmista nos cuenta cómo en su angustia invocó a Yahvé, que le escuchó y vino en su auxilio:

**“Conmovióse y tembló la tierra,
 vacilaron los fundamentos de los montes,
 se estremecieron ante el Señor airado;
 subía de sus narices el humo de su ira,
 y de su boca fuego abrasador,
 carbones por El encendidos.
 Abajó los cielos y descendió,
 negra oscuridad tenía a sus pies.
 Subió sobre los querubines y voló,
 voló sobre las alas de los vientos.
 Puso en derredor suyo por velo tinieblas,
 se cubrió con calígine acuosa,
 con densas nubes...
 Tronó Yahvé desde los cielos,
 el Altísimo hizo sonar su voz.
 Lanzóles sus saetas y los desbarató,
 fulminó sus rayos y los consternó.”⁸**

En esta descripción poética de una tormenta explicada con colores teológicos, el salmista refleja, sin duda, influencias del relato de la teofanía de Yahvé en el Sinaí. Para impresionar a aquellas gentes sencillas era preciso presentar a Yahvé en toda su majestad, como Señor de las fuerzas de la naturaleza. Había desbaratado a los egipcios, y ahora aparecía escoltado por la grandiosidad de los fenómenos naturales. Los antiguos siempre se han impresionado por las tormentas acompañadas de relámpagos y truenos. Zeus, jefe del Olimpo helénico, es el dios que fulmina el rayo. Hoy día sabemos por qué leyes físicas se produce este fenómeno natural, que se reduce a descargas eléctricas; pero para los antiguos era un misterio, y la explicación natural era relacionarlo con la ira del Dios omnipotente. De hecho, esta teofanía grandiosa en la cúspide imponente del macizo rocoso del Sinaí quedó en la literatura religiosa de Israel como la manifestación grandiosa y más solemne de su historia. **Yahvé, para solemnizar su alianza, había desplegado todo su poder, como prenuncio de la severidad que iba a manifestar contra los transgresores de su Ley.**

Su presencia en aquel lugar lo convierte en sagrado, de modo que nadie puede acercarse a la sagrada cima si no participa **en alto grado de la santidad divina**. Ya hemos indicado, al explicar el nombre de Yahvé, **que la santidad de Dios** era concebida por los israelitas como una atmósfera aislante, muy peligrosa para el que se acerque a El no debidamente *santificado* o purificado. Luego veremos, cuando sea erigido el tabernáculo, que sólo a los *sacerdotes* se les permite acercarse a El, y a lo más interior del mismo sólo al sumo sacerdote y sólo en el día de la *expiación*, una vez al año. Con estas prescripciones, Dios quiere inculcar al pueblo el carácter de *santidad* e inaccesibilidad que le rodea, para que se formen la más alta idea de su Dios. Por eso ordena Yahvé a Moisés establecer una línea de demarcación, que no han de traspasar ni los hombres ni los animales (v.12), mientras dure la grandiosa teofanía. Y aun para presenciarla de lejos, el pueblo habrá de purificarse, lavando sus vestidos y absteniéndose de la vida conyugal (v. 10.15). La pureza exterior debía ser signo de otra pureza moral interior⁹. El que traspasara los límites señalados de la montaña debía ser lapidado o asaeteado (v.13). La razón de ello parece ser que era el único modo de hacer morir al transgresor sin traspasar el ejecutor del castigo la

misma demarcación prohibida. Debían, pues, matarle a distancia, sin traspasar la línea de demarcación señalada antes. Algunos autores ven en este verso una huella de un redactor posterior que quiso concretar el modo de muerte del transgresor conforme a la legislación posterior¹⁰.

La descripción de la teofanía es grandiosa (v.16): truenos, relámpagos y nubes espesas acompañan a Yahvé en su manifestación majestuosa. La *nube* tenía por fin ocultar la *gloria* esplendente de Yahvé, para que los israelitas no fueran cegados por su fulgor y heridos de muerte a su presencia. Los comentaristas liberales han querido ver en esta teofanía la descripción de un “dios de las tormentas” que sería adorado antes de Moisés por las tribus del Sinaí. Nada de ello se insinúa en el contexto, y, por otra parte, los datos arqueológicos que conocemos de aquella zona no avalan esta hipótesis gratuita. Más inconsistente aún es suponer que la teofanía del Sinaí es la simple descripción de una erupción volcánica. Ni la montaña es de tipo volcánico, ni los documentos extrabíblicos hablan de una zona volcánica en aquella parte del Sinaí, ni el relato Bíblico sugiere algo parecido a una erupción volcánica. No se habla de cenizas ni de lava ardiendo; el pueblo está al pie de la montaña contemplando el espectáculo maravilloso sin moverse, lo que no es concebible en caso de un desbordamiento del volcán. Los fenómenos relatados por el autor sagrado se limitan a los truenos, relámpagos y humo. Todo ello no tiene otra finalidad que realzar la manifestación majestuosa de Dios, que iba a establecer las bases de la alianza con Israel.

Los v.20-25 parecen ser una nueva descripción de los hechos antes narrados. En el v.19 se dice que Dios habló: “respondía mediante el trueno.” No se especifica lo que dijo. Probablemente son las palabras de 20:1, donde solemnemente se dice que El es el Dios que los sacó de Egipto y, como tal, les impone sus mandamientos: el Decálogo. En el v.21 se formula de nuevo la prohibición de que el pueblo suba a la montaña, lo que ya estaba expresado en el v. 12. En cambio, en el v.22 se dice que los *sacerdotes* deben prepararse, **santificándose ritualmente para que Dios no los hiera**. En los v.10 y 14, esta preparación ritual es ordenada a todo el pueblo. Por otra parte, la mención de *sacerdotes* en el v.22 es totalmente extraña, ya que no se había hablado hasta ahora de la institución *sacerdotal* ni había sido establecido el sacerdocio levítico. En 24:2, los que ofrecen los *sacrificios* como conclusión de la *alianza* no son *sacerdotes*, sino *algunos jóvenes*. Además, en los V.2-19 es Moisés solo el que interviene entre Yahvé y el pueblo, mientras que en el v.24 aparece al lado de éste Aarón. Como en otros lugares, encontramos implicadas diversas tradiciones que reflejan distintos puntos de vista¹¹.

En medio de esta imponente manifestación cósmica, Yahvé se reveló solemnemente a su pueblo y habló a Moisés, revelándole su voluntad respecto del pueblo. Es digna de notarse la interpretación que nos ofrece el Deuteronomio por boca del mismo Moisés: “Yahvé nos habló cara a cara, sobre la montaña, en medio del fuego. Yo estaba entonces entre Yahvé y vosotros para traer sus palabras, pues vosotros teníais miedo del fuego y no subisteis a la cumbre de la montaña.”¹² ¿De qué manera hablaba Yahvé con su profeta? En Ex 19:19 se dice que era mediante el *trueno*, el cual en el lenguaje bíblico equivale a la “voz de Dios.”¹³ Ya se ve que son estas imágenes materiales acomodadas a la rudeza y mentalidad primaria de un pueblo seminómada. Pero Dios tiene infinitos medios de comunicar sus secretos a las almas. Baruc, refiriéndose a esta teofanía, dice que Dios “se dejó ver en la tierra y conversó con los hombres.”¹⁴ San Esteban nos ofrece la interpretación teológica de la teofanía al decir que Moisés estuvo con el *ángel*, que hablaba con él y con nuestros padres¹⁵. Lo mismo dice San Pablo escribiendo a los gálatas: “La Ley fue promulgada por los *ángeles* y dada al pueblo por mano de un *mediador*” (Moisés)¹⁶. Son interpretaciones teológicas posteriores para salvar la trascendencia divina.

1 Ex 3:12. — 2 Est 15:95. — 3 1 Pe 2:9. — 4 Rom 12:1. — 5 Cf. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tourmai 1954) p.47. — 6 Lev 11:44; 19:1; 20:26. — 7 Dt 4:19. — 8 Sal 18:7s. — 9 Sobre el rito de lavar los vestidos como símbolo de purificación corporal y espiritual véase Gén 35:2; Lev 11:25; 28; 40; sobre la abstención de relaciones sexuales, causa de impurezas legales, cf. Lev 15:18; 1 Sam 21:5. — 10 Así P. Heinisch, *Das Buch Exodus* p.147. — 11 Cf. P. Heinisch, o.c., p.149, y A. Clamer, o.c., p.172. — 12 Dt 5:4s. — 13 Cf. Sal 18:9; 29; 97. — 14 Bar 3,38. — 15 Act 7:38. — 16 Gál 3:19.

20. La Gran Teofanía de Sinaí.

El Decálogo (1-17).

¹Y habló Dios todo esto, diciendo: ²“Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. ³No tendrás otro Dios que a mí. ⁴No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. ⁵No te postrarás ante ellas y no las servirás, porque yo soy Yahvé, tu Dios; un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, ⁶y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos. ⁷No tomarás en falso el nombre de Yahvé, tu Dios, porque no dejará Yahvé sin castigo al que tome en falso su nombre. ⁸Acuérdate del día del sábado para santificarlo. ⁹Seis días trabajarás y harás tus obras, ¹⁰pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yahvé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que está dentro de tus puertas; ¹¹pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó. ¹²Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da. ¹³No matarás. ¹⁴No adulterarás. ¹⁵No robarás. ¹⁶No testificarás contra tu prójimo falso testimonio. ¹⁷No desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo ni su sierva, ni su buey ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece.”

La palabra *Decálogo* (o δεκάλογος) parece que fue empleada por primera vez por Clemente Alejandrino¹. No aparece en la Biblia, aunque se hable en ella de las “diez palabras,”² aludiendo a los mandamientos del Decálogo, que primitivamente debieron de estar formulados de un modo muy breve, pues las dos formulaciones bíblicas del Decálogo que ahora conocemos parecen ser una amplificación de un núcleo sustancial más reducido³.

Aunque en la Biblia se hable de “diez” mandamientos, sin embargo, no convienen los autores antiguos en su distribución, pues Filón y Fl. Josefo y muchos Padres de la Iglesia distinguen como dos mandamientos diferentes la prohibición de la *idolatría* y la del culto de las *imágenes*. Serían los dos primeros mandamientos. Orígenes, en cambio, agrupa ambas prohibiciones en un mandamiento (v.2-6), y distingue dos mandamientos en el deseo de la *mujer* y de los *bienes*, de forma que el deseo de la mujer constituyera la prohibición del *noveno* mandamiento, mientras que la referente al deseo de los bienes del prójimo sería el *décimo* mandamiento. Es la división adoptada por Agustín de Hipona⁴.

En el texto bíblico se habla de dos “tablas de la ley,” en las que estaban los diez mandamientos. Los autores no están concordes al distribuir los diez mandamientos en las dos tablas. Algunos, como Filón y Fl. Josefo, creen que era una distribución por igual: cinco en cada una; mientras que otros exegetas suponen que en la primera estaban los cuatro mandamientos relati-

vos a Dios, y en la segunda los seis siguientes al prójimo.

Ante todo, Yahvé hace su presentación al pueblo alegando los títulos que tiene para dar su ley a Israel, a quien acaba de librar de la servidumbre egipcia: *Yo soy Yahvé, tu Dios, que te hice salir de la tierra de Egipto* (v.1). La afirmación es solemne y enfática, pues implica en su formulación que por sus beneficios pasados tiene derecho a imponer a su pueblo, rescatado, su voluntad y sus mandamientos. Precisamente la finalidad de sacarle de la “casa de la servidumbre” era cumplir las antiguas promesas y formar una nueva teocracia a base de una *alianza* bilateral entre El y su pueblo. El autor sagrado insiste en el origen divino del Decálogo al afirmar reiteradamente que los mandamientos han sido grabados en piedra “por el dedo de Dios.”⁵ Es, una expresión realista y antropomórfica oriental para recalcar el origen divino del Decálogo, y, por tanto, no se ha de tomar al pie de la letra, sino en sentido metafórico. Dios se dirige en la formulación al *pueblo* como colectividad, pero al mismo tiempo urgiendo el cumplimiento á sus componentes. Sin embargo, más adelante insistiremos **en el carácter de responsabilidad colectiva, ya que los individuos son considerados como integrantes de una comunidad que va a sellar una alianza con su Dios.**

Primer Mandamiento: “No Tendrás Otro Dios Que a Mí” (V.3).

Literalmente, el precepto podría traducirse: “No tendrás otros dioses ante mí” (los LXX: “fuera de mí”). Es la primera exigencia de Dios, que ha de mostrarse “celoso” de su honor a través de la historia de Israel: Todos los pueblos tenían su dios nacional, que venía a dar su nombre al pueblo o recibirlo de él. Pero esto no excluía la veneración de otras divinidades secundarias. Sin embargo, Yahvé, que sacó a Israel de Egipto, no consiente compañía en la adoración de su pueblo. En otros lugares dirá que es el Dios único. El Deuteronomio nos ofrece el sentido de este primer precepto cuando dice: “Oye, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es sólo Yahvé. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy.”⁶

En absoluto, la formulación del precepto, como está en el texto que comentamos, puede entenderse en sentido henoteísta, es decir, que se propone a Yahvé como Dios único de Israel, pero sin abordar el problema de otros dioses para otros pueblos. Sin embargo, en todo el conjunto de las formulaciones y narraciones del Pentateuco encontramos un sentido plenamente monoteísta en sentido estricto, aunque la formulación externa no esté tan clara como en los escritos proféticos⁷. Naturalmente, en esta prohibición está incluido el culto a los genios demoníacos intermedios, que eran como divinidades de segundo orden, cuyo culto estaba muy extendido en todos los pueblos orientales y aún subsiste entre las poblaciones beduinas. En este sentido, el primer mandamiento es algo totalmente insólito en las culturas religiosas de la antigüedad, ya que todos los pueblos orientales eran politeístas. Ninguna religión se muestra tan exclusivista como la mosaica, en cuanto que no admite ninguna divinización de las fuerzas cósmicas. Por otra parte, esta exigencia monoteísta no se presenta en la Biblia como fruto de una abstracción filosófica, sino como una manifestación concreta del mismo Dios celoso de los hebreos. En la historia patriarcal encontramos ya este monoteísmo estricto. El-Sadday es el Dios de Abraham, pero tiene poder sobre otros pueblos, pues castiga a Sodoma y a Gomorra y amonesta al rey de Egipto⁸. Y en la misma historia bíblica anterior a los patriarcas encontramos al Elohirh único que creó todo el mundo visible, y que impuso un precepto a los primeros padres, presentándose a ellos como único Dios providente y justiciero⁹. Es el mismo que reclama a Caín la sangre vertida del primer inocente¹⁰. Enós empezó a invocar el nombre de Dios¹¹, y ese Dios es el que envió el diluvio sobre toda la humanidad¹². Vemos, pues, que, en la historia bíblica, el monoteísmo aparece

desde los albores de la humanidad. Moisés no hará sino recordar a su pueblo la primitiva tradición recibida desde tiempo inmemorial, poniendo las bases del nuevo Israel como comunidad teocrática en torno al único Dios del universo, que se dignó escoger a Israel y salvarle de la servidumbre para cumplir las promesas hechas a los patriarcas. Esta idea altísima del Dios único es algo inexplicable en el ambiente politeísta del antiguo Oriente. Los críticos racionalistas han hecho lucubraciones sobre el posible origen de la idea monoteísta. Y así, mientras unos ven en el monoteísmo mosaico un eco de la reforma religiosa de Amenofis IV Ekhnatón (1380-1362), el cual pretendió unificar el panteón egipcio destacando sólo al dios *Atón* (reforma religiosa que no tuvo ningún éxito y sucumbió al morir el creador de ella), otros pretenden encontrar las raíces del monoteísmo en el ambiente geográfico del desierto. La idea del Dios único surgiría espontáneamente ante el sentimiento estético de la monotonía de las estepas del Sinaí; el beduino quedaría como sobrecogido ante la majestad de una fuerza superior unificadora y justiciera que envía implacablemente sus rayos devastadores. Es una suposición bella, pero totalmente gratuita, ya que no encontramos entre los nómadas del desierto (anteriores al islamismo) esta idea del Dios único. El misterio, pues, del monoteísmo israelita permanece en pie mientras no se admita una revelación positiva, una irrupción de Dios único en la historia de un pueblo que culturalmente era muy inferior a los pueblos egipcio, fenicio y mesopotámico.

Este precepto del amor al Dios único encuentra su plena significación en la interpretación de Cristo¹³. El Deuteronomio manda amar a Dios, porque Dios amó a Israel y, llevado de ese amor, le eligió entre todos los pueblos de la tierra, señalándole tan altos destinos en cumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas¹⁴. **Cristo ve en este precepto y en el del prójimo la síntesis de la Ley y los profetas.** San Juan, siguiendo la enseñanza del Maestro, se remonta a los más altos planos de la Providencia en la historia: “De tal manera amó Dios al mundo (no sólo a Israel), que le dio a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El alcance la vida eterna.”¹⁵ Y porque El nos amó primero en esta forma, por eso nos pide que nosotros le amemos en correspondencia¹⁶. Jesucristo es la gran revelación del amor de Dios hacia la humanidad y el que hace verdadera aquella definición sublime: “Dios es amor.”¹⁷

Segundo Mandamiento: “No Te Harás Imágenes Talladas” (V.4).

Los pueblos primitivos empezaron por adoptar ciertos símbolos groseros para representarse a sus dioses; pero, perfeccionando tales símbolos, fabricaron imágenes, y poco a poco acabaron por concebir los dioses según las imágenes con que las representaban, hasta caer en el antropomorfismo más craso. El precepto segundo del Decálogo se ordena a imponer a los israelitas una concepción *inmaterial* de su Dios, camino para llegar a la sentencia del Salvador: “Dios es espíritu, y los que le adoren, en espíritu y verdad le tienen que adorar.”¹⁸ La Sagrada Escritura nos habla mucho de la tendencia de Israel hacia los ídolos. Si al fin vino a prevalecer en el pueblo el precepto de no usar imágenes en el culto de Yahvé, fue gracias a los esfuerzos de los profetas, que más de una vez ridiculizan los usos paganos de rendir culto a los ídolos¹⁹. He aquí cómo se expresa el autor de Is 44:14-17: “Plántanse cedros, que hace crecer la lluvia; se deja que se hagan grandes en el bosque..., sirven luego de leña para calentarse y para cocer el pan. Además, se hacen de ellos dioses, ante los cuales se prosternan, ídolos que adoran. Ha quemado el fuego la mitad de la leña; sobre las brasas asa el leñador la carne y se sacia comiendo el asado. Calientase luego diciendo: “¡Ea! Me caliento, siento la lumbre.” Con el resto hace un dios, un ídolo, a quien suplica diciendo: “Tú eres mi dios; ¡sálvame!”²⁰ La ironía es sangrienta. Jeremías se expresa en términos parecidos al prevenir a sus compatriotas contra el peligro de la idolatría: “Se decoran con plata y oro y se sujetan a martillazos con clavos, para que no se caigan (los ídolos).

Son como espantajos en melonar y no hablan; hay que llevarlos, porque ellos no andan. No les tengáis miedo, pues no pueden haceros mal ni bien.”²¹

Para comprender el alcance de esta prohibición de imágenes representativas de la divinidad, debemos tener en cuenta el medio ambiente egipcio, de donde salían los israelitas. Los egipcios habían llegado hasta el paroxismo en la adoración de los fenómenos naturales, de los astros y seres creados. La zoolatría tenía manifestaciones sin número. Heredóte ridiculiza esta proliferación de, dioses. Entre los mesopotámicos, el culto astral privaba bajo diferentes formas²².

En la historia de Israel, este precepto relativo a la prohibición de imágenes representativas de Yahvé fue muchas veces desobedecido. La propensión de los israelitas a copiar los cultos canáiteos, fenicios y asirios fue la obsesión de la predicación profética. Ya ¹en el Sinaí prevариaron los hebreos al levantar el becerro de oro²³. Más tarde, ya en Canaán, esta tendencia se acentuó por influencia del frondoso culto de los habitantes de la región²⁴. Sin embargo, los representantes del yahvismo tradicional se levantaron contra estos abusos. En la época de Cristo, la Ley era estrictamente observada²⁵, de tal forma que los escritores romanos acusaban a los judíos de “ateos” por su repugnancia a plasmar en imágenes sus ideas religiosas²⁶.

Para ponderar la gravedad del precepto, Yahvé amenaza con castigar a los transgresores, porque es *un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación* (v.56). Esta amenaza va contra todas las transgresiones en general, pero sobre todo contra los que conculquen estos dos primeros preceptos fundamentales. Ese *celo* es como la defensa de la divinidad de sus intereses, y aparece en todos los dioses paganos; pero éstos toleraban, al lado de su culto, el de otras divinidades secundarias. En cambio, Yahvé no tolera rival. En el castigo y en la retribución, las generaciones son solidarias²⁷. La justicia y la misericordia van implicadas en la idea de *solidaridad* en el pecado y en la virtud. En la Biblia, el individuo suele ser considerado -antes del exilio- como miembro de una *colectividad*, y por eso sus actos tienen una resonancia *social*²⁸. Después del destierro babilónico — deshecha la comunidad nacional —, la teología israelita se orienta más hacia el individualismo y la responsabilidad personal. Con todo, hemos de notar cómo la *misericordia* prevalece en los planes divinos sobre la justicia: *hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos* (v.6). Es una invitación al cumplimiento de los mandamientos después de anunciar los castigos. En Dt 24:16s se dice que no pagará el hijo por el padre, ni el padre por el hijo, y que cada uno morirá por su pecado. Conforme a esta norma, se dice que el rey Amasias, para vengar la muerte de su padre Joás, “castigó a los servidores que habían matado al rey su padre, pero no hizo morir a los hijos de los asesinos, según está escrito en la Ley de Moisés.”²⁹ La observación del autor sagrado es un indicio de que aún entonces se seguía la norma contraria en la administración de la justicia. Prueba evidente de esto la tenemos en la historia de David, que entregó a los gabaonitas los descendientes de Saúl para que pagasen las injurias que les había inferido, quebrantando el juramento que Israel les hiciera en otro tiempo³⁰. Y conforme a este modo de obrar de la justicia humana (regida por el principio de la solidaridad) se concebía la justicia divina³¹. Pero los juicios de Dios van siempre dirigidos por su sabiduría y templados por su misericordia, aunque, al hablar a los hombres, la Escritura se amolda a su lenguaje y mentalidad. La solidaridad familiar dio origen a esta ley, que pagaran los hijos por los padres. Esta ley es, en parte, natural en una organización de tribus en las que tiene que privar la ley de la defensa. La ley de la *sangre* es la defensa de las organizaciones primarias, y, en virtud de ella, los miembros de una familia tienen que pagar por los crímenes de uno de ellos.

En este precepto hay que considerar dos cosas: la materialidad del precepto y la finalidad del mismo. Lo primero tiene su razón de ser en la rudeza del pueblo. Cuando, mediante la reve-

lación evangélica, haya desaparecido esa rudeza, la Iglesia hará uso de las imágenes, no sólo para representar al Verbo encarnado, sino al mismo Padre Eterno, **mediante imágenes sensibles, inspiradas en las visiones de los profetas, y representará al Espíritu Santo y a los mismos ángeles, para elevar nuestra mente por medio de las cosas sensibles a las espirituales.** Los que alegan este precepto contra la práctica de la Iglesia nos suponen, o se suponen a sí mismos, con la misma mentalidad de los antiguos hebreos o gentiles. Semejante precepto no es de ley natural, sino de ley positiva y circunstancial, destinado a ser suprimido y sustituido por otro cuando las circunstancias cambien. La Iglesia, muy sabia, concedora de la naturaleza humana e inspirada en el Espíritu Santo, **se sirve de las artes para elevar las almas a Dios,** como lo hacía la Ley mediante la suntuosidad del tabernáculo y del templo, y la solemnidad de las funciones sagradas. La fuerza de este precepto no es mayor que la del precepto sabático, que los cristianos han dejado a los judíos, sustituyéndolo por el domingo. Que el hombre consagre algún tiempo al culto divino, se puede considerar como de ley natural; pero que sea este o el otro día, ya no cae bajo la misma ley.

Tercer Mandamiento: “No Tomarás en Falso el Nombre de Yahvé” (V.7).

Cuando el hombre quiere asegurarse de la palabra de otro hombre de quien no se fía del todo, exige la presencia de testigos, que con su testimonio aseguren el cumplimiento de la palabra dada y hagan esta palabra verdadera. Pues el juramento no es otra cosa que la invocación de Dios por testigo de los dichos humanos. Es éste un acto de religión, con el que se honra la veracidad divina, creyendo que no permitirá sea conculcada por el perjurio. **Jesucristo amplía el precepto, incluyendo en él los juramentos por aquellas cosas en que resplandece algún atributo de Dios, como el cielo, que es el trono de Dios;** por la tierra, que es el escabel de sus pies; por el templo, que es su morada³². La Iglesia nos enseña a jurar, cuando se ha de hacer, por el Crucifijo y por los santos Evangelios. La Ley no sólo condena el perjurio, sino también el juramento por los dioses extraños. Y los profetas anuncian que, en los tiempos mesiánicos, todos los hombres jurarán por el nombre de Yahvé, confesando con esto que es un Dios único³³. Parece que los judíos eran muy amigos de jurar, lo que era faltar a la reverencia del nombre divino y ponerse en peligro de perjurar. **Jesucristo condena el juramento en cuanto exigido por la desconfianza mutua de los hombres.** Si reinara entre ellos la perfecta caridad que pide el Evangelio, estaba excusado el juramento. Por desgracia, la caridad está muy lejos de predominar, y por eso las leyes eclesiásticas y civiles exigen, en muchos casos, el juramento, sobre todo en la administración de la justicia. Pero no hay duda que el empleo injustificado del juramento no sólo es una ofensa para la persona a quien se le exige, sino también una falta de reverencia hacia el nombre divino.

La observancia del juramento llevaba a veces a extremos inconcebibles para nosotros. Sea el ejemplo: Israel sufría hambre desde hacía tres años. Consultado Yahvé sobre el caso, respondió: “Es por la casa de Saúl y por la sangre que hay sobre ellas, por haber hecho perecer a los gabaonitas.” Saúl era ya muerto, y su casa no reinaba en Israel; sin embargo, la responsabilidad de la infracción pesaba sobre los descendientes de Saúl, y por ello David los entregó a los gabaonitas, que “los colgaron en el monte ante Yahvé.”³⁴ Con esto habría cesado la calamidad. No a Dios, sino a la rudeza de los israelitas hay que atribuir hechos como éste.

Dios y los ángeles, hablando a los hombres y acomodándose a su estilo, hacen también uso del juramento³⁵.

Es muy significativo el uso del juramento en el código de Hammurabi, y hasta la expresión con que se indica. Para averiguar el verdadero propietario de un objeto perdido, “los testigos

que conocen el objeto deben declarar delante del dios lo que saben.”³⁶ “Si un esclavo fugitivo muere en casa del que lo apresó, con ánimo de devolverlo a su dueño, el aprehensor jurará por el nombre del dios ante el dueño del esclavo, y quedará libre.”³⁷ Si un hombre fuere asaltado por bandoleros, “reclamará delante del dios lo perdido, y la ciudad en cuyo territorio se cometió el latrocinio le restituirá lo perdido.”³⁸ Dando tanta autoridad al juramento, no es maravilla que la ley mosaica castigara muy severamente al perjuro, **profanador del nombre de Dios**³⁹.

El juramento era uno de los medios de resolver las causas dudosas. El “código de la alianza” ordena que, si uno entrega en depósito a su prójimo un asno, buey, oveja o cualquier bestia, y lo depositado muere, o se deteriora, o es tomado por los enemigos, sin que nadie lo haya visto, se interpondrá entre ambas partes el juramento de Yahvé, de no haber puesto el depositario la mano sobre el bien de su prójimo. El dueño del depósito aceptará el juramento, y el depositario no será obligado a restituir.⁴⁰ Entre los nómadas rige el mismo derecho: si el acusado de un crimen niega y alega razones eficaces de su negación, se recurre al juramento en la siguiente forma: “El acusador, en presencia de la asamblea, traza una circunferencia con el sable e invita al acusado a tomar la empuñadura del arma y pronunciar así el juramento: “Por Alah grande que yo no he robado, no he matado, no he derramado sangre...” Aceptado por todos el juramento, el acusado queda libre, y el proceso terminado⁴¹.

En el código de Hammurabi se recurre muchas veces al juramento para zanjar casos como éste: “Si un esclavo fugitivo fuese cogido por un hombre con el propósito de devolverlo a su dueño, pero si muriere antes de realizar la entrega, jurará por el nombre del dios al dueño del esclavo, y quedará libre.”⁴² “Una mujer acusada de infidelidad por su marido, pero que no ha sido sorprendida con otro hombre, jurará por el nombre del dios y retornará a su casa.”⁴³

El antiguo Derecho canónico admitía también la *purgatio canónica* por el juramento. Es un eco de legislaciones antiguas.

El precepto, pues, del Decálogo, según el contexto del Éxodo, **prohíbe el uso del nombre de Dios en los juramentos**⁴⁴. El nombre era símbolo y expresión de la persona; por tanto, participa de su santidad, y, en consecuencia, ha de ser tratado con todo respeto, y por supuesto no se le puede utilizar en falso, pues esto es declarar mentiroso al mismo Dios. Queda implícitamente prohibida aquí la magia y **adivinación utilizando el nombre de Dios**, como era usual entre los pueblos antiguos. “Como los dos primeros mandamientos tenían por objeto salvaguardar **la unicidad y espiritualidad de Yahvé**, el tercero tiene por finalidad **salvar la santidad divina, de la que participa esencialmente el nombre.**”⁴⁵

Entre los judíos de la época tardía, para evitar infringir este precepto, no pronunciaban el nombre de *Yahvé*, sustituyéndole por otros, como *Adonay*, *Elyón*, *el cielo*, etc. Además, la idea de la trascendencia de Dios formaba parte muy importante de la especulación teológica de la época sapiencial y rabínica.

Cuarto Mandamiento: “Acuérdate del Día del Sábado para Santificarlo” (V.8).

Todos los pueblos han tenido sus días festivos dedicados a sus divinidades, al descanso y esparcimiento humano; pero en ninguna parte encontramos la institución regular del descanso *sabático* tal como aparece en la legislación mosaica. La palabra *sábado* parece venir del hebreo *sabbath* (“cesar, descansar”)⁴⁶. Se ha pretendido relacionar el *sábado* hebraico con el *sabattu* de los babilonios, es decir, el día de luna llena (día quince del ciclo lunar). Parece que existía en Babilonia una división cuatripartita del mes, en relación con las fases de la luna, a base de períodos de siete días: día primero, día séptimo, día catorce, día veintiuno. En asiro-babilónico, la palabra *sabattu* parece significar “estar bien dispuesto, en buen estado.” El día *sabattu* babilóni-

co era un día de *purificación* y de *expiación*, cuyo fin era restablecer las relaciones amistosas entre los dioses y el hombre. En el vocabulario asirio-babilónico, el *sabattu* es llamado también “día de la tranquilización del corazón” (*Um nûj libbí*). Era el día en que los dioses hacían las paces con los hombres, reanudando las buenas relaciones a causa de los sacrificios expiatorios y las ofrendas que se les presentaban. Parece que los representantes de algunas categorías sociales, como el rey, el médico, el adivino, eran los obligados a ciertas prácticas religiosas rituales⁴⁷. Así, el *sabattu* babilónico es un día consagrado a determinadas divinidades, que se repetía cada *siete* días. Es más, para celebrar estas festividades se prohibía a determinados personajes (las fuerzas vivas de la sociedad), como el rey, el médico y el mago, ejercer su oficio. Lo que implica también la idea de *cesación*. En esta división del mes en cuatro períodos de *siete* días, aparte de la influencia que hayan tenido los ciclos lunares, quizá haya influido también el misterioso valor del número *siete*, pues los babilonios hablaban de *siete* dioses, *siete* planetas, etc.⁴⁸

Ahora bien: ¿qué relación hay entre el *sabattu* babilónico y el *sábado* (en heb. *sabat*) de los hebreos? Sin duda que hay analogías que parecen indicar una tradición común. Los hebreos, antes de la legislación mosaica, parece tenían ya una tradición que consagra el día *séptimo* por la cesación de ciertas ocupaciones. Así, Moisés mandó recoger doble ración de maná el día sexto, porque “mañana es *sábado*, día de *reposo*, consagrado a Yahvé.”⁴⁹ Y no se dan explicaciones sobre su origen, sino que se da como aceptado y conocido de los israelitas. Parece, pues, una costumbre antigua, en vigor entre los israelitas, que el nuevo legislador acepta en el nuevo orden de cosas. En la historia de los patriarcas no se alude para nada a esta práctica del *sábado*. En Egipto era desconocida la división del mes en períodos de *siete* días, ya que los egipcios lo dividían en períodos de *diez*, que eran presididos cada uno por un genio y solemnizado con fiestas, que señalaban el principio de la nueva *década*.

Lo más verosímil es suponer que el *sábado* hebraico proviene radicalmente de una tradición mesopotámica, si bien adaptada a las exigencias religiosas de los israelitas; Por ello, todos los *sábados* eran consagrados al Dios único, Yahvé, en vez de ser a divinidades distintas, como en Babilonia. Por otra parte, la *cesación* de trabajos afectaba entre los hebreos a toda la población, mientras que entre babilonios sólo a los representantes de las principales clases sociales. Además, entre los hebreos, el *sábado* se computaba ininterrumpidamente cada *siete* días, mientras que entre aquéllos el cómputo se hacía siempre a partir del primero de cada mes; pues por seguir los meses lunares de veintinueve días y medio, no podía hacerse una división exacta del mismo en *siete* días⁵⁰. Algunos autores han creído encontrar los antecedentes del *sábado* hebraico en la tribu de los *qenitas*, o forjadores de hierro⁵¹, los cuales dejaban de trabajar cada siete días en honor del dios patronímico Saturno, y se relaciona con ello el texto de Ex 35:3, donde se prohíbe encender el fuego los *sábados*⁵². Los moabitas parece que consideraban como día nefasto el *séptimo*⁵³. Todo ello parece avalar el hecho de que el día *séptimo* tenía algo de sagrado. En los textos de Ras Samra aparece también la división de los días en períodos de *siete*⁵⁴. Luego se puede rastrear el origen del *sábado* hebraico en el fondo semita antes de Moisés.

En la legislación mosaica, el *sábado* tiene el carácter de día sagrado, dedicado a Yahvé, y, en consecuencia, viene la idea de cesar de todo trabajo que pudiera distraer los ánimos de los israelitas. Es la idea de la fórmula del Decálogo: “Acuérdate del día del *sábado* para santificarlo.”⁵⁵ Hasta los animales deben abstenerse de trabajo⁵⁶. Es también como un signo externo de que el pueblo de Israel es algo consagrado a Dios, aparte de todos los pueblos. En adelante, el reposo sabático está como dominado por la idea de la *alianza* de Yahvé con su pueblo. Se excluían todos los trabajos que se consideraban incompatibles con el carácter *sagrado* del día: cocer alimentos⁵⁷, recogerlos⁵⁸, laborar y recolectar⁵⁹, encender el fuego⁶⁰, recoger leña⁶¹, trans-

portar cargas⁶², etc. Pero al mismo tiempo se prescribían ciertos actos de culto: un sacrificio de dos corderos de un año⁶³ y la “asamblea santa,”⁶⁴ aunque no se dice en qué consistía esta ceremonia, si bien es de suponer que se recitaran oraciones y alabanzas a Dios.

El autor sagrado da una razón teológica para justificar el descanso sabático, y es que Dios descansó el día *séptimo* de su obra de la creación (v.11), y con su descanso *santificó* el día. Es, sin duda, una razón convencional, acomodándose el hagiógrafo a la tradición de la creación del universo por Dios en seis días de la semana. Como Dios descansó el día *séptimo*, así debe hacerlo el hombre. El Deuteronomio alega otra razón de índole práctica: “para que tu siervo y tu sierva descansen, como descansas tú.”⁶⁵ Cristo dará el verdadero valor moral al sábado: “el hombre no fue hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre.”⁶⁶ Los doctores de la Ley creían que el *sábado* era santo por naturaleza, y, por tanto, no era lícito quebrantarlo en ningún caso, ni aun por motivos de humanitarismo.

La importancia de este cuarto precepto en Israel se colige bien del hecho de hallarse repetido en los diversos códigos que integran el Pentateuco. En efecto, en Ex 34:21 se lee: “Seis días trabajarás, el séptimo descansarás, no ararás en él ni recolectarás.” El texto insiste más, decretando la pena de muerte contra el sacrílego profanador del sábado y poniendo el sábado como *señal* de alianza perpetua entre Yahvé e Israel⁶⁷. También los profetas insisten en la observancia del sábado: “Guardaos, dice Yahvé por Jeremías, por nuestra vida, de llevar cargas en día de sábado y de introducir las por las puertas de Jerusalén. No saquéis tampoco cargas de vuestras casas en día de sábado ni hagáis labor alguna; santificad así el día del sábado, como se lo mandé a vuestros padres.”⁶⁸ Nehemías tomó muy a pecho implantar en Jerusalén la observancia del sábado⁶⁹, y de cuan eficazmente lo consiguió tenemos la prueba en las mismas doctrinas de los doctores sobre el sábado, tal como resulta de los relatos evangélicos y del Talmud⁷⁰.

La Iglesia, ya desde la edad apostólica, cambió el sábado por el domingo en memoria de la resurrección del Señor. La suspensión de los trabajos llamados serviles, como las actuaciones públicas, se estableció en beneficio de los siervos y litigantes, a fin de que todos pudieran concurrir a los cultos divinos, y hoy la Iglesia los impone para que los fieles, dejados los negocios temporales, se dediquen a los eternos. Los Estados imponen el descanso semanal por las razones sociales, ya alegadas en el Deuteronomio.

Quinto Mandamiento: “Honra a Tu Padre y a Tu Madre” (V.12).

Después de Dios, a nadie es el hombre más deudor que a los progenitores, que le dieron el ser, le criaron y educaron. Nada, pues, más justo que este precepto, que prescribe el honor a los padres y, con el honor, el socorro en caso de necesidad. Cuánto signifique este nombre de *padre*, se entenderá considerando **que es el nombre que se da a Dios en el Evangelio y el más dulce y evocador para los hombres**. Por esto, la piedad virtud cuyo objeto es la honra y amor a los padres — **es también el don — del Espíritu Santo** que nos mueve a rendir culto a Dios considerándole como Padre.

En las sociedades primitivas de régimen patriarcal, este precepto de honrar a los padres llevaba consigo el respeto a las enseñanzas de los mismos, a las tradiciones de la familia o de la tribu, y así resultaba un precepto de gran importancia social. Además, del amor a los padres nace el amor de los hijos entre sí, la unión y la paz de la familia, de donde proceden las bendiciones que a los guardadores de este precepto se prometen⁷¹.

Los mandamientos anteriores se referían a los deberes directos para con Dios, y realmente los cuatro primeros preceptos pueden considerarse como totalmente originales, al menos los tres primeros, respecto de los códigos de las otras naciones del Antiguo Oriente. En cambio, los

preceptos de tipo social, que se abren con el del honor a los padres, no son específicamente israelitas, ya que se hallan en los demás códigos orientales conocidos. Son expresión de la ley natural en sus exigencias más primarias. La novedad y originalidad mosaica está en reunirlos a los mandamientos relativos a los deberes para con Dios, estableciéndolos todos juntos como base de la nueva teocracia hebrea. **En esta concepción teocrática, los deberes para con Dios y los referentes a las relaciones humanas son inseparables y expresión de la voluntad divina.** No se dan razones éticas para basar su obligación, sino simplemente como expresión de la **voluntad omnímoda del Dios de Israel.**

El primer precepto de tipo social es el relativo al honor de los padres, a los que se considera como representantes de Dios en la vida familiar. Así se castiga con la muerte al que maldiga a sus padres, exactamente igual a los que maldicen de Dios⁷². Los filósofos griegos consideran el honor a los padres como el deber primordial después del honor a los dioses⁷³.

El premio al buen comportamiento con los padres es de orden temporal, como es ley en todo el Decálogo: “Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará.” Este pragmatismo del A.T. en la época anterior al destierro se explica porque los hebreos no tenían revelaciones sobre la retribución en ultratumba⁷⁴.

Se ha querido oponer a este precepto la frase radical de Jesús: “Si alguno viene a mí... y no odia a su padre, a su madre..., no puede ser mi discípulo.”⁷⁵ Pero para entender esta frase, aparentemente dura y en contradicción con la ley natural, hay que tener en cuenta el modo radical de expresarse del Salvador. Ya sabemos que los orientales no gustan de las medias tintas, y sus ideas las presentan con paradojas y frases exageradas para inculcarlas más a gentes de mentalidad imaginativa. En el contexto, la frase de Jesús, expresada y matizada conforme a la lógica occidental, es: “el que antepone el amor de su padre y de su madre al mío... no puede ser mi discípulo.” Se trata de las disposiciones para entrar en el reino de los cielos, y Cristo anuncia que van a ser muchos los obstáculos para entregarse a El, y uno de los mayores son los lazos familiares y sus intereses, que muchas veces militan contra el “unum necessarium,” la salvación del alma: “el que ama su alma (vida) la perderá, y el que la odia la salvará.” Y es “más conveniente obedecer a Dios que a los hombres.”

Sexto Mandamiento: “No Matarás” (V.13).

El respeto a la vida del prójimo es el primer deber de la vida social. En el Génesis se inculca la gravedad de este precepto por el castigo de Caín⁷⁶. Y, como si fuera poco, amenaza Dios hasta a las mismas fieras que atenten contra la vida humana, porque el “hombre es a imagen de Dios.”⁷⁷ La Ley castiga con la pena de muerte al homicida, a quien niega absolutamente la gracia del indulto. Es la defensa elemental de la vida social, y por ello en todos los pueblos el homicidio ha sido castigado con la muerte del asesino. En el mismo precepto quedan incluidas las ofensas inferiores, que la Ley castiga con la pena del talión: “ojo por ojo.”... Los doctores de Israel miraban este precepto como puramente jurídico, que sólo prohibía el acto de matar. Pero Jesucristo, en el “sermón de la montaña,” lo entiende en sentido moral, y condena todo sentimiento malévolo contra el prójimo, como quiera que se manifieste y aunque quede oculto⁷⁸. Más aún, **el Salvador prescribe el amor al prójimo, sin excluir a los enemigos,** a los que se debe socorrer en las necesidades⁷⁹. Es ya la máxima perfección del precepto del Éxodo. En esta materia es donde mejor se ve que vino a “perfeccionar” la Ley. Jamás la humanidad había llegado a tal altura moral. **Cristo se sitúa en una esfera nueva, ya que considera este precepto como el regulador de las relaciones entre los hijos del Padre celestial, más que de las relaciones entre simples mortales.**

En este precepto del Decálogo mosaico se condena el asesinato, pero no se aborda el problema de los muertos en combate, que se consideraba justificado. El homicidio aparece condenado en todos los códigos de la antigüedad, porque el respeto a la vida del inocente es algo que fluye de la conciencia más elemental. En la *confesión* del difunto ante Osiris, el sujeto proclama que no ha matado a nadie⁸⁰. Al comparar la legislación mosaica con las orientales, veremos el paralelismo en otros códigos.

Séptimo Mandamiento: “No Adulterarás” (V.14).

Siguiendo el plan de proteger la vida y bienes sociales, este precepto tiende sobre todo a salvaguardar la paz y el buen orden de la familia, velando por los derechos del hombre sobre su mujer y la legitimidad de los hijos. En la Ley antigua, que admitía la poligamia, no eran iguales los derechos de la mujer sobre su marido que los de éste sobre aquélla. Los doctores de Israel, siempre materialistas en la concepción de la Ley, entendían también este precepto en sentido puramente jurídico, de los actos exteriores; pero el Salvador entra más adentro, y, entendiéndolo en sentido moral profundo, condena el deseo de la mujer, la simple mirada libidinosa⁸¹. El apóstol San Pablo, llevando hasta el fin el pensamiento del divino Maestro, declara que, siendo el hombre templo de Dios, debe conservarse santo y puro en su cuerpo, so pena de incurrir en una profanación de este templo como sacrilegio. Con esto y con la restitución del matrimonio a su estado primitivo, condenando la poligamia y el divorcio, tenemos el sentido pleno de este precepto del Decálogo, **tal como nos lo declaró el Salvador conforme a la primitiva institución del Padre creador**. Pero el principio de San Pablo no mira sólo a las relaciones de la vida conyugal, sino a la de todo el individuo, a quien Dios exige la castidad propia de cada estado. Naturalmente, esto es ya hilar muy delgado para las mentalidades del A.T., al menos en la primera fase mosaica. De hecho, en el Decálogo no se alude al pecado de fornicación, sino al adulterio, en cuanto que es causa de trastorno social. Será preciso la revelación evangélica para desentrañar el profundo sentido del precepto. Dios, divino pedagogo de la humanidad, y particularmente de Israel, ha ido puliéndole poco a poco, sin cambios bruscos, conforme a las exigencias de su psicología ruda y de dura cerviz.

Como antes indicábamos, la situación de la mujer en caso de adulterio era desesperada, no así para el marido. Aquélla debía ser condenada a muerte, así como su cómplice⁸².

En las legislaciones orientales encontramos unas disposiciones similares, y se muestran tan duros en el castigo de la infidelidad conyugal de la mujer. El código de Hammurabi ordena atar juntos a los culpables y arrojarlos al Eufrates. Prevé, sin embargo, el caso de que el marido ofendido perdona a la mujer, y entonces el rey dará libertad a su siervo⁸³. Si se tratara de una mujer desposada, pero que aún vive en casa de su padre, su violación acarreará la muerte de la culpable⁸⁴. El código hitita condena a muerte al que viola una mujer en el monte; pero, si fuera en casa de la mujer, ambos pagarán con la misma pena, y si el marido burlado los coge en flagrante delito y los mata, queda libre de culpa⁸⁵. Las leyes asirias concuerdan también con estas disposiciones⁸⁶. En caso de sospecha sobre la fidelidad de la mujer, ésta “juraré por el nombre de Dios, y retornaré a su casa.” Pero si las sospechas son públicas “a causa de su marido, ella será arrojada al río,” y éste juzgará sobre la verdad de la sospecha. Es decir, si ella se ahoga, es culpable; si se salva, es inocente⁸⁷. En el *Libro de los muertos* (c.125) egipcio, el difunto declara que no ha adulterado⁸⁸.

Octavo Mandamiento: “No Robarás” (v.15).

Se trata de proteger los bienes del prójimo, que son fruto de su trabajo, extensión, por

tanto, de su personalidad e indispensable para el sustento del hombre y de la familia. En una nueva etapa más alta, el Salvador condenará la avaricia, como fuente del deseo de lo ajeno, y enseñará **a buscar sobre todo el reino de Dios y a poner la confianza en la providencia del Padre celestial**, que, proveyendo a todas las cosas, no dejará de mirar por sus propios hijos⁸⁹.

El hurto propiamente tal se comete cuando uno se apropia los bienes vinculados por las leyes a otra persona que la suya. Pero, teniendo en cuenta que Dios ha concedido los bienes materiales al hombre, es decir, a la familia humana, se pueden considerar como no incluidos en este precepto aquellos actos por los que uno se apropia una cantidad de esos bienes que el dueño no necesita, y que para otros son necesarios. Claro que este principio sólo tiene aplicación cuando se trata de los bienes naturales, como campos y productos naturales de éstos; pues si se tratara de bienes potenciales, que el hombre con su actividad actualiza, ya no se aplicaría en la misma medida, sin que se pueda prescindir totalmente de él, porque, en fin de cuentas, la industria humana no crea nada, ya que necesita siempre de materias primas, y éstas son bienes de la naturaleza. Con esto no hacemos sino indicar algunos principios necesarios para resolver una cuestión tan compleja como esta de la propiedad humana, de la que alguien se atrevió a decir que era un hurto⁹⁰.

La legislación mosaica determinará las penas contra el hurto⁹¹, las cuales, en general, son más humanas en esta materia que las del código de Hammurabi, en el que se dicta la pena de muerte para el ladrón⁹². En el *Libro de los muertos*, el difunto declara también que no se ha apropiado de lo ajeno⁹³. El reconocimiento del derecho de propiedad es una de las bases de las legislaciones antiguas de todos los códigos conocidos.

Noveno Mandamiento: “No Testificarás Contra Tu Próximo Falso Testimonio” (v.16).

Por la formulación de este precepto se ve que se limita al testimonio prestado por los testigos en los juicios. La administración de la justicia es cosa principalísima para el establecimiento de la paz social, y para ello, indispensable la veracidad de los testigos. El “código de la alianza” condena con la pena del tallón a los que con mentira tratan de perjudicar al prójimo. Jesucristo, ahondando más en el precepto, condenará no sólo el falso testimonio judicial, sino también toda mentira. En el llamado “código de santidad” leemos: “No hurtarás, ni os haréis engaño ni mentira unos a otros.”⁹⁴ El libro de los Proverbios señala, entre las cosas que Yahvé aborrece, “la lengua mentirosa y el testigo falso, que difunde calumnias y enciende rencores entre hermanos.”⁹⁵ Oseas reprende a los hijos de Israel porque “perjuran, mienten, matan, roban, adulteran y oprimen.”⁹⁶ San Pablo dirá más tarde a los efesios: “Por lo cual, despojándonos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues todos somos miembros unos de otros.”⁹⁷ Es la más alta razón que se puede alegar, **ya que considera a los cristianos como miembros del Cuerpo místico de Cristo**. A los gálatas dice, en consonancia con esto, que somos *uno* en Cristo, y, por tanto, **no debemos hacer nada que perjudique a nuestros prójimos, a quienes estamos tan íntimamente unidos en Cristo**.

En las legislaciones orientales se condena severamente a los falsos testigos; así se dice en el código de Hammurabi: “Si un hombre ha recriminado a otro y arrojado sobre él el maleficio, pero no le ha convencido de culpa, el que le recriminó será reo de suerte.” “Si un hombre echó suerte sobre otro, pero no le ha convencido de culpa, aquel sobre quien se echó suerte irá al río y se arrojará en él. Si el río se apodera de él, el acusador tomará su casa; pero, si le declara inocente y queda salvo, el que echó las suertes perderá la vida, y el acusado tomará la casa del que le acusó”⁹⁸. Así, pues, el Eufrates, como si fuera una divinidad, está convertido en juez supremo e

inapelable en casos dudosos.

Décimo Mandamiento: “No Desearás la Casa Ni la Mujer de Tu Próximo” (V.17).

El último precepto se diferencia de los demás en que no prohíbe actos externos, sino deseos internos. La formulación completa es como sigue: *No desearas la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo ni su sierva, ni su buey ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece*. Es la codicia el principio de los hurtos, y así, este precepto mira a la raíz de los preceptos anteriores, de los cuales se diferencia en que no tiene por jueces sino a la propia conciencia y al Juez soberano, Dios, que ve cuanto pasa en el corazón del hombre. Sobre el objeto de este precepto hemos de observar que abarca cuanto al hombre pertenece: “su casa,” con todo lo que esta expresión implica en el lenguaje bíblico; es decir, en primer lugar su “esposa,” comprada por el marido con una suma convenida de dinero, y sus “siervos” y sus bienes. El mal deseo de la mujer del prójimo es fuente de adulterios, fomenta el divorcio. El deseo de los bienes materiales puede ser principio del robo, lo que está condenado en el precepto octavo.

En el texto bíblico, el deseo de la mujer está prohibido no tanto por salvaguardar la castidad (*non razione castitatis*), sino la justicia (*ratione iustitiae*), en cuanto que la esposa es considerada como algo que en *justicia pertenece* al marido. Por eso, en el contexto figura entre los *bienes* de éste: junto a la casa, los siervos, el buey y el asno... Para entender esto hay que tener en cuenta la situación de la mujer en la sociedad antigua, privada de muchos derechos inherentes al hombre. Reflejo de esta mentalidad es la legislación mosaica relativa a la mujer, como veremos. En Dt 5:22 se lee: “No codiciarás la mujer de tu prójimo ni codiciarás su casa ni nada de cuanto al prójimo le pertenece.” Aquí vemos cómo la mujer es un *objeto* comprado por el marido. Esta situación de inferioridad prácticamente fue atenuándose en Israel, llegando la mujer a su plena **rehabilitación en el mensaje evangélico**, cuando se prohíbe todo deseo lúbrico de la mujer y todo divorcio por cualquier causa.

¿Qué sentido tiene en el texto la palabra *prójimo* (*re'a*)? Parece que el legislador aquí piensa en el *israelita*, pues al hablar de los extranjeros en la legislación mosaica, se le llama *gér*.” Será Cristo el que extienda el precepto a toda la humanidad, incluso a los enemigos¹⁰⁰. Pero no podemos trasladar **la pureza de la moral evangélica** a los tiempos mosaicos. La revelación se ha dado fragmentaria y progresivamente, **y sólo con la encarnación del Verbo llegó aquella a su plenitud**.

Los malos deseos aparecen condenados también en la legislación egipcia, pues el difunto confiesa ante Osiris en el *Libro de los muertos*: “Mi corazón no ha sido criminal.”¹⁰¹. En la historia patriarcal aparece ya la condenación de los malos deseos¹⁰².

Consideraciones Finales Sobre el Decálogo Mosaico.

Como se ve por lo antes expuesto, estos diez preceptos no corresponden del todo a los del Decálogo cristiano, el cual suprime el segundo, que prohíbe las imágenes; corrige el cuarto, y divide en dos el último. La formulación actual tiene en cuenta el progreso de la revelación, que culminó en la doctrina del Evangelio.

En estos preceptos mosaicos se hallan resumidos los principios de la ley moral. Abarca cuatro preceptos que regulan las relaciones del hombre con Dios, uno con los padres y cinco con el prójimo. Y tenemos una gradación descendente: Dios, los padres, el prójimo y sus bienes. También en los grupos primero y tercero observamos una gradación. La distinción de preceptos es también fácil de entender por la exposición que de ellos queda hecha. En los comentaristas antiguos existe alguna discordancia, que acaso proviene de no haber tenido en cuenta el progreso

de la revelación divina, la cual se extiende a la ley moral contenida en el Decálogo.

Supuesto que estos preceptos son expresión de la ley natural, que Dios imprimió en la mente del hombre, no será de maravillar que los encontremos en la literatura pagana. Y, efectivamente, los podemos leer, aunque no completos ni expresados en la forma lógica y sintética del Éxodo. La literatura caldea nos ofrece algo así como los exorcismos de un mago que pretende curar a un enfermo del mal, que cree ser castigo de sus pecados, y para conjurar ese mal va enumerando todos los pecados que el enfermo pudo haber cometido. La serie es más larga que la del Decálogo, pero no más completa¹⁰³. También en el llamado *Libro de los muertos* egipcio se enseña a los difuntos la confesión que han de hacer ante el tribunal de Osiris de los males que no hicieron, y de ella tenemos que decir que es una enumeración más prolija, pero tampoco más completa. Lo que no alcanzó la sabiduría de los caldeos y egipcios -máximos representantes de la sabiduría antigua — lo ofrece la literatura de unos rudos moradores del desierto, los despreciados hebreos¹⁰⁴. Sobre todo la originalidad del Decálogo mosaico está en el primero y segundo precepto, en los que se declara la trascendencia y santidad del Dios único, verdad desconocida en todo el ambiente religioso del Antiguo Oriente¹⁰⁵. Humanamente es inexplicable cómo haya podido llegar el pequeño clan abrahámida al monoteísmo estricto, la forma religiosa más elevada. Solamente suponiendo una intervención positiva de Dios en la historia se puede comprender la altura de las concepciones religiosas en Israel, pues este pueblo, lejos de ser por temperamento espiritualista, era materialista, sensual y de dura cerviz, como constantemente se reitera en los escritos sagrados. Su tendencia a la idolatría era la debilidad más acusada de los israelitas antes del destierro babilónico. No se puede explicar, pues, por simple evolución de ideas religiosas de un pueblo de especial sensibilidad religiosa. Se ha querido explicar el monoteísmo hebraico como fruto de la especialísima sensibilidad religiosa de los hebreos. Como los griegos tuvieron un temperamento sin igual abstractivo y filosófico, así los hebreos habrían tenido un temperamento espiritualista religioso especial, que los llevaría a depurar las formas religiosas inferiores hasta llegar a la superior del monoteísmo estricto. Esta tesis evolucionista religiosa de Wellhausen está en contradicción con lo que sabemos del pueblo hebreo por la historia bíblica. Los israelitas, lejos de tener propensión al espiritualismo, eran materialistas y sensualistas, como todos los semitas, y contra esa tendencia atávica tuvieron que luchar los representantes del yahvismo tradicional, los profetas, auténticos depositarios del espíritu superior religioso inculcado a Israel por el gran legislador Moisés. Por eso “el Decálogo es de un valor moral sin igual en la antigüedad, y ningún conjunto de leyes anterior al cristianismo puede compararsele... Por ello ha constituido siempre la *charta magna* del orden social en todas las sociedades humanas.

**“No cometí injusticia;
No pillé;
No fui ávido;
No robé;
No maté hombres;
No disminuí las medidas;
No cometí injusticia alguna;
No robé lo que poseía el templo;
No pronuncié mentira...
No deshonré a Dios...”**
Y en otro lugar:
“No maté;

**No hice matar;
No obré mal contra nadie;
No disminuí la oblación del templo;
No disminuí las tortas sagradas de los dioses;
No substrahe las tortas de los muertos;
No cometí fornicación (?);
No practiqué la impudicia (en el santuario del dios de la ciudad...).”**

Convenía, pues, a su importancia que su promulgación hubiera tenido lugar en condiciones particularmente solemnes.”¹⁰⁶

“El Decálogo, que la misma Biblia presenta como el elemento legislativo más antiguo, nos ha llegado en dos recensiones divergentes (Ex 20:2-17; Dt 5:6-21; Ex 34:14-26); sus artículos más breves han conservado probablemente la forma más antigua, que debía ser imperativa, tajante, tal que pudo esculpirse convenientemente en las dos tablas de piedra; los otros, más abundosos de palabras, han conservado el mismo fondo bajo forma menos antigua. Ahora bien, documentos profanos muestran su analogía, ya sea con el fondo, ya con la forma más anticuada del Decálogo. El c.125 del *Libro de los muertos* egipcio trata de la presentación del muerto ante el tribunal que preside Osiris, rodeado de 42 dioses, sus asesores; pero, antes de entrar, el muerto hace ante ellos un prolijo examen de conciencia, teniendo en cuenta, entre otros, los casos siguientes:

Tenemos otros documentos de Babilonia. Un ritual de *Shurpu* prescribe que a las personas sobre quienes hay que practicar el exorcismo, se deben hacer, entre muchas otras cosas, las siguientes preguntas:

**“¿Has ultrajado a un dios?
¿Has despreciado a una diosa?
¿Su pecado es contra su dios?
¿Contra su diosa su delito?
¿Tiene odio a sus antepasados?
¿Rencor a su hermana mayor?
¿Ha despreciado a su padre o a su madre?
¿Ha vilipendiado a su hermana mayor?
¿Ha dicho *es* en vez de *no es*?
¿Ha dicho *no es* en vez de *es*?
¿Ha dicho cosas impuras?
¿Ha cometido inconsideraciones?
¿Ha penetrado en casa de su prójimo?
¿Ha andado demasiado cerca de la mujer de su prójimo?
¿Ha vertido la sangre de su prójimo?
¿Fue recta su boca y no leal su corazón?
¿Afirmaba su boca y negaba su corazón?...”**

Ahora bien, los artículos desnudos y tajantes de tales elencos han podido ser concebidos como respuestas a otros tantos artículos, también desnudos y tajantes, de algún conocidísimo formulario de leyes que sirvió de guía a estos elencos; en tal caso — dejando de lado el número de leyes — tendríamos verdaderos “decálogos” que en Egipto dirían: “No cometer adulterio, no pillar, no

ser codiciosos, no robar, no matar,” etc. Y en Babilonia: “No ofender a un dios; no despreciar a una diosa; no despreciar padre y madre... No decir *es* en vez de *no es*... No verter la sangre del prójimo” (G. Rigciotti, *Historia de Israel* [Barcelona 1949] p.212-213).

Impresión de la Teofanía en el Pueblo (18-21).

¹⁸Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta, y veía las llamas y la montaña humeante, y, atemorizados y llenos de pavor, se estaban lejos. ¹⁹Dijeron a Moisés: “Habíanos tú, y te escucharemos; pero que no nos hable Dios, no muramos.” ²⁰Respondió Moisés: “No temáis, que para probaros ha venido Dios, para que tengáis siempre ante vuestros ojos su temor y no pequéis.” ²¹El pueblo se estuvo a distancia, pero Moisés se acercó a la nube donde estaba Dios.

Los antiguos sentían muy vivamente la grandeza y la majestad de lo divino. Esto se manifiesta sobre todo en el A.T. Cuando Jacob despertó del sueño en que tuvo la visión de la escala, exclamó: “Ciertamente que está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía.” Y luego añade sobrecogido de terror: “ ¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta del cielo.”¹⁰⁷ Cuando Moisés oyó la voz de Dios, que le hablaba desde la zarza, “se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios.”¹⁰⁸ Pero no hay página que mejor nos revele esta idea que la visión de Isaías¹⁰⁹. A la aclamación de la *santidad* de Yahvé por los serafines, hasta el mismo templo tembló en sus cimientos, y el profeta, aterrado, exclamó: “¡Ay de mí! Muerto soy, pues, siendo hombre de labios impuros..., vi con mis ojos al Rey, Yahvé de los ejércitos.” Por esto, mientras Moisés, como profeta de Dios, comunicaba más íntimamente con El, el pueblo vio y oyó desde lejos la imponente tormenta en que Dios se revelaba. La escenificación de la teofanía es imponente, ya que se presenta en la cumbre del monte *humeante* y en *llamas*. Ningún ambiente más impresionante que este de Yahvé en medio de las llamas, dando voces en medio de los truenos y relámpagos. El pueblo, asustado, pidió a Moisés que no les hablase directamente Yahvé, no sea que muriesen (v.19). Moisés accede a ello, y les declara la razón profunda de aquella grandiosa teofanía, pues con esa manifestación aterradora Dios sólo quiere inculcarles el temor a El y el cumplimiento de sus mandamientos, antes formulados. **De aquí toma el Apóstol la idea de calificar a la ley mosaica como ley de *temor*, en contraposición a la evangélica, que es esencialmente de *amor*, pues Dios se revela en ella familiarmente por el misterio de la encarnación** ¹¹⁰. Los Santos Padres notan la diferencia entre la promulgación de la Ley con relámpagos y truenos en el Sinaí y la del Evangelio por Cristo, sentado en el monte, rodeado de sencillos discípulos, proclamando las bienaventuranzas.

En la relación de la teofanía del Deuteronomio, Yahvé habla también directamente desde el monte, dando a conocer el Decálogo, sin decir nada del “código de la alianza,” que va a ser proclamado indirectamente por medio de Moisés al pueblo en el relato de Ex 20:22ss. Según Ex 20:16-17, el pueblo consiente en acercarse a la montaña para ir al encuentro de su Dios; en cambio, en 20:18-19 no quiere oír la voz de Dios. La razón es que, impresionado por el espectáculo de relámpagos y de truenos, teme morir, precisamente por sentirse demasiado cerca de Yahvé, y por eso pide a Moisés que hable con Dios y que sea el intermediario en el diálogo, pues no quiere hablar directamente a un Dios de tal majestad.

El Código de la Alianza (20-21).

Con este nombre (tomado de 24:7, donde se habla del “libro de la alianza”) se suele designar el conjunto de leyes y prescripciones que regulan la vida jurídico-social-religiosa de Israel

en el futuro. La designación alude al pacto de *alianza* entre Yahvé y su pueblo, sellado con un sacrificio cruento al pie del santo monte ¹¹¹. El contenido de este “código de la alianza” es muy complejo, y las leyes se suceden sin orden lógico ni cronológico. En 24:3 se las llama “palabras” (*debarim*) y “juicios” (*mispatim*). Aquéllas son las leyes morales, religiosas y rituales ¹¹², mientras que éstos son el derecho civil y criminal ¹¹³. Su redacción muestra su antigüedad, sobre todo cuando se la compara con la del Deuteronomio, en el que vemos los mismos preceptos legales, pero más desarrollados, bajo la inspiración del mandamiento fundamental del amor. Es de sumo interés la confrontación de este *código* con las legislaciones orientales recientemente descubiertas y con las costumbres de los nómadas del desierto de Moab. Como en los códigos orientales, el legislador procede casuísticamente, que es el procedimiento más sencillo y espontáneo, pues se dan las leyes conforme los hechos van planteando su necesidad. Por tanto, no debemos buscar mucha filosofía orgánica del derecho en estas legislaciones de tipo casuístico.

La crítica independiente, siguiendo las tesis de Wellhausen, ha querido ver en este núcleo legislativo del “código de la alianza” la mano del autor *elohista* del siglo VII a.C. Pero la confrontación, como veremos, de la legislación mosaica con la oriental prueba que el “código de la alianza” es de época muy anterior, y no hay ningún inconveniente serio en atribuir su procedencia a un autor del siglo XIII a.C., época de Moisés. Los destinatarios de su legislación aparecen “como una sociedad aún primitiva, de fuerte estructura familiar, con base económica pastoral, siendo la agricultura algo accidental, el poder político débil, con tradiciones religiosas fuertes.”¹¹⁴

La Ley del Altar (22-26).

²²Yahvé dijo a Moisés: “Habla así a los hijos de Israel: Vosotros mismos habéis visto cómo os he hablado desde el cielo. ²³No os hagáis conmigo dioses de plata, ni os hagáis dioses de oro. ²⁴Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual me ofrecerás tus holocaustos, tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes. En todos los lugares donde yo haga memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré. ²⁵Si me alzas altar de piedras, no lo harás de piedras labradas, porque, al alzar tu cincel contra la piedra, la profanas. ²⁶No subirás por gradas a mi altar, para que no se descubra tu desnudez.”

El código de leyes se abre por una de carácter estrictamente religioso, lo que indica el carácter teocrático de toda la legislación que sigue. El legislador pone en boca de Dios un recuerdo de la teofanía del Sinaí y el segundo precepto del Decálogo, que prohíbe las imágenes chapeadas en plata y oro, prescribiendo a su vez la forma de los altares a erigir en su honor ¹¹⁵. Estos deben ser de *tierra* (v.24). En esta primitiva legislación encontramos un sello marcado de arcaísmo, pues aquí la *tierra* parece aconsejarse para el altar por su facilidad de absorción de la sangre derramada ¹¹⁶. De hecho, entre los nómadas, los sacrificios se hacen directamente sobre el suelo. El legislador mosaico piensa sin duda en estas primitivas costumbres y se hace eco de ellas en la legislación. Y enumera las diversas clases de sacrificios: el “holocausto” (*loláh*), en el que se quemaba totalmente la víctima ¹¹⁷. En los sacrificios *pacíficos* (*selámim*) se quemaba sólo parte de la víctima: las partes grasas y las entrañas ¹¹⁸. Es un “sacrificio de *comunión*.” Los oferentes, después de obtener la benevolencia y la “paz” (*salóm*: “paz”), tienen un convite en honor de la divinidad, convite de reconciliación ¹¹⁹. El altar ha de ser erigido *en todos los lugares donde haga yo memorable mi nombre* (v.24c) ¹²⁰ Será el mismo Yahvé el que escoja los lugares de sacrificio, manifestando su poder o su especial providencia para con su pueblo. Ya en el Génesis los altares fue-

ron levantados por los patriarcas donde Dios se había manifestado especialmente a ellos o les había otorgado un favor especial, como Betel, Siquem, Hebrón¹²¹. Los altares, pues, no han de ser erigidos arbitrariamente, sino donde Dios quiera. Esta costumbre existente en tiempo de los patriarcas se cumplirá más tarde en tiempo de los jueces.

Otra disposición de sabor arcaizante es la relativa a la forma de la piedra utilizada para el altar, la cual no ha de ser tallada: *Si me alzas un altar de piedras, no lo harás de piedras labradas* (v.25). Esta ley es también un eco de la costumbre en los pueblos nómadas primitivos de utilizar las piedras salientes del campo para altar¹²². El texto bíblico añade una razón de índole religiosa para justificar la medida: *porque al levantar tu cincel contra la piedra la profanas*. Algunos críticos independientes han querido insinuar que aquí el legislador supone que la piedra tiene un genio divino y que, por tanto, el tallarla sería atentar contra la propiedad divina. Nada de esto insinúa el contexto. Podemos considerar esta ordenación bíblica como una explicación popular de un rito arcaico entre nómadas. La piedra sin tallar parece más apta para el altar de Yahvé, porque en su estado natural parece responder mejor a las exigencias del mismo Dios. Al ser trabajada artificialmente por el hombre, perdía su pureza primitiva y, por otra parte, corría el peligro de hacer en ella incisiones y figuras representativas que pudieran estar en contradicción con el segundo precepto del Decálogo. En realidad, la razón de la ley hay que buscarla en las tradiciones atávicas de los mismos hebreos con sus ritos simples de seminómadas. Así como para la circuncisión se exige un cuchillo de sílex, como en las épocas patriarcales se hacía, así para el altar se prefiere la tosquedad de la piedra sin tallar.

Por fin se da una ordenación de tipo práctico: el altar no debe estar sobre gradas, para que el oferente al subir no descubra “su desnudez” (v.26). Otro detalle arcaizante en consonancia con la simplicidad del atuendo del beduino, que lleva sólo sobre su cuerpo una leve túnica¹²³.

Es interesante, desde el punto de vista histórico, la ordenación relativa a la multiplicidad de altares a erigir. Es también un indicio de antigüedad de la ley, pues el autor del Deuteronomio restringirá el lugar legítimo de culto a una localidad, el templo, “para hacer habitar en él su nombre.”¹²⁴

1 Clem. Alej., *Paedag.* III 89. — 2 La expresión “diez palabras” aparece en Ex 34:28 y Dt 4:13; 10:4, que los LXX traducen: δέκα λόγοι, τα δέκα ρήματα. En la Biblia se designa también el Decálogo con la expresión “testimonio” (*eduth*) (Ex 25:16; 31:18). Las tablas en que fueron escritas se llaman “tablas — del testimonio” y “tablas de la alianza,” porque sintetizaban la “alianza” (Dt 4:13; 9:9; 11:15). El arca que contenía las tablas del Decálogo se llamaba “arca de la alianza de Yahvé” (Dt 10:8; 31:9-25; 26). — 3 El otro lugar en que se formulan los “diez mandamientos” es el de Dt 5:6-21, con algunas variantes sin importancia sobre el texto que comentamos. — 4 Cf. Agustín de Hipona, *Quaest. LXXI in Exod.*: PL 34,6205. Sobre toda esta cuestión véase *guc*: DTG IV 164-167, y A. Clamer, o.c., p.178; P. Heinisch, o.c., 149. — 5 Cf. Ex 31:18; 32:15. — 6 Dt 5:4s. — 7 Cf. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament I* (1954) p.36; F. Ceuppens, *Theologia Biblica I* (Roma 1938) p.92s. — 8 Cf. Gén 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14. — 9 Cf. Gén 3:14s. — 10 Gén 4:1s. — 11 Gén 4:26. — 12 Gén 6:1s. — 13 Mt 22:34s. — 14 Cf. Dt 7:6s. — 15 Jn 3:16. — 16 1 Jn 4:9s. — 17 1 Jn 4:8; 16. — 19 Is 44:14-17; Jer 10:11. — 20 Is 44:14. — 21 Jer 10:11. — 22 Sobre la idolatría véase J. C. FREY, *Images*: DBVS, t.4; A. Gelin, *Idoles, Idolatrie*: *ibid.*; P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* (París 1910) p.6s; art. *Égypte*: DBVS II 837. — 23 Cf. Exc.32. — 24 Jue 0-17; 1 Re 12:28; 13:34) 14; 16. Cf. Lagrange: RB (1917) 583. — 25 Cf. Fl. Josefo, *Ant. lud.* VIII 7,5. — 26 Cf. Tácito, *Hist.* V 5. — 27 Cf. 2 Sam 24:10; Am 7:17; Is 14:21. — 28 Véase sobre esto F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Rovigo 1953) p.121s. — 29 2 Re 4:53. — 30 2 Sam 21:1s. — 31 Cf. Ezc.18. — 32 Mt 5:33s. — 33 Is 19:18. — 34 Cf. 2 Sam 21:1-14. — 35 Cf. Gén 22:16; Sal 89:4; 36; 110:4; Heb 6:17; Ap 10:6. — 36 Cód. de Ham. art.Q. — 37 *Ibid.*, art.20. — 38 *Ibid.*, art.23. — 39 Cf. Lev 19:13; Dt 19:163. — 40 Cf. Ex 22:9-11. — 41 A. Jaussen, *Les coutumes des Arabes* p.188s. — 42 Cód. de Ham. art.20 — 43 *Ibid.*, art.131. Otros juramentos: art.249 Y 266. — 44 La palabra heb. *saw*, que traduce “en falso,” significa propiamente “en vano.” — 45 A. Clamer, o.c., p.177. — 46 Algunos autores antiguos, como Lactancio, relacionaban el nombre hebreo sabbaí con el numeral *Seba* (“siete”), porque se da cada siete días. Cf. *Inst.* VII 14: PL 5,782. — 47 He aquí cómo se desdr-ibé en una tableta cuneiforme la festividad-del *sabattu*: “A la noche, el rey presenta su sacrificio a Marduk e Istar el día 7, a-Belit y Nergal el día 14, a Ninive y a Gula el día 21, y a Ea y Belit-ile el día 28. Derrama la ofrenda del sacrificio, y su oración es recibida por el dios.”... El pastor de los pueblos numerosos (rey) no debe comer carne cocida sobre carbones ni pan cocido sobre la ceniza. No debe cambiar de vestidos, ni poner túnica llamativa, ni esparcir el don de los sacrificios. El rey no debe subir sobre su carro ni hablar como jefe. El mago no debe proferir oráculos en su morada misteriosa. El médico no debe extender su mano sobre los enfermos” (*Cuneiforms Inscriptions of Western Asien t.4* p.1-32.33). — 48 Cf. B. Celada: “Sefarad,” 12 (1952) 31-58. — 49 Ex 16:23. — 50 Sobre la cuestión del origen del “sábado” véase J. HEHN, *Siebenzahal und Sabbat bei den Babyloñiern und im Alten Testament/Leipzig 10.07*; *id.*, *Der Israelitische Sabbat*: “Bibli-sche Zeitfragen,” II 12; H. Cazelles, *Études sur le Code de VAlliance* (París 1946) p.92-95; A. Clamer, o.c., p.168; DBVS II 821; Eberharter, *Décalogue*: DBVS II 346. — 51 Gén 4:22. — 52 Así Budde en *Zatw* (1930) p.144. — 53 A. Jaussen,

o.c., p.374. — 54 I Keret, 106-107. — 55 Ex 20:8. — 56 Ex 23:12. — 57 Ex 16:23. — 58 Ex 16:26-30. — 59 Ex 34:21. — 60 Ex 35:3. — 61 Núm 15:32; 36. — 62 Jer 34:21. — 63 Núm 28:9-10. — 64 Lev 23:3. — 65 Dt 5:44; Cf. Ex 23:12. — 66 Me 2:27. — 67 Ex 31:12-17. — 68 Jer 17:21-22. — 69 Neh 13:15-22. — 70 Cf. J. Bonsirven, *Lejuda'isrne palcstinien autemps de Jésus-Christ* t.2 (París 1935) P-178. — 71 Cf. Dt 4:40; 5:16; Ef 6:2s. — 72 Cf. Ex 21:17; Lev 20:9; 24:153. — 73 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX 2,8. — 74 cf. Ex 23:26; Dt 5:16. — 75 Lc 14:26. — 76 Cf. Gén 4:10. — 77 Gén 9:5. — 77 Mt 6.21s. — 79 Mt 6:43. — 80 Véase el texto en Pritchard, *Near Eastern Texts* (Princeton 1950). — 81 Mt 6:275. — 82 Cf. Lev 20:10; Dt 22:22. — 83 Art.129. — 8^o Art.130. — 85 Art.197. — 86 Art.12-16. — 87 Art.131. — 88 Cf. Pritchard, o.c., p.35. — 89 Mt 6:195. — 90 Tomás de Aquino, 2-2 q.66. — 91 Cf. Ex 21:16; 22:1; Lev 19:11; 13. — 92 Art.8. — 93 Cf. Pritchard, o.c., p.35. — 94 Lev 19:11. — 95 Prov 6:17; 19. — 96 Os 4:2. — 97 Ef 4:25. — 98 Arts.15s. — 99 Cf. Lev 19:18; Dt 10:19. — 100 Mt 5:14. — 101 Cf. H. Gressmann, *Alt. Oriental Texte und Bilder* I p.188. Sobre la condenación de los malos deseos en otros pueblos véase DVS II 347. — 102 Cf. Gén 4:7; 8:21; 20:4-7. — 103 Cf. F. JEAN, *Le Milieu Biblique* II 2845. — 104 Cf. *ibid.*, p.339s. — 105 Cf. A. Eberharte, *Der Decalog.* (Münster 1930); S. Mowinkel, *Le Décalogue* (París 1927). — 106 A. Clamer, o.c., p.183. — 107 Gén 28:10s. — 108 Ex 3:6. — 109 Is 6:2s. — 110 Heb 12:183. — 111 Ex 24:3-8. — 112 Ex 20:23-26; 22:18-23:19. — 113 Ex 21:2-22:17. — 114 H. Cazelles, *Études sur le Code de la Alliance* (París 1946). — 115 La palabra hebrea para designar “altar” (*Mizbeaj*) significa lit. el lugar donde se “inmola” (*zabaj*: inmolar). — 116 Cf. Jausen, *Coutumes des Arabes...* (París 1908) p.337s; en Mari se han encontrado altares de ladrillo revestido de barro. Véase H. Cazelles, o.c., p.40. — 117 Sobre estos sacrificios “holocaustos” véase Gén 8:20; 22:2; 6. — 118 En acadio encontramos *salammu*, y se conoce el tipo de sacrificio su/mu; véase P. DHOR-ME, *Religión assyro-babylonienne* (París) p.272. — 119 De Vaux traduce *salamim* por “sacrificio de tributo” (RB [1937] P-445). Véase E. DHOR-ME, *Religión des Hébreux nomades* p.204. — 120 En sir.: “recordarás.” — 121 Gén 12:7; 21:33; 28:18. — 122 Cf. Savignac: RB (1903) p.280. — 123 Cf. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* I (París) p.475-480. — 124 Dt 12:15.

21. Ordenaciones Varias.

Ley Sobre los Siervos (1-11).

¹He aquí las leyes que les darás: ²Si compras un siervo hebreo, te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre sin pagar nada. ³Si entró solo, solo saldrá; si teniendo mujer, saldrá con él su mujer. ⁴Pero, si el amo le dio mujer y ella le dio hijos o hijas, la mujer y los hijos serán del amo, y él saldrá solo. ⁵Si el siervo dijere: “Yo quiero a mi amo” a mi mujer y a mis hijos, no quiero salir libre,” ⁶entonces el amo le llevará ante Dios, y, acercándose a la puerta de la casa o a la jamba de ella, le perforará la oreja con un punzón, y el siervo lo será suyo de por vida. ⁷Si vendiera un hombre a su hija por sierva, no saldrá ésta como los otros siervos. ⁸Si desplaciera a su amo y no la tomare por esposa, permitirá éste que sea redimida, pero no podrá venderla a extraños después de haberla despreciado. ⁹Si la destinaba a su hijo, la tratará como se tratan las hijas; ¹⁰y si para éste tomare otra mujer, proveerá a la sierva de alimento, de vestido y lecho; ¹¹y si de estas tres cosas no la proveyere, podrá ella salirse sin pagar nada, sin rescate.

Dos puntos abarca esta perícopa: el primero, sobre el esclavo hebreo; el segundo, sobre la esclava concubina. Una de las grandes miserias de la sociedad antigua era la esclavitud, que hacía del hombre una *cosa*. La Ley trata de mitigar esta costumbre con los esclavos hebreos. Estos servirán por seis años, y al séptimo recobrarán la libertad (v.1). Pero notemos algo singular. Si hubiera recibido de su amo mujer y de ella hubiera engendrado hijos, no saldrán con él ni la mujer ni los hijos, que serán del amo. La Ley supone el caso muy natural de que el esclavo se resista a dejar la mujer y los hijos; en este caso prestará juramento y se dejará perforar su oreja en señal de servidumbre perpetua (v.6). Y aquí tenemos anulado el buen propósito del legislador al reducir la esclavitud del hebreo a seis años. La misma ley le pone en la necesidad de resignarse a la esclavitud perpetua.

El código de Hammurabi favorece más al que por una deuda “haya entregado su mujer, su hijo, su hija,” pues sólo le obliga a servir tres años, y al cuarto recobra la libertad¹.

La fuente principal de la esclavitud, después de la guerra, era la pobreza. Nehemías nos

ofrece una página conmovedora sobre esta causa de la esclavitud. El pueblo, agobiado por los tributos, estaba obligado a pedir dinero prestado a los ciudadanos ricos. No pudiendo devolver el préstamo ni satisfacer los intereses usurarios, se veían forzados a entregar, primero las tierras, luego los hijos y, al fin, a sí mismos, viniendo a parar todo en poder de los ricos sin entrañas, a quienes el gobernador duramente reprende, y obliga a la condonación de las deudas².

También la disposición legal que considera a estos siervos como jornaleros, que pagan sus deudas con el trabajo de seis años, declarándolos libres al séptimo año, encontraba un grave tropiezo en la avaricia de los ricos. Es Jeremías quien nos lo da a conocer: En los días en que Nabucodonosor asediaba a Jerusalén, el rey Sedecías, todos los grandes y el pueblo habían convenido en publicar la liberación de todos los esclavos hebreos, hombres o mujeres; pero, cuando se creyeron libres del peligro, volvieron a reclamarlos, dando ocasión a un discurso de Yahvé por su profeta: “Yo hice con vuestros padres un pacto, al tiempo que los saqué de Egipto, de la casa de la servidumbre, diciéndoles: Al llegar al año séptimo, cada uno dará libertad al hermano hebreo que se le haya vendido; te servirá durante seis años, pero luego le darás libertad; mas vuestros padres no me obedecieron ni me dieron oídos. Vosotros hoy os habéis convertido y habéis hecho bien a mis ojos, proclamando la liberación de vuestros hermanos, y habéis hecho ese pacto en mi presencia, en la casa en que se invoca mi nombre; luego habéis vuelto a retraer cada uno a sus siervos y siervas, que habéis liberado, reduciéndolos de nuevo a servidumbre y haciéndolos vuestros esclavos y esclavas.”³ ¿Qué valor histórico tiene este episodio? ¿Significa un hecho singular o algo ordinario en la vida de Israel? En este último caso, la ley, tan humana, quedaría abolida por la avaricia de los ricos de Israel. Nos inclinamos a lo postrero.

Mirando a la **dignidad del pueblo de Yahvé**, la Ley autoriza el rescate de un hebreo que viva bajo la servidumbre de un extranjero, en el territorio de Israel. Un pariente cualquiera tendrá derecho a rescatarlo, y el precio se calculará según el número de años que queden hasta el año cincuenta del jubileo, pues en este año el siervo habría de quedar libre⁴. Fuera de esto, la misma Ley otorgaba más amplias facultades a los israelitas para hacerse con siervos extranjeros. “Los esclavos o esclavas que tengas tómalos de las gentes que están en derredor vuestro, de ellos compraréis siervos y siervas. También los podréis comprar entre los hijos de los extranjeros que viven con vosotros; serán propiedad vuestra. Los podéis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria, sirviéndoos de ellos.”⁵ Cuanto al trato que se debía dar a estos siervos, pues los hebreos debían ser computados como jornaleros, el Decálogo prescribe que descansen el día del sábado⁶, y el Deuteronomio va más allá, y da como razón del precepto sabático este descanso de los trabajadores⁷. Circuncidados, podían tomar parte en la vida religiosa de Israel, en la Pascua y en todas las solemnidades, igual que los israelitas⁸.

En el derecho penal hebreo, lo mismo que en las legislaciones orientales antiguas, el siervo nunca vale tanto como el hombre libre. Por ejemplo, en la ley de Hammurabi, si uno saca el ojo o quiebra un miembro al esclavo de un hombre libre, le indemnizará con la mitad de su precio⁹. En cambio, si uno hiere a un hombre libre, pagará la multa de una mina de plata; si el paciente es esclavo de un hombre libre, se le cortará la oreja al culpable¹⁰. El médico que en operación torpe y desgraciada mata al paciente, si éste es hombre libre, se le cortarán las manos al cirujano; si el paciente es un *muskinnu* (clase social intermedia entre el hombre libre y el esclavo), dará un esclavo por el muerto¹¹. La misma ley proporcional corre para los honorarios¹². Por otra parte, la ley no dice nada de los daños que el amo pueda causar a su siervo, como si esto no mereciera castigo. La ley del “código de la alianza” es en esto más justa, pues concede la libertad al siervo a quien su amo saque un ojo o haga saltar un diente¹³.

El segundo punto (v. 7-11) mira a la mujer vendida no como simple esclava, sino como

concubina del que la compra o de un hijo suyo. En este caso, la ley vela por el decoro de la esclava, y la declara libre si no se la provee de alimento, vestido y lecho conveniente¹⁴. Sabido es que la ley mosaica admitía la poligamia y el repudio.

Crímenes Capitales (12-17).

¹²El que hiera mortalmente a otro será castigado con la muerte; ¹³pero, si no pretendía herirle, y sólo porque Dios se lo puso ante la mano le hirió, yo le señalaré un lugar donde refugiarse. ¹⁴Si de propósito mata un hombre a su prójimo traidoramente, de mi altar mismo le arrancarás para darle muerte. ¹⁵El que hiera a su padre o a su madre será muerto. ¹⁶El que robe un hombre, háyalo vendido o téngalo en su poder, será muerto. ¹⁷El que maldijere a su padre o a su madre será muerto.

El primero de todos es el homicidio voluntario. El que de propósito hiera a otro, causándole la muerte, será reo de pena capital, y del altar de Yahvé en que buscara asilo será arrancado para darle muerte (v.14). Tal se ejecutó con Joab¹⁵. Para el caso en que la muerte no fuera voluntaria, y mientras eso se averigüe, el reo buscará asilo en una de las ciudades de refugio¹⁶. La misma pena capital sufrirá el hijo que levantara la mano contra su padre o su madre. La condición de la persona ofendida hace que la ofensa, materialmente menor, sea considerada como más grave y digna de mayor pena. El mismo castigo se impone al que maldijere a su padre o a su madre. Y lo mismo al que robare un hombre para venderlo como esclavo. Según esto, los hermanos de José serían reos de pena capital si la ley existiera entonces en Israel. Esto sin considerar que la víctima era un hermano.

La sangre pedía sangre, y por eso el homicidio requería la muerte del homicida¹⁷. Según la legislación posterior, la ejecución de la venganza estaba encomendada a uno de los parientes de la víctima¹⁸. Es la defensa espontánea de la sociedad familiar donde no hay instituciones regulares jurídicas para estos casos. Gracias a la ley de la venganza pueden las gentes honestas defenderse de los sin conciencia¹⁹. Sin embargo, esto de tomarse la familia la justicia por su mano trae como consecuencia muchos abusos y hasta la exterminación de las tribus entre sí. La legislación mosaica, pues, refleja un medio ambiente social primitivo del desierto, y esta ley de la venganza de la sangre es signo de antigüedad de la misma. En leyes posteriores se dirá que son los ancianos los que han de determinar la culpabilidad del asesino²⁰. En Israel, el santuario nacional era el lugar de refugio para los perseguidos injustamente en casos extremos²¹. Con esta solución se pretendía evitar las iras del perseguidor en el primer momento, dando tiempo a la reflexión y al perdón. Pero el homicida criminal no debía salvarse por refugiarse junto al altar. Debía ser sacado del lugar sagrado, pero no matado en él.

Las leyes hititas (s.XIII a.C.) distinguen el homicidio voluntario, el homicidio por imprudencia y el homicidio en una disputa. La pena varía según la calidad de la víctima. En el código de Hammurabi se consideran los casos del marido muerto por la mujer, la cual debe ser empalada²²; en casos en que la muerte de alguno se deba a heridas recibidas, se pagará una multa según la calidad social de la víctima²³.

Respecto del rapto de un hombre (v.16), el código de Hammurabi ordena la pena de muerte si el raptado es de menor edad²⁴. En la ley hitita, si el ladrón era extranjero y el raptado hitita, el raptor debía entregar a toda su familia como esclava; si el raptor era hitita y el raptado extranjero, debía entregar aquél doce personas en esclavitud; el rapto de un esclavo era castigado con una multa²⁵.

Otros Delitos Menores (18-27).

¹⁸Si riñen dos hombres y uno hiere al otro con piedra o con el puño, sin causarle la muerte, pero de modo que éste tuviese que hacer cama, ¹⁹si el herido se levanta y puede salir fuera apoyado en su bastón, el que le hirió será quitado, pagándole lo no trabajado y lo gastado en la cura. ²⁰Si uno hiere con palo a su siervo o a su sierva, de modo que muriere a su mano, el amo será reo de crimen; ²¹pero si sobreviviere un día o dos, no, pues hacienda suya era. ²²Si en riña de hombres golpear uno a una mujer encinta, haciéndola parir, y el niño naciere sin más daño, será multado con la cantidad que el marido de la mujer pida y decidan los jueces; ²³pero, si resultare algún daño, entonces dará vida por vida, ²⁴ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, ²⁵quemadura por quemadura, cardenal por cardenal. ²⁶Si uno diere a su siervo o a su sierva un golpe en un ojo y se lo hiciere perder, habrá de ponerle en libertad en compensación del ojo. ²⁷Y si le hiciera caer al siervo o a la sierva un diente, le dará libertad en compensación de su diente.

En estos delitos, la Ley se muestra más suave. En el primer caso, el de la riña, en que no hay efusión de sangre, pero sí molimiento de cuerpo, el causante de este mal indemnizará al paciente los perjuicios recibidos. Algo semejante dispone el código de Hammurabi: “Si un hombre hiere a otro en una disputa y le causa una herida, este hombre jurará que no lo ha hecho con intención y pagará el médico.” Todavía llega a más: “Si el herido llega a morir de los golpes, jurará también, y si se trata de un hombre libre, pagará media mina de plata.”²⁶ En ambos códigos parecen haber tenido en cuenta los legisladores que las heridas fueron causadas en riña, donde los ánimos se acaloraron y se hace luego lo que no se quería hacer. Tenemos en la legislación hebrea clara la compensación por el *lucrum cessans* y el *damnum emergens* de que hablan los moralistas actuales (v.19).

El código hitita legisla en esto con mucho sentido de equidad: “Si alguno hiere a un hombre, le hace guardar cama y le impide trabajar, debe dar otro hombre para que trabaje en la casa del herido hasta que sea curado. Cuando haya curado, debe darle diez siclos de plata y pagarle el salario del médico.”²⁷

El v.20 nos muestra cómo la persona de un siervo era de menos valor que la de un hombre libre. Si el amo le mata, es reo, aunque no se especifica la pena en que incurre; si el herido sobrevive sólo un día, ya se le declara libre de culpa, porque el siervo era *hacienda suya*. En el caso primero, el Pentateuco samaritano pone la pena de muerte para el amo que matara al esclavo; pero, quizá por lo que sigue, lo más que se le infligía era una multa o corrección. De todos modos, aunque el amo era dueño de su esclavo (*hacienda suya*), no podía maltratarle a su antojo ni matarle, como ocurría con los esclavos romanos. En el código de Hammurabi no parece que se admita el poder en el amo de matar a su esclavo, ya que, en caso de rebelión de éste, sólo puede cortarle la oreja²⁸.

El caso de la mujer encinta parece más complejo. La ley no supone que el causante del daño hubiera reñido con la mujer. Esto no se concibe donde la mujer tiene tan poca personalidad, sino que ella se entromete entre dos que riñen porque uno de los contendientes le pertenezca (v.22). Si el parto prematuro resulta feliz, todavía se condena al causante a lo que el marido pida, pero con la aprobación de los jueces, que serán, en fin de cuentas, los que decidan. Pero, si del parto viniera la criatura muerta, la ley está oscura, pues la expresión *vida por vida* no creemos que signifique que el causante sea considerado como homicida y haya de sufrir la pena capital,

sino que la jurisprudencia tasa la causa en el valor de una vida. Ya dejamos dicho atrás qué sentido real tiene el principio del *talión* en Oriente, y ése creemos que tendría también en Israel. La ley de Hammurabi impone al causante del aborto la pena de diez siclos de plata²⁹. El código hitita señala la tasa según la edad del feto³⁰. Pero la ley asiria es más dura, pues condena al causante a pagar dos talentos y medio de plomo, a recibir cincuenta azotes y a un mes de trabajos forzados a beneficio del rey³¹. Ni la ley mosaica ni las otras consideran el caso de que la mujer se procure el aborto. Sólo la ley asiria lo hace, y en esto muestra su dureza: la mujer convencida de ese crimen será empalada y privada de sepultura³².

La ley del *talión*, basada en la ley de la venganza, aparece en muchas legislaciones orientales antiguas: código de Hammurabi y en las Doce Tablas. Esta ley, basada en la reciprocidad material (*talis... talis*, de ahí *talión*), llega a absurdos como este del código de Hammurabi: si una casa se cae y muere la hija del propietario, debe morir la hija del arquitecto constructor³³. Esta equivalencia material está en el fondo contra toda justicia, pero es una defensa poderosa contra los posibles abusos. A pesar de su carácter cruel, es una mitigación contra la venganza desenfrenada, ya que limita la reacción de la víctima y de sus familiares, y en ese sentido es un avance sobre la ley consuetudinaria de la venganza de las tribus sin organización judicial³⁴. La legislación rabínica posterior trató de atenuar la ferocidad de esta ley del *tallón*, proponiendo compensaciones pecuniarias³⁵.

La sociedad antigua se componía de muy diferentes clases de personas, y el derecho penal se inspiraba en esta diferencia de clases, y la ínfima entre todas era la de los esclavos. Israel participaba en algo de esta apreciación de los esclavos, sin distinción de hebreos y de extranjeros. Ya hemos visto cómo se apreciaba en el v.20 la muerte del esclavo a consecuencia de los malos tratos de su amo. Pues aquí (v.26-27) se indemniza con la libertad del siervo o de la sierva a quien su amo causase la pérdida de un ojo o de un diente. Quizá aquí el “ojo o el diente” es mencionado a título de ejemplo, y que la jurisprudencia, que tenía en la antigüedad tan amplio valor cuanto los textos legales tienen de brevedad y concisión, lo extendería a otros daños equivalentes. La legislación hebraica en este punto era muy favorable al pobre siervo, y era una amonestación a los amos que tratasen con humanidad a los esclavos.

Con todo, vemos cómo, al tratarse del esclavo, no existía la ley del *talión* respecto de su amo, pues se da por supuesto que el esclavo no es de la categoría del hombre libre; pero, con todo, se proclama la personalidad humana del esclavo, de forma que no se le puede infligir daño impunemente, como era común en la sociedad romana. En el código de Hammurabi también se ponen penas al amo que maltrata a su siervo: “Si un (hombre libre) ha vaciado el ojo de un esclavo de hombre libre, o si ha quebrado un hueso de un esclavo de hombre libre, pesará la mitad de su precio.”³⁶ En la legislación mosaica, la pena es más generosa: a cambio del miembro perdido ha de dársele la libertad. En la legislación hitita, por un daño semejante al esclavo se prescribe una multa, la mitad de la correspondiente a la herida hecha a un hombre libre³⁷.

Daños Causados por los Animales (28-36).

²⁸Si un buey acornea a un hombre o a una mujer y se sigue la muerte, el buey será lapidado, no se comerá su carne, y el dueño será quitto. ²⁹Pero, si ya de antes el buey acorneaba, y, requerido el dueño, no lo tuvo encerrado, el buey será lapidado si mata a un hombre o a una mujer, pero el dueño será también reo de muerte. ³⁰Si en vez de la muerte le pidieren al dueño un precio como rescate de la vida, pagará lo que se le imponga. ³¹si el buey hiere a un niño o a una niña, se aplicará esta misma ley; ³²pero, si el herido fuese un siervo o una sierva, pagará el dueño del buey treinta si-

culos de plata al dueño del esclavo o de la esclava, y el buey será lapidado. ³³**Si uno abre una cisterna o cava una y no la cubre y cayere en ella un buey o un asno,** ³⁴**pagará el dueño de la cisterna en dinero el precio al dueño de la bestia, pero la muerta será para él.** ³⁵**Si el buey de uno acornea a un buey de otro, y éste muere, se venderá el buey vivo, partiéndose el precio, y se repartirán igualmente el buey muerto.** ³⁶**Pero, si se sabe que el buey acorneaba ya de tiempo atrás y su dueño no lo tuvo encerrado, dará éste buey por buey, y el buey muerto será para él.**

Los perjuicios pueden ser también causados por un buey, y de ellos puede ser responsable su amo, si conocía que su buey era bravo y acometedor. En este caso, si acornea y quita la vida a un hombre, el buey morirá apedreado. Es simplemente la aplicación del principio establecido por Dios en Gén 9:5, de que reclamará la vida humana aun de las fieras del campo³⁸. El amo será también reo de muerte, aunque se puede rescatar de la pena. La carne del buey apedreado no debía ser comida, pues era como contaminarse con algo que era maldito.

En el código de Hammurabi encontramos algo parecido: un buey en su camino mata a un hombre, no hay reclamación, pues se da por supuesto que el dueño no sabía que acorneaba³⁹. Pero no se ordena matar al buey agresor. En la legislación mosaica, en caso que el propietario supiera que su buey acorneaba, debe morir el buey y el dueño (v.29). El código de Hammurabi es menos severo en ello: “Si el buey de un hombre hiere con los cuernos, y si la Puerta (el consejo de ancianos) le ha hecho saber que su buey acorneaba, si no le recubrió los cuernos, ni los recortó, ni ha atado su buey, y si hiere a un hijo de hombre libre y le mata, le dará media mina de plata.” Si es hijo de un esclavo (la víctima), le dará un tercio de mina.”⁴⁰ Entre los beduinos de Moab actuales hay algo semejante⁴¹.

Si la víctima fuera un niño o un esclavo, la pena del buey será la misma, pero no la de su amo. Como precio de un esclavo, la ley señala treinta siclos⁴². Los lectores del Evangelio, al leer esta disposición legal, no pueden menos de traer a la memoria las treinta monedas que Judas recibió por su traición⁴³.

Delitos Contra la Propiedad (21:37-22:14).

³⁷**Si uno roba un buey o una oveja y la mata o la vende, restituirá cinco bueyes por buey y cuatro ovejas por oveja.**

1 *Cód. de Ham.* art. 117. — 2 Neh 5:11. — 3 Jer34:8-17 — 4 Lev 25:47-55. — 5 Lev 25:44-46. — 6 Ex 20:10. — 7 Dt 5:14 — 8 Dt 12:12; 16:11. — 9 *Cód. de Ham.* art.199. — 10 *Ibid.*, art.203-205. — 11 *Ibid.*, art.218s. — 12 *Ibid.*, art.221-223. — 13 Ex 21:26s. — 14 La palabra heb. *Onatah*, que traducimos por “lecho,” alude a las relaciones conyugales. Así, los LXX traducen “comercio sexual.” — 15 1 Re2:28s. — 16 Núm 35:9s. — 17 Cf. Gén 9:6. — 18 Núm 35:19; Dt 19:12; 2 Sam 14,11. — 19 Cf. A. Jaussen, o.c., p.221. — 20 Cf. Núm 35:12; 16; Dt 19:4-5. — 21 Cf. 1 Re 1:50; 2:28. — 22 Cf. *Cód. de Ham.* art.153. — 23 Cf. *ibid.*, 207.208.214 — 24 *Ibid.*, art.14. — 25 *Leyes hititas* 19-21; cf. Dt 24:7. — 26 *Ibid.*, art.206s. — 27 *Leyes hititas* I 10. — 28 *Cód. de Ham.* art.282. — 29 *Ibid.*, art.108. — 30 *Leyes hitit.* art. 17. — 31 *Leyes asirias* art.21. — 32 *Ibid.*, art.52. — 33 *Cód. de Ham.* art.230. — 34 Caso clásico de venganza desmesurada es la anunciada por Lamec (Gén 4:23-24). Sobre la ley del talión véase M. J. Lagrange: RB (1916) p.467. — 35 Cf. *Mishna, Babha Qamma* VIII 1,5. — 36 *Cód. de Mam.* art.igg. — 37 *Leyes hititas* I 8-16. La palabra hebrea que traducimos por “siervo” aquí (*Jofsi*), se la ha relacionado con el *jufsu* asirio, que designa una clase baja de trabajadores agrícolas. Cf. BAR-ROIS, o.c., II p.214. — 38 En el Pentateuco samaritano, en vez de “buey,” se dice “todo animal.” — 39 *Cód. de Ham.* art.250. — 40 *Ibid.*, art.252. — 41 Cf. Jaussen, o.c., p.274. — 42 Cf. Zac 11:12. — 43 Cf. Mt 26:15.

22. Ordenaciones Sociales.

¹**Si el ladrón fuere sorprendido forzando de noche y fuese herido y muriese, no será el que le hiere reo de sangre;** ²**pero, si hubiese ya salido el sol, responderá de la sangre.** ³**El ladrón restituirá, y si no tiene con qué, será vendido por lo que robó; y si lo**

que robó, buey, asno u oveja, se encuentra todavía vivo en sus manos, restituirá el doble. ⁴Si uno daña un campo o una viña, dejando pastar su ganado en el campo o en la viña de otro, restituirá por lo mejor del campo o lo mejor de la viña. ⁵Si propagándose un fuego por los espinos quema mieses recogidas o en pie, o un campo, el que encendió el fuego pagará el daño. ⁶Si uno da a otro en depósito dinero o utensilios y fueran éstos robados de la casa de otro, el ladrón, si es hallado, restituirá el doble. ⁷Si no aparece el ladrón, el dueño de la casa se presentará ante Dios, jurando no haber puesto su mano sobre lo ajeno. ⁸Toda acusación de fraude, sea de buey, de asno, de oveja, de vestido, de cualquier cosa desaparecida, de que se diga “esto es,” decídase por juramento ante Dios. Aquel a quien Dios condenare, restituirá el doble a su prójimo. ⁹Si uno entrega en depósito a su prójimo asno, buey, oveja o cualquier otra bestia, y lo depositado muere o se estropea, o es capturado por los enemigos sin que nadie lo haya visto, ¹⁰se interpondrá por ambas partes el juramento de Yahvé de no haber puesto el depositario mano sobre el bien de su prójimo. El dueño aceptará el juramento, y el depositario no será obligado a restituir; ¹¹pero, si la bestia le fue robada, restituirá al dueño. ¹²Si la bestia fuere despedazada, preséntese lo destrozado, y no tendrá que restituir. ¹³Si uno pide a otro prestada una bestia, y ésta se estropea o muere no estando presente el dueño, el prestatario será obligado a restituir; ¹⁴pero, si estaba presente el dueño, no tendrá que restituir el prestatario. Si el préstamo fue por precio, reciba el dueño lo estipulado.

La ley, que comenzó por poner en el Decálogo un precepto condenatorio del robo, tiene que dar luego otros particulares, ordenados a proteger la propiedad individual. La propiedad principal de los hebreos eran sus ganados, y por eso la primera ordenación condena al ladrón de un buey a devolver el quíntuplo, y al de una oveja el cuádruplo. Pero, si lo robado se halla íntegro en poder del ladrón, restituirá el doble. Si no tiene con qué restituir, lo hará con su persona, reducida a la esclavitud. ¿Por qué esta diferencia entre el ganado vacuno y el ovino? Tal vez porque el primero era menos abundante y, como tal, más estimado; por eso su robo suponía una pérdida mucho mayor para el dueño, y, en consecuencia, el legislador quiere prevenir el abuso con una mayor pena.

Entre los nómadas de Moab es norma general devolver el cuádruplo del robo cometido¹. En el código hitita, por el robo de grandes reses se exige la devolución de quince (tres veces cinco)².

Si el ladrón nocturno fuera herido y muerto, el que le mató queda libre de pena; no así si el incidente hubiera sucedido después de la salida del sol (v.1-2). La razón parece ser que de día el propietario debía medir más sus actos, mientras que de noche no podía aquilatar el peligro, y sobre todo no podía llamar a otros en su ayuda³.

En el código de Hammurabi, la legislación es muy severa respecto de los crímenes contra la propiedad: si se roba el tesoro de un templo o del palacio, debe morir el ladrón⁴. Si se roba un carnero, un buey o un asno, debe devolverse el tréntuplo si la res pertenecía al templo o al palacio, y el décuplo si pertenecía a un *muskinnu* (intermedio entre el esclavo y el hombre libre). Si el ladrón no tiene con qué devolver, debe ser matado⁵.

El que daña el campo o la viña de otro, dejando pastar en ellos su ganado, pagará con lo mejor de su campo o de su viña (v.4). El que produjera un incendio en las mieses, resarcirá los daños (v-5). El ladrón de algo depositado en casa de otro devolverá, si es hallado, el doble (v.7). Si no fuere hallado, el depositario jurará por Dios no haberse apropiado lo ajeno, y quedará libre

(v.8). Todo litigio sobre la identificación de una cosa desaparecida se resolverá mediante el juramento ante Dios (v.8).

En el código de Hammurabi se prescribe que el pastor que ha metido a pacer su rebaño en campo ajeno sin consentimiento de su dueño debe compensar el daño con cierta cantidad de trigo⁶. En la ley hitita, por el mismo delito se pone como pena diez siclos de plata si es terreno cultivado, y tres si es inculto⁷.

Respecto del que ha incendiado las mieses, el código hitita prescribe que el malhechor debe tomar el campo quemado y darle al propietario perjudicado un campo de buena calidad.

Si una bestia entregada en depósito viniera a perecer sin que nadie la haya visto, el depositario jurará no haber puesto la mano en los bienes de su prójimo, y quedará libre, a menos que él mismo estuviere presente y pudiera comprobar no haber existido culpa en el prestatario. Pero si la res hubiera sido alquilada, el amo de ella recibirá el alquiler convenido por el servicio (v.13-14).

El código de Hammurabi dice respecto del robo de una cosa en depósito: “Si un hombre ha dejado en depósito su bien, si éste es perdido, el depositario, si no tuvo cuidado, restituirá lo equivalente al propietario.”⁸

Si esta res viene a faltar por fuerza mayor, en que no intervenga culpa del depositario, éste quedará libre de responsabilidad con sólo el juramento (v.9). Pero es singular la excepción que añade. Si le fuere robada, debe responder de la res, considerándole culpable de no haber sabido guardarla como debía, o mejor, porque esta causa no podía probarse con evidencia y se supone que el ladrón fuera el mismo depositario. En cambio, si la res fuera cogida por una fiera, bastaría presentar los restos que probasen la pérdida (v.12).

En el código de Hammurabi encontramos algo parecido: “Si alguno ha dejado escapar un buey o un asno que se le había confiado, dará a su propietario buey por buey, asno por asno.”⁹ En caso de que, “en el parque, un golpe de un dios (tormenta o muerte súbita) tuviera lugar o un león matare (la res), el pastor se purificará ante el dios, y el daño será aceptado por el propietario.”¹⁰

Un segundo caso es la prestación de una res para el trabajo (v.13). Esta prestación puede ser gratuita o mediante un precio de alquiler. Si la res llegase a perecer, debía darse al dueño la indemnización debida, a menos que el dueño estuviera presente y fuera testigo de la inculpabilidad del prestatario. En este caso debía el dueño de la res contentarse con el alquiler convenido (v. 14).

En el código de Hammurabi se dice: “Si un hombre ha alquilado un buey o asno y (si) en el campo le mata un león, la pérdida es para el dueño”¹¹; “si un hombre ha alquilado un buey y si por negligencia o por los malos tratos le mata, dará buey por buey al dueño;”¹² “si un hombre ha alquilado un buey y si se rompe su pie o el nervio de su nuca, dará al dueño buey por buey;”¹³ “por un ojo vaciado dará la mitad del precio del buey;”¹⁴ “por un cuerno roto, el rabo cortado..., pagará la cuarta y la quinta parte de su precio.”¹⁵ Si el animal muere por accidente (herido por un dios), el juramento eximirá de responsabilidad al que alquiló el animal¹⁶. En el código hitita encontramos la misma ley¹⁷.

Leyes Varias (15-30).

Esta perícopa abarca una verdadera miscelánea de preceptos dispares legales, imposibles de catalogar lógicamente.

¹⁵Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tornará por mujer. ¹⁶Si el padre rehusa dársela, el seductor pagará la dote que se acostumbra dar por las vírgenes, ¹⁷No dejarás con vida a la hechicera. ¹⁸El reo de bestialidad será muerto. ¹⁹Los que ofrezcan sacrificios a dioses extraños serán exterminados. ²⁰No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. ²¹No dañarás a la viuda ni al huérfano. ²²Si eso haces, ellos clamarán a mí, y yo oiré sus clamores; ²³se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas, y vuestros hijos, huérfanos. ²⁴Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor y no le exigirás usura. ²⁵Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol, ²⁶porque con eso se cubre él, con eso viste su carne, y ¿con qué va a dormir? Clamará a mí, y yo le oiré, porque soy misericordioso. ²⁷No blasfemarás contra Dios ni maldecirás de los príncipes de tu pueblo. ²⁸No dilatarás ofrecerme el diezmo de tu era y de tu lagar. Me darás el primogénito de tus hijos. ²⁹Así harás con el primogénito de tus vacas y ovejas; quedará siete días con su madre, y al octavo me lo darás. ³⁰Sed para mí santos. No comeréis la carne despedazada en el campo; se la echaréis a los perros.

Contra los Seductores de Doncellas. Se trata de la seducción de una doncella todavía no prometida a hombre alguno. El seductor pagará el mohar, o precio de la novia, al padre de ésta y la tomará por mujer (v.15)¹⁸. Es la más natural reparación de la ofrenda inferida. Pero, si el padre de la doncella rehusara dar su hija en matrimonio, tendrá derecho a ello, reclamando, sin embargo, el mohar acostumbrado. En Dt 22:29 se señala la cantidad de cincuenta siclos, pero no habla de la negativa del padre; en cambio, añade que la mujer, una vez casada, no podrá ser repudiada por el que la violó cuando ella era doncella.

La ley asiria nos ofrece una curiosa disposición en el caso de que un hombre casado violase a una doncella libre de todo compromiso matrimonial. Dondequiera que la haya violado, en el campo, en la ciudad o en casa, de día o de noche, el seductor tomará la doncella por mujer, entregando al padre su precio. Pero, además, el seductor entregará al padre su propia mujer. Si el padre no quisiera dar en matrimonio su hija al seductor, éste pagará tres veces el precio de la doncella. Igual hará si, en vez de ser casado, no tuviera mujer que entregar. Pero, si la doncella se hubiera prestado voluntariamente, y el cómplice jurara ser así, conservará su mujer, pero pagará el precio de la doncella, y el padre la casará con quien quiera¹⁹.

Mientras la hija no estaba casada, era algo propiedad del padre, y su valor variaba según fuera virgen o no. Por eso tenía derecho a la compensación por parte del seductor. El *mohar* “no era ni un precio de compra ni una dote, sino uno de los elementos del sistema de compensación que consagra en un matrimonio la unión de las dos familias.”²⁰. A veces, en la época patriarcal, ese *mohár* se daba en forma de servicios prestados al suegro o hermano mayor de la futura esposa, como en el caso de Jacob a Labán²¹. El *mohár* “aparece menos como la contrapartida en dinero del valor supuesto de la mujer que como el instrumento legal del lazo que se crea entre las dos casas.”²² Entre los babilonios, el equivalente al *mohár* hebreo era el *tirjatu*, o don del marido a su mujer abandonada²³, o don del novio a su futuro suegro con vistas al matrimonio con su hija²⁴. No era una compra de ésta, pues el don había de pertenecer a la hija, la cual debía aportar su dote (*scriptu*) por su parte, superior al don recibido.

Entre ciertas tribus árabes, la mujer es realmente *comprada*: “Entre los fellahs y los árabes, la hija no es entregada al futuro marido mientras éste no satisfaga la avaricia del padre. Este

guardará el *mohár* después que ha entregado a su hija. Así, el *mohár* es un precio o una compra.”²⁵

Contra los Hechiceros. En dos palabras el legislador mosaico declara el juicio que le merece la hechicería. La Ley la persigue con rigor, como podemos ver por otros pasajes paralelos²⁶. Saúl prohibió estrictamente la hechicería²⁷. A su sombra solían cometerse no pocos crímenes. Entre los babilonios, la magia estaba muy extendida para conjurar los posibles males provenientes de determinados genios maléficos. Había ciertos conjuradores oficiales (los *asipu*). En los dos primeros artículos del código de Hammurabi se arremete contra los hechiceros. Pero se les condena a éstos por el daño social que hacían, mientras que en la legislación mosaica se les condena porque sus actos son considerados como idolátricos y supersticiosos²⁸. El hablar de la mujer *hechicera* es porque, como en Babilonia, las mujeres se prestaban mejor para estas prácticas²⁹. Las leyes asirias prescriben la pena de muerte para los brujos³⁰, mientras que las hititas imponen sólo una multa³¹.

Contra La Bestialidad. -Aquí se prescribe la muerte del que tuviera comercio sexual con una bestia (v.18). En el Levítico se prescribe, además, la muerte de la bestia³². El código hitita impone también la pena de muerte al reo de bestialidad, a menos que el rey le haga gracia³³. Herodoto alude al vicio de bestialidad en algunos templos egipcios³⁴. En la epopeya de Gilgamés se habla de los amores de Istar con el león y el caballo. El amigo de Gilgamés, Enkidu, aparece también viviendo familiarmente con las fieras del campo. Entre los cananeos este vicio estaba bastante extendido. La ley mosaica, al decretar la muerte contra tales vicios, quiere extirpar el vicio de raíz, pues en pueblos de pastores no son raras tales aberraciones.

Contra Los Sacrificios A Los Ídolos (v.18). La condenación a la misma pena de muerte del que ofrezca sacrificios a los dioses extraños no significa más que el juicio que este delito merecía al legislador, pero no que se castigara siempre con esta pena, pues muchas veces leemos en la Escritura que Israel se dejaba llevar de los dioses extraños, sin que se aluda a la pena capital por este pecado. Sólo en un caso leemos que esta ley se haya aplicado: el de Matatías, de la época de los Macabeos³⁵. Pero el delito era, según la mentalidad antigua, digno de tal pena, por cuanto la vida y felicidad del pueblo estaba ligada a la fidelidad a Yahvé, con el que estaba la nación israelita obligada por una alianza estrecha. Esta alianza quedaba rota desde el momento que se rendía culto a otros dioses fuera de Yahvé, que no admitía competidores en su santuario. El Deuteronomio insistirá mucho en este punto esencial para la vida religiosa y nacional de Israel.

En la formulación de la pena por la idolatría se habla por primera vez de la condenación al “anatema” (*jérem*), expresión que alude a la consagración de una cosa a Dios por la muerte. Los objetos condenados al *jérem* se convertían en propiedad de la divinidad, y no podían ser utilizados por el hombre. Los hombres entregados al anatema debían ser muertos. Esta institución aparece también mencionada en la estela de Mesa, en Moab. Pero de esta costumbre, la palabra *jérem* pasó a ser sinónima de exterminio en general, y así hay que entenderla en este v.19, en el que los ídólatras son condenados al *jérem*³⁶.

Ordenaciones a Favor de los Extranjeros (v.20). El legislador tiene una especial preocupación de proteger a los débiles y desamparados, como los extranjeros, los huérfanos y las viudas. Los profetas — representantes del mejor espiritualismo en la tradición israelita — recalcarán estos deberes sociales como algo fundamental en la vida religiosa y como condición necesaria para obtener la benevolencia divina. Entre los nómadas, el extranjero o peregrino fuera de su tribu queda bajo la protección de aquella en que está. El *gér* (peregrino-forastero) en Israel es considerado como miembro permanente de la misma comunidad israelita. El recuerdo de la esclavi-

tud egipcia sirvió para que el legislador inculcara la comprensión para con los extranjeros y peregrinos, como seres desamparados de los suyos³⁷. Dios garantiza los derechos fundamentales de ellos, como en general los de los oprimidos, y terminará por vengarlos como la sangre de Abel³⁸. En el Deuteronomio esta ordenación favorable al extranjero será particularmente recomendada y ampliada³⁹.

Protección de las Viudas y de los Huérfanos (v.21). -En la misma línea que la ley anterior, Dios prohíbe hacer perjuicios a los desamparados, como la viuda y el huérfano. En tiempos en que no había ninguna organización de previsión social en favor de estos seres desventurados, esta ley era la única salvaguardia de los derechos mínimos de ellos. La moral religiosa en Israel siempre se ha distinguido por su preocupación de los intereses sociales de la comunidad⁴⁰

Prohibición del Préstamo a Usura (v.22). Contra esta gran plaga de la usura en la antigüedad, el legislador hebreo proclama que ha de prestarse al pobre sin interés pecuniario (v.24). Conviene advertir que, a diferencia de nuestros días, en que los hombres de negocios y los Estados contraen empréstitos para emprender obras productivas, en los tiempos pasados eran los pobres los que acudían al usurero para atender a sus necesidades del momento, con lo que aumentaban su miseria. Los profetas atestiguan que, a pesar de la Ley, el préstamo usurario era frecuente en Israel, y una página histórica de Nehemías nos hace ver hasta qué extremo gravaba la usura al pobre pueblo, que, obligado por la necesidad, acudía al usurero sin entrañas⁴¹. Pero tal vez pudiéramos sacar de esta ley que lo mejor es enemigo de lo bueno. El que presta a un pobre, corre el riesgo de perder lo prestado, y esta consideración sería una razón que movería a no prestar, y entonces el pobre quedaría en peor condición. El capital prestado se podía asegurar con alguna prenda, una especie de hipoteca que garantiza el capital, pero aquí (v.25s) se ponen cortapisas elementales a este derecho, en cuanto que no se ha de privar al pobre de sus necesidades primarias como el vestirse. Por eso, si el prestamista tiene en prenda el manto del pobre, debe devolvérselo antes de la noche, para que pueda defenderse del relente (v.26)⁴². El profeta Amos se indigna contra los ricos que hacen caso omiso de esta prescripción de humanitarismo elemental⁴³.

En el código de Hammurabi se regula el préstamo a interés, fijando tasas y amenazando con la pena de la pérdida de lo prestado al que exigiera mayores intereses⁴⁴.

Contra la Blasfemia y la Maldición (v.27). En este versículo se junta la proscripción de las palabras injuriosas contra Dios y contra las autoridades o príncipes. La primera es castigada con la pena de muerte en la legislación levítica⁴⁵. A Jesucristo los judíos le condenarán a muerte por haber *blasfemado* atribuyéndose prerrogativas divinas⁴⁶. No se determina la pena por la maldición contra la autoridad, porque se supone que tiene medios de reprimir tal osadía.

Diezmos y Ofrendas Sagradas (v.28-29). El *diezmo* era el atributo o la ofrenda que se hacía a Dios (v.28) o a los sacerdotes, sus servidores. Jacob lo prometió a Dios si volvía sano y salvo de Aram, adonde se encaminaba⁴⁷. No está claro a quién pagó luego este diezmo, pero el Deuteronomio dice que debía consumirse ante Yahvé en compañía de los pobres⁴⁸. El mismo nos habla de un diezmo trienal, destinado a los pobres de la ciudad⁴⁹. Más tarde veremos que el diezmo se convierte en el patrimonio de la clase levítica, de la cual se dice que tiene a Dios por *heredad*⁵⁰. Todo esto nos muestra que el concepto de *diezmo* ha experimentado una evolución grande en el curso de la historia de Israel. El diezmo de la era y del lagar (v.28) era el tributo de los labradores, mientras que los primogénitos de los ganados (v.28b) lo eran de los pastores o ganaderos.

El origen de los *diezmos* consagrados a la divinidad — costumbre corriente en muchos pueblos primitivos — parece basarse **en el sentimiento de pertenencia de las cosas al Creador**; por eso, antes de servirse de los productos de la tierra, el hombre **debía ofrecerlos a Dios**,

para santificar de algún modo los mismos⁵¹.

Lo mismo se ha de decir respecto de los *primogénitos* de los animales. Ya antes hemos visto expresado el mandato de ofrecer todo primogénito a Yahvé⁵². La entrega de los primogénitos de los hombres consagrados a Yahvé era sustituida por la circuncisión⁵³. Nunca en Israel se permitió legalmente el sacrificio de niños a Yahvé, como ocurría entre los cananeos⁵⁴. En la legislación posterior se concretará el modo de la ofrenda de los primogénitos del hombre⁵⁵.

Invitación a la “Santidad” (v.30). — ¿De qué *santidad* se trata, de la ritual, o pureza legal, o de la “santidad” *moral*? Si en el primer caso, la frase *Sed para mí santos* hay que unirla a la que sigue, relativa a la prohibición de comer carne despedazada en el campo. El animal encontrado descuartizado en el campo es impuro, porque conserva su sangre⁵⁶. Si la frase *Sed para mí santos* se toma en sentido *moral*, entonces habría que considerarla como la conclusión de las prescripciones de tipo *moral* (protección a los desamparados, etc.), que acabamos de comentar. En ese supuesto, parece que está aquí desplazado, y su lugar propio será después de 23:9⁵⁷. Más tarde encontraremos la fórmula interesante: *Sed santos, porque yo soy santo*⁵⁸, expresión que implica, como veremos, un sentido de pureza legal, pero sobre todo moral. Yahvé es el *santo* trascendente, y, al elegir a Israel, quiere que viva en una atmósfera ritual y moral superior a la de los otros pueblos gentiles, **es decir, acercarse a la santidad de Yahvé**⁵⁹.

1 Cf. Jaussen, o.c., p.185. — 2 *Leyes hititas* I 57.68. — 3 En las Doce Tablas se prescribía algo parecido: “*Si nox furtum factum est, si im (eum) occisit, iure caesus esto*” (VIII 12). — 4 *Cód. de Ham.* art.6. — 5 *Ibid.*, art.8. — 6 *Ibid.*, art.87. — 7 *Leyes hit.* II 7. — 8 *Cód. de Ham.* art.125. — 9 *Ibid.*, art.203. — 10 *Ibid.*, art.266. — 11 *Ibid.*, art.244. — 12 *Ibid.*, art.245. — 13 *Ibid.*, art.240. — 14 *Ibid.*, art.247. — 15 *Ibid.*, art.248. — 16 *Ibid.*, art.249. — 17 *Leyes hitit.* I 76. — 18 Cf. Gén 34:15. — 19 *Leyes asirias* art.54s. — 20 B. Courayer, *L'Exode* (Bib. de Jér.) p.107. — 21 Cf. Gén c.29. — 22 A. Clamer, o.c., p.200. — 23 *Cód. de Ham.* art.155. — 24 *Ibid.*, art.159-161;163-164. — 25 A. Jaussen, o.c., p.49. — 26 Cf. Lev 19:26; 31; 20:6; 27; Dt 18:85. — 27 Cf. 1 Sam 28:3-9. — 28 Cf. Dt 18:16. — 29 Cf. Ch. Jean, *Milieu Biblique* III 399. — 30 *Leyes as.* art.47. — 31 *Leyes hitit.* II 55. — 32 Cf. Lev 20:135; 18:23. — 33 *Leyes hit.* art.187s. — 34 Cf. Herodoto, II 46. — 35 Cf. 1 Mac 2:235. — 36 Sobre esto véase el art. *Herem* de DBS II 205-206.262-263. — 37 Cf. Lev 27:28-29; Dt 7:2. — 38 Cf. Gén 4:10. — 39 Cf. Dt 10:185; 24:175. — 40 Este sentimiento de humanitarismo para los desamparados aparece también entre los pueblos gentiles. Así dice Amenheme I de Egipto: “He dado al pobre y alimentado al huérfano.” Cf. Mallon, *Le hébreux en Égypte* p.81. En los textos de Ras Samra se dice del sabio Danel: “Juzga el proceso de la viuda y manten el derecho del huérfano.” Cf. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* 2.^a ed. p.149. Citados por A. Clamer, o.c., p.202. — 41 Cf. Neh 5; 1s. — 42 Cf. Dt 24:12-13. — 43 Cf. Am 2:8. — 44 *Cód. de Ham.* art.58-85. — 45 En la Vg., siguiendo a los LXX, se dice *diis* en pl., traduciendo el heb. *Elohim*. Por ello, Fl. Josefo entiende el *diis* de las divinidades paganas, mientras que el Targum de Onkelos lo entiende de los magistrados del santuario. La palabra que traducimos por *príncipe*, en heb. *ndsi'*, significa lit.: “el que está levantado sobre otros,” es sinónimo de autoridad. San Pablo recuerda este precepto ante el sanhedrin judío (Act 23:6). — 46 Cf. Gén 14:20. — 47 Cf. Gén 28:32. — 48 Cf. Dt 14:22-24. — 49 *Ibid.*, 26:12. — 50 Núm 18:15-22. — 51 Cf. Lev 19:23; 23:10-11. — 52 Cf. Ex 13:1-2.11-13. — 53 Cf. Cazelles, o.c., p.83-84. — 54 Cf. 1 Sam 16:34; 2 Sam 16:3; 21:5. — 55 Cf. Núm 3:11-13; 18:15-18; Lev 27:26-27; Dt 15:19-23. — 56 Cf. Lev 17,15. — 57 Es la opinión, entre otros, de A. Clamer, o.c., p.204. — 58 Lev 11:445. — 59 Sobre la “santidad” de Yahvé véase P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Tournai 1954) p.42.

23. Leyes Sociales y Litúrgicas.

Preceptos de Justicia Social (1-9).

¹No esparzas rumores falsos. No te unas con los impíos para testificar en falso. ²No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre; en las causas no respondas porque así responden otros, falseando la justicia; ³ni aun en las de los pobres mentirás por compasión de ellos. ⁴Si encuentras al buey o al asno de tu enemigo perdidos, llévase-los. ⁵Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo; ayúdalo a levantarlo. ⁶No tuerzas el derecho del pobre en sus causas. ⁷Aléjale de toda mentira y no hagas morir al inocente y al justo, porque yo no absolveré al culpable de ello. ⁸No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia. ⁹No

hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto.

En esta perícopa, que trata, sobre todo, de los diversos elementos que entran en la administración de la justicia, jueces y testigos, se intercalan unos preceptos relativos a la conducta que se debe guardar en las relaciones con el enemigo, mirando por su hacienda como desearía que otros mirasen por la suya.

Ya hemos visto de qué manera pasaba Moisés la jornada, ventilando las causas que el pueblo traía, y cómo, inducido por su suegro, nombró jueces inferiores, que debían ser los jefes de las tribus, familias y casas del pueblo¹. Igual que Moisés, juzgaban después los *jueces*, que, gracias a una feliz victoria, con que habían librado al pueblo de los invasores, lograron autoridad sobre una o varias tribus. Así, se dice que Otoniel *juzgó* cuarenta años, ochenta Ahod, y otros cuarenta Gedeón². El pueblo se regía por sus leyes y costumbres tradicionales, y la principal labor del gobernante no era tanto dar leyes cuanto resolver los pleitos de cada día para mantener la paz en el pueblo.

En el mismo libro de los Jueces se nos cuenta cómo Débora, “profetisa..., se sentaba bajo una palmera, entre Rama y Betel..., adonde acudían los hijos de Israel en demanda de justicia.”³ por el mismo título de *profeta* (o representante de Dios) *juzgaba* Samuel, de quien se escribe que *juzgó* a Israel todo el tiempo de su vida y que cada año hacía el recorrido por Betel, Caígala y Masfa juzgando las causas del pueblo⁴. Guando luego se estableció la monarquía, las cosas debieron de cambiar. Por de pronto, no hallamos mención de estos *jueces* de nombramiento popular, y, en cambio, vemos a los reyes ejercer esta suprema función de administrar justicia. Cuando Natán quiso reprender a David, fingió que venía pidiendo justicia⁵. Lo mismo hizo la discreta mujer de Tecua para obtener el indulto de Absalón. Pero este tribunal no podía ser más que un tribunal supremo, el cual supone otros tribunales inferiores.

En el Deuteronomio se nos informa de la administración de la justicia de modo claro: “Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará, según sus tribus, que juzguen al pueblo justamente.”

La Ley mira mucho a que la justicia no sea falseada por causa de los testigos. El Decálogo amenaza con la sanción divina al que profane el santo nombre de Dios perjurando; luego se manda no testificar falsamente contra el prójimo. En esta perícopa de Ex 23:1 se insiste en que ni por respeto del rico ni por compasión del pobre se tuerza jamás la justicia. Sobre la prueba testifical se ordena en el Deuteronomio: “Un solo testigo no es suficiente en causa alguna. Pero por la palabra de dos o tres se puede fallar una sentencia.”⁶ Y contra el falso testigo dispone: “Si surgiere contra uno un testimonio malo, acusándole de un delito, los dos interesados en la causa se presentarán ante Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces en funciones en ese tiempo, quienes, si, después de escrupulosa investigación, averiguan que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, le castigarán haciéndole a él lo que él pretendía hacer a su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel.”⁷ El gran monarca de Babilonia, Hammurabi, empieza su código decretando la misma pena contra los falsos testigos: “Si un hombre acusa a otro de homicidio, pero sin llegar a probarlo, el acusador sufrirá la pena capital.”⁸ La misma regla se establece si la acusación fuera sobre trigo o dinero: el acusador llevará la pena que implicaba la acusación⁹.

A pesar de esto, no debían faltar testigos falsos en Israel, si tomamos a la letra las palabras del salmista, que más de una vez se queja de que testigos falsos le persiguen: “No me entregues a la rabia de mis adversarios, que se alzan contra mí falsos testigos y gente que respira

crueldad.”¹⁰ Y en otro lugar: “Alzáronse contra mí testigos falsos para demandarme lo que no sabía.”¹¹ Del Rey-Mesías dice el profeta Isaías que “no juzgará por oídos, sino que juzgará con justicia al pobre, y con equidad a los humildes de la tierra.”¹² En el salmo 72:4 se pide para el rey que “haga justicia a los oprimidos del pueblo, defienda a los hijos de los menesterosos y quebrante a los opresores.” El libro de los Proverbios habla muchas veces contra el falso testigo, lo que arguye su frecuencia en Israel¹³.

Principios del Derecho Penal Hebreo.

Hemos expuesto las penas que se imponen en la Ley por la infracción de los preceptos del Decálogo para mostrar el valor de dichos preceptos morales en la legislación mosaica. Vamos a completar lo dicho exponiendo más ampliamente las sanciones penales de los delitos antisociales. Ellos servirán para la mejor inteligencia de los preceptos legales que forman parte del código de la alianza.

Nótese, ante todo, que en la antigüedad, en que los vínculos familiares eran más estrechos, la responsabilidad por un delito era con frecuencia familiar. Que en Israel acaecía algo de esto, nos lo prueba el caso de los hijos y nietos de Saúl, colgados de un leño ante Yahvé por la infracción de un juramento hecho a los gabaonitas, cometida por su padre y abuelo. Contra este falso principio declara el Deuteronomio: “No morirán los padres por la culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los padres; cada uno será condenado por su pecado.”¹⁴ Conforme a esto, se cuenta del rey Amasias que, habiendo castigado a los asesinos de su padre, dejó en paz a los hijos de éstos, según lo manda la Ley¹⁵. Y Ezequiel dedicó todo un capítulo a declarar que la misma regla seguirá en adelante el Señor en sus juicios sobre el pueblo, que no pagarán los hijos por los padres: “Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá.”¹⁶ Ya se comprende que el Señor no cambió las normas de la justicia; lo que cambió fue más bien la mentalidad de los hombres para entenderla y expresarla. Antes la entendían según las rudas reglas de la justicia que ellos practicaban; pero ahora, que en virtud de la misma revelación han progresado, la entienden con mayor perfección.

Otro principio del Derecho penal antiguo es la pena del *talión*. Por dura que nos parezca, viene a ser la expresión de la justicia, mirando a lo material de las culpas; una universalización de la norma de justicia que tiene su plena aplicación en materia de indemnizaciones. Pero con ser la regla tan imperfecta, y, por tanto, injusta, todavía, según observa Agustín de Hipona, sirve para impedir otras injusticias mayores. La pasión humana que se siente herida no se contenta con devolver lo que injustamente recibió, sino que a una palabra ofensiva responde tal vez con una réplica de obra que priva de la vida al ofensor. El espíritu de venganza no siempre resulta injusto¹⁷. En el código de la alianza se anuncia el principio para restablecer la justicia quebrantada en el prójimo: “Entonces se dará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal.”¹⁸ El Levítico expresa el principio casi con más crudeza: “Al que maltrata a su prójimo, se le hará como él ha hecho: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará lo mismo que ha hecho a su prójimo.”¹⁹ El Deuteronomio, hablando del falso testigo, termina así: “No tendrá tu ojo piedad: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.”²⁰

En el código de Hammurabi vemos puesto en práctica el mismo principio: “Si un hombre saca un ojo a un hombre libre, se le sacará a él un ojo.” “Si quiebra un miembro a un hombre libre, se le quebrará un miembro.” “Si uno ha hecho caer un diente a un hombre de su misma condición, se le arrancará un diente.”²¹ Y todavía se añade con mayor crudeza: “Si un hombre hiere a la hija de un hombre libre, haciéndola abortar, pagará por su fruto diez siclos de plata. Pero si

la mujer muere, se le matará a él la hija.”²² Como aplicaciones de la misma norma, podemos considerar otras sanciones. Para su inteligencia tengamos presente que, según el artículo 187, “el hijo de un favorito (del rey), familiar del palacio, o de una mujer pública no puede ser reclamado a quienes le han recibido por hijo.” Ahora bien: si éste dice al padre o a la madre, que le han criado: “Tú no eres mi padre, tú no eres mi madre,” se le cortará la lengua.” Y si este mismo, “llegando a conocer la casa de su padre, desprecia al padre y a la madre que le criaron y se va a la casa de su padre, se le arrancarán los ojos.” “Y si una nodriza recibe un niño para criar y, sin el permiso del padre y de la madre de este niño, la nodriza recibe otro, siendo esto causa de que el niño muera, a esa nodriza se le cortarán los pechos.”²³ Si un arquitecto que construyó una casa no la consolida bien y la casa se hunde, matando a su dueño, el arquitecto es reo de muerte. Y si, en vez del dueño, es un hijo suyo la víctima del accidente, morirá el hijo del arquitecto mismo²⁴. Si un hijo hiere a su padre, se le cortarán las manos²⁵.

La ley no se aplica así cuando se trata de personas de inferior condición social, recurriendo entonces a la compensación pecuniaria. Por ejemplo: “Si un hombre libre saca un ojo a un *muskinnu* (clase intermedia entre el hombre libre y el esclavo) o le quiebra un miembro, pagará una mina de plata.”²⁶ Si el perjudicado es el siervo de un hombre libre, pagará éste la mitad del precio del siervo²⁷. “Si uno hiere a la hija de un *muskinnu*, haciéndola abortar, pagará cinco siclos de plata.”²⁸ Si la mujer muere, pagará media mina (30 siclos)²⁹. Si es la esclava de un hombre libre, pagará dos siclos en el primer caso y un tercio de mina (20 siclos) en el segundo³⁰. En Roma también la ley de las *Doce Tablas* establecía la pena del talión a menos que hubiera arreglo entre las partes, como lo prueba este lacónico texto: “Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto.” Y la misma ley señala la forma de compensación por la fractura de un hueso, 300 ases, si se trata de una persona libre; la mitad, si de un siervo³¹. Pero, sobre todo, nos resulta instructiva la forma como este principio se aplica entre los árabes beduinos de Trans-Jordania. Entre éstos, el espíritu de venganza reviste caracteres trágicos, pero el deseo de paz y de poner fin a los males de la guerra los obliga a venir a un arreglo. Cuando se trata de causas de sangre, muerte, herida, etc., el juez es un especialista que lleva por nombre *qassas*. Este empieza por exigir fiadores de que su sentencia se cumplirá, luego pide sus honorarios. Para apreciar la indemnización, si se trata de heridas, examina bien la herida, mide su longitud, su anchura y profundidad, y considera la parte del cuerpo en que está. Si se trata de heridas en el rostro, se sirve para apreciarla del siguiente modo: pone al herido en pie, y el juez se va alejando de él caminando hacia atrás y sin perderlo de vista. Cuando no percibe la herida, cuenta los pasos hasta el herido, y a cada paso corresponden tantas piastras ... Cuando se trata de heridas más graves, se toma por unidad la *muddah*, o sea la indemnización debida por la vida de un hombre, que no es igual en todas las tribus, pero que puede ser de unas 2.000 pesetas de plata. Por la vida de la mujer la indemnización será cuádruple. Si la mujer estaba encinta, habrá que contar la vida de la madre y la del hijo. Y aquí se revela la nobleza del árabe, que considera un deshonor habérselas con una mujer débil. Por los dos ojos perdidos se pagará lo mismo que por la vida. Por un solo ojo, la mitad... Por un dedo, un camello de dos años. De esta manera, el *qassas* determina, según la jurisprudencia del desierto, la manera de aplicar la ley del talión con más provecho del perjudicado. Además de realizar la justicia, estos hijos del desierto armonizan su honor, que es muy delicado y exigente, con la utilidad³². En el código hitita, las penas por muerte o heridas son pecuniarias³³.

Que estas o semejantes normas no eran desconocidas en Israel, nos lo indican algunas frases de la Ley, tales como estas del código de la alianza, el más antiguo del pueblo hebreo: “Si un buey bravo, por negligencia culpable del amo, mata a un hombre o a una mujer, el buey será apedreado, pero el amo será reo de muerte; si en vez de la muerte le pidieran al dueño el precio

como rescate de la vida, pagará lo que se le imponga.”³⁴ El que hiriere a una mujer encinta, acelerando el parto, pero sin mayor perjuicio, pagará lo que exija el marido de la mujer y decidan los jueces³⁵. La insistencia con que la Ley condena a muerte al homicida, excluyendo todo arreglo, parece significar que en las causas de inferior culpa se daba lugar a algún arreglo.

Como conclusión de las posibles relaciones, influencias e interferencias de las legislaciones orientales en la legislación mosaica, podemos decir:

a) Algunas leyes mosaicas son más crueles, y otras, en cambio, más humanitarias, que las de los diversos códigos orientales, pero la legislación mosaica suele tener más preocupación moral y religiosa que aquéllos.

b) La dependencia y concomitancia que puede haber entre las legislaciones mosaica y oriental no es tanto directa o literal cuanto que todas ellas reflejan un fondo consuetudinario común, en consonancia con un ambiente social semejante en gran parte. Respecto de las posibles concomitancias entre la ley mosaica y el código de Hammurabi, no debemos olvidar que el antepasado de los hebreos, Abraham, procedía de Mesopotamia, y, naturalmente, con sus costumbres **debió de dejar huella no sólo en la vida jurídico-social de la época patriarcal, sino aun después en Egipto y en el Sinaí.**

c) Las leyes solían darse en nombre de la divinidad. El código de Hammurabi es un regalo del dios solar Samas al gran monarca babilonio. Este no es sino intérprete de la voluntad de su dios principal. En una concepción teocrática, la divinidad es el centro y motor de toda la vida social de su pueblo. En el caso del pueblo de Israel, Yahvé es el creador y plasmador de la nueva conciencia social, nacional y religiosa de su pueblo, libertado milagrosamente de Egipto. Su representante —caudillo y profeta— es Moisés; por eso las ordenaciones y palabras de éste aparecen como intimaciones del mismo Yahvé; de ahí que las frases “harás esto..., dirás al pueblo...” hay que entenderlas en el sentido amplio de ordenaciones que tienen autoridad divina, pero no siempre son manifestaciones expresas reveladas del mismo Yahvé. No debemos perder de vista que los autores sagrados suelen prescindir de las causas segundas, para atribuir los hechos y las leyes directamente a Dios. Respecto de la legislación, pues, podemos suponer que Moisés recogió leyes y costumbres y las adaptó y modernizó conforme a la nueva concepción teocrática. Otras las dictaminó él mismo conforme a su prudencia, y las menos pueden ser dictados directos divinos. Con todo, aunque el conglomerado de leyes sea heterogéneo y proceda de diversas fuentes, el sello personal del gran genio creador de Moisés quedó marcado indeleblemente, de forma que la legislación posterior no hizo sino adaptarse y seguir las líneas generales del legislador-libertador, primer profeta de Israel. Moisés es el mayor de los profetas... Dios quiere hacer un pacto con Israel, pero esto exige condiciones: Dios es santo, y no puede morar en un pueblo que no lo sea. De ahí el primer principio de la Ley. Dios es *justo*, y no puede hacer pacto con la iniquidad ni dejar sin castigo pecado alguno. He ahí el principio del derecho *penal*. Dios es *misericordioso* y largo en perdonar, y ésta es la razón del perdón con que invita a Israel. Dios es bueno, *fiel* y *veraz*, y esto es el fundamento de todas las *promesas* que se hacen en la Ley, y que luego ampliarán los profetas. Estos son los *principios* de la legislación mosaica. Todo lo que hay de grande en ella dimana de estos principios. Pero en lo concreto, el legislador tendrá en cuenta las costumbres del pueblo en lo civil y en lo religioso y tolerará, en atención a la *dureza* de Israel, cosas que fuera deseo corregir. **Pero, infundiendo la idea de Yahvé justo, santo, bueno, fiel a sus promesas, se pondrá la base para su futuro perfeccionamiento, conforme evolucionen las costumbres y cambien las circunstancias**³⁶.

La ley mosaica es *imperfecta*, y, en comparación con el ideal evangélico. Los Santos Padres recalcan esta idea para explicar el carácter imperfecto y terrenal de muchas leyes del Penta-

teuco, y así dicen que las sanciones son temporales, porque las leyes estaban destinadas a un pueblo de mentalidad ruda. Si estas leyes eran imperfectas en el orden religioso, mucho más lo eran en el orden civil: “*disponebat populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illo statui.*”³⁸ Los Padres dan por supuesto que antes de la legislación mosaica hubo en el pueblo hebreo cierta legislación rudimentaria en el orden civil y religioso: “*fuertunt igitur ante legem quaedam ceremonia legis,*”³⁹ prescritas por la ley natural. Como dice el P. Lagrange, “el mérito de Moisés consistió en grabar en todos los corazones el recuerdo de los beneficios de Yahvé, Dios del pueblo israelita y del universo. Y, al formar con este Dios una alianza solemne, pasó por la criba de este deber los usos y costumbres antiguos. Lo que era contrario a la fidelidad a Yahvé era eliminado, lo que estaba conforme con su culto y veneración venía a ser *ipso facto* su ley.”⁴⁰ “El color religioso de la obra (codificación mosaica) brilla de un modo particular. No sólo el autor da amplitud a la vida religiosa, por las peregrinaciones, la ley del asilo, la prestación de juramentos, la incorporación del esclavo a una nueva familia, sino que subordina todo este conjunto *jurídico* al fin *religioso*... Subordina las costumbres a los mandamientos imperativos de la divinidad... y subordina todo a reglas culturales muy precisas sobre la manera de adorar y respetar a la divinidad. La religión no interviene sólo como garantía de la buena marcha de la vida pública, sino que es la *vida pública entera la que esta sometida a la orientación religiosa*. El autor ha tenido cuidado en eliminar todo politeísmo, aun cuando respetaba viejas costumbres religiosas que se habían desarrollado en un clima politeísta. Lo esencial para nuestro autor es asegurar en la vida de Israel **el culto a Yahvé y de El solo en conformidad con sus exigencias morales**. Si esta obra tiene un fin religioso, es que nuestro autor tiene una teología especial dentro del conjunto del antiguo Oriente... No se reconoce más divinidad que Yahvé; no se puede pronunciar el nombre de otros dioses en los juramentos, y hacerles sacrificio es un crimen castigado con la pena de muerte (22:19). Es un Dios *moral* que reprueba la injusticia y castiga, es también un Dios misericordioso y benevolente... La legislación es puesta en boca de la divinidad..., que asume la responsabilidad de todas las costumbres, redactadas de modo impersonal, al estilo del derecho en el antiguo Oriente; por eso interviene para dar leyes en estilo directo, sus mandamientos; habla en primera persona, lo que parece único en los documentos jurídicos. Es la divinidad la que da leyes y mandatos, al mismo tiempo que encarga a Moisés —mediador— exponer las costumbres que quiere se observen (Ex 21:1). Aunque no encontramos las expresiones del Deuteronomio: “mis leyes,” “mis mandatos,” sin embargo, encontramos la frase al fin del código (de la alianza): “Guardad todo lo que yo os he dicho.” El autor concibe, pues, a Dios interviniendo directamente en la vida de su pueblo para dar leyes... El código de la alianza, pues, se presenta con carácter excepcional. Quiere establecer una teocracia directa, en la que se aplican las últimas consecuencias de la idea de la *alianza*. **El pueblo es el pueblo de Dios, y la divinidad es concebida como pariente por la sangre de los miembros de esta comunidad**⁴¹, pues la alianza se cierra con la sangre (Ex 24:8), creando un parentesco ficticio por la sangre. La divinidad no sólo ha puesto las condiciones del pacto por las reglas generales del Decálogo, sino que ha ido hasta aplicar los principios al detalle... Yahvé ha sacado a su pueblo de un país extranjero, y ha mostrado así su poder frente al faraón y a los dioses de Egipto, y quiere dirigir El mismo la actividad colectiva del pueblo. El jefe visible de Israel (Moisés) no es más que un *mediador*, cuya única misión es hablar al pueblo en nombre de Dios y exponer las costumbres que Dios toma a su cuenta, función difuminada que no es obstáculo a las relaciones directas entre Yahvé y los israelitas. Si éstos son fieles y observan las directivas de su jefe, **que es su Dios, los protegerá, los bendecirá y los liberará de todos los males**⁴².

Tabla Sinóptica Comparativa Entre la Legislación Mosaica y la de los Códigos Orientales.
Siglas: CH, código de Hammurabi; LA, leyes asirias; LN, leyes neo-babilónicas; FS, fragmentos sumerios; LH, leyes hititas.

Manumisión de los siervos.	Ex 21:2.5-11. CH 117; 282.
Homicidio involuntario.	Ex 21:13. CH 206-207.
Pegar a los padres.	Ex 21:16; Dt 24:7. CH 195.
Pegar a una mujer encinta.	Ex 21:22-23. CH 209-210.
Ley del tallón.	Ex 21:24. CH 196.197. LH I,7.8.
Pegar a los siervos.	Ex 21:26-27. CH 199 (?). LH I, 8 (?).
Buey cornúpeta.	Ex 21:28-30; 32. CH 250.251.262.
Robo de una res.	Ex 22:1-4.
Daño.	Ex 22:2. CH 21.
Daño de los campos.	Ex 22:5. CH 57.
Pérdida del depósito.	Ex 22:7-9. CH 125-126.
Pérdida de una res en depósito.	Ex 22:10-13. CH 263; 266; 267.
Sedución de una virgen.	Ex 22:16-17. LA 54a.
Maleficio.	Ex 22:18. CH 2.
Incesto con la madre	Ex 18:8; 20; 11. CH 157.
Adulterio.	Lev 20:11; Dt 22:2. CH 129.
Incesto con la nuera.	Lev 20:13. CH 155.
Pederastía.	Lev 20:13. LA 20.
Sospecha de adulterio.	Núm 5:22-28. CH 131.132.
Falso testimonio.	Dt 19:16-19. CH 3,4.
Partición de la herencia.	Dt 21:15-17. CH 165.167.
Hijo contumaz.	Dt 21:18-21. CH 169.
Opresión de virgen desposada.	Dt 22:26-27. CH 130.
Siervo fugitivo.	Dt 23:15-16. CH 16.
Repudio.	Dt 24:1. CH 138.139.
Flagelación.	Dt 25:3. CH 202.
Levirato.	Dt 25:5-10. LH 11; 79; LA 30; 31,43 ⁴³ .

Diversas Leyes Ceremoniales (10-19).

¹⁰Sembrarás tu tierra seis años y recogerás sus cosechas; ¹¹al séptimo la dejarás descansar, que coman los pobres de tu pueblo, y lo que queda, lo coman las bestias del campo. Eso harás también con las viñas y los olivares. ¹²Seis días trabajarás, y descansarás al séptimo, para que descansen tu buey y tu asno y se recobre el hijo de tu esclava y el extranjero. ¹³Guardad cuanto os he mandado. No te acuerdes del nombre de dioses extraños ni se oiga en tus labios. ¹⁴Tres veces cada año celebraréis fiesta solemne en mi honor. ¹⁵Guardad la fiesta de los ázimos comiendo ázimo siete días, como os he mandado, en el mes de Abib, pues en ese mes saliste de Egipto. No te presentarás ante mí con las manos vacías. ¹⁶También la solemnidad de la recolección, de las primicias de tu trabajo, de cuanto hayas sembrado en tus campos. También la solemnidad del fin de año y de la recolección, cuando hubieres recogido del campo todos sus frutos. ¹⁷Tres veces en el año comparecerá todo varón ante Yahvé,

tu Dios. ¹⁸No acompañarás de pan fermentado la sangre de tu víctima ni dejarás la carne de ésta para el día siguiente. ¹⁹Llevarás a la casa de Yahvé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo. No cocerás el cabrito en la leche de su madre.

El precepto sabático, que es el cuarto del Decálogo, se extiende también aquí a los campos y a los árboles. Ni los primeros serán sembrados el año séptimo, ni los segundos podados y cuidados; lo que de suyo produjere será para los pobres (v.10-11). Pero en Lev 25:4 se dice que en ese año séptimo los dueños de los campos y de los árboles comerán lo que unos y otros espontáneamente produjeran. Parece una tentación a Dios esto de dejar en barbecho todos los campos al mismo tiempo. En Lev 25:21 se sale al paso a esta objeción con la promesa de una cosecha más abundante al año sexto. Sin embargo, en 1 Mac 6:49 se hace mención de la carestía sufrida por la observancia del año sabático.

La razón del año sabático para los campos era la misma que la impuesta para el descanso del hombre. No sólo para dejar en barbecho, de modo que así la tierra descansara y se enriqueciera para mejores cosechas, sino que hay una razón de orden religioso: el reconocimiento de la propiedad de Yahvé sobre los campos, y, por otra parte, el abandono a su providencia, que no olvidará a su pueblo. La formulación de la ley aquí no permite saber si habían de descansar todos los campos en todo el territorio o sólo parcialmente, es decir, los campos que llevaban seis años consecutivos de cultivo. Por razones obvias, este descanso sabático de los campos no fue siempre cumplido⁴⁴. En la época anterior al exilio no se alude a esta ley. A pesar del carácter religioso de la ley, es de suponer que el descanso periódico de los campos obedece a costumbres anteriores a la misma legislación mosaica. En terrenos pobres y de secano hay que dejar descansar las tierras para que puedan rendir algo de tiempo en tiempo; de lo contrario, es empeñarse en un trabajo estéril todos los años. A esta razón práctica, el legislador hebreo añadió la razón religiosa de reconocer la soberanía de Dios.

En el v.12 se alude de nuevo a la observancia del sábado para los hombres, y se da una razón de orden práctico: dejar descansar a los esclavos y a los animales.

El v.13 estaría mejor, como conclusión del código de la alianza, en 23:19. No debía nombrarse a los dioses, para no caer en la idolatría. En tiempos posteriores se sustituyó el nombre de *baal* (señor), de procedencia cananea, por el de *boseth* (vergüenza).

Las Tres Fiestas Religiosas (14-17).

Se prescriben tres fiestas religiosas, ligadas a la vida agrícola: *a*) la de los Ácidos, en el mes de Abib, que señala el comienzo oficial de la mies, y que ahora debe, además, tener el sentido de memorial de la salida de Egipto; *b*) la solemnidad de las *Primicias*, que marcaba el fin de la recolección; *c*) y la solemnidad del *año agrícola*, una vez recogidos todos los frutos del campo. Importaban estas fiestas una peregrinación al santuario nacional o a otros cercanos, donde no debían presentarse con las manos vacías, dejando a la devoción de cada uno lo que debían ofrecer a Dios. A estas fiestas primitivas, en Israel se les añadió luego la significación histórica, a saber, el recuerdo de la liberación de Egipto, de la promulgación de la Ley y de la estancia en el desierto. De estas tres, la primera y la última se hallan consignadas en la Escritura.

La fermentación era considerada como una corrupción; por eso no se admite el pan fermentado en los sacrificios (v.18). Ya se entiende la razón de no dejar para el día siguiente las carnes del sacrificio en un país caluroso como Palestina. Aún hoy, un jeque beduino no ofrecerá a su huésped carne que no haya sido sacrificada en honor suyo.

En el v.106 se prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre, sin duda porque el legis-

lador considera como demasiada crueldad la de matar el cabrito y aderezarlo en la leche de su madre⁴⁵. Parece una ordenación paralela a la de prohibir poner bozal al buey que ara. Recientemente se ha propuesto una explicación erudita sobre la prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre.

En los textos de Ras Samra (Ugarit) parece que se da un valor supersticioso a la leche de la cabra en la que se había cocido un cabrito, en cuanto que derramada daba especial fecundidad a la tierra⁴⁶. Los rabinos extendieron la prohibición a cocer carne en leche⁴⁷.

a) Fiesta de los Azimos. -Debía celebrarse el mes de Abib (o de la *espiga*), durante la semana que sigue a la *Pascua*. El Deuteronomio nos declara mejor la forma de la celebración de esta fiesta: “Guarda el mes de Abib (marzo-abril) **celebrando la Pascua de Yahvé**, porque precisamente en el mes de Abib te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. Inmolarás la Pascua de Yahvé, tu Dios, de las crías de tus ovejas y de las vacas, en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre.”⁴⁸ Varias cosas hemos de notar aquí: la Pascua en el mes de Abib (llamado más tarde *Nisán*), con el recuerdo de la salida de Egipto, de noche, porque a esta hora se celebraba la Pascua, a la luz de la luna llena. La víctima será de las crías de los rebaños, bien sea del ganado menor o del mayor. Esto sugiere la idea de un sacrificio de las primicias de los rebaños, el sacrificio propio de los pueblos pastores. Finalmente, sólo en el lugar elegido por Dios se puede celebrar este sacrificio, lo que implica una peregrinación, y para muchos, larga. Sigue el texto del Deuteronomio: “No comerás con ella pan fermentado, sino que por siete días comerás pan ácimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto. No se verá levadura esos siete días en toda la extensión de tu territorio y nada de la víctima que a la tarde inmolarás quedará hasta la mañana siguiente.” El sacrificio se inmola, pues, al atardecer, y la Pascua consiste en el convite sagrado que sigue durante la noche. En él no se podrá comer pan fermentado, a diferencia de los sacrificios pacíficos, en que se permite este pan. Pero el uso del pan ácimo (*pan de aflicción*) sin duda alude a la opresión de Egipto, lo que arguye una fiesta distinta primariamente de la Pascua, la fiesta de los Ácidos, fundidas después en una. Una vez más insiste en **que esta Pascua se ha de celebrar en el lugar elegido por Dios**, al ponerse el sol, como el día de la salida de Egipto. El rito empleado para preparar las carnes es el más primitivo y el que todos podían haber a la mano: asar las carnes, como hacían los caudillos griegos ante los muros de Troya. Esto nos hace sospechar *la alegría de la Pascua*, celebrada a la clara luz de la luna llena con un banquete extraordinario y con gran reunión de gente. Terminada la fiesta a la mañana siguiente, volvían todos a sus casas, pero la fiesta de los Ácidos continuaba hasta el séptimo día.

En este sentido de la liberación de Egipto se funda el de la Pascua cristiana, que recuerda, con la muerte y la resurrección de Jesucristo, **el misterio de la redención. Cristo en la cruz es el verdadero Cordero, que con su sangre borra los pecados del mundo y que se da en comida en el banquete eucarístico**. San Pablo nos enseña cómo hemos de celebrar esta Pascua de la inmolación de Cristo: “Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ácidos, porque nuestra Pascua (Cordero pascual), Cristo, ha sido inmolado. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y de la maldad, sino con los ácidos de la pureza y de la verdad.”⁴⁹

b) Pentecostés, o Fiesta de la “Siega.” -Llamada también fiesta de las Semanas⁵⁰, *día de las Primicias*⁵¹ y de *Pentecostés*⁵², porque se celebraba a las *siete semanas* después de los Ácidos⁵³ o porque se ofrecían las *primicias* en acción de gracias por la recolección del trigo⁵⁴. Parece que es también una de las fiestas primitivas en Israel anteriormente al mismo Moisés. Es una fiesta de agricultores (los patriarcas eran semibeduinios, es decir, mitad pastores nómadas, mitad agricultores), a la que se le da un nuevo sentido religioso como para la de la Pascua, como hemos

visto. El Deuteronomio nos declara así el sentido de la fiesta: “Contarás siete semanas; desde el día en que comienza a meterse la hoz en el trigo, comenzarás a contar las siete semanas, y celebrarás la “fiesta de las *semanas* en honor de Yahvé, tu Dios, con ofrendas voluntarias, que harás conforme Yahvé, tu Dios, te haya bendecido. Te regocijarás en la presencia de Yahvé, tu Dios, en el lugar que elija para hacer habitar en él su nombre, tú, y tu hijo, y tu hija; tu siervo, tu sierva, el levita que mora en tus ciudades, así como el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en medio de ti. Acuérdate de que siervo fuiste en Egipto y cuida de poner en obra estos mandamientos.”⁵⁵ Esta fiesta señala el fin de la siega de los cereales, significa el reconocimiento de las bendiciones de Dios y ha de ser motivo de alegría para todo el pueblo, para los agricultores y para los que viven en su derredor y trabajan con ellos. El espíritu de caridad del Deuteronomio se destaca en la redacción de este precepto.

El Pentecostés cristiano está más ligado a este sentido conmemorativo de la promulgación de la Ley, pues en este día **se realizó la venida del Espíritu Santo, por lo cual la Iglesia la celebró desde principio con toda solemnidad.**

c) Tabernáculos, O Fiesta de la Recolección de Frutos (v.16). -Se llama de los *Tabernáculos* o de las *chozas de ramas*⁵⁶ porque para celebrarla los israelitas iban a habitar en *chozas* en las viñas. Es la postrera de las tres fiestas primitivas de Israel, que se celebraban con una peregrinación. En nuestra perícopa leemos: “Celebrarás también la solemnidad del fin del año y de la recolección, cuando hubieres recogido del campo todos sus frutos”⁵⁷. En el código se lee: “Celebrarás la solemnidad de la recolección al fin de año.”⁵⁸. Esto ya nos dice bastante sobre el sentido de la fiesta. El autor sagrado da por supuesto en este texto que el año comienza en *otoño*, en vez de primavera, como será más tarde por influencia mesopotámica. La fiesta de los *Tabernáculos* o de la *recolección* tenía, pues, lugar al fin del verano, después de haber recogido los últimos frutos del campo; los israelitas debían presentarse al Señor para ofrecerle las primicias de estos frutos en acción de gracias por las bendiciones recibidas y para implorar el beneficio de la lluvia para poder hacer la próxima sementera. La fiesta tiene, pues, un sentido marcadamente agrícola, como la de los Ácidos y de las Primicias. El Deuteronomio, como de ordinario, es más explícito: “Celebrarás la fiesta de los Tabernáculos durante siete días, una vez recogidos los frutos de tu era y de tu lagar; te regocijarás en esta fiesta tú, tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en tu ciudad. Celebraréis la fiesta en honor de Yahvé, tu Dios, en el lugar que haya elegido, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus cosechas y en todo el trabajo de tus manos, y te darás todo a la alegría.”⁵⁹ Y después de insistir en la celebración de la triple festividad anual en el lugar elegido por el Señor, concluye: “Cada cual hará sus ofrendas conforme a las bendiciones que Yahvé, tu Dios, le haya otorgado.”⁶⁰ Aquí no se señala tampoco la fecha precisa, pero se indica la duración de la fiesta, que será de siete días, y se le da un nombre significativo: es la fiesta de los Tabernáculos y fiesta de la *alegría* para todo el pueblo trabajador de la tierra, que recoge entonces los últimos frutos de ella. El habitar en *chozas* de ramas tiene por fin recordar el tiempo en que los israelitas vivían en *tiendas* en el desierto⁶¹.

Promesas y Exhortaciones (20-33).

²⁰He aquí que yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. ²¹Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre. ²²Pero, si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan, ²³pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los

amorreos, de los jéteos, de los fereceos, de los cananeos, de los jeveos y de los jebuseos, que yo exterminaré.²⁴ No adores a sus dioses ni les sirvas; no imites sus costumbres y derriba y destruye sus cijos.²⁵ Servirás a Yahvé, tu Dios, y El bendecirá tu pan y tu agua y alejará de en medio de vosotros las enfermedades,²⁶ y no habrá en vuestra tierra mujer que se quede sin hijos ni sea estéril y vivirás largos años.²⁷ Mi terror te precederá, y perturbaré a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas,²⁸ y mandaré ante ti tábanos, que pondrán en fuga a jeveos, cananeos y jéteos delante de ti.²⁹ No los arrojaré en un solo año, no quede la tierra desierta y se multipliquen contra ti las fieras.³⁰ Poco a poco los haré desaparecer ante ti hasta que crezcas y poseas la tierra.³¹ Te doy por confines desde el mar Rojo hasta el mar de Palestina y desde el desierto hasta el río. Pondré en tus manos a los habitantes de esa tierra y los arrojarás de ante ti.³² No pactarás con ellos ni con sus dioses,³³ no sea que, habitando en tu tierra, te hagan pecar contra tí y sirvas a sus dioses, que sería tu ruina.

Dios, había dado por caudillo a Moisés, que sacaría a Israel de Egipto y le introduciría en la tierra de las promesas, venciendo todos los obstáculos que a ello se opusieran, como había vencido a los que opuso el faraón. Pero, además de ese caudillo visible, iba Dios a la cabeza de su pueblo⁶², y Dios era el que prestaba a Moisés el poder necesario para cumplir su misión. Pues Dios aparece aquí representado por el *ángel*. Hay muchos textos en los que para designar a Dios se le llama *ángel*⁶³, sin duda una designación debida a retoques posteriores de copistas, conforme a concepciones teológicas en las que ante todo se busca salvar la trascendencia divina⁶⁴. Así, en vez de hablar de teofanías directas de Yahvé, se habla de manifestaciones de su *ángel*. Y éste parece ser el caso actual del v.20. **Ese ángel enviado por Yahvé para guiar a Moisés no es otro que el propio Dios**, que se manifestará bajo la forma de nubes, de fuego o de *ángel* para hacer conocer su voluntad y encaminar a su pueblo hacia la tierra de promisión. A él debe obedecer Israel, como debía escuchar a Moisés. El *ángel* caminará delante de Israel, le guiará por el camino, deshará a sus enemigos hasta ponerle en posesión de la tierra ocupada por los cananeos (v.23). Las poblaciones mencionadas son las mismas de Ex 3:8⁶⁵. ¿Cómo se manifestará la acción de este *ángel-Yahvé*, al cual obedecer? Por la acción interior de Dios, que obrará en la conciencia de cada uno, y en la acción exterior de Moisés, que de continuo los instruirá y amonestará a obedecer los mandamientos del Señor. Si Israel hace todo esto, Yahvé le colmará de bendiciones, le dará pan en abundancia, alejará de él las enfermedades, multiplicará los hijos y le hará vivir largos años (v.25-26).

A pesar de la asistencia de Dios por su *ángel* o providencia especial sobre el pueblo elegido, la conquista total de Canaán no se realizó hasta los tiempos de David. ¿Cómo esto? El autor sagrado nos da la razón: Poco a poco *haré desaparecer a los cananeos ante ti hasta que crezcas y poseas la tierra* (v.80). En otros lugares hallaremos motivos algo diferentes. Pero esto nos dice algo sobre el número de los hebreos que iban a entrar en Canaán, que no era un vasto territorio, sino una provincia muy extensa. Sus límites, según el texto que tenemos delante, son: por el sur, una línea que va desde el mar Rojo hasta el *mar de Palestina* o Mediterráneo; al oeste, el mar; al este, el *río Jordán*⁶⁶, y al norte, los montes del Líbano y Antelíbano (v.31). Tales límites son ideales, pues de hecho la costa mediterránea estuvo sometida a los filisteos, y en el sur hay muchas zonas desérticas, que no son habitables. La recomendación de no entrar en relaciones con los cananeos por razones religiosas se repite varias veces⁶⁷, clara señal de que no se observaba, y de ello dan prueba muchos textos históricos.

Para conseguir el triunfo sobre los enemigos precederá a Israel el *terror* de Yahvé (v.27), es decir, su manifestación omnipotente y arrolladura, que siembra el *terror* entre los enemigos. En Gén 35:5 se dice que se “extendió el *terror de Dios* por las ciudades del contorno, y no les persiguieron” (a la familia de Jacob). Dios es valedor de los derechos de sus protegidos, y, como Dios *de los ejércitos*, siembra la ruina y el pánico entre sus enemigos. Es una concepción épica de la providencia de Yahvé en la historia de Israel. Para ello enviará *tábanos* para perseguir a sus enemigos (v.27b). De hecho no sabemos que haya enviado esta plaga contra los cananeos, como lo hizo contra los egipcios, pero puede ser un símbolo de los castigos en tromba que han de caer contra los enemigos de Israel cuando éstos irruman en Canaán. En correspondencia a esta especial protección de Yahvé, los israelitas deberán abstenerse de participar en el culto idolátrico de los cananeos (v.24). No sólo no deben adoptar esos cultos, sino que deben derribar los cipos o estelas (*masseboth*) piedras verticales que se erigían en honor de las divinidades cananeas, consagradas a los baales, pues los santuarios cananeos eran al aire libre, en recintos con piedras verticales o troncos de árboles, símbolo de bosques sagrados, que aludían a la fecundidad procurada por Astarté⁶⁸.

Por el carácter antológico y misceláneo de esta perícopa, la mayor parte de los comentaristas consideran los v.20-33 como desplazados y obra de un autor posterior. Así, se habla del *mar de los filisteos* en una época en que aún éstos no se habían establecido en Palestina, lo que es un claro anacronismo en nuestro contexto⁶⁹. Parece, pues, una adición posterior al código de la alianza.

1 Cf. Ex 18:13s; Dt 1:13s. — 2 Cf. Jue 3. — 3 Cf. Jue 4:4s. — 4 Cf. 1 Sam 7:15s. — 5 Cf. 2 Sam 12:1s. — 6 Dt 19:15; 17:6s. — 7 Dt 19:16-20. — 8 Cód. de Ham. art.1. — 9 Ibid., art.4. — 10 Sal 27:12. — 11 Sal 35:11. — 12 Is 11:4. — 13 Cf. Prov 6:19; 14:25; 19:5-9; 21:28. — 14 Dt 24:16. — 15 Cf. 2 Re 14:16. — 16 Ez 18:4. — 17 Cf. A. Jaussen, o.c., p.228. — 18 Ex 21:23-25. — 19 Lev 24:195. — 20 Dt 19:21. — 21 Cód. de Ham. art. 196.197.200. — 22 Ibid., art.108.110. — 23 Ibid., art.194. — 24 Ibid., art.129s. — 25 Ibid., art.195. — 26 Ibid., art.198. — 27 Ibid., art.199. — 28 Ibid., art.211. — 29 Ibid., art.212. — 30 Ibid., art.213s. — 31 Cf. Gaio, *Institutiones* III 223. — 32 Cf. A. Jaussen, o.c., p.225. — 33 Cód. hit. art. 1-20. — 34 Ex 21:275. — 35 Ex 21:22. — 36 Cf. *Ciencia Tomista* t.35 p.8. — 37 Cf. 1-2 q.99 a.6. — 38 Cf. 1-2 q.104 a.3 ad 3. — 39 1-2 q.103 a.1 11 c. — 40 Cf. RB (1901) p.616. — 41 Sobre esta idea véase E. Dhorme, *Religión des Hébreux nomades* (Bruselas 1937) p.313s. — 42 H. Cazelles, o.c., p.184-187. — 43 Los textos en H Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* 380-410-423-431. — 44 Cf. 2 Par 36:21; Neh 10:32. FL. Josefo, *Ant. lud.* XII 9,5; 8,1; XIV 10,6. — 45 Cf. Ex 34,26; Dt 14,21. — 46 Cf. RB (1937) P-550; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Sham, a et l'Ancien Testa-ment* (Paris 1941) p.152. — 47 Cf. *Mhhna*, tr. Jullin VIII. — 48 Dt 16:1s. — 49 1 Cor 5:7-8 — 50 Ex 34:22; Dt 16:10; 16. — 51 Núm 28:26. — 52 Lev 23:16. — 53 Dt 16:16. — 54 Núm 28:26. El vocablo griego *Pentecostés* aparece en Act 2,1, en Filón, Fl. Josefo y 2 Mac 12:32. — 55 Dt 16:9-12. — 56 Lev 23:345; Dt 26:13.16. — 57 Ex 23:16. — 58 EX 34:22. — 59 Dt 16:13-15. — 60 Dt 16:17. — 61 Lev 23:33-43; DBS II 174-176. — 62 Ex 33:1s. — 63 Cf. Gén 16:7-14; 21:14-21; 48:15; 16; Ex 3. — 64 Sobre el “ángel de Yahvé” véanse los siguientes trabajos: M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahve*: RB 12 (1903) 215; B. Stein, *Der Engel des Auszugs*: Bi 19 (1938) p.29; J. Rubinsky, *Der Mal' ak Jahwe* (Paderborn 1930); D. Stier, *Gott und sein Engel im A.T.* (Münster 1934), D. Legeay, *L'ange et les Théophanies dans la S. Écriture d'après la doctrine des Peres*: RTh 10 (1902) 138-158.405-420 (1903) 46-69.125-154; J. Touzard, *Ange de Jahweh*: DBS I 242-255; F. Ceuppens, *Theologia Biblica* II (1949) 10s. — 65 Para su identificación véase el comentario a este lugar. — 66 Algunos autores, r^oo lo entienden del Eufrates, frontera que jamás fue alcanzada. En tiempos de David, por el norte se llegó a Siria (1 Re 4:21), y por el sur, al golfo de Aqabah (1 Re 9:26; 22:49). De estos amplios límites se habla ya en las promesas de Gén 15:18; Dt II, 24; Núm 24. — 67 Cf. Ex 34:12 16; Dt 7:2-5; Jos 23:12-13. — 68 Cf. Lev 26:1; Dt 7:5; 12:3. — 69 Véase A. Clamer, o.c., p.210, y P. Heinisch, o.c., p.161.

24. Conclusión de la Alianza.

La Alianza del Sinaí (1-11)

¹Y dijo a Moisés: “Sube a Yahvé tú, Aarón, Nadab y Abiú, con setenta de los ancianos de Israel, y adoraréis desde lejos. ²Sólo Moisés se acercará a Yahvé, pero ellos no se acercarán, ni subirá con ellos el pueblo.” ³Vino, pues, Moisés y transmitió al pueblo todas las palabras de Yahvé y sus leyes, y el pueblo a una voz respondió: “Todo cuanto ha dicho Yahvé lo cumpliremos.” ⁴Escribió Moisés todas las palabras

de Yahvé. Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel,⁵ y mandó a algunos jóvenes, hijos de Israel, y ofrecieron a Yahvé holocaustos; inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahvé.⁶ Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar.⁷ Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: “Todo cuanto dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos.”⁸ Tomó él la sangre y asperjó al pueblo, diciendo: “Esta es la sangre de la alianza que pactó con vosotros conforme a todas estas palabras.”⁹ Subió Moisés con Aarón, Nadab y Abiú y setenta ancianos de Israel,¹⁰ y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro, brillantes como el mismo cielo, 11No extendió su mano contra los elegidos de Israel; le vieron, comieron y bebieron.

El texto está manifiestamente alterado en el comienzo de este capítulo, pues los v.3-8 son la continuación lógica de 23:19, mientras que los v.1-2 lo son de 9-11. Estos parecen una adición al relato primitivo para recalcar que no estaba solo Moisés al recibir los preceptos del código de la alianza, y así se presenta al sumo sacerdote y a sus hijos con los ancianos representantes del pueblo, junto al caudillo Moisés, en el momento más solemne de la historia de Israel: en el acto de la *alianza*. Pero es sólo Moisés el que se acerca a Yahvé, privilegio recordado muchas veces¹.

Según los v.1-2, sólo Moisés podrá acercarse a Yahvé, aunque Aarón, sus hijos y los setenta *ancianos* deben escalar la montaña². El v.3 empalma con 23:19, siendo como la conclusión de las ordenaciones del código de la alianza. Moisés transmitió las *palabras* y juicios (*mispatim*: juicios, costumbres, ordenaciones). Las *palabras* son, pues, el conjunto de disposiciones y declaraciones de Yahvé; no sólo el Decálogo, sino también las aplicaciones que hemos visto en el código de la alianza. Por eso el pueblo concluye solemnemente: Todo *cuanto ha dicho Yahvé* (lit. “todas las palabras de Yahvé”) *lo cumpliremos* (v.3).

A continuación se dice que Moisés puso por *escrito las palabras de Yahvé* (v.4). Es la segunda anotación de la actividad literaria de Moisés después del relato de la victoria sobre los amalecitas³. En el v.12 se dirá que Dios mismo escribió “las leyes y mandamientos” en piedra; sin duda, el Decálogo.

Esa aceptación del primer *código* de leyes (las *palabras* y juicios de Yahvé) va a ser solemnizada con un sacrificio cruento al estilo de la época patriarcal. Después del diluvio, Dios hizo un pacto con Noé y con todos los vivientes, prometiendo no volver a enviar otro diluvio sobre la tierra⁴. Más tarde, Dios confirma sus promesas a Abraham mediante una singular ceremonia⁵, que sólo vemos después mencionada en Jeremías⁶. Dios ordena al patriarca sacrificar varias víctimas y disponer sus cuerpos descuartizados formando calle, unos frente a otros. Por medio de ellos pasó Dios en forma de fuego, el cual pronuncia las palabras de la promesa. Es un contrato unilateral (la promesa), que es firme y no será anulado por la ley mosaica posterior⁷. Con ella Dios queda como obligado a bendecir al patriarca. Pero es claro que no debemos entender de modo humano las promesas divinas, de las que dice San Pablo que son sin arrepentimiento, irrevocables⁸. En el caso del Sinaí se trata de un contrato bilateral, en el cual Dios e Israel se obligan mutuamente: Dios, a cumplir sus promesas, e Israel, a observar las leyes que Moisés le presenta de nuevo. Tales leyes significan las estipulaciones del pacto. Los profetas expresarán el sentido de este pacto con estas palabras: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.”⁹ Con esto viene a nacer Israel como pueblo de Dios. Para llenar las formalidades del acto, Moisés hace erigir un altar, que viene a representar a Yahvé; ordena luego levantar doce piedras, que representan las doce tribus allí presentes; finalmente, sacrifican las víctimas y recogen la sangre, con la que

Moisés — mediador del pacto — rocía al pueblo, quizá también las piedras, y el resto de la sangre la derrama sobre el altar, quedando con esto sancionado el pacto entre Yahvé e Israel (v.6s). Las *piedras* erigidas hay que concebirlas como doce *estelas* (en heb., *masebah*) verticales, representando cada una a una tribu. Entre los cananeos estas *estelas* o cipos eran lo esencial de sus santuarios¹⁰. Josué, después de pasar el Jordán, erigió también doce piedras, que tenían un aire conmemorativo, un memorial¹¹. Elías erigirá también un altar con doce piedras¹². En todos estos casos no se trata sino de representar numéricamente las doce tribus, presentes así simbólicamente junto al altar de Yahvé, y, por tanto, santificadas por el pacto.

Los que ofrecieron las víctimas sacrificiales fueron algunos jóvenes (v.5), sin especificar si eran primogénitos o no. Quizá su juventud e inocencia los hacía más aptos para acercarse al altar¹³, o quizá Moisés con este acto quiere santificar a las nuevas generaciones, a las que exclusivamente les estará reservada la entrada en la tierra prometida. Ofrecieron *holocaustos* (v.6). La expresión hebrea indica que realmente sacrificaron las víctimas y no sólo que las prepararon para el sacrificio, como algunos autores han querido insinuar.

La *sangre* es lo más sagrado para el hombre y pertenece a la divinidad, pues es el vehículo de la vida. Las alianzas familiares y entre las tribus se sellaban con sangre, incluso en algunos casos con sacrificios humanos¹⁴, aunque ordinariamente con sangre de animales. Comer la víctima ofrecida en común es establecer relaciones de afinidad y de *comuni3n entre* los participantes. Como antes dijimos, las partes contratantes pasaban por medio de las partes de la víctima para recalcar la uni3n que los iba a soldar. Solían hacerse imprecaciones contra los posibles transgresores del pacto¹⁵. En el contrato del Sinaí esta *solidaridad* se establece por la aspersion de la sangre sobre el altar y el pueblo reunido ante él. Esa sangre debía sellar la uni3n que había de haber entre Yahvé y su pueblo. Jesucristo en la última cena, parafraseando las palabras de Moisés sobre el pueblo, dijo solemnemente a sus discípulos: “Esta es mi sangre de la alianza, que será derramada por muchos.”¹⁶

Antes de la aspersion con la sangre, Moisés leyó públicamente las estipulaciones del pacto (*el libro de la alianza*, v.7), llamando la atenci3n sobre la gravedad del compromiso a contraer, y el pueblo, consciente de su responsabilidad, aceptó las estipulaciones: *Todo lo que dijo Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos* (v.7).

Después el hagi3grafo señala cómo los elegidos — Moisés, Aar3n, sus hijos y los setenta ancianos — *vieron al Dios de Israel* (v.10). No se especifica cómo se apareció Yahvé. Del hecho de que *bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro* (v.10), parece deducirse que Dios se apareció en *figura humana*. Sin embargo, en el Deuteronomio, Moisés, para evitar representar a Yahvé bajo forma humana, dice que en Horeb no vieron ninguna figura sensible¹⁷. Parece que más bien vieron un reflejo, un fulgor especial comparable al zafiro en su base, pero sin determinar más. A continuaci3n el autor sagrado declara gráficamente que los que asistieron a este maravilloso espectáculo siguieron con vida, en contra de lo esperado: *le vieron, comieron y bebieron* (v.11b).

Más de una vez en el curso de la historia renovó Israel este pacto en seña de penitencia y de que se resolvía a reanudar sus buenas relaciones con Yahvé. Los profetas invocan el pacto para echar en cara a Israel las transgresiones del mismo. Jeremías lo declara anulado a causa de estas transgresiones. Así es juzgando las cosas humanamente. Pero si Dios da por anulado su pacto, es para sustituirlo por otro que no estará condicionado por la flaqueza de los hombres, **antes se fundará en la misericordia de Dios**: “Vienen días en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá; no como la alianza que hice con sus padres cuando, tomándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza, y yo los rechacé,

palabra de Yahvé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días: yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros, ni exhortarse unos a otros, diciendo: “Conoce a Yahvé,” sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes, porque yo perdonaré sus maldades y no me acordaré de sus pecados.”¹⁸ En la Epístola a los Hebreos se recuerdan estas palabras del profeta, a las que añade el Apóstol: “Al decir un *pacto nuevo*, declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer.”¹⁹ Pero este pacto nuevo, tan expresivamente figurado por el antiguo, no desaparecerá, pues se funda en la infinita caridad del Padre, “**que nos dio a su unigénito Hijo para que todo el que creyere en El alcance la vida eterna.**”²⁰

Las Tablas de Piedra (12-18).

¹²**Dijo Yahvé a Moisés: “Sube a mí al monte y estate allí. Te daré unas tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y mandamientos que te he dado, para que se las enseñes.”** ¹³Cuando iba a subir Moisés a la montaña con Josué, su ministro, ¹⁴**dijo a los ancianos: “Esperadnos aquí hasta que volvamos. Quedan con vosotros Aarón y Jur; si alguna cosa grave hay, llevadla a ellos.”** ¹⁵**Subió Moisés ala montaña, y la nube le cubrió.** ¹⁶**La gloria de Yahvé estaba sobre el monte del Sinaí, y la nube le cubrió durante seis días. Al séptimo llamó Yahvé a Moisés de en medio de la nube.** ¹⁷**La gloria de Yahvé parecía a los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre de la montaña.** ¹⁸**Moisés penetró dentro de la nube y subió a la montaña, quedando allí cuarenta días y cuarenta noches.**

Para dramatizar más la importancia de la legislación que Yahvé había dado a su pueblo, se obliga a Moisés a aislarse del pueblo para recoger de las manos de Dios las *tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y los mandamientos* (v.12). No se especifican qué *leyes y mandamientos*. Los autores comúnmente sostienen que no es el código de la alianza, que puso Moisés antes por escrito²¹, sino el *Decálogo* escueto²². Estas *diez palabras* — síntesis de la voluntad divina y base de las nuevas relaciones con su pueblo elegido — debían estar impresas en caracteres fijos en un material duro y consistente. Hammurabi escribió su famoso código en un bloque de diorita negra, los romanos escribieron las *Doce Tablas* en bronce. Y en la misma Biblia se habla de leyes y tratados escritos en piedra o bronce²³. No tiene nada de particular que Moisés hubiera querido fijar la base de la teocracia en *tablas de piedras*. Dada la importancia del hecho, sube sólo con Josué, que había dirigido el combate contra los amalecitas²⁴, y que, como caudillo conquistador de Canaán y sucesor de Moisés, debía empaparse del espíritu del gran libertador y profeta primero (v.13). Una vez en la cima, Moisés se aísla, preparándose durante seis *días* para recibir solemnemente la Ley. El pueblo desde abajo pudo ver la *nube* — símbolo de la presencia de Yahvé — que cubría el monte sagrado. El día séptimo, Dios apareció radiante — *como fuego devorador* — sobre la cumbre. Siempre Yahvé aparece fulgurante y como nimbado por un halo aislante de fuego, símbolo de su santidad y transcendencia. Moisés permaneció en la cima *cuarenta días y cuarenta noches* (v.18). La frase es estereotipada para indicar un largo lapso de tiempo²⁵. En Dt 9:9 se dice que durante esos días no comió pan ni bebió agua. Al cabo de esos días recibió las *tablas de piedra* con los mandamientos de Yahvé²⁶. En toda esta escenificación debemos destacar el interés del hagiógrafo por vincular la legislación dada por Moisés a Dios, del que era simple mandatario; y para impresionar más al pueblo sencillo, se presenta al caudillo hebreo en familiar conversación con su Dios, recibiendo de El directamente la *carta magna* de la nueva orga-

nización social-político-religiosa.

1 Ex 33:195; Núm 12:6-8. — 2 Yahvé habla en el verso en tercera persona, como en 9:2; 19:11; 21; 22; en cambio, en el v. 1 en primera persona. — 3 Ex 17:14. — 4 Gén 9:9. — 5 Gén 15; 93. — 6 Jer 34:183. En los documentos de Nuzu encontramos un rito similar en los contratos: se descuartizaba un “asno,” y las partes contratantes pasaban por medio de los trozos alineados frente a frente. De estos ritos viene el idiotismo hebreo “Cortó (la víctima) de la alianza,” para significar hacer una alianza. — 7 Gal 3:17. — 8 Rom 11:29. — 9 Jer 30:23. — 10 Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (1907) p.109-151; M. J. LAGRAN-GE, *Études sur les religions sémitiques* p.204. — 11 Cf. Jos 4:2-9. — 12 1 Re 18:31. — 13 Así Josué aparece junto a Moisés en el tabernáculo (Ex 33:10, Y Samuel en el santuario de Silo (1 Sam 3:1s). — 14 Cf. Herodoto, IV 70; A. Médébielle, *L'expiation dans l'A. T. et le N. T.* (1924) P-25s. — 15 Gén 15:9s; Jer 34:18s. — 16 Me 14:24; Mt 26:28; Lc 22:20; 1 Cor 11:25; Heb 9:11-14. — 18 Jer 31:31-34. — 19 Heb8:13 — 20 Jn 3:16; Rom 8:28s. — 21 Ex 24:4-7 — 22 Ex 34:28; Dt 4:13; 10:4. — 23 Dt 27:2-3; Jos 8:32; 1 Mac 8:22; 11:37; 14:18; 26; 48. — 24 Ex 17:8-9. — 25 Gén 7:4; 12; 8:6; Núm 13:25; 14:34; 1 Sam 17,16; 1 Re 19,8. — 26 Ex 31:18; Dt 9:11.

25. La Organización del Culto.

Después de presentarnos el autor sagrado la legislación relativa a la vida social y religiosa en general, en estos capítulos que siguen va a detallar las particularidades de la organización del culto. Muchos críticos han creído demasiado compleja esta organización, tal como se narra en estas secciones, para la simplicidad de la vida nómada del desierto. ¿Cómo explicar en la vida del desierto la fabricación de objetos de refinada joyería y brocados y tisús tan excelentes para los vestidos del sumo sacerdote? A esto se suele responder que los israelitas al salir se llevaron objetos de oro y cosas de valor tomadas a los egipcios¹, las cuales pudieron servir para la confección de los utensilios del culto. Entre los hebreos o adictos a ellos, bien pudo haber algún joyero que tratara de imitar — bajo la dirección de Moisés — las magnificencias de los templos egipcios. Con todo, es necesario suponer que, aunque haya un núcleo legislativo relativo al culto del tiempo de Moisés, sin embargo, éste sufrió retoques y ampliaciones. Por eso, cuando se habla de la ofrenda de pan, vino y aceite al santuario durante la peregrinación del Sinaí, habrá que suponer que en ello hay adiciones legislativas posteriores, pues no son productos fáciles de encontrar en la estepa, aunque no debemos perder de vista que por las estepas del Sinaí atravesaba una de las rutas caravaneras comerciales que iba desde el sur de Arabia a Egipto, y, aunque la Biblia no habla de las relaciones del pueblo israelita con estos mercaderes de oficio, puede suponerse que, dada la gran duración de la estancia de Israel en el desierto, hayan tenido con ellos ciertas transacciones comerciales al menos para conseguir lo necesario para el culto: incienso, aceite y harina.

Desde luego, es necesario suponer una organización de culto más o menos rudimentaria en el desierto, pues toda la organización social mosaica gira en torno a la vinculación a Yahvé como Dios y protector nacional, y, dado este sentimiento profundo religioso, es inconcebible que Moisés no se hubiera preocupado de organizar las manifestaciones de la vida religiosa cuando se trataba de crear **una nueva conciencia nacional eminentemente teocrática.**

Ofrendas para la Construcción del Tabernáculo (1-9).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Di a los hijos de Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis para mí de cualquiera que de buen corazón las ofrezca. ³He aquí las ofrendas que recibiréis de ellos: oro, plata y bronce; ⁴púrpura violeta y púrpura escarlata, carmesí; lino fino y pelo de cabra; ⁵pieles de carnero teñidas de rojo y pieles de tejón, maderas de acacia; ⁶aceite para las lámparas, aromas para el óleo de unción y para el incienso aromático; ⁷piedras de ónice y otras piedras de engaste para el efod y el pectoral. ⁸Que me hagan un santuario y habitaré en medio de

ellos. ⁹Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo del santuario y de sus utensilios.

Estando Moisés en la cima del monte haciendo oración, recibió la orden de construir un *santuario* para Yahvé conforme a su voluntad (v.8). He aquí un gran misterio. Yahvé quiere habitar en medio de su pueblo y ser para él fuente de bendiciones. Moisés, discutiendo más tarde con Dios hasta obtener que le acompañe en su viaje por el desierto, le dirá: “¿En qué vamos a conocer yo y tu pueblo que hemos hallado gracia a tus ojos sino en que marches con nosotros y nos gloriemos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que habitan sobre la tierra?”² Esta era la gran gloria de Israel: que Yahvé, el Dios que hizo los cielos y la tierra, se dignase tener en medio de ellos su morada y ser su verdadero Jefe, su Rey, que los defendiese de sus enemigos. Pero Israel vivía en tiendas, como pueblo nómada que va peregrinando en busca de la patria prometida, y Yahvé no podía tener por morada sino una *tienda*, pero una tienda digna de su gloria y majestad, de forma que por su magnificencia impresionara a las mentalidades infantiles de los hebreos, muchos de los cuales habían visto las riquezas de los templos egipcios. Para resaltar más el carácter excepcional del *tabernáculo* o tienda, el autor presenta a Yahvé haciendo el diseño del mismo y concretando sus particularidades como pudiera hacerlo un arquitecto o joyero consumado. Siempre nos encontramos con la idea de la atribución directa a la Causa primera de las grandes realizaciones en Israel. Esta concepción, muy lógica en la mentalidad teocrática del Antiguo Testamento, no excluye la intervención de causas segundas en el diseño y ejecución del tabernáculo. La gran maravilla del desierto es presentada por el hagiógrafo como concebida por Dios y presentada a Moisés cuando se hallaba aislado en la cima misteriosa del Sinaí, donde fue solemnemente proclamado el Decálogo, base de la vida social de Israel. **También todo lo concerniente al culto debía tener un origen divino** y ser proclamado en la montaña santa de las teofanías de Yahvé. Por eso Yahvé concretará la forma del tabernáculo y sus enseres y pormenores. La idea central que debía predominar en la construcción del *santuario* del desierto **es la de la santidad y gloria de Yahvé**, que es trascendente e inaccesible a todo lo que está maculado e impuro.

Para su *tabernáculo*, Yahvé pide la colaboración de todos los israelitas de buena voluntad, pues quiere que sea como un homenaje voluntario y racional (v.2). Los metales mencionados, *oro, plata y bronce* (v.6), eran bien conocidos en la época mosaica³. Los tejidos y brocados de púrpura, etc., entran dentro de la nomenclatura de la industria textil de la antigüedad⁴. El *pelo de cabra* (v.4) es el que se usa habitualmente entre beduinos para recubrir la tienda por su calidad impermeable a la lluvia⁵. En la enumeración está previsto todo lo necesario: los metales preciosos para los utensilios más dignos, la cobertura del tabernáculo con *piel de cabra*, el aceite para el servicio del culto, y la joyería para el *efod y pectoral* del sumo sacerdote, que describirá más tarde.

El Arca, el Propiciatorio y los Querubes (10-22).

¹⁰“Se hará una arca de madera de acacia dos codos y medio de largo, codo y medio de ancho y codo y medio de alto. ¹¹La cubrirás de oro puro por dentro y por fuera y en torno de ella pondrás una moldura de oro. ¹²Fundirás para ella cuatro anillos de oro, que pondrás en los cuatro ángulos, dos de un lado, dos del otro. ¹³Harás unas barras de madera de acacia y las cubrirás de oro, ¹⁴y las pasarás por los anillos de los lados del arca para que pueda llevarse. ¹⁵Las barras quedarán siempre en los anillos y no se sacarán. ¹⁶En el arca pondrás el testimonio que yo te daré. ¹⁷Harás un propiciatorio de oro puro de dos codos y medio de largo y un codo y medio de an-

cho. ¹⁸Harás dos querubines de oro, de oro batido, a los dos extremos del propiciatorio, ¹⁹uno al uno, otro al otro lado de él. Los dos querubines estarán a los dos extremos. ²⁰Estarán cubriendo cada uno con sus alas desde arriba el propiciatorio, de cara el uno al otro, mirando al propiciatorio. ²¹Pondrás el propiciatorio sobre el arca, encerrando en ella el testimonio que yo te daré. ²²Allí me revelaré a ti, y de sobre el propiciatorio, de en medio de los querubines, te comunicaré yo todo cuanto para los hijos de Israel te mandare.”

Ahora pasa a describir los objetos que debe haber en el tabernáculo, sin decir nada de la fabricación de éste, como lo hará en 26 y 36:8. El primer objeto sagrado importante que había de ponerse en el tabernáculo es el *arca* o caja, de forma rectangular. En los templos egipcios había una barca con su cabina en el centro, reservada al dios. Los egipcios aprovechaban el río para sus viajes, y concebían la vida de los dioses a semejanza de la suya; también éstos viajaban por el Nilo celeste. El *arca* del tabernáculo mosaico hay que concebirla al estilo “de las arcas procesionales de los templos egipcios, cuyos paneles están adornados frecuentemente con figuras femeninas, cubriendo con sus alas extendidas el símbolo de algún gran dios.”⁶

Yahvé, que tan rigurosamente había prohibido a su pueblo representarle por medio de imágenes de talla, le manda ahora construir una arca de madera de acacia, la única que se halla en el desierto, recubierta toda de oro y aderezada para ser transportada a hombros de los sacerdotes por el desierto, en la forma en que eran transportadas procesionalmente las arcas egipcias o las estatuas de los dioses caldeos. La razón del arca es que en ella serán guardadas las dos tablas donde están escritos los diez preceptos de la Ley. Además, conserva mejor su carácter de símbolo de la divinidad. El arca llevará una cubierta, que recibe el nombre de *propiciatorio*, según la traducción de los LXX y de la Vulgata. Si esta versión es exacta, habría que ver una relación entre la *cubierta* del arca y la *expiación* de los pecados. Muchos autores traducen simplemente la palabra hebrea *kapporeth* por *cubierta*⁷. Desde luego, no se ve en el contexto ninguna relación entre esta cubierta y la *expiación* o *propiciación*; al menos, ningún rito *propiciatorio* se ejercía sobre dicha *cubierta* o tapadera⁸.

Las dimensiones del arca son dos codos y medio de largo y uno y medio de ancho y un codo y medio de alto. Teniendo en cuenta que el *codo* era, más o menos, medio metro⁹, tenemos un rectángulo de 1,25 metros de largo por 0,75 metros de alto y de ancho. Alrededor de este cofre rectangular había una *moldura de oro* (v.11) o una guirnalda decorativa, sin duda puramente ornamental, al estilo de otras arcas procesionales que habrían visto los hebreos en Egipto. A los dos lados del arca se ponían dos anillos, en los cuatro ángulos (sin especificar si en la parte superior o en la inferior, probablemente en ésta para que al ser transportada sobresaliera sobre los hombros de los levitas y la viera el pueblo), para meter por ellos unas *barras de madera de acacia* (v.13), especie de andas que habían de quedar fijas en los anillos de oro para que los levitas no tuvieran que tocar el arca al transportarla (v.15).

Sobre la cubierta o *propiciatorio* se pondrán dos querubines con las alas extendidas, uno frente a otro, sin especificar si éstos estaban en relieve sobre la cubierta o como figuras exentas. La palabra *querube* es una transcripción de *kerub*, que, a su vez, proviene del *karibu* babilónico, especie de genio alado, que estaba encargado de interceder por los ausentes y de proteger los edificios¹⁰. En el palacio de Sargón, de Jorsabad, aparecen unos toros alados llamados *karibu*, los genios protectores de la estancia real. Ezequiel se inspirará en ellos para expresar su famosa visión inaugural¹¹. Sin embargo, esto no nos obliga a pensar que los *querubes* que estaban sobre el arca tenían esta misma figura múltiple mitológica. Aunque el nombre *querube* provenga del aca-

dio *karibu*, sin embargo, tal como describe la Biblia los querubes del arca, éstos son más bien parecidos a las representaciones de genios alados egipcios, que con sus alas protegen al faraón sobre su trono o recubren los símbolos divinos¹². En todo caso, los dos querubes del arca parecen proteger por un lado con sus alas a aquélla, y al mismo tiempo, con las mismas alas, forman un trono para que se manifieste Yahvé: *Allí me revelaré a ti, y de sobre el propiciatorio, de en medio de los dos querubines, te comunicaré yo todo cuanto para los hijos de Israel te mandare* (v.22). De Dios dice el salmista: “Subió sobre los querubines y voló sobre las alas de los vientos.” Y otras veces se dice de El que tiene su trono sobre los querubines. Es esto una alusión a lo que se dice en el v.22: *Allí me revelaré a ti...*

Como antes dijimos, el *arca* tiene su antecedente en las naves o cofres egipcios llevados por los sacerdotes en Egipto. Además, la orden de que en el arca debían colocarse las *tablas de la Ley* está en conformidad con la costumbre oriental de colocar los documentos importantes a los pies de la estatua de alguna divinidad, que garantiza con su presencia el valor de los documentos. Así, a los pies de Yahvé, presente en el arca, sobre los querubines se destacaba el valor permanente de la *charta magna* de la nueva teocracia, los diez mandamientos¹³. El arca, pues, era símbolo de la presencia de Yahvé en su pueblo y receptáculo para guardar cuidadosamente las *tablas de la Ley* o *testimonio* (v.18)¹⁴. En el templo de Salomón **será guardada en el santo de los santos como preciosa reliquia**; después desaparece misteriosamente, siendo mencionada sólo en Jeremías¹⁵. El arca era una cosa tan sagrada, que nadie podía poner los ojos en ella, a no ser los sacerdotes al envolverla para ser transportada en hombros de ellos, pero bien cubierta, de suerte que ojos profanos no la viesan y fuesen heridos de muerte¹⁶.

Era el símbolo — no imagen — de la presencia de Dios en medio de su pueblo. De aquí la santidad que se le atribuía, al ser guardada en lo más recóndito del santuario, y las infinitas precauciones que habían de tomarse para que no pudiera ser vista de ojos profanos, atendiendo a la antigua máxima de Dios: “No me verá el hombre sin morir.”¹⁷

La Mesa y el Candelabro de Oro (23-30).

²³“Harás de madera de acacia una mesa de dos codos de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto; ²⁴la revestirás de oro puro y harás en ella una moldura todo en derredor. ²⁵Harás también un reborde de un codo de alto en torno enguirnaldado de oro. ²⁶Le harás también cuatro anillos de oro y los pondrás en los cuatro ángulos, cada uno a su pie, ²⁷y por debajo de la moldura de oro, para meter por ellos las barras para llevar la mesa. ²⁸Las barras para llevar la mesa las harás también de madera de acacia, que cubrirás de oro. ²⁹Harás también sus platos, sus navetas, sus copas, sus tazas para las libaciones, ³⁰y tendrá sobre esa mesa perpetuamente ante mí los panes de la proposición.”

De los enseres que encerraba el tabernáculo o tienda de Yahvé, ocupaba el centro la *mesa de los panes de la proposición*, que debía estar construida de madera de acacia, como el arca, según la traza y las medidas dadas por Yahvé, y recubierta toda ella de oro. Ya se deja entender el destino de la mesa. En ella estaban de continuo los *doce panes*, que se renovaban cada sábado. Eran los panes de la *proposición*, porque se ponían *delante* de Yahvé continuamente, como ofrenda perpetua del pueblo a su Dios¹⁸. En Babilonia y en Egipto se colocaban ofrendas de pan ante las estatuas de los dioses. En una estela de Tell-Amarna se representa una mesa con panes dispuestos simétricamente en tres pilas sobre los vasos de vino¹⁹. Aunque en algunos de estos cultos paganos la presencia de estos panes ante las estatuas suponía la creencia de que eran el alimento de

las divinidades²⁰, en el caso de la religión mosaica esto es inconcebible, dada la altísima idea espiritualista de Yahvé. La ofrenda de los panes no tenía otra finalidad que reconocer que la subsistencia de los hebreos — simbolizada en los panes — **dependía del favor de su Dios. Era un reconocimiento de sus beneficios y un homenaje a su omnipotencia. La tradición cristiana ha visto en estos panes de la proposición un tipo del pan eucarístico.**

El Candelabro de Oro (31-40).

³¹Harás un candelabro de oro puro, todo lo harás de oro batido, con su base, su tallo, sus cálices, sus bulbos y sus lirios salientes de él. ³²Seis brazos saldrán de sus lados, tres del uno y tres del otro. ³³Tres cálices a modo de flores de almendro tendrá el primer brazo, con sus bulbos y sus lirios; tres cálices a modo de flores de almendro, con sus bulbos y sus lirios, el segundo, y lo mismo todos los seis brazos que salen del tallo. ³⁴El tallo llevará cuatro cálices a modo de flores de almendro, con sus bulbos y sus lirios; ³⁵de cada dos brazos saldrá una flor, una sobre los dos inferiores, y otra sobre los dos siguientes, y otra sobre los dos superiores. ³⁶Todo hará un solo cuerpo, y todo de oro puro, batido. ³⁷Harás para él siete lámparas, que pondrás sobre el candelabro para que luzcan de frente. ³⁸Las despabiladeras y la cazoleta donde se apaguen los pabilos cortados serán de oro puro. ³⁹Un talento de oro puro se empleará para hacer el candelabro con todos sus utensilios. ⁴⁰Mira y hazlo conforme al modelo que se te ha mostrado.”

En la tienda no puede faltar la luz, que disipa las tinieblas, y Yahvé ordena la preparación de un candelabro de siete mecheros, porque el santuario de Yahvé debía estar bien iluminado. El candelabro tenía un tronco central o tallo con adornos de cuatro cálices de flor con sus bulbos y del tronco central salían seis brazos, tres a cada lado, decorados con tres cálices de flor de almendro, con sus bulbos y brotes. Cada brazo y el tronco central se remataban con una lámpara en la que se echaba aceite. El candelabro debía ser de oro, con un peso total de un talento (3.000 siclos; unos 38 kilogramos). “El candelabro, **con su doble simbolismo de luz y de vida**, expresa esta verdad: **el pueblo se presenta ante su Dios con la luz y la vida**, es decir, con las dos formas de gracia que recibe de su comercio con Yahvé en la alianza.”²¹ El candelero debía arder día y noche²². En Zac 4:2; 10, las siete lámparas simbolizan **la providencia de Yahvé**, que multiplica sus ojos para velar por el pueblo elegido. En el templo de Salomón había diez candelabros ante el *santo de los santos*²³.

1 Ex 3:12; 12:35. — 2 Ex 33:16; Dt 4:6. — 3 El oro provenía de Nubia; la plata, de Egipto; el cobre o bronce, de Chipre y del Sinaí, entre otros sitios. Cf. A. BARROIS, *Précis d'Archéologie biblique* I p.H2. — 4 Véase A. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* (1939) I p.472. — 5 Cf. A. Jaussen, o.c., p.74. — 6 A. Barrois, o.c., II p.432. — 7 *Kapporeth* parece viene de la raíz *kpr*, que significa “cubrir,” y *en pi*, “cubrir los pecados.” Así, los LXX traducen *Kapporeth* por ὑλαστήριον, “propiciación,” o instrumento de expiación. — 8 Cf. art. *Expiation* en DBS III 51-52. — 9 Se distinguían *codo ordinario* o menor (49,5 cm.) y *codo real* o mayor (55 cm.) en Babilonia. Y en Egipto, ambos codos medían 45 cm. y 52,8 cm., respectivamente. No sabemos cuál era la medida exacta entre los hebreos. Cf. A. Barrois, o.c., I p.129. — 10 Cf. P. Dhorme: RB (1926) p.328-339. — 11 Ez I. — 12 Cf. H. Vincent: RB (1926) p.48s-486; art. *Kerub* en DBS V 161-186. — 13 Cf. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* II (Paris 1931) p. 1 184.1254-1257; art. *Décalogue*: DBS II 343; A. Clamer, o.c., p.222. — 14 Cf. Núm 10:35-36; 1 Sam c.4-6; Dt 10:2; 1 Re 8:21. — 15 Jer 3:16. — 16 Núm 4:5. — 17 Núm 4:53. — 18 Cf. Ex 30:36. En 1 Re 9:6 dice Dios: “Colocarás sobre la mesa los panes de la proposición ante mí perpetuamente.” — 19 Cf. De Yogué, *Le Temple de Jérusalem* p.33; DB IV (1958). — 20 Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.268-70. — 21 Cf. DBS III 815. — 22 Lev 24,31. — 23 Cf. DB II 541-548.

26. El Tabernáculo.

¹“La morada la harás de diez cortinas de hilo torzal de lino teñido de púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, entretejido y representando querubines en tejido plumario. ²Cada cortina tendrá veintiocho codos de largo y cuatro codos de ancho; todas las cortinas tendrán las mismas dimensiones. ³Las unirás de cinco en cinco, ⁴y pondrás lazos de púrpura violeta en el borde de la cortina que termina el primer conjunto, y lo mismo en el extremo del segundo. ⁵Cincuenta lazos en el borde del primero y cincuenta en el borde del segundo, correspondiéndose los lazos los unos con los otros. Pondrás cincuenta anillas en uno de los conjuntos de las cortinas y cincuenta en el otro, contrapuestas entre sí. ⁶Harás cincuenta garfios de oro, y unirás con ellos una cortina a la otra para que hagan una sola morada. ⁷Harás también once tapices de pelo de cabra para el tabernáculo que cubrirá la morada. ⁸Cada tapiz tendrá treinta codos de largo y cuatro de ancho. ⁹Los unirás en dos grupos, uno de cinco y el otro de seis, de modo que el sexto tapiz del segundo se doble sobre el frente del tabernáculo. ¹⁰Harás cincuenta anillos de bronce para el borde de uno de los conjuntos, para que pueda unirse al otro, y cincuenta para el borde del otro, para que pueda unirse al primero. ¹¹Harás también cincuenta garfios de bronce para unir anillos con anillos, de modo que todo haga un solo tabernáculo. ¹²Lo sobrante de los tapices de la tienda, esto es, la mitad del tapiz sobrante, penderá sobre la parte posterior de la morada; ¹³un codo de un lado, un codo del otro, que es lo que sobra del largo del tabernáculo, se extenderá sobre los lados de la morada, a uno y a otro, para cubrirlos. ¹⁴Harás también para el tabernáculo una cubierta de pieles de carnero teñidas de escarlata, y otra sobre ésta de pieles de tejón. ¹⁵Harás también para la morada tablones de madera de acacia, que pondrás de pie, ¹⁶y tendrán cada uno diez codos de largo y codo y medio de ancho, ¹⁷En cada uno habrá dos espigas paralelas entre sí; así harás para todos los tablones del tabernáculo. ¹⁸De estos tablones, veinte estarán en el lado del austro, hacia el mediodía. ¹⁹Harás cuarenta basas de plata para debajo de los veinte tablones, dos basas para debajo de cada tablón, para las dos espigas, ²⁰En el otro lado de la morada que mira al aquilón harás otros veinte tablones ²¹y cuarenta basas de plata, dos basas para debajo de cada tablón. ²²Al lado que mira al occidente pondrás seis tablones, ²³y otros dos en cada uno de los ángulos posteriores de la morada, ²⁴unidos ambos de abajo arriba, de modo que cada dos vengán a hacer un tablón angular. ²⁵Son, pues, entre todos ocho tablones con sus dieciséis basas de plata. ²⁶Harás también barras traveseras de madera de acacia, cinco para los tablones de un lado, ²⁷cinco para los del otro y cinco para los tablones de la morada del lado que cierra el fondo a occidente. ²⁸La barra travesera de en medio, que pasará por el medio de los tablones, se extenderá a todo lo largo de cada pared, desde el uno al otro extremo. ²⁹Los tablones los recubrirás de oro, y harás de oro los anillos en que han de entrar las barras traveseras, y éstas las recubrirás también de oro. ³⁰Toda la morada la harás conforme al modelo que en la montaña te ha sido mostrado. ³¹Haz también un velo de lino torzal, de púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, entretejido en tejido plumario, figurando querubines. ³²Le colgarás de cuatro columnas de madera de acacia recubiertas de oro, provistas de corchetes de oro, y sus cuatro basas de plata. ³³Colgarás el velo de los corchetes, y allí, detrás del velo, pondrás el arca del testimonio. El velo servirá para separar el lugar santo del lugar santísimo. ³⁴Pondrás sobre el arca del testimonio el

propiciatorio, en el lugar santísimo. ³⁵La mesa la pondrás delante del velo, y frente a la mesa, el candelabro. Este, del lado meridional de la morada; la mesa, del lado norte. ³⁶Harás también para la entrada del habitáculo un velo de lino torzal, púrpura violeta, púrpura escarlata, entretejido en tejido plumario. ³⁷Para este velo harás cinco columnas de madera de acacia recubiertas de oro y con corchetes de oro, y fundirás para ellas cinco basas de bronce.”

El tabernáculo cuyos planes recibió Moisés de Yahvé, en nada se parecía a las tiendas comunes de Israel, las cuales no serían diferentes de las que hoy usan los beduinos del desierto arábigo. Tenía aquel primero un armazón de madera, formado por tablones de acacia recubiertos de oro, sostenidos por basas de plata y unidos entre sí por barras de acacia cubiertas también de oro, que se introducían en unos anillos asimismo de oro. Como el tabernáculo debía estar orientado del este al oeste, tendría por los lados norte y sur veinte tablones, y del lado de occidente sólo seis. El lado de oriente, el de la entrada, estaba formado por cinco columnas, que sostenían un velo, el cual venía a servir de puerta del tabernáculo. Toda esta armazón llevaba encima cuatro cubiertas: la primera, de lino fino teñido de varios colores; la segunda, de otro tejido de pelo de cabra; la tercera era de pieles de carnero teñidas de rojo, y la cuarta, de pieles de tejón. El interior de la tienda estaba dividida por una cortina, que separaba la parte más interior de la tienda, el santísimo, reservada al arca de la alianza, y la anterior, el santo, donde se colocaban la mesa de los panes, el candelabro y el altar de los perfumes. Es muy de notar aquí la suntuosidad de esta tienda, en cuya confección no entran más que materiales preciosos. Las tiendas del pueblo, como las que hoy usan los beduinos, constarían de una cubierta de pelo de cabra sostenida por algunos postes y sujeta con cuerdas o piquetes clavados en el suelo. La que Yahvé manda preparar para sí se distingue no sólo por la materia, sino también por la forma de las comunes del pueblo. La razón era obvia, pues era la tienda de Yahvé, el Dios de Israel, el General en Jefe de sus ejércitos. Por tanto, la tienda en que El habitase debía corresponder, en cuanto fuera posible, a la majestad y gloria de Dios. Investigar el sentido concreto de cada elemento de esta tienda resulta impropio, pues muchos detalles corresponden a simples juegos estéticos del forjador de la misma, aunque hay otros de carácter simbólico. Se ha objetado contra la verosimilitud de estos requisitos del tabernáculo la imposibilidad de fabricarlos en el desierto por falta de materias primas. Ya hemos dicho antes cómo los israelitas salieron de Egipto con todo lo que pudieron, sobre todo con materiales suntuosos, y éstos pudieron servir para la construcción del santuario. Sin embargo, como en otras ocasiones dijimos, hay que dejar margen en la descripción que relatamos para retoques, ampliaciones y exuberancias imaginativas de redactores posteriores, que idealizaron el primitivo tabernáculo del desierto para presentarlo a los lectores más digno de Dios y más admirable para las futuras generaciones. Como siempre, el hagiógrafo atribuye directamente al mismo Dios el diseño y concreción de los diversos materiales. Pero ya sabemos que los autores sagrados atribuyen fácilmente todo a la Causa primera, llevados de su profundo sentido religioso y teocrático de la vida social y litúrgica de Israel. En realidad, **todo viene de Yahvé, que se preocupa de los más mínimos detalles de la organización cultural de su pueblo**¹. No obstante, tenemos que suponer que Moisés, para excitar el sentimiento de veneración de su pueblo hacia Yahvé, debió destacar lo más posible la tienda, centro de la vida religiosa en el desierto, y, en la medida de sus posibilidades, la enriqueció con todo lo que pudiera atraer la estimación y la admiración del pueblo sencillo hebreo. Estos, sin duda, habían visto la magnificencia de los templos egipcios, y deseaban para su Dios también una morada digna y deslumbrante. Por eso el caudillo, Moisés, procuró hacer lo más digno posible la Casa del Dios nacional, **el Yahvé salvador**. Pro-

fundo conocedor de la psicología infantil de su pueblo, procuró hacer una morada de Dios digna, que llegara a ser punto de atracción y de admiración de los sencillos israelitas. No hay, pues, nada inverosímil en la substancial concepción del tabernáculo tal como se nos describe, y más bien parece exigido por las condiciones especiales de la naciente comunidad hebrea, cuya conciencia nacional y religiosa estaba en período de formación, y, por tanto, era necesario impresionar con manifestaciones grandiosas de culto a gentes que debían penetrarse de la grandeza y majestad de Yahvé. Esto supuesto, hacemos nuestras las consideraciones de un moderno comentarista: “En cuanto a las imposibilidades técnicas de la construcción de una tienda tal como es descrita en el capítulo 26 del Éxodo, no habrían de ser mantenidas contra la historicidad del tabernáculo. La península sinaítica no carece de madera de acacia... El cobre tampoco falta en aquellas regiones... (puesto que había minas de este mineral en esta zona)². El arte de tejedor y el de orfebre estaba muy perfeccionado en Egipto en los tiempos del Éxodo, como lo demuestran los descubrimientos recientes; riqueza, elegancia y buen gusto caracterizan los innumerables objetos descubiertos. Cuando se conoce la influencia del arte egipcio, no se puede dudar que se encontraban israelitas hábiles en el arte de tejer y cincelar la plata y el oro. Los metales preciosos necesarios debían ser procurados por ofrendas voluntarias y el impuesto del santuario, aunque las cifras dadas³ no hayan de tomarse a la letra. Estas observaciones sobre el carácter del relato de la construcción y aderezo del tabernáculo no implican su interpretación en sentido estricto, pues a los elementos antiguos como el arca y la tienda, que remontan a los orígenes del culto mosaico, se han añadido, en el curso de la historia de Israel, otros elementos resultantes del desenvolvimiento del culto, y que han encontrado en el relato del Éxodo como una prefiguración.”⁴

Según la Epístola a los Hebreos, este tabernáculo figuraba también **la morada de Dios en el cielo, en la cual entró Jesucristo, como el sumo sacerdote** entraba a la parte interior del tabernáculo el día de la expiación nacional para cumplir determinados ritos expiatorios⁵.

1 La descripción detallada de los materiales del santuario es bastante oscura, pues muchas palabras técnicas son de significación incierta. — 2 Cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I p.202; A. Barrois, *Aux mines du Sinaï*: RB (1930) p.578-598. — 3 Ex 38,24-25. — 4 A. Clamer, o.c., p.230. — 5 Ya la exégesis antigua judaica dio valor simbólico a cada una de las partes del tabernáculo. Cf. FL., Jos., *Ant. Jud.* III 7,7; FILÓN, *Vita Mosis* II 725. Véanse también las explicaciones de Tomás de Aquino siguiendo a los Padres (1-2 q.102 3; 4 ad 4).

27. Distribución General del Tabernáculo.

El Altar de los Holocaustos (1-8).

¹“Harás un altar de madera de acacia de cinco codos de largo y cinco de ancho, cuadrado, y tres codos de alto. ²A cada uno de sus cuatro ángulos pondrás un cuerno; saldrán del altar y los revestirás de bronce. ³Harás para el altar un vaso para recoger las cenizas, paleta, aspersorio e incensario; todos estos utensilios serán de bronce. ⁴Harás para él una rejilla de bronce en forma de malla y a los cuatro ángulos de la rejilla pondrás cuatro anillos de bronce. ⁵La colocarás debajo de la corona del altar, a la mitad de la altura de éste. ⁶Harás para el altar barras de madera de acacia y las recubrirás de bronce. ⁷Pasarán por sus anillas y estarán a ambos lados del altar cuando hayan de transportarse. ⁸Lo harás hueco, en tableros, como en la montaña ha sido mostrado.”

Recibe este nombre el altar en que se quemaban las víctimas ofrecidas a Yahvé. Se hallaba de-

lante del tabernáculo, por la parte del oriente, al aire libre, como lo exigía la naturaleza de los actos que en él se cumplían. Debiendo ser transportable, tenía que ser fabricado de madera, pero cubierto de bronce para que la madera no fuera destruida por el fuego. Mediante unas barras que iban a sus costados podía ser transportado por los levitas cuando Israel cambiaba de campamento. La santidad del altar, en que eran consumidas por el fuego las víctimas sacrificadas a Yahvé, se entenderá por las palabras de Jesucristo: “Ciegos: ¿qué es más, la ofrenda o el altar, que santifica la ofrenda?”¹ La santidad del fuego que debía arder perennemente en el altar nos la da a entender la visión de Isaías, en la que contempló a un serafín tomando con unas tenazas un ascua, con la cual purificó los labios del profeta y le habilitó para su misión de enviado de Yahvé².

Por su forma es un cuadrado de 2,50 metros de largo por otro tanto de ancho y 1,50 metros de alto, abierto por arriba y por abajo, y que se le llenaba de tierra o de piedras³. Sus cuatro ángulos debían tener un reborde en forma de *cuerno*, que habían de ser revestidos de bronce (v.2). Eran parte importante del altar y no simple adorno, pues el sacerdote tenía que unguirlos con la sangre de la víctima⁴; y tal era su carácter sagrado, que el asesino podía unirse a ellos para asegurarse la protección divina⁵. También los altares de los cananeos, micénicos y cretenses estaban terminados en cuernos⁶. En Siquem y en Megiddo se han encontrado altares de esta especie. En la literatura bíblica, el *cuerno* es símbolo del poder⁷. Los dioses de Babilonia y antes los sumerios tenían una tiara de siete cuernos enroscados hacia arriba como símbolo de su divinidad. “Atribuidos primero al dios lunar Sin, cuya media luna aparece en los cielos, fueron puestos sobre la corona de los dioses, simbolizados por el toro. También a los reyes, participantes de la naturaleza divina, se les ponía una cofia en forma de cuerno.”⁸ Así, los *cuernos* del altar de los holocaustos parecen significar la fuerza y poder de Yahvé, que protege a sus fieles.

El Atrio (9-21).

⁹“Harás para la inorada un atrio. Del lado del mediodía tendrá el atrio cortinas de lino torzal en una extensión de cien codos a lo largo del lado ¹⁰y veinte columnas con sus basas de bronce. Los corchetes de las columnas y sus anillos serán de plata, ¹¹Lo mismo en el lado del norte, tendrá cortinas en un largo de cien codos, y veinte columnas con sus veinte basas de bronce. Los corchetes de las columnas y sus anillos serán de plata. ¹²Del lado del occidente tendrá cortinas a lo largo de cincuenta codos, y diez columnas con sus diez basas. ¹³Del lado de oriente tendrá también cincuenta codos, ¹⁴y en él habrá cortinas a lo largo de quince codos desde un extremo ¹⁵y quince desde el otro, con tres columnas y tres basas en una parte y tres columnas y tres basas en la otra. ¹⁶Para la entrada del atrio habrá un velo de veinte codos, de lino torzal en púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, entretejido en tejido plumario, que colgará de cuatro columnas con sus cuatro basas. ¹⁷Todas las columnas que cierran el atrio tendrán corchetes de plata y basas de bronce. ¹⁸Será el atrio de cien codos de largo, cincuenta de ancho de ambos lados y cinco de alto, de lino torzal y basas de bronce. ¹⁹Todos los utensilios para el servicio de la morada, todos sus clavos y todos los clavos del atrio serán de bronce. ²⁰Manda a los hijos de Israel que traigan aceite de olivas molidas para alimentar continuamente la lámpara. ²¹En el tabernáculo de la reunión, del lado de acá del velo tendido delante del testimonio, Aarón y sus hijos las prepararán para que ardan de la noche a la mañana en presencia de Yahvé. Es ley perpetua para los hijos de Israel, de generación en generación.”

Nuestras antiguas iglesias estaban rodeadas de un terreno libre, destinado a las procesiones o a otros actos relacionados con la vida de culto. Asimismo, los santuarios griegos tenían sus *témenos*, como los *semitas* su *haram* o recinto sagrado, que aísla al santuario, morada de la divinidad, del suelo profano, destinado a los hombres.

Con esto se guardaba mejor la santidad del templo o morada de los dioses, inmortales y santos. Esta misma razón de aislar es la que tiene el espacio libre o *atrio* entre la tienda de Yahvé y el campamento de los hebreos. Era un rectángulo de unos 50 metros de largo por 25 de ancho, rodeado de columnas con basas de bronce. De una a otra columna se tendían cortinas con anillos de plata. Por la parte de oriente, donde estaba la entrada, las cortinas centrales eran de labor más rica. En este recinto podía entrar el pueblo cuando venía a adorar al Señor, a hacerle alguna ofrenda o sacrificio en cumplimiento de sus votos, pues el tabernáculo, como morada de Yahvé, sólo era accesible a los sacerdotes. La entrada del atrio por el lado de oriente estaba guardada por una cortina de una sola pieza de tejido más rico que el resto. Dentro del atrio estaba el altar de los holocaustos, frente al tabernáculo.

1 Mt 23:1. — 2 Is 6:6; Ap 8:5. — 3 Cf. Ex 20:24. — 4 Ex 29:12; 30:10. — 5 1 Re 1:50; 2:28. — 6 Dhorme: RB (1920) p.502. — 7 Dt 33:17; Sal 22:2; Miq 4:13. — 8 Dhorme: RB (1920) p.504.

28. Los Ornamentos Sagrados.

Las Vestiduras Sacerdotales (1-5).

¹“Y tú haz que se acerque Aarón, tu hermano, con sus hijos, de en medio de los hijos de Israel, para que sean mis sacerdotes: Aarón, Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar, hijos de Aarón. ²Harás a Aarón, tu hermano, vestiduras sagradas para gloria y ornamento. ³Te servirás para ello de los hombres diestros que ha llenado el espíritu de sabiduría, y ellos harán las vestiduras de Aarón para consagrarle, para que ejerza mi sacerdocio. ⁴He aquí lo que han de hacer: un pectoral, un efod, una sobretúnica, una túnica a cuadros, una tiara y un ceñidor. ⁵Se emplearán para ellas oro y telas tejidas en jacinto, púrpura y carmesí y lino fino.”

Las vestiduras sacerdotales debían estar en consonancia con el Señor, a quien los sacerdotes servían, y con la suntuosidad del santuario mismo. De ahí la riqueza de las vestiduras sacerdotales.

Sin dar explicación alguna, el autor sagrado presenta como *sacerdotes* oficiales indiscutibles a los pertenecientes a la familia de Aarón, hermano de Moisés. Las vestiduras asignadas a Aarón son las del sumo *sacerdote*¹ aunque aquí no se le dé este título. La crítica racionalista ha querido presentar la institución del sumo *sacerdocio* como creación posterior al destierro babilónico. Pero de hecho sabemos que durante los tiempos de Samuel y de la monarquía existía este cargo de sumo *sacerdote*. Así, Helí aparece con este cargo en Silo², como continuador de dicha institución de los tiempos del desierto³. Los sacerdotes de Nobe pertenecen a la misma familia⁴. La familia de Sadoq, en sustitución de la de Abiatar⁵, retendrá esa dignidad hasta el 164 antes de Cristo. Después del exilio, el sumo sacerdote adquirió, además, relieve político, en sustitución de la monarquía extinguida, y Simón Macabeo reunió en su persona el poder político y el sacerdotal⁶.

En la descripción de las vestiduras sacerdotales aparecen reiteradamente las telas de lino, como era usual en Egipto en la clase sacerdotal⁷.

Las partes de las vestiduras sacerdotales propias del sumo sacerdote son: una túnica de color con campanillas, un *efod* de tejido coloreado y un pectoral. Y las comunes a todos los sacerdotes: una túnica, un cinturón y una tiara.

El Efod (6-14).

⁶“El Efod le harán de oro e hilo torzal de lino, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí artísticamente entretejidos ⁷Tendrá dos hombreras para unirse la una con la otra banda, dos por extremo, y así se unirán. ⁸El cinturón que llevará para ceñirse será del mismo tejido que él, de lino torzal, oro, púrpura y violeta, púrpura escarlata y carmesí. ⁹Toma dos piedras de ónice y graba en ella los nombres de los hijos de Israel, ¹⁰seis de ellos en una y seis en la otra, por el orden de su generación, ¹¹Las tallarás como se tallan las piedras preciosas, y grabarás los nombres de los hijos de Israel como se graban los sellos, y las engarzarás en oro, ¹²y las pondrás en las hombreras del efod, una en cada una, para memoria de los hijos de Israel; y así llevará Aarón sus nombres sobre los hombros ante Yahvé, para memoria. ¹³Harás también engarces de oro, ¹⁴y dos cadenillas de oro puro, a modo de cordón, y las fijarás en los engarces.”

La palabra *efod* tiene en la Biblia diversos sentidos. De Samuel se dice que “ministraba al Señor vestido de un efod de lino;”⁸ de David, que “danzaba con todas sus fuerzas delante del arca de Yahvé vestido de un efod de lino.”⁹ Los ochenta y cinco sacerdotes que Saúl hizo matar en Nob “vestían efod de lino.”¹⁰ Se ve que era una pieza de distinción y de clase, “la vestidura característica de todas las personas que participan activamente en las ceremonias de culto; era un paño de lino análogo al que se llevaba en Egipto; y David mismo se ciñó de él el día en que el arca fue llevada procesionalmente de la casa de Obbedón a la era de Ornan, el jebuseo.”¹¹ En algunos textos se habla de un instrumento de adivinación llamado *efod*¹², pero no se determina su forma. En todo caso, el *efod* del sumo sacerdote se diferencia mucho, por su magnificencia, de esta prenda usada por Samuel y el mismo David. La descripción que de ella da el texto no es muy clara. Parece que era una especie de chaleco a base de dos piezas que cubrían el pecho y la espalda. Estaban unidas sobre los hombros por unos cordones prendidos a unas piedras preciosas que hacían de botones, y en que iban grabados los nombres de las doce tribus de Israel. Un cinturón sujetaba al talle las dos piezas, cuya longitud no está señalada en el texto. Venía, pues, a ser como pequeña casulla o dalmática ceñida a la cintura por un cingulo.

El Pectoral (15-30).

¹⁵“Harás un pectoral del juicio artísticamente trabajado, del mismo tejido del efod, de hilo torzal de lino, oro, púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí. ¹⁶Será cuadrado y doble, de un palmo de largo y uno de ancho. ¹⁷Lo guarnecerás de pedrería en cuatro filas. En la primera fila pondrás una sardónica, un topacio y una esmeralda; ¹⁸en la segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; ¹⁹en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatista, ²⁰y en la cuarta, un crisólito, un ónice y un jaspe. Todas estas piedras irán engarzadas en oro, ²¹doce en número, según los nombres de los hijos de Israel. Como se graban los sellos, así se grabará en cada una el nombre de una de las doce tribus. ²²Harás para el pectoral cadenillas de oro puro retorcidas a modo de cordón, ²³y dos anillos de oro, que pondrás a dos de los extremos del pectoral; ²⁴pasarán los dos cordones de oro por los dos anillos fijados en los extremos del pec-

toral; ²⁵y fijarás dos extremidades de los cordones a los engarces del pectoral, y las otras dos extremidades las unirás a los engarces de la parte anterior de las dos piedras de los hombros del efod. ²⁶Harás otros dos anillos de oro, que pondrás a los dos extremos inferiores del pectoral, en el borde interior que se aplica al efod, ²⁷y dos anillos de oro, que pondrás en la parte superior de las hombreras del efod, por delante, cerca de la unión, y por encima del cinturón del efod. ²⁸Se unirá el pectoral por sus anillos a los anillos del efod con una cinta de jacinto, para que quede el pectoral por encima del cinturón, sin poder separarse de él. ²⁹Así, cuando entre Aarón en el santuario, llevará sobre su corazón los nombres de los hijos de Israel en el pectoral del juicio, en memoria perpetua ante Yahvé. ³⁰Pondrás también en el pectoral del juicio los “urim” y los “tummim” para que estén sobre el corazón de Aarón cuando se presente ante Yahvé, y lleve así constantemente sobre su corazón ante Yahvé el juicio de los hijos de Israel.”

El *pectoral del juicio* (v.18) era una especie de bolsa, de un palmo en cuadro, semejante a nuestra bolsa de los corporales. Con dos cordones de oro iba prendida a las piedras preciosas del efod y caía sobre el pecho del sumo sacerdote. En el pectoral se engastaban doce piedras preciosas, en las que iban escritos los nombres de las tribus de Israel, y dentro se guardaban dos piedras, el *urim* y el *tummim* (v.30), de que el sumo sacerdote se servía para consultar a Dios. Los pueblos antiguos no sabían emprender ninguna obra sin consultar antes a la divinidad. Israel vivía también dominado por este mismo prejuicio, y para evitar que incurriesen en pecados de superstición, yendo a consultar a los oráculos gentílicos, condescendió Dios con su flaqueza, y les dio este modo de consultarle por medio de las suertes¹³. Conforme a esto, se dice en los Proverbios: “En el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión.” Sólo en los libros de Samuel se hace mención de este modo de consultar al Señor, que después hablará por sus profetas¹⁴. En Dt 33:8 leemos: “Da a Leví tus urim, y tus tummim al favorito.” Y el Eclesiástico hace el elogio de Aarón diciendo que “le vistió Yahvé con vestidos santos, tejidos en oro, púrpura y jacinto, de púrpura roja, obra primorosa; el pectoral del juicio con los urim y los *tummim*, hecho de hilo de púrpura, obra plumaria de hábil artista, con piezas diversas, talladas como los sellos, engastadas en oro, obra de joyero, con la escritura para memoria, según el número de las tribus de Israel.”¹⁵ La forma de consultar a Dios por este medio se halla claramente expresada en 1 Sam 14:41: “Yahvé, Dios de Israel, ¿cómo es que no respondes a tu siervo? Si en mí o en Jonatán, mi hijo, está este pecado, da *urim*, y si está la iniquidad en el pueblo, da *tummim*.” Y, habiendo señalado la suerte (*urim*) a Saúl y a su hijo, se volvió a echarla para saber cuál de los dos era el culpable: “Echad ahora la suerte entre mí y Jonatán, mi hijo; y aquel a quien señalare Yahvé, morirá.” Y, echada la suerte, ésta señaló a Jonatán, a quien sólo libró de la muerte el voto unánime del pueblo.

La designación de *pectoral del juicio* alude a estas decisiones por suertes ¹⁶, era el instrumento para conocer los *juicios* divinos respecto de los hombres. Las misteriosas palabras *urim* y *tummim* son traducidas por los LXX δῆλωσις y ἀλήθεια, que la Vulgata, a su vez, traslada *doctrina et veritas*. La etimología de las palabras hebreas es incierta¹⁷. Tampoco está claro en el texto en qué consistían el *urim* y el *tummim*, y así, unos comentaristas creen que se trata de dos piedras de distintos colores; otros, en cambio, creen que eran dos varitas (la *rabdomancia* era uno de los instrumentos de adivinación)¹⁸ **que se sacaban a cara o cruz.**

La Sobretúnica (31-35).

³¹“La tela de la sobretúnica del efod la harás toda enteriza de jacinto. ³²Tendrá en medio una abertura para la cabeza, y esta abertura tendrá todo en torno un refuerzo, tejido como el que llevan las orlas de los vestidos para que no se rompan. ³³En la parte inferior pondrás granadas de jacinto, de púrpura y de carmesí, alternando con campanillas de oro, todo en derredor; ³⁴una campanilla de oro y una granada sobre la orla de la vestidura todo en torno ³⁵Aarón se revestirá de ella para su ministerio, para que se haga oír el sonido de las campanillas cuando entre y salga del santuario de Yahvé y no muera.”

Era un vestido de una pieza sin mangas, con una abertura superior en la cabeza, y en el reborde inferior, unos adornos en forma de *granadas* alternando con unas *campanillas de oro*. La ornamentación con *granadas* es corriente en el arte egipcio. Respecto de las *campanillas*, se da la razón en el v.35: es para poner en guardia a los hebreos, pues cuando suenen las campanillas del vestido del sumo sacerdote, deben abstenerse de acercarse a él, pues hay peligro de muerte, ya que **el sumo sacerdote está como santificado por haber estado en contacto más íntimo con Dios, que, a su vez, está rodeado de una atmósfera aislante de santidad**, a la que los humanos no pueden acercarse sin estar ritual y moralmente purificados. El Eclesiástico dice que “el ruido de las campanillas que hacía el sumo sacerdote a cada paso era un *memorial* para los hijos de Israel, es decir, debía recordarles la grandeza del acto cultural, que se cumplía en su nombre y al que habían de unirse.”¹⁹ Algunos orientalistas han querido ver en estas *campanillas* de los vestidos del sumo sacerdote un eco de la opinión popular sobre la existencia de genios maléficos a las puertas de los templos y palacios, que debían ser ahuyentados con ruidos²⁰.

La Diadema (36-38).

³⁶“Harás una lámina de oro puro y grabarás en ella como se graban los sellos: “Santidad de Yahvé.” ³⁷La sujetarás con una cinta de jacinto a la tiara por delante. ³⁸Estará sobre la frente de Aarón, y Aarón llevará las faltas cometidas en todo lo santo que consagren los hijos de Israel en toda suerte de santas ofrendas; estará constantemente sobre la frente de Aarón ante Yahvé para que hallen gracia ante él.”

La diadema era una cinta con que los reyes se ceñían las sienes. Aquí se trata de una lámina de oro en que iba escrito: *Santidad de Yahvé*. Se ceñía sobre la tiara cuando el pontífice entraba al Señor para hallar gracia de todas las faltas que el pueblo cometía en el servicio divino. El Eclesiástico dice de ella: “Le puso (Dios) una corona de oro sobre la tiara y una diadema con esta inscripción grabada: *Santidad*; insignia de honor, obra magnífica, placer de los ojos, obra de acabada belleza.”²¹

Vestiduras de los Sacerdotes (39-43).

³⁹“La túnica la harás de lino, y una tiara también de lino, y un cinturón de varios colores. ⁴⁰Para los hijos de Aarón harás túnicas, cinturones y tiaras para gloria y ornamento. ⁴¹De estas vestiduras revestirás a Aarón, tu hermano, y a sus hijos. Los ungirás, les llenarás las manos y los santificarás para que me sirvan de sacerdotes. ⁴²Hazles calzones de lino para cubrir su desnudez, que lleguen desde la cintura hasta

los muslos. ⁴³Los llevarán Aarón y sus hijos cuando entren en el tabernáculo de la reunión y cuando se acerquen al altar para servir en el santuario; así no incurrirán en falta y no morirán. Es ley perpetua ésta para Aarón y para sus descendientes después de él.”

Es seguro que no corresponde al orden primitivo la agrupación de estas tres cosas: la tiara, la túnica talar de lino con el cinturón y, debajo, los calzones de la misma materia. La tiara debía de tener la forma cónica, como la que llevaban los reyes asirios, o quizá la forma del turbante actual de los orientales.

El hagiógrafo resalta en estas descripciones la suntuosidad de los ornamentos sagrados, como correspondía al santuario de Dios. El Eclesiástico en su elogio de Aarón pondera la riqueza de sus ornamentos: “Le honró con ricos ornamentos, y le ciñó una espléndida túnica, le vistió con suntuosa magnificencia, y le destinó vestidos honrosos: los calzones, la túnica y el efod. Antes de Aarón nadie se vistió jamás, ni se vestirá como él. Ningún extraño le vestirá, sino sólo sus hijos y los que descienden de ellos por siempre.”²²

El Éxodo y el Eclesiástico hablan con frecuencia de la alianza divina con Aarón. En virtud de esta alianza quedaba el sacerdocio vinculado para siempre a la familia de Aarón y excluidas del servicio del santuario las demás familias de Israel²³. En 1 Re 12:31, el texto echa en cara a Jeroboán el haber edificado lugares excelsos y admitido en el sacerdocio a gentes del pueblo que no eran de los hijos de Levi. Más detalladamente habla el autor de los Paralipómeneos, acusando a los israelitas que han hecho sacerdotes a la manera de las gentes de la tierra, para que cualquiera pudiera consagrarse sacerdote con un becerro y siete carneros, mientras que en Judá ejercen el sacerdocio los hijos de Aarón, y ellos son los que queman el incienso cada día, ponen los panes sobre la mesa limpia y preparan el candelero de oro con sus lámparas cada tarde²⁴. Con esto se imprimía en el ánimo del pueblo **una idea más honda de la santidad del ministerio sacerdotal, y, por tanto, de la santidad del santuario y de Dios.**

El v.41 parece desplazado, y tiene visos de ser un retoque redaccional posterior. Interrumpe la descripción de las vestiduras sacerdotales, y extraña, porque habla de la *unción* de Aarón y de sus hijos, cuando en 29:5 se habla sólo de la unción de Aarón²⁵. Así, parece reflejar una costumbre de ungir a los sacerdotes ordinarios, en contra de la otra primitiva de ungir sólo al sumo sacerdote²⁶.

1 Cf. Lev 21:10; Núm 35:25; 28. — 2 1 Sam 1:2; 3. — 3 1 Sam 2:27-36. — 4 1 Sam 14:3; 22:1. — 5 1 Re 2:26-27. — 6 1 Mac 14:46-47. — 7 Herodoto, II 81. — 8 1 Sam 2:18. — 9 2 Sam 6:14. — 10 1 Sam 22:18. — 11 A. G. Barrois, *Manual d'archéologie biblique* I p.185-186. — 12 Jue 8:27; 17:5; 18:143. — 13 1 Sam 14:403; 30:8; 2 Sam 2:1. — 14 2 Re 1:1s. — 15 Eclo 45:128. — 16 La palabra heb. *josen*, que traducimos por “pectoral,” y la Vg., siguiendo a los LXX (λόγιον), por “rationale,” es de sentido incierto. Entre los egipcios se usaban pectorales con joyería; cf. A. Barrois, o.c., p.186. Algunos relacionan el *josen* hebreo con el *hasana* árabe: “ser bello, elegante.” Simaco traduce en Lev 8:8 por σοχέϊον(***), “receptáculo,” y entonces el significado estaría en relación con la finalidad de guardar el *urim* y el *tummim*. — 17 Según Dhorme, el *urim* podría relacionarse con el asirio *ure*, de la misma raíz que *urtu* (precepto, ley). Así, Nebo, dios de los oráculos y de la escritura, es llamado señor de los *ure*. *Tummim* habría que relacionarla con *iamu* (pronunciar una conjuración, una fórmula mágica). Cf. P. Dhorme, *Les livres de Samuel* p.124. Otros relacionan *urim* con la raíz *rr'* (maldecir), y *tummim* con la raíz *tmm* (ser inocente). — 18 Cf. Ez 21:26; 1 Sam 14:373; 30:73. — 19 Eclo 45:10-11 (heb. 9). — 20 Cf. P. Heinisch, o.c., p.217; 11, *Die Trauergebrauche bei den hraeliten* (1931) p.95s. — 21 Eclo 45:14. — 22 Eclo 45:8-16. — 23 Jer 33:145. — 24 2 Par 13:9-11. — 25 Cf. Levc.8. — 26 Cf. Clamer, o.c., p.240.

29. La Consagración de los Sacerdotes.

El ritual de la consagración incluía: *a*) la preparación de los sacrificios que se habían de ofrecer (v.1-3); *b*) ablución de los cuerpos, investidura de los sacerdotes y unción de Aarón (v.4-9); *c*)

ofrenda de los sacrificios (v. 10-35); *d*) consagración del altar de los holocaustos (v.36-37).

Por la circuncisión entraba el israelita a formar parte del pueblo de Abraham, el pueblo de las promesas, el pueblo elegido, el pueblo primogénito entre todos los pueblos de la tierra, el que formaba el “sacerdocio real, la nación santa.”¹ **Pero este sacerdocio debía ser ejercido en nombre del pueblo**, y para descargo de éste, por la familia de Aarón. Tal oficio santo **requería una especial consagración, mediante la cual el sacerdote adquiriría una santidad y una capacidad convenientes para ejercer las funciones sagradas de manera que resultasen gratas a Dios**. En este lugar Yahvé determina a Moisés la consagración de los sacerdotes y concreta el ceremonial, cuyo cumplimiento queda para más adelante². He aquí el esquema general de la ceremonia: después de haber preparado las víctimas y ofrendas necesarias para la consagración, el consagrante empieza por lavar con agua limpia a los consagrados. Con esto se les quitan las impurezas legales. Luego viste a cada uno sus propios ornamentos y derrama sobre la cabeza el óleo de la unción.

Esto los hace ungidos del Señor. Hecho esto, se ofrece un novillo por el pecado, para expiar los pecados de los consagrados. Luego, un carnero en holocausto y otro en sacrificio pacífico, con las ofrendas correspondientes. De éste comerán los consagrados en el santuario durante aquel día, consumiendo por el fuego lo que sobrare, pues no puede quedar nada para el día siguiente. Durante siete días se repetirán los mismos ritos en el santuario, del que no saldrán los consagrados. Así quedan los sacerdotes consagrados y adscritos al servicio del santuario de Yahvé.

Preparación de las Ofrendas (1-3).

¹“**He aquí lo que has de hacer para consagrar los sacerdotes a mi servicio: tomarás de entre el ganado un novillo y dos carneros, todos sin tacha; ²panes ácimos, tortas ácimas amasadas en aceite y frisuelos ácimos untados con aceite, todo hecho de flor de harina de trigo; ³y lo pondrás en un cestillo, y lo presentarás así al tiempo de la presentación del novillo y de los dos carneros.**”

Las ofrendas a base de harina amasada con aceite deben acompañar al sacrificio de un novillo y dos carneros. La *ofrenda* o *minjah* se contrapone siempre en la legislación mosaica al sacrificio cruento³. Todos los sacrificios debían ir acompañados de estas ofrendas. El pan fermentado es excluido por considerarlo contaminado, en estado de corrupción o de descomposición.

Ablución, Investidura y Unción de Aarón (4-9).

⁴“**Haz a Aarón y a sus hijos avanzar a la entrada del tabernáculo de la reunión y lávalos con agua. ⁵Después, tomando las vestiduras, viste a Aarón la túnica, la sobretúnica, el efod y el pectoral y cíñele el efod con el cinturón. ⁶Pon sobre su cabeza la tiara, y en la tiara la lámina de la santidad. ⁷Toma el óleo de unciones, derrámalo sobre la cabeza y úngele. ⁸Haz que se acerquen sus hijos, y les revistes las túnicas, ⁹los ciñes con los cinturones y les pones las tiaras. A ellos corresponderá el sacerdocio por ley perpetua. Tú instituirás a Aarón y a sus hijos.**”

Lo primero que deben hacer es lavarse, pues esta pureza ritual debe simbolizar la pureza moral del alma consagrada al servicio directo de Yahvé⁴. Después a Aarón se le viste de todos sus ornamentos con la tiara y la *lámina de la santidad* (v.6), símbolo de su dignidad sacerdotal supre-

ma⁵. Después viene la *unción*, por la que quedaba consagrado a Yahvé de modo particular. La consagración a la divinidad por la *unción* o derramamiento de aceite era usual en Asiria y aun en Egipto. No se sabe exactamente el sentido primario del óleo derramado en relación con la consagración a la divinidad. Jacob *ungió* con óleo la piedra de Betel donde había reposado mientras se le apareció Yahvé en sueños⁶. Y todo ello como *recuerdo* de la teofanía. Los reyes eran ungidos por los profetas o por el sumo sacerdote⁷. Según otros textos considerados como tardíos, también se ungía a los sacerdotes en general⁸.

Las palabras del v.6 *Aarón y sus hijos* faltan en los LXX y son consideradas por algunos como adición posterior.

El Sacrificio por el Pecado (10-14).

¹⁰“Trae luego el novillo ante el tabernáculo de la reunión, y Aarón y sus hijos pondrán sus manos sobre la cabeza del novillo. ¹¹Degüella el novillo ante Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión; ¹²toma la sangre del novillo, y con tu dedo unta de ella los cuernos del altar y la derramas al pie del altar, ¹³Toma todo el sebo que cubre las entrañas, la redcilla del hígado y los dos riñones con el sebo que los envuelve, y lo quemas todo en el altar. ¹⁴La carne del novillo, la piel y los excrementos los quemarás fuera del campamento. Este es el sacrificio por el pecado.”

Aarón y sus hijos deben estar libres de pecado antes de entrar en funciones. Para ello deben imponer las manos sobre la víctima o novillo ante el *tabernáculo de la reunión* o santuario. El gesto significa que los pecados de Aarón y de sus hijos se transmiten a la víctima, la cual es inmolada en sustitución de ellos. Las partes grasas deben ser quemadas después de haber ungido con su sangre el altar de los holocaustos y derramado el resto junto al altar. El resto de la víctima debe ser quemado fuera del campamento (v.14), de forma que no sea utilizado por los israelitas, ya que es cosa sagrada⁹.

El Holocausto (15-18).

¹⁵“Tomarás luego uno de los carneros, y Aarón y sus hijos pondrán sus manos sobre la cabeza de aquél. ¹⁶Degüella el carnero y riega con su sangre el altar todo en derredor. ¹⁷Descuartiza el carnero, y, lavando las entrañas y las patas, las pones sobre los otros trozos y la cabeza, ¹⁸y lo quemarás todo sobre el altar. Es el holocausto a Yahvé de suave olor, el sacrificio a Yahvé por el fuego.”

Era el sacrificio por excelencia, pues se quemaba toda la víctima; por ello era el más grato a Dios: *de suave olor* (v.18). La expresión es antropomórfica y encarece bien la excelencia de este sacrificio. La sangre se derramaba sobre el altar. Era el vehículo de la vida, y pertenecía por ello a Dios. Nadie podía tomarla. Para facilitar la cremación de la víctima, ésta era antes totalmente desangrada y después descuartizada y quemada totalmente.

El Sacrificio de Inauguración (19-26).

¹⁹“Toma luego el otro carnero, y Aarón y sus hijos le pondrán sus manos sobre la cabeza. ²⁰Degüella el carnero y, tomando su sangre, unta de él el lóbulo de la oreja derecha de Aarón y el lóbulo de la oreja derecha de sus hijos, el pulgar de su mano derecha y el pulgar de su pie derecho, y regarás de sangre el altar todo en derredor.

²¹Toma de la sangre que habrá sobre el altar, y el óleo de la unción, y asperge y unge a Aarón y sus vestiduras, y así será consagrado él y sus vestiduras, sus hijos y sus vestiduras. ²²Toma el sebo del carnero, la cola, el sebo que cubre las entrañas, la redicilla del hígado, los dos riñones con el sebo que los envuelve y la pata derecha, pues este carnero es carnero de inauguración. ²³También el cestillo de ácidos puesto ante Yahvé; toma un pan, una torta y un frisuelo, ²⁴y pon todo esto en las palmas de las manos de Aarón y de sus hijos, y haz que las agiten como ofrenda agitada ante Yahvé. ²⁵ Luego los tomarás de sus manos y los quemarás en el altar, encima del holocausto, en suave olor ante Yahvé, para ofrecérselo. ²⁶Tomarás el medio pecho del carnero de inauguración, que sería de Aarón, y lo agitarás como ofrenda agitada ante Yahvé; ésta será su parte.”

Este sacrificio es similar en muchas cosas al sacrificio *pacífico*¹⁰, aunque aquí tiene un sentido peculiar. Así, se unge con la sangre de la víctima la oreja, el pulgar de la mano derecha y del pie derecho, para significar la docilidad y presteza con que los sacerdotes debían dedicarse al culto de Yahvé¹¹. Algunos autores sugieren que primitivamente este rito se relacionaba con la idea de preservar al sacerdote de la influencia de espíritus malignos¹². Se mencionan los miembros *derechos* del cuerpo (oreja, mano, pie), porque se consideraban, por su utilidad, como la representación de todo el cuerpo.

El v.21, en el que se habla de la aspersion con la sangre sobre Aarón y sus hijos, es considerado por algunos autores como adición posterior. El texto de los LXX varía en la distribución de los versículos¹³.

Las partes grasas de la víctima eran quemadas en el altar como porción selecta de las mismas. Además se añadía la oblación de pan y de aceite. Antes de quemar las partes grasas, Aarón y sus hijos deben tomarlas en sus manos y *agitarlas* o balancearlas ante Yahvé (v.24). Es el rito llamado de la *tenufah* (“*nuf*”: agitarse, moverse de un lado a otro), que se practicaba en los *sacrificios pacíficos* y de *consagración*. El sacerdote, con las ofrendas en la mano, avanzaba hacia el altar y retrocedía, para significar que ofrecía sus dones y que, a su vez, los recibía del Señor¹⁴. Moisés debe recibir de Aarón el *pecho* del carnero, haciendo el balanceo ritual ante Yahvé, quedándose después con él (v.26).

La Ofrenda de Elevación (27-28).

²¹“Santificarás el otro medio de agitación y el brazuelo de elevación que han sido agitados y elevados del carnero de inauguración, lo que cede en favor de Aarón y de sus hijos, y ésta será la parte de Aarón y de sus hijos. ²⁸Esa será la parte de Aarón y de sus hijos por ley perpetua, que guardarán los hijos de Israel, pues es ofrenda de elevación, y, en los sacrificios eucarísticos de los hijos de Israel, la ofrenda de elevación es de Yahvé.”

En estos v.27-28, considerados por algunos autores como fuera de lugar, se refiere a lo que pertenece a los sacerdotes en los sacrificios *pacíficos*¹⁵, y parecen interrumpir el ceremonial de la *consagración*. Antes se hablaba del balanceo o *agitación* del pecho en las manos de Aarón y de sus hijos; ahora se habla, además, de la *elevación* del pernil. Es el rito de la *terumah* (“elevación”), consistente en levantar y abajar reiteradamente la ofrenda ante el altar con el mismo sentido simbólico de entrega de la víctima a Yahvé, **lo que trae como consecuencia las bendiciones de Yahvé al oferente.**

Las Vestiduras Sagradas (29-30).

²⁹“Las vestiduras sagradas que usará Aarón serán después de él las de sus hijos; con ellas serán ungidos y con ellas se les llenarán las manos. ³⁰Siete días las llevará el que de sus hijos sea sacerdote en lugar suyo y entre en el tabernáculo de la reunión para ministrar en el santuario.”

También estos dos versículos parecen interrumpir el ritual de la consagración. Los sucesores de Aarón, como sumos sacerdotes, deben recibir las vestiduras de él.

Banquete de los consagrados (31-37).

³¹“Tomarás la carne del carnero de inauguración y la harás cocer en lugar santo. ³²Aarón y sus hijos comerán a la entrada del tabernáculo de la reunión la carne del carnero y los ácidos del cestillo. ³³Comerán lo que ha servido para su expiación, para llenarles las manos y consagrarles. No comerá de ello ningún extraño, porque son cosas santas. ³⁴Si algo queda de las carnes de la consagración o de los panes para el día siguiente, lo quemarán y no se comerá, porque es cosa santa. ³⁵Cumplirás, respecto de Aarón y de sus hijos, todo cuanto te he mandado. ³⁶Durante siete días los consagrarás, y cada día ofrecerás el novillo en sacrificio por el pecado sobre el altar, para expiación, y le ungrás y le santificarás. ³⁷Durante siete días expiarás el altar y lo santificarás, y el altar será santísimo, y cuanto a él toque será santo.”

El v.31 parece lógica continuación del v.26. En los sacrificios *pacíficos*, los oferentes debían tener un banquete sagrado, consumiendo parte de la víctima. Aquí Aarón y sus hijos consagrados deberán consumir la parte del *carnero de inauguración* (v.31), y con él los panes ácidos que se juntaban en dicho ritual¹⁶.

En el v.33 se habla de comer *lo que ha servido para la expiación*, que es el novillo, ofrecido en sacrificio por el *pecado* (v.14); pero en este v.33 parece que la *expiación* es atribuida también al *carnero de inauguración*, lo que es raro. Así, se supone que este v.33 ha sido retocado, no muy acertadamente, por un escriba posterior.

Tampoco los v.30-37, relativos a la *consagración* y a la *expiación* del altar, forman parte del ceremonial de *consagración* de los sacerdotes. De hecho, en el c.8 del Levítico, donde se da cumplimiento a estas ordenaciones del c.29 del Éxodo, no se habla de la consagración y expiación del altar durante siete días.

El altar debía ser purificado, pues era obra de hombres, y para dedicarlo al culto de Dios era preciso someterlo a un rito de purificación y consagración¹⁷. Después de este rito de consagración del altar, éste se convierte en cosa de Dios e intocable, de tal forma que, si alguna persona lo toca aunque sea por accidente, debe morir¹⁸, y las cosas que lo toquen pertenecerán al santuario. “Estas consecuencias resultan de la creencia que el contacto con lo que es santo, sagrado, es contagioso.”¹⁹ “Si la impureza se transmite por contagio, sea por la experiencia natural en ciertas enfermedades, sea por la creencia en los espíritus, cuya esfera de acción se extiende hasta allí..., el contagio en lo sagrado debe seguir el mismo camino, porque, como consecuencia del contacto, lo divino extiende de algún modo su dominio, y así, el objeto consagrado a Dios no puede ser considerado como profano y de libre uso. En una religión muy espiritual no se cree en el contagio propiamente dicho, pero se toman medidas que fluyen de la idea misma de santidad para mantener los límites entre lo sagrado y lo profano, y, en definitiva, para inspirar

respeto de lo sagrado.²⁰

El Holocausto Perpetuo (38-46).

³⁸“He aquí lo que sobre el altar ofrecerás: dos corderos primales cada día perpetuamente, ³⁹ uno por la mañana, el otro entre dos luces; ⁴⁰ con el primero ofrecerás un décimo de flor de harina amasado con un cuarto de “hin” de aceite de oliva machacada y una libación de un cuarto de “hin” de vino. ⁴¹El segundo cordero lo ofrecerás entre dos luces, con una ofrenda y una libación iguales a las de la mañana, en olor de suavidad; ⁴² es sacrificio por el fuego a Yahvé, holocausto perpetuo en vuestras generaciones, a la entrada del tabernáculo de la reunión, ante Yahvé, allí donde me haré presente para hablarte. ⁴³Allí me haré yo presente a los hijos de Israel y será consagrado por mi gloria. ⁴⁴Yo consagraré el tabernáculo de la reunión y el altar, y consagraré a Aarón y a sus hijos para que sean sacerdotes a mi servicio. ⁴⁵Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios. ⁴⁶Conocerán que yo, Yahvé, soy su Dios, que los he sacado de la tierra de Egipto para habitar entre ellos; yo, Yahvé, su Dios.”

El *holocausto perpetuo* era el tributo que dos veces al día debía ofrecer Israel en el altar a su Dios. No se omitía ni en los días más solemnes, en que se ofrecían al Señor otros sacrificios²¹. El mismo precepto se repite detalladamente en Núm 28:3-8. En los libros de los Reyes y de los Paralipómenos se hace mención con frecuencia de estos sacrificios²². Después del cautiverio este sacrificio se reanudó, creyendo que la salud de Israel estaba ligada a la ofrenda del doble sacrificio perpetuo²³. En el libro de Daniel se habla con emoción de la supresión del sacrificio perpetuo como la mayor calamidad para su pueblo²⁴. Por eso el primer cuidado de Judas Macabeo al reanudar el culto en el santuario profanado fue restaurar este sacrificio perpetuo²⁵. Esto prueba la importancia que se dio en la historia de Israel a este sacrificio.

El sacrificio se ofrecía por la mañana y por la tarde, y, como indica el nombre de *holocausto* (ὄλον καίω), se quemaba toda la víctima **en honor de Yahvé**. Era el sacrificio más perfecto, porque suponía la entrega total y desinteresada de la víctima a Dios. Al holocausto seguía la ofrenda u *oblación* de productos que servían para el alimento del hombre, como la harina, el aceite, el vino. Las cantidades reglamentarias eran: un décimo de *efah* (3:70-1.) de harina y *un cuarto de hin* (1:60-1.) de aceite y de vino (v.40). Debía ofrecerse *entre dos luces*, al atardecer, el vespertino (v.39), mientras que el matutino al clarear el alba.

El capítulo se termina recordando que Yahvé se manifestará en el *tabernáculo de la reunión* (v.42), o santuario, punto de concentración religiosa de los israelitas. En Ex 25:8 se dice: “Me harán un santuario, y yo habitaré en medio de ellos.” Se hará presente de un modo sensible, bien en forma de nube o de fuego; pero, sobre todo, manifestando su protección, para que reconozcan que Yahvé es el que los ha sacado victoriosamente de Egipto (v.46).

1 Ex 19:5 — 2 Cf. Lev c.8. — 3 Cf. Lev 2:4; 7:11; DBS II p.36-38; 67-68. — 4 Cf. Gén 35:2; Ex 19:10; 14; 30:17-21; 40:30-32. — 5 El *baru*, o adivino asirio, debía ser ungido con aceite; cf. F. Martin, *Textes assyriens et babyloniens* p.297. — 6 Gén 28:16-18. — 7 Cf. 1 Sam 10:1; 6; 16:13; Is 61:1. — 8 Cf. Ex 28:41; 30:30; 40:15; Lev 7:36. — 9 Cf. sobre el sacrificio por el pecado Lev 4 y el comentario. — 10 Cf. Lev 3 y coment. — 11 Cf. Lev 8:22-31; Filón, *Vita Mosis* II 150. — 12 P. Heinisch, o.c., p.220. — 13 Así A. Clamer, o.c., p.244. — 14 Cf. Lev 7:30. — 15 Cf. Lev 7:30; 32. — 16 Cf. Lev 3:1-17; 7:11; 8:31-32. — 17 Cf. Ez 43:18-27; 2 Sam 6:6-10; Núm 4:15-20. — 18 Cf. Núm 4:15; 2 Sam 6:6-7. — 19 A. Clamer, o.c., p.246. — 20 M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p. 152-153. — 21 Cf. Núm 28:10; 15; 31; 29:6. — 22 Cf. 1 Re 18:29; 2 Re 2:20; 16:15; 1 Par 16:40; 2 Par 2:4; 31:3. — 23 Cf. Esd 3:3. — 24 Dan 8:11; 9:27; 11:31. — 25 1 Mac 1:47.

30. Complementos del Ajuar Litúrgico.

El Altar de los Perfumes (1-10).

¹“Harás también un altar para quemar en él incienso. Lo harás de madera de acacia, ²de un codo de largo, un codo de ancho, cuadrado, y de dos de alto. Sus cuernos harán un cuerpo con él. ³Lo revestirás de oro puro por arriba, por los lados todo en torno y los cuernos, y harás todo en derredor una moldura de oro. ⁴Harás para él dos anillos de oro para cada dos de sus lados, y los pondrás debajo de la moldura a ambos lados, para las barras con que pueda transportarse. ⁵Las barras serán de madera de acacia y las revestirás de oro. ⁶Colocarás el altar delante del velo que oculta el arca del testimonio y el propiciatorio que está sobre el testimonio, allí donde yo he de encontrarme contigo. ⁷Aarón quemará en él incienso; lo quemará todas las mañanas al preparar las lámparas, ⁸y entre dos luces cuando las ponga en el candelabro. Así se quemará el incienso ante Yahvé perpetuamente entre vuestros descendientes. ⁹No ofreceréis sobre el altar ningún perfume profano, ni holocaustos, ni ofrendas, ni derramaréis sobre él ninguna libación; ¹⁰Aarón hará la expiación sobre los cuernos del altar, una vez por año, con la sangre de la víctima expiatoria; y la expiación la hará una vez por año de generación en generación. Este altar es santísimo de Yahvé.”

El altar de los perfumes, que era de madera revestida de oro, estaba en el lugar llamado *santo*, delante del velo que separaba esta parte de la interior, o *santísimo*. En él se ofrecía por la mañana y por la tarde, a la hora del sacrificio perpetuo, el *timiama*, o sea, una mezcla de diversos perfumes, entre los que descollaba el incienso¹. Esto de quemar tales perfumes era usual en la vida doméstica, sin duda para contrarrestar el mal olor que la falta de higiene y del uso del baño traía consigo². Por ello se contaba el incienso entre las materias de regalo³. Mayor era el uso del incienso en los templos, tal vez para contrarrestar los otros olores que la sangre derramada en torno al altar y las carnes quemadas sobre el mismo tenían necesariamente que producir. Por otra parte, la nube de incienso que sube hacia arriba **es una imagen de la oración, que se eleva hacia Dios en las alturas**. Así, el salmista pide a Dios que reciba su oración como incienso quemado en su presencia⁴, y los ancianos del Apocalipsis aparecen con copas en sus manos, que son “las oraciones de los santos.”⁵ En estos textos se inspira la oración litúrgica del sacerdote al incensar el altar en la misa solemne.

Sobre el modo de ofrecer el incienso en este altar quedan oscuras varias cosas, y que los doctores rabinos explican de diverso modo. En Heb 9:4 parece indicarse que este altar del incienso se hallaba delante del arca, **y, por tanto, en el santísimo**. Es probable que tal noticia se funde en el v.10, donde se habla de la expiación anual, que se hacía con la oblación del incienso delante del arca.

La escuela de Wellhausen ha pretendido proponer que la introducción del uso del incienso en el culto israelita es posterior al exilio⁶; pero hoy día los orientalistas prueban que, tanto en Egipto como en Mesopotamia y Ras Samra, el uso del incienso en el culto es una cosa común: “El uso del incienso es demasiado bien atestiguado en la arqueología cananea para que se haya considerado el uso ritual de los perfumes en el santuario del yahvismo como una invención del judaísmo postexílico.”⁷

El Rescate de la Vida o Capitación (11-16).

¹¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹²“Cuando enumeres a los hijos de Israel para hacer el censo, cada uno ofrecerá a Yahvé un rescate por su vida, para que no sean heridos de plaga alguna al ser empadronados. ¹³Lo que dará cada uno de los que han de comprender el censo será medio siclo del peso del siclo del santuario, que es de veinte “güeras”; medio siclo será el don a Yahvé. ¹⁴Todo hombre comprendido en el censo de veinte años para arriba hará ese don a Yahvé; ¹⁵ni el rico dará más ni el pobre menos del medio siclo para pagar el don a Yahvé como rescate de vuestras vidas. ¹⁶Tú recibirás de los hijos de Israel este rescate y lo aplicarás al servicio del tabernáculo de la reunión; será para los hijos de Israel memoria ante Yahvé en rescate de sus vidas.”

Se trata aquí, sin duda, de un tributo a Yahvé en beneficio de su santuario. En los tiempos de la monarquía parece que los reyes sostenían los gastos del culto, que no debían de ser pequeños siendo tantos los sacrificios que cada año se hacían. En el último oráculo de Ezequiel es el príncipe el que debe subvenir a estos gastos⁸. Según algunos textos posteriores, los reyes de Persia o de Siria se ofrecen a sufragarlos⁹. Nehemías, para asegurar los ingresos necesarios, impuso el tributo de un tercio de siclo¹⁰, que todavía perduraba en el tiempo de Cristo¹¹. Pero aquí en el Éxodo parece señalarse una razón especial. Este tributo se ha de pagar como rescate de vida, al ser empadronados los miembros de la comunidad israelita para no ser heridos de muerte (v.12). Lo que parece responder a una preocupación de los antiguos sobre que no podían ser contadas las personas sin exponerlas a la muerte. Esto nos explicaría la oposición de Joab al mandato de David de que empadronase a las tribus de Israel, y también el resultado de este empadronamiento, que fue la peste. El Señor, que condescendió con las preocupaciones de Israel en tantas cosas mucho más graves, lo habría hecho también con ésta¹². El hecho de empadronar parece sugerir orgullo por parte del jefe político, que pretende saber cuántos son sus subditos, sin pensar que él es un mandatario de Yahvé, y, por otra parte, la constatación de una numerosa multitud podía ser una tentación para emprender acciones no en consonancia con la sumisión a Dios. El *siclo* del templo era más estable, y equivalía, más o menos, a 13 gramos. Por el hecho de que se distingue entre siclo ordinario y siclo del santuario, la mayor parte de los autores ven aquí una determinación erudita posterior. La capitación obligaba a todo varón de más de veinte años (v.14); era la edad obligatoria para llevar armas en defensa del país¹³. El producto de esta capitación debía ser para *servicio del tabernáculo de la reunión* (v.16), es decir, para los gastos de los actos de culto, pues para la erección del tabernáculo o santuario se habían dado ofrendas especiales voluntarias¹⁴.

El Pilón de Bronce (17-21).

¹⁷Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁸“Haz un pilón de bronce con su base de bronce para las abluciones. Lo pondrás entre el tabernáculo de la reunión y el altar, y pondrás agua en él, ¹⁹de la que tornarán Aarón y sus hijos para lavarse las manos y los pies. ²⁰Con esta agua se lavarán para que no mueran cuando entren en el tabernáculo de la reunión, cuando se acerquen al altar para el ministerio, para quemar un sacrificio a Yahvé. ²¹Se lavarán pies y manos, y así no morirán. Esta será ley perpetua para ellos, para Aarón y su descendencia de generación en generación.”

No es fácil para nosotros formarnos idea de lo que era un templo como el de Jerusalén, habituados como estamos a la vista de nuestras iglesias. La imagen para nosotros más apropiada sería la de un macelo en que se degüellan muchas reses cada día, agravada esta imagen con la combustión de las carnes en el altar. Ya se deja entender que para conservar en el santuario una regular limpieza era necesaria mucha agua. Pues bien, a fin de atender a esta limpieza del santuario de Israel, se ordena aquí la fabricación de un pilón en que depositar el agua necesaria a los usos del culto. Nada menos que con la muerte se amenaza a los que no guarden la limpieza debida. Lo difícil es averiguar dónde encontrarían en el desierto tanta agua. Aun en el templo de Jerusalén ocurriría algo parecido, pues en la ciudad no había más que una fuente, que brota al pie de la colina del templo, en la colina del Ofel, y fue Pilato el que condujo las aguas de que aún goza el Haram, o recinto de la mezquita de Ornar, a la ciudad santa. Por esto no es extraño que la peste fuese frecuente donde tanto escaseaba la higiene.

En la concepción mosaica, el agua, que quita las manchas del cuerpo, purificaba a éste también de las impurezas legales, y era imagen de la purificación del alma, como en la ley evangélica es el agua el instrumento de la purificación de las almas por el bautismo. Es ésta muy natural, basada en el efecto purificador del agua, y que en las religiones semitas tuvo una grande influencia. Todavía hoy los musulimes deben hacer sus abluciones antes de la oración, y por ello en las grandes mezquitas no falta una fuente con este destino¹⁵. En los templos sumerios había un *océano*, o gran recipiente de agua, y lo mismo en el templo de Babilonia. En el tabernáculo del desierto, en la medida en que encontraran agua, podemos suponer también un recipiente no muy grande ni pesado, pues habría que transportarlo. Es Salomón el que dio cumplimiento pleno a esta ley al construir el *mar de bronce* con sus imponentes dimensiones¹⁶.

El Óleo de la Unción (22-33).

²²Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²³“Toma aromas, quinientos siclos de mirra virgen; la mitad, es decir, doscientos cincuenta siclos, de cinamomo aromático, y doscientos cincuenta siclos de caña aromática; ²⁴quinientos siclos de casia, según el peso del siclo del santuario, y un “hin” de aceite de oliva. ²⁵Con esto harás el óleo de la santa unción, y un perfume compuesto con arreglo al arte de la perfumería, que será el óleo para la unción sagrada ²⁶Con él ungirás el tabernáculo de la reunión, el arca del testimonio, ²⁷la mesa con todos sus utensilios, el candelero con sus utensilios, el altar del incienso, ²⁸el altar de los holocaustos con sus utensilios y el pilón con su base. ²⁹Así los consagrarás, y serán santísimos; cuanto tocare será santo. ³⁰Con él ungirás a Aarón y a sus hijos y los consagrarás para mi servicio como sacerdotes. ³¹Hablarás así a los hijos de Israel. Ese será el óleo de la unción sagrada para mí de generación en generación. ³²No se derramará sobre cuerpo de hombre alguno ni haréis parecido a él de la misma composición; será cosa consagrada, y como cosa sagrada la miraréis. ³³Cualquiera que haga otro semejante o de él diere a un profano, será borrado de en medio de mi pueblo.”

El aceite aromatizado, lo mismo que los perfumes, eran de uso corriente en Oriente y en Israel; pero el que se usaba en el santuario debía ser cosa santa, distinta de la de uso profano. Por esto la Ley ordena la manera de su preparación y prohíbe absolutamente imitarlo. El que trate de imitar la composición para usos profanos será castigado con la pena de los profanadores de las cosas santas, los sacrilegos, es decir, la pena de muerte.

Todos los ingredientes de este óleo sagrado son extremadamente raros y preciosos, pues

proceden de regiones exóticas. La *mirra virgen* es la que fluye espontáneamente del árbol, en contraposición a la resinosa, que se obtiene por incisiones en el árbol. Es de sabor acre y de olor balsámico¹⁷. El *cinamomo*, palabra hebrea (*qinnemon*), es “un perfume extraído de la canela que se encuentra en la corteza de los árboles o arbustos que crecen en regiones cálidas del Extremo Oriente¹⁸. La *caña aromática* es una planta de perfume exquisito procedente de Arabia... La *ca-sia* es el antiguo nombre de la canela o corteza del canelero. Procedía de la costa malabar...”¹⁹

La *unción* de objetos y personas era usual en diversos pueblos del Antiguo Oriente²⁰. En el Antiguo Testamento se ungía al rey y al sumo sacerdote, como representantes de Dios.

El “Timiama” o Incienso Perfumado (34-38)

³⁴Yahvé dijo a Moisés: “Toma aromas, estacte, uña aromática, gálbano e incienso purísimo. Aromas e incienso entrarán por cantidades iguales, ³⁵y harás con ellos el timiama, compuesto según el arte de perfumería, salado, puro, santo. ³⁶Lo pulverizarás y lo pondrás delante del testimonio en el tabernáculo de la reunión, donde he de encontrarme yo contigo. Será para vosotros cosa santísima el perfume que hagas ³⁷y nadie hará para sí otro de la misma composición; lo mirarás como cosa sagrada, perteneciente a Yahvé. ³⁸Cualquiera que haga otro semejante para aspirar su aroma será borrado de en medio de su pueblo.”

No menos rebuscada es la composición del incienso perfumado que debía quemarse en el santuario, ya que sus componentes son especies raras y selectas. El incienso (en heb., *lebonah*) “es una goma-resina obtenida del tronco de diversos árboles de la región subtropical por incisión o por flujo natural; cuando se le quema da un olor balsámico. Según la Biblia, provenía de Saba²¹, en la Arabia meridional o Arabia Feliz... El *estacte* es una resina que fluye de ciertos árboles en estado más o menos viscoso...”²² La *uña aromática* se considera como perfume sacado del opérculo de ciertos moluscos, cuya combustión despide un fuerte olor aromático; este opérculo es llamado óνυξ (*uña*) a causa de su semejanza con una uña. En las costas del mar Rojo abundan estos moluscos de donde se saca este perfume, muy usado por las mujeres árabes...”²³ El *gálbano* designa una goma-resina que entraba en la composición de ciertos perfumes..., de olor acre, no muy agradable solo, pero se le añadía a otros perfumes para fijar el olor y espantar los mosquitos.”²⁴

Según el texto, esta mezcla debía quemarse *delante del testimonio* (v.56), o tablas de la Ley, es decir, delante de la cortina que separaba el *santo* del *santísimo*²⁵.

1 Ex 30:343. — 2 Cf. Sal 45:9; Gant 3:6. — 3 Is 60:6; Mt 2:11. — 4 Sal 141:2. — 5 Ap5:8; 8:3. — 6 Cf. Wellhausen, *Prolegomena, zur Geschichte Israels* (1905) p.63s. — 7 A. Barrois, o.c., II p.409. — 8 Cf. Ez 45:17. — 9 Esd 6:10; 1 Mac 10:39. — 10 Neh 10:32. — 11 Mt 17:23. — 12 2 Sam 24:1s. — 13 Cf. Núm 1:3; 20. — 14 Cf. Ex 25:1-9. — 15 Cf. M. J. Lagrange, o.c., p.15:55. — 16 Cf. 1 Re 7:23-26; 2 Par 4:2-5. — 17 Cf. Cant 1:13; 4:14; 5:1.5; véase art. Myrrhe en DB IV 1363-1365. — 18 En la India se llama *cacynama* (“madera odorífera”); véase art. *Cinnamome* en DB II 770-772. — 19 A. Clamer, o.c., p.253. — 20 Cf. Lagrange, o.c., p. 198.205. — 21 Jer 6:20. — 22 Véase art. Resine: DB V 1056. — 23 Véase art. *Onyx*: DB IV 1822-1823. — 24 Cf. Plinto, *Hist. Nat.* XIII 2; XIX 58; A. Clamer, o.c., p.254- — 25 Cf. Ex 30:6.

31. Nuevas Ordenaciones.

Los Artífices de Toda la Obra (1-11).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Sabrás que yo llamo por su nombre a Besalel, hijo de Uri, hijo de Jur, de la tribu de Judá. ³Le he llenado del espíritu de Dios, de

sabiduría, de entendimiento y de ciencia en toda clase de obras, ⁴para proyectar obras artísticas, para labrar el oro, la plata y el bronce, ⁵para tallar piedras y engastarlas, para tallar la madera y ejecutar trabajos de toda suerte. ⁶Le asocio Odolías, hijo de Ajisemec, de la tribu de Dan. He puesto la sabiduría en el corazón de todos los hombres hábiles para que ejecuten todo lo que te he mandado hacer: ⁷el tabernáculo de la reunión, el arca del testimonio, el propiciatorio de encima y todos los muebles del tabernáculo, ⁸la mesa con sus utensilios, el candelabro de oro con sus utensilios, el altar de los perfumes, ⁹el altar de los holocaustos con sus utensilios, el pilón con su base; ¹⁰las vestiduras sagradas para Aarón y sus hijos, para ejercer los ministerios sacerdotales; H el óleo de unción y el timiama aromático para el santuario. Cuanto yo te he mandado hacer, ellos lo harán.”

No sería fácil hallar en el pueblo israelita obreros capacitados para la ejecución de aquel vasto plan de obras tan suntuosas, aunque es de suponer que hubiera algunos preparados en arquitectura y orfebrería que hubieran tomado parte en la construcción de Ramesés y Pitón, de que nos habla el texto sagrado. Pero hay que tener en cuenta que el legislador, al presentar tan maravillosos planos a realizar, piensa en el origen divino de ellos. **En su mentalidad teocrática, Dios señala** los detalles más nimios decorativos del santuario, porque tiene especialísima providencia de su pueblo, y, por otra parte, convenía recalcar el origen divino del santuario en todas sus partes para que las generaciones futuras sintieran gran veneración por él. Así como los planes del santuario vienen de Dios, así los artífices del mismo han sido especialmente preparados por el mismo Dios, que les infundió *espíritu de entendimiento, de sabiduría y de ciencia* (v.5) para que fueran habilísimos en la ejecución de sus delicadas obras. Sólo una sabiduría divinamente infundida le parecía al hagiógrafo capaz de hacer obras tan primorosas e imprimirles el carácter sagrado que les mereciese el respeto del pueblo. Esta idea debe ser la que primordialmente se propone inculcar el autor al ponderar la grandeza de una obra tan santa como era la morada de Dios. Aun así, esa morada, igual que la del templo de Jerusalén, sería obra de hombres, en lo cual se fija San Pablo al decir a los atenienses que Dios habita en los templos fabricados por los hombres¹. Salomón ya lo había dicho en la oración consacratoria del templo², maravillándose **de que Dios se dignara morar en una casa de fabricación humana.**

El Precepto Sabático (12-17).

¹²Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹³“Habla a los hijos de Israel y diles: No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es entre mí y vosotros una señal para vuestras generaciones, para que sepáis que soy yo, Yahvé, el que os santifico. ¹⁴Guardaréis el sábado, porque es cosa santa. El que lo profane será castigado con la muerte; el que en él trabaje será borrado de en medio de su pueblo. ¹⁵Se trabajará seis días, pero el día séptimo será día de descanso completo, dedicado a Yahvé. El que trabaje en sábado será castigado con la muerte. ¹⁶Los hijos de Israel guardarán el sábado y lo celebrarán por sus generaciones y sus descendientes, como alianza perpetua; ¹⁷será entre mi y ellos una señal perpetua, pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y tomó aliento.”

Después de la insistencia del Decálogo sobre la observancia del sábado, otra vez vuelve la Ley sobre el mismo punto, y con más fuerza que antes. El fundamento de este precepto está en la santidad del sábado y **en la necesidad de respetar esa santidad.** Concuerdá esto con la concepción

de 20:8s. A esto se añade otra razón: que el sábado es la *señal* de la alianza entre Yahvé e Israel (v.13), de manera que quien profana el sábado se hace reo del quebrantamiento de la alianza, **cometiendo un grave delito contra Yahvé e Israel**. De aquí la gravedad de las sanciones (v.15), en que también insiste el legislador. Quebrantar el sábado vendría a ser una especie de sacrilegio, un crimen de lesa majestad divina y patria.

El v.16 indica claramente la diferencia entre los diez mandamientos de la Ley, que Dios escribe con sus dedos en dos tablas de piedra para entregar a Moisés, y los otros preceptos. Los primeros aparecen promulgados por Dios mismo, los otros por Moisés. Todo esto nos indica la dignidad del Decálogo comparado con los demás preceptos de la Ley. La observancia del día séptimo, como consagrado a Yahvé, era una cosa peculiar de los hebreos, algo que los distinguía de los otros pueblos. Por eso venía a ser el sábado una *señal* de las relaciones de Israel con su Dios, una *señal* de su alianza con Yahvé.

La pena capital contra los que trabajaban en sábado, de hecho se cumplió no pocas veces, como se nos recuerda a propósito de los que recogieron leña en día de sábado³. Es interesante el antropomorfismo del v.17: “(Yahvé) en el séptimo día cesó en su obra y *tomó aliento*.” Se le presenta, pues, como a un operario que trabajó sin descanso seis días para terminar fatigado y exhausto. El hagiógrafo, para insistir en el carácter divino de la institución del sábado, no duda en presentar al mismo Dios cumpliendo el descanso sabático. Es la razón de la distribución de la obra de la creación en seis días naturales, una concepción litúrgica y antropomórfica.

Las dos Tablas de la Ley (18).

¹⁸**Cuando hubo acabado Yahvé de hablar a Moisés en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios.**

Ese versículo parece continuación de 29:46, y se refiere a 24:12, donde Yahvé dice a Moisés que le dará la Ley escrita en tablas de piedra por él mismo. Es un modo de encarecer el origen fundamental divino del Decálogo, la *charta magna* del mosaísmo. Naturalmente, no es necesario tomar al pie de la letra la afirmación de que Yahvé las escribió en piedra con su propio dedo. Son expresiones antropomórficas que recalcan la procedencia divina del Decálogo. Por ello debía ser objeto de especial veneración y observancia en las generaciones futuras.

¹ Act 17:24; Heb 9:11; 24. — ² 1 Sam 8:265. — ³ Cf. Núm 15:32-36.

32. Apostasia de Israel.

“**E**l análisis de algunos capítulos que siguen presenta muchas dificultades, cuya solución resulta conjetural. Se pueden encontrar vestigios de relatos paralelos. Así, unas veces es Moisés el que recibe la orden de recoger las joyas de los hijos de Israel¹, otras es Aarón el que manda que se lleven los anillos de oro de las orejas²; el becerro es presentado como de oro fundido³.”

El Becerro de Oro (1-6).

¹El pueblo, viendo que Moisés tardaba en bajar de la montaña, se reunió en torno de Aarón y dijo: “Nada, haznos un dios que vaya delante de nosotros. Porque ese Moisés, ese hombre que nos ha sacado de Egipto, no sabemos qué ha sido de él.”²Aarón les dijo: “Tomad los arillos de oro que tengan en sus orejas vuestras mujeres, vues-

tros hijos y vuestras hijas, y traédmelos.”³Todos se quitaron los arillos de oro que llevaban en las orejas y se los trajeron a Aarón.⁴El los recibió de sus manos, hizo un molde, y en él un becerro fundido, y ellos dijeron: “Israel, ahí tienes a tu dios, el que te ha sacado de la tierra de Egipto.”⁵Al ver eso Aarón, alzó un altar ante la imagen y clamó: “Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé.”⁶Al día siguiente, levantándose de mañana, ofrecieron holocaustos y sacrificios eucarísticos, y el pueblo se sentó luego a comer y a beber, y se levantaron después para danzar.

La tendencia de Israel a la idolatría se manifiesta en toda su historia. No es de maravillar. Es muy difícil para un individuo abstraerse al medio ambiente, y para un pueblo, más difícil aún. Y los pueblos que rodeaban de cerca a Israel eran politeístas, adorando diversos dioses, encarnación de las fuerzas de la naturaleza.

Para aquellas mentalidades primarias, la fuerza de la vida, de la vegetación y los astros y fenómenos de la naturaleza se debían a alguna deidad particular que los encarnaba. Particularmente en Egipto, la zoolatría tenía una manifestación exuberante, y los hebreos sin duda que habían asistido como espectadores a las grandes procesiones y manifestaciones religiosas en honor del buey Apis y de la vaca Hator, símbolo de la luna. Tenían, pues, una mentalidad propensa a la idolatría. Por otra parte, el Yahvé del Sinaí era demasiado adusto e intransigente al no permitir representaciones figuradas. En su mentalidad infantil y concreta querían verle representado en algo sensible y atrayente. Por eso piden a Aarón: “Haznos un dios que vaya delante de nosotros” (v.1). Moisés, hasta entonces el conductor del pueblo, los había dejado solos, y no sabían si volvería. Así, parece que quieren llevar delante de ellos en sus desplazamientos una imagen de Yahvé, que los ha liberado de Egipto, como los ejércitos egipcios llevaban en sus estandartes las imágenes de sus dioses victoriosos. En todo este relato conviene notar el lenguaje del hagiógrafo, lleno de ironía y de burla contra el culto de los ídolos, que echamos también de ver en los escritos proféticos. Aarón pide al pueblo las joyas que posean, sin hacer ninguna resistencia a la solicitud heterodoxa de los hebreos, y las funde para fabricar el “becerro de oro,” que es al instante aclamado por el pueblo: “Ahí tienes, Israel, a tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto” (v.4)⁴. El texto no dice cómo fue fabricado el “becerro de oro.” Como en el v.20 se dice que fue quemado, tenemos que suponer que era de madera recubierto de láminas de oro fundido, como solían ser las estatuas de los dioses antiguos. El hecho que hayan escogido al *becerro* o toro joven para representar al Yahvé poderoso que los sacara de Egipto, se explica teniendo en cuenta que el *toro*, por su fuerza, era el símbolo de la divinidad entre los pueblos orientales. El dios lunar es llamado en los textos babilónicos “joven *toro* vigoroso, de cuernos sólidos,” y Adad, dios de la tempestad, “un joven toro vigoroso.”⁵ Así, podemos suponer que los israelitas, que pertenecían étnicamente por Abraham a los semitas mesopotámicos, hayan relacionado también la *fuerza* del toro con la de la divinidad como símbolo. Aarón, pues, condesciende con la mentalidad popular, y, para entretenerlos mientras vuelve Moisés, les invita a celebrar fiestas y jolgorios en honor de Yahvé, representado en el “becerro de oro.” A los *holocaustos* o sacrificios, en los que se quemaba toda la víctima, sucedieron los *pacíficos*, en los que se quemaba parte de la víctima, y la otra parte se comía en banquete de comunión entre los oferentes, el cual era seguido de alegres danzas (v.6).

Amenaza de Yahvé e Intercesión de Moisés (7-14).

¹Yahvé dijo entonces a Moisés: “Ve, baja, que tu pueblo, el que tú has sacado de la tierra de Egipto, ha prevaricado. ⁸Bien pronto se han desviado del camino que les

prescribí. Se han hecho un becerro fundido y se han prosternado ante él, diciendo: Israel, ahí tienes a tu dios, el que te ha sacado de la tierra de Egipto.”⁹ Yahvé dijo a Moisés: “Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz. ¹⁰Déjame, pues, que se desfogue contra ellos mi cólera y los consuma. Yo te haré a ti una gran nación.”¹¹ Moisés imploró a Yahvé, su Dios, y le dijo: “¿Por qué, ¡oh Yahvé!, vas a desfogar tu cólera contra tu pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y brazo fuerte? ¹²¿Por qué habrán de poder decir los egipcios: Para mal suyo los sacó de la tierra de Egipto, para hacerlos perecer en las montañas y para exterminarlos de sobre la tierra? Apaga tu cólera y perdona la iniquidad de tu pueblo. ¹³Acuérdate de Abraham, Isaac y Jacob, tus siervos, a los cuales, jurando por tu nombre, dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado se la daré a vuestros descendientes en eterna posesión.”¹⁴ Y se arrepintió Yahvé del mal que había dicho haría a su pueblo.

El acto de adoración del becerro era el paganismo introducido en el culto de Yahvé, precisamente cuando acababan de recibir la Ley y firmar la alianza. Los israelitas habían concebido al Dios del Sinaí, hablando entre truenos, como el dios de la tempestad Adad-Rammán, que aparece lanzando los rayos de pie sobre los cuernos de un toro. Cierto que Yahvé era el Dios de los truenos, y su carro los vientos, las nubes su velo, y las saetas los rayos de la tempestad⁶; pero no podía representarse ni asimilarse a ninguna divinidad conocida, pues su naturaleza espiritual está por encima de todo lo creado. Por ello, la reacción de Yahvé es colérica y amenazadora, ya que se ha infringido el segundo precepto del Decálogo, y tal vez el primero.

Es sobremanera conmovedora la conducta de Moisés al tener noticia de la prevaricación del pueblo, y la ingeniosa forma con que intercede cerca de Yahvé en favor de Israel. Y esta súplica encaja bien en las circunstancias: Yahvé acababa de sacar a Israel de Egipto con el pretexto de que le sirviesen en el desierto. Pues ¿qué dirían los egipcios ahora si destruyese a los que había liberado de la servidumbre? ¿Cómo iban a creer que los había castigado por aquel pecado? (v.12). El mismo honor y buen nombre de Yahvé exige que les perdone. Y como en otro tiempo Abraham, **Moisés obtuvo gracia de Yahvé**, el cual, una vez más, mostró que si, como justo castiga el pecado, **también sabe hacer misericordia y perdonar**⁷. Moisés, además, le recordó las antiguas promesas hechas a los patriarcas relativas a la multiplicación de su descendencia⁸. Ahora, pues, su verdad y fidelidad a lo prometido están en juego, y, por tanto, no puede hacer desaparecer a los descendientes de Abraham, sacados de Egipto con tan grandes prodigios. Como consecuencia de la intercesión de Moisés, Yahvé *se arrepintió del mal que había dicho haría a su pueblo* (v.14). Es una fórmula antropomórfica que encontramos repetida muchas veces en la Biblia⁹. El hagiógrafo describe a Dios según las reacciones psicológicas de los hombres. En realidad, Yahvé “no es un hombre para arrepentirse”¹⁰; pero para el efecto externo actúa como si se arrepintiese.

El Castigo (15-29).

¹⁵Volvióse Moisés y bajó de la montaña, llevando en sus manos las dos tablas del testimonio, que estaban escritas de ambos lados, por una y por otra cara. ¹⁶Eran obra de Dios, lo mismo que la escritura grabada sobre las tablas. ¹⁷Josué oyó el ruido que el pueblo hacía lanzando gritos, y dijo a Moisés: “En el campamento resuena ruido de batalla.” ¹⁸Moisés respondió: “No son gritos de victoria ni gritos de derrota; oigo la voz de los que cantan.” ¹⁹Cuando estuvo cerca del campamento, vio el becerro y

las danzas y, encendido en cólera, tiró las tablas y las rompió al pie de la montaña.²⁰ Tomó el becerro que habían hecho y lo quemó, desmenuzándolo hasta reducirlo a polvo, que mezcló con agua, haciéndosela beber a los hijos de Israel.²¹ Moisés dijo a Aarón: “¿Qué te ha hecho este pueblo para que tú hayas echado sobre él tan gran pecado?”²² Aarón respondió: “Que no se encienda la cólera de mi señor. Tú mismo sabes cuan inclinado al mal es este pueblo.”²³ Me dijeron: Haznos un dios que marche delante de nosotros, porque ese Moisés, ese hombre que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué ha sido de él.²⁴ Yo les dije: Que los que tienen oro se despojen de él. Me lo dieron, lo eché al fuego, y de él salió este becerro.”²⁵ Moisés, viendo que el pueblo estaba sin freno, pues se lo había quitado Aarón, haciéndole objeto de burla para sus adversarios,²⁶ se puso a la entrada del campamento y gritó: “¡A mí los de Yahvé!” Y todos los hijos de Leví se reunieron en torno de él.²⁷ Y él les dijo: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada sobre su muslo, pasad y repasad el campamento de la una a la otra puerta, y mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo.”²⁸ Hicieron los hijos de Leví lo que mandaba Moisés, y perecieron aquel día unos tres mil del pueblo,²⁹ Moisés les dijo: “Hoy habéis llenado vuestras manos a Yahvé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición.”

En el libro de los Jueces leemos un episodio que nos da a conocer a los levitas como especialmente consagrados al culto de Yahvé.

En los montes de Efraím instaló Mica un santuario en su casa, haciendo sacerdote de él a su hijo. Pero, habiendo llegado por allí un levita, procedente de Belén de Judá, se entendió con él para que desempeñara en su santuario los oficios de sacerdote. Aceptadas las condiciones por el levita, Mica exclamó: “Ahora sí que de cierto me favorecerá Yahvé, pues tengo por sacerdote un levita.” Poco tiempo después pasan por allí los danitas en busca de asiento, y se llevan los enseres del santuario y obligan al levita a seguirlos, diciéndole: “Cállate, ponte la mano en la boca, vente con nosotros, y serás nuestro padre y nuestro sacerdote. ¿Qué te es mejor, ser sacerdote de la casa de un solo hombre o serlo de una tribu o de una familia de Israel?” Y se fue con los danitas, para instalarse en la ciudad de Dan¹¹.

Pues aquí en el Éxodo tendríamos narrado, si no el origen, el signo de esta especial consagración de los levitas a Yahvé. El pecado de Israel había roto la alianza que acababa de contraer con Dios; habían, pues, cometido un crimen de lesa majestad divina y humana. Era preciso castigarle para aplacar a Dios y restablecer otra vez las buenas relaciones de El con su pueblo. Moisés llama a sí a los que se habían mantenido fieles a su Dios. Se presentan los *levitas*, los cuales, sin respeto alguno a los lazos familiares, ejecutan la venganza de Yahvé, y Moisés les declara que han cumplido un acto sacerdotal (“habéis llenado las manos a Dios”) al ofrecer la vida de los transgresores parientes; por eso Dios los colmará de bendiciones (v.29). De la misma manera, Fines, nieto de Aarón, recibirá la promesa del sacerdocio por un acto semejante de celo¹². La conducta de Moisés en este caso no parece responder a su mansedumbre y amor que en otras ocasiones manifiesta hacia su pueblo; pero conviene tener presentes las exigencias de la justicia y la necesidad de un escarmiento que cortara de raíz todo conato idolátrico. El derecho penal antiguo era mucho más rudo que el nuestro, y la ley mosaica condenaba la idolatría con la pena capital, aunque nos inclinamos a pensar que tal pena raras veces se cumplía¹³. Tal vez el autor sagrado, al narrar este episodio, se propuso dar una lección a los que en sus días se dejaban llevar de la inclinación al culto a los ídolos. De todos modos, la orden de matar dada por Moisés

en nombre de Dios ha de atribuirse al propio Moisés, que quiere autorizarse obrando en nombre de su Dios. El número de tres mil muertos hay que interpretarlo también a la luz del género literario hiperbólico, tan querido de los orientales.

Con el cumplimiento de la orden justiciera, los levitas han *llenado sus* manos para Yahvé (v.29) i es decir, han sido como *consagrados* a Yahvé, pues *llenar las manos* equivale a ordenar sacerdote¹⁴. Aquí se expresa que los levitas quedaron especialmente vinculados al culto de Yahvé, **recibiendo por ello la máxima bendición divina.**

Intercesión de Moisés por el Pueblo (30-35).

³⁰Al día siguiente dijo Moisés al pueblo: “Habéis cometido un gran pecado. Yo ahora voy a subir a Yahvé, a ver si os alcanzo el perdón.” ³¹Volvióse Moisés a Yahvé y le dijo: “¡Oh, este pueblo ha cometido un gran pecado I Se han hecho un dios de oro. ³²Pero perdónales su pecado o bórrame de tu libro, del que tú tienes escrito.” ³³Yahvé dijo a Moisés: “A él, que ha pecado contra mí, es al que borraré de mi libro.” ³⁴Ve ahora y conduce al pueblo a donde yo te he dicho. Mi ángel marchará delante de ti; pero, cuando llegue el día de mi visitación, yo los castigaré por su pecado.” ³⁵Y castigó Yahvé al pueblo por el becerro de oro que les hizo Aarón.

Después de la justicia severa ejecutada, Moisés sube de nuevo al monte a tratar con Dios del perdón de Israel. Aquí resalta la conducta del *mediador*. Recordemos la conducta de Abraham respecto de Sodoma. Moisés empieza por confesar el pecado del pueblo, para quien pide perdón, y de no concederle le pide a Dios que le borre del “libro de los vivos” (v.32). Es pedir la muerte. Según la mentalidad del Antiguo Testamento, Dios tiene un libro en el que están escritos los que han de permanecer vivos en amistad con El¹⁵. Es una especie de empadronamiento que Dios tiene de los hombres, y especialmente de los israelitas. Dios aquí no acepta la vida de Moisés, sino que quiere castigar al pueblo pecador, y si le perdona la vida, es a condición de enviarle un castigo especial por su transgresión (v.34). En castigo a su ingratitud, en vez de guiarle personalmente por el desierto, **enviará su ángel**¹⁶. Bajo su dirección entrarán en la tierra prometida.

1 Ex 33:5-6. — 2 Ex 32:2-3. — 3 Ex 32:24. — 4 Cf. 1 Re 12:18. — 5 Cf. P. Dhorme, *La religión assyro-babylonienne* p.59. — 6 Sal 18:8s. — 7 Cf. Dt 6:7s. — 8 Cf. Gén 15:5; 22:17; 26:4. — 9 Gén 4:7; Jue 2:18; 1 Sam 15:11; 35. — 10 1 Sam 15:29; Núm 23:19. — 11 Cf. Jue 18:1-31. — 12 Cf. Núm25:7s; Sal 106:315. — 13 Cf.Dt c.13. — 14 Cf. Ex 28:41; 29:9; Lev 21:10. — 15 Cf. Is 4:31, Sal 69:29; Ap 3:5-13:8; 17:8. — 16 Cf. Ex 23:20s.

33. Relaciones Familiares de Moisés con Yahve.

Orden de Partida (1-6).

¹Habló Yahvé a Moisés y le dijo: “Anda, subid ya de aquí tú y el pueblo que has sacado de Egipto, e id a la tierra que con juramento prometí a Abraham, a Isaac y a Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré. ²Yo mandaré delante de ti un ángel, que arrojará al cananeo, al amorreo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo. ³Sube a la tierra que mana leche y miel, pero yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo de dura cerviz, no sea que te destruya en el camino.” ⁴Al oír estas duras palabras, el pueblo se acongojó, y ya nadie se vistió sus galas. ⁵Entonces dijo Yahvé a Moisés: “Di a los hijos de Israel: Sois un pueblo de dura cerviz; si un solo instante

subiera con vosotros, os aniquilaría. Depon, pues, tus galas, y ya sabré yo lo que he de hacer.” ⁶Los hijos de Israel se despojaron de sus galas a partir del monte Horeb.

El pueblo se acongojó porque Dios no los iba a conducir directamente, como hasta ahora, y dejó sus *galas* y adornos. Yahvé no los abandonará del todo, pero no los guiará personalmente, como hasta ahora, sino que enviará su *ángel*, que los llevará a la tierra prometida. La enumeración de los pueblos que habitan en Canaán que han de ser arrojados (v.2), parece adición posterior. Sobre su identificación véase el comentario a Ex 3:8. El pueblo, vestido de luto, reconoce que ha pecado contra su Dios. Grande honor era tener un *ángel* de Yahvé por guía, pero era triste haber perdido la compañía del mismo Dios, y más todavía se entristece al oír que Yahvé le castigará a su tiempo. En medio de la misericordia que representa la compañía del *ángel* de Yahvé, todavía queda pendiente sobre la cabeza de Israel la espada de la justicia. Por aquí conocerá Israel lo que significan las palabras de Dios: “Tú eres un pueblo de dura cerviz.”

La Tienda de la Reunión (7-11).

⁷Moisés tomó la tienda y la puso fuera del campamento, a alguna distancia; le dio el nombre de tienda de reunión, y todo el que buscaba a Yahvé, iba a la tienda de reunión, que estaba fuera del campamento. ⁸Cuando Moisés se dirigía a la tienda, se levantaba el pueblo todo, estándose todos a la puerta de sus tiendas, y seguían con sus ojos a Moisés hasta que este entraba en la tienda. ⁹Una vez que entraba en ella Moisés, bajaba la columna de nube y se paraba a la entrada de la tienda, y Yahvé hablaba con Moisés. ¹⁰Todo el pueblo, al ver la columna de nube parada ante la tienda, se alzaba y se prosternaba a la entrada de sus tiendas. ¹¹Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Luego volvía Moisés al campamento, pero su ministro, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba de la tienda.

Hemos visto atrás las disposiciones de Yahvé sobre el *santuario* que quiere tener en medio del pueblo de Israel. Pero ese *santuario* tan suntuoso no está aún fabricado. Por consiguiente, no puede referirse a él lo que aquí se cuenta. Además, la simple lectura del texto nos deja la impresión de que la *tienda* de que aquí se trata no se parece en nada a la que nos hacen esperar los preparativos arriba mencionados.

Antes de esto hemos visto cómo Dios mandaba guardar un vaso del maná para perpetua memoria y que Moisés lo colocó “delante de Yahvé ante el testimonio.” Estas palabras eran oscuras, pero las aclaran las que ahora nos hablan de la “tienda de la reunión,” en que Yahvé se comunica con Moisés. Viviendo Israel en *tiendas*, tenía también en una *tienda* el “santuario de Yahvé,” más que para el culto, para consultar al Señor. En atención a la *santidad* de aquella *tienda*, a la que Yahvé descendía en forma de *nube* (v.6) a comunicar con Moisés como un amigo con otro, éste la planta fuera del campamento y la pone bajo el cuidado de su ayudante militar, Josué (v.11). Los textos nos hablan continuamente de las comunicaciones de Dios con Moisés; aquí se nos declara la forma en que esas comunicaciones se verifican. La *nube*, que tantas veces **se nos ofrece como la imagen de la presencia de Dios**, es la que aquí también descende. El pueblo la ve y en ella adora a su Dios, pues en ella se manifiesta sensiblemente. Pudiera creerse que esta separación obedecía a la prevaricación del becerro, como una protesta del líder, que no quiere que la “tienda de la reunión” permanezca en medio del campo manchado con el pecado de la idolatría. Pero en el texto no hay nada que sugiera esto, y lo más natural es considerar esta pequeña perícopa desligada de lo que precede y sigue. La *tienda* se plantaba de ordinario fuera del

campamento. Así lo exigía su *santidad*.

Se llama “tienda de *reunión*” porque en ella se encontraban Yahvé y Moisés. Como los santuarios antiguos se colocaban fuera de la ciudad, así la *tienda* de Yahvé estaba fuera del campamento. A ella debían ir los israelitas para consultar a Yahvé, pues allí estaba Moisés el *profeta*, que hablaba con Dios como un amigo con otro amigo.

Coloquio Confidencial de Yahvé y Moisés (12-23).

¹²Moisés dijo a Yahvé: “Tú me dices: Haz subir a este pueblo, pero no me das a saber a quién mandarás conmigo, a pesar de que me has dicho: Te conozco por tu nombre y has hallado gracia a mis ojos. ¹³Si, pues, en verdad he hallado gracia a tus ojos, dame a conocer el camino, para que yo, conociéndolo, vea que he hallado gracia a tus ojos” Considera que este pueblo es tu pueblo.” ¹⁴Yahvé le respondió: “Iré yo mismo contigo y te daré descanso.” ¹⁵Moisés añadió: “Si no vienes tú delante, no nos saques de este lugar, ¹⁶pues ¿en qué vamos a conocer yo y tu pueblo que hemos hallado gracia a tus ojos sino en que marches con nosotros, y nos gloríemos yo y tu pueblo entre todos los pueblos que habitan sobre la tierra?” ¹⁷Dijo Yahvé a Moisés: “También a eso que me pides accedo, pues has hallado gracia a mis ojos y te conozco por tu nombre. Yo mismo iré delante de ti y te guiaré.” ¹⁸Moisés le dijo: “Muéstrame tu gloria”; ¹⁹y Yahvé respondió: “Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yahvé, pues yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia; pero mi faz no podrás verla, porque no puede hombre verla y vivir.” ²⁰y añadió: “Ahí en ese lugar te pondrás conmigo sobre la roca. ²¹Cuando pase mi gloria, yo te meteré en el hueco de la roca, ²²y te cubriré con mi mano mientras paso; ²³luego retiraré mi mano y me verás las espaldas; pero mi faz no la verás.”

Aquí tenemos otro relato del mismo episodio, pero en el que el triunfo de Moisés es más completo. Comienza el profeta haciendo presentes a Dios sus palabras de benevolencia para con él y para su pueblo, pero no le ha dicho a quién mandará con él. Y Yahvé le contesta sin más: *Iré yo mismo contigo y te daré descanso* (v.14)¹. Bien podía descansar el caudillo llevando tal compañía. La intercesión de Moisés ha logrado cambiar los planes de Dios, pues antes dijo que enviaría su *ángel*, y ahora anuncia que, movido de sus plegarias, le acompañará personalmente. Moisés, agradecido a esta condescendencia, dice que, de no ser así, prefiere quedarse donde está, pues supone que allí tiene Yahvé su *morada* (v.16). Y añade que ninguna señal mejor puede dar Dios de que ama a su pueblo que la de acompañarlo y ser su guía y su gloria ante los pueblos.

Con esta concesión, Moisés se anima y pasa más adelante en su ruego, pues pide a Dios que le muestre su propia *gloria*, ya que la nube no era sino un *símbolo* de su presencia (v.18). Pero ¿cómo mostrarle su *gloria*, es decir, cómo manifestarse a sí mismo rodeado de gloria y majestad, estando escrito que nadie puede ver a Dios sin morir? Moisés había hablado con Yahvé cara a cara, como un hombre a su amigo²; pero Yahvé hablaba desde la *nube* que le ocultaba, y le había visto figurado en el *fuego*³. Pero ahora quiere contemplar la faz de Yahvé sin velos ni celajes, sin intermediario. Varias veces se habla en el Éxodo de la “gloria de Yahvé,” que el mismo pueblo contempla sin experimentar daño alguno⁴. Era esa *gloria* la nube arrebolada que aparece en la puesta del sol, o la *nube* azulada que se manifestaba en el cielo, símbolo de la presencia de Yahvé⁵. Pero sabía el pueblo que aquellas *nubes* no eran su Dios. Otra cosa era lo que Moisés pedía: ver a Dios en su plena realidad gloriosa y mayestática. Y esto es lo que se le niega. Es di-

fácil entender cómo, a la vista de este texto: *mi faz no podras verla, porque no puede verla hombre alguno y vivir* (v.19), algunos Padres y teólogos se han planteado el problema de si Moisés alcanzó la gracia de ver la esencia divina. **La gloria de Dios es inaccesible al hombre; por eso no se acepta la petición ingenua de Moisés**, pero se le va a conceder lo que es posible. Yahvé le va a dar a contemplar su *bondad* (v.19) o *gloria* según la versión de los LXX⁶, y, además, le dará a conocer su nombre: *y pronunciaré ante ti mi nombre*. Esa *bondad* y su *nombre* están reflejados en la frase que sigue: *Hago gracia a quien hago gracia, y tengo misericordia de quien tengo misericordia. Como si dijera que Dios obra movido por su misericordia y no por ninguna causa exterior a El. San Pablo cita estas palabras, y añade por vía de comentario: “Por consiguiendo, no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia.”*⁷ Los Padres añaden que en todas las obras de Dios hay misericordia y se funda en ella⁸. De donde resulta que la misericordia es el todo en las obras de Dios. Aplicado este principio a las presentes circunstancias, querrá decir que Yahvé otorga a Moisés la gracia que pide, y perdona al pueblo su pecado en virtud de su propia *misericordia*, por ser El quien es y no por los méritos del profeta o por las gracias del pueblo. Pero la sentencia del Señor tiene un valor universal, y ése es el que pone de relieve el Apóstol al estudiar el grave problema que le planteaba la suerte de Israel. Añade Dios, no obstante, que quiere darle a conocer el significado de su nombre, Yahvé, del cual dice El mismo: “Este es mi nombre para siempre, este mi memorial, o sea, el vocablo con que quiero ser recordado de generación en generación.”⁹ Para ello le manda subir a la montaña y situarse en la oquedad de una roca. El Señor pasará por delante, pero cubrirá con la mano dicha oquedad para que Moisés no pueda verle sino por la espalda (v.23). En esta escenificación ingenua debemos ver la preocupación del hagiógrafo en destacar la trascendencia divina, sin que sea necesario tomar el relato al pie de la letra en todas las particularidades. Esta escenificación parece tiene aire de parábola simbólica, en la que entran en juego nociones teológicas concretadas en protagonistas que actúan y dialogan. Aquí se destacan las ideas teológicas de la trascendencia divina y de su misericordia y bondad para con su siervo, Moisés, caudillo de Israel.

¹ En heb. “yo mismo” se expresa idiomáticamente “mi faz” (*panay*), como en asirio (*paniia*). Algunos autores han querido ver en la expresión “mi faz” una alusión a otra hipóstasis distinta de Yahvé, su *ángel*; cf. Lagrange: RB (1903) p.ais; P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament I* (1954) p.221. — ² Ex 33:11. — ³ Ex 16:17; 24:16. — ⁴ Ex 24:11. — ⁵ Ex 16:10; 24:163. — ⁶ En hebreo *tub*, que lo mismo significa *bondad* que *belleza*. — ⁷ Rom 9:16. — ⁸ Tomás de aquino, 1 q.21 3;4. — ⁹ Ex 3:15.

34. Renovación de la Alianza.

Moisés, de Nuevo en la Cima del Sinaí (1-9).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Haz dos tablas de piedra como las primeras, y escribiré en ellas lo que tenían las primeras, que rompiste, ²y está pronto para mañana subir temprano y presentarte a mí en la cumbre del monte. ³Que no suba nadie contigo, ni parezca nadie en ninguna parte de la montaña, ni oveja ni buey paste junto a la montaña.” ⁴Moisés talló dos piedras como las dos primeras y, levantándose muy temprano, subió a la montaña del Sinaí, como se lo había mandado Yahvé, llevando en sus manos las dos tablas de piedra. ⁵Yahvé descendió en la nube y, poniéndose allí junto a él, pronunció el nombre de Yahvé, ⁶y, pasando delante de él, exclamó: “Yahvé, Yahvé; Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, ⁷que mantiene su gracia por mil generaciones, y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los

hijos hasta la tercera y cuarta generación.”⁸ Moisés se echó en seguida a tierra, y, prosternándose,⁹ dijo: “Señor, si he hallado gracia a tus ojos, dignate, Señor, marchar en medio de nosotros, porque este pueblo es de dura cerviz; perdona nuestras iniquidades y nuestros pecados y tómalos por heredad tuya.”

En sustitución de las antiguas *tablas* rotas, Moisés debe preparar otras, en las que, a diferencia de las primeras, sólo será de Dios la escritura¹. Y a continuación se describe la teofanía prometida². Es una segunda revelación del nombre de *Yahvé* hecha a Moisés. Aquí se destaca más el carácter protector de Dios para su pueblo, basado en la justicia y en la misericordia, prevaleciendo ésta sobre aquélla, como ya se había expresado en el Decálogo³. La exclamación de Moisés es la mejor definición de lo que el nombre de *Yahvé* significa para Israel en su historia como prenda de protección: *Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación* (v.6-7). Aquí tenemos la plena significación del nombre de *Yahvé*, como símbolo de las relaciones entre Dios e Israel. Moisés lo acaba de entender en aquella visión. *Yahvé* es el *que es*, o mejor, el *que está con su pueblo*, el que mora en medio de éste, el que le acompaña y guía en todos sus caminos; y esto lo hace en virtud de su misericordia, clemencia y fidelidad en cumplir sus promesas, que se extienden de generación en generación sobre los que le temen. Por eso en el Salmo se repite tantas veces: “Porque su misericordia es eterna.”⁴ Esta misericordia obra sin estímulo de nadie, por sí misma. Por esto dice San Pablo que las promesas y los dones de Dios son sin arrepentimiento⁵, ya que Dios no se arrepiente de lo que una vez prometió, aunque cambien aquellos a quienes las promesas se han hecho, pues no se las ha hecho en atención a sus méritos, sino “por solas las entrañas de la misericordia de nuestro Dios.”⁶ Asimismo, en la Escritura se invoca el nombre de Dios, o Dios mismo asegura que hará tal cosa “por amor de su nombre”; lo que significa que obrará en todo eso por sí mismo, sin moción alguna externa. Aquí tenemos **la explicación histórica del nombre de Yahvé**, y la declaración *mas alta* que nos da el Apóstol, declaración aprendida, sin duda, no en las escuelas de Jerusalén, **sino en las del tercer cielo, adonde el Señor le admitió alguna vez**. San Juan definirá la naturaleza divina: “**Dios es amor.**”⁷ Es la explicación teológica más alta de las relaciones históricas de Dios con la humanidad⁸.

La expresión de que la justicia castiga hasta la tercera y cuarta generación, ya la hemos visto en 20:5, y está fundada en las rudas costumbres israelitas, que hacían responsables a los hijos de la culpa de los padres, contra la cual protesta el Deuteronomio⁹; pero, aplicado a la justicia divina, tiene su fundamento en la ley de la solidaridad, que hace a los hijos herederos de los padres. Ezequiel lo declara de un modo más alto, afirmando que en adelante cada uno morirá por su propio pecado¹⁰.

El Nuevo Pacto (10-27).

¹⁰**Yahvé respondió: “He aquí que yo voy a pactar alianza. Yo haré ante todo tu pueblo prodigios cuales no se han hecho jamás en ninguna tierra ni en ninguna nación, para que el pueblo que te rodea vea la obra de Dios, porque he de hacer cosas terribles. ”** ¹¹**Atiende bien a lo que te mando hoy: Yo arrojaré ante ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo.** ¹²**Guárdate de pactar con los habitantes de la tierra contra la cual vas, pues sería para vosotros la ruina.** ¹³**Derribad sus altares, romped sus cipos y destrozad sus “aseras.”** ¹⁴**No adores otro Dios que yo,**

porque Yahvé se llama celoso, es un Dios celoso. ¹⁵No pactes con los habitantes de esa tierra, no sea que al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten, y comas de sus sacrificios, ¹⁶y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrastren a tus hijos a prostituirse también ellos ante sus dioses. ¹⁷No te harás dioses de metal fundido. ¹⁸Guardarás la fiesta de los ázimos; durante siete días comerás pan ázimo, como te lo he mandado, en el tiempo señalado, en el mes de Abib, pues en este mes saliste de Egipto. ¹⁹Todo primogénito es mío. De todos los animales, de bueyes, de ovejas, mío es. ²⁰El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, y si no le redimes a precio, lo desnucará. Redimirás al primogénito de tus hijos y no te presentarás a mí con las manos vacías.” ²¹Seis días trabajarás; el séptimo descansarás; no ararás en él ni recolectarás. ²²Celebrarás la fiesta de las semanas, la de las primicias de la recolección del trigo, y la solemnidad de la recolección al fin del año. ²³Tres veces al año se prosternarán ante el Señor, Yahvé, Dios de Israel, todos los varones; ²⁴pues yo arrojaré de ante ti a las gentes y dilataré tus fronteras, y nadie insidiará tu tierra mientras subas para presentarte ante Yahvé, tu Dios, tres veces al año. ²⁵No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima, y el sacrificio de la fiesta de la Pascua no lo guardarás durante la noche hasta el siguiente día. ²⁶Llevarás a la casa de Yahvé, tu Dios, las primicias de los frutos de tu suelo. No cocerás un cabrito en la leche de su madre.” ²⁷Yahvé dijo a Moisés: “Escribe estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel.”

Esta sección relativa a la *alianza* tiene muchas semejanzas con la narrada en los c.20-24. El recopilador pone este relato a continuación de la rotura de las tablas, como si fuera un nuevo “código de la alianza,” cuando en realidad parece una nueva recensión del mismo de los c.20-24. “Las dos versiones de las *palabras de la alianza* presentan entre sí muchos detalles comunes, siendo los v. 10-26 como una segunda recensión de una parte de la ley cultural del código de la alianza (Ex 22:29-30; 23:12; 15-19); algunos autores consideran los v. 10-26 como el “Decálogo cultural o ritual,” con cinco preceptos relativos al sábado y a las observancias agrícolas de Palestina y cinco relativos a la ofrenda de los primogénitos y a los detalles del ritual pascual. Si el trabajo redaccional para unir entre sí las tradiciones de diversa proveniencia es difícil de determinar, se ve, sin embargo, generalmente la obra del redactor en el fin del v.1 y en los v.6-8.9-10.”¹¹

Moisés pide perdón por la prevaricación de su pueblo, y Yahvé accede a pactar con él. El texto no habla expresamente de *renovar* la alianza del 24:35, y, por consiguiente, parece está la *misma alianza* pero puesta como consecuencia de las súplicas de Moisés después de la prevaricación del pueblo. Por esto no es de extrañar que, al exponer las condiciones de semejante alianza, veamos repetidos una buena parte de los preceptos contenidos en el código de la alianza. En virtud de esta alianza, Yahvé promete arrojar a los cananeos, para dar a Israel la posesión de su tierra (v.11); pero esta expulsión no ha de entenderse literalmente, puesto que a continuación añade el precepto apremiante de no contraer alianza alguna con los habitantes de la tierra de Canaán (v.12) ni contaminarse con sus cultos, sino mantenerse fieles a Yahvé. Así, “arrojar a los cananeos” equivale a subyugarlos, apoderarse de su tierra, privándolos de sus ciudades, de sus campos. Sobre todo, los hebreos debían destruir los santuarios de los dioses cananeos, a fin de que no se convirtiesen en lazo para Israel, induciéndolos a abandonar a Yahvé, su Dios. Se prohíbe hacer alianza con los cananeos¹², se ordena destruir los altares cananeos, estelas o cipos y los bosques sagrados ó aseras¹³, **porque Yahvé es celoso y no admite competidor en el culto**¹⁴; no deben hacer dioses de metal fundido ¹⁵, deben observar la fiesta de los ázimos¹⁶ y entre-

gar los primogénitos (v.19)¹⁷; el del asno debe ser sustituido por un carnero¹⁸, y el del hombre, rescatado¹⁹; deben guardar el sábado (v.21)²⁰, celebrar la fiesta de Pentecostés (v.22) y practicar las tres peregrinaciones anuales al santuario de Yahvé (v.23)²¹. Para ello, Yahvé garantizará la paz total en Canaán, de forma que puedan ir tranquilos hacia el santuario (v.24).

Moisés Desciende del Monte (28-35).

²⁸Estuvo Moisés allí cuarenta días y cuarenta noches, sin comer y sin beber, y escribió Yahvé en las tablas los diez mandamientos de la Ley. ²⁹Cuando bajó Moisés de la montaña del Sinaí, traía en sus manos las dos tablas del testimonio, y no sabía que su faz se había hecho radiante desde que había estado hablando con Yahvé. ³⁰Aarón y todos los hijos de Israel, al ver cómo resplandecía la faz de Moisés, tuvieron miedo de acercarse a él. ³¹Llamólos Moisés, y Aarón y los jefes de la asamblea volvieron y se acercaron, y él les habló. ³²Acercáronse luego todos los hijos de Israel, y él les comunicó todo lo que les había mandado Yahvé en la montaña del Sinaí. ³³Cuando Moisés hubo acabado de hablar, se puso un velo sobre el rostro. ³⁴Al entrar Moisés ante Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía; después salía a decir a los hijos de Israel lo que se le había mandado. ³⁵Los hijos de Israel veían la radiante faz de Moisés, y Moisés volvía después a cubrir su rostro con el velo, hasta que entraba de nuevo a hablar con Yahvé.

El v.28a es considerado como obra del redactor para unir el código anterior con el contexto sobre la nueva escritura de las tablas. El v.28b es la secuencia natural de 34:10, como conclusión de los coloquios entre Yahvé y Moisés²². Las *diez palabras* o mandamientos deben aludir al Decálogo y no al conjunto legislativo ritual de v. 11-26. Naturalmente, la afirmación de que Yahvé “escribió las palabras de la alianza” hay que tomarla como antropomorfismo para recalcar el origen divino de la legislación. También la afirmación de que Moisés permaneció “cuarenta días y cuarenta noches” sin comer ni beber hay que interpretarla a la luz del género literario hiperbólico oriental y teniendo en cuenta el número estereotipado de 40, que suele indicar en la Biblia un largo lapso de tiempo.

Los c.32:18b-34:37 vienen a ser como un paréntesis intercalado en el relato de la permanencia de Moisés en el monte y la descripción de todos los elementos que entran en la organización del culto de Yahvé. Y así, la narración que sigue debe considerarse como la continuación de 32:18a. Después de haber permanecido tanto tiempo envuelto en la nube en que moraba Yahvé, el profeta baja con la “faz radiante,” reflejo de su íntima comunicación con Yahvé y, por tanto, reflejo de la *gloria* de Dios²³. En el hebreo se dice lit. “cuerno brillante de su faz” (v.26), y de ahí la traducción de la Vg. “*cornuta esset facies sua*,” propuesta ya por Aquila. En esta traducción tuvieron origen las representaciones de Moisés cornudo; “cuerno brillante” aquí parece que debe tomarse en el sentido de *rayos* brillantes” de luz, como los del sol²⁴. Ante este aspecto resplandeciente de la faz de Moisés, Aarón y el pueblo temieron y no osaron acercarse a él (v.30). **Era un axioma de que no podía verse a Dios sin morir.** Y esta sentencia no afectaba sólo a las relaciones directas con el mismo Dios, **sino también con los que vivían en la intimidad de Dios, como los ángeles**²⁵. Aquí Moisés aparece como el amigo íntimo de Dios, y, por tanto, en una esfera muy superior a los demás del pueblo israelita. San Pablo toma este suceso para declarar un gran misterio, de que él era testigo. Como los ojos enfermos no sufren la luz intensa del sol, así Israel no puede soportar la claridad del rostro de Moisés, el cual tiene que cubrirse con un velo cuando se presenta al pueblo. No de otro modo en los días de San Pablo Israel es incapaz de percibir la

claridad de la revelación evangélica, que los deslumbra, como deslumbraba a sus antepasados la claridad del rostro de Moisés²⁶. Habitados a leer las promesas divinas envueltas en tantas imágenes sensibles y en formas de bienes temporales, no alcanzan a entender esas promesas en su realidad divina y despojadas de su ropaje humano. Los deslumbra la gloria del Hijo de Dios, cuando ellos esperaban únicamente al Hijo de David. No entienden la liberación del pecado, pues suspiraban únicamente por la liberación de la dominación romana, ni saben apreciar la promesa de vida eterna, ellos tan aferrados a la vida terrena. **Esta misma es la razón de que Jesucristo propusiera su doctrina velada en parábolas²⁷.**

En Bar 3:5 encontramos una frase que sirve para esclarecer lo que leemos aquí sobre la faz radiante de Moisés: “El brillo es como la luz, y el que tiene dos cuernos en su mano es el velo de su majestad.”²⁸ En la hagiografía cristiana se habla también de santos que aparecían con su rostro radiante y como transfigurado; es el efecto de un contacto con un mundo superior. El texto sagrado no dice nada sobre el tiempo en que el rostro de Moisés aparecía transfigurado, pero podemos suponer que fue sólo durante aquellos días en que daba las leyes fundamentales en el Sinaí.

1 Cf. Ex 23:16. — 2 Cf. Ex 33:19-23. — 3 Ex 20:5-6. — 4 Sal 136. — 5 Rom 11:29. — 6 Lc 2:78. — 7 Jn 4:8. — 8 Cf. A. Colunga: *Ciencia Tomista* (1915) p. 11.117s. — 9 Dt 24:16. — 10 Ez 18:1; Jer 31:29. — 11 A. Clamer, o.c., p.268. — 12 Cf. Ex 23:23; 32; 33; y Ex 3:8 y com. — 13 Cf. com. a Ex 23:24. — 14 Cf. com. a 20:5. — 15 Cf. com. a 20:4; 23; Lev 19:4. — 16 Cf. com. a 23:15. — 17 Cf. com. a 13:12; 22:28-29. — 18 Cf. com. a 14:13; 23:15. — 19 Cf. com. a 23:15. — 20 Cf. com. a 23:12. — 21 Cf. com. a 23:17. — 22 Cf. Ex 32:30-33:4; 33:12-34:10. — 23 Dt 24:16-17. — 24 Cf. Hab 3:4; Mt 17:2. — 25 Cf. Jue 6; 226. — 26 2 Cor 3:135. — 27 Cf. Mt 13. — 28 Cf. I Re 22:11.

35. La Construcción del Tabernáculo.

Ofrendas del Pueblo Para el Tabernáculo (1-29).

¹Convocó Moisés la asamblea de todo Israel, y les dijo: “He aquí lo que Yahvé ha mandado hacer: ²Seis días trabajaréis, pero el séptimo será para vosotros santo, día de descanso, consagrado a Yahvé. El que en ese día haga un trabajo cualquiera, será castigado con la muerte. ³El sábado no encenderéis la lumbre en ninguna de vuestras moradas. ⁴Moisés habló a toda la asamblea de los hijos de Israel, y les dijo: “He aquí lo que ha mandado Yahvé: ⁵Tomad de vuestros bienes para hacer ofrenda a Yahvé. Ofrezcan todos voluntariamente una ofrenda de oro, plata, bronce, ⁶jacinto, púrpura, carmesí, lino, pelo de cabra, ⁷pieles de tejón teñidas de rojo y teñidas de jacinto, madera de acacia, ⁸aceite para el candelabro, aromas para el óleo de la unción y para el timiama, ⁹pedras de ónice y pedras de engaste para el efod y el pectoral. ¹⁰Cuantos de vosotros seáis hábiles, vengan para ejecutar todo lo que Yahvé ha mandado: ¹¹el habitáculo con su tabernáculo, su cubierta, sus anillos, sus tablo- nes, sus travesanos, sus columnas y sus basas; ¹²el arca y sus .barras; el propiciatorio y el velo de separación; ¹³la mesa con sus barras y los panes de la proposición; ¹⁴el candelabro con sus utensilios, sus lámparas y el aceite para el candelabro; ¹⁵el altar del timiama y sus barras; el óleo de unción y el timiama aromático; la cortina de la puerta de entrada al habitáculo; ¹⁶el altar de los holocaustos, su rejilla de bronce, sus barras y todos sus utensilios; la pila y su base; ¹⁷las cortinas del atrio, sus columnas, sus basas y la cortina para la puerta del atrio; ¹⁸los clavos del habitáculo y del atrio y sus cuerdas; ¹⁹las vestiduras sagradas para el servicio del santua-

rio, las vestiduras sagradas para el sacerdote Aarón y las vestiduras de sus hijos para los ministerios sacerdotales.”²⁰ Una vez que la asamblea de Israel salió de la presencia de Moisés, vinieron todos los de corazón generoso,²¹ y todos aquellos a quienes impulsaba su ánimo a ofrecer dones a Yahvé para la obra del tabernáculo del testimonio y todo cuanto para el culto y las vestiduras sagradas era necesario.²² Vinieron hombres y mujeres, y todos los de ánimo dispuesto ofrecieron pendientes, arillos, anillos, cadenas, brazaletes y toda suerte de objetos de oro, presentando cada uno la ofrenda de oro que dedicaba a Yahvé.²³ Cuantos tenían jacinto, púrpura, carmesí, lino, pelo de cabra y pieles de carnero teñidas de rojo y pieles de tejón, las trajeron.²⁴ Los que tenían plata o bronce se lo trajeron a Yahvé. Lo mismo hicieron los que tenían madera de acacia para los objetos destinados al culto.²⁵ Todas las mujeres que tenían habilidad para ello hilaron con sus manos lino, y trajeron su labor, el jacinto, la púrpura, el carmesí, el lino.²⁶ Todas las mujeres bien dispuestas y que tenían habilidad para ello, hilaron pelo de cabra.²⁷ Los principales del pueblo trajeron piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral;²⁸ aromas y aceite para el candelabro, para el óleo de unción y para el timiama.²⁹ Todos los hijos de Israel, hombres y mujeres, de corazón bien dispuesto, para contribuir a la obra que Yahvé había mandado hacer a Moisés, trajeron a Yahvé ofrendas voluntarias.

El precepto sabático tenía tal importancia en Israel, que le hallamos con frecuencia repetido en la Ley. Parece que aquí (v.2) el autor sagrado entrevé una época de intenso trabajo para la fabricación del santuario, y, temiendo que alguien crea que lo santo de la obra excusa la observación del sábado, lo vuelve a promulgar aquí, amenazando con la pena capital a quien lo quebrante.

Después de este preámbulo sobre el sábado, el legislador comunica las disposiciones de Yahvé tocantes al santuario, para el que son necesarios diversos materiales, tal como fue diseñado anteriormente. En la enumeración, el hagiógrafo reproduce palabra a palabra muchas veces lo ordenado en los c.25-31. Las ofrendas deben ser voluntarias. Y el pueblo responde generosamente en sus diversas clases sociales. Las mujeres, además de dar sus joyas, trabajan hábilmente para el santuario. Tenemos aquí el mismo espíritu de entrega que el mostrado por los primates del pueblo cuando se trató de la construcción del templo de Jerusalén¹. No deja de sorprender cómo pudo hallarse en el pueblo, que había salido huyendo de Egipto, tanta abundancia de material textil y de piedras preciosas, metales y hasta pieles de lujo. No cabe duda que aquí nos encontramos con el género literario hiperbólico, que tiende a idealizar la época del desierto a la luz de realizaciones posteriores **en el templo suntuoso de Jerusalén**. Ya hemos visto cómo la salida de los israelitas de Egipto es descrita gloriosamente como el ejército de Yahvé ordenado en escuadrones, cuando en realidad eran una masa amorfa del pueblo que, atemorizada, se fue con Moisés a ciegas hacia el desierto, huyendo de los egipcios. No debemos olvidar que los textos del Pentateuco en gran parte han sido retocados por redactores posteriores, y éstos reflejan y trasladan concepciones de su época a los tiempos mosaicos del desierto. Prueba de ello son las leyes concretas relativas a la vida agrícola de Palestina, desconocida de las tribus nómadas de pastores acaudilladas por Moisés. El hagiógrafo quiere en este caso de las ofrendas más preciadas al tabernáculo mostrar la devoción y entrega del pueblo en masa para cumplir la voluntad de Yahvé.

Los Artistas (35:30-36:7).

³⁰Moisés dijo a los hijos de Israel: “Sabed que Yahvé ha elegido a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá.”³¹ El le ha llenado del espíritu de Dios, de sabi-

duría, de entendimiento y de ciencia para toda suerte de obras, ³²para proyectar, para trabajar el oro, la plata y el bronce; ³³para grabar piedras y engastarlas, para tallar la madera y hacer toda clase de obras de arte. ³⁴El ha puesto en su corazón el don de la enseñanza, así como en el de Oliab, hijo de Ajisemec, de la tribu de Dan. ³⁵Los ha llenado de inteligencia para ejecutar toda obra de escultura de arte, para tejer en diversos dibujos el jacinto, la púrpura, el carmesí, el lino; para ejecutar toda suerte de trabajos y para proyectar combinaciones.

1 Cf. 1 Par 29:63.

36. Los Directores de las Obras.

¹Besalel, Oliab y todos los hombres hábiles, en cuyo corazón había puesto Yahvé inteligencia y se sentían impulsados en su corazón para trabajar en esta obra, hicieron lo destinado al servicio del santuario como Dios se lo había mandado a Moisés. ²Llamó Moisés a Besalel y a Oliab y a todos los hombres hábiles a quienes había dado Yahvé entendimiento y corazón dispuesto, a ponerse a la obra para realizarla, ³y ellos tomaron de Moisés los dones que los hijos de Israel habían traído para ejecutar las obras destinadas al servicio del santuario, y cada mañana seguía el pueblo trayendo a Moisés sus voluntarias ofrendas. ⁴Pero un día los que hacían las obras para el santuario dejaron el trabajo, ⁵y vinieron a decir a Moisés: “El pueblo trae bastante más de lo que se necesita para hacer lo que el Señor ha mandado.” ⁶Y Moisés hizo publicar en el campamento que ninguno, hombre o mujer, trajera ya más dones para el santuario, y se impidió al pueblo traer más. ⁷Lo reunido bastaba y sobraba para todo lo que había de hacerse.

Dios había señalado a Moisés los principales ejecutores de sus planes y los que habían de dirigir toda la ejecución de la obra, pero no podían ser ellos los únicos en el trabajo. Moisés invitó por ello a cuantos se creían dotados de habilidad, y aquí de nuevo aparece la devoción popular. Hombres y mujeres, cuantos había en el pueblo capaces de alguna labor, acudieron a ponerse bajo la dirección de los maestros para trabajar a sus órdenes. Cuando Salomón se propuso levantar el templo de su Dios, no encontró maestros en Israel y hubo de acudir a Hiram, rey de Tiro¹, como lo había hecho su padre para edificar su casa². Naturalmente, el tabernáculo del desierto era más sencillo de construcción, y no hacían falta maestros canteros ni otros artífices selectos, sino únicamente carpinteros, herreros, tejedores y joyeros. Entre los que salían de Egipto, algunos debían conocer estos oficios, corrientes en la tierra de los faraones, y, puesto que la obra a realizar no era de grandes dimensiones, con algunos bastaba. Es curiosa la observación del hagiógrafo de que fue tanta la afluencia de materiales entregados, que los artistas pidieron a Moisés que prohibiera al pueblo que llevaran más. No cabe mejor elogio de las buenas disposiciones del pueblo, sin duda impresionado por la matanza de muchos después de la adoración del becerro de oro.

La Fabricación del Tabernáculo (8-38).

⁸Los hombres hábiles, de los que trabajaron en la obra, hicieron el habitáculo de diez cortinas de hilo torzal, de lino, jacinto, púrpura y carmesí, con querubines, en un artístico tejido. ⁹El largo de cada cortina era de veintiocho codos, y el ancho, de cuatro, todas de las mismas medidas. ¹⁰Unieronse cinco de estas cortinas en un con-

junto, y cinco en otro. ¹¹Se pusieron los lazos del jacinto al borde de la cortina que terminaba el primer conjunto, y lo mismo se hizo al borde de la última cortina del segundo. ¹²Cincuenta lazos para la primera cortina y otros cincuenta para el borde de la segunda de la última del segundo conjunto, correspondiendo los lazos unos con otros. ¹³Se hicieron cincuenta garfios de oro, con los que se unían unas a otras las cortinas, de modo que el habitáculo hiciera un solo conjunto. ¹⁴Se hicieron los tapices de pelo de cabra, para servir de tabernáculo sobre el habitáculo; ¹⁵cada uno de treinta codos de largo y cuatro de ancho, todos de la misma medida. ¹⁶Se unieron estos tapices, cinco en una parte y seis en otra. ¹⁷Se pusieron cincuenta lazos en el borde de la cortina que terminaba una parte y cincuenta en el borde de la que terminaba la otra, ¹⁸y cincuenta garfios de bronce para unir las cortinas, de modo que formasen un todo. ¹⁹Se hizo para el tabernáculo una cubierta de pieles de tejón teñidas de rojo, y encima otra de pieles de carnero, teñidas de jacinto. ²⁰Hiciéronse los tablones para el habitáculo; eran de madera de acacia, para ponerse de pie; ²¹cada uno de diez codos de largo y codo y medio de ancho. ²²Cada tablón tenía dos espigas, cerca una de otra, y así se hicieron todos los tablones del habitáculo. ²³Se hicieron veinte tablones para el habitáculo en el costado del mediodía, hacia el sur. ²⁴Se pusieron las cuarenta basas de plata debajo de los veinte tablones, dos para cada uno, para sus dos espigas. ²⁵Para el segundo costado, el del norte, se hicieron otros veinte tablones, ²⁶con sus cuarenta basas de plata, dos para debajo de cada uno. ²⁷Se hicieron seis tablones para el fondo del habitáculo, al lado de occidente, ²⁸y dos para los ángulos del habitáculo en el fondo; ²⁹eran dobles desde la basa hasta arriba, junto al primer anillo; así se hicieron estos tablones para los dos ángulos. ³⁰Había, pues, ocho tablones con dieciséis basas, dos bajo cada tablón. ³¹Se hicieron cinco travesanos de madera de acacia para los tablones de un costado del habitáculo, ³²cinco para los del otro costado y cinco para los del fondo del lado de occidente. ³³El travesano de en medio se extendía a todo lo largo de los tablones del uno al otro extremo. ³⁴Se revistieron de oro los tablones y se hicieron de oro los anillos por donde pasaban las barras traveseras, y se revistieron éstas de oro. ³⁵Se hizo el velo de jacinto, púrpura, carmesí e hilo de lino torzal, con querubines trazados en un artístico tejido. ³⁶Se hicieron para él cuatro columnas de madera de acacia revestida de oro, con garfios de oro, y se fundieron para ellas cuatro basas de plata. ³⁷Se hizo para la entrada del tabernáculo un velo de jacinto, púrpura, carmesí e hilo torzal, en tejido de vario dibujo. ³⁸Se hicieron para este velo cinco columnas con sus garfios, revistiendo de oro los capiteles y los anillos, siendo de bronce las cinco basas.

Desde que comenzó la obra se podía repetir el *ferret opus*, porque todos trabajaban con ardor en aquello que les había sido encomendado, de suerte que en nueve meses quedó concluida toda la obra. La descripción de la construcción del tabernáculo y sus diferentes partes está calcada casi literalmente en las órdenes detalladas dadas para su erección que hemos visto antes³, aunque aquí, más lógicamente, se describe primero el habitáculo y después sus utensilios.

1 Cf. 1 Re 5:6; 7:13. — 2 2 Sam 5:17. — 3 Cf. Ex 26:1-37.

37. Objetos Litúrgicos.

El Arca (1-9).

¹Besalel hizo el arca de madera de acacia, de dos codos y medio de largo, y uno y medio de ancho, y uno y medio de alto. ²La revistió de oro puro por dentro y por fuera e hizo en ella una moldura todo en derredor. ³Fundió para ella cuatro anillos de oro, poniéndolos a sus cuatro pies, dos a un lado y dos al otro. ⁴Hizo las barras de acacia, y las revistió de oro, ⁵y pasó las barras por los anillos de los lados para poder llevarla. ⁶Hizo el propiciatorio de oro puro, de dos codos y medio de largo y codo y medio de ancho; ⁷y los dos querubines de oro, de oro batido, haciendo un cuerpo con los dos extremos del propiciatorio; ⁸los dos querubines salían del propiciatorio mismo en sus dos extremos; ⁹tenían las alas desplegadas hacia lo alto y cubrían con ellas el propiciatorio, de cara el uno al otro, y con el rostro vuelto hacia el propiciatorio.

La descripción coincide en la forma y medidas con la que hemos visto proyectada ya anteriormente: un cofre de unos 1,25 metros de largo por 0,75 de alto y de ancho. Sobre ella, el opérculo o *propiciatorio*, y sobre éste dos querubines con dos alas extendidas uno contra otro, con el rostro vuelto hacia el *propiciatorio*. Eran como el escabel de la majestad divina invisible, que especialmente se hacía presente en el “arca del testimonio.” En Dt 10:3 dice Moisés que él hizo el arca de acacia, lo que no está en contradicción con lo que se dice aquí de que el constructor fue el artista Besalel, ya que éste trabajaba a las órdenes y según los diseños de Moisés.

La Mesa de los Panes de la Proposición (10-16).

¹⁰Hizo la mesa de madera de acacia, de dos codos y medio de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto. ¹¹La revistió de oro puro, e hizo la moldura todo en derredor. ¹²Hizo el reborde de oro, de un codo de alto, y en él una moldura de oro, todo en derredor. ¹³Fundió para la mesa cuatro anillos de oro y los puso a los cuatro pies de ella. ¹⁴Los anillos estaban cerca del reborde, y servían para recibir las barras con que transportarla. ¹⁵Hizo las barras de acacia y las revistió de oro; servían para llevar la mesa. ¹⁶Hizo todos los utensilios de la mesa, sus platos, sus cazoletas, sus copas y sus tazas para las libaciones, todo de oro puro.

La “mesa de los panes de la proposición” es — conforme a lo establecido en 25:23-30 — de unos 1,25 metros de largo por unos 0,75 de alto y 0,50 de ancho. No faltaban las molduras de oro y los cuatro anillos de oro para colocar en ellos las barras traveseras que habían de transportarla.

El Candelabro (17-24).

¹⁷Hizo de oro puro el candelabro, con su pie y su tallo de oro batido; sus cálices, sus globos y sus lirios hacían un cuerpo con él. ¹⁸De su tallo salían seis brazos, tres de un lado y tres de otro. ¹⁹Tenía en el primer brazo tres cálices de flor de almendro figurando un botón que se abre, y otros tres de la misma forma en el segundo brazo, y lo mismo en todos los seis brazos que salían del candelabro. ²⁰En el talle del candelabro había otros cuatro cálices de flor de almendro figurando un botón que se abre, ²¹el primero en el arranque de los dos primeros brazos, el segundo en el arranque de

los dos últimos.²² Los brazos y sus cálices hacían todos un cuerpo con el candelabro, y todo él era una sola masa de oro puro.²³ Hizo siete lámparas con sus despabiladeras y su plato de oro, de oro puro todo.²⁴ Se empleó para hacer el candelabro y sus utensilios un talento de oro puro.

La descripción detallada del candelabro es conforme a su proyecto, ya descrito en 25:31-40. Véase allí el comentario.

El Altar de los Perfumes (25-29).

²⁵Hizo el altar del timiama, de madera de acacia, de un codo de largo, un codo de ancho y dos codos de alto; sus cuernos hacían con él un solo cuerpo; ²⁶le revistió de oro puro por encima, por los lados, todo en derredor y los cuernos, y le adornó con una moldura de oro puro todo en derredor. ²⁷Por debajo de la moldura colocó los anillos de oro a los dos ángulos, dos en cada lado, para recibir las barras que servían para transportarlo. ²⁸Hizo las barras de madera de acacia y las revistió de oro. ²⁹Hizo también el óleo de la unción y el timiama según las reglas del arte de la perfumería.

El altar de los perfumes tenía un metro de altura por 0,50 de ancho y de largo, con los ángulos en forma de cuerno, como ya se indicó en el proyecto antes explicado¹. Como en el arca y en la mesa de los panes de la proposición, no faltaban los anillos para llevar las barras traveseras o andas que debían transportarlo.

¹ Cf. Ex 30:1-5 y com.

38. Partes del Tabernáculo.

El Altar de los Holocaustos (1-8).

¹Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia, de cinco codos de largo, cinco de ancho, cuadrado, y tres codos de alto. ²A los cuatro ángulos hizo los cuernos, formando con él un solo cuerpo, y los revistió de bronce. ³Hizo todos sus utensilios, los vasos para la ceniza, las palas, las bandejas, los tenedores y los braseros. Todos estos utensilios eran de bronce. ⁴Hizo para el altar una rejilla de bronce, a modo de malla, y la colocó debajo de la cornisa del altar, hacia la mitad de él, por debajo. ⁵Fundió cuatro anillos para las cuatro puntas de la rejilla de bronce, para recibir las barras. ⁶Hizo las barras de madera de acacia y las revistió de bronce, ⁷y pasó las barras por los anillos a los dos lados del altar, para transportarlo. Lo hizo hueco, en tableros. ⁸Hizo el pilón de bronce, con los espejos de las mujeres que velaban a la entrada del tabernáculo de la reunión.

La descripción es idéntica a la de 27:1-8. En el v.8 se añade la anotación de que con el bronce de los espejos de las mujeres se hizo el pilón de bronce del santuario. Supone que había mujeres que “con espejos velaban a la entrada del tabernáculo de la reunión” (v. 8). Los autores suelen recordar, a propósito de esto, que en los santuarios egipcios se presentaban mujeres con un espejo en

la mano izquierda. Parece que se trata de grupos de mujeres piadosas que frecuentaban el santuario. Pero, en realidad, ésta es la primera información a este respecto. En 1 Sam 2:22 se dice que los hijos de Helí tenían relaciones sexuales con las mujeres “que velaban a la puerta del tabernáculo de la congregación.” San Lucas hablará de la profetisa Ana, que estaba dedicada al servicio del templo¹.

El Atrio (9-20).

⁹Hizo el atrio. Las cortinas del atrio para el lado del mediodía eran de lino torzal y de cien codos de largo. ¹⁰Había veinte columnas con sus veinte basas de bronce. Los garfios de las columnas y sus anillos eran de plata. ¹¹Del lado del norte había cien codos de cortina con veinte columnas y sus veinte basas de bronce. Los garfios de las columnas y los anillos eran de plata. ¹²Del lado de occidente había cincuenta codos de cortina y diez columnas con sus diez basas. Los corchetes de las columnas y sus garfios eran de plata. ¹³En el lado de delante, al oriente, había cincuenta codos; ¹⁴quince codos de cortina de una parte y tres columnas con sus basas, ¹⁵y quince codos de cortina de la otra, con tres columnas y tres basas; una parte a un lado de la entrada del atrio, la otra al otro. ¹⁶Todas las cortinas que cerraban el atrio eran de hilo torzal de lino; ¹⁷las basas de las columnas, de bronce; los garfios y los anillos, de plata, y los capiteles estaban revestidos de plata. ¹⁸La cortina de la entrada del atrio estaba tejida en vario dibujo, en hilo torzal, jacinto, púrpura y carmesí; era de veinte codos de largo y cinco de alto en lo ancho, según la medida de las otras cortinas del atrio. ¹⁹Sus cuatro columnas y sus cuatro basas, de bronce; los garfios y los anillos, de plata, y los capiteles, revestidos de plata. ²⁰Todos los clavos para el habitáculo y el recinto del atrio eran de bronce.

La descripción del *atrio*, o rectángulo que rodeaba al santuario, es sustancialmente la que hemos visto en 27:9-19.

Sarna del Importe de Materiales Empleados (21-31).

²¹He aquí el cómputo de lo empleado para el habitáculo; el habitáculo del testimonio, hecho por los levitas de orden de Moisés y bajo la dirección de Itamar, hijo del sacerdote Aarón. ²²Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, hizo cuanto Yahvé había mandado a Moisés, ²³teniendo por ayudante a Oliab, hijo de Ajisemec, de la tribu de Dan, hábil escultor, dibujante, para tejido en varios dibujos en jacinto, púrpura y carmesí, de lino torzal. ²⁴El total de oro empleado en la obra del santuario, producto de las ofrendas, veintinueve talentos con setecientos treinta siclos al peso del siclo del santuario. ²⁵La plata de los de la asamblea que fueron incluidos en el censo se elevó a cien talentos y mil setecientos setenta y cinco siclos al peso del siclo del santuario. ²⁶Era una beca por cabeza, medio siclo, según el siclo del santuario, para cada hombre comprendido en el censo, de veinte años para arriba, o sea, de seiscientos tres mil quinientos cincuenta. ²⁷Los cien talentos de plata se emplearon para fundir las basas del santuario, las del velo; cien talentos, un talento por basa. ²⁸Con los mil setecientos setenta y cinco siclos se hicieron los garfios para las columnas y se revistieron los capiteles. ²⁹El bronce ofrendado subió a setenta talentos y dos mil cuatrocientos siclos. ³⁰De él se hicieron las basas de la entrada del tabernáculo de la reunión, el altar de bronce, con su rejilla, y todos sus utensilios; ³¹las basas

del recinto del atrio y las de la puerta, y todas las otras piezas de bronce del habitáculo y del recinto del atrio.

La sección de los v.21-31 interrumpe el relato de los c. 38 y 39. Por otra parte, parece que se anticipan ciertos hechos, pues supone a los levitas ya en funciones, lo que, según Núm 3, no tuvo lugar sino en el segundo mes del año segundo después de la salida de Egipto². Además, la evaluación de sumas de dinero aportadas supone el empadronamiento ordenado al principio del libro de los Números. Una tal evaluación parece basarse sobre una confusión entre la ofrenda voluntaria exigida para la construcción del santuario y la tasa de medio siclo impuesta como contribución para asegurar el servicio de la “tienda de la reunión.”³ La mención del *siclo del santuario* en los dos pasajes (38:26 y 30:13) supone la distinción establecida entre este siclo y el siclo ordinario; y esta distinción es de época tardía, y sólo se concibe después del establecimiento en Canaán. Se supone que esta perícopa (38:21-31) formaba originariamente parte de un sumario más detallado que comprendía igualmente lo que había sido entregado en maderas, telas y piedras preciosas, del que provendría el principio del 39:1a⁴.

Las estimaciones dadas aquí en talentos de oro o de plata son extremadamente exageradas, según es ley en estas descripciones sobre el glorioso pasado, idealizado conforme a concepciones grandiosas en consonancia con la magnificencia del templo de Salomón, y aun así la imaginación del redactor se desborda. Suponiendo el talento con un valor de 3.000 siclos, y el siclo de unos 15 gramos (varía el valor del siclo de 12 gramos a 16 gramos), cien talentos de plata y 29 de oro son una suma exorbitante, que no es imaginable se encontrara en poder de los israelitas por mucho que hubieran expoliado a los egipcios al salir. Lo mismo hay que decir de la cifra de 603.550 hombres empadronados de veinte años para arriba (v.26). Al comentar la cifra de 600.000 varones de a pie salidos de Egipto, hemos indicado cómo el redactor ha aumentado las cifras para idealizar la historia, concibiendo al pueblo hebreo como un ejército digno de paragonarse con el del mismo faraón. Estas cifras exorbitantes han de ser explicadas a la luz de la épica popular, que ha engrandecido los acontecimientos históricos, trasladando al pasado reflejos ambientales de su tiempo. Tenemos que suponer que el tabernáculo del desierto era modesto, conforme exigían las circunstancias de la vida nómada esteparia, si bien de gran magnificencia en comparación con las otras tiendas de pieles de cabra de los israelitas.

1 Lc 2:37. — 2 Cf. Núm 1:1. — 3 Ex 30:11-16. — 4 A. Clamer, o.c., p.284.

39. Los Ornamentos Sagrados.

Los Vestidos Sacerdotales (1-32).

¹Con el jacinto, la púrpura y el carmesí se hicieron también las vestiduras sagradas para el ministerio del santuario; las vestiduras sagradas de Aarón, como lo había mandado Yahvé: ²el efod, de oro, hilo torzal de lino, jacinto, púrpura y carmesí en obra plumaria. ³Laminó el oro y cortó las láminas en hilos para entretejerlos con el jacinto, la púrpura y el carmesí en obra plumaria; ⁴las dos hombreras que unían una a la otra las dos bandas por dos extremos; ⁵el cinturón del efod que éste lleva unido y es del mismo tejido, oro, jacinto, púrpura y carmesí. ⁶Talló dos piedras de ónice, encerradas en dos cápsulas de oro, para el engaste, y con los nombres de los hijos de Israel grabados según el arte de los grabadores de sellos; ⁷y las puso a las

hombreras del efod, para memoria de los hijos de Israel, como a Moisés se lo mandó Yahvé.⁸ Se hizo el pectoral, artísticamente trabajado, del mismo tejido del efod, oro, jacinto y púrpura y carmesí, en hilo torzal de lino.⁹ Era cuadrado y doble, de un palmo de largo y uno de ancho.¹⁰ Se le guarneció de cuatro filas de piedras; en la primera fila, una sardónice, un topacio y una esmeralda; ¹¹en la segunda, un rubí, un zafiro y un diamante; ¹²en la tercera, un ópalo, un ágata y una amatista; ¹³y en la cuarta, un crisólito, una ónice y un jaspe. ¹⁴Las piedras estaban engastadas en cápsulas de oro y correspondían a los nombres de los hijos de Israel, las doce según sus nombres, grabados en ellas como se graban los sellos, un nombre en cada una. ¹⁵Se hicieron para el pectoral cadenillas de oro torcidas en forma de cordones; ¹⁶dos cápsulas de oro y dos anillos de oro, y se pusieron los anillos a los extremos superiores del pectoral. ¹⁷Se pasaron los dos cordones de oro por los dos anillos de los extremos del pectoral a las dos cápsulas colocadas delante de las hombreras del efod. ¹⁸Se fijaron estos dos cordones a las dos cápsulas puestas en las hombreras del efod. ¹⁹Se hicieron otros dos anillos de oro, que se pusieron en los dos extremos inferiores del pectoral, a la parte baja del efod por de fuera; ²⁰se hicieron otros dos anillos de oro, que se pusieron en las dos hombreras del efod, abajo, en la parte delantera, cerca de la juntura, por encima del cinturón del efod, ²¹y fijaron el pectoral, uniéndose por sus anillos a los anillos del efod con una cinta de jacinto, para que se sostuviese el pectoral sobre la cintura del efod, sin separarse de él, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ²²Se hizo la sobretúnica del efod, toda de una pieza, tejida en jacinto. ²³Tenía en medio una abertura semejante a la de una cota y con un reborde todo en torno para que no se rasgase. ²⁴Se pusieron en la orla inferior granadas de jacinto, de púrpura y carmesí, en hilo de lino torzal, ²⁵y se hicieron las campanillas de oro puro, poniéndolas entre las granadas en el borde inferior de la vestidura, todo en derredor, ²⁶una campanilla y una granada, una campanilla y una granada, en el borde de la vestidura todo en derredor, para el ministerio, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ²⁷Se hicieron las túnicas de lino tejidas de Aarón y sus hijos; ²⁸las tiaras de lino para el ministerio; los calzones de hilo torzal de lino; ²⁹el cinturón de torzal de lino, jacinto, púrpura y carmesí en tejido plumario, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ³⁰Hicieron de oro puro la lámina, la diadema sagrada, y grabaron en ella, como se graban los sellos, “Santidad de Yahvé,” ³¹y se la ató como una cinta de jacinto a la tiara, arriba, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ³²Así se acabó toda la obra del habitáculo y del tabernáculo de la reunión, y los hijos de Israel hicieron todo lo que Yahvé había mandado a Moisés, así lo hicieron.

En esta descripción encontramos repetida la descripción de las vestiduras y distintivos del sumo sacerdote que hemos visto en el c.28, aunque con alguna variante de redacción. Así, en el *pectoral* no se alude al *urim* y al *tummim* (28:30), aunque en el Pentateuco samaritano es mencionado. Para la explicación de los detalles de estas vestiduras véase el comentario al c.28.

Presentación de los Trabajos a Moisés (33-43).

³³Presentaron a Moisés el habitáculo, el tabernáculo y todos los objetos que hacían parte de ellos, los garfios, las tablas, los travesanos, las columnas, las basas, ³⁴la cubierta de pieles de carnero teñidas de rojo, la cubierta de pieles de tejón y el velo de separación, ³⁵el arca del testimonio con sus barras y el propiciatorio; ³⁶la mesa con

todos sus utensilios, y los panes de la proposición; ³⁷el candelabro de oro puro con sus lámparas; las lámparas que habían de ponerse en él; todos sus utensilios y el aceite para las lámparas; ³⁸el altar de oro, el óleo de la unción y el timiama; el velo para la entrada del tabernáculo; ³⁹el altar de bronce y la rejilla de bronce, sus barras y todos sus utensilios; la pila con su base; ⁴⁰las cortinas del atrio, sus columnas, sus basas; la cortina de la entrada del atrio, sus cuerdas y sus clavos] y todos los utensilios para el servicio del habitáculo, para el tabernáculo de la reunión; ⁴¹las vestiduras sagradas para el servicio del santuario, las del sacerdote Aarón y las de sus hijos para las funciones sacerdotales. ⁴²Los hijos de Israel habían hecho todas sus obras conforme a lo que Yahvé había mandado a Moisés. ⁴³Moisés lo examinó todo, viendo lo que habían hecho, y todo lo habían hecho como Yahvé se lo había mandado, y Moisés los bendijo.

Aquí el hagiógrafo atribuye a todos los hijos de Israel la obra grandiosa realizada para reconocer la generosidad con que habían acudido para su erección y construcción. En cambio, aquí no se menciona a los directores artistas, que han sido los verdaderos autores de la obra. Moisés inspeccionó todo lo hecho y dio su aprobación, pues respondía a los planos primitivos trazados por el mismo Yahvé (v.43). La afirmación hay que entenderla en el estilo de concepción teocrática: **todas las obras importantes en la vida de Israel son directamente atribuidas a Yahvé, que es el Salvador y verdadero Forjador de la comunidad israelita como nación.**

40. Erección e Inauguración del Tabernáculo.

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“El día primero del mes prepararás el habitáculo y el tabernáculo de la reunión, ³y pondrás en él el arca del testimonio y la cubrirás con el velo; ⁴llevarás la mesa y dispondrás lo que en ella se ha de poner; llevarás el candelabro y colocarás en él las lámparas; ⁵pondrás el altar de oro para el timiama delante del arca del testimonio, y el habitáculo del tabernáculo de la reunión. ⁶Pondrás el altar de los holocaustos delante de la entrada del tabernáculo de la reunión. ⁷Pondrás la pila entre el tabernáculo de la reunión y el altar y echarás agua en ella: ⁸alzarás el atrio en torno y pondrás la cortina a la entrada del atrio. ⁹Tomarás óleo de unción, ungirás el habitáculo y cuanto en él se contiene; lo consagrarás con todos los utensilios, y será santo; ¹⁰ungirás el altar de los holocaustos y todos sus utensilios; consagrarás el altar y será santísimo; ¹¹ungirás la pila con su base y la consagrarás. ¹²Harás avanzar a Aarón y a sus hijos cerca de la entrada del tabernáculo y los lavarás en el agua, ¹³y luego revestirás a Aarón de sus vestiduras sagradas, y será sacerdote a mi servicio; ¹⁴harás acercar a sus hijos y, después de revestirlos de sus túnicas, ¹⁵los ungirás como ungiste al padre, y serán sacerdotes a mi servicio. Esta unción los ungirá sacerdotes perpetuamente entre sus descendientes.” ¹⁶Moisés hizo todo lo que le ordenaba Yahvé; como se lo ordenó, así lo hizo. ¹⁷El día primero del año segundo fue alzado el tabernáculo; ¹⁸Moisés lo alzó, puso los tablones, las barras, los travesanos, y alzó las columnas; ¹⁹extendió el tabernáculo sobre el habitáculo y puso por encima la cubierta del tabernáculo, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ²⁰Tomó el testimonio y lo puso dentro del arca, y puso las barras del arca, y encima de ella el propiciatorio. ²¹Llevó el arca al habitáculo, y, habiendo colocado el velo de separación, ocultó el arca del testimonio, como Yahvé se lo había

mandado a Moisés. ²²Puso la mesa en el tabernáculo de la reunión al lado norte del habitáculo, por fuera del velo, ²³y dispuso en ella los panes, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ²⁴Puso el candelabro en el tabernáculo de la reunión, frente por frente de la mesa, al lado meridional del habitáculo, ²⁵y colocó en él las lámparas, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ²⁶Puso el altar de oro en el tabernáculo de la reunión, delante del velo, ²⁷y quemó sobre él el timiama, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ²⁸Puso la cortina a la entrada del habitáculo. ²⁹Colocó el altar de los holocaustos a la entrada del habitáculo, y ofreció el holocausto y la oblación, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ³⁰Puso el pilón entre el tabernáculo de la reunión y el altar, y echó agua en él para las abluciones; ³¹Moisés, Aarón y sus hijos se lavaron en él las manos y pies. ³²Siempre que entraban en el tabernáculo de la reunión para acercarse al altar, se lavaban, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ³³Alzó el atrio en torno del habitáculo y del altar, y puso la cortina a la entrada del atrio. Así acabó Moisés su obra. ³⁴Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la reunión, y la gloria de Yahvé llenó el habitáculo. ³⁵Moisés no pudo ya entrar en el tabernáculo de la reunión, porque estaba encima la nube, y la gloria de Yahvé llenaba el habitáculo. ³⁶Todo el tiempo que los hijos de Israel hicieron sus marchas, se ponían en movimiento cuando se alzaba la nube sobre el tabernáculo; ³⁷y si la nube no se alzaba, no marchaban hasta el día que se alzaba. ³⁸Pues la nube de Yahvé se posaba durante el día sobre el tabernáculo, y durante la noche la nube se hacía ígnea a la vista de todos los hijos de Israel, todo el tiempo que duraron sus marchas.

La descripción responde detalladamente a los planos ordenados que hemos visto. La fecha de la erección es nueve meses después de la llegada al Sinaí: el primer día del primer mes del segundo año del éxodo de Egipto. Los V.29-30 parecen una anticipación, ya que aparecen Aarón y sus hijos en funciones sacerdotales, mientras que en Lev 8 es Moisés el que ofrece el sacrificio.

El día de la consagración, **Yahvé tomó posesión del tabernáculo en forma de nube**¹. En la dedicación del templo de Jerusalén se repitió el fenómeno, de forma que los sacerdotes no podían entrar en el lugar santo². Moisés recibió las tablas de la Ley envuelto en la *nube*, símbolo sensible de la presencia de Yahvé³. Esa misma *nube* es la que guiará sensiblemente a los israelitas por las etapas del desierto⁴. Es la manifestación sensible de Yahvé a su pueblo y prenda de la protección que les ha de otorgar hasta que lleguen a la tierra de promisión.

Como los planos eran de Dios y los obreros principales preparados por El, pues se trataba de su morada, así ahora, concluida la obra, se hace la erección bajo las órdenes directas del mismo Yahvé. Cada cosa es colocada en su lugar previsto. Y entonces, una vez terminado todo, llegó el momento de Yahvé. Una nube luminosa, imagen de Dios, descendió sobre el tabernáculo y Yahvé tomó posesión de él. Desde ahora Yahvé establece su morada en medio de su pueblo para ser su Dios y para que Israel sea su pueblo, según tantas veces afirman los profetas. Cuando el profeta Ezequiel nos quiere mostrar a Dios abandonando su pueblo al furor de los caldeos, sale del templo una nube por la parte de oriente, y cuando luego quiere manifestar la reconciliación con Israel, en los días de la restauración, la misma nube vuelve por el mismo camino a instalarse en el templo restaurado⁵. Hermosas y expresivas imágenes de un misterio consolador, el misterio de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo para santificarlo y colmarlo de bendiciones, y hermoso y expresivo tipo de Cristo presente en medio de la Iglesia en el sacramento de la Eucaristía. Todo esto nos muestra cuan sabiamente iba Dios preparando en el Antiguo Testamento la realización de los misterios del Nuevo. El Eclesiástico, queriendo darnos una explicación moral

de esta imagen, dice que la *sabiduría* recibió del Señor este mandato: “Habita en Jacob y establece tu tienda en Israel... Y así tuve en Sión mi morada fija y estable, reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio; eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, su heredad.”⁶ Y puesto que Yahvé ha tomado posesión de su tabernáculo en medio del pueblo, es natural que lo tome asimismo de su gobierno y dirección, y así los últimos versículos del Éxodo nos declaran cómo Dios regía las marchas en Israel, y se alzaba la nube cuando habían de levantar el campo, y se quedaba quieta cuando debían acampar. Y para que esta presencia de Dios fuera más visible, la *nube* se volvía *ígneas* durante la noche, de suerte que todos pudiesen verla. Yahvé, generalísimo de los ejércitos de Israel, será el que dé las órdenes de partida⁷.

Es la idea que el Deuteronomio expresa mediante una imagen más familiar: “Has visto cómo en el desierto te ha llevado Yahvé, tu Dios, como lleva un padre a su hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar.”⁸ Esta idea de Dios guiando por el desierto al pueblo que había sacado de Egipto se halla tan impresa y viva en el alma de los autores sagrados, que ella misma les sugiere imágenes a cuál más expresivas para transmitir las al pueblo.

Consideraciones Generales Sobre el Santuario de Israel.

Los Padres de la Iglesia designan como cosas sagradas el santuario, lugar en que se rinde culto a Dios, y los enseres del mismo, a saber, el arca de la alianza, el candelero, la mesa, el altar de los perfumes, el altar de los holocaustos, el pilón y los vasos y otros instrumentos menores necesarios en los sacrificios. Las fuentes históricas para estudiar estas cosas sagradas las habremos de dividir en grupos.

El Primitivo Tabernáculo de Moisés. Los nómadas viven en tiendas de campaña, que en un momento se levantan, se pliegan, se cargan en los camellos y se trasladan a otra parte, según las exigencias de la vida pastoril. Sus templos, si los tienen, serán también tiendas de campaña, que, para distinguirlas de las ordinarias, designamos con el nombre latino de *tabernáculo*. Tal fue el templo que tuvo Israel durante su peregrinación por el desierto y aun mucho tiempo después, mientras conservó el recuerdo de su vida nómada. Así dijo Yahvé a David cuando quería levantar a su Dios una casa de cedro: “Mira, yo no he habitado en casa desde el día que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo.”⁹ La historia de esta *tienda* no carece de dificultades, las cuales procuraremos aclarar como mejor sea posible.

En efecto, mucho antes de llegar los israelitas al Sinaí recibieron de Dios la bendición del *mana*. Para conservar la memoria de tal beneficio dijo Moisés a Aarón: “Toma un vaso y pon en él un ómer de maná lleno y deposítalo *ante Yahvé*, que se conserve para vuestras generaciones. Aarón lo depositó *ante el testimonio*, como lo había mandado Yahvé a Moisés¹⁰. El texto griego en ambos lugares dice que el vaso se depositó *ante Dios*. Este mandato supone que en el campo de Israel había una tienda a modo de *santuario* nacional en que Dios moraba. Aunque este texto puede considerarse como anticipación redaccional del compilador posterior a Moisés.

Otro texto del mismo Éxodo es muy explícito, aunque, al parecer, se halla fuera de su contexto histórico, que le daría más claridad. Dice así: “Moisés tomó la tienda y la plantó fuera del campamento, a cierta distancia. Le había dado el nombre de *tienda de la reunión*, y todo el que deseaba consultar a Yahvé iba a la *tienda de la reunión*, que estaba fuera del campamento. Cuando Moisés se dirigía a la tienda, se levantaba el pueblo todo, estándose todos a las puertas de sus tiendas, y seguían con sus ojos a Moisés hasta que entraba en la tienda. Una vez que entraba en ella Moisés, bajaba la columna de nube y se posaba a la entrada de la tienda, y Yahvé hablaba con Moisés. Todo el pueblo, al ver la columna de la nube posada ante la entrada de la

tienda, se alzaba y se postraba a la entrada de su tienda. Yahvé hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo. Luego volvía Moisés al campamento, pero su ministro, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba de la tienda.”¹¹ Esto es claro. En el campo de Israel hay una tienda que Moisés plantó separada de las demás; a ella acude el profeta a consultar con su Dios, que baja en forma de columna de nube y habla familiarmente con su siervo. Moisés lleva a Yahvé las cuestiones que el pueblo le propone. El nombre de *tienda de la reunión* esto significa, pues a ella *acude* el pueblo con sus preguntas. La *tienda* está al cuidado de Josué, su lugarteniente militar, el cual no se aparta de ella mientras Moisés va y vuelve cuando quiere consultar a Yahvé.

Otra vez aparece en el libro de los Números esta *tienda*, cuando Dios dice a Moisés: “Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo, y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo, y que esperen allí contigo. Yo descenderé y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo.”¹²

Y efectivamente, así se hizo, y todos aquellos ancianos comenzaron a profetizar. Mas, habiéndose quedado en el campamento dos de ellos, uno llamado Eldad y otro llamado Medad, sobre ellos se posó el espíritu. Eran de los nombrados, pero no se presentaron ante el tabernáculo, y se pusieron a profetizar en el campamento. Corrió un mozo a avisar a Moisés, diciendo: “Eldad y Medad están profetizando en el campamento.” Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés desde su juventud, dijo: “Mi señor, Moisés, impídeselo.” Y Moisés respondió: “¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara y pusiera Yahvé sobre ellos su espíritu!” Volvióse Moisés al campamento, y con él los ancianos de Israel.”¹³ Es el mismo tabernáculo plantado fuera del campamento, y al que Dios bajaba en la columna de nube.

Otra vez, en el c.12, se hace mención del tabernáculo de la reunión. Aarón y María se dan a murmurar de su hermano Moisés a propósito de la mujer de éste porque era cusita. Yahvé les manda que vayan al tabernáculo de la reunión. Una vez allí, descendió Yahvé en la columna de nube y, poniéndose a la entrada del tabernáculo, llamó a Aarón y a María. Salieron ambos, y él les dijo: Oíd mis palabras: Si uno de vosotros profetizare, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara hablo con él, y a las claras, no por figuras, y él contempló el semblante de Yahvé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?¹⁴ No hay duda de que se trata del mismo tabernáculo de la reunión.

A él se hace referencia también en Dt 31:145, cuando Yahvé dijo a Moisés: “Mira que se acerca para ti el día de tu muerte; llama, pues, a Josué y esperad a la entrada del tabernáculo de la reunión, que le dé yo mis órdenes. Fueron, pues, Moisés y Josué y esperaron a la entrada del tabernáculo de la reunión. Aparecióse Yahvé en el tabernáculo, en la columna de nube, poniéndose la columna a la entrada del tabernáculo, y dijo Yahvé a Moisés: He aquí que vas a dormirte con tus padres...” Con esto llegamos al final de la vida de Moisés, y es siempre el mismo tabernáculo de la reunión en que Dios se le aparece en la columna de nube.

Y este tabernáculo de la reunión lo hallamos luego en Silo, donde Josué distribuyó sus suertes a las últimas tribus¹⁵. En el santuario de Silo se celebraba la “fiesta de Yahvé” durante la época de los jueces¹⁶; allí mismo acudía Elcana, padre de Samuel, cada año, porque allí estaba el “tabernáculo de Yahvé,” servido por Helí y sus hijos. Allí fue consagrado el niño Samuel para custodio del tabernáculo. La memoria de esta residencia del tabernáculo en Silo duró hasta la época de Jeremías, que lo recuerda en momento para él solemne¹⁷, como lo hace el propio salmista¹⁸.

Nueva Descripción Del Tabernáculo. Otro tabernáculo más suntuoso se nos describe en

los c.25-31 y 35-40 del Éxodo. “Subió Moisés a la montaña, y la nube le cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó Yahvé a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yahvé pareció a los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre de la montaña. Moisés penetró dentro de la nube y subió a la montaña, quedando allí cuarenta días y cuarenta noches.” Esta introducción ya nos da una imagen de Dios muy distinta de los pasajes precedentes. Yahvé se presenta como un fuego devorador en la cumbre de la montaña. Luego comienza a hablar al profeta y le dice: “Di a los hijos de Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis para mí de cualquiera que de buen corazón las ofrezca. He aquí las ofrendas que recibiréis de ellos: oro, plata y bronce; púrpura, violeta y púrpura escarlata carmesí; lino fino y pieles de tejón, madera de acacia, etc. Que me hagan un santuario y habitaré en medio de ellos. Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo de santuario y de sus utensilios.”¹⁹

Este texto es fundamentalísimo para formarse idea del tabernáculo, lo que va a describirnos. Dios quiere habitar en medio de su pueblo. Como dice más explícitamente en 29:45: “Habitaré en medio de los hijos de Israel, y seré su Dios. Conocerán que yo, Yahvé, soy su Dios, que los ha sacado de la tierra de Egipto para habitar entre ellos, yo Yahvé, su Dios.” Dios, creador del cielo y de la tierra, que tiene en el cielo su morada; el Dios santo, de cuya gloria está llena la tierra ²⁰, se digna bajar y tener morada en medio de su pueblo, dándole por aquí a entender que de verdad Yahvé es el Dios de Israel. Pero ¿cuál puede ser la morada de Dios? ¿De qué materiales ha de ser fabricada y cuál ha de ser su forma? Los materiales han de ser los más ricos de que dispone el hombre, y la forma ha de venir del cielo. Y para ejecutar esta obra, Dios mismo se prepara los artífices, llenándoles de sabiduría, de ciencia y de inteligencia²¹.

Los c.25:10-31:11 nos dan la más detallada descripción del tabernáculo, del mueblaje, de los ornamentos sacerdotales y hasta del ritual de la solemne consagración de los sacerdotes. **Todo ello viene dispuesto por Dios.** Sólo de esta suerte podría ser el santuario digno de la majestad y santidad de Yahvé. El santuario es móvil, como el santuario de un pueblo nómada, que con facilidad levanta sus tiendas y traslada su residencia de un lugar a otro.

Pero no es una simple tienda de campaña, como parece lo era la que dejamos atrás descripta. Tenía un armazón de tablones recubiertos de oro, asentados sobre basas de plata y unido todo él con barras de madera, pero cubiertas de oro. Del mismo metal eran los anillos en que han de entrar las barras para sujetar los tablones unos contra otros. La planta de este santuario es rectangular, y tenía 30 codos de largo por 12 de ancho y 10 de alto (unos 15 metros de largo, seis de ancho y cinco de alto). El interior estaba dividido en dos partes por una cortina. La primera parte era el *santo*; la segunda, el santísimo o *santo de los santos*, donde se colocaría el arca de la alianza, y en que suponía que moraba el Señor. En el santo, y ante la cortina que dividía las dos estancias, se colocarán la mesa de los panes de la proposición, el candelero de oro y el altar de los perfumes, también de oro. Aquí entraban cada día los sacerdotes a ejercer sus funciones. Pero en el *santo de los santos* sólo el sumo sacerdote podía entrar el día de la *expiación*. Este armazón de madera, recubierta de oro, llevaba cuatro cubiertas. La primera, de hilo fino teñido de púrpura violeta y adornado de querubines; la segunda era de pelo de cabra; la tercera, de pieles de carnero teñidas de escarlata, y la última, de pieles de tejón. Con esto quedaba el tabernáculo protegido contra los elementos atmosféricos. Esta tienda se levantaba en un campo de 100 codos de largo por 50 de ancho (un rectángulo de unos 50 m. de largo por unos 25 de ancho), cerrado por una serie de columnas de madera de acacia con varas de bronce, que sostenían una serie de ricas cortinas. Las del lado oriental, donde estaba la entrada, eran de colores variados. En medio de este campo y ante el tabernáculo se colocaba el altar de los holocaustos, y los grandes recipientes de agua necesarios en lugar donde cada día se inmolaban muchos animales,

La riqueza de los ornamentos sacerdotales correspondía a la del tabernáculo. Para la fabricación de toda esta obra ofreció el pueblo los materiales necesarios con tanta devoción y en tal abundancia, que fue necesario dar un bando ordenando que no trajesen más²². Cuando la obra estuvo acabada, Moisés la consagró toda según las órdenes de Yahvé, y erigió el tabernáculo y dispuso en él los muebles del culto divino. Entonces la nube cubrió el tabernáculo de la reunión, y la gloria de Yahvé llenó el habitáculo. Moisés no pudo entrar en el tabernáculo, porque estaba encima la nube, y la gloria de Yahvé llenaba el habitáculo²³. **Esta gloria de Yahvé era una nube luminosa con que Dios se hacía presente en medio de su pueblo.** Y el texto añade: “Todo el tiempo que los hijos de Israel hicieron sus marchas, se ponían en movimiento cuando se alzaba la nube sobre el tabernáculo, y si la nube no se alzaba, no marchaban hasta el día en que se alzaba.”²⁴ De esta suerte Yahvé dirigía personalmente los movimientos de su pueblo.

El libro de los Números completa esta descripción del tabernáculo, cuando nos habla del modo de acampar y de las marchas del pueblo, que corresponde todo a la magnificencia y santidad de la morada de Dios. Es notable el orden de acampar y de ejecutar la marcha. En el campo ocupa el centro el tabernáculo de Yahvé, que es como la tienda del General en Jefe. En torno de ella acampan los levitas, que forman la guardia de honor. Luego, las tribus, tres a cada uno de los puntos cardinales. Todo esto formaba un campo matemáticamente distribuido en que acampaban más de 600.000 varones mayores de edad. El orden de las marchas nos muestra también el concepto en que se tenía el santuario de Yahvé²⁵. Notemos luego que este santuario tan magnífico, servido por personal tan numeroso, no aparece en los documentos posteriores de la historia sagrada. O mejor, aparece algo que puede darnos la explicación del sentido que tiene esta suntuosa descripción del santuario de Yahvé. **Los profetas, en sus vaticinios mesiánicos, vienen a ser los historiadores inspirados del futuro reino mesiánico.** Los cuadros que de él nos ofrecen son variados, calcados siempre en la realidad que la historia y la vida de Israel les ofrece. Pero, entre todos, Ezequiel nos ofrece en su último oráculo²⁶ una descripción ideal arquitectónica del templo y de la restauración de la nación, sin excluir a los gentiles, que entrarán a formar parte del reino mesiánico. Semejante descripción no ha tenido nunca, ni tendrá jamás, realización material. En ella el profeta nos presenta un cuadro ideal, magnífico, de la organización del pueblo en los días de la misericordia de Dios. En este cuadro pretende dar cuerpo a las ideas fundamentales de la religión mosaica **y de las promesas mesiánicas.** Lo que otros profetas y el mismo Ezequiel nos pintan de ordinario en forma oratoria, nos lo ofrece aquí el hagiógrafo en estilo arquitectónico.

Pues lo que el profeta hace para darnos a conocer el futuro reino mesiánico, eso mismo hace otro profeta, que es el autor para presentarnos el reino de Yahvé en Israel en los tiempos pasados. Las descripciones son ideales, y por ello convencionales, conforme a las ideas grandes y majestuosas que **el autor tiene de Yahvé como centro de un reino sacerdotal** Por eso el santuario del desierto aparece idealizado conforme a las exigencias de la magnificencia oriental, habida cuenta de la magnificencia del templo deslumbrador de Salomón. En esta descripción resaltan ante todo dos ideas fundamentales, la santidad de Dios y su morada en medio de su pueblo. De ellas se deriva otra no menos importante: **la santidad que debe observar el pueblo de Yahvé en armonía con la de Dios.** A esto se añade la ejemplar devoción del pueblo hacia el santuario de Dios. Semejante devoción nos presenta también un pueblo un tanto ideal, distinto de la nación rebelde y de dura cerviz, que tantas veces, en el curso de la historia, atrae sobre sí la cólera de Yahvé, no obstante la valiosa intercesión de su caudillo y amigo de Dios. En suma, creemos que todo este cuadro es una *idealización* del tabernáculo histórico del desierto, de que nos hablan los otros documentos de la historia mosaica e israelita, como hemos notado anterior-

mente.

1 Cf. Núm 9,15. — 2 1 Re 8:10-11. — 3 Ex 20:12; 18. — 4 Ex 13:21-22; Núm 15:23. — 5 Cf. Ez 10:18s; 11:22s; 43:13. — 6 Eclo 24:13-16. — 7 Cf. Núm 10,13.333. — 8 Dt 1:31s. — 9 2 Sam 7:6. — 10 Ex 16:33s. — 11 Ex 33:7-11. — 12 Núm 11:10s. — 13 Núm 11:24-30. — 14 Núm 12:1-15. — 15 Cf. Jos 18:1s; 21:2; 22:9. — 16 Jue 21:195. — 17 Jer 6:12s. — 18 Sal 70:60. — 19 Ex 25:1-9 — 20 Is 6:3. — 21 Ex 35:30s. — 22 Cf. Ex 35:1s. — 23 Ex 40:343. — 24 Ex 40:368. — 25 Cf. Núm 10:1-1s. — 26 Cc.40-48.

Levítico.

Introducción.

Nombre.

Este libro se llama *Levítico* (del gr. Λευιτικόν) porque trata principalmente de los deberes y derechos de los pertenecientes a la tribu de *Leví*. Como los otros libros del Pentateuco, en la Biblia hebrea éste se denomina por las primeras palabras del TM: *Wayyiqra* (“y llamó”). Trata sobre todo del ritual del culto divino en el santuario.

División y Contenido.

La idea central de este libro es **la santidad de Dios, lo que exige un estado ritual y moral de santidad por parte de sus ministros**. Podemos distinguir las siguientes secciones: *a*) leyes sobre los sacrificios (1-7); *b*) consagración de los sacerdotes (8-10); *c*) leyes sobre las purificaciones rituales (11-16); *d*) leyes de santidad (17-26); *e*) votos y diezmos (27).

Integran, pues, el libro textos casi exclusivamente legislativos. Todas estas secciones van presididas por la **idea de la santidad de Yahvé**, que debe comunicarse de algún modo al pueblo de Israel, y particularmente a sus sacerdotes. Esto aparece de un modo particular en la sección llamada *código de santidad* (17-26). La primera parte (1-7) se refiere a los sacrificios y ofrendas de los fieles y al modo de ofrecerlos por los sacerdotes. Los sacrificios se dividen en: 1) *holocausto* (*óllah*) : se quema toda la víctima en el altar (1:3-17); 2) *oblaciones* (*minjah*) (2:1-16): ofrendas de flor de harina, incienso y aceite, como complemento de los sacrificios; 3) sacrificios *pacíficos* (*selem*) (3:1-17): se quemaban las partes grasas en el altar; 4) sacrificio por el pecado (*jattah*) (4:1-5:13), y por el delito (*asam*). Ambos son sacrificios *expiatorios* por faltas cometidas (5:14-6:7). La sección segunda, sobre la consagración de Aarón y sus hijos, es de carácter histórico-ritual (8-10). Los c.11-16 tratan de las impurezas legales contrarias a la *santidad* exigida a los israelitas como pueblo de Dios.

De aquí se deduce que nos hallamos ante una serie de colecciones de leyes que han sido compiladas después de haber tenido vida aparte en la tradición.

Composición del libro.

La crítica independiente niega todo origen mosaico a esta legislación levítica, y supone que es obra de una escuela sacerdotal influenciada por la personalidad de Ezequiel en los tiempos del destierro babilónico. Aquí sus principales ingredientes:

a) *Ley de santidad* (H: *Heiligkeitgesetz*), que comprende los capítulos 17-26. Se llama así porque predomina la idea de *santidad*. Constituye un código independiente, como el *código de la*

alianza en el Éxodo y el Deuteronomio. Los tres comienzan por leyes sobre los lugares de sacrificio, y se terminan por una exhortación y una conclusión: “Estos son los estatutos... que Yahvé establece entre El y los hijos de Israel en el monte del Sinaí por medio de Moisés.”¹ Pero este *código de santidad* asimismo está compuesto por elementos originariamente diversos, compilados por un redactor que a su vez es anterior al propiamente *sacerdotal*. Como no se destaca la persona del sumo sacerdote como jefe supremo de la jerarquía sacerdotal, su composición sería poco posterior al Deuteronomio, hacia el siglo VI. Puesto que son muchas las semejanzas con los textos de Ezequiel, no pocos autores suponen que éste es el autor de la *ley de santidad*². Pero también se han hecho notar las discrepancias, y por eso muchos creen que no se pueden identificar los autores de ambas legislaciones³, y en general se supone que la *ley de santidad* es anterior a Ezequiel.

b) *Ley de los sacrificios* (1-7). Esta colección parece interrumpir la legislación de Ex 25-40 y Lev 8s. Se supone que es obra de los sacerdotes del templo de Jerusalén.

c) *Ley de la pureza ritual* (11-15). Se considera también fuera de contexto, intercalándose indebidamente entre el c.10 y el c.16, que parecen literariamente complementarios.

d) *Ley sobre el día de la Expiación* (c.16). Este ritual debía de formar parte de los elementos secundarios, ya que no aparece en tiempos de Ezequiel.

e) *Ley sobre los votos y diezmos* (c.27). Tiene manifiesto carácter de apéndice y parece adición reciente al *código sacerdotal*.

f) *Consagración de los sacerdotes* (8-10). Forma parte del escrito fundamental, siendo la continuación de Ex 40, ya que Lev 8 es el cumplimiento de las órdenes dadas en Ex 39.

Tales son los diversos elementos del Levítico que han sido incorporados texto del Pentateuco. Esta fusión debió de tener lugar en tiempos de Esdras (s.V a.C.). De este modo, el “Levítico aparece como el libro religioso del Templo, a la vez ritual y manual de piedad, guía de los fieles y de los sacerdotes en sus relaciones con la Divinidad; elaborado en el curso de los siglos, habría recogido, adaptado y agrupado un conjunto de prescripciones, unas más antiguas, otras más recientes, pero que la piedad judía las hacía remontar sin distinción a Moisés.”⁴

Como se ve, los críticos acatólicos niegan toda paternidad mosaica a la legislación levítica, ya que toda es de la época del exilio, o inmediatamente antes o después. Esta se considera como el término de un proceso evolutivo de las legislaciones elementales del Éxodo (*código de la alianza*: c.20-23) y del Deuteronomio. De este modo, las grandes instituciones culturales (santuario, sacerdocio, sacrificios y fiestas) están sometidas a este proceso evolutivo histórico-legislativo.

Los autores Ortodoxos mantienen la autenticidad mosaica de la legislación levítica, conforme a las afirmaciones de la tradición judeo-cristiana. Es la aplicación a un caso concreto de la solución al problema general de la autenticidad mosaica del Pentateuco.

La ley levítica es la “condensación de la vida cultural de Israel desde Moisés hasta el fin del exilio de Babilonia; codificada muchas veces y elaborada según las necesidades, esta legislación fue, finalmente, recopilada por la mano de los sacerdotes para servir a su propia justificación.”¹⁰ Es preciso admitir una tradición sinaítica que sirva de base a los desarrollos posteriores, pero no podemos concebir que la legislación mosaica primitiva haya permanecido como esquema muerto en las nuevas vicisitudes de la vida nacional¹¹. Así, pues, debemos mantener el origen mosaico de las principales instituciones sacerdotales¹². Cazelles resume así el problema: “El autor ha recogido muchos textos *antiguos* que se ha contentado con *completar*, por ejemplo, sobreponiendo a un viejo ritual de purificación una liturgia nueva, inspirada en un concepto muy elaborado del pecado contra la Ley. Esta síntesis es *mosaica* en su *fondo religioso*..., pero sería difi-

cil atribuir su *redacción* a Moisés. Supone un largo contacto con los cananeos y una sedentarización prolongada, que ha hecho de las fiestas *agrícolas* la base del ciclo litúrgico. La civilización es *urbana* bajo muchos aspectos. El material cultural que admite no corresponde al que nos dan a conocer los libros históricos y proféticos que han precedido a Ezequiel... Se han hecho valer todavía muchas otras razones que impiden fechar esta síntesis antes del destierro, y se han subrayado desde hace tiempo numerosos puntos de contacto que presenta con Ezequiel. Pero ¿son posteriores todos los elementos de esta síntesis al gran profeta del destierro? Es muy improbable... La ley de santidad parece ser una codificación de los últimos tiempos de la monarquía, análoga en muchos puntos al Deuteronomio... Las demás leyes son más difíciles de fechar; con todo, la crítica está unánime en considerarlas como posteriores, y ciertos indicios hacen creer que su redacción es más tardía que la *Torah* de Ezequiel (40-48). En todo caso, cualquiera que sea su fecha de composición, estas síntesis particulares y la síntesis general del Levítico han sido hechas con un espíritu conservador, por espíritus conservadores, más solícitos de describir la costumbre preexílica que de reformarla. Querían mantener las antiguas usanzas y han dado la prioridad a los datos, en particular a las nociones de la lección divina, de Ley revelada y de pecado contra los mandamientos divinos, de modo que es en verdad del espíritu mosaico.”¹³

Doctrina Religiosa.

Se ha supuesto por los críticos independientes que esta legislación levítica representa un estadio inferior religioso respecto del mensaje profético, ya que los elementos éticos de la predicación de los profetas son sustituidos por un formalismo culturalista que degenerará en las concepciones farisaicas de los tiempos de Cristo. Es el estadio del *nomismo*, que se presenta como sucedáneo del *profetismo* cuando la virtualidad ascendente de la religión de Israel había agotado su contenido. Pero esta suposición no es exacta, ya que la legislación ritual del Levítico supone el contenido dogmático y moral de la religión mosaica, si bien en razón de los destinatarios — los sacerdotes, encargados del santuario — se centra la atención en torno a sus deberes culturales, lo que implica una serie de privilegios muy en consonancia con la concepción teocrática de la vida en Israel. Como los profetas no insistían en los deberes culturales del pueblo, porque existía una clase sacerdotal encargada de urgirlos, así aquí el legislador se preocupa sólo en este libro de la legislación relativa al culto, presuponiendo la exposición de las verdades religiosas y éticas en los libros anteriores, como el Deuteronomio.

Toda la legislación levítica tiene por base la concepción de la *santidad* de Yahvé, que exige santificación en los que a El se acercan y en el pueblo israelita en general: “Sed santos como yo soy santo, yo, Yahvé.”¹⁴ No puede darse formulación más solemne sobre los altísimos destinos de la nación israelita. Como colectividad estaba *consagrada* a Yahvé, pues era su “primogénito.”¹⁵ y su “reino sacerdotal.”¹⁶ Esta condición especialísima de Israel exigía que no podía comportarse como las demás naciones¹⁷, sino que tenía que *santificarse* con los preceptos de Yahvé¹⁸. Y dentro de la comunidad israelita, los pertenecientes a la clase sacerdotal están particularmente obligados a vivir en una atmósfera de *santidad* ritual y moral¹⁹, ya que aquélla no tiene más finalidad que fomentar ésta. Aunque las prescripciones levíticas se deban muchas veces a un derecho consuetudinario anterior al propio Moisés, como la distinción entre animales puros e impuros, sin embargo, el legislador les da un nuevo sentido religioso conforme a la mentalidad de su época. Todos los formalismos legales, que ahora a nosotros se nos antojan irracionales, eran para el legislador hebraico un medio de fomentar la idea de la *santidad* de Yahvé y de su pueblo²⁰. El legislador quería crear en Israel una conciencia de nación *sacerdotal*, de un pueblo que debía vivir aislado de los gentiles para no contaminarse y perder su misión histórica en

los planes divinos.

Por otra parte, no debe olvidarse que en la legislación levítica hay prescripciones de índole netamente moral: deberes para con el prójimo y prohibiciones del robo, la mentira, el fraude²¹. Se recalcan los deberes para con los padres²², los ancianos²³, los enfermos²⁴, y se prohíbe terminantemente el rencor y odio al prójimo²⁵. Incluso se ordena un trato de amor y benevolencia hacia el extranjero, como si fuera un israelita²⁶. Nos encontramos, pues, aquí con un código moral muy alto, digno de la mejor tradición profética y deuteronomica, lo que prueba que es falsa la acusación de un exclusivo *nomismo* formalista lanzada contra la legislación levítica²⁷.

Los sacrificios tienen una finalidad exclusivamente religiosa. Para el semita son la mejor muestra de adoración y entrega a Dios²⁸. Los sacrificios hebreos están llenos de sentido religioso: adoración, reconocimiento por los beneficios, sentido de expiación y de súplica²⁹. Por eso, la vida de culto a base de sacrificios debía ser fuente de vida religiosa y moral para el pueblo. Ciertamente que todo esto degeneró, y gran parte de los oferentes limitaban sus acciones a un puro formalismo, sin sentido de entrega del corazón a Dios, manifestada en el cumplimiento de sus preceptos³⁰. Contra este puro formalismo predicaban los profetas: “Yo amo la piedad y no los sacrificios;”³¹ pero es que los actos de culto eran entonces una caricatura de la finalidad de los mismos.

Vemos, pues, que la legislación levítica está penetrada de un gran sentido religioso y ético de la vida que no desmerece de la tradición profética: “Del conjunto de estas consideraciones sobre la santidad y los sacrificios levíticos se desprende el valor religioso del tercer libro del Pentateuco, harto frecuentemente desconocido o singularmente disminuido por la crítica moderna. Sus instituciones y sus prescripciones no son sencillamente la expresión de un ceremonialismo y de un formalismo estrechos; no ignoran las exigencias de una conciencia religiosa; por esta razón, lo mismo que las apremiantes exhortaciones del Deuteronomio o los oráculos inflamados de los profetas, tendrán ellas su parte en la formación de la conciencia del pueblo judío y en la salvaguarda de su vida religiosa, muy en particular de su fe monoteística, de la que constituyen de alguna manera la protección exterior contra las influencias paganas. Si este papel bienhechor de la legislación levítica ha sido sobre todo decisivo en los tiempos que siguieron al destierro, no lo fue menos real en los tiempos que precedieron; y si, al declinar de la historia judía, la Ley llegó a ser una carga demasiado pesada, es porque la casuística farisaica la había sobrecargado con todas las adiciones de su exégesis oral y la había hecho desviar de su verdadero sentido. Este papel, sin embargo, no podía menos de ser transitorio. San Pablo lo ha caracterizado bien cuando decía a los gálatas: “La Ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo...”³² Lo fue por la disciplina severa que impuso al pueblo judío con miras a conservar la fe en el verdadero Dios y por la absoluta sumisión a la voluntad divina que reclamaba.”³³

1 Lev 26:46. — 2 Semejanzas: Lev 17:10 y Ez 14:8; Lev 17:13 y Ez 24:7; Lev 17:12 y Ez 22:10; 11; Lev 19:13 y Ez 18:7; 12; 16; Lev 19:15 y Ez 22:18; 8; Lev 19:36 y Ez 45:10; Lev 21:1b-3 y Ez 44:25; Lev 21:5 y Ez 44:20; Lev 2:2:8 y Ez 44:31; Lev 22:15 y Ez 22:26; Lev 25:36-37 y Ez 18:8, etc. Véase A. Clamer, *Lévitique* (La Sainte Bible) (París 1946) 10. — 3 Discrepancias: Ez no menciona el sacrificio cotidiano o *perpetuo*, ni el cordero pascual, ni la fiesta de las trompetas ni la de Pentecostés, ni el rito del día de la Expiación, ni se menciona al sumo sacerdote. En Ez 44:22 se prohíbe a los sacerdotes que se casen con viudas, mientras que en Lev 21:13-15 pueden casarse con una viuda honesta. En cambio, el sumo sacerdote tiene que casarse con una virgen. — 4 A. Clamer, o.c., 12. — 5 M. J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*: RB (1898) 21. — 6 Prat, *La Loi de Moïse, ses progrès*: “Études,” 77 (1898), 48. — 7 Durand, *L'état présent des études bibliques en France*: “Études,” 90. — 8 Hummelauer, *Com. in Deuteron.* (París 1901) 79. — 9 EB n.177- — 10 W. Stoderl, *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung* (Marienbad 1933) — 11 Cf. J. Coppens, *L'histoire cirtique de l'A.T.* II; ID., *Les orientations nouvelles*: NKLh (1938) 670-674- — 12 A. Clamer, o.c., 16. — 13 H. Cazelles, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem) 15-18. — 14 Lev 19:2; 20:26; 21:8. — 15 Ex 4:22. — 16 Ex 19:6. — 17 Lev 20:24; 26. — 18 Lev 20:8; 21:8; 22:32. — 19 Lev 21:23; 22:9; 16. — 20 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 146-147. — 21 Lev 19:11; 35; 36. — 22 Lev 19:3. — 23 Lev 19:14. — 24 Lev 19:14. — 25 Lev 19:17-18. — 26 Lev 19:33-34 — 27 Se proclama la necesidad de la entrega del corazón a Dios: Lev 19:4; 12; 24. — 28 Cf. Lagrange, o.c., 268. — 29 Cf. Tomás de Aquino, 1-2 q.8s a. 2. — 30 Cf. Am 5:22; Os 8:13; Jer 5:20. — 31 Os 6:6. — 32 Gál 3:24. — 33 H. Cazelles, *Le Lévitique* (La Bible de Jérusalem) 26.

Leyes Sobre los Sacrificios.

Después de hablar de la erección del tabernáculo, sigue la legislación relativa a la vida litúrgica, y en primer lugar la relativa a los sacrificios, que son el acto central de culto del sacerdocio del Antiguo Testamento. Ya hemos visto algunas regulaciones particulares sobre los sacrificios¹, pero ahora llega el momento de hacer una exposición detallada y completa de sus diversas clases y ritual.

Debe notarse el modo con que se dan las leyes, siempre dentro de la concepción estrictamente teocrática, de forma que se prescinde de las causas segundas. Por ello, las fórmulas este-reotipadas “Dios habló” o “dijo a Moisés” han de entenderse en sentido amplio, de una asistencia divina al legislador para compilar, adaptar y aun establecer nuevas leyes. Rara vez ha de entenderse en el sentido estricto de revelación nueva concreta.

Los sacrificios son divididos en cinco categorías: *a*) holocaustos (c.1); *b*) oblaciones (c.2); *c*) sacrificios pacíficos (c.3); *d*) sacrificios por el pecado (c.4-5); *e*) los sacrificios por el delito (5:14-6:7).

La fuente de esta legislación suele ser la *sacerdotal*. Los críticos acatólicos han pretendido negar la autenticidad total mosaica de este minucioso ritual, suponiendo que es obra de un autor posterior al exilio babilónico de la escuela de Ezequiel. Pero hemos de notar que ya Amos en el siglo VIII habla de las diversas clases de sacrificios según el orden aquí establecido².

1. Los Holocaustos.

¹Llamó Yahvé a Moisés y le habló desde el tabernáculo de la reunión, diciendo:
²“Habla a los hijos de Israel y diles: Quien de vosotros ofreciera a Yahvé una ofrenda de reses, ofrecerá ganado mayor o ganado menor. ³Si su ofrenda es de holocausto de ganado mayor, será de un macho inmaculado; lo traerá a la puerta del tabernáculo del testimonio, para que sea grato a Yahvé; ⁴pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima, y será aceptada ésta para expiación suya, ⁵e inmolará la res ante Yahvé. Los sacerdotes, hijos de Aarón, llevarán la sangre y la derramarán en torno al altar que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. ⁶Desollarán el holocausto y lo descuartizarán. ⁷Los hijos del sacerdote Aarón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego, ⁸y ordenarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, ⁹las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé. ¹⁰Si la ofrenda es de ganado menor, holocausto de oveja o de cabra, ofrecerá un macho inmaculado, ¹¹y lo inmolará al lado del altar que mira al norte ante Yahvé; y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. ¹²Lo descuartizarán, y con la cabeza y el sebo lo dispondrá el sacerdote sobre la leña encendida del altar. ¹³Las entrañas y las patas se lavarán en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé. ¹⁴Si la ofrenda a Yahvé fuere un holocausto de aves, ofrecerá tórtolas o pichones. ¹⁵El sacerdote llevará la víctima al altar y, quitándole la cabeza, la quemará en el altar; la sangre la dejará correr sobre un lado del altar; ¹⁶los intestinos con sus excrementos

los tirará junto al altar, al lado de oriente, en el lugar donde se echa la ceniza. ¹⁷Le romperá las alas, y sin separarlas del todo, el sacerdote la quemará sobre la leña encendida en el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé.”

Las ofrendas (en heb. aramaizado *qorban*, lit. “lo que se acerca” al altar, de qrb, acercar)³ tienen que ser de animales domésticos, que pertenezcan en propiedad al oferente: ganado bovino, ovino, caprino y ciertas aves. No se admiten como *ofrendas* las fieras o animales salvajes, como gacelas (muy usuales en los sacrificios asirios), ni los peces.

Los *holocaustos* (v.3) eran los sacrificios por excelencia. Como su nombre indica (ὅλον, todo; καίω, quemar), las víctimas ofrecidas en *holocausto* se quemaban totalmente sobre el altar. En hebreo este tipo de sacrificio se llama *Oláh* (de la raíz 'áiah, levantar), cuya radical parece aludir al acto de ser *levantada* la víctima al altar para el sacrificio⁴. Se dice de esta clase de ofrenda que era de *suave olor a Yahvé* (v.9), porque implicaba la entrega total de la voluntad del oferente, ya que no se reservaba nada para su uso de la víctima como en los otros sacrificios. Por eso se le llama algunas veces el “sacrificio total” (*kalil*)⁵. Es el reconocimiento solemne de la soberanía de Dios sobre una cosa, ya que se la inutiliza en su honor. Este tipo de sacrificios es conocido en la época patriarcal⁶ y es el fundamental del culto levítico. Los ritos esenciales en la inmolación de cuadrúpedos, según la legislación levítica, eran: “la presentación de la víctima al altar, la imposición de las manos sobre ella del oferente, la inmolación, la aspersion del altar con la sangre, el desollamiento de la víctima, la descuartización de la misma, poniendo aparte las partes grasas; la colocación de las piezas sobre el altar, el lavamiento de las vísceras y, por fin, la combustión sobre el altar. Los actos relacionados directamente con el altar estaban reservados a los sacerdotes, mientras que los otros son cumplidos por los oferentes, aunque, a través de los siglos, los sacerdotes se han reservado actos que primitivamente estaban permitidos a los laicos.”⁷

El ceremonial era distinto si la víctima sacrificada era del ganado mayor o bovino, del ganado menor, ovino o caprino, o un ave. En el primer caso, que constituía el sacrificio más solemne, la víctima debía ser un macho inmaculado, es decir, sin defecto corporal alguno. El oferente “lo traerá a la puerta del tabernáculo para que sea grato a Yahvé, pondrá sus manos sobre la cabeza de la víctima y será aceptada ésta para expiación suya; e inmolará la res ante Yahvé. Los sacerdotes, hijos de Aarón, llevarán la sangre y la derramarán en torno del altar que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. Desollarán el holocausto y lo descuartizarán. Los hijos del sacerdote Aarón pondrán fuego en el altar y dispondrán la leña sobre el fuego y ordenarán sobre ella los trozos con la cabeza y lo pegado al hígado, las entrañas y las patas, lavadas antes en agua, y todo lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es holocausto, ofrenda encendida de suave olor a Yahvé” (v.9).

Son de notar en esta descripción las partes que el ritual deja al oferente y las que reserva a los sacerdotes. El oferente presenta la víctima, le impone las manos sobre la cabeza y la degüella. La imposición de las manos, que puede tener muchos sentidos, aquí significa la transmisión de sus poderes para representarlo. La ofrenda significa el ánimo del donante, su devoción; la sangre de la víctima, que va a ser inmolada, y “en la cual está la vida,” representa la vida misma de quien la ofrece. Recordemos a este propósito **el juicio del Salvador** sobre los que ofrecían sus dones para el tesoro del templo⁸.

La función del sacerdote comienza al recoger la sangre y derramarla en torno del altar; luego, preparar la víctima para disponerla sobre el altar y velar sobre ella hasta que quede totalmente consumida por el fuego. **Era éste el reconocimiento más perfecto de la soberanía de**

Dios, el acto latréutico por excelencia. La piel quedaba para el sacerdote como emolumento por su ministerio.

La víctima más valiosa era el novillo; por eso estaba reservada a los sacrificios por la comunidad⁹, por los príncipes de la familia real¹⁰, para la consagración de los levitas¹¹, y raramente aparece en los sacrificios privados.

La imposición de las manos aparece en diferentes sacrificios¹². El sentido exacto es muy discutido. Entre los romanos, la *manu-missio* indicaba la renuncia al derecho de posesión. Parece que en el sacrificio hebraico sobresale la idea de *solidaridad* del oferente con la víctima, que es su sustituto ante Yahvé. Esto se ve claro en el rito del sacrificio por el pecado, pues en éste la víctima sufre la pena por los pecados del oferente, y lo mismo en el sacrificio de *expiación*, en el que la víctima — macho cabrío emisario — lleva los pecados de Israel¹³.

En la inmolación, la sangre — vehículo de la vida —¹⁴ es la ofrenda por excelencia a la divinidad. En los sacrificios de holocausto y pacíficos era derramada al pie del altar, y en los expiatorios era asperionada, “No es sólo el don de la sangre y de la vida de la víctima inmolada, sino el don mismo de la sangre y de la vida del oferente, lo que es simbolizado por la efusión y la ofrenda de la sangre de la víctima a Dios,” pues esta sangre expía en vez del alma¹⁵, y, como en las alianzas entre semitas, selladas por la sangre, se crea un lazo de unión íntimo entre el Señor y el fiel, garantía de la benevolencia divina.”¹⁶

La piel de la víctima del *holocausto* pertenecía al sacerdote que ofrecía el sacrificio¹⁷, pero era quemada con la víctima en el sacrificio por el pecado,¹⁸ en el sacrificio para la consagración de los sacerdotes¹⁹ y en el rito de la vaca roja²⁰.

Debían consumirse por el fuego las diversas partes, incluso la cabeza — excluida en los sacrificios egipcios —²¹ y la grasa que recubre las entrañas, porque era como el bocado más exquisito, y, por tanto, era reservado a Dios y prohibido a los israelitas²².

El *holocausto* de *ganado menor* era igual al precedente. También debía ser la víctima un macho y sin defecto. Para apreciar el sentido religioso de esta circunstancia no hay sino acudir al profeta Malaquías, que reprende a los sacerdotes por su descuido en esta parte. Era una señal de su poca estima por el culto divino y por Aquel a quien se rendía ese culto²³.

No se menciona en el ritual de este holocausto la imposición de las manos ni el despellejamiento de la víctima, aunque han de suponerse. El lugar de la inmolación debe ser en el lado *norte* del altar (v.11), porque parece era el espacio libre para ello, pues al este estaban las cenizas (v.16), al oeste el pilón de bronce para las abluciones²⁴, y al sur era la subida al altar. No parece, pues, que haya alusión a la idea de que la divinidad habita hacia el septentrión²⁵.

El holocausto de las aves se hacía en forma análoga, pero el texto no dice nada acerca del sexo de la víctima. La razón de este detalle parece obvia, ya que no es un detalle tan fácil de apreciar como en los otros animales.

Como la ofrenda de las aves no aparece en el v.2 entre las autorizadas, se ha pensado que los v.14-17 serían una adición posterior, impuesta por el uso en beneficio de los pobres, pues a éstos se les autoriza expresamente la ofrenda de estas víctimas en caso de que no puedan presentar cosas de mayor valía²⁶.

En los monumentos egipcios aparecen las ofrendas de aves acuáticas²⁷. Las palomas eran animal sagrado entre los fenicios y sirios.

En Núm c.28-29 se detallan los diversos holocaustos que debían ofrecerse cada año por la salud del pueblo. Como antes indicamos, el *holocausto* era el rito central de culto levítico. Se ofrecía cada día, por la mañana y por la tarde, un cordero; era el sacrificio *tamid* o perpetuo. En el sábado se inmolaban dos corderos en vez de uno, y en las principales fiestas del año (Pascua,

Pentecostés y Tabernáculos) y en las neomenias o principios de mes se ofrecían otros holocaustos. Por aquí se echará de ver que el templo en ciertos días se convertiría en un verdadero macedo, que requeriría, además, una enorme cantidad de leña para la combustión de tanta carne, cuyo olor, que sería grato al Señor por la intención con que se hacía, debía ser menos grato al olfato de quienes no estaban hechos a vivir en medio de aquella humareda. Se comprende por aquí el problema que planteaba a muchos Padres, hechos al culto espiritualista del cristianismo, la consideración de aquellas carnicerías, que tan poco se diferenciaban de las que veían en los grandes templos paganos.

¿Por qué Dios prescribió estos sacrificios? ¿No sería que más bien los toleraría por pura condescendencia con las costumbres de los hebreos, para apartarlos de la idolatría? Tal es la sentencia de Agustín de Hipona y de algunos Padres griegos. Es una de tantas *condescendencias* de Dios, que, como sabio pedagogo, aprovechó la mentalidad primitivista de los hebreos, adoptando sus ritos y costumbres y adaptándoles a un nuevo sentido religioso monoteísta. Es el caso de la adopción del rito de la circuncisión y de otras leyes sociales y rituales. Siempre el misterio de los caminos de la Providencia en la historia, que no violenta la naturaleza sino en casos excepcionales.

A estos holocaustos, que formaban la parte principal del culto de la nación, hay que añadir los que la ley imponía a los particulares, como a los sacerdotes en su consagración, y los que voluntariamente ofrecían los fieles. Los autores sagrados se complacen en describirnos las grandes hecatombes que a veces se ofrecían a Yahvé, como la ofrecida por la asamblea del pueblo reunida por David en Jerusalén poco antes de su muerte. En ella “ofrecieron a Yahvé en holocausto mil becerros, mil carneros, mil corderos con sus libaciones y muchos sacrificios pacíficos por la salud de todo Israel, y comieron y bebieron ante Yahvé aquel día con gran gozo.”²⁸ Naturalmente, las cifras son hiperbólicas y no hay que entenderlas al pie de la letra. Siempre la imaginación de los orientales desorbita y agranda los hechos.

En la época de los reyes parece natural que fueran los que proveyeran al culto del templo. Después, en la época persa²⁹, como en la helenística³⁰, los mismos reyes gentiles atendían a esta necesidad, esperando con ello alcanzar las gracias del Dios de los judíos. Su concepto de la divinidad no les impedía rendir culto a otros dioses fuera de los suyos nacionales. Pero esto no era seguro, y Nehemías impuso a todos los israelitas el tributo de un tercio de siclo para el sostenimiento del culto³¹. El profeta Ezequiel, describiéndonos la futura restauración gloriosa de Israel, dice que será cuenta del príncipe proveer de víctimas para el holocausto, la ofrenda y la libación en las fiestas, en los novilunios, en los sábados, en todas las solemnidades de la casa de Israel³².

Los profetas han proclamado, por encima de los sacrificios rituales, la necesidad de la obediencia a Dios y la de atender a las necesidades de los desvalidos, como el huérfano, el pobre y la viuda. No es aceptable a Yahvé el sacrificio con las manos manchadas. Para ellos, los valores éticos están por encima de los puramente rituales³³. Esto no quiere decir que sean enemigos de los sacrificios cuando se ofrezcan con las debidas disposiciones morales. Isaías es tajante al respecto: “¿A mi qué, dice Yahvé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¿Quién os pide esto a vosotros, cuando venís a presentaros ante mí hollando mis atrios? No me traigáis más esas vanas ofrendas. El incienso me es abominable..., las fiestas con crimen me son insoportables...”³⁴

Algunos Padres de la Iglesia enseñan que el holocausto es la figura del sacrificio de Cristo³⁵, que los ha sustituido definitivamente. Es la afirmación clara del autor de la Epístola a los Hebreos: “No os habéis complacido ni en los holocaustos ni en los sacrificios por el pecado; en-

tonces yo dije: Heme aquí, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad.”³⁶ Es la nueva Ley, que sustituye y eleva la antigua; la nueva economía de salvación sobreponiéndose a la antigua, como etapa definitiva en los planes divinos de redención de la humanidad.

1 Ex 28:29. — 2 Cf. Am 5:21-22. Véase E. Mangelot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (Paris 1907) p.257 — 3 Los LXX traducen por δόπον (don). La palabra *qorban* es aramaica. En heb. *ofrenda* se dice *minjah*. *Qorban* aparece en Lev, Núm, Ez, Neh y Me 7:11. — 4 Cf. Lev 14:20; Jue 6:26: sacrificar equivale a *levantar* la víctima. — 5 Cf. 1 Sam 7:9. — 6 Cf. Gén 8:20; 22:13. — 7 A. Clamer, *Lévitique* (La Sainte Bible) (Paris 1946) p.30, — 8 Me 12:45. — 9 Núm c.28-29. — 10 Núm 7,15. — 11 Núm 8:12. — 12 En los *holocaustos*: Ex 29:15; Lev 8:18; en los sacrificios *pacíficos*: Lev 3:2; 8:13; en el sacrificio por el *pecado*: Lev 4:4; 15; 24; 8:14. — 13 Cf. A. Médébielle, *L'expiation dans l'Ancien Testament et le N. T. I* (Roma 1924) P.147s. — 14 “La vida está en la sangre” (Gén 9:4). — 15 Lev 17,11 (traducción de los LXX). — 16 A. Clamer, o.c., p.32. — 17 Lev 7:8. — 18 Lev 4:11; 16:27. — 19 Lev 8,17; 9,11. — 20 Núm 19:5. — 21 Herod., II 39. — 22 Lev 7:23; 25. — 23 Mal 1:6s. — 24 Ex 30:17; 40:30. — 25 Is 14:13; Ez 1:4; Sal 48:3 — 26 Cf. Lev 5:7; 12:8; 14:22; 30. — 27 Cf. Ancessi, *L'Égypte et Moïse* p.1 13-134, citado por A. Clamer, o.c., p.35. — 28 1 Par 29:31. — 29 Esd 7:17. — 30 2 Mac 9:16; 13:16. — 31 Neh 17:24. — 32 Ez 45:17. — 33 Cf. Is 1:11-12; Sal 40:7-9. — 34 Cf. Is 1:11-12. — 35 1-2 q.102 3.3. — 36 Heb 10:6-8. Véase *Holocauste* en DB III 734

2. Las Oblaciones.

¹Quien ofrezca a Yahvé una oblación de ofrenda incruenta, su oblación será de flor de harina, sobre la cual habrá derramado aceite y pondrá incienso. ²La llevará al sacerdote de los hijos de Aarón, quien, tornando un puñado de harina con aceite y todo el incienso, lo quemará sobre el altar, como combustión, en memoria, en olor suave a Yahvé. ³Lo que resta de la oblación será para Aarón y sus hijos, santísimo de las combustiones a Yahvé. ⁴Si ofrecieres oblación de cosas cocidas al horno, será de pastas de flor de harina, sin levadura, amasadas con aceite o untadas con aceite, sin levadura. ⁵Si la oblación fuera de frisuelos fritos en sartén, será de flor de harina amasada con aceite, sin levadura; ⁶la partirás en trozos y echarás aceite encima; es una oblación. ⁷Si la oblación fuere de cosa cocida en la parrilla, será de flor de harina amasada con aceite. ⁸Llevarás la oblación hecha de estas cosas a Yahvé, y la entregarás al sacerdote, quien la presentará ante el altar, y, al ofrecerla, ⁹tomará de la oblación la memoria, y la quemará sobre el altar. Es sacrificio, ofrenda encendida en olor de suavidad a Yahvé. ¹⁰El resto será de Aarón y sus hijos, santísimo de las oblaciones a Yahvé. ¹¹Toda oblación que ofrezcáis a Yahvé ha de ser sin levadura, pues nada fermentado ni que contenga miel ha de quemarse en el sacrificio a Yahvé. ¹²Podréis, sí, presentarlo como ofrenda de primicias, pero no se pondrá sobre el altar como ofrenda de suave olor. ¹³A toda oblación que presentes, le pondrás sal; no dejarás que a tu ofrenda le falte la sal de la alianza de Yahvé; en todas tus ofrendas ofrecerás sal. ¹⁴Si hicieres a Yahvé una oblación de primicias, la harás de espigas tostadas al fuego y hechas una pasta. Así ofrecerás la oblación de tus primicias, ¹⁵y derramarás aceite sobre ella, y pondrás encima incienso. Es una oblación. ¹⁶De ella quemará el sacerdote el memorial, una parte de la pasta en aceite y todo el incienso. Es combustión de Yahvé.

La *ofrenda* (en heb. *minjah*) era una especie de sacrificio incruento, que podía ofrecerse con el sacrificio cruento o sin este sacrificio. La materia de la *oblación* u *ofrenda* podía ser harina, frutas de sartén, espigas tostadas, aceite, incienso. Siempre había de ir acompañada de la *sal de la alianza* (v.15). En cambio, estaban excluidos el fermento y la miel. Fuera del incienso, que debía ser quemado todo, de la ofrenda el sacerdote quemaba una parte en el altar, y se reservaba el resto para sí, como emolumento de su ministerio¹.

Si la ofrenda era de *flor de harina*, el oferente derramaba sobre ella aceite y ponía incien-

so (v.1). La llevaba a los sacerdotes hijos de Aarón, los cuales, tomando un puñado de la harina con el aceite y todo el incienso, lo quemaban sobre el altar en olor de suavidad a Yahvé. Lo restante de la oblación será para Aarón y sus hijos, cosa *santísima* de las combustiones de Yahvé.

Oblación en este capítulo del Levítico no tiene el sentido genérico de *ofrenda* de algo a Yahvé, sea del reino vegetal o animal (como las ofrendas de Abel, de sus corderos, o de Caín, de sus frutos), sino el específico de ofrenda hecha a base exclusivamente de productos vegetales cultivados por el hombre y que le sirven de alimento². En este c.2 se trata de las *oblaciones* de estos productos separados, es decir, no las que se ofrecían como complemento en los sacrificios cruentos (*holocaustos* o *pacíficos*). Aunque es considerada como un *sacrificio* (en ciertos casos equivalente al sacrificio “por el pecado”)³, sin embargo, en el conjunto de la legislación el *sacrificio* propiamente tal es el cruento, en el que hay derramamiento de sangre.

En estas oblaciones se distinguen dos clases: *a)* de flor de harina en estado natural; *b)* de alimentos preparados en forma de tortas, o pasteles, en sus diversas maneras.

En el caso de la oblación de *flor de harina*, el sacerdote tomaba un puñado, que lo quemaba con incienso como *memorial*⁴ a Yahvé, quizá en el sentido de recordar a Yahvé la acción del oferente para que le sea propicio. Lo restante quedaba para los sacerdotes, que debían comerlo sin levadura en el atrio de la tienda de la reunión⁵.

La oblación de cosas *cocidas* al horno será de pasta de flor de harina, sin levadura, amasadas y untadas con aceite. Si la oblación fuera de frisuelos fritos en sartén, será de flor de harina amasada con aceite, sin levadura, que partirá el oferente en trozos, echando aceite encima. Si la oblación fuera de cosa cocida en la parrilla, será también de flor de harina amasada con aceite. El sacerdote tomará de esta oblación el *memorial*, o parte que ha de ser quemado en el altar, y el resto será para los sacerdotes. Elementos, pues, de estas oblaciones son: la flor de harina, el aceite de oliva, productos todos del suelo de Palestina; se excluía siempre el pan fermentado, como impuro, por considerarse en estado de corrupción⁶.

La ofrenda de las *primicias* constaba de espigas tostadas, molidas y rociadas con aceite e incienso (v.14).

El uso de la *sal* como signo de *alianza* (v.13) está muy en consonancia con el ambiente semita beduino. “Era el símbolo de la comida tomada en común y de la estrecha amistad que se establecía entre el hospedero y sus convidados..., “el *derecho de la sal* asegura, entre los árabes de Moab, la protección del que ha ofrecido la hospitalidad.”⁷ Por otra parte, las cualidades de la sal como elemento conservador se prestan al simbolismo de la duración y fidelidad en la alianza y a preservar contra la corrupción⁸. Así, la expresión *sal de la alianza de Yahvé* (v.15) hay que entenderla en este sentido de agente de solidaridad e incorruptibilidad del pacto de Yahvé con Israel. Por ello se dirá en otro lugar: “es una *alianza de sal* perpetua delante de Yahvé para ti y para toda tu posteridad contigo”⁹; de este modo, “el empleo regular de la sal en toda oblación y ofrenda en general recuerda a Israel la alianza perpetua contraída con Yahvé y, al mismo tiempo, la obligación de cumplir sus juramentos.”¹⁰

La *oblación* de las *primicias* ha de distinguirse de la otra ofrenda de primicias prescrita en Lev 23:9-14, donde se trata de un sacrificio público, mientras que en Lev 2:14 se trata de sacrificio privado.

Estas oblaciones podían sustituir a los sacrificios cruentos cuando las facultades de los oferentes no llegaban para presentar la víctima prescrita: “Si tampoco pudiera ofrecer dos tórtolas o dos pichones, llevará en ofrenda por el pecado un décimo de *efah* de flor de harina.”¹¹ Los sacrificios que por la salud pública se ofrecían cada día, los sábados, las neomenias y las otras solemnidades anuales, iban siempre acompañadas de la ofrenda de flor de harina amasada con

aceite y con las correspondientes libaciones de vino¹².

1 Lev 6:7-11. — 2 Los LXX traducen προσφορά (ofrenda) y δόρον(***) (don). — 3 Cf. Lev 5:11. — 4 Es la traducción de la Vg (*memoriale*), siguiendo a los LXX, de la palabra heb. 'azkarah, de sentido discutido. — 5 Cf. Lev 6:9. — 6 La miel era excluida por la misma razón. — 7 A. Clamer, o.c., p-39. Véase sobre esto A. Jaussen, *Coutumes des Arabes...* p.87s; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p-251 — 8 A. Clamer, o.c., p.56. — 9 Núm 18:19; 2 Par 13:5. — 10 A. Clamer, o.c., p.39. — 11 Lev 5:11. — 12 Núm c 28-29.

3. Los Sacrificios Pacíficos o Eucarísticos.

¹Quien ofreciere un sacrificio “pacífico,” si lo ofreciere de ganado mayor, macho o hembra, sin defecto lo ofrecerá a Yahvé. ²Pondrá la mano sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la reunión; y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. ³De este sacrificio pacífico ofrecerá a Yahvé en combustión el sebo que envuelve las entrañas y cuanto hay sobre ellas, ⁴los dos riñones, con el sebo que los recubre, y el que hay entre los riñones y los lomos, y el que hay en el hígado sobre los riñones, ⁵y lo quemarán los hijos de Aarón en el altar, encima del holocausto puesto sobre la leña encendida. Es sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé. ⁶Si lo que ofrece es ganado menor, macho o hembra, en sacrificio pacífico a Yahvé, lo ofrecerá inmaculado. ⁷Si es cordero, lo presentará ante Yahvé, ⁸pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y la degollará ante el tabernáculo de la reunión. Los hijos de Aarón derramarán la sangre en torno del altar. ⁹De este sacrificio pacífico ofrecerán a Yahvé en combustión la cola toda entera, que se cortará desde la rahadilla; el sebo que envuelve las entrañas y cuanto hay sobre ellas, ¹⁰ los dos riñones, el sebo que lo recubre y el que hay entre ellos y los lomos, y la redecilla del hígado sobre los riñones, ¹¹El sacerdote lo quemará sobre el altar. Es alimento de combustión a Yahvé. ¹²Si ofreciera una cabra, la presentará a Yahvé, ¹³pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la reunión, y los hijos de Aarón derramarán la sangre en torno del altar. ¹⁴De la víctima se tomará, para ofrecer oblación de combustión a Yahvé, el sebo que cubre las entrañas y cuanto hay sobre ellas, ¹⁵los dos riñones, con el sebo que los recubre, y el que hay entre ellos y los lomos, y la redecilla del hígado sobre los riñones. ¹⁶El sacerdote lo quemará sobre el altar, alimento de combustión de suave olor a Yahvé. Todo el sebo pertenece a Yahvé. ¹⁷Esta es una ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. Vosotros no coméis ni sebo ni sangre.

Esta segunda categoría de sacrificios llamados *pacíficos*¹ tenía un carácter de acción de gracias (por eso se les llama también *eucarísticos*) o de cumplimiento de un voto. Eran también como sacrificios de reconciliación con la divinidad, de forma que restablecían las plenas relaciones de *paz* y de benevolencia por parte de Dios. Era un sacrificio de *comunión* con la divinidad y entre los fieles.

Se distingue este sacrificio del *holocausto* en que las víctimas podían ser machos o hembras, y sobre todo en que la víctima no era quemada totalmente sobre el altar, sino las partes grasas, quedando el resto para los sacerdotes y oferentes. Son por ello considerados como sacrificios menos perfectos que los “holocaustos,” que eran símbolo del total desprendimiento en beneficio de la divinidad. Por otra parte, suelen ser sacrificios *privados*. Sólo se registra un sacrificio *paci-*

fico público: el del día de Pentecostés². Tenían por ello un carácter *voluntario*, pues sólo se prescribe como obligatorio en el caso del cumplimiento del voto del nazareato³.

El ceremonial distingue según que la víctima sea una res mayor, un cordero o una cabra. Pero en los tres casos se ofrecía la sangre a Yahvé, que era derramada en torno del altar, y las partes grasas, que eran quemadas sobre el altar. Era “un sacrificio de combustión, de suave olor a Yahvé” (v.5). La carne se repartía: el sacerdote tomaba una parte como emolumento de su función, y el resto lo llevaba el oferente, que debía consumirlo en el lugar santo⁴.

Los sacrificios *pacíficos*, sacrificios perfectos, eucarísticos, saludables, traen la dicha y la prosperidad. El ceremonial era semejante al del holocausto. El oferente pondrá sus manos sobre la cabeza de la víctima y la degollará a la entrada del tabernáculo de la reunión, y los sacerdotes, hijos de Aarón, derramarán la sangre en torno del altar. Pero, a diferencia del holocausto, en que se consume todo por el fuego, en el *pacífico* se ofrecerá en combustión el sebo que envuelve las entrañas, los dos riñones con su sebo.

La función del oferente es en este sacrificio la misma que en el holocausto, es decir, imponer las manos sobre la cabeza de la víctima y degollarla. También era oficio suyo separar el sebo, que se ofrecía a Yahvé⁵. A los sacerdotes únicamente tocaba recoger la sangre y derramarla en torno del altar, quemando las partes grasas sobre el altar. Es un principio: “No comerás el sebo de buey, de oveja ni de cabra. Quienquiera que comiera sebo de los animales que se ofrecen a Yahvé por el fuego, será borrado de su pueblo.”⁶ La razón de tal principio es por ser las partes vitales y también más combustibles, y, por ello, las preferidas para ser quemadas sobre el altar.

Cuanto a las carnes comestibles de la víctima, se las llevaba el oferente después de haber dado al sacerdote como estipendio de su ministerio el pecho y la pata derecha⁷. Se hacía esto en una ceremonia muy significativa. El oferente, con los trozos de la víctima en las manos, hacía un movimiento hacia el altar, como si quisiera depositarlo en él, y el sacerdote tomaba esos trozos, como recibidos de Dios⁸. Ya se deja entender la razón de estas dos porciones: el pecho, que protege las partes más vitales de la víctima, y la pata derecha, la porción más sustanciosa. Los sacerdotes caldeos tenían también preferencia por esta porción del sacrificio. Todo lo demás se atribuía al oferente, el cual lo tomaba como cosa recibida de Dios. Según 1 Sam 2:15, la porción del sacerdote la recibía éste de carne ya cocida.

Análoga a esta oblación era la de ganado menor. Lo característico de este sacrificio era el “banquete de comunión” celebrado en el santuario con las carnes de la víctima. Podemos decir que Dios mismo se convertía en anfitrión, que convidaba a sus fieles con aquellos mismos dones que de ellos había recibido. De aquí el carácter alegre de estos sacrificios, de los que más de una vez se podría decir lo que se lee en el Éxodo: “El pueblo se sentó luego a comer y a beber, y se levantó a danzar.”⁹ El texto suprimió casi totalmente el sacrificio *pacífico* de las solemnidades públicas, dejándolas a la devoción privada, que los ofrecía en acción de gracias por un voto, de donde el calificativo de *eucarístico*. El día de Pentecostés, en la solemnidad de las primicias, debían ofrecerse dos corderos en sacrificio *pacífico*¹⁰, y el nazareo, al terminar su voto, debía ofrecer un carnero¹¹.

De las carnes consagradas por la inmolación no debía quedar cosa alguna para el día siguiente, a no ser que el sacrificio fuera en cumplimiento de un voto¹².

En las grandes solemnidades nacionales, en que concurría a Jerusalén gran masa del pueblo, como en los días de David y de Salomón, el monarca mostraba su generosidad sacrificando hecatombes de sacrificios *pacíficos*, que el pueblo se encargaba luego de consumir. Aquel acto celebrado “ante Yahvé” venía a estrechar más las relaciones del pueblo con su soberano y de ambos con Dios¹³. Por este carácter, digamos *familiar*, del sacrificio *pacífico*, el Deuteronomio

insiste tanto en recomendar la concurrencia al santuario central a ofrecer estos sacrificios, a los que invitarán con la familia a todos los necesitados: “Buscaréis a Yahvé en el lugar que El elija entre todas las tribus para poner en él su santo nombre y hacer de él su morada; allí os regocijaréis en la presencia de Yahvé, vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas y el levita que está dentro de vuestras puertas, ya que no ha recibido parte ni heredad entre vosotros.”¹⁴ En esta enumeración hemos de dar por incluidos al huérfano, la viuda y el forastero¹⁵.

¹ En heb. se les designa *zebaj selámim*, que se suele traducir por “sacrificios *pacíficos*,” relacionando la última palabra con *salom* (paz), que a su vez proviene de *salam*: estar entero, completo, sano, salvo, en estado próspero y saludable. Así los LXX tradujeron de diverso modo: θυσία σωτηρίου (sacrificio de salud); θυσία ειρηνική ή των ειρηνικών(***) (sacrificio pacífico). Flaviojosefo traduce: θυσία χαριστηρία (sacrificio de acción de gracias); cf. A. Médébielle, *L'expiation dans l'Ancien et le N. Testament I* p.45. En los textos de Ras Samra aparecen sacrificios llamados *slmm*, que corresponden a los hebreos del Lev. Cf. Dhorme: RB (1931) p.40.41.46. En la inscripción fenicia de Marsella del siglo III a.C. aparece un sacrificio llamado *slm*. Cf. M. J. Lagrange, o.c., p.395-398; A. Clamer, o.c., p.40. — 2 Cf. Lev 23:19. — 3 Cf. Núm 6:14; 17; 18. — 4 Lev 7:11-21. — 5 Lev 7:295. — 6 Lev 7:23; 25. — 7 Lev 7:32; 34. — 8 Lev 7:35s. — 9 Ex 32:6. — 10 Lev 23:19 — 11 Núm 6:15; 17; 18. — 12 Lev 7:153. — 13 2 Sam 6:18s; 1 Re 8:623. — 14 Dt 12:6-12. — 15 Dt 16:11.

4. Sacrificios Expiatorios.

Los sacrificios *expiatorios* no son mencionados en la historia primitiva de Israel. Son los que se ofrecen en *expiación* de los *pecados*. El hombre que se siente ligado por la voluntad del Señor, se siente también muchas veces en desgracia con El por las infracciones de la Ley divina, y así busca, por medio del sacrificio, aplacar a Dios y volver a recuperar su gracia. La Ley distingue dos sacrificios de esta índole: por el *pecado* y por el *delito*. En ambos predomina la idea de *reparación*, mientras en los anteriores (holocaustos, pacíficos y oblaciones) predominaba la idea de reconocimiento de la *soberanía* de Dios. Homenaje de entrega y de acción de gracias.

Los seguidores de Wellhausen sostienen que esta legislación relativa a los sacrificios por el *pecado* y por el *delito* es posterior al destierro o arranca de la escuela sacerdotal de Ezequiel¹. Pero en 2 Re 12:16 se hace alusión a la existencia de estos sacrificios expiatorios, y las ordenaciones de Ezequiel suponen ya una legislación sobre el particular². Por otra parte, esta noción de sacrificio expiatorio no es desconocida de las antiguas poblaciones de Canaán³. En los textos de Ras Samra aparece el sacrificio *pro delicto* (*asam*), y parece que hay otro equivalente al *pro peccato*⁴. En el texto púnico de la tarifa de Marsella aparece también un sacrificio semejante⁵. Lo mismo parece deducirse de los exvotos míneos y sábeos⁶. Entre los babilonios existían estos sacrificios de tipo *expiatorio*⁷. De todo esto se deduce que la legislación levítica sobre los sacrificios *expiatorios* (*pro delicto et pro peccato*) no es algo postizo de época reciente, sino que enraiza con costumbres semíticas muy arcaicas, y bien pueden llegar a los tiempos mosaicos.

Sacrificio por el Pecado del Sumo Sacerdote (1-12).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²Habla a los hijos de Israel y diles: Si pecare alguno por ignorancia, haciendo algo contra cualquiera de los mandatos prohibitivos de Yahvé e hiciera alguna de estas cosas: ³si es el sacerdote ungido el que peca, haciendo así culpable al pueblo, ofrecerá a Yahvé por su pecado un novillo sin defecto en sacrificio expiatorio. ⁴Llevará el novillo a la entrada del tabernáculo de la reunión ante Yahvé, y, después de poner la mano sobre la cabeza, lo degollará ante Yahvé. ⁵El sacerdote ungido tomará la sangre del novillo y la llevará al tabernáculo de la reunión, ⁶y, mojado un dedo en la sangre, hará siete aspersiones ante Yahvé hacia

el velo del santuario; ⁷ untará de ella los cuernos del altar de los perfumes y derramará todo el resto de la sangre del novillo en torno del altar de los holocaustos, que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. ⁸ Tomará luego el sebo del novillo sacrificado por el pecado, el sebo que cubre las entrañas y cuanto hay sobre ellas, ⁹ los dos riñones con el sebo que los cubre, y el que hay entre ellos y los lomos, y la redcilla del hígado sobre los riñones, ¹⁰ como se coge en el novillo del sacrificio pacífico, y lo quemará en el altar de los holocaustos. ¹¹ La piel del novillo, sus carnes, la cabeza, las patas, las entrañas y los excrementos, ¹² lo llevará todo fuera del campamento a un lugar puro, donde se tiran las cenizas, y lo quemará sobre la leña. Se quemará en el lugar donde se tiran las cenizas.

El sacrificio por el *pecado* (en heb, *jaita*) era en expiación de los pecados cometidos “por *ignorancia* hacia algo contra los mandatos prohibitivos de Yahvé” (v.2). Es un pecado, pues, involuntario por error, haciendo alguna de las cosas prohibidas por Yahvé. Es en contraposición del pecado cometido “con mano alzada,”⁸ que una oposición abierta y escandalosa contra la autoridad de Dios, es decir, los pecados con malicia expresa, los cuales son castigados con la muerte. Aquí se trata de expiar los pecados de fragilidad, no sólo las faltas culturales, o faltas de pura inadvertencia⁹. En hebreo, *jaita*, etimológicamente, significa faltar, no dar en el blanco, ser defectuoso; pero prácticamente designa todo acto que no se amolda a las reglas del bien y de los mandatos de Yahvé. El ceremonial distingue en los sacrificios por el *pecado*: si el pecador es el sumo sacerdote, si es la asamblea del pueblo, o un príncipe del pueblo, o una persona privada. Naturalmente, la categoría del sacrificio varía según la categoría de la persona oferente. En el primer caso, es el del “sacerdote que ha recibido la unción,” es decir, el sumo sacerdote, como traducen los LXX ἀρχιερέως¹⁰. Por ser el representante religioso de la comunidad israelita, su pecado es particularmente grave, y por ello necesita una expiación especial, ya que en su persona la culpabilidad afecta a todo el pueblo. Como expiación de su pecado debe ofrecer un novillo, recogiendo su sangre, con la que untará los ángulos del altar de los perfumes y derramará el resto en torno del altar de los holocaustos. El sebo de la víctima lo quemará “en el lugar donde se tiran las cenizas.” Como en los sacrificios anteriores, la inmolación era precedida de la imposición de las manos sobre la víctima. El significado del rito parece que está relacionado con la transmisión del pecado a la víctima y la sustitución de ésta a aquél ante Yahvé. Ante el “velo del santuario” debía hacer siete aspersiones de sangre. Sólo el día solemne de la expiación podía el sumo sacerdote entrar detrás del *velo* en el “*santo de los santos*.”¹¹ Después se ungían con la sangre los cuernos del altar de los perfumes (v.7), y el resto de la sangre se derramaba al pie del altar de los holocaustos. Las partes grasas se quemaban sobre el altar como en los sacrificios pacíficos (v.10), y el resto, piel, carnes, patas, etc., se quemaba fuera del campamento (v.12). Era la destrucción total de la víctima, de forma que el oferente no se apropia nada de ella. Aquí lo que no es entregado a Dios en el altar es consumido por el fuego fuera del campamento. Como el oferente tenía conciencia de pecador, no podía tener el banquete sagrado con las partes salvadas de la combustión del altar, como en los sacrificios pacíficos. En este sacrificio, el oferente, lejos de estar movido de sentimientos de alegría, debe sentirse penitente y triste, y, además, no debe sacar provecho de una víctima ofrecida por sus pecados. Por otra parte, como las partes de la víctima no quemadas sobre el altar eran algo sagrado, no debían ser profanadas, y por ello se quemaban fuera en un lugar prescrito¹². El autor de la Epístola a los Hebreos ve en esta circunstancia de la cremación de la víctima fuera del campamento un tipo del sacrificio del Cristo muerto fuera de Jerusalén como víctima expiatoria por nuestros pecados¹³.

Sacrificio por la Asamblea del Pueblo (13-21).

¹³Si fuera la asamblea toda del pueblo la que por ignorancia pecare, sin darse cuenta, haciendo algo que los mandatos de Yahvé prohíben, incurriendo así en culpa, ¹⁴al darse cuenta la asamblea del pecado cometido, ofrecerá en sacrificio expiatorio un novillo, que se llevará a la entrada del tabernáculo de la reunión. ¹⁵Los ancianos de la asamblea pondrán sus manos sobre la cabeza del novillo y le degollarán ante Yahvé; ¹⁶el sacerdote ungido llevará la sangre del novillo ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión, ¹⁷y, mojado su dedo en la sangre, aspergerá siete veces ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión, ¹⁸y la derramará al pie del altar de los holocaustos, que está a la entrada del tabernáculo de la reunión. ¹⁹Luego tomará todo el sebo del novillo y lo quemará en el altar, ²⁰haciendo con este novillo como con el novillo anterior. Así los exiará el sacerdote y les será perdonado. ²¹Llevará el novillo fuera del campamento y lo quemará como el anterior. Este es el sacrificio por el pecado de la asamblea de los hijos de Israel.

El ritual es similar al anterior. Aquí el pueblo es considerado corporativamente como solidario en el pecado, al descuidar el cumplimiento de los preceptos de Yahvé. Por ello debe ofrecer un sacrificio de expiación. No se especifica cómo la *asamblea* del pueblo llegaba a tener conciencia de su pecado, quizá por la proclamación de alguna persona representativa, como el sacerdote. La víctima a ofrecer es la misma que la del sumo sacerdote. Los *ancianos* harán la imposición de las manos sobre la víctima antes de la inmolación como representantes netos del pueblo. El sumo sacerdote aspergerá con la sangre siete veces como en el caso anterior (v.17). Después se quemará el sebo y partes grasas sobre el altar y el resto será quemado fuera del campamento¹⁴.

Sacrificio por el Pecado de un Jefe (22-26).

²²Si el que pecó es un jefe del pueblo, haciendo por ignorancia algo de lo que los mandamientos de Yahvé, su Dios, prohíben, incurriendo así en culpa, ²³al darse cuenta del pecado cometido, llevará como ofrenda un macho cabrío sin defecto; ²⁴pondrá su mano sobre la cabeza y lo degollará en el lugar donde se degüellan los holocaustos a Yahvé; es sacrificio por el pecado. ²⁵El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima y untará de ella los cuernos del altar de los holocaustos, y la derramará al pie del altar. ²⁶Después quemará todo el sebo en el altar, como se quema en los sacrificios pacíficos. Así le exiará el sacerdote de su pecado, y le será perdonado.

Ahora la víctima es modesta, en conformidad con la categoría del nuevo pecador, que es un *jefe* político o militar, un personaje de alguna influencia en la vida social. La víctima es el macho cabrío, y el ritual, semejante al anterior, si bien la unción con la sangre es sobre los cuernos del altar de los holocaustos y no de los perfumes, como en los casos anteriores. Y el que hace las uncciones no es el sumo sacerdote (“sacerdote ungido,” v.16), sino un sacerdote cualquiera (v.26). Se quemarán las partes grasas sobre el altar, pero no se especifica el destino de las otras partes de la víctima, que en los anteriores sacrificios debían ser quemadas fuera del campamento. Por Lev 6:29-30 sabemos que esa carne debían comerla los sacerdotes en un lugar sagrado.

Sacrificio por el Pecado de un Israelita (27-35).

²⁷Si el que por ignorancia pecó es uno del pueblo, haciendo algo que Yahvé ha prohibido hacer, e incurriendo así en culpa, ²⁸al caer en la cuenta de su pecado, llevará en ofrenda una cabra sin defecto, hembra, por el pecado cometido; ²⁹pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima por el pecado y la degollará en el lugar donde se ofrecen los holocaustos. ³⁰El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima, untará en ella los cuernos del altar de los holocaustos y la derramará al pie del altar. ³¹Después, tornando el sebo, como en el sacrificio pacífico, lo quemará en el altar en suave olor a Yahvé. Así le exiará el sacerdote, y le será perdonado. ³²Si lo que ofrece en sacrificio por el pecado es un cordero, llevará una cordera sin defecto, ³³pondrá su mano sobre la cabeza de la víctima por el pecado y la degollará en sacrificio de expiación en el lugar donde se ofrecen los holocaustos. ³⁴El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima y untará de ella los cuernos del altar de los holocaustos, y derramará la sangre al pie del altar. ³⁵Después, tornando el sebo, como en el sacrificio pacífico, lo quemará en el altar sobre las combustiones de Yahvé. Así le exiará el sacerdote por el pecado cometido, y le será perdonado.

Si se trata de un particular, la víctima es también de inferior categoría, ya que es una hembra, cabra u oveja. En Núm 15:27 se dice que la víctima debe ser de un año. El ritual es semejante al anterior: imposición de manos por el oferente pecador, unción con su sangre de los cuernos del altar de los holocaustos y cremación del sebo en el altar “sobre las combustiones de Yahvé” (v.35). La frase es extraña, y algunos autores ven aquí una alusión a un sacrificio recientemente ofrecido, como el holocausto cotidiano o perpetuo.

1 Sobre esta cuestión véase Médébielle, o.c., p.62. — 2 Cf. Ez 43:21; 44:29. — 3 Cf. 1 Sam c.5-6. — 4 Cf. RB (1931) P-53 n.27. — 5 Cf. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* p.395-404. — 6 Cf. RB (1912) p.50-85. — 7 Cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.290; Lagrange, o.c., p.234) art. *Babylone et la Bible*: DBS I 844-845. — 8 Cf. Núm 15:30-31. — 9 Cf. Médébielle, O.C., p.85s. — 10 Al sumo sacerdote se le llama “sacerdote de la unción” en Lev 4:16; 6:15; 21:10; 12, y “sumo sacerdote” (*hakkóhen Haggaddol*) en Lev 7:35; 10:7; Núm 3,3, etc. — 11 A propósito de estas *siete* aspersiones de sangre, algunos autores recuerdan lo que dice Herodoto, III 8, sobre el rito de la alianza en Arabia, en la que se marcaban *siete* piedras con sangre. — 12 Cf. Lev 6:20-22. — 13 Heb 13:10-13. — 14 La palabra hebrea (*kipper*) que hemos traducido por *perdonar* (v.20) es de etimología discutida, pero parece que primitivamente designa cubrir, *borrar*. Cf. Médébielle, o.c., p.55; A. Clamer, o.c., p.50s.

5. Nuevos Sacrificios Expiatorios.

Tres Nuevos Casos Que Exigen Sacrificio por el Pecado (1-6).

¹Si uno pecare oyendo a otro imprecuar, y siendo testigo de la imprecación, porque lo vio o de otro modo lo conoció, y, sin embargo, no lo denunció, contrayendo así reato, ²o si tocarse sin darse cuenta algo impuro, sea el cadáver impuro de una bestia, sea el cadáver impuro de un reptil, haciéndose impuro él mismo y contrayendo reato, ³o tocarse, sin darse cuenta, cualquiera impureza humana, dándose cuenta de ello después, contrayendo así reato; ⁴o vanamente jurare de ligero hacer algo, de mal o de bien, de lo que uno suele jurar vanamente, sin darse cuenta, y cae después en ella, ⁵el que de uno de estos modos incurre en reato, por el reato de uno de estos modos contraído, confesará su pecado, ⁶ofrecerá a Yahvé por su pecado una hembra de ganado menor, oveja o cabra, y el sacerdote le exiará de su pecado.

En el capítulo anterior se hablaba de pecados cometidos por inadvertencia o ignorancia, aunque mejor traduciríamos, según el contexto general, por fragilidad humana. En estos tres nuevos casos a veces no se presupone esa ignorancia¹. Como en el v.4 aparece la palabra hebrea *easam*, que traduciremos por *delito*, algunos autores interpretan ya estos tres casos dentro de la categoría de *delitos*, en contraposición a los *pecados*, que acabamos de estudiar, tal como se hará a partir del v.14

El primer caso se refiere a quien encubre al autor de un delito habiendo sido testigo de él. En Pro v 29,24 se dice: “El encubridor de un ladrón a sí mismo se odia, oye el conjuro y no le denuncia.” Algunos autores creen que se trata del caso de quien es conjurado oficialmente por el juez y no quiere declarar sobre lo que es testigo. Otros creen que aquí la *maldición* o imprecación no es del juez que adjura, sino del oprimido por el ladrón. En todo caso, el pecado consiste en callar y no denunciar un hecho delictivo presenciado por él.

El segundo caso se refiere al que ha tenido contacto con algo que legalmente es impuro, como el cadáver². Además del rito de purificación, debe ofrecer este sacrificio por su negligencia en evitar el contacto con lo *impuro*. El tercer caso es semejante a éste. El cuarto se refiere a los juramentos inconsiderados sin necesidad, por pura ligereza (v.4). Jesús echó en cara a sus compatriotas la ligereza y facilidad con que proferían juramentos, prohibiendo de raíz esta mala costumbre³.

El que se considera reo de estas faltas, primero debe hacer confesión de ellas (v.5); ofrecerá el sacrificio expiatorio correspondiente. Aunque no se dice nada de la *confesión* en los otros sacrificios expiatorios, es de suponer (está prescrita el día de la *Expiación*)⁴. Entre los babilonios, el penitente debía hacer una confesión, además de los ritos expiatorios⁵. La víctima debía ser una res de ganado menor, hembra. No se distinguen diversas clases de culpables, como en los sacrificios precedentes.

Sacrificios de los Pobres (7-13).

⁷Si no pudiese ofrecer una res, ofrecerá a Yahvé dos tórtolas o dos pichones, uno por el pecado y otro en holocausto, ⁸y los llevará al sacerdote, que ofrecerá primero el que es por el pecado, quitándole la cabeza sin separarla del todo, ⁹y haciendo con la sangre la aspersion de un lado del altar, dejando que el resto fluya al pie del altar; es sacrificio por el pecado. ¹⁰Después el otro lo ofrecerá en holocausto, según suele hacerse, y así hará el sacerdote la expiación del pecado cometido, y le será perdonado, ¹¹Si tampoco pudiera ofrecer dos tórtolas o dos pichones, llevará en ofrenda por su pecado un décimo de “efah” de flor de harina como ofrenda por su pecado; no pondrá en ella ni aceite ni incienso, porque es ofrenda por el pecado, ¹²lo llevará al sacerdote, quien, tomando un puñado para memorial, lo quemará en el altar sobre las combustiones de Yahvé; así es ofrenda por el pecado. ¹³Así le expiará el sacerdote por el pecado cometido en una de aquellas tres cosas, y le será perdonado. El resto será para el sacerdote, como en la oblación.

En la legislación levítica varias veces se proponen facilidades para los sacrificios de los pobres⁶. Aquí se prescriben, si no pueden ofrecer una oveja o una cabra, dos pichones o tórtolas, una en holocausto, quemada totalmente sobre el altar, y otra por el *pecado*. A ésta se le quitaba la cabeza, y con su sangre se aspersionaba parte del altar; el resto queda para el sacerdote⁷.

Si la ofrenda de dos pichones o tórtolas es demasiado, entonces ofrecerá un décimo de

efah de harina, unos tres kilos aproximadamente. Pero, como no es *oblación* o *minjah*, no se debe ofrecer incienso y aceite con la harina, pues es ofrenda de expiación y penitencial, y, por tanto, no se permite el incienso, que es en las oblacones alegres de acción de gracias. De esta ofrenda de harina, el sacerdote quemará un puñado sobre el altar como *memorial* (v.11)⁸; el resto quedará para el sacerdote.

En estos sacrificios *expiatorios* parece que late la idea fundamental de aplacar a la divinidad *sustituyéndose* el oferente por la víctima. Al menos en los ritos babilonios esto es claro⁹; pero, como siempre, en los rituales hebreos, estas ideas primitivas son libres de toda noción mágica para amoldarse a un sentido profundo moral y religioso¹⁰.

Los Sacrificios por el Delito (14-26).

¹⁴Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁵“Si uno por ignorancia prevaricase, pecando contra las cosas santas que son de Yahvé, ofrecerá por el delito un carnero sin defecto, tomado del ganado, estimado en siclos, según el peso del siclo del santuario, ¹⁶y restituirá el daño causado, con el recargo de un quinto, entregándolo al sacerdote, quien hará por él la expiación del reato, y le será perdonado. ¹⁷Si uno pecare por ignorancia, haciendo sin darse cuenta algo de lo prohibido por Yahvé, contrayendo reato y llevando sobre sí la iniquidad, ¹⁸traerá al sacerdote un carnero sin defecto del ganado, según la cuantía del pecado. El sacerdote le exiará por el pecado cometido por ignorancia, y le será perdonado. ¹⁹Este es sacrificio por el delito, pues se hizo reo de delito contra Yahvé.” ²⁰Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²¹“El que con desprecio a Yahvé pecare, negando a uno de su pueblo un depósito, una prenda puesta en sus manos, que injustamente se apropió, o con violencia le quitase algo, ²²o se apropiase algo perdido que encontró, y más si perjurase en cualquiera de estas cosas en que los hombres suelen perjurar, ²³pecando y contrayendo reato, restituirá íntegramente a su dueño lo robado, defraudado, confiándole en depósito lo encontrado y negado, ²⁴o aquello sobre que falsamente juró, con el recargo de un quinto del valor, el día de su sacrificio por el delito, ²⁵y ofrecerá a Yahvé en sacrificio por el delito un carnero sin defecto de la grey, según su estimación, y lo llevará al sacerdote; ²⁶el sacerdote hará por él la expiación ante Yahvé, y le será perdonado el delito de que se hizo reo.”

Contrapuestas a las faltas anteriores, llamadas *pecado (jaita)* se catalogan ahora otras llamadas *delito Casam*), por las que se prescriben determinados sacrificios. Los autores no convienen al determinar la diferencia entre los primeros y éstos. He aquí los casos de *delito* expresamente catalogados que exigían un especial sacrificio: a) daño causado a Dios (15-16); b) falta dudosa (17-19); c) daño causado al prójimo (20-26).

a) *Daño causado a Dios* (15-16). -Parece que se trata de la retención por inadvertencia de cosas santas debidas a Dios, como primicias, diezmos u ofrendas, que han sido omitidas o irregularmente con defecto otorgadas.

Como expiación ofrecerá un carnero estimado en siclos, conforme al siclo-patrón del santuario (v.15), que de ordinario era de más valor que el corriente¹¹, y además devolverá lo que debe al santuario, aumentado en un quinto de su valor como multa (v.16).

b) *Falta dudosa* (17-19). -Se trata de alguna violación de los derechos de Dios, o de un pecado por el que no se sabe si ha de exigirse un sacrificio *pro peccato (jaita)* o por *delito ('a-sam)*, y en ese caso se decide por éste, porque era más ventajoso para el santuario. El sacrificio

será de un carnero sin defecto.

c) *Daño causado al prójimo (20-26)*¹². -Es el caso del que se ha apropiado un depósito que se le ha confiado, un objeto encontrado robado o retenido injustamente, sobre todo jurando en falso. Debe devolver lo retenido indebidamente y pagar, además, como multa, un quinto de su valor (v.24). La pena es mucho más benigna que la que se impone al ladrón¹³, considerándose como atenuante el reconocimiento voluntario de su robo. La víctima a ofrecer es la misma que en los casos anteriores: un carnero sin defecto.

Los Sacrificios Expiatorios.

De los sacrificios expiatorios no encontramos hecha mención en la primitiva historia de Israel, pero sí en los documentos fenicios, los cuales nos aseguran la práctica de estos sacrificios en Canaán y en las colonias cananeas. Lo mismo hemos de decir de Caldea. Era general creencia que las enfermedades son efecto del pecado. De aquí se originaba que quien se sentía atacado por una enfermedad grave acudiese a su dios en demanda de perdón, y se valiera del sacerdote para que, mediante los sacrificios y los ritos mágicos, le purificasen de aquel pecado y así quitase la raíz del mal. De donde venía que la medicina fuese en parte una profesión sacerdotal.

Que en Israel reinara la misma creencia, no podemos ponerlo en duda. Fuera del texto la primera mención que hallamos de estos sacrificios la tenemos en 2 Re 12:17. El rey Joás mandó que se recogiese el dinero ofrecido por los fieles para la reparación del templo. Pero el texto añade: “El dinero por el *delito* y el dinero por el *pecado* no entraban en la casa de Yahvé, porque era de los sacerdotes.” Es significativo este texto. Los fieles que no eran suficientes para ofrecer un sacrificio expiatorio, entregaban su ofrenda en dinero. De las ofrendas así recogidas se ofrecían sacrificios expiatorios por aquellos que habían hecho las ofrendas.

Nada más natural que el hombre se sienta reo ante Dios y que busque volverle propicio mediante el sacrificio. Que con el tiempo y el progreso de la liturgia se instituyeran sacrificios y ceremonias especialmente ordenadas a este fin, también está dentro de lo normal. En Gén 9:4 se prohíbe rigurosamente beber la sangre. El Levítico nos da la verdadera razón de este mandato: “porque la vida de la carne es la sangre, y yo os la he mandado poner sobre el altar para expiación de vuestras almas, pues su sangre hará la expiación por el alma.”¹⁴

El texto da grande importancia a estos sacrificios expiatorios. En los sacrificios privados en que la Ley impone la expiación, la elección de la víctima quedaba a la voluntad o a las facultades del oferente. El día diez del séptimo mes se celebraba la gran fiesta de la *Expiación* general del pueblo. El ceremonial descrito en Lev 16 es el que mejor nos da a conocer el sentido de los sacrificios expiatorios. Es éste el ceremonial que tomó el autor de la Epístola a los Hebreos para declarar la obra expiatoria de Jesucristo¹⁵.

1 Por el carácter casuístico de este fragmento (v.1-13), muchos autores creen que es adición posterior redaccional — 2 Cf. Lev c.1 1-15. — 3 Cf. Mt 5:33s. — 4 Cf. Núm 5:7. — 5 Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.226-230. — 6 Cf. Lev 14:21; 27:8. — 7 Cf. Lev 6:19. — 8 Cf. com. a 2:2. — 9 Cf. Dhorme, o.c., p.274. — 10 Cf. A. Clamer, o.c., p.57. — 11 Sobre la costumbre de colocar las monedas-patrón en el templo, véase A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*: RB (1932) p.53-54. — 12 En la Vg empieza aquí el c.6; así, los v.1-7 del c.6 coinciden con los V.20-26 del TM. — 13 Cf. Ex 22:1-14. — 14 Lev 17:11. — 15 Heb 6:6s.

6. Nuevas Prescripciones Sacrificiales.

Tenemos en los c.6-7 un nuevo apéndice a las prescripciones anteriores sobre los sacrificios. El estilo es diferente del de las secciones anteriores, y el mismo orden de los sacrificios es también

diverso.

La Ley del Holocausto (1-6).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: “Manda a Aarón y a sus hijos y diles: ²Esta es la ley del holocausto; el holocausto arderá sobre el hogar del altar de la noche a la mañana, y el fuego del altar se tendrá siempre encendido. ³El sacerdote, revestido de la túnica de lino y puestos sobre su carne los calzones de lino, quitará la ceniza que deje el fuego que consumió el holocausto, y la pondrá al lado del altar; ⁴luego, quitándose esas vestiduras y poniéndose otras, llevará la ceniza fuera del campamento a un lugar puro, ⁵El fuego arderá siempre en el altar, sin apagarse; el sacerdote lo alimentará con leña todas las mañanas, pondrá sobre ella el holocausto y quemará allí el sebo de los sacrificios pacíficos. ⁶Es fuego perenne que ha de arder en el altar sin apagarse.”

En esta prescripción se insiste en la necesidad de mantener el fuego en el altar de los holocaustos durante la noche, pues como en ese tiempo no se ofrecían nuevos sacrificios, era de temer que se apagara. En Lev 9:24 se dice que descendió fuego del cielo para quemar el holocausto sobre el altar. En la dedicación del templo de Salomón se renovó el prodigio¹, y el fuego se mantuvo hasta la destrucción de Jerusalén por los babilonios en 587 a.C. El autor del II de los Macabeos se hace eco de una tradición según la cual, al entrar los babilonios, los sacerdotes ocultaron el fuego en una caverna. Nehemías reunió allí a los sacerdotes y los asperjó con el agua encontrada en la gruta, y después milagrosamente se encendió el fuego². Entre los antiguos había gran preocupación por conservar el fuego sagrado, sobre todo entre los persas³. En Roma, las vestales no tenían otra finalidad que conservar el fuego sagrado. Pero, entre los hebreos, el fuego no tenía ninguna relación directa con la divinidad, y, por tanto, no era *sagrado*, sino que era un medio de combustión de las víctimas sobre el altar de Yahvé.

La Ley de la Oblación (7-11).

⁷Esta es la ley de la oblación: “Los hijos de Aarón los presentarás a Yahvé ante el altar. ⁸ El sacerdote tomará un puñado de flor de harina con su aceite y todo el incienso puesto sobre la ofrenda, y lo quemará en el altar, en olor de suavidad, como memorial a Yahvé. ⁹ Lo que resta de la ofrenda lo comerán Aarón y sus hijos. Lo comerán sin levadura, en lugar santo, en el atrio del tabernáculo de la reunión. ¹⁰ No se cocerá con levadura. Es la parte que yo les destino de mis ofrendas de combustión; cosa santísima, como el sacrificio por el pecado y el sacrificio por el delito, ¹¹Lo comerán los varones hijos de Aarón. Es ley perpetua para vuestros descendientes sobre las ofrendas hechas a Yahvé por el fuego. Quienquiera que la toque se santificará.”

Se destaca lo concerniente a los derechos de los sacerdotes. Lo demás es igual a la ley del c.2. Sólo los sacerdotes pueden participar de la oblación sagrada ofrecida a Yahvé. Es un caso análogo a los sacrificios por el *pecado* y por el *delito*. En los sacrificios pacíficos podían participar de parte de la víctima los oferentes, incluidas las mujeres⁴. Pero la *oblación* es una cosa tan santa en su totalidad, que *quienquiera que la toque se santificará* (v.11). Lo santo es contagioso⁵. El que se *santificare* quedaría como *consagrado* a Yahvé, con ciertas obligaciones, como los sacerdotes⁶, y debía liberarse de ellas, si quería, por cierto rescate⁷.

La Ley de la Oblación el Día de la Unción del Sumo Sacerdote (12-16).

¹²Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹³“He aquí la ofrenda que han de hacer Aarón y sus hijos el día de su unción: un décimo de “efah” de flor de harina, como oblación perpetua, la mitad por la mañana y la mitad por la tarde. ¹⁴Se freirá en la sartén, amasada con aceite, y la ofrecerá caliente en suave olor a Yahvé. ¹⁵Es la ley perpetua ante Yahvé; toda se quemará. ¹⁶Toda oblación de sacerdote se quemará toda, no se comerá.”

Esta *oblación* se ha de ofrecer en la *unción* de Aarón y sus sucesores. La cantidad es de un décimo de *efah* (unos 3 kg.). No se especifica si esta ofrenda ha de ser sólo el día de la unción o todos los días por el sumo sacerdote, pues en el v.13 se habla de “oblación *perpetua*.” Parece que la tradición favorece esta última interpretación⁸. La ofrenda debe ser quemada *totalmente* sobre el altar, pues el sacerdote no había de aprovecharse de su propia oblación. Según Flavio Josefo, el sumo sacerdote en su tiempo hacía a sus expensas dos veces al día una oblación. Era de flor de harina con aceite y ligeramente tostada; una mitad la echaba al fuego por la mañana, y la otra mitad por la tarde⁹.

El Sacrificio por el Pecado (17-23).

¹⁷Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁸“Di a Aarón y a sus hijos: Esta es la ley del sacrificio por el pecado. Se inmolará donde se inmola ante Yahvé el holocausto. Es cosa santísima. ¹⁹El sacerdote que la ofrece, la comerá en lugar santo, en el atrio del tabernáculo de la reunión. ²⁰Quienquiera que toque la carne, se santificará. Si la sangre mojará alguna vestidura, será lavada en lugar santo. ²¹La vasija en que se cueza, si es de barro, se romperá; si es de bronce, se fregará, y lavará en agua. ²²La comerán los varones de los sacerdotes; es cosa santísima. ²³Pero no se comerá nunca víctima expiatoria cuya sangre se haya de llevar al tabernáculo de la reunión para hacer la expiación del santuario; será quemada al fuego.”

Se destaca el carácter santo de la víctima ofrecida por el *pecado*, pues ha de ser comida en lugar sagrado, y sólo por los sacerdotes, y todo lo que la toque quedará *santificado*. Los vestidos que hayan sido salpicados de su sangre deben ser cuidadosamente lavados lo mismo la vasija de bronce en que se haya cocido; pero la de barro por ser porosa, y, por tanto, no fácilmente purificable, debe ser rota. En el sacrificio de la *expiación* en que la sangre haya de ser llevada dentro de la tienda de la reunión (es decir, cuando es por el pecado del sumo sacerdote o de la asamblea del pueblo) debe ser consumido totalmente sobre el altar, y los sacerdotes no pueden participar de esa víctima¹⁰.

1 Cf. 2 Par 7:1s. — 2 Cf. 2 Mc 1:19-22. — 3 Cf. Dhorme: RB (1913) p.22. — 4 Cf. Lev 10:14; 22:12-13. — 5 Cf. Ex 29:37; 30:29. — 6 Cf. Lev 21:1-18. — 7 Cf. Lev c,27. — 8 Cf. Eclo 45:14 — 9 Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,7. — 10 Cf. Lev 4:12; 21; 16:27

7. Otros Sacrificios.

La Ley del Sacrificio por el Delito (1-10).

¹Esta es la ley del sacrificio por el delito. Es cosa santísima. ²La víctima del sacrificio por el delito será degollada en el lugar donde se degüella el holocausto. La sangre se derramará en torno del altar. ³Se ofrecerá todo el sebo, la cola, el sebo que recubre las entrañas, ⁴los dos riñones con el sebo que los recubre, y el que hay entre los riñones y los lomos, y la redcilla del hígado sobre los riñones. ⁵El sacerdote lo quemará en el altar. Es combustión de Yahvé, víctima por el delito. ⁶Comerán la carne los varones de entre los sacerdotes, en lugar santo; es cosa santísima. ⁷Como el sacrificio por el pecado, así será el sacrificio por el delito. La ley para uno y para otro es la misma. La víctima será del sacerdote que la ofrezca. ⁸Del sacerdote que ofrezca un holocausto será la piel de la víctima que ha ofrecido. ⁹Toda oblación cocida al horno, en sartén o en cazuela, será del sacerdote que la ofrece. ¹⁰Toda ofrenda amasada con aceite o seca será para los hijos de Aarón, para todos.”

También los sacrificios por el *delito* son cosa santísima, es decir, no pueden ser tocados y comidos por los no sacerdotes. El lugar de inmolación es el altar de los holocaustos, a la entrada de la tienda de la reunión, y la sangre es derramada en torno de este altar como en el holocausto y en los sacrificios *pacíficos*; en los sacrificios por el pecado se untaba con la sangre los cuernos del altar de los perfumes. Las partes grasas se queman sobre el altar de los holocaustos. La carne es consumida por el sacerdote y los otros sacerdotes que éste invite.

En los sacrificios de *holocausto*, en los que se quemaba toda la víctima, la piel queda para el sacerdote oferente (v.8). En el sacrificio por el *pecado*, la piel es quemada fuera del campamento¹, y también en el sacrificio por la consagración de los sacerdotes² y en el rito de la vaca roja³. En los sacrificios *pacíficos* parece que la piel quedaba para los oferentes de la víctima⁴.

De las *oblaciones*, lo que no se queme sobre el altar quedará para los sacerdotes: la que ha sido “cocida al horno, en sartén o cazuela,” para el sacerdote que la ofreció, mientras que la oblación “amasada con aceite o seca” será para todos los sacerdotes (v.10). La razón de esta distinción debe de estar en que las oblaciones primeras eran más reducidas.

Ley del Sacrificio Pacífico (11-21).

¹¹He aquí la ley del sacrificio pacífico que se ofrece a Yahvé: ¹²Si se ofrece en acción de gracias, con la víctima eucarística ofrecerán panes ácimos amasados con aceite, tortas ácimas untadas de aceite, frisuelos de flor de harina amasada en aceite. ¹³También podrán ofrecerse con la víctima del sacrificio pacífico, ofrecido en acción de gracias, panes fermentados. ¹⁴De cada una de estas ofrendas se presentará por elevación una pieza, reservada a Yahvé, que será del sacerdote que haya hecho la aspersión de la sangre de la víctima pacífica. ¹⁵La carne de la víctima del sacrificio pacífico eucarístico se comerá el día mismo que se ofrece, sin dejar nada para el día siguiente. ¹⁶Si la víctima se ofrece en cumplimiento de un voto, o como ofrenda voluntaria, se comerá el día en que se ofrece, ¹⁷y lo que reste se comerá el día siguiente; pero si algo queda para el tercer día, se quemará. ¹⁸Si alguno comiera carne del sacrificio pacífico el día tercero, el sacrificio no será aceptado, no se le computará al que le ofreció, sino que será abominación, y el que así comió contraerá reato. ¹⁹La

carne que haya tocado una cosa impura no se la comerá, se quemará. ²⁰La carne podrá comerla quienquiera que esté puro; pero el que, estando impuro, comiera la carne de la víctima pacífica ofrecida a Yahvé, será borrado de su pueblo, ²¹y todo aquel que tocara inmundicia de hombre, de animal o de cualquiera otra abominación inmunda, y comiera de esta carne, será borrado de su pueblo.

En los sacrificios *pacíficos eucarísticos*, o de *alabanza*⁵, había de ofrecerse una *oblación* de panes ácimos (v.12)⁶. Los panes “con levadura” no podían ofrecerse sobre el altar⁷, sino que podían añadirse en el banquete que seguía (v.15). De estas *oblaciones*, una parte será ofrecida a Yahvé, y será para el sacerdote que ha derramado la sangre de la víctima (v.14). La carne sobrante del sacrificio en los *eucarísticos* o de *alabanza*, que eran los más excelentes, debía consumirse el mismo día por los oferentes y el sacerdote (v.15); en cambio, en los sacrificios “en cumplimiento de un voto” podía consumirse parte el día siguiente (v.17). Si se dejaba algo para el tercer día, el sacrificio era nulo, y, además, el que comiere en el tercer día se contaminaba, porque la carne se convertía en impura (v.18). Además, se debe preservar a la carne del sacrificio de todo contacto impuro, pues en ese caso perdía el carácter sagrado⁸. Y todo el que participare en el banquete del sacrificio pacífico debía estar legalmente *puro*; de lo contrario, debe ser “borrado de su pueblo” (v.20). Debía, pues, antes de participar en el banquete, cumplir los ritos purificatorios si se sentía *impuro* legalmente⁹. Se discute el sentido de ser *borrado de su pueblo*. Algunos autores creen que se trata de la pena de muerte, mientras que otros opinan que se trata de una simple *excomunicación* o privación de derechos ciudadanos y religiosos, que era tanto como morir para la vida social en Israel¹⁰. El legislador señala algunas de las impurezas. La frase “abominación inmunda” (v.21) alude a los cadáveres de peces, pájaros e insectos¹¹.

Prohibición de la Grasa y de la Sangre (22-27).

²²Yahvé habló a Moisés, diciendo: “Habla a los hijos de Israel y diles: ²³No comeréis sebo de buey, de oveja ni de cabra. ²⁴Del sebo de un animal muerto o destrozado por una alimaña podréis servirlos para cualquier uso, pero de ninguna manera lo comeréis. ²⁵Y quienquiera que comiere sebo de animales de los que se ofrecen a Yahvé en holocausto, será borrado de su pueblo. ²⁶No comeréis sangre, ni de ave ni de bestia, en ninguno de los lugares en que habitéis. ²⁷El que comiere sangre de cualquier especie, será borrado de su pueblo.”

Se prohíbe comer las partes adiposas, que debían quemarse en los sacrificios¹²; por ello se citan sólo los animales que servían para los sacrificios: del ganado bovino, ovino y caprino. A los pichones y tórtolas no se las menciona porque no tenían partes grasas apreciables como para quemarlas en el altar¹³. No sólo se prohíbe comer las grasas de las víctimas de los sacrificios, sino de los mismos animales muertos accidentalmente (v.24). Y se prohíbe tajantemente comer la sangre de los animales (v.25)¹⁴.

La razón de esta prohibición es porque la *sangre* es el vehículo de la vida, y ésta pertenece exclusivamente a Dios.

La Parte del Sacerdote en los Sacrificios Pacíficos (28-38).

²⁸Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²⁹“Habla a los hijos de Israel y diles: El que ofreciere a Yahvé una víctima pacífica, ³⁰traerá él mismo a Yahvé el don de su hostia pacífica, tomará con sus manos el sebo de la víctima y el pecho, balanceando éste an-

te Yahvé; ³¹el sacerdote quemará el sebo ante el altar, y el pecho será para Aarón y sus hijos. ³²Daréis también al sacerdote el pernil derecho, como ofrenda reservada de vuestras hostias pacíficas. ³³El pernil derecho será de aquel, entre los hijos de Aarón, que ofrezca la sangre del sacrificio pacífico y la grasa como porción, ³⁴pues yo me he reservado de las víctimas pacíficas de los hijos de Israel el pecho del balanceo y el pernil de la elevación para dárselos a Aarón y a sus hijos, como ley perpetua para los hijos de Israel. ³⁵Esa es la parte de Aarón y de sus hijos en las combustiones a Yahvé desde el día en que fueron promovidos a ejercer ante mí el sacerdocio; ³⁶por eso ha mandado Yahvé a los hijos de Israel dársela desde el día de su unción, y será ley perpetua de generación en generación.” ³⁷Tal es la ley del holocausto y de la ofrenda del sacrificio por el pecado y por el delito, del sacrificio de consagración y del sacrificio pacífico, ³⁸que dio Yahvé a Moisés en el monte Sinaí el día en que mandó a los hijos de Israel que ofrecieran sus oblaciones a Yahvé en el desierto del Sinaí.

Esta ley es la continuación de la ley sobre los sacrificios, interrumpida en el v.21 por la prohibición de la sangre y de las grasas. Aquí se destaca enfáticamente la parte que corresponde a los sacerdotes. En Dt 18:3 y en Ex 29:26 se detalla también lo que corresponde a los hijos de Aarón. En el v.14 se determina lo que corresponde a los sacerdotes en las *oblaciones* que acompañan a los sacrificios *pacíficos*; ahora se determina la parte de las mismas víctimas sacrificadas. Las partes grasas deben ser quemadas en el altar, y el pecho debe ser *balanceado* delante de Yahvé, después de lo cual era entregado a los sacerdotes (v.30). Este *balanceo* era propio de los sacrificios *pacíficos* y de *consagración*. El rito era el siguiente: se colocaba el *pecho* de la víctima en las manos del oferente, y el sacerdote ponía sus manos debajo de las de éste, y así le hacía avanzar adelante hacia el altar y después le hacía retroceder; es el rito de la *tenufah*. El simbolismo del rito aludía a la entrega de la parte de la víctima a Dios, quien a su vez la devolvía a los sacerdotes. El *pernil derecho* se reservaba también a los hijos de Aarón después de haber realizado con él el rito de la *terumah* o *elevación* (v.34), es decir, se hacía elevar hacia arriba y después descender a esa porción de la víctima en manos del oferente, y el significado parece ser el mismo de entrega al Dios que habita en los cielos, quien a su vez lo devolvía en usufructo a los sacerdotes. Después el hagiógrafo nota que esta ley en favor del sacerdocio data ya de los tiempos del Sinaí (v.38), en contraposición a otras prescripciones posteriores.

Consideraciones Generales Sobre los Sacrificios.

Noción de Sacrificio.

Los etnólogos e historiadores de las religiones convienen en que el sacrificio es tan universal como la misma religión. Los pueblos primitivos, que ocupan el primer escalón de la humana cultura, ofrecen a Dios sacrificios en proporción a su pobreza, de la caza, de la pesca, de los frutos. Los pueblos pastores hacen a Dios la ofrenda de las primicias de sus rebaños; las naciones más civilizadas ofrecen a sus divinidades parte de los ricos bienes que creen recibir de éstas. El hombre, al nacer, se siente como invitado a mesa puesta, rodeado de toda clase de bienes. Pero sobre esos bienes no se siente dueño absoluto; otro hay que lo es y con quien tiene que contar necesariamente; son los dioses o seres superiores, a los que hay que reconocer su superioridad y dominio sobre los mismos bienes de que se sirve el hombre. Y ese reconocimiento hay que hacerlo de la manera más connatural al hombre, por medio de actos sensibles, entregando una parte de los bienes que recibe para poder disponer libremente del resto.

¿Cómo hacérselo llegar a Dios? Si Dios tuviera su morada en medio de los poblados que el hombre habita, ya sería fácil; pero la morada de Dios está en los cielos, aunque haga sentir su acción en la tierra. Así, cada uno se ingenia a su modo para hacerle participar de sus bienes. Los bosquimanos se contentarán con abandonar en el bosque una porción de caza, de la pesca o de la colecta de frutos. Les parece que este abandono de algo que les puede ser útil, en obsequio de la divinidad, basta para que ésta se dé por contenta. Los más progresivos degollarán una víctima y la abandonarán en el campo para que sea pasto de los animales; otros la consumirán por el fuego, y verán con agrado que la víctima, convertida en humo y como espiritualizada, sube hacia el cielo, a la morada de Dios. Podemos decir que lo esencial está en la renuncia de los bienes recibidos de Dios en obsequio de Aquel de quien los ha recibido. Con esto se cree reconocer su dominio soberano y ponerse en regla con los derechos del Creador. Pero hay más aún: el hombre se siente débil en medio de la naturaleza, que ni alcanza a dominar. El primitivo que sale a cazar al bosque o de pesca al río, va con la incertidumbre de si la caza o la pesca le saldrán al paso. ¿Cómo hacer? Pues levantar los ojos a Dios y pedirle una buena caza o una pesca abundante. Y lo hará mediante la oración, apoyada por la promesa de un sacrificio.

No pocas veces el hombre se sentirá reo delante de Dios, pues no hay quien no sienta en lo íntimo de su conciencia la voz de Dios que le reprende, siempre que obra el mal, o alaba cuando obra el bien¹⁵. Lo primero le hará temer la cólera de Dios, y a fin de aplacarla y volver a Dios propicio, recurrirá también al sacrificio.

La suma de cuanto acabamos de decir se puede resumir en las siguientes palabras: En todas las edades y naciones hubo algún ofrecimiento de sacrificios. Ahora bien, lo que reviste esta universalidad parece ser natural. Luego la oblación de los sacrificios es de derecho natural. Dicta al hombre la razón natural que, a causa de los defectos que en sí siente, se someta a algún superior, de quien pueda ser ayudado y dirigido, y quienquiera que sea este superior, es el que todos llaman Dios. Y como en el orden material las cosas inferiores se hallan sometidas a las superiores, así dicta la razón natural que el hombre, según su natural inclinación, se someta y a su modo honre al que está sobre él. Y el modo natural al hombre es mostrar por signos sensibles sus sentimientos, pues de las cosas sensibles recibe también sus conocimientos. Y así, de la razón natural procede que el hombre se valga de cosas sensibles y las ofrezca a Dios en señal de la sujeción y honor que le debe, a la manera de aquellos que ofrecen a sus señores algunos obsequios en reconocimiento de su dominio. Esto es lo que constituye el sacrificio, el cual por esto se debe tener por cosa de derecho natural¹⁶.

Si ahora pasamos a precisar las formas de este sacrificio y el concepto que el oferente se forma de él, no cabe duda que esto dependerá de la idea que se forme de Dios. Los primitivos dejarán sus ofrendas en el bosque, sin pensar que Dios las haya de consumir, porque, a pesar de su incultura, tienen un doble concepto de Dios. Para ellos, el sacrificio estará en lo que ellos, pobres, hacen, renunciando a lo que les sería necesario. Otros pueblos más cultos en lo material, pero que poseen de Dios un concepto más bajo, pensarán satisfacer con sus sacrificios las necesidades de Dios, y, como son ricos, le presentarán suntuosos banquetes. Tal era el concepto que del sacrificio tenían tanto los caldeos como los egipcios, y hasta los griegos. El dios o los dioses que en aquellos suntuosos templos moraban, estaban sometidos, igual que los reyes, al hambre y a la sed, y era preciso proveer a sus necesidades para tenerlos propicios. Y si no sentían la necesidad de los manjares, sentían el placer de comerlos igual que los hombres.

Sigúese de lo dicho que en los sacrificios habrá que distinguir la substancia de los mismos, que hemos de mirar como de derecho natural, y las modalidades de su ofrecimiento, que serán de derecho positivo, bien sean impuestos por el uso, bien por una ley positiva.

Los Sacrificios en la Primitiva Historia Sagrada. Y entrando ahora en el campo escriturario, notamos que no nos habla de sacrificios hasta que Moisés ordena el ritual y lo impone a los sacerdotes arónidas, los otros códigos hacen mención bastante frecuente de aquéllos. En efecto, si no Adán, pero sus primeros hijos, que fueron pastor el uno y el otro labrador, ofrecieron sacrificios a Dios, pues “al cabo de tiempo hizo Caín ofrenda a Yahvé de los frutos de la tierra, y se la hizo Abel de los primogénitos de los ganados.”¹⁷ Con esto tenemos puesto en práctica el sacrificio de las primicias en reconocimiento del beneficio divino.

Noé, al salir del arca, en que se había salvado del diluvio, “alzó un altar a Yahvé, y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvé suave olor y dijo en su corazón: No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre.”¹⁸ He aquí el holocausto de todo género de animales puros, que, sin duda, en previsión, había Noé guardado en el arca en número de siete¹⁹, holocausto grato a Yahvé, que por él resuelve no volver a maldecir la tierra ni mandar otro diluvio.

Abraham, apenas llegado a Canaán, levanta altares para invocar el nombre de Yahvé por medio de sacrificios, en todos los sitios en que asienta su campo o recibe alguna visita de Dios²⁰. Lo mismo hizo su hijo Isaac²¹. De Jacob no se cuenta que ofreciera sacrificios a Yahvé en Siria, la tierra de su destierro; pero en cuanto volvió a Canaán, compró en Siquem un pedazo de tierra para asentar su campo “y alzó allí un altar, que llamó “El es Dios de Israel.”²² No mucho después, de orden de Dios mismo, sube hasta Betel y alza allí un altar y llama a este lugar “El Betel,” porque allí se le apareció Dios cuando huía de su hermano.”²³ El mismo patriarca, de viaje para Egipto con su familia, “al llegar a Bersabé ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac, que se le apareció en visión nocturna, prometiéndole bajar con él a Egipto²⁴.

En la lucha sostenida con el faraón para salir de Egipto, se alega como razón el mandato divino de ir al desierto, la patria de los nómadas, para celebrar allí una fiesta a su Dios, acompañada de grandes sacrificios; por lo cual tienen que llevar consigo todos sus rebaños²⁵. Internado el pueblo en el desierto, salió a su encuentro Jetro, el suegro de Moisés, el cual “ofrendó a Dios holocaustos y sacrificios pacíficos. Aarón y todos los ancianos de Israel comieron con él ante Dios.”²⁶ Fue aquello una verdadera fiesta, con que Jetro pagó la hospitalidad de que había sido objeto.

Después de promulgada la Ley, Moisés quiso ligar al pueblo con Dios mediante una alianza. “Levantóse de mañana y alzó al pie de la montaña un altar y doce piedras, por las doce tribus de Israel, y mandó algunos jóvenes hijos de Israel y ofrecieron a Yahvé holocaustos; inmolaron toros, víctimas pacíficas a Yahvé. Tomó Moisés la mitad de la sangre, poniéndola en varias vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomando después el libro de la alianza, se lo leyó al pueblo, que respondió: “Todo cuanto dice Yahvé lo cumpliremos y obedeceremos.” Tomó él la sangre y asperjó al pueblo, diciendo: “Esta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yahvé sobre todos estos preceptos.”²⁷ Aquí tenemos el sacrificio más solemne celebrado por Israel, en virtud del cual quedó ligado con Yahvé y comprometido a la observancia de la Ley.

En todos estos sacrificios, ni hay sacerdocio profesional ni ceremonias impuestas por ningún ritual. La inspiración individual sancionada por el uso, que en religión tiene tanta fuerza, había introducido los ritos que acompañaban estos sacrificios. El oficio sacerdotal lo desempeña el jefe de familia, y en el último lo será Moisés, como jefe del pueblo y mediador de la alianza.

Esta misma forma de ofrecer los sacrificios se prosigue todavía en el pueblo durante mucho tiempo.

Ni es sólo el santuario nacional donde se ofrecen, sino otros sitios, más o menos célebres

en la historia religiosa del pueblo²⁸. Ni los sacrificadores son los sacerdotes, hijos de Aarón. Igualmente el ceremonial parece ser más sencillo que el prescrito por el texto. Como víctima se menciona el toro, el carnero o el cabrito, acompañando la ofrenda de harina y libación de vino²⁹. Cuanto a la forma de los sacrificios, varias veces se mencionan los holocaustos y los sacrificios pacíficos, que llevaban consigo el banquete de comunión, seguida de regocijos populares³⁰. Una cosa se exigía de quienes tomaban parte en estos sacrificios, la pureza, no precisamente la pureza de conciencia, sino tal como la concebían los antiguos, que consistía en ponerse de fiesta y abstenerse de la unión conyugal³¹.

Otro rito era que no debía quedar porción alguna de las carnes sacrificadas para el día siguiente³². La ley era muy prudente. Las carnes eran por el sacrificio sagradas, y no era razonable que quedaran los relieves del banquete abandonados a los perros.

Las ocasiones de los sacrificios pudieran ser algún suceso familiar³³, la cesación de un azote público³⁴, una victoria sobre los enemigos³⁵. Hasta pudiera servir el sacrificio, con el banquete que seguía, como medio para encubrir una conspiración³⁶. En todo caso, lo que Dios estimaba más que los sacrificios eran la piedad y la justicia, sin las cuales los más solemnes sacrificios le resultaban abominables³⁷.

El Sacrificio. — En el texto, después de la creación del suntuoso tabernáculo, del que Dios tomó posesión para habitar en medio de su pueblo, comienza el Levítico exponiéndonos el culto con que Dios quiere ser honrado³⁸ y la consagración de los ministros de ese culto³⁹. Hay en la lengua hebrea un vocablo que designa toda oblación hecha a Dios, *qorban*, que significa *don*, y se aplica así a las ofrendas cruentas como a las incruentas. Es de ley en Oriente que el inferior no se acerque al superior sin llevar por delante un regalo, que es un reconocimiento de la superioridad de aquel a quien se va a visitar. La misma ley de la alianza contiene este precepto: “No te presentarás ante mí con las manos vacías.”⁴⁰

Este *qorban* puede consistir en un animal, que se inmola en reverencia del Señor y se llama *zebaj*, sacrificio, o en frutos del campo, *minjah*, ofrenda, que se quema, a lo menos en parte, sobre el altar. El texto no admite sino tres especies de animales domésticos sacrificables; el buey, la oveja y la cabra, y tres especies de aves: la paloma, la tórtola, como víctimas suplementarias para los pobres, y el gorrión para el sacrificio del leproso. Es claro que no podrán ofrecerse a Dios animales que no sean reputados puros. En otros pueblos semitas la lista era más extensa, incluyendo peces y animales salvajes y otros de entre los domésticos, como el camello y el puerco. También la lista de los frutos que podían ofrecerse a Dios solía ser más larga. En Israel sólo comprendía el grano, la harina molida y diversamente amasada, el vino, el aceite y el incienso. La razón de estas restricciones habría que buscarla en la preferencia por los productos caseros, más fáciles de haber a la mano, y de éstos los menos propensos a la corrupción. También pudiera haber existido otra razón: la de evitar supersticiones gentílicas.

De los sacrificios menciona el Levítico cuatro especies: el holocausto, el sacrificio expiatorio del pecado y del delito y el sacrificio pacífico. De ellos, sólo el primero y el último hemos hallado mencionados en la sección anterior de la Ley. La introducción de la doble forma del sacrificio expiatorio tal vez signifique un progreso de la liturgia mosaica, análogo al que hallamos en la liturgia católica con la adición de la misa de difuntos, misa de acción de gracias, etcétera, que desde antiguo se han venido añadiendo al tipo único de la liturgia primitiva.

Pero en todas estas especies de sacrificios es general la inmolación, por la que se ofrece a Dios la vida del animal. Entre los persas, en esto consistía todo el sacrificio, dejando la víctima para que la consumieran los animales carnívoros. En cambio, los árabes no matan una res para

comer sin la invocación de Alah, haciendo de este acto un sacrificio. Complemento de la inmola-ción es la oblación de la sangre, en la que, según expresión frecuente de la Biblia, “está la vi-da.”⁴¹ Después de inmolada la víctima y ofrecida la sangre, el cuerpo, a lo menos las partes que creían más esenciales a la vida, era consumido por el fuego. La combustión podía tener un doble significado, o la completa destrucción de la víctima en honor de la divinidad y su transmisión a ésta mediante el fuego, o la transformación de aquélla en alimento apropiado a Dios, en la sen-tencia de aquellos que pensaban ofrecer a los dioses algún alimento⁴².

El Sacrificio En El Reino Mesíasico. Los profetas, al describirnos las glorias del futuro reino mesiánico, lo hacen con los elementos que la historia les ofrece. El reinado glorioso de Da-vid les suministra elementos para pintarnos **el reino más glorioso del Mesías**; las magnificen-cias del templo, de su culto, y las romerías del pueblo en las solemnidades anuales, para repre-sentarnos la concurrencia de las naciones **al único santuario de Dios**. Pues oigamos a Jeremías: “Entonces la virgen danzará alegre en el coro; jóvenes y viejos se alegrarán juntos; trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. Siciaré a los sacerdotes de la gro-sura de las víctimas y hartaré a mi pueblo de mis bienes, palabra de Yahvé.”⁴³ Y poco más ade-lante: “En esos días y en ese tiempo, yo suscitaré a David un renuevo de justicia, que hará dere-cho y justicia sobre la tierra. En esos días será salvado Judá, y Jerusalén habitará en paz y se la llamará: “Yahvé es nuestra justicia.” Porque así dice Yahvé: “No faltará a David un varón que se siente sobre el trono de la casa de Israel, y a los sacerdotes levitas no les faltará tampoco varón que ofrezca holocaustos y sacrifique todos los días.” Y todavía insiste: “Si rompéis mi pacto con el día y mi pacto con la noche, para que no sea día y noche a su tiempo, entonces se romperá mi pacto con David, mi siervo, para que no haya hijo suyo que se siente sobre su trono, y mi pacto con los levitas sacerdotes, mis ministros. Como no pueden contarse las milicias celestes ni las arenas del mar, así multiplicaré yo la descendencia de David, mi siervo, y a los levitas, mis mi-nistros.”⁴⁴

Ageo nos pinta la gloria del segundo templo, que comenzaba a surgir tan modestamente: “Porque así dice Yahvé Sebaot: De aquí a poco haré aun temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y vendrán las preciosidades de todas las gentes y henchiré de gloria esta casa, dice Yahvé Sebaot. Mía es la plata y mío es el oro, dice Yahvé Sebaot. La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera, y en este lugar daré la paz, dice Yahvé Sebaot.”⁴⁵

La grandeza de esta gloria nos la describe Isaías en el capítulo 60 de sus vaticinios.

Así hablan inspirados los profetas, que pintan la gloria del futuro reino mesiánico con los colores que la realidad les ofrece.

Pero a veces esos colores son demasiado oscuros, y entonces el cuadro se presenta muy otro. Malaquías reprende la poca devoción de los sacerdotes levitas. Aquella reprensión se prosi-gue con estas significativas palabras: “¡Oh si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encen-dierais en vano el fuego de mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé Se-baot; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos.” El Señor no se complace en el culto, que con tan poca devoción le ofrecen los sacerdotes, y preferiría ver cerradas las puertas del templo. “Porque desde el orto del sol hasta el ocaso, grande es mi nombre entre las gentes, y en todo lu-gar se ofrecerá a mi nombre un sacrificio humeante, y una oblación pura, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yahvé Sebaot.”⁴⁶

Aquí tenemos desechado el culto impuro del único templo jerosolimitano para ser susti-tuido por otro sacrificio puro y universal. **El profeta contempla con su mente el reino mesiáni-co, extendido de uno al otro cabo del mundo**, y que en todas partes se ofrece a Dios un sacrifi-cio digno de la **grandeza de su nombre**. Como la conculcación de la antigua alianza lleva a Je-

remías a predecir otra alianza nueva, distinta de la sinaítica, así la impureza de los sacrificios ofrecidos en el templo lleva a Malaquías a anunciar un nuevo culto para los días futuros del Mesías⁴⁷. Precisar cuál será la forma de ese culto y sacrificio no nos sería posible, basados en solas las palabras del profeta. Al tiempo, con la revelación que traerá, le toca declarárnoslo cuando llegue el momento señalado por Dios.

Por otro camino podemos allegarnos un poco al verdadero sacrificio del Nuevo Testamento. Ya hemos visto que los profetas miraban el sacrificio como expresión de la devoción del oferente. Un salmista expresa esta misma idea en una forma tal, que parece una total repulsa de los sacrificios:

**“No deseas tú el sacrificio y la ofrenda,
pero me has dado oído abierto;
no buscas el holocausto y el sacrificio por el pecado.
Entonces me dije: Heme aquí.
En el rollo de la Ley está escrito de mí:
En hacer tu voluntad, Dios mío, tengo mi complacencia,
dentro de mi corazón está tu Ley” (Sal 40:7-9).**

Es decir, **que el cumplimiento de la voluntad de Dios es el único sacrificio en que Dios se complace**. ¿Y quién será capaz de ofrecérselo tal que pueda sustituir a los sacrificios antiguos?

El profeta Isaías nos presenta, en la segunda parte de sus oráculos, la imagen de un Siervo de Yahvé, **por El mismo elegido**, en quien tiene sus complacencias⁴⁸ y a quien puso por alianza de su pueblo y luz de las naciones⁴⁹. De este Siervo escribe el profeta:

**“Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.
Maltratado y afligido, no abrió la boca como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fue arrebatado por un juicio inicuo,
sin que nadie defendiera su causa,
cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo.
Dispuesta estaba entre los impíos la sepultura,
y fue en la muerte igualado a los malhechores;
a pesar de no haber en él maldad ni haber mentira en su boca.
Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá prosperidad y vivirá largos días,
y en sus manos prosperará la obra de Yahvé.
El Justo, mi siervo, justificará a muchos,
y cargará con las iniquidades de ellos.”⁵⁰**

El profeta no nos declara las causas históricas de la muerte de ese Justo; pero sí nos dice que muere sin culpa propia, por los pecados ajenos, que Dios puso sobre sus espaldas, y que su muerte es la expiación de los pecados de su pueblo. Todo esto no puede convenir sino a Aquel que, no teniendo pecado⁵¹, caminaba a Jerusalén dispuesto a dar su vida por la redención de muchos⁵².

Sentido Figurativo De Los Sacrificios. Todo esto que llevamos dicho sobre el sentido religioso de los sacrificios pertenece a causas literales, que miran a evitar la idolatría, a recordar los beneficios divinos, a indicar la excelencia divina, a expresar las disposiciones del oferente, a predecir la obra del Mesías. A estas causas se añaden las místicas o figurativas del misterio de Cristo, que se pueden dividir por razón de los tipos, según el carácter particular de los sacrificios, en latréuticos, como el holocausto; expiatorios, como el sacrificio por el pecado o por el delito, y en eucarísticos, como los pacíficos, pues a todos estos géneros de sacrificios satisface plenísimamente el **único sacrificio de Cristo**.

Por razón del antitipo, o sea del sentido, se dividen en alegóricos, morales y anagógicos. Los alegóricos expresan los misterios de nuestra fe; los morales, las normas de la caridad, y los anagógicos, el objeto de nuestra esperanza.

Estos sentidos figurativos se fundan en la ordenación del Espíritu Santo, que rige la historia sagrada y la ordenación de la religión mosaica y, además, la redacción de los santos escritores. Estos sentidos sólo el Espíritu Santo los conoce y aquellos a quienes El los da a conocer. Por esto, en la interpretación de ellos hay mucha libertad, porque hay menos certidumbre.⁵³

Después de la autoridad de los apóstoles, de la Iglesia y de los Santos Padres, que en diversas formas exponen con frecuencia las ceremonias de la religión mosaica en su sentido figurativo, una regla objetiva nos han dejado señalada los Padres griegos, que es la semejanza entre las ceremonias mosaicas y los misterios del reino de los cielos. Empleada esta exégesis con la debida discreción, puede resultar un buen elemento oratorio y pedagógico. Los antiguos expositores, si es verdad que han abusado mucho de la exégesis mística, no lo es menos que nos han dejado páginas sublimes de doctrina, elocuencia y piedad, exponiendo los divinos misterios mediante la declaración de los sentidos místicos.

Los Sacrificios Hebreos y los Sacrificios Babilónicos, Cananeos y Fenicios. Hemos visto descritos los diferentes sacrificios del ritual levítico, cuyo origen se remonta, según el texto bíblico, a los tiempos del Sinaí. Ahora bien, esta división neta entre sacrificios *holocaustos*, *pacíficos* y de *expiación por el pecado y por el delito*, ¿tienen paralelo en los pueblos circunvecinos de forma que se pueda pensar que los hebreos los tomaron de taos? Se han señalado analogías con los cultos babilónicos, fenicios y cananeos. Los críticos independientes suelen conceder la antigüedad premo-saica de los sacrificios *holocaustos* y *pacíficos*, mientras que para los sacrificios *expiatorios* les conceden un origen tardío, de la época del exilio. Estos destacan que en cultural babilónico tiene gran importancia la idea de *expiación*, pues abundan los salmos penitenciales, los formularios de confesión de pecados y las fórmulas de conjuración. Como en la legislación mosaica hay puntos de concomitancia con las legislaciones orientales, como el código de Hammurabi, así también puede haber analogías entre la legislación levítica en materia de sacrificios y la idea de *expiación* que existía en todos los pueblos orientales⁵⁴. Así, se ha comparado el ritual del gran día de la *expiación* anual en Lev 16 y el del año nuevo babilónico⁵⁵. Sin embargo, las diferencias son también sustanciales, sobre todo comparando el espíritu de la legislación mosaica y el de la babilónica, ya que, mientras en aquélla prevalece la idea de la purificación moral y del arrepentimiento y cambio de vida, simbolizada en la *expiación* ritual, en ésta se destaca más lo puramente mágico y fetichista. Todos los pueblos se han sentido pecadores, y han ensayado ritos para expiar sus pecados y borrar la conciencia de pecado ante la divinidad, y, por tanto, no tiene que maravillarnos que en religiones tan diferentes como la mosaica y la babilónica encontremos ritos paralelos y análogos, que surgen espontáneamente de la misma naturaleza humana.

Más interesantes son las analogías entre los sacrificios hebraicos y los *fenicios* y *cana-*

neos. En las famosas tarifas de Cartago y Marsella — eco del culto fenicio arcaico — se nos habla de la parte de los oferentes y sacerdotes en las víctimas de los templos púnicos de Cartago. Las tarifas son del siglo III a.C., pero reflejan un ritual de los fenicios, antiguos fundadores de la ciudad cartaginesa. Por eso son interesantes desde el punto de vista bíblico. En este ritual de Cartago se distinguen tres clases de sacrificios, como en el Levítico: a) *kalil*, en el que se consumía la víctima al fuego, excepto una parte, que era reservada a los sacerdotes; lo que parece corresponder al sacrificio *por el pecado* del Levítico, en el cual sólo los sacerdotes podían comer parte de la víctima; b) *sewa'at*: el pecho y el pernil derecho para los sacerdotes, como en los sacrificios *pacíficos* hebraicos; c) *selem kalil*: se quemaba *toda* la víctima en el altar en honor de la divinidad, en lo que se asemeja al *holocausto* levítico. Además de estos sacrificios cruentos, se ofrecen primicias y oblaciones⁵⁶. Además, los arqueólogos han reparado en la semejanza de los santuarios fenicio-cananeos de Beisán con la distribución del tabernáculo israelita en las partes dedicadas a los sacrificios: una *celia* para la divinidad, recinto sagrado inaccesible al pueblo y aun a los sacerdotes; el culto se hace al aire libre, y el pueblo sólo tiene acceso al atrio; el altar está en el centro a la entrada del *santuario*⁵⁷; allí son inmoladas las víctimas y con su sangre se unge el trono divino y se hacen las libaciones y la aspersion ceremonial al pueblo⁵⁸. Todo esto prueba, de un lado, la antigüedad de los cultos israelitas, ya que tienen paralelo en los cultos cananeos y fenicios. No pocos autores suponen que los hebreos, al instalarse en Canaán, adoptaron su lengua y aun los ritos culturales fundamentales. En este caso, la legislación levítica relativa a los sacrificios sería netamente postmosaica. Quizá haya que buscar la razón de las analogías en la época patriarcal. Los patriarcas tenían sus costumbres, que quedaron en el pueblo hebreo, y Moisés las adoptó a la nueva situación de la naciente teocracia del Sinaí. De hecho, los *holocaustos* y los *pacíficos* son premosaicos y reflejan una religión primitiva patriarcal. Respecto de los sacrificios *expiatorios* hemos de decir que se han descubierto exvotos *expiatorios* de los míneos y sábeos, y en las inscripciones de esta zona sudará-biga se habla de sacrificios *expiatorios* paralelos a los mosaicos⁵⁹. Ahora bien, estas poblaciones son del área geográfica en la que nació la legislación sinaítica, y bien pueden establecerse interferencias y relaciones con las tribus organizadas por Moisés antes de que entraran en Canaán⁶⁰.

1 Cf. Lev 4:11; 16:27. — 2 Cf. Lev 8:17; 9:11. — 3 Cf. Núm 19:5. — 4 También en otros pueblos se reservaba para el sacerdote la piel de la víctima. Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p.298; Dhorme, *Choix des textes reli-gieux assyro-babyloniens* p.390-393. — 5 En heb. *todah* significa propiamente *alabanza* (de la raíz *yadah*, “alabar”). Los LXX traducen θυσία αὐτέσεως. — 6 Cf. Lev 2:4-7; 7:10; Ex 29:2; 23. — 7 Cf. Lev 2:12. — 8 Cf. Lev 19:7; Ez 4:14; Is 65:4. — 9 Cf. 1 Sam 16:5; Sof 1:7. — 10 Cf. A. Clamer, o.c., p.69; art. *Excommunication*: DB II 2133- — 11 Cf. Lev 11:10-12; Ez 8:10; Is 66:17. — 12 Cf. Lev 3:3; 4-9. — 13 Cf. Lev 5:9-10. — 14 Cf. Lev 3:17; 7:26-27; 17:10-14; 19:26; Dt 12:16; 23-24; 15; 23. — 15 Rom 2:15. — 16 *Sum. Theol* 2-2 q.8s 21. — 17 Gén 4:3. — 18 Gén 8:20s. 1 Gén 7:2. — 20 Gén 12:7; 8; 13:4. — 21 Gén 26:25. — 22 Gén 33:19s. — 23 Gén 35:1-7. — 23 Gén 46:1-4. — 25 Ex 26:35; 9:13; 10:3; 8, 11; 24-26 — 26 Ex 18:12. — 27 Ex 24:4-8. — 28 1 Sam 6:15; 7:17; 9:12s; 11:153. — 29 1 Sam 1:24. — 30 Jue 21:19; 1 Sam 11:15. — 31 Gén 32:2; Ex 19:10s. — 32 Ex 22:18. — 33 1 Sam 20:29. — 34 2 Sam 24:25. — 35 1 Sam 11:15. — 36 1 Sam 16:1s; 2 Sam 15:75; 1 Re 1:95. — 37 Os 6:6; Am 5:21s. — 38 C.1-7. — 39 C.8-10. — 40 Ex 23:15. — 41 Gén 9:4; Lev 17:14. — 42 Cf. RB (1914) 17s. — 43 Jer 31:13s. — 44 Jer 33:15-22. — 45 Ag 2:7-10. — 46 Mal 1:10-11. — 47 Mal 3:318. — 48 Is 42:1. — 49 Is 42:6. — 50 Is 53:6-11. — 51 Jn 8:46. — 52 Mt 20:28. — 53 I q.1 a.10. — 54 Cf. Médébielle, *Expiation*: DBS III 3. — 55 Cf. Plessis, *Babylon et la Bible*: DBS I 838-845. — 56 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p.395-404; Dussaud, *Les origines cananéenes du sacrifice israélite* p.154. — 57 Cf. Leva; 3:2.8; 4,4- — 58 Cf. L. H. Vincent, *Les fouilles américaines de Beisán*: RB (1928) 123-134. — 59 Cf. G. Ryckmans, *Deux inscriptions expiatoires sabéennes*: RB (1932) 303-97. — 60 Cf. A. Clamer, o.c., p.72-75

8. Consagración de Aarón y sus Hijos.

Los c.8-9 son considerados como parte del texto, y parecen continuación de Ex 40. Las funciones sacerdotales hasta entonces eran ejercidas por los jefes de familias, sin que hubiese una clase

social determinada dedicada a ellas. Moisés, al organizar la teocracia, dejó bien sentado el principio de la exclusiva de los descendientes de Aarón respecto de los actos de culto, particularmente los sacrificios. Sin embargo, la antigua costumbre subsistió, y después de la muerte del legislador, una vez dispersadas las tribus en Canaán, surgió de nuevo el sacerdocio patriarcal. Así, encontramos personajes públicos que ejercieron funciones sacerdotales, como Gedeón, Jefté, Saúl, David y Salomón¹, si bien esporádicamente y como excepción. Estos casos excepcionales no prueban que no existiera en Israel el sacerdocio legítimo organizado por Moisés, sino que son casos considerados por los hagiógrafos como anormales y aun ilícitos.

Consagración de Aarón y de Sus Hijos (1-13).

¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²“Toma a Aarón y con él a sus hijos, las vestiduras, el óleo de la unción, el novillo para el sacrificio por el pecado, los dos carneros y el cestillo de panes ácidos, ³y convoca toda la asamblea a la entrada del tabernáculo de la reunión.” ⁴Hizo Moisés lo que le mandaba Yahvé, y, reunida la asamblea a la entrada del tabernáculo de la reunión, ⁵les dijo Moisés: “He aquí lo que Yahvé ha mandado hacer.” ⁶Después hizo que se acercaran Aarón y sus hijos, y los lavó con agua. ⁷Vistió a Aarón la túnica, se la ciñó, le vistió la sobreveste y el “efod” y le ciñó con el cinturón del “efod,” atándoselo; ⁸le puso el pectoral con el “urim” y el “tumin,” ⁹cubrió su cabeza con la tiara, poniendo en la parte anterior de ella la diadema de oro, la diadema de santidad, como le había mandado Yahvé; ¹⁰y, tomando luego el óleo de la unción, ungió el tabernáculo y cuanto en él había, y lo consagró. ¹¹Asperjó siete veces el altar y lo ungió con todos sus utensilios, como también la pila y su base, y los consagró. ¹²Derramó el óleo de unción sobre la cabeza de Aarón, y le ungió, consagrándole. ¹³Hizo luego que se acercaran los hijos de Aarón, y les vistió sus túnicas, los ciñó y les puso sus tiaras, como se lo había mandado Yahvé.

Como antes indicábamos, el oficio del sacerdocio estaba vinculado ordinariamente al jefe de familia, de la tribu, de la ciudad o de la nación. Tal era la ley común en la antigüedad, y en esto no era Israel una excepción, pues en la Biblia vemos que los patriarcas desempeñaban el oficio del sacerdocio como jefes de tribu. Moisés lo hacía como jefe del pueblo; Samuel, Saúl y David ofrecían a Dios sacrificios, y el mismo Salomón ejerció en la consagración del templo el oficio principal al pronunciar la oración consecratoria². Pero la existencia de un *sacerdocio profesional* no era desconocida en la antigüedad, fuera que esto estuviera vinculado a una familia o se hiciera el reclutamiento por la dedicación especial de los individuos al culto de una divinidad. Ya hemos visto atrás cómo la tribu de Leví estaba dedicada especialmente de algún modo al culto de Yahvé³. Si esta dedicación tuvo su origen en el episodio del becerro, o este episodio no fue más que un signo revelador de una dedicación más antigua y una confirmación de ella, no nos atrevemos a afirmarlo. En este último caso habremos de decir que Aarón pertenecía a esta agrupación de los devotos de Yahvé, según se colige de Ex 4:14. Como quiera que sea, él con su familia es escogido ahora para ejercer el sacerdocio de Yahvé en Israel. El ritual empleado es el que dejamos indicado al comentar Ex 29:1-37. Moisés, que es el consagrante, comienza por lavar a los ordenandos; luego viste a cada uno los ornamentos de su dignidad: a Aarón, los del sumo sacerdocio, y a sus hijos los de simples sacerdotes. En el curso de la vestición del padre y de los hijos consagra Moisés el tabernáculo y sus enseres; luego derrama el óleo de la unción sobre la cabeza de Aarón (v.12). El baño purificador previo simboliza la pureza de costumbres exigida para el ejercicio del culto al servicio inmediato de Dios. Ya en la época patriarcal se exigía este lavatorio y cam-

bio de vestidos para los laicos que habrían de participar en el culto⁴. Sólo Aarón recibe la *unción* del óleo sobre su cabeza; por eso al sumo sacerdote se le llamará “sacerdote de la unción” (*Hakkohen hammesiaj*). Sin embargo, hay otros textos en los que se insinúa que también los simples sacerdotes recibían la *unción*⁵. Esto indica que hay varias tradiciones y diversos estratos redaccionales en los rituales de la época del desierto.

Ofrenda de los Sacrificios (14-30).

¹⁴Hizo traer el novillo para el sacrificio del pecado, y Aarón y sus hijos pusieron sus manos sobre el novillo para el sacrificio por el pecado. ¹⁵Moisés lo degolló y, tomando su sangre, untó con su dedo los cuernos del altar todo en torno, y lo purificó, derramando la sangre al pie del altar, y lo consagró para hacer sobre él el sacrificio expiatorio. ¹⁶Tornó todo el sebo que recubre las entrañas, la redecilla del hígado y los dos riñones con su sebo, y lo quemó todo en el altar. ¹⁷El novillo, su piel, sus carnes y sus excrementos se quemaron fuera del campamento, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ¹⁸Hizo que acercaran el carnero del holocausto, y Aarón y sus hijos le pusieron sus manos sobre la cabeza. ¹⁹Moisés lo degolló, y derramó su sangre en torno del altar. ²⁰Lo descuartizó, y Moisés quemó la cabeza y los trozos y el sebo. ²¹Se lavaron en agua las entrañas y las patas, y Moisés quemó todo el carnero en el altar; era holocausto de suave olor, un sacrificio por el fuego, como se lo había mandado Yahvé a Moisés. ²²Hizo que acercasen el otro carnero, el del sacrificio de inauguración, y Aarón y sus hijos le pusieron la mano sobre la cabeza. ²³Moisés lo degolló, tomó su sangre y untó con ella el lóbulo de la oreja derecha de Aarón, el pulgar de su mano derecha y el de su pie derecho. ²⁴Hizo acercar a los hijos de Aarón, y les untó con la sangre el lóbulo de la oreja derecha, el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho, derramando luego la sangre en torno del altar. ²⁵Tomó, después el sebo, la cola, todo el sebo que cubre las entrañas, la redecilla del hígado, los dos riñones con su sebo y el pemil derecho. ²⁶Tomó del cestillo de los ácidos, puesto ante Yahvé, un pan ácido, una torta ácida amasada con aceite y un frisuelo, y los puso sobre el sebo y sobre el pernil derecho; ²⁷y después de haber puesto todo esto en las manos de Aarón y sus hijos, lo balancearon éstos como ofrenda a Yahvé. ²⁸Moisés lo tomó de sus manos y lo quemó en el altar encima del holocausto, pues era el sacrificio de inauguración de suave olor, combustión a Yahvé. ²⁹Moisés tomó luego el pecho del carnero de inauguración y lo balanceó ante Yahvé; ésta fue la porción de Moisés, como se lo había mandado Yahvé. ³⁰Tomó Moisés el óleo de unción y sangre de la que había en el altar, asperjó a Aarón y sus vestiduras y a los hijos de Aarón y a sus vestiduras, consagrando a Aarón y sus vestiduras y a los hijos de Aarón y sus vestiduras.

Moisés aparece aquí — como mediador de la nueva alianza — ofreciendo los sacrificios de consagración de los sacerdotes. Se ofrecen tres sacrificios: un novillo por el *pecado* de los consagrados, un carnero en *holocausto* y otro carnero como sacrificio *pacífico* de inauguración o consagración, específico del acto consecratorio de los sacerdotes. El sacrificio *expiatorio* era por los pecados en general de los ordenandos, como hombres pecadores que debían purificarse y entrar en relaciones normales con Dios, pues tenían que comunicar con las cosas más santas del culto. El mismo altar debía ser purificado con la unción de la sangre de la víctima. Como es de ley en los sacrificios por el *pecado*, se quemaron las partes grasas sobre el altar, y el resto —

carne y piel — fue quemado fuera del campamento, pues los sacerdotes no debían aprovecharse de nada de la víctima que era en expiación de sus propios pecados. Sólo cuando los sacrificios eran por los pecados de otros oferentes podían quedarse con parte de la víctima. Después se sacrificó un carnero en *holocausto*, en señal de entrega total a Dios (v.18), y por fin se sacrificó un carnero de *inauguración* en acción de gracias, como sacrificio *pacífico*. La particularidad de este sacrificio estuvo en la unción de la *oreja derecha*, del *pulgar de la mano derecha* y del *pie derecho* de Aarón y sus hijos con la sangre de esta víctima (v.23-24). La unción de la *oreja* parece aludir a la docilidad y obediencia particular que con toda presteza han de procurar en el ejercicio del culto a Yahvé; la del *pulgar de la mano derecha* parece relacionarse con las buenas obras, y la del *pie* simbolizaría la prontitud en seguir **el camino de la justicia y de la santidad**. Estas distintas partes del cuerpo representan la totalidad de la persona consagrada. En los sacrificios *pacíficos*, los sacerdotes se quedaban con parte de la víctima y de las ofrendas. Aquí se quemó el *pe-mil derecho* sobre el altar, y el *pecho* quedó reservado a Moisés, que efectuó la consagración (v.29). Las ofrendas fueron quemadas también sobre el altar. Después Moisés asperjó con la sangre de la víctima y el óleo de la unción a Aarón y a sus hijos, consagrando sus vestiduras (v.30).

Ritos Complementarios (31-36).

³¹Moisés dijo a Aarón y a sus hijos: “Coced la carne a la entrada del tabernáculo de la reunión; es allí donde habéis de comerla con el pan que hay en el cestillo de la inauguración, como yo lo he mandado, diciendo: Aarón y sus hijos lo comerán. ³²Lo que reste de la carne y del pan lo quemaréis. ³³Durante siete días no saldréis de la entrada del tabernáculo de la reunión, hasta que se cumplan los días de vuestra inauguración, pues vuestra inauguración durará siete días, ³⁴como se ha hecho hoy para expiaros. Os quedaréis los siete días, día y noche, ³⁵a la entrada del tabernáculo de la reunión, y guardaréis lo que ha mandado Yahvé, para no morir, porque esto es lo que El me ha mandado.” ³⁶Aarón y sus hijos hicieron lo que Yahvé les mandó por Moisés.

Los sacerdotes debían continuar durante siete días las ceremonias de la consagración. Debían estar a la entrada del tabernáculo, alimentándose con parte de las víctimas sacrificadas. En Ex 29:35-37 se dice que durante siete días debe repetirse el sacrificio por el *pecado* como expiación, sin decir nada de las otras dos víctimas. Pero aquí se insinúa que se repiten las mismas ceremonias del primer día. La prescripción de estar siete días a la entrada del tabernáculo tiene por finalidad inculcar la alta dignidad a que han sido elevados como guardianes de la casa de Yahvé. Se amenaza con la muerte al que infrinja el ritual descrito, para destacar la importancia de su oficio sagrado. En el c.10 se narra un caso concreto de transgresión del ritual, con el castigo consiguiente, para hacer ver que la amenaza de muerte no es una palabra baldía.

Con esta consagración, los sacerdotes son revestidos de una especial santidad, participación y revelación a la vez de la santidad de Yahvé. Su oficio exclusivo será en adelante velar por el culto de Dios, instruir a los fieles en su Ley y en el modo de honrarle como El quiere. Esta será la heredad de Aarón y de sus hijos, **y ella constituye la ventaja del sacerdocio profesional sobre el tradicional, vinculado a otro oficio más absorbente.**

Dice el Eclesiástico que “esta consagración fue un pacto eterno para Aarón y para su descendencia por los días del cielo, para servir al Señor en **el ejercicio del sacerdocio y para bendecir en nombre del Señor a su pueblo**. Entre todos los vivientes le escogió el Señor para presentarle las ofrendas, los perfumes y el buen olor para memoria, y hacer la expiación de su pue-

blo. Y le dio sus preceptos y poder para decidir sobre la ley y el derecho, para enseñar sus mandamientos a Jacob e instruir en su Ley a Israel.”⁶ El profeta Malaquías, reprendiendo a los sacerdotes que en sus días se mostraban muy negligentes en el servicio divino, les trae a la memoria el pacto del Señor con Leví, su padre, es decir, la tribu de Leví. Este pacto fue para “vida y paz, que Dios le dio; fue también de temor, pues ante el nombre del Señor se llenaba de temor. Tuvo en su boca doctrina de verdad y no hubo iniquidad en sus labios; anduvo con El en integridad y rectitud y apartó del mal a muchos, pues los labios del sacerdote han de guardar sabiduría, y de su boca ha de salir la doctrina, porque es enviado de Yahvé de los ejércitos.”⁷ Sobre esta perpetuidad del pacto con Leví son de notar las palabras de Jeremías ponderando la firmeza del pacto divino con David y Leví⁸. Las palabras del profeta sobre la perpetuidad del sacerdocio levítico no tienen más realidad que las anteriores sobre la dinastía de David. **En Jesucristo, el Hijo de David, Rey a la vez que Sacerdote**, tendrá la promesa del profeta una realización más alta de lo que pudieran imaginar los oyentes del profeta. Para expresar la altura de esa dignidad, el autor de la Epístola a los Hebreos dirá que **Jesucristo es Sacerdote, no a la manera de Leví, sino de Melquisedec, que fue a la vez rey y sacerdote**, Todas éstas son expresiones humanas, que no alcanzan a declarar las realidades divinas, que se encierran en Jesucristo, verdadero mediador entre el cielo y la tierra.

1 Cf. 1 Sam 13:9-12; 15:15; 2 Sam 6:13; 24:25; 1 Re 3:3-15; 8:5. — 2 1 Re 8:22s. — 3 Cf. Ex 32:26s. — 4 Cf. Gén 35:2. — 5 Cf. Ex 30:30; 40:14-15; Lev 10:7; Ex 29:21; Lev 8:30. — 6 Eclo 45:19-26. — 7 Mal 2:4-7. — 8 Jer 33:148.

9. Las Primicias del Nuevo Sacerdocio.

¹El día octavo, Moisés llamó a Aarón, a sus hijos y a los ancianos de Israel, ²y dijo a Aarón: “Toma un novillo para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto, ambos sin defecto, y ofrécelos a Yahvé. ³Hablarás a los hijos de Israel, diciendo: Tomad un macho cabrío para el sacrificio de expiación, un becerro y un cordero primal para el holocausto, ambos sin defecto; ⁴un buey y un carnero para el sacrificio pacífico, para inmolarlos ante Yahvé; y una ofrenda amasada con aceite, porque hoy se os dará a ver Yahvé.” ⁵Trajeron ante el tabernáculo de la reunión cuanto había mandado Moisés, y toda la asamblea se acercó poniéndose ante Yahvé. ⁶Moisés dijo: “Esto es lo que ha mandado Yahvé; ha cedió y se os mostrará la gloria de Yahvé.” ⁷Dijo, pues, a Aarón: “Acércate al altar, ofrece tu sacrificio por el pecado y tu holocausto y haz la expiación por ti y por el pueblo; presenta también la ofrenda del pueblo y haz la expiación por él, como lo ha mandado Yahvé.” ⁸Aarón se acercó al altar y degolló el novillo, víctima del sacrificio por el pecado ofrecido por él. ⁹Los hijos de Aarón le presentaron la sangre, y, mojando él su dedo, untó de ella los cuernos del altar y la derramó al pie del altar. ¹⁰Quemó en el altar el sebo y los riñones y la redescilla del hígado de la víctima por el pecado, como Yahvé se lo había mandado a Moisés; ¹¹pero la carne y la piel las quemó fuera del campamento. ¹²Degolló el holocausto, y sus hijos le presentaron la sangre, que él derramó en torno del altar. ¹³Le presentaron el holocausto descuartizado, con la cabeza, y él los quemó en el altar. ¹⁴Lavó las entrañas y las patas y las quemó encima del holocausto. ¹⁵Luego presentó la ofrenda del pueblo. Tomó el macho cabrío por el pecado, ofrecido por el pueblo, y, degollándolo, ofreció la expiación como la víctima primera. ¹⁶Ofreció el holocausto y lo sacrificó según el rito. ¹⁷Presentó la ofrenda, y tomando un pu-

ñado, lo quemó encima del holocausto de la mañana.¹⁸ Degolló el toro y el carnero del sacrificio pacífico por el pueblo. Los hijos de Aarón le presentaron la sangre, que él derramó en torno del altar;¹⁹ y el sebo del toro y del carnero, la cola y el sebo que recubre las entrañas, los riñones y la redecilla del hígado;²⁰ las partes grasas las puso sobre los pechos. Aarón quemó los sebos en el altar;²¹ después balanceó los pechos ante Yahvé, y el pernil derecho en ofrenda balanceada, como lo había mandado Moisés.²² Aarón, alzando su mano hacia el pueblo, le bendijo, y bajó después de haber ofrecido el sacrificio por el pecado, el holocausto y el sacrificio pacífico.²³ Moisés y Aarón entraron en el tabernáculo de la reunión, y, cuando salieron, bendijeron al pueblo, y la gloria de Yahvé se apareció a todo el pueblo,²⁴ y el fuego mandado por Yahvé consumió en el altar el holocausto y los sebos. A su vista, el pueblo todo lanzó gritos de júbilo y se postraron en tierra.

Después de los siete días del rito de la *inauguración*, durante los cuales los sacerdotes estuvieron a la puerta del santuario, como preparándose para su gran misión, se iniciaron en el sacerdocio con un sacrificio solemne. En esta inauguración de su oficio deben presentar los sacerdotes sus víctimas, un novillo por el *pecado* y un carnero para el *holocausto*. Después el pueblo presentará también un macho cabrío por el *pecado*, un becerro y un cordero para el *holocausto*, un buey y un carnero para el sacrificio *pacífico*, además de la ofrenda de harina amasada con aceite. Era verdaderamente un sacrificio solemne, en que se ofrecían ocho víctimas escogidas.

Los sacerdotes hacen la inmólación y la ofrenda según los ritos prescritos, y, al terminar, Dios da señales manifiestas de su aceptación con la aparición de su *gloria* (v.23) o manifestación milagrosa sensible por el *fuego* (v.24), que consumió el holocausto. Señales éstas manifiestas de que Dios aceptaba los sacrificios ofrecidos por los sacerdotes recién consagrados. El pueblo, pues, contaba con un sacerdocio grato al Señor, que excluía del ministerio sagrado a los que no pertenecieran a la familia aronítica. He aquí la razón del escándalo que sienten los autores sagrados ante la conducta de Jeroboam cuando, prescindiendo del sacerdocio levítico en los santuarios de Dan y Betel, “hizo sacerdotes a gentes del pueblo que no eran de los hijos de Leví.”¹ Más extensamente, Abías, rey de Judá, echa en cara a Jeroboam II el mismo delito, diciendo: “¿No habéis arrojado de entre vosotros a los sacerdotes de Yahvé, a los hijos de Aarón y a los levitas, y os habéis hecho sacerdotes a la manera de las gentes de la tierra, para que cualquiera pueda consagrarse con un becerro y siete carneros y ser sacerdote de los que no son dioses? Para nosotros, Yahvé es nuestro Dios; no le hemos dejado, y los sacerdotes, ministros de Yahvé, son los hijos de Aarón, y los levitas cumplen sus funciones.”²

El autor sagrado no concreta en qué consistió la manifestación de la “gloria de Dios” (v.23), pero bien puede ser similar a la de otras teofanías del desierto. Puede concebirse como una iluminación repentina de la columna de humo que estaba sobre el santuario³. Al hablar de la teofanía en el monte Sinaí, dice el hagiógrafo: “El aspecto de la gloria de Yahvé era, a los ojos de los hijos de Israel, como un fuego devorador sobre la cima de la montaña”⁴. También aquí se manifiesta bajo la forma de *fuego* que consume el holocausto (v.24). El *fuego* purificador es símbolo de la santidad de Dios⁵ por lo que supone de acrisolador y de aislante de lo impuro.

1 1 Re 1 2:31. — 2 2 Par 1 3:9s. — 3 Cf. Ex 33:17-23; Núm 14:10; 17:7; 20:6. — 4 Ex 34:17. — 5 Ex 3:2s.

10. Legislaciones Complementarias.

Nadab y Abiú, Hijos de Aarón, Consumidos por el Fuego (1-7).

¹Los hijos de Aarón, Nadab y Abiú, tomaron cada uno un incensario y, poniendo fuego en ellos y echando incienso, presentaron ante Yahvé un fuego extraño, cosa que no les había sido ordenada. ²Entonces salió ante Yahvé un fuego que los abrasó, y murieron ante Yahvé. ³Dijo Moisés a Aarón: “Esto es lo que declaró Yahvé al decir: Yo me mostraré santo en aquellos que se me acercan y glorificado ante el pueblo todo.” Aarón calló. ⁴Moisés llamó a Misael y a Elisafán, hijos de Uziel, tío de Aarón, y les dijo: “Acercaos y llevad a vuestros hermanos lejos del santuario, fuera del campamento.” ⁵Ellos se acercaron y los llevaron con sus túnicas fuera del campamento, como se lo había mandado Moisés. ⁶Moisés dijo a Aarón, a Eleazar y a Itamar, hijos de Aarón: “No desnudéis vuestras cabezas ni rasguéis vuestras vestiduras, no sea que muráis y se irrite Yahvé contra toda la asamblea. Que vuestros hermanos, toda la casa de Israel, lloren el incendio que ha encendido Yahvé. ⁷Vosotros no salgáis del tabernáculo de la reunión, no sea que muráis, porque lleváis sobre vosotros el óleo de la unción de Yahvé.” Ellos hicieron lo que Moisés les mandaba.

Dos puntos abarca este capítulo: el accidente ocurrido a los hijos de Aarón por su negligencia en un acto cultual (v.1-7) y, como consecuencia, las normas impuestas a los sacerdotes (v.8-20).

No está del todo claro en qué consistió el pecado de los sacerdotes Nadab y Abiú. Según el sentido obvio del texto, sería el haber ofrecido a Yahvé el incienso con fuego profano, o sea, no tomado del altar, en que se había de conservar perpetuamente el fuego sagrado. Esta infracción de las normas rituales atraería sobre los dos nuevos sacerdotes la ira de Dios. La lección de este accidente era clara: la estima en que se han de tener las normas del culto. A nosotros nos cuesta concebir tales hechos, pero conviene advertir que esta concepción se ajusta bien al modo de los antiguos. Precisamente, una de las razones del sacerdocio profesional era la necesidad de observar con puntualidad los ritos por gentes entrenadas. Es una lección para el futuro, pues Yahvé se muestra muy exigente en sus relaciones con los miembros del nuevo sacerdocio. Moisés, ante el hecho de la muerte súbita de los dos, se acuerda de una palabra de Yahvé: *Yo me mostraré santo en aquellos que se me acerquen y glorificado ante el pueblo todo* (v.3). Estas palabras recuerdan las de Ex 19:22, y su sentido parece ser que Dios es extremadamente escrupuloso en las exigencias rituales, destinadas a destacar su pureza y santidad, y, por tanto, no se le puede tratar como un *profano*, ofreciéndole cosas no *santificadas*, y por otra parte será *glorificado ante el pueblo todo*, es decir, mostrará su *gloria* castigando implacablemente a los infractores, para que el pueblo se percate de su poder y santidad. Aarón, consternado, se calló y no se atrevió a protestar del castigo divino. Moisés mandó a los *hermanos* o parientes de los difuntos que llevaran los cadáveres de éstos fuera del santuario y campamento, para no contaminarlo, como se hacía con todos los muertos. Y en nombre de Dios prohíbe a Aarón y a sus hijos supervivientes, Eleazar e Itamar, hacer señales de duelo: *no desnudéis vuestras cabezas ni rasguéis vuestras vestiduras* (v.6). Como sacerdotes, deben aceptar sin duelo la desgracia, **ya que deben conformarse en todo con la voluntad divina, tan claramente manifestada. Sólo se permite que el pueblo laico, “la casa de Israel,” manifieste su duelo por la tragedia en signo de solidaridad social** (v.6). Esta prohibición, pues, **tiene por finalidad expresar que los consagrados a Dios deben anteponer los intereses del culto a los familiares y sentimentales.** Y por ello, a la vez que el sacer-

docio es una dignidad superior, es también una carga, **ya que se exige una moral superior.**

Prohibición de Bebidas Inebriantes y los Sacerdotes(8-11).

⁸Yahvé habló a Aarón, diciendo: ⁹“No beberás vino ni bebida alguna inebriante, tú ni tus hijos, cuando hayáis de entrar en el tabernáculo de la reunión, no sea que muráis. Es ley perpetua entre tus descendientes, ¹⁰para que sepáis discernir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro, ¹¹y enseñar a los hijos de Israel todas las leyes que por medio de Moisés les ha dado Yahvé.”

Con esta ocasión, el autor sagrado inserta las normas que han de observar los sacerdotes para ajustarse a las exigencias de su oficio santo, atendida la santidad de Yahvé, la de su morada y del culto divino. Cuando Isaías oyó que los serafines aclamaban la santidad de Yahvé y que el mismo templo se tambaleaba, también él creyó morir, por hallarse manchado con sus propios pecados y contaminado con los pecados del pueblo¹. Yahvé mismo dice al pueblo escogido: “Sed santos, porque santo soy yo, que os santifico.”² Mucho más conviene esto a los sacerdotes, que viven en el lugar santo, entre las cosas santas y ejerciendo ministerios santos. Hasta los tiempos son santos, y es grave obligación respetar su santidad bajo la pena de incurrir en la cólera de Dios. Como se ve, esta santidad ritual es algo material. La rudeza del hombre antiguo y del hebreo en particular se revela especialmente en estas concepciones. Los profetas van poco a poco enseñando a Israel una santidad más alta, preparando los caminos de Aquel que dijo: “El Padre es espíritu, y los que le adoran, en espíritu y en verdad le deben adorar.”³ Pero, a pesar de las enseñanzas de los profetas, aquellas concepciones materiales, lejos de mejorar, empeoraron, como se echa de ver en los Evangelios. Particularmente en lo tocante a la santidad del sábado, que **hasta con las curaciones milagrosas obradas por el Salvador** lo creían profanado. Y en la santidad del templo no eran menos extremados. Una inscripción puesta en el muro de separación entre el atrio de Israel y el de los gentiles amenazaba a éstos con la muerte si se atrevían a poner pie en el sitio vedado⁴.

En esta perícopa se prohíbe el vino y bebidas alcohólicas mientras estaban en servicio en el templo. Algunos creen que está desplazada, mientras que no faltan quienes creen ver aquí una clara ilación lógica con lo anterior, suponiendo que Nadab y Abiú hicieron el acto negligente de culto en un estado semiinconsciente como consecuencia de las bebidas habidas con motivo del banquete que seguiría a su consagración. La palabra hebrea *sekhar* (LXX: σίκερα) designa propiamente toda clase de bebida fermentada, ya sea procedente de la cebada, de uvas, de dátiles y otros frutos de los que se extraían. Era preciso que los que ejerciesen el culto tuvieran toda la lucidez para “discernir lo santo de lo profano, lo puro de lo impuro, y enseñar a los hijos de Israel todas las leyes de Yahvé” (v.io-n). Aquí se trata de la distinción de los días, cosas, lugares *santos*, y de la pureza de los animales y de las personas. Esta prohibición de bebidas alcohólicas a los sacerdotes se encuentra también en otros pueblos antiguos fuera de Israel.

Participación de los Sacerdotes en las Ofrendas (12-15).

¹²Moisés dijo a Aarón, a Eleazar y a Itamar, los dos hijos que le quedaban a Aarón: “Tomad lo que resta de las ofrendas de combustión, las ofrendas a Yahvé, y comedio sin levadura cerca del altar, pues es cosa santísima. ¹³Lo comeréis en lugar santo. Es tu derecho y el derecho de tus hijos sobre las ofrendas hechas a Yahvé, como me lo ha sido ordenado. ¹⁴Comeréis en lugar puro, tú y tus hijos y tus hijas, el pecho balanceado y el pernil elevado, porque estos trozos se te dan como derecho tuyo y de

tus hijos sobre los sacrificios pacíficos de los hijos de Israel. ¹⁵El pernil de elevación y el pecho de balanceo, que con el sebo destinado al fuego se presenta a Yahvé para hacer la ofrenda, a ti y a tus hijos os pertenecen por ley perpetua, como lo ha mandado Yahvé.”

Se repite la ley sobre lo que pertenece a los sacerdotes de los sacrificios pacíficos. En todo caso deben tomarlo en lugar santo, **pues es cosa santísima** (v.12). Y esto lo mismo respecto de las oblacones de harina y aceite⁵ que del *pernil de elevación* y del *pecho balanceado*⁶.

Los Restos del Sacrificio por el Pecado (16-20).

¹⁶**Moisés preguntó por el macho cabrío que había sido sacrificado por el pecado, y se encontró con que había sido quemado; y airado contra Eleazar e Itamar, los hijos de Aarón que quedaban, les dijo: ¹⁷“¿Por qué no habéis comido la víctima por el pecado en el lugar santo? Es cosa santísima, y Yahvé os lo ha dado para que llevéis vosotros la iniquidad de la asamblea y os hagáis por ella expiación ante Yahvé; ¹⁸mas no habiendo sido llevada la sangre dentro del santuario, debíais haber comido la carne en lugar santo, como lo he mandado.” ¹⁹Aarón dijo a Moisés: “Hoy se han ofrecido ante Yahvé la víctima por el pecado y el holocausto, y me ha pasado esto. ¿Podía comer hoy la víctima por el pecado? ¿Habría sido esto grato a Yahvé?” ²⁰Oyólo Moisés y se dio por satisfecho.**

Después de haber determinado la parte de los sacerdotes en los sacrificios *pacíficos*, Moisés quiere recordar los derechos de los mismos en los expiatorios por el pecado; pero se encuentra con que la víctima había sido quemada totalmente en contra de lo prescrito. Irritado, protestó ante Aarón por la infracción de la ley, y éste se excusó diciendo que sus hijos, bajo la impresión de la muerte de sus hermanos, no se atrevieron a comer la parte de la víctima expiatoria por creerse no suficientemente purificados. En el rito expiatorio, los sacerdotes debían comer parte de la víctima sacrificada por el pecado del pueblo, simbolizando con ello la manducación de los *pecados* del mismo pueblo pecador. Era cosa *santísima*. Moisés creyó ver en la conducta de los hijos de Aarón una negligencia y aun desprecio, pero se conformó con la explicación de Aarón (v.20).

Observaciones Generales Sobre el Sacerdocio.

1. El Sacerdocio Primitivo En Israel. En los orígenes, la dignidad sacerdotal iba vinculada a la autoridad familiar o social. Esta era la ley general en la antigüedad. Abraham, lo mismo que sus hijos Isaac y Jacob, ofrecían ellos sacrificios a Yahvé allí donde la providencia de Dios los llevaba. Moisés se valió de unos jóvenes para ofrecer las víctimas con que se había de solemnizar el pacto entre Dios y el pueblo, aunque el verdadero sacerdote en aquel caso fue Moisés, y estos jóvenes no cumplieron más que el duro ministerio de preparar el altar y degollar las víctimas. En la historia siguiente de Israel podemos notar que todavía se sigue esta costumbre. Samuel, que era profeta, pero de origen efrateo, como su padre, levantó un altar en Rama⁷, y en él, como en Masfa⁸, en Gálgala⁹ y Belén¹⁰, ofrecía sacrificios, de cuya legitimidad nadie puede dudar. En la traslación del arca también dice el texto que el rey David ofrecía sacrificios¹¹, y en la dedicación del templo, Salomón ejerció el sacerdocio, pronunciando la que podemos decir oración consecratoria¹². Y no contamos lo que se refiere de Ajaz¹³ y de Azarías¹⁴, por cuanto el texto sagrado nos lo presenta como infracciones de la ley entonces vigente.

En las grandes naciones, sin embargo, echamos de ver la existencia de un sacerdocio pro-

fesional. El ritual solía ser complicado, y la obligación de atenerse a él escrupulosamente era rigurosa, lo que exigía el exacto conocimiento del mismo. El acercarse a la divinidad exigía también la observancia de muchas reglas de santidad, que un rey no podía siempre observar. Los dioses querían, además, un sacerdocio exclusivamente consagrado a su servicio. Todas estas razones se juntaban en Israel en favor de la institución de un sacerdocio totalmente dado al servicio de Yahvé.

2. El Sacerdocio Levítico. Según la historia del Génesis, Leví es uno de los hijos de Jacob, habido de su mujer Lía, de la cual se escribe que, al darle a luz, dijo: “Ahora sí que mi marido se *pegara* a mí, pues le he parido tres hijos.” Y le llamó Leví¹⁵. Al comenzar su narración, el Éxodo nos habla de “un hombre de la casa de Leví,” cuya mujer era del mismo linaje¹⁶. Estos fueron los padres de Moisés. Andando los años, cuando éste ofrecía dificultades para aceptar la misión que Yahvé quería encomendarle, oyó de Dios estas palabras: “¿No tienes a tu hermano Aarón el levita?” Parece que estas palabras no significan la familia de Aarón, pues la de Moisés no era distinta. Han de significar un oficio religioso, al que Aarón estaba ya consagrado y de donde tomaba ese nombre. Esto nos explicaría el sentido del episodio de Ex 32:25ss, cuando Moisés, al ver la prevaricación del pueblo con el becerro, grita: “¡ A mí los de Yahvé!,” y todos los hijos de Leví se reunieron en torno de él, que les dijo: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: “Cíñase cada uno su espada sobre su muslo; pasad y recorred el campamento de una a otra puerta y mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo.” Y lo hicieron, siendo el número de los caídos, según el texto, 3.000 hombres. Moisés dijo entonces a los levitas: “Hoy os habéis consagrado a Yahvé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición.” Este hecho nos revela que los levitas estaban especialmente consagrados al culto de Yahvé y que en este momento recibieron una solemne confirmación oficial de su sacerdocio. Un autorizado expositor de la Sagrada Escritura, A. van Hoonacker, se atreve a señalar como causa de esta su devoción por Yahvé la cultura que habían adquirido en Egipto, la cual los habría habilitado para entender mejor las tradiciones religiosas de su nación y las nuevas revelaciones aportadas por Moisés.

Los apéndices del libro de los Jueces nos ofrecen también dos episodios muy significativos. Un individuo de los montes de Efraím llamado Mica fundó en su casa un santuario, instituyendo como ministro de él a un hijo suyo. Pero un joven de Belén de Judá, de nombre Jonatán, levita, saliendo de Belén, se puso a recorrer la tierra para buscar dónde vivir. Llegó a casa de Mica, que le preguntó: “¿De dónde vienes?” A lo que el levita contestó: “Soy de Belén de Judá y ando a ver si encuentro dónde vivir.” Quédate conmigo, le dice Mica, y me servirás de padre y de sacerdote. Te daré diez siclos de plata al año, vestido y comida.” Aceptó el levita la propuesta de servirle de sacerdote en el santuario por él fundado, y, muy contento, dijo: “Ahora sí que de cierto me favorecerá Yahvé, que tengo por sacerdote a un levita.” Poco tiempo después pasan por allí algunos danitas en busca de tierra donde asentar. Al encontrar allí aquel levita, le preguntan por sus ocupaciones y, sabiendo que servía en aquel santuario doméstico, le mandan que consulte a Yahvé sobre el camino que llevan. El levita lo hace y les dice: “Id tranquilos; está ante Yahvé el camino que seguís.” Días más tarde llegan 600 hombres de la tribu de Dan, los cuales van a conquistar la tierra que los exploradores les habían señalado, y, entrando en casa de Mica, le toman el *efod* de consultar a Yahvé, los *terafim* y la estatua chapeada de plata, y obligan al levita a seguirlos, diciéndole: “¿Qué te es mejor, ser sacerdote de la casa de un solo hombre o serlo de una tribu y de una familia de Israel?” Alégresele al sacerdote el corazón y, tomando el *efod*, los *terafim* y la imagen tallada, se fue con aquella gente.”¹⁷ Tal fue el origen del santuario de Dan. El capítulo siguiente nos cuenta la suerte desgraciada de otro levita, que también peregrina-

ba por los montes de Efraím y que, habiendo tomado mujer en Belén de Judá, al pasar por Gueba de Benjamín, fue objeto de la bestial liviandad de sus moradores, dando este suceso origen a la guerra, que estuvo a punto de acabar con la tribu de Benjamín.

El libro de Samuel empieza contándonos la vida religiosa que se desarrollaba en el santuario nacional de Silo, donde ejercía sus funciones Helí el levita con sus hijos¹⁸. Poco más tarde vemos el santuario trasladado a Nob, donde, en un arrebató de furor, Saúl hizo dar muerte a setenta sacerdotes, todos levitas, por el crimen de haber consultado a Dios sobre el viaje de David y a ruegos de éste¹⁹. El único que de aquella matanza se salvó, Abiatar, corrió al lado de David, a **quien servía en el mismo oficio de consultar a Dios** (22:20ss). Pero este Abiatar es luego privado del sacerdocio por Salomón y sustituido por Sadoc, también levita, que después preside los servicios religiosos en el templo²⁰.

Esta historia parece responder bien a la bendición de Moisés sobre Leví:

**“Da a Leví tus *tummim*
y tus *urim* al favorito,
a quien probaste en Masa
y con quien contendiste en las aguas de Meribá.
El dijo a su padre: “No te conozco”;
y a sus hermanos no consideró,
y desconoció a sus hijos,
por haber guardado tus palabras,
por haber observado tu pacto.
Ellos enseñarán tus juicios a Jacob,
y tu Ley a Israel.
Y pondrán a tus narices el timiama,
y el holocausto en tu altar.”²¹**

El Deuteronomio nos habla con frecuencia de los sacerdotes levitas que andan dispersos por las ciudades de Israel, sin heredad alguna y viviendo de la caridad de sus hermanos, a los cuales el autor los recomienda con mucha insistencia, junto con los demás indigentes, los huérfanos, las viudas y los extranjeros. Veamos una muestra: “Los hijos de Israel no ofrecerán sacrificios a Yahvé en cualquier lugar, sino en el único elegido para morar en él su santo nombre. Allí llevaréis todo lo que os mando, vuestros holocaustos, vuestras décimas, las ofrendas elevadas de vuestras manos y la ofrenda escogida de vuestros votos a Yahvé. Allí os regocijaréis en presencia de Yahvé, vuestro Dios, vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestras siervas y vuestros siervos y el *levita* que está dentro de vuestras puertas, ya que éste no ha recibido parte ni heredad con vosotros.”²² Este modo de hablar de los levitas es general en el Deuteronomio²³. El único santuario que el Deuteronomio juzga como legítimo está servido por sacerdotes levíticos, de los cuales dice también que no tienen heredad entre sus hermanos y se mantendrán de los sacrificios y ofrendas de los fieles. Y añade: “Si un levita sale de alguna de tus ciudades de todo Israel, donde peregrinó, para venir, con todo el deseo de su alma, al lugar que Yahvé elija, ministrará en el nombre de Yahvé, su Dios, como todos sus hermanos los levitas que allí estén delante de Yahvé, y comerá una porción igual a la de los otros, excluyendo a los sacerdotes de los ídolos y a los magos.”²⁴ La palabra *levita* significa aquí, como en todo el libro, un miembro de la tribu consagrada al servicio de Dios, y los sacerdotes no se distinguen de los levitas, pues todos son sacerdotes levitas.

Se explica por aquí la situación precaria de los levitas, obligados por la necesidad a servir en los santuarios que, contra la ley deuteronomica, había en todo Israel. El legislador, mirando a su situación, manda que se los reciba en el santuario nacional, donde los emolumentos debían de ser más abundantes. Entre esos santuarios no faltarían algunos, tal vez muchos, manchados por el culto de los ídolos. A los servidores de ellos se les cierra la puerta del santuario nacional.

Todo esto nos muestra un progreso en la historia del sacerdocio levítico, que comienza por ofrecérsenos consagrado al culto de Yahvé, pero sin posición social, y buscando como mejor puede su modo de vivir. Algunos están al servicio del tabernáculo y del arca, y éstos pasan al templo y logran crecer en importancia, hasta venir a ser los directores de la nación en la época postexílica. El texto emplea también aquí un género literario especial. A fin de realzar a los ojos de sus lectores la dignidad del sacerdocio, que efectivamente remontaba a Moisés, según el Éxodo, y acaso más allá de Moisés, nos representa este cuadro de sus' instituciones, cuadro que no responde a lo que fue en los siglos de los jueces, pero sí a los tiempos posteriores. Veremos la confirmación de esto cuando lleguemos a tratar de los medios de vida del sacerdocio levítico y mostremos una vez más la diferencia que existe entre las normas del código y lo que la historia nos dice.

1 Cf. Is 6:1s. — 2 Cf. Lev 11:44; 45; 19:2; 20:7,26; 21:8. — 3 Jn 2:24. — 4 Cf. Act 21:27s. — 5 Cf. 9:17. — 6 Sobre el rito del balanceo véase el com. a 9:18-21. — 7 1 Sam 7:17. — 8 1 Sam 7:9. — 9 1 Sam 11:15. — 10 1 Sam 16:5. — 11 2 Sam 6:13. — 12 1 Re 8:22s. — 13 2 Re 16:10-18. — 14 2 Par 26:16-21. — 15 Gén 29:34. — 16 Ex 2:1. — 17 Jue 18:1-29. — 18 1 Sam 2:11s. — 19 1 Sam 22:11-19. — 20 1 Re 2:25-27. — 21 Dt 33:8-10. — 22 Dt 12:11-12. — 23 Dt 12:18s; 14:27; 16:11; 14; 26:11s. — 24 Dt 18:6-8.

11. Animales Puros e Impuros.

Los c.11-15 comprenden una serie de leyes sobre las impurezas legales. Son un paréntesis, ya que 16:1 es continuación de 10:20. El hagiógrafo ha colocado aquí estas leyes para hacer ver al pueblo el discernimiento que ha de haber entre las cosas y animales puros y los impuros, no sea que se exponga por su ignorancia a un castigo similar al de los dos hijos de Aarón. En 10:10 se dice que los sacerdotes deben discernir “lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro,” y ahora se determina oficialmente cuál es lo puro y cuál lo contaminado. La ley de pureza se divide en cuatro partes: *a*) sobre los animales puros e impuros (c.11); *b*) sobre la mujer recién panda (c.12); *c*) sobre la lepra (0.13-14); *d*) sobre las impurezas del hombre y de la mujer (c.15).

Los Cuadrúpedos (1-8).

¹Yahvé habló a Moisés y Aarón, diciendo: ²“Hablad a los hijos de Israel y decidles: He aquí los animales que comeréis entre las bestias de la tierra: ³todo animal de pezuña hendida y casco partido y que rumie, lo comeréis; ⁴pero no comeréis los que sólo rumian o sólo tienen partida la pezuña. El camello, que rumia, pero que no tiene la pezuña partida, será inmundo para vosotros; ⁵el conejo, que rumia y no tiene la pezuña partida, es inmundo; ⁶la liebre, que es rumiante y no tiene la pezuña hendida, es inmunda; ⁷el cerdo, que tiene la pezuña hendida y no rumia, es inmundo para vosotros. ⁸No comeréis su carne ni tocaréis sus cadáveres; están inmundos para vosotros.”

Puro es equivalente a limpio, y Yahvé, santo, es la fuente de santidad para cuanto a El se refiera. La santidad incluye la idea de pureza y la de trascendencia. Todo lo que de algún modo se rela-

ciona con Dios es santo. Santa es la morada de Dios en el cielo y su santuario en la tierra; santos son los enseres de su casa, y los ministros que le sirven, y el pueblo por El elegido. De aquí la norma general del código: “Sed santos, porque yo soy santo. Yo, que moro en medio de vosotros, os santifico.”¹ En razón de esta santidad, no sólo los sacerdotes y los demás ministros del santuario, sino también el pueblo debía someterse a numerosas observancias, con que guardaba en sí la *santidad* que había recibido de Dios, y que le servía para vivir separado de los otros pueblos y evitar el peligro de contaminación.

Contraria a la santidad es la impureza, que se halla sobre todo en los espíritus inmundos, y de ellos venía, según una superstición muy extendida, la impureza de muchas cosas. A cuatro capítulos se pueden reducir las cosas impuras según la mentalidad hebraica: las comidas, los cadáveres, los leprosos y todo lo concerniente a la generación humana. ..Cuál es la razón de distinción de alimentos en puros e impuros? Es difícil señalarla, ya que depende de la estimación de los contemporáneos de Moisés. No es la naturaleza misma de las cosas, que Dios, al criarlas, declaró buenas². San Pablo afirma que “todo es limpio para los limpios,”³ y Jesucristo dijo que “no mancha al hombre lo que entra en él (los alimentos), **sino lo que sale del corazón.**”⁴ Quiere esto decir que semejante distinción de alimentos no viene del cielo, sino que nace de la tierra. La religión le imprimió luego *su sello sagrado*, como se lo imprimía a todas las cosas en la antigua organización teocrática de la vida.

No cabe duda que hay ciertos animales que nos causan repugnancia, y por esto nos abstenemos de comerlos; pero éstos no son los mismos en la estimación de todos. Hay quienes miran el perro como plato exquisito, mientras que otros no lo comerían sino en extrema necesidad. Igual se puede decir del cerdo, del gato, etc. No todas las carnes son igualmente digeribles, y esto puede ser otro principio de distinción. Un tercer principio para los hebreos sería, según algunos Padres, la protesta contra las supersticiones paganas. Los hebreos tendrían así por impuros los animales que para los gentiles eran sagrados. En todo caso, en esta discriminación de alimentos hay mucho de atavismo y de mentalidad popular. El legislador hebraico se amoldó a ésta al establecer la distinción entre animales puros e impuros. La lista del Levítico es larga, y no es posible identificar todos los animales señalados.

El capítulo abarca los puntos siguientes: normas sobre los cuadrúpedos (1-8), distinción de los animales acuáticos (9-12), reglas sobre la distinción de aves (13-19), distinción de insectos (20-23), impureza originada por el contacto con algún cadáver (24-40), reptiles inmundos (41-45). La división corresponde a la del relato de la creación de Gén 1.

Respecto de los *cuadrúpedos* se requieren dos condiciones para ser considerados puros y, por tanto, comestibles: tener el casco partido (y la pezuña hendida) y ser rumiante. Si falta una de estas dos condiciones, es inmundo. Así, pues, los comestibles son el buey, la cabra, el cordero, etc.⁵ Se excluyen, pues, el caballo, el perro, el asno, etc., que, aunque no podían ser comidos, podían ser utilizados para servicio del hombre. Hemos de observar que el *rumiar* no ha de ser juzgado científicamente, sino según la estimación popular. Así, la liebre y el conejo son considerados como ruminantes, porque mueven la boca como los ruminantes, pero no lo son en realidad, sino simples roedores. El *camello* es considerado inmundo, pues aunque sea rumiante y tenga la *pezuña hendida*, sin embargo, por debajo están como unidas las dos partes de ella. El *conejo* de que aquí se habla parece ser el *daman*, que es descrito como “pequeño paquidermo de la fauna etiópica (*Hyrax syriacus*), que no es rumiante ni roedor, de la talla de un conejo, que habita entre las rocas”⁶. Es considerado inmundo porque no tiene la *pezuña hendida*, aunque aparentemente sea rumiante. Por la misma razón es excluida la *liebre*, que, aunque aparentemente rumiante, no tiene la *pezuña hendida*, aunque las uñas aparezcan separadas al exterior. El *cerdo* es excluido porque

no es rumiante (v.7). Tácito dice que los judíos se abstendrían del *cerdo* porque éste propaga la *lepra*⁷. Entre los griegos y babilonios era considerado como animal sagrado y, como tal, preferido para los sacrificios. Entre las poblaciones cananeas de Palestina parece que tenía este mismo carácter, pues se han descubierto muchos esqueletos de puercos en las excavaciones neolíticas del santuario de Gezer⁸. Algunos autores insinúan que el cerdo es considerado impuro por razones supersticiosas, pues, como anda hozando, se le ha relacionado con los espíritus malignos subterráneos. No sólo estaba prohibido comer sus carnes, sino aun tocar sus cadáveres.

Animales Acuáticos (9-12).

⁹He aquí los animales que entre los acuáticos comeréis: Todo cuanto tiene aletas y escamas, tanto en el mar como en los ríos, lo comeréis; ¹⁰pero abominaréis de cuanto no tiene aletas y escamas en el mar y en los ríos, de entre los animales que se mueven en el agua y de entre todos los vivientes que en ella hay, ¹¹Serán para vosotros abominación; no comeréis sus carnes y tendréis como abominación sus cadáveres. ¹²Todo cuanto en las aguas no tiene aletas ni escamas, lo tendréis por abominación.

Se prohíben los animales acuáticos que no tienen aletas ni escamas por su semejanza con las serpientes, como las anguilas. También aquí habrá que recurrir a ideas supersticiosas de estimación popular para establecer esta distinción entre los animales acuáticos. Los peces eran venerados por las poblaciones marinas filisteas y púnicas⁹.

La enumeración es prolija, y muchos de los nombres hebreos, difíciles de identificar al detalle¹⁰. No se da razón de la prohibición de comer estas aves. De hecho, pues, sólo se permiten los animales domésticos y algunos más en relación con el hombre, como las palomas.

Los Insectos (20-23).

²⁰Todo volátil que anda sobre cuatro patas lo tendréis por abominación; ²¹pero, entre los insectos alados que marchan sobre cuatro patas, comeréis aquellos que tienen más largas las de atrás para saltar sobre la tierra. ²²He aquí de entre éstos los que comeréis: toda especie de langosta: el “solam,” el “jargol,” el “jagab” según las especies. ²³Todo otro volátil de cuatro patas lo tendréis por inmundo, y comiéndolos os haréis inmundos.

De entre los insectos sólo se permite comer los pertenecientes a la familia de la langosta, cuya determinación específica no es fácil traducir. Era corriente entre los orientales ya desde la antigüedad comer las langostas¹¹.

Impureza por Contacto con Cadáveres (24-40).

²⁴Quien tocara uno de sus cadáveres se contaminará, y será inmundo hasta la tarde; ²⁵y si tocara algo de esto muer-to, lavará sus vestiduras, y será inmundo hasta la puesta del sol. ²⁶Todo animal que tenga pezuña, pero no partida ni rumie, será para vosotros inmundo, y quien tocara su cadáver será inmundo. ²⁷Los que andan sobre la planta de los pies serán para vosotros inmundos, y quien tocara su cadáver será inmundo hasta la tarde, ²⁸y quien transportara su cadáver lavará sus vestiduras y será inmundo hasta la tarde. ²⁹También estos animales serán para vosotros inmundos de entre los que andan por la tierra: la comadreja, el ratón y la tortuga en todas

sus especies; ³⁰el musgaño, el camaleón, la salamandra, el lagarto y el topo. ³¹Estos son los para vosotros inmundos entre los reptiles; quien tocara su cadáver será inmundo hasta la tarde. ³²Todo objeto sobre el que cayere uno de estos cadáveres será manchado; y los utensilios de madera, vestidos, pieles, sacos, todo objeto de uso, será puesto en agua y será inmundo hasta la tarde; ³³toda vasija de barro donde algo de esto caiga quedará manchada y la romperéis; ³⁴todo alimento preparado con agua quedará manchado, y lo mismo toda bebida, cualquiera que sea el vaso que la contenga; ³⁵todo aquello sobre lo cual caiga algo de estos cadáveres quedará manchado, y por contaminado lo tendréis. ³⁶Las fuentes y las cisternas donde hay cantidad de agua quedarán puras, mas quien tocara el cadáver será impuro. ³⁷Si alguno de estos cuerpos muertos cayere sobre una simiente que ha de sembrarse, la simiente quedará pura; ³⁸pero, si se le hubiere echado agua encima y cae alguno de estos cuerpos muertos, la tendréis por manchada. ³⁹Si muere uno de los animales cuya carne podéis comer, quien tocara el cadáver lavará sus vestidos y quedará impuro hasta la tarde. ⁴⁰El que de estos cadáveres comiere, lavará sus vestidos y quedará inmundo hasta la tarde; y el que los llevare, lavará sus vestidos y será inmundo hasta la tarde.

La impureza contraída por el contacto de los cadáveres era un obstáculo para que los sacerdotes ejercieran sus funciones ¹², y a los israelitas en general les impedía, so pena de excomunión de la comunidad, comer carnes de víctimas ofrecidas a Dios¹³. El contaminado tenía que purificarse ritualmente. La exégesis rabínica creó a propósito de esto todo un código complicado de purificaciones¹⁴.

Los Reptiles (41-45).

⁴¹Será para vosotros abominación todo reptil que reptar sobre la tierra. ⁴²No comeréis ningún animal que reptar sobre la tierra, sea de los que se arrastran sobre su vientre, sea de los que marchan sobre cuatro o sobre muchas patas; los tendréis por abominación. ⁴³No os hagáis abominables por los reptiles que reptan ni os hagáis impuros por ellos; seréis manchados por ellos. ⁴⁴Porque yo soy Yahvé, vuestro Dios, vosotros os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo, y no os mancharéis con ninguno de los reptiles que reptan sobre la tierra. ⁴⁵Pues yo soy Yahvé, que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Santos seréis vosotros, porque santo soy yo.

Este verso sigue al v.23, pues trata de animales que no se han de comer. Aquí bajo el nombre de reptiles están no sólo los que se arrastran sobre su vientre, sino también los que tienen patas, como los lagartos y los gusanos. Entre los semitas había culto a ciertos animales reptiles¹⁵. Y había muchas supersticiones sobre estos animales que se esconden en la tierra en relación con los espíritus malignos subterráneos.

Después el hagiógrafo da la razón teológica de todas estas prohibiciones: *Yo soy Yahvé..., os santificaréis y no os mancharéis...* (v.44). El hecho de pertenecer a Dios como pueblo elegido colocaba a los israelitas en una situación de privilegio que tenía sus exigencias, ya que debían **conformarse en su conducta a la santidad de Dios**, que era incompatible con toda impureza material y espiritual. Cualquiera que fuera el origen popular que considerara ciertos animales como impuros, el autor sagrado insiste en el hecho de que lo son, y, por tanto, el israelita debe abste-

nerse de comerlos y de aun tener contacto con sus cadáveres.

Conclusión (46-47).

⁴⁶Esta es la ley referente a los cuadrúpedos, las aves, todos los seres vivientes que se mueven en las aguas y todos los que reptan sobre la tierra, ⁴⁷para que distingáis entre lo puro y lo impuro, entre lo que puede y no puede comerse.”

El autor sagrado recapitula todo lo precedente insistiendo en la prohibición para recalcar su importancia en la vida social de Israel. Esas leyes de discriminación entre animales puros e impuros sirvieron para aislar a Israel y para salvarle de la absorción en determinados momentos críticos históricos.

1 Lev 18:45; 19:2; 20:26; 21:6. — 2 Cf. Gén c.1. — 3 Tit 1:15; cf. Act 10:15. — 4 Mt 15:11. — 5 cf. Dt 14:5. — 6 Cf. Abel. *Géog.* I 221. — 7 Tácito, *Anajes* V 4. — 8 H. Vincent, *Canaan* p. 188.202. — 9 Cf. DBV V 494. — 10 Véase al detalle en Abel, *Géog.* I 2243. — 11 Cf. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes* p.250; Mt 3:4; Mc 1:6. — 12 Cf. Lev 22:2-8. — 13 Cf. Lev 7:20. — 14 Cf. Mt 15:2; 23:24; 25. — 15 Cf. Ez 5:10.

12. La Purificación de la Mujer.

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de la menstruación. ³El octavo día será circuncidado el hijo, ⁴pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación. ⁵Si da a luz hija, será impura durante dos semanas, como al tiempo de su menstruación, y se quedará en casa durante sesenta y seis días en la sangre de su purificación. ⁶Cuando se cumplan los días de su purificación, según que haya tenido hijo o hija, se presentará ante el sacerdote, a la entrada del tabernáculo de la reunión, con un cordero primal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado. ⁷El sacerdote los ofrecerá ante Yahvé, y hará por ella la expiación, y será pura del flujo de la sangre. Esta es la ley para la mujer que da a luz hijo o hija. ⁸Si no puede ofrecer un cordero, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio por el pecado; el sacerdote hará por ella la expiación y será pura.

El Señor dijo primero a Adán y a Eva, luego a Noé y a sus hijos: “Creced y multiplicaos y poblad la tierra.”¹ Es, pues, la generación humana un deber de la naturaleza, y el nacimiento de los hijos era motivo de grande alegría, así como era una deshonra la carencia de los mismos. Pero también es verdad que el instinto sexual en el hombre llega a grandes excesos. Esta es, sin duda, la causa de que los actos sexuales y sus consecuencias hayan sido rodeados, por la naturaleza, del pudor, y en los pueblos antiguos, como el hebreo, de muchas restricciones religiosas. Todo lo referente a la generación entre los semitas está rodeado de misterio, y aun se considera como desordenado e impuro muchas cosas que se relacionan con la transmisión de la vida. En este ambiente histórico hay que enmarcar las prescripciones del presente capítulo, en que se habla de la purificación de la mujer que ha dado a luz.

El capítulo parece desplazado, y su contenido puede considerarse como una subdivisión del c.is, donde se trata de las impurezas del hombre y de la mujer. Según la prescripción aquí

impuesta, la mujer que dé a luz un *varón* debe quedar como impura *siete días*; al octavo día debe ser circuncidado el hijo, y después debe permanecer aislada como impura treinta y tres días. En total, cuarenta días. Si da a luz una hembra, será impura “dos semanas,” y después quedará en casa reservada “sesenta y seis días,” el doble que en el caso del varón. ¿Por qué esta distinción? La cifra de “cuarenta días” de reserva de la mujer aparece en legislaciones árabes, persas y griegas. Es el período normal impuesto por la higiene y las exigencias fisiológicas. Para la mujer se exige más en la legislación levítica, debido quizá a la supuesta inferioridad de la mujer; de forma que el nacimiento de una niña se consideraba casi como un castigo. Quizá también existía la opinión popular de que la formación del feto femenino exigía más tiempo, y, en consecuencia, los desarreglos menstruales más prolongados. Es otro caso de acomodación a costumbres ancestrales conforme a determinadas ideas populares, como hemos visto en la distinción de animales puros e impuros².

El precepto de la *circuncisión* había sido dado ya a Abraham³, recordado a Moisés con ocasión de la Pascua en Egipto⁴, y aquí se reitera tajantemente. Pero de hecho parece que, durante la época del desierto, los israelitas se mostraron negligentes en su cumplimiento, pues al entrar en Canaán se dice que nadie de los nacidos en el desierto había sido circuncidado⁵. En la época tardía del judaísmo el precepto tuvo su importancia⁶, y en tiempos del Señor se cumplía incluso el día del sábado, privando sobre éste⁷.

Terminado el tiempo de la total purificación (cuarenta días en caso de varón y ochenta en caso de hembra), la mujer debía presentarse al sacerdote ante la tienda de la reunión para otro *holocausto* y un sacrificio *por el pecado*, el primero como recoimiento y homenaje a Dios, y el segundo como expiación personal y para purificarse de la impureza legal que había contraído. Según 1 Sam 1:22, la mujer podía ser reemplazada por su mando en la presentación de las víctimas, si aquélla estaba realmente impedida.

Las víctimas eran un *cordero de un año* en holocausto y un pichón o tórtola en sacrificio por el pecado (v.7). En caso de que la oferente fuera pobre, el cordero era sustituido por una tórtola o pichón (v.8). Es el caso de la Virgen María⁸.

1 Gén 1:28; 8:17. — 2 Sobre las posibles razones supersticiosas de estas prácticas en su origen primitivo, véase M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p.143. Cf. Plinto, *Hist. Nat.* VII 13, — 3 Gén 17:10-14. — 4 Ex 12:44-48. — 5 Jos 5:5. — 6 2 Mac 6:10. — 7 Jn 6:22-23. — 8 Lc 2:24.

13. Ley Acerca de la Lepra.

Los c.13-14 tratan de los diferentes casos de lepra: *a*) lepra humana (13:1-46); *b*) lepra de los vestidos y del cuero (13:47-59); *c*) purificación del leproso (14:1-32); *d*) lepra de las casas (14:33-53); *e*) conclusión (14:54-57). Aunque todas estas secciones aparecen perfectamente trabadas por el tema general de la purificación de la lepra, sin embargo, la legislación es compleja, y probablemente ha sufrido adaptaciones progresivas, partiendo de un núcleo primitivo legislativo mosaico.

La Lepra en General (1-8).

¹Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: ²“Cuando tenga uno en la piel de su carne un tumor, sarpullido o mancha blanca que se presente en su piel como la plaga de la lepra, será llevado a Aarón, sacerdote, o a uno de sus hijos, sacerdotes. ³El sacerdote examinará la plaga de la piel de la carne, y si viere que los pelos de la llaga

se han vuelto blancos y que la parte afectada está más hundida que el resto de la piel, es plaga de lepra; y el sacerdote que le haya examinado le declarará impuro. ⁴Si tiene sobre la piel de su carne una mancha blanca que no aparece más hundida que el resto de la piel, y el pelo no se ha vuelto blanco, el sacerdote le recluirá durante siete días. ⁵El día séptimo le examinará; y si el mal no parece haber cundido ni haberse extendido sobre la piel, le recluirá por segunda vez otros siete días, ⁶y al séptimo día lo examinará nuevamente; si la parte enferma se ha puesto menos brillante y la mancha no se ha extendido sobre la piel, el sacerdote le declarará puro; es una erupción. Lavará sus vestiduras y será puro. ⁷Pero si, después de haber sido examinado por el sacerdote y declarado puro, la mancha se extendiere, será llevado a él nuevamente para que le vea; ⁸y si la mancha brillante ha crecido en la piel, le declarará inmundo, que es lepra.

La lepra es una enfermedad temible y contagiosa, que parece tuvo su origen en Egipto, de donde pasó a Palestina y Siria, y que luego los soldados de Pompeyo, primero, y más tarde los judíos dispersos por Vespasiano después de la guerra del 70 d. C., la difundieron por Europa. Se la tenía por incurable. Como el diagnóstico de las enfermedades era para los antiguos muy difícil, con frecuencia confundían con la lepra otras enfermedades de la piel, como la sarna, la tina. La medicina distingue dos clases de lepra: la tuberculosa, que ataca la piel y el sistema muscular, y la anestésica, que hiere el sistema nervioso. Siendo una y otra contagiosa, el leproso era secuestrado de la familia y de la sociedad como un peligro común. Pero no solamente esto, pues para dar más eficacia a esta disposición, el leproso era considerado como una persona religiosamente impura. De nuevo nos encontramos con ideas populares de los antiguos en las que se mezcla lo religioso y lo natural. El leproso se consideraba como un castigado por Dios en virtud de pecados ocultos. De ahí que es el sacerdote el que tiene que diagnosticar sobre cada caso para declararlo legalmente *impuro* y separarlo de la sociedad. Por eso, en los Evangelios, a las curaciones milagrosas de Cristo se las denomina *purificaciones*. El capítulo 13 del Levítico es una lección de patología según los conocimientos de la época. Y en este sentido tienen gran valor histórico en la historia de la medicina. El legislador aquí se preocupa sobre todo de describir los primeros síntomas de la lepra, para tomar las medidas de discriminación necesarias para evitar el contagio y la supuesta impureza legal. Por eso no habla de otros síntomas de la lepra que se dan cuando la enfermedad está ya avanzada, como la insensibilidad y la descomposición de las extremidades¹.

Lepra Inveterada (9-17).

⁹Si uno tuviera la plaga de la lepra, será llevado al sacerdote, ¹⁰que le examinará; y si viere éste en la piel un tumor blanco y que se han vuelto blancos los pelos, y en el tumor se nota la carne viva, ¹¹será juzgada lepra inveterada en la piel de su carne; y el sacerdote le declarará impuro; no le recluirá, pues es impuro. ¹²Pero, si la lepra se ha extendido hasta llegar a cubrir toda la piel del enfermo desde la cabeza hasta los pies, en cuanto a la vista del sacerdote aparece, le examinará; ¹³y si, en efecto, cubre todo su cuerpo, declarará puro al enfermo; pues se ha puesto todo blanco, será puro. ¹⁴Si en el así afectado aparece la carne viva, será impuro, ¹⁵y el sacerdote, al ver la carne viva, le declarará impuro, pues la carne viva es impura, es lepra. ¹⁶Si la carne viva se pone otra vez blanca, se presentará el enfermo al sacerdote, ¹⁷que le examinará; y si la llaga se ha puesto en verdad blanca, el sacerdote le declarará puro; es puro.

El que tenga un tumor blanco en la piel con pelos blancos y carne viva, padece lepra “inveterada” (*vetustísima*), y, por tanto, no se le debe recluir, pues no necesita de más tiempo en observación, como en el caso anterior. Si la erupción de color blanco cubre todo el cuerpo, sin que aparezca la carne viva, no es lepra, y, por tanto, el que lo padezca no es impuro.

Lepra Ulcerosa (18-23).

¹⁸ Cuando uno tenga en su cuerpo, sobre su piel, una úlcera cicatrizada, ¹⁹ y apareciere en ella una escamosidad blanca o rojiza, se presentará al sacerdote, ²⁰ quien le examinará. Si la mancha está más hundida que el resto de la piel, y el pelo se ha vuelto blanco, le declarará impuro, es lepra que se ha presentado en la úlcera cicatrizada. ²¹ Si el color de los pelos no se ha vuelto blanco y la escamosidad rojiza no está más hundida que el resto de la piel, le recluirá por siete días; ²² y si se ha extendido, le declarará impuro; es lepra; ²³ pero, si está como estaba, sin extenderse la mancha, es la cicatriz de la úlcera, y el sacerdote le declarará puro.

Si una úlcera tiene síntomas de lepra, caracterizados por el color blanquecino del tumor, el paciente debe presentarse al sacerdote, y el diagnóstico es como en el caso anterior: si la mancha ulcerosa blanquecina está más hundida que la piel, es lepra, y, por tanto, debe ser declarado impuro; en caso contrario, se le somete a una observación de siete días. En caso de que la úlcera no se extienda y no esté más hundida que la piel, no es lepra, y, por tanto, es puro.

Lepra Como Consecuencia de una Quemadura (24-28).

²⁴ Si uno tiene en su cuerpo, en la piel, una quemadura producida por el fuego, y sobre la señal de la quemadura aparece una mancha blanca o de color rojizo, ²⁵ el sacerdote le examinará. Si el pelo se ha vuelto blanco en la mancha y ésta aparece más hundida que el resto de la piel, es lepra que ha brotado en la quemadura; el sacerdote le declarará impuro. ²⁶ Pero, si el sacerdote ve que el pelo de la mancha no se ha vuelto blanco y que ésta no aparece más hundida que el resto de la piel, y fuere de un color suboscuro, le recluirá durante siete días, y después, ²⁷ al séptimo, le examinará. Si la mancha se ha extendido sobre la piel, el sacerdote le declarará impuro; es lepra. ²⁸ Si está como estaba, sin extenderse sobre la piel, y es de color pálido, es la quemadura, y le declarará puro, pues es la cicatriz de la quemadura.

La lepra puede extenderse por las heridas o quemaduras, y por eso se prevé el caso de que una quemadura se torne blanquecina o de color rojizo, pues es sospechosa de estar contaminada con la lepra. El paciente debe presentarse al sacerdote para que diagnostique, el cual usará del mismo criterio que en los casos anteriores: si el pelo se torna blanco y la mancha está hundida en la piel, es lepra. En caso contrario debe someterse a inspección durante siete días. Si el mal está estacionado y no se extiende, no hay lepra, y, por tanto, es puro el paciente.

Lepra de los Cabellos y la Barba (29-37).

²⁹ Si un hombre o una mujer tuviera una llaga en la cabeza o en la barba, ³⁰ el sacerdote le examinará. Si está más hundida que el resto de la piel, y el pelo se ha vuelto rojizo y más ralo, el sacerdote le declarará impuro; es tina, lepra de la cabeza o de la

barba. ³¹Pero si la llaga no se ha extendido ni está más hundida que el resto de la piel, y el pelo no está rojizo, recluirá al afectado por siete días, ³²y al séptimo examinará la llaga. Si ésta no se ha extendido y el pelo no ha mudado el color ni está la llaga más hundida que la piel, ³³le hará que se afeite fuera de la parte afectada y le recluirá por siete días, ³⁴y al séptimo examinará la llaga; si no se ha extendido ni está más hundida que la piel, le declarará puro; el hombre lavará sus vestiduras y será puro. ³⁵Pero si, después de declarado puro, la llaga se extendiere sobre la piel, ³⁶le examinará el sacerdote; y si, en efecto, se ha extendido, no hay que mirar si el pelo se ha hecho rojizo; es impuro. ³⁷Mas, si la llaga no se ha extendido y el pelo está negro, la llaga está curada, es puro, y puro le declarará el sacerdote.

Como en los casos anteriores, el diagnóstico depende de que la parte ulcerosa esté más hundida que la piel y del color que tome el pelo. En caso afirmativo es lepra, y es declarado impuro. En caso negativo se le recluye siete días en observación, y si la pústula no está más hundida y los cabellos no han perdido color, no es lepra, y, por tanto, ha de ser declarado puro.

Las Manchas Blancas en la Piel (38-39).

³⁸Si cualquier hombre o mujer tiene en su piel manchas blancas, ³⁹el sacerdote le examinará. Si las manchas son de color suboscuro, es empeine que le ha salido a la piel; es puro.

Si las manchas blancas son de color oscuro pálido, entonces no se trata de lepra, sino de *bohaq*, nombre que aún entre los árabes se da a un exantema no contagioso y benigno, el cual desaparece por sí solo después de algún tiempo.

Lepra por Calvicie (40-44).

⁴⁰Si a uno se le caen los pelos de la cabeza y se queda calvo, es calvicie de atrás; es puro” ⁴¹Si los pelos se le caen a los lados de la cara, es calvicie anterior; es puro. ⁴²Pero, si en la calva posterior o anterior apareciere llaga de color blanco rojizo, es lepra que ha salido en el occipucio o en el simpudo. ⁴³El sacerdote le examinará, y si la llaga escamosa es de un blanco rojizo, como el de la lepra en la piel de la carne, ⁴⁴es leproso; es impuro, e impuro le declarará el sacerdote, pues es leproso de la cabeza.

En caso de que en la calvicie aparezca un tumor blanquecino rojizo, como en el caso de la piel del cuerpo, es lepra, y, por tanto, el paciente debe ser declarado impuro.

Vestidos y Habitación del Leproso (45-46).

⁴⁵El leproso, manchado de lepra, llevará rasgadas sus vestiduras, desnuda la cabeza, y cubrirá su barba, e irá clamando: “¡Inmundo, inmundo!” ⁴⁶Todo el tiempo que le dure la lepra, será inmundo. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada.

El leproso debe ser considerado como desechado de la sociedad, lamentándose sobre sí mismo como por un difunto, con las vestiduras rasgadas, la cabeza desnuda y la barba cubierta con su

manto, gritando a los transeúntes para que no se acerquen: “¡Inmundo!” La segregación se debía a razones higiénicas, para evitar el contagio, y a razones religiosas, pues se consideraba como un castigado de Dios. No podía participar en actos de culto². En la época posterior se les permitía entrar en las sinagogas a condición de que entraran antes que la gente y se sentaran aparte. Debían vivir fuera de los lugares comúnmente habitados, viviendo de la caridad pública.

Lepra de los Vestidos y del Cuero (47-59).

⁴⁷Si apareciere mancha de lepra en un vestido, sea de lana, sea de lino,⁴⁸ o en hilo de trama o de urdimbre, o en una piel o un objeto cualquiera de cuero;⁴⁹ si la mancha es de color verdoso o rojizo, es plaga de lepra.⁵⁰ Se la enseñará al sacerdote, quien después de examinar la mancha encerrará el objeto por siete días.⁵¹ El séptimo examinará de nuevo la mancha; si ésta se ha extendido sobre el vestido, el hilo de trama o de urdimbre, la piel u objeto de cuero, es plaga de lepra tenaz; la cosa es impura.⁵² Se quemará el vestido, el hilo de trama o de urdimbre, la piel o el objeto en que se halla la mancha, pues es lepra tenaz; el objeto será quemado al fuego.⁵³ Pero si la mancha del vestido, de la urdimbre, de la trama o del objeto de cuero no se ha extendido,⁵⁴ mandará lavar aquello en que apareció la lepra, y lo encerrará por otros siete días.⁵⁵ Si después de lavado ve que la mancha no ha mudado de aspecto, aunque no haya cundido, es inmundo, y se quemará, porque está infectado en el reverso y en el anverso.⁵⁶ Pero, si el sacerdote ve que después del lavado la parte manchada ha mudado de color, la arrancará del vestido o del cuero, de la urdimbre o de la trama;⁵⁷ y si después de esto se viera que en el vestido, o en la urdimbre, o en la trama, o en el objeto de cuero cunde todavía la mancha, se quemarán.⁵⁸ Pero si después del lavado, en la urdimbre, o la trama, o el objeto de cuero, la mancha ha desaparecido, se lavará otra vez y será puro.⁵⁹ Tal es la ley de la lepra del vestido, de lana o lino, de la urdimbre o de la trama y de todo objeto de cuero, para declararlos mundos o inmundos.

Esta sección interrumpe la legislación sobre el leproso, que se continúa en 14:1. Aquí no se trata de los vestidos utilizados por un leproso, sino de manchas verduscas o rojizas que aparecen en los vestidos u objetos, que dan la impresión de ser leproso, y como tales han de ser tratados. Es una concesión a la mentalidad popular del ambiente, que veía en esas manchas algo malo vitando. Y por razones de salud pública y por motivos religiosos para nosotros desconocidos, entran dentro de las previsiones del legislador hebreo³. Se consideran esos objetos afectados por esas manchas misteriosas propagadores de la lepra.

¹ Cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Marc* p.27. — ² Lev 22:4. — ³ Véase art. *Lépre*: DBV IV 186.

14. Nuevas Regulaciones Sobre la Lepra.

La Purificación del Leproso (1-32).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²Esta es la ley del leproso para el día de su purificación: será conducido al sacerdote,³ que saldrá a su encuentro fuera del campamento y le examinará. Si la plaga de la lepra ha desaparecido del leproso,⁴ mandará

tomar para el que ha de purificarse dos avecillas puras vivas, madera de cedro, un hilo de púrpura e hisopo; ⁵degollará una de las aves encima de una vasija llena de agua, ⁶y, tomando el ave viva, el cedro, el hilo de púrpura y el hisopo, los mojará, lo mismo que el ave viva, en la sangre del ave degollada sobre al agua viva; ⁷asperjará siete veces al que ha de ser purificado de la lepra y lo declarará puro, dando suelta en el campo al ave viva. ⁸Luego, el que ha de ser purificado lavará sus vestidos, raerá su pelo y se bañará en agua, y será puro. Podrá ya entrar en el campamento, pero quedará por siete días fuera de su tienda. ⁹El día séptimo raerá todo su pelo; lavará sus vestidos y bañará su cuerpo en agua, y será limpio. ¹⁰El día octavo tomará dos corderos sin defecto y una oveja primal sin defecto y tres décimos de “efah” de flor de harina, amasada con aceite, y un “log” de aceite. ¹¹El sacerdote que haga la purificación presentará ante Yahvé al hombre que ha de purificarse, con todas esas cosas, a la entrada del tabernáculo de la reunión. ¹²Tomará uno de los dos corderos, para ofrecerlo en sacrificio expiatorio, y el “log” de aceite, y lo agitará ante Yahvé; ¹³luego degollará el cordero donde se inmola la víctima expiatoria y el holocausto, en lugar santo, porque la víctima del sacrificio expiatorio, como la del sacrificio por el pecado, es para el sacerdote, es cosa santísima. ¹⁴El sacerdote, tomando la sangre del sacrificio expiatorio, untará de ella el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y del pie derecho. ¹⁵Tomará el “log” de aceite y, echando de él en la palma de su mano izquierda, ¹⁶meterá el índice de su mano derecha en el aceite que tiene en la palma de su mano izquierda, y hará con él por siete veces aspersión ante Yahvé. ¹⁷Después, del aceite que le queda en la mano, untará el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho, encima de la sangre de la víctima; ¹⁸el resto del aceite que le queda en la palma lo echará sobre la cabeza del que se purifica, cumpliendo así la expiación por él ante Yahvé. ¹⁹Luego, el sacerdote ofrecerá el sacrificio por el pecado, haciendo la expiación del que se purifica de su mancha; ²⁰y después de inmolar el holocausto, lo ofrecerá en el altar con la oblación, y así hará por él la expiación y será puro. ²¹Si fuere pobre y no pudiera procurarse las víctimas ordinarias, tomará sólo un cordero, que se ofrecerá en sacrificio expiatorio, en ofrenda de expiación. Llevará una décima de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda, y un “log” de aceite; ²²también dos tórtolas o dos pichones, según sus facultades, uno como víctima expiatoria, el otro para el holocausto. ²³Lo presentará el día octavo al sacerdote para su purificación a la entrada del tabernáculo de la reunión, ante Yahvé. ²⁴El sacerdote tomará el cordero de expiación y el “log” de aceite y los agitará ante Yahvé; ²⁵y después de haber inmolado el cordero del sacrificio de expiación, tomará de su sangre y la pondrá en el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y sobre el dedo pulgar de la mano derecha y el del pie derecho. ²⁶Echará luego aceite en la palma de su mano izquierda, ²⁷y con el dedo índice de su mano derecha hará siete veces aspersión ante Yahvé; ²⁸untará del aceite que tiene en la mano el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica y el pulgar de la mano derecha y el del pie derecho en el lugar donde puso la sangre de la víctima expiatoria. ²⁹Lo que le quede en la mano lo echará sobre la cabeza del que se purifica para hacer por él la expiación ante Yahvé. ³⁰Después ofrecerá una de las tórtolas o uno de los pichones que haya podido procurarse, ³¹el uno en sacrificio por el pecado, el otro en holocausto con la ofrenda; y así, el sacer-

dote hará la expiación ante Yahvé del que se purifica. ³²**Esta es la ley de la purificación del que tiene plaga de lepra y no puede presentar las víctimas ordinarias.**

La lepra verdadera se tiene todavía por incurable. Pero el vago concepto que de ella había, daba lugar a que se presentasen muchos casos de curaciones, fuera de aquellos extraordinarios y milagrosos, como el de Naamán siró, curado por Eliseo¹, los cuales no podían entrar en la previsión del legislador. Como la enfermedad constituía una impureza religiosa, era preciso que en caso de curación se sometiera a ciertos ritos, con los que quedaría religiosamente purificado y autorizado para entrar de nuevo en la vida social, de la que había sido segregado. Los mismos sacerdotes que le habían declarado impuro debían declarar oficialmente la curación de la impureza. El rito de purificación era largo y complicado. Comenzaba el sacerdote por comprobar la curación fuera del campamento; luego se practicaba la primera purificación, con la cual el leproso recibía la facultad de entrar en el campamento, pero no en su tienda (v.1-8). Como toda la legislación sacerdotal, se supone que esta ley se da en el desierto del Sinaí. El día séptimo se rapaba el pelo, se bañaba y lavaba sus vestidos. Al octavo día ofrecía diversos sacrificios, y con esto se terminaba la ceremonia de la purificación (v.9-20). Como en otras ocasiones, la ley toma en consideración la pobreza del leproso que no pudiera presentar las diversas víctimas y ofrendas que en el primer caso exigía, y las reducía, acomodándose a la pobreza del enfermo curado (v.21-32).

El rito purificador era el siguiente: se tomarán dos pájaros puros, madera de cedro (símbolo de la incorruptibilidad por su larga duración), un hilo de púrpura (cuyo color rojo simboliza la sangre) y una planta de hisopo, que se empleaba en todas las purificaciones². Uno de los pájaros era degollado, no como sacrificio, sino para que su sangre cayese en un recipiente de agua no estancada, es decir, *viva*. La sangre mezclada con el agua significaba la vida y la idea de purificación. El sacerdote mojará el otro pájaro en esta agua mezclada con sangre, y lo mismo el cedro, la púrpura y el hisopo, y con ello asperjará al leproso. Se trata de simbolizar con estos ritos el retorno a la vida del paciente y su purificación para entrar en la vida social. Se soltará el *ave viva* en el campo, sin duda para significar que la enfermedad ha desaparecido (v.7), llevándose el aire sus miasmas, como el macho cabrío emisario llevaba al desierto los pecados de Israel. Quizá en estos extraños ritos haya un eco de costumbres ancestrales, que el legislador ha querido amoldar a la nueva idea teocrática de la sociedad israelita. Con todo, siempre nos encontramos con la acomodación a la mentalidad popular del ambiente para expresar plásticamente altas ideas religiosas.

Después de este rito preliminar, el leproso se rapa el pelo y se baña; es una ceremonia de purificación con fines higiénicos y simbolismo religioso. Los cabellos y pelos eran propensos a contraer la impureza³. Después el curado debe entrar progresivamente en la vida social; así, después de entrar en el campamento debe estar siete días sin entrar en su tienda (v.8). Después de haber sido reintegrado a la vida civil, debe también ingresar en la vida religiosa del pueblo, y para ello debe presentar unos sacrificios: dos corderos, una oveja y tres décimos de *efah* de flor de harina (unos 11 litros), con aceite, y un *log* de aceite (poco más de medio litro)⁴. Después se sacrifica un cordero en sacrificio de *reparación* (*asara*: “pro delicto”), quizá porque se creía que la lepra provenía por un pecado oculto, y con su sangre el sacerdote moja la oreja derecha, el pulgar de la mano derecha y del pie derecho del curado, que simbolizan la curación total del cuerpo y su reintegración a la vida religiosa. Después de hacer aspersion de aceite ante Yahvé (v.17), se ofrece la oveja en sacrificio expiatorio *por el pecado* y el otro cordero en *holocausto* (v. 19-20). El primero, por los pecados cometidos por el leproso durante su enfermedad, y el segundo, en homenaje a Yahvé.

Si el leproso es pobre, entonces ofrecerá un cordero en sacrificio expiatorio (v.21), una décima de flor de harina (unos tres litros) amasada con aceite, y un *log* de aceite (medio litro), y dos pichones o tórtolas (v.22), y después el rito es igual que en el caso anterior.

Lepra de las Casas (33-57).

³³Yahvé habló a Moisés y Aarón, diciendo: ³⁴“Cuando hayáis entrado en la tierra de Canaán, que yo voy a daros en posesión, y mandare yo la plaga de la lepra a alguna casa de la tierra que poseeréis, ³⁵el dueño de la casa irá a ponerlo en conocimiento del sacerdote, diciéndole: Noto que hay en mi casa una mancha. ³⁶El sacerdote mandará desocupar la casa antes de ir a examinar la mancha, para que no se contamine cuanto hay en ella. Desocupada, irá el sacerdote a examinarla. ³⁷Examinará la mancha, y si en las paredes de la casa hallare cavidades verdosas o rojizas como hundidas en la pared, ³⁸saldrá a la puerta de la casa y la hará cerrar por siete días. ³⁹Al séptimo día volverá el sacerdote, y si ve que la mancha ha cundido en las paredes de la casa, ⁴⁰mandará quitar las piedras manchadas y arrojarlas fuera de la ciudad, en un lugar impuro; ⁴¹hará raspar la casa toda en lo interior, arrojándose en un lugar impuro el polvo que se raspe. ⁴²Se tomarán otras piedras y se pondrán en el lugar de las quitadas, y se revocará de nuevo. ⁴³Si la mancha reapareciese de nuevo en la casa después de haber quitado las piedras y de haberla raspado y revocado de nuevo, ⁴⁴volverá el sacerdote a examinarla. Si la mancha hubiese cundido en la casa, es lepra corrosiva de la casa; es impura. ⁴⁵Se demolerá, y las piedras, la madera y todo el mortero se llevarán fuera de la ciudad a un lugar inmundo. ⁴⁶Quien entrare en la casa durante el tiempo que se ha tenido cerrada, será impuro hasta la tarde. ⁴⁷Quien hubiere dormido en ella lavará sus vestidos, y quien en ella hubiere comido lavará sus vestidos. ⁴⁸Pero si el sacerdote, al volver a la casa, ve que la mancha no ha cundido en ella después que la casa ha sido revocada de nuevo, declarará pura la casa, pues el mal se ha curado. ⁴⁹Entonces tomará para expiar la casa dos avecillas, madera de cedro, lana escarlata e hisopo; ⁵⁰degollará una de las aves sobre una vasija de barro con agua viva, ⁵¹y, tomando luego la madera de cedro, el hisopo, la lana escarlata con la otra ave viva, lo mojará en la sangre del ave degollada sobre el agua viva y asperjará la casa siete veces. ⁵²Purificará la casa con la sangre del ave, el agua viva, el ave viva, la madera de cedro, el hisopo y la lana escarlata, ⁵³y dará suelta al ave viva fuera de la ciudad, en el campo.” ⁵⁴Tal es la ley de toda clase de mancha de lepra o de tina, ⁵⁵y de la lepra de los vestidos y de las casas, ⁵⁶de los tumores y postillas, y de las manchas blancas, ⁵⁷para declarar lo mundo y lo inmundo. Esta es la ley de la lepra.

La verdadera lepra es propia del hombre y no ataca a los animales, menos aún a las cosas inanimadas, como los tejidos, los cueros o las piedras. Pero, como los vestidos y cueros tienen su especial *lepra* según la ley, así las piedras de que las casas se construyen. Debe tratarse de alguna corrosión proveniente de la humedad, líquenes u hongos adheridos a las paredes⁵. El tratamiento por el sacerdote es similar al caso del hombre leproso que ha de ser purificado. También aquí hay que acudir a la mentalidad popular, que veía en esas erupciones verdosas o salitrosas de las paredes algo que favorecía la lepra del hombre, y por eso esas casas son tratadas con el mismo ritual de la lepra en el ser humano. En todo caso, es el sacerdote el que debe diagnosticar y decir si la casa ha de ser destruida o no. Todo en la vida teocrática de Israel tenía una dimensión religiosa, y

de ahí que el representante de Dios es el que dictamina los casos difíciles.

1 Cf. 2 Re 5:1-15. — 2 Cf. Ex 12:22; Núm 19; 6; 18; Sal 9:50. — 3 Cf. Núm 6; 9. — 4 Cf. Log: DBV IV 321-322; RB (1931) p.203; E. Power, "Verbum Dei," I p.272. — 5 Cf. DBV 186-187; Bloom, *La lépre dans l'ancien Égypte et les anciens Hébreux* (El Cairo 1938).

15. Impureza del Hombre y de la Mujer.

¹Yahvé hablo a Moisés y a Aarón, diciendo: ²“Hablad a los hijos de Israel y decidles: Cualquier hombre que padezca flujo seminal en su carne será inmundo. ³Ésta es la ley de su inmundicia en el flujo, ya sea por destilar su carne el flujo, ya sea por retenerlo, es inmundo. ⁴El lecho en que se acueste, el asiento en que se sienta, será inmundo. ⁵ Quien tocare su lecho lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ⁶ Quien se sentare sobre un objeto sobre el que se sentó el que padece el flujo, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ⁷ Quien tocare la carne del enfermo, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ⁸ Si el enfermo escupe sobre un hombre puro, éste lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ⁹ El carro en que viaje el enfermo será inmundo. ¹⁰ Quien tocare algo que haya estado debajo del enfermo, será impuro hasta la tarde, y quien le transporte lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ¹¹ Todo aquel a quien el enfermo tocare sin haberse antes lavado las manos en agua, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ¹² Toda vasija de barro que tocare se romperá; la de madera se lavará en agua. ¹³ Cuando esté curado de su flujo, contará siete días para su purificación, lavará sus vestidos, bañará su cuerpo en agua viva y será puro. ¹⁴ Al octavo día, tomando dos tórtolas o dos pichones, se presentará a Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión, y se los dará al sacerdote, ¹⁵ que los ofrecerá, uno en sacrificio expiatorio, el otro en holocausto, y hará por él la expiación ante Yahvé por su flujo. ¹⁶ El hombre que efundiere su semen, lavará con agua todo su cuerpo, ¹⁷ y toda ropa o piel en que se efunda será lavada con agua, y será inmundada hasta la tarde. ¹⁸ La mujer con quien se acostare con emisión del semen, se lavará como él, y, como él, será inmundada hasta la tarde. ¹⁹ La mujer que tiene su flujo, flujo de sangre en su carne, estará siete días en su impureza. Quien la tocare será impuro hasta la tarde. ²⁰ Aquello sobre que durmiere o se sentare durante su impureza, será impuro, ²¹ y quien tocare su lecho lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ²² Si alguno tocare un mueble sobre el que ella se sentó, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ²³ Lo que hubiere sobre su lecho o sobre su asiento, quien lo tocare será impuro hasta la tarde. ²⁴ Pero, si uno se acostare con ella, será sobre él su impureza, será impuro por siete días, y el lecho en que durmiere está inmundo. ²⁵ La mujer que tuviere flujo de sangre por más tiempo del acostumbrado, prolongándose éste más allá de los días de su impureza, será impura todo el tiempo que dure el flujo, como en el tiempo del menstuo, ²⁶ El lecho en el cual duerma y todo objeto sobre el que se sienta, será impuro como en el tiempo del menstuo; ²⁷ y quien los tocare será impuro, y lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. ²⁸ Cuando curare de su flujo, contará siete días, después de los cuales será pura. ²⁹ Al octavo día tomará dos tórtolas o dos pichones y los llevará al sacerdote a la entrada del tabernáculo de la reunión. ³⁰ El sacerdote los ofrecerá, uno en sacrifi-

cio expiatorio y el otro en holocausto, y hará por ella la expiación ante Yahvé de la inmundicia de su flujo. ³¹Enseñad a los hijos de Israel a purificarse de sus inmundicias, no sea que por ellas mueran, por manchar el tabernáculo que está en medio de ellos. ³²Esta es la ley del que padece flujo y efunde el semen, haciéndose inmundo, ³³y de la mujer en su flujo menstrual; de cuantos padecen flujo, hombres o mujeres, y del hombre que se acuesta con una mujer impura.”

Otra de las fuentes de impureza es todo lo que toca a la vida sexual. No era esto sólo entre los hebreos; también entre los gentiles ocurría algo semejante. La epigrafiya árabe nos suministra una prueba. Por algo los vocablos de pureza e impureza se aplican especialmente a lo sexual. El legislador trata en este capítulo de la efusión del semen, sea normal o proveniente de una enfermedad. En ambos casos constituye una impureza, que se comunica a todo cuanto toca el paciente. Pero, en el primer caso, la impureza es permanente, mientras dure la enfermedad, y luego de curada se impone una purificación mediante sacrificios (v.18). Esta impureza legal hacía al guerrero inepto para el combate¹; la razón de ello es que las guerras de Yahvé eran santas, y, por tanto, el guerrero debía estar en estado de pureza legal. Como hemos indicado antes, para dar razón de considerar impuro al hombre y a la mujer que padecen flujo seminal o de sangre hay que acudir a creencias ancestrales de los hebreos, que primitivamente pudieron tener origen supersticioso, y que consideran todo lo relacionado con el sexo como algo desordenado. El mismo flujo seminal parece un desorden orgánico inmundo para el que no considera sus causas fisiológicas científicamente. En las legislaciones egipcias, babilónicas y árabes se supone-que las relaciones sexuales incluyen cierta impureza ritual.

La mujer, a consecuencia de su flujo menstrual, también se vuelve inmunda; pero, si este accidente se volviera morbos, la impureza duraría durante el desarreglo orgánico. En ambos casos, la mujer comunica su impureza a lo que toca, sea persona o cosa. Después de haber pasado la enfermedad, debe purificarse mediante sacrificios expiatorios (v. 19-33). Fuera de estos casos, la impureza, así del hombre como la de la mujer, sea original o contraída por el contacto, se quita con el lavado de los vestidos y el baño del cuerpo.

¹ Cf. 1 Sam 21:5-7.

16. La Fiesta Anual de la Expiación.

Babilonia celebraba cada año una fiesta de *expiación* a fin de ponerse en buenas relaciones con sus dioses; igual se hacía en Atenas, y en Roma se verificaba cada íustro (cinco años) la *lustración* de la ciudad. Israel estaba ligado con Yahvé con un pacto, que imponía la observancia de la Ley de Dios. Particularmente la morada de Yahvé, santo, en medio de su pueblo, implicaba para éste la obligación de una vida santa y pura en conformidad con las prescripciones impuestas por Dios. Eran estas observancias en gran número, y, por tanto, era fácil traspasarlas por inadvertencia. Y fuera consciente o inconscientemente el quebrantamiento de las prescripciones rituales, llevaba consigo una impureza, algo que comprometía las buenas relaciones entre Yahvé y su pueblo. De aquí la necesidad de esta fiesta de *expiación* y la importancia de la misma. Se celebraba el día diez del mes séptimo, o sea, cinco días antes de la fiesta de los Tabernáculos, a principios del otoño.

Este capítulo sigue por su contenido al c.10, donde se habla de la muerte de los dos hijos

de Aarón. El rito del día de la *expiación* aparece descrito de nuevo en Lev 23.26-32 y Núm 29:7-11. La crítica independiente ha supuesto que este c.16 es el resultado de pequeños fragmentos legislativos que se han ido yuxtaponiendo (v.6-11); el v.26 parece unirse al v.22. Por otra parte está el problema histórico: en la historia de Israel no se menciona antes del exilio la fiesta del día de la *expiación*. Por eso estos autores suponen que es una creación de la época del exilio bajo la inspiración de Ezequiel, el cual en su plan de la restauración de Israel detalla un programa de *expiación* similar al de Lev 16, si bien más conciso. Pero se ha hecho notar que no se puede explicar fácilmente el hecho de que un autor postexiliano haya creado un rito de expiación transportado a los días mosaicos, en el que lo esencial es la aspersión del *arca de la alianza* y el *propiciatorio*, que había desaparecido hacía tiempo. Por otra parte está el hecho de que Esdras, en la enumeración de las fiestas solemnes con motivo de la nueva alianza en 444 a.C., no menciona la fiesta de la *expiación*, que es la fundamental, pues es el día de la reconciliación de Israel con su Dios, por lo que tenía derecho a sus bendiciones.

¹Después de la muerte de los dos hijos de Aarón, heridos al acercarse ante Yahvé, ²dijo Yahvé a Moisés: “Di a tu hermano Aarón que no entre nunca en el santuario a la parte interior del velo, delante del propiciatorio que está sobre el arca, no sea que muera, pues yo me muestro en la nube sobre el propiciatorio, ³He aquí el rito según el cual entrará Aarón en el santuario: tomará un novillo para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto. ⁴Se revestirá de la túnica santa de lino y se pondrá sobre sus carnes el calzón de lino; se ceñirá un cinturón de lino y cubrirá su cabeza con la tiara de lino, vistiéndoselos después de haberse lavado en el agua. ⁵Recibirá de la asamblea de los hijos de Israel dos machos cabríos para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto. ⁶Aarón ofrecerá su novillo por el pecado, y hará la expiación por sí y por su casa. ⁷Tomará después los dos machos cabríos y, presentándolos ante Yahvé a la entrada del tabernáculo de la reunión, ⁸echará sobre ellos las suertes, una la de Yahvé y otra la de Azazel. ⁹Aarón hará acercar el macho cabrío sobre que recayó la suerte de Yahvé y le ofrecerá en sacrificio por el pecado; ¹⁰ el macho cabrío sobre el que cayó la suerte de Azazel, le presentará vivo ante Yahvé, para hacer la expiación y soltarle después a Azazel. ¹¹Aarón ofrecerá el novillo del sacrificio por el pecado, haciendo la expiación por sí y por su casa. Después de degollar su novillo por el pecado, ¹²tomará del altar un incensario lleno de brasas encendidas, de ante Yahvé, y dos puñados de perfume oloroso pulverizado, y lo llevará todo detrás de la cortina; ¹³ echará el perfume oloroso en el fuego ante Yahvé, para que la nube de incienso cubra el propiciatorio que está sobre el testimonio y no muera. ¹⁴Tomando luego la sangre del novillo, asperjará con su dedo el frente del propiciatorio, haciendo con el dedo siete aspersiones. ¹⁵Degollará el macho cabrío expiatorio del pueblo y, llevando su sangre detrás del velo, hará como con la sangre del novillo, asperjándola sobre el propiciatorio y delante de él, ¹⁶y así purificará el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de todas las transgresiones con que hayan pecado. Lo mismo hará con el tabernáculo de la reunión, que está entre ellos en medio de impurezas. ¹⁷Que no haya nadie en el tabernáculo de la reunión desde que él entre para hacer la expiación del santuario hasta que salga, hecha la expiación por sí y por su casa y por toda la asamblea de Israel. ¹⁸ Después irá al altar que está ante Yahvé y hará la expiación de él, y, tomando sangre del novillo y sangre del macho cabrío, untará de ellas los cuernos del altar todo en tor-

no; ¹⁹ hará con su dedo siete veces la aspersión de sangre y le santificará y le purificará de las impurezas de los hijos de Israel. ²⁰Hecha la expiación del santuario, del tabernáculo de la reunión y del altar, presentará el macho cabrío vivo; ²¹pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, confesará sobre él todas sus culpas, todas las iniquidades de los hijos de Israel y todas las transgresiones con que han pecado, y los echará sobre la cabeza del macho cabrío, y lo mandará al desierto por medio de un hombre designado para ello. ²²El macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada, y el que lo lleve lo dejará en el desierto. ²³Después Aarón entrará en el tabernáculo de la reunión y se desnudará de las vestiduras de lino, que se vistió para entrar en el santuario; ²⁴y, quitadas, se lavaré su cuerpo con agua en lugar santo, y se pondrá sus vestiduras. Saldrá luego, ofrecerá su holocausto y el del pueblo, hará la expiación por sí y por el pueblo, ²⁵y quemará en el altar el sebo del sacrificio por el pecado. ²⁶El que hubiere ido a soltar el macho cabrío a Azazel, lavará sus vestidos y bañará en agua su cuerpo, después de lo cual podrá entrar en el campamento. ²⁷Serán llevados fuera del campamento el novillo y el macho cabrío inmolados por el pecado, cuya sangre se introdujo en el santuario para hacer la expiación, y se consumirán por el fuego sus pieles, sus carnes y sus excrementos. ²⁸El que los queme lavará luego sus vestidos, bañará en agua su cuerpo, y después podrá entrar en el campamento.” ²⁹Esta será para todos ley perpetua; el séptimo mes, el día diez del mes, mortificaréis vuestras personas y no haréis trabajo alguno, ni el indígena ni el extranjero que habita en medio de vosotros; ³⁰porque en ese día se hará la expiación por vosotros, para que os purifiquéis y seáis purificados ante Yahvé de todos vuestros pecados. ³¹Será para vosotros día de descanso, sábado, y mortificaréis vuestras personas. Es ley perpetua. ³²La expiación la hará el sacerdote que haya sido ungido y haya sido iniciado para ejercer las funciones sacerdotales en lugar de su padre. Se revestirá de las vestiduras de lino, las vestiduras sagradas, ³³y hará la expiación del santuario de la santidad, del tabernáculo de la reunión y del altar, la de los sacerdotes y la de todo el pueblo de la asamblea. ³⁴Será para vosotros ley perpetua, y se hará la expiación una vez por año para los hijos de Israel por sus pecados.” Hízose lo que Yahvé había mandado a Moisés.

En este día solemne, el sumo sacerdote, con los hábitos ordinarios de los sacerdotes, se presentaba ante el tabernáculo llevando un novillo y un carnero, el primero por el *pecado* y el segundo en *holocausto*. Con la sangre del novillo haría la expiación por sí y por su familia. Degollado el novillo, entraba con un incensario en el *santísimo* para ofrecer el incienso delante del *arca de la alianza* y el *propiciatorio* que la recubría; luego los rociaba siete veces con la sangre del novillo. Lo mismo hacía con el tabernáculo y el altar de los holocaustos. Con esto quedaba hecha la purificación del santuario, que podía haber sido profanado por los sacerdotes o el pueblo. Luego presenta dos machos cabríos, que han de ser echados a suerte, uno para ser sacrificado a Yahvé y otro para ser enviado al desierto con los pecados del pueblo a *Azazel* (v.5-11). El sacerdote imponía las manos confesando los pecados del pueblo sobre el destinado a *Azazel* (v.21). ¿Qué significa este misterioso nombre *Azazel*? Las versiones antiguas han entendido el vocablo como un adjetivo. Así los LXX: “el que es arrojado” (ἀποπομπᾶιος, εἰς τὴν ἀποπομπήν, εἰς ἀφεισιν). Aquila traduce: el que es “soltado” (ἀπολέλυμενος), y Símaco: “el que se va” (ἀπερχόμενος). La Vg, “emissarius.” Orígenes, siguiendo a una tradición rabínica, cree que se trata de un *demonio* que

habita en el desierto¹. Parece que en el contexto hay oposición entre dos *personas*: Yahvé y *Azazel*. En este supuesto, los modernos han buscado la etimología de un posible genio maléfico que habita en el desierto². De hecho, en muchos textos bíblicos se indica que los demonios habitan en terrenos desérticos³. Los que sostienen esta opinión consideran a este *Azazel* como la versión hebrea del *Set-Tifón* egipcio, “el saqueador y destructor,” cuyo furor reclamaba víctimas, o el *Averruncus* de los romanos, al que había que aplacar para evitar los males. Contra una interpretación similar ya protestaba San Cirilo de Alejandría: “el macho cabrío que no se inmolaba no era *enviado* a un *ἀποπομπᾶιος* (arrojado), es decir, a un demonio que se llamara así, sino que *era llamado ἀποπομπᾶιος* (enviado, arrojado)⁴. Los autores que admiten que se trata, en efecto, de un ser diabólico que habita en el desierto como el *Asmodeo* del libro de Tobías⁵, suponen que aquí el legislador hebreo no ha hecho más que acomodarse a la mentalidad popular de entonces, como en otros casos legislativos que hemos visto, sin que ello insinúe un homenaje al demonio del desierto; al contrario, al cargar los pecados del pueblo sobre ese macho cabrío y enviarlo al espíritu maligno que mora en los desiertos, implícitamente era un desprecio, pues se le dedicaba una presa deshonrada por el pecado. No obstante, la mayor parte de los autores mantienen la antigua versión de los LXX, de Símaco, Aquila y la Vg, y, conforme a ella, piensan que no se trata aquí de una *persona* llamada *Azazel*, sino simplemente de un epíteto (“el enviado, el arrojado”) que describiera su condición de macho cabrío “arrojado” con los pecados del pueblo al desierto, para que se llevara los pecados; era un modo de simbolizar que la comunidad israelita se había visto libre de sus pecados. Ya hemos visto cómo en el caso de la purificación del leproso y de la casa leprosa se sacrificaba un pichón y se soltaba otro mojado en la sangre del primero, dando a entender con el vuelo del ave que la lepra había desaparecido⁶. Algo similar parece que hay que ver en el *Azazel* que es arrojado al desierto con los pecados del pueblo. En tiempos tardíos del judaísmo, el macho cabrío *emisario* era despeñado en el desierto⁷, para evitar que volviera a los lugares habitados y contaminara así a sus habitantes⁸.

La ceremonia termina con la combustión del novillo y del macho cabrío fuera del campamento. El sumo sacerdote, revestido de sus ornamentos sacerdotales más preciosos, ofrece dos carneros en holocausto, uno por sí y otro por el pueblo (v.24), quemando sobre el altar las partes grasas del novillo y del macho cabrío, inmolados por el pecado (v. 11-15). Las carnes restantes de estas víctimas deben ser quemadas fuera del campamento, y el que las haya quemado debe purificarse lo mismo que el que hubiera llevado al desierto el macho cabrío *emisario*⁹. En el primer caso, porque las carnes eran *sagradas*, y, por tanto, el que hubiera estado en contacto con ellas debía purificarse, evitando toda profanación involuntaria, y en el segundo, para librarse del contacto de la víctima cargada con los pecados.

El “día de la expiación” debía ser en el 1 o de *tisri* (sept — oct.) (v.29). Debían abstenerse de todo trabajo y dedicarse al ayuno expiatorio, lo que se requería para conseguir el verdadero perdón ante Dios. En tiempos de Cristo se llama al día de la expiación *día de ayuno*¹⁰. Los extranjeros estaban obligados a abstenerse de trabajo, si bien no se les exigían prácticas de penitencia.

En la Epístola a los Hebreos, el Apóstol nos muestra en todo este ceremonial la figura de **la obra expiatoria de Jesucristo**. En Israel, esta ceremonia debía practicarse todos los años; Jesucristo lo realizó una sola vez y para siempre. En esto se muestra la eficacia de su sacrificio sobre los sacrificios mosaicos. Aarón tiene que hacer la expiación de sus pecados antes de hacer la del pueblo; **Cristo, santo, no necesitó ofrecer víctimas por pecados que no tenía**. Aarón entró a hacer la expiación en el tabernáculo de la tierra; **Cristo entró en el tabernáculo del cielo, en la morada del Padre, para interceder por nosotros**. Aarón entró en el tabernáculo por la vir-

tud de la sangre de un novillo; Jesucristo, por la virtud de su propia sangre. Las víctimas ofrecidas por Aarón hacen la expiación de impurezas legales, que afectan sólo al cuerpo; Jesucristo con su sacrificio limpia nuestras conciencias de los pecados del alma. De donde se infiere cuánto aventaja la expiación llevada por Cristo a la que cada año hacía el sumo sacerdote de la religión mosaica, que con sus ritos preparaba y figuraba el sacrificio de Jesucristo¹¹.

1 Orígenes, *Cont. Cels.* VI 43: PG 11,1264. — 2 'Aza' zél provendría de *Azaz-él* (Dios fuerte), de 'Az' azul (el fuerte caído), de 'Az- 'azel (el velludo) o *Aza- 'el* (dios-cabra). Todas estas suposiciones parecen muy rebuscadas. Gesenius prefiere ver en *Aza' zel* una forma intensiva de *azal*: "el alejado." Así, *Azaz- 'el* estaría por 'azalzél, lo que coincide con las antiguas versiones griegas que hemos visto. — 3 Cf. Is 13:21; 34:14; Tob 8:3; Mt 12:43; Mt 4:1; Mc 1:13. — 4 San Cirilo De Alejandría, *Cont. Julian.* VI t.76 col. 964. — 5 Tob 8,3. — 6 Cf. Lev 14:4-7; 49-53. — 7 Mischná, *Yoma* VI-I. — 8 Véase art. de H. Lesêtre, *Bouc émissaire*: DBV 1-2 col. 1871-1876. — 9 Cf. Lev 4:11-12:21. — 10 Cf. Act 27:9; Fl. Josefo, *Ant. Jud.* XIV 16,4. — 11 Heb 9:11-14.

El Código de Santidad.

Aquí comienza aquella sección del código que los autores apellidan *código de santidad* (17-26). Abarca una verdadera miscelánea de preceptos morales y rituales, muchos de ellos contenidos ya en otros códigos, pero que en éste se hallan informados más particularmente por el principio de la santidad de Dios.

Este principio se halla expresado por ciertas sentencias que o no se encuentran en los otros códigos del Pentateuco o son en ellos muy raras. Tales son: "Yo Yahvé"¹; "Yo Yahvé, vuestro Dios;"² "Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios;"³ "Yo Yahvé, que os santifico."⁴ Estas expresiones, puestas al fin de los preceptos, vienen a contener la razón de los mismos.

Se echa de ver una afinidad especial entre este código y el profeta Ezequiel, acaso porque éste era sacerdote y debía mirar más a la santidad del santuario de Dios y de su culto.

Para la debida inteligencia de lo que constituye la nota característica de este código, será bien que anticipemos una exposición más completa que las indicaciones hechas ocasionalmente en las páginas precedentes sobre el atributo divino de la santidad, que tanto resalta en el Antiguo Testamento.

La Santidad de Dios. Por la santidad el hombre aplica su mente y todos sus actos a Dios; y la religión presta a Dios el servicio que le es debido mediante el culto divino⁵. En la Ley, el concepto de santidad es bastante amplio.

Santo, en hebreo *qados*, es igual que limpio, puro; lo mismo que brillante, en hebreo *tahor*. Se distingue de lo profano, que diremos laico, neutro, en hebreo *jol*, y se contrapone a lo impuro, inmundo, en hebreo *tame*.

Entre los semitas, santo es el calificativo específico de los dioses, así como entre los griegos y romanos lo era el de *inmortal*. Yahvé en la Biblia es el Santo, el Santo de Israel⁶. Como ante la claridad del sol todas las luces resultan oscuras, así ante la santidad de Yahvé todas las cosas resultan impuras. En los mismos ángeles halla El manchas, se dice en Job⁷. Él Dios Santo es por esto mismo *excelso* sobre todas las cosas; *excelso*, no por el lugar que ocupa, sino por la excelsitud de su naturaleza. De aquí que la santidad viene a ser igual a *trascendencia*.

De este concepto de la santidad nace el de reservado, *prohibido* en árabe, y, por lo mismo, *terrible* para quienes no se hallen en condiciones de acercarse a ello. Así se dice en el salmo: "Santo y terrible es su nombre."⁸

El hombre concibe las cosas divinas mediante las humanas. Para entender la majestad de

Dios se fija en la majestad de los soberanos. Un pasaje de la Biblia nos ayudará a entender esto. Es la visita de Ester al rey Asuero. Nadie sin ser llamado podía presentarse ante el soberano. Ester, que goza de la dignidad de reina, no está excluida de esa ley. Pero la necesidad le obliga a aventurarse. Para ello se adorna de todas las galas que pudieran cautivar el corazón del soberano. Atravesando todas las puertas, se detuvo delante del rey. Hallábase éste sentado en su trono, revestido de todo el aparato de su majestad, cubierto de oro y piedras preciosas, y aparecía en gran manera *terrible*. Levantando el rostro radiante de majestad, en el colmo de su ira, dirigió su mirada, y al punto la reina se desmayó y, demudado el rostro, se dejó caer sobre la sierva que la acompañaba⁹.

Otra página de la Sagrada Escritura nos declarará ahora la majestad de Dios, Rey soberano del cielo y de la tierra. Es el capítulo sexto de Isaías, en que el profeta cuenta su vocación al ministerio profético. Contempla el profeta al Señor en su palacio como un gran rey, sentado en su trono alto y sublime, cubierto de rico manto, cuyas haldas llenan el templo. En torno de El están los serafines, cada uno de los cuales tiene seis alas, y cubren con dos su rostro para no sentirse ofuscados por la majestad de Yahvé; con otras dos cubren sus pies, indignos de parecer ante la gloria del Señor, y con otras dos vuelan, mostrándose prontos para cumplir la voluntad de su Soberano. Y entretanto le aclaman a coros: “¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!” A esta aclamación de la santidad divina, el templo mismo se estremece en sus cimientos, y el profeta exclama aterrado: “¡Ay de mí! ¡Perdido soy!, pues siendo un hombre de impuros labios y que habita en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, Yahvé Sebaot.” Santidad terrible es la majestad del Rey soberano del cielo y de la tierra, a quien los mismos servidores de su casa no pueden mirar cara a cara. Pero delante del templo está el altar que participa de la santidad de Dios, y lo mismo el fuego que perpetuamente arde sobre él. Un serafin toma con unas tenazas una brasa encendida y, tocando con ella los labios impuros del profeta, los purifica, capacitándolo para proclamar ante el pueblo la santidad de Yahvé. Esto nos dará a entender lo que significa la santidad del Señor, santidad que es a la vez su majestad terrible.

La Santidad De Las Cosas Creadas. Como Dios es el principio de las cosas, así lo es de la santidad que se complace en comunicar a sus criaturas. Y por esto son santos los ángeles que forman su corte¹⁰, es santa su morada del cielo¹¹, son santos los sacerdotes que aquí en la tierra “se allegan a El” para servirle¹²; es santo el templo, su morada terrestre¹³; lo es también el altar, en que se le ofrecen sacrificios¹⁴; santos son todos los enseres del culto, las ofrendas que a Dios se hacen¹⁵; santos los días que le están reservados¹⁶, y santas otras cosas, v.61., los primogénitos o los primeros frutos, que El se ha reservado para que sean sus soberanos derechos sobre todas las criaturas¹⁷, y santo ha de ser el pueblo que El se eligió para que le sirva¹⁸.

El principio supremo de la religión es que Dios habita en medio de su pueblo¹⁹. El Dios santo santifica su tierra y, sobre todo, santifica a su pueblo. Por eso exige de él la observancia de ciertas normas de vida en consonancia con esa santidad que de Yahvé le es comunicada. Yahvé habló a Moisés, diciendo: “Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: “Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios.”²⁰ Y en otra parte: “Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos”²¹. Especialmente se dice que Dios santifica a los sacerdotes, consagrados a su servicio²². Y como El los santifica, haciéndolos participantes de su propia santidad, ellos deben santificarle a El, respetando en sí mismos la santidad recibida y viviendo conforme a las exigencias de la misma. Obrar de otro modo sería *profanar* el nombre santo del Señor²³, que los ha santificado.

Si queremos hacernos mejor cargo de estos conceptos, no tenemos más que mirar a nues-

tro alrededor. También para nosotros Dios es santo, y lo es el Hijo de Dios, Jesucristo, y los bienaventurados, que gozan de su presencia en el cielo, y es santísimo el sacramento de su cuerpo y sangre y lo es su imagen clavada en la cruz y hasta la cruz sola; la Madre de Jesús, María, es santísima, y santos son también los lugares en que se desarrolló la vida terrestre del Salvador y los instrumentos del culto y todas las cosas que de modo especial se relacionan con Dios. Por eso miramos lo santo con especial reverencia y lo conservamos separado de las cosas profanas.

La Perfección Moral de Dios. Todo esto nos ofrece un concepto de la santidad que podemos decir metafísica, a la cual se junta el concepto de la santidad moral***?. Dios, santo, se muestra en irreductible oposición al pecado, a la iniquidad, a la injusticia. Esto lo proclaman sobre todo los Profetas y los Salmos. Oigamos cómo Isaías reprueba el culto que le ofrecen los hombres de Judá. “Cuando alzáis vuestras manos, yo aparto mis ojos de vosotros; cuando hacéis vuestras muchas plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpios, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda”²⁴. Aquí tenemos la santidad moral de Dios, la que exige también de los hombres como la única que les permite acercarse al Señor, según nos dice el salmo:

**“¡Oh Yahvé! ¿Quién podrá habitar en tu tabernáculo,
residir en tu monte santo?
El que anda en integridad y obra la justicia,
el que en su corazón habla verdad;
el que con su lengua no detrae,
el que no hace mal a su prójimo
ni a su cercano infiere injuria;
el que a sus ojos se menosprecia y se humilla
y honra a los temerosos de Yahvé;
el que, aun jurando en daño suyo, no se muda;
el que no da a usura sus dineros
y no admite cohecho para condenar al
inocente. Al que tal hace, nadie jamás le hará vacilar.”²⁵**

Aquí tenemos un programa de vida santa que permite al que la practica acercarse con seguridad al Dios santo y terrible. San Pablo lo resume en aquellas palabras: “Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios.”²⁶

La Impureza. -Como Dios es santo, así los espíritus malos, en asirio *utukku*, son impuros. Es éste el calificativo que en los evangelios se da a los demonios. Y esto no es cosa nueva. También pensaban así los antiguos, que vivían obsesionados con la idea de los espíritus malos. Estos eran impuros, como que los tenían por fuentes de impureza, engendros del *arallu* —el infierno—, causantes de todos los males que afligen a la humanidad²⁷.

Esto no es decir que todas las impurezas tengan su origen en los espíritus malos, aunque tal vez muchas se deban a esta preocupación de los espíritus. Las de la Biblia las reducen a tres capítulos. El principio de la impureza es alguna corrupción o tendencia a ella. Son estos tres capítulos los cadáveres, los actos sexuales y los ciertos alimentos²⁸.

Ya se deja entender la razón de declarar impuro un cadáver, sea de hombre, sea de bestia. El cadáver, por la corrupción que lleva consigo, es un foco de infección; quien lo toca queda in-

ficionado y, por consiguiente, inmundo. Esta inmundicia será mayor o menor según las diversas condiciones de la persona que toca. En la persona consagrada por el sacerdocio o por el voto de nazareato, la impureza es mayor que en los simples fieles, porque es mayor la obligación de una mayor santidad.

Al cadáver podemos asimilar el leproso, entendida la palabra *lepra* en el amplio sentido que le da la Escritura, de toda enfermedad cutánea. Todas estas enfermedades suelen ser contagiosas, y así la declaración de impureza es muy razonable²⁹.

La generación de la vida es un misterio, y una maravilla del Creador la fecundidad otorgada a los animales para procrear otros a ellos semejantes. Sin embargo, la generación del hombre y cuanto a ésta rodea implica un no sé qué de impuro que ha hecho que los pueblos antiguos lo considerasen como opuesto a la santidad de la religión. Algunas de estas prohibiciones se fundan en causas, sin duda, racionales; por ejemplo, la impureza de la madre durante los cuarenta o sesenta días que siguen al parto³⁰.

A la santidad moral, a la justicia, que es la perfección moral de Dios, ha de corresponder la justicia humana, obtenida por la perfecta observancia de la ley divina, y a esta justicia se opone el pecado, la iniquidad, que es un acto de rebeldía contra la voluntad de Dios, expresada en su Ley. Algunos moralistas investigan las condiciones que ha de revestir un acto para que sea pecaminoso. Y no lo es si no nace de la **voluntad libre**, que a la vez exige el conocimiento. Pero para los antiguos no era así. Como en muchos casos la ley civil castiga los actos contrarios a sus preceptos sin atender a las condiciones de la infracción, así los antiguos consideraban como pecado todo acto material que fuera contra la voluntad divina expresada en la Ley³¹.

La Ley de Santidad y la Legislación de Ezequiel.

Toda esta legislación levítica sobre las exigencias de *santidad* legal en el pueblo para que éste sea digno del Dios Santo tiene un gran paralelo con la legislación que el profeta del exilio traza para la futura organización teocrático-mesiánica ideal. Por ello, la crítica independiente sostiene que la legislación del Levítico es sustancialmente post-exílica y obra de la escuela de Ezequiel, que, como sacerdote, tenía gran preocupación por todo lo ritual y por los intereses de su casta sacerdotal. Pero, si bien hay muchas semejanzas entre ambas secciones legislativas, hay muchas desemejanzas sobre todo en lo relativo a fiestas y sacrificios. Así, en el Levítico se señala lo que en los sacrificios pertenece a los sacerdotes para que puedan subsistir, mientras que en el esquema ideal que señala Ezequiel se señalan tributos especiales en diezmos y primicias³². Nada se dice en Ezequiel, en la enumeración de fiestas, sobre la fiesta de Pentecostés. Tampoco se dice nada en éste del sacrificio vespertino, ni sobre el día de la expiación, ni del cordero pascual. Según Lev 21:13-15, el sumo sacerdote sólo puede casarse con una virgen, mientras que los otros sacerdotes pueden casarse con viudas honestas, pero en la legislación de Ezequiel se prohíbe a los simples sacerdotes casarse con viudas que no sean de otros sacerdotes difuntos. En Ezequiel no se menciona el sumo sacerdote ni el arca de la alianza. Todo esto prueba que no hay dependencia de la legislación levítica de Ezequiel y que más bien hay que suponer que éste conocía la tradicional, adaptándola en su esquema ideal a la nueva restauración mesiánica³³.

1 Lev 18:5; 19:12. — 2 Lev 18:4; 30; 19:3; 12. — 3 Lev 19:2; 20:26. — 4 Lev 20:8; 21:15; 23. — 5 2-2 q.81a. 8. — 6 Is 1:4; 5:19; 24; 10:20. — 7 Job 2:18. — 8 Sal 99:3 — 9 Est 15:1-19 — 10 Dt 33:2. — 11 Sal 10:5. — 12 Lev 21:6. — 13 Ex 15:13. — 14 Lev 22:3.15. — 15 Lev 12:4. — 16 Ex 31:14; Lev 23:2. — 17 Ex 13:1; Lev 27:28. — 18 Ex 11:44. — 19 Ex 29:45- — 20 Lev 19:1-3. — 21 Lev 20:25. — 22 Lev 21:23; 22:16. — 23 Lev 22:2. — 24 Is 1:15-17. — 25 Sal 11. — 26 Heb 12:14 — 27 E. Dhorme, *Religion assyro-babyloniennse* 43s. — 28 Cf. J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 147. — 29 Lev 15. — 30 Lev 12:15. Cf. Lagrange, o.c., p.144s. — 31 Cf. Lev 4:13; 22; 27; 5:14-17. — 32 Cf. Ez 44:29-30. — 33 Sobre esta cuestión véase Hopfl, *Pentateuque*

17. Inmolaciones y Sacrificios.

Ley Sobre el Lugar de los Sacrificios (1-9).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel, y diles: He aquí lo que ha mandado Yahvé: ³A todo hombre de la casa de Israel que en el campamento o fuera del campamento degüelle un buey, una oveja o una cabra, ⁴ sin haberla llevado a la entrada del tabernáculo de la reunión para presentarlo en ofrenda a Yahvé ante el santuario, le será imputada la sangre; ha derramado sangre, y será borrado de en medio de su pueblo. ⁵Por tanto, los hijos de Israel, en vez de inmolar sus víctimas en el campo, las traerán al sacerdote ante Yahvé a la entrada del tabernáculo de la reunión, y las ofrecerán a Yahvé en sacrificio pacífico; ⁶el sacerdote derramará la sangre en el altar de Yahvé a la entrada del tabernáculo de la reunión, y quemará el sebo en olor de suavidad a Yahvé. ⁷Así no ofrecerán sus sacrificios a los sátiros, con los cuales se prostituyen. Esta será para ellos ley perpetua de generación en generación. ⁸Diles, pues: Todo hombre de la casa de Israel o de los extranjeros que habitan en medio de ellos que ofrezca un holocausto o un sacrificio, ⁹ y no llevare la víctima a la entrada del tabernáculo de la reunión para ser sacrificada a Yahvé, será borrado de en medio del pueblo.

La historia bíblica nos dice que durante siglos los israelitas podían ofrecer sacrificios donde hubiera alguna memoria de Dios¹. Esto bastaba para que el sitio se creyera santificado y consagrado al Señor. Pero el sitio preferido por las almas devotas para rendir el testimonio de su devoción era el santuario nacional, servido por sacerdotes levíticos. En el Deuteronomio se impondrá como ley fundamental la unidad de santuario y de altar, al que deberán concurrir los hijos de Israel para ofrendar a Dios sus votos².

Pero, en esta perícopa, el principio se eleva al máximum, pues se considera como sacrificio religioso el degüello de toda res, aunque sea para comer. Allí, ante el tabernáculo, ha de ser degollada la res, aunque sea para comer. Mucho más si se sacrifica con un fin religioso para rendir culto a Dios. Todo esto lo impone la ley bajo excomunió (v.4.9). Esto ofrece no poca dificultad, que quisieron salvar los LXX con la corrección del texto y los expositores con interpretaciones que no se ajustan a la letra. Nos parece que la solución se ha de buscar en el género literario en que esta perícopa del Deuteronomio. En este libro se prohíbe rigurosamente ofrecer sacrificios a Dios fuera del santuario escogido por Dios, pero autoriza sacrificar en cualquier parte las reses destinadas al consumo del pueblo. Se quiere mirar esto como una derogación de la ley anterior, pero allí se dice que ésta es “ley perpetua de generación en generación.” El legislador debía prever que, si bien, viviendo Israel en torno del tabernáculo en el desierto, esto era posible, no podría serlo cuando entraran en Canaán. Pero esta ley convierte el tabernáculo en el macelo común del pueblo, y macelo sin agua, que vendría a ser un foco de infección, en vez de ser el santuario de Dios. Sobre todo el altar, en torno al cual debía derramar el sacerdote la sangre de las víctimas y quemar el sebo de las mismas. Y esto más todavía si tomamos a la letra los 603.000 hombres de armas que habían salido de Egipto. Todo esto hace que no podamos tomar este pre-

cepto en un sentido obvio, y que es preciso darle un sentido en armonía con el carácter de la ley. Creemos, pues, que el v.7 nos da la clave para la interpretación y que el legislador intenta reprobar la práctica supersticiosa de ofrecer sacrificios a los sátiros del desierto³. Serían los que hoy llaman los beduinos gins, o genios malignos. El autor pone el precepto en boca de Moisés porque está seguro de expresar el pensamiento del legislador. Y para dar más fuerza a su expresión encuadra el precepto en las circunstancias que rodeaban a Israel en el desierto. Al lector que encuentre difícil esta exposición le recordaremos dos cosas: la primera, que en el Pentateuco las leyes aparecen todas promulgadas por Moisés, y la segunda, que no podremos dudar del progreso de la legislación mosaica⁴, y, por consiguiente, de la existencia de diversas colecciones en las que ese progreso se va reflejando.

Semejante precepto miraba a inculcar la unidad de Dios y excluir el culto de los ídolos, apartando a los israelitas de los santuarios idolátricos y obligándoles a concurrir al único santuario del único Dios, Yahvé, de Israel.

Hay tres estadios legislativos respecto de la inmólación de las víctimas: *a*) el representado por Ex 20:24-26: “Me alzarás un altar de tierra, sobre el cual me ofrecerás tus holocaustos, tus hostias pacíficas, tus ovejas y tus bueyes. En todos los lugares donde yo haga memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré”; es decir, que aún no se señala un lugar determinado para los sacrificios *religiosos*; *b*) en Lev 17:1-9 se exige que toda inmólación — aun la que no es acto de culto — debe hacerse ante el santuario del desierto; *c*) en Dt 12:2-28 se señala un lugar único de culto, pero se permite matar las víctimas no destinadas a actos de culto en cualquier lugar en que habite su propietario. En la primera legislación se destacaba que el lugar de culto debía ser santificado por la presencia de Yahvé con una manifestación suya memorable; en la segunda se pretende centralizar todos los sacrificios — aun los profanos — en torno al tabernáculo de la reunión, para evitar posibles actos supersticiosos en honor de los sátiros del desierto (v.7); en la tercera se llega a una situación de compromiso: los sacrificios de carácter religioso, en un único lugar, elegido por Dios, y los sacrificios profanos, en diversos lugares, conforme a las necesidades particulares. Tenemos, pues, un progreso legislativo, en cuanto que la ley se va adaptando a las necesidades de cada tiempo, sin perder de vista la finalidad religiosa primitiva.

Prohibición de Comer Sangre de Animal Mortecino y Ahogado (10-16).

¹⁰Todo hombre de la casa de Israel o de los extranjeros que habitan en medio de ellos que coma sangre de un animal cualquiera, yo me volveré contra el que la coma y le borraré de en medio de mi pueblo, ¹¹porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación de vuestras personas, y la sangre expía por ser vida. ¹²Por eso he mandado a los hijos de Israel: Nadie de entre vosotros ni de los extranjeros que habiten en medio de vosotros comerá sangre. ¹³Todo hombre de entre los hijos de Israel, o de los extranjeros que habitan en medio de ellos, que cazare un animal o un ave puros, verterá la sangre o la cubrirá de tierra; ¹⁴porque la vida de toda carne está en la sangre; en la sangre está la vida. Por eso he mandado yo a los hijos de Israel: no comeréis la sangre de carne alguna, porque la vida de toda carne está en la sangre; quien la comiere será borrado. ¹⁵Todo indígena o extranjero que comiere carne mortecina o desgarrada lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde; después será puro. ¹⁶Si no lava sus vestidos y su cuerpo, contraerá reato.”

Desde Gén 9:4 se viene inculcando este precepto de no comer sangre. Saúl lo califica de prevari-

cación contra Yahvé⁵. Aquí se insiste en lo mismo, y se declara la razón: es que la sangre está destinada a servir de expiación por los pecados. En la sangre está la vida, y cuando en el sacrificio se recoge la sangre y se derrama en torno del altar, es la vida la que se derrama y ofrece, y esa vida del animal sacrificado sirve de expiación por la vida del oferente. Es éste un principio fundamental de la religión mosaica. Se prohíbe tomar la sangre porque la vida está en la sangre, y ésta pertenece sólo a Dios. Por tanto, si al hombre se le permite comer carne, es a condición de que respete la sangre — asiento de la vida —, bien derramándola en homenaje del Creador, o dejándola derramarse en tierra. Así, la sangre tiene un carácter sagrado relacionado con el origen de la vida⁶. Aparte de esta idea religiosa, puede haber en la prohibición una repulsa implícita de ciertas prácticas supersticiosas. De hecho sabemos que entre los pueblos primitivos se chupa la sangre de la víctima con el deseo de absorber su fuerza⁷ y aun de derramarla en sus actos de culto. Esto parece insinuar la ordenación de Lev 19:26: “No comáis nada con la sangre ni practiquéis la adivinación y la magia.”⁸ En el v.11 se dice, según el TM, que “la vida de la carne es (o está en) la sangre.” Los LXX y la Vg le dan un sentido de sustitución: “*sanguis pro animae piaculo sit.*” El Targum de Onkelos: “la sangre expía por el alma.” Tenemos, pues, clara la idea de sustitución en el derramamiento de la sangre en el altar. La vida del oferente es sustituida por la de la víctima.

Del precepto de no tomar la sangre se pasó, naturalmente, al de no comer la carne no sangrada. En las regiones desérticas de Canaán no escaseaban las fieras. El texto bíblico hace muchas veces mención de ellas. Con frecuencia se veían los pastores y sus rebaños sorprendidos por la acometida de las fieras, y cuando lograban alejarlas, era dejando en el campo los cadáveres de algunas reses muertas. ¿Qué hacer con éstas? Se las puede comer, si bien se incurre en impurezas legales, que han de desaparecer con un baño ritual de la persona y de sus vestidos (v.15). En caso de caza, debe verter la sangre y cubrirla con tierra (v.13), pues es algo sagrado, que no ha de quedar a la intemperie. Quizá se prescribe también esto para evitar prácticas supersticiosas, pues sabemos que los antiguos dan un carácter sagrado a la sangre vertida. Hornero nos habla de las almas de los muertos que se apiñaban en torno a la sangre⁹.

En el concilio de Jerusalén, una de las cuestiones conflictivas fue la relativa a la posibilidad de comer animales que no han sido sangrados. La decisión condescendiendo con la mentalidad judía fue negativa¹⁰.

1 Ex 20:24. — 2 Dt 12:ss. — 3 2 Par 11:15; — 4 EB 583. 13:21; 34:14. — 5 Cf. 1 Sam 14:335. — 6 Cf. DBS III 69. — 7 M. J. La-grange, o.c., p.259. — 8 Tertuliano se hace eco de estas creencias supersticiosas, según las cuales la sangre era el alimento de los demonios (*Apolog.* 22-23 — PL I-407); Atenágoras, *Legat. pro christ.* 26-27; PG 6,952-953; Cont. *Cels.* VIII 30; PG 11,1559. — 9 *Odisea* XI 36-37. 10 Act 15,133.

18. Las Uniones Conyugales.

Uniones ilícitas y Pecados Contra Naturaleza (1-30).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: ³Yo soy Yahvé, vuestro Dios. No haréis lo que se hace en la tierra de Egipto, donde habéis morado, ni haréis lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde yo os llevo; no seguiréis sus costumbres. ⁴Practicaréis mis mandamientos y cumplireis mis leyes; las seguiréis. Yo, Yahvé, vuestro Dios. ⁵Guardaréis mis leyes y mis mandamientos; el que los cumpliere vivirá por ellos. Yo, Yahvé. ⁶Ninguno de vosotros se acercará a una consanguínea suya para descubrir su desnudez. Yo, Yahvé. ⁷No descubrirás la desnudez

de tu padre ni la de tu madre; es tu madre; no descubrirás su desnudez. ⁸No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre; es la desnudez de tu padre. ⁹No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre; nacida en la casa o fuera de ella, no descubrirás su desnudez. ¹⁰No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija, porque es tu propia desnudez. ¹¹No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre, nacida de tu padre; es tu hermana. ¹²No descubrirás la desnudez de la hermana de tu padre; es la carne de tu padre. ¹³No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre; es la carne de tu madre. ¹⁴No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre acercándote a su mujer; es tu tía, ¹⁵No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez. ¹⁶No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano; es la desnudez de tu hermano. ¹⁷No descubrirás la desnudez de una mujer y de su hija, ni tomarás a la hija de su hijo, ni a la hija de su hija para descubrir su desnudez; son parientes; es una infamia. ¹⁸No tomarás a la hermana de tu mujer para hacer de ella una rival suya descubriendo su desnudez con la de tu mujer en vida de ésta. ¹⁹No te acercarás a una mujer durante el tiempo de su impureza para descubrir su desnudez. ²⁰No tendrás comercio con la mujer de tu prójimo, manchándote con ella. ²¹No darás hijo tuyo para ser pasado en honor de Moloc; no profanarás el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé. ²²No te ayuntarás con hombre como con mujer; es una abominación. ²³No te ayuntarás con bestia, manchándote con ella. La mujer no se pondrá ante una bestia, prostituyéndose ante ella; es una perversidad. ²⁴No os manchéis con ninguna de estas cosas, pues con ellas se han manchado los pueblos que yo voy a arrojar delante de vosotros. ²⁵Han manchado la tierra; yo castigaré sus maldades, y la tierra vomitará a sus habitantes. ²⁶Pero vosotros guardad mis leyes y mis mandamientos, no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni indígena ni extranjero de los que habitan en medio de vosotros. ²⁷Porque todas estas abominaciones son las que han cometido los hombres de esa tierra que la habitaron antes de vosotros, y la tierra se ha manchado. ²⁸Que no os vomite la tierra por haberos manchado, como vomitó a los pueblos que antes de vosotros la habitaron; ²⁹porque cualquiera que cometa una de esas abominaciones será borrado de en medio de mi pueblo. ³⁰Guardad mis mandamientos, no practicando ninguna de esas prácticas abominables que se practicaban antes de vosotros, y no os manchéis con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios.”

Los c. 18-20 forman cierta unidad por su contenido y estilo expositivo. Son leyes para salvaguardar la moral social e individual, presentadas en estilo par enético, con la fórmula estereotipada y enfática: “Yo, Yahvé.” En esta legislación el autor no hace sino reflejar los postulados de la ética natural, y, por tanto, no debemos extrañarnos de encontrarlas, en su mayoría, en los pueblos paganos.

Empieza el c.18 exhortando a no seguir las costumbres depravadas de los egipcios y cananeos, sino a atenerse en todo a los preceptos de la ley de Dios (v.1-5). La moral de Egipto era bastante libre, y más todavía en Canaán. La misma religión, rindiendo culto a los dioses de la fecundidad, pretendía santificar los actos sexuales desordenados, fomentando así la inmoralidad. Bastará para esto recordar la historia de Sodoma¹ y el episodio de la mujer del levita²; pues, si bien el hecho fue cometido por los benjaminitas, revela ello costumbres cananeas.

Los v.6-18, mirando a conservar la vida moral en Israel, señala los grados de parentesco

en que se prohíben las uniones matrimoniales. Para hacerse cargo de semejante cuadro es preciso tener presentes varias cosas. Primera, la existencia del repudio, en virtud del cual una mujer quedaba libre para casarse con otro. Segunda, que en muchas naciones antiguas se permitían uniones entre los próximos parientes. En Egipto, los faraones solían casarse con una hermana; en Atenas, según las leyes de Solón, estaba autorizado el matrimonio entre hermanos de sólo padre. Si hemos de dar fe a los testimonios de los antiguos, algunos pueblos no reprobaban los matrimonios entre padres e hijos, y mucho menos entre parientes colaterales³. San Pablo pondera varias veces la gran corrupción que reinaba entre los gentiles, corrupción que considera **como un castigo del desconocimiento de Dios y del culto de los ídolos**⁴. Causa estupor la naturalidad con que los autores griegos y romanos hablan de los vicios contra naturaleza. En esta parte, Israel, sin estar libre de reproche, todavía se hallaba muy por encima de los pueblos paganos y hasta de los filósofos. No obstante, Hammurabi es bastante severo en esta materia: “Si un hombre tiene comercio con su hija, se le arrojará del lugar;” “si uno tiene comercio con la mujer de su hijo, será atado y arrojado al río;” “si uno ha dormido en el seno de su madre, serán quemados vivos;” “si uno ha tenido comercio con su nodriza, mujer de su padre, será expulsado de la casa paterna.”⁵ Alguien ha querido ver sancionado el incesto de Rubén en Gén 49,4 al tenor de este último artículo del código babilónico. El código hitita se contenta con declarar punibles los delitos más graves de incesto, pero sin determinar la pena⁶.

El autor sagrado anuncia de modo solemne, poniendo en boca del mismo Dios las ordenaciones graves que a continuación expresa. En la introducción se insiste en que Yahvé es el Dios de Israel y que, como tal, tiene derecho a exigir el cumplimiento de sus mandatos. Les previene contra las malas costumbres de Egipto, donde han habitado, y de las de Canaán, adonde van a morar (v.1-5). Como antes indicábamos, en Egipto las leyes de consanguinidad apenas tenían importancia para las relaciones sexuales: “Los egipcios no parecen tener idea del incesto...; la unión del padre y de la hija no se consideraba inmoral. El título real o divino “el toro de la madre” parece indicar que las relaciones íntimas entre la madre y el hijo eran, si no frecuentes, al menos consideradas como naturales.”⁷ Las costumbres de los cananeos eran más disolutas, pues los cultos impúdicos a Astarté, diosa de la fertilidad, fomentaban todos los desórdenes sexuales⁸.

Primero se enuncia el principio general: no debe haber comercio sexual entre consanguíneos (lit. “carne de su cuerpo”)⁹. La expresión *descubrir su desnudez* es un eufemismo que indica las relaciones íntimas sexuales (v.6). Después el legislador concreta las prohibiciones: primero, la unión de un hijo con su padre o con su madre (v.7). Después, por respeto a la dignidad del padre, se prohíbe la unión con la mujer de su padre (v.8). En régimen de poligamia, ésta podía no ser su madre. Es el caso del incestuoso de Corinto¹⁰. Por la misma razón se prohíbe la unión con una hermana o medio hermana (v.9). También está prohibida la unión del abuelo con su nieta (v.10) y la unión con hermanas o medio hermanas (v.11). Es el caso de Abraham con Sara¹¹, y era lo normal entre los faraones para salvaguardar la sangre divina real. Se prohíbe la unión con la tía paterna o materna (v.12). No se prohibía la unión de un tío con su sobrina. Tampoco debía haber comercio con la esposa del tío (v.14). Prohibición entre suegro y nuera (v.15), lo que rige ya en la época patriarcal¹². Prohibición de unión con la cuñada (v.16), por supuesto mientras viva el hermano. En Dt 25:5-6 se ordena al hermano del difunto casarse con la viuda de éste. Es la institución del *levirato*; pero en la legislación levítica no se dice nada de este caso. Prohibición de tener relaciones con una mujer y su hija o nieta (v.17). Prohibición de relaciones con la hermana de la propia mujer (v.18). Jacob tomó por esposas a las dos hermanas Lía y Raquel¹³. Se prohíbe sobre todo en razón de los celos que se siguen.

Ya hemos visto que en el código de Hammurabi se prohibían ciertos casos de incesto,

como la unión del padre con la hija, del padre con la mujer de su hijo, del hijo con la madre¹⁴. En Grecia se prohibían estas uniones incestuosas, y en Roma se prohíbe la unión entre tíos y sobrinos.

Siguen las prohibiciones de relaciones sexuales cuando la mujer es impura legalmente (v.19)¹⁵, prohibición de uniones adúlteras (v.20)¹⁶. La prohibición relativa a no inmolar hijos a Moloc (v.21) parece desplazada, pero es una de las abominaciones que han de evitar cuando entren en Canaán. En efecto, por las excavaciones de Gezer vemos confirmadas las afirmaciones de la Biblia relativas a sacrificios humanos de niños recién nacidos y primogénitos para aplacar los malos genios¹⁷. *Moloc* es una vocalización falsa de los LXX que pasó a la Vg. El TM vocaliza *Molec* despectivamente, dándole la vocalización de *boseth* (vergüenza, infamia). Moloc es una adulteración de *melek* (rey), y que parece ser el dios *Milk* de los cananeos, tal como se desprende de la onomástica de Tell-Amarna¹⁸. En la Biblia se habla de “pasar por el fuego en honor de Moloc”¹⁹; eran verdaderos sacrificios humanos²⁰.

Los reyes Acáz y Manasés sacrificaron sus hijos a Moloc²¹. Prohibición de la sodomía (v.22), vicio muy extendido en la antigüedad, que había entrado entre los mismos israelitas²². En las prácticas de la prostitución sagrada en los templos de Astarté figuran hieródulos masculinos²³. Lo mismo en los templos de Babilonia²⁴.

Prohibición de la bestialidad (v.23), muy extendida entre tribus de pastores. La conclusión (v.24-30) es una invitación parenética a ser fieles a estas prescripciones, con la amenaza de hacerles sufrir las mismas penas que las poblaciones cananeas. Es el epílogo de todo el capítulo.

1 Gén c.18-19. — 2 Cf. Jue 19:1s. — 3.Cf. Clem. De Alej., *Stromata* III; Eusebio, *De praeparat. evang.* VI c.10. — 4 Cf. Rom 1:18s; M. J. Lagrange: RB (1911) p.534s. — 5 Art.154-158. — 6 Art.189. — 7 *Égypte*: DBS II 850-51. — 8 Cf. Gén 15:16; Lev 20:23; Dt 9:41 Sab 12:3-6. — 9 Cf. Lev 20:19. — 10 1 Cor 5:1-8. — 11 Gén 20:12. — 12 Cf. Gén 28:16-26. — 13 Gén 29:27; 30:1-2. — 14 Art.154; 156; 157. — 15 Cf. Lev 15:25; Ez 18:6. — 16 Cf. Ex 20:14. — 17 Cf. H. Vincent, *Canaán d'après la exploration récente* p.188. — 18 Cf. Lagrange, o.c., p.99-105. — 19 Cf. 2 Re 23,10. — 20 Cf. Jer 7:31; 19:5; 32:35 — 21 Cf. 2 Re 16:3; 21:6. — 22 Cf. Gén 19; Jue 19:22. — 23 Cf. Dt 23:18. — 24 Cf. M. J. Lagrange, o.c., p.238

19. Diversas Leyes Religiosas, Ceremoniales y Morales.

Este capítulo es una verdadera miscelánea, en la cual, a los preceptos del Decálogo, y otros de alto valor moral, se juntan algunos de carácter ritual, cuya razón particular se nos escapa. El estilo es el del *código de la alianza* y aun del Deuteronomio. El principio que une todos estos preceptos diversos es la famosa invitación: “Sed santos, porque yo soy santo. Yo, Yahvé, vuestro Dios.” Hay dos grupos (1-18 y 19-37). En todo caso se ve la mano de varios redactores en el conjunto, ya que las repeticiones son frecuentes.

Introducción (1-4).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: ³Sed santos, porque yo soy santo, Yahvé, vuestro Dios. ⁴Terna cada uno a su padre y a su madre y guardad mis sábados. Yo, Yahvé, vuestro Dios.”

Empieza el legislador anunciando el principio de la santidad de Yahvé, que impone a Israel estas normas de vida santa. Aquí se trata no sólo de una santidad ritual o legal, sino *moral*, ya que la mayor parte de las ordenaciones son del ámbito religioso y moral. Después de enunciar el principio de la *santidad* de Yahvé, repite enfáticamente la frase consagrada, que hemos encontrado en el capítulo anterior: “Yo, Yahvé, vuestro Dios,” título que invita a la obediencia y acatamiento

sin reservas.

Después empieza la enumeración de los preceptos morales, con el fundamental de honrar a los padres y observar el sábado, que hemos visto en el *código de la alianza* y en el Decálogo¹. Sólo estos dos están formulados en forma positiva. Sigue la prohibición de los cultos idolátricos y de figurar a Dios con imágenes sensibles (v.4). A los ídolos se les llama despectivamente *elilim* (vanidades, nada)².

Hostias Pacíficas (5-8).

⁵Cuando ofrezcáis a Yahvé un sacrificio pacífico, ofreced-lo de manera que sea aceptable. ⁶La víctima será comida el día de su inmolación o al día siguiente; lo que quedare para el día tercero será quemado por el fuego. ⁷Si alguno comiere de ellos al tercer día, es abominación; el sacrificio no será aceptable. ⁸El que lo haga contraerá reato, porque profana lo consagrado a Yahvé, y será borrado de en medio de su pueblo.

Sobre los sacrificios pacíficos ya hemos visto las prescripciones concretas³. Aquí se permite, en plan indulgente, el que los oferentes puedan comer parte de la víctima el día siguiente de ser sacrificada, lo que sólo se permitía en los sacrificios voluntarios o hechos por un voto. El que comiere algo de lo que quedare el tercer día, sería excomulgado, ya que debía quemarse si quedaba algo el segundo día.

El Rebusco de los Rastrojos y de las Viñas (9-10).

⁹Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo de tu campo, ni recogerás las espigas caídas, ¹⁰ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yahvé, tu Dios.

El legislador se acuerda aquí de los que nada poseen — pobres y extranjeros — y por humanitarismo impone al propietario que no sea tan aprovechado que siegue hasta las lindes el campo y recoja las espigas caídas o los frutos caídos del árbol. Esto se repite en otras nuevas leyes. Es la ley llamada de la *pea* o del *ángulo* reservado, sobre la que se detalla mucho en la *Mishna*. En los otros textos en que se alude a esta ley se da como razón que Israel también fue pobre y extranjero en Egipto⁴. Por el libro de Rut vemos cómo se cumplía esta ley de permitir el rebusco a los extranjeros y pobres. La costumbre subsiste aún entre los árabes⁵.

Justicia Para con el Prójimo (11-14).

¹¹No hurtaréis ni os haréis engaño y mentira unos a otros. ¹²No jures en falso por mi nombre; es profanar el nombre de Dios. Yo, Yahvé. ¹³No oprimas a tu prójimo ni le despojes violentamente. No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero. ¹⁴No profieras maldición contra el sordo ni pongas ante el ciego tropiezos para hacerle caer; has de temer a tu Dios. Yo, Yahvé.

El legislador prohíbe el hurto, cortando de raíz sus ocasiones al prohibir todo engaño y falsedad con el prójimo (v.11). La primera parte estaba expresada en el Decálogo⁶. La prohibición del juramento en falso del Decálogo es aquí razonada, en cuanto que es una profanación del nombre de

Dios (v.12)⁷. Se condena toda opresión violenta del prójimo y el diferir el pago del salario al jornalero (v.13). El mercenario era contratado por algún tiempo, y en su subsistencia dependía de los bienes en especie que cada día se le daban. Estaba en una posición superior a la del esclavo. En nombre de Dios, que protege a los pobres y débiles, el legislador prohíbe maldecir al sordo y poner obstáculos al ciego, porque éstos no pueden contestar a su conducta (v.14).

Rectitud y Caridad para con el Prójimo (15-18).

¹⁵No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia ¹⁶No vayas sembrando entre el pueblo la difamación; no depongas contra la sangre de tu prójimo. Yo, Yahvé. ¹⁷No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndele para no cargarte tú por él con un pecado. ¹⁸No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé.

Contra toda acepción de personas, se ordena que no se ha de favorecer ni al pobre ni complacer al rico. La justicia es la base del orden social, y por eso se inculca reiteradamente la objetividad en las causas judiciales⁸. Siguiendo la idea de la administración de la justicia judicial, el legislador añade que no se debe difamar a nadie con vistas al derramamiento de sangre (v.16). Es lo que hemos visto en Ex 23:7: “Te alejarás de toda causa falsa y no harás perecer al justo y al inocente.” Y como base del sentido de justicia, se prohíben los deseos adversos internos contra el prójimo (v.17), al que hay que reprender externamente antes de guardar rencor en el corazón, con el peligro de desahogarlo violentamente contra él.

Los odios reconcentrados pueden dar lugar a explosiones violentas que sean un verdadero *pecado*, que recae sobre el que las ejecuta. Quizá aquí también se recomienda la corrección fraterna como obligación para no cargar con posibles pecados ajenos. En todo caso, aquí hay una invitación a la reconciliación y al espíritu de comprensión, ahogando todo sentimiento de odio violento. Es el gran mandato: “Amarás al prójimo como a ti mismo” (v.18). Aquí *prójimo* se refiere al israelita o compatriota, aunque los extranjeros que habitan entre éstos son tratados con cierta consideración⁹. Sin llegar a la moral evangélica, encontramos aquí un gran principio que, según San Pablo, es la síntesis de todos los mandamientos¹⁰. En el comentario rabínico se dice a propósito de este texto: “El prójimo no es el samaritano, ni el extranjero, ni el prosélito”¹¹. Es la interpretación que daban los judíos en tiempo de Cristo: “Habéis oído: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.”¹² En el mensaje evangélico, el amor al prójimo es una consecuencia y proyección **del amor al Dios-Padre celestial**, que hace salir el sol para buenos y malos. Pero en el Antiguo Testamento no encontramos un ideal tan alto, y así son frecuentes las expresiones de odio en personajes que, por otra parte, son fieles.

Mezclas Ilícitas (19).

¹⁹Guardad mis mandamientos: “No aparearás bestias de diversa especie, ni sembrarás en tu campo simiente de dos especies, ni llevarás vestido tejido de dos especies de lino.”

El autor no da ninguna razón para imponer estas prescripciones tan peregrinas: no se puede uncir dos bestias de diversa especie. En Dt 20:9-11 se concreta esto diciendo que no se pueden uncir un buey y un asno. Hoy día en Palestina es corriente ver un camello y un asno. Tampoco se permite sembrar en un campo simientes de diversa especie ni llevar vestido de distinta clase de hilo.

Como en casos análogos de distinción entre animales puros o impuros, tenemos que ver en estas prohibiciones reacciones contra determinadas prácticas supersticiosas o simplemente costumbres atávicas que originariamente tuvieron razones supersticiosas. Parece que en los juegos mágicos se utilizaban combinaciones de tejidos de lino y de lana. El legislador, pues, teniendo en cuenta la mentalidad primitiva de su pueblo, procura hacer frente a posibles prácticas supersticiosas con leyes que a nosotros nos parecen irracionales.

Caso Especial de Adulterio (20-22).

²⁰Si alguno yaciera con mujer esclava, desposada de otro, no rescatada ni puesta en libertad, castigúeseles, no con la muerte, pues ella no era libre. ²¹Ofrecerá por su pecado el hombre ante Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión, un carnero en sacrificio de expiación; ²²el sacerdote hará por él la expiación ante Yahvé, con el carnero del sacrificio expiatorio por el pecado cometido, y le será perdonado.

El castigo ordinario para el caso de adulterio era la muerte¹³. En caso de relaciones con la esclava, que es concubina de otro, el infractor debe ofrecer un sacrificio, consistente en un carnero, en expiación por su pecado. No se dice nada de otra pena impuesta por el dueño que había sido ofendido. Pero es de suponer, pues el sacrificio era en desagravio de Dios, pero no era satisfacción para el dueño de la esclava.

Primicias de los Frutos (23-25).

²³Cuando hubiereis entrado en la tierra y plantareis árboles frutales de cualquier especie, sus frutos los miraréis como incircuncisos; durante tres años serán para vosotros incircuncisos y no los comeréis. ²⁴Al cuarto año, todos sus frutos serán consagrados a Yahvé. ²⁵Al quinto año comeréis ya sus frutos, y el árbol aumentará vuestras utilidades. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

Durante los tres primeros años no debían comerse los frutos de un árbol, pues eran considerados como *incircuncisos* (v.23), es decir, como un niño incircunciso, que aún no ha entrado en la sociedad israelita. Seguramente era para dejar desarrollarse al árbol plenamente. Al cuarto año debían ser consagrados a Yahvé, y sólo al quinto podían ser utilizados. Estas primicias reservadas a Dios son paralelas a los primogénitos y primicias de la cosecha¹⁴.

Contra la Magia y la Superstición (26-31).

²⁶No comeréis carne con sangre ni practicaréis la adivinación ni la magia. ²⁷No raperéis en redondo la cabeza ni raeréis los lados de vuestra barba. ²⁸No os haréis incisiones en vuestra carne por un muerto ni imprimiréis en ella figura alguna. Yo, Yahvé. ²⁹No profanes a tu hija, prostituyéndola, que no se entregue la tierra a la prostitución y se llene de crímenes. ³⁰Observad mis sábados y reverenciad mi santuario. ³¹No acudáis a los que evocan a los muertos ni a los adivinos, ni los consultéis, para no mancharos con su trato. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

Ya hemos visto la prohibición de comer sangre¹⁵, pero aquí en el contexto parece que se insinúa que ello implicaba prácticas mágicas y supersticiosas. Por la misma razón se prohíbe cortarse el pelo en redondo y la barba por los lados, pues esto obedecía a ritos mágicos y supersticiosos¹⁶.

Por lo mismo se prohíben las incisiones, como era usual entre los sacerdotes de Baal¹⁷, y los tatuajes, muy usuales entre orientales, los cuales llevaban sus divinidades pintadas en sus carnes¹⁸. Se prohíbe la prostitución, sin especificar si es la sagrada de los templos cananeos o la pública profesional. Nueva ordenación de guardar los sábados y reverenciar el santuario de Yahvé, evitando toda impureza (v.30). Por fin, prohibición de usos nigrománticos, o evocación de los muertos, lo que estaba muy en uso en Canaán, Egipto y Mesopotamia, lo mismo que entre griegos y romanos¹⁹.

Reglas Humanitarias (32-34).

³²Álzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano. Teme a tu Dios. Yo, Yahvé. ³³Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; ³⁴tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; ámale como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

La ancianidad merece respeto y veneración. En la Biblia, reiteradas veces se recomiendan las deferencias para los ancianos²⁰. A propósito de este precepto se suele citar el proverbio egipcio: “No te sientes cuando uno más anciano que tú está de pie”²¹. En el v.18 se dijo que se debe amar al *prójimo* o compatriota como a sí mismo. Aquí se reitera el trato humano con el extranjero²², y para autorizar esta recomendación, el legislador recuerda que también los israelitas fueron *extranjeros* en Egipto, y, como tales, saben lo que es morar en tierra extraña. También se ordena tratar bien al *indígena* del país que han de habitar, pues, aunque no sea israelita, está en su tierra y es digno de toda consideración.

Rectitud en los Juicios y Honradez en el Comercio (35-37).

³⁵No hagáis injusticia, ni en los juicios, ni en las medidas de longitud, ni en los pesos, ni en las medidas de capacidad. ³⁶Tened balanzas justas, pesos justos, un “efá” justo y un “hin” justo. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto. ³⁷Guardad todas mis leyes y mandamientos y practicadlos. Yo, Yahvé.”

De nuevo se concretan ciertas prescripciones relativas a la justicia en el comercio. En la Biblia, reiteradamente los escritores sagrados y profetas claman por que las balanzas no estén falseadas, para no robar al prójimo²³. “La balanza engañosa es abominación ante Yahvé,” dice el autor de los Proverbios²⁴. El *efá* equivalía a unos 39 litros (para áridos) y el *hin* a unos seis. Eran las medidas más empleadas, y por ello son aquí especialmente citadas como tipo de las otras medidas de áridos y de líquidos.

Y la miscelánea de mandamientos concretos que hemos visto se termina por una recomendación general a la observancia de ellos (v.37), y detrás la declaración majestuosa y solemne da razón de todas las exigencias: “Yo, Yahvé.”

Preceptos Legales sobre el “Prójimo.”

Los preceptos del Decálogo tienen un valor universal. La palabra *prójimo*, que en ellos figura varias veces, abarca a todos los hombres sin distinción. Otro tanto hemos de decir de los mismos preceptos, con sus ampliaciones, que se leen en el código llamado *de santidad* (19:11-16). Mas no podemos afirmar lo mismo de los dos versículos siguientes: “No aborrecerás a tu

hermano en tu corazón; reprendrás a tu *prójimo*, pero no impondrás sobre él un pecado. No te vengarás ni guardarás rencor *contra los hijos de tu pueblo*, sino que *amaras a tu prójimo como a ti mismo*. Yo soy Yahvé.”²⁵ Los primeros preceptos negativos son particulares, tienen por objeto *al hermano, al hijo de Israel*. El mandamiento del amor con que termina es también particular, y el prójimo en él no se extiende más de lo que se extiende el *hermano* o *israelita*. Todavía quiso la exégesis rabínica restringirlo más. Para los fariseos, el prójimo era sinónimo de pariente, amigo; por esto añadían al precepto del amor: *aborrecerás a tu enemigo*, no creyendo que a éste se le pudiera dar el nombre de *prójimo* o de *hermano*²⁶. De aquí la pregunta del doctor: “¿Y quién es mi prójimo?”²⁷ Pero semejante interpretación es, sin duda, contraria a la letra de la Ley. Y Jesucristo la condenó en el pasaje de San Mateo arriba citado.

1. LOS INDÍGENAS E INMIGRADOS. -Después de los hebreos son los *indígenas* y los *inmigrados* por los que la Ley muestra más simpatía. La razón estriba en que unos y otros vivían sometidos a Israel y no podían constituir un peligro serio para la nacionalidad y religión israelita. Ni los indígenas, que habían aceptado la dominación hebrea, ni los *inmigrados*, que en pequeños grupos venían a pedir hospitalidad, tenían fuerza para sobreponerse a los israelitas ni ejercían sobre éstos tal influencia que les impusieran su cultura y su religión. Por eso el legislador viene a considerarlos casi de la misma condición que los hijos de Israel, con los cuales poco a poco se fueron fusionando.

En las diferentes disposiciones acerca de estos dos grupos se debe advertir una pequeña diferencia entre el Deuteronomio y los otros libros de la Ley. En éstos, el *indígena* tiene el primer lugar en la consideración del legislador y a él se asimila el *inmigrado*; en cambio, en el Deuteronomio, nunca el *indígena* se menciona y el *inmigrado* se cuenta con los pobres, huérfanos y viudas, que tan principal lugar ocupan en la legislación deuteronomica.

Tanto el *indígena* como el *inmigrado* están sujetos al mismo derecho penal religioso que el israelita. Si sacrificasen sus hijos a Moloc, serán castigados con la última pena, igual que los hijos de Israel (Lev 20:2ss). Lo mismo si blasfemaran el nombre de Yahvé (Lev 24:16). Esta igualdad ante el derecho penal, en materia religiosa, podría, tal vez, explicarse por la necesidad de imponer respeto a la religión nacional, más bien que por consideración igualitaria de estas clases con los hebreos. Pero es este último el motivo. Lo prueban las restantes disposiciones penales. En el caso de homicidio, igual es la pena para el indígena y el inmigrado que para el hebreo²⁸, y del mismo modo alcanza a todos el asilo en las ciudades de refugio para el caso de homicidio casual o involuntario²⁹. Igual principio rige en la vida religiosa. En efecto, tanto el *indígena* como el *inmigrado* son admitidos a la celebración de la Pascua, con tal que antes se circunciden³⁰. Es ésta una gracia muy de notar, a causa de la significación religiosa y nacional de tal solemnidad. Igualmente se les admitía a celebrar la fiesta de los Tabernáculos³¹, y eran obligados a la observancia del descanso sabático y a celebrar la fiesta de la expiación nacional en el mes séptimo³². Los ritos expiatorios por los pecados individuales son idénticos y una misma la obligación de practicarlos³³. La ley de santidad es también igual para los israelitas y para los indígenas e inmigrados³⁴, en particular la ley de no comer carne con sangre, y uno mismo es el rito expiatorio de este pecado³⁵. Unos mismos son, finalmente, los ritos usados en la celebración de los otros sacrificios y el derecho y obligación de ofrecerlos³⁶.

El Deuteronomio desconoce al *indígena*, sin duda porque le considera ya totalmente incorporado al pueblo israelita. En cuanto al *inmigrado*, sigue el mismo principio de los otros códigos. Debe concurrir el año séptimo a la fiesta de los Tabernáculos para escuchar la ley de Yahvé³⁶. De la solemne renovación de la alianza, que habría de celebrar Josué en el Garizim, se escribe que con el pueblo “entrará el *inmigrado* que esté en tu campo, desde el que corta la leña

hasta el que acarrea el agua, en la alianza que Yahvé, tu Dios, concluye contigo este día, para constituirte un pueblo suyo y ser El tu Dios, según ha prometido y jurado a tus padres Abraham, Isaac y Jacob.”³⁷

Ya se puede colegir por lo dicho cuáles serán las disposiciones de la ley mosaica respecto de los *indígenas e inmigrados* en el orden social, cuando tan igualitaria se muestra en el orden religioso y penal. “No maltratarás al emigrado — dice el código de la alianza — ni le oprimirás, pues inmigrados fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.”³⁸ En este precepto general se comprenden todos los otros preceptos negativos que arriba dejamos anotados respecto del prójimo.

Pero, en este caso, la Ley no se contenta con simples preceptos negativos; exige algo más. “Cuando un inmigrante viniese a habitar en medio de vosotros, no le oprimáis; tratad al inmigrante que habita en medio de vosotros como al indígena de en medio de vosotros, y *le amaráis como a ti mismo*, porque también vosotros fuisteis inmigrantes en el país de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios.”³⁹

He aquí la norma del trato que los hebreos deben dar a aquellos pobres indígenas que vivían sometidos a su dominio y a los que de lejos venían a buscar medios de vida bajo su amparo. El precepto del amor rompe las barreras del nacionalismo y se extiende a los extraños según la sangre, pero unidos por adopción al pueblo de Yahvé. Las obras por que este amor ha de mostrar su eficacia son las mismas que la Ley impone para con los hebreos. Los inmigrados son incluidos en la categoría de los pobres de Israel, que la ley deuteronomica encomienda tanto a la misericordia del pueblo⁴⁰. También les alcanza el beneficio del descanso sabático⁴¹. La Ley prohíbe asimismo darles a usura dinero o vituallas cuando se hallen en necesidad, igual que se prohíbe hacerlo con el hebreo⁴², y extiende a ellos los privilegios que la Ley concede a los deudores israelitas. Estos no podían ser reducidos a esclavitud perpetua, y tampoco los indígenas e inmigrados, pues la Ley establece formalmente que los siervos han de buscarlos entre los pueblos circunvecinos⁴³.

En una sola cosa estas dos clases de personas no son iguales a los hebreos. Si, habitando en medio de Israel, vinieron a enriquecerse, y un hebreo, obligado por la pobreza, cayere bajo la servidumbre del indígena o inmigrado, tendrá siempre derecho al rescate⁴⁴. Con esto la Ley no infringe los derechos del acreedor. Provee al honor del pueblo israelita. Digna conclusión de todo este capítulo de la ley mosaica son las palabras del Deuteronomio: “Circuncidad vuestros corazones, y no endurezcáis vuestra cerviz, porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas ni recibe regalos, que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al inmigrante y le alimenta y le viste. Amad también vosotros al emigrante, porque inmigrantes fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.”⁴⁵

2. Los Advenedizos Y Extranjeros. Los indígenas e inmigrantes eran personas establecidas en Israel e incorporadas, por la circuncisión, al pueblo de Dios. No así los dos grupos que siguen. Estos eran extraños al pueblo, y sobre este principio se basan las normas jurídicas que los alcanzan. Era el advenedizo, *tosab*, jornalero que de los pueblos circunvecinos, por temporadas, venía a Israel en busca de trabajo, y que no lograba arraigar en el pueblo⁴⁶. Como jornalero y pobre, la Ley le concede los derechos de los pobres: la parte en los frutos de la tierra en el año sabático⁴⁷; pero, como extraño, no podrá tener parte en la solemnidad de la Pascua⁴⁸. Reducido a servidumbre, será siervo perpetuo⁴⁹ y, con mayor razón que el inmigrante, no podrá adquirir derecho perpetuo sobre los hebreos vendidos por deudas⁵⁰. Se le concede, sin embargo, derecho de asilo en las ciudades de refugio para los casos señalados por la Ley⁵¹.

Los extranjeros, *noker y nokeri*, aparecen en la Ley como de condición más alta. Se ase-

mejor a los precedentes en ser extraños a Israel, y el legislador se ocupa más de ellos, sin duda por la mayor influencia que podrían tener en la vida del pueblo. No solamente no podían participar del banquete pascual⁵², pero ni siquiera ofrecer sacrificios en el santuario de Yahvé, “porque sus ofrendas están manchadas.”⁵³ En cambio, pueden comer carne sin sangrar, y por eso se les puede vender una bestia muerta⁵⁴. Estas disposiciones demuestran que estos extranjeros no formaban parte de la sociedad israelita. Por esta razón, la Ley intentaba impedir que de modo alguno tuviesen dominio sobre el pueblo de Israel ni aun se mezclaran con él. El texto acerca de la monarquía prohíbe que un extranjero sea constituido rey sobre el pueblo elegido⁵⁵, y más rigurosamente veda las uniones matrimoniales con los extranjeros⁵⁶. Asimismo les niega la Ley el derecho de adquirir propiedad sobre siervos hebreos, autorizando el rescate por quienquiera que sea⁵⁷. En cambio, permite que se les dé a interés⁵⁸, lo cual no debe maravillar, si se tiene en cuenta que estos extranjeros no eran indigentes, sino negociantes, que fácilmente se convertían en explotadores del pueblo⁵⁹. La ley del año sabático, que vedaba apremiar a los deudores, no reza tampoco con estos extranjeros, que vivían del tráfico y no de la agricultura⁶⁰. Finalmente, todos ellos, como sus descendientes, podían ser comprados y retenidos como siervos perpetuos por los hebreos⁶¹, en lo cual la Ley se acomoda a las costumbres y leyes generales de la antigüedad.

La suma de cuanto precede se divide en dos capítulos: el primero trata de aquellos pueblos que la Ley considera incorporados a Israel. A éstos aplica el principio del amor del prójimo que el legislador había impuesto al pueblo de Yahvé. Este principio se funda, si no en la comunidad de sangre, en la unidad de religión, lazo poderoso de la vida social.

3. El Mesianismo De Los Profetas. La Ley es preparación y figura del Evangelio. Los profetas, que llevaban muy impresa en el alma la Ley de Dios y sentían vivísimamente que el pueblo no ajustara a ella su vida, se consolaban de esta pena contemplando los días venturosos en que Dios reinaría plenamente sobre Israel. Comenzará el Señor perdonando los pecados de su pueblo y purificándolo de todas sus impurezas⁶²; “infundirá en sus corazones un espíritu nuevo y hará que todos le conozcan y le amen.”⁶³ De aquí vendrá que la ciudad de Jerusalén será de verdad la ciudad santa⁶⁴. Por sus calles no pasará jamás el incircunciso y el impuro⁶⁵; los caminos que a ella conducen serán también santos⁶⁶. Pero a la manera como los extranjeros venían a Israel, unos para incorporarse a él, otros para sus negocios, sin contar los que venían con intención de avasallarle, de los cuales la Ley no habla, si no es en los capítulos que dedica a las sanciones divinas, así ahora — **en los días gloriosos del reino de Dios — todas las naciones correrán a Jerusalén, trayendo sus tesoros para ofrecerlos a Yahvé y para enriquecer a su pueblo.** Dice Isaías: “Llamarás a los pueblos que te son desconocidos, y pueblos que no te conocen correrán a ti por Yahvé, tu Dios, por el Santo de Israel, que te glorificará.”⁶⁷ Y con más vivos colores dice el mismo profeta en otra parte: “Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente, porque las naciones y los vecinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados.”⁶⁸ En 2:2ss tenemos otro oráculo, que también leemos en Miqueas: “Y correrán a él (al monte de la casa de Yahvé) todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, y El nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas, porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé.”

Concluiremos con el salmo 87, que nos pinta a Jerusalén como la patria de todas las naciones:

**“Su fundamento está sobre los altos montes;
ama Dios las puertas de Sión
más que todas las tiendas de Jacob.**

**Muy gloriosas cosas se han dicho de ti,
ciudad de Dios.
“Cantaré a Rahab (Egipto)
y a Babilonia entre los que me conocen;
la Filistea y Tiro con los etíopes,
éstos allí nacieron.
De Sión se dirá: Este y el otro allí han nacido,
y el Altísimo mismo es quien la fundó.”
Escribirá Yahvé en el libro de los pueblos: Este nació allí.
Y cantarán saltando de júbilo:
“En ti están mis fuentes todas.”**

Entonces se cumplirá lo que dice San Pablo: que en Cristo no hay diferencia entre judío y gentil, porque todos son uno en Cristo⁶⁹.

1 Ex 20:12; 21:15; 17; Ex 20:8; 23:12. — 2 Cf. Ex 20:3-4; 34:17. — 3 Cf. Lev 7:15-18; 22:29-30. — 4 Lev 23:22; Dt 24:19-22. — 5 cf. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* p.255. — 6 Ex 20:15. — 7 Ex 20:7; 16. — 8 Cf. Ex 23:1-8; Dt 16:19-20. — 9 Cf. Lev 19:34; Dt 10:19. — 10 Rom 13:9. — 11 *Mekhilta*, citado por A. Clamer, o.c., c.148. — 12 Mt 8:43. — 13 Lev 20:10. — 14 Cf. Ex 22:28-29; 23:16; Lev 23,10. — 15 Lev 17:10. — 16 Cf. Herodoto, III 8; Jer 9:25; A. Jaussen, o.c., p.94. — 17 Cf. 1 Re 18:28. — 18 Cf. Is 44,s; Ap 13:16. — 19 Cf. Is 19:3; Dt 18:3; 1 Sam 18:3. — 20 Cf. Prov 16:31; 20:29; Job 12:12; 29:8. — 21 Cf. A. Clamer, o.c., p.152. — 22 Cf. Ex 20:21; 23:9; Dt 10:19. — 23 Os 12:7; Am 8:5; Is 40:12. — 24 Prov. 11:1. — 25 Lev 19:173. — 26 Mt 5:43. — 27 Lc 10:29. — 28 Lev 24:22. — 29 Núm 35:15; Jos 20:9. — 30 Ex 12:19-48s; Núm 9:4. — 31 Lev 20:42. — 32 Lev 16:29. — 33 Núm 15:29; 19:40. — 34 Lev 18:26. — 35 Lev 17:12s. — 36 Dt 31:12. — 37 Dt 29:103; Jos 8:33. — 38 Ex 22:20; 23:9. — 39 Lev 19:33s. — 40 Dt 14:21. — 41 Ex 20:10; 23:12; Dt 5:14. — 42 Lev 25:35-37. — 43 Lev 25:44s. — 44 Lev 25:47s. — 45 Dt 10:16s. — 46 Lev 25:40. — 47 Lev 25:6. — 48 Ex 12:45. — 49 Lev 25:45. 50 Lev 25:47. — 51 Núm 35:15. — 52 Ex 12:43. — 53 Lev 22:25. — 54 Dt 14:21. — 55 Dt 17:15s. — 56 EX 34:15. — 57 Lev 25:47. — 58 Dt 23:20. — 59 Prov 5:93; Ecl 6:2. — 60 Dt 15:3. — 61 Lev 25:45. — 62 Jer 31:34; 33:8; 50:20. — 63 Jer 31:33. — 64 Is 48:2; 52:1. — 65 Is 35:8; 52:1. — 66 Is 35:8. — 67 Is 55:5. — 68 Is 60:11s. — 69 Gál 3:28.

20. Diversas Leyes Penales.

Este capítulo es una continuación del anterior, en cuanto se señalan las penas por las faltas indicadas en el anterior, o al menos se expresa su reprobación.

Reprobación del Culto a Moloc (1-5).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Di a los hijos de Israel: Quienquiera que de entre los hijos de Israel, o de los extranjeros que habitan en Israel, ofrezca a Moloc un hijo suyo, será castigado con la muerte; el pueblo le lapidará ³Yo me volveré contra ese hombre y le exterminaré de en medio de su pueblo por haber entregado a Moloc a uno de sus hijos, manchando mi santuario y profanando mi santo nombre. ⁴Si el pueblo cerrase los ojos respecto de este hombre que ofreció a Moloc a uno de sus hijos, y no le diera muerte, ⁵yo me volveré contra él y contra su parentela, y le exterminaré de en medio de su pueblo y a cuantos como él se prostituyan ante Moloc.

En 18:21 se prohibía el culto a Moloc bajo pena de muerte. Aquí se vuelve a concretar, diciendo que quien entregare su hijo a Moloc para ser sacrificado en su honor debe ser lapidado por el pueblo. Caso de que no se cumpla la sentencia, Dios mismo se encargará de dar muerte al culpable y a su familia. El culto a Moloc es llamado *prostitución* (v.6) en el sentido de que es abandonar al verdadero Dios para irse tras los ídolos. En la literatura profética, este símil aparece mu-

chas veces¹.

Consulta de Adivinos y Evocación de los Muertos (6).

⁶Si alguno acudiera a los que evocan a los muertos y a los que adivinan, prostituyéndose ante ellos, yo me volveré contra él y le exterminaré de en medio de su pueblo.

Lo mismo que la idolatría, la consulta a los manes de los muertos es considerada como una *prostitución*, en cuanto que es una defección y un acto de desconfianza en Yahvé². Dios mismo se encargará de castigarle con la muerte. Pero no se impone la lapidación, como en el caso anterior, que se consideraba de mayor gravedad.

Invitación al Cumplimiento de las Leyes Divinas (7-8).

7Santificaos y sed santos, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios. ⁸Guardad mis leyes y practicadlas. Yo, Yahvé, que os santifica.

Se pone como base de la obligación a las leyes divinas la necesidad de ser santos, algo aparte de todos los pueblos. Israel, como pueblo elegido, tiene que vivir en una atmósfera superior de santidad ritual y moral, pues por su elección tiene relaciones especiales con el que es *santo* por excelencia.

Maldición Contra los Padres (9).

9Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él.

La pena de muerte es el castigo merecido para el que se haya atrevido a lanzar maldiciones contra su progenitor³. Jesucristo cita este texto para desenmascarar la hipocresía de los fariseos⁴. En el código de Hammurabi se cortaban las manos al que se atreviera a levantar la mano contra sus padres⁵.

Contra el Adulterio (10).

¹⁰Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte.

El mismo castigo capital para los adúlteros⁶. El código de Hammurabi imponía la misma pena en los términos siguientes: “Si la esposa de un hombre es sorprendida en el lecho con otro hombre, se los liará y echará al agua; pero, si el marido perdona la vida de su esposa, el rey se la perdonará a su servidor.”⁷ En las leyes asirias se ordena algo parecido⁸.

Contra los Pecados de Incesto y de Bestialidad (11-21).

¹¹Si uno se acuesta con la mujer de su padre, descubriendo así la desnudez de su padre, los dos serán castigados con la muerte; caiga sobre ellos su sangre. ¹²Si uno se acuesta con su nuera, ambos serán castigados con la muerte; han cometido un crimen vergonzoso; caiga su sangre sobre ellos. ¹³Si uno se acuesta con otro como se

hace con una mujer, ambos hacen cosa abominable, y serán castigados con la muerte. Caiga su sangre sobre ellos. ¹⁴Si uno toma por mujeres la hija y la madre, es un crimen abominable; serán quemados él y ellas, para que no se dé entre vosotros crimen semejante. ¹⁵El que tenga comercio con una bestia será castigado con la muerte, y la bestia la mataréis. ¹⁶Si una mujer se acerca a una bestia, prostituyéndose ante ella, matarás a la mujer y a la bestia; ambas serán muertas; caiga sobre ellas su sangre. ¹⁷Si uno toma a su hermana, hija de su padre o de su madre, viendo él la desnudez de ella, y ella la desnudez de él, es un crimen, y los dos serán borrados de su pueblo a la vista de los hijos de su pueblo; él ha descubierto la desnudez de su hermana; lleve sobre sí su iniquidad. ¹⁸Si uno se acuesta con mujer mientras ésta tiene el flujo menstrual y descubre su desnudez su flujo, y ella descubre el flujo de su sangre, serán ambos borrados de en medio de su pueblo. ¹⁹No descubras la desnudez de la hermana de tu madre ni la de la hermana de tu padre, porque es descubrir tu propia carne. Llevarán sobre sí su iniquidad. ²⁰Si uno se acuesta con su tía, descubre la desnudez de su tía. Llevarán sobre sí la iniquidad; no tendrán hijos. ²¹Si uno toma mujer de su hermano, es una inmundicia. Descubrió la desnudez de su hermano. No tendrán hijos.

Es el caso de incesto que hemos visto en Lev 18:8. En el código de Hammurabi se expresa en estos términos: “Si un hombre es sorprendido en el seno de la que le ha educado, y que ha tenido hijos (de su padre), este hombre será arrancado de la casa paterna”⁹. La pena de muerte se impone al que tuviera relaciones con la nuera (v.12)¹⁰. En el código de Hammurabi: “Si un hombre ha elegido una esposa para su hijo, y si éste la ha conocido, si el padre es sorprendido acostado en su seno, se liará a este hombre y se le echará al agua.”¹¹ El pecado de sodomía es castigado con la pena de muerte a los dos culpables (v.13)¹². El caso del que tomare por esposas a madre e hija es considerado como un mayor pecado, ya que se impone la pena del fuego, que muy raramente se inflige en la legislación mosaica¹³. Para el caso de bestialidad se impone la pena de muerte¹⁴. La bestia debe también ser matada (v.15-16). El incesto con hermana o medio hermana es castigado con la pena de muerte a ambos (v.17)¹⁵. Bajo la misma pena de “ser borrados de en medio del pueblo” se incluyen los que tengan relaciones sexuales cuando la mujer está en estado de impureza (v.18)¹⁶. La expresión “ser borrado de en medio del pueblo” puede tener el sentido extremo de ser matado o excomulgado de la sociedad israelita. Para el que tenga relaciones con su tía (v.19) se dice que llevará “su iniquidad,” sin concretar más. Dios se reserva el castigo merecido por esa iniquidad¹⁷. El caso del v.20 parece se refiere a la tía por alianza, es decir, la mujer de su tío carnal. El castigo para el que tenga relaciones con ella se limita a que Dios no les concederá hijos, lo que en el Antiguo Testamento se consideraba como una maldición¹⁸. La misma pena recaerá sobre el que tenga relaciones con su cuñada (v.21). No se alude aquí para nada al caso de *levirato*¹⁹.

Conclusión Exhortatoria (22-26).

²²Guardad todas mis leyes y todos mis mandamientos y ponedlos por obra, para que no os vomite la tierra adonde os llevo. ²³No imitéis las costumbres de las gentes que yo voy a arrojar de delante de vosotros; ellos hacían estas maldades, y yo los aborrecí. ²⁴Yo os he dicho: vosotros poseeréis esa tierra, yo os la daré en posesión; es una tierra que mana leche y miel. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os he separado de las gentes. ²⁵Distinguid entre animales puros e impuros, entre aves puras e impuras, y

no os hagáis abominables por los animales, por las aves ni por cuanto reptas sobre la tierra, que yo os he enseñado a tener por impuro. ²⁶Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos.

La conclusión parenética es similar a la de 18:24-30. Se exhorta al cumplimiento de las anteriores leyes y se insiste en la distinción entre animales puros e impuros como algo muy fundamental para conservar **la santidad del pueblo ante Yahvé, santo, que los ha elegido como porción selecta.**

Contra la Brujería (27).

²⁷Todo hombre o mujer que evoque a los muertos y se dé a la adivinación será muerto, lapidado; caiga sobre ellos su sangre.”

De nuevo, como en el v.6, se insiste en la pena merecida de los adivinos y nigromantes, porque la práctica de la brujería estaba muy extendida, y era una especie de culto idolátrico y, por tanto, abominable ante el celoso Yahvé. La pena por tal pecado es la lapidación.

1 Os 1:2; 4:12-14. — 2 Cf. Lev 19:31. — 3 Cf. Ex 21:17. — 4 Cf. Mt 15:4. — 5 Art.198. — 6 Cf. Lev 18:20; Dt 22:22. — 7 Art.129. — 8 Art.13 y 15. — 9 Art 188. 10 Cf. Lev 18:15. — 11 Art.155. — 12 Cf. Lev 18:22. — 13 Cf. Lev 21:9; Gén 38:24; Jos 7:25. — 14 Cf. Ex 22:18. — 15 Cf. Lev 18:9; 11. — 16 Lev 18:19. — 17 Lev 18:13. — 18 Sal 127. — 19 Cf. Lev 18:16.

21. Pureza Ritual de los Sacerdotes.

Los c.21-25 constituyen una nueva sección lógica, pues se trata de lo relativo al culto: *a*) santidad de los sacerdotes (c.21); *d*) santidad de los sacrificios (0.22); *c*) días de fiesta (0.23); *e*) lámparas y panes de la proposición (24:1-9); *e*) contra la blasfemia (24:10-23); *f*) año sabático y de jubileo (c.25).

En los capítulos anteriores se ha tratado de la pureza ritual y moral del pueblo en general, porque debe ser *santo*. En el caso de los sacerdotes, esto debe destacarse mucho más. Siendo Yahvé santo, los sacerdotes, “que se acercan a Yahvé” y viven en su santuario, han de guardar una mayor santidad, como corresponde a su estado. Además es preciso que gocen ante el pueblo de la estimación que corresponde a lo sagrado de su ministerio. Esto tiene mayor aplicación al sumo sacerdote. De aquí las normas de santidad a que deben estar sometidos. Por ello no es de admirar que Moisés, al poner las bases de la teocracia hebraica, haya puesto un valladar ritual para preservar la *santidad* de los que habían de ser la base espiritual de la nueva sociedad israelita. No obstante, la legislación ha sido retocada, adaptada y completada a través de los siglos.

Reglas de Pureza para los Sacerdotes en General (1-9).

¹Yahvé dijo a Moisés: “Habla a los sacerdotes hijos de Aarón y diles ²que ninguno se contamine por un muerto de los de su pueblo, a no ser por próximo consanguíneo, por su madre, por su padre, por su hijo, por su hija, por su hermano, ³por su hermana virgen que viva con él y no se hubiere casado; por ésa puede contaminarse. ⁴Pero no por sus otros parientes, profanándose¹. ⁵No se raerán la cabeza ni los lados de la barba, ni se harán incisiones en la carne. ⁶Serán santos para su Dios y no profanarán su nombre, pues son ellos los que ofrecen las combustiones de Yahvé, pan

de su Dios, y han de ser santos. ⁷No tomarán mujer prostituida o deshonrada, ni desposada, ni mujer repudiada por su marido, porque el sacerdote está consagrado a su Dios. ⁸Por santo le tendrás, pues él ofrece el pan de tu Dios, y será santo para ti, porque santo soy yo, Yahvé, que lo santifico. ⁹Si la hija de un sacerdote se profana prostituyéndose, profana a su padre y será quemada en el fuego.

Hemos visto cómo el contacto con cadáveres de animales y de personas causa impureza legal². Los sacerdotes, por sus funciones especiales, que deben estar limpias de toda mácula, deben abstenerse de tocar cadáveres, asistir a entierros o funerales³. Únicamente se les permitían estos actos cuando se tratara de sus más próximos parientes: padres, hermanos e hijos. De la esposa no dice nada⁴. La hija que aún no se ha casado forma parte de la casa del sacerdote, y, por tanto, se le permite a éste hacer actos de duelo por ella y tocar su cadáver. Si se casa, ya pertenece a otra casa, y, por tanto, como extraña, se ha de evitar su contacto (v.3). Debe abstenerse de ciertas prácticas de duelo que incluían creencias supersticiosas, como raerse el pelo, y cortarse la barba por los lados, y hacerse incisiones en la carne (v.5)⁵. Por el hecho de que presentan a Dios su *pan* en los sacrificios, tienen que mantenerse santos⁶. Por esta misma razón de *santidad*, debían abstenerse de tomar mujeres deshonradas por la prostitución, el repudio (v.7)⁷. El v.8 parece que interrumpe el sentido del contexto, y tiene los avisos de glosa, con el fin de encarecer la veneración por los sacerdotes ante el pueblo. En el v.9 se dice que la hija del sacerdote que se prostituía debe ser quemada, pues deshonra a su padre⁸.

Reglas de Pureza Para el Sumo Sacerdote (10-15).

¹⁰El sumo sacerdote, de entre sus hermanos, sobre cuya cabeza se derramó el óleo de la unción, a quien se le llenó la mano para vestirse las vestiduras sagradas, no desnudará su cabeza, no rasgará su vestido, ¹¹ni se acercará a ningún muerto, ni se contaminará ni por su padre ni por su madre. ¹²No se saldrá del santuario, ni profanará el santuario de su Dios, pues el óleo de la unción de su Dios es corona suya. Yo, Yahvé. ¹³Tomará virgen por mujer, ¹⁴no viuda, ni repudiada, ni desflorada, ni prostituida. Tomará una virgen de las de su pueblo, ¹⁵y no deshonrará su descendencia en medio de su pueblo, porque yo soy Yahvé, quien le santifico.”

Las exigencias de pureza para el sumo sacerdote son mayores, en consonancia con su alta dignidad. No debe descubrir su cabeza ungida, dejando los cabellos en desorden⁹, y puesto que sus vestidos son sagrados, no debe desgarrarlos. Quiere el legislador que se abstengan de estas manifestaciones de duelo, que probablemente en el pueblo en su origen tenían sentido supersticioso. El cortarse los cabellos en señal de duelo era usual entre babilonios y árabes, y parece que se dedicaba la cabellera a la divinidad¹⁰. No se permite al sumo sacerdote tocar los cadáveres de su padre y de su madre (v.11). No podía casarse con viuda, ni repudiada, ni prostituta. Tenía que ser virgen la que tomara por esposa; con ello se quiere rodear de más estimación su persona ante el pueblo (v.18). Los simples sacerdotes podían casarse con viudas.

Impedimentos Físicos para el Sacerdocio (16-24).

¹⁶Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁷“Habla a Aarón y dile: Ninguno de tu stirpe, según sus generaciones, que tenga una deformidad corporal, se acercará a ofrecer el pan de su Dios. ¹⁸Ningún deforme se acercará, ni ciego, ni cojo, ni mutilado, ni monstruoso, ¹⁹ni quebrado de pie o mano, ²⁰ni jorobado, ni enano, ni bisojo, ni sar-

noso, ni tinoso, ni hermoso. ²¹Ninguno de la estirpe de Aarón que tenga una deformidad corporal se acercará para ofrecer las combustiones de Yahvé; es defectuoso, no se acercará a ofrecer el pan de su Dios; ²²podrá comer el pan de su Dios, lo santísimo y lo santo, ²³mas no entrar detrás del velo ni acercarse al altar, porque tiene defecto y no debe contaminar mi santuario. Yo, Yahvé, que los santifico.” ²⁴Así habló Moisés a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel.

Para salvaguardar la estimación del sacerdote se excluyen para tal dignidad todos los deformes, que pueden ser menos apreciados por el pueblo en razón de su deformidad. Entre los babilonios se exigían también ciertas cualidades corporales para poder ser adivino, sacerdote o *baru*¹¹. Sin embargo, aunque por los defectos corporales están excluidos los sacerdotes de sus funciones sacerdotales, tienen derecho a participar de los sacrificios como medio de subsistencia: “Podrá comer del pan de su Dios,” es decir, de las ofrendas y sacrificios, que son santas.

¹ Este verso es sumamente oscuro en el original. El TM: “no se contaminará el jefe de su pueblo.” Los LXX: “no se contaminará un solo instante en su pueblo.” Vg: “sed nec in principe populi sui contaminabitur.” B ib. *de Jér.*: “el marido no se haría impuro por los suyos, se contaminaría.” Nuestra versión parece un complemento del verso anterior, donde se habla de la hija del sacerdote. — 2 Cf. Lev 11. — 3 Cf. Núm 19:11; 14. — 4 Cf. Ez 24:15-19. — 5 Cf. Lev 19:27-28. — 6 Cf. Levs 3:1; 16. — 7 Ez 44:22. — 8 Cf. Lev 19:29 — 9 Cf. Lev 10:6. — 10 Cf. M. J. Lagrange, *Eludes sur les religions sémitiques* p.277-278. — 11 Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.292.

22. Los Sacerdotes.

Los que Pueden Comer las Cosas Santas (1-15).

¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²“Habla a Aarón y a sus hijos para que respeten las cosas santas que me consagran los hijos de Israel, y no profanen mi santo nombre. Yo, Yahvé. ³Diles: Cualquiera de vuestra estirpe de vuestras generaciones que tenga sobre sí alguna impureza, guárdese de acercarse a las cosas santas que los hijos de Israel ofrecen a Yahvé; si lo hiciere, será borrado de ante mí. Yo, Yahvé. ⁴El que de la estirpe de Aarón tuviere lepra o flujo, no comerá de las cosas santas hasta no quedar puro. ⁵Lo mismo el que haya tocado a un inmundo manchado por el contacto de un cadáver, o que haya derramado el semen, o que haya tocado un reptil que le contaminó, o que esté contaminado por haber tocado a un impuro que le transmitió su impureza, cualquiera que ésta sea. ⁶Quien tocare algo de eso será impuro hasta la tarde, y no comerá cosa santa; se bañará en agua, ⁷y después de la puesta del sol será puro, y podrá comer cosas santas, pues son su comida. ⁸No comerá de animal mortecino ni desgarrado, manchándose con ello. Yo, Yahvé. ⁹Que guarden todos mis mandamientos, no sea que por algo de esto incurran en pecado y mueran por haber profanado las cosas santas. Yo, Yahvé, que los santifico. ¹⁰Ningún extraño comerá las cosas santas, ni el que habite en la casa del sacerdote ni el mercenario las comerán; ¹¹pero el esclavo comprado a precio por el sacerdote y el nacido en su casa podrán comerlas, pues son su alimento. ¹²La hija de un sacerdote casada con un extraño no podrá comer de las cosas santas; ¹³pero, si enviudare o fuese repudiada sin tener hijos y vuelve a la casa de su padre, como estaba en ella en su juventud, podrá comer de lo que come su padre; mas ningún extraño lo comerá. ¹⁴Quien por inadvertencia comiere una cosa santa, la restituirá al sacerdote con un

quinto de más. ¹⁵No profanen los sacerdotes las cosas santas de los hijos de Israel, lo reservado a Yahvé, ¹⁶y se carguen la fealdad del delito cuando coman las cosas santas. Yo, Yahvé, que los santifico.”

Es un principio de sentido natural que quien sirve al altar, del altar ha de vivir¹. En los tiempos del Antiguo Testamento, el sacerdote no vivía solo; tenía su familia, que dependía de él. Por otra parte, las cosas que el sacerdote recibe del altar son santas, pues participan de la santidad del altar², y es preciso respetar su santidad. De aquí las normas establecidas en este capítulo. Primeramente no se acercará a la mesa en que se sirven las cosas santas ninguno que haya contraído impureza por las muchas vías por donde ésta se puede contraer (v.3-9), si antes no se purifica. Estas cosas santas, a las que tenían acceso sólo los sacerdotes en determinadas circunstancias de pureza legal, son, además de los dones dados directamente a los sacerdotes, las partes de las víctimas en los sacrificios pacíficos y expiatorios, que no se consumían sobre el altar. Estas eran llamadas santísimas. Entre las cosas que impiden al sacerdote participar de ellas están la lepra³, la gonorrea⁴, el contacto con una persona que ha tocado un cadáver⁵, contacto directo con el cadáver, el flujo seminal⁶, el contacto con animales reptantes⁷. En los primeros casos debe purificarse con especiales ritos⁸, y en los restantes basta con que se reserve hasta la tarde y se bañe. También se le prohíbe al sacerdote comer *mortecino o desgarrado* (v.8), es decir, de un animal que ha muerto en el campo por las fieras⁹. Los extraños a la familia del sacerdote no pueden participar de estas cosas santas, aunque sea un huésped o un jornalero (v.10); a éstos no se les admitía tampoco al banquete pascual¹⁰. Sin embargo, al *esclavo* comprado o nacido en casa se le permite comer las cosas santas. Está vinculado a la familia de un modo más definitivo, y, según la legislación, era circuncidado y admitido al rito pascual¹¹. La hija del sacerdote casada no podrá comer de las cosas santas mientras forme hogar aparte. Sólo cuando, viuda o repudiada, vuelva a vivir con su padre tiene derecho a participar de las cosas santas (v.18). Se mantiene, pues, siempre el principio de que el que sea *extraño* a la familia no puede comer las cosas santas, privativas de la familia sacerdotal. Caso de que, por error, alguno comiera cosas santas sin tener derecho a ellas, debe restituir lo equivalente y un quinto más. En 5:15-16 se dice que además debe ofrecer un sacrificio de reparación; lo que prueba que nos hallamos ante diferentes codificaciones legislativas paralelas que han quedado en el Levítico. Por fin, el legislador encarece a los sacerdotes que vigilen por el cumplimiento de estas leyes (v.15). *Sancta sanctis*, las cosas santas son para los santos o puros, según el antiguo principio de santidad. Los sacerdotes deben vigilar para que no se *profanen* las cosas santas, comiendo de ellas quienes no están autorizados para ello. En ese caso se hacen reos de la “fealdad del delito” de los infractores (v.16). Otra interpretación es suponer que los sacerdotes con su negligencia son culpables de que el pueblo ignorante se cargue con pecados involuntariamente ante Dios. En el nuevo orden de la ley evangélica, quienes indignamente reciben los sacramentos llamados de *vivos* — confirmación, comunión, orden y matrimonio — cometen sacrilegio, y estos sacramentos, lejos de dar la vida, causan la muerte.

Cualidades de las Víctimas de los Sacrificios (17-25).

¹⁷Yahvé habló a Moisés diciendo: ¹⁸“Habla a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel, y diles: Quiquiera de la casa de Israel o de los extranjeros que presente su ofrenda, sea en cumplimiento de un voto, sea como ofrenda voluntaria, si lo que ofrece a Yahvé es holocausto, ¹⁹para que sea aceptable, la víctima ha de ser sin defecto de entre los bueyes, las ovejas o las cabras. ²⁰No ofreceréis nada defectuoso, pues no sería aceptable. ²¹Cuando uno ofrezca a Yahvé ganado mayor o ganado me-

nor en sacrificio pacífico, sea para cumplir un voto, sea como ofrenda voluntaria, la víctima, para ser aceptable, ha de ser perfecta, sin defecto. ²²Un animal ciego, cojo o mutilado, ulcerado, sarnoso o tinoso no se lo ofreceréis a Yahvé, ni quemaréis nada de él en el altar a Yahvé. ²³Podrás inmolar como ofrenda voluntaria un buey o una oveja que tenga un miembro demasiado largo o demasiado corto, pero esa víctima no sería aceptable para el cumplimiento de un voto. ²⁴No ofreceréis a Yahvé un animal que tenga los testículos aplastados, hundidos, cortados o arrancados; no lo ofreceréis a Yahvé; eso no lo haréis nunca en vuestra tierra. ²⁵Ni de la mano de un extranjero recibiréis tales víctimas para ofrecerlas como alimento de vuestro Dios, pues están corrompidas y manchadas y no serían aceptables.”

El profeta Malaquías echaba en cara a los sacerdotes el poco aprecio que hacían de la mesa del Señor, pues le ofrecían víctimas defectuosas. Y les decía irónicamente: “Id al gobernador con esas víctimas y ved si las acepta.”¹² Sin duda que las tomaría como una ofensa. Por ello, la ley levítica determina que las víctimas que se han de ofrecer a Yahvé han de ser sin defecto (v. 17-23). Se trata sólo de víctimas para el sacrificio de *holocausto* o *pacífico*, pero no de las ofrecidas por el *pecado* o *delito*. Para el *holocausto*, la víctima debía ser macho sin defecto, escogida entre el ganado vacuno, ovino y caprino¹³. Lo mismo para las ofrendas voluntarias o de un voto. Para los sacrificios pacíficos, la víctima podía ser hembra¹⁴. La víctima no debía ser ciega, coja, mutilada, ulcerada, tinoso y sarnoso (v.22). En las ofrendas *voluntarias* se permite que sean algo deformes, con unos miembros más largos que otros (v.23). Tampoco es admitida una víctima castrada del modo que sea (v.24). La frase *eso no lo haréis nunca en vuestra tierra* (v.24b) ha sido entendida en la tradición judía como prohibición de toda castración de los animales¹⁵. Y así, al prohibir que se reciban víctimas de los extranjeros, parece insinuarse que es porque estaban mutiladas (v.25), aunque la prohibición puede tener por razón exclusiva la de la proveniencia de un extranjero, lo que la hacía impura e indigna del Dios de Israel.

Otras Prescripciones Relativas a las Víctimas (26-30).

²⁶Yahvé dijo a Moisés: ²⁷“Al nacer un becerro, un cordero o un cabrito, quedarán siete días a la ubre de la madre; a partir del día octavo serán en adelante agradables para ser ofrecidos a Yahvé en sacrificio por el fuego; ²⁸sea buey o cordero, no inmoleis en el mismo día el animal y su cría. ²⁹Cuando ofrezcáis a Yahvé un sacrificio de acción de gracias, lo ofreceréis de manera que sea aceptable; ³⁰la víctima será comida el día mismo, sin dejar nada para el día siguiente. Yo, Yahvé.”

Los recentales sólo se admiten como víctimas después de siete días a partir de su nacimiento. Como antes no son aptos para alimento del hombre, así son impropios para alimento de Dios. ¹⁶ Entre los romanos, el puerco sólo era aceptable para el sacrificio a los cinco días de su nacimiento; el cordero, al octavo, y el ternero, al trigésimo¹⁷.

Se prohíbe inmolar el mismo día la madre y su cría (v.28). La tradición judía lo ha explicado siempre como una concesión al sentimentalismo, pues es demasiado duro matar el mismo día a la madre y a la cría. Hoy día muchos autores creen que en la prohibición hay una medida contra ciertas supersticiones¹⁸.

Conclusión (31-33).

31 Guardad mis mandamientos y ponedlos por obra; yo, Yahvé. ³²No profanéis mi santo nombre; sea yo santificado en medio de los hijos de Israel. Yo, Yahvé, que os santifico, ³³y os he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé.”

Es la conclusión de los c.21-22. La amonestación está dirigida a todos los hijos de Israel para que guarden sus mandamientos, y no sólo a los sacerdotes. La razón de ello es su *santificación*. Yahvé los ha escogido entre las naciones y quiere que correspondan a su vocación; por eso no quiere que “profanen su nombre” o buena fama entre los gentiles, traspasando sus mandatos. Es así como es *santificado* Yahvé en medio de su pueblo. Y, por fin, hace una llamada a la liberación milagrosa de Egipto, para que sean agradecidos a su providencia especialísima.

1 Cf. 1 Cor 9:13. — 2 Cf. Mt 23:19. — 3 Cf. Lev 13. — 4 Lev 15:2. — 5 Núm 19:11-19. — 6 Lev 15:16; 18. — 7 Lev 11:29-31 — 8 Lev 14 y 15. — 9 Cf. Ex 22:31; Lev 17:15-16; Dt 14:21. — 10 Ex 12:45. — 11 Cf. Gén 17:23; Ex 12:44 — 12 Mal 1:8. — 13 Cf. Lev 1:3; 10. — 14 Cf. Lev 3:1. — 15 Fl. Josefo, *Ant. Jud.* IV 8,40. — 16 Cf. Ex 22:30. — 17 Plinio, *Hist. Nat.* VIII 51. — 18 Véase comen, a Ex 23:19, donde se cita un paralelo en los textos de Ras Samra sobre la prohibición de cocer al cabrito en la leche de su madre

23. Las Solemnidades Religiosas.

En Ex 23:145 y 34:183 se enumeran las tres fiestas de Israel, las cuales implicaban todas una peregrinación a algún lugar consagrado a Yahvé. Los fieles no debían presentarse con las manos vacías ante el Señor, pero no se prescribía en concreto lo que habían de ofrecer, quedando a la voluntad de los oferentes. En Dt 16:1 se vuelve a hablar de las mismas solemnidades más ampliamente. En este c.23 se ve que el número de las fiestas ha crecido, y el legislador concreta la forma en que se han de celebrar. Serán días santos, en que no se podrá trabajar, y se ofrecerán a Yahvé diversos sacrificios, que se determinan. La lista de este capítulo parece como un calendario litúrgico popular¹.

El Sábado (1-4).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Estas son las solemnidades, asambleas santas, que convocaréis. ³Seis días trabajaréis, pero el séptimo, que es sábado, es santo, día de descanso y de santa asamblea. No haréis en él trabajo alguno. Es el descanso consagrado a Yahvé dondequiera que habitéis. ⁴Estas son las fiestas de Yahvé, las asambleas santas que convocaréis a su tiempo.

A la cabeza de todas las fiestas religiosas está el descanso sabático². Se prohíben todas las labores agrícolas y aun las domésticas, como preparar alimentos. Además debía haber una asamblea del pueblo.

La Pascua (5-8).

⁵El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, es la pascua de Yahvé. ⁶El quince del mes es la fiesta de los ázimos de Yahvé. Durante siete días comeréis pan sin levadura. ⁷El primer día convocaréis asamblea santa, y no haréis ningún trabajo

servil. ⁸Ofreceréis a Yahvé por siete días consecutivos sacrificios por el fuego. El séptimo día convocaréis asamblea santa y no haréis en él ningún trabajo servil.”

El v.4 es una nueva introducción a las solemnidades que va a enumerar, que son: Pascua, Pentecostés, neomenia del mes séptimo, fiesta de la Expiación y fiesta de los Tabernáculos.

El catorce del primer mes, Nisán (antes llamado de Abib o de las espigas), entre dos luces, debía tener lugar la fiesta de la Pascua.

Al día siguiente, y durante siete días, era la fiesta de los *Ázimos*, porque se comía el pan sin levadura³. Aquí la Pascua es mencionada como una preparación para la fiesta de los *Ázimos*. Y se prescriben dos asambleas o reuniones del pueblo el día primero y el séptimo⁴. Lo esencial de estas *asambleas* eran los sacrificios y el banquete sagrado que seguía a ellos.

Ofrenda de Primicias (9-14).

⁹**Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁰“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os daré y hagáis en ella la recolección, llevaréis al sacerdote una gavilla de espigas, primicias de vuestra recolección; u y él agitará la gavilla ante Yahvé para que os sea propicio; el sacerdote la agitará al día siguiente al sábado, ¹²y el día que ofrezcáis la gavilla, sacrificaréis en holocausto a Yahvé un cordero primal sin defecto, ¹³acompañaréis la oblación de dos décimas de flor de harina, como ofrenda de combustión de olor suave a Yahvé; la libación será de vino, un cuarto de “hin.” ¹⁴No comeréis ni pan, ni trigo tostado, ni espigas frescas de lo nuevo hasta el día en que llevéis la ofrenda a vuestro Dios. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis.**

No se fija la fecha de la fiesta de las *Primicias*, que señala el principio oficial de la siega, antes de la cual no se pueden comer los frutos de aquel año; pero sin duda que está relacionada con la Pascua. Por esta fecha, en el valle del Jordán ya las mieses están maduras para la siega⁵. Es de notar la prohibición de comer de la mies antes de haber hecho la oblación de las *primicias* a Dios. La expresión “dondequiera que estuviereis” (v.14), lo mismo que la del versículo 3, “dondequiera que habitéis,” parecen suponer que el pueblo mora ya fuera de la patria, sea en el cautiverio o en la diáspora. La razón de la ofrenda de estas *primicias* está en la necesidad de ofrecer homenaje a Dios, agradeciendo sus dones y ofreciéndole lo primero de ellos, como había que ofrecer los *primogénitos* de los animales. Era un modo de *consagrar* la nueva cosecha al Creador. Entre los egipcios, griegos y romanos se hacía algo parecido; parece que existe una práctica similar, con el sentido de reservar algo a los dioses, de forma que así pueden los hombres utilizar para su uso profano los frutos de la tierra, que de suyo pertenece a la divinidad⁶. Se ha querido relacionar este rito con un mito agrario que aparece en los textos de Ras Samra⁷. Con todo, sabemos que en el fondo de estas leyes hay costumbres ancestrales, y estas fiestas en Israel tienen un origen agrario. Sabemos que, cuando se echaba la hoz en la mies⁸ por primera vez en el año, se cumplían especiales ritos solemnes. La primera espiga era triturada en el patio del templo, y parte de ella se quemaba sobre el altar, y el resto se daba a los sacerdotes⁹. La agitación de la primera gavilla ante Yahvé tenía lugar “el día siguiente al sábado” (v.11), que es entendido o bien el 16 de Nisán, considerando como sábado o día de descanso el 15 de Nisán, o bien el sábado natural que seguía al 14 de Nisán. Y a partir de él se computaban las siete semanas hasta Pentecostés¹⁰. La ofrenda de la gavilla debía ser acompañada del sacrificio de un cordero primal y de dos décimas de *efá* de flor de harina (unos 7 kilos) y un cuarto de *hin* de vino (litro y medio

aproximadamente).

Pentecostés (15-22).

¹⁵A partir del día siguiente al sábado, del día en que traigáis la gavilla de espigas, contaréis siete semanas completas. ¹⁶Contados así cincuenta días hasta el día siguiente del séptimo sábado, ofreceréis a Yahvé una nueva oblación. ¹⁷Llevaréis de vuestra casa, para agitarlos, dos panes hechos con dos décimas de flor de harina y cocidos con levadura. Son las primicias de Yahvé. ¹⁸Con estos panes ofreceréis en holocausto a Yahvé siete corderos primales sin defecto, un novillo y dos carneros, acompañando la ofrenda y la libación, en sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé. ¹⁹Inmolaréis también un macho cabrío en sacrificio por el pecado y dos corderos primales en sacrificio pacífico. ²⁰El sacerdote los mecerá con los panes de las primicias, en ofrenda mecida ante Yahvé; y los panes, lo mismo que los dos corderos consagrados a Yahvé, serán para el sacerdote. ²¹Ese mismo día convocaréis asamblea santa, y no haréis en él ningún trabajo servil. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. ²²Cuando hagáis la recolección en vuestra tierra, no segarás hasta el límite extremo del campo ni recogerás lo que queda para espigar; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

La fiesta de Pentecostés, con la ofrenda de los primeros panes, señala el fin oficial de la siega, como la de las espigas el comienzo de la misma. Es llamada entre los judíos de origen griego *Pentecostés*, porque esta fiesta tenía lugar a los *cincuenta* días de haber presentado el ramillete de espigas de cebada durante la fiesta de los Ácidos. Es llamada también la fiesta de la recolección, de las primicias¹¹, de las *semanas*¹². En época tardía se llamó *asereth* (asamblea solemne)¹³, traducido por los LXX *clausura*, porque cerraba el ciclo de la recolección, comenzado en Pascua. Tenía, pues, un marcado carácter agrícola, y su finalidad era dar gracias por la cosecha recibida. En épocas tardías del judaísmo se la relacionó con la promulgación de la Ley en el Sinaí. La ofrenda específica eran dos panes con levadura (v.17). Por ello esos panes no deben ser consumidos en el altar, y son destinados a los sacerdotes, lo mismo que los dos corderos del sacrificio pacífico que tenía lugar en dicha ocasión. Se ofrecían en holocausto siete corderos, un novillo, dos carneros, con la correspondiente libación, y después un macho cabrío en sacrificio expiatorio por el pecado. Todas estas víctimas representaban el homenaje de adoración, el arrepentimiento por los pecados y la acción de gracias por parte del pueblo. Los dos panes y los corderos destinados al sacrificio pacífico eran *balanceados* ante Yahvé (v.20) y después entregados a los sacerdotes para ser consumidos por éstos en banquete sagrado juntamente con los levitas y demás asociados a su familia. En ese día había “asamblea santa” y estaba prohibido todo trabajo servil (v.21). El versículo 22 parece una adición, pues no se refiere al ritual de la fiesta, sino que es un llamamiento al sentido humanitario en favor de los pobres y extranjeros, en favor de los cuales deben dejar los extremos de sus campos sin recolectar¹⁴.

La Fiesta de las Trompetas (23-25).

²³Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²⁴“Habla a los hijos de Israel y diles: Al séptimo mes, el día primero del mes tendréis fiesta solemne, anunciada a son de trompeta, asamblea santa. ²⁵No haréis en él ningún trabajo servil y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión.

La fiesta de las trompetas, o del año nuevo, debe de tener un origen babilónico, si bien con diferente espíritu religioso. En este día, primero del mes séptimo, se reunía en el *Esaguil*, o templo de Babilonia, el consejo de los dioses para fijar los destinos del mundo durante el año que empezaba, y se hacían sacrificios a fin de obtener un año feliz para la sociedad y su imperio. Naturalmente que en Israel el monoteísmo era incompatible con esta concepción politeísta y antropomórfica, pero se ofrecían sacrificios a Yahvé para que les concediese un año próspero y feliz.

Todos los meses, cuando aparecía la nueva luna, se hacían sacrificios especiales, que eran anunciados a son de trompeta¹⁵, pero de modo especial al comenzar el séptimo mes; por eso se llamaba esta fiesta de las *trompetas*¹⁶. En este mes (*tisri*) tenían lugar el día de la expiación y la fiesta de los Tabernáculos, y señalaba el comienzo del año según el cómputo babilónico. El ceremonial de esta fiesta de las trompetas está concretado en Núm 29:1-6. Aquí sólo se dice que es día de *asamblea santa*, y, por tanto, día en que se ha de omitir todo trabajo.

Fiesta de la Expiación (26-32)

²⁶Yahvé habló así a Moisés: ²⁷“El día décimo del séptimo mes es el día de la expiación; tendréis asamblea santa, os mortificaréis, y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. ²⁸No haréis en ese día ningún trabajo servil, porque es día de expiación y se ha de hacer la expiación por vosotros ante Yahvé, vuestro Dios. ²⁹Todo el que en ese día no se afligiere, será borrado de en medio de su pueblo; ³⁰y todo el que en ese día haga un trabajo cualquiera, yo le exterminaré de en medio de su pueblo. ³¹No haréis trabajo alguno. Es ley perpetua para vuestros descendientes dondequiera que habitéis. ³²Será para vosotros sábado, día de reposo, de ofrenda mecida, y os afligiréis; el noveno día del mes, desde la tarde hasta la tarde siguiente, guardaréis vuestro sábado.”

Esta fiesta tiene un carácter de duelo y de penitencia¹⁷, y aquí se recuerdan las obligaciones de cesar de todo trabajo y de ayunar¹⁸ y se anuncian grandes castigos para los transgresores, determinando bien el día de ayuno y de descanso: desde la tarde del día noveno del séptimo mes hasta la del día siguiente. El *ayuno* de la fiesta quedó como lo más característico de esta solemnidad¹⁹. El rito de la expiación se celebraba en el santuario, pero todos los israelitas y los que moraban en medio de Israel debían asociarse a lo que en el santuario se realizaba por medio del ayuno y el descanso sabático.

La Fiesta de los Tabernáculos (33-44).

³³Yahvé habló a Moisés, diciendo: ³⁴“Habla a los hijos de Israel y diles: El día quince de este séptimo mes es la fiesta de los Tabernáculos, durante siete días, en honor de Yahvé. ³⁵El día primero, asamblea santa; no haréis en él ningún trabajo servil. ³⁶Durante siete días ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. El día octavo, asamblea santa, y ofreceréis a Yahvé sacrificios de combustión. Es asamblea santa; no haréis en él ningún trabajo servil. ³⁷Estas son las fiestas de Yahvé que convocaréis para tener en ellas asamblea santa y ofrecer a Yahvé sacrificios de combustión, holocaustos y oblaciones, víctimas y libaciones, cada día lo que corresponda, ³⁸además de los sábados de Yahvé, de vuestros dones, de vuestros votos y de todas las ofrendas voluntarias que presentéis a Yahvé. ³⁹El día quince del séptimo mes, cuando hayáis recogido los frutos de la tierra, celebraréis la fiesta de Yahvé durante siete días. El primer día será de descanso, e igualmente el octavo. ⁴⁰El primer día

tomaréis gajos de frutales hermosos, ramos de palmera, ramas de árboles frondosos, de sauces de ribera, y os regocijaréis ante Yahvé, vuestro Dios, durante siete días.
⁴¹Celebraréis esta fiesta durante siete días cada año. Es ley perpetua para vuestros descendientes, y la celebraréis el séptimo mes. ⁴²Moraréis los siete días en cabañas; todo indígena de Israel morará en cabañas, ⁴³para que sepan sus descendientes que yo hice habitar en tiendas a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios. ⁴⁴Moisés promulgó las fiestas de Yahvé a los hijos de Israel.

La fiesta de los Tabernáculos, después de concluida la recolección de los frutos del campo, era la fiesta más *solemne*, y duraba ocho días, siendo días de descanso el primero y el octavo (v.33-36). Era al mismo tiempo fiesta de rogativas para obtener de Dios las lluvias tempranas a fin de comenzar la próxima sementera. Esta fue la fecha escogida por Salomón para celebrar la inauguración del templo²⁰.

Los v.37-38 nos ofrecen, como en los capítulos precedentes, una recapitulación a modo de conclusión sobre las fiestas, las cuales tienen todas su sentido agrícola y miran a santificar la vida del pueblo labrador. En cambio, los v.39-43 nos hablan por primera vez de las “cabañas” en que por espacio de siete días han de morar los israelitas en memoria de la peregrinación por el desierto. Es, sin duda, una adición al capítulo y una prueba de la introducción posterior de este detalle de la fiesta, que aún perdura entre los hebreos. Actualmente el día octavo de la fiesta de los Tabernáculos se llama el de la *simjah Toráh*, o de la “alegría de la Ley,” por ser día de gran regocijo entre los que hacen su vida en cabañas de ramas de árboles.

Esta fiesta es llamada de la *recolección* en el código de la alianza²¹, porque finalizaba, como decíamos antes, la recolección de los frutos y era la clausura del año agrícola. En Dt 16:13-15 se la llama de los *Tabernáculos*, porque los israelitas debían habitar en *tabernáculos* o cabañas de ramas de árboles. En Núm 29:12-38 se especifican los sacrificios que se han de celebrar durante los ocho días que duraban las fiestas. En el Nuevo Testamento se llama la fiesta de la σκηνοπηγία o de las *tiendas*²². La alegría debía *ser* la característica de la fiesta²³, era la *fiesta (jag)* por excelencia²⁴. En tiempos del Nuevo Testamento, como antes apuntábamos, la fiesta terminaba con rogativas por las aguas para la sementera: “tomar en la mano el *lulabh* o fascículo, o ramillete, compuesto de una palma de mirto y de sauce, plantas que crecen junto a las aguas, agitarlas y llevarlas en procesión teniéndolas en alto, tenía por finalidad ser “paráclitos por las aguas,” es decir, obtener la bendición divina de las lluvias; se vio en ello más tarde un signo de victoria, un símbolo del Dios majestuoso, una alusión al juicio divino; mas todo esto es adventicio. En el agua que se iba a buscar con gran pompa a Siloé para derramarla en libaciones sobre el altar, la relación con las lluvias imploradas es incontestable”²⁵. En tiempos de Esdras y Nehemías se hacían cabañas con ramas en los terrados de las casas, y aún hoy día se ven en las casas judías de Jerusalén²⁶.

1 Cf. Núm c.28-29; Dt 16. — 2 Sobre su origen véase com. a Ex 16:23 y 20:7-11. — 3 Cf. Ex 12:1-14, 21-28; 13:3-10. — 4 En Ex 23:14-17 y 13:6 se habla sólo de una asamblea. — 5 Cf. Núm 28:26-30. — 6 Cf. M. J. Lagrange, o.c., p.250-51. — 7 Cf. Savignac: RB (1937) P-549-550. — 8 Dt 16:9. — 9 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,5. — 10 Cf. Fl. Josefo, o.c., III 10,5. — 11 Cf. Ex 23:16. — 12 Ex 34:22; Dt 16:10; Núm 28:26. — 13 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,6. — 14 Cf. Lev 19: 9; 10. — 15 Cf. Núm 10,10. — 16 Núm 29:1; 1 — 17 Sobre el origen del día de la Expiación véase com. a 16:1s — 18 Lev 16,20-31. — 19 Cf. Act 27:9. — 20 Cf. 1 Re 8:1s; 65. — 21 Cf. Ex 23:16. — 22 Cf. Jn 7:2. — 23 Cf. Neh 8:15; 2 Mac 10:6,7; Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,4. Plutarco compara este rito con el de Dionisios-Baco (*Sympos.* IV 6,2). — 24 Cf. Fl. Josefo, o.c., VIII 4,1; XV 3,3. — 25 J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien* II 124.

24. Puntualizaciones Litúrgicas.

Las Lámparas del Santuario y los Panes de la Proposición (1-9).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Manda a los hijos de Israel que te traigan para el candelabro aceite puro de olivas molidas, para alimentar continuamente las lámparas. ³Por defuera del velo que está delante del testimonio, en el tabernáculo de la reunión, Aarón las preparará para que ardan continuamente, de la tarde a la mañana, en presencia de Yahvé. Es ley perpetua para vuestros descendientes. ⁴Dispondrás siempre las lámparas en el candelabro de oro puro, para que ardan continuamente ante Yahvé. ⁵Tomarás flor de harina y cocerás doce panes de dos décimas cada uno, ⁶y los colocarás, en dos rimeros de seis cada uno, sobre la mesa de oro delante de Yahvé. ⁷Pondrás incienso puro sobre cada rimeros, que sea para el pan perfume de combustión a Yahvé. ⁸Cada sábado, de continuo, lo dispondrás así ante Yahvé, de parte de los hijos de Israel, en perpetua alianza. ⁹Serán para Aarón y sus hijos, que los comerán en lugar santo, porque es para ellos cosa santísima entre las ofrendas de combustión hechas a Yahvé. Es ley perpetua.

En Ex 25:235 se habla con mucho detalle del candelabro de los siete brazos y de la mesa de los panes de la *proposición*, que se llaman así porque están delante de Yahvé¹. Ambas cosas debían estar colocadas delante de la cortina que separaba el *santísimo* del santo. Aquí se trata de la preparación del aceite con que se había de alimentar el candelabro, el cual debía arder continuamente delante de Yahvé. Era el símbolo de la adoración perpetua en Israel, como ahora lo es en la iglesia la lámpara del Santísimo².

Sobre la mesa debían colocarse, en dos rimeros, doce panes de dos décimas de *efá*, casi unos siete kilos de harina pura. Sobre ellos se ponía incienso. Era el símbolo de la ofrenda perpetua de las doce tribus de Israel a su Dios, y se renovaba cada sábado. No se especifica si los panes debían ser con o sin levadura³. Entre los babilonios se presentaban a los dioses “los panes de las ofrendas” sin levadura y en número de doce, probablemente en relación con los doce signos del zodiaco⁴. En un monumento egipcio de la época de Tell-Amarna (s.XV a.C.) aparece una mesa de ofrendas de pan dispuestas simétricamente en tres pilas, encima de los vasos del vino⁵. En todos estos casos parece que late la idea de alimento a la divinidad.

El incienso que estaba sobre los panes era quemado sobre el altar de los holocaustos cuando se renovaban los panes en cada sábado⁶. Según los LXX, se añadía también sal⁷. El incienso era quemado como *'azkarah* o “memorial” a Dios⁸. Los panes eran destinados a los sacerdotes, los cuales tenían que comerlos en un lugar santo. David y sus compañeros, hambrientos, pidieron al sacerdote Ajimelec que les diera los panes de la proposición, y éste sólo les exigió el estado de pureza legal⁹. Cristo recuerda este hecho a los fariseos para hacerles ver que lo ritual está subordinado en ciertas ocasiones a necesidades más imperiosas¹⁰.

Respecto del origen de este rito de ofrecer panes a Yahvé, habrá que pensar que en el fondo hay una costumbre ancestral, que en sus orígenes pudo provenir de la creencia de que la divinidad necesitaba de la comida suministrada por los hombres. No obstante, esta idea es totalmente ajena a la legislación mosaica, en la que se destaca el **espiritualismo, trascendencia y omnipotencia divina**¹¹.

Sanciones Penales (10-23).

¹⁰El hijo de una mujer israelita, pero de padre egipcio, que habitaba entre los hijos de Israel, riñó en el campo con el hijo de una mujer israelita y de un padre israelita; ¹¹y profirió el nombre de Yahvé y le maldijo. Su madre se llamaba Sulamit, hija de Dabri, de la tribu de Dan. ¹²Le encarcelaron hasta que Moisés pronunciase de parte de Yahvé lo que había de hacerse; ¹³y Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁴“Saca del campo al blasfemo; que cuantos le han oído le pongan su mano sobre la cabeza y que toda la asamblea le lapide. ¹⁵Y hablarás a los hijos de Israel, diciendo: Quienquiera que maldijere a su Dios llevará sobre sí su iniquidad; ¹⁶y quien blasfemare el nombre de Yahvé será castigado con la muerte; toda la asamblea le lapidará. Extranjero o indígena, quien blasfemare de Yahvé, morirá. ¹⁷Quien hiera a otro mortalmente, morirá. ¹⁸Quien hiera mortalmente una bestia, restituirá bestia por bestia. ¹⁹Al que maltrata a su prójimo se le hará como él ha hecho: ²⁰fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le hará la misma herida que él haya hecho a su prójimo. ²¹ Quien matare una bestia, páguela; pero quien matare a un hombre, será muerto. ²²una sola ley tendréis para el extranjero, igual que para el indígena, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios.” ²³Moisés se lo comunicó a los hijos de Israel, y conducido el blasfemo fuera del campamento, le lapidaron, haciendo lo que Yahvé había mandado a Moisés.

La blasfemia contra el dios nacional, de cuya benevolencia dependía la salud del pueblo, solía ser castigada en la antigüedad con la pena capital. Era una injuria dirigida contra la divinidad, pero que podía redundar en grave daño del pueblo. Por esto no es de extrañar esta severa sanción. La ocasión de esta ley en la legislación levítica es un incidente que resulta inesperado en un conjunto de tipo legislativo, sobre todo insertado entre las leyes de las fiestas y el año jubilar. Parece desplazado, y debe pertenecer a otra sección legislativa. Los críticos independientes niegan la historicidad del hecho del castigo del blasfemo, que habría de considerarse como un *mi-drash* o relato imaginado para inculcar más la gravedad del pecado de blasfemia. Pero fuera de lo extraño del incidente en el conjunto legislativo, el hecho es perfectamente verosímil y concebible en la vida campamental del desierto. Como se dan determinaciones concretas patronímicas y familiares, no hay motivos para suponer que se trate de una invención¹². El blasfemo es hijo de madre israelita y padre egipcio; por tanto, pertenecía a la categoría de los prosélitos, asimilados en parte a la sociedad israelita que salieron de Egipto con los hebreos¹³. El autor sagrado destaca su carácter de extranjero, pues no concibe tal blasfemia contra Yahvé en un auténtico hijo de Israel. Según el Decálogo, no se podía abusar del nombre de Yahvé¹⁴, y en el *código de la alianza* se prohíbe expresamente la blasfemia¹⁵. La pena impuesta por Moisés fue la lapidación. Los que habían oído la blasfemia debían poner sus manos sobre el culpable para testificar solemnemente su culpabilidad y para hacer que la ira divina recayera sobre él y no sobre Israel. En Dt 17:7 se ordena que los que habían oído la blasfemia debían ser los primeros en arrojar las piedras.

San Esteban fue lapidado por la acusación de blasfemo¹⁶, y San Pablo tuvo que defenderse de la acusación de haber proferido palabras contra la Ley y el templo¹⁷. La noción de blasfemia era muy amplia en tiempos de Cristo, **pues se consideraba blasfemia la usurpación de los atributos divinos, como el poder de remitir los pecados**¹⁸.

A continuación de señalar la pena de muerte por la blasfemia, se repite la ley del talión (v. 17-22); sus prescripciones son análogas a las que hemos visto en el *código de la alianza*¹⁹.

Estas disposiciones alcanzan por igual al israelita, al indígena y al extranjero, lo que judicialmente es un progreso notable en comparación con otras legislaciones²⁰.

¹ “Panes de la proposición” es la traducción del gr. ἄρτοι τῆς προθέσεως, que encontramos en Mt 12:4; se los llama también “panes sagrados,” “pan perpetuo” (cf. 1 Sam 21:6; Núm 4:7). En hebreo la denominación común es *lejem happanim* (“panes de la faz”: ἄρτοι του προσώπου, porque estaban ante la faz de Yahvé). — 2 Cf. Heb 9:2. — 3 Según Fl. Josefo, eran panes sin levadura (*Ant. Jud.* III 7,6; 10,7). — 4 Cf. Dhorme, *La religión assyro-babylonienne* p.267. — 5 Cf. DBV IV (1958). — 6 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III 10,7. — 7 Cf. Filón, *De vita Mosis* III 10. — 8 Cf. Lev 2:2. — 9 Cf. 1 Sam 21:1-6. — 10 Cf. Mt 12:4. — 11 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p.245. — 12 Cf. P. Heinisch, *Das Buch Leviticus* p.108; A. Clamer, o.c., p.179. — 13 Cf. Ex 12:38; Núm 11,4. — 14 Cf. Ex 20:7 — 15 Ex 22:28. — 16 Act 7:51s — 17 Act 25:8. — 18 Cf. Mt 26:64-65. — 19 Ex 21:12-14; 23-25; 33-36. — 20 Sobre las relaciones entre la ley mosaica y las orientales véase el com. a Ex 21:12-14; 23-25; 33-36.

25. Ordenaciones Complementarias.

El Año Sabático (1-7).

¹Yahvé habló a Moisés en el monte Sinaí, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y díles: Cuando hubiereis entrado en la tierra que Yahvé os da, descansará la tierra; será un descanso en honor de Yahvé. ³Seis años sembrarás tu campo y seis años vendimiarás tu viña y recogerás sus productos; ⁴pero el séptimo será un sábado de descanso para la tierra, sábado en honor de Yahvé. Ni sembrarás en él tu campo, ni podarás tu viña, ⁵ni recogerás lo que de sí dieren; ni el trigo que dé tu campo ni las uvas que dé tu viña las vendimiarás; será para la tierra año de descanso. ⁶Lo que la tierra diere de sí os servirá de comida a ti, a tu siervo y a tu sierva, a tu jornalero y al extranjero que habita contigo, ⁷a tus bestias y a los animales de tu tierra; todo su producto os servirá de alimento.

Es principalísimo en la legislación mosaica el precepto sabático, que impone al hombre la santificación del séptimo día por medio del descanso. Una aplicación de este mismo principio es la santificación del año séptimo por el descanso de la tierra. El uso de dejar en barbecho la tierra se halla vigente todavía en Palestina, como en otras partes de terrenos pobres. En Israel se regulaba este uso por el precepto sabático. Así, en Ex 23:10s se lee que no se sembrará la tierra el año séptimo, ni se cogerá la aceituna, ni se vendimiará la viña. No parece que este precepto imponga la simultaneidad general, de suerte que en el mismo año se dejen sin cultivar todas las tierras y sin recoger todos los frutos de todos los olivares y viñas. Esto, fuera del problema económico que implica, traería consigo otro problema moral, la holganza de la población agrícola durante un año. Sin embargo, en el Levítico semejante precepto reviste un carácter religioso; la tierra descansará al año séptimo en honor de Yahvé; no habrá en ese año ni sementera, ni poda de árboles, ni recolección de frutas; las familias vivirán de lo que den la tierra y los árboles espontáneamente y de las reservas del año sexto, que Dios promete sobremanera abundante (v.21). Esta promesa dice bien claro que el descanso sabático es aquí simultáneo para toda la tierra. En la restauración de Nehemías¹, el pueblo se compromete a “liberar la tierra el año séptimo”; y que se puso luego en práctica lo vemos por 1 Mac 6:49, donde se consignan las dificultades por que pasaba el pueblo aquel “año de reposo de la tierra,” por lo que “escaseaban los víveres en los almacenes,” no pudiendo así atender a los muchos que se habían refugiado en Judea huyendo de los gentiles. Flavio Josefo nos habla también varias veces de la vigencia de esta ley². Con todo esto, creemos que esta deducción del precepto sabático, aplicado a la tierra, debía encontrar graves dificultades en la práctica. En Lev 26:34s se anuncia que en los días de la cautividad “la tierra disfrutará de

sus sábados todo el tiempo que durase su soledad y estéis vosotros en la tierra de vuestros enemigos.” Estas palabras parecen indicar que la ley no se observaba como entonces se observará. De hecho, en el tiempo anterior al exilio babilónico apenas se alude al cumplimiento de esta extraña ley³.

Año Jubilar (8-22).

⁸Contarás siete semanas de años, siete veces siete años, viniendo a ser el tiempo de las siete semanas de cuarenta y nueve años. ⁹El día décimo del séptimo mes harás que resuene el sonido de la trompeta, el sonido de la expiación; haréis resonar el sonido de la trompeta por toda vuestra tierra, ¹⁰y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis la libertad por toda la tierra para todos los habitantes de ella. Será para vosotros jubileo, y cada uno de vosotros recobrará su propiedad, volverá a su familia. ¹¹El año cincuenta será para vosotros jubileo; no sembraréis ni recogeréis lo que de sí diere la tierra, ni vendimiaréis la viña no podada; ¹²porque es el jubileo, que será sagrado para vosotros. Comeréis el fruto que de sí dieren los campos. ¹³En este año jubilar volverá cada uno a su posesión. ¹⁴Si vendéis a vuestro prójimo o le compraréis alguna cosa, que nadie perjudique a su hermano. ¹⁵Comprarás a tu prójimo conforme al número de años transcurridos después del jubileo, y conforme al número de años de cosecha te venderá él a ti. ¹⁶Cuantos más años queden, tanto más aumentarás el precio; cuantos menos queden, tanto más lo bajarás, porque es el número de las cosechas lo que se vende. ¹⁷Que nadie de vosotros defraude a su hermano; teme a tu Dios, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios. ¹⁸Cumplid mis leyes y poned por obra mis mandamientos, guardadlos y viviréis seguros en la tierra. ¹⁹La tierra dará sus frutos, comeréis a saciedad y habitaréis en ella en seguridad. ²⁰Si preguntáis: ¿Qué comeremos el año séptimo, pues que no sembramos ni cosechamos nuestros frutos?, ²¹yo os mandaré mi bendición el año sexto, y producirá frutos para tres años. ²²Sembraréis el año octavo y comeréis de la cosecha añeja; hasta la cosecha del año venidero comeréis frutos añejos.

Es ésta otra nueva aplicación del mismo principio sabático. Pasadas siete semanas de años, el año siguiente, que será el quincuagésimo, será año de jubileo. Se le anunciará en toda la tierra al sonido de trompeta, y en él no se sembrará la tierra, no se vendimiará la viña, y vivirán todos de lo que ésta produjera espontáneamente. En este año, las propiedades volverán a la familia a quien antes habían pertenecido. De aquí resulta lógico que al venderlas se tase su valor en proporción a los años que falten hasta el jubileo. Esta ley se funda en el principio de que la tierra es propiedad de Yahvé, el cual la concede en usufructo a su pueblo, repartida entre familias. Para impedir la alteración de este reparto y la acumulación de la riqueza en manos de pocos, el legislador establece este rescate de las propiedades vendidas. En las tribus nómadas de la región de Moab se reparte cada año la tierra que cada uno ha de cultivar. También se cuenta de algunos pueblos que cada cierto número de años hacen esto mismo con la tierra, que consideran propiedad de la comunidad. La aplicación de esta ley jubilar debía tropezar con graves inconvenientes. Primero, porque el año cincuenta sigue inmediatamente al séptimo, que es de descanso sabático. Todavía serían más graves las dificultades originadas de las alteraciones que en el espacio de cincuenta años se pueden introducir en las familias, de las cuales unas desaparecen y otras se multiplican, y no se sabría en muchos casos a quién habían de volver las propiedades, tanto más cuanto que esta devolución se hacía sin indemnización alguna. Tampoco esta ley representaría un estímulo para

mejorar las tierras con el trabajo. Cuanto a su vigencia, no tenemos en la Biblia ni en las otras fuentes históricas noticia alguna que nos asegure de ello. Parece una ley ideal que nunca tuvo cumplimiento. Los profetas condenan con frecuencia la ambición de los ricos por extender sus propiedades, como si quisieran habitar ellos solos en la tierra⁴. Tal vez esta ley, como otras, no significa más que la expresión de un principio de orden moral o jurídico. Este principio sería que, habiendo sido otorgada la tierra por Dios a su pueblo, éste debía considerarla como simple colono y sentirse obligado a pagar su renta a Dios, representado en los sacerdotes.

El Rescate de las Propiedades (23-34).

²³Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois en lo mío peregrinos y extranjeros. ²⁴En todo el territorio de vuestra posesión daréis derecho a redimir la tierra. ²⁵Si tu hermano empobreciere y vendiere algo de su propiedad, vendrá el que tenga derecho, su pariente más próximo, y rescatará lo vendido por su hermano. ²⁶Si no tuviere rescatador, que busque él con qué hacer el rescate; ²⁷entonces descontará los años desde la venta y pagará al comprador lo que reste, volviendo a su propiedad. ²⁸Si no halla de qué pagar el resto, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo, y entonces será libre, y el vendedor tornará a entrar en su propiedad. ²⁹Si vendiere uno una casa en ciudad amurallada, tendrá derecho al rescate durante un año a partir de la venta; su derecho al rescate durará un año entero. ³⁰Si la casa situada en una ciudad amurallada no es rescatada dentro del año completo, será por siempre del que la compró y de sus descendientes; no quedará libre el año del jubileo. ³¹Las casas de los pueblos no amurallados serán tenidas como feudo de la tierra, podrán ser rescatadas y serán liberadas el año del jubileo. ³²Por lo que hace a las ciudades de los levitas, las casas que en ellas tengan los levitas serán perpetuamente rescatables. ³³Cuando la casa de un levita no fuere rescatada, la casa vendida en ciudad, de las que les han sido dadas, quedará liberada en el jubileo, porque las casas de los levitas en sus ciudades son su posesión en medio de los hijos de Israel. ³⁴Los campos situados en derredor de las ciudades de los levitas no podrán venderse, pues son su posesión a perpetuidad.

Esta propiedad fundamental de Yahvé sobre las tierras de los israelitas aparece también en el derecho de rescate que cada israelita tiene de sus tierras vendidas. Así, el que ha vendido algo por necesidad tiene derecho a recuperarlo por sí o por un pariente antes del año jubilar pagando el importe correspondiente a su valor conforme a los años que quedan para este año de liberación y retorno. En todo caso, si el que la vendió no puede recuperarla por falta de medios económicos, la tierra volverá a él en el año jubilar. El pariente que rescata lo vendido es llamado *go'el*, término que viene a significar *liberador*, y en la Biblia tiene varios sentidos, pues se aplica al pariente que debe vengar la sangre de un familiar⁵, al que tiene que casarse con la viuda de su pariente difunto⁶ y al que libera a su pariente esclavizado⁷.

Respecto del rescate de las casas vendidas, el legislador distingue entre casas de ciudades amuralladas y casas de la campiña (v.29-30). En el primer caso, una vez vendida la casa, el vendedor tiene derecho a recuperarla en el plazo de un año después de la venta. Una vez transcurrido el año después de la venta, la casa, si no ha sido recuperada, queda propiedad del comprador a perpetuidad, pues no le afecta en este caso el rescate del año jubilar (v.30). En cambio, las casas rurales forman parte de la propiedad rural, y, por tanto, siguen la suerte de éstas, es decir, pueden

ser rescatadas en todo tiempo, y, en todo caso, en el año jubilar vuelven a su antiguo propietario (v.31). Las casas de los levitas, aunque estén en zonas urbanas o ciudades amuralladas, están sujetas a rescate en todo tiempo, como los bienes rurales. Son propiedad de Yahvé de un modo particular y no pueden ser enajenadas a perpetuidad. Los campos que rodean las ciudades levíticas no pueden ser enajenados ni momentáneamente.

Rescate de los Siervos (35-55).

³⁵Si empobreciere tu hermano y te tendiere su mano, acógele y viva contigo como extranjero y peregrino; ³⁶no le darás tu dinero a usura ni de tus bienes a ganancia. Terne a tu Dios y viva contigo tu hermano. ³⁷No le prestes tu dinero a usura ni tus víveres a ganancia. ³⁸Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán para ser vuestro Dios. ³⁹Si empobreciere tu hermano cerca de ti y se te vende, no le trates como siervo; ⁴⁰sea para ti como mercenario; te servirá hasta el año del jubileo. ⁴¹Saldrá de tu casa él y sus hijos con él, y volverá a su familia, entrando de nuevo en la propiedad de sus padres. ⁴²Porque son siervos míos que saqué yo de la tierra de Egipto y no han de ser vendidos como esclavos. ⁴³No los dominarás duramente, sino que temerás a Yahvé, tu Dios. ⁴⁴Los esclavos o esclavas que tengas, tomadlos de las gentes que están en derredor vuestro; de ellos compraréis siervos y siervas. ⁴⁵También podréis comprar de entre los hijos de los extranjeros que viven con vosotros y de entre los que de su linaje han nacido en medio de vosotros, y serán propiedad vuestra. ⁴⁶Se los dejaréis en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria, sirviéndoos de ellos siempre; pero de vuestros hermanos, los hijos de Israel, ninguno de vosotros será para su hermano un amo duro. ⁴⁷Si el extranjero o peregrino que vive en medio de vosotros se enriqueciere, y un hermano tuyo cerca de él empobreciere, y se vendiere al extranjero que vive contigo o a uno de su linaje, ⁴⁸tendrá derecho a su rescate después de haberse vendido; cualquiera de sus hermanos podrá redimirle; ⁴⁹su tío, o el hijo de su tío, o un pariente próximo podrá redimirle; o si él ganare con qué, él mismo se redimirá. ⁵⁰Contará al que le compró los años desde su venta al año del jubileo, y el precio de venta se computará según el número de años, valorando sus jornadas de trabajo como las de un jornalero. ⁵¹Si quedan todavía muchos años, pagará su rescate conforme al número de esos años, pagará el precio en que se vendió; ⁵²si quedan pocos años hasta el día del jubileo, hará la cuenta, y conforme al número de esos años pagará su rescate. ⁵³Le tratará como a un ajustado por año, y no consentirás que a tus ojos le trate su amo con dureza. ⁵⁴Si no es rescatado por sus parientes, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos consigo. ⁵⁵Porque son míos los hijos de Israel, son siervos míos, que saqué yo de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

En el libro de Nehemías⁸ se cuenta un episodio, al que ya hemos aludido, que nos ayuda a entender este precepto legal. “Las gentes de los pueblos y sus mujeres levantaron muchas quejas contra sus hermanos los judíos.” La usura con que estos ricos agobiaban al pueblo, había privado a éste de sus campos, viñas y olivares, y le iba reduciendo a la esclavitud. Es éste un fenómeno social que muchas veces leemos haber ocurrido en la historia de la Roma antigua, y que dio origen a graves revoluciones de la plebe contra los ricos y patricios. Nehemías se pone de parte de los oprimidos y obliga a los opresores a devolver los bienes raíces, a perdonar las deudas y a so-

correr a los necesitados, según el empleo que él les venía dando desde el principio de su gobierno. A la luz de este episodio hemos de entender esta perícopa de la legislación levítica. En nuestros días, los bancos hacen préstamos a los que desean emprender un negocio. Nada más justo que exijan intereses por tales préstamos, con los que los prestatarios pretenden enriquecerse. Pero, cuando se presta a los pobres, se hallan éstos agobiados para salir de sus apuros, y entonces la usura no hace sino hundirlos en la miseria. Este era el caso en los tiempos de Nehemías, y muy frecuente en la historia de Israel. Para evitar esta situación, el legislador prohíbe prestar con interés. Pero prácticamente los ricos no hicieron caso, y su espíritu de usura fomentó el estado de esclavitud de muchos que no podían responder de sus deudas. Esta prohibición de préstamo con usura es característico de la legislación mosaica⁹. El código de Hammurabi reglamenta el tipo de interés por los préstamos¹⁰. Por los contratos vemos que el interés medio era de un 20 por 100 para la plata y de un 33 para los cereales¹¹. Dios, para incitarlos a la generosidad con el prójimo, les recuerda que los ha salvado a todos de la esclavitud de Egipto (v.39).

En caso de que algún deudor no pueda responder de su deuda y tenga que ofrecer su persona al prestamista, se pide a éste que no le trate con dureza y no le considere como esclavo, sino como mercenario. En el *código de la alianza* se ordena dar libertad a los esclavos hebreos después de seis años de servicio¹². En Dt 15:13-14 se ordena que el dueño debe dar al esclavo que sale de su dominio parte de sus bienes que Dios le ha otorgado, de forma que el esclavo no quede sin defensa ante la vida. La ley del jubileo trata de facilitarle la vuelta a recuperar sus propiedades (v.41). En la legislación babilónica se prevé el caso de un esclavo-babilonio de un extranjero que es rescatado por dinero del templo o del palacio real¹³. En la legislación levítica se permite la esclavitud de extranjeros (v.44). Su dueño puede ser propfétáfip perpetuo, sin que para los extranjeros tenga lugar la liberación del año jubilar (v.46). En el caso de un israelita que es esclavo de un extranjero, siempre hay opción al rescate (y.48). El precio de rescate será en proporción a los años que falten para el año jubilar (v.50). En todo caso, el israelita tendrá categoría de mercenario y no de esclavo hasta que sea liberado en el año jubilar, si no le rescatan antes.

Como otras leyes ideales, esta de la liberación del esclavo parece que apenas tuvo aceptación en la práctica. Jeremías echa en cara a sus conciudadanos el que no hayan liberado a los esclavos, como habían prometido¹⁴, y él habla de haber rescatado un campo a uno de sus parientes¹⁵. Con todo, en la práctica estos esquemas legislativos han resultado demasiado elevados y humanitarios para el egoísmo de los potentados israelitas.

1 Cf. Neh 10:31. — 2 Cf. *Ant. Jud.* XI 8,26; XIV 10,6. — 3 Cf. 2 Par 26,21. — 4 Cf. Is 5:8; Miq 2:2. — 5 Cf. Núm 35,10-20. — 6 Cf. Rut 3:13s. — 7 Cf. Lev 25:47. — 8 Cf. Neh s.1-11. — 9 Cf. Ex 22:25; Dt 23:20-21. — 10 Véanse art.48-52.100-101. — 11 Cf. art. *Babylone et la Bible*: DBS 1 815. — 12 Ex 21:1-6. — 13 Véanse art.32 y 280. — 14 Cf. Jer 34:8-22. — 15 Cf. Jer 32:7; Ez 46:17 y Lev 25:10.

26. Discurso Final Parenético.

Es esta alocución exhortatoria paralela a la que hemos visto como conclusión del *código de la alianza*¹ y la que se repetirá en Dt c.28. Primero se anuncian promesas de bendición a los cumplidores de la ley (v.3-13) y después se intiman amenazas a los trans-gresores (v. 14-39). En la formulación de ambas parece que se supone que los israelitas habitan en Palestina. Por otra parte, son clásicas las analogías entre este capítulo y el libro de Ezequiel². Por ello, muchos autores suponen que esta legislación es de la época del exilio; sin embargo, como hemos visto, hay divergencias entre la legislación levítica y la de Ezequiel, y, además, aquí se previene contra el culto

en los lugares altos y la idolatría, lo que no encaja en el ambiente del exilio. Como siempre, se puede suponer un núcleo redaccional primitivo que ha sido retocado en épocas más recientes.

Promesas de Bendiciones a los Observadores de la Ley (1-13).

¹No os hagáis ídolos, ni os alcéis cipos, ni pongáis en vuestra tierra piedras esculpidas para prosternaros ante ellos, porque soy yo, Yahvé, vuestro Dios. ²Guardad mis sábados y reverenciad mi santuario. Yo, Yahvé. ³Si cumplís mis leyes, si guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, ⁴yo mandaré las lluvias a su tiempo, la tierra dará sus frutos, y los árboles del campo darán los suyos. ⁵La trilla se prolongará entre vosotros hasta la vendimia, y la vendimia hasta la sementera, y comeréis vuestro pan a saciedad y habitaréis en seguridad en vuestra tierra. ⁶Daré paz a la tierra; nadie turbará vuestro sueño, y dormiréis sin que nadie os espante. Haré desaparecer de vuestra tierra los animales dañinos, y no pasará por vuestro país la espada. ⁷Perseguiréis a vuestros enemigos, que caerán ante vosotros al filo de la espada. ⁸Cinco de vosotros perseguirán a ciento, ciento de vosotros perseguirán a diez mil, y vuestros enemigos caerán ante vosotros al filo de la espada. ⁹Yo volveré a vosotros mi rostro, y os haré fecundos y os multiplicaré, y yo mantendré mi alianza con vosotros. ¹⁰Comeréis lo añejo, y habréis de sacar fuera lo añejo para encerrar lo nuevo, u Estableceré mi morada entre vosotros y no os abominaré mi alma. ¹²Marcharé en medio de vosotros y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo. ¹³Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para que no fuéis esclavos en ella, rompí las coyundas de vuestro yugo y hago que podáis andar erguida la cabeza.

Los v.1-2, que coinciden con el segundo precepto del Decálogo, se hallan repetidos en muchos lugares de la Ley³. Lo que resta de la perícopa es una viva y apremiante exhortación a la observancia de la misma, poniendo ante los ojos del pueblo los bienes que el Señor les promete y los males con que los amenaza. El estilo no es el de un legislador que formula en lenguaje jurídico las sanciones de las leyes, sino el de un orador que trata de mover el ánimo de sus oyentes o lectores al amor y observancia de los mandamientos divinos. En todo esto, el autor sagrado parece proceder por deducción, partiendo del principio de que siendo Dios justo debe dar a cada uno según su merecido; y que esto se cumple, **no nos deja dudar ni la fe en la perfección divina ni siquiera la razón**. Sin embargo, el cumplimiento de esta justicia no siempre aparecería claro; antes la experiencia daba lugar a graves tentaciones, cuando veían las muchas tribulaciones a que la vida del justo estaba sometida y las prosperidades de los malvados. El libro de Job plantea crudamente este problema, mostrándonos de qué manera Dios prueba la virtud de los justos para premiarles después más copiosamente. El Eclesiastés saca de su experiencia que, en efecto, **Dios es justo y hay que vivir con temor de Dios, sin olvidarse de su juicio; pero que no vemos cómo en la vida presente se realiza esta justicia**. Los premios que aquí se prometen son de origen temporal: el crecimiento de la familia, cosechas abundantes del campo, multiplicación de los ganados, victoria sobre los enemigos y paz para disfrutar de esos bienes. La Ley está dada al pueblo; la exhortación va dirigida al mismo con promesas apropiadas a su mentalidad ruda. Esto bastaría en una ley humana, pero la ley que precede está dada en nombre de Dios, y parece que el ministro de quien Dios se sirve debía levantar la vista a esperanzas más altas. Y es para maravillar que sólo en los postreros libros del Antiguo Testamento aparezcan esas esperanzas ultraterrenas. Las mismas descripciones **de la edad mesiánica en los profetas predicen esos mismos bienes acompañados de la fiel observancia de la ley divina**. Es, sin duda, un misterio esta

conducta del Espíritu Santo, que deja encubiertos con un espeso velo los bienes que Dios tiene preparados para los que le aman. Los patriarcas, al morir, van a descansar en el *seol*, donde la vida se presenta a veces triste, a veces como una continuación de la paz en que mueren; pero nada que nos haga vislumbrar las dulces esperanzas que a los cristianos hacen llevaderas las tribulaciones de la presente vida. Se nos muestra hasta qué punto llega aquella condescendencia, o *synkatabasis*, que, **al decir de los Padres, observa Dios en el gobierno de su pueblo.** El pueblo de Israel era rudo y grosero, incapaz de apreciar los bienes espirituales. Como sólo tenía en estima los bienes temporales, éstos son los que Dios promete para estimularle a la observancia de sus preceptos. Pero hay que advertir que tales bienes se le presentan como venidos de Dios, como expresión de la gracia del Señor, que se complace en la conducta de su pueblo. Esto ya imprime un sello de espiritualidad a **estas promesas temporales**, las cuales, por lo mismo, figuraban **las espirituales que nos había de traer el Mesías**⁴.

Amenazas a los Prevaricadores (14-46).

¹⁴**Pero, si no me escucháis y no ponéis por obra mis mandamientos, si desdeñáis mis leyes,** ¹⁵**menospreciáis mis mandamientos y no los ponéis por obra, y rompéis mi alianza,** ¹⁶**ved lo que también yo haré con vosotros: echaré sobre vosotros el espanto, la consunción y la calentura, que debilitan los ojos y consumen la vida; sembraréis en vano vuestra simiente, pues serán los enemigos los que la comerán;** ¹⁷**me volveré airado contra vosotros y seréis derrotados por vuestros enemigos; os dominarán los que os aborrecen, y huiréis sin que os persiga nadie.** ¹⁸**Si después de esto no me obedecéis todavía, echaré sobre vosotros plagas siete veces mayores por vuestros pecados;** ¹⁹**quebrantaré la fuerza de vuestro orgullo; haré como de hierro vuestro cielo y como de bronce vuestra tierra.** ²⁰**Serán vanas vuestras fatigas, pues no os dará la tierra sus productos, ni los árboles de ella sus frutos.** ²¹**Y si todavía os oponéis a mí y no queréis obedecerme, os castigaré otras siete veces más por vuestros pecados;** ²²**lanzaré contra vosotros fieras que devoren vuestros hijos, destrocen vuestro ganado y os reduzcan a escaso número, de modo que queden desiertos vuestros caminos.** ²³**Si con tales castigos no os convertís a mí y seguís marchando contra mí,** ²⁴**yo a mi vez marcharé contra vosotros y os rechazaré, y os heriré también siete veces más por vuestros pecados;** ²⁵**esgrimiré contra vosotros la espada vengadora de mi alianza; os refugiaréis en vuestras ciudades, y yo mandaré en medio de vosotros la peste y os entregaré en manos de vuestros enemigos,** ²⁶**quebrantando todo vuestro sostén de pan; diez mujeres bastarán para cocer el pan en un solo horno y os lo darán tasado; comeréis y no os hartaréis.** ²⁷**Si todavía no me obedecéis y seguís oponiéndoo a mí,** ²⁸**yo me opondré a vosotros con furor y os castigaré siete veces por vuestros pecados.** ²⁹**Comeréis las carnes de vuestros hijos, comeréis las carnes de vuestras hijas;** ³⁰**destruiré vuestros lugares excelsos, abatiré vuestras estelas consagradas al sol; amontonaré vuestros cadáveres sobre los cadáveres de vuestros ídolos, y mi alma os abominará.** ³¹**Convertiré vuestras ciudades en desiertos, saquearé vuestros santuarios y no aspiraré ya más el suave olor de vuestros perfumes.** ³²**De vastaré la tierra, y vuestros enemigos, que serán los que la habiten, quedarán pasmados;** ³³**y a vosotros os dispersaré yo entre las gentes y os perseguiré con la espada desenvainada en pos de vosotros; vuestra tierra será devastada, y vuestras ciudades quedarán desiertas.** ³⁴**Entonces disfrutará la tierra de sus sábados, durante todo el tiempo que durare la soledad y estéis vosotros en la tierra de vuestros enemigos. Entonces descansará la**

tierra y gozará de sus sábados. ³⁵Todo el tiempo que quedará devastada, tendrá el descanso que no tuvo en vuestros sábados, cuando erais vosotros los que la habitabais. ³⁶A los que de vosotros sobrevivan, yo les infundiré espanto tal en sus corazones, en la tierra de sus enemigos, que el moverse de una hoja los sobresaltará y los hará huir como se huye de la espada, y caerán sin que nadie los persiga; ³⁷y tropezarán los unos con los otros, como si huyeran delante de la espada, aunque nadie los persiga; y no podréis resistir ante vuestros enemigos; ³⁸y pereceréis entre las gentes, y la tierra de vuestros enemigos os devorará. ³⁹Los que sobrevivan serán consumidos por sus iniquidades en la tierra enemiga, y consumidos por las iniquidades de sus padres. ⁴⁰Confesarán sus iniquidades y las de sus padres por las prevaricaciones con que contra mí prevaricaron, ⁴¹y que, por haberseme opuesto a mí, me opuse yo a ellos y los eché a tierra de enemigos. Humillarán su corazón incircunciso y reconocerán sus iniquidades; ⁴²y yo entonces me acordaré de mi alianza con Jacob, de mi alianza con Isaac, de mi alianza con Abraham, y me acordaré de su tierra. ⁴³Ellos tendrán que abandonar la tierra, que gozará de sus sábados, yerma, lejos de ellos. Serán sometidos al castigo de sus iniquidades por haber menospreciado mis mandamientos y haber aborrecido mis leyes. ⁴⁴Pero, aun con todo esto, cuando estén en tierra enemiga, yo no los rechazaré, ni abominaré de ellos hasta consumirlos del todo, ni romperé mi alianza con ellos, porque yo soy Yahvé, su Dios. ⁴⁵Me acordaré por ellos de mi alianza antigua, cuando los saqué de la tierra de Egipto a los ojos de las gentes para ser su Dios. Yo, Yahvé.” ⁴⁶Estos son los mandamientos, estatutos y leyes que Yahvé estableció entre sí y los hijos de Israel, en el monte Sinaí, por medio de Moisés.

En esta perícopa, complemento de la precedente, que contiene las amenazas de Dios contra los prevaricadores de su Ley, es muy de notar la graduación creciente de los castigos que Dios mandará a su pueblo, según la medida de su persistencia en el pecado, hasta llegar a la cautividad en tierras extrañas. Aquí, al fin, entrarán en sí, **se arrepentirán y Dios tendrá misericordia de ellos**, volviéndolos a su tierra. Es lo que se anuncia muchas veces en los profetas⁵. Las promesas y los dones de Dios, dice San Pablo, son sin arrepentimiento⁶, porque el Señor, al prometer, lo hace, **no en atención a los méritos** de los agraciados, sino a lo que El es, a las entrañas de su misericordia⁷, y no se vuelve atrás de lo que una vez prometió. Y esto principalmente cuando se trata de las promesas mesiánicas. Por esto, concluye que no romperá su alianza con ellos, “porque yo, Yahvé, soy su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto para ser su Dios por siempre.”⁸ Esto es tan evidente para San Pablo, que, aun después de haber rechazado la masa israelita al Mesías, asegura que la reprobación de Israel no es definitiva, sino temporal, para dar lugar a la entrada de los gentiles en el reino de Dios y que después llegará la hora de Israel⁹.

Es interesante la mención de los *lugares excelsos* o *bamoth* (v.30), lugares de culto en los cerros, tantas veces recriminados por los profetas. Esta mención parece suponer que el hagiógrafo escribe en Canaán, donde se prodigaban estos lugares de culto. Lo mismo hay que decir de la mención de los cipos o estelas (*masseboth*) erigidas al aire libre en honor de dioses cananeos de tipo astral¹⁰. También el anuncio del exilio parece reflejar la preocupación de un autor posterior a Moisés que ha sido testigo de la gran catástrofe de Judá en 587 antes de Cristo. La tierra será desolada¹¹, y entonces, deshabitada, descansará en su reposo *sabático*, que antes se la había negado (v.34). Es lo que dice el autor de 2 Par 36:21: “para que se cumpliese la palabra de Yahvé pronunciada por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubo *reposado sus sábados*, descansando todo

el tiempo que estuvo devastada hasta que se cumplieron los setenta años.”¹² La frase es irónica y parece insinuar que, ya que los israelitas no la dejaron *descansar* durante los *sábados y jubileos* prescritos por la Ley, Dios se encargó de que se cumpliera la prescripción a costa de la despoblación total del país por sus prevaricaciones. Pero la prueba del exilio será el medio de hacerlos retornar a Yahvé su *corazón incircunciso* (v.41), es decir, rebelde y pagano en el fondo por no conformarse a los mandatos de su Dios. Entonces Yahvé se acordará de la alianza que ha hecho con sus antepasados y de la gloriosa liberación de Egipto (v.42.45)¹³. Los v.43-44 interrumpen el pensamiento y son probablemente una glosa que repite las ideas de v. 34-35.

El v.46 es la conclusión de todas las leyes de *santidad* (c. 17-26) o quizá de todas las ordenaciones del Levítico, que son presentadas como dadas en su totalidad *sobre el monte Sinái por intermedio de Moisés* (v.26).

1 Cf. Ex 23:20-33. — 2 Cf. Lev 26:26 y Ez 4:16; 5:16; 14:13; Lev 39 y Ez 4:17; 24:23; Lev 33 Y Ez 5:2; 12; 12:14; Lev 26:43 y Ez 5:6; 20:16; Lev 26:45 y Ez 5:8; 20:9; 14; 22; 41; 22:16; 28:25. — 3 Cf. Ex 20:4; Dt 5:8; Lev 19:4 — 4 Cf. *Summ. Theol.* 1-2 q.99 a.6. — 5 Cf. Ez 16:39s. — 6 Rom 11:29. — 7 Lc 1:78. — 8 Cf. Jer 31:31s; Ez 16:62. — 9 Rom 11:26. — 10 Cf. H. Vincent, o.c., p.146. — 11 Jer 18.16; 19:8; Ez 5:2-12. — 12 Cf. 2 Par 36:21; Jer 25:11; 12; 29:10. — 13 Cf. Os 11:9.

27. Los Votos y los Diezmos.

La Ley nos habla con frecuencia de los votos hechos a Dios, los cuales, una vez hechos, obligan a su cumplimiento. Si nos atenemos al dicho de Pro v 20:25: “Lazo es al hombre decir luego: *consagrado*, para andar pesquisando sobre el voto,” debemos pensar que los hebreos hacían votos con frecuencia y con poca reflexión sobre la carga que se echaban encima. De aquí venía que luego se arrepintiesen y quisieran rescatar el voto hecho. A esto responde el presente capítulo. Los votos podían recaer sobre personas, ganados, casas y campos, y el legislador estudia los diferentes casos completos.

Este capítulo, después de la conclusión solemne de 26:46, tiene todos los visos de ser una adición al conjunto legislativo levítico.

Rescate de los Votos Sobre Personas (1-8).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno hace voto a Yahvé, se estimarán para Yahvé las personas, como las estimas tú. ³Un hombre de veinte a sesenta años lo estimarás en cincuenta siclos de plata, según el peso del siclo del santuario. ⁴Una mujer la estimarás en treinta siclos. ⁵De los cinco a los veinte años” estimarás un mozo en veinte siclos, y una moza en diez. ⁶De un mes a cinco años, estimarás en cinco siclos un niño y en tres siclos una niña. ⁷De sesenta años para arriba, estimarás en quince siclos un hombre y en diez una mujer. ⁸Si el que hizo el voto es demasiado pobre para pagar el valor de tu estimación, será presentado al sacerdote, que fijará el precio según los recursos del hombre aquel.”

En Jue 11:31 vemos cómo Jefte hizo voto de sacrificar a Yahvé lo primero que le saliese al encuentro si volvía victorioso. Y fue su hija única la que ofreció en sacrificio a Yahvé, juzgando de Yahvé como de los dioses cananeos. La madre de Samuel, Ana, ofreció al hijo que de Yahvé había obtenido para servir en el santuario, y lo cumplió¹. He aquí dos ejemplos de votos que recaen sobre las personas, de las cuales el primero y el segundo podía ser rescatado, según las normas que nos da este capítulo del Levítico².

La finalidad de los votos es ganarse la benevolencia divina para evitar un mal o conseguir un bien. En hebreo parece que prevalece la idea de abstención de separarse de algo. Desde la época patriarcal encontramos ya votos formales a Dios³. En tiempos de Cristo son tan frecuentes, que se previene a los judíos contra la complicada y falsa casuística al respecto⁴.

El voto clásico *personal* es el de *nazareato*, por el que una persona quedaba como *consagrada* a Yahvé por la abstención de bebidas alcohólicas y de cortarse el cabello⁵. En la legislación que sigue se pretende asegurar al templo y al culto unos ingresos muy saneados y seguros.

Por el rescate de una persona en pleno vigor (de veinte a sesenta años) se impone un rescate de 50 siclos de plata según el patrón del siclo del santuario (v.3)⁶. Por una mujer de la misma edad, 30 siclos. Por los menores de veinte años y mayores de cinco, 20 siclos si es niño y 10 si es niña. Por un niño menor de cinco años, cinco siclos, y por una niña, tres (v.3-7). En todo caso, el sacerdote podría reducir estas cantidades por razones de pobreza del sujeto que hizo los votos (v.8).

Rescate de los Votos sobre Animales (9-13).

⁹Si el voto es de animales de los que se ofrecen a Yahvé, cuanto así se ofrece en don a Yahvé será cosa santa. ¹⁰No será mudado, no se pondrá uno malo en vez de uno bueno, ni uno bueno en vez de uno malo; si se permutare un animal por otro, ambos serán cosa santa. ¹¹Si es de animal impuro, de los que no pueden ofrecerse a Yahvé en sacrificio, se le presentará al sacerdote, ¹²que lo estimará según sea de bueno o de malo, y se estará a la estimación del sacerdote. ¹³Si se le quiere rescatar, se añadirá un quinto a su valor.

En los ganados distingue el legislador los animales puros, que pueden ser sacrificados, como una oveja, un buey, y los impuros, que están excluidos del sacrificio, como el asno y el camello. Los primeros debían ser sacrificados, y los segundos, rescatados según la estimación del sacerdote. No se autoriza cambio en la víctima pura ofrecida, pues son cosa *santa*. Ni siquiera se puede sustituir por otra mejor por esta razón, pues al ser cosa *santa* está excluida del uso profano y pertenece al santuario⁷. Si el animal es impuro y no puede ser sacrificado, será presentado al sacerdote para que lo evalúe y lo venda para provecho del templo. Para rescatarle, el donante tenía que pagar un quinto más de su valor, con lo que se pretende no facilitar el rescate...

Rescate de Una Casa (14-15).

¹⁴Si uno santifica a su casa, consagrándola a Yahvé, el sacerdote hará la estimación de ella, según que sea de buena o de mala, y se estará a la estimación del sacerdote.

¹⁵Si se la quisiere rescatar, se añadirá un quinto al precio de tu estimación y será suya.

El rescate de una casa consagrada a Yahvé dependerá de la estimación pecuniaria del sacerdote, sobre la que se añadirá un quinto de su valor.

Rescate de Campos (16-24).

¹⁶Si uno santifica parte de la tierra de su propiedad, tu estimación será conforme a su sembradura, a razón de cincuenta siclos por cada “jómer” de cebada de sembradura. ¹⁷Si la santifica antes del año de jubileo, habrá de atenerse a tu estimación;

¹⁸pero, si es después del jubileo cuando santifica su campo, el sacerdote lo estimará según el número de años que quedan para el jubileo, haciendo la rebaja de tu estimación. ¹⁹Si el que santificó el campo quiere rescatarlo, añadirá un quinto al precio de tu estimación, y el campo quedará suyo. ²⁰Si no lo rescata o lo vende a uno de otra familia, el campo no podrá ser rescatado más; ²¹y cuando al jubileo quede libre, será consagrado a Yahvé, como campo de voto, y pasará a ser propiedad del sacerdote. ²²Si uno consagra a Yahvé un campo comprado por él, que no es parte de su heredad, ²³el sacerdote calculará el valor según tu estimación y los años que faltan para el jubileo, y el hombre pagará aquel mismo día lo fijado, como cosa consagrada a Yahvé. ²⁴El año del jubileo, el campo volverá a quien lo había vendido y de cuya heredad era parte. ²⁵Toda estimación se hará según el ciclo del santuario, que es de veinte “guerras.”

El legislador distingue entre bienes recibidos en heredad en patrimonio familiar y bienes adquiridos por compra. En el primer caso, según la ley del año jubilar, la estimación de rescate será conforme al número de años que quedan para el jubileo; es decir, el santuario sólo tiene derecho al fruto del campo hasta el año del jubileo. Su valor, pues, dependía según el número de años que quedaban para el jubileo, y debía hacerse a base de 50 siclos de plata el *jómer*, medida de áridos que equivalía a unos 390 kilos⁸. Si el propietario quiere disponer del campo antes del jubileo, debe pagar sobre la estimación del sacerdote un quinto de más (v.19). Si no lo rescataba y lo vendía, entonces no tenía derecho a recuperarlo el año del jubileo, pues quedaba en propiedad del santuario. Si el campo consagrado a Yahvé no proviene de herencia, sino por compra, entonces el sacerdote lo valora conforme a los años que quedan para el jubileo, y el dueño lo pagará inmediatamente. En el año jubilar, el campo volverá a su primitivo propietario (v.24). La evaluación debe hacerse por el patrón del ciclo del santuario, que equivalía a 20 *gueras* (v.25)⁹.

Rescate de Primogénitos (26-27).

²⁶Nadie, sin embargo, podrá consagrar el primogénito de su ganado, que, como primogénito, pertenece a Yahvé; buey u oveja, de Yahvé es. ²⁷Si se tratare de animal impuro, será redimido conforme a tu estimación, añadiendo sobre ella un quinto, y si no lo redimieres, será vendido conforme a tu estimación.

Los primogénitos de los animales puros no podían ser consagrados a Yahvé por voto, porque le pertenecían ya de derecho¹⁰. Los animales impuros, que, por tanto, no pueden ser sacrificados a Yahvé, serán rescatados según la estimación del sacerdote aumentada en un quinto de su valor. Si no es rescatado, será vendido en beneficio del santuario. Según la legislación del Éxodo, los animales impuros no podían ser consagrados a Yahvé por un voto, y el primogénito del asno era rescatado por un cordero; de lo contrario, se le desnucaba¹¹.

Consagración por Anatema (28-29).

²⁸Nada de aquello que se consagre a Yahvé con anatema, sea hombre o animal o campo de su propiedad, podrá ser vendido ni rescatado; cuanto se consagra a Yahvé con anatema es cosa santísima. ²⁹Nada consagrado con anatema podrá ser rescatado; habrá de ser muerto.

Primitivamente, *jerem* (los LXX: ἀνάθημα) designa las cosas que han de ser exterminadas, hom-

bres, animales o cosas, en honor de Yahvé, de forma que no quedaran como botín de los guerreros¹². Después adquirió categoría de *voto* o consagración de una cosa a Yahvé de modo especial. Es cosa *santísima* y no pueden aprovecharse, de ella los hombres. Debía destruirse en obsequio a Yahvé.

Los Diezmos (30-34).

³⁰Todo diezmo de la tierra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árboles, es de Yahvé, es cosa consagrada a Yahvé. ³¹Si alguno quisiere rescatar parte de su diezmo, habrá de añadir el quinto. ³²Los diezmos del ganado mayor o menor, de todo cuanto pasa bajo el cayado, son de Yahvé, ³³No se mirará si es bueno o si es malo, ni se trocará; y si se trocare, el animal y su trueque serán ambos cosa santa, y no podrán ser rescatados. ³⁴Estos son los mandamientos que dio Yahvé a Moisés para los hijos de Israel en el monte Siná.

El legislador distingue los diezmos de la tierra sobre cereales y frutos y los de los ganados. Los primeros pueden ser rescatados por su valor más un quinto de su valor. Los del ganado (bueyes, ovejas o cabras) no pueden ser rescatados. La elección de los animales consagrados a Yahvé no quedará a elección del propietario para que no ofrezca lo peor. Así, éste debe ofrecer el diezmo de todo animal que pasa “bajo su cayado.” La expresión parece aludir a la costumbre — registrada en la *Mishna* — e que el propietario haga pasar bajo su cayado el rebaño al salir del redil, señalando el *diezmo* de cada uno según salgan y por el orden en que salgan¹³. Una vez señalado el animal consagrado a Yahvé, no podía ser cambiado; y si le cambiaba, ambos animales, el cambiado y el que le reemplazaba, se convertían en cosa *santa*, sin que pudieran rescatarse.

En el *código de la alianza* no se habla de *diezmos*, aunque sí de *primicias* de los frutos y de los primogénitos¹⁴. En Núm 18:20-32 se habla de los *diezmos* que han de ser dados a los levitas en compensación por no haber tenido parte en la distribución de la tierra. Y los levitas, de esos diezmos, deben dar la décima parte a los hijos de Aarón. Según el Deuteronomio, el diezmo de trigo, del vino y del aceite debía ser consumido en un banquete al que debían tener acceso los levitas. Si el santuario está lejano, podrán venderlo y con su precio organizar un festín en el lugar escogido por Yahvé, al que debían ser convidados los levitas. Y cada tres años los diezmos de todos los productos del año, en vez de ser entregados en el santuario central, debían ser reservados al levita, al extranjero y al huérfano y a la viuda que residieran donde moraba el propietario¹⁵.

“Así, según el Levítico, el diezmo es un impuesto en favor del templo; según los Números, un impuesto en favor de los levitas...; según el Deuteronomio, un banquete gozoso ante Yahvé en el que el diezmo en especie es consumido, y cada tres años, un don a los necesitados. A una tal diversidad de concepción no debía corresponder sino una diversidad de leyes, que marcan las etapas de la evolución en la práctica del diezmo.”¹⁶ La ofrenda de diezmos aparece ya en la época patriarcal¹⁷ y en la época de la monarquía¹⁸. En tiempos de Esdras se habla sólo de los diezmos de cereales y frutos¹⁹. Con todo, la ley de los diezmos era muy dura, y podemos suponer que fue muy poco respetada, dadas las condiciones de pobreza en que se desarrollaba la vida de los israelitas en la paupérrima tierra de Canaán.

1 1 Sam c.1-2. — 2 Cf. 2 Re 12:5. — 3 Cf. Gén 28:20-22; 31:13. — 4 Cf. Mc 7:11-13 — 5 Véase com. a Núm 6. — 6 El siclo equivalía a “unos 13 gramos de plata. Cf. A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*: RB (1932) p. 50-76. — 7 Cf. Mal 1:14. — 8 Equivalía al *kor*, medida de líquidos. Etimológicamente, el nombre de *jómer* alude a la carga de un asno (*jamor*). Cf. A. Barrois, a.c. (1931) 212. — 9 La *guerah era*. la medida mínima, equivalente a un granito. Los LXX traducen por griego(***) — 10 Cf. Ex 13:12-16; 34:19. — 11 Cf. Ex 13:13. — 12 Cf. Dt 20:16-18; 1 Sam 15:7-9. — 13 Tr. *Bekhoroth* IX 7. — 14 Cf. Ex 22:28; 29; 23:19; 34:28. — 15 Cf. Dt

Números.

Introducción.

El cuarto libro del Pentateuco lleva entre los hebreos el título de *wayedabber* (“y dijo”), que son las palabras con que empieza el TM¹. Sin embargo, en las modernas Biblias hebraicas se le llama *Benidbar* (“en el desierto”), que es la quinta palabra hebrea del TM. Los LXX le pusieron un nombre alusivo al censo con que comienza el libro, traducido por la Vg *Numeri*, y así pasó a las lenguas modernas.

Contenido y División.

El título *Números* no da idea del contenido del libro, ya que el empadronamiento de las tribus sólo comprende algunos capítulos. Por eso es más significativo el título de las Biblias hebraicas actuales: “En el desierto,” ya que relata las incidencias de la azarosa marcha desde el Sinaí a Cades y después desde esta localidad (donde permanecieron los israelitas treinta y ocho años) hasta las estepas de Moab, frente a la tierra prometida. El libro es una miscelánea en la que se intercalan hechos históricos y leyes, no siendo fácil establecer una división lógica y clara. Podemos establecer una división atendiendo a los distintos escenarios geográficos: *a*) en el Sinaí (1:1-10:10); *b*) en el desierto de Cadesbarne (10:11-22:1); *c*) en las estepas de Moab, frente al Jordán (22:2-36:13). La duración de estas diversas etapas es muy desigual: diecinueve días en la primera, treinta y ocho años en la segunda y cinco meses para la tercera.

En la primera parte se acaba la organización del pueblo y del tabernáculo, según el plan comenzado en Éxodo. Al censo de las doce tribus, que nos da la cifra de 603.550 hombres de guerra, sigue el de los levitas destinados al servicio del santuario, 22.000 varones, contados desde un mes para arriba. El segundo empadronamiento, referido en el c.26, nos da la misma cifra. El pueblo es concebido como un ejército ordenado que se mueve con sus enseñas y jefes. La segunda sección comprende la fatigosa marcha hacia Cades, al sur de Bersabé. Los israelitas habían tomado esta dirección con ánimo de penetrar por el sur de Canaán, pero la cobardía les hizo desistir, y Dios los castigó a permanecer toda una generación en las estepas de Cades, donde no faltan algunos oasis. Después de treinta y ocho años de estancia se dirigieron hacia Edom; pero, al negárseles el paso, tuvieron que bajar hasta el golfo de Elán (Akaba) y subir por la frontera oriental de Edom y Moab hasta internarse frente al Jordán en las cercanías de Jericó. En la última parte se narran las victorias sobre los amorreos y los vaticinios de Balaam, la distribución de la Jordania septentrional entre Rubén, Gad y parte de Manasés.

En cada sección hay un grupo legislativo que interrumpe el hilo de la narración histórica. En general son leyes que apenas dicen relación con el contexto histórico, y son como suplementos a otras dadas anteriormente², aunque hay algunas nuevas³.

Composición del Libro.

Aunque el libro tiene cierta unidad por el marco geográfico en que se encuadran los hechos y las leyes, sin embargo no existe unidad literaria. No hay ligazón entre los hechos y las partes legislativas, y los mismos hechos aparecen sin contornos cronológicos precisos, siendo a veces difícil señalar la prioridad entre ellos. Por todo esto, nos encontramos con el hecho de la complejidad de documentos utilizados por el último redactor. Encontramos relatos duplicados paralelos. También las secciones legislativas aparecen algunas veces duplicadas⁴. Supuesta esta composición, encontramos en Números tradiciones diversas que arrancan de la época del desierto y otras más recientes que llegarían a los tiempos de Esdras. Como en los otros libros, debemos admitir un núcleo primitivo histórico-legislativo de la época mosaica y un desarrollo posterior en los tiempos de la monarquía y aun después del exilio.

Historicidad de los Relatos.

Prescindiendo de las *idealizaciones* sobre el número de los israelitas, su organización y sobre otros hechos en conjunto, podemos decir que los hechos revelan la época del desierto y la geografía de la estepa. Las alusiones al hecho de que Moisés registró por escrito los lugares donde acampaban los israelitas nos dan una pista para entender cómo se han podido conservar los recuerdos de la vida del desierto⁵. Las incidencias del desierto, las impacencias del pueblo, su nostalgia de los manjares característicos de Egipto⁶, encajan bien en la época mosaica. La lucha de Moisés contra las ingratitudes e inconstancia del pueblo es perfectamente verosímil en su cargo de jefe responsable de la marcha por el desierto, prometiéndoles una tierra feraz que no acababan de alcanzar. La prolongación de la estancia fue una gran prueba para la fe de Moisés y para su fortaleza excepcional. Moisés lo era todo: “un rey, un legislador, un sacerdote y un profeta,”⁷ y este carácter particular del gobierno de Moisés queda patente en relatos de Números⁸. Con su fuerte personalidad logró dominar a unas tribus recalcitrantes compuestas por gentes de “dura cerviz.”

Doctrina Religiosa.

a) *Monoteísmo*. Yahvé es el Señor que guía a Israel y vence a los enemigos. La victoria sobre los reyes amorreos es una prueba de la protección divina sobre su pueblo. Los oráculos de Balaam son una prueba del poder de Yahvé sobre los mismos gentiles, que terminan por reconocer su gloria. Israel es su hijo, y Yahvé le guía en su marcha hacia la tierra prometida⁹. Su *santidad* debe ser respetada; por eso el campamento de los israelitas debe ser convenientemente reparado, de forma que junto al tabernáculo estén sólo los levitas y sacerdotes. Las leyes de pureza deben ser cuidadosamente guardadas por el pueblo para entrar en relaciones con la divinidad.

b) *Culto*. Se da gran importancia a las regulaciones cultuales, para garantizar la *santidad* exigida al pueblo antes de acercarse a su Dios. Se destacan los privilegios de la clase sacerdotal (rebelión y castigo de Coré, Datan y Abirón). Se menciona al sumo sacerdote¹⁰, se indican los derechos de los sacerdotes y de los levitas¹¹, que son sus auxiliares. Se enumeran los sacrificios diversos, y entre ellos el *cotidiano* o *perpetuo*, que no es mencionado en el Levítico¹². Es propio de Números la fiesta de la *Neomenia* o “luna nueva.”¹³ Es un eco de la vida nómada del desierto, aunque no aparece en legislaciones anteriores. Es propia de este libro la oblación de harina y aceite en los sacrificios¹⁴, como se hacía en Babilonia¹⁵. Como hemos indicado, la legislación mosaica no es una creación totalmente original, sino que en muchos casos es una *adaptación* de

ritos ancestrales de las tribus, conforme a la ley de la *condescendencia* de Dios con su pueblo para llevarle poco a poco a través de ritos externos, algunos comunes con las religiones paganas, a una forma superior de culto¹⁶.

1 Cf. San Jerónimo, *Praef. in libros Sam. et Mal.*: PL 28,552. — 2 Cf. Núm 5:5-8 y Lev 6:1-7; Núm 9:6-14 y Ex 12; Núm 15,1-15 y Lev c. 1-5. — 3 Núm 6:1-21. — 4 Las fiestas (Núm c.28-29 y Ex 23,14-29; Lev 13; Dt 16); oblaciones (Núm 15,1-16; c.18-19 y Lev c. 1-7,22; 17-30); funciones de los levitas (Núm c.3-4 y 18); sacrificios (Núm 15, 22-31 y Lev 4:13-35); ciudades de refugio (Núm 35,9-34 y Dt 19:1-13). — 5 Cf 33:1-2. — 6 11.S. — 7 Filón, *De vita Mosis* III 23. — 8 Núm 12:1-15; 16:12-15. — 9 Núm 10:33; 10:35; 21:14. — 10 Núm 35:25-28; 32. — 11 Núm 3:10; 4:11-16; 18:5-7; 5:5-10; 6:19-20; 15:20-21; 18:8-19. — 12 Pero aparece en Ex 29:38-42. — 13 Núm 28:11-15. — 14 Num 15:1-16; 0:28-29. En Lev 2 Se Habla De Estas Oblaciones, Pero Separadas De Los Sacrificios. — 15 Cf. F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1903) p.XVIII-XIX.243.253. — 16 Sobre la *condescendencia* o *synkatabasis* de Dios en el A.T., véase H. Pinard De La Boullaye, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi, d'après les Pères et l'Église*: "Rech. de Se. Reí." (1919) p.199-200. En los Santos Padres: San Justino, *Dialog.* n.º8.23: PG 6, 516.520-521.525; San Ireneo, *Cont. haer.* IV 14,3: PG 7,1011; Tertuliano, *Ad. More*, II 18: PL 2,306; Orígenes, *In Num. hom.* 17 n.1: PG 12,703; San Jerónimo, *In Ez.* VI 20: PL 25,194; *Epist.* 73,3: PL 22,678; Tomás de Aquino, 1-2 q.102 3.3.

1. El Censo de las Tribus.

Los c.1-10 relatan los hechos habidos en el Sinaí poco antes de su partida hacia Cades. En ellos se especifican determinadas ordenanzas y censos de las diversas tribus. Estos capítulos pertenecen al texto, que nos presenta a Dios habitando en medio de su pueblo, bajo el símbolo de la nube — gloria de Yahvé — que el día de la inauguración del tabernáculo descendió sobre éste y tomó posesión de él. Yahvé es el Líder Supremo de su pueblo, y aquí ordena a Moisés que, con Aarón y doce personas más, haga el alistamiento de todo el pueblo. Serán los reclutados de veinte años para arriba, todos los que sean capaces de llevar las armas. La organización militar está calcada en la organización social del pueblo, por tribus y por familias. Los jefes de cada tribu serán los generales de las fuerzas de su tribu, y todas juntas constituirán un formidable cuerpo de ejército; los jefes de cada familia serán los encargados de dirigir las fuerzas de cada clan familiar. Todos bajo sus propias enseñas. Son, en suma, doce cuerpos de ejército, cuya cifra total se eleva a 603.550 hombres, un ejército como no lo imaginó el propio faraón ni ningún monarca de Nínive o Babilonia, pero que corresponde bien al poder del "Yahvé de los ejércitos," cuya gloria se propone ensalzar el autor sagrado. Ya verá el lector el carácter artificial de estos censos, que han de interpretarse teniendo en cuenta el género literario hiperbólico, tan querido de los orientales. El autor "idealiza" las situaciones, y presenta al pueblo israelita en sus comienzos como nación organizado militarmente como lo podrían tener los asirios, babilonios o egipcios. Como el templo de Jerusalén es para los autores sagrados el mayor y más rico de la tierra, así el ejército de Israel en los tiempos gloriosos del Éxodo es digno de medirse con las primeras potencias militares de la época. Era digno del "Dios de los ejércitos," que había sacado portentosamente a Israel de Egipto.

Orden de Confeccionar el Censo de las Tribus (1-4).

¹El día primero del segundo mes del año segundo después de la salida de Egipto, habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí, en el tabernáculo de la reunión, diciendo: ²"Haz un censo general de toda la asamblea de los hijos de Israel, por familias y por linajes, describiendo por cabezas los nombres de todos los varones ³de veinte años para arriba, de todos los aptos para el servicio de las armas de Israel. Tú y Aarón haréis el censo, según sus escuadras. ⁴Tendréis con vosotros para asistirlos un hombre por cada tribu, jefe de linaje."

La orden tiene lugar un mes exacto después de la construcción del tabernáculo¹. En este mes tuvo lugar la promulgación de las leyes levíticas y el censo. Habían pasado trece meses desde la salida de Egipto y once desde la llegada de los israelitas al Sinaí². Ordena Dios hacer el censo de toda la comunidad israelita según sus tribus y familias o clanes. Sólo se habían de computar los hombres capaces de llevar armas, es decir, de veinte años para arriba³. Se trata de organizar un cuerpo de defensa para cuando tengan que vérselas con otros pueblos en su caminar, y adiestrarlos para cuando tengan que abordar el ataque de los cananeos. El armamento debía de ser bien rudimentario, como lo era aún en tiempo de los jueces: hondas, hachas, bastones, quijadas de animales⁴, y raramente armas metálicas, ya que el hierro era todavía desconocido, y las armas de bronce no estaban al alcance de cualquiera. Aarón debe asistir a Moisés en la organización del censo, aunque los de su tribu (levitas) estarán exentos de tomar armas, pues estaban destinados al servicio del tabernáculo. Para facilitar el censo se nombran unos jefes o intendentes que las han de representar.

Los Jefes de las Diversas Tribus (5-16).

⁵He aquí los nombres de los que os han de asistir: De Rubén, Elisur, hijo de Sedeur. ⁶De Simeón, Selamiel, hijo de Zurisadai. ⁷De Judá, Nasón, hijo de Aminadab. ⁸De Isacar, Natanael, hijo de Suar. ⁹De Zabulón, Eliab, hijo de Jelón. ¹⁰De los hijos de José: De Efraím, Elisama, hijo de Amiud. De Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur. ¹¹De Benjamín, Abidán, hijo de Gedeón. ¹²De Dan, Ajiezer, hijo de Amisadai. ¹³De Aser, Feguiel, hijo de Ocrán. ¹⁴De Gad, Eliasab, hijo de Deuel. ¹⁵De Neftalí, Ajira, hijo de Enán. ¹⁶Estos serán los nombrados de la comunidad: sus príncipes de sus tribus, jefes de los millares de Israel.”

Las doce tribus son nombradas según el orden habitual: primero los hijos de Lía, después los de Raquel y, finalmente, los de las esclavas de Jacob⁵. De los nombres, algunos los encontramos en otros libros del Antiguo Testamento anteriores al exilio, mientras que algunos, como Natanael y Gamaliel, son frecuentes en la literatura rabínica⁶. Los representantes de estas tribus son llamados “jefes de millares” en sentido amplio de agrupación grande, sin que *millares* haya de tomarse al pie de la letra⁷.

El Censo de las Tribus (17-46).

¹⁷Moisés y Aarón tomaron a estos varones designados por sus nombres, ¹⁸y convocaron la asamblea toda para el día primero del segundo mes, y se hizo el censo por familias y linajes, registrándose por cabezas los nombres de los de veinte años para arriba. ¹⁹Como se lo había mandado Yahvé a Moisés, así se hizo el censo en el desierto del Sinaí. ²⁰Hijos de Rubén, primogénito de Israel, sus descendientes por familias y linajes, contando por cabezas los nombres de todos los varones de veinte años para arriba, todos los hombres aptos para servirse de las armas; ²¹fueron contados de la tribu de Rubén cuarenta y seis mil quinientos. ²²Hijos de Simeón, sus descendientes por familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba, todos los hombres aptos para servirse de las armas, ²³fueron contados de la tribu de Simeón cincuenta y nueve mil trescientos. ²⁴Hijos de Gad, sus descendientes por familias y linajes, contando los nombres de todos los de veinte años para arriba aptos para servirse de las armas, ²⁵fueron contados de la tribu de

Gad cuarenta y cinco mil seiscientos cincuenta.²⁶ Hijos de Judá, sus descendientes por familias y linajes, contando los nombres de todos los de veinte años para arriba aptos para servirse de las armas;²⁷ fueron contados de la tribu de Judá setenta y cuatro mil seiscientos.²⁸ Hijos de Isacar, sus descendientes por familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para servirse de las armas,²⁹ fueron contados de la tribu de Isacar cincuenta y cuatro mil cuatrocientos.³⁰ Hijos de Zabulón, sus descendientes por familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para servirse de las armas,³¹ fueron contados de la tribu de Zabulón cincuenta y siete mil cuatrocientos.³² Hijos de José: de los hijos de Efraím, por sus familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,³³ fueron contados de la tribu de Efraím cuarenta mil quinientos”³⁴ Hijos de Manasés, por sus familias y linajes, contando los nombres de todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,³⁵ se contaron de la tribu de Manasés treinta y dos mil doscientos.³⁶ Hijos de Benjamín, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,³⁷ se contaron de la tribu de Benjamín treinta y cinco mil cuatrocientos.³⁸ Hijos de Dan, por familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,³⁹ se contaron de la tribu de Dan sesenta y dos mil setecientos.⁴⁰ Hijos de Aser, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,⁴¹ se contaron de la tribu de Aser cuarenta y un mil quinientos.⁴² Hijos de Neftalí, por sus familias y linajes, contando todos los varones de veinte años para arriba aptos para las armas,⁴³ se contaron de la tribu de Neftalí cincuenta y tres mil cuatrocientos.⁴⁴ Estos fueron todos los contados de los hijos de Israel por sus linajes, los que contaron Moisés y Aarón con los doce príncipes de Israel, uno por cada tribu;⁴⁵ siendo todos los contados de los hijos de Israel, según sus linajes, de veinte años para arriba aptos para hacer la guerra en Israel,⁴⁶ seiscientos tres mil quinientos cincuenta.

Dios había prometido que multiplicaría la descendencia de Abraham como las estrellas del cielo y las arenas del mar⁸. El autor sagrado quiere poner aquí de relieve el cumplimiento de esta promesa. Las cifras están sistemáticamente desorbitadas, conforme al género literario hiperbólico, idealizando el pasado según tradiciones de épica popular.

El censo coincide con el de Ex 30:11 y 37:25. Las cifras de Núm 26:62 son algo diferentes. Según 12:40, los israelitas varones adultos que salieron de Egipto fueron 600.000, sin contar gentes no israelitas que se les unieron⁹. Aquí se habla de 603.550 hombres israelitas aptos para las armas, y se excluyen los levitas. En Núm 26:51 se habla de 601.730 varones. Suponiendo estas cifras, bien puede calcularse una población para la comunidad israelita de 2.500.000 personas, lo que es una cifra desorbitada, pues esta cifra probablemente no fue alcanzada en toda la historia de Israel. No es concebible la movilización de esta masa de gente. En el país de Gosén se dedicaban al pastoreo, lo que supone enrarecimiento de población para encontrar los suficientes pastos para los rebaños. Por otra parte, ¿cómo subsistir esta multitud en las estepas del Sinaí? El maná resolvió milagrosamente algunas veces la situación, pero no consta que fuera un milagro permanente; lo mismo para proveerse de agua se habría requerido un milagro in-interrumpido durante los cuarenta años de vida en la estepa. Por otra parte, ¿cómo una tal masa de gente (más de dos millones) se habría movilizado para salir de Egipto y atravesar el mar Rojo en una no-

che?¹⁰ ¿Es concebible que los israelitas, de ser tan numerosos, hayan retrocedido ante una escaramuza de los cananeos? En el canto de Débora se habla de 40.000 guerreros israelitas de las tribus de Benjamín, Efraím, Manasés, Neftalí, Zabulón e Isacar¹¹. En Jue 18:17 se habla de 600 guerreros de la tribu de Dan. Todas estas cifras más modestas se contraponen a las sistemáticamente exageradas de Núm 1,46. El P. Hummelauer cree que las cifras están multiplicadas por *cien* en un afán de los copistas de engrandecer el pasado israelita y presentarlo en parangón con la historia de los grandes imperios mesopotámicos y egipcios¹². Así, los 603.550 quedarán reducidos a 6.355 varones aptos para la guerra. El P. Lagrange, suponiendo que las cifras de Núm 1.46 no corresponden a la realidad, concluye que la exageración no es debida al copista (coinciden todas las versiones antiguas en las cifras), sino al redactor inspirado mismo, que idealiza la historia israelita (género midrásico) con propósitos patrióticos y religiosos¹³.

Estatuto de los Levitas (47-54).

⁴⁷Los levitas no fueron contados entre éstos según la tribu, ⁴⁸porque había hablado Yahvé a Moisés, diciendo: ⁴⁹“Sólo dejarás de contar la tribu de Leví; no los contarás entre los hijos de Israel, ⁵⁰sino que pondrás a los levitas en el tabernáculo del testimonio, sobre todos sus utensilios y sobre todo cuanto le pertenece. Ellos llevarán el tabernáculo y todos sus utensilios, y servirán en él, y sentarán sus tiendas en derredor del tabernáculo. ⁵¹Y cuando el tabernáculo hubiera de trasladarse, los levitas lo desarmarán; y cuando hubiera de pararse, ellos lo armarán, y el extraño que se acercare morirá. ⁵²Los hijos de Israel sentarán sus tiendas cada uno en su cuartel, bajo la propia enseña, por orden de escuadras; ⁵³pero los levitas sentarán las suyas alrededor del tabernáculo del testimonio, para que la congregación de los hijos de Israel no incurra en ira; los levitas tendrán la guarda del tabernáculo del testimonio.” ⁵⁴Hicieron los hijos de Israel cuanto mandó Yahvé a Moisés; así lo hicieron.

Los levitas deben ser eximidos de las armas, porque están destinados a otras funciones en relación directa con el santuario. Son los encargados de mirar por los utensilios sagrados y de trasladarlos en los desplazamientos. Debían acampar junto al tabernáculo, evitando todo contacto profano. Ellos mismos no podían tocar las cosas del altar. Nadie que sea extraño a la tribu de Leví podrá dedicarse a las funciones de los levitas bajo pena de muerte (v.51). En los capítulos siguientes se concretarán las funciones de los levitas en orden al tabernáculo.

1 Ex 40:17. — 2 Ex 19:1. — 3 Se excluían los incircuncisos: cf. Ex 12:48. — 4 Cf. Jue 3:13; 15:15; 16; 1 Sam 18:40; 2 Sam 23:8.21. — 5 Cf. Gén 29:12-20; 24; 35:23-26; 46:8-23; Ex 1:2-4. — 6 De esto se ha querido deducir que la lista es artificial y que trae nombres desconocidos antes del exilio. Naasón y Abinadab son mencionados en Ex 6:23; Rut 4:20; Mt 1:4; Lc 3:33. Natanael encuentra su paralelo en el asiro-babilónico Na-tan-ilani. Elisama: 1 Par 7:26; 2 Sam 5:16; 36:12. Abidán: Jue 6:11. Ayeser: 1 Par 12:3. Del hecho de que muchos de estos nombres no figuren en el A.T. antes del exilio no se sigue que no puedan ser auténticos. — 7 *Elef* significa *mil* y después agrupamiento numeroso de familias: Jue 6:15; 1 Sam 10:19; Miq 5:1. — 8 Gén 22:17; 32:12. — 9 Ex 12:38. — 10 Ex 14:21-29. — 11 Jue 5:8. — 12 *Cursus Scripturae Sacrae*, ad locum. — 13 Véase RB (1899) 611-612; Heinisch, *Das Buch Génesis* (Bonn 1930) 1055; J. Touzard, *Moïse et Josué*: Dafc II 792.

2. Orden del Campamento.

Un ejército en orden es siempre un bello espectáculo. Los soldados distribuidos con sus enseñas y jefes en un campamento dan impresión de disciplina y de poder. Es lo que aquí el autor sagrado nos quiere demostrar al presentar a los israelitas disciplinados y distribuidos militarmente con

sus mandos y enseñas, como convenía al ejército del “Dios de los ejércitos.” El centro del campamento israelita lo ocupa el tabernáculo de Yahvé, que es la tienda del General en Jefe y en torno a él acampan los 8.580 levitas, de los treinta a los cincuenta años, encargados del servicio y transporte del tabernáculo, constituyendo como la guardia pretoriana de Yahvé. Luego vienen las otras fuerzas ordenadas: al oriente, Judá, Isacar y Zabulón (186.400 hombres); al mediodía, Rubén, Simeón y Gad (151.450 hombres), bajo sus propias enseñas; al occidente, Efraím, Manasés y Benjamín (108.100 hombres); finalmente, al norte acamparán Dan, Aser y Neftalí (157.600).

Esta distribución artificial obedece a la idea religiosa de presentar a Yahvé como centro de su pueblo. Los levitas son la zona aislante para evitar todo contacto profano. Se ha querido ver en este esquema la proyección en el pasado de un ideal religioso de época postexílica. Sin embargo, tenemos el esquema de la distribución del campamento de Ramsés II (el faraón del Éxodo: s.XIII a.C.) en su guerra contra los hititas, y es similar: en el centro del rectángulo está la tienda del generalísimo, y quizá el santuario religioso del ejército¹. Así, la descripción del campamento israelita está calcada en la distribución militar de los campamentos egipcios. Los campamentos asirios eran redondos o elípticos².

¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²“Que acampen los hijos de Israel cada uno junto a su enseña, bajo las banderas de sus linajes, frente al tabernáculo de reunión y en torno a él. ³Delante, al oriente, acampará Judá con su enseña y escuadras. De los hijos de Judá es jefe Naasón, hijo de Ami-nadab; ⁴su cuerpo de ejército, según el censo, es de setenta y cuatro mil seiscientos hombres. ⁵A sus lados acampará la tribu de Isacar; el jefe de los hijos de Isacar es Natanael, hijo de Suar, ⁶y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta y cuatro mil cuatrocientos hombres. ⁷Después la tribu de Zabulón; el jefe de los de Zabulón es Eliab, hijo de Jelón, ⁸y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta y siete mil cuatrocientos hombres. ⁹El total para el campo de Judá es, según el censo, de ciento ochenta y seis mil cuatrocientos nombres por sus escuadras. Serán los primeros que se pongan en marcha. ¹⁰Al mediodía, la enseña del campamento de Rubén, con sus escuadras. El jefe de los hijos de Rubén es Elisur, hijo de Sedeur, ¹¹y su cuerpo de ejército, según el censo, es de cuarenta y seis mil quinientos hombres. ¹²A sus lados acampará la tribu de Simeón; el jefe de los hijos de Simeón es Salamiel, hijo de Zurisagún, ¹³y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta y nueve mil trescientos hombres. ¹⁴Después la tribu de Gad; el jefe de los hijos de Gad es Aliasab, hijo de Deuel, ¹⁵y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cuarenta y cinco mil seiscientos cincuenta hombres. ¹⁶El total del campo de Rubén es, según el censo, de ciento cincuenta y un mil cuatrocientos cincuenta hombres. Se pondrán en marcha los segundos. ¹⁷Después avanzará el tabernáculo de la reunión, yendo el campo de los levitas en medio de los otros. Seguirán en la marcha el orden de su campamento, cada uno según su puesto y su enseña. ¹⁸Al occidente, la enseña de Efraím; el jefe de los hijos de Efraím es Elisama, hijo de Amiud, ¹⁹y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cuarenta mil quinientos hombres. ²⁰A sus lados acampará la tribu de Manasés; el jefe de la tribu de Manasés es Gamaliel, hijo de Pedasur, ²¹y su cuerpo de ejército es, según el censo, de treinta y dos mil doscientos hombres. ²²La tribu de Benjamín; el jefe de los hijos de Benjamín es Abidán, hijo de Gedeón, ²³y su cuerpo de ejército es, según el censo, de treinta y cinco mil cuatrocientos hombres. ²⁴El total del campo de Efraím es, según el censo, de ciento ocho mil cien hombres; se pondrán en marcha los terceros.

²⁵Al norte, la enseña del campo es Dan, con sus tropas. El jefe de los hijos de Dan es Ajiezer, hijo de Amisadai, ²⁶y su cuerpo de ejército es, según el censo, de sesenta y dos mil setecientos hombres. ²⁷A sus lados acampará la tribu de Aser; el jefe de los hijos de Aser es Feguiel, hijo de Ocrán, ²⁸y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cuarenta y un mil quinientos hombres. ²⁹La tribu de Neftalí; el jefe de los hijos de Neftalí es Ajira, hijo de Enán, ³⁰y su cuerpo de ejército es, según el censo, de cincuenta y tres mil cuatrocientos hombres. ³¹El total del campamento de Dan es, según el censo, de ciento cincuenta y siete mil seiscientos hombres. Se pondrán en marcha los últimos, según sus enseñas. ³²Estos fueron los hijos de Israel inscritos en el censo, según sus linajes. El total de todos los hombres inscritos, repartidos en varios campos, según sus cuerpos de ejército, fue de seiscientos tres mil quinientos cincuenta hombres. ³³Los levitas no fueron comprendidos en el censo con los hijos de Israel, según la orden que Yahvé había dado a Moisés. ³⁴Los hijos de Israel hicieron todo lo que a Moisés había mandado Yahvé. Así acamparon, según sus enseñas, y así se ponían en marcha cada uno según sus familias y su linaje.

El autor sagrado no dice nada de los problemas planteados por este despliegue ideal del pueblo israelita como gran ejército. Al levantar el campamento deben guardar el orden descrito, ocupando el centro de la larga columna los levitas con el tabernáculo bajo la dirección de los sacerdotes. De la impedimenta de este ejército, de los elementos de su aprovisionamiento, nada dice el hagiógrafo, como tampoco de la restante masa del pueblo con sus haciendas. Pero ¿cuánto espacio necesitarían para acampar en este orden? Y puestos en marcha en columna de diez en fondo, ¿cuántos kilómetros tendría la columna que formasen y cuánto tiempo necesitarían para ponerse todos en marcha? Un pequeño cálculo nos da las dificultades para entender las cifras bíblicas como suenan. Contando los levitas, forman las fuerzas de varones de Israel 612.000. De diez en fondo forman 61.200 filas de diez hombres; a la distancia de un metro entre ellos nos da 61 kilómetros, sin contar los mayores espacios vacíos que requería el tabernáculo. Todo esto calculado muy por lo bajo, y suponiendo que caminan todos unidos, sin intervalo alguno entre las diversas unidades y sin tomar en cuenta el resto del pueblo, que es el cuádruple por lo menos de los varones. Podemos darnos una idea de la proporción teniendo en cuenta que el censo de los levitas de un mes para arriba alcanza la suma de 22.000, de los cuales sólo son llamados 8.580 (de los treinta a los cincuenta años). Quedan descartados 11.620, a los cuales hay que añadir los recién nacidos, las mujeres y los inútiles. Comenzando, pues, a marchar las primeras filas de la vanguardia, los últimos no podrían ponerse en movimiento hasta que los primeros hubieran recorrido 61 kilómetros (en el supuesto de que vayan de diez en fondo), para lo que se requerían dos días. Por todas estas dificultades, debemos concluir que nos hallamos ante un género literario especial, en el que el hagiógrafo, más que comunicarnos datos históricos, se propone realzar la gloria de Yahvé, el “Dios de los ejércitos.”³

La situación de la tribu de Judá, al oriente, es privilegiada, ya que está delante de la fachada del tabernáculo, paralela a los sacerdotes que guardan la entrada. Junto a Judá, Isacar y Zabulón, hijos de Lía. En el occidente está Efraím con Manasés y Benjamín, descendientes de Raquel. Efraím está nombrado antes de su hermano mayor Manasés en razón de la bendición de Jacob⁴. El norte estaba reservado a Dan, Aser y Neftalí, descendientes de las esclavas. Dan es el primogénito y preside a los otros. Esta distribución es esquemática y artificial. Ezequiel se inspirará en ella para reconstruir idealmente la futura distribución de la Tierra Santa; los distintos grupos están distantes del santuario según su categoría: sacerdotes, levitas y tribus⁴.

1 Véase H. Gressmann, *Altor. Texte und Bilder zum A. Test.* II (1909) n.50. — 2 Véase DBV II 96-101; A. Clamer, *Nombres* (Sainte Bible, 1946) 244. — 3 Este género hiperbólico es muy común en las antiguas historias bíblicas. Ya lo hemos visto al estudiar la longevidad de los patriarcas antediluvianos (véase com. a Gén 5), en la salida de los israelitas de Egipto, y es muy común en el libro de los Paralipómenos. En 1 Re 8:62 se dice que Salomón inmoló el día de la dedicación del templo 22.000 bueyes y 120.000 ovejas — 4 Gén 48:13-20.

3. Numero y Oficio de los Levitas.

En el censo anterior — destinado sólo a las gentes que podían llevar armas — no entraban los levitas, que estaban por oficio consagrados a las exigencias del tabernáculo. Por eso ahora se hace el censo de ellos, empezando por la clase sacerdotal. Los levitas son considerados como porción selecta en sustitución de los *primogénitos* de Israel. Esta idea de elección del sacerdocio levítico es fundamental para la comprensión de la organización de la teocracia de Israel.

Los Sacerdotes (1-4).

¹He aquí las descendencias de Aarón y Moisés al tiempo en que Yahvé habló a Moisés en la montaña del Sinaí. ²He aquí los nombres de los hijos de Aarón: Nadab, el primogénito; Abiú, Eleazar e Itamar. ³Estos son los nombres de los hijos de Aarón, sacerdotes ungidos y consagrados para el sacerdocio. ⁴Nadab y Abiú murieron al llevar ante Yahvé un fuego extraño en el desierto del Sinaí y no dejaron hijos. Eleazar e Itamar ejercieron el sacerdocio con Aarón, su padre.

Aunque se habla de la *descendencia* (lit. “generaciones”: *toledot*) de Aarón y de Moisés, sólo se habla de los hijos de aquél, y no se mencionan después los de Moisés. Por Ex 18,1-6 sabemos que los dos hijos de Moisés son llamados Gersom y Eliezer, de los que no vuelve a hacerse mención en el Pentateuco¹. Son los hijos de Aarón los que recibieron la *unción*² como sacerdotes. De los cuatro, Nadab y Abiú murieron fulminantemente por haber usado fuego *extraño*, no santificado para el uso litúrgico³. Al no dejar descendencia, el sacerdocio quedó confinado a la descendencia de Eleazar e Itamar. El primero, como primogénito, tuvo siempre la supremacía en el culto. Sin embargo, en 1 Sam 1 se dice que el sumo sacerdote de Silo, Helí, era de la descendencia de Itamar. En tiempos de David y de Salomón volverá a tener la supremacía la rama de Eleazar, representada en Sadoc, frente a Abiatar, de la rama de Itamar. Según Ezequiel, en el templo futuro serán los descendientes de Sadoc los servidores del altar⁴.

Funciones de los Levitas (5-10).

⁵Yahvé habló a Moisés, diciendo: ⁶“Llama a la tribu de Leví, que se acerque a Aarón, el sacerdote, y se ponga a su servicio. ⁷Ellos se encargarán de todo cuanto sea necesario para él y para toda la asamblea ante el tabernáculo de la reunión, haciendo así el servicio del tabernáculo. ⁸Tendrán a su cargo todos los utensilios del tabernáculo de la reunión y cuanto necesiten los hijos de Israel en el servicio del tabernáculo. ⁹Darás los levitas a Aarón y a sus hijos, se los darás enteramente de entre los

hijos de Israel. ¹⁰ A Aarón y a sus hijos les encomendarás las funciones de su sacerdocio; el extraño que se acercare al santuario será castigado con la muerte.”

Los levitas son auxiliares de los servicios del tabernáculo en las cosas que no afectan directamente al *santuario*, donde está el altar de los perfumes y el santo de los santos. No pueden ofrecer sacrificios. En el v.g se dice que estos levitas son *dados* (en hebreo *netunim*) a Aarón. Algunos autores ven en este nombre de *netunim* una relación con los *netinim* de los tiempos de Esdras, los *natineos* o prisioneros de guerra reservados a los sacerdotes y a los levitas⁵. Pero es sólo una coincidencia de nombre. Los levitas que se arrogaran funciones sacerdotales serían condenados a muerte (v.10).

Los Levitas, Primogénitos de Israel (11-13).

¹¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹²“Yo he tomado de en medio de Israel a los levitas en lugar de todo primogénito que abre la vulva de su madre, entre los hijos de Israel, y los levitas serán míos, ¹³porque mío es todo primogénito; el día en que yo maté a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, me consagré a mí todos los primogénitos de Israel, tanto de hombres como de animales; son míos. Yo, Yahvé.”

Los levitas son ante Yahvé como los *primogénitos* del pueblo elegido. Yahvé se reservaba los primogénitos de los hombres y animales⁶. En Canaán era frecuente la inmolación de los primogénitos humanos⁷. En la legislación mosaica, la pertenencia de los *primogénitos* a Dios era simbolizada en un rescate en dinero⁸, de forma que jamás se permitieron sacrificios humanos. Los levitas *sustituyen* a los primogénitos que debían ser consagrados al servicio de Yahvé. En lugar de los primogénitos consagrados al servicio del culto, Yahvé prefirió escoger una tribu, a la que pertenecía el legislador Moisés, que fuera la continuadora de la obra teocrática de éste. En el incidente de la apostasía del becerro de oro, los levitas son los que respondieron más fielmente a Yahvé⁹. Quizá esto contribuyó a su elección como guardianes del santuario. Por otra parte, la reserva de los *primogénitos* a Yahvé (aparte de las razones atávicas que hubiera, reflejadas en otros pueblos) tiene una nueva *razón*, histórica: recuerdan a los primogénitos egipcios muertos por el ángel de Yahvé. Entonces fueron preservados los *primogénitos* de Israel, y por eso le son reservados como especial pertenencia. Ahora los levitas sustituyen a los *primogénitos* en la pertenencia o especial vinculación a Yahvé. El autor acumula razones para justificar la elección de los levitas y dejar bien asentada su elección en medio del pueblo de Israel.

Censo de los Levitas (14-39).

¹⁴Y habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí, diciendo: ¹⁵“Enumera a los hijos de Leví según sus linajes y familias. ¹⁶Haz el censo de todos los varones de un mes para arriba.” Y Moisés hizo el censo según la orden de Yahvé, como éste se lo había mandado. ¹⁷Estos fueron los hijos de Leví, por sus nombres: Gersón, Caat y Merarí. ¹⁸Nombres de los hijos de Gersón, por sus familias: Libní y Semeí. ¹⁹Hijos de Caat, por sus familias: Amram, Jesuar, Jebrón y Oziel. ²⁰Hijos de Merarí, por familias: Mojlí y Musí. Estas son las familias de Leví según sus linajes. ²¹De Gersón proceden las familias de Libní y la de Semeí: éstos son los linajes de Gersón. ²²Los enumerados de ellos en el censo de todos los varones de un mes para arriba fueron siete mil quinientos. ²³Los linajes de Gersón sentarán sus tiendas a espaldas del tabernáculo, a occidente. ²⁴El jefe del linaje de los gersonitas es Eliasaf, hijo de Lael. ²⁵Cuanto al

tabernáculo de la reunión, los hijos de Gersón tenían a su cargo la tienda, y sus cubiertas, el velo de la entrada en la tienda, la cortina de la entrada del atrio,²⁶ y las de éste en torno al tabernáculo y del altar, y las cuerdas para todo su servicio.²⁷ De Caat proceden los linajes de los amramitas, los jezeritas, los jebronitas y los uzielitas; éstos son los linajes de Caat.²⁸ El censo de todos los varones de un mes para arriba dio ocho mil seiscientos adscritos al servicio del santuario.²⁹ Los linajes de los hijos de Caat acampaban al mediodía del tabernáculo.³⁰ El jefe de los linajes de las familias de Caat era Elisafán, hijo de Oziel.³¹ Estaban a su cargo el arca, la mesa, el candelabro, los altares y los utensilios sagrados de su servicio y el velo con todo lo que pertenecía a su servicio.³² El jefe supremo de los levitas era Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, a quien correspondía la superintendencia de todos los adscritos al servicio del santuario.³³ De Merarí proceden los linajes de los mojlitas y los musitas. Estos son los linajes de Merarí.³⁴ Los enumerados de ellos, conforme al censo de todos los varones de un mes para arriba, fueron seis mil doscientos.³⁵ El jefe de los linajes de Merarí era Suriel, hijo de Abijail; acampaban al lado norte del tabernáculo.³⁶ Al cargo de los hijos de Merarí estaban los tablones del tabernáculo con sus barras,³⁷ sus columnas y sus basas y todo su servicio, y las columnas del atrio con sus basas, sus clavos y sus cuerdas.³⁸ Delante del tabernáculo de la reunión, a levante, acampaban Moisés, Aarón y sus hijos, que velaban el cuidado del santuario para los hijos de Israel; todo extraño que se acercaba era castigado con la muerte.³⁹ Los levitas que Moisés y Aarón enumeraron de orden de Yahvé fueron, contando de todos los linajes los varones de un mes para arriba, veintidós mil.

La lista de levitas es idéntica a la de Ex 6:16-19 y 1 Par 6:16-19¹⁰. Los gersonitas acampaban al oeste del tabernáculo, detrás de él, teniendo en cuenta que éste se orientaba hacia el este. Se asignan los oficios de las tres grandes familias levíticas: los gersonitas cuidarán del santuario y de la tienda¹¹, de la cobertura de pelo¹²; los caatitas, acampados al sur del tabernáculo, se encargarán del arca de la alianza¹³, la mesa de los panes de la proposición¹⁴, el candelabro¹⁵ y los utensilios que usaban los sacerdotes en los sacrificios¹⁶ y el velo del santuario¹⁷, que separaba el santo del santo de los santos. Los meraritas acampaban al norte del tabernáculo, y les está confiado el armazón de madera del santuario¹⁸. Al este del santuario estaban los sacerdotes, aaronitas, encargados de la guardia del santuario.

La suma de los levitas son veintidós mil (v.39), aunque, atendiendo a las sumas parciales, salen 22.300. El error parece proviene del v.28, donde se lee 8.600 en vez de 8.300. Como se ve, la suma de levitas da un número mucho más reducido que el de las otras tribus. Quizá esto haya influido también para su elección para el santuario.

Los Levitas y el Rescate de los Primogénitos de Israel (40-51).

⁴⁰Yahvé dijo a Moisés: “Haz el censo de todos los primogénitos de entre los hijos de Israel de un mes para arriba, contándolos por sus nombres.⁴¹ Tomarás para mí a los levitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel, y el ganado de los levitas, en lugar de los primogénitos del ganado de los hijos de Israel. Yo, Yahvé.”⁴² Moisés hizo el censo de todos los primogénitos de los hijos de Israel, según la orden que Yahvé le había dado.⁴³ Todos los primogénitos varones, contados por sus nombres, de un mes para arriba, fueron veintidós mil doscientos setenta y tres.⁴⁴ Yahvé habló a Moisés, diciendo:⁴⁵ “Toma a los levitas en lugar de los primogénitos de los

hijos de Israel, y el ganado de los levitas en lugar de los primogénitos de sus ganados. Los levitas son míos. Yo., Yahvé. ⁴⁶Para el rescate de los doscientos setenta y tres primogénitos de los hijos de Israel, que sobrepasan el número de los levitas, ⁴⁷toma cinco siclos por cabeza, según el sico del santuario, que es de veinte “gueras.” ⁴⁸Ese dinero se lo entregarás a Aarón y a sus hijos, como rescate de los que sobrepasan el número de los levitas.” ⁴⁹Moisés tomó el dinero de los primogénitos de los hijos de Israel, que sobrepasaban el número de los levitas, ⁵⁰mil trescientos sesenta y cinco siclos, según el sico del santuario. ⁵¹Moisés entregó a Aarón y a sus hijos el dinero del rescate, según la orden de Yahvé, según lo que Yahvé había dicho a Moisés.

Los levitas sustituyen ante Yahvé a los primogénitos de Israel y lo mismo sus ganados. El total de los primogénitos de un mes para arriba es de 22.273, que resulta muy bajo en comparación de los 600.000 varones de veinte años para arriba de Núm 1,46. Se quiere explicar diciendo que se trata de los primogénitos de las esposas legítimas, no de las concubinas, o que se trata de los primogénitos tomados en el sentido estricto, los primeros de una mujer, no los varones que hayan nacido después de que la madre haya tenido una hija (así se insiste en que el primogénito es el que *aperit vulvam matris*). Con todo, ya hemos indicado que las cifras han de ser tomadas siempre con cierta reserva. Como el número de levitas es inferior al de los *primogénitos*, el resto (273) sería rescatado por cinco siclos por cabeza¹⁹. La suma percibida de 1.365 siclos fue entregada por Moisés a los sacerdotes.

¹ En 1 Par 23:15-17 aparecen como ascendientes de los levitas del tiempo de David. — 2 Véase com. a Lev 8:12. — 3 Cf. Lev 10:1-5. — 4 Ez 40:46; 42:19; 44:15; 48:11. — 5 Cf. Núm 31:25-27; Jos 9:23; 26-27. — 6 Cf. Ex 22:28-29; 34:19-20. — 7 Véase H. Vincent, *Canaán d'après la exploration récente* 196. — 8 Cf. Núm 18:15-16; Ex 13:13; 34:20. — 9 Cf. Ex 32. — 10 Cf. Gén 74:11; Núm 26:57-60; 1 Par 23:6-23. — 11 Cf. Ex 26:1-6. — 12 Ex 26:7-13. — 13 Ex 25:10-22. — 14 Ex 25:23-30. — 15 Ex 25:31-40. — 16 Núm 4:2-20. — 17 Lev 4:6; 24:3. — 18 Ex 26:15-30; 27:10-19. — 19 Cf. Lev 27:25. El sico oscila entre 12 y 15 gramos.

4. Obligaciones de los Levitas.

El capítulo se divide en dos secciones: *a*) orden de hacer el censo y obligaciones (1-33); *b*) ejecución de la orden (34-49). En muchos versos es un duplicado del anterior¹.

Los Caatitas y sus Funciones (1-20).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Haz el censo de los hijos de Caat de entre los hijos de Leví, según sus familias y linajes, ³desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, todos los que han de prestar servicio o cumplir alguna función en el tabernáculo de la reunión. ⁴Estos serán los servicios de los hijos de Caat en el tabernáculo de la reunión; consistirán en lo tocante a las cosas santísimas. ⁵Quando hubiere de levantarse el campamento, vendrá Aarón y sus hijos a bajar el velo y cubrirán con él el arca del testimonio; ⁶pondrán encima una cubierta de pieles de tejón, y tenderán por encima de toda ella un paño de jacinto, y colocarán las barras del arca. ⁷Tenderán sobre la mesa de los panes de la proposición una tela de jacinto y pondrán encima de ellos los platos, los cálices, las cazoletas y los vasos de las libaciones; el pan perpetuo irá sobre ella; ⁸tenderán encima una tela carmesí, con que la envolverán, y una cubierta de pieles de tejón, y pondrán las barras de la mesa. ⁹Tomarán una tela de jacinto, con la que cubrirán el candelabro con sus lámparas,

sus despabiladeras, sus platos para los pabilos cortados, y todos los utensilios para el aceite que se emplean en su servicio,¹⁰ y con todos sus utensilios; los cubrirán de pieles de tejón y los pondrán sobre unas angarillas,¹¹ Tenderán un paño de jacinto sobre el altar de oro y, después de cubrirlo con pieles de tejón, le pondrán las barras.¹² Tomarán todos los utensilios para el servicio del santuario y, metiéndolos en una tela de jacinto, los cubrirán con pieles de tejón y los colocarán sobre unas angarillas.¹³ Quitarán del altar las cenizas y tenderán sobre él un paño de púrpura escarlata; pondrán encima de él todos los utensilios de su servicio, los braseros, los tenedores, las paletas y las bandejas, todos los utensilios del altar, y lo cubrirán con pieles de tejón y le pondrán las barras.¹⁵ Cuando Aarón y sus hijos hayan acabado de cubrir el santuario y sus utensilios todos y se levante el campamento, vendrán los hijos de Caat para llevarlos, pero sin tocar las cosas santas, no sea que mueran. He aquí lo que del tabernáculo de la reunión transportarán los hijos de Caat.¹⁶ Eleazar, hijo de Aarón, el sacerdote, tendrá bajo su vigilancia el aceite del candelabro, el timiama, la oblación perpetua y el óleo de la unción, así como todo el tabernáculo y cuanto él contiene, el santuario con todos sus utensilios.”¹⁷ Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo:¹⁸ “Tened cuidado de que los hijos del linaje de Caat no sean extirpados de en medio de los levitas,¹⁹ y haced de modo que tengan segura la vida y no mueran si se acercan a las cosas santísimas; sean Aarón y sus hijos los que entren para encargar a cada uno su servicio y su cargo;²⁰ pero ellos que no entren para ver un solo instante las cosas santas, no sea que mueran.”

En el capítulo anterior se hacía el censo de los levitas escogidos por Yahvé como rescate de los primogénitos; ahora se trata de los levitas que han de prestar servicio en el santuario, incluidos los de treinta a cincuenta años. El censo empieza por los caatitas, porque a ellos les concierne el servicio relativo a las cosas más preciadas del tabernáculo. En 8:23-26, la edad para entrar en servicio de los levitas es la de veinticinco años². Quizá después cambió Moisés porque necesitaba más personal del que al principio había calculado. Los hijos de Caat debían transportar las cosas más santas del tabernáculo: el arca, la mesa de los panes de la proposición con sus utensilios, el candelabro, el altar de oro y el altar de los holocaustos. Todos han de ser recubiertos por los sacerdotes antes de ser transportados con un paño violeta (de jacinto), excepto el altar de los holocaustos, que debía ser recubierto por un paño de púrpura; y sobre ellos una piel de tejón³. Para el arca y la mesa de los panes de la proposición se añadía un paño escarlata, sin duda para distinguirlos de los demás en el traslado. Todos estos objetos debían ser transportados a mano, colocándolos sobre barras o angarillas. El arca debe ir cubierta con el *velo* que separaba el santo del santo de los santos (v.5). Los levitas no debían tocarlos antes de ser recubiertos, y se encarece a los sacerdotes que vigilen sobre este detalle, pues de lo contrario se expone a aquéllos a la muerte

Los Gersonitas y sus Oficios (21-28).

²¹Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo:²² “Haz también el censo de los hijos de Gersón, según sus familias y linajes,²³ haciendo el censo de treinta años para arriba, hasta los cincuenta, de todos los que han de prestar sus servicios y cumplir alguna función en el tabernáculo de la reunión.²⁴ He aquí los servicios de los linajes de Gersón, lo que habrán de hacer y lo que habrán de llevar.²⁵ Llevarán las cortinas del habitáculo y tienda de la reunión; su cubierta y la cubierta de pieles de tejón con

que se cubren,²⁶ las cortinas del atrio y la de la puerta de la entrada del atrio, todo lo que rodea la tienda y el altar, sus cuerdas y todos los utensilios de su servicio, y harán cuanto con ellos se ha de hacer.²⁷ A las órdenes de Aarón y sus hijos estará el servicio de los gersonitas en todo cuanto éstos han de hacer y llevar; vosotros asignaréis a cada uno determinadamente lo que hayan de transportar.²⁸ Este es el servicio de los linajes de Gersón en el tabernáculo de la reunión, y su vigilancia estará a cargo de Itamar, hijo del sacerdote Aarón.

Los hijos de Gersón tendrán a su cargo partes del tabernáculo menos nobles que los caatitas, pues les compete guardar y transportar los toldos y cubiertas del mismo. Todos estarán a las órdenes de Itamar, hijo de Aarón.

Los Meraritas y sus Funciones (29-33).

²⁹Haz el censo de los hijos de Merarí según sus familias y linajes,³⁰ contándolos desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, todos los adscritos al servicio y para cumplir sus funciones en el tabernáculo de la reunión.³¹ He aquí lo que habrán de transportar, según sus servicios, en el tabernáculo de la reunión: los tablones del habitáculo, sus traveseros, sus columnas, sus basas,³² y las columnas del atrio en derredor, con sus basas, sus estacas y sus cuerdas, y todos los utensilios de sus basas, y les indicaréis determinadamente los utensilios que han de transportar.³³ Este es el oficio del linaje de los hijos de Merarí, conforme a su servicio en el tabernáculo de la reunión, bajo la vigilancia de Itamar, hijo del sacerdote Aarón.”

Los meraritas deben transportar el armazón de madera del tabernáculo: columnas, travesanos, etc. En 7,8 se dice que utilizarán para ello carros. Estarán también bajo la dirección de Itamar, hijo de Aarón.

Censo de los Levitas (34-49).

³⁴Moisés y Aarón y los príncipes de la asamblea hicieron el censo de los hijos de Caat por linajes y familias,³⁵ de cuantos eran de treinta años para arriba hasta los cincuenta;³⁶ y los enumerados según sus familias y sus linajes fueron dos mil setecientos cincuenta;³⁷ éstos fueron los enumerados del linaje de los caatitas, todos los que hacían el servicio en el tabernáculo de la reunión, que Moisés y Aarón enumeraron de orden de Yahvé dada a Moisés.³⁸ Hízose el censo de los hijos de Gersón por familias y linajes,³⁹ desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, de cuantos hacían servicio en el tabernáculo de la reunión,⁴⁰ y fueron enumerados por familias y linajes dos mil seiscientos treinta.⁴¹ Estos son los enumerados de los hijos de Gersón, todos los que hacían servicio en el tabernáculo de la reunión, que Moisés y Aarón enumeraron de orden de Yahvé.⁴² Hízose el censo de las familias de los hijos de Merarí por familias y linajes,⁴³ desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta, de cuantos prestaban servicio en el tabernáculo de la reunión,⁴⁴ y fueron enumerados por familias tres mil doscientos.⁴⁵ Estos son los enumerados de las familias de Merarí, que Moisés y Aarón enumeraron según la orden de Yahvé dada a Moisés.⁴⁶ Todos los que fueron enumerados en el censo que Moisés y Aarón y los príncipes de Israel hicieron de los levitas, por familias y linajes,⁴⁷ desde los treinta años para arriba hasta los cincuenta,⁴⁸ todos los que prestaban servicio de ministe-

rio o de transporte en el tabernáculo de la reunión, vinieron a ser ocho mil quinientos ochenta.⁴⁹ Según la orden dada por Yahvé a Moisés, fueron designados cada uno para su propio ministerio y su propio cargo, y los designados fueron aquellos que Yahvé había mandado.

El censo de levitas comprendidos entre treinta y cincuenta años (8.580) resulta normal en la proporción respecto al número total de 22.000 primogénitos.

1 Así, los v.4-15.24-28.31-33 parecen una repetición de 3.25-26; 31; 36-37, El orden es diferente: Caat, Gersón, Merarí, en vez de Gersón, Caat. — 2 David rebajará la edad a los veinte años (1 Par 23:24). Los LXX, para concordar con Núm 8:23-26, ponen veinticinco años. Después del exilio no se exige edad concreta para entrar en servicio: 2 Par 31:17; 1 Esd 3:8 — 3 La palabra hebrea *tajas*, que traducimos por *tejón*, es de sentido incierto. Muchos autores, relacionándola con el árabe *tahas*, traducen *delfín* o animal marino. Quizá diga relación al egipcio *tjs*, que significa *cuero*, *piel de animal* en general.

5. Leyes y Ordenaciones Varias.

Después de haber organizado militarmente el personal del campamento, el legislador aborda la organización moral de las gentes que en él conviven conforme a determinados postulados religiosos. Así, en este capítulo se trata de: *a*) exclusión de los impuros (1-4); *b*) restitución de lo mal adquirido (5-10); *c*) ley sobre los celos (11-31). En este mosaico de leyes, sin duda que hay infiltraciones legislativas de épocas posteriores a la estancia en el desierto de los israelitas.

Exclusión de los Ritualmente Impuros.

¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²“Manda a los hijos de Israel que hagan salir del campamento a todo leproso, a todo el que padece flujo y a todo inmundo por un cadáver. ³Hombres o mujeres, todos los haréis salir del campamento para que no contaminen el campamento en que habitan.” Así lo hicieron los hijos de Israel, haciéndoles salir del campamento; ⁴como lo ordenó Moisés, así lo hicieron los hijos de Israel.

El campamento estaba organizado en torno al tabernáculo de Dios, como centro de su vida religiosa, y por eso era en cierta manera cosa *sagrada*. El arca de la alianza era símbolo de la presencia de Dios, la cual santificaba el territorio ocupado por el campamento. Por tanto, debían ser excluidos de esa zona todos los que de cualquier modo hubieran contraído impureza ritual, como el leproso¹, el que padeciera de gonorrea² o hubiera tocado un cadáver³. En el fondo de estas prescripciones hay razones de higiene (necesarias sobre todo en una vida campamental) y razones religiosas ancestrales, tomadas del ambiente tribal de la época. Los *contaminados* por alguna de estas impurezas no debían residir en el campamento, ya que lo contaminaban, y podía desencadenarse la ira abrasadora de Yahvé.

Restitución de los bienes mal Adquiridos (5-10).

⁵Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ⁶“Di a los hijos de Israel: Si un hombre o mujer comete uno de esos pecados que perjudican al prójimo, prevaricando contra Yahvé y haciéndose culpable, ⁷confesará su pecado y restituirá enteramente el daño, añadiendo un quinto; restituirá a aquel a quien perjudicó; ⁸ y si no hubiera ya nadie a quien pertenezca, la restitución la hará a Yahvé, y será entregada al sacerdote,

además del carnero expiatorio con que se hará la expiación del culpable. ⁹Toda ofrenda de cosas consagradas por los hijos de Israel que éstos presentan al sacerdote, de éste es; ¹⁰cuanto cada uno consagre, de él es; lo que se presenta al sacerdote, de éste es.”

Esta perícopa parece fuera de lugar, y es paralela a la sección de Lev 5:20ss, en que se trata de la misma materia. Como allí, se recarga en un quinto la indemnización de los perjuicios causados al prójimo y se añade el sacrificio de un carnero en expiación del pecado cometido contra Dios. Si faltase la persona perjudicada u otra heredera de sus derechos, para que el infractor no se beneficie de su culpa, **entregará la restitución a Yahvé, representado en el caso por los sacerdotes.** Todo robo es un delito contra Dios, pues afecta a los derechos divinos, ya que Dios es el único dueño de los bienes y los distribuye a su beneplácito. De ahí la necesidad de un sacrificio en reparación. Después el legislador habla de los derechos de los sacerdotes en los sacrificios y ofrendas⁴.

Ley de los Celos (11-31).

¹¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ¹²“Habla a los hijos de Israel y diles: Si la mujer de uno fornicare y le fuese infiel, ¹³durmiendo con otro en concúbito de semen, sin que haya podido verlo el marido ni haya testigos, por no haber sido hallada en el lecho, ¹⁴y se apoderare del marido el espíritu de los celos, y tuviese celos de ella, háyase ella manchado en realidad o no se haya manchado, ¹⁵la llevará al sacerdote, y ofrecerá por ella una oblación de la décima parte de un “efá” de harina de cebada, sin derramar aceite sobre ella ni poner incienso encima, porque es ofrenda de celos, ofrenda de memoria para traer el pecado a la memoria. ¹⁶El sacerdote hará que se acerque y se esté ante Yahvé; ¹⁷tomará del agua santa en una vasija de barro, y, cogiendo un poco de la tierra del suelo del tabernáculo, la echará en el agua. ¹⁸Luego él sacerdote, haciendo estar a la mujer ante Yahvé, le descubrirá la cabeza y le pondrá en las manos la ofrenda de “memoria,” la ofrenda de los celos, teniendo él en la mano el agua amarga de la maldición; ¹⁹y la conjurará, diciendo: Si no ha dormido contigo ninguno y si no te has descarriado, contaminándote y siendo infiel a tu marido, indemne seas del agua amarga de la maldición; ²⁰pero si te descarriaste y fornicaste, infiel a tu marido, contaminándote y durmiendo con otro, ²¹el sacerdote le conjurará con el juramento de execración, diciendo: Hágate Yahvé maldición y execración en medio de tu pueblo, y seqúense tus muslos e hínchese tu vientre, ²²entre esta agua de maldición en tus entrañas, para hacer que tu vientre se hinche y se pudran tus muslos; la mujer contestará: Amén, amén. ²³El sacerdote escribirá estas maldiciones en una hoja y las diluirá en el agua amarga, ²⁴y hará beber el agua amarga de la maldición. ²⁵Luego tomará de la mano de la mujer la ofrenda de los celos y la agitará ante Yahvé y la llevará al altar; ²⁶y, tomando un puñado de la ofrenda de memoria, lo quemará en el altar, haciendo después beber el agua a la mujer. ²⁷Darále a beber el agua; y si se hubiere contaminado, siendo infiel a su marido, el agua de maldición entrará en ella con su amargura, se le hinchará el vientre, se le secarán los muslos y será maldición en medio de su pueblo. ²⁸Si, por el contrario, no se contaminó y es pura, quedará ilesa y será fecunda. ²⁹Esta es ley de los celos para cuando una mujer haya sido infiel a su marido y se haya contaminado, ³⁰o que el espíritu de los celos se haya apoderado de su marido y tenga celos de ella; presen-

tará a su mujer ante Yahvé, y el sacerdote hará con ella cuanto en esta ley se prescribe. ³¹ **Así el marido quedará libre de culpa, y la mujer llevará sobre sí su pecado.**

Aquí tenemos un verdadero juicio de Dios, una ordalía. La fe simplista en la justicia de Dios dio origen a muchos de estos métodos bárbaros de averiguar la verdad, cuando no poseían otros medios seguros para lograrlo ni se querían resignar a la ignorancia de ella. Estos medios, empleados por el vulgo, podían ser ocasión de muchos abusos, y la religión intervino para regular su empleo. En las colecciones de la liturgia antigua tenemos muchos formularios que tienden a regular las ordalías inventadas por la superstición popular. Tales son el juicio por el fuego, por el agua, por la reja de arado candente⁵. El ritual bíblico es bastante inofensivo en comparación con estas prácticas brutales: se hacía beber agua con un poco de polvo del santuario, con la ceniza de una hoja de papiro en que iban escritas ciertas maldiciones. El formulario tiende a impresionar a la mujer y obligarla a confesar su crimen ante el santuario. Entre los babilonios y asirios, el Eufrates y el Tigris, como otras tantas divinidades, tenían el poder de discernir la verdad, ahogando al culpable y salvando al inocente⁶.

La mujer debe presentar una ofrenda modesta de cebada (unos tres kilos y cuarto: la décima parte de un *efá*), sin aceite ni incienso, como era lo normal, pues no tiene la finalidad de presentarla en homenaje a Dios, sino más bien para impetrar el auxilio divino para que aclare la sospecha; es “oblación de celos” (v.15). El *agua santa* (v.17) aparece sólo aquí en todo el Antiguo Testamento. Los LXX leen “agua pura viviente,” es decir, corriente⁷. El vaso que la contiene debe ser roto después del rito⁸. En señal de deshonra, el sacerdote descubre la cabellera de la mujer⁹. El “agua amarga” se llama así por la *amargura* que va a sufrir la culpable. Después el sacerdote conjura a la mujer para que se manifieste su culpabilidad o inocencia. Este rito refleja una mentalidad muy arcaica en la historia de Israel, eco de costumbres ambientales de la estepa del Sinaí. De hecho apenas se menciona en épocas posteriores en la historia israelita.

1 Cf. Leve.13-14. — 2 Lev 15. — 3 Núm 19. — 4 Cf. Lev 7:7-10. — 5 Cf. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus* II 3303. — 6 Véase *Cód. de Hammurabi* art.131-132: la mujer acusada de adulterio será echada al Eufrates. En las *Leyes asirias* (art. 17) se ordena algo semejante. Véanse otros casos en J. Frazer, *Folklore in the Old Testament* III 304-314. — 7 Cf. Núm 19:7; Lev 14:5-6. — 8 Lev 6:21 (heb. 28). — 9 Cf. Lev 10:6.

6. Ley del Nazareato.

Esta institución persistió durante toda la historia de Israel, y así la encontramos en tiempo de los jueces¹ y aun en los tiempos de Cristo².

Obligaciones del Nazareato (1-8).

¹Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel: Si uno, hombre o mujer, hiciere voto de consagración, consagrándose a Yahvé, ³se abstendrá de vino y de toda bebida embriagante; no beberá vinagre ni bebida de vino ni bebida embriagante; ni comerá uvas frescas ni secas; ⁴durante todo el tiempo de su nazareato no comerá fruto alguno de la vid, desde la piel hasta los granos de la uva. ⁵Durante todo el tiempo de su voto de nazareo no pasará la navaja por su cabeza; hasta que se cumpla el tiempo por que se consagró a Yahvé, será santo y dejará libremente crecer su cabellera. ⁶Durante su tiempo de consagración a Yahvé no se acercará a cadáver alguno; ⁷no se contaminará ni por su padre, ni por su madre, ni por su her-

mano, ni por su hermana, si muriesen; porque lleva sobre su cabeza la consagración a su Dios.⁸ Todo el tiempo de su nazareato está consagrado a Yahvé.

El nazareato era una consagración especial a Yahvé, que imponía ciertas normas de abstinencia. Los datos de la Escritura nos dicen que había varias formas de hacer esta consagración; pero son insuficientes para darnos a conocer su naturaleza precisa y el desarrollo histórico de esta institución, que sin duda no fue siempre igual. Cuando el ángel anuncia a la madre de Sansón el nacimiento de su hijo, le ordena abstenerse de toda bebida inebriante y de comer cosa inmunda; le añade que la navaja no tocará la cabeza del hijo, porque será *nazareo* de Dios desde el vientre de su madre³. Ana, madre de Samuel, pide a Dios un hijo y promete consagrarlo a Yahvé todos los días de su vida y que la navaja no tocará su cabeza⁴. El profeta Amos enumera entre los favores hechos por Dios a Israel, después de la salida de Egipto, haber suscitado profetas de entre sus hijos y *nazareas* de entre sus mancebos, y, no obstante, obligaban a callar a los profetas y forzaban a beber vino a los nazareos⁵. Según el profeta, Yahvé, Dios de Israel, tenía derecho a enviar profetas y suscitar *nazareos* consagrados a El; pero el pueblo no corresponde e induce a éstos a quebrantar sus votos. **El voto de nazareo es, pues, aquí símbolo de fidelidad y entrega a Dios.**

El nazareato podía ser vitalicio o temporal. La devoción inducía a los fieles a buscar la unión más estrecha con Dios durante algún tiempo. Para ello se abstenían del fruto de la vid y de toda cosa impura, y no se cortaban el cabello. El día que terminaba el voto, el cabello se cortaba en el santuario y se echaba al fuego, que consumía el sacrificio. Si el nazareo asistía a una muerte repentina, debía raparse la cabeza y empezar de nuevo el voto de nazareato. El término del voto se cerraba con unos sacrificios en el templo, aunque en casos excepcionales se realizaban fuera de él⁶. Esta práctica de consagración a la divinidad por la conservación del cabello no era exclusiva de Israel. San Cirilo de Alejandría dice que los hebreos lo tomaron de los egipcios. En los árboles de Palestina y Transjordania aún se pueden ver mechones de pelo consagrados al *genio* del árbol, y en el Carmelo las madres ofrecen los cabellos de sus hijos en honor del profeta Elías. Por razones especiales para nosotros desconocidas, los antiguos hebreos atribuían al cabello del *nazareo* una fuerza sobrehumana⁷. La palabra *nazareo* viene del hebreo *nazir*, que significa *separado* en el sentido de consagrado, y supone la abstención de determinadas cosas, como el vino⁸. El vino y las bebidas alcohólicas en general estaban prohibidas a los sacerdotes mientras están en funciones⁹. Los recabitas, en tiempo de Jeremías, se abstenían sistemáticamente de toda bebida fermentada¹⁰. Diodoro de Sicilia dice lo mismo de los árabes nabateos¹¹. Esto parece indicar que es una reacción de las poblaciones nómadas contra las de las regiones sedentarias, como las cananeas, donde abundaba la vid. Así, los *nazareos* eran como un recuerdo viviente entre los hebreos establecidos en Canaán de otro género de vida menos corrompido moral y religiosamente en el desierto¹². El rito de no cortarse los cabellos quizá sea también un recuerdo de costumbres del desierto, como reacción contra el refinamiento de la cultura cananea. A los sacerdotes se les prohíbe rasurarse el pelo y parte de la barba en señal de duelo¹³.

Por ser un *consagrado* a Dios, el *nazareo* no podía tener contacto con un cadáver, aun de sus parientes más próximos.

Interrupción del Voto de Nazareato (9-12).

⁹Si ante él muriese alguno repentinamente, manchándose así su cabeza consagrada, se raerá la cabeza en el día de su purificación; se la raerá el séptimo día,¹⁰ y al octavo presentará al sacerdote dos tórtolas o dos pichones a la entrada del tabernáculo de la reunión.¹¹El sacerdote ofrecerá uno en sacrificio por el pecado y otro en holo-

causto, haciendo por él la expiación de su pecado por el muerto. ¹²Este día el nazareo consagrará otra vez su cabellera, la consagrará de nuevo a Yahvé por el tiempo de su nazareato, y ofrecerá un cordero primal en sacrificio de expiación; el tiempo precedente no le será contado, por haberse contaminado su nazareato.

Tan esencial es para el *nazareo* el no tener contacto con un cadáver, que, si repentinamente muriese alguno ante él, su voto quedaba interrumpido y debía comenzar de nuevo. Debía cortar su cabellera el día séptimo después de haberse contaminado¹⁴. Estas costumbres existían en otros pueblos de la antigüedad. Así, en Hierápolis no podía entrar en el templo de Astarté el que hubiera visto un cadáver; sólo podía hacerlo al día siguiente después de haberse purificado. Según Luciano, los parientes no podían llevar alimentos al santuario sino treinta días después de la muerte del familiar, y habiéndose cortado la cabellera¹⁵. En la India, el final del duelo se cerraba con el acto de cortar uñas y cabellera¹⁶.

El nazareo debía ofrecer un sacrificio de dos pichones o tórtolas al octavo día¹⁷, uno en sacrificio por el pecado y otro en holocausto. Así, su cabeza quedaba *consagrada* de nuevo y debía empezar su voto. Como víctima de *consagración*, ofrecerá un cordero primal en reparación (*asam*: “pro delicto”) por su falta ritual.

Fin del Período de Nazareato (13-21).

¹³Esta es la ley del nazareo: el día en que se cumpla el tiempo de su nazareato, se presentará a la entrada del tabernáculo de la reunión para hacer su ofrenda a Yahvé: ¹⁴un cordero primal, sin defecto, para el holocausto; una oveja, sin defecto, para el sacrificio por el pecado; un carnero, sin defecto, para el sacrificio pacífico, ¹⁵y un cestillo de panes ázimos, de tortas de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda y libación. ¹⁶El sacerdote los presentara a Yahvé y ofrecerá su sacrificio por el pecado y su holocausto, ¹⁷Después presentará a Yahvé el carnero de su sacrificio pacífico, con el cestillo de panes ázimos, y hará la oblación y la libación. ¹⁸El nazareo traerá a la entrada del tabernáculo de la reunión su cabeza consagrada, y, tomando los cabellos de su cabeza consagrada, los echará al fuego que arde bajo el sacrificio pacífico. ¹⁹Luego el sacerdote tomará la espalda ya cocida del carnero, un pan ázimo del cestillo y una torta ázima, y se las pondrá en las manos del nazareo después que se haya raído la cabeza consagrada; ²⁰y el sacerdote lo agitará ante Yahvé. Es la cosa santa del sacerdote, además del pecho mecido y del brazuelo reservado. Después ya podrá el nazareo beber vino.” ²¹Esta es la ley del nazareo, que hace voto, y de su ofrenda a Yahvé por su nazareato, fuera de aquello que sus posibilidades le consientan añadir. Hará de conformidad con su voto, según la ley del nazareato.

Al terminar el plazo de su voto, el nazareo debe ofrecer un triple sacrificio: un cordero en holocausto en honor de Dios¹⁸, una oveja por los pecados cometidos durante el tiempo de su voto y un carnero en acción de gracias¹⁹. Además debe hacer la ofrenda de un cestillo de panes ázimos (v.15), como en los sacrificios pacíficos²⁰. Después el nazareo se cortará su cabellera a la entrada del tabernáculo y la quemará en el fuego del sacrificio pacífico (v.18). La razón de ello radica en que los cabellos del nazareo son algo sagrado, y, por tanto, no deben profanarse. No se trata de un *sacrificio* a Dios de la cabellera, como en otros pueblos primitivos. El sacerdote pondrá en manos del oferente la espalda del carnero y hará el *balanceo* ante Yahvé²¹, símbolo de entrega a Dios. Después seguía el banquete eucarístico con los familiares, a base de las partes de la víctima

no quemadas ni reservadas al sacerdote.

La Bendición Sacerdotal (22-27).

²²Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²³“Habla a Aarón y a sus hijos, diciendo: De este modo habréis de bendecir a los hijos de Israel: ²⁴Que Yahvé te bendiga y te guarde. ²⁵Que haga resplandecer su faz sobre ti y te obligue su gracia. ²⁶Que vuelva a ti su rostro y te dé la paz. ²⁷Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel, y yo les bendeciré.

Esta perícopa no tiene relación alguna con lo que precede y lo que sigue²². Pero es uno de los pasajes más hermosos del Pentateuco. Por la mañana y por la tarde, el sacerdote ofrecía el incienso en el altar de los perfumes, y al salir bendecía al pueblo²³. La fórmula de bendición no pide los bienes materiales, que en Lev 26:1ss se prometen a los observantes de la Ley; lo único que se pide es la gracia de Dios, la benevolencia y la paz y la bendición²⁴. En estos bienes están comprendidos todos los que a Dios podemos pedir. Nos traen a la memoria las palabras de San Pablo: “Él reino de Dios no consiste en comida ni en bebida, sino en la justicia, la paz y el gozo del Espíritu Santo.”²⁵ La fórmula de la bendición²⁶ recalca la idea de plenitud y perfección al repetirse tres veces el nombre de Yahvé. Pero no hay alusión al misterio de la Trinidad, como han supuesto algunos Santos Padres. La *faz* de Yahvé que *resplandece* sobre el fiel israelita equivale a su benevolencia²⁷, y consecuencia de ella la *paz*, que es el resumen de todas las otras bendiciones materiales y espirituales; por eso el reino mesiánico es presentado ante todo como un reino de *paz*²⁸. El *nombre* de Yahvé debe ser invocado por los sacerdotes sobre el pueblo (v.27), no como mágico talismán, sino como símbolo de las buenas relaciones de Yahvé con su pueblo, que es su posesión²⁹. Por otra parte, el *nombre* simboliza la persona, y así el *nombre* de Yahvé es el símbolo de lo que el Dios de Israel ha sido en la historia para su pueblo.

1 Jue 16:17. — 2 Act 21:23-26. — 3 Jue 13; 45. — 4 1 Sam 1:11s. — 5 Am 2:11s. — 6 1 Mac 3:49. — 7 Véase M. J. Lagrange, *Le livre des Juges* 259-260. — 8 Otros prefieren relacionarla con *nadar* (ofrecer un voto). — 9 Lev 10:9. — 10 Jer 35:6. — 11 diodoro de sicilia, XIX 94. — 12 Véase L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu* 1 313. — 13 Lev 21:5. Sobre estas costumbres en otros pueblos véase la obra de J. G. Frazer, *The Golden Bough* 1 241-242. — 14 Cf. Núm 19,11. — 15 Luciano, *De dea Syria* 53. — 16 Véase Frazer, o.c., 1 387-389. — 17 Es el mismo sacrificio de la mujer que ha dado a luz (Lev 12:8) y del leproso curado (Lev 15.14). Es el menos oneroso de todos. — 18 Cf. Lev 1:10. — 19 Lev 4:32; 5:6. — 20 Lev 3:1.6. — 21 Cf. Lev 7:34; Ex 29:24. — 22 Cf. Lev 9:22. — 23 Cf. Lc 1:10. — 24 Cf. 2 Cor 13,13. — 25 Rom 14,17. — 26 Se ha hecho notar la semejanza de bendición en un himno al dios asirio Samas: “Que Ea se digne otorgarte gracia; que Damkina, la reina del océano, haga *brillar su faz* sobre ti...” (Hehen, *Sieben zahal und Sabbat bei de Babyloner und in A.T.* p.65). Véase A. Clamer, *Nombres* 275. — 27 Sal. 66:2; 30:17; 118:135. — 28 Cf. Is 9:6. — 29 Cf. Dt 28:10; Jer 14:9.

7. Las Ofrendas de los Principes.

Esta enumeración de ofrendas refleja en el autor sagrado el interés en destacar la liberalidad de los israelitas en el desierto en tiempos difíciles. Sin duda que también aquí los datos se exageran sistemáticamente para ponderar ante los contemporáneos del redactor la abundancia de provisiones y riquezas del santuario, como en otras ocasiones se pondera la magnificencia del tabernáculo según el módulo idealizado del templo de Jerusalén¹. No pocos autores consideran este capítulo desplazado de su lugar normal, es decir, que parece secuela normal de Ex 40, en que se habla de la erección del tabernáculo, o de Lev c.8-10, donde se habla de la consagración e instalación de los sacerdotes.

Ofrendas de Carros y Bueyes para el Servicio (1-9).

¹El día en que acabó Moisés de erigir el tabernáculo y de ungirlo y consagrarlo con todos sus utensilios, ungiéndolos y consagrándolos, ²los príncipes de Israel, jefes de sus linajes, presentaron sus ofrendas; eran los príncipes que habían presidido el censo. ³Llevaron sus ofrendas ante Yahvé: seis carros cubiertos y doce bueyes, un carro por cada dos y un buey por cada uno de los príncipes, y los presentaron ante el tabernáculo. ⁴Yahvé habló a Moisés, diciendo: ⁵Recibe de ellos eso, y que se destine al servicio del tabernáculo de la reunión; se los darás a los hijos de Leví, a cada uno según las necesidades de su servicio.” ⁶Moisés, tomando los carros y los bueyes, se los entregó a los levitas; ⁷dio dos carros y cuatro bueyes a los hijos de Gersón, según sus funciones; ⁸cuatro carros y ocho bueyes a los hijos de Merarí, conforme a su servicio, bajo la vigilancia de Itamar, hijo de Aarón, sacerdote; ⁹pero no dio ninguno a los hijos de Caat, porque el servicio suyo de las cosas santas habían de hacerlo llevándolas sobre sus hombros.

Según Ex 40:17, Moisés consagró el tabernáculo el día primero del mes primero del año segundo. Quizá el relato ha sido retardado para no interrumpir la legislación levítica², o se deba a otra fuente complementaria. Estos *príncipes* son los mismos jefes que dirigieron la organización del censo³. Primeramente ofrecieron seis carros y doce bueyes para el servicio del tabernáculo y su transporte. El hagiógrafo procura resaltar la liberalidad de éstos en orden al santuario para no desdecir de la esplendidez del pueblo, que ofreció los materiales necesarios para la construcción del tabernáculo⁴. Moisés repartió los carros y bueyes según las necesidades del servicio: dos carros y cuatro bueyes a los hijos de Gersón, y el resto a los hijos de Merarí, que tenían que transportar cosas más pesadas⁵. A los hijos de Caat no se les dio, porque debían transportar los utensilios sagrados sobre sus hombros.

Ofrendas de los Príncipes (10-89).

¹⁰Los príncipes hicieron su ofrenda para la dedicación del altar cuando fue ungido, presentando su ofrenda sobre el altar, ¹¹Yahvé dijo a Moisés: “Que presenten los príncipes su ofrenda uno a uno, para la dedicación del altar.” ¹²Aquel día, el primero presentó su ofrenda, Nasón, hijo de Aminadab, de la tribu de Judá, ¹³ofreciendo un plato de plata de ciento treinta siclos de peso y un jarro de plata de setenta siclos, según el peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para las ofrendas; ¹⁴una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ¹⁵un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ¹⁶un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ¹⁷y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Nasón, hijo de Aminadab. ¹⁸El segundo día hizo ofrenda Natanael, hijo de Suar, príncipe de Isacar. ¹⁹Ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, llenos ambos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ²⁰una taza de oro, de diez siclos, llena de perfumes; ²¹un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ²²un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; ²³y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Natanael, hijo de Suar. ²⁴El tercer día, el príncipe de los hijos de Zabulón, Eliab, hijo de Jelón,

²⁵ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos, un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, llenos ambos de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ²⁶una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ²⁷un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; ²⁸un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; ²⁹y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Eliab, hijo de Jelón. ³⁰El cuarto día, el príncipe de los hijos de Rubén, Elisur, hijo de Sedeur, ³¹ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ³²una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ³³un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; ³⁴un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; ³⁵y para el sacrificio pacífico dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Elisur, hijo de Sedeur. ³⁶El quinto día, el príncipe de los hijos de Simeón, Salamiel, hijo de Surisadai, ³⁷ofreció: un plato de plata de ciento setenta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ³⁸una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ³⁹un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁴⁰un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁴¹y para el sacrificio, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Salamiel, hijo de Surisadai. ⁴²El sexto día, el príncipe de los hijos de Gad, Eliasaf, hijo de Deuel, ⁴³ofreció un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁴⁴una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁴⁵un novillo, un carnero, un cordero primal, para el holocausto; ⁴⁶un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁴⁷y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Eliasaf, hijo de Deuel. ⁴⁸El séptimo día, el príncipe de los hijos de Efraím, Elisama, hijo de Amiud, ⁴⁹ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁵⁰una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁵¹un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁵²un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁵³y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Elisama, hijo de Amiud. ⁵⁴El octavo día, el príncipe de los hijos de Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur, ⁵⁵ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos, un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁵⁶una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁵⁷un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁵⁸un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁵⁹y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Gamaliel. ⁶⁰El noveno día, el príncipe de los hijos de Benjamín, Abidán, hijo de Gedeón, ⁶¹ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁶²una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁶³un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁶⁴un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁶⁵y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carne-

ros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Abidán, hijo de Gedeón. ⁶⁶El décimo día, el príncipe de los hijos de Dan, Ajiezer, hijo de Amisadán, ⁶⁷ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁶⁸una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁶⁹un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁷⁰un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio, ⁷¹y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Ajiezer, hijo de Amisadán. ⁷²El undécimo día, el príncipe de los hijos de Aser, Feguiel, hijo de Ocrán, ⁷³ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de plata de setenta siclos, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁷⁴una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁷⁵un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁷⁶un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁷⁷y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Feguiel, hijo de Ocrán. ⁷⁸El duodécimo día, el príncipe de los hijos de Neftalí, Ajira, hijo de Enán, ⁷⁹ofreció: un plato de plata de ciento treinta siclos; un jarro de setenta siclos, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite, para la ofrenda; ⁸⁰una taza de oro de diez siclos, llena de perfumes; ⁸¹un novillo, un carnero y un cordero primal, para el holocausto; ⁸²un macho cabrío, para el sacrificio expiatorio; ⁸³y para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos primales. Esta fue la ofrenda de Ajira, hijo de Enán. ⁸⁴Estos fueron los dones de los príncipes de Israel para la dedicación del altar el día en que se ungió: doce platos de plata, doce jarros de plata, doce tazas de oro; ⁸⁵cada plato, de ciento treinta siclos de peso; cada jarro, de setenta siclos; total de la plata de estos utensilios, dos mil cuatrocientos siclos, al peso del siclo del santuario; ⁸⁶doce tazas de oro llenas de perfume, de diez siclos cada una, al siclo del santuario; total del oro de las tazas, ciento veinte siclos. ⁸⁷Total de los animales para el sacrificio: doce novillos, doce carneros y doce corderos primales, con sus ofrendas, y doce machos cabríos para el sacrificio expiatorio. ⁸⁸Total de los animales para el sacrificio pacífico: veinticuatro bueyes, sesenta carneros, sesenta machos cabríos y sesenta corderos primales. Estos son los dones ofrecidos para la dedicación del altar cuando se ungió. ⁸⁹Cuando Moisés entraba en el tabernáculo de la reunión para hablar con Yahvé, oía la voz que le hablaba desde encima del propiciatorio puesto sobre el arca del testimonio, entre los dos querubines; así le hablaba Yahvé.

La ofrenda de todos es una misma, y la suma total de los objetos donados son: 12 platos de plata, cada uno pesaba unos 1.800 gramos (el siclo varía de 12 a 15 gr.); 12 jarras de plata, llenas de flor de harina, cuyo peso era de unos 1.000 gramos; 12 tazas de oro de unos 150 gramos, llenas de perfumes; y sobre esto, para ofrecer en holocausto, 12 novillos, 12 carneros, 12 corderos primales y 12 machos cabríos para los sacrificios expiatorios. Para el sacrificio pacífico (en el que participaban muchos comensales), 24 bueyes, 60 machos cabríos y 60 corderos primales. Así queda demostrada la liberalidad de los jefes de Israel para el santuario, un ejemplo a imitar en la posteridad.

El v.89 no tiene conexión con lo que precede y sigue. En diversas formas nos habla el texto sagrado de la intimidad de Dios con su profeta Moisés. En Ex 33:11 se dice que “Yahvé

hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo.” Es ésta una expresión muy realista. Lo que se nos dice aquí es el cumplimiento de lo que Dios había prometido a Moisés en Ex 25:22: que le hablaría desde el propiciatorio, en medio de los querubines, pues el arca de la alianza era el símbolo de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo. Así se presenta Yahvé dando órdenes al profeta desde el *propiciatorio* o tapadera del arca de la alianza.

1 Cf. Ex 36:8ss. — 2 Cf. Lev c.8-10. — 3 Núm 1:5-16. — 4 Ex 36. — 5 Núm 4:21-33

8. Ordenaciones Diversas.

En este capítulo encontramos agrupadas diversas secciones de tipo legislativo y narrativo. La concatenación no es muy ceñida, y parece un mosaico en el que se yuxtaponen diversos elementos, algunas veces en orden cronológico, y otras en secuencia más o menos lógica.

El Candelabro de Oro (1-4).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Aarón y diles: Cuando pongas las lámparas del candelabro, ponías de modo que las siete alumbren hacia adelante.” ³Así lo hizo Aarón, y puso las lámparas en la parte anterior del candelabro, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ⁴El candelabro era de oro batido; su pie, sus flores, todo de oro batido; lo había hecho Moisés conforme al modelo que le había mostrado Yahvé.

Estos versos son en parte repetición y en parte complemento de lo que sobre el candelabro se dice en Ex 25:31-39 y 37:17-24. Cuanto a la disposición que el candelabro había de tener, el texto no está muy claro; lo que parece colegirse es que el plano que forman los siete mecheros ha de estar paralelo a la cortina que separa las dos partes del santuario¹. El candelabro debía proyectar su luz hacia la parte septentrional, donde se encontraba la mesa de los panes de la proposición. Las siete lámparas son símbolo de plenitud y perfección².

Consagración de los Levitas (5-22).

⁵Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ⁶“Toma a los levitas de en medio de los hijos de Israel y purificalos. ⁷He aquí lo que harás para purificarlos: Haz sobre ellos una aspersion con agua expiatoria; que pasen la navaja por todo su cuerpo, laven sus vestidos y se purifiquen. ⁸Que tomen un novillo, con su ofrenda de flor de harina amasada con aceite; y toma tú otro para el sacrificio por el pecado. ⁹Haz que se acerquen los levitas al tabernáculo, y convoca a toda la asamblea de los hijos de Israel. ¹⁰Una vez que hayas hecho a los levitas acercarse ante Yahvé, los hijos de Israel pondrán sus manos sobre ellos,¹¹ y Aarón ofrecerá los levitas en ofrenda mecida ante Yahvé de parte de los hijos de Israel, para que sirvan a Yahvé. ¹²Los levitas pondrán sus manos sobre la cabeza de los novillos, y tú los ofrecerás, uno en sacrificio por el pecado, el otro en holocausto a Yahvé, para hacer la expiación de los levitas. ¹³Harás que los levitas estén en pie ante Aarón y sus hijos, y los ofrecerás en ofrenda mecida a Yahvé. ¹⁴Así los separarás de en medio de los hijos de Israel, y los levitas serán míos, ¹⁵ y vendrán luego a servir en el tabernáculo de la reunión. Así los purificarás, y los ofrecerás en ofrenda mecida, ¹⁶ porque son donados a mí enteramente de en me-

dio de los hijos de Israel, y yo los he tomado para mí en lugar de todos los primogénitos que abren la vulva de su madre, de los primogénitos de entre los hijos de Israel; ¹⁷ pues todo primogénito de los hijos de Israel es mío, lo mismo los de los hombres que los de los animales; el día en que herí todos los primogénitos de la tierra de Egipto me los consagré, ¹⁸ y he tomado a los levitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel, ¹⁹ y se los he dado enteramente a Aarón y a sus hijos de entre los hijos de Israel, para que hagan el servicio de los hijos de Israel en el tabernáculo de la reunión y para que hagan la expiación de los hijos de Israel, para que los hijos de Israel no sean castigados con plaga, acercándose al santuario.”
²⁰Moisés, Aarón y toda la asamblea de los hijos de Israel hicieron con los levitas cuanto Yahvé había mandado a Moisés; eso hicieron con ellos los hijos de Israel.
²¹Los levitas se purificaron, lavaron sus vestidos; Aarón los ofreció en ofrenda mecida ante Yahvé; hizo la expiación para purificarlos, ²²y luego vinieron los levitas a prestar sus servicios en el tabernáculo de la reunión a las órdenes de Aarón y sus hijos. Como Yahvé se lo había mandado a Moisés respecto a los levitas, así se hizo con ellos.

La causa de esta *consagración* de los levitas no es otra que la de los sacerdotes. Sin ser de los que “se acercan a Dios,” o sea, de la clase sacerdotal, al fin, están destinados a servir a Dios en su santuario, bajo la autoridad del sacerdocio, y necesitan una especial santificación. El rito de ésta es digno de notarse y responde a lo expuesto en 3,4-oss sobre la sustitución de los primogénitos de Israel por los levitas. Una vez purificados éstos, el pueblo pone las manos sobre ellos. El sentido de tal imposición es claro. El pueblo *delega* en ellos sus deberes de servir a Yahvé, su Dios; la nación *sacerdotal* (Ex 19:5) traslada a la tribu de Leví sus deberes, y con ellos, sus derechos. Luego Aarón hace ofrenda de los mismos levitas a Yahvé, que los admite para servirle en el ministerio del santuario. Lo que no declara el autor sagrado es la forma cómo se verifica esta ceremonia (“ofrenda *mecida*”) con los miles de levitas que entraban en servicio en sustitución de todos los primogénitos de Israel.

Antes eran rociados con “agua expiatoria” (v.7) (lit. “agua de *pecado*”), que debe ser agua tomada del recipiente del santuario para las purificaciones³. Después los levitas debían rasurarse el cuerpo entero, como en el caso de la purificación del leproso⁴. Según Herodoto, los sacerdotes egipcios debían rasurarse todo el cuerpo cada dos días para estar puros en el servicio ritual del templo⁵. También los levitas deben lavar sus vestidos⁶, sin que se exija un vestido nuevo como para los sacerdotes⁷. Después deben sacrificarse dos novillos: uno por el pecado de los levitas (v.12) y otro en holocausto. Puestos los levitas ante el tabernáculo de la reunión, el pueblo imponía sus manos, solidarizándose con ellos, que son sus sustitutos ante Yahvé⁸. Pero la *entrega* oficial a Yahvé la hará el propio Aarón, *meciendo* simbólicamente a los levitas (v.11), como se hacía con ciertas partes de las víctimas⁹. Quizá se los hacía avanzar y retroceder ante el altar. Después los levitas imponen sus manos sobre los dos novillos que se han de sacrificar¹⁰. Finalmente, Moisés colocaba ante Aarón a los levitas, como destinados a su servicio.

Los v.16-18 son repetición de 3:12-13 y parecen adición redaccional. En el v.19 se recalca la idea de sustitución y se insiste en que los *levitas* protegen al pueblo contra la cólera de Dios, pues *expían* por él al dedicarse al culto divino, si bien sometidos a los sacerdotes.

Duración del Servicio de los Levitas (23-26).

²³Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²⁴“Esto es lo que toca a los levitas: Desde los veinticinco años arriba, los levitas estarán al servicio del tabernáculo de la reunión para cumplir en él sus funciones. ²⁵A los cincuenta cesarán en sus funciones y no servirán más; ²⁶ayudarán a sus hermanos en el tabernáculo de la reunión, en la guarda de él, pero no prestarán más servicio. Así has de hacer con los levitas en cuanto a sus funciones.”

Aquí se fija la edad de los levitas para comenzar el servicio a los veinticinco años, pero esto no concuerda con 4:3; 37, donde se determina la edad de treinta a cincuenta años. Es una de tantas variantes que reflejan los cambios que ha sufrido la ley mosaica, a través de los tiempos, según las circunstancias.

David fijará la edad en veinte años, sin duda para poder disponer de más personal. A los cincuenta años quedan cesantes, pudiendo servir de auxiliares a los otros levitas.

1 Ex 27:21; 40:22. — 2 Para otras interpretaciones alegóricas véase Fl. Josefo, *Bell. Jud.* VII 5,5; *Ant. Jud.* III 6,7; Filón, *De vita Moysis* III 9. — 3 Ex 30:18-21. — 4 Lev 14:8-9. — 5 Herodoto, II 37. — 6 Lev 14:9; Ex 19:14. — 7 Lev 8:13. — 8 Lev 1:4. — 9 Lev 7:32-34

9. Últimos Días en el Sinaí.

La Pascua en el Sinaí (1-14).

¹Yahvé habló a Moisés en el desierto del Sinaí el primer mes del segundo año después de la salida de la tierra de Egipto. Dijo: ²“Que celebren los hijos de Israel la Pascua a su tiempo. ³El día catorce de este mes, entre dos luces, la celebraréis conforme a todas las leyes y a todos los ritos que a ella se refieren.” ⁴Moisés habló a los hijos de Israel para que celebraran la Pascua; ⁵y la celebraron el día catorce del primer mes, entre dos luces, en el desierto del Sinaí. Conforme a todo cuanto había mandado Yahvé a Moisés, así hicieron los hijos de Israel. ⁶Había algunos hombres que estaban impuros por un cadáver, y no pudieron celebrar la Pascua en ese día. Presentándose aquel mismo día ante Moisés y Aarón, les dijeron: ⁷“Estamos impuros por un cadáver; ¿por qué habremos de vernos privados de presentar nuestra ofrenda a Yahvé, a su tiempo, con los demás hijos de Israel?” ⁸y Moisés les respondió: “Esperad que sepa yo lo que cuanto a vosotros dispone Yahvé.” ⁹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁰“Habla a los hijos de Israel y diles: Si alguno de vosotros o de vuestros descendientes está impuro por un cadáver o está en viaje lejos, celebrará la Pascua de Yahvé. ¹¹En el segundo mes, el día catorce de él, entre dos luces, la celebrará. La comerán con pan ácimo y lechugas amargas; ¹²no dejarán de ella nada para el día siguiente, ni quebrantarán ninguno de sus huesos; la celebrarán conforme a todos sus ritos. ¹³Si alguno, estando limpio y no estando de viaje, dejare de celebrarla, éste será borrado de su pueblo; por no haber ofrecido a su tiempo su ofrenda a Yahvé, llevará sobre sí su culpa. ¹⁴Si el extranjero que habitare entre vosotros celebra la Pascua, guardará todas las leyes y ritos que a ella se refieren. La ley será la misma para vosotros; la misma para el extranjero que para el nativo.”

La primera Pascua se había celebrado cuando la salida de Egipto; ahora, en el desierto del Sinaí, se celebra la segunda con el mismo ritual prescrito en la primera. Con esta ocasión se promulga una ley suplementaria en favor de aquellos que no pudieron celebrarla el mes primero. Estos lo harán al mes siguiente, en el día catorce, y conforme al mismo ritual: panes ácimos, lechugas amargas, sin quebrar ninguno de los huesos del cordero pascual y no dejar nada de éste sin comer (v.12). En 2 Par 30:2 se nos cuenta cómo en tiempo del rey Ezequías (s.VIII a.C.) celebraron los israelitas la Pascua el segundo mes por no haber podido celebrarla en el tiempo regular. Según Núm 19:11, la impureza proveniente del contacto con un cadáver dura siete días, precisamente los que dura la fiesta de los Ácimos. Además, la participación en cualquier sacrificio, y el cordero pascual lo era, exige a toda costa el estado de pureza ritual en el que hubiera de participar de él¹. El rito de la celebración será el mismo en todo tiempo. Considerada esta fiesta como nacional, quien no la celebre quedará, por lo mismo, excluido de la nación. Una vez más son admitidos los extranjeros que habitan en medio de la comunidad israelita. Pero ante todo se exige la circuncisión², con lo cual los extranjeros quedaban incorporados al pueblo escogido, a su alianza y a las promesas. Era ésta una puerta que se abría en el nacionalismo de Israel por la que los gentiles venían a participar de las esperanzas mesiánicas.

La Nube, Guía de Israel (15-23).

¹⁵El día en que fue alzado el tabernáculo, la nube cubrió el tabernáculo, y desde la tarde hasta la mañana hubo sobre el tabernáculo como un fuego. ¹⁶Así sucedía constantemente: de día lo cubría la nube, y de noche la nube parecía de fuego. ¹⁷Cuando la nube se alzaba del tabernáculo, partían los hijos de Israel, y en el lugar en que se paraba la nube, allí acampaban los hijos de Israel. ¹⁸A la orden de Yahvé partían los hijos de Israel, y a la orden de Yahvé sentaban su campo; cuanto tiempo estaba la nube sobre el tabernáculo, estábanse quietos. ¹⁹Cuando la nube se detenía muchos días sobre el tabernáculo, aguardaban los hijos de Israel la orden de Yahvé y no se movían; ²⁰y cuando la nube estaba pocos días sobre el tabernáculo, a la orden de Yahvé posaban y a la orden de Yahvé partían. ²¹Cuando la nube se detenía desde la tarde a la mañana, y a la mañana se levantaba, partían; y si se levantaba a la noche, entonces partían. ²²Fuese dos días, un mes o un año, mientras la nube se detenía sobre el tabernáculo, estándose sobre él, los hijos de Israel seguían acampados y no se movían; cuando ella se alzaba, se movían ellos. ²³A la orden de Yahvé acampaban y a la orden de Yahvé partían, guardando el mandato de Yahvé, como Yahvé se lo había dicho a Moisés.

Esta perícopa es una ampliación de Ex 40:36. Una vez que Yahvé tomó posesión de la tienda para habitar en medio de Israel, por la nube, que de noche se vuelve luminosa y que es la imagen de la *gloria* de Yahvé, el Señor se ha constituido en Líder Supremo, General en Jefe, y, por consiguiente, en conductor oficial de su pueblo a través del desierto. La nube es la que, alzándose, da la orden de levantar el campo y partir, y es ella también la que determina el momento de detenerse y de fijar el campo. En suma, “a la orden de Yahvé acampaban y a la orden de Yahvé partían...” (v.23). Hablando en lenguaje religioso, Dios era el conductor de su pueblo por el desierto hacia la patria que le tenía destinada; pero esta idea muy espiritual ha de hacerse sensible para acomodarla a la condición humana. La nube era la imagen más apropiada, por cuanto no podían reproducirla, contraviniendo al precepto del Decálogo³. En 19:4, Dios mismo dice que los trajo

“sobre alas de águila” hasta el Sinaí. De la misma imagen se sirve Dt 32:1188. Era éste un gran beneficio que con frecuencia viene a la memoria de los salmistas y profetas⁴. También San Pablo recuerda esta historia, que considera **como tipo del cristiano que camina hacia la patria celestial**⁵.

La *nube*, pues, parece tener una doble significación: proteger a los israelitas contra los esplendores de la divinidad; era como un *velo* que ocultaba la gloria de Dios⁶. Además era símbolo sensible de la presencia de Dios en su pueblo para guiarle y protegerle en la azarosa peregrinación por el desierto⁷. Esta nube, de noche, aparece como fuego⁸, símbolo también de la presencia de Dios.

1 Lev 7:20. — 2 Ex 12:48-49. — 3 Ex 20:4. — 4 Sal 68:8; Hab 3:73 — 5 1 Cor 10:1s. — 6 Véase Desnoyer, *Histoire du peuple hébreu* III p.113 n.1. — 7 Esta manifestación sensible de Dios en forma de *fuego* aparece ya en la alianza de Dios con Abraham (Gén 15:17), en la zarza ardiendo (Ex 3:2) y en la teofanía del Sinaí (Ex 19:16-20). — 8 Cf. Ex 40:34-35; Lev 23-24; Ex 24:17.

10. Preparación de la Partida.

Las Trompetas de Plata (1-10).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Hazte dos trompetas de plata batida a martillo, que te sirvan para convocar la asamblea y para hacer mover el campamento. ³Cuando se toquen las dos, acudiré a ti toda la asamblea a la puerta del tabernáculo de la reunión; ⁴cuando se toque una sola, se congregarán a ti los príncipes jefes de los millares de Israel. ⁵A un toque estrepitoso, moverán su campamento los acampados al oriente. ⁶A un segundo toque de la misma clase, moverán su campamento los acampados al mediodía; estos toques son para ponerse en movimiento. ⁷También para reunir la asamblea las tocaréis, pero no con ese toque. ⁸Los hijos de Aarón, los sacerdotes, serán los que toquen las trompetas, y éstas serán para vosotros de uso obligatorio por siempre en vuestras generaciones. ⁹Cuando en vuestra tierra saliereis a la guerra contra el enemigo que os atacare, tocaréis alarma con las trompetas, y servirán de recuerdo ante Yahvé, vuestro Dios, para que os salve de vuestros enemigos. ¹⁰También en vuestros días de alegría, en vuestras solemnidades y en las fiestas del comienzo del mes, tocaréis las trompetas; y en vuestros holocaustos y vuestros sacrificios pacíficos serán para vosotros un recuerdo cerca de vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

En los tiempos primitivos, las señales se hacían con el cuerno de carnero, la corneta¹. En Lev 25:95 se dice que el jubileo se anunciará al sonido del cuerno. Pero los documentos posteriores nos hablan de las trompetas de plata, que se hacían sonar así en el templo, para anunciar los actos de culto y las fiestas, como en el campo de batalla². En el arco de Tito, en Roma, figuran también, entre los trofeos de su victoria sobre los judíos, encima de la mesa de los panes, dos trompetas largas. La razón de introducir aquí estas trompetas es, sin duda, para que respondan mejor a la nueva organización de Israel **bajo la guía directa de Dios**. Las trompetas de plata eran algo más digno que los cuernos de carnero. Las señales convenidas son tres: un toque para convocar a los jefes del pueblo; dos para llamar al pueblo; uno más prolongado para ordenar el levantamiento del campo, y éste se hará a cada una de las partes de él. Fuera de esto, añade que las trompetas tocarán en la guerra, y será su sonido como una llamada a Yahvé para que venga en socorro de

los suyos. Este pasaje nos ofrece la explicación de lo que se dice repetidas veces en los Paralipómenos: que los sacerdotes iban delante del ejército de Judá con las trompetas para tocarlas en el momento de comenzar la batalla, y su efecto era tan decisivo, que al instante los enemigos se sentían aterrados y huían, no quedando al ejército otro trabajo que perseguirlos y recoger el botín³. También aquí tenemos que advertir la desproporción entre el efecto de las dos trompetas y la extensión del campamento de más de 600.000 hombres. La dificultad la salva, como antes dijimos, el género literario hiperbólico del autor sagrado.

El autor sagrado no describe la forma de las dos trompetas, pero podemos suponer que eran semejantes a las que aparecen en los monumentos egipcios⁴. El uso de las trompetas se prescribe también para las grandes conmemoraciones religiosas (v.10)⁵.

Partida del Sinaí (11-28).

¹¹En el año segundo, el segundo mes, a veinte del mes se alzó la nube de sobre el tabernáculo del testimonio, ¹²y los hijos de Israel marcharon, por etapas, del desierto del Sinaí al desierto de Farán, donde la nube se paró, ¹³moviéndose por primera vez a la orden de Yahvé por Moisés. ¹⁴La primera en moverse fue la enseña del campo de los hijos de Judá, con sus escuadras. Jefe de las escuadras de aquéllos era Nasón, hijo de Aminadab. ¹⁵Jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Isacar, Natanael, hijo de Suar; ¹⁶y jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Zabulón, Eliab, hijo de Jelón. ¹⁷Desmontado que fue el tabernáculo, pusieron luego en marcha los hijos de Gersón y los hijos de Merarí, llevando el tabernáculo. ¹⁸Luego se puso en marcha la enseña del campo de Rubén, por sus escuadras. ¹⁹El jefe de sus escuadras era Elisur, hijo de Sedeur; el jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Simeón, Selamiel, hijo de Zurisadai; ²⁰y el jefe de las escuadras de los hijos de la tribu de Gad, Eliasaf, hijo de Deuel. ²¹Comenzaron luego a marchar los hijos de Caat, llevando el santuario; y en tanto que ellos llegaban, se disponía el tabernáculo. ²²Después se puso en marcha la enseña del campo de los hijos de Efraím por sus escuadras; jefe de sus escuadras era Elisama, hijo de Amiud; ²³jefe de las escuadras de la tribu de Manasés, Gamaliel, hijo de Pedasur; ²⁴jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Benjamín, Abidán, hijo de Gedeón. ²⁵Después se puso en marcha la enseña del campo de los hijos de Dan, por sus escuadras, a retaguardia de los otros campos; jefe de las escuadras de los hijos de Dan era Ajiezer, hijo de Amisadai; ²⁶jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Aser, Feguiel, hijo de Ocrán; ²⁷jefe de las escuadras de la tribu de los hijos de Neftalí, Ajira, hijo de Enán. ²⁸Los hijos de Israel se pusieron en marcha con sus escuadras por orden.

Por fin llega la hora de la partida, cuando faltaban sólo diez días para cumplirse el año de la llegada a la montaña santa⁶. El 20 del segundo mes se alza la nube sobre el tabernáculo, y los hijos de Israel levantan el campo y se ponen en marcha. Ninguna mención se hace de las trompetas que según 10:5 debían intimar la orden de partida a los cuatro lados del campamento. La marcha se realiza en el orden señalado en el capítulo 2 con alguna diferencia. Allí se asigna a los levitas, que llevan el tabernáculo, el centro de la columna; aquí Gersón y Merarí caminan después de las tribus que acampan al oriente, que son las primeras en partir, y Caat marcha después del segundo grupo, que acampaba al mediodía. Y como antes, tampoco aquí se hace mención del resto del pueblo con sus ganados y hacienda. Se ve clara la concepción ideal que el autor sagrado da a esta organización de Israel. Por sus etapas, y guiados por la nube, caminan desde el desierto del Sinaí

hasta el de Farán, al sur de Canaán⁷. El v.28 marca bien la conclusión de la perícopa.

Invitación de Moisés a su Cuñado Jobab para que le Acompañe (29-32).

²⁹Moisés dijo entonces a Jobab, hijo de Raguel, madiani-ta, su suegro: “Nosotros nos vamos para el lugar que Yahvé nos ha dicho: “Yo os lo daré”; ven con nosotros y te favoreceremos; porque Yahvé ha prometido favorecer a Israel.” ³⁰El respondió: “No, me iré a mi tierra y a mi parentela.” ³¹Moisés insistió: “No nos dejes, pues tú conoces bien los lugares donde habremos de acampar y podrás servirnos de guía; ³²si vienes, nosotros te daremos parte de lo que nos dé Yahvé.”

En el texto se insiste en que Yahvé es el guía directo de los israelitas en su peregrinación, y la *nube* es el signo de su presencia sensible. En cambio, aquí se insiste en que Moisés quiere llevar a su cuñado como guía experto, conocedor de aquellos parajes de la estepa por donde habían de pasar⁸. Moisés le promete participar de los bienes que Yahvé les dé. En Jue 1:16; 4:11, se dice que los quíneos se incorporaron a Moisés, y probablemente éstos son los *madianitas* de que aquí se habla, tribu nómada que pastoreaba entre el Sinaí, Farán y Edom⁹.

En Marcha desde el Monte Sinaí (33-36).

³³Así se marcharon del monte de Yahvé, e hicieron tres días de camino; y el arca de la alianza de Yahvé fue con ellos tres días de camino, buscando dónde acampar. ³⁴La nube de Yahvé los acompañaba de día desde que levantaron el campamento. ³⁵Cuando movían el arca, decía Moisés: “Levántate, Yahvé; dispérsense tus enemigos. Y huyan ante ti los que te aborrecen. ³⁶Y cuando el arca se posaba, decía: “Pó-sate, ¡oh Yahvé!, entre las miríadas de Israel.”

Esta perícopa parece una repetición de 10:11-28, que se ha de atribuir a otro documento. El pueblo parte del Sinaí y camina tres días buscando dónde acampar. En la primera narración, el arca iba muy envuelta en ricos paños y cubierta por pieles de tejón; aquí parece que va el arca descubierta, como en Jos 3:25¹⁰, y la nube la acompaña, como en Ex 13:21s. Así se explican las palabras de Moisés en las que dice lo que era el arca para el pueblo: **el símbolo de la presencia de Dios en medio de Israel** para defenderle de sus enemigos. El pasaje de 1 Sam 4:35 nos declara bien este pensamiento: el pueblo se halla enfrente de los filisteos, que les habían infligido una derrota. En vista de esto, resuelven traer el arca de Yahvé. Cuando ésta entró en el campo de Israel, el pueblo “lanzó tan grandes gritos de júbilo, que hacían temblar la tierra. Los filisteos sintieron temor y decían: “Ha *venido Dios* al campamento. ¡Desgraciados de nosotros!... ¿Quién nos librá de la mano de ese Dios poderoso? ¿Acaso no es El el que castigó a los egipcios con toda suerte de plagas y de peste?” Así declara el autor sagrado la impresión causada en uno y otro campo por la llegada del arca. A la luz de estas palabras podemos entender lo que significan las de Moisés.

Cuando Israel abandona la llanura de *er-Raha* en el desierto del Sinaí (la “montaña de Yahvé” designando al Sinaí aparece sólo aquí, pues en otros lugares se llama “montaña de Elohim”), no sabemos la dirección exacta que tomaron. Son muchos los intrincados valles que se abren paso para salir del macizo de los montes del Sinaí, y, por otra parte, no hay ninguna indicación en el texto sagrado que pueda servir de apoyo para trazar el itinerario hasta llegar al vasto desierto de Tih, de Farán o de Sin, en el lenguaje de la Biblia, caminando siempre hacia el norte hasta llegar a la región de Cades, donde Israel se estacionó¹¹.

1 Jos 6:5. — 2 2 Par 13:12; 143; 1 Mac 4:40; 5:33; 16:8. — 3 Cf. 2 Par 13:15; 15:1; 1 Mac 5:33 — 4 Véase la descripción en Fl. Josefo, *Ant. Jud.* III n,6. — 5 Cf. 2 Par 5:12; 29:26 — 6 Ex 19:1. — 7 Cf. Abel, *Géog.* I 434. — 8 No está claro en el texto si este Jobab hijo de Raguel es el cuñado o el suegro de Moisés. En Ex 2:18 se dice que Raguel es el padre de Séfora, esposa de Moisés. Pero algunos creen que es una glosa que proviene de Núm 10:29. En Ex 3:1; 4:18 el suegro de Moisés es llamado Jetro. Algunos creen que *Raguel* es un calificativo (*Reuel*: amigo de Dios). — 9 Véase Abel, o.c., I 286. — 10 Cf. 1 Sam 4:3; 2 Sam 6:1s. — 11 Véase M. J. Lagrange, *L'itinéraire des hraélites da pays de Gessen aux bords du Jourdain*: RB (1900) 274; R. Savignag, *La región de Ain Cadeis*: RB (1922).

11. Diversos Incidentes en el Camino del Sinai a Cades.

Los relatos sobre estos incidentes contados al vivo parecen proceder de distintas fuentes.

Descontento del Pueblo (1-9).

¹Aconteció que el pueblo se quejó a oídos de Yahvé, y, al oírlo Yahvé, ardió en ira, y encendió contra ellos un fuego que abrasó una de las alas del campamento. ²Clamó entonces el pueblo a Moisés, y Moisés oró a Yahvé, y el fuego se apagó; ³y llamaron a aquel lugar “Tabera,” porque allí se había encendido contra ellos el fuego de Yahvé. ⁴El vulgo adventicio que en medio de ellos habitaba tenía tantas ganas de comer carne, que aun los hijos de Israel se pusieron a llorar y a decir: “¡Quién nos diera carne que comer! ⁵¡Cómo nos acordamos de tanto pescado como de balde comíamos en Egipto, de los cohombros, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos! ⁶Ahora está al seco nuestro apetito, y no vemos sino el maná. ⁷El maná era parecido a la semilla del cilantro y tenía un color como de bedelio. ⁸Esparciase el pueblo para recogerlo, y lo molían en molinos o lo majaban en morteros, y, cociéndolo en una caldera, hacían de él tortas, que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. ⁹Cuando de noche caía el rocío sobre el campo, caía también el maná.”

El ambiente del pueblo ha cambiado. En las páginas que preceden, el texto pone de relieve la devoción y generosidad del pueblo hacia el santuario de Yahvé; aquí se nos presenta otra vez al pueblo de dura cerviz, constante murmurador contra su líder, aunque el autor sagrado atribuye esto a la influencia de los extraños en el pueblo hebreo. En medio del desierto se acuerdan de la abundancia de viandas de que disfrutaban en Egipto. Nada más natural que el hambriento se vuelva a los tiempos en que comía a saciedad. ¿Quiénes son estos *extraños* que inician la rebelión? Lo ignoramos. El texto sagrado hace mención de ellos en diferentes lugares¹. Serían gentes que, no encontrándose satisfechos en el valle del Nilo, aprovecharon la escapada de los hebreos para juntarse a ellos y recobrar la libertad de que allí no gozaban². ¿Qué significa ese *fuego* con que Dios abrasó una de las alas del campamento? Lo ignoramos; tal vez alguna descarga eléctrica. El nombre de *Tabera* significa *incendio*. Aparece mencionado en Dt 9:22.

Los israelitas y los extranjeros se acuerdan de la comida de Egipto: pescado, cohombros, cebollas, etc., todo lo que constituye la base de la alimentación de los egipcios.³ Y desprecian el *mana*. Sobre su naturaleza véase el comentario a Ex 16:125. No debía de ser una cosa tan exquisita, cuando los israelitas lo desprecian y añoran otras cosas tan vulgares. Esta opinión de los israelitas sobre el maná parece confirmar la hipótesis de que la famosa comida del desierto era algo parecido al *man*, secreción de un arbusto de la península arábiga, que preparaban majándolo al mortero (v.8), y aparece por las mañanas como un rocío misterioso (v.9). En Núm 21:5 se dice que los israelitas se quejaban de aquel “miserable alimento.”⁴ Los hebreos llevaban consigo re-

baños de ovejas, pero sin duda que estas reses no eran suficientes para abastecer normalmente a todos durante tanto tiempo, y por eso tenían que vivir habitualmente de productos miserables de la estepa, que tienen pocos ingredientes nutritivos⁵.

Queja de Moisés (10-15).

¹⁰Oyó Moisés las lamentaciones del pueblo, que por familias se reunía a las puertas de las tiendas, encendiendo el ardor de la ira de Yahvé; y desagradó a Moisés,¹¹que dijo a Yahvé: “¿Por qué tratas tan mal a tu siervo? ¿Por qué no ha hallado gracia a tus ojos y has echado sobre mí la carga de todo este pueblo? ¹²¿Lo he concebido yo o lo he parido para que me digas: Llévale en tu regazo, como lleva la nodriza al niño a quien da de mamar, a la tierra que juraste dar a tus padres? ¹³¿Dónde tengo yo carne para alimentar a todo este pueblo? ¿Por qué llora a mí clamando: Danos carne que comer? ¹⁴Yo no puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado. ¹⁵Si así has de hacer conmigo, dame la muerte, te lo ruego; y si es que he hallado gracia a tus ojos, que no me vea ya más así afligido.”

Las quejas del pueblo afligen el corazón de Moisés. Pensaba haber realizado una obra grande rescatando a su pueblo de la servidumbre de Egipto, y he aquí que no sólo no lo agradecen, sino que miran esto como una desgracia. Sobre todo, lo que le hubo de herir más fue que con esas quejas desestimaban el favor de Dios, el verdadero Libertador, y además menospreciaban las promesas que les había hecho y hacia las cuales los conducía. Ante esta actitud del pueblo, el ánimo del profeta desfallece, y se queja él también de **la misión ingrata que Dios** ha echado sobre sus hombros. No se siente con fuerzas para llevar al pueblo en su regazo como la nodriza al niño. Y esta conciencia de Moisés sobre su flaqueza se aviva tanto más cuanto más crecen la impaciencia del pueblo y sus quejas. Como más tarde Elías, pide a Dios, como una gracia, que le lleve de esta vida si no quiere quitarle la pesada carga⁶.

Los v.7-9 son continuación lógica del v.6, de forma que parecen reflexiones del hagiógrafo sobre las diversas formas de preparar el maná para que el lector se haga cargo de que los israelitas no tenían razón para sus quejas contra Moisés. Este, por su parte, se siente apesadumbrado por su ingrata misión histórica. En realidad es Dios quien ha concebido y criado al pueblo hebreo⁷, y, por tanto, a El le pertenece llevarlo en su regazo, y no a Moisés. Descorazonado, pide a Dios le quite la vida si no le presenta mejores perspectivas⁸.

Respuesta de Yahvé (16-23).

¹⁶Entonces dijo Yahvé a Moisés: “Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo; que esperen allí contigo. ¹⁷Yo descenderé, y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos, para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo. ¹⁸Y di al pueblo: Santificaos para la manaría, y comeréis carne, ya que habéis llorado a Yahvé diciendo: ¡Quién nos diera carne que comer! ¡Mejor ciertamente estábamos en Egipto! ¹⁹No comeréis un día, ni dos, ni cinco, ni diez, ni veinte; ²⁰la comeréis todo un mes, hasta que se os salga por las narices y os produzca náuseas, por haber menospreciado a Yahvé, que está en medio de vosotros, y haber llorado, diciendo: ¿Por qué hemos salido de Egipto?” ²¹Moisés le dijo: “Seiscientos mil infantes cuenta el pueblo en medio del cual estoy, y me dices: Yo les daré carne, y la comerán todo un mes. ²²¿Bastará para ello

degollar todas las ovejas y todos los bueyes? ¿Se juntarán todos los peces del mar para darles abasto?”²³ Yahvé replicó a Moisés: “¿Acaso se ha acertado el brazo de Yahvé? Ya verás si es o no es como yo te he dicho.”

Dios quiere aliviar la carga de Moisés, y por ello propone que elija *setenta* ancianos como auxiliares suyos. En Ex 18:25 se dice que Moisés, por consejo de Jetro, eligió oficiales de diez, de cincuenta, de ciento y de mil, que formasen una verdadera jerarquía para entender en los asuntos menores del pueblo, reservándose el profeta los de mayor importancia. Esto significaba una gran ayuda, tanto más cuanto que en estos oficiales tenía el líder consejeros hábiles con quien comunicar los problemas graves que ocurriesen. Teniendo éstos, ya no podía quejarse el caudillo de quedarse solo. Estos *ancianos*⁹ aparecen ya varias veces con ocasión de la salida de Egipto¹⁰. Ahora parece que se quiere investirlos de nueva autoridad en nombre de Dios, como intendentes (*soterim*) a las órdenes de Moisés. Llamados al santuario, Dios les comunica el *espíritu* de Moisés (v.17), que en el v.26 se define como espíritu *profético*. La palabra *profecía* en la Sagrada Escritura tiene un sentido muy amplio. **Cualquier manifestación carismática del espíritu de Dios puede recibir el nombre de profecía.** En este pasaje podemos suponer que se trata del don de *consejo* para resolver los conflictos del pueblo y mantenerlo en paz. Participaban, pues, del don del *consejo* del líder Moisés. El autor sagrado concibe así la mente de Moisés como una lámpara que transmite luz a otras, si bien en menos cantidad y en dependencia de aquélla. La afirmación, pues, de esta *comunicación* de espíritu indica la situación subordinada de los *ancianos* respecto del gran profeta-dirigente.

Por otra parte, Yahvé responderá a las quejas del pueblo con un nuevo hecho portentoso. Pero antes deben *santificarse* (v.18), es decir, ponerse en estado de pureza ritual, pues Dios los va a visitar. Les va a dar tal cantidad de carne, que habrán de sentir náuseas de ella (v.19). Así, Dios les castigará por haberle despreciado, añorando la estancia en Egipto. Moisés siente cierto escepticismo sobre la promesa divina, ya que son 600.000 los israelitas que están necesitados de comida. Según Ex 16:13, Dios envió a los hebreos codornices en gran cantidad en el desierto de Sin antes de llegar al Sinaí. Yahvé, por toda respuesta, recuerda el poder de su brazo omnipotente (v.23), que no se “ha acertado” en poder. Y por eso ha de responder como en otras ocasiones al sacarlos de los dominios del faraón.

Efusión del Espíritu sobre los Setenta Ancianos (24-30).

²⁴Salió Moisés y transmitió al pueblo lo que había dicho Yahvé; y eligió los setenta varones de entre los ancianos de Israel y los puso en derredor del tabernáculo.

²⁵Descendió Yahvé en la nube y habló a Moisés; tomó del espíritu que residía en él y lo puso sobre los setenta ancianos; y cuando sobre ellos se posó el espíritu, pusieron-se a profetizar, y no cesaban. ²⁶Habíanse quedado en el campamento dos de ellos, uno llamado Eldad y otro llamado Medad; y también sobre ellos se posó el espíritu; eran de los nombrados, pero no se presentaron ante el tabernáculo, y se pusieron a profetizar en el campamento. ²⁷Corrió un mozo a avisar a Moisés, diciendo: “Eldad y Medad están profetizando en el campamento.” ²⁸Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés desde su juventud, dijo: “Mi señor, Moisés, impídeselo.” ²⁹Y Moisés le respondió: “¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvé profetizara y pusiese Yahvé sobre ellos su espíritu!” ³⁰Volvióse Moisés al campamento, y con él los ancianos de Israel.

Moisés salió del tabernáculo, en el que solía tener las comunicaciones de Yahvé¹¹, y reunió a los ancianos y los colocó delante del tabernáculo, sin decir el texto cómo hizo la elección. Y Dios, para investirlos de una misión divina ante el pueblo, descendió en forma de *nube*. La descripción es antropomórfica: Dios tomó del *espíritu* de Moisés y se lo comunicó a los ancianos (v.25). Y al punto éstos empezaron a *profetizar*. Abraham es llamado *profeta*¹² o amigo de Dios, y María, la hermana de Moisés, es llamada también *profetisa*¹³. Pero el caso de los *ancianos* es el primer caso de “profetismo” *colectivo*¹⁴. Por eso Amos y Jeremías dirán que los profetas existieron en tiempos de Moisés¹⁵. El texto sagrado no concreta en qué consistió la manifestación *profética* de los *ancianos*; pero podemos suponer que se trata de ciertas manifestaciones de entusiasmo religioso, como discursos enardecidos, cantos sagrados, pulsación de instrumentos músicos estimulantes de estas manifestaciones religiosas¹⁶. Así se reanimaba la fe apagada del pueblo. Estas manifestaciones están en consonancia con la mentalidad primitivista del ambiente. De este modo, el pueblo podía comprobar que, en efecto, el *espíritu* de Dios se había apoderado de ellos. Y el autor sagrado anota el caso curioso de dos *ancianos* elegidos por Moisés que, a pesar de no estar junto al tabernáculo, se pusieron a profetizar (v.27)¹⁷. Algunos dieron a conocer el hecho a Moisés, y Josué, su lugarteniente y fiel compañero¹⁸, quiere evitar esa manifestación *profética*, pues la considera en competencia con la que Moisés acaba de provocar ante el tabernáculo¹⁹. Moisés, con buen sentido, declara que esto no compromete su autoridad, y dice que bien quisiera que el *espíritu* de Yahvé fuera sobre todo el pueblo y que todos se entregaran a manifestaciones *proféticas*. Joel dirá que en los tiempos mesiánicos habrá una manifestación del *espíritu* en todas las capas sociales y en todas las edades²⁰. **San Pedro ve el día de Pentecostés, en la efusión del Espíritu Santo, el cumplimiento de la profecía de Joel**²¹.

Las Codornices (31-34).

³¹Vino un viento de Yahvé, trayendo desde el mar codornices, que dejó sobre el campamento, hasta la altura de dos codos sobre la tierra. ³²El pueblo estuvo todo el día, toda la noche y todo el día siguiente recogiendo codornices; el que menos, recogió diez “jómer,” y las pusieron a secar en los alrededores del campamento. ³³Aún tenían la carne entre sus dientes, antes de que hubiesen podido acabar de comerlas, y encendiéndose en el pueblo el furor de Yahvé, y Yahvé hirió al pueblo con una plaga; ³⁴siendo llamado aquel lugar Quibrot-Hat-tawa, porque allí quedó sepultado el pueblo glotón. ³⁵De Quibrot-Hat-tawa partieron a Jaserot y acamparon allí.

Para satisfacer las quejas del pueblo, que apetecía carne en abundancia, Yahvé hizo venir, como la vez primera²², de la parte del mediodía una gran bandada de codornices, que en la primavera suben del sur en busca de clima más fresco y que, cansadas del largo vuelo, vienen a caer en la península del Sinaí. El salmista idealiza imaginativamente: “hizo soplar en el cielo el viento solano, y con su poder hizo soplar el austro y caer como polvo sobre ellos la carne, como arenas del mar aves aladas.”²³ Cubrieron una extensión de un día de camino y con una altura de unos dos codos (un metro)²⁴. De nuevo tenemos que acudir al género literario hiperbólico para justificar estas exageraciones. También aquí parece que nos encontramos ante un hecho natural, si bien preternatural en cuanto a sus circunstancias (*quoad modum*), en cuanto que aparecen las codornices en el momento querido por Dios y en la cantidad anunciada. Los israelitas llegaron a recoger el que menos *diez jómer* (unos 3.640 kilos). La exageración es manifiesta, pero con ella el autor sagrado quiere destacar la abundancia de volátiles tomados. Los israelitas extendieron la caza en el campo para secarla, como hacían los egipcios con los peces y aun con las aves²⁵. El autor sa-

grado relata después el castigo al pueblo glotón, pues estaban aún con la carne en la boca, cuando la ira de Dios se encendió y envió una plaga exterminadora. El texto no concreta en qué consistió el castigo. Quizá una infección general. Por eso se llamó aquel lugar *Quibrot-Hat-tawa* (“sepulcros de la glotonería”). Desde este lugar, los israelitas continuaron el viaje hasta un oasis llamado *Jaserot*, comúnmente identificado con *Ain Jadra*²⁶, abundante en agua y recogido entre un círculo de colinas, que le resguardaba contra la intemperie.

¹ Ex 12:38; Lev 24:10. — ² Ex 16:12s. — ³ Véase Herodoto, II 92, y el art. *Égypte* en DBS II 702; Is 19:8; Ex 7:21. — ⁴ Núm 21,5. El autor del libro de la Sabiduría (16,20-21) idealiza *midráshicamente* el alimento del maná: sabía al gusto que cada uno prefería. Cf. Sal 78:24-25; 2 Esd 9:21. — ⁵ Flavio Josefo identifica el *maná* con un alimento natural del Sinaí que se daba en su tiempo: Ant. Jud. III 1,6. Hoy día se suele ver en el *maná* el producto del *tamarix mannifera*, que se encuentra en la península sinaítica, si bien podemos suponer que Dios lo multiplicara mila rosamente durante todo el año. Véase Heinisch, *Exodus* 134-13. — ⁶ Cf. 1 Re 19:4. — ⁷ Cf. Ex 4:22; Dt 32:17; Os 11,1. — ⁸ Cf. Jer 15:10-11. — ⁹ Estos ancianos o *zique* equivalen literalmente a los *γέροντες* de los griegos, a los *Paires* o *Senatus* de los romanos y a los *cheiks* de los árabes — ¹⁰ Cf. Ex 3:16; 19:7; 24:1. — ¹¹ Cf. Núm 7:8g. — ¹² Gén 20:7. — ¹³ Ex 15:20. — ¹⁴ Cf. 1 Sam 10:11-13; 19:20-24. — ¹⁵ Cf. Am 2:10; Jer 7:25. — ¹⁶ Cf. 1 Sam 10:11-13; 19:20-24. — ¹⁷ En el Pastor, de Hermas, se cita un libro de profecías de Eldad y Medad (vis. 11 3; 4). — ¹⁸ Es el vencedor de los amalecitas (Ex 17:8-14), el que acompaña a Moisés a la montaña (Ex 24:13; 32:17) y el que guarda el tabernáculo (Ex 33:11). — ¹⁹ Los discípulos de Jesús sentirán también celo de otros que se dedican a arrojar los demonios en nombre de Él (Mc 9:38). — ²⁰ JI 2:28-29. — ²¹ Act 2:16-21; 1 Cor 12:4-11. — ²² Ex 16:1s. — ²³ Sal 78:26; 27. — ²⁴ La Vg dice que volaban a dos codos de altura. — ²⁵ Herodoto, II 77; DBV II 36. — ²⁶ M. J. Lagrange, a.c.: RB (1900) 276.

12. Castigo de María, Hermana de Moisés.

¹María y Aarón murmuraban de Moisés por la mujer cusita que éste había tomado, pues había tomado Moisés por mujer a una cusita. ²Decían: “¿Acaso sólo con Moisés habla Yahvé? ¿No nos ha hablado también a nosotros?” Oyó esto Yahvé. ³Moisés era hombre mansísimo, más que cuantos hubiese sobre la haz de la tierra. ⁴Y dijo luego a Moisés, a Aarón y a María: “Id los tres al tabernáculo de la reunión.” ⁵Una vez allí, descendió Yahvé en la columna de nube y, poniéndose a la entrada del tabernáculo, llamó a Aarón y a María. Salieron ambos, ⁶y él les dijo: “Oíd mis palabras: Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. ⁷No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. ⁸Cara a cara hablo con él, y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yahvé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?” ⁹Y, encendido en furor contra ellos, fuese Yahvé. ¹⁰Apenas se había retirado del tabernáculo la nube, apareció María cubierta de lepra, como la nieve; y miró Aarón a María, y la vio cubierta de lepra. ¹¹Dijo entonces Aarón a Moisés: “¿Oh mi señor, no echéis sobre nosotros el peso de nuestro pecado! Neciamente hemos obrado, hemos pecado. ¹²Que no quede como el abortivo, que sale del vientre de su madre ya medio consumido.” ¹³Clamó entonces Moisés a Yahvé, diciendo: “Ruégote, ¡oh Dios!, que la sanes.” ¹⁴Respondió Yahvé: “Si su padre la hubiera escupido en el rostro, ¿no quedaría por siete días llena de vergüenza? Que sea echada fuera del campamento por siete días, y después volverá.” ¹⁵Fue, pues, María echada fuera del campamento, y el pueblo no se movió hasta que hubiera tornado.

Un nuevo episodio que podemos decir familiar, pues acaece entre los tres hermanos, hijos de Amram y Yoquebed. Pero en él se recalca el ascendiente especialísimo que Moisés tiene ante Dios, y por eso el autor sagrado lo recoge para escarmiento de todos, ya que Yahvé no permite que se ponga en duda la dignidad de profeta del amigo íntimo suyo. Los motivos de la murmuración de María y Aarón son dos: que tenía por mujer a una *cusita* o etíope¹ y que Moisés era vene-

rado como *profeta* por el pueblo, como si ellos no tuvieran también sus relaciones íntimas con Dios. Podemos suponer razonablemente que el primer motivo era el objeto de las murmuraciones de María, y el segundo de Aarón, que, después de haber sido elevado a la dignidad del sumo sacerdote, no veía con buenos ojos el honor que el pueblo rendía a su hermano como principal confidente de Dios. La esposa *cusita* probablemente es Séfora, madianita², pues los madianitas y cusitas o etíopes aparecen mencionados juntos en la tabla etnográfica³. Por otra parte, en ningún otro lugar se alude a un nuevo matrimonio de Moisés⁴. Aarón se considera también portavoz de los oráculos divinos (v.2), y, por consiguiente, no acepta de buen grado el monopolio de los mismos que el pueblo le atribuye. María era también una *profetisa* que, tocando el tambor, dirigía el canto de las mujeres y enardecía a las tribus de Israel⁵. Además, Aarón era el que consultaba a Yahvé por el *urim* y el *tummim*⁶. Todo esto daba pie para sus reclamaciones como dirigente del pueblo en paridad con Moisés. Este, por su parte, era “hombre *mansísimo*...” (v.5), y recibió esta protesta sin reaccionar violentamente, haciendo valer sus privilegios⁷. Sin embargo, es Dios el que va a reivindicar sus derechos excepcionales, haciendo un castigo ejemplar. Y primeramente proclama a la entrada del tabernáculo que con **Moisés se comunica de un modo especial, cara a cara** (v.8), como un “amigo a otro amigo,”⁸ y no en *sueños* o *visiones* (v.6), como suele hacerlo con los *profetas*⁹. **Moisés es el confidente excepcional de Yahvé** (v.7). Y, por tanto, ¿cómo se atreven a *difamarle* (v.8b) a él, “**que contempla el semblante de Yahvé,**” es decir, su **manifestación gloriosa**, sensible? El autor del Eclesiástico hace el elogio de Moisés, diciendo: “Amado de Dios y de los hombres, cuya memoria vive en bendición, le hizo en la gloria semejante a los santos (ángeles) y le engrandeció haciéndole espanto de los enemigos... Cara a cara le dio sus preceptos, la ley de vida y de sabiduría, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel.”¹⁰ Y el autor de la Epístola a los Hebreos pondera la gloria de Moisés para exaltar la de Jesucristo, que está por encima de aquél¹¹, ya que “concentra en sus manos todo el conjunto de la economía de salvación, de la que es el jefe, puesto que es apóstol, sumo sacerdote y, como Moisés, fiel a Dios, que le ha hecho apóstol y mediador.”¹² En todo caso, Moisés es el mayor de los profetas del Antiguo Testamento, ya que Dios no le habló en *enigmas* o *figuras*, sino *a Zas claras*¹³. Y Yahvé castigó a María con la lepra por sus murmuraciones (v.10), pero no a Aarón. ¿Por qué? La lepra se compaginaba mal con la santidad sacerdotal, y por eso Dios no quiere presentar al sumo sacerdote como leproso y objeto de desprecio del pueblo. Aarón intercede ante Moisés para curar a su hermana, y Dios, recordando una antigua y conocida costumbre, según la cual el padre escupía al hijo que le hubiera ofendido, y, como consecuencia, el hijo quedaba recluso, “lleno de vergüenza” durante siete días (v.14a), exige que María, herida por Dios con la lepra, sea separada de la comunidad durante siete días (v.14b)¹⁴. María fue admitida sin que se hicieran los ritos de la purificación del leproso¹⁵. En todo este capítulo se quiere enaltecer la situación privilegiada de Moisés frente a Aarón y los demás futuros profetas. Sin embargo, ya se deja entender que la ponderación de las comunicaciones divinas con Moisés (“cara a cara”) es antropomórfica e hiperbólica, que no anula el dicho del evangelista: “A Dios nadie le vio; pero el Unigénito del Padre, que mora en el seno del Padre, ése nos lo dio a conocer.”¹⁶

1 Los dos términos pueden designar a gentes de raza no israelita, que radicaban en la península sináutica. En Hab 3:7 se mencionan juntos Madián y Cusan como moradores de Arabia. — 2 Ex 2:1ss. — 3 Gén 10:7. Véase Abel, *Géographie de la Palestine* I 287. — 4 El matrimonio con una madianita estaba permitido por la Ley, supuestas ciertas relaciones de Israel con ese pueblo (Gén 25:2; Ex 34:16). — 5 Ex 15:20. — 6 Ex 28:30. — 7 Algunos autores traducen el heb. *'anaw* por “abatido,” en vez de “mansísimo,” teniendo en cuenta que el temperamento de Moisés no era precisamente manso (cf. Ex 32:10; Núm 16). — 8 Cf. Ex 33:11; Dt 34:10. — 9 El TM de v.6a es oscuro. Lit.: “si Yahvé es vuestro profeta.” Los LXX: “si hubiera profeta vuestro para el Señor.” — 10 Eclo 46:1-6. — 11 Heb 3:2s. — 12 A. Clamer, o.c., p.313. — 13 Véase Tomás de Aquino, 2-2 q.174 a.4. — 14 Cf. Lev 13:5; 14:8. — 15 Cf. Lev 14:1-32. — 16 Jn 1:18.

13. Los Exploradores de Canaán.

El relato de los c.13-14 sobre la exploración de Canaán y la rebelión del pueblo es bastante complejo desde el punto de vista literario.

Orden Divina de Explorar Canaán (1:16-17:16).

¹Partióse después el pueblo de Jaserot y acampó en el desierto de Farán. ²Yahvé habló a Moisés, diciendo: “Manda a algunos hombres a explorar la tierra de Canaán que voy a daros: ³ manda a uno por cada tribu y que sean todos de los principales entre ellos.” ⁴Mandólos Moisés desde el desierto de Farán, según el mandato de Yahvé, todos los jefes de los hijos de Israel. ⁵Sus nombres son: de la tribu de Rubén, Samua, hijo de Zecur; ⁶de la tribu de Simeón, Safat, hijo de Jurí; ⁷⁽⁶⁾de la tribu de Judá, Caleb, hijo de Jeíbné; ⁸de la tribu de Isacar, Jigal, hijo de José; ⁹de la tribu de Efraím, Osea, hijo de Nun; ¹⁰ de la tribu de Benjamín, Falti, hijo de Rafu; ¹¹de la tribu de Zabulón, Gadiel, hijo de Sodí; ¹²de la tribu de José de Manasés, Gadí, hijo de Sasi; ¹³de la tribu de Dan, Amiel, hijo de Guemalí; ¹⁴de la tribu de Aser, Setur, hijo de Miguel; ¹⁵de la tribu de Neftalí, Najbí, hijo de Vapsí; ¹⁶de la tribu de Gad, Guel, hijo de Maquí. ¹⁷ Estos son los nombres de los mandados por Moisés para explorar la tierra. A Osea, hijo de Nun, le dio Moisés el nombre de Josué.

El v.1 es el v.16 del c.12 en los LXX y TM, y sirve de introducción al relato de los exploradores después del incidente del castigo de María. Los israelitas continuaron hacia el norte, llegando al desierto de Farán, sin designar el lugar preciso. Pero en Núm 32,8.9 se dice que los exploradores partieron de Cades-Barne, la actual *Ain Qedeis*¹, a unos 150 kilómetros al sur de Bersabé, en el Negueb. Llegados al mediodía de Canaán, nada más natural que enviar exploradores a la tierra con la doble finalidad de examinar las defensas que tendrían que vencer para adueñarse de ellas y las condiciones de la tierra, a fin de alentar al pueblo en los trabajos de la conquista. Los documentos no nos dicen el número de los exploradores, contando sólo entre ellos a Caleb. El documento tiende a *idealizar* la historia de Israel, a fin de dar expresión a ciertas ideas religiosas. Así, es Yahvé el que toma la iniciativa y ordena a Moisés que envíe exploradores, que han de ser doce, según el número de tribus. Entre ellos Josué, de la tribu de Efraím, y Caleb, de la tribu de Judá. Los exploradores recorren toda la tierra de Canaán, desde Sin, en el Negueb, hasta Rejob, camino de Emat, de sur a norte durante cuarenta días. Los textos recorren sólo la parte sur de Canaán, lo que es más verosímil. En esa tendencia a *idealizar* el pasado. Así, los exploradores son los *príncipes* de cada tribu. La lista incluye 24 nombres, de los cuales 11 no aparecen en otros textos bíblicos. Los más famosos son Caleb y Josué. Aquél era idumeo², pero aquí es presentado como perteneciente a la tribu de Judá, porque los calebitas aparecen especialmente relacionados con esta tribu³, apoderándose de Hebrón⁴. En tiempos de David se fusionaron con la tribu de Judá⁵. Josué es primeramente llamado *Osea* (“salva”), pero se le cambió el nombre en “Josué” (*Yehosua*: “Yahvé salva”) (v. 17-16). No se da razón del cambio del nombre, pero puede suponerse que haya tenido lugar con ocasión de la victoria sobre los amalecitas, en que se mostró Yahvé como *salvador* de su pueblo⁶.

Exploración de la Tierra de Canaán (18/17-25/24).

¹⁸⁽¹⁷⁾Mandólos, pues, Moisés a explorar la tierra de Canaán, diciéndoles: “Subid de aquí al Negueb; después subid a la montaña, ¹⁹⁽¹⁸⁾y observad la tierra cómo es, qué gente la habita, si fuerte o floja, si poca o mucha; ²⁰⁽¹⁹⁾qué tal es la tierra habitada, si buena o mala; cuáles son sus ciudades, si abiertas o amuralladas; ²¹⁽²⁰⁾Cual es su terreno, si fértil o pobre, si con árboles o sin ellos. Animaos y traed algunos frutos de esa tierra.” Era esto al tiempo de las primeras uvas. ²²⁽²¹⁾Subieron y reconocieron la tierra desde el desierto de Sin hasta Rejob, a la entrada de Jamat. ²³⁽²²⁾Subieron al Negueb y llegaron a Hebrón, donde estaban Ajinam, Sesai y Tolmai, hijos de Enaq. Hebrón fue fundada siete años antes que Tanis en Egipto. ²⁴⁽²³⁾Llegaron hasta el valle de Escol, cortaron un sarmiento con racimos de uvas, que trajeron dos en un palo, y granadas e higos. ²⁵⁽²⁴⁾Llamaron a aquel lugar Najal-Escol, por el sarmiento de vid que allí hallaron los hijos de Israel.

Moisés les encarga inspeccionar las fortalezas y condiciones de la tierra que habían de conquistar. Deben subir por el *Negueb*⁷ hacia la zona montañosa que rodea Hebrón, siendo el Negueb más bien la parte que rodea Gaza, Bersabé y sur de Hebrón. Como en esa zona montañosa de Hebrón habitaban los amorreos, se llamará “montaña del amorreo.”⁸ La “tierra de Canaán” equivale, más o menos, a lo que llamamos Palestina⁹, limitada al norte por Sidón y al sur por Gaza¹⁰. Se divide en tres zonas geográficas bien definidas: montaña, Negueb y Sefela¹¹, siendo esta última la parte semi-costera occidental. Los exploradores deben internarse en la zona sur y percatarse de las posibilidades de ataque y de vivienda, y, como prueba de su incursión, deben volver con frutos del país (v.21). El hagiógrafo puntualiza que era el tiempo de las “primeras uvas,” hacia el mes de agosto, cuatro meses después de la partida del Sinaí.¹² El v.22(21) parece una adición del *sacerdotal*, que quiere idealizar la incursión de los exploradores, suponiendo que recorrieron el territorio *ideal* de la tierra prometida en tiempos de la monarquía israelita. El *desierto de Sin* no es el Sinaí, sino la zona montañosa al norte de la meseta de Tih, continuando hacia el norte el desierto de Farán, y llegando por el este al monte de Akrabim o de los *escorpiones*¹³. *Rejob* es la parte septentrional de Canaán cerca del monte Hermón¹⁴, en la parte superior del Jordán. La “entrada de Jamat” o “camino de Jamat” es una frase estereotipada para indicar los límites septentrionales del reino de Israel¹⁵, y designa la *Beqa* o depresión entre el Líbano y Antelíbano, por donde discurría el camino hacia Jamat o *Amatu* de los textos asirios¹⁶. El v.23 nos da un recorrido de los exploradores más verosímil: la región que rodea Hebrón, no muy lejos de Cades Barne (unos 250 km.). Hebrón era entonces llamada *Quiriat-Arba* (“ciudad de los cuatro”)¹⁷, en la que habitaban descendientes de la raza gigante de Enaq. Los nombres *Ajinam*, *Sesai* y *Tolmai* (v.24-23) son probablemente nombres de tribus¹⁸. Parecen restos de las poblaciones presemíticas de Canaán, a las que la imaginación popular asignaba una estatura gigantesca, atribuyéndoseles la construcción de los monumentos megalíticos¹⁹. El hagiógrafo, para encarecer la antigüedad de Hebrón, dice que fue fundada “siete años antes que Tanis” o Soán (v.23-22). En realidad no sabemos cuándo fue fundada *Tanis* en el Delta oriental egipcio, capital de los hicsos, reconstruida por Ramsés II (s.XIII), pero que aparece mencionada en textos de la VI y XII dinastía, es decir, en el tercer milenio antes de Cristo. Los expedicionarios llegaron al *valle de Escol*, que parece estar no lejos de Hebrón, teniendo en cuenta que *Escol* es el nombre de uno de los aliados de Abraham²⁰. En efecto, los alrededores de Hebrón son fértiles en viñas, higos y granadas, que son justamente los frutos que llevan de vuelta los exploradores. El hagiógrafo encarece hiperbólica-

mente la calidad y tamaño de los racimos de aquella región, diciendo que los exploradores transportaron uno de ellos entre dos, colgado de un palo (v.24). *Escol* significa en hebreo *racimo*, y por eso llamaron a aquella región *Najal-Escol* (“valle del racimo”). Es una explicación popular del nombre geográfico, que probablemente está relacionado con el nombre propio *Escol* de Gén 14:13; 14.

Retorno de los Exploradores (26-33).

²⁶⁽²⁵⁾Volvieron de explorar la tierra al cabo de cuarenta días, ²⁷⁽²⁶⁾y, llegados, se presentaron a Moisés y a Aarón y a toda la asamblea de los hijos de Israel en el desierto de Farán, en Cades; ²⁸⁽²⁷⁾e hicieron relación a ellos y a toda la asamblea, mostrando los frutos de la tierra, y contaron así: “Hemos llegado a la tierra adonde nos mandasteis; en verdad mana leche y miel; he aquí sus frutos; ²⁹⁽²⁸⁾pero la gente que la habita es fuerte, y sus ciudades son muy grandes y están amuralladas; hemos visto también allí a los hijos de Enaq. ³⁰⁽²⁹⁾Los amalecitas habitan la región del Negueb; los jéteos, jebuseos y amorreos, la parte montañosa; los cananeos, las costas del mar y a lo largo del Jordán.” ³¹⁽³⁰⁾Caleb, imponiendo silencio al pueblo, que murmuraba contra Moisés, clamó: “¡Subamos, subamos luego! ¡La conquistaremos, seremos más fuertes que ellos!” ³²⁽³¹⁾Pero los que habían subido con él dijeron: “No debemos subir contra aquella gente; es más fuerte que nosotros.” ³³⁽³²⁾Y desacreditaban entre los hijos de Israel la tierra que habían explorado, diciendo: “Es una tierra que devora a sus habitantes, y todos cuantos hemos visto de ellos eran de gran talla. ³⁴⁽³³⁾Hasta gigantes hemos visto allí, ante los cuales nos pareció a nosotros que éramos como langostas; y así les parecíamos nosotros a ellos.”

Los exploradores tardaron cuarenta días en su misión, cifra estereotipada que indica un lapso considerable de tiempo²¹. Volvieron y se reunieron con los israelitas en *Cades*, probablemente la actual *Ain Qedeis*, al sur del Negueb, entre el desierto de Farán y el de Sin, a unos 150 kilómetros al sur de Bersabé²². Es una zona donde hay algunos pozos y oasis, muy apta para que los israelitas merodearan con sus rebaños durante los treinta y ocho años de su estancia antes de entrar en Canaán. El relato de los exploradores es muy verídico según la apreciación diversa de cada uno. Los optimistas lo pintan de color de rosa: la tierra explorada es maravillosa por su feracidad, y puede decirse que *mana leche y miel* (v.29-28); los pesimistas, en cambio, insisten en las dificultades y parte negativa de la tierra: *devora a sus habitantes* (v.34-33). La expresión *manar leche y miel* es proverbial para encarecer la feracidad de una tierra. Las madres beduinas prometen a sus hijos *leche y miel* como lo mejor que pueden ofrecerles. Así es fácilmente concebible la frase en los israelitas, que salían de las estepas calcinadas y misérrimas del Sinaí²³, al encontrarse con la relativa feracidad de Canaán. Los exploradores encarecen también las fortificaciones de la región habitada por los terribles descendientes de Enaq, los gigantes de la imaginación popular. Los datos arqueológicos modernos confirman las apreciaciones de los exploradores sobre la solidez de las ciudades fortificadas de los cananeos, y los textos egipcios se hacen eco de ello. Las ciudades son *muy grandes*, calificación que se ha de interpretar a la luz de la mentalidad beduina de los exploradores. En realidad, las ciudades cananeas solían ser acrópolis reducidas para facilitar la defensa²⁴. El v.30 parece una adición erudita posterior, en la que se concretan las zonas geográficas habitadas por las distintas razas que estaban asentadas en Canaán. En el *Negueb*, o parte sur de Canaán (entre Gaza y el mar Muerto), están los *amalecitas*, gentes que aparecen en tiempos de Abraham en esta misma zona geográfica²⁵. Era una población que vivía del pillaje,

contra la que tuvieron que luchar constantemente los hebreos aun después de su establecimiento en Canaán. Por eso surgió un odio secular contra ellos²⁶. La *montaña* o zona montañosa que rodea Hebrón hasta Jerusalén está habitada por los *jéteos* o hititas, población del Asia Menor que aparece en las cartas de Tell Amarna ocupando Canaán²⁷; los *jebuseos* tienen la capital en Jerusalén, expulsados por David²⁸; los *amorreos*, población que en los textos asirios da nombre al occidente semítico (*Amurru*) desde el Eufrates al Mediterráneo²⁹. Los *cananeos* habitan la costa marítima y el valle del Jordán. La palabra *cánamo* designa generalmente a los habitantes de toda la región de Canaán (desde Fenicia hasta el desierto de Farán, lindante con Egipto), y en este sentido equivale muchas veces a *amorreo*. En las cartas del Tell-Amarna (s.XIV a.C.), *Amurru* es la región de Fenicia, y *Canaán* es lo que hoy llamamos Palestina³⁰.

La narración de los exploradores sembró el terror entre los hebreos, y Caleb se levantó para animarlos al ataque (v.32-31). Los pesimistas, sin embargo, no quieren entrar en esa región fortificada, en la que habitan gentes temibles, y además es *una tierra que devora a sus habitantes*, expresión que puede aludir a su pobreza (en contra de lo que habían dicho los optimistas), a los peligros de las fieras que en ella merodean, o mejor, a las poblaciones feroces que la habitan, que se matan entre sí. E insisten recordando la estatura de los *gigantes*, descendientes de Ena, en cuya comparación los israelitas son como *langostas*. En Is 40:22 se dice que Dios contempla a los hombres desde el cielo y que desde esa altura parecen *langostas*, expresión gráfica para encaecer su pequenez y debilidad.

1 R. Savignac, *La región de 'Ain Qedeis*: RB (1922) 55-81. — 2 Cf. Núm 34:19; 32:12; Jos 14:6; Jue 1:13; Núm 13:6. — 3 Núm 13:6; Jos 14:6-15; 15; 13-10. — 4 Jos 15:13-19. — 5 Par 2:9; 25-42; 49. — 6 Estos cambios de nombre son frecuentes en personajes principales bíblicos, para caracterizar su misión histórica (cf. Gén 17:5; 35:10). Los LXX leen Ἰησοῦς(***); por ello los Padres consideran a Josué como tipo de Jesucristo, “salvador” del mundo. — 7 El nombre *Negueb* suele relacionarse con la raíz semítica *ngb*, que significa “ser seco.” Como esta región *seca* estaba al sur de Canaán, en la literatura bíblica es sinónimo de región *meridional*. Cf. Abel, *Géog.* I 418-419. — 8 Dt 1:7; Núm 13,30. — 9 En las cartas de Tell Amarna, *Kinalihi*, y en acadio *mat Kinahni* (“tierra de Canaán”): — 10 Núm 13,30 — 11 Cf. RB (1931) 365. — 12 Núm 10:11. — 13 Cf. Núm 34,3; Jos 15:1. — 14 Cf. 2 Sam 10:8; Jue 18:28; 2 Sal 10:6. — 15 Cf. Núm 34:8; Jos 13:5; Am 6:14. — 16 Cf. Abel, *Géog.* I 300-301. — 17 Cf. Jue 1:10. — 18 Cf. Jos 11:21; Jue 1:20; Jos 15:14; Jue 1:10. — 19 Cf. Abel, o.c., I 328-329. — 20 Cf. Gén 14:13-24. — 21 Cf. Núm 14:34. — 22 cf. RB (1922) 79-80. — 23 Cf. Power, *Verbum Domini* (1922) 53.58. — 24 Cf. DBS I 1010; H. Vincent, *Canaán d'après la exploration récente* 22-89. — 25 Gén 14:7; Ex 17:8-16. — 26 Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu* I 73 n.s; Abel, *Géog.* I 270-273. — 27 Cf. RB (1909) 66. En los textos asirios sargónidas se llama a Siria y Palestina *Hattu* en razón de la influencia hitita. — 28 2 Sam 56:6-8. — 29 Cf. RB (1928) 63; Abel, *Géog.* I 239. — 30 Cf. RB (1908) 501-502.

14. Incidentes en Cades.

Sedición del Pueblo (1-9).

¹Entonces toda la muchedumbre rompió a gritar, y el pueblo se pasó toda la noche llorando; ²y todos los hijos de Israel murmuraban contra Moisés y Aarón, y todos decían: “¡ Ah si hubiéramos muerto en la tierra de Egipto o muriéramos siquiera en este desierto! ³¿Por qué quiere llevarnos Yahvé a esa tierra a perecer a la espada y que sean nuestras mujeres y nuestros hijos presa de otros? ¿No sería mejor que nos volviéramos a Egipto?” ⁴Y unos y otros se decían: “Elijamos un jefe y volvámonos a Egipto.” ⁵Entonces Moisés y Aarón cayeron sobre sus rostros ante toda la asamblea de los hijos de Israel. ⁶Josué, hijo de Nun, y Caleb, hijo de Jefoné, que eran de los que habían explorado la tierra, rasgaron sus vestiduras, ⁷y hablaron a toda la asamblea de los hijos de Israel, diciendo: “La tierra por la que hemos pasado en reconocimiento es sobremanera buena. ⁸Si agradamos a Yahvé, El nos hará entrar en esa

tierra y nos la dará. Es una tierra que mana leche y miel. ⁹No os rebeléis contra Yahvé y no tengáis miedo de la gente de esa tierra, que nos la comeremos como pan. Ellos se han quedado sin amparo, y Yahvé está con nosotros.”

La descripción terrorífica de los pesimistas tuvo un efecto derrotista en el pueblo, que se entregó a un llanto desesperado, y de nuevo surge la añoranza de Egipto, donde al menos podían vivir, aunque en opresión. Se quejan de que Dios les haya llevado a una región donde sólo les queda la muerte. Y buscan un *jefe* que los guíe de nuevo hacia la tierra de los faraones (v.4). Moisés y Aarón se prosternaron ante el tabernáculo, pidiendo ayuda a Yahvé¹. Mientras tanto, los exploradores Caleb y Josué trataron de convencer al pueblo de que era factible la conquista de Canaán. En un gesto de protesta por el escándalo **que el pueblo da al despreciar a su Dios**, se “rasgan las vestiduras,” signo de duelo y de insolidaridad por lo que el pueblo hace². Y con sentido profundo religioso afirman que, si Yahvé les ayuda, vencerán fácilmente a los cananeos, por fuertes que sean, y por otra parte merece la pena un esfuerzo, ya que la tierra de Canaán *mana leche y miel* (v.8). En vez de ser *devorados* por esa tierra, serán los israelitas los que se *comerán* a los cananeos como *pan*³. Sus divinidades de nada les servirán, de forma que éstos se quedarán *sin amparo* (lit. “su sombra se retiró de ellos”).

Intervención de Dios (10-25).

¹⁰Toda la asamblea de Israel quería lapidarlos, pero la gloria de Yahvé se mostró en el tabernáculo de la reunión a todos los hijos de Israel, ¹¹y Yahvé dijo a Moisés: “¿Hasta cuándo ha de ultrajarme este pueblo? ¿Hasta cuándo no ha de creermé, después de todos los prodigios que en medio de ellos he obrado? ¹²Voy a herirle de mortandad y a hacer de ti una gran nación, más grande y más fuerte que ellos,” ¹³Pero Moisés respondió a Yahvé: “Y lo sabrán los egipcios, de cuyo poder sacaste a este pueblo, ¹⁴y se lo dirán a los habitantes de esa tierra. Todos ellos saben, oh Yahvé!, que habitas en medio de este pueblo, que te dejas ver la cara, que se posa sobre ellos tu nube, que vas delante de ellos, de día en columna de nube y de noche en columna de fuego. ¹⁵Si, pues, destruyes a este pueblo como si fuera un solo hombre, los pueblos a los que ha llegado tu fama dirán: ¹⁶Por no haber podido llevar a ese pueblo a la tierra que le había prometido, los ha destruido Yahvé en el desierto. ¹⁷Haz, pues, mi Señor, que resplandezca tu fortaleza, como tú mismo dijiste. ¹⁸Yahvé, tardo a la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebeldía, aunque no lo deja impune, y visita la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, ¹⁹perdona, pues, la iniquidad de este pueblo según tu gran misericordia, como desde Egipto hasta aquí lo has perdonado.” ²⁰Díjole Yahvé: “Los perdono, según me lo pides; ²¹mas por mi vida y por mi gloria, que llena la tierra toda, ²²que todos aquellos que han visto mi gloria y todos los prodigios que yo he obrado en Egipto y en el desierto, y todavía me han tentado diez y diez veces, desoyéndome, ²³no verán la tierra que a sus padres juré dar. No; ninguno de los que así me han ultrajado la verá. ²⁴Sólo a mi siervo Caleb, que con espíritu del todo diferente me siguió enteramente, le haré yo entrar en esa tierra donde ha estado ya, y su descendencia la tendrá en posesión. ²⁵Pero el amalecita y el cananeo habitarán en la llanura. Mañana mismo volveos, y partid al desierto, camino del mar Rojo.”

El pueblo reaccionó violentamente contra los valerosos exploradores, queriendo lapidarlos. En-

tonces se manifestó *la gloria de Yahvé sobre el tabernáculo*, es decir, la nube que lo cubría se iluminó inesperadamente, como en otras ocasiones. Esta manifestación *gloriosa* de Dios tiene unas veces el carácter de anuncio venturoso, y otras de inminente castigo. Por lo que sigue se ve que ahora la manifestación divina es justiciera, y quizá iba acompañada de manifestaciones atmosféricas tormentosas para impresionar más al pueblo culpable, como en el Sinaí. Yahvé amenaza al pueblo por su incredulidad e ingratitud, a pesar de las maravillas obradas al ser liberado del faraón⁴. Por eso los va a aniquilar por la peste o *mortandad*⁵; pero hará surgir una nueva posteridad más numerosa de la familia de Moisés⁶. Moisés reacciona, pidiendo perdón por los culpables y apelando **al honor del nombre de Dios**, que será comprometido con el aniquilamiento de su pueblo, ya que sabrán los egipcios y cananeos que no ha podido llevarlos a su destino⁷. Los profetas del exilio utilizarán el mismo argumento para convencer a Dios de que libere a su pueblo de la cautividad babilónica⁸. Al no cumplir su palabra de introducirlos en Canaán, los pueblos paganos acusarían al Dios de Israel de impotencia, ya que no comprenderían las exigencias estrictas de la justicia divina. Por otra parte, Yahvé es rico en misericordia y tardo a la ira⁹, y, por tanto, **debe ahora mostrar su carácter misericordioso para con su pueblo**, como lo había hecho en otras ocasiones. Yahvé oyó al punto la oración magnánima de Moisés, y perdonó al pueblo por su intercesión (v.20); pero su *gloria* y justicia exige una compensación y un castigo: los culpables no entrarán en la tierra prometida. Lo han tentado ya “diez veces,” es decir, muchas veces (v.22), y, por tanto, no participarán de las promesas anunciadas a sus antepasados. Y Yahvé jura “por su *vida* y su *gloria*” de que así ha de ocurrir. Los hombres juran por Dios¹⁰, pero el Dios *viviente* de Israel, que se manifiesta en su *gloria* en la naturaleza (“llena la tierra”) y en la historia, castigando y salvando, proclama solemnemente que su *vida* y su *gloria*, o manifestación omnipotente y esplendorosa, serán la garantía del cumplimiento de sus palabras. De este castigo será exento *Caleb*, que ha mostrado su valor y fidelidad en todas sus empresas. En el v.30 se dirá lo mismo de *Josué*, fiel ejecutor de las órdenes de Moisés. Y en premio a su fidelidad se le concederá la región que exploró, como *posesión* a su descendencia¹¹. La alusión al *amalecita* y *cananeo*, que habitan en la *llanura*, puede ser glosa redaccional, restringiendo la posesión de Caleb, o bien es una preparación para la orden que va a dar Yahvé de que se vuelvan los israelitas al desierto, camino del mar Rojo. Yahvé en ese caso indicaría que, puesto que los amalecitas y cananeos iban a impedir el acceso a Canaán, debían buscar otra ruta de penetración, volviendo sobre sus pasos (v.25b). La orden de volver fue ocasión de otra rebelión del pueblo, que ahora quiere atacar a los cananeos.

Anuncio de Castigo contra los Israelitas (26-38).

²⁶Yahvé habló a Moisés y a Aarón, diciendo: ²⁷“¿Hasta cuándo voy a estar oyendo lo que contra mí murmura esta turba depravada, las quejas contra mí de los hijos de Israel? ²⁸Diles, pues: Por mi vida, palabra de Yahvé, que lo que a mis oídos habéis susurrado, eso haré yo con vosotros; ²⁹en este desierto yacerán vuestros cadáveres. De todos vosotros, los que en vuestro censo fuisteis contados de veinte años para arriba, que habéis murmurado contra mí, ³⁰ninguno entrará en la tierra que con juramento os prometí por habitación. Sólo Caleb, hijo de Jefoné, y Josué, hijo de Nun. ³¹Pero a vuestros hijos, los que dijisteis que serían presa ajena, a éstos los introduciré yo; y ellos disfrutarán la tierra que vosotros habéis desdeñado. ³²Cuanto a vosotros, en este desierto yacerán vuestros cadáveres. ³³Vuestros hijos errarán por el desierto cuarenta años, llevando sobre sí vuestras rebeldías, hasta que vuestros cuerpos se consuman en el desierto. ³⁴Tantos como fueron los días de la exploración de la

tierra, cuarenta, tantos serán los años que llevaréis sobre vosotros vuestras rebeldías: cuarenta años, año por día; y experimentaréis así mi aversión por vosotros.³⁵ Yo, Yahvé, yo lo he dicho. Eso haré en esta perversa muchedumbre que se ha confabulado contra mí. En este desierto se consumirán: en él morirán.”³⁶ Todos aquellos a quienes mandó Moisés a explorar la tierra y de vuelta concitaron a la muchedumbre a murmurar contra él, desacreditando la tierra;³⁷ todos cuantos habían hablado mal de ella, murieron de mala muerte ante Yahvé.³⁸ Sólo Josué, hijo de Nun, y Caleb, hijo de Jefoné, quedaron con vida de todos aquellos hombres que fueron a explorar la tierra.

Este discurso es la ampliación de la anterior amenaza, puesto en boca de Yahvé. El estilo es solemne y oracular (“palabra de Yahvé,” “yo, Yahvé, lo he dicho.”) y trata de recalcar la gravedad de la amenaza y acusación. Yahvé quiere castigar no sólo la actual rebelión, sino todas las anteriores, pues se ha colmado la medida de su justicia, y tiene que castigarlos para escarmiento de las generaciones futuras. Todos deben morir en el desierto, sin llegar a la tierra prometida. Todos los que habían sido censados, desde veinte años para arriba (v.29)¹², morirán en el desierto. En este decreto de condenación no están comprendidos los *levitas*, que no fueron censados ni habían tomado parte en la exploración de Canaán¹³. Así, Eleazar entrará en la tierra prometida con Josué¹⁴. A Moisés y a Aarón se les excluirá de entrar en Canaán por otra falta misteriosa¹⁵. Y los hijos de los israelitas, lejos de ser presa de los cananeos, serán los que entrarán en posesión de la tierra prometida¹⁶. En cambio, sus padres deberán andar errantes durante cuarenta años por el desierto hasta que vaya desapareciendo la generación pecadora (v.33), expiando lentamente sus *rebeldías* (lit. “prostituciones,” en sentido moral, de apartamiento de Dios). El número de años de peregrinación por el desierto equivaldrá al número de días de la exploración de Canaán: cuarenta en total (v.34). La cifra es simbólica e indica una generación. Sin duda que Dios quería formar una conciencia nacional y religiosa nueva en el desierto, y para ello decide que desaparezcan todos los que habían conocido las idolatrías de Egipto, para que no las practicaran en Canaán. La nueva generación será nacida en la teocracia mosaica del Sinaí, y por eso más preparada para resistir a las infiltraciones religiosas cananeas. Así, la permanencia larga en el desierto tiene un sentido de expiación y de profilaxis religiosa. El salmista comenta: “Cuarenta años anduve desabrido con esta generación, y tuve que decirme: Estos son gente de avieso corazón, que desconocen mis caminos. Por esto juré en mi ira que no entrarían en mi reposo.”¹⁷

Derrota de los Israelitas en Jormá (39-45).

³⁹Moisés refirió todo esto a los hijos de Israel, y el pueblo quedó desolado.

⁴⁰Subieron por la mañana a la cumbre de un monte, diciendo: “Vamos a subir a la tierra de que nos habló Yahvé, porque hemos pecado.”⁴¹ Díjoles entonces Moisés: “¿Por qué queréis contravenir a la orden de Yahvé? Eso no puede salir bien.”⁴² No subáis, porque no va Yahvé en medio de vosotros y seréis derrotados por el enemigo.

⁴³Los amalecitas y cananeos están del lado de allá, frente a vosotros, y caeréis bajo su espada; porque, habiendo vuelto vosotros las espaldas a Yahvé, El no estará con vosotros.”⁴⁴ Ellos temerariamente se obstinaron en subir a la cumbre del monte, pero el arca de la alianza de Yahvé y Moisés no se movieron de en medio del campamento.⁴⁵ Bajaron el amalecita y el cananeo, que habitaban en aquellos montes, y los derrotaron, poniéndolos en fuga y persiguiéndolos hasta Jormá.

Moisés intima al pueblo la decisión divina: la conquista de la tierra prometida se dilata. Los que la despreciaron no la verán con sus ojos, sino sus hijos. Al oír esto la muchedumbre, reacciona en contrario, reconociendo el mal que habían hecho, y quieren mostrar que están dispuestos a obrar valientemente para borrar la cobardía anterior, esperando con ello que Dios cambiara su decisión de dilatar la entrada en Canaán. Moisés les amonesta para que no tomen iniciativa alguna, ya que no les acompañará Yahvé, y, por tanto, la consecuencia será la derrota más vergonzosa. El pueblo, sin embargo, atacó, y fue vencido por los amalecitas y cananeos, huyendo hasta *Jorma*, localidad identificada con la actual *Sbaita*, a unos 45 kilómetros al sur de Bersabé.¹⁸ En Jue 1:1-17 se menciona la ocupación de esta ciudad por las tribus de Judá y Simeón, siendo cambiado su nombre antiguo de *Safat* por *Jorma*, que significa *anatema*, porque la entregaron al anatema¹⁹.

1 Según Dt 1:27-30, Moisés trató de convencer a los rebeldes. — 2 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 276. — 3 Cf. Sal 13:4; Jer 10:25. — 4 Cf. Heb 3:7-13. — 5 Cf. Jer 14:12; 21:9; Ez 5:12; 6:11. — 6 Cf. Gén 12:2; 18:18. — 7 Los LXX leen: “Pero todos los que habitaban en este país han sabido que tú, Yahvé, habitas en medio de este pueblo...” — 8 Cf. Ez 36:16-36; 39:21-29; Ex 32:12. — 9 Ex 34:6-7; 1 Re 19:12 — 10 Gén 12:16. — 11 Jos 14:6-15; Jue 1:20. — 12 Núm 1:3. — 13 Núm 13:4-16. — 14 Jos 14:1. — 15 Núm 20:12. — 16 Dt 1:39. — 17 Sal 95:10. — 18 Cf. RB (1900) 282-283; (1916) 270. — 19 Algunos autores sostienen que las tribus de Judá y Simeón entraron en Canaán por el sur y no por Jericó. En Núm 21:1-3 se habla de una nueva tentativa de los israelitas, coronada por el éxito en *Jorma*. Véase Touzard en “Dict. d’Apologétique de la Foi,” art. *Moïse et Josué* III 806-810.

15. Leyes Relativas a los Sacrificios.

En este capítulo encontramos una serie de leyes al estilo del Levítico que han sido puestas aquí sin conexión histórica con el relato, pues son dadas para el tiempo en que Israel esté ya en Canaán.

Oblaciones de Harina y Libaciones en los Sacrificios (1-16).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra de vuestra habitación, que yo voy a daros, ³y hagáis a Yahvé ofrenda de combustión, holocausto o sacrificio para cumplir un voto, o de vuestra voluntad, o en una de vuestras solemnidades, presentando a Yahvé suave olor en bueyes u ovejas, ⁴quien haga ofrenda a Yahvé le presentará una ofrenda de flor de harina, un décimo de “efá” amasada con un cuarto de “hin” de aceite, que añadirá al holocausto o al sacrificio, ⁵y un cuarto de “hin” de vino para la libación por cada cordero. ⁶Si es por carnero, añadirá por cada uno la ofrenda de dos décimas de “efá” de flor de harina amasada con un tercio de “hin” de aceite; ⁷y presentará un tercio de “hin” de vino para la libación, perfume grato a Yahvé. ⁸Si fuere de buey el holocausto, ya en cumplimiento de voto, ya de sacrificio pacífico a Yahvé, ⁹presentará, a más de él, a Yahvé, como ofrenda, tres décimas de “efá” de flor de harina amasada con medio “hin” de aceite, ¹⁰y medio de vino para la libación, combustión de olor agradable a Yahvé. ¹¹Así hará por cada buey, carnero o cabrito. ¹²Cualquiera que sea el número de las víctimas que ofrezcáis, eso haréis por cada una. ¹³Así lo harán todos los naturales al ofrecer víctimas de combustión en olor grato a Yahvé. ¹⁴Y si en vuestras generaciones un extranjero que habite en medio de vosotros o esté entre vosotros ofreciera ofrenda de combustión, de suave olor a Yahvé, lo hará como lo hagáis vosotros. ¹⁵Una misma ley regirá ante Yahvé para vosotros, los de la congregación, y para el extranjero que con vosotros mora. ¹⁶Una mis-

ma ley, un mismo derecho tendréis entre vosotros y el extranjero que habita entre vosotros.”

El Levítico distingue muy claramente entre el *sacrificio*, que es la inmolación de una víctima, y la *oblación* de harina, vino, etc. En esta perícopa se determina la *oblación* u ofrenda que debe acompañar al sacrificio de un cordero o cabrito (v.4-5), de un carnero (v.6-7) o de un buey (v.8-11). Las especies de ofrenda (harina, aceite y vino) son iguales para cualquier sacrificio, pero la cantidad crece con el volumen de las víctimas. Para un cordero o cabrito, una décima de *efá* de harina (unos 3,60 litros) con un cuarto de *hin* de aceite (1,60 litros) o de vino¹; para un carnero, doble cantidad de harina con un tercio de *hin* de aceite y vino; pero, si la víctima es un buey, la cantidad de harina se triplica y se duplica el aceite y el vino. Esto parecía natural. Los hebreos no habían caído en el grosero concepto de que Dios comía las ofrendas que se le hacían, como aquellos de quienes tan donosamente se burla el profeta Daniel². Sin embargo, las prescripciones de la Ley aquí y en otros lugares paralelos están inspiradas en las costumbres religiosas generales, y parecen concebir este acto de culto como si con él se quisiera ofrecer un banquete a Dios. Contra tal concepción, que pudiera ser la de las gentes rudas, protesta el salmista cuando dice: “¿Como yo, acaso, la carne de los toros? ¿Bebo yo, acaso, la sangre de los carneros? Ofrece a Dios sacrificios de alabanzas y cumple al Señor tus votos.”³ Esto refleja un estadio cultural superior. La Ley es válida para los israelitas y los *extranjeros* que vivan con ellos y se sometan como agregados a las leyes de Israel. Es el *ger* o extraño de otra tribu que abandona los suyos para acogerse a la hospitalidad de otra. Esto en la vida de los nómadas; entre los israelitas, el *ger* queda asimilado al pueblo de Dios, con los mismos derechos y deberes (v.16). **Es un principio de universalismo que culminará en los tiempos mesiánicos**⁴.

La Ofrenda de las Primicias (17-21).

¹⁷Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ¹⁸“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hubiereis entrado en la tierra a la cual os llevo, ¹⁹cuando comáis el pan de esa tierra, ofreceréis de él oblación a Yahvé. ²⁰Como primicia de vuestra masa ofreceréis un pan, del mismo modo que ofreceréis las primicias de vuestra era. ²¹De las primicias de vuestras masas ofreceréis oblación a Yahvé en vuestras generaciones.

Es claro el simbolismo de las primicias como reconocimiento de que los frutos de la tierra son don de Dios. Ya en Gén 4:35 se dice que Caín y Abel ofrecían las *primicias*, el uno de sus campos, y el otro de sus rebaños. Esto era ley en Israel⁵. Con la oblación de estas primicias a Dios, el hombre se creía autorizado para hacer uso del resto de los frutos. En esta perícopa se determina la forma en que se debe hacer la ofrenda de los primeros panes amasados con el trigo de la cosecha. Esta oblación de los primeros panes, según Lev 23:15, debía hacerse en la fiesta de Pentecostés. San Pablo nos habla de las primicias del pueblo de Israel, que eran santas y prueban la santidad de la masa, **la cual vendrá también a Cristo cuando la plenitud de las naciones hubiese entrado en la Iglesia**⁶.

La Expiación por los Pecados (22-31).

²²Si por inadvertencia faltareis, no poniendo por obra todos estos mandamientos que Yahvé os ha dado por Moisés, ²³todo lo que Yahvé os ha mandado por Moisés desde el día en que para vosotros lo dispuso, para todas vuestras generaciones en adelante, ²⁴entonces la inadvertencia cometida por la congregación será expiada por

la ofrenda de ella toda, de un novillo en holocausto de suave olor a Yahvé, con la oblación y la libación ritual, y un macho cabrío por el pecado. ²⁵El sacerdote haga la expiación por toda la congregación de los hijos de Israel, y les será perdonado, porque fue por ignorancia y han presentado a Yahvé su ofrenda de combustión y la víctima expiatoria por su inadvertencia ante Yahvé. ²⁶Y le será perdonado a toda la congregación de los hijos de Israel y al extranjero que en medio de ellos habita, porque del pueblo todo fue la inadvertencia. ²⁷Si el que por inadvertencia pecó fuese uno solo, ofrecerá un cabrito primal por el pecado, ²⁸y el sacerdote hará la expiación ante Yahvé por el que pecó por inadvertencia, para expiarle, y le será perdonado. ²⁹Para el indígena de los hijos de Israel y para el extranjero que habita en medio de vosotros tendréis la misma ley cuanto al pecado cometido por inadvertencia. ³⁰Pero cualquiera que sea, indígena o extranjero, el que con altiva mano obrara, ultrajando a Yahvé, ³¹ése será enteramente borrado de en medio de su pueblo; por haber menospreciado la palabra de Yahvé y haber traspasado su mandato, será exterminado y llevará sobre sí su iniquidad.”

En Lev c.4-5 se exponen los ritos de los sacrificios expiatorios; aquí se trata de la expiación de los pecados de ignorancia o *inadvertencia* en que incurren el pueblo o los particulares. En nuestra teología moral distinguimos los pecados graves y los leves. Estos pueden serlo por la parvedad de materia, por la imperfección del conocimiento o advertencia y por la del consentimiento. En las religiones antiguas, en materia de ritos, los dioses exigían su exacta observancia, y tenían por pecado cualquier infracción del ceremonial, aunque fuera por inadvertencia o ignorancia. En Lev 4:2; 13. 22:27 se habla también de los sacrificios por el *pecado*, que son los sacrificios por los pecados cometidos por *ignorancia*. En la presente perícopa se trata de la expiación de aquellos pecados de inadvertencia contra cualquiera de los mandamientos que Yahvé ha dado por medio de Moisés (v.15). **También aquí se distinguen los pecados de la congregación de Israel y los de los particulares.** El pecado del pueblo se expiará con el sacrificio de un novillo y de un macho cabrío, acompañados de la correspondiente oblación; para la expiación del pecado de un particular, éste ofrecerá el sacrificio de un cabrito. Pero aquí, como en la perícopa de las ofrendas, la Ley es una para el israelita y para el extranjero que habita en medio de Israel (v.29). El hecho de habitar en la “tierra de Yahvé” le confiere el derecho de tomar parte en su culto. Este precepto, que varias veces hallamos consignado en la Ley, es un dato no despreciable para interpretar los preceptos en que se ordena el exterminio de los cananeos. Es cierto que a veces se reprende a los hebreos por no haber cumplido este mandato; pero este precepto supone no el incumplimiento de la Ley, sino el hecho de que los hebreos ocuparon la tierra por fuerza, y, por consiguiente, con la muerte de parte de la población cananea, mas no con el exterminio total de la población.

Al pecado de *inadvertencia* se contraponen el de *rebeldía* o contumacia (“con mano altiva,” v.30), el que se opone sistemática y a sabiendas a los preceptos divinos, ultrajando a Yahvé. Para este tal, sea israelita o extranjero, no hay expiación: será borrado de en medio del pueblo, es decir, condenado a muerte. Algunos autores, sin embargo, sostienen que aquí se trata de una *excomunión*: serán borrados del censo que Dios guarda de los ciudadanos de su pueblo, a quienes tiene hechas sus promesas y de quienes tiene especial providencia. Los quebrantadores del precepto de modo obstinado, “con mano altiva,” serán considerados como extraños al pueblo escogido, como excomulgados. Que no haya rito expiatorio, no significa que no haya perdón. Los profetas exhortan de continuo a la penitencia, y **ofrecen el perdón a los arrepentidos que lo**

piden con sinceridad⁷.

“Se ve que la *mano alzada* simboliza los pecados audaces y escandalosos, que se oponen abiertamente a la autoridad del rey de Israel, y que los poderes públicos deben castigar con la muerte. Por oposición a estos grandes crímenes, cometidos con imperdonable malicia, el error (inadvertencia) abraza el vasto campo de faltas más o menos graves, más o menos voluntarias, que tienen su fuerte en la fragilidad humana. Este campo no se restringe a las faltas de pura inadvertencia: entre la malicia audaz que levanta la mano contra Dios y la inconsciencia absoluta, hay innumerables grados de culpabilidad que necesitan expiación.”⁸

El Violador del Sábado (32-36).

³²Sucedió, cuando estaban los hijos de Israel en el desierto, que encontraron a un hombre recogiendo leña en sábado; ³³y los que le encontraron le denunciaron a Moisés y a Aarón y a toda la asamblea; ³⁴y le encarcelaron, porque no había sido todavía declarado lo que había de hacerse con él. ³⁵Yahvé dijo a Moisés: “Sin remisión, muera ese hombre. Que lo lapide el pueblo todo fuera del campamento.” ³⁶Y fue llevado fuera del campamento y lapidado, como se lo mandó Yahvé a Moisés.

Toda la Sagrada Escritura nos da testimonio de la importancia que tiene el precepto sabático en el pueblo israelita. La concepción del precepto es varia. En el Deuteronomio se funda en un sentimiento de humanidad para con la gente trabajadora, pero el texto insiste en el carácter *sagrado* del sábado en virtud de la bendición de Dios y de su descanso después de la creación del mundo en seis días. Esta concepción es la que vemos prevalecer entre los judíos de la época evangélica⁹. En virtud de este criterio, el sábado es un signo de la alianza de Yahvé con su pueblo, y, por tanto, el que lo quebrante se hace reo de la infracción del pacto divino, y comete, por tanto, un pecado contra Dios y el pueblo, cuya salud está ligada al pacto con su Dios¹⁰. Por lo mismo, consideramos esta sanción capital como una consecuencia de considerar el sábado como algo sagrado. Pero los profetas nos hablan con frecuencia de la profanación del día santo¹¹. En muchos casos, la pena con que se sanciona un pecado, y que suele ser la pena capital, sólo sirve, en la intención del autor sagrado, para significar el aprecio que hace del precepto sabático, y que quiere inculcar en el pueblo. Pero en la legislación primitiva del desierto existía realmente la pena de muerte para el violador del sábado¹², sanción que se fue atenuando con el tiempo, y de hecho posteriormente no se cita ningún caso en que el infractor sea castigado con la pena capital.

El Distintivo de los Hebreos (37-41).

³⁷Yahvé habló a Moisés, diciendo: ³⁸“Habla a los hijos de Israel y diles que de generación en generación se hagan flecos en los bordes de sus mantos, y aten los flecos de cada borde con un cordón de color de jacinto, ³⁹para que les sirva, cuando lo vean, para acordarse de todos los mandamientos de Yahvé, para que los pongan por obra, sin irse detrás de los deseos de su corazón y de sus ojos, a los que se prostituyen; ⁴⁰porque así, acordándoos de mis preceptos y poniéndolos por obra, seréis santos a vuestro Dios. ⁴¹Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios.”

Dios impone un distintivo a los israelitas para que se diferencien de los gentiles y para que se acuerden de sus mandamientos: unos flecos en los mantos, recogidos por un hilo de jacinto¹³. Era un distintivo que les recordaba su pertenencia al pueblo de Dios, lo que exigía fidelidad a los

mandamientos divinos. Esta ordenación, pues, debe ser una costumbre antigua a la que se da posteriormente un sentido religioso. Según Herodoto, los egipcios llevaban vestidos de lino con flecos sobre las piernas¹⁴. En los bajorrelieves asirios, los altos personajes llevan flecos en sus mantos¹⁵. En tiempo de Cristo, los judíos presumían de estos flecos, que traían largos para dar impresión de mayor fidelidad a la Ley, y el mismo Cristo traía estas orlas en su manto¹⁶. Aún hoy día los judíos en las sinagogas llevan mantos con flecos¹⁷.

¹ El *efá* era la décima parte de un *jómer*, que equivalía a unos 360 litros (la carga de un “asno”: *jamor*). Así, el *efá* equivalía a unos 36 litros o algo más. El hin, medida de líquidos, equivalía a unos 6,50 litros. Véase Barrois, *La métrologie dans la Bible*: RB (1931) 212; *Verbum Dei* I 274. — 2 Dan 14:1ss. — 3 Sal 49:135. — 4 Cf. Lev 16:29; 31; 17; 18:26; 22:18-20. — 5 Lev 23:15-17. — 6 Rom 11:16. — 7 Cf. Is 1:18; Sal 51:9. — 8 Médébielle, *L'expiation dans l' A. et le N. Testament* 85. — 9 Mc 2:23s. — 10 Ex 31:14. — 11 Is 56:2; 58:13; Jer 17:21s; Ez 13:16; 21. — 12 Algunos autores suponen que este episodio y el del blasfemo de Lev 24:10-23 ha sido inventado por el autor de un texto *midráshico* para encarecer la observancia del sábado, pero nada se opone en el contexto a la historicidad del hecho. — 13 Véase DB II 2394-2398. — 14 Herodoto, II 18. — 15 Véase RB (1921) 522. — 16 Mt 9:20; Lc 8,44. — 17 Cf. F. Stephens, *The ancient significance of sisith*: “Journal of hібlical literature” (1931) 59-71.

16. La Sedición de Coré y su Castigo.

Este capítulo está diversamente dividido en el TM y los LXX y Vg, pues el texto hebreo tiene sólo 35 versos, mientras que el griego y el latino tienen 50. Como en otros casos, seguiremos la numeración de la Vg, poniendo entre paréntesis la numeración del TM a partir del v.35.

Desde el punto de vista literario, este capítulo y el siguiente son muy confusos, y los críticos distinguen al menos dos narraciones. Parece que al menos hay tres sediciones: *a*) la de los rubenitas, Datan y Abirón, contra los privilegios de Moisés¹; *b*) la de los levitas, dirigidos por Coré, contra los privilegios de Aarón y su familia²; *c*) la del pueblo en general contra Moisés y Aarón por haber sido causa del exterminio de parte del pueblo³. Los rubenitas, como descendientes del primogénito de Jacob, no soportan el liderazgo de Moisés, que es de la tribu de Levi, y los levitas no admiten los privilegios de la familia sacerdotal de Aarón, hermano de Moisés. Así, las dos sediciones son perfectamente verosímiles en la vida azarosa del desierto, cuando faltaba todo y Moisés se mostraba impotente para introducirlos en la tierra prometida. Ambos movimientos sediciosos debieron combinarse para derribar a Moisés en los momentos más críticos, cuando el pueblo estaba decepcionado por la derrota de Jormá.

La Sedición de Coré, Datan y Abirón (1-14).

¹Coré, hijo de Isar, hijo de Caat, hijo de Levi; Datan y Abirón, hijos de Eliab, y On, hijo de Felet, de los descendientes de Rubén, ²se alzaron y se pusieron frente a Moisés, arrastrando tras de sí a doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, todos de los principales de la asamblea, de los del consejo, hombres distinguidos” ³Se conjuraron contra Moisés y Aarón, y dijeron a éstos: “Básteos ser uno de tantos, pues santos son todos los de la asamblea y en medio de todos está Yahvé. ¿Con qué derecho os levantáis vosotros sobre la asamblea de Yahvé?” ⁴Apenas oyó esto Moisés, se echó rostro a tierra. ⁵Después habló a Coré y a toda su facción, diciendo: “Mañana dará Yahvé a conocer quién es el suyo y quién es el santo que desea cerca de sí; y al elegido, El a sí lo acercará. ⁶Haced esto: Tomad vuestros incensarios, Coré y toda su facción; ⁷poned mañana fuego en ellos, y sobre el fuego, el incienso ante Yahvé; aquel a quien elija Yahvé, ése será el santo. Esto os bastará, hijos de Levi.” ⁸Y volviéndose después a Coré, añadió: ⁹“Oídme, hijos de Levi: ¿Os parece todavía poco el

haberos Yahvé, Dios de Israel, segregado de la congregación de Israel, acercándoos a sí para que le sirváis en el tabernáculo de Yahvé y estéis delante de la comunidad como ministros suyos? ¹⁰Porque El os ha elegido de ese modo a ti y a todos tus hermanos, hijos de Leví, ¿ambicionáis también ahora el sacerdocio? ¹¹Tú y tus partidarios habéis conspirado contra Yahvé. ¿Qué es Aarón para que contra él vayan vuestras murmuraciones?” ¹²Moisés mandó llamar a Datan y a Abirón, hijos de Eliab; pero ellos respondieron: “No queremos ir; ¹³¿todavía te parece poco habernos sacado de una tierra que mana leche y miel, para traernos a morir a un desierto, que también quieres seguir tiranizándonos? ¹⁴No es a una tierra que mana leche y miel a donde nos has traído; ni un trozo de tierra nos has dado en posesión, ni una viña; ¿crees que están ciegos todos estos hombres? No, no vamos.”

En el Deuteronomio se habla de los “sacerdotes levíticos,” sin distinguir las dos órdenes de *sacerdotes* y *levitas*, el cual atribuye a Aarón y a sus hijos el *sacerdocio*, el oficio de los que “se acercan a Yahvé.” Que estas prerrogativas no se impusiesen sin oposición, se comprende fácilmente. Es el caso de la insurrección de Coré y de muchos levitas con él. Coré era primo hermano de Moisés y de Aarón⁴, y protesta contra los privilegios de éstos, pues todos los de la asamblea son *santos* (porque Yahvé habita con ellos), y, en consecuencia, pueden acercarse a Dios a ofrecer sacrificios en el altar como los hijos de Aarón (v.5). Moisés propone una prueba, y ya que reclama funciones específicamente *sacerdotales*, les propone una de las más sagradas, la de quemar incienso delante del altar. Yahvé decidirá si es del agrado su ministerio. Moisés retrasa un día la prueba, sin duda para dar lugar al arrepentimiento, y con palabras reflexivas invita a Coré y a los levitas insurrectos a pensar en su privilegio de ser guardianes del santuario, aunque no sean de la dignidad *sacerdotal* (v.8).

La rebelión de Datan y Abirón tiene carácter político-social, pues se quejan de que Moisés los haya llevado a un desierto misérrimo, sin poder cumplir la promesa de introducirlos en la tierra que *mana leche y miel* (v.12). Moisés quiere calmarlos y los llama a sí; pero ellos rehusan cumplir la orden, porque le consideran como un impostor que ha engañado al pueblo.

Castigo de los Insurrectos (15-35).

¹⁵Moisés, muy enojado, dijo a Yahvé: “No atiendas a su oblación. Ni un asno siquiera he tomado yo de ellos; a nadie he perjudicado.” ¹⁶Y luego dijo a Coré: “Tu y tus partidarios presentaos mañana ante Yahvé; tú y ellos y Aarón. ¹⁷Tomad cada uno un incensario y poned en él el incienso, y llegaos a Yahvé cada uno con su incensario, doscientos cincuenta incensarios, tú también y Aarón, con su incensario cada uno.” ¹⁸Tomaron, pues, cada uno su incensario, pusieron en ellos el fuego y echaron sobre él incienso y se presentaron a la entrada del tabernáculo del testimonio con Moisés y Aarón. ¹⁹Coré había llevado tras sí a toda la asamblea a la entrada del tabernáculo de la reunión, y la gloria de Yahvé se mostró a toda la asamblea. ²⁰Yahvé dijo a Moisés y Aarón: ²¹“Apartaos de esa turba, que voy a destruirla en seguida.” ²²Ellos, postrándose rostro a tierra, dijeron: “Oh Dios, Dios del espíritu de toda carne! ¿No es uno el que ha pecado? ¿Por qué airarte contra toda la congregación? ²³Yahvé habló entonces a Moisés, diciendo: ²⁴Habla a la congregación y di: Apartaos de en derredor del tabernáculo y de las tiendas de Coré, Datan y Abirón.” ²⁵Levantose Moisés y se fue a donde estaban Datan y Abirón, yendo tras él los ancianos, ²⁶y habló a la congregación, diciendo: “Apartaos luego de las tiendas de estos

impíos; no toquéis nada suyo, para que no perezcaís por sus pecados.”²⁷ Apartóse la muchedumbre de en derredor de las tiendas de Coré, Datan y Abirón. Datan y Abirón salieron a la puerta de sus tiendas y se quedaron allí en pie con sus mujeres, sus hijos y sus pequeños.²⁸ Dijo entonces Moisés: “Ahora vais a saber que es Yahvé quien me ha enviado para hacer cuanto he hecho y que no lo hice de mi propio impulso.²⁹ Si éstos mueren de muerte natural, como mueren los hombres, no ha sido Yahvé el que me ha enviado;³⁰ pero, si haciendo Yahvé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y bajan vivos al “seol,” conoceréis que estos hombres han irritado a Yahvé.”³¹ Apenas acabó de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos,³² abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y a todos los partidarios de Coré con todo lo suyo.³³ Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra, siendo exterminados de en medio de la asamblea.³⁴ Todo Israel, que allí en torno se hallaba, al oír sus gritos, huyó por miedo de que los tragase también a ellos la tierra.³⁵ También los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso fueron abrasados por un fuego de Yahvé.

Moisés declara que él no se ha aprovechado de su cargo para enriquecerse, y pide a Dios que no acepte el sacrificio de los insurrectos (v.16). Después invita a Coré a que se presente ante el santuario con sus secuaces a ofrecer incienso, para que Dios declare si acepta su servicio *sacerdotal* (v.18). Con él iba todo el pueblo, ganado en gran parte por él (v.18). Instantáneamente se manifestó la *gloria de Dios*, quizá en la columna luminosa sobre el santuario⁵. Dios quiere exterminar a todo el pueblo, porque la insurrección ha sido masiva (v.21); pero Moisés y Aarón interceden, y piden que sean castigados sólo los principales culpables (v.22). El hagiógrafo procura destacar siempre el poder intercesor de Moisés y su espíritu magnánimo al perdón. Yahvé es el Dios *del espíritu de toda carne*, es decir, el Señor de la vida, que se manifiesta por el *espíritu* o *hábito* vital. Moisés insiste en que Yahvé es el Señor de la *vida*, para que no se complazca en enviar la muerte sin distinción de gentes. Yahvé accede y manda al pueblo que se aparte del lugar donde están los culpables, Coré, Datan y Abirón (v.24)⁶. Los v.25-27 parecen continuación de los v.12-15. Al rehusar Datan y Abirón ir junto a Moisés, éste tomó la iniciativa y se fue hacia ellos acompañado de los *ancianos* o consejeros oficiales (v.25). Ordenó al pueblo que se apartara de las tiendas de aquellos impíos, pues se acerca el castigo divino (v.26). El v.27a parece adición redaccional para fusionar el castigo de Coré y el de Datan y Abirón. El texto es más claro prescindiendo de esa parte del v.27. Moisés proclama que, si Dios envía un castigo sobre los insurrectos, ello será la señal de que es *enviado* de Yahvé; en caso contrario, un impostor (v.29). Al punto se abrió la tierra y fueron tragados Datan, Abirón y los suyos. En el v.32b se dice que entre ellos estaba Coré. Esto parece glosa redaccional, pues en el v.35 se dice que los que estaban con Coré fueron devorados por un *fuego*, como pasó a Nadab y Abiú⁷. El redactor posterior ha querido juntar el castigo de los rubenitas y el de los levitas, y de ahí la complejidad redaccional del texto, que resulta algunas veces oscuro.

Los Incensarios de los Insurrectos, Incrustados Al Altar (36-40).

^{36(17:1)} Después habló a Moisés, diciendo: ^{37(2)c}“Manda a Eleazar, hijo de Aarón, sacerdote, que saque del incendio los incensarios, apartando el fuego, porque están santificados. ³⁸⁽³⁾ Los incensarios de esos que contra sus vidas pecaron, hazlos laminar, y reviste con las láminas el altar, pues se ofreció con ellos a Yahvé, quedando santificados, y servirán de recuerdo para los hijos de Israel.” ³⁹⁽⁴⁾ Tomó Eleazar los incensarios de bronce con que habían ofrecido los abrasados, y los

mandó laminar para revestir el altar, ⁴⁰⁽⁵⁾ para memoria de los hijos de Israel, para que ningún extraño a la estirpe de Aarón se acerque a ofrecer el timiama ante Yahvé, para no incurrir en la muerte de Coré y de sus secuaces, como lo había mandado Yahvé a Moisés.

Como los incensarios habían sido utilizados para ofrecer el incienso a Yahvé eran cosa *santa*, y, por tanto, su material no debía quedar para usos profanos, ya que la *santidad* de los objetos *santifica* lo que toca⁸, por eso se ordena al sacerdote Eleazar recogerlos y laminarlos, destinando su material para recubrir el altar. No lo hace el sumo sacerdote Aarón para no contaminarse con lo impuro⁹. Los incensarios, si eran al estilo de los egipcios, eran fáciles de convertir en láminas, pues debían de tener la forma de una paleta con tres rebordes levantados y un mango corto¹⁰. El altar recubierto de bronce no sería el de los *perfumes*, que estaba recubierto de oro, sino el de los holocaustos, recubierto de bronce¹¹. Ahora el nuevo recubrimiento tenía la finalidad de recordar a los israelitas el castigo de los que se habían atrevido a arrogarse funciones *sacerdotales* sin ser de la clase sacerdotal.

Nueva Insurrección y Exterminio de Israelitas (41-50).

⁴¹⁽⁶⁾ Al día siguiente, la muchedumbre de los hijos de Israel murmuraba contra Moisés y Aarón, diciendo: “Vosotros habéis exterminado al pueblo de Yahvé.” ⁴²⁽⁷⁾ Y mientras la asamblea se reunía contra Moisés y Aarón, éstos se dirigieron al tabernáculo de la reunión; y he aquí que le cubrió la nube y apareció la gloria de Yahvé. ⁴³⁽⁸⁾ Moisés y Aarón se acercaron al tabernáculo de la reunión, ⁴⁴⁽⁹⁾ y Yahvé habló a Moisés, diciendo: ⁴⁵⁽¹⁰⁾ “Quitaos de en medio de esa turba, que voy luego a destruirla.” Ellos se prosternaron rostro a tierra, ⁴⁶⁽¹¹⁾ y Moisés dijo a Aarón: Toma el incensario; pon en él fuego del altar e incienso y corre a esa muchedumbre y expíala, porque se ha encendido la ira de Yahvé y ha comenzado ya la mortandad.” ⁴⁷⁽¹²⁾ Tomó Aarón el incensario, como se lo mandara Moisés, y corrió a la asamblea; ya había comenzado la plaga a hacer estragos en el pueblo; pero él tomó el incienso e hizo expiación por el pueblo, ⁴⁸⁽¹³⁾ y se quedó entre los muertos y los vivos hasta que cesó la mortandad. ⁴⁹⁽¹⁴⁾ Habían perecido en aquella mortandad catorce mil setecientos, sin contar los que murieron por lo de Coré. ⁵⁰⁽¹⁵⁾ Después, cuando hubo cesado la mortandad, se volvió Aarón a la entrada del tabernáculo de la reunión, donde estaba Moisés.

Gran parte del pueblo, en lugar de sentir respeto por los *enviados* de Yahvé, Moisés y Aarón, cuya misión había sido confirmada con la desaparición de los rebeldes, culpó a éstos de la muerte de sus hermanos, **el pueblo de Yahvé (v.41-6), el pueblo elegido de Yahvé. Moisés y Aarón se refugiaron en el tabernáculo de la reunión (v.42), donde se apareció la gloria de Yahvé,** o su manifestación gloriosa en la nube radiante y amenazadora. Dios quiere aniquilar a los murmuradores. En su acostumbrada actitud de intercesor, Moisés manda a Aarón que, como sumo sacerdote, vaya al lugar de la *mortandad* para aplacar a Dios (v.46). No se indica la naturaleza del castigo¹². La *expiación* por el pueblo debe ser por medio del ofrecimiento del incienso por Aarón. La causa de la calamidad había sido el ofrecimiento ilegal de incienso por Coré, y por eso el remedio debe estar en un acto análogo contrario. En efecto, el sumo sacerdote aplacó la cólera divina, y así mostró que era de su agrado, quedando confirmadas sus prerrogativas excepcionales sacerdotales frente a las pretensiones de Coré y los levitas insurrectos y a la faz del pueblo. El sacerdocio legítimo pone remedio a una situación desencadenada por actos de un sacerdocio ile-

gítimo. Las víctimas fueron 14.700, pero hemos de considerar la cifra como exagerada e inverosímil, según los principios indicados al comentar el censo de los hebreos¹³.

1 16:1b; 2a; 12-1s; 25-26; 27b-34. — 2 16: 1a; 2b; 3; 4-11; 19; 16-24; 273; 35. — 3 16:41-50. — 4 Ex 6:18.20. — 5 Núm 14,10. — 6 Extraña la mención de la *tienda* de Coré, pues éste está ante el tabernáculo. Se cree que los nombres *Coré*, *Datan* y *Abirón* son adición posterior, siendo el texto primitivo *morada de Yahvé*. — 7 Lev 10:1-2. — 8 Cf. Ex 29:37; 30:20; Lev 6:11; 20. — 9 Cf. Lev 21:11; Núm 19,3. — 10 Véase DB II 1775-1779. — 11 Ex 27:2; 38:22 (heb. 38:2). — 12 Véase la explicación *midrasica* de Sab 18:20-25. — 13 Cf. Núm 1 y comentario.

17. La Vara Florida de Aarón.

¹⁽¹⁶⁾Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: ²⁽¹⁷⁾“Habla a los hijos de Israel y haz que te entreguen una vara cada uno de los príncipes de casa patriarcal, una por cada una de las doce casas patriarcales, y escribe en cada una el nombre de una de ellas. ³⁽¹⁸⁾El nombre de Aarón lo escribirás en la vara de Leví, pues cada vara ha de llevar el nombre del cabeza de cada casa patriarcal. ⁴⁽¹⁹⁾Ponías todas en el tabernáculo, delante del testimonio, desde el cual yo hablo. ⁵⁽²⁰⁾Florecerá la vara de aquel a quien elija yo, a ver si hago cesar de una vez las quejas y murmuraciones de los hijos de Israel contra vosotros.” ⁶⁽²¹⁾Habló Moisés a los hijos de Israel, y todos sus jefes le entregaron las varas, una por cada casa patriarcal, doce varas; a ellas se unió la vara de Aarón. ⁷⁽²²⁾Y Moisés las puso todas ante Yahvé en el tabernáculo de la reunión. ⁸⁽²³⁾Al día siguiente vino Moisés al tabernáculo, y la vara de Aarón, la de la casa de Leví, había echado brotes, yemas, flores y almendras. ⁹⁽²⁴⁾Sacó Moisés las varas a los hijos de Israel, y tomó cada uno su vara. ¹⁰⁽²⁵⁾Yahvé dijo a Moisés: “Vuelve la vara de Aarón al testimonio, y guárdese en él, para que sirva de memoria a los hijos de los rebeldes y que cesen así sus quejas contra mí y no mueran.” ¹¹⁽²⁶⁾Hízolo así Moisés; como Yahvé se lo había mandado, así lo hizo. ¹²⁽²⁷⁾Los hijos de Israel hablaron a Moisés, diciendo: “Está visto, muertos somos, perdidos, perdidos todos; ¹³⁽²⁸⁾cuantos pretenden acercarse al tabernáculo de Yahvé perecen. ¿En verdad habremos de perecer todos?”

A pesar de los prodigios anteriores en favor de la situación privilegiada del sacerdocio aaronítico, Dios quiere hacer aún otro más manifiesto que confirme a las claras sus prerrogativas excepcionales. Por orden divina, los príncipes de cada tribu entregan una *vara* o bastón, símbolo de su autoridad, a Moisés. En cada una debe estar escrito el nombre de la tribu que representa, y en la de Leví el nombre de Aarón. Supuesto el desdoblamiento de la tribu de José en Manasés y Efraím, tenemos con la de Leví trece *varas*. Estas son colocadas ante el *testimonio*, o tablas de la Ley, guardadas en el arca de la alianza, llamada también *arca del testimonio*¹. La *vara* que milagrosamente florezca mostrará que el representante de esa tribu es el elegido como sumo sacerdote ante Yahvé. No se trata aquí de un procedimiento de adivinación o suertes por las *varas*, o rabadomancia, utilizado por los árabes², sino de un hecho milagroso, como el contexto indica. La *vara* de Aarón floreció y dio frutos de almendro³. Moisés hizo que contemplaran el prodigio y vieran cómo Dios confirmaba los privilegios de la familia de Aarón. Para recuerdo del hecho, mandó que la *vara* florecida fuera colocada ante el testimonio; de este modo quedaba afirmada ante las generaciones futuras la elección de la familia de Aarón para el sacerdocio⁴. Todos estos episodios son otros tantos documentos sobre la lucha que hubo de sostener Aarón por establecer el privilegio del sacerdocio en Israel. Se comprende esta lucha del pueblo por la dignidad sacer-

total, que constituía una categoría social honorable; era natural que muchos aspiraran a ella y que vieran con malos ojos esa dignidad vinculada a una rama especial del pueblo, con exclusión de las demás. Los v.12-13 parecen desplazados y probablemente son continuación de 16:35, donde se habla de la muerte trágica de los secuaces de Coré. Así se concibe la angustia del pueblo ante el tabernáculo, donde aquéllos murieron: *cuantos pretenden acercarse al tabernáculo perecen* (v.13). La trasposición quizá sea debida a facilitar el tránsito al capítulo sobre los deberes y derechos levíticos.

1 Núm 4:5; 7:89. — 2 Cf. Os 9:12. — 3 El relato sirve de modelo para el del *Protoevangelio de Santiago* (VIII-IX), donde se habla de la vara florida de San José. — 4 La *vara* de Aarón ha sido objeto de muchas explicaciones simbólicas ascéticas: San Ambrosio, *Epist.* 62: PL 16,1204; San Bernardo, *Hom. 2 super Missus est*: PL 183,63; Orígenes, *Hom. 9 m Num.*: PG 12,634-635.

18. Deberes y Derechos de los Levitas.

Este capítulo se nos presenta con cierta unidad, aunque contiene algunas cosas ya dichas anteriormente. Los deberes de los sacerdotes y los de los levitas, agregados a éstos como adjuntos y auxiliares de aquéllos, se resumen en una frase: “llevar la iniquidad del santuario.” Siendo Yahvé **un Dios santo, su santidad se comunica al santuario** y a cuanto en el santuario se realiza. Los sacerdotes y los levitas, cada grupo en la parte que le correspondía, estaban obligados a cuidar de que esa santidad no fuese en modo alguno profanada, ni por ellos ni por el pueblo. Recordemos que el día de la *Expiación* se purifica, con las personas, también el santuario. De esta conservación de la santidad del santuario eran responsables los sacerdotes y los levitas, y en esto se resume su ministerio.

Funciones de los Sacerdotes y Levitas (1-7).

¹Dijo Yahvé a Aarón: “Tú y tus hijos, y la casa de tu padre contigo, llevaréis sobre vosotros la iniquidad del santuario; tú y tus hijos contigo, la de vuestro sacerdocio. ²Acerca a ti a tus hermanos, la tribu de Leví, la tribu de tu padre; admítelos contigo al servicio del santuario como adjuntos, para que te sirvan cuando tú y tus hijos estéis en el tabernáculo de la reunión. ³Estarán a tu servicio y al de todo el tabernáculo; pero no han de acercarse ni a los utensilios del santuario ni al altar, para no morir ellos y vosotros. ⁴Los tendrás como adjuntos, y tendrán a su cuidado el tabernáculo de la reunión, para hacer todo el servicio. Ningún extraño se acercará a vosotros. ⁵Tendréis el cuidado del santuario y del altar, para que no se desfogue ya más la ira contra los hijos de Israel. ⁶Yo he tomado de entre los hijos de Israel a los levitas, vuestros hermanos, y os los he dado a vosotros, don de Yahvé, para hacer el servicio del tabernáculo de la reunión. ⁷Pero tú y tus hijos ejerceréis vuestro sacerdocio en cuanto concierne al altar y del velo adentro; sois vosotros los que habéis de hacer este servicio. Yo os he dado en puro don vuestro sacerdocio, y el extraño que pretenda acercarse morirá.

Dios se dirige solemnemente a Aarón, como representante de la tribu de Leví, y le encarece que él y sus hijos son los responsables de las faltas que se cometan contra la santidad del santuario (*la iniquidad del santuario*, v.1) y contra su *sacerdocio* como institución sagrada. Después delimita las funciones de los *sacerdotes* y de los *levitas* (v.3). Para que no se descargue la ira de Dios sobre el *pueblo* e hijos de Israel que se *acerquen* ante la tienda de la reunión (v.35), Yahvé espe-

cifica las funciones de la tribu consagrada especialmente al santuario¹. Los *levitas*, o miembros de la tribu de Leví, que no pertenezcan a la familia de Aarón, serán *adjuntos* o auxiliares de los *sacerdotes* propiamente tales². No debían tocar los objetos del *santuario*: el altar de los perfumes y el de los holocaustos y otros objetos, que debían ser cuidadosamente recubiertos al ser transportados por los levitas en las marchas por el desierto³. Los *sacerdotes* son responsables de las negligencias de los levitas en estas cosas. La infracción llevaba consigo la muerte. Ningún profano o *extraño* a la clase levítica podrá ser considerado como *adjunto* oficial de los sacerdotes (v.4). Los *sacerdotes* tendrán cuidado de los objetos del *santuario* o *santo* con su altar. Los *levitas* entregados a Yahvé son a su vez un *don* que Yahvé hace a los *sacerdotes* (v.6), sin que éstos hayan hecho méritos para ello. Deben ocuparse los *sacerdotes* del *altar* y del *velo adentro* (el santo de los santos o santísimo, al que entraba el sumo sacerdote el día de la Expiación)⁴, y en sentido amplio el *santuario*, al que tenían acceso todos los sacerdotes⁵.

Ingresos de los Sacerdotes (8-19).

⁸Dijo también Yahvé a Aarón: “Te encomiendo también la guarda de mis ofrendas, y os doy todas las cosas santas de los hijos de Israel, por razón de la unción, a ti y a tus hijos por ley perpetua. ⁹He aquí lo que de las cosas santísimas te corresponderá de las combustiones. Todas sus ofrendas, toda oblación, todo sacrificio expiatorio que me ofrezcan, todas estas cosas, como cosas santísimas, serán para ti y para tus hijos. ¹⁰Las comeréis en lugar santísimo, las comerán todos los varones y serán cosas santas para vosotros. ¹¹También será tuyo esto otro: lo que de sus dones se reserva, de toda ofrenda medida de los hijos de Israel; os lo doy a ti y a tus hijos contigo, por estatuto perpetuo; todo el que sea puro de tu casa, lo comerá. ¹²Todo lo mejor del aceite, del mosto y del trigo, ¹³las primicias de su tierra, que han de traer a Yahvé, tuyas son; todos los que de tu casa estén limpios, comerán de ellos. ¹⁴Todo cuanto en Israel sea consagrado al anatema, te pertenecerá. ¹⁵Todo primogénito de toda carne, así de los hombres como de los animales que han de ofrecer a Yahvé, será tuyo. ¹⁶Harás rescatar los primogénitos de los hombres y los primogénitos de los animales impuros. Harás que sean rescatados cuando tengan un mes, y según tu estimación, en cinco siclos de plata, al siclo del santuario, que es de veinte “güeras”; ¹⁷pero no aceptarás rescate por el primogénito de una vaca, de una oveja o de una cabra; serán cosas santas; derramarás su sangre en torno del altar, quemarás su sebo en sacrificio de combustión, de olor grato a Yahvé, ¹⁸y su carne será para ti como lo es el pecho que se mece y el brazuelo derecho. ¹⁹Todo cuanto de las cosas santas se reserva, lo que reservan los hijos de Israel para Yahvé, te lo doy a ti, a tus hijos y a tus hijas contigo en estatuto perpetuo; es pacto de sal perpetuo, ante Yahvé, contigo y con toda tu descendencia.

En correspondencia a estas cargas, los sacerdotes y levitas reciben su salario. Es principio de ley natural el mencionado por el Apóstol: “El que sirve al altar tiene derecho a vivir del altar.” Y ésta ha sido la ley de todos los tiempos. Bien conocida es la tarifa de Marsella, procedente de un templo fenicio de Cartago, donde se señalan los derechos de los sacerdotes en los diversos actos de su servicio⁶.

A los sacerdotes se les asigna como derechos suyos: *a*) las ofrendas de harina, aceite, vino, etc., que los fieles hacían por voto o de su libre voluntad. De éstas se quemaba una pequeña porción, y el resto era para el sacerdote; *b*) la ofrenda que acompañaba al sacrificio; *c*) una por-

ción en el sacrificio *pacífico*, y otra mayor en el *expiatorio*; *d*) eran también suyas las *primicias*; *e*) el rescate de los primogénitos de los animales impuros y, además, las carnes de los que se sacrificaban; *e*) el producto del rescate de los primogénitos humanos, es decir, cinco siclos de plata. Todas estas cosas sólo podían ser comidas por el sacerdote y su familia.

A los sacerdotes les pertenecen las cosas santísimas, llamadas así porque en principio pertenecen a Dios (v.9), y son en las oblações, los sacrificios por el *pecado* y por el *delito*, las cosas no consumidas por el fuego. También lo son los “panes de la proposición,”⁷ que no se mencionan aquí. Las podrán comer sólo los varones de la familia del sacerdote y en lugar sagrado, o departamento del tabernáculo. Las cosas santas podían ser comidas por todos los miembros de la familia sacerdotal, con tal de que no estuvieran impuros legalmente⁸, La *ofrenda mecida* o balanceada ante el altar son el pecho y el pernil derecho⁹. Las *primicias* de aceite, vino y trigo pertenecen al sacerdote¹⁰, y lo que es condenado al *anatema* o consagración voluntaria de algún bien, a Dios¹¹. También los primogénitos de animales y hombres pertenecen a Yahvé, quien lo entrega al sacerdote. Los de los animales impuros deben ser rescatados con una cantidad de plata no determinada, y los de los hombres con cinco siclos¹². Los animales *puros* ofrecidos en sacrificio (bueyes, ovejas, cabras) pertenecen a los sacerdotes, excepto las partes grasas que se quemaban en el altar¹³. Todas estas ordenaciones son una *alianza de sal* (v.19), es decir, perpetua. Según las costumbres no-mágicas, los que han participado en el mismo banquete y comido la misma sal están ligados por una alianza. “La sal, como principio conservador contra la corrupción, es símbolo de la duración y de la fidelidad de sentimientos amistosos.”¹⁴

Ingresos de los Levitas (20-24).

²⁰Dijo también Yahvé a Aarón: “Tú no tendrás tu parte de la heredad en su tierra, y no habrá parte para ti en medio de ellos; soy yo tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel. ²¹Yo doy como heredad a los hijos de Leví todas las décimas, por el servicio que prestan, por el servicio del tabernáculo de la reunión. ²²Los hijos de Israel no han de acercarse ya más al tabernáculo de la reunión, no lleven sobre sí el pecado y mueran. ²³Serán los levitas los que harán el servicio del tabernáculo de la reunión, y ellos los que sobre sí llevarán la iniquidad. Por ley perpetua entre vuestros descendientes no tendrán heredad en medio de los hijos de Israel, ²⁴pues yo les doy por heredad las décimas que los hijos de Israel han de entregar a Yahvé; por eso les digo: No tendréis heredad en medio de Israel.”

En el reparto de la tierra, la tribu de Leví no obtuvo parte alguna; su porción sería el mismo Yahvé, es decir, sus derechos como dueño de la tierra, que El cedía en favor de los ministros de su santuario. Siendo la tierra de Yahvé, tenía pleno derecho a una renta o tributo, que estaba tasado en el diezmo de los frutos, y tal diezmo era de los levitas.

Si Yahvé era la *heredad* o porción (v.20) de los levitas, se sigue que éstos deben vivir entregados totalmente a su servicio¹⁵, lo que exigía por parte de los israelitas la obligación de mostrarse generosos con ellos¹⁶. Las ciudades asignadas a los levitas no les pertenecían en propiedad, sino en usufructo, como mero lugar de habitación¹⁷, y eran, en realidad, de las tribus donde estaban enclavadas. Como salario, Yahvé les otorga el *diezmo* de todo lo que le pertenece¹⁸.

Los levitas serán consagrados al servicio del santuario, y así evitarán que los del pueblo común se acerquen al altar y perezcan por efecto de la cólera divina (v.22), y serán responsables de sus faltas en el servicio divino, llevando sobre sí *la iniquidad* o faltas en dichos actos de culto.

Estas disposiciones parece que no tuvieron fiel cumplimiento. De hecho, la situación económica de los levitas era muy precaria, por lo que sabemos por las narraciones del tiempo de los jueces y por las exhortaciones del Deuteronomio a los fieles para que sean generosos con los levitas. En realidad, la ley de los *diezmos* tuvo en Israel muy diversas interpretaciones, y en esto hemos de reconocer la ley de *progreso* en la legislación del Pentateuco. En efecto, según Gén 14:20, Abraham ofreció el diezmo del botín a Melquisedec, sacerdote de El-Elyón; Jacob hizo voto de ofrecer el *diezmo*, sin que sepamos cómo lo llevó a cabo¹⁹. En el Deuteronomio se hace mención de un doble *diezmo*: uno anual, que el oferente consumirá ante el Señor, en el santuario²⁰, y otro cada tres años, en el llamado *año del diezmo*, el cual se reparte entre los necesitados del lugar, el levita, el huérfano, la viuda y el extranjero²¹. En todo el libro no se hace mención de este *diezmo* en favor de toda la tribu de Leví, de donde hemos de colegir que semejante ley es de época posterior, aplicación nueva del principio arriba mencionado de que “quien sirve al altar debe vivir del altar.” En general, la legislación levítica del libro de los Números parece reflejar la época postexílica, y trata de salvar y aumentar los derechos de los *sacerdotes*.

El Diezmo de los Ingresos de los Levitas, para los Sacerdotes (25-32).

²⁵**Habló Yahvé a Moisés, diciendo:** ²⁶“Habla a los levitas y diles: Cuando recibáis de los hijos de Israel las décimas de sus bienes, que yo os doy por heredad vuestra, presentaréis a Yahvé en ofrenda una décima del diezmo, ²⁷y esta ofrenda os será contada como si fuese el trigo de la era o el mosto del lagar. ²⁸Así ofreceréis también vosotros a Yahvé una oblación de todas las décimas que recibáis de los hijos de Israel, y esta ofrenda reservada a Yahvé se la daréis al sacerdote Aarón. ²⁹En todos los dones que recibáis, reservaréis la ofrenda a Yahvé, de todo lo mejor, la porción santa que de ellos habéis de consagrarle. ³⁰Les dirás: “Una vez reservado lo mejor, la décima será para los levitas, como fruto de la tierra o fruto del lagar; ³¹la comeréis en cualquier lugar, vosotros y vuestras familias, porque es vuestro salario por el servicio que prestáis en el tabernáculo de la reunión. ³²Una vez ofrecido lo mejor en ofrenda, no incurrís ya en culpa ni profanáis las cosas santas de los hijos de Israel, y no moriréis.”

Del diezmo recogido por los levitas deben éstos entregar la *décima* parte a Aarón. Sólo después de haber entregado este *diezmo* podrán los levitas disfrutar de los *diezmos* recibidos, como los israelitas en general no pueden comer sus frutos hasta que hayan entregado el *diezmo* al santuario. Los levitas, una vez satisfecha su obligación de entregar la décima parte a los sacerdotes, podrán comer el resto en cualquier parte con sus familias, pues no son cosas santas, como la parte de las víctimas reservadas a los sacerdotes en ciertos sacrificios.

1 Lev 8. — 2 Hommel relaciona la palabra *levi* con *lavi'u* (sacerdote) de las inscripciones mineas sudarábigas. Véase com. a Gén 29,34. — 3 Núm 4,15. — 4 Lev 16; — 5 Cf. Ex 26:36. — 6 M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 4695. — 7 Lev 24:9. — 8 Cf. 1 Sam 21:5. — 9 Lev 7:31-34 — 10 Ex 22:29; 23:19; 34:22; 26. — 11 Cf. Lev 27:11-12; 27. Según Ex 13:12-13; 34:20, el asno debía ser *rescatado* por un cordero; de lo contrario, había que desnucarlo. En general, esta legislación parece posterior, y favorece los derechos de los sacerdotes. — 12 Véase com. a Núm 3,47. — 13 Lev 7:30-34. — 14 A. Clamer, o.c., 253. — 15 Cf. Dt 10:8-9. — 16 Dt 12:12. — 17 Cf. Núm 35:1-8; Dt 10:8-9; 12:12; 18:2; Jos 13:14-33; 11:3-4; Núm 26,62. — 18 Sobre el *diezmo* véase Lev 27:30-33; Dt 12:17-19; 14; 22-29; 26:12-15. — 19 Gén 28:22. — 20 Dt 14:22-29. — 21 Dt 26:128.

19. El Agua Lustral.

Una de las causas de impureza legal es el contacto con un cadáver. Como medio de purificación de ella, el legislador instituye un agua lustral conseguida con especiales ritos, sin duda calcados en costumbres ancestrales del desierto.

Preparación del Agua Lustral (1-10).

¹Habló Yahvé a Moisés y Aarón, diciéndoles: ²“He aquí la ordenación de ley que prescribe Yahvé: Di a los hijos de Israel que te traigan una vaca roja perfecta, sin defecto, y que no haya llevado todavía el yugo sobre sí; ³se la entregaréis a Eleazar, sacerdote, y él la sacará fuera del campamento, la hará degollar en su presencia, ⁴y, tomando de su sangre con un dedo, asperjará con ella hacia el frente del tabernáculo de la reunión siete veces. ⁵Hará quemar la vaca en su presencia, quemando la piel, la carne y la sangre y los excrementos. ⁶Tomará luego el sacerdote madera de cedro, hisopo y púrpura, y lo echará en medio del fuego en que arde la vaca. ⁷El sacerdote lavará luego sus vestidos y su cuerpo con agua, y entrará después en el campamento; será inmundo el sacerdote hasta la tarde. ⁸Lo mismo el que la quemó, lavará con agua sus vestiduras y su cuerpo, y será inmundo hasta la tarde. ⁹Un hombre limpio recogerá las cenizas; las recogerá y las llevará fuera del campamento a un lugar limpio, y las guardará la asamblea de los hijos de Israel para el agua expiatoria. Es agua de expiación. ¹⁰El que recogió las cenizas de la vaca, lavará sus vestidos y será inmundo hasta la tarde. Será ésta para los hijos de Israel, y para el extranjero que habita entre ellos, ley perpetua.”

Sin especificar para qué está destinada el agua lustral, el hagiógrafo nos relata el rito de su preparación. Los israelitas deben traer una vaca *roja* sin defecto, que no haya sido utilizada para el laboreo. El color rojo parece aludir al color de la sangre, vehículo de la vida¹. Eleazar debe degollarla fuera del campamento. No interviene Aarón, sumo sacerdote, para no exponerse a una contaminación ritual con el cadáver de la vaca. Eleazar debe hacer siete aspersiones en dirección del tabernáculo, sin duda para indicar que la víctima ha sido sacrificada en honor de Yahvé. Después se quemará la víctima entera con su sangre y se echará madera de cedro, de hisopo y unos hilos de púrpura en el fuego en que se abrasa la víctima. En el rito de la purificación del leproso aparecen estos tres ingredientes², que parecen significar: el *cedro*, la incorruptibilidad, a causa de su larga duración; el *hisopo*, la pureza, a causa de la virtud purificatoria que se atribuía al hisopo, y la *púrpura* parece aludir al color de la sangre, símbolo de la energía vital. Después, los que inmolaron la víctima deben lavar sus vestidos y bañarse, quedando impuros hasta la tarde (v.7). La vaca es “un sacrificio por el pecado” (v.9) y quizá se la considera impura, como el macho cabrío, cargado con los pecados el día de la Expiación. En todo caso, Eleazar y su ayudante en el sacrificio de la vaca quedan contaminados, y por eso las cenizas deben ser recogidas por otro que esté ritualmente *puro* (v.10). Las cenizas deben ser conservadas fuera del campamento, en un lugar no contaminado.

Ritos de Purificación por el Agua Lustral (11-22).

¹¹El que tocara un muerto, cualquier cadáver humano, se hace impuro por siete días, ¹²y se purificará con este agua al tercer día, y al séptimo será puro; no quedará

limpio hasta el séptimo. ¹³ Quien tocare un muerto, el cadáver de un hombre, y no se purificare, contamina el tabernáculo de Yahvé, y será borrado de Israel, porque no se purificó con el agua lustral; será inmundo, quedando sobre él su inmundicia. ¹⁴ Esta es la ley: Cuando muriere alguno en una tienda, todo el que entre en la tienda y cuanto en ella hay será inmundo por siete días; ¹⁵ toda vasija que no tenga tapadera será inmunda; ¹⁶ y cualquiera que en campo abierto tocare un muerto de espada o un muerto cualquiera, o huesos humanos, o un sepulcro, será inmundo por siete días. ¹⁷ Para quien esté inmundo, tomarán de la ceniza de la vaca quemada en sacrificio expiatorio y echarán sobre ella un vaso de agua viva; ¹⁸ uno que esté limpio tomará hisopo y, mojándolo en el agua, asperjará la tienda y todos los muebles y todas las personas que en ella hubiere, o al que hubiere tocado huesos humanos, o al matado, o al muerto, o un sepulcro. ¹⁹ El limpio asperjará al inmundo el tercero y el séptimo día; y, purificado el impuro el séptimo día, lavará sus vestidos, y a la tarde será puro. ²⁰ El inmundo que no se purifique será borrado de la congregación, por haber contaminado el santuario de Yahvé; no habiendo sido rociado con el agua lustral, es inmundo. ²¹ Será ley perpetua, y el que haga aspersion al otro con el agua lustral, lavará sus vestidos, y quien tocare el agua lustral será inmundo hasta la tarde. ²² Todo el que tocare el inmundo, será inmundo, y quien algo de ello tocare, será inmundo hasta la tarde.

El contacto con un cadáver humano hace inmundo al que lo tocare por siete días; el contacto con el de un animal hace inmundo hasta la tarde³. Esta creencia sobre la impureza contraída al contacto con un cadáver aparece en todos los pueblos primitivos⁴, y se ha querido explicar relacionando al cadáver con el espíritu del difunto. En la legislación hebraica no se alude nunca a esta creencia⁵. El cadáver, por su descomposición natural, es causa de pestes y contaminaciones, y quizá en esto radiquen las precauciones y lavatorios después de haber estado en contacto con él⁶. El legislador hebreo establece como medio de purificación el agua lustral⁷, que se ha de emplear el día tercero y séptimo de la impureza del afectado. Los números tres y siete son sagrados y simbólicos e indican perfección. No sabemos la razón por qué esa agua mezclada con cenizas, cedro, hisopo y púrpura tenía ese efecto purificador, pero hay que suponer que se trata de costumbres ancestrales recogidas por el legislador hebraico. En todo caso, la vaca sacrificada por el pecado tenía un valor expiatorio, que, unido a la virtud purificativa del agua, servía para hacer desaparecer la impureza ritual. El impuro que no empleara el agua lustral *será borrado de Israel* (v.15), expresión que puede tener el sentido de excomunión (privación de los derechos civiles) o de muerte⁸. El legislador determina los casos en que se contrae impureza. No se requiere contacto físico; basta entrar en una tienda donde haya un cadáver, y todos los objetos que hay en ella quedan contaminados (v.14) por siete días. En el campo, todo contacto con un cadáver asesinado o muerto naturalmente o con un sepulcro, produce impureza legal (v.16)⁹. Para quitar la impureza se exige derramar agua con ceniza de la víctima; pero el agua tiene que ser *viva*, es decir, proveniente de manantial, no de cisterna; es “fecundante, principio de vida para las plantas, alimento de los hombres y de los animales, saludable a los enfermos es una de las más maravillosas manifestaciones del mundo sensible,”¹⁰ y apta para quitar las máculas rituales. La aspersion debía hacerla un hombre del pueblo (no un sacerdote, para no contaminarse)¹¹ en estado de pureza legal, en el día tercero y séptimo¹²; después el impuro lavará sus vestidos, se lavará y a la tarde queda puro. El que no se purifique debe ser *borrado de la asamblea*, para que no contamine al campamento donde habita Yahvé con su pueblo. El que había hecho la aspersion debía también

purificarse, lavando sus vestidos (v.21)¹³. **El principio religioso que preside estos ritos es que el Dios santísimo debe ser servido por un pueblo santo en sentido ritual y moral.** No se dan razones de tipo supersticioso, como en otros pueblos, sino que las leyes obedecen a principios teológicos muy elevados¹⁴.

1 Agustín de Hipona ve en el color rojo un símbolo de la sangre de Cristo (*In Hept.* IV 33 PL 34,734). Véase Heb 9:13. — 2 Lev 14:4-49. — 3 Lev 11:24. — 4 Véase Frazer, *Golden bough* I 322-325. — 5 Cf. Lev 11; 21; Núm 5:2; 6:9; 10:10; Os 9:4; Ag 2:13; Ez 44:25. — 6 Cf. M. J. Lagrange, o.c., p. 155-156. — 7 Entre los griegos se ponían a la puerta de la casa donde había un cadáver vasijas con agua para aspersión, y el contacto con un muerto requería purificaciones rituales. Entre los romanos se purificaban las casas en que había habido un cadáver, y se usaban para las lustraciones cenizas de un becerro. Cf. Ovio., *Fasi.* II 45; IV 639.725.733. Véase DB IV 525, *Lustration*. — 8 Véase com. a Lev 7,20. — 9 Dt 21:1: se excluyen en la guerra. — 10 M. J. Lagrange, o.c., 165. — 11 Lev 21:1-6. — 12 Cf. Ex 12:22; Lev 14:4. — 13 Estos ritos eran cuidadosamente guardados por los judíos en tiempos de Cristo. Cf. Mt 8:22; Lc 9:60. La *Mishna* consagra largos capítulos para determinar minuciosamente los diferentes casos. — 14 Véase DB V 2369-2372; Hastings, *Dict. of the Bible* IV 207-210.

20. Diversos Incidentes en el Desierto.

Los C.20-21 nos relatan una serie de incidentes históricos difíciles de localizar geográficamente. Los israelitas permanecieron cuarenta años en el desierto, y después de la derrota de Jormá estuvieron vagando desde Cades Barne al golfo de Elán. En todo este período hay un gran vacío histórico. Sólo quedan algunos incidentes muy verosímiles y perfectamente ambientados en la vida esteparia; pero no sabemos cuándo tuvieron lugar, si en los primeros años o en los últimos. Sabemos que existían unos anales épicos llamados las *Guerras de Yahvé*, que se han perdidos, y probablemente relataban muchos hechos de esta época larga que para nosotros representa un inmenso vacío histórico¹. Según Dt 1:46, los israelitas permanecieron largo tiempo en Cades, lo que es verosímil teniendo en cuenta que allí hay abundantes aguas y algunos ricos oasis; pero, como trashumantes, sin duda que vagaron por aquellas regiones, llegando hasta Asiongaber, en el golfo elanítico.

Las Aguas de Meriba (1-13).

¹Llegaron los hijos de Israel, toda la congregación, al desierto de Sin, el primer mes, y acampó el pueblo en Cades. Allí murió María y allí fue sepultada. ²No había allí agua para la muchedumbre, y ésta se amotinó contra Moisés y Aarón. ³El pueblo se quejaba contra Moisés, y decía: “¡Ojalá hubiéramos perecido cuando perecieron nuestros hermanos ante Yahvé! ⁴¿Por qué has traído al pueblo de Yahvé a este desierto a morir, nosotros y nuestros ganados? ⁵¿Por qué nos sacaste de la tierra de Egipto, para traernos a un lugar tan horrible como éste, que no puede sembrarse ni tiene viñas, ni higueras, ni granados, y donde ni agua siquiera hay para beber?” ⁶Moisés y Aarón se apartaron de la muchedumbre, a la entrada del tabernáculo de la reunión, y postráronse rostro a tierra. Apareció la gloria de Yahvé, ⁷y Yahvé habló a Moisés, diciendo: ⁸“Toma el cayado y reúne a la muchedumbre, tú y Aarón, tu hermano, y en su presencia hablad a la roca, y ésta dará sus aguas; de la roca sacarás agua para dar de beber a la muchedumbre y a sus ganados.” ⁹Moisés tomó de delante de Yahvé el cayado, como se lo había él mandado, ¹⁰y, juntando Moisés y Aarón a la muchedumbre delante de la roca, les dijo: “¡Oíd, rebeldes! ¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?” ¹¹Alzó Moisés su brazo e hirió con el cayado la roca dos veces, y brotaron de ella aguas en abundancia, y bebió la muchedumbre y sus ganados. ¹²Yahvé dijo entonces a Moisés y a Aarón: “Porque no

habéis creído en mí, santificándome a los ojos de los hijos de Israel, no introduciréis vosotros a este pueblo en la tierra que yo les he dado.”¹³ Estas son las aguas de Meribá, donde los hijos de Israel se querellaron contra Yahvé, que les dio una prueba de su santidad.

El pueblo estaba reagrupado en la zona de Cades, en el desierto de Sin², en el *primer mes*, sin indicación de año. No sabemos si fue en los primeros años de estancia en aquella región o más tarde. Conforme a la sentencia divina, Israel había de morar en el desierto hasta que feneciera la generación rebelde que había dado motivo para el castigo. Pero la *generación* como unidad cronológica suele ser de cuarenta años, el tiempo que dura la vida activa del hombre, cuando éste goza de representación social, desde la mayoría de edad hasta que la vejez le fuerza a retirarse. Durante los años que Israel moró en Cades no hemos de entender que hiciera allí vida sedentaria. Se movía de una a otra parte, según lo pedían las circunstancias, pero teniendo por centro de sus actividades esta región de Cades.

En este lugar murió María, la hermana de Moisés. El texto sagrado hace varias veces mención de ella (Miryam), que veló sobre la suerte de aquél cuando fue echado a las aguas del Nilo, que dirigió las danzas de las mujeres de Israel como *profetisa* (llevada de transportes extáticos) el día grande de su victoria sobre Egipto³ y que fue castigada con la lepra por murmurar de la conducta de su hermano⁴. Ahora el texto registra el hecho de su muerte, sin aludir a funerales solemnes, como se harán por Moisés y Aarón⁵. En Ex 17:1s se nos cuenta un primer milagro de Moisés, en proveer de agua a Israel. Aunque en la región de Cades hay algunos pozos y oasis, sin embargo, en años de sequía el agua puede faltar, sobre todo teniendo en cuenta el gran consumo que harían los muchos israelitas que allí habían acampado. El pueblo, como en otras ocasiones, se subleva al no encontrar agua suficiente, y añora la tierra de Egipto, pues temen morir de sed con sus ganados. Desean haber muerto con los sediciosos seguidores de Coré⁶. Moisés y Aarón, como siempre, se retiran hacia el tabernáculo a implorar auxilio a Dios (v.6)⁷. Yahvé les escucha y manda a Moisés que tome el *bastón* de los prodigios de Egipto⁸, con el que había sacado agua en Rafidim⁹. El profeta libertador, antes de golpear la roca, dirige un discurso a la turba, reprochándoles su mala conducta y considerándoles inmerecedores de un nuevo prodigio: *¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?* (v.10). Son tantas las rebeldías de Israel, que le parece imposible que Dios acceda a un nuevo prodigio, aunque sabe que Yahvé es omnipotente. El autor sagrado ve en las palabras de Moisés una cierta incredulidad, pues en v.12 Yahvé le reprocha a él y Aarón: “No habéis *creído en mí*, santificándome ante el pueblo.” El salmista dice de Moisés que en esta ocasión profirió “palabras *imprudentes*.”¹⁰ Algunos autores creen que la falta está en haber golpeado la roca dos veces (v.12), como desconfiando de la omnipotencia divina¹¹. Al dudar de su misericordia o longanimidad para con el pueblo, **no le habían santificado, es decir, no habían reconocido ante el pueblo su carácter santo y omnipotente**¹². Como consecuencia de esta falta, Aarón y Moisés son excluidos de entrar en la tierra de promisión (v.12b). En Dt 1:37 se atribuye este castigo a una supuesta y desconocida falta de Moisés con ocasión de la insurrección de los israelitas después de la exploración de Canaán. En el relato de este castigo a los dos grandes caudillos de Israel se encuentra un indicio de historicidad de los documentos, pues un falsario posterior no se habría atrevido a inculpar de incredulidad a los dos grandes creadores de la teocracia hebraica, tan venerados por el pueblo. El lugar de la rebelión del pueblo se llamó *Meribá*, o de la *querella* (de *rib*: “disputar”)¹³ En todo caso son de admirar los juicios inescrutables de Dios al privar al gran caudillo hebreo de lo que éste tan justamente había deseado¹⁴. El salmista comenta: “Le irritaron (a Yahvé) también en las aguas de Meribá, y fue castigado Moi-

sés por culpa de ellos. Porque turbaron su espíritu, y profirió palabras imprudentes.”¹⁵

Negativa de Edom a dar paso a los Israelitas (14-21).

¹⁴Mandó Moisés embajadores desde Cades al rey de Edom para que le dijeren: “Israel, tu hermano, te dice: Tú sabes todas las peripecias que nos han ocurrido: ¹⁵cómo nuestros padres bajaron a Egipto, y hemos estado en Egipto largo tiempo, y cómo nos maltrataron los egipcios a nosotros y a nuestros padres; ¹⁶cómo clamamos a Yahvé, y oyó éste nuestra voz y mandó a su ángel, que nos sacó de Egipto; y que estamos aquí en Cades, ciudad situada al extremo de tu territorio. ¹⁷Te rogamos, pues, que nos des paso libre por tu territorio. No atravesaremos tus sembrados ni tus viñas ni beberemos el agua de tus pozos; iremos por el camino real, sin apartarnos ni a derecha ni a izquierda, hasta que salgamos de tu territorio”¹⁸ Edom respondió: “No pasarás, saldré a tu encuentro con la espada.” ¹⁹Dijéronle entonces los hijos de Israel: “Iremos por el camino trillado, y si de tus aguas bebo yo y mis ganados, te daremos el precio de ellas; es cosa de nada, sólo con mis pies tocaré tu tierra.” ²⁰Pero Edom respondió: “No pasarás.” Y salió Edom contra él con mucha gente fuertemente armada. ²¹No dio Edom paso por su territorio, e Israel se alejó de él.

Son bien conocidos por Gén 25:29ss los orígenes de Edom, llamado también Seír y Esaú, así como su estrecho parentesco con Israel. Eran su morada los montes de Seír, que se prolongan al sudeste del mar Muerto y separan el desierto de Farán del norte de Arabia¹⁶. Hallándose Israel en Cades, podían, atravesando los montes de Seír, llegar en pocos días a las tierras situadas al oriente del mar Muerto y avanzar hacia Canaán.

Moisés, respetuosamente, teniendo en cuenta los antecedentes de parentesco, pide permiso para pasar por el territorio edomita. Diplomáticamente recuerda los lazos de parentesco y los sufrimientos pasados en Egipto, cuyo eco supone habrá llegado a oídos de los edomitas, como también su salida gloriosa gracias al *ángel* de Yahvé (v.16), que los ha dirigido en tan azarosa empresa¹⁷. Y promete no causar daños a los campos y viñas, ni siquiera beber el agua de los pozos, tan preciosa en regiones secas, sino avanzar por el *camino real*, o ruta caravanera (v.17). Pero el rey de Edom, desconfiado, rehusa el paso. Los israelitas insisten en que no saldrán del camino, pero de nuevo recibieron la negativa por respuesta¹⁸. En Dt 2:1-8 no se alude a esta petición de paso inocuo por parte de Moisés, pero parece suponerse.

Las relaciones históricas de Israel y Edom fueron siempre hostiles. En tiempos de la monarquía, Edom fue mucho tiempo reino vasallo de Israel¹⁹. Los profetas pronuncian graves oráculos contra Edom por su enemiga contra el pueblo de Dios²⁰. Este incidente es el primero enojoso entre los dos pueblos, considerados hermanos por su origen.

Muerte de Aarón (22-30).

²²Alzando de Cades el campamento, llegó Israel con toda la muchedumbre al monte Hor. ²³Yahvé habló a Moisés y a Aarón en el monte Hor, que está en los confines de la tierra de Edom, diciendo: ²⁴“Aarón va a reunirse con su pueblo, pues no ha de entrar en la tierra que yo voy a dar a los hijos de Israel, porque fuisteis rebeldes a mi mandato en las aguas de Meribá. ²⁵Toma a Aarón y a su hijo Eleazar y sube con ellos al monte Hor, ²⁶y allí que se desnude Aarón de sus vestiduras, y reviste de ellas a Eleazar, su hijo, porque allí se reunirá Aarón con los suyos; allí morirá.” ²⁷ Hizo Moisés lo que mandaba Yahvé, y a la vista de toda la asamblea subieron al monte

Hor. ²⁸Moisés hizo que se desnudara Aarón de sus vestiduras, y revistió de ellas a Eleazar, su hijo; ²⁹y allí murió Aarón en la cumbre del monte. Moisés y Eleazar bajaron del monte ^{20,29}, y, viendo la muchedumbre que Aarón había muerto, hicieron duelo por él todas las familias de Israel por treinta días.

Dios había dado sentencia contra Aarón que no entraría en la tierra prometida por su *rebelión* en el incidente de las aguas de Meribá²¹. Ahora se narra su muerte poco tiempo después de haberse desplazado el pueblo de Cades. Según Núm 33:37-39” este hecho tuvo lugar a los cuarenta años de la salida de los israelitas de Egipto, cuando Aarón tenía ciento veintitrés años. El lugar de su muerte hay que buscarlo cerca de Cades, camino del golfo de Elán. A 17 kilómetros al nordeste de Cades hay un arroyo llamado *wady Haruniye* (arroyo de Aarón). Así, el monte Hor se halla en los límites meridionales de la tierra prometida, como el monte Nebo se hallará en los confines orientales de Canaán. En el primero muere Aarón, y en el segundo, Moisés²². La muerte de Aarón en el monte Hor, aislado del pueblo, después de entregar sus vestidos pontificales a su hijo Eleazar en presencia de Moisés, **creador de la teocracia hebrea y del sacerdocio levítico**, tiene un aire de solemnidad muy en consonancia con la perspectiva histórica. Yahvé anuncia primero la muerte con la frase consagrada de que va a “reunirse con su pueblo,” equivalente a la otra “reunirse con sus padres,”²³ y que significa el último viaje hacia la región de los muertos, el *seol*, donde continuarán su vida juntos con los antepasados, si bien en un estado de sombras²⁴. Eleazar era el hijo mayor de Aarón, después de la muerte de Nadab y Abiú²⁵, y, por tanto, a él le corresponde sucederle en el sacerdocio. Como tal, debe llevar los vestidos sacerdotales durante siete días después de su unción²⁶. Para no contaminarlos con un cadáver, Moisés debe despojar a Aarón de sus vestidos pontificales antes de morir y entregarlos a su hijo, de forma que éste se presente al pueblo revestido ya de la autoridad suprema sacerdotal. Con toda solemnidad, y “a la vista de toda la asamblea” subieron al *monte* Moisés, Aarón y Eleazar, y en la cima Moisés despojó a Aarón de sus hábitos pontificales y se los entregó a Eleazar. Después murió Aarón, y, sin dar noticias sobre su enterramiento, el texto dice que descendieron Moisés y Eleazar, y el pueblo, al no ver con ellos a Aarón, dedujo que había muerto y le había sucedido Eleazar, que aparecía con los hábitos pontificales. La narración no puede ser más esquemática y artificial. Todo sucede conforme a un plan previsto y según una escenificación preparada, resaltando sólo el hecho principal de la muerte de Aarón y su sucesión legítima en el pontificado. **Como Moisés recibe en el monte Siná las tablas de la Ley, la carta magna de la nueva teocracia**, así ahora Aarón, el primer sumo sacerdote, muere en el *monte*, aislado de su pueblo, rodeado en el final de su vida de misterio, con una muerte solemne, digna del primer sumo sacerdote. Durante treinta días hizo el pueblo duelo por él²⁷.

1 Véase RB (1933) 562. — 2 Núm 13:27. — 3 Ex 15:20. — 4 Núm 12:1s. — 5 Núm 20,30; Dt 34:8. Sobre el lugar posible del sepulcro de María véase Ubach: RB (1933) 562-568. — 6 Núm 16; 35; 49. — 8 Ex 4:2; 7:15; 9:23; 10:13; 14:16. — 9 Ex 17:1s. — 10 Sal 106:33. — 11 Véanse Teodoro, *Quaest. in Num* 37: PG 80,388; Agustín de Hipona, *In Pent.* IV 19' PL 34,726. — 12 Quizá haya un juego de palabras con el lugar *qades* (santo). Dios “se santifica” haciendo ver su omnipotencia y santidad al castigar a los culpables. — 13 Algunos autores creen que es el mismo suceso de Rafidim. En ambos casos se da al lugar el nombre de *Meribá* (querrela). El Dt 33:13 y el Sal 95:8 distinguen bien ambos sucesos. Hay parecidos, pero también desemejanzas, sobre todo la incredulidad de Moisés. — 14 Dt 1:37. — 15 Sal 106:33. Véase com. de P. Heinisch, *Das Buch Exodus* 137-138. — 16 En las cartas de Tell Amarna se llama a esta región *Se-i-ri* (Seir) y se la sitúa al sur de Palestina. En los textos egipcios se sitúa también a los *Adumá* (¿edomitas?) en esta región. Véase Abel, *Géog.* I 281.389.391. 7 Núm 14,5; 16:22; 45. La Vg trae la supuesta oración de Moisés: “Señor Dios, escucha el grito de este pueblo y abre vuestro tesoro, una fuente de agua viva, para que, saciados, cesen de murmurar.” Este texto falta en el TM y en los LXX, y ha sido insertado en el siglo X en el códice *Amiatinus*. No se encuentra en los manuscritos anteriores a Alcuino. — 17 El *ángel* de Yahvé algunas veces se identifica con *Yahvé* mismo: Gén 16:7-14; 21:1-21; 48:15-16; Jue 6:11; 24; 13:2-23; Ex 3; 23:20. En otros textos se distingue de él. En general, en la época posterior, para salvar la trascendencia divina, hay tendencia a presentar al *ángel* en vez de Yahvé. Así, los textos antiguos son retocados: “Yahvé y el ángel que le representa son un mismo personaje, aunque puede establecerse una distinción, que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas... A medida que la idea de las trascendencia y de la santidad de Yahvé se imprime más profundamente en las almas, la tendencia se fue acentuando en el sentido de aislamiento cada

vez más completo de la divinidad frente a lo terrestre y profano” (Touzard, art. *Ange de Yahweh*: DBS I 252; cf. M. J. Lagrange, *L'ange de Yahweh*: RB [1903] 212-225). — 18 Los LXX leen “pasar a lo largo de la frontera” de Edom. Según esta lección, los hebreos en la segunda petición habrían solicitado pasar junto a la frontera edomita, sin atravesar el país. Es muy verosímil, pero la lectura no está avalada por el TM, y parece un retoque redaccional. — 19 Cf. 1 Sam 14:47; 2 Sam 8:13; 1 Re 11:15; 2 Re 81:2. — 20 Cf. Am 1:11s; Is 34:4-15; Jer 49:7; Lam 4:22s; Ez 25:12s. — 21 Cf. Núm 27,12-14; Dt 32:48-52. — 22 La tradición judía posterior localizaba el sepulcro de Aarón cerca de Petra. Cf. FL. Josefo, *Ant. Jud.* IV 4,7; Eusebio, *Onomastikon* 176. Y la tradición musulmana se hace eco de ella venerando a un monte llamado *Djebel Harun* (monte de Aarón) en esta región. Véase Abel, o.c., I 386-389. — 23 Cf. Gén 25:8; 17; 35:29; 44:33. — 24 Véase M. García-Cortero, La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos: “Salmanticensis,” I (1954) 343-364. — 25 Cf. Lev 10:1-5. — 26 Cf. Ex 29:29-30. — 27 Cf. Dt 34:8.

21. Camino de Moab.

Sigue la narración con una serie de incidentes, algunos de ellos, como la victoria sobre los cananeos, desplazados de su contexto histórico; pero, en conjunto, los hechos resultan perfectamente verosímiles en la azarosa marcha de los israelitas hacia la tierra de Canaán.

Victoria Sobre el Rey de Arad (1-3).

¹El cananeo, el rey de Arad, que habitaba en el Negueb, al oír que venía Israel por el camino de Atarim, los atacó y tomó prisioneros. ²Hizo entonces Israel voto a Yahvé, diciendo: “Si entregas a este pueblo en mis manos, yo destruiré sus ciudades.” ³Oyó Yahvé la voz de Israel, y le entregó el cananeo, a quien dio al anatema, destruyéndolos a ellos y a sus ciudades, por lo cual fue llamado aquel lugar Jormá.

Este relato está, sin duda, fuera de lugar. Generalmente, los críticos creen que se trata de un incidente posterior que tuvo lugar cuando las tribus israelitas entraron a sangre y fuego en Canaán. En Jue 1:17 se dice que las tribus de Judá y Simeón conquistaron una ciudad al sur del Negueb, llamada *Safat*, a la que cambiaron el nombre en *Jormá*, o condenada al “anatema” (*jérem*). Quizá se trate del mismo hecho, y el hagiógrafo haya trasladado esta victoria al tiempo de Moisés para deshacer el mal efecto de la derrota que los israelitas sufrieron en *Jormá* al querer atacar a Canaán por el sur¹. Israel, vencido en alguna escaramuza por el rey cananeo de Arad en el Negueb², en el *camino de Atarim*, que debía de ser la ruta caravanera³ que iba de Cades al Negueb, se rehizo y volvió a la lucha, haciendo voto a Yahvé de entregar al *anatema* o destrucción (*jérem*) las ciudades conquistadas si obtenía la victoria. Según las leyes de la guerra entonces vigentes, el vencedor se creía dueño de las vidas y haciendas de los vencidos. Por eso se apropiaba los .Henes y reducía a esclavitud a las personas que hubieran quedado con vida. Con este voto, Israel renuncia a esas ventajas de la guerra, y *consagra* a su Dios por la destrucción los bienes conquistados, **haciendo de ello un don a su Dios**. Era la ley del *jérem* o *anatema*, costumbre bárbara seguida por Israel y tomada del ambiente histórico, dándola un supuesto sentido religioso. En la inscripción del rey de Moab, Mesa, leemos: “Y Camós (dios de Moab) me dijo;

Ve y toma a Nebo contra Israel. Y partí de noche y la combatí desde la aurora hasta el mediodía y la tomé. Y los maté a todos: siete mil hombres, jóvenes, mujeres y doncellas y esclavas, porque yo había hecho el *jérem* a Astor-Camós.”⁴ No podemos decir, pues, que esta ley sea privativa de Israel, sino que es una de tantas costumbres bárbaras de los antiguos, practicada también por Israel⁵.

La Serpiente de Bronce (4-9).

⁴Partiéronse del monte Hor en dirección al mar Rojo, rodeando la tierra de Edom; y el pueblo, impaciente, ⁵murmuraba por el camino contra Dios y contra Moisés, diciendo: “¿Por qué nos habéis sacado de Egipto a morir en este desierto? No hay pan ni agua y estamos ya cansados de un tan ligero manjar como éste.” ⁶Mandó entonces Yahvé contra el pueblo serpientes venenosas, que los mordían, y murió mucha gente de Israel. ⁷El pueblo fue entonces a Moisés y le dijo: “Hemos pecado murmurando contra Yahvé y contra ti; pide a Yahvé que aleje de nosotros las serpientes.” Moisés intercedió por el pueblo, ⁸y Yahvé dijo a Moisés: “Hazte una serpiente de bronce y ponía sobre un asta, y cuantos mordidos la miren, sanarán.” ⁹Hizo, pues, Moisés una serpiente de bronce y la puso sobre un asta; y cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba a la serpiente de bronce y se curaba.

Israel partió del monte Hor, en que dejó enterrado a Aarón, en dirección sudeste, hacia el mar Rojo. El camino que sigue es el del Araba, o sea, la prolongación del valle del Jordán y del mar Muerto, que va a terminar al golfo elanítico o de Akabah. Es terreno mísero e inhóspito y sin agua. Y no es de maravillar que el pueblo, fatigado, protestase, según era costumbre en todas las contrariedades, añorando la abundancia de Egipto y despreciando el “maná,” *ligero manjar* (v.6), o de poco valor nutritivo⁶. Dios, en castigo, les envió *serpientes venenosas*, lit. “quemadores,” por las fiebres altas que producían sus picaduras, que no son raras por la estepa. Reconociendo en ello un castigo, los israelitas piden a Moisés que les libre de esta plaga. Por orden divina hace una *serpiente de bronce*⁷, y la levanta en un palo, para que los israelitas al verla consigan la curación. Se ha querido ver en este relato un vestigio de la ofiolatría, o culto a las serpientes entre los orientales. En Gezer se ha encontrado una serpiente metálica; en Susa y en Babilonia se han descubierto diversos amuletos en forma de serpiente. Y en las minas de cobre de Fuñón (cerca del lugar donde tuvo lugar el incidente bíblico) se han encontrado láminas metálicas en forma de serpiente, preparadas sin duda para usos supersticiosos. De aquí se ha querido deducir que el hagiógrafo asocia estos restos metálicos de aquella región con un milagro de Moisés relacionado con las mordeduras de las serpientes. Desde luego que el hagiógrafo no atribuye un valor mágico a la serpiente de bronce levantada por Moisés, sino que ve en ella un símbolo del poder curativo de Dios. La serpiente siempre ha sido relacionada con la medicina, porque a ella se atribuían determinadas virtudes curativas. El autor del libro de la Sabiduría hace la exégesis del pasaje bíblico: “La serpiente era un símbolo de salvación que otorgaba la salud, no por la virtud de la figura que tenían bajo sus ojos, sino por Aquel que es el Salvador de todos.”⁸ Los israelitas, en tiempo de Ezequías, daban culto a una serpiente de bronce llamada *Nejustan* (de *nejóset*, bronce), y la consideraban como la utilizada por Moisés para curar a los israelitas. El piadoso rey la hizo despedazar para evitar los abusos idolátricos⁹. Jesucristo alude al hecho del desierto, y ve en la serpiente levantada por Moisés un tipo de su elevación en la cruz: “Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en El tenga la vida eterna.”¹⁰ **Los Santos Padres han desarrollado este simbolismo manifiesto en el poder curativo de la serpiente y de Cristo en la cruz.** En todo caso, Moisés, al levantar la serpiente, no creía emplear un procedimiento *mágico* para curar, sino destacar y simbolizar **la omnipotencia divina**, que curaba a los israelitas. A nuestra mentalidad resulta extraña la elección de este símbolo, pero debemos trasladarnos a la mentalidad oriental de los antiguos israelitas para comprenderlo, como tenemos que ser comprensivos con otros ritos extraños del An-

tigo Testamento.

Itinerario a Través de Edom (10-20).

¹⁰Partiéronse los hijos de Israel y acamparon en Obot; ¹¹y partidos de Obot, acamparon junto a Iye-Abarim, en el desierto que hay frente a Moab, al oriente.

¹²Partidos de allí, acamparon junto al torrente Zared; ¹³y partidos de allí, acamparon a la otra orilla del Amón, en el desierto, que proviene del confín de los amorreos, pues el Amón es confín de Moab, entre Moab y los amorreos. ¹⁴Por eso se decía en el libro de las “Guerras de Yahvé”:

“Contra Vaheb en Sufá, contra el torrente de Amón”

¹⁵las angosturas del torrente que se extiende hacia la
y se apoya en los confines de Moab.”(región de Ar)

¹⁶De allí vinieron a Beer; es el pozo a que se refería Yahvé cuando dijo a Moisés: “Reúne al pueblo y yo le daré agua.” ¹⁷Entonces cantó Israel este canto:

“Mana, pozo; cantadle.

¹⁸Pozo cavado por los príncipes,
alumbrado por los nobles del pueblo
con sus cetros, con sus bastones.”

Del desierto fueron a Matana; ¹⁹de Matana a Najaliel, de Najaliel a Bamot, ²⁰de Bamot al valle que hay en los llanos de Moab, a la cima del Fasga, que domina el desierto.

Continuando su camino por el Araba, Israel llegó a Asiongaber (golfo de Elán), para volver luego hacia el norte, siguiendo la frontera oriental de Edom y Moab, hasta el Amón, que separaba el reino de Moab del amorreo Seón. El itinerario es incompleto, y hay que llenar el vacío con textos de Dt 10:7 y Núm 33. La primera estación, *Obot*, es difícil de identificar; pero se propone un lugar al este de Edom¹¹. *Iye-Abarim* significa “ruinas de Abarim,” y se la ha querido identificar con *jhbet-Ai*, el Aía del mapa de Mádaba¹². El “torrente *Zared*” es identificado con *Wady el-Hesa*, al sudeste del mar Muerto¹³. El *Amón* es identificado comúnmente con *Seil el-Mogib*, que tiene un lecho profundo, y así señala el límite septentrional de Moab¹⁴. El texto cita a continuación un relato épico del libro *Guerras de Yahvé*, en el que se cantaban las gestas de Yahvé en favor de su pueblo, y quizá sea el mismo libro llamado *Libro del Justo*, también de carácter épico, citado en otros lugares¹⁵. Las localidades de *Vaheb* y *Sufá* son desconocidas; en cambio, *Ar* debe de ser *Ar-Moab*, la antigua capital del país¹⁶. La nueva estación de *Beer*, que significa *pozo*, debe de aludir a un alumbramiento inesperado de agua, debido a la ínter vención milagrosa de Yahvé (v.16). Con este motivo, un poeta, en el momento solemne en que los jefes de las tribus descubrían con sus bastones el pozo recién abierto y tapado para la inauguración solemne, declaraba la pertenencia del pozo a una tribu: “pozo cavado por los príncipes, alumbrado por los nobles del pueblo con sus cetros, con sus bastones” (v.18). En la poesía beduina popular son frecuentes estos cantos cuando se inaugura un pozo: “¡Brotá, corre a borbotones agua...!” Es el paralelo del *¡Mana, pozo!* del v.17b¹⁷. *Matana* y *Najaliel* son localidades no identificadas. *Bamot* puede ser el *Bet Bamot* de la estela de Mesa¹⁸. Los *llanos de Moab* es la meseta moabítica al norte del Amón. La “cima de Fasga” es identificada con Ras es-Siaga, a cuatro kilómetros del monte

Nebo¹⁹, y “domina el *desierto*” o *yesimon*, región al pie del Fasga, cuyo nombre puede rastrearse quizá en el *Sueimeh* (Jirbet) actual²⁰.

Victoria Sobre los Amorreos (21-35).

²¹Israel mandó embajadores a Seón, rey amorreo, para decirle: ²²“Déjanos pasar por tu territorio; no iremos ni por los campos ni por las viñas, ni beberemos el agua de tus pozos; iremos por el camino real hasta salir de tus fronteras.” ²³Seón se negó a dejar pasar a Israel por su territorio, y, reuniendo a toda su gente, salió al encuentro de Israel en el desierto y le dio la batalla en Yahsa. ²⁴Israel le derrotó al filo de la espada, y se apoderó de su tierra desde el Amón hasta el Yaboq, hasta los hijos de Amón, pues Yahsa era frontera de los amonitas. ²⁵Conquistó Israel todas estas ciudades, y habitó en las ciudades de los amorreos, en Hesebón y en todas las ciudades que de ella dependen, ²⁶pues Hesebón era la residencia de Seón, rey de los amorreos, que había hecho antes la guerra al rey de Moab, y se había apoderado de toda su tierra hasta el Amón. ²⁷Por eso cantaban los trovadores:

“Id a Hesebón, edificad y fortificad la ciudad de Seón.

²⁸**Fuego ha salido de Hesebón, llama de la ciudad de que devoró las ciudades de Moab [Seón; y consumió las alturas del Amón.**

²⁹**¡Ay de ti, Moab! Has perecido, pueblo de Gamos; fueron dados a la fuga tus hijos, y sus hijas por cautivas del rey de los amorreos.**

³⁰**Pero al rey de los amorreos, Seón, le han arrebatado el noval desde Hesebón hasta Dibón.**

Y sus mujeres, humilladas, hasta tener que encender el fuego en Mádaba.”]

³¹Así habitó Israel en la tierra de los amorreos. ³²Mandó Moisés reconocer a Yazer, y se apoderaron de las ciudades que de ella dependían, expulsando de ellas a los amorreos que allí habitaban; ³³y volviéndose, subieron camino de Basan, saliéndoles al encuentro Og, rey de Basan, con todo su pueblo para la batalla en Edray. ³⁴Yahvé dijo a Moisés: “No le temas, que a tus manos te lo entregaré, a él, a su pueblo y toda su tierra, y harás con él lo que hiciste de Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón.” ³⁵Y le derrotaron a él y toda su gente, hasta no dejar ni uno, y se apoderaron de su tierra.

Llegados a la meseta de Moab, Moisés envió mensajeros para pedir paso por el territorio del rey amorreo, Seón (v.21). La denominación de *amorreo* es bastante genérica²¹, y designa una población semítica occidental que estaba extendida por Palestina, Siria y Transjordania. El rey amorreo niega el paso, y sale al encuentro de los israelitas, los cuales le vencen en *Yahsa*, la “Yahas” de la estela de Mesa, situada entre Mádaba y Dibón, al nordeste del mar Muerto. Los hebreos conquistaron todo el país moabita desde el Amón hasta el torrente *Yaboq* (*Wady ez-Zerqa*), al nordeste del Jordán septentrional, línea fronteriza con el reino de Og, rey de Basan, dividiendo en dos partes el territorio de Galaad. Era también línea fronteriza con el reino de Amón, que primitivamente comprendía el territorio desde el Amón al Yaboq, pero que había sido rechazado al oriente por los amorreos²². *Yazer* es identificada con la actual Sar, al sur de Aman. *Hesebón* es la

actual *Hesban*. El redactor inserta aquí un antiguo canto de guerra que era cantado por los *trovadores* o *mesalim*, especie de poetas que en forma sentenciosa y gnómica se dedicaban a exaltar las gestas de las tribus²³. No se sabe si el canto es de origen israelita o amorreo. Es un canto irónico contra los vencidos de la ciudad destruida de Ar-Moab por el rey amorreo Seón. Puede ser un canto israelita en el que se recuerda a Moab su antigua derrota a manos de Seón, que, a su vez, fue vencido por los hebreos²⁴. Así entendido el poema, parece una invitación a los israelitas a reedificar *Hesebón*, destruida por ellos, porque de Hesebón partió el fuego devorador de Moab, enemigo tradicional de Israel (v.27). *Caraos*, dios nacional de los moabitas, ha abandonado a su pueblo (v.29). Sus hijas cautivas pueden ser las mujeres moabitas, o las ciudades dependientes de la capital Ar-Moab (v.28).

El v.30 es muy oscuro, y las versiones muy diversas. El TM dice: “Nosotros los hemos atravesado de flechas, Hesebón ha perecido hasta Dibón, y nosotros los hemos devastado hasta Nofaj, que está, junto a Mádaba.” Los LXX: “Y su raza perecerá, Hesebón hasta Dibón. Y las mujeres aún encienden el fuego sobre Moab.” Lagrange propone, corrigiendo el TM: “Y nosotros les atravesamos con flechas desde Hesebón hasta Dibón. Y los devastaremos mientras el fuego haya devorado a Mádaba.”²⁵ La Vg: “Su yugo ha perecido desde Hesebón hasta Dibón; han llegado fatigados a Nofé y hasta Mádaba.”²⁶ *Dibán* está a cinco kilómetros al norte del Amón, y en esa localidad se encontró la estela de Mesa, rey de Moab, en 1868, actualmente en el museo de Londres. *Mádaba* es mencionada también en esta estela, y está a ocho kilómetros de Hesebón²⁷.

Continuando hacia el norte, los israelitas tuvieron que hacer frente al rey de Basan, Og, que reinaba desde el Yaboq hasta el Hermón. Es la *Batanea* de la época romana (del arameo *Batan*)²⁸. Según Dt 3:11, Og era descendiente de los gigantes o *refaim*. El choque tuvo lugar en *Edray*, la actual *Edreaat* o *Derat*, al sudeste de Genesaret. La victoria fue de los israelitas, y la ciudad condenada al *anatema*, matando a todos sus habitantes²⁹. La victoria sobre Seón, rey de Hesebón, y sobre Og, rey de Basan, fue cantada en la épica popular, y sus ecos aparecen en muchos salmos³⁰. Con estas conquistas, Israel, a quien había prometido Dios la tierra de Canaán, limitada al oriente por el Jordán y mar Muerto, empieza a adueñarse de estas regiones orientales, en las que vendrán a instalarse las tribus de Rubén, Gad y Manasés.

1 Véase com. a Núm 14,45. — 2 Existe hoy un *Tell Arad* a 30 kilómetros al sur de Hebrón. — 3 La Vg. y Sir. traducen “exploratorum viam,” leyendo tarim en vez de atarim. — 4 Véase G. Jean, *Le Milieu Biblique* II 419. — 5 Véase com. a Lev 27:28, y A. Fernández: Bi 5 (1924) 3-5. — 6 Cf. Núm 11,6. — 7 En heb. hay juego de palabras entre *najas* (serpiente) y *nejoset* (bronce). — 8 Sab 16:6-7. — 9 2 Re 18:4. — 10 Jn 3:14s. — 11 Cf. RB(1800) 286. — 12 Cf. *ibid.*, 287. — 13 Abel, *Géog.* I 489. — 14 Cf. Dt 2:24, 36; Jos 11:2; Jue 11:13. Véase Abel, o.c., I 178-179.487-89. — 15 Cf. Jos 10:13; 2 Sam 1:18. — 16 Cf. Núm 22,36. — 17 Citado por H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* 349. — 18 Hay otro Bamot-Baal citado en Núm 22,41; Jos 13,17. — 19 Cf. Abel, *Géog.* 1380. — 20 Cf. Mallon: Bi (1929) 218-220. — 21 Cf. Núm 13,20 y com. — 22 Cf. Dt 2:20; Jue 11:13. En el *Yaboq* tuvo lugar la lucha del ángel con Jacob (Gén 32:22-31). — 23 Cf. Is 14:4; Hab 2:6. — 24 Véase M. J. Lagrange: RB (1899) 548. — 25 *Ibid.*, 552. — 26 La *Bib. de Jérusalem*: “Hesebón ha destruido a los niños hasta Dibón, a las mujeres hasta Nofah, a los hombres hasta Medaba.” Cantera: “de Sijón, rey amorreo, muerte les tenemos dado con saetas, y Jesbón hasta Dibón ya ganada. Hasta Nofaj devastamos, que está próxima a Medeba.” Clamer: “Los hemos herido con saetas; perdida Hesebón hasta Dibón; hemos devastado hasta Nofé, con el fuego hasta Mádaba.” — 27 Véase RB (1897) 165-184.450-458. — 28 Cf. Abel, *Géog.* I 275. — 29 Dt 2:34; 35. — 30 Sal 135:1; 136:19.

22. Historia de Balaam.

Con este capítulo se abre la última parte del libro de los Números, y el relato de la intervención del adivino Balaam resulta enigmático y plantea muchos problemas de tipo redaccional literario y teológico y aun histórico-geográfico.

Primera Embajada a Balaam (1-14).

¹Partieron los hijos de Israel y acamparon en los llanos de Moab, al otro lado del Jordán, frente a Jericó. ²Balac, hijo de Sefor, supo cuanto había hecho Israel a los amorreos; ³y Moab temió grandemente al aparecer aquel pueblo tan numeroso, y se amedrentó ante los hijos de Israel. ⁴Moab dijo a los ancianos de Madián: “Este pueblo va a devorar nuestros contornos como devora un buey la hierba del campo.” Era entonces rey de Moab Balac, hijo de Sefor. ⁵Mandó, pues, mensajeros a Balaam, hijo de Beor, a Petur, que está junto al río, en tierra de los hijos de Amón, para que le llamasen, diciéndole: “Mira, ha salido de Egipto un pueblo que cubre la superficie de la tierra y está ya cerca de mí. ⁶Ven, pues, y máldiceme a este pueblo, pues es más fuerte que yo, a ver si así podemos hacer que le derrotemos, pues sé que es bendito aquel a quien tú bendices, y maldito aquel a quien tú maldices.” ⁷Fueron, pues, ancianos de Moab y ancianos de Madián, llevando en sus manos el precio del conjuro, y, llegados a Balaam, le transmitieron las palabras de Balac. ⁸El les dijo: “Pasad aquí esta noche, y yo os responderé según lo que me diga Yahvé.” Quedáronse los príncipes de Moab con Balaam; ⁹Dios vino en la noche a Balaam y le dijo: “¿Quiénes son esos que están contigo?” ¹⁰Balaam respondió a Dios: “Balac, hijo de Sefor, rey de Moab, los ha mandado a mí para decirme: ¹¹Un pueblo salido de Egipto está ya aquí y cubre toda la superficie de la tierra; ven, pues, luego a maldecirlo, a ver si puedo derrotarle y rechazarle.” ¹²pero Dios dijo a Balaam: “No vayas con ellos; no maldigas a ese pueblo, porque bendito es.” ¹³Balaam, levantándose de mañana, dijo a los príncipes de Balac: “Idos a vuestra tierra, porque Yahvé se niega a dejarme ir con vosotros.” ¹⁴Oído esto, los príncipes de Moab se levantaron, y, tornados a Balac, le dijeron: “Balaam se ha negado a venir con nosotros.”

Conquistada por Israel la tierra de los reyes amorreos Seón y Og, Moab queda atrás. El pueblo pasó por el oriente de sus fronteras sin molestarle. Sin embargo, es razonable suponer que la desaparición de los dos reinos amorreos, y el hecho de que Israel se asentara en el territorio de éstos, le hace temer por su seguridad. No atreviéndose a medir las armas con Israel, acude a los medios supersticiosos, cosa nada extraña entre los pueblos primitivos. Los textos indican que Balac, rey de Moab, se juntó con Madián (v.4.7) y con Amón¹, lo que viene a complicar la narración, de suyo poco clara.

El v.1 parece ser continuación del itinerario trazado en 21:10-11. Los israelitas acamparon en los *llanos de Moab*, entre el Jordán y los montes Abarim, una zona de terreno bastante fértil, donde los israelitas se darán al culto licencioso de Baalfegor, a ejemplo de moabitas y madianitas².

El rey de Moab, al ver que los israelitas acampaban cerca de su territorio, se alarmó, y perdió las esperanzas de que continuaran por el norte después de la conquista de Basan. Sin duda que había pensado anexionarse los territorios del rey de Hesebón, derrotado por aquéllos; pero ahora tiene que mirar por la defensa de su territorio contra aquellas hordas fanatizadas que subían del desierto del Sinaí. Tomó consejo con los *ancianos de Madián* (v.4), pueblo nómada que estaba más al oriente, pero que trashumaba con sus rebaños también por zonas moabíticas³. En la imposibilidad de hacer frente a los hebreos, deciden llamar a un famoso adivino, llamado *Balaam*, que habita en *Petur*, junto al río (v.5). Se suele identificar *Petur* con el *Pitru* de los documentos cuneiformes, en la Alta Mesopotamia, a orillas del Eufrates, que es el llamado el río por

excelencia en la Biblia. Esta localización queda reforzada por la indicación de Dt 23:5, que sitúa a *Petur* en *Aram Naharyim*, es decir, la Alta Mesopotamia⁴. Contra esta identificación está la dificultad de la gran distancia entre Petur y Moab (unos 600 kms.). Por eso algunos autores buscan una localidad cercana a Moab, y prefieren la lección de algunos manuscritos hebreos del Penta-teuco Samaritano, la *Peshitta* y la Vulgata, que leen “en el país de los hijos de Amón.”⁵ *Balaam*, hijo de *Beor*, no parece que tenga nada que ver con Bela, hijo de Beor, rey de Edom⁶. Aquí se trata de un *adivino*, no de un rey, al que se atribuyen especiales conocimientos mágicos, como intérprete de la voluntad de su dios, de forma que su bendición o maldición sobre un pueblo representa la victoria o derrota de éste (v.5). Aparece más tarde muerto por los israelitas en Madián⁷, lo que parece insinuar que era madianita, y así se explican mejor los viajes de los emisarios de Balac. Estos le llevan el salario de la *adivinación*, como era costumbre⁸. El autor sagrado nunca le da a Balaam el título de *profeta*, sino el de *adivino*⁹. Como *adivino*, quiere utilizar signos mágicos y, por otra parte, carece de la entereza de carácter de los *profetas* de Israel. Lo curioso del relato es que quiere dar el oráculo a los emisarios en nombre de *Yahvé* (v.8), al que llama *mi Dios* (v.18). ¿Cómo interpretar esto? Quizá se trata de una sustitución de los copistas monoteístas hebreos, que sustituyeron a su Dios, Yahvé, por la divinidad del propio Balaam. Como en realidad será *Yahvé* el que le comunicará el oráculo en beneficio del pueblo hebreo, el copista en el relato pone en boca de Balaam el nombre de *Yahvé* como su Dios. Otra interpretación posible es, teniendo en cuenta el eclecticismo religioso de los pueblos politeístas, que admitían la existencia de verdaderos dioses además de los propios, que haya oído hablar del Dios de los israelitas, *Yahvé*, al que se le atribuían las grandes victorias sobre los amorreos, y entonces el adivino haya querido utilizar con sus procedimientos mágicos a *Yahvé*, Dios de los israelitas, en beneficio propio. Simón Mago quiere comprar con dinero el poder taumatúrgico de los apóstoles, que curaban en nombre de Jesús¹⁰. Así Balaam pudo intentar consultar al Dios de los israelitas para conocer el destino de éstos. En sueños recibe la orden de no responder a los requerimientos de los enviados del rey de Moab (v.12). Así se lo comunica a éstos, los cuales se vuelven a su rey con la respuesta negativa del adivino.

Segunda Embajada ante Balaam (15-20).

¹⁵ Pero Balac mandó de nuevo a otros príncipes, más en número y más respetables que los primeros, ¹⁶ que, llegados a Balaam, le dijeron: “He aquí lo que te dice Balac, hijo de Sefor: No te niegues a venir a verme, ¹⁷ que yo te colmaré de bienes y haré todo lo que tú me digas; ven, te ruego, a maldecirlo.” ¹⁸ Balaam respondió a los siervos de Balac: “Aunque me diese Balac su casa llena de plata y de oro, no podría yo traspasar las órdenes de Yahvé, mi Dios, ni en poco ni en mucho; ¹⁹ pero podéis quedaros aquí también esta noche para saber lo que vuelve a decirme Yahvé.” ²⁰ Durante la noche vino Dios a Balaam y le dijo: “Ya que éstos han venido otra vez a llamarte, levántate y vete con ellos, pero no hagas más que lo que yo te diga.”

Balac cree que con una embajada más numerosa e ilustre y con presentes más ricos logrará hacer venir al adivino. Así, le hace las mejores promesas. Todo le parece poco para el servicio que cree puede prestarle en beneficio de su reino (v.17)¹¹. La respuesta de Balaam es digna y enérgica: todo el oro y la plata que le puedan ofrecer no le moverán a actuar contra la voluntad de su Dios (v.18). En su aparición anterior, Yahvé le había dicho que Israel sería *bendito* (v.17), y, por tanto, no puede ir a maldecirle en beneficio del rey de Moab¹². Pero invita a los emisarios a que esperen otra noche, pues quizá su Dios le dé otra respuesta más satisfactoria para ellos (v.19). Du-

rante la noche, en efecto, el adivino recibe la orden de acompañar a los emisarios, pero a condición de que no profiera ningún oráculo sin el consentimiento de Dios (v.20).

Viaje Accidentado de Balaam (21-35).

²¹ Levantóse Balaam de mañana, aparejó su asna y se fue con los príncipes de Moab.
²² Pero Dios estaba indignado de que fuese, y el ángel de Yahvé se puso delante de él en el camino para cerrarle el paso. Iba Balaam montado en su asna, y llevaba consigo a dos de sus criados. ²³ El asna, al ver al ángel de Yahvé parado en el camino con la espada desenvainada en la mano, se salió del camino y se echó al campo, y Balaam se puso a fustigarla para retraerla al camino. ²⁴ Entonces el ángel se puso en una estrechura entre las viñas, entre pared de un lado y pared de otro; ²⁵ y, al verle el asna, echóse contra una de las paredes, cogiendo entre ella y la pared la pierna de Balaam. Este se puso de nuevo a fustigarla. ²⁶ El ángel de Yahvé volvió a ponerse en una angostura, de donde ni a derecha ni a izquierda podía desviarse; ²⁷ y al verle el asna, se echó debajo de Balaam, quien, enfurecido, la fustigó más. ²⁸ Abrió entonces Yahvé la boca del asna, que dijo a Balaam: “¿Qué te he hecho yo para que por tres veces me hayas fustigado?” ²⁹ Y Balaam respondió: “¿Por qué te burlas de mí? Si tuviera ahora mismo una espada, ahora mismo te mataría.” ³⁰ Y el asna dijo a Balaam: “¿No soy yo tu asna? Tú me has montado desde que yo soy tuya hasta hoy. ¿Te he hecho yo nunca cosa semejante?” Y él respondió: “No.” ³¹ Entonces abrió Yahvé los ojos a Balaam, y éste vio al ángel de Yahvé, que estaba en el camino con la espada desenvainada en la mano. Balaam se postró echándose sobre el rostro, ³² y el ángel de Yahvé le dijo: “¿Por qué por tres veces has fustigado a tu asna? Es que he salido yo para cerrarte el camino, porque es malo ante mí el que llevas. ³³ El asna me ha visto y ha querido luego apartarse tres veces de delante de mí; si ella no me hubiera esquivado, te hubiera matado a ti, dejándola a ella viva.” ³⁴ Entonces Balaam dijo al ángel de Yahvé: “He pecado; no sabía que tú me cerrabas el camino; si te parece mal, ahora mismo me volveré.” ³⁵ El ángel de Yahvé respondió a Balaam: “Ve con esos hombres, pero di solamente lo que te diga yo.” Siguió, pues, Balaam con los príncipes de Balac.

A pesar de la autorización para el viaje, ahora Dios se muestra enojado contra Balaam por haberse puesto en camino. La oposición divina radique en los cálculos mercantilistas del adivino, que esperaba conseguir con su viaje pingües presentes, aunque no maldijera a Israel, como se le pedía¹³. El viaje lo hace en un *asna*, lo que es un indicio de que no vivía lejos de Moab, pues para distancias largas hubiera utilizado el camello. Cuando estaba en camino, el *ángel de Yahvé*, para *cerrarle* el paso (lit. “impedirle”: *lesatán*), se puso ante el asna. Ni Balaam ni sus acompañantes se dan cuenta de ello, y así golpean al animal porque se sale del camino. La escena se repite una y otra vez, hasta que, por fin, el asna toma la palabra y pide cuentas al amo por su conducta irracional. El diálogo entre ambos discurre con naturalidad, hasta que, al fin, Balaam se apercibe de la presencia del *ángel de Yahvé*, que quiere cerrar el paso. El adivino, al punto, le reconoce, y está dispuesto a emprender el regreso; **pero Dios le permite continuar**, con tal de que no diga sino lo que le sugiera. Tal es el famoso relato bíblico. ¿Cómo interpretarlo? Teniendo en cuenta que pertenece al documento de estilo folklórico, bien podemos ver aquí una escenificación dramática de la oposición de Dios a la misión de Balaam para resaltar más **los designios divinos de cambiar la maldición sobre Israel en bendición**. El hagiógrafo, pues, parece que se hace eco de

narraciones populares sobre la intervención de Dios en la historia de Balaam, el adivino pagano que *bendecirá* a Israel. Algunos autores quieren mantener la historicidad del relato, si bien atenuando la fuerza del mismo. Así suponen que el asna no profirió sonidos articulados humanos, sino simples rebuznos, por los que el mago Balaam conoció (acostumbrado por arte de magia a interpretar religiosamente signos exteriores) el sentido de los mismos. En 2 Pe 2:16 se dice que “una muda bestia de carga, hablando con *voz humana*, reprimió la insensatez del profeta.” Como en otras citas de los autores del Nuevo Testamento, la fuerza de la argumentación va sobre el elemento religioso, no sobre la historicidad del hecho, respecto al cual se acomoda a la mentalidad y creencias de sus destinatarios los judeo-cristianos. Por nuestra parte, creemos que, aunque es posible a la omnipotencia divina hacer hablar a las bestias, sin embargo, en el relato hay indicios de inverosimilitud suficientes **para tomar el relato en sentido de parábola o ficción didáctica del hagiógrafo, con vistas a una enseñanza religiosa.**

Balaam es Recibido por el Rey de Moab (36-41).

³⁶Este, sabiendo que venía Balaam, le salió al encuentro hasta Ir-Moab, que está en la frontera del Amón, en lo último de la frontera. ³⁷Balac dijo a Balaam: “He mandado a llamarte. ¿Por qué no viniste? ¿No estoy yo acaso en situación de tratarte con la debida honra?” ³⁸Balaam respondió a Balac: “Aquí me tienes ya; pero ¿podré yo decir lo que quisieres? La palabra que Dios ponga en mi boca, ésa será la que te diga.” ³⁹Seguió Balaam a Balac, y llegaron a Quiriat-Jusot. ⁴⁰Balac inmoló bueyes y ovejas, mandándoselos a Balaam y a los príncipes que le acompañaban. ⁴¹A la mañana siguiente tomó Balac a Balaam y le hizo subir a Bamot-Baal, desde donde se veía un ala del pueblo.

El rey de Moab, informado de la próxima llegada del adivino, sale a su encuentro a la misma frontera de *Ir-Moab*¹⁴, en la parte septentrional, cerca del Amón, y le echa en cara su tardanza en llegar. Pero Balaam, astutamente, sin decir que Dios le había prohibido *maldecir* a Israel (v.12), le indica que está a su disposición y que proferirá fielmente lo que Dios le comunique. Quiere recibir los presentes prometidos, sin comprometerse totalmente. Después continuaron hasta *Quiriat-Jusot* (“ciudad de las calles”), localidad desconocida, y Balac le dio parte de los sacrificios que ofreció¹⁵. Al amanecer del día siguiente, la hora más propicia para la adivinación, le llevó a un monte desde el que se divisara el pueblo israelita acampado. El lugar se llama *Bamot-Baal*, que, como su nombre indica, parece suponer la existencia de un santuario o *alto lugar* dedicado a *Baal*, dios cananeo. Se le ha identificado con una de las cimas que rodean el monte Nebo, donde abundaban los monumentos megalíticos¹⁶.

1 Dt 23:3. — 2 Cf. Abel, *Géog.* I 281; RB (1931) 373-374. — 3 Véase RB (1931) 225. — 4 Es el *Pedru* de los textos egipcios, localizado en el *Maharin* o *Naharima* de las cartas de Tell Amarna. — 5 Esta lectura puede ser fruto de la confusión del heb. *Bene-Amó* (hijos de su pueblo) y *Bene-Ammon* (hijos de Amón). — 6 Gén 36,32. — 7 Núm 31:8s; Jos 13:32. — 8 Cf. 1 Sam 9:7; 1 Re 14:3; 2 Re 8:8; Míq 3:5; 2 Pe 2:15. — 9 Cf. Jos 13:22. — 10 Act 8:19. — 11 Cf. Dan 2,6; 5,7. — 12 Los LXX omiten “mi Dios.” — 13 Véanse las interpretaciones de Agustín de Hipona, *In Hept.*: PL 34,740; Teodoreto: PG 80,389. — 14 Véase com. a Núm 21,15. — 15 Cf. 1 Sam 9:23-24. — 16 Véase H. Vincent, *Canezan...* 424.

23. Oráculos de Balaam.

El autor ha preparado ya toda la escenificación para la glorificación de Israel por un extranjero. El adivino pagano será un portavoz de los designios divinos, y la intención de Yahvé es pregonar

ante los enemigos tradicionales — Moab, Edom — las bendiciones de que se propone colmarle. De análoga manera vemos en el libro de Daniel que Nabucodonosor¹ y Darío el Medo² proclaman al Dios de Israel como el único verdadero Dios. En el de Ester, Artajerjes declara la perfección de las leyes por las que se gobierna el pueblo judío³, y en el de Judit, el amonita Ajior confiesa que nadie puede con Israel cuando se muestra fiel a su Dios⁴. Esta glorificación de Israel por los paganos forma parte de un género literario propio bíblico surgido de la conciencia de superioridad de los israelitas sobre los otros pueblos como nación elegida por Yahvé para designios históricos trascendentales. Y los extraños se ven obligados a **pregonar la gloria de Dios y de su pueblo**. Los oráculos de Balaam, pues, pertenecen a esta literatura de exaltación nacional proclamada por los gentiles.

Primera bendición de Balaam (1-12).

¹Balaam dijo a Balac: “Álzame aquí siete altares y tenme pronto siete novillos y siete carneros.” ²Balac hizo lo que Balaam había dicho, e inmolaron un novillo y un carnero en cada uno de los altares. ³Después dijo Balaam a Balac: “Tú quédate ahí junto a tu holocausto, mientras me alejo yo, a ver si me sale Yahvé al encuentro; y lo que me dé a conocer, eso te diré.” Y se alejó hacia un monte desnudo. ⁴Salió Dios al encuentro de Balaam, y éste le dijo: “He dispuesto siete altares y he ofrecido en cada uno de ellos un novillo y un carnero.” ⁵Y Yahvé puso en boca de Balaam su palabra y añadió después: “Tórnate a Balac y dile esto.” ⁶Vuelto a él, lo vio parado ante su holocausto, junto con los príncipes de Moab; ⁷y, comenzando su parábola, dijo:

“De Aram me ha traído Balac,
el rey de Moab de los montes de oriente:
Ven y maldíceme a Jacob,
ven y exécrame a Israel.

⁸¿Cómo voy a maldecir yo al que Dios no maldice?

¿Cómo voy a execrar yo al que Yahvé no execra?

⁹Desde las cimas de las rocas le veo,
desde lo alto de los collados le contemplo.
Es un pueblo que tiene aparte su morada
y que no se cuenta entre las gentes.

¹⁰¿Quién es capaz de contar el polvo de Jacob?

¿Quién es capaz de enumerar las miríadas de Israel?

Muera yo la muerte de los justos
y sea mi fin semejante al suyo.”

¹¹Balac dijo a Balaam: “¿Qué es lo que conmigo has hecho? Te he llamado para maldecir a mis enemigos, y no has hecho otra cosa que bendecirlos.” ¹²El respondió: “¿No he de tener yo el cuidado de proferir lo que en mis labios pone Yahvé?”

El adivino pide que se levanten siete altares y preparen siete novillos y siete carneros. El número *siete* es sagrado e implica plenitud y perfección. Cree Balaam que a este número y a estos sacrificios va inherente una virtud mágica que obligará a Yahvé a comunicarle su oráculo. Seguramente utilizaron como altares los dólmenes megalíticos que abundan en aquella región⁵. Para rodearse de más misterio, el adivino se aísla de Balac, al que exige esté junto a los holocaustos

como representante de las ofrendas ante Dios (v.3). Y se va hacia “un monte desnudo” para observar mejor los fenómenos naturales y entrar en relaciones con la divinidad en lugar solitario⁶. Dios correspondió a los sacrificios y salió *al encuentro de Balaam* (v.4). El adivino le declara que ha sido munificente con El al ofrecerle tantos sacrificios, y, por tanto, espera corresponda a sus deseos (v.4). Yahvé “puso en boca de Balaam su palabra,” fórmula que indica la transmisión del espíritu *projético*⁷. El hagiógrafo, pues, considera a Balaam como *profeta* que transmite un oráculo relacionado con el pueblo elegido. No obstante, a la comunicación oracular de Balaam se llama “parábola” (*masal*), vocablo jamás aplicado al oráculo profético (que suele llamarse *ne'um*). *Masal* indica comparación, proverbio, sátira, discurso alegórico-sapiencial, pero sobre todo frase *sentenciosa* rítmica. En efecto, el discurso de Balaam es un poema rítmico con paralelismo regular sinónimo. Los seis primeros versos resumen la historia del capítulo anterior, y nos confirman la idea de que Balaam era arameo (v.7). Ha sido traído para *maldecir* a Jacob-Israel⁸, pero no puede plegarse a los deseos del rey de Moab, ya que no puede *maldecir* ni *execrar* si Dios-Yahvé no *maldice* y *execra*. Sus encantamientos mágicos son inútiles para hacer frente a los impulsos divinos (v.8). No sólo no *maldice* a Israel, sino que se ve obligado a *bendecirle*, movido por el espíritu de Dios. Desde lo alto de las *rocas* y *collados* contempla las tiendas de Israel, que le parece un pueblo singular que *tiene aparte su morada* (v.9), aislado entre las naciones gentiles, con una misión única histórica como “pueblo santo” y “sacerdotal”⁹. Por sus leyes debe vivir aislado de los demás pueblos, con su Dios único y su culto singular; **debe vivir separado, como porción elegida de Dios. Toda contaminación con los otros pueblos es profanar su carácter de pueblo elegido** y ser infiel a su misión histórica. Es la primera gran idea mesiánica que el hagiógrafo pone en labios del adivino extranjero. Los autores romanos hacen burla de este particularismo y singularidad del pueblo judío. En la época postexílica se destaca esta concepción de Israel como pueblo *aparte entre* todas las naciones; es precisamente este sentimiento de insolidaridad con los otros pueblos lo que ha salvado la conciencia histórica del pueblo judaico. En realidad, este *particularismo* del pueblo elegido remonta a las promesas hechas a Abraham¹⁰ y a la alianza del Sinaí¹¹. Una segunda idea mesiánica en la bendición de Balaam es el anuncio de la numerosa posteridad de Israel, a pesar de estar como aislado de todos los pueblos: el *polvo* de Jacob..., las *miríadas* de Israel.” Dios había anunciado a Abraham una posteridad innumerable como el *polvo* de la tierra¹². El adivino pagano siente envidia de los miembros de este pueblo singular y desea morir *con la muerte de los justos...* (v.106), es decir, lleno de días bajo la protección de Yahvé¹³, Pero Balaam morirá trágicamente a manos de los mismos hebreos por él *bendecidos*¹⁴.

El rey de Balac se indigna con estas predicciones venturosas, y protesta, ya que lo había traído precisamente para facilitarle la victoria sobre los israelitas. Estos ahora, con su inesperada *bendición*, serán más difíciles de vencer (v. 11-12). Pero Balaam contesta que no puede traicionar a lo que Yahvé ponga en sus *labios*. Se siente portavoz mecánico del oráculo divino y no puede negarse a proferirlo.

Segunda Bendición de Balaam (13-24).

¹³Balac le dijo: “Ven conmigo a otro sitio, desde donde puedas contemplarle, y maldícemelo desde allí.” ¹⁴Llévome al campo de Zofim, en la cumbre del monte Fasga; y después de alzar siete altares e inmolar en cada uno un novillo y un carnero, ¹⁵dijo Balaam a Balac: “Estáte ahí junto a tu holocausto, mientras yo voy allá.” ¹⁶Salió Yahvé al encuentro de Balaam y puso en su boca la palabra y le dijo: “Vuelve a Balac y dile esto.” ¹⁷Volvióse él y vio que estaba Balac junto a su holocausto, y con él

los príncipes de Moab; y Balac le preguntó: “¿Qué es lo que ha dicho Yahvé?”¹⁸ Y tomando Balaam su parábola, dijo:

“Levántate, Balac, y oye;
dame oídos, hijo de Sefor:
¹⁹No es Dios un hombre, para que mienta,
ni hijo de hombre, para arrepentirse.
Lo ha dicho él, y ¿no lo hará?
Lo ha prometido, y ¿no lo mantendrá?
²⁰De bendecir he recibido yo orden,
bendición ha dado El; yo no puedo revocarla.
²¹No se ve iniquidad en Jacob,
no hay en Israel perversidad;
Yahvé, su Dios, está con él;
Rey aclamado es en medio de él.
²²El Dios que de Egipto le ha sacado,
es para él la fuerza del unicornio.
²³No hay en Jacob hechicería,
ni hay adivinación en Israel.
A su tiempo se le dirá a Jacob
y a Israel lo que Dios va a cumplirle.
²⁴He ahí un pueblo que se alza como leona
y que se yergue como león;
No se acostará sin haber devorado su presa,
sin haber bebido la sangre de sus víctimas.”

Con el ritual anterior, Balaam profiere una nueva *bendición* sobre Israel. El lugar donde ahora profetiza se llama *zofim* (centinelas), sobre el Fasga, dedicado a Baalfegor. El anterior estaba dedicado a Baal¹⁵. Balac, sin duda, esperaba que, a fuerza de sacrificios a los distintos númenes, había de obtener un oráculo favorable a él. Pero Balaam de nuevo dice que no puede traicionar a Dios, que *no es un hombre, para que mienta..., para arrepentirse* (v.19). Es el modo de hablar de los profetas de Israel. No puede, por tanto, cambiar Dios la *bendición* anterior en *maldición*, como un caprichoso mortal, *hijo de hombre*. Y comienza la alabanza de Israel: *No ve iniquidad en Jacob ni perversidad en Israel* (v.21). El pueblo elegido está a una altura moral superior a todos los pueblos¹⁶, y, por tanto, merece la protección divina. El v.22 coincide con 24,8a, y parece desplazado de este último lugar. Yahvé ha sacado a Israel, manifestando su omnipotencia, que es comparada a la “fuerza del unicornio” o búfalo, símbolo del poder en la literatura sapiencial¹⁷. Por tanto, no necesita Israel recurrir a la *hechicería* y a la *adivinación* (v.23) para atraerse la benevolencia y poder divinos ni para conocer los designios secretos de Dios¹⁸, el cual los da a conocer por comunicaciones a los profetas¹⁹: *A su tiempo se lo dirá a Jacob... lo que Dios va a cumplirle* (v.23b). Sobre Israel hay un designio histórico superior, que le da la victoria sobre los otros pueblos: es como una *leona* que se yergue para comer la presa (v.24)²⁰. En su voracidad es insaciable: *no se acostara sin haber devorado su presa, sin haber bebido la sangre de las víctimas*. Con estas palabras, Balaam anuncia al rey de Moab que no tiene nada que hacer frente a Israel, pues le espera la derrota segura.

Nueva Tentativa de Maldecir a Israel (25-30).

²⁵Y Balac dijo a Balaam: “No le maldigas, pero al menos no le bendigas.” ²⁶Balaam, respondiendo, dijo a Balac: “¿No te dije ya que no puedo hacer sino cuanto me diga Yahvé? ²⁷Entonces dijo Balac a Balaam: “Ven, que te lleve a otro sitio, a ver si quiere Dios de una vez que desde allí le maldigas.” ²⁸Y llevó a Balaam a la cima del Fogor, que mira al desierto. ²⁹Balaam dijo a Balac: “Álzame siete altares aquí y dispónme los siete novillos y los siete carneros.” ³⁰Hízolo así Balac, como Balaam lo decía, y ofreció un novillo y un carnero en cada uno de los altares.

Balac pide al adivino que, si no puede *maldecir* a Israel, al menos no lo *bendiga*, pues para eso no lo trajo de su tierra. Sin embargo hace una nueva tentativa para que el adivino *maldiga* a Israel, llevándole a otra cima. En realidad parece que hay una gradación ascendente en los oráculos de Balaam: anuncio de una posteridad numerosa a Israel, que heredará un país fértil y tendrá un rey poderoso que aniquilará el reino moabita. Es la *maldición* definitiva contra Balac, pronunciada por el adivino que había llamado para maldecir a Israel²¹. Así, podemos considerar el c.24 como la culminación del pensamiento iniciado en los c.22-23: la glorificación de Israel por boca de un adivino gentil.

1 Dan 3:91s. — 2 Dan 6:25s. — 3 Est 16:1s. — 4 Jud 5:5. — 5 Cf. H. Vincent, o.c., 424. — 6 Los LXX tienen otra lectura: “Y Balac estuvo junto al sacrificio, y Balaam partió para interrogar a Dios, y se fue pronto.” La Vg pone sólo esta última frase. — 7 Cf. Núm 24:2; Dt 18:18; Jer 1:9. — 8 La designación de *Israel* y *Jacob* es corriente en la literatura profética, por exigencias del oráculo rítmico, y aparece en Ex 19:3; Dt 33:4-5.10. — 9 Ex 19:5. — 10 Gén 12:2-3. — 11 Ex 19:5. — 12 Cf. Gén 13:16; 18:14. — 13 Gén 15:15. — 11 Cf. Núm 31:8. — 15 Abel, *Géog.* I 384. — 16 Cf. Is 26:2; Sal 44:18-19. — 17 Sal 95:4. — 18 Cf. Dt 18:10-11; Ex 22:17; 1 Sam 28:3.9; Lev 19:26; 31; 20:6; 27. — 19 Cf. Dt 18:9-18. — 20 La misma comparación en Gén 49:9; Miq 5:7. — 21 P. Heinrisch, Das Buch Numeri 99.

24. Nuevos Vaticinios.

Tercera Bendición de Balaam (1-9).

¹Había visto Balaam que Yahvé se complacía en bendecir a Israel, y por eso no fue ya, como las otras veces, en busca del presagio, sino que se volvió de cara al desierto, ²y, alzando los ojos, vio a Israel, acampado, tribu por tribu. Vino sobre él el espíritu de Yahvé, ³y, tomando su parábola, dijo:

“Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del hombre de los ojos cerrados¹,
⁴oráculo de quien oye palabra de Dios,
del que ve visiones del Omnipotente,
de quien al caer se le abrieron los ojos.
⁵¡Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob!
¡Qué bellos tus tabernáculos, oh Israel!
⁶Se extiende como un amplio valle,
como un jardín a lo largo de un río,
como áloe plantado por Yahvé,

como cedro que está junto a las aguas.
⁷Desbórdanse de sus cubos las aguas,
su simiente goza de aguas abundantes.
Yérguese sobre Agag, su rey;
exaltarás su reino.
⁸El Dios que de Egipto le ha sacado,
es para él como la fuerza del unicornio.
Devora a las naciones enemigas,
tritura sus huesos,
las traspasa con sus saetas.
⁹Se agacha, se posa como un león,
como una leona, ¿quién la concitará?
El que te bendiga será bendecido,
y el que te maldiga, maldito será.”

Convencido Balaam de que Yahvé le impulsaba a *bendecir* a Israel, no fue en busca del *presagio*, como en las otras ocasiones, sino que, vuelto hacia el *desierto*, profetizó, poseído por el *espíritu de Yahvé* (v.2)². Ante sus ojos está el campamento de los israelitas, acampados en la llanura o *desierto* entre el Jordán y el monte Fogor o Fasga³. La comunicación divina, debida a la posesión de Balaam por el *espíritu de Yahvé*, parece tener lugar en un transporte extático al estilo de los grandes profetas de Israel. Antes se le había revelado Yahvé en *sueños*⁴, bajo la forma de ángel en el camino⁵, y le había puesto *palabras* en su *boca*. Ahora es poseído del *espíritu de Yahvé*, contemplando por revelación el futuro del pueblo que tiene a su vista. Al comunicar su *oráculo* (en heb. *ne'um*, que significa transmisión íntima de un mensaje divino)⁶, se presenta como el *hombre de los ojos cerrados*, aludiendo quizá a su anterior ceguera en el camino que no le permitía ver al *ángel de Yahvé*, o quizá declarando que su comunicación la recibe interiormente sin auxilio de los sentidos externos; **así resalta que transmite la palabra de Dios**. La introducción es enfática, para preparar a los oyentes para las grandes revelaciones que va a comunicar. Ahora no habla al rey de Moab, sino que solemnemente declara a todos las *visiones del Omnipotente* o Saday (v.4). Está como fuera de sí, extraño al mundo sensible, atento sólo a las comunicaciones divinas, y al *caer* en estado de éxtasis *se le abrieron los ojos* para contemplar los designios divinos sobre Israel (v.4). El espectáculo que se le ofrece a su perspectiva profética es maravilloso: *¡qué bellas son tus tiendas, oh Jacob...; tus tabernáculos!* (v.5). Balaam contempla a Israel ya establecido en la tierra prometida, como *un jardín a lo largo del río...* Israel, como nación, crecerá como *aloe plantado por Yahvé, como cedro junto a las aguas* (v.6). La feracidad es desbordante por la abundancia de aguas (v.7a).

Aparte de la feracidad de su suelo, Israel descollará entre las naciones por su poder, y las vencerá: *yérguese sobre Agag, su rey* (v.7b). Aquí *Agag* — rey vencido por Saúl⁷ — es el símbolo de los enemigos de Israel. Era rey de los amalecitas, que fueron los primeros en oponerse a Israel al salir de Egipto⁸. La liberación milagrosa, realizada por Yahvé, de Egipto es prenda de que Israel *devorará* a las *naciones enemigas* (v.8). Israel será como un león que *tritura* la presa⁹, y ningún enemigo podrá inquietarle en su paz victoriosa.

El v.6b parece adición inspirada en Gén 27:29: Sera “bendecido” el que le “bendiga,” y “maldito” el que le “maldiga.”

Vaticinio Final de Balaam (10-25).

¹⁰Encendido en ira Balac contra Balaam y palmeteando, le dijo: “Te he llamado para maldecir a mis enemigos, y tú los has colmado de bendiciones ya por tres veces,
¹¹Ahora huye pronto a tu tierra; yo pensaba honrarte grandemente, pero Yahvé te ha privado de la gloria.” ¹²Respondióle Balaam: “¿No dije yo a tus mensajeros:
¹³Aunque me diera Balac su casa llena de plata y oro, no podré contravenir la orden de Dios, haciendo por mí mismo cosa alguna, ni buena ni mala, contra sus órdenes, y solamente lo que Yahvé me diga, eso le diré? ¹⁴Ahora, pues, que voy a irme a mi pueblo, ven que te diga lo que este pueblo ha de hacer al tuyo al fin de los tiempos,”
¹⁵Y, volviendo a tomar la palabra, dijo:

“Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del hombre de los ojos cerrados;
¹⁶oráculo del que oye palabras de Dios,
del que conoce los consejos del Altísimo (Elyón),
del que ve visiones del Omnipotente (Saday),
de quien al caer se le abrieron los ojos.
¹⁷La veo, pero no ahora;
la contemplo, pero no de cerca:
Alzase de Jacob una estrella,
surge de Israel un cetro
que aplasta las sienas de Moab¹⁰
y el cráneo de los hijos del tumulto¹¹.
¹⁸Edom es su posesión:
Seír, presa de sus enemigos;
Israel acrecienta su poder,
¹⁹de Jacob sale el dominador,
que devasta de las ciudades las reliquias.”
²⁰Y, mirando a Amelec, prosiguió:
“La primera de las naciones es Amalee,
pero su fin será eterna ruina.”
²¹Luego, mirando a los quenitas, prosiguió su parábola:
“Por fuerte que sea su morada,
aunque ponga en las rocas su nido,
²²el quenita será devastado, hasta que Asur le lleve cautivo.”
²³Y volviendo a proferir su oráculo, prosiguió:
“¿Quién vivirá cuando Dios lo ponga por obra?
²⁴Vendrán naves de Quitim,
que oprimirán a Asur y oprimirán a Eber;
también éste será dado a la ruina.”
²⁵Partióse después Balaam y se volvió a su tierra,
y también Balac se fue por su camino.

El rey de Moab invita al adivino a volver a su tierra, pues no ha hecho sino lanzar bendiciones sobre Israel. Balaam se reafirma en su posición de fiel intérprete del mensaje de Yahvé, y des-

precia los dones que le ofrecía Balac, por no traicionar al oráculo divino. Y solemnemente anuncia la suerte que le está reservada a su pueblo *al fin de los tiempos*, frase que en el lenguaje profético indica la era mesiánica¹². Con toda solemnidad y presentándose como el profeta del Altísimo (Elyón) y del *Omnipotente* (Saday), epítetos arcaicos del Dios de los hebreos, anuncia la aparición de un astro en Israel que aplastará a Moab y someterá a los edomitas. El adivino lo anuncia como lejano: *lo veo, pero no ahora; lo contemplo, pero no de cerca* (v.17a). Ante sus ojos proféticos atónitos aparece una *estrella* que sale de Jacob y un *cetno* que sale de Israel, *que aplasta las sienas de Moab...* (17c). Aunque el texto no lo diga expresamente, parece que esa *estrella* y ese *cetno* están encarnados en una persona¹³. Es corriente en la antigüedad comparar a los reyes a un *astro* o lucero, que ilumina con sus iniciativas el imperio¹⁴. Aquí Balaam predice la victoria de un futuro Rey que ha de surgir de Israel sobre Moab y Edom-Seír (v.18), que se había opuesto al paso de los israelitas por su territorio. Pero en el futuro de Israel saldrá un *dominador* que arrasará el territorio edomita: *devasta de las ciudades las reliquias*¹⁵. Es el prenuncio de las devastaciones que vaticinarán los profetas¹⁶.

Después sigue el oráculo contra los *amalecitas*, pueblo considerado como muy antiguo: *la primera de las naciones* (v.20), mencionado en la historia de Abraham¹⁷, pero no aparece en la tabla etnográfica¹⁸. Su fin como nación está decidido En Dt 25:17-19 se ordena “borrar la memoria de Amalee bajo el cielo.” Por haberse opuesto a los israelitas al salir de Egipto¹⁹, eran los primeros en ser odiados, y ellos impidieron la penetración en Canaán por el sur²⁰, y después no cejaron en la lucha contra los hebreos cuando éstos entraron en Canaán²¹. Fueron vencidos por Saúl²² y David²³, y los restos del pueblo perecieron en tiempos de Ezequías²⁴. Es el cumplimiento literal de este vaticinio puesto en boca de Balaam.

A continuación sigue el oráculo contra los *quenitas* (v.21-22), tribu emparentada con los madianitas, de la península sinaítica, y que no se opusieron a la marcha de los israelitas por el desierto²⁵. Parte de ella fue asimilada a la tribu de Judá²⁶, y parte a la de Neftalí²⁷; pero la mayor parte siguió en la estepa conviviendo junto a los amalecitas; por eso ahora se nombra a continuación de éstos. Y quizá por esto se les asocia en la maldición, a pesar de que muchos quenitas tuvieron buenas relaciones con los israelitas en tiempos de la monarquía²⁸. Balaam anuncia aquí que serán llevados cautivos por *Asur*, la gran potencia militar que en el siglo VIII antes de Cristo invadió el Oriente Próximo. En la gran redada de Te-glatfalar III fueron llevadas poblaciones de quenitas que se habían instalado en Canaán septentrional²⁹. El profeta presenta a los quenitas teniendo su *nido* en las *rocas*. Es un juego de palabras entre *qeni* (quenita o cineo) y *qen* (nido). Quizá aluda a su morada en la zona rocosa-montañosa que bordea a Edom.

Oráculo contra *Asur y Eber*: el texto es oscuro. Se anuncia la llegada de un pueblo invasor-vengador, en naves de *Quitim* o Chipre (nombrado así por su ciudad *Kition*), colonia fenicia. El nombre designa también en sentido amplio a los países costeros del Mediterráneo³⁰. Aquí el profeta anuncia la destrucción de Asiria y *Eber* (designación genérica de Mesopotamia?)³¹ por un pueblo invasor mediterráneo. Quizá aquí *Asur y Eber* designen un imperio meso-potámico oriental, que puede ser el persa³², y el invasor sería entonces Alejandro Magno³³. Este oráculo, como los dos anteriores, sobre los amalecitas y quenitas, es considerado como adición tardía al texto primitivo de los vaticinios atribuidos a Balaam. El oráculo contra Amalee sería de la época del exterminio de los amalecitas por Ezequías (s.VIII a.C.), y el oráculo contra los quenitas reflejaría también esta época de supremacía asiria, mientras que el oráculo contra Asiria sería posterior.

Interpretación Mesíasica del Vaticinio de Balaam.

Muchos autores niegan todo carácter mesiánico al oráculo de Balaam sobre Israel y creen que el contexto sólo alude a las victorias de David sobre los moabitas³⁴. Se trataría, pues, de una “prophetia post eventum” puesta en boca de un legendario adivino gentil de los tiempos mosaicos. Otros admiten un sentido mesiánico, en cuanto que el triunfo de David sobre los moabitas es tipo de un triunfo más espectacular del Mesías sobre los enemigos tradicionales de Israel³⁵. La tradición judía da un sentido netamente mesiánico al vaticinio. Así lo supone el Targum de Onkelos³⁶, el de Jonatán³⁷; y así lo entendió Bar Kokeba (“hijo de la estrella”) al apropiarse este nombre en su lucha contra Adriano (132 d. C.). La tradición cristiana es unánime en mantener el sentido mesiánico del vaticinio³⁸. Los exegetas Ortodoxos admiten el mesianismo del fragmento, que deducen de la frase profético-mesiánica *al fin de los días* (v.14). En este supuesto, *Moab* y *Edom* son en el vaticinio sólo *tipo* de los enemigos de Israel en los tiempos mesiánicos, que han de ser vencidos por el Mesías, en sentido espiritual, por su doctrina³⁹. Otros opinan que el vaticinio se refiere primariamente a David, que someterá a los moabitas⁴⁰; pero esta sujeción es *tipo* de la sujeción espiritual impuesta por el Mesías a los pueblos paganos⁴¹. Ceuppens distingue en el vaticinio distintas perspectivas: a) v.17a-b se refiere *directamente al Mesías*; b) 17C-19 alude a Moab, que ha de ser castigado por Israel. En la literatura profética, los moabitas y edomitas son símbolo de los enemigos del reino de Dios, del reino de Israel⁴². Bien puede, pues, aquí el profeta ver en el castigo histórico sobre los moabitas del tiempo davídico una proyección simbólica hacia los tiempos mesiánicos, **en que el Mesías de Israel someterá a todos los enemigos del pueblo de Dios**⁴³.

Respecto de la persona histórica de Balaam, la tradición judeo-cristiana ha sido dura con él⁴⁴. En Núm 31:16 se dice de él que pervirtió al pueblo israelita en la apostasía de Baalfegor. Y muere trágicamente cuando estaba entre los madianitas⁴⁵. Su figura, sin embargo, queda como el tipo del vate gentil que reconoce por inspiración divina el futuro glorioso de Israel. La tradición *profética* aparece así vinculada a un personaje legendario que, a pesar de su mentalidad gentilica, reconoce el poder insobornable del verdadero Dios de Israel. Sus palabras, calcadas en gran parte en el vaticinio de Jacob⁴⁶, son el eco de una creencia israelita en el futuro mesiánico del pueblo elegido. Algunos autores han supuesto que el vaticinio de Balaam es obra de un profeta postexílico, pero en realidad la noción monoteísta del Dios de Israel que se refleja en él es ciertamente anterior al destierro, y aparece claramente expuesta en los profetas escritores del siglo VIII antes de Cristo. Es difícil saber cuál es el núcleo primitivo del vaticinio y la parte redaccional profética de los tiempos de la monarquía israelita.

1 La palabra hebrea traducida por *cerrados* es oscura y sólo aparece aquí. Los LXX traducen: “que ve con verdad.” Siguiendo esta traducción, la *Bib. de Jér.*: “cuyo ojo es perfecto.” — 2 El texto no alude a los posibles medios utilizados por Balaam para obtener sus presagios. — 3 Núm 21:20. — 4 Núm 22:9;20. — 5 Núm 22:32. — 6 Cf. 2 Sam23:1; Sal 36:1. — 7 Cf. 1 Sam 15:8-9. Muchas antiguas versiones leyeron *Gog* en vez de *Agag*, viendo en el enemigo de Israel al rey de Magog, tipo de los enemigos del pueblo elegido en Ez c.38-39. — 8 Cf. Ex 17:8-13. — 9 Gén 49:9. — 10 Los LXX: “los príncipes de Moab.” La Btb. de Jér.: “las sienas de Moab.” Así Condamin, Dennefeld. Ceuppens: “habitantes de Moab.” — 11 El TM: “hijos de Set.” Así los LXX. Clamer: “hijos del tumulto” (leyendo se on ei vez de Set, por paralelismo con un texto de Jer 48:45: “una llama devora las sienas de Moa el cráneo de los hijos del tumulto”; denominación despectiva aplicada a los moabitas por carácter belicoso y tumultuoso — 12 Cf. Os 3:5; Is 2:2; Miq 4:1; Jer 48:47. — 13 Los LXX traducen ἀνθρώπος; la Peshitta: risa (cabeza, o jefe); Onkelos, *mesisa* (Mesías), en vez de *cetno*. — 14 Is 14:12 llama al rey de Babilonia “lucero de la mañana.” Suetonio habla de la “estrella” de Julio César (*M. Caes.* 88; Horacio, *Od.* I 12.47). El cabecilla de la insurrección judía contra Adriano se puso el nombre de *Bar Kokeba* (hijo de la *estrella*), creyendo cumplirse en su persona el vaticinio de Balaam. — 15 No pocos autores corrigen el texto. Así la *Bib. de Jér.*: “Jacob domina sobre sus enemigos y hace perecer a los escapados de Ar.” Clamer: “De Jacob sale un dominador y aniquila lo que queda de Seír.” — 16 Cf. Is 60:12; Miq 5:8; Zac 12:6. — 17 Gén 14:17. — 18 Gén 10 — 19 Ex 17. — 20 Núm 14,43-45 — 21 Jue 3:13; 6:9;33; 7:12. — 22 1 Sam 15:7-9 — 23 1 Sam 27:8. — 24 1 Par 4:42-43 — 25 Núm 10:29-32. — 26 Jue 1:16. — 27 Jue 4:11. — 28 1 Sam 15:6; 30:29. — 29 Jue 4:11. — 30 1 Mac 1:1; Dan 11:30. — 31 Gén 10:25. — 32 Cf. Esd 6:22. — 33 Cf. 1 Mac 1:1. — 34 Cf. 2 Sam 8:2. Así opinan König, *Messian.* Weissag. III; Dennefeld: DTC 10 (1929) 1420 — 35 Así Ewald, Schulz, Kurtz. — 36 “Se levanta de Jacob el rey, y de Israel será

grande el ungido (Mesías); mata a los grandes del Moab y domina sobre todos los hijos de los hombres.” — 37 “Cuando se levante el rey fuerte de la casa de Jacob y sea ungido el Mesías y cetro fuerte de Israel.” — 38 Cf. Teodoreto, *Quaest.* in Num. c.44: PG 80,394; San Jerónimo, *Ep. 77 ad Oceanum*: PL 22,695. Véase DB I 12903. — 39 A. Bea, *De Pentateucho* 215. — 40 Así Hummelauer, *In Num.* 300-302. — 41 Así Ewald, Schulz. — 42 Cf. Is 25:9-11; 34:5-15; 63:1; Ez 35; Abd 18; Jer 48,45. — 43 Véase F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A. T.* (Roma 1938) 99. — 44 Cf. 2 Pe 2,135; Jds III; Ap 2,14. Agustín de Hipona le llama “hombre pésimo” (*In Hept.* q.47: PL 34,740). Tomás de Aquino: “profeta del diablo” (*Summa Th.* II-II q.172 a.6 ad i); San Jerónimo es más benévolo (*In Gen.* 22,20: PL 23,971). — 45 Núm 31:8. — 46 Gén 49:83.

25. La Prevaricación de Baalfegor.

¹Estuvo Israel estacionado en Setim, y el pueblo se prostituyó por el trato con las hijas de Moab. ²Invitábanle éstas a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comía y se prosternaba ante ellos. ³Israel se fue tras Baalfegor, y la ira de Yahvé se encendió contra Israel. ⁴Dijo Yahvé a Moisés: “Reúne a todos los jefes del pueblo, y cuelga a éstos del patíbulo ante Yahvé cara al sol, para que se aparte de Israel la cólera encendida de Yahvé.” ⁵Dijo, pues, Moisés a los jueces de Israel: “Matad a cualquiera de los vuestros que haya servido a Baalfegor.” ⁶En esto llegó uno de los hijos de Israel e introdujo en medio de sus hermanos a una madianita a los ojos mismos de Moisés y en presencia de toda la comunidad de los hijos de Israel, mientras éstos lloraban a la entrada del tabernáculo de la reunión. ⁷Viéndolo Finés, hijo de Eleazar, sacerdote, se alzó en medio de la asamblea, y, tomando una lanza, ⁸se fue tras el hijo de Israel, hasta la parte posterior de su tienda, y los alanceó a los dos, al hombre y a la mujer, en sus vientres, y cesó el azote entre los hijos de Israel. ⁹En aquella plaga murieron veinticuatro mil. ¹⁰Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: ¹¹“Finés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, sacerdote, ha apartado mi furor de los hijos de Israel, por el celo con que ha celado mi honor; por eso no he consumido yo en el furor de mi celo a los hijos de Israel. ¹²Por tanto, le dirás que yo hago con él una alianza de paz, alianza de un sacerdocio eterno, ¹³para él y para su descendencia, por haber sido celador de su Dios y haber hecho la expiación por los hijos de Israel.” ¹⁴El israelita que fue muerto juntamente con la madianita se llamaba Zimrí, hijo de Salú, y era jefe de una de las familias de la tribu de Simeón. ¹⁵La madianita se llamaba Cozbí, hija de Sur, jefe de la tribu de una de las casas patriarcales de Madián. ¹⁶Yahvé habló a Moisés, diciéndole: ¹⁷“Tratad a los madianitas como enemigos y destruidlos, ¹⁸porque como enemigos os han tratado ellos, seduciéndolos con sus malas artes por medio de Fogor y de Cozbí, hija del príncipe de Madián, su hermana, que murió cuando la plaga por lo de Fogor.”

Israel continúa acampado en *Setim*, parte septentrional de la meseta de Moab¹, entre el Wady Ke-frem y Wady Hesbán, zona muy apta para el pastoreo, donde acampaban moabitas y madianitas con sus ganados². Allí se juntaron con los israelitas, los cuales *se prostituyeron* con las moabitas en sentido material, de unión fornicaria, y espiritual, de adoración de sus ídolos. En 31:16 se dice que fue con las madianitas y por instigación de Balaam; pero, como hemos indicado, ambas tribus se daban cita en aquella zona de pastos. Allí se daba culto a Baal-Peor (o Baal-Fegor, según los LXX), divinidad local moabita, al parecer de carácter voluptuoso, como dios de la fecundidad, estilo de Astarté de Canaán. Muchos creen que era el mismo dios Gamos, aunque éste tenía más bien un carácter guerrero; pero en la mentalidad sincretista de sus adoradores podía tener diversas facetas religiosas³. Los cultos a Baalfegor llevaban anejas prácticas licenciosas⁴, como en Canaán. Las moabitas incitaron a los israelitas a participar en los actos culturales orgiásticos

del lugar. Los hijos de Israel, cansados de la intransigencia moral de su Dios, encontraban atractivas estas manifestaciones religiosas, y, en su mentalidad ruda religiosa, no tenían inconveniente en asociar en su corazón otros dioses al de su pueblo, creyendo deber adorar a la divinidad de cada localidad⁵. Así se explica la prevaricación de Baalfogor al término de la peregrinación del desierto, en la que había experimentado la protección de Yahvé y su justicia intransigente con los prevaricadores. Al punto estalló la cólera divina contra su pueblo, y, para aplacarla, Yahvé exigió el castigo ejemplar de los principales, “colgándolos del patíbulo.”⁶ “ante Yahvé, cara al sol,” como escarmiento general para el pueblo. En 2 Sam 21:6ss se dice que siete descendientes de Saúl “fueron colgados en presencia de Yahvé” para expiar los pecados de la casa de Saúl. Moisés encargó la ejecución de la sentencia a los *jueces* del pueblo, eligiendo los culpables. Estos parece que fueron remisos en cumplir el encargo, y entonces Yahvé castigó a todo el pueblo con una *plaga* o mortandad misteriosa, cuya naturaleza no se concreta. El pueblo, conmovido por el castigo divino, *lloraba a la entrada del tabernáculo* (v.2), y en ese momento entraba un hebreo con una madianita y la introdujo en su tienda. Al punto *Finés*, hijo del sumo sacerdote, llevado del celo por la gloria de Yahvé e indignado por lo que consideraba una profanación del campamento, fue tras ellos y los alanceó a entrambos (v.8). De nuevo tenemos aquí expresado cómo la intervención de uno de la familia sacerdotal, celoso de su Dios, detuvo la cólera divina contra Israel, como ocurrió con ocasión de la rebelión de Coré⁷. En efecto, cesó la mortandad, si bien después de haber sucumbido 24 000 israelitas. Aquí pretende realzar la acción beneficiosa de Finés, que salvó al pueblo de una mortandad total⁸. En premio a su acción, Yahvé le promete el *sacerdocio eterno* (v.13) y a su descendencia. Sucedió a Eleazar, y aparece en tiempo de los fueces como sumo sacerdote, cuando las once tribus declararon la guerra a Benjamín para vengar el crimen de Gabaon.”⁹ En tiempo: de Helí, el sacerdocio pasó a la rama de Itamar¹⁰, pero en tiempos de Salomón volvió a la línea de Eleazar¹¹, y en ella se perpetuo hasta el siglo II antes de Cristo. Yahvé había hecho *ahanza de paz* con Finés (v.12), es decir, promesa de protección y benevolencia, al considerarle como *amigo* y defensor de su propio celo¹².

Moisés recibe la orden de atacar a los madianitas por haber sido ocasión de la prevaricación de Israel (v.17), antiapacación de los hechos que se narrarán en el c.31.

1 En Núm 33.49 se llama *Abel-Sitim* (pradera de las acacias). — 2 Cf. Abel: RB (1931) 224-225; (1902) 150-151. — 3 Cf. RB (1932) 431 n.2. — 4 Cf. Dt 4.3; Jos 22:17; Os 9:10; Sal 106:28; 1 Cor 10:8. — 5 Cf. 1 Sam 26:19. — 6 La palabra hebrea *yaqa'*, que traducimos “colgar del patíbulo,” en realidad sólo aparece en otro lugar (2 Sam 21:6; 9; 13), donde significa “exponer” a un condenado para que muera de hambre. — 7 Cf. Núm 16:47-48. — 8 San Pablo, aludiendo a este hecho, dice que fueron 23.000 muertos (1 Cor 10:8), lo que es una prueba más de que estas cifras no han de tomarse al pie de la letra, pues varían según las tradiciones y han sido sistemáticamente exageradas por los escribas. — 9 Cf. Jue 20:28. — 10 1 Sam 2:30. — 11 1 Re 2:35. — 12 Cf. Mal 2:5; Sal 106:30-31; Eclo 45:23-24.

26. Nuevo Censo de Israel.

En el Sinaí se hizo el primer censo del pueblo, el cual nos dio la misma cifra de varones mayores de veinte años que leímos en Ex 12:37, a la salida de Egipto: 603.250. La sentencia dada por Dios condenaba a morir en el desierto a los mayores de veinte años¹. La peregrinación por el desierto duró cuarenta años. Por eso, los que ahora son sometidos a censo constituyen otra generación, un pueblo nuevo. Como estaban a punto de entrar en Canaán y de repartirse la tierra entre las tribus, era preciso un nuevo empadronamiento, y se precisaba saber cuántos eran capaces de empuñar las armas para la conquista de la tierra prometida.

Orden de Confeccionar el Censo (1-4).

¹Después de esta plaga habló Yahvé a Moisés y a Eleazar hijo de Aarón, sacerdote, diciéndoles: ²“Haced el censo de los hijos de Israel por sus casas patriarcales y sus linajes, de veinte años arriba, de los hábiles para el servicio de las armas.” ³Moisés y Eleazar, sacerdote, hablaron al pueblo en los llanos de Moab, cerca del Jordán, frente a Jericó, diciendo al pueblo: ^{4a}“Hágase el censo de los de veinte años para arriba, como Yahvé se lo mandó a Moisés.”

La orden es similar a la dada para el primer censo, y como en el primero aparece Aarón, aquí es su sucesor, Eleazar, el que ayuda a Moisés en la ardua tarea. El autor menciona la intervención de los representantes de la familia aaronítica en la formación del pueblo israelita. La lista es más compleja, ya que no sólo se nombra al jefe o príncipe de la tribu, como en el primero², sino que se dan listas genealógicas de las familias, que son paralelas a las que leemos en otros lugares³. La grafía a veces es diversa en las diversas genealogías, como lo es en el Pentateuco Samaritano y los LXX, lo que se debe a errores o principios de transliteración diferentes.

Censo de Tribus y Familias de Israel (4-5l).

^{4b}Los hijos de Israel salidos de la tierra de Egipto: ⁵Rubén, primogénito de Israel. Hijos de Rubén: de Henoc, la familia de los henoquitas; de Falú, la familia de los faluitas; ⁶de Esrón, la familia de los esronitas; de Carmí, la familia de los carmitas. ⁷Estas son las familias de los rubenitas, y fueron contados cuarenta y tres mil setecientos treinta. ⁸Hijos de Falú, Eliab; ⁹hijos de Eliab: Namuel, Datan y Abirón. Estos, Datan y Abirón, miembros del consejo, se rebelaron contra Moisés y Aarón con la facción de Coré en la rebelión contra Yahvé, ¹⁰cuando abrió la tierra sus fauces y se los tragó con Coré, muriendo los de la facción y devorando el fuego a doscientos cincuenta hombres, para servir de escarmiento al pueblo.¹¹Pero los hijos de Coré no perecieron. ¹²Hijos de Simeón por sus familias: de Namuel, la familia de los namuelitas; de Yamín, la familia de los yaminitas; de Yaquin, la familia de los yaquinitas; ¹³de Zare, la familia de los zareítas; de Saúl, la familia de los saulitas. ¹⁴Estas son las familias de los simeonitas. Fueron contados veintidós mil doscientos. ¹⁵Hijos de Gad por sus familias: de Safón, la familia de los safonitas; de Jaguí, la familia de los jaguitas; de Suní, la familia de los sunitas; ¹⁶de Ozní, la familia de los oznitas; de Erí, la familia de los eritas; ¹⁷de Arod, la familia de los aroditas; de Arelí, la familia de los arelitas. ¹⁸Estas son las familias de los hijos de Gad. Fueron contados cuarenta mil quinientos. ¹⁹Hijos de Judá: Er y Onán, que murieron en la tierra de Canaán. ²⁰Hijos de Judá por sus familias: de Sela, la familia de los selitas; ²¹de Fares, la familia de los faresitas; de Zare, la familia de los zareítas. Hijos de Fares: de Esrón, la familia de los esronitas; de Jamul, la familia de los jamulitas. ²²Estas son las familias de Judá. Fueron contados setenta y seis mil quinientos. ²³Hijos de Isacar por sus familias: de Tola, la familia de los tolitas; de Fuá, la familia de los fuitas; ²⁴de Yasub, la familia de los yasubitas; de Semrán, la familia de los semramtas. ²⁵Estas son las familias de Isacar. Se contaron setenta y cuatro mil trescientos. ²⁶Hijos de Zabulón por sus familias: de Sared, la familia de los sare-ditas; de Elón, la familia de los elonitas; de Yajlel, la familia de los yajlelitas. ²⁷Estas son las familias de Zabulón. Se contaron sesenta mil quinientos. ²⁸Hijos de José por sus familias: Manasés y Efraím.

²⁹Hijos de Manasés: de Maquir, la familia de los maquiritas. Maquir engendró a Galaad; de Galaad, la familia de los galaditas. ³⁰Estos son los hijos de Galaad: de Iser, la familia de los ieseritas; de Jeleg, la familia de los jelegitas; ³¹de Asriel, la familia de los asrieli-tas; de Siquem, la familia de los siquemitas; ³²de Semidá, la familia de los semidaítas; de Jefer, la familia de los jeferitas. ³³Salfad, hijo de Jefer, no tuvo hijos varones, sino solamente hijas, y los nombres de las hijas de Salfad son: Majlá, Noa, Joglá, Milca y Tirsá. ³⁴Esas son las familias de Manasés. Se contaron cincuenta y dos mil setecientos. ³⁵Hijos de Efraím por sus familias: de Sotalaj, la familia de los sotalajitas; de Beker, la familia de los bekeritas; de Tajan, la familia de los tajanitas. ³⁶Hijos de Sotalaj: de Erón, la familia de los eronitas. ³⁷Estas son las familias de Efraím. Se contaron treinta y dos mil quinientos. Estos son los hijos de José por sus familias. ³⁸Hijos de Benjamín por sus familias: de Bela, la familia de los belaítas; de Asbel, la familia de los asbelitas; de Ajiram, la familia de los ajiramitas; ³⁹de Sufam, la familia de los sufamitas; de Jufam, la familia de los jufamitas. ⁴⁰Hijos de Bela fueron Arde y Noamán: de Arde, la familia de los arditas; de Noamán, la familia de los noamitas. ⁴¹Estos son los hijos de Benjamín por sus familias. Se contaron cuarenta y cinco mil seiscientos. ⁴²Hijos de Dan por sus familias: de Sujam, la familia de los sujamitas. Estas son las familias de Dan por sus familias. ⁴³Se contaron de la familia de Sujam sesenta y cuatro mil cuatrocientos. ⁴⁴Hijos de Aser por sus familias: de Yimná, la familia de los yimnaítas; de Yesuí, la familia de los yesuítas; de Bería, la familia de los beriaítas. ⁴⁵Hijos de Bería: de Jéber, la familia de los jeberitas; de Malkiel, la familia de los malkielitas. ⁴⁶La hija de Aser se llamaba Saraj. ⁴⁷Estas son las familias de los hijos de Aser. Se contaron cincuenta y cuatro mil cuatrocientos. ⁴⁸Hijos de Neftalí por sus familias: de Yajsel, la familia de los yajselitas; de Guní, la familia de los gunitas; ⁴⁹de Yeser, la familia de los yeseritas; de Selem, la familia de los selemitas. ⁵⁰Estas son las familias de Neftalí por sus familias. Se contaron cuarenta y cinco mil cuatrocientos. ⁵¹Los hijos de Israel incluidos en el censo fueron: seiscientos un mil setecientos treinta hombres.

Las cifras particulares de las tribus y familias varían algo respecto de las cifras del censo anterior, pero la suma total es sólo menor en 1.820 varones. En efecto, han descendido Rubén, Simeón, Gad, Efraím y Neftalí, pero han subido Judá, Isacar, Zabulón, Manasés, Benjamín, Dan y Aser. También subió en un millar el número de los levitas (v.57-62). Esto significa que, a pesar de los azotes con que Dios los castigó, se conservó firme la promesa de la multiplicación de Israel (v.63-65). Tal debe ser la primera intención del autor sagrado al redactar este censo. Otra, que se halla consignada expresamente en el texto, es preparar el reparto de la tierra prometida, el cual debía hacerse según la cifra de los individuos que componían cada familia o clan, dando más parte a las familias más numerosas (v.53). En esta cuenta no entraba la tribu de Leví, que tendría por heredad a Yahvé, es decir, los emolumentos de su servicio, que pertenecían a los sacerdotes; más el diezmo de las otras tribus, que era de los levitas⁴.

La primera tribu es la de *Rubén*, por ser el primogénito⁵. Tiene 2.700 menos que el primer censo, quizá por el número de los que perecieron con Datan y Abirón⁶. La tribu de *Simeón* da también un censo inferior de 37.100 menos. Como uno de los principales causantes de la prevaricación de Baalfegor fue un simeonita, sin duda que perecieron muchos de esta tribu en aquella mortandad. La tribu de *Gad* tiene en el nuevo censo 5.150 menos. En cambio, la tribu de *Judá* aumenta en número: 1.900 más. La de *Isacar* aumenta en 19.900; la de *Zabulón* aumenta en

2.900; la de *Manasés* aumenta en 20.500; en cambio, la de *Efraím* disminuye en 8.000. La de *Benjamín* aumenta en 9.800. La de Dan aumenta 1.700; la de Aser aumenta 12.900; en cambio, la de Neftalí disminuye en 8.000. El total del nuevo censo es de 601.730, frente a 603.550 del anterior. La suma, pues, es casi idéntica a pesar de las vicisitudes del desierto. Como hemos indicado al comentar el primer censo, todas estas cifras están sistemáticamente exageradas por el procedimiento literario de la glorificación e *idealización* del pasado. Para aproximarnos a la realidad habría que suprimir dos ceros a las diferentes cifras, y entonces todavía tendríamos la cifra respetable de unos 6.000 varones aptos para la guerra, prescindiendo de los de la tribu de Leví. La cifra de guerreros que da el texto no la tuvo Alejandro Magno, y quizá ni el propio Jerjes. Es la suma de la movilización total moderna de una nación de unos 8.000.000 de habitantes.

Instrucciones Sobre la Repartición de la Tierra Prometida (52-56).

⁵²Habló Yahvé a Moisés, diciéndole: ⁵³“A éstos repartirás la tierra en heredad, según el número de sus hombres. ⁵⁴A los más numerosos les darás una parte mayor; a los menos numerosos, una parte menor. A cada uno le será atribuida la heredad según el censo. ⁵⁵La distribución de la tierra se hará, sin embargo, por suertes. Recibirá cada una la tierra según los nombres de las familias patriarcales. ⁵⁶Por suertes se distribuirá la tierra entre el mayor y el menor.

El legislador quiere ser justo en la distribución de la *tierra*, que en Núm 33:51 es la de Canaán. Dos principios deben regir la distribución: *a)* según el número de individuos de cada tribu se determinaba la *extensión* de cada porción; *b)* por suertes se determinaba la región que correspondía a cada una. Este sistema de suertes evitaba toda susceptibilidad o favoritismo, y, dada la mentalidad de los antiguos, **la suerte era la expresión de Dios**: “en el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión”⁷.

Y aparece que a suertes se debían echar los lotes de cada clan dentro de la misma tribu (v.55). Aún hoy día en Palestina los terrenos comunales son divididos en lotes según su dimensión y calidad, y después se echan a suerte, utilizando pequeñas piedrecitas O con el nombre del posible adjudicatario.

Censo de los Levitas (57-62).

⁵⁷Este es el censo de los levitas por sus familias: de Gersón, la familia de los gersonitas; de Caat, la familia de los caatitas; de Merarí, la familia de los meraritas. ⁵⁸Estas son las familias de Levi: la familia de los libnitas, la familia de los jebronitas, la familia de los majlitas, la familia de los musitas, la familia de los coreítas. Caat engendró a Amram, ⁵⁹y la mujer de Amram se llamaba Yokebed, hija de Leví, que le nació a Leví en Egipto, ⁶⁰y le parió a Amram, Aarón y Moisés, y María, hermana de éstos. De Aarón nacieron Nadab y Abiú, Eleazar e Itamar. ⁶¹Nadab y Abiú murieron cuando ofrecían a Yahvé el fuego profano. ⁶²Hecho el censo de todos los varones de un mes para arriba, se contaron veintitrés mil. No se contaron entre los hijos de Israel, porque no había de asignárseles heredad alguna en medio de los hijos de Israel.

Como los levitas no tenían derecho a una *heredad* o lote territorial en la tierra prometida, no se hizo el censo de ellos con el conjunto de la tribu. Se enumeran las tres familias levíticas conocidas por textos anteriores⁸ y otras cinco no registradas anteriormente, pero cuyos epónimos nos son conocidos⁹. La familia de Caat es más prolijamente detallada, porque de ella provienen Moi-

sés y Aarón, forjadores de la teocracia hebraica. El número total de levitas es de 23.000, es decir, un millar más que en el censo anterior¹⁰.

Conclusión (63-65).

⁶³Este es el censo que hicieron Moisés y Eleazar, sacerdote, en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó. ⁶⁴Entre éstos no había ninguno de los enumerados en el censo que habían hecho en el desierto del Sinaí, ⁶⁵pues les había dicho Yahvé que morirían en el desierto; no quedó ni uno, excepto Caleb, hijo de Jefoné, y Josué, hijo de Nun.

El autor sagrado destaca cómo en el nuevo censo no quedaba ninguno, excepto Caleb, Josué y el propio Moisés. Los levitas, que no habían sido incluidos en el primer censo¹¹ y no habían participado en la exploración de Canaán¹², no caían bajo la maldición de morir en el desierto. Así, Eleazar entra en la tierra prometida como auxiliar de Josué.

1 Núm 14:28s. — 2 Cf. Núm 1:5-16. — 3 Cf. Gén 46:8-25; Ex 6:14-25; 1 Par c.2-7. — 4 Cf. Núm 18; Jos 21. — 5 Cf. Gén 46:8. — 6 Cf. Núm 16. — 7 Prov 16:33; 18:18. — 8 Cf. Gén 46:11; Ex 6:16; Núm 3:17; 1 Par 6:1. — 9 Cf. Ex 6:17-18; Núm 16,1. Los *coreítas* son mencionados como porteros del templo de Jerusalén: 1 Par 9:19; 2 Par 20:19; Sal 43:44-49. — 10 Cf. Núm 3:39. — 11 Cf. Núm 1:3. — 12 Cf. Núm 13:14-16.

27. Disposiciones Suplementarias.

Ley de las Herencias (1-11).

¹Acercáronse las hijas de Salfad, hijo de Jéfer, hijo de Galaad, hijo de Makir, hijo de Manasés, hijo de José, que se llamaban Majlá, Noa, Yoglá, Milka y Tirsá; ²y presentándose a Moisés ante Eleazar, sacerdote, y ante todos los príncipes de la asamblea, a la entrada del tabernáculo de la reunión, dijeron: ³“Nuestro padre ha muerto en el desierto, y no era de la tropa délos que se confabularon contra Yahvé, de la tropa de Coré; pero ha muerto por su pecado y no ha dejado hijos. ⁴¿Por qué va a ser el nombre de nuestro padre borrado de en medio de su familia por no haber dejado hijos? Danos una heredad entre los hermanos de nuestro padre.” ⁵Moisés llevó la cosa ante Yahvé, ⁶y Yahvé dijo a Moisés: ⁷“Las hijas de Salfad tienen razón. Dales en heredad una propiedad entre los hermanos de su padre, y que pase a ellas la heredad de su padre. ⁸Habla a los hijos de Israel y diles: Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar su heredad a la hija; ⁹y si no hay tampoco hija, pasará a sus hermanos la heredad. ¹⁰Si no hay hermanos, daréis la heredad a los hermanos de su padre; ¹¹y si no hay hermanos de su padre, pasaréis la heredad al más próximo pariente de la familia; de éste será.” Esta será para los hijos de Israel regla de derecho, como se lo ha ordenado Yahvé a Moisés.

En el capítulo precedente se ordena que la tierra se divida entre los incluidos en el censo, que son los varones, y cada uno según su familia. Esta medida, que sin duda tiende a prevenir un conflicto social, deja sin solución el caso, que no sería único, del que falleciese sin dejar posteridad masculina. Este caso viene a resolverlo, la presente ordenación. En los pueblos orientales antiguos y aún hoy día, las hijas no gozan de la consideración jurídica que los hijos ni pueden ser

herederas de sus hermanos. Esta ley regía también en Israel, donde las hijas quedaban incorporadas a la familia del marido. Había una excepción cuando el padre carecía de descendencia masculina. Era el caso de Salfad, y por eso sus hijas piden a Moisés la porción de la tierra que le corresponde a su padre, que vendría a ser de sus hijas. Así no perecería la memoria de Salfad de en medio de su pueblo. Con este motivo se anunció la ley sobre la transmisión de las herencias cuando faltan los hijos. A falta de herederos varones, heredarán las hijas; a falta de éstas, los hermanos del padre, y si aun éstos faltaren, los parientes más próximos. En el capítulo último de los Números se vuelve sobre el mismo asunto y se dan algunos complementos a esta disposición. Esta ley ya se hallaba grabada en una estatua de Gudea, *patesi* de Lagas, en Sumeria, a mediados del tercer milenio antes de Cristo: “En la casa sin hijos varones será la hija la heredera.” Esta disposición se vino a perpetuar en Caldea y en Nuzu (Alta Mesopotamia)¹.

Elección de Josué como Sucesor de Moisés (12-23).

¹²**Dijo Yahvé a Moisés: “Sube a ese monte de Abarirn para ver la tierra que voy a dar a los hijos de Israel; ¹³la verás, pero también tú te reunirás con tu pueblo, como Aarón, tu hermano, se ha reunido, ¹⁴por haber sido rebeldes a mi mandato en el desierto de Sin, al rebelarse la muchedumbre, en vez de santificar ante ellos mi nombre, con ocasión de las aguas de Meribá, en Cades, en el desierto de Sin.” ¹⁵Moisés habló a Yahvé, diciendo: ¹⁶“Que Yahvé, el Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asamblea un hombre ¹⁷que los conduzca y acaudille, para que la comunidad de Yahvé no sea como rebaño de ovejas sin pastor.” ¹⁸Yahvé dijo a Moisés: “Toma a Josué, hijo de Nun, hombre en quien reside el espíritu, y pon tu mano sobre él. ¹⁹Ponle ante Eleazar, sacerdote, y ante toda la asamblea, y le instalarás ante sus ojos. ²⁰Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezcan. ²¹Que se presente al sacerdote Eleazar, que consultará por él el juicio del “urim” ante Yahvé; y, según este juicio, saldrán y entrarán los hijos de Israel y toda la asamblea con él.” ²²Hizo Moisés lo que le ordenó Yahvé; y tomando a Josué, le llevó ante Eleazar y ante toda la asamblea, ²³y, poniendo sobre él sus manos, le instituyó como se lo había dicho Yahvé a Moisés.**

Los dos hermanos Moisés y Aarón habían sido condenados a no pisar la tierra prometida por un pecado que no alcanzamos a definir claramente². Aarón había quedado sepultado en el desierto. Ahora se le anuncia a Moisés la proximidad de su fin. Pero Yahvé le concede el consuelo de contemplar la tierra de las promesas desde la cima del monte Nebo. Como Aarón había muerto sobre el monte Hor, con la solemnidad digna de su supremo pontificado, así ahora Moisés morirá sobre el monte Nebo a la vista de la tierra prometida³. El monte *Abarirn* es la cordillera al nordeste del mar Muerto, a la que pertenece el monte Nebo, donde, según Dt 32:49, muere Moisés⁴. La tradición coloca sobre el *Ras-Siaga* la escena de la contemplación de la tierra prometida por el caudillo hebreo. Desde allí se divisa, con su trágico panorama, el desierto de Judá, la llanura ubérrima de Jericó y la cordillera de montañas que desciende desde Samaría hacia el sur. Según Dt 2:23-28, Moisés suplicó a Yahvé que le dejara entrar en Canaán. Se puede comprender las ansias y la pena del caudillo al no poder ver coronados sus esfuerzos por liberar a su pueblo.

Ante el anuncio de que va a morir, Moisés no se preocupa sino de asegurar un sucesor a su pueblo para que culmine su obra de libertador. Quiere como sucesor a un líder o dirigente que los guíe, para que no sea Israel como un rebaño sin pastor. Conocía las veleidades de su pueblo y sabía lo necesario que era un jefe enérgico y de iniciativa, sobre todo ahora que tenían que hacer

frente a los temibles cananeos para instalarse en su tierra. Llama a Yahvé *Dios de los espíritus de toda carne* (v.16), autor de la vida, que vivifica los cuerpos y conoce los espíritus y corazones, y, como tal, pide intervenga en la elección de su sucesor. Dios señala a Josué, que ya nos es conocido como auxiliar del caudillo hebreo. Como tal había mostrado cualidades excepcionales de arrojo y decisión⁵. Sobre él *reside el espíritu* (v.18), es decir, **la acción carismática de Yahvé, que, según Is 11:2**, es espíritu de sabiduría, de inteligencia, de consejo y fortaleza, las cualidades ideales para un líder. Y le ordena *imponer las manos* sobre él, signo de transmisión de poderes⁶. Para que Israel le reconozca como caudillo, debe presentarlo ante la asamblea del pueblo y del sumo sacerdote (v.19). Moisés gozaba de plenos poderes excepcionales, que dimanaban de su elección especial y de su intimidad como profeta con Dios, el cual le hablaba “cara a cara, como un amigo a otro amigo.”⁷ Esto no sería heredado por Josué, pues era carisma personal; por eso éste, al no ser profeta, debe consultar las decisiones al sumo sacerdote, el cual conocerá la voluntad divina echando a suertes por el *urim* y el *tummim*⁸. Van a terminar la era de las comunicaciones directas con Dios; sin embargo, en algunas circunstancias Yahvé dará instrucciones directamente a Josué en la conquista de Canaán⁹.

1 Cf. RB (1935)34-41. — 2 Véase com. a Núm 20.12. — 3 Dt 34:5. — 4 A veces son sinónimos *Abarim* y *Nebo* (Núm 32,12; Dt 32:49). — 5 Derrotó a los amalecitas (Ex 17:9); acompañó a Moisés en la subida al Sinaí (Ex 24:13; 32:17); fue uno de los arrojados exploradores de Canaán e hizo frente a los que se mostraban pusilánimes al regreso (Núm 13:10;16; 14:6;30;38). — 6 Cf. Lev 1:4; 16:21; Núm 8:10; Act 6:6; 13:3; 1 Tim4:14; 2 Tim 1:6. — 7 Núm 12:6-8. — 8. Véase Dhorme, *Les livres de Samuel* 124. Cf. DB V 2359-2365; Ex 28:30 y com. — 9 Cf. Jos 8:1; 20:1.

28. Fiestas, Sacrificios y Oblaciones.

En muchos pasajes hemos visto ya ordenaciones diversas sobre las fiestas que se celebrarán en Israel¹. La comparación de semejantes ordenaciones nos ofrece una prueba evidente de un hecho muy natural: el desarrollo progresivo de semejantes fiestas y ritos. En estos dos capítulos, en que la serie de fiestas es más completa, se fija sobre todo la forma litúrgica de celebrarlas en el santuario. Si ahora buscamos las razones de estas fiestas, hallaremos que son varias. Supuesta la creencia en Dios o en los dioses, se sigue la necesidad de rendirles culto. Otra razón de las fiestas está en la necesidad que siente el hombre del descanso de su trabajo y de romper la monotonía de la vida cotidiana. Así son las fiestas días de vacaciones. Una razón más religiosa radica en la necesidad de consagrar a Dios una parte del tiempo de la vida que El nos otorga. En el sacrificio y en las ofrendas se consagra a Dios una parte de los bienes que el hombre recibe de El; por las fiestas le consagra una parte del tiempo, que también es don suyo. Es el principio que rige en el precepto sabático. Se manda descansar el día séptimo, porque Dios lo bendijo y santificó; es decir, lo reservó para sí en su honor². **Una cuarta razón de las fiestas es más mística y se acerca más al Evangelio. Dice Cristo que es necesario orar continuamente, en todo tiempo**³. No se ha de entender esto en sentido material, sino que debemos vivir habitualmente con el espíritu levantado a Dios. Para adquirir y fomentar **ese hábito de oración es preciso practicar ésta con frecuencia**. Ahora bien, las fiestas son aptas para **una más íntima comunicación con Dios**. Las impresiones que dejan en el ánimo estas solemnidades contribuyen a que el hombre viva habitualmente con el corazón más levantado hacia El. Esto, por lo que toca al individuo. Pero el sacerdote cumple él un ministerio público en nombre de su pueblo y a favor del mismo, rindiendo el culto que le es debido y suplicando por las necesidades del pueblo. Todas estas razones están en la base de la legislación mosaica, y reiteradamente se declaran.

El Sacrificio Cotidiano (1-8).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuidad de presentarme a sus tiempos mis ofrendas, mis alimentos, sacrificios de combustión, de olor suave para mí. ³Diles: He aquí el sacrificio de combustión que ofreceréis a Yahvé: Cada día dos corderos primales, sin defecto, como holocausto perpetuo. ⁴Ofreeceréis uno de los corderos a la mañana y el otro entre dos luces, ⁵y por oblación un décimo de “efá” de flor de harina amasada con un cuarto de “hin” de aceite de olivas molidas. ⁶Es el holocausto perpetuo que se ofrecía en el monte Sinaí, de olor suave, sacrificio de combustión a Yahvé. ⁷La libación será de un cuarto de “hin” por cada cordero, y la libación de vino la harás en lugar santo. ⁸El segundo cordero lo ofrecerás entre dos luces, con una ofrenda y una libación como para el de la mañana; es sacrificio de combustión de suave olor a Yahvé.”

Las ordenaciones litúrgicas están puestas siempre en boca de Dios, según el procedimiento literario legislativo propio de una concepción teocrática de la sociedad. Yahvé llama al *sacrificio* su *alimento* o pan (*lejem*); a las ofrendas se las llama *qorban* (lit. “lo que se acerca al altar”), y es el término genérico del Levítico y Números en la parte del documento para designar la simple ofrenda de sacrificios de todo género⁴. La expresión *mi alimento... de olor suave para mí* (v.2) es antropomórfica y tiene su origen en las concepciones antiguas de que los sacrificios eran *alimento* de la divinidad⁵. En la mentalidad espiritualista del legislador hebreo no cabe esta concepción tomada al pie de la letra, pero designa la satisfacción con que Yahvé recibía los sacrificios. Pero éstos tenían que ser de *combustión*, o pasados por el fuego, para que le fueran agradables. Exigía la destrucción total o parcial de las víctimas u ofrendas, para que el fiel mostrara su desprendimiento y generosidad hacia El. En Gén 8:21 se dice que Dios “aspiró el suave olor” del sacrificio de Noé. Es una concepción primitivista religiosa, que refleja la aceptación de los sacrificios por parte de la divinidad⁶.

El sacrificio *cotidiano* o *perpetuo* consistirá en dos corderos primales sin defecto, que se ofrecerán uno por la mañana y otro por la tarde, acompañados de la oblación de harina y aceite⁷. El fuego consumiendo la víctima era un signo ininterrumpido de adoración a Yahvé⁸. Era un sacrificio *holocausto*, es decir, en el que se quemaba la víctima totalmente en el altar, excepto la piel, que quedaba para los sacerdotes. El sacrificio debe ir acompañado de la *oblación* o *minjah*, u ofrenda de productos vegetales que son comestibles para el hombre. Debe ser de flor de harina amasada con aceite (estas tortas eran corrientes en los cultos asirios, egipcios, griegos y romanos). La cantidad: un décimo de *efá* de flor de harina (unos 3:60 l.) y un cuarto de *hin* (1:60 l.) de aceite.

El v.6, en que se alude al holocausto del Sinaí, es considerado generalmente como glosa⁹, porque interrumpe el contexto.

Se completaba con una libación de vino (un cuarto de *hin*: 1:60-1.), como se hacía en otros pueblos semitas, como los fenicios y cananeos¹⁰.

Sacrificios del Sábado y del Primero del Mes (9-15).

⁹El día del sábado, dos corderos primales sin defecto, y como oblación, dos décimas de flor de harina amasada con aceite, y su libación” ¹⁰Es el holocausto del sábado, para cada sábado, a más de holocausto perpetuo, y su libación, ¹¹Al comienzo de vuestros meses ofreceréis como holocausto a Yahvé dos novillos, un carnero y siete

corderos primales sin defecto; ¹²y como oblación por cada novillo, tres décimas de flor de harina amasada con aceite; por el carnero, dos décimas de flor de harina amasada con aceite; ¹³y por cada uno de los corderos, una décima de flor de harina amasada con aceite. Es holocausto de agradable olor, sacrificio de combustión a Yahvé. ¹⁴Las libaciones serán de un medio “hin” de virio, para un novillo; de un tercio de “hin,” para un carnero, y de un cuarto de “hin,” para un cordero. Este es el holocausto del comienzo del mes, para cada uno de los meses del año. ¹⁵Se ofrecerá a Yahvé un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y su oblación.

El sábado, día santo y signo de la alianza de Yahvé con su pueblo, debían añadir al cotidiano, o sacrificio perpetuo, el de otros dos corderos primales con su correspondiente oblación de dos décimas de flor de harina. Esta prescripción no aparece en las legislaciones anteriores, y no es mencionada antes del exilio, y por eso no pocos autores creen que es de imposición reciente.

La aparición de la luna nueva señalaba el principio del mes. Era la *neomenia*, que debía ser recordada con sacrificios especiales: dos novillos, un carnero y siete corderos primales, cada uno con su correspondiente oblación de flor de harina, aceite y libación de vino. Además, un macho cabrío en expiación por los pecados del pueblo. También estos sacrificios son una ordenación nueva. Según Núm 10, al principio de mes se debían hacer sonar las trompetas. En el catálogo de fiestas de Lev 13 no se mencionan, pero aparecen en tiempos de la monarquía¹¹. No se mencionan en el código de la alianza ni en Dt y Lev. La fiesta de la *nueva luna* era corriente en Asiria, Egipto y entre los nómadas¹², y se concibe que haya sido adaptada a la religión monoteísta israelita, imponiendo el sacrificio expiatorio para poner al pueblo como nación en estado de pureza legal¹³. La determinación de la nueva luna debía hacerse por cálculos empíricos¹⁴.

Los Sacrificios en la Fiesta de los Ácimos o Pascua (16-25).

¹⁶El mes primero, a los catorce días del mes, será la Pascua de Yahvé. ¹⁷El día quince de ese mes será día de fiesta. Se comerá durante siete días pan ácimo. ¹⁸El primero habrá asamblea santa, y no haréis ningún trabajo servil. ¹⁹Ofreceréis en sacrificio de combustión un holocausto a Yahvé, de dos novillos, un carnero y siete corderos primales sin defecto; ²⁰y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por novillo, dos por carnero ²¹y una por cada una de los siete corderos. ²²Ofreceréis también un macho cabrío en sacrificio por el pecado, para expiaros, ²³y lo ofreceréis a más del holocausto de la mañana, el holocausto perpetuo. ²⁴Ofreceréis estos sacrificios cada día durante siete días; es el alimento consumido por el fuego, de olor agradable a Yahvé; y los ofreceréis sin perjuicio del holocausto perpetuo y de su libación. ²⁵El séptimo día tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno.

Después de la celebración de la *Pascua* en el 14 del primer mes o Nisán (marzo-abril), desde el día 15 y durante siete días se comería pan sin levadura, y se sacrificarían cada día las víctimas prescritas para la neomenia, además de las del holocausto perpetuo¹⁵.

Sacrificios en la Fiesta de las Primicias o Pentecostés (26-31).

²⁶Además, el día de las Primicias, en que presentaréis a Yahvé una oblación de lo nuevo, y en vuestra fiesta de las Semanas, tendréis asamblea santa y no haréis traba-

jo servil alguno. ²⁷Ofreeceréis, como holocausto de olor suave a Yahvé, dos novillos, un carnero y siete corderos primales; ²⁸y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por cada novillo, dos por el carnero ²⁹y una por cada uno de los siete corderos. ³⁰Ofreeceréis un macho cabrío para expiaros. ³¹Esto sin perjuicio del holocausto perpetuo y de la oblación, eligiendo las víctimas sin defecto y añadiendo las libaciones ordinarias.”

En Lev 23:15-22 se habla de la fiesta de las Semanas, y aquí se llama de las *Primicias*, porque se ofrecían las primeras espigas de trigo; por eso se denomina también fiesta de la recolección¹⁶. Se presentaban dos panes con levadura y se hacían los mismos sacrificios que en la *neomenia*, además del *perpetuo* o cotidiano¹⁷.

1 Cf. Ex 12:1s; 23:14; Lev 23; Dt 16. — 2 Ex 21:8. — 3 Lc 18:1. — 4 Cf. Ez 20:18; 40:43; Neh 10:35; 13:31. — 5 Cf. Lev 3:6-16. — 6 Al final del diluvio babilónico se dice que los dioses aspiraban el olor de los sacrificios de Utnapistim como moscas. Véase Dhorme, *Choix des textes assyro-babyloniens* 115. — 7 Cf. Ex 29:38-42. — 8 Cf. Neh 10:33-34. — 9 Cf. Ex 29:38-42. — 10 Véase Vincent, *Canaan...* 180; RB (1923) 271; (1928) 126. — 11 Cf. 1 Sam 20:5; 2 Re 4:23; Am 8:5; Os 2:13. — 12 Véase M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 127; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne* 78; ID., *Choix des textes...* 374. — 13 Véase DB IV 1588-91: *Neomenie* — 14 Véase en la *Misná*, trat. *Ros-hasaná*. — 15 Véase Ex 12:15-20; 13:3-8; 23:15; 18; 34:18; 25; Lev 23:5-8; Dt 16:1-8. — 16 Ex 23:16; fiesta de las “semanas”: Lev 23:15-22; Ex 34:22; Dt 16:10. — 17 En Lev 23:18: un novillo, dos carneros, siete corderos.

29. Las Fiestas de Otoño.

Eran las del mes séptimo, la de la *Expiación* en el día décimo del mes, y la de los *Tabernáculos*, del 15 al 21 del mes. Además estaba la de las *Trompetas*, el día primero del mes, y otra fiesta el día 24.

Fiesta de las Trompetas (1-6).

¹El séptimo mes, el día primero del mes, tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno. Será para vosotros el día del sonar de las trompetas. ²Ofreeceréis, como holocausto de suave olor a Yahvé, un novillo, un carnero y siete corderos primales sin defecto; ³y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por el novillo, dos por el carnero ⁴y una por cada uno de los siete corderos. ⁵Ofreeceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, para expiaros. ⁶Lo ofreeceréis a más del holocausto del mes y su oblación, y del holocausto perpetuo y su oblación, y de sus libaciones, según lo prescrito. Son sacrificios de combustión, de grato olor a Yahvé.

El novilunio del mes séptimo es principio del *año civil*, y es preciso celebrarlo con especiales sacrificios para obtener de Yahvé un feliz año nuevo. Será ese día santo y se abstendrán de todo trabajo. En Babilonia era este día muy solemne, porque en él se reunían los dioses para fijar los destinos de la ciudad en el año que comenzaba, y, por tanto, era muy importante tenerlos propicios en ese día con sacrificios y oraciones. Entre los hebreos había un sentido de la Providencia divina mucho más alto, y no creían que en ese día se decidiera fatalmente la suerte del año, pero era muy importante entrar en buenas disposiciones religiosas en el nuevo año, y de ahí los sacrificios para aplacar a la divinidad. Además de los sacrificios del nuevo mes o neomenia, se ofrecen otros nuevos, específicos de la fiesta. El mes *séptimo* era *sabático* y era particularmente san-

to, y su carácter sagrado quedaba marcado con la celebración de dos fiestas: Tabernáculos y Expiación¹.

Sacrificios en el día de la Expiación (7-11).

⁷El día diez de ese mismo mes tendréis asamblea santa, y afligiréis vuestras almas, y no haréis en él trabajo alguno. ⁸Ofreceréis en holocausto de olor grato a Yahvé un novillo, un carnero y siete corderos primales sin defecto; ⁹y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por el novillo, dos por el carnero 10y una por cada uno de los siete corderos. ¹¹Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del sacrificio expiatorio, del holocausto perpetuo y de sus oblaciones y libaciones.

Son los mismos sacrificios que en el año nuevo, además de los ordinarios cotidiano o *perpetuo*. Nada se dice de su ritual, que es ampliamente descrito en Lev 16. En Lev 23:26-32 se insiste en la necesidad del ayuno y del reposo. La legislación de Núm 29:5-11 se considera en general como más reciente.

Sacrificios en la Fiesta de los Tabernáculos (12-39).

¹²El día quince del próximo mes tendréis asamblea santa y no haréis en él trabajo servil alguno, y celebraréis la fiesta en honor de Yahvé durante siete días, ¹³ofreciendo en holocausto, sacrificio de combustión, de olor grato a Yahvé, trece novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; ¹⁴y como oblación, flor de harina amasada con aceite, tres décimas por cada uno de los trece novillos, dos por cada uno de los carneros ¹⁵y una por cada uno de los catorce corderos. ¹⁶Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y sus libaciones. ¹⁷El segundo día ofreceréis doce novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; ¹⁸con la oblación y las libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y según su rito, ¹⁹y un macho cabrío por el pecado, a más del holocausto perpetuo, su oblación y libaciones. ²⁰El día tercero ofreceréis once novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto; ²¹con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito, ²²y un macho cabrío por el sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, su oblación y sus libaciones. ²³El cuarto día ofreceréis diez novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, ²⁴con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. ²⁵Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, de su oblación y de su libación. ²⁶El quinto día ofreceréis nueve novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, ²⁷con sus oblaciones y libaciones por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. ²⁸Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. ²⁹El sexto día ofreceréis ocho novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, ³⁰con sus oblaciones y libaciones, por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. ³¹Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. ³²El séptimo día ofreceréis siete novillos, dos carneros y catorce corderos primales sin defecto, ³³con sus oblaciones y libaciones

por los novillos, los carneros y los corderos, según su número y conforme al rito. ³⁴Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo, de su oblación y de su libación. ³⁵El día octavo tendréis asamblea solemne y no haréis en él trabajo alguno. ³⁶Ofreceréis en holocausto sacrificio de combustión de olor grato a Yahvé, un toro, un carnero y siete corderos primales sin defecto, ³⁷con sus oblacones y sus libaciones por el toro, el carnero y los corderos, según su número y conforme al rito. ³⁸Ofreceréis un macho cabrío en sacrificio por el pecado, a más del holocausto perpetuo y de su oblación y libación. ³⁹Estos son los sacrificios que en vuestras fiestas ofreceréis a Yahvé, independientemente de vuestros votos y de vuestras ofrendas voluntarias, holocaustos, oblacones y sacrificios pacíficos.

La fiesta de los Tabernáculos, al fin del año agrícola, cuando el pueblo tenía llenas sus arcas y aspiraba a descansar de sus pasadas faenas y al mismo tiempo deseaba alcanzar de Dios la lluvia temprana para comenzar de nuevo la sementera, se celebraba con mayor solemnidad, y el ritual es más detallado. Empezaba el día 15 del mes séptimo (Tisrí: septiembre-octubre), y duraba ocho días, de los cuales el primero y el último eran días santos, en los que no era permitido trabajar. Los sacrificios son numerosos: el día primero, 13 novillos, dos carneros y 14 corderos primales con sus oblacones, más el macho cabrío por el pecado. Todo sin contar los sacrificios cotidianos o *perpetuos*. En los días siguientes hasta el séptimo se disminuye un novillo cada día, quedando intacto el número de las otras víctimas. El día octavo, las víctimas son un toro, un carnero y siete corderos. En suma, el número de las víctimas que oficialmente debían ofrecerse por razón de esta solemnidad eran 71 novillos, 15 carneros, 105 corderos, más ocho machos cabríos. Total: 199 víctimas. Todo esto sin los sacrificios cotidianos y los voluntarios de los fieles, los del sábado o sábados que cayeran en estas fiestas. Era una verdadera *hecatombe*, y el recinto del santuario un verdadero macelo. Esta fiesta de los Tabernáculos era, pues, la *fiesta* por excelencia². Aparte de fiesta de acción de gracias por la recolección de los frutos, simbolizaba esta fiesta la estancia de los israelitas en el desierto; por eso la gente iba a la campiña a vivir en *chozas*, y aun hoy día se celebra así en la población judía, culminando la fiesta con el día octavo, llamado de la *simjah Torah* (alegría de la Ley). La reglamentación de tantos sacrificios parece que debió de ser hecha en tiempos de opulencia y de fervor religioso durante la monarquía³.

¹ En la *Misna* es el día de año nuevo, celebrado hoy por los judíos. Cf. trat. *Ros-hasaná*. — ² Cf. 1 Re 8:2; 12:32; Ez 45:25. — ³ A esta fiesta aluden Os 12:10; Neh 8:14-17; 2 Mac 10:6-8; Jn 7:2: σκηνοπηγία; F. Josefo, *Ant. Jud.* XIII 8,2; 13,10,5; *Bell Jud.* 14.

30. Ley de los Votos.

Varias veces el legislador hebreo se ha ocupado de los votos, sobre su objeto y las condiciones. Ahora trata de las personas que son capaces de hacer votos válidos y de la posibilidad de anularlos por el que tenga autoridad sobre ciertas personas.

¹Moisés habló a los jefes de las tribus de Israel, diciendo: ²“He aquí lo que manda Yahvé: ³Si uno hace un voto a Yahvé, o un juramento por el cual se obliga a sí mismo, no faltará a su palabra; cuanto salió de su boca, hágalo. ⁴Si una mujer nubil en la casa de su padre hace un voto a Yahvé y se obliga a alguna privación, ⁵y su padre, al conocer el voto o la obligación contraída, nada dice, todo voto que haya hecho y toda obligación que haya contraído serán válidos; ⁶pero, si al tener conocimiento de

ello el padre lo desaprueba, todos los votos que haya hecho y todas las obligaciones que haya contraído serán nulos, y Yahvé la perdonará, por haberlo desaprobado su padre.⁷ Si cuando se casa está ligada por algún voto o por palabra salida de sus labios,⁸ si, al saberlo su marido, se calla el día que lo ha sabido, sus votos son válidos, y, asimismo, las obligaciones que haya contraído tendrán valor.⁹ Pero, si al saberlo su marido lo desaprueba, anula el voto que hizo y la palabra que salió de sus labios, con lo cual se obligó, y Yahvé la perdonará.¹⁰ El voto de una viuda o de una repudiada y la obligación que contrajere, son válidos.¹¹ Si, ya en la casa de su marido, una mujer hace un voto o se obliga a algo con juramento,¹² y su marido, al saberlo, nada dice y no le desaprueba, todos sus votos serán válidos, así como las obligaciones que contraiga.¹³ Pero, si su marido, al saberlo, lo anula, todo cuanto salió de sus labios, votos y obligaciones, quedan sin valor; los anuló su marido, y Yahvé la perdonará.¹⁴ Todo voto y todo juramento por el cual se obligara a mortificar su persona, puede el marido ratificarlo o anularlo.¹⁵ Pero, si el marido un día y otro guarda silencio, ratifica todos los votos que ella haya hecho y todas las obligaciones que haya contraído; los ratifica por haber callado al tener conocimiento de ellos.¹⁶ Si en lo sucesivo los anula, llevará sobre sí la iniquidad de su mujer.¹⁷ Esta es la ley que Yahvé dio a Moisés para entre marido y mujer y para entre padre e hija mientras ésta es nubil en la casa de su padre.

Todo voto o juramento implica la obligación de cumplirlo, pero esto es cuando quien lo hace tiene sobre sí el pleno dominio de su persona. Mas si se trata de personas que viven bajo la autoridad de otro, como en el caso de la hija, que vive en la casa de su padre, o de la esposa, sometida a la autoridad del marido, sus votos pueden ser anulados por el padre o por el marido; y así, si, al enterarse del voto, lo anula, cesa la obligación; pero, si lo dan por bueno, el voto persiste. Si, después de haberlo ratificado, aunque sólo sea con el silencio, luego pretende anularlo, ellos cargarán con la responsabilidad, pues el voto subsiste. La viuda y la mujer repudiada, como libres, pueden hacer votos válidos (v.10). A propósito de los votos dice el Eclesiastés: “Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo... Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido”¹. Sobre la ligereza en prometer añade: “No consentas que tu boca te haga culpable, y no digas luego, ante el sacerdote, que fue inadvertencia, pues se irritaría Dios contra tu palabra.” Y en los Prov 20:25: “Lazo es para el hombre decir luego: *consagrado*, para andar después pesquisando sobre el voto.”

31. Guerra Contra los Madianitas.

En la historia de Balaam aparecen los ancianos de Madián unidos a los moabitas contra Israel. Igualmente en la prevaricación de Baalfegor, provocada por las mujeres moabitas, leemos, al fin del relato, el caso de la madianita introducida por un hebreo en su tienda y alanceada por Finés. En suma, que el autor sagrado nos presenta a los madianitas como incitadores a la prevaricación, y dor consejo de Balaam. Los madianitas, según Gén 25:1s, eran hescendientes de Abraham por Quetura. A juzgar por Ex 2:15, Pabitaban no lejos del Sinaí. Moisés se casó con una madianita. oarece que en tiempos posteriores se fijaron hacia el golfo de Elán ti Akaba¹. Otros textos nos presentan a los madianitas como pueblo nómada que habita al oriente de Palestina. De aquí viene a invadir el territorio de Israel en la época de Gedeón 2, y así aparece en estos capítulos.

Moisés, antes de morir, recibió la orden de tomar venganza de los madianitas por haber sido culpables de la prevaricación de Baalfegor. Ahora el hagiógrafo narra el cumplimiento de esta ordenación.

Derrota de los Madianitas (1-12).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²“Venga a los hijos de Israel de los madianitas, y después te reunirás con tu pueblo.” ³Moisés habló al pueblo, diciendo: “Armad de entre vosotros hombres para la guerra que marchen contra Madián para ejecutar en ellos la venganza de Yahvé; ⁴mil hombres por cada una de las tribus de Israel.” ⁵Hízose, pues, entre las tribus de Israel la leva de mil hombres por tribu, doce mil hombres armados en guerra. ⁶Moisés los mandó al combate, mil hombres por tribu, y con ellos mandó a la lucha a Finés, el hijo de Eleazar, el sacerdote, que llevaba consigo los objetos sacerdotales y las trompetas resonantes. ⁷Avanzaron contra Madián, conforme a la orden que Yahvé había dado a Moisés, y mataron a todos los varones. ⁸A más de los que habían caído, mataron a los reyes de Madián, Ewi, Requem, Sur, Jur y Rebá, cinco reyes de Madián; y mataron también al filo de la espada a Balaam, hijo de Beor; ⁹tomaron todas sus mujeres y niños, sus ganados y toda su posesión; ¹⁰y quemaron todas sus ciudades, y aldeas, y tiendas; y cogiendo la presa, cuanto habían tomado en hombres y animales, ¹²llevaron a Moisés y a Eleazar, sacerdote, y a toda la asamblea de Israel, los prisioneros, los despojos y el botín, al campamento en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó.

Moisés envía un ejército contra los madianitas (mil de cada tribu), y con ellos al hijo del sumo sacerdote con los *objetos sagrados*, sin duda el *urim* y el *tummim*, instrumentos sagrados de adivinación, por los que se decidían a suertes las determinaciones³.

Lleva, además, las trompetas sagradas, aquellas de las que se dice en Núm 10:9 que en las guerras “servirán de recuerdo ante Yahvé, para que os salve de vuestros enemigos.” El sacerdote debía animar con su presencia a los guerreros⁴. No va personalmente el sumo sacerdote, para evitar todo posible contacto con los cadáveres⁵. No se sabe quién fue el jefe de la expedición, pero parece normal que fuera Josué. La victoria fue completa: los madianitas fueron estrepitosamente derrotados y cinco de sus *reyes* o jefes⁶ fueron matados. Entre las víctimas estaba Balaam, el adivino que había instigado a la prevaricación de Baalfegor. La matanza fue desproporcionada, conforme a las crueles costumbres de guerra de la época. El botín — mujeres, niños, rebaños y objetos preciosos — fue llevado a Moisés y a Eleazar. El autor no dice nada de las pérdidas de los israelitas.

Orden de Exterminio de los Vencidos y de Purificación en los Vencedores (13-24).

¹³Moisés y el sacerdote Eleazar y todos los príncipes de la asamblea salieron al encuentro fuera del campamento; ¹⁴y, airado Moisés contra los jefes de millares y de centurias que venían del combate, ¹⁵les dijo: “¿Por qué habéis dejado la vida a las mujeres? ¹⁶Fueron ellas las que por consejo de Balaam arrastraron a los hijos de Israel a ser infieles a Yahvé en lo de Baalfegor. ¹⁷Matad, de los niños, a todo varón, y de las mujeres, a cuantas han conocido lecho de varón; ¹⁸las que no han conocido lecho de varón, reserváoslas; ¹⁹y vosotros acampad fuera del campamento durante siete días; quien hubiera matado a un hombre o hubiera tocado a un muerto, purifíquese al tercero y al séptimo días, vosotros y vuestros prisioneros. ²⁰Purificad tam-

bién todos los vestidos, todo objeto de cuero o hecho con pelo de cabra, y todo utensilio de madera.” ²¹Eleazar, sacerdote, dijo a los hombres de guerra que habían ido al combate: “He aquí lo que manda la ley de Yahvé dada a Moisés: ²²el oro, la plata, el bronce, el hierro, el estaño y el plomo, ²³todo lo que puede resistir al fuego, pasado por el fuego, y será puro; lo que no resiste el fuego, lo haréis pasar por el agua; ²⁴lavaréis vuestros vestidos el día séptimo y seréis puros, y ya podréis luego entrar en el campamento.”

Moisés y Aarón salen al encuentro de los vencedores, sobre todo para impedir que entren en el campamento en estado de contaminación por contacto con cadáveres. Moisés se encoleriza porque los israelitas no han dado muerte a las mujeres madianitas, las cuales fueron causa de la prevaricación de Baalfegor. Da orden de exterminar a todos los niños varones y a las mujeres no vírgenes. Esta cruel ordenación no tiene justificación dentro de la ética humanitaria elemental, pero ha de entenderse dentro de las leyes de guerra de la antigüedad y dado el fanatismo religioso de la época. Es la ley del *jerem* o *anatema*⁷, que tiene sentido en una guerra religiosa; por otra parte, no debemos olvidar que el autor sagrado, para pintarnos la gravedad de la prevaricación de Baalfegor, recarga los colores y emplea un género literario hiperbólico, en el que la idea religiosa prevalece sobre el hecho histórico. Se trata de inculcar la ley que prohíbe toda alianza con los pueblos vecinos a causa del peligro de perversión religiosa.

Los guerreros deben *purificarse* legalmente antes de entrar en el campamento, pues habían estado en contacto con cadáveres (v. 19-20). Los ritos de purificación serían la aspersion del agua lustral, el lavado de los vestidos y el baño⁸. Deben ser purificados también sus vestidos, calzados e instrumentos. Los metálicos que resistan al fuego deben ser sometidos a él⁹, y los otros, al agua.

Repartición del Botín (25-54).

²⁵Dijo Yahvé a Moisés: ²⁶“Tú y Eleazar, sacerdote, y todos los cabezas de familia de la comunidad, haced el cómputo de todo lo cogido, tanto en hombres como en animales, ²⁷y distribuye el botín entre los combatientes que han ido a la guerra y el resto de la comunidad. ²⁸De lo de los combatientes que han ido a la guerra, tomarás como tributo a Yahvé uno por cada quinientos, tanto en hombres como en bueyes, asnos y ovejas; ²⁹lo tomarás de su mitad, y lo entregarás a Eleazar, sacerdote, como tributo a Yahvé. ³⁰De la mitad de los hijos de Israel tomarás el uno por cincuenta, tanto en hombres como en bueyes, asnos, ovejas y animales de toda clase, y se lo darás a los levitas, que velan el servicio del tabernáculo de Yahvé.” ³¹Moisés y Eleazar, sacerdote, hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés; ³²y resultó que del botín tomado por las tropas combatientes quedaban seiscientos setenta y cinco mil ovejas, ³³setenta y dos mil cabezas de ganado bovino ³⁴y sesenta y un mil asnos, ³⁵y de las mujeres que no habían compartido lecho de varón, treinta y dos mil almas. ³⁶La mitad correspondiente a los que habían ido a la guerra fue: de ovejas, trescientas treinta y siete mil quinientas, ³⁷y el tributo a Yahvé, de seiscientos setenta y cinco; ³⁸de bueyes, treinta y seis mil, y el tributo a Yahvé, setenta y dos; ³⁹de asnos, treinta mil quinientos, y el tributo a Yahvé, sesenta y uno; ⁴⁰de personas, dieciséis mil, y el tributo a Yahvé, treinta y dos almas. ⁴¹Moisés dio a Eleazar, sacerdote, el tributo reservado a Yahvé, como éste se lo había mandado a Moisés. ⁴²La mitad correspondiente a los hijos de Israel, que Moisés había separado de la de los combatientes, ⁴³la

mitad que tocaba a la comunidad fue de trescientas treinta y siete mil quinientas ovejas,⁴⁴ treinta y seis mil bueyes,⁴⁵ treinta mil quinientos asnos⁴⁶ y dieciséis mil personas.⁴⁷ De esta mitad correspondiente a los hijos de Israel, tomó Moisés el uno por cincuenta en hombres y animales y se lo dio a los levitas, que velan al servicio del tabernáculo de Yahvé, como éste se lo había mandado a Moisés.⁴⁸ Entonces los jefes de la expedición, jefes de los millares y jefes de las centurias, se presentaron a Moisés⁴⁹ y le dijeron: “Tus siervos han hecho la lista de los hombres de guerra que han estado a nuestras órdenes, y no falta ni uno.⁵⁰ Tráenos, pues, como ofrenda a Yahvé, los objetos de oro que cada uno ha cogido, brazaletes, cadenas, anillos, pendientes, collares, para hacer la expiación por nosotros ante Yahvé.”⁵¹ Moisés y Eleazar, sacerdote, recibieron de ellos el oro, todos los objetos artísticamente trabajados.⁵² Todo el oro que presentaron a Yahvé, de parte de los jefes de millares y de los jefes de centurias, fue de dieciséis mil setecientos cincuenta siclos.⁵³ Los hombres de tropa tuvieron todo su botín para cada uno.⁵⁴ Moisés y Eleazar, sacerdote, tomando el oro de los jefes de millares y de centurias, lo llevaron al tabernáculo de la reunión, como memoria de los hijos de Israel ante Yahvé.

Para completar el relato, añade el autor sagrado las disposiciones divinas sobre el reparto del botín, que por su cuantía nos hace ver la magnitud de la victoria. Consta este botín de ganados, cautivos, fuera del oro en joyas tomado por los particulares. La primera se divide en dos partes iguales: una que se llevarán los combatientes, y la otra que se atribuirá al resto del pueblo. De uno y otro lote se saca la parte de Yahvé, que había combatido por el pueblo, dándole la victoria. Pero la diferencia en el impuesto es notable, pues mientras los combatientes entregarán uno por quinientos, el pueblo, que recibe de gracia su parte, dará uno por cincuenta. Además, los jefes del ejército, en señal de gratitud por la conservación de sus vidas y las del ejército, ofrecen el oro que en joyas habían recogido¹⁰. Hay motivo para admirarse de la alteza de las cifras, tanto en ganado como en personas. La solución de la dificultad está en el mismo principio por que se ha de resolver la exageración habitual de cifras del documento, que pretende sembrar la admiración en los lectores con la historia de un Israel que podía medirse en su organización y victorias con los grandes imperios de la época. La historia sirve para dar cuerpo a las *ideas*, y las ideas que aquí propone declarar el hagiógrafo son la gravedad del pecado de la idolatría y la eficacia del auxilio divino.

Muchos críticos modernos han considerado esta victoria sobre los madianitas como una creación de tipo *midrásico* (narración convencional de la historia en función de ideas religiosas para edificación de los lectores), sin realidad histórica alguna. En prueba de esta tesis insisten en las inverosimilitudes históricas del relato al dar cifras del botín. Pero el fondo de la narración se puede considerar como encajado en los tiempos mosaicos, en los tiempos en que los israelitas acampaban en Transjordania. Las cifras han de considerarse como sistemáticamente exageradas por los redactores posteriores (y esto pertenece al género *midrásico*), como las que hemos visto en el censo de los israelitas¹¹. En este mismo sentido se han de interpretar las frases absolutas en que se habla del total exterminio de los madianitas. De hecho sabemos que en tiempo de los jueces dan mucho que hacer a los hebreos¹², lo que prueba que no fueron totalmente aniquilados anteriormente.

1 Ecl 5,3-1 Cf. Abel, *Géog.* I 285s. — 2 Jue 6:1s. — 3 Cf. 1 Sam 14:183; 23:9. — 4 Dt 20:2-4. — 5 Cf. Núm 16:37; Lev 21:10-15. — 6 En Jos 13:21 estos mismos son llamados *jefes* o príncipes. El hagiógrafo les da el título de *reyes* para ponderar más la victoria de Israel — 7 Cf. Núm 21:2-3; Lev 27:29. — 8 Cf. Núm 19:18-19; Lev 11:32; 15:12. — 9 Esta purificación ritual por el fuego aparece por

primera vez en Ez 24:11; pero era corriente en otros pueblos. — 10 Cf. Jos 22:8; 1 Sam 30:21. Josué y David distribuyeron por igual el botín guerreros y el pueblo. — 11 Cf. Núm 1. — 12 Cf. Jue 6-8.

32. Distribución de Transjordania Entre Rubén y Gad.

En todos los lugares de la Sagrada Escritura en que se nos dan los límites de la tierra prometida por Dios a los patriarcas, el límite oriental lo forman el Jordán y el mar Muerto, es decir, la tierra de Canaán. Sin embargo, los israelitas conquistaron los reinos de los amorreos en Transjordania, y como era tierra de pastos abundantes, los quisieron asentarse en ella. Las tribus de Rubén y de Gad, por tener más rebaños, solicitan este territorio, y Moisés, después de imponer condiciones, lo concede.

Demanda de Rubén y de Gad (1-5).

¹Eran muy numerosos los rebaños de los hijos de Rubén y los de los hijos de Gad; extraordinariamente numerosos; y viendo que la tierra de Yaazer y la de Galaad sería una tierra muy a propósito para apacentarlos, ²vinieron a Moisés y a Eleazar, y a los príncipes de la asamblea, y les dijeron: ³“Atarot, Dibón, Yaazer, Nemrá, Hesebón, Eleale, Sabán, Nebo y Beón, ⁴esa tierra que Yahvé ha herido ante la congregación de Israel, es tierra muy a propósito para los ganados, y vuestros siervos los tienen. ⁵ Si, pues, dijeron, tus siervos han hallado gracia a tus ojos, dése a tus siervos en heredad esta tierra, y no nos hagás pasar el Jordán.”

Varias veces se dice que los israelitas tenían numerosos rebaños en el desierto¹, que en realidad es estepa donde hay algo de vegetación, y hay especies ovinas apropiadas a estas regiones. Ahora los rebaños habían aumentado con el botín sobre los amorreos y madianitas. Los rubenitas estaban decepcionados por haber sido postergados entre las otras tribus, a pesar de descender del primogénito de Jacob, y no sienten entusiasmo por acompañar a las otras tribus en Canaán². Para quedarse en Transjordania alegan razones prácticas: sus muchos ganados y la abundancia de pastos en la región³, y enumeran las principales localidades de la región, que les resultan particularmente atractivas⁴. Como esa tierra está ya conquistada, porque Yahvé la *ha herido*, o la ha sometido (v.4) a Israel, creen que es buen negocio quedarse en ella.

Negativa de Moisés (6-15).

⁶Moisés respondió a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén: “¿Van a ir a la guerra vuestros hermanos y vais a quedaros vosotros aquí? ⁷¿Por qué queréis desanimar a los hijos de Israel para que no pasen a la tierra que les da Yahvé? ⁸Así hicieron ya vuestros padres, cuando yo les mandé desde Cadesbarne a explorar la tierra. ⁹Subieron hasta el valle de Escol, vieron la tierra y acobardaron a los hijos de Israel para que no se atreviesen a ir a la tierra que les dará Yahvé; ¹⁰y la cólera de Yahvé se encendió aquel día, y juró, diciendo: ¹¹Esos que han subido de Egipto, de veinte años para arriba, rio verán la tierra que con juramento prometí a Abraham, Isaac y Jacob, porque no han seguido fielmente mis caminos, ¹²fuera de Caleb, hijo de Jefoné el quenecita, y Josué, hijo de Nun, que fielmente han seguido los caminos de Yahvé. ¹³ Encendióse contra Israel la cólera de Yahvé, y le ha hecho ir y venir por el

desierto durante cuarenta años, hasta extinguirse toda la generación que había obrado mal ante Yahvé. ¹⁴Y ahora vosotros sucedéis a vuestros padres, prole de pecadores, para encender más todavía la cólera de Yahvé contra Israel. ¹⁵ Porque, si os volvéis de El, hará que permanezca (Israel) en el desierto, y seréis la ruina de todo el pueblo.”

Moisés advirtió en la demanda de Rubén y de Gad el deseo de no colaborar en la conquista de Canaán, y así se lo echa en cara. Se da cuenta que, si algunas tribus se quedan en Transjordania, el resto se desanimará. Y, por otra parte, su intención primera era que todas las tribus ocuparan sólo el territorio de Canaán, prometido a los patriarcas, y con esta intención mandó explorar el territorio por el sur, con el deseo de penetrar⁵. Además estaba en su memoria el recuerdo del efecto derrotista de los exploradores de Canaán en el pueblo y la cólera divina por esta actitud de cobardía. Por ello, Israel fue condenado a andar cuarenta años vagando por el desierto, hasta que muriese toda la primera generación, excepto Josué y Galeb (v.12), este último quineceo o quineo⁶, lo que no dejaba de ser una lección para los descendientes del primogénito de Jacob. Y Moisés considera a estos de ahora dignos de la *raza de pecadores* (v.14) que murió en el desierto, y Dios podía castigar al actual Israel a la misma pena (v.15).

Moisés, Condicionadamente, Permite a Rubén y a Gad Establecerse en Transjordania (16-32).

¹⁶Ellos, acercándose a Moisés, le dijeron: “Nosotros edificaremos aquí apriscos para nuestros ganados y ciudades para nuestros niños; ¹⁷pero, armados, iremos sin demora delante de los hijos de Israel, hasta que los hayamos introducido en el lugar que ellos han de ocupar; nuestros hijos quedarán en ciudades fortificadas a causa de los habitantes de esta tierra; ¹⁸pero nosotros no volveremos a nuestras casas hasta que los hijos de Israel hayan tomado cada uno posesión de su heredad, ¹⁹pues no queremos tener heredad para nosotros al otro lado del Jordán, ni más allá, porque tendríamos ya nuestra heredad de este lado del Jordán, al oriente.” ²⁰ Moisés les dijo: “Si eso hacéis, hi, armados para combatir ante Yahvé, ²¹todos vuestros hombres de guerra pasan el Jordán ante Yahvé, hasta que hayan arrojado ante sí a sus enemigos, ²²y no os volvéis a vuestras casas hasta que la tierra quede sometida a Yahvé, entonces inculpables seréis ante Yahvé y ante Israel, y esta tierra será vuestra posesión ante Yahvé. ²³ Pero si no hacéis lo que prometéis ante Yahvé, estad ciertos de que vuestro pecado os alcanzará ²⁴Edificad, pues, ciudades para vuestros hijos y apriscos para vuestros ganados, y cumplid la palabra que ha salido de vuestra boca.” ²⁵ Los hijos de Gad y los hijos de Rubén dijeron a Moisés: “Tus siervos harán cuanto mi señor les mande; ²⁷nuestros hijos y nuestras mujeres, nuestros rebaños y nuestros ganados, quedarán en las ciudades de Galaad; ²⁷y tus siervos, todos nuestros hombres, armados para el combate, iremos a la guerra ante Yahvé, como mi señor lo ha dicho.” ²⁸ Entonces dio Moisés órdenes acerca de ellos a Eleazar, sacerdote; a Josué, hijo de Nun, y a los jefes de familias de las tribus de Israel, ²⁹ diciendo: “Si los hijos de Gad y los hijos de Rubén pasan con vosotros el Jordán con todos sus hombres armados, para combatir ante Yahvé, una vez conquistada la tierra, les daréis por heredad la tierra conquistada de Galaad; ³⁰ pero, si no pasan con vosotros armados, se establecerán en medio de vosotros en la tierra de Canaán.” ³¹ Los hijos de Gad y los hijos de Rubén respondieron: “Haremos lo que Yahvé ha dicho a sus

siervos. ³² Pasaremos armados ante Yahvé a la tierra de Canaán, y la posesión de nuestra heredad quedará del lado de allá del Jordán.”

Los solicitantes de Rubén y Gad⁷ se defienden contra la insinuación de traición y proclaman que acompañarán a sus hermanos a la conquista de Canaán, y aun irán delante de ellos, y sólo se instalarán en Canaán cuando hayan logrado sus compatriotas ocupar su lote en la tierra prometida. Pero, para no dejar a sus hijos y mujeres sin defensa, piden permiso para construir ciudades fortificadas y apriscos para sus rebaños. Moisés accede a su petición con la condición de que cumplan lo prometido, y así lo declara ante Eleazar, Josué y los jefes de las tribus de Israel (v.28). En ese supuesto, pueden ya empezar la construcción de sus ciudades y apriscos.

Distribución de Transjordania entre Rubén, Gad y Manasés (33-42).

³³ **Moisés dio a los hijos de Gad, a los de Rubén y a la media tribu de Manasés, hijo de José, el reino de Seón (Sijón), rey de los amorreos, y el reino de Og, rey de Basan; la tierra con sus ciudades y el territorio en torno de las ciudades. ³⁴ Los hijos de Gad edificaron Dibón, Atarot, Aroer, ³⁵ Ata-rot-Sofán, Yaazer, Yegboa, ³⁶ Bet-Nimra y Bet-Harán, ciudades fuertes, e hicieron apriscos para sus ganados. ³⁷ Los hijos de Rubén edificaron Hesebón, Eleale, Quiriat-Yearim, ³⁸ Nebo y Bal-Meón, cuyos nombres fueron mudados, y Sebama, y dieron nuevos nombres a las ciudades que edificaban. ³⁹ Los hijos de Makir, hijo de Manasés, marcharon contra Galaad, y, conquistándola, arrojaron a los amorreos que allí estaban. ⁴⁰ Moisés dio Galaad a Makir, hijo de Manasés, que se estableció allí. ⁴¹ Jair, hijo de Manasés, marchó también y se apoderó de sus burgos, que llamó Jawot-Jair. ⁴² También marchó Nojab y se apoderó de Canat y de las ciudades de ella pendientes, llamándola, de su nombre, Nojab.**

El v.33 parece adición redaccional posterior, pues en el v.29 Moisés encarga a Josué y jefes de Israel que entreguen Galaad a las tribus de Rubén y de Gad después que hayan cumplido su compromiso de acompañar con las armas a las otras tribus en la conquista de Canaán. Además, sin haber hecho mención alguna, aparece aquí media tribu de Manasés usufructuando parte de Trans-jordania. Parece, pues, que esta indicación refleja la época posterior del tiempo de los jueces, en que Manasés conquistó parte de Transjordania⁸.

Las ciudades citadas están comprendidas entre el Yaboq, al norte, y el Amón, al sur, y el Jordán y mar Muerto por el occidente⁹. Los límites de las tribus no son fijos. Estas localidades fueron *reconstruidas* por los hebreos, pues ya existían antes de ellos¹⁰.

Los v.39-42, relativos a la media tribu de Manasés, y aquí Manasés se abre camino por el norte de Transjordania, buscando territorio para poder vivir¹¹. Primeramente, Efraím y Manasés se establecieron en Canaán¹²; pero, por necesidades vitales, parte de Manasés buscó nuevo territorio al otro lado del Jordán. Combatió contra los *amorreos* (v.39), que se habían extendido por Transjordania¹³. El v.40 es una glosa, e interrumpe la ilación lógica del contexto. Es obra de un redactor que quiere concordar el establecimiento de Manasés y justificarlo, presentándolo como obra del propio Moisés.

1 Cf. Ex 12:38; 17:3; 19:13; 34:3; Núm 14:33. — 2 Cf. Dt 33:6. — 3 Es famosa Galaad por sus pastos y rebaños (Cant 4:1; 6:5; Miq 7:14; 1 Par 5:9) Véase Abel, *Géog.* I 276. — 4 *Atarot*, nombrada en la estela de Mesa, la actual *Attarus*, al este del mar Muerto, cerca de Dibón (la actual *Dibán*, a 20 kilómetros del mar Muerto). *Yaazer*: la actual *Sar*, al sur de Aman. *Nemrá*: el *tell Nimrim*, junto al w.

Nimrim, a 12 kilómetros al este del Jordán. *Hesebón*: la actual *Hesbán*, a 20 kilómetros al nordeste del mar Muerto. *Eleale*: la actual *el-Al*, cerca de Hesbán. Sabán: quizá la actual Sumía. *Nebo*: el actual *En-Neba*. *Beón* o *Mean*: la actual *Ma'in*, a ocho kilómetros al sudoeste de Madaba (Abel, *Géog.* I 380). — 5 Cf. Núm 20:21-23; Dt 2:27-30. — 6 Ya hemos visto cómo Caleb unas veces aparece como perteneciente a la tribu de Judá (Núm 13:7; 34) y como quineceo, descendiente de un idumeo (Núm 32:12; Gén 36:11; Jos 14:6; Jue 1:13). De hecho, los calebitas, descendientes de idumeos, se fusionaron con los de la tribu de Judá (13:7). — 7 Excepto en los v. 1-2, en el resto de este capítulo se pone Gad antes de Rubén, sin duda porque refleja un documento escrito en una época en que Gad tenía la preeminencia histórica. — 8 La lista de Jos 13:15-28 es diferente. — 9 *Aroer* parece ser la actual Ara'ir, al sur de Dibán. 10 Cf. DBII27I. — 11 Cf. Jue 10:3-5. — 12 Cf. Jos 17:14-18. — 13 Cf. Abel, *Géog.* I 239.

33. Etapas del Camino desde Egipto al Jordán.

El hagiógrafo cree conveniente hacer un recuento de las diversas etapas recorridas por Israel durante su peregrinación por el desierto, cuando los hebreos están ya en los umbrales de la tierra prometida. La forma es esquemática, y se nos dan nombres de etapas desconocidas. El orden actual del texto está un tanto alterado. No es posible identificar todos los lugares mencionados, ya que en el desierto apenas existen puntos de referencia y de difícil significación, y, por otra parte, muchos nombres son convencionales y nuevos, debido a incidentes habidos en la marcha de los israelitas. Pero las líneas generales del itinerario son claras.

Estaciones desde la Salida de Egipto al Jordán (1-49).

¹He aquí las estaciones de los hijos de Israel cuando salieron, según sus escuadras, de la tierra de Egipto, conducidos por Moisés y Aarón. ²Moisés describió su salida según sus estaciones a voluntad de Yahvé, y son éstas las estaciones de su marcha: ³Partieron de Rameses el primer mes, el día quince del primer mes. Al día siguiente a la Pascua, los hijos de Israel salieron con mano alzada a la vista de todos los egipcios. ⁴Los egipcios estaban sepultando a sus primogénitos, que había herido Yahvé entre ellos, haciendo así justicia contra sus dioses. ⁵Partieron, pues, los hijos de Israel de Rameses y acamparon en Sucot. ⁶Partidos de Su-cot, acamparon en Etam, que está en el extremo del desierto. ⁷Partidos de Etam, volvieron hacia Piajirot, que está frente a Baalsefón, y acamparon frente a Migdol. ⁸Partidos de Piajirot, pasaron por en medio del mar hacia el desierto, e hicieron tres días de camino en el desierto de Etam, y acamparon en Mará. ⁹Partidos de Mará, llegaron a Elim, donde había doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon allí. ¹⁰Partidos de Elim, acamparon junto al mar Rojo. ¹¹Partidos del mar Rojo, acamparon en el desierto de Sin. ¹²Partidos del desierto de Sin, acamparon en Dafca. ¹³Partidos de Dafca, acamparon en Alus. ¹⁴Partidos de Alus, acamparon en Rafidim, donde no había agua para que bebiera el pueblo. ¹⁵Partidos de Rafidim, acamparon en el desierto del Sinaí. ¹⁶Partidos del desierto del Sinaí, acamparon en Quibrot-hat-tawah. ¹⁷Partidos de Quibrot-hat-ta-wah, acamparon en Jaserot. ¹⁸Partidos de Jaserot, acamparon en Retma. ¹⁹Partidos de Retma, acamparon en Remón Pares. ²⁰Partidos de Remón Pares, acamparon en Lebna. ²¹Partidos de Lebna, acamparon en Resa. ²²Partidos de Resa, acamparon en Quelata. ²³Partidos de Quelata, acamparon en el monte Sefer. ²⁴Partidos del monte Sefer, acamparon en Jarada. ²⁵Partidos de Jarada, acamparon en Maquelot. ²⁶Partidos de Maquelot, acamparon en Tajat. ²⁷Partidos de Tajat, acamparon en Taraj. ²⁸Partidos de Taraj, acamparon en Mitca. ²⁹Partidos de Mitca, acamparon en Jasmona. ³⁰Partidos de Jasmona, acamparon en Moserot. ³¹Partidos de Moserot, acamparon en Bene Yaaqán. ³²Partidos de Bene Yaaqán, acamparon en

Jor Hagidgad. ³³Partidos de Jor Hagidgad, acamparon en en Yotbatá. ³⁴Partidos de Yotbatá, acamparon en Abroná. ³⁵Partidos de Abroná, acamparon en Asiongaber. ³⁶Partidos de Asiongaber, acamparon en el desierto de Sin, que es Cades. ³⁷Partidos de Cades, acamparon en el monte Hor, al extremo de la tierra de Edom. ³⁸Aarón, sacerdote, subió al monte Hor por orden de Yahvé, y murió allí el año cuadragésimo después de la salida de Egipto, el quinto mes, el primero del mes. ³⁹ Tenía Aarónii ciento veintitrés años cuando murió en la cima del monte Hor. ⁴⁰Fue entonces cuando el canaiteo rey de Arad, que habitaba el Ne-gueb, en la tierra de Canaán, tuvo conocimiento de la llegada de los hijos de Israel. ⁴¹Partidos del monte Hor, acamparon en Salmona. ⁴²Partidos de Salmona, acamparon en Punón. ⁴³Partidos de Punón, acamparon en Obot. ⁴⁴Partidos de Obot, acamparon en Iye-Haabarim, en los confines de Moab. ⁴⁵Partidos de Iye-Haabarim, acamparon en Dibón Gad. ⁴⁶Partidos de Dibón Gad, acamparon en Almón-Diblatajim. ⁴⁷Partidos de Almón-Diblatajim, acamparon en los montes de Abarim, frente a Nebo. ⁴⁸Partidos de los montes de Abarim, acamparon en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó; ⁴⁹acamparon a lo largo del Jordán desde Bet-Haisimot hasta Abel-Sittim, en los llanos de Moab.

Los israelitas marcharon del territorio egipcio *con mano alzada* (v.4) a la vista de los egipcios, es decir, con la frente levantada **bajo la protección divina**, que tan claramente se había manifestado en las plagas. En Ex 6:6, “mano tendida” significa la salvación obtenida por el auxilio divino¹. Salen de Rameses, situada en la parte oriental del Delta; siguen hacia el sur, y por los lagos Amargos, o por el extremo norte del golfo de Suez, pasan al desierto, que luego siguen por la orilla del mar Rojo hasta internarse en la península del Sinaí. De aquí caminan en dirección norte hasta el desierto de Cades, y vuelven luego hacia el oriente para atravesar los montes de Edom. Impedidos de seguir este atajo, tienen que bajar por el valle de Arabah hasta el golfo de Elán o de Akabah (Asiongaber). Desde aquí vuelven hacia el norte por la frontera oriental de Edom y de Moab y atraviesan los reinos amorreos para venir a los “llanos de Moab,” a orillas del Jordán, frente a Jericó. Esta es la trayectoria general².

La Distribución de Canaán (50-56).

⁵⁰En los llanos de Moab habló Yahvé a Moisés, diciendo: ⁵¹“Di a los hijos de Israel: Cuando hubiereis pasado el Jordán para la tierra de Canaán, ⁵²arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra, ⁵³y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus excelsos. ⁵⁴Tomad posesión de la tierra y habitadla, pues para que la poseáis os la doy. Distribuidla por suerte entre las familias. A las más numerosas les daréis mayor heredad, y una menor heredad a las menos numerosas. La que en suerte le tocara a cada una, ésa será su heredad, y la recibiréis en posesión según vuestras tribus patriarcales. ⁵⁵Si no arrojáis de delante de vosotros a los habitantes de la tierra, los que de ellos dejéis en medio de vosotros serán como espinas en vuestros ojos y agujión en vuestros flancos, y os hostilizarán en la tierra que vais a habitar, ⁵⁶y yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tratarlos a ellos.”

Dos puntos en esta orden divina: la expulsión de los cananeos y la destrucción de los santuarios y objetos de culto de éstos, y la distribución proporcional y equitativa de la tierra prometida. Los

pueblos cananeos poseían una cultura superior a los hebreos y una religión naturista sensual, todo lo cual era un gran peligro para los rudos israelitas, materialistas por temperamento, y cansados de la monotonía del desierto, estaban ávidos de gozar de la vida en tierra más feraz. El legislador teme, por otra parte, que este pueblo deje la religión sencilla y sin imágenes del desierto y se deje llevar por los esplendores de los cultos cananeos. La historia nos confirma estos temores, ya que los israelitas tuvieron propensión innata a la idolatría. Los profetas luchan contra ella, y sólo después del destierro quedan curados de toda veleidad politeísta. Hay que tener en cuenta todo esto para comprender el interés del legislador hebreo en la destrucción de cuanto significa culto de los dioses de Canaán. Por eso les manda hacer desaparecer las *esculturas religiosas* y los lugares *excelsos* o *bamot*, en los que proliferaban los cultos orgiásticos cananeos (v.63)³.

El principio para la distribución de la tierra de Canaán es justo y natural. Debe repartirse proporcionalmente, según las familias sean más o menos numerosas. Era el modo de evitar en principio el problema social, creado por el pauperismo y la acumulación de riquezas. Con el tiempo, la situación cambia, y el número de las familias también, y por eso el principio, equitativo teóricamente, es injusto después muchas veces en la práctica. De hecho vemos por el Deuteronomio y la predicación de los profetas que el pauperismo era la plaga social en Israel como en otros pueblos. Se puede dudar si, en el reparto de la tierra que se nos cuenta en el libro de Josué, presidió este principio de equidad. Parece claro por Jue 1 que, en buena parte, el reparto consistió en asignar a cada tribu la porción que debían conquistar efectivamente, pues la obra de Josué fue una conquista virtual, consistente en quebrantar las fuerzas unidas de los cananeos, dejando a cada una de las tribus el acabar la obra de la conquista y posesionarse de la tierra. Esto no lo consiguieron las tribus sino muy lentamente, y hasta se puede decir que la obra de la conquista no fue acabada sino en el reinado de David.

¹ Cf. Ex 14:8. — ² Sobre el itinerario de los israelitas véase M. Lagrange: RB (1900) p. 78s. — ³ Véase H. Vingt, *Canaán d'après la exploration récente* p. 152-173.

34. Las Fronteras de la Tierra de Promisión.

Una vez más se nos dan los límites *ideales* de la tierra prometida. Se dan muchos detalles geográficos, algunos de los cuales no son fácilmente identificables. Mirados en sus líneas generales, estos límites son: el desierto por el mediodía, el Mediterráneo por el occidente; por el norte, la cordillera del Líbano y Antelíbano, y el Jordán con el lago de Genesaret y el mar Muerto al oriente. Son los mismos confines que señalará Ezequiel en su reconstrucción ideal de la tierra de los hebreos en la nueva teocracia¹, en los tiempos de la restauración mesiánica. De hecho, algunos territorios, como los costeros, no fueron sometidos a Israel sino en el siglo II antes de Cristo, con la toma de Jope por Judas Macabeo². Lo mismo las fronteras septentrionales y orientales son mucho más amplias que las históricas aun en los tiempos más gloriosos de la monarquía israelita. Estos límites *ideales* y deseables aparecen varias veces en la Biblia³, y **aquí se consignan en el estado de esperanza, como gran ilusión para el pueblo escogido.**

Límites de la Tierra de Canaán (1-12).

¹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ²«Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra de Canaán, he aquí el territorio que será vuestra parte: la tierra de Canaán según sus fronteras: ³del lado meridional irá por el desierto de

Sin a lo largo de Edom. Vuestra frontera meridional arrancará del extremo del mar de la Sal, a oriente; ⁴se inclinará al sur, por la subida de Aqrabim; pasará por Sin, llegando hasta el mediodía de Cadesbarne, y continuará por Jasar-Adar, pasando por Asemón, ⁵y desde Asemón irá hasta el torrente de Egipto, para morir en el mar. ⁶Por frontera occidental tendréis el mar Grande, que por este lado os servirá de confín. ⁷El límite septentrional será: a partir del mar Grande le trazaréis por el monte Hor; ⁸del monte Hor le llevaréis hasta la entrada de Jamat, llegando a Sédala, ⁹y continuará por Zifrón, para terminar en Jasar-Enán; éste será vuestro confín septentrional. ¹⁰La frontera oriental la llevaréis desde Jasar Enán a Sefama; u bajará de Sefama a Ribla, al este de Aín, descendiendo de aquí al oriente hasta el mar de Kineret, ¹²y, llegando hasta el Jordán, seguirá a lo largo de éste, para morir en el mar de la Sal. Esta será vuestra tierra y las fronteras que la rodearán.”

La designación de *Canaán* aparece en las cartas de Tell Amar-na (s.XV a.C.) y en los textos fenicios, pero no en los documentos oficiales asirios, que la llaman Amurra, o país de los amorreos, y *Palastu* (Filistea). En los textos egipcios suele ser llamada *Retenu* y *Haru*, y algunas veces *Kinaji*. Los hebreos adoptaron este nombre (*Kena'an*) al hablar de su futura tierra de promisión. Los moradores de esta región son llamados *cananeos* o *amorreos*, aunque prevalece la primera denominación. En realidad, la población de Canaán era muy mixtificada, pues, además de estos dos pueblos, existían los *jéteos* o hititas, *joritas* o jorreos-jurritas, más los restos de una raza legendaria presemítica de supuesta estatura gigantesca, a la que se atribuían las construcciones megalíticas: *refaim*, *zumzum-mim*, *anaquim*, etc.⁴ La frontera meridional de Canaán, según la indicación bíblica, limita de oriente a occidente, del límite sur del mar Muerto (“mar de la Sai”) (v.3)⁵; pasa por la “subida de *Aqrabim*,” o del os “escorpiones” (el actual *naqb es-Safa*)⁶, por el desierto de Sin, e inclinándose por el sudoeste llega a *Cadesbarne*, a la actual *ain-Quedeis*; continúa por *Jasar-Adar* (la actual *Ain-Que-deiratt*), pasando por *Asamón* (el actual Queseime?)⁷, que son tres oasis cercanos, llegando hasta el “torrente de Egipto,” o *Wady el Aris*, llamado “torrente de la estepa” en Am 6,14, y en los textos asirios *najal Musur* (“torrente de Egipto”), equivalente al hebreo *najal Misrayim*⁸. La frontera *occidental* es el *mar Grande*, o Mediterráneo (v.6), el mar más grande conocido de los hebreos, los cuales nunca fueron aficionados a la vida marinera⁹. La frontera *septentrional* parte del Mediterráneo, sin señalar lugar preciso; pasa por el *monte Hor* (v.8), que es distinto del cercano a Edom ¹⁰, y por unos es identificado con *Amana*, cerca del gran Hermón¹¹, y por otros con *djebel Akkar*, en la parte septentrional del Líbano. Según la primera interpretación, la frontera partiría de *nahr el-Qasimiyeh*, al norte de Tiro, y continuaría hacia el oriente en línea recta. Esta frontera se acerca a los límites históricos de Israel en los tiempos davídicos y de Salomón. Otros prefieren ponerla *idealmente* más arriba, junto a la *entrada de Jamat* (v.8), la actual *Hema*, sobre el Orontes, al norte de Homs, o, según otros, la entrada meridional entre el Líbano y Antelíbano, la *Beqa'*, valle por el que se desembocaba en *Jamat*, en la Alta Siria. *Sedada*, quizá el actual *Serada*, al sur del Líbano, cerca del Hermón. *Zifrón*, quizá Sabarím, el actual *Jirbet-Sabariye*, cerca de Serada. *Jasar-Enán*, el actual *el-Hader*, cerca de Haurán¹². La frontera *oriental* está constituida por el lago de Genesaret, llamado *Kineret*¹³; el Jordán y el mar Muerto. Las localidades de empalme con la frontera septentrional son difíciles de identificar¹⁴.

La Comisión Distribuidora de la Tierra de Canaán (13-29).

¹³Moisés dio esta orden a los hijos de Israel: “Esta es la tierra que por suertes habéis de distribuir y que Yahvé ha ordenado dar a las nueve y media tribus; ¹⁴porque la tribu de los hijos de Rubén y la de los hijos de Gad han recibido ya su heredad según sus familias, y la media tribu de Manasés ha recibido también la suya. ¹⁵Estas tribus y la media tribu tienen ya su heredad al lado de allá del Jordán, frente a Jericó, al oriente.” ¹⁶Habló Yahvé a Moisés, diciendo: ¹⁷“He aquí los nombres de los que han de hacer la distribución de la tierra entre vosotros: Eleazar, sacerdote, y Josué, hijo de Nun. ¹⁸Tomaréis también un príncipe de cada tribu para distribuir la tierra. ¹⁹He aquí los nombres de éstos: Por la tribu de Judá, Caleb, hijo de Jefoné; ²⁰por la tribu de los hijos de Simeón, Samuel, hijo de Amiud; ²¹por la tribu de Benjamín, Elidad, hijo de Kislón; ²²por la tribu de los hijos de Dan, el príncipe Buquí, hijo de Yoglí; ²³por los hijos de José: por la tribu de los hijos de Manasés, el príncipe Janiel, hijo de Efod; ²⁴por la tribu de los hijos de Efraím, el príncipe Quemuel, hijo de Seftán; ²⁵por la tribu de los hijos de Zabulón, el príncipe Elisafán, hijo de Parnaj; ²⁶por la tribu de los hijos de Isacar, el príncipe Paltiel, hijo de Ozán; ²⁷por la tribu de los hijos de Aser, el príncipe Ajiud, hijo de Salomí; ²⁸por la tribu de los hijos de Neftalí, el príncipe Pedael, hijo de Amiud. ²⁹Estos son aquellos a quienes manda Yahvé distribuir la tierra de Canaán entre los hijos de Israel.”

Los v.13-15 son obra de un redactor que vive ya instalado en Palestina, pues se refieren a los territorios de Rubén, Gad y Manasés, con la frase *al lado de allá del Jordán* (v.15). Refleja la época del tiempo de los jueces, y, como siempre, para legitimar ortodoxamente la distribución entre las tribus del territorio conquistado, se la atribuye a Moisés, creador del pueblo hebreo como colectividad nacional.

La *comisión* distribuidora de la tierra prometida está presidida por el sumo sacerdote Eleazar y el jefe — caudillo conquistador —, Josué, e integrada por los jefes de cada tribu, como en la confección del censo del pueblo¹⁵. En Josué (c. 14-19) no se menciona para nada a esta comisión, sino que es el propio Josué quien distribuye el territorio por suertes para que la acaben de conquistar, lo que no todos pudieron conseguir. Esta *comisión* es obra del autor, que busca vinculación del pueblo a la clase sacerdotal en los momentos solemnes de su vida.

1 Ez 47:13-20. — 2 1 Mac 14:5. — 3 Cf. Gén 15:18; Dt 1:7; 11:24; Jos — 4 Véase Abel, *Géog.* I 319. — 5 Llamado de la sai por la gran salinidad de sus aguas (25 por 100), lo que, unido a sustancias sulfurosas, hace imposible la vida. De ahí la designación de “mar Muerto” que ha prevalecido. Las características de este mar son conocidas ya por Aristóteles, Pausanias, Diodoro de Sicilia. Véase San Jerón. : PL 47,472-473; Abel, *Géog.* I 499. — 6 Véase DB I 151-152. — 7 Es la tesis de Abel, o.c., I 306: RB (1922) 63-70. — 8 Cf. San Jerónimo, *In Is.* 27,12; PL 24:313; Abel, o.c., I 301: RB (1922) 413. — 9 Cf. 1 Re 9:27. — 10 Núm 20:22. — 11 Cf. RB (1895) 27-29. — 12 Cf. Abel, *Géog.* I 304. — 13 Los rabinos han querido explicar el *Kineret* por la forma de *arpa* (kinor, Kinar) del lago. Generalmente se cree que el nombre proviene de una antigua localidad del noroeste del lago. Después del exilio se llamó Genesar (nombre de la llanura del oeste, que significa “jardín del príncipe”: *gan-hasar*); de ahí Genesaret en el N. T., “mar de Galilea,” “Tiberíades” (Abel, o.c., I 494-498). — 14 Véase Abel, o.c., I 4943. — 15 Núm 1:5-15; en la exploración de Canaán: Núm 13:2-17.

35. Las Ciudades Levíticas.

Según el texto los levitas, consagrados al servicio del santuario, no debían tener porción alguna en el reparto de la tierra de Canaán. Por eso, entre los príncipes de las tribus antes mencionadas

no figura ninguno de la tribu de Leví. No obstante, los príncipes son doce, porque José se halla representado por sus dos hijos, adoptados por Jacob, Efraím y Manasés. En la enumeración que sigue se concede a los de la tribu de Leví 48 ciudades, repartidas en el territorio de las otras tribus, con su término para pasto de las bestias que podían poseer.

¹Habló Yahvé a Moisés en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó, diciendo: ²“Manda a los hijos de Israel que de la heredad de su posesión cedan a los levitas ciudades, en las que puedan habitar. Dadles también lugares de pastos en los contornos de esas ciudades. ³ Que tengan ciudades en qué habitar y pastos para sus animales, para sus ganados y para todas sus bestias. ⁴ Los lugares de pasto en torno de las ciudades que daréis a los levitas serán: a partir de los muros de la ciudad, para afuera, de mil codos en torno; ⁵ y la extensión de fuera de la ciudad, dos mil codos a la parte de oriente, dos mil codos a la parte de mediodía, dos mil codos a la parte de occidente y dos mil codos a la parte del norte, quedando en medio la ciudad. Estos serán los lugares de pastos de sus ciudades. ⁶ De las ciudades mismas que daréis a los levitas, seis serán las ciudades de refugio, donde pueda acogerse el homicida; y las otras, cuarenta y dos en número; ⁷ en total, cuarenta y ocho ciudades con sus lugares de pasto. En cuanto a las ciudades que de los hijos de Israel habéis de dar a los levitas, ⁸ tomaréis más de los que tengan más, y menos de los que tengan menos. Cada uno cederá para los levitas sus ciudades en proporción de la heredad que haya recibido.”

Se destinan 48 ciudades a disposición de los levitas¹, o pertenecientes a la tribu de Leví en general, incluidos los sacerdotes. Esto no excluye que otros no levitas cohabiten con ellos en dichas ciudades². Y, por otra parte, los levitas no estaban necesariamente confinados a estas localidades, sino que podían morar en otras. En las ciudades específicamente levíticas debía reservarse un terreno de pastos de dos mil codos (un km.) de largo y mil codos (medio km.) de ancho en torno a dichas villas (v.4-6). Esta disposición teórica era difícil de cumplir en la práctica. De estas 48, seis deben estar abiertas como ciudades de *refugio* para los homicidas involuntarios. La distribución de estas 48 ciudades levíticas debe ser proporcional y justa, conforme al número de habitantes de cada tribu³. Muchos críticos consideran estas disposiciones sobre las ciudades levíticas como posteriores al destierro. En el Deuteronomio, donde tanto se preocupa el legislador de los sacerdotes y levitas, no encontramos esta legislación⁴. Ezequiel, al describir la repartición futura de la tierra santa, no apela a esta institución, sino que establece una zona de habitación para levitas y sacerdotes en torno al templo⁵. Por otra parte, la distribución de las ciudades supone para los *sacerdotes* las zonas colindantes con Jerusalén: tribus de Judá, Simeón y Benjamín, mientras que los *levitas* (no sacerdotes) se sitúan sobre todo en la parte septentrional, más alejada del templo de Jerusalén. Sin embargo, según I Par 13:2, los sacerdotes y levitas tenían ciudades propias y sus pastos, y con ocasión del cisma de Jeroboam I (s.X a.C.), los sacerdotes y levitas abandonaron sus posesiones del norte y se fueron al reino de Judá⁶. Todo esto indica que ya existían ciudades levíticas antes del exilio. Lo que sí es claro es que los levitas llevaban una vida precaria en Israel, sin duda porque no se cumplían las ordenaciones que les favorecían. El libro del Deuteronomio **hace llamamientos a la caridad** para que los israelitas sean generosos con los levitas⁷. No hemos de perder de vista, por otra parte, la manera que el texto tiene de concebir la historia de Israel: desde los orígenes aparece la tribu de Leví consagrada especialmente al culto de Yahvé. Con el tiempo se viene a introducir la división de dos clases: los sacerdotes y los simples le-

vitas, encargados de los menesteres inferiores del culto, y el autor narra la historia conforme al marco histórico de su tiempo, reflejando sus instituciones, que traslada sistemáticamente a los primeros tiempos del mosaísmo para rodearlos de veneración ante los fieles y presentarlas como de institución divina.

Las Ciudades de Refugio (9-28).

⁹Yahvé habló a Moisés, diciendo: ¹⁰“Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis pasado el Jordán, en la tierra de Canaán, ¹¹elegiréis ciudades que sean para vosotros ciudades de refugio, donde pueda refugiarse el homicida que hubiera matado a alguno sin querer. ¹²Estas ciudades os servirán de asilo contra el vengador de la sangre, para que no sea muerto el homicida antes de comparecer en juicio ante la asamblea. ¹³Las ciudades a esto destinadas serán seis, que serán para vosotros ciudades de refugio. ¹⁴Destinaréis tres del lado de allá del Jordán y tres en la tierra de Canaán para ciudades de refugio, ¹⁵para los hijos de Israel, para el extranjero y para el que habita en medio de vosotros, para que quien haya matado a alguno sin querer, pueda refugiarse en ellas. ¹⁶Si le hirió con instrumentos de hierro y se sigue la muerte, es homicida, y el matador será muerto; ¹⁷lo mismo si le hirió con piedra en mano capaz de causar la muerte, y ésta se sigue; es homicida y será castigado con la muerte; ¹⁸lo mismo si le hirió manejando un instrumento de madera capaz de producir la muerte, y ésta se sigue; es homicida y será muerto. ¹⁹El vengador de la sangre matará por sí mismo al homicida; cuando le encuentre le matará. ²⁰Si por odio le derribó, o le arrojó de propósito encima alguna cosa, y se sigue la muerte, ²¹o si por odio le golpeó con las manos y se sigue la muerte, el que hirió será castigado con la muerte; es homicida. El vengador de la sangre le matará cuando le encuentre. ²²Mas si, al contrario, por azar, sin odio, le derriba o le arroja encima alguna cosa sin querer, ²³o sin verle le tira encima una piedra que puede causar la muerte, y la muerte se sigue, sin que fuera su enemigo ni buscarse su mal, ²⁴juzgará la asamblea entre el que hirió y entre el vengador de la sangre según las leyes. ²⁵La asamblea librará al homicida del vengador de la sangre, le volverá a la ciudad de asilo donde se refugió, y allí morará hasta la muerte del sumo sacerdote ungido con el óleo sagrado. ²⁶Si el homicida sale del territorio de la ciudad de asilo en que se refugió, ²⁷y el vengador de la sangre le encuentra fuera del territorio de su ciudad de refugio y le mata, no será responsable de su muerte; ²⁸porque el homicida debe morar en su ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote, y, muerto ya el sumo sacerdote, podrá retornar a la tierra donde está su posesión.

La administración de justicia era en Israel, a juzgar por los textos jurídicos, bastante imperfecta. La ley es inexorable con el homicida: la sangre derramada pide sangre. Es la ley del tallón del desierto. Del mismo altar será arrancado el homicida para sufrir la pena capital⁸.

Pero ¿quién es homicida? El que voluntariamente quita la vida al prójimo, sea cualquiera el instrumento de que se sirva para ello. Más no es tan fácil determinar la culpabilidad del reo, y para ello no es el mejor juez la familia de la víctima o el “vengador de la sangre” (*go'el*), a quien la ley encomienda la ejecución de la sentencia. Por ello, la ley misma fija, distribuidas por todo el territorio nacional, seis ciudades de refugio, adonde el presunto homicida busque asilo contra las iras del vengador de la sangre. La asamblea de esta ciudad será la encargada de definir si el reo lo es de la verdad, y, en caso contrario, ponerle a salvo contra el “vengador de la sangre.”

Pero aun esta sentencia no será bastante para librarle de las iras de quien le busca para darle la muerte. Y la ley declara libre de responsabilidad a la ciudad si, hallado el autor de la muerte fuera de ella, le diere muerte el “vengador de la sangre.” Según las costumbres aún vigentes entre los nómadas de Moab, cuando se da un crimen de sangre, el autor huye bajo la tienda de un jeque poderoso, que lo defenderá contra el “vengador de la sangre.” Allí encuentra su asilo. Pasada la primera temporada de exaltación, se comienza a negociar, y después de muchos discursos y conferencias, se avienen a una indemnización, y con ella queda solventado el negocio. Algo semejante debía de ocurrir en Israel, cuando la autoridad suprema del Estado no imponía una forma más prudente de salvar la justicia. La misma insistencia de la ley en aplicar la pena al homicida pudiera significar que no siempre se cumplía.

En el desierto se preveía el caso de que el homicida se agarrara al altar, buscando protección⁹. Ya en el código de la alianza se dice que se señalarán lugares de refugio para los homicidas involuntarios¹⁰; pero este derecho de asilo no existía para el criminal¹¹. Se trataba sólo de defender al homicida inculpable contra el “vengador de la sangre” o *goel*, es decir, el pariente encargado oficialmente por la familia para vengar la sangre de uno de ella¹². Cuando un homicida se refugiaba en una ciudad, la *asamblea* judicial de la misma decidía sobre la culpabilidad del reo¹³. Las ciudades de refugio serán seis¹⁴, tres en Canaán; y tres en Transjordania. También aquí la expresión “del lado de allá del Jordán” refleja un legislador que vive ya en Canaán; luego de época posterior a Moisés (v.13). Tendrán derecho al asilo israelitas y *extranjeros* (v.16). Una vez probada la culpabilidad del homicida, el “vengador de la sangre” debe darle muerte (v.19). Esta ley del “vengador de la sangre” sirve en las sociedades poco desarrolladas, como entre los beduinos, para imponer respeto a los criminales, que saben lo que les espera. Es la defensa de la sociedad cuando aún no hay órganos oficiales y solventes de administración de justicia, y gracias a la ley del “vengador de la sangre” hay un mínimo de respeto a la vida en la estepa¹⁵. La ley israelita está, pues, tomada de la vida del desierto. El que ha sido declarado inocente (homicida involuntario) debe permanecer en la ciudad de refugio hasta la muerte del sumo sacerdote (v.28), que parece señalar una fecha de amnistía o de nueva época.

La Sangre Clama Sangre (29-34).

²⁹Estas disposiciones serán normas de derecho, y para todas vuestras generaciones, dondequiera que moréis. ³⁰En todo caso de homicidio, a deposición de testigos, se quitará la vida al homicida; un testigo solo no basta para deponer contra uno y condenarle a muerte. ³¹No aceptaréis rescate por la vida del homicida que deba ser condenado a muerte; ha de ser muerto. ³²Tampoco aceptaréis rescate para dejar salir al refugiado de su ciudad de asilo y habitar en su tierra antes de la muerte del sumo sacerdote. ³³No dejéis que se contamine la tierra en que habitéis; porque la sangre contamina la tierra, y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertida sino con la sangre de quien la derramó. ³⁴No profanéis la tierra que habitéis, donde habito yo también, porque yo soy Yahvé, que habito en medio de los hijos de Israel.

Son necesarios dos testigos para probar la culpabilidad de un homicida¹⁶. Se prohíbe aceptar una compensación pecuniaria del homicida para salvar su vida¹⁷; esto sería dejar la puerta abierta a los abusos de los adinerados. Se prohíbe también la compensación pecuniaria para el homicida involuntario, que quiere salir de la ciudad de refugio antes de la muerte del sumo sacerdote (v.32), sin duda para evitar que, con demasiada facilidad, los verdaderos culpables quedaran li-

bres antes de que determinara el tribunal, que podía dejarse comprar por el dinero del rico y dar como involuntario un homicidio voluntario¹⁸. Y, para terminar, el legislador quiere encarecer el castigo del homicida voluntario: la sangre derramada *contamina* el país de Yahvé, cuya santidad no puede tolerar esa profanación. Tal contaminación sólo se purifica con el derramamiento de sangre del culpable (v.33).

Muchos críticos consideran esta legislación como posterior a la del Deuteronomio y complemento de éste, por las precisiones jurídicas que se dan¹⁹.

1 La enumeración en Jos 21; 1 Par 6:54-81; Lev 25:32-34. — 2 Cf. Jos 21:17:21; Jos 21:16; 1 Sam 6:13.15. — 3 En la repartición consignada en Jos 21 no parece que se tenga en cuenta este principio. Así, en Neftalí sólo hay tres ciudades levíticas, cuando era más numerosa que Gad y Efraim — (cf. c.26). — 4 Dt 12:12; 18-19; 14:27.29; 26:11; 14; 26:11-15. — 5 Ez 45:4-5; 48:10-14. — 6 2 Par 11:13-17. — 7 Dt 12:18. — 8 Ex 21.14; 1 Re 2:26s. — 9 Cf. Ex 21,14. — 10 Ex 21:13. — 11 Ex 21:14; Dt 19:12. — 12 Dt 19:6; Jos 20:3; 5; 9. Otra acepción de *go'el* es la del pariente encargado de rescatar a su familiar pobre vendido al extranjero (Lev 25:47; 48), y el que debe casarse con la viuda de su pariente que no ha dejado hijos (Rut 3:13). — 13 En tiempos de la monarquía había tribunales especiales delegados del rey para administrar justicia (2 Par 19:5.8). — 14 La enumeración en Jos 20:7-8. — 15 El P. Jaussen enjuicia así los beneficios de esta institución: “Detiene la mano de muchos bandidos, mantiene cierta seguridad en el desierto y permite al viajero aventurarse entre gentes cúpidas, azuzadas por la miseria y el hambre, a emprender largos viajes; permite a tribus de diferentes religiones vivir juntas, como las de los cristianos de Kerak y Madaba, establecidos en medio de rapaces adversarios. Mientras el desierto sea desierto, la venganza de sangre, regulada por el uso, subsistirá, y — digámoslo — es necesaria” (*Coutumes des Arabes au pays de Moab* 221). — 16 Según Dt 18:7, los dos testigos debían ser los primeros en ejecutar la sentencia de muerte contra el inculpaado. Con esto se les prevenía contra un falso testimonio, ya que al derramar sangre inocente, se atraían la maldición divina. — 17 Entre los griegos existía el *rescate*, *ποινή*(***) (*Iliad*. XVIII 4985); lo mismo éntrelos germanos (*Wergeld*) (Tácito, *Germania* 21); el código de la alianza lo admitía para el caso de que uno muriera acorneado por un buey. El amo de éste debía pagar lo que pidiese la familia de la víctima (Ex 21,29-32). — 18 Cf. Lagrange: RB (1916) 465-466. — 19 Así A. Clamer, *Nombres* P-476.

36. Ley de Herencia de las Mujeres.

¹Presentáronse ante Moisés y ante los príncipes jefes de las casas de los hijos de Israel los jefes de las casas de los hijos de Galaad, hijo de Makir, hijo de Manasés, de entre las familias de José, ²y hablaron, diciendo: “Yahvé ha mandado a mi señor dar por suertes la tierra de heredad a los hijos de Israel; mi señor ha recibido también orden de dar la heredad de Salfad, nuestro hermano, a sus hijas, ³ Si ellas se casan con uno de otra tribu de los hijos de Israel, su heredad se substraerá a la heredad de nuestros padres, yendo a aumentar la heredad de la tribu a que ellos pertenezcan, y disminuirá lo que nos haya tocado en suerte. ⁴Y aun cuando llegase el jubileo para los hijos de Israel, la heredad quedaría añadida a la de la tribu a que pertenezcan y substraída de la tribu de nuestros padres.” ⁵Moisés, por mandato de Yahvé, dio esta orden a los hijos de Israel: “La tribu de los hijos de José dice bien. ⁶He aquí lo que respecto de las hijas de Salfad manda Yahvé: Podrán casarse con quien quieran, siempre que sea dentro de las familias de las tribus de sus padres. ⁷La heredad de los hijos de Israel no pasará de tribu a tribu, porque los hijos de Israel han de quedar ligados cada uno a la heredad de la tribu de sus padres. ⁸Toda hija que posea una heredad en alguna de las tribus de los hijos de Israel, tomará por marido un hombre de una de las familias de la tribu de su padre, para que los hijos de Israel conserven cada uno la heredad de sus padres. ⁹Ninguna heredad pasará de una tribu a otra, sino que cada una de las tribus de Israel estará ligada a su heredad.” ¹⁰Como se ordenó Yahvé a Moisés, así lo hicieron las hijas de Salfad, ¹¹Majlá, Tirsá, Joglá, Milcá, Noa, hijas de Salfad: se casaron con hijos de sus tíos. ¹²Se casaron en las familias de los hijos de Manasés, hijo de José, y su heredad quedó en la tribu de la familia de su padre. ¹³Estas son las órdenes y las leyes que dio Yahvé por Moisés a los hijos de Israel en los llanos de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó.

Este capítulo es el complemento de 27:1-11. Conforme a éste, las hijas de Salfad tendrán porción en el reparto de la tierra y por ellas se conservará la memoria de su padre en medio de Israel. Pero ahora vienen a Moisés los miembros de la familia y dicen que están conformes con esto; pero, si las hijas se casan con gente de otra tribu, esta última se enriquecerá, mientras que la de Salfad se empobrecerá. Moisés, para quien es un principio jurídico la conservación del patrimonio de cada tribu¹, al fin ordena, de parte de Yahvé, que esas mujeres no se casen fuera de su tribu, a fin de conservar el patrimonio de ella y no alterar la heredad de las tribus. La solución de este caso se convierte en ley universal y perpetua en Israel. En realidad, esta legislación fue teórica, y cada tribu corrió su suerte en la historia de Israel, quedando unas arruinadas y otras enriquecidas. Como la distribución de los territorios entre cada una fue también teórica, pues prácticamente cada una tuvo que luchar contra los cananeos y establecer su medio de vida, sin que las otras le ayudaran en las adversidades. La época de los jueces es el tiempo del *cantonamiento* de las diversas tribus, y sólo alguna vez algunas se unieron para hacer frente a un enemigo común.

¹ Cf. Lev 25:10.13.23.

Deuteronomio.

Introducción.

Nombre.

“Deuteronomio” significa en griego “Segunda Ley” (Δευτερο-νόμιον), y es una traducción del *Misneh hattorah* (“repetición de la Ley”) de 17,18; en realidad, este título adecúa perfectamente al contenido del libro, ya que se trata de una nueva promulgación de la mayor parte de la legislación contenida en los libros anteriores del Pentateuco. En las Biblias hebraicas modernas se le designa por las primeras palabras del TM: *'elleh haddebarim* (“estas palabras”).

Contenido y División.

Por su forma y contenido, el Deuteronomio es un libro distinto a los cuatro anteriores del Pentateuco, ya que no es una narración histórica ni una mera codificación fría, sino una composición oratoria del género parenético, en el que se recogen los discursos de Moisés en Moab antes de entrar los israelitas en Canaán y al término de la gran peregrinación por el desierto. Es como una recapitulación de los hechos ocurridos desde el Sinaí y una nueva proclamación de las leyes básicas de la teocracia hebrea. El tono es solemne y exhortatorio, como conviene en boca del libertador y legislador de Israel en el momento en que se va a despedir de su pueblo una vez cumplida su ingrata misión. La idea central de sus discursos de despedida **es que sólo el cumplimiento fiel de los preceptos divinos atraerá la bendición de Yahvé**. No es una mera exposición de hechos o leyes, sino que ambas cosas están envueltas **en un espíritu de amor a Dios y al prójimo**. Esto es característico del Deuteronomio.

Podemos dividirlo en cinco secciones:

1) Discurso *primero* (1:6-4:40):

a) Sección *histórica*: Evocación de los hechos acaecidos desde la marcha del Sinaí hasta las estepas de Moab (1:6-3:29).

b) Sección *parenética*: Exhortación al cumplimiento de la ley de Yahvé (4:1-40).

2) Discurso *segundo* (5:1-11:32): Exhortación (5:1).

a) Alianza del Sinaí (Decálogo) (5:1-33).

b) Fidelidad a Yahvé (6:1-25).

c) Mandato de exterminio de los cananeos (7:1-26).

d) Gratitud a la Providencia divina (8:1-20).

e) Recuerdo del pasado (9:1-10:11).

f) Exhortación para el futuro (10:12-11:32).

3) *Código* del Deuteronomio (parte central del libro):

a) Leyes religiosas (12:2-16; 17; 21; 17:7).

b) Leyes sobre las autoridades (16:18-20; 17:8-18:22).

c) Leyes civiles, penales y varias (19:1-25:19).

d) Prescripciones litúrgicas (26:1-15).

e) Adición sobre las ceremonias conmemorativas (27; 1-26).

Conclusión (28:1-29:1).

4) Discurso *tercero* (29:2-30:20): Nueva exhortación a guardar la Ley; evocación de los beneficios recibidos desde la salida de Egipto y recuerdo de las promesas y amenazas divinas.

5) Postrimerías de Moisés (31:1-34:12):

a) Instrucciones a Josué (31:1-21).

b) Cántico (31:22-32:43).

c) Bendición de las tribus (33:1-29).

d) Muerte de Moisés (34:1-12).

Estilo Literario.

Conforme a su finalidad parenética, el estilo es oratorio, solemne, enfático, redundante, con muchas repeticiones. Es el predicador que exhorta al cumplimiento de la Ley en estilo directo, recordando los beneficios recibidos de Dios y los castigos a las infidelidades como lección para el futuro. Recuerda el orador las principales leyes que se han de guardar para mantener las buenas relaciones con Yahvé. Es como un *código popular*¹, en el que se instruye *grosso modo* al pueblo, sin llegar a las minuciosidades del Levítico o de los Números. El estilo familiar aparece en las frases reiteradas de “**Yahvé, nuestro Dios,**” “**nuestro Dios,**” “**seguir a Dios,**” “con todo el corazón y con toda el alma,” “hacer lo que es bueno o malo a los ojos de Yahvé,” “el lugar donde Yahvé hará morar su nombre.”²

Es El Estilo De La Predicación Profética.

Unidad Literaria.

Muchos críticos sostienen que el núcleo primitivo con unidad literaria es la parte legislativa (c. 12-26), pero por semejanza de estilo son también muchos los que creen que el núcleo primitivo lo constituyen los c.5-26. La falta de repeticiones en estos capítulos prueba para éstos la unidad primitiva de autor. Los c.1-4, en cambio, son considerados por la mayor parte de los

críticos como adición posterior al conjunto (c.5-26)³. El c.28 es generalmente considerado como conclusión del conjunto legislativo (c.5-26).

Origen Mosaico.

La tradición judeo-cristiana considera todo el libro como obra del propio Moisés⁴. Sin embargo, en la Edad Mediada faltaron quienes atribuyeron parte del libro a Josué⁵. En el siglo xix los críticos independientes lanzaron la idea de que el Deuteronomio es el *libro de la Ley* descubierto en el templo de Jerusalén bajo Josías (621 a.C.)” Esta idea, que había sido propuesta ya por San Atanasio y San Jerónimo (si bien éstos admitían el origen mosaico del Deuteronomio), fue generalizada en la teoría de las cuatro fuentes welhau-senianas, con la afirmación subsiguiente de que la composición de ese documento no es anterior al propio rey Josías. El hallazgo del libro habría sido un *fraude piadoso* inventado por los sacerdotes para autorizar la reforma religiosa con la idea de la centralización del culto en el templo de Jerusalén⁶. Para confirmar esta hipótesis se arguye que algunas instituciones de las que se habla en el Deuteronomio son de época posterior a Moisés, como la de la monarquía y la judicatura. Por otra parte, las ideas teológicas y el enfoque moral parecen de la época de la predicación profética.

Contra la hipótesis del *fraude piadoso* se arguye que, ya en el siglo IX antes de Cristo, el rey Amasias (796-768) conocía la prescripción de Dt 16:4, según la cual los hijos no debían ser castigados por los pecados de los padres, y se atribuía esta ordenación a Moisés⁷. Por otra parte, el rey Ezequías (727-698) había intentado una reforma religiosa, en la que se centralizaba el culto en el templo de Jerusalén⁸. Por otra parte, es incomprensible en los siglos IX-XIV la orden de exterminar a los cananeos y amalecitas de Dt 20:16-18 y 25:17-19, ya que eran poblaciones extinguidas para aquellos tiempos de la monarquía. Esa ordenación más bien refleja los primeros tiempos de la ocupación de Canaán por los israelitas. Todo esto prueba que el Deuteronomio es anterior al 621, que fue encontrado el *libro de la Ley*. Se supone que, en tiempos de la persecución de Manasés, este libro fue escondido en los cimientos del templo, y después fue encontrado fortuitamente cuando se hicieron las obras de reparación del templo de Josías⁹. Después de afirmar que la indicación de Dt 31:24 sobre la redacción de “un libro con las palabras de la Ley” por Moisés no ha de aplicarse a todo el Deuteronomio como hoy le tenemos, sino al conjunto de la *Ley*, afirma que la expresión *Moisés escribió* no ha de tomarse al pie de la letra como la otra de Dios *dijo a Moisés*, teniendo en cuenta que la *seudonimia* era un recurso literario corriente en la misma literatura bíblica, como aparece en el caso del libro de la Sabiduría, atribuido a Salomón. Por otra parte, la legislación deuteronomica se presenta como la *repetición de la Ley* (“*misneh hattorah*”); es decir, del conjunto legislativo de la época del desierto. Así, pues, si el código de la alianza es mosaico, lo es también sustancialmente la legislación deuteronomica, que está calcada sobre las tradiciones legales del desierto. Por eso, el autor del Deuteronomio “ha sido lógico, y ha puesto el *nombre de Moisés a lo que él consideraba su obra*”¹⁴. Sustancialmente, el núcleo legislativo del Deuteronomio es mosaico, como lo es el del Pentateuco en general. Esto no quiere decir que ese núcleo no se haya desarrollado orgánicamente y desde dentro (conforme al *espíritu* y esquema mosaico); posteriormente, conforme a las exigencias nuevas de los tiempos, “el legado religioso de Moisés no podía conservarse en el curso de la historia de Israel, sino en la medida en que se formularan *nuevas regulaciones*, adaptadas a las circunstancias, que necesariamente cambian, mas siempre según el espíritu del gran legislador; debido a esto, por *ficción literaria*, se ponían en *boca del mismo Moisés* todas las determinaciones y ordenanzas, que no hacían sino poner por obra la revelación del Sinaí, valedera para todos los tiempos, y de la que Moisés era el depositario. Se puede admitir, no sin verosimilitud, que la amplitud y la precisión de la reforma

de Ezequías (716-715) supone una codificación de las leyes antiguas... Que con ocasión de esta reforma la *ley de centralización* en particular haya sido *añadida* a una codificación de textos legislativos que habrían visto la luz en el reino del Norte, y que los levitas hubieran traído a Jerusalén después de la caída de Samaría, nada tiene de inverosímil.”¹⁵ Es la opinión de Cazelles: “Cuando la caída del reino del Norte (722) algunos levitas, huyendo de la dominación extranjera, se refugiaron en Jerusalén y llevaron consigo algunas de estas colecciones... La ley de la *unidad del santuario* se explica muy bien en esta fecha; los antiguos santuarios célebres del Norte han prevaricado y acaban de desaparecer, mientras el de Jerusalén acaba de librarse de Senaquerib en 701, sirve de residencia al arca santa y es considerado por los profetas como el lugar por excelencia de los oráculos divinos¹⁶. El santuario se remontaba a David; pero más allá de David, demasiado judío, es hasta Moisés, mediador de la alianza, y hasta la tradición mosaica, fuente de la unidad religiosa en Israel, hasta donde había que remontar. Así, el autor del Deuteronomio incluyó su compilación en una especie de *comentario teológico*, discursos puestos *en boca de Moisés*, el mediador de la alianza. Recordando al principio el Decálogo, fundamento de la alianza, el autor enlazaba con él toda la legislación posterior, procedente de Dios no directamente, sino por intermedio de Moisés... Hay demasiada relación entre la reforma de Josías y las exigencias deuteronomías para no admitir un lazo de unión entre el Deuteronomio y esta reforma... Sobrevino la catástrofe del 589-588, y fue entonces cuando el yahvismo mostró toda su vitalidad. Paralelamente a la misión de Ezequiel, Dios *inspiró una segunda edición* del Deuteronomio, según el mismo *espíritu* de la primera, pero con vistas más precisas sobre el destierro, una marcada insistencia sobre las perspectivas de liberación (4:25-31 y final del cántico de c.32); por fin, una atención más sostenida a las ideas de la Sabiduría. Esta edición añadió los c.1-4, que insisten sobre la conquista, imagen de la reconquista que esperan los desterrados; añadió un gran párrafo a las maldiciones del c.28 y completó el c.31 en función del gran cántico del c.32... Este mismo autor ha añadido probablemente algunas notas en los discursos (10:6-9) y en las leyes redactadas o compiladas por su predecesor. Puede que sea también él quien ha operado el trabajo final de fusión entre el Deuteronomio y el documento antiguo”¹⁷. El P. R. De Vaux supone también que la compilación del Deuteronomio es sustancialmente de la época de Ezequías¹⁸. Por nuestra parte, creemos que, en efecto, el Deuteronomio refleja la predicación teológica del siglo VIII antes de Cristo, aunque creemos verosímil que la redacción del mismo se deba a levitas del reino del Norte, pues no es fácilmente concebible que la clase sacerdotal de Judá haya admitido una elaboración hecha por los que eran considerados como cismáticos frente a la tradición de Jerusalén.

Doctrina Religiosa.

La principal preocupación del deuteronomista es evitar que los israelitas tomen parte en los cultos idolátricos. Es la obsesión de la predicación de los profetas. Las infiltraciones paganas en el pueblo eran cada vez mayores, y era preciso recordar los grandes postulados de la religión mosaica como fue concebida en los tiempos heroicos del desierto. **El sincretismo religioso fue siempre un peligro para los israelitas, ya que éstos no tenían inconveniente en asociar al culto de Yahvé prácticas de origen cananeo.** Por eso se ordena la extirpación de los cananeos y se prohíbe tener relaciones con ellos¹⁹. Por la misma razón deben desaparecer todos los lugares de culto paganos: santuarios, altares, estelas e imágenes²⁰.

a) Yahvé es el Dios del universo. Es el *único*²¹, el Creador de cielos y tierra²², el Dios de los dioses²³. Como tal es celoso de su gloria y no admite competencias de los ídolos²⁴. Es trascendente y omnipotente²⁵, es santo²⁶ y justo²⁷. Es también un Dios amoroso y benevolente²⁸, que ama a Israel como a un hijo²⁹ y está dispuesto a perdonarle si sinceramente se arrepiente³⁰.

b) Es el Dios de Israel, que le ha elegido para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas³¹, Esta elección se concretó en una alianza con Abrahán y con el pueblo en Horeb. El Deuteronomio es el documento solemne que contiene las cláusulas de esta alianza. De ahí arrancan las obligaciones de Israel como nación.

c) Culto.—Los israelitas deben sentir un temor reverencial ante Yahvé poderoso y justiciero³², y ese temor ha de manifestarse en la observancia de la Ley³³. Pero debe ser un temor amoroso³⁴: *Amaras a tu Dios con todo tu corazón...*³⁵

Pero estas manifestaciones de amor interno deben ir acompañadas de actos externos de reconocimiento. Israel es un *pueblo santo* consagrado a Yahvé³⁶. Por ello se le prohíben ciertas prácticas del ambiente profano y pagano³⁷ y tiene que evitar impurezas legales³⁸. Y en reconocimiento de la soberanía debe ofrecer sacrificios y oblaciones de sus ganados y frutos³⁹. El banquete sacrificial era una especie de comunión con Yahvé, en su honor, y con los deudos y necesitados⁴⁰. Tres veces al año (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos) debe el israelita presentarse ante el santuario de Yahvé⁴¹. El sábado es día sagrado⁴².

d) Característica del Deuteronomio es el amor hacia el prójimo, principalmente a los desvalidos, como el huérfano, la viuda, el extranjero, el levita y el esclavo⁴³. La moral de este libro es alta y muy conforme a la predicación de los profetas. Los valores éticos son destacados y los actos de culto son impuestos, pero en el supuesto de que vayan informados de sentimientos internos de agradecimiento a Dios y de arrepentimiento de los pecados. Es una moral que se acerca a la evangélica y puede considerarse como la culminación en la teología del Antiguo Testamento.

1 A. Clamer, *Deutéronome* (1946) 490. — 2 Véase una lista más amplia en Driver. *Deuteronomy* (ICC) p.LXXVIII-LXXXIV. — 3 Se señalan algunas contradicciones entre los c.1-4 y 5-26; así, 2:14 y 5:3-5; 9:7; 22:29 y 23:14; 4:41-43 y 19:93. — 4 El Talmud consideraba los ocho últimos versículos del Dt como obra de Josué (*Baba bathra* 14b). — 5 Así lo insinúa Hugo De San Caro (f en 1263), *Postilla super Deut.* 1,1: “Opera omnia,” 1 (Venecia 1754) 151. — 6 Cf. Wellhausen, *Prolegómeno, zur Geschichte Israels* ed. 6.^a. I Cf. 2 Re 14,6. — 8 Cf. 2 Re 18,3-7. — 9 Naville, fundándose en la costumbre de esconder libros en los cimientos de los templos egipcios, supone que Salomón escondió también el *libro de la Ley* de Moisés en el de Jerusalén. Pero la Biblia nada insinúa en este sentido, a pesar de que da muchos detalles sobre la construcción del templo hierosolimitano. Véase Naville, *La découverte de la Loi sous le roi Josias* (1910); cf. RB (1910) 622. Para casos análogos entre hititas y babilonios véase RB (1923) 473-474; (1927) 141- — 10 Cf. RB(1801) 609-616. — 11 Cf. *Moïse el Josué*: Dafc, III 754- — 12 Nickel, *Die Pentateuchfrage*: Bib. Zeitfragen, X 1-3 (1921). — 13 Junker, *Das Buch Deuteronomium* (Bonn) p. 15-16; cf. RB (1934) p.432. — 14 Cf. RB (1898) 22. — 15 A. Clamer, *La Genèse* 46-47. — 16 Am 1,2; Is 8,18. — 17 H. Cazelles, *Le Deutéronome* (Bible de Jérusalem) 13-15. — 18 R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* 1 p.222. — 19 Dt 7:2-4. — 20 Dt 7:5-25. — 21 4:35-39. — 22 Dt 10:14. — 23 10:17. — 24 4:24; 5:25; 6:15. — 25 7:16; 20; 22. — 26 7:6; 14:21; 23:13. — 27 9,4-5; 32,4. — 28 7:8; 23:6. — 29 8:2; 3; 16. — 30 30:1-10. — 31 1:11; 6:8; 7:12. — 32 7:7; 18-19; 4-5. — 33 6:2; 5:29. — 34 30:19-20. — 35 6:5. — 36 Dt 14,2. — 37 14:1; 22:5-11; 12. — 38 24:8-9; 14:3-21. — 39 14:23. — 40 12:7. — 41 Cf.16. — 42 5:12-15. — 43 16:12; 14:29; 15:10; 34:17; 18; 22.

1. Exhortación de Moisés.

La parte legislativa del Deuteronomio (c. 12-26) está precedida de un largo prólogo (0.1-12), a base de dos discursos de Moisés, en los que se recuerdan las peripecias del desierto, castigos y bendiciones de Yahvé, como exhortación al cumplimiento de sus mandatos, que después se exponen. El estilo es parenético y artificial y los hechos narrados son sustancialmente los mismos del libro de los Números.

Proemio (1-5).

Estos primeros versículos del Deuteronomio de encuadramiento histórico del discurso exhortatorio de Moisés presentan no pocas dificultades, debidas, sin duda, a la intercalación de

glosas extrañas a la primera redacción. Los v.16-3 parecen inserción erudita posterior, y sólo los v.12:4-5 deben constituir la introducción histórica primitiva: Estas son *las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al lado allá del Jordán después de haber sido derrotados Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón, y Og, rey de Basan, que habitaba en Astarot y Edrai. Al lado de allá del Jordán, en tierra de Moab, púsose Moisés a inculcarles esta ley, y dijo...* La expresión *al lado de allá del Jordán* prueba que el redactor de esta exhortación vive ya en Canaan¹.

¹Estas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel al otro lado del Jordán, en el desierto, en el Araba, que está frente a Suf, entre Farán, Tofel, Labán, Jaserot y Dizahab, ²a diez jornadas de camino de Horeb a Cadesbarne por el camino de los montes de Seír. ³El año cuarenta, el undécimo mes, el día primero del mes, habló Moisés a los hijos de Israel de todo aquello que Yahvé le mandara hacer respecto de ellos ⁴después de haber sido derrotados Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón, y Og, rey de Basan, que habitaba en Astarot y Edrai. ⁵Al lado de allá del Jordán, en tierra de Moab, púsose Moisés a inculcarles esta ley, y dijo:

Los nombres intercalados por el glosista nos son en parte ya conocidos. El marco histórico del discurso de Moisés según éste no concuerda con lo que se dice en el v.5 (*tierra de Moab*), ya que lo supone proferido en el *Araba*, o depresión esteparia que va desde el mar Muerto al mar Rojo (*Suf*), cerca de los montes de *Seír* (o de Edom) y a diez jornadas de camino de *Cadesbarne*². Por otra parte, esta situación geográfica no concuerda con lo que se dice en el v.4, donde se alude a las derrotas del rey de los amorreos en Transjordania³.

La Elección de los Jueces (6-18).

⁶Yahvé, nuestro Dios, nos habló en Horeb, diciendo: “Ya habéis morado bastante en este monte; ⁷ea, levantad el campamento; id a las montañas de los amorreos y de todos sus otros habitantes: al Araba, a la montaña, a la Sefela, al Negueb, a las costas del mar, a la tierra de los cananeos, al Líbano hasta el gran río, el Eufrates. ⁸Yo os entrego esa tierra; id y tomad posesión de la tierra que a vuestros padres Abrahán, Isaac y Jacob juró Yahvé darles, a ellos y a su descendencia después de ellos.” ⁹Entonces os hablé así: “Yo no puedo por mí solo soportaros. ¹⁰Yahvé, vuestro Dios, os ha multiplicado hasta el punto de ser hoy tan numerosos como las estrellas del cielo, u Que Yahvé, Dios de vuestros padres, os multiplique mil veces más y os bendiga, como El os ha prometido. ¹²Pero ¿cómo soportar yo por mí solo vuestra carga, vuestro peso y vuestras querellas? ¹³Elegid de vuestras tribus hombres sabios, inteligentes, probados, para que yo los constituya sobre vosotros.” ¹⁴Y vosotros me respondisteis: “Está bien lo que nos mandas hacer.” ¹⁵Entonces tomé yo de los principales de vuestras tribus, hombres sabios y probados, y los constituí en vuestros capitanes, jefes de millares, de centurias, de cincuentenas y de decenas, y magistrados en vuestras tribus.” ¹⁶Al mismo tiempo di a vuestros jefes este mandato: “Oíd a vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que pueda haber entre ellos o con los extranjeros. ¹⁷No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd a los pequeños como a los grandes, sin temor a nadie, porque de Dios es el juicio; y si alguna causa halláis demasiado difícil, llevádmela a mí para que yo la conozca.” ¹⁸Entonces os mandé cuanto en esto habíais de hacer.”

La evocación de los recuerdos empieza con la estancia de los israelitas en Horeb-Sinaí. La expresión *Yahvé, nuestro Dios*, es característica del documento deuteronomico, cuya concepción teológico-teocrática de Israel está basada en la alianza del Sinaí⁴. Es el propio Dios — Guía de Israel — el que da la orden de marcha hacia la tierra de promisión, cuyos límites se definen *idealmente* conforme a los deseos de los mesianistas de los tiempos de David, cuando las victorias había creado un clima de grandeza, no siempre en conformidad con las realidades históricas. Así, se ordena a los hebreos caminar hacia el *Araba* (depresión esteparia al sur del mar Muerto), la *montaña*, o zona montañosa donde habitan los amorreos, en contraposición a los *cananeos*, que se supone habitar en la costa y junto al Jordán⁵. *Sefela* (lit. “país bajo” o llano), o zona semillana de las últimas estribaciones montañosas de Judá hacia la costa⁶. *Negueb*, al sur de Canaán, desde Hebrón hasta Cades. País *de los cananeos*: la parte costera superior de Canaán hasta Fenicia⁷. *Líbano* (de *la-ban*, “ser blanco,” por sus nieves o por sus rocas blanquecinas) es la cordillera de montañas de unos 150 kilómetros que se extiende de abajo arriba, desde Palestina a Siria. Aquí parece que designa toda esta región hasta llegar al *Eufrates*⁸. Esta inmensa zona geográfica ha sido prometida a los patriarcas (v.8) según las interpretaciones *idealistas* de los mejores tiempos de la monarquía, cuando las victorias guerreras de David daban pie a la imaginación de los poetas áulicos para esperar un reino que llegara al Eufrates⁹. Los profetas utilizarán estos datos para trazar los límites del futuro reino mesiánico.

Según Ex 18,13-26, Moisés, por sugerencia de Jetró, su suegro, estableció jefes de tribus como *jueces* del pueblo en las causas menores. Aquí el deuteronomista presenta esta institución como original del propio Moisés, que se siente incapaz de despachar personalmente todos los asuntos¹⁰. Moisés escogió gentes honestas y sabias para ejercer este delicado oficio, encareciendo el sentido de justicia, sin acepción de personas (*oíd a los pequeños como a los grandes*, v.17), porque en realidad *de Dios es el juicio*. Son representantes de Dios, y como tales deben actuar. Este criterio de equidad está muy conforme con el espíritu del deuteronomista¹¹ y con la predicción ética de los profetas¹².

En Cadesbarne: la Exploración de Canaán (19-46).

¹⁹“Partidos de Horeb, atravesamos todo el vasto y horrible desierto que habéis visto en dirección a las montañas de los amorreos, como nos lo había mandado Yahvé, nuestro Dios, y llegamos a Cadesbarne. ²⁰Entonces os dije: “Habéis llegado ya a las montañas de los amorreos, que Yahvé, nuestro Dios, va a daros. ²¹Mira: Yahvé, tu Dios, te da en posesión esa tierra; sube y apodérate de ella, conforme a la promesa que te ha hecho Yahvé, Dios de tus padres. No temas, no te acobardes.” ²² Pero os presentasteis a mí todos para decirme: “Mandemos por delante hombres que nos exploren la tierra y nos informen acerca del camino por donde debemos subir y de las ciudades adonde hemos de llegar.” ²³ Parecióme bien la propuesta, y tomé de entre vosotros doce, uno por cada tribu. ²⁴ Partieron, y después de atravesar la parte montuosa llegaron al valle de Escol y lo exploraron. ²⁵ Tomaron frutos de los de la tierra para traérmelos, y nos dijeron en su relato: “Es una buena tierra la que nos da Yahvé, nuestro Dios.” ²⁶ Sin embargo, vosotros os negasteis a subir, y fuisteis rebeldes a las órdenes de Yahvé, vuestro Dios. ²⁷ Murmurasteis en vuestras tiendas, diciendo: “Nos odia Yahvé, y por eso nos ha sacado de Egipto para entregarnos en manos de los amorreos y destruirnos. ²⁸ ¿Adonde vamos a subir? Nuestros hermanos nos han acobardado al decirnos: Es una gente más numerosa y de mayor estatura que nosotros; son grandes sus ciudades, y las murallas de éstas se alzan hasta el cie-

lo, y hasta hemos visto allí hijos de Enaq.”²⁹ Yo os dije: “No os acobardéis, no les tengáis miedo; ³⁰Yahvé, vuestro Dios, que marcha delante de vosotros, combatirá El mismo por vosotros, según cuanto por vosotros a vuestros mismos ojos hizo en Egipto ³¹y en el desierto, por donde has visto cómo te ha llevado Yahvé, tu Dios, como lleva un hombre a su hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar.” ³²Con todo, vosotros ni por esto confiasteis en Yahvé, vuestro Dios, ³³que delante de vosotros marchaba por el camino buscándoos los lugares de acampamento, en fuego durante la noche, para mostraros el camino que habíais de seguir, y en nube durante el día. ³⁴Yahvé oyó el rumor de vuestras palabras, y, montando en cólera, juró, diciendo: ³⁵“Ninguno de los hombres de esta perversa generación llegará a la buena tierra que yo juré dar a vuestros padres, ³⁶excepto Caleb, hijo de Yefoné; éste la verá, y yo le daré a él y a sus hijos la tierra que él ha pisado, porque ha seguido fielmente a Yahvé.” ³⁷Yahvé se irritó también contra mí por vosotros, y dijo: “Tampoco tú entrarás en ella. ³⁸Josué, hijo de Nun, tu lugarteniente, entrará; fortálécele, porque él ha de poner a Israel en posesión de esa tierra. ³⁹Y vuestros niños, de quienes habéis dicho que serían presa del enemigo; vuestros hijos, que no distinguen hoy todavía entre el bien y el mal, serán los que entren; a ellos se la daré y ellos la poseerán. ⁴⁰Vosotros volved y partid por el desierto camino del mar Rojo.” ⁴¹Vosotros respondisteis, diciéndome: “Hemos pecado contra Yahvé; queremos subir y combatir como Yahvé, nuestro Dios, ha mandado”; y, ciñéndoos vuestras armas, os dispusisteis inconsideradamente a subir a la montaña. ⁴²Yahvé me dijo: “Diles: No subáis y no combatáis, porque yo no iré en medio de vosotros; no os hagáis derrotar por vuestros enemigos.” ⁴³Yo os lo dije; pero vosotros no me escuchasteis, os resististeis a las órdenes de Yahvé, y fuisteis tan presuntuosos, que os empeñasteis en subir a la montaña. ⁴⁴Entonces los amorreos, que habitan en esas montañas, salieron contra vosotros y os persiguieron como persiguen las abejas; os derrotaron en Seír hasta Jormá. ⁴⁵Vinisteis y llorasteis ante Yahvé; pero Yahvé no escuchó vuestra voz, no os dio oídos. ⁴⁶Así estuvisteis tanto tiempo en Cades, todo el tiempo que allí habéis morado.”

El deuteronomista coloca en labios de Moisés la narración de los principales acontecimientos ocurridos en Cadesbarne con ocasión de la exploración de Canaán. Sustancialmente, lo narrado aquí es lo que leemos en Núm c.13-14. En el comentario a estos textos hemos hecho notar que hay dos fuentes. La primera hace llegar los exploradores hasta la *entrada de Jamat*, en el alto Canaán, mientras que la segunda concreta la exploración a la región inmediata a Hebrón.

1 Algunos autores, como Hummelauer y Junker, creen que los v.1-2 son una transición entre el libro de los Núm y Dt; así, la expresión Estas son *las palabras que dirigió Moisés...* aludiría a los discursos anteriores, narrados en el libro de los Números. Nosotros creemos que más bien son *introducción* a lo que sigue en Dt. — 2 Para la identificación de estas localidades véase comentario a Núm 10:12; 11:35; Núm 33 20; cf. Abel, *Geog.* I 427. — 3 Cf. Núm 21:21-22:1. — 4 Dt 5,2. — 5 Núm 13:29. — 6 Abel, *Geog.* I.416. — 7 En las cartas de Tell Amarna se llama *Kinahna* a la zona superior de Canaán lindante con Tiro y Sidón. — 8 Cf. Gén 15:18. Quizá *Eufrates* sea glosa, y el texto aluda al río Leontes, en Siria; cf. Abel, I 464. — 9 Sal 72:8-11; 89:26; Zac 1:10. — 10 Según Ex 18,12-27 esta institución de “jueces” tuvo lugar antes de llegar al Sinaí, mientras que aquí se supone que es después. Algunos autores suponen que Ex 17:12-17 debe colocarse después de Ex 24, y entonces la institución fue después de la alianza sináutica, lo que concuerda con el deuteronomista. Véase P. Heinisch, *Das Buch Exodus* 143. — 11 Dt 16:18-20. — 12 Cf. Is 1:16s; Jer 7:33; 22:33; 1 Sam 12:1s.

2. Incidencias en la Marcha.

Camino De Transjordania (1-25).

¹“Mudando de dirección, partimos por el desierto camino del mar Rojo, como Yahvé me lo había ordenado; y anduvimos largo tiempo dando vueltas en torno a las montañas de Seír. ²Yahvé me dijo: ³“Harto tiempo habéis estado rodeando estas montañas; volved a tomar la dirección norte. ⁴Da esta orden al pueblo: Vais a pasar por las fronteras de vuestros hermanos los hijos de Esaú, que habitan en Seír. Ellos os temerán; pero guardaos bien ⁵de tener querellas con ellos, porque yo no os daré nada de su tierra, ni siquiera lo que puede pisar la planta de un pie. Yo he dado a Esaú las montañas de Seír en posesión. ⁶Compraráis de ellos a precio de plata los alimentos que comáis y aun el agua que bebáis; ⁷porque Yahvé, tu Dios, te ha bendecido en todo el trabajo de tus manos y te ha provisto en tu viaje por este vasto desierto, y ya desde cuarenta años ha estado contigo Yahvé, sin que nada te haya faltado.” ⁸Pasamos, pues, flanqueando a nuestros hermanos los hijos de Esaú, que habitan en Seír, camino del Araba a Elat y a Asiongaber, y, dando vuelta, avanzamos por el camino del desierto de Moab. ⁹Entonces me dijo Yahvé: “No hostigéis a los moabitas y no trabéis lucha con ellos, pues no he de darte nada de su tierra en posesión; he dado a los hijos de Lot Ar en posesión. ¹⁰Antes habitaban allí los emitas, pueblo grande, numeroso, de alta talla, como los enaquitas; ¹¹también ellos, como los enaquitas, pasaban por re-faítas, pero los moabitas les daban el nombre de emitas. ¹²Por lo contrario, en Seír habitaban antes los jorritas; pero los hijos de Esaú los desposeyeron, y, exterminándolos, se establecieron en su tierra, como lo hace Israel en la tierra de su posesión que le dará Yahvé. ¹³Ahora, pues, levantaos y atravesad el Zared.” Y atravesamos el torrente Zared. ¹⁴El tiempo que duraron nuestras marchas desde Cades-barne al torrente Zared fue de treinta y ocho años, hasta que hubo desaparecido toda la generación de hombres de guerra de en medio del campamento, como Yahvé se lo había jurado. ¹⁵La mano de Yahvé pesó sobre ellos en el campamento hasta hacerlos desaparecer a todos. ¹⁶Cuando la muerte hubo hecho desaparecer de en medio del pueblo a todos aquellos hombres de guerra, ¹⁷me habló Yahvé, diciendo: ¹⁸“Hoy vas a pasar la frontera de Moab, el Ar, y vas a acercarte a los hijos de Amón, pero sin pasar sus confines. ¹⁹No los ataques y no les hagas la guerra, porque yo no he de darte en posesión nada de la tierra de los hijos de Amón. Se la he dado toda en posesión a los hijos de Lot.” ²⁰También era tenida esta tierra por país de los re-faítas; habitaron antes allí los refaítas, que los amonitas llamaban zumzunitas; ²¹pueblo grande, numeroso, de alta talla, como los enaquitas. Yahvé los destruyó ante los amonitas, que los expulsaron y se establecieron en su tierra. ²²Lo mismo hizo Yahvé por los hijos de Esaú, que habitan en Seír, destruyendo ante ellos a los jórreos; los expulsaron y se establecieron en su lugar hasta el día de hoy. ²³Los heveos, que habitan en cortijos hasta Gaza, fueron destruidos por los caftorim, que, salidos de Caftor, se establecieron en su lugar.”

Esta narración se enlaza cronológicamente con 1:40, y en ella se prescinde de la larga permanencia de Israel en Cades, que nos asegura 1:46. Algo semejante tenemos en Núm 14:25s, cuyo relato sigue el deuteronomista a pesar de que los relatos siguientes suceden en Cades hasta el 21:45,

en que se comienza a contar la marcha camino del mar Rojo. Ambos datos son una prueba de los defectos de redacción de los Números, que luego pasan al Deuteronomio. Según la orden divina, se ponen en camino por el Araba, teniendo a la izquierda los montes de Seír, territorio de los edomitas. Llegados al mar Rojo, en Asiongaber se vuelven hacia el norte, dejando a su izquierda los montes orientales de Edom. Siguen luego por el oriente de Moab y el occidente de Amón, para venir a chocar con el reino amorreo de Seón. Los edomitas y los moabitas estaban emparentados con Israel (los primeros, descendientes de Esaú, hermano de Jacob, y los segundos, hijos de Lot, sobrino de Abrahán)¹.

El texto no dice nada de la embajada enviada por Moisés para pedir paso a los edomitas², pero supone la negativa de éstos al mandar flanquear su territorio. El discurso de Moisés es sintético, y no pretende reproducir todos los incidentes del itinerario por el desierto, sino lo principal, como introducción exhortatoria al cumplimiento de sus leyes.

Los v.10-12 y 20-23 son una glosa erudita etnográfica relativa a las poblaciones prehistóricas de Transjordania; los *emitas* son una raza ciclópea como los *enaquitas*, ambos derivación de los *refáim*, gigantes a los que se atribuían las construcciones megalíticas, tan abundantes en Transjordania³. Los *jorritas* son una población no semítica que habitaba en grutas (*gor*, gruta) o trogloditas. Algunos los identifican con los *jarritas* de la Alta Mesopotamia⁴. Los *zum-zummim* son también restos de la raza de gigantes presemítica⁵. Los *heveos* o *hiwwitas* habitaban en el sur de Palestina, junto a Gaza, en *cortijos* o establecimientos rústicos. Parecen parientes de los *jurritas*; es decir, de las poblaciones mezcladas caucásicas y medio semíticas. Fueron expulsados por los *caftorim*, procedentes de Creta⁶ o de la zona mediterránea que rodea esta isla. Estos con los *filisteos* son restos de una población egeo-asiática que hacia el siglo XII antes de Cristo, empujada por la invasión de los dorios o indoeuropeos, se establecieron en la costa de Canaán después de ser derrotados por Ramsés III hacia el 1195⁷. Se infiltraron por la costa al mismo tiempo que los hebreos entraban por el Jordán, llegando a ser los enemigos tradicionales durante los primeros siglos de la ocupación de la tierra prometida.

Victoria sobre los Amorreos de Transjordania (24-37).

²⁴“Levantaos, pasad el torrente del Amón; yo entrego en tus manos a Seón, rey de Hesebón, amorreo, con su tierra; comienza la conquista, hazle la guerra.” ²⁵Aquel día comenzó a extenderse el terror y el miedo a ti entre los pueblos que hay bajo el cielo; al oír hablar de ti temblarán y se dolerán. ²⁶Entonces desde el desierto de Quedemot mandé embajadores a Seón, rey de Hesebón, que le dijeran en términos amistosos: ²⁷“Déjame atravesar tu territorio; seguiré siempre el camino, sin apartarme ni a la derecha ni a la izquierda; ²⁸me venderás por dinero los víveres que coma y por dinero me darás el agua que beba; déjame sólo atravesar a pie, ²⁹ como lo han hecho ya los hijos de Esaú, que habitan en Seír, y los moabitas, que habitan en Ar, hasta que a través del Jordán llegue a la tierra que Yahvé, nuestro Dios, nos da.” ³⁰ Pero Seón, rey de Hesebón, no quiso dejarnos pasar por su territorio, porque Yahvé, tu Dios, hizo inflexible su espíritu y endureció su corazón para entregarle en tus manos, como hoy lo está. ³¹Yahvé me dijo: “Comienzo yo por entregarte a Seón y su tierra. Emprende la conquista para apoderarte de ella.” ³²Salió Seón a nuestro encuentro con toda su gente para darnos la batalla en Yasá. ³³Yahvé, nuestro Dios, nos lo entregó, y le derrotamos a él, a sus hijos y a todo su pueblo. ³⁴Tomamos todas sus ciudades y dimos al anatema todos sus lugares de habitación, hombres, mujeres y niños, sin dejar con vida uno solo. ³⁵Sólo tomamos para nosotros los ganados y los

despojos de las ciudades que habíamos conquistado. ³⁶ Desde Aroer, que está al borde del valle del Amón, y desde las ciudades que están en el valle hasta Galaad, no hubo ciudad suficientemente fuerte para poder resistirnos; Yahvé, nuestro Dios, nos las entregó todas. ³⁷ Pero no te acercaste a la tierra de los hijos de Amón, ni a ningún lugar de la orilla derecha del torrente Yaboq, ni a las ciudades de la montaña, ni a ninguno de los lugares de que Yahvé, nuestro Dios, te había prohibido apoderarte.”

Se repite sustancialmente lo narrado en Núm 21:21-35 sobre la conquista del reino amorreo de Transjordania, si bien aquí, según el estilo parenético, se resalta más la acción directa de Dios, que es quien, en definitiva, otorgó la victoria. Yahvé ordena el avance, y los que antes eran gente asustadiza, que no se atrevió a hacer frente a los cananeos, porque sus ciudades tenían murallas que llegaban *hasta el cielo*, y los que se sentían achicados ante la estatura procer de los habitantes de Canaán (considerándose ante ellos como *langostas*), ahora atacan con fiereza, y no hay murallas que se resistan a su embate, porque Yahvé infundió fuerza excepcional a su pueblo.

En la narración actual hay un detalle que desconocíamos: antes de atacar al rey de los amorreos le envió una embajada para pedir permiso de tránsito, en el mismo estilo que la enviada a Edom según Núm 20:14-17. Moisés, para convencer al rey Seón, le cita la buena acogida que le han dado los edomitas y moabitas permitiéndole el paso pacífico (v.29), lo que está en contradicción con lo que se narra en Núm 20:18-21 sobre la negativa de Edom a permitirles pasar. ¿Cómo conciliar ambos relatos? Las palabras de Moisés pueden ser un recurso oratorio para convencer al rey Seón, o bien se refiere al hecho de que los edomitas y moabitas no les hostigaron cuando pasaron flanqueando su frontera oriental. En Dt 23:4-5 se echa en cara a los edomitas y moabitas el que no hayan ofrecido espontáneamente pan y agua a los hebreos al pasar por su tierra, pero no se dice que les hayan sido hostiles. Ahora Moisés quiere el mismo trato del rey amorreo.

Este rehúsa el permiso de tránsito inocuo, y el deuteronomista ve en ello la intervención divina, que *endureció su corazón para entregarle en las manos* de Israel (v.30). Como siempre, los hagiógrafos prescinden de las causas segundas y atribuyen a Dios directamente cosas que sólo fueron *permitidas* por El. Todas las ciudades fueron tomadas. *Aroer* es el actual *Jirbet-Arair*, sobre el Amón, y la *ciudad que está en el valle* parece ser *Ar*, capital de Moab. *Galaad*, la región en torno al Yaboq.

1 Cf. Gén 36:1; 13:5-12; 19:36-37. — 2 Cf. Núm 20:14-21. Aquí los edomitas son tratados con benevolencia. Esto parece sugerir que el hagiógrafo quiere callar la conducta hostil de los mismos, lo que parece insinuar que el documento está redactado en un tiempo en que, por excepción, las relaciones entre Israel y Edom eran amistosas. — 3 *Refaim* parece significar sombras de muertos (de *rafah* = ser débil?). Cf. Job 36:5; Job 14:9. Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 273. — 4 Véase Abel, *Geog.* I 329-30. Los egipcios llamaban al sur de Canaán *Haru*, sin duda debido a esta población. — 5 Cf. Gén 14:5. — 6 Los egipcios los llaman *keftiu*, los asirios *kaftara*. En la Biblia aparecen los *keretim* y *pelestim* juntos. Abel, o.c., I 261. — 7 Véase Abel, *Geog.* I 261-268.

3. Los Israelitas en Transjordania.

Derrota de Og, Rey de Basan (1-11).

¹“Volviéndonos, subimos por el camino de Basan; y Og rey de Basan, nos salió al encuentro con toda su gente para darnos la batalla de Edrai. ²Yahvé me dijo: “No le temas; le he entregado en tus manos a él, a todo su pueblo y su territorio; trátalo como trataste a Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón.” ³Yahvé, nues-

tro Dios, entregó también en nuestras manos a Og, rey de Basan, con todo su pueblo, y los derrotamos hasta destruirlos, ⁴devastando todas sus ciudades, sin quedar lugar de habitación que nos escapara; sesenta ciudades, toda la región de Argob, el reino de Og, en Basan. ⁵ Todas estas ciudades, que estaban amuralladas con muy altos muros, con puertas y cerrojos, sin contar las ciudades abiertas, que eran en gran número, ⁶ las dimos al anatema, como habíamos hecho con Seón, rey de Hesebón, dando al anatema ciudades, hombres, mujeres y niños, ⁷pero conservamos para nosotros todo el ganado y el botín de las ciudades. ⁸Tomamos, pues, entonces a los dos reyes de los amorreos toda la tierra del lado de allá del Jordán, desde el torrente del Amón hasta el monte Hermón. ⁹ Los sidonios al Hermón le llaman Siryon, y los amorreos Sanir. ¹⁰Todas las ciudades del llano, todo Galaad y todo Basan, hasta Selja y Edrai, capitales del reino de Og, en Basan, ¹¹pues Og, rey de Basan, era el único que de la raza de los refaím quedaba; su lecho, lecho de hierro, se ve en Rabat, de los hijos de Amón, largo de nueve codos, y de cuatro codos ancho, codos humanos.”

Esta narración es paralela a la de Núm 21:33-34. El reino de Basan se extendía del Yaboq hasta el Hermón, a lo largo del Jordán; es la *Batanea* de los tiempos evangélicos¹. Se llamaba también Argob al conjunto de ciudades de esta región (v.4). El deuteronomista escribe en Palestina, pues habla *del lado de allá del Jordán* (v.8) al referirse a Transjordania, y recapitula el conjunto de lo conquistado desde el *Amón* hasta el *Hermán*, cadena de montañas continuación del Antelíbano, cuya cúspide más alta tiene 2.800 metros. Llamado *Siryon* por los fenicios y *Sanir* por los amorreos², famoso en la literatura bíblica sapiencial³.

En el v. 11 encontramos una noticia curiosa: Og es uno de los representantes de la raza de los *refaím* o gigantes. Su lecho, de 4,50 metros de largo por 2 metros de ancho, se veía aún en tiempo del redactor deuteronomista en *Rabat-Amón*, la actual *Aman*.

Distribución de lo Conquistado (12-22).

¹²“Tornamos posesión de la tierra, que di a los rubenitas y a los gaditas, a partir de Aroer, en el valle del Amón, así como de la mitad de la montaña de Galaad con sus ciudades. ¹³Di a la mitad de la tribu de Manasés el resto de Galaad y toda la parte de Basan, que pertenecía al reino de Og; toda la región de Argob, todo el Basan, todo lo que hoy se llama tierra de Refaím. ¹⁴Jair, hijo de Manasés, obtuvo toda la región de Argob hasta la frontera de los gesuritas y de los maakatitas, y dio su nombre a los burgos de Basan, llamados hasta hoy Jawot-Yair. ¹⁵A Makir le di Galaad; ¹⁶a los rubenitas y a los gaditas les di una parte de Galaad y hasta el torrente Amón, sirviendo de límite el medio del valle y hasta el torrente de Yaboq, frontera de los hijos de Amón, ¹⁷como también el Araba, con el Jordán por límite, desde Kineret hasta el mar del Araba, el mar de la Sal, al pie de las faldas del Pasga al oriente. ¹⁸Entonces os di yo esta orden: “Yahvé, vuestro Dios, os ha dado esa tierra para que sea posesión vuestra; y vosotros todos, hombres robustos, marcharéis delante de vuestros hermanos los hijos de Israel; ¹⁹sólo vuestras mujeres, vuestros niños y vuestros ganados — yo sé que tenéis muchos ganados — se quedarán en las ciudades que os he dado ²⁰hasta que Yahvé conceda quieta morada a vuestros hermanos, como a vosotros, y tomen también ellos posesión de la tierra que Yahvé, vuestro Dios, les da al otro lado del Jordán. Volveréis entonces cada uno a la heredad que os he dado.” ²¹Entonces di también órdenes a Josué, diciendo: “Con tus ojos has visto todo lo que

Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con esos dos reyes; así hará Yahvé también a todos los reinos contra los cuales vas a marchar. ²²No los temas, que Yahvé, vuestro Dios, combate por vosotros.”

Esta distribución de parte de Transjordania (entre el Amón y el Yaboq) a las tribus de Rubén, Gad y la mitad de Manasés aparece en Núm 32. Según el estilo del deuteronomista, aquí la iniciativa viene de Moisés y no de los beneficiarios, como parece fue en realidad. Como siempre, Moisés obra por instigación de Yahvé. Después se exhorta a Josué a proseguir la conquista de la tierra prometida, de la que es prenda la victoria conseguida contra los amorreos.

Moisés, Privado de entrar en la Tierra de Promisión (23-29).

²³“Entonces pedí a Yahvé gracia, diciendo: ²⁴“¿Señor, Yahvé! Tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza y tu potente brazo; pues ¿qué Dios hay, ni en los cielos ni en la tierra, que pueda hacer las obras que tú haces y tan poderosas hazañas? ²⁵Déjame, te pido, atravesar para que pueda ver la excelente tierra del lado de allá del Jordán, esas herniosas montañas del Líbano.” ²⁶Pero Yahvé, como fuera de sí, por causa vuestra rio me escuchó, antes bien me dijo: “Basta, no vuelvas a hablarme de eso; ²⁷ sube a la cima del monte Pasga y dirige tus ojos hacia occidente, el septentrión, el mediodía y el oriente, y contempla con tus ojos, pues no has de pasar este Jordán. ²⁸Manda a Josué, infún-dele valor y fortaleza, pues él es quien lo pasará a la cabeza de este pueblo y le pondré en posesión de la tierra que tú no puedes más que ver.” ²⁹Nos quedamos, pues, en el valle, frente a Bet-Peor.”

Moisés había faltado, no sabemos cómo, y había sido condenado, igual que el pueblo, a no pisar la tierra de las promesas⁴. Afligido por la sentencia, pide el gran profeta gracia a Yahvé para poder contemplar de cerca la tierra tan deseada. **Pero Yahvé, inexorable, no accede y se irrita por tal insistencia**, concediéndole sólo contemplar el país desde lejos, desde el monte Pasga, una de las cimas del Nebo. Josué será el encargado de introducir a Israel en la tierra de promisión. La justicia divina se muestra inexorable con aquél porque no le *santificó* o glorificó a los ojos del pueblo israelita en Meribá, aunque la conducta rebelde del pueblo daba pie para desconfiar de una nueva intervención milagrosa de Yahvé. Ellos fueron la causa de que Moisés, el gran amigo de Dios, después de tantos prodigios como había obrado y de las veces que había obtenido gracia para el pueblo, no la pudo hallar para sí mismo. El deuteronomista, al poner en labios de Moisés esta plegaria — de factura artificiosa —, quiere destacar los misteriosos designios de Yahvé en la historia de Israel, pues ni siquiera accede a la más íntima y personal plegaria del mayor de los profetas por mantener el plan, prefijado de antemano, de otorgar a Josué la dirección en la conquista de Canaán, empresa más propia de su temperamento vigoroso y belicista.

¹ Véase Abel, o.c., I 275. — ² El *Saniru* de los textos asirios. Este monte era sagrado, y su divinidad aparece en un contrato entre el rey hitita y el amorreo (1350 a.C.). Cf. Abel, o.c., I 384. — ³ Sal 89:12; 133:3; Cant 4:8. — ⁴ Núm 20:1-13; Dt 1:37-40.

4. Consideraciones Parenéticas.

Exhortación a la Observancia de la Ley (1-24).

Después de enumerar los principales hechos del desierto a partir del Sinaí, en los que se

mostró la especialísima providencia de Yahvé para con Israel, el profeta exhorta al cumplimiento de la ley divina, recordando la situación privilegiada de los hebreos al ser elegidos por Dios entre todos los pueblos, pudiendo sólo ellos acercarse a la divinidad en un grado de intimidad desconocido a los gentiles.

¹“Ahora, pues, Israel, guarda las leyes y mandamientos que yo te inculco y ponlos por obra, para que vivas y entréis y os posesionéis de la tierra que os da Yahvé, Dios de vuestros padres. ²No añadáis nada a lo que yo os prescribo ni nada quitéis, sino guardad los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, que yo os prescribo. ³Con vuestros ojos habéis visto lo que hizo Yahvé por lo de Baal Fegor. A cuantos se fueron tras Baal Fegor los exterminó Yahvé, vuestro Dios, de en medio de vosotros. ⁴Por lo contrario, vosotros, los que fuisteis fieles a Yahvé, vuestro Dios, estáis todavía vivos todos. ⁵Mirad: Yo os he enseñado leyes y mandamientos, como Yahvé, mi Dios, me los ha enseñado a mí, para que los pongáis por obra en la tierra que vais a entrar para poseerla. ⁶Guardadlos y ponedlos por obra, pues en ellos está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos, que, al conocer todas estas leyes, se dirán: “Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación.” ⁷Porque ¿cuál es, en verdad, la gran nación que tenga dioses tan cercanos a ella como Yahvé, nuestro Dios, siempre que le invocamos ? ⁸Y ¿cuál la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta Ley que yo os propongo hoy? ⁹Cuida, pues, con gran cuidado no olvidarte de cuanto con tus ojos has visto y no dejarlo escapar de tu corazón por todos los días de tu vida; antes bien, enséñaselo a tus hijos y a los hijos de tus hijos. ¹⁰Acuérdate del día en que estuviste ante Yahvé, tu Dios, en Horeb; cuando Yahvé me me dijo: “Convoca al pueblo a asamblea para que yo le haga oír mis palabras y sepan temerme todos los días de su vida sobre la tierra y se lo enseñen a sus hijos.” ¹¹Vosotros os acercasteis, quedándoos en la falda del monte, mientras éste ardía en fuego, cuyas llamas se elevaban hasta el *corazón del cielo*: tiniebla, nube y oscuridad. ¹²Entonces os habló Yahvé de en medio del fuego, y oísteis bien sus palabras, pero no visteis figura alguna; era sólo una voz. ¹³Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra. ¹⁴Y a mi me mandó entonces Yahvé que os enseñase las leyes y mandatos que habéis de guardar en la tierra que vais a pasar para poseerla. ¹⁵Puesto que el día en que os habló Yahvé de en medio del fuego, en Horeb, no visteis figura alguna, ¹⁶guardaos bien de corromperos haciéndoos imagen alguna tallada ni de hombre ni de mujer, ¹⁷ni de animal ninguno de cuantos viven sobre la tierra, ni de ave que vuela en el cielo, ¹⁸ni de animal que reptá sobre la tierra, ni de cuantos peces viven en el agua, debajo de la tierra; ¹⁹ni alzando tus ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes, adorándolos y dándoles culto, porque es Yahvé, tu Dios, quien se los ha dado a todos los pueblos de debajo los cielos. ²⁰Pero a vosotros os tomó Yahvé y os sacó del horno de hierro de Egipto para que fuerais el pueblo de su heredad, como lo sois hoy. ²¹Yahvé se irritó contra mí por causa vuestra, y juró que yo no pasaría el Jordán y no entraría en la buena tierra que Yahvé, tu Dios, te da en heredad. ²²Voy a morir en esta tierra sin pasar el Jordán; vosotros lo pasaréis y poseeréis esa buena tierra. ²³Guardaos, pues, de olvidaros de la alianza que Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con vosotros y guárdate de hacerte imagen escul-

pidas de cuanto Yahvé, tu Dios, te ha prohibido, ²⁴porque Yahvé, tu Dios, es fuego abrasador, es un Dios celoso.”

En tono no de legislador, sino de predicador — al estilo de los profetas y libros sapienciales —, Moisés es presentado exhortando al pueblo a guardar los preceptos divinos. Tres cosas se destacan en este sermón parenético: *a*) la presencia de Dios en medio de Israel y su prontitud a escucharle; es el gran privilegio de Israel (v.1-4); *b*) Israel recibió de Dios una ley santa como no la tiene ningún pueblo (v.5-14). En efecto, Israel, pueblo pequeño e insignificante en comparación con los que le rodeaban — de cultura superior material —, tiene un contenido religioso inasequible a los pueblos más cultos de la antigüedad. **Su ley, perfeccionada por la revelación evangélica, ha venido a ser la norma religiosa del mundo civilizado.** Por eso los judíos de la diáspora se gloriaban de tener una dogmática y moral religiosa superior a la de los propios helenos; *c*) se recuerda la teofanía del Sinaí, en la cual el pueblo oyó la voz de Dios, pero no vieron figura de las que estaban acostumbrados a ver en los templos egipcios para representar a los dioses con figuras zoomórficas. Yahvé es inmaterial, y, por tanto, no deben representarle bajo ninguna figura sensible (v.15-20). En las tribus antiguas árabes aisladas no se permitían representaciones sensibles de la divinidad¹ **La legislación mosaica, pues, tiene un precedente, que aprovecha para crear una noción alta y misteriosa del Dios de Israel.** Se prohíbe también todo culto astral, tan extendido en Egipto y Oriente antiguo². Y por fin, para encarecer el cumplimiento de tales preceptos, Moisés declara el castigo que pesa sobre él al no poder entrar en la tierra de promisión por no haber sido totalmente fiel a los mandatos divinos.

Conminaciones contra los Transgresores (25-31).

²⁵“**Cuando tengáis hijos e hijos de vuestros hijos y ya de mucho tiempo habitéis en esa tierra, si corrompiéndoos os hacéis ídolos de cualquiera clase, haciendo el mal a los ojos de Yahvé, vuestro Dios, y provocando su indignación, ²⁶yo invoco hoy como testigos a los cielos y a la tierra que de cierto desapareceréis de la tierra de que, pasado el Jordán, vais a posesionaros; no se prolongarán en ella vuestros días; seréis enteramente destruidos. ²⁷Yahvé os dispersará entre las gentes, y sólo quedaréis de vosotros un corto número en medio de las naciones a que Yahvé os dispersará. ²⁸Allí serviréis a sus dioses, obra de las manos de los hombres, de madera y de piedra, que ni ven, ni oyen, ni comen, ni huelen. ²⁹Allí buscaréis a Yahvé, vuestro Dios, y le hallaréis si con todo tu corazón y con toda tu alma le buscas. ³⁰En medio de tus angustias, cuando todo esto haya venido sobre ti, en los últimos tiempos, te convertirás a Yahvé, tu Dios, y le oirás; ³¹porque Yahvé, tu Dios, es misericordioso. No te rechazará ni destruirá del todo, ni se olvidará de la alianza que a tus padres juró.”**

El contenido de esta perícopa lo hemos de ver repetido en este libro, y más todavía en la predicación de los profetas. La inclinación de Israel al culto de los ídolos era algo incorregible en los tiempos anteriores al exilio babilónico a pesar de las continuas reprensiones de los profetas. Al fin vendría sobre él el castigo con que éstos tantas veces le amenazaban: la cautividad. Es justamente lo que aquí anuncia el propio Moisés. El deuteronomista refleja los tiempos de la predicación profética (s.VIII-VII a.C.) y presenta la doctrina de los profetas como esbozada por el primero de los profetas mayores. Conforme a la teología profética, el castigo del exilio es temporal, de forma que, si con corazón contrito los israelitas se vuelven a Yahvé y reconocen sus faltas, serán oídos, porque es, ante todo, un Dios *misericordioso* (v.31)³.

Israel, Privilegiado entre todos los Pueblos (32-40).

³²“Pregunta a los días que te han precedido, desde aquel en que Dios creó al hombre sobre la tierra, y desde el uno al otro cabo de los cielos si se ha visto jamás cosa tan grande ni se ha oído nada semejante. ³³¿Qué pueblo ha oído la voz de su Dios hablándole en medio del fuego como la has oído tú, quedando con vida? ³⁴Jamás probó un dios a venir a tomar por sí un pueblo de en medio de pueblos a fuerza de pruebas, de señales y prodigios, de luchas a mano fuerte y brazo extendido, de tremendas hazañas, como las que hizo por vosotros en Egipto Yahvé, vuestro Dios, viéndolas tú con tus mismos ojos. ³⁵A ti se te hicieron ver para que conocieras que Yahvé es en verdad Dios y que no hay otro Dios más que El. ³⁶Desde el cielo te habló para enseñarte, y sobre la tierra te ha hecho ver su gran fuego, y de en medio del fuego has oído sus palabras. ³⁷Porque amó a tus padres, eligió después de ellos a su descendencia; y con su asistencia, con su gran poder, te sacó de Egipto, ³⁸arrojó de ante ti a pueblos más numerosos y más fuertes que tú, para darte entrada en su tierra y dártela en heredad, como hoy lo ves. ³⁹Reconoce, pues, hoy y revuelve en tu corazón que Yahvé sí que es Dios arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y que no hay otro sino El. ⁴⁰Guarda sus leyes y sus mandamientos que hoy yo te prescribo, para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y permanezcas largos años en la tierra que te da Yahvé, tu Dios.”

El profeta recuerda a Israel su liberación de Egipto, llevada a cabo por la omnipotencia de Yahvé. Jamás ha sucedido algo parecido en la historia de los pueblos desde la creación del hombre (v.32). Israel oyó en el Sinaí la voz de Dios, sin ser herido de muerte⁴, después de haber sido testigo de los prodigios obrados en su beneficio al salir de Egipto. Todo esto prueba que *Yahvé es Dios y que no hay otro Dios fuera de El* (v.35). En medio del trueno y del fuego comunicó su Ley al pueblo elegido rodeado de majestad; no como los oráculos paganos, proferidos bajo un árbol, una fuente o una piedra. Todas las circunstancias que rodean el nacimiento de Israel como nación escogida son sobrecogedoras y dignas del Dios majestuoso y omnipotente del Sinaí⁵. Este Dios terrible y celoso es el mismo que ha hecho promesas de bendición a los patriarcas hebreos (v.37), y para ser fiel a ellas desplegó su poder en beneficio de Israel para sacarlo de Egipto, y lo desplegará para expulsar a los cananeos de su tierra, de forma que su pueblo pueda instalarse en ella. Por eso debe Israel reconocerle como Dios único y guardar sus leyes (v.40). Por su parte, Yahvé le asegurará una existencia feliz y duradera en la tierra de promisión en premio a la fidelidad a sus preceptos.

Ciudades de Refugio al Oriente del Jordán (41-43).

⁴¹Entonces Moisés eligió tres ciudades de la región al oriente del Jordán ⁴²que sirviesen de refugio al homicida que hubiera matado involuntariamente a su prójimo, sin ser antes enemigo suyo; para que, refugiándose en una de ellas, tuviera salva la vida: ⁴³ Beser, en el desierto, en la altiplanicie, para los rubenitas; Ramot, en Galaad, para los gaditas, y Golán, en Basan, para los manaseítas.

En Núm 35:15 se dispone la designación de seis ciudades de refugio, tres en Transjordania y tres en Canaán, para refugio de los homicidas involuntarios. Ahora, una vez instaladas tres tribus al oriente del Jordán, se concretan las ciudades que han de ser de refugio, convenientemente distri-

buidas según el territorio de las tres tribus: *Beser*, para los rubenitas, localidad mencionada en la estela de Mesa, rey de Moab (s.IX a.C.), pero aún no localizada; *Ramot*, generalmente identificada con la actual *Es-Salt*, capital del Ahjlun; *Golán*, la actual *Sainan el Djolan*, al este de Tiberíades, dando nombre a la antigua *Gaulanítide*, que con la Traconítide, la Batanea y la Auranítide forman los distritos de Basan, territorio que después de la muerte de Herodes el Grande constituyó la te-trarquía de Filipos.

Esta perícopa interrumpe el discurso exhortatorio de Moisés y es una adición de un glosista, siendo su lugar propio el de Dt 19:3-5. Sin duda que el redactor quiere defender la tradición mosaica de la designación de las tres ciudades de refugio en Transjordania, y así supone que el propio Moisés las determinó antes de morir.

Nuevo Discurso de Moisés; Proemio (44-49).

Esta perícopa puede ser considerada como una conclusión del discurso anterior o como una introducción al que sigue. La supuesta situación histórica del discurso de Moisés es la misma del sermón anterior, y por eso puede valer para los dos.

⁴⁴Esta es la Ley que Moisés puso ante los ojos de los hijos de Israel. ⁴⁵ Estos son los estatutos, leyes y mandamientos que Moisés había dado a los hijos de Israel, a su salida de Egipto, ⁴⁶ al otro lado del Jordán, en el valle que hay frente a Bet-Peor, en la tierra de Seón, rey de los amorreos, que habitaba en Hesebón y había sido derrotado por Moisés y los hijos de Israel a su salida de Egipto. ⁴⁷Se apoderaron de su tierra y de la de Og, rey de Basan, dos de los reyes de los amorreos, que habitaban al otro lado del Jordán, al oriente; ⁴⁸su territorio se extendía desde Aroer, a orillas del torrente del Amón, hasta el monte Siryon, ⁴⁹con todo el Araba, que es el Hermón, del otro lado del Jordán, al oriente, hasta el mar del Araba, al pie del Pasga.

El marco geográfico es el mismo conocido en la introducción anterior. En el v.48, el TM dice *Sy'on* en vez de Siryon, como se desprende de la explícita identificación con el *Hermán*. En realidad, la grafía hebrea de la colina del templo de Jerusalén es diversa (*Syon*), y, por otra parte, su mención en Transjordania está fuera de lugar. Los LXX leen *Σηών*, y la versión siríaca *Siryon*.

1 Cf. Kortleitner, *Quaestiones de Vetere Testamento et comparativa religionum historia recentiore aetale propositae* 28-35. — 2 Cf. Phorme, *La religion assyro-babylonienne* 53-55. — 3 Cf. Os 1:16-17; 3:4; Jer 3:23-24; Lev 26:22-40; Dt 28:64-68. — 4 Cf. Gén 16:13; 32:31; Ex 20:19; 33:20. — 5 Ex 19:16.

5. Recapitulación de la Ley.

El Decálogo (1-22).

¹“Oye, Israel, las leyes y los mandamientos que hoy voy a hacer resonar en tus oídos; apréndetelos y pon mucho cuidado en guardarlos. ²Yahvé, nuestro Dios, hizo con vosotros una alianza en Horeb. ³No hizo Yahvé esta alianza con nuestros padres; la hizo con nosotros, que hoy vivimos todavía todos. ⁴Yahvé nos habló cara a cara sobre la montaña en medio del fuego. ⁵Yo estaba entonces entre Yahvé y vosotros para traeros sus palabras, pues vosotros teníais miedo del fuego, y no subisteis a

la cumbre de la montaña. El dijo: ⁶“Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. ⁷No tendrás mas Dios que a mí. ⁸No te harás imagen esculpida de cuanto hay arriba en los cielos, ni abajo sobre la tierra, ni de cuanto hay en las aguas, más abajo de la tierra. ⁹No las adorarás ni las darás culto, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy tu Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen ¹⁰ y hago misericordia por mil (generaciones) a los que me aman y guardan mis mandamientos, ¹¹No tomarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso, porque Yahvé no dejará impune al que tome en falso su nombre. ¹² Guarda el sábado para santificarlo, como te lo ha mandado Yahvé, tu Dios. ¹³Seis días trabajarás y harás tus obras, ¹⁴ pero el séptimo es sábado de Yahvé, tu Dios. No harás en él trabajo alguno ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, para que tu siervo y tu sierva descansen como descansas tú. ¹⁵ Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto, y de que Yahvé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido; y por eso, Yahvé, tu Dios, te manda guardar el sábado. ¹⁶Honra a tu padre y a tu madre, como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado, para que vivas largos años y seas feliz en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará. ¹⁷No matarás. ¹⁸No adulterarás. ¹⁹No robarás. ²⁰No dirás falso testimonio contra tu prójimo. ²¹No desearás a la mujer de tu prójimo, ni desearás su casa, ni su campo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto a tu prójimo pertenece.” ²² Estas son las palabras que Yahvé dirigió a toda vuestra comunidad desde la montaña, en medio de fuego, de nube y de tinieblas, con fuerte voz, y no añadió más. Las escribió sobre dos tablas ¿le piedra que él me dio.”

En estilo enfático de predicador, el profeta exhorta a Israel a ser fiel a los compromisos del Sinaí-Horeb. Es un pueblo privilegiado, ya que esta *alianza* es superior a la de sus antepasados los patriarcas¹. Moisés supone que subsisten algunos que han sido testigos de las grandiosas escenas de la promulgación de la Ley (v.3). Aunque la mayor parte habían perecido, sin embargo quedaban muchos de la tribu de Leví, y otros que, por haber alcanzado los veinte años de edad cuando se hizo el censo, quedaban libres del decreto de muerte en el desierto. Moisés les recuerda que Yahvé les habló *cara a cara* en su teofanía majestuosa *en medio del fuego* (v.4). Y como intermediario estaba Moisés, que explicaba las leyes de Yahvé (v.5) por estar más cerca de El en la montaña sagrada. El hagiógrafo quiere, por un lado, destacar el hecho de que Yahvé es un Dios excepcional, que ha tenido comunicaciones con Israel, su pueblo, pero al mismo tiempo quiere salvar la trascendencia divina y el papel preponderante de Moisés en la promulgación del Decálogo, que es la “carta magna” de la organización teocrática del pueblo hebreo.

El *Decálogo*² es substancialmente igual al relatado en Ex 20, salvo el precepto de la observancia del sábado y la prohibición de los malos deseos. Así, además de las razones de tipo religioso para observar el descanso sabático, se da una de tipo humanitario: dar descanso a los siervos (v.14). También se da más realce a la prohibición de los malos deseos hacia la mujer del prójimo, frente a la redacción de Ex 20:17, en que la *mujer* aparece entre las cosas del prójimo y citada después de su *casa*. Esta versión del Decálogo según el deuteronomista representa un *progreso* de puntualización moral sobre la redacción de Ex 20. Con todo, ambos textos parecen depender de un texto primitivo más conciso que el actual, en el que se exponían los preceptos sin explicaciones de los mismos. El hallazgo del *papiro Nash* confirma esta suposición³. El contenido del Decálogo representa ya un sentido moral de la vida muy elevado, y la mayor parte de los

preceptos (excepto la observancia del *sábado* y la prohibición de imágenes representativas de la divinidad) son comunes a otros códigos morales de la antigüedad⁴.

Moisés, Intermediario entre Yahvé y el Pueblo (23-33).

²³“Cuando oísteis su voz de en medio de las tinieblas estando la montaña toda en fuego, os acercasteis luego a mí todos los jefes de las tribus y todos los ancianos ²⁴y me dijisteis: “Yahvé, nuestro Dios, nos ha hecho ver su gloria y su grandeza, y oír su voz en medio del fuego; hoy hemos visto a Dios hablar al hombre y quedar éste con vida. ²⁵¿Por qué, pues, morir devorados por ese gran fuego si seguimos oyendo la voz de Yahvé, nuestro Dios? ²⁶Porque de toda carne, ¿quién como nosotros ha oído la voz del Dios vivo hablando de en medio del fuego y ha quedado con vida? ²⁷Acércate tú y oye lo que te diga Yahvé, nuestro Dios, y transmítenos a nosotros cuanto Yahvé, nuestro Dios, te diga, y nosotros le escucharemos y lo haremos.” ²⁸Yahvé escuchó vuestras palabras cuando me hablabais y me dijo: “He oído las palabras que el pueblo te ha dirigido; está bien lo que dicen. ²⁹¡Oh si tuvieran siempre ese mismo corazón y siempre me temieran y guardaran mis mandamientos para ser por siempre felices, ellos y sus hijos! ³⁰Ve y diles: Volveos a vuestras tiendas. ³¹Pero tú *quédate* aquí conmigo, y yo te diré todas las leyes, mandamientos y preceptos que tú les has de enseñar para que los pongan por obra en la tierra que yo les voy a dar en posesión. ³²Poned, pues, mucho cuidado en hacer cuanto Yahvé, vuestro Dios, os manda; ³³seguid en todo los caminos que Yahvé, vuestro Dios, os prescribe, para que viváis y seáis dichosos y duréis largos años en la tierra que vais a poseer.”

El pueblo, sobrecogido por la teofanía majestuosa de Yahvé, acompañada de truenos y relámpagos, se maravilla de haber salido con vida de aquel espectáculo, pero no quiere que se repita el hecho, y ruega a Moisés que se comunique directamente con Yahvé en lugar de ellos, trayendo luego sus disposiciones⁵. **A Dios le agrada este temor reverencial hacia lo divino, y accede a comunicar sus leyes al profeta.**

1 Gén 15:18. — 2 Véase comentario a Ex 20:1; 34:28. — 3 Cf. RB (1904) 242-250. — 4 Sobre el sentido e interpretación de los distintos preceptos del Decálogo y sus paralelos paganos véase comentario a Ex 20. — 5 Ex 20:18s.

6. El Amor de Dios y la Observancia de la Ley.

¹“Esta es la Ley — los mandatos, los preceptos — que Yahvé vuestro Dios, me mandó que os enseñase, para que la cumpláis en la tierra en que vais a entrar y vais a poseer; ² para que temáis a Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y los hijos de tus hijos, y, guardando todos los días de tu vida todas sus leyes y todos sus mandamientos que yo te inculco, vivas largos años. ³Escúchalos, Israel, y ten sumo cuidado en ponerlos por obra, para que seas dichoso y os multipliquéis grandemente, según lo que ha dicho Yahvé, el Dios de tus padres, de darles la tierra que mana leche y miel. ⁴Oye, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es él solo Yahvé. ⁵Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, ⁶y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo te doy. ⁷Incúlcalos a tus hijos, y, cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos. ⁸Átate los a tus manos para que te sirvan de señal; pónelos en la frente, entre tus

ojos; ⁹escríbelos en los postes de tu casa y en tus puertas. ¹⁰Cuando Yahvé, tu Dios, te introduzca en la tierra que a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, juró darte, ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, 11casas llenas de toda suerte de bienes que tú no has llenado, cisternas que tú no has excavado, viñas y olivares que tú no has plantado; cuando comas y te hartes, ¹²guárdate de olvidarte de Yahvé, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. ¹³Teme a Yahvé, tu Dios; sírvele a él y jura por su nombre. ¹⁴No te vayas tras otros dioses, de los dioses de los pueblos que te rodean; ¹⁵porque Yahvé, tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso, y la cólera de Yahvé, tu Dios, se encendería contra ti y te exterminaría de sobre la tierra. ¹⁶No tentéis a Yahvé, vuestro Dios, como le tentasteis en Masa. ¹⁷Guardad con gran cuidado los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios; los preceptos y las leyes que él os da. ¹⁸Haz lo que es recto y bueno a los ojos de Yahvé, para que seas dichoso ¹⁹y entres, para poseerla, en la buena tierra que Yahvé con juramento prometió a tus padres, cuando ante ti arrojé a todos tus enemigos, como él lo ha dicho. ²⁰Cuando un día te pregunte tu hijo, diciendo: “¿Qué son estos mandamientos, estas leyes y preceptos que Yahvé, nuestro Dios, os ha prescrito?”, ²¹tú responderás a tu hijo: “Nosotros éramos en Egipto esclavos del faraón, y Yahvé nos sacó de allí con su potente mano. ²²Yahvé hizo a nuestros ojos grandes milagros y prodigios terribles contra Egipto, contra el faraón y contra toda su casa, ²³y nos sacó de allí para conducirnos a la tierra que con juramento había prometido a nuestros padres. ²⁴Yahvé nos ha mandado poner por obra sus leyes y temer a Yahvé, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y El nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho; ²⁵y es para nosotros la justicia guardar sus mandamientos y ponerlos por obra ante Yahvé, nuestro Dios, como El nos lo ha mandado.”

Es de notar la insistencia del profeta en repetir las mismas ideas y el uso de los sinónimos. El fundamento de la religión de Israel está en el amor de Yahvé hacia los patriarcas y en la libre elección de su descendencia. En virtud de este amor sacó a Israel de Egipto con muchos prodigios y le condujo por el desierto hacia la tierra de promisión. Todo esto exige correspondencia por parte de Israel, observando sus preceptos. En esto se resume toda la Ley: *Amarás a tu Dios, Yahvé, con todo tu corazón, toda tu alma y todas tus fuerzas* (v.5), como condición para disfrutar de su protección en la tierra prometida. Todo israelita debía recitar la *sema*, u oración, que empezaba con el v.4.: *Oye (sema'), Israel: Yahvé, nuestro Dios, es él solo Yahvé*¹. Es la afirmación categórica de un monoteísmo estricto: no hay más Dios que Yahvé. Por eso el israelita debe amarle sin reserva (*con todo su corazón..., con todas sus fuerzas*). No se trata sólo de un sentimiento de terror ante la fuerza *numérica* de Yahvé, sino una entrega amorosa de todo su ser en correspondencia al *amor* que ha mostrado por su pueblo. Es el reflejo de la doctrina profética sobre el amor mutuo entre Dios e Israel. Jesucristo declarará esta fórmula la fundamental de la nueva ley². Prueba de ese amor a Dios es el cumplimiento de sus mandamientos con toda fidelidad. Por eso debe tenerlos siempre presentes — en los viajes, en la casa, al levantarse — y ponerlos en el frontispicio de sus moradas **y en sus manos como señal de pertenencia a Yahvé**. En la época del judaísmo rabínico se tomaba al pie de la letra esta ordenación, y se ponía a la entrada de todas las casas en una cajita (*mezuzá*) un trozo de pergamino con este texto del Dt 6:4-9 y Dt 11:13-21. Y aun llevaban en la frente y en las manos fragmentos de la Ley³. El legislador hebreo insiste en esto porque conoce la volubilidad de su pueblo, y teme que cuando se instalen en Canaán se olviden de su Dios, que los ha llevado a tierra que *mana leche y miel* (v.12). Yahvé

es un Dios celoso, que no permite competidores; por eso deben abstenerse del culto a los ídolos (v.14). Israel debe confiar en sus promesas y no tentarle como en *Masa* (v. 16)⁴, pero tiene que cumplir fielmente sus preceptos si ha de disfrutar de la tierra prometida. En el reconocimiento de los derechos divinos y el cumplimiento fiel a sus preceptos consistirá la *justicia* de los israelitas (v.25). De ese modo serán reconocidos justos y aceptables a los ojos divinos y dignos de su protección.

¹ Como en hebreo no hay cópula verbal, el sentido puede ser triple: “Yahvé, nuestro Dios, es uno,” “Yahvé es nuestro Dios único,” “Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único.” Véase F. Ceuppens, *Theologia biblica* I (Roma 1938) 108s. Se ha querido desvirtuar la fuerza del texto suponiendo que se trata sólo de una afirmación monolátrica (Yahvé es el único de los hebreos, sin negar que haya otros dioses fuera de Israel), pero en el contexto gen< del Pentateuco se considera como el único Dios *viviente* al Dios de Israel. — 2 Mt 22:37-38; Mc 12:29-30; Lc 10:27-28. — 3 Ex 13:1-10; 11-16; Dt 6:4-9; 11:13-21. — 4 Ex 17:1-7.

7. Exhortaciones Religiosas.

Prohibición de Contaminarse con los Cananeos (1-5).

¹“Cuando Yahvé, tu Dios, te introduzca en la tierra que vas a poseer y arroje delante de ti a muchos pueblos, a jéteos, guergueseos, amorreos, cananeos, fereceos, jeeveos y jebu-seos, siete naciones más numerosas y poderosas que tú, ²y Yahvé, tu Dios, te las entregue y tú las derrotas, las darás al anatema, no harás pactos con ellas ni les harás gracia. ³No contraigas matrimonios con ellas, no des tus hijas a sus hijos ni tomes sus hijas para tus hijos, ⁴porque ellas desviarían a tus hijos de en pos de mí y los arrastrarían a servir a otros dioses, y la ira de Yahvé se encendería contra vosotros y os destruiría prontamente. ⁵Así, por el contrario, habrás de hacer con ellos: derribaréis sus altares, romperéis sus cijos, abatiréis sus “aseras” y daréis al fuego sus imágenes talladas, ⁶porque eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios.”

El legislador está preocupado con la posible absorción de Israel por los cananeos, de cultura superior, y por eso prohíbe reiteradamente tener relaciones con todos los pueblos que habitan en Canaán. Los profetas predicaban constantemente a sus compatriotas, previniéndoles contra los peligros de los cultos cananeos. El pueblo israelita, acostumbrado y cansado de las exigencias adustas del Dios del Sinaí, se fue tras de los cultos orgiásticos y condescendientes de los cananeos. Por eso ahora el legislador quiere que se destruyan todos los lugares de culto de Canaán: sus altares, cijos o estelas (*masebot*) y *aseras* o bosques sagrados¹.

Israel, para preservarse de las influencias de los pueblos de Canaán, debe exterminarlos, condenándolos al *anatema* (v.2)². En esto el legislador hebreo es tributario de las costumbres rudas e inhumanas de la época. Ante las exigencias religiosas, no dudaba en extirpar a las poblaciones vencidas.

Israel, Pueblo Privilegiado y a Sanio” (6-15).

⁶“Porque eres un pueblo santo para Yahvé, tu Dios. Yahvé, tu Dios, te ha elegido para ser él el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. ⁷Si Yahvé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos los pueblos. ⁸Porque Yahvé os amó y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto Yahvé con mano poderosa, redimiéndoos de

la casa de la servidumbre, de la mano del faraón, rey de Egipto. ⁹Has de saber, pues, que Yahvé, tu Dios, es Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos; ¹⁰pero retribuye en cara al que le aborrece, destruyéndole; no tarda en darle en cara su merecido. ¹¹Guarda, pues, tú sus mandamientos, las leyes y estatutos que te prescribe hoy, poniéndolos por obra. ¹²Si escucháis sus mandatos, y los guardáis, y los ponéis por obra, en retorno, Yahvé, tu Dios, te guardará su alianza y la misericordia que a tus padres juró. ¹³Te amará, te bendecirá y te multiplicará; bendecirá el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo: tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las crías de tus ovejas, en la tierra que a tus padres juró darte. ¹⁴Serás bendito sobre todos los pueblos, no habrá estériles en ti ni en tus ganados. ¹⁵Yahvé alejará de ti las enfermedades, no mandará sobre ti ninguna de las plagas malignas de Egipto que tú conoces y afligirá con ellas a los que te odian.”

Israel, en razón de su elección excepcional, es un pueblo *santo*, destinado a vivir en relaciones íntimas con Yahvé, el *Santo* por excelencia. Sus mandatos *santifican* a Israel, y, por tanto, no debe contaminarse con prácticas idolátricas e inmorales de otros pueblos.

La *santidad* implica, ante todo, un elemento negativo, la *separación* de todo lo profano, que aquí son los pueblos de Canaán, y un elemento positivo, el acercamiento a Dios cumpliendo sus mandamientos. En la *heredad* de Yahvé, escogida entre las naciones como *porción* selecta, Yahvé le ha elegido a pesar de ser el *pueblo mas pequeño* del universo (v.8); por tanto, sin méritos intrínsecos por su parte. Yahvé tenía empeñado un juramento hecho a los antepasados de Israel, y ha querido cumplir su *alianza* liberándolo de la servidumbre egipcia y organizándolo como pueblo *sacerdotal* y nación *santa*³. Como tal tiene que responder a una misión histórica excepcional, conforme a los designios divinos. Esto exige de parte de Israel una entrega sin reservas al cumplimiento de los mandatos divinos, ya que, si Yahvé es misericordioso por *mil generaciones*, es también justo y castiga implacablemente al *que le aborrece, destruyéndole* (v.10). Por su parte, Yahvé corresponderá bendiciendo y concederá la prosperidad y felicidad al que sea fiel a sus preceptos (v. 12-14)⁴

Exterminio de los Cananeos (16-26).

¹⁶“Devorarás a todos los pueblos que Yahvé, tu Dios, va a entregarte; tus ojos no los perdonarán, y no servirás a sus dioses, porque eso sería para ti la ruina. ¹⁷Y si se te ocurriere decir: “¿Cómo voy a poder expulsar a esas naciones, que son más numerosas que yo?” ¹⁸No las temas. Acuérdate de lo que Yahvé, tu Dios, hizo con el faraón y con todo Egipto, ¹⁹las grandes pruebas que vieron tus ojos, los portentos y prodigios, la mano fuerte y el brazo tendido con que Yahvé, tu Dios, te sacó; así hará también Yahvé, tu Dios, con todos los pueblos que tú temes. ²⁰Aun tábanos mandará Yahvé, tu Dios, contra ellos hasta hacer perecer a los supervivientes o a los que se escondiesen. ²¹No los temas, porque en medio de ti está Yahvé, tu Dios; el Dios grande y terrible. ²²Yahvé, tu Dios, expulsará a esas naciones poco a poco; no podrás exterminarlas en un día, no sea que las fieras salvajes se multipliquen contra ti. ²³Yahvé, tu Dios, te los entregará y los conturbará con gran conturbación hasta que desaparezcan; ²⁴entregará en tus manos sus reyes y harás desaparecer sus nombres de debajo de los cielos; nadie podrá resistirle hasta que los hayas destruido. ²⁵Consumirás por el fuego las imágenes esculpidas de sus dioses; no codicies la plata

ni el oro que haya sobre ellas, apropiándotelo, y cayendo en una trampa, porque es abominable a Yahvé, tu Dios, ²⁶y no has de introducir en tu casa abominación para no hacerte como ello es, anatema. Detéstalo y abomínalo como abominación por ser cosa dada al anatema.”

Nueva promesa de auxilio contra los cananeos cuando llegue el momento de invadir su tierra. Por muy poderosos que sean, no lo serán más que los ejércitos del faraón, vencidos por el poder del *brazo tendido* de Yahvé (v.18). Yahvé renovará, si es preciso, los antiguos portentos, enviando plagas de *tábanos*⁵ contra los cananeos. Sin embargo, la conquista de Canaán no será rápida, ni convendrá exterminar a los cananeos en masa, pues entonces, al quedar deshabitado el país, las *salvas* se apoderarían de sus campos (v.22)⁶. En 9:3 se habla de una conquista rápida, debida a la intervención milagrosa de Dios. Por ello algunos autores sugieren que el v.22 es glosa, para hacer ver a los lectores que las dificultades en la ocupación de Canaán estaban previstas. Los reyes serán vencidos y exterminados⁷. Sobre todo, lo que se recomienda es acabar con toda clase de imágenes de ídolos, prohibiendo aprovecharse de los metales preciosos de que están revestidas (v.26).

1 Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 203-204. — 2 Sobre la identificación de cada uno de los siete pueblos mencionados véase comenté a Gén 10:16; Núm 13,30. Véase Abel, *Géog.* I 320-321. — 3 Ex 19:6. — 4 Toda esta doctrina deuteronomica sobre las relaciones amorosas de Yahvé para con su pueblo encuentra su eco fiel en la predicación profética del siglo VIII antes de Cristo, época en que probablemente recibió su última redacción este libro. Cf. Os 2.15; 9:10; 11:1; 12:10; 13:14. — 5 Ex 8:10s. — 6 Cf. Ex 29:30. — 7 Jos 10:22-27; 11:12; 12:7-24.

8. Agradecimiento a Dios.

¹“Tened gran cuidado de poner por obra los mandamientos que os prescribo hoy, para que viváis y os multipliquéis y entréis, para poseerla, en la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres. ²Acuérdate de todo el camino que Yahvé, tu Dios, te ha hecho andar todos estos cuarenta años por el desierto para castigarte y probarte, para conocer los sentimientos de tu corazón y saber si guardas o no sus mandamientos. ³El te afligió, te hizo pasar hambre y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la palabra de Dios. ⁴Tus vestidos no se envejecieron sobre ti, ni se hincharon tus pies durante esos cuarenta años, ⁵para que reconocieras en tu corazón que Yahvé, tu Dios, te instruye como instruye un hombre a su hijo; ⁶y guardarás los mandamientos de Yahvé, tu Dios, marchando por sus caminos y temiéndole. ⁷Ahora, Yahvé, tu Dios, va a introducirte en una buena tierra; tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas que brotan en los valles y en los montes; ⁸tierra de trigo, de cebada, de viñas, de higueras y de granados; tierra de olivos, de aceite y de miel; ⁹tierra donde comerás tu pan con abundancia y no carecerás de nada; tierra cuyas piedras son hierro y de cuyas montañas sale el cobre. ¹⁰Comerás y te hartarás; bendice, pues, a Yahvé por la buena tierra que te ha dado. ¹¹Guárdate bien de olvidarte de Yahvé, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos que hoy te prescribo yo; ¹²no sea que, cuando comas y te hartes, cuando edifiques y habites hermosas casas, ¹³y veas multiplicarse tus bueyes y tus ovejas, y acrecentarse tu plata, tu oro y todos tus bienes, ¹⁴te ensoberbezcas en tu corazón y te olvides de Yahvé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre, ¹⁵y te

ha conducido a través de vasto y horrible desierto, de serpientes de fuego y escorpiones, tierra árida y sin aguas; que hizo brotar para ti agua de la roca pedernalina¹⁶ y te ha dado a comer en el desierto el maná, que tus padres no conocieron, castigándote y probándote para a la postre hacerte bien,¹⁷ no dijeras: “Mi fuerza y el poder de mi mano me ha dado esta riqueza.”¹⁸ Acuérdate, pues, de Yahvé, tu Dios, que es quien te da poder para adquirirla, cumpliendo como hoy la alianza que a tus padres juró.¹⁹ Si, olvidándote de Yahvé, te llegaras a ir tras de otros dioses y les sirvieras y te prosternaras ante ellos, yo doy testimonio hoy contra vosotros de que con toda certeza pereceréis;²⁰ como las naciones que Yahvé hace perecer ante vosotros, así vosotros pereceréis por no haber escuchado la voz de Yahvé, vuestro Dios.”

Una vez más, el profeta, con no mucho orden lógico, pero con estilo oratorio muy ponderativo, exhorta al pueblo a poner por obra los mandamientos que les ha dado Yahvé para que vivan muchos años en la tierra que juró a sus padres. Durante cuarenta años les ha probado a fin de conocer los sentimientos de su corazón; sin embargo, los colmó de bienes durante la peregrinación por el hórrido desierto para que le conociesen y amasen¹. Ahora que va a introducirlos en la tierra excelente de Canaán, llena de todas las abundancias, Israel corre el peligro de olvidarse de los beneficios recibidos y atribuirse a su esfuerzo los bienes que en ella encontrará (v.17). Y, sobre todo, le previene contra el peligro de la idolatría, porque, si prevarica, yendo tras de dioses ajenos, encontrará su destrucción, como la encontraron los propios cananeos de manos de Yahvé (v.20).

¹ Véase la idea de la solicitud maternal de Dios por Israel en el desierto en Os 2:16; 11:1; Jer 2:2; Ez 16.

9. Protección Divina.

Yahvé Expulsará a los Cananeos (1-6).

¹“Escucha, Israel: Estáis hoy para pasar el Jordán y marchar a la conquista de naciones más numerosas y más poderosas que tú; de grandes ciudades, cuyas murallas se levantan hasta el cielo; ²de un pueblo numeroso, de elevada estatura, los hijos de Enaq, que ya conoces y de quienes has oído hablar. ¿Quién podrá resistir contra estos hijos de Enaq? ³Has de saber desde hoy que Yahvé, tu Dios, irá El mismo delante de ti como fuego devorador, que los destruirá, los humillará ante ti, y tú los arrojarás y los destruirás pronto, como te lo ha dicho Yahvé. ⁴No digas luego en tu corazón cuando Yahvé, tu Dios, los arroje de delante de ti: “Por mi justicia me ha puesto Yahvé en posesión de esta tierra.” Por la iniquidad de esos pueblos, Yahvé los arrojará de ante ti. ⁵No por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón vas a entrar en posesión de esa tierra, sino por la maldad de esas naciones los expulsa Yahvé de delante de ti; para cumplir la palabra que con juramento dio a tus padres Abraham, Isaac y Jacob. ⁶Entiende que no por tu justicia te da Yahvé, tu Dios, la posesión de esa buena tierra; porque eres pueblo de dura cerviz.”

El deuteronomista recalca insistentemente la idea de que la posesión de Canaán se debe únicamente al favor divino. Israel no debe temer a los enemigos que ha de expulsar, aunque sean descendientes de Enaq, gigantes de estatura, y sus ciudades amuralladas (v.1), porque la omnipoten-

cia divina los extirpa *como fuego devorador* (v.3), y los arrojará por sus *iniquidades*, de forma que Israel no será instalado en su tierra por su *justicia* o merecimientos, sino por pura benevolencia divina (v.4). Yahvé tiene empeñada su palabra con juramento, dada a los patriarcas, y ahora la va a cumplir¹. Israel en realidad es un *pueblo de dura cerviz* (v.5), que soporta de mala gana el yugo de Yahvé². Es contumaz y rebelde en sus caminos y sólo se doblega ante la fuerza e intervención divina.

La Prevaricación de Israel (7-29).

⁷“Acuérdate, no olvides cuánto has irritado a Yahvé, tu Dios, en el desierto; desde el día en que salisteis de la tierra de Egipto hasta que habéis llegado a este lugar, habéis sido rebeldes a Yahvé. ⁸Ya en Horeb provocasteis la ira de Yahvé, y Yahvé se irritó contra vosotros hasta querer destruirlos. ⁹Cuando subí yo a la cumbre de la montaña para recibir las tablas de la alianza que Yahvé hacía con vosotros, y estuve allí cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan ni beber agua, ¹⁰y me dio Yahvé las dos tablas de piedra escritas con el dedo de Dios, que contenían todas las palabras que El os había dicho en la montaña, en medio del fuego, el día de la congregación; ¹¹al cabo de los cuarenta días y cuarenta noches me dio Yahvé las dos tablas de piedra, las tablas de la alianza, ¹²y me dijo entonces: “Anda, baja presto de aquí, porque tu pueblo, el que has sacado de Egipto, se ha corrompido; pronto se ha apartado del camino que yo le mandé y se han hecho una imagen fundida.” ¹³Y me dijo Yahvé: “Ya veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz; ¹⁴déjame que le destruya y que borre su nombre de debajo de los cielos, y te haré a ti una nación más poderosa y más numerosa que ese pueblo.” ¹⁵Yo me volví y bajé de la montaña, que estaba toda en fuego, trayendo en mis manos las dos tablas de la alianza; ¹⁶miré y vi que habíais pecado contra Yahvé, vuestro Dios; os habíais hecho un becerro fundido, apartándoos bien pronto del camino que Yahvé os había prescrito; ¹⁷agarré entonces las dos tablas y con mis manos las tiré, rompiéndolas ante vuestros ojos. ¹⁸Luego me postré en la presencia de Yahvé, como la primera vez, durante cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan y sin beber agua, por todos los pecados que vosotros habíais cometido, haciendo lo malo a los ojos de Yahvé, irritándole. ¹⁹Yo estaba espantado de ver la cólera y el furor con que Yahvé estaba enojado contra vosotros, hasta querer destruirlos; pero todavía esta vez me escuchó Yahvé. ²⁰Estaba Yahvé también fuertemente irritado contra Aarón, hasta el punto de querer hacerle perecer, y yo intercedí entonces por Aarón; ²¹y tomé vuestro pecado, el que os habíais hecho, y lo arrojé al fuego, y desmenuzándolo bien hasta reducirlo a polvo, eché el polvo en el torrente que baja de la montaña. ²²En Taberá, en Masa y en Quibrot-at-tawah excitasteis también la cólera de Yahvé; ²³y cuando Yahvé os hizo subir de Cadesbarne, diciendo: “Subid y tomad posesión de la tierra que os doy,” fuisteis rebeldes a las órdenes de Yahvé, vuestro Dios; no tuvisteis confianza en El y no obedecisteis a su voz. ²⁴Habéis sido rebeldes a Yahvé desde el día en que El comenzó a poner en vosotros sus ojos. ²⁵Yo me postré ante Yahvé aquellos cuarenta días y cuarenta noches que estuve postrado, porque Yahvé hablaba de destruirlos, ²⁶y le rogué, diciendo: “¡Señor, Yahvé!, no destruyas a tu pueblo, a tu heredad, redimida por tu grandeza, sacándolo de Egipto con tu mano poderosa. ²⁷Acuérdate de tus siervos Abraham, Isaac y Jacob; no mires a la *dureza*, de este pueblo, a su perversidad y a su pecado; ²⁸que no puedan decir los de la tierra de que nos has sacado: “Por no po-

der Yahvé hacerlos entrar en la tierra que les había prometido y porque los odiaba, los ha sacado fuera para hacerlos morir en el desierto.”²⁹ Son tu pueblo, tu heredad, que con tu gran poder y brazo tendido has sacado fuera.”

Siguiendo la idea de que Israel es un pueblo rebelde, de *dura cerviz*, el profeta recuerda las prevaricaciones de aquél en el Sinaí con motivo de la promulgación de los diez mandamientos. Los hechos aludidos están narrados en el Éxodo y en los Números, y están recordados libremente en estilo oratorio. En el momento más solemne de la historia de Israel, cuando se concluyó la *alianza* y se establecieron **las bases religiosas y morales de la nueva teocracia**, el pueblo elegido prevaricó construyéndose el becerro de oro (v.9)³. La violación del pacto era flagrante, ya que Yahvé había prohibido terminantemente toda representación animal de la divinidad; por eso está dispuesto a exterminarlo en su totalidad. **La intervención de Moisés salvó a su pueblo**⁴. Rota la alianza, Moisés creyó inútiles los mandamientos grabados en piedra, y así rompió las dos tablas de la Ley. El profeta reacciona después, impetrando el perdón para el pueblo culpable y expiando con ayunos su pecado (v.16). Conseguido el perdón, Moisés destruyó el becerro de oro y arrojó sus cenizas a un torrente como cosa abominable que contaminaba el campamento⁵.

Los v.22-24 parece ser inserción posterior; en ellos se recuerdan otras apostasías y prevaricaciones de Israel durante su peregrinación en el desierto⁶.

Moisés apela a las promesas hechas a los patriarcas para que Yahvé no descargue su ira sobre el pueblo pecador (v.27) y al mismo tiempo recuerda el deshonor que para el nombre de Yahvé será cuando los paganos se enteren de que su Dios ha exterminado a su pueblo en el desierto, atribuyendo esto a su impotencia por dar cumplimiento de sus promesas de introducirlo en la tierra de Canaán⁷.

1 Cf. Gén 12:6; 13:14-17; 15:19; 17:8. — 2 Is 48:4. — 3 Ex 32:1-4. — 4 Cf. Ex 24:12; 34:28. — 5 Ex 32:20. — 6 Cf. Núm 11:1-3; Ex 17:1-7; Núm 11:4-34. — 7 Ex 32:12; Núm 14:16.

10. Nuevas Exhortaciones.

Las Tablas de la Ley (1-5).

¹“Entonces me dijo Yahvé: “Hazte dos tablas de piedra como las primeras y sube a mí a la montaña; haz también un arca de madera; ²yo escribiré sobre estas tablas las palabras que estaban escritas sobre las primeras, que tú rompiste, y las guardarás en el arca.” ³Hice, pues, un arca de madera de acacia, y, habiendo cortado dos tablas de piedra como las primeras, subí con ellas a la montaña. ⁴El escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos que Yahvé os había dicho en la montaña de en medio del fuego el día de la congregación, y me las dio. ⁵Yo me volví y, bajando de la montaña, puse las tablas en el arca que había hecho, y allí han quedado, como Yahvé me lo mandó.”

Los preceptos básicos de la teocracia hebraica deben aparecer a los ojos de los israelitas como redactados misteriosamente por el *dedo* de Yahvé, expresión antropomórfica que indica la parte que ha habido de inspiración divina en la redacción del Decálogo, obra, sin duda, del propio Moisés. Para rodearlo de mayor veneración, Moisés se aísla en la montaña de Yahvé mientras graba en piedra dichos preceptos¹. Moisés recibe orden de redactar dos nuevas tablas en piedra

en sustitución de las rotas por él como protesta por la prevaricación del pueblo y colocarlas en un arca de madera, de forma que se conserven para memoria en Israel².

Partida de los Israelitas (6-7).

⁶Los hijos de Israel partieron de Berot-Bene Yahqan para Moserá. Allí murió Aarón y allí fue enterrado. Elea-zar, su hijo, fue sacerdote en su lugar. ⁷De allí partieron para Gadgad, y de Gadgad para Yotbatá, región rica en aguas.

Este relato relativo al itinerario de los hebreos está fuera de lugar, pues interrumpe el discurso del orador. El estilo es de un historiador que inserta unos detalles históricos fuera del marco geográfico del Sinaí, donde tuvo lugar la alianza, la entrega de las tablas de la Ley y la elección de los levitas. Los lugares citados de las estaciones no concuerdan exactamente con los que conocemos por el libro de los Números³. *Moserá* debe de ser el Moserot de Núm 33:31⁴. Allí murió Aarón, mientras que, según Núm 20:22-30, murió en el monte Hor. Pero los lugares están próximos, y así los datos son aproximativos. *Gadgad* es el *Hor-Gadgad* de Núm 33:32. *Yotbatá* aparece también en Núm 33:32, aunque sin la puntualización de que era una región *rica en aguas*.

Elección de los levitas (8-9)

“En ese tiempo separó Yahvé la tribu de Leví para llevar el arca de la alianza de Yahvé, para que estuvieran en su presencia y le sirvieran y bendijeran su nombre, como hasta hoy. ⁹Por eso Leví no tiene parte ni heredad entre sus hermanos, porque es Yahvé su heredad, como Yahvé te lo ha dicho.”

A la tribu de Leví le cabe el honor de custodiar y transportar el arca de la alianza⁵. Ellos debían estar en *presencia* de Yahvé, es el servicio de los sacerdotes⁶. Segunda función de ellos es *bendecir* al pueblo en nombre de Dios⁷. Por estar reservada la tribu de Leví al servicio inmediato de Yahvé, no tuvo parte ni *heredad* en la distribución de Canaán, porque su *heredad* es el propio Yahvé⁸. Vivirán de lo que pertenece a Yahvé en las funciones de culto⁹. En Ex 32,29 dice Moisés a los levitas: “Hoy os habéis consagrado a Yahvé haciéndole cada uno oblación del hijo o del hermano; por ello recibiréis hoy *bendición*,” que parece ser el hecho de ser elegidos *para llevar el arca de la alianza de Yahvé, para asistir en la presencia de Yahvé y para bendecir su nombre, como hasta hoy*. A esto responde lo que se dice en Jos 3,13 sobre la conducción del arca por los sacerdotes delante del pueblo para mostrarle el camino en el paso del Jordán. El arca fue llevada por los sacerdotes en torno a Jericó antes del asalto. Las vicisitudes del arca fueron azarosas. En tiempos de Helí fue capturada por los filisteos¹⁰, después devuelta y guardada en casa de Abnidad, luego en la de Obededón, y por fin llevada por David a la tienda que le tenía preparada en Jerusalén¹¹. Al huir de Absalón la llevó consigo¹²; después Salomón la colocó en el templo¹³, y en éste debió de perecer en el incendio a manos de los caldeos. El arca era el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo, y las tablas de la Ley el documento escrito de la alianza.

Moisés recibe orden de ponerse al frente de su pueblo (10-11).

¹⁰“Yo me estuve en la montaña como anteriormente, cuarenta días y cuarenta noches; y Yahvé me escuchó esta vez también y no quiso ya destruirlos. ¹¹Me dijo Yahvé: “Levántate y ve a ponerte a la cabeza del pueblo para que entren y se posesionen de la tierra que a sus padres juré darles.”

Conclusión de la intervención de Moisés: el perdón para el pueblo y la confirmación del caudillaje de Moisés. El pueblo estaba reconciliado con Dios, pero era preciso continuar el camino hacia la tierra prometida, según el juramento de Yahvé a los patriarcas. **Yahvé confirma su decisión de llevarlos a Canaán a pesar de las infidelidades, pues la alianza ha sido restablecida con todas sus consecuencias por ambas partes.** Esta es la tesis teológica que el deuteronomista quiere inculcar en este relato.

Exhortación a la fidelidad a Yahvé (12-22).

¹²“Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, ¹³y guardando los mandamientos de Yahvé y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso? ¹⁴Mira: De Yahvé, tu Dios, son los cielos de los cielos, la tierra y todo cuando en ella se contiene. ¹⁵Y sólo con tus padres se ligó amándolos, y a su descendencia después de ellos, a vosotros, os ha elegido de entre todos los pueblos, como hoy. ¹⁶Circuncidad, pues, vuestros corazones y no endurezcáis más vuestra cerviz; ¹⁷porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de dioses, el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no hace acepción de personas ni recibe regalos, ¹⁸hace justicia al huérfano y a la viuda, ¹⁹ama al extranjero y le alimenta y le viste. Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. ²⁰Teme a Yahvé, tu Dios; sírvele, apégate a El y jura por su nombre. ²¹El es tu gloria, El es tu Dios, que por ti ha hecho cosas grandes y terribles que con tus mismos ojos has visto. ²²Tus padres bajaron a Egipto en número de setenta personas, y ahora Yahvé, tu Dios, ha hecho de ti una muchedumbre como las estrellas del cielo.”

La conclusión de la precedente narración es siempre la misma: el predicador-profeta repite los mismos conceptos: el temor y amor de Dios, la guarda de sus mandamientos, sobre todo el relativo a evitar toda idolatría. Los antiguos solían juzgar del poder de los dioses por el de los pueblos que les rendían culto. El profeta no tiene grandes cosas que contar de Israel, pero pondera las obras de su Dios, que creó los cielos, la tierra y cuanto existe y está por encima de todo. A pesar de ser el Señor de todo lo creado, sólo ha tenido relaciones íntimas con los *padres* o antepasados de Israel (v.15). Su amor para con ellos y su descendencia exige, por parte de ésta, sumisión y amor. Deben *consagrarse* a El como pueblo elegido: *circuncidad vuestros corazones* (v.16), es decir, purificarlos y hacerlos sensibles a los preceptos divinos. Un corazón *incircunciso* está cerrado a toda influencia de Dios¹⁴. Aquí la circuncisión equivale a no *endurecer la cerviz* (v.106), resistiendo a los mandamientos divinos. Yahvé, Dios *de dioses* (en el sentido de superior a todos, sin que se admita la existencia real de éstos, sino según la acepción popular), es insobornable en la administración de la justicia: *no hace acepción de personas...* (v.17), y hace justicia a los oprimidos como el *huérfano*, la *viuda* y el *extranjero*. Es justamente el fondo de la

predicación de los grandes profetas del siglo VIII¹⁵, y que caracteriza también al Deuteronomio. Entre los israelitas del desierto había gentes *extranjeras*, como los calebitas, que habían sido asimiladas al pueblo de Dios. Este primer indicio de universalismo se abrirá paso en los tiempos de la literatura *sapiencial*, **hasta culminar en las grandiosas perspectivas mesiánicas**, con inclusión de los no hebreos como ciudadanos adheridos a la nueva teocracia¹⁶.

1 Era corriente en Oriente grabar en piedra los contratos y estatutos fundamentales. Hammurabi grabó su código famoso en diorita. Según Dt, Josué grabó en piedra encalada la Ley (Dt 27:2-3). — 2 Según Ex 37:1-9, el constructor material del arca. — 3 Según Núm 33:30-31, el itinerario fue: Moserot, Bene Yaqan, Gadgad. — 4 Cf. Núm 33:30-41a. — 5 Cf. Núm 3:31; 4:15; Jos 3:6.8. — 6 Dt 17:12; 18:7. — 7 Núm 6:23; Lev 9:22. — 8 La palabra primariamente designa la piedrecita que se utilizaba para echar a suertes, y después la *suerte* o parte caída en suerte. Por eso los LXX traducen el hebreo *najalah* (heredad) por κλήρος. De este pasaje está tomada la designación de *clero* a la corporación de ministros cristianos a quienes incumbe el culto, que es su *heredad* o porción de Dios. — 9 Núm 18:20. — 10 1 Sam 4:17. — 11 2 Sam 6. — 12 2 Sam 15. — 13 1 Re 6. — 14 Cf. Jer 4:4; 6:10; 9:26. El mismo sentido tiene la expresión *oído incircunciso* o cerrado a oír la palabra divina. Cf. Rom 2:29; Col 2:11; Act 7:51. — 15 Ex 22:22; Dt 26:12; Jer 7:6; Sal 131:15; Is 1:17; Jer 22:3. — 16 Is 2:1; Sal 87:4.

11. Amonestaciones.

La Bendición Divina, Condicionada a la Fidelidad a sus Mandatos (1-21).

¹«Ama, pues, a tu Dios y cumple lo que de ti demanda: sus leyes y sus preceptos, sus mandamientos. ²Reconoced hoy, pues no hablo ahora a vuestros hijos, que no saben y no vieron la enseñanza de Yahvé, vuestro Dios; su grandeza, su mano fuerte y su brazo tendido; ³los prodigios y portentos que en medio de Egipto obró contra el faraón, rey de Egipto, y contra toda su tierra; ⁴lo que hizo con el ejército egipcio, con sus caballos y sus carros, arrojando sobre ellos las aguas del mar Rojo cuando os perseguían y destruyéndolos hasta hoy; ⁵lo que por vosotros ha hecho en el desierto hasta que habéis llegado a este lugar; ⁶lo que hizo con Datan y Abirón, hijos de Eliab, hijo de Rubén, cuando, abriendo la tierra su boca, se los tragó con sus casas, sus tiendas y todos sus secuaces en medio de todo Israel. ⁷Porque con vuestros ojos habéis visto todos los grandes prodigios que ha hecho Yahvé. ⁸Guardad, pues, todos sus mandamientos que hoy os prescribo yo, para que seáis fuertes y entréis y os adueñéis de la tierra a que vais a pasar para tomar posesión de ella ⁹y para que se dilaten vuestros días sobre la tierra que Yahvé juró dar a vuestros padres, a ellos y a su descendencia; la tierra que mana leche y miel. ¹⁰Porque la tierra en que vais a entrar para poseerla no es como la de Egipto, de donde habéis salido, donde echabas tu simiente y la regabas con tu pie como se riega una huerta. ¹¹La tierra en que vais a entrar para poseerla es una tierra de montes y valles que riega la lluvia del cielo; ¹²es una tierra de que cuida Yahvé, tu Dios, y sobre la cual tiene siempre puestos sus ojos desde el comienzo del año hasta el fin. ¹³Si vosotros obedecéis los mandatos que os prescribo, amando a Yahvé, vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma, ¹⁴yo daré a vuestra tierra la lluvia a su tiempo, la temprana y la tardía; y tú cosecharás tu trigo, tu mosto y tu aceite. ¹⁵Yo daré también hierba en tus campos para tus ganados, y de ellos comerás y te saciarás. ¹⁶Pero cuidado mucho de que no se deje seducir vuestro corazón y, desviándoos, sirváis a otros dioses y os prosternéis ante ellos; ¹⁷porque la cólera de Yahvé se encendería contra vosotros y cerraría el cielo, y no habría más lluvia, y la tierra no daría más su frutos, y desaparecerías presto de la buena tierra que Dios os da. ¹⁸Poned, pues, en vuestro

corazón y en vuestra alma las palabras que yo os digo; atadlas por recuerdo a vuestras manos y ponedlas como frontal entre vuestros ojos. ¹⁹Enseñádselas a vuestros hijos, habladles de ellas, ya cuando estés en tu casa, ya cuando vayas de viaje, al acostarte y al levantarte. ²⁰Escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas, ²¹para que vuestros días y los días de vuestros hijos sobre la tierra que a vuestros padres Yahvé juró darles sean tan numerosos como los días de los cielos sobre la tierra.”

Una vez más, el profeta inculca a Israel el amor de Dios y el cumplimiento de sus mandamientos; una vez más, recuerda los prodigios de Egipto, el juicio punitivo sobre Datan y Abirón¹, sin mencionar a Coré; una vez más, se pondera la tierra de Canaán, que Dios le dará, sobre la que tiene puestos los ojos para enviar la lluvia oportuna. La fertilidad de esa tierra no es como la de Egipto, que depende del regadío hecho por mano humana², sino que depende de la lluvia *temprana* de otoño y la *tardía* de primavera para asegurar la granazón. Lo que quiere decir que depende de la abundancia de aguas que Dios envíe, lo que supone una amenaza para los israelitas que no sean fieles a Yahvé y una bendición, ya que no tendrá que emplear trabajo en regar el país como en Egipto. Los profetas amenazan constantemente a Israel con la sequía - el gran flagelo de las tierras calcinadas palestinenses - si no se convierten de sus pecados³. Aquí se promete trigo, mosto y *aceite-los* tres productos característicos de Palestina-a los israelitas fieles a los mandatos divinos (v.14). También abundancia de pastos para los ganados. Pero todo esto implica el peligro de que Israel, al verse en la abundancia, se olvide de su Dios y atribuya estos bienes a los dioses cananeos. Por eso el profeta vuelve a insistir en el peligro de los cultos idolátricos. Si prevarican, Yahvé negará la lluvia al país, y al punto vendrá la ruina para todos. Y el profeta invita a que tengan siempre presentes los mandatos divinos y los enseñen a sus hijos (v.19).

Sanciones de la Ley (22-32).

²²“Porque, si cuidadosamente guardáis estos mandamientos que yo os prescribo, amando a vuestro Dios, marchando siempre por sus sendas y apegándoos a El, ²³Yahvé arrojará de ante vosotros a todos los pueblos más numerosos y más poderosos que vosotros; ²⁴cuanto pise la planta de vuestros pies, vuestro será, y vuestras fronteras se extenderán desde el desierto al Líbano, desde el río Eufrates hasta el mar occidental; todo será dominio vuestro. ²⁵Nadie podrá resistir ante vosotros; Yahvé, vuestro Dios, esparcirá ante vosotros, como os lo ha dicho, el miedo y el terror sobre toda tierra donde pongáis vuestro pie. ²⁶Ved, yo os pongo hoy delante bendición y maldición; ²⁷la bendición, si cumplís los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, que yo os prescribo hoy; ²⁸la maldición, si no cumplís los mandamientos de Yahvé vuestro Dios, y, apartándoos del camino que yo os prescribo hoy, os vais tras otros dioses que no habéis conocido ²⁹Y cuando Yahvé, vuestro Dios, te haya hecho entrar en la tierra de que vas a tomar posesión, pronunciarás la bendición sobre el Garizim, y la maldición sobre el monte Ebal; ³⁰esas montañas del otro lado del Jordán, detrás del camino de occidente en la tierra de los cananeos que habitan en el Araba, frente a Galgal, junto al encinar de Moré. ³¹Porque vais a pasar el Jordán y a posesionaros de la tierra que Yahvé, vuestro Dios, os da, y la poseeréis y habitaréis en ella. ³²Tened, pues, gran cuidado de cumplir todos los mandamientos que hoy os propongo.”

En premio a su fidelidad, Yahvé los protegerá y echará a los enemigos para que se posesionen de

su tierra. La tierra santa se extenderá desde el *desierto* o Negueb, al sur, hasta el *Libano*, al norte. Al este será limitado por el río Jordán. El *Eufrates* es, sin duda, glosa, que refleja los sueños imperialistas de los idealistas de la monarquía israelita. Al occidente será limitada por el Mediterráneo. Es la tierra de Canaán⁴.

Para terminar esta larga exhortación que precede a la exposición detallada de la Ley, el profeta pone ante los ojos de Israel la *bendición* y la *maldición*. La primera, si guardan los mandamientos del Señor; la segunda, si los olvidan. Y para inculcar más esta idea, ordena una ceremonia, sobre la que luego volverá con más amplitud, y que Josué debe cumplir después de pasado el Jordán. Para impresionar a los israelitas, debían pronunciarse en una asamblea solemne las *bendiciones* en el monte Garizim, y las *bendiciones* en el Ebal, que están frente a frente, bordeando la actual Naplusa, cerca de Samaría. En el c.27 se determinará el ceremonial y Josué deberá dar cumplimiento⁵. El profeta coloca los dos montes cerca del *encinar de Moré* (v.30) que, según Gén 12:6, está junto a Siquem. El hecho de que *ú* Garizim sea el lugar de las *bendiciones* y el Ebal el de las *maldiciones*, parece responder a la orientación, según la cual el primero quedaba a la derecha (de buen augurio), y el segundo a la izquierda (de mal augurio)⁶.

1 Cf Núm c.16-17. Quizá se calle el caso de Coré porque pertenecía a la tribu de Leví. — 2 El texto dice con tu *pie* (v.10), aludiendo a la facilidad con que los egipcios en terreno enfangado y suave hacen con sus pies los surcos para el agua. — 3 Cf. Jer 14. Véase Abel, *Géog.* I 132. — 4 Cf. comentario a Dt 7:24. — 5 Jos 8:30-35. — 6 Véase RB (1926) 98; sobre el Garizim los samaritanos establecieron un santuario al separarse de Judá. Cf. Abel, *Géog.* I 362-369.

12. El Santuario Único.

Los capítulos anteriores tienen el carácter de introducción exhortatoria para el cumplimiento de los preceptos que a continuación se determinan. Los c.12-26ss constituyen el núcleo substancial del Deuteronomio y **contienen la exposición de la Ley mosaica**. El estilo es oratorio y muy diferente del legislativo que hemos visto en el *código de la alianza*. Se distinguen las siguientes grandes secciones: *a*) legislación de la vida religiosa (12.1-16:17); *b*) legislación relativa a las instituciones sociales: jueces, reyes, sacerdotes y profetas (16:18-18:22); *c*) derecho criminal, familiar y social (19:1-25:19); *d*) conclusión parenética (c.26).

¹“He aquí, pues, las leyes y preceptos que cuidaréis de poner por obra en la tierra que Yahvé, Dios de vuestros padres, os dará en posesión todo el tiempo que viváis sobre la tierra. ²Destruiréis enteramente todos los lugares donde las gentes que vais a desposeer han dado culto a sus dioses sobre los altos montes, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso; ³abatiréis sus altares, romperéis sus cipos, destruiréis sus “aseras,” quemaréis sus imágenes talladas y sus dioses y haréis desaparecer de la memoria sus nombres. ⁴No haréis así cuanto a Yahvé, vuestro Dios, ⁵sino que le buscaréis en el lugar que él elija entre todas las tribus, para poner en él su santo nombre y hacer en él su morada; allá iréis; ⁶allí le presentaréis vuestros holocaustos y sacrificios, vuestras décimas, vuestras primicias y la ofrenda *alzada* de vuestras manos, vuestros votos y oblaciones voluntarias, y los primogénitos de vuestras vacas y ovejas. ⁷Allí comeréis delante de Yahvé, vuestro Dios, y os regocijaréis vosotros y vuestras familias, gozando de los bienes que vuestras manos adquieran y con que Yahvé, tu Dios, te bendiga. ⁸No haréis cada uno como bien le parezca, como lo hacemos nosotros aquí ahora, ⁹porque no habéis llegado todavía al descanso y a la

heredad que Yahvé, tu Dios, te da. ¹⁰ Mas pasaréis el Jordán y habitaréis en la tierra que Yahvé, vuestro Dios, os dará en heredad; y entonces os dará reposo contra todos vuestros enemigos que os rodean y habitaréis en seguridad, ¹¹ Entonces, en el lugar que Yahvé, vuestro Dios, elija para que en él more su santo nombre, allá llevaréis todo lo que yo os mando: vuestros holocaustos, vuestros sacrificios, vuestras décimas, las ofrendas elevadas de vuestras manos y las ofrendas escogidas de vuestros votos a Yahvé. ¹² Allí os regocijaréis en la presencia de Yahvé, vuestro Dios; vosotros, vuestros hijos, vuestras hijas, vuestros siervos y vuestras siervas, y el levita que está dentro de vuestras puertas, ya que éste no ha recibido parte y heredad con vosotros. ¹³ Guárdate de ofrecer holocaustos en cualquier lugar a que llegues; ¹⁴ los ofrecerás en el lugar que Yahvé haya elegido en una de tus tribus; allí liarás todo lo que yo te mando. ¹⁵ Pero cuando quieras podrás matar y comer la carne en todas tus ciudades, conforme a la bendición que Yahvé, tu Dios, te haya otorgado. Podrán comerla lo mismo el impío que el puro, como se hace con la gacela y el ciervo; ¹⁶ mas no comerás sangre; la derramarás sobre la tierra como el agua. ¹⁷ No podrás comer en cualquiera de tus ciudades las décimas de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, ni los primogénitos de tus vacas y tus ovejas, ni nada de cuanto ofrezcas en cumplimiento de un voto; ni tus ofrendas voluntarias, ni las oblaciones de la elevación. ¹⁸ Delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija, las comerás, tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva y el levita que more en tus ciudades; allí te regocijarás ante Yahvé, tu Dios, disfrutando de los bienes que adquiera tu mano. ¹⁹ Guárdate de desamparar al levita en todo el tiempo que vivas sobre tu tierra. ²⁰ Cuando Yahvé tu Dios, haya extendido tus fronteras, como te lo ha prometido, y digas: “Quiero comer carne, porque siente deseo de ella mi alma,” podrás comerla cuantas veces quieras. ²¹ Si el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para poner en él su nombre está lejano, podrás matar tu ganado mayor y menor que Yahvé te dé, según lo que te ha prescrito, y comerlo en tu ciudad a tu deseo. ²² Lo comerás como se come la gacela y el ciervo; el puro y el impuro podrán comerlo uno y otro, ²³ pero atente siempre a la prohibición de comer sangre; es la vida, y no debes comer la vida de la carne; ²⁴ no la comerás; la derramarás sobre la tierra, como el agua; ²⁵ no la comerás, para que seas dichoso tú y tus hijos después de ti, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé. ²⁶ Pero las ofrendas sagradas que se te imponen y las que tú hagas en cumplimiento de un voto, éstas tómalas y ve al lugar que Yahvé elija; ²⁷ y allí ofrecerás tus holocaustos, carne y sangre, en el altar de Yahvé, tu Dios; en los sacrificios, la sangre será derramada en el altar de Yahvé, tu Dios, y la carne la comerás tú. ²⁸ Escucha y guarda todo esto que yo te mando, para que seas dichoso, tú y tus hijos después de ti por siempre, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé, tu Dios.”

Esta unidad del santuario israelita es uno de los principios de la legislación deuteronomica y una de las dificultades que presenta este libro. La Ley empieza por ordenar la destrucción de los santuarios cananeos, cuyos elementos nos han dado a conocer las exploraciones arqueológicas modernas. Suelen estar estos santuarios en las alturas. De ahí el nombre de *bamot* (elevado = *excelsum*) que se les da, y se hallan bordeados de un muro de piedra o *haram* (sagrado), que separa el recinto sagrado del resto de la altura. En ellos hay un altar, cipos o estelas verticales de piedra (*masebot*) y *aseras*, serie de troncos, símbolos de bosques sagrados y de los dioses de la fertilidad. A veces esto se hallaba debajo de árboles o en bosques frondosos, que representan bien la

potencia de las divinidades de la naturaleza¹. Todo esto es condenado por el legislador hebreo al *anatema* (v.3), todo debe ser destruido, porque tales santuarios profanaban la tierra de Yahvé y eran ocasión de escándalo para el pueblo.

En lugar de esta multiplicidad de lugares de culto, los israelitas tendrán uno solo en el lugar que elija Yahvé en una de las tribus de Israel. A él concurrirán los israelitas con sus holocaustos y sacrificios pacíficos, con sus diezmos y primicias, con sus votos y oblaciones voluntarias y con los primogénitos de los ganados (v.6)². En ese lugar debía de estar el arca de la alianza, símbolo de la presencia sensible de Yahvé; por eso el tabernáculo, donde se encontraba el arca, se llamaba *miskan*, o lugar de *habitación* de Dios³. **Allí moraba su nombre, es decir, Dios mismo.** Allí irán los israelitas a *regocijarse* en su Dios en las grandes solemnidades del año y en las fiestas familiares, en que se ofrecía determinados sacrificios, seguidos de banquetes sagrados. Los v.8-12 parecen repetir los mismos conceptos de los v.5-7, y por eso resultan redundantes y parecen pertenecer a un glosista posterior. Es muy verosímil que Moisés haya tenido el plan de establecer un santuario único como medio de unificar las tribus, manteniendo así su conciencia religiosa y nacional. En los tiempos que siguieron a la ocupación de Canaán, el arca de la alianza sirvió de aglutinante nacional y religioso⁴.

Las inmolaciones ordinarias sin carácter religioso podían ser ejecutadas en cualquier parte del país, y, puesto que no tenían carácter estrictamente sagrado, podían participar de las víctimas aun gentes que no tuvieran pureza ritual, lo que es inconcebible en los sacrificios religiosos⁵. Pueden ser comidas esas víctimas *como la gacela y el ciervo*, animales que no estaban permitidos en los sacrificios sagrados (v.15). Sólo se prohíbe tomar la *sangre*, que era el vehículo de la vida, la cual pertenece exclusivamente a Dios (v.16). Por otra parte, en ciertos cultos idolátricos, la sangre se utilizaba como medio de adivinación, y quizá aquí el legislador, al prohibir tomar la sangre, pensara en estas prácticas, que habían de ser evitadas⁶. Los hebreos, pues, pueden sacrificar víctimas y consumirlas en reuniones familiares, a las que se invitará a los *levitas* que moran con ellos (v.18). La situación de los levitas era muy precaria, y en tiempo de los jueces, los que no estaban vinculados a algún santuario famoso, como el de Silo o de Dan, tenían que andar errantes por el territorio de las diversas tribus, viviendo de la caridad. El deuteronomista, que tiene un alto sentido de la justicia social y de la caridad, insistentemente pide generosidad para ellos.

Los v.20-28 son la repetición de prescripciones precedentes y parecen ser una glosa redaccional posterior.

Esta ley sobre el santuario único es la culminación de un progreso evolutivo histórico en lo cultural. En los tiempos patriarcales, los sacrificios se solían hacer en lugares que tenían algún carácter sagrado, como Siquem, Betel, Hebrón, Bersabé, o porque habían sido santificados con alguna teofanía del Saday. En Ex 20:24s se permite levantar altares y ofrecer sacrificios en todo lugar **en que se haya manifestado el nombre de Yahvé.** Esta parece ser la norma en tiempo de los jueces. Así, los mejores representantes del yahvismo ofrecieron sacrificios en diversos lugares: Caígala, Hebrón, Belén, Gabaón, Rama. Aun después de levantado el templo, el pueblo continuaba sacrificando fuera de él, sin que reyes ejemplares se opusieran a ello⁷. Sin embargo, había en Israel un santuario especialmente venerado de todos; era aquel en el que estaba el arca de la alianza, símbolo de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo. Instalado primero en Silo en tiempo de Helí⁸, fue trasladado a Nob⁹, después a Gabaón. Al ser consagrado el templo de Jerusalén fue trasladada a él¹⁰ como preciosa reliquia de los tiempos mosaicos. Este único santuario nacional, morada única de Yahvé en medio de su pueblo, representaba la fe de Israel en el Dios único, a quien él rendía culto. Los demás santuarios, más bien eran tolerados por razón de

satisfacer las necesidades religiosas del pueblo mientras se mantuviesen puros de contaminación idolátrica. Pero cuando esto, con el ejemplo de reyes y clase dirigente, empezó a prevalecer, entonces el legislador-época del profetismo -, apoyándose en el antiguo principio mosaico, declaró como único legítimo **el santuario de Jerusalén, donde habitaba el nombre de Yahvé**. Tal parece ser el desarrollo histórico de esta ley. Según el texto que nos representa al pueblo acampado en torno al rico tabernáculo fabricado en el Sinaí, todos los actos de culto se cumplen en el tabernáculo mismo, y las leyes culturales están dadas como si esta situación hubiera de perdurar. Y es aquí donde más al vivo se halla representada **esta idea del único Dios, con un santuario único, un único altar y único sacerdocio, impregnado todo de la santidad de Yahvé**.

Contra los Caitos Idolátricos (29-32).

²⁹“Cuando Yahvé, tu Dios, haya exterminado a los pueblos que de delante de ti va a arrojar y ya los hayas destruido y habites en la tierra, ³⁰guárdate de imitarlos, cayendo en una trampa después de haber desaparecido de delante de ti, y de indagar acerca de sus dioses, diciendo: “¿Cómo acostumbran esas gentes a servir a sus dioses? Voy a hacer yo también como ellos hacían.” ³¹No obres así con Yahvé, tu Dios, porque cuanto hay de aborrecible y abominable a Yahvé, lo hacían ellos para sus dioses, hasta quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo. ³²Todo lo que yo te mando, guárdalo diligentemente, sin añadir ni quitar nada.”

Era opinión general de los antiguos que cada región tenía sus dioses y que éstos exigían ser honrados con ritos propios por parte de los moradores de su tierra. De aquí podía nacer entre los hebreos esta preocupación sobre las necesidades de honrar a los dioses de Canaán y de honrarlos con los ritos a ellos gratos, que eran los practicados por los cananeos. Sólo así podrían obtener su benevolencia. El legislador deuteronomista condena estas prácticas. Para Israel no existe más que un Dios, que es Yahvé, que le escogió entre todos los pueblos como su *heredad*, le sacó de Egipto, le dio leyes sapientísimas y le introdujo en la tierra que había jurado dar a los patriarcas. Los cultos de los cananeos son abominables y algunas de sus prácticas son criminales, como la de pasar por el fuego a los primogénitos¹¹. En Israel, los reyes Manasés y Acaz sacrificaron a sus hijos en honor de los dioses cananeos¹². El legislador deuteronomista insiste en estas abominaciones culturales de los cananeos para prevenir a los israelitas contra las veleidades idolátricas, que podían conducirlos a tales monstruosidades.

¹ Sobre el sentido y organización de los santuarios cananeos véanse M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 170-207; Desnoyers, *Histoire du peuple hebreu* 1 238; H. Vincent, *Canaán d'après la exploration récente* 90-151. — ² Sobre las diversas clases de sacrificios y ofrendas véanse comentarios a Lev 1; 3; 7. — ³ De esta palabra hebrea *miskan* deriva la aramea *sekina*, que significa la *morada* de Dios en Israel, sobre cuyo concepto se hicieron lucubraciones rabínicas de gran altura teológica. — ⁴ Sobre la unicidad del santuario se insiste en el Deuteronomio: 14:23-25; 15:20; 1:62. 6; 11; 15; 16; 17:8; 10; 26:2; 31:11. — ⁵ Lev 7:20. — ⁶ cf. Lev 19:26. — ⁷ Cf. 1 Res.is; 15,14; 22,44. — ⁸ 1 Sam 1:1s. — ⁹ 1 Sam 2:1s. — ¹⁰ 1 Re 8:4. — ¹¹ 2 Re 17:25-28. — ¹² 2 Re 17:17; Dt 18:10.

13. Prevenciones Contra la Apostasia.

¹“Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncia una señal o un prodigio, ²aunque se cumpliere la señal o prodigio de que te habló, diciendo: “Vamos tras de otros dioses — dioses que tú no conoces — sirvámosles,” ³no escuches las palabras de ese profeta o ese soñador, porque te prueba Yahvé, tu Dios, para saber si amáis a Yahvé, vuestro Dios, con todo vuestro corazón y toda vuestra alma.

⁴Tras de Yahvé, vuestro Dios, habéis de ir; a El habéis de temer, guardar sus mandamientos, obedecer su voz, servirle y allegaros a El. ⁵Y ese profeta o soñador será condenado a muerte por haber aconsejado la rebelión contra Yahvé, vuestro Dios, que os sacó de Egipto y os libró de la casa de la servidumbre para apartaros del camino por donde Yahvé, tu Dios, te ha mandado ir. Así harás desaparecer la maldad de en medio de ti. ⁶Si tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo o tu hija, o la mujer que descansa en tu regazo, o tu amigo, aunque le quieras como a tu propia alma, te incitare en secreto, diciendo: “Vamos a servir a otros dioses — dioses que no conociste ni tú ni tus padres ⁷de entre los dioses de los pueblos que os rodean, cercanos o lejanos, del uno al otro cabo de la tierra —, ⁸no asientas ni le escuches, ni tenga tu ojo piedad de él, ni le tengas compasión ni le encubras; ⁹denúnciale irremisiblemente y sea tu mano la primera que contra él se alce para matarle, siguiendo después las de todo el pueblo; ¹⁰le lapidaréis hasta que muera por haber buscado apartarte de Yahvé, tu Dios, que te sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre. ¹¹Así, todo Israel lo sabrá y temerá hacer más una semejante maldad en medio de ti. ¹²Si de una de las ciudades que Yahvé, tu Dios, te ha dado por morada oyes decir: ¹³“Gentes malas, salidas de en medio de ti, andan seduciendo a los habitantes de la ciudad, diciendo: Vamos a servir a otros dioses, dioses que no has conocido,” ¹⁴inquirirás, examinarás y preguntarás cuidadosamente; si el rumor es verdadero y cierto el hecho, si se ha cometido en medio de ti tal abominación, ¹⁵entonces, dando al anatema esa ciudad con todo cuanto hay en ella y sus ganados, no dejes de pasarla a filo de la espada; ¹⁶y, reuniendo todo su botín en medio de la plaza, quemarás completamente la ciudad con su botín para Yahvé, tu Dios; sea para siempre un montón de ruinas y no vuelva a ser edificada. ¹⁷Que no se te pegue a las manos nada de cuanto fue dado al anatema, para que se vuelva Yahvé del furor de su ira, y te haga gracia y misericordia, y te multiplique, como a tus padres se lo juró, ¹⁸si oyes la voz de Yahvé, tu Dios, y guardas todos sus mandamientos que yo hoy te prescribo, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé, tu Dios.”

Este capítulo viene a ser una declaración de 12:29-32. El que, dándose las de profeta, indujese al pueblo a dar culto a dioses extraños, debe ser condenado a muerte. Aunque sus *señales* se cumplan, es un falsario, y como tal debe ser tratado¹. Otro caso análogo es cuando se trata de una persona de la familia o íntima en la amistad. Si alguno trata de inducir a la idolatría, debe ser denunciado y lapidado, siendo el denunciante el encargado de tirar la primera piedra (v.8). Si fuera una ciudad la inductora al pecado de idolatría, debe ser condenada al *anatema* o exterminio con todo lo que contiene². La idolatría es un crimen de lesa majestad divina y nacional, y, por tanto, quedan justificadas estas penas se verisimas en la mentalidad teocrática del legislador hebreo. Pero de hecho, en la historia de Israel no se aplica esta pena a pesar de la propensión del pueblo y de los reyes y magnates hacia los cultos idolátricos. De hecho, en tiempos de Manasés (s.VII a.C.) la idolatría adquirió carta de naturaleza en las clases dirigentes de Jerusalén. Josías reaccionará contra esta perversión y procurará una reforma religiosa al estilo de la realizada un siglo antes por el rey Ezequías. Muchos autores ven en esta ley deuteronomica un eco de esta reforma religiosa que siguió al hallazgo del libro de la Ley (621 a.C.).

1 Cf. Jer 23:25; 27:9; 29:8. — 2 Véase A. Fernandez, *El “herem” bíblico*: Bi (1924) 3-35.

14. Leyes Complementarias.

Condenación de ciertas supersticiones (1-2).

¹“Vosotros sois hijos de Yahvé, vuestro Dios. No os hagáis incisiones ni os decalvéis entre los ojos por un muerto. ² Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, y te ha elegido Yahvé, tu Dios, para que seas su pueblo singular de entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra.”

Con ocasión de los funerales por los muertos y de las calamidades públicas estaban en boga muchas prácticas supersticiosas. Una de ellas era la de hacerse incisiones en la carne, practicada, sobre todo, por los sacerdotes de Baal¹. El ofrecimiento de la sangre a la divinidad tenía el sentido de ofrenda de la vida, cuyo vehículo es la sangre. Otra costumbre era la de cortarse los cabellos *entre los ojos*, encima de la frente. Tenía también sentido idolátrico². Todo esto se prohíbe al israelita, porque pertenece a un *pueblo consagrado a Yahvé* (v.2) por haber sido elegido por Dios entre todos los pueblos para ser un *pueblo singular*, perteneciente de modo especial y exclusivo a El. Es el *primogénito de Yahvé*³, es una **“nación santa y un pueblo sacerdotal.”**⁴ Esto supone un grado de *santidad* que incluye separación de los otros pueblos y acercamiento a Yahvé. Por eso no puede contaminarse con prácticas en honor de los ídolos. Supuesta la alianza, esto reviste los caracteres de un adulterio o prostitución religiosa. **La nación debe ser toda entera de Yahvé, sin compromisos con otras divinidades cananeas.**

Animales Puros e Impuros (3-21).

³“No comas abominación alguna. ⁴He aquí los animales que comeréis: el buey, la oveja y la cabra; ⁵el ciervo, la gacela y el corzo; la cabra montes, el antílope, el búfalo, la gamuza; ⁶todo animal que tenga la pezuña dividida, el pie hendido y rumie; ⁷pero no comeréis los que solamente rumian ni los que solamente tienen la pezuña dividida y el pie hendido; el camello, la liebre, el conejo, rumian, pero no tienen la pezuña hendida; son inmundos para vosotros; ⁸el puerco, que tiene la pezuña hendida, pero no rumia, es inmundo para vosotros. No comeréis sus carnes ni tocaréis sus cadáveres. ⁹ De los animales que viven en el agua comeréis los que tienen aletas y escarnías; ¹⁰ pero cuantos no tienen aletas y escamas no los comeréis; son para vosotros inmundos. ¹¹Comeréis toda ave pura. ¹²He aquí los que no comeréis: el águila, el quebrantahuesos, el buitro, ¹³el milano y toda suerte de halcones; ¹⁴ toda suerte de cuervos; ¹⁵ el avestruz, el mochuelo, la lechuza; ¹⁶el ibis, el buho y el pelícano; ¹⁷la cerceta, el mergo, la cigüeña; ¹⁸la garza de todas clases, la abubilla y el murciélago. ¹⁹Tendréis también por inmundo todo insecto alado; no lo comeréis. ²⁰Comeréis los volátiles puros. ²¹No comeréis mortecino de ningún animal; podrás dárselo al extranjero que reside en tus ciudades o vendérselo; vosotros sois un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios. No cocerás el cabrito en la leche de su madre.”

En Lev 1:1s, el texto nos da a conocer la distinción entre animales puros e impuros, entre los que se podían comer y los que estaban prohibidos. La razón era la santidad del pueblo israelita, que debía abstenerse de tocar y comer cosa que no se considerase en consonancia con esa santidad. Aquí lo impuro es *abominable* y no lo comerá el pueblo, consagrado a Yahvé. Se ha de distinguir de los demás pueblos por la pureza de su vida. Sin duda que en la determinación de animales pu-

ros o impuros hemos de ver un eco de creencias y costumbres ancestrales que hoy se nos escapan. Pero el legislador hebreo, recogiendo estas estimaciones populares, les da un sentido religioso de pureza legal, conforme a lo que se dice en Lev 11:14: “Vosotros seréis santos, dice Yahvé, porque yo soy santo, y vosotros no debéis contaminaros.”

Se enumeran tres categorías de animales: *a)* los cuadrúpedos (5-8); *b)* los animales acuáticos (9-10); *c)* los animales alados (11-20). No se mencionan los reptiles como en Lev 11. En general, la exposición de ellos es más ordenada y sintética que la de Lev 11. Se da la lista completa de los animales puros y los impuros. La identificación de algunos animales es problemática. Como regla general, se exige para que sean puros, entre los cuadrúpedos, que tengan la pezuña hendida y sean rumiantes. Ambas condiciones se exigen en el mismo animal. La apreciación de estas características es según la estimación popular, y, por tanto, no conforme a las catalogaciones científicas actuales⁵. Entre los animales acuáticos son permitidos los que tienen aletas y escamas, excluyéndose los otros, sin duda porque se parecen a los reptiles, como la anguila (v.9). Entre las aves no se establece una ley general, sino que se enumeran las que son puras y las impuras. Se prohíben todos los animales carnívoros que se alimentan de la carroña y los que habitan entre ruinas, supuesta morada de los demonios. Por eso el murciélago está incluido en la lista, por tener alas y por morar entre ruinas. Se prohíben también los insectos en general, quizá porque se arrastran sobre materias en descomposición⁶.

Queda prohibido lo *mortecino*, es decir, el animal muerto de muerte natural. La razón parece ser porque no ha sido sangrado⁷. Pero se permite venderlo o darlo a comer al extranjero, lo que no estaba permitido en la legislación levítica⁸, sin duda porque se consideraba al extranjero como vinculado de algún modo a la comunidad teocrática de Israel.

Por fin se prohíbe *cocer el cabrito en la leche de su madre* (v.21). Esta ordenación, que aparece repetida en otros lugares de la legislación mosaica⁹, puede explicarse por razón de piedad natural para con los animales, pues lo mismo que el legislador hebreo prohibía poner bozal al buey que ara, y más tarde, en los tiempos rabínicos, estaba prohibido matar el mismo día (con ocasión de la fiesta pascual) el cordero y su madre, así aquí se considera como demasiado cruel matar al cabrito y después prepararlo con la leche de su madre. Aparte de esta posible razón, hoy día los comentaristas creen ver aquí prohibida una práctica supersticiosa que tenía su origen en los cultos gentílicos. Según los textos de Ras Samra, uno de los ritos para congraciarse con la divinidad consistía en cocer un cabrito o cordero en leche¹⁰. Supuesto esto, el legislador hebreo con su prohibición pretendía extirpar una costumbre pagana con reminiscencias idolátricas¹¹.

La Ley del Diezmo (22-29).

²²“Diezmarás todo producto de tus sementeras, de lo que dé tu campo cada año; ²³y comerás delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija para hacer habitar en él su nombre, el diezmo de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y los primogénitos de tus vacas y ovejas, para que aprendas a temer siempre a Yahvé, tu Dios; ²⁴pero si el camino fuere largo para poder llevarlos allá, por estar tú demasiado lejos del lugar que elija Yahvé para hacer habitar en él su nombre, cuando Yahvé te bendiga ²⁵lo venderás; y, tomando el dinero en tus manos, irás con él al lugar que Yahvé, tu Dios, elija. ²⁶Allí comprarás con dinero lo que deseas: bueyes, ovejas, vino u otro licor fermentado, lo que quieras; y comerás allí, delante de Yahvé, y te regocijarás tú y tu casa. ²⁷No dejarás de lado al levita que mora en tu ciudad, porque él no tiene parte ni heredad contigo. ²⁸Al fin de cada tercer año separarás todos los diezmos de los productos de aquel año y los depositarás en tu ciudad; ²⁹allá vendrá el levita que no

tiene parte ni heredad contigo, y el extranjero, el huérfano y la viuda que haya en tus ciudades, y comerán y se saciarán, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas las obras de tus manos.”

En Lev 27:30s y Núm 18:20s aparece esta ley del diezmo, la cual asignaba para sustentación de los levitas y sacerdotes la décima parte de los frutos del campo. Muy otra es la idea que aquí se nos da del diezmo. No se puede hablar de la *décima* parte, sino de una parte de las primicias del trigo, vino y aceite, así como de los primogénitos de las ovejas y vacas que han de ser consumidos en el santuario. Este acto era como un reconocimiento de que aquellos bienes eran debidos a Yahvé, y por ellos se le daba las gracias. Como en todos los actos de esta índole, debe ser invitado al festín el levita que mora en la ciudad del oferente, por no tener *heredad* propia en Israel. El diezmo no tiene aquí el carácter de *tributo* al sacerdocio, sino de ofrenda a Yahvé y de *limosna* al levita, al que se le equipara al necesitado, como el huérfano, la viuda y el extranjero. Esto prueba que la ley de los diezmos del *código sacerdotal* es el término de un proceso en la legislación. El diezmo empieza por ser una *ofrenda* libremente estimada y acaba por convertirse en *tributo* tasado por la ley¹².

Se establece un diezmo especial cada tres años en beneficio de los levitas, extranjeros, viudas y huérfanos (v.28-29). El diezmo anterior tenía lugar todos los años, y tenía el carácter de un festín para los oferentes en el santuario. Debemos tener en cuenta que la palabra *diezmo* se ha de tomar en sentido amplio, no como la *décima* parte estricta de los frutos¹³.

En esta ley relativa al *diezmo* se echa de ver el progreso legislativo en Israel. Era el *diezmo* la unidad de medida usual en la antigüedad para determinar la tributación voluntaria o impuesta por la autoridad. Cuando Samuel trata de disuadir al pueblo, que pedía un rey como las otras naciones, les decía que el rey *diezmaría* sus eras y sus viñas en beneficio de sus eunucos y servidores¹⁴. En la historia de los Macabeos se dice que los reyes sirios condonan a Jerusalén el *diezmo* que debía pagar como tributo¹⁵. Es discutible si la palabra *diezmo* tiene siempre un valor aritmético estricto o simplemente como expresión de un tributo. En el dominio religioso, el *diezmo* aparece en los albores de la historia de Israel. Abraham, al volver victorioso de su campaña contra los reyes orientales, ofreció el *diezmo* de todo el botín al Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Altísimo¹⁶. Son los *opima expolia* de los autores romanos, lo mejor del botín, que en la guerra de los madianitas se tasó en 1:500 de la parte recibida por los combatientes y en 1:50 de la que recibieron los que se quedaron en retaguardia¹⁷. Jacob ofreció también el *diezmo* de lo que le otorgara Yahvé¹⁸. Al volver, no sabemos que cumpliera este voto, sino que ofreció sacrificios a Dios, que le había ayudado¹⁹.

En el *código de la alianza* no aparece la palabra *diezmo*. Lo que la Vg traduce por *decimas et primicias*, los LXX traducen por *primicias de la era y del lagar*²⁰. El Deuteronomio nos habla varias veces de los *diezmos*. Primeramente se ordena que se lleven al santuario único, elegido por Yahvé, los holocaustos, sacrificios pacíficos, *diezmos* y *oblaciones*²¹. Sin embargo, los LXX nos ofrecen otros textos en que no se habla de diezmos, sino de primicias. Pero en 14:22s ciertamente se habla de los *diezmos*, que comerán *delante de Yahvé* en el lugar por El escogido. Este diezmo es el de la tierra, es decir, del trigo, del mosto y del aceite, más los primogénitos de los ganados. Pero no es un *tributo* ofrecido a los sacerdotes, sino una *ofrenda* de los fieles a Dios para comerlo en su presencia y en reconocimiento de los beneficios recibidos. En caso de que el oferente more lejos del santuario, puede vender los frutos y ganados, y con el producto comprar lo necesario para el banquete-ofrenda en el santuario. Estos banquetes son verdaderos *ágapes*, a los que deben ser invitados los necesitados o pobres de solemnidad, como los levitas, el huérfa-

no, la viuda y el extranjero. Sin duda que aquí *diezmo* tiene el sentido general de *primicias*, pues no podemos pensar que en un banquete se gastaran los *diezmos* tomados en sentido estricto. En el c.26 se ordena que se pongan en un cesto las primicias de todos los frutos del suelo y presentarlos al sacerdote, dejándolos ante Yahvé. Esta es la ofrenda ordinaria en beneficio del sacerdote. Así, pues, el diezmo tributo aparece por primera vez en Lev 27:30s, donde se declara cosa santa, como consagrada a Yahvé, el diezmo de la tierra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árboles. Las décimas del ganado mayor y menor, de todo cuanto pasa bajo el cayado, son de Yahvé. Pero en Núm 18:21s, donde se promulga la ley del *diezmo*, después de declarar los deberes de los levitas, escogidos por Yahvé, en vez de los primogénitos de Israel, para servir a Dios en su santuario, se añade: “Yo doy como heredad a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel por el servicio que prestan... Por ley perpetua entre vuestros descendientes, no tendrán heredad en medio de los hijos de Israel, pues yo les doy por heredad los diezmos que los hijos de Israel han de entregar a Yahvé.” En teoría, la *heredad* no era pequeña, pues siendo doce las tribus obligadas a pagarlo, los levitas venían a recibir doce décimas partes. Pero del total de ello debían entregar a los sacerdotes el *diezmo*. Así se determina en el pacto estipulado por Nehemías²². La ley no se cumplió, y el servicio del templo quedó abandonado²³. Tobías, sin embargo, aparece cumpliendo puntualmente la ley²⁴. Pero esto eran excepciones honrosas, ya que la masa del pueblo se olvidaba de esta ley, como lo declara el profeta Malaquías²⁵.

Podemos, pues, señalar varias etapas en la legislación sobre los diezmos: *a)* primeramente era una ofrenda voluntaria de los bienes recibidos; *b)* en el Deuteronomio esta práctica se acentúa, haciendo hincapié en el espíritu de misericordia hacia los levitas, instituyendo un diezmo trienal en beneficio de éstos y de los necesitados; *c)* finalmente, el diezmo se convierte en un *tributo* teóricamente obligatorio, que se paga a Dios en beneficio de sus ministros; legislación levítica que parece reflejar la práctica postexílica.

1 Cf. 1 Re 18:28; Os 7:14; véase M. J. Lagrange.o.c., p.277-279. — 2 Is 3:24; Lev 19:27; Jer 9:25; 25:23; 49:32. — 3 Ex 4:22. — 4 Ex 19:6. — 5 Véase la lista en Lev 11. — 6 Lev 11:10; Gén 1:20. — 7 Cf. Lev 17:15. — 8 Lev 17:15 — 9 Ex 23:19; 34:26; Dt 14:21. — 10 Cf. RB (1937) 550. — 11 Los autores no concuerdan al determinar la prioridad de la legislación levítica y la deuteronomica sobre esta división de animales puros e impuros. Parece que ambos documentos dependen de una fuente común, que ha sido retocada según dos distintas tradiciones. — 12 Cf. Neh 10:375; Tob 1:6s. — 13 Dt 26:12-15. — 14 1 Sam 8:15. — 15 1 Mac 10:31; 35. — 16 Gén 14:20. — 17 Núm 31:25s. — 18 Gén 28:20s. — 19 Gén 35:1s. — 20 Ex 22:29. — 21 Dt 12:6. — 22 Neh 10:373; 12:44. — 23 Neh 13:12; 2 Par 31:5s. — 24 Tob 1:5s. — 25 Mal 3:8s.

15. Leyes Varias.

El Año de la Remisión (1-6).

En el Deuteronomio es constante la preocupación por los necesitados y desvalidos. Ya hemos visto cómo cada tres años debían dejarse para éstos ciertos diezmos. Ahora el legislador, en favor de los mismos, decreta un *año de remisión de Yahvé*, en cuanto que Dios impone una condonación o moratoria en favor de los no favorecidos por la fortuna.

¹“Cada séptimo año harás la remisión. ²He aquí cómo se ha de hacer la remisión: Todo acreedor que haya prestado condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo una vez publicada la remisión de Yahvé; ³podrás exigirlo del extranjero, pero no de tu hermano, al que harás la remisión ⁴para que no haya entre ti pobres; porque Yahvé te bendecirá seguramente en la tierra que Yahvé, tu Dios, te ha dado en heredad para que la poseas, ⁵siempre que oigas la voz de Yahvé, tu Dios,

**poniendo por obra cuidadosamente todos sus mandatos que yo hoy te prescribo.
6Porque Yahvé, tu Dios, te bendicirá, como él te lo ha dicho, y prestarás a muchos pueblos, y no tendrás que tomar prestado de nadie; dominarás a muchas naciones, y ellas no te dominarán a ti.”**

En la legislación mosaica estaba establecido el *año sabático*¹, en el cual no se debía sembrar los campos, y, por consiguiente, no había recolección de frutos ni del campo ni de los árboles. El deuteronomista completa esta legislación imponiendo la *remisión* de deudas. La palabra hebrea empleada (*semittah*) significa *abandono*, y se aplica a la tierra *abandonada* o inculta durante el año sabático². ¿Qué sentido preciso tiene aquí? ¿Se trata de una total *condonación* de la deuda o simplemente de una *moratoria* de un año? Así lo quieren explicar no pocos comentaristas modernos, los cuales hacen hincapié en las dificultades de los deudores en ese año en que la tierra no producía nada. Tal como está formulada la ordenación, parece que se trata de una verdadera *condonación* de toda la deuda y no sólo los intereses, como algunos proponen, pues estaba prohibido prestar a interés a los compatriotas. Por otra parte, en el v.9 se amonesta a los israelitas a que no sean remisos en prestar cuando se acerca el año de remisión, lo que supone se trataba de una *condonación*. Y así lo entienden los LXX al traducir $\alpha\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ³. No obstante, nunca en el Antiguo Testamento se alude al cumplimiento de esta ley, que, como otras tantas, queda en el campo de lo teórico⁴. La ordenación está conforme con los altos ideales de justicia y de caridad de la predicación profética, en la que se protesta contra las injustas diferencias sociales.

Respecto de los *extranjeros* no regía esta prescripción, porque resultaba demasiado onerosa, y, por otra parte, aquí *extranjero* (“nokri”) no es el *ger*, asimilado en derechos y deberes a los israelitas, sino el que permanecía al margen de la teocracia hebrea, el cual, por tanto, no estaba obligado a los derechos del *año sabático* (prescripción muy onerosa), y, en consecuencia, no tenía derecho a los privilegios de los israelitas relativos a la condonación de las deudas.

Los v.4-6 parecen una adición tardía para exhortar al cumplimiento de la ley anterior, que era difícilmente aceptada por ser demasiado onerosa. En los v.7 y 11 se dice que habrá *pobres* en Israel, mientras que aquí **se idealiza el futuro en función de las promesas divinas inherentes al cumplimiento de las leyes y se anuncia que no habrá pobres en Israel**. Algunos autores creen que el sentido de la promesa exhortatoria es que, aunque los acreedores condonen las deudas, no por eso se convertirán en *pobres*, pues el cumplimiento de las leyes divinas trae la bendición de nuevos bienes. Si Israel es fiel a los mandamientos divinos, nunca tendrá necesidad de pedir *prestado de nadie* (v.6), sino que, al contrario, se convertirá en prestatario de *muchos pueblos*, dominando sobre ellos. Nos encontramos, pues, aquí con un anuncio mesiánico al estilo de los escritos proféticos. Los israelitas, como pueblo agrícola y pastoril, no tenían tradición comercial en gran escala como para hacerse prestamistas de los gentiles, como lo eran los fenicios, pero en la época de la cautividad surge una clase judía de banqueros que con el tiempo se habría de hacer proverbial como modelo de agudos prestamistas⁵. De hecho, los judíos han tomado a la letra esta promesa de ser los *prestatistas* por excelencia de los *goyim* o gentiles, y esto por institución divina⁶.

El Préstamo a los Pobres (7-11).

⁷“Si hubiere en medio de ti un necesitado de entre tus hermanos, en tus ciudades, en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, ⁸sino que le abrirás tu mano y le prestarás con qué poder satisfacer sus necesidades según lo que necesite. ⁹Guárdate de que se alce en tu corazón

este bajo pensamiento: Está ya cercano el año séptimo, el año de la remisión; y de mirar con malos ojos a tu hermano pobre y no darle nada, no sea que él clame a Yahvé contra ti y te cargues con un pecado. ¹⁰Debes darle, sin que al darle se entristezca tu corazón; porque por ello Yahvé, tu Dios, te bendecirá en todos tus trabajos y en todas tus empresas. ¹¹Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra.”

Otra vez nos encontramos con la contraposición entre una ley que trata de imponer una generosidad muy perfecta y la codicia humana, que se resiste a renunciar a sus intereses. La letra de la Ley ordena prestar liberalmente al hermano necesitado. En el libro de Nehemías se describe al vivo a qué extremo llevaba el préstamo usurario en Israel, el cual sólo servía para hundir más en la miseria a los necesitados⁷. En el v.11 se dice que *nunca dejara de haber pobres en la tierra*, lo que se ha de entender no como una ley inexorable impuesta por Dios, de forma que sean como una institución aquéllos para que los ricos ejerzan su misericordia, sino que supone que, dadas las condiciones del egoísmo humano y las adversas contingencias de la vida, nunca faltarán necesitados con los que se ha de ejercer la caridad. Supuestos los indigentes, es necesario organizar la beneficencia. Aquí el legislador deuteronomista exhorta a la generosidad hacia los necesitados, prestándoles medios de vida aunque se acerque el año de remisión (v.6).

Ley Sobre la Servidumbre (12-18).

¹²“Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero el séptimo le despedirás libre de tu casa; ¹³y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, ¹⁴sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar, haciéndole partícipe de los bienes con que Yahvé, tu Dios, te bendice a ti. ¹⁵Acuérdate de que esclavo fuiste en la tierra de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te libertó; por eso te doy yo este mandato. ¹⁶Y si tu esclavo te dice: “No quiero salir de tu casa, porque te amo a ti y a tu casa,” y se halla bien contigo, ¹⁷entonces, tomando un punzón, le agujerearás la oreja junto a la puerta, y será esclavo tuyo para siempre; lo mismo harás con tu sierva. ¹⁸Que no te pese darle por libre, porque sirviéndote seis años te ha valido el doble del salario de un jornalero, y Yahvé, tu Dios, te bendecirá en cuanto hagas.”

Eran varias las fuentes de la servidumbre, y aquí se nos ofrece la más triste. Un pobre hebreo, no teniendo medios de subsistencia, se entrega a un compatriota más acomodado que él para poder vivir, o tal vez para satisfacer una deuda que de otro modo no puede pagar. En este último caso, ¿cuál es el deber del acreedor, que lo recibe como siervo? Darle libertad al año séptimo, en que la deuda se da por cancelada con los servicios prestados durante seis años (v.18). Y al despedirlo no debe enviarlo con las manos vacías. Jeremías nos dice que los ricos se resistían a dar cumplimiento a esta ordenación⁸. Si la causa de la servidumbre había sido no la deuda, sino la imposibilidad de hallar medios de vida, puede ocurrir que el siervo desee continuar en la servidumbre, y entonces la Ley determina lo que ha de hacer, que es marcarle en la oreja la señal de la servidumbre perpetua⁹.

Según Ex 21:1-6, al esclavo debía concedérsele la libertad después de seis años de servicio, y, según la legislación levítica, debía ser considerado más bien como mercenario o criado que como esclavo¹⁰. Este trato de favor afecta sólo a los israelitas. En el año de jubileo se pro-

clamaba la emancipación de los esclavos¹¹. Aquí el *séptimo año* no es el *año sabático*, sino el año que sigue a los seis de servidumbre en cada caso. En el código de Hammurabi se prescriben tres años de servidumbre para el caso en que el esclavo lo sea por no poder pagar sus deudas¹². El deuteronomista, **llevado de sus sentimientos humanitarios, exige además que** no se despa-che al esclavo sin nada, sino que el antiguo amo debe entregarle parte del *ganado, de la era y del lagar* (v.14) **para que pueda reconstruir su vida como hombre libre**. Es una exigencia de jus-ticia, ya que con su trabajo ha contribuido a su enriquecimiento. A este motivo se añade otro de índole religiosa e histórica: el dueño debe acordarse de que también los israelitas fueron esclavos en Egipto y el Señor los libertó milagrosamente (v.15).

Caso de que el esclavo prefiera continuar como esclavo por no encontrar medios de vida o porque siente particular afecto a su dueño, que le trata humanitariamente y con generosidad, entonces debe ser marcado en la oreja con un punzón, como signo de pertenencia perpetua a su dueño. Es una costumbre bárbara muy en uso en los pueblos antiguos, y el legislador deuterono-mista, como el de Ex 20:6, la retiene, pagando así tributo a la rudeza de costumbres de la época.

Los Primogénitos (19-23).

¹⁹“**Consagrarás a Yahvé, tu Dios, todos los primogénitos, todo primogénito macho de tus vacas y ovejas; no harás trabajar al primogénito de tu vaca ni esquilárs al primogénito de tus ovejas,** ²⁰**sino que lo comerás cada año tú y tu familia, delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija.** ²¹**Pero si es defectuoso, si ciego o cojo o con otro defecto, no se lo ofrecerás en sacrificio a Yahvé, tu Dios.** ²²**Lo comerás en tus ciudades como se come la gacela o el ciervo; lo comerá el puro y el impuro;** ²³**pero no comerás la sangre; la derramarás sobre la tierra, como el agua.”**

Los *primogénitos* son de Yahvé, que los exige en reconocimiento de que es don suyo tanto la fe-cundidad de los vivientes como la fertilidad de la tierra. En Ex 13:15 se declara consagrado a Yahvé cuanto abre el seno de la madre; en Núm 18.15 se atribuyen éstos a los sacerdotes. Pero aquí se aplica la ley indicada en el c.12. Si el primogénito es sacrificable en honor de Yahvé, lo será en su santuario, y luego comido por el oferente y su familia en la presencia de Yahvé, como reconocimiento de que a su bondad es debido. Es la norma que se aplica a los *diezmos* en el Deu-teronomio. Si no fuera sacrificable por tener algún defecto, se le comerá en la casa del dueño, como la gacela y el ciervo, y lo podrá comer el ritualmente puro o impuro. Esta comida no tiene carácter sagrado, como en el caso primero, a causa de la inmolación del animal en el santuario. Pero nótese que aquí sólo se habla del primogénito macho de la vaca o la oveja, como en Ex 22:29. En cambio, en Ex 34:19 se añade a estos dos animales el asno, que deberá ser desnucado. Y en Núm 18:16s, la Ley habla de cualquier animal, sea puro y sacrificable o sea impuro, que se debe rescatar, siendo el rescate en beneficio de los sacerdotes.

Según Ex 20:29, la inmolación de los primogénitos debía hacerse ocho días después de su nacimiento; aquí, en cambio, se puede hacer durante todo el año. Como están dedicados a Dios, no se les puede emplear en labores ni esquilárs (v.19). Vemos, pues, en todas estas diferentes prescripciones que existen diversos estratos legislativos, pertenecientes a distintas épocas. Así, la ley deuteronomica no dice nada del rescate de los primogénitos humanos ni de los animales im-puros¹³.

La razón de ofrecer los *primogénitos* de los ganados y las *primicias del campo* radica en el instinto religioso del hombre, cuya razón le dice que debe hacer partícipe a la divinidad de los bienes que tan pródigamente le otorga¹⁴. Sólo después de ofrecer las primicias se cree el hombre

autorizado para comer sus frutos y la carne de sus ganados. La ofrenda de los *primogénitos* y de las *primicias* tiene, pues, el carácter de *consagración* de las cosechas o animales, que, en definitiva, pertenecen a Dios. En la legislación mosaica, aparte de estas razones¹⁵, se da otra histórica que obliga a la *consagración* de los *primogénitos*: el recuerdo de la muerte de los primogénitos de Egipto, siendo preservados los hebreos¹⁶. Los levitas son los sustitutos de los *primogénitos* hebreos, que como tales pertenecen especialmente a Yahvé¹⁷.

1 Cf. Ex 23:10-11; Lev 25:1-7. — 2 Ex 33:10. — 3 La tradición judaica lo entendió en el sentido de *condonación* de la deuda. Cf. Filon, *De septenario* 8; Talmud, *Sebiit* X; I. En el código de Hammurabi se prevé el caso de que un deudor no puede pagar el interés por alguna adversidad de la que no es culpable (art.48). — 4 Sólo aparece esta práctica en la promesa hecha en la renovación de la alianza bajo Nehemías (Neh 10:32). — 5 En Nipur se encontraron tabletas comerciales con nombres judíos en las que se habla de la contabilidad bancada. En el imperio romano eran los judíos los principales banqueros y prestamistas. — 6 “Muy pronto los barrios en que ellos (los judíos) habitaban en las grandes ciudades del Mediterráneo se convirtieron en centros de negocios y de bancos. Israel disperso comenzaba a tener el mundo por su oro” (A Barrois, *Précis d'archéologie biblique* 141). — 7 Cf. Neh 5. — 8 Jer 34:8s. — 9 Ex 21:1s. — 10 Lev 25:39-40. — 11 Lev 25:40. — 12 Cód. de Hammurabi art.117. — 13 Cf. Ex 22:28; 34:20. — 14 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 2-2 q.86 a.4. — 15 Ex 22:285. — 16 Ex 13: 11-16. — 17 Núm 8:16s.

16. Las Tres Fiestas Anuales.

En Ex 23:14-17 y 34:18; 22-24 se prescribe la celebración de tres fiestas al año: la de los *Ácimos*, en el mes de *Abib*, durante siete días; la de las *Primicias*, o de las *Semanas*, cincuenta días más tarde, y la de los *Tabernáculos*, o recolección de los frutos, al final del año agrícola. Tres veces al año se presentará ante Yahvé todo varón, sin prescribir ofrenda concreta alguna. Sólo se manda que nadie se presente con las manos vacías. Estas fiestas tenían un carácter eminentemente agrícola. El texto dice **que se han de presentar ante Yahvé**. ¿En qué lugar? Sin duda que no en cualquier lugar, **sino en aquellos en que hubiera memoria del Señor**, es decir, en los lugares en que de algún modo se había manifestado la presencia de Yahvé¹. El deuteronomista alude también a estas tres fiestas anuales.

La Pascua (1-8).

¹“Guarda el mes de *Abib* celebrando la Pascua de Yahvé, tu Dios, porque precisamente en el mes de *Abib* te sacó Yahvé, tu Dios, de Egipto, de noche. ²Inmolarás la Pascua a Yahvé, tu Dios, de las crías de las ovejas y de las vacas en el lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para poner en él su nombre; ³no comerás pan ácimo, el pan de la aflicción, porque de prisa saliste de Egipto; para que así te acuerdes toda tu vida del día en que saliste de Egipto. ⁴No se verá levadura esos siete días en toda la extensión de tu territorio y nada de la víctima que a la tarde inmolaras quedará para la noche hasta la mañana siguiente. ⁵No sacrificarás la Pascua en cualquiera de las ciudades que te dará Yahvé, tu Dios; ⁶sólo en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para hacer habitar en él su nombre; sacrificarás la Pascua a la tarde, al ponerse el sol, al tiempo de tu salida de Egipto. ⁷La cocerás y la comerás en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija, y de allí te volverás a la mañana siguiente para irte a tus tiendas. ⁸Durante seis días comerás pan ácimo, y el día séptimo será la solemnidad de Yahvé, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno.”

La primera fiesta de la *Pascua*, o de los *Ácimos*, debe celebrarse en el mes de *Abib* (“espiga,” llamado también *Nisán* = marzo-abril). La Pascua consistía en un sacrificio, que se había de comer con panes sin levadura. La víctima podía ser del ganado mayor o menor, según las facultades

des del oferente. El banquete sacrificial había de prepararse cociendo la carne, y ha de tener lugar en el santuario de Yahvé, **en el lugar elegido por Dios para hacer habitar en él su nombre**², es decir, para lugar de su *morada*. La abstención de pan fermentado se continúa por seis días, y en el último se celebra fiesta solemne, en la que no es lícito trabajar. En los demás días se permiten los trabajos necesarios para preparar la comida. No se indica la fecha precisa de la Pascua, pero el nombre del mes (Abib = espiga) indica que era el mes en que empezaba a madurar la mies. Por eso en Lev 23:10ss se prescribe la presentación de un haz de espigas ante el Señor. Con ello queda inaugurado el comienzo oficial de la siega. La ofrenda de esas primicias *consagraba* la nueva cosecha. En el ritual levítico, el mes de Abib es llamado el *primer mes*, porque con él empezaba el año religioso (por influencias mesopotámicas, el nombre fue cambiado en *Nisán*; en bab. *nisanu*), y el año *civil* comenzaba en otoño (septiembre-octubre: *Tisrî*). Al carácter *agrícola* de la fiesta de Pascua (presentación de las *espigas*) se unió el recuerdo *histórico* de la liberación de Egipto, que tuvo lugar en este mes de Abib-Nisán. Sin embargo, aquí no se determina el día del mes, que en los otros textos es el de la aparición de la nueva luna. Respecto de las víctimas, la legislación deuteronomica difiere de la del Éxodo en que aquélla permite cualquier res de ganado mayor o menor, mientras que la última exige que sea un cordero o cabrito³. El legislador deuteronomista insiste, sobre todo, en el *lugar* del sacrificio, que debe ser el *santuario de Yahvé*, donde Yahvé *ha hecho habitar su nombre* (v.2). Es la gran preocupación de la legislación deuteronomica: **centralizar los actos de culto en el único verdadero templo de Yahvé**.

La exigencia del *pan sin levadura* responde también a costumbres ancestrales. El pan fermentado era considerado, en cierto modo, como en estado de descomposición, y por eso era impuro. A esta razón ambiental atávica se une la histórica de recordar a los israelitas la servidumbre de Egipto, por eso se llama *pan de la aflicción* (v.3), y la salida precipitada de la tierra de los faraones. Los israelitas tuvieron que salir tan precipitadamente de Egipto, que no pudieron esperar a que el pan fermentase⁴. El pan ácimo se ofrece hoy día entre los beduinos al huésped que llega inesperadamente⁵. En realidad, la fiesta de la *Pascua* y la de los *Ácimos* son distintas, pues la primera consistía en la manducación del cordero pascual el día 14 de Nisán (Abib), mientras que la segunda empezaba al día siguiente y duraba siete días. Pero como se prohibía comer pan fermentado con el cordero pascual, de ahí que se confundieran ambas fiestas, y así aparece en la legislación mosaica⁶. El evangelista se hace eco de esta identificación: “la fiesta de los *Ácimos*, **que se llama la Pascua**.”⁷ Para que no hubiera ocasión de comer pan fermentado, éste debía desaparecer de todo *el territorio* (v.4). Según Ex 12:15; 19, quien comiera pan fermentado debía ser *arrancado de en medio de Israel*. Otra exigencia importante es que no debía quedar nada de la víctima pascual para el día siguiente. Como había sido ofrecida en banquete sagrado a Yahvé, no debía profanarse en usos comunes. La víctima pascual debía ser consumida al atardecer, en la hora en que los israelitas salieron de Egipto (v.6). Según Ex 12:9, la res sacrificada debía *asarse*; aquí, en cambio, se habla de *cocerla*. Quizá por el hecho de que en la legislación deuteronomica se permiten víctimas de ganado mayor se admite la *cocción*. Vemos, pues, cómo la legislación primitiva se va adaptando y cambiando según las circunstancias.

Una vez ofrecida la víctima y celebrado el banquete pascual, el oferente podía volver a sus *tiendas*. La expresión puede tomarse a la letra, de las tiendas en que acampaban durante los días de fiesta en Jerusalén, o puede ser un giro arcaico proveniente de la vida nómada del desierto, y entonces la frase equivale a retornar a sus casas⁸. En el día séptimo debía haber *solemnidad* o *asamblea de Yahvé* (v.8). En Lev 23,78 se prescribe también esta reunión solemne el primer día.

La Fiesta de Pentecostés (9-12).

⁹“Contarás siete semanas; desde el día en que comienza a meterse la hoz en el trigo comenzarás a contar las siete semanas; ¹⁰y celebrarás la fiesta de las Semanas en honor de Yahvé, tu Dios, con ofrendas voluntarias, que harás conforme Yahvé, tu Dios, te haya bendecido, ¹¹Te regocijarás en la presencia de Yahvé, tu Dios, en el lugar que elija para hacer habitar en él su nombre, tú y tu hijo, tu siervo, tu sierva, el levita que mora en tus ciudades, así como el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en medio de ti. ¹²Acuérdate de que siervo fuiste en Egipto y cuida de poner en obra estos mandamientos.”

Esta solemnidad tenía lugar siete semanas después del sábado, que caía dentro de la fiesta de los Ácidos⁹, aunque aquí la determinación es menos concreta, ya que el punto de cómputo es el principio de la recolección, cuando se metió *la hoz en el trigo* por primera vez (v.9). Por eso esta fiesta era llamada de la *cosecha* o de las *primicias*¹⁰. Era como la clausura de las fiestas de la cosecha¹¹, y en tiempo del Nuevo Testamento es llamada *Pentecostés*, porque tenía lugar *cinco* días (siete semanas) después de la presentación de las espigas de cebada durante la semana de los Ácidos.

Según el deuteronomista, los fieles debían hacer en la fiesta *ofrendas voluntarias*, sin determinar su cantidad ni especie, pero exhortando a que sean conforme a las posibilidades de cada uno, según le *haya bendecido* Yahvé en sus cosechas. Con ellas deben organizar banquetes sagrados, a los que deben ser invitados los familiares, y necesitados como el levita, el huérfano y la viuda (v.1:1). Esto es característico del Deuteronomio. Son banquetes de acción de gracias por la cosecha, por lo que la fiesta tiene un origen eminentemente *agrícola*. Como siempre, se añade una razón *histórica*: la liberación misericordiosa de la esclavitud egipcia. Los israelitas, al recordar las misericordias de Yahvé para con su pueblo, deben moverse también misericordiosamente hacia los necesitados.

Fiesta de los Tabernáculos (13-17).

¹³“Celebrarás la fiesta de los Tabernáculos durante siete días, una vez recogido el producto de tu era y de tu lagar; ¹⁴te regocijarás en esta fiesta, tú, tu hijo, tu hija, tu siervo, tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda que habitan en tu ciudad. ¹⁵Celebrarás la fiesta en honor de Yahvé, tu Dios, en el lugar que haya elegido, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus cosechas y en todo trabajo de tus manos, y te darás todo a la alegría. ¹⁶Tres veces al año, todo varón de entre vosotros se presentará delante de Yahvé, tu Dios, en el lugar que El haya elegido: en la festividad de los Ácidos, en la de las Semanas y en la de los Tabernáculos; y no se presentará ante Yahvé con las manos vacías. ¹⁷Cada cual hará sus ofrendas conforme a las bendiciones que Yahvé, tu Dios, te haya otorgado.”

La tercera fiesta debía celebrarse al final del año agrícola, el 15 del mes séptimo (*Tisri*), una vez recogidos los últimos frutos de la era y del lagar. También con esta ocasión el israelita debía presentar ofrendas *voluntarias* y celebrar un banquete sagrado, al que deben ser invitados los familiares (no se menciona la esposa), los esclavos y los necesitados, como el extranjero, el levita, el huérfano y la viuda. Debía mostrar así su gratitud a Yahvé siendo liberal con el prójimo. Como en las fiestas anteriores, las ofrendas y sacrificios debían tener lugar en el santuario elegido por

Yahvé.

Esta fiesta de los Tabernáculos o *tiendas*¹² es llamada en Ex 23:16 *fiesta de la recolección*. En el Antiguo Testamento se la llama *la fiesta* por excelencia¹³, en razón de la alegría desbordada que en ella se exhibía. Era de origen agrícola, y tiene por finalidad dar gracias a Dios por los frutos, mostrando para ello la máxima alegría (*te regocijaras en esta fiesta*). Para recordar los tiempos de la estancia en el desierto, la gente vivía por familias en *tiendas* o *chozas* en la campiña, como aún se acostumbra entre los judíos, que ponen sobre las terrazas sus casetas de ramas y viven en ellas, culminando la alegría general en el día octavo, llamado de la *simjah ha-Torah* (alegría de la Ley).

Los v.16-17 reproducen los de Ex 23:17 y es como una conclusión de las ordenaciones anteriores. La peregrinación anual de estas tres fiestas era obligatoria para los *varones*, aunque se permitía también a las mujeres, pues se mencionan las siervas como partícipes del banquete sagrado.

La Administración de la Justicia (18-20).

¹⁸“Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará según tribus, que juzguen al pueblo justamente. ¹⁹No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las palabras de los justos. ²⁰Sigue estrictamente la justicia, para que vivas y poseas la tierra que te dará Yahvé, tu Dios.”

En los tiempos primitivos, la administración de la justicia en Israel se fundaba en su misma organización política, que era patriarcal, como en la existente hoy día entre los nómadas. En Ex 18:13s vemos a Moisés agobiado por el pesado trabajo de resolver los pleitos del pueblo, el cual, dejando sus tribunales ordinarios, los jefes de la familia o de la tribu, acuden al enviado de Dios, como persona más autorizada. Por consejo de su suegro Jetro, Moisés cambia de conducta, y se reserva la actuación sólo en las causas mayores. Este régimen no desapareció en Israel al instalarse en Canaán, sino paulatinamente. En tiempos de la monarquía se dice que los reyes tenían la autoridad judicial¹⁴. El rey Josafat nombró a los sacerdotes *jueces* por las ciudades fuertes de Judá, diciéndoles: “Mirad lo que hacéis, porque no juzgáis en lugar de hombres, sino en lugar de Yahvé, que está cerca de vosotros cuando sentenciáis.”¹⁵ Los profetas hablan frecuentemente contra los abusos en la administración de la justicia, pues los encargados fácilmente se vendían y se dejaban sobornar¹⁶. El deuteronomista, pues, piensa en la organización burocrática de la judicatura al exhortar al sentido de equidad.

Reprobación De Actos Culturales Idolátricos (21-22)

²¹“No plantarás árbol alguno a modo de “asera” junto al altar que elevares a Yahvé, tu Dios; ²²ni alzarás cipos, que eso lo detesta Yahvé, tu Dios.”

El pueblo hebreo tenía inclinación a los cultos cananeos, y fácilmente asociaba al culto de Yahvé ritos de procedencia idolátrica. Aquí se prohíbe terminantemente plantar *aseras* o troncos de árboles, a modo de bosque sagrado, símbolo de la fecundidad, y cipos o estelas (*masebot*) de piedra, que constituían los elementos esenciales de los santuarios cananeos¹⁷.

1 Cf. Ex 20:24. — 2 En hebreo *habitar* se dice *saken*, de donde surgió la palabra aramea *sekina*, que en la literatura rabínica designa la *morada* de Dios, cuya descripción algunas veces aparece caracteres de *hipóstasis* divina o *personificación* literaria de la presencia de Dios. — 3 Ex 12:3-6. — 4 Cf. Ex 12:33-34. — 5 Cf. Gén 19:3; 1 Sam 28:24. — 6 Cf. Ex 12:1-14; 21-27; 23:15; Lev 23:5; Núm 9:11;

28:16-17. — 7 Lc 22:1. — 8 Cf. Jue 7:8; 19:9; 1 Sam 13:2. — 9 Cf. Lev 23:11. — 10 Cf. Ex 23:16; Núm 28:26. — 11 Por eso los judíos la llamaban *aseret* (clausura o asamblea solemne). — 12 Cf. Jn 7:2: σκηνοπηγία (fiesta de las Tiendas). — 13 Cf. 1 Re 8:2; 12:32; Ez 45:25. — 14 Cf. 2 Sam 15:2s; 1 Re 3:9; 16. — 15 2 Par 19:4-7. — 16 Cf. Is 1:23; Miq 3:11; Ez 20:12s; Prov 17:23; Sal 15:5. — 17 Cf. comentario a Dt 7:5 y 12:3.

17. Ordenaciones Varias.

Prohibición de Víctimas defectuosas para el Sacrificio.

¹“No sacrificarás a Yahvé, tu Dios, buey ni oveja que tenga defecto, porque es abominación ante Yahvé, tu Dios.”

Con frecuencia se insiste en la Ley sobre las condiciones de la víctima que ha de ser sacrificada a Yahvé. Ha de ser perfecta, sin defecto, ni coja, ni ciega, ni sarnosa¹. Lo contrario es un desprecio y un insulto a la divinidad, es *abominación a Yahvé*. El profeta Malaquías echa en cara a los sacerdotes de su tiempo (s.v a.C.) el que ofrezcan lo peor de sus ganados, y por eso Dios los desechará y se escogerá una “ofrenda pura desde el orto del sol al occidente.”² Sin duda que el deuteronomista insiste en esta prescripción levítica porque en su tiempo se cumplían mal estas exigencias, que suponen sacrificio por parte de los oferentes.

Proscripción del Culto Idolátrico (2-5).

²“Si en medio de ti, en alguna de las ciudades que Yahvé, tu Dios, te dará, hubiere hombre o mujer que hiciere lo que es malo a los ojos de Yahvé, tu Dios, traspasando su alianza, ³yéndose tras otros dioses para servirles y postrarse ante ellos, ante el sol o la luna, o cualquier astro del ejército de los cielos, cosa que yo no he mandado, ⁴cuando la cosa llegue a ti, harás una escrupulosa investigación; si el rumor es verdadero y el hecho cierto, si se cometió tal abominación en Israel, ⁵llevarás a tus puertas al hombre o mujer que tal maldad ha cometido y los lapidarás hasta que mueran.”

En el c.13 se trató de este tema con gran detalle, y quizá esta perícopa pertenezca a esa sección, pues interrumpe la ley sobre la administración de la justicia³. En los profetas de la época asiro-babilónica (s.VIII-VII a.C.) leemos varias veces la condenación del culto rendido al *ejército de los cielos*, es decir, a las divinidades astrales, que, por influencia de los imperios mesopotámicos, se habían introducido en Judá particularmente en tiempos del rey Manasés⁴. El convicto de esta *abominación* debe ser lapidado a *las puertas* de la ciudad (v.5), sin duda porque se le consideraba indigno de morar dentro de la ciudad hebrea, y para escarmiento, en el lugar de más afluencia de gente⁵. La lapidación como pena de muerte es característica del derecho penal hebreo. Por su forma se prestaba a una manifestación colectiva de repulsa hacia los crímenes de la víctima, siendo los testigos los que habían de tirar la primera piedra.

Necesidad de dos Testigos en las Acusaciones (6-7).

⁶“Sólo sobre la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte al que haya de ser condenado; no será condenado a muerte sobre la palabra de un solo testigo. ⁷Las manos de los testigos se alzarán las primeras contra él para hacerlo morir y después seguirán las del pueblo. Has de extirpar el mal de en medio de él.”

Como garantía se exigían dos o tres testigos para condenar a alguno como idólatra. La acusación era gravísima, y era preciso cerrar el paso a odios particulares. Y para mostrar a los testigos la responsabilidad en que incurrían en sus acusaciones, se exige que sean los primeros en lanzar las piedras contra el acusado. Matar a un inocente era atraerse la maldición de Dios. En la literatura bíblica abundan las amenazas contra los falsos testigos⁶. A pesar de esta ley severísima contra los que se entregaban a cultos idolátricos, los hebreos siguieron en su propensión a imitar los cultos gentílicos, como nos narran los profetas, y nunca se habla de la aplicación de la pena de muerte por idolatría. Los profetas amenazan más bien con el castigo de Dios: la guerra, la sequía, el hambre y la deportación. Todo lo cual indica que esta prescripción deuteronomica nunca fue llevada a la práctica, como otras leyes, que se quedaron en pura teoría.

Los Jueces de Apelación (8-13).

⁸“Si una causa te resultare difícil de resolver sobre delito de sangre, sobre colisión de derechos, sobre heridas, objetos de querrela entre tus puertas, te levantarás y subirás al lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido, ⁹y te irás a los sacerdotes, hijos de Leví, al juez entonces en funciones, y le consultarás; él te dirá la sentencia que haya de darse conforme a derecho. ¹⁰Obrarás según la sentencia que te hayan dado en el lugar que haya elegido Yahvé y pondrás cuidado en ajustarte a lo que ellos te hayan enseñado. ¹¹Obrarás conforme a la ley que ellos te enseñen y a la sentencia que te hayan dado, sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de lo que te hayan dado a conocer. ¹²El que, dejándose llevar de la soberbia, no escuchare al sacerdote que está allí para servir a Yahvé, tu Dios, o no escuchare al juez, será condenado a muerte. ¹³Así extirparás el mal de en medio de Israel, y tu pueblo, al saberlo, temerá y no se dejará llevar de la soberbia.”

Es esta perícopa una continuación y complemento de 16:18-20. Según Ex 18:13-20, Moisés, siguiendo el consejo de su suegro Jetro, se reservó para sí las causas más graves. En 2 Par 18:45 se cuenta que el rey Josafat, después de haber instituido jueces en las ciudades fuertes de Judá, creó en Jerusalén un doble tribunal de apelación: “Amasías, dice, os presidirá en toda causa tocante a Yahvé, y Zabadías, hijo de Ismael, príncipe de la casa de Judá, en las causas tocantes al rey.” Así, pues, aquí tenemos dos tribunales: uno eclesiástico, presidido por un sacerdote, para todo lo referente al culto y a lo religioso, y otro civil, presidido por un laico, para entender en las causas civiles. A la luz de estos hechos de la época de la monarquía hemos de entender las disposiciones presentes de la ley deuteronomica, en la que también se habla de acudir en las causas difíciles al sacerdote o al juez entonces en funciones, **en el lugar que haya escogido Yahvé, es decir, Jerusalén, la capital de la teocracia.** Se trata, más que de un tribunal de apelación, de un tribunal *técnico* especializado en causas más difíciles. Las sentencias pronunciadas por este tribunal eran inapelables y quien se negara a aceptarlas se haría reo de pena capital.

Institución de la Monarquía (14-20).

¹⁴“Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará y te hayas posesionado de ella, y establecido en ella tu morada, si te dices: “Voy a poner sobre mí un rey, como lo tienen todas las naciones que me rodean,” ¹⁵pondrás sobre ti al rey que Yahvé, tu Dios, elija; uno de tus hermanos tomarás para hacerle rey sobre ti; no podrás darte por rey un extranjero que no sea tu hermano; ¹⁶pero que no tenga gran

número de caballos ni pretenda volver al pueblo a Egipto, porque Yahvé, tu Dios, ha dicho: “No volváis nunca jamás por ese camino.”¹⁷ Que 110 tenga mujeres en gran número, para que no se desvíe su corazón; ni grandes cantidades de oro y plata.¹⁸ En cuanto se siente en el trono de su realeza, escribirá para sí en un libro una copia de esta Ley, que se halla en poder de los sacerdotes levíticos.¹⁹ La tendrá consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yahvé, su Dios, y a guardar todas las palabras de esta Ley y todos estos mandamientos, y los ponga por obra,²⁰ para que no se alce su corazón sobre el de sus hermanos y no se aparte ni a la derecha ni a la izquierda, y así prolongue los días de su reinado, él y sus hijos, en medio de Israel.”

Parece extraño que Moisés se atreva a legislar sobre la creación de una institución que en sus días nadie reclamaba y que había de tardar siglos en introducirse en Israel. En su tiempo, la organización del pueblo era *patriarcal*. El hombre que nacía en una familia vivía sujeto al jefe de la misma; ésta, con otras emparentadas, constituían una *casa* o *bet*, y varias casas constituían una tribu o *sebet*, que tenía también su jefe. El pueblo lo formaban las diversas tribus, unidas por los lazos de sangre y religión. En los varios textos del Pentateuco estos diversos jefes reciben el nombre de jefes de *diez*, de *cien* y de *mil*, y también de *principes* de las familias. Semejante organización se mantuvo durante la época de los jueces (s.XII-XI a.C.), los cuales mandaban sobre algunas tribus de Israel, circunstancialmente coligadas ante determinados peligros. Pero ante el empuje de los filisteos, mejor organizados, que querían adueñarse de la zona montañosa de Canaán, donde había aceite y vino, los israelitas se vieron obligados a crear una nueva organización más fuerte y centralista: la monarquía. Concebida por Samuel, fue iniciada por Saúl y perfeccionada con David, llegando al colmo de la centralización en tiempos del megalómano Salomón.

El autor de la ley deuteronomica, pues, parece que conoce ya las ventajas y desventajas de la institución real, y por eso pone ciertas condiciones de austeridad y autenticidad a ella. Primeramente exige que el rey sea israelita, para que vele por los intereses religiosos y civiles del pueblo elegido. Sobre todo había que evitar influencias extranjeras, que pudieran ser perniciosas al yahvismo tradicional. Exige también el deuteronomista que el nuevo rey no vuelva a Israel camino de Egipto (v.16). Durante la peregrinación por el desierto, varias veces los israelitas sintieron nostalgia de la abundancia del país de los faraones, y quisieron volverse; pero Moisés, en nombre de Dios, se opuso, porque sería desconfiar de la Providencia divina y renunciar a las promesas de la posesión de Canaán⁷. La prohibición deuteronomica se sitúa en esta línea, pero además parece prohibir las relaciones estrechas comerciales y diplomáticas con Egipto. Los profetas echan en cara frecuentemente a los reyes de Judá la propensión que tienen a buscar apoyo en Egipto contra los enemigos asirios y babilónicos⁸. Esta política de coalición fue de pésimas consecuencias para la vida religiosa de Israel, aparte de que era demasiado humana, ya que suponía desconfianza en la providencia de Yahvé sobre su pueblo. Por eso son frecuentes los oráculos contra Egipto, que solía engañar en su amplia diplomacia a los reyezuelos cananeos, utilizándolos como escudo contra las invasiones de los reyes mesopotámicos.⁹

Además se inserta otra prohibición característica del Deuteronomio, y que encaja bien dentro del ideal de la predicación profética, supuestos los abusos cortesanos de Salomón, el rey más fastuoso de Israel. Este quería medirse en su boato exterior con las grandes cortes orientales, y por eso compró muchos caballos al faraón¹⁰ y organizó un escandaloso y nutrido harén con mujeres de toda procedencia, lo que al fin le atrajo la ruina¹¹. La prohibición de tener muchos caballos tiene por finalidad, en primer lugar, evitar un cortejo innecesario que sirviera para fo-

mentar el orgullo desmesurado, y, por otra parte, evitar la ocasión de empresas bélicas innecesarias, contrarias al espíritu religioso de Israel. Por esta misma razón, el deuteronomista no quiere que el futuro rey acumule demasiadas riquezas.

Primitiva Estructura Político-Social de Israel.

La Organización Nómada De Israel. Los patriarcas de Israel, que por el Génesis nos son conocidos, eran verdaderos jeques nómadas, los cuales ejercían plena autoridad sobre su pueblo, que era su tribu. La misma organización continuó en Israel, aunque modificándose poco a poco por la adopción de la vida agrícola y del régimen monárquico. Ahora bien, en las tierras que rodean la Palestina tenemos todavía hoy multitud de tribus nómadas que no han variado substancialmente el régimen de vida desde la época de los patriarcas. Como en Grecia la unidad política era la ciudad, la *polis*, así entre los nómadas es la *qabilah*, la tribu. Los orígenes de las tribus remontan, según la concepción de los árabes, a un solo progenitor, cuyo nombre llevan. Esto no quita que haya sobre los orígenes de las tribus leyendas muy variadas y hasta contradictorias; mas, por encima de todo, el árabe afirmará que la tribu vendrá de un solo antepasado, de aquel de quien recibió el nombre. La tribu se divide en asirás o *hámulos*, familias, y *ahel*, casas. Por sabido se calla que las tribus están sometidas a la misma ley que las ciudades. La guerra, que es continua entre ellas; el hambre y la peste, que no deja de visitarlas, acaban muchas veces con tribus, con familias o casas, y otros accidentes dan origen a tribus nuevas, sea por natural crecimiento de una agrupación menor, sea por la unión de agrupaciones diferentes. Sería extraño que en Israel no mediara lo mismo, aunque la Escritura no lo consigne¹². La tribu está bajo la autoridad suprema de un jeque, y asimismo al frente de la *asiroh*, de la *ha-mulah* y de la *ahel* hay una cabeza, si bien con autoridad menor y subordinada a la del jeque. La autoridad de éste es hereditaria en su familia. Esto no quiere decir que pase necesariamente de padre a hijo; porque los árabes aspiran ante todo a tener a su cabeza quien sepa cuidarlos en la paz y en la guerra, y, si el hijo mayor del jeque muerto no reúne las debidas condiciones, pondrán los ojos en un hermano suyo menor o en un tío. Y hasta se darán casos en que escojan por jeque a otro individuo extraño a la familia, que se distinga por su prudencia en la paz, por su valentía en la guerra y por su generosidad en todo lugar y tiempo. La autoridad del jeque es suprema sobre todo en la guerra. Pero la ejerce en forma paternal, procurando proteger la tribu y a todos sus individuos, fomentar la paz entre ellos y defenderlos de toda injuria. En muchos casos deberá contar con el consejo de los jeques inferiores.

Israel Bajo Moisés. ¿Cuál era la organización de los hebreos en Egipto? Sin duda que, bajo la autoridad del faraón y de sus funcionarios, Israel vivía allí con cierta libertad y conservaba su antigua organización nómada. El texto sagrado no dice nada; pero estamos seguros, por la historia subsiguiente, que no había renunciado a su organización tradicional para adoptar la egipcia. Cuando Moisés recibe de Dios la misión de librar a su pueblo y conducirlo a la tierra prometida, recibió una autoridad suprema, que podremos llamar dictatorial. Dictadura ejercida paternalmente y con la frecuente intervención de Dios.

En los comienzos del Éxodo se habla del pueblo¹³ como si formara una unidad. Y, sin duda, Israel era un pueblo, unido por los vínculos de la sangre y por la religión. Algún historiador de Israel nos habla de una federación de las tribus, sin carta alguna escrita, como es claro. Señal de esto será la mención que se hace de los ancianos. Esta palabra “anciano” (*zaqen* en hebreo) es la equivalente a la de jeque de tribu, o cabeza de las agrupaciones inferiores a la tribu¹⁴. Son los representantes del pueblo, *los príncipes de la asamblea*¹⁵. En las tribus árabes, el jeque es el juez de su tribu, pero su autoridad no es tal que los miembros de la tribu no puedan

acudir a otros jueces arbitros reconocidos por todos como varones prudentes y conocedores de la complicada jurisprudencia del desierto. Según nos lo presenta el Éxodo¹⁶, Moisés, por la autoridad de su misión divina y por el crédito de su persona, era el juez a quien acudía el pueblo con todos sus pleitos. Y el pobre caudillo se pasaba los días agobiado por el trabajo de oír la infinidad de prolijos alegatos, para luego dar el correspondiente fallo. Al visitarle su suegro le aconseja cambiar de conducta, y, obediente al consejo, “eligió entre todo el pueblo a hombres capaces, que puso sobre el pueblo como jefes de millar, de centena, de cincuenta y de decena. Ellos juzgaban al pueblo en todo tiempo y llevaban a Moisés los asuntos graves, resolviendo por sí todos los pequeños”¹⁷. Esto significa que Moisés encomendó a los jefes de las tribus y de las otras agrupaciones inferiores el entender en los negocios de los suyos, reservándose las causas más graves. De éstos eran, sin duda, aquellos setenta ancianos que con Aarón, Nadab y Abiú acompañaron a Moisés hasta la falda del monte al que Moisés subió para recibir los planes de la organización del culto¹⁸. En aquella ocasión delegó el caudillo en Aarón y Hur su autoridad para los negocios graves que pudieran ocurrir.

En Núm 11:16 se nos cuenta una nueva insubordinación del pueblo, y el caudillo siente desfallecer su ánimo ante esta actitud sediciosa, y una vez más pide a Dios que le quite una carga que sus hombros no pueden llevar. Dios responde a Moisés proveyéndole de un sostén a su ánimo abatido. “Elígeme —le dice— a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo, y que esperen allí contigo. Yo descenderé y hablaré contigo allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo” (11:16s). Y así se cumplió. Los elegidos de Núm 11:16ss han de ser ancianos, es decir, jeques, y además que gocen de prestigio. A éstos les comunicará el Señor su espíritu de inteligencia, consejo y fortaleza, como a Moisés, para que ayuden a éste a llevar el gobierno del pueblo. Creemos que estos setenta no son otros que los nombrados en el Éxodo. En Dt 29:9 se enumeran así los elementos constitutivos del pueblo: “Los jefes de vuestras tribus, los jueces, los ancianos y los oficiales o escribas, los varones todos de Israel.” La lista se alarga y no es fácil ajustaría a los datos precedentes¹⁹.

En el texto los jeques de las tribus no son innominados. Siempre se los menciona por sus nombres propios, y así como Israel es “el ejército de Dios,”²⁰ así estos jeques vienen a ser los generales del cuerpo de ejército que forma su tribu²¹. Pero Moisés es la suprema autoridad, que recibe las órdenes de Dios, y a su lado, como segundo, está Aarón nada más.

En suma, que es Moisés quien ejerce la autoridad suprema en Israel. Aunque, a la verdad, mejor pudiéramos decir que es Dios mismo el verdadero caudillo de su pueblo por medio de Moisés. Como auxiliares para juzgar al pueblo y para ayudarle en el gobierno están los jueces menores, o los setenta, **llenos del espíritu de Dios**. De ellos no sabemos qué autoridad pudieron ejercer, pero hemos de pensar que sería, poco más o menos, la que antes de Moisés gozaban. Tenemos, pues, aquí **una monarquía teocrática**, o, si se quiere, dictadura, templada con la aristocracia, y todo ello en beneficio del pueblo²².

Finalmente, la principal amonestación al futuro rey se refiere a la necesidad de que se adapte a las exigencias de *esta Ley*, de la que debe tener una copia según el original que *está en poder de los sacerdotes levíticos* (v.18). Es el libro del que se habla en 31:9-26, confiado por Moisés a los levitas para que lo guarden cuidadosamente junto al arca de la alianza como testimonio contra el pueblo rebelde. El rey debe leer diariamente esta Ley para ser fiel a ella (v.19). El creador de la monarquía israelita, Samuel, expuso al pueblo los derechos de la realeza con sus deberes correspondientes, sin olvidar los peligros de la nueva institución²³. Las exigencias de)

ley deuteronomica sobre la realeza están en la misma línea, si bien son más genéricas. La institución monárquica está aquí concebida como una organización que no tiene nada que ver con el despotismo oriental, ya que se ponen cortapisas al rey, que debe vivir conforme a las exigencias de un código jurídico, de forma que *no se alce su corazón sobre el de sus hermanos* (v.20). ¡Hermosa fórmula para establecer las bases de una institución autoritaria, **pero al servicio de Dios y del pueblo!**

1 Cf. Lev 22:17-25. — 2 Mal 1:6-10. — 3 Cf. Dt 16:18-20 y 17:8-10. — 4 Cf. 2 Re 21:5; 2 Par 33:3. — 5 Cf. Lev 24:14; Núm 15:36; Act 7:58; Heb 13:12. — 6 Cf. Sal 27:12; 35:11; Prov 6:19; 28; Mt 26:60-61; Act 6:11. — 7 cf. Ex 13:17; 14:13. — 8 Cf. Is 31:35; 36:65; Jer 2:18-56. — 9 Cf. Is 31:35; 36:65; Jer 2:18.56. — 10 Cf. Is c. 19-20; 30-31; Jer 46; Ez c.29-32. — 11 Cf. 1 Re 11:1s. — 12 A. Jaussen. *Coutumes des Arabes...* 1073. — 13 Ex 4:16-21; 8:20; 9:1. — 14 Ex 3:16-18; 4:29; 17:3. — 15 Ex 16:22; Núm 4:34; Jos 9:15-18. — 16 Ex 18:13. — 17 Ex 18:25s; Dt 1:13s. — 18 Ex 24:1; 9; 14. — 19 Cf. Jos 8:33. — 20 Ex 7:4. — 21 Núm 1; 2; 26. — 22 Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 1-2 q.105 2; 1. — 23 Cf. 1 Sam 10:25.

18. Organizaciones Religiosas.

Los Sacerdotes Levíticos (1-8).

¹“Los sacerdotes levíticos, toda la tribu de Leví, no tendrán parte y heredad en Israel; se mantendrán de los sacrificios de combustión a Yahvé y de la heredad de éste. ²No tendrán heredad en medio de sus hermanos; Yahvé es su heredad, como él se lo ha dicho. ³Estos serán los derechos de los sacerdotes sobre el pueblo, sobre aquellos que ofrezcan en sacrificio un buey o una oveja: se dará al sacerdote el brazuelo, las mandíbulas y el cuajar. ⁴También le darás las primicias de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y las primicias del esquila de tus ovejas; ⁵porque a él le ha elegido Yahvé, tu Dios, de entre todas las tribus de Israel para estar ante El y ministrar en nombre de Yahvé, él y sus hijos, por siempre. ⁶Si un levita sale de alguna de tus ciudades de todo Israel, donde peregrinó para venir con todo el deseo de su alma al lugar que Yahvé elegirá, ⁷ministrará en nombre de Yahvé, tu Dios, como todos sus hermanos los levitas que allí estén delante de Yahvé, ⁸y comerá una porción igual a la de los otros, excluyendo a los sacerdotes de los ídolos y a los magos.”

Esta perícopa nos plantea con más viveza el problema del origen del sacerdocio, del cual hemos hablado comentando Núm 18:20. Ya hemos visto cómo la tribu de Leví no tuvo parte en la distribución de Canaán, y por eso se le asignan ciertos derechos sobre las oblações y sacrificios del culto¹. Aquí sólo se enumera la parte que les corresponde de los *sacrificios de combustión* (v.1). Nada se dice de los primogénitos, aunque se mencionan las primicias del mosto, aceite y el esquila de las ovejas (v.4). Todo esto era suficiente para el sustento de los sacerdotes levíticos que moraban en el santuario nacional, pero no en los otros lugares. Por eso el Deuteronomio habla siempre de los levitas como clase necesitada, encomendada a la caridad de los fieles. Aquí se les invita a ir al santuario nacional, dejando otros lugares de culto en los “altos” (*bamot*), en los que no faltaban prácticas supersticiosas. Cuando Josías hizo efectiva la ley de la unidad del santuario, destruyendo los otros lugares de culto, hizo venir a Jerusalén de las ciudades de Judá a todos los sacerdotes desde Gueba hasta Bersabé, es decir, todo el territorio del reino de Judá². “Sin embargo, los sacerdotes de los altos (*bamot*) no subían al altar de Yahvé en Jerusalén, sino que comían los panes ácidos de sus hermanos.” No se les consideraba dignos de ejercer plena-

mente las funciones sacerdotales. El profeta Ezequiel, en la descripción ideal que nos hace en los días de la futura restauración, dice que aquellos levitas que se apartaron de Yahvé cuando Israel se alejó de Dios, yéndose tras los ídolos, llevarán su iniquidad, “sirviendo en mi santuario de guardias de las puertas de las casas...; degollarán los holocaustos y las víctimas... y estarán ante él para servirle.” **Sólo los que fueron fieles a Yahvé ejercerán funciones sacerdotales**³. Es la división entre *sacerdotes* y *levitas*.

La denominación aquí de *sacerdotes levíticos* se ha de entender en el sentido de pertenecientes a la tribu de Leví, en contraposición a otros falsos sacerdotes que no eran de ésta. En el contexto parece que se distinguen los derechos de *sacerdotes* y *levitas*; los v.1-2 se refieren a los derechos de los pertenecientes a la tribu de Leví en general; los v.3-5, en cambio, aluden a los derechos de los *sacerdotes* propiamente tales, y los v.6-8, a los de los simples *levitas* que se acercan **al santuario único para ejercer su ministerio**. La expresión *sacerdotes levíticos* se encuentra también en Neh 10:28; 35, cuando estaban bien distinguidas las dos clases de *sacerdotes* y *levitas*. El deuteronomista, al hablar de los derechos de los pertenecientes a la tribu de Leví, distingue *sacrificios* y *su heredad* (v.1). Entre los primeros entran toda clase de sacrificios (holocaustos pacíficos, etc.) y oblaciones⁴, y bajo el nombre de *heredad* se alude a las *primicias* del campo, que pertenecen a Yahvé, quien los otorga, a su vez, a los que le sirven en el santuario.

Después determina las partes concretas de la víctima que corresponden a los *sacerdotes*, que son *el brazuelo, las mandíbulas y el cuajar* (v.3), lo que no coincide exactamente con la legislación levítica⁵. Algunos autores han propuesto que aquí el deuteronomista se refiere a las víctimas no ofrecidas en el santuario, sino sacrificadas en las casas de los dueños⁶; otros, en cambio, creen que se trata de partes de verdaderos sacrificios sagrados y que la nueva legislación es una exigencia más en favor de la clase sacerdotal. El deuteronomista añade un nuevo ingreso a favor de los sacerdotes: las *primicias del esquila de las ovejas* además de las del trigo, mosto y aceite, previsto en Núm 18:12. Estas exigencias eran un reconocimiento de la elección de la clase sacerdotal para servir a Yahvé (v.5). Como este v.8 aparece casi igual en 10:8, no pocos autores lo consideran como adición de un glosista que quiere destacar la elección divina de los hijos de Aarón.

En los v.6-8 se habla **del derecho del levita a ministrar en el santuario elegido por Yahvé**. Algunos autores creen que son los *sacerdotes* en general, que, al ser destruidos los santuarios locales por la reforma de Josías (722 a.C.), tuvieron que refugiarse en Jerusalén, y en ese supuesto el legislador les permite los mismos derechos en el templo de Jerusalén que a los que eran sacerdotes habituales del mismo. Pero, según 2 Re 23:8-9, a estos sacerdotes advenedizos, procedentes de los santuarios locales destruidos, no se les permitió “subir al altar de Yahvé,” sino sólo “comer panes ácidos en medio de sus hermanos.” Lo que sí es claro es que el deuteronomista no alude para nada a las 48 ciudades destinadas a residencia de los levitas⁷. De esta asimilación de los levitas en derechos a los de Jerusalén quedan excluidos los “sacerdotes de los ídolos y los magos,” es decir, los que han tomado parte en cultos idolátricos⁸.

Los Profetas (9-22).

⁹“Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará, no imites las abominaciones de esas naciones, ¹⁰y no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a las hechicerías ¹¹y encantamientos; ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos. ¹²Es abominación ante Yahvé cualquiera que esto hace, y precisamente por tales abominaciones arrojará Yahvé, tu Dios, de delante de

ti a esas gentes. ¹³Sé puro ante Yahvé, tu Dios. ¹⁴Esas gentes que vas a desposeer consultan a hechiceros y adivinos; pero a ti nada de eso te permite Yahvé, tu Dios. ¹⁵Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás, ¹⁶precisamente como a Yahvé, tu Dios, pediste en Horeb el día de la asamblea, diciendo: “Que no oiga yo la voz de Yahvé, mi Dios, y no vea este gran fuego para no morir.” ¹⁷Entonces me dijo Yahvé: “Dicen bien hablando así. ¹⁸Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú; pondré en su boca mis palabras, y él les comunicará cuanto yo le mande. ¹⁹A quien no escuchare las palabras que él dirá en mi nombre, yo le pediré cuenta. ²⁰Pero el profeta que ose decir en nombre mío lo que yo le haya mandado decir o hable en nombre de otros dioses, debe morir. ²¹Y si te dices en tu corazón: ¿Cómo voy a conocer yo la palabra que no ha dicho Yahvé? ²²Cuando un profeta te hable en nombre de Yahvé, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yahvé; en su presunción habló el profeta; no le temas.”

Siguiendo la enumeración de las instituciones que han de dirigir la vida religiosa y civil de Israel (monarquía, judicatura), el deuteronomista añade una nueva, que ha de tener gran importancia en determinadas épocas de la vida de Israel: el **profetismo**. Es uno de los grandes regalos que Dios hizo al pueblo elegido. Los antiguos eran sobremanera supersticiosos, y entre los cananeos pululaban magos, hechiceros y adivinos, que pretendían predecir el futuro. El legislador hebraico quiere evitar el contagio de estas costumbres gentílicas en su pueblo, y enumera las prácticas abominables e incompatibles con el espíritu de la religión: el sacrificio de niños a Moloc, la adivinación, la magia, los encantamientos y la consulta a los muertos (v.10-11). Todo ello es *abominación* para Yahvé. La práctica de quemar niños a Moloc iba unida a los augurios y adivinaciones⁹, y bajo este aspecto la considera ahora el hagiógrafo. Parece se atribuía al sacrificio del hijo un poder mágico especial para adivinar el futuro¹⁰. El autor sagrado sale al paso de toda práctica adivinatoria, **pues sólo Yahvé puede comunicar el futuro a los hombres**. Pero, conociendo el legislador hebreo el flaco de su pueblo, propenso a estas prácticas y ansioso de conocer el porvenir, le había dado la práctica del *urim* y el *tummim* para consultar a Dios por medio de suertes, de que se valieron Saúl y David por el ministerio de los sacerdotes¹¹. Pero de este método no se vuelve a hacer mención en todo el curso de la historia posterior. En vez de este procedimiento primitivo, David, cuando fue rey en Jerusalén, tuvo por consejero y *profeta* a Natán. Esta práctica se generaliza, y **así es frecuente que los reyes consulten a los profetas**. David consulta a Natán sobre la conveniencia de levantar un templo a Yahvé¹², Josafat busca un profeta para consultarle sobre la empresa guerrera contra Ramot de Galaad¹³, Ezequías consulta a Isaías cuando recibió la intimación del representante de Senaquerib¹⁴ y Sedecías consulta a Jeremías sobre la suerte de Jerusalén, cercada por los babilonios¹⁵. El deuteronomista se hace eco de la presencia de esta benemérita institución y busca sus orígenes en los tiempos mosaicos. La finalidad principal de ella **según el legislador deuteronomico es sustituir a los adivinos y hechiceros, de forma que el pueblo fiel puede también conocer la voluntad de Dios** en determinadas circunstancias y la conducta **a seguir conforme a las exigencias del futuro**.

La predicción del futuro estaba muy en boga entre los babilonios. El *baru* era el encargado de descubrirlo con prácticas mágicas y adivinatorias¹⁶. Los filisteos tenían también sus adivinos¹⁷. En Egipto, el dios Tot era el inventor de la magia y de la hechicería¹⁸. También era corriente la consulta a los muertos o necromancia¹⁹. Todas estas prácticas estuvieron de moda en la aristocracia judaica en tiempos del impío rey Manasés (s.VII a.C.)²⁰. El deuteronomista reaccio-

na contra ellas, presentando la institución profética como único medio de conocer el futuro revelado por el mismo Dios. Todas esas prácticas adivinatorias están impregnadas de idolatría, y, por tanto, son *abominación* a Yahvé. Por ello, los cananeos van a ser arrojados de su tierra, para ser suplantados por los israelitas (v.14). Israel, si ha de permanecer en esta tierra, tiene que evitarlas; de lo contrario, sufrirá la misma suerte.

La institución profética, pues, se ordena a encauzar y a sustituir la práctica de las consultas adivinatorias. Después de Moisés, Dios suscitará un *profeta* como él, al que se ha de acudir como *intermediario* entre Dios y el pueblo, como Moisés lo había sido en el monte Horeb (v.16). Los fulgores del Sinaí tenían aterrados a los israelitas, y éstos pidieron a Dios que no les hablara directamente, **sino a través de Moisés, su profeta. En adelante, los israelitas tendrán también un profeta que les responda en nombre de Dios.** El contexto, pues, sugiere que *profeta* se ha de entender en sentido *colectivo*, como institución permanente, ya que se trata de llenar un vacío en la sociedad israelita. Es, pues, una *institución*, como la monarquía y la judicatura, de las que se habló antes, las cuales constituyen el armazón de la sociedad israelita teocrática.

Estos *profetas* deben surgir del pueblo israelita, a diferencia de los adivinos, que solían ser de procedencia extranjera²¹. **Serán semejantes a Moisés, en el sentido de que serán intermediarios entre Yahvé y el pueblo**²². Recibirán comunicaciones y revelaciones divinas directamente, de suerte que puede transmitir las *palabras* de Yahvé al pueblo (v.18). En este sentido, se equiparan al propio Moisés²³. Por eso se les ha de escuchar como al propio Yahvé; de lo contrario, el pueblo será castigado como rebelde y contumaz (v.19). Por otra parte, se establece la muerte para el falso profeta que transmitiera palabras de parte de Dios sin haberlas recibido (v.20). Los falsos profetas pululaban en tiempos de la monarquía, explotando la credulidad del pueblo y halagando las pasiones políticas del mismo y de los reyes²⁴. Su calidad de profeta verdadero se ha de conocer por la altura y moralidad de sus oráculos y, sobre todo, por el cumplimiento de los mismos (v.22). **Aquí profeta se toma, pues, en el sentido de vaticinador del futuro.**

La tradición judaico-cristiana ha dado a este anuncio del futuro *profeta* prometido en el texto de Dt 18:18 **un sentido mesiánico**. Jesucristo parece aludir a éste cuando dice a los judíos que Moisés escribió de El²⁵. San Pedro aplica este texto a Jesús *Profeta*²⁶, y asimismo San Esteban²⁷. **No pocos Santos Padres aplican en sentido personal el texto a Jesucristo**²⁸. La generalidad de los comentaristas modernos entienden — por exigencias del contexto — la palabra *profeta* en sentido *colectivo*, es decir, de la *institución profética* paralela a la institución de la monarquía y de la judicatura, de las que se habla poco antes²⁹. No obstante, esto no excluye un sentido *mesiánico* y aun *personal*, en cuanto que Cristo es la *culminación del profetismo* (“summum analogatum”), y en este supuesto el texto puede aplicarse a El en sentido *literal pleno*, salvándose así las alusiones de Cristo y de los apóstoles al mismo³⁰.

1 Cf. Núm 18:20; Dt 10:9; 12:12; 14:27. — 2 Cf. 2 Re 23. — 3 Ez 44:10-16. — 4 Cf. Lev 1:9; 2:3; 3:3; 7:7; Núm 18:9-10. — 5 Cf. Lev 7:31-34; 10:14; Núm 6:20; 18,18. — 6 Así Hoonacker, *Le sacerdote lévitique* p.416. — 7 Cf. Núm 35:1-8. — 8 El TM dice lit. “excepto los frutos de la venta de su patrimonio.” Esta lectura es seguida por la Bib. de Jér. y Cantera. Nuestra versión sigue la reconstrucción de Steuernagel. — 9 Cf. 2 Re 21:6. — 10 Cf. 2 Re 21:6. — 11 Cf. 1 Sam 14:18; 30:7. — 12 Cf. 2 Sam 7:1s. — 13 Cf. 1 Re 22:1s. — 14 Cf. 2 Re 19:1s. — 15 Cf. Jer 37,1s. — 16 Cf. G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone* (Paris). p.160s. — 17 Cf. I Samó. — 18 Véase art. *Égypte* en DBS, II 843-45. — 19 Cf. 1 Sam 28:3.9. — 20 Cf. 2 Re 21:6; 23:24. — 21 Cf. Núm 20:5-6; Is 2:6. — 22 La palabra hebrea *nabi'* parece tener el sentido de nuncio o mensajero, relacionándola con la raíz árabe *naba*, el etiópico *nababa* y el *nabū* babilónico. Los LXX la traducen por προφήτης, que tiene el sentido de “hablar por otro,” “transmitir un mensaje” o “interpretar las palabras de un oráculo.” Y éste es el sentido que tiene en Ex 4:18; 7:1: Aarón será el profeta de Moisés para transmitir su mensaje al faraón. — 23 Cf. Núm 12:6-8; Dt 34:10. — 24 Los profetas verdaderos tienen que hacer frente a estas falacias de los falsos profetas. Véase Jer c.27-29. — 25 Jn 6:14; 7:40. — 26 Act 1:21; 45. — 27 Act 7:37. — 28 Cf. Eusebio, *Dem. Evang.* 1,7: PG 22,168; San Atanasio, *C. Ar.* 1,54: PG 26,125; Cirilo Hierosolimitano, *Caí.* 12:17: PG 33,744-45; Gregorio Niseno, *Adv. lud.*: PG 46, 204; San Crisóstomo: PG 61,446.645; Agustín de Hipona: PL 42,327. — 29 Así Hummelauer, Schopfer, Sanda, Van de Oudenrijn, Goppens, Tobac, Bea, Junker, Ceuppens, Clamer. — 30 Véase F. Ceuppens, *De Prophetis messianicis in AT* (Roma 1935) 101-114;

19. Leyes Complementarias.

Ciudades de Refugio (1-13).

¹“Cuando Yahvé, tu Dios, haya exterminado las naciones cuya tierra te dará, y las hayas desposeído, y habites en sus ciudades y en sus casas, ²te separarás tres ciudades de en medio de la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en posesión; ³allanarás los caminos y dividirás en tres regiones el territorio que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad, para que todo homicida pueda refugiarse en esas ciudades. ⁴He aquí el caso en que el homicida que allí se refugie tendrá salva la vida: si mató a su prójimo sin querer, sin que antes fuera enemigo suyo ni ayer ni anteayer. ⁵Así, si uno va a cortar leña en el bosque con otro y, mientras maneja con fuerza el hacha para derribar el árbol, salta del mango el hierro y da a su prójimo y le mata, ése huirá a una de las ciudades, y tendrá salva la vida. ⁶Si no, el vengador de la sangre persiguiría en su furor al homicida, y, si el camino era demasiado largo, le alcanzaría y le heriría de muerte; y, sin embargo, ese hombre no merecía la muerte, pues que ni de ayer ni de anteayer tenía odio. ⁷Por eso te doy este mandato: Separa tres ciudades; ⁸y si Yahvé, tu Dios, ensancha tus fronteras, como a tus padres se lo ha jurado, y te da toda la tierra que a tus padres juró darte, ⁹siempre que guardes y pongas por obra todos los mandamientos que te prescribo hoy, amando a Yahvé, tu Dios, y siguiendo todos sus caminos añadirás a esas tres otras ciudades, ¹⁰para que no sea derramada sangre inocente en medio de la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará por heredad y no caiga sangre sobre ti. ¹¹Pero si uno que odiara a su prójimo le acechare, se echare sobre él y le hiriere mortalmente, y huyera a una de esas ciudades, ¹²los ancianos de la ciudad le mandarán prender y le entregarán en manos del vengador de la sangre para que muera. ¹³No tendréis piedad de él; quitarás de Israel sangre inocente y prosperarás.”

Una vez más, el legislador habla de las ciudades de refugio¹, que serán tres en la tierra prometida o Canaán. Deben estar convenientemente distribuidas, y en buenas condiciones los caminos que a ellas se dirigen, para que el homicida involuntario pueda encontrar refugio en ellas, protegiéndose contra el *vengador de la sangre*, que le buscará implacablemente por exigencias de la reciprocidad. Se prevén otras tres ciudades de refugio si el territorio de Israel se ensancha hacia Transjordania². Substancialmente, la legislación y su aplicación es la misma que en los textos legislativos anteriores. El legislador no prohíbe el derecho de venganza expresamente, pero procura defender al inocente con estas ciudades de refugio. Naturalmente, el asesino no las puede utilizar, y caso de que se refugie en ellas, debe ser entregado al *vengador de la sangre* (v.12). Esta legislación deuteronomica parece ser anterior a la que hemos visto en el libro de los Números.

Cambio de Lindes y Prueba Testifical (14-21).

¹⁴“No moverás los términos de tu prójimo de donde los pusieron los antepasados en la heredad de tu propiedad, en la tierra que Yahvé, tu Dios, va a darte en posesión. ¹⁵Un solo testigo no vale contra uno en cualquier delito o en cualquier pecado, cualquiera que sea el pecado. En la palabra de dos o tres testigos se apoyará la sentencia. ¹⁶Si surgiere contra uno un testigo malo, acusándole de un delito, ¹⁷los dos interesados en la causa se presentarán ante Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces en funciones en ese tiempo, ¹⁸quienes si, después de una escrupulosa investigación, averiguan que el testigo, mintiendo, había dado falso testimonio contra su hermano, ¹⁹le castigarán, haciéndole a él lo que él pretendía se hiciera con su hermano; así quitarás el mal de en medio de Israel. ²⁰Los otros, al saberlo, temerán y no cometerán esa mala acción en medio de ti; ²¹no tendrá tu ojo piedad; vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.”

La propiedad se consideraba como algo sagrado, y por eso se prohíbe cambiar los lindes fraudulentamente³. Entre los babilonios, estos mojones se llamaban *kudurru*, y llevaban símbolos de deidades, con amenazas contra los que los cambiaran⁴. Entre los romanos se veneraba al dios *terminus*, como custodio de la propiedad de los campos⁵.

El precepto legal del v.15 es una repetición de Núm 35:30 y Dt 17:6. Un solo testigo no basta para fundamentar una sentencia. Las sanciones contra el falso acusador son también la sencilla aplicación de la ley del talión, establecida en Ex 21.235. Se determina el modo de probar el delito de acusación falsa. Para ello se acudirá al tribunal supremo establecido, integrado por sacerdotes y jueces en funciones⁶. A ellos toca investigar la malicia del acusador y fijar la pena al tenor del principio del talión. Los primeros artículos del código de Hammurabi tratan también de los falsos acusadores e imponen la ley del talión contra ellos, es decir, deben sufrir la pena que ellos querían imponer al acusado⁷.

1 Cf. Ex 21:12-14; Núm 35:9-34; Dt 4:41-43. — 2 Cf. Núm 35:9-34. — 3 Cf. Dt 27:17; Job 24:2; Prov 22:28; 23:10; Os 5:10. — 4 Cf. P. Dhorme, *La religion assyro babylonienne* 228. — 5 Cf. E. Cuq, *Études sur le Droit babylonien* 81s. — 6 Dt 17:8s. — 7 Cf. arts.3-4.

20. Derecho de Guerra.

¹“Cuando vayas a hacer la guerra a tus enemigos, al ver los caballos y los carros de un pueblo más poderoso que tú, no los temerás, porque Yahvé, tu Dios, que te sacó de Egipto, está contigo. ²Cuando se vaya a dar la batalla, avanzará el sacerdote y hablará al pueblo, ³y le dirá: “¡Oye, Israel! Hoy vais a dar la batalla a vuestros enemigos; que no desfallezca vuestro corazón; no temáis, no os asustéis ni os aterréis ante ellos, ⁴porque Yahvé, vuestro Dios, marcha con vosotros para combatir con vosotros contra vuestros enemigos, y El os salvará.” ⁵Luego hablarán al pueblo los escribas, diciendo: “¿Quién ha construido una casa nueva y no la ha estrenado? Que se vaya y vuelva a su casa, no muera en la batalla y sea otro el que la estrene. ⁶¿Quién ha plantado una viña y no la ha vendimiado todavía? Que se vaya y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y la vendimie otro. ⁷¿Quién se ha desposado con una mujer y todavía no la ha tomado? Que se vaya y vuelva a su casa, no sea que muera en la batalla y la tome otro.” ⁸Los escribas seguirán hablando al pueblo y

le dirán: “¿Quién tiene miedo y siente desfallecer su corazón? Que se vaya y vuelva a su casa, para que no desfallezca, como el suyo, el corazón de sus hermanos.”⁹ Cuando los escribas hayan acabado de hablar al pueblo, los jefes de las tropas se colocarán a la cabeza del ejército.¹⁰ Cuando te acerques a una ciudad para atacarla, le brindarás la paz.¹¹ Si la acepta la gente de ella y te abre, será hecha tributaria y te servirá.¹² Si en vez de hacer paces contigo quiere la guerra, la sitiárs; ¹³y cuando Yahvé, tu Dios, la pusiere en tus manos, pasarás a todos los varones al filo de la espada; ¹⁴pero las mujeres, y los niños, y los ganados, y cuanto haya en la ciudad, todo su botín, lo tomarás para ti, y podrás comer los despojos de tus enemigos que Yahvé, tu Dios, te dará.¹⁵ Así harás con todas las ciudades situadas lejos de ti que no sean de las ciudades de estas gentes.¹⁶ Pero en las ciudades de las gentes que Yahvé, tu Dios, te dará por heredad, no dejarás con vida a nada cuanto respira; ¹⁷darás al anatema esos pueblos: a los jéteos, amorreos, canaieos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado, **18 para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yahvé, vuestro Dios.** ¹⁹ Si para apoderarte de una ciudad enemiga tienes que hacer un largo asedio, no destruyas la arboleda metiendo en ella el hacha; come sus frutos y no los tales, que no es un hombre el árbol del campo para que pueda reforzar la defensa contra ti.²⁰ Los árboles que veas que no son de fruto, podrás destruirlos y derribarlos, para hacer ingenios con que combatir a la ciudad en guerra contigo hasta que caiga.”

Este capítulo interrumpe la ilación lógica entre el c.19 y el 21, en los que se trata de cuestiones relativas a homicidios y juicios; por eso estaría mejor colocado después 21:9, sirviendo de introducción a 21:10-14.

Israel, cuando se vea obligada a emprender empresas bélicas, no debe asustarse ante el poderío militar de sus enemigos. No sólo los ejércitos mesopotámicos y los de Egipto tenían caballería con carros, que era el pánico de la época, sino los mismos reyezuelos cananeos¹. Israel, frente a esta preparación militar, estaba en plan de inferioridad, **pero tenía la protección de Yahvé, que combatiría por él.** Los sacerdotes deben exhortar al pueblo al combate haciéndoles ver que con ellos está el brazo omnipotente de Yahvé (v.2). En un alarde de humanitarismo, quedan excluidos del combate los que hayan construido una nueva casa, hayan plantado una viña o se hayan desposado (v.5-7). Incluso los tímidos tienen libertad para volver a sus casas (v.8). Era un modo de invitarlos a hacer un gesto de valentía². Con todo, el legislador sabe que los de ánimo apocado pueden sembrar el pánico en el combate y ser causa de un desastre.

Cuanto a las normas de la guerra, el legislador distingue la guerra de conquista cananea y la guerra contra los pueblos del exterior. Los cananeos deben ser exterminados, entregados al “anatema” (*jerem*), para que no sean ocasión de prevaricación con sus cultos para los hebreos (v.18). Sin embargo, este exterminio no fue tan general, ya que de hecho los cananeos convivieron con los israelitas por mucho tiempo, y el mismo Dios no permite su extinción, para que la tierra no quede despoblada y se llene de fieras³. Los hebreos se acomodaron en estas leyes de guerra a las costumbres bárbaras de la época. Con todo, en la Biblia aparecen muchas frases generales hechas que no se han de tomar al pie de la letra, y, por otra parte, el hagiógrafo quiere con ellas, sobre todo, dar a entender la aversión que el pueblo israelita ha de tener hacia las prácticas idolátricas de los cananeos. Respecto de los otros pueblos, las leyes de guerra son más humanas, aunque están muy lejos de las exigencias del derecho internacional actual y aun del

(derecho natural. Ante todo, se ha de ofrecer la paz cuando se quiere asaltar una ciudad. Si el enemigo se entrega, se le someterá a un tributo; en caso contrario, los hombres de guerra morirán al filo de la espada (v.13). Las mujeres, niños y ganados serán contados como botín. Se prohíbe también talar los árboles frutales, lo que no deja de ser una novedad, ya que los reyes asirios se glorían de devastar todos los campos, talando los árboles y sembrando la ruina por doquier⁴. El legislador considera los árboles como algo útil y, por otra parte, inofensivo contra los invasores israelitas, y, en consecuencia, ordena que no se deben ensañar con ellos (v.20).

El Derecho de Guerra en Israel.

Al crear Dios la primera pareja humana, los bendijo, diciendo: Creced, multiplicaos y henchid la tierra, sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuanto vive y se mueve sobre la tierra (Gén 1:28). La misma bendición otorgó Dios a Noé y a su familia al salir del arca después del diluvio (9:1ss). ¿Cómo llegó a realizarse esta bendición, que es, a la vez, un mandato divino? A medida que el hombre se iba multiplicando y se convertían las familias en tribus, se iban esparciendo por la tierra, que estaba despoblada. Pero, creciendo más y multiplicándose las tribus, convertidas en naciones, vendrían a encontrarse sobre el mismo territorio, acomodándose a vivir juntos en una región o entablando una lucha a muerte por la posesión exclusiva de la tierra. Cuando en una región determinada crece la población y encuentra difícil el vivir con los medios que le produce, vienen las emigraciones de los pueblos en busca de nuevo asiento; y, si dan con una región que por sus condiciones los atraiga, se lanzarán sobre ella apoyados en el derecho de su necesidad y el de su fuerza. Tal es la historia de las invasiones, origen a veces de guerras prolongadas. En el siglo primero antes de la era cristiana comenzaron las tribus germanas a pasar el Rin y lanzarse sobre el Occidente. Las victorias de Mario primero y luego las de César las contuvieron, pero luego volvieron a la carga. Mientras el Imperio estuvo fuerte logró contenerlos. Cuando perdió su fuerza, los germanos atravesaron el Rin y el Danubio e invadieron las provincias del Imperio, deseosos de asentarse en ellas, como lo verificaron. La Providencia divina, que gobierna el mundo, se vale de estos movimientos de los pueblos para regenerar los que se hallan agotados por sus vicios, haciendo así efectivo el mandato dado al principio al hombre de dominar la tierra.

La historia actual nos presenta el mismo problema en otra forma. Hay naciones especialmente prolíficas que no pueden hallar medios suficientes de vida dentro del territorio que ocupan. De ahí la necesidad de ampliar por la conquista su territorio o buscar en la emigración lo que no hallan en su patria. Esto se logra sin derramamiento de sangre, aquello produce guerras sangrientas.

Otra forma del mismo problema es la lucha social. Por causas históricas, una pequeña porción de la sociedad viene a hacerse dueña del territorio nacional, quedando el resto privado de su aprovechamiento. Al fin viene la lucha, que podrá revestir variadas formas, hasta que de algún modo se resuelva el conflicto, y los que no tenían nada alcancen, por un camino o por otro, medios de vida.

El Caso de Israel. Empujados por una ley histórica, los patriarcas hebreos invaden Canaán, todavía poco poblado, y logran vivir allí una vida nómada entre los pueblos sedentarios. La necesidad los lleva, como a tantos otros, a las fértiles orillas del Nilo, donde se multiplican, y, no pudiendo desarrollarse libremente, sienten la necesidad de abandonar la tierra en que por algún tiempo habían hallado su prosperidad. Al fin conquistan la libertad deseada y salen de Egipto. ¿Qué hacer, pues, ya que el desierto no les ofrece medios de vida, a ellos que estaban hechos a la vida

fácil de las riberas del Nilo? La tierra de Canaán, habitada anteriormente por sus padres, se presentaba ante sus ojos ocupada por pueblos sin grande fuerza, porque carecían de unidad. Y tuvo lugar la invasión. Hay motivos para dudar de que el relato que la tradición bíblica nos ofrece sea completo, pero eso no importa mucho a nuestro propósito; el hecho de que Canaán fue invadida por los hebreos y que éstos, al cabo de algún tiempo, se adueñaron de ella, exceptuada la parte de la costa, ocupada por los filisteos, no ofrece duda. Tal sería el hecho considerado a la luz de las leyes históricas, **que no son extrañas a la providencia de Dios.**

El Género Literario Religioso. Pero la Biblia nos lo cuenta siguiendo otros principios: los principios religiosos. Conviene tener presente lo que en la historia narrada según estos principios hay de género literario. Esto sin perjuicio de la revelación divina, que muchos argumentos históricos nos obliga a admitir. En los documentos históricos de Egipto, Asiria y Babilonia, los reyes proceden en todas sus empresas según las disposiciones de sus dioses, los cuales, a su vez, ayudan para que sus oráculos se cumplan. El mismo Mesa, rey de Moab, en la guerra que hubo de sostener contra los israelitas, y de la cual cuenta en su estela que salió victorioso gracias a la ayuda de su dios nacional Camos, nos dice que obró también siguiendo los mandatos del dios. En la Biblia todo procede según los órdenes de Yahvé, el cual no sólo da al pueblo las leyes por que se ha de regir, sino que señala los sitios en que se ha de acampar y los días que en cada sitio debe permanecer. Israel no da un paso sin la orden expresa de Yahvé. Hay aquí algo de género literario, en que se expresa la especial providencia con que Dios regía la vida de su pueblo, a quien había señalado tan altos destinos cuales eran los de preparar la obra del Mesías. No es menor la asistencia de Jesucristo a su Iglesia, y, no obstante, la vida de ésta no está exenta de las leyes históricas, como tampoco lo están la vida de sus santos. Hoy todos confiesan que la antigua hagiografía, que hacía de la vida de éstos un continuo milagro, ni es histórica ni edificante siquiera.

En el Génesis, Dios promete a los patriarcas la posesión de la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones (Gén 13:1438; 16:13ss). Luego envía a Moisés, para que, sacando a su pueblo de Egipto, le introduzca en la tierra prometida a los padres (Ex 3:755; 6:1ss). En el Sinaí habla Dios así a Israel: “Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre. Pero si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré enemigo de tus enemigos y afligiré a los que te aflijan, pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos, de los jeteos, de los fereceos, de los cananeos, de los jeveos y de los jebuseos, que yo exterminaré. No adores a sus dioses ni les sirvas, no imites sus costumbres y derriba y destruye sus cipos... Mi terror te precederá y perturbará a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas, y mandaré ante ti tábanos, que pondrán en fuga a jeveos, cananeos y jeteos delante de ti. No los arrojaré en un solo año, no quede la tierra desierta y se multipliquen contra ti las fieras. Poco a poco los haré desaparecer ante ti hasta que crezcas y poseas la tierra. Pondré en tu mano a los habitantes de esa tierra y los arrojarás de tu presencia. No pactarás con ellos ni con sus dioses, no sea que, habitando en tu tierra, te hagan pecar contra mí y sirvas a sus dioses, lo que sería tu ruina” (Ex 23:20-33).

Si nos fijamos un poco en esta larga cita, echaremos de ver que lo primero en que Dios insiste es en la destrucción de la religión cananea, a fin de evitar el escándalo de su pueblo. Promete su eficaz ayuda para realizar la conquista, pero anunciando que ésta será lenta. La razón alegada es una prueba de que los hebreos no alcanzaran la enorme cifra de 600.000 hombres armados, pues con éstos y los demás viejos, mujeres y niños, la tierra de Canaán quedaría más que superpoblada.

Una orden paralela hasta en las palabras la leemos: “Yo arrojaré de ante ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo. Guárdate de pactar con los habitantes de la tierra contra la cual vas, pues sería para vosotros la ruina. Derribad sus altares, sus cijos; destrózad sus “aseras” (Ex 34:11-13). Son, en substancia, las mismas ideas del Deuteronomio.

Reglamentación De La Guerra. Todavía vuelve a insistir, al reglamentar el modo de hacer la guerra a las ciudades lejanas “que no sean de las ciudades de estas gentes. Porque en las ciudades de las gentes que Yahvé, tu Dios, te da por heredad, no dejarás con vida nada de cuanto respira; darás al anatema esos pueblos: a los jeteos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, como Yahvé, tu Dios, te lo ha mandado, para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yahvé, vuestro Dios” (20:15-18).

De todos estos textos sacamos en conclusión la insistencia con que se manda destruir todos los santuarios cananeos, para que no sirvan de escándalo a Israel. Hay que borrar hasta la memoria de las abominaciones idolátricas de los habitantes de Canaán. La razón de esta disposición es clara y no implica ningún problema. En esto insiste también otro pasaje de Núm 33:525: “Cuando hubiereis pasado el Jordán para entrar en la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus excelsos.” Pero, además de la religión, se ordena “arrojar delante de sí a todos sus habitantes,” igual que leemos en el Éxodo. Esto no es destruir la población, sino anular su influencia, en cuanto pueda constituir un peligro para la vida moral y religiosa de Israel. Aquí la palabra *jerem* (anatema), que a veces leemos en el Deuteronomio, no tiene el sentido propio, sino otro más genérico, pedido por el estilo oratorio del libro.

El Problema Moral. Con todo, esto implica **un grave problema de orden moral**: ¿Será posible que semejante legislación venga del cielo? Cuando en el c.18 del Génesis leemos en qué manera condesciende Yahvé con las súplicas de Abrahán en favor de los moradores de Sodoma, cuyos vicios clamaban a Dios pidiendo castigo (Gén 18:20s), no podemos menos de reconocer que tales palabras son una consoladora revelación de lo alto. También cuando leemos el precepto del amor del prójimo extendido a todos los moradores de Israel. Igual hemos de decir cuando oímos a Moisés declarar el sentido **que encierra el nombre de Yahvé** — misericordia hasta la milésima generación, y justicia sólo hasta la tercera -. Y cuando repetimos aquellas palabras del Salmo: “Porque su misericordia es eterna” (Sal 136), sentimos ahí un prelude de aquellas otras de San Juan en que nos dice que Dios *es Amor* (1 Jn 4:8).

Ahora bien, Dios no se muda, porque es eterno. Y si en la Sagrada Escritura notamos alguna mudanza, esa mudanza tiene su causa en el hombre, que no es capaz de concebir las cosas divinas sino en función de su propio espíritu. La letra del texto sagrado parece querernos decir que Dios usa de estos rigores con los cananeos en castigo de sus crímenes. Pero éstos no clamaban al cielo con más fuerza que los cometidos después por su pueblo, y, para castigo de éstos, Dios, que dispone de los pueblos todos, levantaba bandera en los montes y convocaba a las naciones del aquilón (Is 5:26). Mas hacía tal cosa actuando las leyes históricas y sirviéndose de las mismas ambiciones humanas. Por esto, a los que primero había empleado como instrumentos de su justicia, luego, por el mismo camino, los castigaba, a causa de la injusticia con que habían procedido (Is 13:233). Es la Providencia divina, que gobierna el hombre respetando su libertad. Si otra cosa aparece **en los libros históricos de la Sagrada Escritura**, habremos de atribuirlo a aquel género literario que antes llamamos religioso, en que parece que el hombre no sabe moverse sino bajo la *expresa orden* de la divinidad. Gamos, el dios nacional de Moab, no era sino una creación del espíritu moabita, y de este mismo espíritu procedían las órdenes de Gamos, de que

Mesa nos habla en su inscripción. No podemos decir otro tanto **de Yahvé, el Dios que hizo el cielo y la tierra, que eligió a Israel y le destinó para preparar la grande obra de sus misericordias, la obra de su Verbo encarnado;** pero todavía tendremos que admitir que, en la concepción del gobierno divino sobre Israel, entra por mucho la mentalidad del pueblo, muy parecida a la de Moab y de las naciones vecinas. En esto no hay que olvidar la ley del progreso, observada por Dios en la revelación divina, **y con ella la efusión del Espíritu de Dios, que comunica a las almas para los días de su Hijo,** de quien son estas palabras: *Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés dar libelo de repudio* (Me 10,5). Esta dureza impuso también al profeta de Dios otras muchas condescendencias. Y una de ellas era el modo de hacer la guerra.

La Conquista. Ya hemos visto atrás cómo consagran a Dios por *anatema* la ciudad, que de esto se llamará Jorma (Núm 45; 21,3). Antes de entrar en Canaán, la tierra que tenían prometida, se apoderaron en la Transjordania de los reinos amorreos, que debió de parecerles muy buena presa. “Israel le derrotó (a Seón) al filo de la espada y se apoderó de su tierra, desde el Amón hasta Jaboc, hasta los amonitas, pues Jahsa era frontera de los amonitas. Conquistó Israel todas estas ciudades y habitó en las ciudades de los amorreos, en Hesebón y en todas las ciudades que de ella dependen... Envió Moisés a reconocer a Jazer, y se apoderaron de las ciudades que de ella dependían, expulsando de ellas a los amorreos, que en ellas habitaban, y, volviéndose, subieron camino de Basan, saliéndoles al encuentro Og, rey de Basan, con todo su pueblo, para dar la batalla en Edrai... Y le derrotaron a él y a toda su gente hasta no dejar ni uno, y se apoderaron de su tierra” (Núm 21:25-35). Todo esto lo ejecutaron los hebreos de propia iniciativa, con el propósito de ocupar la tierra, sin el impedimento de sus antiguos poseedores. Y no inventaban normas nuevas de guerrear. Seguían las de su época.

Cuando luego entraron en Canaán, Jericó, la primera ciudad por ellos ocupada, fue entregada al anatema. Mirado este hecho desde el punto de vista de la religión antigua, venía a ser una hecatombe en obsequio de Yahvé, para merecer su ayuda en la conquista que empezaba. Considerado desde el punto militar, tenía por objeto sembrar el pánico entre los cananeos y facilitar su rendición o su conquista. En la segunda ciudad conquistada, Hai, parece haberse repartido el fruto de la victoria entre Yahvé y el pueblo, pues de ella dice Dios: “Trata a Hai y a su rey como trataste a Jericó y a su rey; pero el botín y el ganado tomadlo para vosotros” (Jos 8:2).

La primera batalla contra los cananeos, que fue la de Gabaón, nos la describe el autor sagrado así: “Los cinco reyes huyeron y se refugiaron en la caverna de Maceda.” Allí los encerró Josué para impedir que se le escapasen. El pueblo persiguió a los fugitivos “hasta exterminarlos,” refugiándose en las ciudades fuertes los que pudieron escapar. Josué entonces mandó abrir la cueva y sacar a los cinco reyes: el de Jerusalén, el de Hebrón, el de Jerimot, el de Laquis y el de Eglón, y, llamando Josué a los jefes de Israel, les dijo: “Acercaos y poned el pie sobre su cuello.” Lo hicieron así, y Josué añadió: “No temáis ni os acobardéis; sed firmes y valientes, pues así tratará Yahvé a todos vuestros enemigos.” Después Josué hizo darles muerte “y los mandó colgar de cinco árboles, y allí estuvieron colgados hasta la tarde” (Jer 10:16-26). Y, resumiendo toda la campaña del Mediodía, el texto nos dice: “Josué batió toda la tierra: la montaña, el mediodía, los llanos y las pendientes, con todos sus reyes, sin dejar escapar a nadie, y dando al anatema todo viviente, **como lo había mandado Yahvé, Dios de Israel**” (10:40). La misma conducta observó el caudillo israelita en la campaña del Norte después de vencidos los cananeos junto al lago Merón (Jos 11:12-15). Por fin, resumiendo la obra de Josué, dice el texto que “no hubo ciudad que hiciese paces con los hijos de Israel, fuera de los jeveos, que habitaban en Gabaón; todas las tomaron por la fuerza de las armas, porque era designio de Yahvé que estos pueblos endureciesen su corazón en hacer la guerra a Israel, para que Israel los diese al anatema, sin tener para ellos

misericordia y los destruyera, como Yahvé se lo había mandado a Moisés” (11:19-20). Sin embargo, la distribución de la tierra fue más bien una asignación de la parte que cada tribu debía conquistar. Esto nos dice el sentido de este resumen de la conquista llevada a cabo por Josué.

El c.1 de los Jueces traza un cuadro de la obra de cada una de las tribus para adueñarse de su heredad. La empresa fue acabada por David. Todo esto muestra cómo no podemos entender a la letra las expresiones tan universales de la Sagrada Escritura.

La Guerra Después de la Conquista. Pero no sólo en estas guerras de conquista. En el apéndice del libro se nos habla del castigo de Benjamín, y se dice que en la batalla última y decisiva cayeron de Benjamín 25.000 hombres, quedando sólo 600 en la peña de Rimón. Como si esto fuera poco, “los hijos de Israel se volvieron contra Benjamín y pasaron a filo de espada las ciudades, hombres y ganados y todo cuanto hallaron, e incendiaron cuantas ciudades encontraron” (20:48). Después se reúnen en Betel y hacen una gran lamentación por la ruina de una tribu israelita. Cuando David se hallaba entre los filisteos, salía a hacer excursiones “contra los guesurianos, contra los fereceos y contra los amalecitas, pues todos; éstos habitaban la región desde Telam por el sur hasta el Egipto.”. David assolaba sus tierras, sin dejar vivos hombre ni mujer, apoderándose de los ganados. “Esto hacía para que no le delatasen los Supervivientes” (1 Sam 27:8-12). En comparación de esto, juzgaremos blanda la conducta del mismo David con los amonitas, a quienes condenó a trabajos forzados (2 Lam 12:31), y hasta la más dura guardada con los moabitas, “a los cuales batió, y, haciéndoles postrarse en tierra, los midió, echando sobre ellos las cuerdas, y a dos de las medidas las condenó a muerte, y a la otra la dejó con vida” (2 Sam 8:2). Tal modo de hacer la guerra nos parece ahora inhumano, pero era cosa corriente en la antigüedad.

Y leemos en 1 Re 20:38 que los reyes de Israel tenían en Siria fama de misericordiosos.

En Todas Partes Igual. Siglos más tarde, los griegos y romanos no habían suavizado los procedimientos guerreros. Representémonos dos pequeños ejércitos frente a frente. Cada uno lleva consigo las estatuas de sus dioses, el altar y las enseñas, que son emblemas sagrados; cada uno tiene sus oráculos, que le prometen éxito feliz; sus augures o adivinos, que le den seguridades de la victoria. En ambos ejércitos los soldados piensan como aquel griego de Eurípides: “Los dioses que combaten con nosotros son más fuertes que los que luchan por nuestros enemigos.” Cada ejército pronuncia contra su contrario imprecaciones semejantes a ésta: “¡Oh dioses!, derramad el espanto, el terror y el mal entre nuestros enemigos. Que estos hombres y cuantos habitaban en sus campos y en su ciudad sean privados de la luz del sol. Que su ciudad y sus campos, sus jefes y sus personas, os sean consagrados por el anatema.”

Una guerra llevada a cabo según estos principios podía hacer desaparecer una ciudad, un pueblo. En virtud del derecho de guerra, Roma extendió la soledad en torno suyo y destruyó las numerosas ciudades de los volscos, latinos y samnitas. Cuando el vencedor no exterminaba a los vencidos, tenía el derecho de suprimir su ciudad, su religión, sus cultos. La fórmula de rendición solía ser ésta: “Yo entrego mi persona, mi ciudad, mi tierra, el agua que por ella corre, mis dioses-términos, mis templos con su mobiliario y cuanto pertenece a los dioses; todo lo entrego al pueblo romano.”

Mucho de esto podemos verlo realizado en la conquista de Canaán por Israel. ¿Y podremos pensar que los que tales justicias ejecutaban se hacían más justos? ¿Que era el Dios que declaraba que todos los pueblos eran suyos quien imponía tales normas de exterminio? ¿No habrá lugar también aquí para decir: Por la ferocidad de vuestro corazón os permitió Dios obrar de esta manera?

La Guerra con los Pueblos no Palestinos. El Deuteronomio suaviza un poco las leyes de la guerra cuando se trata de ciudades situadas fuera de la tierra prometida. El ejército va acompañado de los sacerdotes, que, en nombre de Dios, le hablan para alentarle, asegurándole que “Yahvé, vuestro Dios, marcha con vosotros para combatir contra vuestros enemigos.” Luego los escribas publican un bando ordenando que se retiren los que hayan plantado una viña y no hayan gustado sus frutos, los recién casados y los cobardes, que puedan infundir desaliento en sus compañeros. Antes de atacar la ciudad le deben ofrecer la paz. Si la acepta, quedará sometido a tributo; si no la acepta, se la ataca hasta tomarla y pasar “a filo de espada a los hombres, perdonando a las mujeres, los niños y los ganados y cuanto haya en la ciudad. Todo su botín lo tomarás para ti, y podrás comer los despojos de tus enemigos que *Yahvé, tu Dios*, te da.” Esto significa que, fuera de los muertos y los fugitivos, todo lo demás pasa al poder de Israel: las personas, como prisioneros o esclavos; los bienes, como botín. También esto es derecho antiguo, no bajado del cielo, sino creado por la ferocidad humana. Dios ama la paz, y sus planes, tal como se nos dan a conocer en la Sagrada Escritura, son planes de paz. Por esto en el comienzo del Evangelio leemos: *Los mansos poseerán la tierra. Cristo es el fin de la Ley*, dice San Pablo; y los profetas habían dicho **que el fin de la historia de Israel era el mesianismo**. Dos aspectos de él se nos ofrecen en este artículo ligados a la conquista de Canaán y a las guerras de Israel.

Con la ocupación de Canaán, Dios había cumplido la promesa que desde el c.13 del Génesis venía repitiendo a los patriarcas y a sus hijos. Pero ese cumplimiento no era aún perfecto, según nos dicen los textos arriba citados, porque la conquista no fue desde el principio completa. Será David quien la acabará, y entonces el historiador sagrado podrá escribir que Judá e Israel habitaban la tierra sin temor alguno y que a la sombra de su parra y de su higuera gozaban de los frutos de la dulce paz (1 Re 4:25). Esto sería para muchos el pleno cumplimiento de las antiguas promesas, pero no lo era para Dios.

La deportación de los pueblos a fin de extirpar en ellos las veleidades de sublevación era un principio político de los antiguos imperios semitas. Por eso en la Ley se amenaza a Israel con la deportación en castigo de su deslealtad a Yahvé. Y la deportación llegó para Israel el año 721, y para Judá, el 586. El primero fue trasladado por los asirios a la Asiria, y el segundo, por los caldeos a Caldea. Pero Dios, que en su justicia causaba las heridas, en su misericordia prometía sanarlas. Y los profetas, que con tan vivos colores nos pintan el inminente destierro del pueblo y la desolación de la tierra abandonada, luego prometen, con no menor entusiasmo, la vuelta a la patria y la plena restauración de ésta.

Amos, que es el más antiguo de los profetas escritores, nos describe la restauración de Israel después de la ruina: “Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y la reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre los cuales sea invocado mi nombre, dice Yahvé, que cumplirá todo esto. Vienen días, dice Yahvé, en que sin interrupción seguirá el que ara al que siega, el que vendimia al que siembra. Los montes destilarán mosto y correrá de todos los collados. Yo reconduciré a los cautivos de mi pueblo Israel, reedificarán sus ciudades devastadas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino; harán huertas y comerán sus frutos. Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yahvé, tu Dios” (9:11-15). Así termina el libro de los oráculos de Amos.

Oseas, contemporáneo de Amos, que anunció también el destierro de Israel a Asiria, acaba sus oráculos en forma parecida.

El destierro de Judá fue predicho, sobre todo, por Jeremías y Ezequiel, que lo vieron con sus ojos y aun lo experimentaron, para que pudieran decir a los cautivos que, inducidos por fal-

Los profetas, se habían burlado de ellos: “Ved si teníamos razón. Pues ahora creed en lo que os decimos.” Y lo que les decían era que se volviesen a Dios, que el Señor volvería hacia ellos sus ojos de misericordia.

Oígonos a Jeremías: “Y tú, siervo mío Jacob, no temas; no tiembles, Israel, porque voy a libertarte de esta tierra lejana, y a tus hijos de la tierra de su cautividad. Jacob tomará y vivirá tranquilo y seguro, sin que nadie le perturbe. Porque yo estoy contigo para salvarte” (30.105).

El profeta Ezequiel habla a los montes y valles de Israel, que habían soportado las burlas y escarnios de los vecinos, condenándolos como tierra que devora a sus habitantes.

“Así dice Yahvé: ¿Pues qué andan diciendo de ti, qué andan diciendo de ti: “Eres una tierra que devoras a los hombres y matas a sus hijos”? No devorarás ya más a los hombres, no matarás ya más a tus hijos y nunca más te haré oír los insultos de las gentes, ni tendrás que soportar los escarnios de los pueblos y no quedarán los tuyos privados de hijos, dice el Señor, Yahvé” (36:7-15).

De esta suerte los profetas daban cuerpo a la idea grandiosa que el Señor hacía brillar en su mente sobre la restauración de Israel en los días gloriosos del Príncipe de la paz, los cuales veían ligados a la vuelta del cautiverio.

El Reino de la Paz. Las guerras sufridas por los hebreos, con todas las calamidades que llevaban consigo, hacían más deseada la paz, nuevo elemento para la descripción de la edad mesiánica.

Dios no tiene sino pensamientos de paz (Jer 29:11; 1 Cor 1:33). Esto nos significa lo que se cuenta al principio del Génesis: que, al crear Dios los animales y al hombre, sólo les asigna como alimento la verdura a los primeros, el grano y las frutas al segundo, en señal de cómo amaba la paz entre sus criaturas (Gén 1:29). Luego se promete la paz al pueblo si observa la Ley. La guerra sólo vendrá sobre él en castigo de su infidelidad (Lev 26:14-55; Dt 28:19-55). No otro es el lenguaje de los profetas: “¡Ah!, si atendieras a mis leyes, tu paz sería como un río, y tu justicia como las olas del mar” (Is 48:18).

La paz es el bien más deseable para el hombre, aunque de ordinario muestre tan poco aprecio de ella. Por esto no es de maravillar que los profetas nos presenten la edad mesiánica como una edad de paz, y **al Rey-Mesías, como rey pacífico**. Oseas es el primero en decirnos que en aquellos días Israel no se acordará de los baales y que Dios “hará un concierto en su favor con las bestias del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra, y quebrará en la tierra el arco, la espada y la guerra, y hará que reposen seguros” (Os 2:20). Isaías y Miqueas nos aseguran que muchedumbre de pueblos, “admirados de tanta paz que Dios dará a los pueblos” (Jer 3:3-9) vendrán a Jerusalén en busca de Yahvé y de su palabra, y que El “juzgará a las gentes y dictará sus leyes a numerosos pueblos, que de sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas hoces. No alzarán la espada gente contra gente ni se ejercitarán para la guerra” (Is 2:4; Miq 4:3). Zacarías dice **del Rey-Mesías que vendrá a Jerusalén** “justo, salvador y humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna. Extirpará los carros de Efraín y los caballos en Jerusalén, y será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz” (9:9).

En la época de Isaías, la Asiria y el Egipto eran las dos grandes potencias que aspiraban a dominar en Siria, y por esto se hacían la guerra. Pues dice Isaías que “en aquel día habrá camino de Egipto a Asiria y que el asirio irá a Egipto y el egipcio a Asiria; que los egipcios y asirios servirán a Yahvé. Aquel día Israel será tercero con el Egipto y la Asiria, como bendición en medio de la tierra, bendición de Yahvé Sebaot, que dice: “Bendito mi pueblo Egipto; Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad” (19:23-25). La guerra ha cesado; sólo reinará la paz.

Por eso, uno de los títulos que el mismo profeta da al Niño, sucesor de David, es el de

“Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada” (Is 9:65; 11:6-11).

Ezequiel abunda en el mismo pensamiento al afirmar que el pacto de paz que con Israel establecerá será un pacto eterno y que pondrá en medio de ellos su morada por los siglos, que El será su Dios y ellos serán su pueblo, “y las gentes sabrán que es Yahvé quien los santificará cuando esté su santuario en medio de ellos por los siglos” (37:26-28).

Pero esta paz no es una paz externa, impuesta y sostenida por la fuerza de las armas; “la paz será obra de la justicia, y el fruto de la justicia el reposo y la seguridad para siempre. Mi pueblo habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo” (Is 32.17s; 54:3).

Si ahora queremos entender el hondo sentido de todas estas promesas que el Espíritu Santo inspiraba a sus profetas, empecemos por recordar las palabras del divino Maestro que dicen: “No penséis que he venido a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa” (Mt 10:34-36).

Esto significa que las luchas no cesarán en la tierra después que los ángeles cantaron “paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.” Las guerras continúan entre los pueblos cada vez más feroces y destructores. El Señor, en su inescrutable providencia, las tolera y las ordena, como todas las cosas, a la salud de los elegidos. La paz exterior parece que no ha venido a la tierra con Cristo.

Pero en cuanto a la paz interior, que no son capaces de perturbar todos los accidentes exteriores, dice Jesús: “Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5:9). Es que Dios es Dios de paz (Rom 15:33; 16:20), y el Hijo de Dios vino a este mundo para traernos la paz (Ef 2:14-15). Por eso, al despedirse definitivamente de sus discípulos, les decía: “Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo” (Jn 14:27). La paz que Cristo dejó a los suyos es fruto de la doble caridad de Dios y del prójimo, y el que en esta caridad vive, no siente turbación; goza de aquella paz que supera todo conocimiento humano (Fil 4,7), que los mundanos no alcanzan a entender, pero que los siervos de Dios gozan en lo íntimo de su corazón mientras llegue la paz eterna en el reino de los cielos, en que Dios se revelará verdadero Dios de paz.

1 Cf. Barrois, Précis d'archéologie biblique 154. — 2 Cf. 2 Sam 15:19-22. — 3 Cf. Ex 23:29s; Dt 7:22. — 4 Teglathfalaras III se gloria de haber talado los parques y arbolado al conquistar Damasco (Anales. lín.195-209).

21. Ordenaciones Varias.

Expiación del Homicidio cuyo autor es desconocido (1-9).

¹“Si en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en posesión fuere encontrado un hombre muerto en el campo sin que se sepa quién le mató, ²tus ancianos y los jueces irán a medir las distancias del lugar donde está el cadáver hasta las ciudades del contorno. ³Los ancianos de la ciudad más próxima al lugar del cadáver tomarán una becerro que no haya trabajado, que no haya llevado sobre sí el yugo, ⁴y la llevarán a un valle inculto, que nunca haya sido arado ni sembrado; y allí, en el valle, la degollarán. ⁵Entonces vendrán los sacerdotes, hijos de Leví, porque a ellos los eligió Yahvé, tu Dios, para que le sirvan y para bendecir el nombre de Yahvé, y por su palabra ha de decidirse toda contestación y toda percusión. ⁶Y se llegarán todos los ancianos de

la ciudad que esté más cerca del muerto y lavarán sus manos sobre la becerra degollada en el valle,⁷ y responderán: “No han derramado nuestras manos esta sangre ni lo han visto nuestros ojos; ⁸ expía a tu pueblo Israel, a quien redimiste, ¡oh Yahvé!, y no imputes la sangre inocente a tu pueblo Israel.” Y la sangre les será perdonada.⁹ Así quitarás de en medio de ti la sangre inocente y harás lo que es recto a los ojos de Yahvé.”

En el código de Hammurabi¹ y en las actuales costumbres de los nómadas de Moab hay algo que tiene parecido con esta disposición, aunque en el fondo se distingue totalmente de ella. Desde Gén 4:10 sabemos que la sangre derramada clama al cielo, pidiendo la sangre del homicida, con que ha de ser expiado el crimen. En caso de que éste exista de verdad, la muerte del criminal debe seguirse irremisiblemente. Con ella la justicia divina queda aplacada, y el pueblo purificado del crimen que en medio de él se cometió. Ahora bien, en el caso presente el crimen se da por cierto, y sus consecuencias religiosas también; pero el reo es ignorado, y la expiación no puede tener lugar. ¿Qué hacer? Pues la ciudad más cercana, en la que pudieran recaer primeramente las sospechas, debe hacer lo que en el derecho canónico antiguo se llamaba *purgatio canónica*. Para ello deben los ancianos — representantes calificados de ella — matar una novilla, lavarse las manos y protestar no haber tenido parte en aquel crimen. Con la sangre de la novilla queda expiado el crimen, y la nación purificada de él. La intervención de los sacerdotes, que algunos consideran como adición de un glosista, aseguraría ante la justicia el cumplimiento del rito. La elección del sitio para cumplir la ceremonia, el valle o *torrente*², parece obedecer al deseo de que la sangre sea llevada por el torrente, de forma que la tierra quede como purificada (v.4). Las condiciones de que la *novilla* que se ha de matar no haya trabajado ni haya sido sometida al yugo, indica el carácter *religioso* del acto, pues se la concibe como una víctima *expiatoria* por la sangre inocente derramada ante Dios, y por eso se requiere que sea selecta³. El lugar donde se sacrifique debe ser también no cultivado, es decir, intacto, no profanado por el arado. Los ancianos deben lavar sus manos (seguramente en el arroyo) ante la víctima en señal de inocencia⁴, y piden a Dios que acepte esta expiación por la sangre inocente derramada, en sustitución de la sangre del asesino. De este modo el pueblo israelita queda purificado ante Dios del crimen cometido.

Las Mujeres Apresadas en la Guerra (10-14).

¹⁰“Cuando hagas la guerra a los pueblos enemigos y Yahvé, tu Dios, te los dé en tus manos y hagas cautivos, ¹¹si entre ellos vieres a una mujer hermosa y la deseas, la tomarás por mujer, ¹²la entrarás en tu casa, y ella se raerá la cabeza y se cortará las uñas, ¹³y, quitándose los vestidos de su cautividad, quedará en tu casa; llorará a su padre y a su madre por tiempo de un mes; después entrarás a ella y serás su marido, y ella será tu mujer. ¹⁴Si después te desagradare, le darás la libertad y no la venderás por dinero ni la maltratarás, pues tú la humillaste.”

La concesión que en esta perícopa se contiene respecto a la apropiación de mujeres cautivas parece una excepción a la ley tan reiterada de no tomar mujeres extranjeras como esposas. Ya hemos visto que — según las leyes de guerra de la época — las mujeres formaban parte del botín de guerra. En nuestro caso, la prisionera pasa de una nación a otra, muriendo a la que le dio el ser, por lo que deberá hacer duelo durante treinta días, despojándose de cuanto era signo de su antigua nacionalidad. Con esto comienza una vida nueva en la nación israelita. Caso de que el marido israelita la repudiara, la dejará libre, sin poder invocar sobre ella el derecho de guerra

vendiéndola como esclava. Es esto una mitigación del derecho de guerra antiguo, conforme al espíritu humanitario del Deuteronomio.

Derechos del Primogénito (15-17).

¹⁵“Cuando un hombre tenga dos mujeres, la una amada, la otra aborrecida, si la amada y la aborrecida le dieran hijos y el primogénito fuera de la aborrecida, ¹⁶ el día en que distribuya sus bienes entre sus hijos no podrá dar a los hijos de la amada el derecho de primogenitura con preferencia al de la aborrecida si éste es el primogénito; ¹⁷mas habrá de reconocer por primogénito al hijo de la aborrecida, dándole de sus bienes dos tantos, porque es el primogénito de su robustez, y suyo es el derecho de la primogenitura.”

Se trata en esta disposición de poner límite a la voluntad arbitraria del padre, cortando de raíz perturbaciones familiares. Se niega al padre el derecho de declarar primogénito al hijo de la esposa preferida en una sociedad en que estaba legalmente admitida la poligamia. La existencia del derecho de *primogenitura* aparece ya en la época patriarcal⁵. El deuteronomista supone este derecho y trata de canalizarlo conforme a las exigencias de la equidad: aunque el primogénito sea hijo de la *aborrecida*, a él le pertenece la parte *doble* o los *dos tantos* en la distribución general entre todos los hijos. La legislación rabínica regulará esta materia dividiendo el patrimonio en tantas partes más una como hijos son, de forma que el primogénito se lleve dos partes⁶. De hecho, en la práctica los padres procuraban eludir esta legislación haciendo *donaciones* especiales a los hijos preferidos⁷. En el código de Hammurabi se permite al padre que mientras viva pueda hacer alguna donación en favor del hijo preferido⁸; pero no existe propiamente el derecho de primogenitura, como tampoco existe entre los árabes.

Castigo del Hijo Rebelde (18-21).

¹⁸“Cuando uno tenga un hijo indócil y rebelde que no obedece a la voz de su padre ni a la de su madre, y aun castigándole no los obedece, ¹⁹lo tomarán su padre y su madre y lo llevarán a los ancianos de su ciudad; y a la puerta de ella ²⁰dirán a los ancianos de la ciudad: “Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece a nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho”; ²¹y le lapidarán todos los hombres de la ciudad. Así quitarás el mal de en medio de ti, y todo Israel, al saberlo, temerá.”

La constitución patriarcal de la familia en Israel antiguo exigía que se conservase la autoridad de su jefe. Acaso en tiempos anteriores el padre gozaría de autoridad para hacer de juez en la causa de su hijo; aquí ha perdido ya ese derecho y debe acudir a los jueces de la ciudad, como el *pater familias* de la antigua Roma, lo que refleja una situación social más evolucionada. Por otra parte, se habla de los *ancianos de la ciudad* y de la *puerta de la ciudad*, todo lo cual nos lleva al ambiente social de la época de los jueces⁹. La ley es severa, y se refiere a los casos de insubordinación permanente y contumaz del hijo que no quiere obedecer a sus padres¹⁰. A esto se añade su vicio de embriagarse, todo lo cual prueba que es un caso desesperado, que plantea un problema familiar agudo y un escándalo ante la sociedad. Por eso debe ser juzgado por los *ancianos* de la ciudad y públicamente en el lugar de mayor concurrencia, *la puerta de la ciudad* (v.20)¹¹. Todos los *hombres de la ciudad* deben lanzar sus piedras contra el hijo rebelde (v.21), extirpando así todo conato de rebeldía contra la autoridad paterna. En el derecho babilónico, el padre puede repudiar al hijo, pero después de declaración judicial¹², y la legislación romana daba al padre dere-

cho de vida y muerte en la familia.

El Cadáver del Ajusticiado (22-23).

²²“Cuando uno que cometió un delito digno de la muerte sea colgado de un madero,
²³su cadáver no quedará en la noche, no dejarás de enterrarlo el mismo día, porque el ahorcado es maldición de Dios, y no has de manchar la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad.”

Entre todos los focos de impureza que la Ley reconoce, el cadáver es el primero, de forma que cuanto había en la casa o en la tienda donde moría alguno, quedaba, por lo mismo, impuro. En el caso del ajusticiado, la contaminación era mayor, pues era como un *maldito de Yahvé* (v.23). Por eso se prescribe aquí que se retire al punto su cadáver, lo que a la vez era un acto de humanidad y de respeto al muerto. Esta es la ley alegada por Nicodemo para obtener de Pilato el cuerpo exánime de Jesús¹³.

Sin embargo, no parece que se cumpliera puntualmente esta ley, ya que en numerosos relatos bíblicos se habla de la exposición prolongada de los cadáveres para escarmiento del pueblo¹⁴.

1 Art.23s. — 2 Literalmente el hebreo dice *torrente eterno* (inagotable). Algunas versiones traducen *valle*. — 3 Cf. Núm 19:2; Dt 15:19. — 4 Cf. Sal 26:6; Sal 73:13; Mt 27:24. — 5 Cf. Gén 25:31-34; 27:36; 49:3-4. — 6 Cf. *Mishna*, tr. *Bekhorath* VIII 9. Conforme a esto, Eliseo desea que Elías le deje la “parte *doble* de su espíritu,” es decir, desea heredar su espíritu profetice (2 Re 2:9). — 7 Véase Schwalm, *La vie privée du peuple juif* 472-474. — 8 Art.165. — 9 Cf. Rut 4:1 s. — 10 En Ex 21:15 y Lev 20:9 se citan castigos concretos por determinadas faltas de los hijos con carácter ocasional. — 11 Cf. Prov 22:15; 25:7; Rut 4:1-2; Am 5:10, 12:15; Is 29:21; Sal 127:5. — 12 Código de Hammurabi art. 168-169 — 13 Jn 19:31; Mt 27:57-60. — 14 Cf. Jos 8:29; 10:26; 2 Sam 21:1s.

22. Diversas Leyes.

Animales y Objetos Perdidos (1-4).

¹“Si encuentras perdidos el buey o la oveja de tu hermano, no te retires; llévaselos a tu hermano. ²Si tu hermano habita lejos de ti y no le conoces, recoge el animal en tu casa y tenlo contigo hasta que tu hermano venga a buscarlo y devuélveselo. ³Lo mismo harás con su asno, con su manto y con todo cuanto perdido encontrases. ⁴Si ves el asno de tu hermano o su buey caído en el camino, no te desentieras; ayúdale a levantarlos.”

Estas prescripciones, más que preceptos jurídicos, son preceptos morales, inspirados en los sentimientos de buena vecindad. En parte, ya se encuentran en Ex 23:45, aunque en este pasaje se trata de animales del enemigo¹. El deuteronomista, en cambio, se refiere a los pertenecientes a los compatriotas o *hermanos*. Quiere inculcar, ante todo, el espíritu de solidaridad como base de la vida social².

Preceptos Varios (5-8).

⁵“No llevará la mujer vestidos de hombre, ni el hombre vestidos de mujer, porque el que tal hace es abominación a Yahvé, tu Dios. ⁶Si en tus caminos encuentras un nido de pájaros, o en un árbol o en tierra, con pollos o con huevos, y la madre sobre ellos,

no cojas la madre con los pollos; ⁷deja libre a la madre y no cojas más que los pollos, para que seas dichoso y vivas largos años. ⁸Cuando construyas una casa nueva, pondrás un pretil en derredor de tu terrado; no eches sangre sobre tu casa si alguien se cayera de él.”

La razón de estas leyes no es difícil de entender. La prohibición del uso indebido del vestido de hombre o mujer busca, ante todo, la honestidad y la decencia, y, sobre todo, evitar abusos inmorales. Sin duda que en esta prohibición hay también razones históricas: evitar que se den los abusos y supersticiones corrientes en las religiones gentílicas. Macrobio nos dice que en Chipre había una estatua de Venus “*barbatam corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili,*” a la que ofrecían sacrificios hombres vestidos de mujeres y mujeres vestidas de hombres³. Algunos autores suponen que estos ritos tenían lugar también en Canaán, pero no se han encontrado textos comprobantes de ello hasta ahora.

La prohibición de tomar del nido los huevos o polluelos con su madre, sin duda obedece a razones de utilidad, como las leyes que regulan el derecho de caza y pesca, es decir, evitar la extinción de la especie. Quizá haya también un motivo de *piedad* para con los animales, pues parece demasiado tomar a la madre y a sus polluelos o huevos, como estaba prohibido cocer el cabrito en la leche de su madre⁴.

También la ordenación de poner *pretil* en el terrado es evitar desgracias, ya que los terrados son lugares de reunión. Sólo así el dueño quedará libre de la sospecha de homicidio: *No eches sangre sobre tu casa si alguien se cayera de él* (v.8).

Mescolanzas Prohibidas (9-12).

⁹“No plantes en tu viña una segunda simiente, porque todo sería declarado cosa santa, ¹⁰sembrado y el producto de la viña. ¹⁰ No ares con buey y asno uncidos juntos. ¹¹No lleves vestido tejido de lana y de lino juntamente. ¹²Te harás borlas en las cuatro puntas del vestido con que te cubras.”

En Lev 19:19 se prescribe que no se siembre en un campo dos clases de simientes diferentes. Aquí se prohíbe sembrar entre las cepas otra clase de simiente. De lo contrario, serán declaradas, lo *sembrado y el producto de la viña, cosa santa* (v.g), es decir, confiscado en beneficio del santuario. Sin duda que en el fondo de estas prohibiciones de mezclar cosas dispares hay razones de tipo atávico que hoy no podemos columbrar, y muchas veces el origen de estas prohibiciones radica en el deseo de evitar costumbres supersticiosas paganas.

La prohibición de uncir al buey y al asno quizá obedezca al sentido de equidad, que no ve bien uncir dos animales de fuerzas diferentes. Es corriente hoy día en Palestina uncir bueyes y asnos, y aun camellos.

Por razones atávicas se prohíbe tejer vestidos con lana y lino a la vez, que, al parecer, eran utilizados para usos mágicos⁵.

La imposición de *borlas* a los vestidos tenía por razón, según Núm 15:37-41, recordar a los israelitas sus obligaciones para con su Dios.

Delitos Contra el Matrimonio (13-30).

¹³“Si un hombre, después de haber tornado mujer y haber entrado a ella, la aborreciere ¹⁴y la imputare falsamente delitos y la difamase, diciendo: “He tomado a ésta por mujer y cuando a ella entré no la hallé virgen,” ¹⁵el padre y la madre de ella to-

marán las pruebas de su virginidad y las presentarán a los ancianos de la ciudad en las puertas. ¹⁶ El padre de la joven dirá: “Yo he dado por mujer mi hija a este hombre, y él, habiéndola aborrecido, le imputa cosas deshonorosas, ¹⁷ diciendo: No la he hallado virgen. Ahí están las pruebas de la virginidad de mi hija,” y desplegarán la sábana ante los ancianos de la ciudad. ¹⁸ Éstos tomarán al hombre y le castigarán; ¹⁹ le impondrán una multa de cien siclos de plata, que entregarán al padre de la joven por haber esparcido la difamación de una virgen de Israel; tendrá que tomarla por mujer y nunca en la vida podrá repudiarla. ²⁰ Pero si la acusación fuese verdadera, habiéndose hallado no ser virgen la joven, ²¹ la llevará a la entrada de la casa de su padre, y las gentes de la ciudad la lapidarán hasta matarla por haber cometido una infamia en Israel, prostituyéndose en la casa paterna; así quitarás el mal de en medio de ti. ²² Si un hombre fuere sorprendido yaciendo con una mujer casada, serán muertos los dos, el hombre que yació con la mujer y la mujer. Así quitarás el mal de en medio de Israel. ²³ Si una joven virgen se desposó a un hombre y, encontrándola en tanto otro en la ciudad, yace con ella, ²⁴ los llevaréis a los dos a la puerta de la ciudad y los lapidaréis hasta matarlos; a la joven, por no haber gritado en la ciudad; al hombre, por haber deshonorado a la mujer de su prójimo. ²⁵ Pero, si fue en el campo donde el hombre encontró a la joven desposada y, haciéndola violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que muera. ²⁶ A ella nada le harás; no hay en ella reato de muerte, porque es como si un hombre se arroja sobre otro y le mata; el caso es igual. ²⁷ Sorprendida en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese. ²⁸ Si un hombre encuentra una joven virgen, no desposada, la toma y yace con ella y fueren sorprendidos, ²⁹ el hombre que yació con ella dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonorado, y no podrá repudiarla en su vida. ³⁰ (23¹) Nadie tomará la mujer de su padre ni levantará la cubierta del lecho paterno.”

La legislación antigua sobre los delitos contra la honestidad era muy severa, y tal se mantiene aún entre los nómadas de Transjordania. El padre o el marido consideran estos delitos como ofensas contra su honor, y esas ofensas no se lavan más que con sangre. Esto mismo creó la costumbre de tomar prevenciones contra la falsa imputación de delito. Para hacerse cargo del caso, conviene primero advertir la vieja costumbre, que aún existe en algunos pueblos orientales, y que, sin duda, existía en Israel, de que el novio, una vez consumado el matrimonio, entregue a los padres el lienzo o *sabana* con las señales de la sangre procedente de la ruptura del himen de la doncella. Si algún día se levantase contra ésta una sospecha, podían los padres presentar aquella pieza en comprobación de la inocencia de su hija⁶. En caso de que la acusación sea falsa, el acusador debe pagar cien siclos al padre de la esposa y después retenerla como tal (v.19); si la acusación es verdadera, se lapidará a la joven a la puerta de la casa de sus padres (v.21). Contra los adúlteros se decreta la pena de muerte (v.22). Aunque no se especifica la clase de muerte, se supone que es la lapidación⁷. En el código de Hammurabi⁸ y en las leyes asirias⁹ se impone la muerte a los dos culpables, aunque se prevé el caso de que el marido ultrajado perdone a su esposa infiel, y entonces también su cómplice queda libre del castigo capital¹⁰.

Suerte igual sufrirá la joven *desposada* que ha tenido comercio ilícito con otro hombre que el prometido. Los esponsales, que implicaban la promesa del matrimonio, y la entrega del *mohar*, o precio de la novia, eran equiparados al matrimonio, el cual sólo añadía la solemne conducción de la novia a la casa del novio. De aquí que la violación de la desposada se considere

como un caso de adulterio. El legislador deuteronomico distingue para la joven el caso de que sea violada en la ciudad o en la campiña. En el primer caso es culpable, porque pudo haber pedido auxilio, pero en el segundo no tiene culpa, ya que no pudo encontrar amparo que la librara del invasor (v.25).

Si la joven violada no está *desposada*, entonces el que la violentó debe tomarla por esposa, sin derecho a repudiarla, y además con la obligación de entregar al padre de la joven la cantidad de cincuenta siclos a título de indemnización o *mohar* (v.28).

Se prohíbe la unión incestuosa del hijo con la esposa del padre, que puede no ser la madre de aquél, supuesta la poligamia¹¹. Entre los antiguos árabes, el heredero tenía derecho a quedarse con las esposas y concubinas de su padre, excepto su propia madre.

¹ La legislación rabínica impone la devolución de la cosa o res encontrada sólo cuando es de un israelita (*Babha Mesia* 1,2). — ² En el *Código de Hammurabi* no encontramos disposición paralela, sino únicamente prescripciones relativas a la devolución — ³ Macrobio, *Saturna*. III 8; Apuleyo, *Metamorphos*. VIII 245. — ⁴ Cf. Dt 14:21b; 20:19-20. — ⁵ Véase comentario a Núm 15:37-41. — ⁶ Cf. DBV V 24:39. — ⁷ Cf. Lev 18:20. — ⁸ Cód. de Hammurabi art.129. — ⁹ Leyes asirias, arts.13 y 15. — ¹⁰ Cf. Lev 20:10. — ¹¹ Cf. Gén 35:22; 49:4; 2 Sam 16:22; 1 Re 2:22; Ez 22:10.

23. Leyes Sociales.

Personas Excluidas de la Comunidad Israelita(1/2-8/9).

¹⁽²⁾“No será admitido en la asamblea de Yahvé aquel cuyos órganos genitales hayan sido aplastados o amputados, ²⁽³⁾ El fruto de una unión ilícita no será admitido en la asamblea de Yahvé; ni aun a la décima generación entrará. ³⁽⁴⁾ Amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación; 110 entrarán jamás, ⁴⁽⁵⁾ porque no vinieron a vuestro encuentro con el pan y el agua en el camino cuando salisteis de Egipto y porque trajeron contra ti a Balaán, hijo de Beor, de Petur, de Aram Naharayim, para que te maldijera; ⁵⁽⁶⁾ aunque Yahvé, tu Dios, no quiso oír a Balaán y mudó su maldición en bendición, porque Yahvé, tu Dios, te ama. ⁶⁽⁷⁾ No buscarás su amistad ni cuidarás de su bienestar jamás en los días de tu vida. ⁷⁽⁸⁾ No detestes al edornita, porque es hermano tuyo; no detestes al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra; ⁸⁽⁹⁾ sus hijos a la tercera generación podrán ser admitidos en la asamblea de Yahvé.”

La numeración del TM no coincide con la de los LXX y Vg, ya que el v.30 del c.22 de éstos figura como el primero del c.23 del TM.

En las tribus del desierto se permite cierta incorporación progresiva de elementos alogenos, que poco a poco son asimilados a la nueva tribu. Esta *nacionalización* la encontramos en Israel desde los tiempos del desierto. Según Ex 12:48, se admite al extranjero a comer la Pascua con el pueblo hebreo; la familia madianita de Jetró es incorporada a la comunidad israelita, y también los calebitas, pertenecientes a los quíneos. Sin embargo, la incorporación a Israel tiene especiales exigencias, ya que se trata no sólo de nacionalizarse *civilmente*, sino aun *religiosamente*, con todos los derechos y deberes inherentes a una comunidad teocrática. La dignidad de esta sociedad preferida de Yahvé exigía que se excluyeran los que llevaban una infamia social, como los *eunucos* (v.1(2)). Era una nota infamante, que los hacía indignos de la comunidad teocrática. Entre los paganos existía la costumbre de mutilarse, por razones religiosas, en ciertos cultos, como los de Cibeles¹, aparte de la costumbre bárbara de mutilar a los guardianes de los

harenes. En las cortes de los reyes de Israel no faltan estos hombres mutilados, sin duda para imitar a las corrompidas cortes extranjeras². **El profeta anuncia en los tiempos mesiánicos** la rehabilitación de los eunucos, los cuales serán incorporados a la nueva sociedad teocrática³.

Por razones similares de dignidad se excluyen de la comunidad israelita los *mamzer*, o espúreos, fruto de una unión fornicaria o incestuosa⁴. Sólo después de diez generaciones quedarán lavados de esta infamia.

Los *amonitas y moabitas*, por no haber socorrido a los israelitas cuando pasaban por su tierra camino de Canaán, son también excluidos (v.4(5)). Estas dos poblaciones tenían, según la Biblia, un origen incestuoso de Lot, sobrino de Abraham⁵. Además, los moabitas contrataron los servicios de Balaán para maldecir a Israel⁶. Por estas razones estos dos pueblos no serán asimilados a los israelitas ni a la décima generación.

En cambio, respecto de los *edomitas y egipcios*, el deuteronomista es más benigno, pues pueden ser admitidos a la comunidad israelita a la *tercera* generación (v. 8(9)). En realidad, los edomitas se portaron mal con los hebreos, pues les negaron el paso innocuo⁷. Las relaciones hostiles continuaron por mucho tiempo⁸, pero en determinadas épocas estas relaciones mejoraron, y quizá un reflejo de ellas sea esta ordenanza benévola. Lo mismo hemos de decir respecto de las relaciones con los egipcios.

La Pureza del Campamento (9-15).

⁹⁽¹⁰⁾“**Cuando salgas en guerra contra tus enemigos, guárdate de toda cosa mala.**
¹⁰⁽¹¹⁾**Si hubiera alguno impuro por accidente nocturno, sálgase fuera del campamento** ¹¹⁽¹²⁾**y no entre hasta que, al caer de la tarde, se bañe en agua. A la puesta del sol podrá entrar en el campamento.** ¹²⁽¹³⁾**Tendrás fuera del campamento un lugar donde agacharte para hacer tus necesidades,** ¹³⁽¹⁴⁾**llevando, a más de las armas, un palo, con el que harás un hoyo para agacharte; y, después de haberte agachado, tapparás tus excrementos;** ¹⁴⁽¹⁵⁾**porque Yahvé, tu Dios, anda en medio de tu campamento para protegerte y entregar en tu poder a tus enemigos, y tu campamento debe ser santo, para que Yahvé no vea en ti nada de indecente y no aparte de ti sus ojos.”**

En toda la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento se inculca la idea de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. Particularmente en el Pentateuco se repite que Yahvé sale en campaña a la cabeza del ejército de Israel⁹. Todo esto exige una limpieza extrema del campamento para que sea digno de él. Por eso se ordena que el que haya sufrido polución nocturna, salga del campamento hasta la tarde, en que reciba un baño ritual de purificación (v.11/12)¹⁰, y se impone la organización de la higiene y decencia del campamento (v. 12/13).

Trato Humanitario al Esclavo Fugitivo (15-17).

¹⁵⁽¹⁶⁾“**No entregarás a su amo un esclavo huido que se haya refugiado en tu casa.**
¹⁶⁽¹⁷⁾**Tenle contigo en medio de tu tierra en el lugar que él elija, en una de tus ciudades, donde bien le viniera, sin causarle molestias.”**

La ley deuteronomica se muestra extremadamente benévola con el esclavo fugitivo, ya que prohíbe entregarlo a su amo, que lo maltrataría. En el código de Hammurabi, la ley es totalmente contraria: pena de muerte al que acoja y oculte a un esclavo fugitivo¹¹. El legislador hebreo en realidad parece que se refiere a esclavos procedentes de otros países extranjeros, pues en el v.17 se dice: *tenle en medio de tu tierra*. Se trata, pues, de negar la extradición del esclavo.

Prohibición de la Prostitución Sagrada (17-19).

¹⁷⁽¹⁸⁾“Que no haya prostituta de entre las hijas de Israel, ni prostituto de entre los hijos de Israel. ¹⁸⁽¹⁹⁾No lleves a la casa de Yahvé ni la merced de una ramera ni el precio de un perro para cumplir un voto, que lo uno y lo otro es abominación para Yahvé, tu Dios.”

Era frecuente en Canaán la prostitución *sagrada*, es decir, en honor de determinadas divinidades, como Astarté, la Istar o Venus de Babilonia. Era el grado más bajo a que podía llegar el sentido religioso de un pueblo. Parece que en Israel no faltaron infiltraciones de tales prácticas licenciosas en los santuarios locales¹². Los profetas claman contra esta abominación¹³. El salario de este comercio sexual debía ir íntegro a los santuarios, y aquí el deuteronomista prohíbe estrictamente que nada que proceda de eso sirva para *cumplir un voto* en el santuario de Yahvé (v. 18-19). El *salario de un perro* alude a los ingresos del prostituto (*scortator*), o persona del sexo masculino que se entregaba en los santuarios cananeos y fenicios a la llamada prostitución sagrada¹⁴.

Prohibición de la Usura (19-21).

¹⁹⁽²⁰⁾“NO exijas de tus hermanos interés alguno ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura se presta. ²⁰⁽²¹⁾Puedes exigírselo al extranjero, pero no a tu hermano, para que Yahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas en la tierra que vas a entrar para poseerla.”

El préstamo con interés a un israelita estaba estrictamente prohibido por la legislación de Ex 23:25 y Lev 25:35-38. El deuteronomista — que se caracteriza por su espíritu humanitario — confirma esta antigua legislación mosaica, permitiendo el préstamo a interés a sólo el extranjero¹⁵. De hecho, esta ley no parece que fue muy escrupulosamente guardada, ya que los profetas echan en cara a los ricos su insaciable avaricia y usura¹⁶. En el código de Hammurabi se regula el préstamo a interés, que es muy subido (un 20 por 100 para la plata y un 33 por 100 para los cereales)¹⁷.

Cumplimiento de los Votos (21-24).

²¹⁽²²⁾“Cuando hicieres un voto a Yahvé, tu Dios, no retardes el cumplimiento, pues Yahvé, tu Dios, de cierto te pedirá cuenta de ellos, y cargarías con un pecado. ²²⁽²³⁾Si no haces voto, no cometes pecado; ²³⁽²⁴⁾pero la palabra salida de tus labios la mantendrás y la cumplirás conforme al voto libremente hecho a Yahvé, tu Dios, que tu boca pronunció.”

Era frecuente en Israel hacer votos a Yahvé: promesa de sacrificios, oblaciones, de abstención de determinadas cosas. En Núm 30:2-17 se trata de la validez de los votos hechos por mujeres, más propensas, por su espíritu piadoso, a hacer votos a Dios. El deuteronomista considera como algo muy sagrado el voto y su cumplimiento, de forma que prolongar el cumplimiento es ya pecado ante Yahvé. La mayor parte de los votos se hacen en momentos de especial fervor religioso o en una necesidad angustiosa, pero es fácil olvidarse de lo prometido cuando las circunstancias hayan cambiado. El legislador hebreo, sin embargo, insiste en la **obligatoriedad del voto**¹⁸.

Concesiones Humanitarias (24-26).

²⁴⁽²⁵⁾“**Sj entras en la viña de tu prójimo, podrás comer uvas hasta saciar tu apetito, pero no guardarlas en recipiente alguno tuyo. ²⁵⁽²⁶⁾Si entras en la mies de tu prójimo, podrás tomar unas espigas con la mano, pero no meter la hoz en la mies de tu prójimo.**”

En favor del necesitado se permite tomar racimos o espigas para matar el hambre, pero no se autoriza para que se lleve repuesto de estos frutos. Esta costumbre es corriente en localidades donde la mayoría tienen viñas o trigales, pues no se considera un perjuicio grande, y, por otra parte, es señal de mutua benevolencia entre los vecinos. Usando de este permiso, los discípulos de Jesús tomarán espigas en sábado al pasar por un trigal¹⁹. El reproche de los fariseos no es porque hayan juntado espigas, sino porque las tomaron en sábado.

1 Cf. Luciano, *De dea Syria* 51. — 2 Cf. 1 Re 22:9; 2 Re 8:6; 9:32; Jer 29:2; 34:19. — 3 Is 56:4-5. — 4 El término *mamzer es* oscuro y aparece en Zac 9:6. Hoonacker ve en él una designación étnica, la población *mezclada* y adulterina (religiosamente) del reino de Samaria después de la colonización hecha por los asirios (*Les douze petits prophètes* 665). — 5 Gén 19:30-38. — 6 Cf. Núm 22:5. Balaán es de *Petur*, el *Pitru* de los textos cuneiformes. — 7 Núm 20.17-21. — 8 Cf. 2 Sam 8:14; 1 Re 11:15-16; Am 1:11. — 9 Cf. Núm 5:1s; Ex 34:14s. — 10 Cf. Lev 15:16-18; Núm 5:1-4. — 11 Cf. *Cód. de Hammurabi* arts. 15-20. — 12 Cf. 2 Re 14:24; 15:12; 2 Re 23:7. — 13 Cf. Os 4:14. — 14 En la Biblia, estas personas dadas a la prostitución sagrada se llaman *qades* y *qedesan* (que es el *qadistu* del Código de Hammurabi, cortesanas del templo). En la inscripción fenicia de Larnaca parece que se da el título de *perro* a ciertos funcionarios del templo fenicio. En el Corpus *inscript. semit.* se traduce por *scortis viribus*. Cf. M. J. Lagrange, *Etudes les religions sémitiques* 217-218; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* 300-31; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu* I 245. — 15 Aquí el extranjero no es el *ger*, o extranjero asimilado al pueblo israelita, sino el *nokri*, que está de paso en Israel. — 16 Cf. Jer 7:55; 22:3; Is 1:16s. — 17 Arts.48-52.100-101; véase el art. *Babylone et la Bible* en DBS I 815. — 18 Véase la reglamentación de los votos en la *Mishna*, *Nedarim* y *Terumoth* — 19 Mt 12:1-2; Mc 2:23-24; Lc 6:1-2.

24. Leyes Diversas.

El Repudio de la Mujer (1-4).

¹“**Si un hombre toma una mujer y es su marido y ésta luego no le agrada porque ha notado en ella algo torpe, le escribirá el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa. ²Una vez que de la casa de él salió, podrá ella ser mujer de otro hombre. ³Si también el segundo marido la aborrece y le escribe el libelo de repudio y, poniéndoselo en la mano, la manda a su casa, o si el segundo marido que la tomó por mujer muere, ⁴no podrá el primer marido volver a tomarla por mujer después de haberse ella marchado, porque esto es una abominación para Yahvé, y no has de llevar el pecado a la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad.**”

Esta práctica del repudio de la esposa era muy general en el antiguo Oriente. El deuteronomista procura aquí regular esta costumbre para evitar abusos. El derecho de repudiar se concede sólo al marido, conforme a las exigencias rudas del ambiente, que postergaba siempre los derechos de la mujer. En el siglo V antes de Cristo — según rezan los papiros de Elefantina — se otorgaba este derecho también a la mujer. Las causas del repudio en el Deuteronomio están muy vagamente expresadas y se prestan a muchos abusos. En efecto, se dice que, si el esposo notare en la mujer *algo torpe* (que es la traducción del *ἀσχημον πράγμα* de los LXX y el *aliqua foeditas* de la Vg), puede repudiarla. La palabra hebrea *erwath* parece que alude a algún defecto corporal infamante. En tiempos de Cristo, la escuela rabínica de Sammai lo interpretaba en el sentido de infidelidad

conyugal, mientras que Hillel lo tomaba en sentido amplio, de forma que bastara que la mujer disgustara por cualquier cosa (por ejemplo, por haber dejado quemarse la comida), para poder repudiarla. Así, a Cristo le preguntan si es lícito repudiar a la mujer por *cualquier causa*, esperando que se decidiera por una de las dos escuelas, la laxista de Hillel o la rigorista de Sammai¹. Sin embargo, en el conjunto de la legislación mosaica parece que esa *cosa torpe* no es el adultério, pues éste era penado con la lapidación². El contexto, pues, favorece la interpretación de que bastaba que no *agradara* ya la esposa al marido, para que la pudiera abandonar. Es una concepción a la *dureza de corazón* de los hebreos, según la expresión del Salvador.

Con todo, el legislador deuteronomíco quiere evitar abusos, y así exige un *libelo de repudio*, o escrito que ha de ser entregado a la esposa como certificado de que se halla en libertad para unirse a otro como legítima esposa. Este documento, que la mayor parte de las veces requería la colaboración de un escriba o notario (porque eran muy pocos los que sabían leer), suponía, sin duda, que antes de redactarlo habría habido tiempo para calmar los ánimos y la reconciliación. Entre los nómadas de Transjordania, el marido debe pronunciar tres veces seguidas la fórmula *talaqtuki* (yo te he repudiado), y sólo tiene efecto después de tres días de espera³. Es entonces cuando la repudiada tiene que volver a la casa paterna. Moisés impone una nueva cortapisa: el marido no puede volver a tomar la mujer repudiada, lo que le haría reflexionar más. En el código de Hammurabi se concede al marido derecho a repudiar a su esposa, si bien tiene que entregarle la dote (*seriqtu*)⁴.

El Recién Casado está libre de ir a la Guerra (5).

⁵“Cuando un hombre sea recién casado, no irá a la guerra ni se le ocupará en cosa alguna; quede libre en su casa durante un año para contentar a la mujer que tomó.”

El deuteronomista es profundamente humanitario, y así inserta a continuación una serie de prescripciones benévolas en beneficio de determinadas personas de la sociedad que merecen especial consideración. Entre éstas están los recién casados. Para que pueda *contentar a su mujer*, queda exento de ir a la guerra durante el primer año de su matrimonio. Se trata, sobre todo, de favorecer a la mujer, y por eso se le exime al marido de toda ocupación pública que pueda distraerle del hogar, cuyos cimientos ha empezado a poner en beneficio de la futura prole. En 20:7 se deja libre al recién casado para que pueda disfrutar de la compañía de su nueva esposa.

Prohibición de tomar en Prenda la Piedra de la Muela (6).

⁶“No tomarás en prenda las dos piedras de una muela, ni la piedra de encima, porque es tomar la vida en prenda.”

El legislador considera de importancia vital para una familia la piedra de moler, con la que se preparaba el pan de cada día, y por eso prohíbe que el acreedor la tome en *prenda*, pues es atentar contra la vida de los deudores: es *tomar la vida en prenda*⁵. Insiste en que se respete, sobre todo, *la piedra de encima*, porque era más portátil, y, por tanto, más fácil de llevar. La muela consistía en dos piedras, una mayor, inmóvil, y otra más pequeña y movable, que era accionada fatigosamente por la mujer⁶.

Prohibición del Tráfico de Esclavos Israelitas (7).

⁷“Si se descubriere que alguno secuestró a su hermano de entre los hijos de Israel para hacerle esclavo o que le vendió, el ladrón será condenado a muerte. Quitarás el mal de en medio de ti.”

Privar a uno de la libertad se considera como privarlo de la vida, y por eso se impone la pena capital al secuestrador de un compatriota⁷. En el código de Hammurabi se castiga con la muerte al que rapte a un menor de edad⁸.

Sobre la Lepra (8-9).

⁸“Ten cuidado con la plaga de la lepra, guardando escrupulosamente y cumpliendo cuanto te digan los sacerdotes levitas; todo cuanto yo les he prescrito lo pondréis escrupulosamente por obra. ⁹Acuérdate de lo que con María hizo Yahvé, tu Dios, durante el camino, a la salida de Egipto.”

El deuteronomista llama la atención sobre la necesidad de guardar las leyes sobre la lepra, aludiendo, sin duda, a lo establecido en Lev c. 13-14. Y cita el caso de María, que, a pesar de ser hermana de Moisés, tuvo que estar aislada del campamento, conforme a las prescripciones propuestas⁹.

Préstamos a los Necesitados (10-13).

¹⁰“Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; ¹¹esperarás fuera de ella a que el deudor te saque fuera la prenda. ¹²Si éste es pobre, no te acostarás sobre la prenda; ¹³se la devolverás al ponerse el sol, para que él se acueste sobre su vestido y te bendiga, y esto será para ti justicia ante Yahvé, tu Dios.”

Se prohíbe entrar en casa del deudor a tomar la prenda. Además de ser una indelicadeza es un allanamiento de morada. Por otra parte, así se permite al deudor escoger la prenda que le sea menos precisa en aquel momento. En el v.12 se supone que la prenda es un manto, que le es necesario al deudor para cubrirse durante el frío de la noche, y por eso se manda devolvérselo al caer el sol¹⁰. El profeta Amos fustiga a los ricos inconsiderados, que no hacen caso de esta prescripción humanitaria elemental¹¹.

Obligaciones para con los Jornaleros (14-15).

¹⁴“No oprimas al jornalero pobre e indigente, sea uno de tus hermanos o uno de los extranjeros que moran en tu tierra, en tus ciudades. ¹⁵Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, clamaría a Yahvé contra ti y tú cargarías con un pecado.”

El legislador quiere que el mercenario o jornalero que haya contratado su trabajo sea bien tratado y se le pague lo justo cada día, pues del salario depende su elemental subsistencia. El *extranjero*, o *ger*, es equiparado en esto al *hermano*, o compatriota israelita. El *ger* era un extranjero que había sido asimilado al pueblo hebreo, en contraposición al *nokrí*, que estaba de paso, y no había

entrado a formar parte de la comunidad israelita en ninguna forma. El salario, probablemente, se pagaba en especie, y de ahí la orden de darlo cada día, pues era totalmente necesario.

Determinación de la Responsabilidad (16).

¹⁶“No morirán los padres por la culpa de los hijos, ni los hijos por la culpa de los padres; cada uno sea condenado a muerte por sus pecados.”

En la antigua organización patriarcal y tribal, la ley de la *solidaridad* tenía una importancia excepcional, fundada en las leyes de la consaguinidad y en las exigencias de una sociedad imperfectamente organizada. El individuo era más bien considerado como parte de un todo, miembro de una colectividad; por eso los pecados de uno redundaban en perjuicio de los otros, y viceversa, las buenas acciones de unos eran imputadas a los miembros de la comunidad. Sobre todo, los hijos se consideran como algo del padre, de forma que tienen que cargar con sus responsabilidades. Así se dice en Ex 20:5 que Dios castiga los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación y hace misericordia hasta la milésima¹². El deuteronomista aquí perfila mejor la responsabilidad, y, conforme a la predicación de los profetas, proclama que cada uno responderá de su pecado y que los hijos no serán castigados por los pecados de los padres, y viceversa. Los contemporáneos de Jeremías y de Ezequiel (s.VII-VI a.C.) se quejan de que los “padres comieron las agraces” y ellos “sufren la dentera.”¹³ En el futuro no será así, sino que cada uno responderá de sus buenas o malas acciones¹⁴. Es un gran progreso, pues se destacan los problemas individuales, con sus responsabilidades propias, y, en efecto, en la literatura sapiencial el interés del individuo prevalece sobre el de la colectividad, y así empieza a preocupar, sobre todo, el destino del hombre en ultratumba y la retribución en el más allá. Sin embargo, ya el rey Amasias procuró adaptarse a la ley de justicia formulada aquí, en el Deuteronomio, al no ensañarse con los hijos de los asesinos de su padre¹⁵. La catástrofe del 587 hizo que entraran en colapso muchos sueños colectivos, y los israelitas se replegaron más sobre sí mismos, sobre sus problemas individuales. Con todo, el deuteronomista destaca ya antes del exilio la responsabilidad personal¹⁶.

Justicia para con los Desvalidos (17-18).

¹⁷“No hagas injusticia al extranjero ni al huérfano, ni tornes en prenda las ropas de la viuda. ¹⁸Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te libró; por eso te mando hacer así.”

El deuteronomista tiene especial preocupación por los desheredados e indefensos en la sociedad, como son el extranjero, el huérfano y la viuda¹⁷. Para mover a los israelitas a ser benevolentes con ellos, les recuerda que también los israelitas se hallaron en la misma situación de inferioridad en Egipto.

Consideración con los necesitados (19-22).

¹⁹“Cuando en tu campo siegues tu mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yahvé, tu Dios, en todo trabajo de tus manos. ²⁰ Cuando sacudas tus olivos, no hagas tras de ti rebusco en sus ramas; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. ²¹ Cuando vendimies tu viña, no hagas en ella rebusco; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. ²²Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto, y por eso te mando hacer así.”

Gran delicadeza de espíritu muestran estos preceptos, que miran por los pobres, proporcionándoles cómo hacer con fruto el espiguelo del campo y el rebusco de la viña y del olivar. En Lev 19:9 se ordena dejar los lindes del campo en beneficio de los necesitados¹⁸.

1 Mt 19:3. — 2 Dt 22:22. — 3 A. Jaussen, *Canturries des arabes...* p.57. — 4 Cód. de *Hammurabi* arts.137; 141. — 5 Cf. Am 2:8; Prov 22:27; Job 22:6. — 6 Cf. Mt 24:41; DB IV 1049-1050. — 7 Cf. Ex 21:16. — 8 Art.14. — 9 Cf. Núm 12:9-15. — 10 Cf. Ex 22:25-26. — 11 Cf. Am 2:8. — 12 En el *Código de Hammurabi* encontramos este mismo sentido de solidaridad; así, se ordena matar al hijo del arquitecto que construyó mal una casa y se cayó, matando al hijo del dueño de la casa (arts.116 y 210). — 13 Jer 31:29; Ez 18:2. — 14 Ez c.18 y 33. — 15 Cf. 2 Re 14:6. — 16 Véase F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Rovigo 1953) p.139-141; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* p.252s; Oehler, *Théologie de l'Ancien Testament* I 234. — 17 Cf. Dt 14:29; Ex 22:21; 22; 26; Lev 19:33-34. — 18 Véase comentario a Lev 19:9.

25. Ordenaciones Humanitarias.

Límite en los Castigos Corporales (1-3).

¹“Si, cuando entre algunos hubiera pleito y, llegado el juicio, absolviendo los jueces al justo y condenando al reo, ²fuere el delincuente condenado a la pena de azotes, el juez le hará echarse en tierra y le hará azotar conforme a su delito, llevando cuenta de los azotes; ³pero no le hará dar más de cuarenta, no sea que, pasando mucho de este número, quede tu hermano afrentado ante ti.”

Sólo aquí y en 22:18 se alude al castigo de los azotes¹. Es una pena intermedia entre la multa y la pena capital. En el código de Hammurabi se ordenan 60 azotes al que haya abofeteado a un hombre de condición social superior². Los egipcios imponían un número de bastonazos; lo mismo entre los griegos y romanos, aunque después se impuso la flagelación³. En la legislación deuteronomica se impone también la flagelación, si bien limitando el número máximo de golpes a 40, por miedo a causar al delincuente la muerte o una enfermedad mortal. San Pablo nos dice que recibió 39 azotes⁴, pues las prescripciones rabínicas habían determinado que se diera uno menos para no equivocarse en los límites máximos de la Ley, pero al mismo tiempo se exhorta a los verdugos a que descarguen fuertemente, aunque el infortunado muera en sus manos⁵. Era el castigo más afrentoso⁶.

Prohibición de poner Bozal al Buey que Trilla (4).

⁴“No pongas bozal al buey que trilla.”

También el deuteronomista requiere consideración para con los animales, y así al animal que trabaja para el hombre lo menos que puede permitírsele es que pueda comer las espigas a su alcance. San Pablo aduce este texto para probar los derechos de los trabajadores del Evangelio⁷. Como ya hemos notado, el deuteronomista es de sentimientos extremadamente delicados y tiene un gran sentido de la justicia deseando se manifieste hasta con los animales.

Ley del Levirato (5-10).

⁵“Cuando dos hermanos habitan uno junto al otro y uno de los dos muere sin dejar hijos, la esposa del muerto no se casará fuera con un extraño; su cuñado irá a ella y

la tomará por mujer, ⁶ y el primogénito que de ella tenga se alzaré en nombre del hermano muerto para que su nombre no desaparezca de Israel. ⁷ Si al hombre no le agrada tomar a su cuñada, subirá ésta a la puerta, a los ancianos, y les dirá: “Mi cuñado se niega a suscitar en Israel el nombre de su hermano; no quiere cumplir su obligación de cuñado tomándome por mujer.” ⁸ Los ancianos de la ciudad le harán venir y le hablarán. Si persiste en la negativa y dice: “No me agrada tomarla por mujer,” ⁹ su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará del pie un zapato y le escupirá en la cara diciendo: “Esto se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano.” ¹⁰ Y su casa será llamada en Israel la casa del descalzado.”

Esta ley era vigente en la época patriarcal, según se desprende del incidente de Judá e Itamar⁸. Por Rut 4:1 sabemos que esta ley regía no sólo entre hermanos, sino aun entre parientes. La ley deuteronomica pretende, ante todo, salvar la descendencia del difunto. Por una ficción jurídica, el primer hijo del hermano del difunto y su viuda era considerado como hijo de éste, y como tal heredero en la sociedad israelita. El relato de Rut 4,1 es el mejor comentario a esta ley. Esta es la llamada ley del *levirato* (de *levir* = cuñado). En Lev 18:16 y 20:21 se prohíbe el matrimonio entre cuñados, pero este caso parece una excepción, y se da sólo en determinadas condiciones: que los dos hermanos habiten *uno junto al otro* (v.5), lo que parece sugerir que tienen un mismo patrimonio familiar y que el hermano difunto no haya dejado descendencia. Se trata de resucitar su *nombre* en Israel y de conservar el patrimonio familiar. El texto no exige que el cuñado (*yabam*) esté soltero. Si éste no quiere tomar a la viuda de su hermano, ésta irá al tribunal de los ancianos de la ciudad y públicamente quitará la sandalia de su cuñado, escupiéndole en la cara por no haber querido suscitar familia a su hermano (*no edifica la casa de su hermano*, v.9). Según Rut 4:7, quitar la sandalia era renunciar a un derecho, pues el acto de posesión de un lugar o cosa se realiza afirmando el pie sobre él⁹. El rito prescrito en el Deuteronomio es infamante para el cuñado que no quiere casarse con la viuda de su hermano, pues se interpreta como falta de afecto al hermano difunto; de ahí que su casa será llamada *casa del descalzado*, del que no quiso *edificar la casa de su hermano* (v.10).

En las leyes asirias encontramos esta institución del *levirato*, en virtud de la cual la viuda de un hermano muerto sin hijos pasaba automáticamente a ser esposa del otro, aunque la finalidad era diversa de la del Deuteronomio: conservar el derecho a la mujer comprada por la dote del hermano¹⁰. Esta misma legislación aparece en los documentos de Nuzu¹¹. En tiempos de Cristo estaba vigente la ley del levirato, y, en ese supuesto, los escribas preguntan a Cristo sobre el marido verdadero de una mujer que se casó con siete hermanos sucesivamente¹².

Contra la Deshonestidad (11-12).

¹¹“Si mientras riñen dos hombres, uno con otro, la mujer del uno, interviniendo para librar a su marido de las manos del que le golpea, agarrara a éste por las partes vergonzosas, ¹² le cortarás las manos sin piedad.”

El rigor de la pena indica la importancia que el legislador hebreo daba a las faltas contra el pudor. Es el único caso en que, fuera de la ley del tallón, se prescribe la pena de mutilación, que era muy frecuente en la legislación babilónica¹³.

La Equidad en las Pesas y Medidas (13-16).

¹³“No tendrás en tu bolso pesa grande y pesa chica. ¹⁴No tendrás en tu casa dos “efás,” uno grande y otro chico. ¹⁵Tendrás pesas cabales y justas, y “efás” cabales y justos, para que se alarguen tus días sobre la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará. ¹⁶Porque es abominación para Yahvé, tu Dios, quien eso hace, cometiendo una iniquidad.”

Los profetas reprenden frecuentemente la diversidad de pesas y medidas en las transacciones comerciales ³². En Lev 19:353 se recomiendan pesas y medidas justas. El no haber control oficial de pesas y medidas daba ocasión para que los comerciantes abusaran, procurándose unas medidas grandes para comprar y otras más pequeñas para vender. El legislador deuteronómico se contenta con amenazar con el juicio de Dios. El código de Hammurabi impone la pena capital por los fraudes en materia comercial ¹⁴.

Extinción de los Amalecitas (17-19).

¹⁷“Acuérdate de lo que te hizo Amalee en el camino, a la salida de Egipto; ¹⁸cómo, sin temor de Dios, te asaltó en el camino y cayó sobre los rezagados que venían detrás de ti cuando ibas tú cansado y fatigado. ¹⁹Cuando Yahvé, tu Dios, te dé el reposo, librándote de todos tus enemigos en derredor, en la tierra que El te dará en heredad para que la poseas, extinguirás la memoria de Amalee de debajo del cielo; no lo olvides.”

El caso de los amalecitas condenados al anatema es digno de especial consideración. En Ex 17:16 se proclama guerra perpetua contra Amalee por haber atacado a los israelitas al salir de Egipto. El deuteronomista se expresa en los mismos términos, y, según 1 Sam 15:15, Saúl es reprobado por no haber ejecutado esta sentencia con todo rigor. La verdad es que los amalecitas eran un pueblo nómada, que habitaba en lo más pobre de los desiertos que rodean Israel, y por ello tenía que vivir de la razzia sobre los pueblos sedentarios, más ricos que ellos, o sobre los caminantes de la estepa ¹⁵. Con un pueblo así no era posible la paz, como no lo es con los salteadores y ladrones. Sus frecuentes violencias acumulaban resentimientos y venganzas en los pueblos asaltados. La justicia exigía aplicarles las más rigurosas penas, que en el derecho antiguo era el anatema o extirpación total de la población. Tal fue la sentencia encomendada por Samuel a Saúl ¹⁶. Pero el anatema no era tan fácil de ejecutar al pie de la letra, porque los amalecitas, como nómadas y divididos en diversas agrupaciones móviles, eran difíciles de apresar. Así, a pesar de las matanzas bárbaras organizadas por Saúl, aparecen apoderándose de cuanto David tenía en Siceleg ¹⁷. Sobre todo, lo que el deuteronomista recuerda contra los amalecitas es su asalto contra los israelitas extenuados, que salían de Egipto sin aires guerreros ¹⁸. Esto era contrario a las leyes humanitarias del desierto, según las cuales se debe auxiliar al necesitado, hambriento y extraviado.

¹ Sin embargo, los castigos corporales son conocidos en la Biblia: Ex 21:20; Prov 10:13; 17:26; 19:29; 26:3; Jer 10:2; 37:5. — 2 Art.202. — 3 Véase DB I 1500-1502. — 4 2 Cor 11:24. — 5 Véase *Mishna*, tr. *Makkot* III 13-14. — 6 Estos tres primeros versículos de este c.25 fueron encontrados en un papiro egipcio que se supone del siglo II antes de Cristo. Cf. Bi (1938) 1-18. — 7 1 Cor 9:9; 1 Tim 5:18. 26 Gén 38. — 8 Cf. Gén 12:17; Jos 10:24. — 9 Arts.31-32, 34; 44; véase Cruveilhier, *Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens*: RB (1925) 530-531. — 10 Véase C.H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*: RB (1935) 37 — 11 Mt 22:23-28; Mc 12:18-23; Lc 20:27-33. Véase *Mishna*, tr. *Yebamoth*, — 12 Cf. Código de Hammurabi arts.192-195. — 13 Cf. Am. 8:5. El efá (medida de áridos) equivalía a unos 39 litros. — 14 Art.108. — 15 Cf. 1 Sam 30:1s. — 16 Cf. 1 Sam 15:1s. — 17 Cf. 1 Sam 30:1. — 18 Los amalecitas hostigaron a los hebreos, impidiéndoles penetrar en Canaán por el sur (cf. Núm 14:43-45), y después se opusieron a la ocupación de Canaán (Jue 2:13; 6:3; 33; 7:12).

26. Primicias y Diezmos.

Tres son las partes de este capítulo: a) prescripción de entrega de las primicias de los productos de la tierra a los sacerdotes en reconocimiento a los favores otorgados por Yahvé al liberar a Israel de Egipto y darle una tierra que mana leche y miel (v.1-11); b) obligación de presentar los diezmos de los frutos cada tres años en beneficio de los menesterosos (v.12-15); c) conclusión parenética

Las Primicias (1-11)

¹“Cuando hubieres entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará en heredad y tornares posesión de ella y te establecieres, ²tomarás una parte de las primicias de todos los productos de tu suelo que coseches en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará y, poniéndola en una cesta, irás al lugar que Yahvé, tu Dios, haya elegido para establecer en él su nombre. ³Te presentarás al sacerdote entonces en funciones y le dirás: “Yo reconozco hoy ante Yahvé, tu Dios, que he entrado en la tierra que Yahvé juró a nuestros padres darnos.” ⁴El sacerdote recibirá de tu mano la cesta y la pondrá delante del altar de Yahvé, tu Dios; ⁵y, tomando de nuevo la palabra, dirás: “Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para morar allí como forastero, y creció hasta hacerse gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. ⁶Afligiéronnos los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas; ⁷y clamamos a Yahvé Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia, ⁸y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos; ⁹y nos introdujo en este lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel. ¹⁰Por eso ofrezco ahora las primicias de la tierra que Yahvé me ha dado;” y las dejarás ante Yahvé, tu Dios; y, adorado Yahvé, tu Dios, ¹¹te regocijarás con los bienes que Yahvé, tu Dios, te ha dado a ti y a tu casa; tú, el levita y el peregrino que mora en medio de ti.”

En la legislación mosaica se habla reiteradamente de las primicias¹. El deuteronomista insiste en el carácter de reconocimiento por la protección de Yahvé al liberar a Israel de Egipto e instalarle en Canaán, como había prometido a los patriarcas. La designación de Abraham o Jacob como arameo es indicio de arcaísmo, ya que no es concebible que un autor de la época de la monarquía haya presentado a su glorioso antepasado como perteneciente al pueblo odiado de los *arameos*, enemigos de Israel. El fiel israelita deberá presentar en una cesta las primicias del producto del suelo (cereales sobre todo) al sacerdote en el *lugar elegido por Yahvé*, es decir, el santuario de Jerusalén. Al entregar la cesta, el fiel debe hacer un acto de fe y de reconocimiento a Yahvé. Y recuerda el origen no israelita de su antepasado Abraham-Jacob y su vida *errante* por Canaán y Egipto, contraponiendo su azarosa situación a la actual del israelita, asentado pacíficamente en la *heredad* de Yahvé². En Egipto, Dios multiplicó al pueblo elegido y por fin lo liberó de la opresión. Ahora es Yahvé el que dispensa la feracidad a la tierra que *mana leche y miel* (v.9). En comparación con las estepas del Sinaí, la tierra de Canaán era un oasis con variados frutos: trigo, aceite, vino, etc. Quizá el deuteronomista insiste en que el israelita reconozca a Yahvé como otorgador de los bienes del campo para hacer frente a la opinión popular de atribuir a los baales

cananeos la feracidad de la tierra.

Esta ofrenda de primicias debía terminar con un banquete alegre de familia, al que debían ser invitados los necesitados: el levita y el extranjero o *ger*, es decir, el forastero asimilado a la sociedad israelita³.

Los Diezmos de los Frutos (12-15).

¹²“Cuando hubieras acabado de separar la décima de los frutos de tus campos, el año tercero, año del diezmo, darás de ella al levita, al peregrino, al huérfano y a la viuda para que coman y se sacien en tu ciudad, ¹³y dirás ante Yahvé, tu Dios: “He tomado de mi casa lo santo y se lo he dado al levita, al peregrino, al huérfano y a la viuda, conforme a lo que me has mandado; no he traspasado tus mandatos ni los he olvidado, ¹⁴no he comido nada de ello en mi luto, no he consumido nada en estado de impureza, no lo he dado a los muertos, he obedecido a la voz de Yahvé, mi Dios, y en todo he hecho lo que tú me has mandado; ¹⁵mira desde tu santa morada, desde los cielos, y bendice a tu pueblo Israel y la tierra que nos has dado, como juraste a nuestros padres, la tierra que mana leche y miel.”

Según Dt 14:28-29, cada tres años el israelita debía entregar un diezmo en favor de los necesitados: levita, huérfano, viuda y extranjero, que residían en la localidad del oferente. Para que este donativo tenga un sentido expresamente religioso, se ordena una oración, que era a la vez una profesión de fidelidad a los mandatos de Yahvé (v.15). Algunos autores suponen que se trata aquí de la décima parte del *diezmo* trienal, pero el contexto parece indicar que se trata del diezmo completo. La expresión *dirás ante Yahvé* (v.13) parece indicar que el oferente debe trasladarse al santuario único⁴, aunque en el v.12 se habla de que los necesitados deben comer ese diezmo *en tus puertas*, es decir, en la casa del oferente⁵. El diezmo es considerado como algo santo o consagrado a Yahvé, y como tal es puesto aparte. El oferente confiesa que se halla libre de impurezas legales al presentar el diezmo: no tomó parte en banquetes fúnebres con ocasión del duelo (v.14)⁶, no tocó el diezmo mientras estaba impuro⁷, ni ha dado nada a los muertos, probable alusión a la costumbre de presentar ofrendas a los difuntos en sus tumbas entre los cananeos⁸. Así, pues, el piadoso israelita termina su oración pidiendo la bendición para el pueblo de Israel (v.15).

Conclusión Parenética (16-19).

¹⁶“Hoy Yahvé, tu Dios, te manda que pongas por obra estos preceptos y mandatos, que los guardes y practiques con todo tu corazón y toda tu alma. ¹⁷Hoy has hecho que Yahvé te diga que él será tu Dios; y has prometido seguir sus caminos, guardar sus leyes, sus mandamientos y sus preceptos, y obedecer a su voz. ¹⁸Yahvé te ha dicho hoy que serás para él un pueblo singular, como ya te lo había dicho antes, guardando todos sus mandamientos; ¹⁹y dándote el Altísimo, sobre todas las naciones que El ha hecho, la superioridad y la gloria, en fama y en esplendor, para que vengas a ser un pueblo santo para Yahvé, tu Dios, como El te lo ha dicho.”

Es la conclusión del largo discurso de los c. 12-25, aunque algunos comentaristas prefieren considerar esta perícopa como introducción al discurso final (26:16-30; 20). Es una síntesis oratoria de las obligaciones para con Yahvé, que ha elegido a Israel como *pueblo santo* (v.19), es decir, segregado de todos los pueblos, dándole la *superioridad, fama y esplendor* sobre todos. Es el pueblo confidente de Yahvé, que ha recibido sus leyes para seguir sus caminos, y como tal su

predilecto.

1 Cf. Ex 23:17-19; Lev 23:9-14; Dt 14:22-27. — 2 Algunos autores creen que *arameo* es, más que una designación étnica, una designación social equivalente a *nómada*, como la palabra *árabe* en tiempo de Jeremías (Jer 3.2). En todo caso, Jacob podía llamarse étnicamente *arameo*, por haber morado en Aram mucho tiempo, y su familia estaba en aquella región, en la que había habitado también su abuelo Abraham (cf. Gén 25:30; 38:5; 12:4). — 3 Cf. Dt 12:6-7; 11-12; 17-18; 16:11; 14. — 4 La expresión *ante Yahvé* tiene el sentido de presentarse al santuario único en Dt 12:7; 12-18; 14:23-26; 15:20; 16:11; 19:17. — 5 La misma expresión *ante Yahvé* tiene el sentido general de *en presencia de Dios*, que está en todas partes, en Gén 27:7; Ex 6:12.30. — 6 La casa en la que había un cadáver era impura (Núm 21,14; Os 9,4). — 7 Cf. Lev 22:3-6; Núm 11.13. — 8 Cf. H. Vincent, *Canaán...* 213; M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* 287-291.

27. Exhortaciones.

Solemne Promulgación de la Ley en la Tierra de Promisión (1-10).

¹Moisés con todos los ancianos de Israel dio al pueblo esta orden: “Guardad todo mandamiento que yo os prescribo hoy. ²Cuando hayáis pasado el Jordán a la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará, levantarás grandes piedras, que revocarás de cal, ³y escribirás en ellas todas las palabras de esta Ley apenas hayas pasado para llegar a la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará; tierra que mana leche y miel, como Yahvé, tu Dios, se lo prometió a tus padres. ⁴Cuando paséis el Jordán alzaréis esas piedras, como yo te lo mando hoy, sobre el monte Ebal y las revocarás con cal. ⁵Alzarás allí un altar a Yahvé; un altar de piedras a las que no haya tocado el hierro; ⁶alzarás con piedras brutas el altar a Yahvé, tu Dios, y ofrecerás sobre él holocaustos a Yahvé, tu Dios; ⁷le ofrecerás sacrificios pacíficos y allí comerás y te regocijarás ante Yahvé, tu Dios; ⁸escribirás sobre esas piedras todas las palabras de esta Ley con caracteres bien claros.” ⁹Moisés y los sacerdotes levitas hablaron a todo Israel, diciendo: “Guarda silencio, Israel, y escucha: Hoy eres el pueblo de Yahvé, tu Dios. ¹⁰Obedece, pues, a la voz de Yahvé, tu Dios, y pon por obra sus mandamientos y sus leyes que yo hoy te prescribo.”

En 11:29-30 se da la orden de que, cuando entren en la tierra prometida, los israelitas deben renovar espectacularmente la alianza sobre el Ebal y el Garizim (junto a Siquem), pronunciando *bendiciones* en el último monte y *maldiciones* sobre el primero. Aquí se determina más el cumplimiento de la orden. En Jos 8:30-35 se dice que esta orden fue puntualmente cumplida por el sucesor de Moisés. Al entrar en la tierra prometida, los israelitas **debían hacer una renovación solemne de la alianza**¹. El legislador deuteronomico quiere imprimir en el corazón del pueblo la ley de Yahvé, a cuya observancia le obliga la alianza contraída en el Sinaí y el beneficio de la nueva patria tantas veces anhelada. Al entrar, pues, en ella, las tribus deben hacer un acto solemne de reconocimiento de los derechos del Yahvé. Los montes *Garizim* y *Ebal* se hallan en el corazón o centro de Canaán, la tierra prometida, y la ceremonia tiene el sentido simbólico de toma de posesión de la tierra que en adelante había de ser propiedad del pueblo de Dios. El primer acto del pueblo después de pasar el Jordán será erigir unas piedras toscas, revocadas de cal, en las que se habían de grabar los preceptos de la *Ley*. La expresión *palabras de esta Ley* (v.3) es comúnmente interpretada en sentido de alusión a los preceptos del Deuteronomio (c.5-26); pero como el acto es puramente simbólico y no se trata de conservar en las piedras el contenido de la legislación, es más verosímil suponer que la orden se refiere sólo a grabar los preceptos fundamentales deuteronomicos. El lugar es el monte *Ebal*². Después, para consagrar esta renovación de la

alianza, se ordena erigir un *altar* de piedras sin desbatar (*a las que no haya tocado el hierro*, v.6), conforme a lo prescrito en Ex 20:25. Sin duda que esta exigencia obedece a razones atávicas arcaicas que no es fácil concretar. Como para el rito de la circuncisión se exigía un cuchillo de sílex, conforme a la tradición de la edad de la piedra, así el altar de Yahvé debía estar formado de piedras toscas intactas. A las razones de arcaísmo se unirían otras de índole religiosa, conforme a la mentalidad de la época; es decir, evitar la *profanación* de las piedras esculpiéndolas o tallándolas. Quizá en esta prescripción esté latente la preocupación de evitar figuras talladas, prohibidas por la Ley. Desde el momento en que se permitiera pulimentar y tallar las piedras, era fácil que el artista esculpiera imágenes y representaciones alusivas al culto. Sobre el supuesto sitio del Ebal se han encontrado restos de un pequeño monumento compuesto de un semicírculo en torno a una mesa de piedras sin tallar³.

Los v. 9-10 parecen fuera de contexto y encajarían mejor como ligazón entre el c.26 y el c.28. Pueden ser una introducción al c.28. La idea es la misma de 28:1; es decir, la necesidad de cumplir fielmente los mandatos de Dios, puesto que Israel se ha convertido en el pueblo santo elegido de Yahvé.

Las Maldiciones contra los Transgresores de la Ley (11-26).

¹¹El mismo día dio Moisés al pueblo esta orden: ¹²“Cuando hayáis pasado el Jordán, Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín se estarán sobre el monte Garizim para la bendición del pueblo; ¹³los otros, Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí, sobre el monte Ebal, para la maldición. ¹⁴Los levitas alzarán la voz y dirán a todos los hombres de Israel: ¹⁵“¡Maldito quien haga escultura o imagen fundida, abominación a Yahvé, obra de artífice, y la ponga en lugar oculto!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ¹⁶“¡Maldito quien deshonne a su padre o a su madre!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ¹⁷“¡Maldito quien reduzca los términos de su prójimo!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ¹⁸“¡Maldito quien lleve al ciego fuera de su camino!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ¹⁹“¡Maldito quien haga entuerto al extranjero, al huérfano y a la viuda!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²⁰“¡Maldito quien yace con la mujer de su padre para alzar la cubierta del lecho de su padre!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²¹“¡Maldito quien tuviere parte con una bestia cualquiera!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²²“¡Maldito quien yace con su hermana, hija de su padre o de su madre!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²³“¡Maldito quien yace con su suegra!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²⁴“¡Maldito quien ocultamente hiere a su prójimo!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²⁵“¡Maldito quien reciba dones para herir de muerte una vida, sangre inocente!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!” ²⁶“¡Maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley cumpliéndolas!” Y todo el pueblo responderá: “¡Amén!”

Una vez erigido el altar, el pueblo, distribuido en tribus, se coloca, la mitad, en la falda del Garizim, y la otra mitad, en la del Ebal, los primeros para bendecir y los segundos para maldecir. Las tribus situadas en el sur, sobre el Garizim, que está hacia el sur, mientras que las tribus que ocuparán la parte superior de Canaán se colocan sobre el Ebal, que está más al norte. También las seis del Garizim (las *bendiciones*) corresponden a hijos de las esposas legítimas de Jacob, mientras que de las que se colocan en el Ebal, cuatro descenden de las esclavas de Jacob (Gad, Aser, Dan y Neftalí), a las que se añaden Rubén, primogénito, quien por haber profanado el lecho pa-

terno es desheredado⁴, y Zabulón, que es el más joven de Lía. Efraín y Manasés aparecen englobados en la de José; Leví forma en el conjunto de las tribus para completar el número de doce. Las faldas de las dos montañas formaban como dos anfiteatros, y así podemos reconstruir la escena suponiendo que, no lejos, las dos mitades del pueblo se contestaban, pues desde la cima de ambos montes no podrían oírse mutuamente para responder⁵. Los sacerdotes estarían en el centro del valle, junto al arca, y el pueblo a ambos lados. Supuesta la oquedad que forman las dos montañas, el eco tenía que ser grande, y la escena impresionante⁶,

El texto registra las maldiciones para impresionar más sobre los castigos que esperaban a los desobedientes a la Ley. Son los levitas los que formulan las maldiciones, y el pueblo responde: ¡Amén! Las maldiciones son doce, como el número de tribus, y se refieren a faltas ya enumeradas en la legislación mosaica. No se alude a los pecados contra el monoteísmo y la unidad de santuario. No sabemos cuál fue el principio de selección, pues no se enumeran las faltas más graves. En general, se trata de pecados secretos: faltas contra Dios (v.15), contra los padres (v.16), contra la justicia y la caridad (v. 17-19), pecados de lujuria (v.20-23), homicidio (v.24-25). La primera maldición alude al segundo mandamiento⁷; la segunda se refiere al deshonor a los padres⁸; la tercera se refiere al cambio de los lindes en las propiedades⁹; la cuarta alude al que engaña al ciego guiándole por camino extraviado¹⁰; la quinta defiende los derechos de los desamparados, como el extranjero, el huérfano y la viuda¹¹; la sexta va contra las uniones incestuosas con la mujer del padre¹²; la séptima, contra la bestialidad¹³; la octava, contra el incesto con la hermana¹⁴; la novena, contra la unión incestuosa con la suegra¹⁵; la décima, contra el que hiere al prójimo¹⁶; la undécima, contra el homicida que recibe regalos para matar a su víctima¹⁷; la duodécima es general, pues va contra los que no observan la Ley.

Los autores convienen en destacar el carácter artificial y heterogéneo del fragmento, en el que, sin duda, hay retoques conforme a las exigencias del uso litúrgico. El estilo redaccional es diferente al habitual del Deuteronomio, en el que Moisés aparece hablando en primera persona.

1 Cf. RB (1926) 98. — 2 El Pentateuco samaritano dice *Garizim*, sin duda corrección tendenciosa para destacar el carácter sagrado del monte santo de los samaritanos, presentándolo como el lugar del primer altar levantado por los israelitas al entrar en Canaán. Cf. ABEL, *Géog.* I 360. — 3 Cf. RB (1926) 108-109. — 4 Cf. Gén 49:4. — 5 Cf. RB (1926) 102. — 6 El *Garizim* es el actual *el Amud*, y el Ebal, el actual *jalal-el Ruhban*. — 7 Cf. Ex 20:4;23; 34 :17; Lev 19:4; 26:1. — 8 Cf. Ex 21:17; Lev 20:9. — 9 Cf. Dt 19:14. — 10 Cf. Lev 19:14. — 11 Cf. Ex 22:21; Lev 19:33-34; Dt 14:29; 24:17. — 12 Cf. Dt 22:30. — 13 Cf. Ex 22:18; Lev 18:8; 20:11. — 14 Cf. Lev 20:17. — 15 Lev 20:14. — 16 Cf. Ex 20:13; 21:12; Lev 24:17. — 17 Cf. Ez 22:12.

28. Promesas de Bendiciones y Amenazas de Maldiciones.

La introducción de este capítulo parece estar constituida por los v.9-10 del capítulo anterior, los cuales en el lugar que están interrumpen el relato. No es raro el procedimiento de insertar bendiciones y maldiciones en las secciones legislativas del Pentateuco¹; pero aquí esto se destaca más. Las amenazas son terribles, y muestran bien claro cómo la Ley del Antiguo Testamento era una ley de temor. Las bendiciones y maldiciones son de índole material, sin ninguna proyección en ultratumba. La esperanza de la retribución en el más allá — base de nuestra religión — fue desconocida en Israel hasta el siglo II antes de Cristo; de ahí que su moral es pragmatista y, considerada desde el punto de vista evangélico, no muy elevada. Las maldiciones son terroríficas e hiperbólicas, al estilo oriental, para impresionar más al pueblo, propenso a olvidarse de su Dios².

Promesas de Bendiciones (1-14).

¹“Si de verdad escuchas la voz de Yahvé, tu Dios, guardando diligentemente todos sus mandamientos que hoy te prescribo, poniéndolos por obra, Yahvé, tu Dios, te pondrá en alto sobre todos los pueblos de la tierra, y vendrán sobre ti ²y te alcanzarán todas estas bendiciones por haber escuchado la voz de Yahvé, tu Dios. ³Serás bendito en la ciudad y bendito en el campo. ⁴Será bendito el fruto de tu vientre y el fruto de tu suelo, el de tus bestias, las crías de tus vacas y las de tu grey. ⁵Bendita será tu canasta y bendita tu artesa. ⁶Bendito serás en tu entrar y bendito en tu salir. ⁷Pondrá Yahvé a tus enemigos, los que contra ti se alcen, en derrota delante de ti; vendrán contra ti por un camino y por siete caminos huirán delante de ti. ⁸Yahvé mandará la bendición para que te acompañe en tus graneros y en todo trabajo de tus manos. Te bendecirá en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará. ⁹Yahvé te confirmará por pueblo santo suyo, como te lo ha jurado, si guardas los mandamientos de Yahvé, tu Dios; ¹⁰y verán todos los pueblos de la tierra que está sobre ti el nombre de Yahvé y te temerán. ¹¹Yahvé te colmará de dones y te bendecirá el fruto de tus entrañas, el fruto de tus ganados, el fruto de tu suelo, en la tierra que a tus padres juró darte. ¹²Yahvé te abrirá sus tesoros, el cielo, para dar a tu tierra la lluvia a su tiempo, bendiciendo todo el trabajo de tus manos. Prestarás a muchas gentes y de ninguna tomarás prestado. ¹³Pondráte Yahvé a la cabeza, no a la cola; estarás siempre en alto y nunca abajo si obedeces los mandatos de Yahvé, tu Dios, que yo te prescribo hoy, y los guardas y los pones por obra, ¹⁴sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de todos los mandamientos que yo re prescribo hoy, no yéndote tras otros dioses para servirles.”

Israel será elevado sobre todos los pueblos si sus miembros son fieles a los mandatos de Yahvé. La prosperidad será general: en las ciudades y en los campos, los rebaños se multiplicarán y, sobre todo, la descendencia del pueblo será numerosa. La fertilidad del campo y la fecundidad de los ganados se deben a la bendición de Yahvé y no a la de los baales cananeos. Yahvé dará también la victoria sobre el enemigo. El israelita prosperará en sus caminos (*en su entrar y en su salir*, v.6). Los enemigos que afluirán contra Israel en tropa compacta y amenazadora por *un camino*, tomarán precipitadamente la huida por *siete caminos* en plan de desbandada (v.7). Israel será el *pueblo santo*³, es decir, el pueblo aparte que pertenece sólo a Yahvé como su *heredad*, y sobre él será invocado el *nombre de Yahvé* (v.10), y por eso todos los pueblos le temerán⁴. Pero todo esto está condicionado a la fidelidad a los preceptos divinos⁵. Israel mantendrá así la superioridad sobre todos los pueblos, que le temerán y admirarán.

Amenazas de Maldiciones (15-69).

¹⁵“Pero si no obedeces a la voz de Yahvé, tu Dios, guardando todos sus mandamientos y todas sus leyes que yo te prescribo hoy, he aquí las maldiciones que sobrevendrán sobre ti: ¹⁶maldito serás en la ciudad y maldito en el campo, ¹⁷maldita tu canasta y maldita tu artesa, ¹⁸maldito será el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, y las crías de tus vacas y de tus ovejas; ¹⁹maldito en tu entrar y en tu salir. ²⁰Y Yahvé mandará contra ti la maldición, la turbación y la amenaza en todo cuanto emprendas hasta que seas destruido y perezcas bien pronto por la perversidad de tus obras, con que te apartaste de mí. ²¹Yahvé hará que se te pegue la mortandad hasta con-

sumirte sobre la tierra en que vas a entrar para poseerla. ²²Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura, de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte. ²³Tu cielo, sobre tu cabeza, será de bronce, y el suelo, bajo tus pies, de hierro. ²⁴Yahvé mandará sobre tu tierra, en vez de lluvia, polvo y arena, que bajarán del cielo sobre ti hasta que perezcas. ²⁵Yahvé hará que seas derrotado por tus enemigos; marcharás contra ellos por un camino y huirás por siete de ellos, y serás vejado en todos los reinos de la tierra. ²⁵Tu cuerpo será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra, sin que haya nadie que las espante. ²⁷Yahvé te herirá con las úlceras de Egipto, con almorranas, con sarna, con tina, de que no curarás. ²⁸Yahvé te herirá de locura, de ceguera y de delirio; ²⁹en pleno día andarás palpando como palpa el ciego en tinieblas. No tendrá éxito ninguno de tus proyectos y te verás siempre oprimido y despojado, sin que nadie te socorra. ³⁰Tomarás una mujer y otro la gozará, construirás una casa y no la habitarás tú. ³¹Tu buey será degollado a tus ojos y no lo comerás tú; tu asno te lo quitarán y no te lo devolverán; tus ovejas las tomarán tus enemigos y nadie te socorrerá; ³²tus hijos y tus hijas serán presa de otro pueblo; tus ojos lo verán y los buscarás todo el día, pero tu mano no tendrá fuerza para traértelos. ³³El fruto de tu suelo y el producto de tu trabajo se lo comerá un pueblo que no conoces; serás siempre oprimido y aplastado. ³⁴Te volverás loco a la vista de lo que con tus ojos contemplarás. ³⁵Yahvé te herirá en tus rodillas y en tus muslos de úlcera maligna, que no curará, y te cubrirá de ellas desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. ³⁶Yahvé te hará ir a ti y a tu rey, al que sobre ti pongas, a un pueblo que no has conocido ni tú ni tus padres, y allí servirás a otros dioses, a leños y a piedras, ³⁷y serás objeto de pasmo, de fábula y de burla en todos los pueblos a que Yahvé te llevará. ³⁸Echarás en tu campo mucha simiente y cosecharás poco, porque se lo comerá la langosta. ³⁹Plantarás viñas y las labrarás, pero no beberás su vino ni vendimiarás nada, porque se lo comerá el gusano. ⁴⁰Tendrás en todo tu término olivos, pero no te ungirás con su aceite, porque la aceituna se caerá. ⁴¹Engendrarás hijos e hijas, pero no serán para ti, porque serán llevados cautivos. ⁴²Todos tus árboles y todos los frutos de tu suelo los roerá la langosta. ⁴³El extranjero que habita en medio de ti subirá por encima de ti cada vez más alto, y tú bajarás cada vez más bajo; ⁴⁴te prestará él, pero tú no le prestarás; él vendrá a ser cabeza, y tú cola. ⁴⁵Vendrán sobre ti todas estas maldiciones y te perseguirán y te alcanzarán hasta que del todo perezcas por no haber obedecido la voz de Yahvé, tu Dios, guardando las leyes y los mandamientos que El te prescribía, ⁴⁶y serán prodigio y portentoso en ti y en tu descendencia para siempre. ⁴⁷Por no haber servido a Yahvé alegre y de buen corazón, en abundancia de bienes, ⁴⁸habrás de servir en hambre, en sed, en desnudez y en la indigencia de todo a los enemigos que Yahvé mandará contra ti; él pondrá sobre tu cuello un yugo de hierro hasta que te destruya. ⁴⁹Yahvé hará venir contra ti desde lejos, desde el cabo de la tierra, una nación que vuela como el águila, cuya lengua no conoces; ⁵⁰gente de feroz aspecto, que no tiene miramientos con el anciano ni perdona al niño, ⁵¹que devorará las crías de tus ganados y el fruto de tu suelo hasta que seas exterminado; no te dejará ni trigo, ni mosto, ni aceite, ni las crías de tus vacas y de tus ovejas hasta hacerte perecer. ⁵²Pondrá sitio a todas tus ciudades hasta que caigan en tierra las altas y fuertes murallas en que habrás puesto tu confianza; te asediará en todas tus ciudades, en toda la tierra que Yahvé, tu Dios, te habrá dado. ⁵³Comerás el fruto de tus

entrañas, la carne de tus hijos y de tus hijas, que Yahvé, tu Dios, te habrá dado; tanta será la angustia y el hambre a que te reducirá tu enemigo.⁵⁴ El hombre de entre vosotros más delicado y más hecho al lujo mirará con malos ojos a su hermano, a la mujer que en su seno reposa y a los hijos que todavía le queden,⁵⁵ para no tener que dar a ninguno de ellos de la carne de sus hijos, que él se comerá por no quedarle otra cosa en el cerco y en la angustia a que te reducirá tu enemigo en todas tus ciudades.⁵⁶ La mujer de en medio de ti más delicada, la más hecha al lujo, demasiado blanda y delicada para probar a poner sobre el suelo la planta de su pie, mirará con malos ojos al marido que en su seno reposa, a su hijo y a su hija,⁵⁷ a las secundinas que salen de entre sus pies y al hijo que acabará de dar a luz; porque, faltos de todo, llegaréis hasta comer todo eso en secreto en el asedio y opresión a que te reducirá tu enemigo en tus ciudades.⁵⁸ Si no cuidas de poner por obra todas las palabras de esta Ley escritas en este libro, temiendo este nombre glorioso y terrible de Yahvé, tu Dios,⁵⁹ hará Yahvé portentosos tus azotes y los azotes de tu descendencia; azotes grandes y continuos, enfermedades graves y obstinadas;⁶⁰ arrojará sobre ti todas las plagas de Egipto, ante las cuales te aterrorizaste, y se pegarán a ti.⁶¹ Vendrá sobre ti toda otra clase de enfermedades y azotes no escritos en el libro de esta Ley.⁶² Yahvé te los echará encima hasta que seas exterminado; quedaréis pocos, cuando erais como las estrellas del cielo en muchedumbre, por no haber escuchado la voz de Yahvé, tu Dios.⁶³ Así como se gozaba Yahvé en vosotros haciéndoos beneficios y multiplicándoos, así se gozará sobre vosotros arruinándoos y destruyéndoos. Así seréis exterminados de la tierra en que vais a entrar para posesionaros de ella,⁶⁴ y te dispersará Yahvé por entre todos los pueblos del uno al otro cabo de la tierra; y allí servirás a otros dioses que ni tú ni tus padres conocisteis, leño y piedra.⁶⁵ Tampoco en medio de estos pueblos tendrás tranquilidad ni hallarás punto donde posar tranquilamente la planta de tus pies; por lo contrario, te dará Yahvé un corazón pálido, unos ojos decaídos y un alma angustiada,⁶⁶ y tendrás día y noche la vida pendiente como de un hilo ante ti; día y noche estarás temeroso y no tendrás seguridad;⁶⁷ a la mañana dirás: “¡Oh, si fuese de noche!” Y a la noche dirás: “¡Oh, si fuese de día!” por el miedo que se apoderará de tu corazón y por lo que tus ojos verán.⁶⁸ Acabará Yahvé por haceros volver en naves a Egipto, por el camino de que yo había dicho: “No volverás más por él”; allí seréis ofrecidos a vuestros enemigos en venta como esclavos y esclavas, y no habrá quien os compre.”⁶⁹ (29¹) Estas son las palabras de la alianza que mandó Yahvé a Moisés hacer con los hijos de Israel en la tierra de Moab, además de la alianza que con ellos hizo en Horeb.

El incumplimiento de los preceptos divinos traerá sobre Israel la maldición de Yahvé con todas sus consecuencias: esterilidad, sequía, mortandad, enfermedades incurables y la derrota a manos de los enemigos, de forma que el pueblo escogido se verá obligado a emprender la desbandada por *siete caminos* (v.25). Y, en lugar de ser objeto de admiración entre los pueblos, será *vejado de todos los reinos de la tierra*. Todos los bienes y seres más queridos pasarán a manos del enemigo (v.30-34)⁶. Y, sobre todo, Israel perderá su existencia como nación, siendo sus miembros dispersados en el exilio (v.36-37). Allí se verán obligados a adorar dioses de piedra y de madera.

Los v.47-68 parecen adición al discurso primitivo, y reflejan el estilo profético de los siglos VIII- VII antes de Cristo, cuando las invasiones asirias y babilónicas eran inminentes y muy probable la cautividad. La descripción del enemigo invasor que pone cerco a las ciudades de Is-

rael puede aplicarse a los asirios y a los babilonios y encuentra su paralelo en los amenazadores anuncios proféticos⁷. La amenaza del hambre sufrida en el terrible asedio tiene su paralelo en el asedio de Jerusalén por Senaquerib (701 a.C.), durante el cual las madres comieron a sus propios hijos⁸. En las Lamentaciones se alude al mismo hecho terrible⁹. La descripción de los vv.54-57 es espeluznante y realista. El autor profético recarga las tintas para reflejar mejor la angustia y necesidad de los asediados. Los padres ocultarán sus hijos para poder comerlos solos sin competencia de sus allegados. Y, después del asedio, la dispersión y el aniquilamiento en masa del pueblo elegido, antes tan numeroso (v.62). Como antes Yahvé había colmado de beneficios a su pueblo, así ahora se *gozara* en castigarlos despiadadamente (v.63). La expresión es antropomórfica y refleja bien las exigencias inexorables de la justicia divina, que se ve obligada a enviar castigos al pueblo predilecto, objeto de tantas atenciones y beneficios en la historia¹⁰. Los israelitas se creían a salvo de la destrucción y la ruina porque creían que Yahvé, por su interés, se vería obligado a proteger a su pueblo. **Los profetas insisten en que Yahvé no necesita de nadie, y que las exigencias de la justicia divina están por encima de los intereses particulares de Israel.** El lugar de la cautividad es *Egipto* (v.68), que era el país de los terribles recuerdos de la esclavitud. Los israelitas serán vendidos como esclavos y llevados en *navios* por los traficantes de esclavos fenicios, que los llevarán a la tierra de los faraones¹¹. La situación de los israelitas en el país de la opresión será tan triste, que ni siquiera se los aceptará como esclavos (v.68). De este modo la nueva situación será peor que la antigua, ya que, al menos en los tiempos anteriores al éxodo, los israelitas eran afanosamente buscados para los oficios de esclavos¹². La descripción es hiperbólica, para impresionar más a los israelitas infieles a los preceptos divinos.

El v.69 del TM corresponde al v.1 del c.29 de los LXX y Vg; puede ser una conclusión de lo que antecede o una introducción al nuevo discurso de Moisés. El deuteronomista insiste en la necesidad de cumplir las ordenaciones del Sinaí (Horeb) y en las nuevas leyes promulgadas en Moab. Puede, pues, considerarse el versículo como conclusión general del conjunto legislativo y parenético del libro.

1 Cf. Ex 23:20-33; Lev 26:3-46; Dt 7:12-24; 11:13-17; 22-28. — 2 En el *Código de Hammurabi* se desean males para el que no cumpla sus leyes y se pide a Samas que "maldiga su destino." — 3 Cf. Dt 7:6; 14:2; 26:19. — 4 En las cartas de Tell-Amarna, *poner el nombre* sobre un país equivale a dominarlo. — 5 Cf. Ex 19:4-6. — 6 Cf. Am 5:11; Miq 6:15. — 7 Cf. Os 8:1; Jer 48:40; Hab 1:8; Is 28:11; 33:19. — 8 Cf. 2 Re 6:28-29; Jer 19:9; Ez 5:10. — 9 Lam 4:6; 5:12-13; 2:20; 4:10; Lev 26:29. — 10 Cf. Jer 32:41. — 11 Cf. Am 1:9; Ez 27:13; Jl 4:6. — 12 Después de la destrucción de Jerusalén por Tito en el 70 d. de C., fueron enviados muchos judíos a Egipto como esclavos. Cf. Flavio Josefo, *De bello iud.* VI 9,2.

29. Amonestaciones.

Recapitulación (1-8).

²⁽¹⁾Convocó Moisés a los hijos de Israel y les dijo: "Habéis visto todo cuanto a vuestros ojos hizo Yahvé en la tierra de Egipto al faraón, a todos sus servidores y a toda su tierra; ³⁽²⁾los grandes portentos que tus ojos vieron, los milagros y los prodigios grandes. ⁴⁽³⁾Pero Yahvé no os ha dado todavía hasta hoy un corazón que entienda, ojos que vean y oídos que escuchen. ⁵⁽⁴⁾Por cuarenta años os ha conducido a través del desierto; vuestros vestidos no se han envejecido sobre vosotros; tu sandalia no se ha envejecido en tu pie; ⁶⁽⁵⁾no habéis comido pan ni habéis bebido vino ni licor, para que sepáis que soy yo, Yahvé, vuestro Dios; ⁷⁽⁶⁾y al llegar a esta región, Seón, rey de Hesebón, y Og, rey de Basan, salieron contra ti en guerra, pero los derrotarnos ⁸⁽⁷⁾y

nos apoderamos de su tierra, dándosela en posesión a los rubenitas, gaditas y a media tribu de Manasés. ⁹⁽⁸⁾Por eso debéis guardar todas las palabras de esta alianza, para asegurar el feliz éxito de cuanto emprendáis.”

Una vez más, recuerda el legislador deuteronomista los sucesos acaecidos desde la salida de Egipto, en los **que se manifestó la providencia particularísima de Yahvé**, para volver de nuevo al tema de las amenazas y promesas implicadas en la alianza que los israelitas han hecho con Yahvé. **Pero los israelitas no han comprendido el alcance de esta intervención milagrosa de Dios.** *Yahvé no les ha dado un corazón que entienda* (v.4/3); es decir, no han sido dignos de conocer el alcance de la especialísima providencia divina sobre ellos. Son de dura cerviz, y, como tales, incapaces **de captar los designios superiores divinos.** En el lenguaje bíblico se atribuye todo directamente a Dios, prescindiendo de las causas segundas, y así Yahvé es el que *endurece* el corazón del faraón. En nuestro caso, la cerrazón de inteligencia (*corazón* en el lenguaje bíblico) es atribuida directamente a Dios, cuando en realidad es debida a la mala disposición de los israelitas, que merecen les niegue Dios la inteligencia de los hechos conforme al módulo de sus salvadores designios.

La Providencia divina se ha manifestado particularmente en la vida azarosa del desierto. A pesar de todas las necesidades, no les ha faltado lo necesario para calzar y vestir (*vuestros vestidos no se han envejecido*) (v.5/4); ni la comida, a pesar de que han carecido del *pan* y del *vino* (v.6/5). Yahvé los ha proveído de lo necesario, enviándoles el maná y las codornices en los momentos críticos. La época del desierto es la infancia de Israel como nación, y Yahvé le ha cuidado como a un niño pequeño que aún no puede valerse; por eso vivía sólo de la providencia divina. Los profetas consideran esta época como la ideal, desde el punto de vista religioso, en la historia del pueblo elegido¹. El deuteronomista recuerda también las victorias de Israel sobre los reyes de Transjordania, debidas, sobre todo, a la asistencia de Yahvé².

Amenazas contra los Infieles a la Ley (10-29).

¹⁰⁽⁹⁾“**Hoy estáis todos ante Yahvé, vuestro Dios; los jefes de vuestras tribus, los jueces, los ancianos, los oficiales, todos los varones de Israel; ¹¹⁽¹⁰⁾y vuestros hijos, y vuestras mujeres, y todos los peregrinos que se hallan dentro del campamento, desde tu leñador hasta tu aguador, ¹¹para que hagas con Yahvé, tu Dios, tu alianza y tu juramento ¹²de hacerte El su pueblo y de tenerle tú a El por tu Dios, como se lo prometió y juró por ti a Abrahán, a Isaac y a Jacob. ¹³Pero no sólo con vosotros hago yo esta alianza y este juramento, ¹⁴sino con todos los que estáis hoy con nosotros ante Yahvé, nuestro Dios, y los que no están hoy con nosotros, ¹⁵Sabéis cómo hemos morado en la tierra de Egipto y cómo hemos pasado por entre los pueblos por que habéis pasado; ¹⁶habéis visto sus abominaciones y sus ídolos, leño y piedra, plata y oro, que hay entre ellos. ¹⁷No haya, pues, entre vosotros hombre ni mujer, familia ni tribu, que se aparte hoy de Yahvé, nuestro Dios, para ir a servir a los dioses de esos pueblos; no haya entre vosotros raíz que produzca veneno o ajenjo; ¹⁸nadie, al oír las palabras de este juramento, se bendiga en su corazón, diciendo: “Paz tendré aunque persista en el propósito de mi corazón”; ¹⁸de modo que se una la sed a la gana de beber. ²⁰⁽¹⁹⁾Yahvé no perdonará a ése, sino que se encenderán contra él la cólera y el celo de Yahvé, se echarán sobre él todas las maldiciones escritas en este libro ²¹⁽²⁰⁾y Yahvé borraré su nombre de debajo de los cielos. ²²⁽²¹⁾Yahvé le elegirá para entregarle a la desventura de entre todas las tribus de Israel, conforme**

a las maldiciones de esta alianza escritas en el libro de esta Ley. ²³⁽²²⁾Las generaciones venideras, los hijos que después de vosotros nacerán y los extranjeros que de lejanas tierras vengan, a la vista de las plagas y de las calamidades con que habrá castigado Yahvé a esta tierra -azufre y sal, quemada toda la tierra, sin sembrarse ni germinar, sin que nazca en ella la hierba, como la catástrofe de Sodoma y Gomorra, de Adama y Seboim, que destruyó Yahvé en su furor —, ²⁴⁽²³⁾dirán todos: “¿Cómo es que así ha dejado Yahvé a esta tierra? ¿Qué ira y furor tan grande ha sido éste?” ²⁵⁽²⁴⁾Y les contestarán: “Es por haber roto el pacto de Yahvé, el Dios de sus padres, que con ellos hizo cuando los sacó de Egipto; ²⁶⁽²⁵⁾se fueron a servir a dioses extraños y les sirvieron; dioses que no conocían y que no eran sus dioses, ²⁷⁽²⁶⁾y se encendió el furor de Yahvé contra esta tierra, y echó sobre ella todas las maldiciones que están escritas en este libro; ²⁸⁽²⁷⁾y los arrancó Yahvé de esta tierra con cólera, con furor, con gran indignación, y los arrojó a otras tierras como están hoy. ²⁹⁽²⁸⁾Las cosas ocultas sólo son para Yahvé, pero las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos por siempre, para que se cumplan todas las palabras de esta Ley.”

El legislador expresa enfáticamente que todos están obligados a la alianza con Dios: la clase directora de Israel, los “peregrinos” (*ger*), asimilados con los israelitas; las mujeres y aun los de clase social más ínfima (*desde tu leñador hasta tu aguador*) (v.11/10); y no sólo la generación presente, sino la futura. En virtud de esta alianza, los israelitas quedan vinculados a Yahvé como su Dios y ellos constituyen su *pueblo* (v. 12/11). Es el cumplimiento de la antigua promesa a los patriarcas³. El deuteronomista pone en guardia a su pueblo contra las transgresiones que pudieran atraer sobre él un castigo como el de la esclavitud de Egipto. Siempre tiene delante la obsesión del peligro de la idolatría. Los profetas en sus oráculos amonestan al pueblo contra el peligro de las relaciones con los idólatras y sus cultos atractivos. El legislador aquí advierte que nadie debe llamarse a engaño creyendo que puede asistir a los cultos idólatras y **conservar el derecho a la protección y bendición divinas** añejas a la alianza. En realidad, el que así obra, no hace sino sembrar *veneno o ajenjo* (v. 18/17); es decir, semilla de amargura, en cuanto que sufrirá sus funestas consecuencias⁴. La traducción *de modo que se una la sed a la gana de beber* (v. 19/18) es muy problemática y las versiones difieren⁵. El sentido general parece aludir al hecho de que el que obra insensatamente, creyendo poder disfrutar de las bendiciones de Yahvé y seguir su vida de prevaricación, se atrae el castigo divino inexorable, ya que es el colmo de la maldad, pues se juntan así *la sed y la gana de beber*. El castigo afectará a todo el país, quedando desolado como Sodoma y Gomorra, siendo el objeto de la irrisión de los extranjeros. (23/22-24/23)⁶. Las consideraciones que se hacen los extranjeros a la vista de la catástrofe, atribuida a la infidelidad de Israel a su Dios, están expresadas en los mismos términos que en Jer 22:8-9.

La alusión al exilio como ya cumplido (*los arrojó a otras tierras, como están hoy*) (v.28/27), prueba que el capítulo está retocado por glosistas posteriores al destierro.

El contenido del v.29/28 es enigmático. Las cosas *ocultas parecen* aludir a los designios punitivos de Yahvé sobre Israel, y las *reveladas* pueden ser las amonestaciones dadas para librar-se de los castigos futuros.

1 Cf. Os 11:1; Am 2:10; Jer 2:2. — 2 Cf. Dt 2:32-33; 3:1, 8:12-13. — 3 Cf. Gén 15:10; 17; 17:7; 8; 26:28; 22:16-18; 28:13. — 4 Cf. Os 10,4; Am 6,12; Jer 9,15. — 5 Los LXX: “de suerte que el pecador no sea destruido con el que no tiene pecado.” La Vulgata: “et adsumat ebria sipientem.” *Bib. de Jer.*: “si bien Ja abundancia de agua hará desaparecer la sed.” Cantera: “de suerte que habría de arrancarse lo regado con lo seco.” Es la versión de Clamer. En este supuesto, se trataría de un proverbio en el que se expresaría la devastación general del país: las partes regadas y las secas. — 6 Cf. Is 1:9; 13:19; Am 4:11; Jer 49:18.

30. Perspectivas Futuras.

Promesas de Redención y Restauración (1-10).

¹“Cuando te sobrevengan todas estas cosas y traigas a la memoria la bendición y la maldición que hoy te propongo, y en medio de las gentes a las que te arrojará Yahvé, tu Dios, ²te conviertas a Yahvé, tu Dios, y obedezcas a su voz, conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y toda tu alma, ³también Yahvé, tu Dios, reducirá a tus cautivos, tendrá misericordia de ti y te reunirá de nuevo en medio de todos los pueblos entre los cuales te dispersó. ⁴Aunque se hallasen tus hijos dispersos en el último cabo de los cielos, de allí los reunirá Yahvé, tu Dios, y de allí irá a tomarlos. ⁵Yahvé, tu Dios, volverá a traerte a la tierra que poseyeron tus padres, y volverás a poseerla, y El te bendecirá y te multiplicará más que a ellos. ⁶Circuncidará Yahvé, tu Dios, tu corazón y el corazón de tus descendientes, para que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, y vivas. ⁷Por lo contrario, Yahvé, tu Dios, arrojará todas estas maldiciones sobre tus enemigos, sobre los que te odiaron y te persiguieron, ⁸y tú obedecerás a la voz de Yahvé, tu Dios, cumpliendo todos sus mandatos que hoy te propongo. ⁹Te hará abundar Yahvé en toda obra de tus manos, en el fruto de tu vientre, en el fruto de tus ganados, en el fruto de tu tierra, y te bendecirá, porque volverá a complacerse Yahvé en hacerte bien, como se complacía en hacérselo a tus padres; ¹⁰si, obedeciendo a la voz de Yahvé, tu Dios, guardas todos sus preceptos y mandatos, como está escrito en esta Ley, y te conviertes a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma.”

Como en los oráculos proféticos, el deuteronomista abre la puerta a la esperanza si el pueblo dispersado se arrepiente de sus pecados y se vuelve a Yahvé¹. Dios hará volver a los cautivos aunque estuvieran en los extremos de los cielos². Volverán al país de las promesas, pero con un nuevo espíritu. Yahvé *circuncidara su corazón* (v.6), es decir, le purificará y consagrará, haciéndose sensible a las insinuaciones divinas³. Jeremías habla de una nueva alianza escrita en los corazones de los que han de constituir **la nueva teocracia nacida del resto purificado en el exilio**⁴. **Yahvé volverá a proteger a su pueblo, enviando toda clase de bendiciones temporales sobre él y haciendo que las maldiciones que antes sobre él pesaban se vuelvan contra sus enemigos** (v.7). **Pero todo esto está condicionado a la fidelidad a sus preceptos** (v.10).

El Conocimiento de la Ley, al alcance de todos (11-14).

¹¹“En verdad, esta Ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti. ¹²No está en los cielos para que puedas decir: “¿Quién puede subir por nosotros a los cielos para cogerla y dárnosla a conocer, y que así la cumplamos?” ¹³No está al otro lado de los mares para que puedas decir: “¿Quién pasará por nosotros al otro lado de los mares para cogerla y dárnosla a conocer, y que así la cumplamos?” ¹⁴La tienes enteramente cerca de ti; la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla.”

El legislador insiste en que la Ley impuesta no está sobre las fuerzas de los componentes de su pueblo, y, por otra parte, el conocimiento de sus preceptos está al alcance de todos. La palabra de

Dios está muy próxima al israelita, a su alcance, en su *boca* y en su *mente*. En 6:7 y 11:18-20 se ordena a los israelitas que inculquen la Ley a sus hijos y les hablen de ella en la casa y en los viajes. En los tiempos rabínicos, **la Ley fue casi divinizada**, considerando al mismo Dios sujeto a ella, por ser expresión de su voluntad inmutable.

Recapitulación (15-20).

¹⁵“Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. ¹⁶Si oyes el precepto de Yahvé, tu Dios, que hoy te mando, de amar a Yahvé, tu Dios, seguir sus caminos y guardar sus mandamientos, decretos y preceptos, vivirás y te multiplicarás, y Yahvé, tu Dios, te bendicirá en la tierra en que vas a entrar para poseerla. ¹⁷Pero, si se aparta tu corazón y no escuchas, sino que te dejas arrastrar a la adoración y al servicio de otros dioses, ¹⁸hoy te anuncio que irás a la segura ruina y que no durarás largo tiempo sobre la tierra a cuya conquista vas después de pasar el Jordán. ¹⁹Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, ²⁰amando a Yahvé, tu Dios; obedeciendo a su voz y adhiriéndote a El, porque en eso está tu vida y tu perduración: en habitar la tierra que Yahvé juró dar a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob.”

Es la conclusión del discurso. El legislador ha presentado el camino que lleva a la *vida* y a la *muerte*. A Israel toca escoger: si es fiel a los preceptos divinos, será objeto de las bendiciones divinas; si se va tras los ídolos, caminará hacia la *ruina* (v.18). El legislador enfáticamente pone por testigos a los cielos y la tierra de que él ha cumplido con su cometido de poner ante Israel *la vida y la muerte* (v.19) para que libremente escoja y así se haga digno de reprobación o de bendición. Yahvé entrega la tierra prometida a Israel según juramento hecho a los patriarcas, pero sólo permanecerá en ella si es fiel a sus mandatos; en esto está su *vida y perduración*. Las exigencias de la justicia divina son indeclinables, y sus promesas están supeditadas a ella. Es de notar el sentido **de la libertad que se otorga al pueblo elegido en esta alternativa**. Dios quiere una adoración de seres libres, no de esclavos. Con estas palabras de invitación al cumplimiento de la Ley se terminan los discursos del legislador hebreo. Es la síntesis de su obra.

1 Cf. Jer 29:14; 30:3; Ez 29:14. — 2 Cf. Sal 17:7; Is 13:5. — 3 Cf. Dt 10:16. — 4 Jer 31:31s.

31. Testamento de Moisés.

Ultimas Disposiciones de Moisés: Elección de Josué (1-8).

¹Así que Moisés acabó de dirigir estas palabras a todo Israel, dijo de nuevo: ²“Yo ya tengo ciento veinte años; no puedo ya salir ni entrar; además, me ha dicho Yahvé: Tú no pasarás el Jordán. ³Yahvé, tu Dios, pasará delante de ti, y destruirá delante de ti a todas esas gentes, y tú las heredarás. Josué pasará delante de ti, como te lo ha dicho Yahvé, ⁴y hará Yahvé con ellos como hizo con Seón y Og, reyes de los amorreos, y con su tierra, destruyéndolos; ⁵y os los entregará Yahvé, y haréis con ellos conforme a todo cuanto yo os he mandado; ⁶esforzaos, pues; tened ánimo y no temáis ante ellos ni les tengáis miedo, que Yahvé, tu Dios, va contigo, y no te dejará ni

te desamparará.”⁷ Llamó, pues, Moisés a Josué y le dijo ante todo Israel: “Esfuérzate y ten ánimo, porque tú has de entrar con este pueblo en la tierra que a sus padres juró Yahvé darles, y tú los pondrás en posesión de ella; ⁸y Yahvé marchará delante de ti, estará contigo y no te dejará ni te abandonará; por esto no has de temer ni acobardarte.”

Moisés, sintiéndose próximo a su muerte e imposibilitado, por sus años y por los designios divinos, para entrar en la tierra prometida, confía a su fiel lugarteniente Josué la misión de conducir a su pueblo hacia la etapa final. Los *ciento veinte años* han de tomarse en números redondos. La vida de Moisés aparece dividida en tres períodos de cuarenta años: cuarenta años de estancia en Egipto, cuarenta años de estancia en el desierto con Jetró hasta el éxodo y, finalmente, cuarenta años de peregrinación por el desierto como libertador de su pueblo¹. Esta distribución, pues, resulta artificial, como la de la vida de los patriarcas. El hagiógrafo *idealiza* la historia conforme a determinados esquemas preconcebidos para destacar más la protección de Yahvé hacia sus elegidos. El deuteronomista presenta al gran profeta y caudillo salvador de Israel al término de su carrera, cumpliendo puntualmente los designios divinos, nombrando sucesor fiel y digno y muriendo a la vista de la tierra de promisión. Aarón — primer sumo sacerdote — había terminado sus días solemnemente en el monte Hor después de entregar sus ornamentos pontificales a su sucesor Itamar, y Moisés cerrará sus ojos en el monte Nebo después de delegar sus poderes al intrépido Josué, héroe de la conquista de Canaán. Al nombrar a su sucesor, le anima a proseguir y a hacer frente a los enemigos de Canaán, que con la asistencia divina serán derrotados, como lo fueron los reyes de Transjordania, Seón y Og (v.4). Las antiguas promesas divinas a los patriarcas han de cumplirse puntualmente, **porque Yahvé *marchara delante*** del nuevo líder abriendo paso a los israelitas en la tierra de los cananeos. La historia del libro de Josué es como un comentario a estas promesas.

Lectura Periódica de la Ley (9-13).

⁹Escrita esta Ley, entregóse la Moisés a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevan el arca de la alianza de Yahvé, y a todos los ancianos de Israel, ¹⁰mandándoles: “Al fin de cada septenio, al llegar el año de la remisión, en la fiesta de los Tabernáculos, ¹¹cuando vendrá todo Israel a presentarse ante Yahvé, tu Dios, en el lugar que El elija, leerás esta Ley ante todo Israel, a sus oídos. ¹²Reunirás al pueblo, hombres, mujeres y niños, y a todos los peregrinos que se hallen en tus ciudades, para que la oigan y aprendan a temer a Yahvé, vuestro Dios, y estén siempre atentos a cumplir todas las palabras de esta Ley. ¹³Especialmente vuestros hijos, que nada saben de ella, habrán de oírla, para aprender a temer a Yahvé, vuestro Dios, todo el tiempo que viváis sobre la tierra a la cual os dirigís, en pasando el Jordán, para apoderaros de ella.”

En el Deuteronomio se habla siempre de *discursos* que Moisés dirigió a su pueblo. Aquí se trata de la *redacción escrita* de esos discursos que comprenden la Ley. Esta fue entregada a los *sacerdotes, hijos de Leví*, como depositarios oficiales de ella, **representantes de la autoridad religiosa**, a los cuales, a su vez, incumbía enseñarla al pueblo². Junto a ellos aparecen los *ancianos*, representantes de la autoridad civil. El legislador dispone que cada siete años (*año de remisión*, v.10) se lea esta Ley al pueblo en la fiesta de los Tabernáculos, cuando ya habían terminado las faenas agrícolas (septiembre-octubre). Era una especie de misión popular en la que se recordaban

las obligaciones del pueblo para con Dios. La *Ley* objeto de la lectura pública debía de ser una selección de los discursos deuteronomicos. En 2 Re 23:25 se habla de la lectura del *libro de la Ley* hallado en los cimientos del templo, y en Neh 8, is se vuelve a hablar de la lectura pública de la *Ley*. Él israelita debe conformar su vida al módulo exacto de la *Ley*, que *restaura el alma, es perfecta, sus ordenaciones son rectas y alegran los corazones*³.

La Futura Apostasía de Israel (14-30).

¹⁴Entonces dijo Yahvé a Moisés: “Mira que ya se acerca para ti el día de tu muerte; llama, pues, a Josué, y esperad a la entrada del tabernáculo de la reunión que le dé yo mis órdenes.” Fueron, pues, Moisés y Josué y esperaron a la entrada del tabernáculo de la reunión. ¹⁵Aparecióse Yahvé en el tabernáculo, en la columna de nube, a la entrada del tabernáculo, ¹⁶y dijo Yahvé a Moisés: “He aquí que vas ya a dormirte con tus padres, y este pueblo se levantará y se prostituirá ante dioses ajenos, los de la tierra adonde va, y me dejará y romperá mi pacto, el que con él he hecho; ¹⁷y se encenderá entonces mi furor contra él, y yo los abandonaré y esconderé de ellos mi rostro, y los devorarán, y vendrán sobre ellos muchos males y aflicciones; y entonces se dirán: ¿No es por no estar ya mi Dios en medio de mí por lo que sobre mí han venido todos estos males y aflicciones? ¹⁸Y yo entonces ocultaré mi rostro de ellos por tanto mal como hicieron yéndose tras otros dioses. ¹⁹Escribid, pues, este cántico; enseñádselo a los hijos de Israel, ponédselo en su boca, para que este cántico me sirva de testimonio contra los hijos de Israel; ²⁰porque cuando yo los haga entrar en la tierra que con juramento prometí a sus padres, tierra que mana leche y miel; cuando hayan comido y se hayan hartado y hayan engordado, se volverán a otros dioses y los servirán, y a mí me despreciarán y romperán mi alianza. ²¹Y cuando venga sobre ellos una muchedumbre de males y aflicciones, este cántico dará testimonio contra ellos, porque no se dará al olvido en la boca de sus descendientes. Porque yo conozco su índole y veo lo que hoy hace aun antes de haberle introducido en la tierra que juré darles.” ²²Escribió, pues, Moisés este cántico aquel día y se lo enseñó a los hijos de Israel. ²³A Josué, hijo de Nun, le mandó y le dijo: “Esfuérzate y ten ánimo, que tú introducirás a los hijos de Israel en la tierra que les he jurado y yo seré contigo.” ²⁴Y, acabado que hubo Moisés de escribir en un libro las palabras de esta *Ley* hasta terminarla, ²⁵mandó a los levitas que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, diciendo: ²⁶“Tomad este libro de la *Ley* y ponedlo en el arca de la alianza de Yahvé, vuestro Dios; que esté allí como testimonio contra ti; ²⁷porque yo conozco tu rebeldía y tu cerviz; aun viviendo yo hoy con vosotros, sois rebeldes a Yahvé, ¡cuánto más después que yo muera! ²⁸Congregad a todos los ancianos de vuestras tribus y a vuestros escribas, que quiero proferir, oyéndolo ellos, estas palabras, invocando como testigos contra ellos a los cielos y a la tierra; ²⁹pues sé bien que después de mi muerte os pervertiréis del todo y os apartaréis del camino que os he mandado, y que en tiempos venideros os alcanzará la desventura por haber hecho lo que es malo a los ojos de Yahvé, irritándole con las obras de vuestras manos.” ³⁰Moisés pronunció a oídos de la asamblea de Israel las palabras de este cántico hasta el fin.”

El deuteronomista se muestra obsesionado por la idea de la prevaricación idolátrica de Israel. Unas veces es el temor de que se deje llevar del culto idolátrico, otras es la certidumbre de su prevaricación. Yahvé revela a su profeta el futuro prevaricador de su pueblo, por lo que *esconde-*

rá su rostro de él, es decir, se apartará, privándole de su protección.

La declaración de Yahvé es solemne, y por eso Moisés y Josué deben presentarse ante el tabernáculo de la reunión para recibir sus órdenes concretas para que las pongan por escrito. En 3:28 se alude a la orden de establecer a Josué como sucesor de Moisés. Según Núm 27:15-23, Moisés impuso sus manos sobre su sucesor, delegándole su poder ante el sacerdote Eleazar. La declaración actual del deuteronomista puede considerarse como una confirmación del nombramiento anterior⁴.

El *cántico* que Moisés debe poner por escrito debe ser como un testimonio profético de las prevaricaciones futuras de Israel, que se *prostituirá* (v.16) a dioses extranjeros. Yahvé es su verdadero esposo, pero el pueblo israelita espera encontrar en los ídolos cananeos la bendición para su tierra⁵. Por ello será abandonado de Yahvé, que *esconderá su faz*, dejándole desamparado ante sus enemigos. La consecuencia serán los infortunios que tendrá que sufrir en medio de las gentes.

El v.30 es la introducción al cántico que el deuteronomista pone en boca de Moisés como vaticinio de las prevaricaciones futuras de Israel.

1 Cf. Ex 7:7; Dt 34:7. — 2 Como a continuación se dice que estos *hijos de Leví* deben transportar el arca, algunos autores suponen que la palabra *sacerdotes* es inserción posterior de un elosista. — 3 Sal 19:8-9. — 4 No pocos Autores creen que se trata de dos tradiciones distintas reflejadas en dos documentos: JE y P. — 5 Sobre el símil de las relaciones matrimoniales de Yahvé e Israel véase Os c.1-3; sobre la expresión *prostitución y fornicación* espiritual véanse Ex 34:15;16; Lev 17:7; 20:5; Núm 15:39

32. El Cántico de Moisés.

Esta composición rítmica nos canta la historia de las relaciones entre Yahvé e Israel y viene a resultar un alegato acusatorio contra el pueblo elegido, que no supo corresponder a las bondades de su Dios. Cantado por los ministros del santuario y por el pueblo, sería una invitación continua a la penitencia y al retorno hacia Yahvé.

Es un poema *didáctico* más que lírico. **La tesis es la especialísima providencia de Yahvé con su pueblo al formarlo como nación y la infidelidad de Israel**, mercedora de los mayores castigos. Se ha supuesto que tiene una distribución coral de estrofas: dos coros alternativamente las van cantando, intercalando otras comunes a ambos coros. Así, pues, hay una distribución de estrofas y antiestrofas. El conjunto parece obra de un salmista de la época sapiencial, que por ficción literaria o seudonimia lo atribuye a Moisés, forjador, de la teocracia hebrea.

Introducción: Fidelidad de Yahvé (1-4).

¹“Escuchad, cielos, y hablaré,
y oiga la tierra las palabras de mi boca.
²Caiga a gotas, como la lluvia, mi doctrina.
Destile como el rocío mi discurso,
como la llovizna sobre la hierba,
como las gotas de la lluvia sobre el césped.
³Porque voy a celebrar el nombre de Yahvé.
¡Dad gloria a nuestro Dios!
⁴¡El es la Roca! Sus obras son perfectas,
todos sus caminos son justos;
es fiel y no hay en El iniquidad.

Es justo, es recto.”

El poeta apostrofa a los cielos, poniéndolos como testigos mudos de las grandes verdades que va a proclamar. Es una introducción solemne y enfática para centrar la atención en torno a las alabanzas de Yahvé por sus obras portentosas. Sólo los cielos y la tierra son dignos de escuchar sus palabras de glorificación de Dios y de acusación contra Israel¹. Como la lluvia y el rocío son recibidos ansiosamente por la tierra sedienta, así sus palabras deben ser acogidas por sus oyentes (v.2). Como la lluvia y el rocío siembran de riqueza la tierra, dando óptimas cosechas y frutos, así las palabras del poeta sagrado han de producir óptimos frutos de salvación y de arrepentimiento. Su doctrina debe discurrir suavemente, *a gotas*, para empapar las almas de sus destinatarios².

Después de esta bella y ampulosa introducción, el poeta proclama el tema de su composición: ***celebrar el nombre de Yahvé*** (v.3), sus manifestaciones gloriosas en la historia de Israel. Y, llevado de su entusiasmo, invita a sus oyentes a proclamar ***la gloria de su Dios***. El estilo es salmódico y épico a la vez. Los rasgos enérgicos y las insinuaciones delicadas se entrelazan en un conjunto poético lleno de armonía y de inspiración. **Yahvé es la Roca**, es decir, el castillo roquero, el refugio seguro de Israel en todas sus tribulaciones. Es inmovible, porque está revestido de sus atributos intocables: perfección, justicia, fidelidad y rectitud. Sus obras, sobre todo las obras de Dios para con Israel, son la manifestación clara de estos atributos. *Su perfección* se revela en el mundo con sus maravillas, **y su justicia y rectitud aparecen en el gobierno de la humanidad**, y especialmente en la historia de Israel, y su fidelidad brilla en el cumplimiento de las- antiguas promesas para con su pueblo.

Infidelidades de Israel (5-6).

⁵“Indignamente se portaron con El sus hijos,
generación malvada y perversa.

⁶¿Así pagas a Yahvé, pueblo loco y necio?
¿No es El el padre que te crió,
el que por sí mismo te hizo y te formó?”

Pero! cuan lejos está Israel de responder a lo que le pide su Dios! Es siempre el pueblo sin sabiduría, necio, rebelde, de dura cerviz, que desconoce a su Dios, que no sabe apreciar los favores de que le colmó con solicitud paternal. La liberación de Egipto y la revelación de la Ley le constituyó como pueblo santo, aparte de todos los demás, como posesión o *heredad* suya. Frente a la rectitud, justicia y fidelidad de Yahvé está la perversidad, estulticia y rebeldía de Israel como nación. No supo responder a su vocación de *nación santa y pueblo sacerdotal*³. **Yahvé no es sólo su Dios, sino su Padre**. El profeta Isaías echa en cara a Israel su estulticia, ya que las bestias conocen a su dueño, y, en cambio, Israel no reconoce a su Señor⁴. En Is 63:16 se resalta el carácter *paternal* de Yahvé: “Tú eres nuestro Padre; Abrahán no nos conoció, y nos desconoció Israel, pero tú, ¡oh Yahvé!, eres nuestro *Padre*, y Redentor nuestro es tu nombre desde la eternidad.” Malaquías echa en cara a Israel su ingrata e insensata conducta: “El hijo honra a su padre, y el siervo teme a su señor. Pues si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está la honra que me tenéis? Y si soy vuestro Señor, ¿dónde el temor que me mostráis?”⁵ La larga historia de Israel desde Egipto constituye el mejor comentario de estas palabras del deuteronomista.

Las Larguezas de Yahvé para con su Pueblo (7-14).

**⁷“Trae a la memoria los tiempos pasados,
atiende a los años de todas las generaciones;
pregunta a tu padre, y te enseñará;
a tus ancianos, y te dirán:**

**⁸ Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes,
cuando dividió a los hijos de los hombres,
estableció los términos de los pueblos
según el número de los hijos de Israel.**

**⁹ Pues la porción propia de Yahvé es su pueblo,
su lote hereditario es Jacob.**

**¹⁰ Le halló en tierra desierta,
en región inculta, entre aullidos de bestias;
le rodeó y le enseñó,
le guardó como la niña de sus ojos.**

**¹¹ Como el águila que incita a su nidada
revolotea sobre sus polluelos,
así El extendió sus alas y los cogió,
y los llevó sobre sus plumas.**

**¹² Sólo Yahvé le guiaba;
no estaba con El ningún dios ajeno.**

**¹³ Le subió a las alturas de la tierra,
le nutrió de los frutos de los campos,
le dio a chupar miel de las rocas,
y aceite de durísimo sílice.**

**¹⁴ La nata de las vacas y la leche de las ovejas,
con la grosura de los corderos y los carneros,
de los toros de Basan y de los machos cabríos.
Con la flor de trigo bebiste la sangre de la uva,
la espumosa bebida.”**

El poeta, inspirado, invita al pueblo a mirar hacia atrás, a los orígenes, antes que Israel existiera como nación, cuando Yahvé preparaba la formación de su pueblo. Los padres y los ancianos, testigos de la tradición, podrían decir a la generación presente lo que sabían ellos de los orígenes, cuando Dios distribuyó la tierra entre los descendientes de Noé⁶, asignando a cada familia una región⁷. Dios, el que había salvado a Noé del diluvio, constituyéndole en segundo padre de la humanidad, realizó esta nueva obra, mostrando en ella su corazón de padre para con la descendencia del patriarca, con quien había hecho su alianza⁸. Como se dice en Ez 19:5, todos los pueblos son de Dios, pues El los creó, pero Israel es su escogida heredad, y para él escogió desde entonces la tierra que le destinaba, la tierra que desde tantos siglos antes había prometido a los patriarcas para dársela a sus descendientes. Esta *predestinación* es la primera muestra del amor paternal de Yahvé hacia Israel⁹.

El hagiógrafo pasa en silencio la estancia de los israelitas en Egipto y su liberación milagrosa, presentándonos al pueblo en el desierto en medio de muchos peligros de fieras que le rodean y en total abandono¹⁰. El Señor le rodea de su protección y le guarda como la niña de sus

ojos, y a la manera del águila, que enseña a sus polluelos a volar, Yahvé toma a los israelitas sobre sus alas para introducirlos en la tierra prometida. Y en esta obra maravillosa y providencial no tomó parte ningún dios extraño, sino que todo fue obra de Yahvé, Padre de Israel. El salmista celebra estas bondades de Dios para con el pueblo elegido en los salmos 78 y 105. Instalado en la tierra de Canaán, la “tierra que mana leche y miel,” Israel se alimentó de sus frutos, vendimió las viñas que no había plantado, sembró los campos que no había roturado, habitó las casas que no había edificado, y se hartó de la carne de los toros y carneros, del pan de los campos, del vino (*la sangre de la uva*, v.14b) de sus viñas, de los frutos de la tierra. Ezequiel expresa la prosperidad de Israel luego de su entrada en Canaán en términos alegóricos: “Estabas adornada de oro y de plata, vestida de lino, y de seda recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste a reinar. Extendíase entre las gentes la fama de tu hermosura, porque era acabada la hermosura que puse en ti, dice el Señor, Yahvé.”¹¹ El poeta deuteronomico idealiza también la tierra prometida, establecida sobre *las alturas de la tierra* (v.13a), la cordillera dorsal de la tierra de Canaán, en cuyas *rocas* las abejas hacen sus panales de miel, y en la misma tierra calcárea (*durísimo sílice*) hizo brotar Dios el olivo. Las praderas ubérrimas de *Bassan*, en Transjordania, abundan en ganados, y en las pequeñas llanuras de Palestina nace la *flor de trigo*, y en sus montículos terraplenados la viña. La descripción refleja bien la flora palestinese, lo que implica que el poeta conoce bien el país.

Ingratitud del Pueblo Israelita (15-18).

¹⁵“Comió Jacob y se hartó,
engordó Yesurún y recalcitó
— engordaste, te cebaste, te henchiste —,
y volvió la espalda a Dios, su Hacedor,
y despreció al Dios de su salvación.
¹⁶Provocáronle con dioses ajenos,
irritándole con abominaciones;
¹⁷inmolaron a demonios, a no-dioses,
a dioses que no habían conocido,
nuevos, de ha poco advenedizos,
a los que no sirvieron sus padres.
¹⁸De la Roca que te crió te olvidaste,
diste al olvido a Dios, tu Hacedor.”

Parece que la posesión de estos bienes debía de despertar sentimientos de gratitud en el ánimo de Israel y fundamentar la fidelidad a Yahvé. Pero, lejos de esto, se olvidó de Yahvé, el *Yesurún*, es decir, el *recto*, o Israel, que por vocación debía ser recto en sus caminos¹². En este supuesto es un término irónico. Algunos creen que es despectivo, relacionándolo con el hebreo *tor* (toro), lo que se adapta bien al contexto, en el que Israel aparece como un toro recalcitante y rebelde por estar bien cebado (*engordaste, te cebaste, te henchiste*, (v.16), que no admite el yugo que se le impone¹³. Israel ha abandonado a su Dios, su único *Salvador*, yéndose tras de dioses ajenos, a los que atribuye los bienes de que disfruta y ofreciéndoles sacrificios con prácticas abominables¹⁴. Se han prostituido a los *demonios* o espíritus demoníacos (heb. *sedim*)¹⁵, alusión a las divinidades fenicias y cananeas adoptadas por los hebreos. En los Salmos se alude a estas prácticas¹⁶, y Ezequiel refleja con toda crudeza la entrega de Israel al culto idolátrico: “Pero te envaneciste de tu hermosura, de tu nombradla, y te diste al vicio, ofreciendo tu desnudez a cuantos pasaban, entre-

gándote a ellos... Tomaste las espléndidas joyas que yo te había dado, mi plata y mi oro, y te hiciste simulacros de hombres, fornicando con ellos... También el pan que yo te diera, la flor de harina de trigo, el aceite y la miel con que te mantenía, se la ofreciste en ofrenda de suave olor.”¹⁷ Israel, pues, se ha olvidado de su Roca (Yahvé), su fortaleza, que le dio existencia como nación, y ahora queda expuesta a la cólera de su Dios, airado y celoso.

Reacción Colérica de Yahvé contra Su Pueblo (19-25).

¹⁹“Y violo Yahvé, y se irritó,
hastiado por sus hijos y sus hijas.
²⁰Dijo: “Esconderé de ellos mi rostro,
veré cuál será su fin,
porque es una generación perversa,
hijos sin fidelidad alguna.²¹ Ellos me han provocado con no-dioses,
me han irritado con vanidades;
yo los provocaré a ellos con no-pueblo
y los irritaré con gente insensata.
²²Ya se ha encendido el fuego de mi ira,
y arderá hasta lo profundo del “seol,”
y devorará la tierra con sus frutos
y abrasará los fundamentos de los montes.
²³Amontonaré sobre ellos males y más males,
lanzaré contra ellos todas mis saetas.
²⁴Los consumiré el hambre y los devorará la fiebre
y la nauseabunda pestilencia.
Mandaré contra ellos los dientes de las fieras,
y el veneno de los reptiles que se arrastran por el polvo.
²⁵A los que fuera estén los matará la espada,
y a los de dentro, el espanto.
Lo mismo a mancebos que a doncellas,
lo mismo al que mama que al encanecido.”

A la vista de tal conducta, ¿qué hará Yahvé, el Dios de Israel, que le ha colmado de beneficios? Jeremías describe el estado de idolatría general en Judá: “Los hijos amontonan la leña, los padres la prenden fuego, y las mujeres amasan la harina para hacer tortas a la reina del cielo y libar a los dioses extraños, para darme pesadumbre.” Aun después de la catástrofe, los judíos exilados en Egipto creían que todo había sucedido por no haber ofrecido bastantes sacrificios y libaciones a la *reina de los cielos*, la diosa Astarté¹⁸. El poeta deuteronomico presenta a Yahvé irritado por tan insensata conducta y *hastiado* de sus hijos e hijas, los que le pertenecían por haberlos liberado de Egipto y organizado como nación. Por esto ocultará su rostro (v.20), es decir, los privará de su protección, negándoles los beneficios y bendiciones temporales¹⁹. Lo que traerá las peores consecuencias: *veré cual será su fin*. Es el anuncio de la desaparición de Israel como pueblo en castigo de sus pecados, la cautividad. Puesto que Israel ha coqueteado con no-dioses, olvidándose del único Dios verdadero, Yahvé tomará como instrumento de su justicia a un *no-pueblo*, es decir, a un pueblo bárbaro, a una horda salvaje, *gente insensata*, que le tratará despiadadamente. El poeta no concreta el nombre de ese pueblo opresor. En el siglo VII invadieron Palestina las hordas escitas²⁰, y quizá se aluda aquí a ellos. San Pablo aplica el texto a la vocación de los gen-

tiles, que ocuparán el lugar de los judíos²¹.

La cólera divina actuará como fuego devastador, que afectará a todo el país y a todas las clases sociales. Las expresiones son hiperbólicas. La ira vengadora de Yahvé llegará hasta las profundidades de la región tenebrosa de los muertos, el *seol*, para perseguir al culpable. La tierra será desolada con sus frutos, y las *saetas* de Yahvé (las epidemias) sembrarán la mortandad por doquier (v.23). El hambre, las fiebres y hasta las mismas fieras hambrientas harán presa del pueblo despavorido, y, finalmente, el espectro de la guerra acabará con los supervivientes (v.26), sin distinción de edades ni clases sociales²².

Yahvé no Aniquilará totalmente a Israel (26-33).

²⁶“Ya hubiera dicho yo: Voy a exterminarlos del todo,
voy a borrar de entre los hombres su memoria,
²⁷si no hubiera sido por la arrogancia de los enemigos,
porque se envanecerían sus perseguidores
y dirían: Ha vencido nuestra mano,
no es Yahvé quien ha hecho todo esto.
²⁸Es gente sin consejo, no tienen conocimiento.
²⁹Si fueran sabios, comprenderían esto
y atenderían a lo que les espera.
³⁰¿Cómo puede uno solo perseguir a mil,
y dos poner en fuga a diez mil,
sino porque su Roca se los vendió
y Yahvé los ha entregado?
³¹Porque no es como nuestra Roca la roca suya,
son jueces nuestros mismos enemigos²³.
³²De cierto, su vid es de la vid de Sodoma,
de los campos de Gomorra sus sarmientos,
sus uvas son uvas ponzoñosas,
sus racimos son racimos amarguísimos,
³³Veneno de dragones es su vino,
veneno mortal de áspides.”

Un obstáculo se opuso a que Yahvé pusiera en ejecución todas las amenazas que incluían la total devastación del país: la conducta de los vencedores gentiles, instrumentos de su justicia, que habrían de creer arrogantemente que su victoria se debía únicamente a su fuerza y no al poder punitivo de Yahvé contra su pueblo. Cuando, en la peregrinación del desierto, el pueblo desconfiaba de Yahvé, mereciendo así el castigo de su exterminación, Moisés aplacaba a su Dios apelando a su nombre entre los gentiles; es decir, el exterminio de los israelitas argüiría impotencia en el propio Yahvé. **Era como despertar el amor propio de Yahvé para que perdonara a su pueblo.** Es lo que el poeta deuteronomista expresa aquí: ¿Qué pensarían los enemigos de Israel cuando se vieran vencedores de él²³. Sin duda que no atribuirían su victoria a la voluntad permisiva de Yahvé, que castigaba providencialmente a su pueblo (v.28). Por carecer del *conocimiento* de la providencia del verdadero Dios (v.26), no sabían interpretar rectamente la destrucción del pueblo protegido de Yahvé. Si fueran inteligentes y perspicaces, sabrían comprender los acontecimientos y *atenderían a lo que les espera*, es decir, que su triunfo era efímero y sólo duraría mientras Yahvé no cambiara sus designios punitivos sobre su pueblo por otros salvadores. Si

hubieran considerado la desproporción de fuerzas en la lucha, habrían deducido que *uno no puede perseguir a mil, ni dos poner en fuga a diez mil* (v.30). Si los israelitas, a pesar de ser mucho más numerosos, han sido vencidos por un reducido número de atacantes, es porque su Roca (Yahvé, en otro tiempo castillo roquero y defensor de Israel) *se los ha entregado*. Los enemigos de Israel, si bien consideran las cosas, pueden ser jueces en la causa al considerar el poder de la *roca* de ellos (sus dioses) y la *Roca* omnipotente de Israel (v.31). En realidad, los enemigos de Israel no son mejores que éstos y no pueden dar más que frutos amargos, ya que su *vid es de la vid de Sodoma, de los campos de Gomorra sus sarmientos* (v.32); es decir, su raza lleva gérmenes de muerte como las ciudades malditas²⁴, y por eso él fruto dé sus perversos designios es amargo y comparable al cien *áspides* (v.33). Por tanto, a pesar de que son instrumentos de la justicia divina, también ellos serán castigados por sus crímenes y prevaricaciones. Ha llegado la hora del castigo de Israel, pero no se hará esperar la de ellos, para que no se enorgullezcan de sus victorias sobre el pueblo de Dios. **Estas consideraciones teológicas son muy frecuentes en los escritos proféticos.** Los enemigos de Israel son meros instrumentos de la justicia de Yahvé, de tal forma que por sí solos no podrían conseguir sus victorias contra el pueblo elegido, ya que, malditos y viciados en su raíz, no pueden sino dar frutos amargos de maldición. El hagiógrafo, pues, quiere poner en claro que, si Israel es pecador y merece el castigo, sus enemigos no son menos, y les espera también la hora de la justicia divina.

Castigo de los Enemigos de Israel (34-43).

³⁴Acaso no tengo yo esto guardado,
encerrado en mis archivos,
³⁵para el día de la venganza y la retribución,
para el tiempo en que resbalarán sus pies?
Pues cerca está el día de su perdición
y ya lo que les espera se aproxima.
³⁶De cierto, Yahvé hará justicia a su pueblo
y tendrá misericordia de sus siervos
cuando vea que desapareció ya su fuerza
y que no hay ya ni esclavo ni libre.
³⁷Y dirá entonces: ¿Dónde están ahora sus dioses,
la roca a que ellos se acogían;
³⁸los que comían las grasas de sus víctimas
y bebían el vino de sus libaciones?
Que se levanten ahora y os socorran
y sean vuestros protectores.
³⁹Ved, pues, que yo soy yo, yo solo,
y que no hay Dios alguno más que yo.
Yo doy la vida, yo doy la muerte;
yo hiero, yo sano;
no hay nadie que se libre de mi mano.
⁴⁰Ciertamente, yo alzo al cielo mi mano
y juro por mi eterna vida:
⁴¹Cuando yo afile el rayo de mi espada
y tome en mis manos el juicio,
yo retribuiré con mi venganza a mis enemigos

**y daré su merecido a los que me aborrecen.
⁴²Emborracharé de sangre mis saetas,
y mi espada se hartará de carne;
de la sangre de los muertos y de los cautivos,
de las cabezas de los jefes enemigos.
⁴³Regocijaos, gentes, por su pueblo,
porque ha sido vengada la sangre de sus siervos,
le ha vengado de sus enemigos
y hará la expiación de la tierra y de su pueblo.”**

Yahvé se sirve de las naciones gentiles como ministros de su justicia, pero éstas no se creen tales, y obran llevadas de sus malos instintos. Por eso la justicia divina tiene que venir sobre ellos cuando les llegue el día. Yahvé tiene en sus *archivos* los motivos de su condenación, los cuales hará públicos el día de la venganza, que no está lejos (v.35)²⁵. Con esto Yahvé dará satisfacción a Israel, pues no aparecería la justicia, que da a cada uno según sus obras, si, castigando a su pueblo por sus iniquidades, dejara sin castigo a las naciones gentiles, que, además de desconocer al Dios verdadero y adorar a los ídolos, cometían grandes atropellos contra Israel, no como quien cumple un ministerio de justicia, sino como quien satisface sus ansias de dominación y de botín. Como el pensamiento de servir a Dios no entraba en los planes de estos pueblos, es natural que Dios castigue sus atropellos contra la justicia. Israel está a punto de desaparecer totalmente (*desapareció ya su fuerza, y que no hay ya ni esclavo ni libre*, v.36) bajo la mano exterminadora de sus enemigos, y por eso va a intervenir

Yahvé para Castigar a sus Opresores.

Pero antes dirige una pregunta a Israel para que se haga cargo del origen de sus males: cuando llegó la hora del castigo, *¿donde están los dioses, la roca a que se acogían?* (v.37). Yahvé quiere que saque lección de los terribles acontecimientos y reconozca la inutilidad y vanidad de los ídolos en que confiaba. De nada les han servido los numerosos sacrificios (*las grasas de las víctimas..., el vino de las libaciones*) ofrecidas a las divinidades de los gentiles (v.38). Sólo Yahvé dirige los acontecimientos de la historia y sólo El da la *vida y la muerte* (v.39)²⁶.

Para asegurar que la venganza divina llegará sobre los opresores de Israel, Yahvé jura por su *eterna vida*, levantando su *mano al cielo*, como hacen los hombres al poner al Dios del cielo por testigo²⁷. La expresión es antropomórfica y refleja vigorosamente la decidida actitud de Yahvé en favor de su pueblo. Como un guerrero implacable afila la espada de su justicia para sembrar la mortandad entre los enemigos de Israel²⁸. En su mano está el *juicio*, o decisión judicial sobre la suerte de éstos, que recibirán su merecido (v.41). Y el poeta termina su anuncio de la intervención justiciera de Yahvé sobre los enemigos de Israel invitando a las *gentes o naciones* no israelitas a que se regocijen por haber sido *vengada la sangre de sus siervos* (v.43). Este acto justiciero de Yahvé tiene el valor de una *expiación de la tierra y de su pueblo*; es decir, un acto purificativo por todas las abominaciones y excesos que en la tierra de Yahvé se han cometido²⁹. En los escritos proféticos es frecuente presentar la liberación de Israel de la cautividad babilónica como **la gran revelación de Yahvé a los gentiles, a los que se invita a unirse con el pueblo elegido para participar de los bienes mesiánicos.**

Invitación al Cumplimiento de la Ley (44-47).

⁴⁴Vino Moisés e hizo oír al pueblo todas las palabras de este cántico. Con él estaba Josué, hijo de Nun. ⁴⁵Cuando hubo acabado de dirigir al pueblo estas palabras, ⁴⁶añadió: “Meted en vuestro corazón todas las palabras que hoy os he pronunciado y enseñádselas a vuestros hijos para que escrupulosamente pongan por obra todas las palabras de esta Ley. ⁴⁷Porque no es cosa indiferente para vosotros; es vuestra vida, y cumpliéndolo prolongaréis vuestros días sobre la tierra que vais a poseer pasando el Jordán.”

Terminada la recitación del cántico que el deuteronomista pone en boca del propio Moisés, el gran legislador invita solemnemente al pueblo al cumplimiento puntual de las prescripciones de la Ley como medio de asegurar la prolongación de la *vida sobre la tierra* (v.47). Las bendiciones terrenales de Yahvé están supeditadas a la fidelidad a sus preceptos.

Moisés Contempla la Tierra Prometida antes de morir (48-52).

⁴⁸Aquel mismo día habló Yahvé a Moisés, diciendo: ⁴⁹“Sube a este monte de Abarim — el monte Nebo, en tierra de Moab, frente a Jericó — y contempla desde allí la tierra de Canaán, que voy a dar en posesión a los hijos de Israel; ⁵⁰y muere en ese monte que vas a subir y reúnete con tu pueblo, como murió Aarón, tu hermano, en el monte Hor y se reunió allí a los suyos; ⁵¹porque pecasteis contra mí en medio de los hijos de Israel, en las aguas de Meribá, en Cades, en el desierto de Sin, no santificando mi nombre en medio de los hijos de Israel. ⁵²Tú verás ante tí la tierra, pero no entrarás en esa tierra que voy a dar a los hijos de Israel.”

El cántico de Moisés, que anuncia la prevaricación de Israel y su duro castigo, a tenor de los vaticinios y amenazas consignados, viene a ser una confirmación de la sentencia del Apóstol de que las promesas de Dios son sin arrepentimiento³⁰. Sabe a quién las hace, y no le sorprende la infidelidad de su pueblo para que cambie de parecer. No por los méritos de Israel, sino por su misericordia, por amor a su nombre, hace esas promesas y no las cambia. **Moisés sabía que Yahvé habría de cumplir sus promesas** a pesar de las prevaricaciones reiteradas pasadas y futuras de Israel, y por indicación divina subió al monte Nebo para contemplar el panorama de la tierra de promisión. Desde su cima (el actual *dgebel Neba*, de 835 metros de altura) domina el valle del Jordán y gran parte de la tierra de Canaán³¹. El libertador de Israel tuvo que contentarse con este espectáculo, sin poder pisar la tierra prometida en castigo de un misterioso pecado de desconfianza cometido en Cades. Como Aarón había dejado de existir misteriosamente sobre el monte Hor, aislado del pueblo, Moisés morirá en el monte Nebo a la vista de la tierra de las promesas. Así el esquema de la historia del gran profeta de Israel queda perfectamente enmarcado, dentro de los designios divinos, sobre el creador de la teocracia hebrea. El hagiógrafo, pues, destaca su misión providencial conforme a la panorámica *teológica* de su narración: el cometido de Moisés **como libertador y conductor de su pueblo** hacia la tierra de las promesas hechas a los patriarcas queda completamente cumplido, y así se cierra solemnemente el ciclo de su vida al final de la peregrinación por el desierto, para dejar el paso al que iba a ser el denodado conquistador de Canaán, Josué, el cual también cumplirá su ciclo histórico en conformidad con los designios divinos.

1 Cf. Is 1:2; Miq 1:2; Sal 1:4. — 2 Cf. San Jerónimo: PL 22,55s. — 3 Ex 19:6. — 4 Is 1:3s. — 5 Mal 1:6. — 6 Cf. Heb 10:1s. — 7 Act 17:26. — 8 Gén 6:1s. — 9 Los LXX en el v.8, en vez de hijos de Israel del TM, leen *ángeles de Dios*. Interpretando el pasaje conforme a Dan 10:13; 20-21; 12:1 y Eclo 17:17, se aludiría a los ángeles custodios de los pueblos. Pero el Pentateuco samaritano y la *Peshitta* leen *hijos de Israel*. Luego la versión de los LXX parece una corrección conforme a concepciones angeológicas posteriores. — 10 Véase el mismo tema en Ez 16:3. — 11 Ez 16:125. — 12 De la raíz hebrea y *asar* (ser recto). Aparece el mismo término en la bendición de Moisés (Dt 33:5; 26). — 13 Así la Bib. de Jér. — 14 Cf. Is 43:12; Jer 2:25; 3:13. — 15 En asiro-babilónico, la palabra *sedu* designa un genio divino bienhechor. Cf. P. Dhorme, *La religión assyro-babylonienne* 47. — 16 Cf. Sal 106. — 17 Ez 16:14-19. — 18 Jer 44:155. — 19 Cf. Is 54:8; Sal 27:9; 30:8. — 20 Cf. Jer 5:15-17. — 21 Cf. Rom 10:19. — 22 Cf. Jer 9:20; Lam 1:20; Ez 7:15. — 23 Los LXX leen insensatos en vez de jueces del TM. — 24 Cf. Gén c.19. — 25 Cf. Os 13:12, — 26 Cf. 15:41-4; 43:10-13; 48:12. — 27 Cf. Gén 22:16. — 28 Cf. Jer 50:25; Sal 7:13s; Is 27:1; 34:5s; 66:16. — 29 Los LXX terminan con una amplificación oratoria de tipo salmódico: “Alegraos, cielos, con él y que todos los hijos se prosternen ante él. Alegraos, naciones, con su pueblo y que todos los ángeles del cielo se fortalezcan en él. Porque la sangre de sus hijos ha sido vengada. El se vengará y hará justicia de sus enemigos y castigará a los que le odian, y el Señor purificará el país de su pueblo.” — 30 Rom 11:29. — 31 Véase Abel, *Géog.* I 379-381

33. Bendiciones de Moisés.

El libro del Génesis se cierra con la conmovedora narración del testamento y muerte del patriarca Jacob, que predice el destino concreto de cada una de las tribus que habían de proceder de sus doce hijos. El Deuteronomio, al narrar la muerte del caudillo — libertador de Israel —, nos ofrece las bendiciones de él sobre las diversas tribus, que por espacio de cuarenta años habían estado vinculadas a su persona. Se considera como el padre espiritual de las mismas, y así el deuteronomista pone en boca de Moisés el vaticinio de la suerte futura de cada una de las tribus de Israel. Generalmente, los comentaristas suponen que la composición se debe a un autor de la época de los jueces o de los primeros años de la monarquía, el cual, por seudonimia y para dar más autoridad a sus palabras, pone estas bendiciones en boca del libertador de Israel, como el autor de los vaticinios sobre las diversas tribus de Gén 49 los atribuye al propio patriarca Jacob.

Introducción (1-5).

¹He aquí las bendiciones con que antes de morir bendijo Moisés a los hijos de Israel.

²Dijo:

**“Yahvé, saliendo del Sinaí,
vino de Seír en favor nuestro.**

**Resplandeció en la montaña de Farán
vino con las miríadas de santos¹,
de su diestra salen saetas de fuego².**

³**Has hecho gracia al pueblo,
todos los santos están en tu mano
y están postrados a tus pies,
levantándose a una orden tuya³.**

⁴**Moisés nos ha prescrito la Ley.
Su heredad es la casa de Jacob.**

⁵**Hízose El Rey de Yesurún
cuando se reunieron los jefes del pueblo
juntamente con las tribus de Israel.”**

El hagiógrafo nos presenta a Yahvé a la cabeza de su pueblo, la nación santa, avanzando por el desierto, como en el canto de Débora⁴, de Habacuc⁵ y del salmista⁶. Viene acompañado de sus

ángeles (*miríadas de santos*, v.2) en medio de los rayos del Sinaí (*de su diestra salen saetas de fuego*), mientras el pueblo está aterrado ante la fulgurante teofanía del Sinaí. El pueblo está a sus órdenes para emprender la marcha. Por haberle aceptado como pueblo suyo, los israelitas son santos⁷, dispuestos a luchar a las órdenes de Yahvé. La perspectiva del cántico parece que se alarga hacia los incidentes de la marcha victoriosa hacia Canaán. Israel es la *heredad* de Yahvé porque le ha otorgado la *Ley*, **síntesis de las relaciones amistosas de Dios con su pueblo**. En virtud de ella, Israel se halla en una situación privilegiada frente a los otros pueblos. Por eso Yahvé ha sido escogido como Rey en la *asamblea de las tribus de Israel* (v.5). A Israel se le designa con el título honorífico de *Yesurín (el recto)*⁸.

Bendición de Rubén y Jada (6-7).

**“Viva Rubén y no se extinga aunque sean poco numerosos sus varones.”⁹ Y sobre Judá dijo:
“Oye, ¡oh Yahvé!, la voz de Judá
y tráele a su pueblo.
Por él luchó tu mano,
fuiste ayuda contra sus enemigos.”**

Después del preámbulo ampuloso y solemne empiezan las bendiciones por Rubén, el primogénito de Jacob, o mejor, por la tribu que lleva su nombre. Parece que el profeta encuentra la tribu de Rubén muy empobrecida, pues pide que no se extinga. En tiempo de los jueces, la tribu de Rubén debía de estar en una situación muy precaria¹⁰. Su situación en Transjordania no favoreció su desarrollo, pues al encontrarse aislada de las otras tribus, los moabitas se apoderaron de la mayor parte de sus ciudades¹¹. Por ello no ha tenido esta tribu significación en la historia de Israel.

En el vaticinio de Jacob se asigna a *Judá* un porvenir glorioso y una clara preeminencia sobre las otras tribus¹². Las palabras proferidas aquí por Moisés según el deuteronomista no son tan halagüeñas, pero substancialmente se reconoce su importancia entre las otras tribus. Supone el poeta que Judá está como separado de las demás tribus (*tráele a su pueblo*, v.7), quizá porque estaba demasiado absorta en la vasta heredad que le había tocado en suerte¹³. Durante la época de los jueces, Judá no había logrado adueñarse del territorio asignado; por eso en el cántico de Débora no se hace mención de esta tribu¹⁴. Aquí el deuteronomista supone que Judá está aislada en lucha con los cananeos¹⁵. Para conseguir su objetivo necesitó la ayuda de Simeón. El poeta supone aquí que Yahvé la ayudó en su lucha con los cananeos.

Bendición de Leví (8-11).

**⁸A Leví le dijo:
“Da a Leví tus “tummim,”
y tus “urim” a tu favorito,
a quien probaste en Massá
y con quien contendiste en las aguas de Meribá.
⁹El que dijo a su padre: No te conozco,
y a sus hermanos no consideró,
y desconoció a sus hijos
por haber guardado tus palabras,
por haber observado tu pacto.
¹⁰Ellos enseñarán tus juicios a Jacob,**

**y tu Ley a Israel,
 y pondrán a tus narices el timiama,
 y el holocausto en tu altar.
¹¹Bendice, ¡oh Yahvé!, sus bienes
 y acepta las obras de sus manos.
 Hiere el dorso de los que contra él se alcen,
 y los que le odien que no se levanten.”**

A Leví desea el profeta las *suertes*, es decir, el *urim* y el *tummim*, con las que se consultaba a Yahvé. Era un oficio exclusivo de los sacerdotes¹⁶. *Favorito* (lit. *hombre de tu complacencia*) parece aludir a Moisés, de la tribu de Leví, o a su hermano Aarón, sumo sacerdote. Fueron probados en *Massá* y en *Meribá* por Dios cuando permitió que los israelitas se rebelaran contra ellos¹⁷.

La tribu de Leví, por ser fiel a su Dios, desconoce los lazos más sagrados de familia (v.9). Quizá aluda aquí el profeta al incidente del becerro de oro, cuando los levitas mataron sin compasión a los transgresores, algunos de ellos allegados suyos¹⁸. Son los guardianes oficiales de la *palabra y pacto* de Yahvé (v.9b).

A continuación, el profeta enumera las dos funciones esenciales y características de la tribu de Leví: enseñanza de la *Ley* y determinación de los juicios de Yahvé, es decir, la aplicación de la Ley en las causas judiciales y el servicio en el altar ofreciendo el incienso o *timiama* y el *holocausto* (v.10b). En vista de la importancia de sus funciones específicas, el profeta pide la bendición para los miembros de esta tribu privilegiada, el castigo contra los que se oponen a sus privilegios sagrados. En Núm 16:1 se narra la insurrección de Datan y Abirón contra los privilegios de los levitas alegando **que todo el pueblo era santo, puesto que Dios vivía en medio de ellos**. Sin duda que estas protestas se repitieron muchas veces en la historia de Israel, y aquí el profeta sale por los fueros de la clase sacerdotal.

Bendición de Benjamín.

¹²A Benjamín le dijo: “Amado de Yahvé, reposará siempre en seguridad. Es el Altísimo su protección¹⁹, y descansará sobre sus espaldas.”

El profeta anuncia a Benjamín el amor especial de Yahvé, pudiendo morar así seguro, como niño mimado, en las *espaldas* de su Dios. La palabra hebrea *ketefayim*, que traducimos por *espaldas*, puede tener un sentido metafórico de *montes elevados*²⁰, y en ese caso, la frase “descansará en sus montes” aludiría al territorio montañoso en el que habría de morar la tribu de Benjamín. Como dentro de esos *montes* de Efraím estaba la colina del templo de Jerusalén, muchos autores creen que el profeta aludiría aquí a la morada de Yahvé dentro de los confines de Benjamín.

Bendición de José (13-17).

¹³A José le dijo:
**“Bendita de Yahvé sea tu tierra,
 de lo mejor del cielo arriba,
 y abajo, de las aguas del abismo;
¹⁴de lo mejor de los frutos que madura el sol,
 de los frutos selectos de la luna;
¹⁵de lo mejor de los viejos montes,**

**de lo mejor de los antiguos collados;
¹⁶de los dones exquisitos de la tierra y de su abundancia,
gracioso don del que se apareció en la zarza;
desciendan sobre la cabeza de José,
sobre la frente del príncipe de sus hermanos.
¹⁷Como un toro primogénito es su gloria,
son sus cuernos los cuernos del búfalo,
con que postra a las gentes, a los términos todos de la tierra.
Tales son las miríadas de Efraím,
las miríadas de Manasés.”**

La bendición sobre José afecta a las dos tribus salidas de él, Manasés y Efraím. El profeta alaba la fertilidad de las tierras en que se asentaron estas tribus, enriquecidas con las lluvias del cielo (*de lo mejor del cielo arriba*, v.13) y con las fuentes y arroyos que brotan de la tierra (*de las aguas del abismo*). En general, esta bendición está calcada sobre la de Jacob a la misma tribu²¹. La fertilidad de sus campos se refleja en los mejores *frutos*, madurados con buen *sol* y preparados durante meses en los ciclos de la *luna*, que regula el curso de las estaciones. Los *viejos montes* y los *antiguos collados* (objeto de una especial creación — según la mentalidad popular hebrea — por ser las columnas de la tierra)²² aluden a la región montañosa de Efraím. Toda la feracidad de la tierra es un *gracioso don del que se apareció en la zarza* (v.16), designación poética de Dios, que se apareció a Moisés en la *zarza* ardiendo²³. A José se le llama *príncipe de sus hermanos* por la situación privilegiada de José en la corte del faraón como protector de sus hermanos, pero quizá hay aquí una posible alusión a la situación política privilegiada de Efraím como tribu principal del reino septentrional después del cisma de Jeroboán I²⁴. La tribu de Efraím a veces es designada con el nombre de José²⁵. Históricamente se distinguió por su fuerza y orgullo entre las otras tribus²⁶, y por eso se la compara aquí a un *toro primogénito*, que ha heredado todo el primer vigor de la madre. El símil es idéntico al que se le aplica en la bendición de Jacob²⁷, aunque aquí el poeta lo refuerza comparándolo al toro salvaje o búfalo. El orgullo de Efraím despertó en él la envidia de Judá y atrajo la división del reino a la muerte de Salomón²⁸. Efraím, por estar en la zona central de Canaán, logró polarizar en torno suyo a las otras tribus ya en tiempo de los jueces, y mucho más después del cisma de Jeroboán (s.X a.C.)²⁹. De ahí lo apropiado de la bendición: Son sus *cuernos los del búfalo, con que postra a las gentes* (v.17a).

Bendición de Zabulón e Isacar (18-19).

¹⁸**A Zabulón le dijo:
“Gózate, Zabulón, en tus negocios,
y tú, Isacar, en tus tiendas.
¹⁹Ellos llaman a los pueblos,
y allí ofrecen sacrificios de justicia.
Ellos chupan la abundancia de los mares,
y los escondidos tesoros en la arena.”**

Zabulón e Isacar, que se habían asentado cerca del mar, en el NO. de Canaán, son celebradas por las riquezas que del mar sacaban. En la bendición de Jacob³⁰ se citan juntas estas dos tribus y se alude a sus empresas comerciales marítimas. *Zabulón*, por estar junto a los comerciantes fenicios, se dedicó también al tráfico comercial con las naciones (“gózate, Zabulón, en tus nego-

cios”); en cambio, *Isacar* está tranquila en sus *tiendas*, porque le tocó la llanura fértil de Esdrélón. El v.19 es oscuro. Según la lectura del TM, parece que se alude a una invitación a los pueblos a ofrecer *sacrificios* en un santuario de la región, quizá el monte Tabor³¹. Los sacrificios son de *justicia*, **en cuanto que son expresión del reconocimiento debido a Dios**. En el texto de los LXX encontramos una lectura totalmente diferente: “exterminarán a los pueblos y seréis invocados.” Lo que parece implicar un texto hebreo diferente³².

De nuevo se alude a la vida opulenta comercial de Zabulón: *chupan la abundancia de los mares, y los escondidos tesoros en la arena* (v.16b). Traficaban con los comerciantes fenicios, que traían sus mercancías de allende los mares y se dedicaban especialmente al comercio de la púrpura, cuyo tinte sacaban de un pequeño molusco (*tesoros de la arena*), que dio el nombre a Fenicia (φοῖνιξ).

Bendición de Gad (20-21).

²⁰**Y sobre Gad dijo:**

**“Bendito el que ensanchó a Gad;
como leona se halla tumbado,
y desgarrar el brazo y la cabeza.**

²¹**El se proveyó de las primicias,
pues allí fue decretada su parte
cuando se reunieron los príncipes del pueblo;
ejecutó la justicia de Yahvé,
y sus fallos justos con Israel.”**

Gad recibió su porción al oriente del Jordán en las primeras conquistas de Israel, cuando los israelitas hicieron justicia en los amorreos, que, lejos de darles paso libre hacia Canaán, salieron a su encuentro en son de guerra. Moisés, con el asentimiento de los *príncipes del pueblo*, concedió a Gad una rica heredad (*las primicias* de la tierra conquistada) en Transjordania a condición de que los gaditas pasaran el Jordán con los demás israelitas para conquistar la tierra de Canaán³³, en cuya empresa mostraron su ardor y arrojo al frente de otras tribus³⁴; por eso se dice de Gad que *ejecutó la justicia de Yahvé* (v.21b), y más tarde tuvo su parte en la ejecución de los *fallos* o decretos divinos de acuerdo con Israel, posible alusión a la explicación dada por las tribus transjordanas a las de Canaán para justificar la erección de un altar a Yahvé³⁵.

Bendición de Dan y de Neftalí (22-23).

²²**Y sobre Dan dijo él:**

**“Dan es un cachorro de león
que salta de Basan.”**

²³**Y sobre Neftalí dijo:**

**“Neftalí, colmado de favores,
lleno de la bendición de Yahvé,
la mar y sus peces son su posesión.”**

La hazaña en que mostró *Dan* su valor no es otra que la conquista de Lais, a la que luego llamaron Dan, junto a la fuente más baja del Jordán³⁶. Esto es lo que, a juicio del deuteronomista, le merece el honor de compararlo con un *león de Basan*, región montañosa de gran frondosidad forestal, cuyos ganados y fieras eran famosas por su vigor y fuerza de ataque³⁷. En el vaticinio de

Jacob se compara a *Dan* a una serpiente que traidoramente muerde al caballo y al caballero³⁸. La proximidad del nuevo territorio de Dan, al NE. de Canaán, con la región transjordana de Basan parece justificar también el símil de *león de Basan*.

Neftalí habita en lo mejor de Galilea, al occidente del mar de Genesaret, abundante en pescado; de ahí la alusión a la *mar y peces* como posesión peculiar suya. Flavio Josefo describe esta región, *colmada de favores y llena de la bendición de Yahvé* (v.23), como un verdadero paraíso³⁹.

Bendición de Aser (24-25).

²⁴**Y sobre Aser dijo él:**

**“Bendito Aser entre los hijos (de Jacob);
sea él preferido entre sus hermanos;
en el aceite meterá sus pies.**

²⁵**De hierro y bronce son tus cerrojos;
mientras vivas goces de reposo.”**

La tribu de *Aser*, a la que había tocado la zona costera, rica en olivos (*en el aceite meterá sus pies*), pero rodeada al norte por fenicios, al sur y oriente por cananeos, tenía que guardar bien sus poblados con *cerrojos de hierro y bronce* (v.25), como único medio de gozar de *reposo y seguridad*⁴⁰.

Conclusión (26-29).

²⁶**“No hay para Yesurún otro Dios;
el que en auxilio suyo marcha sobre los cielos,
y en su majestad sobre las nubes.**

²⁷**Su refugio es el Dios eterno;
su sostén, los brazos eternos.**

**Expulsa delante de ti al enemigo
y dice: ¡Extermina!**

²⁸**Habite Israel en seguridad,
more aparte la fuente de Jacob,
en la tierra del trigo y del mosto,
cuyos cielos difunden el rocío.**

²⁹**Venturoso tú, Israel.
¿Quién semejante a ti,
pueblo salvado por Yahvé?
El es tu escudo de defensa,
El es la espada de tu gloria.”**

Estos versículos de conclusión, en estilo salmódico, corresponden a la introducción poética y solemne del documento de las *bendiciones*, constituyendo como su marco teológico. Enfáticamente se proclama al Dios de Israel (*Yesurún*) como habitando en los cielos, dominando con su *majestad* a los enemigos de su pueblo, que expulsa implacablemente de su territorio. Es el *refugio* y el *sostén* de Jacob (v.27). Por ello Israel mora en *seguridad*, en lugar *aparte*, en la tierra rica en trigo y *mosto* por el *rocío* que baja de los cielos. La expresión *fuentes de Jacob* resulta extraña y enigmática, pero parece un giro poético que alude a la ascendencia ubérrima del patriarca Jacob,

del que habían de provenir, como de abundante fuente, las miríadas de Israel. El poeta deuteronómico termina cantando la dicha de Israel, defendido por el *escudo* y la *espada* de su Dios.

1 El texto de esta introducción poética está muy confuso en el original hebreo, y por eso las versiones antiguas no coinciden, y mucho menos las modernas. Clamer: “Ha salido de Meribat-Cades,” que encuentra su paralelo en *Farán y Seir* (Edom). *Bib. de Jér.*: “Ha venido después de las reuniones de Cades.” — 2 Así según Clamer, que sigue la reconstrucción de Dillmann. La *Bib. de Jér.*: “Desde el mediodía hasta las subidas.” — 3 Clamer: “Todos sus santos están en sus manos, avanzan en pos de él y los levanta con sus alas” (reconstrucción de Budde). *Bib. de Jér.*: “Tú que amas a los antepasados, todos los santos están en tu mano. Estaban postrados a tus pies y han caminado bajo tu conducta.” — 4 Jue 5:35. — 5 Hab 3:3s. — 6 Sal 68:8. — 7 Cf. Ex 19:6; Dt 7:6; 14:2. — 8 Cf. Dt 32:15; Ex 19:3-8; 14:7. — 9 Los LXX traducen: “que sus hombres sean muchos en número.” — 10 Cf. Jue 5:15-16. — 11 Cf. Is c. 15-16; Jer 48, y la estela de Mesa, rey de Moab. — 12 Véase comentario a Gén 49:8-10. — 13 Cf. Jos c.15. — 14 Cf. Jue 5. — 15 Cf. Jue 1:19. — 16 Cf. Jue 18:6; 1 Sam 23:65; Eclo 45:13. Véase comentario a Ex 28:15. — 17 Cf. Ex 28:155; Núm 20:1-13; Dt 6:16. — 18 Cf. Ex 28:15s; Num 20:1-13; Dt 6:16 — 19 *Altísimo* es corrección” El Atisimo le protege rodos los dias.” — 20 Cf. Jos 15:8; 18:16. — 21 Cf. Gén 49:25b-26. — 22 Cf. Sal 90:2; 104:8; Am 4:13. — 23 Ex 3:2-6. — 24 Cf. 1 Re 11:26. — 25 Cf. Jue 1:22. — 26 Cf. Jue 8:15 — 27 Gén 49:22. — 28 Véase Abel, *Géog.* II 56. — 29 Véase Abel, o.c., II 61. — 30 Gén 49:13-15. — 31 Cf. Os 5:1. — 32 Se ha propuesto un texto hebreo que dijera: *Han aniquilado pueblos y han hecho un nombre (glorioso)*. Es la hipótesis de Riessler. — 33 Cf. Núm 32:34-36; Jos 13:24-28. — 34 Cf. Jos 4:12. — 35 Cf. Jos 22:9-33. — 36 Cf. Jue 18:1s. — 37 Cf. Cant 4:8. — 38 Gén 49:17- — 39 Debell. Iud. III 10:1 — 40 Cf. Abel, *Géog.* II 77,

34. Muerte y Sepultura de Moisés.

¹Subió Moisés desde los llanos de Moab al monte Nebo, a la cima del Fasga, que está frente a Jericó; y Yahvé le mostró la tierra toda, desde Galaad hasta Dan; ²todo Nefalí, la tierra de Efraím con Manasés, toda la tierra de Judá hasta el mar occidental, ³el Negueb y todo el campo de Jericó, la ciudad de las palmas hasta Segor; ⁴y le dijo Yahvé: “Ahí tienes la tierra que juré dar a Abraham, Isaac y Jacob, diciendo: A tu descendencia se la daré; te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella.” Moisés, el siervo de Dios, ⁵murió en la tierra de Moab, conforme a la voluntad de Yahvé. ⁶El le enterró en el valle, en la tierra de Moab, frente a Bet-Fogor, y nadie hasta hoy conoce su sepulcro. ⁷Tenía, cuando murió, ciento veinte años, y ni se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor. ⁸Los hijos de Israel lloraron a Moisés en los llanos de Moab durante treinta días, cumpliéndose los días de llanto por el duelo de Moisés. ⁹Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues había puesto Moisés sus manos sobre él. Los hijos de Israel le obedecieron, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ¹⁰No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahvé; ¹¹ni en cuanto a las maravillas y portentos que Yahvé le mandó hacer en la tierra de Egipto contra el faraón y contra todos sus servidores y todo su territorio, ¹²ni en cuanto a su mano poderosa y a tantos terribles prodigios como hizo a los ojos de todo Israel.

Este capítulo es la continuación de 32:48-52. Según la orden recibida, el profeta sube a la cima del *Fasga*, en el monte Nebo, desde la cual Yahvé le muestra los confines de la tierra prometida. Las regiones enumeradas no pueden alcanzarse todas con la vista desde la cima del Nebo, pues muchas están ocultas por la cordillera de montañas que atraviesa de norte a sur la tierra de Canaán, pero el deuteronomista aprovecha la ocasión para describir los confines geográficos de la tierra prometida. El autor sagrado *idealiza la historia*, y así nos presenta al propio Dios enterrando a Moisés en un lugar secreto, desconocido en los tiempos de la redacción del libro (v.6)¹. Todo esto nos indica que no hemos de tomar al pie de la letra la *escenificación* de estos relatos, los cuales han de ser tomados e interpretados a la luz de sus enseñanzas *teológicas*; es decir, el hagiógrafo quiere resaltar, con sus descripciones coloristas, la especialísima providencia de Yahvé y la gran veneración que sentía por el profeta excepcional, **creador de la teocracia hebrea**:

Moisés. Para resaltar ante las generaciones su particularísima amistad con Dios, convenía rodear su muerte de misterio y solemnidad, como había ocurrido con la del primer sumo sacerdote Aarón. Es una muerte digna (dentro del esquema *teológico* de la narración del deuteronomista) del mayor de los profetas de Israel².

La vida del profeta está dividida en tres períodos de cuarenta años: en la corte del faraón, en el desierto de Madián antes de la vocación como libertador de su pueblo y, finalmente, en la peregrinación camino de la tierra prometida³. El panorama de su vida se enmarca, pues, dentro de unos designios especialísimos de Yahvé, desde su hallazgo en las aguas del Nilo hasta su muerte en el monte Nebo a la vista de la tierra prometida. En su trayectoria no ha hecho sino cumplir *la voluntad de Yahvé* (v.5). Su misma muerte no es por agotamiento de la senectud (a pesar de sus ciento veinte años), sino para dar cumplimiento a los designios divinos que falleciera a la vista de la tierra prometida sin poder poner el pie en ella. Por eso insiste el deuteronomista en que *no se habían debilitado sus ojos ni se había mustiado su vigor* (v.7). El esquema *teológico* de su vida es claro: su ciclo de caudillo de Israel había terminado, y el hagiógrafo nos presenta a su sucesor Josué como el continuador de su obra. Había heredado de Moisés el *espíritu de sabiduría* o de sagacidad prudencial para dirigir a su pueblo en la nueva etapa de la violenta conquista; pero, además, tenía un temperamento arrojado y bélico, más en consonancia con las exigencias militares de la nueva etapa de la ocupación de Canaán⁴.

El elogio del deuteronomista, que puede servir de epitafio al sepulcro del profeta (*no ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahvé*, v.10), encuentra su eco en el Eclesiástico: “Amado de Dios y de los hombres, cuya memoria vive en bendición, le hizo (Dios) en la gloria semejante a los santos (ángeles) y le engrandeció, haciéndole espanto de los enemigos. Con sus palabras hizo cesar los vanos prodigios (de los magos de Egipto) y le honró en presencia de los reyes (del faraón). Le dio preceptos para su pueblo y le otorgó contemplar su gloria (en el Sinaí). Por su fe y mansedumbre le escogió entre toda carne; le hizo oír su voz y le introdujo en la nube (teofanía del Sinaí). *Cara a cara* le dio sus preceptos, la Ley de vida y de sabiduría para enseñar a Jacob su alianza y sus juicios a Israel.”⁵ La gran figura del libertador de Israel había quedado como el prototipo del amigo de Dios, y su muerte permanece casi envuelta en el misterio, como correspondía a su aureola de confidente de Yahvé.. La frase del deuteronomista (*nadie hasta hoy conoce su sepulcro*, v.6) refleja una época tardía de composición de la narración, cuando Moisés había sido idealizado, después de siglos, en la épica religiosa popular.

1 Los LXX tratan de atenuar el sentido, y traducen en plural: “sepultaron a Moisés”.. — 2 Cf. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* 2-2 q.174 3.4. — 3 Cf. Ex 7:7; Núm 33:39; Dt 31:2. — 4 Cf. Núm 27:15-23. — 5 Eclo 45:1-5.

**Biblia
Comentada.**

**II. Libros Históricos
del Antiguo Testamento.**

Por Luis Arnaldich, O. F. M.

PARA USOS INTERNOS Y DIDACTICOS SOLAMENTE

ADAPTACION PEDAGOGICA: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

José.

Introducción. 1. Conquista de la Tierra Prometida (1-12). Sujeción de los Cananeos (9-12). 2. Distribución de la Tierra de Canaán (c.13-22). Segunda Distribución en Silo (c.18-19).

Apéndices.

Jueces.

Introducción. 1. Introducción Histórica (1:1-2:5). Parte 2. Historia Anecdótica. Campaña de Gedeón en Palestina (7:1; 8:4). Campaña de Gedeón en Transjordania (8:5-28). Corto Reinado de Abimeleg (c.9). Judicatura de Jefé (10:6; 12:7).

Jueces menores.

Historia de Sansón (c.13-16). 3. Apéndices. I. Origen del Santuario de Dan. 2. La Guerra contra Benjamín (c.19-21).

Rut.

Introducción.

Samuel.

Introducción.

I Samuel.

1. Samuel, Juez de Israel (1:1-7, 27). 2. Institución de la Monarquía (c.8-10). 3. Saúl y David (c.16-31).

II Samuel.

1. David en Hebron (c.1-4). 2. David, Rey de Juda y de Israel (c.5-20). Apéndices (c.21-24). Los Héroes de David (23:8-39).

Reyes.

Introducción. Reyes Historia del Reinado de Salomón (c.1-11). Construcción del templo de Jerusalén. Dedicación del Templo.3 Segunda Parte. Historia Sincrónica de los Reyes hasta Ajab y Josafat (c.12-22). El ciclo de Elías (17:1-2 Re).

I Reyes.

1. Historia Sincrónica de los Reyes (c.1-17). 2. Reyes de Juda Hasta el Cautiverio de Babilonia (c. 18-25).

Crónicas.

Introducción.

I. Crónicas.

1. Genealogías de Todo Israel. (c.1-9). De Adán a Israel (1:1-2:2). 2. Historia de David (c.10-29).

II Crónicas.

1. Historia del Reinado de Salomón (c.1-9). 2. Historia de los Reyes de Juda (c. 10-36).

Esdras - Nehemías.

Introducción.

Esdras.

1. La Vuelta de los Primeros Cautivos (C.1-6). De Rey Vasallo a Monarca Soberano. 2. Reformas de Esdras (c.7-10).

Nehemías.

Tobit.

Introducción.

Judit.

Introducción.

1. Antecedentes del Asedio de Betuli (c.1-7). 2. Yahve Triunfa Sobre Nabucodonosor (c.7-16).

Ester.

Macaabeos.

Introducción.

I Macabeos.

II Macabeos.

Abreviaturas.

José.

Introducción.

Título.

En el texto masorético lleva el título de *Yehoshua*, que la versión de los LXX conserva, adoptando, sin embargo, la forma nominal más reciente de *Yesua* (Neh 8:17). San Jerónimo reproduce el encabezamiento hebraico y griego del libro al escribir: “*Josué Bennun, id est Iesus Nave.*”

En el canon judío el libro de Josué ocupa el primer lugar entre los de la segunda clase, llamada “Profetas anteriores,” e inicia en el canon eclesiástico la serie de los libros históricos del Antiguo Testamento. Este lugar destacado en el canon se ha mantenido constantemente a través de los siglos y en todos los manuscritos por razón del prestigio que alcanzó **Josué entre los hebreos por estar íntimamente unido a Moisés**, del cual fue asiduo colaborador y fiel ministro (*mesharet*) en el monte Nebo, en los umbrales de la tierra prometida.

Argumento y División.

El argumento desarrollado en el libro de Josué es claro y directo. Antes de morir transmite Moisés toda su autoridad a Josué (Núm 27:18-23), que pasa a ser el caudillo indiscutible de Israel en la empresa de la conquista de la tierra prometida y de su distribución entre las doce tribus. Estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues había puesto Moisés sus manos sobre él (Deut 34:9). Moisés le confió la misión de velar **por la estricta observancia de la Ley**, conducir al pueblo en la conquista de Canaán y distribuir su territorio entre las tribus.

El libro se divide en dos grandes partes: conquista de la tierra de Canaán (c.1-12) y distribución de la misma entre las tribus (c. 13-21). Siguen al final del libro (c.22-24) algunos apéndices.

Texto.

El libro de Josué fue escrito originariamente en hebreo. **Al cotejar el texto hebraico con el texto griego de los LXX se encuentran diferencias sensibles.** De ahí que haya surgido entre los críticos cierta discrepancia tocante a la valoración de ambos textos. Unos se declaran abiertamente en favor del texto griego (Humme-lauer, Clamer, Schulz), otros por el hebraico (Noth, Dillmann, Cales). La posición más aceptable es la de aquellos que rehuyen los apasionamientos y proceden en cada caso de un **modo ecléctico**, de conformidad con las reglas de crítica textual, interna y externa. El texto griego está muy lejos de presentarse uniforme, y las variantes se acentúan a propósito de los nombres geográficos. Es tanta a veces la diferencia entre los diversos códices que A. Rahlfs² ha publicado en un cuadro sinóptico los capítulos 15 y 19 de los códices B, A. Algunos críticos han contribuido eficazmente a dilucidar los problemas que ofrece el texto griego de Josué³. Después de los estudios de Margolis, los autores más recientes se inclinan por el texto **masorético**.

Autor.

El título del libro y el texto de Eccli 46:1 “Josué, hijo de Nun, sucesor de Moisés en la dignidad profética” dieron ocasión de atribuir a Josué el libro que lleva su nombre. Sin embargo, el título se refiere **al contenido del mismo, no a su autor**. El mencionado texto de Eccli 46:1 dice solamente que Josué sucedió a Moisés en la misión profética (Ex 24:13; 33:11; Núm 11:28; Jos 1:1). Una antigua tradición talmúdica (*Baba Bathra* 140), según la cual “Josué escribió su libro y los últimos ocho versos de la Ley,” tuvo poco eco en la tradición cristiana primitiva, rechazándola Teodoro⁴, el pseudo Atanasio⁵, y San Jerónimo⁶. La sentencia de que Josué escribió su libro es rechazada unánimemente por los autores modernos, y los argumentos aducidos en su favor carecen de sólido fundamento⁷.

A falta de argumentos externos que decidan la cuestión de autor, vale la pena recurrir a argumentos de índole interna. Del examen del libro aparece que en su redacción actual se refie-

ren hechos sucedidos después de la muerte de Josué (15:13-19; 19:47; 13:30). La observación de 4:14: Y éstos (los israelitas) *le respetaron como habían respetado a Moisés todos los días de su vida*, y la frase tantas veces repetida: *hasta el día de hoy*, sugieren que hubo un intervalo de tiempo entre los hechos que se refieren y su redacción por escrito. Decisivo es el siguiente testimonio de 24:31: *Israel sirvió a Yahvé durante toda la vida de Josué y durante toda la vida de los ancianos que le sobrevivieron y conocían cuanto había hecho Yahvé en favor de Israel*.

Cada pueblo conserva tenazmente los hechos más salientes de su historia nacional, que se recuerdan y comentan con orgullo. Aparte de la inspiración de los poetas y profetas, que los exaltan y revisten con detalles pintorescos, existe la consignación desapasionada de los mismos encaminada a servir de lección y estímulo para las generaciones posteriores. No puede determinarse el tiempo preciso en que las tradiciones orales se fijaron por escrito. Algunos quieren que parte del libro fue escrita antes de Salomón (16:10, comparado con 1 Re 9:16) y aun antes de David (15:63, comparado con 2 Sam 5:6-8).

En el exilio, Israel se reconcentró en sí mismo y reflexionó acerca de las causas que lo motivaron. Un examen filosófico-teológico de la historia demostraría a Israel que era él mismo el que se había ganado su ruina **a causa de su infidelidad al Pacto de la alianza**. El libro de Josué es un capítulo de esta historia, en la cual se prueba **que Dios cumplió todas sus promesas hechas a los patriarcas** (Gen 12:7) de dar a su descendencia la tierra de Canaán, venciendo a todos los pueblos que en ella habitaban (24:18). Para el autor sagrado, la conquista de Canaán por los israelitas no es un acontecimiento profano, sino teológico.

La Fecha del Éxodo.

Dos son las sentencias sobre esta cuestión: i) unos colocan el Éxodo en tiempos de Amenofis II (c.1450-1425); 2) otros en el reinado de Mernefta (1234-1224). Los argumentos que aportan los patrocinadores de la primera sentencia se basan en la cronología bíblica (1 Re 6:1), en los resultados arqueológicos de las excavaciones practicadas en Jericó y Hai, en la presencia de los Khapiru en la carta de Abdikhiba a Amenofis III y en la mención de Israel en la estela de Mernefta. Pero todos estos argumentos no tienen valor, según ha demostrado Drioton ¹¹.

La historia de Moisés y del Éxodo debe colocarse en un tiempo en que los faraones residían en la zona del Delta, donde llevaron a cabo grandes construcciones. Ahora bien, estas circunstancias solamente se dieron en tiempos de la 19 dinastía. La ciudad donde trabajaban los hebreos llamábase Ramsés (Gen 47:11; Ex 1:11), del riómbre del faraón Ramsés II (1298-1232), ciudad que estuvo emplazada o bien en Tanis, como quiere M. Montet, o en Qantir, a 25 kilómetros al sur de Tanis. El resultado de las excavaciones arqueológicas de Montet son favorables completamente a la fecha del Éxodo bajo el Ramsés que creó la ciudad que lleva su nombre ¹².

Un argumento decisivo se encuentra en el panorama político de Siria y Palestina desde 1500-1200. Únicamente en un período de debilidad política y militar de Egipto pudo producirse la conquista de Canaán por Josué. Ahora bien, esta decadencia egipcia se acentuó al fin de la XIX dinastía y se mantuvo bajo la XX, coincidiendo con la ruina del imperio hitita. Ni Josué ni los Jueces fueron nunca molestados por los faraones de Egipto, replegados en su territorio, lo que no sucedía en tiempos de Tell el-Amarna. Además, los reinos de Moab y Edom, que encontraron los israelitas en su viaje a Palestina, se fundaron en el siglo XIII. Terminamos diciendo que la entrada en Canaán se produjo en un momento en que Egipto, dividido interiormente, perdió su influencia sobre Palestina. Este momento fue o durante los últimos años de Mernefta o durante el reinado de Ramsés III (1198-1166)¹³.

Los israelitas salieron de Egipto camino de Palestina. Intentaron penetrar en el territorio

por la región de Cades, pero los rechazaron los cananeos de Tell Arad (Núm 14:45; 21:1). Algunos grupos de calebitas y quenitas penetraron por el sur directamente ¹⁴. No está fuera de lugar suponer, dicen Lemaire-Baldi, que los motivos que aconsejaron a los israelitas renunciar a su plan primitivo de penetrar en Palestina por el sur se basaban en la acción de Mernefta y Ramsés III en Palestina, ocupados en atajar la marcha de “los pueblos del mar” hacia Egipto. Al entrar los israelitas en Palestina, el territorio estaba habitado por varios pueblos y razas. Quedaban restos de los antiguos cananeos, amorreos, jebuseos, fereceos. En cuanto a los hititas, bajo la presión de Salmanasar I (c. 1266-1236) caminaban hacia su ruina. Después de la muerte de su rey Hattusil perdieron todo el territorio de Mitanni y poco después las regiones del alto y medio Eufrates. En Palestina quedaron algunos islotes de hititas; los de Gabaón y otras tres ciudades inventaron una estratagema para evitar el ataque militar de Josué y de su ejército.

La conquista fue lenta y duró muchos años. En la llanura fueron inferiores a sus enemigos, equipados con carros de combate tirados por caballos; en las montañas, y al amparo de los bosques, se creían más fuertes y seguros. Si la campaña no fue tan brillante como da a entender una lectura superficial del libro de Josué; si muchas ciudades resistieron a su empuje, más que a su inferioridad técnica **debe achacarse a la infidelidad del pueblo para con Dios**. Ahí debe buscarse la raíz más honda de los fracasos de que se habla en el libro de los Jueces (c.1). Yahvé es ciertamente un Dios poderoso, es Yahvé Sebaot (Sal 24:8-10), que combatía por Israel (Jos 10:14); pero su intervención efectiva en la campaña era mayor o menor según la conducta del pueblo para con El.

Ambiente Cultural y Religioso.

Los exploradores enviados por Josué a la tierra prometida quedaron atónitos al contemplar sus riquezas naturales, el grado de cultura y la altura de sus habitantes (Núm 13:28-34). A estas riquezas naturales se juntaba **un grado de cultura muy desarrollado**, que se manifestaba en la construcción de las ciudades “grandes y amuralladas.” El fondo de esta cultura era cananea, hitita, con influencia egipcia y egea. Palestina ocupaba un punto neurálgico en la confluencia de tres continentes y era lugar obligado de tránsito de los mercaderes egipcios y de los otros pueblos del Próximo Oriente. Las modernas excavaciones han puesto al descubierto la civilización de Canaán en tiempos de la conquista, desenterrando plazas fuertes con magníficos servicios hidráulicos para resistir largo tiempo en caso de sitio; ricos santuarios, cerámica trabajada al torno y decorada, así como objetos y utensilios caseros que deslumbraban al pueblo israelita proveniente del desierto (c.7).

La religión cananea contrastaba fuertemente **con la severidad del culto yahvístico**. Baal y Astarté eran las divinidades máximas del panteón cananeo. En los santuarios construidos en lugares altos (*bamoth*) o entre la frondosidad de los bosques había altares para el sacrificio y emblemas masculinos y femeninos que simbolizaban la presencia de la divinidad. El culto iba acompañado con orgías, danzas frenéticas, incisiones, sacrificios humanos y prácticas obscenas. A pesar de las exhortaciones de Josué, no pudo evitarse completamente que el culto cananeo fascinara a los israelitas, y se convirtiera en fuente de desventuras para el pueblo escogido ¹⁵.

Género Literario-Histórico del Libro.

No es el libro de Josué una historia científica escrita de conformidad con las reglas de la historiografía moderna, sino una colección de datos que el autor sagrado, bajo el influjo de la divina inspiración, ha recogido y seleccionado **con el fin de poner de relieve el profundo significado religioso de la fidelidad de Dios en cumplir su promesa de entregar la tierra de Canaán a**

su pueblo escogido. El autor no sacrifica la historia de los hechos a su tesis, sino que basa ésta sobre la veracidad de aquéllos. Todo el libro, incluso las áridas y frías listas de nombres geográficos, deben considerarse desde el punto de vista religioso.

Yahvé, que tan severo se muestra frente a los pueblos paganos de Palestina, se reviste de entrañas de misericordia para con Israel. Dios habla a Moisés y le dicta el modo como debe comportarse en los trances difíciles. Símbolo de su presencia en medio de su pueblo **es el arca de la alianza**. Otro concepto religioso que se desenvuelve en el libro **es la santidad de Dios**, que reclama adoradores santos, puros, prontos a poner en práctica todo cuanto prescribe la Ley, fuente de prosperidad y bienestar (1:7-9; c.22), mientras que su inobservancia acarrea desórdenes y calamidades.

Los Santos Padres han visto en la lucha por la conquista de la tierra prometida una figura del combate para la conquista del reino de los cielos. También ven ellos **en Josué una figura de Cristo**. Así como Josué destruyó a los enemigos de Yahvé e introdujo a su pueblo en la tierra prometida, de la misma manera, Jesucristo, después de librarnos del yugo del pecado, nos introduce **en el reino de los cielos** (Baldi).

- 1 M. Lambert, *Les premiers et les derniers prophètes*: "Revue des Etudes Juives," 66 (1913) 136-138.
- 2 *Septuaginta* (Stuttgart 1935).
- 3 Véanse A. Margolis, *Specimen of a new Edition of the Greek Yeshua*: "Jewish Studies in memory of Israel Abrahams. The Alexander Kohut Memorial Foundation" (New York 1927) 307-323; Ídem, *The Book of Joshua in Greek* (New York 1931-1938; incompleto, ed. crítica del texto de Josué 0.1-19.31); Ídem, *Corrections in the Apparatus of the Book of Joshua in Cambridge Septuagint*: "Journal of Biblical Literature," 49 (1930) 234-264; O. Pretzl, *Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josué untersucht nach ihrer Eigenart und ihrem Verhältniss zueinander* B 9 (1928) 377-427; Ídem, *Der hexaplarische und tetraplarische Septuagintatext des Origenes in den Büchern Josué und Richter*: "Byzantinische Zeitschrift," 30 (1929-1930) 262-268. Para un estudio comparativo entre el texto hebraico y griego, véanse: S. Holmes, *Joshua. The Hebrew and Greek text* (Cambridge 1914); CH. D. Benjamín, *The variations between the Hebrew and Greek text of Joshua* c.i-9 (Philadelphia 1921). Después de los estudios de Margolis, los autores más recientes se inclinan por el texto masorético.
- 4 *Quaest. in Jos.* 14: PG 80,473.
- 5 *Synopsis* 10: PG 28,309.
- 6 *Epist.* 53: PL 22:546.
- 7 H. Hopfl-Miller-Metzinger, *Introductio specialis in Vetus Testamentum* (Roma 1946) 124-125; B. Mariani, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (Roma 1958) 123-124.
- 8 M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges* (París 1903) 26.
- 9 *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930); *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches*: "Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins," 58 (1935) 185-255; *Das Buch Josua* (Tübingen 1938),
- 10 R. De Vaux: RB 47 d938) 462-463-
- 11 E. Drioton, *La date de l'Exode*: "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse," 35 (1955) 36-49.

- 12 P. Montet, *Les nouvelles fouilles de Tanis* (1929-1932; París 1933); Ídem, *Le árame de Aavaris* (París 1940); B. Couroyer, *La résidence ramesside de Delta et la Ramsés biblique*: RB 53 (1946) 75-98.
- 13 Véase R. De Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au LT^e millénaire et les origines israélites*: Zaw 38 (1938) 225-237; W. F. Albright, *The Israelite conquest of Canaan in the Light of Archeology*: Basor 74 (1939) 11-23; E. Drioton, *La date de l'Exode l.c.*; H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode*: Rhphr 35 (1955) 51-58; Ídem, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*: RB 62 (1955) 321-364: Lemaire-Éaldi, l.c.
- 14 Jue 1:16-17, comparado con Núm 21:3; Jue 1:9-15, comparado con Jos 15:13-19. (Véase Delorme, 399.)
- 15 H. Vincent, *Canaán d'après l'exploration récente* (París 1907) 152-205.

1. Conquista de la Tierra Prometida (1-12).

Josué, Caudillo de Israel (1:1-9).

¹Después de la muerte de Moisés, siervo de Yahvé, habló Yahvé a Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés, diciendo: ²“Moisés, mi siervo, ha muerto. Alzate ya, pues, y pasa ese Jordán, tú y tu pueblo, a la tierra que yo doy a los hijos de Israel. ³Cuantos lugares pise la planta de vuestros pies, os los doy, como prometí a Moisés. ⁴Desde el desierto hasta el Líbano y el río grande, el Eufrates, y hasta el mar grande, a occidente, será vuestro territorio. ⁵Nadie podrá resistir ante ti por todos los días de tu vida; yo seré contigo como fui con Moisés; no te dejaré ni te abandonaré. ⁶Esfuérzate y ten ánimo, porque tú has de introducir a este pueblo a posesionarse de la tierra que a sus padres juré darles. ⁷Esfuérzate, pues, y ten gran valor para cumplir cuidadosamente cuanto Moisés, mi siervo, te ha prescrito. No te apartes ni a la derecha ni a la izquierda, para que triunfes en todas tus empresas. ⁸Que ese libro de la Ley no se aparte nunca de tu boca; tenlo presente día y noche, para procurar hacer cuanto en él está escrito, y así prosperarás en todos tus caminos y tendrás buen suceso. ⁹¿No te mando yo? Esfuérzate, pues, y ten valor; nada te asuste, nada temas, porque Yahvé, tu Dios, irá contigo adondequiera que tú vayas.”

Desde la cumbre del monte Nebo (Deut 3:17-27; 4:49), Moisés contempla ante sus ojos la tierra de promisión. A tu descendencia se la daré, le dice Dios; te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella. Moisés, el siervo de Dios, murió allí, en la tierra de Moab, conforme a la voluntad de Yahvé (Deut 34:4-5). Su muerte dejaba un vacío que debía llenarse para que la muchedumbre de Yahvé no fuera como un rebaño de ovejas sin pastor (Núm 27:18). Por voluntad divina fue elegido **Josué, hombre sobre quien residía el espíritu** (Núm 27-18), y sobre el cual había Moisés impuesto sus manos en señal de que le retransmitía el liderazgo del pueblo (Núm 27:15-23; Deut 34:9). Desde su juventud había sido colaborador íntimo de Moisés (Ex 34:11; Núm 11:28), quien le cambió el nombre de Oseas por el de Josué = salud de Yahvé (Núm 13:17), nombrándolo le su lugarteniente en las empresas bélicas (Ex 17:9).

La misión confiada a Josué era ardua y peligrosa, por estar ocupado el territorio por pueblos de raza mixta que se habían establecido desde hacía tiempo en el país. Todos ellos gozaban

de un grado de civilización y técnica superiores a las de los hebreos. Los exploradores que en otros tiempos habían recorrido la tierra pudieron comprobar que el territorio que iban a expugnar estaba habitado por pueblos fuertes, con ciudades muy grandes y amuralladas (Núm 13:29) y con guarniciones bien provistas de armas y carros de combate. En cambio, el pueblo de Israel, que sólo disponía de armas rudimentarias, experto en la técnica de las guerrillas, de la *razzia* y golpes de mano, era humanamente incapaz de medir sus fuerzas con un enemigo aguerrido y atrinchera-do detrás de las murallas de sus ciudades. Para el autor sagrado, la toma de Canaán no es un suceso profano, **sino un acontecimiento teológico.**

Se señalan los límites ideales de la Tierra Prometida, que se trazan conforme a Deut 11:24-25. El Líbano se encuentra al norte (Deut 1:7; 3:25); el gran río es el Eufrates (Gen 15:19). Como límite occidental se señala el mar Mediterráneo, lugar donde se pone el sol (Deut 11:24). Estos límites **fueron un ideal, nunca una realidad concreta.** Creen algunos que la mención aquí y en otros lugares (Gen 15:18) del río Eufrates débese a una glosa interpretativa fundada en la universalidad del reino mesiánico, según posteriores profecías.

Josué será el instrumento de que se valdrá Dios para cumplir la promesa hecha anteriormente a los patriarcas (Gen 15:18) y a Moisés (Deut 1:7) de introducir a su pueblo escogido en la tierra que *mana leche y miel*. Para salir airoso de la misión debe cumplir escrupulosamente todo cuanto le mandó Moisés sobre la manera de comportarse con los enemigos del pueblo israelita (Deut 2:15). Si guarda fidelidad a la Torah o Ley (Deut 1:5; 4:8; 5:29), meditándola (Sal 1:2; Deut 17:18-19), **Dios estará con él, no le abandonará; porque Yahvé es Dios arriba en los cie-los y abajo sobre la tierra.**

Primeras Medidas (1:10-11).

¹⁰**Dio, pues, Josué a los oficiales del pueblo esta orden:** ¹¹**“Recorred el campamento y dad esta orden al pueblo: Preparaos y proveeos, porque dentro de tres días pasaréis ese Jordán para ir a ocupar la tierra que Yahvé, vuestro Dios, os da en posesión.”**

A pesar de contar Josué con el auxilio de Dios, toma las precauciones humanas necesarias para asegurar el éxito **de la misión que le había sido confiada.** Llama a los escribas (*soferim*), u oficiales encargados de ejecutar las órdenes del jefe (Deut 20:5-9; 29:9), y les encarga retransmitan al pueblo la orden de que estén preparados todos y se provean de víveres, porque dentro de tres días pasarían el Jordán. Quizá, atendiendo a lo que se dice en 3:2, esta frase equivalía a decir: dentro de tres días partiréis para la empresa de pasar el río Jordán. Es lógico que el pueblo hiciera acopio de provisiones, porque, además del maná, que seguiría cayendo regularmente todas las mañanas hasta que entrara en Palestina (5:10-12), consumía otros manjares, que sacaba de la tierra o compraba con su dinero (Deut 2:6-28).

Llamamiento a la Solidaridad entre las Tribus (1:12-18).

¹²**A los rubenitas y gaditas y a la media tribu de Manases les dijo:** ¹³**“Acordaos de lo que os mandó Moisés, siervo de Yahvé, diciéndoos: Yahvé, vuestro Dios, os ha concedido el reposo, dándoos esta tierra.** ¹⁴**Vuestras mujeres, vuestros niños y vuestros ganados quedarán en la tierra que Moisés os dio de este lado del Jordán; pero vosotros, armados, iréis delante de vuestros hermanos, todos vuestros hombres fuertes y valientes, y los auxiliaréis,** ¹⁵**hasta que Yahvé haya dado a vuestros hermanos el reposo, como a vosotros, tomando también ellos posesión de la tierra que Yahvé, vuestro Dios, les da. Después volveréis a la tierra que Moisés, siervo de Yahvé, os dio al**

lado de acá del Jordán, a oriente.”¹⁶ Ellos respondieron a Josué, diciendo: “Cuanto nos mandas lo haremos, y adondequiera que nos envíes iremos.”¹⁷ Como en todo obedecemos a Moisés, así te obedeceremos a ti. Que quiera Yahvé, tu Dios, estar contigo, como estuvo con Moisés.¹⁸ Quien rebelándose contra tus órdenes te desobedezca, morirá. Esfuérzate y ten valor.”

Las tribus de Rubén y Gad y media tribu de Manases habíanse establecido en la Transjordania (Deut 3:12-17; 29:7). Rubén ocupaba la parte meridional, desde el torrente Arnón, al sur, hasta el valle de Hesbán, al norte, que coincidía con el límite meridional de Gad, que llegaba hasta el torrente Yaboc. La media tribu de Manases habitaba las regiones de Galaad o del Ashlun. Conforme ha probado A. Bergmann, no hay dificultad en admitir que Manases se estableciera en Galaad ya en este tiempo¹.

Las tribus transjordánicas mantuvieron su palabra ayudando a sus hermanos en la conquista de Canaán, poniéndose bajo las órdenes de Josué. En el verso 14 del texto original se lee la expresión: *Al otro lado del Jordán*, que corresponde a la perspectiva del que escribe, que se encontraba en Palestina propiamente dicha, o sea, en la Cisjordania. En boca de Josué, la indicación correcta era: *de este lado del Jordán* (Deut 1:1-5; 3:8). La misma observación vale para el verso 15.

Espías a Jericó (2:1).

¹Josué, hijo de Nun, mandó en secreto dos espías desde Setim, diciéndoles: “Id a explorar la tierra y Jericó.” Puestos en camino, llegaron los dos hombres a Jericó y entraron en la casa de una cortesana de nombre Rahab y pararon allí.

Los exploradores parten de Setim (*Shittim* — acacias), lugar que se identifica comúnmente con Abelsatim (Núm 33:49), a once kilómetros y medio al este del Jordán⁹. Desde los contrafuertes de las montañas de Abarim pudieron los israelitas contemplar la extensa llanura, pero no precisar su configuración exacta. Importaba, además, tener noticias concretas sobre Jericó, de sus fortificaciones y de las posibilidades de expugnarla. Situada en la llanura del Ghor, a unos pocos kilómetros de la montaña de la Cuarentena o Qarantal, a veintiocho de Jerusalén, a diez de Belmuro y a ocho del río Jordán, estaba protegida por una muralla difícil de forzar. Jericó deriva de la palabra *yareah*, *luna*, llamada así porque en la antigüedad se rendía allí culto al dios Luna. En el curso de los siglos, la ciudad ha conocido tres emplazamientos distintos, muy próximos entre sí: la actual Jericó (*Er-Riha*), la del tiempo de Herodes y la Jericó cananea, que se alzaba en el lugar conocido por tell el-Sultán.

Rahab Acoge a los Espías (2:2-3).

²Al rey de Jericó le dieron noticia, diciendo: “Hombres de entre los hijos de Israel han llegado aquí durante la noche para explorar la tierra.”³ El rey mandó decir a Rahab: “Saca a esos hombres que han venido a ti y han entrado en tu casa, porque han venido para explorar toda la tierra.”

Los dos exploradores entraron en la ciudad y se hospedaron en casa de una cortesana (*zonah*, de *zanah*, fornicar) de nombre Rahab. Flavio Josefo supuso que Rahab era hostelera de profesión. Sin embargo, el texto y el contexto no permiten ningún eufemismo en este punto. Meretriz (*pórne*) la llama San Pablo (Hebr 11:31). Quiso Dios valerse de esta mujer para facilitar el ingreso de

Israel en Canaán y, al mismo tiempo, regenerarla espiritualmente, incorporándola al pueblo escogido. Sus buenos servicios a Israel fueron muy elogiados posteriormente por los autores inspirados. Rahab, tipo de las naciones paganas que se convierten, merece figurar en la genealogía de Cristo (Mt 1:5). San Pablo alaba su fe (Hebr 11:31); Santiago afirma que sus obras la justificaron al recibir a los espías y enviarles por otro camino (Sant 2:25). La Iglesia primitiva la coloca en el grupo de los pecadores arrepentidos³.

Alarma en la ciudad (2:4-7).

⁴ **Ella tomo a los dos hombres y los escondió en el terrado, y dijo: “Cierto que han venido hombres a mí, pero yo no sabía de dónde eran, ⁵y cuando esta tarde se iban a cerrar las puertas, han salido y no sé adonde han ido; daos prisa a perseguirlos y de seguro los alcanzaréis.” ⁶Pero ella los había subido al terrado y los había escondido debajo de tascos de lino que para ello dispuso en el terrado. ⁷Aquellos hombres fueron en su persecución por el camino que va a los vados del Jordán, y, una vez que salieron, se cerraron las puertas.**

El rey de Jericó tuvo noticia de la llegada a la ciudad de dos espías israelitas que se habían hospedado en casa de Rahab. Los dos llamaron la atención, o bien por su indumentaria o por su manera de hablar. Rahab mantuvo un diálogo con los enviados del rey, a los que desorientó con sus mentiras. Un registro minucioso en su reducida casa hubiera sido de fatales consecuencias para los dos espías israelitas. Siendo muy reducido el perímetro de la ciudad, las casas se amontonaban unas sobre otras. Su interior constaba de una sala única, en la planta baja, acaso un piso y una azotea, en donde, en épocas de calor, solían sus moradores pasar la noche. La noticia de que los espías fueron escondidos debajo de tascos de lino dispuestos en la azotea para secarse al sol demuestra que la entrada de Israel en tierras de Palestina se efectuó a últimos de abril. En el calendario de Gezer⁴ se dice que la cosecha del lino en la región mediterránea tenía lugar en el mes séptimo (marzo-abril). En Jericó, situada a 250 metros bajo el nivel del mar, la cosecha era antes. Los exploradores llegaron a casa de Rahab a principios del mes séptimo.

Evasión de los espías (2:8-21).

⁸ **Antes de que los espías se acostasen, subió Rahab al terrado y les dijo: ⁹“Yo sé que Yahvé os ha entregado esta tierra; el terror de vuestro nombre se ha apoderado de nosotros, ¹⁰pues hemos sabido cómo Yahvé, a vuestra salida de Egipto, secó las aguas del mar Rojo y cómo habéis tratado a los dos reyes de los amorreos del lado de allá del Jordán, Seón y Og, que disteis al anatema. ¹¹Al saberlo, nuestro corazón ha desmayado, y todos se han acobardado ante vosotros; porque Yahvé, vuestro Dios, es Dios arriba, en los cielos, y abajo, sobre la tierra. ¹²Ahora, pues, os pido que me juréis por Yahvé que, como yo he tenido misericordia de vosotros, la tendréis vosotros también de la casa de mi padre ¹³y dejaréis la vida a mi padre, a mi madre, a mis hermanos y hermanas y a todos los suyos, y que nos libraréis de la muerte.” ¹⁴Los hombres le dijeron: “Te juramos por nuestra vida que, si no nos denuncias, cuando Yahvé nos entregue esta tierra, haremos contigo misericordia y fidelidad.” ¹⁵Ella los bajó con una cuerda por la ventana, pues su casa estaba adosada a la muralla. Antes les dijo: ¹⁶“Idos al monte, no sea que los que os persiguen den con vosotros; estad allí escondidos durante tres días, hasta que aquéllos estén de vuelta, y luego id vuestro camino.” ¹⁷Los hombres le dijeron: “Mira cómo habrás de hacer**

para que cumplamos el juramento que te hemos hecho: ¹⁸ Cuando entremos en esta tierra, ata este cordón de hilo de púrpura a la ventana por la cual nos has descolgado y reúne contigo en tu casa a tu padre, a tu madre, a tus hermanos y a toda la casa de tu padre. ¹⁹ Si alguno sale fuera de la puerta de tu casa, su sangre será sobre su cabeza y nosotros seremos inocentes; pero si alguien pone la mano sobre alguno de los que contigo estén en tu casa, su sangre sea sobre nuestra cabeza. ²⁰ Si nos denuncias, seremos libres del juramento que nos has pedido.” ²¹ Ella respondió: “Sea como decís.” Luego los despidió y se fueron, y ella ató el cordón de púrpura a la ventana.

Siguiendo las indicaciones de Rahab, los emisarios del rey, a la luz de la luna, se dirigieron hacia el Jordán en busca de los exploradores, con el fin de alcanzarles antes de que llegaran a los vados del río (Que 3:28; 12:5). Entre tanto, la mujer subió a la terraza y mantuvo un largo diálogo con los espías. Parece que éstos se disponían a pasar la noche en la azotea; pero Rahab les hizo comprender la necesidad de ausentarse de su casa inmediatamente por temor a un registro. Por haberse cerrado las puertas de la ciudad, el único medio para huir era descolgarse por el muro (Act 9:25), al cual estaba adosada la casa de Rahab. Antes de despedirlos quiso arrancarles la promesa con juramento de que, al adueñarse de la ciudad, conservarían su vida y la de sus familiares. La mujer no habla de su marido. La profusión de expresiones bíblicas en boca de la mujer da a entender que el autor sagrado no intenta reproducir literalmente las mismas palabras de la meretriz. A través del desierto corren las noticias de manera sorprendente. En Jericó ha llegado la noticia de los hechos principales referentes a la vida de Israel en el desierto. Como ni la mujer ni los dos espías sospechaban de que los muros de la ciudad se derrumbaran, como sucedió más tarde, concertaron de común acuerdo colocar en la ventana un cordón de hilo, propiedad de los espías, para que les sirviera de señal. Aunque el texto diga que Rahab ató el hilo en la ventana, no se debe deducir de que lo hiciera inmediatamente. Como en otros pasajes, el autor consigna el hecho con anticipación. La narración sobre la llegada y estancia de los espías en casa de Rahab adolece de orden lógico y cronológico.

Regreso al Campamento (2:22-24).

²² Los espías se fueron al monte y se estuvieron escondidos allí tres días. Los que los perseguían los estuvieron buscando por el camino, sin hallarlos. ²³ Los dos espías, bajando del monte, repasaron el Jordán, se fueron a Josué, hijo de Nun, y le contaron todo lo sucedido, diciendo: ²⁴ “Cierto es que Yahvé ha entregado en nuestras manos toda esa tierra, pues los habitantes de ella están acobardados de nosotros.”

A un kilómetro y medio de Jericó y al oeste de la ciudad comienzan las estribaciones de las montañas de Judea, formando en algunas partes una muralla infranqueable. Las cuevas abundan en la ladera del monte de la Cuarentena y allí podían esconderse fácilmente los espías. Desde aquellas alturas dominaban la llanura que se extiende alrededor de Jericó, pudiendo observar los movimientos de sus perseguidores. Transcurridos tres días y cerciorados de que los comisionados por el rey habían regresado a la ciudad, los dos espías bajaron del monte, vadearon el Jordán y llegaron sanos y salvos al campo israelita. Su informe movió a Josué a ejecutar inmediatamente sus planes de la conquista de Canaán.

Paso del Jordán y entrada en Palestina (3:3-4).

El texto de 3:1-5:1, al menos aparentemente, presenta cierto desorden cronológico, digre-

siones, repeticiones, incongruencias. B. Alfrink cree solucionar todas las dificultades apelando a la psicología de los antiguos historiadores orientales, que adoptan peculiares modos de decir y narrar⁵. En primer lugar, dice él, no debe olvidarse que esta historia es una narración popular, en la que abundan las repeticiones y en donde se sigue un orden lógico más que cronológico. Teniendo en cuenta las características de la historiografía oriental, las dificultades de estos capítulos se atenúan. Los principales inconvenientes del texto son: 1) Resulta muy difícil conciliar los datos de 3:17; 4:1 con 4:45, referentes al tiempo en que los israelitas pasaron el Jordán. En los primeros parece que el pueblo ha pasado ya el río; en el último sigue todavía en la ribera oriental. 2) Comparando 4:9 con 4:1-3; 20-24, no se sabe cuántos fueron los monumentos erigidos: uno en el Jordán y otro en Galgala, o si las piedras del primero fueron utilizadas para levantar el segundo. 3) En 4:11 y 4:17 se habla del arca de la alianza, que transportaban los sacerdotes; en el primero de los mencionados textos, los sacerdotes aparecen en la orilla occidental; en el segundo se hallan todavía en el lecho del río.

Estas anomalías sugieren a muchos exegetas y críticos la sospecha de que aquí, como en otros pasajes del libro, existen vestigios de fuentes distintas o de diversas etapas de composición literaria. Wellhausen habló de Hexateuco, considerando el libro de Josué como continuación del Pentateuco, con los consiguientes documentos yahvista, elohista, etc. Rudolph admite el documento I, con adiciones deuteronomistas (3:2-4; 4:6-8a.21-24) o simples glosas (4:1a. 19a). Noth rechaza la teoría del Hexateuco y distingue una narración principal a la que se han añadido glosas (3:2-3; 6-10; 15; 17) y la fusión de dos leyendas etiológicas sobre la erección de los monumentos. En cuanto a los autores católicos, existe diversidad de pareceres, desde las interpolaciones de carácter midrásico (3:5; 7-13; 449-14; 20-24) hasta los insignificantes retoques del texto de que habla A. Fernández (eliminación de 3:12; un documento paralelo en 4:15-17, mas detallado que 4:11), pasando por la hipótesis de H Wiesmann de una supuesta trituración del folio que contenía el relato del paso del Jordán. Conocidas las diversas tentativas para solucionar las dificultades, y teniendo en cuenta los detalles que entorpecen la concatenación cronológica de los hechos, no ofrece dificultad el contenido de los capítulos 3-46.

Preparación Espiritual del Pueblo (3:1-13).

¹Josué, levantándose bien de mañana, partió de Setim, él y todos los hijos de Israel, y, llegados al Jordán, hicieron allí alto y pasaron allí la noche antes de atravesarlo. ²Al cabo de tres días, los oficiales recorrieron el campamento ³y dieron al pueblo esta orden: “Cuando veáis el arca de la alianza de Yahvé, vuestro Dios, llevada por los sacerdotes, hijos de Leví, partiréis de este lugar donde estáis acampados y os pondréis en marcha tras ella; ⁴ pero, dejando entre vosotros y ella una distancia de dos mil codos, sin acercaros a ella, para que podáis ver el camino que habéis de seguir, pues no habéis pasado nunca por él.” ⁵Y Josué dijo al pueblo: “Santificaos, porque mañana Yahvé hará prodigios en medio de vosotros.” ⁶Después habló Josué a los sacerdotes, diciendo: “Llevad el arca de la alianza e id delante del pueblo.” Ellos llevaron el arca de la alianza, adelantándose al pueblo. ⁷Yahvé dijo a Josué: “Hoy voy a comenzar a engrandecerte a los ojos de todo Israel, para que sepan que yo estoy contigo, como estuve con Moisés.” ⁸Tú da esta orden a los sacerdotes que llevan el arca de la alianza: Cuando lleguéis al borde de las aguas del Jordán, os paráis en el Jordán.” ⁹Josué dijo a los hijos de Israel: “Acercaos y oíd las palabras de Yahvé, vuestro Dios.” ¹⁰ Y dijo Josué: “En esto vais a conocer que el Dios vivo está en medio de vosotros y que no dejará de arrojar delante de vosotros a los cananeos, los jéteos,

los jeveos, los fereceos, los guergueseos, los amorreos y los jebuseos. ¹¹ El arca de la alianza del dueño de toda la tierra va a entrar delante de vosotros en el Jordán. ¹² Tomad doce hombres de entre las tribus de Israel, uno por cada tribu; ¹³ y cuando los sacerdotes que llevan el arca de la alianza del dueño de toda la tierra pongan la planta de sus pies en las aguas del Jordán, las aguas del Jordán se partirán, y las que bajan de arriba se pararán en montón.”

Las sospechas levantadas por la presencia de espías en Jericó indujeron a Josué a obrar rápidamente, adelantándose a una posible coalición de reyezuelos de Canaán. La empresa era relativamente fácil, porque, según informes de los dos espías, los de la ciudad vivían confiados en que el Jordán llevaba mucha agua, por ser la época del deshielo, y no les sería posible a los israelitas vadearlo. Josué dio las órdenes de movilización de todo el campamento. La mención de los tres días en 1:11 y 32 da lugar a un pequeño conflicto cronológico. Dijimos en 1:11 que la frase *dentro de tres días pasarían el Jordán* puede interpretarse en el sentido de “dentro de tres días partiréis para la empresa de pasar el Jordán.” En efecto, según la Vulgata, el orden de los acontecimientos pudo ser el siguiente: Tan pronto como los escribas dieron la orden al pueblo (1:11) de prepararse, enviaba Josué en secreto a dos espías a Jericó (2:2), adonde llegaron el mismo día al atardecer. Tres días permanecieron escondidos en la montaña (2:16-22), regresando al quinto día al campamento. En la mañana del sexto día dio Josué orden al pueblo de ponerse en marcha hacia el Jordán, en cuya ribera oriental permanecieron tres días. Según la Vulgata, los israelitas vadearon el río a los diez días del envío de los exploradores a Jericó. Otra ordenación cronológica de los acontecimientos es la siguiente: la fecha del envío de los espías y el anuncio de los escribas al pueblo de estar preparados coinciden. Los espías llegan a Jericó el mismo día por la noche, 7 de Nisán; durante la misma huyen al monte vecino (2:16), en donde moran todo el día siguiente, 8 de Nisán. Al oscurecer regresaron al campamento, en el que entraron al amanecer del tercer día, 9 de Nisán.

A la orden de Josué, el pueblo se puso en marcha, llegando al atardecer a orillas del Jordán, donde acampó aquella noche. La preparación espiritual incluía la limpieza de los vestidos y la abstención de todo comercio carnal (Ex 19:10-14). Quizá el verso 4a sea una glosa inspirada en 1 Sam 6:19-20; 2 Sam 6:7. Por lo regular era incumbencia de los levitas llevar el arca (Núm 4:15; 10:21), pero en casos extraordinarios se confiaba a los sacerdotes.

Dios habla a Josué y promete engrandecerlo a los ojos del pueblo con un hecho extraordinario para que se le obedezca como a Moisés y sepa el pueblo que Dios está con él (1:5-7). La arenga o conjunto de alocuciones de Josué tuvieron lugar antes del tránsito del río. Schulz considera los versos 7-13 como midrásicos, porque, además de romper la ilación existente entre el v.6 y 14, no es de suponer que Josué hablara tan largo tiempo a un pueblo en marcha. El éxito del paso del Jordán está asegurado por ir en vanguardia el arca de la alianza del Dios de toda la tierra (Miq 4:13; Zac 4:14; 6:5). Se eligen diez hombres de entre el pueblo a los que el texto no asigna misión especial. Trátase evidentemente de un anticipo del v.2 del c.4. Al poner los sacerdotes el pie en las aguas del Jordán, éstas se cortaron (*yikkaterun*), formando un dique o bloque compacto, como si un monte o una colina (*ned*) interceptaran la corriente.

El milagro de las aguas (3:14-17).

¹⁴ Cuando hubo salido el pueblo de sus tiendas para pasar el Jordán, precedidos por los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza, ¹⁵ en el momento en que los que llevaban el arca llegaron al Jordán y los pies de los sacerdotes que llevaban el arca se

mojaron en la orilla de las aguas — pues el Jordán se desborda por todas sus orillas al tiempo de la siega —, ¹⁶las aguas que bajaban de arriba se pararon, se amontonaron a mucha distancia, desde la ciudad de Adam, que está cerca de Sartán, y las que bajaban hacia el mar del Araba, el mar de la Sal, quedaron enteramente partidas de las otras, y el pueblo pasó frente a Jericó. ¹⁷Los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza de Yahvé se estuvieron en seco a pie firme en medio del Jordán, mientras todo Israel pasaba en seco, hasta que todo el pueblo hubo acabado de pasar el Jordán.

Destaca el hagiógrafo la magnitud del milagro anotando que era la época de la siega de la cebada (marzo-abril), en cuya estación el río Jordán va crecido por la licuefacción de las nieves que cubren el monte Hermón. Las aguas interrumpieron su curso a unos veinticinco kilómetros al norte de Jericó, formando una barrera sólida hasta que todo Israel hubo pasado el Jordán. Las aguas descendentes siguieron su curso hasta el mar Muerto.

Los israelitas no vieron el dique o muro de aguas que se formó “a mucha distancia” al norte, en “Adam, la ciudad que está junto a Sartán,” dice el texto masorético. La ciudad de Adam (1 Re 7:46) se identifica con *tell el-Damiyeh*, a unos veinticinco kilómetros al norte de Jericó, y a dos kilómetros de la ribera oriental del Jordán, en la confluencia del Yaboc, donde se encuentra hoy el puente *ed-Damiyeh*, en la carretera de Naplusa a es-Salt. Sartán (1 Re 4:12; 7:46) se identifica corrientemente con *Qarn Sartabeh*, promontorio de la parte oriental de la montaña de Efraím, que en forma de cuña se adentra en la cuenca jordánica, frente a *ed-Damiyeh*. En tiempos talmúdicos era este promontorio uno de los lugares preferidos para anunciar el novilunio. Esta sentencia tradicional ha recibido un contratiempo principalmente por los estudios de N. Glueck⁷, que corrige el texto masorético como sigue: “Desde Adam hasta la fortaleza (*mesad*, en vez de *missad*, lado) de Sartán.” Este último lugar, según él, debe buscarse en *tell es-Saidiyeh*, a dieciocho kilómetros al norte de *ed-Damiyeh*. La historia recuerda otras dos ocasiones en que el desprendimiento de un inmenso bloque de un espolón oriental de la montaña de Efraím cayó sobre el lecho del río, interceptando el curso de las aguas. Tal fenómeno se produjo, según el historiador árabe Nuwairi, la noche del 6 al 7 de diciembre de 1267, en la región de *ed-Damiyeh*. Mientras éste se produjo a consecuencia del reblandecimiento de la montaña por las lluvias torrenciales de invierno, el del año 1927 debióse a un terremoto. Que igual fenómeno se produjera en el preciso momento en que los israelitas se disponían a pasar el río Jordán, no lo afirma ni lo niega el texto sagrado. Aunque así fuera, no es menos cierto que todo fue previsto, querido y provocado por Dios con el concurso de los agentes naturales dóciles a su palabra.

Monumento Conmemorativo (4:1-9).

¹Cuando toda la gente hubo acabado de pasar el Jordán, Yahvé dijo a Josué:
²“Tomad de entre el pueblo doce hombres, uno por cada tribu, ³y dadles esta orden: De ahí, del lecho del Jordán, donde los sacerdotes han estado a pie firme, coged doce piedras, traedlas y depositadlas en el lugar donde acampéis esta noche.” ⁴Josué llamó doce hombres, que eligió entre los hijos de Israel, uno por tribu; ⁵les dijo: “Id al medio del Jordán, ante el arca de Yahvé, vuestro Dios, y echad al hombro una piedra cada uno, según el número de las tribus de los hijos de Israel, ⁶para que sea señal en medio de vosotros. Cuando un día os pregunten vuestros hijos: “¿Qué significan para vosotros estas piedras?” ⁷les responderéis: “Las aguas del Jordán se partieron ante el arca de la alianza de Yahvé; cuando ella pasó el Jordán, las aguas del

río se dividieron; y esas piedras serán para siempre jamás un memorial para los hijos de Israel.” ⁸Los hijos de Israel cumplieron la orden de Josué. Tomaron del medio del Jordán doce piedras, como se lo mandó Yahvé a Josué, según el número de las tribus de los hijos de Israel, y, llevándolas consigo al lugar donde pasaron la noche, las depositaron allí. ⁹Josué alzó doce piedras en el lecho del Jordán, en el lugar donde habían estado a pie firme los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza, y allí han estado hasta hoy.

Quiere Josué que se conserve una memoria del paso del Jordán, como en Ex 12:26; 13:9.14; Deut 6:20. El texto del v.9 puede interpretarse en el sentido de que fueron dos los monumentos levantados en recuerdo del hecho, uno en Caígala y otro en el lecho del río. Así lo creen Hummelauer, Ubach y Fernández. En favor de la unidad se pronuncian Wiesmann y Alfrink, por no citar más que autores católicos. Según Wiesmann, en el v.9 se dice que se colocaron doce piedras en el cauce del río para impedir que los pies de los sacerdotes se hundieran en el lodo del río. Tales piedras más tarde fueron sacadas del Jordán y colocadas en Caígala, donde permanecen hasta el día de hoy. Con esta interpretación, dice Baldi, se quita la posibilidad de un monumento en medio del Jordán, que, salvo en tiempos de mucha sequía, no sería visible, no sirviendo, por lo mismo, para el fin al que se le destinaba.

Orden de Marcha (4:10-18).

¹⁰Los sacerdotes que llevaban el arca se estuvieron a pie quieto en medio del Jordán, hasta que se hizo todo cuanto Yahvé había mandado a Josué decir al pueblo, conforme a todo cuanto Moisés había ordenado a Josué, y el pueblo se; apresuró a pasar. ¹¹Cuando el pueblo hubo acabado de pasar, el arca de Yahvé y los sacerdotes se pusieron al frente del pueblo. ¹²Los hijos de Rubén, los de Gad y la media tribu de Manases, armados, iban en vanguardia delante de los hijos de Israel, como se lo había mandado Moisés. ¹³Unos cuarenta mil hombres de ellos, armados en guerra, pasaron ante Yahvé a los llanos de Jericó. ¹⁴Aquel día engrandeció Yahvé a Josué a los ojos de todo Israel, y éstos le respetaron, como habían respetado a Moisés, todos los días de su vida. ¹⁵Yahvé habló a Josué, diciendo: ¹⁶“Manda a los sacerdotes que llevan el arca del testimonio que salgan del Jordán”; ¹⁷y Josué dio a los sacerdotes esta orden: “Salid del Jordán”; ¹⁸y en cuanto los sacerdotes que llevaban el arca de la alianza de Yahvé salieron del medio del Jordán y asentaron la planta de su pie en la tierra seca, las aguas del río volvieron a su lugar y se desbordaron, como antes estaban, por todas las orillas.

No dio Moisés ninguna disposición tocante al paso del río Jordán, pero el autor refuerza la autoridad de Josué con la de Moisés (1:17; 3:7). En la narración se habla del paso del río por el pueblo, lo que realizó ya antes (3:16-17; 4:1). Según el v.11, el arca y los sacerdotes se pusieron al frente del pueblo estando ya en la ribera derecha del Jordán; en cambio, los v. 15-18 suponen que permanecían todavía en el río. Schulz considera los v.9-14 como una adición. Para Ubach, los v. 15-18 son residuos de una documentación que el autor sagrado tuvo ante sus ojos y que puso en el lugar que ocupan por creer que contenían detalles nuevos. Parece que el v. 11 se refiere a 3:7; 4:1. Una vez hubo pasado el pueblo, el arca y los sacerdotes se colocaron de nuevo delante de la comitiva. Pero a la misma precedía, conforme a lo prescrito en Núm 32:28-30; Deut 3:18, un destacamento militar para defender el arca. La cifra de cuarenta mil guerreros es una hipérbole

manifiesta, como en otros pasajes análogos (Ex 12:37; Núm 1:46).

Tan pronto como los sacerdotes abandonaron el cauce, las aguas volvieron a afluir “como ayer y anteayer,” es decir, como antes. No determina el texto el lugar exacto por donde pasaron el río los israelitas. Una tradición judío-cristiana lo fija en el vado de *Bethabara*, frente a *Qars el-Yehud*, donde se encuentra el monasterio del *Pródromos*, construido en memoria del ministerio de San Juan Bautista y del bautismo de Jesús.

En la Tierra Prometida (4:19-25).

¹⁹El pueblo salió del Jordán el día diez del mes primero y acampó en Gálgala, al límite oriental de Jericó. ²⁰Josué alzó en Gálgala las doce piedras que habían cogido del Jordán, ²¹y dijo a los hijos de Israel: “Cuando un día os pregunten vuestros hijos: “¿Qué significan esas piedras?” ²²instruid a vuestros hijos, diciendo: “Israel pasó este Jordán a pie enjuto; ²³porque Yahvé, vuestro Dios, secó delante de vosotros las aguas del Jordán, como lo había hecho Yahvé, vuestro Dios, ²⁴con las aguas del mar Rojo, que secó delante de nosotros hasta que hubimos pasado, ²⁵(²⁴) para que todos los pueblos de la tierra sepan que es poderosa la mano de Yahvé y vosotros conservéis siempre el temor de Yahvé, vuestro Dios.

El sueño dorado de los israelitas se había realizado y Dios había cumplido su promesa. Israel había entrado en tierras de Palestina el día 10 de Nisán (marzo-abril), coincidiendo con el principio de la Pascua (Ex 12:3), a los cuarenta años de haber salido de Egipto. Los israelitas acamparon en Caígala, que los autores identifican o bien con *Jirbet en-Netele*, a unos cinco kilómetros al sur de la antigua Jericó, o con *Jirbet Mefshir*, a dos kilómetros al noreste de la misma. Sobre la antigua Caígala, nombre que se deriva de la palabra hebrea *galgal* = rueda, rueda de piedras, se edificó una iglesia bizantina llamada *Dodekalithori*, en recuerdo del sitio donde hizo colocar Josué las doce piedras en forma de rueda o *cromlech* ⁸. Para la posteridad israelita, Caígala o Guilgal fue considerado como lugar sagrado muy concurrido (1 Sam 7:16; 10:8; 11:14; 13:4-15; Os 4:15; Am 4:4) ⁹.

Pánico en Palestina (5:9-1).

¹Cuando todos los reyes de los amorreos, a occidente del Jordán, y todos los reyes de los cananeos de cerca del mar supieron que Yahvé había secado las aguas del Jordán hasta que ellos pasaron, desmayó su corazón, y perdieron todo su valor ante los hijos de Israel.

El hagiógrafo empieza el capítulo 5 de su libro con una noticia sobre el pánico que se apoderó de los cananeos y de los amorreos al enterarse del milagro que había obrado Yahvé. Para el autor sagrado y para los enemigos de Israel es Yahvé quien mueve todos los resortes y determina los hechos que deben conducir a los israelitas al corazón de Palestina. La noticia del paso del Jordán corrió como reguero de pólvora por todo el territorio; sus habitantes temieron una invasión inminente de los israelitas.

La circuncisión (5:2-9).

²Entonces dijo Yahvé a Josué: “Hazte cuchillos de piedra y circuncida a los hijos de Israel. ³Hízose Josué cuchillos de piedra y circuncidó a los hijos de Israel en el colla-

do de Aralot (collado de los Prepucios). ⁴He aquí por qué los circuncidó Josué: Todos los salidos de Egipto, los varones, todos los hombres de guerra, habían muerto en el desierto, durante el camino, después de la salida de Egipto. ⁵El pueblo que salió estaba circuncidado; pero los nacidos en el desierto durante el camino después de la salida de Egipto no habían sido circuncidados; ⁶pues los hijos de Israel anduvieron durante cuarenta años por el desierto, hasta que perecieron todos los hombres de guerra salidos de Egipto, por no haber escuchado la voz de Yahvé. Yahvé les había jurado que no les dejaría ver la tierra que juramento había prometido a sus padres darles, la tierra que mana leche y miel. ⁷Los hijos de aquéllos les sucedieron en su lugar; y éstos son los que circuncidó Josué, porque estaban sin circuncidar, pues no habían sido circuncidados durante el camino. ⁸Cuando todos se circuncidaron, quedáronse en el campamento hasta curarse; ⁹y Yahvé dijo a Josué: “Hoy he quitado de sobre vosotros el oprobio de Egipto.” Y aquel lugar fue llamado Caígala hasta hoy.

No era éste un rito propio de los hebreos, sino que se practicaba en el antiguo Egipto, en Fenicia y, probablemente, en Canaán. La operación debía ejecutarse con cuchillos de piedra, como lo hizo Séfora con su hijo (Ex 4:24-26). La circuncisión tenía en Israel un carácter marcadamente religioso, siendo **el signo distintivo de la alianza de Dios con Abraham y de la pertenencia a la comunidad religiosa de Israel** (Gen 17:12-14:25:27). Según el texto griego, gran parte del pueblo judío había descuidado la práctica de la circuncisión durante su permanencia en Egipto; pero, según el texto hebraico, el abandono de esta práctica empezó durante los años de peregrinación por el desierto. El autor sagrado no considera, al parecer, como culpa grave esta negligencia, que recaía sobre **los dirigentes de la comunidad judaica**. ¿Quiere con ello atenuar la culpabilidad de Moisés? ¿No fue acaso ésta una de las razones por las cuales se le denegó la entrada en la Tierra de Promisión? Que el gran caudillo de Israel fuera remiso en este punto, aparece de Ex 4:24.

A primera vista choca que Josué pensara en la circuncisión de todos los varones del pueblo inmediatamente después de haber pasado el Jordán, cuando era de temer un ataque por sorpresa de los habitantes del país. Sabido es que la circuncisión es una operación dolorosa que va acompañada de un estado febril que llega a su punto álgido al tercer día (Gen 34:25). Josué impuso la obligación de circuncidar el prepucio de los varones con el fin de preparar **la celebración de la Pascua, o para recordar que la circuncisión era el signo de la alianza** (Gen 17:10; Ex 12:48)¹⁰. Con la circuncisión se quitó la dependencia de Egipto, por haber dejado de ser esclavos de los egipcios **para convertirse en servidores de Yahvé y propiedad suya**.¹¹

La Pascua (5:10-12).

¹⁰Los hijos de Israel acamparon en Caígala; y allí, el día catorce del mes, celebraron la Pascua, a la tarde, en los llanos de Jericó. ¹¹Comieron de los frutos de la tierra, desde el día después de la Pascua, panes ácidos y trigo tostado ya aquel mismo día; ¹²y el día siguiente de comer de los frutos de la tierra, no tuvieron ya el maná, y comieron ya aquel año de los frutos de la tierra de Canaán.

Era la segunda vez que los judíos salidos de Egipto celebraban solemnemente la Pascua (Núm 9,iss). El pan ácido y el trigo tostado que comió el pueblo el día de la Pascua podían ser en parte productos de la tierra de Canaán. Al día siguiente cesó el maná.

Aparición Misteriosa (5:13-16).

¹³Estando Josué cerca de Jericó, alzó los ojos y vio que estaba un hombre delante de él, en pie, con la espada desnuda en la mano; y Josué se fue hacia él y le dijo: “¿Eres de los nuestros o de los enemigos?” ¹⁴Y él le respondió: “No; soy un príncipe del ejército de Yahvé, que vengo ahora.” ¹⁵Entonces Josué se prosternó rostro a tierra y, adorando, dijo: “¿Qué es lo que manda mi señor a su siervo?” ¹⁶⁽¹⁵⁾El príncipe del ejército de Yahvé dijo a Josué: “Descalza tus pies, pues el lugar que pisas es santo.” Hízolo así Josué.

Parece que este episodio está desplazado de su lugar primitivo. La actitud del príncipe del ejército de Yahvé que aparece con una espada desenvainada en su mano es de amenaza, no especificando el texto el motivo que la provocó. Supone Dhorme que el paso de un río requiere la autorización de la potencia celestial que guarda el acceso del territorio situado al otro lado. Por de pronto, la aparición obedecía a consignas más graves y trascendentales que a la de intimar a Josué a que se quitara el calzado (Gen 32:25-33). Lo más probable es que el personaje misterioso quiso urgir el rito de la circuncisión, que se había descuidado en el desierto. Quizá en un principio la perícopa precedía al v.2 de este capítulo. En Ex 4:24 se dice que Yahvé salió al encuentro de Moisés, queriéndole matar. Séfora aplacó su ira circuncidando a su hijo. Con la narración de este episodio, sin terminar, sin duda, se destaca la relevante personalidad de Josué, que por su reverencia y humildad puede parangonarse con Abrahám (Gen 15:12) y Moisés (Ex 3:3-6). Todo en el contexto invita a reconocer en el jefe de los ejércitos de Yahvé a un ser sobrenatural, a un ángel de **Yahvé que debía convertirse en guía de los israelitas** en la penetración y conquista de Canaán (Ex 23:20; 32:34; 33:2). El v.16 es copia de Ex 3:5¹².

Primeros Combates (cap. 6-8).

Se narra en el capítulo 6 la toma de Jericó. El texto de la versión de los LXX difiere mucho del texto hebreo; los exegetas, o bien se esfuerzan por combinar ambos textos, o se pronuncian por uno o por otro. Aun en el supuesto de adoptar el texto más corto de los LXX, no se eliminan todas las incoherencias de la narración. La solución más obvia consiste en distinguir entre el texto que se cree primitivo y las adiciones posteriores. Con ello la narración fluye de manera lógica y desaparecen o se atenúan las dificultades. Es imposible, por ejemplo, armonizar los v.4; 5; 16a.20a con 8; 9; 13. Schulz, seguido en parte por Gelin, considera como texto primitivo los v.1-2a.3-7; 11; 14-15^a; 16^a; 20b; 21; 24-27. El P. Fernández admite dos recensiones, una larga y otra breve, de las cuales considera como auténtica la última. Según Ubach, dos escribas testigos de los hechos escribieron cada uno independientemente sus impresiones, haciendo uno hincapié en unas circunstancias y otro en otras. El relato es una combinación de una doble táctica: una marcha en silencio alrededor de la ciudad durante siete días hasta el estentóreo grito de guerra, y una procesión con el arca, al son de las trompetas sagradas, símbolo de la cooperación divina en la empresa ¹³. Defiende Abel que el redactor final ha querido unificar dos situaciones sucesivas. Baldi opta por la fusión de dos relatos o tradiciones paralelas dispuestas psicológicamente de manera distinta. En una tradición se dio más importancia al valor del ejército judío; **en otra, de origen sacerdotal, se puso de relieve la cooperación religiosa**. El redactor último trató de conservar estos dos aspectos de la misma tradición fundiéndolos en un solo relato. Explíquese como se quiera, lo cierto es que el texto se presenta con todas las características de una composición literaria heterogénea.

Toma de Jericó (6:1-14).

¹Tenía Jericó cerradas las puertas y bien echados sus cerrojos por miedo a los hijos de Israel, y nadie salía ni entraba en ella. ²Yahvé dijo a Josué: “Mira, he puesto en tus manos a Jericó, a su rey y a todos sus hombres de guerra. ³Marchad vosotros, todos los hombres de guerra, en torno a la ciudad, dando una vuelta en derredor suyo. Así haréis por seis días. ⁴Siete sacerdotes llevarán delante del arca siete trompetas resonantes. Al séptimo día daréis siete vueltas en derredor de la ciudad, yendo los sacerdotes tocando sus trompetas. ⁵Cuando ellos toquen repetidamente el cuerno potente y oigáis el sonar de las trompetas, todo el pueblo se pondrá a gritar fuertemente, y las murallas de la ciudad se derrumbarán. Entonces subirá el pueblo, cada uno enfrente de sí.” ⁶Josué, hijo de Nun, llamó a los sacerdotes y les dijo: “Llevad el arca de la alianza, y que siete sacerdotes vayan con siete trompetas resonantes delante del arca de Yahvé.” ⁷Dijo también al pueblo: “Marchad y dad también una vuelta a la ciudad, yendo los armados delante del arca de Yahvé.” ⁸Así que Josué hubo hablado al pueblo, los siete sacerdotes con las siete trompetas resonantes iban tocando las trompetas delante de Yahvé, y el arca de la alianza de Yahvé iba en pos de ellos. ⁹Los hombres de guerra iban delante de los sacerdotes que tocaban las trompetas, y la retaguardia, detrás del arca. Durante la marcha se tocaban las trompetas. ¹⁰Josué había dado al pueblo esta orden: “No gritéis ni hagáis oír vuestra voz, ni salga de vuestra boca una palabra hasta el día en que yo os diga: Gritad. Entonces gritaréis.” ¹¹El arca de Yahvé dio una vuelta en derredor de la ciudad, una vuelta sola, y se volvieron al campamento, donde pasaron la noche. ¹²Al día siguiente se levantó Josué bien de mañana, y los sacerdotes llevaron el arca de Yahvé. **13** Los siete sacerdotes que llevaban las siete trompetas resonantes delante del arca de Yahvé se pusieron en marcha tocando las trompetas. Los hombres de guerra iban delante de ellos, y detrás la retaguardia seguía al arca de Yahvé; y durante la marcha iban tocando las trompetas. ¹⁴Dieron el segundo día la vuelta en derredor de la ciudad y se volvieron al campamento; esto mismo hicieron por siete días.

Por miedo a los hijos de Israel, la ciudad de Jericó tenía las puertas cerradas; pero Yahvé prometió ponerla en manos de Josué (Núm 21:34; Deut 2:24; 3:2). Era Jericó una plaza fuerte cana-neá edificada sobre un altozano elíptico de 307 por 161 metros, dominando la llanura de su nombre. La descripción del ataque de la ciudad por los israelitas es bien conocida. Pero, como hemos apuntado más arriba, cabe distinguir entre el relato primitivo y las adiciones posteriores de carácter religioso referentes a los sacerdotes, arca de la alianza y trompetas sagradas. Los soldados de Josué combatieron contra Jericó y la tomaron. En ciertos ambientes pareció que el relato primitivo era demasiado pagano, por darse excesiva importancia a las causas puramente humanas que contribuyeron a la conquista de la ciudad, por lo cual se le añadieron elementos procedentes de ambientes sacerdotales. El relato primitivo, según Noth, era más o menos el siguiente: (v.2): . Yahvé dijo a Josué: “Mira, he puesto en tus manos a Jericó. Todos los hombres de guerra (3) rodearán la ciudad, dando una vuelta en derredor suyo. Así haréis por seis días. (4) Al séptimo día daréis siete vueltas en derredor de la ciudad. (5) Cuando toque el cuerno., todo el pueblo se pondrá a gritar fuertemente, y las murallas de la ciudad se derrumbarán. Entonces subirá el pueblo, cada uno enfrente de sí.” (6) . (7) Dijo Josué al pueblo: “Marchad y dad la vuelta a la ciudad.” (8) y se hizo conforme a la orden dada por Josué al pueblo. (10) Josué dio al pueblo la siguiente

orden: “No gritéis ni hagáis oír vuestra voz, ni salga de vuestra boca una palabra hasta el día en que yo os diga: “Gritad. Entonces gritaréis.” (12) Al día siguiente se levantó Josué bien de mañana. (14) y se hizo el giro de la ciudad ., regresando al campamento. Esto mismo hicieron por seis días. (15) Al día séptimo se levantaron al alba, dieron siete vueltas en torno a la ciudad. (16) A la séptima. dijo Josué al pueblo: “Gritad, porque Yahvé os entrega la ciudad.” (20) Entonces todo el pueblo se puso a gritar clamorosamente, y las murallas de la ciudad se derrumbaron y cada uno subió a la ciudad frente de sí.

Suerte de Jericó (6:15-24).

¹⁵Al día siguiente se levantaron con el alba, y dieron del mismo modo siete vueltas alrededor de la ciudad. ¹⁶A la séptima, mientras los sacerdotes tocaban las trompetas, Josué dijo al pueblo: “Gritad, porque Yahvé os entrega la ciudad. ¹⁷La ciudad será dada a Yahvé en anatema, con todo cuanto en ella hay. Sólo Rahab, la cortesana, vivirá, ella y cuantos con ella estén en su casa, por haber escondido a los exploradores que habíamos mandado. ¹⁸Guardaos bien de lo dado al anatema, no sea que, tomando algo de lo que así habéis consagrado, hagáis anatema el campamento de Israel y traigáis sobre él la confusión. ¹⁹Toda la plata, todo el oro y todos los objetos de bronce y de hierro serán consagrados a Yahvé y entrarán en su tesoro.” ²⁰Los sacerdotes tocaron las trompetas, y cuando el pueblo, oído el sonido de las trompetas, se puso a gritar clamorosamente, las murallas de la ciudad se derrumbaron, y cada uno subió a la ciudad frente de sí. ²¹Apoderándose de la ciudad, dieron al anatema todo cuanto en ella había, y al filo de la espada a hombres y mujeres, niños y viejos, bueyes, ovejas y asnos. ²²Pero Josué dijo a los dos exploradores: “Entrad en la casa de Rahab, la cortesana, y sacad a esa mujer con todos los suyos, como se lo habéis jurado.” ²³Los jóvenes, los espías, entraron y sacaron a Rahab, a su padre, a su madre, a sus hermanos y a todos los suyos, y los pusieron en lugar seguro, fuera del campamento de Israel. ²⁴Los hijos de Israel quemaron la ciudad con todo cuanto en ella había, salvo la plata y el oro y todos los objetos de bronce y de hierro, que pusieron en el tesoro de la casa de Yahvé.

¿Cuál fue la causa que provocó el desmoronamiento de las murallas de Jericó? ¿Se produjo este fenómeno, o el texto sugiere o permite otra interpretación? No es de creer que el griterío (*teruah*) de la multitud (Ex 32:17; 1 Sam 4:5; 2 Sam 6:15) y el sonido de las trompetas fueran tan ensordecedores que derribaran las murallas. Algunos suponen que ayudó Dios a los sitiadores provocando a su debido tiempo un terremoto que derribó las murallas. Hizo Dios lo que no pudieron lograr los israelitas con su griterío y sus trompetas. Es muy posible que el autor sagrado, llevado totalmente de la idea de poner de relieve la intervención de Dios en la expugnación de la tierra de Canaán, no haya dicho todo lo que aconteció junto a los muros de la ciudad clave para entrar en Palestina. Es sintomático a este respecto lo que dice Josué en su discurso de despedida de que *las gentes de Jericó* combatieron contra *vosotros* (24:11), lo que debe interpretarse en el sentido de que fueron necesarios varios combates para conquistar la ciudad, y de que, de no intervenir Dios abiertamente en favor de los israelitas, nunca hubieran éstos penetrado en ella.

El ensañamiento de los israelitas al exterminar todo ser viviente de la ciudad se rige por las leyes del *herem* o del anatema, comunes a los pueblos del antiguo Próximo Oriente. Con el anatema (*herem*) de destrucción (Lev 27:29; Deut 2:35; 7:25; 20:16; 25:17-19), Jericó debía ser arrasada completamente. Dios manda que las ciudades idolátricas sean destruidas con todos sus

habitantes, animales domésticos y bienes (Deut 13:16). La misma suerte debían seguir los pueblos enemigos de Israel (1 Sam c.15; Is 34:3; 43:28; Jer 26:9). Únicamente se exceptúan de este anatema en nuestro texto *el oro y la plata y todos los objetos de bronce y de hierro* (v.24), que se destinaban al tesoro de Yahvé, siendo estos objetos conceptuados como anatema de oblación (Lev 27:28; Núm 18:14). Habla el texto del tesoro de la casa de Yahvé porque el autor del relato tiene en su mente la idea del templo ¹⁴.

Rahab a Salvo (6:25-27).

²⁵Josué dejó la vida a Rahab, la cortesana, y a la casa de su padre, que habitó en medio de Israel hasta hoy, por haber ocultado a los enviados por Jesué a explorar a Jericó. ²⁶Entonces juró Josué, diciendo: “Maldito de Yahvé quien se ponga a reedificar esta ciudad de Jericó. Al precio de la vida de su primogénito ponga los cimientos; al precio de la de su hijo menor ponga las puertas.” ²⁷Yahvé fue con Josué, y su fama se extendió por toda la tierra.

Los espías cumplieron la promesa hecha a Rahab, salvando a ella y a toda la familia. En un principio la mujer ocupó un lugar “fuera del campamento de Israel” (v.23), pero más tarde “habitó en medio de Israel hasta hoy,” figurando en la genealogía de Jesucristo. Josué maldice al que intente reedificar de nuevo la ciudad de Jericó. La imprecación de Josué cumpliéndose con Hiél, en el siglo IX (1 Re 16:34). Parece que el texto alude a la costumbre cananea de sacrificar un niño en la fundación de una ciudad, costumbre que imitaron algunos israelitas. Dios condenaba este infanticidio.

Las Excavaciones de Jericó.

Grandes esperanzas pusieron exegetas e historiadores en las excavaciones de Tell el-Sultán para conocer las modalidades de la toma de Jericó por parte de los israelitas, aportando con ello luz al texto oscuro, enigmático y complejo de la Biblia. Las primeras fueron llevadas a cabo por los alemanes E. Sellin, E. Langenegger y G. Watzinger, durante los años 1907-1913, cuyos resultados fueron publicados en 1913. Algunas de las conclusiones de los citados excavadores fueron censuradas, por lo que se pensó en reanudar las excavaciones con mejor base científica. La tarea fue confiada a J. Garstang, bajo los auspicios de *Palestine Exploration Fund*, siendo excavado el Tell desde 1930-1936. El mérito principal de Garstang consiste en haber trazado la evolución histórica de la ciudad. La primera ciudad (precananea), fundada hacia el año 3000 antes de Cristo, se hallaba en la parte septentrional de Tell. La primera ciudad cananea fue edificada sobre las ruinas de la anterior hacia los años 2100 ocupando la parte mas alta del Tell en una extensión aproximada de dos hectáreas. Sus murallas eran de ladrillo con bloques de piedra en los fundamentos. La segunda ciudad cananea surgió entre 1900 y 1600, y puede considerarse como ampliación de la primera; ocupa una extensión de dos a cinco hectáreas. Una sólida muralla protegida con una rampa o glacis envolvía la ciudad. Es ésta la ciudad más próspera de todas por coincidir con la época de los hicsos, a juzgar por un escarabajo egipcio de la XIII dinastía encontrado en el lugar. Por circunstancias desconocidas, la ciudad fue destruida y abatidas sus murallas hacia el año 1580. Otra vez fue reedificada, protegiéndola con un muro hacia el año 1500. Las nuevas edificaciones desaparecieron por efectos de un cataclismo, sobre cuya fecha discuten los arqueólogos. Garstang lo fija entre los años 1400 y 1385; W. F. Albright, entre 1360 y 1320. El gran arqueólogo H. Vincent, basándose en algunos restos, vajilla y cerámica ilustrada, señala la fecha de la destrucción de esta ciudad en la segunda mitad del siglo xm, y más concretamente en

1250¹⁵. Esta última hipótesis tiene en su favor el registro de las ciudades conquistadas por Ramsés II, encontrado en los muros de un templo de Amarah, en la orilla izquierda del Nilo. Entre los nombres de las ciudades asiáticas conquistadas por el monarca figura la de Jericó¹⁶. Estas divergencias profundas entre arqueólogos tocante a la fecha de la destrucción de Jericó movieron a la *British School of Archaeology* y a la *American Schools of Oriental Research* a emprender nuevas excavaciones, que dirigió la señorita K. Kenyon. Su finalidad principal era zanjar definitivamente las discusiones en torno a la fecha de la destrucción de Jericó (ciudad D). Las excavaciones empezaron en 1952. ¡Cuál no fue la sorpresa al comprobar que la ciudad de Jericó de Josué se volatilizaba bajo los golpes de los picos de los obreros especializados! ¡Ningún resto de la ciudad bíblica se encontró en Tell el-Sultán! El doble muro (muro D) atribuido por Garstang al Bronce reciente, y, por lo mismo, identificado con el que fue destruido en tiempos de Josué, no es más que una parte del complejo sistema defensivo, reconstruido y retocado varias veces durante el tercer milenio (Bronce antiguo y medio). Ningún rastro de cerámica en toda el área excavada del Bronce reciente, o sea, de los tiempos de Josué. Los excavadores de Tell el-Sultán han perdido toda esperanza de encontrar la Jericó de Josué a causa de haber desaparecido las edificaciones de la superficie o por la erosión o por obra de los hombres. A tenor de los resultados de las exploraciones arqueológicas, hacia el año 1200, fecha de la conquista de Canaán, no existía Jericó, o al menos no quedan vestigios arqueológicos de la misma¹⁷.

La Arqueología y el texto Sagrado.

La comprobación de que la ciudad del Bronce reciente (ciudad D) fue destruida por un cataclismo o por el fuego produjo en el ánimo de J. Garstang la más grande satisfacción. Para concordar los resultados arqueológicos con el texto bíblico, colocó Garstang la fecha del éxodo en tiempos de Amenofis II (1447-1442), y la conquista de Jericó hacia el año 1400. Pero, como vimos en la introducción, la sentencia más corriente hoy día fija la penetración de Josué en Palestina hacia el año 1200. Por lo mismo, las cenizas encontradas por Garstang corresponden a una destrucción de la ciudad en tiempos anteriores al incendio provocado por los soldados israelitas (6:24). Con el fin de solventar estas dificultades se recurrió a la hipótesis de varios éxodos de israelitas de Egipto. Cabe otra, que ha señalado la señorita Kenyon, según la cual, sobre los restos de la ciudad de 1900-1600 a.C. pudo levantarse otra más reciente, que ha desaparecido, víctima de la erosión, sin dejar huellas sobre el Tell¹⁸.

Puestos a enjuiciar toda la cuestión, cabe admitir que el v.20 puede interpretarse en el sentido de que las varias vueltas del ejército israelita en torno a Jericó, con las consiguientes amenazas para los que se negaran a entregarla, impresionaron y descorazonaron a los defensores de tal manera, que la resistencia de la guarnición se derrumbó (*wattippol hahomah*), entrando los israelitas en la ciudad. El término *homah* significa muro, pero se emplea también en el sentido de guarnición, protección, como en 1 Sam 25:16: Nos *protegían de día y de noche todo el tiempo*. En este texto, un criado de Abigail confiesa que las gentes de David eran para ellos un valladar, una protección. Con esta explicación se comprende que la casa de Rahab quedara en pie, lo que no habría sucedido en el caso de haberse derrumbado los muros. Con ella se armonizan los datos de la arqueología con los de la Biblia. Al presentarse Josué ante Jericó, encontró a los cananeos atrincherados detrás de las imponentes ruinas de una ciudad que fue destruida antes por causas desconocidas hasta el presente. El ejército israelita luchó, venciendo la resistencia cananea. Según 24:11, ante Jericó hubo fuertes combates, hasta que la suerte se inclinó por los israelitas.

Algunos autores ven en el relato de la conquista de Jericó huellas de un estilo épico. Escribió Delorme que toda la narración tiende a destacar la importancia de esta victoria y atribuirla a

Yahvé. En el relato se hace uso del énfasis, se recorta la participación de los valores humanos en el éxito de la empresa, se citan cosas insólitas y maravillosas¹⁹. Nunca sabremos ciertamente cuáles fueron los pormenores de la toma de Jericó ni cuál fue la mente del autor sagrado respecto de los mismos. Pero, si los pormenores son oscuros, está patente, en cambio, que la toma de la ciudad abrió a los judíos las puertas de Canaán. Si Dios no hubiera luchado junto a los israelitas, difícilmente hubieran cedido las defensas de la ciudad, ni su guarnición se hubiese rendido²⁰.

Prevaricación de Acón (7:1).

¹Los hijos de Israel cometieron una prevaricación en lo del anatema. Acán, hijo de Jarmi, hijo de Zabdi, hijo de Zare, de la tribu de Judá, se apropió objetos de los dados al anatema, y la cólera de Yahvé se encendió contra los hijos de Israel.

En virtud de la ley de la solidaridad, el pecado de Acán recae sobre todo el pueblo. A este episodio y a sus consecuencias aludía implícitamente el texto en 6:18-19. El autor sagrado, en una breve introducción, hace referencia al precepto divino sobre el *herem* y anticipa la razón del desastre de Hai. Josué había conminado al pueblo a no tomar nada de lo que debía ser consagrado al exterminio ni de lo que debía reservarse para el tesoro de Yahvé. El pueblo obedeció a su palabra, pero la codicia cegó a Acán. Era Acán hijo de Judá por Zarac (Gen 38:30; 46:12).

Desastre en Hai (7:2-5).

²Josué mandó desde Jericó hombres hacia Hai, que está al oriente de Betel, y les dijo: “Id a explorar la tierra.” Llegaron y reconocieron Hai. ³De vuelta a Josué, le dijeron: “No se necesita que el pueblo todo se ponga en marcha contra la ciudad. Dos o tres mil hombres que suban bastarían para tomar Hai, pues sus habitantes son pocos en número; no es preciso que todo el pueblo se fatigue.” ⁴Pusiéronse, pues, en marcha unos tres mil hombres, que emprendieron la fuga ante los hombres de Hai. ⁵Las gentes de Hai les mataron unos treinta y seis hombres y los persiguieron desde la puerta hasta Sebarim, batiéndolos en la bajada. El corazón del pueblo desmayó y perdió todo valor.

Yahvé es un Dios celoso que castiga las infidelidades de su pueblo. Como represalia por el pecado de Acán le abandona a sus propias fuerzas en el ataque a Hai y es derrotado, a pesar del exiguo número de sus defensores. El autor sagrado conoce la ciudad y sus alrededores, pero usa de la aproximación al señalar el número de guerreros que atacaron la ciudad y las bajas que tuvieron. El número de atacantes parece excesivo en relación con las pérdidas sufridas. Hai, que significa *la Ruina*, se identifica con el actual *et-Tell*, a tres kilómetros al sudeste de Betel (Gen 12:8; 13:3). Estaba edificada sobre uno de los promontorios que se adelantan hacia la depresión jordánica, con una posición excepcional desde el punto de vista estratégico. Hai era la llave para penetrar en el macizo central de Palestina.

Consternación de Josué (7:6-15).

⁶Josué rasgó sus vestiduras, y se postró rostro en tierra ante el arca de Yahvé, hasta por la tarde, él y los ancianos de Israel, y echaron polvo sobre sus cabezas. ⁷Josué dijo: “¡Oh Señor, Yahvé! ¿por qué has hecho pasar el Jordán a este pueblo, para entregarnos en manos de los amorreos, que nos destruyan? ¿Por qué no hemos sabido

quedarnos al otro lado del Jordán? ⁸ Por favor, Yahvé, ¿qué voy a poder decir yo después de haber vuelto Israel las espaldas ante los enemigos? ⁹ Lo sabrán los cananeos y todos los habitantes de la tierra, y nos envolverán y harán desaparecer de la tierra nuestro nombre. Y ¿qué harás tú por la gloria de tu nombre?” ¹⁰ Yahvé dijo a Josué: “Levántate; ¿por qué te echas sobre tu rostro? ¹¹ Israel ha pecado y ha llegado a traspasar mi alianza, la que yo le he mandado guardar, hasta tomar cosas de las dadas al anatema, robarlas, mentir y guardarlas entre sus enseres. ¹² Por eso los hijos de Israel no han podido resistir ante sus enemigos y les dieron las espaldas, porque han venido a ser anatema. Ya no estaré yo en adelante en medio de ellos, si no quitáis de en medio de vosotros el anatema. ¹³ Levántate, santifica al pueblo, y díles: “Santificaos para mañana, porque así dice Yahvé, Dios de Israel: Hay en medio de ti, ¡oh Israel! un anatema, y no podrás resistir ante el enemigo mientras no hayas quitado el anatema de en medio de vosotros. ¹⁴ Os acercaréis mañana por tribus; y la tribu que Yahvé señale, se acercará por familias; y la familia que señale Yahvé, se acercará por casas; y la casa señalada por Yahvé, se acercará por cabezas. ¹⁵ El que fuere cogido en el anatema, será consumido por el fuego, por haber traspasado la alianza de Yahvé y haber cometido en Israel una maldad.”

El revés sufrido en Hai desconcierta a Josué y a sus íntimos colaboradores por lo que significaba y por las repercusiones que la derrota tendría en el futuro. Yahvé en esta ocasión no había combatido al lado de su pueblo, lo que debía interpretarse **como señal de que estaba resentido por alguna infidelidad cometida contra El**. Como muestras externas de dolor, rasga Josué sus vestiduras (Gen 37:29; 44:13; Núm 14:6), echa polvo sobre su cabeza (Job 2:12; Lam 2:10, etc.), y, postrado en tierra, se queja a Yahvé, casi reprochándole su conducta (Jer 1:6; 4:10; 14:13)” haciéndole ver el porvenir de su pueblo y el menoscabo de su gloria ante los otros pueblos de Palestina. La conducta de Yahvé en momentos tan críticos es desconcertante. ¿No cobrarán ánimo los pueblos de toda Palestina al enterarse de que un puñado de hombres de Hai ha infligido una gran derrota a los israelitas, considerados por algunos como invencibles?

Dios señala a Josué la causa del revés sufrido en Hai (v. 10-12); en 13-15 se señalan los procedimientos para aplacar su ira. Como sujeto de este pecado, seis veces se dice que es una colectividad; **una vez el pecador es Israel** (*hata Yisrael, Israel pecó*); cinco veces se dice que ellos, es decir, los israelitas, han pecado. De todo el contexto aparece que el pecador es Acán, quien con su pecado trajo la confusión sobre el campamento de Israel (6:18). Para que entre Dios y el pueblo se reanuden las relaciones de amistad, es preciso que **desaparezca la infamia de en medio del pueblo** (Gen 34:14; Deut 22:21) y de que sea quemado (Gen 38:24; Lev 21:9) el que faltó a la alianza. Dios mismo sugiere a Josué el método **que debe seguirse para individualizar al culpable** (1 Sam 14:40-42; 10:19-21).

Señalamiento del culpable (7:16-26).

¹⁶ Al día siguiente de mañana, Josué hizo que se acercara Israel por tribus, y fue señalada la tribu de Judá. ¹⁷ Hizo acercarse a las familias de Judá, y fue señalada la familia de Zare. Hizo acercarse a la familia de Zare, por casas, y fue señalada la casa de Zabdi. ¹⁸ Hizo acercarse a la casa de *Zabdi*, por cabezas, y fue señalado Acán, hijo de Jazmi, hijo de Labdi, hijo de Zare, de la tribu de Judá. ¹⁹ Josué dijo a Acán: “Hijo mío, anda, da gloria a Yahvé, Dios de Israel, y ríndele honor. Confíesame lo que has hecho, no me lo ocultes.” ²⁰ Acán respondió a Josué, diciendo: “Es cierto, soy

yo el que ha pecado contra Yahvé, Dios de Israel. He aquí lo que he hecho: ²¹Vi entre los despojos un hermoso manto de Senaar, doscientos siclos de plata y una barra de oro de cincuenta siclos de peso, y, codicioso, los tome, y los enterré en medio de mi tienda, poniendo debajo el dinero.” ²²Josué mandó entonces comisionados, que fueron corriendo a la tienda y vieron los objetos enterrados en la tienda de Acán, y debajo el dinero. ²³Tomáronlo de en medio de la tienda y se lo llevaron a Josué y a los hijos de Israel, y lo depositaron ante Yahvé. ²⁴Josué tomo a Acán, hijo de Zare, y le condujeron al valle de Acor. ²⁵Josué dijo: “¿Por qué nos has puesto en perturbación? Pertúrbete a ti hoy Yahvé.” Y todo Israel le lapidó. Después de lapidado, fue quemado en el fuego, ²⁶y echaron sobre Acán un gran montón de piedras, que todavía hoy subsiste. Yahvé aplacó el ardor de su cólera. Por eso se llamó a aquel lugar valle de Acor, hasta el día de hoy.

Según lo que había mandado Dios, echáronse suertes para descubrir al culpable empleando el sistema de eliminación, empezando por las tribus y terminando por los individuos. Con el *efod* en la mano, un sacerdote interpretaba las respuestas dadas por las dos suertes sagradas, el *urim* y el *tummim*, dos piedras preciosas que, convencionalmente, significaban sí o no. Acán resultó ser el culpable. Reconoció su falta y confesó haber sustraído un hermoso manto de Senaar, es decir, de Babilonia (Gen 10:10; 11:2; 14:1-9), y una cantidad de plata y oro en lingotes, cuya estimación en medidas actuales era de tres kilos y 800 gramos respectivamente. El texto masorético actual extiende el castigo a los familiares y a la hacienda del sacrílego, pero el texto griego reduce la lapidación al culpable, lo que está conforme con Deut 24:16. Como en otras partes del libro de Josué, se ha amplificado el texto primitivo de este pasaje con glosas redaccionales con el fin de acentuar las penas en que incurrían los transgresores de la alianza. Como glosa debe también considerarse la noticia de que Acán fuera quemado en el fuego ²¹.

Emboscada en Hai y toma de la ciudad (8:1-23).

¹Yahvé dijo a Josué: “No temas ni te acobardes. Toma contigo a todos los hombres de guerra, levántate y sube contra Hai. Mira, pongo en tus manos al rey de Hai, a su pueblo, su ciudad y su territorio. ²Trata a Hai y a su rey como trataste a Jericó y a su rey; pero el botín y el ganado, tomadlo para vosotros. Pon una emboscada detrás de la ciudad.” ³Josué se dispuso a subir con todos los hombres de guerra contra Hai. Escogió treinta mil, todos ellos hombres valerosos, y los hizo partir de noche, dándoles esta orden: ⁴“Estad sobre aviso; poneos en emboscada detrás de la ciudad, sin alejaros mucho, y estad todos prontos. ⁵Yo, con la gente que llevo conmigo, nos acercaremos a la ciudad, y cuando salgan a nuestro encuentro como la primera vez, huiremos ante ellos. ⁶Ellos saldrán en persecución nuestra; y cuando los hayamos atraído lejos de la ciudad, porque se dirán: Huyen delante de nosotros, como la primera vez; ⁷entonces, saliendo vosotros de la emboscada, os apoderáis de la ciudad. Yahvé, vuestro Dios, la entregará en vuestras manos. ⁸Cuando la hayáis tomado, la incendiareis. Haced según lo que ha dicho Yahvé. Ved, ésas son mis órdenes.” ⁹Josué los hizo partir; y ellos fueron a ponerse en emboscada entre Betel y Hai, al occidente de Hai. Josué pasó la noche en medio del pueblo. ¹⁰Levantóse Josué bien de mañana, y, después de revisar al pueblo, avanzó a la cabeza de él, él y los ancianos de Israel, contra Hai. ¹¹Todos los hombres de guerra que estaban con él subieron y se acercaron; llegados frente a Hai, se detuvieron al norte de la ciudad, te-

niendo el valle entre ellos y Hai. ¹²Tomó Josué unos cinco mil hombres, y los puso en emboscada entre Betel y Hai, al occidente de la ciudad. ¹³Luego que todo el pueblo hubo tomado posiciones al norte de la ciudad, y la emboscada al occidente de ella, avanzó Josué durante la noche al medio del valle. ¹⁴Cuando el rey de Hai vio esto, se levantó de prisa, bien de mañana, para combatir a los hijos de Israel. Y sin saber que detrás de la ciudad había una emboscada contra ella, el rey, con todo su pueblo, se dirigió a un cierto lugar del llano. ¹⁵Josué y todo Israel, fingiéndose derrotados por ellos, huyeron por el camino del desierto; ¹⁶se reunió toda la gente que había en la ciudad, para perseguirlos con gran griterío, y persiguieron a Josué, que los alejó así de la ciudad. ¹⁷No hubo ni uno de Hai que no saliera tras de Israel y le persiguiera, dejando abierta la ciudad. ¹⁸Yahvé dijo a Josué: “Tiende hacia Hai el dardo que llevas en la mano, porque voy a poner en tu poder la ciudad.” Josué tendió hacia la ciudad el dardo que tenía en la mano, ¹⁹y las gentes de la emboscada se levantaron prestamente del lugar donde estaban, y, corriendo, entraron en la ciudad, se apoderaron de ella y le pusieron fuego. ²⁰Cuando los de Hai miraron atrás y vieron el humo que de la ciudad subía al cielo, ya no pudieron ponerse en salvo por ningún lado; pues el pueblo, que huía camino del desierto, se volvió contra los que le perseguían. ²¹Josué y todo Israel, viendo que la ciudad había sido tomada por los emboscados y cómo subía el humo de la ciudad, se volvieron y derrotaron a los de Hai; ²²los otros salieron de la ciudad a su encuentro; los de Hai se vieron envueltos por los de Israel, de un lado por unos, del otro por otros; y los de Israel los batieron, sin dejar ni un superviviente ni un fugitivo; ²³ tomaron vivo al rey de Hai y se lo llevaron a Josué.

Con el castigo de Acán se normalizaron las relaciones entre Dios y el pueblo, estando seguro Josué del éxito de una futura operación contra Hai. Es probable que los exploradores enviados a Hai (7.2-3) subestimaran su capacidad defensiva y los efectivos de su ejército. Ante la dolorosa experiencia, Josué se dispuso a atacar la ciudad con todos sus hombres de guerra. De noche mandó un grueso cuerpo de tropa con la consigna de colocarse en emboscada entre Betel y Hai. El número de treinta mil es una hipérbole manifiesta; algunos exegetas²² lo reducen a tres mil y les parece todavía excesivo, por la razón de que difícilmente pasaría inadvertido a las gentes de Hai un número tan crecido de soldados apostados detrás de la ciudad. Hablando H. Vincent del relato de la conquista *de* Hai, nota en el texto “un formulario enfático, cifras incoherentes y desmesuradas, insistencia sobre cosas maravillosas cuya inverosimilitud nos es notoria, pero que no desconciertan a un espíritu oriental.”²³

A la mañana siguiente, muy de madrugada (6:12), subió Josué con el resto del ejército y se acercó a la ciudad. La disposición de los combatientes con respecto a la ciudad era la siguiente: la emboscada enviada durante la noche subió de Jericó por *Ain ed-Duq*, siguió por el valle Zeitún, dejando Hai a la izquierda, escondiéndose detrás del cerro llamado hoy día *Burdjmus*, entre Betel y Hai. Josué, al llegar a la altura de *Jirbet Haijan*, se dirigió hacia Hai por la llanura que se encuentra al sudeste de la misma, con el fin de hacerse visible a los habitantes de la ciudad. Hai quedaba entre dos fuerzas. La estratagema de Josué surtió el efecto deseado. Los versículos 12-13 faltan en el texto griego; deben considerarse como una glosa narrativa.

Castigo infligido a Hai (8:24-29).

²⁴Cuando Israel hubo acabado de exterminar en el campo a todos los habitantes de

Hai, camino del desierto, por donde los habían perseguido, y todos hasta el último hubieron sido pasados a filo de espada, todo Israel se volvió a la ciudad y la pasaron también a filo de espada.²⁵ El número de muertos aquel día fue de doce mil hombres y mujeres, todas las gentes de Hai.²⁶ Josué no retiró la mano que tenía tendida con el dardo hasta que no hubo dado el anatema a todos los habitantes de Hai²⁷ Los de Israel sólo reservaron para ellos el ganado y el botín de esta ciudad, como Yahvé se lo había mandado a Josué.²⁸ Josué quemó a Hai, convirtiéndola en un montón de ruinas, que todavía hoy subsiste.²⁹ Hizo colgar de un árbol al rey de Hai y le dejó allí hasta la tarde; a la puesta del sol dio orden de tomar el cadáver y arrojarlo a la puerta de la ciudad, echando sobre él un gran montón de piedras, que todavía subsiste hoy.

El anatema de Hai fue más benigno que el de Jericó, autorizándose al pueblo se quedara con el ganado y el botín de la ciudad. La práctica de la destrucción total de todos los seres vivientes hacía cada día más difícil por privarse a los soldados del botín de guerra. Por este motivo se introdujo paulatinamente cierta mitigación de las leyes del *herem*. Los israelitas se ensañaron con los habitantes de Hai, como hicieron antes con los de Jericó. Tanto los que habían salido de la ciudad como los que habían quedado en ella fueron devorados por la espada. Dios permitía estos excesos, muy propios, como dejamos anotado más arriba, de todos los otros pueblos antiguos del Próximo Oriente, para impedir que sus habitantes contagiaran a los israelitas con sus ritos idólatricos.

Hai a la Luz de las Excavaciones.

Las excavaciones arqueológicas en *et-Tell*, la antigua Hai, en una área de cerca de diez hectáreas, practicadas por Judit Marquet Krause durante los años 1933-1935, han arrojado datos desconcertantes y contrarios, al parecer, al relato contenido en este capítulo. R. Dussaud ha escrito: “Las excavaciones de Hai llevan a la conclusión de que el relato del paso del Jordán y la caída de Jericó y de Hai no son históricos. No existe razón alguna para salvar la historicidad de los capítulos 7-8 de Josué, por pertenecer a un conjunto manifiestamente legendario.”²⁴

Por la muerte prematura de la señora Judit Krause no se llevó a cabo una exploración exhaustiva del Tell, pero los datos suministrados demuestran que Hai fue completamente destruida por el fuego hacia el año 2000 antes de Cristo, con mucha anterioridad a la llegada de los israelitas. De la destrucción se salvaron en parte los muros y fortificaciones. El lugar fue abandonado durante ocho siglos. A la llegada de los israelitas delante de Hai había incluso ‘perdido el nombre de la ciudad, que el texto masorético llama simplemente Hai = la Ruina. ¿Cómo pueden armonizarse estos datos *d* las excavaciones arqueológicas de Hai con las afirmaciones del libro de Josué al hablar de Hai y de que el caudillo judío la tomó redujo a un montón de escombros? Algunos autores resuelven la cuestión, como Dussaud, ya citado, diciendo que el relato es legendario, teniendo la finalidad etiológica de explicar la existencia del montón impresionante de Hai y atribuirlo a una destrucción de la ciudad por parte de Josué. Noth²⁵ afirma que la explicación etiológica fue creada hacia la mitad del siglo X por los benjaminitas al ocupar aquel lugar. Según Albright²⁶, el relato bíblico describía originariamente la destrucción de Betel, acontecida en el siglo xvi; pero después, por motivos etiológicos, se localizó en las imponentes ruinas de *et-Tell*.

El P. Vincent ha intentado armonizar los datos de la arqueología con los de la Biblia recurriendo a la siguiente hipótesis. La ciudad de Hai fue destruida hacia el año 2000. De su antiguo esplendor quedaban en pie gran parte de las murallas y el esqueleto de sus santuarios y otros

edificios públicos. Al amparo de aquellos viejos escombros se reunieron los cananeos para impedir la penetración de los israelitas en sus ciudades habitadas. Aquellas vetustas ruinas, reanimadas circunstancialmente por hombres de guerra y otras personas acompañantes, dieron la impresión a los israelitas de encontrarse ante una ciudad cananea de vida normal. El autor del libro de Josué habla de Hai como si se tratara de una ciudad en pie, y se complace en usar este apelativo para destacar más la magnitud del triunfo. Hasta aquí Vincent. Esta ingeniosa hipótesis encuentra alguna dificultad en aquellos pasajes (7:5; 8:29) en que se habla de la puerta de la ciudad y del número de hombres y mujeres que mataron los israelitas. Ésta misma dificultad se opone a los que interpretan la expresión “cayeron los muros” de Jericó en el sentido de “se derrumbó la guarnición.”²⁷

Confirmación de la alianza (8:30-35).

³⁰Entonces Josué edificó un altar a Yahvé sobre el monte Ebal, ³¹según la orden que Moisés, siervo de Dios, había dado a los hijos de Israel, como está escrito en el libro de la Ley de Moisés; un altar de piedras brutas a las cuales no había tocado el hierro. Ofrecieron en él holocaustos a Yahvé y sacrificios eucarísticos. ³²Allí, sobre las piedras, escribió Josué una copia de la ley que Moisés había escrito delante de los hijos de Israel. ³³Todo Israel, sus ancianos, sus oficiales y sus jueces, estaban a los dos lados del arca, ante los sacerdotes hijos de Leví que llevaban el arca de la alianza de Yahvé; los extranjeros, lo mismo que los hijos de Israel, una mitad del lado del monte Garizim, otra mitad del lado del monte Ebal, según la orden que Moisés, siervo de Dios, había dado antes, para comenzar a bendecir al pueblo de Israel. ³⁴Leyó después Josué todas las palabras de la Ley, la bendición y la maldición, conforme a todo lo que está escrito en el libro de la Ley. ³⁵Ni una palabra de cuanto había prescrito Moisés se omitió en la lectura que hizo Josué, en presencia de toda la asamblea, de los hijos de Israel, de mujeres y niños y de los extranjeros que iban en medio de ellos.

Señala el autor inspirado el hecho de la magna concentración de Israel en los montes de Garizim y Ebal, conforme a lo que mandó Moisés en Deut 11:29-30 y 27:2-27. Causa extrañeza que después de la toma de Hai se desplace todo el pueblo, hombres, mujeres y niños, a una región que todavía no había sido conquistada, distante unos cincuenta kilómetros de Caigala. Para obviar la dificultad, algunos autores, siguiendo a San Jerónimo, creen que Garizim y Ebal eran dos colinas situadas entre Jericó y Caigala. Sin embargo, el texto es explícito, y los mencionados montes deben buscarse cerca de Siquem, en la Palestina central. Es muy posible que esta perícopa esté desplazada del lugar que le correspondía en el texto primitivo. Schulz y otros la trasladan al capítulo quinto; otros, en cambio, como Hummelauer, la retrasan a fines de la vida de Josué. Acaso sea éste el sitio que mejor le cuadre; su desplazamiento al lugar que hoy ocupa se explica por el interés del hagiógrafo de presentar a Josué como fiel ejecutor de las órdenes de Moisés (Deut 27:2-3). Antes de la conquista del territorio que conducía a Siquem no era posible realizar semejante mandato. No se trata solamente de la marcha de hombres armados, **sino de todo el pueblo, con los sacerdotes y el arca de la alianza.** No puede admitirse tampoco la hipótesis de que los israelitas pasaran el Jordán a las alturas de Siquem, sino frente a Jericó.

Conforme a la orden de Moisés, se levantó un altar de piedras sin pulir sobre el monte Ebal. En él se ofrecieron holocaustos y sacrificios eucarísticos. No se escribió la Ley sobre las piedras del altar, sino sobre aquellas “piedras grandes que revocarás con cal” (Deut 27:2). Bajo

el nombre de Ley debe entenderse **el Decálogo**. Josué leyó la ley grabada en la piedra, y los sacerdotes proferían las bendiciones y las maldiciones. Entre los asistentes figuraban *extranjeros*, o sea, gentes del país que simpatizaban con el pueblo escogido y que debían entrar a formar parte del pueblo de Israel. En el grandioso escenario de Siquem se renovó y rubricó la alianza de Dios con Israel. Desde este momento, las tribus forman una unidad religiosa, Israel, cuyo único Dios es Yahvé.

- 1 Journal of the Palestine Oriental Society 16 (1936) 224-225
- 2 Abel, Géographie I 234. N. Glueck
(The River Jordan [Philadelphia 1946] 168-198) señala su emplazamiento en tell el-Hammam, a unos tres kilómetros al sur de tell el-Kefrein.
- 3 J. Daniélou, Rahab, .figure de VEglise: "Irénikon," 22 (1949) 26-45; H. Windish, Zur Rahab-Geschichte: Zaw 37 (1917) 188-198.
- 4 D. Diringer, Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi (Firenze IQ34) 4.
- 5 De litteraire compositie van Jos 3 en 4: "Studia católica," 18 (1942) 185-202
- 6 .M. Noth, Das Buch Josua (Tübingen 1938); H. Wiesmann, hrael's Einzug in Kanaan B, 11 (1930) 216-230; 12 (1931) 90-92; A. Fernández, Crítica histórico-literaria de Jos. 3, 1-5:1 B. 12 (1931) 93-98; Baldi, l.c.
- 7 Three Israelite Towns in the Jordán Valley: Zareihan. Succoth, Zaphon: Basor 9 (1943) 2-43
- 8 F. M. Abel, Caigala qui est aussi le Dodécalthon: "Memorial J. Chaine" (Lyón 1950)..
- 9 Hans Joachim Kraus, Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte: VT 1 (1951) 181-199.
- 10 A. George, Les récits de Gilgal en Jos 5:2-15: "Memorial Chaine" (Lyón 1950) 171. 103-184.
- 11 E. Powder, Josué 5:9 and the Institution of Circuncisión: "Irish Theological Quarterly," (1951) 368-372 (interpreta el texto del oprobio del pueblo por no poseer un territorio propio antes de entrar en Canaán) ; Figueras, A. M., El concepto de pecado en las diversas ases redaccionales de Josué: "XVIII Semana Bíblica Española" (Madrid 1959) 145-167
- 12 F. M. Abel, L'apparition du chef de l'armée de Yahvéh á Josué: "Studia Anselmiana," 27-28 (Roma 1951) 109-113. José 6
- 13 F. M. Abel, Les stratagèmes dans le livre de Josué; RB 56 (1949) 321-339,
- 14 Sobre el herem: A. Fernández, Eí herem bíblico: B 5 (1924) 3-24; H. Stieglecker, Harte and Grausamkeit im Alten Testament: "Theologisch-praktische Quartalschrift," 130 (1950) 9-30; 105-128; 131 (1951) 103-118; 210-225; C. Brekelmans, Le Heiem chez les Prophètes du Royaume du Nord et dans le Deutéronome: «Sacra Pagina» (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica; Paris-Gembloux 1959) 377-383; L. Del-Porte, L'Anathème de Yahvé. Recherches sur le herem préexilien en Israel: RSR 5(1914) 297-300.
- 15 Jericho et sa Chronoloecie: RB 44 (1935) 602.
- 16 Q. H. W. Fairman, Preliminary report on the excavation ai Amarah West, Anglo-Egypt-tian Sudan 1938-1939: "The Journal of Egyptian Archaeology," 25 (i939) 1 39-144.
- 17 A. Rolla, La Bibbia di fronte alie ultime scoperte (Roma 1959) 37; IDEM, Le mura di Cérico eg'ii scavi archeologici del 1952-1953: "Rivista Bíblica," 2 (i954) 173-178). En las excavaciones de los años 1957-1958 se ha llegado a la fase protoneolítica y mesolítica de la antigua Jericó.
- 18 V. Vilar, Crónica arqueológica de Palestina: EB 14 (1955) 329-332.
- 19 Introduction a la Bible (Desclée, 195?) vol.1:392
- 20 A. Van Hoonacker, Das Wunder Josuas: "Theologie und Glaube," 5 (1913) 454-461; R Tournay, A propos des murailles de Jéricho: "Vivre et Penser," 3 ser. (1945) 304-306. Sobre las excavaciones de Jericó, véase J. B. F. Garstang, The Story of Jéricho (Londres 1948); K. M. Kenyon, Excavations at Jéricho 1952: PE 984 (1952) 62-82; 85 (1953) 81-95; 86 (1954) 45-63; 87 (1955) 108-117; 88 (1956) 67-82; Digging up Jéricho (Londres 1957); R. North, The 1952 Jericho-Sultan Excavation: B 34 (1953) i-12; R. Savignac, La conquête de Jéricho: Rb 49 (1940) 336-53etc
- 21 B. J. Aifrink, Die Achan-Erzählung (Jos 7): "Studia Anselmiana," 27-28 (Roma 1951) 114-129.
- 22 "Bíblica," 3 (1922) 284.
- 23 "Revue Biblique," 46 (1937) 264; A. Tricot, La prise d' Ai (los 7:1-8,29): B 3 (1922) 273-299.
- 24 Note additionnelle: "Syria," 16 (1935) 351.
- 25 "Palástinajhrbuch," 31 (1935) 20.

26 Basor 55 (1934) 2; 56 (iQ34) 2-15; 57 (1935) 27-30; 74 (1939) 15-18.

27 J. Marquet-Krause, La deuxième campagne de Fouilles a Ay (1934): Rapport sommaire: Siria," 16 (1935) 325-345; R. Dussaud, Note additionnelle: ibid., 346-352; J. Marquet-Krause, Les fouilles de Ai (et Teli) 1933-1935 (Paris 1949); H. Vincent, Les fouilles d'et-Tell: Rb 46 (1937) 231-266; A. Lods, Les fouilles d'Ay et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine "Mélanges F. Cumont" (Bruselas 1936) 847-857,

Sujeción de los Cananeos (9-12).

Estrategia de los gabaonitas (9:1-15).

¹Cuando supieron estos sucesos todos los reyes del lado de acá del Jordán, los de la montaña y los del llano y los de las costas del mar Grande, frente al Líbano; los jeteos, los amorreos, los cananeos, los fereceos, los jeveos y los jebuseos, ²se unieron todos para combatir a Josué y a Israel de común acuerdo. ³Los habitantes de Gabaón, al saber cómo había tratado Josué a Jericó y a Hai, ⁴recurrieron a la astucia y se pusieron en camino, llevando provisiones para el viaje. Tomaron sacos viejos sobre sus asnos, cueros viejos de vino, rotos y remendados; ⁵zapatos viejos y recosidos para sus pies, y se pusieron vestidos viejos; todo el pan que traían para el camino estaba duro y hecho migas. ⁶Llegaron a Josué, al campamento de Caígala, y le dijeron a él y a los de Israel: "Venimos de muy lejanas tierras para hacer alianza con vosotros; hagámosla, pues." ⁷Y los de Israel respondieron a aquellos jeveos: "Quizá vosotros habitáis en medio nuestro; ¿cómo vamos a poder hacer alianza con vosotros?" ⁸Ellos respondieron a Josué: "Somos siervos tuyos." Y Josué les dijo: "¿Quiénes sois y de dónde venís?" ⁹Respondieron ellos: "Tus siervos vienen de muy lejanas tierras, por fama de Yahvé, tu Dios, pues hemos oído hablar de cuanto hizo en Egipto ¹⁰y de lo que ha hecho a los reyes de los amorreos de la otra parte del Jordán, Seón, rey de Hesebón, y Og, rey de Basan, que habitaba en Astarot. ¹¹Por eso nuestros ancianos y todos los habitantes de nuestra tierra nos han dicho: "Tomad con vosotros provisiones para el camino e id a su encuentro y decidles: Somos siervos vuestros, haced alianza con nosotros. ¹²Aquí tienes nuestro pan; estaba caliente cuando lo cogimos en nuestras casas para el camino, el día en que partimos para venir a vosotros; y ahora, como veis, está seco y en migajas; ¹³estos odres de vino eran nuevos cuando los llenamos; y ya los veis, rotos; nuestros vestidos y nuestros zapatos se han hecho viejos por lo largo del camino." ¹⁴Los de Israel tomaron de sus provisiones, y sin consultar a Yahvé, ¹⁵Josué les otorgó la paz y concertó con ellos que les dejaría la vida, y también los príncipes de la asamblea les juraron.

Los éxitos militares de los israelitas produjeron efectos dispares entre los habitantes de la montaña (*bahar*), de la Sefela, del litoral mediterráneo (*hof hayiam hagadol*), pues mientras la mayoría acordó una coalición para enfrentarse contra el enemigo común, otros, los gabaonitas, idearon una estratagema para concertar una alianza con los israelitas a fin de salvar sus vidas y haciendas. ¿Conocían los gabaonitas la ley deuteronomica (Deut 20:11-18) que mandaba tratar con dureza a las naciones y ciudades vecinas y con más suavidad a las que estaban lejos? Referente a las primeras, di cese en el Deuteronomio que "las darás al anatema, no harás pactos con ellas ni les harás gracia" (7:2); en cambio, a las ciudades lejanas "les brindarás la paz. Si la aceptan y te

abren, la gente de ella será hecha tributaria y te servirá” (Deut 20:10). Gabaón, que se identifica con el actual *Ed-Djib*, hallábase a ocho kilómetros al noroeste de Jerusalén y a diez de Hai. Sus habitantes temían para sí idéntico trato que los de esta última. Partieron de su ciudad y se dirigieron a Caígala para entablar negociaciones con Josué, sorprendiendo a éste y a sus oficiales, los cuales, sin consultar a Yahvé, les dieron crédito, celebrando juntos un banquete de alianza, hospitalidad y protección, intercambiándose las provisiones. Con juramento se les otorgó la paz, concertándose un pacto para asegurarles la vida. Los gabaonitas mencionan al rey Seón, que lo era de Hesebón, ciudad emplazada a unos diez kilómetros al norte de Mádaba, en Transjordania. Recibía el nombre de Basan el territorio transjordánico septentrional, desde Galaad, al sur, hasta el monte Hermón, al norte. Astarot se identifica con Astarot Carnaim (Gen 14:5), al norte del Yarmuc, a unos treinta y seis kilómetros al oriente del lago de Genesaret.

El género literario del relato ha llamado la atención. Refiriéndose al mismo, anota Schildenberger que la forma figurada es en ciertas circunstancias más eficaz para hacer comprender a uno el carácter y la importancia de un hecho, como nos lo demuestran las parábolas, por cuyo medio el profeta Natán, por ejemplo, hace ver a David en un momento toda la maldad de su adulterio y de su asesinato (2 Sam 12:1ss). Por la misma razón, tampoco fue menester, para satisfacer las exigencias de la historiografía sagrada, que la anecdótica narración del engaño de los gabaonitas (Jos 9) relatará literalmente los sucesos que han sido la causa de que ellos pudieran quedarse en su tierra y subir hasta el servicio del altar de Yahvé. Bastaba contarlos en la forma figurada que gustaba al pueblo — piénsese en las tradiciones coleccionadas por Herodoto —, que representaba los hechos esenciales que le servían de fundamento según la importancia que ellos tenían para la historia soteriológica. El pacto que los israelitas habían celebrado con estas cuatro ciudades en el curso de su ocupación (9:17) había sido un hecho político y puramente humano, estipulado sin haberlo preguntado a Yahvé, y puesto que el territorio de las ciudades objeto de la alianza, junto con Jerusalén, que no había sido conquistada, separaba a la tribu de Judá de las restantes tribus, han sido los israelitas los que fueron engañados, porque este territorio perjudicaba la unidad de las doce tribus del pueblo².

Josué cae en la trampa (9:16-27).

¹⁶Tres días después de concertada la alianza supieron que eran vecinos suyos y que habitaban en medio de ellos. ¹⁷Los hijos de Israel partieron y llegaron a sus ciudades al tercer día. Eran sus ciudades Gabaón, Cafirá, Beriot y Quiriat-Jearim. ¹⁸No los destruyeron, por el juramento que los príncipes de la asamblea les habían hecho por el nombre de Yahvé, Dios de Israel; pero toda la asamblea murmuraba contra los príncipes. ¹⁹ Los príncipes dijeron a la asamblea: “Nosotros les hemos jurado por Yahvé, Dios de Israel; no podemos, pues, tocarlos; pero he aquí cómo los trataremos: les dejaremos la vida, por no *atraer* sobre nosotros la cólera de Yahvé, por el juramento que les hemos hecho”; ²¹y añadieron los príncipes: “Que vivan, pues, pero que sirvan de leñadores y aguadores para toda la congregación”; y se hizo como los príncipes dijeron. ²²Josué hizo llamar a los gabaonitas, y les habló así: “¿Por qué nos habéis engañado, diciendo: Estamos muy alejados de vosotros, cuando habitáis en medio de nosotros?” ²³ Ahora, pues, malditos sois, y no dejaréis de ser esclavos, para cortar la leña y sacar el agua para la casa de mi Dios.” ²⁴Ellos respondieron a Josué, diciendo: “Es que supimos la orden que Yahvé, tu Dios, había dado a Moisés, su siervo, de que toda la tierra se os entregara y de que todos sus habitantes fueran exterminados delante de vosotros. Por eso tuvimos gran miedo por nuestras vidas, y

por eso hemos hecho esto. ²⁵ **Estamos en tus manos; trátanos como te parezca bueno y justo tratarlos.** ²⁶ **Josué hizo de ellos lo que había dicho, y los libró de la mano de los hijos de Israel, para que no los matasen;** ²⁷ **pero los destinó desde entonces a cortar la leña y a sacar el agua para la asamblea y para el altar de Yahvé, en el lugar que Yahvé eligiese, lo que hacen todavía hoy.**

A los tres días se descubrió el engaño; pero habiéndose Israel obligado con juramento a respetar sus vidas, no pudieron exterminarlos. Con gran contrariedad supieron los israelitas no sólo que Gabaón estaba cerca, sino que era la ciudad principal de una confederación jetea de cuatro ciudades, regida por un colegio de ancianos. La solución propuesta fue la de convertir a los gabaonitas y a los habitantes de las otras tres ciudades confederadas en esclavos de la comunidad de Israel, destinándolos especialmente al servicio del santuario (2 Sam 21:2-14; 1 Re 9:20). Las ciudades de Cafirá, Beriot y Quiriat-Jearim se identifican, respectivamente, con Jirbet Kefire, a siete kilómetros al sudoeste de Gabaón; el-Bireh, al norte de la misma, y Quiriat-el-Enab, llamado también Abugosch, a doce kilómetros al noroeste de Jerusalén. Las tres ciudades se mencionan en 15:9.60; 18:14-15; 24-28. El significado de toda la narración es mostrar que los jeteos quedaron en Israel en virtud de un tratado con los israelitas, que les destinaron al servicio del templo ³.

Coalición de cinco reyes amorreos (10:1-7).

¹Al saber Adonisedec, rey de Jerusalén, que Josué se había apoderado de Hai y que la había dado al anatema — como había hecho con Jericó y su rey, así hizo con Hai y su rey — y que los habitantes de Gabaón habían hecho paces con los de Israel y moraban entre ellos, ² temieron mucho, porque Gabaón era una gran ciudad, como una de las ciudades reales, más grande todavía que Hai, y sus hombres eran valientes. ³ Adonisedec, rey de Jerusalén, mandó decir a Oham, rey de Hebrón; a Faram, rey de Jerimot; a Jafia, rey de Laquis, y a Davir, rey de Eglón: ⁴“Subid a mí y prestadme vuestra ayuda para combatir a Gabaón, que ha hecho paces con Josué y con los hijos de Israel.” ⁵Cinco reyes de los amorreos: el rey de Jerusalén, el rey de Hebrón, el rey de Jerimot, el rey de Laquis y el rey de Eglón, se juntaron y subieron con todos sus ejércitos, y acamparon cerca de Gabaón, asediándola. ⁶Los de Gabaón mandaron a decir a Josué, al campamento de Galgala: “No dejes de socorrer a tus siervos; sube prestamente a nosotros y socórrenos, porque se han unido contra nosotros todos los reyes de los amorreos que habitan en la montaña.” ⁷Josué subió a Gálgala, él y todos los hombres de guerra con él, todos los valientes guerreros.

Del rey de Jerusalén — es la primera vez que se hace mención de esta ciudad en la Biblia — partió la iniciativa de una coalición, acaso por ser él el más poderoso de todos o porque se veía más amenazado directamente, por encontrarse Gabaón a diez kilómetros y medio al norte. La ciudad de Jerusalén es conocida en los textos de *proscripción* con el nombre de Urasalim¹. La ciudad fue consagrada a Salem o Salim, nombre de una divinidad que aparece en los documentos acádicos del segundo milenio. Llamóse también Bit Sulman, por el templo al dios Sulman, forma dialectal de Salem². Su rey es conocido por Adonisek (“mi Señor es justicia”), que en Jue 1:5 aparece transformado en Adonibézec. En tiempos de Abraham, el rey y sacerdote de Jerusalén era Melquisedec (Gen 14:18). En un principio la ciudad ocupó la cima de la colina del Ofel, al sur del área del templo, entre el torrente Cedrón y el valle del Tiropeón.

Las otras ciudades aliadas de Adonisedec fueron Hebrón, célebre en la vida de los pa-

triarcas (Gen 13:18; 23:2) y de David, a treinta y dos kilómetros al sur de Jerusalén. Jerimot se identifica con la actual *Jirbet Yarmuc*, en la región entre Hebrón y Gaza. La ciudad de Laquis, hoy *Tell Duweir*, explorado en los años 1933-1938 por Starkey, alcanzó su período más próspero en la época del Bronce reciente, caracterizada por la dominación egipcia. Según datos de la arqueología, fue destruida entre los años 1230-1200 a.C., es decir, en tiempos de la conquista de Canaán por Josué. Su emplazamiento era estratégico, al pie de la montaña y al comenzar la llanura ondulada que se extiende entre el monte y el litoral mediterráneo ³. La ciudad de Eglón se coloca en *tell es-Hesi*, a veinticinco kilómetros al nordeste de Gaza. Los cinco reyes sitiaron a Gabaón.

Josué corre en ayuda de Gabaón (10:8-11).

⁸Yahvé había dicho a Josué: “No los ternas, porque te los entregaré en tus manos y ninguno de ellos podrá resistir ante ti.” ⁹Josué se echó sobre ellos de improviso; habían hecho la marcha desde Gálgala, andando toda la noche. ¹⁰Yahvé arrojó en medio de ellos la turbación ante Israel, e Israel los derrotó junto a Gabaón; y persiguiéndolos por el camino que va a Betorón, los batió hasta Azeca y Maceda. ¹¹Cuando iban huyendo delante de los hijos de Israel en la bajada de Betorón, Yahvé hizo caer sobre ellos grandes piedras del cielo hasta Azeca, y murieron muchos, siendo más los muertos por las piedras de granizo que los muertos por la espada de los hijos de Israel.

A la angustiada llamada de los gabaonitas acudió Josué con todo su ejército. Antes de emprender la marcha desde Gálgala, consultó a Yahvé, que le aseguró el éxito de la empresa. Después de una marcha nocturna de unos treinta kilómetros, sorprendió al enemigo de madrugada, derrotándolo. En la huida, una furiosa tempestad de piedras y granizo diezmó al ejército enemigo. Se distinguen dos Betorón en el libro, el alto (16:5) y el bajo (16:3; 18:13-14), que corresponden, respectivamente, con los actuales *Beitur* la alta y *Beitur* la baja, al noroeste de Gabaón. En 1 Mac 3:16 se hace mención de Betorón alto.

Hace ver el autor sagrado que la victoria se debe en primer término a Dios, por haber sembrado el pánico entre los confederados, que huyen despavoridos. En la bajada de Betorón sorprendió al enemigo una furiosa tempestad, que presagiaba la derrota; según los antiguos, era la tempestad **la manifestación de la ira de Dios** (1 Sam 7:10-12; Sal 18:11-16; Hab 3:8-10). En los cuatro kilómetros de la cuesta o *descensus* de Betorón, torrentes de agua bajaban del monte arrastrando tierra y rocas en gran cantidad, mientras el granizo caía abundantemente. Dios luchaba desde el cielo en favor de los israelitas; contra El no había resistencia posible. La intervención del cielo era tanto más manifiesta cuanto que, habiendo pasado la época de las lluvias, no era de esperar que se produjeran precipitaciones, y menos aún grandes tempestades.

Versión épica de la batalla (10:12-15).

¹²Aquel día, el día en que Yahvé entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yahvé, y a la vista de Israel, dijo: “Sol, detente sobre Gabaón; y tú, luna, sobre el valle de Ayalón.” ¹³Y el sol se detuvo, y se paró la luna, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos.” ¿No está esto escrito en el libro de Jaser? El sol se detuvo en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse, casi un día entero. ¹⁴No hubo, ni antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahvé a la voz

de un hombre, porque Yahvé combatía por Israel. ¹⁵ Josué, con todo Israel, se tornó al campamento, a Caígala.

La espantosa tempestad de granizo que aniquiló al ejército amorreo en la bajada de Betorón era una confirmación manifiesta de que Dios combatía al lado de Israel. Josué persiguió a los reyes confederados hasta Azeca, el actual tell-Zacaría, al nordeste de Laquis (15:39; 1 Sam 17-1; Jer 34:7) y Maceda, de cuya identificación discuten los autores. Quizá deba emplazarse *enjirbet el-Heisum*, a tres kilómetros al norte de tell-Zacaría.

El recuerdo de la batalla de Gabaón se conservó entre el pueblo, y los poetas desplegaron en torno a este hecho milagroso su inspiración poética. A este folklore popular y a esta versión épica de la batalla hace referencia el autor sagrado cuando, a continuación del versículo 11, intercala el texto de un cántico antiguo triunfal conservado en el libro de Jaser (2 Sam 2:18). No comprendía el pueblo cómo pudo Josué llevar a cabo en el espacio de un solo día tantas hazañas. De ahí que, teniendo en cuenta su condición de profeta y la amistad que le unía a Yahvé, creyera que a su voz se detuvo el sol en su carrera. Con esta inserción, dos cosas ha logrado el autor sagrado: 1) poner de relieve la gran personalidad de Josué, que, como otro Moisés, domina los elementos; 2) recoger en su libro la memoria de una versión poética de un hecho diversas veces celebrado por los vates de Israel. Conforme al texto de esta exaltación poética de la victoria, anota el hagiógrafo, no hubo jamás un día como aquél. Y en verdad que la victoria de Betorón merecía ocupar un lugar destacado en los anales de la historia de Israel, ya que a partir de la misma quedaba abierto al ejército de Israel todo el mediodía de Palestina. Según lo que acabamos de exponer, no caben las objeciones que contra este pasaje han amontonado los críticos independientes, creyendo abrir una brecha en la absoluta inerrancia de los autores sagrados. El autor de nuestro pasaje se ha limitado a registrar en su libro una versión popular y poética de la victoria, sin comprometer su propio juicio acerca de los pormenores de la misma. Como todos sus contemporáneos, creía el autor sagrado en la inmovilidad de la tierra y admitía que el sol daba vueltas alrededor de la misma; pero en este caso concreto no era su intención dar lecciones de orden astronómico, sino simplemente referir una antigua versión épica de la batalla de Gabaón.

Conocido de todos es el incidente de Galileo Galilei (1564-1643) con las congregaciones romanas referentes a este pasaje del libro de Josué, que se produjo por un falso planteamiento del problema de la inerrancia bíblica y por haberse entrometido Galileo en cuestiones teológicas y bíblicas en vez de mantenerse en el terreno científico. En las discusiones con los teólogos romanos declararon éstos que el sistema de Galileo era falso y absurdo en filosofía y formalmente herético, por contradecir a textos bíblicos según su sentido propio y la interpretación unánime de los Padres y doctores de la iglesia. Por el decreto del Santo Oficio de 5 de marzo de 1633 se juzga a Galileo sospechoso de herejía “por creer y retener una doctrina falsa y contraria a las Sagradas Escrituras.” Este decreto no tenía carácter *doctrinal*, sino *disciplinar*; no se dictó con el fin de proponer una doctrina, sino como documento en el proceso criminal contra una persona⁴.

En el caso concreto de Josué no existe ninguna dificultad contra la total inmunidad de error del autor sagrado, quien, como hemos hecho notar, se limita a reproducir, copiar, citar y retransmitir a los lectores la manera como poetas y vulgo representábase la victoria de Gabaón. Por su parte, el hagiógrafo no emite ningún juicio formal sobre la verdad o error contenidos en esta descripción poética que halló en una colección de himnos patrióticos. En otros lugares bíblicos encontramos también inserciones en el texto de cantos épicos (Ex 15:1; 1 Re 8:12), que comienzan exactamente con las mismas frases empleadas en el v.12: “Entonces (en aquel día), el día en que Yahvé.” Esta manera poética de narrar un hecho es corriente en la Biblia y en la litera-

tura del Próximo Oriente, por lo que podemos deducir que se trata de un género literario admitido corrientemente en aquel tiempo (Que 5:2ss). De ahí que podamos concluir la presente cuestión con las palabras: “En vez de ir a la caza de explicaciones de orden físico para explicar este pasaje del libro de Josué, mejor sería ver en él un problema literario y admitir, con muchos autores católicos modernos, que se trata de una citación poética que hay que interpretar conforme a las leyes de la poesía.”⁵

Persecución del enemigo y fin de los cinco reyes (10:16-27).

¹⁶Los cinco reyes huyeron y se refugiaron en la caverna de Maceda. ¹⁷Se lo comunicaron a Josué, diciendo: “Han sido hallados los cinco reyes, escondidos en la caverna de Maceda.” ¹⁸Josué dijo: “Rodad grandes piedras a la boca de la caverna y poned a unos cuantos hombres que la guarden; ¹⁹ pero vosotros no os paréis: perseguid al enemigo y picadle la retaguardia; no los dejéis entrar en sus ciudades, porque Yahvé, vuestro Dios, los ha entregado en vuestras manos.” ²⁰Cuando Josué y los hijos de Israel los hubieron enteramente derrotado y batido, hasta exterminarlos, y se refugiaron en las ciudades fuertes los que pudieron escapar, ²¹se vino todo el pueblo tranquilamente al campamento, a Josué en Maceda, sin que hubiera quien moviese la lengua contra los hijos de Israel. ²²Josué dijo: “Abrid la boca de la caverna, sacad a los cinco reyes y traédmelos.” ²³Lo hicieron así, llevando a los cinco reyes, que sacaron de la caverna: el rey de Jerusalén, el rey de Hebrón, el rey de Jerimot, el rey de Laquis y el rey de Eglón. ²⁴Una vez delante de Josué, llamó éste a todos los hombres de Israel y dijo a los jefes de los hombres de guerra que le habían acompañado: “Acercaos y poned vuestro pie sobre el cuello.” Ellos se acercaron y pusieron su pie sobre su cuello, ²⁵y Josué dijo: “No temáis y no os acobardéis; sed firmes y valientes, pues así tratará Yahvé a todos vuestros enemigos, contra los cuales combatís.” ²⁶Después Josué hizo darles muerte y los mandó colgar de cinco árboles, y allí estuvieron colgados hasta la tarde. ²⁷Al ponerse del sol los hizo bajar de los árboles y echarlos en la caverna donde se habían escondido, y pusieron a la boca de la caverna grandes piedras, que todavía se ven hoy allí.

Después de la interrupción del relato con la inserción de una tradición poético-popular de la batalla de Gabaón, reanuda el autor sagrado en el v.16 el curso de la historia. Los cinco reyes coligados llegaron a Maceda y se escondieron en una de las cuevas de la región. Derrotado el enemigo, reunióse en Maceda el ejército de Israel con Josué al frente para ajusticiar a los cinco reyes. Siguiendo una antigua costumbre, mandó Josué a los oficiales (*qasin*), personajes revestidos de dignidad civil y militar (Is 1:10; Jue 11:6-11), que pusieran su pie sobre el cuello de los reyes derrotados como símbolo de dominio absoluto sobre ellos y en señal de desprecio (Sal 110:1; Is 51:23; Sal 66:12). Al ponerse el sol debía darse sepultura a los cadáveres, conforme al Deuteronomio (21:22-23). Las piedras que obturaron la caverna donde fueron arrojados los cinco reyes eran visibles todavía en los tiempos en que se escribió este relato.

Conquista del mediodía de Palestina (10:28-43).

²⁸Aquel mismo día se apoderó Josué de Maceda y la destruyó con todos los vivientes que en ella había y su rey, pasándola a filo de espada. Dio al anatema la ciudad y a todos los vivientes que en ella había, sin dejar uno solo, y trató a su rey como había tratado al de Jericó. ²⁹Pasó Josué con todo Israel de Maceda a Libna y la atacó. 30

Yahvé la entregó también a las manos de Israel, con su rey, y la pasó a filo de espada a ella y a cuantos en ella había, sin dejar escapar uno, y a su rey le trató como había tratado al de Jericó. ³¹ Pasó luego Josué, y con él todo Israel, de Libna a Laquis, y la atacó, acampando ante ella. ³² Yahvé entregó a Laquis en las manos de Israel, que la tomó al segundo día y la pasó a filo de espada, con todos los vivientes que en ella había, como había hecho en Libna. ³³ Entonces Horam, rey de Gazer, subió para socorrer a Laquis; pero Josué le derrotó a él y a su pueblo, sin dejar escapar a nadie. ³⁴ Josué, y con él todo Israel, pasó de Laquis a Eglón; pusieron su campo junto a la ciudad y la atacaron. ³⁵ Aquel mismo día la tomaron y pasaron a filo de espada a todos los vivientes que había en ella, y la dieron al anatema, como habían hecho con Laquis. ³⁶ Josué, con todo Israel, subió de Eglón a Hebrón y atacaron la ciudad; ³⁷ tomada, la pasaron a filo de espada a ella y a su rey, a todas las ciudades de ella dependientes y a todos los vivientes que en ellas se hallaban, sin dejar a nadie, como lo había hecho Josué en Eglón, y la dio al anatema con todos los vivientes que en ella había. ³⁸ Josué, y todo Israel con él, se volvió contra Dabir y la atacó; ³⁹ tomada, con su rey y todas las ciudades de ella dependientes, las pasaron a filo de espada, y dieron al anatema a todos los vivientes que allí había, sin dejar escapar a nadie. Josué trató a Dabir y a su rey como había tratado a Hebrón. ⁴⁰ Josué batió toda la tierra, la montaña, el mediodía, los llanos y las pendientes, con todos sus reyes, sin dejar escapar a nadie y dando al anatema a todo viviente, como lo había mandado Yahvé, Dios de Israel. ⁴¹ Batió Josué desde Cadesbarne hasta Gaza y todo el territorio de Gosén hasta Gabaón. ⁴² Josué tomó a todos sus reyes y toda su tierra en una sola expedición, porque Yahvé, Dios de Israel, combatió por Israel. ⁴³ Después Josué, y todo Israel con él, tornó al campamento, a Gálgala.

El escritor sagrado se limita a una descripción esquemática, estereotipada y con profusión de hipérbolos de la campaña del mediodía de Palestina. Sin descender a detalles, da un concepto breve de la campaña relámpago de Josué, a quien asistía Dios para asegurar el éxito. No es probable que Josué sometiera en dos días a todos los enemigos del sur y expugnara todos sus ciudades, muchas de las cuales estaban sólidamente fortificadas. Es muy posible que éstas resistieran a los asaltantes y no se entregaran sino después de feroz resistencia. El género literario histórico empleado en este relato puede fácilmente inducir a error si no se tienen en cuenta los modos peculiares de narrar y decir en uso en aquellos tiempos de la antigüedad oriental. Sin preocuparse de los pormenores, ha resumido el hagiógrafo la conquista de las ciudades del mediodía de Palestina, que fue rápida, decisiva para el porvenir y victoriosa frente a un enemigo superior en número y en armas. La razón de este éxito radica en la intervención directa de Dios, que nunca faltaba mientras Israel permanecía fiel a las leyes de la alianza. En breves pinceladas se resume una campaña larga y penosa. El método histórico adoptado lleva al hagiógrafo a repetir la conquista de Maceda, que en los versículos anteriores (16-19) se supone ya subyugada. El rey de Hebrón de que se habla en el v.37 era el sucesor del que fue ajusticiado en Maceda. A la gran figura de Josué se atribuyen victorias logradas por otros, a la manera como a la acción y actividades de Moisés se atribuye toda la legislación israelita. El método esquemático empleado se basa en una visión profética de la historia considerada en su unidad. Los comienzos humildes, desde el punto de vista de los designios de Dios, son ya realizaciones futuras. Al principio de la conquista de Canaán, el autor sagrado contempla el **descanso de Israel** en la tierra que Dios le da ⁶.

Quien siga la campaña de Josué en el mediodía de Palestina sobre un mapa verá los des-

plazamientos en forma de S del jefe israelita. De Maceda (*Jirbet el-Heisum*) pasa a Libna, en la Sefela, en la desembocadura del valle de Elah (15:42; 21:13), cuyo lugar ocupa hoy *Tell Bornat*, a nueve kilómetros al sur de *tell es-Safi*. De Libna desciende a Laquis. A su ayuda corrió el rey de Gazer o Gezer, ciudad a veintiocho kilómetros al sudoeste de Jafa. La ciudad de Dabir se encontraba en la montaña de Judá, al sudoeste de Hebrón, hacia el Negueb (12:13; 15:49; Jue 1:11). Actualmente prevalece la sentencia de identificar su emplazamiento con *tell Beit Mirsim*⁷. Del examen de las ruinas de la ciudad se deduce que en la misma se produjo una gran devastación hacia el año 1225 a C., contemporáneamente a la campaña bélica de Josué por el mediodía de Palestina. Las excavaciones arqueológicas de Laquis y Dabir confirman el relato histórico de la conquista de Canaán en los alrededores del año 1200 a.C.⁸

Campaña contra el norte de Palestina (11:1-15).

¹Al tener noticia de estos sucesos Jabín, rey de Jasor, mandó una embajada a Jobab, rey de Madón; al rey de Simerón, al rey de Acsaf,² y a los reyes que estaban al norte de la montaña, y en el Araba, al sur de Queneret, en la llanura, y en las alturas de Dor, al occidente,³ y a los cananeos de oriente y de occidente, a los amorreos, a los jéteos, a los fereceos, a los jebuseos de la montaña y a los jeveos del pie del Hermón, en el territorio de Masfa.⁴ Salieron con ellos todos sus ejércitos, gente Innumerable, como las arenas que hay a las orillas del mar, con una gran muchedumbre de caballos y carros.⁵ Reuniéronse todos y vinieron a acampar concentrados junto a las aguas de Merom para combatir a Israel.⁶ Yahvé dijo a Josué: “No los temas, porque mañana, a esta misma hora, yo te los daré traspasados delante de Israel: desjarrretarás sus caballos y quemarás sus carros.”⁷ Josué y todos los hombres de guerra llegaron de improviso cerca de las aguas de Merom y se precipitaron sobre ellos.⁸ Yahvé los dio enteramente en manos de Israel, que los batió y persiguió hasta Sidón la grande, hasta las aguas de Misrefot y hasta el valle de Masfa, a oriente. Los batió sin dejar escapar uno solo.⁹ Josué los trató como Yahvé se lo había dicho; soltó sus caballos y dio al fuego sus carros.¹⁰ Entonces se volvió Josué y tomó y pasó a su rey al filo de la espada. Jasor era antes la capital de todos estos reinos. Pasaron a filo de la espada a todos los vivientes que en ella se hallaban, dándolos todos al anatema; nada quedó de cuanto vivía, y Jasor fue dado a las llamas,¹² Josué tomó todas las ciudades de estos reyes, y tomó a todos sus reyes y los pasó a filo de la espada, dándolos al anatema, como se lo había mandado Moisés, siervo de Yahvé.¹³ Israel no quemó ninguna de las ciudades de la montaña, fuera de Jasor, que incendió Josué.¹⁴ Todo el botín de estas ciudades y sus ganados los tomaron los hijos de Israel para ellos; pero pasaron a filo de espada a todos los hombres, hasta exterminarlos, sin dejar uno.¹⁵ Lo que había mandado Yahvé a Moisés, su siervo, lo mandó éste a Josué, que lo ejecutó sin quitar palabra de cuanto Yahvé había mandado a Moisés.

Es desconcertante la noticia del v.43 del capítulo anterior de que una vez terminada la conquista de los territorios del mediodía de Palestina, “Josué, y todo Israel con él, tornó al campamento, a Caígala.” En el presente capítulo describe el autor a grandes rasgos la campaña del norte de Palestina. La iniciativa de formar una coalición para oponerse al avance de los israelitas parte del rey de Jasor (v.1-5). Dios promete a Josué la victoria sobre estos nuevos enemigos (v.6) y, confiado en el auxilio divino, los ataca de improviso y los desbarata (v.7-8), expugnando sus ciudades y devastando toda la región.

Se observa en la redacción de este capítulo una sorprendente analogía con la del capítulo anterior. En ambos se habla de una confederación de reyes, de la derrota de sus ejércitos, de la devastación del territorio y de un balance de la campaña. Como en el capítulo anterior, Dios promete a Josué la victoria sobre los enemigos; Josué parte también de Caígala para ir en busca del enemigo; una y otra vez Josué cae de improviso sobre el ejército contrario. En el v.6 promete Yahvé a Josué que “mañana, a esta misma hora, yo te los daré traspasados delante de Israel,” lo que no puede tomarse al pie de la letra, por mediar entre Caígala y Jasor una distancia de más de cien kilómetros, que no puede salvarse en un día.

Al llamamiento de Jabín, rey de Jasor (*Tell el-Qedah*, o *Tell Waqqas*, a seis kilómetros al sudoeste del lago Hule, 12:19; 19:36), acudieron los reyes de Madón (*Jirbet Madin*, a nueve kilómetros al oeste de Tiberíades, Deut 3:17), de Simerón (*Semuriya*, a doce kilómetros al oeste de Nazaret) y de Acsaf (*Kefr Yasif*, a diez kilómetros al nordeste de Acre). Secundaron el movimiento los reyes que ocupaban la parte septentrional de la región montañosa de Judea, los de la planicie al sur del lago de Genesaret, los de la Sefela (9:1) y los de la región de Dor, hoy Tantura, entre el monte Carmelo y Cesárea (12:23; 17-11). En estos territorios habitaban diversos pueblos, tales como los cananeos, establecidos en las llanuras del Jordán y de la costa mediterránea; los amorreos, jeteos, fereceos, jebu-seos, en la montaña; los jeveos, al pie del Hermón (9:7). El v.3 parece una adición redaccional para indicar que la región del norte de Palestina estaba poblada por idénticos pueblos y razas que la del sur. No se tiene noticia de que los jebuseos ocuparan otro territorio que el de Jerusalén y alrededores. Usando una expresión familiar en la Biblia (Gen 22:17), dicese que estos pueblos acudieron al llamamiento de Jabín tan numerosos “como las arenas que hay en las orillas del mar.” Todos acamparon junto a las aguas de Meforn (*Meirum*) o del lago Hule. Únicamente Jasor fue entregada al anatema; de ella “nada quedó de cuanto vivía, y Jasor fue dada a las llamas,” tratando a las otras ciudades con más benevolencia. Con el aniquilamiento de los reyes coligados no se adueñó Josué de toda la tierra del norte de Palestina ni la ocupó. Tomados los puntos estratégicos, las ciudades fueron cayendo después, una tras otra, en manos de los israelitas. Josué persiguió al enemigo hasta Sidón, la ciudad fenicia que con Tiro fue una de las capitales del reino (Gen 10:15); se conoce la Sidón marítima y la *ciudad alta*.

El lugar que ocupaba la ciudad de Jasor (*Tell el-Qedah*) ha sido explorado sistemáticamente durante los años 1955-1957 por Y. Yadin, de la Universidad hebraica de Jerusalén. De entre los valiosos resultados de las excavaciones merece destacarse el hecho de la destrucción de la ciudad cananea del Bronce reciente en el siglo XIII antes de Cristo, coincidiendo con la destrucción de Laquis y de Dabir. Este dato confirma una vez más la fecha de la entrada de los israelitas en Palestina hacia el año 1200 a.C.¹

Sumario (11:16-20).

¹⁶Así se apoderó Josué de todo este territorio, de la montaña, de todo el mediodía, de todo el distrito de Gosen, de la llanura, del Araba, de la montaña de Israel y de sus llanos, ¹⁷desde la montaña desnuda que se alza hacia Seír, hasta Baal Gad, en el valle del Líbano, al pie del monte Hermón. Tomo a todos sus reyes y les dio muerte, ¹⁸La guerra que hizo Josué contra todos estos reyes duró largo tiempo; ¹⁹no hubo ciudad que hiciese paces con los hijos de Israel, fuera de los jeveos, que habitaban en Gabaón; todas las tomaron por la fuerza de las armas; ²⁰porque era designio de Yahvé que estos pueblos endureciesen su corazón en hacer la guerra a Israel, para que Israel los diese al anatema, sin tener para ellos misericordia, y los destruyera, como Yahvé se lo había mandado a Moisés.

Este resumen es muy parecido al que se da en 10:40. Conquistó Israel el macizo central (*hahar*) en torno a Jerusalén (9:1; 10:40); el Negueb (de *nagab*, ser seco, árido), o sea, la extremidad meridional de Palestina, desde Bersabé hasta el desierto de Sin; la Sefela, territorio comprendido entre el macizo central y la costa mediterránea, y la Araba, nombre con que se designa la cuenca del Jordán, desde el lago de Genesaret hasta el mar Muerto. El término Gosen designa un territorio o ciudad del sur de la montaña de Judá (10:41; 15:51). Como límites meridional y septentrional de todo el territorio conquistado se señalan la montaña desnuda (*hehalaq*), que corresponde al actual *Gebel Halaq*, al nordeste de Abdeh, en el extremo sur de Palestina en dirección a Cadesbarne (Deut 1:2; 9:23) y Baal Gad, en el valle del Líbano, a los pies del Hermón (12:7; 13:5).

Se dice que ninguna ciudad hizo las paces con los hijos de Israel, no porque no la pidieran, sino por ser designio de Dios entregarlas al anatema y destruirlas. Pero no endureció Dios el corazón de los enemigos, como pudiera dar a entender el texto masorético, perdiendo únicamente su endurecimiento con vistas al bien religioso Moral de los israelitas. Como se indica en el v.18, la conquista del norte de Palestina exigió largo tiempo.

Exterminio de los enaquím (11:21-22).

²¹En este tiempo se puso Josué en marcha y exterminó a los enaquim de la montaña de Hebrón, de Dabir y de Anab, de toda la montaña de Judá y de toda la montaña de Israel. Josué los dio al anatema con todas sus ciudades. ²²No quedó un enaquim en todo el territorio de los hijos de Israel; sólo quedaron en Gaza, en Gat y en Azoto.”

Se introduce con indicaciones cronológicas muy vagas la noticia de la campaña contra los enaquim. Es posible que en la conquista del sur de Palestina les atacara Josué, pero supervivieron largo tiempo, batiéndolos Caleb (Jos 15:13-19; 14:13-15). Perteneían los enaquim a una raza de grande estatura que había impresionado fuertemente a los exploradores israelitas, ante los cuales se consideraban como langostas (Núm 13:25; 29-34; Deut 2:10). La imaginación popular exageró sus facultades físicas para explicar con ello la construcción de los monumentos megalíticos esparcidos por toda la región. Habitaban en Hebrón (10:36), Dabir (10:38-39) y Anab; (15:50) es decir, en el sudoeste de Hebrón. Gaza, Azoto y Gat pasaron a Israel bajo David (1 Sam 6:17).

Conclusión y transición (11:23).

²³Se apoderó Josué de todo el territorio, conforme a todo lo que Yahvé había dicho a Moisés, y se lo dio en heredad a Israel por partes, según sus tribus, y la tierra descansó de la guerra.

En el v.23 termina el autor sagrado la primera parte de su libro. A base de un número determinado de hechos reales presentados de un modo épico, ha probado suficientemente la tesis de que Dios cumplió su promesa de entregar a su pueblo el territorio de Canaán, ocupado por pueblos idólatras. La invasión en Palestina, lejos de ser pacífica, exigió un grande esfuerzo bélico, que tuvo éxito **gracias a la intervención constante de Dios**. Esta providencia divina, que tan desinteresadamente combatió **al lado de Israel**, obligaba a éste a corresponder a sus beneficios con una fidelidad ciega a los preceptos divinos y una conducta ajustada a las leyes de la alianza. Además de haber limpiado Dios el territorio de enemigos, había facilitado a los israelitas el cumplimiento de sus deberes religiosos y morales, con la orden de exterminar a los habitantes de Ca-

naán para que no fueran motivo de tropiezo y escándalo. Con ello se justifica el rigor con que se trató a los pueblos paganos, aniquilando a sus hombres, mujeres y niños.

Reyes vencidos: 1) de Transjordania (12:1-6).

¹He aquí los reyes de la tierra que batió Israel, apoderándose de sus territorios, al otro lado del Jordán, a oriente, desde el torrente del Arnón hasta el monte Hermón, y todo el Araba, a oriente: ²Seón, rey de los amorreos, residente en Hesebón; su dominio se extendía desde Aroer, a orillas del torrente del Arnón, y desde el medio de este valle, sobre la mitad de Galaad, hasta el torrente de Jacob, en la frontera de los hijos de Amón; ³sobre el Araba hasta el mar de Queneret, a oriente, y sobre el mar del Araba, el mar de la Sal, a oriente, hacia Betjesimot, y del lado del mediodía, al pie de las pendientes del Pasga. ⁴El territorio de Og, rey de Basan, de los restos de los refaím, residentes en Astarot y en Edraí. ⁵Su dominio se extendía sobre la montaña de Hermón, sobre Saleja, sobre todo Basan, hasta la frontera de Garur y de Macat y hasta la mitad de Galaad, territorio de Seón, rey de Hesebón. ⁶Moisés, siervo de Dios, y los hijos de Israel los batieron; y Moisés, siervo de Yahvé, dio sus territorios en heredad a los rubenitas y gaditas y a media tribu de Manases.

Antes de entrar en la segunda parte de su libro añade el autor sagrado un apéndice sobre los reyes vencidos de Transjordania y de Cisjordania. En la primera parte resume el relato del Pentateuco acerca de los dos poderosos reyes de Transjordania batidos por Moisés (Deut 1:4; 3:8-11-13; 16-17), Seón y Og. Su territorio se extendía desde el torrente Arnón (Núm 21:13), al sur, hasta la montaña de Hermón, al norte. No se señalan sus fronteras orientales, que se pierden en la inmensidad del desierto; pero se señala, en cambio, el Araba (8:15; 11:2) como frontera occidental. El territorio de ambos reyes fue entregado por Moisés a los rubenitas, gaditas y a media tribu de Manases (Deut 3:12-17; 29:7).

2) De Cisjordania (12:7-24).

⁷Reyes de la tierra que batió Josué y los hijos de Israel de este lado del Jordán, a occidente, desde Baal Gad, en el valle del Líbano, hasta la montaña desnuda que se alza hacia Seír, cuyos territorios dio Josué en heredad a las tribus de Israel, según sus familias, ⁸en la montaña, en la llanura, en el Araba, en las vertientes, en el desierto, en el Negueb; de los jéteos, de los amorreos, de los cananeos, de los fereceos, de los jeveos y de los jebuseos; ⁹el rey de Jericó, el rey de Hai, cerca de Betel; ¹⁰ el rey de Jerusalén, el rey de Hebrón, ¹¹ el rey de Jerimot, el rey de Laquis, ¹²el rey de Eglón, el rey de Guezer, ¹³el rey de Dabir, el rey de Gueder, ¹⁴el rey de Jorma, el rey de Arad, ¹⁵el rey de Libna, el rey de Odulam, ¹⁶el rey de Maceda, el rey de Betel, ¹⁷el rey de Tafuaj, el rey de Ofer, ¹⁸el rey de Afeg, el rey de Lasaron; ¹⁹el rey de Madón, el rey de Jator, ²⁰el rey de Simerón, el rey de Acsaf, ²¹el rey de Tanac, el rey de Magdedo, ²²el rey de Cades, el rey de Janeam, en el Carmelo; ²³el rey de Dor, en las alturas de Dor; el rey de Goyim, junto a Guilgal; ²⁴ el rey de Tirsa. En todo, treinta y un reyes.

Las fronteras norte y sur de Palestina iban, respectivamente, desde Baal Gad (11.16) a la “montaña pelada” (*Gebel Halaq*), de que habló el texto (11:17). En otras ocasiones, para señalar los límites de Palestina se emplea la fórmula clásica “desde Dan hasta Bersabé”(1 Sam 3:20). Todos

los reyes comprendidos dentro de estos límites habitaban, o bien en la montaña (*hahar*), o en el Araba en la Sefela y a lo largo de la costa del Mediterráneo. Todos ellos fueron vencidos y entregado su territorio a los israelitas. El balance de la campaña era espléndido, por cuanto quedaban los israelitas dueños virtualmente de todo el territorio de acá del Jordán. No se había realizado el vasto programa previsto en 1:4, pero el resultado de la campaña era tal que podía pensarse en la distribución del territorio entre las tribus. Esta lista de reyes es una prueba del esquematismo histórico del libro de Josué, en el que se consignan los hechos más salientes sucedidos en los largos años (*yamim rabbim*) que duró la entrada de Israel en Canaán¹.

- 1 Y-Yadin, Excavations at Hazor: "Biblical Archaeologist," 19 (1956) 2-12; Further Light on Biblical Hazor: *ibid.*, 20 (1957) 34-47; The third Season of Excavation at Hazor 1957: *ibid.*, 21 (1958) 30-47; S. Yeivin, The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Jabín of Hazor: "Mélanges Robert" (Paris 1951) 95-104.
 - 2 Los géneros literarios en los libros del Antiguo Testamento llamados históricos, fuera del Pentateuco: en "Los géneros literarios de la Sagrada Escritura" (Barcelona 1957) 146.
 - 3 F. M. Abel, La question gabaonite et l'onomasticon: RB 43 (1936) 346-373; A. Mala-Mat, Doctrines of Causality in Hittite and biblical Historiography: *a paraUell*: VT 5 (1955) 1-12.
 - 1 J. A. Knudtson, Die el-Amarna Tafeln II (Leipzig 1915) 287-289.290.
 - 2 J. Lewy, The Sulman Temple in Jerusalem: JBL 49 (1940) 510-522.
 - 3 A. Vanden Oudenpijn, Les fouilles de Lakis et Vétude de VAnden Testament (Friburgo de Suiza 1942); O. Tufnell M. A. Murray-D. Diringer, Lachis III (Tell ed-Duweir). The Iron Age (Oxford 1953); O. Tufnell, Lachis IV, The Bronze Age (Oxford 1958).
- Josué 10
- 4 P. De Vregille, GaWée: "Dictionnaire Arolopétique de la Foi Catholique," II 147-102.
 - 5 H. Lefèvre, Josué et fe so eii: "Revue Pratioue d'Arologétique," 4 (1007) 351-356; G. LAMBERT Josué á la bataWede Cabaon: "NoOvelleFevueThéologique," 76 (1954) 374-391; M. J. Gruenthaner, Two Sun Miracles ofthe Bible: CB 910 (1948) 271-290; A. Van Hoonacker, Das Wunder ostias: "Theologie und Glaube," 5 (1913) 454-46i; Veronnet, L'arret du soleil: "Revue du Clergé Frangais," 41 (1905) 585-609.
 - 6 Delorme, l.c., 393; Sghildenberger, l.c., 140.
 - 7 Albright, Archaeology of Palestine and the Bible: Basor 17 (1938) 78-79; The Excavations of the Beit Mirsim: "Annual of the American Schools of Oriental Research" (New Haven 1932-1938).
 - 8 Véase K. Elliger, Josua in Judea: PJB 33 (1934) 47-71

2. Distribución de la Tierra de Canaán (c.13-22).

Advertencia de Dios a Josué (13:1-6).

¹Josué era ya viejo, entrado en años, y Yahvé le dijo: "Eres ya viejo, de edad avanzada, y queda todavía mucha tierra por conquistar. ²Mira lo que queda: todos los distritos de los filisteos y todo el territorio de Gesur; ³ desde el Sijor, que corre al oriente de Egipto, hasta la frontera de Acarón, hacia el norte, que se reputa como de los cananeos; los cinco príncipes de los filisteos: el de Gaza, el de Azoto, el de Ascalón, el de Gat y el de Acarón; los jeveos al mediodía; ⁴toda la tierra de los cananeos, y Ara, que es de los sidonios, hasta Afee, hasta la frontera de los amorreos; ⁵ la tierra de los gueblitas y todo el Líbano a oriente, desde Baal Gad, al pie del monte Hermón, hasta la entrada de Hamat; ⁶ todos los habitantes de la montaña, desde el Líbano hasta las aguas de Misrefot; todos los sidonios. Yo los arrojaré de delante de los hijos de Israel. Pero distribuye por suertes esta tierra en heredad a los hijos de Israel, como yo lo he mandado.

La conquista de muchos lugares estratégicos de Palestina había requerido el espacio de muchos años; “quedaba todavía mucha tierra por conquistar,” pero Josué era ya de edad avanzada. En la imposibilidad de apoderarse de toda la tierra prometida antes de su muerte, le manda Dios que la distribuya por suertes, aun aquella que ocupaba el enemigo, a los hijos de Israel. Josué puede reunirse tranquilo con sus padres, confiado en la promesa de que Dios arrojará de sus territorios a los pueblos enemigos para entregárselos a su pueblo escogido. Las campañas de Josué habían abierto las puertas de Palestina a los israelitas. Quedaban por conquistar los distritos de los filisteos, la Fenicia, el Líbano. Los gesuritas habitaban al sur de Palestina, cabe a los filisteos (1 Sam 27:8). El Sijor es uno de los canales de la frontera de Egipto. Se mencionan los cinco príncipes (*seranim*) de la pentarquía filisteo (Que 3:3; 16:5; 1 Sam 5:6). Los gueblitas son los habitantes de Gebal, la antigua Byblos, al norte de Beirut. En Jue 3:1-6 se da la razón de por qué Dios no entregó estos pueblos en manos de los israelitas, que fue para que las generaciones futuras se acostumbraran a la guerra y apreciaran el esfuerzo llevado a cabo por sus antepasados. Otra razón apuntada en Jue 3:4 es de que “estos pueblos habían de servir para por ellos probar a Israel y saber si obedecería a los mandatos que Yahvé había dado a sus padres por medio de Moisés.” La mejor prueba, en efecto, de su fidelidad a la alianza era la de mantenerse fiel a Dios en medio de un mundo idólatra ¹.

Repartición de las tierras de Trans Jordania (13:7-14)

⁷Ahora, pues, distribuye esta tierra entre las nueve tribus y la media de Manases. ⁸Con la otra mitad, los rubenitas y gaditas recibieron ya su heredad, que les dio Moisés al otro lado del Jordán, a oriente, como se la distribuyó Moisés, siervo de Yahvé: ⁹desde Aroer, a orillas del torrente del Arnón, y desde la ciudad que está en medio del valle, toda la llanura de Madaba hasta Dibón; ¹⁰todas las ciudades de Seón, rey de los amorreos” que reinaba en Hesebón, hasta la frontera de los hijos de Am-món; ¹¹Galaad, el territorio de Gesur y de Macat, toda la montaña de Hermón y todo el Basan, hasta Saleca; ¹²todo el reino de Og, en Basan, que remaba en Astarot, y en Edraí, y eran los últimos restos de los refaím. Moisés batió a estos reyes y los desposeyó; ¹³pero los hijos de Israel no desposeyeron a los gesuritas y a los macatitas, y Gesur y Macat habitan en medio de ellos hasta hoy. ¹⁴La tribu de Levi fue la sola a que Moisés no dio heredad, porque las combustiones de Yahvé, Dios de Israel, son su heredad, como él se lo dijo.

Como se ha hablado ya otras veces (1:12-15; 12:1-6), las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manases habían recibido su heredad en Transjordania. Moisés se la había dado; a Josué quedaba la tarea de hacer la distribución de las tierras de Cisjordania entre las nueve restantes y la media de Manases. Pero así como las tribus del lado de acá del Jordán debían convivir con los naturales del país, del mismo modo “los hijos de Israel no desposeyeron a los gesuritas y a los macatitas” (12:5; Deut 3:14), que convivían con los tribus transjordánicas aun en los días en que se escribía este relato. A los hijos de Leví no se les concedió heredad entre el pueblo porque las combustiones por el fuego eran su heredad (Núm 18:20ss; Deut 10:8-9; 18:2).

Herencia de Rubén (13:15-23).

¹⁵Moisés había dado a los hijos de la tribu de Rubén una parte según las familias.

¹⁶Tuvieron por territorio, a partir de Aroer, a orillas del torrente del Arnón y de la

ciudad situada en medio del valle, toda la llanura hasta Madaba; ¹⁷Hesebón y todas las ciudades del llano, Dibón, Bamot Baal, Bet Baal, Maón, ¹⁸Jahsa, Quedamot, Mefat, ¹⁹Quiryataim Sabama, Sa-rat Asar, en el monte del valle; ²⁰Bet Fogor, las pendientes del Pasga, Bet Jesimot, ²¹todas las ciudades del llano y todo el reino de Seón, rey de los amorreos, que remaba en Hesebón; Moisés le derrotó a él y a los príncipes de Madián, Eví, Requem, Sur, Jur y Rebe, tributarios de Seón, que habitaban la tierra. ²²El adivino Balaam, hijo de Beor, fue también del número de los que los hijos de Israel pasaron a filo de espada. ²³Así el territorio de los hijos de Rubén llegaba hasta el Jordán y sus riberas. Esta fue la heredad, las ciudades y sus pueblos, de los hijos de Rubén y sus familias.

Aunque Rubén se hubiera establecido antes en el territorio por condescendencia de Moisés (Núm 32:153), el hagiógrafo menciona de nuevo los límites de su territorio con las principales ciudades. Como hemos dicho, poseían los rubenitas numerosos rebaños, entregándose a la vida del pastoreo. Débora criticará más adelante su conducta porque su afición desmesurada por la vida beduína le retraía de la obligación de luchar juntamente con las otras tribus de Israel (Jue 5:15-16). En tiempos del rey David no figura Rubén como población sedentaria, terminando por fundirse con los gaditas (1 Sam 13:7; 2 Sam 24:5). En la Estela de Mesa solamente se hace mención de Gad como tribu israelítica al norte del torrente Arnón (12:2; Núm 21:13; Deut 2:24; Núm 23:24; Deut 2:36). Pereció Balaam en la guerra contra los madianitas (Núm 31:8).

Territorio de Gad (13:24-28).

²⁴Moisés dio a la tribu de Gad una parte según sus familias. ²⁵Su territorio comprendía: Jaser, todas las ciudades de Galaad, la mitad de la tierra de los hijos de Ammón hasta Aroer, que está enfrente de Raba, ²⁶desde Hesebón hasta Ramat, Masfe y Betonim, y desde Majanaím hasta la frontera de Debir; ²⁷y en el valle de Bet Aram, Bet Nimra, Sucot y Safón, parte del reino de Seón, rey de Hesebón, el Jordán y sus riberas, hasta el cabo del mar de Queneret, del otro lado del Jordán, a oriente. ²⁸Esta fue la heredad, ciudades con sus pueblos, de los hijos de Gad según sus familias.

Gad se instaló en Transjordania, al norte del territorio de Rubén. A diferencia de sus hermanos del sur, los gaditas eran guerreros (Deut 33:20; 1 Crón 21:8s.). A Gad había dicho Jacob: “Gad: salteadores le asaltan, y él les pisa los talones” (Gen 49:19). De hecho, cuando los nómadas le asaltan, sabe defenderse. Y no solamente se defendía, sino que, de tendencia absorbente, acabó con anexionarse la tribu de Rubén, indolente para la guerra. Se recuerda a Gad en la Estela de Mesa, en donde se dice que habitaba en Atarot. Edificó esta tribu ciudades en Galaad (Núm 32:34).

Media tribu de Manases (13:29-33).

²⁹Moisés dio a la media tribu de Manases una parte, según sus familias. ³⁰Tuvieron por territorio, a partir de Majanaím, todo Basan, todo el reino de Og, rey de Basan, y todos los burgos de Jair en Basan, sesenta ciudades; ³¹la mitad de Galaad, Astarot y Edraí, ciudades del reino de Og en Basan, fueron dadas a Maquir, hijo de Manases, a la mitad de los hijos de Maquir, según sus familias. ³²Estas son las partes que distribuyó Moisés, cuando estaba en los llanos de Moab, del otro lado del Jordán,

frente a Jericó, a oriente. ³³ Pero Moisés no dio parte a la tribu de Leví; Yahvé, Dios de Israel, es su parte, como él se lo ha dicho.

A la media tribu de Manases (Deut 3:13-15; Núm 32:41) se le dio el territorio al norte del río Yaboc, que comprendía todo Basan, el reino de Og y los burgos de Jair. Al norte de su heredad residían los macatitas y los guesuritas, que, según 13:13, resistieron a los israelitas. A Maquir (17:1-6), primogénito de Manases y padre de Galaad, se le asignó la región septentrional del Yaboc y Basan. De nuevo repite el autor sagrado el estribillo de que esta distribución de la región transjordánica fue ratificada solemnemente por Moisés en los llanos de Moab, frente a Jericó ².

Primera Distribución en Gálgala (14-17).

Hasta el presente hemos visto a Josué obrar individualmente, pero a partir del v.1 del 0.14 le asisten Eleazar (Ex 6:23; Núm 20:22-29), sacerdote, y los jefes de familia de las tribus de Israel (Ex 6:25; Núm 32:28; 36:1). Ya en el libro de los Núm 34:16-29 se prevé la repartición del territorio bajo la dirección de dos jefes, uno de la casta sacerdotal y otro laico. En realidad, no eran los hombres ni la suerte ciega los que señalaban a cada tribu su heredad (Núm 26:55; 33:54; 34:13; 36:12), **sino el oráculo divino**, al que se consultaba por medio de los *urim* y *tummim*, de que hemos hablado. Anota el texto que la tribu de Jose formaban dos tribus distintas y repite que no se asignó territorio alguno a la de Leví. La distribución anterior entre las tribus de Rubén y de Gad y media de la de Manases fue determinada por Moisés; a Josué competía la distribución de la heredad entre las otras tribus. Parte de esta tarea la llevó a cabo Josué en Caígala.

Favor otorgado a Caleb (14:1-15).

¹ He aquí lo que los hijos de Israel recibieron en heredad en la tierra de Canaán; lo que les distribuyeron Eleazar, sacerdote; Josué, hijo de Nun, y los jefes de familia de las tribus de los hijos de Israel. ² Fue la suerte la que asignó su heredad, corno Yahvé se lo había mandado a Moisés, a las nueve tribus y a la media tribu de Manases. ³ Pues Moisés había ya dado su heredad a dos tribus y a media de la de Manases, al otro lado del Jordán. No dio nada de la herencia a los levitas en medio de ellos. ⁴ Los hijos de José formaban dos tribus, Manases y Efraím, y no se dio a los levitas parte en el territorio, fuera de las ciudades de su habitación y los campos de pastos para sus ganados y rebaños. ⁵ Los hijos de Israel cumplieron lo que Yahvé había mandado a Moisés, y distribuyeron la tierra. ⁶ Algunos de los hijos de Judá se acercaron a Josué, en Gálgala, y Caleb, hijo de Jefoné, el quineceo, le dijo: “Ya sabes lo que a Moisés, siervo de Dios, dijo Yahvé respecto de mí y de ti en Cadesbarne. ⁷ Cuarenta años tenía yo cuando Moisés, siervo de Yahvé, me mandó de Cadesbarne para explorar la tierra, y yo le hice relación según la sinceridad de mi corazón. ⁸ Mientras que mis hermanos, los que conmigo habían subido, descorazonaron al pueblo, yo seguí enteramente a Yahvé, mi Dios. ⁹ Aquel día hizo Moisés este juramento: La tierra que pisaren tus pies será tu herencia y la de tus hijos perpetuamente, porque tú has seguido enteramente a Yahvé. ¹⁰ Ahora, pues, Yahvé me ha conservado la vida, como lo prometió durante los cuarenta y cinco años transcurridos desde que Yahvé dirigió a Moisés esta palabra, mientras caminaba Israel por el desierto, y tengo ahora ochenta y cinco años; ¹¹ pero ya ves que estoy físicamente bien hoy, como lo estaba al tiempo en que Moisés me mandó; mi fuerza es ahora la misma de entonces para luchar, para salir y para entrar. ¹² Dame, pues, este monte, de que habló Yahvé aquel

día, pues allí están los enaquim, y tienen ciudades grandes y fuertes; quizá quiera Yahvé estar conmigo y logre arrojarlos, según la palabra de Yahvé.”¹³ Josué bendijo a Caleb, hijo de Jefoné, y le dio Hebrón en heredad.¹⁴ Por eso Hebrón pertenece en heredad a Caleb, hijo de Jefoné, el quineceo, hasta el día de hoy, porque siguió enteramente a Yahvé, Dios de Israel.¹⁵ Hebrón se llamó antes Quiriat-Arbé.

Arbé fue el hombre más grande de los enaquim. La tierra descansó de la guerra.

Antes de efectuarse la repartición, Caleb (Núm 13:6-30; 14:6-24; 26:65, etc.), de origen edomita, acompañado por algunos hombres de la tribu de Judá, se presentó a Josué y **le recordó el juramento que le hizo Moisés** de entregarle en herencia perpetua la anota el texto que las tribus de José formaban dos tribus distintas, y repite tierra que pisaron sus pies durante la famosa exploración de la tierra de Canaán (Núm 13:22-24; Deut 1:20-40). Josué, al dar su bendición a Caleb, accedió a su petición, entregándole la región montañosa en la cual está enclavada la ciudad de Hebrón. Habitaban aquella región los enaquim (11:21), hombres físicamente bien, con ciudades grandes y fuertes, que el clan calebita arrojará de las mismas **con el auxilio de Dios**. Según el cómputo de Caleb, la conquista de Palestina se efectuó en unos cinco años. Cuando Moisés le mandó desde Cadesbarne (Deut 2:14; 9:23; Núm 13:22-24) a explorar la tierra, contaba cuarenta años de edad; durante otros cuarenta peregrinó por el desierto. Aunque de edad avanzada, estaba robusto y fuerte tanto para luchar como para los trabajos cotidianos, cuya idea el autor sagrado expresa con la locución semítica de “entrar y salir” (Deut 28:6). El poderío de Hebrón había sido quebrantado por Josué durante la campaña del mediodía de Palestina (10:36-37), pero quedaban todavía enemigos en el territorio. Caleb era de familia edomita, agregada a la tribu de Judá (Núm 13:6). Arbé, que se lee en el v. 15, fue interpretada por la tradición judía como nombre de varón (*ha hadam ha hadol*), convirtiéndolo en el más famoso de los enaquim, de donde la traducción de la Vulgata: “Adam, el más grande de los hombres, se encuentra allí entre los enaquim.” San Jerónimo se hace eco de una tradición rabínica según la cual Adán fue originario de Hebrón (*Epist. Paulae*: PL 22:886). La última frase del mismo verso: “la tierra descansó de la guerra,” denota o que se trata de una glosa posterior o que este capítulo seguía inmediatamente a la conquista del mediodía de Palestina (10:25).

Herencia de la tribu de Judá (15:1-12).

¹La parte que en suerte tocó a la tribu de los hijos de Judá, según sus familias, se extendía hasta la frontera de Edorn, en el desierto de Sin, al mediodía por el confín meridional. ²Su frontera meridional partía desde la extremidad del mar de la Sal, de la parte de este mar que se vuelve hacia el sur, ³y se prolongaba al mediodía de la subida de Acrabim; pasaba a Sin y subía al mediodía de Cadesbarne; pasaba a Esrón, subía hacia Adar y se volvía a Carcaá; ⁴pasaba luego a Asmón y continuaba hasta el torrente de Egipto, para morir en el mar. Esta os será la frontera meridional. ⁵La frontera oriental fue el mar de la Sal hasta la desembocadura del Jordán. La frontera septentrional partía de la parte del mar de la Sal donde desemboca el Jordán, ⁶subía hacia Bet Agía, pasaba al norte de Bet Araba, subía hasta la peña de Boén, hijo de Rubén; ⁷seguía subiendo a Deberá, a partir del valle, a Ajor, y volvía hacia el norte del lado de Gálgala, que está al frente del monte de Adomim, al sur del torrente; pasaba a En Semes y llegaba a En Rogel; ⁸de allí subía por el valle de Ben Hinón, viniendo por el mediodía hasta tocar el límite de Jebús, que es Jerusalén, y

subía luego por la cima del monte que está frente al valle de Hinón, a occidente, y al extremo del valle de Refaím, al norte.⁹ Desde la cima del monte se inclinaba hacia los manantiales de agua de Neftoá, seguía hacia las ciudades de la montaña de Efrón y se volvía en dirección a Bala, que es Quiriat-Jearim.¹⁰ De Bala se volvía la frontera a occidente, hacia el monte Seir; pasaba por la vertiente septentrional del monte Jarim, que es Quesalón; bajaba a Betsemes y pasaba por Timna;¹¹ continuaba al norte por la vertiente de Acarón y se dirigía hacia Secrona; pasaba por el monte de Bala y llegaba a Jabnel, para morir en el mar.¹² La frontera occidental era el mar Grande; éste era el límite. Estas fueron las fronteras de los hijos de Judá según sus familias.

A Judá había prometido su padre Jacob la hegemonía sobre las otras tribus. (Gen 49:8-12). En la repartición del territorio hecha por Josué en Gálgala corresponde la primacía a Judá, que recibe una herencia superior a la de cualquiera otra tribu. Con una gran abundancia de detalles, que no se encuentran en la fijación de los límites de las otras tribus, se describen sus fronteras del sur y del norte, este y oeste. Sin embargo, no todo el territorio que se le asigna estaba pronto para la ocupación, ya que el establecimiento de los filisteos en las costas del Mediterráneo le impedía asomarse al mar. Por el sur confinaba con Edom (Núm 20:14-55), desierto de Sin, en la región de Cadesbarne (Núm 20:1; Deut 32:51), Jasar Adar (Núm 34:4), en el actual *Ain el-Qaderat*, continuando por el *wadí* eí-Arish, o torrente de Egipto, hasta el Mediterráneo. La frontera septentrional arrancaba de la orilla septentrional del mar Muerto, subía hacia Bet Agía (18:19), al noroeste de la desembocadura del Jordán. Pasaba al norte de Bet Araba (18:22), que puede identificarse quizá con *Ain Gharba*, al sur de Gálgala. La línea fronteriza pasaba por Deberá (el *wadi Debr*), al este de Neby Musa, valle de Ajour (7:24) y subida de Adumim, a veinte kilómetros al este de Jerusalén, en la actual carretera de Jerusalén a Jericó; pasaba por Ain Semes, hoy día llamada *Ain el-Hod*, al noreste de Betania, y llegaba a Ain Rogel (1 Re 1:9), situada al sur de Jerusalén. De allí, por el valle de Bene Hinón, tocaba el límite sudoeste de Jerusalén. Continuaba la frontera por el valle de Refaím, al sudeste de Jerusalén. Desde la cima del monte, la línea seguía hacia las aguas de Neftoá, actual Lifta, y Baala, Quiriat-Jearim (9:17). De allí se inclinaba un poco hacia el sur hasta Bet Semes y Timna, remontando de nuevo en dirección noroeste hasta alcanzar el mar Mediterráneo por el *nahr*-Rubín. La ciudad de Jerusalén pertenecía a la tribu de Benjamín. La proximidad de los límites entre ambas tribus hizo que la ciudad se atribuyera unas veces a Judá y otras a Benjamín (Que 1:21).

Digresión sobre Caleb (15:13-20).

¹³Se había dado a Caleb, hijo de Jefoné, una parte en medio de los hijos de Judá, como Yahvé se lo había mandado a Josué; Quiriat-Arbé, del padre de Enac, que es Hebrón. ¹⁴Caleb arrojó de allí a los tres hijos de Enac: Sesai, Ajuman y Tolmar, descendientes de Enac. ¹⁵De allí subió contra los habitantes de Dabir, que se llamaba antes Quiriat Sefer. ¹⁶Caleb dijo: “Al que bata y tome Quiriat Sefer le daré por mujer a mi hija Acsa.”¹⁷La tomó Otoniel, hijo de Quenaz, hermano de Caleb, y éste le dio su hija Acsa por mujer. ¹⁸Cuando iba ella a la casa de Otoniel, incitóla éste a que pidiera a su padre un campo; bajóse ella del asno, y Caleb le dijo: “¿Qué tienes?”¹⁹Ella le respondió: “Hazme un don; pues que me has heredado en tierra de secano, dame también tierra de regadío.” El le dio el Gulot (Fuentes) superior y el inferior.

El v.20 de este capítulo es continuación de lo dicho en el v.12. Entre los dos intercala el escritor

sagrado el episodio de Caleb y Otoniel. Ya dejamos dicho que Caleb, edomita, en premio de su fidelidad, recibió una parte en medio de los hijos de Judá (14:9; Deut 1:36). Como había asegurado a Josué, Caleb tenía fuerzas suficientes para arrojar de Hebrón a los enaquim. En Dabir, conquistada por Josué (10:39; 11-21; 12:13; Jue 1:11-12), quedaban núcleos de enemigos; Caleb prometió su hija por esposa al que batiera y tomara la ciudad. Lo hizo Otoniel (Jue 3:7-11). Se dice que éste era hijo de Quenaz, hermano de Caleb; pero en otros lugares se le llama hijo de Sefoné (14:6; 15:13), por lo cual debe darse a la palabra *hermano* un sentido amplio de pariente; o acaso se llaman hermanos por representar dos clanes de quenecitas. Cuando Acsa se dirigía a casa de su esposo, pidió, a instancias de éste, “una bendición” a su padre, con lo cual se significaba una parcela de terreno de regadío (Gen 33:11). Caleb accedió, concediéndole dos manantiales de agua, *ed-Dilbeh*, a unos diez kilómetros al sudoeste de Hebrón.

Ciudades del territorio de Judá (15:20-63).

²⁰Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Judá según sus familias. ²¹Las ciudades situadas al extremo de la tribu de los hijos de Judá, hacia la frontera de Edom, en el Negueb, son: Cabsel, Edel, Jagur, ²²Quina, Dimona, Adada, ²³Cades, Asor y Jetnán; ²⁴Zif, Telem, Balot, ²⁵Asor el nuevo y Cariot, Esrom, ²⁶Aman, Sama, Mola-da, ²⁷Asergada, Asemón, Bet Felet, ²⁸Asarsual, Berseba y Baciota; ²⁹Bala, Jim, Esem, ³⁰Eltolad, Quesil, Jorma, ³¹Siceleg, Madmana, Sansana, ³²Lebaot, Sel-jim, Ain y Remón; en todo, veintinueve ciudades con sus pueblos. ³³En la Sefela (Llanura), Estaol, Sarea, Asena, ³⁴Zanoe, Ain Ganim, Tafuaj, Enaim, ³⁵Jerimot, Adulam, Socó, Azeca, ³⁶Saraím, Aditaím, Guedera y Guederotaím; catorce ciudades con sus pueblos. ³⁷Señan, Adasa, Migdal-Gad, ³⁸De-leam, Masefa, Jactel, ³⁹Laquis, Bascat, Eglón, ⁴⁰Cabón, Lejma, Cetlis, ⁴¹Guiderot, Bet Dagón, Nahama y Marceda; dieciséis ciudades con sus pueblos. ⁴²Lebana, Éter, Asan, ⁴³Jefta, Esna, Nesib, ⁴⁴Queila, Ajzob, Maresa: nueve ciudades con sus pueblos. ⁴⁵Acarón, con las ciudades de ella dependientes y sus pueblos. ⁴⁶A partir de Acarón, del lado de occidente, todas las ciudades cercanas a Azoto, con sus pueblos; ⁴⁷Azoto, las ciudades dependientes de ella y sus pueblos; Gaza, las ciudades de su dependencia y sus pueblos, hasta el torrente de Egipto y el mar Grande, que es la frontera. ⁴⁸En la montaña, Samir, Jeter, Socot, ⁴⁹Dana, Quiriat Sana, que es Dabir; ⁵⁰Anab, Istemo, Anim, ⁵¹Gosem, Jalón y Güilo; once ciudades con sus pueblos. ⁵²Arab, Duma, Esán, ⁵³Janum, Bet Tafuaj, Afeca, ⁵⁴Junta Quiriat Arbe, que es Hebrón, y Sior; nueve ciudades con sus pueblos. ⁵⁵Maón, Carmel, Zif, Juta, ⁵⁶Jezrael, Jocdam, Zanoe, ⁵⁷Acaín, Gueba, Tamna; diez ciudades con sus pueblos. ⁵⁸Jaljul, Besur, Guedor, ⁵⁹Marat, Bet Anot y Eltecón; seis ciudades con sus pueblos. ⁶⁰Quiriat Baal, que es Quiriat Jearim, y Harabá; dos ciudades con sus pueblos. ⁶¹En el desierto, Bet Araba, Mendín Secaca, ⁶²Nebán, Ir Armelaj y Engaddi; seis ciudades con sus pueblos. ⁶³Los hijos de Judá no pudieron expulsar a los jebuseos; habitan en Jerusalén con los hijos de Judá, hasta hoy.

Se citan las ciudades del Negueb, de la costa, de la Sefela y de la región montañosa con sus anejos. Los hijos de Judá no entraron inmediatamente en posesión de todas las ciudades aquí citadas, teniendo que luchar largo tiempo para apoderarse de algunas de ellas. Se considera a Jerusalén como dependiente de Judá, conviviendo con los jebuseos, a los que no pudieron expulsar (Jue 1:21). En el v.59b inserta el texto griego una lista de once poblados cercanos a Jerusalén, que no figuran en el texto masorético (Baldi, Fernández, Ubagh).

Los hijos de José (16:1-4).

¹La parte que tocó en suerte a los hijos de José comenzaba en el lado de oriente, en el Jordán de Jericó, en las aguas de Jericó, y por la montaña sube de Jericó al monte de Betel; ²seguía de Betel, Luz, y, pasando a lo largo del territorio de los arqueos, por Atorot, ³bajaba a occidente hacia la frontera de los jefletitas hasta la de Betorón de Abajo y hasta Gazer, para morir en el mar. ⁴Esta es la heredad que recibieron los hijos de José, Manases y Efraím.

En los cuatro primeros versos del capítulo se habla conjuntamente de las tribus de Efraím y Manases (Gen 49:25-27; Deut 33:13-17), como si formaran una misma familia. Lo mismo da a entender el texto de 17:14-18. En cambio, en 16:5-9 Y 17:7-11 figuran por separado. De ahí se deduce que las dos narraciones corresponden a dos períodos distintos. Noth dispone ambas narraciones de la siguiente manera: 16:1-4; 17:1-13; 16:5-10. Esta sería la primera y genuina tradición favorable a Manases, dándose a Efraím una pequeña porción: 16:9 = 17:91.

Tribu de Efraím (16:5-10).

⁵He aquí la frontera de los hijos de Efraím según sus familias. El límite de su heredad era, a oriente, Atarot Adar hasta Betorón de Arriba; ⁶se dirigía por el lado de occidente hacia Micmetat, al norte; volvía luego a oriente hacia Tanat Silo y pasaba por delante de ella, al oriente, hasta Janoaj; ⁷de Janoaj bajaba a Atarot y Narata, tocaba en Jericó y llegaba hasta el Jordán; ⁸de Tafuaj iba a occidente al torrente de Cana, para morir en el mar. Esta era la heredad de los hijos de Efraím según sus familias. ⁹Los hijos de Efraím tuvieron también ciudades separadas en medio de la heredad de los hijos de Manases. ¹⁰No expulsaron a los cananeos que habitaban en Gazer, y los cananeos han habitado hasta hoy en medio de Efraím, pero sometidos a tributo.

En los v.5 y 6 se describe la frontera meridional de Efraím del lado occidental. Inmediatamente se señalan los límites septentrionales, tomando a Micmetat (17:7), hoy *Jirbet Mahneh el-Fauqa*, al sur de Siquem, como punto de partida. No pudieron los efraimitas expugnar la plaza fuerte de Gazer (10:33; 12:12), lo que les obligó a convivir con los cananeos.

Tribu de Manases (17:1-6).

¹La tribu de Manases tuvo este territorio, pues era el primogénito de José. Maquir, primogénito de Manases y padre de Galaad, había recibido Galaad y Basan, pues era hombre de guerra. ²También fue atribuida una parte a los otros hijos de Manases, según sus familias: a los hijos de Abezier, a los hijos de Elec, a los hijos de Esriel, a los hijos de Siquem, a los hijos de Jefer y a los hijos de Semida; éstos eran los hijos varones de Manases, hijo de José, según sus familias. ³Salfad, hijo de *Jefer*, hijo de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manases, no tuvo hijos, sino hijas, cuyos nombres son: Majla, Noa, Jogla, Milca y Tirsá. ⁴Presentáronse a Eleazar, sacerdote, delante de Josué, hijo de Nun, y delante de los príncipes, y dijeron: “Yahvé mandó a Moisés que nos diera heredad en medio de nuestros hermanos.” Se les dio, pues, según el mandato de Yahvé, heredad en medio de los hermanos de su padre. ⁵Tocaron

a Manases diez suertes, además del territorio de Galaad y de Basan, que está al otro lado del Jordán, ⁶ pues las hijas de Manases tuvieron su heredad entre los hijos; la tierra de Galaad fue para los otros hijos de Manases.

Era lógico que el autor sagrado, que antes (13:7-13; 29-31) había señalado el emplazamiento de media tribu de Manases en Trans-jordania, se circunscribiera a señalar la porción que le cupo en suerte a la otra mitad en la región cisjordánica; pero insiste sobre los clanes de Manases y su distribución en una y otra parte del Jordán. Los datos sobre la descendencia de Manases deben completarse con los que figuran en Núm 26:29-34; 27:1-4; 1 Crón 7:10 Maquir fue, o bien hijo único de Manases (Gen 50:23; fin 26:29), o el primogénito. A Galaad, hijo de Maquir, hombre errero, se le entregó Galaad y Basan; a los otros descendientes A Manases se les asignaron territorios en el lado de acá del Jordán. Sifad murió sin descendencia masculina, y sus hijas pidieron a Ivloisés una heredad entre sus hermanos. Moisés creyó justa su petición, y a este fin introdujo una excepción a la ley común entre *los* antiguos, y aun en el Oriente moderno, según la cual las hijas ocupan ante el derecho un lugar inferior al de los hijos, sin derecho a la herencia paterna. “Si uno muriere sin dejar hijos, haréis pasar su herencia a su hija” (Núm 27:8). Como en Núm 27:2 se nombra a Eleazar (14:1), que aparece al lado de Moisés; en nuestro texto se le asocia a Josué.

Límites de la porción cisjordánica de Manases (17:7-13).

⁷La frontera de Manases partía de Aser hacia Micmetat, que está junto a Siquem, e iba después a derecha hacia los habitantes de Em-Tafuaj; ⁸ el territorio de Tafuaj tocó a Manases; pero Tafuaj, en la frontera de Manases, fue para los hijos de Efraím; ⁹ bajaba la frontera del torrente de Cana hasta el medio del torrente. Las ciudades de este territorio que tocaron a Efraím estaban en medio de las ciudades de Manases. La frontera de Manases pasaba al norte del torrente y terminaba en el mar; ¹⁰ el territorio al mediodía era de Efraím, y el del norte de Manases, y su término era el mar; hacia el norte tocaban con Aser, hacia oriente con Isacar. ¹¹ Manases tuvo en los territorios de Isacar y de Aser: Betsán y las ciudades que de ella dependen; Jeblam y las ciudades de su dependencia; los habitantes de Dor y las ciudades de su dependencia; los habitantes de Endor y las ciudades de su dependencia; los habitantes de Tanac y las ciudades de su dependencia, y los habitantes de Megiddo y las ciudades de su dependencia. ¹² Los hijos de Manases no pudieron expulsar a los habitantes de estas ciudades, y continuó el cananeo habitando en aquella tierra; ¹³ sometieron a los cananeos a tributo, pero no los expulsaron.

La frontera meridional de Manases se confundía con los límites septentrionales de Efraím, y algunas ciudades de esta tribu estaban enclavadas en el territorio de su hermano. La frontera septentrional confinaba con Aser, y la oriental con Isacar. Teóricamente, Manases ejercía su dominio sobre un número de ciudades fortificadas situadas en el territorio de las dos tribus mencionadas. El texto hebreo cita seis ciudades, con sus dependencias; Betsán (Que 1:27), Jeblam, hoy *Jirbet Belame*, a dos kilómetros al norte de Genin; Endor, al sur del Tabor; Tanac y Megiddo (12:21); los LXX sólo citan tres ciudades: Betsán, Dor, Megiddo. Es muy probable que Jeblam Dor fueran introducidas en el texto por influencia de Que 1:27 y Que posteriormente se añadiera Endor. Estas ciudades resistieron a Manases, y la convivencia con sus habitantes fue piedra de escándalo para los israelitas. Más tarde las redujeron a tributo, pero no expulsaron a sus habitan-

tes. E. Sellin exploró Tell Taanac durante los años 1902-1904, encontrando gran cantidad de material a partir de los años 2000 antes de Jesucristo. Durante los años 1903-1905, G. Schumacher exploró la vecina ciudad de Megiddo (*Telfel-Mu-tesselim*), cuyas excavaciones reanudó el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago desde 1925-1939. Los tiempos áureos de la ciudad fueron los del Bronce medio. De tiempos del Bronce reciente apareció un palacio real con muchos objetos de marfil. El hallazgo de los establos de la caballería ilustra el período histórico de Salomón i. Tell Taanac hállase a diez kilómetros al norte de Genin, y Megiddo a dieciocho, en el límite meridional de la llanura de Esdrelón y al pie de la vertiente nordeste del Carmelo.

Queja de los hijos de José (17:14-18).

¹⁴Los hijos de José hablaron a Josué, diciendo: “¿Cómo nos has dado en heredad una sola suerte y una sola parte, a nosotros, que somos un pueblo numeroso, al que Yahvé ha bendecido hasta ahora?” ¹⁵ Josué les dijo: “Puesto que eres un pueblo numeroso, sube al monte y rotura una parte en la tierra de los fereceos y los refaím, ya que la montaña de Efraím te viene demasiado estrecha.” ¹⁶ Los hijos de José dijeron: “La montaña no nos basta, y todos los cananeos que habitan en el valle disponen de carros de hierro, lo mismo que los de Betsán y las ciudades de su dependencia y los que habitan el valle de Jezrael.” ¹⁷ Josué respondió a la casa de José, a Efraím y Manases: “Eres un pueblo numeroso, tu fuerza es mucha, no puedes tener una sola suerte, ¹⁸ pero la montaña será tuya; tú roturarás el bosque, y sus términos te pertenecerán; expulsarás a los cananeos, por carros de hierro que tengan y por fuertes que sean.”

Esta perícopa refiere dos quejas presentadas a Josué en dos tiempos diferentes. La primera (v.16-18) tuvo lugar en un tiempo en que las dos tribus de Efraím y Manases formaban una unidad. La mención de las dos tribus en el v.17 es una glosa redaccional que falta en el texto griego. Los hijos de José no pueden desenvolverse en la herencia que les fue asignada, porque los cananeos ocupaban los valles, de donde no se les pudo arrojar por disponer ellos de carros de hierro (Que 1:19; 4:3-13). Por lo mismo, se ven relegados a los montes, en donde faltaba tierra de cultivo. Josué les reconviene y les da a entender que no es cuestión de ensanchar los límites de su territorio, sino de explotar sus riquezas naturales, talar los bosques y convertirlos economicamente rentables. Ya sea por indolencia o porque fracasaran en su empeño de arrojar a los cananeos, acuden de nuevo a Josué con sus lamentos (v.14-15), a los cuales responde Josué que, si la montaña de Efraím les viene dejado estrecha, vayan con sus hermanos de tribu al otro lado 4 Jordán, en la tierra de los fereceos (11:3) y de los refaím (12:4; 12 Gén 15:20), y que trabajen las tierras incul- tas de allí.

Segunda Distribución en Silo (c.18-19).

El tabernáculo en Silo (18:1-10).

¹Se reunió en Silo toda la asamblea de los hijos de Israel y alzaron allí el tabernáculo de la reunión. El territorio estaba sometido. ²Quedaban siete tribus, de entre los hijos de Israel, que todavía no habían recibido su heredad. ³Josué dijo a los hijos de Israel: “¿Hasta cuándo vais a ser negligentes en apoderaros de la tierra que Yahvé,

Dios de vuestros padres, os ha dado? ⁴Elegid tres hombres por cada tribu, y yo los enviaré para que vayan a recorrer la tierra y hagan de ella una descripción, con vistas a la distribución que hay que hacer, y me la traigan. ⁵La dividiréis en siete partes: Judá quedará dentro de sus fronteras, al mediodía, y la casa de José dentro de las suyas, al norte. ⁶Describid, pues, la tierra en siete partes, traedme la descripción, y yo haré el sorteo de ella para vosotros, aquí ante Yahvé, nuestro Dios; ⁷pues para los levitas no ha de haber parte en medio de vosotros, por ser el sacerdocio de Yahvé su heredad; Gad, Rubén y media tribu de Manases han recibido ya su heredad al otro lado del Jordán, a oriente, la que les dio Moisés, siervo de Yahvé.” ⁸Levantáronse los hombres y se pusieron en camino, y al partirse para hacer la descripción de la tierra, les dio Josué sus órdenes, diciendo: “Id, recorred la tierra, describidla y volved a mí, y yo os haré el sorteo aquí ante Yahvé, en Silo.” ⁹Partieron, pues; recorrieron la tierra, la describieron en un rollo según sus ciudades, dividiéndola en siete partes, y volvieron a Josué, al campo en Silo. ¹⁰ Josué les hizo el sorteo en Silo, en presencia de Yahvé, y distribuyó allí la tierra entre los hijos de Israel, según sus familias.

No nos dice el texto cuándo y cómo el tabernáculo de la reunión (Deut 31:14) fue trasladado de Caígala a Silo. A la sombra del tabernáculo se reunió toda la asamblea de los hijos de Israel. **A falta de unidad política, Yahvé servía de lazo de unión entre todas las tribus.** Josué había repartido en Caígala la heredad a las tribus de Judá y de José; quedaban siete que no habían recibido terreno alguno. Josué les hizo el sorteo en Silo, en presencia de Yahvé, y, según la suerte, entregaba a cada uno su porción. Esta distribución tuvo lugar en un tiempo que el texto no señala. El cuartel general de los hijos de Israel trasladóse de Caígala a Silo, al norte de Betel (Que 21:19), en el lugar llamado hoy *Seilun*, a unos diez kilómetros al sur de Siquem y a cuarenta al norte de Jerusalén. Excavó el lugar una misión danesa, a las órdenes de H. Kjaer, desde 1926-1929, y Schmidt (1932), dando como resultado el conocimiento de la vida próspera de la ciudad durante los siglos XII y X antes de Jesucristo.

Parece que el lugar fue abandonado durante los años 1000-300 a.C., lo que corresponde a los datos históricos sobre la destrucción de Silo por los filisteos (1 Sam 4:11-22; Jer 7:14)¹.

Por el texto sabemos que las siete tribus que no habían recibido todavía su heredad se mostraban negligentes en apoderarse de la tierra que Josué les tenía reservada. Es el líder del pueblo quien les impulsa a obrar, señalándoles la suerte a cada uno. Manda que se elijan tres hombres por cada una de estas siete tribus con la misión de recorrer la tierra y describirla con vistas a una distribución equitativa. La dificultad para nosotros es saber cómo pudieron estos comisionados recorrer las tierras que todavía se encontraban en manos de los cananeos. Pero no debemos perder de vista el carácter marcadamente esquemático del libro. Quizá por encontrarse Silo en el centro de la tierra prometida, y por haberse efectuado en su recinto la distribución de las tierras, fue considerado más tarde como lugar de peregrinación (Jue 18:31); allí fue Samuel consagrado **al servicio de Yahvé** (1 Sam c.1-4).

Lote de Benjamín (18:11-28).

¹¹La parte de la tribu de Benjamín fue sacada a suerte según sus familias, y el territorio que les tocó en suerte tenía sus fronteras entre los hijos de Judá y los hijos de José. ¹²Del lado del norte partía su frontera del Jordán, subía al norte sobre la vertiente de Jericó, se elevaba por la montaña a occidente y terminaba en el desierto de

Bet Aven; ¹³de allí iba a Luz, al mediodía, que es Betel; luego bajaba a Atarot Adar por la montaña que hay al mediodía de Betorón de Abajo. ¹⁴Del lado de occidente se prolongaba la frontera, volviendo hacia el mediodía, desde la montaña situada frente a Betorón, al sur, y terminaba en Quiriat Baal, que es Quiriat-Jearim, ciudad de los hijos de Judá; esto por el lado de occidente. ¹⁵Por el lado del mediodía partía del extremo de Quiriat-Jearim hasta la fuente de aguas de Naftoaj; ¹⁶bajaba al extremo de la montaña que está frente al valle de Ben Hinón y al norte del valle de Refaím, y bajaba luego por el valle de Hinón hacia el límite meridional de los jebuseos, hasta la fuente de Rogel; ¹⁷volvíase al norte y pasaba luego por En Semes, seguía por Guelitot, que está frente a la subida de Adomim, y bajaba a la peña de Boén, hijo de Rubén; ¹⁸pasaba por la vertiente septentrional, frente al Araba; bajaba al Araba, ¹⁹y seguía por la vertiente septentrional de Bet Jogla, para morir en el extremo norte del mar de la Sal, hacia la desembocadura del Jordán, al mediodía. ²⁰Esta era la frontera meridional. El Jordán era el límite de la frontera oriental. Esta fue la heredad de los hijos de Benjamín con todas sus fronteras, según sus familias. ²¹Las ciudades de la tribu de Benjamín, según sus familias, eran: Jericó, Bet Jogla, Emec Casis, ²²Bet Araba, Semaraím, Betel, ²³Avim, Afara, Ofra, ²⁴Quefar Emora, Ofni y Gaba; doce ciudades con sus pueblos. ²⁵Gabaón, Rama Berot, ²⁶Misfe, Cafira, Amosa, ²⁷Requem, Jirfel, Tárela, ²⁸Sela, Eíef, Jebús, que es Jerusalén; Gabat y Quiriat; catorce ciudades con sus pueblos. Esta fue la heredad de los hijos de Benjamín según sus familias.

La porción que cupo en suerte a Benjamín estaba aprisionada entre Judá, al mediodía, y la tribu de Efraím, al norte; al oeste confinaba con la tribu de Dan y al oriente con el Jordán. La tribu de Benjamín era la más pequeña de todas, pero cobró celebridad a causa del ardor bélico de sus miembros, justificando con ello la comparación que empleó Jacob al decir: “Benjamín es lobo rapaz, que a la mañana devora la presa y a la tarde reparte los despojos” (Gen 49:27). Diezmados los benjaminitas por el acto brutal de Gueba, pronto tomaron nuevo vigor (Jue c.20-21). En los v.15-17 se traza la línea fronteriza meridional, que concuerda con la septentrional de Judá, omitiéndose algunos nombres.

Herencia de Simeón (19:1-9).

¹La suerte atribuyó la segunda parte a Simeón, a la tribu de los hijos de Simeón, según sus familias; tuvieron su heredad en medio de la heredad de los hijos de Judá. ²Su heredad fue: Ber-seba, Sabe, Molada, ³Aser Sual, Bala, Asem, ⁴Eltolad Betul, Jarma, ⁵Siceleg, Bet Marcabot, Jasersusa, ⁶Bet Lebaot y Sarujen; trece ciudades con sus pueblos; ⁷Aín, Remón, Atar y Asan, cuatro ciudades con sus pueblos, ⁸así como todos los burgos de los alrededores de estas ciudades, hasta Baalat Beer, que es la Ramat del Sur. Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Simeón según sus familias. ⁹La heredad de los hijos de Simeón se tomó de la parte de los hijos de Judá, demasiado grande para ellos, y fue en medio de su territorio donde los hijos de Simeón recibieron su heredad.

Jacob maldijo a Leví y a Simeón, diciendo: “Yo los dividiré en Jacob y los dispersaré en Israel” (Gen 49:7). La realidad confirmó la profecía de Jacob, ya que Leví no ocupó un territorio fijo en Israel, y Simeón, que se estableció en medio de Judá, fue absorbido por éste. Cedió Judá a su

hermano la parte más meridional de su territorio y, juntos, conquistaron las tierras del sur (Jue 1:17). Por lo mismo, no se indican sus límites, y las ciudades que se mencionan se consideran en 15:21-32 como pertenecientes a Judá.

Territorio de Zabulón (19:10-16).

¹⁰La tercera parte tocó en suerte a los hijos de Zabulón según sus familias; la frontera de su heredad se extendía hasta Sarid; ¹¹subía al occidente hacia Marala y tocaba en Debaset, y luego al torrente, ante Jocnam. ¹²De Sarid se volvía a oriente, al sol levante, hasta los confines de Qeselet Tabor; se prolongaba hacia Daberet y subía a Jafia; ¹³de allí pasaba a oriente a Guita Jefer por Itacasín, y se dirigía a Remón, que confina con Noa; ¹⁴volvía del lado norte hacia Anatón y terminaba en el valle de Jeftael; ¹⁵Catat, Nalal, Seremón, Jedala y Betlejem; doce ciudades con sus pueblos. ¹⁶Esta fue la heredad de los hijos de Zabulón según sus familias; las ciudades y los pueblos.

Este hijo de Jacob (Gen 30:19) sentía afición por los negocios (Deut 33:18-19). Su padre habíale dicho que habitaría la costa del mar; pero, a pesar de sus aficiones marítimas, debían sus descendientes desenvolverse en las vertientes meridionales del macizo galilaico, impidiéndole Aser el acceso al mar Mediterráneo. La posesión de la baja Galilea le permitía explotar su suelo fértil y exportar sus productos.

La suerte de Isacar (19:17-23).

¹⁷La cuarta parte tocó en suerte a Isacar, a los hijos de Isacar, según sus familias. ¹⁸Su territorio era: Jezrael, Qesulot, Sunem, ¹⁹Jafaraím, Sión, Anajerat, ²⁰Rabot, Qesyón, Abes, ²¹Ramet, En Ganim, En Jadda y Bet Fases. ²²La frontera tocaba en el Tabor, en Sejesima y en Betsames, y se extendía hasta el Jordán; dieciséis ciudades con sus pueblos. ²³Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Isacar según sus familias; las ciudades y los pueblos.

La región más fértil de Palestina fue entregada a Isacar (Gen 30:18), quien, “viendo que su lugar de reposo era bueno y que era deleitosa la tierra” (Gen 49:15), se entregó a una vida relajada en vez de combatir para arrojar de su territorio a los cananeos. A causa de ello “hubo de servir como tributario” (Gen 49:15). De él había dicho Jacob que era “un robusto asno que descansa en sus establos” (Gen 49:14). El patrimonio de Isacar ocupaba la parte oriental de la llanura de Esdrelón, territorios muy fértiles, que fueron causa de la desidia religiosa y patriótica de Isacar. Muchas de sus ciudades reaparecen en el curso de la historia de Israel, tales como Jezrael (1 Re 18:45-55), que dio nombre a la llanura conocida más tarde por llanura de Esdrelón. Sunem (1 Sam 28:4) fue la patria de Abisag (1 Re 1:3) y lugar donde residió Eliseo (2 Re 4:8-36).

Porción asignada a Aser (19:24-31).

²⁴La quinta parte tocó en suerte a la tribu de los hijos de Aser según sus familias. ²⁵Su territorio fue Jelcat, Jali, Beten, Acsaf, ²⁶Elmelec, Amad y Mesal; la frontera tocaba a occidente al Carmelo y a Sijor Lebanat; ²⁷después se tornaba a oriente hacia Bet Dagón, tocaba a la de Zabulón y al valle de Jeftael, al norte de Bec Emec, y de Nejiel, y se prolongaba hacia Cabul, a la izquierda, ²⁸y hacia Abrón, Rejob,

Jamón y Cana, hasta Sidón la Grande; ²⁹se dirigía luego hacia Rama, hasta la ciudad fuerte de Tiro, y hacia Josa, para morir en el mar, cerca del distrito de Ac-ziba; 30 además, Ama, Afee y Rejob; veintidós ciudades con sus pueblos. ³¹ Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Aser según sus familias; sus ciudades y sus pueblos.

La heredad asignada a esta tribu comprendía una franja de terreno junto al mar Mediterráneo, que limitaba al sur con el monte Garmelo y al norte con la ciudad fuerte de Tiro y, tal vez, con Sidón. territorio, sobre todo la región meridional, era muy feraz. En-rados sus habitantes a la agricultura y al comercio, no se sintieron muy solidarios con las empresas guerreras de sus hermanos, y en este sentido le achaca Débora que, mientras otras tribus se unían para combatir al enemigo, “Aser, a orillas del mar, descansaba en puertos” (Jue 5:17).

Herencia de Neftalí (19:32-39).

³²La sexta parte tocó en suerte a los hijos de Neftalí según sus familias. ³³Su frontera iba desde Jelef, a partir del encinar que hay en Senanim, hacia Adami; Negueb y Jabnel hasta Lecum, e iba hasta el Jordán; ³⁴volvía hacia occidente a Azonot Tabor, y de allí seguía a Jucoca; tocaba a la de Zabulón, al mediodía; a la de Aser, a occidente, y al Jordán, a oriente. ³⁵Las ciudades fuertes eran: Asedim, Ser, Jamat, Recat, Queneret Edema, ³⁶Arama, Jasor, ³⁷Cades, Edraí, En Jasor, ³⁸Jerón, Migdael, Joren, Bet Anat y Bet Sames; diecinueve ciudades con sus pueblos. ³⁹Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Neftalí según sus familias; sus ciudades y sus pueblos.

El hagiógrafo describe a grandes rasgos los límites fronterizos de Neftalí. Por el este limitaba con el Jordán superior, y al oeste con las tribus de Isacar, Zabulón y Aser. En el monte Tabor convergían las tribus de Neftalí, Zabulón e Isacar. Sus campos, en la orilla occidental del lago de Genesaret, eran famosos por su rara fertilidad. Sin embargo, esta riqueza natural no le sumió en la indolencia y haraganería, como a Isacar, sino que acudió en ayuda de sus hermanos. Al igual que Zabulón, “ofrece su vida a la muerte. desde lo alto de sus campos” (Que 5:18). Ha perdido actualidad la hipótesis de los que consideraban las tribus norteñas de Aser, Zabulón y Dan como de origen cananeo, de las que se hablaba, decían, en los textos de Rash Shamrah!

La suerte de Dan (19:40-49).

⁴⁰La séptima parte tocó en suerte a la tribu de los hijos de Dan según sus familias. ⁴¹El territorio de su heredad comprendía Saraa, Estaol, Ir Semes, ⁴²Selebín, Ayalón, Jétela, ⁴³Elón, Temna, Acrón, ⁴⁴Elteque, Guibetón, Balat, ⁴⁵Jud, Bene Ba-rac, Gat Renón, ⁴⁶Mejarcón y Racón, con el territorio frente a Jope. ⁴⁷El territorio de los hijos de Dan se extendió más allá de sus límites, pues los hijos de Dan subieron a combatir contra Lesem, se apoderaron de ella y la pasaron a filo de espada; poseisionándose de ella, se establecieron allí y la llamaron Dan, del nombre de su padre. ⁴⁸Esta fue la heredad de la tribu de los hijos de Dan según sus familias; sus ciudades y sus pueblos. ⁴⁹Terminada la distribución de la tierra, según sus límites, los hijos de Israel dieron a Josué, hijo de Nun, una heredad en medio de ellos.

La tribu de Dan, la última en el reparto, recibió un territorio en la llanura de Sarón, que en parte ocupaba Judá. De hecho, algunas ciudades que se mencionan como danitas (Sarac, Estaol, Temna, Acrón), pertenecían a la tribu de Judá (15:33-45-57); otras eran patrimonio de Efraím (Selebín, Ayalón), y algunas estuvieron mucho tiempo en manos de los filisteos. Aprisionado en su territorio y acosado por los filisteos, Dan, “como serpiente en el camino, como víbora en el sepulcro” (Gen 49:17), obra astutamente para hacerse con nuevas tierras. En el v.47 se contiene un breve resumen de la expedición bélica de Dan contra Lais (*Tell el-Qadi*), en las fuentes del Jordán, a cinco kilómetros de Banías, y cuya excursión se describe largamente en Jueces c.18. Como es fácil adivinar, se intercala en el texto un hecho acaecido en época posterior.

Dotación de Josué (19:50-51).

⁵⁰Por mandato de Yahvé le dieron la ciudad que él pidió, Tamnat-Sara, en la montaña de Efraím; Josué reedificó la ciudad y habitó allí. ⁵¹Estas fueron las heredades que Eleazar, sacerdote; Josué, hijo de Nun, y los jefes de familias de las tribus de los hijos de Israel distribuyeron por suerte en Silo, en presencia de Yahvé, a la entrada del tabernáculo de la reunión, terminando la distribución de la tierra.

Los hijos de Israel quisieron corresponder a los servicios in-conmesurables que había prestado Josué a la causa nacional, entregándole una heredad en medio de ellos. Invitado a escoger, pidió la ciudad de Tamnat-Sara. Por mandato o insinuación de Yahvé se aceptó su petición. El emplazamiento de Tamnat-Sara corresponde a la actual *Jirbet Tibne*, a veinticinco kilómetros al noroeste de Jerusalén. Hecha la repartición de la tierra, la misión de Josué había terminado. También el autor sagrado podría poner término a su libro, por haber probado suficientemente la tesis que se propuso desarrollar; pero creyó conveniente añadir a su relato algunos apéndices.

1 R· De Lanche, *Rash Shamrah et VAnden Teslamente* (París 1945) vol.2:466.

2 Véase H. Kjaer, *The Excavation of Siloh* 1929: Jpos 10 (1930) 87-174.

Apéndices.

Las ciudades de refugio (20:1-9).

¹Yahvé habló a Josué, diciendo: ²“Habla a los hijos de Israel y diles: Designad, como os lo mandó Moisés, las ciudades de asilo, ³donde pueda refugiarse el homicida que haya matado a alguno sin querer y le sirvan de refugio contra el vengador de la sangre. ⁴El homicida huirá a una de estas ciudades, se detendrá a la puerta de la ciudad y expondrá su caso a los ancianos de ella; éstos le recibirán entre ellos en la ciudad y le darán habitación donde more con ellos. ⁵Si el vengador de la sangre le persigue, no le entregarán en sus manos, porque sin querer mató a su prójimo, a quien de antes no odiaba. ⁶El homicida quedará en la ciudad hasta que comparezca ante la asamblea para ser juzgado y hasta la muerte del sumo sacerdote que entonces lo sea. Luego se volverá y entrará en su ciudad y en su casa, en la ciudad de donde huyó.” ⁷Señalaron, pues, a Cades en Galilea, en la montaña de Neftalí; a Siquem, en la montaña de Efraím, y a Quiriat-Arbé, que es Hebrón, en la montaña de Judá. ⁸Del otro lado del Jordán, a oriente de Jericó, designaron Bosor, en el desierto, en la lla-

nura, ciudad de la tribu de Rubén; Ramot, en Galaad, de la tribu de Gad, y Golán, en Basan, de la tribu de Manases. ⁹Estas fueron las ciudades señaladas a todos los hijos de Israel y a los extranjeros que habitan en medio de ellos para que cualquiera que matase a alguno impensadamente pudiera refugiarse en ellas y no muriera a manos del vengador de la sangre antes de comparecer ante la asamblea.

En la organización social primitiva hebraica existía entre los individuos de la comunidad entera solidaridad. Toda ofensa hecha a un individuo se consideraba como una afrenta hecha a toda la comunidad. La sangre se vengaba con sangre. El pariente más próximo de la víctima debía ser el *goel*, el vengador de la sangre. A esta ley de la venganza, común a todo el antiguo Oriente, se refiere el autor en esta perícopa. En los v.4-6, que faltan en el texto griego, se compendia la legislación sobre la venganza, expuesta largamente en el libro de los Números (35:9-34) y Deuteronomio (19:1-15). El altar de Yahvé aseguraba el derecho de asilo cuando el homicidio era involuntario; de lo contrario, “de mi altar mismo le arrancarás (al homicida) para darle muerte” (Ex 21:14). Adonías se amparó en este derecho y salvó su vida (1 Re 1:50-53); en cambio, Joab, que se refugió en el tabernáculo de Yahvé, encontró allí su muerte (1 Re 2:31). Para los homicidas involuntarios había creado Moisés tres ciudades de refugio en Transjordania (Bosor, Ramot y Golán), una para cada tribu allí estacionada (Deut 4:43), y había ordenado que, una vez exterminadas las naciones de Palestina, se señalaran otras tres ciudades para las tribus cisjordánicas (Deut 19:1-2). Según Abel (*Géographie* 2:264), Bosor estaba quizá emplazada en el actual *Umm el-amad*, a catorce kilómetros al noreste de Madaba; Ramot, en el actual *tell Ramit*, en la región de Galaad, a diez kilómetros al sudoeste de Derah; Basan hallábase en Golán, a unos veinticinco kilómetros al noroeste de Derah. Las tres ciudades escogidas para las tribus de Cisjordania son: Cades de Neftalí (12:22; 19:37), a dieciocho kilómetros al norte de Safed; Siquem, en el centro del País y ciudad santa (Gen 12:6; 33:18-20), y Hebrón, llamada también Quiriat Arbé (14:15; 15:13-54). Los v.4-6 se consideran como ^una glosa muy antigua. Con el advenimiento de un nuevo sumo sacerdote se concedía cierta amnistía a los homicidas acogidos a las ^{C1}ciudades de refugio ¹.

Las ciudades levíticas (21:1-41).

¹Los jefes de familia de los levitas se acercaron a Eleazar, sacerdote; a Josué, hijo de Nun, y a los jefes de familia de las tribus de los hijos de Israel, ²y les hablaron en Silo, en tierra de Canaán, diciendo: “Yahvé mandó a Moisés que nos diese ciudades donde habitar, con sus campos para nuestros ganados.” ³Los hijos de Israel dieron a los levitas, de sus heredades, según el mandato de Yahvé, estas ciudades, con sus campos. ⁴Salió la suerte para la familia de los caatitas, y los hijos del sacerdote Aarón, de entre los levitas, obtuvieron por suerte tres ciudades de la tribu de Judá, de la de Simeón y de la de Benjamín; ⁵los otros hijos de Caat obtuvieron por suerte diez ciudades de las familias de la tribu de Efraím, de la tribu de Dan y de la media tribu de Manases. ⁶Los hijos de Gersón obtuvieron por suerte trece ciudades, de las familias de la tribu de Isacar, de la tribu de Aser, de la tribu de Neftalí y de la media tribu de Manases, en Basan. ⁷Los hijos de Merarí, según sus familias, obtuvieron doce ciudades de la tribu de Rubén, de la tribu de Gad y de la tribu de Zabulón. ⁸Los hijos de Israel dieron por suerte a los hijos de Leví esas ciudades y sus contornos, como Yahvé se lo había mandado a Moisés. ⁹Dieron de la tribu de los hijos de Judá y de la tribu de los hijos de Simeón estas ciudades; ¹⁰pues la suerte de los hijos de

Aarón, de la familia de Caat, de los hijos de Leví, fue la primera. ¹¹Diéronles, pues, en la montaña de Judá, la ciudad de Arbé, padre de Enac, que es Hebrón, con sus contornos; ¹²pero los campos de esta ciudad y las ciudades de ella dependientes se las dieron a Caleb, hijo de Jefoné, en heredad. ¹³Dieron a los hijos del sacerdote Aarón la ciudad de refugio para los homicidas, Hebrón y su contorno, así como Libna y su contorno, ¹⁴Jeter y su contorno, Estemo y su contorno, ¹⁵Jelón y su contorno, Dabir y su contorno, ¹⁶Asín, Juta, Bet-sames, con sus contornos; nueve ciudades de estas dos tribus. ¹⁷De la tribu de Benjamín, Gabaón y su contorno, Gueba y su contorno, ¹⁸Anatot y Almón y sus contornos; cuatro ciudades. ¹⁹En todo, las ciudades de los sacerdotes, hijos de Aarón, trece ciudades y sus contornos; ²⁰pero a las familias de los hijos de Caat, hijos de Leví, y a los otros hijos de Caat, les señaló la suerte ciudades de la tribu de Efraím. ²¹Se les dio la ciudad de refugio para los homicidas, Siquem y su contorno, en la montaña de Efraím, y Gazer con su contorno; ²²Quisaim y Betorón, con sus contornos; cuatro ciudades. ²³De la tribu de Dan, El-teco, Guibetón, ²⁴Ayalón y Gat Rimmón, con sus contornos; cuatro ciudades. ²⁵De la media tribu de Manases, Tanac, con su contorno, y Gat Rimmón, con sus contornos; dos ciudades. ²⁶En todo, diez ciudades con sus contornos para las familias de los otros hijos de Caat. ²⁷Se dio a los hijos de Gersón, de entre las familias de los hijos de Leví, de la media tribu de Manases, la ciudad de refugio para los homicidas, Golán, en Basan, y su contorno, como también Bosra y su contorno; dos ciudades. ²⁸De la tribu de Isacar, Quisyón, Daberet, ²⁹Jaramut y En Ganim y sus contornos; cuatro ciudades. ³⁰De la tribu de Aser, Masal, Abdón, ³¹Jelcat y Rejob, con sus contornos; cuatro ciudades. ³²De la tribu de Neftalí, la ciudad de refugio para los homicidas, Cades, en Galilea, con su contorno, como también Jamot, Dor y Cartán, con sus contornos; tres ciudades. ³³En todo, las ciudades de los gersonitas, según sus familias, trece ciudades con sus contornos. ³⁴A las familias de los hijos de Merarí, al resto de los hijos de Leví, en la tribu de Zabulón, Jocneam, Carta, ³⁵Damna y Nalol, con sus contornos; cuatro ciudades; ³⁶de la tribu de Rubén, Besor y Jasa, con sus contornos; ³⁷Quedemot y Mefat, con sus contornos; cuatro ciudades; ³⁷⁽³⁸⁾y de la tribu de Gad, la ciudad de refugio para los homicidas, Ramot, en Galaad, y su contorno, así como Majanaím, ⁽³⁹⁾Jesebón y Jazer, con sus contornos; cuatro ciudades. ³⁸⁽⁴⁰⁾En todo, las ciudades señaladas por la suerte a los hijos de Merarí, según sus familias, el resto de las familias de los hijos de Leví, doce ciudades. ³⁹⁽⁴¹⁾Todas las ciudades de los hijos de Leví, en medio de las posesiones de los hijos de Israel, cuarenta y ocho ciudades y sus contornos. ⁴⁰⁽⁴²⁾Cada una de estas ciudades tenía en torno suyo un campo, y así para todas las ciudades. ⁴¹⁽⁴³⁾Yahvé dio a Israel toda la tierra que a sus padres había jurado darles, y se posesionaron de ella y se establecieron allí. ⁴²⁽⁴⁴⁾Yahvé les concedió el descanso en torno suyo, como se lo había jurado a sus padres; ninguno de sus enemigos pudo resistirles, y Yahvé los entregó a todos en sus manos. ⁴³⁽⁴⁵⁾Las buenas palabras que Yahvé había dicho a la casa de Israel, todas se cumplieron.

Según Gen 46:11 y Ex 6:16-20, los hijos inmediatos de Leví fueron Caat, Gersón y Merarí (Núm 3:1-39). Caat, entre otros, engendró a Amram, que tomó por mujer a Jocabet, que dio vida a Aarón y Moisés. **Aarón debe considerarse como padre de la casta sacerdotal.** Los hijos de Gersón fueron Lobni y Semei; los de Merarí, Majli y Musi (Ex 6:14; 16-19). No recibió Leví here-

dad en la distribución de la tierra; **su herencia será Yahvé**, es decir, la parte que corresponde a los sacerdotes de los sacrificios y ofrendas hechos a Yahvé. Pero **a los levitas asignó Moisés** algunas ciudades en las cuales podían habitar y lugares de pasto para sus rebaños. El total de ciudades asignadas a los levitas fueron cuarenta y ocho, seis de las cuales eran al mismo tiempo **ciudades de refugio**. Las tribus debían ceder estas ciudades en proporción de la extensión de su territorio (Núm 35:8).

Josué, a instancias de los levitas, cumplimentó esta orden de Moisés, en Silo, asistido por Eleazar, sacerdote, y por los jefes de familia de las tribus. Los aaronitas recibieron trece ciudades: en el territorio de Simeón y Judá (nueve) y de Benjamín (cuatro). A los otros caatitas (Núm 3:27; 4:18) se les entregaron diez ciudades: cuatro de la tribu de Efraím, cuatro de la de Dan y dos de la media tribu de Manases. Los hijos de Gersón (Núm 3:17-25; 4:22-28) recibieron trece ciudades: cuatro en Isacar, otras cuatro en Aser, tres en Neftalí y dos en la media tribu de Manases del territorio transjor-danico. Finalmente, se dieron a los hijos de Merarí doce ciudades, en la heredad de Zabulón (cuatro), Rubén (cuatro) y Gad (cuatro).

Esta narración de la distribución de las cuarenta y ocho ciudades de la tribu de Leví, ¿se encontraba en el texto primitivo del libro de Josué o se agregó, en todo o en parte, al texto ya existente, a últimos del reinado de David y principios del de Salomón por la casta sacerdotal? No puede admitirse, con Wellhausen, Noth y otros, **que la lista de ciudades sea obra del documento sacerdotal (P)** y, por lo mismo, posterior a la cautividad. Puede ser que las listas fueran escritas en tiempos de **David y de Salomón**, dice Albright; pero la institución es de los tiempos de la conquista de Canaán ¹.

Vuelta de las tribus orientales a sus posesiones (22:1-8).

¹Entonces llamó Josué a los rubenitas, a los gaditas y a la media tribu de Manases, y les dijo: ²“Habéis guardado todo lo que os mandó Moisés, siervo de Yahvé; habéis obedecido a mi voz en todo cuanto os he mandado. ³No habéis abandonado a vuestros hermanos durante este largo espacio de tiempo hasta hoy, y habéis observado fielmente el mandato de Yahvé, vuestro Dios. ⁴Ahora, pues, que Yahvé, vuestro Dios, ha concedido a vuestros hermanos el descanso, como se lo había prometido, volveos y tornad a vuestras tiendas en la tierra que os pertenece, que Moisés, siervo de Yahvé, os dio al otro lado del Jordán. ⁵Pero tened gran cuidado de poner por obra los mandamientos y las leyes que Moisés, siervo de Dios, os ha prescrito, amando a Yahvé, vuestro Dios; marchando por todos sus caminos, guardando sus mandamientos, apegándoos a él y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma.” ⁶Josué los bendijo y los despidió, y ellos se fueron a sus tiendas. ⁷Moisés había dado a una mitad de la tribu de Manases un territorio en Basan, y Josué dio a la otra mitad un territorio en medio de sus hermanos del lado de acá del Jordán, a occidente. Al mandarles a sus tiendas, Josué los bendijo, ⁸diciéndoles: “Volvéis a vuestras tiendas con grandes riquezas, rebaños muy numerosos y mucha plata, oro, bronce y hierro y vestidos; partid con vuestros hermanos los despojos de vuestros enemigos.”

Josué despide y arenga a las tribus. Había él reclamado la ayuda de las tribus transjordanicas para que cooperaran con las otras en la conquista de Palestina. A su llamamiento acudieron presurosas, demostrando con ello fidelidad a la promesa hecha a Moisés (Núm 32:16-32). La posesión de las tierras de TransJordania estaba vinculada al cumplimiento de su promesa de ayuda a las

otras tribus (Núm 32:29-30). Concedido el descanso a sus hermanos o habiéndoseles señalado el lote que les pertenecía, pueden regresar a sus tierras del otro lado del Jordán. Como padre del pueblo escogido, Josué bendice a las tribus antes de separarse y les inculca la observancia de todas las leyes de la alianza (Deut 8:6; 10:12; 11:13; 19:9; 28:9; 30:6). La media tribu de Manases regresaba a su territorio Basán (13:7; 14:2 17:6) con grandes riquezas, rebaños muy numerosos, mientras la otra mitad quedaba en los límites, ampliados con el tiempo, de la montaña de Efraím (17:14-15).

Erección de un monumento (22:9-12).

⁹Los hijos de Rubén, los hijos de Gad y la media tribu de Manases, dejando en Silo a los hijos de Israel, en la tierra de Canaán, se volvieron, para ir a la tierra de Galaad, que era la propiedad que habían recibido, como Yahvé se lo mandó a Moisés.

¹⁰Cuando llegaron a las regiones del Jordán que pertenecen a la tierra de Canaán, los hijos de Rubén, los hijos de Gad y la media tribu de Manases edificaron allí un altar en la ribera del Jordán, un altar muy grande” ¹¹Los hijos de Israel lo supieron cuando se les dijo: “Mirad que los hijos de Rubén, los hijos de Gad y la media tribu de Manases han edificado un altar en los confines de la tierra de Canaán, en los distritos del Jordán, del lado de los hijos de Israel.” ¹² Cuando los hijos de Israel lo supieron, se reunió en Silo toda la asamblea de los hijos de Israel para subir contra ellos y hacerles la guerra.

Desde Silo, las tribus transjordánicas regresaron a sus tierras. Al llegar a los contornos (*guelith*) del Jordán, decidieron levantar un altar muy alto, **no con fines culturales, sino como monumento conmemorativo de la unión nacional y religiosa** con las tribus hermanas de la Cisjordania. En toda la narración se establece **una antítesis entre la tierra prometida propiamente dicha**, que por hallarse del lado de acá del Jordán se llama Cisjordania, y las tierras del lado de allá del río, o sea, la Transjordania. El límite divisorio de ambas era el río Jordán. ¿En cuál de las dos orillas se levantó el altar? En el v.10 se dice que fue edificado delante de la tierra de Canaán, y, por lo mismo, en Transjordania. Se admite que el v.11 es una adición al texto primitivo, como se desprende del cotejo de 11a con 12a; pero aun en este supuesto no se elimina del todo la dificultad, por cuanto en el v.13 se supone que la edificación del altar se hizo en territorio transjordánico con la finalidad de ennoblecer una tierra **que no estaba santificada por la presencia de Yahvé**. Es muy posible que el autor sagrado haya querido registrar **dos tradiciones** que divergían en la cuestión del emplazamiento del altar. La unidad de altar aseguraba la unidad religiosa de Israel. El auténtico altar de Yahvé **se encontraba en Silo**; la erección de un rival significaba el cisma.

##

Alarma en Silo (22:13-20).

¹³Los hijos de Israel mandaron a los hijos de Rubén, a los hijos de Gad y a la media tribu de Manases, en tierra de Galaad, a Fines, hijo del sacerdote Eleazar, ¹⁴ y con él a diez príncipes, un príncipe de casa por cada una de las tribus de Israel, todos jefes de casa patriarcal en medio de los millares de Israel. ¹⁵Llegados a los hijos de Rubén, a los hijos de Gad y a la media tribu de Manases, en tierra de Galaad, les hablaron, diciendo: ¹⁶“Así habla toda la asamblea de Yahvé: ¿Qué infidelidad es la que habéis cometido contra el Dios de Israel, apartándoos así de Yahvé y edificándoos un altar, volviéndoos contra Yahvé?” ¹⁷¿No os basta la maldad de Fagor, de que

no nos hemos purificado todavía hasta hoy, a pesar de la plaga que afligió a la asamblea de Yahvé,¹⁸ para que os apartéis hoy vosotros de Yahvé? Si hoy os volvéis contra Yahvé, mañana se volverá la ira de Yahvé contra toda la asamblea de Israel,¹⁹ Si miráis como impuro el territorio que es vuestra propiedad, pasad a la tierra que es propiedad de Yahvé, donde Yahvé ha establecido su morada, y estableceos en medio de nosotros, pero no os volvéis contra Yahvé y contra nosotros, edificándoos un altar distinto del altar de Yahvé, nuestro Dios.²⁰ Acán, hijo de Zaré, cometió la infidelidad cuanto a las cosas dadas al anatema, y la cólera de Yahvé vino sobre toda la asamblea de Israel, y no fue él solo el que pereció por su crimen.”

La noticia de la construcción de un altar en las orillas del Jordán conmovió a la comunidad israelita reunida en Silo, de tal manera que se habló de subir contra las tribus transjordánicas y declararles la guerra. Pero antes quisieron asesorarse de la verdad del hecho y de la finalidad del monumento. Tratándose de una cuestión religiosa, fue nombrado jefe de la delegación Fines (Núm 25:7-13), hijo del sacerdote Eleazar, a quien acompañaba un representante de cada tribu de Cisjordania. El primer encuentro fue duro por parte de los comisionados, que habían imaginado que las tribus transjordánicas habíanse apartado de Yahvé construyendo un altar rival al de Silo. Con la duplicidad de altares se rompía la unidad de culto, se resquebrajaba la unidad religiosa y se abría un posible cisma en Israel. Con estos proyectos se atraía la ira divina sobre la comunidad de Israel. Dos ejemplos candentes confirmaban sus temores: el de Fogor (Núm 25:1-9; 31:16) y la infidelidad de Acán (7:1-5). Mientras el pueblo estaba estacionado en Setim, se entregó a la idolatría, corrompido al contacto con las mujeres de Moab, y Yahvé le hubiera exterminado a no mediar la enérgica actuación de Fines (Núm 25:11).

Unanimidad de fe entre las tribus (22:21-34).

²¹Los hijos de Rubén, los hijos de Gad y la media tribu de Manases respondieron así a los jefes de los millares de Israel: ²²“El Todopoderoso Dios, Yahvé, sabe; el Todopoderoso Dios, Yahvé, sabe, y sabrá toda la asamblea de los hijos de Israel: Si ha sido por rebelión y por infidelidad contra Yahvé, que no nos salve hoy. ²³Si hemos edificado un altar para apartarnos de Yahvé, para ofrecer allí holocaustos y oblaciones y hacer sacrificios eucarísticos, que Yahvé nos pida cuenta de ello. ²⁴Más bien hemos obrado por temor de que llegara algún día en que vuestros hijos dijeran a los nuestros: “¿Qué hay de común entre vosotros y Yahvé, el Dios de Israel? ²⁵Yahvé ha puesto el Jordán como frontera entre vosotros y nosotros, hijos de Rubén y de Gad; no tenéis parte alguna con Yahvé.” De este modo, vuestros hijos serían causa de que los nuestros no temieran ya a Yahvé. ²⁶Y nos dijimos: Pongámonos a edificar un altar, no para ofrecer holocaustos y sacrificios, ²⁷sino para que sea testimonio entre nosotros y vosotros, y nuestros descendientes después de nosotros, de que servimos a Yahvé en su presencia, con nuestros holocaustos, nuestros sacrificios y nuestras víctimas pacíficas, para que vuestros hijos no digan un día a los nuestros: No tenéis parte en Yahvé. ²⁸Nos dijimos: Si algún día llegaran a decirnos eso a nosotros y a nuestros descendientes, les responderíamos: Mirad la forma del altar que nuestros padres edificaron, no con el fin de que sirviera para holocaustos y sacrificios, sino para ser testimonio entre nosotros y vosotros. ²⁹Lejos de nosotros querer rebelarnos contra Yahvé y apartarnos hoy de El alzando un altar para holocaustos, oblaciones y sacrificios distintos del altar de Yahvé, nuestro Dios, que está ante su tabernácu-

lo.”³⁰ El sacerdote Finés y los príncipes de la asamblea que le acompañaban, al oír las palabras de los hijos de Rubén, de los hijos de Gad y de la media tribu de Manases, se dieron por satisfechos;³¹ y Finés, hijo del sacerdote Eleazar, dijo a los hijos de Rubén, a los hijos de Gad y a la media tribu de los hijos de Manases: “Reconocemos ahora que está Yahvé en medio de nosotros, puesto que no habéis cometido contra Yahvé esa infidelidad, librando así de la mano de Yahvé a los hijos de Israel.”³² Finés, hijo del sacerdote Eleazar, y los príncipes dejaron a los hijos de Rubén y a los hijos de Gad y a la media tribu de Manases y se volvieron de la tierra de Galaad a la tierra de Canaán, a los hijos de Israel, a los cuales hicieron relación.³³ La cosa agradó a los hijos de Israel; bendijeron a Dios y no hablaron más de subir armados contra ellos para devastar la tierra que habitaban los hijos de Rubén y los hijos de Gad.³⁴ Los hijos de Rubén y los hijos de Gad llamaron al altar Ed (Testigo), porque es testimonio para nosotros de que Yahvé es Dios.

El texto masorético del v.22 dice: “El Dios de los dioses, Yahvé; el Dios de los dioses, Yahvé, sabe bien, y lo sabe también Israel.” La expresión “Dios de los dioses” se halla en Deut 10:17; Sal 136:2; Dan 2:47. Los LXX y la Vulgata consideran *el Dios* delante de Elo-him como independiente del complemento, de donde la traducción de la Vulgata: *Fortissimus Deus Dominus*. El superlativo **Dios de los dioses puede designar al Dios supremo** (Dhorme). El altar construido quería ser un monumento conmemorativo que recordara a la posteridad la unidad religiosa y nacional existente entre los hijos de Israel de una y otra parte del Jordán. Unos y otros reconocían la obligatoriedad de un solo altar en Israel. Por ello las tribus transjordánicas aseguran reiteradamente que el altar no tiene fines culturales, sino un memorial que asegure el derecho de las tribus residentes al otro lado del Jordán de adorar a Yahvé en el único santuario nacional. Las razones alegadas convencieron a Finés y a sus acompañantes, que regresaron a Silo. En la comisión no figura Josué, porque, tratándose de cuestión puramente religiosa, era incumbencia exclusiva de los sacerdotes ver si se había o no infringido la ley de la unidad de culto. La encuesta de Finés se hace a base del contenido de Deut 12:10-11¹.

Exhortación de Josué al pueblo (23:1-16).

¹Había pasado largo tiempo desde que Yahvé diera a los hijos de Israel el descanso, librándolos en derredor de todos sus enemigos; y Josué era ya viejo, de edad avanzada.² Convocó entonces Josué a todo Israel, a sus ancianos, sus jefes, sus jueces y sus oficiales, y les dijo: “Yo soy ya viejo, de edad avanzada.³ Vosotros habéis visto todo cuanto Yahvé, vuestro Dios, ha hecho con todas las naciones que tenáis ante vosotros; porque es Yahvé, nuestro Dios, el que por vosotros ha combatido.⁴ Ved: Yo os he distribuido por suertes, en heredad para vuestras tribus, esas gentes que han quedado y aquellas que yo exterminé, desde el Jordán hasta el mar Grande, a occidente.⁵ Yahvé, vuestro Dios, las rechazará y las expulsará ante vosotros y os dará en posesión su territorio, como Yahvé, vuestro Dios, os lo ha dicho.⁶ Esforzaos, pues, en guardar y poner por obra todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés, sin apartaros ni a la derecha ni a la izquierda.⁷ No os mezcléis con esas gentes que han quedado en medio de vosotros, no invoquéis el nombre de sus dioses, ni juréis por ellos, ni los sirváis, ni os prosternéis ante ellos,⁸ sino adherios a Yahvé, vuestro Dios, como hasta ahora lo habéis hecho.⁹ Yahvé ha arrojado de delante de vosotros naciones grandes y poderosas, y ninguna ha podido resistiros hasta hoy.

¹⁰Uno solo de vosotros perseguía a mil, porque Yahvé, vuestro Dios, combatía por vosotros, como os lo había dicho. ¹¹Tened gran cuidado de vosotros mismos, amando a Yahvé, vuestro Dios; ¹²porque si os apartáis de El y os ligáis con los restos de esas gentes que han quedado entre vosotros; si contraéis matrimonios con ellas, mezclándoos con ellas y mezclándose ellas con vosotros, ¹³sabed bien que Yahvé, vuestro Dios, no seguirá arrojándolas delante de vosotros, sino que serán para vosotros un lazo y una trampa, aguijón en vuestros costados y espinas en vuestros ojos, hasta que desaparezcáis de sobre esta excelente tierra que os ha dado Yahvé, vuestro Dios. ¹⁴Yo estoy ya para irme por el camino de todos. Reconoced con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma que todas las buenas promesas que Yahvé, vuestro Dios, os ha hecho se han cumplido; ninguna ha quedado sin efecto, ninguna ha caído. ¹⁵Lo mismo, pues, que todas las buenas palabras que Yahvé, vuestro Dios, os ha dado se han cumplido, lo mismo también cumplirá Yahvé contra vosotros sus palabras de amenaza, hasta que os haga desaparecer de sobre esta excelente tierra que Yahvé, vuestro Dios, os ha dado; ¹⁶si traspasáis la alianza de Yahvé, vuestro Dios, la que El os ha prescrito, y os vais a servir a otros dioses y os prosternáis ante ellos, la cólera de Yahvé se encenderá contra vosotros y desapareceréis bien pronto de sobre la tierra buena que El os ha dado.”

Con una indicación histórica vaga e indeterminada introduce el autor sagrado las palabras de exhortación de Josué al pueblo. Los israelitas gozaban ya desde largo tiempo de un descanso relativo y pronto debían resignarse a perder a su caudillo, que, de edad avanzada, estaba para irse por el camino de todos, es decir, el de la muerte. No se indica el sitio donde Josué convocó a los ancianos, a los jefes de las familias (14:1), a los jueces y oficiales, pero se presume que fue en Silo, a la sombra del santuario de Yahvé. Reconoce Josué que quedan en el territorio grupos de enemigos que no han sido desalojados de sus tierras. Si Israel se mantiene fiel a Yahvé, su aniquilamiento es mera cuestión de tiempo, y la tierra le será entregada totalmente, porque Dios estará con él. Pero si en vez de mantenerse alejado de los paganos en cuestiones religiosas y morales mantiene contacto con los mismos, contrae matrimonios (Deut 7:3) y, lo que es peor, invoca y ofrece sacrificios a sus dioses, entonces no serán los pueblos paganos los verdugos de Israel, sino que el mismo Dios se aliara con esos pueblos, luchará a su lado hasta que Israel desaparezca de sobre la tierra que Dios le había dado. Hubo un tiempo en que uno solo de Israel perseguía a mil (Deut 32:30) y los vencía, porque Dios combatía a su lado. **Esto mismo sucederá en adelante si se mantienen fieles a la alianza de Yahvé.** El redactor deuteronomista, escribe Delorme, pone mucho interés en destacar los temas de meditación que la historia de la conquista y distribución de Canaán sugiere, porque ilustran la doctrina de la alianza. Estas ideas las vemos esparcidas en todo el libro. Yahvé realiza sus promesas, dando a su pueblo en heredad la tierra de Canaán (1:3; 6-11; 23:5-14; 24:13 = Deut 4:1; 6:10; 11, 9-21.). Todo el libro manifiesta que Dios es fiel a su palabra (1:5; 9; 19; 23:3 = Deut 6:17-24; 11:22-25; 31:6-8). A este compromiso por parte de Dios debe corresponder la fidelidad de Josué y de su pueblo (1:6; 9; 18; 8:1; 10:8-25 = Deut 31:6-8:23). Deben cumplir exactamente la ley de Dios (1:6-9; 8:32-35; 11:15; c.23 = Deut 5:32; 31:9-13). Ante todo deben servir a Yahvé por ser “nuestro Dios” (24.18, etc. = Deut 6:13), manteniéndose apartados de los cultos paganos (23:6-13 = Deut 7:1-6).

Josué se despide del pueblo (24:1-15).

¹Josué reunió en Siquem a todas las tribus de Israel y convocó a los ancianos, a los

jefes, a los jueces y a los oficiales. Todos se presentaron ante Dios,² y Josué dijo a todo el pueblo: “He aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Vuestros padres Taré, padre de Abraham y de Najor, habitaron al principio al otro lado del río y servían a otros dioses.³ Yo tomé a vuestro padre Abraham del lado allá del río, y le conduje a través de toda la tierra de Canaán, y multipliqué su prosperidad, dándole a Isaac.⁴ A Isaac le di a Jacob y Esaú, y yo di a Esaú en posesión la montaña de Seír, y Jacob y su hijos bajaron a Egipto.⁵ Después envié a Moisés y Aarón y herí a Egipto con mi mano, como en medio de él lo hice, y os saqué de allí.⁶ Saqué de Egipto a vuestros padres, y llegasteis al mar. Los egipcios persiguieron a vuestros padres con carros y caballos hasta el mar Rojo.⁷ Clamaron ellos a Yahvé, y Yahvé puso tinieblas entre vosotros y los egipcios y redujo sobre éstos las aguas del mar, que los cubrió. Vuestros ojos han visto lo que yo hice en Egipto y habéis estado largo tiempo en el desierto.⁸ Yo os traje a la tierra de los amorreos, que habitaban del otro lado del Jordán, y ellos combatieron contra vosotros. Yo os los entregué en vuestras manos y os poseionasteis de su tierra, y yo los destruí delante de vosotros.⁹ Balac, hijo de Sefor, rey de Moab, se alzó para luchar contra Israel, e hizo llamar a Balaam, hijo de Beor, para que os maldijera.¹⁰ Pero yo no quise dar oídos a Balaam, y él os bendijo repetidamente y yo os libré de las manos de Balac.¹¹ Pasasteis el Jordán y llegasteis a Jericó. Las gentes de Jericó combatieron contra vosotros, los amorreos, los fereceos, los cananeos, los jéteos, los guergueseos, los jeveos y los jebuseos, y yo os los puse en vuestras manos.¹² Mandé delante de vosotros tábanos, que los echaron delante de vosotros. No ha sido vuestro arco ni vuestra espada.¹³ Yo os he dado una tierra que no habéis cultivado, ciudades que no habéis edificado, y en ellas habitáis, y coméis el fruto de viñas y olivares que no habéis plantado.¹⁴ Temed a Yahvé y servidle con integridad, y en verdad, quitad los dioses a quienes sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto y servid a Yahvé.¹⁵ Y si no os parece bien servirle, elegid hoy a quien queréis servir, si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres al lado allá del río, si a los dioses de los amorreos, cuya tierra habéis ocupado. En cuanto a mí y a mi casa toca, nosotros serviremos a Yahvé.”

El argumento de este último capítulo del libro de Josué abarca los siguientes puntos: 1) Josué convoca a Israel en Siquem; 2) habla al pueblo en nombre de Yahvé (v.2-1s); 3) diálogo entre Josué y el pueblo (v. 16-24); 4) renovación de la alianza (v.25-28).

La alocución que hemos visto en el capítulo anterior tuvo lugar en Silo, en donde se encontraba el tabernáculo con el arca de la alianza. Esta vez la asamblea se reúne en Siquem. Ningún otro lugar más a propósito que éste por estar la ciudad unida a los orígenes del pueblo israelita (Gen 12:8; 33:18-20; 35:4; Ex 13:19). La ciudad estaba emplazada en el lugar llamado hoy día *Tell Balata*, al pie del monte Ebal y a un kilómetro y medio de la actual ciudad de Naplusa. El lugar fue excavado durante los años 1913-1914, reanudando los trabajos E. Sellin en 1926 y G. Welter en 1928. **Siquem era considerada como una ciudad santa**; fue destruida por Juan Hircano el año 128 a.C.

No todo el pueblo reunióse en Siquem, sino los jefes, jueces, oficiales de la nación. “Todos —dice el texto— se presentaron ante Dios.” La expresión da a entender que estaba allí presente el arca de la alianza, que habitualmente residía en Silo. ¿Fue trasladada a Siquem con motivo de la concentración? Puede ser, y tenemos análogos ejemplos en textos más tardíos (1 Sam 4:3; 2 Sam 15:24). Los LXX leen Silo en vez de Siquem, **por creer que fue la asamblea un cul-**

tual delante del tabernáculo. Con la frase “**ante Dios**” puede autor sagrado aludir a la santidad del lugar en el que se desarrolló en escenas religiosas en tiempos de los patriarcas y del mismo (8:30). **En este supuesto no sería necesario admitir la presencia del arca en la ceremonia.**

Con un rápido bosquejo histórico describe Josué **los designios de Dios sobre su pueblo elegido.** No pudo Yahvé hacer más en favor de su pueblo a partir de aquel momento trascendental en que arrancó a Abraham del politeísmo (Gen 11:26-32; 12:1-6) hasta el presente, en que conquistó y entregó generosamente a su pueblo una tierra que Israel no había cultivado y unas ciudades **que no** había construido. Todas estas muestras de afecto y predilección obligan por sí solas a la justa correspondencia. Dice que Tare y su familia servían a los dioses falsos. Que Abraham antes de su vocación fuese idólatra, no se desprende claramente del texto. Josué deja vislumbrar que la campaña de Jericó fue dura, ganándose gracias a la ayuda divina. Otro dato nuevo es que los tábanos facilitaron a los israelitas la conquista del país. Existía la promesa de que Dios mandaría tábanos contra los enemigos del pueblo, hasta hacer perecer a los sobrevivientes o a los que se escondiesen (Ex 23:28; Deut 7:20). Pero la palabra *sireah*, *tábano*, puede interpretarse en el sentido de temor, pánico, que obligó a los enemigos a abandonar el combate (10:10). Esta es la interpretación de San Agustín (*Quaest. in Hept.*: PL 34:630).

Diálogo entre Josué y el pueblo (24:16-24).

¹⁶El pueblo respondió, diciendo: “Lejos de nosotros querer apartarnos de Yahvé para servir a otros dioses, ¹⁷ porque Yahvé es nuestro Dios, el que nos sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre; el que ha hecho a nuestros ojos tan grandes prodigios; el que nos ha guardado durante todo el largo camino que hemos recorrido y entre todos los pueblos por en medio de los cuales hemos pasado. ¹⁸Yahvé ha arrojado delante de nosotros a todos los pueblos, a los amorreos, que habitaban en esta tierra. También nosotros serviremos a Yahvé, porque El es nuestro Dios.” ¹⁹Josué dijo al pueblo: “Vosotros no seréis capaces de servir a Yahvé, que es un Dios santo, un Dios celoso; El no perdonará vuestras transgresiones y vuestros pecados; ²⁰ cuando os apartéis de Yahvé y sirváis a dioses extraños, El se volverá, y después de haberos hecho el bien, os dará el mal y os consumirá.” ²¹El pueblo respondió: “No, no; queremos servir a Yahvé.” ²²Y Josué dijo al pueblo: “Testigos sois hoy contra vosotros mismos de que habéis elegido a Yahvé para servirle. ²³Quitad, pues, los dioses ajenos que hay entre vosotros y volved vuestros corazones a Yahvé, Dios de Israel.” ²⁴Y el pueblo dijo a Josué: “Serviremos a Yahvé, nuestro Dios, y obedeceremos su voz.”

De la simple enunciación de los hechos se deducía que Israel no podía reconocer ni adorar a otros dioses que a Yahvé. Todavía el culto a los dioses falsos existía en Israel en el momento en que Yahvé le acababa de entregar la tierra que manaba leche y miel. Cuáles fueran estos dioses, no lo especifica el texto; pero, aparte de algún contacto esporádico en este tiempo con el culto idolátrico de los cananeos, es probable que muchos conservaran los famosos *terafim*, o dioses lares, tutelares de las casas, a los que se rendía culto en secreto. Josué, como más tarde Elías (1 Re 18:21), conmina al pueblo para que se decida de una vez a favor o en contra de Yahvé. La comunidad se decide por Yahvé. Josué reconoce que nunca se podrá servir a Dios tal como se merece, **porque es un Dios santísimo; es, además, un Dios celoso**, que no admite competidor (Ex 20:5; 34:14; Deut 4:24; 5:9; 6:15) **y que castiga duramente el pecado de idolatría.**

Renovación de la alianza (24:25-28).

²⁵Josué concluyó aquel día una alianza con el pueblo y le dio en Siquem leyes y mandatos; ²⁶y escribió estas palabras en el libro de la Ley de Dios, y, tomando una gran piedra, la alzó allí debajo de la encina que hay en el lugar consagrado a Yahvé. ²⁷Dijo a todo el pueblo: “Esta piedra servirá de testimonio contra vosotros, pues ella ha oído todas las palabras que Yahvé os ha dicho y será testimonio contra vosotros para que no neguéis a vuestro Dios.” ²⁸Y Josué mandó al pueblo que se fuese cada uno a su heredad.

En el c.8 se habló de una reunión en Siquem, junto al altar de Yahvé, edificado sobre el monte Ebal, en donde se concertó una alianza entre Dios y su pueblo. Al término de su reunión Josué al pueblo en el mismo lugar. Quizá la renovación de la alianza de que se habla en el c.8 sea idéntica a la que se narra en el presente capítulo. A este pacto de la alianza sigue una nueva imposición de leyes y mandatos que se añadían a la legislación mosaica anterior. La primera parte del v.26: *Y escribió estas palabras en el libro de la Ley de Dios*, ha sido interpretada diversamente. En concreto, ¿qué escribió Josué? Muy probablemente las repetidas afirmaciones del pueblo de obligarse con juramento a servir a Dios y obedecerle y observar las leyes de la alianza. Este libro es distinto del “libro de la Ley de Moisés” (8:31; 23:6); se trata probablemente de un libro **en que se anotaban los dichos y hechos de Josué**.

Las promesas hechas de palabra fácilmente podían olvidarse y tergiversarse; escritas, en cambio, recordarían a la posteridad el solemne compromiso de sus padres para con Dios. Para perpetuar la memoria de aquel solemne acto, tomó Josué una gran piedra, que colocó debajo de la encina (Gen 12:6; 35:4; Deut 11:30) que había en aquel lugar sagrado. Era frecuente **levantar una piedra para perpetuar la memoria de un hecho o de un pacto** (Gen 31:46-48; Jos 22:34); Pero esta piedra, como se dice de manera retórica en el texto tiene oídos y **ha escuchado todas las palabras del pueblo** (Jue 9:6); de ahí que en el día de mañana dará ella testimonio contra el pueblo en el caso de que falte a su juramento.

Muerte de Josué (24:29-31).

²⁹Después de esto, Josué, hijo de Nun, siervo de Yahvé, murió a la edad de ciento diez años. ³⁰Fue sepultado en la tierra de su posesión, en Tamnat Saré, en la montaña de Efraím, al norte del monte Gas. ³¹Israel sirvió a Yahvé durante toda a vida, de Josué y durante toda la vida de los ancianos que le Sobrevivieron y conocían cuanto había hecho Yahvé a favor de Israel.

Murió Josué a la edad de ciento diez años. Este número de años pasaba en Egipto por el tiempo perfecto e ideal de vida. El sabio Ptahhotpe dice de sí mismo: “No es poco lo que he cumplido en esta tierra; he vivido ciento diez años.” Un agradecido discípulo augura a su maestro, como premio dado por la divinidad, ciento diez años de vida. Considerando, con relación a esto, la indicación sobre los años de la vida del José *egipcio* y tomándola, además, en relación con las indicaciones de edad de los patriarcas y sobre las genealogías de Gen 5 y 11, parece claro que los números de los años de José y de Josué no tienen valor cronológico, sino simbólico. Tocante a Josué, la cifra quiere significar que él había logrado la talla de su antepasado, pues ambos **han cumplido con la importante tarea que Dios les había confiado**¹.

Josué fue sepultado en Tamnat Saré, lugar que se identifica generalmente con *Jirbet Tib-*

neh, a unos veinte kilómetros al nordeste de Lidda y a veintinueve de Jerusalén, correspondiendo al emplazamiento de la antigua *Thamna* o *Thammatha* (1 Mac 9:50).

Sepultura de los restos de José (24:32).

³² **Los huesos de José, que los hijos de Israel habían traído de Egipto, fueron enterrados en Siquern, en el trozo de tierra que Jacob había comprado por cien quesitas a los hijos de Jamar, padre de Siquern, y fueron propiedad de los hijos de José.**

Quiso José que sus restos recibieran sepultura en Canaán (Gen 50:25). Moisés cuidó de cumplir el juramento que se le hizo en este sentido, al ordenar que los israelitas, al salir de Egipto, llevaran consigo sus huesos (Ex 13:19). Que recibieron sepultura en Siquem, en el trozo comprado por Jacob por el precio de cien que-sitas (Gen 33:18-19). La palabra hebraica quesita, moneda en curso en los tiempos patriarcales (Job 42:11), significa propiamente *cordero*, pecus, de donde se ha derivado el término *pecunia* (Dhorme). Según otros, *quesita* significaba un determinado peso de oro o plata. Al pie del monte Ebal, en Siquem, se enseña todavía hoy el sepulcro de José.

Muerte y sepultura de Eleazar (24:33).

³³ **Eleazar, hijo de Aarón, murió y fue sepultado en Gueba ciudad de Finés, su hijo, a quien había sido dada, en la montaña de Efraím.**

Eleazar ocupa un lugar destacado en la distribución de Canaán, No indica el texto el tiempo y el lugar de su defunción. El autor sagrado, en fuerza del carácter esquemático del libro, consigna el hecho de su muerte para señalar el fin de un glorioso período en la historia del pueblo de Israel, cuyos protagonistas principales fueron Josué y Eleazar. Fue sepultado Eleazar en la colina de Finés, en la montaña de Efraím. El libro de Josué se acaba con la triple sepultura de José, Josué y Eleazar.

1 *The List of Levitic Cities*: “Louis Ginzberg Volume” (New York 1945) 49-73.

1 Sobre este capítulo véase J. De Fraine, *De Alien Rubenitarum*: VD 25 (1947) 301-313.

1 Schildenberger, *Los Géneros Literarios* l.c., 138-139.

Jueces.

Introducción.

Título del Libro.

El libro lleva en hebreo el título de *Shofetim*, que los LXX han traducido por *Kritai*, jueces, de donde el título de la Vulgata: *Liber iudicum*: “Libro de los jueces.” Pero el calificativo de “jueces” no corresponde propiamente a la misión primordial de estos héroes, que consistía en salvar a Israel o a una tribu de la opresión de sus enemigos **y restablecer el orden político, más o menos comprometido**. El título más apropiado a ellos es el de *libertador*, que corresponde a la significación primitiva del verbo *shafat*, *establecer*, *restablecer*. Es lógico que, una vez obtenida la victoria, con el prestigio que esto les daba, quedaran al frente de la tribu o de las tribus que les habían elegido por líder, ejerciendo su plena autoridad sobre las mismas. La condición social de

estos hombres es muy distinta, pues mientras unos eran guerreros, como Aod, Barac y Gedeón, otros eran ricos propietarios, como Jair y Abdón, o aventureros, como Jefté, y héroes populares, como Sansón. Pero todos poseen *un carisma* o marca divina (valor, sabiduría, habilidad o fuerza), que les convierte en jefes o jueces salvadores de Israel¹.

Lugar en el canon.

En las Biblias hebraicas va entre el libro de Josué y el primero de Samuel, ocupando el segundo lugar en la colección conocida por el nombre de profetas anteriores. En el canon alejandrino y en la Vulgata, el libro se coloca entre los libros históricos Josué y Rut. Los judíos consideraban el libro como profético.

Texto.

Fue escrito originariamente en hebreo y se ha conservado en buen estado, excepto en el cántico de Débora. Burney, que lo ha investigado a fondo, lo cree superior al texto de los libros de Samuel y comparable con el de las partes narrativas de los libros de Josué y Reyes². Se encuentra en él cierta confusión y transposición de letras y palabras, ditografías y glosas. El texto griego de los LXX se ha conservado bajo distintas formas. Después de los estudios de Pretzl³, se admiten comúnmente tres recensiones del mismo. El texto de la antigua *koiné* fue revisado por Orígenes, cuya recensión se conserva en sirohexaplar, cód. A y B, este último con terminología propia⁴. Luciano utilizó esta revisión con elementos propios, que difieren del texto masorético y que provienen de otro original griego. La recensión de Luciano se encuentra en Ka, en muchos minúsculos y en el códice *Lugdunensis* de la *Vetus Latina*. Hesiquio trató de ajustar la recensión de Orígenes al texto masorético, utilizando palabras que figuraban en la antigua *koiné*. Así, pues, según Pretzl, se dispone de dos fuentes para la crítica textual del texto masorético: las lecciones de la antigua *koiné* y la recensión de Luciano. La Vulgata sigue, en general, el texto hebreo, con adición de algunas glosas aclaratorias.

Argumento y División.

El libro de los Jueces trata de la historia del pueblo judío a partir de la muerte de Josué hasta la institución de la monarquía o, en el estado actual del mismo, hasta el advenimiento de Samuel. Sin embargo, esta historia se presenta en forma esquemática, fragmentaria e incompleta, recogiendo únicamente algunos hechos aislados que sirven al autor de base para el desarrollo y confirmación de su tesis filosófico-religiosa, expresada claramente en 2:11-19; 10:6-16. El carácter de la misma es pragmático, a cuatro tiempos: prevaricación, castigo; arrepentimiento, liberación. **Israel es infiel a Yahvé y rinde culto a los ídolos; en castigo, Dios le entrega en manos de sus enemigos.** Este revés le induce a penitencia, y Dios, misericordioso, le envía un libertador, muerto el cual, vuelve a las andadas. Esta verdad religiosa se ilustra con seis cuadros históricos que cuentan las hazañas de otros tantos jueces, a los cuales se añaden breves noticias referentes a personajes de menor relieve, que, por esto mismo, se ha convenido en llamar jueces menores.

En líneas generales, el libro se divide en tres partes bien definidas: 1) *una doble introducción*: política (1:1; 2:5) Y religiosa (2:6; 3:6); 2) *cuerpo del libro* (3:7; 16:31); 3) *dos apéndices* (17:1; 21:25).

Marco Histórico y Cronología.

El libro de los Jueces carece de sistema cronológico propiamente dicho y la mayor parte de las cifras que se dan en el libro son puramente convencionales. ¿A qué época de la historia universal corresponden los hechos narrados en el libro? ¿Cuál fue la duración aproximada de este período? Dos fechas de valor desigual permiten señalar los términos *a quo* y *ad quera* del período de los jueces.

Para determinar el término *ad quem* parten los autores de la fecha de la fundación del templo de Jerusalén en 968, año cuarto del reinado de Salomón. Este sucedió en el trono a su padre, David, en c.973, reinando cuarenta años sobre todo Israel. El reinado de David abarca desde c.1010 hasta C.970. No sabemos a punto fijo los años de la permanencia de Saúl en el trono, que, según Act 13:21, fueron cuarenta; pero los autores le atribuyeron una duración que oscila entre los veinte y treinta años. Se indica el año 1030 como fecha de la elevación de Saúl al trono, fecha que coincide más o menos con el término del período de los jueces.

Es más difícil determinar el término *a quo*, ya que depende de fecha de la salida de Israel de Egipto y de la duración de la campaña de Josué. Está en crisis la hipótesis que señala el éxodo hacia el año 1450. Una segunda opinión, apoyada por hechos históricos y arqueológicos de indiscutible valor, cree que el éxodo tuvo lugar durante el largo reinado de Ramsés II (1301-1235) o en tiempos de Mernefta (1225-1205).

No existe en el libro de los Jueces una cronología perfecta. Los números que allí figuran tienen un valor muy desigual, pues mientras algunos parecen bastante precisos, otros, en cambio, las cifras redondas, sobre todo 40, 80, 20, obedecen a un plan premeditado del redactor o redactores del libro. Los hechos narrados no se desarrollaron con la precisión cronológica que puede sugerir una lectura superficial del libro, sino más bien se trata de un conjunto de piezas fragmentarias de aquel período, que los redactores posteriores han reunido en un todo orgánico al servicio de una tesis religiosa. No existía unidad entre las tribus, y las guerras de unas no inquietaban la paz de otras, o, simultáneamente, los enemigos acosaban a los israelitas en diversos puntos de su territorio. Por lo mismo, algunos jueces ejercían sus funciones al mismo tiempo, y podían coincidir los períodos de opresión y de paz (Jue 10:7). La autoridad de los jueces se extendía a una o varias tribus, nunca a todo Israel.

Los pueblos enemigos.

Durante el lapso comprendido entre 1220-1040, las dos grandes potencias rivales, Egipto y Asiría, apenas intervienen en los asuntos de Palestina. Egipto se muestra cada vez menos activo, atento a solucionar los problemas de orden interno, y sólo interviene esporádicamente en acciones bélicas hacia el exterior para defender sus fronteras, amenazadas por los “pueblos del mar,” como en 1192, bajo Ramsés III. Por parte de Asiría, sólo Teglathfalsar I (1112-1074) emprendió una campaña hacia el oeste, reduciendo a tributo a las ciudades de Byblos, Sidón, Arwad; pero no se atrevió a atacar a Tiro (*Surra*) ni a los reinos de Hamat, Damasco y Soba, ni a franquear las fronteras de Palestina. El imperio de los hititas sólo persistía como un recuerdo en Palestina, con insignificantes islotes dejados en el territorio en su retirada. Los enemigos principales contra los cuales tuvieron que luchar los israelitas para arrebatarles los territorios de Transjordania y Cisjordania y mantenerlos en sus manos fueron los cananeos, filisteos, amonitas, amalecitas, moabitas y madianitas. De los dos primeros nos ocuparemos brevemente.

Cananeos.

Pueblo abierto a las más dispares influencias, asimiló elementos de las diversas culturas. Como todos los otros pueblos, **fueron politeístas, siendo Baal su dios principal**, unido a las divinidades femeninas de Anat, Asnera, Astarté, Qadesh. El culto de la fecundidad y fertilidad era el centro de la religión cananea. Características del mismo son los sacrificios humanos (Jer 7:31; Ez 15:21; 1 Re 16:34) y la prostitución sagrada de hombres y mujeres. Todas las facultades productoras de vida eran santas y sagradas. El culto se ejercía en los *altos (bamoht)*, donde se levantaban las *masseboth* y *asheroth*, que representaban, respectivamente, las divinidades masculina y femenina. Con este pueblo entró en contacto Israel y convivió con él en momentos en que su religión había caído en su nivel más bajo ⁵.

Filisteos.

De la avalancha de los “pueblos del mar” formaban parte los filisteos, procedentes de Licia y Caria, o de Caftor (Deut 2:23; Jer 47:4), que, a través del Asia Menor, pretendieron ganar las tierras fértiles de Egipto. A principios del siglo XII a. Q, Ramsés III resistió en Siria a los nuevos invasores no semitas (incircuncisos los llama la Biblia); pero los filisteos fueron descendiendo por la costa mediterránea, estableciéndose a fines del segundo milenio en la región marítima comprendida entre Gaza y Jaifa, con una profundidad hacia el interior que oscilaba entre los veinte y sesenta kilómetros. Agrupábanse en torno a cinco grandes centros, a los que se da el nombre de pentápolis filisteas: Gaza, Ascalón, Azoto, Acarón y Gat. Las cinco ciudades tenían un régimen autónomo, aunque en casos extraordinarios se unían para salvar a la nación. Al frente de cada distrito había los llamados *seranim* (tiranos), con autoridad civil y militar, ocupando el mando supremo del ejército unido los *sarim* (1 Sam 18:30). Su organización era superior a la de los israelitas, lo mismo que su cultura, industria, agricultura, comercio, economía, etc. Los filisteos fueron un constante peligro para los israelitas, a quienes oprimían empujándoles hacia el macizo central⁶.

Características literarias del libro de los Jueces.

Lo primero que se echa de ver al recorrer sus páginas es la repetición de ciertas fórmulas estereotipadas, que indican el punto de vista filosófico-religioso del autor. Con estas fórmulas aparece claramente delineado el pragmatismo a cuatro tiempos de que hemos hablado. Este tema central se expone en las dos introducciones, histórica (1:1; 2:5) y cultural (2:6; 3:6; 6:8-10; 10:10-16). Estas fórmulas, convenientemente clasificadas por Tamisier (*Introducción* 138-139) Y Delorme, son las siguientes:

Prevaricación. (A): “Los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yahvé” (2:11; 3:7; 12; 4:1; 6:1; 13:1). (B): “Se apartaron de Yahvé y sirvieron a los Baales (2:11), “baales y aseras” (3:7), “a Baal y Astarté” (2:13; 10:7). *Castigo* — (C): “Encendióse la cólera de Yahvé contra Israel” (2:14-20; 3:8; 10:7). (D): (Yahvé) “los entregó en manos de salteadores” (2:14); “Se Cusan Risataím” (3:8), “en manos de Jabín” (4:2), a Madián”(6:1), “en manos de los filisteos y en manos de los hijos de Amón” (10:7); o también, “Yahvé hizo fuerte a Eglón” (3:12). (E) Por consiguiente, “los hijos de Israel sirvieron a Cusan Risataím siete años” (3:8), a Eglón “dieciocho años” (3:14), a Jabín “veinte años” (4:3) a Madián “siete años” (6:1), a los filisteos y amonitas “dieciocho años” (10:8).

Arrepentimiento. (F): “Clamaron a Yahvé los hijos de Israel” (3:9; 15; 4:3; 6:6; 10:10).

Liberación. (G): “Suscitó Yahvé a los hijos de Israel un libertador” (3:9-15). H Quedó humillado (Moab, Jabín, Madián) bajo la mano de Israel” (3:30; 4:23; 8:28). (I): Los libertadores (Otoniel, Tola, Jefté, Abesán, Elón, Abdón, Sansón) “juzgaron a Israel diez años” (3:10; 10:2.3; 12:7; 9:11; 14; 15:20; 16:31). (J): “Estuvo en paz la tierra durante diez años” (3:11, 30; 5:32; 8:28).

En función a esta idea central se han escogido las narraciones que el autor o los autores han insertado en el libro. Entre aquéllas y las frases redaccionales se han revelado diferencias ideográficas y de estilo, que se explican por el hecho de que los autores no han elaborado los relatos históricos, sino que se han limitado a seleccionarlos y agruparlos de conformidad con las exigencias del tema central. Al autor no le interesa el hecho histórico por sí mismo, **sino desde el punto de vista religioso.** Por lo mismo, se cree autorizado a reproducir simplemente los fragmentos, yuxtaponerlos en un plan preconcebido, cercenarlos, resumirlos y amplificarlos, glosarlos y aun modificarlos ligeramente. De este modo, los hechos históricos incorporados en el libro ofrecen garantía de veracidad. La historia del libro de los Jueces es religiosa,

Composición del libro.

El libro es anónimo; de donde la diversidad de opiniones sobre su autor y tiempo de su composición. La tradición judía y muchos Padres lo atribuyen a Samuel o a un autor contemporáneo de David (Schulz). Algunos han pensado en Ezequías, y Ricardo Simón lo adjudica a Esdras. La mayoría de los críticos acatólicos extienden a este libro la composición a base de los conocidos documentos J y E, reunidos más tarde por uno o más redactores. Actualmente, católicos y acatólicos están acordes en admitir en el libro la presencia de documentos antiguos que utilizaron el autor o los autores. H. Gressmann⁷ prefiere que se hable de tradiciones más bien que de documentos. Desnoyers⁸ admite una doble redacción; la primera efectuóse en el reino de Israel por escritores originarios de los medios proféticos, levíticos y proféticos. En esta primera redacción se narraba la historia de los jueces del Norte y contenía la lista de los jueces menores. Un redactor del reino de Judá completó aquella obra con documentos procedentes del sur en tiempos del rey Ezequías. Según Desnoyers, el movimiento literario deuterocanónico pudo también haber dejado huellas en una reedición del libro de los Jueces. Cazelles y Tamisier exponen más concretamente esta hipótesis.

En nada se opone al dogma de la inspiración el hecho de que muchos autores concurren a la composición del libro de los Jueces. Muy probablemente, sólo el autor último que redactó el libro en la forma que hoy tiene el beneficio del carisma de la inspiración.

Enseñanza religiosa.

De misterioso se ha calificado al período de los jueces⁹. Y lo es de verdad. Empezamos por no saber cuándo comenzó y cuándo acabó ni a qué período preciso de la historia universal pertenece. En el libro encontramos una cronología imprecisa, una historia fragmentaria, anecdótica, engarzada solamente por el pensamiento religioso dominante del autor. Pero del análisis del libro se deduce que nos hallamos en una época de transición en la historia de Israel. Las tribus habían atravesado el Jordán, y durante muchos años dedicábanse a la penosa tarea de conquistar paulatinamente la tierra prometida. En contacto con la religión y cultos cananeos, tan halagadores a los sentidos, **fue enfriándose el entusiasmo de los israelitas por Yahvé, olvidándose de sus preceptos y abandonando el camino que “su Dios” les había trazado.** Ante las tentativas de *sincretismo religioso*, **no dejó Dios** de darles un toque de atención, recordándoles que no había renunciado a los derechos de propiedad sobre su pueblo. En sus páginas se vislumbra tam-

bién claramente **que no quiere Dios la perdición de Israel**, su desaparición de entre las gentes, sino que se **convierta y viva**.

A pesar de su moral rústica, los israelitas de este período, incluyendo a sus jefes, son admirables **por su fe en Dios**, a quien acuden en tiempos de prueba. Esta fe les llevará al triunfo de sus enemigos años más tarde.

- 1 De Vaux, Israel: "Dictionnaire de la Bible," Suppl. col.739; O. Grether, *Die Bezeichnung "Richten für die charismatischer Helden der Vorstaatlichen Zeit": "Zeitsch. f. Alt. Wis-senschaft,"* 57 (1939) 110-121.
- 2 C. F. Burney, *The Book of Judges* (Londres 1920).
- 3 Septuaginta *problem im Buch Richter*: B 7 (1926) 233-269; 353-383.
- 4 J. Schreiner, *Septuagintü-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie* (Roma 1957).
- 5 A. Bea, *Canaan e Cananei*: "Enciclopedia Cat. Italiana," III col.480-486; B. Maisler, *Canaan and the Canaanites*: "Basor," 102 (1946) 7-12; G. Pavlovski, *De religione Cananaeorum tempore occupationis israeliticae*: "Verbum Domini," 27 (1949) 143-163.193-205.
- 6 Véase R. A. St. Macalister, *The Philistines, their History and Civilisation* (Londres 1911); G. Van Rad, *Das Reich Israel und die Philister*: "Palästina-jahrbuch," 29 (1933) 30-42; O. Eis-Sfeldt, *Philister und Phönizier* (Leipzig 1936).
- 7 *Die Anfänge Israels* (Göttingen 1922).
- 8 *tiistoire*: I. *La période des Juges* 404-406,
- 9 E. Robertson, *The Period of the Judges. A Mystery Period in the History of Israel*: "Bul-letin of the John Rylands Library," 30 (1946) 3-36,

1. Introducción Histórica (1:1-2:5).

Estado Político de Israel a la muerte de Josué.

El redactor último inspirado compuso esta introducción con el fin de encuadrar el libro de los Jueces en el marco general de la historia de Israel. Siguiendo el orden geográfico de sur a norte, señala cuál era a la muerte de Josué la situación de las tribus del mediodía (Judá y Simeón), del centro (Benjamín, Efraím y Manases) y de las tribus del norte de Palestina. Los puntos de contacto entre los datos que figuran en el primer capítulo y el libro de Josué⁵ se explican por el hecho de que ambos autores se inspiraron en las Cismas fuentes escritas y tradiciones orales, que cada uno utilizó de conformidad con el plan o tesis que intentó desarrollar. Los mismos hechos se narran en Jue 1:3= Jos 19:1-9; 1:10-11=Jos.

Al leer este primer capítulo del libro de los Jueces se obtiene la impresión de que la situación de las tribus en Palestina al iniciarse el período de los jueces era precaria y delicada. La conquista bajo Josué fue lenta y penosa. Entre las tribus no existía la solidaridad de otros tiempos. A menudo, una tribu, un clan, hacían la guerra aisladamente contra un enemigo, exterior o interior, que Josué no pudo dominar ni desalojar de sus posiciones. Los hijos de Israel dominaban en las regiones montañosas, mientras que su influencia en las llanuras era casi nula. ¿Cómo se explica esta inferioridad política de Israel en la tierra de promisión después de las repetidas promesas hechas por Yahvé a los patriarcas y a Moisés de combatir por Israel, destruir a los enemigos y entregarles aquella tierra que, en comparación con la estepa del desierto, manaba leche y miel? En el curso del libro trata el autor sagrado, a base de algunos hechos históricos alicionadores, de dar respuesta adecuada a este enigma aparente.

Elección de Judá y su alianza con Simeón (1:1-3).

¹Después de muerto Josué, consultaron los hijos de Israel a Yahvé, diciendo: “¿Quién de nosotros subirá antes contra el cananeo y le combatirá?” ²Y respondió Yahvé: “Judá subirá, pues he dado la tierra en sus manos.” ³Y dijo Judá a Simeón, su hermano: “Sube conmigo a la parte que me ha tocado, a hacer la guerra al cananeo, y también iré luego yo contigo a la que te ha tocado a ti.” Y fue con él Simeón.

Partiendo del supuesto de que los israelitas “hacían las guerras de Yahvé” (1 Sam 18:17), antes de emprender la campaña contra los cananeos, bajo cuya denominación se incluyen todos los pueblos enemigos de Palestina, consultaron a Yahvé (20:28; 1 Sam 14:17; 23:2; 28:6; 30:8; 2 Sam 5:19-23) por medio del *efod*, “órgano supremo de la manifestación de la voluntad de Dios a su pueblo.” ¹No se dice quién utilizó el efod ni se indica el lugar en que fue consultado Yahvé. Es probable que se hiciera junto al arca de la alianza y por medio de los *urim y tummim* (Hummelauer). La respuesta del oráculo señaló a Judá, la tribu más numerosa (Núm 1:27; 26:22), para iniciar las operaciones contra el cananeo (20:18), asegurándole la protección de Yahvé. Para su empresa pide y obtiene la colaboración de la tribu de Simeón.

Derrota y muerte de Adonisedec (1:4-8).

⁴Subió, pues, Judá, y puso Yahvé en sus manos al cananeo y al fereceo, y derrotaron en Bezez a diez mil hombres. ⁵Habiendo encontrado en Bezez a Adonisedec, le atacaron y detrotaron a los cananeos y fereceos. ⁶Huyó Adonisedec, y ellos le persiguieron, y, cogiéndole, le amputaron los pulgares de las manos y de los pies. ⁷Y dijo Adonisedec: “Setenta reyes con los pulgares de manos y pies amputados migajeaban debajo de mi mesa. Me devuelve Dios lo que yo les hice a ellos”; y le llevaron a Jerusalén y allí murió. ⁸Atacaron los hijos de Judá a Jerusalén; y habiéndola tomado, pasaron a los habitantes a filo de espada y pegaron fuego a la ciudad.

Entre los vencidos se menciona a los fereceos (Gen 13:7; 15:20), pueblo de origen no semita, establecido en las regiones de Betel, Jiquem y Bezez. Con el fin de acentuar la protección especial de Dios a Judá, dice el texto que derrotó en Bezez, *Ibzig*, entre Naplusa y Betsán, a diez mil hombres, cifra redonda que equivale a decir que el número de los vencidos fue muy crecido. Adonisedec huyó, pero, habiéndolo capturado, le aplicaron la ley del talión. Se le amputaron los pulgares de las manos y de los pies con el fin de inutilizarle para el manejo de las armas, impedir su fuga y reducirlo a servidumbre. Con muchos reyezuelos de Palestina (setenta, dice el texto) había hecho lo mismo Adonisedec.

El v.8 se concilla difícilmente con otros datos ciertos de la historia de Israel (Jos 15:63; Jue 1:21; 19:11; 2 Sam 5:6-9). La dificultad ha hecho que se ensayaran diversas soluciones. La-grange y Vincent consideran el versículo como una glosa. La hipótesis de los que distinguen entre la ciudad alta y la ciudad baja tiene pocas probabilidades. La solución debe buscarse en el carácter mismo de este capítulo. Su redactor muestra el máximo interés en realzar la actuación de la tribu de Judá y **demostrar que Dios la antepone a las otras**. Yahvé la elige para iniciar la campaña contra el cananeo y promete entregar “la tierra en sus manos” (1:1). Con su ayuda, Judá obtuvo una señalada victoria. Sin embargo, no siempre el éxito coronó sus empresas bélicas (1:18-19), pero el autor trata de atenuar su derrota con decir que aun entonces “Yahvé estuvo con Judá” (1:19). A pesar de sus fracasos, tiene a su favor el haber llevado a feliz término por obra de

David, elemento destacadísimo de la tribu, **la conquista de Jerusalén, la capital del reino teocrático**. Con este anacronismo histórico, señala el autor o redactor los títulos que tiene Judá para ocupar un puesto preeminente entre las tribus de Israel.

Conquista de Hebrón y Dabir (1:9-15).

⁹Bajaron luego los hijos de Judá para combatir a los cananeos que habitaban en el monte, en el Negueb y en la Sefela. ¹⁰ Marchó Judá contra los cananeos que habitaban en Hebrón, antes llamado Cariat Arbe, y batió a Sesai, Ajimón y Tolmai. ¹¹ De allí marchó contra los habitantes de Dabir, que se llamó antes Quiriat Sefer. ¹² Caleb dijo: “Al que ataque y tome a Quiriat Sefer le daré por mujer mi hija Acsa.” ¹³ Otoniel, hijo de Quenaz, el hermano menor de Caleb, se apoderó de ella, y Caleb le dio su hija Acsa por mujer. ¹⁴ Cuando era llevada a la casa de Otoniel, él la incitó a que pidiera a su padre un campo. Bajóse ella del asno, y Caleb le preguntó: “¿Qué tienes?” ¹⁵ Ella dijo: “Hazme una gracia. Ya que me has dado tierra de secano, dame también regadíos.” Y le dio Caleb el Gulat superior y el Gulat inferior.

El campo de batalla se desliza hacia el sur. Como en 1:1, bajo el nombre genérico de cananeos se incluyen los amorreos y los ena-quim, y acaso los descendientes de Jet. Salvo pequeñas diferencias, los v.10-15 concuerdan con Jos 15:15-19. Cariat Arbe, “villa de los cuatro” clanes que formaban el pueblo de los enaquim, tenía a Hebrón por metrópoli (Gen 23:2; 35:27; Jos 20:2). Dabir (Jos 15:15) se hallaba a unos veinte kilómetros al sudoeste de Hebrón (Jos 15:13-20).

Los gumitas y la toma de Sefat (1:16-17).

¹⁶ Los hijos de Jobab el quineo, suegro de Moisés, subieron de la ciudad de las Palmeras con los hijos de Judá al desierto que está al mediodía de Judá, según se baja de Arad, y vinieron a habitar con los amalecitas. ¹⁷ Marchó después Judá con Simeón, su hermano, y batieron a los cananeos que habitaban en Sefat; la destruyeron totalmente, y se llamó la ciudad Jorma.

Los quinitas (Gen 4:1; Ex 3:1; c.1S; Núm 10:29; 24:22; Jue 4:11) habitaban en una región inhóspita al sur de Tell Arad. Subieron de Tamar, “ciudad de las Palmeras” (Deut 34:3), y se establecieron en la región de Arad, a treinta kilómetros al sur de Hebrón, cohabitando con los amalecitas (Núm 24:21-22; 1 Sam 15:6; Jue 3:13). Judá mantiene su promesa de ayudar a Simeón en la lucha por la liberación de su territorio de los pueblos enemigos. Las dos tribus unidas destruyeron totalmente a Sefat, que recibió por esto mismo el nombre de Jorma, “consagrada o entregada al anatema” (Núm 21:1-3; Jos 12:14; 15:30). ¿Debe identificarse este episodio con la destrucción de la ciudad de que se habla en Núm 21:37 “Según Dillmann, en el libro de los Números se habla de este acontecimiento por anticipación; es mejor decir, con Budde, Moore y Nowack, que la palabra *Jorma* allí es una interpolación” (Lagrange).

Reveses de Judá (1:18-20).

¹⁸ Pero no se apoderó Judá de Gaza y de su territorio, ni de Ascalón y Acarón con los suyos. ¹⁹ Fue Yahvé con Judá, y se apoderó Judá de la parte montañosa, pero no pudo expulsar a los habitantes del llano, que tenían carros de hierro. ²⁰ Atribuyóse Hebrón a Caleb, como lo había dicho Moisés, y aquél arrojó de allí a los tres hijos de

Enac.

Victorioso en la montaña, no pudo Judá apoderarse de la región marítima de Gaza, Ascalón y Acarón. Con su armamento rústico y primitivo no podía enfrentarse con pueblos que disponían de carros de combate (Jos 17:16-18) recubiertos con láminas de hierro.

Es la primera vez que se hace mención de este metal en la Biblia. El texto griego: “Y no se apoderó,” debe absolutamente preferirse la lección del texto masorético: “Y se apoderó.” En Jos 13:3 se escribe que la región de los filisteos resistió al empuje de los israelitas, lo cual concuerda con 3:3 y la historia subsiguiente. Ya hemos inri'cado el interés del autor o redactor de este capítulo en encubrir los infortunios de Judá. La nota del v.20 sobre Galeb se refiere a hechos sucedidos anteriormente (Jos 14:12; 15:13).

La tribu de Benjamín (1:21).

²¹Los hijos de Benjamín no expulsaron a los jebuseos que habitaban en Jerusalén, y los jebuseos han habitado hasta el día de hoy con los hijos de Benjamín.

La ciudad de Jerusalén se adjudicó a Benjamín (Jos 18:28). En Jos 15:63 se atribuye este fracaso “a los hijos de Judá.” No se debe a un copista el hecho de que aquí se lea Benjamín en vez de Judá, sino al autor mismo. La segunda parte del versículo no debe entenderse en el sentido de que antes de la conquista de Jerusalén por David cohabitaran allí los benjaminitas con los jebuseos, sino en el sentido de que elementos jebuseos continuaron en Jerusalén aun después de la conquista de la ciudad por David (2 Sam 24:18). Puede interpretarse también en el sentido de que los benjaminitas vivían alrededor de la ciudad, ocupada por los jebuseos.

La casa de José y la toma de Betel (1:22-26).

²²También la casa de José subió contra Betel, y Yahvé estuvo con ellos. ²³La casa de José hizo una exploración cerca de Betel, que antes se llamó Luz, ²⁴y los emboscados cogieron a un hombre que salía de la ciudad y le dijeron: “Enséñanos por dónde se entra en la ciudad, y te haremos gracia.” ²⁵El les enseñó por dónde podrían entrar en la ciudad, y ellos la pasaron a filo de espada, pero dejaron en libertad a aquel hombre y a toda su familia. ²⁶Este hombre se fue a tierra de jéteos y edificó allí una ciudad, a la que dio el nombre de Luz, y así se llama todavía hoy.

Gracias al favor divino pudo Judá dominar en la parte montañosa de su heredad y la casa de José asegurarse un gran éxito militar frente a la ciudad de Betel (Jos 16:2). La ciudad fue capturada durante la noche, siguiendo las indicaciones que dio un hombre de la misma. En premio de su traición le perdonaron la vida y se marchó con su familia al norte de Palestina, en los alrededores de Lais. Leer Lais en vez de Luz. Antiguamente Betel se llamaba Luz (Gen 28:19; 35:6; 48:3; Jos 18:22). Se encuentra su emplazamiento en la actual *Betin*, a dieciséis kilómetros al norte de Jerusalén.

Manases y Efraím (1:27-29).

²⁷Manases no expulsó a los habitantes de Betsán y de las ciudades de ella dependientes, ni a los de Tanac, Dor, Jeblam, Mageddo y las ciudades dependientes de ellas, y los cananeos se arriesgaron a permanecer en esta tierra. ²⁸Cuando Israel fue sufi-

cientemente fuerte, los hicieron tributarios, pero no los arrojaron.²⁹ Efraím no expulsó a los cananeos que habitaban Gazer, y los cananeos siguieron habitando en medio de Efraím.

No pudo subyugar Manases las ciudades cananeas que cerraban el acceso a las fértiles llanuras de Betsán, junto al Jordán; Cisión, entre el Tabor y el Carmelo, y las planicies marítimas junto a Dor. Sólo más tarde, en tiempos de David y Salomón, los habitantes de estas ciudades se vieron obligados a prestar al rey sus servicios personales (1 Re 9:15). También fracasó Efraím en el intento de apoderarse de Gazer (Jos 16:10), plaza fuerte que dominaba la llanura filistea y que además cortaba la comunicación entre las tribus del centro y las del mediodía. Un faraón entregó esta ciudad a Salomón como dote de su hija (1 Re 9:16).

Tribus del Norte (1:30-36).

³⁰Zabulón no expulsó a los habitantes de Quetrom ni a los de Nalol, y los cananeos siguieron habitando en medio de Zabulón, pero fueron hechos tributarios. ³¹Aser no expulsó a los habitantes de Acó, ni a los de Sidón, ni a los de Majaleb, de Aczib, de Jelba, de Afee y de Rejob; ³²y los hijos de Aser habitan en la tierra en medio de los cananeos, porque no los expulsaron. ³³Neftalí no expulsó a los habitantes de Bet Semes ni a los de Bet Anat, y habitó en medio de los cananeos, habitantes de aquella tierra; pero los habitantes de Bet Semes y de Bet Anat fueron sometidos a tributo. ³⁴Los amorreos rechazaron a los hijos de Dan hacia los montes y no los dejaban bajar al llano; ³⁵arriesgaron los amorreos a quedarse en el Har Jeres, en Ayalón y en Selebim; pero la mano de la casa de José pesó mucho sobre ellos y fueron sometidos a tributo. ³⁶El territorio de los idumeos se extendía desde la subida de Acrabim y desde Sela para arriba.

A grandes rasgos describe el autor la precaria situación de las tribus norteñas. Zabulón no pudo con los cananeos, que sólo más tarde fueron hechos tributarios. Ninguna ciudad importante del territorio a ella asignado pasó a poder de Aser. Peor suerte corrió la tribu de Dan, la cual, apriada entre los filisteos que habitaban en la costa y los amorreos de la montaña, acabó por emigrar al extremo septentrional de Palestina (c. 17-18).

En un rápido bosquejo, el autor de esta introducción histórica reúne datos interesantes sobre la conquista de Palestina. Destaca los esfuerzos de Judá y de la casa de José; la impotencia de Dan para asegurarse la posesión de la herencia que le fue asignada; la desidia de otras tribus, que prefirieron el pacto y la amigable convivencia con los cananeos a los riesgos de la guerra. En sus líneas generales el cuadro dibujado por el autor es sombrío. La rápida posesión del territorio, con la cual soñaban los israelitas procedentes de desierto, se convirtió en una empresa larga, ardua y sangrienta. •Sobre quiénes recae la responsabilidad de que las cosas no se hubieran desarrollado de acuerdo con las solemnes promesas que hizo Yahvé a su pueblo?

Causas de la precariedad de los israelitas en Canaán (2:1-5).

¹Subió el ángel de Yahvé de Gálgala a Betel, y dijo: “Yo os he hecho subir de Egipto y os he traído a la tierra que juré a vuestros padres, y he dicho: No romperé mi pacto eterno con vosotros ²si vosotros no pactáis con los habitantes de esta tierra; habéis de destruir sus altares. Pero vosotros no me habéis obedecido; ¿por qué habéis obrado así? ³Pues yo también me he dicho: No los arrojaré de ante vosotros, y los

tendréis por enemigos, y sus dioses serán para vosotros un lazo.” ⁴ Cuando el ángel de Yahvé hubo dicho estas palabras a todos los hijos de Israel, lloraron todos a voces. ⁵ Llamaron a este lugar Boquim, y ofrecieron allí sacrificios a Yahvé.

Dios prometió mandar a su ángel delante de los israelitas para que les guiara en el camino y les hiciera llegar al lugar que les había dispuesto (Ex 23:20-23). De Gálgala, primer campamento de los israelitas a esta parte del Jordán (Jos 4:19; 5:10), subió el ángel de Yahvé a Betel. ¿Cuál era la condición de este personaje misterioso? ¿Era en realidad un ángel o un profeta? Estiman que se trata de un ángel Schulz y Lagrange, los cuales corroboran su opinión alegando que habla como si fuera Dios mismo, sin usar la fórmula profética: “Esto dice el Señor.” La comparación de este pasaje con Gen 16:7 y Ex 23:20-23 parece confirmar esta hipótesis. Según Ex 33:2, Dios dijo a Moisés que iría delante del pueblo “un ángel, que arrojará al cananeo, al amorreo, al jeteo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo.” Yahvé en persona no quiere ir, porque se vería obligado a aniquilarlo a causa de su dura cerviz. Aquí se distingue claramente el ángel de Yahvé de Dios, que lo manda, pero no especifica si se trata de un verdadero ángel o de un profeta. Hummelauer, basándose en los LXX, **cree que el ángel de este pasaje es un profeta.** Según Vincent y Dhorme, el término *ángel* fue añadido desde muy antiguo al texto con el fin de evitar los antropomorfismos, como en Ex 3:2.

El público que escuchaba las palabras del enviado se componía de representantes calificados de todas las tribus y de muchos peregrinos que habían acudido a aquel santuario, muy venerado en la antigüedad. El pueblo oyó consternado las duras palabras del ángel y, arrepentido por sus culpas pasadas y temeroso de su porvenir, rompió a llorar (Gen 27:38; 29:11). Por este llanto, aquel lugar fue llamado Boquim (de *baqa*, llorar). He aquí la razón suprema que explica la posición precaria y difícil de los israelitas en Palestina. En todo el discurso del ángel de Yahvé se vislumbra el estilo deuteronomico.

Introducción religiosa (2:6-23).

En esta segunda introducción, más antigua que la introducción histórica que precede, se enuncia el tema central que se desarrolla en el libro. Se ponen en parangón los tiempos de Josué con los tiempos que siguieron a su muerte, y se hace ver la diferencia que había entre ellos desde el punto de vista religioso. En aquel entonces el pueblo permanecía fiel a Yahvé (v.7), pero a la muerte del gran caudillo de Israel surgió una generación nueva que no conocía a Yahvé ni la obra que éste había hecho en favor de Israel (v. 10-12). Los hijos de Israel prevaricaron yendo tras los dioses extranjeros. Dios castigó su infidelidad entregándolos en poder de sus enemigos. Pero se apiadó de ellos y les suscitó jueces para que los librasen de los enemigos **y les obligaran a volver al culto del Dios verdadero** (v.14:15-18). El arrepentimiento fue pasajero, por cuanto, a la muerte de los jueces, “volvían a corromperse, más todavía que sus padres” (v.19). Tenemos aquí delineado el tema pragmático a cuatro tiempos que se desenvuelve en el curso del libro: pecado y castigo, conversión y misericordia, que se repite al principio y final de la historia de cada uno de los jueces (3:7; 12-15; 4:1; 6:1; 8:33; 10:6). Según se desprende de la tesis del autor, los males que aquejaban a Israel **provienen de sus propias infidelidades.**

¿Por qué Dios no ha arrojado a los pueblos indígenas de la Tierra Prometida? Hemos visto la respuesta del autor de la introducción histórica (2:3). La que señala el autor de esta segunda introducción es otra: por haber abandonado a Yahvé y haber desechado sus mandamientos. Esta misma pregunta se habían hecho otros pensadores en el curso de los años, y sus respuestas han sido consignadas en el libro. Uno decía: La razón de no haber arrojado Dios a los pueblos ene-

migos fue porque quiso adiestrar a su pueblo en el arte de la guerra con el fin de prepararle para la lucha futura (2:23a; 3:2^a; 5^a; 6). Otro creía que Dios permitió la permanencia de extranjeros en Palestina en tiempos de Josué para poner a prueba **la fidelidad religiosa de Israel** (2; 22; 23b; 3:3; 4) y, después de su muerte, para castigar al pueblo en caso de que rindiese culto a Baal y Astarté.

Muerte de Josué (2:6-10).

⁶Cuando Josué despidió al pueblo y se fueron los hijos de Israel cada uno a su heredad para posesionarse de la tierra, ⁷el pueblo sirvió a Yahvé durante toda la vida de Josué y la de los ancianos que le sobrevivieron y habían visto toda la grande obra que Yahvé había hecho en favor de Israel, ⁸Josué, hijo de Nun, siervo de Yahvé, murió a la edad de ciento diez años ⁹y fue sepultado en el territorio de su heredad, en Timnat Heres, en los montes de Efraím, al norte del monte Gas. ¹⁰Toda aquella generación fue a reunirse con sus padres, y surgió una nueva generación, que no conocía a Yahvé ni la obra que éste había hecho en favor de Israel.

El comienzo de este versículo se enlaza bastante bien con Jos 28. El v.7 corresponde a Jos 24:29-31. Las pequeñas discrepancias que se observan entre ambos relatos proceden de la diferente Concepción por parte de los hagiógrafos.

Infidelidad y castigo (2:11-15).

¹¹Los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yahvé y sirvieron a los baales. ¹²Se apartaron de Yahvé, el Dios de sus padres, que los había sacado de Egipto, y se fueron tras íOtros dioses, de entre los dioses de los pueblos que los rodeaban, y se posttraron ante ellos, irritando a Yahvé. ¹³Apartándose de Yahvé, sirvieron a Baal y Astarté. ¹⁴Encendióse en cólera Yahvé contra Israel y los entregó en manos de salteadores, que los asaltaban y los vendían a los enemigos del contorno, y llegaron a no poder ya resistir a sus enemigos. ¹⁵En cualquier salida que hacían pesaba sobre ellos para mal la mano de Yahvé, como El se lo había dicho, como se lo había jurado, y se vieron en muy gran aprieto.

La generación que siguió a Josué sucumbió al hechizo del culto de los baales y astartés. No es de creer que abandonara completamente a Yahvé o que perdiera su recuerdo; más bien trató de hacer compatibles ambos cultos. **Reconocían que Yahvé era el Dios grande del Sinaí**, dueño absoluto de aquellos parajes; pero su poder no se ejercía de igual modo en Palestina, en donde se le reservaba un puesto más o menos destacado en la jerarquía de los dioses. Obligados a vivir en Canaán, se creían en el deber de honrar a los dioses 'de la tierra con el fin de atraerse su favor y benevolencia (3:7; 10:6). Este sincretismo religioso **desagradó a Yahvé**, y en castigo los entregó en manos de los pueblos de la tierra. En el v.12 se halla resumida toda la filosofía religiosa del Deuteronomio: abandono del Dios de los antepasados, idolatría, ira de Yahvé, que se manifestará con el castigo pertinente (Deut 6:10-15).

Los jueces y su misión (2:16-19).

¹⁶Yahvé suscitó jueces, que los libraron de los salteadores; ¹⁷pero, desobedeciendo también a los jueces, se prostituyeron, yéndose detrás de dioses extraños, y los ado-

raron, apartándose bien pronto del camino que habían seguido sus padres, obedeciendo los preceptos de Yahvé; no hicieron ellos así. ¹⁸Cuando Yahvé les suscitaba un juez, estaba con él y los libraba de la Opresión de sus enemigos durante la vida del juez, porque se compadecía Yahvé de sus gemidos, a causa de los que los oprimían y los vejaban. ¹⁹En muriendo el juez, volvían a corromperse, más todavía que sus padres, yéndose tras de los dioses extraños para servirlos y adorarlos, sin dejar de cometer sus crímenes, y persistían en sus caminos.

La adversidad hizo reflexionar a los hijos de Israel, dándoles a entender que habían pecado gravemente al abandonar a Dios y desechar sus mandamientos. La historia del pasado les advertía que sus padres fueron fuertes cuando Dios estaba con ellos, y de que fracasaban en sus empresas cuando se volvían contra El. Además, en toda la historia de Israel se hallan pruebas de la bondad y benevolencia divinas, **que perdonan al pecador arrepentido**. Amparándose en esta misericordia divina, **hicieron penitencia y clamaron al Señor**. Dios les suscitó jueces, cuya misión era doble: libertarles del enemigo y **enseñarles el cumplimiento de sus deberes religiosos**. Pero a la muerte del juez, y aun en vida, volvieron a las andadas, prostituyéndose a los ídolos. Este último verbo fue muy usado por los profetas después de Oseas para estigmatizar a Israel (Os c.1 y 2; Is 1:21; Ez 16:16; Deut 31:16).

Permanencia de los pueblos paganos en Palestina (2:20-23).

²⁰Encendióse la cólera de Yahvé contra Israel, y dijo: “Pues que este pueblo ha roto el pacto que yo había establecido con sus padres y no me obedece, ²¹tampoco seguiré yo arrojando de ante ellos a ninguno de los pueblos que dejara Josué al morir, ²²para por ellos poner a Israel a prueba, si seguiría o no los caminos de Yahvé, andando por ellos como sus padres.” ²³Y Yahvé dejó en paz, sin apresurarse a expulsarlos, a aquellos pueblos que no había entregado en manos de Josué.

Diversas razones se dan para explicar la permanencia de los pueblos indígenas en la tierra asignada por Dios a Israel. Una de ellas es porque los israelitas **rompieron el pacto que hizo Dios con sus padres y no le obedecían** (Deut 17:2); en castigo, no les ayudará más adelante para limpiar la tierra de los enemigos que dejara Josué. ¿Por qué razón Josué dejó subsistir estos pueblos? La respuesta se da en 3:1. Otra razón se da en los vv.22-23, que, según Lagrange, con una glosa a modo de pequeño comentario surgido por la siguiente objeción: ¿Por qué Dios no arrojó a los cananeos en tiempo de Josué, ya que entonces el pueblo se mantenía fiel al pacto de la dianza?

Israel puesto a prueba por los pueblos paganos (3:1-6).

¹He aquí los pueblos que dejó Yahvé para probar por ellos a Israel, a cuantos no conocieron las guerras de Canaán; ²sólo para probar a las generaciones de los hijos de Israel, acostumbRANDO a la guerra a los que no la habían hecho antes: ³cinco príncipes de los filisteos; todos los cananeos; los sidonios, y los jéteos que habitaban el monte Líbano, desde el monte Baal Hermón hasta la entrada de Jamat. ⁴Estos pueblos habían de servir para por ellos probar a Israel y saber si obedecería los mandatos que Yahvé había dado a sus padres por medio de Moisés. ⁵Los hijos de Israel habitaban en medio de los cananeos, de los jéteos, de los amorreos, de los fereceos, de los jeveos y de los jebuseos. ⁶Tomaron por mujeres a las hijas de éstos y dieron a

los hijos de ellos las hijas propias y sirvieron a sus dioses.

Sin querer entrar en el carácter complejo de esta historia vemos que el autor trata de esclarecer o explicar **la conducta de Dios con relación a su pueblo**. La presencia de naciones extranjeras en el territorio tiene una doble finalidad: religiosa (v.4) y militar (v.1-2). Israel estaba rodeado de enemigos externos (v.3) e internos (v.5). En vez de luchar contra estos enemigos pactó con ellos (2:1-2) y se unió a los mismos por medio de matrimonios, lo que estaba severamente prohibido (Ex 34:15-16; Deut 7:2-4; Jos 23:12-13).

1 A. Van Hoonacker, *Le sacerdoce, Jvitiqne dans la loi et daña l'histoire des Hébreux (Lovaina 1899)* 376.

2. Historia Anecdótica.

El Primer Juez: Otoniel (3:7-11).

⁷Hicieron el mal los hijos de Israel a los ojos de Yahvé, y, olvidándose de Yahvé, su Dios, sirvieron a los baales y aseras. ⁸Encendióse la cólera de Yahvé contra Israel y los entregó a manos de Cusan Risataím, rey de Edom, y los hijos de Israel sirvieron a Cusan Risataím ocho años. ⁹Clamaron a Yahvé los hijos de Israel, y suscitó Yahvé a los hijos de Israel un libertador, que los libertó: Otoniel, hijo de Quenaz, el hermano menor de Caleb. ¹⁰Vino sobre él el espíritu de Yahvé, y juzgó a Israel y salió a hacer la guerra. Puso Yahvé en sus manos a Cusan Risataím, rey de Edom, y pasó su mano sobre Cusan Risataím; ¹¹y estuvo en paz la tierra durante cuarenta años, y murió Otoniel, hijo de Quenaz.

La tesis religiosa propuesta por el autor en la introducción que precede viene confirmada con la mención de algunos hechos históricos significativos, que afectaban o bien a un clan o a una o más tribus, **raramente a toda la nación**. Los hijos de Israel, más concretamente, las tribus de Judá y Simeón, se entregaron al culto de los baales y aseras, por lo cual se encendió la cólera de Yahvé, entregándolos al rey de Edom (no Aram, como dice el texto masorético, Por la confusión de *d* en *r*). Cree H. Hásler que Cusan Risataím es el rey de Mitanni Fusratta.¹

Al clamor de los hijos de Israel, Dios les suscitó un libertador en la persona (o clan) de Otoniel (1:13; Jos 15:17), sobre el cual vino el espíritu de Yahvé. Con esta investidura divina salió a pelear contra Cusan Risataím (“doblemente malo”) y le derrotó. Se ignora quién fuera este reyezuelo; se presume que su nombre primitivo fuera desfigurado intencionadamente por el autor o tradición popular (Jer 50:21; Mal 1:4). Era rey de Edom, población nómada emparentada con Abraham por Quetura (Gen 25:2-6) y que habitaba en el extremo meridional del mar Muerto. Por Habacuc 3:7 sabemos que estaba emparentado con Madián. El redactor deuteronomista conocía por la tradición o por documentos escritos el caso de Otoniel y lo puso en primer término, acaso por pertenecer a la tribu de Judá (Gen 15:19; Jos 14:6), por la cual siente una predilección particular (Vincent).

El benjaminíta Aod (3:12-15).

¹²Volvieron otra vez a hacer mal los hijos de Israel a los ojos de Yahvé. Y Yahvé

hizo fuerte a Eglón, rey de Moab, contra los hijos de Israel, porque hacían el mal a los ojos de Yahvé. ¹³Eglón se unió con los hijos de Amón y con Amalee, y marchó contra Israel, le derrotó y conquistó la ciudad de Tamarín; ¹⁴y sirvieron los hijos de Israel a Eglón, rey de Moab, dieciocho años. ¹⁵Clamaron los hijos de Israel a Yahvé, y Yahvé les suscitó un libertador: Aod, hijo de Güera, benja-minita, zurdo. Los hijos de Israel enviaron por medio de él un presente a Eglón, rey de Moab.

A consecuencia de la victoria de Otoniel “estuvo en paz la tierra durante cuarenta años,” fórmula estereotipada que se encuentra en 3:30; 5-31; 8:28; Jos 11:23; 14:15; También prevaricaron contra Dios los hijos de Benjamín. En castigo, Dios “hizo fuerte” o permitió a Eglón, rey de Moab, que atacara y conquistara lo que un tiempo fuera ciudad de Jericó. La ciudad no se reedificó hasta más tarde (1 Re 16:34), Pero los benjaminitas habitaban en el oasis de Jericó (2 Sam 10:5), desde donde dominaban toda la llanura hasta el Jordán y las estribaciones de los montes de Efraím. Moab, que habitaba enfrente, al otro lado del río, atisbaba aquel oasis y le asaltaba la tentación de rodear el Jordán y anexar aquella tierra privilegiada a sus dominios. Eglón sucumbió a esta tentación, y con la ayuda de los amonitas y tropas mercenarias de origen amalecita pasó el Jordán y se apoderó de la ciudad de Tamarín o “de las Palmeras.” Según Vincent, existen dos versiones de este relato. En la primera se supone que Eglón residía al otro lado del Jordán, en territorio moabita (v.19 y 26), mientras que en la segunda versión se sitúa la escena al oeste del Jordán, probablemente en Jericó (v.28). Los benjaminitas estuvieron dieciocho años sujetos a Eglón, a quien pagaban tributo. Al hacer penitencia, Dios se apiadó de ellos y les suscitó un libertador en la persona de Aod, del cual se dice, como introducción a la narración siguiente, que era zurdo (20:16).

Asesinato de Eglón (3:16-30).

¹⁶Habíase hecho Aod un puñal de dos filos de un palmo de largo, que se ciñó bajo sus vestidos, sobre el muslo derecho. ¹⁷Presentó los dones a Eglón, rey de Moab, que era un hombre muy gordo; ¹⁸y, hecha la presentación, despidió a los que habían traído el presente. ¹⁹Llegado a Happesilim, cerca de Caígala, se volvió y le dijo: “Tengo que decirte, ¡oh rey! una cosa en secreto.” El dijo: “Salid”; y se salieron todos los que estaban con él. ²⁰Entró donde estaba él tomando el fresco en el cenador alto, que era sólo para él, y le dijo: “Tengo que comunicarte una palabra de parte de Dios, ¡oh rey!” Eglón se levantó de su silla; ²¹y entonces Aod, tomando con su mano izquierda el puñal que sobre el muslo derecho llevaba, se lo clavó en el vientre, ²²entrándole también el puño tras la hoja y cerrándosela gordura en derredor de la hoja, pues no sacó del vientre el puñal; y saltando por la ventana, ²³salió Aod al pórtico, cerrando tras sí las puertas del cenador y echando el cerrojo. ²⁴Una vez que hubo salido, vinieron los servidores y, viendo que las puertas del cenador tenían echado el cerrojo, se dijeron: “Seguramente está haciendo alguna necesidad en el cubículo de verano.” ²⁵Esperaron mucho tiempo, hasta perder la paciencia, y como las puertas del cenáculo alto no se abrían, cogieron la llave y abrieron, viendo que su amo yacía en tierra muerto. ²⁶Mientras estaban ellos perplejos, huyó velozmente Aod, pasó de Happesilim y se puso en salvo en Seirat. ²⁷En cuanto llegó a la tierra de Israel, hizo tocar las trompetas en el monte de Efraím. Los hijos de Israel bajaron con él de la montaña, y él se puso al frente de ellos ²⁸y les dijo: “Seguidme, que Yahvé ha entregado en vuestras manos a vuestros enemigos los moabitas.” Bajaron tras

él y se apoderaron de los vados del Jordán, frente a Moab, sin dejar pasar a nadie.²⁹ Derrotaron entonces a Moab. De unos diez mil hombres, todos robustos y valientes, no escapó uno solo.³⁰ Aquel día quedó Moab humillado bajo la mano de Israel; y la tierra quedó en paz durante ochenta años, mientras vivió Aod.

Aod presidía la embajada encargada de llevar el tributo anual a Eglón. Por el hecho de intervenir en esta acción varias personas puede suponerse que este tributo, consistente principalmente en ganado, era crecido. El autor sagrado consigna el relato brutal, pero pintoresco y realista, con que una antigua tradición diseñaba la hazaña de Aod. En todo este relato domina la despreocupación por el carácter moral de la empresa; el autor sagrado únicamente ve en la persona de Aod al instrumento **de que se sirvió Yahvé para salvar a su pueblo**. No le alaba ni tampoco lo vitupera, conducta que debemos seguir también nosotros. Los antiguos pueblos tenían respeto por los dioses de los pueblos vecinos (2 Re 1:2; 8:10).

Cometido su crimen, Aod hizo tocar las trompetas; ante el anuncio de la muerte del rey opresor, la gente de la montaña se abalanzó sobre la llanura y se apoderó de los tres vados del Jordán (Jos 2:7), frente a Jericó, cortando de este modo la retirada de los moabitas.

Con una cifra de tipo redaccional se quiere indicar que fueron muchos los moabitas que perdieron la vida en esta acción. La paz se aseguró por dos generaciones, es decir, ochenta años.

Samgar (3:31).

³¹Después de Aod, Samgar, hijo de Anat, derrotó a seis-cientos filisteos con una ayuda de bueyes, libertando también él a Israel.

La inserción de Samgar en el v.31 presenta algunas dificultades. En algunas versiones antiguas, esta noticia sobre Samgar se coloca después de 16:31. Según 4:1, la historia de Débora sigue inmediatamente a la de Aod. La mención de los filisteos da a entender que la acción de Samgar tuvo lugar al final del período de los jueces. Es posible que el motivo de ocupar el sitio actual se deba al plan de seguir un orden geográfico o por razón de hablarse de un Samgar en 5:6, opresor de Israel. Lagrange identifica a Samgar con Sama, hijo de Ela, jaradita (2 Sam 23:11), que se enfrentó con los filisteos, en cuyo caso “nuestra historia, dice él, llevaría el sello de una de las tradiciones más antiguas del tiempo de David,” que el redactor deuteronomista recogió para convertir en un juez a su héroe, como hizo con Otoniel. Desnoyers rechaza esta identificación. Debe también notarse que ninguno de los dos nombres (Samgar, Anat) son israelitas, figurando en la literatura babilónica y en los textos de Nuzi con la forma Simigari.

Débora y barag (c.4-5).

Su historia se ha conservado en dos tradiciones o documentos, uno en prosa (c.4) y otro en poesía (c.5), que un redactor yuxtapuso. El relato en prosa se caracteriza por su preocupación religiosa y por contener varios detalles circunstanciales, sobre todo de orden topográfico. El cántico de Débora se propone celebrar con preferencia la gloria de Yahvé y de sus soldados los israelitas e invitar al pueblo a combatir las batallas de Yahvé. Se considera a este poema como muy antiguo, probablemente contemporáneo de los hechos, y por lo mismo de gran valor histórico.

Escenario de la batalla.

Los cananeos mantenían sólidamente su dominio sobre la fértil planicie de Esdrelón, que defendían con sus carros de combate, ante los cuales se inutilizaban las armas rudimentarias de Israel. Una red de ciudades fortificadas defendían sus accesos. Por el sur, Tanac, Meguido, Yebblam y Yoqnam cerraban el paso a la tribu de Efraím; Betsán era un fuerte baluarte contra las tribus transjordanicas; Quetrom y Nalol la protegían de las incursiones del norte, y Acre Dor y Jaroset se oponían a un posible ataque por mar. Desde las montañas de Galilea, Zabulón y Neftalí contemplaban aquellas tierras de pan llevar, lo que hacía también Efraím desde la exilid del macizo central. Aquellas tierras rompían la continuidad territorial entre las tribus del norte y del centro de Palestina. Por mucho tiempo, las tribus israelíticas que tenían derechos sobre la llanura se resignaron a mantener buenas relaciones con los habitantes de la misma. Los israelitas bajaban de las montañas y ofrecían sus servicios como agricultores; empleábanse como conductos de caravanas e iban a las ciudades cananeas a vender e intercambiar sus productos. Este contacto amigable con los paganos tuvo consecuencias desastrosas desde el punto de vista religioso y moral, debilitando en ellos el recuerdo de la alianza con Yahvé. En consecuencia, cuando los cananeos, alarmados por la pujanza de los israelitas en su territorio, determinaron reducirlos, Yahvé se desentendió de ellos, permitiendo que les oprimieran durante veinte años.

Los jefes enemigos (4:1-3).

¹Muerto Aod, volvieron los hijos de Israe la hacer el mal a los ojos de Yahvé, ²y los entregó Yahvé en mano de Jabín, rey de Canaán, que reinaba en Jasor y tenía por jefe de su ejército a Sisara, que residía en Jaroset Goím. ³Clamaron los hijos de Israel a Yahvé, pues tenían aquéllos novecientos carros de hierro y desde hacía veinte años oprimían duramente a los hijos de Israel.”

Se mencionan dos de estos personajes: Jabín y Sisara. Se habla en Jos 11:1-13 de un rey de nombre Jabín que fue muerto por Josué y su ciudad completamente destruida. No hay inconveniente alguno en admitir la existencia en el mismo reino de dos o más soberanos con el mismo nombre (Fernández, *In Josue* 163 n.1). La dificultad radica en otras circunstancias: 1) Jabín era rey de Jasor, ciudad situada al norte del lago de Genesaret y al sur de Cades de Neftalí. 2) Se dice en el texto que “era rey de Canaán,” lo cual contradice al hecho de que nunca hubo entre los indígenas de Palestina unidad política. 3) Durante el conflicto armado, Jabín permanece inactivo, mientras recae sobre Sisara el peso de la batalla. Sisara habitaba en Jaroset Goím, junto al torrente Cisón y a pocos kilómetros de la actual ciudad de Jaifa. A la primera dificultad no se ha presentado todavía solución definitiva alguna. Algunos autores sugieren la eliminación de Jasor, con lo cual figuraría Jabín como rey de Jaroset Goím (Lagrange). En cuanto a la segunda, no debe traducirse necesariamente la frase por “rey de Canaán,” sino “rey en Canaán”; es decir, uno de tantos reyezuelos que existían entonces en Canaán. En cuanto a la aparente ausencia de Jabín del campo⁵ batalla, se explica porque en aquellos tiempos algunos reyes no ^{ln}tervenían directamente en la dirección de las batallas, que confiaban a algunos generales de su confianza.

Débora y Barac (4:4-10).

⁴Juzgaba en aquel tiempo a Israel Débora, profetisa, mujer de Lapidot. ⁵Sentábase para juzgar debajo de la palmera de Débora, entre Rama y Betel, en el monte de

Efraím; y los hijos de Israel iban a ella a pedir justicia. ⁶Mandó llamar Débora a Barac, hijo de Abinúam, de Cades, de Neftalí, y le dijo: “¿No te manda Yahvé, Dios de Israel? Ve a ocupar el monte Tabor y lleva contigo diez mil hombres de los hijos de Neftalí y de los de Zabulón. ⁷Yo te *traeré* allí, al torrente de Cisón, a Sisara, jefe del ejército de Jabín, y a sus carros y sus tropas, y los pondré en tus manos.” ⁸Díjole Barac: “Si vienes tú conmigo, voy; si no vienes tú, no voy. Porque yo no sé en qué día el ángel de Yahvé me dará el éxito.” ⁹Ella le contestó: “Iré, sí, iré contigo; porque ya no será gloria tuya la expedición que vas a emprender, porque a manos de una mujer entregará Yahvé a Sisara.” Levantóse Débora y se fue con Barac a Cades. ¹⁰Convocó Barac a Zabulón y Neftalí y subió con diez mil hombres, subiendo también con él Débora.

Indica el texto que Débora era profetisa, como lo fueron otras mujeres en Israel (Ex 15:20; 2 Re 22:14). Sentada debajo de una palmera — que no debe confundirse con la encina bajo la cual fue sepultada otra Débora (Gen 35:8) —, al aire libre y junto a la puerta de su casa recibía las consultas y solucionaba los pleitos en Israel (2 Sam 15:255). Esta palmera convirtiéndose más tarde en lugar de culto idolátrico.

La situación de las tribus del norte conmovió a Débora, la cual se comprometió a remediarla. Considerando su condición de mujer, confió la dirección del ejército a Barac. Era éste natural de Cades de Neftalí (Jos 12:22; 19:37), no lejos de Jasor, y había tenido que sufrir de parte de los cananeos (5:12). Al ser llamado por Débora, púsose en camino, salvando los 130 kilómetros que hay en línea recta entre Cades de Neftalí y el lugar donde se encontraba Débora, situado entre Rama y Betel. Barac aceptó la misión con tal de que Débora le acompañara en esta empresa, con el fin de asegurarse la protección divina y poder contar con la colaboración activa de las tribus del centro. El plan militar ideado por Débora consistía en reunir tropas en el monte Tabor, mientras las tribus del centro atacarían al enemigo por el sur, tratando de atraerlo hacia el torrente Cisón. De este modo el cananeo se encontraría entre dos frentes. Débora y Barac marcharon hacia Cades y reunieron un ejército de diez mil hombres (cifra redonda) sobre el Tabor, lugar donde confluían los límites de las tribus de Neftalí, Zabulón e Isacar (Jos 19:12; 22; 34).

Jeber el quinita (4:11).

¹¹Jeber el quíneo se había separado de los otros quíneos, hijos de Jobab, suegro de Moisés, y había plantado sus tiendas en el encinar de Besananim, cerca de Cades.

El clan de Jeber (Gen 15:19) se había separado del grueso de los alunitas que habitaban el mediodía de Palestina (1:16; 1 Sam 27:10) cohabitaban con los cananeos junto al encinar de Besananim (Tos 19:33)” cerca de Cades, no lejos de Megiddo. Aunque aparentemente vivía en paz con los cananeos, sin embargo se sentía unido a la suerte de los israelitas, con los cuales existían lazos familiares.

Derrota de Sisara (4:12-16)

¹²Hicieron saber a Sisara que Barac, hijo de Abinoam, subía al monte Tabor; ¹³y Sisara reunió todos sus carros, novecientos carros de hierro, y todo el ejército de que disponía, y salió de Jaroset Goím al torrente de Cisón. ¹⁴Dijo entonces Débora a Barac: “Anda, que hoy es el día en que Yahvé entrega a Sisara en tus manos. ¿No va él delante de ti?” ¹⁵Bajó Barac del monte Tabor con los diez mil hombres que llevaba,

y puso Yahvé en fuga a Sisara, a todos sus carros y a todo su ejército ante Barac. Sisara se bajó de su carro y huyó a pie. ¹⁶Barac persiguió con su infantería a los carros y al ejército hasta Jaroset Goím, y todo el ejército de Sisara cayó a filo de espada, sin que quedara ni un solo hombre.

Según 5:14-15, fueron seis las tribus que respondieron al llamamiento de Débora: Zabulón, Nefalí e Isacar, del norte; Efraím, Benjamín y Maquir, clan importante de Manases, del centro. Al tener Sisara noticias de la concentración de tropas en el Tabor reunió un gran ejército y salió al encuentro de los israelitas. Con la seguridad de que Dios estaba con él, Barac desciende del Tabor, ataca al ejército de Sisara y lo desbarata a filo de espada, dice el texto masorético. Pero no fueron las espadas de los israelitas las que sembraron el pánico en el ejército enemigo, sino una lluvia torrencial (5:20) que desencadenó Dios providencialmente sobre la llanura y montes adyacentes, cuyos efectos fueron favorables a los israelitas y desastrosos para el ejército de Sisara. En efecto, con la lluvia caída en la llanura y sobre los montes aumentó considerablemente el caudal de los torrentes que desembocan en la planicie, con virtiendo la tierra en un barrizal impracticable. El Cisón, que recibió toda aquella agua, salió de madre, inundando todas sus inmediaciones. Sisara, que tenía puesta su confianza en los carros de combate, contempló aterrado cómo éstos se hundían en el barro y cómo la tierra cedía al peso de los caballos, inmovilizándolos. La expresión sin que quedara ni un solo hombre (v.16) es hiperbólica.

Alevosía de Jael (4:17-24).

¹⁷Sisara huyó a pie a la tienda de Jael, la mujer de Jeber el quineo, pues había paz entre Jabín, rey de Jator, y la casa de Jeber el quineo. ¹⁸Salió Jael al encuentro de Sisara y le dijo: “Entra, señor mío; entra en mi casa y no temas.” Entró él en la tienda, y ella le tapó con una alfombra. ¹⁹Díjole él: “Dame, por favor, un poco de agua, que tengo sed.” Y sacando ella el odre de la leche, le dio a beber y volvió a cubrirle. ²⁰Díjole él: “Estáte a la puerta de la tienda, y si viene alguno preguntando si hay aquí algún hombre, dile que no.” ²¹Cogió Jael, mujer de Jeber, un clavo de los de fijar la tienda, y, tomando en su mano un martillo, se acercó a él calladamente y le clavó en la sien el clavo, que penetró en la tierra; y él, que estaba profundamente dormido, desfalleció y murió. ²²Llegó entonces Barac, que iba persiguiendo a Sisara. Jael salió a su encuentro y le dijo: “Ven que te enseñe al hombre a quien vienes buscando.” Entró y halló a Sisara en tierra muerta, clavado el clavo en la sien. ²³Aquel día humilló Yahvé a Jabín, rey de Canaán, ante los hijos de Israel, ²⁴y la mano de los hijos de Israel pesó cada vez más sobre Jabín, rey de Canaán, hasta que le destruyeron.

En su huida, Sisara buscó la salvación en la tienda de Jael, la mujer de Jeber el quineo (Núm 24:22ss). Ya hemos indicado que Jeber vivía en Cades, en la falda del Carmelo y frente a Jaroset Goím. No se debe confundir con Cades de Nefalí, patria de Barac, al norte del lago Hule. Es posible que Sisara se dirigiera directamente a la tienda de Jael; toda esposa tenía su tienda particular (Gen 31:33). Por las palabras de Jael se deduce que Sisara se mostraba receloso del lugar y que no tenía intención de parar allí. Al pedirle un poco de agua, escondido, le alargó Jael el odre de la leche (Jos 9:4.13), o *leben*, leche agria, tan común aún hoy día entre los beduinos de Palestina y Transjordania, y le tapó de nuevo. Sisara se creía ya a salvo, calculando que los enemigos no se atreverían a penetrar en la tienda de una mujer y que ésta no violaría los sagrados deberes

de la hospitalidad. Pero se engañó en sus cálculos. Unos traducen el v.21: “Se acercó a él en secreto, le hundió el clavo en la sien, precipitándose en el suelo” (Tamisier, Desnoyers). Otros prefieren la lección del código A de los LXX, según la cual el cuerpo de Sisara se agitó convulsivamente sobre sus rodillas, cayó sin fuerzas y murió (Lagrange, Vincent).

Es difícil justificar moralmente la acción de Jael, que presenta todas las características de una traición y una transgresión inaudita de los deberes de la hospitalidad. El autor del relato no juzga de la moralidad del acto; se limita a exponer los efectos buenos que se siguieron de la acción. Hallamos en la acción de Jael un exponente de la moral rudimentaria de aquellos remotos tiempos, la cual, a juzgar por la conducta que se observa en las guerras de nuestros días, no ha hecho grandes progresos.

Cántico Triunfal de Débora (5:1-32).

El llamado cántico de Débora, por su ímpetu lírico y atractivo oético, por su antigüedad y energía de lenguaje, por haber sido compuesto bajo la impresión inmediata de los acontecimientos, tiene un valor histórico y literario de primer orden. Dícese en el texto que lo cantaron conjuntamente Débora y Barac. Es muy probable que ni uno ni otro compusieron este cántico, que se debe a un poeta desconocido, que lo compuso para celebrar la hazaña gloriosa de la profetisa (Lagrange, Notscher). El texto se ha conservado en muy mal estado debido a la circunstancia de haber **sido retransmitido oralmente durante mucho tiempo** antes de fijarse por escrito. La lengua conserva algunos matices dialectales del norte, lo que puede explicarse por los retoques y cambios introducidos en época tardía al texto primitivo. Modernamente lo ha estudiado, teniendo en cuenta las leyes de la métrica hebrea, Otto Grether¹. En cuanto a los datos que figuran en esta pieza poética, deben interpretarse a la luz de los que se refieren en el relato en prosa (c.4), teniendo además en cuenta el género literario poético².

Primera estrofa: Yahvé vuela hacia el campo de batalla (5:1-5).

¹Aquel día cantaron Débora y Barac, hijo de Abinoam, este canto: ²“Los príncipes de Israel al frente, ofrecióse el pueblo al peligro. Bendecid a Yahvé. ³Oíd, reyes; dadme oído, príncipes. Yo, yo cantaré a Yahvé. Yo cantaré a Yahvé, Dios de Israel. ⁴Cuando tú, ¡oh Yahvé! salías de Seír, cuando subías desde los campos de Edom, tembló ante ti la tierra, destilaron los cielos y las nubes se deshicieron en agua. ⁵Derritiéronse los montes a la presencia de Yahvé, a la presencia de Yahvé, Dios de Israel.

Las dos primeras palabras del cántico se interpretan diversamente. Unos la derivan de *para*, “dejar crecer la cabellera” (Núm 5:18; 6:5; Ez 44:20), y entonces el autor haría alusión al voto de los guerreros de dejar crecer su cabellera hasta el día de la victoria (Lods, 353). Una cabellera larga mecida por el viento indicaba prosperidad y libertad (Deut 32:42; 2 Sam 14:26) o duelo (Jer 41:5)³.

Débora habla de reyes en plural. No habiendo todavía rey en Israel (1:1), se presume que alude a los reyes extranjeros. Se describe cómo Yahvé viene de Seír (Deut 2:455) en ayuda de Israel, conforme a la antigua creencia de que Yahvé habitaba especialmente en el Sinaí (Deut 33:2-6; Sal 68:8-9), desde donde dominaba sobre toda la tierra. Seír designa la región de Edom (Gen 32:4; 36:8; 1 Re c.19; Hab 3:3; Sal 68:8-9). La tempestad y conmoción de los elementos denota la presencia de Yahvé (Ex 19:15-18; Jue 4:14; 2 Sam 22:8-16; 1 Re 19:11).

Segunda estrofa: la opresión (5:6-8).

⁶En los días de Samgar, hijo de Anat; en los días de Jael, estaban desiertos los caminos; los que antes andaban por caminos trillados, iban por senderos desviados; ⁷desiertos estaban los lugares indefensos, desiertos en Israel, hasta que me levanté yo, hasta que me levanté yo, madre en Israel. ⁸A las puertas estaba la guerra; y no se veía ni un escudo ni una lanza entre los cuarenta mil de Israel.

La situación de las tribus del norte era desesperada en los días que precedieron al levantamiento de Débora. El comercio y el tráfico estaban paralizados por la inseguridad en las vías de comunicación. Los que se aventuraban a salir lo hacían por senderos desviados, huyendo del camino trillado en donde les acechaba el robo y la muerte (Lam 1:4; Sof 3:6). Los cananeos poseían los puestos claves para el desenvolvimiento económico de Israel.

Samgar, hijo de Anat, es el gran juez de que se habla en 3:31; otros no admiten esta identificación, viendo en él un enemigo de los israelitas. La mención de Jael en el v.6 debe considerarse como una glosa. Jael sólo alcanzó fama después de la victoria. A Débora se la llama “madre en Israel,” como a otros personajes famosos se les llamó “padres” (Gen 48:8; Is 22:21; Job 29:16) por su dignidad y operosidad en favor del pueblo. Según el texto masorético, las causas de este estado lastimoso deben achacarse a la idolatría del pueblo, a la penuria de armas y a la cobardía e impericia guerrera del mismo.

Tercera estrofa: alzamiento (5:9-12).

⁹Se va mi corazón tras los príncipes de Israel. Los que del pueblo os ofrecisteis al peligro, bendecid a Yahvé. ¹⁰Los que montáis blancas asnas, los que os sentáis sobre tapices, los que ya vais por los caminos, cantad El que fue lugar de rapiña, es ya lugar de regocijo. ¹¹Cantad en él las justicias de Yahvé, las justicias que ha hecho Yahvé, a los lugares indefensos de Israel. Entonces pudo ya el pueblo de Yahvé bajar a sus puertas. ¹²Despierta, despierta, Débora. Despierta, despierta, entona un canto. *Levántate, Barac; apres a los que te aprisionaban, hijo de Abinoam.*

Débora levanta los ánimos de la multitud. A su grito acuden millares de hombres del pueblo (LXX). Las gentes obligadas a permanecer en casa salían a las encrucijadas de los caminos o se juntaban a una fuente para aclamar a los guerreros que marchaban al combate. Todos sin excepción: los nobles (“que montan blancas asnas,” Gen 49:11; Núm 22:21), los magistrados (“se sientan sobre tapices”) y el pueblo humilde (“los que van por los caminos”), comparten el mismo entusiasmo. Muchos ponen el v.12 entre el 8 y el 9.

Cuarta estrofa: los valientes (5:13-16a).

¹³Entonces vencieron los pequeños a los grandes; prevaleció el pueblo de Yahvé contra los fuertes. ¹⁴Los de Efraím los exterminaron en el valle. Detrás de ti (Débora) iba Benjamín con tu ejército. De Maquir bajaron los jefes, de Zabulón los capitanes; ¹⁵los príncipes de Isacar están con Débora. Barac se precipitó con los infantes en el valle. En las filas de Rubén hay grandes ansiedades de corazón. ¹⁶Y ¿por qué te quedaste en tus apriscos, oyendo las nautas de tus pastores?

Los cananeos con sus carros de combate son humillados y arrollados **por el entusiasmo del pueblo de Yahvé desprovisto de armas**. Efraím, Benjamín y el clan de Maquir, atacando por el sur, e Isacar, Zabulón y Neftalí por el norte, quitaron el oprobio de Israel, exterminando a los cananeos en el valle de Cisón. Las tribus del sur, Judá y Simeón, no participaron en la refriega por hallarse muy lejos del teatro de guerra. En un principio Benjamín formaba parte de la “casa de José” (2 Sam 19:20), aliándose a la de Judá en tiempos de la monarquía. Los capitanes (“los que llevan el bastón de mando,” Gen 49:9; Am 1:5-8) de Zabulón iban al mando de soldados de su misma tribu. Maquir, hijo primogénito de Manases (Jos 17:1-2), designa la fracción de Manases establecida en Palestina, en oposición a la otra mitad, que habitaba en TransJordania.

Quinta estrofa: los cobardes (5:16b-18).

¹⁶En las filas de Rubén hay grandes ansiedades de corazón. ¹⁷Galaad descansaba al otro lado del Jordán. Y Dan, ¿por qué se quedó junto a sus naves? Aser, a orillas del mar, descansaba en sus puertos; ¹⁸pero Zabulón es un pueblo que ofrece su vida a la muerte. Lo mismo es también Neftalí desde lo alto de los campos.

Las tribus transjordánicas permanecieron al margen de la contienda; la tribu de Dan, que ya por aquel entonces había emigrado hacia el norte, en las fuentes del Jordán (que c. 17-18), prestaba sus servicios en las naves de Tiro y Sidón, lo mismo que la tribu de Aser. Ningún reproche a la tribu de Leví ni a la de Judá y Simeón, quizá porque estas últimas vivían al mediodía de Palestina o porque estaban ocupadas en rechazar al cananeo de sus territorios. Sin embargo, Rubén no estaba más cerca del campo de operaciones. La conducta de las tribus que se negaron a intervenir es tanto más deplorable en cuanto **que habían perdido el sentido de la solidaridad**, prefiriendo sus negocios particulares **al bien general de la nación**.

Sexta estrofa: el combate (5:19-22).

¹⁹Vinieron los reyes, combatieron; lucharon entonces los reyes de Canaán en Tanac, junto a las aguas de Megiddo. No cogieron plata por botín. ²⁰Desde los cíalos combatieron las estrellas; desde sus órbitas combatieron las estrellas contra Sisara. ²¹El torrente de Cisón los arrastró, el torrente de Cisón pisa los cadáveres de los fuertes. ²²Entonces resonaron los cascos de los caballos en la veloz huida de los guerreros. Maldecid a Meroc, dijo el ángel de Yahvé.

El centro de gravedad de la batalla fue Tanac, junto a las aguas de Megiddo, es decir, el *wadi Ledjun*, tributario del Cisón, que en el relato de la victoria de Tutmosis III en 1479 se llama *wadi Qyn*. No fueron ni los jefes de las tribus ni los soldados los artífices de la victoria, sino Yahvé, que puso en acción a todo el ejército de los cielos. Las estrellas combatieron desde lo alto de los cielos (2 Sam 5:22-24; 22:8-11; 1 Re 19:11), mandando un diluvio de agua sobre la llanura.

Séptima estrofa: Jael mata a Sisara (5:23-27).

²³Maldecid, maldecid a sus habitantes, porque no cooperaron a la victoria de Yahvé, a la ayuda de Yahvé a sus valientes. ²⁴Bendita entre las mujeres Jael, mujer de Jeber el quineo; bendita entre las mujeres de su tienda. ²⁵Le pidió agua, y ella le dio leche; en el vaso de honor le sirvió leche; ²⁶cogió el clavo con la izquierda, con la derecha el pesado martillo, rompiéndole la cabeza. Rompióle la cabeza, le atravesó la sien. ²⁷El

se retorció, cayó, yació, a sus pies se retorció, cayó donde se retorció, allí mismo quedó exánime.

Se justifica algo la pasividad de los habitantes de Meroz por hallarse la ciudad situada a poca distancia de Cades de Neftalí, no lejos de Jasor, o en el camino que siguió Sisara en su fuga. La palabra *ángel* (v.22) puede ser una glosa para evitar una expresión antropomórfica. Se ha querido ver en Jael una figura **de la Iglesia, que destruye el reino del pecado por la fe en Jesucristo**. Ya hemos dicho que su acción no puede justificarse moralmente.

Octava estrofa: angustia en casa de Sisara (5:28-32).

²⁸Mira por la ventana la madre de Sisara, por entre las celosías, y grita: ¿Por qué tarda en venir su carro? ¿Por qué tardan en oírse los pasos de su cuadriga? ²⁹La más avisada de sus mujeres le contesta, y ella repite las mismas palabras: ³⁰Seguramente está repartiendo los despojos, una joven, dos jóvenes para cada uno, un vestido, dos vestidos de varios colores para Sisara, un vestido, dos vestidos bordados a su cuello. ³¹Perezcan así todos los enemigos, ¡oh Yahvé! fuerza.” y sean los que te aman como el sol cuando nace con toda su ³²La tierra estuvo en paz durante cuarenta años.

Las palabras de Débora rezuman desprecio e ironía. La madre de Sisara se impacienta por la tardanza de su hijo. Por entre las celosías oteaba el horizonte para distinguir la silueta de su hijo aureolado con la corona de la victoria. Otras mujeres, esposas acaso de los reyes relacionados o de los jefes del ejército, hallábanse en su compañía, la consolaban, alegando que era necesario largo tiempo para repartir el abundante botín de mujeres, vestidos y otros objetos.

Como se ha notado anteriormente, no figura el nombre de Jabin en todo el capítulo y sí el de Sisara, que aparece como el enemigo inmediato y único contra el cual luchan los israelitas. Después de la victoria, descansó Israel cuarenta años, es decir, el tiempo correspondiente a una generación (Sal 95:10; Ez 29:11-13).

Gedeón y Abimelec (c.6-9).

La historia de Gedeón y Abimelec se narra en los capítulos 6-9, con las siguientes divisiones: 1) pecado y penitencia de Israel, que sirve de introducción (6:1-10); 2) aparición del ángel de Yahvé a Gedeón y origen del santuario Yahvé-Salom (6:11-24); 3) segunda vocación de Gedeón y santuario de Jerobaal (6:25-32); 4) campaña de liberación (6:33; 8:3); 5) Gedeón, vengador de sangre (8:4-21); 6) últimos días de Gedeón (8:22-35), Y 7) Abimelec (c.6).

La composición literaria de esta historia es bastante compleja, y en ella distinguen los críticos, católicos y acatólicos, vestigios de dos o tres documentos yuxtapuestos y elaborados por un compilador. La vocación de Gedeón se narra dos veces (6:11-24 y 6:25-32); emprende dos campañas (7:1-8:3; 8:4-21); las tribus se convocan dos veces (6:35ss y 7:23ss). ¿Cómo explicar este fenómeno literario? Muchas son las hipótesis propuestas por autores acatólicos y católicos (Lagrange, Desnoyers, Cazelles, Tamisier). Cazelles¹ distingue tres piezas independientes (6:6-10; 12-24; 25-32) intercaladas en la leyenda o saga de Gedeón (6:2-5; 6:33-8:3; 8:24-35), Y un relato histórico de la campaña de Gedeón contra Zebaj y Salmana y del corto reinado de Abimelec (8:4-21 y c.6). Desnoyers distingue dos narraciones principales: a) *Historia de Jerobaal*, conservada en parte en los fragmentos 6:25-32; 6:36; 7:1; 7:227; 7:23; 8:3; 8:29. b) *Historia de Gedeón*, con adiciones y retoques, 6:11-24; 6:34-35; 7:2; 21; 8:4-28. c) *Complementos redacciona-*

les, 6:1-6; 7-10; 8:27-35. Según Vincent, la historia de Gedeón se basa sobre dos o tres documentos originales del reino del Norte, que ha utilizado un redactor deuteronomista.

El ambiente histórico revela que en este tiempo los israelitas habían pasado del estado nómada a la vida sedentaria, entregados a los trabajos de agricultura. En cuanto a la situación religiosa, **se percibe una apostasía casi general del yahvismo y una tendencia muy acentuada hacia los baales**, los dioses que aseguran la fertilidad de los campos y la fecundidad de sus rebaños. **Una minoría sigue fiel a Yahvé.**

Los madianitas y enemigos de Israel (6:1-6).

¹Los hijos de Israel hicieron mal a los ojos de Yahvé, y Yahvé los entregó en manos de Madián durante siete años. ²La mano de Madián pesó fuertemente sobre Israel. Por miedo de Madián se hicieron los hijos de Israel los antros que hay en los montes, las cavernas y las alturas fortificadas. ³Cuando Israel había sembrado, subía Madián con Amalee y con los Bene Quedem y marchaban contra ellos; ⁴acampaban en medio de Israel y devastaban los campos hasta cerca de Gaza, no dejando subsistencia alguna en Israel, ni ovejas, ni bueyes, ni asnos, ⁵pues subían con sus ganados y sus tiendas como una nube de langostas. Ellos y sus camellos eran innumerables y venían a la tierra para devastarla. ⁶Israel vino a ser muy pobre a causa de Madián, y los hijos de Israel clamaron a Yahvé.”

Los descendientes de Madián (Gen 25:2-6) formaban un pueblo nómada (Gen 37:28-36; Is 60:6), que merodeaba con sus cuernos en la península del Sinaí (Ex 2:15-22), en donde fueron derrotados por los israelitas (Núm c.31). En sus excursiones o *razzias* sobre Palestina se alió con Amalee (3:13) y con los Bene Quedem, o hijos de Oriente, bajo cuya denominación entraban las tribus semitas del desierto al este del río Jordán (Gen 29:1; Jue 7:12; 8:10; Ez 26:10; Job 1.3). Más que la conquista de territorios buscaban víveres y pastos para sus ganados.

A causa de sus pecados, los israelitas fueron entregados por Dios en manos de estos salteadores, sufriendo sus impertinencias durante siete años. Al acercarse el tiempo de la siega vacaban el Jordán, acampaban en medio de Israel, penetrando profundamente en su territorio (hasta Gaza, dice con manifiesta exageración el texto hebraico). Para proteger sus bienes, los israelitas excavaron cavernas en los montes, aprovecharon los antros naturales de las rocas y las alturas fortificadas para asegurar su cosecha y su ajuar. Como consecuencia, Israel se empobreció rápidamente, y el hambre les hizo recordar que sólo Yahvé podía salvarles.

Un profeta expone las causas de este castigo (6:7-10).

⁷Cuando los hijos de Israel clamaron a Yahvé contra Madián, ⁸Yahvé les envió un profeta, que les dijo: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Yo os hice subir de Egipto y os saqué de la servidumbre; ⁹yo os libré de la mano de los egipcios y de la mano de todos vuestros opresores; yo los arrojé ante vosotros y os di su tierra. ¹⁰Entonces os dije: Yo soy Yahvé, vuestro Dios; no temáis a los dioses de los amorreos, en cuya tierra habitáis. Pero vosotros no habéis escuchado mi voz.”

La fórmula empleada por el profeta es frecuente en la Escritura (1 Sam 2:27; 10:18; Jue 2:1; 6:13; Ex 20:2). Hace ver cómo Dios ha cumplido fielmente el compromiso de la alianza; pero el pueblo ha hecho traición a su palabra de no tener otro Dios que a Yahvé, al temer y rendir culto a los dioses de la tierra. Falta en el texto la conclusión de este discurso, que se saca fácilmente de

las premisas puestas (2:3; 10:13). Algunos autores (Lagrange, Cazelles, Taísier) hacen notar que la perícopa contiene expresiones deutero-nómicas (amorreos, para designar la población de Canaán; casa de servidumbre; Deut 5:6; 6:12; 8:14).

Aparición del ángel de Yahvé a Gedeón (6:11-24).

¹¹Vino el ángel de Yahvé y se sentó bajo el terebinto de Ofra, que era propiedad de Joás, abiezerita, cuando Gedeón, su hijo, estaba batiendo el trigo en el lagar para esconderlo de Madián. ¹²Apareciósele el ángel de Yahvé y le dijo: “Yahvé contigo, valiente héroe.” ¹³Gedeón le dijo: “Por favor, mi señor; si Yahvé está con nosotros, ¿por qué nos sucede todo esto? ¿Dónde están todos los prodigios que nos contaron nuestros padres, diciendo: Yahvé nos hizo subir de Egipto? Y ahora Yahvé nos ha abandonado y nos ha puesto en las manos de Madián.” ¹⁴El ángel de Yahvé se volvió a él y le dijo: “Ve y, con esa fuerza que tú tienes, libra a Israel de las manos de Madián; ¿no soy yo quien te envía?” ¹⁵Gedeón le dijo: “De gracia, señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manases, y yo soy el más pequeño de la casa de mi padre.” ¹⁶El ángel de Yahvé le dijo: “Yo estaré contigo y derrotarás a Madián como si fuera un solo hombre.” ¹⁷Gedeón le dijo: “Si he hallado gracia a tus ojos, dame una señal de que eres tú quien me habla, ¹⁸y no te vayas de aquí hasta que vuelva yo con una ofrenda y te la presente.” Y él le dijo: “Aquí me estaré hasta que tú vuelvas.” ¹⁹Entróse Gedeón y preparó un cabrito, y con un “efá” de harina hizo panes ácimos; y poniendo la carne en un cestillo y el caldo en una olla, los llevó debajo del terebinto y se los presentó. ²⁰El ángel de Yahvé le dijo: “Coge la carne y los ácimos, ponlos encima de aquella piedra y vierte sobre ellos el caldo.” Hízolo así Gedeón; y el ángel de Yahvé, ²¹alzando el báculo que tenía en la mano, tocó con la punta la carne y los panes. Surgió en seguida fuego de la piedra, que consumió la carne y los panes, y el ángel de Yahvé desapareció de su vista. ²²Viendo Gedeón que era el ángel de Yahvé, dijo: “¡Ay, Señor, Yahvé! ¿Entonces he visto cara a cara al ángel de Yahvé?” ²³Díjole Yahvé: “La paz sea contigo; no temas, no morirás.” ²⁴Gedeón alzó allí un altar a Yahvé y le llamó Yahvé-Salom, que todavía existe en Ofra de Abiezer.

Parece que el ángel debe identificarse con Yahvé mismo. De hecho, en los v. 14; 16; 23 se habla solamente de Yahvé. Es muy probable que el vocablo *ángel* (v. 11; 12; 20; 21; 22) se agregara posteriormente para evitar una expresión antropomórfica. La aparición fue en Ofra, lugar que debe buscarse entre el Tabor y Betsán (1:27) o en las cercanías de Siquem (Noetscher), pero no en Ofra de Benjamín (Jos 18:23; 1 Sam 13:17). Joás era de la estirpe de Abiezer, descendiente de Manases (Núm 26:30; Jos 17:2; 1 Crón 7:18). Gedeón batía el trigo a mano o con un bastón, no en la era pública, por temor a los madianitas, sino en el lagar. El saludo del ángel es un deseo, no una afirmación. Gedeón, en vez de examinar su propia conducta y la de su pueblo, **culpa a Dios del estado de las cosas**. En un principio creía Gedeón que hablaba con un profeta, y como a tal le ofrece lo que se daba a un huésped de honor; pero pronto duda de la naturaleza de aquel personaje. Para salir de dudas **le pide una señal** (Ex 4:1-9; 2 Re 20:8; Is 7:11). La ofrenda consistía en un cabrito cocido (13:15) y un *efá* (cerca de treinta y seis litros) de harina para hacer panes ácimos (Gen 19:3), que se cocían debajo de la ceniza o sobre piedras o planchas metálicas bien calientes. Lo que en un principio iba a ser una refección, se cambió, por obra del ángel de Yahvé, en un sacrificio de holocausto, El ángel tocó con la punta de su báculo (Núm 17:16-25) la carne

y los panes surgiendo de la piedra un fuego que los consumió. El fuego es manifestación de Yahvé (Deut 4:33-36). Tenemos aquí la consagración de un santuario por el fuego divino (Lev 9:24; 1 Re 18:38; 2 Re 1, 10) y una prueba del origen divino del mensaje y promesa de que Dios les asistirá. Gedeón temía morir por haber visto a Yahvé o su ángel (Gen 32:31; Ex 33:20; Deut 5:24; Jue 13.22), temor que se fundaba en el sentimiento de la indignidad humana frente a la omnipotencia y santidad divinas. **El altar erigido por Gedeón se llamó Yahvé-Salom, Dios de paz** (Gen 33:20; Ex 17:15; Jos 22.34).

Gedeón destruye el altar de Baal (6:25-32).

²⁵Aquella misma noche le dijo Yahvé a Gedeón: “Coge el toro gordo de tu padre, el toro de siete años; derriba el altar de Baal que tiene tu padre y corta la asera que hay cerca, ²⁶y construye con la leña un altar a Yahvé, tu Dios, en lo alto de este fuerte; y tomando el toro segundo, lo ofreces en holocausto sobre la leña de la asera que cortarás.” ²⁷Tomó, pues, Gedeón diez hombres de entre sus criados e hizo como le había mandado Yahvé; pero, como no se atreviese a hacerlo de día, por temor de la casa de su padre y de las gentes de la ciudad, lo hizo de noche. ²⁸Cuando, al levantarse a la mañana siguiente, las gentes de la ciudad vieron que el altar de Baal había sido destruido, cortada la asera que había cerca y el toro segundo ofrecido en holocausto sobre el altar construido, ²⁹se preguntaban unos a otros: “¿Quién ha hecho esto?” Inquirieron, buscaron, y alguien dijo: “Gedeón, el hijo de Joás, ha hecho esto.” Entonces dijeron a Joás las gentes de la ciudad: ³⁰“Sacar a tu hijo para que muera, pues ha derribado el altar de Baal y ha cortado la asera que estaba cerca.” ³¹Joás respondió a todos los que estaban delante de él: “¿Os toca a vosotros defender a Baal? ¿Sois vosotros los que le habéis de salvar a él? Quien tome partido por Baal será muerto hoy mismo. Si Baal es dios, que se defienda a sí mismo, ya que le han derribado su altar.” ³²Aquel día dieron a Gedeón el nombre de Jerobaal, diciendo: “Que sea Baal quien se vengue de él, pues que ha derribado su altar.”

Este relato es considerado por algunos como repetición, con circunstancias diferentes y autor distinto, del hecho consignado anteriormente (v. 11-24). El v.25 del texto masorético no ofrece un sentido satisfactorio. Por de pronto, atendiendo al contexto (v.26 V 28) parece que debe suprimirse (en contra Vaccari Y Noetscher) la alusión a un segundo toro (*toma el toro joven que tiene tu padre, y el segundo toro, siete años*), y la mención de sus años. Según esto, tendríamos la traducción: “Toma el toro gordo (texto de los LXX) de tu padre; derriba.” Fundándose en una corrección del texto hecha por Kittel, traduce Tamisier: “Toma diez de tus criados y un toro de siete años.” Según la Ley, la víctima para el sacrificio no podía tener más de tres años. El toro que debía inmolarse tenía siete años, los que duró la opresión (v.1).

El altar de Baal no era propiedad privada del padre de Gedeón, sino más bien el altar de las gentes del pueblo edificado en terrenos propios, y del cual era él el guardián. Asera, o el tronco sagrado que representaba a Astarté (Ex 34:13; Deut 7:5; 16:21). Por orden de Yahvé, Gedeón derribó el altar y ofreció el toro gordo sobre el nuevo que había edificado. Por sus palabras se deduce que el entusiasmo que sentía Joás por Baal no llegaba hasta el límite de sacrificar a su hijo. Jerobaal significa, según la etimología popular, “defienda Baal.”

Reclutamiento entre las tribus (6:33-35).

³³Todo Madián, Amalee y los Bene Quedem se juntaron y pasaron el Jordán; vinie-

ron a acampar en el valle de Jezrael. ³⁴ El espíritu de Yahvé revistió a Gedeón, que tocó la trompeta, y los abiezeritas le siguieron” ³⁵Envió mensajeros a todo Manases, que se reunió también para seguirle. Mandólos también a Aser, a Zabulón y a Neftalí, que subieron a su encuentro.

Los madianitas y sus aliados pasaron el Jordán y penetraron con sus camellos en la planicie de Esdrelón (Jos 17:16). El espíritu de Yahvé revistió a Gedeón o “le envolvió como un vestido” (1 Crón 12:19; 2 Grón 24:20), lo cual equivalía a escogerlo para cumplir la misión de liberar a los israelitas del yugo extranjero. Tocó la trompeta Gedeón, y las gentes de su clan le siguieron. No se dice que acudiera Isacar, acaso por haber sido invadido su territorio por los madianitas.

La prueba del vellón (6:36-40).

³⁶**Dijo Gedeón a Dios: “Si en verdad quieres salvar a Israel por mi mano, como me has dicho, ³⁷voy a poner un vellón de lana al sereno; si sólo el vellón se cubre de rocío, quedando todo el suelo seco, conoceré que libertarás a Israel por mi mano, como me lo has dicho.” Así sucedió. ³⁸A la mañana siguiente levantóse muy temprano, y, exprimiendo el vellón, sacó de él el rocío, una cazuela llena de agua. ³⁹Gedeón dijo a Dios: “Que no se encienda tu cólera contra mí si hablo todavía otra vez; quisiera hacer otra prueba con el vellón: que sea el vellón el que se quede seco y caiga el rocío sobre todo el suelo.” ⁴⁰Así lo hizo Dios aquella noche: sólo el vellón quedó seco, y todo el suelo estaba cubierto de rocío.**

Exigió Gedeón este segundo milagro, no para fortificar su fe, que era mucha (Hebr 11:32), sino para hacer comprender a los aliados que Dios le había escogido para llevar a término aquella misión. El hecho de que en esta perícopa no aparezca el nombre de Yahvé, sino el de Elohim (v.36; 39; 40), hace sospechar su procedencia de otra tradición o documento. Esta prueba del vellón ha sido interpretada por los Santos Padres en sentido espiritual. Una explicación muy antigua que se encuentra en **Orígenes compara el rocío a la gracia divina**. El vellón representa el pueblo judío, que en un tiempo gozó él solo de la predilección de Dios. El rocío cubrirá después toda la tierra, una vez el pueblo judío se haya hecho indigno de la gracia. También se aplica por acomodación a la Virgen Santísima, la única criatura que se vio libre del pecado original.

Campaña de Gedeón en Palestina (7:1; 8:4).

Reducción del número de combatientes (7:1-8).

¹**A la mañana siguiente, Jerobaal, que es Gedeón, fue a acampar, con toda la gente que estaba con él, por encima de la fuente de Jarod. El campamento de Madián estaba debajo del de Gedeón, al norte de las colinas de Moré, en el valle. ² Y dijo Yahvé a Gedeón: “Es demasiada la gente que tienes contigo para que yo entregue en sus manos a Madián y se gloríe luego Israel contra mí, diciendo: “Ha sido mi mano la que me ha librado.” ³Haz llegar esto a oídos de la gente: “El que tema y tenga miedo, que se vuelva y se retire.” Veintidós mil hombres se volvieron, y quedaron sólo diez mil. ⁴ Yahvé dijo a Gedeón: “Todavía es demasiada la gente. Hazlos bajar al agua y allí te los seleccionaré; y aquel de quien yo te diga: Ese irá contigo, vaya; y**

todos aquellos de quienes te diga: Esos no irán contigo, que no vayan.”⁵ Hizo bajar al agua Gedeón a la gente, y dijo Yahvé a Gedeón: “Todos los que en su mano laman el agua con la lengua, como la lamen los perros, ponlos aparte de los que para beber doblen su rodilla.”⁶ Trescientos fueron los que al beber lamieron el agua en su mano, llevándola a la boca; todos los demás se arrodillaron para beber.⁷ Y dijo Yahvé a Gedeón: “Con esos trescientos hombres que han lamido el agua os libentaré y entregaré a Madián en tus manos. Todos los demás, que se vaya cada uno a su casa.”⁸ Se proveyeron de cántaros y cogieron las trompetas, y a todos los otros israelitas los mandó a cada uno a su tienda, quedándose con los trescientos hombres. El campamento de Madián estaba abajo, en el valle.

Gedeón y su gente se levantaron de mañana y acamparon en la fuente de Harod (*¿Ain Gialud? ¿Ain Tubaun?*), mientras que los madianitas lo hicieron en la llanura al pie de la colina de Moré (*Nebí Dahi* de los árabes y *Pequeño Hermán* de los cristianos). Dios mandó a Gedeón que redujera los efectivos de su ejército. Quiere que el pueblo sepa que no tiene necesidad de él para ganar una batalla y deshacer un ejército, aunque los enemigos sean tan “numerosos como langostas” y dispongan de innumerables camellos “como las arenas del mar” (v.12). “Nada le impide (a Yahvé) salvar con Cuchos o con pocos” (1 Sam 14:6; 1 Cor 1:25-29; Deut 8:11; 18; 9:4-5; Is 10:13-15; 59:16; 63:5; Am 6:13). Por lo mismo, le manda, ludiendo a Deut 20:8, que retire a todos los que temen y tengan miedo.

Gedeón “tomó de manos del pueblo” (según corrección de Kittel) sus cántaros y trompetas, que entregó a los trescientos hombres, mandando los restantes a sus casas. El número de voluntarios que se ofrecieron a Gedeón parece excesivo.

Presagio de victoria (7:9-15).

⁹Aquella noche le dijo Yahvé: “Levántate y baja al campamento, porque te los entrego en tus manos.”¹⁰ Y si temes atacar, baja con Fura, tu escudero, al campamento, U y escucha lo que dicen, y se fortalecerán tus manos y atacarás el campamento.” Bajó con Fura, su escudero, hasta el extremo del campamento donde estaban los hombres de armas.¹² Madián, Amalee y los Bene Quedem se habían extendido por el valle, numerosos como langostas, y sus camellos eran innumerables, como las arenas del mar.¹³ Cuando llegó Gedeón, estaba un hombre contando a su compañero su sueño, diciéndole: “He tenido un sueño. Rodaba por el campamento de Madián un pan de cebada, que llegó hasta una tienda y chocó contra ella, la derribó y la hizo rodar por tierra, y la tienda quedó por tierra.”¹⁴ El compañero le dijo: “Eso no es sino la espada de Gedeón, hijo de Joás, varón de Israel, de Jezrael. Dios ha puesto en sus manos a Madián y a todo el campamento.”¹⁵ Como Gedeón oyó el sueño y la explicación, se prosternó; y volviéndose al campamento de Israel, les dijo: “Arriba, que Yahvé ha entregado en nuestras manos el campamento de Madián.”

Gedeón quiso ver con sus propios ojos las posibilidades del enemigo antes de decidirse a atacarlo. En realidad temió al ver aquella muchedumbre y, por lo mismo, quiso antes explorar la situación. Para poder oír lo que los soldados madianitas hablaban entre sí, era necesario que se acercara mucho a sus tiendas. **Para los antiguos, Dios manifestaba su voluntad o descubría el futuro por medio de los sueños** (Gen 28:10-22; 1 Re 3:5ss). El sueño que había tenido un soldado madianita era significativo. La tienda era el símbolo de la vida nómada; el pan de cebada simbo-

lizaba la vida pobre de los pueblos sedentarios, como eran los israelitas. El compañero a quien confió el sueño sacó la consecuencia de que los israelitas, pueblo sedentario, destruirían al pueblo nómada, los madianitas.

Ataque nocturno (7:16-22).

¹⁶Dividió en tres escuadras los trescientos hombres y les entregó a todos trompetas, cántaros vacíos, y en los cántaros, antorchas encendidas, ¹⁷diciéndoles: “Miradme a mí y haced como me veáis hacer. En cuanto llegue yo a los límites del campamento, hacéis lo que yo haga. ¹⁸Cuando toque yo la trompeta y la toquen los que van conmigo, la tocaréis también vosotros en derredor de todo el campamento, y gritaréis: “¡Por Yahvé y por Gedeón!” ¹⁹Gedeón y el centenar de hombres que le acompañaban llegaron a los límites del campamento al comienzo de la segunda vigilia, en cuanto acababan de relevarse los centinelas, y tocaron las trompetas y rompieron los cántaros que llevaban en la mano. ²⁰Los tres cuerpos tocaron las trompetas, rompieron los cántaros, y cogiendo las teas con la mano izquierda y las trompetas con la derecha para tocarlas, gritaban: “¡Espada por Yahvé y por Gedeón!” ²¹Quedáronse cada uno en su puesto en derredor del campamento, y todo el campamento se puso a correr, a gritar y a huir. ²²Mientras los trescientos hombres tocaban las trompetas, hizo Yahvé que volviesen todos su espada los unos contra los otros en todo el campamento, y huyó el campamento hasta Bet Hassita en la dirección de Sareda, hasta los límites del Abel Mejola, junto a Tabat.

El campamento de Madián estaba en el valle (v.8), dominado por el campamento israelita. Gedeón dividió a sus gentes en tres cuerpos (9:43; 1 Sam 11:11; 13:17) de cien hombres cada uno. Esta maniobra era tanto más necesaria cuanto que debía dar al enemigo impresión de un ejército numeroso y también para poder rodear al enemigo. Los combatientes llevaban en una mano el cántaro que tenía una antorcha encendida dentro, o con la antorcha en la otra mano, mientras que la trompeta colgaba del cinto. Una vez rotos los cántaros, tomaron la trompeta en una mano y la tea en otra. No crea dificultad el que ellos toquen la trompeta y griten, porque ambas acciones deben concebirse sucesivamente y no simultáneas.

Gedeón llegó a las cercanías del campamento enemigo al comienzo de la segunda vigilia. Los hebreos dividían la noche en tres vigilias de cuatro horas cada una: seis de la tarde a diez; diez a dos; dos a seis de la mañana. El grito de guerra de los israelitas era: “¡Por Yahvé y por Gedeón!” grito que refleja bien el **carácter religioso de la empresa y la confianza de los soldados en ganar “las batallas de Yahvé”** (Núm 21:14; 1 Sam 18:17; 25:28). El enemigo huyó por la llanura de Betsán a Bet Hassita, en el valle del Jordán, hacia Sartán (Jos 3:16; 1 Re 4:12). Abel Mejola se halla al sur de Bestán, en el valle del Jordán (1 Re 4:12; 19:16).

En persecución del enemigo (7:23; 8:1-3).

²³Reuniéronse los hombres de Israel, de Neftalí, de Aser y de todo Manases, y persiguieron a los de Madián. ²⁴Gedeón mandó mensajeros por todo el monte de Efraím para decirles: “Bajad al encuentro de Madián y tomad, antes que lleguen, los vados hasta Bet Bara, en el Jordán.” Reuniéronse todos los hombres de Efraím y tomaron los vados hasta Bet Bara, en el Jordán. ²⁵Se apoderaron de dos príncipes de Madián, Oreb y Zeb, y dieron muerte a Oreb en la roca de Oreb y a Zeb en el lagar de Zeb. Persiguieron a Madián y llevaron a Gedeón las cabezas de Oreb y Zeb del otro lado

del Jordán. 8¹ Dijéronle los hombres de Efraím: “¿Cómo has hecho con nosotros eso de no llamarnos cuando ibas a combatir con Madián?” Y se querellaron violentamente contra él. 2 El les dijo: “¿Qué es lo que he hecho yo para lo vuestro? ¿No ha sido mejor el rebusco de Efraím que la vendimia de Abiezer? 3 En vuestras manos ha puesto Dios a los príncipes de Madián, Oreb y Zeb. ¿Qué he podido yo hacer comparable a lo vuestro?” Calmóse su cólera contra él cuando así les habló.

El texto supone que Gedeón no había licenciado definitivamente a los muchos voluntarios que se le habían ofrecido; únicamente prescindió de ellos en el ataque inicial, por habérselo ordenado Dios. Los mensajeros que mandó Gedeón tenían la misión de poner a estos reservistas en activo. La primera orden que les impartió fue la de ocupar los vados del Jordán (3:28; 12:5) para impedir que los madianitas rezagados lograran franquearlo. Dos príncipes madianitas, Oreb (*cuervo*) y Zeb (*lobo*), que se habían ocultado, fueron descubiertos y pasados por las armas, enviando su cabe/a a Gedeón, atareado en la persecución de los madianitas al otro lado del Jordán. El nombre de estos dos príncipes es recordado en Sal 83:12, después de Sisara y Jabín (4:255) y antes de Zebaj y Salmana (8:5).

Los efraimitas, siempre orgullosos (12:1-6) y con la pretensión de mantener una hegemonía sobre las otras tribus, no podían sufrir que un manasita (Gedeón) no hubiera contado con ellos desde la primera hora (6:35; 7:23). Gedeón, prudente, adula a los efraimitas para aplacarlos.

Campaña de Gedeón en Transjordania (8:5-28).

Gedeón al otro lado del Jordán (8:4-12).

4 Llegó Gedeón al Jordán, lo pasó con los trescientos hombres que llevaba, cansados de la persecución, 5 y dijo a las gentes de Sucot: “Dad, os ruego, unos panes a la gente que me sigue, que están cansados y van en persecución de Zebaj y Salmana, reyes de Madián.” 6 Respondiéronle los jefes de Sucot: “¿Acaso tienes ya en tus manos el puño de Zebaj y Salmana, para que demos pan a tu tropa?” 7 Y Gedeón les dijo: “Cuando Yahvé haya puesto en mis manos a Zebaj y Salmana, yo desgarraré vuestras carnes con espinas y cardos del desierto.” 8 Desde allí subió a Fanuel, e hizo a las gentes de Fanuel la misma petición, recibiendo la misma respuesta de los hijos de Sucot. 9 Y dijo también a las gentes de Fanuel: “Cuando vuelva vencedor, arrasaré esta fortaleza.” 10 Zebaj y Salmana estaban en Carcor con su ejército, unos quince mil hombres, los que habían quedado de todo el ejército de los Bene Quedem, pues habían perecido ciento veinte mil hombres de armas. 11 Gedeón subió por el camino de los que moran en tiendas, al oriente de Nobaj y de Jogbea, y atacó el campamento, que se creía a seguro. 12 Zebaj y Salmana huyeron. El los persiguió y se apoderó de los dos reyes de Madián, Zebaj y Salmana, y derrotó a todo su ejército.

En esta campaña aparece Gedeón como vengador de sangre. Toda la acción se desarrolla en Transjordania y se combate a dos jefes madianitas, distintos de los que aparecen en la primera (7:16; 8:1-4). Los trescientos hombres escogidos en las fuentes de Harod ' encuentran fatigados y hambrientos (LXX, códigos A, L). Las gentes de Sucot (Gen 33:17; Jos 13:27) se negaron a entregarles anes, seguramente por temor a una represalia por parte de los ladianitas en caso de perder Gedeón la partida. Es exagerado el número de los muertos (135.000), cifra que utiliza el au-

tor para poner de relieve la magnitud de la derrota de los madianitas y la victoria aplastante de Yahvé.

Castigo de Sucot y Fanuel (8:13-17).

¹³ Volvióse Gedeón, hijo de Joás, de la batalla por la subida de Jares; ¹⁴ y habiendo cogido a un joven de los de Sucot, le interrogó, y éste le dio por escrito los nombres de los jefes y ancianos de Sucot, setenta y siete hombres. ¹⁵ Entonces vino Gedeón a las gentes de Sucot y dijo: “Ved aquí a *Zebaj* y *Salmana*, con los que me zaheristeis diciendo: ¿Acaso tienes ya en tu poder el puño de *Zebaj* y *Salmana*, para que demos de comer a tus tropas fatigadas?” ¹⁶ Cogió, pues, a los ancianos de la ciudad, y con espinas y cardos del desierto castigó a los de Sucot. ¹⁷ Arrasó la fortaleza de Fanuel y mató a los hombres de la ciudad.

Al regresar victorioso Gedeón, vengó la ofensa que le habían infligido los habitantes de Sucot y Fanuel. Un joven le entregó por escrito la lista con los nombres de los setenta y siete jefes y ancianos de Sucot. Este número tiene un sentido superlativo (Gen 4:24; Mt 8:22). Esta mención de la escritura da una prueba de la extensión del arte de escribir en aquellos remotos tiempos en Israel. Como se desprende de las recientes excavaciones en Palestina y Siria, estaba ya entonces en uso la escritura alfabética.

Venganza de sangre (8:18-21).

¹⁸ Dijo a *Zebaj* y *Salmana*: “¿Cómo eran los hombres que matasteis en el Tabor?” Ellos respondieron: “Eran como tú. Cada uno de ellos parecía un hijo de rey.” ¹⁹ El les dijo: “Eran hermanos míos, hijos de mi madre. Vive Yahvé, que no os mataría si no les hubierais dado muerte.” ²⁰ Y dijo a *Jeter*, su primogénito: “Anda, mátalos.” El joven no desenvainó la espada por tener miedo, pues era todavía muy niño; ²¹ y *Zebaj* y *Salmana* dijeron: “Levántate y mátanos tú, porque eres un valiente.” Levantóse Gedeón y los mató, y tomo las lunetas que llevaban al cuello sus camellos.

Estando Gedeón en Ofra, interrogó a los dos jefes prisioneros: “¿Cómo eran los hombres que matasteis en el Tabor?” Se desconoce la historia de esta batalla junto al Tabor. Ellos mataron allí a dos hermanos de Gedeón, no solamente por parte de su padre, sino también por parte de su madre; de lo cual se infiere que Joás, su padre, era polígamo. Esta circunstancia obligaba todavía más a Gedeón a vengar, según la costumbre oriental, el delito de sangre (Ex.21:12; Núm 35:16-18; 2 Sam 3:27; 14:7; 21:1-14). Manda Gedeón a su hijo *Jeter* a que mate a los asesinos de sus tíos, para asociarle así a la venganza de familia. *Jeter*, todavía joven, no se atrevió, y los jefes, con arrogancia, invitan a Gedeón a que los mate él, porque su golpe hubiera sido decisivo, y por considerar ellos un honor el morir en manos de tan alto príncipe.

Gedeón proclamado rey (8:22-31).

²² Las gentes de Israel dijeron a Gedeón: “Reina sobre nosotros tú, tu hijo y los hijos de tu hijo, pues nos has libertado de las manos de Madián.” ²³ Respondióles Gedeón: “No reinaré yo sobre vosotros ni reinará tampoco mi hijo. Yahvé será vuestro rey”; ²⁴ y añadió: “Voy a pedir os una cosa. Dadme cada uno de su botín los arillos de nariz que habéis tomado.” Los enemigos, como ismaelitas, llevaban arillos de oro en la na-

riz. ²⁵Ellos respondieron: “Con mucho gusto te los daremos”; y, extendiendo un manto, fueron echando en él cada uno los arillos del botín. ²⁶Y fue el peso de los arillos de oro que había pedido Gedeón de tres mil setecientos siclos de oro, sin contar las lunetas y los pendientes, ni los vestidos de púrpura que llevaban los reyes de Madián, ni los collares que al cuello llevaban sus camellos. ²⁷Con este oro hizo Gedeón un efod, que puso en su ciudad, en Ofra. Todo Israel iba a prostituirse ante este efod, que fue un lazo para Gedeón y para su casa. ²⁸Madián quedó humillado ante los hijos de Israel y no volvió a levantar la cabeza, quedando la tierra en paz durante cuarenta años, los días de Gedeón. ²⁹Jerobaal, hijo de Joás, se volvió a su casa; ³⁰y tuvo Gedeón setenta hijos, todos nacidos de él, pues fueron muchas sus mujeres. ³¹Una concubina que tenía en Siquem le parió también un hijo, al que puso por nombre Abimelec.

Las tribus que habían tomado parte en la empresa piden a Gedeón que domine (*mashal*), *reine* (Gen 37:8; Jos 12:5) sobre ellas y que a su muerte asuman el poder su hijo y los hijos de éste, lo cual equivale a declararle rey con derecho de sucesión. Este es el primer ensayo para el establecimiento de la monarquía en Israel. A diferencia de los tiempos pasados, el pueblo confiere directamente la autoridad suprema. Gedeón rehusa el título, pero acepta la realidad del poder, que ejerció él y su hijo (c.9). Aunque renuncie al título, empieza a ejercer ciertos derechos inherentes a la realeza: **organización de un santuario con efod** (v.24-27) y el harén (v.28-31).

Del botín de guerra habían recogido los israelitas gran cantidad de objetos preciosos. Gedeón pide que cada uno le entregue un arillo de oro, prenda que solían usar las mujeres y aun los hombres, y que llevaban prendida en la pared central de la nariz o en una de las laterales. La cantidad recogida arrojó un peso de mil setecientos siclos de oro, que equivalía a veintiocho kilogramos de oro. El autor justifica esta abundancia de oro diciendo que los vencidos eran ismaelitas, cuyo término **es tomado en sentido profesional, no étnico**, para designar a los comerciantes caravaneros (Gen 37:25-28) que traficaban con objetos preciosos. Los ismaelitas, en un principio distintos de Madián (Gen 25:1-6), terminaron fundiéndose con ellos (Gen 28:9; 37:25-28; Ez 27:22). Era costumbre en Israel reservar del botín para Yahvé (Núm 31:28-30; 1 Sam 21:9; 2 Sam 8:11-12; 1 Re 1-10).

Con el oro que había juntado construyó Gedeon un Etod, con el cual toma origen el Santuario de Ofra. El efod puede designar **el vestido que se lleva a la presencia de Yahvé, y que pueden vestir aun los laicos** (1 Sam 2:18; 22:18; 2 Sam 6:14); el vestido de ceremonia del sumo Sacerdote (Ex 28:4-6; 39:2-7); **un símbolo divino que servía para consultar a Yahvé** (Jue 17:5; 18:14-17; 1 Sam 2:28; 14:3; 21:10); una como estatua, con apliques de oro, que se menciona con los *terafim* (Que 18:17-18; 1 Sam 21:9; Os 3:4; Is 30:22). Esta última acepción conviene, según algunos, al efod de Gedeón (Lagrange, Vincent, Dhorme).

Un harén numeroso es, entre orientales, **indicio de potencia y soberanía**. Además de sus mujeres, tenía una esposa de segundo orden en Siquem, en donde gozaba de cierta preponderancia (9:1-8). Aunque ella habitara con su familia, los hijos pertenecían al clan del padre. No se deduce del texto si era cananea o israelita. Desde la época de los patriarcas se practicaba la poligamia en Israel. **Como los patriarcas, tiene una concubina, de la que puede tener hijos** (Gen 22:24; 25:6; 35:22).

Muerte de Gedeón (8:32-35).

³² Murió Gedeón, hijo de Joás, en buena ancianidad, y fue sepultado en la sepultura

de Joás, su padre, en Ofra de Abiezer.³³ Muerto Gedeón, los hijos de Israel se prostituyeron de nuevo ante los baales y tomaron por su dios a Baal-Berit,³⁴ y no se acordaron más de Yahvé, su Dios, que los había librado de los enemigos que los rodeaban.³⁵ No se mostraron agradecidos a la casa de Jerobaal (Gedeón), según el mucho bien que éste había hecho por Israel.

Como prueba de benevolencia divina y por su fidelidad, murió Gedeón en edad avanzada (Gen 15:15; 25:8). A su muerte, los israelitas volvieron a prevaricar, entregándose al culto de los baales, con introducción de un nuevo dios, El-Berit o Baal-Berit (9:46), “Señor del pacto” o “de la alianza.” ¿De dónde le venía este nombre? ¿Era acaso el dios del pacto hecho entre Israel y Siquem? (Gen 34). Entonces sería cierto que los israelitas contaminaron con idolatrías cananeas las antiguas tradiciones patriarcales, uniéndolas a un mismo recuerdo. Este nombre puede derivar de la misión del dios, que consistiría en sancionar los pactos entre particulares y entre familias.

Corto Reinado de Abimeleg (c.9).

Usurpación de poder (9:1-6).

¹Abimelec, hijo de Jerobaal, se fue a Siquem y habló a los hermanos de su madre y a toda la familia de la casa del padre de su madre, diciéndoles: ²“Hablad al oído a todos los varones de Siquem: ¿Qué es mejor para vosotros: que os dominen setenta hombres, todos hijos de Jerobaal, o que os domine uno solo? Acordaos de que yo soy hueso vuestro y carne vuestra.” ³Habiendo hablado de él los hermanos de su madre a todos los habitantes de la ciudad conforme a aquellas palabras, se inclinó su corazón hacia Abimelec, pues se dijeron: “Este es hermano nuestro”; ⁴y le dieron setenta siclos de plata de la casa de Baal-Berit, con los que asoldó a los hombres vagos y perversos que le siguieron. ⁵Bajó con ellos a la casa de su padre, a Ofra, y mató a sus hermanos los hijos de Jerobaal, setenta hombres, a todos sobre una misma piedra. Sólo se salvó Jotán, el hijo menor de Jerobaal, que pudo esconderse. ⁶Reuniéronse entonces todos los habitantes de Siquem y todos los de Bet Milo, y, viniendo, proclamaron rey a Abimelec junto al terebinto de Mu-sab, que está en Siquem.

Hijo de la concubina de Gedeón (8:31), a la muerte de éste se dirigió Abimelec a Siquem y convenció a los siquemitas de que era mejor centrar el poder en un solo individuo que compartirlo con los otros setenta hijos de Gedeón. Aparte de las razones económicas, esta concentración del poder en su persona convenía por ser él de la misma tierra y pariente de los siquemitas por su madre (Gen 29:14; 2 Sam 5:1; 19:13). El razonamiento convenció a los notables (*ba-alim*) de la ciudad, quienes le entregaron setenta siclos de plata para formar una guardia personal, reclutada entre hombres aventureros (Que 11:3; 1 Sam 22:2; 2 Sam 15:1). En Israel (2 Mac 3:101-3; 1 Re 15:18), como en Babilonia, los templos en parte eran bancos. El nombre de El-Berit o Baal-Berit dado al santuario demuestra el estado de sincretismo religioso practicado en Siquem. Con un método muy oriental, Abimelec se dirige a Ofra (8:32) y mata a sus rivales (2 Re 10:1-14; 11:1-20), escapando solamente uno (2 Re 11:2; 1 Sam 22:20; Job 1:13-20). Esta matanza fue pública y oficial. Bet Milo, *terraplén* (2 Sam 5:9; 1 Re 9:15-24; 11:27).

Apólogo de Jotán (9:7-21).

⁷ Súpolo Jotán y fue a ponerse en la cresta del monte Gari-zim; y, alzando su voz, les dijo a gritos desde allí: “Oídme, habitantes de Siquem, así os oiga Dios a vosotros.”⁸ Pusiéronse en camino los árboles para ungir un rey que reinase sobre ellos, y dijeron al olivo: Reina sobre nosotros.⁹ Contestóles el olivo: ¿Voy yo a renunciar a mi aceite, que es mi gloria ante Dios y ante los hombres, para ir a hamacarme sobre los árboles?¹⁰ Dijeron, pues, los árboles a la higuera: Ven tú y reina sobre nosotros.¹¹ Y les respondió la higuera: ¿Voy a renunciar yo a mis dulces y ricos frutos para ir a mecerme sobre los árboles?¹² Dijeron, pues, los árboles a la vid: Ven tú y reina sobre nosotros.¹³ Y les contestó la vid: ¿Voy yo a renunciar a mi mosto, alegría de Dios y de los hombres, para ir a mecerme sobre los árboles?¹⁴ Y dijeron todos los árboles a la zarza espinosa: Ven tú y reina sobre nosotros.¹⁵ Y dijo la zarza espinosa a los árboles: Si en verdad queréis ungirme por rey vuestro, venid y poneos a mi sombra, y si no, que salga fuego de la zarza espinosa y devore a los cedros del Líbano.¹⁶ Ahora bien: si al elegir rey a Abimelec habéis obrado bien y justamente; si os habéis portado con Jerobaal y su casa como ella merecía¹⁷ pues mi padre combatió por vosotros, y, exponiendo su vida, os libró del poder de Madián,¹⁸ levantándoos hoy contra la casa de mi padre y matando a sus hijos, setenta sobre una misma piedra, y haciendo rey de las gentes de Siquem a Abimelec, hijo de una esclava suya, porque es hermano vuestro;¹⁹ si habéis obrado leal y justamente hoy con Jerobaal y su casa, que haga Abimelec vuestra felicidad y que hagáis vosotros la suya.²⁰ Pero, si no, que salga de Abimelec un fuego que devore a los habitantes de Siquem y de Bet Milo, y salga de Siquem y de Bet Milo un fuego que devore a Abimelec.²¹ Retiróse Jotán y emprendió la huida, yéndose a Ber, donde habitó, por miedo de Abimelec, su hermano.

Es uno de los primeros ejemplos de poesía gnómica y una de las piezas más antiguas de la poesía hebraica. Jotán se sirvió de una fábula ya conocida para aplicarla a sus fines, que era demostrar la ilegitimidad de Abimelec y la ridiculez de los siquemitas en elegirle. El sentido, pues, del apólogo **debe buscarse en el conjunto, no en las particularidades**. No habló desde la cumbre, sino desde un lugar más cercano, desde donde pudiera ser visto y oído. Las plantas se reunieron para ungir un rey. La ceremonia de la unción real (1 Sam 10:1; 16:13) es un rito muy antiguo. El **aceite se usaba en el culto, en la consagración de sacerdotes** (Lev 8:12), **profetas y reyes**; como cosmético y para usos culinarios. El vino, que se usaba en las libaciones, **era agradable a Dios y alegraba el corazón de los hombres** (1 Sam 1:24; Os 9:4; Ecl 50:16; Sal 104:15). Al renunciar las plantas fructíferas al reino, acudieron a la zarza espinosa, la cual aceptó. Termina irónicamente diciendo que grandes males seguirán a esta elección. Habiendo terminado de hablar, escapó huyendo hacia Ber (*El-Bire*), al norte de Betsán y al este del monte Tabor (Abel, *Géographie II* 262; Ubach) o *Ber=Be-wot*, al norte de Jerusalén (Desnoyers).

Revuelta de los siquemitas contra Abimelec (9:22-33).

²² Tres años dominó Abimelec sobre Israel.²³ Mandó Dios un mal espíritu entre Abimelec y los habitantes de Siquem, e hicieron traición los habitantes de Siquem a Abimelec,²⁴ para que el asesinato de los setenta hijos de Jerobaal y la sangre de ellos cayese sobre Abimelec, su hermano, que los había matado, y sobre los habitan-

tes de Siquem, que le habían prestado ayuda para matar a sus hermanos.²⁵ Pusieron los habitantes de Siquem en lo alto de los montes asechanzas, que despojaban a cuantos pasaban cerca de ellos por los caminos, y llegó esto a conocimiento de Abimelec.²⁶ Vino a Siquem Gaal, hijo de Obed, con sus hermanos. Los de Siquem pusieron en él su confianza,²⁷ y salieron al campo, vendimiaron sus viñas, pisa, ron e hicieron gran fiesta; y entrando en la casa de su dios, comieron y bebieron, maldiciendo a Abimelec. “¿Quién es Abimelec y quién es Siquem —²⁸ dijo Gaal, hijo de Obed — para que le sirvamos? ¿No sirvieron el hijo de Jerobaal y Zebul, su gobernador, a los hombres de Jamor, padre de Siquem? ¿Por qué, entonces, vamos a servirles a ellos nosotros?²⁹ ¿Quién me diera este pueblo en mis manos! Yo expulsaría a Abimelec. Le diría: Refuerza tu ejército y sal.”³⁰ Llegaron a oídos de Zebul, gobernador de la ciudad, las palabras de Gaal, hijo de Obed, y, montando en cólera,³¹ mandó secretamente mensajeros a Abimelec a Aruma para decirle: “Mira que ha venido Gaal, hijo de Obed, a Siquem con sus hermanos, y está sublevando a la ciudad contra ti.³² Sal, pues, de noche tú y la gente que tienes contigo y ponte en el campo de emboscada.³³ Por la mañana, al salir del sol, levántate y cae sobre la ciudad; y cuando Gaal y los que le siguen salgan contra ti, haz contra ellos lo que puedas.”

Tres años dominó Abimelec sobre el territorio comprendido entre Ber y Siquem. Permitió Dios que entre Siquem y Abimelec hubiera cierto roce y malestar (texto hebreo: “un espíritu malo:” 1 Sam 16:14; 1 Re 22:21-23), provocado por intereses materiales y **por no pertenecer estrictamente a su pueblo**. Un hombre que había sido asaltado en el camino, se ganó el ánimo de los siquemitas y se constituyó en jefe de la revuelta, que debía explotar al acabar los trabajos de la vendimia. Una vez juntado el vino, celebraron todos una gran fiesta, que terminó con un banquete sagrado **en el templo de Baal-Berit**, en el cual no escaseó el vino (Is 28:1-3). Aprovechó aquella coyuntura Gaal para incitar a la revuelta abierta. ¿Por qué, dice, nosotros, cananeos, hombres libres, debemos servir a un israelita, hijo de una esclava? ¿No sería más lógico que Abimelec y su lugarteniente Zebul sirvieran a los hombres de Jamor, padre de Siquem? Zebul, cuyo comportamiento es oscuro, mandó un mensaje a Abimelec a Aruma (actual *El-Orma*, a nueve kilómetros al sudeste de Siquem), notificándole la sublevación que existía contra él. Dhorme lee *be-tormah*, con engaño, traduciendo: “Mandó con engaño mensajeros a Abimelec.”

Viciaría de Abimelec (9:34-41).

³⁴Levantóse Abimelec y toda la gente que con él tenía, de noche, y se pusieron en emboscada cerca de Siquem, divididos en cuatro cuerpos.³⁵ Salió Gaal, hijo de Obed, a la puerta de la ciudad, y se alzó Abimelec y el cuerpo que con él estaba de la emboscada.³⁶ Vio Gaal a la gente, y dijo a Zebul: cómo baja gente de las cumbres de los montes.” Y le dijo Zebul: “Son las sombras de los montes, que se te hacen hombres.”³⁷ Volvió a mirar Gaal, y dijo: “Es gente que baja del interior de la tierra y otro cuerpo que viene por el camino de la encina de los adivinos.”³⁸ Díjole entonces Zebul: “¿Dónde está ahora tu boca, con que dijiste: Quién es Abimelec para que le sirvamos? ¿No es ésa la gente para ti despreciable? Sal, pues, a darle la batalla.”³⁹ Salió Gaal, y a la vista de los habitantes de Siquem combatió contra Abimelec, que le puso en fuga.⁴⁰ Gaal huyó de él, y cayeron muchos hasta la puerta de la ciudad.⁴¹ Abimelec volvió a Aruma mientras que Zebul impidió a Gaal y los suyos permane-

cer en la ciudad.

Abimelec ocupó las alturas que rodean a Siquem, sobre la cual se lanzó al amanecer. A Gaal le pareció que salían del interior de la tierra (literalmente: “ombligo de la tierra”; Ez 38:12). Otros venían “por el camino de la encina de los adivinos,” árbol que debe identificarse con el de Moré (Gen 12:6), cuya palabra significa “el que da una instrucción divina” (2 Sam 5:24; 1 Re 19:11).

Destrucción de Siquem (9:42-49).

⁴²Al día siguiente salió el pueblo al campo, y lo supo Abimelec, ⁴³que, cogiendo su gente, la había dividido en tres cuerpos, los había puesto en el campo en emboscada, y, cuando vio que el pueblo salía de la ciudad, se levantó, arremetió contra ellos, ⁴⁴y, avanzando Abimelec con el cuerpo que le seguía, se puso a la puerta de la ciudad, mientras que los otros dos cuerpos se extendían por el campo y destrozaban a cuantos en él había. ⁴⁵Abimelec combatió a la ciudad durante todo aquel día y se apoderó de ella, dando muerte a cuantos allí había; la destruyó y la sembró de sal. ⁴⁶Así que lo oyeron los que estaban en la fortaleza de Siquem, se fueron a la torre del templo de El-Berit. ⁴⁷Supo Abimelec que se habían reunido todos los habitantes de la fortaleza de Siquem, ⁴⁸y subió al monte Selmón con toda la gente que llevaba; y, tomando en su mano un hacha, cortó una rama de un árbol y se la puso al hombro, mandando a su gente que hiciera prestamente lo que le veía hacer a él. ⁴⁹Cortó, pues, también toda la gente cada uno su rama; y siguiendo a Abimelec, las pusieron contra la fortaleza, y prendiéndoles fuego, la incendiaron, muriendo allí todos los habitantes de la fortaleza de Siquem, unos mil entre hombres y mujeres.

Abimelec se ensaña contra Siquem, destruyéndola y sembrándola de sal. Es la única vez que se habla en la Biblia de semejante gesto. Las tierras saladas son estériles (Deut 28:22; Jer 17:6; Sof 2:9; Sal 107:24). Los nobles de la ciudad se refugiaron en la sala baja del templo de Baal-Berit. Abimelec no quiso violar el lugar sagrado, pero hacinó gran cantidad de leña cortada en la montaña de Selmón, “montaña sombría,” a causa del espeso bosque, en la Puerta del santuario, en cuyo interior perecieron carbonizados unos mil entre hombres y mujeres. Monte de Selmón es, según Dus-saud, Ubach, un contrafuerte del monte Hebal, cerca de Siquem-Balata.

Sitio de Tebes y muerte de Abimelec (9:50-57).

⁵⁰Fue luego Abimelec a Tebes, que sitió y tomó. ⁵¹Pero había en Tebes, en medio de la ciudad, una fuerte torre, en la que se refugiaron todos los habitantes de la ciudad, hombres y mujeres, y, cerrando tras sí, se subieron a lo alto de la torre. ⁵²Abimelec llegó a la torre, la atacó y se aproximó para pegar fuego a la puerta, ⁵³y entonces una mujer le lanzó contra la cabeza un pedazo de rueda de molino y le rompió el cráneo. ⁵⁴Llamó él en seguida a su escudero, y le dijo: “Saca tu espada y mátame, para que no pueda decirse que me mató una mujer.” El joven le traspasó, y murió Abimelec. ⁵⁵Viendo los hijos de Israel que había muerto Abimelec, fuéronse cada uno a su casa. ⁵⁶Así hizo caer Dios sobre la cabeza de Abimelec el mal que había hecho a su padre, asesinando a sus setenta hermanos; ⁵⁷y sobre las gentes de Siquem, todo el mal que habían hecho, cumpliéndose en ellos la maldición de Jotán, hijo de Jerobaal.

Abimelec marchó contra Tebes (*Tubas*, a quince kilómetros al nordeste de Siquem) y la tomó. En el centro de la ciudad había una torre fortificada, en donde se refugió la gente de la ciudad. Al aproximarse a ella Abimelec para prender fuego a su puerta, una mujer dejó caer sobre su cabeza la piedra superior de un molino a mano (Deut 24:6; 2 Sam 11:20-24), rompiéndole el cráneo. Para evitar la ignominia de ser matado por una mujer (5:24-27), llamó a su escudero para que le atravesara con su lanza y le matara. A su muerte, sus adeptos se dispersaron, fracasando con ello **el primer ensayo monárquico en Israel**. El hagiógrafo saca la lección práctica que sé desprende de esta historia, **en la cual triunfan la providencia y justicia divinas**. Abimelec representaba el partido de Israel, y Gaal el de los siquemitas y cananeos. Pero Dios no podía bendecir la empresa de Abimelec, que empezó con la matanza de setenta hermanos suyos. La justicia divina clamaba venganza contra Abimelec.

Los jueces Tola y Jair (10:1-5).

¹Después de Abimelec surgió para librar a Israel Tola, hijo de Fuá, hijo de Dodó, hombre de Isacar. Habitó en Samir, en los montes de Efraím. ²Juzgó a Israel durante veintitrés años y murió, siendo sepultado en Samir. ³Después de él surgió Jair, de Galaad, que juzgó a Israel por veintidós años. ⁴Tuvo treinta hijos, que montaban treinta asnos y eran dueños de treinta ciudades, llamadas todavía Javot Jair, en la tierra de Galaad. ⁵Murió Jair y fue sepultado en Camón.

Por la escasez de datos que sobre ellos da el hagiógrafo, estos dos jueces vienen clasificados entre los que llamamos “jueces menores”. Tola (“el gusano que da el color rojo”) era hijo de Fuá (“el color rojo”), hijo de Dodó (los LXX y Vulgata: “hijo de su tío,” es decir del manasita Abimelec), hombre de Isacar (frase que se omite en LXX Vulgata). Tola era de la tribu de Isacar, con residencia en Efraím, lo cual crea cierta sospecha por su condición de jete, que habitaba en Samir, ciudad que se hallaba dentro de los límites de Efraím, diferente, por consiguiente, de la homónima de Judá (Jos 15:48) y próxima a la llanura de Esdrelón. Dodó, nombre que aparece en las cartas de Tell-el-Amarna y Estela de Mesa, es también aquí nombre propio (2 Sam 23:9).

Jair, nombre de un clan de Manases en Galaad (Núm 32:41; Deut 3:14; 1 Re 4:13 1 Crón 2:21-23). Sus treinta hijos montaban treinta asnos, cada uno el suyo, distintivo de riqueza y dignidad (5:10; 12:14; Zac 9:9), y poseían además treinta ciudades, llamadas todavía Javot Jair, en Galaad. Entre nuestro texto y los otros lugares bíblicos anteriormente citados, en que se habla también de estas ciudades, hay sensibles diferencias en cuanto a su número y lugar de emplazamiento. Fue sepultado Jair en Camón, a unos doce kilómetros al oeste de Irbid.

Judicatura de Jefé (10:6; 12:7).

Se antepone a la historia de Jefé una larga introducción (10:6-16), que repite los temas generales ya expuestos en 2:7-21 y formulados por un profeta. Esta introducción es considerada por algunos expositores como introducción general a la segunda parte del libro de los Jueces, incluyendo Samuel (1 Sam 1-12). Los dos grandes enemigos de Israel son Amón y los filisteos, contra los cuales lucharon Jefé y Sansón, y que fueron derrotados finalmente por Samuel y Saúl. Los críticos encuentran en esta historia falta de unidad y, por lo mismo, son de parecer que hay versiones diferentes en el origen de este relato, que un redactor más reciente ha amplificado y unificado.

Causas de la opresión de Israel (10:6-16)

⁶Volvieron los hijos de Israel a hacer mal a los ojos de Yahvé, y sirvieron a los baales y astartés, a los dioses de Sidón, a los de Moab, a los de los hijos de Amón, a los de los filisteos, y se apartaron de Yahvé, no sirviéndole más. ⁷ Encendióse la ira de Yahvé contra Israel y los entregó en manos de los filisteos y en manos de los hijos de Amón, ⁸ que durante dieciocho años oprimieron y afligieron con gran violencia a los hijos de Israel, a todos los hijos de Israel que habitaban al otro lado del Jordán, en la tierra de los amorreos, en Galaad. ⁹ Los hijos de Amón pasaron el Jordán para combatir a Judá, a Benjamín y a la casa de Efraím, viéndose Israel muy apretado. ¹⁰ Clamaron a Yahvé los hijos de Israel, diciendo: “Hemos pecado contra ti, porque hemos dejado a nuestro Dios y hemos servido a los baales.” ¹¹ Yahvé dijo a los hijos de Israel: “¿No os he hecho yo subir de Egipto? ¿Y los amorreos, y los hijos de Amón, y los filisteos, ¹² y los de Sidón y Amalee os oprimieron, y clamasteis a mí y os salvé yo de sus manos? ¹³ Pero vosotros me habéis dejado a mí para servir a dioses extraños. Por eso no os liberaré ya más. ¹⁴ Id e invocad a los dioses que os habéis dado; que os libren ellos al tiempo de vuestra angustia.” ¹⁵ Los hijos de Israel dijeron a Yahvé: “Hemos pecado; castíganos como quieras, pero líbranos ahora.” ¹⁶ Quitaron de en medio de ellos los dioses extraños y sirvieron a Yahvé, que no pudo soportar la aflicción de Israel.

Dios permitió que las naciones vecinas oprimieran y afligieran a Israel a causa de haberse entregado a la idolatría. Adoraron a los baales y astartés de los cananeos, de Sidón, de Moab, de Aram (que tal vez puede considerarse como una glosa introducida en el texto por influencia de 3:8-10), de Amón y de los filisteos. Por este texto no puede afirmarse que la invasión amonita y la filistea fueran contemporáneas. Los israelitas clamaron al Señor, quien les responde irónicamente diciendo que busquen ayuda en los dioses que adoraron (Deut 32:37; Jer 2:28). Bajo esta ironía se oculta, sin embargo, **la bondad y misericordia divinas, que simula no querer atender sus ruegos para obligarles a un arrepentimiento más eficaz.** Cuando los israelitas quitaron de en medio los dioses extranjeros, **Yahvé se mostró impaciente por poner fin a sus sufrimientos.** Para indicar la gran misericordia de Dios para con el pecador arrepentido, usa el texto la expresión de que el alma de Yahvé no pudo soportar la aflicción de Israel. Literalmente: “el alma del cual el soplo fue corto,” como se dice de la impaciencia (16:16; Núm 21:4).

En busca de un jefe (10:17-18).

¹⁷ Reuniéronse los hijos de Amón y acamparon en Galaad; y se reunieron también los hijos de Israel, acampando en Masfa. ¹⁸ El pueblo, los jefes de Galaad, se dijeron unos a otros: “¿Quién será el que comenzará a combatir a los hijos de Amón? Que sea él quien mande a todos los habitantes de Galaad.”

Los amonitas se congregaron en Galaad con ánimo de atacar a los israelitas y arrojarlos de la meseta transjordánica. Los israelitas, por su parte, se congregaron en Masfa para oponerles resistencia. No se han identificado todavía estas dos localidades, que quizá no formen más que una: la ciudad fortificada que ocupaban los israelitas y los alrededores de la misma en donde acamparon los amonitas. Se cree que esta localidad corresponde a *Yirbet Djelead*, un poco al sur del Yaboc, entre éste y Nebí Osa. Los israelitas, ante aquel numeroso ejército, comprendieron la necesidad

que tenían de un jefe único y supremo que dirigiera las operaciones. Barajando nombres, convinieron en que, dadas aquellas circunstancias, debían ofrecer el mando a Jefte, a pesar de su origen oscuro y vida equívoca.

¿Quién era Jefte? (11:1-5).

¹Era Jefte, el galadita, un fuerte guerrero, hijo de una meretriz, y tuvo por padre a Galaad. ² La mujer de Galaad dio a éste otros hijos, que, cuando fueron grandes, arrojaron de casa a Jefte, diciendo: “No vas tú a heredar en la casa de nuestro padre, pues eres hijo de otra mujer.” ³ Jefte huyó de sus hermanos y habitó en tierra de Tob. Uniéronse con él gentes perdidas, que salían con él. ⁴ Al cabo de días hicieron guerra los hijos de Amón contra Israel, ⁵ y fueron entonces los ancianos de Galaad a la tierra de Tob en busca de Jefte.

Los expositores encuentran oscuros los datos que da el texto sobre el origen de Jefte. De una parte, Jefte el galadita, es decir, del país de Galaad, es hijo de una meretriz y, por consiguiente, de padre desconocido; por otra, cierto Galaad engendró a Jefte de una primera mujer o concubina reconocida. Esta oscuridad del texto proviene de una yuxtaposición imperfecta de los documentos antiguos, y cuyas divergencias el autor sagrado no ha querido aclarar. Galaad tuvo otros hijos de su mujer legítima, los cuales, siendo mayores, arrojaron de casa a Jefte “por ser hijo de otra mujer” (Gen 21:10; 29:19). Jefte se marchó y fue a vivir en tierra de Tob, la actual *Et-Taiyibé*, a quince kilómetros de Dera, en el Galaad septentrional. Allí reunió una tropa con gente aventurera (9:9; 1 Sam 22:1-2; 2 Sam 25:13) y se entregó a hacer algaras contra las tribus del desierto, con lo que se hizo famoso.

Pacto de Jefte con los galaditas (11:6-11).

⁶Y le dijeron: “Ven; serás nuestro jefe en la guerra contra los hijos de Amón.” ⁷ Respondió Jefte a los ancianos de Galaad, diciéndoles: “¿No sois vosotros los que me aborrecéis y me arrojasteis de la casa de mi padre? ¿A qué venís a mí ahora, cuando os veis en aprieto?” ⁸ Los ancianos de Galaad respondieron: “Por eso venimos a ti ahora, para que vengas a combatir con nosotros a los hijos de Amón y seas nuestro jefe y de todos los habitantes de Galaad.” ⁹ Contestóles Jefte: “Si me lleváis con vosotros a combatir contra los hijos de Amón, en el caso de que Yahvé me los entregue, seré vuestro jefe.” ¹⁰ Dijéronle los ancianos a Galaad: “Sea Yahvé testigo entre nosotros si no hiciéremos lo que dices,” ¹¹ Partió Jefte con los ancianos de Galaad y le hicieron su jefe y caudillo, y repitió Jefte sus palabras en presencia de Yahvé, en Masfa.

Los enviados rogaron a Jefte que aceptara la jefatura del ejército israelita. Sabiendo que tenían necesidad de él, se hizo rogar, y trató de sacar todas las ventajas que le ofrecía esta coyuntura. No queriendo ellos remover historias pasadas, le prometen nombrarle jefe no sólo del ejército, sino otorgarle la jefatura Poder supremo sobre todo Galaad. A ello se obligan con juramento. Pero Jefte quiere que aquel juramento se haga en presencia de Yahvé en el santuario de Masfa.

Negociaciones con los amonitas (11:12-28).

¹²Mandó Jefté mensajeros al rey de los hijos de Arnón que le dijeran: “¿Qué hay entre ti y mí para que hayas venido contra mí a combatir la tierra?” ¹³ El rey de los hijos de Arnón respondió a los mensajeros de Jefté: “Cuando subió Israel de Egipto, se apoderó de mi tierra desde el Arnón hasta el Jaboc y hasta el Jordán. Devuélvemela, pues, ahora pacíficamente.” ¹⁴ Jefté mandó nuevos mensajeros al rey de los hijos de Amón ¹⁵ que le dijeran: “He aquí lo que dice Jefté: Israel no se apoderó de la tierra de Moab ni de la tierra de los hijos de Amón. ¹⁶ Cuando Israel subió de Egipto, marchó por el desierto hasta el mar Rojo y llegó a Cades. ¹⁷ Entonces envió Israel mensajeros al rey de Edom para que le dijeran: Te ruego me dejes pasar por tu tierra; pero el rey de Edom no se lo consintió; también se los envió al rey de Moab, que rehusó; e Israel se quedó en Cades. ¹⁸ Después, marchando por el desierto, rodeó la tierra de Edom y la tierra de Moab, y llegó al oriente de la tierra de Moab y acampó del lado de allá del Arnón, sin entrar en tierra de Moab, pues el Arnón es el límite de Moab. ¹⁹ Israel envió mensajeros a Seón, rey de los amorreos, rey de Hesebón, para decirle: Te ruego que nos dejes pasar por tu tierra hasta nuestro lugar. ²⁰ Pero Seón no se fió de Israel, dejándole pasar por su tierra, y reuniendo a toda su gente, acampó en Jahsa y luchó contra Israel. ²¹ Yahvé, Dios de Israel, puso a Seón con todo su pueblo en las manos de Israel, que los derrotó y se apoderó de la tierra de los amorreos, que habitaban en aquella región. ²² Se apoderó de toda la tierra de los amorreos desde el Arnón hasta el Jaboc y desde el desierto hasta el Jordán. ²³ Ahora, pues, que Yahvé, Dios de Israel, desposeyó a los amorreos ante su pueblo Israel, ¿pretendes tú apoderarte de su tierra? ²⁴ Eso que Gamos, tu dios, te ha dado en posesión, ¿no lo posees tú? ¿Y no vamos a poseer nosotros lo que Yahvé, nuestro Dios, nos ha dado en posesión? ²⁵ ¿Querrás tú ser mejor que Balac, hijo de Sefor, rey de Moab? ¿Acaso ha disputado éste a Israel su tierra? ¿Le ha hecho acaso la guerra? ²⁶ Hace trescientos años que habita Israel en Hesebón y en Jazer y en las ciudades que de ellas dependen, lo mismo que en todas las que están a orillas del Jordán. ¿Por qué no las habéis tomado durante todo ese tiempo? ²⁷ Yo no te he hecho mal alguno; pero tú obras mal conmigo haciéndome la guerra. Que Yahvé, el juez, juzgue hoy entre los hijos de Israel y los hijos de Amón.” ²⁸ El rey de los hijos de Amón desoyó lo que Jefté le mandó a decir.

Amón justifica su agresión diciendo que, al subir los israelitas de Egipto, se apoderaron de su país. Jefté rebate estas razones apoyándose en los datos que se refieren en Núm 20:14; 21:21-30; Deut 2:27-37. Cuando Israel subió de Egipto, no atacó a Edom ni a Moab (Núm 20:14-21; 21:11). Pidió a Seón, rey de los amorreos, rey de Hesebón, que le autorizara el tránsito por su territorio, pero el rey respondió con las armas. Entonces Israel repelió la agresión, y con el auxilio de Yahvé se apoderó de todo su territorio, es decir, del Arnón al Jaboc, desde el río Jordán al desierto (Núm 21:30; Deut 2 27-37). Luego el territorio fue arrebatado a los amorreos, no a los amonitas. El derecho, concluye Jefté, está en favor de los israelitas; con todo, si Amón quiere la guerra, debe aceptarla con todas sus consecuencias. Yahvé será el arbitro, el cual no solamente combatirá por su pueblo, sino que con la victoria decidirá quién de los dos tiene razón.

En el curso de su argumentación dice Jefté que Gamos es el dios de los amonitas, cuando en realidad era Milcom (1 Re 11:5-7; Re 23:13; Jer 49:1-3-4-6; Camós, dios de los moabitas,

Núm 21:29; Jer 48:46, Estela de Mesa). La presencia de Camós en el texto se explica por el error de algún copista. Jefté se acomoda al lenguaje común del antiguo Oriente, pero sabía que Yahvé extendía su poder aun a las naciones extranjeras (Ex 7:17; Rut 1:13-18). Es probable que Jefté quisiera solucionar pacíficamente este conflicto con los amonitas; pero cabe la sospecha de que iniciara estas conversaciones con el fin de ganar tiempo para reunir un número regular de combatientes (v.29).

Voto de Jefté y victoria sobre los amonitas (11:29-40).

²⁹El espíritu de Yahvé fue sobre Jefté, y, pasando por Ga-laad y Manases, llegó hasta Masfa de Galaad, y de Masfa de Galaad pasó a retaguardia de los hijos de Amón. ³⁰Jefté hizo voto a Yahvé, diciendo: “Si pones en mis manos a los hijos de Amón, ³¹el que a mi vuelta, cuando venga yo en paz de vencerlos, salga de la puerta de mi casa a mi encuentro, será de Yahvé y se lo ofreceré en holocausto.” ³²Avanzó Jefté contra los hijos de Amón y se los dio Yahvé en sus manos, ³³batiéndolos desde Aroer hasta según se va a Menit, veinte ciudades, y hasta Abel Queramim. Fue una gran derrota, y los hijos de Amón quedaron humillados ante los hijos de Israel. ³⁴Al volver Jefté a Masfa, salió a recibirle su hija con tímpanos y danzas. Era su hija única; no tenía más hijos ni hijas. ³⁵Al verla rasgó él sus vestiduras y dijo: “¡Ah, hija mía, me has abatido del todo, y tú misma te has abatido al mismo tiempo! He abierto mi boca a Yahvé sobre ti y no puedo volverme atrás.” ³⁶Ella le dijo: “Padre mío, si has abierto tu boca a Yahvé, haz conmigo lo que de tu boca salió, pues te ha vengado Yahvé de tus enemigos, los hijos de Amón.” ³⁷Y añadió: “Hazme esta gracia: déjame que por dos meses vaya con mis compañeras por los montes, llorando mi virginidad.” ³⁸“Ve,” le contestó él, y ella se fue por los montes con sus compañeras y lloró por dos meses su virginidad. ³⁹Pasados los dos meses, volvió a su casa y él cumplió en ella el voto que había hecho. No había conocido varón. ⁴⁰De ahí viene la costumbre en Israel de que cada año se reúnan las hijas de Israel para llorar a la hija de Jefté, galadita, por cuatro días.

Aunque el pueblo y los ancianos eligieran a Jefté por jefe (10:18; 11:11), para ejercer su misión de juez tenía necesidad de la Infusión del espíritu de Yahvé” (3:10; 6:34), que acrecentara su fuerza y energía. Mientras duraban las conversaciones, recorrió Jefté el país reclutando tropas entre las tribus vecinas de Manases y Efraím (12:1-2) con el fin de reforzar el ejército estacionado en Masfa (10:17).

Antes de la batalla hizo Jefté su famoso voto (*neder*) a Yahvé, diciendo: “Si pones a los hijos de Amón en mis manos, el que a mi vuelta saliere de las puertas de mi casa a mi encuentro al regresar en paz (*besalom*) de los hijos de Amón, será de Yahvé, y se lo ofreceré en holocausto” (*ha alitihu olah*). Al regresar Jefté a Masfa, le salió al encuentro su hija única al frente de un grupo de mozas con tímpanos y danzas (Ex 15:20). Al verla, Jefté rasgó sus vestiduras en señal de dolor y contrariedad (Jos 7:6) al pensar que, en fuerza de su voto, tenía que inmolar a su única hija (Gen 22:2ss). Esta consternación de Jefté se explica por el hecho de que al hacer su voto no pensaba en inmolar a su hija. Quiso sacrificar una víctima humana pensando que con ello agradaba a Dios; **pero dejó a Yahvé, arbitro de los acontecimientos, que la eligiera.** ¿Pensaba acaso en algunos de los que en otro tiempo le habían arrojado de la casa de su padre? (11:2). Aunque el texto no lo especifique claramente, el pensamiento de Jefté era sacrificar sólo la primera persona que saliera de su casa. La hija intuyó lo trágico de la escena, pero comprendió que, una

vez su padre se había comprometido con un voto a Yahvé, no podía volver atrás. Pidió, sin embargo, a su padre que difiriera el cumplimiento del voto, dejándole un plazo de dos meses, durante los cuales erraría por los montes y lloraría con sus amigas la fatalidad de tener que morir sin haber dejado descendencia. Conforme al voto, la hija de Jefté fue inmolada en holocausto. La impresión que causó este sacrificio prueba que el pueblo de Israel no estaba acostumbrado a semejantes sacrificios. En toda la antigüedad se consideraba como una desgracia y deshonor el que una mujer no dejara descendencia (Gen 16:1-5; 30:23; 1 Sam 1:10; Is 47:8; 49:21; Lc 1:25). Con el Evangelio aparece la virginidad voluntaria (Lc 1:34; Mt 19:12).

Nota Sobre el voto de Jefté.

Mucho se ha escrito sobre la naturaleza del voto de Jefté. Los términos empleados en el texto hebraico no dejan lugar a dudas de que se trata de un sacrificio cruento. Así lo entendieron la mayoría de los Santos Padres (Hummelauer). “*lephte filiam, quae patri occurrit, occidit,*” dice San Agustín¹. La tradición judía y cristiana hasta el siglo XI ha admitido la inmolación, y aunque el texto sagrado, por los términos generales que emplea, parece querer echar un velo sobre esta escena sangrienta, es difícil, sin embargo, **explicarla en el sentido de una simple consagración a Dios**². Hay quienes interpretan las palabras de Jefté en sentido condicional y disyuntivo. Pero esta interpretación es imposible, porque, aunque en hebreo la frase puede tener el sentido de “Lo que saliere i vuelta,” sin embargo, los LXX lo entienden en sentido masculino: *o ekporeuómenos* (el que saliere, Vulg.: *quicumque primas rit egressus*). Únicamente las personas salen al encuentro de algien y aunque entre los animales lo haga también el perro, la T v le excluía terminantemente de los sacrificios. Es, además, imposible esta interpretación, por las siguientes razones: 1) El sentido disyuntivo del *waw* (y, et) al final del versículo 31 es gramaticalmente imposible. 2) La expresión “**ofrecer en holocausto**” **no puede tomarse en sentido metafórico**. 3) En esta hipótesis es inexplicable el gran sentimiento que demuestra Jefté. 4) No se explica el plazo de dos meses para llorar su desgracia. 5) Si la hija de Jefté debía continuar viviendo, consagrada a Dios como virgen, no se comprenden las lamentaciones anuales de sus amigas³. Luego Jefté pensaba en ofrecer en holocausto a Yahvé una persona humana.

No se puede negar el aspecto cruento del voto de Jefté recurriendo al testimonio de algunos autores sagrados que alaban a Jefté (Eccli 46:13-15; Hebr 11:32-33), lo cual no hubieran hecho **si realmente su voto hubiera sido de sacrificar una persona humana**. Pero en estos textos, o bien se habla de Jefté sin pronunciarse por la moralidad de sus actos o se le alaba únicamente por su fe. Que la ley mosaica prohibiera terminantemente los sacrificios humanos (Deut 12:31), es innegable; pero también es cierto que, a pesar de esta prohibición, los israelitas, por influencia de los pueblos circunvecinos, los practicaron (Deut 18:9-10; 1 Re 16:34; 2 Re 23:10), clamando contra ellos los profetas (Jer 32:35)⁴. Es cierto **que los sacrificios humanos se oponen a los sentimientos naturales y que la ley mosaica los prohibía**, pero debemos tener en cuenta que Jefté era un hombre de costumbres rudas, ignorante, aventurero y **jefe de una banda de salteadores y malandrines**. Por esto mismo es excusable en él la ignorancia de la ley mosaica (Deut 12:31), que prohibía tales sacrificios. Al hacer su voto, Jefté procedió con buena fe. Creyó que la inmolación de una víctima humana sería agradable a Dios. A pesar de su vida azarosa, Jefté se muestra hombre religioso, **que reconoce la supremacía de Yahvé sobre todos los otros dioses**. **Una vez hecho el voto, estaba completamente convencido de que tenía que cumplirlo**. La idea de que una promesa hecha a Dios **obligaba sin distinción de circunstancias** era muy extendida en la antigüedad. El voto, como la bendición y la maldición, una vez pronunciado, existe independientemente de la persona que lo emitió (Núm 32:24; Sal 66:13-14; Jer 44:17). De donde

¹ recomendación de prudencia en hacer el voto (Pro v 20:25; Vincent). Todas estas circunstancias disculpan o atenúan considerablemente la gravedad de la falta de Jefté (Condamin). El hagiógrafo sólo refiere el hecho, que no aprueba ni condena. Aún más: **es su fe en Yahvé que padre e hija dan un admirable ejemplo de profundo sentimiento religioso y de entrega completa al cumplimiento del deber, sacrificando ella su vida y él el único fruto de sus entrañas.**

Es erróneo decir que Yahvé inspirara a Jefté a hacer semejante voto, porque la frase “el espíritu de Yahvé fue con él” se refiere exclusivamente **al carisma que recibió para** cumplir su misión de liberar a su pueblo de la opresión amonita. El mismo espíritu recibieron otros personajes bíblicos (Sansón, Saúl), de los cuales se reprueban algunos de sus actos. Jefté hizo el voto bajo su responsabilidad personal. **Dios le castigó por haber procedido precipitadamente y sin reflexión al emitirlo.** “Fue insensato Jefté al formular este voto por haberlo hecho sin la debida reflexión, e impío al ponerlo en práctica.”⁵

Algunos racionalistas consideran el relato de la muerte de la hija de Jefté como una leyenda **de origen mítico**, encaminada a explicar las fiestas de la Naturaleza que se celebraban en Galaad. Las lamentaciones periódicas sobre la joven víctima son análogas a las que se encuentran en otros pueblos y que tienen por objeto llorar la muerte o la desaparición de una divinidad, ordinariamente divinidad de la vegetación. Así, por ejemplo, se habla del llanto por Adonis-Tammuz, Coré, Linos, Hyacinthe, Hylas, que muchas veces iba acompañado con sacrificios humanos⁶. De hecho se conoce el voto de Idomene, que durante una tempestad prometió a Poseidón inmolarse la primera persona que fuera a su encuentro en la playa (Servius, 3:121; 11:264). Agamenón sacrificó a su propia hija Ifigenia, nombre primitivo de la diosa Artemis-Tauropolos, a la cual se honró con sacrificios humanos (Sófocles, *Elect.* 559). Luego, afirma Lods, la pericopa bíblica es la transformación en leyenda heroica, israelita y yahvista, del mito de una antigua divinidad indígena de Galaad. Y es tanto más probable, añade, esta dependencia en cuanto que el período de duelo ritual para los muertos era en Israel de tres y siete días, nunca de cuatro. En tiempos de Ezequiel, las mujeres sentadas junto a la puerta norte del templo de Jerusalén lloraban **al dios Tammuz** (Ez 8:14).

Pero las fiestas de la Naturaleza, que acaso se celebraban en Galaad, habrían servido, a lo más, como modelo para la nueva fiesta instituida para recuerdo de la hija de Jefté. La dependencia, si existe, se reduce **a una simple copia ritual**. Existe en la Biblia otro ejemplo de lamentaciones conmemorativas, como la que se instituyó como recuerdo **de la muerte de Josías** (2 Crón 35:25). Otra diferencia que existe entre las lamentaciones paganas y el relato bíblico se halla en que aquí no se llora la muerte de una diosa, sino la suerte de una virgen condenada a morir sin dejar descendencia. Muy probablemente no existe ninguna dependencia entre los ritos paganos y las circunstancias que rodearon la muerte de la hija de Jefté. Tanto la personalidad de este jefe israelita como la inmolación de su hija son hechos históricos atestiguados unánimemente por la **tradición judío-cristiana**. El mismo Lods afirma que “no es imposible que en el episodio del voto haya elementos históricos y que el recuerdo de este sacrificio trágico fuese combinado con alguna **antigua ceremonia religiosa local**.” (Loos, 404).

En fin, Jefté sacrificó a su hija en holocausto a Yahvé bajo su omnimoda responsabilidad. Sobre esto toda atenuación es imposible; toda controversia, ociosa (Lagrange). El texto está claro; la tradición, unánime. Al elucidar la naturaleza de este voto, se trata de saber lo que ha dicho el hagiógrafo, y no lo que Jefté podía o no podía hacer lícitamente según la ley natural y la mosaica⁷.

Guerra civil entre efraimitas y galaditas (12:1-7).

¹Los hijos de Efraím se reunieron, y, pasando a Safón, dijeron a Jefté: “¿Por qué fuiste a combatir a los hijos de Amón sin habernos llamado a combatir contigo? Vamos a pegar fuego a tu casa.” ²Jefté les respondió: “Estaba yo y estaba mi pueblo en gran contienda con los hijos de Amón. Entonces os llamé yo, pero no me habéis librado vosotros de sus manos.” ³Viendo que no había quien me librase, puse mi vida en mis manos, marché contra los hijos de Amón, y Yahvé me los entrego. ¿Por qué, pues, venís hoy a hacerme la guerra?” ⁴Reunió Jefté a todas las gentes de Galaad y libró batalla contra Efraím. Y los hombres de Galaad derrotaron a los de Efraím, que decían de ellos: “Vosotros, galaditas, sois huidos de Efraím; ni sois de Efraím ni de Manases.” ⁵ Los galaditas se apoderaron de los vados del Jordán, enfrente de Efraím; y cuando llegaba alguno de los fugitivos de Efraím, diciendo: “Dejadme pasar,” le preguntaban: “¿Eres efraimita?” Respondía: “No.” ⁶Entonces ellos le decían: “A ver, di: *shibbolet*,” y él decía *sibbolet*, pues no podían pronunciar así. Los hombres de Galaad le cogían y le degollaban junto a los vados del Jordán. Murieron entonces cuarenta y dos mil hombres de Efraím. ⁷ Juzgó a Israel Jefté, galadita, durante seis años, y murió, siendo sepultado en una de las ciudades de Galaad.

Da a entender el texto que Efraím no respondió al llamamiento de Jefté, acaso por no habersele confiado un puesto de honor o por no contar con el triunfo de Jefté sobre los amonitas. Los efraimitas se reunieron, sin que se indique el espacio de tiempo entre esta acción y la anterior, y, pasando el Jordán a la altura de Safón (Jos 13:27), increparon a Jefté con su habitual altivez. Jefté, que les llamó cuando él y su pueblo eran oprimidos por los amonitas, les trató con dureza. Encontraron los efraimitas en él a un hombre menos diplomático que Gedeón (8:1-3), y a sus impertinencias respondió con la movilización de un ejército. La primera providencia que tomó Jefté fue la de mandar hombres que ocuparan los vados del Jordán (3:28; 7:24), con el fin de cortar la retirada de los efraimitas. A cada hombre que intentaba pasar le sujetaban a la prueba de pronunciar la palabra *shibbolet* (*espiga, corriente de un río*), que los efraimitas deformaban en *sibbolet*. El motivo principal de los efraimitas al promover aquella cuestión fue la de impedir que las tribus transjordánicas, que antiguamente pertenecían a la casa de José (Núm 26:29), se independizaran. En cuanto al número de efraimitas muertos, debemos tener en cuenta el uso hiperbólico en las cifras.

Este pasaje demuestra que la lengua hebraica, a pesar de su unidad, revestía ciertas formas dialectales en las diversas regiones de Palestina. La lengua hebraica del sector norte se diferenciaba sensiblemente de la de Judá sobre todo en la pronunciación. **Estas diferencias facilitan la individualización de las diversas fuentes literarias de la Biblia.**

1 De civ. Dei c.21.

2 Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes (1896) III 169,

3 Condamin, *Dict. Apol, Jefté*. 1270-1271. 4 Véase Desnoyers, *Histoire* I 244 y 342.

5 Santo Tomás, 2.2 q.88 a.2 ad 2.

6 Lods, *Israel. Des Origines au milieu du VIII^e siècle* (París 1949) 402.

7 Entre la inmensa literatura sobre el voto de Jefté, señalamos tan sólo los siguientes estudios: A. Fernández, *Voium lephte*: “Verbum Domini,” 1 (1921) 104-108; 299-304; E. Ma-Der, *Die der alten Hebraer und der benachbarten Volker*: “Biblische Studien,” 5-

6(1909) 153-162; Basilio Da Montecchio, *Il sacrificio della figlia di lefte*: "Palestra del Clero" ¹⁸ (¹⁹³⁹) 193-195; A. Van Hoonacker, *Le voeu de Jephthé*: "Muséon," 11 (1892) 448-469; Cf. Buttignoni, *í sacrificio di lefte*: "Palestra del Clero," 18 (1939) 49-51.

Jueces menores.

Los Jueces Abesán, Elón y Abdón (12:8-15).

⁸Después de él fue juez en Israel Abesán, de Belén. ⁹ Tuvo treinta hijos y treinta hijas. Casó a éstas con gente de fuera y trajo de fuera mujeres para sus hijos. ¹⁰ Juzgó a Israel siete años, murió y fue sepultado en Belén. ¹¹ Después de él juzgó a Israel Elón, de Zabulón, durante diez años; ¹² murió Elón, de Zabulón, y fue sepultado en Ayalón, en tierra de Zabulón. ¹³ Después de él juzgó a Israel Abdón, hijo de Hilel, de Faratón. ¹⁴ Tuvo cuarenta hijos y treinta nietos, que montaban sobre setenta asnos. Juzgó a Israel durante ocho años, ¹⁵ murió y fue sepultado en Faratón, en el monte de Efraím, en tierra de Salim.

Las noticias sobre estos tres jueces, que llamamos menores, se deben a un redactor deuteronomíco o de la escuela sacerdotal.

Abesán. Jefe de un clan y natural de Belén de Zabulón (Jos 19:15), a doce kilómetros al oeste de Nazaret, era un hombre notable y poderoso, como demuestra el número crecido de sus hijos (10:3-5). En contra de la costumbre antigua, que imponía el matrimonio entre los del mismo clan o tribu, trajo de fuera mujeres para sus hijos, casando asimismo a sus hijas con jóvenes de fuera. Estas uniones entre clanes diferentes contribuían a fusionar las tribus, a romper las barreras que imponía la antigua sociedad nómada y a **formar una nación hebraica más homogénea.**

Elón. De la tribu de Zabulón (Gen 46:14; Núm 26:26), después de juzgar diez años, fue sepultado en Ayalón (que así se llamaba también el juez, según LXX (B) y Vulg.).

Abdón. Natural de Faratón, hoy Farata, a doce kilómetros al sudoeste de Siquem (2 Sam 23:30; 1 Mac 9:50), tuvo una descendencia considerable. Fue sepultado en la montaña de Efraím, en tierra de Salim (1 Sam 9:4), cerca de Faratón. Según el texto hebraico: fue enterrado en el territorio de Efraím, en la montaña del Amalecita" lección que, por razones de crítica textual interna, debe retenerse.

Historia de Sansón (c.13-16).

A pesar de la extensión que ocupa la historia de las hazañas de Sansón, es probable que el autor sagrado se haya limitado a consignar sólo una parte de las tradiciones populares que circulaban en torno a las proezas del héroe. Los críticos convienen en general en apreciar la unidad de la narración, aun en el caso de distinguir más de una etapa en su redacción, como deja suponer la conclusión del c.15:20. En cuanto a la persona de Sansón, no cabe duda de que se trata de un personaje histórico, de la tribu de Dan. El autor sagrado le presenta como un juez (13:1; 15:20; 16:31) que luchó, defendió y vengó a su pueblo de sus enemigos. Pero Sansón no tiene las mismas características que los otros jueces; es un personaje aparte y singular, un héroe de la resis-

tencia, **que antepone sus propios negocios a los intereses de la nación.** No tiene talla suficiente ni para administrar justicia ni para reclutar y ponerse al frente de un ejército disciplinado. Sus genialidades divertían y le granjeaban la estima del pueblo, que admiraba su fuerza, ponderaba y exageraba su habilidad y arrojo y sonreía ante sus excentricidades, aventuras amorosas y las tretas que jugaba a sus enemigos. Por todo ello, Sansón se convirtió en el héroe popular por excelencia, cuyas gestas, con cierto colorido humorístico, circulaban de boca en boca. De ahí que la historia de Sansón narrada por el autor sagrado tenga un matiz popular y folklórico.

En todos los tiempos y en todas las latitudes conserva la tradición popular memoria de personajes al estilo de Sansón. Por eso y otras razones, debe rechazarse la interpretación mítica que ve en Sansón (por razón de su cabellera) a un héroe solar (Loüs) o una copia del griego Hércules, del tiriano Melqart o del héroe babilónico Gilgamesch. Su fuerza hercúlea es de origen divino, **debida a la irrupción sobre él del espíritu de Yahvé** (13:25; 14:6-9; 15:14; 16:28) o tal vez a su condición **de nazir o consagrado a Dios.** Durante toda su vida, y en vista de los combates que debía sostener, debía conservar intacta su cabellera, no tocar nada inmundo y abstenerse de toda bebida fermentada, porque la embriaguez es una impureza que impide distinguir entre puro e impuro (Lev 10:8).

A esta consagración externa **correspondió Dios con un carisma** que le otorgaba una fuerza extraordinaria. Su larga cabellera era solamente un signo externo **de su consagración a Dios**; los dos términos, *fuerza y cabellera*, no son estrictamente concomitantes, y ^aun menos se hallan en relación de causa y efecto (Tamisier).

A pesar de su conducta nada recomendable, no deja de ser Sansón un testimonio viviente que tenía Yahvé en defender a los suyos mientras permanecieran fieles a sus mandamientos. Como instrumentos suyos puede elegir a personas poco recomendables por sus costumbres; pero cuanto más defectuoso sea el instrumento, **tanto más resplandece la omnipotencia divina.** La acción del héroe no fue del todo eficaz ni tuvo grandes resonancias nacionales, pero preanunciaba el golpe decisivo que más tarde debían sufrir los filisteos en tiempos de Samuel y David.

Opresión de Israel y primer anuncio de un Libertador(13:1-7).

¹Volvieron los hijos de Israel a hacer el mal a los ojos de Yahvé, y Yahvé los dio en manos de los filisteos durante cuarenta años. ²Había un hombre de Sora, de la familia de Dan, de nombre Manué. Su mujer era estéril y no le había dado hijos. ³El ángel de Yahvé se apareció a la mujer y le dijo: “Eres estéril y sin hijos, pero vas a concebir y parirás un hijo. ⁴Mira, pues, que no bebas vino ni licor alguno inebriante ni comas nada inmundo, ⁵pues vas a concebir y a parir un hijo a cuya cabeza no ha de tocar la navaja, porque será nazareo de Dios el niño desde el vientre de su madre y será el que primero libraré a Israel de la mano de los filisteos.” ⁶Fue la mujer y dijo a su marido: “Ha venido a mí un hombre de Dios. Tenía el aspecto de un ángel de Dios muy temible. Yo no le pregunté de dónde venía ni me dio a conocer su nombre, ⁷pero me dijo: Vas a concebir y parir un hijo. No bebas, pues, vino ni otro licor inebriante y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte.”

Por sus pecados Israel fue entregado por Dios en manos de los filisteos. Dios promete a la mujer de Manué un hijo que “empezará a salvar a Israel de la mano de los filisteos” (v.5). Manué (1 Crón 2:54) era danita y natural de Sora, no lejos de la antigua Betsemes (Jos 15:33; 19:41; Neh 11:29). La mujer de Manué era estéril (Gen 18:10-15; 1 Sam 1:11-19; Lc 1:7; 13; 24), con lo

cual se quiere indicar que el hijo es un don de Dios. **A ella se le aparece el ángel de Yahvé** (2:1; 6:11) y le anuncia el nacimiento del hijo, **que será consagrado (nazir) al Señor por el nazareato** (Núm 6:2-8). Porque el niño es predestinado ya desde el seno de su madre, deberá abstenerse de todo aquello que se prohíbe a los obligados a la ley del nazareato. La frase “la navaja no subirá sobre su cabeza” se aplica preferentemente **al niño consagrado a Dios** (1 Sam 1:11). En Núm 6:1-21 se mencionan las condiciones del nazareato, siendo de las principales la prohibición de cortarse los cabellos, afeitarse la cabeza.

Segunda Aparición del Ángel (13:8-23).

⁸Entonces Manué oró a Yahvé, diciendo: “De gracia, Señor: que el hombre de Dios que enviaste venga otra vez a nosotros para que nos enseñe lo que hemos de hacer con el niño que ha de nacer.” ⁹Oyó Dios la oración de Manué y volvió el ángel de Dios a la mujer de Manué cuando estaba ésta sentada en el campo y no estaba con ella su marido. ¹⁰ Corrió ella en seguida a anunciárselo a su marido, diciéndole: “El hombre que vino a mí el otro día acaba de aparecerseme.” ¹¹Levantóse Manué y, siguiendo a su mujer, fue hacia el hombre y le dijo: “¿Eres tú el que has hablado a esta mujer?” El respondió: “Yo soy.” ¹²Repuso Manué: “Cuando tu palabra se cumpla, ¿qué hay que guardar y qué habremos de hacerle?” ¹³ El ángel de Yahvé dijo a Manué: “La mujer, que se abstenga de cuanto la he dicho: ¹⁴ que no tome nada de cuanto procede de la vid, no beba vino ni otro licor inebriante y no coma nada inmundo; cuanto le mandé ha de observarlo.” ¹⁵ Manué dijo al ángel de Yahvé: “Te ruego que permitas que te retengamos mientras te traemos preparado un cabrito.” ¹⁶ El ángel de Yahvé dijo a Manué: “Aunque me retengas, no comería tus manjares; pero, si quieres preparar un holocausto, ofréceselo a Yahvé.” Manué, que no sabía que era el ángel de Yahvé, ¹⁷le dijo: “¿Cuál es tu nombre, para que te honremos cuando tu palabra se cumpla?” ¹⁸ El ángel de Yahvé le respondió: “¿Para qué me preguntas mi nombre, que es Admirable?” ¹⁹Manué tomó el cabrito y la oblación para ofrecerlo a Yahvé en holocausto sobre la roca, y sucedió un prodigio a la vista de Manué y su mujer. ²⁰Cuando subía la llama de sobre el altar hacia el cielo, el ángel de Yahvé se puso sobre la llama del altar. Al verlo Manué y su mujer, cayeron rostro a tierra, ²¹y ya no vieron más al ángel de Yahvé, ²²y dijo a su mujer: “Vamos a morir, porque hemos visto a Dios.” ²³La mujer le contestó: “Si Yahvé quisiera hacernos morir, no habría recibido de nuestras manos el holocausto y la oblación ni nos hubiera hecho ver todo esto ni oír hoy todas estas cosas.”

Dios escuchó la plegaria de Manué, mandando de nuevo a su ángel. Por sus palabras se deduce que Manué no estaba al corriente de las reglas que imponía el nazareato oficial (Núm c.6). Manué sospecha que el personaje que le habla **es un ser divino y no un simple viajero.** Por lo mismo, le ofrece **hospitalidad**, empleando al mismo tiempo un término equívoco (*hasah, ofrecer, presentar*), que se usa para los **sacrificios**. Como recurso supremo para saber quién era, Manué le pide cuál sea su nombre, alegando el pretexto de recompensar sus servicios una vez la predicción se cumpla (1 Sam 9:6); **Pero el ángel desvía la cuestión.** Manué no insiste y **se decide a ofrecer el sacrificio a Yahvé.** Toma el cabrito y la oblación de harina aceite que debía acompañar necesariamente al holocausto y sacrificio de comunión (Lev 7:11-14; Núm 15:28-29; Jos 22:23), Y lo ofrece sobre la roca a Yahvé, **“que obra cosas misteriosas.”** El lugar del sacrificio fue más tarde conocido por el nombre de “Yahvé de los milagros.” La última parte del v.19

debe traducirse: “Que obra cosas misteriosas,” suprimiendo la frase “a la vista de Manué y su mujer” (Lagrange, Tamisier, Vincent, Nótscher, Ubach, etc.). **El ángel desapareció en la llama del holocausto** (Ex 3:2-6), cayendo ellos entonces en la cuenta de que el personaje misterioso **era Yahvé o su ángel**. Manué **temía morir por haber visto a Dios** (Gen 16:13; 32:30; Ex 20:19, etc.), pero su mujer le tranquiliza con unas palabras que indican su buen sentido. El nombre del lugar *Mahaneh-Dan* no corresponde a ningún poblado, sino a un lugar entre Sora (Jos 15:33) y Estaol (a unos tres kilómetros al sudeste de Sora). Como sucedió con otros jueces (3:10; 6:34; 11:29), también el espíritu de Yahvé se apoderó de Sansón, **incitándolo a obrar**.

Nacimiento y primeros años de Sansón (13:24-25).

²⁴**Parió la mujer un hijo y le dio el nombre de Sansón. Creció el niño, y Yahvé le bendijo,** ²⁵**y comenzó a mostrarse en él el espíritu de Yahvé en el campo de Dan, entre Sora y Estaol.**

Al año dio a luz la mujer de Manué a un niño, al cual puso por nombre Sansón. Hubo un largo tiempo en Israel en que la madre tenía el derecho de elegir el nombre que debía darse a sus hijos (Lods, 217-219). La palabra Sansón deriva probablemente de *Shemesh, sol*, nombre muy común en la antigüedad oriental aun fuera de Palestina, y que le fue sugerido a la madre por el nombre del vecino pueblo de Betsemes (Jos 15:10; 18:17; 19:41 etc.), *casa del sol*, a tres kilómetros al sur de Sora (Jos 15:33; 19:41). Por lo mismo, no *debe* considerarse a Sansón, por su nombre y por sus gestas, como un héroe astral o un personaje legendario, sino como **una personalidad histórica bien definida**¹.

Sansón se Enamora (14:1-4).

¹**Bajó Sansón a Timna y vio allí una mujer de entre las hijas de los filisteos;** ² **y cuando volvió a subir, dijo a su padre y a su madre: “He visto en Timna una mujer de las hijas de los filisteos; id a tomármela por mujer.”** ³ **Dijéronle su padre y su madre: “¿Acaso no hay mujeres entre las hijas de tus hermanos y entre todo tu pueblo para que vayas tú a tomar mujer de los filisteos, incircuncisos?”** **Repuso Sansón y dijo a su padre: “Tómame ésa, pues me gusta.”** ⁴**Su padre y su madre no sabían que aquello venía de Yahvé, que buscaba una ocasión de parte de los filisteos, que eran los que entonces oprimían a Israel.**

Descendió Sansón a la localidad de Timna (Jos 19:43) tres veces (v. 1-4; 5-7; 18-19). Allí vio a una mujer, viuda probablemente y de vida dudosa, teniendo relación sexual con ella. La propuesta del hijo escandalizó a sus padres, quienes le recordaron que el matrimonio de los hebreos con los incircuncisos **repugnaba a los sentimientos nacionales** Gén 24:2-4; 27:46; 28:1-2; Ex 34:16; Deut 7:2-4; Jos 23:12-13), maxime con los filisteos, sus enemigos e incircuncisos por excelencia (15:18; 1 Sam 14:6). Además, no era el hijo quien debía elegir la futura esposa, sino el padre (Gen 24:2-8; 34:3-6; 38:6). El fogoso Sansón no atendió a las razones de sus padres y mantuvo sus exigencias. El autor sagrado comenta esta escena familiar diciendo que Dios disponía las cosas providencialmente al servirse de aquel capricho de Sansón para que éste empezara la obra a la que le tenía destinado, que era **la de luchar contra los filisteos**.

Encuentro con un león (14:5-9).

⁵Bajó Sansón a Timna, cuando al llegar a los olivares de Timna le salió al encuentro un joven león rugiendo. ⁶ Apoderóse de Sansón el espíritu de Yahvé, y, sin tener nada a mano, destrozó al león como se destroza un cabrito. No dijo nada a su padre ni a su madre de lo que había hecho. ⁷ Bajó y habló a la mujer que le había gustado. ⁸ Tiempo después, bajando para desposarse con ella, se desvió para ver el cadáver del león, y vio que había un enjambre de abejas con miel en la osamenta del león. ⁹ Cogióla con sus manos y siguió andando y comiendo; y cuando llegó a su padre y a su madre, les dio de ella, sin decirles que la había tomado de la osamenta del león, y ellos la comieron.

De nuevo fue Sansón a visitar a la mujer de Timna; sucedió que en el viaje le salió al encuentro un cachorro de león rugiendo y con ánimo de abalanzarse contra él. No teniendo ninguna arma defensiva, le agarró por la cabeza y desgarró sus fauces como si fuera un cabrito. Análogos actos de bravura realizaron David (1 Sam 17:34) y Benaya (2 Sam 23.20). En la antigüedad había leones en Palestina, como atestiguan algunos textos bíblicos (Am 1:2; 3:4-8) y como se desprende de una narración egipciaca, según la cual Ramsés III, en la lucha contra los filisteos, alternaba sus hechos de guerra con la caza del león.

Al cabo de un tiempo bajó de nuevo a Timna, y vio que las abejas salvajes habían fabricado en su osamenta un panal de miel. El sol de Palestina, los animales carnívoros y las aves de rapiña resecaron pronto las carnes del cadáver. **Sansón, aunque consagrado a Dios por el voto del nazareato**, no tenía muchos escrúpulos de comer un manjar impuro, que estuvo al contacto con un cadáver.

La boda y el enigma (14:10-20).

¹⁰Bajó, pues, Sansón a casa de la mujer, y Sansón dio allí un banquete, según la costumbre de los mozos. ¹¹Y porque le temían, invitaron a treinta mozos para acompañarle. ¹²Sansón les dijo: “Quisiera que me permitierais proponeros un enigma. Si dentro de los siete días del convite me lo descifráis acertada” mente, yo tendré que daros treinta camisas y treinta túnicas; ¹³pero, si no podéis descifrármelo, seréis vosotros los que habréis de darme a mí treinta camisas y treinta túnicas.” Ellos le dijeron: “Propon tu enigma, que lo oigamos.” ¹⁴El les dijo: “Del que come salió lo que se come, y del fuerte, la dulzura.” Tres días pasaron sin que pudieran descifrar el enigma. ¹⁵Llegó el día séptimo. A la mujer de Sansón le habían dicho: “Persuade a tu marido a que te dé la solución del enigma; si no, te quemaremos a ti y la casa de tu padre. ¿Nos habéis invitado para robarnos?” ¹⁶Ella lloraba y le decía: “Me aborreces; has propuesto un enigma a los hijos de mi pueblo y no quieres explicármelo a mí.” El le respondió: “No se lo he explicado ni a mi padre ni a mi madre, ¿y voy a explicártelo a ti?” ¹⁷Así le había estado llorando durante los siete días del convite; pero el séptimo día tanto lo importunó, que él dio la explicación, y ella se la comunicó a los hijos de su pueblo. ¹⁸Los de la ciudad dijeron a Sansón el día séptimo antes de la puesta del sol: “¿Qué más dulce que la miel? ¿Qué más fuerte que el león?” El les contestó: “Si no hubierais arado con mi novilla, no hubierais descifrado mi enigma.” ¹⁹Apoderóse de él el espíritu de Yahvé, y, bajando a Ascalón, mató allí a treinta hombres, los despojó y dio las túnicas a los que habían descifrado el enigma.

Muy enfurecido, se subió a casa de sus padres.²⁰ La mujer de Sansón fue entregada a uno de los mozos que le habían servido de compañeros.

Sansón fue a desposarse con la mujer de Tirna solo, sin que le acompañaran sus padres. El texto masorético dice que fue el padre el que bajó a Timna, lo cual se opone al contexto. Por razones críticas se propone la corrección del texto. Causa extrañeza que sea Sansón el que dé (v.10) el banquete, cuando, según la costumbre judía, debían ser los jóvenes o paraninfos de la mujer. Quizás fueron los padres de la mujer y los jóvenes filisteos invitados como amigos del esposo (Cant 3:7; 1 Mac 9:39) los que prepararon una gran fiesta que duró siete días (LXX y Syr.). Ningún amigo israelita de Sansón le acompañó en este acto, ya que este matrimonio con una extranjera hería los sentimientos nacionales. Tampoco sus padres estuvieron presentes en la fiesta (en contra de la lección del texto masorético).

Sansón quiso humillar a aquellos jóvenes valientes proponiéndoles un enigma que debían resolver en el plazo de los siete días que duraba la fiesta. Estas adivinanzas constituían un juego muy de moda en Siria y Palestina (1 Re 10:1; Pro v 1:6). Crea cierta dificultad la enumeración de los días v.14; 15; 17), que tal vez puede solucionarse suponiendo una corrupción en el texto o por la “carencia de la precisión matemática por parte de los hebreos” (Lagrange).

Sansón resistió siete días a las lágrimas y halagos de su mujer, le pedía le manifestara el enigma; pero al fin cede, y en el séptimo⁶ antes de ponerse el sol (o antes de entrar en la cámara nupcial, según muchos autores, después de Stade), los jóvenes le dieron la unción, que el texto reproduce en forma literaria rimada. Del mismo modo les responde Sansón diciéndoles que se han servido de que le pertenece para hacer su propio trabajo (Vincent), Según Lagrange aunque la respuesta sea dura, no contiene necesariamente nada obsceno. Sin embargo, el doble sentido es transparente, y la metáfora es conocida entre griegos y romanos.

Tentativas de Reconciliación con la Mujer (15:1-3).

¹Al cabo de días, al tiempo de la siega, fue Sansón a visitar a su mujer, llevando un cabrito, y dijo: “Quiero entrar a mi mujer en su cámara.” ²Pero el padre le negó la entrada, diciendo: “Yo creí que la habías aborrecido enteramente y se la he entregado a tu compañero. Su hermana menor es más hermosa todavía que ella. Tómala por mujer en lugar suyo.” ³Sansón le dijo: “Ahora, ya sin culpa de mi parte contra los filisteos, podré hacerles daño.”

Al cabo de un tiempo, Sansón visitó a su mujer con ánimo de reconciliarse con ella, llevándole un cabrito como obsequio. Su indignación fue grande al manifestarle su suegro que la había entregado a otro por creer que él la había repudiado definitivamente (14:16). El hombre quiso reparar bienamente la ofensa, o quiso aprovecharse del incidente para colocar a otra hija menor, más hermosa, dice, que la mujer que había escogido (Gen 29:1655).

El Ardid de los Chacales (15:4-8).

⁴Se fue, y cogiendo trescientas zorras y teas, ató a las zorras dos a dos, cola con cola, y puso entre ambas colas una tea. ⁵Encendió luego las teas y soltó a las zorras en las mieses de los filisteos, abrasando los montones de gavillas, los trigos todavía en pie y hasta los olivares. ⁶Los filisteos se preguntaban: “¿Quién ha hecho esto?” Y se les dijo: “Ha sido Sansón, el yerno del timneo, porque éste le ha quitado su mujer y se la ha dado a un compañero suyo.” Los filisteos subieron y la quemaron a ella y a la ca-

sa de su padre. ⁷ Sansón les dijo: “¿Eso habéis hecho? Pues yo no pararé hasta vengarme de vosotros.” ⁸ Y les tundió ancas y muslos, haciendo en ellos gran destrozo, y se bajó luego a la caverna del roquedo de Etam.

El texto hebreo habla de zorras (*shuhal*), pero el término se emplea también para designar a los chacales (Sal 63:11). Y es tanto más recomendable esta última significación aquí, por cuanto existían y existen aún hoy en Palestina gran cantidad de chacales. El número de trescientos parece excesivo. Trescientos es múltiplo de treinta (14:11). No indica el texto el tiempo que empleó Sansón en capturar tan gran número de animales, ni si realizó solo esta hazaña o fue ayudado por otros. Al atar a los chacales dos a dos y cola con cola, con una antorcha encendida entre ambas, se proponía moderar el paso de estos animales para que su acción en los trigales fuera más efectiva. Sansón los soltó durante la noche para evitar el ser sorprendido en su maniobra y para que la devastación fuera más completa, por la ausencia de personal que apagara el fuego. Aquellos campos de trigo, segados ya en parte, y otros todavía en pie, fueron pronto pasto de las llamas. Esta acción de prender fuego a las mieses por motivos de venganza (2 Sam 14:30) o como acción bélica (Judit 2:27) estaba muy en uso entre los romanos y los árabes.

Intento de Arresto (15:9-13).

⁹Subieron entonces los filisteos y acamparon en Judá, extendiéndose por Leji. ¹⁰ Los de Judá les preguntaron: “¿Por qué habéis subido contra nosotros?” Ellos respondieron: “Hemos venido a atar a Sansón para tratarle como él nos ha tratado a nosotros.” ¹¹ Bajaron, pues, tres mil hombres de Judá a la caverna del roquedo de Etam, y dijeron a Sansón: “¿No sabes que los filisteos nos dominan? ¿Por qué nos has hecho eso?” El les respondió: “He hecho con ellos como ellos han hecho conmigo.” ¹² Ellos repusieron: “Hemos bajado para atarte y entregarte atado en manos de los filisteos.” Sansón respondió: “Jurad que no vais a matarme.” ¹³ Ellos le dijeron: “No; solamente a atarte, para entregarte a los filisteos; pero no te mataremos.” Y, atándole con dos cuerdas nuevas, le hicieron subir al roquedo.

Humillados por los malos tratos que les había infligido Sansón, los filisteos tomaron represalias con una incursión en Leji (2 Sam 23:11), lugar todavía no identificado y perteneciente a la tribu de Judá. Los de Judá, acaso por no sentirse solidarizados con los danitas, a cuya tribu pertenecía Sansón, o por deseos de vivir en paz, se comprometieron con los filisteos a entregárselo. Sansón se dejó atar por sus conacionales después de haber arrancado de ellos la promesa de que no le matarían, porque confiaba que con ello tendría una nueva ocasión para castigar a sus enemigos los filisteos.

Sansón Derrota a Mil Filisteos (15:14-20).

¹⁴ Llegados a Leji, los filisteos les salieron al encuentro lanzando gritos de júbilo. Apoderóse entonces de él el espíritu de Yahvé, y las cuerdas que a los brazos tenía fueron como hilos de lino quemados por el fuego; las ligaduras cayeron de sus manos, ¹⁵ y, viendo cerca una quijada de asno fresca, la tomó y derroto con ella a mil hombres. ¹⁶ Dijo Sansón: “Con una quijada de asno los he aporreado bien; con una quijada de asno he matado a mil hombres.” ¹⁷ Y dicho esto, tiró la quijada y llamó a aquel lugar Ramat Leji. ¹⁸ Devorado por la sed, clamó a Yahvé, diciendo: “Eres tú el que por la mano de tu siervo has hecho esta gran liberación; ¿voy a caer ahora,

muerto de sed, en la mano de los incircuncisos?”¹⁹ Y abrió Yahvé el pilón que hay en Leji y brotó de él agua. Bebió, se recobró y vivió, y la llamó por eso la fuente de En Hacore, que es la que hay todavía en Leji.²⁰ Sansón juzgó a Israel, en tiempo de los filisteos, durante veinte años.

Al ver los filisteos a Sansón atado con cuerdas, prorrumpieron en gritos de júbilo, por creer definitivamente en sus manos a su enemigo. Pero Sansón pone en juego su fuerza extraordinaria, y, a un esfuerzo suyo, las cuerdas con que estaba maniatado se rompieron como si fueran hilos de lino quemados por el fuego. A falta de otra arma, tomo una quijada de asno todavía fresca, pesada y sólida, y arremetió contra aquella multitud de filisteos. La acción debió de ser rápida y eficaz, y anuló todo intento de resistencia.

Sansón celebró su triunfo con un cántico rítmico en el que hay un juego de palabras¹ y no poca ironía. Ramat-Leji, “altura de la quijada,” llamada así por su configuración, que se asemeja a una quijada de asno. Trátase de una explicación popular acerca del origen del nombre de esta ciudad. Recoge también el autor la tradición local sobre el origen de la fuente de Leji al decir que, al final de su proeza, sintióse el vencedor devorado por la sed. En memoria de la plegaria de Sansón, aquella fuente lleva el nombre de *En Hacore*, “fuente del suplicante,” o de la perdiz (1 Sam 26:20; Jer 17:11). Sansón juzgó a Israel, es decir, “hizo justicia de los opresores de su pueblo” (Lods, 386), por espacio de veinte años, frase que, según algunos expositores, indica o bien una doble redacción de la historia de Sansón o la intención del autor de señalar los años que duró la misión de Sansón antes de entrar en el relato de sus fracasos.

Sansón en Gaza (16:1-3).

¹Fue Sansón a Gaza, donde había una meretriz, a la cual entró.² Se les dijo a las gentes de Gaza: “Ha venido aquí Sansón.” Y le cercaron y estuvieron toda la noche en acecho cerca de la puerta de la ciudad. Se estuvieron tranquilos durante la noche, diciéndose: “Al alba le mataremos.”³ Sansón estuvo acostado hasta media noche. A media noche se levantó, y, tomando las dos hojas de la puerta de la ciudad con las jambas y el cerrojo, se las echó al hombro y las llevó a la cima del monte que mira hacia Hebrón.

Sansón tenía buena musculatura, **pero el corazón débil**. Desde Leji (texto de los LXX) marchó a Gaza (Jos 13:3). La fama que aureolaba a Sansón hizo que se esparciera la voz de su presencia en la ciudad. Inmediatamente las autoridades tomaron las medidas oportunas para apresarle. Durante todo el día (no “toda la noche,” como se lee en TM) se pusieron guardias a la puerta de la ciudad para impedir su salida, mientras algunas patrullas volantes recorrían sus calles para localizarle. Sucedió que Sansón, al terminar sus quehaceres, entró en casa de una meretriz (11:1; Jos 2:11). Había ya anochecido cuando supieron su paradero, por lo cual las autoridades no juzgaron oportuno proceder inmediatamente a su detención, porque, entre los antiguos, **el sueño era considerado como algo sagrado**, no pudiéndose matar a nadie durante el mismo (Ex 14:20; 1 Sam 19:11). Durante la noche se cerraban las puertas de la ciudad, y, juzgando que Sansón no podría escapar, los guardias se retiraron a descansar, conviniendo en matar a Sansón al rayar el alba del día siguiente. Pero Sansón se levantó de noche, arrancó las puertas de la ciudad con jambas y el cerrojo, se las echó al hombro y las llevó a una colina vecina, al este de la ciudad, desde donde se divisaban los montes de Hebrón. De Gaza a Hebrón hay más de setenta kilómetros. Por lo mismo, no puede admitirse la interpretación de los que hacen andar a Sansón todo este recorrido con

las puertas a la espalda.

Dalila traiciona a Sansón (16:4-14).

⁴Después amó a una mujer del valle de Sorec, de nombre Dalila. ⁵Los príncipes de los filisteos subieron a ella y la dijeron: “Sedúcele para saber en qué está su gran fuerza y cómo podríamos apoderarnos de él, para atarle y castigarle. Si lo haces, te daremos cada uno mil cien siclos de plata.” Dijo, pues, ⁶ Dalila a Sansón: “Dime, te ruego, en qué está tu gran fuerza y con qué habrías de ser atado para sujetarte.” ⁷ Sansón respondió: “Si me atasen con siete cuerdas húmedas, que no se hubieran secado todavía, me quedaría sin fuerzas y sería como otro hombre cualquiera.” ⁸Subieronle los príncipes de los filisteos las siete cuerdas húmedas, sin secar todavía, y ella le ató con ellas. ⁹Como tenía en su cuarto gentes en acecho, le gritó: “¡Sansón, los filisteos sobre ti!” El rompió las cuerdas como se rompe un cordón de estopa cuando se le pega fuego, y quedó desconocido el secreto de su fuerza. ¹⁰Dalila dijo a Sansón: “Te has burlado de mí y me has engañado. Dime, pues, ahora con qué hay que atarte.” ¹¹ El le dijo: “Si me atan con cuerdas nuevas que no hayan sido empleadas para ningún otro uso, me quedaré sin fuerzas y seré como otro cualquiera.” ¹² Dalila cogió cuerdas nuevas y le ató con ellas. Después le gritó: “¡Sansón, los filisteos sobre ti!” pues tenía en el cuarto gentes en acecho. El rompió como un hilo las cuerdas que tenía en los brazos. ¹³ Dalila dijo a Sansón: “Hasta ahora te has burlado de mí y no me has dicho más que mentiras. Dime de una vez con qué hay que atarte.” El le dijo: “Si entretejes con un lizo las siete trenzas de mi cabeza y lasijas con una clavija de tejedor, me quedaré sin fuerzas y seré como otro hombre cualquiera.” ¹⁴ Dalila le adormeció y entretejió con un lizo las siete trenzas, las fijó con la clavija de tejedor y le gritó: “¡Sansón, los filisteos sobre ti!” Y despertando de su sueño, arrancó la clavija y el entretejido, y quedó desconocido el secreto de su fuerza.”

Enamoróse Sansón de una mujer de Sorec (la actual Surte, en el valle Serar, a cuatro kilómetros de Sora), llamada así por sus famosos viñedos (Is 5:2; Jer 2:21). No dice el texto si esta mujer era filisteo o hebrea, pero se presume que era israelita. Dalila es de significación incierta en hebreo; en árabe significa la *indicadora*, por lo cual puede dudarse si era éste su nombre primitivo o un sobrenombre que le dio la tradición popular por razón de su comportamiento con Sansón. Los príncipes (*sarnim*, Jos 13:9) de los filisteos entran en trato con Dalila para apoderarse de Sansón y le ofrecen por sus servicios una cantidad, que, traducida en números, representa una suma considerable, que Hummelauer, a últimos del siglo pasado, valoraba en 250.000 francos. Sin embargo, la mayoría de los expositores estima que se trata de una suma convencional que equivale a decir que le entregarían mil siclos y que estaban dispuestos a elevar aún esta cantidad. Para no impresionar a Dalila, los príncipes no hablan de dar muerte a Sansón, sino solamente de apoderarse de él y castigarle. Estaban interesados en que Dalila arrancara de Sansón el secreto de su fuerza, o, en otras palabras, “de dónde provenía el que su fuerza fuese tan grande.” Para los primitivos, el origen de este vigor extraordinario no puede ser más que un mana, que está sujeto a fuerzas mágicas; por esto mismo, Sansón señala de hecho recetas mágicas para destruir esta fuerza. En el v.17 indica Sansón el origen sobrenatural de su fuerza. El número siete, que emplea Sansón, es un número sagrado, y aquí, según Lagrange, “tiene valor de encanto mágico.”

Sansón Cede a los Halagos de la Mujer (16:15-20).

¹⁵ Ella le dijo: “¿Cómo puedes decir que me quieres, cuando tu corazón no está conmigo? Por tres veces te has burlado de mí y no me has descubierto en qué está tu gran fuerza.” ¹⁶Y le importunaba incesantemente, siempre insistiendo en su demanda, hasta llegar a producirle un tedio de muerte. ¹⁷Y le abrió de par en par su corazón, diciendo: “Nunca ha tocado la navaja mi cabeza, pues soy nazareo de Dios desde el vientre de mi madre. Si me rapasen, perdería mi fuerza, quedaría débil y sería como todos los otros hombres,” ¹⁸Dalila vio que en verdad le había abierto de par en par su corazón; y mandó llamar a los príncipes de los filisteos, diciéndoles: “Subid, que esta vez ya me ha abierto de par en par su corazón.” Subieron, llevando el dinero en sus manos. ¹⁹Le durmió ella sobre sus rodillas, y, llamando un hombre, hizo que raparan las siete trenzas de la cabellera de Sansón, que comenzó a debilitarse. Había perdido su fuerza, ²⁰y ella le dijo entonces: “¿Sansón, los filisteos sobre ti!” El se despertó, diciendo: “Saldré como tantas otras veces y me sacudiré,” pues no sabía que Yahvé se había apartado de él.

Dalila puso en juego toda su astucia femenina para ablandar el corazón del héroe, presionándole hasta causarle angustias de muerte. Por fin, Sansón sucumbió. Rapada su larga cabellera por un hombre llamado al efecto, **quedaba violado el voto del nazareato** y, como consecuencia, **le retiraba Dios el carisma de la fuerza que le habla otorgado en vistas a su misión**, quedando reducido a la condición de un hombre cualquiera. Durante toda su vida se mostró Sansón infiel a su condición de *nazir*: banqueteara como los otros ingiriendo bebidas alcohólicas, que le estaban prohibidas; diversas veces había tenido contacto con cadáveres, y, por fin, no supo conservar intacta su larga cabellera, que era **el signo externo más característico de su total consagración a Yahvé**. La historia de Sansón nos enseña a qué grado de inconsciencia puede llegar un hombre que da rienda suelta a la sensualidad.

Venganza y Muerte de Sansón (16:21-31).

²¹ Los filisteos lo tomaron prisionero, le sacaron los ojos y, llevándole a Gaza, le encadenaron con doble cadena de bronce, y en la cárcel le pusieron a hacer dar vueltas a la muela. ²²Entretanto, volvieron a crecerle los pelos de la cabeza, después de haber sido rapada. ²³ Los príncipes de los filisteos se congregaron para ofrecer un gran sacrificio a Dagón, su dios, y, para regocijarse, decían: “Nuestro dios ha puesto en nuestras manos a Sansón, nuestro enemigo.” ²⁴El pueblo, al verle, alababa a su dios, diciendo: “Nuestro dios ha puesto en nuestras manos a nuestro enemigo, al que asolaba nuestra tierra y mató a tanta gente.” ²⁵Cuando su corazón se alegró, dijeron: “Que traigan a Sansón para que nos divierta.” ²⁶ Sansón fue sacado de la cárcel y tuvo que bailar ante ellos. Habíanle puesto entre las columnas, y Sansón dijo al mozo que le hacía de lazarillo: “Déjame tocar las columnas que sostienen la casa, para apoyarme.” ²⁷Estaba la casa llena de hombres y mujeres. Allí estaban los príncipes de los filisteos, y había sobre el techo más de tres mil personas, hombres y mujeres, viendo bailar a Sansón. ²⁸Entonces invocó Sansón a Yahvé, diciendo: “Señor, Yahvé, acuérdate de mí; devuélveme la fuerza sólo por esta vez, para que ahora me vengue de los filisteos por mis dos ojos.” ²⁹Sansón se agarró a las dos columnas centrales que sostenían la casa, y, haciendo fuerza sobre ellas, sobre la una con la mano

derecha, sobre la otra con la mano izquierda,³⁰ dijo: “¡Muera yo con los filisteos!” Tan fuertemente sacudió las columnas, que la casa se hundió sobre los príncipes de los filisteos y sobre todo el pueblo que allí estaba, siendo los muertos que hizo al morir más que los que había hecho en vida.³¹ Sus hermanos y toda la casa de su padre bajaron y se lo llevaron, y le sepultaron entre Sora y Estaol, en la sepultura de Manué, su padre. Juzgó a Israel durante veinte años.

Los filisteos se apoderaron fácilmente de su enemigo, al cual le arrancaron los ojos, suplicio muy frecuente entre los orientales (1 Sam 11:2; 2 Re 25:7; Jer 52:11; texto de los LXX), y, atado de manos y pies con una doble cadena de bronce, lo condujeron a Gaza, condenándole a dar vueltas a la muela, trabajo propio de mujeres y esclavos (Ex 11:5; Is 47:2). Su cabeza volvió a poblarse, pero no por ello debía renacer su fuerza extraordinaria de antes. Tratado como un esclavo y blanco de las burlas de los filisteos, reflexionó Sansón sobre su conducta e infidelidad a la misión para la cual Dios le había escogido. **Su oración debió de ser ferviente; su arrepentimiento, verdadero, por lo cual Dios le concedió de nuevo el carisma de la fuerza que le había retirado.** Dagón era una divinidad semita, protectora del trigo (*dagan*), muy venerada en todo el Oriente Medio desde Babilonia al Mediterráneo. Los filisteos adoptaron a este dios, rindiéndole un culto especial en Azoto (1 Sam 5:2; 1 Mac 10:84; 11:4) y Gaza. Más tarde esta divinidad fue identificada falsamente con una divinidad con cuerpo de pez (*dag*). Junto al dios se veneraba a Atargates (2 Mac 12:26).

Los príncipes y todo el pueblo aclamaban a su dios por haberles librado de Sansón, su enemigo. Cuando su corazón se alegró por el mucho vino, reclamaron su presencia para que les divirtiera. Obligado a bailar al son de instrumentos y zarandeado de una parte a otra, fue el hazmerreír de toda aquella gente ebria de vino y de triunfo. Ya agotado, se le concedió un leve descanso a la sombra de una terraza sostenida por columnas. Sansón pidió a su lazarillo que le permitiera apoyarse en una de las columnas de la casa, o de la sala cabe al templo, donde estaban reunidos los filisteos para consumir el resto de las víctimas ofrecidas en sacrificio (9:46; 1 Sam 1:9; 9:22). Entonces Sansón **invocó a Dios, pidiéndole le devolviera** la fuerza de otro tiempo. Al tener conciencia **de que Dios había oído su oración, se agarró a** las dos columnas centrales, sobre las cuales se apoyaba el edificio, y las sacudió con tanta fuerza que la casa se hundió, quedando él mismo sepultado, junto a un gran número de filisteos, entre los escombros.

No cabe hablar de suicidio directo y voluntario en este caso de Sansón, ya que él quiso directamente la muerte de sus enemigos, los filisteos, y sólo indirectamente atentó contra su vida propia. A pesar de sus debilidades, Sansón pasó a la historia con la fama de un juez que hizo justicia a los enemigos de su pueblo, **gracias a un carisma que le otorgó Dios gratuitamente.** San Pablo **alaba su fe y confianza en Dios** (Hebr 11:32). El autor sagrado recogió de la tradición popular esta historia, conservando toda su ingenuidad y los rasgos humorísticos e hiperbólicos con que la había revestido la imaginación de un pueblo que admiraba la bravura de los héroes de la independencia nacional. La historia de Sansón confirma la tesis que el autor sagrado ha desarrollado en todo el libro a base de hechos históricos anecdóticos.

1 P. Humbert, *Les métamorphoses de Samson en Vempreinte israélite sur la légende de Sam-son*: “Revue d'Histoire des Religions,” 80 (1919) 154-170; A. Lods, *Quelques remarques sur l'histoire de Samson*: “Actes du Congrès International d'Histoire des Religions” (París 1923) 504-516; E. Kalt, *Samson*, (Freiburg 1912).

1 Levesque: RB 7 (1900) 5955.

3. Apéndices.

I. Origen del Santuario de Dan.

Existe en general en este relato unidad literaria, y no convencen del todo los argumentos aducidos en contra por Moore, Burney, Kittel, etc. Toda la narración está dispuesta en orden a ilustrar el origen del santuario de Dan, que subsistió en Israel hasta el siglo VIII a. de C. No se indica el tiempo en que se desarrollaron los hechos aquí consignados, pero algunos expositores (Desnoyers Tamisier, Fernández, Vincent, etc.), basándose principalmente en 18:1 y 18:30, juzgan que tuvieron lugar a principios de la época de los jueces. Según Dhorme, los relatos que aquí se refieren no pertenecen propiamente a la historia de los jueces. Se han colocado aquí porque el que los narra sabía que en este tiempo no había aún rey en Israel (17:6; 18:1). Pero aun en el supuesto que se efectuara en este tiempo la emigración de los danitas hacia el norte de Palestina, sin embargo, no debe suponerse que emigraran en masa, sino que una gran parte se mantuvo firme en el territorio que se les había señalado, resistiendo a filisteos y amorreos. Entre los danitas que permanecieron en el territorio, cabe mencionar al clan danita de Sansón, que habitaba en Sora. Se ha hecho notar el parentesco existente entre la narración del origen del santuario de Dan y la historia de Sansón. Las analogías sugieren que el relato sobre el origen del santuario de Dan y la historia de Sansón proceden de Judá, y probablemente de los medios imbuidos **de influencias levíticas**. Directamente no condena el hagiógrafo los hechos que refiere, pero incluye en la narración cortas reflexiones que dan a entender que aquella **degradación del culto yahvista sólo era posible en tiempos de anarquía**, “en que no había rey en Israel, y hacía cada uno lo que bien le parecía” (17:6; 18:1-31). La existencia de estos abominables abusos se explica, además, porque “era entonces rara la palabra de Yahvé y **no era frecuente la visión**” (1 Sam 3:1). En todo el relato late cierta animosidad hacia el reino del norte y simpatía por la monarquía davídica, considerada como el único medio para cortar abusos y **asegurar la fidelidad a Yahvé** ¹.

El Santuario Privado de Mica (17:1-6).

¹Había un hombre de los montes de Efraím, Mica de nombre. ²Dijo éste a su madre: “Los mil cien siclos de plata que habías puesto aparte, por los que te oí lamentarte a veces, yo los tengo, yo te los quité.” ³Díjole su madre: “Bendito de Yahvé seas, hijo mío.” Devolvió, pues, los mil cien siclos de plata a su madre, que dijo: “Quiero consagrar a Yahvé este dinero y que de mi mano pase a mi hijo, para que se haga una imagen tallada y chapeada. Ahí, pues, te lo entrego.” ⁴Habiendo, pues, devuelto él a su madre el dinero, tomó su madre doscientos siclos y se los dio a un orífice, y éste hizo una imagen tallada y chapeada, que quedó en la casa de Mica; ⁵y así un hombre como Mica vino a tener una casa de Dios. Hízose también un efod y unos “terafim,” y llenó la mano de uno de sus hijos para que hiciera de sacerdote. ⁶ No había entonces rey en Israel, y hacía cada uno lo que bien le parecía.

No se especifica la población en que vivía Mica, pero, por lo que se dice en 18:14.22, parece que habitaba en un villorrio o serio. Los v.1-5, tal como aparecen en el texto masorético, crean Jgunas dificultades, que cada expositor explica a su manera. Para Jgunos racionalistas se vislumbra en ellos la existencia de dos narraciones paralelas, independientes entre sí, que se designan con

las letras A y B. Los v.1:5 (A) son paralelos a 2.4 (B).

El orden de estos versículos, propuesto por Moore y adoptado por Lagrange, Vincent, Tamisier y, en parte, por Notscher, es el siguiente: “Los mil cien siclos de plata que te han robado — y a propósito de los cuales has proferido una maldición, añadiendo, como oí yo mismo: “Yo consagro solemnemente este dinero a Yahvé, por mis propias manos, para hacer una imagen tallada (y un ídolo de metal fundido),” helo aquí, pues fui yo quien lo sustrajo, y ahora te lo devuelvo.” Su madre respondió: “Que mi hijo sea bendito de Yahvé.” Mica le devolvió los mil cien siclos de plata.” En este orden, el sentido de la perícopa está claro. Mica sustrajo la cantidad de mil cien siclos a su madre. Esta, ignorando quién había sido el ladrón, consagró a Dios aquel dinero, que, por lo mismo y desde el mismo instante, no podía emplearse en cosas profanas sin incurrir en su maldición. Mica, que oyó las palabras de la consagración de aquel dinero, comprendió **que le era imposible utilizarlo sin exponerse a la maldición divina, por lo cual decidió devolverlo**. Al ver ésta que el ladrón era su propio hijo, se apresuró a bendecirlo **para neutralizar en lo posible los efectos de la maldición proferida** (Ex 12:32; Deut 29:19; 1 Sam 23:21; 2 Sam 21:3; 1 Re 2:33; 44-45). Se creía que no era posible, o al menos muy difícil, suspender los efectos de una maldición una vez proferida (Zac 5:3; Lev 5:1; Prov 29:24).

La madre tomó el dinero que le devolvió su hijo, y entregó doscientos siclos a un orífice para que le hiciera una imagen tallada (y, según el texto hebraico actual, un ídolo de metal fundido, *massefeahj*), que colocó en la casa de Mica. Y así, un hombre como Mica vino a tener una casa de Dios. Después fabricó un *efod* y *terafim* y consagró (literalmente: “llenó las manos”) a uno de sus hijos para que le hiciera de sacerdote. El rito esencial de la consagración sacerdotal entre los hebreos consistía en colocar en las manos del sacerdote visceras de la víctima para que **las ofreciera a Dios** (Ex 29:9; 40:12-15; Lev 8:27).

El autor sagrado ha referido escuetamente el origen del santuario de Mica, sin hacer ningún comentario. Al final, sin embargo, añade esta reflexión, rica de contenido: “No había entonces rey en Israel, y cada uno hacía lo que bien le parecía”; lo que equivale a decir: Con la monarquía davídica no hubieran ocurrido tales abominaciones. Aquel santuario es reprobable y no tiene ningún valor, **porque su origen es humano**; la fabricación del ídolo, impía; el sacerdote escogido, indigno.

El levita de Belén (17:7-13).

⁷ Un joven de Belén de Judá, de nombre Jonatán, levita, que habitaba allí, ⁸ saliendo de la ciudad de Belén de Judá, se puso a recorrer la tierra para buscar dónde vivir, y, pasando por los montes de Efraím, llegó en su camino a la casa de Mica, ⁹ Preguntóle Mica: “¿De dónde vienes?” y el levita le contestó: “Soy de Belén de Judá y ando a ver si encuentro dónde vivir.” ¹⁰ El jóle Mica: “Quédate conmigo y me servirás de padre y de sacerdote. Te daré diez siclos de plata al año, vestidos y comida.” Y pasó allí el levita la noche ¹¹ y consintió en quedarse con Mica, para quien fue el joven como otro hijo. ¹² Llenó, pues, Mica la mano del levita, y el joven hizo con él de sacerdote, quedándose en casa de Mica. ¹³ Dijo Mica: “Ahora sí que de cierto me favorecerá Yahvé, pues tengo por sacerdote a un levita.” No había por aquel entonces rey en Israel.

En el texto masorético se dice que había un joven en Belén de Judá, del clan de Judá, que era levita y que habitaba allí como *guer* (Deut 18:6). Más adelante (18:30) se dice que este joven levita se llamaba Jonatán. No teniendo la tribu de Leví territorio propio (Yahvé era su *nahalah*, su

herencia: Deut 10:9; 18:2; Jos 13:14.33), sus miembros buscaban domicilio en otras tribus (Núm 18:20), en medio de las cuales vivían en calidad de *guer*. El *guer*, dice Lods, era un hombre que por nacimiento **pertenecía a otro clan, pero que, para protestar contra una injusticia de la cual se creía víctima**, o a consecuencia de un crimen, había huido o había sido expulsado por los suyos. De esta manera, el hombre que se encontraba fuera de su clan imploraba la protección de algún miembro de otro clan capaz de defenderlo, y se hacía su cliente (*guer*). Su vida estaba entonces segura, pero quedaba en una posición subordinada, a menudo muy miserable (Lods, 229-230). Esta situación general del *guer* **no regía para los levitas**, porque habitaban en medio de otras tribus y eran considerados **como representantes del yahvismo mosaico**, defensores celosos de la **tradición yahvista y depositarios natos de la religión más pura**. Mica tenía la convicción de que su santuario, servido por levitas, se convertiría pronto en lugar de **copiosas bendiciones** (Desnoyers, I 301-306).

Los Exploradores en Casa de Mica (18:1-6).

¹En aquellos días, la tribu de Dan andaba buscando dónde establecerse, pues no le había tocado hasta entonces heredad en medio de las otras tribus de Israel. ²Mandaron, pues, los hijos de Dan de entre los suyos a cinco exploradores, hombres fuertes; los mandaron de Sora y de Estaol para que recorriesen la tierra y la explorasen, diciéndoles: “Id a reconocer la tierra.” Llegaron los cinco hombres, por los montes de Efraím, hasta la casa de Mica, y pasaron allí la noche. ³Estando cerca de la casa de Mica, conocieron por la voz al joven levita, y, acercándose a él, le preguntaron: “¿Quién te ha traído a ti aquí? ¿Qué haces aquí y qué tienes aquí?” ⁴El les contestó: “Mica ha hecho por mí esto y lo otro, y me he ajustado con él y le sirvo de sacerdote.” ⁵Ellos le dijeron: “Entonces consulta a Dios para que sepamos si prosperará el viaje que hemos emprendido.” ⁶Y les dijo el sacerdote: “Id tranquilos; está ante Yahvé el camino que seguís.”

Acosados los danitas por el exterior y reducidos a un espacio vital totalmente insuficiente, fueron constreñidos a emigrar. Con estos acontecimientos se tienen ya los elementos de juicio para entender la expresión ambigua (Jos 19:40-48) de que “no le había tocado hasta entonces heredad en medio de las otras tribus de Israel.” Cinco hombres del clan de Sora y Estaol (13:2-25; 16:31) fueron escogidos y enviados a explorar la tierra en busca de un territorio donde poder colocar cierto número de danitas. En su viaje hacia el norte pasaron por los montes de Efraím y llegaron a un villorrio donde estaba la casa de Mica (17:8), y pasaron allí la noche. A la mañana siguiente, ya en trance de proseguir su viaje, reconocieron la voz del joven levita, o porque le habían tratado personalmente en su región, o porque fueron sorprendidos al oír la voz de un hombre que hablaba con el mismo acento que ellos. Entraron en conversación con él, que les informó de los buenos tratos que le daba Mica, **a quien servía como sacerdote**. Porque los levitas eran expertos en el arte de la consultación, le pidieron consultara a Yahvé acerca del éxito de su viaje. El levita lo hizo — no se dice qué rito empleó —, dándoles una respuesta ambigua, que ellos interpretaron como de buen augurio. Debe descartarse la opinión de Hummelauer, según la cual el levita consultó al diablo, de quien fue la respuesta.

Los Cinco Exploradores Llegan a Lais (18:7).

⁷Reemprendieron su camino los cinco hombres y llegaron a Lais. Vieron que la gente de ella vivía en seguridad, a modo de los sidonios, pacífica y tranquilamente, sin

que nadie dañase a nadie, y que eran ricos y estaban alejados de los sidonios y no tenían relación con la Siria.

Los cinco exploradores continuaron su viaje en dirección al norte hasta llegar a Lais (Jos 19:47), ciudad situada en las fuentes del Jordán, a cinco kilómetros de Banías (Cesárea de Filipo), en el Actual Tell-el-Qadi. Allí nace el manantial que da origen al río Jordán, Nahr-el-Leddán, que conserva el nombre que se dio más tarde a la ciudad, Dan, en memoria de su conquista por los danitas. La ciudad, situada en una llanura **y con abundancia de agua, era rica**, no faltando nada de cuanto produce la tierra. Sus habitantes vivían en paz y seguridad, a la manera de los sidonios, es decir, habitantes de Fenicia (3:3), tranquilos y confiados. Tal vez la ciudad fuera colonia de Sidón (v.28), pero en caso de ataque por sorpresa no era fácil a la metrópoli prestarle ayuda, por hallarse a una distancia de cincuenta kilómetros y por mediar entre ambas ciudades la depresión de Nahr-el-Litani. Con respecto a los Estados árameos del este, Lais no mantenía ninguna relación con ellos. Los cinco exploradores comprendieron las ventajas que ofrecía el terreno para la emigración.

Emigración de los danitas (18:8-13).

⁸ Volviéronse, pues, a sus hermanos, a Sora y Estaol, que les preguntaron: “¿Qué traéis?” Ellos contestaron: ⁹ “Hemos ido y recorrido el país hasta Lais y hemos visto un pueblo que mora tranquilo según las costumbres de los sidonios, alejado de éstos y sin comunicación con la Siria. Subamos luego contra ellos. Hemos visto la tierra y es muy buena. ¿Os estáis quietos? No dilatéis la ida, para apoderarnos de esa tierra. ¹⁰ Daréis con un pueblo que vive seguro. La tierra es amplia, y Dios la ha puesto en vuestras manos. Es una tierra que produce de todo.” ¹¹ Salieron, pues, de Sora y Estaol seiscientos hombres de las familias de Dan, armados en guerra, ¹² y subiendo, acamparon en Quiriat-Jearim, de Judá, por lo cual se llamó hasta hoy este lugar Majane Dan, al occidente de Quiriat-Jearim. ¹³ Pasaron de allí a los montes de Efraím y llegaron hasta la casa de Mica.

A las preguntas de sus compatriotas, a su regreso, respondieron los exploradores que el territorio era rico y fácil de conquistar. El laconismo de la respuesta, según el texto hebraico, contrasta con la larga descripción que hacen los LXX, cód. A. L., de las condiciones de vida que han observado en Lais. Según Núm 1:39; 26:43, la tribu de Dan contaba con más de sesenta mil hombres aptos para las armas. Esto indica que no todos los danitas emigraron a Lais, sino únicamente parte del clan residente en Sora y Estaol. La primera etapa fue Quiriat-Jearim (Jos 9:17; 1 Sam 6:21; 7:1; 2 Sam 6:2), a quince kilómetros al noroeste de Jerusalén, actualmente Abu-Gosch. Mahaneh-Dan significa campamento de Dan (13:25); su emplazamiento no puede determinarse de manera exacta.

Robo en el santuario de Mica (18:14-26).

¹⁴ Los cinco hombres que habían ido a explorar la tierra de Lais dijeron a sus hermanos: “¿Sabéis que en esta casa hay un efod, y “terafim,” y una imagen tallada y chapeada? Ved vosotros lo que se ha de hacer.” ¹⁵ Pasaron adelante; y entrando en la casa del joven levita, la casa de Mica, le preguntaron por su salud. ¹⁶ Los seiscientos hombres de los hijos de Dan, armados en guerra, se quedaron a la entrada de la puerta. ¹⁷ Subieron los cinco exploradores y entraron para apoderarse del efod, de

los terafim,” y de la imagen chapeada, mientras estaba el sacerdote a la entrada de la puerta con los seiscientos hombres armados en guerra.¹⁸ Después que entraron en la casa de Mica, se apoderaron del efod, de los “terafim,” y de la imagen tallada y chapeada, les dijo el sacerdote: “¿Qué hacéis?”¹⁹ Ellos le dijeron: “Cállate; ponte la mano en la boca; vente con nosotros y serás nuestro padre y nuestro sacerdote. ¿Qué te es mejor, ser sacerdote de la casa de un solo hombre o serlo de una tribu y de una familia de Israel?”²⁰ Alégresele al sacerdote el corazón, y, tomando el efod, los “terafim,” y la imagen tallada, se fue con aquella gente.²¹ Pusiéronse en marcha de nuevo, llevando por delante a los niños, a los animales y las cosas de precio;²² y estaban ya lejos de la casa de Mica, cuando éste y los hombres que habitaban las casas vecinas de la de Mica se reunieron para salir en persecución de los hijos de Dan.²³ Gritaron a los hijos de Dan; y éstos, volviendo la cara, dijeron a Mica: “¿Qué te ocurre, para que nos vengas dando voces?”²⁴ El contestó: “Mi dios, el que yo he hecho, me lo habéis quitado junto con el sacerdote, y os marcháis. ¿Qué me queda entonces? ¿Y todavía me preguntáis qué me ocurre?”²⁵ Dijéronle los hijos de Dan: “No nos hagas oír más tu voz si no quieres que hombres irritados se arrojen sobre vosotros y pierdas tu vida y la de los de tu casa.”²⁶ Prosiguieron los hijos de Dan su camino; y Mica, viendo que eran más fuertes que él, se volvió y tornó a su casa.

La composición de los v.16-18 es singular. El sentido de la perícopa parece ser el siguiente: Habitaba Mica en un villorrio o caserío en el que las casas, dispuestas en forma circular, dejaban un patio en el centro, con la casa de Mica en el fondo del mismo y frente a la única puerta de entrada (v. 16-17). Los seiscientos hombres se aglomeraron en la puerta del caserío, donde saludaron y conversaron largamente con el levita (v. 15-16). Entre tanto, los cinco exploradores aprovecharon la coyuntura de hallarse el levita enzarzado en la conversación con el grueso de la tropa para deslizarse hacia el interior del patio, con ánimo de desvalijar el santuario instalado en la casa de Mica (v.17). Viendo ellos que el levita seguía en la puerta del caserío (v.17c), se filtraron en la casa de Mica, llevándose la imagen tallada (*pesel*), el efod y los *terafim* y, acaso (véase v.2), el ídolo de metal (*massekah*; v.18). De regreso, obligados a salir por la única puerta de acceso a la ciudad, en donde se hallaba el levita, no pudieron evitar que éste se diera cuenta del robo y les increpara, diciendo: “¿Qué hacéis?” Ellos y el grueso de los danitas le impusieron silencio y le invitaron a seguirles **para ser su padre espiritual (17:10) y sacerdote**. Las propuestas que le hicieron le parecieron más lucrativas que las de Mica, por lo cual cargó él mismo con los objetos sagrados y, en medio de la tropa, como personaje distinguido, comenzó a recorrer el camino.

Toma de Lais (18:27-29).

²⁷Lleváronse, pues, lo que había hecho Mica y el sacerdote que tenía, y marcharon contra Lais, contra el pueblo tranquilo y confiado, y los pasaron a filo de espada y prendieron fuego a la ciudad.²⁸ No hubo quien la librara, por lo lejos que estaba Sidón y por no tener relación con la Siria. Estaba en el valle que se extiende hacia Bet Rejobot. Los hijos de Dan reedificaron la ciudad y habitaron en ella,²⁹ y la llamaron Dan, del nombre de su padre, hijo de Israel, pues antes se llamaba Lais.

La ciudad fue consagrada al anatema (1:8-25; 4:15). En la antigüedad, la guerra era total, y sigue siéndolo después de tres milenios. Después de la primera fase de la conquista israelita, **no se**

habla más de “consagrar” la población cananea, sino solamente de rechazarla o someterla a tributo¹.

El autor sagrado explica el éxito de la empresa debido al aislamiento de Lais, que se encontraba lejos de Sidón y **sin ninguna relación con la Siria**. Bet Rejobot (Núm 13:22; 2 Sam 10:8), probablemente sobre el sitio original de Banías, era el centro de un pequeño Estado arameo que se organizó durante el siglo XII a. de C. El lugar formaba parte del país de los árameos o sirios (2 Sam 10:8).

Fundación de Dan y de su santuario (18:30-31).

³⁰**Los hijos de Dan se erigieron la imagen tallada de Mica; Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés, él y sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el tiempo de la emigración de Dan.** ³¹**Permaneció entre ellos la imagen tallada de Mica, que él se había hecho, todo el tiempo que estuvo en Silo la casa de Dios.**

Los danitas reedificaron la ciudad, a la cual dieron el nombre de su antepasado epónimo, Dan, uno de los hijos de Jacob. La traducción literal de los v.30-31 es la siguiente: “Los hijos de Dan se erigieron la imagen tallada (*pesel*). Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés, él y sus hijos fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el tiempo de la cautividad de la tierra. Y se instalaron para ellos la imagen tallada que hizo Mica, por todo el tiempo que la casa de Yahvé estuvo en Silo.” Estos dos versos han retenido la atención de exegetas e historiadores. Manipulados por los especialistas, los versos han sufrido mucho. Los críticos dudan de que uno y otro figurara en el texto primitivo; a veces suprimen los dos. Sin acudir a operaciones quirúrgicas tan enérgicas, algunos los amputan parcialmente. A pesar de las incertezas de la crítica literaria, los dos versos son importantes para la historia del sacerdocio israelita². Hasta ahora el autor sagrado había llamado el nombre de este levita; pero, en el trance de poner de relieve el origen ilustre del santuario, declara que se llamaba Jonatán, hijo de Gersón, hijo de Moisés (Ex 2:22; 18:3; 1 Crón 23:15). Pero este detalle de que un descendiente de Moisés se prestara a una desviación del yahvismo auténtico indica la anarquía religiosa existente en aquella época. Por esto mismo, para salvaguardar el honor del gran caudillo de Israel, los masoretas reemplazaron más tarde su nombre por el del impío Manases (2 Re c.21). Esta es la razón que en el texto masorético haya un *nun* suspendido entre la primera y segunda letra del nombre de Moisés (*m(n)sh*)³.

Descendientes de Jonatán continuaron **ejerciendo su sacerdocio, poco ortodoxo**, en el santuario de Dan hasta que desapareció con Cautividad del reino del Norte en los años 733 ó 722. En tiempos de Jeroboam, la imagen tallada de plata fue reemplazada por un becerro de oro, lo que “indujo al pecado, **pues iba el pueblo hasta Dan para adorar**” (1 Re 12:30). Los profetas Amos y Oseas levantaron su voz contra estos sacerdotes.

En estos capítulos puede verse la mano de un autor del reino de Judá, que condena el santuario de Dan. **Insiste en su carácter idolátrico** (18:30a; 18:31a). El mismo redactor ha impreso su pensamiento en varias partes del relato. Respeta en general **la vieja tradición danita**; puede ser que haya añadido él los pasajes 17:6 18:1; 17:2-4. El redactor es un ferviente y ah vista, un partidario del **sacerdocio sadocita de Jerusalén**⁴.

1 Véase A. Fernández, *El santuario de Dan. Estudio critico-exegético sobre Jud. 17-18 “Bíblica,”* 15 (1934) 237-264; C. Hauret, *Aux origines du sacerdoce danite: “Mélanges Ro-berth”* (París s.a.) 105-113; Murtonen, A., *Some Thoughts on Judges 17:55: VT 1* (1951) 223-224.

- 1 W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté* (París 1951) 204-205.
2 Fiauret, l.c., 105-106,
3 Fernández, l.c., 253 11.2; Hauret, l.c., 107. Hauret, l.c., 112-113.

2. La Guerra contra Benjamín (c.19-21).

Los hechos de que se habla en los tres últimos capítulos del libro se desarrollaron también en los tiempos en que no había rey en Israel (v.1). Entre este apéndice y el anterior existen analogías evidentes. Los expositores han puesto de relieve que en el texto actual de este segundo apéndice se vislumbra la intervención de varias manos. Cómo y cuándo alcanzó su forma definitiva, no es posible determinarlo con certeza. Se habla de la yuxtaposición de dos narraciones antiguas; de un redactor posterior que combinó el relato más antiguo con otro sacerdotal **completamente independiente** o de un relato antiguo elaborado y dispuesto por un escritor perteneciente a los círculos sacerdotales ¹.

En cuanto a los fines del autor, este apéndice entra **en el plan teológico** que se ha propuesto desarrollar. En primer lugar, el episodio deja entrever claramente el estado de anarquía reinante, en oposición a los tiempos de la monarquía davídica. Pero, a pesar de ello, **Dios se interesa por su pueblo pecador y corre en su ayuda a la más leve señal de arrepentimiento** (v.21-14). No son los pueblos extranjeros los que infligen un castigo a la tribu prevaricadora, sino **la comunidad de Israel**. Había crímenes que Israel no podía tolerar, tales como violar las costumbres sobre la hospitalidad, forzar una virgen, consentir perder la virginidad antes del matrimonio, apropiarse de las cosas consagradas a Yahvé por el *herem* (Desnoyers, I 297). Pero para que Israel lleve a feliz término las guerras de Yahvé contra los prevaricadores **tiene necesidad de purificarse en la lucha y en el sufrimiento**. Estas son las dos lecciones morales que se desprenden de este segundo apéndice: **la noción de prueba** (3:1-6) y **la fidelidad de Yahvé**.

El levita de Efraím y su concubina (19:1-10).

¹Sucedió por aquel tiempo, cuando no había rey en Israel, que un levita que peregrinaba en el límite septentrional de los montes de Efraím tomó por mujer a una concubina de Belén de Judá. ²Se disgustó con él la concubina y le dejó para irse a la casa de su padre, a Belén de Judá, donde se estuvo por espacio de cuatro meses. ³Su marido, llevando consigo un mozo y dos asnos, se encaminó donde ella estaba para hablarle al corazón y reducirla. Hízole entrar ella en la casa de su padre, que al verle salió muy contento a recibirle. ⁴Instóle su suegro, el padre de la joven, y se quedó allí por tres días, comiendo, bebiendo y pasando la noche allí. ⁵Al cuarto día se levantó de mañana y se dispuso a marchar; pero el padre de la joven dijo a su yerno: “Toma antes un bocado de pan, para refocilarte, y luego partirás.” ⁶Sentáronse ambos y comieron y bebieron; y el padre de la joven dijo al marido: “Anda, quédate hoy a pasar aquí la noche alegremente.” ⁷Levantóse el marido para marcharse, pero le instó su suegro, y se quedó a pasar la noche allí. ⁸Levantóse de mañana el día quinto, para emprender la marcha; y le dijo el padre de la joven: “Anda, toma un refrigerio y diferid la marcha hasta el caer del día”; y se pusieron a comer juntos. ⁹Levantóse el marido para marcharse él, la concubina y el mozo; pero el suegro, el padre de la joven, le dijo: “Mira, comienza ya a caer la tarde; anda, pasad la noche aquí, que el día se acaba ya; pasa aquí la noche, que se te alegre el corazón, y mañana os levantáis bien temprano para volveros a tu casa.” ¹⁰El marido rehusó pasar

allí la noche, se levantó y partió. Llegó frente a Jebús, que es Jerusalén, con el par de asnos y la concubina.

Este levita habitaba como *guer* en la parte norte de Efraím (17:8; 18:2), lo que revela que el escritor escribía desde Judá. Tomó como concubina (8:31), o mujer de segundo orden (Gen 22:24), a una de Belén (17:7). No se sabe el porqué, pero lo cierto es que la mujer se enojó fuertemente contra él, lo abandonó y se marchó a casa de sus padres. Al cabo de cuatro meses, el buen levita, acompañado de un siervo y con dos asnos, se fue a Belén para reconciliarse con ella. La acogida fue cálida, tanto de parte de su mujer como de parte de su suegro (*hoten*). Después de muchas tentativas de éste para retenerle por más tiempo en su casa, el levita, con su mujer, emprendió el viaje de regreso a su casa.

Etapa en Gueba (19:11-21).

¹¹ Cuando estaba cerca de Jebús, el día había ya bajado mucho, y dijo el mozo a su amo: “Será mejor que nos desviemos hacia la ciudad de los jebuseos, para pasar allí la noche.” ¹² El amo le respondió: “No, no torceremos hacia la ciudad extraña? en la que no hay hijos de Israel; ¹³ lleguemos a Gueba”; y añadió: “Anda, vamos a acercarnos a uno de esos dos lugares, y pasaremos la noche en Gueba o en Rama.” ¹⁴ Prosiguiéronla marcha, y al ponerse el sol llegaron cerca de Gueba de Benjamín. ¹⁵ Tomaron, pues, hacia allá, para pasar la noche en Gueba. Entraron y se sentaron en la plaza de la ciudad; y no hubo quien los admitiera en su casa, para pasar en ella la noche. ¹⁶ Llegó en esto un anciano que venía de trabajar en el campo; era un hombre de los montes de Efraím, que se hallaba en Gueba; los habitantes del lugar eran benjaminitas. ¹⁷ Cuando, al levantar los ojos, vio al viajero en la plaza de la ciudad, le dijo: “¿Adonde vas y de dónde vienes?” ¹⁸ El le contestó: “Vamos de Belén de Judá al límite septentrional de los montes de Efraím, de donde soy yo. Había ido a Belén de Judá y voy a mi casa, pero nadie me admite en su casa. ¹⁹ Sin embargo, tenemos paja y forraje para los asnos, y también pan y vino para mí, para tu sierva y para el mozo que acompaña a tus siervos; no necesitamos nada.” ²⁰ El anciano le dijo: “Sea contigo la paz; de cuanto te es necesario te proveeré yo; no te quedes en la plaza.” ²¹ Hízolos entrar en su casa y dio forraje a los asnos. Laváronse los pies los viajeros y después comieron y bebieron.

A las dos horas de haber salido llegaron los viajeros a la vista de Jerusalén, que dejaron a la derecha, por encontrarse en poder de los jebuseos (Jos 15:8-68), y siguieron hacia adelante con el fin de hospedarse en una ciudad israelita al norte de Jerusalén. Esta se llamaba Urusalim, Jerusalén ya en el siglo XV a. de C., mucho antes de la ocupación israelita, y sólo más tarde llamóse Jebús (1 Crón 11:4-5). Llegaron los viajeros a Gueba de Benjamín (1 Sam 13:41; 15:34); actualmente *Tell-el-Full*, a seis kilómetros al norte de Jerusalén, y decidieron pernoctar allí. Según la costumbre, el grupo de viajeros sentóse en la plaza (Gen 19:2), esperando que alguien les ofreciera hospitalidad; pero nadie los invitó, a pesar de ser la hora en que las gentes regresaban de sus labores del campo. Al fin, un anciano efraimita, después de haberse cerciorado de dónde venían y adonde iban, les acogió benévolamente en su casa. Después de lavarles los pies (Gen 18:4; 19:2; 24:23), acto que se consideraba como necesario por razón de que se andaba con sandalias o con los pies desnudos, les sentó en su mesa.

Horrendo crimen de los guebaítas (19:22-30).

²²Mientras estaban refocilándose, los hombres de la ciudad, gente perversa, aporrearon fuertemente la puerta, diciendo al anciano dueño de la casa: “Sácanos al hombre que ha entrado en tu casa, para que le conozcamos.” ²³El dueño de la casa salió a ellos y les dijo: “No, hermanos míos, no hagáis tal maldad, os lo pido; pues que este hombre ha entrado en mi casa, no cometáis semejante crimen. ²⁴Aquí están mi hija, que es virgen, y la concubina de él; yo os las sacaré fuera para que abuséis de ellas y hagáis con ellas como bien os parezca; pero a este hombre no le hagáis semejante infamia.” ²⁵Aquellos hombres no quisieron escucharle, y entonces el levita cogió a su concubina y la sacó fuera. La conocieron y estuvieron abusando de ella toda la noche, hasta la mañana, dejándola al romper la aurora. ²⁶Al venir la mañana, cayó la mujer a la entrada de la casa donde estaba su señor, y allí quedó hasta que fue de día. ²⁷Su marido se levantó de mañana y abrió la puerta de la casa para salir y continuar su camino, y vio que la mujer, su concubina, estaba tendida a la entrada de la casa con las manos sobre el umbral. ²⁸El le dijo: “Levántate y vamos”; pero nadie respondió. Púsole entonces el marido sobre su asno y partió para su lugar. ²⁹Llegado a su casa, cogió un cuchillo y la concubina y partió miembro por miembro, en doce trozos, que mandó por toda la tierra de Israel. ³⁰Y a los enviados encargó que dijeran a todos los israelitas: “¿Se ha visto jamás tal cosa desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta el presente? Miradlo bien, deliberad y resolved.” A su vista decían todos: “Jamás ha sucedido cosa parecida ni se ha visto tal desde que los hijos de Israel subieron de Egipto hasta hoy.”

Estando ellos refocilándose en su mesa, he aquí que los hombres de la ciudad, hijos de Belial (Deut 13:13), se acercaron a la casa y, aporreando fuertemente la puerta, decían al anciano dueño de la misma: “Sácanos a la mujer (texto masorético: al hombre) que ha entrado en tu casa, para que le conozcamos” (Gen 19:1-8). La expresión hijos de Belial (1 Sam 1:16; 2:12; 10:27; Sal 18:5) equivale a decir hombre perverso, dañino, nefasto. El nombre indica una potencia infernal, el jefe de los demonios (2 Cor 6:15). Según el texto hebreo, se habla aquí de un crimen de sodomía, pecado muy extendido entre la gente nómada. Pero, por el contexto, aparece que los hombres de la ciudad reclamaban la mujer del levita. De hecho, en la declaración de éste (20:5) no alude al crimen de sodomía, y los hombres del pueblo mostráronse satisfechos una vez les entregó su joven mujer. Es posible que un escriba cambiara el texto, escribiendo *ish* en vez de *isha*, para hacer más horrendo el crimen de los guebaítas y acaso por influencia de la historia de Lot (Gen 19), con la cual presenta sorprendente analogía. El anciano, para cumplir con los deberes sagrados de la hospitalidad (Gen 19:6-8), prefiere entregarles su propia hija antes que a la mujer del levita. Aquella violación de las leyes de la hospitalidad era una villanía en Israel (Gen 34:7; Deut 22:21), que acarrearía necesariamente consigo un castigo ejemplar. El crimen de Gueba pasó a la historia de Israel como tipo de una perversidad extrema (Os 9:9; 10:9).

A la mañana siguiente (Gen 19:15), el levita, al abrir las puertas de la casa para seguir su viaje, encontró a su concubina tendida a la entrada de la casa con las manos en el umbral. Al verla muerta, púsole la sobre su asno y marchóse a su casa. Allí la partió en doce trozos, que mandó por toda la tierra de Israel. Acción análoga practicó Saúl (1 Sam 11:7). La finalidad del levita con esta partición macabra del cadáver de su mujer fue la de inspirar horror, encender la indignación del pueblo e incitarlo a la venganza. El número doce no está en relación con las doce

tribus.

Deliberación de las tribus (20:1-11).

¹Salieron, pues, los hijos de Israel desde Dan hasta Berseba y la región de Galaad y se reunieron como un solo hombre en Masfa, delante de Yahvé. ²Los jefes de todo el pueblo y todas las tribus de Israel estuvieron presentes en la asamblea del pueblo de Dios: cuatrocientos mil hombres de a pie, armados. ³Supieron los de Benjamín que los hijos de Israel habían subido a Masfa. Los hijos de Israel dijeron: “Sepamos cómo se ha cometido el crimen.” ⁴Tomó entonces la palabra el levita marido de la mujer que había sido muerta, y dijo: “Yo había entrado en Gueba de Benjamín con mi concubina para pasar allí la noche. ⁵Los habitantes de Gueba se levantaron contra mí y rodearon de noche la casa donde estaba, con intención de matarme. Hicieron fuerza a mi concubina, hasta dejarla muerta. ⁶La tome y la corté en trozos, que mandé por todo el territorio de la heredad de Israel, porque han cometido un crimen infame en Israel. ⁷Todos estáis aquí, hijos de Israel; deliberad y decidid aquí mismo.” ⁸Y poniéndose el pueblo todo en pie, como un solo hombre, dijeron: “No vuelva nadie a sus tiendas ni se vaya nadie a su casa. ⁹Lo que hay que hacer con Gueba es ir contra ella a la suerte. ¹⁰Tómense de todas las tribus de Israel diez hombres por cada ciento, ciento por cada mil y mil por cada diez mil, que vayan en busca de víveres para la gente; y cuando estén de vuelta, que sea tratada Gueba de Benjamín conforme a la infamia que ha cometido en Israel.” ¹¹Quedáronse, pues, reunidos en torno a la ciudad todos los hijos de Israel, unidos como un solo hombre.

El levita logró el efecto que deseaba. La asamblea de la comunidad de Israel, representada por los notables de las tribus, ancianos y jefes militares (Jos 22:12), se reunieron en Masfa (1 Sam 7:5-14; 10:17; 2 Re 25:23-26), centro religioso y político, donde existía probablemente un santuario, como deja suponer la expresión “se reunieron. delante de Yahvé.” Para expresar la presencia de representantes de todas las tribus (menos Benjamín), se emplea la frase clásica: de Dan, al norte, hasta Berseba, al mediodía (1 Sam 3:20; 2 Sam 17:11), y la región de Galaad, o sea, las tribus transjor-dánicas. La cifra de los allí reunidos, cuatrocientos mil de a pie, es una hipérbole manifiesta. En toda la narración se emplean cifras Y altas (v.17; 21; 25; 34:44-45).

Fracasan las negociaciones (20:12-13).

¹²Habían enviado las tribus de Israel mensajeros a todas las familias de Benjamín, que les dijeran: “¿Qué crimen es este que se ha cometido entre vosotros? ¹³Entregad luego a los perversos de Gueba para que les demos muerte y extirpemos el mal de en medio de Israel”; pero los benjaminitas no accedieron ^a la demanda de sus hermanos los hijos de Israel.

Antes de empeñarse en una acción bélica contra Gueba, la comunidad de Israel envió un mensaje a los representantes de Benjamín para que entregaran a los culpables para darles muerte, y borrar así el crimen que pesaba sobre Israel. Pero los benjaminitas se negaron a entregárselos. Aún hoy, entre los nómadas de TransJordania y Arabia, en caso de algún crimen, el *cheikh* no tiene derecho a matar al culpable que pertenezca a su clan, porque “es su propia sangre,” y nada prevalece contra la sangre.

Primeros encuentros (20:14-28).

¹⁴Y saliendo de sus ciudades, se reunieron en Gueba para combatir contra los hijos de Israel. ¹⁵Los hijos de Benjamín que, salidos de sus ciudades, se reunieron entonces en Gueba fueron veintiséis mil hombres de guerra, sin contar los habitantes de Gueba. ¹⁶Había, de entre éstos, setecientos hombres escogidos, zurdos, todos capaces de lanzar con la honda una piedra contra un cabello sin errar el blanco. ¹⁷El número de los hijos de Israel reunidos, no contando a los de Benjamín, fue de cuatrocientos mil; todos hombres de guerra. ¹⁸Levantáronse, pues, los hijos de Israel y subieron a Betel, y, consultando a Dios, preguntaron: “¿Quién subirá primero a combatir a los hijos de Benjamín?” Respondió Yahvé: “Judá subirá el primero.” ¹⁹Pusiéronse en marcha de mañana los hijos de Israel y acamparon contra Gueba. ²⁰Avanzaron los hijos de Israel para combatir a los de Benjamín, y se pusieron en orden de batalla contra ellos delante de Gueba. ²¹Salieron los hijos de Benjamín de Gueba, y echaron por tierra en aquel día a veintidós mil hombres de Israel. ²²Los hombres de Israel hiciéronse fuertes y presentaron nuevamente batalla en el mismo lugar donde se pusieron el primer día; ²³habían subido antes a llorar ante Yahvé hasta la tarde, y habían consultado, diciendo: “¿Marchamos todavía a combatir a Benjamín, nuestro hermano?”; y Yahvé había respondido: “Marchad contra él.” ²⁴Acercáronse, pues, los hijos de Israel a los hijos de Benjamín el segundo día; ²⁵y salieron a su encuentro en Gueba los hijos de Benjamín, y echaron por tierra esta vez a dieciocho mil hombres de los hijos de Israel, todos hombres de guerra. ²⁶Subió todo el pueblo, todos los hijos de Israel, a Betel; y allí lloraron ante Yahvé, ayunaron aquel día hasta la tarde y ofrecieron holocaustos y hostias pacíficas ante Yahvé. Luego consultaron a Yahvé. ²⁷Por entonces estaba allí el arca de la alianza de Dios; ²⁸y Finés, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, servía ante ella. Preguntaron, pues: “¿Marcharé todavía otra vez para combatir a los hijos de Benjamín, mi hermano, o debo desistir?” Yahvé respondió: “Marcha, que mañana lo pondré en tu mano.”

Al ejército israelita opusieron los benjaminitas otro de veintiséis mil (la cifra difiere según las versiones), entre los cuales se encontraban setecientos guerreros elegidos, zurdos (3:15), famosos en el manejo de la honda (1 Crón 12:2). Los dos primeros encuentros fueron desastrosos para las tribus reunidas, las cuales, a pesar de su superioridad numérica, fueron rechazadas con grandes pérdidas. Este desastre les indicaba que los medios materiales nada cuentan si Yahvé no combate con su pueblo. Las derrotas de Israel obedecían a que, por una causa que el autor sagrado no manifiesta, el ejército había contraído alguna impureza, de la cual debía purificarse (Jos c.7). La guerra **es una empresa de Yahvé**; de ahí que todos los que quieren participar en ella deben estar, por así decir, **en estado de consagración**. Puesto que **Yahvé es el Señor de la guerra** y que está en medio del campo de su pueblo, conviene que **este campo se conserve santo** (Vincent). Previamente purificados consultaron a Yahvé, quien prometió entregarles a Benjamín. El v.27 dice textualmente: “Y los hijos de Israel consultaron a Yahvé; por aquellos días el arca de la alianza se encontraba allí,” es decir, en Betel, lección que debe retenerse. Es cierto que, según los 18:1; 1 Sam 1:1-3, el arca de la alianza se hallaba habitualmente en Silo, donde permaneció hasta los tiempos de Helí; pero, dado que el arca se hallaba en manos de Efraím, es muy posible que éste, que jugaba el primer papel en esta conflagración, la hubiera trasladado a Betel. Tenemos otros ejemplos del traslado circunstancial del arca (1 Sam 4:3ss). Los exegetas modernos consi-

deran los v.27b-28a como una glosa introducida posteriormente en el texto original.

Primera derrota de Benjamín (20:29-35).

²⁹Israel puso en torno a Gueba una emboscada; ³⁰y al tercer día subieron los hijos de Israel contra los hijos de Benjamín, y se ordenaron en batalla ante Gueba, como las otras veces. ³¹Los hijos de Benjamín salieron al encuentro del pueblo, dejándose arrastrar lejos de la ciudad. Comenzaron a herir y matar gente en el campo, como las otras veces, en los dos caminos, de los cuales el uno sube a Betel y el otro a Gabaón, unos treinta hombres de Israel. ³²Los hijos de Benjamín se decían: “Derrotados ante nosotros como antes.” Y los hijos de Israel dijeron: “Huyamos y atraigámoslos sobre estos caminos, lejos de la ciudad”; y abandonando todas sus posiciones, se pusieron en orden de batalla en Baal Tamar. ³³Los emboscados de Israel, al occidente de Gueba, se echaron fuera de su puesto, ³⁴y llegaron contra Gueba diez mil hombres escogidos de todo Israel. El combate fue duro, pues los hijos de Benjamín no se dieron cuenta del gran desastre que les amenazaba. ³⁵Yahvé batió a Benjamín ante Israel, y los hijos de Israel mataron aquel día veinticinco mil cien hombres de Benjamín, hombres de guerra.

Los israelitas usaron de una estratagema para apoderarse de Gueba, como antes hizo Josué para expugnar a Hai. Según muchos opositores, el autor sagrado describe la batalla utilizando dos ocurrientes. En el primero, v.29-36a, o, según otros, v.32-35, se fija la atención preferentemente en la acción del grueso del ejército; Centras que en el segundo, v.36b-41 ó 36-46, se describe el éxito de los emboscados. Los israelitas salieron victoriosos **porque Yahvé combatía con ellos**: “Yahvé batió a Benjamín ante Israel” (v.55). Puede ser que el v.35 sea una glosa anticipada de los v.44-46, lo mismo que 36a del v.41.

La Emboscada Contra Benjamín (20:36-41).

³⁶Viéronse derrotados los hijos de Benjamín, y se dieron cuenta de que Israel había cedido terreno ante ellos porque confiaba en la emboscada que había puesto contra Gueba. ³⁷Los emboscados se echaron rápidamente sobre la ciudad y, avanzando contra ella, la pasaron a filo de espada. ³⁸Los hijos de Israel habían convenido con los de la emboscada en una señal, diciendo: “Haced subir de la ciudad una gran nube de humo.” ³⁹Al verla los hijos de Israel, simularon la fuga. Los de Benjamín habían ya matado unos treinta hombres y se decían: “Helos ahí abatidos ante nosotros, como en la primera batalla.” ⁴⁰Cuando la nube de humo comenzó a alzarse como una columna sobre la ciudad, volvieron los ojos atrás y vieron que toda la ciudad subía en fuego hacia el cielo. ⁴¹Diéronles entonces la cara los hijos de Israel; y los de Benjamín, aterrados ante el desastre que se les venía encima.

La narración, interrumpida por los v.35-36a, se continúa en esta perícopa, en que se describe la acción de la emboscada. Una vez alejados los benjaminitas de Gueba, las gentes de la emboscada penetraron en la ciudad, la incendiaron y pasaron a sus habitantes a filo de espada. Gueba, por su crimen, fue entregada al anatema.

Exterminio de Benjamín (20:42-48).

⁴² ...volvieron las espaldas ante los hijos de Israel y emprendieron la huida, camino del desierto; pero la batalla los apretaba, y los que venían de la ciudad los exterminaron. ⁴³Cercaron a Benjamín, le persiguieron sin descanso, le aplastaron, hasta el oriente de Gueba. ⁴⁴Dieciocho mil nombres cayeron de Benjamín, todos gente valiente. ⁴⁵ De entre los que huían hacia el desierto, hacia la roca de Rimón, mataron los de Israel por las subidas cinco mil, y siguieron persiguiéndolos hasta acabar con ellos, y mataron otros mil. ⁴⁶El número total de los de Benjamín que perecieron aquel día fue de veinticinco mil hombres de guerra, todos valientes. ⁴⁷Seiscientos hombres de los que emprendieron la huida hacia el desierto y pudieron llegar a la roca de Rimón permanecieron allí durante cuatro meses. ⁴⁸ Los hijos de Israel se volvieron sobre Benjamín y pasaron a filo de espada las ciudades, hombres y ganados y todo cuanto hallaron, e incendiaron cuantas ciudades encontraron.

En su huida al desierto, al este de Gueba, los benjaminitas fueron también atacados por los soldados de la ciudad, encontrándose entre dos fuegos. Algunos supervivientes, perseguidos constantemente por los israelitas, torcieron hacia el norte con ánimo *de* alcanzar la roca de Rimón, el pueblo actual de *Rammun*, a tres kilómetros de Taiyibé (*Ofra*), región poblada todavía hoy de numerosas grutas. Tan sólo unos seiscientos hombres pudieron lograr el objetivo y escapar de este modo de la espantosa matanza. Los israelitas se desparramaron por el territorio de Benjamín, pasando a fijo de espada a hombres, mujeres, niños y ganados, e incendiando las ciudades. Todo Benjamín fue consagrado al anatema, porque todo su territorio se había contaminado con el crimen de los de Gueba “hijos de Belial.” **Israel fue el instrumento de que se valió Dios para quitar de en medio aquella abominación.**

Rehabilitación de Benjamín (21:1-8).

¹Los hombres de Israel habían jurado en Masfa, diciendo: “Ninguno de nosotros dará por mujer su hija a uno de Benjamín.” ²Vino el pueblo de Betel y estuvo allí ante Dios toda la *tarde*. Alzando su voz, lamentábase grandemente, diciendo: ³“¿Por qué, ¡oh Yahvé, Dios de Israel! ha sucedido que en Israel venga hoy a faltar una tribu?” ⁴Al día siguiente, levantándose de mañana, alzaron allí un altar, ofrecieron holocaustos y hostias pacíficas, ⁵ y se preguntaron: “¿Quién de entre las tribus de Israel no ha subido a la asamblea de Yahvé?” Porque habían jurado solemnemente contra quien no subiera ante Yahvé a Masfa, diciendo: “Será castigado con la muerte.” ⁶Los hijos de Israel se compadecieron de Benjamín y su hermano, y se decían: “Hoy ha sido amputada de Israel una tribu. ⁷¿Qué haremos por ellos, para procurar mujeres a los que se quedan? Porque hemos jurado por Yahvé no darles por mujeres nuestras hijas.” ⁸Dijéronse, pues: “¿Hay alguno entre las tribus de Israel que no haya subido ante Yahvé a Masfa?” Y ninguno de Jabes Galaad había venido al campo, a la asamblea.

Dios, que había castigado hasta el exterminio a los pecadores, se compadece de Benjamín e interviene para rehabilitarle. Al anatema contra Benjamín se unía el juramento de no dar a los benjaminitas las hijas de Israel por esposas, lo que equivalía a la total desaparición de aquella tribu de la comunidad de Israel. En el presente capítulo se indica la manera como los israelitas solu-

cionaron el problema creado por su juramento. Piensan algunos expositores (Vincent, Fernández) que el redactor final recogió diversas tradiciones al escribir esta historia, en la cual se repiten diversas veces los mismos hechos (v.1:14; 3:6-15; 5:8; 7:16-18; 8-9). Según una de estas tradiciones, se pide a los de Galaad que den de buen grado sus hijas a los hombres de Benjamín, lo que ellos solos pueden hacer sin perjurio. Otra tradición dice que los jabetes fueron asesinados por no haber acudido a la asamblea de Israel, salvándose tan sólo las jóvenes vírgenes, según Núm 31:17-18. En fin, una tercera tradición refiere que, en ocasión de una fiesta de Yahvé en Silo, los benjaminitas se apoderaron de cuantas jóvenes tenían ellos necesidad.

Las vírgenes de Jabes Galaad (21:9-18).

⁹Hicieron un recuento del pueblo, y no se halló ninguno de Jabes Galaad. ¹⁰Entonces envió contra ellos la asamblea doce mil hombres de los más valientes con esta orden: “Id y pasad a filo de espada a los habitantes de Jabes Galaad, con sus mujeres y niños, u Pero habéis de hacer así: Anatematizad a todo hombre y a toda mujer que haya conocido varón.” ¹²Hallaron entre los habitantes de Jabes Galaad cuatrocientas jóvenes vírgenes que no habían conocido varón compartiendo su lecho y las llevaron al campo de Silo, en la tierra de Canaán. ¹³Mandó entonces toda la asamblea mensajeros que hablaran a los hijos de Benjamín que estaban en la roca de Rimón, y les ofrecieron la paz. ¹⁴Volviéron los de Benjamín entonces, y se les dieron por mujeres las que habían sobrevivido de las mujeres de Jabes Galaad, pero no hubo bastantes. ¹⁵El pueblo se compadecía de Benjamín, porque había abierto Yahvé una brecha en las tribus de Israel; ¹⁶y los ancianos de la asamblea se preguntaron: “¿Cómo haremos para procurar mujeres a los de Benjamín, puesto que sus mujeres han sido muertas?” ¹⁷Y decían: “Quede en Benjamín la heredad de los que han escapado, para que no desaparezca una de las tribus de Israel; ¹⁸pero nosotros no podemos darles por mujeres nuestras hijas, porque los hijos de Israel han jurado diciendo: Maldito quien dé a los de Benjamín su hija por mujer.”

Los presentes en la asamblea no pueden entregar sus hijas a Benjamín; así lo juraron en Masfa (20:1). Pero, hechas las indagaciones pertinentes, comprobaron que Jabes Galaad no había tomado parte en la guerra contra Benjamín, por lo cual no estaban obligados por el juramento. Ningún vestigio se conserva en la Biblia del anatema contra Jabes Galaad; las relaciones posteriores entre Galaad y Benjamín fueron cordiales (1 Sam 11:1-10; 31:11-13; 2 Sam 2:4; 21:12). Por lo mismo, algunos expositores católicos consideran los v.5:10 (menos las primeras palabras), n y parte del 14 como una glosa inspirada en Núm 31:17 (Tamisier). Acaso sea también una glosa posterior la frase “Silo, en la tierra de Canaán,” que se introdujo para dar apariencia legal a la operación. El campo de los israelitas se encontraba en Masfa o en Betel (v.2), pero no en Silo. El texto primitivo decía solamente: “Y las llevaron (a las vírgenes) al campo,” sobrentendiéndose de Masfa o Betel. Emisarios de los israelitas fueron a Rimón, donde estaban los seiscientos supervivientes de Benjamín, y les ofrecieron la paz (Deut 20:10-13), que aceptaron. No hubo bastantes mujeres para todos, por lo que el pueblo se compadeció de Benjamín, preocupado en reparar la brecha que había abierto Yahvé en las tribus de Israel.

Rapto de las jóvenes de Silo (21:19-25).

¹⁹Y dijeron: “Cerca está la fiesta de Yahvé, que de año en año se celebra en Silo” — ciudad situada al norte de Betel, al oriente del camino que de Betel sube a Siquem y

al mediodía de Lebona. ²⁰Y dieron a los de Benjamín esta orden: ²¹“Id y poneos en emboscada en las viñas. Estad atentos, y, cuando veáis salir a las hijas de Silo para danzar en coro, salís vosotros de las viñas y os lleváis cada uno a una de ellas para mujer, y os volvéis a la tierra de Benjamín. ²²Si los padres o los hermanos vienen a reclamárnoslas, les diremos: Dejadlos en paz, pues con las de Tabes Galaad tomadas en guerra no ha habido una para uno y no habéis sido vosotros los que se las habéis dado, que lo entonces seríais culpables,” ²³Hicieron así los hijos de Benjamín, y cogieron de entre las que danzaban una cada uno, llevándoselas y volviéndose a su heredad. Reedificaron las ciudades y habitaron en ellas. ²⁴Fuéronse entonces los hijos de Israel cada uno a su tribu, a su familia, volviendo todos a su heredad. ²⁵No había entonces rey en Israel, y hacía cada uno lo que bien le parecía.

La desgracia que diezmó la tribu de Benjamín es una manifestación clara de la justa cólera divina. Doscientos hombres habían quedado sin mujer por no hallar las suficientes en Galaad, y era necesario procurárselas para que “quede en Benjamín la heredad de los que han escapado” (v.17). El texto sagrado refiere el ardid que emplearon los israelitas para que cada benjaminita tuviera su mujer. A este episodio precede una introducción paralela al relato anterior (15 = 6; 16 = 7a; 18 = 1).

Era próxima una de las fiestas de Yahvé en Silo, sin duda una de las tres prescritas por la Ley (Ex 23:14; 34:23), sin que pueda precisarse cuál de ellas; durante la misma, las hijas de Israel danzaban en coro — alusión a las danzas acompañadas de gritos (Ex 32:1:-19). Los doscientos benjaminitas, por indicación de los ancianos de la asamblea, debían apostarse en emboscada en las viñas, espiando el momento en que ellas salían, para procurarse cada uno una mujer. Este consejo de los ancianos tropezaba con el inconveniente de la lógica protesta de los padres y hermanos de las jóvenes, que tenían derecho a reclamar, fuera del caso de guerra, el *mohar* o la dote de parte del que tomaba a su hija o hermana por esposa. Pero habían prevenido ya esta circunstancia y la respuesta que los raptores debían dar a los demandantes, Los benjaminitas siguieron al pie de la letra aquel consejo. Después de haber asegurado a los padres y hermanos que no tomaban aquellas vírgenes en calidad de botín de guerra, percibiendo, por lo mismo, ellos el *mohar*, marchóse cada uno a su heredad. También los hijos de Israel se marcharon cada uno a su tribu y a su clan.

Las abominaciones de que ha hablado el autor sagrado en estos dos apéndices reclamaban la institución de la monarquía davídica, que impusiera el orden y la justicia, que tanto se echaban de menos en Israel. Esta es la idea que quiere inculcar el hagiógrafo al repetir al final la consabida frase (17:6; 18:1; 19:1): “No había entonces rey en Israel, y hacía cada uno lo que bien le parecía.”

Rut.

Introduccion.

Canon.

El diminuto libro de Rut, llamado así por razón de su protagonista, figura en el canon judío entre los libros de la colección *Ketubim*, o hagiógrafos, y ocupa el segundo lugar entre los

Megillot, o rollos, después del Cantar de los Cantares. Se leía el libro en la fiesta de Pentecostés, por hacerse mención en él de la siega de la cebada. En el canon alejandrino y en la Vulgata sigue inmediatamente al libro de los Jueces y sirve como de introducción a la historia de David. Las razones que motivaron su desplazamiento a este último lugar son: *a*) las palabras que encabezan el libro: “Al tiempo en que gobernaban los jueces,” y *b*) la genealogía de David (4:22).

Texto.

Fue escrito en hebreo, muy afín al tipo clásico que se encuentra en los relatos del Pentateuco y en el libro de los Reyes (Qouon). Contiene algunos neologismos y aramaismos (1:13; 4:7; 1:20; 2:14). Los espíritus sensibles al argumento lingüístico tienden a admitir que el lenguaje de Rut es posterior al libro de Jeremías y Reyes. El griego de los LXX es una versión literal del hebreo, que contrasta con la traducción bastante libre y elegante de la Vulgata ¹.

Autor y fecha de composición.

El libro no lleva nombre expreso de autor. En cuanto a la fecha de su composición, se dividen las opiniones. Algunos creen que fue escrito en la época de los primeros reyes²; en tiempo de David³; antes del exilio; durante el exilio⁴, y después del mismo⁵.

Existen indicios de carácter interno que confirman las sospechas de que el libro fue escrito después del exilio, probablemente hacia la primera mitad del siglo v a. de C. En efecto, la mentalidad del autor acerca de la retribución es muy parecida a la del libro de Job. La legislación sobre **el levirato contenida en Rut es más antigua que la del Deuteronomio, Código Sacerdotal** (Núm 27:1-11; c.26) y Código de Santidad (Lev 18:16; 20:21). Existen concepciones muy antiguas en torno a la divinidad (1:15; 2:12). Los nombres propios presentan la mayoría de ellos un colorido arcaico.

La práctica de quitarse el zapato y dárselo a otro para convalidar el contrato es muy antigua, tanto que el autor se cree en la obligación de explicarla (4:7).

Aunque se rebaje la época de la composición del libro a los tiempos después del exilio, debemos, sin embargo, admitir que hechos que allí se refieren llevan el sello de una remota antigüedad con todas las garantías de responder a una realidad objetiva histórica. La historia de Rut se venía retransmitiendo de boca en boca desde muchos años como episodio edificante para inculcar la práctica de los deberes y obligaciones familiares. Es muy posible que tuviera lugar en tiempos de David. En 1 Sam 22:3 se dice que David encomendó al rey de Moab la tutela de sus padres, “y bajó a su padre y a su madre al rey de Moab, y allí con él habitaron mientras estuvo David en la fortaleza.”

Enseñanza religiosa.

Dios, en sus inescrutables designios, permite grandes males para purificar en el crisol de la prueba a las almas. Dolorosa fue la tragedia de la familia de Elimelec, numerosas las desgracias familiares, pero Dios recompensó copiosamente la piedad y devoción de Noemí. El Dios de Israel no limita su protección a los israelitas que viven dentro de los límites de la tierra prometida, sino que acompaña a sus fieles servidores adondequiera que vayan, y toma bajo su protección a los extranjeros que se confían a El y se refugian bajo sus alas (2:12). En Dios no hay acepción de personas.

Aunque el libro de Rut sea uno de los más cortos del canon del Antiguo Testamento, se recomienda su lectura a todos por las lecciones religiosas y morales que encierra.

Dios prueba a la familia de Elimelec (1:1-5).

¹Al tiempo en que gobernaban los jueces, hubo hambre en la tierra; y salió de Belén de Judá un hombre con su mujer y dos hijos, para habitar como extranjeros en los campos de Moab ²Llamábase el hombre Elimelec; la mujer, Noemí, y los dos hijos, Majalón el uno y Quelyón el otro, efrateos, de Belén de Judá. Llegaron a la tierra de Moab y habitaron allí. ³Murió Eli-melec, marido de Noemí, y se quedó la mujer con los dos hijos, ⁴que habían tomado mujeres moabitas, una de nombre Orfa y la otra Rut. Permanecieron allí por unos diez años, ⁵y murieron ambos, Majalón y Quelyón, quedándose la mujer sin hijos y sin marido.

“Al tiempo en que gobernaban los jueces” tuvo lugar la edificante historia, que un autor anónimo recogió de una tradición popular antigua. Había en Belén una familia compuesta del matrimonio y dos hijos varones, que, acuciada por el hambre que siguió a una pertinaz sequía, vióse constreñida a emigrar a las altiplanicies de Moab, al otro lado del Jordán. Otras veces, idénticas causas provocaron el éxodo de la población, o bien hacia Egipto (Gen 12:10; c.42-46), Guerar (Gen c.26), Siria (1 Re 17:7-24) o a la tierra de los filisteos (2 Re 8:1). Los cuatro componentes de la familia eran efrateos, es decir, miembros del clan Efrata que se instaló en Belén (1 Sam 17:12; Miq 5:2; 2 Crón 2:51; 4:4). Al poco tiempo de vivir como extranjeros en los campos de Moab, murió el jefe de la familia, Elimelec. Después de su muerte, sus dos hijos, Majalón y Quelyón, tomaron por esposas a dos mujeres moabitas, Rut y Orfa respectivamente. Poco tiempo duró su vida matrimonial, por cuanto a los diez años de permanencia en Moab murieron ambos, quedándose Noemí sin hijos y sin marido. No reprueba el autor sagrado estos matrimonios con extranjeras ni tampoco insinúa que la muerte sobreviniera como castigo de este matrimonio.

Regreso a la tierra de Judá (1:6-14).

⁶Levantóse la mujer con sus dos nueras para dejar la tierra de Moab, pues había oído decir que había mirado Yahvé a su pueblo, dándole pan. ⁷Salió con las dos nueras del lugar donde estaba y emprendió el camino para volver a la tierra de Judá. ⁸Y dijo Noemí a sus dos nueras: “Andad, volveos cada una a la casa de vuestra madre, y que os haga Yahvé gracia, como la habéis hecho vosotras con los muertos y conmigo. ⁹Que os dé Yahvé hallar paz cada una en la casa de su marido.” Y las besó. Alzando la voz, pusieronse a llorar, ¹⁰y le decían: “No; nos iremos contigo a tu pueblo.” ¹¹Noemí les dijo: “Volveos, hijas mías; ¿para qué habéis de venir conmigo? ¿Tengo, por ventura, todavía en mi seno hijos que puedan ser maridos vuestros? ¹²Volveos, hijas mías; andad. Soy ya demasiado vieja para volver a casarme. Y aunque me quedara todavía esperanza y esta misma noche estuviera casada y tuviera hijos, ¿ibais a esperar vosotras hasta que fueran grandes? ¹³¿Ibais por eso a dejar de volver a casaros? No, hijas mías; mi pena es más grande que la vuestra, porque pesa sobre mí la mano de Yahvé.” ¹⁴Y, alzando la voz, se pusieron otra vez a llorar. Después Orfa besó a su suegra; pero Rut se abrazó a ella.

Un cúmulo de desgracias se habían abatido sobre Noemí. Había lido de Belén “con las manos llenas” y ahora veíase en el trance regresar a su patria “con las manos vacías” (1:21). Antes, aunque, poseída de bienes de fortuna, con un campo que no les daba ara vivir, tenía a su marido y a sus dos hijos; ahora carece de ambas cosas. Ella decide abandonar la tierra en que “el Omnipot-

tente la ha afligido.”(1:21) y regresar a Belén para olvidar penas. Además habían llegado a sus oídos rumores de que “Dios había mirado (con benevolencia) a su pueblo (Gen 21:1; Lc 1:68; 7:13), dándole pan. Allí, con sus compatriotas y parientes, le sería más fácil proveer a sus necesidades personales. Las dos nueras quedarían en libertad en casa de su madre para practicar su religión, contratar un segundo matrimonio y asegurar de este modo su porvenir. El texto hebraico dice: “En casa de su madre,” porque entre los hebreos cada mujer tenía su propia tienda (Gen 24:67; 31:33; Jue 4:16), en las cuales habitaban con las hijas. Noemí había formado sus planes sin comunicar nada a sus nueras hasta el día de la marcha. Pero era tanta la afeción que las nueras sentían por su suegra, que decidieron acompañarla, lo cual significaba que se expatriaban voluntariamente. Noemí trató de convencerlas para que se quedaran, extendiéndose en una serie larga de consideraciones. De ella nada podían esperar ya, aludiendo a las leyes del levirato (Deut 25:5-10); era, pues, mejor que se quedaran y que enderezaran la vida conforme a las leyes de sus connacionales. Orfa quedó convencida de su razonamiento; la besó y se volvió.

Piedad filial de Rut (1:15-18).

¹⁵Noemí le dijo: **Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios; vuélvete tú corno ella.** ¹⁶Rut le respondió: **“No insistas en que te deje y me vaya lejos de ti; donde vayas tú, iré yo; donde mores tú, moraré yo; tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios; ¹⁷donde mueras tú, allí moriré y seré sepultada yo. Que Yahvé me castigue con dureza si algo, fuera de la muerte, me separa de ti.”** ¹⁸Viendo que Rut estaba decidida a seguirla, cesó Noemí en sus instancias.

El amor que profesaba Rut a su suegra pudo más en ella que las ventajas que podía esperar si regresaba a su pueblo. Noemí insiste, pero ella porfía en acompañarla. *Mira, le dice, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios.* En estas palabras encontramos la idea antigua — que cada pueblo tenía sus dioses, que ejercían sobre el mismo poder absoluto. No solamente el pueblo bajo de Israel, sino todos los que no estaban en contacto íntimo con los medios estrictamente monoteístas, admitían la existencia real de los dioses extranjeros. Sin duda, Yahvé era el Dios de los padres, más poderoso que todos los dioses juntos de los pueblos vecinos, que aun en tierra extranjera defendía a los suyos; pero se creía que los dioses extranjeros estaban en su derecho de ejercer un poder incontestable sobre sus propios territorios ¹. A esta creencia alude Jeremías (2:10). Rut, al acompañar a Noemí a su tierra, se obliga a trocar sus dioses por el Dios de Israel y a refugiarse bajo sus alas (2:12). *Tu pueblo, dice a Noemí, será mi pueblo y tu Dios será mi Dios* (1:16; 2:12). Incorporándose a la familia de Noemí tiene derecho a ser sepultada en el sepulcro de los que desde ahora considera como sus padres (1:17). Rut rubrica con un juramento imprecatorio su incorporación a la familia de Noemí, con todos sus derechos y obligaciones: *Que Yahvé me castigue con dureza si algo, fuera de la muerte, me separa de ti* (1:17). Cf. 1 Sam 3:17; 14:44; 25:22; 2 Sam 3:9.

Entrada de Noemí y Rut (1:19-22).

¹⁹Juntas hicieron el camino hasta llegar a Belén; y cuando entraron, toda la ciudad se conmovió al verlas, y las mujeres se decían: **“¿Es és;a Noemí?”** ²⁰Y ella les contestaba: **“No me llaméis más Noemí; llamadme Mará, porque el Omnipotente me ha llenado de amargura. ²¹Salí con las manos llenas, y Yahvé me ha hecho volver con las manos vacías. ¿Por qué, pues, habríais de llamarme más Noemí, una vez que Yahvé da testimonio contra mí y me ha añigido el Omnipotente?”** ²²Así se volvió

Noemí con Rut la moabita, su nuera, y vino de la tierra de Moab, llegando de los campos de Moab a Belén cuando comenzaba la siega de las cebadas.

Al entrar Noemí en Belén fue reconocida inmediatamente por sus compatriotas. Diez años había demorado su ausencia. De pronto circuló la voz entre el elemento femenino de que Noemí había regresado acompañada de una joven moabita. Toda la ciudad se conmovió al verlas llegar solas, sin que las acompañara ningún hombre. Además, los años y los sufrimientos habían hecho mella en el físico de Noemí, tanto que las mismas mujeres se decían: *¿Es ésta Noemí?* queriendo significar: *¿Cómo llega tan necesitada y pobre, envejecida y sin marido e hijos y con una mujer moabita por compañera?* Por la narración siguiente se deduce que las betlemitas acosaron a Noemí con preguntas sobre las incidencias de su vida en Moab y que ella hizo un elogio de la conducta de Rut. La alusión a su nombre, Noemí (que significa *mi graciosa*), en aquellas circunstancias desagradables le llegaba al alma. Para que entre su nombre y su condición actual hubiera correspondencia, prefería que la llamaran *Mará* (*amargada, la cenicienta*). El Omnipotente (*Sadday*) la ha afligido. Reconoce Noemí que Dios la ha castigado, aunque no tiene conciencia de que haya pecado contra El. Pero, cuando Dios se ha comportado de esta manera, sus razones tendrá, pues es justo en su proceder. Noemí no se rebela contra la justicia divina.

Al final del capítulo se dice que las dos mujeres llegaron a Belén cuando comenzaba la siega de la cebada, es decir, hacia el mes de mayo. Esta aclaración no tiene otra finalidad que la de preparar la narración siguiente y acaso aludir a la rapidez con que se sucedieron los acontecimientos.

Rut espiga en los campos de Booz (2:1-7).

¹Tenía Noemí un pariente por parte de su marido, Elimelec, hombre poderoso, de nombre Booz. ²Dijo Rut a Noemí: “Si quieres, iré a espigar al campo donde me acogan benévolamente”; y Noemí le dijo: “Ve, hija mía.” ³Fue, pues, Rut, y se puso a espigar en un campo detrás de los segadores. Dióse precisamente el caso de que el campo era de Booz, el pariente de Noemí; ⁴y he aquí que vino éste de Belén para visitar a los segadores, a quienes dijo: “Yahvé sea con vosotros”; contestándole ellos: “Yahvé te bendiga.” ⁵Y preguntó Booz al criado suyo que estaba al frente de los segadores: “¿De quién es esa joven?”; ⁶y él le contestó: “Es una joven moabita que se ha venido con Noemí de la tierra de Moab. ⁷Me dijo: Déjame espigar detrás de los segadores. Desde la mañana hasta ahora está aquí, y bien poco que ha descansado en la cabana.”

En contra de lo que el texto masorético podría hacer sospechar, Booz no era solamente conocido de Elimelec, sino un pariente suyo (2 Re 10:11; Sal 31:12; 55:14). Con relación a Noemí, era pariente por alianza. Booz era *affinis* de Noemí y *cognatus* de Elimelec (Quon, l.c., 46). Era un hombre poderoso de Belén. Noemí y Rut eran pobres y viudas, tanto que tenían derecho de acogerse a la ley mosaica (Lev 19:9-10; 23:22; Deut 24:19-22) de ir a espigar en los campos al tiempo de la cosecha. Esta costumbre, amparada por una ley, restringíase en la práctica por la voluntad del propietario del campo. Casualmente, el campo adonde se dirigió Rut pertenecía a Booz. El autor sagrado créese obligado a hacer esta aclaración para indicar que la Providencia divina dispuso la marcha de los acontecimientos a su beneplácito, sin que hubiera por parte de Noemí un plan astutamente preconcebido.

Mientras Rut estaba ocupada en espigar llegó Booz a su heredad y, después de saludar a

sus criados, preguntó por la parentela de aquella joven espigadora. Probablemente había muchos otros pobres espigando en el campo, a los cuales Booz conocía; pero ignoraba la condición familiar de aquella joven. El que estaba al frente de los segadores le aclaró que era *la* (con artículo, según el texto griego) joven moabita. Toda la ciudad había comentado el caso de las dos mujeres; todos las conocían; pero, en concreto, la joven moabita acaparaba la atención de las gentes. El capataz pondera a Booz la tenacidad de Rut en el trabajo: Está ahí, le dice, *desde la mañana hasta el presente, sin darse reposo alguno*. Todo el v.7 presenta algunas dificultades tanto en el texto hebreo como en las versiones. La lección que hemos adoptado parece la más conforme (Vincent, Jouon).

Deferencia de Booz hacia Rut (2:8-17).

⁸ Dijo Booz a Rut: “¿Oyes, hija mía? No vayas a otros campos a espigar ni te apartes de aquí.” ⁹ Únete a mis criados y vete con ellos al campo donde se siegue. Ya diré a mis criados que nadie te toque; y si tienes sed, te vas al hato y bebes de lo que beban los criados.” ¹⁰ Postróse Rut rostro en tierra, y dijo: “¿De dónde a mí haber hallado gracia a tus ojos y serte conocida yo, una mujer extraña?” ¹¹ El le contestó: “Sé lo que has hecho por tu suegra después de muerto su marido, y que has dejado a tus parientes y la tierra en que naciste para venir con ella a un pueblo para ti desconocido.” ¹² Que Yahvé te pague lo que has hecho y recibas cumplida recompensa de Yahvé, Dios de Israel, a quien te has confiado y bajo cuyas alas te has refugiado.” ¹³ Ella le dijo: “Que halle yo gracia a tus ojos, mi señor, que me has consolado y has hablado al corazón de tu sierva, aunque no soy yo ni como una de tus criadas.” ¹⁴ A la hora de comer, dijo Booz a Rut: “Acércate acá, come y moja tu pan en el vinagre.” Ella se sentó al lado de los segadores, y él le dio una porción de trigo tostado, de que comió ella hasta saciarse, y le sobró; y guardando lo que le había sobrado, ¹⁵ se levantó para seguir espigando. Booz mandó a sus criados, diciéndoles: “Dejadla espigar también entre los haces, sin reñirle, ¹⁶ y sacad vosotros mismos algunas espigas de las gavillas y tiradlas para que ella las recoja, sin decirle nada.” ¹⁷ Estuvo espigando Rut en el campo hasta por la tarde; y después de batir lo que había espigado, había como un “efá” de cebada.

Estaba Booz al corriente de las historias que se rumoreaban entre el pueblo en torno a las dos mujeres advenedizas. Gran señalación había causado la conducta de Rut — referida, sin duda, por Noemí — para con su suegra. Booz era el primero en reconocer lo heroico de su conducta y trata ahora de recompensarla. En adelante no será una espigadora como las otras. Ella podrá tomar la refección con los segadores, juntarse con las sirvientas de Booz y apagar su sed bebiendo de lo que beban los criados. Booz mismo, presente a la hora de comer, le alargó buena ración de pan tostado, de que comió hasta saciarse, y le sobró. Le autorizó a espigar entre los haces, lo que estaba terminantemente prohibido a los otros espigadores. Su deferencia hacia ella llegó hasta mandar a los criados que, al tener entre sus manos el puñado de espigas, dejaran caer adrede algunas al suelo para que las recogiera Rut. Al llegar al atardecer, y después de batir lo que había espigado, halló que había recogido cerca de 36 litros de cebada (*un efá*).

Coloquio entre Noemí y Rut (2:18-23).

¹⁸ Lo tomo y se volvió a la ciudad y mostró a su suegra lo que había espigado. Sacó también lo que había guardado, lo que después de comer le sobrara, y se lo dio. ¹⁹Su

suegra le dijo: “¿Dónde has espigado hoy y dónde has trabajado? Bendito sea el que se ha interesado por ti.” Rut dio a conocer a su suegra dónde había trabajado, diciendo: “El nombre del hombre en cuyo campo he trabajado es Booz”; ²⁰y dijo Noemí a su nuera: “Bendito él de Yahvé, que la gracia que hizo a los vivos se la ha hecho también a los muertos”; y añadió Noemí: “Es pariente cercano nuestro ese hombre, es de los que tienen sobre nosotros el derecho del levirato”; ²¹Rut añadió: “También me ha dicho: Sigue con mis gentes hasta que se sieguen todas mis cosechas.” ²²Y Noemí dijo a Rut, su nuera: “Mejor es, hija mía, que vayas con sus criados, no te vayan a tratar mal en otro campo.” ²³Siguió, pues, Rut espigando con los criados de Booz hasta el fin de la siega de las cebadas y de los trigos y habitando con su suegra.

Rut muestra a su suegra la cantidad recogida y le entrega lo sobrante de la comida. Dada la abundancia de cebada recogida, Noemí barrunta que algo extraordinario ha sucedido. Al decirle que estuvo en el campo de Booz y al referirle las atenciones que tuvo para con ella, Noemí cae en la cuenta de que aquel hombre era pariente carnal de Elimelec y de que tenía, por consiguiente, el derecho de levirato sobre ellas. El *goel* está obligado por la ley de solidaridad del clan a respetar al pariente que ha caído en la esclavitud (Lev 25:47-48), a comprar el campo o herencia que fue alienado (Lev 25:25-28), a vengar la sangre (Núm 35:19; Jue 8:18-21), a casarse con la viuda de su hermano para asegurar su posteridad (Deut 25:5-10). En el caso presente, Booz, como *goel* más próximo, según creía Noemí, venía obligado a comprar el campo de Elimelec (4:4) y casarse con Rut (3:9-13; 4:6). Siguiendo la invitación de Booz, y conforme al consejo de su suegra, Rut siguió espigando en los campos de Booz hasta el fin de la siega del trigo, que empieza dos o tres semanas después de la siega de la cebada.

Noemí Aconseja a Rut (3:1-5).

¹ Dijo Noemí, la suegra de Rut, a ésta: “Hija mía, voy a procurarte una posición para que seas feliz. ² Booz, con cuyos criados has estado, es pariente nuestro, y esta noche va hacer en su era la limpia de la cebada. ³ Lávate, úngete, vístete y baja a la era. Procura que no te vea hasta que no haya acabado de comer y beber; ⁴ y cuando vaya a acostarse, mira bien dónde se acuesta, y entra después y, levantando la cubierta de sus pies, te acuestas a ellos. El mismo te dirá qué es lo que has de hacer.” ⁵ Ella le respondió: “Haré cuanto tú me mandes.”

La situación en que se encontraba Rut preocupaba a Noemí, la cual quería darle aquella paz que le deseaba de parte de Yahvé (v.8.19) "en la casa de su marido," y a este efecto le expone el plan que ella ha meditado y que le ha sugerido su parentesco con Booz. Sabe que Booz “esta noche va a hacer en su era la limpia de la cebada.” Para esta operación se aprovechaba la brisa del mar, que sopla hacia media tarde en los montes de Judá.

El término *noche* debe entenderse, como en otros pasajes (Jos 2.2), Por *tarde*, hacia el crepúsculo. Terminada la operación de la limpieza, entrada ya la noche, Booz cenaría en el campo y se entregaría al descanso junto a uno de los montones de grano, gozando del fresco de una noche de junio. Booz pernoctaba en el campo, o bien por razón de comodidad o para proteger la cosecha de los posibles ladrones. Rut irá a juntarse a él en la era y recordarle su derecho de levirato. Por respeto a tan gran señor (2:13) debe lavarse, ungir su cuerpo con aceite aromatizado (Jdt 10:3), signo de buena reputación (Cant 1:3; Eccl. 7:1), y cubrir su cuerpo con un gran manto

(*simlah*), posiblemente lujoso (*mitppahat*, v.16), para ocultar ante las gentes su personalidad. Se acercó Rut calladamente y, levantando la porción del manto que cubría los pies de Booz, se acostó junto a ellos. Nada de indecoroso hay en esta acción, que a los ojos de Noemí es el único medio para obligar a Booz a que cumpla con el deber que le impone la ley del levirato. La acción de Rut equivalía a pedir a Booz que la tomara por esposa.

En la era de Booz (3:6-15).

⁶Bajó, pues, a la era e hizo todo cuanto le había mandado su suegra. ⁷Booz comió y bebió y se alegró su corazón. Fue a acostarse al extremo de la hacina, y Rut se acercó calladamente, descubrió sus pies y se acostó. ⁸A media noche tuvo el hombre un sobresalto, e incorporándose, vio que a sus pies estaba acostada una mujer, ⁹y preguntó: “¿Quién eres tú?” Ella respondió: “Soy Rut, tu sierva; extiende tu manto sobre tu sierva, pues tienes sobre ella el derecho del levirato.” ¹⁰El dijo: “Bendita de Yahvé seas, hija mía; tu proceder ha sido a lo último mejor todavía que al principio, pues no has buscado ningún joven, pobre o rico, u No temas, hija mía; yo haré por ti cuanto me digas, pues sabe muy bien todo el pueblo que habita dentro de las puertas de mi ciudad que eres una mujer virtuosa. ¹²Yo tengo, en verdad, el derecho del levirato, pero hay otro que es pariente más próximo que yo. ¹³Pasa ahí la noche, y mañana, si él quiere hacer uso de su derecho, que lo haga, y si no quiere hacerlo, yo lo haré, vive Yahvé. Acuéstate hasta la mañana.” ¹⁴Quedóse ella acostada a sus pies hasta la mañana, levantándose antes de que los hombres puedan reconocerse unos a otros. El mandó: “Que no se sepa que esta mujer ha venido a la era.” ¹⁵Y añadió: “Coge el manto que te cubre y sosténlo. “Sostúvolo ella, y le echó él seis medidas de cebada, que le cargó, y ella entró en la ciudad.

El plan de Noemí cumplióse en todos sus pormenores. A media noche, a consecuencia del frío o por una providencia divina, tuvo Booz un sobresalto, e incorporándose, vio que a sus pies estaba acostada una mujer, que no podía identificar por la oscuridad. A la pregunta: *¿Quién eres tú?* Rut dióse a conocer y le pidió que, conforme a la ley del levirato, la tomara por esposa. Booz no reprocha a Rut su comportamiento; al contrario, la bendice por su conducta hacia su suegra (2:11) y por el deseo legítimo y justo de querer asegurar una descendencia legal a Elimelec, prefiriendo casarse con un viejo que buscar a un joven, pobre o rico. Booz, no tiene inconveniente alguno en casarse con Rut, pero existe un *goel* más próximo que él y, por consiguiente, con más derecho sobre ella. Booz prometa activar cuanto antes la cuestión del levirato, obligando al pariente más próximo a que ejerza su derecho, o, en caso de negarse, hacer él uso del mismo. Booz dictó a Rut las precauciones que debía tomar para asegurar su buena reputación, enviándola a su casa después de haber depositado en la extremidad del manto de Rut seis medidas (*homer*, un poco más de tres litros) de cebada.

Rut regresa a su casa (3:16-18).

¹⁶Cuando llegó Rut a casa de su suegra, le preguntó ésta: “¿Qué has hecho, hija mía?” Ella le contó lo que el hombre había hecho por ella, ¹⁷y añadió: “Me ha dado, además, estas seis medidas de cebada, diciéndome: “No vuelvas a casa de tu suegra con las manos vacías.” ¹⁸Noemí le dijo: “Estáte tranquila, hija mía, hasta ver cómo acaba la cosa, pues ese hombre no descansará hasta terminar hoy mismo este asunto.”

Noemí muestra impaciencia por conocer el desenlace de las gestiones de Rut. Al llegar le pregunta: *¿Qué has hecho, hija mía?* (Sobre el sentido del interrogatorio hebraico en este lugar, véase Jouon, Lc., 78.) Acaso la pregunta de Noemí tenga el sentido de: ¿Cuál es tu condición actual? ¿Eres ya esposa de Booz o sigues siendo, como antes, mi nuera viuda? (Tamisier). No cabe duda que, si no hubiera existido un *goel* más próximo, Booz la hubiera desposado aquella misma noche, por concederle aquel derecho la legislación hebraica. Los deseos de Noemí no se realizaron tal como ella había soñado por ignorar la existencia del pariente más próximo.

El pariente más próximo renuncia a sus derechos (4:1-7).

¹ Booz subió a la puerta de la ciudad y se sentó allí. Vio pasar al pariente mencionado y le dijo: “Detente y siéntate aquí, fulano.” Detúvose el hombre y se sentó. ²Llamó Booz a diez de los ancianos de la ciudad y dijo: “Sentaos aquí.” Una vez sentados, ³dijo al pariente próximo: “Noemí, que ha vuelto de la tierra de Moab, vende la porción de campo que fue de nuestro hermano Elimelec. ⁴ He querido darte cuenta de ello para decirte: Cómprala si quieres, en presencia de los ancianos de la ciudad que están aquí sentados. Si quieres usar de tu derecho de levirato, usa; y si no quieres, manifiéstalo para que yo lo sepa, pues no hay nadie que antes que tú tenga ese derecho; después de ti vengo yo.” Él respondió: “La compraré.” ⁵Booz le dijo: “Al comprar a Noemí el campo, tendrás que recibir a Rut la moabita por mujer, como mujer del difunto, para hacer vivir el nombre del difunto en su heredad.” ⁶ El otro respondió: “Así no puedo comprarlo, por temor de perjudicar a mis herederos. Cómpralo tú, pues yo no puedo hacerlo.” ⁷Había en Israel la costumbre, en caso de compra o de cambio, para convalidar el contrato, de quitarse el uno un zapato y dárselo al otro” Esto servía de prueba en Israel.

Al poco tiempo de partir Rut para su casa, Booz se fue a Belén para activar el asunto de su matrimonio. Era muy posible que alguno de los criados o cualquier otra persona de Belén hubiese visto a Rut en el campo de Booz en las horas intempestivas de la noche y hubiera dado ocasión a las habladurías del pueblo. Con ello se menoscababa la virtud de Rut y la buena reputación de Booz. Llegado Booz a Belén, dirigióse a la puerta de la ciudad y se sentó allí, esperando a que saliera el pariente más próximo de Elimelec. En Israel, los negocios públicos y privados se ventilaban en la puerta de la ciudad, lugar por donde tenían que salir o entrar todos los ciudadanos. En Deut 25:7 se dice que la cuestión del levirato debía resolverse en público, en la puerta de la ciudad, en presencia de los ancianos o notables de la misma. Diez fueron los llamados por Booz para que fueran testigos del contrato que iba a formularse entre los dos parientes más próximos. El autor no ha conseguido el nombre del otro pariente, probablemente porque lo ignoraba. Este detalle, como hemos anotado en la introducción, es una prueba de la honorabilidad del autor sagrado.

Ante los diez testigos y el pueblo que se había reunido, Booz planteó al *goel* más próximo la cuestión de esta manera: Si él quiere hacer valer el derecho que le concede la ley del levirato, debe obligarse a dos cosas: i) comprar la porción del campo que fue de su pariente (hermano, dice el texto masorético) Elimelec, que Noemí pone en venta, y 2) tomar a Rut por esposa, como mujer del difunto, para hacer vivir el nombre del difunto en su heredad. No puede acogerse a un derecho y renunciar al otro. Los dos son inseparables.

Según Núm 27:8-11: “Si uno muere sin dejar hijos, haréis pasar la heredad a su hija; y si

no hay tampoco hija, pasará a sus hermanos la heredad. Si no hay hermanos, daréis la heredad a los hermanos de su padre; y si no hay hermanos de su padre, pasaréis la heredad al más próximo pariente de la familia; de éste será.” La herencia, como se ve, no se retransmitía a las viudas. Únicamente tenían sobre la misma el derecho de usufructo mientras vivieran, pasando a su muerte automáticamente al pariente más cercano. Esta fue la situación de Noemí. No podía ella enajenar una herencia que no le pertenecía; únicamente, en caso de necesidad, podía ceder el usufructo por un tiempo determinado, “Si tu hermano empobreciere y vendiere algo de su propiedad, vendrá el que tenga derecho, el pariente más próximo, y rescatará lo vendido por su hermano” (Lev 22:25). Noemí quiere vender el campo, en el sentido que hemos indicado arriba, y el pariente más próximo tiene la obligación de impedir que lo compren personas extrañas a la familia o clan. Sin embargo, no puede contentarse con abonar cierta cantidad y hacerse con el campo, sino que está obligado también, como primer *goel* de Majalón, difunto el marido de Rut, a tomar esta por esposa “para hacer vivir el nombre del difunto en su heredad.” Si de este matrimonio naciere un niño, pasará a él la prole, por considerarse legalmente hijo de Elimelec, hijo de Malón. En este caso, el *goel* se quedaría únicamente con Rut como esposa, pero sin el campo. En estas condiciones no ve el *goel* más próximo mucho provecho en reclamar sus derechos, y renuncia a ellos en favor a Booz. En el v.5 se considera a Rut como si fuera la esposa de Elimelec, jefe de familia, no teniéndose en cuenta a Majalón, que sólo es un intermediario¹.

El derecho de levirato pasa a Booz (4:8-12).

⁸ El pariente próximo había dicho a Booz: “Cómpralo tú por tu cuenta.” Y se quitó el zapato. ⁹ Booz dijo a los ancianos y a todos los presentes: “Testigos sois hoy de que yo compro a Noemí cuanto perteneció a Elimelec, a Quelyón y a Majalón,¹⁰ y que tomo al mismo tiempo por mujer a Rut la moabita, mujer de Majalón, para que no se borre de entre sus hermanos y de la puerta de la ciudad el nombre del difunto. Testigos sois de ello.” ¹¹ Respondió todo el pueblo que estaba en la puerta y los ancianos: “Somos testigos. Haga Yahvé que la mujer que entra en tu casa sea como Lía y Raquel, que edificaron la casa de Israel. Que por ella seas poderoso en Efrata y tengas renombre en Belén.” ¹² Que sea tu casa como la casa de Fares, el que Tamar dio a Judá, por¹ descendencia que de esa joven te dé Yahvé.”

El *goel* más próximo cede todos sus derechos y obligaciones a Booz. Como prueba de esta transmisión o cesión de derechos y deberes, aquél se quitó el zapato y se lo dio a Booz. En Deut 25:9-10 se dice que, “si el hermano se negara a tomar por mujer á su cuñada viuda, y porfiare en ello, la cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará del pie un zapato y le escupirá en la cara., y su casa será llamada en Israel la casa del descalzado.” En el caso de Rut no hubo necesidad de esto último, por cuanto de una manera u otra se solventaba su situación. Booz muestra interés en ejercer él personalmente el derecho de levirato, y en cierta manera fuerza al *goel* más cercano a que le ceda sus derechos.

Los nobles llamados para ser testigos de esta cesión de derechos y el pueblo que se había congregado allí hacen votos por la prosperidad del nuevo matrimonio. Desean que Rut sea como Raquel y Lía, las cuales, personalmente y por mediación de sus sirvientas Bala y Zelfa, edificaron la casa de Israel (Gen 35:23-26). Evocan el recuerdo de Tamar, la cual, por su unión levirática con Judá (Gen c.38), dio a su difunto marido Er dos mellizos, Zaray y Fares, antepasados de Booz (1 Crón 2:5; 9-10) y de los efrateos (1 Crón 2:5; 9; 19; 50).

Matrimonio de Booz y nacimiento de Obed (4:13-22).

¹³ Tomó Booz a Rut y la recibió por mujer, y entró a ella, y Yahvé le concedió concebir y parir un hijo. ¹⁴ Las mujeres decían a Noemí: “Bendito Yahvé, que no ha consentido que te faltase hoy un redentor. Que su nombre sea celebrado en Israel. ¹⁵ Que sea el consuelo de tu alma y el sostén de tu vejez, pues te lo ha dado tu nuera, que tanto te quiere, y es para ti mejor que siete hijos.” ¹⁶ Noemí tomó al niño, se lo puso al seno y fue su madrina. ¹⁷ Las vecinas le dieron nombre al decir: “A Noemí le ha nacido un hijo,” y le llamaron Obed. Este fue padre de Isaí, padre de David.” ¹⁸ He aquí la posteridad de Fares: Fares engendró a Esrom; ¹⁹ Esrom engendró a Aram; Aram engendró a Aminadab; ²⁰ Aminadab engendró a Naa-són; Naasón engendró a Salmón, ²¹ Salmón engendró a Booz; Booz engendró a Obed; ²² Obed engendró a Isaí, e Isaí engendró a David.

Dios hizo que Rut concibiera y diera a luz un hijo. La fecundidad o esterilidad de las mujeres está en manos de Dios (Gen 29:31; 30:2, etc.). Las mujeres felicitan a Noemí con motivo de este nacimiento y alaban la piedad filial de Rut. Aunque esta última sea la madre natural del niño, Noemí es su madre legal, lo que deja entender el texto al decir: “Tomó (Noemí) el niño, se lo puso al seno y fue su madrina.” Las vecinas comprendían bien esta maternidad legal de Noemí al exclamar: “A Noemí le ha nacido un hijo.” Por lo mismo, el gesto de Noemí para con el hijo de su nuera no quiere significar que ella lo adopte. Ni tiene por qué hacerlo, por cuanto el niño, en cierta manera, es suyo. El texto del v.17 es incoherente en hebreo: “Y las vecinas le dieron un nombre, diciendo: A Noemí le ha nacido un hijo, y le pusieron por nombre Obed.” La lección original parece ser: “Y las vecinas dijeron: “¡A Noemí le ha nacido un hijo!” y ella (Noemí) le puso por nombre Obed” Qouon, Vincent).

Una vez nacido el niño, Rut y Booz desaparecen totalmente de la narración. La causa de ello radica en que el autor sagrado quiere resaltar la maternidad legal de Noemí, esposa de Elimelec. Obed (*el siervo*, se sobrentiende, *de Yahvé*) engendró a Isaí, que engendró a David. La última frase: *Isaí engendró a David*, indica la razón o una de las razones de la narración: el interés que concede el autor al gran rey David Qouon, Lc., 95).

Es muy probable que, originariamente, el libro de Rut terminara en el v.17, con la mención del rey David, y que los v. 18-22 se añadieran posteriormente a base de los datos consignados en 1 Crón 2:5-25. Saber ceñirse es un arte, y el narrador de esta historia, que es un artista, ha terminado hábilmente su relato con la genealogía breve de Obed a David. El narrador insiste sobre el punto de vista según el cual el niño (Obed) es hijo de Elimelec (4:5; 10:14) y de Noemí (v.14-17). Según Tamisier, el glosador no incurre en ningún contrasentido, ni su genealogía se opone a la del v.17.

El primogénito del matrimonio Booz-Rut es al mismo E hijo legal de Majalón y real de Booz, heredero de uno y En Obed se une la línea de Majalón y la de Booz, proveniente, en definitiva, los dos de Judá y Fares y terminando en David.

Todos los nombres que figuran en esta genealogía ampliada reaparecen, aunque con algunas pequeñas diferencias, en las genealogías Joaías del Mesías que nos han dejado los evangelistas San Mateo (1:5) y San Lucas (3:31). El nombre de **Rut** se menciona en la genealogía de San Mateo. **Aunque extranjera, merece figurar entre antepasados del Mesías, que era “luz para la iluminación de los gentiles” (Lc 2:32), por su fe en Dios, su devoción hacia Noemí y por su piedad filial.**

- 1 A. Rahlfs, *Das Buch Ruth Griechisch Als Probé Einer Kritischen Handausgabe Der Sep-Tuaginta* (Stuttgart 1922).
- 2 Fillión, *Dict. De La Bible* Col. 1275.
- 3 De Hummelauer, *Rut: "Gursus Scripturae Sacrae"* (París 1888) 359.
- 4 M. David: "Vivre Et Penser," 2 (1942) 159.
- 5 Jouon, A. Vincent, Tamisier, Etc.
- 1 A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Eléphantine* (París 530).
- 1 H. H. Rowley, *The Marriage of Ruth: "The Harvard theological Review,"* 40 (1947) 7-99; TH. G. Vriezen, *Two old Cruces: Rut 4:5; Oudtestamentische Studien,* 5 (1940) 80-88.

Samuel.

Introducción.

En las Biblias hebraicas modernas, los dos libros de Samuel (*a* y *b*) siguen al de los Jueces. En un principio formaban ambos un solo libro, como lo demuestra la nota masorética final y la que figura en 1 Sam 28:23, con la advertencia de que dicho pasaje está en la mitad del libro. Su división en dos se generalizó a partir de la edición de Daniel Bomberg (Venecia 1517). De la unidad primitiva dan testimonio Orígenes (PG 20,581), San Jerónimo (PL 28, 598) y otros. En la versión de los LXX, los libros son llamados "Primero y Segundo de los Reinos," cuya calificación final rechaza San Jerónimo, diciendo: "*Non enim multarum gentium regna de-scribit, sed unius israelitici populi*" (Lc., 599). El santo Doctor prefiere que se diga libro de los Reyes, no de los *Reinos*. Los LXX escribieron los libros de Samuel en dos rollos, aproximadamente de la misma extensión, uniéndolos a los de los Reyes, con el título genérico de "Primero y Segundo de los Reyes." La Vulgata siguió la clasificación de los LXX, distinguiendo *cuatro* libros de los Reyes. De ahí que el I y el II de Samuel del texto hebraico corresponden al I y II de los Reyes en los LXX y Vulgata. El concilio Tridentino adoptó la división jeronimiana, que siguen todavía algunos autores. En las páginas que siguen distinguimos entre I y II de Samuel y I y II de los Reyes. Llámense libros de Samuel por la antigua creencia (*Baba Bathra* 15a) de que los escribió el profeta Samuel, cuya obra completaron los profetas Gad y Natán, o por el lugar preeminente que ocupa Samuel en la institución monárquica de Israel.

Texto.

Los dos libros fueron escritos originariamente en hebreo, cuyo texto ha llegado defectuosamente hasta nosotros. Las narraciones paralelas con el libro de las Crónicas, a partir de 1 Sam c.31, y la confrontación del texto de 2 Sam c.22 con el Sal 18 ponen en evidencia que el texto no ha sido corrompido sustancialmente ¹.

Versión Griega.

El texto griego de Samuel se ha conservado en los códices Vaticano (B) y Alejandrino (A), corregido este último conforme al texto original hebraico. Luciano revisó el texto, cuyo trabajo publicó Lagarde en 1883. En el presente estado de cosas, la confrontación del texto hebraico

con el griego es necesaria para llegar, en lo posible a restablecer el texto primitivo. A veces la versión de Luciano permite la reconstrucción de un texto hebraico mejor que el maso-rético. ¿Cuál de los dos textos, hebraico o griego, ha de preferirse? No existe unanimidad entre los autores. P. A. H. de Boer² concede poco valor al texto griego para reconstruir el texto hebraico primitivo. Peters sostiene la tesis opuesta³. En la cueva cuarta de Qumrán (49 Sama) se han encontrado restos de todo el libro de Samuel en estado bastante perfecto de conservación. Su texto está estrechamente emparentado con la recensión atestiguada por los LXX. Otro manuscrito de Samuel (495amb) representa un texto similar al de los LXX. Su texto se remonta probablemente a últimos del siglo III a.C.⁴ Lo más prudente es estudiar en cada caso el texto y ver y discernir qué lección se acerca más al original¹ hebraico.

Vulgata.

Los libros de Samuel fueron de los primeros que San Jerónimo tradujo del hebreo. Tiene algunas lecciones propias (1 Sam 15:4; 17:18; 30:20; 2 Sam 2:6, etc.), que deben tenerse en cuenta para la crítica textual. El texto consonántico y la escritura defectuosa del manuscrito hebraico empleado hicieron que no siempre lograra San Jerónimo una traducción feliz.

Contenido

En el contenido de los libros de Samuel caben distinguir cuatro secciones o partes. En la primera (c.1-v) se fija la atención en la figura de Samuel.

Dos personajes resaltan en la segunda sección (c.8-1s): Samuel y Saúl. El primero había envejecido, y sus hijos no seguían los caminos del padre, por lo que Israel pidió a Samuel un rey “para que nos juzgue, como todos los pueblos” (8:5). El profeta se resiste en un principio; pero, ante la indicación de Yahvé, accedió a sus deseos (c.8). A causa de su desobediencia, Saúl es rechazado por Dios (c.15). De Saúl y David se ocupan los capítulos 16-31 del libro I de Samuel. Saúl y su hijo mueren sobre los montes de Gelboé en guerra con los filisteos (31:1-13). David les dedica un canto fúnebre (2 Sam 1:1-27). De David se interesa exclusivamente la sección cuarta (2 Sam 2:1-20:35). Al final del libro van unos apéndices (c.21-24). Se refiere la muerte de los descendientes de Saúl en Gabaón (21:1-14); las hazañas de algunos valientes de David (21:15-22). Sigue un cántico de acción de gracias (22:1-51) y el oráculo de David (23:1-7). Se enumeran los laureados del rey (23:8-39). Acaba 1 libro con la noticia sobre el censo del pueblo, que Dios castigó con tres días de peste (24:1-16). David alza un altar en la era de Areuna el jebuseo (24:17-25).

Composición Literaria.

Una lectura superficial del libro o libros de Samuel no revela las anomalías de composición que ofrece. Fijando la atención, se observa entre unos textos y otros algunas divergencias notables (1 Sam 16:14-23 y 17:55-58). Unos son favorables a la monarquía (1 Sam 0:9; 10:1-16; c.11) y otros contrarios (1 Samc.8; 10:17-24; c.12). Los primeros representan la tradición de Guilgal o Caígala, y los segundos la de Masfa. Las narraciones dobles son varias: dos veces entra David en palacio (1 Sam 16:14-23 y 1 Sam 17:1-18); dos veces huye de la corte (1 Sam 19:12 y 21:1); dos veces le intenta matar Saúl (1 Sam 18:10-11 y 19:9-11); dos veces interviene Jonatán en favor de David (19:1-17 y 20:8-10; 18-39); dos veces es traicionado David por aquellos a quienes protege (1 Sam 23:1-13 y 23:19-28); dos veces se dice que Dios reprobó a Saúl (1 Sam 13:8-15 y 1 Sam 15:10-26). Algunas frases no están en armonía con el resto del libro. Por ejem-

plo, en 1 Sam 7:13 se afirma que “los filisteos no volvieron más contra la tierra de Israel,” lo que difícilmente se ajusta con 9:16; c.13-14; 30-31. Según 1 Sam 15:35, “no volvió Samuel a ver a Saúl hasta el día de su muerte,” pero se encuentran en 19:22-24. Otros ejemplos podrían aducirse.

Fuentes.

Conforme a la costumbre antigua oriental, los autores semitas utilizaban diversos documentos o aducían diversas tradiciones anteriores sin mencionarlas explícitamente. Una sola vez cita el autor el libro de Jaser (2 Sam 1:18), citado también por el autor de Jos 10:12, de donde copió el autor el canto fúnebre que pronunció David en honor de Saúl y Jonatán. En el libro, pues, se plantea el problema de las citas implícitas.

El autor sagrado ha manejado en su composición un amplio material, escrito y oral, a veces heterogéneo, llevado por el ideal de poner de relieve más bien los caminos que siguió Dios para llevar a término sus designios que de avalar siempre con su autoridad cada uno de los pormenores que aparecían en las fuentes que utilizaba.

La existencia de los diversos materiales utilizados aparece del estudio desapasionado de las siguientes secciones: 1) *Crónica de la sucesión* (2 Sam c.9-20), de la que dice E. de Meyer que es “una historia verdadera”⁹; 2) *Historia de Samuel* (1 Sam c.1-1); 3) Orígenes de la realeza (1 Sam c.8-15); 4) Noticiario sobre Saúl (1 Sam 13:16-14:46); 5) David en la corte de Saúl (1 Sam 16:14-17:58); 6) Luchas entre Saúl y David (1 Sam 18:1; 31:25); 7) David rey (2 Sam 1:1; 8:18)¹⁰.

La honradez del autor, su misma conducta de airear los diversos textos y dispares tradiciones acerca del período histórico que estudia, son una garantía de que escribe una historia verdadera empleando métodos distintos a los de la historiografía moderna. Los libros de Samuel se presentan exteriormente como una compilación de escritos y tradiciones en torno a los orígenes de la monarquía. Este acontecimiento trascendental en la historia de Israel debió sin duda de apasionar a todos los que se vieron envueltos en él y a su posteridad. El autor sagrado a veces juxtapone las diversas tradiciones, otras veces las combina, las resume, amplía, etc.

Autor y data de Composición.

En los libros de Samuel se hallan muchos elementos antiguos, contemporáneos algunos de los mismos hechos. En los tiempos posteriores a David se escribió mucho sobre él y se comentaron las incidencias que le llevaron al trono y su actuación en el mismo. Hacia los años que siguieron inmediatamente a la caída de Samaría se generalizaron las especulaciones en torno a la memoria de David. El desastre del reino del Norte era una ocasión propicia para poner de relieve las promesas relativas a la continuidad de la dinastía davídica en el trono. Los reyes de Israel pecieron por haberse olvidado de Yahvé y no haber seguido el camino que les trazó David con su conducta. En tiempos de Ezequías hubo gran actividad literaria encaminada a desempolvar recuerdos antiguos y estudiar las causas que provocaron la dispersión de Israel entre los pueblos. Esta primera colección de noticias sobre la nascente monarquía recibió su forma última, con influencias deuteronomistas, en los días inmediatos al exilio o durante el mismo. Junto a los ríos de Babilonia medita el pueblo judío sobre el pasado de la nación, que, a la luz del castigo reciente, aparece como una continuada transgresión del pacto concluido en otro tiempo en el desierto n. El trabajo deuteronomista en los libros de Samuel fue de escasa importancia (1 Sam c.7 y 12; 1 Sam 4:18; 2 Sam 2:10-11; 5:4-5). En este tiempo pudo el autor obtener una visión panorámica de la historia de Samuel, Saúl y David y de las etapas que condujeron a éste al trono de Judá y de Is-

rael. El exegeta católico podrá estrujar más o menos la letra del texto, pero no puede poner en duda, a la ligera, la historicidad sustancial de los libros de Samuel. Tenemos en los libros de Samuel una historia religiosa popular; pero aun con métodos y formas de decir y narrar antiguas y populares puede escribirse historia verdadera. En estos libros, como dejamos anotado, prevalece el elemento religioso. El hagiógrafo trata de inducirnos a observar la obra de Dios en los acontecimientos, cuyas causas humanas sabe él describir con viveza y realismo. Justamente, este mismo realismo, y sobre todo la imagen de David, en la que nos dejó dibujado no tan sólo sus nobles y altas cualidades, sino también sus debilidades, constituyen los elementos que nos dan la garantía de la credibilidad de su obra histórica ¹².

Los libros de Samuel en el marco general de la historia.

El período comprendido entre Samuel y David no tiene contactos con los grandes imperios del antiguo Oriente. Egipto y Asiria duermen dentro del límite de sus fronteras. El pueblo más peligroso para Israel eran los incircuncisos, los filisteos. Fueron ellos los instrumentos de la justicia divina para castigar los pecados de Helí y de sus hijos (1 Sam 4:10-21). La expansión de los filisteos hacia el este despertó en Israel la idea de la unidad entre las tribus con una autoridad central que las aunara. Por lo mismo, el pueblo pidió a Samuel un rey que saliera al frente de ellos para combatir sus combates (1 Sam 8:20).

Al lograrse la unificación de Judá y de Israel en la persona de David, alcanzó Israel un poderío militar que bien pronto debían experimentar los enemigos fronterizos. Los filisteos fueron rechazados y sus ciudades puestas bajo el control de David; algunos mercenarios filisteos formaron parte de la guardia real. En el interior acabó con los islotes cananeos. Los árameos, amonitas, moabitas y edomitas le fueron tributarios. Con Tiro mantuvo David relaciones comerciales, pero no es posible señalar cuándo se produjeron estos puntos de contacto, porque no ocupaba todavía Hiram el trono de Tiro en los primeros años del reinado de David sobre Israel.

Esta falta de contacto con los pueblos e imperios de los alrededores dificulta la fijación cronológica de algunos puntos álgidos de esta historia. A falta de datos concretos, se procede a base de conjeturas. Hacia el año 1030, Saúl fue proclamado rey; entre los años 1010 y 970 reinó David. La arqueología no se opone a estas fechas, antes bien las confirma en líneas generales. Esta despreocupación por la cronología es un rasgo peculiar de la antigua historiografía semita.

Contenido doctrinal.

No para halagar a los historiadores han entrado los libros de Samuel en el canon bíblico. **Encierran ellos un mensaje religioso, destinado en primer lugar a los israelitas, y después a sus herederos espirituales, los cristianos.** Los libros anuncian las condiciones y las dificultades del establecimiento del reino de Dios sobre la tierra¹³. **Yahvé es el Dios de Israel y su único rey; el monarca que elija el pueblo debe ser el representante de Dios en la tierra y el instrumento del que se servirá Dios para obrar grandes cosas.** En ambos libros aparecen los atributos de Dios. Por medio de sus profetas se comunica a los hombres. Desde su infancia fue Samuel su confidente. Durante toda su vida manifestó Samuel como defensor acérrimo de los **derechos del yahvismo**, no temiendo oponerse al mismo rey y echarle en cara su ingratitud para con Dios, que lo había elegido. **Fue el profeta Natán el encargado de retransmitir a David** la noticia de que la hegemonía prometida a la tribu de Judá se realizaría en su familia: Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad” (2 Sam 7:16). Yahvé se compromete a adoptar como hijos a los descendientes de David para ejercer por ellos su realeza sobre su pueblo. La monarquía, que a Samuel parecía contraria a la teocracia, se convierte en

vehículo de ideas mesiánicas. **Los profetas presentan a David como tipo del Mesías**, y, una vez realizadas las profecías, **los apóstoles hacen resaltar que las promesas hechas a David se han cumplido en el “hijo de David” por excelencia** (Mc 10:47-48; Mt 15:22). **San Pedro afirma la ascendencia de Jesús del rey David** (Act 2:30; Mt 1:1; Lc 2:4). Con David se abren gloriosas perspectivas para Israel, haciendo **surgir en el corazón de todos los hombres de buena voluntad la esperanza de un Mesías Salvador**.

Fue David de carácter magnánimo, caritativo y misericordioso. Más que fijarnos en el lunar que suponen sus pecados de adulterio y homicidio, **debemos considerar su fe, su arrepentimiento y sumisión a la palabra de los profetas**. El autor del libro de las Crónicas tiende un velo piadoso sobre un pecado que David expió cumplidamente. En adelante, **la conducta de los reyes de Judá y de Israel es juzgada tomando como punto de referencia la conducta de David**. El pueblo pidió a Samuel **les diera un rey** como las otras naciones (1 Sam 8:20); pero no siendo Israel como los pueblos paganos, tampoco podía ocupar su trono un rey pagano, sino un vicario o representante de Yahvé. Ahora bien, **fue David el prototipo de reyes teocráticos, que no se enorgullece de su cargo, antes bien se reconoce a sí mismo indigno representante de Dios sobre la tierra**. El alma de David se transparenta en la colección de Salmos que se le atribuye, que alimentan todavía hoy la piedad de millares de fieles.

- 1 Para las cuestiones de crítica textual consúltese: P. Dhorme, *Les livres de Samuel: “Et. Bibliques”*; A. Fernández, *Breve introducción a la crítica textual del A. T.* (Roma 1917); Ídem, *I Samuel 1-15. Crítica textual* (Roma 1917); M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Paralleltextrn der Samuel-Konigsbücher und der Chronik* (Münster 1937).
- 2 *Research in to Text of I Samuel 1-16* (Amsterdam 1938).
- 3 *Beitrage zur Text und Literarkritik sowie zur Erklarung der Bücher Samuel* (Fribur-
- 4 J. Milik, *Dieci Anni di scoperte nel Deserto di dudu* (Marietti, 1957) 19.
- 5 W. O. E. Oesterley-Th. Robinson, *An Introduction to the Books of the Oid Testament* (Londres 1949) 88; A. LODS, *Histoire de la Littérature hebraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif* (135 après J.G.; Paris 1950) 121-124.
- 6 *Einleituns m das Alte Testament* (Tübingen 1956).
- 7 *Otras Concepciones Vigentes Se Encuentran Exp Lioros Sacros Veteris Testamenti* (Roma 1958) 172-174; Bonn1936, 4-Rrr C. Kuhl. *Die Entstehung Des Alten Uestas En B. Mariani, Introiuctio In K. A. Leimbach, Die B Üchei Samuel Testaments* (Berna 1953) 146-147.
- 8 *L'aspect Reügfie De La Royante Ment Et Dans Les Testes Mésopotamiens*
- 9 *Die Israeliten Und Ihre Nachbar*
- 10 *Ntrodución: A La Bibíe* (Tourn *Israélite. L-'Instituí Ton Monarchique Dans l'Ancien Testa-*(Roma 1954) 89-112. *Stamme* (Halle 1906) 485. I 1957) 4I5SS.
- 11 De Vaux, *Israel: DBS* 762.
- 12 J. Schildenberger, *Géneros Literarios De Los Libros Del Antiguo Testamento: “Los Géneros Literarios De La Sagrada Escritura”* (Barcelona 1957) 131-132; M. Buber, *Die Erzählung Von Sauls Konigswahl: VT* 6 (1956) 113-173; Ch. Keely, *An Aproach To The Books Of Samuel: CBQ.* 10 (1948) 254-270; A. Schulz, *Erzählungskunst In Den Samuelbüchern: “Biblische Zeit-Fragen,”* XI 6-7 (Münster 1923).
- 11 De Vaux, *Les Livres de Samuel* 16,,

I Samuel.

1. Samuel, Juez de Israel (1:1-27).

La primera parte del libro de Samuel es la continuación lógica de la narración de Jueces 16:31, interrumpida por la inserción del episodio de los danitas, del crimen de Gueba y del libro de Rut. Fueron Helí y Samuel los dos últimos jueces de Israel. De poco relieve la figura de Helí dentro de la historia de Israel, sirve para hacer resaltar más la del profeta Samuel, que cierra el ciclo de los jueces de Israel y da paso a la monarquía.

Una familia de Rama (1:1-2).

¹Había entre las gentes de Rama un hombre de la familia de Suf, originario de los montes de Efraím, llamado Elcana, hijo de Jeroam, hijo de Eliú, hijo Tou, hijo de Suf, efraimita. ²Tenía dos mujeres, de nombre una Ana y otra Penena. Penena tenía hijos, pero Ana era estéril.

Un hombre llamado Elcana (*elqanah* — Dios ha querido) vivía en el pueblo de Rama (Ramathaim) con sus dos mujeres, Ana (*hannah* = gracia) y Penena (*peninnah* — perla, coral); estéril la primera y con hijos la segunda.

El emplazamiento de Rama debe buscarse en la actual Rentis, a 14 kilómetros al nordeste de Lidda. Era Elcana de la estirpe de Suf, residente, a pesar de su condición de levita, en la montaña de Efraím (Jos 17:5; 19:50; Jue 3:27). Los caatitas poseían ciudades en Efraím (1 Crón 6:66-70).

De sus dos esposas, Ana era estéril y Penena tenía hijos. La poligamia era tolerada en Israel (Deut 21:15-17). Los patriarcas de la línea de Set son monógamos (Gen 7:7), al revés de los de la línea de Caín (Gen 4:19). Según el código de Hammurabi, el marido no puede tomar una segunda mujer a menos que la primera sea estéril. En Israel, las restricciones antiguas sobre este punto desaparecen en tiempos de los jueces y de la monarquía ¹.

Religiosidad de la familia (1:3).

³Subía de su ciudad este hombre de año en año para adorar a Yahvé Sebaot y ofrecerle sacrificios en Silo. Estaban allí los dos hijos de Helí, Ofni y Finés, sacerdotes de Yahvé.

Era Elcana un hombre religioso que cumplía con la ley de presentarse delante de Yahvé al menos una vez al año (Jue 21:19). En rigor eran tres las visitas que todo israelita debía efectuar al lugar del tabernáculo (Ex 23:17), pero el tiempo y las circunstancias las redujeron a una. Para llegar a Silo tenía Elcana que recorrer unos cincuenta kilómetros y subir desde la Sefela hasta la montaña. Encontrábase Silo en el lugar que ocupa hoy Seilún, *Jirbet Selún*, a unos veinte kilómetros al sur de Naplusa, “al norte de Betel, al oriente del camino que de Betel sube a Siquem y al mediodía de Lebona” (Jue 21:19). Desde el tiempo de Josué (Jos 18:1) se instalaron en este lugar el

tabernáculo y el arca de la alianza, acaso por su magnífica posición geográfica, al centro de Palestina. Por mucho tiempo fue Silo el centro de la vida nacional y religiosa de Israel; allí acudían puntuales los hebreos el día de los Tabernáculos, que “de año en año se celebraba en Silo” (Jue 21:19). La Ley obligaba únicamente a los hombres, pero Elcana acudía al lugar santo con toda su familia. Es la primera vez que aparece en la Biblia la expresión “Yahvé Sebaot,” que en adelante se emplea unas 260 veces, de las cuales dos en el N. T. (Rom 9:29; Sant 5:4). La expresión completa es: “Yahvé Dios de los ejércitos,” tanto de los cielos, ángeles (1 Re 22:19), astros (Is 24:4), como de la tierra, con todos sus elementos: aire, agua, vientos, etc. (Gen 2:1). Al ejército de Yahvé pertenecen los israelitas (17:26; Ex 7:4), al frente de los cuales marcha el Señor. Por anticipación se previene al lector de que en Silo ejercían sus funciones sacerdotales los dos hijos de Helí, Ofni y Finés. Helí ostentaba el poder supremo político y religioso de Israel, uniendo en su persona las dignidades de juez y de sumo sacerdote.

Rivalidad entre esposas (1:4-8).

⁴El día en que ofrecía Elcana su sacrificio, daba a Penena, su mujer, su porción y la de sus hijos e hijas. ⁵A Ana le daba solamente una porción; pues, aunque amaba mucho a Ana, Yahvé había cerrado su útero. ⁶Irritábala su rival y la exasperaba por haberla Yahvé hecho estéril. ⁷Así hacía cada año cuando subían a la casa de Yahvé, y siempre la mortificaba del mismo modo. Ana lloraba y no comía. ⁸Elcana, su marido, le decía: “Ana, ¿por qué lloras y no comes? ¿Por qué está triste tu corazón? ¿No soy yo para ti mejor que diez hijos?”

El texto de esta sección puede entenderse de dos maneras, según se siga el texto griego o el masorético. En la traducción que hemos dado aparece Elcana distribuyendo entre sus familiares las partes del sacrificio que le correspondía; a Penena daba su ración y la de sus hijos e hijas; pero a Ana, que era estéril, daba la que le correspondía. Esta distribución desigual, justa en el fondo, daba pie a cierto malestar y antagonismo entre las dos esposas, creando en Ana un complejo de inferioridad frente a su rival, la que, a su vez, veía con malos ojos el particular afecto que le profesaba su marido. Dhorme sigue el texto masorético e interpreta el texto diversamente. Llevado Elcana por el particular afecto que profesaba a Ana, por haberla Dios hecho estéril, le entregaba como porción la parte de dos (literalmente: “una por cada orificio de la nariz,” por ser un sacrificio de olor suave a Yahvé).

Celosa Penena por esta distinción, se vengaba echando en cara a Ana su esterilidad, presentando el hecho como castigo de Dios. En los sacrificios pacíficos se derramaba la sangre al pie del altar; las grasas eran consumidas por el fuego. De las carnes se hacían dos partes: una era entregada a los sacerdotes y la otra a la familia, que la consumía reunida en un banquete sagrado (Lev 7:11ss; Deut 16:11). La esterilidad era considerada como una prueba (Gen 16:2; 30:2) o como castigo de Dios (Gen 20:18); era un bochorno para una mujer no tener hijos. Según una antigua concepción bíblica (Gen 20:18; 30:22; Rut 4:13), Dios abre o cierra el seno de una mujer casada para facilitar o impedir la concepción.

Voto de Ana (1:9-19).

⁹Un año, después que hubieron comido y bebido en Silo, se levantó Ana. Helí, el sacerdote, estaba sentado en una silla ante la puerta del tabernáculo de Yahvé. ¹⁰Ella, amargada el alma, oraba a Yahvé, llorando muchas lágrimas, ¹¹e hizo un voto diciendo: “¿Oh Yahvé Sebaot! si te dignas reparar en la angustia de tu esclava, y te

acuerdas de mí y no te olvidas de tu esclava, y das a tu esclava hijo varón, yo lo consagraré a Yahvé por todos los días de su vida, y no tocará la navaja a su cabeza.”¹² Mientras así oraba reiteradamente a Yahvé, Helí le estaba mirando la cara.¹³ Ana hablaba para sí, moviendo los labios, pero sin que se oyera su voz, y Helí la tomó por ebria,¹⁴ y le dijo: “¿Hasta cuándo te va a durar la embriaguez?; anda a que se te pase el vino.”¹⁵ Ana contestó: “No, mi señor; soy una mujer que tiene el corazón afligido. No he bebido vino ni otro ningún licor inebriante; es que estaba derramando mi alma ante Yahvé,¹⁶ No tomes a tu sierva como una mujer cualquiera. Lo grande de mi dolor y mi aflicción exponía yo de ese modo.” “Díjole entonces Helí: “Vete en paz y que el Dios de Israel te otorgue lo que tanto le has pedido,”¹⁷ “Que halle gracia a tus ojos tu sierva.” Fuese, y comió y bebió con su marido, y no hizo ya la cara de antes. “Levantáronse de mañana, y después de postrarse ante Yahvé se marcharon, volviendo a su casa, a Rama. Elcana conoció a Ana, su mujer, y Yahvé se acordó de ella.

En una de las visitas al santuario de Silo ocurriósele a Ana hacer un voto a Yahvé. Una vez concluido el banquete sacrificial, levantóse y “presentóse ante Yahvé” (así los LXX). Junto a la puerta del tabernáculo estaba sentado Helí para recibir las consultas que le hicieran los peregrinos. El texto hebreo emplea el término *focal* para designar la tienda del tabernáculo que se hallaba en Silo (2 Sam 7), que se usa asimismo para indicar el templo de Salomón. Pero, según 3:15, había en Silo algo más que una simple tienda, puesto que el joven Samuel, de madrugada, “abrió las puertas de la casa de Yahvé.” Lo que en un principio fue simple tienda convirtióse en santuario más sólido en tiempos de los jueces, siendo destruido, probablemente, por los filisteos (Jer 7:12-14; 26:6-9; Sal 78:60). Después de la catástrofe que se describe en 4:3-8, el tabernáculo fue trasladada a Nob (21:1-6).

La oración continuada de Ana y el movimiento tembloroso de sus labios despertaron en Helí la sospecha de que estaba ebria. No era raro el caso de excederse en la bebida con ocasión de los banquetes sacrificiales, con los consiguientes efectos (Am 2:8; Is 28:7-13; 1 Cor 11:20-21). La respuesta de Ana tranquilizó al sumo patriarca. Tuvo Ana el presentimiento de que Dios había escuchado su ruego, por lo que no hizo ya la cara de antes, comió y bebió con su marido. Con una expresión semítica (Gen 4:1-17) que usan también los griegos (Plutarco, *Vita Alex.* 21), dice el texto que Elcana conoció a Ana y **que Dios se acordó de ella.**

Nacimiento de Samuel (1:20-23).

²⁰Al volver del tiempo, había concebido y parido Ana un hijo, al que puso por nombre Samuel, porque a Dios se lo había pedido; ²¹y subió Elcana con toda su casa a sacrificar a Yahvé el sacrificio anual y cumplir su voto. ²²Ana no subió, sino que dijo a su marido: “Cuando el niño se haya destetado, yo le llevaré para presentárselo a Yahvé y para que se queda ya allí para siempre.” ²³Elcana, su marido, le dijo: “Haz lo que mejor te parezca. Quédate hasta que le destetes y que Yahvé cumpla tu palabra.” Quedóse la mujer en casa, amamantando a su hijo hasta que le destetó.

Es la madre la que impone el nombre a su hijo, llamándole Samuel, palabra que guarda asonancia con el verbo *shaal* = pedir. El texto señala una etimología popular, ya que, científicamente, la raíz verbal hebraica debía ser *shaul*. La palabra *Samuel* es análoga a la asiro-babilónica *Shemuil*, “el nombre es Yahvé” (Eccli 46:13, hebr.). Elcana y su familia suben al santuario de Silo para

sacrificar y cumplir su *voto*; Ana no acudió, prefiriendo subir después de haber destetado al niño, lo que solía hacerse al cabo de dos años y medio (2 Mac 7:27) o tres.

Samuel en el templo (1:24-28).

²⁴Destetado, le subió consigo, llevando un toro de tres años, un “efá” de harina y un odre de vino, y le condujo a la casa de Yahvé en Silo. El niño iba con ella. ²⁵Inmolaron el toro, y Ana, la madre del niño, presentó éste a Helí. ²⁶Ana le dijo: “Óyeme por tu vida, mi señor: Yo soy aquella mujer que estuvo aquí cerca de ti orando a Yahvé. ²⁷Este niño le pedía yo, y Yahvé me ha concedido lo que pedí; ²⁸también ahora quiero yo dárselo a Yahvé por todos los días de su vida, para que sea siempre donado a Yahvé.” Y adoraron allí a Yahvé.

Toda la familia sube de nuevo al santuario. De Penena no se habla más, creyendo piadosamente que se asoció a la alegría de la familia por haber bendecido Yahvé el seno de Ana. Tomado el verbo *gamal* en sentido estricto de destetar, cabe suponer que tenía Samuel de tres a cuatro años. Junto con el niño, ofreció la familia un toro de tres años (Gen 15:9), un *efá* (36 litros) de harina y un odre de vino (Núm 15:8-10). El niño es presentado a Helí. Puesto que Dios se lo ha regalado, quiere Ana que quede propiedad de Yahvé, sirviéndole en el santuario. En el texto hebraico se halla un juego de palabras a base del verbo *shaal*, pero queda transparente el pensamiento que se quiere expresar.

Cántico de Ana (2:1-10).

¹Oró Ana diciendo: Mi alma salta de júbilo en Yahvé; Yahvé ha levantado mi frente y ha abierto mi boca contra mis enemigos, porque esperé de él la salud. ²No hay santo como Yahvé, no hay fuerte como nuestro Dios. ³Dejaos de hablar altanera-mente; no salgan de vuestra boca arrogancias, que Yahvé es Dios sapientísimo y no se ocultan a su vista las maldades. ⁴Rompióse el arco de los poderosos, ciñéronse los débiles de fortaleza; ⁵los hartos pusiéronse a servir por la comida, y se holgaron los hambrientos; parió la estéril siete hijos y se marchitó la que muchos tenía, ⁶que Yahvé da la muerte y da la vida, hace bajar al sepulcro y subir de él. ⁷A uno empo-brece o enriquece, humilla o exalta. ⁸Levanta del polvo al pobre, de la basura saca al indigente, para hacer que se siente entre los príncipes y darle parte en un trono de gloria; pues suyos son los fundamentos de la tierra, Y El sobre ellos puso el orbe. ⁹El atiende a los pasos de los piadosos, y los malvados perecerán en las tinieblas. No vence el hombre por su fuerza, ¹⁰aterrados serán los enemigos de Yahvé; desde los cielos tronará contra ellos. Yahvé juzga los confines de la tierra; robustecerá a su rey y erguirá la frente de su Ungido.

Muchos problemas plantea el presente cántico, que soslayamos en parte para no engolfarnos en cuestiones cuya solución definitiva no verán nunca los mortales. Se discute el significado del cántico, su autenticidad, su composición poética, tiempo en que fue escrito y cuándo entró a formar parte integrante del libro. Los críticos independientes se aferran en negar su autenticidad; algunos católicos (Dhorme, Desnoyers) los han imitado, otros soslayan la cuestión y los más la defienden (Bressan, Leimbach, Rehm, Ubach, etc.). Cabe distinguir cuidadosamente entre autenticidad jurídica de un libro sagrado o partes del mismo y autenticidad crítica. Todos los católicos admiten la inspiración del cántico, aunque, por razones críticas, niegan algunos que sea de Ana;

admiten su autenticidad jurídica, pero no la crítica. De suyo, la cuestión del autor humano de un libro o de una de sus partes no roza directamente con la fe. Ahora bien, si el autor sagrado, con el empleo del verbo *wattomer*, y *dijo*, pretende afirmar categóricamente que el cántico salió por primera vez de la boca de Ana, debemos asentir a su testimonio infalible.

Dada la composición heterogénea del libro y la presencia en él de diversas piezas literarias de origen distinto, cabe dudar de la autenticidad humana del canto si existen para ello razones convincentes. Las que aportan los partidarios de la sentencia negativa no carecen de todo valor. En primer lugar, en vez de encontrarse el lector ante un himno improvisado de acción de gracias en boca de una mujer de pueblo, tropieza con un trozo literario esmaltado de ideas sublimes expresadas en forma rítmica, con seis estrofas, dos de cuatro esticos y cuatro de seis. Verdad es que suelen los autores bíblicos entonar un canto de acción de gracias a Dios cuando quieren darle gracias por algún beneficio recibido (2 Sam 23:1). Idéntico es el proceder en los cantos del *Magnificat* y *Benedictus*, tan afín el primero con el cántico de Ana. En cuanto al fondo teológico de su contenido, ya San Agustín había agudizado su talento para encontrar una solución a tamaña anomalía, viendo en el himno una profecía sobre el cambio del antiguo sacerdocio y sobre la Iglesia de Cristo (*De civitate Dei* 17:4).

Por todo cuanto hemos insinuado, cabe ya suponer que la cuestión de su autenticidad crítica está al rojo vivo. Unos lo atribuyen a David, otros a un rey de Samaría, otros a la comunidad judaica, etc. Modernamente se tiende a considerarlo como un canto de la época real, a causa, sobre todo, del v.10, en el que se habla del rey. De ahí la creencia de que el himno es de composición algo tardía y que ha sido intercalado en este lugar por la alusión del v.5 a la mujer estéril. Como se ve, graves son las razones que se oponen a la autenticidad del canto de Ana. Aun en el supuesto de que el hagiógrafo atribuyese este cántico a Ana, cabe, sin embargo, admitir que su forma literaria actual es obra de un redactor posterior.

1 Les *Institutions* 1:45-46.

Dios, Vengador y Sabio (v.1-3).

Después de las palabras de Helí no tenía Ana la cara de antes (1:18); con el hijo ha levantado Dios su frente (*qarni* = mi cuerno). Los cuernos eran símbolo de fuerza (Jer 48:25), con lo cual se quiere significar que Ana ha superado el peso de la tristeza y del sufrimiento que oprimían su corazón. Por metáfora se llama a Dios *roca*, *peñasco*, por ser un baluarte para todos los que buscan refugio en El (2 Sam 22:2; 23:3; Sal 18:3; 32: 47; Is 30:29, etc.).

Pasa Ana a exaltar la sabiduría divina. Los enemigos abrieron desmesuradamente su boca, profiriendo palabras necias (Sal 31:19; 75:6), pretendiendo dar lecciones al que todo lo sabe.

Dios, Arbitro y Soberano del Mundo (v.4-7).

La situación se ha invertido. Los que se creían fuertes han visto cómo su arco se ha quebrado (Sal 18:33; 37; 40; 2 Sam 1:18); en cambio, los débiles se han hecho fuertes. Los que antes eran hartos hanse puesto a servir para ganar el pan de cada día; los hambrientos de otros tiempos se cruzan ahora de brazos (Sal 34:11); se ha marchitado la que tenía muchos hijos, y la que era estéril pare ahora a placer (Sal 113:9). A Yahvé se debe este cambio en la vida de los mortales; pero hay más: la muerte y la vida las tiene Dios en sus manos, que da y quita a su beneplácito. El *sheol* es la mansión de los muertos (Gen 37:35), adonde se baja después de la muerte. Dios puede sacar de allí al que le plazca¹.

1 Dhorme, *L'idée de l'au-dela dans la religion hébraïque*: “Revue d'Histoire des Religions,” 123 (1941) 113-142; J. Mcnaspv, *Sheol in the Old Testament*: CB 9.6 (1944) 326-333.

Juicio Sobre los Enemigos (v.10).

Como un arco en tensión que se rompe, así se quebrarán los enemigos de Yahvé, cuya potencia se manifiesta con los truenos que retumban por collados y valles (Sal 18.14). El Paso de Yahvé es señalado por la conmoción de los montes Que 5:4) y el estallido del trueno (Job 37:2-4; 2 Sam 22:8-16). De un confín al otro de la tierra se extiende el dominio absoluto de Dios, y nadie puede substraerse a su juicio (Deut 33:17; Jl 4:12). Al final del verso se hace una referencia explícita al ungido de Dios, al rey que preanuncia al Mesías. Son muchas las hipótesis que se han propuesto para determinar a qué personaje en concreto tiene ante su mente el autor. Muchos católicos ven en las palabras una alusión explícita y exclusiva al Mesías; otros, quizá con mayor acierto, creen que el autor habla del rey David, en cuanto que preanuncia la llegada del Ungido (*meshiah*) y del Rey por antonomasia, Jesucristo.

Pésima conducta de los hijos de Helí (2:11-17).

¹¹Volvióse Ana a Rama, a su casa, y el niño quedó sirviendo en el ministerio de Yahvé en presencia de Helí, sacerdote. ¹²Los hijos de Helí eran hombres perversos, que desconocían a Yahvé y las obligaciones de los sacerdotes para con el pueblo. Cuando alguno ofrecía sacrificios, mientras estaba cociéndose la carne, venía un criado del sacerdote con un tenedor en la mano; ¹⁴lo metía en la caldera, caldero, olla o puchero, y cuanto sacaba con el tenedor era para el sacerdote. ¹⁵ Así hacían con cuantos de Israel venían allí, a Silo. Aun antes de que se quemara el sebo, venía el criado del sacerdote y decía al que sacrificaba: “Dame la carne para asársela al sacerdote; no recibirá de ti carne cocida, sino cruda.” ¹⁵Y si el hombre le decía: “Espera a que se queme el sebo, como siempre, y luego cogerás lo que tú quieras,” le respondía el criado: “No; tienes que dárme la ahora mismo, y si no, la cojo yo por la fuerza.” ¹⁷Muy grande era el pecado de aquellos jóvenes ante Yahvé, pues hacían odioso a los hombres el ofrecer ante Yahvé.

Una vez cumplido el sacrificio, volvióse Ana a su casa, dejando al niño en Silo, al servicio (*mes-haret*) del santuario. Los hijos de Helí eran unos rufianes, pues no guardaban el ceremonial propio de los sacrificios. La ley concedía a los sacerdotes el muslo derecho y el pecho de la víctima pacífica (Lev 7:30-34), pero el criado del sacerdote metía el tenedor en la caldera y arramblaba con todo lo que era de su agrado. Tradicionalmente, la carne de los sacrificios era hervida, pero los hijos de Helí la preferían asada. Su pecado era triple: apropiábanse de partes de la víctima que no les pertenecía, daban prioridad al sacerdote sobre Yahvé y hacían odioso el sacrificio o inducían a los peregrinos a que obraran con la misma desenvoltura en cuestión tan sagrada.

El niño Samuel (2:18-21).

¹⁸ Samuel ministraba ante Yahvé vestido de un efod de lino. ¹⁹ Hacíale su madre un mantito y se lo traía de año en año, cuando subía con su marido a ofrecer el sacrifi-

cio anual. ²⁰ **Helí bendijo a Elcana y a su mujer, diciendo: “Que te dé Yahvé hijos de esta mujer por el que le prestaste.” Volviéronse ellos a su casa,** ²¹ **y Yahvé visitó a Ana, que concibió y parió tres hijos y dos hijas. El joven Samuel iba creciendo en la presencia de Yahvé.**

El vestido de Samuel, el *efod*, no correspondía al objeto que se utilizaba para sacar las suertes, sino a una túnica de lino, ceñida al cuerpo por un cinturón (22:1; 2 Sam 6:14). El manto que traía el niño sobre el *efod* (Ex 29:5) le protegía del frío en invierno. Pero" el *meil* que Ana preparaba para Samuel era como un presagio de la importancia que más adelante alcanzaría el niño en los destinos de Israel. Únicamente los sacerdotes y príncipes vestían el *meil* (18:4; 28:14; Ex 28:3-5).

Helí reprende a sus hijos (2:22-26).

²² **Helí era ya muy viejo, y supo lo que sus hijos hacían a todo Israel y cómo dormían con las mujeres que velaban a la puerta del tabernáculo de la congregación;** ²³ **y les dijo: “¿Por qué hacéis cosas tales y tan malas como las que de vosotros he oído a todo este pueblo ?** ²⁴ **No, hijos míos, que no es bueno lo que de vosotros oigo. Estáis haciendo que el pueblo de Yahvé se aparte de él.** ²⁵ **Si un hombre ofende a otro hombre, está de por medio Dios para juzgarle; pero si un hombre ofende a Yahvé, ¿de quién puede esperar la intervención?” No hicieron caso de lo que les decía su padre, pues quería Yahvé matarlos.** ²⁶ **Entre tanto, el niño Samuel iba creciendo y se hacía grato tanto a Yahvé como a los hombres.**

A los crímenes enumerados añade el texto hebraico el de abusar de las mujeres que cuidaban quizá de la limpieza y atendían a la conservación del ajuar del santuario (Ex 35:25; 38:8). Los críticos independientes o bien cancelan las palabras que hacen referencia a estas relaciones ilícitas, por creerlas una glosa redaccional, o las interpretan de la prostitución sagrada cabe al santuario, a imitación de los cultos licenciosos de los cananeos. Tal prostitución era severamente prohibida en la Ley (Deut 23:17-18), pero sabemos que se practicó en épocas de decadencia religiosa (Os 4:14; 1 Re 14:24; 15:12; 2 Re 23:7). Algunos autores católicos (Dhorme, De Vaux) suprimen el inciso. Helí reprende a sus hijos echándoles en cara la mala fama que se han granjeado ante el público. No han pecado contra los hombres, sino contra Dios. En el primer caso, la cuestión se lleva a las autoridades, que en nombre de Dios dictan justicia. Pero, en caso de pecar contra Dios mismo, nadie puede intervenir, por no disponer de los medios de propiciación que la misericordia de Dios puso a nuestro alcance. Pero, por faltarle ya las fuerzas, pues *Helí era ya muy viejo*, no los castigó. Tampoco a ellos les fue concedida la gracia de escuchar las amonestaciones de su padre y cambiar de vida, *pues quería Yahvé matarlos*. Endureció Dios su corazón, como hizo en otro tiempo con Faraón y los pueblos de Canaán (Ex 4:21; Jos 11:20). Niega Dios las gracias eficaces para la conversión a los que las rechazan y no cooperan con las mismas.

Mientras Helí caminaba a marchas forzadas hacia el sepulcro y sus hijos se adentraban por los caminos de la perdición, Samuel, como un astro que se levanta en el firmamento, crecía en edad y **en gracia delante de Dios y de los hombres, como se dice también de Jesús** (Lc 2:52).

Profecía contra la casa de Helí (2:27-36).

²⁷ **Vino a Helí un hombre de Dios y le dijo: “Así habla Yahvé. Yo me revelé clara-**

mente a la casa de tu padre cuando eran esclavos en Egipto, en la casa del Faraón.²⁸ Yo me le elegí de entre todas las tribus de Israel para sacerdote, para que subiese al altar a quemar el incienso y para que llevase ante mí el efod. Yo di a la casa de tu padre todas las combustiones de los hijos de Israel.²⁹ ¿Por qué, pues, envidias mis víctimas y mis ofrendas, las que yo mandé se ofreciesen en mi casa, y tienes en más a tus hijos que a mí, engordándoos de lo mejor de todas las oblações de Israel, mi pueblo?³⁰ Por eso he aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Yo había dicho y repetido a tu casa y a la casa de tu padre que ministraríais ante mí por siempre; pero ahora dice Yahvé: Lejos de mí eso, porque yo honro a los que me honran y desprecio a los que me desprecian.³¹ Tiempo vendrá en que yo amputaré tu brazo y el brazo de la casa de tu padre, de modo que ya no haya nunca ancianos en tu casa³² y siempre veas ante ti un rival. Aun en las prosperidades de Israel, no habrá nunca ancianos en tu casa.³³ No haré desaparecer de mi altar a todos tus descendientes, de modo que se consuman sus ojos y desfallezca su alma; pero todos los de tu casa morirán por la espada;³⁴ te servirá de señal lo que sucederá a tus hijos Ofni y Finés; ambos morirán en el mismo día.³⁵ Yo me suscitaré un sacerdote fiel, que obrará según mi corazón y según mi alma; le edificaré una casa estable, y él andará siempre en presencia de mi ungido;³⁶ y cuantos de tu casa queden, vendrán a prosternarse ante él, pidiéndole una moneda de plata y un pedazo de pan; y le dirán: Haz el favor de colocarme en alguna de tus funciones sacerdotales, para que tenga un pedazo de pan que comer.”

Un profeta, un hombre de Dios (Deut 33:1; Jos 14:6), se presenta a Helí para comunicarle en estilo profético (Ex 4:22; Jos 7:13) un mensaje de parte del cielo referente a la suerte de su casa. Dios escogió a Aarón para las funciones sacerdotales de sacrificar sobre el altar, quemar el incienso y llevar el efod. Además, aseguró a los sacerdotes un medio decoroso de vida al otorgarles una porción elegida de la víctima.

A todos estos beneficios han correspondido con ingratitud. De ahí que ha llegado el día del Señor; va a resonar la sentencia de Yahvé contra la casa de Helí. Es Dios quien habla (*neum* = dicho, oráculo) a Helí. Las promesas que hizo antes a Aarón y Finés las revoca; Helí no ha caminado en la presencia de Yahvé; no ha cumplido lo pactado; luego será denegada en lo venidero la continuación en el ejercicio de sus funciones sacerdotales. Conservará Dios la vida de alguno que otro descendiente de Helí a fin de que, viviendo padezcan, y devore la envidia su corazón al ver que la dignidad sacerdotal ha pasado a otras manos. Gran parte de los descendientes de Helí morirán por la espada, refiriéndose acaso a la matanza de los ochenta y cinco sacerdotes de la familia de Itamar decretada por Saúl (22:18-19). La pauta de lo que sucederá en los días venideros la dará la muerte en un mismo día de Ofni y Finés (4:11; Ex 3:12; Jue 6:17).

Al anuncio de la reprobación de Helí sigue la noticia sobre el sacerdote que le reemplazó. El texto se refiere probablemente a Sadoc (1 Re 2:27-35), de la familia de Eleazar, que entró en funciones en lugar de Abiatar, de la ascendencia de Itamar, que había abrazado la causa de Adonías. Al nuevo sacerdocio acudirán los de la línea de Helí pidiendo un óbolo (*agorat*) de plata insignificante, un pedazo de pan o un puesto humilde entre las funciones sacerdotales para asegurar la vida.

Samuel oye la voz de Dios (3:1-10).

¹ El joven Samuel ministraba a Yahvé en presencia de Helí. Era por entonces rara la

palabra de Yahvé y no era frecuente la visión.² Un día, estando acostado en su lugar Helí, cuyos ojos se habían oscurecido y no podían ver, cuando todavía no se había apagado la lámpara de Dios en el santuario,³ Samuel, que dormía en el santuario de Yahvé, donde estaba el arca de Dios,⁴ oyó la voz de Yahvé, que le llamaba: “¡Samuel!”; él contestó: “Heme aquí”;⁵ y corrió a Helí y le dijo: “Aquí estoy; me has llamado.” Helí contestó: “No te he llamado, vuelve a acostarte.” Y fue a acostarse.⁶ Yahvé llamó otra vez a Samuel; y éste se levantó, y, yendo adonde estaba Helí, le dijo: “Heme aquí, pues me has llamado.” Helí repuso: “No te he llamado, hijo mío; vuélvete y acuéstate.”⁷ Samuel no conocía todavía a Yahvé, pues todavía no se le había revelado la palabra de Yahvé.⁸ Yahvé volvió a llamar a Samuel por tercera vez, y éste se levantó y fue a Helí y le dijo: “Heme aquí, pues que me has llamado.”⁹ Comprendió entonces Helí que era Yahvé quien llamaba al joven, y le dijo: “Anda, acuéstate, y si vuelven a llamarte, di: Habla, Yahvé, que tu siervo escucha.” Samuel se fue y se acostó en su lugar.¹⁰ Vino Yahvé, se paró y llamó como las otras veces: “¡Samuel, Samuel!” Samuel contestó: “Habla, que tu siervo escucha.”

Helí dormía en su lugar (*meqomo*), dentro o en una dependencia muy cercana al lugar sagrado; Samuel estaba en el *hekal*, en el recinto sagrado, en los alrededores del arca, no lejos del sumo sacerdote. Era bien entrada la noche, pero la lámpara o candelabro que ardía ante el tabernáculo no estaba apagada todavía (Ex 27:20; Lev 24:3). Tres veces habló la voz misteriosa, pero no sospechó Samuel que fuera Dios el que le llamaba, *porque todavía no se le había revelado la palabra de Yahvé* (v.7).

En un principio tampoco Helí barruntó que aquella voz podía ser de Dios. Dios se revela e imparte sus órdenes junto al arca de la alianza (Ex 25:22; Is c.6). El autor sagrado presenta a Yahvé morando en el santuario (Ex 25:8; Lev 26:12; 1 Re 6:17), trasladándose del lugar donde habitaba a la dependencia de Samuel. La última vez Yahvé fue adonde se encontraba Samuel, paróse en su camino y, como otras veces, llamó, sin manifestarse. **Por respeto no pronuncia Samuel el nombre de Yahvé.**

El mensaje (3:11-18).

¹¹ Y dijo Yahvé a Samuel: “Voy a hacer en Israel una cosa que a cuantos la oigan les retiñirán ambos oídos.”¹² Entonces cumpliré cuanto a Helí le he dicho, todo lo que de su casa le he dicho; comenzaré y acabaré.¹³ Yo le he dicho que iba a castigar a su casa para siempre por el crimen que él sabía que sus hijos maldecían a Dios, y él no los corrigió.¹⁴ Por eso he jurado a la casa de Helí que su crimen no será expiado ni con sacrificios ni con oblaciones.”¹⁵ Samuel siguió acostado hasta la mañana, y después abrió las puertas de la casa de Yahvé. No se atrevía a contar a Helí su visión;¹⁶ pero éste llamó a Samuel, diciendo: “Samuel, hijo mío”; y éste contestó: “Heme aquí.”¹⁷ Helí le preguntó: “¿Qué es lo que te ha dicho Yahvé? Te ruego que no me ocultes nada. Que Yahvé te castigue si me ocultas algo de cuanto te ha dicho.”¹⁸ Samuel se lo contó todo, sin ocultarle nada; y Helí dijo: “El es Yahvé; haga lo que parezca bien a sus ojos.”

No se equivocó Helí al sospechar que Dios se manifestaba a Samuel. La voz de Yahvé confirma los castigos contra la casa de Helí, que anunció antes otro profeta (2:27-36). El pecado cometido no será expiado ni con sacrificios ni con oblaciones. En aquello mismo que han delinquido en-

contrarán su castigo, ya que, habiendo abusado de los sacrificios, no encontrarán en éstos el perdón de su pecado (Núm 15:30-31). Hemos dado la traducción del v.13 según el texto antiguo, que los escribas cambiaron para no escribir la idea de una maldición contra Dios.

Duro era el mensaje. Samuel no fue en busca de Helí, como las otras veces, para comunicárselo. Se acostó de nuevo, y a la hora de costumbre abrió las puertas del santuario, comportándose como si nada hubiera ocurrido. Pero su misma conducta delataba que algo muy importante había sucedido. Helí le manda con juramento a que diga toda la verdad (14:24; 20:13; 25:22; Rut 1:17). Helí recibe el anuncio con cierta indiferencia, como si fuera una imposición del destino.

Samuel, profeta (3:19-21).

¹⁹ Samuel llegó a ser grande, y Yahvé estaba con él y no dejó que cayera por tierra nada de cuanto él decía. ²⁰ Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, reconoció que era Samuel un verdadero profeta de Yahvé. ²¹ Yahvé siguió apareciéndosele en Silo. Helí estaba ya muy viejo, y los hijos de éste seguían por el mismo camino, pésimo ante Yahvé.

Mientras la estrella de Helí lanzaba sus últimos destellos, surgía refulgente la del nuevo juez de Israel. La noticia de la manifestación de Dios a Samuel se propaló de un extremo a otro de Palestina (Jue 20:1), deduciendo todos que Samuel estaba acreditado como profeta de Yahvé. Tres son los rasgos principales que ponen de relieve su misión profética: frecuentes comunicaciones con Dios, pruebas evidentes de su origen divino y notoriedad universal. Hasta el presente, Dios se manifestaba raramente; con Samuel las comunicaciones divinas se hacen más frecuentes.

Guerra con los filisteos (4:1-2).

¹ Sucedió por entonces que los filisteos se reunieron para hacer la guerra a Israel. Israel salió al encuentro de los filisteos para combatir. Acamparon cerca de Eben-Ezer, y los filisteos estaban acampados en Afee. ² Habiendo presentado batalla los filisteos contra Israel, se empeñó el combate, e Israel fue derrotado por los filisteos, que mataron en el combate, en el campo, unos cuatro mil hombres.

Como es sabido (Jue c.13-16), formaban los filisteos una pentarquía en el límite sudoeste de Canaán, junto al mar Mediterráneo. Sus principales ciudades eran cinco: Azoto, Gaza, Ascalón, Gad, Acarón. Por verse ellos acosados en su frontera meridional y por crecer el número de sus habitantes, se apoderaban insensiblemente de las tierras colindantes con la frontera de Israel, penetrando hacia Sarón y la región montañosa, amenazando cortar a Israel su comunicación con el mar.

Son los filisteos los que declaran la guerra a los israelitas. Aquéllos acampan en Afee, que se identifica con la torre de Afee (*Bell, lúa.* 2:19; 1), o Ras *el-Ain*, a quince kilómetros al norte de Jafa (29:1). El ejército israelita acampó en las inmediaciones de Eben-Ezer, en la región de *Jirbet Diferin*, a unos cuatro kilómetros del ejército filisteo. Debe notarse el hecho de que Samuel desaparece en los c.4-6, para reaparecer en el 7. Dice De Vaux que, por su contenido, marco geográfico y humor, el presente episodio presenta analogías con los de Sansón (Jue c.13-16).

El arca en el campo de batalla (4:3-9).

³ El pueblo se recogió en el campamento, y los ancianos se preguntaron: “¿Por qué nos ha derrotado Yahvé hoy ante los filisteos? Vamos a traer de Silo el arca de la alianza de Yahvé, para que esté entre nosotros y nos salve de la mano de nuestros enemigos.” ⁴ Mandaron a Silo, y se trajo de allí el arca de la alianza de Yahvé Sebaot, que se sienta sobre los querubines, y con ella fueron los dos hijos de Helí, Ofni y Finés. ⁵ Cuando el arca de la alianza de Yahvé entró en el campamento, todo Israel lanzó tan grandes gritos de júbilo, que hacían retremblar la tierra. ⁶ Oyeron los filisteos el vocerío y dijeron: “¿Qué vocerío es éste tan grande que se oye hoy en el campamento de los hebreos?” Y supieron que había sido traída al campamento el arca de Yahvé. ⁷ Atemorizáronse los filisteos, y decían: “Ha venido Dios al campamento. ¡Desgraciados de nosotros! Cosa tal no había sucedido hasta ahora. ⁸ ¡Desgraciados de nosotros! ¿Quién nos librará de la mano de esos dioses poderosos? ¿Acaso no son éstos los que castigaron a Egipto con toda suerte de plagas y con peste en el desierto?” ⁹ Esforzaos y sed hombres, filisteos; no tengamos que servirles nosotros a ellos, como os sirven ellos a vosotros. Sed hombres, luchad.”

La derrota humilló a Israel. Un consejo de guerra formado por los ancianos, al que no asistió quizá Helí por su avanzada edad, determinó que se trajera de Silo el arca de la alianza, creyendo que la presencia de Dios en el campamento aseguraría la victoria (Núm 10:35-36; 2 Sam 11:11). Con el arca fueron los dos hijos de Helí, Ofni y Finés. La presencia del arca fue saludada con entusiasmo tal, que los filisteos se enteraron de la noticia, cundiendo el pánico entre sus filas. Creen ellos que Israel tiene sus dioses tutelares, como los filisteos tienen los suyos; pero los dioses de los israelitas, según consta de la historia, se muestran muy activos contra sus enemigos. Este temor no paraliza sus actividades,

Muerte de Helí (4:10-18).

¹⁰ Combatieron, pues, los filisteos y fue derrotado Israel, huyendo cada uno a sus tiendas. Fue una gran derrota, en la que cayeron de Israel treinta mil peones, ¹¹ y fue tomada el arca de Dios, y murieron los dos hijos de Helí, Ofni y Finés. ¹² Un hombre de Benjamín, de los huidos del campo de batalla, vino corriendo a Silo aquel mismo día, con los vestidos desgarrados y la cabeza cubierta de polvo. ¹³ Cuando llegó, estaba Helí sentado en una silla, a la vera del camino, cerca de la puerta, esperando, pues su corazón temblaba por el arca de Dios. Entró el hombre en la ciudad para informarla, y toda ella fue un grito. ¹⁴ Al oírlo Helí, preguntó: “¿Qué ruido, qué tumulto es éste?” Entonces vino el hombre para darle la noticia. ¹⁵ Helí tenía noventa y ocho años; sus ojos se habían quedado rígidos y no veía. ¹⁶ El hombre dijo a Helí: “Vengo del campo de batalla, de donde he huido hoy.” Helí le preguntó: “¿Y qué ha pasado, hijo mío?” ¹⁷ El le contestó: “Israel ha huido ante los filisteos; ha habido muchos muertos del pueblo; también tus dos hijos, Ofni y Finés, han sido muertos, y el arca de Dios ha sido tomada.” ¹⁸ Apenas hubo mentado el arca de Dios, cayó Helí de su silla hacia atrás, junto a la puerta, y se desnucó y murió, pues era ya muy anciano y estaba muy pesado. Había juzgado a Israel durante cuarenta años.

Se reanudó el combate y fue derrotado Israel, que huyó a la desbandada, después de abandonar en el campo treinta mil peones. Es posible que este número sea hiperbólico, queriendo significar que Israel fue derrotado de modo estrepitoso a causa de los pecados de la casa de Helí. Pero las dos noticias sensacionales fueron la muerte de los dos hijos de Helí y la captura del arca de Dios. Un mensajero de la tribu de Benjamín fue corriendo para comunicárselo a Helí, al que encontró sentado en una silla (1:9), al lado (*yad*) de la puerta del santuario (1:9), desde donde se dominaba el camino. Nada veía Helí, pero era tal su tensión de ánimo, que dirigía ansiosamente sus apagados ojos en dirección al camino por donde tenían que llegar noticias de la batalla. Su ceguera le impidió ver los vestidos desgarrados del mensajero, su cabeza desgreñada, cubierta de ceniza en señal de duelo nacional (Gen 37:29; 34; 44:13; Jos 7:6; 2 Sam 1:2; 15:32). Debía el cuerpo asociarse al dolor que desgarraba el alma de todo israelita. Toda la verdad le fue comunicada a Helí de forma escalonada y con palabras que fluían a borbotones de labios del mensajero. El corazón de Helí soportó la noticia de la muerte de sus dos hijos, cuya suerte le había sido profetizada (2:34), pero sucumbió ante el anuncio de la captura del arca de Dios.

Pocas son las noticias que ofrece la Biblia sobre este juez y sacerdote, que entra ya anciano en los anales de la historia. Por lo poco que se sabe, cabe inferir que era un hombre probo, acogedor, devoto, bondadoso, como suelen ser aquellos con los cuales la naturaleza se ha mostrado pródiga, como en Helí (v.18). Su piedad e interés por el arca de la alianza queda patente ante la ansiedad con que esperaba noticias sobre su suerte y el caer muerto al enterarse de que había sido capturada por los filisteos. Pero en medio de tantas virtudes le afeaba un lunar: la excesiva blandura para con sus dos hijos. Era Helí un hombre de reacciones lentas, algo fatalista (3:18). Pero aun en este aspecto no cabe recargar las tintas y presentarlo como un reprobado. En primer lugar, su labor como juez — de hecho, no de derecho — y pontífice le absorbían el tiempo que debía dedicar al control de sus hijos. El hecho de que Helí aparezca a menudo (1:9; 4:13) sentado en una silla o acostado (3:2), puede sugerir la sospecha de que era hidrópico, entrado en años — tenía al morir noventa y ocho-, lo que disminuye su responsabilidad moral ante la conducta de sus hijos, ya mayores de edad. Acaso no fue así en sus años en los que era joven.

Helí desaparece del escenario de la historia de Israel dejando en el corazón del lector un sentimiento de conmiseración y de simpatía a la vez. Cuarenta años, cifra simbólica en la historia de los jueces (Que 3:11; 13:1), había estado al frente de la nación israelita, no como juez propiamente dicho, sino en calidad de sumo pontífice, a quien acudía el pueblo para dirimir sus cuestiones.

Muere la nuera de Helí (4:19-22).

¹⁹ Su nuera, la mujer de Finés, estaba encinta, ya para dar a luz. Al saber la noticia de la toma del arca de Dios, de la muerte de su suegro y de su marido, se dobló y parió, pues le sobrevinieron los dolores del parto. ²⁰ Como se veía morir, las mujeres que estaban junto a ella le decían: “Animo, que has parido un hijo”; pero ella ni respondía ni entendía. ²¹ Llamó al hijo Icabod, ²² diciendo: “Ha pasado de Israel la gloria,” por haber sido tomada el arca de Dios y por la muerte de su suegro y de su marido. Ella dijo: “Ha pasado la gloria de Israel, porque ha sido tomada el arca de Dios.”

El desastre tomó proporciones más grandes de las que deja traslucir el texto, pues es probable que los filisteos llegaran también a Silo, destruyendo y saqueando su santuario. Los profetas presentan este hecho como castigo de Dios (Jer 7:12; 26:9; Sal 78; 60-65). Desde estos aconteci-

mientos de Silo queda únicamente el recuerdo de una gloria pasada.

El arca hiere a los filisteos (5:1-6).

¹ Tomaron, pues, los filisteos el arca de Dios y la llevaron de Eben-Ezer a Azoto, ² y la metieron en el templo de Dagón y la pusieron junto a Dagón, ³ Al día siguiente, levantándose de mañana, vieron los filisteos a Dagón tendido en tierra y con la cara contra ella, delante del arca de Yahvé. Lo tomaron y volvieron a ponerle en su sitio; ⁴ pero al otro día, cuando se levantaron, encontraron a Dagón tendido en tierra boca abajo y cortadas la *cabeza* y las manos, que yacían en el umbral, sin quedar de Dagón más que el tronco. ⁵ Por esto los sacerdotes de Dagón, y cuantos entran en el templo de Dagón en Azoto, no pisan todavía el umbral del templo. ⁶ La mano de Yahvé pesó grandemente sobre los de Azoto y los desoló e hirió con tumores a Azoto y su territorio.

Parecía que Yahvé había sido vencido por Dagón; Israel quedaba sin Dios ni jefe que les guiara en las guerras. **En señal de sumisión, el arca, símbolo de la presencia de Yahvé, es colocada junto al dios Dagón, en condiciones de inferioridad.** Era Dagón (*dag = pez; dagan = trigo*) un dios del Próximo Oriente venerado en todo el territorio de Mesopotamia, Siria, con un templo en Rash Shamrah, del siglo XIV, Ante él se postró en oración el famoso Sargón, rey de Kis (c.2200 a.C.); de este dios procedía Ham-murabi (Pritchard, 165). En Palestina estaba difundido su culto; algunas ciudades llevan su nombre (Jos 15:41; 19:27). Era el dios principal de los filisteos (Jue 16:23), con su famoso templo en Azoto (1 Sam 5:1), destruido por Jonatán (1 Mac 10:83). Se le representaba como mitad hombre y mitad pez; originariamente era el dios de la tempestad ¹.

Pero no es Yahvé un Dios al que se le puede inmovilizar fuera de su propio territorio, porque suyos son los confines de la tierra. De ello se convencieron los filisteos cuando, al levantarse de madrugada, vieron a su dios tendido en tierra, besando el polvo del suelo. Al día siguiente, de Dagón no quedaba más que el tronco. En recuerdo de esta *profanación*, los devotos del dios, dice el texto griego, saltaban por encima del umbral cuando entraban en el templo **para no pisar la tierra santificada por la cabeza y manos de su dios.** La misma costumbre existía en otros sitios, por haberse divulgado la creencia de que los espíritus habitaban en el umbral. **La acción de Dios alcanzó también a los hombres.** Unos tumores (*tehorim*) que propagaban los ratones (6:11-18), especie de peste bubónica, invadieron la ciudad de Azoto. Con la experiencia de lo de Dagón, sospecharon inmediatamente que aquellas protuberancias eran castigo de Dios. En lugar de *tumores*, que se lee en el *qere*, el texto lleva el término *ofelim* = hemorroides. Escribte Gemayel: “El texto hebreo habla de hemorroides y no de simples tumores. Juntamente con esta enfermedad hubo una epidemia propagada por ratones, que causó gran mortandad ². Pero, a pesar del eufemismo ideado por los masoretas, creemos que el autor sagrado habló de hemorroides y que, al estampar en su libro este dato, no pudo reprimir una sonrisa sarcástica, no tanto por la enfermedad en sí cuanto por retransmitir a los lectores de su tiempo y del futuro el recuerdo de las *pupas* en las posaderas de los de Azoto. Así, a su manera, se vengaba del pueblo filisteo, enemigo de Israel.

Reunión del consejo (5:7-12).

⁷ Viendo los de Azoto lo que pasaba, dijeron: “Que no quede entre nosotros el arca del Dios de Israel, porque su mano pesa mucho sobre nosotros y sobre Dagón, nuestro dios.” ⁸ Y convocando a todos los príncipes de los filisteos para que vinieran, se

preguntaron: ¿"Qué haremos con el arca del Dios de Israel?" Ellos contestaron: "Que lleven el arca del Dios de Israel a Gat."⁹ La llevaron, y la mano de Yahvé se dejó sentir sobre la ciudad, y hubo en ella gran espanto, pues hirió a las gentes de la ciudad, pequeños y grandes.¹⁰ Entonces mandaron el arca de Dios a Acarón. Pero, en cuanto entró el arca de Dios en Acarón, los acaronitas se pusieron a gritar: "Han traído aquí el arca del Dios de Israel para que nos mate a todos, a nosotros y a nuestro pueblo."¹¹ Y convocaron a todos los príncipes de los filisteos, que dijeron: "Devolved el arca del Dios de Israel; que vuelva a su sitio, para que no nos mate a nosotros y a nuestro pueblo"; pues había en toda la ciudad un terror mortal, y la mano de Dios pesaba sobre ella muy fuertemente.¹² Los que no morían eran heridos de hemorroides, y los desesperados gritos de la ciudad subían hasta el cielo.

Los de Azoto se cansaron pronto del arca de Yahvé; el consejo de la pentápolis filistea determinó descargar a los de Azoto y llevar el arca a Gat, quizá el actual *tell es-Safiye*, o *Araq el-Menshiye*, a diecinueve y veintidós kilómetros, respectivamente, al sudoeste de Azoto (Jos 11:22; 13:3). Para designar a los cinco príncipes (*same*) de las ciudades emplea la Biblia una palabra filistea emparentada con un vocablo minoico que pasó al griego: *tyrannos* (De Vaux). También hirió Dios a los de Gat, que enviaron el arca a Acarón (el actual *Aqir*, a diez kilómetros al oeste de Gezer). La peste se enseñoreó de la ciudad, que a grandes gritos exigió que se devolviera el arca a Israel.

Consejo sobre el destino del arca (6:1-9).

¹ Siete meses estuvo el arca de Yahvé en la tierra de los filisteos. ² Congregaron éstos a sacerdotes y adivinos, y les preguntaron: "¿Qué hemos de hacer con el arca de Yahvé? Decidnos cómo hemos de devolverla a su sitio." ³ Ellos respondieron: "Si volvéis el arca del Dios de Israel, no la mandéis de vacío, y no dejéis de hacerle una ofrenda de desagravio; si os curáis, sabréis que era su mano la que pesaba sobre vosotros sin alzarse." ⁴ Preguntaron los filisteos: "¿Y qué desagravio hemos de hacerle?" Respondieron: "Cinco tumores de oro y cinco ratas de oro, según el número de los príncipes de los filisteos, pues una misma es la plaga que a vosotros y a vuestros príncipes aflige." ⁵ Haced, pues, una imagen de vuestros tumores y de las ratas que asuelan la tierra, y honrad al Dios de Israel; quizá deje así de hacer sentir su mano sobre vosotros, sobre vuestros dioses y sobre vuestra tierra. ⁶ ¿Para qué endurecer vuestro corazón, como endurecieron el suyo Egipto y el Faraón? ¿No tuvieron que dejar salir a los hijos de Israel después que los hubo castigado? ⁷ Haced, pues, un carro nuevo, tomad dos vacas que estén criando y que no hayan sido nunca puestas al yugo; uncid las vacas al carro, y dejad los terneros lejos de ellas, en el establo. ⁸ Coged luego el arca, la ponéis sobre el carro, y junto a ella, en un cofre, los objetos que haréis como ofrenda de desagravio, y la devolvéis; que ella se vaya. ⁹ Seguidla con los ojos: si sube por el camino de su tierra hacia Bet Semes, será que Yahvé nos ha infligido tanto mal; si no, sabremos que no ha sido su mano la que nos ha herido y que esto ha sucedido por casualidad."

Siete años estuvo el arca en tierra de los filisteos. Teniendo en cuenta que llegó a Bet Semes (Jos 15:10; 21:16) en tiempos de la siega (v.13), que suele tener lugar allí entre mayo y junio, cabe deducir que fue capturada hacia el mes de noviembre. Los príncipes de los filisteos son los que

solicitan el consejo de los sacerdotes (*Kohanim*) y de los adivinos (*qosmim*). Eran los filisteos eminentemente supersticiosos (Is 2:6). El término *qesem* (Núm 23:23; Deut 18:14) no se aplica nunca a los profetas verdaderos. Los adivinos y sacerdotes de Dagón responden a la segunda pregunta: “De mandar el arca, dicen, no la enviéis vacía; dadle una reparación.” La palabra hebrea *asham* expresa a la vez el delito y el sacrificio por el mismo, la reparación de la falta cometida (Dhorme). Se convino en que el tributo de reparación consistiese en cinco tumores de oro y cinco ratones del mismo metal. Aún hoy día penden de los muros de los santuarios cristianos exvotos que recuerdan la enfermedad que aquejaba al paciente, y de la cual vióse libre por una intervención de los santos. En otros tiempos, libres los atenienses de una enfermedad afrentosa, hicieron reproducciones del miembro enfermo (*Scholia Acharnenses* 244). Obsérvese que es la primera vez el texto menciona los ratones, asociándolos, acaso, a la pestebubónica, de la cual son ellos los principales propagadores. Sostiene De Vaux que es posible la reunión en este capítulo de dos tradiciones según una, la peste consistió en la aparición de tumores vergonzosos; según la otra, en una invasión de ratones. En el v.5 se habla de las “ratas que asuelan la tierra.”

Porque Dios está presente en el arca, al devolverla a su tierra, debe colocarse sobre un carro nuevo, arrastrado por vacas que no hayan sido puestas nunca al yugo (Núm 19:2; Deut 15:19; 21:3; 2 Re 2:20). Sería indecoroso destinar al servicio sagrado un carro dedicado a usos profanos. Las vacas jóvenes tenían además la ventaja de indicar a los filisteos si fue o no Yahvé el que los hirió. No acostumbradas al peso del yugo ni a estar uncidas al carro, tampoco sabrían caminar juntas y arrastrar el carro a la tierra de Israel. Con el fin de dificultar su marcha encerraron los terneros en el establo.

El arca, camino de Bet Semes (6:10-18).

¹⁰ Hicieronlo así, y, tomando dos vacas que estaban criando, las uncieron al carro y dejaron los terneros en el establo. ¹¹ Pusieron sobre el carro el arca de Yahvé y el cofre, con las ratas de oro y las figuras de sus tumores. ¹² Las vacas tomaron el camino de Bet Semes y siguieron derechamente por él; iban andando y mugiendo, sin declinar ni a la derecha ni a la izquierda. Los príncipes de los filisteos fueron tras ellas, hasta llegar al territorio de Bet Semes. ¹³ Las gentes de Bet Semes estaban segando el trigo en el valle, y, alzando los ojos, vieron el arca con gran alegría. ¹⁴ El carro llegó al campo de Josué, betsemita, y se paró en él. Había allí una gran piedra, y partieron las maderas del carro y ofrecieron las vacas a Yahvé en holocausto. ¹⁵ Los levitas, bajando del carro el arca de Yahvé y el cofre que estaba junto a ella y contenía los objetos de oro, los pusieron sobre la gran piedra. Las gentes de Bet Semes ofrecieron aquel día holocaustos y sacrificios pacíficos a Yahvé. ¹⁶ Los cinco príncipes de los filisteos, después de ver esto, se volvieron a Acarón aquel mismo día. ¹⁷ Estos son los tumores de oro que los filisteos donaron a Yahvé como ofrenda de desagravio; uno por Azoto, uno por Gaza, uno por Ascalón, uno por Gat y uno por Acarón. ¹⁸ También las ratas de oro eran según el número de ciudades de los cinco príncipes, tanto de las fortificadas como de las no amuralladas. Testigo la gran piedra que todavía hoy queda en el campo de Josué betsemita, sobre la cual se depuso el arca de Yahvé.

Con gran sorpresa vieron los filisteos que las vacas bisoñas marchaban directamente hacia la tierra de Israel, como si un ser invisible las arrastrara. Cinco representantes de la pentápolis filistea acompañaron el arca hasta entregarla a los betsemitas, que segaban el trigo en el valle llamado

hoy *es-Serar*. La ciudad se hallaba en el sitio conocido hoy por *Tell er-Rumele*, a veinticinco kilómetros oeste de Jerusalén, La ciudad dominaba la salida del valle a la llanura, y, por lo mismo, era de gran valor estratégico i. Sobre una de las rocas del lugar ofrecieron los betsemitas las dos vacas en holocausto, consumidas por el fuego de las maderas del carro, hecho astillas. Fueron los levitas los encargados de bajar el arca (Núm 4:15-25). ¿Pertenece los versos 15:17-18 a otro redactor? Así lo creen Dhorme y De Vaux.

De Bet Semes a Quiriat Jearim (6:19; 21-7:1).

¹⁹ Los hijos de Jeconías no se alegraron con las gentes de Bet Semes al ver el arca de Yahvé, e hirió éste de entre ellos a setenta hombres. El pueblo hizo gran duelo por haberlos herido Yahvé con tan gran plaga; ²⁰ y las gentes de Bet Semes se decían: “¿Quién puede estar delante de Yahvé, este Dios santo? ¿Y adonde habrá de ir al alejarse de nosotros?” ²¹ Mandaron mensajeros a los habitantes de Quiriat-Jearim para que les dijeran: “Los filisteos han devuelto el arca de Yahvé; bajad para subirla con vosotros.” ²² Las gentes de Quiriat-Jearim vinieron y subieron el arca, depositándola en la casa de Abinadab, que está sobre una colina; y consagraron a Eliezer, su hijo, para que custodiase el arca de Yahvé.

La traducción del v.16g es la de los LXX. Aunque en el texto hebraico no esté expreso el sujeto del verbo *herir*, por el contexto se saca que debe ser Yahvé. ¿Por qué les castigó Dios? Porque aprovecharon la coyuntura de la presencia del arca entre ellos para examinarla en sus mínimos detalles, por dentro y por fuera, con curiosidad indiscreta (Núm 4:20). Dios es santo, y no permite que personas manchadas con impurezas, o no santificadas por El, se le acerquen (Is c.1-6). No sabemos quién es Jeconías, que cita el texto griego, víctima, con su familia, del castigo divino. La cifra de cincuenta mil es excesiva; no aparece en muchos códices griegos.

La muerte de setenta personas sembró el pánico en Bet Semes. ¿Quién puede estar al lado de Yahvé? El arca de Dios participa de la santidad divina, y Yahvé es, a su vez, santo y terrible. Las gentes de Quiriat-Jearim la recogieron, depositándola en casa de Abinadab. La localidad de Quiriat-Jearim se encuentra en una altura, junto al actual poblado de *Qariet el-Enab*, al nordeste de Bet Semes y a doce kilómetros al noroeste de Jerusalén. No fue trasladada el arca a Silo por haber sido destruido el santuario por los filisteos (Jer 7:12-4; 26:6-9; Sal 78:60). Quiriat-Jearim era un lugar más seguro para guardar el arca, por estar más cercano del país de los filisteos. La casa de Abinadab se levantaba sobre la colina que domina el pueblo, que, por caprichosa analogía, se llama hoy *Tell el-Azar*, nombre que recuerda el de su hijo Eliezer. Sobre el lugar se levanta hoy una iglesia dedicada a la Virgen, con la advocación de *Foederis Arca*.

Reaparición de Samuel (7:2-14).

² Mucho tiempo pasó, veinte años, desde que el arca fue depositada en Quiriat-Jearim, y toda la casa de Israel se volvió a Yahvé. ³ Dijo, pues, Samuel: “Si de todo corazón os convertís a Yahvé, quitad de en medio de vosotros los dioses extraños y las astartés; enderezad vuestro corazón a Yahvé y servidle sólo a El, y El os libraré de las manos de los filisteos.” ⁴ Los hijos de Israel quitaron todos los baales y astartés y sirvieron sólo a Yahvé. ⁵ Samuel les dijo: “Congregad a todo Israel en Masfa, y yo rogaré a Yahvé por vosotros.” ⁶ Reuniéronse en Masfa, y sacando agua, la derramaron en tierra ante Yahvé; y ayunaron aquel día, y clamaban: “Hemos pecado contra Yahvé.” ⁷ Samuel juzgaba a los hijos de Israel en Masfa. Habiendo sabido los filis-

teos que los hijos de Israel se habían congregado en Masfa, subieron sus príncipes contra Israel. Tuvieron miedo de los filisteos los hijos de Israel,⁸ y dijeron a Samuel: “No ceses de clamar por nosotros a Yahvé, nuestro Dios, para que nos libre de la mano de los filisteos.”⁹ Samuel tomó un cordero de leche y lo ofreció entero en holocausto a Yahvé, y clamó a Yahvé por Israel, y Yahvé lo escuchó.¹⁰ Mientras Samuel ofrecía el holocausto, se acercaron los filisteos para atacar a Israel; pero Yahvé hizo tronar muy fuertemente aquel día sobre los filisteos y los puso en derrota, siendo batidos por los hijos de Israel.¹¹ Los hombres de Israel, saliendo de Masfa, persiguieron a los filisteos en derrota hasta más abajo de Bet-Car.¹² Samuel cogió una piedra y la puso entre Masía y Jesana; la llamó Eben-Ezer, diciendo: “Hasta aquí nos socorrió Yahvé.”¹³ Así humillados, no volvieron los filisteos más contra la tierra de Israel; y pesó la mano de Yahvé sobre ellos durante toda la vida de Samuel.¹⁴ Las ciudades que los filisteos habían tomado a Israel volvieron a poder de éste, desde Acarón hasta Gat. Israel arrancó de las manos de los filisteos su territorio, y hubo también paz entre Israel y los amorreos.

El presente capítulo, tan luminoso a primera vista, encierra puntos oscuros imposibles de elucidar. El arca de la alianza es conducida a Quiriat-Jearim, ciudad perteneciente a la tetrápolis ga-baonita (Jos 9:7), y, por lo mismo, israelita por adopción. Sus habitantes eran en parte cananeos y en parte israelitas. Además, por encontrarse cerca de la línea fronteriza con los filisteos, era considerada como ciudad neutral, terreno de nadie. Choca que el arca sea conducida a este pueblo y no a Silo, a menos que supongamos que los filisteos arrasaron el santuario en donde se encontraba antes. Pero aun en este supuesto no se explica el poco entusiasmo que el pueblo siente por ella y el hecho de que se confie su custodia a un profano, Eliezer, consagrado aprisa y corriendo (Que 17:5), y no a los sacerdotes y levitas que de Silo marcharon a Nob para fijar allí el tabernáculo. Mejor que en Quiriat-Jearim hubiera estado el arca en Nob, dentro del tabernáculo. ¿Por qué Samuel no se traslada a Quiriat-Jearim, al lado del arca? Ni éste, ni Saúl, ni David, hasta el día que derrotó definitivamente a los filisteos, se interesaron por ella, ni el pueblo acudía allí en peregrinación. Budde parece haber encontrado la llave que permite una solución satisfactoria. Para evitar los males que Yahvé causaba a los filisteos, determinaron éstos repatriar el arca de la alianza. Pero mientras fueron ellos dueños de Israel no permitieron que el arca de la alianza volviera a ocupar el mismo sitio que antes, reteniéndola en una ciudad cercana a la frontera con el fin de controlar la atmósfera religiosa y política que podría crearse eventualmente en torno a la misma. Parecióles que la ciudad más a propósito era Quiriat-Jearim por las siguientes razones: i) por colindar con la frontera; 2) por ser cananeos, y, por lo mismo, enemigos de los hebreos, la mayoría de sus habitantes; y 3) porque la colonia hebraica residente allí bastaba para asegurar un culto digno a Yahvé (Üesnoyers, I 220-221).

El capítulo está desplazado del contexto, no teniendo relación lógica con lo que precede. Con este capítulo quiso su autor demostrar que la monarquía no era necesaria existiendo en Israel jueces de la talla de Samuel. El texto quiere ser una preparación de la versión antimonárquica que se vislumbra en 8:1-22; 10:18-25; c.12 y 15. Samuel reaparece en el teatro de la historia igual que los antiguos jueces (Que 6:6-10; 10:10-16). El pueblo de Israel se apartó del camino recto, pero, oprimido por los filisteos, se convierte al Señor. Ante la buena disposición del pueblo, Samuel congregó a Israel en Masfa (Que 20:1; 1 Sam 10:17), el actual *Tell es-Nasbe* (Que 2:13). La conversión de Israel viene expresada simbólicamente con la efusión de agua delante de Yahvé (1 Re 18:32-35; Lam 2:19), con el ayuno (Que 20:26) y la confesión pública de los pecca-

dos. La idolatría había contaminado la tierra y era necesario purificarla. No se trata de ningún sacrificio ni libación.

En Masfa juzgaba Samuel a los hijos de Israel (v.7). De la reunión de Masfa tuvieron noticia los filisteos, que subieron para dispersar a los allí congregados, Samuel no les temía; antes bien, ofreció un cordero lechal de más de siete días (Lev 22:27) en holocausto, mientras todo Israel clamaba a Yahvé. Dios escuchó su plegaria: *Hizo tronar aquel día sobre los filisteos y los puso en derrota* (v.10). **El trueno es la voz de Dios** (Sal 18:14; 29:3-9; Job 37:4-5). Con ello quiere el autor decir que desencadenó Yahvé una tempestad, con truenos y relámpagos, que atemorizó a los filisteos. De este hecho se conservó un recuerdo imperecedero (Ecli 46:19-21), como de la tempestad en tiempos de Josué en Betorón (Jos 10:10-14).

Los de Masfa persiguieron a los filisteos más allá de Bet-Car. Otros autores leen Bet-Horón en vez de Bet-Car, apoyándose en que aquella localidad es la ruta clásica de las invasiones por parte de los filisteos y de los pueblos de la costa (Jos 10:10-11). Nos parece acertada la advertencia de Desnoyers: “No es conocido Bet-Car; pero esto no autoriza la lección de Bet-Horón” (*Hist.* II 221). Tampoco sabemos dónde estaba emplazada Jesana, que puede corresponder a *Asena* (Jos 15:33), a *Aslin* (Abel) o a *Bet Shena* (De Vaux Ubach). Sobre Eben-Ezer véase 4:1. Es difícil, escribe De Vaux, que este lugar sea el mismo de 4:1; pero la semejanza de nombres es intencionada: esta victoria borra el recuerdo de la derrota anterior en este mismo lugar.

Lo que se dice al final del capítulo es un cuadro demasiado optimista. Es verdad que no volvieron los filisteos a la carga mientras duró la judicatura de Samuel, pero reanudaron sus ataques en tiempos de Saúl. Acarón y Gat quedaron en manos de los filisteos (9:16; 10:1ss; 13:2ss). Antes de David no fue nunca Israel dueño de la tierra de los filisteos (Jue 1:18; 1:19; 3:3).

Petición de un rey (7:15-17).

¹⁵ Samuel juzgó a Israel todo el tiempo de su vida. ¹⁶ Cada año hacía un recorrido por Betel, Caígala y Masfa, y allí, en todos estos lugares, juzgaba a Israel. ¹⁷ Volvía luego a Rama, donde estaba su casa, y allí juzgaba a Israel. Alzó allí un altar a Yahvé.

Aun en vida de Saúl continuó Samuel ejerciendo sus funciones de juez en materia religiosa, siendo consejero del rey en asuntos militares. Su domicilio estaba en Rama (Ramathaim, 1:1), pero se desplazaba a Betel (Jos 7:2), a Caígala, entre el Jordán y Jericó (Jos 4:19), y Masfa (Jue 20:1). Como Gedeón (Jue 6:24), erige un altar en Rama, su patria. No era sacerdote ni levita. El derecho de erigir un altar pertenecía al jefe de familia, según costumbre muy antigua, en tiempos en que ejercía los poderes judiciales, militares y religiosos. Los reyes, que heredaron estos derechos antiguos, gozarán de gran iniciativa en materia cultural ¹.

¹ H. Schmóckel, *Der Gott Dagan. Ursprung, Verbreitung und Wesen seines Kultes* (Heidelberg 1928).

² *L'higiène et la médecine á través la Bible* (París 1932) 73.

¹ Sobre las excavaciones practicadas en el lugar, véase E. Wright, *Airí Excavations* 6 vols. (Haverford 1931-1939).

2. Institución de la Monarquía (c.8-10).

Han transcurrido muchos años desde que el joven Samuel servía en el santuario de Yahvé en Silo. Su maestro y guía murió. Del santuario de Silo queda sólo un montón de ruinas; el arca de la alianza yace en casa de un particular, bajo la supervisión de los filisteos. Israel vive en medio de gentes que no conocen a Yahvé y se contamina con sus cultos sensuales. No existe santuario nacional donde pueda congregarse la asamblea de los hijos de Israel. Samuel, que tenía su residencia en Rama, se desplazaba periódicamente y visitaba Galgala, Masfa y Betel para ponerse en contacto con las gentes de las distintas regiones. Pero los años le aconsejaron limitar sus desplazamientos. De ahí que a la falta de un santuario se añadía la anarquía en el orden político y administrativo.

Por otra parte, los filisteos, a pesar de su derrota en Masfa, mantenían el control del territorio israelita. En el interior urgía cada día más la necesidad de la unión entre las tribus que gozaban de gran autonomía. El medio para aunarlas era la institución de una monarquía. Edom, Moab y Amón habían implantado el régimen monárquico. El rey era un aglutinante en el interior y un caudillo que salía al frente de sus tropas para guerrear contra los pueblos enemigos.

En Israel, desde tiempo, existieron dos corrientes, una a favor y otra en contra de la monarquía (Jue 8:22; 9:1-6; 9:7-20).

En los libros de Samuel se vislumbran claramente estas dos corrientes antagónicas. Algunos textos son favorables a la monarquía: 1 Sam 9:1-10:16; 11:1-11; 15; c.13-14; otros, contrarios: 1 Sam 8:1-22; 10:18-25; c.12 y 15. Según la tradición favorable, la iniciativa de la monarquía parte de Dios, que escoge a Saúl como libertador de su pueblo (9:16); la tesis de la segunda tradición es que la idea de la monarquía parte del pueblo, que pide un rey para ser igual que las otras naciones (8:5-20). La evolución de la idea monárquica toma incremento con ocasión del peligro filisteo, que exigía una acción común. De esta manera se justifica la corriente favorable a la monarquía. **Saúl aparece como un continuador de la obra de los jueces: como ellos, es el salvador designado por Dios (9:16; 10:1), recibe el espíritu de Yahvé (10:6-10; 11:6), liberando, como ellos, a su pueblo (11:1-11; c. 13-14).** Pero a esta elección divina corresponde, por primera vez, una aclamación popular después de la victoria sobre los amonitas (11:15). El jefe carismático, el *naguid*, 9:16; 10:1, se convierte en *melek*, rey, 11:15 (*Les Institutions I* 145).

Israel pide un rey (8:1-9).

¹ Cuando envejeció Samuel, puso para juzgar a Israel a sus dos hijos; ² el primogénito, de nombre Joel, y el segundo, de nombre Abia, y juzgaban en Berseba. ³ Pero los hijos de Samuel no siguieron los caminos de éste, sino que se apartaban de ellos por avaricia, recibiendo presentes y violando la justicia. ⁴ Reuniéronse todos los ancianos de Israel, y vinieron a Samuel, en Rama, ⁵ y le dijeron: “Tú eres ya viejo y tus hijos no siguen tus caminos; danos un rey para que nos juzgue, como todos los pueblos.” ⁶ Desagradó a Samuel que le dijeran: “Danos un rey para que nos juzgue,” y oró ante Yahvé; ⁷ pero Yahvé dijo a Samuel: “Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos. ⁸ Como han hecho conmigo desde que los saqué de Egipto hasta ahora, dejándome para irse a servir a otros dioses, así hacen ahora contigo. ⁹ Escúchalos, pues; pero da testimonio contra ellos y dales a conocer cómo los tratará el rey que reinará sobre ellos.

Samuel envejeció, y no podía cumplir con los deberes que le imponía su condición de juez de

Israel. Para sustituirle nombró a sus dos hijos, Joel y Abia, que se establecieron en Berseba. Hállase la ciudad al extremo meridional de Palestina, perteneciente a Judas y Simeón (Jos 19:9)¹. Causa extrañeza que ambos hijos fijaran en Berseba sus actividades judiciales. ¿Habíase Samuel reservado los territorios del norte? ¿Existía en el lugar un santuario al que se acudía eⁿ peregrinación? (Am 5:5; 8:14).

La corriente monárquica comenzaba a cristalizar desde el momento en que Samuel instituía como sucesores suyos en el gobierno civil y militar a sus dos hijos. Pero la conducta venal de los mismos inclinó la balanza en favor de un rey representativo de la nación. Con su proceder, los hijos de Samuel transgredían la ley del Deut 16:18-19. Como a Helí, también a Samuel faltó energía para corregirlos; pero esta debilidad debe achacarse también a la vejez.

Los pretextos invocados por los ancianos (4:3) se fundan en que Samuel está ya viejo y en que sus hijos no seguían sus caminos. Pero la razón primordial era que querían ser como los otros pueblos, al frente de los cuales había un personaje que reunía en sus manos todos los poderes. Quieren terminar con el desmembramiento de Israel; desean que haya un rey que, en un momento de peligro, agrupe al pueblo en torno suyo y le conduzca a la victoria contra los enemigos. Quieren, en fin, una autoridad estable, no de circunstancias, como sucedía en tiempos de los jueces.

Los ancianos, en esta ocasión, se conforman a las prescripciones legales; no eligen ellos un rey, sino que se limitan a presentar a Samuel las aspiraciones del pueblo, usando las mismas palabras de la Ley (Deut 17:14-15). La propuesta de los ancianos desagradó a Samuel, no tanto por ella en sí cuanto por la manera y ocasión de presentarla. Con ella los ancianos calificaban de deficiente su administración, imponiéndole casi un *ultimátum*. Además, Samuel interpretó aquel acto como un atentado contra las leyes de la teocracia (Jue 8:22-23). Sin embargo, manda Dios al profeta que acceda a la petición, porque el cambio en sí se ha hecho necesario para que Israel, organizado políticamente de un modo permanente, pueda hacer frente a los enemigos externos. **El monarca elegido seguirá siendo el representante de Dios** (12:12; Jue 8:23).

Los inconvenientes de la realeza (8:10-22).

¹⁰ Samuel transmitió al pueblo que le pedía rey todo lo que le había dicho Yahvé,¹¹ y les dijo: “Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros: Cogera a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas y los hará correr delante de su carro.”¹² De ellos hará jefes de mil, de ciento y de cincuenta; les hará labrar sus campos, recolectar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y el atelaje de sus carros.¹³ Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas.¹⁴ Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares, y se los dará a sus servidores.¹⁵ Diezmará vuestras cosechas y vuestros vinos para sus eunucos y servidores.¹⁶ Cogera vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores bueyes y asnos para emplearlos en sus obras,¹⁷ Diezmará vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis esclavos suyos.¹⁸ Entonces clamaréis a Yahvé, pero Yahvé no responderá, puesto que habéis pedido un rey.”¹⁹ El pueblo desoyó a Samuel, y dijeron: “No, no, que haya sobre nosotros un rey,²⁰ y así seremos como todos los pueblos; nos juzgará nuestro rey, y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates.”²¹ Samuel, después de oír las palabras del pueblo, se las repitió a Yahvé;²² y Yahvé le dijo: “Escúchalos y pon sobre ellos un rey.” Entonces dijo Samuel al pueblo: “Vayase cada uno a su ciudad.”

No dicta Samuel un código de leyes a las cuales deberá ajustarse el futuro rey de Israel, sino que

hace ver los abusos que los reyes, déspotas muchos de ellos, dueños de personas y haciendas, suelen cometer. Este es el sentido de la frase: *mishpat hamelek*, juicio, costumbre, derecho real (2:13). El rey necesita un ejército de criados y servidores; conductores de aurigas que precederán a las del rey (2 Sam 15:1; 1 Re 1:5); jefes de ejército (22:7; 2 Re 1:9), jardineros, artesanos, sirvientas, etc. En una palabra, los que apoyan el advenimiento de la monarquía con el pretexto de conseguir la libertad del pueblo, caerán en un régimen de esclavitud. De nada valdrán entonces las quejas a Dios, porque tienen el régimen de gobierno que ellos anhelaban.

A pesar del cuadro tan sombrío, todos a una contestaron que preferían la monarquía. A las razones aportadas antes (v.5) añaden ahora que con la monarquía dispondrá Israel de una autoridad estable y de un caudillo para las guerras contra los enemigos. “El final del v.22 es de carácter redaccional; prepara la inserción de la escena de la unción de Saúl (9:1-10:16: versión favorable a la monarquía) en el relato antimonárquico de 10:17-14, que primitivamente estaba unido con el capítulo 8” (De Vaux).

Saúl en busca de las asnas (9:1-5).

¹Había en Benjamín un hombre llamado Quis, hijo de Abiel, hijo de Seror, hijo de Becorat, hijo de Afia, de Gueba de Benjamín. Era hombre valiente, ² y tenía un hijo de nombre Saúl, todo un buen mozo. No había hijo de Israel más alto que él, y a todos les sacaba la cabeza. ³ Extraviáronse las asnas de Quis, padre de Saúl; y dijo Quis a Saúl, su hijo: “Lleva contigo un mozo y vete en busca de las asnas.” ⁴ Recorrió los montes de Efraím y atravesó la tierra de Salisa, sin hallarlas. Recorrieron también la región de Salim, y tampoco estaban allí; volvieron a tierra de Benjamín, y tampoco las hallaron. ⁵ Cuando llegaron a la región de Suf, dijo Saúl al mozo que le acompañaba: “Vamos a volvernos, no sea que mi padre, más que por las asnas, esté ya intranquilo por nosotros.”

En esta sección aparece una nueva faceta de Samuel: en vez de juez, es vidente, un profeta famoso, desconocido de Saúl. Una circunstancia fortuita le puso en contacto con él. Parece que Samuel no andaba muy solícito en buscar un rey entre los hijos de Israel; **es Yahvé quien le indica el que ha sido elegido.** Saúl fue a por las asnas y se encontró con el reino. Su padre, de nombre Quis, poseía una gran fortuna (Rut 2:1). Pero, sobre todo, tenía un hijo, de nombre Saúl (*shaul* = pedido), que era todo un buen mozo, cualidad que entre los orientales es muy estimada para ocupar puestos de responsabilidad. Llamaba la atención por su talla, pues “a todos les sacaba la cabeza.”

Un episodio baladí le valió la corona. A su padre se le extraviaron unas asnas y encargó a su hijo fuera en su busca. Salió Saúl de Gueba de Benjamín, ciudad que coincide con la actual Tell *el-Ful*, a seis kilómetros al norte de Jerusalén. Recorrió la región de la montaña de Efraím situada entre Siquem y Betel, pasó a la tierra de Salisa, donde se encontraba el pueblo de Baal Salisa (2 Re 4:42), en el actual *Kfr Tild*, a veintiséis kilómetros al norte de Lidda y veintidós al sudoeste de Siquem; pero todo en vano. Continuó en su búsqueda hacia Salim, acaso Selebim (Que 1:35), o en los alrededores de Faratón, a unos diez kilómetros al sudoeste de Siquem. Volvió a la tierra de Benjamín sin encontrarlas. Hallándose en el país de Suf, donde vivió Samuel (1:1) y en cuya región estaba Rama, determinó volver a casa. Todos los autores convienen en señalar las anomalías de este largo y complicado recorrido de Saúl y del criado que le acompañaba, en el que emplearon tres días. Pero es posible que, en líneas generales, indique el autor sagrado los principales puntos por donde vagaron Saúl y su criado, sin querer señalar un itinerario concreto ¹.

Puede también ser que el autor sagrado pretenda pasear a Saúl por varias regiones de Israel a fin de que sus habitantes fijen su atención en el tipo físico extraordinario del joven que dentro de poco será su rey.

La fama del vidente (9:6-14).

⁶ El mozo le dijo: “Mira, en esta ciudad hay un hombre de Dios muy famoso. Cuando él dice, seguramente sucede. Vamos, pues, allá, que quizá él nos diga el camino que hemos de seguir.” ⁷ Saúl dijo al mozo: “Vamos allá; pero ¿qué vamos a llevarle a ese hombre de Dios? Ya no hay provisiones en las alforjas, y nosotros no tenemos nada que podamos ofrecerle como presente.” ⁸ El mozo le dijo: “Mira, he encontrado un cuarto de siclo de plata; se lo daré al hombre de Dios y él nos indicará nuestro camino.” ⁹ En otro tiempo, en Israel, los que iban a consultar a Dios se decían unos a otros: “Venid, vamos a consultar al vidente; pues al que llaman hoy profeta le llamaban antes vidente.” ¹⁰ Saúl dijo al mozo: “Has tenido buena idea, vamos”; y se dirigieron a la ciudad, donde estaba el hombre de Dios. ¹¹ Cuando subían el repecho que conduce a la ciudad, encontraron a unas jóvenes que habían salido a coger agua, y les preguntaron: “¿Está aquí el vidente?” ¹² Ellas les respondieron, diciendo: “Sí, aquí está; mirad, allí delante; pero id pronto, porque ha venido hoy a la ciudad por tener el pueblo un sacrificio en la altura.” ¹³ En cuanto entréis en la ciudad, id a verle, antes que suba a la altura para la comida, pues el pueblo no comerá antes que llegue él, que es quien ha de bendecir el sacrificio, y después comerán los invitados. Subid, pues, ahora mismo y le hallaréis.” ¹⁴ Ellos subieron a la ciudad. Cuando entraban en ella, encontraron a Samuel, que salía para subir a la altura.

La Providencia les llevó al lugar donde habitaba Samuel, que, como hemos indicado (1:1; 7:17), se llamaba Rama. Al mozo ocurrió se le confiar al vidente el asunto de las asnas. Samuel es llamado *ish Elohim*, varón de Dios (2:7), nombre que se da a los profetas. Al entrar los jóvenes en la ciudad, preguntaron por el vidente (*roeh*). El v.g es considerado como una glosa redaccional hecha en tiempos en que los profetas se llamaban *nabi*. No es éste el lugar apropiado para la exposición detenida de ambos conceptos. Profeta, *nabi*, es, propiamente, el que anuncia un mensaje que se le ha confiado. Aarón es profeta (*nabi*) porque retransmite al faraón de Egipto lo que le anuncia Moisés (Ex 7:1); el *nabi* es la boca de Dios (Jer 15:19), **porque anuncia su palabra** (Jer 18:18; Os 6:5; Am 3:8). Con el tiempo, la noción de *nabi* sufrió algunos cambios. Es llamado *roeh*, vidente, el que ve lo que está oculto a otros (Is 30:10). Samuel es llamado *nabi* (3:20) y *roeh* (9:1-10), según que el texto sea más o menos antiguo.

Los dos jóvenes dirigieron a la ciudad. Estaba ésta edificada en un alto; fuera de la misma, sobre una colina, existía un *bamah*, lugar alto (10:13), con el altar que construyó Samuel en otro tiempo (7:17) en sustitución de un antiguo altar cananeo. En la cima de los montes adoraban los cananeos a sus falsos dioses. Al apoderarse los hebreos del territorio, destruyeron parte de estos *bamoth*, consagrando otros a Yahvé (1 Re 3:4; 18:30). Por los excesos cometidos, estos lugares de culto fueron combatidos por los profetas y destruidos por Josías (2 Re 23:8).

Al pie del altozano, una balsa recogía el agua de las lluvias de invierno, de la que jóvenes de Rama, mañana y tarde, surtían a la ciudad. Las jóvenes aguadoras indicaron a Saúl y al criado que debían acelerar el paso, caso de que quisieran entrevistarse con Samuel antes de que el profeta se marchara a “la altura” para la comida. Las jóvenes estaban bien enteradas del programa de Samuel y responden a mucho más de lo que Saúl y su criado les habían preguntado.

Entrevista de Saúl con el vidente (9:15-21).

¹⁵ Un día antes de la llegada de Saúl había advertido Yahvé a Samuel, diciéndole: ¹⁶ “Mañana, a esta hora, yo te mandaré a un hombre de Benjamín, y tú le ungirás por jefe de mi pueblo, de Israel, y él librará a mi pueblo de la mano de los filisteos, pues he visto la humillación de mi pueblo y han llegado ante mí sus clamores.” ¹⁷ Luego que Samuel vio a Saúl, le dijo Yahvé: “Este es el hombre de quien te hablé ayer. Este reinará sobre mi pueblo.” ¹⁸ Saúl se acercó a Samuel dentro de la puerta y le dijo: “¿Harías el favor de indicarme dónde está la casa del vidente?” ¹⁹ Samuel le contestó: “Soy yo el vidente; sube delante de mí a la altura y comeréis hoy conmigo. Mañana te despediré y te diré cuanto tienes en tu corazón.” ²⁰ Por las asnas que hace tres días perdiste, no te inquietes; han sido halladas. ¿De quién va a ser cuanto de precioso hay en Israel? ¿No va a ser tuyo y de toda la casa de tu padre?” ²¹ Saúl respondió: “¿Pues no soy yo benjaminita? ¿No soy yo de la mínima tribu de Israel, de Benjamín, y no es mi familia la menor de las familias de Benjamín? ¿Por qué me dices esto?”

El encuentro tuvo lugar en la misma puerta o en la plazuela adjunta². Ambos no se conocían, pero “Yahvé había abierto el oído” (*galah eth ozen*) de Samuel, es decir, le había revelado (20: 2; 12-13; Rut 4:4; 1 Crón 12:25) **Que había elegido a aquel joven para futuro rey de Israel**. El texto llama a Saúl *naguid, jefe, eminente* (del verbo *nagad*), recibiendo más tarde el título de rey³. Yahvé declara a Samuel que unja a Saúl por *jefe* de su pueblo, del cual ha escuchado sus clamores, para que le “salve de la mano de los filisteos.” **La unción era necesaria a sacerdotes, profetas y reyes. Desde el principio de la monarquía se unge al rey** (10:1; 2 Sam 2:4; 5:3). A Saúl le unge un profeta, lo mismo que a David; a Salomón y a Joás (1 Re 1:39; 2 Re 11:12) les unge un sacerdote. Con gran estupor de Saúl, le invita Samuel al banquete que debe celebrarse en la altura. De las asnas, le dice, no pases cuidado, porque han sido halladas. Además, ¿por qué tanta preocupación por unos animales, cuando, dentro de poco, se te entregará toda la casa de tu padre? Por la tensión popular existente en torno a la realeza comprende Saúl el contenido de las palabras de Samuel. Aquél parece considerarse indigno, alegando que pertenece a la tribu de Benjamín, la más pequeña de Israel tanto en población como extensión (Que 20:46-67), y a una familia oscura. Parecidas palabras pronunciaron en análogas circunstancias Gedeón (Jue 6:15) y David (2 Sam 7:18).

Saúl en la sala del banquete (9:22-27).

²² Samuel, tomando a Saúl y a su mozo, les introdujo en el comedor y les dio el primer lugar, a la cabeza de los invitados, que eran unos treinta hombres. ²³ Samuel dijo al cocinero: “Dame la porción que te mandé pusieras aparte.” ²⁴ El cocinero tomó un pernil y lo puso delante de Saúl. “Es la porción que se te reservaba — dijo a éste Samuel. Ponió delante de ti y come, pues la hice guardar cuando convoqué al pueblo, para el momento oportuno.” Comió Saúl con Samuel aquel día. ²⁵ Bajaron de la altura a la ciudad, prepararon el lecho a Saúl en la terraza y luego se acostó. ²⁶ Al día siguiente, a la aurora, llamó Samuel a Saúl, que estaba sobre la terraza, y le dijo: “Levántate y te despediré.” Levantóse Saúl y salieron ambos juntos. ²⁷ Cuando hubieron bajado al extremo de la ciudad, dijo Samuel a Saúl: “Dile al mozo que pase delante de nosotros.” Tomó el mozo la delantera, y dijo Samuel: “Detente ahora,

que te dé a conocer lo que dice Yahvé.”

Ser el invitado de Samuel era considerado por el público como un gran honor. Los comensales sentáronse en el patio abierto donde se celebraba el banquete. A Saúl y a su criado se les señaló el primer puesto, a la cabeza de los invitados, que no salían de su asombro ante la presencia de aquellos dos jóvenes forasteros a quienes Samuel rodeaba de atenciones. Su extrañeza se acrecentó en el momento en que Samuel mandó al cocinero colocase ante Saúl “el muslo y la cola.” El texto del v.24 presenta algunas dificultades. Tanto el texto hebraico como los LXX están acordes en el uso de la palabra que significa muslo, anca o *pemil*; pero a la misma sigue en el texto masorético el vocablo *wehealeyah*, que se traduce, o por *levantó* o *y lo que va con ello*. Otros sustituyen la palabra por otra que significa *riñones*; algunos autores la suprimen (Dhorme, Ubach), por considerarla como glosa. Muchos, actualmente, siguen a Houbigant, que leía *wehaalyah*, *y h cola*, que en los banquetes que se celebran hoy en Palestina es muy apreciada. “*Cauda quae pars erat femori próxima et óptima; luculentum, ut initiati norunt, edulium*” (Hum-Melauer). La corrección del texto masorético se introdujo para armonizar el texto con la prescripción según la cual la cola debía “quemarse sobre el altar” (Lev 3:9). La última parte del versículo es todavía más incierta desde el punto de vista textual. De Vaux la omite; Houbigant traslada la frase al final del v.23, leyendo: “*affer carnem, quam iussi tibi, ut apud te reponeres, cum dixi tibi me homines invitasse.*” Otras soluciones en Fernández, l.c., 58-60.

Saúl, ungido rey (10:1).

¹ **Tomo Samuel una redoma de óleo, la vertió sobre la cabeza de Saúl y le besó, diciendo: “Yahvé te unge por príncipe de su heredad. Tú reinarás sobre el pueblo de Yahvé y le salvarás de la mano de los enemigos que le rodean. Esto te será señal de que Yahvé te ha ungido como jefe de su heredad.**

Tiene esta unción un carácter religioso. A la misma acompaña la efusión del Espíritu (10:10; 16:13); en lenguaje moderno, diríamos **que se le da la gracia de estado. El rey es el ungido de Yahvé** (24:7-11; 26:9; 11; 16; 23; 2 Sam 1:14, etc.). Es una persona sagrada, y, por lo mismo, inviolable (24:7; 26:9-11). David no se atreve a poner las manos sobre Saúl por ser el ungido de Yahvé (24:7-11; 26:9), y manda ejecutar al que cometió tal crimen (2 Sam 1:14-16). **La acción de derramar aceite sobre la cabeza del que se ungía como a rey tiene su origen en Egipto.** Por una carta de Tell el-Amarna, el rey Nuhase, de Siria, **fue rey ungido por Tutmosis III.** Los reyes hititas eran consagrados “con el aceite santo de la realeza.”¹

Terminada la ceremonia, **Samuel besó al nuevo ungido de Yahvé en señal de verdadero vasallaje.** Es Dios mismo quien, por mediación de Samuel, ha ungido al que había antes escogido por príncipe (*naguid*) de su heredad (Deut 4:20; 9:26).

Tres señales confirmativas (10:2-8).

² “**Cuando hoy me dejes, encontrarás al mediodía dos hombres cerca del sepulcro de Raquel, en tierra de Benjamín, que te dirán: Las asnas que has ido a buscar han aparecido, y tu padre no piensa ya en ellas, sino en vosotros, y dice: ¿Cómo haré yo para saber de mi hijo?** ³ Siguiendo tu camino, llegarás a la encina de Tabor, y te encontrarás con tres hombres subiendo a Dios a Betel, y llevando uno tres cabritos, y el otro tres panes, y el otro una bota de vino; ⁴ después de preguntarte por tu salud, te darán dos de los panes, que tú tomarás de sus manos; ⁵ luego llegarás a Gueba

Elohim, donde hay una guarnición de filisteos; y al entrar en la ciudad te encontrarás con un grupo de profetas bajando del excelsa, precedidos de salterios, tímpanos, flautas y arpas, y profetizando.⁶ El espíritu de Yahvé se apoderará de ti, y profetizarás con ellos y te transformarás en otro hombre.⁷ Cuando todas estas señales se hayan cumplido en ti, haz lo que te venga a mano, pues Dios estará contigo.⁸ Baja antes que yo a Caígala, adonde iré a reunir-me contigo para ofrecer holocaustos y sacrificios eucarísticos. Espera siete días, hasta que yo vaya y te diga lo que has de hacer.”

La primera señal de la elección de Saúl será el testimonio de dos hombres que le informarán del hallazgo de las asnas y de las ansias de su padre. Habiendo partido de Rama (la actual *Rentis*) por la mañana, Saúl y su criado caminaron en dirección a Betel y Gueba (*Tell el-Ful*), llegando a las inmediaciones del sepulcro de Raquel al mediodía. El texto reproduce una antigua tradición según la cual el sepulcro de Raquel se encontraba en la línea de Rama, hacia la parte montañosa (Jer 31:15).

Saúl siguió su camino; al llegar a la encina (*elón*) de Tabor, se encontró con los tres hombres de que le habló Samuel. Algunos críticos cambian la lección del texto masorético por la de los LXX, y leen: “Llegaron a la encina de Débora,” o “a la encina de la lamentación de Débora.” Además de “encina del llanto de Débora” (Gen 35:8, se le llamó al lugar “encina del Tabor,” en memoria de la victoria ganada por Sisara y Débora en el famoso monte de Galilea (Jue 4:14); la encina se encontraba cerca del lugar de la “palmera de Débora” (Jue 4:5), entre Betel y Rama (*er-Ram*).

En Gueba debía suceder la tercera y más característica de las señales convenidas. El lugar llamado “Gueba Elohim,” *colina de Dios*, era conocido antes por Gueba de Benjamín (Jue 19:4) y más tarde por “Gueba de Saúl” (11:4; 15:34). El texto hebraico dice que había en la ciudad *nesibey pelishtim*, que los exegetas traducen: “la estela de los filisteos” (De Vaux); otros: “una guarnición de los filisteos” (Vaccari), “el prefecto de los filisteos” (Dhorme), “gobernador” (Ubach, Mediebelle). Otros (Bressan) omiten la frase por considerarla una glosa inspirada en 13:3.

Un tropel (*hebel*) de profetas que se servían de instrumentos músicos para profetizar le salieron al encuentro. Con su porte externo demostraban que hablaban y se movían a impulsos de un espíritu que les forzaba a tomar actitudes violentas, sacudidos por una intensa excitación interna. Estos profetas vivían en grupos y profetizaban al son de la música, que les producía una especie de arrobamiento o éxtasis contagioso (19:20-21; 1 Re 22:10). Se les ha comparado a los modernos derviches. Los cananeos tenían también sus profetas, al estilo de los que encontramos en nuestro texto (1 Re 18:25-29). Subsistieron mucho tiempo en Israel, siendo famosos los colegios de profetas que acaudillaba Eliseo (2 Re 2:3; 4:38). La finalidad de estos profetas extáticos era la de cantar las glorias de Yahvé, acompañando sus himnos con danzas frenéticas, capaces de contagiar a los que las presenciaban. Es la primera vez que estas corporaciones de entusiastas yahvistas aparecen en la historia de Israel. Puede ser que los fundara Samuel como valladar para oponerse a las influencias de los cultos de los pueblos paganos en medio de los cuales vivía Israel o que limitaban con sus fronteras.

Saúl llega a su casa (10:9-16).

⁹ En cuanto volvió Saúl las espaldas para apartarse de Samuel, se sintió otro, y todas las señales aquellas le sucedieron el mismo día. ¹⁰ Cuando llegaron a Gueba, encon-

tráronse con un tropel de profetas, y le arrebató el espíritu de Dios y se puso a profetizar en medio de ellos, n Cuantos de antes le conocían se preguntaban: “¿Qué le ha pasado al hijo de Quis? ¡Saúl entre los profetas!”¹² Uno de los presentes contestó: “¿Y quién es el padre de esos otros?” Por eso ha quedado en proverbio: “¿También Saúl entre los profetas?”¹³ Cuando hubo acabado de profetizar, subió a Gueba.¹⁴ Un tío de Saúl preguntó a éste: “¿Adonde habéis ido?” Saúl respondió: “A buscar las asnas, pero no las hemos visto por ninguna parte y fuimos a casa de Samuel.”¹⁵ El tío le dijo: “Cuéntame lo que te ha dicho Samuel.”¹⁶ Y Saúl respondió: “Nos dio a saber que las asnas habían aparecido”; pero en cuanto a lo del reino, nada le dijo de lo que le había hablado Samuel,

Cuanto profetizó Samuel cumpliósse al pie de la letra. La presencia de Saúl entre los profetas causó extrañeza a cuantos le conocían; dice el texto que el fervor religioso que manifestaba con sus cantos y danzas fue efecto del espíritu de Yahvé, que le impelía a obrar. Su actuación dio lugar a un antiguo proverbio existente en Israel. No podían las gentes comprender que Saúl, hijo de un personaje tan sensato y ecuánime como Quis, se mezclara con estos excéntricos, muchos de ellos de baja condición. Estas cofradías de profetas extáticos no debían gozar de buena fama en ciertos círculos de Israel

Elección de Saúl a la suerte (10:17-27).

¹⁷ Samuel convocó al pueblo ante Yahvé en Masfa,¹⁸ y dijo a los hijos de Israel: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Yo os saqué de Egipto; yo os he librado de la mano de los egipcios y de la de cuantos reyes os oprimieron;¹⁹ y vosotros hoy rechazáis a vuestro Dios, que os ha librado de vuestros males y de vuestras aflicciones, y le decís: ¡No, pon sobre nosotros un rey! Presentaos ahora ante Yahvé por tribus y por familias.”²⁰ Samuel hizo que se acercasen todas las tribus de Israel, y fue sacada la tribu de Benjamín.²¹ Hizo acercarse a la tribu de Benjamín por familias, y salió la familia de Hammatri; e hizo acercar a la familia de Hammatri, por varones, y fue elegido Saúl, hijo de Quis.²² Buscáronle, pero no le hallaron. Preguntaron entonces de nuevo a Yahvé: “¿Ha venido?” Y Yahvé respondió: “Está escondido entre los bagajes.”²³ Corrieron a sacarle de allí, y cuando estuvo en medio del pueblo, sobresalía de entre todos de los hombros arriba.²⁴ Samuel dijo al pueblo: “Aquí tenéis al elegido de Yahvé. No hay entre todos otro como él.” Y el pueblo se puso a gritar: “¡Viva el rey!”²⁵ Entonces expuso Samuel al pueblo el derecho real y lo escribió en un libro, que depositó ante Yahvé;²⁶ y despidió Samuel al pueblo todo, cada uno a su casa. También Saúl se fue a su casa, a Gueba, acompañado de una tropa de hombres robustos, cuyos corazones había tocado Dios.²⁷ Sin embargo, algunos perversos decían: “¿Este va a salvarnos?” Y despreciándole, no le hicieron presentes.

Se considera esta sección como parte integrante de la tradición antimonárquica del capítulo octavo. Pero parece que la elección popular por aclamación debe consignarse para evitar toda sospecha de que Samuel eligió por rey al que le plugo. Con esta elección por suertes (14:38-42; Jos 7:14-18) se pondrá de manifiesto que Yahvé confirma como rey al que Samuel había ungido antes. Cuando la suerte cayó sobre Saúl, fue el mismo Yahvé el que, preguntado por los *urim* y *tummim* (14:41), señaló el lugar donde Saúl se había escondido, acaso por modestia (9:21). El pueblo aclamó con entusiasmo al apuesto rey, reconociéndole como a tal². Esta aclamación,

hecha al son del cuerno o de las trompetas, **no significaba que el pueblo elegía el rey, sino que aceptaba el monarca que había elegido Dios.** El grito de “¡Viva el rey!” (2 Sam 16:16; 1 Re 1:34; 2 Re 11:12) **no es un deseo, sino más bien una aceptación del mismo.**

Dictó Samuel al pueblo el derecho real. Puede entenderse la frase en el sentido de que Samuel habló al pueblo conforme a Deut 17:15-20, o bien de que les recordó lo dicho en 8:11-18. De Vaux duda de que la sentencia “expuso Samuel al pueblo el derecho real y lo escribió en un libro” sea auténtica, sospechando que entró en este lugar por influencia de Jos 24:26; Deut 17:18. Sin embargo, es muy lógico que se escribieran y guardaran en lugar sagrado las leyes del reino (2 Re 22:8; 23:2). Los v.26-27 preparan la renovación de la realeza en Caígala (11:12-15).

No todo el pueblo de Israel se alegró del advenimiento de la monarquía; a diferencia de los valientes (2 Sam 2:7), que reconocieron inmediatamente al nuevo rey, otros, “hijos de Belial” (2:12; Deut 13:14), le despreciaron. La Vulgata lee: “Ule vero dissimulabat se audire”; lección que supone el siguiente original hebraico: *wayehi kemaharish*, “se hizo el sordo.” Los LXX cambiaron el mencionado texto en *kemehodesh*, *cosa de un mes*, que unieron al contexto siguiente (11:1).

Los amonitas, en Galaad (11:1-7).

¹ Pasó cosa de un mes, y subió Najas, amonita, y sitió a Jabes Galaad. Los habitantes de Jabes dijeron a Najas: “Pacta con nosotros y te serviremos.” ² Pero Najas amonita les respondió: “Pactaré a condición de sacaros a cada uno de vosotros el ojo derecho y hacer de esto oprobio para todo Israel.” ³ Dijéronle los ancianos de Jabes: “Danos tregua de siete días para mandar mensajeros por todo Israel; si no viene nadie a socorrernos, nos rendiremos a ti.” ⁴ Vinieron mensajeros a Gueba de Saúl, y contaron al pueblo esto, y el pueblo todo lloró a voz en grito. ⁵ Venía entonces Saúl del campo tras de sus bueyes, y preguntó: “¿Qué tiene el pueblo para llorar así?” Contáronle lo que decían los de Jabes. ⁶ En cuanto lo oyó le arrebató el espíritu de Yahvé y se encendió en cólera. ⁷ Cogió un par de bueyes, los cortó en pedazos y mandó éstos por todo el territorio de Israel por medio de mensajeros que dijeran: “Así serán tratados los bueyes de cuantos no se pongan en marcha tras Saúl,” El terror de Yahvé cayó sobre el pueblo, que se puso en marcha como un solo hombre.

No tenía Saúl conciencia de la significación trascendental de la realeza encarnada en él. Por de pronto, demuestra Saúl que no era hombre ambicioso. El pueblo le había reclamado para que le acaudillara en las guerras contra los pueblos enemigos; mientras la ocasión no se presentó, siguió él cuidando de la gran hacienda paterna. Pero el momento esperado y temido se presentó al cabo de un mes. El amonita Najas marchó contra la ciudad de Jabes (Que 21:14) y la cercó. Las condiciones que Amón puso a los de Jabes parecieron monstruosas a Saúl, que, invadido por el espíritu de Dios (10:10), sintiéndose rey, responsable de los destinos de Israel, conminó a toda la nación para que se pusiera a sus órdenes. El terror de Yahvé (14:15; Gen 35:5) apoderóse del pueblo, que se puso incondicionalmente bajo su mando.

El castigo que Najas pensaba infligir a los de Jabes no tenía por finalidad primaria causar un oprobio a Israel, sino la de inutilizar a los hombres para la guerra, no pudiendo, en adelante, ni luchar con arco ni usar el escudo. Creía Najas que la tregua pedida por los de Jabes no conduciría a nada; los siete días, a su entender, no tendrían otro éxito que el de confirmar plenamente su total aislamiento e impotencia frente a los amonitas (Gen 19:38; Deut 2:37; 3:16; Jue 11:4).

Concentración en Bezec y victoria sobre Najas (11:8-11).

⁸ Saúl los revistó en Bezec; y los hijos de Israel eran trescientos mil; los de Judá, treinta mil. ⁹ Dijo a los mensajeros que habían venido de Jabes: “Decid a los hombres de Jabes Galaad: Mañana al mediodía seréis socorridos.” Los mensajeros llevaron la noticia a los hombres de Jabes, que se llenaron de alegría, ¹⁰ y dijeron a los amonitas: “Mañana nos rendiremos a vosotros para que con nosotros hagáis lo que bien os parezca.” ¹¹ Al día siguiente dividió Saúl el pueblo en tres cuerpos; y a la vigilia matutina penetraron en el campamento de los amonitas y los estuvieron batiendo hasta la hora de más calor. Los que escaparon se dispersaron de tal modo, que no quedaron dos hombres juntos.

Los israelitas acudieron a Bezec en cantidad muy inferior a la que dice el texto, que, o bien está corrompido, o la cifra tiene valor simbólico, queriendo significar que se reunieron algunos miles de hombres contra Anón. Bezec estaba en el lugar conocido hoy por *Jirbet Ibziq*, en los últimos declives de las colinas que dominan desde el sudoeste la llanura de Betsán. Organizado el ejército, Saúl atravesó de noche el Jordán, cayendo a la mañana siguiente sobre el ejército amonita, que acaso acampaba en el llano situado en la desembocadura del *wadi Jabis*, en torno a *Meqbereh*, lugar de la antigua Jabes Galaad (Jue 21:8ss), a quince kilómetros al sudeste de Betsán.

Saúl aclamado rey (11:12-15).

¹² El pueblo decía a Samuel: “¿Quiénes son los que decían: Saúl va a reinar sobre nosotros?” Entrégnanos esas gentes para que les demos muerte.” ¹³ Pero Saúl dijo: “Nadie será muerto hoy, pues hoy ha salvado Yahvé a Israel.” ¹⁴ Y dijo Samuel al pueblo: “Venid y vayamos a Gálgala para renovar allí el reino.” ¹⁵ Todo el pueblo fue a Gálgala, y restablecieron a Saúl rey ante Yahvé en Gálgala y ofrecieron sacrificios eucarísticos, dando Saúl y todo el pueblo muestras de gran regocijo.

Buenos comienzos para afianzar la monarquía. La coyuntura fue aprovechada por Samuel para reunir al pueblo en Gálgala (10:8), junto a Jericó. Quizá los congregados formaban parte del ejército que de Jabes regresaba a sus casas siguiendo el curso del Jordán hasta la altura de Jericó. Calientes todavía las armas, el pueblo aclamó a Saúl como a rey, celebrando el acontecimiento con sacrificios de acción de gracias seguidos de los banquetes sacrificiales. Victorias como la de Jabes le encargarían **de acabar con la fobia antimonárquica.**

Samuel, a la reserva (12:1-25).

¹ Dijo Samuel a todo Israel: “Ya veis que os he oído en cuanto me habéis dicho y que he puesto sobre vosotros un rey. ² Ahora, pues, tenéis ya rey que marche a vuestra cabeza. Yo ya soy viejo y he encanecido, y mis hijos ahí los tenéis entre vosotros, como unos de tantos, He estado al frente de vosotros desde mi juventud hasta hoy. ³ Aquí me tenéis. Dad testimonio de mí ante Yahvé y ante su ungido. ¿He quitado a nadie un buey? ¿He quitado a nadie un asno? ¿He oprimido a nadie? ¿He perjudicado a nadie? ¿He aceptado de nadie presentes, ni aun un par de sandalias? Dad testimonio contra mí y yo responderé.” ⁴ Ellos respondieron: “No nos has perjudicado, no nos has oprimido, de nadie has aceptado nada.” ⁵ El les dijo: “Testigo Yah-

vé contra vosotros, y lo es también hoy su ungido, de que nada habéis hallado en mis manos.” El pueblo respondió: “Testigo.”⁶ Samuel añadió: “Yahvé, que hizo a Moisés y Aarón y sacó a vuestros padres de Egipto, es testigo.”⁷ Ahora, pues, poneos delante de Yahvé, que quiero juzgaros ante Yahvé por los beneficios que os ha hecho a vosotros y a vuestros padres.⁸ Cuando Jacob con sus hijos entró en Egipto y los humillaron los egipcios, y vuestros padres clamaron a Yahvé, Yahvé les mandó a Moisés y Aarón, que los sacaron de Egipto y los establecieron en este lugar.⁹ Pero se olvidaron de Yahvé, su Dios, y éste los entregó en manos de Sisara, jefe del ejército de Jasar; en manos de los filisteos, en manos del rey de Moab, que les hicieron la guerra.¹⁰ Clamaron a Yahvé diciendo: “Hemos pecado, porque hemos abandonado a Yahvé y herrros servido a los baales y a las astartés. Libranos ahora y nosotros te serviremos.”¹¹ Mandóles Yahvé a Jerobaal, Abdón, Jefté y Samuel, y os libró de manos de los enemigos que teníais en torno vuestro, y habéis habitado vuestras casas en seguridad.¹² Y ahora, cuando habéis visto que Najas, rey de los hijos de Amón, se ponía en marcha contra vosotros, me habéis dicho: No, que reine un rey sobre nosotros, cuando Yahvé, vuestro Dios, era vuestro rey.¹³ Ahí tenéis, pues, el rey que habéis querido y habéis pedido; Yahvé le ha puesto por rey vuestro.¹⁴ Si teméis a Yahvé, si le servís y obedecéis; si no sois rebeldes a los mandamientos de Yahvé, viviréis vosotros y vuestro rey, que reinará sobre vosotros. 15 Pero, si no obedecéis a Yahvé, si sois rebeldes a sus mandatos, tendréis contra vosotros la mano de Yahvé y contra vuestro rey para destruirlos.¹⁶ Quedaos todavía para que veáis el prodigio que va a obrar Yahvé a vuestros ojos.¹⁷ ¿No estamos en el tiempo de la siega de los trigos? Pues yo voy a invocar a Yahvé, y Yahvé tronará y lloverá, y veréis así cuan grande es a los ojos de Yahvé el mal que habéis hecho pidiendo un rey.”¹⁸ Invocó Samuel a Yahvé, y aquel mismo día dio Yahvé truenos y lluvia, y todo el pueblo tuvo gran temor de Yahvé y de Samuel;¹⁹ y dijeron a éste: “Ruega por tus siervos a Yahvé, tu Dios, para que no muramos, pues a todos nuestros pecados hemos añadido el de pedirnos un rey.”²⁰ Samuel les dijo: “No temáis; habéis hecho todo ese mal, pero no ceséis de seguir a Yahvé y servirle con todo vuestro corazón.”²¹ No os apartéis de él, porque será ir tras vanidades que no os darían provecho ni ayuda alguna, porque de nada sirven.²² Yahvé, por la gloria de su nombre, no abandonará a su pueblo, ya que ha querido haceros el pueblo suyo.²³ Lejos también de mí pecar contra Yahvé, dejando de rogar por vosotros; yo os mostraré el camino bueno y derecho.²⁴ Temed sólo a Yahvé, servidle fielmente y con todo vuestro corazón, pues ya habéis visto los prodigios que ha hecho en medio de vosotros.²⁵ Pero, si perseveráis en el mal, pereceréis vosotros y vuestro rey.”

Las aclamaciones populares al nuevo rey dejaban en segundo plano al que hasta entonces fue juez en Israel, Samuel. Comprendió este venerable anciano que su ocaso había llegado; que el rey que en nombre del Señor había elegido le deshancaba. Mejor era retirarse a tiempo. Pero, en aquella atmósfera de jolgorio y victoria, temió que el pueblo pronto le olvidara y juzgara severamente sus actos. En previsión, quiso arrancar del pueblo un testimonio unánime que le absolviera de cuantas imputaciones pudieran hacerse en lo sucesivo, testimonio que debía darse ante Yahvé y su ungido, el rey (9:16; 16:6; 24:7).

En primer lugar, parece decirles: “Queríais un rey, pues ahí lo tenéis. Anhelabais un caudillo; está en medio de vosotros. En este punto he seguido la voluntad popular. Por lo que a mí

atañe, debo decir que mi misión ha terminado; yo soy viejo ya y encanecido; me sucede un rey apuesto y joven. Tampoco me dejé llevar del sentimiento paternal entronizando a uno de mis hijos; ahí están, como unos de tantos. Porque se portaban mal (8:3), les quité sus atribuciones. He obrado, como veis, siempre a la vista de todo el mundo; nada he tratado de ocultar. ¿Alguien puede achacarme algo?” Todo el mundo reconoció su santidad, su amor a Israel, su administración honesta; se despedía del pueblo con el alma rebosante de méritos, pero con los bolsillos vacíos.

Samuel, antes de marcharse, tiene que objetar algo al pueblo: echarle en cara su ingratitud para con Yahvé, cuyo último brote fue haber pedido un rey, cuando Yahvé es el verdadero y único rey de Israel. Vosotros, sigue diciendo al pueblo, habéis pedido un rey, y Yahvé, bondadoso, ha *abdicado* de sus derechos para daros gusto. En el conspecto histórico que traza el autor sagrado y pone en boca de Samuel no se sigue el orden cronológico de los hechos (Jue c.4-5; c. 13-16; 3:12-30). El discurso es muy parecido a la recapitulación que hace Josué antes de morir (Jos c.24).

La profunda impresión que causaron en el pueblo las palabras de Samuel creció al desencadenarse una tempestad, con truenos y lluvia, en los días de la siega (mayo-junio), fenómeno que no se da en Palestina por aquel tiempo. El milagro está, además, en presentarse el fenómeno atmosférico como efecto de la oración de Samuel. Estando el pueblo aterrado, humillado ante la superioridad de los elementos y del poder de Samuel, escuchó la recriminación que le hizo éste de haber pedido a Dios un rey. No es que Samuel pretenda retirar al rey que ungió en nombre del Señor, pero le recuerda que, con rey o sin él, la salvación de Israel estriba únicamente en servir a Dios y temerle.

Saúl, en guerra con los filisteos (13:1-7a).

¹ Era Saúl de ... años cuando comenzó a reinar, y había ya reinado dos años sobre Israel. ² Saúl eligió para sí tres mil hombres de Israel. Dos mil estaban con él en Mijmas y sobre el monte de Betel, y mil con Jonatán, en Gueba de Benjamín. El resto del pueblo lo mandó cada uno a su tienda. ³ Jonatán batió a la guarnición de filisteos que había en Gueba, y, al saberlo, dijeron los filisteos: “Se han rebelado los hebreos.” Saúl hizo que tocasen la trompeta por toda la tierra; ⁴ y todo Israel oyó que decían: “Saúl ha batido a la guarnición de los filisteos”; e Israel se hizo odioso a los filisteos, y fue convocado el pueblo por Saúl a Gálgala. ⁵ Reuniéronse los filisteos para combatir contra Israel; tres mil carros y seis mil caballeros, y de pueblo un número comparable a las arenas del mar. Vinieron a acampar en Mijmas, al oriente de Bet-Aven. ⁶ Los hombres de Israel se vieron en gran aprieto, pues estaban casi cercados, y se ocultaron en las cavernas, en la maleza y en las peñas, en las torres y en las cisternas; ^{7a} y los de más lejos pasaron el Jordán y se internaron en tierra de Gad y de Galaad.

Consciente Saúl de su misión, vióse dominado durante toda su vida por dos ideales: recabar la independencia del país, dominado por los filisteos, y agrupar a todo Israel bajo su mando. En el c.13 se habla de un conflicto bélico provocado por un golpe de mano de Jonatán, hijo de Saúl. ¿Cuándo tuvieron lugar los hechos que allí se narran? No es posible determinarlo, debido, en parte, a las particularidades literarias del capítulo. Empezamos con que el texto hebraico del v.1, que falta en la versión griega, es ininteligible: “Tenía Saúl un año cuando comenzó a reinar, y reinó dos años sobre Israel.” El texto masorético actual procede de un redactor que quiso repro-

ducir la fórmula estereotipada empleada en el libro de los Reyes al hacer la presentación de cada uno de los monarcas; pero no teniendo a mano los datos históricos referentes a Saúl, dejó un espacio en blanco, con ánimo de rellenarlo más tarde. Otra peculiaridad es la composición heterogénea del capítulo. Los v.16-18 pertenecen al relato más antiguo y enlazan con el c.14. Los v.2 y 19-22 son dos bloques errantes; 3-15 pertenecen a una composición más reciente (De Vaux, Driver, Dhorme, etc.).

Entre la reunión de Gálgala (12:1ss) y los hechos narrados aquí transcurrió un lapso de tiempo difícil de precisar. El rey Saúl de nuestro texto no es ya el joven que consultó a Samuel por el paradero de las asnas ni el joven monarca que oye a su entorno palabras hostiles, sino un hombre maduro, ya formado y avezado a las lides políticas y militares. A su lado encontramos a Jonatán, su hijo, encargado de una sección del ejército. Estos detalles sugieren que entre la batalla de Jabes y el ataque de los filisteos transcurrió largo tiempo, que aprovecharon los filisteos para asegurar en el territorio de Israel una red de guarniciones apostadas en lugares estratégicos, prohibiendo a los hebreos la fabricación de armas.

Saúl era un rey guerrero. Reorganizó el ejército y se rodeó de unos tres mil soldados (Que 15:11), distribuidos entre las posiciones de Mijmas y las de Gueba de Benjamín, acaudilladas por Saúl y Jonatán respectivamente. Según otra tradición (v.5 y 16), los filisteos ocupaban Mijmas. El conflicto estalló al matar Jonatán al prefecto (10:5) filisteo de Gueba. Mijmas, que estaba emplazada en la actual *Mujmas*, se hallaba a unos doce kilómetros al norte de Jerusalén, entre Gueba, del que distaba tres kilómetros, y Betel, a siete, en dirección noroeste. Los filisteos dieron la voz de alarma y se dispusieron a castigar a los insurrectos judíos; Saúl, por su parte, mandó que tocasen la trompeta por toda la tierra, equivaliendo el acto a una declaración de guerra. Pero los hebreos abandonaron sus posiciones avanzadas del norte y se replegaron con Saúl en Gálgala, cerca de Jericó (Jos 4:17). El texto masorético, amparado por los LXX y Vulgata, dice que los filisteos movilizaron treinta mil carros de combate, cifra que la versión siríaca reduce a tres mil. Cada carro era al menos ocupado por dos hombres. En los monumentos de Ramsés III aparecen tres hombres en cada uno de los carros filisteos. Pero en esta circunstancia, en que se combatía en terreno montañoso, optaron los filisteos por aligerar el peso del carro, reduciendo su dotación a dos combatientes. Al anuncio de la llegada del ejército filisteo se ingenió el pueblo la manera para no caer en sus manos; los más prudentes atravesaron los vados del Jordán, desparramándose por la meseta de la Transjordania.

Pecado de Saúl (13:7b-14).

^{7b} Saúl estaba todavía en Gálgala, y la gente que estaba con él se dispersaba. ⁸ Esperó siete días, según el término que había fijado Samuel; pero Samuel no venía, y la gente se dispersaba cada vez más. ⁹ Entonces dijo Saúl: “Traedme el holocausto y las hostias pacíficas”; y ofreció el holocausto. ¹⁰ Apenas ofrecido el holocausto, vino Samuel, y Saúl salió a su encuentro para saludarle. ¹¹ Samuel le dijo: “¿Qué has hecho?” Saúl respondió: “Viendo que la gente se dispersaba, que tú no venías en el término fijado y que los filisteos acampaban en Mijmas, ¹² me dije: Los filisteos van a venir a atacarme a Gálgala y yo no he implorado a Yahvé. Entonces, obligado por la necesidad, he ofrecido el holocausto.” ¹³ Samuel dijo a Saúl: “Has obrado neciamente y has desobedecido el mandato de Yahvé, tu Dios. Estaba Yahvé para afirmar tu reino sobre Israel para siempre; ¹⁴ pero ahora ya tu reino no persistirá. Ha buscado Yahvé un hombre según su corazón para que sea jefe de su pueblo, porque tú no has cumplido lo que Dios te había mandado.”

El pueblo reclamó un rey que le libertara de sus enemigos, y lo consiguió. Pero, en medio de sus triunfos, no llegó a alcanzar el favor de Yahvé (c.13 y 15), que le reemplazó por otro. Noticias de la montaña le comunicaban que los filisteos se diseminaban por todo el territorio y de que avanzaban sin cesar. Los soldados que estaban en su compañía desertaban, Luyendo hacia Transjordania. Entre tanto, Saúl encontrábase inmovilizado en Gálgala; de una parte no podía emprender la lucha, sin consultar a Dios y ofrecerle sacrificios para tenerle propicio; de otra esperó siete días (10:8), según el término que había fijado Samuel; pero éste no comparecía. Decidióse entonces Saúl a ofrecer un holocausto. “Los textos históricos muestran que los reyes ejercían personalmente actos sacerdotales. Ofrecen sacrificios (1 Sam 13:9-10; 2 Sam 6:13. 17-18; 24:25, etc.). Algunos de estos actos pueden entenderse en sentido causativo o *factitivo*, pero no todos son susceptibles de esta interpretación, que algunos excluyen (2 Re 16:12-15). Pero el papel que juega el rey en la reglamentación y supervisión del culto o en el nombramiento del sacerdocio no significa que sea sacerdote; todo esto no sobrepasa las atribuciones de un jefe de Estado frente a la religión estatal”. Por su impaciencia demostraba que tenía poca fe en Samuel. Este le había dicho que le esperara, y debía obedecerle, porque era el profeta de Yahvé.

Diversamente es interpretado el pecado de Saúl. Hemos excluido el de haberse arrogado un privilegio ajeno a la dignidad sacerdotal y el de querer rebajar o suplantar a Samuel. Por el texto aparece claramente que Saúl traspaasa un precepto de Yahvé. ¿Cuál? se pregunta Ubach, y responde: “No acabamos de determinarlo. Acaso por ser demasiado evidente no lo ha recogido la pluma del autor sagrado, o, si lo hizo, desapareció más tarde del texto por razones que desconocemos. Sin embargo, parece que Saúl debía haber esperado a Samuel, aunque hubiera expirado el plazo señalado. Al precipitarse demostró que temía el ejército filisteo y desconfiaba de la Providencia.”

Dos ejércitos se enfrentan (13:15-23).

¹⁵ Levantóse Samuel y subió de Gálgala, prosiguiendo su camino. El resto del pueblo fue en pos de Saúl al encuentro del ejército, y llegaron a Gueba de Benjamín. Saúl revistó su tropa, y quedaban con él unos seiscientos hombres. ¹⁶ Saúl, Jonatán, su hijo, y la gente que con ellos quedaba se apostaron en Gueba de Benjamín, mientras los filisteos acampaban en Mijmas. ¹⁷ Salieron del campamento de los filisteos tres tropas en algara para saquear la tierra. Una tomó el camino de Ofra, hacia la tierra de Sual; i” otra, el de Bet Horón, y la tercera, el de Gueba, que domina el valle de Seboím, hacia el desierto. ¹⁹ No había en toda la tierra de Israel herrero alguno, pues los filisteos se habían dicho: “Que no puedan los hebreos forjar espadas ni lanzas.” ²⁰ Todo Israel tenía que bajar a tierra de los filisteos para aguzar cada uno su reja, su segur, su azadón o su pico. ²¹ No se disponía más que de la lima para sacar el filo a toda clase de segures, tridentes y hoces y para aguzar ¹ *bes Institutions l.c., 175*, las aijadas. ²² Llegado el día del combate de Mijmas, no había en mano del pueblo todo que estaba con Saúl y Jonatán espada ni lanza más que las de Saúl y las de Jonatán, su hijo. ²³ Los filisteos habían salido para guarnecer el paso de Mijmas.

Marchóse Samuel de Gálgala después de haber insinuado a Saúl la aparición de un rival. Saúl, con seiscientos soldados que le permanecieron fieles, llegó a Gueba de Benjamín. Entre un ejército y otro mediaba el profundo valle de Suwenlt. Comprendía Saúl que su reducido ejército no le permitía medir sus fuerzas con el de los filisteos, por lo que optó por quedarse quedo. Los fi-

listeos no debían conocer la gran inferioridad del ejército enemigo, por lo que se dedicaron a dar golpes de mano en tres direcciones; pero no atacaron de frente.

Además, el uso de carros en aquel lugar quebrado era temerario. Las tropas de choque (literalmente: *el destructor, el exterminador*, Ex 22:23) operaron en dirección a Ofra (1 Mac 5:46), en el actual poblado de *Taybeh*, a diez kilómetros al norte de Mijmas. De la tierra de Sual no se tiene otra noticia que la del texto. L. Heidetela coloca en *Araq dar es Shualeh*, a cinco kilómetros de *Jirbet Seilún*, la antigua Silo. Lombardi cree poder identificar la tierra de Sual con la región al nordeste de *el Taybeh*². Un segundo destacamento tomó la dirección de Bet-Horón; un tercero se dirigió hacia la altura que domina el valle de Seboím, o sea, de las *hienas*, el actual *wadi abu Daba*, que desemboca en el *wadi el-Qelt*, continuación del Suwenit.

Expone a continuación el texto las condiciones desfavorables en que se encontraba el ejército israelita en cuanto al material de guerra. Los filisteos no permitieron a Israel la fabricación de armamento, estando, por lo mismo, a merced de sus enemigos. Era costumbre en la antigüedad, y sigue vigente todavía hoy, la desmilitarización, consistente en prohibir la fabricación de armamento a la nación subyugada. Los cananeos lo hicieron en tiempos de Débora (Que 5:8); Nabucodonosor llevóse a Babilonia a los herreros de Judá (2 Re 24:14); Asurbanipal hizo prisioneros a todos los menestrales de una ciudad conquistada. El v.21 se ha conservado en mal estado. La palabra *pira* del texto hebraico, que se creía intraducible, se ha identificado con una medida de peso, de la que se han encontrado ejemplares en Jerusalén, Guezer, Tell el-Nasbe, etc., cuyo valor equivalía a dos tercios de siclo³. Parece que la traducción del texto más conforme con el original sea la siguiente: “El derecho de afilar las rejas y las hachas era de dos tercios de siclo; un tercio de siclo para aguzar las azuelas y los agujijones” (Dhorme, De Vaux, Ubach). Solamente Saúl y Jonatán disponían de espada y lanza. Con las noticias que preceden cabe concluir que el combate que se avecinaba se inclinaría de parte de los filisteos, y, sin embargo, no fue así.

Hazaña de Jonatán (14:1-14).

¹ Un día Jonatán dijo a su escudero: “Anda, vamos a pasar al puesto de los filisteos, que está allí del otro lado.” Nada había dicho a su padre. ² Saúl estaba apostado al extremo de Gueba, bajo el granado que estaba junto a la era, y tenía con él unos seiscientos hombres, ³ Ajías, hijo de Ajitub, hermano de Icabod, hijo de Finés, hijo de Helí, era sacerdote de Yahvé en Silo, y llevaba el efod. Tampoco la gente sabía nada de adonde había ido Jonatán. ⁴ Entre los pasos por donde Jonatán intentaba llegar al puesto de los filisteos había un diente de roca de un lado y otro del otro, el uno de nombre Boses y el otro Sene. ⁵ Uno de ellos se alza al norte, enfrente de Mijmas, y el otro al mediodía, enfrente de Gueba. ⁶ Jonatán dijo a su escudero: “Anda, vamos a pasar al puesto de los incircuncisos; puede ser que Yahvé nos ayude, pues nada le impide salvar con muchos o con pocos.” ⁷ Su escudero le respondió: “Haz lo que quieras. Donde tú vayas, pronto estoy a seguirte.” ⁸ Jonatán le dijo: “Vamos a pasar hacia éstos y a dejarnos ver de ellos.” ⁹ Si nos dicen: Esperad a que vayamos, nosotros nos quedaremos donde estemos y no subiremos a ellos; ¹⁰ pero si nos dicen: Subid acá, subiremos, porque Yahvé nos los ha entregado en nuestras manos. Esa será para nosotros la señal.” ¹¹ Hiciéronse ver ambos del puesto de los filisteos, y éstos dijeron: “Mirad, los hebreos salen de los agujeros donde se habían metido”; ¹² y, dirigiéndose a Jonatán y a su escudero, dijeron: “Subid a nosotros y os enseñaremos una cosa.” Jonatán dijo al escudero: “Sube detrás de mí, que Yahvé los ha puesto en manos de Israel.” ¹³ y sirviéndose de manos y pies, subió Jonatán, seguido de su es-

cuadero. Los filisteos volvieron la espalda ante Jonatán, que los hería, mientras detrás de él los mataba el escudero. ¹⁴ **Esta primera matanza que hizo Jonatán y su escudero fue de unos veinte hombres; en un espacio como de la mitad de una yugada.**

Al joven Jonatán cansaba la vida ociosa de las posiciones, por lo cual ideó llevar a cabo una hazaña. Expuso su plan al escudero que, como oficial, llevaba siempre consigo para que le protegiera en caso de ataque y rematara a los heridos que caían bajo su espada. El oficio de escudero es propio de los tiempos de los jueces (Que 9:54), de Saúl y de David. Hemos visto que los filisteos acampaban en Mijmas y que tenían una avanzadilla en el torrente Suwenit. Por su parte, Saúl y su ejército moraban en Gueba, atareados quizá en fortificar el lugar para resistir a un posible ataque filisteo. Saúl estaba en una era de las afueras del pueblo, junto a un melogranado, que le protegía del sol y le camuflaba del enemigo. Algunos autores toman la palabra *migron*, *migran*, *era*, en sentido topográfico, basándose en Is 10:28 e identificándolo con el actual *tell miriam*, altozano que domina el camino de Gueba a Mijmas, a un kilómetro y medio de esta última (Mediebelle, Dhorme, Rehm). Jonatán quiso dar un golpe de mano y sorprender a la avanzadilla filisteo. “Entre los pasos por donde trataba Jonatán de pasar al apostadero de los filisteos había una peña a manera de diente (lit.: *diente de peña*) de un lado y otra peña a modo de diente del otro lado. la una llevaba por nombre Boses; la otra, Sene. La una, hacia el noirte, frente a Mijmas; la otra, hacia el sur, frente a Gabaa” (v.4-5, tirad. Fernández, l.c.).

“Los dos jóvenes — escribe el mencionado autor — se lanzan a la temeraria empresa. Bajan de Gabaa al *wadi*, siguen por unos momentos el cauce, y, al dar la vuelta al recodo, son avistados por los del apostadero, quienes echan a gritar: “Mirad los hebreos, “que salen de las cuevas donde se ocultaron.” Jonatán fue hacia ellos. A ambos lados del gran peñón hay dos subidas, difíciles las dos, pero más la del oeste. Por una de ellas, quizá la más áspera, se subió Jonatán, trepando con pies y manos; y en pos de él su escudero. No contaban, sin duda, los filisteos con tal osadía; ésta los desconcertó; y con esto se explica que en aquel primer encuentro, en la mitad del espacio que un par de bueyes puede arar, los “Los valientes jóvenes dejaron fuera de combate no menos de veinte hombres.” ²

Ataque general (14:15-23).

¹⁵ **Trascendió el espanto al campamento, al llano y a todos los puestos de los filisteos, y aun las tres columnas de saqueadores fueron presa del terror. Temblaba la tierra. Fue: un espanto de Dios.** ¹⁶ **Los centinelas de Saúl que estaban en Gueba de Benjamín vieron cómo la muchedumbre se dispersaba y corría de un lado para otro.** ¹⁷ **Saúl dijo a la gente que tenía con él: “Pasad revista y ved quién falta de entre nosotros.” Pasáronla, y se halló que faltaban Jonatán y su escudero.** ¹⁸ **Dijo entonces Saúl a Ajas: “Trae el efod”; pues había llevado el efod y lo tenía allí aquel día delante de Israel.** ¹⁹ **Mientras Saúl hablaba con el sacerdote, iba extendiéndose y creciendo el tumulto en el campamento de los filisteos; y Saúl dijo al sacerdote: “Retira tu mano.”** ²⁰ **Saúl y cuantos con él estaban se reunieron y avanzaron hasta el lugar de la lucha, y vieron que los filisteos habían vuelto sus armas unos contra otros y la confusión era grandísima.** ²¹ **Los hebreos que de antes estaban con los filisteos y habían subido con ellos al campamento, se pusieron también al lado de los de Israel, que estaban con Saúl y Jonatán.** ²² **Los que de Israel se habían ocultado en los montes de Efraím, al tener noticia de la huida de los filisteos, se pusieron igualmente a perseguirlos.** ²³ **Así libró Yahvé aquel día a Israel. El combate siguió hasta Bet-Horón.**

Vinieron a ser los que se reunieron con Saúl unos diez mil hombres, y se extendió la lucha por todos los montes de Efraím.

El pánico sembrado por todo el campamento filisteo fue providencial. Los filisteos que estaban en las avanzadas huyeron precipitadamente, contagiando con su huida y palabras al ejército, que, temiendo un ataque general por sorpresa, dióse también a la fuga. Los gritos de los soldados en retirada, los ruidos de los carros en marcha, levantaron un alboroto imponente, comparado al que produce un terremoto. **Fue un espanto de Dios**, con lo que se quiere afirmar que no solamente fue un pánico extraordinario, **sino un rumor enviado por Dios para** espantar a los filisteos. Sospechó Saúl que alguno de los suyos había desencadenado este estado de cosas; hechas las averiguaciones pertinentes, se notó la falta de Jonatán y de su escudero. Para conocer la voluntad de Yahvé, manda Saúl a Ajía que acercase el efod (2:28), no el arca de Dios, como dice el texto masorético (3:3; 4:11). Cuando el sacerdote se disponía a echar las suertes, se lo prohibió Saúl por entender que no era cuestión de perder tiempo, sino de salir cuanto antes en persecución del enemigo; **la voluntad de Dios era demasiado evidente.**

Habían los filisteos penetrado en Palestina por los llamados *ascensus* de Betorón, y por el mismo lugar huyen ahora a su tierra. En lugar de Betorón (texto griego de Lagarde y de la *Vetus Latina*), algunos autores prefieren la lectura de Bet Aven del texto hebreo ².

Temerario juramento de Saúl (14:24-30).

²⁴ Saúl cometió aquel día una gran imprudencia, pues conjuró al pueblo, diciendo: “Maldito el hombre que coma nada hasta la tarde, mientras no me haya vengado de mis enemigos.” Y nadie probó bocado. ²⁵ El pueblo estaba extenuado por la fatiga, ²⁶ y llegó a un bosque donde había mucha miel en el suelo. A pesar de ver la miel corriendo por el suelo, nadie la tomó para llevársela a la boca, por temor del juramento hecho. ²⁷ Pero Jonatán, que nada sabía del juramento que su padre había hecho hacer al pueblo, metió la punta del bastón que llevaba en la mano en un panal de miel y se la llevó a la boca con la mano, y le brillaron los ojos. ²⁸ Uno del pueblo le advirtió: “Tu padre ha hecho jurar al pueblo, diciendo: “Maldito el hombre que coma hoy.” ²⁹ Jonatán respondió: “Mi padre ha hecho hoy mucho mal al pueblo. ¿No veis cómo han brillado mis ojos sólo con haber probado un poco de miel? ³⁰ Si el pueblo hubiera comido hoy del botín tomado a los enemigos, ¡cuánto mayor habría sido la derrota de los filisteos!”

Dice el texto griego que *cometió Saúl aquel día una gran imprudencia* al impedir con su voto coronar más gloriosamente la gran empresa de deshacer al ejército enemigo. Creyó, sin embargo, Saúl que él y su pueblo debían corresponder al favor de haber sembrado Yahvé el pánico en el campo enemigo, **decretando en su honor el ayuno de un día.** La maldición de Saúl quiere ser una oración a Dios pidiéndole la aniquilación del enemigo. Los soldados mostraron gran fuerza de voluntad al divisar en el bosque la miel que se derramaba por el suelo, no atreviéndose a tocarla por temor del juramento hecho. Con este y otros ejemplos da Saúl la sensación de ser un hombre impetuoso, irreflexivo, que se dejaba llevar por el primer impulso.

Una falta ritual del pueblo (14:31-35).

³¹ Batieron aquel día a los filisteos desde Mijmas hasta Ayalón. El pueblo, desfallecido, ³² cuando volvió sobre el botín, tomó ovejas, bueyes y terneros, y, matándolos

en el suelo, comió la carne con su sangre. ³³Dijéronle a Saúl que el pueblo había pecado contra Yahvé comiendo la carne con su sangre; y dijo: “Habéis prevaricado. Traedme luego una piedra grande”; ³⁴ y añadió: “Id por todo el pueblo y decidle que me traiga cada uno su buey o su oveja y que la degüelle aquí. Después comeréis y no pecaréis contra Yahvé comiendo la carne con sangre.” Llevó cada cual lo que tenía en su mano y lo desolló sobre la piedra. ³⁵Saúl alzó un altar a Yahvé. Fue el primer altar que alzó Saúl a Yahvé.

Además de la falta, involuntaria, de Jonatán, el juramento de Saúl dio pie a que el pueblo, hambriento, se lanzara sobre los primeros animales que encontró al paso. Desde Mijmas había perseguido al enemigo hasta Ayalón, con un recorrido de más de veinticinco kilómetros, siendo muy natural que le devorara el hambre y la sed. **Por considerarse la sangre como sede del alma y principio vital, que pertenecía a Dios** (Gen 9:4; Lev 17:10-14; Deut 12:16-23), al atrapar el pueblo hambriento las ovejas, bueyes y cabras, las degolló inmediatamente en el suelo, sin preocuparse de buscar una piedra que les sirviera de soporte o de altar. No podían los hebreos comer la carne con su sangre, por lo cual debían degollar a los animales sobre una piedra o altar que permitiera la salida de la sangre al exterior. No era posible cumplir con este requisito degollando los animales a ras de tierra; por lo mismo, a quienes comían la carne sacrificada de este modo se les imputaba el pecado de comer carne con su sangre. ¿Quiere el autor sagrado aclarar con esto la ley sobre la inmolación contenida en Lev 17:13; Deut 12:16; 15:23, o se refiere a una práctica introducida posteriormente? Parece más verosímil lo primero. **En acción de gracias edificó Saúl un altar a Yahvé.**

Jonatán, culpable (14:36-44).

³⁶ Saúl dijo: “Vamos a salir a perseguir a los filisteos durante la noche, a destrozarnos hasta que luzca el día, sin dejar uno solo con vida.” Y le dijeron: “Haz cuanto bien te parezca.” Y él dijo al sacerdote: “Acércate”; ³⁷ y consultó a Dios: “¿He de bajar en persecución del enemigo? ¿Los entregarás en manos de Israel?” Pero Yahvé no dio aquel día respuesta. ³⁸ Saúl dijo: “Acercaos aquí todos los jefes del pueblo y buscad, a ver por quién haya sido cometido el pecado; ³⁹ pues por vida de Yahvé, el salvador de Israel, que si hubiera sido por Jonatán, mi hijo, sin remisión morirá.” Nadie del pueblo osó responderle. ⁴⁰ Dijo, pues, a todo Israel: “Poneos todos vosotros de un lado, y yo y mi hijo, Jonatán, nos pondremos del otro.” El pueblo contestó: “Haz como bien te parezca.” ⁴¹ Saúl dijo: “Yahvé, Dios de Israel, ¿cómo es que no respondes hoy a tu siervo? Si en mí o en Jonatán, mi hijo, está este pecado, Yahvé, Dios de Israel, da “urim,” ysi está la iniquidad en el pueblo, da”tummim.” Y fueron señalados por la suerte Jonatán y Saúl y librado el pueblo. ⁴² Saúl dijo: “Echad ahora la suerte entre mí y Jonatán, mi hijo, y aquel que señalare Yahvé, morirá.” Pero el pueblo dijo: “No será así.” Saúl persistió, y fue echada la suerte entre él y Jonatán, su hijo; y fue señalado Jonatán. ⁴³ Saúl dijo a Jonatán: “Dime qué has hecho.” Y Jonatán respondió: “He gustado un poco de miel con la punta del bastón que llevaba en la mano, ¿y por eso voy a morir?” ⁴⁴ Saúl dijo: “Que me castigue Dios con todo rigor si no mueres, Jonatán.”

Saciado el pueblo, determinó Saúl emprender la persecución del enemigo al amparo de la noche. Pero antes de emprender la empresa decidió consultar a Dios por el procedimiento del *urim* y

tummim. El oráculo no contestó, interpretando Saúl aquel silencio como efecto de algún pecado (28:6.15). Ante aquel contratiempo, Saúl, con la impetuosidad que le caracterizaba, lanza otro juramento de dar muerte al pecador, aunque sea su propio hijo Jonatan. En el v.41 seguimos el texto griego, que reproduce el texto original, mutilado por un escriba, que saltó de una línea a otra. Según el texto, la consulta se hace utilizando dos piedras preciosas que llevaba el sumo pontífice en el pectoral (Ex 28:30; Lev 8:8; Núm 27:21), llamadas *urim*, que significa luz o verdad, y *tummim*, perfección o santidad, que, por convención, representaban el sí y el no. Pero esta manera de echar las suertes no tiene aplicación en el caso de que el oráculo no responda. Esta manera de consultar a Yahvé se practicó durante los reinados de Saúl y en los comienzos del de David, cesando en adelante, sustituyéndose por el mensaje profético. La suerte señaló a Jonatán como culpable; sólo la intervención atinada del pueblo pudo salvar a Jonatán de la muerte.

El pueblo salva a Jonatán (14:45-48).

⁴⁵ El pueblo dijo entonces a Saúl: “¿Va a morir Jonatán, el que ha hecho en Israel esta gran liberación? ¡Jamás! Vive Yahvé, no caerá a tierra un solo cabello de su cabeza, pues hoy ha obrado con Dios.” Así salvó el pueblo a Jonatán y no murió. ⁴⁶ Saúl desistió de salir en persecución de los filisteos, y éstos llegaron a su tierra. ⁴⁷ Mientras Saúl reinó sobre Israel, hizo la guerra a todos los enemigos de en torno: a Moab, a los hijos de Amón, a Aram Bet Rejob, al rey de Soba y a los filisteos, venciendo en todas partes a donde se volvía. ⁴⁸ Llegó a ser muy fuerte; derrotó a Amalee y libró a Israel de las manos de cuantos antes le saqueaban.

El pueblo libertó de la muerte al héroe del día, Jonatán, salvándole a la manera como se rescata una víctima debida a Yahvé (Ex 13:13-15; 34:20). No especifica el texto qué víctima se ofreció en vez de Jonatan. A continuación se da un resumen de las campañas bélicas de Saúl. Se citan a los enemigos de TransJordania (Moab, amonitas), los del sur de Palestina (los idumeos), los del norte, cuyo representante más destacado es Soba, y, finalmente, los filisteos. El reino de Moab estaba al otro lado del Jordán, entre Amón, al norte, y los edomitas, al sur. Edom, cuya frontera evolucionó con el tiempo, ocupaba las márgenes derecha e izquierda del *wadi el-Arabá*, al sur del mar Muerto. Entre Damasco y Hamat se encontraba el pequeño reino de Soba (2 Sam 10:6-8).

Familia de Saúl (14:49-52).

⁴⁹ Los hijos de Saúl fueron Jonatán, Isvi y Melquisúa; sus dos hijas se llamaron Merob la mayor y Micol la menor. ⁵⁰ La mujer de Saúl se llamaba Ajinam, hija de Ajimas. El nombre del jefe de su ejército era Abner, hijo de Ner, tío de Saúl. ⁵¹ Quis, padre de Saúl, y Ner, padre de Abner, eran hijos de Abiel. ⁵² La guerra contra los filisteos fue encarnizada durante toda la vida de Saúl; y en cuanto veía Saúl un hombre robusto y valiente, le ponía a su servicio.

Tres hijos y dos hijas tuvo Saúl. El primogénito era Jonatán; le seguía Ievi, que en otros lugares (1 Crón 8:33; 9:39) es llamado Isbaal, que el autor de 2 Sam 2:8 cambia en Moset = hombre de infamia; el tercero se llamaba Melquisúa (31:2). De las hijas, Merob, la mayor, y Micol, la más pequeña, se habla en el curso de la historia (18:17-19; 18:20-27). No se conoce en la historia de Israel otra mujer de nombre Micol; en cambio, lleva este nombre una deidad cananea venerada en Beisán hacia el siglo XIV a.C. Ajinoam no era la única mujer de Saúl, que tuvo otras (2 Sam

12:8), entre las cuales se menciona Resfa (2 Sam 21:8).

Guerra contra Amalee (15:1-9).

¹ Samuel dijo a Saúl: “A mí me envió Yahvé para que te ungiere rey de su pueblo, Israel. Escucha, pues, ahora lo que te dice Yahvé: ² Así habla Yahvé Sebaot: Tengo presente lo que hizo Amalee contra Israel cuando le cerró el camino a su salida de Egipto. Ve, pues, ahora y castiga a Amalee, ³ y da al anatema cuanto es suyo. No perdones: mata a hombres, mujeres y niños, aun los de pecho; bueyes y ovejas, camellos y asnos. ⁴ Dio, pues, Saúl la orden al pueblo y lo congregó en Telam. Contó doscientos mil infantes y diez mil hombres de Judá. ⁵ Avanzó Saúl hasta las ciudades de Amalee y puso una emboscada en el torrente; ⁶ y dijo a los quíneos: “Id, retiraos, salid de en medio de Amalee, no sea que os veáis envueltos con él; pues vosotros tratad con benevolencia a los hijos de Israel cuando subían de Egipto.” Retiráronse, pues, de Amalee los quíneos. ⁷ Saúl batió a Amalee desde E vila hasta Sur, frente a Egipto. ⁸ Cogió vivo a Agag, rey de Amalee, y dio al anatema a todo el pueblo, pasándolo a filo de espada. ⁹ Pero Saúl y el pueblo dejaron con vida a Agag y las mejores ovejas y los mejores bueyes, los más gordos y cebados, y los corderos, no dándolos al anatema, y destruyendo solamente lo malo y sin valor.

Los datos sobre esta campaña contra Amalee son imprecisos; la sección sirve de preámbulo a la escena entre Samuel y Saúl, que culminó en el v.28 con el repudio de Saúl como rey de Israel. Existen dos clases de *herem*: el de **consagración**, cuando un objeto o persona se consagran a Dios de manera irrevocable, sustrayéndolos a todo uso profano (Lev 27:28; Miq 4:13). En el *herem* de **maldición**, la persona o cosa es destruida con el fin de honrar la santidad de Dios y su justicia. De Amalee dijo Dios (Lev 17:14): “Borraré la memoria de Amalee de debajo del cielo.” ¹ Estas palabras debían cumplirse mediante la acción de Saúl. Este congregó al pueblo en Telam, lugar que corresponde a *Telera* (Jos 15:24), que algunos identifican con *Jirbet Umm es-Salafe*, a ocho kilómetros al sur de Kurnub. Las cifras de los combatientes son evidentemente exageradas. De la ciudad a que alude el texto nada sabemos. La derrota de los amalecitas fue completa. Su rey Agag cayó vivo en manos de los israelitas, perdonándosele la vida para reclamar por su rescate una cuantiosa suma. También se apoderaron los judíos de los animales que presentaban mejor estampa. Con este proceder se opuso Saúl a las leyes del anatema, que señalaban la destrucción total de los amalecitas y de cuanto les pertenecía. El motivo de la transgresión consiste en haber elegido, oyendo la voz de su pueblo, una manera de honrar a Dios que no se armonizaba con la que le había señalado Samuel. **Buscó él un compromiso entre la obediencia a Yahvé y el deseo de satisfacer al pueblo**; pero con esta política pendular de querer congraciarse con uno y con otro se atrajo la enemistad de Dios, que se alejó de él a causa de su desobediencia.

Saúl, rechazado por Dios (15:10-23).

¹⁰ Yahvé dirigió a Samuel su palabra, diciendo: ¹¹ “Estoy arrepentido de haber hecho rey a Saúl, pues se aparta de mí y no hace lo que digo.” Samuel se entristeció y estuvo clamando a Yahvé toda la noche; ¹² y levantándose de mañana para ir al encuentro de Saúl, supo que había ido al Carmelo, donde se había alzado un monumento, y de vuelta, pasando más allá, había bajado a Gálgala. ¹³ Dirigióse, pues, a donde estaba Saúl, y le dijo Saúl: “Bendito seas de Yahvé. He cumplido la orden de Yahvé.” ¹⁴ Samuel le contestó: “¿Qué es entonces ese balar de ovejas que llega a mis

oídos y ese mugir de bueyes que oigo?”¹⁵ Saúl respondió: “Los han traído de Amalee, pues el pueblo ha reservado las mejores ovejas y los mejores bueyes para los sacrificios de Yahvé, tu Dios; el resto ha sido dado al anatema.”¹⁶ Samuel dijo entonces a Saúl: “Basta; voy a darte a conocer lo que Yahvé me ha dicho esta noche.” Saúl le dijo: “Habla.”¹⁷ Samuel dijo: “¿No es verdad que, hallándote tú pequeño a tus propios ojos, has venido a ser el jefe de las tribus de Israel y te ha ungido Yahvé rey sobre Israel?”¹⁸ Yahvé te dio una misión, diciéndote: Ve y da al anatema a esos pecadores de Amalee y combátelos hasta exterminarlos.¹⁹ ¿Por qué no has obedecido al mandato de Yahvé y te has echado sobre el botín, haciendo mal a los ojos de Yahvé?”²⁰ Saúl contestó a Samuel: “Yo he obedecido el mandato de Yahvé y he seguido el camino que me ordenó Yahvé: he destruido a los amalecitas y he traído a Agag, rey de Amalee.”²¹ El pueblo ha tomado del botín esas ovejas y esos bueyes, como primicias de lo dado al anatema, para sacrificarlos a Yahvé, su Dios, en Gálala.”²² Pero Samuel repuso: “¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a sus mandatos que no los holocaustos y las víctimas? Mejor es la obediencia que las víctimas. Y mejor escuchar que ofrecer el sebo de los carneros.”²³ Tan pecado es la rebelión como la superstición, y la resistencia como la idolatría. Pues que tú has rechazado el mandato de Yahvé, él te rechaza también a ti como rey.”

La gravedad de la falta de Saúl hace que el autor sagrado ponga en boca de Dios la expresión que pronunció con ocasión del diluvio: “**Estoy arrepentido de haber hecho rey a Saúl**” (Gen 6:6); antropopatismo, figura retórica por la que se aplican a Dios los sentimientos de los hombres. Eli-gió Dios a Saúl, **pero éste se hizo indigno de esta gracia**; el cambio de conducta por parte de Saúl **determinó que Dios se portara con él de manera distinta** que hasta ahora. No sabemos cuándo Samuel recibió esta confianza divina; acaso de noche, como en su niñez (3:4).

La gran victoria hizo concebir la idea de levantar un monumento conmemorativo en el Carmelo, lugar que corresponde al actual *el-Kurmul*, a doce kilómetros al sur de Hebrón (Jos 15:55), a cuya inauguración fue invitado el rey. El texto hebreo dice que se erigió *iad* — una mano, para significar un monumento igual al de las estelas púnicas, en las que la mano protege al muerto e indica al viandante el lugar donde descansa (2 Sam 18:18; Is 55:5). Acaso se trata de un monumento funerario en memoria de los caídos en la lucha. Debía tratarse de una tosca piedra erigida en forma de menhir, o de una losa con una inscripción.

Regresó Saúl del Carmelo. En el v.13, los LXX han completado el original hebraico. Samuel traía para Saúl un anuncio inesperado que ahogaría en el rey el alborozo del triunfo alcanzado sobre los amalecitas. El balido de las ovejas, el mugir de los bueyes, dieron pie a que Samuel preguntara por la procedencia de aquellos animales. Saúl, inocentemente, creyendo que con aquellos sacrificios agradaba a Dios, le respondió que lo mejor se había reservado para quemarlo en holocausto en honor de Yahvé. Pero no era ésta la orden que le había intimado Samuel, ni era este *herem* el que debía poner en práctica, sino el anatema de la destrucción, de execración. Trató Saúl de justificar su conducta, pero le atajó Samuel diciéndole que su deber era obedecer. Bien están los sacrificios a su tiempo y con las víctimas apropiadas; pero en esta circunstancia, más que sacrificios, quería Dios que se hiciera su voluntad. La oferta de un sacrificio, dice De Vaux, hecha en contra del querer divino, equivale a un rito idolátrico, al que en nuestro texto se alude con la mención de la superstición de los *terafim*, dioses a los cuales se confiaba la custodia de las casas (19:13; Gen 31:19-30). Por haber desobedecido a Yahvé, a quien Saúl debía el reino, Dios le rechaza como rey.

Saúl implora el perdón (15:24-31).

²⁴ Dijo entonces Saúl a Samuel: “He pecado traspasando el mandamiento de Yahvé y tus palabras; temí al pueblo y le escuché. Perdona, pues, te ruego, mi pecado, ²⁵ y vuélvete conmigo para adorar a Yahvé.” ²⁶ Samuel le contestó: “No me volveré contigo, porque tú rechazaste el mandato de Yahvé, y Yahvé te rechaza a ti para que no reines en Israel.” ²⁷ Volvióse Samuel para irse, pero Saúl le cogió por la orla del manto, que se rompió; ²⁸ y le dijo Samuel: “Hoy ha roto Yahvé de sobre ti el reino para entregárselo a otro mejor que tú; ²⁹ y el Esplendor de Israel no se doblegará, no se arrepentirá, pues no es un hombre para que se arrepienta.” ³⁰ Saúl dijo: “He pecado; pero hónrame ahora, te lo ruego, en presencia de los ancianos de mi pueblo y en presencia de Israel, y ven conmigo a adorar a Yahvé, tu Dios.” ³¹ Volvióse Samuel y siguió a Saúl, y éste adoró a Yahvé.

Quizá el arrepentimiento de Saúl nacía más del temor de perder el reino que del dolor de haber ofendido a Dios. Trató Saúl de quitar importancia al incidente, rogando a Samuel que no le abandonase. Samuel rechaza tal propuesta, basándose en que por su pecado se han roto las relaciones amistosas que le unían con Dios. **Samuel, que en su calidad de profeta es el mensajero y el instrumento de que se sirve Dios, no puede**, por lo mismo, continuar sus relaciones amistosas con Saúl, poniéndose de su parte en contra del proceder divino. Al marcharse Samuel, corrió Saúl detrás de él con ánimo de retenerle y ganarlo a su causa; en el paroxismo del dolor y ante el porvenir sombrío que se abría ante él, agarró a Samuel del manto, que cedió, rompiéndose. Esta escena dramática se desarrolló en la intimidad de un rey y de un profeta de Yahvé. Ante la actitud firme de Samuel, le pidió Saúl que no hiciera pública la reprobación merecida por su pecado, rogándole que se comportara con él externamente como si nada hubiera ocurrido. Accedió a ello Samuel; de cara al público no sufrió menoscabo, momentáneamente, la dignidad real que ostentaba Saúl.

Muerte de Agag (15:32-35).

³² Samuel dijo: “Traedme a Agag, rey de Amalee”; y Agag se acercó a él, temblando, y dijo: “¿Qué amarga es la muerte!” ³³ Samuel repuso: “Así como a tantas madres privó tu espada de hijos, así será entre las mujeres tu madre privada de su hijo.” Y destrozó a Agag ante Yahvé, en Gálgala. ³⁴ Partióse Samuel para Rama, y Saúl subió a su casa de Gueba de Saúl. ³⁵ No volvió Samuel a ver a Saúl hasta el día de su muerte, pero se lamentaba por Saúl de que se hubiera Yahvé arrepentido de haberle hecho rey de Israel.

Agag había sobrevivido al desastre de su pueblo en contra del mandato divino. Al verse ante Samuel, lanzó esta bravata: “Ahora sí que el amargor de la muerte se ha alejado.” Esta lección del texto masorético nos parece la más acertada, por expresar el estado de ánimo de Agag, que, entre burlón y ufano, expresa su satisfacción de poder morir en manos de un profeta y no en manos de cualquiera. A Agag se le aplica la pena del talión: por haber privado a tantas madres de sus hijos, así es descuartizado (*waishassef*, de *shassaf*; Vulgata: “Frustra concidit eum Samuel”; LXX: *lo degolló*) él. Su muerte tuvo lugar “ante Yahvé,” pero no fue un sacrificio humano, sino el cumplimiento de un anatema. Saúl marchó a Gueba, y Samuel a Rama. Según 19,22-24, volvió Saúl a encontrarse con Samuel. Amaba Samuel a Saúl; pero antes debíase a Dios que al rey.

1 Fernández, El herem bíblico: B 6 (1924) 5-25.

2 SAMtmt 1'5

3. Saúl y David (c.16-31).

Conforme a la profecía de Samuel (15:28), estaba a las puertas un contrincante de Saúl que anularía sus esfuerzos para asegurar en su hijo Jonatán la permanencia de la corona en su familia. Logró Saúl que arraigara en el pueblo la idea de la unidad nacional, tanto más necesaria cuanto más dura era la mano de los pueblos vecinos. Pero estos triunfos enfriaron en él sus sentimientos de dependencia de Yahvé, llegando a creer, al menos en la práctica, que la firmeza de su trono descansaba más en el favor popular y en sus dotes militares que en las manos de Dios. Esta conducta abrió en su reino una brecha que no le fue posible en adelante taponar. Dios había fijado sus ojos “en otro mejor que él.” David, cuyos pasos hacia el trono dirigía lentamente, pero de forma inexorable.

Samuel, en casa de Isaí (16:1-13).

¹ Dijo Yahvé a Samuel: “¿Hasta cuándo vas a estar tú llorando sobre Saúl, a quien he rechazado para que no reine más sobre Israel? Llena tu cuerno de óleo y ve; te envío a casa de Isaí de Belén, pues he elegido entre sus hijos al rey que yo quiero.” ² “¿Cómo voy a ir? — contestó Samuel — ; lo sabrá Saúl y me matará.” Yahvé le dijo: “Lleva contigo una ternera, y dirás: He venido para ofrecer a Yahvé un sacrificio.” ³ Invitarás al sacrificio a Isaí, y ya te indicaré yo luego lo que has de hacer, ungiendo al que yo te señale.” ⁴ Hizo Samuel lo que le mandaba Yahvé, y llegó a Belén. Los ancianos acudieron inquietos a él y dijeron: “¿Tu llegada es para bien?” ⁵ El contestó: “Sí, he venido para ofrecer un sacrificio a Yahvé. Santificaos y venid conmigo al sacrificio.” Santificó a Isaí y a sus hijos y los invitó al sacrificio. ⁶ Cuando se presentaron ante él, al ver a Eliab, se dijo Samuel: “Seguro que se halla ante Yahvé su ungido.” ⁷ Pero Yahvé dijo a Samuel: “No tengas en cuenta su figura y su gran talla, que yo le he descartado. No ve Dios como el hombre; el hombre ve la figura, pero Yahvé mira el corazón.” ⁸ Isaí llamó a Abinadab y le hizo pasar ante Samuel. Samuel dijo: “Tampoco es éste el que ha elegido Yahvé.” ⁹ Hizo Isaí pasar a Sama, y Samuel dijo: “Tampoco éste es el que ha elegido Yahvé.” ¹⁰ Isaí hizo pasar ante Samuel a sus siete hijos, y Samuel le dijo: “A ninguno de éstos ha elegido Yahvé.” ¹¹ Preguntó entonces Samuel a Isaí: “¿Son éstos todos tus hijos?” Y él le respondió: “Queda el más pequeño, que está apacentando las ovejas.” Samuel le dijo: “Manda a buscarle, pues no nos sentaremos a comer mientras no venga él.” ¹² Isaí mandó a buscarle. Era rubio, de hermosos ojos y muy bella presencia. Yahvé dijo a Samuel: “Levántate y ungele, pues ése es.” ¹³ Samuel, tomando el cuerno de óleo, le ungió a la vista de sus hermanos; y desde aquel momento, en lo sucesivo, vino sobre David el espíritu de Yahvé. Samuel se levantó y se volvió a Rama.

Tenía Saúl sus defectos, que con el correr de los años se acentuaron. Oficialmente había roto con Samuel y se encontraba abandonado de la mano de Dios. No obstante sus defectos, Samuel se-

guía amándolo y rogando por él. **Pero Dios le hizo comprender que no revocaría la sentencia lanzada contra Saúl**; al contrario, le comunica que ha llegado la hora de ungir a su rival. De esta unción de David por Samuel no se habla ya más en el curso de la historia, ni parece que tuviera eficacia para el porvenir. **David será ungido rey en Hebrón por las gentes de Judá** (2 Sam 2:4) y más tarde por los ancianos de Israel (2 Sam 5:3). Según el texto, toda la familia asiste a la ceremonia, lo que parece contradecir a 17:28, en donde su hermano mayor demuestra no saber nada.

Obedeciendo las órdenes de Dios, tomó Samuel el cuerno de óleo (1 Re 1:39) y marchó a Belén. La visita inesperada de Samuel sembró el pánico en la pequeña ciudad, que temía el anuncio de algún castigo; por eso preguntan los ancianos: ¿Tu llegada es para bien? o lo que es lo mismo: ¿Es pacífica tu llegada? ¿Aludían los ancianos al conflicto latente entre Belén y Gueba a consecuencia del atentado contra la concubina originaria de Belén? Que c. 19-20). Ordena Samuel **que se purifiquen para poder tomar parte en el sacrificio, lavando o cambiando sus vestidos y absteniéndose del contacto con mujeres** (Ex 19:22; Núm 11:18; Jos 3:5). Tuvo especial interés **en que se santificara Isaí y sus hijos**; quizá se hospedó Samuel en su casa, en donde se desarrolló la escena de la unción. Según el texto, eran ocho los hijos varones de Isaí. En 17:13-15” su número parece reducirse a cuatro, de los cuales se especifica el nombre. Según 1 Crón 2:12, los otros tres se llamaban: Natanael, Radai y Asom. Además tuvo Isaí dos hijas: Sarvia y Abigaíl.

En la intimidad de la familia, **David fue ungido rey, cuya dignidad asumiría a la muerte de Saúl**. Al momento recibió también la gracia de estado, necesaria para cumplir los deberes de la realeza (10:6; 11:6). Samuel regresó a Rama.

David, al servicio de Saúl (16:14-23).

¹⁴ El espíritu de Yahvé se retiró de Saúl, y le turbaba un mal espíritu mandado de Yahvé. ¹⁵ Y dijeron a Saúl sus servidores: “Te ves turbado por un mal espíritu de Dios; ¹⁶ permíteme, señor, que tus siervos te digan que se busque a un diestro tañedor de arpa, que, cuando se apodere de ti el mal espíritu de Dios, la toque y halles alivio.” ¹⁷ Saúl les dijo: “Buscadme, pues, un buen músico y traédmelo.” ¹⁸ Tomando uno de los servidores la palabra, dijo: “Yo conozco a un hijo de Isaí, de Belén, que sabe tocar el arpa. Es hombre fuerte y valiente, hombre de guerra y discreto en el hablar, y está Yahvé con él.” ¹⁹ Saúl envió mensajeros a Isaí para decirle: “Mándame a David, tu hijo, el que está con las ovejas.” ²⁰ Isaí tomó un asno, lo cargó con diez panes, un odre de vino y un cabrito, y se lo mandó a Saúl por David, su hijo. ²¹ Llegado a casa de Saúl, David se presentó a él. Saúl le tomó cariño y le hizo escudero suyo. ²² Saúl dijo a Isaí: “Que se quede, te ruego, conmigo David, a mi servicio, pues ha hallado gracia a mis ojos.” ²³ Cuando el mal espíritu de Dios se apoderaba de Saúl, David tomó el arpa, la tocaba, y Saúl se calmaba y se ponía mejor, y el espíritu malo se alejaba de él.

Con el v.14 se pone al descubierto el drama de Saúl: Dios le rechaza y Samuel se aleja de él; el espíritu de Dios ha pasado a su rival, a David (v.13). A efectos de este estado de cosas se apoderan de él una sensibilidad extrema, una manía persecutoria, el mal humor y la grave tristeza que le acompaña. Este espíritu malo (Jue 9:23) se dice que fue mandado por Dios porque procedía de la disposición de ánimo de Saúl **para con el Señor**. En este estado de ánimo, sus familiares acudieron a la música como remedio para calmarlo en sus fases críticas. No acuden, dice Desnoyers,

a un medio moral, ayuno, oración u otra cosa, sino a un remedio de orden físico. Este detalle nos transporta a un ambiente profético en el cual la música tenía gran importancia para provocar y mantener el fervor profético ¹.

David fue llevado al palacio real; de él se dice que era hombre fuerte y valiente, hombre de guerra y discreto en el hablar, y Yahvé estaba con él (v.18). Este conjunto de cualidades del joven David le hacen digno de ocupar un lugar en palacio. Saúl le nombró escudero suyo. Como a tal le acompaña en los combates con los filisteos (17:1-11), en uno de los cuales cubrióse de gloria (17:32-53). Pero esta tradición contrasta con otra, según la cual, a los ojos de Saúl, es David un oscuro pastorcillo que visita a sus hermanos y los aprovisiona (17:12-30), entrando poco después al servicio del rey (17:55-18:2).

El gigante Goliat (17:1-11).

¹ Los filisteos, juntando sus tropas para hacer la guerra, se reunieron en Soco, que pertenece a Judá. Acamparon entre Soco y Azeca, en Efes Domim. ² Reuniéronse también Saúl y los hombres de Israel y vinieron al valle del Terebinto, y pusieron allí en orden de batalla contra los filisteos. ³ Estaban éstos acampados en un monte, y los de Israel en un monte opuesto, mediando entre ellos el valle que los separaba. ⁴ Salió al medio, de las filas de los filisteos, un hombre llamado Goliat, de Gat, que tenía de talla seis codos y un palmo. ⁵ Cubría su cabeza un casco de bronce y llevaba una coraza escamada, de bronce también, de cinco mil siclos de peso. ⁶ A los pies llevaba botas de bronce y a las espaldas un escudo, también de bronce. ⁷ El asta de su lanza era como el enjullo de un telar, y la punta de la lanza, de hierro, pesaba seiscientos siclos. Delante de él iba su escudero. ⁸ Goliat separó, y, dirigiéndose a las tropas de Israel, ordenadas en batalla, les gritó: “¿Para qué os habéis puesto en orden de batalla? ¿No soy yo un filisteo, y vosotros siervos de Saúl? Elegid de entre vosotros un hombre que baje a pelear conmigo. ⁹ Si en la lucha me vence, que me mate y os quedaremos sujetos; pero, si soy yo el que le venzo y le mato a él, seréis vosotros los que nos quedaréis sujetos y nos serviréis.” ¹⁰ El filisteo añadió: “Yo arrojo hoy este reto al ejército de Israel. Dadme un hombre y lucharemos.” Al oír las palabras del filisteo, ¹¹ Saúl y todo Israel se asombraron y llenaron de miedo.

Los filisteos habían abandonado la montaña de Efraím a efectos de la derrota que les infligió Saúl (14:155), pero habíanse atrincherado en la Sefela, dispuestos a vengarse. Habiendo salido de Gat y de Acarón, se infiltraron por los *wadis* que desaguan en la Sefela, ramificándose por el macizo central de Judea. En una de las incursiones llegaron a un lugar entre Azeca y Soco llamado Efes Domim. A su encuentro salió Saúl, acampando en el valle del Terebinto. La acción se desarrollaba a unos treinta kilómetros al sudoeste de Jerusalén. Azeca (Jos 10:10-11; 1535) se identifica con *Tell Zacaríá*, a unos doce kilómetros al noroeste de Beit Gibrin. El nombre de Soco (Jos 15:35) sobrevive todavía en el actual *Jirbet Shuweike*, a tres kilómetros al sudoeste de Bet Nettif. Efes Domim, según Abel (*Géographie* II 318) corresponde a *Djennbatein*, a tres kilómetros al sur de Tell Zacaríá y a dos al oeste de *Jirbet Shuweike*. El valle del Terebinto es el amplio valle *es-Sant*. Los dos ejércitos se pusieron en orden de batalla, frente a frente, separados por el valle del Terebinto. Dice el texto hebreo que del campamento filisteo salió un *ish habena-yim*, “un hombre de entre dos,” es decir, un guerrero, que, colocado entre dos ejércitos, invitó a un duelo ¹.

El hombre llamábase Goliat, natural de Gat, lugar donde, según Tos 11:22, habitaban

descendientes de los enaquim. Su altura, según los LXX, era de cuatro codos (no seis, como lee el texto masorético). El codo tenía c.45 metros; siendo, por consiguiente, la talla de Goliat de 2:92 metros, o de 2:02. Su armadura correspondía a su talla: llevaba una coraza de cinco mil síclos de peso, es decir, de unos ochenta kilogramos.

David, en el frente de batalla (17:12-25).

¹² David era hijo de un efrateo, de Belén de Judá, que tenía ocho hijos, llamado Isaí, y era al tiempo de Saúl uno de los hombres más ancianos. ¹³ Los tres hijos mayores de Isaí habían salido para la guerra, y se llamaban el mayor Eliab; el segundo, Abinadab, y Samma el tercero. ¹⁴ David era el menor; y cuando las tropas marcharon tras de Saúl, ¹⁵ David iba y venía y apacentaba las ovejas de su padre en Belén. ¹⁶ El filisteo salía de su campo mañana y tarde, y estuvo haciendo así por cuarenta días. ¹⁷ Isaí dijo a David, su hijo: “Toma ese “efá” de trigo tostado y esos diez panes y corre al campamento donde están tus hermanos; ¹⁸ lleva también esos diez requesones para el jefe de su millar. Visítalos a tus hermanos para ver cómo están y les preguntas si quieren algo.” ¹⁹ Saúl, ellos y todos los hombres de Israel estaban en el valle del Teberinto, en campaña contra los filisteos. ²⁰ David se levantó de madrugada y, dejando las ovejas al cuidado de un pastor, se fue cargado de lo que le mandara Isaí. ²¹ Llegó al campamento cuando el ejército salía a ordenarse en batalla, lanzando sus gritos de guerra. ²² Israelitas y filisteos se ordenaban en batalla, ejército contra ejército. David dejó los objetos que traía en manos de un guardia del bagaje y corrió hacia las filas del ejército. En cuanto llegó, preguntó a sus hermanos cómo estaban; ²³ pero mientras hablaba con ellos, he aquí que el campeón, el filisteo de Gat, Goliat de nombre, salió de las filas de los filisteos y se puso a decir lo de los otros días, oyéndolo David. ²⁴ En viendo a aquél, todos los hombres de Israel se retiraron ante él, temblando de miedo. ²⁵ Decíanse unos a otros: “¿Veis a ese hombre que avanza? Viene a desafiar a Israel. Al que le mate le colmará el rey de riquezas, le dará su hija por mujer y eximirá de tributos la casa de su padre.”

Toda la perícopa de 17:12-31 falta en el códice B de los LXX, hallándose, sin embargo, en A. Entre las razones que pudo tener el traductor para no incorporarla en su texto fue la de evitar la aparente contradicción del texto con 16:14-23, en que se habla de la estancia de David en la corte. En cambio, en la presente sección parece que Saúl ni le conoce. El autor de 17:12-31 desconocía el texto anterior; los detalles que da sobre la familia de David no concuerdan con los del c.10. Pertenecía Isaí al clan de los efrateos, aliados de Caleb (1 Crón 2:19; 24; 50) e instalados en Belén (Rut 1:2). El texto original del v. 15 es: “David iba y venía, alternando el servicio con Saúl con el cuidado del rebaño de su padre en Belén.” Acaso sea el texto una glosa redaccional encaminada a armonizar el texto con 16:22-23. Quizá el espacio de cuarenta días de que habla el v.16 deba entenderse en sentido simbólico (Ex 24:18; 34:28; Gen 7:4). El *efa era*. una medida de capacidad correspondiente a treinta y seis litros. Los granos de trigo tostados (*qali*, Rut 2:14) estaban en uso, como entre nosotros el maíz tostado. El final del v.18 es interpretado diversamente. Cree De Vaux que, atendida la juventud de David, para cerciorarse de que cumplió su encargo, pide Isaí un justificante; según otros (Ubach), encarga Isaí a David traiga el salario que reciben sus hermanos, superfluo para ellos, mientras que para él, que cuida de su manutención, representaba una ayuda económica.

David, delante de Saúl (17:26-37).

²⁶ David preguntó a los que tenía cerca: “¿Qué darán al que mate a este filisteo y arranque a Israel la afrenta? ¿Quién es ese filisteo, ese incircunciso, para insultar así al ejército del Dios vivo?” ²⁷ La gente le repitió las mismas palabras, diciendo: “Esto es lo que harán al que le mate.” ²⁸ Eliab, su hermano, que había oído hablar a aquellos hombres, se encendió en cólera contra David y le dijo: “¿Para qué has bajado y a quién has dejado tu rebaño en el desierto? Ya conozco tu orgullo y la malicia de tu corazón. Para ver la batalla has bajado tú.” ²⁹ David le contestó: “¿Qué he hecho? Sencillamente hablar una palabra.” ³⁰ Y apartándose de él, se dirigió a otro, haciéndole la misma pregunta, y recibió la misma respuesta. ³¹ Los que habían oído las palabras de David se las repitieron a Saúl, que le mandó venir. ³² David dijo a Saúl: “Que no desfallezca el corazón de mi señor por el filisteo ese. Tu siervo irá a luchar contra él.” ³³ Saúl le dijo: “Tu no puedes ir a batirte con ese filisteo; eres todavía un niño y él es hombre de guerra desde su juventud.” ³⁴ David dijo a Saúl: “Cuando tu siervo apacentaba las ovejas de su padre y venía un león o un oso y se llevaba una oveja del rebaño, ³⁵ yo le perseguía, le golpeaba y le arrancaba de la boca la oveja; y si se volvía contra mí, le agarraba por la quijada, le hería y le mataba. ³⁶ Tu siervo ha matado leones y osos, y ese filisteo incircunciso será como uno de ellos. ¿No seré capaz de ir, de batirle y quitarle y quitar el oprobio de Israel? Porque ¿quién es ese incircunciso que ha insultado al ejército del Dios vivo?” ³⁷ Y añadió: “Yahvé, que me libró del león y del oso, me libraré también de la mano de ese filisteo.” Saúl entonces le dijo: “Ve y que Yahvé sea contigo.”

Eliab reprende a David por su “orgullo,” pareciendo ignorar la escena de la unción de David en Belén (16:6ss). A Eliab responde David que vale la pena interesarse por una cuestión que a nadie molesta y que, en cambio, **afecta a toda la nación**. En toda la narración late la idea de la realeza, que impelía a David a conducirse como caudillo y salvador de Israel. Dios le ha elegido por rey, y tiene, por consiguiente, la misión de velar por el bien y el honor de la heredad de Yahvé. Además, la victoria sobre el filisteo equivalía a acaparar el favor popular.

David mata a Goliat (17:38-52).

³⁸ Saúl hizo que vistieran a David sus ropas, púsole sobre la cabeza un casco de bronce y le cubrió de una coraza. ³⁹ Después David se ciñó la espada de Saúl sobre sus ropas y probó de andar, pues nunca había ensayado la armadura; y dijo a Saúl: “No puedo andar con estas armas, no estoy acostumbrado”; y deshaciéndose de ellas, ⁴⁰ agarro su cayado, eligió en el torrente cinco chinarras bien lisos y los metió en su zurrón de pastor, y con la honda en la mano avanzó hacia el filisteo. ⁴¹ El filisteo se acercó poco a poco a David, precedido de su escudero. ⁴² Miró, vio a David y le despreció por muy joven, de blondo y bello rostro. ⁴³ Díjole, pues: “¿Crees que yo soy un perro para venir contra mí con un cayado?” “No — contestó David —, eres todavía peor que un perro.” ⁴⁴ Maldíjole el filisteo por sus dioses, y añadió: “Ven, que dé tus carnes a las aves del cielo y a las bestias del campo.” ⁴⁵ David respondió al filisteo: “Tú vienes contra mí con espada, lanza y venablo, pero yo voy contra ti en el nombre de Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos de Israel, a los que has insultado. ⁴⁶ Hoy te entregará Yahvé en mis manos; yo te heriré, te cortaré la cabeza y daré tu

cadáver y los del ejército de los filisteos a las aves del cielo y a los animales de la tierra; y sabrá así toda la tierra que Israel tiene un Dios, ⁴⁷ y sabrán todos éstos que no por la espada ni por la lanza salva Yahvé, porque él es el Señor de la guerra, y os entregará en nuestras manos.” ⁴⁸ El filisteo se levantó, se puso en marcha y avanzó hacia David. David echó a correr a lo largo del frente del ejército, para ir al encuentro del filisteo; ⁴⁹ metió la mano en el zurrón, sacó de él un chinarro y lo lanzó con la honda. El chinarro se clavó en la frente del filisteo, y éste cayó de bruces a tierra. ⁵⁰ Así David, con una honda y una piedra, venció al filisteo y le hirió de muerte. ⁵¹ Corrió, parándose ante el filisteo, y, no teniendo espada a la mano, cogió la de él, sacándola de la vaina; le mató y le cortó la cabeza. Viendo los filisteos muerto a su campeón, pusieron en fuga, ⁵² y los hombres de Israel, levantándose y lanzando los gritos de guerra, persiguieron a los filisteos hasta la entrada de Gat y hasta las puertas de Acarón, y cayeron filisteos en el camino de Seraím hasta Gat y Acarón.

Nunca había vestido David las ropas del rey; al imponérselas ahora Saúl, le confiere parte de su dignidad. No había ensayado la armadura, a pesar de su oficio de escudero del rey (16:21). David va a la lucha *en el nombre de Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos de Israel* (v.45). Al avanzar hacia el filisteo sabía David que la victoria era suya. Dios dirigía sus pasos para afianzarle más y más en el camino del trono. **Sin saberlo, Saúl contribuye a la exaltación popular de su rival.**

David, ante el rey (17:53-58).

⁵³ A la vuelta de la persecución de los filisteos, los hombres de Israel saquearon su campamento. ⁵⁴ David tomó la cabeza y las armas del filisteo y llevó a Jerusalén la cabeza, y las armas las puso en su tienda. ⁵⁵ Cuando Saúl hubo visto a David avanzar contra el filisteo, dijo a Abner, el jefe de su ejército: “¿De quién es hijo ese joven, Abner?” Abner respondió: ⁵⁶ “Por tu vida que no lo sé, ¡oh rey! “Y el rey le dijo: “Infórmate, pues, a ver de quién es hijo.” ⁵⁷ De vuelta David de la muerte del filisteo, Abner le tomó y le llevó ante Saúl, teniendo todavía en la mano la cabeza del filisteo. ⁵⁸ Saúl le preguntó: “¿De quién eres hijo, mozo?” Y David le contestó: “Soy hijo de tu siervo Isaí, de Belén.”

En los últimos versos del presente capítulo se encuentran algunas antinomias, que se explican por las glosas redaccionales que un escriba posterior ha introducido en el texto o por el hecho de anticipar el autor los acontecimientos. Así, por ejemplo, al hablar en el v.53 de Israel y de Judá, supone la escisión del reino, acaecida después de la muerte de Salomón. Dícese en el v.54 que David *llevó a Jerusalén la cabeza* (de Goliat), *y las armas las puso en su tienda*. Ahora bien, Jerusalén cayó en manos de los israelitas en tiempos en que David ocupaba el trono (2 Sam 5:6-16). Además, al hablar de su tienda parece indicar que David fue movilizado y que disponía de su tienda, como cualquier otro soldado. Según v.57, **David entregó a Saúl la cabeza de Goliat; la espada del gigante fue depositada en Nob** (21:9). El autor de los v.55-58 ignora el encuentro de Saúl con David narrado en los v.31-39, así como la vida de éste en la corte real en calidad de escudero y músico (16:18-23). La única explicación posible de estas anomalías se halla en que el autor sagrado ha escrito su libro a base de tradiciones distintas, orales y escritas, que ha reproducido fielmente, sin incurrir en la tentación de quitar las dificultades y suprimir las diferencias.

Amistad de David con Jonatán (18:1-5).

¹ Cuando hubo acabado de hablar David con Saúl, el alma de Jonatán se apegó a la de David, y le amó Jonatán como a sí mismo. ² Aquel día tomó Saúl a David y no le dejó que se fuera a la casa de su padre. ³ Jonatán hizo pacto con David, pues le amaba como a su alma, ⁴ y, quitándose el manto que llevaba, se lo puso a David, así como sus arreos militares, su espada, su arco y su cinturón. ⁵ David salía a combatir donde le mandaba Saúl, y siempre procedía con acierto. Saúl le puso al mando de hombres de guerra, y toda la gente estaba contenta con él, aun los servidores de Saúl.

Esta sección falta en el código B de la versión griega. Parece que está invertido el orden de los v.1 y 2. Saúl quiso que David, al que antes no conocía (17:55), se quedase definitivamente en su casa. La hazaña realizada impresionó a él, y mucho más a su hijo Jonatán, que en otro tiempo realizó también una gran proeza (c.14). Dice el texto que el alma de Jonatán se apegó (*niqsherah*, Gen 44:30), se aglutinó con la de David, a quien amó *como a su alma*. No se especifica la naturaleza del pacto entre ambos; quizá sea “el pacto de la sal” (Núm 18:19; 1 Crón1 13-5) en virtud del cual los interesados se obligaban a prestarse mutua ayuda y a no causarse mal alguno. Como símbolo de esta alianza y mutua entrega, Jonatán se despoja de sus vestidos y armamento y se los puso a David. Entre los orientales, **la personalidad abarcaba también los vestidos** (2 Re 2:13; Rut 3:9); **al entregarle sus vestidos quiere Jonatán darle a entender que se daba a sí mismo.**

Saúl, víctima de los celos (18:6-16).

⁶ Cuando hicieron su entrada después de haber muerto David al filisteo, salían las mujeres de todas las ciudades de Israel, cantando y danzando delante del rey Saúl con tímpanos y triángulos alegremente, ⁷ y, alternando, cantaban las mujeres en coro: “Saúl mató sus mil, pero David sus diez mil.” ⁸ Saúl se irritó mucho, y esto le desagradó, pues decía: “Dan diez mil a David y a mí mil; nada le falta si no es el reino.” ⁹ Desde entonces miraba Saúl a David con malos ojos. ¹⁰ Al otro día se apoderó de Saúl el mal espíritu, y desvariaba en su casa. David tocaba el arpa, como otras veces. Tenía Saúl en la mano su lanza, ¹¹ y, blandiéndola, la lanzó contra David, diciendo: “Voy a clavar a David en la pared.” Pero David esquivó el golpe por dos veces. ¹² Comenzó Saúl a temer a David, pues veía que estaba Yahvé con éste, mientras que de él se había apartado. ¹³ Alejóle de sí, haciéndole jefe de millar, y David entraba y salía a la vista de todo el pueblo; ¹⁴ en todas sus empresas se mostró acertado, porque Yahvé estaba con él. ¹⁵ Vio, pues, Saúl que era muy precavido, y le temía. ¹⁶ Todo Israel y todo Judá amaba a David, que a su vista entraba y salía.

La proeza de David desparramóse como gota de aceite por todo Israel. Por las ciudades, villas y aldeas por donde pasaba Saúl con su comitiva, salían las mujeres cantando y danzando, acompañándose de tímpanos y triángulos (Ex 15:20-21; Juc c.5; 11:34), mientras repetían el estribillo: **Saúl mató sus mil, pero David sus diez mil.** Estos cantos de gloria jugarán un papel importante en las relaciones entre Saúl y David (21:12; 29:5). **Las preferencias del pueblo por el joven David eran manifiestas, lo que despertó en el corazón de Saúl la enfermedad de los celos, que no le abandonó en toda su vida.** A veces su melancolía le impelía a obrar con el mismo frenesí con que lo hacían los nabis (10:5; Jer 29:26). Sus celos aumentaron a medida que los

acontecimientos demostraban las preferencias de Yahvé por David.

Matrimonio de David (18:17-30).

¹⁷ Dijo Saúl a David: “Mira, te daré por mujer a mi hija mayor, Merob; pero has de mostrarte valiente y hacer las guerras de Yahvé”; pues se decía: “No quiero poner mis manos sobre él; que le maten las de los filisteos.” ¹⁸ David respondió a Saúl: “¿Quién soy yo y qué es mi vida, qué la casa de mi padre, para* que sea yo yerno del rey?” ¹⁹ Pero cuando llegó el tiempo en que Merob, la hija mayor de Saúl, había de ser entregada a David, se la dio por mujer a Hadriel, de Mejolá. ²⁰ Micol, la otra hija de Saúl, amaba a David; lo supo Saúl, y esto le agradó ²¹ pues se decía: “Se la daré para que le sirva de lazo y le haga caer en las manos de los filisteos.” Dijo, pues, Saúl a David: “Por segunda vez voy a darte ocasión de ser yerno mío.” ²² Al mismo tiempo dio órdenes a sus servidores, diciéndoles: “Hablad a David a escondidas de mí y decidle: El rey te estima y todos sus servidores te queremos; haz por ser yerno del rey.” ²³ Dijéronle a David esto los servidores, y respondió David: “¿Os parece cosa fácil eso de ser yerno del rey? Yo soy hombre de poco y de poca hacienda.” ²⁴ Fuéronle a contar a Saúl sus servidores lo que decía David, ²⁵ y él les dijo: “Habladle así: No necesita el rey dote; sólo quiere cien prepucios de filisteos para vengarse de sus enemigos.” Así pensaba Saúl que caería David en manos de los filisteos. ²⁶ Cuando los servidores dijeron a David las palabras que había dicho Saúl, le agradó a aquél la condición puesta para ser yerno del rey. ²⁷ Y salió David con los que estaban a su mando y mató cien filisteos, trayéndose sus prepucios, y los entregó al rey. Y cuando se cumplieron los días para ser su yerno, dióle Saúl por mujer su hija Micol. ²⁸ Saúl vio claramente que Yahvé estaba con David y que todo Israel le amaba. ²⁹ Temíale Saúl más y más cada vez, y fue toda su vida enemigo de David. ³⁰ Los príncipes de los filisteos hacían incursiones; pero cada vez que salían, David, por su habilidad, alcanzaba mejor suceso que todos los otros servidores de Saúl, y su nombre llegó a ser muy celebrado.

Conforme a lo dicho en 17:25, cumple ahora Saúl su promesa de dar a David por mujer a su hija. Los y.17-19 faltan en el código B de los LXX. Sabía David que tenía derecho a ello, pero, por formulismo, declinó el ofrecimiento. Faltó Saúl a su palabra al entregar a su hija mayor, Merob, a Hadriel, que en 2 Sam 21:8 aparece como esposo de Micol, la hija menor de Saúl. Era Hadriel natural de Abel-Mejola, patria de Elíseo (1 Re 19:16), aldea que se hallaba al sur de Betsán, en la depresión del río Jordán. Viendo Saúl que no cayó David en el lazo que le tendió, buscó otro medio para perderle. Conociendo el amor de Micol por David, pensó Saúl que había encontrado la manera de liquidarlo. Ningún impedimento pondría a que se casara con su hija menor en el caso de llevar a término una hazaña concreta y difícil: matar a cien filisteos, trayendo en trofeo y como comprobante sus prepucios. El *mohar* era la dote que aportaba el pretendiente al padre de su prometida (Gen 34:12; Ex 22:16).

Jonatán interviene en favor de David (19:1-7).

¹ Propuso Saúl a Jonatán, su hijo, y a todos sus servidores matar a David; y Jonatán, hijo de Saúl, que amaba mucho a David, ² se lo comunicó a éste, diciéndole: “Saúl, mi padre, busca matarte. Ponte, pues, en guardia; mañana, por favor, no te dejes ver y escóndete. ³ Yo saldré con mi padre al campo adonde tú estés; hablaré de

ti a mi padre, veré qué piensa y te lo comunicaré.”⁴ Jonatán habló a su padre en favor de David, diciéndole: “No peque el rey contra su siervo David, pues él no ha pecado contra ti. Al contrario, cuanto hace es para bien tuyo; ⁵ ha expuesto su vida, ha derrotado al filisteo, y Yahvé ha obrado por él una gran liberación en todo Israel. Tú lo has visto y te has alegrado. ¿Por qué, pues, vas a hacerte reo de sangre inocente haciendo morir a David sin culpa suya?”⁶ Saúl escuchó a Jonatán y juró: “¡Vive Yahvé! No morirá.”⁷ Y Jonatán llamó a David y le transmitió estas palabras; le llevó luego a Saúl y se quedó David a su servicio, como estaba antes.

La aversión de Saúl por David agravábase de día en día, no ocultando sus intenciones aviesas a su hijo y a toda la servidumbre de palacio. Por lo que se dice en el v.2 sobre Jonatán, “hijo de Saúl,” parece que su mención en el v.1 no estaba en el texto original. Sin embargo, de una manera o de otra, directa o indirectamente, se enteró Jonatán de los planes de su padre y se los comunicó a David. Este relato de las gestiones de Jonatán para salvar a David se armoniza difícilmente con 20:2, en donde parece ignorar Jonatán las intenciones perversas de su padre.

Micol salva a David (19:8-18).

⁸ Comenzó de nuevo la guerra, y David marchó contra los filisteos y les dio la batalla, infligiéndoles una gran derrota y poniéndolos en fuga. ⁹ Un espíritu malo de Yahvé se apoderó de Saúl, y estando éste sentado en su casa con la lanza en la mano, mientras tocaba David el arpa, ¹⁰ quiso Saúl clavar a David en la pared, pero esquivó éste el golpe, y la lanza quedó clavada en el muro. Huyó David; u aquella noche Saúl mandó gente a la casa de David para prenderle y matarle a la mañana; pero Micol, mujer de David, le informó de ello, diciéndole: “Si no te escapas esta misma noche, mañana mismo te matarán,” ¹² y le descolgó por la ventana. David huyó, poniéndose en salvo. ¹³ Micol tomo luego los “terafim” y los metió en el lecho, puso una piel de cabra en el lugar de la cabeza y echó sobre ella una cubierta. ¹⁴ Cuando Saúl mandó gente para prender a David, ella les dijo: “Está malo.” ¹⁵ Saúl volvió a mandarlos para que viesan a David, y les dijo: “Traédmelo en su lecho para que lo haga matar.” ¹⁶ Volvieron ellos, pero hallaron en el lecho los “terafim” y la piel de cabra en el sitio de la cabeza. ¹⁷ Saúl dijo a Micol: “¿Por qué me has engañado así y has dejado escapar a mi enemigo para que se ponga a salvo?” Micol respondió a Saúl: “Me dijo: Déjame ir o te mato.” ¹⁸ Así huyó David y se salvó. Fuese a casa de Samuel, en Rama, y le contó cuanto había hecho Saúl. Después se fue con Samuel a habitar en Nayot, en Rama.

Hay motivos para pensar que los hechos que se refieren en esta historia están fuera de lugar. En primer término, los v.8-10 repiten lo que se dijo en 18:10-11 sobre David músico (16:14) y sobre la lanza de Saúl, de que tanto se habla en el texto (20:33; 22:5; 26:13). Al decir el texto que David huyó de las iras de Saúl, es probable que marchara a un lugar fuera del palacio y de su casa (v.12 y 18). En fin, el episodio pudo tener lugar la misma noche que siguió al matrimonio de David con Micol. Una nueva crisis asaltó a Saúl, durante la cual intentó matar a David al despuntar el día. Por considerarse el sueño como cosa sagrada, era costumbre esperar la llegada de la aurora para ejecutar a los sentenciados a muerte. Con el fin de retrasar la acción de su padre contra David, Micol acudió a una estratagema. Guardaba en su casa unos ídolos llamados *terafim* (Gen 31:19; 34-35; Jue 17:5; 18:14), de los cuales puso uno en la cama, con una piel de cabra en lugar

de la cabeza, echando sobre ella una cubierta. Por lo que dice el texto, estos ídolos tenían forma humana, habiéndolos de todos los tamaños (Gen 31:34). Un verdadero adorador de Yahvé rechazaba el culto de tales ídolos (1 Sam 15:23); su presencia en la casa de David puede obedecer al **sincretismo religioso de Micol o a que era supersticiosa**.

David marchó a Rama, donde vivía Samuel, al cual contó todas sus peripecias. Los dos fuéronse a habitar en el lugar donde los *nabis* tenían su campamento, en los alrededores de Rama.

Saúl entre los profetas (19:19-24).

¹⁹ Dijéronle a Saúl: “Mira, David está en Nayot, en Rama.” ²⁰ Saúl mandó gente para prenderle, y, viendo a tropa de profetas profetizando, con Samuel a la cabeza, se apoderó de ellos el espíritu de Yahvé y pusieronse ellos también a profetizar. ²¹ Dieron a conocer esto a Saúl, y éste mandó nueva gente, y también éstos se pusieron a profetizar. Por tercera vez envió otros, pero también éstos profetizaron. ²² Entonces fue Saúl en persona a Rama, y al llegar a la cisterna de la era que hay en el teso, preguntó: “¿Dónde están Samuel y David?” Y le respondieron: “Están en Nayot de Rama.” ²³ Dirigióse allá, a Nayot de Rama. El espíritu de Dios se apoderó de él, e iba profetizando hasta que llegó a Nayot de Rama, ²⁴ y, quitándose sus vestiduras, profetizó él también ante Samuel, y se estuvo desnudo por tierra todo aquel día y toda la noche. De ahí el proverbio: “¿También Saúl entre los profetas?”

Esta sección está desplazada. Según 15:35, no volvió Samuel a ver a Saúl hasta el día de su muerte.” Habiendo fracasado las tentativas de los enviados de Saúl para apoderarse de David, decidió aquél ir en persona, asaltándole, al llegar, el mismo frenesí profético (10; 1-10). En este pasaje se ponen más de relieve las características de estos profetas. No debe creerse que Saúl se despojara de toda su ropa, sino que se quitó parte de la misma, como se dice de San Pedro en Jn 21:7. Lo divino de la religión mosaica **está con frecuencia envuelto en formas muy humanas, no nacidas de ella misma, sino recibidas de las costumbres del pueblo y purificadas del sentido idolátrico** que pudieron tener en sus orígenes y en los pueblos circunvecinos. En estas turbas de profetas parece que debe dispararse entre el fondo y las formas externas. En las antiguas religiones, los sacerdotes presentábanse ante Dios desnudos; la desnudez es una nota que conviene a los profetas (Is 20:2-6; Miq 1:8). Anteriormente habíase apoderado de Saúl el espíritu profético (10:10-11).

Pacto entre Jonatán y David (20:1-23).

¹ David huyó de Nayot de Rama, fue a ver a Jonatán y le dijo: “¿Qué he hecho yo? ¿Qué crimen he cometido contra tu padre para que de muerte me persiga?” ² Jonatán le dijo: “No, no será así; no morirás. ¿Había de celarme a mí eso mi padre? No hace mi padre cosa alguna, ni grande ni pequeña, sin dárme la a conocer. ¿Por qué había de ocultarme ésta? No hay nada de eso.” ³ Y juró nuevamente a David. Pero éste dijo: “Sabe muy bien tu padre que me quieres, y se habrá dicho: Que no lo sepa Jonatán, no vaya a darle pena; pero por Dios y por tu vida, que no hay más que un paso entre mí y la muerte.” ⁴ Jonatán dijo a David: “Di qué quieres que haga, que yo haré cuanto me pidas.” ⁵ David le respondió: “Mañana es el novilunio, y yo debería sentarme junto al rey en el convite. Me iré y me ocultaré en el campo hasta la tarde. ⁶ Si tu padre advierte mi ausencia, le dices: David me rogó que le

permitiera ir de una escapada a Belén, su ciudad, porque se celebra el sacrificio anual de toda la familia. ⁷ Si contesta: Bien está, será que a tu siervo no le amenaza mal ninguno; pero si se enfurece, sabrás que tiene resuelta mi pérdida. ⁸ Hazme, pues, ese favor, ya que hemos hecho entre los dos alianza por el nombre de Yahvé. Si algún crimen hay en mí, quítame tú mismo la vida. ¿Para qué llevarme a tu padre?" ⁹ Jonatán le dijo: "Lejos de ti ese pensamiento; pero si llego a saber que verdaderamente mi padre tiene resuelta tu perdición, te lo haré a conocer, te lo juro." ¹⁰ Preguntó David a Jonatán: "¿Y quién me va a informar de la cosa y de si tu padre decide algo contra mí?" ¹¹ Jonatán le contestó: "Ven, vamos al campo". Y salieron los dos al campo. ¹² Jonatán dijo allí a David: "Por Yahvé, Dios de Israel, te juro que yo sondearé a mi padre mañana o pasado mañana" Si la cosa va bien para David y no mando quien te informe, ¹³ que castigue Yahvé a Jonatán con todo rigor. Si mi padre trata de hacerte mal, te informaré también para que te vayas en paz y que te asista Yahvé, como asistió antes a mi padre. ¹⁴ Si todavía vivo entonces, usa conmigo de la bondad de Yahvé; y si he muerto, ¹⁵ no dejes de usarla jamás con mi casa; y cuando Yahvé haya arrancado de la tierra a todos los enemigos de David, ¹⁶ persista el nombre de Jonatán con la casa de David y tome Yahvé venganza de los enemigos de David. ¹⁷ Jonatán juró una vez más a David por el gran amor que le tenía, pues le amaba como a su propia vida. ¹⁸ Dijo Jonatán: "Mañana es el novilunio; se notará tu ausencia, pues se echará de ver vacío tu asiento; ¹⁹ al tercer día se notará más; vienes y te escondes en el mismo lugar donde te esconderás mañana, junto a la piedra hito. ²⁰ Yo lanzaré tres flechas hacia allá, como si tirara al blanco, y mandaré al mozo que vaya a buscarlas. ²¹ Si le digo: Mira, las flechas están más acá de ti, cógelas, entonces vienes, que es señal de que las cosas van bien para ti y no hay nada que temer, vive Yahvé. ²² Pero si le digo: Mira, las flechas están más allá de ti, entonces vete, porque es que Yahvé quiere que te vayas. ²³ En cuanto a lo que uno al otro nos hemos prometido, Yahvé es testigo entre los dos."

Este relato supone que David está todavía al servicio de Saúl y no presupone la ruptura de que se habla en el capítulo anterior. Además, todo el texto contiene indicios de estar muy recargado; se cree que los v. 11-17 y 40-42 fueron añadidos posteriormente. Para enlazar este capítulo con lo dicho en el anterior, un escriba añadió al texto primitivo: "David huyó de Nayot de Rama." La salvación de David, que antes fue obra de Micol, se atribuye a Jonatán. ¿Cuál es en estos momentos la actitud de Saúl para con su escudero David? Con ocasión de la fiesta del novilunio se pondrá de manifiesto. Trátase de una fiesta mensual, menos solemne que la del sábado, consistente en ofrecer otros sacrificios que los ordinarios (Is 1:13-14; Os 2:13; Núm 10:10; 28:11-14). De una fiesta anual de clan habla David en el v.6, en la cual tenía lugar un sacrificio familiar (1:21; 2:19). Hace notar Calmet que este sacrificio es análogo al que los romanos llamaban *charistia*.

Ira implacable de Saúl (20,24-34).

²⁴ David se escondió en el campo. Llegado el novilunio, el rey asistió a la comida del festín. ²⁵ Sentóse en su sitio, como de costumbre, en la silla cercana a la pared. Jonatán se sentó enfrente, y Abner al lado de Saúl; pero la silla de David estaba vacía. ²⁶ Saúl nada dijo aquel día, pensando que algo le habría pasado y que se habría contaminado. "Seguramente es eso, que no estará puro," se dijo. ²⁷ Al siguiente día, se-

gundo del novilunio, la silla de David estaba también vacía, y Saúl preguntó a Jonatán: “¿Cómo el hijo de Isaí no ha venido a comer ni ayer ni hoy?”²⁸ Jonatán contestó a Saúl: “David me pidió poder ir con premura a Belén.²⁹ Me dijo: Te ruego me des permiso para ir, pues tenemos mañana en la ciudad un sacrificio de familia, y mis hermanos me han convocado. Si, pues, he hallado gracia a tus ojos, permíteme que vaya de una escapada a ver a mis hermanos. Esta es la causa de que no haya venido a sentarse a la mesa del rey.”³⁰ Entonces se encendió en cólera Saúl contra Jonatán y le increpó: “¡Hijo perverso y contumaz! ¿No sé yo bien que tú prefieres al hijo de Isaí, para vergüenza tuya y vergüenza de la desnudez de tu madre?”³¹ Pues mientras el hijo de Isaí viva sobre la tierra, no habrá seguridad ni para ti ni para tu reino. Manda, pues, a prenderle y tráemele, porque hijo es de muerte.”³² Jonatán respondió a Saúl, su padre, diciéndole: “¿Por qué ha de morir? ¿Qué ha hecho?”³³ Saúl blandió contra él su lanza para herirle. Comprendió Jonatán que su padre estaba enteramente resuelto a hacer morir a David”³⁴ Leyantóse, pues, de la mesa muy enojado y no asistió a la comida del segundo día del novilunio, por estar muy apenado por David, contra quien se había declarado francamente su padre.

Saúl sentóse a la mesa, y, como de costumbre, ocupó su puesto junto a la pared; enfrente tenía a Jonatán. Ninguna alusión a David en el primer día; creyó el rey que pudo haber incurrido en una impureza involuntaria (polución nocturna, contacto con cadáveres, etc.), que lo hacía impuro por todo el día (Lev 7:20; 12:16). Al siguiente día inquirió de Jonatán el porqué no ocupaba su puesto el hijo de Isaí. Jonatán trató de disculpar a su amigo, pero comprendió Saúl que su hijo mentía, por lo cual, montado en cólera, lanzó contra él una catarata de improperios, aludiendo incluso a su bajo origen, repitiendo una frase grosera muy extendida entre nuestro pueblo bajo. Nota Dhorme que, entre los árabes, las maldiciones y las mismas injurias tienen como punto de mira la madre del hijo, aun en el caso de que sea el padre el que injuria. El texto hebreo ha atenuado las palabras de Saúl. La Vulgata traduce: “*Filimulieris virum ultrorapientis!*” basándose en la leyenda rabínica según la cual no tomó parte Saúl en el rapto de las bailarinas de Silo (Que 21:19-24), no atreviéndose a imitar a sus hermanos de tribu; pero uno de ellos se le acercó y llevó consigo¹.

Separación definitiva (20:35-42).

³⁵Al siguiente día por la mañana salió Jonatán al campo, como había convenido con David, acompañado de un mozo,³⁶ a quien dijo: “Corre a cogerme las flechas que tiro.” Corrió el mozo, y Jonatán, entre tanto, disparó otra flecha, de modo que pasase más allá de él.³⁷ Cuando el mozo llegaba al lugar donde estaba la flecha que Jonatán había tirado, éste le gritó: “La flecha está más allá de ti,”³⁸ y siguió diciendo, como si al mozo se dirigiera: “Pronto, date prisa, no te detengas.” El mozo de Jonatán recogió la flecha y se vino hacia donde estaba su señor.³⁹ Nada sabía el mozo. Sólo Jonatán y David lo entendían.⁴⁰ Jonatán dio sus armas al mozo que le acompañaba, y le dijo: “Anda, llévalas a la ciudad.”⁴¹ Ido el mozo, se alzó David de junto a la piedra y echóse rostro a tierra por tres veces. Después ambos se abrazaron y lloraron, derramando David muchas lágrimas.⁴² Jonatán dijo a David: “Vete en paz, ya que uno a otro nos hemos jurado, en nombre de Yahvé, que El estará entre tí y mí y entre mi descendencia y la tuya para siempre.”

David, informado de lo que atañía a su suerte, debía partir (v.22); pero la cosa era demasiado

grave, de modo que Jonatán decidió despachar a su escudero para conversar a solas con David. Parece que el sentido del texto hebraico de la segunda parte del v.41 es que Jonatán y David permanecieron abrazados y llorando largo tiempo hasta saciarse. Con las tres genuflexiones, David reconoce la dignidad de Jonatán y su calidad de hijo del rey. Era falsa, pues, la acusación lanzada por Saúl (v.31) de que David atentaba a la seguridad del trono de Saúl y de su hijo,

David en Nob (21:1-10).

¹ David se levantó y se fue y Jonatán se volvió a la ciudad. ² Llegó David a Nob, donde estaba Ajimelec, sacerdote, que le salió, asustado, al encuentro y le dijo: “¿Cómo vienes tú solo, sin que nadie te acompañe?” ³ David le respondió: “Me ha dado el rey una orden y me ha dicho: Que nadie sepa nada del asunto por que te envió ni de la orden que te he dado. A los mozos les he dicho que se reúnan en tal lugar. ⁴ Mira, pues, lo que tienes a mano y dame cinco panes o lo que encuentres.” ⁵ El sacerdote respondió a David: “No tengo a mano pan del ordinario; pero hay pan santo, siempre que tus mozos se hayan abstenido de trato con mujeres.” ⁶ David le contestó: “Eso sí, nos hemos abstenido ayer y anteayer, desde que salimos. Los vasos de los mozos están puros, y como el camino que llevamos es desviado, es seguro que hoy están puros sus vasos.” ⁷ Dióle entonces el sacerdote panes santos, por no tener más que panes de los de la proposición, de los que habían sido retirados de la presencia de Yahvé para reemplazarlos por otros recientes. ⁸ Estaba allí aquel día uno de los servidores de Saúl retenido en el santuario, de nombre Doeg, edomita, jefe de los cursores de Saúl. ⁹ Preguntó David a Ajimelec: “¿Tienes a mano una lanza o una espada? pues no he traído mis armas, porque urgía la orden del rey.” ¹⁰ El sacerdote respondió: “Ahí está la espada de Goliat, el filisteo, que tú mataste en el valle del Terebinto. Allí la tienes envuelta en un paño, detrás del “efod”; si ésta quieres, cógela, pues otra no hay.” David le dijo: “Ninguna mejor; dámela.”

Se discute el emplazamiento de Nob, que la mayoría de los autores (Abel, Desnoyers, De Vaux, Ubach), siguiendo a Flavio Josefo, colocan al nordeste de Jerusalén, en el monte *Scopus* (*Ant. lud.* 11:8,5), o entre Anatot y Ananía (*Neh* 11:32), a unos tres kilómetros de *Tell el-Ful*. Dhorme señala su emplazamiento en *Beit Nuba*, cerca de Ayalón, en dirección del país de los filisteos (14:31). A Nob habían huido los descendientes de Helí tras la captura del arca y la destrucción del santuario por los filisteos. Rústico debía de ser el santuario de Nob en su exterior y sin el arca en el interior, que seguía en Quiriat-Jearim (6:21). A falta de la misma, los levitas disponían del *efod* que habían traído consigo de Silo, del que se servían el rey y sus jefes para conocer la voluntad de Yahvé (22:6-23). Pero, aunque tosco en la parte material, el santuario de Nob había alcanzado gran fama. Una mesa repleta de panes santos, que los sacerdotes renovaban periódicamente, da testimonio de que creía el pueblo que Yahvé estaba allí presente.

Al santuario, a cuyo servicio estaba Ajimelec, descendiente de Helí, hermano, y acaso el mismo personaje conocido en 14:3 con el nombre de Ajías, llegó David hambriento. Extrañó el sacerdote que llegara solo; finge David que lleva una misión secreta, ocultándole la verdadera razón de su presencia allí. Cinco panes pidió David, quizá por ser cinco los componentes del grupo. No disponía el sacerdote en aquel momento de pan ordinario; sólo había existencias de pan sagrado. Era éste el pan de la oblación, que se renovaba todos los sábados y se colocaba a la presencia de Yahvé. A nadie, fuera de los sacerdotes, era lícito comerlo (*Lev* 24:5-9; *Ex* 25:30). Pero, conociendo Ajimelec a David y teniendo en cuenta su débil estado, accedió a entregarle

cinco panes sagrados, a condición de que él y sus acompañantes no hubiesen tenido comercio carnal con mujeres. Cita este episodio Jesucristo para probar a los fariseos que la ley natural está por encima de la positiva y ritual (Mt 12:3-4; Mc 2:25-26; Lc 6:3-4). Aunque el texto esté adulterado, y, por consiguiente, difícil de traducir literalmente, se vislumbra, sin embargo, la idea allí expresada. Algunos interpretan las palabras de David de la siguiente manera: Aunque se trate de un viaje profano, sin embargo, mis hombres se han comportado como en una expedición militar, en la cual la continencia era obligatoria desde el punto de vista religioso (Deut 23:9-11).

En el texto se dice que Ajimelec entregó a David los cinco panes que había pedido, lo que contradice aparentemente al testimonio de Cristo (Mc 2:26), que atribuye este gesto a su hijo Abiatar. Sabemos que Abiatar presenció toda la escena (22:20) y que pudo intervenir en el asunto ejecutando las órdenes de su padre.

En Nob estaba un criado de Saúl, de nombre Doeg, Idumeo. Quizá “estaba retenido en el santuario” para purificarse de alguna impureza o en calidad de prisionero, trabajando al servicio del santuario. Los LXX dicen que era sirio (*aramí*) de origen. Será éste el traidor que denunciará a Ajimelec (22:9). El texto hebreo dice que era el más poderoso de los pastores de Saúl. Algunos autores cambian *haroim* = pastores, por *harasim* = cursores (22:17).

Antes de marcharse pidió David al sacerdote una espada o lanza, entregándosele la de Goliat. Por lo que dice el texto, el *efod* es un objeto bastante grande, distinto del *efod* de las suertes (2:28). ¿Designa aquí una estatua (Jue 8:27) u otro objeto de culto? (Que 17:555).

David en Gat (21:11-16).

¹¹ Levantóse, pues, David y, huyendo de Saúl, se encaminó aquel mismo día a Aquis, rey de Gat.¹² Los servidores de Aquis dijeron a éste: “Ahí está David, rey de la tierra; aquel de quien cantaban: Mató Saúl sus mil, pero David sus diez mil.”¹³ David comprendió lo que aquellas palabras encerraban, y, temiendo mucho de Aquis, rey de Gat,¹⁴ fingió haber perdido la razón y hacía entre ellos el loco; tocaba el tambor en las puertas y dejaba caer la saliva sobre su barba.¹⁵ Aquis dijo a sus servidores: “¿No veis que ese hombre está loco? ¿Para qué me lo habéis traído?”¹⁶ ¿Me faltan a mí locos, y me traéis a ése para que vea sus locuras? ¿Voy a tenerlo yo en mi casa?”

La huida de David a la ciudad filistea de Gat “aquel mismo día” parece apoyar la sentencia de los que localizan Nob en *Beit Nuba*, cerca de Ayalón. Pero no debe tomarse aquella expresión en sentido estricto. Los de Gat, que conocían la escena de David y Goliat, le llamaron, al verle, “rey de la tierra” de Israel. Al darse cuenta de que todos le conocían, y temiendo por su vida, fingió estar loco. En el Próximo Oriente existía la creencia de que el espíritu de Dios invadía a los dementes, obligándoles a proferir palabras incoherentes y a obrar de manera anormal,teniéndose-los, por tanto, en gran veneración. La baba que caía sobre sus barbas denotaba un estado de epilepsia, “la enfermedad sagrada.” Cuenta Cicerón (*De officiis* 3:26) que Ulises fingióse loco para escapar de prestar el servicio militar. A los motivos religiosos apuntados, Aquis añade otras razones para ahuyentar a David de su tierra: “¿Me faltan a mí locos, y me traéis a ése para que vea sus locuras?” Aquis era rey de Gat, una de las cinco grandes ciudades de los filisteos (5:8; 6:17; 7:14; 17:4). El título del salmo 34 alude a este episodio de la fingida locura de David.

David en la cueva de Odulam (22:1-5).

¹ Partióse de allí David y huyó a la caverna de Odulam. Al saberlo, sus hermanos y toda la casa de su padre bajaron a él,² y todos los perseguidos, los endeudados y

descontentos se le unieron, llegando así a mandar a unos cuatrocientos hombres.³ De allí fue David a Masfa, en tierra de Moab, y dijo al rey de Moab i “Te ruego que recibas entre vosotros a mi padre y a mi madre hasta que yo sepa lo que de mí hará Dios.”⁴ Y trajo a su padre y a su madre al rey de Moab, y allí con él habitaron mientras estuvo David en la caverna.⁵ El profeta Gad dijo a David: “No sigas en la caverna; ve y vuelve a tierra de Judá.” Volvióse David y se refugió en el bosque de Jaret.

De la tierra de los filisteos pasó a la caverna (no *fortaleza*, como traduce Leimbach) de Odulam, localizada en el actual *Tell esh-Sheik Madkur*, cerca de *Jirbet id-el-Miyeh*, a unas tres horas al oeste de Belén y a diez kilómetros al norte de *Beit Gibrin*. Supieronlo sus parientes y se refugiaron allí, por creerse seguros de las iras de Saúl. Pensó David poner a su familia a buen recaudo, escoltándola hasta tierras de Moab, en Transjordania. No sabemos dónde estaba Masfa de Moab, distinta de la homónima de Galaad (Que 11:29). David ruega al rey de Moab acoja a su familia temporalmente, a lo que accedió el monarca. David acude a Moab por descender de aquella tierra por parte de su bisabuela Rut, la moabita (Rut 4:21-22; Mt 1:5). Regresó David a Odulam (24:23), hasta que abandonó el lugar por indicación del profeta Gad (2 Sam 24:11-14:18-25), internándose hacia el sur del territorio de Judá. Pasó al bosque de Jaret, situado a unos doce kilómetros al noroeste de Hebrón y a tres de *Jirbet Qeila*. El bosque es conocido hoy con el nombre de *Kharas* (*Géogra-phia* II 343).

Doeg el traidor (22:6-10).

⁶ Supo Saúl que David y los suyos habían sido vistos y, estando en Gueba en el alto, bajo el tamarindo, con la lanza en la mano y rodeado de todos sus servidores,⁷ les dijo Saúl: “Escuchad, benjaminitas: ¿Va a daros también a vosotros el hijo de Isaí campos y viñas y va a haceros a todos jefes de mil y jefes de ciento,⁸ para que así todos os hayáis conjurado contra mí y no haya nadie que me informe de que mi hijo se ha ligado con el hijo de Isaí, y nadie de vosotros se duela de mí y me advierta que mi hijo ha sublevado contra mí a un servidor mío, para que me tienda asechanzas, como está haciendo?”⁹ Doeg el edomita, que estaba entre los servidores de Saúl, respondió: “Yo he visto al hijo de Isaí en Nob con Ajimelec, hijo de Ajitob.”¹⁰ Ajimelec consultó por él a Yahvé y le dio víveres y la espada de Goliat el filisteo.”

Sentado bajo un tamarindo, sito en una altura de los alrededores de Gueba, con la lanza, símbolo de su dignidad, en la mano y rodeado de sus servidores, habló Saúl de la conspiración del silencio tramada en torno suyo, culpando a sus servidores de haberse confabulado para ocultarle las maniobras de su propio hijo Jonatán encaminadas a derrocarlo. Por sus crisis temperamentales había creado el rey en torno suyo una atmósfera de desconfianza y retraimiento. El silencio de los suyos había le sugerido la sospecha de que también ellos pensaban pasarse a la causa de David. Pero ¿tendrían mejores perspectivas económicas enrolándose en las filas de David en vez de seguir a las órdenes de Saúl? Por el texto se deduce que Saúl ejercía preferentemente su hegemonía sobre sus hermanos de tribu, de quienes aparece rodeado en esta circunstancia. Los de Judá, relegados a un segundo plano, sentían la causa de David, por pertenecer a su tribu (16:1ss). Doeg (21:8), allí presente, quiso hacer méritos informando al rey de que había visto a David en Nob, añadiendo — detalle que no figura en 21:1-10 — que Ajimelec había consultado a Yahvé a petición suya.

Matanza de sacerdotes en Nob (22:11-23).

¹¹ El rey hizo llamar a Ajimelec, sacerdote, hijo de Ajitob, y a toda la casa de su padre, los sacerdotes que había en Nob, y todos vinieron al rey, ¹² que dijo: “¿Oyes, hijo de Ajitob?”; y éste contestó: “Aquí me tienes, mi señor.” ¹³ Y añadió Saúl: “¿Por qué os habéis ligado contra mí tú y el hijo de Isaí? Tú le has dado pan y una espada, y consultaste por él a Yahvé para que él se sublevara contra mí y me tendiera emboscadas, como lo está haciendo.” ¹⁴ Ajimelec respondió al rey: ¿Quién de entre todos tus servidores como David, de una probada fidelidad, yerno del rey, admitido a sus consejos y tan honrado por toda tu casa? ¹⁵ ¿Es acaso ese día el primero en que he consultado yo a Yahvé por él? Lejos de mí semejante cosa. No me haga el rey cargos que pesarían sobre toda la casa de mi padre, pues tu siervo no sabe nada de todo eso, ni poco ni mucho.” ¹⁶ El rey le dijo: “Vas a morir, Ajimelec, tú y toda la casa de tu padre”; ¹⁷ y mandó a los guardias que tenía cerca: “Volveos y dad muerte a los sacerdotes de Yahvé, pues han dado mano a David y, sabiendo bien que huía, no me informaron de ello.” Los guardias del rey no quisieron poner su mano sobre los sacerdotes de Yahvé. ¹⁸ Entonces dijo el rey a Doeg: “Vuélvete y mata a los sacerdotes.” Y Doeg, edomita, se volvió, y él mató aquel día a los sacerdotes: ochenta y cinco hombres de los que vestían “efod” de lino. ¹⁹ Saúl pasó también a cuchillo a Nob, ciudad sacerdotal; hombres y mujeres, niños, hasta los de pecho, bueyes, asnos y ovejas, todos fueron pasados a cuchillo. ²⁰ Un hijo de Ajimelec, hijo de Ajitob, pudo escapar. Llamábase Abiatar; fue a refugiarse a David ²¹ y le dio la noticia de que Saúl había matado a todos los sacerdotes de Yahvé; ²² David dijo a Abiatar: “Ya pensé yo aquel día que Doeg, edomita, que estaba en Nob, no dejaría de informar a Saúl. Soy yo la causa de la muerte de toda la casa de tu padre. ²³ Quédate conmigo y nada temas, que quien a ti te persigue es quien me persigue a mí, y aquí estarás bien guardado.”

Preguntado por el rey, Ajimelec defendió su conducta para con David. Rechaza Ajimelec la acusación que le hace de conspirar contra él; pero la manía persecutoria pudo más en Saúl, quien mandó ejecutar a Ajimelec y a toda la casa de su padre. Encargó a los guardias que tenía cerca (hebreo: a los *cursores*) dieran muerte a los sacerdotes de Yahvé. Los *rasim*, los *cursores*, formaban un pelotón de escolta, que corrían delante del carro real (2 Sam 15:1; 1 Re 1:5; 14:27-28). Con este mandato cometía Saúl un sacrilegio por atreverse a poner sus manos sobre personas sagradas. Los guardias de la escolta se negaron a hacerlo; pero no tuvo semejantes escrúpulos el edomita Doeg. Solamente Abiatar escapó de aquella carnicería. Con este acto se cumplía la profecía de Yahvé sobre la suerte de los descendientes de Helí (2:31-33). También el poblado de Nob fue víctima de las iras de Saúl, perdiendo en adelante toda su importancia como ciudad religiosa, reapareciendo incidentalmente sólo dos veces en la historia de Israel (Is 10:28; Neh 11:32). Al huir llevóse Abiatar el *efod*, del que se servirá David para consultar a Yahvé. En adelante, David y Abiatar caminarán juntos tanto en la adversidad como en la prosperidad, hasta que este último abrazó la causa de Adonías, en castigo de lo, cual fue desterrado a Anatot, donde terminó sus días (1 Re 2:26-27).

David salva a Quería (23:1-6).

¹ Vinieron a decirle a David que los filisteos estaban atacando a Queila y habían sa-

queado las eras; ²y David consultó a Yahvé, preguntando: “¿Iré a batir a los filisteos?” Y Yahvé respondió: “Ve, batirás a los filisteos y librarás a Queila.” ³Pero la gente de David le dijo: “Aquí, en Judá, tenemos que guardarnos; ¿qué será si vamos a Queila contra las tropas de los filisteos?” ⁴ Consultó David otra vez a Yahvé, y Yahvé le respondió: “Álzate y baja a Queila, pues te he dado los filisteos en tus manos.” ⁵Fue, pues, David a Queila con su gente y atacó a los filisteos, los puso en fuga, apoderándose de su ganado y haciéndoles experimentar una gran derrota, librando así a los habitantes de Queila. ⁶ Abiatar, hijo de Ajimelec, que había recibido a David, bajó con él a Queila, llevando consigo el “efod.”

David, con sus seiscientos hombres, habita en la región accidentada del sur de Palestina, al borde del desierto y de la Sefela. Un día del mes de junio le llega la noticia de que los filisteos saqueaban las eras de Queila y de que atacaban la ciudad. Hallábase *Queila* en el lugar del actual *Jirbet Qila*, a once kilómetros al sur de *Beit Gibrin* y al sur de Odulam. El v.6 está adulterado en el texto hebraico, pero expresa la idea de que Abiatar acompañó a David en esta expedición militar llevando consigo el *efod*.

Saúl, en persecución de David (23:7-18).

¹ Cuando Saúl supo que David había ido a Queila, se dijo: “Dios me lo entrega, pues ha ido a encerrarse en una ciudad que tiene puertas y cerrojos.” ⁸ Saúl reunió al pueblo para la guerra, para bajar a Queila y sitiarse en ella a David y a los suyos; ⁹ pero David supo el mal designio que contra él tramaba Saúl y dijo al sacerdote Abiatar: “Trae el efod”; ¹⁰ y luego preguntó: “Yahvé, Dios de Israel, tu siervo sabe que Saúl se dispone a venir a Queila para destruir la ciudad por causa mía. ¹¹ ¿Bajará contra ella Saúl, como a tu siervo le han dicho? Yahvé, Dios de Israel, dignate descubrirselo a tu siervo.” Y Yahvé respondió: “Bajará.” ¹² Volvió a preguntar David: “Los habitantes de Queila, ¿me entregarán a mí y a los míos en manos de Saúl?” Y Yahvé respondió: “Te entregarán.” ¹³ Entonces se levantó David con su gente, unos seiscientos hombres, y, saliendo de Queila, iban y venían a la aventura. Informado de que David había salido de Queila, suspendió Saúl su marcha. ¹⁴ David andaba por el desierto, acogiéndose a los lugares fuertes, y se estableció en la montaña del desierto de Zif. ¹⁵ Saúl no dejaba de perseguirle constantemente, pero Dios no le puso en sus manos. Mientras andaba David por el desierto, temió por saber que Saúl se había puesto en campaña para quitarle la vida; y estando en el desierto de Zif, en Joresa, ¹⁶ fue en su busca Jonatán, hijo de Saúl, a Joresa, y le animó en Dios, diciéndole: ¹⁷ Nada temas, pues la mano de Saúl, mi padre, no te alcanzará. Tú reinarás sobre Israel y yo seré tu segundo. Saúl, mi padre, lo sabe muy bien.” ¹⁸ Renovaron ambos su pacto ante Yahvé, y, quedándose David en Joresa, Jonatán se volvió a casa.

Alegróse Saúl al saber que David estaba al alcance de su mano. De una ciudad con puertas y cerrojos, se decía Saúl, no podrá escapar. Además es de suponer que los de Queila sintieran cierta simpatía por la causa de Saúl, como lo demuestra el hecho de estar dispuestos a entregar a David. De Queila, en la Sefela, mencionada en una letra de Tell el-Amarna con el nombre de *Qiltu*, se internó en el macizo montañoso, al sur de Hebrón. La expresión *lugares fuertes* no quiere decir que se estableciera David en ciudades amuralladas, sino que habitó en un terreno quebrado,

con profundos torrentes, acantilados, cavernas y lugares intransitables. Con el nombre de *desierto de Zif* se designa la región inhóspita entre Hebrón y el mar Muerto. La localidad de Joresa se identifica con la actual *Jirbet Khoreisa*, a tres kilómetros al sur de Zif. Esta última localidad dará su nombre al desierto (*midbar*) de que hemos hablado, hallándose en el lugar llamado hoy *Tell Zif*, a siete kilómetros al sur de Hebrón. Desde la colina de Zif se divisa un extenso panorama sobre el desierto. El *midbar* designa una región no cultivada, pero capaz de ofrecer pasto al ganado menor (*son*). El *midbar* es surcado por torrentes en la estación invernal; tiene montes áridos, que admiten un cultivo rudimentario de cebada, trigo y otros cereales.

Los de Zif traicionan a David (23:19-28).

¹⁹ Los de Zif habían ido a Gueba a decir a Saúl: “David está escondido entre nosotros en los lugares fuertes, en Joresa, en la colina de Jaquila, que está al mediodía del desierto.” ²⁰ Baja, pues, íoh rey! corno estás deseándolo, que ponerle en tus manos es cosa nuestra.” ²¹ Saúl les dijo: “Bendígaos Yahvé por haberos dolido de mi suerte.” ²² Pero id, os ruego, y observad mejor todavía por dónde anda, inquirid y ved cuáles son sus andanzas y quién le ha visto, porque, según me han dicho, es muy astuto. ²³ Examinad y reconoced todos los escondrijos donde se oculta y volved luego a mí con informes exactos, y entonces iré con vosotros, y si allí está, yo le descubriré entre todas las familias de Judá.” ²⁴ Fuéronse, pues, otra vez a Zif, precediendo a Saúl; pero David con los suyos se había retirado al desierto de Maón, al mediodía del desierto. ²⁵ Saúl salió con su gente en busca de David, y, habiéndolo sabido éste, bajó de las rocas, quedándose en el desierto de Maón. ²⁶ Informado de ello Saúl, fue en persecución de David al desierto de Maón. Marchaba él por un lado de la montaña, y David y sus gentes, por el opuesto lado. Mientras se apresuraba David para escapar de Saúl y éste y sus gentes perseguían a David y los suyos para apoderarse de ellos, ²⁷ vino un mensajero a decir a Saúl: “Apresúrate, pues los filisteos han invadido la tierra”; ²⁸ y Saúl hubo de desistir de perseguir a David, para salir al encuentro de los filisteos. Por eso se llama todavía hoy aquel lugar Roca de la Separación.

Los de Zif denunciaron a David. Saúl alabó su lealtad. Diceles que David *es muy astuto* (v.22). Esta frase es equívoca; puede ser que desconfiara Saúl de las intenciones de los zifitas al denunciar a David, temiendo que le tendieran un lazo. Puede también ser que con ella amoneste Saúl y ponga en guardia a los de Zif a fin de que se retrajeran de David. Finalmente, otra interpretación posible es la siguiente: Mientras los zifitas le daban la noticia sobre su enemigo, Saúl pensaba en su interior y reflexionaba acerca de las medidas que debía tomar, diciéndose a sí mismo; David es muy astuto; ¿qué hacer para capturarlo?

Mientras tanto, David acampó más al sur, “en el desierto de Maón” (Jos 15:55), a catorce kilómetros al sur de Hebrón. Los enviados de Zif regresaron a sus pueblos, siguiéndoles poco después Saúl en su ejército. Un torrente profundo, un verdadero cañón difícil de atravesar, separaba a los dos ejércitos. Unos y otros maniobran se espían, se temían. Buscaba Saúl un vado propicio para atravesar el torrente y atacar a David. En esta coyuntura, muy crítica quizá para David y sus hombres, llegó a Saúl la noticia de que los filisteos habíanse desparramado por tierras de Israel.

David perdona la vida a Saúl (24:1-23).

¹ Subió David y se estableció en los lugares fuertes de Engaddi. ² De vuelta Saúl de

perseguir a los filisteos, supo que David estaba en el desierto de Engaddi,³ y, tomando tres mil hombres elegidos de entre todo Israel, iba en busca de David y los suyos por el roquedo de Jealim;⁴ y llegado a unos rediles que había junto al camino, entró en una caverna que allí había, para hacer una necesidad. David y sus gentes estaban en el fondo de la caverna,⁵ y los hombres de David decían a éste: “Ahí tienes el día que Yahvé te anunció, diciéndote que entregaría a tu enemigo en tus manos; trátale como bien te parezca.” David se levantó y, acercándose calladamente, cortó la orla del manto de Saúl.⁶ Luego le latía fuerte el corazón por haber cortado la orla del manto de Saúl;⁷ y dijo a sus hombres: “Líbreme Yahvé de hacer cosa tal contra mi señor, el ungido de Yahvé; poner mi mano sobre el que es el ungido de Yahvé.”⁸ Reprimió David con sus palabras a los suyos y no dejó que se echasen sobre Saúl. Levantóse luego Saúl para proseguir su camino;⁹ y entonces se levantó también David y, saliendo de la caverna, se puso a gritarle: “¡Oh rey, mi señor!” Saúl miró atrás, y David se echó rostro a tierra, prosternándose;¹⁰ y dijo luego a Saúl: “¿Por qué escuchas lo que te dicen algunos de que yo pretendo tu mal?¹¹ Hoy ven tus ojos cómo Yahvé te ha puesto en mis manos en la caverna; pero yo te he preservado, diciéndome: “No pondré yo mi mano sobre mi señor, que es el ungido de Yahvé.”¹² ¡Mira, padre mío, mira! En mi mano tengo la orla de tu manto. Yo la he cortado con mi mano; y cuando no te he matado, reconoce y comprende que no hay en mí ni maldad ni rebeldía y que no he pecado contra tí. Tú, por el contrario, andas a la caza de mi vida para quitármela.¹³ Que juzgue Yahvé entre mí y tu y sea Yahvé el que me vengue, que yo no pondré mi mano sobre ti.¹⁴ De los malos, la malicia, dice el proverbio; pero yo no pondré nunca mi mano sobre ti.¹⁵ ¿Y contra quién se ha puesto en marcha el rey de Israel? ¿A quién persigues? A un perro muerto, a una pulga.¹⁶ Juzgue y pronuncie Yahvé entre mí y tú. Que él vea, que él tome mi causa y que su sentencia me libre de tus manos.”¹⁷ Cuando hubo acabado de hablar David, dijo Saúl: “¿Eres tú, hijo mío, David? Y, alzando la voz, se puso a llorar y dijo:¹⁸ “Mejor eres tú que yo, pues tú me has hecho bien y yo te pago con mal.¹⁹ Tú has probado hoy que obras benévolamente conmigo, pues que Yahvé me ha puesto en tus manos y tú no me has matado,²⁰ ¿Quién es el que se encuentra con su enemigo y le deja seguir en paz su camino? Que Yahvé te pague lo que conmigo has hecho hoy.²¹ Bien sé ya que tú reinarás y que la *realza de* Israel se afirmará en tus manos.²² Júrame, pues, por Yahvé, que no destruirás a mi descendencia después de mí y que no borrarás mi nombre de la casa de mi padre.”²³ David se lo juró a Saúl, y éste se volvió a su casa, y David y sus hombres subieron a un lugar fuerte.

La invasión de los filisteos impidió que Saúl se apoderara de David y de los suyos. Una vez terminada la campaña, vuelve Saúl a la carga, seguro de que esta vez capturará a David. No considerándose éste seguro en los terrenos de Maón, marchó hacia el nordeste, en dirección a Engaddi, por ser aquél un terreno más abrupto, con colinas, espesos bosques, cavernas, acantilados, profundos barrancos.

A su paso encuentra Saúl rebaños de ovejas y campamentos de pastores, situados muchas veces en las cercanías de las cuevas, que les sirven de abrigo durante la noche, les protegen de la lluvia en invierno y de los rayos del sol en verano. En una de tales cuevas entró Saúl *ut purgaret ventrera*, dice la Vulgata, interpretando fielmente el sentido del texto hebraico, que usa la expresión “taparse los pies” (Que 3:24), porque durante esta operación cubriáanse los judíos los pies con

el manto o bordes de la túnica. Dióse la casualidad de que David, con algunos pocos de sus acompañantes, se hallasen en el interior de la caverna. David le perdonó la vida; pero, para demostrar a Saúl cuan rastrero era su proceder, se limitó a cortarle la orla del manto. Aún de esta acción tuvo graves remordimientos (literalmente: “le latía fuerte el corazón”; 2 Sam 24:10), porque el vestido era considerado como parte de la personalidad (18:4); quien rasgaba el vestido de otro infería una injuria a la persona.

En el supuesto de que los v.21-23 no son una adición posterior, confiesa Saúl que el reino pasará a manos de David (15:28; 23:17-18), pidiéndole, por consiguiente, que le confirme con juramento (20:42) que no destruirá su descendencia. David se lo juró. Malas circunstancias eran aquéllas para confesar Saúl su derrota y afirmar el triunfo de David y su elevación en el trono. Tampoco era para David aquélla la mejor coyuntura para asegurar a Saúl el respeto hacia su descendencia. Saúl pensaba en Jonatán como sucesor suyo (20:31). A pesar del pacto, desconfían mutuamente. Saúl vuelve a su palacio de Gueba, y David a los riscos de Maón. El autor sagrado no cuenta muchos pormenores de este dramático encuentro de David con Saúl; quizá alguno que ha recogido tiene más valor simbólico que real, a fin de ridiculizar la conducta de todo un monarca empeñado en la persecución de un perro muerto (2 Sam 9:8; 16:9) y de una pulga (26:20). Este relato es paralelo al que se refiere en el c.26.25

Muerte de Samuel (25:1).

¹ En tanto murió Samuel, y todo Israel se reunió para llorarle, y fue sepultado en su casa en Rama. David bajó al desierto de Maón.

Anticipadamente se da la noticia de la muerte y sepultura de Samuel. De este hecho se habla nuevamente en 28:3. Dice el texto que fue sepultado “en el sepulcro de su casa en Rama.” La expresión *en su casa* debe tomarse en sentido amplio de sepulcro familiar, que se encontraba en las afueras de la población, en una necrópolis (28:3; 1 Re 2:34) o en un patio o jardín contiguo a la casa. Debe excluirse la sepultura bajo el pavimento, ya que, según Núm 19:14, la casa hubiérase contaminado de manera permanente con la presencia de un cadáver en los sótanos. No señala el texto sagrado la duración de los días de luto por Samuel, que acaso fueron siete. Tampoco indica la edad que tenía al morir; por varios datos del texto se deduce que era de avanzada edad (8:1). Debía ser así, por cuanto Dios premia con una vida larga a los que fielmente le sirven. Con su muerte desaparecía una figura señera en Israel. Samuel gozó de mucho prestigio en la tradición israelita, tanto que Jeremías (15:1) lo compara a Moisés por su poder de intercesión, y el autor del Eclesiástico canta profusamente sus gestas (46:13-20). Lo primero que aparece en Samuel es su acendrado yahvismo. Movido por el celo de Dios, luchó contra los filisteos, que amenazaban la independencia de la heredad de Yahvé; se opone, en cuanto le fue posible, a la institución de la monarquía, por considerarla como un atentado al dominio absoluto de Yahvé, único y supremo rey de Israel. Guando, por inspiración divina y por la voluntad popular, vióse constreñido a ungir a Saúl por rey de Israel, le recuerda que su poder viene de Dios, que sus atribuciones están limitadas, recortadas por la voluntad divina; que el rey es, en fin, un representante del verdadero rey de Israel, Yahvé. Al desviarse Saúl del camino recto, no temió Samuel echarle en cara su infidelidad, **sacrificando sus simpatías personales a los intereses de Dios**. Samuel fue un hombre austero, severo consigo mismo y con el prójimo. Quiere a Saúl, le aconseja, intercede por él y, a pesar de sus descarríos, **no le abandona jamás en sus oraciones**. A Samuel cupo la suerte de ungir como sucesor de Saúl a un hombre según el corazón de Yahvé (13:14). En el Martirologio romano se recuerda su fiesta el 20 de agosto.

Negativa de Nabal (25:2-17).

²Había en Maón un hombre muy rico, cuyos bienes estaban en el Carmel; tenía tres mil ovejas y mil cabras. Hallábase en el Carmel para el esquila de sus ovejas. ³Llamábase el hombre Nabal, y su mujer Abigaíl; era una mujer de mucho entendimiento y muy hermosa, mientras que él era un hombre duro y malo; era del linaje de Galeb. ⁴Supo David en el desierto que Nabal estaba de esquila, ⁵y le mandó diez mozos a los que dijo: “Subid al Carmel e id en busca de Nabal; y después de saludarle de mi parte, ⁶le habláis de esta manera: La paz sea contigo, con tu casa y con cuanto tienes. ⁷He sabido que estás de esquila. Pues bien, tus pastores han estado tiempo con nosotros; nunca les hemos hecho ningún mal ni les ha faltado nada del ganado mientras han estado en el Carmel. ⁸Pregúntales a ellos y te lo dirán. Que hallen, pues, gracia a tus ojos estos mozos, ya que llegamos en un día de júbilo. Da, pues, a tus siervos y a tu hijo David lo que halles a mano.” ⁹Cuando llegaron los hombres de David y en nombre de éste repitieron todas sus palabras, se quedaron esperando; ¹⁰pero Nabal les respondió: “¿Quién es David y quién el hijo de Isaí? Son hoy muchos los siervos que andan huidos de su señor. ¹¹¿Voy a tomar yo mi comida y mi bebida y el ganado que he matado para mis esquiladores para dárselo a gente que no sé de dónde es?” ¹²Los servidores de David, dando media vuelta, tomaron el camino y se tornaron, y, una vez llegados, repitieron a David lo que Nabal les había dicho. ¹³Entonces David dijo: “Ciñase cada uno su espada.” Ciñéronse, y se ciñó también David la suya, y salió con unos cuatrocientos hombres, dejando doscientos custodiando el bagaje. ¹⁴Uno de los criados de Nabal fue a decirle a Abigaíl, su mujer: “David ha mandado del desierto unos mensajeros a saludar a nuestro amo, que los ha tratado duramente. ¹⁵Siempre esas gentes se mostraron buenas con nosotros y nunca nos molestaron ni nada nos faltó de nuestros rebaños cuando estábamos en el campo. ¹⁶Antes nos servían de defensa de noche y de día todo el tiempo que estuvimos con ellos guardando el ganado. ¹⁷Mira tú lo que has de hacer, porque la pérdida de nuestro amo y de su casa es segura, y es tan malo, que no se le puede hablar.”

Según el texto griego, marchó David a Maón; según el masorético, a Farán. Por el contexto prevalece la lección de los LXX, por encontrarse Farán (Gen 21:21; Núm 10:12; 12:16) al sur del Negueb y del mar Muerto, mientras que Maón (23:25) no estaba lejos de Engaddi ni del Carmel, de que habla el texto a continuación. Por los contornos de Maón vivía un hombre muy rico llamado Nabal, del linaje de Caleb (Jos 15:13; Jue 1:12), con propiedades y mucho ganado. Por otra parte, él, como indicaba su nombre (*nabal* = necio, bruto, estúpido), carecía de virtudes personales y cívicas. Supo David que Nabal había subido al Carmel para el esquila de las ovejas (Gen 38:12). El esquila duraba muchos días, durante los cuales se organizaban fiestas a las que acudían familiares y amigos (2 Sam 13:23-55). Con esta ocasión asistían también los pobres, que comían hasta saciarse. También David pensaba beneficiarse de aquella fiesta para proveer al sostenimiento de sus hombres. En su petición hicieron constar los enviados que, a pesar de la escasez de alimentos y de convivir con los pastores de Nabal, nunca se apropiaron indebidamente de alguna res. Por lo mismo, lo que le pedían era una recompensa por su buena conducta durante el año. Nabal se desató en improperios e injurias contra David y los suyos, calificándolos de rebeldes, de haraganes, que huían del yugo del rey. Al enterarse David del recibimiento que hizo Na-

bal a los suyos, se indignó y marchó contra él con cuatrocientos hombres para vengar su honor. La actitud de Nabal puede explicarse, o porque temía a Saúl, recordando lo de Nob, o porque era partidario decidido de su método de gobierno.

Sale Abigaíl al encuentro de David (25:18-31).

¹⁸En seguida Abigaíl tomo doscientos panes, dos odres de vino, cinco carneros ya preparados, cinco medidas de trigo tostado, cien atados de uvas pasas y doscientas masas de higos secos, y, haciéndolo cargar todo sobre asnos, ¹⁹dijo a sus criados: “Pasad vosotros delante, que yo os sigo.” Nada dijo a su marido; ²⁰y cuando, montada en su asno, bajaba por lo cubierto del monte, se encontró con David y su gente, que bajaban frente a ella. ²¹David se había dicho: “Muy en vano he guardado yo todo cuanto ese hombre tiene en el desierto, y he hecho que nada de lo suyo le faltara; me ha pagado mal por bien. ²²Que castigue Dios a su siervo David si de aquí al alba queda con vida un solo hombre en todo lo de Nabal.” ²³En cuanto Abigaíl se dio cuenta de la presencia de David, bajóse del asno y, echándose ante David rostro a tierra, ²⁴se prosternó a sus pies y le dijo: “Caiga sobre mí, señor, la falta. Deja que te hable tu esclava y escucha sus palabras. ²⁵No haga cuenta mi señor de ese malvado de Nabal, porque es lo que su nombre significa, un necio, y está loco. Yo, mi señor, no vi a los que mi señor envió. ²⁶Y ahora, mi señor, como vive Yahvé, que te ha preservado Yahvé de derramar sangre y tomar por tu mano la venganza, ojalá que todos tus enemigos y cuantos te persiguen sean como Nabal. ²⁷Ahí tienes este presente que tu sierva trae a mi señor; que se reparta entre la gente que sigue a mi señor. ²⁸Perdona, te ruego, la falta de tu sierva, pues, de cierto, Yahvé hará a mi señor casa estable, ya que mi señor combate los combates de Yahvé, y no vendrá sobre ti el mal en todo el tiempo de tu vida. ²⁹Si alguno se levanta para perseguirte y buscar tu vida, la vida de mi señor estará atada en el haz de los vivos ante Yahvé, tu Dios, y la de tus enemigos será volteada dentro de lo cavo de la honda. ³⁰Cuando Yahvé haga a mi señor todo el bien que le ha prometido y le haga jefe de Israel, ³¹no sentirá mi señor el remordimiento de haber derramado sangre inocente y de haberse vengado por su mano. Cuando, pues, Yahvé favorezca a mi señor, acuérdate de tu esclava.”

Apresuróse Abigaíl a deshacer el entuerto de su marido. David, con un contingente de hombres armados, se dirigía al Carmel. En el camino hizo David un juramento (3:17; 14:44; 20:13), en virtud del cual recae sobre la persona que lo profiere el mal que desea a otro en caso de no ponerlo en práctica. De ahí que las palabras “a los enemigos de David,” que trae el texto masorético, deben considerarse como una glosa de un escriba, deseoso de evitar que cayeran sobre David los efectos de una maldición que, al no ponerla en práctica, debía recaer sobre él. Al final del v.22 se lee que no dejará David con vida de la casa de Nabal “ni al que mea en la pared,” frase usada repetidamente en la Biblia (1 Re 14:10; 16:11; 21:11) que no debe entenderse de una distinción entre hombre y mujer ni entre el niño y el joven, que cubre sus pies al hacer esta necesidad (24:4), sino del perro. Con esta expresión quiere el autor expresar que David no dejará con vida a ninguna persona y animal que pertenezca a la casa de Nabal. Es de notar, dice Ubach, que la palabra hebraica *mashtin*, *el que orina*, se ha conservado en la palabra castellana *mastín*, que designa una raza canina.

Abigaíl, cuyo nombre significa *mi padre es alegre*, pide disculpa por la conducta de su marido, impío y malo (Is 32:5). Abigaíl habla en términos claros del reinado de David y de la

permanencia de sus descendientes en el trono, tal como le prometió más tarde el profeta Natán (2 Sam 7:12).

En un saquito como en el de la mirra de la esposa de los Cantares (Cant 1:12) guarda **Dios a los que ama, conservando su vida**; a los condenados a muerte los lanza lejos, como con una honda. Los judíos suelen grabar sobre sus tumbas las cinco letras iniciales *t s n b h* del versículo: “Que su alma se guarde en el cofre de la vida,” que corresponden a la inscripción cristiana R. I. P. La imagen mencionada es análoga a la del **“libro de la vida”** (Sal 69:29; Is 4:3; Dan 12:1).

Abigaíl regresa a su casa (25:32-38).

³² David dijo a Abigaíl: “¡Bendito Yahvé, Dios de Israel, que te ha mandado hoy a mi encuentro! ³³¡Bendita tu sabiduría y bendita tú, que me has impedido hoy derramar sangre y vengarme por mi mano! ³⁴ De otro modo, ¡vive Yahvé, Dios de Israel, que no me dejó hacer el mal! si tú no te hubieras apresurado a venir a mi encuentro, que de aquí al alba no le hubiera quedado a Nabal hombre vivo.” ³⁵ David recibió de la mano de Abigaíl lo que ella había traído, y le dijo: “Sube en paz a tu casa; te he oído y he acogido tu petición.” ³⁶ Volvióse Abigaíl a casa de Nabal. Hallábase éste sentado a un gran banquete, como de rey, y estaba enteramente ebrio. Nada le dijo ella, ni poco ni mucho, hasta ser de día; ³⁷ pero a la mañana, cuando ya había digerido el vino, le contó su mujer lo que había pasado, y el corazón se le quedó como muerto, como una piedra. ³⁸ Unos diez días después, Yahvé hirió a Nabal y murió éste.

Quedó David satisfecho de la acción de Abigaíl y reconocido por las muestras de veneración y simpatía que le había manifestado. David tendrá en cuenta la petición que le ha hecho Abigaíl. Al regresar la mujer a su casa, contó a Nabal lo sucedido, muriendo éste a los pocos días fulminado por un ataque de apoplejía, cumpliéndose lo del v.29 de que Dios le arrojó a la región de los muertos como piedra lanzada por la honda.

Abigaíl, mujer de David (25:39-44).

³⁹ Cuando supo David la muerte de Nabal, se dijo: “¡Bendito Yahvé, que ha defendido mi causa contra el ultraje que me hizo Nabal e impidió a su siervo hacer el mal! Yahvé ha hecho que la maldad de Nabal recayera sobre su cabeza.” Después mandó mensajeros a Abigaíl para proponerla que quería tomarla por mujer. ⁴⁰ Llegados a casa de Abigaíl, en el Carmel, los mensajeros la hablaron de esta manera: “David nos envía a ti para decirte que quiere tomarte por mujer.” ⁴¹ Ella se levantó y, postrándose rostro a tierra, dijo: “Que tu sierva sea una esclava para lavar los pies a los servidores de mi señor.” ⁴² Levantóse luego Abigaíl y, montando sobre su asno, acompañada de cinco de sus mozas, siguió a los mensajeros de David, y fue su mujer. ⁴³ David tomó también por mujer a Aji-noam, de Jezrael. Una y otra fueron mujeres de David. ⁴⁴ Saúl había dado su hija Micol, mujer de David, a Paltí, de Galim, hijo de Lais.

No debe interpretarse el texto en el sentido de que se alegró David de la muerte de su enemigo; únicamente quiere decir que acató **la voluntad de Dios** al quitar de en medio al enemigo de su

causa. Decide David tomar a Abigaíl por esposa, a lo que accede ella gustosamente, tras unas palabras protocolarias **que expresan un sentimiento de humildad**. La mujer de David llamábase Ajinoam (14:50), natural de un pueblecito llamado Yezrael (Jos 15:55-56), de los alrededores del Carmel, en el desierto de Maón. Ahora entra también en casa de David Abigaíl; las dos esposas reaparecen en 27:3; 30:5. Ya hemos visto que, paulatinamente, de la monogamia se pasó en Israel a la poligamia ¹. En una sociedad en que se admitía la poligamia, se consideraba como señal de poderío y de riquezas el tener un harén numeroso. Cuando David reinaba en Hebrón tenía ya seis mujeres (2 Sam 3:2-5), que aumentaron con el tiempo (2 Sam 5:13; 15:16; 16:21-22). Saúl retiróle su hija Micol (18:20-27), que entregó por mujer a un hombre llamado Paltí (en 2 Samuel 3:15 es conocido por Paltiel), de Galim, al norte de Jerusalén, a un kilómetro al oeste de Anata (Is 10:30). Los dos nombres, Galim y Lais, reaparecen también juntos en el citado texto de Isaías. Con el matrimonio con Abigaíl ganaba David para su causa al clan de los calebitas, que habitaban en la rica y piadosa ciudad de Hebrón (Jos 15:13-19; Jue 1:12-15), y se apoderaba de una hacienda considerable. Este matrimonio le asegurará además un refugio incondicional todas cuantas veces tenga que huir de las iras de Saúl y le proporcionará un contingente de hombres que apoyarán su encumbramiento en el trono de Israel.

Saúl a la caza de David (26:1-6).

¹ Vinieron los de Zif a Saúl, a Gueba, y le dijeron que David estaba en la colina de Jaquila, al mediodía del desierto; ² y Levantándose, bajó al desierto de Zif, llevando consigo tres mil hombres, escogidos de Israel, al desierto de Zif, en busca de David. ³ Acampó Saúl sobre la colina de Jaquila, frente al desierto, junto al camino. David andaba por el desierto. Sabiendo David que había venido Saúl al desierto en busca suya, ⁴ mandó espías que le informaran que Saúl venía por el camino de Queila. ⁵ Levantóse y fue al campo donde acampaba Saúl y exploró el lugar donde dormía con Abner, hijo de Ner, jefe de su ejército. Dormía Saúl en la barricada, en derredor de la cual acampaba la gente. ⁶ Dirigiéndose, pues, a Ajimelec, jeteo, y a Abisaí, hijo de Sarvia, hermano de Joab, les dijo: “¿Quién baja conmigo al campo de Saúl?” Abisaí contestó: “Yo bajaré contigo.”

Al leer el texto, asoma a la mente la duda de si nos hallamos frente a una repetición, con algunos pormenores nuevos, de los sucesos narrados en el c.24, o de dos versiones diferentes de un mismo hecho. Cree De Vaux que se trata de dos maneras de poner de relieve la generosidad de David, no excluyendo una influencia recíproca de los dos relatos en su redacción final. Anomalías que se observan en el texto sugieren que aun esta segunda tradición no es homogénea; a veces se decía que fue David sólo a por la lanza de Saúl (v.22); otras, que fueron David y Abisaí (v.6-7:11) los que se apoderaron de la lanza y de la cantimplora de Saúl (v. 11-12.16). Algunos autores (Ubach, Mediebelle, Leimbach) ven en el texto el relato de hechos distintos de los que aparecen en el c.24. En efecto, hay diferencias de lugar (Zif), de tiempo (medianoche, cuando todo el mundo duerme), de personas (Abisaí, Abner) y de discursos. De nuevo son los de Zif (23:19) los que denuncian la presencia de David en su tierra. Gomo en 24:3, acude allí Saúl con tres mil hombres, acampando en la colina de Jaquila (23:19). David, de noche acaso, como dice el texto griego, marchó en secreto a inspeccionar el campo donde dormían Saúl y Abner (14:51; 17:55). De regreso a su campamento invitó a Ajimelec, jeteo, con nombre hebreo (21:2; 22:9), y a Abisaí a ir con él al campamento enemigo. Abisaí era hijo de Seruya, hermana de David, la cual, según 1 Crón 2:16, tuvo tres hijos: Joab, Abisaí y Azael (2 Sam 2:18). De Ajimelec no se tienen otras

noticias.

David en el campamento de Saúl (26:7-12).

⁷ Llegaron David y Abisai y encontraron a Saúl durmiendo en el medio del campamento, con la lanza clavada en tierra, junto a la cabecera. Abner y la gente dormía en torno de él. ⁸ Abisai dijo a David: “Dios ha entregado hoy en tus manos a tu enemigo. Déjame que ahora mismo le atravesese con mi lanza y de un golpe le clave en la tierra; no tendré que repetir.” ⁹ Pero David le dijo: “No le mates. Quien pusiere su mano sobre el ungido de Yahvé, ¿quedaría impune?” ¹⁰ Y añadió: “Tan cierto como vive Yahvé que, si no le hiere él y le llega su día y muere, o muere en la guerra, ¹¹ Yahvé me libre de poner la mano sobre su ungido. Tome la lanza y el jarro que está junto a la cabecera, y vamos.” ¹² Llevóse David la lanza y el jarro que estaban junto a la cabecera de Saúl y se fueron. Nadie los vio, ni se dio nadie cuenta de nada; nadie se despertó, todos dormían, pues había hecho caer Yahvé sobre ellos un profundo sopor.

David y su sobrino Abisai llegaron al campamento enemigo, encontrando a Saúl durmiendo en medio del campamento, rodeado de los oficiales de la tropa y del bagaje. A no frenar David los ímpetus juveniles de su sobrino, acababa allí Saúl sus días. Como en 24:5-11.” impide también aquí David que Abisai levante su mano contra el ungido de Yahvé. Con un juramento (14:39; 19:6; 20:1) asegura David que Dios herirá a Saúl (25:38), haciendo que perezca de muerte natural o en combate. Afirma el autor sagrado que este hecho pudo llevarse a cabo gracias a que Yahvé hizo “caer sobre ellos un profundo sopor” (*tardemath Yahweh*; Gen 2:21; 15:12).

David habla a Saúl y a Abner (26:13-25).

¹³ David pasó al otro lado y se puso lejos, sobre la cumbre de una colina, separándolos largo trecho, ¹⁴ y gritó a la gente y a Abner, hijo de Ner: “¡Abner! ¿No contestas?” Abner respondió: “¿Quién eres tú que así me llamas?” ¹⁵ David dijo a Abner: “¿No eres tú un valiente? ¿Quién como tú en Israel? ¿Cómo no guardas a tu rey y señor?” ¹⁶ Alguien ha venido a matar al rey, tu señor. Eso no está bien. Como vive Yahvé, que mereces la muerte por no guardar a tu señor, el ungido de Yahvé. Busca la lanza y el jarro que tenía el rey junto a su cabecera.” ¹⁷ Saúl conoció la voz de David y dijo: “¿Eres tú, hijo mío, David?” David contestó: “Yo soy, ¡oh rey, mi señor!” ¹⁸ y añadió: “¿Por qué persigue el rey a su siervo? ¿Qué he hecho yo? ¿Qué crimen he cometido?” ¹⁹ Si es Yahvé quien te excita contra mí, que El reciba el olor de una ofrenda; pero, si son los hombres, malditos sean de Yahvé, pues me echan ahora de mi puesto en la heredad de Yahvé, diciendo: “Vete a servir a dioses ajenos,” ²⁰ Que no caiga mi sangre sobre la tierra lejos de la faz de Yahvé, ya que el rey se ha puesto a perseguirme como se persigue por los montes a una perdiz.” ²¹ Saúl dijo: “He pecado. Vuelve, David, hijo mío, que yo no te haré ya mal, puesto que mi vida ha sido hoy preciosa a tus ojos. He obrado como un insensato y he faltado mucho.” ²² David respondió: “Aquí tienes tu lanza, rey. Que venga un mozo a buscarla.” ²³ Yahvé dará a cada uno según su justicia y su fidelidad. Hoy te ha puesto en mis manos, y yo no he querido alzar mi mano contra el ungido de Yahvé. ²⁴ Como ha sido hoy preciosa tu vida a mis ojos, así lo sea la mía a los ojos de Yahvé y me libre él de toda angustia.” ²⁵ Saúl dijo a David: “¡Bendito seas hijo mío, David! Afortunado serás en todas

tus empresas” David prosiguió su camino y Saúl se volvió a su casa.

David reprocha a Abner de no custodiar convenientemente al monarca. Para David son los “hijos de hombre” (Gen 11:5; Deut 32:8) los que pretenden arrojarle de la heredad de Yahvé (Deut 4:20; 9:26) y hacer que se ponga al amparo y protección de los dioses dé la nación a que vaya. En una palabra, pretenden que David abjure de su religión, que abandone a Yahvé y rinda culto a los dioses extranjeros. Era muy difundida la creencia de que los dioses tenían una zona de influencia limitada por las fronteras de la nación (Que 11:24; y 20:23). A la tierra extranjera era equiparado el desierto, considerado como tierra maldita, lugar donde no llega la acción bienhechora de Dios; país donde mandan los sátiros Lilit y Azazel (Is 13:21; 34:13-15).

Saúl se arrepiente de su proceder y acaba por anunciar a David que será afortunado en todas sus empresas. Cada uno de los contratiempos que sufre David sirven para que sus enemigos, o las personas allegadas a ellos, proclamen que **Yahvé le “creará una casa estable”** (25:28), “que la realeza de Israel se afirmará” en sus manos (24:21) y que “afortunado serás en todas tus empresas” (26:25). En nuestro texto, Saúl se reconoce pecador, confiesa que su falta es obra de un insensato.

David entre los filisteos (27:1-12).

¹ David se dijo: “Un día u otro voy a perecer a manos de Saúl; lo mejor será que luego me refugie en la tierra de los filisteos, para que desista Saúl de buscarme en la de Israel; así escaparé de sus manos.” ²Levantóse, pues, y pasó con los seiscientos hombres que le seguían a la tierra de Aquis, hijo de Maoc, rey de Gat. ³Quedóse con sus gentes cerca de Aquis, en Gat, cada uno con su familia. David con sus dos mujeres, Ajinoam, de Jezrael, y Abigaíl, del Carmel, mujer de Nabal. ⁴ Sabiendo Saúl que David había huido a Gat, no volvió a perseguirle. ⁵ David dijo a Aquis: “Si he hallado gracia a tus ojos, que me designen en una de las ciudades del campo un lugar donde habitar. ¿Para qué ha de habitar tu siervo en la ciudad real?” ⁶ Entonces le designó Aquis Siceleg, y por eso Siceleg pertenece hasta hoy a los reyes de Judá. ⁷ El tiempo que pasó David entre los filisteos fue de un año y cuatro meses. ⁸ David y sus gentes subían y hacían excursiones contra los guesurianos, contra los gizritas y contra los amalecitas, pues todos éstos habitaban la región, desde Telam, según se va al sur, hasta el Egipto. ⁹ David asolaba estas tierras, sin dejar vivos hombre ni mujer, apoderándose de ovejas, bueyes, asnos, camellos y vestidos, y se volvía a Aquis. ¹⁰ Este le preguntaba: “¿A quién habéis atacado hoy?” David contestaba: “Al mediodía de Judá, al mediodía de Jerameel, al mediodía de los quíneos.” ¹¹ David no dejaba con vida hombre ni mujer, trayéndolos a Gat por temor de que informasen contra ellos, diciendo: “Esto es lo que ha hecho David.” Así procedió todo el tiempo que estuvo en la tierra de los filisteos. ¹² Aquis se fiaba de David y se decía: “Se está haciendo odioso a su pueblo y será para siempre mi servidor.”

Barruntaba David que no eran sinceras las muestras de arrepentimiento de Saúl, por lo cual, temiendo caer algún día en sus manos traicionado por los de Zif o los de Qeila, y no teniendo en el desierto de Zif y de Maón provisiones suficientes para sus hombres, decidió marchar a tierra de filisteos y ponerse al servicio del rey de Aquis, con el que estuvo antes (21:11-16). En esta ocasión desciende con seiscientos hombres, doscientos más que la primera vez, “cada uno con su familia” (v.3). El texto llama a Aquis hijo de Maoc (Maaca según 1 Re 2:39), detalle que no fi-

gura en el c.21, que el autor de este relato parece ignorar. Con David bajaron sus dos mujeres, Ajinoam y Abigaíl. Al cuidado de David entregó Aquis la ciudad y territorio de Siceleg, entre Gaza y Bersebá, perteneciente a la tribu de Judá y de Simeón (Jos 15:31; 19:5). Con esta política creía el rey Aquis tener asegurada la frontera sudeste de su reino.

David y los suyos operaban por aquellos contornos, con golpes de mano contra los amalectas (15:2), los guesurianos (Jos 13:2) y los gizritas, tribu desconocida. Como Jefé (Jue 11:3), David y su gente vivían de lo que les producían las algaras en países enemigos. Creía Aquis que David atacaba la tierra de Israel; en realidad, hacía sus incursiones contra las tribus que habitaban en el desierto entre Palestina y Egipto. En el texto se distinguen tres regiones en el sur de Palestina: 1) el *negueb* de Judá (2 Sam 24:7); 2) el *negueb* de Jerameel, al sudeste de Bersebá, y 3) el *negueb* de los quíneos, que vivían mezclados con los amalecitas, siendo, sin embargo, aliados de los israelitas (15:4-6). Equívoca era la situación de David, y gracias a su habilidad pudo mantenerla por largo tiempo. El autor sagrado refiere lo que la historia narraba acerca de la actividad de David en tierra de filisteos, sin emitir juicio alguno sobre la moralidad de sus actos,

Los filisteos, en guerra contra Israel (28:1-2).

¹ Por aquel tiempo reunieron los filisteos sus tropas en un solo ejército para ir contra Israel. Aquis dijo entonces a David: “Sabrás que has de venir conmigo a la campaña, tú y tus hombres.” ² David le contestó: “Ya verás lo que hace tu siervo.” Aquis añadió: “Yo te confiaré la guardia de mi persona para siempre.”

Los *seranim* de la pentápolis filistea gozaban de cierta autonomía en sus respectivos territorios, pero se unían en las empresas de carácter nacional. Los filisteos reunieron sus tropas de choque (17:1; Jue 4:15) para guerrear contra Israel. Aquis creía poder contribuir a la causa aportando los servicios de un valiente. Pero esta circunstancia puso a David en situación comprometida. De su conducta equívoca dudaron algunos príncipes de los filisteos, como se verá más adelante (29:3).

Noticia sobre Samuel (28:3).

³ Había muerto Samuel. Todo Israel le había llorado, y había sido sepultado en Rama, su ciudad. Saúl había hecho desaparecer de aquella tierra a todos los evocadores de los muertos y adivinos.

Como preámbulo de lo que referirá el autor a continuación, recuerda dos hechos: la muerte de Samuel y la orden de Saúl contra los evocadores de los muertos y adivinos. En 25:1 se dijo que Samuel murió y que fue enterrado en el sepulcro de familia de Rama. En calidad de profeta recibía sus confidencias de Dios y las comunicaba a los hombres. Helí y Saúl conocían bien estas funciones de Samuel. Habiendo desaparecido él y no disponiendo del *efod* ni del sumo sacerdote Abiatar, se encontraba Saúl en situación angustiada por no saber cuál era la voluntad de Dios y cuál el éxito de sus empresas. Desaparecido el carisma profético en torno a Saúl, por todas partes, y por contaminación con los cananeos y otros pueblos paganos, pulularon los *magos et arlólos* (2 Re 21:6; Is 8:19), que el texto hebraico llama *aboth* y *yidhonim*, nigromantes y adivinos respectivamente. La primera palabra significa literalmente *los espíritus de los muertos*, o las personas que evocan estos espíritus, que en lenguaje moderno llamaríamos *médium*. La segunda deriva de la raíz *yadah*, saber, y de ahí su significado de adivinos, aplicado a los hombres que conocen la ciencia oculta. La Ley prohibía el ejercicio de la hechicería (Lev 19:31; 20:6; Deut 18:11), y Saúl lo había combatido, quizá por anunciarle cosas desagradables, no atreviéndose

nadie a ejercerla en público. Por todo el contexto se ve que cada día se encontraba Saúl más solo. En cambio, al servicio de David está Abiatar, sumo sacerdote, con el *efod* (23:9-10), y el profeta Gad (22:5), que le avisaban en los peligros. Aún más, Dios se ha alejado de Saúl y se ha puesto de parte de David; el resultado final se vislumbra cada vez más diáfano.

Los filisteos en Esdrelón (28:4-7).

⁴Los filisteos, reuniéndose, vinieron a acampar en Sunam, y Saúl, reuniendo a todo Israel, acampó en Gelboé. ⁵A la vista del campamento de los filisteos, Saúl tembló y se le agitó el corazón. ⁶Consultó a Yahvé, pero Yahvé no le respondía ni por sueños, ni por los “urim,” ni por profetas, ⁷ y dijo a sus servidores: “Buscadme una pitonisa para que vaya a consultarla.” Sus servidores le dijeron: “En Endor hay una pitonisa.”

Un ataque en forma contra Israel partió de la tierra de los filisteos. Cree Desnoyers que, en su marcha hacia el norte, el ejército filisteo vio engrosar sus efectivos con gentes de los *za.kalas*, de Dor, cananeos de las ciudades autónomas y por grupos de egeos, establecidos principalmente en la región de Betsán (*Histoire* II 127). Los filisteos acamparon en Sunam, ciudad de la tribu de Isacar (Tos 19:18). Saúl reunió su ejército y acampó cerca de Jezrael, la actual *Zerin*, a unos seis kilómetros de Sulam, en un lugar de la pendiente norte de los montes de Gelboé, retrasando más tarde el campamento hacia las cimas del monte, el actual *Gebel Fuqa*. Desde aquel observatorio pudo divisar Saúl todo el movimiento del ejército filisteo y examinar sus efectivos; a su vista, y ante la comparación con las fuerzas de que disponía él, “se le agitó el corazón.” Los israelitas eran fuertes en la montaña, pero extremadamente débiles en el llano.

Ante el peligro, Saúl encontrábase solo. El cielo enmudeció a sus preguntas; Yahvé no le respondió ni por sueños, medio muy común **de comunicarse Dios con los hombres** (Gen 28:12; 37:5; Núm 12:6; Jer 23:28), ni por los profetas (9:9), ni por los urim, o suertes sagradas (14:41). Por el texto parece que Saúl había sustituido los *urim* y *tummim* que se había llevado Abiatar por otros nuevos (23:6). Viendo que Dios no le hablaba por ningún medio lícito, recurrió al de la **evocación de los muertos**.

La pitonisa de Endor (28:8-14).

⁸ Y Saúl, disfrazándose, fue allá acompañado de dos hombres. Llegados de noche a la casa de la mujer, Saúl le dijo: “Predicame el futuro, evocando a un muerto, haz que aparezca el que yo te digo.” ⁹ Ella contestó: “Bien sabrás lo que ha hecho Saúl, que ha borrado de esta tierra a todos los evocadores y adivinos. ¿Me tiendes un lazo para hacerme morir?” ¹⁰ Saúl le juró por Yahvé, diciendo: “Como vive Yahvé que por esto no te ha de venir ningún mal.” ¹¹ Díjole la mujer: “¿A quién he de evocar?” Y Saúl contestó: “Evócame a Samuel.” ¹² A la vista de Samuel, la mujer lanzó un grito y dijo a Saúl: ¹³ “¿Por qué me has engañado? Tú eres Saúl.” El rey le dijo: “No temas. ¿Qué es lo que ves?” La mujer dijo a Saúl: “Veo un dios que se alza de la tierra.” ¹⁴ “¿Y cuál es su figura?” preguntó Saúl. Ella respondió: “Es un anciano que sube envuelto en su manto.” Comprendió Saúl que era Samuel, y se prosternó rostro a tierra.

Endor, hoy *Endur*, se encuentra al pie de la vertiente del Pequeño Hermón (actual *Gebel Nehi Dahi*). Disfrazado, marchó allí Saúl acompañado de dos hombres. Ante la insistencia de los visi-

tantes, la mujer se prestó a evocar al espíritu que desearan, o, como dice el texto, **a hacer subir del *sheol* al difunto con el cual se quería comunicar**. Era creencia general que los muertos habitaban en las profundidades de la tierra (Núm 16:33). No sabemos qué actitud externa tomó la hechicera de Endor al entrar en funciones, ni habla el texto de los ritos que puso en práctica, por creer el autor sagrado que eran conocidos de todos. De repente vio la pitonisa una figura que — Saúl no pudo divisar. A su vista, la mujer lanzó un grito, por parecerle que del *sheol* subía un ser extraordinario, semejante a un Dios. “¿Cuál es su aspecto?” preguntó Saúl. Se trataba de un anciano venerable cubierto con un manto, que Saúl identificó inmediatamente. La figura de Samuel impresionó a la vidente, poco acostumbrada a la aparición de seres sobrehumanos, extraordinarios; el que la mujer veía parecía un *elohim* (Gen 3:5; Jue 13:22; Sal 8:6). El participio del plural *alim*, ascendentes (Vulg.), establece una diferencia entre este *elohim* y el verdadero Dios. Saúl no se inmuta al oír este nombre de *elohim* en boca de la vidente ni se prosterna en señal de adoración. Únicamente cae de rodillas, rostro en tierra, al comprender que el difunto que subía (2:6) del *sheol* era Samuel. Pero tampoco este gesto del monarca debe interpretarse de un acto de adoración, sino de respeto y veneración hacia un profeta que él, no obstante las escenas violentas habidas entre los dos, amaba de corazón. De tales actos tenemos innumerables ejemplos (1 Sam 24:9; 1 Re 1:16; 23; 31). El muerto conserva los rasgos externos que le caracterizaban en vida; la mujer le ve, le contempla, en tanto que Saúl oye solamente su voz.

Palabras de Samuel (28:15-19).

¹⁵ Samuel dijo a Saúl: “¿Por qué has turbado mi reposo, evocándome?” Saúl respondió: “Estoy en gran aprieto. Los filisteos me hacen la guerra y Yahvé se ha retirado de mí. No me ha respondido ni por profetas ni por sueños. Te he evocado para que me digas qué he de hacer.” ¹⁶ Samuel dijo: “¿Cómo me consultas tú, siendo así que Yahvé se ha retirado de ti para ponerse al lado de tu prójimo? ¹⁷Yahvé hace lo que te había predicho por mi boca: arranca el reino de tus manos para dárselo a otro, a David. ¹⁸Porque no obedeciste a Yahvé y no trataste a Amalee según el ardor de su cólera, por eso Yahvé hace eso contigo. ¹⁹Entregaré a Israel, juntamente contigo, a manos de los filisteos. Mañana, tú y tus hijos estaréis conmigo y Yahvé entregará el campamento de Israel a los filisteos.

Es corriente entre los exegetas católicos creer que Dios permitió la aparición de Samuel a fin de que profetizara al rey el fin desastroso que le esperaba, castigando así su pecado de acudir a medios ilícitos para conocer el porvenir (Leimbach, Mediebelle). Entre los antiguos existía la convicción de que los muertos gozaban de un merecido descanso en el *sheol*, que los hombres no podían turbar. En una inscripción sepulcral fenicia, el muerto expresa su deseo de que no se interrumpa su reposo por la nigromancia. Samuel comunica al rey que nada puede hacer en su favor, pues Yahvé se ha retirado de él para ponerse al lado de David en castigo de su desobediencia y por no haber entregado a Amalee al anatema de destrucción. Termina Samuel con la escalofriante profecía: mañana, es decir, un día de éstos, tú y tus hijos estaréis conmigo en el reino de los muertos, en el *sheol*. Allí conviven juntos buenos y malos; la doctrina de la retribución y del castigo en ultratumba fue desarrollándose lentamente, apareciendo en Sab c.3-5 y en 2 Mac.7.

Desmayo de Saúl (28:20-25).

²⁰ Saúl se turbó y cayó a tierra cuan largo era, pues las palabras de Samuel le llenaron de espanto y faltáronle las fuerzas, pues no había tomado nada ni en el día ni en

la noche. ²¹La mujer se acercó a Saúl y, viendo su gran turbación, le dijo: “Tu sierva no ha hecho más que obedecerte, exponiendo su vida. ²² Escucha, pues, tú también a tu sierva, y permite que te ofrezca un trozo de pan para que tengas fuerzas para proseguir tu camino.” ²³El contestó: “No comeré nada.” Sus servidores, uniéndose a la mujer, insistieron, y él se rindió a sus instancias. Levantóse de tierra y se sentó sobre el diván. ²⁴Tenía en casa la mujer un ternero gordo; matólo luego, y, tomando harina, coció unos ácidos ²⁵y los presentó a Saúl y a sus servidores, quienes, después de comer, se levantaron y partieron aquella misma noche.

Saúl, que había quebrantado la ley de Dios al consultar a una pitonisa (1 Crón 10:13), escuchó de boca de Samuel el juicio definitivo sobre su próximo fin; sus días estaban contados; desde ahora era un condenado a muerte a corto plazo. No esperaba Saúl que el oráculo fuera tan duro para él: debía desaparecer de la escena para dejar paso a su rival, David. La derrota era completa, moral y material. Al escuchar las palabras terroríficas de Samuel, Saúl cayó en tierra desvanecido. Saúl salió de noche de Endor sabiendo que la muerte le acechaba en todo momento. Al producirse los combates con los filisteos caerían él y sus hijos.

Sospechas sobre David (29:1-5).

¹ Reunieron los filisteos todas sus tropas en Afee, e Israel acampaba cerca de la fuente de Jezrael. ²Mientras avanzaban los príncipes de los filisteos a la cabeza de sus centenas y sus millares, David y los suyos marchaban a retaguardia con Aquis. ³Y los jefes de los filisteos preguntaron: “¿Qué hacen aquí estos hebreos?” Aquis les dijo: “¿No veis que es David, siervo de Saúl, rey de Israel, que está conmigo hace días y años, sin que haya hallado yo la menor cosa que reprocharle desde que se pasó a nosotros hasta ahora?” ⁴ Pero los jefes de los filisteos se enfurecieron contra Aquis y le dijeron: “Despide a ese hombre, y que se vuelva al lugar que le has designado; que no venga a la batalla, no se revuelva contra nosotros durante el combate. ¿Cómo podría él volver a la gracia de su amo mejor que ofreciéndole cabezas de nuestros hombres? ⁵¿No es ese David del que cantaban danzando: *Saúl mató sus mil, pero David sus diez mil?*”

El contenido de este capítulo es continuación de 28:2, con la inserción del episodio de Endor. Las tropas filisteas se concentraron en Afee, pueblo situado a dieciséis kilómetros al nordeste de Jafa, en el lugar donde nace el río Jafa, conocido hoy por Ras *el-Ain*. Aquis iba acompañado de David; pero los jefes de los filisteos desconfiaban justamente de él, deshaciéndose de un enemigo temible.

David a la retaguardia (29:6-11).

⁶ Aquis llamó a David y le dijo: “Como vive Yahvé que tú eres un hombre leal y que yo veo con buenos ojos toda tu conducta en esta expedición, sin haber visto en ti nada malo desde que llegaste a mí hasta hoy; pero a los príncipes no les agradas. ⁷ Vuélvete, pues, y torna en paz para no desagradar a los príncipes de los filisteos.” ⁸ David respondió: “Pero ¿qué te he hecho yo y qué has hallado tú en tu siervo, desde que estoy junto a ti hasta hoy, para que no marche yo a combatir a los enemigos de mi señor el rey?” ⁹ Aquis respondió a David: “Yo sé bien que tú has sido bueno conmigo, como un ángel de Dios; pero los jefes de los filisteos dicen: Que no suba

con nosotros a la batalla.¹⁰ Así que levántate de mañana tú y los siervos de tu señor que han venido contigo; iréis al lugar que os he señalado; no guardes resentimiento en tu corazón, porque me eres grato; levantaos bien de mañana y partid en cuanto sea de día.”¹¹ David y sus gentes se levantaron bien temprano y partieron de vuelta a la tierra de los filisteos, y los filisteos subieron a Jezrael.

Aquis pronuncia el nombre de Yahvé en su juramento (26:10; 28:10); acaso lo hizo en consideración a David. Esta decisión de los jefes de los filisteos sacó a David de una situación embarazosa. Quiso Dios que en vísperas de ocupar el trono de Israel no mancillara su fama enrolándose en el ejército que iba a invadir a Israel. Conforme al consejo de Aquis, levantándose de mañana, regresó David a Siceleg. Es incomprensible que mientras las tropas filisteas van contra Israel permitan que un enemigo suyo quede a sus anchas en la retaguardia.

David en Siceleg (30:1-5).

¹ Cuando al tercer día llegó David con sus hombres a Siceleg, los amalecitas habían irrumpido contra el Negueb y contra Siceleg y la habían tomado e incendiado.² Habían apresado a las mujeres y a todos los que allí estaban, pequeños y grandes, pero sin matar a nadie, y, llevándoselos, se habían puesto en camino.³ Cuando llegaron David y sus gentes a la ciudad y vieron que había sido quemada y que sus mujeres, hijos e hijas habían sido llevados cautivos,⁴ alzaron la voz y lloraron hasta más no poder.⁵ Habían sido llevadas las dos mujeres de David, Aji-noam, de Jezrael, y Abigaíl, del Carmel, mujer de Nabal.

Tres días emplearon David y sus gentes en regresar a Siceleg. ¡Cuál no fue su asombro al encontrar la ciudad convertida en montón de escombros y cenizas y despoblada! Los amalecitas (27:8), como represalia de las *razzias* de David, aprovecharon su ausencia para vengarse.

David persigue a los amalecitas (30:6-20).

⁶ David se vio muy angustiado, pues la gente hablaba de lapidarlo, ya que todos estaban muy amargados, cada uno por sus hijos y sus hijas. Pero David se confortó en Yahvé, su Dios.⁷ Dijo, pues, al sacerdote Abiatar, hijo de Ajimelec: “Trae el efod.” Aplicó Abiatar el efod,⁸ y David consultó a Yahvé, diciendo: “¿He de perseguir a esa banda? ¿La alcanzaré?” Yahvé respondió: “Persigúela, porque de cierto la alcanzarás y recobrarás.”⁹ Púsose David en marcha con los seiscientos hombres que le seguían. Cuando llegaron al torrente de Besor, doscientos quedaron sin pasar más allá, rezagados por la fatiga.¹⁰ David continuó la persecución con cuatrocientos hombres, n Encontraron en el campo a un egipcio, que llevaron a David;¹² diéronle pan que comiera y agua que bebiera y un trozo de torta de higos secos y un racimo de pasas. Una vez que con el alimento se recobró, pues había estado tres días y tres noches sin comer ni beber,¹³ le preguntó David: “¿De quién y de dónde eres tú?” El respondió: “Soy un esclavo egipcio al servicio de un amalecita, y hace tres días me abandonó mi amo porque enfermé.¹⁴ Habíamos hecho una incursión en el Negueb de Queret y en el de Judá y en el Negueb de Caleb, y hemos incendiado Siceleg.”¹⁵ David le preguntó: “¿Quieres guiarme hacia donde está la banda?” El le respondió: “Júrame por Dios que no me matarás ni me entregarás a mi amo, y te guiaré a donde está la banda.”¹⁶ Guiólos, y vieron que estaban los amalecitas esparcidos por to-

do el campo, comiendo, bebiendo y bailando, pues era muy grande el botín que habían tomado en la tierra de los filisteos y en la de Judá.¹⁷ David los batió desde la aurora hasta la tarde, y no escapó ninguno de ellos, fuera de cuatrocientos mozos, que huyeron montados en camellos.¹⁸ David recobró cuanto los amalecitas se llevaran y rescató a sus dos mujeres.¹⁹ No faltó nadie, ni chico ni grande, ni niño ni niña, ni nada del botín y de cuanto se habían llevado. David lo recobró todo;²⁰ y, tomando el ganado mayor y menor, se pusieron en marcha delante de él, diciendo: “Este es el botín de David.”

La impresión que causó la ciudad fue tal, que algunos de los partidarios de David hablaron de apedrearlo, acusándolo de imprevisión al abandonar la ciudad y no dejar en ella guarnición alguna. David reaccionó inmediatamente, decidiendo vengar la afrenta; pero antes quiso conocer la voluntad de Yahvé por medio del *efod*, que tenía el sacerdote Abiatar. Doscientos soldados no se sintieron con ánimo para continuar, quedando apostados en las cercanías del torrente, no identificado, de Besor. Dejamos dicho que Negueb es la región meridional de Palestina. Los queretianos estaban emparentados con los filisteos, eligiendo David de entre ellos parte de su guardia personal (2 Sam 8:18; 15:18). Llamense queretianos por ser originarios de Creta. Su Negueb se hallaba cerca de Rafa. El Negueb de Judá y de Caleb se extendía al sur de Hebrón (Jos 14:6-16; 15:2-4; 13-19). Guiado David por el egipcio, cayó de improviso Sobre la banda, batiéndola completamente, Cree Schulz que el término *neshef* (aurora) debe entenderse del crepúsculo vespertino en cuyo caso la batalla duró escasas horas, desde la puesta del sol hasta las primeras horas de la noche.

Regreso a Siceleg (30:21-31).

²¹Llegó David a los doscientos hombres que, fatigados, no habían podido seguirle y se quedaron junto al torrente de Besor. Salieron éstos al encuentro de David y de los que venían con él, y David se acercó a ellos y los saludó amistosamente.²² Pero lo peor de cuanto de malo había en la tropa de David se puso a decir: “Pues que no han venido con nosotros, no les daremos parte del botín que hemos cogido; que coja cada uno su mujer y sus hijos y se los lleve y se vayan.”²³ Pero David dijo: “No hagáis eso después de lo que nos ha dado Yahvé; porque él nos ha guardado y ha puesto en nuestras manos la banda que vino contra nosotros.”²⁴ Eso, ni oírse siquiera. La parte debe ser la misma para el que combate y para el que custodia el bagaje. Todos partirán por igual.”²⁵ Y así se hizo aquel día y en lo sucesivo, quedando esto como ley y norma, que todavía se observa.²⁶ De vuelta a Siceleg, David mandó parte del botín a los ancianos de Judá, diciendo: “Ahí va para vosotros un presente del botín de los enemigos de Yahvé,”²⁷ Mandó a los de Betul, a los de Ramat del Negueb, a los de Jatir,²⁸ a los de Arara, a los de Sifamot, a los de Estamoa,²⁹ a los del Carmel, a los de las ciudades de los jeramelitas, a los de las ciudades de los quenitas,³⁰ a los de Jorma, a los de Borasán, a los de Atac,³¹ a los de Hebrón y a los de todos los lugares por donde David y sus gentes habían estado.

Victorioso y llevando consigo todo cuanto habían arrebatado los amalecitas, llegó David al torrente Besor. Los que habían ido en persecución del enemigo negaban a los que se quedaron en el mencionado torrente el derecho de participar en el botín; con sus mujeres e hijos tenían bastante. El incidente podía tener graves consecuencias y dividir en dos bandos el ejército de David.

Por lo mismo, zanja en seguida David la cuestión, diciendo: “Eso, ni oírse siquiera.” La Ley mandaba que el botín se repartiese por igual entre los que habían combatido y los que habíanse quedado en retaguardia (Núm 31:27; Jos 22:8). Además, los que quedaron en Besor viéronse en la imposibilidad de seguir por haber recorrido en los tres días anteriores un trayecto de unos cien kilómetros (desde Afee a Siceleg). De este botín mandó a los ancianos de Judá para congraciarse con ellos. Cita el texto a continuación una lista de ciudades que se encuentran al sur de Hebrón, y de las cuales se hace mención en Josué, c.15 y 19.

Derrota y muerte de Saúl (31:1-13).

¹ Libraron batalla los filisteos, y los hijos de Israel se pusieron en fuga ante los filisteos, y cayeron muchos en los montes de Gelboé, ² Los filisteos se pusieron a perseguir a Saúl y a sus hijos, y mataron a Jonatán, a Abinadab y a Melquisúa, hijos de Saúl. ³ El peso de la batalla cargó principalmente sobre Saúl. Habiéndole descubierta los arqueros, le hirieron en las caderas, ⁴ y dijo a su escudero: “Sacá tu espada y traspásame, no me hieran esos incircuncisos y me afrenten.” El escudero no obedeció, por el gran temor que tenía; y tomando Saúl su propia espada, se echó sobre la punta de ella. ⁵ El escudero, viéndole muerto, se arrojó igualmente sobre la suya, y murió con él. ⁶ Así murieron aquel día juntos Saúl y sus tres hijos y su escudero. ⁷ Los de Israel, que estaban en las ciudades del lado de acá del Jordán, viendo huir a los hijos de Israel y sabiendo que Saúl y sus hijos habían muerto, abandonaron sus ciudades para emprender también la fuga, y, viniendo los filisteos, las ocuparon. ⁸ Al día siguiente vinieron los filisteos para despojar a los muertos, y hallaron a Saúl y a sus tres hijos que yacían sobre los montes de Gelboé. ⁹ Cortaron la cabeza de Saúl y se apoderaron de sus armas, e hicieron publicar esta buena noticia por toda la tierra de los filisteos, en los templos de sus ídolos y entre el pueblo. ¹⁰ Las armas de Saúl las depositaron en el templo de Astarté, y su cuerpo lo colgaron de las murallas de Betsán. ¹¹ Los habitantes de Jabes Galaad, habiendo sabido lo que los filisteos habían hecho con Saúl, ¹² reunieron a los más valientes, y, después de marchar durante toda la noche, llegaron hasta Betsán, y, tomaron de sus murallas el cadáver de Saúl y los de sus hijos, se volvieron con ellos a Jabes, donde los quemaron. ¹³ Tomaron sus huesos y los sepultaron bajo el terebinto de Jabes, y ayunaron siete días.

Mientras David combatía victoriosamente en el sur de Palestina contra los pueblos meridionales que molestaban a Judá, en los montes de Gelboé, abandonado de Dios y de los suyos, caía el rey de Israel, Saúl. Ninguna culpa tuvo David en este hecho doloroso; entre los teatros de guerra de uno y otro mediaban más de un centenar de kilómetros.

Los filisteos concentraron sus tropas en los alrededores de Su-nam, amparados en la retaguardia por las pendientes del monte Nebí *Dahi*. Entre ellos y el ejército israelí se extendía el valle de Jezrael. Tan pronto como los dos ejércitos vinieron a las manos, vióse la superioridad de los filisteos, que persiguieron a placer a los israelitas, que huían a la desbandada. En la refriega cayeron los tres hijos de Saúl: Jonatán, Abinadab (1 Crón 8:33; 9:39), quizá el mismo que en 14:49 es llamado Isví, y Melquisúa (14:49). Las huestes filisteas dirigieron sus ataques preferentemente hacia el lugar donde ellos barruntaron que estaba Saúl, con ánimo de apoderarse de él. Dice el texto hebraico que, al darse cuenta Saúl de que había sido reconocido por los arqueros (*morim*), temió mucho (*wayyahel*) de caer vivo en sus manos. El texto griego, seguido por la Vulgata, interpreta el mencionado verbo como forma nifa.1 del verbo *halal*, traduciendo: “fue

herido entre las costillas y la cadera” (*motnaim*). Viéndose acorralado por los enemigos y ante el temor de caer vivo en sus manos y convertirse en objeto de burla, mandó a su escudero que desenvainara su espada y le traspasase (*daqreni*: hiéreme). Al negarse, por el respeto que sentía por el ungido del Señor (26:9), tomó Saúl su espada y se echó sobre ella, ejemplo que fue imitado por su escudero.

En el campo de batalla murió el primer rey de Israel. El pueblo había pedido un rey que le acaudillase en las guerras contra los pueblos enemigos de los alrededores, amonitas (11:1-7) Y filisteos (13:1-7). No defraudó Saúl las esperanzas que el pueblo había cifrado en él, ya que vengó los ultrajes que los pueblos vecinos habían inferido a Israel y rechazó todos cuantos ataques emprendieron contra él. Pero el reinado de Saúl no tuvo la universalidad que alcanzó el de David y, más particularmente, el de Salomón, Estrictamente hablando, el poder de Saúl se apoyaba en la tribu de Benjamín y se extendía a la montaña de Efraím. Fue Saúl como un anillo de transición entre los jueces y la monarquía propiamente dicha. No todas las tribus se sintieron ligadas con él ni con el deber de someterse a su hegemonía.

En las páginas que preceden hemos podido admirar las virtudes de Saúl y lamentar los defectos que le afearon. En los primeros días de su reinado mostróse inteligente, tenaz, dócil a las directrices de Samuel; pero pronto olvidó que su cetro y su corona los había recibido de Dios, del cual era un simple mandatario, un representante suyo sobre la tierra, y al cual tenía obligación grave de obedecer. **Por orgullo, debilidad y condescendencia llegó a independizarse a veces de las obligaciones contraídas para con Dios, haciendo caso omiso de los mensajes y oráculos que Samuel en su nombre le retransmitía.** De ahí que **el espíritu de Dios se apartara de él y fijara su atención en otro mejor que Saúl.**

A los pecados de desobediencia que cometió a lo largo de su vida cabe añadir los que precedieron inmediatamente a su muerte. Al no responder el cielo a sus preguntas, comete el error de consultar a los nigromantes y adivinos; en el trance de caer en manos del enemigo puede más el honor personal que el deber de no atentar contra su propia vida. De ahí que “murió Saúl porque se había hecho culpable de infidelidad hacia Yahvé, cuyas palabras no guardó, y por haber preguntado y consultado a los evocadores de los muertos. No obedeció a Yahvé, y Yahvé le mató, y transfirió el reino a David, hijo de Isaí” (1 Crón 10:13). Samuel, evocado por la pitonisa de Endor, le dice que “porque no obedeciste a Yahvé y no trataste a Amalee según el ardor de su cólera (de Dios), por eso Yahvé hace eso contigo” (28:18). **La desobediencia fue el pecado capital de Saúl y el que provocó su ruina.**

De su reinado **apenas recibió Israel herencia alguna** de las que suelen dejar los grandes reyes al morir, ya que a su muerte no existía dinastía estable, ni capital del reino, ni fronteras definidas, ni religión próspera, ni fondos económicos, ni ejército bien equipado. Al contrario, **por los celos que le dominaron**, pasó sus últimos años en perseguir al que creía rival suyo, persiguiendo a un perro muerto y a una pulga (24:15)” en vez de entregarse a la **estructuración de la nación**. Toda la inmensa tarea de unificación y engrandecimiento del pueblo será obra de sus sucesores en el trono (Desnoyers, Lc., 11:138-141).

Como hizo David en otro tiempo con Goliat (17:51), cortaron los filisteos la cabeza de Saúl y se apoderaron de sus armas, paseándolas en trofeo por todo el país y anunciando a sus ídolos y pueblo la buena nueva de la muerte del rey de Israel. Otros interpretan el texto tal como aparece en la traducción: “e hicieron publicar esta buena noticia.” No cabe duda que las armas, y quizá también la cabeza, constituían el mensaje más elocuente de la gran victoria. Terminada la gira macabra, los filisteos colgaron la cabeza de Saúl en el templo de Dagón (1 Crón 10:10), y las armas las depositaron en el de Astarté. Creen algunos exegetas que la cabeza y las armas fue-

ron depositadas en un templo de Betsán (Jos 17:11-16; Jue 1:27), que identifican con el templo al dios Dagón, encontrado en el quinto estrato en las excavaciones practicadas en Betsán por los americanos a partir del año 1921². Muchos antiguos y modernos se inclinan por la hipótesis de que aquel trofeo fue depositado en un templo de los muchos que existían en tierra de filisteos (5:2; 21:10), probablemente en Ascalón, donde Astarté era venerada como la gran diosa. Era Astarté la paredra de Baal (7:3-4; 12:10). Esta última parece ser la hipótesis que más se ajusta al texto y a la historia profana.

Los habitantes de Jabes Galaad recordaban la ayuda eficaz que les prestó en otro tiempo Saúl, libertándolos de los amonitas (v, 1ss), y, por lo mismo, emprendieron la hazaña de apoderarse de su cadáver, que colgaba de las murallas de Betsán, e incinerarlo. En ninguna otra parte de la Biblia se habla de la **incineración de los cadáveres, costumbre que repugnaba a los hebreos** (Am 2:1), y que solamente se aplicaba **al cadáver de los grandes pecadores** (Lev 20:14). El autor de 1 Crón 10:12 ha omitido esta circunstancia. **Era un acto de misericordia sepultar a los muertos**, ya que las almas no encontraban reposo mientras el cadáver permanecía insepulto. También puede entenderse el texto de que solamente las carnes, por su avanzado estado de putrefacción, fueron quemadas, en tanto que los huesos fueron enterrados bajo el terebinto (1 Crón 10:12) o tamarindo de Jabes, desde donde se trasladaron más tarde al sepulcro de familia (2 Sam 21:12-14). En señal de duelo, los de Jabes ayunaron siete días (2 Sam 1:12; 3:15; Gen 50:10; Ecli 22:12-13). **En el campo del honor cayó el primer rey de Israel; bajó al sepulcro por haber Dios abreviado sus días a causa de sus pecados.**

1. Heidet, Le voyage de Saúl a la recherche des anesses de son père: B 2 (1921) 363-368.

2 A. Fernández, 1 Sam 1-15. Crítica textual (Roma 1917) 57.

3 J. Van Der Ploeg, Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms: RB 57 (1950) 40-61; Ídem, Les nobles israelites: "Oudtestamentische Studien," 9 (1951) 49-64; A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palastina (Leipzig 1930) 29.

2 P. H. H. Boer, Vive le touv: VT 1 (1955) 225-231.

2 G. Lombardi, Alcune questioni di topografia in 1 Sam 13-14; 1-15: "Liber Annus" 9 (1959) 269.

3 W. F. Albright: "Basor" 68 (1931) 9.

1 Fernández, Problemas de topografía palestinese (Barcelona 1936) 133.

2 Consúltese el estudio topográfico de 1 Sam 0.13-14:1-15 de G. Lombardi, l.c., 521-282.

1 Fernández, El herem bíblico: B 6 (1924) 5-25.

1 Histoire II 77 Not.I.

1 R. De Vaux, Les Combáis Singuliers Dans Vancien Testament: B 40 (1960) 497-498.

1 F. Stummer, Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Uebersetzung des Alten Testaments aus der Hebraica Ventas; B 10 (1929) 9-10.

1 A. Gelin, *Le passage de la polygamie a la monogamie*: "Jvlélanges Podechard" (Lyón 1945) 135-146.

1 A. Gelin, *Le passage de la polygamie a la monogamie*: "Jvlélanges Podechard" (Lyón 1945) 135-146.

1 A. George, Poutes contre Yahvé dans les Livres de Samuel: RB 53 (1946) 161-184.

1 Áamuffl, 31 28.

2 Barrois, A., *Beisan*: DBS; Alan-Rowe, *Bet-Shan* (Londres 1930); Leimbach, me Diebelle.

II Samuel.

1. David en Hebron (c.1-4).

El anuncio de un amalecita (1:1-10).

¹ Después de la muerte de Saúl, cuando hacía dos días que David, victorioso de los amalecitas, estaba en Siceleg, ² llegó el tercer día al campamento un hombre que venía del campo de Saúl, desgarrados los vestidos y cubierta la cabeza de polvo. Cuando estuvo cerca de David, se echó a tierra, prosternándose, ³ y David le preguntó: “¿De dónde vienes?” El respondió: “Vengo huido del campamento de Israel.” ⁴ David preguntó: “¿Qué ha sucedido? Guéntamelo.” El respondió: “El pueblo huyó de la batalla y gran número de hombres han caído. Saúl mismo y Jonatán, su hijo, han sido muertos.” ⁵ David dijo al joven que le daba estas noticias: “¿Y cómo sabes tú que han muerto Saúl y su hijo Jonatán?” ⁶ El joven que le daba las noticias respondió: “Yo me hallaba por casualidad en el monte Gelboé, y vi a Saúl apoyado sobre su lanza, mientras se acercaban a él carros y caballeros, que estaban ya para alcanzarle; ⁷ y volviéndose, me vio y me llamó. Yo respondí: “Aquí me tienes.” ⁸ Me dijo: “¿Quién eres tú?” Yo le respondí: “Soy un amalecita.” ⁹ Y él me dijo: “Acércate a mí y mátame, porque me siento presa de una angustia, mientras todavía tengo en mí toda la vida.” ¹⁰ Yo me acerqué a él y le maté, pues sabía muy bien que no sobreviviría a su derrota; y tomando la diadema que llevaba en la cabeza y el brazalete que tenía en su brazo, se los he traído aquí a mi señor.”

Dos días hacía que David había regresado de sus incursiones contra los amalecitas (1 Sam 30:1-26). Al preguntar David al mensajero de dónde venía, respondió que había huido del campamento de Israel. Acto seguido, y a instancias de David, el fugitivo comenzó a referir algunos detalles de la batalla, ajustándose a los hechos algunas veces, dramatizando otras e inventando lo que, a su entender, realzaría su prestigio ante David. De su relación se deduce que los arqueros montaban caballos y carros de combate (1 Sam 13:5). Su relato confirma el texto hebraico de 1 Sam 31:3; según el cual temió Saúl caer vivo en manos del enemigo, decidiendo suicidarse. Pero, todavía con vida, corrió a él el amalecita, que le asestó el golpe de gracia y arrebató la diadema de su cabeza y el brazalete antes de que se apoderaran de ellos los filisteos. Quizá no intervino el amalecita en el combate, siendo un vulgar salteador que aprovechó la oscuridad de la noche para saquear el campamento. **Si llevó a David las insignias reales de Saúl, fue para conseguir de él un premio de mucho más valor.** Para explicar las diferencias entre la relación del amalecita y el texto de 1 Sam 31:1-10, admiten algunos que nuestro relato representa una tradición distinta de la del capítulo anterior. Según Dhorme, en esta sección se ha querido hacer menos odiosa la muerte de Saúl, quitándole los caracteres de suicidio. Esta misma tradición, añade De Vaux, no es homogénea: según una forma, un soldado anuncia la muerte de Saúl y de Jonatán; David y su pueblo hicieron duelo (v.1-4. 11-12). Según otra, un joven amalecita se gloria de haber dado muerte a Saúl, llevando consigo las insignias reales en espera de una recompensa; **David dio orden de que lo matasen** (v.5-10.13-16).

Muerte del amalecita (1:11-16).

¹¹ David, tomando sus vestiduras, las rasgó, y también todos los hombres que con él estaban, ¹² Hicieron duelo, llorando y ayunando hasta la tarde, por Saúl, por su hijo Jonatán y por el pueblo de Yahvé, que habían caído a la espada, ¹³ David dijo al jo-

ven que le había traído las noticias: “¿De dónde eres tú?” El respondió: “Soy hijo de un extranjero, de un amalecita.”¹⁴ Y David le dijo: “¿Y cómo te atreviste a tender tu mano para dar muerte al ungido de Yahvé?”¹⁵ Y llamando a uno de los suyos, le dijo: “Échate sobre él y mátales.” El hombre hirió al amalecita, que murió.¹⁶ David dijo: “Caiga tu sangre sobre tu cabeza. Tu misma boca ha atestiguado contra ti al decir: Yo he dado la muerte al ungido de Yahvé.”

David y los que le rodeaban lloraron la muerte de Saúl y de sus hijos, ayunando hasta la tarde (2 Sam 3:35). No puede tolerar David que un meteco, un *guer* que habita en medio de Israel, haya osado alzar sus manos contra el ungido del Señor y contra el que era su legítimo soberano. Por el testimonio de su propia boca es condenado a muerte; de ahí que su sangre no clamará venganza contra David, por ser justa su muerte (1 Re 2:32). Con la muerte del amalecita y las muestras de dolor por los caídos comprendió Israel que no tuvo David parte en la muerte de Saúl y de que honraba y respetaba su autoridad.

Elegía de David por Saúl y Jonatán (1:17-27).

¹⁷ David cantó una elegía por Saúl y Jonatán, su hijo, ¹⁸ Está escrita en el libro del Justo, para que la aprendan los niños de Judá: ¹⁹“Tu gloria, Israel, ha perecido en tus montes. ¿Cómo cayeron los héroes? ²⁰No lo propaléis en Gat, no lo publicuéis por las calles de Ascalón; que no se regocijen las hijas de los filisteos V no salten de júbilo las hijas de los incircuncisost ²¹ ¡Montes de Gelboé! No caiga sobre vosotros ni rocío ni lluvi ni seáis campos de primicias, porque allí fue abatido el escudo de los héroes, el escudo de Saúl, como si no fuera ungido con el óleo. ²²De la sangre de los muertos, de la grasa de los valientes, el arco de Jonatán no se hartaba nunca, la espada de Saúl no se blandía en vano. ²³ Saúl y Jonatán, amados y queridos, inseparables en vida, tampoco se separaron en la muerte, más ágiles que las águilas, más fuertes que los leones. ²⁴ Hijas de Israel, llorad por Saúl, que os vestía de lino fino y adornaba de oro vuestros vestidos. ²⁵ ¿Cómo han caído los héroes en medio de la batalla? ¿Cómo fue traspasado Jonatán en las alturas? ²⁶ Angustiado estoy por ti, ¡oh Jonatán, hermano mío! Me eras carísimo, y tu amor era para mí dulcísimo, más que el amor de las mujeres. ²⁷ ¿Cómo han caído los héroes? ¿Cómo han perecido las armas del combate?”

A las muestras externas rituales de duelo y al ejemplar castigo del mensajero amalecita se añaden las notas emocionantes de una elegía, considerada como la mejor de toda la literatura viejotestamentaria, en donde David pone de manifiesto su admiración sincera por Saúl y los lazos de amistad que le unían a Jonatán. La composición corresponde al género elegiaco, que en hebreo se llama *qinah*, canto fúnebre en honor de un muerto (Jer 7:29; 9:9; Am 8:10). Aunque el nombre de Yahvé no aparezca en toda la composición, sin embargo, el lector tiene el convencimiento de que todas las palabras salen de un alma profundamente religiosa.

A la elegía precede el v.18, considerado como una cruz para los intérpretes. La traducción del texto actual hebraico es la siguiente: “Y (ordenó) que se enseñara a los hijos de Judá, Arco. He aquí que está escrita en el libro de Jasar.” Muchas han sido las tentativas para interpretar rectamente el texto (Klostermann, Schulz, Dhorme, Smith). El verbo hebraico *amar*, decir, equivale aquí a *ordenar* (Neh 9:15; 2 Sam 2:26). El término hebraico *qeshet*, arco, no figuraba en el texto original; del margen, donde lo escribió un amanuense, penetró dentro del texto. No se lee

en el código B de los LXX. El libro de Jasar lo vimos citado en Jos 10:13. Era una especie de antología de cantos nacionales y de carácter guerrero, muy divulgada entre el pueblo.

Empieza David diciendo que Israel llora la desaparición en los montes de Gelboé de dos personajes que constituían la flor y nata de la nación. En forma de estribillo, repite constantemente: “¿Cómo cayeron los héroes?” (v.25:27; 1 Mac 9:21). Acordándose de los cantos y danzas de las jóvenes israelitas por su victoria sobre Goliat (1 Sam 18:6-9), el pensamiento de David corre hacia las grandes ciudades de los filisteos y se imagina los transportes de alguna de las hijas de los incircuncisos vitoreando a los vencedores de Saúl y de Jonatán. Este pensamiento le conduce a apostrofar a los montes que recogieron la sangre de los héroes, deseando para ellos el castigo que merecen. El texto hebraico añade: “ni campos de primicias.” Otros leen: *haré tarmuth, montañas pérfidas, malvadas* (Smith); *montañas de muerte* (Ubach), etc. Estos montes presenciaron la manera como fue abatido allí el escudo de los héroes después de una vigorosa resistencia. ¿Por ventura no fue ungido Saúl con óleo, y, por consiguiente, no era sagrado? Puede la frase entenderse en el sentido material de que el escudo de Saúl no será en adelante engrasado, aludiendo a la costumbre de engrasar los escudos de cuero a fin de que no se agrietasen.

David sube a Hebrón (2:1-7).

¹ Después de esto, consultó David a Yahvé, diciendo: “¿He de subir a alguna de las ciudades de Judá?” Y Yahvé respondió: “Sube.” Preguntó David: “¿A cuál de ellas subiré?” Y Yahvé respondió: “A Hebrón.” ² Subió, pues, allá David con sus dos mujeres, Ajinoam de Jezrael y Abigaíl del Carmel, mujer de Nabal. ³ Hizo también que subieran los que estaban con él, cada uno con su familia, y habitaron en las ciudades de Hebrón. ⁴ Vinieron los hombres de Judá y ungieron allí a David rey de la casa de Judá. Supo David que las gentes de Jabes Galaad habían dado sepultura a Saúl; ⁵ y David envió mensajeros a los hombres de Jabes Galaad que les dijeran: “Benditos seáis de Yahvé por la misericordia que habéis hecho con vuestro señor Saúl dándole sepultura. ⁶ Que haga Yahvé con vosotros misericordia y verdad. Yo también os pagaré con favores lo que habéis hecho. ⁷ Fortaleced vuestras manos y tened valor, pues que, muerto Saúl, los hombres de Judá me han ungido por rey suyo.”

Con sus familiares y legionarios subió David a tierras de Judá, fijando su residencia en los pueblos en torno a Hebrón. Aquellas gentes le querían y le odiaban al mismo tiempo. Por una parte pudieron comprobar su magnanimidad para con Saúl y su moderación al frente de los legionarios. Perteneciente a la tribu de Judá, gozaba de las simpatías de sus hermanos de sangre. Con los principales clanes de la región entró en contacto por medio de sus mujeres. Acabó por ganar a su causa a las gentes del país su campaña contra las tribus nómadas del sur, que amenazaban su seguridad (1 Sam 27:10-12; 30:26-31) y la galantería de enviar parte del botín cogido al enemigo a los ancianos de aquellos pueblos (1 Sam 30:26-31). Por otra parte, la presencia de un grupo de hombres, muchos de ellos con tipo y hechos de bandolero, no podía halagar a los pueblos, que debían proveer a su manutención, por no alcanzarles las requisas y expolios periódicos en las regiones enemigas de los alrededores. Pero la figura relevante de David servía de contrapeso.

Los ancianos de Judá fueron a Hebrón para ungirle rey de la casa de Judá. No quiere decir el texto que nada sabía David de su unción por parte de Samuel (1 Sam 16:1-13), pero esta unción y designación divinas debían ser rubricadas, como fue el caso de Saúl, por la voluntad popular. La unción de que se habla en nuestro texto es más bien modesta, alcanzando su reinado a la tribu de Judá, en contraposición a la de 5:3, en que los ancianos de Israel le ungirán por rey

sobre las restantes. Al sur de Jerusalén pasaba la línea fronteriza septentrional de la tribu de Judá (Jos 15:6-9). Desde el primer momento trata David de captarse el favor de todo Israel dando la impresión de que es el primero en lamentar la pérdida de Saúl. Al conocer el gesto de los de Jabes Galaad, mandó allí unos mensajeros con el encargo de felicitarles por su acción prometiéndoles al mismo tiempo una gratificación. Aprovecha esta ocasión para notificarles que los hombres de Judá le han ungido por rey suyo, invitándoles, implícitamente, a alinearse a su lado. Pero los de Jabes, unidos con los benjaminitas por lazos de sangre (Que 21:12-14) y agradecidos a Saúl (1 Sam 11:1-11), no podían tan pronto situarse en la órbita del nuevo rey.

Intrigas de Abner (2:8-11).

⁸ Pero Abner, hijo de Ner, jefe del ejército de Saúl, tomó a Isbaal, hijo de Saúl, y, llevándole a Majanaím, ⁹ le alzó por rey de Galaad, de Aser, de Jezrael, de Efraím, de Benjamín y de todo Israel. ¹⁰ Cuarenta años tenía Isbaal, hijo de Saúl, cuando comenzó a reinar en Israel, y reinó dos años. Sólo la casa de Judá seguía a David. ¹¹ El tiempo que David reinó en Hebrón sobre la casa de Judá fue de siete años y seis meses.

Era Abner general del ejército de Saúl (1 Sam 14:50; 17:55; 20:25), primo hermano del rey, por ser ambos hijos de Quis y de Ner respectivamente, que lo eran a su vez de Abiel. Era natural que Abner defendiera la causa de su casa y entronizara rápidamente al único hijo que quedaba de Saúl, llamado Isbaal, que significa “hombre de Baal.” Para expresar su aversión a este dios cananeo, los escribas sustituyeron este nombre por *boset*, que significa “abominación, vergüenza.” Se le llama Isbaal en 1 Crón 8:33. Quizá a causa de su poca edad o por enfermedad, no tomó parte Isbaal en los combates de Gelboé, en donde murieron su padre y sus hermanos. Isbaal fue llevado a Majanaím, ciudad de Transjordania, unida estrechamente a la vida de Jacob (Gen 32:2-23), y cuyo emplazamiento se discute ¹. Allí fue proclamado Isbaal rey de Israel unos años después de la muerte de su padre, quizá como reacción al reinado de David sobre Judá, tratando de contrarrestar su prestigio, siempre en aumento. Bajo el dominio de Isbaal pasó el territorio de Galaad, el correspondiente a la tribu de Aser (Que 1:31), la llanura de Jezrael (1 Sam 29:1-11), el territorio de Efraím (1 Sam 1:11 9:4) y la tribu de Benjamín, de la cual procedía Saúl (1 Sam 9:21).

Cabe desconfiar de las cifras tocantes a la edad de Isbaal y a los años de su remado (4:5; 5:4-5); el primer número parece exagerado; 1 segundo, demasiado bajo. Pero debemos tener en cuenta lo dicho acerca del tiempo en que Abner entronizó a Isbaal, que fue, al parecer, unos años después de la muerte de Saúl. El autor pone de relieve la diferencia territorial entre ambos reinos.

La batalla de Gabaón (2:12-32).

¹² Abner, hijo de Ner, y los seguidores de Isbaal, hijo de Saúl, salieron de Majanaím para Gabaón. ¹³ Joab, hijo de Sarvia, y los seguidores de David se pusieron en marcha. Encontráronse cerca del estanque de Gabaón y acamparon los unos de un lado del estanque, los otros del otro, ¹⁴ Abner dijo a Joab: “Salgan unos cuantos jóvenes y combatan a nuestra vista.” Joab respondió: “Que salgan.” ¹⁵ Y salieron, avanzando en igual número, doce de Benjamín, por Isbaal, hijo de Saúl, y doce de los seguidores de David; ¹⁶ y cogiendo cada uno a su adversario por la cabeza, le hundió la espada en el costado y cayeron todos a una, llamándose por eso aquel lugar Campo de las Rocas, que está en Gabaón. ¹⁷ Hubo aquel día muy recia batalla, y Abner y los

hombres de Israel fueron vencidos por los seguidores de David. ¹⁸Estaban allí los tres hijos de Sarvia: Joab, Abisai y Azael. Azael era ligero de pies, como un corzo de los campos, ¹⁹y persiguió a Abner, sin apartarse de en pos de él ni a la derecha ni a la izquierda. ²⁰Abner miró detrás de sí y le dijo: “¿Eres tú, Azael?” El respondió: “Yo soy.” ²¹Y Abner le dijo: “Apártate o a la derecha o a la izquierda, coge a uno de esos mozos y toma sus despojos.” Pero *Azael* no quiso apartarse de él, ²²y Abner dijo entonces a Azael: “Apártate de en pos de mí o te derribo en tierra, y ¿cómo podría yo levantar mis ojos delante de Joab, tu hermano?” ²³ Pero Azael rehusó retirarse, y Abner le hirió entonces, sin volverse, con la lanza en el abdomen, saliéndole la lanza por detrás, y allí cayó y murió. Todos, al llegar al lugar donde había caído Azael, se detenían. ²⁴Joab y Abisai persiguieron a Abner, llegando, al ponerse del sol, a la colina de Amma, que está frente a Guiaj, del lado del desierto de Gabaón. ²⁵ Los hijos de Benjamín se reunieron detrás de Abner en apretado haz y se apostaron en lo alto de la colina; ²⁶ y Abner, llamando a Joab, le dijo a voces: “¿Hasta cuándo no dejará de devorar la espada? ¿No sabes que al fin viene la desesperación? ¿A cuándo esperas para decir a los tuyos que dejen de perseguir a sus hermanos?” ²⁷ Y Joab respondió: “Por Dios vivo que, si no hubieras hablado tú, el pueblo no habría dejado de perseguir a sus hermanos hasta mañana.” ²⁸Y Joab hizo sonar la trompeta, y el pueblo se detuvo, y no persiguieron ya a Israel, cesando el combate. ²⁹Abner y sus gentes, después de marchar toda la noche por el Araba, pasaron el Jordán, cruzaron todo el Bitrón y llegaron a Majanaím. ³⁰Joab, cesando en la persecución de Abner, reunió a todo el pueblo. Faltaban de los servidores de David diecinueve hombres y Azael. ³¹ Los seguidores de David habían herido de muerte a trescientos sesenta hombres de los de Benjamín, de los de Abner. ³² Lievarón a Azael y le sepultaron en el sepulcro de su padre en Belén. Joab y sus hombres marcharon toda la noche y llegaron a Hebrón al despuntar el día.

Por vez primera, los dos reinos entraban en colisión; los jefes del estado mayor del ejército de Israel y de Judá eran, respectivamente, Abner y Joab. Era este último hijo de Sarvia, hermana de David (1 Crón 2:16; 1 Sam 26:6), generalísimo del ejército de David, con gran influencia en la corte, de la que no pocas veces fue víctima el propio rey. Salió Abner de Majanaím y pasó el Jordán, acampando en el poblado de Gabaón, el actual *El-Gib*, a unos nueve kilómetros al norte de Jerusalén y en el límite meridional de la tribu de Benjamín. Quizá fue éste un intento de someter a la tribu de Judá, que permanecía fiel a David, o un despliegue y alarde de fuerzas para atemorizar a éste. A uno y otro lado de un estanque que había en Gabaón se situaron los dos ejércitos, prontos a batirse. Se convino en que combatieran doce jóvenes — o guerreros escogidos — de cada parte; la lucha fue salvaje, cayendo todos a una, atravesados de parte a parte por la espada del enemigo de enfrente. En Gabaón hay un sitio que, en recuerdo de este hecho, se llama *helqath assurim*, campo de las piedras. Algunos proponen las lecciones *helqath hassidim*, campo de los centinelas; *helqath hassarim*, campo de los adversarios (Leimbach, Schulz) o *helqath hassiddim*, campo de los costados (Dhorme). Todos estos cambios se basan en simples conjeturas ².

A la lucha de los jóvenes siguió el combate general — a no ser que el texto siguiente se refiera a un episodio distinto —, inclinándose la lucha de parte de David.

Los tres hijos de Sarvia estaban presentes. Azael, que era ligero de pies, persiguió a Abner. Temía éste que, al derribar a Azael, su hermano, Joab, se convirtiera en el *goel* de sangre, con derecho a matarle para vengar su muerte (3:27). Azael, en contra de la voluntad de Abner,

cayó muerto en el suelo. Se desconoce el emplazamiento de la colina de Amma. Según Fernández (*Problemas* 107), más bien cabe hablar de desierto de Gaba en vez de desierto de Gabaón.

A las reflexiones de Abner sobre la conveniencia de continuar la lucha responde Joab tocando a retirada. El combate sólo podía conducir a ahondar más las diferencias entre uno y otro reino; o también: sucede que, al encontrarse un pueblo en el paroxismo de la desesperación, es capaz de reaccionar de manera desfavorable para el vencedor. Abner y sus hombres descendieron a la depresión jordánica, remontando el curso del río durante toda la noche; atravesaron el Jordán, siguiendo por la cuenca o desfiladero (*bitrón*) del Yaboc hasta llegar a Majanaím. Joab y los suyos regresaron a Hebrón, haciendo un alto en Belén para dar sepultura al cadáver de Azael.

La familia de David (3:1-5).

¹ Fue larga la guerra entre la casa de David y la casa de Saúl; pero David iba fortaleciéndose cada vez más, y la casa de Saúl cada vez más debilitándose. ² En Hebrón nació le hijos a David: su primogénito fue Amnón, hijo de Ajinoam de Jez-rael; ³ el segundo, Dodiya, de Abigaíl del Carmel, mujer de Nabal; el tercero, Absalón, hijo de Maaca, hija de Talmai, rey de Guesur; ⁴ el cuarto, Adonías, hijo de Agit; el quinto, Safatía, hijo de Abital; ⁵ el sexto, Jetram, de Eglá, mujer de David. Estos son los hijos que nacieron a David en Hebrón.

La rivalidad entre los partidarios de David y de Isbaal iba en aumento; pero, mientras aquél se afianzaba más y más, la casa de Saúl se debilitaba por momentos. El poderío de David se manifestaba en primer lugar por la descendencia numerosa que le concedía Dios de su nutrido *harén*. En Hebrón nació le hijos de las distintas mujeres que tenía. Su primogénito fue Amnón (13:1-22), hijo de Ajinoam (2:2); de Abigaíl tuvo a Kiliab, al que llaman Doluia las versiones de Aquila, Simmaco y Teodoción, y Daniel el autor de 1 Crón 3:1. Se menciona a Jetram en 1 Crón 3:3.

Ruptura de Abner con Isbaal (3:6-12).

⁶ Durante la guerra entre la casa de Saúl y la casa de David, era Abner el que tenía fuerte por la casa de Saúl. ⁷ Había tenido Saúl una concubina, de nombre Resfa, hija de Aya; e Isbaal dijo a Abner: “¿Por qué has entrado en la concubina de mi padre?” ⁸ Abner, muy irritado por lo que le decía Isbaal, respondió: “¿Soy yo acaso hoy una cabeza de perro? Hasta hoy he favorecido yo a la casa de Saúl, tu padre, y a sus hermanos y amigos, y no te he puesto en las manos de David, ¿y tú me recriminas hoy por causa de esa mujer? ⁹ Así haga Dios a Abner y así le añada si no hago yo con David conforme a lo que le ha jurado Yahvé, ¹⁰ que quitaría el reino a la casa de Saúl y confirmaría el trono de David sobre Israel y sobre Judá, desde Dan hasta Berseba.” ¹¹ No pudo Isbaal responder a Abner palabra, porque le temía. ¹² Envió, pues, Abner mensajeros de su parte a David para que le dijeran: “Haz alianza conmigo, y mi mano te ayudará a traer a ti a todo Israel.”

Isbaal convirtióse en juguete del generalísimo de su ejército, Tuvo éste la osadía de violar el *harén* reservado al rey, que se heredaba lo mismo que la corona real (12:8; 16:21). Pudo ser que Abner se acercara a Resfa (21:8ss) a efectos de un movimiento pasional; Pero cabe suponer que, habiendo sido esposa de Saúl y formando parte del *harén* real, entró Abner en relaciones con ella en vistas a desprestigiar al rey y suplantarle (1 Re 2:13-22). Al llamar-le Isbaal la atención, reaccionó Abner de manera violenta. A las palabras añade, con juramento (1 Sam 3:17; 14:47), que

secundará la causa de David, llevándole al trono de Israel, desde Dan hasta Berseba Que 20:1; 1 Sam 3:20), tal como le fue prometido (5:2; 1 Sam 15:28; 25:30).

Abner al habla con David (3:13-21).

¹³ David respondió: “Está bien, yo haré alianza contigo; pero te pido una cosa: que no vengas a verme sin traer contigo a Micol, la hija de Saúl, cuando vengas a verme.”
¹⁴ Después de esto mandó David mensajeros a Isbaal, hijo de Saúl, que le dijeran: “Devuélveme mi mujer, Micol, que adquirí a costa de cien prepucios de filisteos.”
¹⁵ Mandó Isbaal a quitársela a su marido Paltiel, hijo de Laís, y ¹⁶ el marido se fue tras ella, siguiéndola y llorando hasta Bajurim. Abner le dijo: “Anda y vuélvete”; y él entonces se volvió. ¹⁷ Habló Abner a los ancianos de Israel' diciendo: “No es de ayer vuestro deseo de que David reinase sobre vosotros; ¹⁸ cumplidlo, pues, ahora, pues que Yahvé ha hablado a David, diciendo: Por mano de mi siervo David libraré yo a mi pueblo Israel de la mano de los filisteos y de la mano de todos sus enemigos.”
¹⁹ Habló también Abner a los hijos de Benjamín, y fue luego a Hebrón a comunicar a David la disposición en que estaba Israel y toda la casa de Benjamín. ²⁰ Vino, pues, Abner a David, a Hebrón, con veinte hombres, y David dio un banquete a Abner y a los que con él habían venido. ²¹ Y Abner dijo a David: “Voy a levantarme, y partiré para reunir a todo Israel y traerle a mi señor el rey. Ellos harán alianza contigo y tú reinarás como deseas.” David despidió luego a Abner, y éste se fue en paz.

David recibió satisfactoriamente las propuestas de reconciliación de parte de Abner; únicamente exigióle la devolución de Micol, la esposa que adquirió con cien prepucios de los filisteos (1 Sam 18:25). Teniéndola consigo podía presentarse ante las tribus de Israel como yerno de Saúl y continuador de su casa. Comprendió Isbaal el alcance de la petición que David le hacía, pero no le era posible romper abiertamente con Abner, sino más bien contemporizar con él y salvar de esta manera, si no el trono, al menos la vida. Micol fue arrebatada a Paltiel, quien sintió en el alma el alejamiento de su mujer, siguiéndola entre sollozos hasta Bajurim (*Ras et-Tmim*, al este del monte Olívete).

Abner habló a los ancianos de Israel en favor de David, mencionando un oráculo que no figura en la Biblia. Acaso cite Abner de memoria y *ad sensum* las promesas que Dios hizo a David a través de Samuel. **La más difícil de ganar era la tribu de Benjamín, ligada a la casa de Saúl por los vínculos de sangre.** La impresión fue buena, notando Abner en todos gran simpatía por David. Esta corriente favorable al nuevo rey habíase manifestado viviendo todavía Saúl (1 Sam 18:7; 16; 28) y va en aumento a medida que ven el trono de Israel ocupado por un muñeco manejado a su antojo por el jefe del ejército. Además, **sentíase cada vez más la necesidad de una unión nacional.**

Cae Abner bajo la espada de Joab (3:22-30).

²² Vinieron los servidores de David y Joab, de vuelta de una expedición, trayendo consigo gran botín. No estaba ya Abner con David en Hebrón; ya le había despedido David y ya se había ido él en paz; ²³ pero, al llegar Joab con el ejército que mandaba, dieron aviso a Joab, diciendo: “Abner, hijo de Ner, ha venido a estar con el rey, y éste le ha despedido, y él se ha ido en paz.” ²⁴ Vino entonces Joab al rey y le dijo: “¿Cómo has hecho esto? Ha venido a estar contigo Abner; ¿por qué, pues, le has dejado irse en paz? ²⁵ ¿No sabes tú que Abner, hijo de Ner, ha venido a engañarte y a

espiarte en tus entradas y salidas y sorprender tus planes?”²⁶ Y en saliendo de estar con David, mandó Joab algunos tras Abner, que le trajeron desde la cisterna de Sira sin que David supiera nada.²⁷ Cuando Abner estuvo de vuelta en Hebrón, Joab, llevándole aparte dentro de la puerta, como para hablarle en secreto, le hirió en el vientre y le mató, en venganza de la sangre de Azael, su hermano.²⁸ Al saberlo David, dijo: “Inocente soy yo para siempre, yo y mi reino, delante de Yahvé, de la sangre de Abner, hijo de Ner.²⁹ Caiga su sangre sobre la cabeza de Joab y sobre toda la casa de su padre. Haya siempre en la casa de Joab quien padezca el flujo, leproso, quien ande con báculo, quien muera a cuchillo, quien carezca de pan.”³⁰ Joab y Abisai, su hermano, mataron a Abner porque éste había muerto a Azael, hermano de los dos, en la batalla de Gabaón.

La conducta de Joab puso en peligro la unificación del reino. Conocía David la ojeriza de Joab contra Abner, por lo que mandó en acto de servicio en el momento del encuentro de Abner y David en Hebrón. Al volver al poco tiempo y enterarse de lo que había ocurrido, mandó mensajeros detrás de Abner pretextando quizá que David quería comunicarle algo nuevo. De regreso a Hebrón, Joab le llevó aparte, hiriéndole en el bajo vientre, tal como había hecho Abner con su hermano Azael (2:23). Con esta muerte había vengado Joab la sangre de Azael, que clamaba venganza; **había quitado de en medio a un posible competidor y comprometido al mismo tiempo las tentativas de reconciliación entre Israel y Judá.** Podían unos y otros sospechar que fue David el instigador del crimen, y perder de esta manera ante el público el concepto de rey magnánimo que se había granjeado con su conducta para con Saúl. En adelante tiende David a poner de manifiesto su inocencia, **haciendo recaer sobre Joab toda la responsabilidad.** Para él y su descendencia desea la blenorragia (Lev 15:2-14), la lepra (Lev 14:2), hombres afeminados (texto hebraico: “hombres que manejen la rueda”), el hambre y la muerte violenta. Por lo que respecta a Joab, a maldición se cumplió, tal como refiere 1 Re 2:31-55. El v.30 es considerado como una glosa que separa el v. 69 del 31, que le sigue lógicamente,

Elegía sobre Abner (3:31-39).

³¹ David dijo a Joab y a todo el pueblo que con él estab “Rasgad vuestras vestiduras, ceñíos de saco y haced duelo Abner.” Y el rey David iba detrás del féretro.³² Sepultaron¹ Abner en Hebrón. Y lloró el rey en alta voz sobre la turnb de Abner, y todo el pueblo lloró con él.³³ El rey cantó una elegía por Abner y dijo: “¿Ha muerto Abner la muerte del insensato?³⁴ No estaban atadas tus manos ni encadenados tus pies. Caíste como caen los malvados.” Todo el pueblo siguió llorando a Abner,³⁵ y se acercaron a David para hacerle tomar algún alimento antes de que acabase el día; pero David juró: “Hágame esto Yahvé y esto me añada si como nada antes de la puesta del sol.”³⁶ Todo el pueblo lo supo, viendo con agrado lo que hacía el rey;³⁷ y comprendió aquel día que no había sido obra del rey la muerte de Abner hijo de Ner.³⁸ El rey dijo a sus servidores: “¿No veis que ha caído hoy en Israel un gran capitán y un gran hombre ?³⁹ Por lo que a mí hace, yo soy todavía débil, aunque ungido, y esos hombres, los hijos de Sarvia, son más duros que yo. Que Yahvé pague al que ha hecho el mal, según su malicia.”

Prescribió David un duelo nacional por el asesinato de Abner. A Joab le castigó obligándole a que rasgara también sus vestiduras, se cubriera de saco (Jer 6:26; 48:37-38) y tomara parte en el

cortejo fúnebre detrás del féretro de Abner. De esta manera expiaba externamente el crimen cometido en fuerza de las leyes del *goel*¹.

Sobre Abner compuso David una corta elegía. Se lamenta el rey de que Abner haya muerto como un hombre vulgar, **como un cobarde, por traición**, y no como guerrero que cae después de haber combatido gloriosamente. Al escuchar el pueblo este canto fúnebre (1:17-27) en honor de Abner, derramó lágrimas. **David, a las muestras generales de dolor, añadió el ayuno de un día** (1:12; 1 Sam 31:13). Lo lógico en estas circunstancias hubiera sido condenar a la misma suerte al que se había atrevido a alzar la mano contra Abner; pero reconoce David **que necesita de los servicios de Joab** en los momentos en que su reino está consolidándose. Si Abner era la eminencia gris de Israel, Joab lo era de Judá.

Muerte de Isbaal (4:1-12).

¹ Cuando supo Isbaal que Abner había muerto en Hebrón, se le cayeron los brazos, y todo Israel quedó consternado. ² Estaban con el hijo de Saúl dos jefes de bandidos, uno de nombre Baña y otro de nombre Recab, hijos de Rimón de Berot, de los hijos de Benjamín, pues Berot se cuenta también como parte de Benjamín. ³ Estos berptitas habían huido de Guitáim y habían habitado allí hasta entonces. ⁴ Un hijo de Jonatán, hijo de Saúl, tenía cinco años; y al llegar de Jezrael la noticia de la muerte de Saúl y Jonatán, le tomó la nodriza para huir con él, y en la precipitación de la fuga le dejó caer y quedó rengo; se llamaba Mefibaal. ⁵ Los hijos de Rimón de Berot, Recab y Baña, vinieron durante las horas del calor ⁶ y entraron en la casa de Isbaal, que estaba durmiendo la siesta; la portera, limpiando trigo, se había dormido; y Recab y Baña Allegaron sin ser vistos hasta la alcoba donde Isbaal dormía, e hiriéndole, le mataron, y cortándole la cabeza, se la llevaron y huyeron por el camino del Araba toda la noche. ⁸ Trajeron a David, a Hebrón, la cabeza de Isbaal, y dijeron al rey: “Ahí tienes la cabeza de Isbaal, hijo de Saúl, tu enemigo, que te perseguía; Yahvé ha vengado hoy a mi señor, el rey, de Saúl y de su descendencia.” ⁹ Pero David, respondiendo a Recab y Dana, su hermano, hijos de Rimón de Berot, les dijo: “Vive Yahvé, que me salvó de toda angustia, ¹⁰ que si al que me anunció, diciendo: Ha muerto Saúl, creyendo anunciarme cosa grata para mí, le tome y le maté en Siceleg, cuando parecía que era digno de albricias por la noticia, ¹¹ ¿cuánto más ahora, que unos malvados han quitado la vida a un hombre inocente, en su casa, en su lecho, no habré de demandar su sangre de vuestras manos, exterminándoos de sobre la tierra?” ¹² Dio, pues, orden David a sus gentes de matarlos, y, cortándoles manos y pies, los colgaron junto a la piscina de Hebrón. La cabeza de Isbaal la tomaron y la sepultaron en el sepulcro de Abner, en Hebrón.

Con la muerte de Abner caía el más valioso puntal del reino de Israel, quedando consternados todos los que apoyaban a Isbaal. Era un momento delicado para el porvenir del reino, ¿Quién tomaría las riendas de la nación? Dos jefes de bandoleros originarios de Berot determinaron acabar con aquella situación, a sus ojos insostenible. Berot, que corresponde al actual *el-Bire*, a dieciséis kilómetros al norte de Jerusalén, pertenecía a la tetrápolis gabaonita y, por consiguiente, gozó en un tiempo de cierta autonomía (Jos 9:17). Más tarde, por presión de los benjaminitas, viéronse sus habitantes constreñidos a emigrar a Guitáim, lugar situado en los alrededores de Ramle (Neh 11:33), pasando luego Berot a depender de Benjamín (Jos 18:21). Este asesinato, ¿se debe fundamentalmente a un acto de venganza de los berotitas contra los de Benjamín o aca-

so fue su único móvil la codicia y el interés? Ambos motivos pudieron existir juntos. Muerto el hijo de Saúl, no quedaba nadie que pudiera sucederle en el trono, ya que el hijo de Jonatán, Meribaal (*Meribaal* según 1 Crón 8:34; 9:40), estaba rengo. Recab y Baña aprovecharon la hora de la siesta para burlar la rancia de los centinelas y penetrar hasta la alcoba del rey, al que hirieron, cortándole la cabeza. Dice el texto masorético (v.6): entraron allí, hasta llegar al centro de la casa, comiendo espigas, y le hirieron en el vientre”; los LXX: “He aquí que la portera de la casa, que limpiaba el grano, estaba amodorrada y dormía.” Como se ve, el texto original ha sufrido variaciones.

Mucho había sentido David la muerte de Saúl y de Jonatán pero, al fin y al cabo, habían muerto como héroes en el frente de combate; pero sintió más todavía la de Isbaal, que murió por traición, con allanamiento de morada, durante el sueño, considerado como cosa sagrada. A estos asesinos correspondía un castigo mayor del que se infirió al amalecita que anunció la muerte de Saúl. Dio orden David de cortarles manos y pies, es decir, las manos que habían cortado la cabeza de Isbaal y los pies que les facilitaron la fuga (Calmet).

1 A. Gelin, *Le passage de la polygamie a la monogamie*: “Jvlélanges Podechard” (Lyon 1945) 135-146.

1 Fernández, *Problemas*. IIQ

2 R. De Vaux, *Les combats singuliers dans V. Ancien Testament*: B 40 (1960) 502-504.

1 *Les Institutions* I 27.

2. David, Rey de Juda y de Israel (c.5-20).

David, rey de Israel (5:1-5).

¹ Vinieron a David, a Hebrón, todas las tribus de Israel, y hablaron, diciendo: “Hueso tuyo y carne tuya somos; ² ya antes, cuando reinaba Saúl sobre nosotros, tú sacabas a Israel y entrabas con él. Además, Yahvé te ha dicho: Apacienta mi pueblo y sé el jefe de Israel.” ³ Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel a David, a Hebrón; y David hizo con ellos alianza en Hebrón ante Yahvé, y ungieron a David rey sobre todo Israel. ⁴ Treinta años tenía David cuando comenzó a reinar, y reinó cuarenta años. ⁵ Reinó en Hebrón, sobre Judá, siete años y seis meses, y treinta y tres años en Jerusalén, sobre todo Israel y Judá.

Todos los acontecimientos históricos convergían a allanar los caminos de acceso de David al trono de Israel. Abner había creado una atmósfera favorable, cuya labor facilitó la escasa personalidad de Isbaal. Desaparecido éste, nadie soñó en entronizar al hijo de Jonatán, inválido a consecuencia de una caída (4:4), ni existía un jefe capaz de reunir a todo Israel bajo su mando. Por lo mismo, una delegación, formada por elementos de todas las tribus de Israel (1 Crón 12:24-40), fue enviada a David para concertar con él un pacto, cuyo éxito fue sellado con el trascendental acto de ungir a David por rey sobre todo Israel. **Los unciones habían precedido: una oficial, religiosa, efectuada por Samuel** obedeciendo a una orden de Dios (1 Sam 16:13); otra popular, por parte de los hombres de Judá (2:4). Los embajadores de Israel entran en tratos con David, diciéndole que no es un extraño, sino un israelita como ellos: “Hueso tuyo y carne tuya somos” (Gen 2:23; 29:14; Jue 19:2; 2 Sam 19:13-14), unidos a él por vínculos de consanguinidad nacional o de raza y por el afecto que le profesan. No les es extraña su personalidad, que conocen des-

de hace mucho tiempo: “ayer como antes de ayer” (3:17; 1 Sam 10:11; 14:21, etc.), desde los días de Saúl, en que él prácticamente llevaba los asuntos del reino y, sobre todo, los negocios relacionados con las armas. Los comisionados le eligen. Por rey, por ser esta la voluntad de Dios: “Yahvé te ha dicho: Apacienta a mi pueblo” y sé jefe de Israel. **Aquella unción íntima, un secreto, en casa de Isaí (1 Sam 16:13) conocióse poco a poco en Israel.** Saúl tenía noticia de ella (1 Sam 24:21); Abigaíl no duda ¿el hecho (1 Sam 25:30), como tampoco Abner (3:9). Los embajadores de Israel aludían a esta unción histórica y a las palabras del peut 17:15. Por el pacto convinieron **en que Israel reconocería a David por rey, como lo habían hecho antes los de Judá, convirtiéndose, por lo mismo, en rey de Israel y de Judá.** Créose una **monarquía dualista, un reino unido**, con sus inevitables dimes y diretes, hasta que vino la escisión definitiva después de la muerte de Salomón (1 Re c.12). Por anticipación afirma el texto que el reinado de David, en números redondos, fue de siete años en Hebrón y treinta y tres en Jerusalén (1 Re 2:11). Hacia el año mil antes de Cristo, dos coronas ceñían la cabeza de David: **la de Judá y la de Israel.** ¿Entraba en el pacto la creación de una capital de los dos reinos más céntrica que la lejana Hebrón?

Toma de Jerusalén (5:6-16).

⁶ El rey se dirigió con su gente a Jerusalén, contra los jebuseos, que habitaban la tierra, que dijeron a David: “No entrarás tú aquí; ciegos y rengos bastarán para impedirte.” Con lo que querían decir: “Jamás entrará David aquí.” ⁷ Pero David se apoderó de la fortaleza de Sión, que es la ciudad de David. ⁸ Pues había dicho: “¿Quién, batiendo al jebuseo, llegará a alcanzar por el túnel a los ciegos y rengos, aborrecidos del alma de David?” Por eso quedó en proverbio: “No entrarán en la casa los ciegos y los rengos.” ⁹ David estableció su residencia en la fortaleza, y la llamó la ciudad de David y edificó en derredor, desde el terraplén para adentro. ¹⁰ David iba creciendo en poder cada vez más, y Yahvé, Dios Sebaot, estaba con él. ¹¹ Hiram, rey de Tiro, envió a David una embajada y maderas de cedro, carpinteros y canteros, que edificaron la casa de David. ¹² Conoció David que Yahvé le había confirmado rey de Israel y que realizaba su reino por amor de Israel, su pueblo. ¹³ Tomó David más concubinas y mujeres en Jerusalén después de venir de Hebrón, y le nacieron hijos e hijas. ¹⁴ He aquí los nombres de los que le nacieron en Jerusalén: Samúa, Sobab, Natán, Salomón, ¹⁵ Jibjar, Eliua, Nefeg, Jafia, ¹⁶ Elisama, Elijada y Elifelet.

Cronológicamente, la toma de Jerusalén debe colocarse después de la victoria sobre los filisteos (v. 17-25). Los embajadores de Israel habían regresado a su punto de partida con la conciencia haber logrado lo que estaba en el ánimo de todos: la unión nagual. Pero la compenetración entre un reino y otro y el intercambio y trasiego de personal se efectuaba lentamente. Por lo mismo, en contra de lo que escribe 1 Crón 11:4, no concurrió a este ataque *todo Israel*, sino la gente de David, o sea, el reducido ejército de los seiscientos hombres que no le abandonaban (1 Sam 30:155). Así, pues, *con su gente* subió David a Jerusalén “contra los jebuseos que habitaban la tierra.”

Antiguísima es la ciudad de Jerusalén. Restos arqueológicos atestiguan su existencia en el período calcolítico en el sector llamado Ofel, o sea, el espolón que se encuentra al sur de la explanada del templo, entre los valles del Tiropeón y del Cedrón, al oeste y este respectivamente, y limitando al sur con la conjunción de los valles Cedrón e Hinnón. En una carta de Tell el-Amarna (c.1400 antes de Cristo) la ciudad es llamada *Urusalim*, palabra que ha sido interpretada diversamente, pero que parece significar “fundación de Salem,” nombre este último de una divi-

nidad conocida en la primera mitad del segundo milenio. Desde su más remota antigüedad hasta la conquista de Canaán, la ciudad no tuvo otro nombre que el de Urusalim. Fueron sus primeros pobladores miembros del clan amorreo de los jebusitas, que rendían culto al dios Salem, al que su sacerdote Melquisedec aplicó los calificativos de “altísimo,” “dueño de cielos y tierra,” que el patriarca **Abraham pudo con toda verdad aplicar e identificar con su propio Dios** ¹. Junto a sus muros pasaron los patriarcas con sus rebaños, pero la población mantúvose siempre fiel a sus dioses. Al conquistarla David, hubo una corriente encaminada a sustituir el nombre pagano de la ciudad por la designación de “**Ciudad de David.**” Sin embargo, el antiguo nombre subsistió, olvidándose su significado pagano. Al penetrar los israelitas en la tierra prometida, dirigieron sus ataques contra Hai, desviándose hacia el norte y evitando el ataque a la fortaleza de los jebuseos. A pesar de la muerte de su jefe Adonisedec en manos de Josué (Jos 15:8-63; Jue 19:12), la ciudad continuó bajo el dominio de los jebuseos hasta los tiempos de David. En los primeros momentos del reinado de David sobre Israel y Judá era del todo necesario quitar de en medio este baluarte amorreo y convertir la ciudad en capital del nuevo reino, tanto por su posición geográfica como por sus condiciones estratégicas. Valía la pena que David iniciara la nueva etapa de su reinado con tamaña empresa.

Un día vieron los jebuseos que un reducido ejército hebreo se estacionaba junto a los muros de la ciudad con propósitos hostiles. Sus habitantes cerraron herméticamente sus puertas y desde lo alto de las murallas proferían sus jefes palabras irónicas, diciendo: “No entrarás tú aquí; ciegos y rengos bastarán para impedírtelo.” Tan seguros se creían detrás de sus muros, que no cesaban de repetir: “Jamás entrará David aquí.” La fortaleza era casi invencible. Y, sin embargo, David habíase presentado delante de ella con ánimo de capturarla; un fracaso le hubiera restado simpatía por parte sobre todo de Israel. Pero David la tomó.

Se llamaba Sión la parte más fortificada de la ciudad, que contenía la acrópolis con su templo y palacio real. La ciudad era relativamente pequeña, no excediendo su área amurallada de algo más de cuatro hectáreas. En 1 Crón 11:6 se dice: “David había dicho: El que primero hiera al jebuseo será jefe y príncipe.” El primero en subir fue Joab, hijo de Sarvia, y fue hecho jefe. El texto hebraico del v.8 se ha conservado en mal estado. Su traducción más literal parece ser: “Pues había dicho David aquel día: Quien quiera vencer al jebuseo, que alcance, a través del canal, a los cojos y ciegos, los que odian la persona de David.” La traducción de la última parte del versículo mencionado es dudosa; quizá la mejor sea: “A los rengos y ciegos David odia con toda su alma. Por esto se dice: Ciegos y cojos no entrarán en el templo” (De Vaux), La arqueología ha venido en ayuda de la crítica textual para la recta interpretación del v. 8 de nuestro texto. La palabra *sinnor* del verso ha recibido múltiples interpretaciones. Sukenik, apoyándose en los LXX y en la palabra árabe *sinnarat*, cree que significaba originariamente *tridente*, aludiendo al arma con que debían atacar. Otros, siguiendo a Wellhausen, refieren el término *sinnor* a un miembro del cuerpo humano que tenga las funciones de canal, tales como cuello, etc. (Jouon, Fernández). La tercera opinión, la más corriente hoy día, ve en *sinnor* una parte de la población que debe ser objeto preferente de ataque. *Sinnor* tiene relación con conducciones de agua, canales (Sal 42:8); en el neohébreo conserva el mismo sentido. Aquí-la traduce por *krounismo*, el *manantial*. En efecto, en el fondo de la fuente Ain-Sitti-Mariam existe una abertura que sube hacia arriba a manera de chimenea excavada en el corazón mismo de la colina. Se hace remontar su construcción, con buenos fundamentos arqueológicos, al tiempo de los jebuseos. Su objeto era evidentemente el de poder sacar agua de la fuente sin necesidad de salir de la ciudad. Esta abertura fue descubierta por Ch. Warren en 1867 ². No siendo posible abrir brecha en los muros de la ciudad, David, que tenía sin duda noticia de este túnel por haberlo descubierto en las exploraciones previas del te-

rreno o por habérselo comunicado algún jebuseo, animó a los suyos a que, derribada la pared que interceptaba el paso de la fuente al túnel, treparan por el mismo durante la noche, en una hora en que nadie iba a por agua, y penetraran en la ciudad. Joab fue el primero que se aventuró a esta empresa. ¿Hubo lucha en el recinto de la villa? ¿Se entregaron los jebuseos al ver su fortaleza invadida por el enemigo? ¿Qué suerte corrieron sus habitantes? Nada dice sobre estos particulares el texto sagrado; ya hemos hecho notar que sus relatos son sobrios, esquemáticos, con estilo telegráfico.

Pronto trasladó David su familia, ejército, funcionarios y muchos israelitas a la nueva capital, que modificó convenientemente durante el curso de su reinado, embelleciéndola por dentro, construyendo nuevas viviendas (1 Crón 11:8), reparando los destrozos de las murallas, tratando de ampliarla hacia el norte e iniciando la obra de terraplenar el foso que existía entre el muro septentrional de la fortaleza y la colina del monte Moría, obra que acabó Salomón (1 Re 9:15-24)³.

La noticia sobre la embajada de Hiram recuerda la que tuvo lugar en tiempos de Salomón (1 Re 5:15). Era costumbre esta ayuda mutua entre los reyes amigos al efectuarse un cambio de reino (10:1). Los fenicios mandaban también maderas a Egipto, de donde recibían obreros para trabajarlas. Tiro era una ciudad fenicia edificada sobre una roca que emergía en pleno mar Mediterráneo, a quinientos metros de la costa. Su misma posición la hacía inexpugnable, convirtiéndose en el puerto más importante del Mediterráneo oriental tanto desde el punto de vista militar como comercial. Flavio Josefo dice que su rey Hiram, hijo de Abibal, reinó treinta y cuatro años (hacia 979-945), muriendo a los cincuenta y tres. Pero no parece que fuera Hiram el que mandó maderas y obreros para construir el palacio de David, ya que no es probable que ocupara él el trono en los primeros años del reinado de David sobre todo Israel. La dificultad se resuelve admitiendo que o no fue Hiram el que mandó tal ayuda, o, en caso afirmativo, que lo hizo años más tarde, a finales del reinado de David. Es probable que David contara en los comienzos con una casa sencilla, que más tarde amplió y adornó extraordinariamente su hijo Salomón.

Un soberano oriental debía contar con un nutrido *harén* y una descendencia numerosa; por lo mismo, tomó David otras mujeres y concubinas, práctica que toleraba la Ley (Deut 15:17). Con ello pretendía David principalmente entrar en relación con las principales familias del reino y asegurarse la amistad de los monarcas extranjeros. Dos categorías existían en el *harén*: las esposas de primer orden, que hacían su entrada en palacio con grandes fiestas y boato, y las concubinas, también esposas en sentido estricto, que entraban en el harén real sin aparato externo; sus hijos eran menos considerados. “De la época de Tell el-Amarna — escribe De Vaux — sabemos que el rey de Biblos tenía al menos dos mujeres, y el de Alasia (Chipre) habla de “sus mujeres.” Sin embargo, en los siglos VIII-VII a. de C., los anales de Asiría atribuyen a los reyes de Ascalón, Sidón y Azoto sólo una mujer, acaso la reina titular, lo que no excluye otras esposas y concubinas. Mejor información se dispone tocante a los hititas, entre los cuales una esposa llevaba el título de reina, disponiendo el monarca de mujeres libres y concubinas. En Asiría, al lado de la “dama de palacio,” existían otras, provenientes muchas veces de pueblos extranjeros. En Egipto tenía el Faraón una esposa que llevaba el título de “gran esposa real.” Cinco personas llevaron este título sucesivamente durante el largo reinado de Ramsés II, pero sus ciento sesenta y dos hijos prueba que tuvo otras mujeres además de la reina y esposa oficial. Según las cartas de Tell el-Amarna, el harén que más analogía tiene con el de los faraones es el de Salomón. La princesa mitanni casada con Amenofis III llevó consigo trescientas diecisiete muchachas jóvenes. El mismo rey encarga al de Guezer le envíe cuarenta “mujeres guapas,” a cuarenta siclos de plata cada una. El Faraón recibe del rey del Mitanni el regalo de treinta muchachas, veintiuna del rey

de Jerusalén y veinte o treinta de un príncipe sirio.”⁴

Ataque de los filisteos (5:17-25).

¹⁷ Cuando los filisteos supieron que David había sido ungido rey de todo Israel, subieron todos en busca suya, y David, que lo supo, bajó a la fortaleza. ¹⁸ Los filisteos hicieron una incursión en el valle de Refaím,¹⁹ y David consultó a Yahvé, diciendo: “¿Subiré contra los filisteos? ¿Los entregarás en mis manos?” Y Yahvé dijo a David: “Sube, pues de cierto los entregaré en tus manos.”²⁰ Vino, pues, David a Baal Parasim, donde los derrotó, y dijo: “Yahvé ha roto a mis enemigos como rompen las aguas.” Por eso se dio a aquel lugar el nombre de Baal Parasim. ²¹ Dejaron allí sus ídolos, que David y su gente se llevaron. ²² Volvieron los filisteos a subir y a invadir el valle de Refaím. ²³ Consultó David a Yahvé: “¿Subiré contra los filisteos? ¿Los entregarás en mis manos?” Y El le respondió: “No subas a su encuentro; rodea por detrás de ellos y atácalos por la espalda desde el lado de las balsameras.” ²⁴ Cuando entre las balsameras oigas ruido de pasos, ataca fuertemente, porque es Yahvé que marcha delante de ti para derrotar al ejército de los filisteos.” ²⁵ David hizo lo que Yahvé le mandó, y batió a los filisteos desde Gabaón hasta Guezer.

Los exegetas son de parecer que este episodio debe seguir inmediatamente a la noticia sobre la unción de David por rey de Israel (v.3), como se desprende de 1 Crón 14:8. Al mismo hecho se refiere el pasaje de 2 Sam 23:13-17. Practicaban los filisteos la política del “divide y vencerás” con relación a Palestina.

Después del desastre de Gelboé quedaron ellos dueños del territorio palestinense, controlando prácticamente todas sus actividades. Pero el genio militar de Abner fue rechazándolos de un sitio y de otro hasta libertar los territorios del norte del yugo filisteo. En el sur, éstos controlaban el territorio de Judá, en donde, según creyeron en un principio, reinaba un aliado suyo, a quien trataron de apoyar y aupar a fin de que estorbara la acción de sus rivales del norte y mantuviera a la nación dividida en dos bandos. Por lo mismo, llevaron muy a mal el que ciñera David la corona de los dos reinos, temiendo fundadamente que esta unidad nacional redundara en detrimento de sus intereses. Para cortar el mal de raíz, antes de que las relaciones entre los reinos de Judá y de Israel se estabilizaran, lanzaron su ejército sobre la región que servía de enlace a los dos mencionados reinos con el fin de impedir que la unión se hiciera efectiva.

David, que estaba todavía en Hebrón, tuvo noticia de la penetración de los filisteos en tierra de Israel y bajó a la fortaleza de Odulam (1 Sam 22:1: *caverna*; 22:4.5: *fortaleza*). El sitio escogido por los filisteos fue el valle de Refaím (Jos 15:8; 18:16), entre Jerusalén y Belén, llamado hoy día llanura de *Baqa*, que se extiende al sur de Jerusalén, parte occidental de la misma hasta Lifta, al norte. Antes de atacarlos consulta David a Yahvé, que le promete la victoria. Desde su refugio de Odulam *subió* (verbo que no se hubiera empleado en el caso de estar David en Jerusalén: 23:1) a la colina de Baal Parasim. Tenemos un nombre compuesto con la palabra *baal*, dios cananeo, y *parasim*, divisiones, brechas, lugar de la división de aguas (v.20), unas en dirección al mar Muerto y otras hacia el Mediterráneo. Este lugar alto en la línea divisoria de las aguas, llamado Ras *en-Nadir*, al sur de Lifta, estaba dedicado al dios cananeo *baal*, dueño y autor, según sus seguidores, de los *parasim*, o divisiones de las aguas.

Con la ayuda de Dios, los filisteos fueron derrotados y dispersados, “como la división de las aguas.” De ahí que en adelante perdió el lugar su carácter profano y adquirió uno religioso, cediendo *baal* su puesto al verdadero dueño y señor de los elementos, Yahvé. Para asegurarse la

victoria, los filisteos habían traído consigo sus ídolos (*dioses* según los LXX y 1 Crón 14:12), que, según este último texto, fueron quemados.

El segundo encuentro se desarrolló entre el extremo noroeste de Refaím y el *wadi el-Meise*, al oeste de Jerusalén; torrente que va desde *birket Mamillah* hasta *birket es-Sultan* (Ubach). Los filisteos huyeron precipitadamente hacia Gabaón (no *Gueba*, como dice el texto masorético), para emprender desde allí la fuga hacia la costa mediterránea. Estas dos victorias aplastaron el poderío de los filisteos.

Traslado del arca (6:1-8).

¹ Volvió a reunir David a los selectos de Israel, treinta mil hombres, ² y, acompañado de todo el pueblo congregado tras él, se puso en marcha desde Baalat Judá, para subir el arca de Dios, sobre la cual se invoca el nombre de Yahvé Sebaot, sentado entre los querubines. ³ Pusieron sobre un carro nuevo el arca de Dios y la sacaron de la casa de Abinadab, que está sobre la colina. Oza y Ajio, hijos de Abinadab, guiaban el carro. ⁴ Iba Oza al lado del arca de Dios, y Ajio iba delante; ⁵ David y toda la casa de Israel iban danzando delante de Yahvé con todas sus fuerzas, con arpas, salterios, adufes, flautas y címbalos. ⁶ Cuando llegaron a la era de Nacón, tendió Oza la mano hacia el arca de Dios y la tomo, porque los bueyes daban sacudidas. ⁷ Encendióse de pronto contra Oza la cólera de Yahvé, y cayó allí muerto, junto al arca de Dios. ⁸ Entristecióse David de que hubiese herido Yahvé a Oza, y fue llamado aquel lugar Peres Oza, hasta hoy.

En la primera mitad de sus treinta años de reinado decidió David trasladar el arca de la alianza a la capital de la nación. No se puede precisar más concretamente el tiempo del traslado; sabemos que se encontraba en Jerusalén durante el sitio de Rabat Amon (11:11). Jerusalén había perdido su carácter pagano para convertirse en capital del reino unido. A la centralización política, administrativa y militar convenía añadir la religiosa. La idea era revolucionaria, opuesta en cierta manera al concepto tradicional de no rendir culto a Yahvé fuera de aquellos lugares en que El se había manifestado en tiempos de los patriarcas, Moisés y Josué; pero David encontró la manera de llevarla a cabo.

El proyecto de David de trasladar el arca no encontró el eco unánime que esperaba. Los jefes no pusieron dificultad alguna, pero los sacerdotes y levitas de Gabaón (1 Crón c. 13; 15; 17) no secundaron su invitación. Temían que, con esta centralización del culto, el santuario de Gabaón perdiera importancia y que el nuevo templo de Jerusalén oscureciese su lugar sagrado. **En contra y a pesar de ellos, David llevó a término su proyecto.**

Para dar realce a la ceremonia, impresionar a los recalcitrantes de Israel y atemorizar a los filisteos, **reunió David a los selectos de Israel.** Al decir el texto “volvió a reunir” (v.1), hace referencia a la reunión plenaria que tuvo lugar en Hebrón (5:1-3) con motivo de su proclamación por rey de Judá y de Israel. Parece, sin embargo, que la cifra de treinta mil (*setenta mil* según los LXX) sea exagerada aun en el supuesto de que acudieran al llamamiento e invitación de David todo el pueblo, “desde el Sijor de Egipto hasta el camino de Jamat” (1 Crón 13:5). La tradición manuscrita respecto a los números se ha conservado muy mal. Toda la muchedumbre se dirigió hacia Quiriat Jearim (1 Sam 6:21; 7:1), llamada en el texto Baalat Judá (Jos 15:11; 1 Crón 13:16), nombre antiguo de aquella ciudad, conocida también por Quiriat-Baal (Jos 15:60; 18.14). Se añade el calificativo “**de Judá**” para distinguir la ciudad de otras homónimas (Jos 15:11-29; 19:44). Esta diversidad de nombres prueba que la relación de nuestro autor se inspira en una tra-

dición distinta de la de 1 Sam 7:1ss.

Sacaron el arca de casa de Aminadab (1 Sam 7:1ss), donde había permanecido muchos años, casi olvidada y bajo el control y supervisión de los filisteos. Dos son las características que se mencionan de las relaciones de Yahvé con el arca. El es Yahvé de los ejércitos Que da la victoria por medio del arca (1 Sam 4:34); Yahvé está sentado entre los querubines, cuyas alas le sirven de trono, que Yahvé cupa de manera permanente, estando, por lo mismo, allí presente “ manera particular (Ex 25:18-22). A falta de sacerdotes y levitas (num 4:5-6), la custodia del arca fue confiada a dos laicos, Oza y En contra de la prohibición de Núm 4:15, Oza, con la mejor intención sin duda, tocó el arca con su mano, quedando fulminado en el acto. Quiso con esto demostrar Yahvé a su pueblo que, si el arca es terrible para los enemigos (1 Sam c.6) o para los que se mofan de ella (1 Sam 6:19), no lo es menos para sus fieles servidores desde el momento en que no la tratan con el debido respeto. **Ella es el trono de Dios; allí habita de una manera estable.** Por lo mismo, tocarla equivale a que el hombre profano **ponga las manos sobre el mismo Dios.** Sin duda que los sacerdotes y levitas comentaron lo sucedido con satisfacción.

El arca, camino de Jerusalén (6:9-15).

⁹ **Atemorizóse entonces David de Yahvé y dijo: “¿Corno voy a llevar a mí el arca de Yahvé?”** ¹⁰ **Y desistió ya de llevar a sí el arca de Yahvé a la ciudad de David, y la hizo llevar a la casa de Obededom de Gat.** ¹¹ **Tres meses estuvo el arca de Yahvé en casa de Obededom de Gat, y Yahvé le bendijo a él y a toda su casa.** ¹² **Dijéronle a David: “Yahvé ha bendecido a la casa de Obededom y a cuanto tiene con él por causa del arca de Dios”; y poniéndose David en camino, subió el arca de Dios de la casa de Obededom a la ciudad de David, con un jubiloso cortejo.** ¹³ **Como los que llevaban el arca de Yahvé hubieron andado seis pasos, sacrificaba un buey y un carnero cebado.** ¹⁴ **David danzaba con toda su fuerza delante de Yahvé y vestía un efod de lino.** ¹⁵ **Así subieron David y toda la casa de Israel, entre gritos de júbilo y sonar de trompetas.**

El incidente de Oza atemorizó a todos los presentes. David, que pensaba llevar el arca a su palacio, desistió de ello por temor a que le sucediese alguna desgracia; los acompañantes renunciaron también a alojarla en sus casas. Ocurrióse entonces a David colocarla en casa de un extranjero, de nombre Obededom, quizá originario de Edom, habitante en Gat (1:20). Pensó David que, en caso de sobrevenir algo desagradable por causa del arca, fuera un pagano la víctima y no un israelita. Probablemente estaba Obededom al servicio de David. Dios bendijo profusamente su casa. Al enterarse David, **revolvió de nuevo el proyecto de llevarla a Jerusalén.** Esta segunda etapa se describe con muchos pormenores en 1 Crón 15:1-16:42. Del mencionado texto y de lo que dice sumariamente nuestra perícopa, aparece que David llegó a un acuerdo con los sacerdotes, que decidieron colaborar en la ceremonia, poniéndose al servicio del arca y dando al cortejo un carácter más religioso. **Comprendió David que la colaboración de los sacerdotes le era necesaria;** su ausencia había provocado la vez anterior las iras de Yahvé por no observarse el ceremonial sagrado. Los mismos levitas no podían acercarse al arca sin peligro antes de que los sacerdotes no la tapasen (Núm 4; 5; 15). Con el fin de tenerlos propicios, **renunció David a su ideal de un santuario único en Jerusalén,** admitiendo con carácter oficial también el de Gabaón, concediendo igual o más categoría a Sadoc, sacerdote de Gabaón, que a Abiatar, de Jerusalén. Sea que los sacerdotes aceptasen estas condiciones o que David les obligase a hacerse cargo del arca, dos sacerdotes y sus levitas encargáronse de llevar el mueble sagrado ¹.

El arca salió de casa de Obedom. Después de dar seis pasos y al comprobar David que esta vez no sucedía nada anormal, ofreció o hizo ofrecer un sacrificio. El texto debe entenderse en el sentido de que el sacrificio tuvo lugar después de los primeros seis pasos, no repitiéndose durante el trayecto, y menos después de cada seis pasos. Durante el trayecto repetíanse las danzas sin cesar, que formaban parte del culto de Yahvé (Sal 149:3; 150:4). Tenían estas en los tiempos primitivos **un sentido religioso y en muchos cultos orientales eran actos rituales. David llevaba un vestido sacerdotal, por ejercer las funciones sacerdotales** (1 Re 8:22-54; 1 Sam 2:18).

Incidente con Micol (6:16-23).

¹⁶ Cuando el arca de Yahvé llegó a la ciudad de David, Micol, hija de Saúl, miró por la ventana; y al ver al rey David saltando y danzando delante de Yahvé, le menospreció en su corazón. ¹⁷ Una vez que el arca de Yahvé fue introducida y puesta en su lugar, en medio del tabernáculo que David había alzado para ella, David ofreció a Yahvé holocaustos y sacrificios eucarísticos. ¹⁸ Acabado que hubo de ofrecer los holocaustos y los sacrificios eucarísticos, bendijo al pueblo en nombre de Yahvé Sebaot. ¹⁹ Repartió a todo el pueblo, a toda la muchedumbre de Israel, hombres y mujeres, a cada uno una torta, un pedazo de carne y un racimo de uvas, y el pueblo se fue cada uno a su casa. ²⁰ Cuando se volvió David a la suya para bendecirla, Micol, la hija de Saúl, le salió al encuentro, diciendo: “¡Qué gloria hoy para el rey de Israel haberse desnudado a los ojos de las siervas de sus siervos como se desnuda un jular!” ²¹ David respondió a Micol: “Delante de Yahvé, que con preferencia a tu padre y a toda su casa me eligió para hacerme jefe de su pueblo, de Israel, danzaré yo, ²² y aún más vil que esto quiero parecer todavía y rebajarme más a tus ojos, y seré así honrado a los ojos de las siervas de que tú has hablado.” ²³ Y ya Micol, hija de Saúl, no tuvo más hijos hasta el día de su muerte.

Era Micol esposa de David (3:13-14). **No participando de la piedad de su marido, no podía comprender que el entusiasmo de David por Yahvé le llevara a efectuar danzas frenéticas en compañía del pueblo. El arca fue colocada provisionalmente en la tienda que le había preparado David,** por encontrarse la antigua en Gabaón (1 Crón 16:39), con la esperanza de edificarle un santuario. Todo el pueblo marchó a su casa. También David fue a la suya, donde le esperaba **la malhumorada Micol para reprocharle su conducta, poco digna, a su entender, de un monarca de Judá y de Israel.**

Primitivamente el sacerdote **se presentaba desnudo ante la divinidad** de donde se deriva la ley sobre las cualidades corporales que debían reunir los llamados a ejercer las funciones sacerdotales (Lev 21:16-23). Más tarde se les obligó a llevar calzones de lino para cubrir sus desnudeces (Ex 28:42-43). Vestía David el paño de lino, que, al evolucionar en el calor de la danza, dejaba al descubierto, por Mermitencias, partes menos honestas.

Designios de David (7:1-10).

¹ Cuando el rey se hubo establecido en su casa y le hubo dar Yahvé el descanso, librándole de todos sus enemigos en derredor, ² dijo a Natán, profeta: “Ya ves; yo habito en casa de cedro, y el arca de Yahvé está en una tienda.” ³ Natán respondió al rey: “Anda, haz lo que tienes en tu corazón, pues que Yahvé está contigo.” ⁴ Pero aquella misma noche tuvo Natán palabra de Yahvé: “Anda ⁵ y ve a decir a David,

mi siervo: Así habla Yahvé: ¿Vas a edificarme tú una casa para que yo habite en ella? ⁶ Mira, yo no he habitado en casa desde el día en que saqué de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado en una tienda, en un tabernáculo. ⁷ Y en todo el tiempo en que anduve con los hijos de Israel, ¿he dicho yo palabra a ninguno de los jefes de Israel, a quienes mandé que apacentaran mi pueblo de Israel, de hacerme una casa de cedro? ⁸ Di, pues, a David, mi siervo: Así habla Yahvé Sebaot: Yo te tomé de la majada, de detrás de las ovejas, para que fueses príncipe de mi pueblo, de Israel. ⁹ He estado contigo por dondequiera que has ido; he exterminado delante de ti a todos tus enemigos y te estoy haciendo un nombre grande, como el de los grandes de la tierra, ¹⁰ estableciendo a mi pueblo, Israel, y plantándolo en su lugar para que habite en él y no sea perturbado y los hijos de la iniquidad no le aflijan como antes.

Habiendo narrado el autor el episodio del traslado del arca desde Quiriat Jearim a Jerusalén, añade una noticia muy distante, cronológicamente, de la anterior, pero unida por razón del tema. Lo que en esta sección se refiere tuvo lugar hacia los últimos años de David, cuando la paz interior habíase consolidado y en las fronteras del reino imperaba la paz. Israel había dejado de ser un pueblo seminómada. El rey tenía su palacio; sólo el arca ocupaba un edificio provisional y endeble. Este estado precario del arca no podía prolongarse. De sus preocupaciones hizo confidente al **profeta Natán**.

Es la primera vez que se menciona **este profeta, que tanta influencia ejerció sobre David y que decidió a favor de Salomón su sucesión en el trono** (1 Re 1:1ss). Fue consejero de David, de cuya compañía **no se apartó nunca**. Pero, aunque amigo del rey, **defendía ante todo los derechos de Dios**, no vacilando en reprocharle su adulterio con Betsabé (12; iss). Tan pronto como David manifestó su preocupación a Natán, éste inmediatamente por su cuenta, obrando como hombre privado, los aprobó en conjunto y de manera provisional, difiriendo su confirmación definitiva **hasta saber la voluntad divina**.

Aquella misma noche tuvo Natán una revelación profética (1 Sam 15:10), en la que Dios le manifestaba que no sería David quien le levantara una casa, sino él se la edificaría a David. Como a Abraham (Gen 12:2), le hará famoso en toda la tierra. No rechaza Dios definitivamente el proyecto de la construcción de un templo” **pero no será David quien lo edifique, sino su sucesor** (1 Re 8:19).

A las razones apuntadas para no conceder a David este honor, el texto de 1 Crón 22:8; 28:3 agrega **la de haber derramado David mucha sangre en los combates**.

Designios de Dios (7:11-16).

¹¹ “Desde el día en que constituí jueces sobre mi pueblo, Israel, y dándote descanso de todos tus enemigos. Hácete, pues, saber Yahvé que él te edificará casa a ti; ¹² y que cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres, suscitaré a tu linaje después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino. ¹³ El edificará casa a mi nombre y yo estableceré su trono por siempre. ¹⁴ Yo le seré a él padre y él me será a mí hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; ¹⁵ pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole de delante de ti. ¹⁶ Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad.”

A la generosidad del rey **responde Dios con una generosidad divina eficaz**, con promesas trascendentales para David. Yahvé hará que su pueblo no lleve en adelante vida seminómada, sino que lo afincará definitivamente **en Palestina**, donde echará raíces y vivirá en paz y prosperidad, no molestándole, como hicieron antes, los hijos de la iniquidad.

Dios promete a David **la continuidad del reino entre sus descendientes**. Porque acontecerá que, al cumplirse los años de su peregrinación (1 Crón 17:11) sobre la tierra y baje al sepulcro para descansar allí junto a sus padres (Gen 28:8; 47:30; 1 Re 2:10), suscitará Dios de él su posteridad (*zera*: simiente), que saldrá de sus entrañas (Gen 15:4) y afirmará su reino. “El edificará la casa a mi nombre y yo, añade Dios, estableceré por siempre el trono de su reino.” Conviene algunos autores en que el texto del v.13 desentona del contexto (De Vaux), dudando que sea original (Üesno-Yers), o considerándolo como una adición redaccional (Wellhau-Sen) o un paréntesis (Üriver). La antítesis que se observa en el discurso de Natán (“No serás tú quien me construirás un templo; seré yo quien te edificaré una casa”), es decir, una posteridad, se interrumpe por la intercalación del mencionado verso (Dhorme). Si el verso se omite, la profecía expresa una aprobación de las costumbres antiguas del desierto (v.6-7) y desafecto hacia el templo, idea que se encuentra en la adición de 1 Re 8:27, en los profetas (Is 66:1-2) y en el discurso de San Esteban (De Vaux).

A la posteridad de David **profesará Dios el afecto que un padre siente para con su hijo**. Pero así como un padre castiga a su hijo, de la misma manera castigará Dios a la simiente de David en caso de obrar el mal, a la manera como suelen castigar los hombres (Sal 89:31-34). Es decir, como interpretan algunos (Rehm), **no dejará Dios impunes los pecados de los descendientes de David; pero, al castigarlos, no hará uso de todo su poder**, sino que aplicará un castigo llevadero, análogo a los que emplean los hombres. Sin embargo, cree Ubach que Yahvé anuncia un castigo más ejemplar más severo, contra los descendientes de David que falten a sus deberes. Dios, en este caso, se reserva el derecho de tratarles como a hijos rebeldes, azotándoles no “con varas de hombres y con azotes de los hijos de los hombres,” **sino con el hierro de la escisión, destituyéndolos de su dignidad real y destruyendo para siempre el trono material de la dinastía davídica** (1 Re 2:4; Sal 132:11). La promesa de la perpetuidad de su trono está condicionada, pues, a que sus sucesores sigan los senderos de Yahvé y cumplan el pacto de la alianza. Pero esta explicación rigorista no se armoniza bien con el v.15. Veremos que en los libros de los Reyes Dios **castiga moderadamente** a los reyes pecadores de Judá a causa de David, su padre. En el v. 16 promete Dios a David que su casa y su trono durarán para siempre ante su rostro; pero no especifica cómo se realizará esta promesa. Muchos exegetas no creen que el texto de 2 Sam 7:13-15 se refiera al hijo determinado y concreto de David, Salomón, **sino a toda su posteridad**; en contra opina Desnoyers (*Histoire* II 200-201). Esencialmente, la promesa se refiere a la continuidad de la dinastía davídica en el trono de Israel (v. 12-16), como lo entiende el mismo David v.19; 25; 27; 29). En este sentido lo interpretan los salmos 89:30-38; 132:11-12. La perspectiva profética, pues, rebasa la persona concreta de Salomón. Entre líneas cabe vislumbrar en el texto un descendiente de David en el que se realizarán todos los matices y pormenores contenidos en el oráculo. De ahí que gran número de exegetas admitan el carácter mesiánico de la profecía, discrepando en señalar la manera **como se refiere a la persona del Mesías**. Unos explican el texto en sentido exclusivamente mesiánico; otros, en sentido literal, lo refieren a Salomón, y en sentido típico a Cristo. En primer lugar cabe afirmar que el término *zera*=simiente, designa una colectividad y un individuo particular (v.13). No cabe duda que el oráculo constituye el primer anillo de la cadena de profecías que anuncian un Mesías hijo de David. A este texto alude Isaías (9:6) al hablar del nacimiento de un niño “para dilatar el imperio y para asegurar una

paz ilimitada sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás.” Un eco del oráculo lo hallamos en las palabras del ángel a María (Lc 1:32), y una referencia explícita en Act 2:30. El Mesías será hijo de David y su reino será eterno: he aquí el sentido pleno que late bajo el sentido obvio de las palabras ¹.

Oración de David (7:17-29).

¹⁷ Conforme a todas estas palabras y a toda esta visión habló Natán a David; ¹⁸ y entrándose el rey David, puesto delante de Yahvé, dijo: “Mi Señor, Yahvé, ¿quién soy yo y qué es mi casa para que hasta tal punto me hayas traído? ¹⁹ Y aun esto ha sido poco a tus ojos, mi Señor, Yahvé, y has hablado acerca de la casa de tu siervo para lo por venir, aventajándome sobre los otros hombres, ¡mi Señor, Yahvé! ²⁰ ¿Qué más podrá decirte David? Tú, ¡oh mi Señor, Yahvé! conoces a tu siervo. ²¹ Todas estas grandezas las haces según tu palabra y según tu corazón, y se las has dado a conocer a tu siervo. ²² ¡Qué grande eres, mi Señor, Yahvé! No hay nadie que se te asemeje ni hay Dios fuera de ti, como lo hemos oído con nuestros oídos. ²³ ¿Y hay sobre la tierra un pueblo como tu pueblo, Israel, que haya rescatado Dios para hacerle el pueblo suyo, dándole su nombre y haciendo por él tan terribles y portentosas maravillas como en favor de tu pueblo hiciste, redimiéndole de Egipto y expulsando las gentes? ²⁴ Has confirmado a tu pueblo, Israel, por pueblo tuyo, para que sea tu pueblo para siempre jamás y seas tú su Dios. ²⁵ Manten, pues, siempre, mi Señor, Yahvé, la palabra que has dicho de tu siervo y de su casa, y obra según tu palabra ²⁶ y sea glorificado por siempre tu nombre; y dígase: Yahvé Sebaot es el Dios de Israel. Sea firme ante ti la casa de tu siervo David, ²⁷ pues que tú mismo, Yahvé Sebaot, Dios de Israel, te has revelado a tu siervo, diciendo: Yo te edificaré a ti casa. ²⁸ Por esto se atreve tu siervo a dirigirte esta plegaria: ¡Oh mi Señor, Yahvé! Tú eres Dios, y tus palabras son verdaderas y has prometido a tu siervo hacerle esta gracia. ²⁹ Tenlo, pues, a bien y bendice la casa de tu siervo para que subsista siempre delante de ti; porque tú, mi Señor, Yahvé, has hablado, y con tu bendición será por siempre bendita la casa de tu siervo.”

Al escuchar David las palabras de Natán, se dirigió al lugar **donde estaba el arca y, sentado, recitó una ferviente oración de acción de gracias y de alabanza.** Los antiguos oraban de pie, de rodillas y también sentados. Escoge David esta última postura acaso por su avanzada edad. Muéstrase confuso por haberle Dios elevado a tan grande dignidad, siendo él, a su presencia, como un perro (*ukalbeka*, 9:8; 1 Re 8:13, De Vaux).

Guerras y triunfos de David (8:1-18).

¹ Después de esto batió David a los filisteos y los humilló, arrebatando de las manos de los filisteos las ciudades de la costa. ² Batió también a los moabitas, y, haciéndolos postrarse en tierra, los midió echando sobre ellos las cuerdas; y dos de las medidas las condenó a muerte y a la otra le dejó la vida. Los moabitas quedaron sometidos a David y le pagaron tributo. ³ Batió a Hadadezer, hijo de Rojob, rey de Soba, cuando iba camino para restablecer su dominio hasta el Eufrates. ⁴ Tomóle David mil setecientos caballeros y veinte mil infantes; desjarretó a todos los caballos de los carros de guerra, no dejando más de cien tiros de carros. ⁵ Habiendo venido en socorro de Hada-dezer, rey de Soba, los sirios de Damasco, batió David a veinte mil de ellos;

⁶puso guarniciones en la Siria de Damasco, y se le sometieron los sirios, haciéndose tributarios. Yahvé dio a David la victoria por dondequiera que fue. ⁷Tomó David los escudos de oro que llevaban los de Hadadezer y los trajo a Jerusalén. ⁸Tomó también gran cantidad de bronce en Tebaj y Berotai, ciudades de Hadadezer. ⁹Cuando Tou, rey de Jamat, supo que David había derrotado a todas las fuerzas de Hadadezer, ¹⁰mandó a Hadurán, su hijo, al rey David para saludarle y felicitarle por haber atacado y vencido a Hadadezer, pues Tou estaba constantemente en guerra con Hadadezer. Hadurán trajo vasos de oro, vasos de plata y vasos de bronce; ¹¹y el rey David los consagró también a Yahvé, como había hecho con la plata y el oro de las gentes que había sometido, ¹²de Edom, de Moab, de los hijos de Ammón, de los filisteos, de Amalee, y el botín que había tomado a Hadadezer, hijo de Rojob, rey de Soba. ¹³David adquirió gran fama, y, de vuelta de la victoria de Siria, combatió en el valle de la Sal, derrotando a dieciocho mil edomitas. ¹⁴Puso guarniciones en Edom, y todo Edom le quedó sometido. Yahvé le daba la victoria por dondequiera que iba. ¹⁵Reinó David sobre todo Israel, haciendo derecho y justicia a todo su pueblo. ¹⁶Joab, hijo de Sarvia, era el jefe del ejército; Josafat, hijo de Ajilud, era cronista; ¹⁷Sadoc y Abiatar, hijo de Ajimelec, hijo de Ajitub, eran sacerdotes; y Saraya, secretario. ¹⁸Banayas, hijo de Joyada, era el jefe de los cereteos y los feleteos, y los hijos de David eran sacerdotes.

Estas pinceladas generales sobre la actividad bélica de David y el silencio casi absoluto sobre las relaciones diplomáticas con los pueblos vecinos hacen que tengamos muy poca información en torno a su reinado. Más que la historia de su reinado, tenemos la historia de la familia de David. De las luchas contra algunos enemigos habla esquemáticamente el presente capítulo.

Empleando el autor una mera fórmula de transición: “Después de esto” (2:1; 10:1), da noticia de la acción contra los filisteos. Decisivo fue el golpe que les infligió al principio de su reinado (5:22-25), apoderándose, según 1 Crón 18:1, de Gat y de sus dependencias. Durante todo su reinado estuvo atento a cortar rápidamente todo intento de amenaza de las fronteras por parte de este enemigo peligroso. La segunda parte del v.1 puede traducirse: “De esta manera tomó David de la mano de los filisteos las riendas del poder” (*meteg ha ammah*). Siguiendo a Schulz, Ubach traduce las palabras hebreas mencionadas por “el dominio de la costa.” La dificultad textual no justifica el recurso de sustituir las mencionadas palabras por la lección paralela de 1 Crón 18:1: “Gat y las ciudades de su dependencia.”

Como los filisteos, también los moabitas fueron en un tiempo aliados de David (1 Sam 22:3). Habitaban en TransJordania, al este del mar Muerto. No sabemos cuándo, cómo y por qué comenzaron las hostilidades entre David y sus antiguos aliados, de los cuales descendía David a través de Rut la moabita. En vez de condenar a los prisioneros moabitas a trabajos forzados, hizo que se tumbaran al suelo y, por medio de cuerdas, los sorteó; de cada tres, dos fueron condenados a muerte. No conociendo el número de prisioneros moabitas ni las razones que le movieron a tan cruel proceder, no podemos tildar a David de inhumano. Las guerras de nuestros tiempos y el trato a los prisioneros no son ciertamente modelo de humanitarismo.

Los árameos, cuyo origen debe buscarse en el desierto siró-arábigo, emigraron hacia el norte, estableciéndose en las fértiles regiones de Mesopotamia y presionando hasta llegar a las de Asiria. Desaparecido el imperio hitita y empujados los amorreos hacia el sur por los asirios, los árameos se establecieron en el inmenso territorio que se extiende desde el Eufrates al Mediterráneo, notándose preferentemente su presencia en el valle del Orontes, en la llanura de Celesiria,

sobre el Antelíbano y el Hermón, en las colinas de Galilea, en la región de Damasco y en las llanuras que se extienden hasta el Yarmuc, al norte de Transjordania. No obstante su número, no formaron los árameos un Estado unido, sino que aparecen fraccionados en tribus, en ciudades-estado, formando pequeños estados independientes. De ahí que en la Biblia se hable de árameos de Soba, de Damasco. Hadadezer, rey de Soba (1 Sam 14:47), en el Antelíbano, que gozaba de gran predicamento entre los árameos, pensó en reunir a los diversos clanes bajo su égida. Algunos reyezuelos, como el de Damasco, aprobaron su idea; otros, el de Jamat por ejemplo, la desaprobaron. No podía ver David con buenos ojos la formación de un gran imperio arameo unificado al norte de Palestina; por lo cual declaró la guerra a Hadadezer antes que éste lograra la meta de sus aspiraciones de grandeza, atacándole en Jamat, de Soba, y derrotándole, a pesar de la ayuda de los árameos de Damasco. El botín fue inmenso. Apoderóse de muchos carros de combate, que destrozó y abandonó sobre el campo. De entre los muchos caballos sólo se llevó David un centenar, que destinó a los servicios ordinarios del arrastre y como sementales (15:1). En cambio, se apropió de los escudos de oro, que debían serle de utilidad para la ornamentación de su palacio **y embellecimiento del santuario, cuya construcción creía inminente**. En Tebaj y Berot, ciudades del Antelíbano; en la Beqa, rica región minera, se apoderó de gran cantidad de bronce, que, según 1 Crón 18:8, utilizó Salomón para construir el mar de bronce.

El rey de Jamat, Tou, alegróse de la derrota del ambicioso Hadadezer, y en agradecimiento obsequió a David con ricos metales, que fueron consagrados a Yahvé. El hijo de Tou llevaba el nombre de Hadurán, cuyo primer elemento es Hadad, dios de la tempestad, la divinidad nacional aramea.

A la guerra contra los árameos siguió la de los edomitas, al sur, que hacían *razzias*, a lo largo del Negueb, contra los calebitas y quenitas, aliados de David. Combatirlos no era fácil a causa de lo accidentado del terreno y por el tórrido desierto que le servía de escondite. Las victorias que sus tropas cosechaban por todas partes veíanse empañadas por la honda preocupación por la campaña de Edom. De estos sentimientos se tiene noticia por Sal 60:8-11. Larga fue la lucha contra los edomitas; David bajó al sepulcro sin poderla ver acabada y asegurado el triunfo (1 Re 11:14-22). El valle de la Sal se identifica con la depresión que se encuentra al sur del mar Muerto, hacia el golfo de Aqaba, que en la Biblia (Gen 14:3; 2 Re 14:7) es llamado también valle de la Sal.

Josafat era el *mazkir*, “el que recuerda,” lo que puede entenderse o bien como mensajero o como cronista. Algunos autores (De Vaux) traducen la palabra por *heraldo* del rey, cuyo oficio propio sería preparar y dirigir las ceremonias del palacio real, reglamentar las audiencias, informar al rey de cuanto ocurría en el país, acompañarlo en sus viajes ¹. Sadoc y Abiatar ocuparon sus cargos durante toda la vida de David. El primero desciende de Aarón por la familia de Eleazar. Sadoc estaba al frente del santuario de Gabaón; Abiatar, al servicio del arca en Jerusalén. Este último, descendiente de Helí, fue sacerdote de David desde el principio (1 Sam 22:20-23; 23:6), siendo destituido por Salomón (1 Re 2:26-27). Sadoc quedó solo como sumo sacerdote. El estado defectuoso del texto original crea una dificultad al señalar a Sadoc como hijo de Ajitub, cuando, según 1 Crón 5:29-34; 6:35-38, era descendiente de Aarón por Eleazar, que los críticos solucionan proponiendo diversas traducciones del texto. Los jefes de culto son clasificados entre los funcionarios reales.

Saraya era secretario, *sofer*, cargo semejante a ministro de Estado. Al cuidado y dirección de Banayas corrían los cereteos y feleteos, tribus filisteas establecidas al sur de Gaza antes de la gran invasión filisteas. Los primeros eran de origen cretense; los segundos, filisteos; otras veces aparecen también juntos (15:18; 20:7; 1 Re 1:38-44). Modernamente se relacionan los cereteos

con Keret, héroe de un poema de Rash Shamrah, que capitaneó un ejército filisteo al sur de Palestina en el segundo milenio ². Formaban parte de la guardia personal de David (2 Sam 15:18; 1 Re 1:38-44) y vivían junto a la puerta del palacio (11:9).

Termina el capítulo con la noticia: “Los hijos de David eran sacerdotes,” palabras que los exegetas no están acordes en interpretar. Cree Dhorme que la mención de los hijos de David se debe a la preocupación de presentarlos como herederos del sacerdocio ejercido por el rey en 6:13-19. En 1 Crón 18:17, los hijos de David “son los primeros al lado del rey.” ³

Mefibaal en palacio (9:1-13).

¹ David preguntó: “¿Queda todavía alguno de la casa de Saúl a quien pueda favorecer por amor a Jonatán?” ² Había un servidor de la casa de Saúl, de nombre Siba; hiciéronle, pues, venir a David, y el rey le dijo: “¿Eres tú Siba?” El respondió: “Tu siervo.” ³ El rey le preguntó: “¿No queda ninguno de la casa de Saúl a quien pueda yo hacer misericordia de Dios?” Siba respondió al rey: “Queda todavía un hijo de Jonatán, que está lisiado de ambos pies.” ⁴ “¿Dónde está?” preguntó el rey; y Siba respondió: “Está en casa de Maquir, hijo de Amiel, en Lodabar.” ⁵ El rey David mandó a buscarle a la casa de Maquir, hijo de Amiel, a Lodabar; ⁶ y, llegado a David Mefibaal, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, se echó sobre su rostro, prosternándose, y David le dijo: “Mefibaal.” El respondió: “Aquí tienes a tu siervo.” ⁷ David le dijo: “Nada temas, porque quiero favorecerte por amor a Jonatán, tu padre. Te devolveré todas las tierras de Saúl, tu padre, y comerás siempre a mi mesa.” ⁸ El se prosternó y dijo: “¿Qué es tu siervo para que pongas tu vista en un perro muerto como yo?” ⁹ El rey llamó a Siba, servidor de Saúl, y le dijo: “Todo cuanto pertenece a Saúl y a toda su casa, se lo doy al hijo de tu amo. ¹⁰ Tú cultivarás para él las tierras, tú, tus hijos y tus siervos, y le traerás la cosecha, para que la casa de tu amo tenga de qué vivir, y Mefibaal, tu amo, comerá siempre a mi mesa.” Siba tenía quince hijos y veinte siervos; ¹¹ y dijo al rey: “Todo se hará como el rey, mi señor, se lo manda a su siervo.” Mefibaal comía a la mesa de David, como uno de los hijos del rey. ¹² Mefibaal tenía un hijo pequeño, que se llamaba Mica, y todos los que vivían en la casa de Siba eran siervos de Mefibaal; ¹³ pero éste moraba en Jerusalén, porque comía siempre a la mesa del rey; era cojo de ambos pies.

Como medida política, favoreció David a toda la familia de Saúl. Al enterarse de que sobrevivía un hijo de Jonatán, llamóle a palacio, donde le trató como a hijo propio, cumpliendo de este modo la promesa que hizo a su gran amigo y confidente (1 Sam 18:3; 20:14). Al servicio de Mefibaal estaba Siba, que había echado hondas raíces en casa de Saúl, en donde llegó a ocupar una posición importante. De él se hablará nuevamente en 16:1-4; 19:18-30. El hijo de Jonatán, imposibilitado para andar (4:4), residía en casa de Maquir (17:27), en Lodabar, localidad que corresponde a *Lidbir* (Jos 13:26), en *Umm ed-Dahar*, en Transjordania, a unos catorce kilómetros al sur del lago de Genesaret (Abel, *Géographie* II 304). Tenía Mefibaal un niño de corta edad, llamado Mica, por el que se continuará la posteridad de Jonatán (1 Crón 8:35). Fue generoso David para con el pobre, entregándole todos los bienes de Saúl, considerándolo como príncipe de sangre real y sentándolo a su mesa como un hijo más. Al mismo tiempo, tenía David cerca a un personaje de sangre real, de la familia de Saúl, que las tribus del Norte, siempre recelosas del favor que se concedía a Judá, podrían utilizar como bandera para formar un reino aparte.

Befa a los enviados de David (10:1-5).

¹ Después de esto murió el rey de los hijos de Amón, y le sucedió Janón, su hijo. ² David dijo: “Voy a mostrar benevolencia a Janón, hijo de Najas, como su padre me la mostró a mí.” Y envió David embajadores para darle el pésame por la muerte de su padre. Cuando los embajadores de David llegaron a la tierra de los hijos de Amón, ³ dijeron los príncipes de los hijos de Amón a su señor: “¿Crees tú que para honrar a tu padre ha mandado David consoladores? ¿No los ha mandado más bien para explorar la ciudad con el fin de destruirla?” ⁴ Entonces Janón, tomando a los embajadores de David, rapóles la mitad de la barba y les cortó los vestidos hasta la mitad de las nalgas, y los despachó. ⁵ En cuanto lo supo David, mandó quienes les salieran al encuentro, porque aquéllos estaban en gran confusión, y les dijeran: “Quedaos en Jericó hasta que os vuelva a crecer la barba, y entonces volveréis.”

No sabemos cuándo tuvo lugar este hecho que desencadenó la guerra de Israel contra Amón. En 1 Sam c.11 se refiere la victoria conseguida por Saúl sobre Najas, de Amón, al acudir en ayuda de los habitantes de Jabes Galaad. Con este monarca, o su hijo, mantuvo David óptimas relaciones, habiendo recibido de él muestras de amistad. Al enterarse de su muerte quiso dar el pésame a su hijo Janón. Los de Amón tomaron a los enviados de David y los escarnecieron. A la ignominia de afeitarles parte de la barba añadieron la villanía de cortar sus vestidos “*ut turpitudinem et nuditas in conspectu omnium aulicorum et civium appareret, et circumcissio derideretur,*” (Me-nochto).

En orden de batalla (10:6-12).

⁶ Viendo los hijos de Amón que se habían hecho odiosos a David, concertaron tomar a sueldo a veinte mil infantes de los sirios de Bet-Rojob y de Soba y doce mil de los reyes de Maaca y de Tob. ⁷ Súpolo David, y mandó salir contra ellos a Joab con todo el ejército y sus veteranos. ⁸ Salieron los hijos de Amón, y se ordenaron en batalla a la entrada de la puerta; los sirios de Soba y de Rojob, así como las gentes de Tob y de Maaca, estaban aparte en el campo. ⁹ Al ver Joab que tenía un frente de batalla delante de sí y otro detrás, eligió entre lo mejor de su ejército un cuerpo que oponer a los sirios, ¹⁰ y puso el resto del pueblo a las órdenes de Abisai, su hermano, para hacer cara a los hijos de Amón, ¹¹ y dijo: “Si ves que los sirios me superan, vienes en mi ayuda, y si los hijos de Amón te superan a ti, yo iré a socorrerte. ¹² Esfuérate y luchemos valientemente por nuestro pueblo y por las ciudades de nuestro Dios, y que haga Yahvé lo que mejor le parezca.”

Al reflexionar los amonitas sobre la afrenta que habían irrogado a los embajadores de David o al enterarse de la gran indignación que su acto había provocado en Israel, comprendieron que David les declarararía la guerra. No sintiéndose bastante fuertes para luchar solos, tomaron a sueldo, mediante la suma de mil talentos (ocho millones y medio de pesetas), a gentes de Bet-Rejob, de Soba, de Maaca y de Tob (1 Crón 19:6), encargando a las tropas mercenarias el defender la campaña en tanto que ellos protegerían la capital. Como era de esperar, Joab se presentó pronto con su ejército frente a la capital, pero se percató en segunda de la situación estratégica del enemigo. Las tropas israelitas se dividieron en dos secciones, capitaneadas cada una de ellas por Joab y su hermano Abisai. Según 1 Crón 19:7, los árameos estaban apostados en Madaba, es decir, en un

lugar entre Amón y Madaba, más cerca de la primera que de la última. Los israelitas luchaban **“por las ciudades de Nuestro Dios,”** frase que De Vaux cambia por “por el arca de nuestro Dios.” Pero todas las versiones reproducen la lección del texto sorético, atestiguada, además, por 1 Crón 19:13. “Las ciudades le nuestro Dios” se oponen a las de los hijos de Amón.

Derrota de los árameos (10:13-19).

¹³Avanzó Joab con su hueste para atacar a los sirios, pero éstos se pusieron en fuga ante él; ¹⁴y los hijos de Amón, viendo que huían los sirios, huyeron también ellos ante Abisai, entrándose en la ciudad. Joab se volvió contra los hijos de Amón y retornó a Jerusalén; ¹⁵pero los sirios, viéndose vencidos por Israel, reconcentraron sus fuerzas; ¹⁶y Hadadezer hizo venir a los sirios que estaban al otro lado del río, que vinieron a Jelam, mandados por Sobac, jefe del ejército de Hadadezer. ¹⁷Súpolo David, y, reuniendo a todo Israel, pasó el Jordán y vino a Jelam. Los sirios presentaron batalla a David y se trabó el combate; ¹⁸pero huyeron delante de Israel, y David les mató los caballos de setecientos carros, mil caballeros y cuarenta mil hombres de a pie. Mató también al jefe del ejército, Sobac, que quedó muerto allí. ¹⁹Todos los reyes vasallos de Hadadezer, viéndose vencidos por Israel, hicieron la paz con Israel y se le sometieron, y los sirios no osaron ya socorrer a los hijos de Amón.

Al primer empuje de Joab huyeron los sirios, imitando su ejemplo los amonitas, que se encerraron en la capital. La retirada desordenada de los árameos estimuló su amor propio, que juraron vengarse. Pero sus jefes no se ponían de acuerdo. En fin, uno de ellos, Hadadezer, rey de Soba, logró una movilización general de todos los árameos de TransJordania, asignándoles como jefe supremo al generalísimo de su ejército, Sobac. Los efectivos con que se disponían a luchar eran imponentes: carros de combate, caballería, infantería. El lugar donde acamparon fue Jelam, acaso la ciudad de Alema (1 Mac 5:26), hoy Alma, en la llanura del Haurán. Las cifras de los muertos y del botín capturado parecen exageradas.

Adulterio de David (11:1-5).

¹ Al año siguiente, al tiempo en que los reyes suelen ponerse en campaña, mandó David a Joab con todos sus servidores y todo Israel. Mataron a los hijos de Amón y pusieron sitio en Raba, pero David se quedó en Jerusalén. ²Una tarde levantóse del lecho y se puso a pasear en la terraza de la casa real, y vio desde allí a una mujer que estaba bañándose y era muy bella. ³ Hizo preguntar David quién era aquella mujer, y le dijeron: “Es Betsabé, hija de Eliam, mujer de Urías el jeteo.” ⁴David envió gentes en busca suya; vino ella a su casa y él durmió con ella. Purificada de su inmundicia, volvióse a su casa. ⁵Quedó encinta y lo hizo saber a David, mandando a decirle: “Estoy encinta.”

El libro de las Crónicas pasa por alto esta debilidad de David, mientras nuestro texto la refiere de manera llana y sincera, **no silenciando tampoco el castigo por parte de Dios.** Con el fin de animar a los combatientes y asegurar el éxito, determinó David que el arca de la alianza fuera con el ejército (11:11). En la primavera, la estación apta para la guerra (1 Re 20:22), salió el ejército contra Raba para someterla o con las armas o por el hambre.

En esta ocasión quedóse David en casa. Aconteció un día que, levantándose de la siesta (4:5), salió a pasear a la terraza de su palacio, quizá para gozar del aire fresco que suele soplar en

Jerusalén a media tarde. Desde lo alto dominaba el rey con su mirada las casas apiñadas alrededor del palacio, divisando en el portal de una de ellas a una mujer que estaba bañándose, quizá por haber contraído alguna impureza legal (Lev 15:19). Se interesó David por ella, preguntó por su nombre, resultando ser la esposa de un hitita con nombre Hurríta. Aunque de origen extranjero, la familia habíase incardinado plenamente al pueblo de Israel. Eliam, padre de Betsabé, era uno de los treinta *gibborim* del ejército de David (23:34) e hijo de Ajitofel (15:34; 17:1). También Urías pertenecía al número de los valientes (23:39). Ante el pecado de adulterio de David cabe recordar las palabras de San Gregorio el Grande: La Escritura da a conocer las faltas de hombres como David y San Pedro a fin de que la caída de los grandes ponga en guardia a los pequeños; la misma Escritura **habla del arrepentimiento y del perdón que alcanzaron de Dios**, animando con esto al pecador a **esperar la salvación**. Cayó David; que nadie presuma de sí mismo. **David se arrepintió**; que nadie, después de haber pecado, desespere de conseguir el perdón (PL 76:687).

Segundo crimen: homicidio (11:6-27).

⁶ Entonces David expidió a Joab esta orden: “Mándame a Urías el jeteo.” Y Joab mandó a Urías a David. ⁷ Presentóse Urías a David, y el rey le pidió nuevas de Joab, del ejército y de las operaciones militares, ⁸ y después dijo a Urías: “Baja a tu casa y lávate los pies.” Salió Urías de la casa del rey, y detrás de él un obsequio del rey; ⁹ pero Urías se acostó a la puerta del palacio real, con los demás servidores de su señor, y no bajó a su casa. ¹⁰ Dijéronle a David: “Urías no ha bajado a su casa.” Y David le dijo: “Después de haber estado fuera, ¿cómo no has bajado a tu casa?” u Urías respondió a David: “El arca, Israel y Judá habitan en tiendas; mi señor, Joab y los servidores de mi señor acampan al raso, ¿e iba yo a entrar en mi casa para comer y beber y dormir con mi mujer? Por tu vida y por la vida de tu alma que no haré yo cosa semejante.” ¹² David dijo a Urías: “Quédate aquí todavía hoy, y mañana te despacharé.” Quedóse, pues, Urías en Jerusalén aquel día; ¹³ y al día siguiente David le convidó a comer con él, y Urías se embriagó, y salió ya tarde a acostarse con los servidores de su señor y no bajó a su casa. ¹⁴ A la mañana siguiente escribió David a Joab una carta y se la mandó por mano de Urías. ¹⁵ En esta carta había escrito: “Poned a Urías en el punto donde más dura sea la lucha, y cuando arrecie el combate, retiraos y dejadle solo, para que caiga muerto.” ¹⁶ Joab, que asediaba la ciudad, puso a Urías en el sitio donde sabía que estaban los más valerosos defensores. ¹⁷ Los de la ciudad hicieron una salida contra Joab, y cayeron muchos del pueblo, de los servidores de David, y entre ellos cayó muerto Urías el jeteo. ¹⁸ Joab mandó uno que informara a David de lo sucedido en el combate, ¹⁹ y le dio esta orden: “Cuando hayas acabado de contar al rey lo sucedido en el combate, ²⁰ si se enciende su cólera y dice: “¿Por qué os habéis acercado a la ciudad para trabar combate? ¿No sabíais que los sitiados habían de arrojar sus tiros contra vosotros? ²¹ ¿Quién mató a Abimelec, hijo de Jerobaal? ¿No fue una mujer, que lanzó sobre él un pedazo de rueda de molino, de cuya herida murió en Tebes? ¿Por qué, pues, os acercasteis a la muralla?” le dirás: Tu siervo Urías el jeteo ha muerto también.” ²² Partió el mensajero al rey a Jerusalén, y a su llegada contó a David todo lo que Joab le había ordenado y todos los episodios del combate. David se dejó llevar de la cólera contra Joab y dijo al mensajero: “¿Por qué os habéis acercado a la ciudad? ¿No sabíais que lanzarían proyectiles desde lo alto de la muralla? Pues ¿quién hirió

a Abimelec, hijo de Jerobaal? ¿No fue una mujer, que lanzó una muela de molino desde lo alto de la muralla y le hizo morir en Tebes? ¿Por qué, pues, os habéis acercado a la muralla?” ²³El mensajero dijo a David: “Porque aquellas gentes, en más número que nosotros, hicieron una salida, pero los rechazamos hasta la puerta. ²⁴Sus arqueros tiraban contra tus servidores desde lo alto de la muralla, y muchos de los servidores del rey fueron muertos: entre ellos tu siervo Urías el jeteo quedó muerto también.” ²⁵David dijo al mensajero: “He aquí lo que dirás a Joab: No te apures demasiado por este asunto, porque la espada devora unas veces a uno, otras veces a otro. Refuerza el ataque contra la ciudad y destruyela.” Y alentó así. ²⁶La mujer de Urías supo la muerte de su marido y le lloró. ²⁷Pasado el duelo, mandó David a buscarla y la introdujo en su casa y la tomó por mujer, y ella le dio un hijo. Lo que había hecho David fue desagradable a los ojos de Yahvé.

Pensó David que el adulterio pasaría inadvertido; llamaría a Urías a Jerusalén, cohabitaría con su esposa, y todo el mundo celebraría el nacimiento de un hijo en el hogar de Urías y Betsabé. Siendo Urías de los principales del ejército, podía dar noticias al rey del curso de las operaciones e informarle de la conducta de Joab. Urías fue llamado a Jerusalén e informó al rey, quien le despidió mandándole a su casa. Nada sospechaba Urías de cuanto había sucedido entre el rey y su esposa; el crimen era reciente?

La conducta del noble Urías desconcertó a David, quien desde este momento maquinó su muerte. Entregó al mismo Urías la carta que decretaba su muerte, que puso, a su vez, en manos de Joab. Muy probablemente se trataba de un escrito sobre papiro encerrado dentro de un sobre.

Como era de ritual, Betsabé lloró la muerte de su marido durante siete días (1 Sam 31:13), al término de los cuales entró a formar parte del harén de David, en donde ocupó un lugar preferente. Creía David que nadie se había enterado de su pecado. Urías no le podía reprochar su crimen porque había muerto; tampoco le alcanzaba la ley de la pena de muerte dictada contra los homicidas y adúlteros, por lo que creyese libre de la ignominia pública. Su concupiscencia habíase convertido en derecho. No compartimos el pensamiento de De Vaux, según el cual la intervención de Natán no figuraba en el relato primitivo, que de 11:27 pasaba a 12:15bss, alegando el mencionado autor que en el v.22 parece ignorar David el castigo del niño. Ninguna razón existe para suponer, dice Dhorme, que el c.12 haya sido intercalado; el pecado exige su castigo.

El profeta Natán en casa de David (12:1-4).

¹ Yahvé le envió el profeta Natán para decirle: “Juzga este caso: Había en una ciudad dos hombres, el uno rico y el otro pobre. ²El rico tenía muchas ovejas y muchas vacas, ³y el pobre no tenía más que una sola ovejuela, que él había comprado y criado, que con él y con sus hijos había crecido juntamente, comiendo de su pan y bebiendo de su vaso y durmiendo en su seno, y era para él como una hija. ⁴Llegó un viajero a casa del rico, y éste, no queriendo tocar a sus ovejas ni a sus bueyes para dar de comer al viajero que a su casa llegó, tomó la ovejuela del pobre y se la *aderezó* al huésped.”

Con una parábola encantadora hace comprender Natán a David la enormidad de su pecado. Había transcurrido casi un año (v.11:5-17) de la muerte de Urías y estaba David, por lo mismo, persuadido de que su falta había quedado oculta para siempre. No debe urgirse demasiado la exactitud escrupulosa de las palabras de Natán, sino más bien atender al significado de conjunto

que quiere darles. Cuando los beduinos reciben una visita de algún personaje, matan un cordero en su honor; lo mismo hizo el rico de la parábola; pero, no queriendo tocar a sus ovejas ni a sus bueyes, tomó la ovejuela del pobre, arrebatándosela violentamente o por medio de amenazas.

Sentencia de David (12:5-6).

⁵Encendido David fuertemente en cólera contra aquel hombre, dijo a Natán: “¡Vive Yahvé, que el que tal hizo es digno de la muerte, ⁶y que ha de pagar la oveja con cuatro tantos encima por haber hecho tal cosa, obrando sin piedad!”

Ordenaba la Ley que, si uno roba un buey o una oveja y la mata o la vende, restituirá cinco bueyes por buey y cuatro ovejas por oveja (Ex 21:37). El texto griego lee “siete tantos” en vez de cuatro, con el fin de poner de relieve la reacción de David contra el proceder infame del rico. El simple robo por interés se pagaba con la devolución de cuatro ovejas por una; pero el castigo del rico de la parábola debía ser mayor. El número siete era simbólico, significando que el castigo debía ser total, ejemplar (Gen 4:15; Prov 6:31). Al condenar con tanta vehemencia al culpable, David se sentenciaba a sí mismo.

Discurso de Natán (12:7-12).

⁷ Natán dijo entonces a David: “¡Tú eres ese hombre! He aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Yo te ungué rey de Israel y te libré de las manos de Saúl; ⁸ yo te he dado la casa de tu señor, y he puesto en tu seno las mujeres de tu señor, y te he dado la casa de Israel y de Judá; y, por si esto fuera poco, te añadiría todavía otras cosas mucho mayores. ⁹ ¿Cómo, pues, menospreciando a Yahvé, has hecho lo que es malo a sus ojos? Has herido a espada a Urías, jeteo; tomaste por mujer a su mujer, y a él le mataste con la espada de los hijos de Amón. ¹⁰ Por eso no se apartará ya de tu casa la espada, por haberme menospreciado, tomando por mujer a la mujer de Urías, jeteo. ¹¹ Así dice Yahvé: “Yo haré surgir el mal contra ti de tu misma casa, y tomaré ante tus mismos ojos tus mujeres y se las daré a otro, que yacerá con ellas a la cara misma de este sol; ¹² porque tú has obrado ocultamente, pero yo haré esto a la presencia de todo Israel y a la cara del sol.”

A bocajarro le declara Natán que el hombre que David había condenado era él mismo; su proceder con Urías no se diferencia del rico con el pobre. Pasa luego Natán a enumerar los grandes beneficios **que Dios ha hecho a David**. Y, a pesar de todo, David le ha vuelto las espaldas, matando a Urías, cometiendo dos pecados que en la legislación mosaica eran castigados con la pena de muerte (Lev 20:10; 24:17). Todo pecado merece su sanción, siendo cada pecador castigado en aquello en que ha delinquido. Por haber matado a Urías, no se apartará la espada de su casa durante toda su vida; a espada morirán sus tres hijos, Amnón, Absalón y Adonías v.3-28-29; 18:14-15; 1 Re 2:25). Creen algunos (De Vaux) en la posibilidad de que el recuerdo de la muerte de Urías y el anuncio del castigo correspondiente hayan sido añadidos al oráculo primitivo *Biblia comentaba* g Wtivo, que sólo tenía en cuenta el adulterio. Cabe decir lo mismo añade, de los v.11-12, que aluden a la profanación del harén real por parte de Absalón (16:22).

Arrepentimiento y perdón (12:13-15).

¹³ David dijo a Natán: “He pecado contra Yahvé.” Y Natán dijo a David: “Yahvé te

ha perdonado tu pecado. No morirás;¹⁴ mas, por haber hecho con esto que menospreciasen a Yahvé sus enemigos, el hijo que te ha nacido morirá.”¹⁵ Y Natán se fue a su casa. Hirió Yahvé al niño que había dado a luz la mujer de Urías, que enfermó gravemente.

David reconoció inmediatamente su pecado, sin buscar excusas ni paliativos: “He pecado contra Yahvé.” Aquella confesión llana, sincera y espontánea le merecerá el perdón de su pecado por parte de Yahvé y la mitigación de la culpa. Así se lo comunicó Natán, **diciendo que Dios ha perdonado** (literalmente: *ha hecho pasar*, 24:10) su pecado; de ahí que, en contra de lo que él había sentenciado contra el rico avariento, Dios se muestra más misericordioso, librándole de la muerte. En cuanto a la pena, y en reparación del escándalo, el hijo adulterino “morirá de muerte” (*mot yamut*), es decir, morirá irremisiblemente.

Muerte del niño (12:16-25).

¹⁶ Entonces rogó David a Dios por el niño y ayunó y se recogió, pasando las noches acostado en tierra. ¹⁷ Los ancianos de su casa fueron a él para hacer que se levantase de la tierra, mas él no quiso, y ni comía con ellos. ¹⁸ Al séptimo día murió el niño, y los servidores no se atrevían a darle la noticia de su muerte, pues se decían: “Si cuando aún vivía el niño le hablábamos y no quería oír nuestra voz, ¿cuánto más no lo hará cuando le digamos que el niño ha muerto?” ¹⁹ Mas David, al ver que sus servidores cuchicheaban entre sí, comprendió que el niño había muerto, y preguntó a sus servidores: “¿Ha muerto el niño?” Y ellos le respondieron: “Ha muerto.” ²⁰ Levantóse entonces de tierra David; se bañó, se ungió, se mudó sus ropas y, entrando en la casa de Yahvé, oró. Vuelto a casa, pidió que le trajeran de comer, y comió. ²¹ Dijéronle sus servidores: “¿Qué es lo que haces? Cuando el niño aún vivía, ayunabas por él y llorabas, y ahora que ha muerto te has levantado y has comido.” ²² Y él respondió: “Cuando aún vivía el niño, ayunaba y lloraba, diciendo: ¡Quién sabe si Yahvé se apiadará de mí y hará que el niño viva! ²³ Ahora que ha muerto, ¿para qué he de ayunar? ¿Podré ya volverle la vida? Yo iré a él, pero él no vendrá más a mí.” ²⁴ Consoló David a Betsabé, su mujer, y, entrando a ella, durmió con ella, y ella le dio un hijo, a quien llamó Salomón, ²⁵ al que amó Yahvé, que envió a Natán profeta, el cual le dio el nombre de Jedidia por causa de Yahvé.

Esperaba David que con la oración y el ayuno ablandaría el corazón de Dios y obtendría la gracia de la curación del niño, Oró, ayunó (3:35) pasando las noches sobre el desnudo suelo cubierto de saco (21:10; 1 Re 21:27). Acaso por esta devoción devota y resignada obtuvo David que fecundara Dios la unión de David con Betsabé, dándole un nuevo hijo, al que se le llamó Salomón = *Shelomoh*, pacífico, por estar David en paz con Dios y con los enemigos fronterizos (1 Crón 22:9). Por conducto de Natán hizo saber píos a David que amaba al niño, por lo cual se le puso el nombre de *Jedidia* = amado de Yahvé. Noticia enigmática, ya que nunca se le llamará por este nombre. Quizá haya aquí el recuerdo de un doble nombre dado al niño, uno al nacer (*Jedidia*) y otro con ocasión de la coronación por rey (Is 9:5; 2 Re 14:21; 15:1; 23:34; 24:17; De Vaux). Desde este momento deja adivinar el texto que este hijo sucederá a su padre en el trono, a pesar de existir otros con mayores títulos. Tenemos en este pasaje una confirmación clara de que Dios elige a los que quiere.

Toma de Raba (12:26-31).

²⁶Joab, que asediaba Raba, de los hijos de Amón, se apoderó de la ciudad de las aguas ²⁷ y mandó mensajeros a David para decirle: “He atacado a Raba y ya me he apoderado de la ciudad de las aguas; ²⁸reúne, pues, al pueblo todo y ven a acampar contra la ciudad, para que no sea yo quien por mí mismo la tome y sea llamada con mi nombre.” ²⁹David reunió al pueblo, y, marchando contra Raba, la atacó y se apoderó de ella. ³⁰Quitó la corona de Milcom de sobre su cabeza, que pesaba un talento de oro. Tenía una piedra preciosa, y fue puesta en la cabeza de David, que tomó de la ciudad muy gran botín. ³¹A los habitantes los sacó de la ciudad y los puso a las sierras, a los trillos herrados, a las hachas, a los molinos y a los hornos de ladrillos. Eso mismo hizo con todas las ciudades de los hijos de Amón. Después se tornó David a Jerusalén con todo el pueblo.

Larga fue la campaña contra los amonitas. Una vez en poder de Joab la ciudad baja, rendida por el hambre, dirigió Joab sus ataques contra la parte alta de la misma, que, por los cálculos de Joab y de sus generales, caería de un día a otro. Quiere Joab que sea para David la gloria de entrar en la fortaleza de los temibles amonitas, y llamara con su nombre a la ciudad.

Se apoderó David de la corona de *Milcom*, lección esta última atestiguada por los LXX, en vez de *malkan, su rey*, del texto masorético. No es creíble que el rey de los amonitas llevara sobre su cabeza una corona de tanto peso. En efecto, el talento real de Babilonia equivalía a unos sesenta kilogramos; el *kikkar* ordinario valía sesenta minas, o sea tres mil siclos (Ex 38:24-25), correspondiendo a unos treinta y cinco kilogramos. Era Milcom el dios principal de los amonitas (1 Re 11:5-33; 2 Re 23:13). No parece que David arrasase la ciudad; de hecho, en tiempos de Amos (1:14) estaban en pie sus murallas y era importante en los días de la invasión de Nabucodonosor (Jer 49:2-3). Los habitantes de Raba fueron hechos prisioneros y condenados a trabajos forzados. A unos empleó en talar árboles y aserrar troncos; a los otros obligó a trabajar como menestrales, molineros y en las tejerías. Los antiguos interpretaban este texto en sentido muy distinto, creyendo que David les había condenado a morir en las sierras, a ser aplastados por carros con ruedas de hierro, descuartizados y quemados vivos en hornos de ladrillo ².

Con la victoria sobre los amonitas reinó la paz en las fronteras durante toda su vida. Pero los enemigos no habían desaparecido totalmente, subsistiendo con sus reyes, príncipes y soldados. David sometió a los moabitas y amonitas, castigó la soberbia de los filisteos, debilitó la fuerza expansiva de los amalecitas e hizo tributarios a los árameos. Pero nunca pensó anexionar aquellos pueblos a su corona. De ahí que, en realidad, su reino no se extendía al norte hasta el Eufrates, sino hasta el *introitus Hamat*, en Lais, o Dan. Sin embargo, por su influencia y fama dominó a los pueblos vecinos, llegando en este sentido su influencia hasta las riberas del Eufrates ³.

Incesto de Amnón (13:1-14).

¹Después de esto sucedió que, teniendo Absalón, hijo de David, una hermana, que era muy bella y se llamaba Tamar, se prendó de ella Amnón, hijo de David. ²Amnón andaba por ella atormentado, hasta enfermar por Tamar, su hermana; pues siendo ella virgen, le parecía a Amnón difícil obtener nada de ella. ³Tenía Amnón un amigo de nombre Jonadab, hijo de Simea, hermano de David, que era muy astuto, ⁴y que le dijo: “Hijo de rey, ¿cómo y por qué de día en día vas enflaqueciendo? ¿No me

lo descubrirás a mí?” Y Amnón le dijo: “Es que estoy enamorado de Tamar, la hermana de Absalón, mi hermano.” ⁵Jonadab le dijo: “Métete en cama y hazte el enfermo, y cuando tu padre venga a verte, dile: Ruégote que venga mi hermana Tamar para darme de comer, y preparando delante de mí algún manjar, lo coma yo de su mano.” ⁶Amnón se metió en cama, fingiéndose enfermo. Vino el rey a verle, y Amnón le dijo: “Te ruego que Tamar, mi hermana, venga a hacerme delante de mí un par de hojuelas y las coma yo de su mano.” ⁷ David mandó a decir a Tamar a sus habitaciones: “Vete a las habitaciones de tu hermano Amnón a prepararle algo de comer.” ⁸Fue Tamar a las habitaciones de Amnón, que estaba en la cama, y, tomando la harina, la amasó, hizo las hojuelas delante de él, ⁹ y, tomando la sartén, las frió y se las presentó; pero él no quiso comerlas, y dijo: “Que salgan todos de aquí,” y todos se salieron. ¹⁰Entonces dijo Amnón a Tamar: “Trae las hojuelas a la alcoba, para que yo las coma allí de tu mano,” y, tomando Tamar las hojuelas que había preparado, se las llevó a su hermano a la alcoba. 11 Cuando se las puso delante para que las comiese, él, cogiéndola, le dijo: “Ven, hermana mía, acuéstate conmigo.” ¹²Ella le dijo: “No, hermano mío, no me hagas fuerza; mira que no se hace eso en Israel. No hagas tal infamia, ¹³ porque ¿adonde iría yo con mi deshonra? Y tú serías uno de los perversos de Israel. Mira, habla al rey, que seguramente no rehusará darme a ti.” ¹⁴ Pero él no quiso darle oídos, y, como era más fuerte que ella, la violentó y se echó con ella.

Con este episodio empiezan las calamidades que el pecado de David acarreó en el palacio real. De parte de Dios, Natán las había profetizado y tenían que cumplirse. Absalón y Tamar eran hermanos uterinos, hijos de David y de su esposa Maaca, hija de Tolmai, rey de Guesur (3:3); Amnón era hijo de David y Ajinoam (3:2). Tamar, como todas las hijas del rey antes de su casamiento, vivía en palacio, en un departamento aislado, inasequible a los hombres, excepto al padre. Amnón, que vivía en su propia casa, al igual que los otros hijos varones, había visto a Tamar, pero le era prácticamente imposible acercarse a ella, y, sin embargo, su amor por ella torturaba su corazón hasta enflaquecer.

El enfermo encamó, cumpliendo al pie de la letra el consejo de Jonadab (1 Sam 16:9; 17:13), su primo. Conforme al capricho del enfermo, Tamar cocinó lo que apetecía su hermano, fuese a la alcoba, dejando a la entrada de la misma lo que había preparado, y se salió inmediatamente. Pero la retuvo Amnón con ánimo de violarla. Tamar apela a su amor de hermano y le hace ver que su unión con ella puede efectuarse de manera legal pidiéndola al rey, su padre, por esposa; seguramente no se lo negará. Algunos autores creen que Tamar habló estas palabras con el intento de ganar tiempo, hacer entrar en razón a su hermano y evitar el escándalo, no porque creyera posible su matrimonio con Amnón. “En el interior de las familias, los enlaces matrimoniales con los parientes inmediatos por la sangre o por la alianza están prohibidos, porque no se “une a la carne de su cuerpo” (Lev 18:6), siendo considerada la afinidad como creadora de los mismos lazos que la consanguinidad (Lev 18:17). Estas prohibiciones se reducen, pues, a la prohibición del incesto. Algunos textos son primitivos, otros han sido añadidos después; están agrupados principalmente en Lev c.18. Hay impedimento de consanguinidad en línea directa entre padre e hija, madre e hijo (Lev 18:7), padre y sobrina (Lev 18:10); en línea colateral, entre hermano y hermana (Lev 18,9; Deut 27:22). El matrimonio con una media hermana, aceptado en época patriarcal (Gen 20:12) y aun en tiempos de David (2 Sam 13:13)” está prohibido por las leyes del Levítico (18:11; 20:17); el matrimonio entre el sobrino y su tía (Ex 6:20; Núm 26:59)

lo prohíbe el Levítico (18:12-13; 20:19).”¹

Nuevo ultraje (13:15-22).

¹⁵ Aborreciéndola luego Amnón con tan gran aborrecimiento, que el odio que le tomó fue todavía mayor que el amor con que la había amado; y le dijo: “Levántate y vete.”
¹⁶ Ella le respondió: “No, hermano mío, porque, si me echas, este mal será mayor que el que acabas de cometer contra mí.” Pero él no quiso oírla, ¹⁷y, llamando al mozo que le servía, le dijo: “Échame a ésta fuera de aquí y cierra la puerta.” ¹⁸ Estaba ella vestida con una túnica de mangas, traje que llevaban en otro tiempo las hijas del rey vírgenes. El criado la echó fuera y cerró tras ella la puerta. ¹⁹ Tamar echó ceniza sobre su cabeza, rasgó la amplia túnica que vestía y, puestas sobre la cabeza las manos, se fue gritando. ²⁰ Su hermano Absalón le dijo: “¿De modo que tu hermano Amnón ha estado contigo? Pues calla por ahora, hermana; es tu hermano; no des demasiada importancia a la cosa; y Tamar se quedó desconsolada en la casa de Absalón, su hermano. ²¹ Cuando el rey supo todo esto, enojóse grandemente, pero no quiso castigar a Amnón, porque le amaba como a primogénito. ²² Absalón no dijo a Amnón nada, ni de bueno ni de malo, pero le odió por la violación de su hermana Tamar.

El amor trocóse en odio: *summus amor, summum odium*. Una vez satisfecha su pasión, Amnón arrojó a su hermana de su presencia, no pensando que con ello ponía de manifiesto delante de todo Israel una infamia que pudo quedar oculta, y que, dadas las circunstancias, pudo dar lugar a la creencia de que fue ella la que sedujo a Amnón. El paréntesis del v.18 es una glosa redaccional destinada a hacer más odioso el trato que Amnón dio a Tamar. Llevaban las vírgenes una túnica con mangas anchas (*keto-net passim*, Gen 38:3; 23; 32); otros entienden la frase en el sentido de una túnica multicolor. La escena llegó a su punto álgido cuando Tamar esparció ceniza sobre su cabeza en señal de duelo (Ez 27:30), rasgó su amplia túnica (1:2; 3:31), puso la mano sobre su cabeza (Jer 2:37) en señal de confusión y vergüenza y marchóse gritando. El crimen de Amnón merecía la pena de muerte (Lev 20:17), que David, su padre, no aplicó por tratarse del primogénito, a quien amaba preferentemente y a quien quizá destinaba para sucederle en el trono. Pero Absalón tomará por su cuenta la causa de su hermana.

Muerte de Amnón (13:23-29).

²³ Al cabo de dos años tenía Absalón el esquileo en Baljasor, que está cerca de Efraím, y quiso convidar Absalón a todos los hijos del rey. ²⁴ Vino Absalón al rey y le dijo: “Tu siervo tiene ahora el esquileo; te ruego que venga el rey y sus siervos a la casa de tu siervo.” ²⁵ El rey respondió a Absalón: “No, hijo mío, no iremos todos para no serte gravosos.” Y aunque le porfió, no quiso ir, y le bendijo. ²⁶ Entonces le dijo Absalón: “Al menos permite que venga Amnón, mi hermano.” “Y qué ha de ir?” le dijo el rey; ²¹ mas como le importunase Absalón, dejó ir con él a Amnón y a todos los hijos del rey. Absalón había preparado un gran banquete, como banquete de rey, ²⁸ y había dado orden a sus criados, diciendo: “Estad atentos, y cuando el corazón de Amnón se haya alegrado con el vino y os diga yo: Herid a Amnón, matadle, y no temáis, que yo os lo mando. Esforzaos, pues, y tened valor.” ²⁹ Los criados de Absalón hicieron con Amnón lo que Absalón les había mandado; y luego todos los hijos del rey se levantaron, montaron en sus mulos y huyeron.

A los dos años del incesto de Amnón llegó su castigo. Tenía Absalón, hermano de Tamar, una gran propiedad en Baljasor, hoy *Gebel el-Asur*, punto culminante de las montañas de Judá, a unos veintitrés kilómetros al norte de Jerusalén y cerca de Efraím. Como gran hacendado, además de tierras, poseía numerosos rebaños de ganado menor, ovejas y cabras. Todos los años, con ocasión del esquileo, se organizaban grandes fiestas (1 Sam 25:255; Gen 38:12), en las que tomaban parte gran número de invitados. Quiso Absalón que asistiera el rey y todos sus hijos, haciendo hincapié en Amnón, por ser el primogénito y representar al padre.

El banquete fue espléndido, “como banquete de rey” (1 Sam 25:36). Pero algo trágico aleteaba en el ambiente que sólo conocían Absalón y algunos de sus criados. Cuando los invitados estaban bajo los efectos del vino (1 Sam 25:36), se abalanzaron los criados sobre Amnón y le mataron, huyendo en desordenada confusión todos los demás invitados.

Llega la noticia a David (13:30-39).

³⁰ Cuando todavía no estaban de vuelta, llegó a oídos de David el rumor de que Absalón había matado a todos los hijos del rey, sin que ninguno quedara; ³¹ y, levantándose David, rasgó sus vestiduras y se echó en tierra, y todos sus servidores rasgaron delante de él sus vestiduras. ³² Jonadab, hijo de Simea, hermano de David, habló y dijo: “No crea mi señor que han muerto todos los jóvenes hijos del rey; es Amnón sólo el que ha muerto, porque era cosa que estaba en los labios de Absalón desde que Amnón forzó a Tamar, su hermana. ³³ No crea, pues, mi señor el rey ese rumor que dice: “Han muerto todos los hijos del rey,” porque es sólo Amnón el muerto. ³⁴ Y Absalón huyó.” El joven que hacía de centinela, alzando los ojos, vio venir gran tropel de gentes por el camino de Joronaím, en la bajada, y lo anunció al rey: “He visto gentes que vienen por el camino de Joronaím, por la falda de la montaña.” ³⁵ Entonces dijo Jonadab al rey: “Ya vienen los hijos del rey; es lo que tu siervo ha dicho”; ³⁶ y apenas acabó de hablar, llegaron los hijos del rey, y, alzando la voz, lloraron. También el rey y sus servidores lloraron con grandes lamentos. ³⁷ Absalón fuese huido a Talmai, hijo de Amiud, rey de Guesur, a la tierra de Maaca, y David lloraba todos los días la ausencia de su hijo. ³⁸ Estuvo allí Absalón, después que huyó a Guesur, tres años; ³⁹ y rey David se consumía por ver a Absalón, pues de Amnón el muerto, ya se había consolado.

Una noticia vaga y alarmante llegó a oídos del rey de parte de alguien que asistió a la fiesta y se adelantó para informarle de lo sucedido. El centinela de palacio, alertado por las noticias alarmantes que circulaban, divisó un gran tropel de gente que llegaba por el camino de Joronaím (o *Bajurim*, según los LXX), al flanco de la montaña. El v.34 está adulterado y es difícil saber cuál era la lección original. Absalón refugióse en casa de su abuelo materno, Talmai, rey de Guesur (3:3), donde permaneció tres años, llorándole todo este tiempo su padre.

La parábola de la mujer de Tecua (14:1-17)

¹ Conociendo Joab, hijo de Sarvia, que el corazón del rey estaba por Absalón, ² mandó a Tecua y trajo de allí una mujer ladina, y le dijo: “Mira, enlútate, vístete las ropas de duelo, no te unjas con óleo, antes preséntate como mujer que de tiempo atrás lleva luto por un muerto, ³ y, entrando al rey, hábale de esta manera”; y puso Joab en boca de la mujer lo que había de decir. ⁴ Entró, pues, la mujer de Tecua al

rey; y postrándose en tierra, le hizo reverencia y dijo: “¡Oh rey, sálvame!”⁵ El rey le dijo: “¿Qué tienes?”; y ella respondió: “Soy una mujer viuda, murió mi marido,⁶ y tenía tu sierva dos hijos. Riñeron los dos en el campo, donde no había quien los separase, y el uno, hiriendo al otro, le mató;⁷ y he aquí que toda la parentela, alzándose contra tu sierva, dice: Entrégnanos al que mató a su hermano, para que le demos muerte por la vida de su hermano, a quien mató él; y quieren matar al heredero, apagando así el ascua que me ha quedado y no dejando a mi marido ni nombre ni sobreviviente sobre la tierra.”⁸ El rey dijo a la mujer: “Vete a tu casa, que ya daré yo órdenes sobre lo tuyo.”⁹ Entonces dijo la mujer de Tecua al rey: “Rey, mi señor, yo querría que la responsabilidad recayera sobre mí y sobre la casa de mi padre, no sobre el rey y sobre su trono.”¹⁰ El rey entonces respondió: “Si alguno sigue inquietándote, tráelo a mí, que no te inquietará más.”¹¹ Ella entonces dijo: “Ruégote, oh rey! que interpongas el nombre de Yahvé, tu Dios, y no dejes que el vengador de la sangre aumente la ruina matando a mi hijo.” Y él respondió: “Vive Yahvé que no caerá en tierra ni un cabello de la cabeza de tu hijo.”¹² La mujer añadió: “Permite, ¡oh rey! a tu sierva que diga una palabra a mi señor.” El rey dijo: “Habla.”¹³ Y la mujer entonces dijo: “¿Por qué, pues, piensas tú de otro modo contra el pueblo de Dios? Pues con el juicio que el rey ha pronunciado se hace como reo por no hacer el rey que vuelva su fugitivo.”¹⁴ Porque todos morimos y somos como agua que se derrama en la tierra, que no puede volver a recogerse; que Dios no hace volver las almas. Medite, pues, el rey cómo el fugitivo no quede arrojado de su presencia.¹⁵ Si he venido yo a decir esto al rey, mi señor, es porque el pueblo me dio miedo” y me dije: “Voy a hablar al rey, a ver si hace lo que su sierva le diga.”¹⁶ Seguramente el rey escuchará a su sierva y la librá de la mano del que quiere raerme a mí, juntamente con mi hijo, de la heredad de Dios, π Tu sierva ha dicho: Que me tranquilice la palabra de mi señor el rey, ya que es el rey, mi señor, como el ángel de Dios para discernir entre lo bueno y lo malo. Y ahora que Yahvé, tu Dios, sea contigo.”

El tiempo, que restaña muchas heridas, había hecho olvidar al rey la memoria de Amnón, pre-ocupándole cada día más la suerte de su hijo Absalón, al que ahora, por edad, le correspondía el trono.

Era Tecua una aldea del desierto de Judá, a unos diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén, célebre por haber sido la patria de Amos. Tal como le indicó Joab, la mujer tecuita presentóse ante el rey, a quien planteó el problema. Se presenta como mujer viuda, madre de dos hijos, de los cuales uno pereció a manos de su hermano en una pelea. La parentela, o sea, el *goel* más próximo de la víctima, reclama, en nombre de la familia, la venganza de sangre (3:30; Núm 35:19-21; Deut 19:1-12), con lo que acabará con el único hijo que le queda, exterminando con ello al heredero, cuya misión es hacer revivir el nombre del padre. Si logra su intento, acabará “con el ascua que me ha quedado” (21:17), apagándose, por consiguiente, el fuego del hogar (*scintilla*, Vulg.; *gahélet*, hebr. = carbón encendido). David promete tomar el asunto por su cuenta.

Basándose en la solución propuesta, la mujer hace la aplicación al caso de Absalón. David está obligado a perdonarle. ¿Por qué empeñarse en tener alejado de palacio al hijo que debe propagar su nombre y sucederle en el trono? Si la parentela obraba mal al querer extinguir el nombre de una casa de Israel, ¿cuánto más culpable es el rey al no querer perdonar a su hijo, exponiendo con ello el porvenir de un pueblo? Inútil pensar en resucitar a Amnón: “Dios no hace

volver las almas” (v.14), ni se puede recoger el agua que se desparrama. ¿A qué vienen los resentimientos y los castigos despiadados, cuando la vida es tan corta? En tercer lugar **debe imitar David la misericordia de Dios, que no mata al pecador, sino que busca ocasión de otorgarle el perdón.**

Absalón regresa a Jerusalén (14:18-33).

¹⁸El rey entonces dijo a la mujer: “Mira, no me ocultes nada de lo que voy a preguntarte.” Y la mujer respondió: “Hable el rey, mi señor.” ¹⁹El rey le dijo: “¿No anda en todo esto la mano de Joab?” Y la mujer respondió: “Por tu vida, oh rey, mi señor! que no se aparta lo que el rey, mi señor, dice ni a la derecha ni a la izquierda. Joab, tu siervo, me ha mandado y ha puesto en la boca de tu sierva todas estas palabras.” ²⁰Joab, tu siervo, ha hecho esto para ver de mudar el aspecto de las cosas. Pero mi señor es sabio, con la sabiduría de un ángel de Dios, para conocer cuanto pasa en la tierra.” ²¹ Entonces el rey dijo a Joabí “Voy a hacer según tu deseo. Ve, pues, y haz que vuelva el joven Absalón.” ²²Joab se echó rostro a tierra y se prosternó, y, bendiciendo al rey, dijo: “Ahora comprendo que tu siervo ha hallado gracia a tus ojos, ¡oh rey, mi señor! pues ha hecho el rey lo que su siervo le ha dicho.” ²³ Levantóse luego Joab y se fue a Guesur, y trajo consigo a Absalón a Jerusalén. ²⁴ Pero el rey dijo: “Que se vaya a su casa y no se me presente,” y fuese Absalón a su casa sin ver al rey. ²⁵No había en todo Israel hombre tan hermoso como Absalón; desde la planta de los pies hasta la cabeza no había en él defecto; ²⁶ y cuando se cortaba el pelo, cosa que hacía al fin de cada año, porque le molestaba, y por eso se lo cortaba, pesaba el cabello de su cabeza doscientos siclos, peso real. ²⁷Nacióronle a Absalón tres hijos y una hija, de nombre Tamar, que era hermosísima. ²⁸por dos años estuvo Absalón en Jerusalén sin poder ver al rey. ²⁹ Mandó Absalón por Joab para enviarle al rey, pero Joab se negó a ir, y aunque por segunda vez le llamó, no quiso ir. ³⁰ Entonces dijo a sus siervos: “Ya sabéis que el campo de Joab está junto al mío y que tiene allí su cebada; id y prended-le fuego.” Y los siervos de Absalón pegaron fuego a las tierras de Joab. Vinieron entonces los siervos de Joab, rasgadas las vestiduras, y le dijeron: “Los siervos de Absalón han pegado fuego a tu campo.” ³¹Levantóse Joab y vino a casa de Absalón, y le dijo: “¿Por qué han pegado fuego tus siervos a mis tierras?” ³²Y Absalón le respondió: “Dos veces te he mandado a llamar para que vinieses y fueses por mí al rey a decirle: ¿Para qué he venido de Guesur? Mejor me hubiera sido estarme allí. Que pueda yo ver la faz del rey, y si soy culpable, máteme.” ³³Fue, pues, Joab al rey y le dijo esto, y el rey llamó a Absalón, que inclinó a tierra su rostro ante el rey, y el rey besó a Absalón.

David estuvo de acuerdo con el deseo de Joab de que Absalón regresara a Jerusalén, viendo en esta coyuntura la realización de un secreto anhelo que de tiempo anidaba en su corazón. No obstante, para salvar las apariencias e impedir las habladurías, externamente mostróse duro para con su hijo, autorizándole la estancia en Jerusalén, pero negándose a recibirle en audiencia. Los derechos de la justicia prevalecieron esta vez sobre los sentimientos del corazón. Con la inserción de los v.25-27 se corta el hilo del relato, pero tienen la finalidad de servir de preámbulo a cuanto se contará en los capítulos siguientes. El aspecto físico de Absalón era perfecto y armónico; pero, sobre todo, su cabellera no tenía rival. El texto masorético señala que su peso era de doscientos siclos en peso real, lo que equivaldría a dos kilogramos y medio. Quizá haya en el texto una

hipérbole. Hummelauer soluciona la dificultad admitiendo que el texto habla del valor monetario del siclo y que tal era el precio con que se cotizaba la famosa cabellera. Desconocemos el nombre de los hijos de Absalón; la niña llamábase Tamar = palmera; debieron de morir pronto (18:18).

Rebelión de Absalón (15:1-15).

¹ Después de esto se hizo Absalón con un carro y caballos, y cincuenta hombres iban delante de él. ² Levantábase Absalón bien de mañana, y, poniéndose junto al camino de la Puerta, a cualquiera que tenía un pleito y venía a juicio ante el rey, le llamaba Absalón y le decía: “¿De dónde eres?” Y él contestaba: “Tu siervo es de tal o cuál de las tribus de Israel.” ³ Entonces Absalón le decía: “Mira, tu causa es buena y justa, pero no tendrás quien por el rey te oiga. ⁴ ¿Quién me pusiera a mí por juez de la tierra, para que viniesen a mí cuantos tienen algún pleito o algún negocio, y yo les haría justicia!” ⁵ Y cuando alguno quería postrarse ante él, él le tendía la mano, le cogía y le besaba. ⁶ De esta suerte obraba Absalón con todos los israelitas que venían al rey en demanda de justicia, y así robaba el corazón de Israel. ⁷ Al cabo de cuatro años dijo Absalón al rey: “Te ruego que me permitas ir a Hebrón, a cumplir un voto que he hecho a Yahvé; ⁸ porque cuando tu siervo estaba en Guesur, en Siria, prometí: Si Yahvé me vuelve a Jerusalén, sacrificaré a Yahvé.” ⁹ El rey le dijo: “Ve en paz”; y él se levantó y se fue a Hebrón. ¹⁰ Absalón mandó mensajeros por todas las tribus de Israel, diciendo: “Cuando oigáis sonar la trompeta, gritad: Absalón reina en Hebrón.” ¹¹ De Jerusalén fueron con Absalón doscientos hombres invitados, con corazón sencillo, que nada sabían. ¹² También mandó llamar Absalón a Ajitofel, guilonita, del consejo de David, a su ciudad de Güilo, que estuvo con él mientras hacía sus sacrificios. La conjuración iba creciendo, y llegó a ser grande, pues iban aumentando los secuaces de Absalón. ¹³ Vinieron a avisar a David, diciendo: “Todo Israel se va tras Absalón.” ¹⁴ Entonces David dijo a todos sus servidores, que estaban con él en Jerusalén: “Levantaos y huyamos, porque no podríamos escapar delante de Absalón. Daos prisa a salir, no sea que nos sorprenda él y eche sobre nosotros el mal, y pase la ciudad a filo de espada.” ¹⁵ Los servidores le dijeron: “Tus siervos están dispuestos a hacer cuanto mande el rey nuestro señor.”

A medida que el rey avanzaba en edad multiplicábanse las pruebas de su casa. Cierta tirantez existía entre él y el pueblo, entre Joab y Betsabé, entre Absalón y su padre. En primer lugar, las guerras que sostuvo David contra los enemigos exteriores, con las consiguientes pérdidas en hombres y estrecheces económicas, le enajenaron muchas simpatías. A ello cabe añadir la política de centralización en todos los órdenes, el aumento de las contribuciones, que empobrecían a la nación. Por otra parte, el poderoso Joab nutría pocas simpatías por Betsabé, tratando por todos los medios de oponerse a sus pretensiones de entronizar a su hijo Salomón, ya que a la muerte de David debía sucederle en el trono su hijo Absalón. Dodiya, el segundo hijo (3:3), parece haber muerto joven. Así lo comprendió también Absalón, quien, una vez reconciliado con su padre, trató de ganarse el favor popular. Joven, apuesto y Juncal, atraía sobre sí las miradas del pueblo. Amante del boato, introdujo en Jerusalén el uso de carros tirados por caballos y una guardia personal de cincuenta hombres que le precedía. Pero, además, era un hombre franco, llano, que no tenía inconveniente alguno en ponerse al habla con las gentes del pueblo, conversar con los desocupados junto a la puerta de la ciudad, interesarse por unos y por otros, atender a las necesida-

des de todos, facilitando a los provincianos el acceso al palacio real y resolviendo él mismo las dificultades. Pronto entre el pueblo apareció Absalón como el príncipe ideal, en contraposición a la diplomacia palaciega, lenta burócrata, débil e indolente. Con los años menguaban las cualidades que en otros tiempos adornaban la persona de David. En pocos años había Absalón pulsado el sentimiento popular, creyendo que la situación estaba madura para intentar un golpe de Estado. Después de haberse ganado a las tribus del Norte (19:42), quiso explorar el apoyo que podrían prestarle las del Sur, especialmente de los alrededores de Hebrón, cuna del reino, y de la cual había desertado David. Tomando como pretexto el cumplimiento de un voto hecho durante su exilio en Guesur, obtuvo de su padre la autorización para trasladarse allí. En Hebrón le conocían ya; había nacido allí (3:3); por él estaban dispuestos los hebronitas a cualquier cosa. Al mismo tiempo que abandonaba Jerusalén para dirigirse a Hebrón, enviaba mensajeros a todas las tribus, alertándolas para cuando sonara el grito de la revolución. En su compañía marcharon unos doscientos hombres de buena posición, que aceptaron la invitación que se les hizo de asistir a la solemnidad religiosa organizada por Absalón (1 Sam 9:22). Al festín fue invitado particularmente el sabio Ajitofel, consejero de David, **considerado como el oráculo de Dios**. Abuelo paterno de Betsabé (23-34), aprovechó acaso esta ocasión para separarse de David y vengar la deshonra que infirió a Betsabé y la muerte de Urías el jeteo (Desnoyers). Ajitofel era de Güilo, que se identifica con el actual *Jirbet Ojala*, a once kilómetros al noroeste de Hebrón.

La revolución estaba en marcha. En Hebrón encontró el hijo de David el calor popular, que apoyaba incondicionalmente sus derechos al trono de David, su padre (1 Re 2:15), contra las maquinaciones de la advenediza Betsabé (1 Re 1:17). Los pregoneros, apostados en lugares estratégicos, dieron el toque convenido para el levantamiento general, yéndose todo el pueblo tras de Absalón. Del norte y del sur llegaban aires de guerra; a David quedaban tan sólo dos posibilidades: o atrincherarse en la ciudad al amparo de sus murallas o huir. Esta fue la solución más lógica y viable, por no estar preparada la capital para resistir un cerco prolongado.

David, camino del destierro (15:16-37).

¹⁶ Partióse, pues, el rey a pie, seguido de toda su familia” dejando diez concubinas al cuidado de la casa. ¹⁷ El rey salió con toda su gente a pie, y se detuvieron en una casa alejada. ¹⁸ Todos sus servidores iban a sus lados; los cereteos, los feleteos y las gentes de Itai, jeteo, en número de seiscientos, que desde Gat le habían seguido, marchaban a pie delante del rey. ¹⁹ El rey dijo a Itai el jeteo: “¿Por qué has de venir tú también con nosotros? Vuélvete y quédate con el rey, pues tú eres un extranjero y estás fuera de tu tierra sin domicilio. ²⁰ Ayer llegaste, ¿y voy a hacerte hoy errar con nosotros, cuando ni yo mismo sé siquiera adonde voy? Vuélvete y lleva contigo a tus hermanos, y Yahvé use contigo de gracia y de verdad. ²¹ Pero Itai respondió al rey, diciendo: “Vive Dios, y vive mi señor el rey, que donde mi señor esté, vivo o muerto, allí estará tu siervo.” ²² Entonces dijo David a Itai: “Ven y pasa”; y pasó Itai, jeteo, con toda su gente y su familia. ²³ Todos iban llorando en alta voz, y pasaron el torrente de Cedrón el rey y todo el pueblo, siguiendo el camino del olivar que se halla en el desierto. ²⁴ Iban también Sadoc y Abiatar, y con ellos todos los levitas, que llevaban el arca de la alianza de Dios. Detuviéronse con el arca de la alianza de Dios hasta que toda la gente se hubo salido de la ciudad. ²⁵ Entonces dijo el rey a Sadoc y a Abiatar: “Volved el arca de Dios a la ciudad y quédese en su lugar. Si hallo gracia a los ojos de Yahvé, El me volverá a traer y me hará volver a ver el arca y el tabernáculo. ²⁶ Pero si El dice: No me complazco en ti, aquí me tiene, haga El conmigo lo que

bien le parezca.”²⁷ Y siguió diciendo a Sadoc: “Tú y Abiatar volveos en paz a la ciudad con Ajimas, tu hijo, y con Jonatán, hijo de Abiatar. Vayan vuestros dos hijos con vosotros.”²⁸ Yo esperaré en las llanuras del desierto hasta que me llegue de vosotros algún aviso.”²⁹ Volviéronse entonces Sadoc y Abiatar a Jerusalén, llevando el arca de Dios, y se quedaron allí.³⁰ Subía David la pendiente del monte de los Olivos, y subía llorando, cubierta la cabeza y descalzos los pies. También cuantos le seguían cubriéronse todos la cabeza, y subían llorando.³¹ Dieron aviso a David de que Ajitofel estaba entre los conjurados, y dijo David: “Confunde, ¡oh Yahvé! el consejo de Ajitofel.”³² Cuando llegó David a la cumbre, donde se adora a Yahvé, llegó ante él Cusái el arquita, amigo de David, rasgadas las vestiduras y cubierta de polvo la cabeza,³³ y le dijo David: “Si vienes conmigo, me serías una carga; ³⁴si, por el contrario, te vuelves a la ciudad y dices a Absalón: ¡Oh rey, siervo tuyo soy; como he servido a tu padre, así te serviré a ti! podrás confundir el consejo de Ajitofel en favor mío; ³⁵tendrás contigo a los sacerdotes Sadoc y Abiatar y podrás comunicarles cuanto sepas de la casa del rey. ³⁶Y como tendrán consigo a sus dos hijos, Ajimas, hijo de Sadoc, y Jonatán, hijo de Abiatar, por ellos podréis informarme de lo que sepáis.”³⁷ Cusái, amigo de David, se tornó a la ciudad cuando Absalón hacía su entrada en ella.

Pronto se organizó el éxodo. Toda la familia real, los criados, los funcionarios, tropas escogidas y muchos subditos que defendían su causa le acompañaron camino del destierro. Sólo quedaron en palacio diez concubinas al cuidado de la casa (16:20-23). Entre la comitiva marchaban los ceteos y los feleteos (8:18) y las gentes de Itái. Era éste un jefe hitita que había huido de Gat con su familia y seiscientos hombres y se había puesto al servicio de David (1 Crón 18:1; 1 Sam 8:1). Desconocemos qué sentido quiso dar David a la recomendación hecha a Itái de quedarse en Jerusalén “con el rey,” título que se había arrogado Absalón. Pero parece que David únicamente quería a su lado personas capaces de compartir su futuro incierto, por lo cual invita a Itái y a los suyos a regresar a su país. También los sumos sacerdotes Sadoc y Abiatar habían sacado del tabernáculo el arca de la alianza para llevarla consigo adondequiera que fuera David. Cuando todos habían pasado el torrente Cedrón y los sacerdotes se disponían a seguir a los fugitivos, ordenó David que devolvieran el arca a su lugar; si las cosas marchaban bien, “volvería a ver el arca y el tabernáculo”; si la suerte le era adversa, se resignaba a la voluntad de Dios. David subió llorando la ladera del monte de los Olivos, cubierta la cabeza y descalzos los pies. El monte Olivete se levanta al este del torrente Cedrón (Zac 14:4); su nombre proviene de los muchos olivos que en otro tiempo cubrían toda la vertiente occidental, quedando magníficos ejemplares centenarios en el actual huerto de Getsemaní. Los árabes llaman al monte *et-Tur*; su cima hállase a 816 metros sobre el nivel del Mediterráneo. La escena de David que subía llorando la cuesta de la montaña recuerda las lágrimas que en este lugar derramó Jesucristo sobre la ciudad deicida (Lc 19:41). Al llegar a la cima del monte diéronle la noticia amarga de que Ajitofel (16:23-55; 17:1ss) habíase unido a la conjuración. Anota el texto que había sobre el monte un santuario cananeo, que más tarde fue consagrado a Yahvé; quizá el texto es refiere al de Nob (1 Sam 21:2).

Pero también tuvo David la satisfacción de comprobar la fidelidad de Cusái el arquita, perteneciente al clan de los arquianos, de que habla Jos 16:2, que moraba cerca de Betel y de Atarot. Piensa David utilizar sus servicios para contrarrestar los consejos de Ajitofel (16:16; 17:555). David logró montar un espionaje eficiente en torno a Absalón.

Infidelidad de Siba (16:1-4).

¹ Cuando David hubo traspuesto la cumbre, Siba, el siervo de Mefibaal, vino a él con dos asnos aparejados y cargados de doscientos panes, cien colgajos de uvas pasas y un pellejo de vino; ² y dijo el rey a Siba: “¿Qué es esto?” Y Siba respondió: “Los asnos son para la familia del rey, para que monte en ellos; los panes y las tortas de higos y las pasas, para que coman; y el vino, para que beban los que desfallezcan en el desierto.” ³ El rey le preguntó: “¿Con quién está el hijo de tu amo?”; y Siba respondió: “Se ha quedado en Jerusalén, diciendo: Hoy me devolverá la casa de Israel el reino de mi padre.” ⁴ Y el rey dijo a Siba: “Tuyo será cuanto fue de Mefibaal.” Siba respondió: “Que halle yo gracia a los ojos del rey, mi señor.”

Siba, que ocupaba un lugar preeminente en la casa de Mefibaal (4:4; 9:2ss), sale al encuentro de David y le ofrece panes, pasas, dátiles, frutos de verano (*qais*), como higos, frutas variadas, etc. piensa Siba aprovechar esta circunstancia para congraciarse con el rey, no temiendo para ello calumniar a su amo (19:25-31), que, por estar cojo, no pudo acompañar a David en la huida. David dio crédito a las palabras de Siba, entregándole todos los bienes que habían pertenecido a la casa de Saúl (9:7).

Semeí ultraja a David (16:5-23).

⁵ Cuando llegó el rey a Bajurim, salióle al encuentro un hombre de los de la casa de Saúl, de nombre Semeí, hijo de Güera, que se adelantó profiriendo maldiciones ⁶ y tirando piedras a David y a los servidores de David, aunque iban los hombres de guerra a la derecha y a la izquierda del rey. ⁷ Semeí decía maldiciendo: “¡Vete, vete, hombre sanguinario y malvado ⁸Yahvé hace recaer sobre tu cabeza toda la sangre de la casa de Saúl, cuyo reino has usurpado, y ha entregado tu reino en manos de Absalón, tu hijo. Te ha dado lo que tú mereces, porque eres un hombre sanguinario.” ⁹ Entonces Abisaí, hijo de Sarvia, dijo al rey: “¿Cómo se atreve ese maldito perro muerto a maldecir al rey? Déjame, te ruego, que vaya a cortarle la cabeza”; ¹⁰ pero el rey le respondió: “¿Qué tenéis que ver conmigo, hijos de Sarvia? Dejadle que maldiga, que si Yahvé le ha dicho: Maldice a David, ¿quién va a decirle: Por qué lo haces?” ¹¹ David dijo a Abisaí y a todos sus seguidores: “Ya veis que mi hijo, salido de mis entrañas, busca mi vida; con mucha más razón ese hijo de Benjamín. Dejadle maldecir, pues se lo ha mandado Yahvé. ¹² Quizá Yahvé mirará mi aflicción y me pagará con favores las maldiciones de hoy.” ¹³ Y David y sus gentes prosiguieron su camino, mientras iba Semeí por el lado del monte, detrás de David, sin dejar de maldecirle y tirarle piedras y tierra. ¹⁴ El rey y los que con él iban llegaron extenuados, y descansaron allí. ¹⁵ Cuando Absalón, llevando con él a Ajitofel, entró en Jerusalén con todo el pueblo, los hombres de Israel, ¹⁶ Cusaí el arquita, amigo de David, vino a su encuentro, diciendo: “¡Viva el rey, viva el rey!” ¹⁷ Absalón dijo a Cusaí: “¿Es ese el pago que das a tu amigo? ¿Por qué no te has ido con tu amigo?” ¹⁸ Cusaí dijo a Absalón: “No, yo soy de aquel a quien Yahvé y todo su pueblo, todos los hombres de Israel, han elegido, y con ése quiero estar. ¹⁹ Por lo demás, ¿a quién voy a servir? ¿No es a un hijo suyo? Como servía a tu padre, así te servirá a ti.” ²⁰ Absalón dijo a Ajitofel: “Tened consejo para ver lo que conviene hacer”; ²¹ y Ajitofel dijo a Absalón: “Entra a las concubinas que tu padre ha dejado al cuidado de la

casa, y así sabrá todo Israel que has roto del todo con tu padre, y se fortalecerán las manos de cuantos te siguen.²² Levantóse, pues, para Absalón una tienda en la terraza, y entró a las concubinas de su padre a los ojos de todo Israel.²³ Consejo que daba Ajitofel era mirado como si fuera palabra de Yahvé; tal era la confianza que el consejo de Ajitofel inspiraba lo mismo a David que a Absalón. Al descender la pendiente oriental del Olivete, al llegar a Ba(3:16), salióle al encuentro cierto Semeí, del clan de la familia de Saúl, profiriendo maldiciones y arrojando piedras contra David y sus servidores. Era Semeí un “hombre de Belial” (1 Sam 23:25; 30:22), un perro muerto (9:8; 1 Sam 24:15). Por fin, David' cansado y rendido corporal y espiritualmente, llegó a Jericó, donde descansó él y cuantos le acompañaban. No determina más concretamente el texto masorético el lugar de este descanso, que probablemente fue el oasis de Jericó, como lo entendió el texto griego de Lagarde.

Por consejo de Ajitofel, Absalón violó públicamente el harén de su padre. Era ley en Oriente que un pretendiente al trono se amparase del harén real (3:7; 12, v.11-12). Diez concubinas quedaron al cuidado de la casa (15:16), mientras las mujeres propiamente dichas siguieron al rey. Lo que David hizo ocultamente lo repite ahora Absalón a vista de todo el pueblo, cumpliéndose las palabras de Natán (12:11-12). Todavía no había empezado la obra de Cusai, encaminada a desvirtuar el consejo de Ajitofel.

Ajitofel y Cusai aconsejan (17:1-16).

¹ Ajitofel dijo a Absalón: “Voy a elegir doce mil hombres para salir esta noche en persecución de David,² y cargaré sobre él cuando esté cansado y flaco de fuerzas; le atemorizaré, y cuantos le siguen huirán, y heriré al rey solo.³ y haré que vengan a ti todos sus partidarios, el pueblo todo, como viene la novia a su novio. Es el alma de un solo hombre la que tú buscas, y todo el pueblo quedará en paz.”⁴ Agradó este consejo a Absalón y a todos los ancianos de Israel;⁵ pero Absalón dijo: “Llamad a Cusai el arquita y sepamos su parecer.”⁶ Vino Cusai a Absalón, y Absalón le dijo: “Esto ha dicho Ajitofel. ¿Hemos de hacer lo que él dice? Si no, habla tú.”⁷ Y Cusai respondió a Absalón: “Por esta vez el consejo de Ajitofel no es bueno.”⁸ Tú sabes bien que tu padre y sus gentes son unos valientes, y exasperarlos sería co*no si en el campo a una osa le arrebataran su cría, o como un jabalí enfurecido en el desierto. Tu padre es hombre de guerra, y seguramente no pasará la noche entre los suyos.⁹ De cierto que estará escondido en alguna caverna o en otro lugar, y si a los comienzos cayeran algunos de los tuyos, los que lo oyeran seguramente dirían: Han sido derrotados los secuaces de Absalón;¹⁰ y entonces aun el valiente cuyo corazón sea como el corazón de un león desmayaría, porque todo Israel sabe que tu padre es un valiente, y que son valientes también los que con él están.¹¹ Aconsejáte, pues, que reúnas a todo Israel, desde Dan hasta Berseba, en muchedumbre como las arenas que están a la orilla del mar, y que tú en persona vayas a darle la batalla.¹² Entonces le atacaremos dondequiera que esté, y daremos sobre él como rocío que cae sobre la tierra, y no dejaremos ni uno de cuantos con él están.¹³ Y si se acogiere a la ciudad, todos los de Israel llevarán allá cuerdas, y la arrastraremos al arroyo, hasta no quedar en ella piedra sobre piedra.¹⁴ Entonces Absalón y todos los de Israel dijeron: “El consejo de Cusai el arquita es mejor que el de Ajitofel”; porque había dispuesto Yahvé frustrar el acertado consejo de Ajitofel para traer Yahvé el mal sobre Absa-

lón. ¹⁵ Dijo luego Cusai a Sadoc y a Abiatar, sacerdotes: “Esto y esto ha aconsejado Ajitofel a Absalón y a los ancianos de Israel y esto y esto aconsejé yo. ¹⁶ Enviad, pues, inmediatamente a dar aviso a David, diciendo: “No te quedes esta noche en el campo del desierto; pasa en seguida, para que no sea destruido el rey con todos los que le siguen.”

El consejo de Ajitofel era más realista. Debía Absalón aprovechar el entusiasmo del pueblo para salir en persecución del viejo rey, que, cansado del viaje, se habría detenido en algún lugar. Muerto el rey, todo el pueblo quedará en paz, no habiendo nadie que disputara a Absalón el trono. El plan de Cusai, concebido más bien en provecho de David que de Absalón, consistía en no precipitar los acontecimientos. Prevalció este consejo por haber confundido Dios las inteligencias de Absalón y de sus jefes. Cerciorado de esto, habló Cusai a los sumos sacerdotes Sadoc y Abiatar (15:27-29) de lo que había sucedido, indicándoles la conveniencia de que mandaran aviso a David para que se pusiera a salvo. De momento había logrado Cusai hacer prevalecer su criterio; pero podía Absalón cambiar de parecer.

Los mensajeros informan a David (17:17-23).

¹⁷Jonatán y Ajimas estaban junto a la fuente de Roguel, porque no podían dejarse ver viniendo a la ciudad; y allá fue una sierva para darles aviso y que ellos lo hicieran luego llegar al rey David. ¹⁸Viólos, sin embargo, un mozo, que dio cuenta de ello a Absalón; pero ellos se apresuraron y llegaron a la casa de un hombre de Bajurim que tenía un pozo en el patio, y en él se metieron. ¹⁹Tomó la mujer una manta y cubrió con ella la boca del pozo, poniendo sobre ella el grano trillado, y así nadie pudo percatarse de la cosa. ²⁰Llegaron los seguidores de Absalón a la casa de la mujer y le preguntaron: “¿Dónde están Ajimas y Jonatán?” Y la mujer respondió: “Ya han pasado el arroyo.” Y, aunque los buscaron, no los hallaron y se volvieron a Jerusalén. ²¹ Cuando se hubieron ido, salieron del pozo y fuéronse luego a dar el aviso a David, diciéndole: “Pasad luego el vado, porque Ajitofel ha dado este consejo contra vosotros.” ²²Levantóse entonces David con todo el pueblo que con él estaba, y pasaron el Jordán, y al alba no quedaba uno que no hubiera pasado el Jordán. ²³Ajitofel, viendo que no se había seguido su consejo, aparejó su asno, levantóse, se fue a su casa de la ciudad y, después de tomar disposiciones acerca de su casa, se ahorcó, y, muerto, fue sepultado en el sepulcro de su padre.

Los dos hijos de los sumos sacerdotes (15:27) estaban apostados junto a Ain Roguel, el manantial actual de *Bir Ayub*, al súde de Jerusalén, en la confluencia del torrente Cedrón con el Hinnón (1 Re 1:7-9). Una criada los informó de lo dicho por Ajitofel y Cusai. Un joven que por allí merodeaba comunicó al rey haberlos visto huir precipitadamente en dirección a Jericó. De esta traición diéronse ellos cuenta, por lo cual se escondieron en Bajurim (3:16). El v.20 *es* interpretado diversamente. Según la Vulgata, respondió la mujer a los enviados de Absalón: “Pasaron a toda prisa después de haber bebido un poco de agua”; el texto masorético: “Han pasado ya el *mikal* de las aguas”; los LXX: “Han pasado un poco de agua.” Dhorme cambia la palabra *mikal* en *makil* a la que da el sentido de *estanque* (Jer 2:13).

Entretanto, Ajitofel, humillado por no haberse seguido su consejo, aparejó su asno, marchóse a Güilo (15:12; 23:34), en donde se suicidó. Estaba convencido de que el único consejo recto era el suyo; de seguir el de Cusai, la derrota de Absalón sería inevitable, esperándole en-

tonces la muerte como a traidor. Pocos son los casos de suicidio mencionados en el Antiguo Testamento; a excepción de éste, en todos los otros entra de por medio el honor militar o nacional (Que 9:54; 1 Sam 31:4-6; 1 Re 16:18; 2 Mac 14:41-46)

David y Absalón, en Transjordania (17:24-29).

²⁴ Llegó David a Majanaím, y Absalón pasó el Jordán con toda la gente de Israel. ²⁵ Absalón hizo jefe de su ejército a Amasa en vez de Joab. Era Amasa hijo de un varón ismaelita llamado Jitra, casado con Abigal, hija de Isaí, hermana de Sarvia, madre de Joab. ²⁶ Asentó su campo Israel con Absalón en tierra de Galaad; ²⁷ y en cuanto llegó David a Majanaím, ²⁸ Sobi, hijo de Najas, de Raba, de los hijos de Amón, y Maquir, hijo de Amiel, de Lodabar, con Barzilai, galadita, de Roguelim, trajeron a David y a la gente que con él estaba camas, alfombras, calderas y vasijas de barro, trigo, cebada y harina, grano tostado, habas, lentejas y legumbres tostadas, ²⁹ miel, manteca, ovejas y quesos de vaca, y ofrecieron todo esto a David y a los que con él estaban para que comiesen, pues se dijeron: “Seguramente están hambrientos, fatigados y sedientos en el desierto.”

Siguiendo el consejo de Cusai, pasó David el Jordán y llegó a Majanaím (2:8; 12:29), la antigua residencia de Isbaal, cuya localización exacta, como dejamos indicado en otras partes, no es posible señalar. Al cabo de un tiempo, que el texto no precisa, lo pasó también Absalón con su gente a la caza de David. Al frente del ejército de Absalón iba Amasa (19:14), hijo del ismaelita (1 Crón 2:17) Jitra (mismo nombre que Jetró). Su madre, llamada Abigaíl o Abigal (1 Crón 2:16-17), era hija de Isaí (*Najas*, dice el texto masorético), hermana de Sarvia y de David. Amasa es, pues, primo de Joab; ambos, primos de Absalón y sobrinos de David. En Majanaím fue David acogido calurosamente. Presentáronsele el rey Sobi, hijo de Najas (10:12) y hermano de Janón, el que ultrajó a los embajadores de David; Maquir, de Lodabar (9:4-5), y Barzilai (19:33)” de Roguelim, en el actual *wadi Bersiniya*, a ocho kilómetros al este de Irbid.

Muerte de Absalón (18:1-15).

¹ David revistó las tropas y puso al frente de ellas jefes de millares y de centenas; ² una tercera parte, a las órdenes de Joab; una tercera, a las de Abisaí, hijo de Sarvia, hermano de Joab, y la otra tercera a las de Itai el jeteo. El rey dijo a su gente: “Yo saldré también con vosotros.” ³ Pero la gente respondió: “No, no salgas tú, porque, si somos vencidos, no importaría mucho aunque sucumbiéramos la mitad de nosotros. Pero tú, tú eres para nosotros como diez mil, y es mejor que puedas salir de la ciudad a socorrernos.” ⁴ El rey respondió: “Haré como os parece.” Estúvose el rey cerca de la puerta, mientras por grupos de mil y de ciento salía la gente, ⁵ y dio esta orden a Joab, a Abisaí y a Itai: “Preservad por amor mío la vida del joven Absalón”; y todo el pueblo oyó esta orden que dio David a todos los jefes. ⁶ Salió, pues, la gente al campo contra Israel y trabóse la batalla en los bosques de Efraím. ⁷ Allí sucumbió el pueblo de Israel ante los seguidores de David y se hizo una gran matanza, de veinte mil hombres. ⁸ Dispersóse la gente por toda aquella tierra, y fueron más los que devoró el bosque que los que aquel día hirió la espada. ⁹ Al encontrarse Absalón con las gentes de David, iba montado en un mulo; y al pasar en el mulo debajo de una encina muy grande y copuda, quedó aprisionada su cabeza entre las ramas de la encina, quedando colgado entre el cielo y la tierra, mientras el mulo en que iba

montado escapaba. ¹⁰ Vio esto uno, y le dijo a Joab: “He visto a Absalón pendiente de una encina.” ¹¹ Joab le dijo: “¿Y por qué no le echaste a tierra, y yo te hubiera regalado diez siclos de plata y un talabarte?” ¹² Pero aquel hombre le dijo: “Aunque me pesaras mil de plata, no pondría yo la mano sobre el hijo del rey, pues bien oímos todos que a ti, a Abisai y a Itai os dijo el rey: “Guardadme a Absalón.” ¹³ Además, haría yo traición a mi vida, pues al rey nada se le esconde, y tú mismo testificarías contra mí.” ¹⁴ Joab le dijo entonces: “No será así, yo mismo le atravesaré delante de ti”; y cogiendo tres dardos en sus manos, se los clavó en el corazón a Absalón, que todavía vivía, pendiente de la encina. ¹⁵ Cercáronle luego diez mozos, escuderos de Joab, que hirieron a Absalón, acabándole.

Las simpatías del pueblo por David manifestáronse al enrolarse mucha gente en su ejército. Como solía hacerse, se dividió el ejército en tres cuerpos (Que 7:16; 1 Sam 11:18; 13:17), que se confiaron a tres expertos jefes. Quería David tomar parte en el combate; pero, ante las razones de la *gente* (expresión para designar a la tropa, 17:8-9), quedóse junto a la puerta esperando el éxito de los acontecimientos.

Los dos ejércitos se enfrentaron en un espeso bosque de Trans-jordania, a la altura de la tribu de Benjamín, no lejos, o acaso en el actual es-Salt, palabra derivada del latín saltus, bosque. Los dados de Absalón que no cayeron en la refriega huyeron precipitadamente, buscando la salvación en la fragosidad de la selva, que entorpeció su huida y les puso al alcance de sus perseguidores.

También logró escapar Absalón montado en un mulo (13:29) pero las ramas de los árboles y la maleza de la selva entorpecieron la marcha del animal, de manera que se encontró frente a frente con los hombres de David. En el intento de acelerar la marcha la cabeza de Absalón (no su cabellera, como se interpreta continuamente), quedó aprisionada entre dos ramas, en tanto que el mulo escapaba, quedando colgado entre el cielo y la tierra. Uno de los soldados contó a Joab haber visto a Absalón suspendido de una rama, a lo que contestó Joab: “¿Por qué no le mataste, y hubieras ganado diez siclos de plata (unas treinta pesetas) y un cinturón?” El oficial le expuso largamente las razones que le movieron a respetar a Absalón; a lo que contestó Joab: “No quiero perder el tiempo contigo” (De Vaux), y, tomando en sus manos tres bastones (*shebatim*), dardos (LXX) o lanzas (Vulgata), se los clavó en el corazón, o cerca, porque siguió viviendo.

Con este acto viola Joab el mandato del rey, pero ejerce un derecho de guerra reconocido en aquel tiempo. Priva además a Israel de un personaje indeseable, que, en caso de sobrevivir, hubiera quizá cambiado el curso de las cosas. Absalón era reo de muerte por haber asesinado a Amnón (13:28) y por haberse rebelado contra su padre (Deut 21:18-21). Unos jóvenes guerreros que acompañaban a Joab (1 Sam 14:13) lo remataron.

Sepultura de Absalón (18:16-18).

¹⁶ Entonces tocó Joab la trompeta, y el pueblo cesó en la persecución de Israel, porque Joab dio esta orden; ¹⁷ y cogiendo a Absalón, echáronle en un gran hoyo en el bosque y lo cubrieron con un gran montón de piedras, e Israel huyó cada uno a su casa. ¹⁸ Habíase alzado Absalón en vida un monumento en el valle del rey, diciendo: “Para que se conserve la memoria de mi nombre, pues que no tengo hijos,” y dio al monumento su nombre, y así se llama hoy todavía el cipo de Absalón.

Conforme a la costumbre, el cadáver de Absalón fue arrojado a una fosa abierta en el bosque,

que cubrieron con un montón de piedras (Jos 7:26; 8:29) en señal de menosprecio y para escarmiento de las generaciones futuras. En el v.18 se añade una noticia sobre el monumento que Absalón había hecho levantar en el valle del rey, junto al torrente Cedrón, llamado vad, la mano de Absalón. Según Flavio Josefo (*Ant. lúca.* 7:10; 3), era un mausoleo de mármol blanco situado a menos de medio kilómetro de Jerusalén. Se discute acerca de su emplazamiento concreto, pero cabe conjeturar que se encontraba en el mismo sitio donde hoy se levanta el llamado sepulcro de Absalón, monumento de época helenística. Era costumbre que todos los judíos que pasaban junto a él le arrojasen piedras en señal de reprobación.

David, enterado de la muerte de su hijo (18:19-32)

¹⁹ Ajimas, hijo de Sadoc, dijo: “Déjame correr al rey para darle la noticia de que Yahvé le ha hecho justicia de las manos de sus enemigos.” ²⁰ Joab le dijo: “No le llevarás hoy tú la noticia, ya se la llevarás otra vez; pero no lo hagas hoy, pues que ha muerto el hijo del rey.” ²¹ Y Joab dijo a un cusita: “Ve y anuncia al rey lo que has visto.” El cusita se prosternó ante Joab y corrió. ²² Ajimas, hijo de Sadoc, dijo, a pesar de todo, a Joab: “Ocurra lo que ocurra, déjame que corra tras el eusita.” Y Joab le dijo: “¿Por qué te empeñas en correr a él, hijo mío? Este mensaje no te aprovecharía.” ²³ “Ocurra lo que ocurra, yo voy,” repuso Ajimas, y Joab le respondió: “Ve.” Ajimas corrió por el camino de la Hoya y se adelantó al cusita. ²⁴ Estaba David sentado entre las dos puertas. El centinela que estaba en la torre sobre la puerta alzó los ojos y miró, y vio al hombre que corría solo hacia la ciudad, ²⁵ y gritó para advertir al rey. El rey dijo: “Si viene solo, es que trae buenas noticias.” En tanto el hombre siguió acercándose hacia la ciudad, ²⁶ y el centinela descubrió al otro que corría también, y gritó del lado de la puerta: “Otro que corre solo.” El rey dijo: “Es que también trae buenas noticias.” ²⁷ El centinela dijo: “Por el modo de correr, el primero me parece Ajimas, hijo de Sadoc.” Y el rey dijo: “Es hombre de bien, seguramente trae buenas noticias.” ²⁸ Ajimas, gritando, dijo al rey: “¡Victoria!” Prosternóse luego ante el rey, rostro en tierra, y dijo: “Bendito Yahvé, tu Dios, que ha entregado a los que alzaban su mano contra mi señor el rey.” ²⁹ El rey preguntó: “Y el joven Absalón, ¿está bien?” Ajimas respondió: “Yo vi un gran alboroto cuando Joab envió al rey tu siervo, pero no pude saber lo que pasaba.” ³⁰ Y el rey le dijo: “Pasa y ponte allí.” Pasó él y se paró. ³¹ Llegó luego el cusita y dijo: “Recibe, ¡oh rey, mi señor! la nueva de que ha defendido Yahvé hoy tu causa contra todos los que se alzarán contra ti.” ³² Y el rey preguntó al cusita: “Y el joven Absalón, ¿está bien?” Y el cusita respondió: “Que lo que es de ese mozo sea de los enemigos de mi señor el rey y de todos cuantos para mal se alcen contra ti.”

A Ajimas le espoleaba el prurito de ser el primero en anunciar al rey lo que había sucedido. Joab se lo impidió, porque no era concebible que un hombre de categoría, como era un hijo del sumo sacerdote Sadoc (15:27-36; 17:17), fuera portador de funestas noticias; podía ir él en caso de anunciar solamente la victoria sobre el ejército de Absalón; pero, en las circunstancias actuales, esta buena nueva iba unida estrechamente a la de la muerte de Absalón. Por lo mismo, Joab escoge a un cusita para mensajero. Una vez éste en camino, porfio Ajimas una y otra vez hasta que arrancó de Joab la autorización de ir, pensando éste que no alcanzaría al cusita. En contra de lo previsto, Ajimas llegó antes al lugar “entre las dos Puertas,” es decir, la interior y la exterior (1 Sam 4:13-14), donde estaba sentado David. A las preguntas que le hizo el rey sobre la suerte de

Absalón, encontró Ajimas una fórmula ambigua, un subterfugio para no dar la noticia sobre su muerte, ganando tiempo para que llegara el cusita, esclavo etíope, y se lo anunciara de manera clara.

Luto de David por Absalón (19:1-9a).

¹ Turbóse entonces el rey, y, subiendo a la estancia que había sobre la puerta, lloraba y decía: “¡ Absalón, hijo mío! ¡Hijo mío! ¡Hijo mío Absalón! ¡Quién me diera que fuera yo el muerto en vez de ti! ¡Absalón, hijo mío, hijo mío!” ² Dijeron a Joab: “El rey llora a su hijo y se lamenta”³ La victoria se trocó aquel día en luto para todo el pueblo, porque todos supieron que el rey estaba afligido por la muerte de su hijo; ⁴ y la gente entró en la ciudad calladamente, como entra avergonzado el ejército que huye de la batalla. ⁵ El rey, cubriendo el rostro, gemía: “¡Absalón, hijo mío! ¡Hijo mío Absalón! ¡Hijo mío!” ⁶ Entró Joab en casa del rey y le dijo: “Hoy has llenado de confusión a todos tus siervos, que han salvado tu vida y la vida de tus hijos y tus hijas, la de tus mujeres y tus concubinas. ⁷ Amas a los que te aborrecen y aborreces a los que te aman, pues has demostrado hoy que nada te importan tus príncipes y tus siervos, y que, si viviera Absalón, aunque todos nosotros hubiéramos muerto, estarías contento. ⁸ Levántate, pues, y sal fuera y habla con el corazón a los que te siguen; pues, de lo contrario, por Yahvé juro que, si no sales, ni uno quedará esta noche contigo; y te habrá de pesar de esto más que de cuantos males han venido sobre ti desde tu mocedad hasta ahora.” ^{9a} Levantóse el rey, se sentó a la puerta, y todo el pueblo se enteró de que el rey estaba sentado a la puerta, y todos vinieron ante el rey a la puerta.

A las palabras del cusita turbóse David, que fue a ocultar su debilidad en la estancia superior de la fortaleza Que 3:20-25; 1 Re 17:18-23). Un día y otro lloró David al hijo que le buscaba para matarle. Todo el mundo se enteró del estado de ánimo del rey, asociándose al dolor de un padre por la pérdida del hijo. Cancelóse el programa de festejos, marchándose cada uno a su casa, apesarados y contrariados a la vez. ¿Es que habían cometido un crimen venciendo a los insurrectos y matando a su cabecilla? ¿Quiénes son los amigos del rey, su hijo o los guerreros que le han salvado la vida y el trono? Como le hizo saber Joab, ¿no daba David la impresión de que amaba a los que le aborrecían y aborrecía a los que le amaban? La actitud extraña del rey podía acarrearle la defección de los que le habían permanecido fieles. Joab, amparándose en los lazos de la sangre que le unían a David y abusando también de su alto cargo, invitó al rey a que cambiara de proceder; **que hablara al pueblo “con el corazón”** (Gen 34:3; 50:21; Rut 2:13).

Tentativas para regresar a Jerusalén (19:9b-16).

^{9a} Los de Israel habían huido cada uno a su casa. ¹⁰ Todo el pueblo, en todas las tribus de Israel, se acusaba diciendo: “El rey nos ha librado de la mano de nuestros enemigos; nos ha salvado del poder de los filisteos y ahora ha tenido que huir de la tierra por miedo a Absalón; u y Absalón, a quien habíamos ungido nosotros, ha muerto en la batalla. ¿Por qué, pues, no tratáis de hacer volver al rey?” ¹² El rey David mandó quien dijera a Sadoc y a Abiatar, sacerdotes: “Hablad a los ancianos de Judá y decidles: ¿Vais a ser vosotros los últimos en volver al rey a su casa?” Pues lo que por todo Israel se decía había llegado a la casa del rey. ¹³ “Vosotros sois mis hermanos, sois hueso mío y carne mía. ¿Por qué, pues, habréis de ser los últimos en

volver al rey a su casa? ¹⁴ Decid asimismo a Amasa: ¿No eres tú también hueso mío y carne mía? Esto me haga Dios y esto me añada si no te hago jefe de mi ejército para siempre en lugar de Joab.” ¹⁵ Inclinóse el corazón de todos los de Judá, para que como un solo hombre mandasen a decir al rey: “Vuelve con todos tus servidores.” ¹⁶ Volvióse, pues, el rey, y, llegado al Jordán, vino Judá a Caígala a recibir al rey y acompañarle en el paso del Jordán.

La victoria de David había **desconcertado y humillado a los que antes** apoyaban la causa de su rival. Los días transcurrían sin que se levantaran voces exigiendo la vuelta de David a su trono. Los que le habían ahuyentado de él no se sentían con valor suficiente para borrar de golpe su pasado con la reposición del rey en su palacio, Los primeros en reaccionar fueron las tribus del Norte, las cuales, poco partidarias de David y débilmente comprometidas en la causa de Absalón, veían con más serenidad **la situación política de la nación**. Además, aunque el reinado de David tuvo sus puntos débiles, ¿no le debía también la nación grandes favores? Los de Judá, más fanáticos por la causa de Absalón, fueron más recalcitrantes. Se mantenían al margen, como queriendo desentenderse del rey y de la monarquía. Ante tamaña actitud, tomó el rey la delantera poniendo en juego la autoridad de los dos sumos pontífices, Sadoc y Abiatar. A través de ellos dio a conocer sus disposiciones para con Judá: nada tendrían que temer de un rey que está ligado con ellos con los vínculos del parentesco. Además, para convencerles de su buena disposición, promete nombrar a Amasa, que fue jefe del ejército rebelde (17:24-25), generalísimo del ejército de la nación a perpetuidad. De esta manera, al mismo tiempo que se atraía a los adversarios, se deshacía de Joab, general altivo y brutal, que de hecho se arrogaba un poder superior al del rey. Las proposiciones del monarca fueron acogidas con simpatía por Judá. De ahí que, al ponerse la comitiva en marcha hacia Jerusalén, salieron los de Judá a recibir al rey al límite septentrional de su territorio, en Caígala (1 Sam 10:8; 11:1455), junto a Jericó, para asistirle en el paso del Jordán y escoltarle hasta Jerusalén.

Los enemigos, al encuentro de David (19:17-24).

¹⁷ Semeí, hijo de Cuera, hijo de Benjamín, que era de Ba-jurim, apresuróse a venir con los hombres de Judá a recibir al rey David, ¹⁸ trayendo consigo mil hombres. Asimismo Siba, siervo de la casa de Saúl, con sus quince hijos y sus veinte siervos, que pasaron el Jordán antes que el rey. ¹⁹ Se dispusieron a hacer pasar la familia del rey y a hacer lo que bien le pareciera. Semeí, hijo de Güera, se echó a los pies del rey en el momento en que el rey iba a pasar el Jordán ²⁰ y le dijo: “Qué mi señor no me impute la iniquidad y olvide las ofensas de su siervo el día en que mi señor salió de Jerusalén. ¡Oh rey! no atiendas a ellas, ²¹ pues tu siervo reconoce que ha pecado, y hoy vengo el primero de toda la casa de José delante del rey mi señor.” ²² Abisaí, hijo de Sarvia, tomó la palabra y dijo: “Pero ¿no va a morir Semeí por haber maldecido al ungido de Yahvé?” ²³ Mas David respondió: “¿Qué tenéis que ver conmigo, hijos de Sarvia? ¿Por qué habéis de oponeros hoy a mí? ¿Hoy va a morir nadie en Israel? ¿No soy yo hoy rey de Israel?” ²⁴ Y dijo a Semeí: “No morirás”; y se lo juró el rey.

Al llegar David junto al Jordán, encontróse con los enemigos que antes le ultrajaran. Semeí (16:5-13) vino acompañado de unos hombres, benjaminitas todos ellos, para dar a entender a David que eran muchos los que compartían idénticos sentimientos hacia David, o para dar la sensación de fuerza, ganándose de esta manera la voluntad del rey o atemorizándole. También Siba,

con sus hijos y siervos, se adelantó a dar la bienvenida al rey, a fin de que, en premio de sus servicios, olvidara la calumnia levantada contra su amo Mefibaal (v.25-31). Con la expresión “casa de José” (v.21) se incluye la tribu de Benjamín; José y Benjamín eran hermanos, hijos de Jacob y de Raquel. De ahí que a veces se mencionan las tres tribus bajo la misma denominación (Núm 2:18-24; 10:22). La pena merecida por haber injuriado al rey la expiará Semei en tiempos de Salomón (1 Re 2:8-9; 36-44).

Mefisal (19:25-31).

²⁵También bajó a recibir al rey Mefibaal, hijo de Saúl; no se había hecho el aseo de sus pies, de sus manos y de su bigote, ni había lavado sus vestidos desde el día en que el rey salió de Jerusalén hasta el día en que volvió en paz. ²⁶Vino de Jerusalén a recibir al rey, y éste le dijo: “Mefibaal, ¿por qué no viniste conmigo?” ²⁷Y él respondió: “Mi señor y rey, mi siervo me engañó, porque tu servidor le había dicho: Aparéjame la pollina y montaré en ella para ir con el rey — pues que tu siervo está renco —, ²⁸y él ha calumniado a tu siervo ante mi señor el rey; pero mi señor el rey, que es como un ángel de Dios, hará lo que bien le parezca; ²⁹pues todos los de la casa de mi padre no podían esperar de mi señor el rey otra cosa que la muerte, y” sin embargo, tú has puesto a tu siervo entre los que comen a tu mesa. ¿Qué derecho tengo yo a pedir nada al rey? ³⁰El rey dijo: “¿Para qué tantas palabras? Ya lo he dicho: Tú y Siba os repartiréis las tierras.” ³¹Y Mefibaal dijo al rey: “Que las toma todas, ya que mi señor el rey ha vuelto a entrar en paz en su casa.”

Mefibaal quiso también salir al encuentro de David, presentándose delante de él sin haberse lavado los pies ni cortado las uñas (Deut 21:12), con el bigote descuidado y los vestidos sucios en señal de duelo. Al preguntarle el rey por qué no le había acompañado, aplicó lo sucedido, quedando al descubierto la vil conducta de Siba, *ue* Por su calumnia, había obtenido del rey la propiedad de todos los bienes de su amo (16:3). Mefibaal asegura a David que dice toda la verdad, porque **sería imposible mentir a “un ángel de Dios”** (14:17-20). Se pone incondicionalmente en manos de su dueño y señor, que reacciona de manera inesperada, dictando una sentencia injusta contra Mefibaal, repartiendo sus tierras con Siba. Parece que David no sabe a qué atenerse en estos momentos, e ignora de parte de quién está la verdad. Sin embargo, no vaciló ante las palabras de Siba (16:3) y se niega ahora a dar crédito a las de un pobre tullido.

Nobleza de Barzilai (19:32-40).

³² Barzilai el galadita bajó de Roguelim para acompañar al rey en el paso del río. ³³Barzilai era muy viejo, tenía ya ochenta años y había proporcionado alimentos al rey durante su estancia en Majanaím, pues era hombre muy rico. ³⁴El rey le dijo: “Vente conmigo y yo te mantendré durante tu vejez en Jerusalén.” ³⁵Pero Barzilai respondió al rey: “¿Cuántos años voy a vivir yo, para ir con el rey a Jerusalén? ³⁶Tengo ya ochenta años. ¿Puedo ya distinguir entre lo bueno y lo malo? ¿Puede tu siervo saborear lo que come y lo que bebe? ¿Puedo ya oír la voz de cantores y cantoras? ¿Y por qué tu siervo tiene que ser una carga para mi señor el rey? ³⁷ Tu siervo acompañará hasta un poco más allá del Jordán al rey. ¿Y por qué el rey me ha de conceder esta recompensa? ³⁸ Permite, te lo ruego, que tu siervo se vuelva, y muera yo en mi ciudad, cerca del sepulcro de mi padre y de mi madre. ³⁹ Pero ahí tienes a tu siervo Quimam; que vaya él con el rey mi señor, y haz por él lo que quieras.” El rey

le dijo: “Que venga conmigo Quimam, y yo haré por él cuanto tú quieras, y todo cuanto tú me pidas, yo te lo concederé.”⁴⁰ Cuando todo el pueblo hubo pasado el Jordán, lo pasó también el rey, y el rey abrazó a Barzilai y le bendijo, y Barzilai se volvió a su casa.

Quería el rey pagar a Barzilai sus inestimables servicios (17:27-29) llevándose a palacio y cuidando de él hasta su muerte. Barzilai lo agradece, pero prefiere regresar a su tierra y morir en su ciudad, para descansar junto al sepulcro de sus padres. Confiesa Barzilai que a su edad es como un niño, que no sabe distinguir entre lo bueno y lo malo, no tiene ya gusto para saborear las comidas de palacio ni humor para escuchar a los cantores y cantoras de palacio 2 Crón 35:25; Eccl. 2:8; Is 5:11-12; Am 6:4-6). En su lugar irá su hijo Quimam (1 Re 2:7).

Altercado entre Israel y Judá (19:41-44).

⁴¹ Dirigióse luego el rey a Caígala, acompañado de Quimam y de todo el pueblo de Judá y la mitad de Israel, que escoltaban al rey. ⁴² Pero he aquí que todos los hombres de Israel se llegaron al rey y le dijeron: “¿Por qué nuestros hermanos los hombres de Judá te han secuestrado y han pasado por el Jordán al rey y su casa? ¿No son pueblo de David todas sus gentes?”⁴³ Los hombres de Judá respondieron a los de Israel: “Es que el rey nos toca a nosotros más de cerca; ¿por qué os ha de enojar eso? ¿Hemos vivido nosotros a costa del rey? ¿Hemos recibido algo de él?”⁴⁴ Los hombres de Israel respondieron a los de Judá: “Nosotros tenemos en el rey diez partes, y aún nos pertenece David más que a vosotros. ¿Por qué nos habéis hecho esta ofensa? ¿No hemos sido nosotros los primeros en proponer el restablecimiento del rey?” Y la contestación de los de Judá fue todavía más fuerte que la de los de Israel.

Aunque David ciñera la corona de Judá y de Israel, no había, sin embargo, desaparecido el antagonismo entre ambos reinos, que se manifestaba en la más insignificante circunstancia. En nuestro texto vemos cómo los de Israel reclaman los derechos que les atañen por haber sido ellos los primeros en apoyar la vuelta del rey a Jerusalén. Si es así, ¿por qué ahora los de Judá han acaparado al rey, secuestrándolo? ¿Es que hay preferencias por un reino en la monarquía de David? Los de Judá aducían el argumento de ser el rey originario de su tribu, a lo que replicaban los de Israel que el rey les pertenecía más a ellos por ser más numerosos, es decir, por ser diez tribus (literalmente: *diez manos*: Gen 47:24; 2 Re 11:7) contra dos (1 Re 12:21), y por ser Rubén el primogénito de Jacob. El antagonismo entre los del sur y los del norte concluirá con la escisión completa poco después de la muerte de Salomón.

Revuelta de Seba (20:1-3).

¹ Había allí un hombre perverso llamado Seba, hijo de Bicri, benjaminita, que se puso a tocar la trompeta, diciendo: “No tenemos nosotros parte con David ni heredad con el hijo de Isaí. ¡Israel, a tus tiendas! ¡Cada uno a su casa!”² Y se fueron de con David todos los hombres de Israel, siguiendo a Seba, hijo de Bicri. Pero los de Judá se adhirieron a su rey desde el Jordán hasta Jerusalén.³ Cuando llegó David a Jerusalén, tomó a las diez concubinas que había dejado al cuidado de su casa y las puso bajo guardia. Proveyó a su mantenimiento, pero no volvió a entrar a ellas, y encerradas estuvieron hasta el día de su muerte, viviendo como viudas.

El altercado de que dimos cuenta al fin del capítulo anterior amenazó seriamente la unidad nacional. Bastó que alguien levantara la bandera de la rebelión para que las diez tribus del Norte, sintiéndose como arrinconadas y desplazadas, se desgajaran de la corona de David y se rigieran por un poder autónomo. La partícula *sham*, allí, del v.1 indica que entre los participantes en el altercado de Caígala (1 Sam 10:8; 11:14-15; 13:4-15) hallábase Seba, “hombre de Belial” (16:7; 1 Sam 1:16; 2:17), descendiente de Benjamín por parte de su segundo hijo, llamado Bajor (Gen 46:21). El grito de independencia es idéntico al que más tarde sellará la separación definitiva (1 Re 12:16). El toque de trompeta (16:22) reunió en torno Seba a los amotinados, que por la cuenta del Jordán arriba o por algun *wadi* se marcharon hacia el macizo central de Palestina, proclamando por dondequiera que nada tenían que ver con un rey que los de Judá habían robado (*ganab*, 19:42).

La comitiva real se puso en marcha hacia Jerusalén escoltada por los de Judá, que, por reacción por el alejamiento de los de Israel, se adhirieron fuertemente a David. **No fue triunfal la entrada en Jerusalén; había huido David bajo el signo de la división y entraba de nuevo con un reino resquebrajado.**

Muerte de Amasa (20:4-13).

⁴El rey dijo a Amasa: “Convócame para dentro de tres días a los hombres de Judá, y hállate tú también aquí presente.”⁵ Fue, pues, Amasa a reunir a Judá, pero se demoró más del tiempo señalado; ⁶ y David dijo a Abisai: “Seba, hijo de Bicri, va a hacernos ahora más mal que Absalón. Toma, pues, a los siervos de tu señor y ve tras él, no sea que se acoja a las ciudades fuertes y se escape de nuestra vista.”⁷ Marcharon con Abisai las gentes de Joab, los cereteos y feleteos y todos los valientes, y, saliendo de Jerusalén, fueron tras Seba, hijo de Bicri. ⁸Cuando llegaron a la gran piedra que hay en Gabaón, les salió al encuentro Amasa. Iba Joab vestido de una túnica, y sobre ella llevaba ceñida a sus lomos una espada en su vaina, y, según avanzó, se cayó de ella la espada. ⁹Joab dijo a Amasa: “¿Estás bien, hermano?”; y con la mano derecha tomó a Amasa de la barba, como para besarle. ¹⁰ Amasa no hizo atención a la espada que tenía Joab en la mano, y éste le hirió con ella en el vientre, echándole a tierra las entrañas, sin repetir el golpe. Amasa murió. Después Joab y Abisai, su hermano, fueron en seguimiento de Seba, hijo de Bicri. ¹¹ Uno de los servidores de Joab se quedó junto a Amasa, y decía: “Los de Joab, los de David, que sigan tras Joab.” ¹² Amasa, bañado en sangre, yacía en el camino. Viendo aquel hombre que todos se paraban, apartó a Amasa del camino, lo llevó al campo y echó sobre él una cubierta, porque vio que cuantos venían se paraban junto a él. ¹³ Una vez apartado del camino, iban ya todos tras Joab, en seguimiento de Seba, hijo de Bicri.

Percatóse David de la grave situación creada por el altercado de Gálgal y mandó a Amasa (17:25; 19:14) que en el espacio de tres días movilizara a Judá para impedir que Israel se independizara totalmente. Ante la tardanza de Amasa y preocupado David de que Seba “oscureciese sus ojos” (los LXX), o, lo que es lo mismo, que le creara un grave conflicto, encargó a Abisai, de los hijos de Sarvia (2:18), hermano de Joab, que se pusiera al frente del ejército. No se sabe por qué fue tan lento Amasa en sus funciones; acaso no encontró en el pueblo ambiente propicio para emprender una nueva guerra, o porque continuaba bajo el odio hacia David, o Porque los guerreros preferían el liderazgo de Joab. Por otra parte David mantuvo su palabra de relegar a Joab a un

segundo plano, Bersabé y a siete kilómetros al sudeste de *ed-Dahariyeh*. En opinión de Smith, debe leerse: Ira el jairita, hijo de David, en vez de sacerdote de David. Este oficio debe entenderse o bien en el sentido de que eran sustitutos de David en las funciones sacerdotales que competían al rey (6:13-20), o como confidente del rey y maestro del ceremonial (Vaccari).

Apéndices (c.21-24).

Como conclusión del libro, el autor, o un redactor posterior inspirado, reunió en los cuatro capítulos últimos seis fragmentos, de los cuales dos tienen aspecto de relato (21:1-14; 24:1-7); otros dos se han conservado en forma poética (22:1-51; 23:1-7), y, finalmente, dos en estilo anecdótico (21:15-22; 23:9-39). Estos fragmentos interrumpen el hilo de la historia del capítulo anterior con el primero del libro de los Reyes. La estructura de estos apéndices es artificial. Al c.21, sobre el sacrificio de Gabaón, corresponde el 24, que habla del sacrificio en la era de Orna. Ambos son de inspiración deuteronomica ¹. Se desconoce la razón por la cual han sido agrupados al final del libro. Arrancados de su marco histórico, no es fácil determinar a qué época de la vida de David corresponden. Aunque no sean obra del mismo autor del libro y tengan el carácter de “suplemento,” tienen, sin embargo, **a Dios por autor**.

Un pecado de Saúl, causa del hambre (21:1-14).

¹ Hubo en tiempo de David un hambre que duró tres años continuos; y David consultó a Yahvé, que le respondió: “Es por la casa de Saúl y por la sangre que hay sobre ella, por haber hecho perecer a los gabaonitas.” ² El rey llamó a los gabaonitas y les dijo: “Los gabaonitas no eran de los hijos de Israel; eran un resto de los amorreos, con el cual estaban los hijos de Israel ligados con juramento; y, sin embargo, Saúl había procurado extinguirlos, por celo de los hijos de Israel y de Judá.” ³ Dijo, pues, David a los gabaonitas: “¿Qué queréis que os haga para expiaros y que bendigáis a la heredad de Yahvé?” Los gabaonitas le dijeron: “Nuestra querrela con Saúl y su casa no es cuestión de plata y oro, ni pretendemos que muera nadie en Israel” “Y él preguntó: “Decid, pues, lo que queréis, para que yo lo haga.” ⁴ Ellos respondieron al rey: “Aquel hombre nos destruyó y quería exterminarnos, haciéndonos desaparecer de toda la tierra de Israel; ⁵ que se nos entreguen siete de sus hijos para que nosotros los colguemos ante Yahvé en Gabaón, en el monte ante Yahvé.” El dijo: “Os los entregaré.” ⁶ No entregó el rey a Mefibaal, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, por el juramento de Yahvé que habían hecho entre sí David y Jonatán, hijo de Saúl. ⁸ Y tomó el rey a los dos hijos que Risfa, hija de Aya, había dado a Saúl, Armoni y Mefibaal, y a los cinco hijos que Merab, hija de Saúl, había dado a Adriel, hijo de Barzilai, de Abel Me-jola, ⁹ y se los entregó a los gabaonitas, que los colgaron en el monte ante Yahvé. Todos siete murieron juntos en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la siega de las cebadas. ¹⁰ Risfa, hija de Aya, tomando un saco, se lo tendió sobre la tierra, y estuvo desde el comienzo de la cosecha de las cebadas hasta que sobre ellos cayeron del cielo las aguas de la lluvia, espantando durante el día a las aves del cielo y durante la noche a las bestias del campo. ¹¹ Dieron noticia a David de lo que había hecho Risfa, hija de Aya, concubina de Saúl; ¹² y fue David a recoger los huesos de Saúl y los de Jonatán, su hijo, a la ciudad de Jabes, en Galaad, cuyos habitantes los habían tomado de los muros de Betsán, donde los habían colgado los filisteos después de derrotar a Saúl en Gelboé. ¹³ Llevó de allí los huesos de Saúl y

los de Jonatán, su hijo, y tomo también los de los que habían sido colgados;¹⁴ y fueron enterrados los huesos de Saúl y de su hijo Jonatán y los de los que habían sido colgados, en tierra de Benjamín, en Sela, en el sepulcro de Quis, padre de Saúl, cumpliéndose las órdenes del rey. Después de esto se apiadó Yahvé de la tierra.

El autor coloca este episodio en un tiempo indeterminado de la historia de David. Por las palabras de 9:1 cabe suponer que aconteció antes de lo dicho en el c.9. A consecuencia de una sequía pertinaz produjese un hambre de tres años (1 Re 17:1ss), que el pueblo atribuyó a un castigo de Dios. Este presentimiento confirmó la una respuesta de Yahvé. La respuesta de Yahvé, dice Rehman, no es propiamente una revelación sobrenatural. Ya el reconocimiento de la culpa puede interpretarse en el modo de hablar del libro como una respuesta de Yahvé (1 Sam 24:5-11; 2 Sam 16:10; 17:14). El oráculo sanciona el derecho semítico según el cual el derramamiento de sangre que no se expiaba manchaba el suelo de la heredad de Yahvé, provocando su cólera contra todo el pueblo (Núm 35:33-34; Deut 21:7-9). El crimen lo había cometido Saúl, no se sabe cuándo, al matar a los gabaonitas, oponiéndose con ello al juramento de Josué (Jos 9:355), que, sorprendido por una artimaña que le prepararon, les perdonó la vida, pero obligándolos a trabajar al servicio de Israel. Cree Calmet que el texto se refiere a la matanza de sacerdotes de Nob (1 Sam 22:18-19). David quiere reparar la falta cometida, y les sugiere qué quieren que haga por ellos. Responden que no les interesa el oro ni plata ni quieren que haya gran matanza en Israel. Lo que ellos exigen es el cumplimiento de la ley de sangre, derramándose la del culpable, o, en su defecto, la de sus hijos y parientes. Los gabaonitas se dan por satisfechos con la muerte de siete (Gen 4:15) de los hijos de Saúl, que sacrificarán, en concepto de venganza de sangre, en un lugar público, a la faz de Yahvé, es decir, a la luz del sol (Núm 25:4), sobre el monte conocido hoy con el nombre de *Neby Semuil*, a unos dos kilómetros al sur de Gabaón. Había allí un santuario de Yahvé muy célebre en tiempos de Salomón (1 Re 3:455).

* Nehv Str. 352-353 * Los designados para ser muertos fueron los dos hijos de Risfa (3:7), concubina de Saúl y amante de Abner, Armoni y Mefibaal.

Mi escudo, el cuerno de mi salvación, mi inaccesible asilo, mi salvador de la violencia.⁴ Yo invoqué, alabándole, a Yahvé y quedé a salvo de mis enemigos.⁵ Ya me rodeaban con estrépito las olas de la muerte, ya me aterrorizaban los torrentes del averno,⁶ ya me aprisionaban las ataduras del sepulcro, ya me habían cogido los lazos de la muerte,⁷ y en mi angustia invocaba a Yahvé, imploraba el auxilio de mi Dios. El oyó mi voz desde su templo, mi clamor llegó a sus oídos.⁸ Conmovióse y tembló la tierra, vacilaron los fundamentos de los montes y se estremecieron, porque se airó contra ellos.⁹ Subía de sus narices el humo de su ira, y de su boca fuego abrasador, carbones encendidos por él.¹⁰ Y abajó los cielos y descendió, negra obscuridad tenía bajo sus pies.¹¹ Subió sobre los querubines y voló, voló sobre las alas de los vientos.¹² Puso en derredor suyo tinieblas por velo. Se cubrió con calígene acuosa y densas nubes.¹³ Ante su resplandor se deshicieron sus nubes. En granizo y centellas de fuego.¹⁴ Tronó Yahvé desde los cielos, el Altísimo hizo resonar su voz,¹⁵ lanzó sus saetas y los desbarató, fulminó sus muchos rayos y los consternó.¹⁶ Y apa-

recieron arroyos de aguas, y quedaron al descubierto los fundamentos del orbe ante la increpadora ira de Yahvé, al resoplido del huracán de su furor.¹⁷ Extendió su mano desde lo alto y me tomo, me sacó de la muchedumbre de las aguas,¹⁸ me arrancó de mi feroz enemigo, de los que me aborrecían y eran más fuertes que yo.¹⁹ Querían asaltarme en día fatal para mí. Pero fue Yahvé mi fortaleza,²⁰ y me puso en seguro, salvándome, porque se agradó de mí.²¹ Remunerábame Yahvé conforme a mi justicia, según la pureza de mis manos me pagaba,²² pues yo había seguido los caminos de Yahvé y no me había impiamente apartado de mi Dios.²³ Tenía ante mis ojos todos sus mandatos y no rehuía sus leyes,²⁴ sino que fui íntegro con él y me guardé de la iniquidad.²⁵ Y me retribuyó Yahvé conforme a mi justicia y según la limpieza de mis manos ante sus ojos.²⁶ Con el piadoso muéstrase piadoso, íntegro con el íntegro; ²⁶ muéstrase limpio con el limpio y sagaz con el astuto.²⁸ Tú salvas al humilde, pero humillas al soberbio.²⁹ Tú haces lucir mi lámpara, ¡oh Yahvé!; mi Dios, ilumina mis tinieblas.³⁰ Ciertamente, fiado en ti, soy capaz de romper ejércitos; fiado en mi Dios asalto murallas.³¹ Es perfecto el camino de Dios, la palabra de Yahvé es acrisolada. Es el escudo de cuantos a él se acogen.

Dios liberó al salmista de todos los males; es Dios su roca (1 Sam 2; 1 Deut 32:4; Sal 31:4, etc.), el cuerno de su salvación (1 Sam 2:1). Estaba en trance de perecer, envuelto en el oleaje de la muerte (Sal 116:3; Jon 2:4-6), aprisionado en los torrentes de Belial (1 Sam 2:12; 10:27), que simbolizan la muerte y el *sheol*. Más tarde Belial pasó a significar el príncipe de los demonios (1 Cor 6:15). En esta situación llamó al Señor, que le escuchó desde el interior de su templo. Supone el autor la existencia del templo de Jerusalén. Describe a continuación, mediante una grandiosa teofanía, la intervención de Dios. La conmoción del universo presagiaba el desplazamiento de Dios al mundo. Las nubes eran el humo de la ira que despedían sus narices; de su boca salían los relámpagos como fuego abrasador. Llegó a la altura donde estaba el salmista y descendió hacia él. Negra oscuridad bajo sus pies; al lomo de un querubín cabalgó y voló. **Los querubines son el pedestal de Dios en el arca de la alianza** (1 Sam 4:3-4); tiran de la carroza de Dios (Ez 1:1ss). Dios planea sobre las alas del viento (Sal 104:3; Os 4:19). Entre tanto, arrecia la tempestad. Los truenos, que son la voz de Dios (1 Sam 7:10; Job 37:2-5; Sal 28:1ss), retumban en el firmamento; lanza El los relámpagos, considerados como sus saetas (Hab 3:2; Sal 144:6), que desbaratan a los enemigos. Una lluvia torrencial se levantó de los mares, dejó al descubierto los fundamentos del orbe y cayó en forma diluvial sobre la tierra, acompañada del huracán, el resoplido del furor divino. Para que no fuera envuelto en la furiosa tempestad, Dios, desde lo alto, extendió su mano y agarró al justo, salvándole de los peligros (Is 24:18). Reconoce el salmista que su salvación se debe a una gracia especialísima de Dios.

Acción de gracias por las victorias alcanzadas (22:32-51).

³² ¿Qué Dios hay fuera de Yahvé? ¿Qué roca hay fuera de nuestro Dios? ³³ El Dios fuerte que me ciñó de fortaleza y prosperó mis caminos, ³⁴ que me dio pies como de ciervo y me puso sobre las alturas, ³⁵ que adiestró mis manos para la lucha y mis brazos para tender el arco. ³⁶ Me entregaste tu escudo salvador, tu diestra me fortalecía ³⁷ me hacías correr a largos pasos, sin que se cansaran mis pies. ³⁸ Perseguía a mis enemigos y los alcanzaba, y no me volvía sin haberlos desbaratado. ³⁹ Los machacaba, sin que pudieran levantarse; caían bajo mis pies. ⁴⁰ Me ceñiste de fortaleza para la guerra, sometiste a los que se alzaban contra mí, ⁴¹ obligaste a mis enemigos

a darme las espaldas y reducías al silencio a los que me odiaban.⁴² Vociferaban, pero no había quien los socorriese; a Yahvé, pero El no los oía.⁴³ Y los dispersaba como el polvo lo dispersa el viento, y como al lodo de las plazas los pulverizaba.⁴⁴ Me librate de las sediciones del pueblo, me pusiste por cabeza de gentes. Pueblos que no conocía me servían.⁴⁵ Los extraños me halagaban, obedécenme con diligente oído;⁴⁶ los extraños desfallecieron y salen temblando de sus refugios.⁴⁷ Viva Yahvé y bendito sea su nombre! Ensalzado sea el Dios, mi salvador.⁴⁸ El es el Dios que me otorga la venganza, el que me somete los pueblos,⁴⁹ el que me libra de mis enemigos, el que me hace superar a los que se alzan contra mí, el que me libra del hombre violento;⁵⁰ por eso le daré gracias, ¡oh Yahvé! ante las gentes y cantaré yo salmos en tu honor.⁵¹ El que da grandes victorias a su rey, el que hace misericordia a su ungido, David, y a su descendencia por la eternidad.”

Con la ayuda eficaz de Yahvé, Dios único, la Roca por excelencia (Deut 32:4), que le ciñó de fuerza (Sal 18:33), tuvo el salmista en el camino expedito para vencer. Veloz para acudir al combate, diestro en el manejo de las armas, en el lanzamiento de las flechas. En todo momento fue Yahvé su escudo protector, el que le fortalecía, sin vacilar jamás. Fue al combate, de donde volvió siempre victorioso; los enemigos, o bien caían bajo sus pies o volvían las espaldas, huyendo. Gritaban, vociferaban, pero no llegaba al cielo su voz. Victorioso el salmista, extiende su dominio sobre propios y extraños (v.44-46). **Los que antes le odiaban buscan ahora su amistad. El v.51 tiene carácter mesiánico;** pudo añadirse al texto en tiempos más recientes.

Ultimas palabras de David (23:1-7)

¹ Estas son las últimas palabras de David: “Oráculo de David, hijo de Isaí. Oráculo del hombre puesto en lo alto, del ungido del Dios de Jacob, del dulce cantor de Israel.² El espíritu de Yahvé habla por mí y su palabra está en mis labios.³ Ha hablado el Dios de Jacob. La Roca de Israel me ha dicho: Un justo dominador de los hombres, dominador en el temor de Dios,⁴ como la luz de la mañana cuando se levanta el sol en una mañana sin nubes. A sus rayos, después de la lluvia yérguese la hierba de la tierra.⁵ ¿No es así mi casa para con Dios? Porque El ha hecho conmigo una eterna alianza, en todo ordenada y que será cumplida. El hará germinar toda mi salud y todo su buen deseo,⁶ mientras que los impíos serán todos como espinas del desierto, que nadie toca con sus manos.⁷ El que las junta se arma de un hierro o de un asta de lanza y son luego arrojadas al fuego.”

El testamento de David figura en 1 Re 2:1-9. El que aquí se le atribuye tiene índole profética. Su estilo, escribe Dhorme, recuerda el de las sentencias de Agur (Prov c.30) y el de Lemuel (ibid. 31:1-9). Para De Vaux, las palabras que se ponen en boca de David **representan la enseñanza religiosa que se desprende de su vida: prosperidad del justo, desgracia del malvado,** según el estilo de Sal 1 y Prov 4:10-19, con una introducción que imita los oráculos de Balaam (Núm 24:3; 15). Como a Jacob (Gen c.49), a Moisés (Deut c-33) y a Josué (c.24), se atribuyen también a David unas “últimas palabras.” Muchos autores católicos no consideran suficientes las razones que se invocan para dudar de su autenticidad, pero reconocen en el texto algunos retoques posteriores.

El v.1 es el título del salmo. Reconoce (v.2) que habla por divina inspiración, por haber venido sobre él el espíritu de Yahvé (1 Sam 16:13). En calidad de vocero de Dios hace saber que

un justo colocado en dignidad y temeroso de Dios “es como la luz de la mañana cuando se levanta el sol, que hace brillar la gota de agua prendida sobre las hojas verdes. Dios es el sol; David, la hierba cubierta con el rocío de la mañana, la tierra fértil que da su fruto por la acción de Dios y por la buena disposición de la criatura. Por ello seguirá inalterable el pacto sempiterno (7:16) sellado entre Dios y él. ¡Qué distinta, en cambio, será la suerte de los impíos! El poema es incompleto, habiendo desaparecido algunos versos.

Los Héroes de David (23:8-39).

Esta sección es continuación del c.21. En él se recogen unas Licias de carácter militar sobre los héroes que ayudaron a David a levantar y sostener erguido su trono sobre todo Israel. En el ejército de David cabe distinguir entre la tropa en servicio permanente, de la cual formaban parte los gibborim, los cereteos y feleteos, los gatitas, mercenarios, etc. Otros elementos eran enrolados en caso de movilización general ¹.

Los tres héroes (23:8-12)

⁸ He aquí los nombres de los héroes de David: Jesbaal, jacamonita, era el primero de los tres; éste desnudó su espada contra ochocientos hombres y los derrotó de un solo ímpetu. ⁹ Después de éste, Eleazar, hijo de Dodó, ajojita; era uno de los tres más valientes que estaban con David en Pas Damim cuando los filisteos presentaron allí batalla, y, huyendo los de Israel, ¹⁰ se quedó él a pie firme, blandiendo su espada, hasta que se le cansó la mano y se le quedó pegada a ella la espada, consiguiendo aquel día Yahvé una gran victoria, pues el pueblo se tornó a donde estaba Eleazar, pero sólo tuvo que recoger los despojos, ¹¹ Después de él, Sama, hijo de Ela, jaradita. Habíanse concentrado los filisteos en Lejí, en un lugar donde había un trozo de terreno sembrado de lentejas, y el pueblo iba huyendo ante los filisteos; ¹² Sama se puso en medio del campo aquel, lo defendió y derrotó a los filisteos, obrando Yahvé por él una gran victoria.”

Entre el pueblo se recordaban y comentaban algunas hazañas extraordinarias de héroes que habían militado en el ejército de David. Tres de ellos menciona el texto. El primero, jefe de los tres (Que 10:18; 11:8), como leen el griego de Lagarde y Vulgata (*princeps inter tres*), se llamaba Isbaal (texto de los LXX tanto aquí como en 1 Crón 11:11; los masoretas transformaron su nombre en Isboset). Era natural de Bet-Kamón o de Hakamón. Quizá esta localidad debe buscarse en el actual Jirbet Kammune, a cincuenta kilómetros al norte de Jerusalén (*Géographie* II 275). Su hazaña consistió en blandir su espada contra ochocientos hombres, que mató en un combate. Eleazar es el segundo héroe, hijo de Dodó, que hizo frente a los filisteos en Pas Damim (1 Sam 17:1). Los pormenores del combate se cuentan de manera ligeramente distinta en i Crón 11:12. Contra los filisteos luchó también heroicamente cierto Sama, de Jarod, en el actual *Jirbet Kareidan*, a seis kilómetros al sur de Jerusalén. Los filisteos habíanse concentrado en Lejí (Que 15:9).

Los treinta (23:13-39).

¹³ Estos tres, los más valientes de los treinta, habían antes bajado al tiempo de la cosecha a reunirse con David en la caverna de Odulam, mientras acampaba una tropa

de filistec en el valle de Refaím.¹⁴ Estaba entonces David en la fortaleza y los filisteos tenían guarnición en Belén.¹⁵ Se le antojó a David decir: “¿Quién me diera poder beber agua de la cisterna q está a la puerta de Belén!”¹⁶ Y luego los tres valientes, atravesando el campamento de los filisteos, tomaron agua de la cisterna de Belén y se la llevaron a David; pero David no la bebió e hizo con ella una libación a Yahvé, diciendo:¹⁷ “Lejos de mí, ¡oh Yahvé! hacer tal cosa. ¿No sería beber la sangre de estos hombres, que con peligro de su vida han ido a buscarla?” Y se negó a beberla. Esto hicieron los tres valientes.¹⁸ Abisaí, hermano de Joab, hijo de Sarvia, era el jefe de los treinta. Blandiendo su lanza contra trescientos hombres, los derrotó, y adquirió gran renombre entre los treinta, w Era el más considerado entre los treinta y jefe de ellos, pero no igualaba a los tres.²⁰ Banayas, hijo de Joyada, hombre valiente y hazañoso, de Cabsel. Este mató a los dos Ariel, de Moab, y, bajando a una cisterna en un día de nieve, mató en ella a un león.²¹ También mató a un egipcio de gran talla que blandía una lanza; acometiéndole con un palo, le arrancó de las manos la lanza y con su propia lanza le mató.²² Esto hizo Banayas, hijo de Joyada, de fama entre los treinta²³ y glorioso entre ellos, pero que no llegaba tampoco a los tres. Hízole David jefe de su guardia.²⁴ Azael, hermano de Joab, era de los treinta; también Eljanán, hijo de Dodó, de Belén;²⁵ Sama, de Jarod; Elica, de Jarod;²⁶ Jelles, de Bet Paltí; Ira, hijo de Iques, de Tecua;²⁷ Abiezer, de Anatot; Mebonai, jusatita;²⁸ Selmón, ajojita; Marai, de Netofat;²⁹ Jeleb, hijo de Baña, de Netofat; Itai, hijo de Ribai, de Gueba, de los hijos de Benjamín; 30 Banaya, de Paratón; Edi, de los valles de Gas;³¹ Abi Albón, del Araba; Azmavet, de Barjum;³² Eliajba, de Salabona; Jasen, de Guní;³³ Jonatán, de Sama, arodita; Ajiam, hijo de Sarar, arodita;³⁴ Elifelet, hijo de Ajasbai, ma-catita; Eliam, hijo de Ajitofel, de Guilón!³⁵ Jesra, de Carmel; Para, de Arba;³⁶ Jigal, hijo de Natán, y Soba, de Gad;³⁷ Selec, amonita; Najarai, de Betot, escudero de Joab, hijo de Sarvia;³⁸ Ira, jetrita; Gareb, jetrita;³⁹ Urías, jeteo. En total, treinta y siete.

Entre los treinta cita a los tres que deshicieron el plan de los filisteos de apoderarse de David para impedir que reinara sobre Israel. El jefe de los treinta era Abisaí (16:9; 19:22); de él se recuerda una proeza. Banayas, jefe de los cereteos y feleteos (8:18; 20:23), era de Cabsel, quizá el actual *Jirbet Hora*, a once kilómetros al norte de Bersabé.

A partir del v.24 se da la lista de treinta y siete *gibborim*, suma que se obtiene adicionando a la lista de v.24-38 los tres de v.8-12 y los tres de que se habla en los v. 18-20, contando, además, a Joab y Urías del v.39. En el lugar paralelo de 1 Crón 11:26-47 se dan Cuarenta y nueve nombres. El número de los *gibborim* no excedía — treinta; pero es posible que el autor cite el nombre de los que reemplazaban a los que morían.

Censo del pueblo (24:1-9).

¹ Volvió a encenderse el furor de Yahvé contra Israel, impulsando a David a que hiciera el censo de Israel y de judá.² Dijo, pues, David a Joab, jefe de su ejército: “Recorre todas las tribus de Israel, desde Dan hasta Berseba, y haz el censo del pueblo, para saber su número.”³ Joab dijo al rey: “Aumente Yahvé, tu Dios, el pueblo cien veces otro tanto como son y véalo mi señor el rey. Mas ¿para qué quiere esto mi señor el rey?”⁴ Pero prevaleció la orden del rey sobre Joab y sobre los jefes del ejército, y salió Joab, con los jefes del ejército, de la presencia del rey para hacer el

censo del pueblo de Israel; 5 y pasado el Jordán, comenzaron por Aroer y la ciudad que está en medio del valle y por Gad hasta Jazer. ⁶ Y fueron a Galaad y a la tierra de los jéteos, hasta Cades, y luego desde Dan hasta Sidón la grande; ⁷ fueron a la ciudad fuerte de Tiro y a todas las ciudades de los jeveos y cananeos, y, por fin, al Negueb de Judá, a Berseba. ⁸ Cuando hubieron así recorrido toda la tierra, volvieron a Jerusalén al cabo de nueve meses y veinte días; ⁹ y Joab remitió al rey el rollo del censo del pueblo. Había en Israel ochocientos mil hombres de guerra que esgrimían la espada, y quinientos mil en Judá.

Se ignora a qué época del reinado de David corresponde este suceso. A tenor del v.1, es el mismo Dios el que impulsó a David a que llevara a término el censo de Israel, acción que desencadena la cólera divina y provoca el castigo de la peste. El autor de las Crónicas señala que David obró a impulsos de Satán, el adversario del pueblo judío. Hacer un censo del pueblo era considerado como un atentado a las prerrogativas divinas, en cuyas manos está el poder de dar la vida y de quitarla, de cerrar y abrir el útero. Con el censo parece que se quiere poner un tope a la población, que, conforme a las promesas divinas, debía ser *incalculable* (Gen 13:16; 15:5; 22:17; 26:4; 28:14). Otros creen que la malicia del acto estriba no en sí mismo, sino en los motivos de vanagloria que movieron a David a ponerlo en práctica. Los encargados del censo fueron los militares, quizá por desear conocer el rey el número de personas hábiles para la guerra o porque la situación interior requería la presencia de las armas en caso de que se boicoteara la acción del rey. A Joab le pareció aquella orden fuera de lugar, porque, a su entender, el censo equivalía a limitar el crecimiento de la población. Por lo mismo, pronuncia una bendición augurando que Yahvé “aumente el pueblo cien veces otro tanto como son” y que David pueda verlo. Ante la insistencia del monarca, Joab acató la orden. El censo tuvo lugar en un período muy avanzado de la vida de David.

El itinerario seguido fue el siguiente: pasado el Jordán, comenzaron por Aroer, hoy *Jirbet Arair*, que domina el torrente Arnón. Aroer encontrábase en el país de Amón (Que 11:33) y era el límite sur de las posesiones israelitas de Transjordania (Deut 2:36). Se menciona a Gad por pertenecer la ciudad a dicha tribu. De Jazer continuaron hacia las tierras de Galaad, entre el Yaboc y el Yarmuc, de donde pasaron a “la tierra de jéteos,” a Cades. Algunos exegetas sospechan que los comisionados llegaron a Cades, junto el Orontes, a veintiséis kilómetros al sudoeste de Homs. Otros identifican la ciudad con Cades de Neftalí (Jos 12:22) o de Galilea (Jos 20:7). De Dan (3:10; 17:11) marcharon a Sidón (Jos 11:8; 19:28; Jue 1:31) Y a la fortaleza de Tiro (Jos 19:29). Visitaron allí las ciudades de los jeveos y cananeos (Jos 11:3; Jue 3:3), tomando nota de los hebreos que vivían en medio de la población pagana. Por la costa del Mediterráneo descendieron hacia el sur, pasando al Negueb de Judá (1 Sam 27:10) y Berseba, en la extremidad meridional del reino. De regreso a Jerusalén se compulsaron las notas de viaje y se confeccionó la estadística definitiva, que arrojó la cifra de ochocientos mil hombres de guerra en Israel y quinientos mil en Judá, cifra que, según 1 Crón 27:23, remonta a un millón cien mil y cuatrocientos setenta mil respectivamente. Estos números han sido alterados y aumentados considerablemente. De los datos consignados en el texto, y teniendo en cuenta que en el censo no se incluyen los levitas ni los benjaminitas (Núm 1:49; 1 Crón 21:6), resultaría una población total de unos cuatro millones de personas.

Anuncio del castigo (24:10-14).

¹⁰ David sintió latir su corazón cuando hubo hecho el censo del pueblo, y dijo a Yah-

vé: “He pecado gravemente al hacer esto. Ahora, ¡oh Yahvé! perdona, te ruego, la iniquidad de tu siervo, pues he obrado como un insensato.”¹¹ Al día siguiente, cuando se levantó David, había llegado a Gad, profeta, el vidente de David, palabra de Yahvé, diciendo:¹² “Ve a decir a David: Así habla Yahvé: Te doy a elegir entre tres cosas la que he de hacer yo a tu elección.”¹³ Vino Gad a David y se lo comunicó, diciendo: “¿Qué quieres: tres años de hambre sobre la tierra, tres meses de derrotas ante los enemigos que te persigan o tres días de peste en toda la tierra? Reflexiona, pues, y ve lo que he de responder al que me envía.”¹⁴ David respondió a Gad: “Estoy en una cruel angustia. Caigamos en las manos de Yahvé, cuya misericordia es grande; pero que no caiga yo en las manos de los hombres.”

El remordimiento se apoderó de David, latiéndole el corazón (1 Sam 24:6); se arrepiente y confiesa su pecado. El profeta Gad es el encargado de retransmitirle el oráculo divino, que da a escoger a David entre tres castigos de progresión descendente: tres años de hambre (21:1ss), tres meses de rebelión o tres días de peste. El texto masorético habla de siete años de hambre, cifra que corresponde a la de otros textos bíblicos (Gen 41:27-55; 2 Re 8:1). A David le pareció que el castigo de tres días de peste era el más benigno y el que dependía directamente de Dios, más misericordioso y clemente que los hombres.

La peste (24:15-17).

¹⁵ David escogió para sí la peste. Eran los días de la mies del trigo cuando la peste comenzó en el pueblo, y murieron, desde Dan a Bersabé, setenta mil hombres del pueblo.¹⁶ El ángel de Yahvé tendía ya su mano sobre Jerusalén para destruirla pero se arrepintió Yahvé del mal y dijo al ángel que hacía perecer al pueblo: “Basta; retira ya tu mano.” El ángel de Yahvé estaba cerca de la era de Areuna el jebuseo.¹⁷ A la vista del ángel que hería al pueblo, dijo David a Yahvé: “Yo he pecado; pero éstos, las ovejas, ¿qué han hecho? Caiga tu mano sobre mí y sobre la casa de mi padre.”

Comenzó la peste al principio de verano, cayendo unas setenta mil víctimas, demostrando con ello a David que, si Yahvé había multiplicado el pueblo de Israel como las estrellas del cielo, podía en un momento segar su vida. Según el texto hebraico, la peste (*deber*) empezó por la mañana. Cuando el ángel exterminador (Ex 12:23) **tendía la mano sobre Jerusalén, le mandó Dios que la retirase.** Fue el pecado de David el que provocó el castigo; pero su arrepentimiento impidió que tomara proporciones alarmantes, diezmando la capital. Otra tradición atribuye la **salvación de Jerusalén al amor que tenía Dios por ella** (v.16).

Construcción de un altar (24:18-25).

¹⁸ Aquel día vino Gad a David y le dijo: “Sube y alza a Yahvé un altar en la era de Areuna el jebuseo.”¹⁹ Subió David, conforme a la orden de Gad, como se lo había mandado a éste Yahvé.²⁰ Areuna, al mirar, vio al rey y a sus servidores que se dirigían hacia él, y, saliendo, se prosternó delante del rey, rostro a tierra,²¹ diciendo: “¿Cómo mi señor el rey viene a su siervo?” David respondió: “Vengo a comprarte esta era y a alzar en ella un altar a Yahvé, para que se retire la plaga de sobre su pueblo.”²² Areuna dijo a David: “Tómela mi señor y ofrezca cuantos sacrificios le plazca. Ahí están los bueyes para el holocausto; los trillos y los yugos darán la leña;

²³ **todo eso, ¡oh rey! se lo regala Areuna al rey. Que Yahvé, tu Dios, te sea favorable.”** ²⁴ **Pero el rey respondió a Areuna: “No; quiero comprártelo por precio de plata; no voy a ofrecer yo a Yahvé, mi Dios, holocaustos que no me cuestan nada.” Y compró David la era y los bueyes en cincuenta siclos de plata;** ²⁵ **alzó allí el altar a Yahvé y ofreció holocaustos y sacrificios pacíficos. Así se aplacó Yahvé con su pueblo y cesó la plaga en Israel.**

El ángel exterminador estaba junto a la era de Areuna (llamada *Ornan* en 1 Crón 21:18; *Orna* en los LXX), en donde su propietario estaba ocupado en la trilla del trigo (v.16). Los bueyes sin botal (Deut 25:4) arrastraban lentamente los trillos sobre las resacas gavillas, que quedaban trituradas por los guijarros incrustados en el rulo. Tan pronto como David le manifestó el deseo de comprar la tierra para levantar allí un altar, el jebuseo Areuna ¹ se la entregó generosamente, con bueyes, trillos y yugos. David quiso pagársela, conviniendo en cincuenta siclos de plata, o sea, unas ciento cincuenta pesetas. Según 1 Crón, pagó David seiscientos siclos de oro. En aquel altar ofrecieron holocaustos y hostias pacíficas (6:17-18), **lo que se aplacó la cólera divina**. Este sitio recibirá **una mayor consagración por la edificación del templo**. No fue concedido a David levantar el grandioso templo de Jerusalén, pero fue el autor de la idea y el que compró los terrenos sobre los cuales debía construirse.

Con este apéndice se cierra el segundo libro de Samuel; pero la historia de David se continuará en los dos primeros capítulos del libro I de los Reyes.

¹ Les Institutions I 27.

¹ Vincent, Jérusalem: DBS 898,

¹ Fernández, Problemas 189-196.

³ H. Vincent-F. M. Abel, Jérusalem 2 vols, (París 1912-1926); J. SIMONS, Jerusalem in the Old Testament (Leiden 1952).

⁴ Les institutions I 178,

¹ Pesnoyers, Histoire II 193.

¹ Para esta profecía consúltese V. Laridon, De prophetia Nathan: “Collationes Brugensis,” 42 (1946) 281-289; 315-321; F. S. Porporato, Il Trono Eterno promesso a Davide nel suo avveramento: “La Civiltà Cattolica,” 100 (1949, 3) 130-139; 265-274; H. Van Den Bussche, Le texte de la prophétie de Natán sur la dynastie davidique (Lovaina 1948); M. Noth, David und Israel in I Sam 7: “Mélanges Robert,” 122-130.

¹ Tures et fonctionnaires égyptiens a la cour de David et de Salomón: RB 48 (1939) 394-405”

² Ch. Virolleaud, La Légende de Kéret (París 1936);

³ Desnoyers, Histoire III 211-333.

¹ Sobre pesos y medidas véase A. G. BURROTS, La métrologie dans la Bible: RB 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76; Ídem. Archéologie biblique vol.2 1953 24V2:3; B. Sí. Wam-Bacq., De ponderibus in Sacra Scriptura: VD 29 (1951) 341-360; Ídem, De mansuris in Sacra Scriptura: VD 32 (1954) 266-274; 325-334; J. Trinquet, Métrologie Biblique: DBS 5:1212-1250.

² A. Condamin, David cruel par la faute d'un copiste: RB 7 (1898) 253-258; H. Kruse, Ethos victoriae in V.T.: VD 30 (1950) 71. Desnoyers, Histoire II 228-230.

¹ Les Institutions I 56; K. Elliger, Das Gesetz Leviticus 18: Zaw 67 (1955) 1-25; W Kornfeld, Studien zum Heiligkeitsgesetz (Viena 1952) 89-134-

¹ H. Cazelles, *La titulature du roi David*: “Mélanges Robert” (París, 5. a.) 132

¹ Sobre la composición del ejército de David véase Desnoyers, *Histoire* II 234-252.

¹ H. B. Rosen, *Arawna nom Hittite?*: VT 5 (1955) 318-320.

Reyes.

Introducción.

Título.

La historia de Israel desde los últimos años de David hasta la cautividad de Babilonia, unos cuatro siglos, se narra en los libros que la Biblia hebrea llama 1 y 2 de los Reyes, que corresponden a 3 y 4 de los Reinos (LXX) o de los Reyes (Vulgata). En los comienzos, los mencionados libros formaban uno solo, de lo que dan fe Orígenes (PG 12:1084), Eusebio (PL 20,581) y San Jerónimo (PL 28,558-559). La división en dos partes iguales aproximadamente empezó con D. Bomberg (Venecia 1517). Esta división es artificial.

Texto.

El texto original hebraico del libro se ha conservado medianamente bien. A los textos masoréticos cabe añadir ahora el de los fragmentos de Jirbet Qumrán, que facilitarán la labor de crítica textual. Con el texto masorético andan de acuerdo la versión siríaca Peshitta y la Vulgata.

Versiones griegas.

De la versión de los LXX existe un texto prehexaplar, representado por el códice B, y otro posterior a Orígenes, que se halla en A. Los textos de Jirbet Qumrán son más afines al texto griego que al masorético, presentando lecciones propias, omisiones y trasposiciones. Es digno de mención el texto griego de Luciano, que a veces se aparta del texto masorético. Con él concuerda la Vetus Latina. En las ediciones críticas de Sweete, Rahlfs y en la de Broo-ke-McLean-Thackeray se da preferencia a los textos B y A.

Contenido.

El libro (o libros) de los Reyes puede dividirse en tres partes: 1) Últimos años de David y reinado de Salomón (c.1-11). 2) Existencia de los reinos de Israel y de Judá (1 Re c.12-2 Re c.1y). 3) El reino de Judá desde la caída de Samaría hasta la destrucción de Jerusalén (2 Re c. 18-25). En el período de existencia sincrónica de los reyes de Judá y de Israel cabe distinguir: 1) el período de hostilidades, que en Israel empieza con Jeroboam (1 Re c. 12-14:30) y termina con Omrí (1 Re 16:23-28); 2) período de amistad: Asa-Omrí; Josafat-Ajab; Joram-Ocozías; Joram-Joram; Ocozías-Joram (1 Re 16:29-2 Re 8:29); 3) el segundo período de relaciones tensas, desde Jehú en Israel y Atalía en Judá hasta la caída de Samaría en 722, en el año quinto de Oseas, rey de Israel.

Fecha de composición.

Para fijarla se dispone de criterios internos. Del texto se entresacan indicios que sugieren la composición del libro antes del exilio (1 Re 8:8; 9:21; 12:19; 2 Re 8:22; 16:6). La insistencia con que los profetas anuncian que no faltará nunca una lámpara en el trono de David se comprende mejor en tiempos anteriores al exilio (1 Re 11:26; 15:4; 2 Re 8:19). Por otra parte, otros textos suponen un origen posterior a la cautividad (2 Re c.24-25; 1 Re 4:24, etc.).

Una antigua tradición hebrea (*Baba Bathra 14b*) atribuía el libro a Jeremías a causa de

las afinidades literarias e ideológicas del libro con la profecía de Jeremías. A esto se opone que el profeta inauguró su ministerio el año 13 de Josías (627), de lo que se infiere que hacia el año 561 contaba con una edad que oscilaba entre los noventa y los cien años. Además, la pretendida afinidad existe preferentemente en los capítulos 24-25 del segundo libro, que no formaban parte del texto primitivo. Según De Vaux, la composición hízose por etapas. Una primera redacción tuvo lugar entre el año 621 (2 Re 22:8ss) y el primer sitio de Jerusalén en 598. Su autor residía en Jerusalén; **era probablemente sacerdote y entusiasta decidido de la reforma religiosa**. Del libro hízose una segunda edición durante el exilio, o bien después del año 562, si se le atribuye 2 Re 25:22-30, o algo antes, en el caso de que el libro terminase con 2 Re 25:21. En esta segunda redacción el autor añadió la historia hasta el último rey de Judá, manteniéndose dentro de la misma línea deuteronomica, aunque el hecho de la ruina de Jerusalén le obliga a mostrarse más severo para con Judá, lo que le llevó a revisar algunos pasajes anteriores. Es visible su mano en 2 Re 21:7-15; 22:16-17. En realidad, ambos reinos son culpables (2 Re 17:7-20); pero también Israel se beneficia de la misericordia divina (2 Re 13:4-5.23). Durante el exilio se hicieron al libro otros retoques, tales como, probablemente, 2 Re 25:22-30. Después del exilio ampliósse la oración de Salomón (1 Re 8:41-51). Pequeños detalles son posteriores a la traducción griega (200-150 a.C.).

De lo dicho se infiere que es opinión común entre los católicos que la composición definitiva del libro efectuósse durante el exilio, y más probablemente después del mismo. La finalidad histórico-religiosa del autor lo confirma,

Fin del autor sagrado.

A los pocos renglones de lectura cae el lector en la cuenta de que el libro tiende a probar que todos los males que han azotado a Israel y Judá son efecto de la infidelidad de los reyes y del pueblo al pacto de la alianza (2 Re 23:27). Como padre comportósse Dios para con su pueblo, ya premiando su conducta cuando seguía por las sendas del bien o castigándole en caso de desvío religioso, dispuesto siempre a perdonarle en caso de arrepentimiento. Por entregarse a la idolatría desapareció el reino de Israel; en cuanto al de Judá, le castigó Dios con la deportación a Babilonia, pero no lo destruyó totalmente a fin de mantener en pie la promesa del trono eterno hecha a David. Los libros de los Reyes pueden considerarse como un comentario a la profecía de Natán (2 Sam 7:12-16). Como se desprende de lo dicho, no quiere el autor sagrado escribir todo lo sucedido desde todos los puntos de vista en Israel y Judá desde la muerte de David hasta el exilio de Babilonia, sino más bien entresacar de la historia de Israel y Judá de aquellos cuatro siglos algunos hechos característicos que son sostén y base de la tesis religioso-histórica que intenta probar.

Fuentes de información.

El autor último inspirado echó mano de algunas fuentes históricas preexistentes para componer su libro. A veces las cita explícitamente, otras las utiliza sin que dé testimonio de ello. Las fuentes que cita son: 1) *Libro de los hechos de Salomón* (1 Re 11:41); 2) *Libro de las Crónicas de los reyes de Judá* (1 Re 14:29, etc.); 3) *Libro de las Crónicas de los reyes de Israel* (1 Re 14:19, etc.). Estos libros, o bien eran crónicas oficiales de los mencionados reinos ¹, o escritos de algún sacerdote o profeta que consultó los archivos reales.

En cuanto a las fuentes implícitas, es difícil precisar su número e importancia en el escrito. Se distinguen comúnmente: 1) *Historia de la familia de David* (1 Re c.1-2); 2) *Escrito sacerdotal* (1 Re c.6-7); 3) *Historia de Elías*, de la que existen dos o más versiones; 4) *Historia de Eliseo*, menos homogénea todavía que la de Elías; 5) *Escritos de origen profético*; 6) otras fuentes

de procedencia indeterminada; 7) el archivo real, de donde, por ejemplo, procede la lista de ministros y prefectos de Salomón (1 Re 4:2-19).

Puede discutirse sobre el número de fuentes históricas que consultó el autor sagrado y sobre el grado en que las utilizó, modo en que lo hizo, si eran o no escritas; pero todos convienen en que el autor no las transcribió totalmente, sino que seleccionó aquello que conducía a probar su tesis.

Esquematismo histórico.

La historia sincrónica de los reyes de Judá y de Israel se dispone conforme al esquematismo siguiente: 1) nombre del nuevo rey, de sus padres y el año correspondiente al soberano contemporáneo de Israel o de Judá (1 Re 22:41, etc.); 2) edad del nuevo monarca y años que reinó (1 Re 22:42); 3) mención de algún hecho notable, remitiendo para un informe más amplio a determinadas fuentes (1 Re 16:8-14, etc.); 4) dictamen sobre el comportamiento religioso y cultural del rey; 5) noticia sobre la muerte y sepultura del rey y nombre del sucesor. Un esquema parecido se sigue para los monarcas de Judá desde la caída de Samaría hasta la cautividad. Dentro de los límites del rígido esquematismo, habla de la única dinastía reinante en Judá y de las nueve que se sucedieron en Israel: 1) Jeroboam-Nadab (931-909); 2) Baasa-Ela (909-885); 3) Zimbri (885); 4) Omrí-Ajab-Ócozías-Joram (885-841); 5) Jehú-Joacaz-Joás-Jeroboam II-Zacarías (841-743); 6) Selum (743); 7) Menajem-Pe-cajya (743-737); 8) Pecaj (737-732); 9) Oseas (732-724).

Historia religiosa.

Este compendio histórico tiene un acentuado carácter religioso, por el reinado de Salomón pone de relieve su sabiduría y prosperidad económica, por considerar todo ello como premio y bendición de Dios por la conducta religiosa y cultural del monarca. Esta prosperidad es efecto del temor de Dios: “Rico serás si temes a Dios y te apartas de todo pecado y haces lo que le es grato” (Tob 4:21).

A partir de la división del reino condena el autor la conducta de todos los reyes de Israel, diciendo de ellos que hicieron el mal a los ojos de Yahvé, siguiendo los pecados de Jeroboam (2 Re 13:2; 15:26-34, etc.); incluso de Zimbri, que reinó siete días, se dice: “Y murió por los pecados que él había cometido, haciendo lo malo a los ojos de Yahvé y marchando por los caminos de Jeroboam y dándose a los pecados que Jeroboam había cometido para hacer pecar a Israel” (1 Re 16:19). Oseas hizo lo malo a los ojos de Dios, “aunque no tanto como los reyes de Israel que le precedieron” (2 Re 17:2). De los reyes de Judá, unos reciben plena aprobación por su conducta y por haber quitado los lugares altos (2 Re 18:3-4; 22:2), a otros se les reprocha no haber procurado la unidad de santuario (1 Re 15:11-14; 22:43-44; 2 Re 12:3-4). Severo juicio merecen los reyes que “obraron el mal a los ojos de Yahvé,” siguiendo el ejemplo de Ajab (2 Re 8:18), o se entregaron a la idolatría (2 Re 21:2; 22:21-22). Esta finalidad primaria del autor le llevó a pasar por alto multitud de hechos importantes que sucedieron durante los reinados de Omrí, Jeroboam II, Ajab, etc. Los hechos que se recogen se relacionan con cuestiones religiosas.

Más que una historia propiamente dicha, el libro de los Reyes es una compilación histórica y una interpretación religiosa de la historia. La conducta de los reyes es juzgada de conformidad a las leyes del Deuteronomio, cuyos principios fundamentales son: un solo Dios, un solo santuario. Los santuarios yahvísticos provinciales deben desaparecer (Deut c.12). Reflexiones, expresiones e ideas deuteronomicas hállanse esparcidas a lo largo y ancho del libro (1 Re 8:23; 29; 33-37; 53). Fórmulas deuteronomicas: 1 Re 2:2; 8:23-61. Fórmulas de Jeremías: 1 Re 9:7-8; 2 Re 17:13-20; 21:9-16; 22:16-19; 24:3-4².

Valor histórico del libro.

El autor del libro refiere fielmente ciertos hechos conducentes a probar su tesis; no escribe una historia completa, sino preferente-niente la historia religiosa de los reinos de Israel y de Judá. Dice Garofalo que la obra del autor es un trabajo de tesis, bastante parecido al que compuso Lactancio en su obra *De mortibus persecutorum*, en el cual no debe buscarse la historia económica, social y política de los dos reinos, sino la presencia de Dios, que dirige todos los acontecimientos terrenos y da premio o envía el castigo según el mérito o demérito. En el fondo, añade, la historia del libro de los Reyes es una historia vista con los ojos de Dios.

El libro de los Reyes en el marco de la historia universal.

En el comentario hemos tratado siempre de encuadrar la historia del pueblo judío dentro del marco de la historia universal; a él remitimos. Basta anotar aquí que, además de los pueblos circunvecinos, influyeron en Israel los imperios de Egipto, Babilonia y Asiría. Sheshonq fundó la XX dinastía hacia los años 950-929; Salmana-sar III, rey de Asiría, hizo sentir su presencia en Occidente; en 853 tuvo lugar la batalla famosa de Qarqar. Otros tres reyes asirios pesaron sobre el reino del Norte: Teglathfalasar III (745-727), Salmanasar V (726-722), Sargón (721-705). Sobre Judá actuaron: Senaquerib (704-681), Asaraddón (680-669), Asurbanipal (668-628). Funesto para Judá fue sobre todo el rey de Babilonia Nabucodonosor (605-562). Ambas historias se completan, pero no se contradicen.

Cronología.

Es un punto difícil de resolver; San Jerónimo renunció a solucionar este problema. Modernamente son muchos los autores que se dedican a esta tarea, habiendo logrado alentadores resultados, aunque no hayan logrado conclusiones definitivas. Las dificultades que engendran los datos cronológicos proceden de múltiples causas; a veces las fuentes utilizadas traían datos inexactos; otras veces se han interpretado mal ciertos datos; algunas correcciones han provocado la adición de cifras que sólo corresponden en parte al monarca contemporáneo. Algunos datos cronológicos de Asiría dan luz sobre la cronología del libro de los Reyes:

853: Batalla de Qarqar, reinando Ajab en Israel.

841: Tributo de Jehú.

738: Tributo de Menajem.

732: Empieza el reinado de Oseas.

721: Toma de Samaría.

701: Invasión de Senaquerib.

598: Primera deportación de Judá.

587: Caída de Jerusalén.

Los años del reinado de los reyes de Israel y de Judá que damos en el comentario son aproximados.

Doctrina religiosa.

Hemos hecho notar el carácter religioso de la historia que se narra en nuestro libro. Su autor tiene puesta su mirada en el templo de Jerusalén, el santuario donde tiene su asiento Yahvé;

en él debe concentrarse el culto que se le debe. En todo el libro se recuerda que sólo existe un Dios: **Yahvé; un solo santuario legítimo: el templo de Jerusalén.** Pero, aunque Yahvé tenga su asiento en Jerusalén, domina aun fuera de los límites de Palestina; tiempo vendrá en que todas las naciones reconocerán a **Yahvé por único Dios** (1 Re 8:60). Dios no admite rivales, que nada son; exige que se guarden sus mandamientos y leyes; a los fieles les premiará aun en vida; a los que le abandonan castigará. Pero no quiere Dios la muerte del pecador ni la ruina de la nación que ha tomado bajo su protección. En último término es el hombre el que teje su porvenir feliz o desgraciado; es el pueblo judío el que labra su destino, el que prepara la caída de Samaría y la de Jerusalén.

1 J. A. Montgomery, *Archival Data in the Book of Kings*: JBL 53 (1924) 46-52.
2 A — Robeft, *Historique (Genres)*: DBS 14-15.

Reyes.

Historia del Reinado de Salomón (c.1-11).

Abisag, sunamita (1:1-4).

¹ Era ya viejo el rey David, entrado en años, y, por más que le cubrían con ropas, no podía entrar en calor. ² Dijéronle entonces sus servidores: “Que busquen para mi señor el rey una joven virgen que le cuide y le sirva; durmiendo en su seno, el rey mi señor entrará en calor.” ³ Buscaron por toda la tierra de Israel una joven hermosa, y hallaron a Abisag, sunamita, y la trajeron al rey. ⁴ Era esta joven muy hermosa y cuidaba al rey y le servía, pero el rey no la conoció.

A partir del incesto de Amnón (2 Sal 13:1ss) los síntomas del cansancio y de la vejez se manifiestan cada vez más sobre David. Entra en el libro 2 de Samuel con una energía y vitalidad extraordinarias, y sale con el ánimo amargado, triste, encanecido. Cuando el autor del libro de los Reyes recoge el hilo de la historia de David, contaba éste cerca de setenta años (2:11; 2 Sam 5:4). La mala circulación de la sangre restaba vida y calor a su organismo desgastado. Conforme a una creencia y a una práctica antiguas ¹, sus servidores, o sus médicos, según Flavio Josefo ², le aconsejaron la compañía de una muchacha virgen (*betulah*) que le cuidara y sirviera. La elección recayó sobre una muchacha de Sunam, hoy Sulam, perteneciente a la tribu de Isacar (Jos 19:18; 1 Sam 28:4; Cant 7:1).

Anota el texto que David no la *conoció*, eufemismo para significar e no tuvo con ella relaciones sexuales (Gen 4:1; 17:25; 1 Sam 1:19), o que, en cierta medida, desvirtúa el alcance de las pretensiones *fe* Adónías sobre ella (2:17).

Pretensiones de Adónías al trono (1:5-14).

⁵ Adónías, hijo de Jaguit, había levantado sus pensamientos, y decía: “Yo reinaré.” Se había hecho con carros y caballos y cincuenta hombres que corrieran delante de él; ⁶ y su padre nunca se lo había reprochado, diciéndole: “¿Por qué haces eso?” Era, además, Adónías de hermosa presencia y había nacido después de Absalón. ⁷ Se

entendía con Joab, hijo de Sarvia, y con Abiatar, sacerdote, que se hicieron partidarios suyos; ⁸ pero el sacerdote Sadoc, Banayas, hijo de Joyada; Natán, profeta; Semí, amigo de David; Reí y los valientes de David no le seguían. ⁹ Inmoló Adónías ovejas, bueyes y becerros cebados junto a la piedra de Zojelet, que está al lado de En-Roguel, e invitó a todos sus hermanos y a todos los hombres de Judá que estaban al servicio del rey; ¹⁰ pero no invitó a Natán, profeta; ni a Banayas, ni a los valientes, ni a Salomón, su hermano. ¹¹ Entonces dijo Natán a Betsabé, madre de Salomón: “¿No sabes que Adónías, hijo de Jaguit, pretende reinar sin que nuestro señor David lo sepa? ¹² Ven, pues, y sigue ahora mi consejo, para que salves tu vida y la de tu hijo Salomón. ¹³ Ve y entra al rey David y dile: ¡Oh rey, mi señor! ¿No has jurado tú a tu sierva, diciendo: Salomón, tu hijo, reinará después de mí, él se sentará sobre mi trono? ¿Cómo, pues, reina Adónías? ¹⁴ Y mientras tú hablas con el rey, entraré yo detrás y confirmaré tus palabras.”

La vida de David se apagaba por momentos y no había señalado todavía al heredero. Para Saúl y David fue la unción real privilegio personal, pero con David la monarquía se había estabilizado. El sucesor, según la promesa divina (2 Sam. 7:12-16; 16:1-2), sería de ascendencia davídica. ¿A cuál de sus hijos legaría David el reino? Amnón, el primogénito, murió asesinado por Absalón (2 Sam 13:28-29); a Absalón le atravesó Joab con una lanza (2 Sam 18:14); de Kileab se conserva tan sólo el nombre, creyéndose que murió joven (2 Sam 3:3; 1 Crón 3:1); el hijo mayor que le quedaba era Adónías.

Viendo éste que su padre no se pronunciaba explícitamente, amparándose en la presunción de que debía su ceder le el hijo mayor (1 Sam 20:31), invocó públicamente, ignorándolo su padre, los derechos que tenía al trono. Este incidente puso al descubierto las intrigas que existían en palacio. Dos bandos habíanse constituido sobre la sucesión de David; unos, acaudillados por Joab, Abiatar y los príncipes de Judá, defendían la causa de Adónías. Representaban ellos la tradición de Hebrón, según la cual tocaba al hijo mayor suceder al padre en el trono. El partido contrario, con Banayas, jefe de la guardia real; Sadoc, sacerdote de Gabaón, y el profeta Natán, defendían la causa de Salomón. En el fondo de estas disensiones, aparte de los intereses creados y de las ambiciones personales, este segundo partido buscaba la manera de separar la monarquía de la excesiva influencia ejercida por las grandes familias de Judá. La cuestión que no resolvió el rey, ni los dos partidos mencionados atrevieron a plantear públicamente, la decidió una imprudencia de Adonías, hijo de Jaguit (2 Sam 3:4).

Hacía días que Adonías abrigaba en su corazón el convencimiento de que el trono era para él. Como hijo de un rey oriental y al estilo de las cortes paganas, Adonías se había hecho con caballos (2 Sam 8:4; 10:18), carros y cincuenta jóvenes que corrían delante de él a manera de vistosa escolta (1 Sam 8:11; 2 Sam 15:1). Esta vida fastuosa no era del agrado de todos; el autor sagrado recrimina de ella al padre, que, débil para con sus hijos (2 Sam 18:5; 19:1), no les reprendió a tiempo (1 Sam 2:29). La buena estampa (2 Sam 14:25) de Adonías contribuyó a granjearle amigos de su causa; seguía a Absalón en edad, pero era hijo de distinta madre (2 Sam 3:3-4).

Adonías reunióse con sus partidarios más influyentes en En Roguel (Jos 15:7; 18:16; 2 Sam 17:17), fuente conocida hoy día con el nombre de *Bir Ayub*, al sudeste de Jerusalén. Junto a la fuente había una grande piedra llamada *haz zoheleth*, de la rampa. Sobre la misma inmoló Adonías gran cantidad de ovejas, bueyes y becerros, que comieron todos los invitados a la fiesta (2 Sam 15:12). El lugar y la ocasión eran propicios para adelantar el nombramiento de rey o de

sucesor de su padre en el trono. En-Roguel estaba muy cerca de Jerusalén y, al mismo tiempo, era lugar apartado, tranquilo y fuera del alcance de los espías que el partido contrario podía mandar. En el banquete tomaron parte todos los prohombres de Judá. En el curso del mismo, por efecto del vino y por el entusiasmo que el joven príncipe despertaba entre los comensales, oyéronse gritos de “¡Viva el rey!” adelantándose al veredicto definitivo de David.

Enteráronse del banquete y de sus incidencias los del partido contrario, que decidieron obrar inmediatamente con el fin de atajar en sus comienzos el movimiento subversivo de Adonías. Natán fue el encargado de pasar al contraataque, valiéndose de Betsabé como de intermediaria. Le hace saber que el triunfo de Adonías ponía en peligro su vida y la de su hijo Salomón. Del juramento que, según el texto, hizo David a Betsabé en favor de su hijo no tenemos noticia alguna en otros textos, de lo que no se sigue que no lo hiciera.

Natán cree que Betsabé era la persona más indicada para notificar al rey — que acaso guardaba cama habitualmente (v.1) la rebelión de Adonías. Una vez hubiera ella expuesto al rey la situación, entraría Natán para completar la obra. El partido contrario había mandado espías al banquete de En-Roguel, como lo demuestra el hecho de que manifiesta conocer Natán detalles, que el texto no mencionó al dar cuenta del mismo.

Betsabé y Natán ante David (1:15-37).

¹⁵ Betsabé fue a la cámara del rey. Estaba ya muy viejo y le servía Abisag, la sunamita. ¹⁶ Inclinóse y prosternóse ante el rey, que le preguntó: “¿Qué quieres?” ¹⁷ Ella le respondió: “¡Oh señor! Tú has jurado a tu sierva por Yahvé, diciendo: “Salomón, tu hijo, reinará después de mí; él se sentará sobre mi trono; ¹⁸ y he aquí que Adonías se ha hecho rey sin que tú, mi señor, el rey, sepas nada. ¹⁹ Ha inmolado bueyes, becerros cebados y ovejas en gran número, y ha invitado a todos los hijos del rey, a Abiatar, sacerdote; a Joab, jefe del ejército; pero no ha invitado a Salomón, tu siervo. ²⁰ En tanto, los ojos de todo Israel están puestos en ti, ¡oh rey! mi señor, esperando que tú declares quién es el que se ha de sentar sobre el trono del rey mi señor después de él; ²¹ pues de lo contrario, cuando el rey mi señor se duerma con sus padres, mi hijo Salomón y yo seremos detenidos por culpables.” ²² Mientras todavía estaba ella hablando con el rey, llegó Natán, profeta. ²³ Se lo anunciaron a David, diciendo: “Natán, profeta, está ahí.” Entró a la presencia del rey y se prosternó ante él, rostro a tierra, ²⁴ y dijo: “Oh rey mi señor! ¿Has dicho tú: Adonías reinará después de mí y se sentará sobre mi trono? ²⁵ Porque hoy ha bajado y ha inmolado bueyes, becerros cebados y ovejas en gran número, y ha invitado a todos los hijos del rey, y a Joab, general del ejército, y al sacerdote Abiatar, que están comiendo y bebiendo con él y han dicho: ¡Viva Adonías rey! ²⁶ Pero ni me ha invitado a mí, tu siervo; ni al sacerdote Sadoc, ni a Banayas, hijo de Joyada; ni a Salomón, tu siervo. ²⁷ ¿Se ha hecho esto por voluntad del rey mi señor, sin dar a saber a tus siervos quién es el que se ha de sentar en el trono del rey mi señor después de él?” ²⁸ El rey David respondió: “Que venga Betsabé.” Entró ella y se puso ante el rey, ²⁹ y el rey hizo este juramento: “Vive Yahvé, que libró mi alma de toda angustia, ³⁰ que así como he jurado por Yahvé, Dios de Israel, diciendo: Salomón, tu hijo, reinará después de mí y se sentará en mi trono en lugar mío, ahora mismo lo haré.” ³¹ Betsabé se inclinó rostro a tierra, prosternándose ante el rey, y dijo: “Viva por siempre mi señor el rey David.” ³² Luego dijo el rey: “Que vengan Sadoc, sacerdote; Natán, profeta, y Banayas, hijo de Joyada.” Cuando estuvieron éstos en presencia del rey, ³³ El

rey les dijo: “Tomad con vosotros a los servidores de vuestro señor, montad a mi hijo Salomón sobre mi mula y bajadle a Guijón. 34 Allí el sacerdote Sadoc y Natán, profeta, le ungirán rey de Israel, y tocaréis las trompetas, gritando: ¡Viva el rey Salomón! ³⁵ Después volveréis a subir tras él y se sentará en mi trono para que reine en mi lugar, pues a él le instituyo jefe de Israel y de Judá.” ³⁶ Banayas, hijo de Joyada, respondió al rey: “Amén. Hágalo así Yahvé, el Dios de mi señor el rey, ³⁷ y como estuvo Yahvé con el rey mi señor, esté igualmente con Salomón y alce su trono sobre el trono de mi señor el rey David.”

Pone de relieve el texto sagrado el estado de postración en que se encontraba el rey, condición esta muy apta para dejarse influenciar por el último que le hablara. **Betsabé quería que el rey hiciera público el juramento que en otra ocasión le hizo en privado**, recordándole que, de no renovarlo pronto, **Salomón perdería el trono y la vida**. Adonías ha levantado la bandera de la rebelión ayudado por los más influyentes de su partido; al excluir a los contrarios del banquete, ha demostrado que piensa reinar a pesar de éstos y en contra de los mismos. Con ello rompe Adonías la unidad del reino, que David ha defendido y conservado con tanto tesón. En estos momentos, añade Betsabé, todo Israel está pendiente de una palabra del rey que determine de manera clara la persona de su sucesor.

El profeta Natán (2 Sam 12:1ss) se presentó al palacio y, obtenido el permiso para entrar a su presencia, abordaba al monarca con un razonamiento habilidísimo. Adonías ha organizado un banquete, al que ha convidado a los de su partido, excluyendo a otras personalidades relevantes del reino. ¿Es que el rey, sigue argumentando Natán, ha autorizado el banquete y los gritos de “¡Viva el rey!” ocultando a sus siervos su voluntad acerca del que debía sucederle a su muerte? Además, contando Natán con el juramento hecho por David de entregar a su muerte el trono a Salomón, le hace ver que, al autorizar la proclamación de Adonías por rey de Judá y de Israel, era un perjurio, y que obraba por sí y ante sí, **sin consultar la voluntad divina**, que en otras ocasiones se manifestó por mediación suya (2 Sam 12:1ss). Reaccionando David ante las noticias alarmantes que le habían comunicado, repite y confirma públicamente el juramento hecho antes en privado en favor de Salomón.

Como despertando de un letargo, David dio orden de que se acercaran Sadoc, Natán y Banayas, a los que impartió la orden de que montaran a Salomón sobre la muía real (2 Sam 13:29; 18:9), le llevaran a Guijón y le ungieran allí Sadoc y Natán, proclamándolo rey al son de las trompetas. En la antigüedad era el asno el animal preferido para los viajes (Que 10:4; 12:14); tenía el rey a su disposición una mula blanca (2 Sam 13:29). El Guijón es la fuente llamada hoy día Ain-sitti-Mariam, al pie de la colina del Ofel, junto al torrente Cedrón y al este de Jerusalén. Adonías había escogido una fuente más alejada de la ciudad; **David quiere que el representante del sacerdocio, Sadoc, y Natán, profeta, unjan a Salomón** en una más próxima y concurridísima. Ordenó David asimismo que, una vez ungido rey Salomón, **con la misma solemnidad y escoltado por su guardia personal regresara a Jerusalén** y entrara en palacio a fin de entronizarlo en el trono regio: “Pues a él, dijo David, le instituyo jefe (naguid, 1 Sam 13:14; 25:30; 2 Sam 6:21) de Israel y de Judá” (v.35) ³.

Unción de Salomón (1:38-40).

³⁸ **Bajó el sacerdote Sadoc con Natán, profeta; Banayas, hijo de Joyada; los cereteos y los feleteos, y, montando a Salomón sobre la mula de David, le llevaron a Guijón;**
³⁹ **y tomando Sadoc, sacerdote, el cuerno de óleo del tabernáculo, ungió a Salomón al**

son de las trompetas, y gritó todo el pueblo: “¡Viva Salomón rey!”⁴⁰ Después subió con él todo el pueblo, tocando las flautas y haciendo gran fiesta, y parecía retemblar la tierra con sus aclamaciones.

Cumplióse las órdenes de David. Sadoc, en calidad de sumo sacerdote, consagró al nuevo rey, con **la asistencia de Natán** y de los soldados de la guardia real (2 Sam 8:18; 15:18; 20:7), que, a partir de este momento, se convierte en guardia de Salomón. **Desde ahora el hijo de Betsabé es un mesías, un ungido del Señor** (2 Sam 1:14-16; 19:22; 23:1; 2 Crón 6:4). El aceite para las uncciones reales conservábase en un cuerno (1 Sam 16:1-13); el que utilizó Sadoc procedía del tabernáculo donde David había colocado provisionalmente **el arca de la alianza** (2 Sam 6:17). Durante la ceremonia tocóse el *sofar*, trompeta de cuerno de borrego o de buey debidamente trabajado, que se empleaba para **convocar al pueblo a las ceremonias sagradas** y para una movilización general (Lev 23:24). Un entusiasmo grande reinó entre el público asistente al acto, que contagió a los de la ciudad. La cosa no era para menos, ya que se había asegurado la descendencia davídica en el trono, salvándose al mismo tiempo **la unidad nacional. David podía morir tranquilamente, porque Israel tenía ya un joven rey.**

Huida de los conjurados (1:41-53).

⁴¹ Oyólo Adonías, así como sus invitados, cuando terminaba su banquete; y Joab, al oír el sonido de las trompetas, dijo: “¿Por qué con tanto estrépito se alborota la ciudad?”⁴² Todavía estaba él hablando, cuando llegó Jonatán, hijo del sacerdote Abiatar. Díjole Adonías: “Acércate, que tú eres un valiente, y de seguro traerás buenas nuevas.”⁴³ Respondió Jonatán a Adonías: ⁴⁴ “De cierto que nuestro señor el rey David ha hecho rey a Salomón. Ha enviado con él a Sadoc, sacerdote; Natán, profeta; Banayas, hijo de Joyada; los cereteos y feleteos; y le han hecho montar sobre la muía del rey; ⁴⁵ y Sadoc, sacerdote, y Natán, profeta, le han ungido rey en Guijón, y de allí han subido con grandes muestras de júbilo, y toda la ciudad está en conmoción; ése es el alboroto que habéis oído. ⁴⁶ Además, Salomón se ha sentado en el trono real, ⁴⁷ y los servidores del rey han ido a felicitar al rey David, diciendo: “Que haga tu Dios el nombre de Salomón más grande que el tuyo y eleve su trono sobre tu trono.”⁴⁸ El rey mismo se prosternó en su lecho y habló así: “Bendito Yahvé, Dios de Israel, que ha hecho sentarse hoy sobre mi trono un sucesor de mi descendencia, viéndolo mis ojos.”⁴⁹ Todos los convidados de Adonías se llenaron de miedo y, levantándose, fuéronse cada uno por su lado. ⁵⁰ Adonías, temiendo de Salomón, se levantó y fue al tabernáculo de Yahvé a tomarse de los cuernos del altar. ⁵¹ Vinieron a decir a Salomón: “Adonías tiene miedo del rey Salomón y ha ido a tomarse de los cuernos del altar, diciendo: “Que el rey Salomón me jure hoy que no hará morir por la espada a su siervo.”⁵² Salomón respondió: “Si él se porta lealmente, ni uno de sus cabellos caerá a tierra; pero si algo malo trama, morirá.”⁵³ Mandó, pues, Salomón gentes que le hicieron bajar del altar, y Adonías vino a postrarse ante el rey Salomón, que le dijo: “Vete a tu casa.”

Los acontecimientos se precipitaron. Todavía estaban banqueteando los conjurados, cuando Salomón regresaba a la ciudad ceñida la cabeza con la doble corona de Judá y de Israel, empezando a reinar desde aquel momento (16:11; 2 Re 13:13). De la fuente de Guijón a la de En-Roguel hay una distancia de 760 metros, pero la configuración del terreno no permitía que de una se divisara

la otra. Adonías oyó el griterío, pero no vio el acto que se desarrollaba a unos centenares de metros más al norte. Jonatán, hijo del sumo sacerdote, partidario de Adonías, contó lo que ocurría, añadiendo que la corte había reconocido ya al nuevo monarca y que David, postrado en su lecho, como otro Jacob moribundo (Gen 47:31), lo había confirmado como sucesor suyo, congratulándose de haberlo podido ver con sus propios ojos.

Nada había ocultado Jonatán de cuanto había sucedido; sus palabras, tajantes y certeras, destrozaron las esperanzas de Adonías y sembraron el pánico entre los comensales, ya que, conforme a las costumbres antiguas orientales, la amenaza de muerte colgaba sobre la cabeza de los del partido derrotado (v.21). Esto temía Adonías, que para salvar su vida marchó al tabernáculo de Yahvé, acogiéndose al derecho de asilo (Ex 21:14). En otros pueblos antiguos, fenicios, griegos y romanos, tenía también el altar cuatro cuernos (Ex 27:2), que simbolizaban la fuerza de Dios. También fuera de Israel existían ciudades sagradas a las que podían refugiarse los perseguidos por la justicia. En Israel, además del altar existían las ciudades de refugio (Ex 21:14; Núm 35:9-15; Jos 20:1ss). A este mismo derecho se acogerá más tarde Joab. Mandó Salomón que Adonías marchara a su casa, significándole que le separaba de palacio y que perdía su favor. No era prudente que Salomón iniciara su reinado con la muerte de los jefes de la oposición, imitando en esto la política de su padre David.

Ultimas instrucciones de David a Salomón (2:1-9).

¹ Llegaron los días de la muerte para David, y dio sus instrucciones a Salomón, su hijo, diciéndole: ² “Yo me voy por el camino de todos; esfuérzate, pues, y sé hombre. ³ Sé fiel a Yahvé, tu Dios, marchando por sus caminos, guardando sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos como están escritos en la ley de Moisés, para que seas afortunado en cuanto hicieres y dondequiera que vayas; ⁴ de manera que cumpla Yahvé su palabra, la que a mí me ha dado, diciendo: Si tus hijos siguen su camino ante mí en verdad y con todo su corazón y toda su alma, no te faltará jamás un descendiente sobre el trono de Israel. ⁵ Bien sabes también tú mismo lo que me ha hecho Joab, hijo de Sarvia; lo que hizo con los dos jefes del ejército de Israel, Abner, hijo de Ner, y Amasa, hijo de Jeter, que los mató, derramando en la paz la sangre de la guerra y manchando con la sangre inocente el cinturón que ceñía sus lomos y los zapatos que calzaban sus pies. ⁶ Haz, pues, con él conforme con tu sabiduría y no dejes que sus canas bajen en paz a la morada de los muertos. ⁷ Trata con benevolencia a los hijos de Barzilai el galadita y sean de los invitados a tu mesa, pues hicieron así bien conmigo cuando yo iba huyendo de Absalón, tu hermano. ⁸ Ahí tienes también a Semeí, hijo de Güera, benjaminita, de Bajurim, que profirió contra mí violentas maldiciones el día que iba yo a Majanaím. Cuando luego me salió al encuentro al Jordán, yo le juré por Yahvé, diciendo: No te haré morir a espada. ⁹ Pero tú no le dejes impune, pues, como sabio que eres, sabes cómo has de tratarle, y harás que con sangre bajen sus canas al sepulcro.”

David reconoce que el fin de su carrera mortal se aproxima, y quiere aprovechar los últimos momentos para aconsejar a su hijo empleando los conceptos que utilizó Moisés al hablar a Josué (Deut 31:7-23) y recordarle la venganza de sangre y la eficacia de las maldiciones (v.8). En el v.4 se hace referencia a la promesa hecha a David mediante el profeta Natán (2 Sam 7:12-16). Le recuerda los dos homicidios de Joab (2 Sam 3:21-27; 20:8-12), derramando sangre en época de paz, sangre que a grandes voces pedía venganza. Con estas muertes mancilló Joab el honor del

rey y le hizo odioso al pueblo, dándole pie para creer que fue David el instigador de las mismas. El rey o sus descendientes deben vengar tales muertes. No habla de la de Absalón por haberle matado Joab en pleno combate. De Barzilai y de sus buenos servicios al rey hablamos en otro lugar (2 Sam 17:27-29; 19:32). En cuanto a Semeí (2 Sam 16:555; 19:1755), no quiere David faltar a su juramento; pero encarga a su hijo que anule los efectos de las maldiciones proferidas por él (2 Sam 16:555).

Muerte de David (2:10-12).

¹⁰ **Durmióse David con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David.** ¹¹ **El tiempo que reinó David sobre Israel fue de cuarenta años: siete años reinó en Hebrón y treinta y tres en Jerusalén.** ¹² **Sentóse Salomón en el trono de David, su padre, y su reino quedó muy firme.**

Murió David y fue sepultado en la ciudad que lleva su nombre. Tradiciones recientes colocaban el sepulcro de David en Belén o en una dependencia del Cenáculo (Benjamín De Tudela); pero era natural que sus restos mortales descansaran en un mausoleo levantado en la ciudad que arrebató a los jebuseos, En las excavaciones hechas por R. Weill durante los años 1913-1914 creyóse haberse encontrado el sepulcro de los trece primeros reyes de la dinastía davídica cerca de la piscina de Siloé; pero su optimismo no encontró eco entre los historiadores y exegetas ¹.

Según los cómputos, murió David a los setenta años de edad (2 Sam 5:4), después de un reinado de cuarenta, en cifras redondas. Con su muerte desaparecía el que ha sido llamado modelo de reyes y tipo del Mesías. Son pocos los datos que la historia ha dejado para poder dar un juicio certero y cabal de su obra. La Biblia ha puesto de relieve “que Yahvé estaba con él,” que le asistía en todo momento y que le colmó de bienes. **Dios escogió a David por rey de Israel;** lo tomó de la majada, de detrás de las ovejas, para ser príncipe en Israel (1 Sam 7:8-9). **Con el auxilio de Dios y su propio valor y constancia fue venciendo los obstáculos que cerraban sus pasos al trono,** llevando una vida arriesgada y errante, con la mirada fija en la meta que debía alcanzar. Muerto Saúl, fue requerido para que reinara sobre Judá (2 Sam 2:4), ejemplo que siguieron poco después las tribus del Norte (2 Sam 5:1-3). Con este acto, el rey, con poder personal, se convierte en monarca de Judá y de Israel, es decir, de un reino unido bajo el imperio de su persona. Durante toda su vida demuestra David fe y piedad, celo por el arca y por el culto. Quiso edificar un templo a Yahvé, sirviendo de modelo el palacio que había levantado en la ciudad de David para él y su familia; pero si no tuvo este honor, fue él quien adquirió los terrenos y construyó un altar en la era de Areuna (2 Sam 24:2255), donde más tarde levantará Salomón el edificio. Pero, a pesar de su piedad, cayó en el pecado, cometiendo un adulterio y un homicidio (2 Sam 11:1ss). Si pecó, como puede hacerlo cualquier rey humano, se arrepintió sinceramente de su falta tan pronto **como el profeta Natán le echó en cara sus crímenes,** en lo que no suelen imitarlo los reyes de este mundo. **Durante su vida vivió oprimido por su culpa y recibió con resignación los castigos que le mandó Dios.** Menos conocido es el aspecto profano del reinado de David. Sabemos que con su diplomacia supo mantener el equilibrio entre Judá e Israel, turbado más de una vez. Bastaba cualquier pretexto, como el que invocaba Seba (2 Sam 20:1), para que se manifestasen las susceptibilidades de ambos reinos. En lo exterior tuvo a raya a los enemigos tradicionales del pueblo hebreo: filisteos, amonitas, moabitas, amalecitas, árameos, etc. A los jebuseos arrebató la ciudad de Jerusalén, que, dadas sus condiciones geográficas, convirtió en capital de su reino. Para llevar a término tantas guerras contaba principalmente con una legión extranjera y tropas mercenarias. A la paz entre las tribus, al menos aparente, acompañó la tran-

quilidad en las fronteras, dominando a cananeos y jebuseos, sometiendo a tributo a otros pueblos e imponiéndose por su prestigio a todas las naciones colindantes hasta el *Introitus Hamat* ². El reino de David tuvo atisbos de imperio. Murió David en la brecha, luchando por **la grandeza y unidad del reino**.

Al desgaste físico se unió el drama de su familia, que aceleró su marcha hacia el sepulcro. En su umbral **salvó a Israel de una lucha civil para ocupar su trono vacante**. De no ser la imprudencia de Adonías, acaso David hubiera muerto sin arreglar el problema de su descendencia. Murió David hacia el año 970 a.C.

Muerte de Adonías (2:13-25).

¹³ Adonías, hijo de Jaguit, fue en busca de Betsabé, madre de Salomón. Ella le dijo: “¿Vienes de paz?” Y él respondió: “De paz.” ¹⁴ El añadió: “Quisiera decirte una palabra.” “Habla,” le dijo ella. ¹⁵ Y él dijo: “Tú sabes que el reino era mío y que todo Israel había puesto en mí los ojos para hacerme rey; pero el reino ha sido traspasado y dado a mi hermano, porque Yahvé se lo había destinado. ¹⁶ Una sola cosa te pido ahora; no me la niegues.” Ella respondió: “Di.” ¹⁷ Y él prosiguió: “Te pido que digas a Salomón, porque él no te lo negará, que me dé por mujer a Abisag la sunamita.” ¹⁸ Betsabé dijo: “Bien; yo hablaré por ti al rey.” ¹⁹ Betsabé fue a hablar a Salomón por Adonías, y el rey se levantó para salir a su encuentro, la besó, y sentándose sobre su trono, hizo poner otro para de madre del rey y la sentó a su derecha. ²⁰ Ella le dijo entonces: “Tengo una cosita que pedirte; no me la niegues.” Y el rey la dijo: “Pide, madre mía, que yo no te negaré nada.” ²¹ Ella le dijo: “Que le des por mujer a Adonías, tu hermano, Abisag la sunamita.” ²² El rey Salomón preguntó a su madre: “¿Por qué pides tú para Adonías a Abisag la sunamita? Pide ya el reino para él, pues que es mi hermano mayor y tiene con él a Abiatar, sacerdote, y a Joab, hijo de Sarvia.” ²³ Y juró por Yahvé, diciendo: “Así me haga Yahvé y así me añada si no ha sido pronunciada contra su vida esta palabra de Adonías. ²⁴ Ahora, pues, vive Yahvé, que me ha confirmado y me ha establecido sobre el trono de David, mi padre, y me ha edificado mi casa, según su promesa, que hoy mismo morirá Adonías.” ²⁵ El rey Salomón mandó a Banayas, hijo de Jo-yada, que le hirió, y Adonías murió.

A Adonías había Salomón perdonado la vida, imponiéndole, sin embargo, la orden de marcharse a su casa y conducirse lealmente (1:52). Enamorado de Abisag la sunamita (1:3), quiso desposarla. Sabido es que, a la muerte del rey, el harén pasaba a su sucesor. **Si alguien lograba casarse con alguna mujer o concubina del rey, adquiriría un título que le daba derecho a la sucesión** (2 Sam 3:8). De ahí que Absalón abusó de las concubinas de su padre ante todo el pueblo para **confirmar sus pretensiones al trono** (2 Sam 16:22). Abisag no era propiamente del harén de David, pero el pueblo opinaba lo contrario. El monarca comprendió las intenciones malignas de Adonías al pedir la mano de Abisag, y así se lo da a entender a su madre.

Con el apoyo de un gran sector, por su condición de hermano mayor, con la sunamita por esposa tenía Adonías en sus manos títulos suficientes para derrocar a Salomón y ocupar el trono de Judá y de Israel. ¿Había en las palabras de Adonías indicios de una conjura en gran escala? Puede ser. Salomón, con su juramento (1 Sam 3:17; 14:44), afirma que la mano de Adonías mueve turbiamente a Betsabé a hacerle tal petición, y con igual firmeza decreta su muerte. ¿Puede **Salomón** proceder con guante blanco en unos momentos decisivos para el trono? ¿No ha ma-

nifestado su padre su voluntad? **¿No es manifiesta la voluntad de Dios de que sea él el sucesor de David?** En pocas palabras refiere el texto la ejecución de Adonías.

Abiatar, desterrado (2:26-27).

²⁶ Luego dijo el rey al sacerdote Abiatar: **“Vete a tus tierras de Anatot. Tú merecías la muerte, pero yo no quiero hacerte morir ahora, por haber llevado el arca de Yahvé delante de David, mi padre, y porque participaste en los trabajos de mi padre.”**

²⁷ Echó, pues, Salomón a Abiatar para que no fuese sacerdote de Yahvé, cumpliéndose así la palabra que había pronunciado Yahvé contra la casa de Helí en Silo.

Entre bastidores apoyaba Abiatar la causa de Adonías. Por haber llevado el arca de Yahvé (2 Sam 15:24-29) y por haber compartido las penalidades de su padre, David, desde que escapó de la matanza de Nob (1 Sam 22:18-23), Salomón le perdonó la vida, desterrándole a Anatot, ciudad levítica (Jos 21:18), a cuatro kilómetros al nordeste de Jerusalén, famosa por haber nacido allí el profeta Jeremías. Este castigo es, además, el epílogo de la amenaza divina contra la casa de Helí (1 Sam 2:30-36; 3:10-18).

Muerte de Joab (2:28-35).

²⁸ Llegaron estas noticias a Joab, que había seguido el partido de Adonías, aunque no había seguido el de Absalón, y se refugió en el tabernáculo de Yahvé, cogiéndose a los cuernos del altar. ²⁹ Dijeron a Salomón que Joab se había refugiado en el tabernáculo de Yahvé y estaba agarrado a los cuernos del altar; y Salomón mandó decir a Joab: **¿Qué sucedió para que huyeses al altar?”** Y contestó Joab: **“Es que he temido de ti y me he refugiado cerca del Señor.”** Y Salomón mandó a Banayas, hijo de Joyada, diciendo: **“Ve y hiérele.”** ³⁰ Llegado al tabernáculo de Yahvé, Banayas dijo a Joab: **“Así habla el rey: Sal.”** Pero él respondió: **“No; quiero morir aquí.”** Banayas llevó al rey esta respuesta, diciendo: **“Esto he dicho a Joab y esto me ha contestado.”** ³¹ El rey dijo a Banayas: **“Haz como él dice: Hiérele y sepúltale, y quita hoy de sobre mí y de sobre la casa de mi padre la sangre inocente que Joab ha derramado.”** ³² Haga caer Yahvé esa sangre sobre su cabeza, pues mató a dos hombres más rectos y mejores que él, dándoles la muerte con la espada, sin que nada supiera mi padre, David: a Abner, hijo de Ner, jefe del ejército de Israel, y a Amasa, hijo de Jeter, jefe del ejército de Judá. ³³ Su sangre caerá sobre la cabeza de Joab y sobre la de sus descendientes por siempre, mientras que sobre David y su descendencia, sobre su casa y su trono, dará siempre Yahvé su paz.” ³⁴ Subió entonces Banayas, hijo de Joyada, y le hirió, matándole, y Joab fue sepultado en su sepulcro en el desierto. ³⁵ Puso el rey en su lugar, por jefe del ejército, a Banayas, hijo de Joyada, y al sacerdote Sadoe en el lugar de Abiatar.

Joab temió correr la misma suerte que los otros jefes de la conjuración y trató de salvar su vida buscando asilo en los cuernos del altar del tabernáculo de Yahvé. Pero, conforme a la Ley (Ex 21:14), debía morir. A sangre fría, y por temor a que le suplantara, no temió matar a Abner (2 Sam 3:27), aduciendo las leyes de la venganza de sangre por la muerte de su hermano Azael (2 Sam 2:22). Mientras besaba a Amasa, le introdujo la espada en sus entrañas, desplomándose (2 Sam 20:9). Tanta sangre inocente derramada en tiempo de paz (v.5) **debía ser vengada**. Por los **favores que hizo a su padre, David**, se autorizó fuera sepultado en el mausoleo familiar, que se

encontraba en las afueras de Belén, al descampado, donde estaba también sepultado su hermano Azael (2 Sam 2:32). Banayas le sustituyó en la jefatura del ejército; Sadoc quedó único sumo sacerdote, descendiente de la rama de Eleazar.

Aviso a Semeí (2:36-46).

³⁶ Hizo el rey llamar a Semeí y le dijo: “Hazte una casa en Jerusalén y habita en ella, sin salir ni entrar para nada. El día en que salgas y pases el torrente de Cedrón, ³⁷ sabe que con toda *certeza* morirás; será tu sangre sobre tu cabeza.” ³⁸ Semeí respondió al rey: “La orden es buena. Como lo dice mi señor el rey, así hará tu siervo.” Semeí estuvo mucho tiempo en Jerusalén; ³⁹ pero, al cabo de tres años, dos siervos de Semeí huyeron a refugiarse junto a Aquis, hijo de Maaca, rey de Gat. Le dijeron a Semeí: “Tus siervos están en Gat”; ⁴⁰ y, levantándose, montó en su asno y se fue a Gat, a Aquis, en busca de sus siervos, y de vuelta, se los trajo con él. ⁴¹ Informaron a Salomón de que Semeí había ido de Jerusalén a Gat y estaba ya de vuelta; ⁴² y mandando llamar a Semeí, le dijo: “¿No te conjuré yo por Yahvé y no te advertí que el día en que salieras acá o allá sería el de tu muerte? Y me dijiste tú: La orden es buena y la obedeceré. ⁴³ ¿Por qué, pues, no has guardado el juramento de Yahvé y la orden que yo te di ?” ⁴⁴ Y siguió el rey diciendo a Semeí: “Bien sabes tú, tu corazón lo sabe muy bien, todo el mal que hiciste a David, mi padre. Yahvé hace recaer tu maldad sobre tu cabeza, ⁴⁵ mientras que el rey Salomón será bendecido y el trono de David afirmado por siempre ante Yahvé.” ⁴⁶ Dio el rey orden a Banayas, hijo de Joad, que salió e hirió a Semeí, y Semeí murió. El reino se afirmó en las manos de Salomón.

Había David afirmado con juramento a Semeí que no le haría morir a espada (2 Sam 19:17); pero encargó a Salomón no le dejara impune a causa de las maldiciones que profirió contra él. Salomón buscó una ocasión propicia para cumplir con una y otra voluntad de su padre. Empezó por someterlo a una libertad vigilada, quizá por estar también comprometido con la causa de Adonías. Se le prohíbe salir de Jerusalén e incluso atravesar el torrente Cedrón (2 Sam 15:23) para ir a su casa de Bajurim, en la vertiente oriental del monte Olívete. Buena le pareció a Semeí la propuesta del rey, que se obligó a juramento a cumplir. Según 1 Sam 27:2, Aquis, rey de Gat, era hijo de Maoc. Era Gat una de las cinco grandes ciudades filisteas; dos veces habíase refugiado David allí (1 Sam 21:11-16; 27:2ss). No atravesó Semeí el torrente Cedrón, pero hizo un recorrido superior a los cuarenta kilómetros en dirección al sudoeste de la capital. En seguida se enteró Salomón de esta salida de Semeí, que, por perjurio y para anular los efectos de sus maldiciones, fue condenado a muerte. Después de la maldición que pronuncia el rey en el v-44, añade inmediatamente una bendición para contrarrestar los efectos de aquella. Con estas medidas se afirma el reino de Salomón. Muertos los conspiradores, nadie pensó en adelante en disputarle su derecho al trono, que en tres años quedó afianzado (v.39).

Matrimonio de Salomón (3:1).

¹ Emparentó Salomón con el faraón, rey de Egipto, tomando a una hija del faraón por mujer. Trájola a la ciudad de David, hasta acabar de edificar su casa, la casa de Yahvé, y las murallas de Jerusalén en derredor.

Tras de haber narrado el autor inspirado la elevación de Salomón al trono y el cumplimiento de

la última voluntad de su padre, entra de lleno a hablar de su reinado, fijándose en tres aspectos principales: 1) Prudencia y sabiduría del nuevo monarca (3:1; 5:14)·2) Salomón constructor (5:15; 9:25). 3) Política comercial (9:26-10, 29). A estos tres cuadros luminosos sigue un apéndice en que se anota la parte sombría del reinado de Salomón (11:1-43).

En contra del carácter dinámico del reinado anterior, el de Salomón es estático: conserva, organiza y saca provecho de las circunstancias ¹. A la muerte de David hubo conatos de rebelión por parte de Hadad, rey de Moab (11:21), y de Rezón, el arameo que creó la dinastía de Damasco (11:23-25). Para proteger la ruta comercial nordeste, vióse obligado Salomón a enfrentarse con Rezón en Soba (2 Crón 8:3). Pero, a pesar de estos intentos de independencia, el imperio de David se mantuvo intacto durante todo el reinado de Salomón. Para afianzarlo modernizó el ejército con armamento nuevo y carros de combate, fortificó las ciudades clave y creó una línea de plazas fuertes a lo largo de la gran vía comercial que unía Egipto con Siria: Hasor, Megiddo, Betorón, Guezer. Por el sur, las fortalezas de Baalat y Tamar protegían las rutas de los metales, que Salomón extraía de las minas de Asiongaber, junto al moderno puerto ¿el golfo de Aqaba.

En vez de velar las armas, creyó Salomón que el método más seguro para asegurar la paz era la vía diplomática. De ahí su política de las uniones matrimoniales. Después de una larga ausencia de Egipto de la historia de Palestina, reaparece ahora acogiendo a Hadad fugitivo en el palacio del faraón y apoyando su causa en contra de los israelitas (2 Sam 8:13-14; 1 Re 11:14-22). Salomón se apresuró a pactar con el faraón egipcio, obteniendo de él el privilegio de llegar a ser yerno (*yithhatten*) suyo. No es fácil determinar de qué faraón se trata, pero los autores modernos están acordes en admitir que fue uno de los últimos monarcas de la XXI dinastía, de Tanis, muy probablemente Psusenne II, cuya tumba ha sido encontrada en Tanis y que reinó hacia los años 984-950 a.C.

El reinado de Salomón abarca aproximadamente los años 970-930 a.C. Como dote entregó el faraón a su hija la ciudad de Guezer, que conquistó, “incendiándola y matando a los cananeos que habitaban en la ciudad” (9:16). Parece que el faraón se apoderó de Guezer en los primeros años del reinado de Salomón, poco después de la muerte de David y del regreso de Hadad a su patria. Una de las razones en apoyo de lo dicho está en que, al cuarto año de su reinado, estableció **Salomón relaciones comerciales con Hiram, rey de Tiro**, en virtud de las cuales la madera de cedro era transportada por mar hasta el puerto de Jafa, y de allí, en arrastre, a Jerusalén, por el camino que pasaba junto a Guezer (2 Crón 2:115). Ninguna dificultad ponen los de esta ciudad al arrastre de la madera por su territorio, lo que induce a creer que estaba entonces bajo el poder de Salomón. El texto que comentamos añade que Salomón condujo a su esposa egipcia provisionalmente (9:24) al palacio real que existía en la ciudad de David, en espera de que se terminaran las tres grandes construcciones salomónicas: palacio real, el templo y la muralla de la ciudad. Los matrimonios de israelitas con extranjeros, aunque no estaban expresamente prohibidos por la Ley (Ex 34:16; Deut 7:3), eran poco conformes con el espíritu religioso de Israel. Estos enlaces matrimoniales **torcieron el corazón de Salomón** (11:3).

El sueño de Gabaón (3:2-15).

² El pueblo sacrificaba en los altos, porque no había sido hasta entonces edificada casa a Yahvé. ³ Salomón amaba a Yahvé y marchaba según las órdenes de David, su padre, pero sacrificaba y quemaba perfumes en los altos. ⁴ Fue el rey a sacrificar a Gabaón, que era uno de los principales altos. Mil holocaustos ofreció Salomón en aquel altar. ⁵ Yahvé se le apareció en Gabaón durante la noche, en sueños, y le dijo: “Pídeme lo que quieras que te dé.” ⁶ Salomón respondió: “Tú hiciste gran miseri-

cordia a David, mi padre, conforme marchaba él en tu presencia en la fidelidad, en la justicia y en la rectitud de corazón ante ti; le has guardado esta misericordia, dándole un hijo *φάε* se sentara sobre su trono, como lo está hoy. ⁷ Ahora, pues, ¡oh Yahvé! mi Dios, que has hecho reinar a tu siervo en el lugar de David, mi padre, no siendo yo más que un jovencito, que no sabe por dónde ha de entrar y por dónde ha de salir, ⁸ y que está tu siervo en medio del pueblo que tú te elegiste, un pueblo grande, que por su muchedumbre no puede contarse ni numerarse, ⁹ da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo; porque ¿quién, si no, podrá gobernar a un pueblo tan grande?” ¹⁰ Agradó al Señor que Salomón le hiciera esta petición; ¹¹ y Dios le dijo: “Por haberme pedido esto y no haber pedido para ti ni vida larga, ni muchas riquezas, ni la muerte de tus enemigos, sino haberme pedido entendimiento para hacer justicia, ¹² yo te concedo lo que me has pedido y te doy un corazón sabio e inteligente, tal como antes de ti no ha habido otro ni lo habrá en adelante después de ti. ¹³ Y aún te añado lo que no has pedido: riquezas y gloria tales, que no habrá en tus días rey alguno como tú; ¹⁴ y si andas por mis caminos, guardando mis leyes y mis mandamientos, como lo hizo David, tu padre, prolongaré tus días.” ¹⁵ Despertóse Salomón de su sueño, y, de vuelta a Jerusalén, se presentó ante el arca de la alianza de Yahvé y ofreció holocaustos y sacrificios eucarísticos y dio un banquete a todos sus servidores.

La Ley de unidad de altar, que tanto encarece el Deut 12:4-14, no estaba en vigor en tiempos de Salomón; la urgió el rey Josías hacia el año 621 a.C. Vimos que dos eran los santuarios nacionales en tiempos de David: el de Gabaón, con Sadoc al frente, y el de Jerusalén, que presidía el sumo sacerdote Abiatar (2:26). Era Gabaón una ciudad levítica, de la tribu de Benjamín (Jos 9:3; 10:2; 18:25; 21:17).

Había allí una piedra célebre (2 Sam 20:8), que quizá era un monumento conmemorativo. No lejos de Gabaón se levantaba la colina llamada hoy día *Nebí Samuil*, donde, según 1 Crón 16:40; 21:29, se encontraba el tabernáculo de Moisés y el antiguo altar de los holocaustos. A este lugar iba Salomón para ofrecer sacrificios al Señor (2 Crón 1:1-6); por este lugar debía también de tener sus preferencias Sadoc. El autor sagrado, al mismo tiempo que pone de relieve la piedad y munificencia de Salomón, le disculpa de ir a Gabaón y ofrecer allí sacrificios, “porque no había sido hasta entonces edificada casa a Yahvé.” De ahí que el monarca siguiera la costumbre antigua de sacrificar “en los lugares altos” (Ex 20:24), por creer el pueblo que, por razón de su altura, **los montes estaban más cerca de los cielos y en comunicación más estrecha con la divinidad, con el Dios “que marcha por las alturas de la tierra”** (Am 4:13).

Fueron acaso **razones políticas** las que aconsejaron a Salomón a desplazarse a Gabaón, por mirar las tribus del Norte con recelo **el centralismo de Judá** (Sanda). El número de sacrificios cruentos ofrecidos parece excesivo, si consideramos que en tales sacrificios la víctima era consumida totalmente por el fuego. Pero no parece fuera de lugar entender la expresión “mil holocaustos ofreció” (*oloth yh aleh*) de los sacrificios pacíficos, en los cuales **parte de la víctima era consumida y otra servida a los que intervenían en el banquete sagrado**. También el número crecido de víctimas puede significar la piedad y munificencia del rey.

Durante aquella fiesta, **Dios habló a Salomón en sueños** (Gen 20:3-6; 31:10-11; 28:12-15). Deja entrever el texto que Salomón dormía en una de las dependencias del santuario, lugar propicio para recibir comunicaciones celestiales **por residir Dios allí** (Gen 28:10-11; 1 Sam 3:1ss). Agradecido Dios por tanto sacrificio, **concedió a Salomón la gracia que le pidió**. Dis-

creta y juiciosa fue la petición que le hizo el monarca. Le concedió Dios un corazón que “entienda” (*leb shomeah*; 2 Sam 1:6-17), a fin de poder juzgar rectamente **las causas del pueblo**. Según las promesas de Dios a Abraham, el pueblo de Israel será de una extensión incalculable, como las estrellas del cielo y las arenas del mar. Tal vez el v.8 aluda al pecado de David al hacer el censo de la población (2 Sam 24:1-9) que estaba bajo sus dominios.

Fue proverbial la sabiduría de Salomón, que ya admiraban sus contemporáneos, israelitas y paganos (5:9-14; 10:1-10). La ciencia extraordinaria que poseía **es de origen divino, es un don de Dios**. De ahí que la tradición le haya atribuido los libros llamados **sapienciales**. Anota Dhome que esta petición de bienes espirituales por parte del rey es única en la antigüedad semítica². Los reyes de Babilonia y de Asiría pedían a sus dioses larga vida, seguridad nacional, un ejército invencible, país próspero, un poder duradero, etc. Da a entender **Dios en su respuesta que también sus servidores de Israel le pedían** preferentemente larga vida, derrota de los enemigos, grandes riquezas, gracias que también **concedía Dios graciosamente a los que le servían** (Deut 5:33; 11:9; 17:20). De vuelta a Jerusalén ofreció nuevos sacrificios, cruentos y pacíficos, en el santuario donde se albergaba el arca de la alianza (2 Sam 6:1-19). No convenía al rey indisponerse con los de Judá.

Juicio salomónico (3:16-28).

¹⁶ Vinieron por entonces al rey y se presentaron ante él dos mujeres de mala vida. ¹⁷ Dijo una de ellas: “Escucha, mi señor: Yo moraba con esta mujer en la misma casa y allí di a luz a un niño. ¹⁸ A los tres días dio también ella a luz un niño. Habitábamos juntas, y ningún extraño había entrado en la casa, no había allí más que las dos. ¹⁹ El hijo de esta mujer murió una noche por haberse ella acostado sobre él; ²⁰ y ella, levantándose en medio de la noche, me quitó de mi lado a mi hijo, mientras tu sierva dormía, y púsole a su lado, dejando al mío a su hijo muerto. ²¹ Cuando yo me levanté por la mañana para dar el pecho a mi hijo, hállele muerto; mas, mirándole atentamente a la mañana, vi que no era mi hijo, el que yo había parido.” ²² La otra mujer dijo: “No; mi hijo es el que vive; es el tuyo el que ha muerto.” Y la primera replicaba: “No; tu hijo es el muerto, y el mío el vivo.” Y así disputaban en presencia del rey. ²³ Tomó entonces el rey la palabra: “La una dice: Mi hijo es el que vive, el tuyo ha muerto; y la otra dice: No; es el tuyo el que ha muerto, y el mío vive”; ²⁴ y añadió: “Traedme una espada.” Trajeron al rey la espada, ²⁵ y él dijo: “Partid por el medio al niño vivo, y dad la mitad de él a la una y la otra mitad a la otra.” ²⁶ Entonces la mujer cuyo era el niño vivo dijo al rey, pues se le conmovían todas las entrañas por su hijo: “¡Oh señor rey, dale a ésa el niño, pero vivo; que no le maten.” Mientras que la otra decía: “Ni para mí ni para ti: que le partan.” ²⁷ Entonces dijo el rey: “Dad a la primera el niño vivo, sin matarle; ella es su madre.” ²⁸ Todo Israel supo la sentencia que el rey había pronunciado, y todos temieron al rey, viendo que había en él una sabiduría divina para hacer justicia.

El autor sagrado cita un ejemplo en prueba **de la sabiduría de Salomón**. El relato tiene analogías con otras narraciones similares de la antigüedad. Gressmann señala veintidós³, de lo cual no se sigue que el presente relato no sea histórico. Además, los hechos similares que se aducen son posteriores a nuestra época.

No se toleraban las meretrices en Israel (Deut 23:17), pero a menudo se camuflaban presentándose como sirvientas en los bares y casas de bebidas (Jos 1:17). El hombre que frecuenta

una prostituta disipa sus bienes y pierde su vigor (Prov 29:3; 31:3), pero no comete un delito que la Ley castigaba. Lo que prohíbe el citado texto del Deuteronomio es la prostitución sagrada de los dos sexos (*qadesh, qedesha*; 1 Re 14:24; 15:12; 22:47). El código de Hammurabi (§ 101-111) prohibía a las mujeres abrir cervecerías y aun entrar en ellas (Montgomery).

Ministros de Estado (4:1-6).

¹ Reinaba Salomón sobre todo Israel. ² Los jefes que tenía a su servicio eran: Azarías, hijo de Sadoc, sacerdote; ³ Elijoret y Ajías, hijos de Sisa, secretarios; Josafat, hijo de Ajilud, cronista; ⁴ Banayas, hijo de Joyada, mandaba el ejército; ⁵ Azarías, hijo de Natán, superintendente; Zabud, hijo de Natán, era el consejero del rey. ⁶ Ajisar, mayordomo del palacio; Adoniram, hijo de Abdar, el prefecto de los tributos.

Con la prudencia y sabiduría que le caracterizaba emprendió Salomón la **organización del reino**. Entre los oficiales (*sarim*) reales se enumera en primer lugar al sacerdote Azarías, sobrino de Sadoc (2:35) por parte de su hijo Ajimas (1 Crón 6:9), para poner de relieve el **matiz teocrático de su reino**. Dos oficiales ejercían el cargo de secretario (*sofer*); ambos eran hijos de Sisa (2 Sam 8:17). Algunos exegetas (De Vaux) ven en los nombres del padre y del hijo reminiscencias egipcias, deduciendo que pertenecían a una familia egipcia establecida en Jerusalén ¹. Josafat era *mazkir*, o sea archivero (Dhorme) o heraldo (De Vaux), jefe del protocolo e intermediario entre el rey y el pueblo. Entre los egipcios, el heraldo dirigía el ceremonial de palacio, introducía las audiencias, comunicaba las órdenes pertinentes al pueblo (Gen 20:14) Y transmitía las órdenes reales; acompañaba al rey en sus desplazamientos, regulaba las etapas de viaje y velaba por la seguridad del monarca ².

En el texto hebraico se mencionan Sadoc y Abiatar como sumos sacerdotes, pero sus nombres entraron en la lista de los funcionarios reales por influencia de los catálogos de los tiempos de David (2 Sam 8:16; 20:18-24). Por los buenos servicios prestados, Salomón recompensó a Natán nombrando a su hijo mayor, Azarías, superintendente y ministro de hacienda; a Zabub, confidente y familiar suyo. Este título de “amigo del rey” era muy apreciado en Israel en tiempos de los Macabeos (i Mac 10:19). Ajisar ejercía el cargo de visir o primer ministro (Gen 43:16-19; 44:1). Adoniram, abreviado en Adorara en 2 Sam 20:24, era el prefecto de los tributos.

Las doce prefecturas (4:7-19).

⁷ Tenía Salomón sobre todo Israel doce intendentes, que proveían al rey y a su casa, cada uno durante un mes del año. ⁸ Sus nombres eran: Ben Hur, en la montaña de Efraím; ⁹ Ben Decar, en Maques, en Salebín, en Betsames, y Elón hasta Betanán; ¹⁰ Ben Jesed, en Arubot; éste tenía también Soco y toda la región de Jefer; ¹¹ Ben Abinadab, que tenía todas las alturas de Dor, estaba casado con Tafat, hija de Salomón; ¹² Baña, hijo de Ajilud, tenía Tanac y Megiddo y todo Betsán, que está cerca de Sartaana, por debajo de Jezrael, desde Betsán hasta Abelmejolá y más allá de Jocmeán; ¹³ Ben Gaber, en Ramot Galaad, tenía los burgos de Jair, hijo de Manases, en Galaad, sesenta grandes ciudades muradas y con cerrojos de bronce; ¹⁴ Ajinadab, hijo de Ido, en Majanaím; ¹⁵ Ajimas, en Neftalí, también casado con una hija de Salomón, de nombre Basemat; ¹⁶ Baña, hijo de Jusi, en Aser Alot; ¹⁷ Josafat, hijo de Farua, en Isacar; ¹⁸ Semeí, hijo de Ela, en Benjamín; ¹⁹ Guebar, hijo de Urí, en la región de Galaad, la tierra de Seón, rey de los amorreos, y de Og, rey de Basan; para esta región había un solo intendente.

En el reinado de David habían las tribus mostrado su indiferencia por los intereses nacionales. Con el fin de conseguir una mayor solidaridad en todo el reino, **ideó Salomón la creación de doce prefecturas o distritos administrativos**, al frente de los cuales colocó un gobernador (*nissib, nissabim*). Las doce prefecturas no correspondían a los límites de las doce tribus, sino a los doce meses del año, **debiendo cada una, y según la estación, proveer por turno a las necesidades de palacio**, enviando harina, bueyes, ovejas, aves, frutas, etc., y cebada y paja para los caballos del rey. No eran arbitrarias las nuevas divisiones, que tendían a quitar las barreras políticas de tribu, nocivas para el interés de la nación. Parece que la división en doce prefecturas se aplicó solamente a las tribus del centro y del norte; **Judá ocupaba un lugar aparte**.

La nueva división administrativa se presenta en tres grupos: el primero (v.8-14) comprende el territorio de la montaña de Efraím, con las posesiones de la “casa de José,” al otro lado del Jordán, y las ciudades cananeas incorporadas al reino; el segundo grupo (v.16-17) comprende las tribus del norte; el tercero (v. 18-19), los territorios de Benjamín y de Gad.

El autor señala el nombre de los doce *nissabim*. Pero, a causa de estar deteriorado el documento que copió, no se ha conservado el nombre de los cinco primeros, dándose solamente el de sus padres. Sin embargo, las listas administrativas de Ugarit indican más bien que el uso del nombre patronímico era común para los miembros de determinadas familias que estaban al servicio del rey. A un hijo de Hur (Ex 17:10; 24:14) le tocó ejercer sus funciones en la montaña de Efraím (1 Sam 1:1; 9:4). Esta prefectura limitaba al sur con Baal Hasor, al norte de Betel, y terminaba al norte en Abelmejola, al mediodía de Betsán. Al frente del segundo distrito destinó Salomón a un hijo de Decar, que fijó su residencia en Maqas (quizá en el actual *el-Muheizin*, a quince kilómetros al occidente de Betsemes; 1 Sam 6:9). Al sur del Carmelo, limitando en su parte meridional con Afee y al oeste con el Mediterráneo, estaba el tercer distrito. El gobernador residía en Arubat, que acaso estaba en el lugar conocido hoy por *tell-el-asawir*, a quince kilómetros al oriente de Cesárea. Al sur de Arubot estaba Soco (hoy *tell er-Ras*; Jos 15:35; 1 Sam 17:1). En Jefer, territorio de la llanura de Sarón, pacían grandes vacadas pertenecientes a la familia real (1 Crón 27:29). Al norte de esta prefectura se extendía la de Dor, entre *Nahr ez-Zerqa*, al sur, y la ciudad de Haifa, al norte. Las famosas ciudades cananeas de Tanac, Me-giddo (Jos 12:21; 17:11; Jue 1:27), Jibleam y Betsán (Jos 17:11.16; Jue 1:27) entraban en el distrito gobernado por Baña, que residía en el palacio salomónico de Megiddo. Al otro lado del Jordán, en el país de Tob, Makir y Basan, vastos territorios regados por el Yar-muc y sus afluentes, se extendía la sexta prefectura, que tenía a Ra-mot Galaad por capital (Jos 20:8; 21:38). Al sur de la misma, limitando en su parte meridional con el Yaboc, estaba la prefectura de Majanaím (Jos 13:26; 21:38; 2 Sam 2:8). La octava, la del territorio de Neftalí, al norte del lago de Genesaret, se extendía desde un punto paralelo al extremo meridional del mismo hasta la gran curva que forma el *Nahr el-Litani*, al norte. A su lado occidental, en el territorio de Aser, se extendía la novena prefectura, que limitaba al norte con *Nahr el-Qasimiye*. La décima, la de Isacar, limitaba al este con el Jordán y al oeste con Tanac y Megiddo. Al norte de Jerusalén, entre Betel, al norte, y Jericó, al este, se extendía la demarcación de Benjamín. Finalmente, la duodécima hallábase en Transjordania, entre el Arnón y el Yaboc. Llama la atención que no figure Judá en esta lista, lo que ha parecido tan anormal a algunos exegetas, que incluso han modificado el texto para incluirla. Sin embargo, la tribu de Juda se menciona implícitamente, por ser “el país” que, según 4:19b, tenía al frente un gobernador particular; de la misma manera, en asirio, *matu*, el país, designa la provincia central del imperio³.

Límites del reino (4:20-21).

²⁰ **Judá e Israel eran numerosos como las arenas que hay en la orilla del mar, y comían, bebían y se alegraban.** ^{21 (5-1)} **Salomón señoreaba sobre todos los reinos desde el río hasta la tierra de los filisteos y hasta la frontera de Egipto; todos le pagaban tributo y le estuvieron sometidos todo el tiempo de su vida.**

La paz reinaba en el interior y en las fronteras del reino; Israel multiplicábase de día en día, con una población numerosa como la arena del mar (Gen 22:17; Jos 11:4; 2 Sam 17:11, etc.); reinaba en el país un nivel de vida que engendraba alegría y bienestar; todo el mundo tenía lo suficiente para comer y beber (Ex 32:6; 1 Sam 30:16). El reino de Salomón se extendía desde el río Eufrates (Jos 24:2-4; Is 7:20; 8:7; Jer 1:18) hasta el Mediterráneo y Egipto (Núm 34:5; Jos 15:4). De Vaux traduce: “Pues dominaba sobre toda la Transeufratena — desde Tapsaco hasta Gaza-, sobre todos los reyes de la Transeufratena.” Cree él que este verso ha sido añadido en período persa. *Tapsaco* o *Tipsah* es un vado, hoy *Dibseh*, en la ribera occidental del medio Eufrates. Propiamente no se extendía hasta el Eufrates el reinado de Salomón, pero puede interpretarse el texto en el sentido de que los árameos, que limitaban con el Gran Río, habían sido sometidos a tributo por David (2 Sam 8:6), continuando el mismo trato durante el reinado de Salomón.

En la edición masorética de Kittel, el capítulo 5 empieza en 4:21 de la Vulgata y los LXX. En el hebreo no se ha conservado el texto puro, invirtiéndose el orden de versículos. La continuación lógica de la lista de los prefectos es c.4 v.7; 8; 2; 3; seguidos inmediatamente de v.20; 21; 24; 25.

Opulencia real (4:22-27).

²²⁽²⁾ **Consumía Salomón cada día treinta coros de flor de harina y sesenta coros de harina común, diez bueyes cebados;** ²³⁽³⁾ **veinte bueyes de pasto y cien carneros, sin contar los ciervos, las cabras, los búfalos y las aves cebadas.** ²⁴⁽⁴⁾ **Señoreaba toda la tierra del lado de acá del río, desde Tipsaj hasta Gaza, y tuvo paz por todos lados en derredor suyo.** ²⁵⁽⁵⁾ **Judá e Israel habitaban seguros, cada uno debajo de su parra y de su higuera, desde Dan hasta Berseba, durante toda la vida de Salomón.** ²⁶⁽⁶⁾ **Tenía Salomón en sus caballerizas cuatro mil pesebres para los caballos de sus carros y doce mil caballos de silla.** ²⁷⁽⁷⁾ **Los intendentes proveían al rey Salomón y a cuantos se sentaban a su mesa, cada uno un mes, sin dejar que nada faltara.** ²⁸⁽⁸⁾ **Hacían llegar también la cebada y la paja para los caballos de tiro y de carrera allí donde se hallaran, cada uno según las órdenes recibidas.**

En confirmación de la grandeza de Salomón, refiere el autor sagrado los gastos de la casa real, incluyendo la guarnición de la capital. Diariamente consumíanse varios coros de harina (*koros* en griego; *kor*, *karru*, en asirio y babilónico), medida de capacidad para sólidos, correspondiente al *homer*. Cada *homer* equivalía aproximadamente a trescientos sesenta y cinco litros (Lev 27:16). Algunos (De Vaux), basándose en el árabe, traducen la palabra *barburim* por cucos, que, según Plinio, tiene la carne muy sabrosa. Dice el texto hebraico que disponía Salomón de cuarenta mil establos para sus caballos, cifra que 2 Crón 9:25 reduce a cuatro mil. Calculábase tres caballos por carro. El Deut 17:16 prohibía al rey de Israel disponer de gran número de caballos. En 10:26 los carros a disposición del monarca son mil cuatrocientos. Cabe, pues, suponer que la tradición judía tendía a **augmentar la gloria y magnificencia de Salomón** multiplicando el número de sus

carros, caballos y consumo diario. En las excavaciones practicadas durante los años 1928-1929 en Megiddo se descubrieron las cuadras de Salomón, que medían cincuenta y cinco metros de largo, veintidós de altura y cincuenta y cinco de ancho. Los dos grupos de cuadras descubiertas podían albergar unos cuatrocientos cincuenta caballos ⁴.

Proverbial sabiduría de Salomón (4:29-34).

²⁹⁽⁹⁾ Dio Yahvé a Salomón sabiduría y un gran entendimiento y anchura de corazón, como la arena que está a orillas del mar. ³⁰⁽¹⁰⁾ La sabiduría de Salomón sobrepasaba la de todos los hijos de Oriente y la sabiduría toda del Egipto. ³¹⁽¹¹⁾ Fue más sabio que hombre alguno; más que Etán el ezraíta; más que Ernán, Calcol y Dorda, hijos de Majol, y su fama se extendió por todos los pueblos en derredor. ³²⁽¹²⁾ Profirió tres mil parábolas, y sus cantos fueron mil cinco; ³³⁽¹³⁾ disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro, y acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y los peces. ³⁴⁽¹⁴⁾ De todos los pueblos venían para oír la sabiduría de Salomón, de parte de todo los reyes de la tierra, a los que había llegado la fama de su sabiduría.

Es proverbial la sabiduría de los orientales, **particularmente de los egipcios** (Gen 41:8; Ex 7:11; Is 19:11). Cultivaban éstos la literatura sapiencial ⁵. A Etán se atribuye el salmo 89, y a Hernán el 88. Los dos son descendientes de Zerak, hijo de Judá (Gen 38:30). Según 1 Crón 2:6, también descienden de Judá Calcol y Darda. Las máximas o *mashal* de Salomón fueron muchas; parte se conservaron por tradición oral y otras pusiéronse por escrito. No está fuera de lugar suponer que gran parte de las máximas que se encuentran en proverbios proceden de él. La tradición le ha atribuido los **libros de la Sabiduría, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares**. Para indicar la universalidad de sus conocimientos naturales se emplea la frase “desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro” (Jue 9:15; 2 Re 14:9; Ex 12:22; Lev 14:4.6; Núm 19:6-18).

Alianza de Salomón con Hiram (5:1-9).

¹⁽¹⁵⁾ Hiram, rey de Tiro, mandó sus embajadores a Salomón cuando supo que había sido ungido rey en lugar de su padre, pues siempre había sido amigo de David. ²⁽¹⁶⁾ Salomón dijo a Hiram: ³⁽¹⁷⁾ “Tú sabes que David, mi padre, no pudo hacer casa para Yahvé, su Dios, por las guerras que tuvo en torno, hasta que Yahvé los puso bajo las plantas de sus pies. ⁴⁽¹⁸⁾ Ahora Yahvé, mi Dios, me ha dado la paz por todas partes; no tengo enemigos ni querellas, ⁵⁽¹⁹⁾ y quiero edificar a Yahvé, mi Dios, una casa, como se lo manifestó Yahvé a mi padre, diciendo: “Tu hijo, el que pondré yo en tu lugar sobre tu trono, edificará casa a mi nombre.” ⁶⁽²⁰⁾ Manda, pues, cortar para mí cedros en el Líbano; mis siervos se unirán a los tuyos y yo te daré lo que tú me pidas para el salario de los tuyos, pues bien sabes que no hay entre nosotros quien sepa labrar la madera como los sidonios.” ⁷⁽²¹⁾ Alegróse mucho Hiram cuando oyó las palabras de Salomón y dijo: “Bendito Yahvé, que ha dado a David un hijo sabio sobre ese gran pueblo.” ⁸⁽²²⁾ Y mandó a Salomón esta respuesta: “He oído lo que me has mandado a decir. Haré lo que me pides en cuanto a la madera de cedros y cipreses. ⁹⁽²³⁾ Mis siervos los bajarán del Líbano al mar y yo los haré llegar en balsas hasta el lugar que tú me digas. Allí se desatarán, y tú los tomarás, y cumplirás mi deseo proveyendo de víveres a mi casa.”

En el texto de los LXX, en la Vulgata y en algunos manuscritos hebraicos empieza aquí el capítulo quinto. Como su padre había pedido a Hiram (2 Sam 5:11) maderas de cedro para su palacio, también Salomón se dirige al monarca fenicio para que le mande maderas de cedro y de ciprés. Según Flavio Josefo (*Ant. lud.* 8:31; *Cont. Apion.* 1:18), Hiram sucedió en el trono a su padre Abibaal y reinó treinta y cuatro años, a saber, desde 979 hasta 945 (Kugler). En la cronología de los reyes de Judá se calcula que Salomón reinó desde 970 hasta 930, coincidiendo parte de su reinado con el de Hiram. No se excluye la posibilidad de que David, en vez de tratar directamente con Hiram, lo hiciera con el padre, de nombre Abibaal (1 Crón 14:1), con lo que se armonizan los datos cronológicos bíblicos y los de la historia universal. El nombre del rey de Tiro es conocido en la Biblia bajo tres formas: Hiram, Hirom (1 Re 5:10-22) y Hiram (en los libros de las Crónicas). El nombre es una abreviación de *Ahi-ram*, que significa *mi hermano* (el dios Baal) *es elevado*, forma que se ha conservado en la inscripción fenicia del siglo XIII a.C. sobre el sarcófago de Hiram, rey de Biblos. El rey fenicio emprendió grandes obras encaminadas al engrandecimiento de Tiro, que en tiempos de David y de Salomón era la ciudad principal de Fenicia.

Había en el Líbano un bosque inagotable de cedros que se exportaban a una y otra nación para la construcción y amueblamiento de edificios suntuosos. El egipcio Wenamón dejó escrito el diario de un viaje desde Tebas a Biblos, hacia el año 1100, con el fin de comprar planchas de cedro destinadas a la construcción de la barca sagrada del dios Amón. David utilizó para su palacio maderas de cedro; Salomón quiso que en el templo de Yahvé se emplearan maderas de cedro, abeto o ciprés (*berosh*).

El contrato entre Hiram y Salomón remonta a la unción de éste por rey de Israel. A la felicitación de Hiram responde Salomón que su padre David abrigaba el deseo de levantar un templo a Yahvé, que no pudo realizar a causa de no habersele dado la oportunidad de poner a sus enemigos bajo la planta de sus pies (Jos 3:13; 4:18); expresión que se inspira en la costumbre de poner el vencedor su pie sobre el cuello del rey vencido. Basándose en lo que se dice en Deut 12:10, cree Salomón que ha llegado el momento en que, obtenida la paz dentro y fuera de las fronteras, ponga él en práctica el proyecto de un templo nacional. Encarga a Hiram que corte maderas de cedro, proponiéndole el envío de obreros israelitas para ayuda de los sidonios en el corte y arrastre de la madera. El nombre de sidonios aplicábase frecuentemente a todos los habitantes de la costa fenicia (11:5; 16:31). Ajustándose a la mentalidad de su tiempo, reconoce Hiram que Israel está bajo la protección de Yahvé, dueño y señor de Palestina, como Baal-Melqart lo era de Fenicia *. En cuanto al transporte de la madera, Hiram propone, como medio más económico y fácil, la utilización de la vía marítima, embarcando el material en los diversos puertos de Fenicia y desembarcando en Jafa (2 Crón 2:15), desde donde sería arrastrada hasta Jerusalén, distante unos sesenta y ocho kilómetros .

La empresa, en marcha (5:10-18).

¹⁰⁽²⁴⁾ Hiram facilitó a Salomón cuanta madera de cedro y de ciprés quiso éste; ¹¹⁽²⁵⁾ y Salomón daba a Hiram veinte mil coros de trigo para el mantenimiento de su casa y veinte mil batos de aceite de olivas molidas. Esto es lo que cada año entregaba Salomón a Hiram. ¹²⁽²⁶⁾ Yahvé dio a Salomón la sabiduría, como se lo había prometido, y hubo entre Hiram y Salomón paz e hicieron una alianza. ¹³⁽²⁷⁾ Salomón hizo en todo Israel una leva de treinta mil hombres para el trabajo, ¹⁴⁽²⁸⁾ que enviaba al Líbano. Diez mil por mes alternativamente, estando un mes en el Líbano y dos en sus casas. El prefecto de estos trabajadores obligados era Adoniram. ¹⁵⁽²⁹⁾ Tenía, además, Salomón setenta mil hombres dedicados al transporte y ochenta mil cortadores en el

monte,¹⁶⁽³⁰⁾ sin contar los principales jefes que había puesto Salomón al frente de las obras, en número de tres mil trescientos, que mandaban a los grupos de trabajadores.¹⁷⁽³¹⁾ Mandó el rey traer grandes piedras escogidas para los cimientos de la casa, y los carpinteros¹⁸⁽³²⁾ y los canteros de Salomón y los de Hiram cortaban con los guibalenses y labraban la madera y la cantería para la casa.

Ambos reyes estipularon lo que anualmente, mientras duraran los trabajos, debía Salomón aportar al rey de Tiro, consistente en veinte mil coros (*homer*; cada coro equivalía a 365 litros) de trigo y veinte mil batos (el *bato* era la décima parte del coro) de aceite *kathith*, o sea, de olivas machacadas (Ex 27:20; 29:40; Lev 24:2). Según el texto hebraico, entregaba Salomón solamente veinte coros de aceite, cantidad ridícula. Los trabajos se hacen a base de prestaciones personales forzadas. Sobre los cananeos y extranjeros (*guer*) recayó principalmente esta carga, pero tampoco quedaron exentos de ella los hebreos (v.27-28). Treinta mil hombres, a las órdenes de Adoniram (4:6), trabajaron en esta magna empresa, turnándose en grupos de diez mil por mes, con el fin de permanecer una mensualidad en el Líbano y dos meses en casa para atender a sus respectivas ocupaciones. A este número cabe añadir otro muy crecido dedicado al transporte de la madera y a la extracción de bloques de piedra, labores que ejercían los extranjeros, sometidos a trabajos forzados (2 Crón 2:16). En las montañas de Judá se encuentran buenas canteras con piedras y mármoles de excelente calidad. Gran parte de los bloques de piedra para el santuario procedían probablemente de *mogaret el Kattan*, que Flavio Josefo² llama “cavernas de los reyes,” junto a la actual puerta de Damasco, de Jerusalén. Entre los obreros especializados se citan los guibalenses, oriundos de la ciudad de Gebal, la antigua Biblos (Jos 13:5; Ez 27:9). En cuanto al número de trabajadores e inspectores, no van acordes los textos bíblicos de los libros de los Reyes y de las Crónicas, debido al mal estado de la tradición textual referente a los números.

1 A la mención de la madera de cedro añade Hiram la de *berosh*, palabra que los LX traducen por *ciprés* y la Vulgata por *abeto*: “magis abietes quam cupressos significare” (Oan Jerónimo: PL 21:861). Flavio Josefo prefiere la traducción de *berosh* por *ciprés* (*Ant. Iud* 8,2:7).

2 Ant. Iud. 5:4:2.

3 *Les Institutions* 208. Para un estudio más completo de las prefecturas véase Abel, “Geografi2.'79-83;” Desnoyers, *Histoire* III, 15-21; A. ALT, *Israels Gaue unter Salomón: Alttestamentliche Studien* R. Kittel dargebracht» (Leipzig 1913) 1-19; W. F. Albright, ne *Administrative divisions of Israel and Juda*: JPOS 5 (1925) 17-54; F. Puzo, *La segunda lectura salomónica*: EB 7 (1949) 43-73; A. ALT, *Menschen ohne Namen*: “Archiv Orient” 18:1-2(1950)9-24.

4 RB4I (1932) 152.

5 H. Duesberg, *Les Scribes Inspires* I (Maredsous 1938) 21-124. Son célebres las “maxi mas de sabiduría” de Amen-em-opé, que presenta coincidencias con el libro de los Proverbios (E. Drioton, *Le Livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé*: “Sacra Pagina” Paris-Gembloux 1959 vol.1 229-241).

Construcción del templo de Jerusalén.

Este hecho tiene una importancia extraordinaria en la historia de Israel. Todos los santuarios particulares (Betel, Gabaón, Rama) perdían con el nuevo templo su importancia. En tiempos de David tendiase a una unificación nacional política y administrativa, dejándose subsistir por razones diplomáticas el santuario de Gabaón, al lado del de Jerusalén. Al levantar Salomón el templo de Yahvé, **Lograba la unificación cultural y religiosa, no permitiéndose en adelante ofrecer sacrificios fuera de Jerusalén** (Deut 12:5). El pecado mayor de las tribus del norte fue contra-

venir esta disposición sobre el santuario. Después del exilio, los judíos de Egipto levantaron un templo en Elefantina, y más tarde (siglo II a.C.) otro en Leontópolis. Pero estas tentativas de escisión fueron siempre condenadas en Israel.

Levantóse el edificio al norte de la ciudad de David, en los terrenos de una antigua era perteneciente al jebuseo Areuna (2 Sam 24:2055), llamado también Orna (2 Crón 3:1). El altar de los sacrificios se levantaba sobre la llamada Roca Santa, que ocupa el centro de la rotonda de la actual mezquita de Ornar. Para otros, **el santo de los santos** estaba emplazado en el lugar que ocupa la mencionada Roca.

Toda la presente narración presenta graves dificultades textuales, debidas a la corrupción del texto masorético y a las diferencias existentes entre éste y la versión de los LXX, con todas sus recensiones. El texto original no se ha conservado en el mismo orden que tenía originalmente; lo que ha dado lugar a interrupciones, a relatos ilógicos y a frases ininteligibles. Damos a continuación el orden de los versículos tal como se cree estaban en el texto primitivo: 1; 2; 19; 16b; 17; 20^a; 3-10; 15; 16^a; 18; 29; 21; 20b; 22; 30; 23^a; 26; 23b; 24-25; 27; 28; 31-36; 11-14; 37-38.

Indicación cronológica (6:1).

¹ El año cuatrocientos ochenta después de la salida de los hijos de Israel de Egipto, el cuarto año del reinado de Salomón sobre Israel, el mes de Ziv, que es el segundo mes, comenzó a edificar la casa de Yahvé.

El texto masorético afirma que la obra del templo dio comienzo el año 480 después de la salida de Egipto, correspondiente al cuarto año del reinado de Salomón. Esta última fecha se encuentra también en la Vulgata y en la versión de Símmaco. Los LXX reducen los años a 440; Flavio Josefo los hace remontar a 592. Pero cabe preguntar: ¿En qué fecha tuvo lugar la salida de los israelitas de Egipto? Ya hemos visto en la introducción al libro de Josué que existen dos hipótesis principales: una que pone el éxodo hacia los años 1440 a.C.; una segunda señala el siglo XIII, en tiempos de la XIX dinastía. Los partidarios de la primera hipótesis hallaban el argumento principal en nuestro texto al decir que tan grande acontecimiento tuvo lugar el año cuarto del reinado de Salomón. Ahora bien, este año coincide aproximadamente con 968, lo que sugiere el año 1445 como fecha del éxodo. Pero es éste un argumento frágil por tener el número 480 carácter simbólico, como puso de relieve el P. Lagrange I. En definitiva, el número 480 debe considerarse como dato cronológico “accidental y precario.”² El mes segundo es llamado *Ziv*, nombre fenicio y cananeo, y corresponde al segundo mes de la primavera (marzo-abril).

Dimensiones del templo y ventanas (6:2-4).

² Tenía la casa que Salomón edificó a Yahvé sesenta codos de largo, veinte de ancho y treinta de alto. ³ El vestíbulo (*ulam*), delante del templo (*hecal*) de la casa, era de veinte codos de largo, el ancho de la casa, y diez de fondo por delante de la casa. ⁴ Hizo en la casa ventanas enrejadas.

El templo era un edificio rectangular, construido en dirección este-oeste, que se dividía en tres partes principales: el vestíbulo o pórtico (*ulam*) una grande sala (*hecal*), lugar que más tarde se llamó convencionalmente “el santo,” y el santuario íntimo (*debir*), o “santo de los santos.”

El pórtico (LXX, *ailam*, Ez 40:7, del babilonio *ellamu* = que está delante) comprende la parte anterior del templo propiamente dicho. Medía 20 por 10 codos, o sea, 11 metros de ancho por 5:50 de largo; se desconoce su altura, creyéndose que la cifra de 120 codos de alto que señala

2 Crón 3:4 está equivocada. Se entraba al *ulam* o pórtico por una doble puerta.

Del *ulam* se pasaba al *hecal* (*heikal*, del babilónico *ekallu*, palacio; *e-gal* = casa grande en sumero) por una doble puerta de madera de ciprés (v.33). Era ésta la gran sala donde se desarrollaba el culto. Medía 40 codos de largo, 20 de ancho y 30 codos de altura; en total, unos 15 metros cuadrados. Las medidas se dan en codos, cuyo valor preciso no puede determinarse; lo único que se puede afirmar es que el codo equivalía a algo más de medio metro. Existían el llamado codo menor, correspondiente a 45 centímetros, y el mayor, que se utilizaba en las grandes construcciones sagradas, a 55 centímetros.

En el v.4 aparece la palabra *shekufim*, que deriva de una raíz verbal que significa *mirar desde lo alto*. Estas ventanas hallábanse en la parte superior del muro del santo y tenían la finalidad de alumbrar y permitir la renovación del aire de la gran sala del culto. Galling supone que se abrieron ventanas tanto en los muros que daban sobre la puerta como en los laterales. Las ventanas estaban provistas de rejas.

Cantaras laterales (6:5-10).

⁵ Levantó un edificio lateral en torno del “hecal” y del “debir” haciendo cámaras laterales todo en derredor. ⁶ El piso inferior era de cinco codos de ancho; el de en medio, de seis codos de ancho, y el tercero, de siete codos, pues había hecho retallos en el muro por fuera para no tener que empotrar en los muros. ⁷ Cuando se construyó la casa, hízose de piedras ya labradas, de modo que durante la edificación no se oyó allí el golpe del martillo, ni el del pico, ni de ningún otro instrumento de hierro. ⁸ La puerta de entrada a las habitaciones del piso inferior estaba al costado derecho de la casa, y por un caracol se subía al del medio, y de éste al tercero. ⁹ Cuando hubo acabado de edificar la casa, la cubrió con artesonado de cedro. ¹⁰ A cada uno de los pisos de habitaciones que rodeaban la casa les dio cinco codos de altura y los unió a la casa con vigas de cedro.

Junto a las paredes del *hecal* y del *debir* se construyeron cámaras para alojar el personal al servicio del templo. En el v.6 aparece por primera vez el término *debir*, que designaba el lugar llamado santísimo (*Sancta Sanctorum*). San Jerónimo, siguiendo a Aquila y Sírmaco, traduce la palabra por *oraculum*, aunque muestre preferencia por *locutorium* (PL 26:476), derivándola de *dabar* = hablar. Pero el término *debir* viene de la raíz *dbr* = lo que está detrás. Parece que del *hecal* se entraba al *debir* subiendo un escalón. **Ninguna ventana iluminaba el lugar, cerrado por una puerta que raramente se abría. En realidad habitaba Yahvé en la oscuridad (8:12).**

Después del v.7 vuelve el texto a ocuparse de las habitaciones de los alrededores del templo señalando la entrada a las mismas. La puerta de entrada de la planta baja se encontraba al “costado derecho,” es decir, al sur. Por unas escaleras (*lubim*) internas o externas, en forma de caracol, se subía a las habitaciones del primero y segundo piso. En el v.10 se señala la altura de este edificio, correspondiendo a cada piso una equivalente a 2:70 metros, siendo la altura total de 8,50. Por encima de estas edificaciones laterales divisábase el muro del *hecal* y del *debir*, que las sobrepasaba en algunos metros. Se cree comúnmente que estos edificios, además de servir de alojamiento a los sacerdotes y empleados del templo, eran utilizados para almacenes, depósitos, etc.

Manifestación divina (6:11-13).

¹¹ Entonces dirigió la palabra Yahvé a Salomón, diciendo: ¹² “Tú estás edificando es-

ta casa. Si guardas mis leyes y pones por obra mis mandamientos, y guardas y observas todos mis preceptos, yo cumpliré contigo mi palabra, la promesa que hice a David, tu padre,¹³ y habitaré en medio de los hijos de Israel y no abandonaré a mi pueblo, Israel.”

Esta perícopa está desplazada de su contexto. En el curso de la obra parece que Dios quiere animar a Salomón a terminarla. Con expresiones que se inspiran en Lev 18:4; 26:11, y sobre todo en Deut 11:22; 19:9; 28:9, le recuerda que no basta el templo material para obligar a Dios a fijar su morada en medio del pueblo y a comprometerse a **siendo necesario guardar sus leyes, practicar sus mandamientos y cumplir todos y cada uno de los preceptos defenderlo de sus enemigos**., Entonces cumplirá también Dios lo que prometió a David, su padre, por medio del profeta Natán (2 Sam 7:13-15). Esta narración parece ser una glosa; no se halla en la versión griega.

Ornamentación interior (6:14-22).

¹⁴ Así, pues, edificó Salomón la casa y la terminó. ¹⁵ Revistió Salomón los muros de la casa al interior con planchas de cedro, desde el suelo hasta el techo, revistiendo así de madera todo el interior; y el suelo lo revistió de planchas de ciprés. ¹⁶ Revistió también de planchas de cedro los veinte codos del fondo de la casa, desde el suelo, todo lo alto de los muros, reservando este espacio para el “debir.”¹⁷ Los cuarenta codos de delante constituían el “hecal” delante del “debir.” ¹⁸ El revestimiento interior del cedro iba tallado por entalladuras de flores abiertas y en botón, y todo era cedro, sin que se viera nada de piedra. ¹⁹ Dispuso dentro, en lo más interior de la casa, el “debir” para el arca de la alianza de Yahvé. ²⁰ El “debir” tenía veinte codos de largo, veinte codos de ancho y veinte de alto, y lo revistió de oro purísimo. Hizo un altar de madera de cedro ²¹ para delante del santuario, y lo recubrió de oro puro. ²² Toda la casa la recubrió de oro puro de arriba abajo, y recubrió también de oro todo el altar que estaba ante el santuario (debir).

Los muros del interior fueron recubiertos con planchas de cedro, empleándose la madera de ciprés para la pavimentación. En el interior no eran visibles las piedras de los muros. Ya hemos dicho que del *hecal* se entraba en el *debir*, la parte posterior del edificio, lugar santísimo, que medía 10,50 metros de largo, ancho y altura. En este lugar santísimo, oscuro y en forma de cubo, debía colocarse el arca de la alianza, dentro de la cual se conservaban las tablas donde estaban escritas las condiciones de la alianza de Yahvé con su pueblo. En el *debir*, lugar santísimo (Ex 26:33), residía la divinidad. El acceso a este lugar se hacía a través de una puerta de dos hojas, de madera de olivo (v.31). Todo su interior estaba revestido de oro. Delante de la puerta, al exterior, se levantó el altar de los perfumes (Ex 30:31-36), de madera de cedro. No tenía entonces el oro el valor que ha alcanzado hoy; los doradores empleaban hojas de oro, que aplicaban sobre la superficie.

Los querubines (6:23-28).

²³ Hizo en el santuario dos querubines de madera de olivo. La altura de uno era de diez codos, e igualmente de diez codos la del otro. ²⁴ Cinco codos era el largo de una de las alas del querubín y cinco el de la otra, haciendo en todo diez codos, desde la punta de una ala hasta la punta de la otra. ²⁵ El segundo querubín tenía también diez codos. ²⁶ La medida y la forma eran las mismas para ambos querubines. ²⁷ Puso

los querubines en medio de la casa, en el espacio interior. Tenían las alas desplegadas, y la punta del ala del primero tocaba al uno de los muros, y la punta del ala del segundo al otro muro, tocándose una a otra las otras dos alas en el medio de la casa.

²⁸ **También cubrió de oro los querubines.**

En el *debir* ocupaba un lugar destacado el arca de la alianza, sobre cuyas extremidades había dos querubines de oro con las alas extendidas (Ex 25:18-22; 37:8-9; Núm 7:89; 2 Crón 3:10-13). Además de éstos, se modelaron otros dos con madera de olivo salvaje (*shemen*), de 5:25 metros, cuya configuración externa correspondía probablemente a cuadrúpedos alados con cabeza humana. Las grandes alas desplegadas de los querubines ocupaban toda la anchura del *debir*, en cuyo centro estaba el arca.

La palabra *querubín* viene del acádico *karabu* = bendecir, y particularmente del participio *karibu*, que era el término técnico para designar una divinidad de segunda categoría que intercedía por los hombres delante de los dioses supremos. Los querubines que se mencionan en la Biblia tienen diversas misiones. Los dos querubines del arca, que con sus alas desplegadas tapaban el *cap-poreth*, el propiciatorio, crearon la expresión bíblica **de que Dios habla en medio de dos querubines** (Ex 25:18-20; 37:8). Significan ellos **la presencia de Dios**, que tiene su “trono sobre los querubines” (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2; Is 37.16; Sal 80:2; 99:1). Con estos dos querubines pueden relacionarse los de madera de olivo colocados en el *debir*, “de pie y con los rostros vueltos a la entrada de la casa” (2 Crón 3:13), considerados como guardianes y custodios del santuario. La misión de los querubines bíblicos coincide en líneas generales con la que tenían en la antigüedad pagana. Los querubines alados del cenotafio de Setis I tienen mucho parecido con los querubines del arca. De la misma manera pueden éstos relacionarse con los dos genios que, uno frente a otro, de pie o de rodillas, se ven en los muros exteriores del *naos*, o cofre sagrado de los templos egipcios, y también con los cuatro dioses que con los brazos abiertos y alas desplegadas protegen el sarcófago de Tutankamon.

Pero, aunque existan analogías externas entre los querubines paganos y los bíblicos, sin embargo, cabe tener presente que estos últimos son de género indefinido, en tanto que en Egipto se habla de genios masculinos y femeninos. En la Biblia no se les rinde culto; **están al servicio de Dios, sujetos a El y simbolizando su presencia. Su misión primaria es atestiguar que Dios está allí presente. Ningún atributo divino se les reconoce; no se les adora ni se les considera como protectores o mediadores entre Dios y los hombres.** Los querubines son humildes **servidores del Dios de Israel.** La tradición les concederá un lugar entre la jerarquía angélica. Concretándonos a los querubines del arca, puede admitirse que los israelitas, en contra de la ley que **les prohibía hacer imágenes y figuras** (Ex 20:4; Deut 5:8), los representaron inspirándose en los *karibi* de Egipto, que, a su vez, fueron importados de Mesopotamia. Su misión principal en el templo era la de **simbolizar la presencia divina y custodiar el lugar sagrado**³.

Muros y pavimentos (6:29-30).

²⁹ **Hizo esculpir todo en torno de la casa, en los muros, por dentro y por fuera, querubines, palmas y guirnaldas de flores.** ³⁰ **También recubrió de oro el piso de la casa, lo mismo en el espacio interior que en el exterior.**

En torno de la casa, en los muros del *debir* (interior) y del *hecal* (exterior), hizo “grabados de esculturas,” que representaban querubines, palmas y guirnaldas de flores. La misma decoración se empleó en las hojas de las puertas.32:35). Conforme al estilo de los tiempos (v.22:30; 2 Crón

3:5-7), cabe admitir exageraciones hiperbólicas en el uso del oro, aunque no le faltaba este metal a Salomón (10:14-15).

Puertas y atrio (6:31-36).

³¹ A la entrada del santuario (*debir*) hizo una puerta de dos hojas, de madera de olivo, y el dintel y las jambas eran de cinco esquinas. ³² Las dos hojas eran de madera de olivo y talladas con entalladuras de querubines, palmas y botones de flores; y todo, querubines, palmas y botones de flores, cubierto de oro. ³³ Hizo igualmente para las puertas de entrada del templo (*hecal*) postes de madera de olivo cuadrados. ³⁴ Ambas puertas eran de madera de ciprés, de dos hojas giratorias la una y de dos hojas giratorias la otra. ³⁵ Hizo esculpir en ellas querubines, palmas y botones de flor, y todo lo recubrió de oro. ³⁶ Hizo también el atrio interior, de tres órdenes de piedras labradas, y uno de vigas de cedro.

La puerta del *debir* era de madera de olivo silvestre, y el dintel tenía forma angular. La puerta del *hecal* era cuadrangular, de madera de ciprés, con dos hojas giratorias, lo que permitía a los sacerdotes la entrada para el servicio cotidiano sin necesidad de abrir todo el portal. Fuera y alrededor del templo había un atrio cuadrangular (Ex 27:29), que, en oposición a otro mayor, llamóse atrio (*haser*) interior o sacerdotal (2 Crón 4:9). En medio estaba el altar de los holocaustos, y a los lados lo necesario para los ritos sacrificiales. Nos lo podemos representar como un cercado con un muro semejante a los otros, de tres hiladas de piedra y una de vigas de cedro para mayor consistencia⁴.

Duración de los trabajos (6:37-38).

³⁷ El año cuarto, el mes de Ziv, quedaron puestos los cimientos de la casa de Yahvé; ³⁸ y el año undécimo, el mes de Bul, que es el octavo mes, estaba terminada en todas sus partes y con todo lo necesario. La construyó en el espacio de siete años.

Empezada la obra en el mes segundo (*ziv*) del cuarto año de Salomón, fue acabada en el mes de *bul* (octubre-noviembre) del año II, de lo que se desprende que los trabajos duraron exactamente seis años y medio. En el texto se emplea una cifra redonda, de valor altamente simbólico. De lo dicho se deduce que la construcción procedió lentamente. No deben urgir se demasiado las analogías del mismo con los templos de Egipto y de Mesopotamia.

El ideal sería disponer de un templo fenicio del siglo X a. de C.; pero hasta el momento no ha aparecido ninguno. Algunos invocan el santuario de Tainat (siglo IX), en la Siria septentrional, entre Alepo y Antioquía, en que figura la división tripartita del edificio sagrado.

El palacio de Salomón (7:1-12).

¹ También edificó Salomón su casa, durando trece años la edificación, hasta que estuvo completamente terminada. ² Construyó la casa “Bosque del Líbano,” de cien codos de largo, cincuenta codos de ancho y treinta codos de alto, sobre tres filas de columnas de cedro y capiteles de cedro sobre las columnas. ³ Estaba cubierta de tablonés de cedro, arriba, sobre arquitrabes que se apoyaban en las cuarenta y cinco columnas, quince columnas en cada hilera; ⁴ pues había tres naves, y en cada una de ellas ventanas, que se correspondían unas enfrente de otras. ⁵ Todas las puertas y

ventanas eran cuadradas, y en las tres naves se correspondían unas a otras.⁶ Hizo además un pórtico de columnas de cincuenta codos de largo y treinta de ancho, y delante de éste, otro pórtico con columnas y gradas delante de él.⁷ Hizo asimismo el salón del trono, donde juzgaba; el pórtico de la justicia, cubriéndolo de cedro desde el suelo hasta el techo.⁸ Del mismo modo fue construida la casa donde había de habitar, en otro patio, detrás del pórtico. Hizo también otra casa habitación, de obra semejante a la del pórtico, para la hija del Faraón, que había tomado por mujer.⁹ Para todas estas construcciones se emplearon grandes piedras, que habían sido cortadas con la sierra, a la medida, por el lado de dentro y el de fuera, y esto desde los cimientos hasta las cornisas, y asimismo en el exterior, hasta el gran atrio.¹⁰ Los cimientos eran de excelentes y muy grandes piedras de diez y de ocho codos, y de ahí arriba se emplearon también excelentes piedras cortadas a la medida y madera de cedro.¹² En el gran atrio había todo en torno tres órdenes de piedras labradas y uno de vigas de cedro. Lo mismo que en el atrio interior de la casa de Yahvé, así también en el atrio de la casa real.

Entre el relato de la construcción del templo y la enumeración de los utensilios empleados para los sacrificios se intercala la noticia sobre la construcción del palacio salomónico. La descripción del edificio es somera e incompleta. Se hace solamente hincapié en la parte palaciega llamada “Bosque del Líbano,” en el vestíbulo y salón regio. En la obra se invirtieron unos trece años. Todos los edificios descritos levantábanse en la zona sur de la explanada del templo, a continuación de la ciudad de David.

La casa del “Bosque del Líbano” (*beth yaar halebanon*) se llamaba así por sus muchas columnas de cedro, que daban la impresión de una selva de cedros del Líbano. Medía algo más de 68 por 6 metros, iluminada por tres series de ventanas. Tres hileras de once columnas sostenían las habitaciones y el techo del edificio. Le tenía una altura total de 15 metros. En su estructura, los artífices se inspiraron en los famosos atrios de Egipto, especialmente en la gran sala del templo de Karnac. Los LXX hablan de tres series de cuarenta y cinco columnas cada una, lo que elevaría el número total de las mismas a ciento treinta y cinco, igual que en el mencionado templo de Karnac. En la gran sala celebrábanse las fiestas, servía de arsenal y se guardaban los quinientos escudos de oro de la guardia real (10:16-17; Is 22:8). Delante de la sala había un pórtico, que el texto describe someramente¹.

En el salón del trono, o sala de justicia (*elam hakisse*), dirimía Salomón las cuestiones judiciales. Sus paredes estaban recubiertas de madera de cedro desde el suelo hasta el techo, o como dice el texto masorético, “desde el suelo hasta el suelo.” En el v.8 se cita la habitación privada de la familia real; la casa de la reina, la hija del Faraón (3:1; 9:16-24). El texto sagrado no especifica la causa de otorgar esta distinción a la esposa egipcia; acaso fuera por escrúpulos religiosos de la princesa o porque se creía superior a las otras esposas reales, pero no parece que se le diera el título de *guebira*, como a la reina madre, Betsabé (2:19).

Para estos edificios empleáronse materiales nobles. Las piedras eran *eben yeqarah*, que en asirio reciben el nombre de *abun aqartu*, piedras caras (5:31), grandes bloques cortados a medida o según “las medidas de la talla.” Las piedras se serraban tanto en la parte exterior, visible, como en la interior. Se desconoce la naturaleza de esta sierra (*meguerah*). En los fundamentos se colocaron enormes bloques de cerca de seis por cinco metros. El gran atrio (*haser hagedolah*, 7:9.12) rodeaba toda el área en la que se levantaba el templo y el palacio, abarcando en parte la gran explanada que los árabes conocen por *Haram es-Sherif*.

El artífice de Tiro (7:13-14).

¹³ Trajo Salomón de Tiro a Hiram, hijo de una viuda de la tribu de Neftalí y de padre natural de Tiro, que trabajaba el bronce. ¹⁴ Estaba Hiram lleno de sabiduría, de entendimiento y de conocimiento para hacer toda suerte de obras de bronce; y vino al rey Salomón, y fue quien hizo para él toda la obra.

El artífice recibió el nombre de Hiram (2 Crón 2:12-13) por parte de su padre adoptivo, por pertenecer por su padre a la tribu de Neftalí. Habiendo quedado viuda su madre, emigró con el hijo a Tiro, en donde se casó de nuevo con un hombre del país, obrero especializado en trabajar el bronce y maestro insigne de su hijo adoptivo. Este alcanzó gran fama en Tiro, siendo considerado como el artífice más capacitado y completo de sus dominios. Dios tenía destinado para el nuevo templo un artífice de la talla de Beseleel (Ex 31:3-4). La nacionalidad de la mayoría de los artífices del templo y del palacio explican en parte el origen y naturaleza de algunas decoraciones.

Las dos columnas de bronce (7:15-22).

¹⁵ Fundió dos columnas de bronce. Tenía cada una dieciocho codos de alto, y un hilo de doce codos era el que podía rodear a cada una de las columnas. ¹⁶ No eran macizas, sino huecas; el grueso de sus paredes era de cuatro dedos. Fundió capiteles de bronce para encima de las columnas, de cinco codos de alto el uno y cinco codos de alto el otro. ¹⁷ Hizo para los capiteles de encima de las columnas reticulados y trenzados, de trenzas a modo de cadenas, uno para cada capitel. ¹⁸ Hizo granadas todo en derredor del reticulado y el trenzado en dos nías, ¹⁹ y para cubrir el capitel que estaba sobre una de las columnas hizo lo mismo que para el capitel de la otra. Los capiteles eran por arriba de forma de flor de loto y tenían cada uno cuatro codos. ²⁰ Había en cada capitel sobre las columnas doscientas granadas, alrededor de dos órdenes en lo alto de cada capitel, junto al trenzado. ²¹ Alzó las columnas delante del atrio del templo. Alzó la primera al lado de la derecha, y la llamó Jaquín; luego la del lado de la izquierda, y la llamó Boaz. ²² Así terminó la obra de las columnas.

Las dos columnas de bronce estaban delante del pórtico (v. 15-22; 2 Re 25:17; 2 Crón 3:15-17; 4:12-13; Jer 52:17-23), a ejemplo de los obeliscos que se levantaban delante de los templos egipcios y de Fenicia (Korsabad, Tiro, Hierápolis). Se les ha equiparado a dos gigantescos candelabros ² o dos indicadores permanentes para el cálculo de los equinoccios ³. Otros les dan un significado simbólico: dos columnas entre las cuales el sol se levanta al este; “árboles de vida”; columnas de nube y de fuego, que acompañaron a los israelitas por el desierto.

A la de la derecha se llamó *Yakin*; a la de la izquierda, *Boaz*, Apalabras que significan, respectivamente, “que asegure” y “por él la fuerza.” Según B. Y. Scott⁴, las dos palabras hebreas son los dos vocablos con los que empiezan los oráculos dinásticos inscritos en las columnas, significando que “Yahvé establecerá su trono perpetuamente en la fuerza de Yahvé; que el rey se alegre.” En 586 fueron reducidas a pedazos y llevadas a Babilonia (Jer 52:17-20).

El mar de bronce (7:23-26).

²³ Hizo asimismo un mar de fundición de diez codos del uno al otro lado, redondo, y

de cinco codos de alto, y ceñalo en derredor un cordón de treinta codos.²⁴ Por debajo del borde llevaba todo en derredor coloquintidas, diez por cada codo, dispuestas en dos órdenes y fundidas al mismo tiempo que el mar.²⁵ Estaba asentado sobre doce toros, de los cuales tres miraban al norte, tres al poniente, tres al mediodía y tres al naciente. Sobre éstos se apoyaba el mar, y la parte posterior de sus cuerpos quedaba por dentro.²⁶ Tenía un palmo de grueso y su labio estaba en forma de cáliz, como una flor de lis. Hacía dos mil batos.

Tratábase de un gran pilón de bronce (2 Crón 4:2-5), sostenido por doce figuras de toro, que servía para depósito del agua necesaria para los servicios del templo. De este famoso pilón se ocupan varios textos bíblicos (2 Re 25:13; Jer 27:19; 52:17). Tenía una capacidad para cerca de 44:500 litros, pero advierte Barrois que las dimensiones que señala el texto contradicen a las medidas lineales del mar de bronce. Todas las cifras dadas son exageradas y desproporcionadas en relación con otros recipientes encontrados en las excavaciones arqueológicas⁵. El mar de bronce estaba al lado derecho del templo, al sudeste (v.39), destinado a las abluciones de los sacerdotes (2 Crón 4:6). No sabemos cómo ni de dónde llegaba el agua a este “mar de bronce,” al que muchos críticos independientes dan un significado simbólico⁶. Se sacaba el agua o por medio de grifos o con cubos, valiéndose de una escalera para alcanzar el borde del pilón. Subsistió en su lugar hasta el reinado de Ajaz. A su vuelta de Damasco “quitó el mar de encima de los toros de bronce, que estaban debajo, y le colocó sobre un solado de piedra” (2 Re 16:17).

Basas de bronce (7:27-39).

²⁷ Hizo también diez basas de bronce, cada una de cuatro codos de largo, cuatro codos de ancho y tres de alto.²⁸ He aquí cómo eran: estaban hechas de tableros, encastrados dentro de sus marcos y unidos.²⁹ En los tableros, dentro de los marcos, había leones, toros y querubines, y en los marcos, lo mismo por encima que por debajo de los leones y toros, había adornos en relieve.³⁰ Cada basa tenía cuatro ruedas de bronce con sus ejes de bronce, y en las cuatro esquinas había repisas de fundición, sobre las cuales iba la fuente, y que sobresalían de los festones.³¹ El coronamiento de las basas tenía en lo interior un hueco con una prolongación de un codo hacia arriba; este hueco era redondo, de la misma hechura del remate y de medio codo de altura, y también esculpido; pero los tableros eran cuadrados, no redondos.³² Las cuatro ruedas estaban debajo de los tableros, y los ejes de las ruedas, fijos en la basa. Tenía cada rueda codo y medio de altura,³³ y estaban hechas como las de un carro; sus ejes, llantas, rayos y cubos, todo era fundido;³⁴ y en las cuatro esquinas de cada basa había cuatro repisas, que hacían un mismo cuerpo con la basa.³⁵ La parte superior de la basa terminaba en un cilindro de medio codo de altura, cuyos apoyos y entables eran una sola *pieza*.³⁶ Hizo en los tableros y en los marcos querubines, leones y palmas en todos los espacios vacíos y molduras en derredor.³⁷ Así fue como hizo las diez basas; la fundición, la medida y la forma eran las mismas para todas.³⁸ Hizo también diez fuentes de bronce, cada una de cuarenta batos de cabida y de cuatro codos cada una, para asentarlas en las diez basas;³⁹ y puso cinco basas al lado derecho de la casa y cinco al lado izquierdo, y el mar de bronce lo puso al lado derecho, al sudeste.

Siendo muchos los sacrificios cotidianos que se ofrecían, hacía gran consumo de agua. De ahí

que, además del pilón de bronce, se disponía de diez pilas más pequeñas (*mekonoth*), en forma cuadrangular, montadas sobre ruedas, con facilidad de trasladarse de un lugar a otro (2 Re 16:17; 25:13-16; Jer 27:19; 52:17-20). Los detalles de estas basas de bronce son difíciles de precisar por los términos técnicos empleados. Sin embargo, da el texto ideas muy aproximadas acerca de su capacidad, de la facilidad de movimientos, de su utilidad en los servicios de limpieza y de la variada ornamentación que presentaban. Como motivos ornamentales empleáronse figuras de toros, leones y querubines, que, según Dhorme, tenían la misión de proteger las basas contra cualquier intento de los malos espíritus. Por comparación con las basas similares encontradas en Larnaca, Enkomi, Chipre y Megiddo, parece que tales ornamentaciones hallábanse en los *misgueroth* ⁷.

Otros utensilios y resumen (7:40-51).

⁴⁰ Hizo también Hiram los calderos, las tenazas y las copas. Así terminó Hiram toda la obra de bronce que Salomón le encargó para la casa de Yahvé; ⁴¹ dos columnas con sus capiteles para encima de las columnas; sus reticulados y trenzados para los capiteles; ⁴² las cuatrocientas granadas para los reticulados y trenzados; dos filas de granadas para cada una en derredor de los capiteles; ⁴³ las diez basas y las diez fuentes para poner sobre estas basas; ⁴⁴ el mar y los doce toros que iban debajo de él; ⁴⁵ los calderos, las tenazas y las copas. Todos estos utensilios que el rey Salomón mandó hacer a Hiram para la casa de Yahvé eran de bronce bruñido. ⁴⁶ Hízolos fundir el rey en las llanuras del Jordán, de suelo arcilloso, entre Sucot y Sartán. ⁴⁷ Salomón no inquirió el peso de bronce de estos utensilios por su gran cantidad. ⁴⁸ Salomón hizo, además, todos los otros utensilios para la casa de Yahvé: el altar de oro, la mesa de oro, sobre la cual se ponían los panes de la proposición; ⁴⁹ los candelabros, de oro macizo, cinco a la derecha y cinco a la izquierda delante del santuario (*debir*), con sus flores, sus lámparas y sus despabiladeras de oro; ⁵⁰ las fuentes, los cuchillos, las copas, las tazas y los braseros, de oro macizo; los goznes de oro para la puerta del interior de la casa, a la entrada del santísimo, y para la puerta de entrada del templo (*hecal*). ⁵¹ Así se acabó toda la obra que hizo el rey Salomón para la casa de Yahvé. Después tomó el oro y los utensilios y los puso todos en el tesoro de la casa de Yahvé.

Para los sacrificios eran necesarios los calderos, en los que se hervía la carne (1 Sam 2:13); las palas se utilizaban para retirar las cenizas y transportarlas fuera del recinto sagrado; empleábanse las tenazas para extraer las carnes del interior de los calderos; en los cuatro cuernos del altar había cuatro copas que recogían la sangre de las víctimas. En el v.46 señala el autor que la fundición de metales hacía en el valle del Jordán en terreno arcilloso, entre Sucot (Gen 38:17; Jos 13:27, hoy *tell der Alldh*, en la parte oriental del río) y Sartán (Jos 3:16), difícil de localizar. Dentro del santuario, los utensilios eran de oro. El altar de los perfumes (Ex 30:1-10; 39:38) estaba construido con madera de cedro recubierto de oro (6:20.22).

De Ex 40:26 cabe inferir que estaba colocado en el *hecal*, ante la puerta del, *debir*. En el *hecal* hallábanse asimismo la mesa.

De los panes de proposición (*lehem hapanim* = panes del rostro), también revestida de oro (Ex 25:23; 37:10-16); diez candelabros v.49 además de numerosos y variados utensilios, tales como amparas, copas, tazas, cuchillos, basas, braseros. El famoso candelabro de los siete brazos, de oro puro (Ex 25:31-35; 37:17-20) encendía al atardecer (2 Crón 13:11) y se apagaba en las primeras horas de la madrugada (1 Sam 3:2); no debe confundirse con los diez candelabros de

oro macizo de que habla el v.49. En el v.50 se distingue entre casa interior (*debir*) y casa exterior, llamada simplemente casa o templo (*hecal*). Todo el oro y la plata que David adquirió en sus campañas contra los árameos, moabitas, amonitas, filisteos y amalecitas fue consagrado a Yahvé (2 Sam 8:9-12) ¹.

1 *Juges* p.XXXIV.

2 L. H. Vincent: RB 48 (1939) 282 nota.

3 P. Dhorme-h. Vincent, *Les Cherubins*: RB 35 (1926) 328-258; 481-495; J. Trin-Úet Kerub, *Kerubim*: DBS 161-186. Sobre el arca: H. Gressmann, *Die Lade Yahves und Allerheiligste des Salomonischen Tempels* (1920); G. H. may, *The Arfe. A Miniature* e; "The American Jouraal of Semitic Languages and Literatures," 52 (1936) 215-234

4 Sobre el templo: L. H. Vincent, *La description du temple de Salomón*: RB 16 (1907) 515-542; G. Contenau, *Manueld'ArchéologieOriéntaleIII* (París 1931) 1379-1383; A. G. BAR-ROIS, *Manuel d'Archéologie biblique II* (París 1953) 436-443; A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem* (Neuchâtel-París 1954); G. E. WRIGHT, *Solomon's Temple Resurrected*: BA 4 (1941) 17-3Π Ídem, *The Temple of Salomón*: BA 7 (1944) 73-77"

1 L. H. Vincent, *Une antichambre du Palais de Salomón*: RB 14 (1905) 258-265.

2 W. F. Albright, *Tuyo Cressetsfrom Marisa and the Pillars of Tachín and Boaz*: "Basor," 85 (1942) 18-27: H G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon*: *ibid.*, 88 (1942) 1927.

3 J. Morgenstern: "Hebrew Union College Annual," 21 (1948) 471-474.

4 *Thf Pillars achín and Boaz*: JBL 58 (1939) 143ss.

5 RB 40 (1931) 212 nota 1.

6 Parrot. 32-34-

7 H. G. May-M. Engberg, *Materials Remains of the Megiddo Cult* (Chicago 1935); H. Vincent, *Les Bassins roulants du Temple de Salomón*: "Miscellanea Biblica Ubach" (Monasterio de Montserrat 1953) 147-159.

Dedicación del Templo.

La solemne **dedicación del templo constituía el sueño dorado de Salomón**. Finalmente, **Yahvé tenía su casa**, mucho más suntuosa que cualquiera de las que había habitado anteriormente. **Ya no era Yahvé un Dios peregrino**, que iba de un lugar a otro, de una tienda a un tabernáculo (2 Sam 7:6). A Salomón, rey pacífico, le toco el honor de levantar un templo digno a Yahvé. Vimos que su fábrica se terminó el año undécimo del reinado de Salomón, en el mes octavo, correspondiente a octubre-noviembre. La dedicación, que se inicia con el traslado del arca de la alianza, efectuóse en el mes séptimo (septiembre-octubre). ¿En qué año del reinado de Salomón tuvo lugar tan gran acontecimiento? Unos (Desnoyers, Landersdorfer) creen que fue el año 12, es decir, once meses después de terminada la obra; otros (Kortleiner) retrasan la ceremonia hasta el año 20 de su reinado. Esta segunda hipótesis tiene a su favor el testimonio de los LXX y algunos indicios textuales. No es posible separar la cuestión.

Traslación del arca (8:1-9).

¹ **Entonces convocó Salomón a los ancianos de Israel, a todos los cabezas de las tribus y a los príncipes de las familias de los hijos de Israel, para trasladar el arca de la alianza de Yahvé de la ciudad de David, que es Sión.** ² **Reuniéronse con el rey Salomón todos los varones de Israel en el mes de Etanim, que es el séptimo mes, en el día solemne de la fiesta;** ³ **y, llegados todos los ancianos de Israel, llevaron los sacerdotes el arca.** ⁴ **Llevaban el arca de Yahvé, el tabernáculo de la reunión y todos los utensi-**

lios sagrados del tabernáculo. Los sacerdotes y los levitas los llevaban.⁵ El rey Salomón y toda la asamblea de Israel, convocada por él, iban delante del arca. Sacrificaron ovejas y bueyes en número incontable por su muchedumbre.⁶ Los sacerdotes pusieron el arca de la alianza de Yahvé en su sitio, en el santuario (debir) de la casa, en el lugar santísimo, bajo las alas de los querubines, ? pues los querubines tenían las alas extendidas sobre el lugar del arca y la cubrían por encima, el arca y sus barras.⁸ Se había dado a las barras una longitud suficiente para que sus extremidades se viesan desde el lugar santo, que está delante del santuario (debir), pero sin que pudiesen verse desde fuera, y así quedaron hasta el día de hoy.⁹ No había en el arca ninguna otra cosa más que las dos tablas de piedra que Moisés depositó en ella en Horeb, cuando hizo Yahvé alianza con los hijos de Israel a su salida de Egipto.

El arca de la alianza era el símbolo del pacto existente entre Yahvé y su pueblo y una prueba de su presencia en medio de éste. Vimos que el arca se encontraba en Silo (1 Sam 4:3), desde donde fue sacada para acompañar al ejército en guerra contra los filisteos (1 Sam 4:11; c.5-6). Olvidada casi por mucho tiempo en Quiriat-Jearim (1 Sam 7:1), fue trasladada solemnemente a Jerusalén, siendo colocada en medio del tabernáculo que David había alzado para ella (2 Sam 6:17). De este refugio va a sacarla Salomón para llevarla procesionalmente “de la ciudad de David, que es Sión” (2 Sam 5:7.9), al nuevo templo. En el solemne acto toman parte los ancianos de Israel, los jefes de las tribus y los príncipes de los padres (*aboth*) de los hijos de Israel. Con la última expresión, que falta en el texto griego, se designan los príncipes de las casas paternas, o sea, los padres (Ex 6:25; Núm 32:28). El traslado efectuóse en el mes de *Etanim*, séptimo. La fiesta de que se habla es la de los Tabernáculos (Lev 23:39; Jue 21:19). El traslado coincidió con el quince del mes, primer día de la fiesta.

Los sacerdotes llevaban el arca (Jos 3:6; 6:6) y el tabernáculo de la reunión, o sea, la tienda que albergó el arca (2 Sam 7:2; 1 Re 1:39). En el texto hebraico se añade que los levitas tomaron parte en la ceremonia, que propiamente les pertenecía (Núm 1:4855; 4:1-15). **Delante del arca marchaba Salomón y todo el pueblo** sacrificando muchos animales. El sentido factitivo, dice De Fraine, del verbo “ofreció” es patente, por ejemplo, cuando se menciona explícitamente la participación, no ritual, por supuesto, del pueblo. Este es el caso de 1 Re 8:5¹.

El arca fue depositada en el *debir* (6:5ss; 7:49), debajo de los querubines (6:23-28). Con ello toma Yahvé posesión de su templo y lo santifica con su presencia. No es creíble que el arca se depositara a ras del suelo. Según una tradición judía reciente, colocóse sobre una piedra, a una altura de pocos centímetros sobre el pavimento. (Véase, sin embargo, Eccli 49:10; Ez 1:15.) Contenía el arca las dos tablas, en piedra, del decálogo (Ex 34:1-4; Deut 4:14; 5:22; 9:9-11.) y las tablas de la alianza (*luhot haberith*) que Yahvé había incluido con Israel. Según Hebr 9:4, durante la peregrinación por el desierto contenía también un poco de maná y la vara de Aaron. En el Deut 1:6; 4:10 y en los relatos elohistas, el monte Sinaí es llamado Horeb.

Dios toma posesión del templo (8:10-13).

¹⁰ En cuanto salieron los sacerdotes del santuario, la nube llenó la casa de Yahvé,¹¹ sin que pudieran permanecer allí los sacerdotes para el servicio por causa de la nube, pues la gloria de Yahvé llenaba la casa.¹² Entonces dijo Salomón: “Yahvé, has dicho que habitarías en la oscuridad.¹³ Yo he edificado una casa para que sea tu casa, el lugar de tu habitación para siempre.”

Tan pronto como los sacerdotes hubieron abandonado el *debir*; una vez depositada allí el arca, una nube misteriosa se esparció por el *hecal*, o templo propiamente dicho, **anunciando y velando al mismo tiempo la presencia de Yahvé** (Ex 16:10; 19:16; 40:34-35; Ez 1:4). Repetíase la escena descrita en Ex 40:34-35. Los sacerdotes comprendieron **el excelso simbolismo de aquella nube**, por lo cual, temblando, se retiraron, no siéndoles posible pisar la habitación de Yahvé ni acercarse al altar de los perfumes. Ante aquel fenómeno pronuncia Salomón un corto poema, que se ha conservado fragmentariamente en el texto hebraico y que los LXX reproducen después del v.53, añadiéndole al principio un hemistiquio. Dicen los traductores que estas palabras formaban parte de un libro de cantos. El sentido del poema parece ser de admiración, ya que el Dios que creó el sol resplandeciente ha elegido su casa en el departamento oscuro del *debir*. **El Dios de luz se oculta entre las nubes al acercarse al hombre** (Ex 19:18; Is 6:4; Sal 18:12) para significar que nunca podrá el nombre comprender su grandeza. Una nube llena el templo porque Dios habita en él; **es su casa**.

Salomón habla al pueblo (8:14-21).

¹⁴ Volvióse el rey y bendijo a toda la asamblea de Israel, mientras toda la asamblea de Israel se tenía en pie, ¹⁵ y dijo: “Bendito Yahvé, Dios de Israel, que con su misma boca habló a David, mi padre, y ha cumplido con su mano lo que había prometido, diciendo: ¹⁶ “Desde el día en que yo saqué de Egipto a mi pueblo, Israel, no he elegido ciudad de entre todas las tribus de Israel para que en ella se me edificase una casa consagrada a mi nombre, aunque elegí a David para que reinase sobre mi pueblo, Israel.” ¹⁷ David, mi padre, tuvo en su corazón edificar una casa al nombre de Yahvé, Dios de Israel; ¹⁸ pero Yahvé dijo a David, mi padre: “Tú tenías en tu corazón el deseo de edificar una casa a mi nombre; has hecho bien en tener esta voluntad, ¹⁹ pero no edificarás tú la casa; tu hijo, salido de tus entrañas, edificará casa a mi nombre.” ²⁰ Yahvé ha cumplido la palabra que dio. Yo me he levantado en el lugar de David, mi padre, y me siento sobre el trono de Israel, como se lo había anunciado Yahvé, y he edificado la casa al nombre de Yahvé, Dios de Israel. ²¹ He dispuesto un lugar para el arca de la alianza de Yahvé, de la alianza que hizo con nuestros padres al sacarlos de la tierra de Egipto.”

Salomón, de pie, bendijo a toda la asamblea de Israel. Este acto no constituye una función sacerdotal, sino que era un derecho reconocido a todo padre de familia (Gen 24:60; 27:23-30; 28:1-2; 31:55; Ex 39:43; Deut 33:1; Jos 14:13). Como padre y representante de la familia israelita, Salomón bendice a su pueblo, recordándole la importancia del acontecimiento, en el cual ve una confirmación plena de las promesas que hizo Dios a su padre, David (1 Sam 7:4-16; 2 Sam 24:18), a las que se alude vagamente a través de Deut 12:4-26. Afirma Salomón que en el templo reside el Nombre de Yahvé (3:2; 2 Sam 7:13), **precisión teológica que concilla la restricción local con la inmensidad divina** (v.27). Según una antigua concepción, el nombre expresa la persona y la representa; **donde está el nombre de Yahvé se encuentra también Dios presente de manera especial, aunque no exclusiva** (De Vaux). Termina Salomón afirmando que en el templo ha dispuesto un lugar para el arca que contiene las tablas en las que están escritas las condiciones de la alianza y del pacto sellado entre Dios y su pueblo. El nuevo templo no representa, por consiguiente, un cambio o una orientación distinta de la religión mosaica, **sino que es la continuación de la misma**.

Oración de Salomón (8:22-53).

²² Púsose Salomón ante el altar de Yahvé en presencia de toda la asamblea de Israel, y, tendiendo sus manos al cielo, ²³ dijo: “Yahvé, Dios de Israel: No hay Dios semejante a ti ni en lo alto de los cielos ni abajo sobre la tierra. Tú guardas la alianza y la misericordia con tus siervos, los que de todo corazón andan en tu presencia. ²⁴ Así has mantenido tu palabra a tu siervo David, mi padre, y lo que por tu boca dijiste, lo has cumplido hoy con tu mano. ²⁵ Ahora, pues, ¡oh Yahvé, Dios de Israel! guarda la promesa que a David, mi padre, hiciste diciendo: No faltará de ti varón delante de mí que se siente en el trono de Israel, siempre que tus hijos sigan mis caminos y anden delante de mí como has andado tú. ²⁶ Cúmplase ahora, ¡oh Yahvé, Dios de Israel! la palabra que a David, tu siervo, mi padre, dijiste. ²⁷ Pero, en verdad, ¿morará Dios sobre la tierra? Los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerte. ¡Cuánto menos esta casa que yo he edificado! ²⁸ Mas, con todo, atiende a la plegaria de tu siervo, ¡oh Yahvé, Dios mío! y oye la oración que ante ti hace hoy tu siervo. ²⁹ Que estén abiertos tus ojos noche y día sobre este lugar, del que has dicho: “En él estará mi nombre,” y oye toda oración que tu siervo haga en este lugar. ³⁰ Oye, pues, la oración de tu siervo y la de tu pueblo, Israel; cuando oren en este lugar, óyela tú también desde el lugar de tu morada de los cielos, y, oyendo de la perdona. ³¹ Cuando pecare alguno contra su prójimo y, haciéndolo jurar, le tomen juramento delante de tu altar en esta casa, ³² oye tú desde los cielos, y obra juzgando a tus siervos, condenando al impío, haciendo recaer su maldad sobre su cabeza y justificando al justo para retribuirle según su justicia. ³³ Cuando tu pueblo, Israel, cayere ante sus enemigos por haber pecado contra ti, y, vueltos a ti, confiesen tu nombre y oren, y te rueguen, y te supliquen en esta casa, ³⁴ óyelos tú en los cielos, y perdona el pecado de tu pueblo, Israel, y restituyelos a la tierra que diste a sus padres. ³⁵ Cuando se cierre el cielo y no llueva por haber ellos pecado contra ti, y te rueguen en este lugar, invocando tu nombre, convertidos del pecado por haberlos tú afligido, ³⁶ oye tú en los cielos, y perdona el pecado de tus siervos y de tu pueblo, Israel, enseñándoles el recto camino por donde han de ir y dando las lluvias a su tierra, la que por heredad diste a tu pueblo. ³⁷ Cuando haya en la tierra hambre o pestilencia, o tizón, añublo, langosta o pulgón invadan la tierra; y cuando el enemigo asedie a tu pueblo en su tierra, en sus ciudades; cuando haya enfermedades y plagas de cualquier clase; ³⁸ si cada uno, si todo tu pueblo, Israel, reconociendo la llaga de su corazón y alzando las manos hacia este lugar, te hiciere oraciones y súplicas, ³⁹ óyelas desde los cielos, desde el lugar de tu morada, y perdona. Obra con cada uno según sus caminos, y según ellos retribuyelos tú, que escudriñas el corazón de todos los hijos de los hombres, ⁴⁰ y ellos te temerán durante todo el tiempo que habiten en la tierra que diste a nuestros padres. ⁴¹ Cuando el extranjero, el que no es de tu pueblo, Israel, venga de tierra lejana por la fama de tu nombre, ⁴² porque se sabrá que tu nombre es grande, fuerte tu mano y tendido tu brazo; cuando venga a orar a ti en esta casa, ⁴³ óyele desde los cielos, desde el lugar de tu morada, y otorga a ese extranjero lo que pida, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre para temerte como tu pueblo, Israel, y sepan que tu nombre es invocado en esta casa que yo he edificado. ⁴⁴ Cuando salga el pueblo para combatir a sus enemigos por el camino que tú les señalares, si dirigen a Yahvé sus plegarias, vueltos sus ojos a la ciudad

que tú has elegido y a la casa que yo he edificado a tu nombre,⁴⁵ oye desde los cielos sus oraciones y hazles justicia.⁴⁶ Si hubieren pecado contra ti, pues no hay hombre que no peque, y estuvieres tú airado contra ellos, y los entregares al enemigo para que los cautive y los lleve a tierra enemiga, lejana o cercana;⁴⁷ si ellos vuelven en sí en la tierra de su cautividad y, convertidos a ti, te suplican en la tierra adonde los llevaren y dicen: Hemos pecado, hemos hecho el mal, hemos cometido impiedad,⁴⁸ y se convierten a ti de todo su corazón y de toda su alma, en la tierra de los enemigos que los cautivaron, y oran a ti, hacia su tierra, la que diste a sus padres, y hacia la ciudad que elegiste y la casa que yo he edificado a tu nombre,⁴⁹ oye en los cielos, en la habitación de tu morada, su oración y su súplica y hazles justicia.⁵⁰ Perdona, pues, a tu pueblo, que ha pecado contra ti, todas las infracciones con que contra ti se rebelaron, y haz que hagan con ellos misericordia los que los hubieran llevado cautivos;⁵¹ porque son tu pueblo y tu heredad, que tú sacaste de Egipto, de en medio del horno de hierro.⁵² Que estén abiertos tus ojos a las oraciones de tu siervo y a la plegaria de tu pueblo, Israel, para oírlos en todo aquello en que te invoquen,⁵³ pues que tú los separaste para ti, por heredad tuya, de entre todos los pueblos de la tierra, corno lo dijiste por medio de Moisés, tu siervo, cuando sacaste de Egipto a nuestros padres, ¡oh Señor, Yahvé!”

Salomón oró arrodillado o postrado ante el altar de los holocaustos (v.54), con la cara dirigida hacia el templo y los brazos extendidos (Ex 9:29; Is 1.15). En 2 Crón 6:13 se dice que oró Salomón sobre un estrado de bronce.

Repetidamente **pide Salomón que realice Dios todo cuanto ha prometido.** Propiamente Dios habita en los cielos (v.27), pero está muy cerca del templo. Si el universo, si los cielos de los cielos (Deut 10:14; Sal 148:4) **no pueden contener la inmensidad de Dios,** ¿cómo es posible que pueda habitar en los estrechos límites del templo? Que Dios, al que el espacio no puede aprisionar, oiga desde los cielos la oración que en el templo le dirige el hombre encadenado por el espacio (Gótttsberger).

A continuación dirige Salomón a Dios siete peticiones. La primera se refiere a la **santidad del juramento.** En ciertos casos permitía la Ley al acusado de algún crimen se justificase presentándose ante Yahvé en el templo para atestiguar su inocencia mediante juramento (Ex 22:6-12; Lev 5:21-24). Ruega Salomón a Dios **que su nombre sea santificado;** que castigue al perjurio y justifique al justo. En una palabra, **que Dios dé a conocer quién es el culpable y quién el inocente** (Deut 25:1). La segunda petición se refiere a los prisioneros. Según los antiguos, **la guerra es un castigo de Dios.** Quienes caen en la lucha o son hechos prisioneros reciben el castigo de sus pecados. Para expiarlos, los que están en sus casas deben encaminarse al templo y pedir por la libertad y regreso de los prisioneros (Deut 28:15-25; 30:1-4). Una petición a favor del forastero que, atraído por la fama del nombre de Yahvé y por la idea de que su mano es fuerte y tendido su brazo (Deut 4:34; 5:15; 7:19; Sal 136:12), **acudiere a orar en el santuario.** Le suplica Salomón que escuche la plegaria de estos extranjeros, para que, favorecidos por Yahvé, **vuelvan a sus tierras proclamando la grandeza de su nombre.** Este universalismo, comenta De Vaux, no aparece antes del exilio y es como una visión del porvenir (Is 2:2; Jer 16:19-21; Miq 4:1ss). El proselitismo que aquí se vislumbra es un rasgo característico de los tiempos posteriores (Zac 8:20-22).

La séptima petición se refiere **al exilio, que es un castigo por los pecados cometidos.** Todo hombre peca (1 Jn 1:8-10); el **pecado provoca la indignación divina,** que lo castiga de

diversas maneras: con la sequía, muerte, destierro, invasión enemiga, etc. **Tiene Dios en su mano todos los medios para azotar al pecador.** El castigo máximo que mandó Dios contra su pueblo fue **la cautividad de Babilonia** (v.48). No pide aquí Salomón que los desterrados regresen a sus casas, sino que hallen gracia ante los vencedores. Algunos autores católicos sugieren que esta petición data del tiempo de la primera o segunda deportación a Babilonia. De Vaux, Dhorme, etc., creen que es ésta la oración que hacían los de Palestina en favor de los que estaban en la cautividad. Los que en ella viven se encuentran en medio del horno de hierro (Deut 4:20; Jer 11:4).

Bendición del pueblo (8:54-61).

⁵⁴ Cuando hubo acabado Salomón de hacer esta oración y súplica, levantóse de delante del altar de Yahvé, donde estaba arrodillado, y con las manos tendidas al cielo, ⁵⁵ puesto en pie, bendijo a toda la asamblea de Israel, diciendo: “⁵⁶ Bendito Yahvé, que ha dado el reposo a su pueblo, conforme a lo que él había dicho; ninguna de las promesas hechas por medio de Moisés, su siervo, ha fallado. ⁵⁷ Que Yahvé, nuestro Dios, sea con nosotros, como lo fue con nuestros padres; que no nos deje ni nos abandone, ⁵⁸ sino que incline nuestros corazones hacia El, para que marchemos por todos sus caminos y sigamos sus mandamientos, y sus leyes, y sus mandatos, los que El prescribió a nuestros padres. ⁵⁹ Que estas mis palabras y el objeto de mis súplicas estén delante de Yahvé, día y noche presentes a Yahvé, nuestro Dios, para que defienda la causa de su siervo y la de su pueblo, Israel, en todo tiempo; ⁶⁰ para que todos los pueblos de la tierra sepan que Yahvé es Dios y no hay otro. ⁶¹ Que vuestro corazón sea todo para Yahvé, nuestro Dios, como lo es hoy, para seguir sus leyes y guardar sus mandamientos.

Durante la oración estuvo el monarca arrodillado o postrado en tierra; **ahora se levanta ante el altar de los holocaustos, bendiciendo a Yahvé por haber cumplido todas sus promesas, asegurando que siga siempre en su empresa y no le abandone jamás.**

Sacrificios y fiestas de la dedicación (8:62-66).

⁶² El rey y todo Israel ofrecieron sacrificios a Yahvé. ⁶³ Salomón inmoló veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas en sacrificios eucarísticos que ofreció a Yahvé. Así hizo el rey, y con él todos los hijos de Israel, la dedicación del templo. ⁶⁴ Aquel día consagró el rey el atrio que está delante de la casa de Yahvé, pues ofreció allí holocaustos y ofrendas y los sebos de los sacrificios eucarísticos, porque el altar de bronce que hay delante de Yahvé era demasiado pequeño para contener los holocaustos, las ofrendas y los sebos de los sacrificios eucarísticos. ⁶⁵ Celebró entonces la fiesta, y todo Israel con él. Una gran muchedumbre venida de todas partes, desde Jamat hasta el torrente de Egipto, se reunió ante Yahvé, nuestro Dios, durante siete días. ⁶⁶ EL día octavo despidió al pueblo, y ellos bendijeron al rey yéndose cada uno a su morada, alegre y lleno de gozo el corazón por todos los beneficios que Yahvé había hecho a David, su siervo, y a su pueblo, Israel.

Estos sacrificios son del rey y del pueblo; el elevado número de víctimas sacrificadas expresa de manera clara el entusiasmo y devoción popular. Los LXX nada dicen de las cien mil ovejas.

Los sacerdotes eran propiamente los que sacrificaban; del rey se dice que “hizo sacri-

ficar” (Lev 5:10; 9:7; 15:15). Con el fin de dar abasto al sacrificio de tantos animales, se consagró el atrio (6:30) para que se inmolaran también allí víctimas. El altar de los holocaustos medía, según 2 Crón 4:1, veinte codos de largo, veinte de ancho y diez de alto, correspondiendo, respectivamente, a 11:11 y 5:50 metros. A él se llegaba por unos escalones (Ez 43:17), colocándose encima del mismo la víctima para el sacrificio. No se indica el lugar de su emplazamiento; unos lo colocan sobre la roca de Ornan (Barrois), otros al lado (Lods). Con ocasión de esta fiesta de la dedicación fue incapaz este altar de bronce de dar abasto a tanto sacrificio, por lo que se improvisaron otros altares menores en la parte media del atrio, que se convirtió en una gran ara sacrificial. El trabajo de los sacerdotes durante la semana debió de ser agotador. Coincidiendo la dedicación con la fiesta de los Tabernáculos, los festejos se prolongaron durante siete días, con asistencia de grandes muchedumbres provenientes de toda Palestina, desde Hamat (Jos 13:5; Jue 3:3; 2 Re 14:25) hasta el torrente de Egipto (Núm 34:5; Jos 15:4-47, etc.). El día octavo de la fiesta, Salomón despidió al pueblo. Los regocijos habían durado desde el 15 hasta el 21 del mes *Etanim* (septiembre-octubre), conforme a lo preceptuado en Lev 23:34; Ex 23:16.

Segunda aparición de Yahvé (9:1-9).

¹ Cuando hubo acabado Salomón la casa de Yahvé, la casa real y todo cuanto se había propuesto hacer, ² se apareció Yahvé por segunda vez a Salomón, como se le había aparecido en Gabaón, ³ y le dijo: “He oído tu oración, el ruego que has hecho ante mí. He santificado esa casa que has edificado, para poner en ella mi nombre para siempre, y en ella estarán siempre mis ojos y mi corazón. ⁴ Si andas en mi presencia, como anduvo David, tu padre, en integridad de corazón y en equidad, haciendo cuanto yo te he mandado y guardando mis leyes y mandamientos, ⁵ yo afirmaré el trono de tu reino sobre Israel para siempre, como se lo prometí a David, tu padre, diciendo: No faltará de ti varón en el trono de Israel. ⁶ Pero si os apartáis de mí vosotros y vuestros hijos, si no guardáis mis mandamientos, mis leyes, las que yo os he prescrito, y os vais tras dioses ajenos para servirlos y prosternaros ante ellos, ⁷ yo exterminaré a Israel de la tierra que le he dado y echaré lejos de delante de mí esta casa, que he consagrado a mi nombre, e Israel será el sarcasmo y la burla de todos los pueblos. ⁸ Y esta casa será una ruina, y cuantos pasen cerca de ella se quedarán pasmados y silbarán. Se dirá: ¿Por qué ha tratado así Yahvé a esta tierra y esta casa? ⁹ Y responderán: Porque abandonaron a Yahvé, su Dios, que sacó de la tierra de Egipto a sus padres, y se ligaron a otros dioses, prosternándose ante ellos y sirviéndolos. Por eso ha hecho venir Yahvé sobre ellos todo este mal.”

No se indica de qué manera se apareció Yahvé a Salomón; acaso fue también en sueños, como en la aparición de Gabaón (3:4).

El objeto de la misma es confirmarle en sus esperanzas de que ha escuchado Yahvé su oración y sus ruegos. En el templo estarán siempre los ojos y el corazón de Dios, En cuanto a la continuidad de la descendencia en el trono, depende de la conducta de Salomón y de cada uno de los reyes. Si Salomón y sus hijos se alejan de Dios (Deut 28:45), no cumplen sus preceptos, van tras dioses ajenos, entonces quedará sin efecto todo cuanto ha prometido Dios. No basta con tener un templo dedicado a Yahvé, ni su presencia sola puede asegurar la felicidad del pueblo, que depende de la fidelidad al pacto de la alianza. En caso de que Israel sea infiel a su palabra, está dispuesto Yahvé a abandonar el templo y entregar el edificio en manos de los enemigos para que no dejen de él piedra sobre piedra. En esta sección, que se inspira en Deut 29:21-

27, se ve reflejada la historia de Israel desde la salida de Egipto hasta el exilio ¹.

Hiram, descontento (9:10-14).

¹⁰ Al cabo de veinte años de haber edificado Salomón las dos casas, la casa de Yahvé y la casa real, n para las cuales Hiram, rey de Tiro, había mandado a Salomón madera de cedro y de ciprés y cuanto oro quiso, dio Salomón a Hiram veinte ciudades en tierra de Galilea. ¹² Salió Hiram de Tiro para ver las ciudades que le daba Salomón; y, no gustándole, ¹³ dijo: “¿Qué ciudades me has dado, hermano?” Y las llamó tierras de Cabul, nombre que tienen todavía hoy. ¹⁴ Había mandado Hiram a Salomón ciento veinte talentos de oro.

Los trabajos del templo y de la casa de Salomón duraron muchos años, no siendo posible determinar cuántos, por no saber si los trabajos de la construcción del templo efectuáronse contemporáneamente con los de ornamentación por parte de Hiram (7:13). Tampoco es fácil determinar cuándo Hiram se quejó de las ciudades que le había entregado Salomón. Este había pagado el material que le mandó Hiram y abonado los sueldos a los obreros del rey de Tiro. Pero lo presupuestado era insuficiente, por cuanto las deudas de Salomón debían de ser muchas, y los gastos de palacio, muy subidos. Por lo mismo, un nuevo contrato se firmó entre ambos reyes: Salomón entregó a Hiram veinte aldeas de Galilea a cambio de ciento veinte talentos de oro, o sea, alrededor de cinco toneladas, y quizá más, en caso de que se acepte como medida el talento babilónico, de un peso aproximado de sesenta kilogramos. Según una costumbre existente en el Próximo Oriente, que remontaba al segundo milenio, los reyes se consideraban hermanos. El nombre de Cabul se ha conservado en una aldea que se halla a quince kilómetros al este de Acre (Jos 19:27). Probablemente se trata de un juego de palabras: *Kabul*, de *kebal*, que significa “como nada,” aludiendo a la apreciación que hizo Hiram de las aldeas que se le habían entregado.

Salomón, constructor (9:15-28).

¹⁵ He aquí cómo se reguló el servicio personal impuesto por el rey Salomón a los hombres cuya leva hizo para edificar la casa de Yahvé y su propia casa, el terraplén y las murallas de Jerusalén, y, además, Jasor, Megiddo y Guezer. ¹⁶ Había subido el Faraón, rey de Egipto, y, apoderándose de Guezer, la había incendiado, matando a los cananeos que habitaban la ciudad. Después se la dio en dote a su hija, la mujer de Salomón; ¹⁷ y Salomón edificó a Guezer, Bet-Horón de abajo, ¹⁸ Balaat y Tamar, en el desierto del mediodía; ¹⁹ todas las ciudades de almacenes, que le pertenecían, y las destinadas a los carros y a la caballería, y todo cuanto quiso Salomón edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio, ²⁰ Toda la gente que había quedado de los amorreos, de los jéteos, de los fereceos, de los jeveos y de los jebuseos, que no pertenecían al pueblo de Israel; ²¹ sus descendientes que habían quedado después de ellos en la tierra, y que los hijos de Israel no habían podido dar al anatema, los obligó Salomón a prestación personal como lo están hoy; ²² no empleó Salomón corno tales a los hijos de Israel, que eran sus hombres de guerra, sus servidores, sus jefes, sus oficiales y los comandantes de sus carros y su caballería. ²³ Los jefes que Salomón puso al frente de las obras eran quinientos cincuenta, encargados de vigilar a los trabajadores. ²⁴ La hija de Faraón subió de la ciudad de David a la casa que Salomón le había edificado. Entonces fue cuando se hizo el terraplén. ²⁵ Tres veces cada año ofrecía Salomón holocaustos y sacrificios pacíficos sobre el altar

que él edificó a Yahvé, y quemaba perfumes sobre el que estaba delante de Yahvé. El acabó toda la casa.²⁶ Construyó también Salomón naves en Asiongaber, que está junto a Elat, en la costa del mar Rojo, en la tierra de Edom;²⁷ y mandó Hiram para estas construcciones a sus siervos, diestros marineros, con los siervos de Salomón,²⁸ y fueron hasta Ofir, y trajeron de allí oro, cuatrocientos veinte talentos, que llevaron al rey Salomón.

Empleó Salomón gran número de obreros en reparar y mejorar el recinto amurallado de la ciudad, ampliar las murallas existentes con el fin de encerrar dentro del casco de la población los nuevos barrios de la misma². Entre las obras descuella por su importancia la del Millo, palabra derivada de *male* = estar lleno, de donde *millo* = terraplén. Parece poder identificarse este lugar con el relleno que empezó David y acabó Salomón en el valle que separaba la colina del Ofel del monte Moría, donde estaba la era que Areuna cedió a David para levantar allí un altar a Yahvé (2 Sam 24:21-25), y en donde más tarde alzó Salomón el templo.

De la conquista de Guezer por el faraón Psusenne II hemos hablado en 3:1. De norte a sur del reino construyó algunas plazas fuertes, tales como Jazor (Jos 11:110-13; 12:19), Megiddo (4:12), Bet-Horón (Jos 16:3; 18:13) y Guezer Que 1:29). Dos fortalezas se levantaron en el sur, Balaat y Tamar, en el desierto (Ez 47:19; Gen 14:7), hacia el sudeste de la punta meridional del mar Muerto, que protegían el camino del bronce. En todo el territorio estableció ciudades de almacén (Ex 1:110), al frente de las cuales puso un prefecto, construyendo asimismo otras que guardaban los carros de guerra y las caballerías (10:26). El peso de todos los trabajos recayó sobre los extranjeros que los judíos no habían aniquilado en la conquista de Canaán (Deut 7:1-2; 20:17-18), y que existían en gran cantidad en el país. Los trabajadores estaban divididos en escuadrones mandados por jefes, al frente de los cuales figuraba Adoniram (4:6). Pero llegó un tiempo en que la mano de obra extranjera no alcanzaba, empleándose entonces a obreros israelitas (5:27-28) como leñadores en el Líbano o en las canteras de Palestina (11:26-40).

Una fuente de riquezas para Salomón eran las minas del Araba, al sur del mar Muerto, como han puesto al descubierto las excavaciones practicadas en *tell-el-Heleifeh*, la antigua Asiongaber, en el golfo de Aqaba, junto al actual puerto de Alat o Eilat. En Asiongaber construyóse una fundición de hierro y bronce, minerales que se extraían de las minas vecinas, cuyas instalaciones se protegieron contra los posibles ataques de Hadad, rey de Edom. Es ésta la más vasta y grandiosa instalación de este género que se conoce en los territorios del antiguo Oriente Medio. Con el fin de poder explotar el mineral y exportarlo, Salomón, de acuerdo con Hiram, construyó una flota, que lanzó sobre las aguas del mar Rojo hacia los países de Ofir. Las naves que hacían este servicio de exportación e importación llamábanse “naves de Tarsis,” esto es, naves al servicio de las fundiciones de Asiongaber (9:26-29; 10:22; 2 Crón 8:17-18; 9:10-11). Esta flota salomónica llevó la fama del rey hebreo hasta lejanos países³.

La reina de Saba, en Jerusalén (10:1-10).

¹ Llegó a la reina de Saba la fama que para gloria de Yahvé tenía Salomón, y vino para probarle con enigmas. ² Llegó a Jerusalén con muy numeroso séquito y con camellos carga-dos de aromas, de oro en gran cantidad y de piedras preciosas. Vino a Salomón y le propuso cuanto quiso proponerle; ³ y a todas sus preguntas respondió Salomón, sin que hubiera nada que el rey no pudiera explicarle. ⁴ La reina de Saba, al ver la sabiduría de Salomón, la casa que había edificado, ⁵ los manjares de su mesa y las habitaciones de sus servidores, sus cometidos y los vestidos que vestí-

an, los de los coperos, y los holocaustos que se ofrecían en la casa de Yahvé, fuera de sí,⁶ Dijo al rey: “Verdad es cuanto en mi tierra me dijeron de tus cosas y de tu sabiduría.⁷ Yo no lo creía antes de venir y haberlo visto con mis propios ojos. Pero cuanto me dijeron no es ni la mitad. Tienes más sabiduría y prosperidad que la fama que a mí me había llegado.⁸ Dichosas tus gentes, dichosos tus servidores, que están siempre ante ti y oyen tu sabiduría.⁹ Bendito Yahvé, tu Dios, que te ha hecho la gracia de ponerte sobre el trono de Israel. Por el amor que Yahvé tiene siempre a Israel, te ha hecho su rey para que hagas derecho y justicia.”¹⁰ Dio al rey ciento veinte talentos de oro, una gran cantidad de aromas y de piedras preciosas. No se vieron nunca después tantos aromas como los que la reina de Saba dio al rey Salomón.

La reina de Saba (*Sheba*) encaminóse a Jerusalén acaso movida por una doble finalidad: preparar un tratado comercial y admirar la sabiduría del soberano. Las naves hebreas y de Tiro que surcaban los mares ponían en peligro el comercio que se efectuaba hasta ahora entre pueblos y continentes por medio de las famosas rutas caravaneras. La reina de Saba, viendo mermados sus intereses, dirigióse a Jerusalén para pactar con Salomón y llegar a un acuerdo comercial. Diversas veces aparece en la Biblia la palabra *Sheba* (Gen 10:30; 15:3; Job 16:19). En Is 43:3; 45:14 se coloca el país de Saba en relación con Kus y Etiopía, y en Gen 10:7, con Dedán. Ambos pueblos no estaban lejos de Tarsis (Sal 72:10)¹.

La reina presentóse con numeroso séquito y con camellos (Gen 37:25) cargados de aromas (Ex 25:6; 30:23), oro y piedras preciosas. Gustaban mucho los orientales de proponer y solucionar enigmas (Jue 14:10). Emplea la reina una fórmula de bendición (5:21; 8:56) corriente en la que se emplea el nombre de Yahvé, lo cual no quiere significar que reconociera a Yahvé por único Dios, sino expresar que Israel estaba bajo la protección de un Dios muy activo y solícito de su nación, en comparación con otros de otras naciones. Cristo alude a la visita de la reina de Saba a Salomón (Mt 12:42; Lc 11:31) para condenar la incredulidad de los judíos de su tiempo. Antes de marcharse hizo la reina cuantiosos regalos a Salomón. También Hiram entregó a Salomón ciento veinte talentos de oro (9:14)” o sea, más de tonelada y media.

La nota de Hiram (10:11-13).

¹¹Las flotas de Hiram que traían el oro de Ofir trajeron también de Ofir gran cantidad de madera de sándalo y de piedras preciosas.¹² Con la madera de sándalo hizo el rey las balaustradas de la casa de Yahvé y de la casa del rey y arpas y salterios para los cantores. No vino después nunca más madera de ésta y no se ha vuelto a ver hasta hoy.¹³ El rey Salomón dio a la reina de Saba todo cuanto ella deseó y le pidió, haciéndole, además, presentes dignos de un rey como Salomón. Después se volvió ella a su tierra con sus servidores.

En un *ostrakon* encontrado en *tell Qasileh*, al norte de Jafa, se habla del “oro de Ofir para Bet Horón, treinta siclos.”² De las excavaciones del mencionado *tell* ha aparecido el antiguo puerto de Jafa, adonde llegaba la madera del Líbano para ser trasladada a Jerusalén³. A este puerto llegaba también el oro de Ofir, lugar que se encontraba en las costas de Arabia⁴. La naturaleza de las maderas que trajeron las naves de Hiram es desconocida. Se supone que *almuggim*, por metátesis de *algunmim* (2 Crón 9:10-11), designa la madera de sándalo. Toda ésta se utilizó en obras de ornamentación del templo, tales como balaustradas (*mis'ad* = apoyo) e instrumentos musicales.

Riquezas de Salomón (10:14-25).

¹⁴ El peso de oro que cada año llegaba a Salomón era de seiscientos sesenta y seis talentos de oro, ¹⁵ además del que como tributo recibía de los grandes y pequeños mercaderes, de los príncipes de los beduinos y de los intendentes de la tierra. ¹⁶ Hizo también el rey Salomón doscientos grandes escudos de oro macizo, para cada uno de los cuales empleó seiscientos siclos de oro, ¹⁷ y otros trescientos escudos de oro macizo, para cada uno de los cuales empleó tres minas de oro, y los puso en la casa “Bosque del Líbano.” ¹⁸ Hizo también el rey un gran trono de marfil, que cubrió con láminas de oro purísimo. ¹⁹ Seis gradas tenía el trono, y el respaldo era arqueado, y tenía dos brazos, uno a cada lado del asiento, y junto a los brazos dos leones, ²⁰ y doce leones en las gradas, uno a cada lado de cada una de ellas. No se ha hecho nada semejante para rey alguno. ²¹ Todas las copas del rey Salomón eran de oro y toda la vajilla de la casa “Bosque del Líbano” era de oro macizo. No había nada de plata; no se hacía caso alguno de ésta en tiempos de Salomón, ²² porque el rey tenía en el mar naves de Tarsis con las de Hiram, y cada tres años llegaban las naves de Tarsis trayendo oro, plata, marfil, monos y pavones. ²³ Fue el rey Salomón más grande que todos los reyes de la tierra por las riquezas y la sabiduría. ²⁴ Todo el mundo buscaba ver a Salomón para oír la sabiduría que había puesto Yahvé en su corazón; ²⁵ y todos le llevaban presentes, objetos de plata, de oro; vestidos, aromas, caballos y mulos, y todos los años era lo mismo.

El oro que llegaba cada año a Salomón tenía un valor fabuloso. Comenta Colunga que la suma de seiscientos sesenta y seis talentos de oro es colosal. El talento equivalía a tres mil siclos; éste a unos catorce gramos; luego el talento correspondía a cuarenta y dos kilogramos de oro. La suma de seiscientos sesenta y seis talentos equivale a unas veintiocho toneladas de oro, o sea, setenta y ocho millones de pesetas oro. Pero puede ser que el número seiscientos sesenta y seis, que reaparece en Ap 13:18 como nombre de la bestia, tenga sentido simbólico. La cifra puede provenir de la suma de ciento veinte (9:14), más cuatrocientos veinte (9:28), más ciento veinte (10:10). Construyó Salomón muchos escudos de oro, doscientos de los grandes (*sinnah*), que cubrían todo el cuerpo, y trescientos de los pequeños (*maguen*). Para cada uno de los primeros se utilizaron seiscientos siclos de oro (unos 6:7 kgs.); para los segundos, tres minas de oro cada uno (2,07 kgs.). El trono construido llamábase de marfil por contener muchas incrustaciones de este material. Empleábase el marfil para la fabricación de muebles en Fenicia, Siria, Palestina, Mesopotamia y Egipto (22:39; Am 3:15; 6:4; Ez 27:15; Ap 18:12). Las mejores fuentes de riqueza eran las famosas *naves de Tarsis*. Mucho se ha discutido acerca del significado de la palabra *Tarsis*, que acaso corresponde a *fundición*; las naves de Tarsis exportaban a las diferentes naciones los metales de las fundiciones de Asiongaber, cobrando la mercancía en oro. El texto bíblico habla siempre de “naves de Tarsis” (10:22; 2 Crón 9:21). En la segunda parte del verso 21 del texto último mencionado se dice que las naves iban (*halekot*) a Tarsis, verbo que un copista pudo añadir erróneamente, como hizo la Vulgata en i Re 10:22. También en 2 Crón 20:36 se encuentra la expresión “ir a Tarsis,” pero quizá el texto deba corregirse conforme a L Re 22:49 (Garofalo) ⁵.

Los carros (10:26-29).

²⁶ Reunió carros y caballos. Tenía mil cuatrocientos carros y doce mil jinetes, que puso en las ciudades donde tenía los carros, y en Jerusalén, cerca del rey. ²⁷ El rey

hizo que en Jeru-salén abundara la plata como las piedras, y los cedros fueron tan numerosos como los sicómoros que crecen en el llano.²⁸ Los caballos los traía de Musri y de Coa; una caravana de comerciantes del rey los compraba a un precio determinado;²⁹ un tiro de carro venía a costar, al salir de Musri, seiscientos siclos de plata, y un caballo, ciento cincuenta siclos. Traíanlos también al mismo tiempo para los reyes de los jéteos y los de Siria.

En algunas ciudades concentró Salomón los carros de combate, desconocidos antes en Israel. Según el código B, disponía Salomón de cuatro mil carros, con tres hombres cada uno, obteniéndose de esta manera la suma de doce mil jinetes adictos al servicio de los carros de combate. Los caballos importábanse de Coa, pequeña ciudad de las costas de Cilicia; Musri hallábase al norte de la misma región, cuya riqueza principal consistía en la cría de caballos (Herodoto, 3:90), entregando anualmente trescientos caballos blancos a Darío. Salomón negociaba con los caballos de Musri y Coa; los traía de allí para él y para los países vecinos, Siria y el reino de los hititas, a quienes los revendía a precios más remuneradores.

Hasta el presente nos ha hecho ver el autor sagrado la prosperidad del reinado de Salomón en todos los órdenes: religioso, militar, administrativo y político. A partir del próximo capítulo se nos enseña el reverso de la medalla, con la exposición de las causas que llegaron a empañar tanta gloria y adelantaron la escisión del reino.

Las mujeres extranjeras y la idolatría (11:1-13).

¹ El rey Salomón, además de la hija del Faraón, amó a muchas mujeres extranjeras, moabitas, amonitas, edomitas, sido-nías y jeteas, ² de las naciones de que había dicho Yahvé a lo hijos de Israel: “No entréis a ellas, ni entren ellas a vosotros, porque de seguro arrastrarán vuestros corazones tras sus dioses. A éstas, pues, se unió Salomón con amor. ³ Tuvo setecientas mujeres de sangre real y trescientas concubinas, y las mujeres torcieron su corazón. ⁴ Cuando envejeció Salomón, sus mujeres arrastraron su corazón hacia los dioses ajenos; y no era su corazón enteramente de Yahvé, su Dios, como lo había sido el de David, su padre; ⁵ y se fue Salomón tras de Asarté, diosa de los sidonios, y tras de Milcom, abominación de los amonitas; ⁶ e hizo Salomón el mal a los ojos de Yahvé, y no siguió enteramente a Yahvé, como David, su padre. ⁷ Entonces edificó Salomón, en la montaña que está frente a Jerusalén, un excelsa a Gamos, abominación de Moab, y a Milcom, abominación de los hijos de Amón; ⁸ y de modo semejante hizo para todas sus mujeres extranjeras, que allí quemaban perfumes y sacrificaban a sus dioses. ⁹ Irritóse Yahvé contra Salomón porque había apartado su corazón de Yahvé, Dios de Israel, que se le había aparecido dos veces 10 y le había mandado, cuanto a esto, que no se fuese tras los dioses ajenos; pero él no siguió lo que Yahvé le había mandado. ¹⁰ Yahvé dijo a Salomón: “Pues que así has obrado y has roto mi alianza y las leyes que yo te había prescrito, yo romperé de sobre ti tu reino y se lo entregaré a un siervo tuyo. ¹² No lo haré, sin embargo, en tus días, por amor de David, tu padre; lo arrancaré de las manos de tu hijo. ¹³ Ni le arrancaré tampoco todo el reino, sino que dejaré a tu hijo una tribu por amor de David, mi siervo, y por amor de Jerusalén, que yo he elegido.”

Próspero en todos los órdenes había sido el reinado de Salomón. De su padre recibió un reino pacífico en el interior y exterior; todos sus contrincantes fueron eliminados. Dios le eligió entre

los otros hijos de David para sucederle en el trono; le colmó de sabiduría y de bienes, imponiéndole únicamente la obligación de mantenerse fiel a Dios y de observar sus preceptos y mandamientos. Pero, a medida que crecía su fama y amontonaba riquezas, dejóse arrastrar por los sentimientos del corazón hasta ofuscar su privilegiada inteligencia. No supo administrar sus riquezas ni su gloria con moderación. La conciencia de su superioridad le llevó al despotismo, tratando a sus subditos con severidad en vez de amarlos como padre. La misma piedad era más espectacular que nacida del corazón. Su ansia de gloria llevó a Salomón a concertar tratados con reyes extranjeros, a recibir comisiones de los pueblos gentiles, a contraer matrimonios con numerosas princesas paganas. Las muchas mujeres de variada procedencia y religión llegaron a cautivar su corazón a medida que avanzaba en años hasta arrastrarlo a rendir culto a dioses extranjeros. Si a la hija del Faraón le concedió una habitación separada, ¿cómo negar a ella y a las otras su deseo de tener un lugar de culto para sus respectivos dioses? A causa de las muchas mujeres extranjeras, el reino del gran monarca israelita empezaba a resquebrajarse; los profetas, antes fervientes admiradores suyos, no dudaron en declarársele en contra; el pueblo, agravado por tasas y trabajos, anhelaba un cambio de cosas.

Era costumbre antigua entre los reyes trabar amistad con otros monarcas con el envío de una o más hijas para el harén real. A Salomón se le hicieron innumerables ofrecimientos, porque todos deseaban la amistad de un monarca tan sabio y rico. Otras mujeres y concubinas entraban en el harén para cancelar una deuda o un impuesto. Sin embargo, el número de las mujeres y concubinas que señala el texto es exagerado. En el Cantar de los Cantares (6:8) se habla de sesenta reinas y ochenta concubinas; el número total de mil que señala el texto es una hipérbole manifiesta, encaminada a poner de relieve la grandeza de Salomón, que en Oriente se mide principalmente por el número de mujeres del harén. En Ex 34:11; 16; Deut 7:1-5 se prohibían los matrimonios entre israelitas y mujeres cananeas por temor a que los arrastraran a la idolatría. Más tarde esta prohibición se extendió a las mujeres de otras procedencias.

La idolatría era considerada como el mayor de los pecados (9:6-7). Salomón rindió culto a Astarté (*ashtoret*), la diosa principal de los fenicios y sidonios, asociada al dios Baal. De Milcom sabemos que era el supremo dios de los amonitas (2 Sam 12:30), al que se ofrecían niños en holocausto¹. Los moabitas reconocían al dios Gamos (Núm 21:29; Jer 48:46). De él se habla en el obelisco de Mesa². Los altares de estos ídolos fueron levantados en la vertiente occidental del monte de los Olivos, enfrente del templo de Yahvé, **constituyendo un grave escándalo para el judaísmo.** Desde estos tiempos arranca la denominación de monte del Escándalo que se da a la parte extrema sud-occidental del mencionado monte. Este pecado debía atraer sobre Salomón un castigo ejemplar, anunciándosele la división del reino en el interior y la aparición de enemigos en las fronteras (v.14). No sabemos si se valió Dios de un profeta para anunciar estos castigos a Salomón.

Enemigos externos de Salomón (11:14-25).

¹⁴ **Suscitó Yahvé a Salomón un enemigo, Hadad, idumeo, de la sangre real de Edom.**

¹⁵ **Cuando David batió a Edom, Joab, jefe del ejército, subió para enterrar a los muertos y mató a todos los varones de Edom,¹⁶ quedándose con todo Israel durante seis meses en Edom, hasta exterminar a todos los varones.¹⁷ Entonces Hadad, con algunos edomitas, siervos de su padre, huyó para refugiarse en Egipto, siendo todavía muchacho.¹⁸ Partiendo de Madián, se fueron a Paran, y, uniéndose allí algunos de Paran, llegaron a Egipto, junto al Faraón, rey de Egipto. El Faraón dio a Hadad una casa, proveyó a su subsistencia y le dio tierras.¹⁹ Fue Hadad muy grato al Fa-**

raón, que le dio por mujer a Ano, hermana mayor de su mujer, hermana de la reina Tafnes.²⁰ La hermana de Tafnes le dio su hijo Guenubat, a quien Tafnes educó en la casa del Faraón, estando en ella Guenubat como un hijo del Faraón.²¹ Cuando supo Hadad, en Egipto, que David se había dormido con sus padres y que Joab, jefe del ejército, había muerto, dijo al Faraón: “Déjame ir a mi tierra”;²² y el Faraón le respondió: “¿Qué te falta cerca de mí, para que quieras irte a tu tierra?” Y él contestó: “Nada me falta, pero déjame ir.” Hadad se volvió a su casa. Este fue el mal que hizo Hadad, que odiaba a Israel y se alzó rey de Edom.²³ Suscitó Dios a Salomón otro enemigo, Rezón, hijo de Eliada, que había huido de su señor Hadadezer, rey de Soba.²⁴ Reunió gente y se hizo jefe de banda cuando David derrotó a las tropas arameas. Fuese entonces a Damasco y se estableció allí, y reinó en Damasco,²⁵ siendo enemigo de Israel todo el tiempo de la vida de Salomón. Al mismo tiempo que Hadad, le hacía el mal que podía, porque aborrecía a Israel y reinaba en Siria.

Dos fueron los principales enemigos que amenazaron las fronteras del reino salomónico: Hadad, de la sangre real de Edom, y Rezón, creador del reino de Damasco. En cuanto al primero, se amplía aquí la noticia del ataque de David contra Edom y el enañamiento contra el mismo (2 Sam 8:13-14). Una vez vencidos los edomitas, Joab se enañó contra los varones del país, a quienes persiguió durante seis meses. Hadad, de la familia real, logró escapar a tierras de Madián, al sudeste de Edom, y de allí a Egipto. Hadad es el nombre del dios cananeo del cielo y de las tempestades³, que llevaron anteriormente otros dos reyes idumeos (Gen 36; 35; 39). Hadad marchó a Egipto por existir quizá entre ambos países relaciones cordiales, ya que en el papiro Anastasi VI de la XIX dinastía se autoriza a una tribu edomita para que apaciente sus ganados junto a Pithom (Pritchard, 259). En su huida atravesó Hadad el desierto de Farán, al norte de la península del Sinaí (Núm 10:12; 12:16; 13:3; 1 Sam 25:1). El Faraón, probablemente de la XXI dinastía, recibiólo amigablemente, hasta el punto de entregarle a Ano, su cuñada, por esposa. El texto masorético llama Tahpenes a la reina, palabra que, según algunos, debe cambiarse en *tahmenis haguebi-rah* = grande esposa del rey. La mutilación del título egipcio proviene, probablemente, de su asonancia con el nombre de la ciudad, *Tahpankes* o *Takhpankhes* (Jer 2.16; 43:7-9)⁴. La reina adoptó al hijo de Hadad, llamado Guenubat, que fue educado juntamente con los hijos del rey. A la muerte de David y de Joab pidió Hadad autorización para regresar a su patria, llevando en el corazón un gran odio contra los israelitas.

Rezón, subdito de Hadadezer, rey de Soba (2 Sam 8:3-10; 10:15-19), se proclamó jefe de una banda, instalándose en Damasco, donde inició el reino que más tarde se convertiría en un enemigo peligroso del reino del Norte, separado del de Judá.

Jeroboam (11:26-43).

²⁶ También Jeroboam, siervo de Salomón, se alzó contra el rey. Era hijo de Nabat, efrateo, de Sereda, siervo de Salomón, y tenía por madre a una viuda llamada Sarva.²⁷ He aquí la ocasión de alzarse contra el rey: estaba Salomón construyendo el terraplén para rellenar la depresión que había en la ciudad de David, su padre.²⁸ Jeroboam era hombre muy capaz y fuerte, y, habiéndole visto Salomón a la obra, dio al joven el mando de todas las gentes de trabajo de la casa de José.²⁹ Por aquel tiempo salió Jeroboam de Jerusalén y le halló en el camino el profeta Ajías, de Silo. Iba éste cubierto con un manto nuevo y estaban los dos solos en el campo.³⁰ Ajías cogió el manto nuevo que llevaba sobre sí, lo partió en doce pedazos³¹ y dijo a Jero-

boam: “Coge diez pedazos, porque así habla Yahvé, Dios de Israel: Voy a romper el reino en manos de Salomón y a darte a ti diez tribus.³² El tendrá una tribu, por amor de David, mi siervo, y de Jerusalén, que yo he elegido entre todas las tribus de Israel.³³ Porque me han abandonado y se han prosternado ante As-tarté, diosa de los sidonios; ante Gamos, dios de Moab, y ante Milcom, dios de los hijos de Amón. No han marchado por mis caminos, haciendo lo que es bueno a mis ojos y guardando mis leyes y mandamientos, como lo hizo David, su padre.³⁴ No quitaré de sus manos el reino, pues mantendré su reinado todos los días de su vida por amor a David, mi siervo, a quien elegí yo y que guardó mis mandamientos y mis leyes.³⁵ Pero quitaré el reino de las manos de su hijo y te daré a ti diez tribus,³⁶ dejando a su hijo una tribu, para que David, mi siervo, tenga siempre una lámpara ante mí en Jerusalén, la ciudad que yo he elegido para poner allí mi nombre.³⁷ A ti te tomaré yo; dominarás sobre cuanto tu corazón desea y serás rey de Israel.³⁸” Si me obedeces en cuanto yo te mande y sigues mis caminos, mis leyes y mandamientos, como lo hizo David, mi siervo, yo seré contigo y te edificaré casa estable, como se la edificué a David, y te daré Israel.³⁹ Humillaré a la descendencia de David, mas no por siempre.”⁴⁰ Salomón procuró dar muerte a Jeroboam; pero Jeroboam huyó, refugiándose en Egipto, cerca de Sesac, rey de Egipto, hasta la muerte de Salomón.⁴¹ Lo demás de los hechos de Salomón, de lo que hizo y de su sabiduría, ¿no está escrito en el libro de los hechos de Salomón?⁴² Reinó Salomón en Jerusalén cuarenta años sobre todo Israel,⁴³ y luego se durmió con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David, su padre. Le sucedió Roboam, su hijo.

El enemigo más peligroso para Salomón y su reino fue Jeroboam, capataz de los trabajos del terraplén entre la ciudad de David y el templo. Era efraimita de nacimiento (Que 12:5; 1 Sam 1:1), de la ciudad de Sareda (Que 7:22; Jos 3:16), en el actual *Deir Ghassaneh*, a treinta kilómetros al este de Jafa (*Géographie* II 457) y a ocho al sudeste de Rentis, patria de Samuel (1 Sam 1:1). La madre de Jeroboam es llamada *Seruah*, leprosa, en el texto masorético; *porne, meretrix*, por los LXX, por considerar los glosadores que el cisma fue como la lepra y un adulterio para Israel. Probablemente se llamaba *Seruyah*, Sarvia, como una hermana de David. Jeroboam veía con indignación que, mientras la tribu de Judá gozaba de un régimen de excepción, toda la carga de las obras recaía sobre los efraimitas. Jeroboam, joven, valiente (*guibbor hail*), dirigía los trabajos, pero sentía la causa de sus hermanos de tribu. Seguramente que debió él maquinarse desde tiempo algún complot contra la política del rey en connivencia con las tribus del norte. A la misma tribu pertenecía Ajías, de Silo (1 Sam 14:3-18), a quien algunos críticos incluyen entre los confabulados para protestar por la decadencia del templo de Silo, absorbido y desplazado por el de Jerusalén. Pero, como dice el texto, reconoció Ajías los méritos de David (v.34) y los privilegios de Jerusalén como ciudad escogida por Dios (v.36). Con una acción simbólica (19:19; 20:37-42; 2 Re 13:14-19; Is 8:1-4; 20:1-6; Jer 19:10; 27:2; Ez 3:1-3) profetizó la división del reino, reservando una tribu para el hijo de Salomón y entregando a Jeroboam las diez restantes. Siendo doce las tribus, se pensó en corregir el texto, escribiendo dos tribus (de Judá y de Benjamín) en vez de una. Las diez partes representan el bloque de las tribus norteñas (2 Sam 19:44). Las otras dos piezas del manto simbolizan la tribu de Judá, con la que habíase fusionado la de Simeón (Jos 19:1); pero acaso se trata de la tribu de Benjamín, que se asoció a la de Judá, con la que jugó un papel importantísimo (12:21-23). Las palabras del profeta no son ni fórmulas geométricas ni ecuaciones algebraicas⁵.

Ají as achaca a Salomón su apostasía, pero calla las otras causas que aceleraron la división de su reino. Conoce Ají as las ambiciones de Jeroboam, al cual promete una dinastía perdurable en caso de que religiosamente imite a David. Jeroboam pudo escapar de manos de Salomón huyendo a Egipto, cerca del faraón Sesac, llamado Soshenq, fundador de la XXII dinastía, que reinó aproximadamente los años 950-929 a.C. De él se ocupará más tarde nuestro autor (14:25). Según los LXX (12:2455), Jeroboam tomó en Egipto por esposa a Ano, hermana mayor de Thekemina, mujer de Faraón.

Una historia más amplia del reinado de Salomón tuvo el autor sagrado ante su vista, de la cual extrajo lo poco que ha consignado en los capítulos 3-11. Pero, además, conoció otro documento en el que se exponían ampliamente las etapas de la construcción y ornamentación del templo. Para describir los primeros brotes del reino del Norte, o sea los primeros conatos de rebelión por parte de Jeroboam, inspiróse en una historia de los reyes del Norte.

Como hemos podido apreciar en las páginas que anteceden, el autor sagrado ha escrito una historia breve, concisa, del reinado de Salomón, poniendo de relieve sus puntos luminosos y no ocultando sus sombras; considerándolo todo desde el punto de vista deuteronomico. En cifras redondas se dice que Salomón reinó cuarenta años sobre Judá e Israel. Iniciado su reino hacia el año 970, prolongóse hasta cerca de 930; otros autores (ÜHORME) señalan los años 972 y 932 como términos *a quo* y *ad quem* del reinado salomónico. Fue sepultado junto a su padre (2:10). Le sucedió su hijo Roboam.

¹ *Le sacerdoce du roi en Israel*: “Sacra Pagina,” I (París-Gembloux 1959) 543.

¹ A partir de Renán (*Histoire du peuple d'Israel* París 1891 vol.2 142), muchos historiadores y críticos independientes han considerado el templo de Salomón como «un templo doméstico, una capilla de palacio,” análogo a los que los reyes de Mari tenían en sus mansiones reales. En apoyo de sus puntos de vista hacen hincapié en las dimensiones reducidas del edificio, que medía, incluidos los muros, 50 por 30 metros. Es verdad que Salomón edificó una casa a Yahvé, porque la divinidad, al igual que los hombres, tenía necesidad de disponer sobre la tierra de una casa, una mansión, un albergue. Todos los planos de los santuarios orientales que remontan al tercer milenio a. G. están inspirados en los de las casas particulares. Así, pues, el motivo principal y esencial que movió a Salomón a levantar el templo fue para dar a Yahvé, presente en el arca, una residencia. Pero de esto no se deduce que el templo fuera una capilla de palacio, una dependencia del mismo; al contrario, fue el santuario nacional adonde acudía todo Israel por creer que habitaba allí Dios de una manera particular. Asimismo se ha especulado sobre el simbolismo de la distribución del templo en tres partes: *ulam*, *hecal*, *debir*, que, según Flavio Josefo, representaban las tres partes del cosmos: agua, tierra y cielo; lo que correspondería a la cosmogonía bíblica (Ex 20:4; Gen 1:6). Las dos columnas de bronce (7:15-22) colocadas *delante* del templo recordaban los pilares obre los cuales descansaba el universo (Sal 75:4; Job 9:6). Mucho se ha fantaseado sobre este articular (Parrot, l.c., 38; J. Daniélou, *La symbolique cosmique du Temple de Jérusalem: Symbolisme cosmique et monuments religieux* [París 1953] 61-64; W. Vischer, *Les presbiteres prophètes* París-Neuchâtel 1951 363-376; Montgomery)

² Fernández, *Problemas* 142-172.

³ Lemaire-Baldi, *Atlante Bíblico* 122. Ofir se localiza probablemente en la costa occidental de Arabia (Gen 10:29; Job 22:24; 28,26; i Crón 1:23). Es posible que haya una exage-on en el número de talentos, o el texto se ha conservado defectuosamente (A. Beá, *Ez'son tell el-Helefi*: B 2ġ [1940] 437-445; N. Glueck: “Basor,” 71 [1938] 3-18; 75 [1939] 8-22; 79 [1940] 2-18).

¹ El episodio de la reina de Saba goza de extraordinaria popularidad en Etiopía, cuya dinastía reinante está vinculada, se dice, a la unión matrimonial de Salomón con la reina, que la leyenda árabe llama Balkis y la cristiana Makeda. Según Flavio Josefo (*Ant. lud.* 8,6:2), la reina llamábase Nikaule, soberana de Egipto y de Etiopía. No es de extrañar que una mujer fuera reina de un país árabe, ya que en tiempos de Teglafalasar III se recuerdan las reinas Zabibe y Samsi (N. Abbot, *Pre-Islamic Arab Queens*: “American Journal of SÉ mitic Languages and Literature,” 58 [1941] 1-22; Pritchard, 283; P. Dhorme, *Le Pays m-buque et l'Assyrie* [París 1913] 37.80.94 y 119).

- 2 B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*: T ES 10 (1951) 265-267.
3. Maisler, *The Excavation Of Tell Qesile*: BA 14 (1951) 43-49.
- 4 H. Michaud, *Sur la pierre et l'argile* (Paris-Neuchâtel 1958) 48.
- 5 Muchos creen que se trata de Tarsis, lugar que se encontraba cerca de la desembocadura del Guadalquivir. Otros, por el hecho de que la flota tenía sus bases en el golfo de Aqaba, buscan Tarsis por estos parajes, cerca de Ofir. Otros (Üalevy, Albright) han pensado en Cerdeña. No es posible zanjar la cuestión (Desnoyers, *Histoire* III 66-70; L. De Las Muñecas, *La Tarsis bíblica*: "Estudis Franciscans," 43 1931 111-150; S. Bartina, *Tarsis*: VD 34 [1956] 342-348; W. Albright: "Basor," 83 [1941] 14-22, reconoce en Tarsis una palabra técnica fenicia que significa *fundición*).
- 1 N. Schneider, *Melchom, das Scheusal der Ammoniter*: B 18 (1937) 337-343; 19 (1938) 286-307.
- 2 D, Siderski, *La stele de Mesa*, index bibliographique (Paris 1920),
- 3 H. Haag, *Bibellixikon* 635.
- 4 Véase B. Grdseloff, *Takpnés*: "Ármales du service des Antiquités de l'Egypte," 47 (1947); Ídem, *Edom d'après les sources Egyptiennes*: "Revue de l'histoire Juive en Egypte" 17 I (1947) 88-03.

Segunda Parte.

Historia Sincrónica de los Reyes hasta Ajab y Josafat (c.12-22).

Roboam en Siquem (12:1-15).

¹ Roboam fue a Siquem por haberse reunido en Siquem todo Israel para proclamarle rey. ² Así que lo oyó Jeroboam, hijo de Nabat, que estaba en Egipto, adonde había huido de Salomón, se volvió de Egipto. ³ Y hablaron a Roboam diciendo: ⁴ "Tu padre hizo muy pesado nuestro yugo; aligera tú, pues, ahora esta dura servidumbre, y te serviremos." ⁵ El les respondió: "Id y volved a mí dentro de tres días." Fuese el pueblo. ⁶ El rey Roboam consultó a los ancianos que habían estado cerca de Salomón, su padre, durante su vida, diciéndoles: "¿Qué me aconsejáis que responda a este pueblo?" ⁷ Y ellos le dijeron: "Si ahora te rindes a este pueblo y le complaces hablándole blandas palabras, te estará siempre sujeto." ⁸ Pero Roboam no siguió el consejo de los ancianos, y consultó a los jóvenes que se habían criado con él y le rodeaban, ⁹ diciéndoles: "¿Qué me aconsejáis que responda a este pueblo que así me habla: Aligera el yugo que tu padre nos impuso?" ¹⁰ Y los jóvenes que se habían criado con él le dijeron así: "Habla de este modo al pueblo que te ha dicho: Tu padre hizo muy pesado su yugo sobre nosotros; aligéralo tú. Hábles así: Mi dedo meñique es más grueso que los lomos de mi padre. ¹¹ Ahora, pues, mi padre os cargó con pesado yugo, y yo haré vuestro yugo más pesado todavía. Mi padre os azotó con azotes, y yo os azotaré con escorpiones." ¹² Vino a Roboam, pues, todo Israel al día tercero, según lo que había dicho el rey: "Volved dentro de tres días"; ¹³ y el rey respondió al pueblo duramente, dejando el consejo que le habían dado los ancianos, ¹⁴ y le habló así, según el consejo de los jóvenes: "Mi padre hizo pesado vuestro yugo, y yo lo haré más pesado todavía; mi padre os azotó con azotes, y yo os azotaré con escorpiones." ¹⁵ Desoyó, pues, el rey al pueblo, porque así lo disponía Yahvé para cumplir la palabra que El había dicho por medio de Ajías, de Silo, de Jeroboam, hijo de Nabat.

Salomón había bajado al sepulcro dejando a su hijo en herencia un descontento general en el interior. Antes de morir habíanse renovado los conatos de independencia de las tribus del norte a

causa del trato desigual de que eran objeto con relación a los de Judá, que la conducta abiertamente imprudente de Roboam sellaron definitivamente. Roboam dispuso que la ceremonia de la proclamación como nuevo rey de Israel se celebrara en Siquem, lugar donde se produjo la primera tentativa de la monarquía (Que 8:22ss; C.9). A las razones históricas se añadieron otras consideraciones de orden social. Las tribus norteñas eran más ricas económicamente que Judá; sus tierras, más feraces; sus ciudades, más abiertas a las grandes vías comerciales, lo que originó un nivel de vida superior, una cultura más refinada. Desde el punto de vista religioso, Siquem guardaba el sepulcro de José (Jos 24:32). Abraham había estado allí (Gen 12:6); Jacob había morado grandes temporadas en sus inmediaciones (Gen 33:18). Además, ¿no había sido contaminada Jerusalén por los santuarios extranjeros? El numeroso harén real creó en la capital un ambiente de sensualidad y cierto sincretismo religioso. No solamente las reinas acudían a los templos de sus respectivos dioses, sino también la servidumbre, el séquito, los mercaderes extranjeros, los simpatizantes. Los mismos israelitas debían ser, en parte, los proveedores de víctimas y de cuanto se necesitaba para los sacrificios a los ídolos.

El acto de señalar a Siquem como lugar de su proclamación como rey fue un acierto diplomático de Roboam. No sabemos si Jeroboam estuvo o no presente en la ceremonia, ya que había abandonado Egipto tan pronto como se enteró de la muerte de Salomón.

Los LXX dicen que se retiró a Sareda; del texto masorético (v.3; 5; 12), de 2 Crón 10:3 y Vulgata parece deducirse que asistió a la misma.

“¡A tus tiendas, Israel!” (12:16-24).

¹⁶ Entonces todo Israel, viendo que el rey no le escuchaba dijo al rey: “¿Qué tenemos que ver nosotros con David? No tenemos heredad con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! ¡Provee ahora a tu casa, David!” Fuese Israel a sus tiendas (¹⁷ y Roboam no reinó sobre más hijos de Israel que los que habitaban en las ciudades de Judá). ¹⁸ Mandó entonces Roboam a Adoni-ram, que era prefecto de los tributos; pero éste fue lapidado por todo Israel y murió. Apresuróse Roboam a montar en su carro para huir a Jerusalén; ¹⁹ y así se separó Israel de la casa de David hasta el día de hoy. ²⁰ Sabiendo que había vuelto Jeroboam, todo Israel le mandó a llamar a la asamblea y le hicieron rey de todo Israel. La tribu de Judá fue la sola que siguió a la casa de David. ²¹ Llegado Roboam a Jerusalén, convocó a toda la casa de Judá y a la tribu de Benjamín, ciento ochenta mil hombres de guerra, para hacer la guerra a la casa de Israel y reducirla a la obediencia de Roboam, hijo de Salomón; ²² pero Semeyas, varón de Dios, recibió palabras de Yahvé, diciendo: ²³ “Habla a Roboam, hijo de Salomón, rey de Judá, y a toda la casa de Judá y de Benjamín, y a todos los del pueblo, diciendo: ²⁴ He aquí lo que dice Yahvé: No subáis a hacer la guerra a vuestros hermanos, los hijos de Israel. Vuélvase cada uno de vosotros a su casa, porque de mí ha venido esto”; y ellos, obedeciendo la palabra de Dios, se volvieron, según la palabra de Yahvé.

La respuesta insolente del rey pone en boca de la muchedumbre el grito separatista lanzado en otro tiempo por Seba (2 Sam 20:1). La escisión del pueblo era un hecho: Roboam dominaría sobre Judá y Benjamín, mientras que las diez tribus del norte se unirían bajo Jeroboam. Varias causas contribuyeron a esta división. En el colmo de la imbecilidad, no encontró Roboam otro funcionario para atraer y reducir a los del norte que el odiado Adoniram (4:6; 5.28), jefe de los tributos. Dios obceca a los que quiere perder. Vuelto el rey a Jerusalén, trató de reducir a los separa-

tistas por la fuerza, pero le disuadió el profeta Semeyas (13:1-9). Según algunos textos (n. 13; 32), solamente la tribu de Judá obedeció a Roboam; sin embargo, parte de Benjamín, en cuyo territorio se encontraba Jerusalén, se unió al reino del sur (2 Crón. 11:1), en tanto que Jericó se adhirió al del norte (16.34).

Cisma religioso (12:25-33).

²⁵ Jeroboam edificó Siquem, en la montaña de Efraím, y residió allí; salió después y edificó Penuel. ²⁶ Jeroboam se dijo en su corazón: “El reino podría muy bien volver otra vez a la casa de David. ²⁷ Si este pueblo sube a Jerusalén para hacer sus sacrificios en la casa de Yahvé, el corazón del pueblo se volverá a su señor, Roboam, rey de Judá, y me matarán a mí.” ²⁸ Después de pensarlo, hizo el rey dos becerros de oro, y dijo al pueblo: “Bastante tiempo habéis subido a Jerusalén; ahí tienes a tu dios, Israel, el que te sacó de la tierra de Egipto.” ²⁹ Hizo poner uno de los becerros en Betel y otro en Dan; ³⁰ y esto indujo al pecado, pues iba el pueblo hasta Dan para adorar. ³¹ Edificó también Jeroboam lugares excelsos e hizo sacerdotes a gentes del pueblo que no eran de los hijos de Leví. ³² Instituyó Jeroboam una solemnidad en el mes octavo, el quince del mes, conforme a las de Judá, y sacrificó sobre el altar. Así puso también en Betel sacerdotes en los altos que había construido, para que sacrificasen a los becerros que había hecho; ³³ y subió al altar que se había hecho en Betel el día quince del octavo mes, que él a su voluntad eligió. Instituyó una fiesta para los hijos de Israel y subió al altar para sacrificar.

Con el fin de defender el nuevo reino, fortificó Jeroboam las ciudades de Siquem y de Penuel. Se identifica esta última con *Tulul ed-Dahab*, en la ribera del Yaboc, a unos once kilómetros al este del Jordán. Pensó en rehabilitar los dos santuarios antiguos: Dan, en los confines septentrionales (Jue 18:1-31), y Betel, en el límite sur, lugar donde existían recuerdos venerandos de los tiempos de los patriarcas (Gen 12:8; 13:4; 28:19; 35:7) y en donde se ofrecían sacrificios en tiempos de los jueces (Jue 20:21; 21:4; 1 Sam 10:3). Jeroboam repite las palabras que pronunció Aarón después de haber construido el becerro de oro (Ex 32:4). Al rey se le ocurrió representar a Yahvé en forma de becerro por influencias religiosas paganas de Palestina y Siria, en donde el becerro era considerado como símbolo de fecundidad y de fuerza, atributos del dios cananeo Baal-Hadad. En Israel no se practicaba propiamente la idolatría, ya que no se adoraba a dioses extranjeros, sino que se representaba a Yahvé bajo la forma de un toro o becerro; lo que se oponía, sin embargo, a la ley sobre la representación sensible de la divinidad (Ex 20:34; Deut 4:15-20; 5:8-9). Además, con esta práctica Jeroboam ponía el yahvismo al nivel de las otras religiones paganas, creando una especie de sincretismo religioso y una gran desorientación. ¿Cómo distinguirá el pueblo entre el toro de Yahvé y el de Baal? Oseas (8:6) y escritores posteriores consideran este culto de las imágenes como una verdadera apostasía. Es posible, además, que buscara Jeroboam un acercamiento religioso con los cananeos, muy numerosos en su territorio. En todo caso, consciente o no de sus actos, **abría Jeroboam las puertas del sincretismo religioso** ¹.

Para el servicio de los nuevos santuarios creó sacerdotes a gentes que no pertenecían a la tribu de Leví; los sacerdotes y levitas habían emigrado casi en masa a Judá (2 Crón 11:13). La institución de sacerdotes que no contaban con títulos para ello fue considerada como un gran escándalo y un nuevo pecado de Jeroboam (13:33-34). Procuró conservar las festividades principales vigentes en Judá, acomodándolas, sin embargo, a la nueva situación. Retrasó un mes la fiesta de los Tabernáculos, haciéndola coincidir con el término de la recolección de la uva a fin de que

la solemnidad y jolgorio fueran mayores. El rey ofrecía sacrificios, considerándose rey teocrático y sumo sacerdote. Por todo lo dicho, vemos cuan dudosos fueron los comienzos del reino del norte desde el punto de vista religioso.

Un profeta de Judá increpa a Jeroboam (13:1-10).

¹ Llegó de Judá a Betel un hombre de Dios, por mandato de Yahvé, mientras estaba Jeroboam en el altar para sacrificar; ² y alzando su voz contra el altar, según la palabra de Yahvé, gritó: “¡Altar, altar! Así habla Yahvé: Nacerá de la casa de David un hijo que se llamará Josías, que inmolará sobre ti a los sacerdotes de los altos que en ti sacrifican, y sobre ti quemarán huesos humanos.” ³ Y dio entonces mismo una señal, diciendo: “Esta es la señal que da Yahvé: el altar se quebrará y se derramará la ceniza que hay en él.” ⁴ Al oír el rey Jeroboam las palabras del varón de Dios, lo que había gritado contra el altar de Betel, extendió su brazo desde el altar, diciendo: “Prendedle”; pero la mano que contra él extendió se quedó rígida y no pudo volverla a sí. ⁵ El altar se quebró y las cenizas que sobre él había se derramaron, según la señal que el hombre de Dios había dado, conforme a la palabra de Yahvé. ⁶ Entonces el rey, dirigiéndose al hombre de Dios, dijo: “Implora a Yahvé, tu Dios, y ruégale por mí para que pueda volver a mí la mano.” El hombre de Dios imploró a Yahvé, y el rey pudo volver a sí la mano, que quedó como estaba antes. ⁷ Entonces dijo el rey al hombre de Dios: “Vente conmigo a mi casa para tomar algo y te haré un presente.” ⁸ Pero el hombre de Dios dijo al rey: “No iré contigo a tu casa aunque me dieras la mitad de ella, y no comeré pan ni beberé agua en este lugar, ⁹ porque esa orden me ha sido dada por la palabra de Yahvé: No comas pan, ni bebas agua, ni tomes para tu vuelta el camino por donde vayas.” ¹⁰ Fuese, pues, por otro camino, no tomando para volver el camino por donde había venido a Betel.

Todos los profetas condenan la política religiosa de Jeroboam. Aparece en escena, en primer lugar, un profeta anónimo, oriundo de Judá (“hombre de Dios”), que Flavio Josefo llama Jadón (*Ant. lud.* 8:8-5), acaso el mismo que en 2 Crón 9:29 es denominado Jeddo. El profeta increpa al rey en el momento en que éste se disponía a sacrificar en el altar de Betel. Alzando su voz, anuncia la suerte que correrá el altar en un futuro lejano. Un rey de Judá lo contaminará con la más grande de las impurezas legales (Núm 19:18) al degollar sobre el mismo a los sacerdotes que le sirven. El profeta anuncia un hecho con trescientos años de anticipación (2 Re 23:15-20) y pronuncia el nombre del monarca que llevará a cabo esta acción. Garantiza con un hecho actual lo que sucederá trescientos años más tarde; con ello conocerá el pueblo que su mensaje es verdadero. Las palabras del profeta enfurecieron al rey. **El hombre de Dios consideraba aquel altar como un *bamah*, un lugar alto**, a estilo de los cananeos, llamando a los sacerdotes que lo servían “sacerdotes de los altos.” Rechazó el profeta el ofrecimiento que le hizo el rey de entrar en su casa y sentarse a su mesa, con lo cual expresa el horror que todos los hombres de Dios sienten por el santuario ilegítimo de Betel. Dios le había manifestado que ni siquiera debía regresar por el camino por el que había venido, a fin de que no trabara amistad con nadie de Israel.

Desobediencia del profeta (13:11-22).

¹¹ Habitaba en Betel a la sazón un viejo profeta, cuyos hijos vinieron a contarle lo que el hombre de Dios había hecho aquel día en Betel y lo que había dicho al rey; ¹² y su padre les dijo: “¿Por qué camino ha ido?” Indicáronle sus hijos el camino por

donde se volvió el hombre de Dios venido de Judá; ¹³ y él les dijo: “Aparejadme el asno.” Ellos se lo aparejaron, y él, subiendo en el asno, ¹⁴ se fue tras el hombre de Dios; y una vez que lo alcanzó, mientras estaba sentado debajo de una encina, le preguntó: “¿Eres tú el hombre de Dios que ha venido de Judá?” El le respondió: “Yo soy.” ¹⁵ Díjole entonces el otro: “Ven conmigo a casa para tomar algún alimento.” ¹⁶ Pero él respondió: “No puedo ir contigo ni entrar en tu casa, ¹⁷ porque la palabra de Yahvé me ha dicho: No comas pan, ni bebas agua, ni tomes para la vuelta el camino de la ida.” ¹⁸ Pero él le dijo: “Yo también soy profeta como tú, y un ángel me ha hablado de parte de Yahvé, diciéndome: Tráele contigo a tu casa para que coma pan y beba agua.” Mentía, ¹⁹ Volvióse entonces con él el hombre de Dios, y en su casa comió pan y bebió agua. ²⁰ Pero, mientras estaban sentados a la mesa, fue palabra de Yahvé al profeta que le había hecho volver, ²¹ que gritó al venido de Judá: “Así habla Yahvé: Por haber sido rebelde al mandato de Yahvé y no haber guardado la orden que Yahvé, tu Dios, te había dado, ²² y porque volviéndote has comido pan y bebido agua en el lugar de que te había dicho: “No comas pan allí ni bebas allí agua,” no entrará tu cadáver en la sepultura de tus padres.”

Había en Betel un viejo profeta que rechazaba el culto de este santuario, como indica el hecho de no asistir a la solemne fiesta de la dedicación del nuevo templo. Enterado de todo por sus hijos, marchó al encuentro del profeta de Judá, rogándole que se dignara aceptar la hospitalidad que le ofrecía. Durante la refección manifestó Dios su indignación por la desobediencia del profeta de Judá, anunciándole que, por castigo de su desobediencia, no sería enterrado en el sepulcro de sus padres (2 Sam 17:23; Neh 2:3-5). El viejo profeta de Betel mintió formalmente; el don de profecía es un carisma social que no supone necesariamente la santidad del sujeto.

Castigo por desobediencia (13:23-34).

²³ Cuando el profeta que le había hecho volver acabó de comer pan y de beber agua, hizo que aparejaran para el otro su asno, y el hombre de Dios se fue. ²⁴ Encontró en el camino un león, que le mató, quedando su cadáver tendido en el camino; el asno siguió junto a él, y el león junto al cadáver. ²⁵ Los que pasaban vieron el cadáver tendido en el camino y junto a él el león, y hablaron de ello en la ciudad donde moraba el viejo profeta. ²⁶ Cuando el profeta que lo había hecho volver lo supo dijo: “Es el hombre de Dios, que ha sido rebelde a la orden de Yahvé, y por eso le ha entregado Yahvé al león, que le ha destrozado y muerto, conforme a la palabra que Yahvé le había dicho.” ²⁷ Después, dirigiéndose a sus hijos, dijo: “Aparejadme un asno.” Aparejaronlo ellos ²⁸ y se fue. Halló el cadáver tendido en el camino, y el asno y el león, que estaban junto al cadáver. El león ni había devorado el cadáver ni había dañado al asno. ²⁹ El profeta levantó el cadáver del hombre de Dios y, poniéndolo sobre el asno, se lo llevó, y vino con él a la ciudad, donde le lloró y le sepultó. ³⁰ Puso su cadáver en la sepultura y le lloraba, diciendo: “¡Ay hermano mío!” ³¹ Después que le sepultó, dijo a sus hijos: “Cuando yo muera, me sepultaréis en la sepultura donde está enterrado el hombre de Dios, poniendo mis huesos junto a los suyos para que mis huesos se conserven intactos junto a los suyos, ³² porque se ha de cumplir la palabra que de parte de Yahvé gritó él contra el altar de Betel y contra todos los altares de las ciudades de Samaría.” ³³ A pesar de esto, no se apartó Jeroboam de

su mal camino; creó nuevos sacerdotes de entre todo el pueblo para los altos. A cualquiera que quisiera serlo le consagraba él sacerdote de los altos. ³⁴ Esto fue causa de pecado para la casa de Jeroboam, y por eso fue exterminada y borrada de sobre la haz de la tierra.

La amenaza pendía sobre la cabeza **del hombre de Dios desobediente al mandato divino**. En ruta le asaltó un león, que, abalanzándose sobre él, le mató, quedando su cadáver tendido sobre el camino. Había leones en el desierto de Judá (1 Sam 17:34), en cuyas cercanías caminaba el hombre de Dios. Quiso Dios que el león respetara al asno y a cuantos transitaban por el camino. A su sepulcro se alude en 2 Re 23:16-18. A pesar de los avisos del profeta y de conocer el castigo que le esperaba, continuó Jeroboam el camino que había emprendido. A cualquiera que quisiera ser sacerdote “le llenaba la mano,” frase con la que se alude al rito de Moisés (Ex 28:41; 29:9), que en la consagración sacerdotal de Aarón tomó los ácidos y algunas vísceras de la víctima, colocándolo todo en manos de Aarón y de sus hijos (Ex 29:22). ¿Se practicaba esta ceremonia en caso de conferirse la dignidad sacerdotal a personas ajenas a la familia de Aarón? (Que 17:5-11; 2 Crón 13:9). Nada sabemos en concreto sobre este particular.

La mujer de Jeroboam en Silo (14:1-9).

¹ Enfermó por entonces Abiya, hijo de Jeroboam; ² Jeroboam dijo a su mujer: “**Anda, levántate y disfrazate de modo que nadie sepa que eres la mujer de Jeroboam, y vete a Silo. Allí está Ajías, profeta, el que me anunció que sería rey de este pueblo.** ³ **Coge contigo diez panes, tortas y una vasija de miel, y entra en su casa, y él te dirá lo que va a ser del niño.**” ⁴ **Hízolo así la mujer de Jeroboam. Se levantó, fue a Silo y entró en la casa de Ajías. Ajías no veía ya, pues por la vejez se le habían quedado fijos los ojos;** ⁵ **pero Yahvé había dicho a Ajías: “La mujer de Jeroboam va a venir a consultarte acerca de su hijo, que está enfermo; y esto le dirás.” Cuando llegó, quiso hacerse pasar por otra.** ⁶ **Así que oyó Ajías el ruido de sus pasos en el momento en que trasponía la puerta, dijo: “Entra, mujer de Jeroboam. ¿Por qué te finges otra? Estoy encargado de anunciarte cosas muy duras.** ⁷ **Ve y dile a Jeroboam: Así habla Yahvé, Dios de Israel: “Yo te alcé de en medio del pueblo y te hice jefe de mi pueblo, Israel,** ⁸ **rompiendo el reino de la casa de David y dándotelo a ti. Pero tú no has sido como mi siervo David, que guardó mis mandamientos y me siguió de todo su corazón, no haciendo más que lo recto a mis ojos;** ⁹ **antes hiciste el mal, más que cuantos han sido antes de ti, haciéndote otros dioses y fundiendo imágenes para irritarme, echándome tras de tus espaldas.**

El profeta Ajías anunció a Jeroboam su elevación al trono de Israel (11:29-39). No sabemos en qué año del reinado de Jeroboam aconteció el hecho que aquí se narra. Por una parte, dice que Ajías era ya anciano (v.4), señalando los LXX una edad rayana a los sesenta años; por otra, el hijo era pequeño, no habiendo ejercido todavía cargo alguno político (v.13). Ajías había estado de Jeroboam a causa de su conducta religiosa. Desde Silo había seguido los acontecimientos del nuevo reino, demostrando con su aislamiento voluntario el juicio desfavorable que le merecía la política religiosa de Jeroboam. **Le recrimina “haberse hecho otros dioses,”** frase con la cual quiere expresar que el becerro fundido para representar a Yahvé es el primer paso que conducirá al pueblo de Israel a la idolatría. Yahvé no puede ser representado por imagen alguna (12:26-32; 13:33); Por lo mismo, **el becerro es como una sustitución de Yahvé, que queda en segundo**

plano, preterido 1.

Anuncio del castigo (14:10-20).

“¹⁰ Por eso voy a hacer venir el mal sobre la casa de Jeroboam, y exterminaré a todos cuantos a Jeroboam pertenecen, al esclavo y al libre en Israel, y barreré a la casa de Jeroboam, como se barren las basuras, hasta que del todo desaparezca. ¹¹ El que de la casa de Jeroboam muera en la ciudad será devorado de los perros, y el que muera en el campo será comido por las aves del cielo. Porque ha hablado Yahvé.” ¹² Y tú álzate y vete a tu casa. En cuanto tus pies entren en la ciudad, morirá el niño; ¹³ todo Israel le llorará y será sepultado, pues será el único de la casa de Jeroboam que será sepultado, por ser el único de la casa de Jeroboam en quien se ha hallado algo de bueno a los ojos de Yahvé, Dios de Israel. ¹⁴ Yahvé alzará sobre Israel un rey, que exterminará en su día la casa de Jeroboam. ¹⁵ Yahvé sacudirá a Israel como en el agua se agita una caña, y arrancará a Israel de esta buena tierra que dio a sus padres y le dispersará al otro lado del río por haberse hecho ídolos, irritando a Yahvé. ¹⁶ Entregará a Israel por los pecados que ha cometido Jeroboam y los que ha hecho cometer a Israel.” ¹⁷ Levantóse la mujer de Jeroboam y se fue. Llegó a Tirsá, y cuando tocaba con sus pies el umbral de la puerta, murió el niño. ¹⁸ Se le enterró, y todo Israel le lloró, según la palabra que Yahvé había dicho por su siervo Ajías, profeta. ¹⁹ Lo demás de los hechos de Jeroboam, de las guerras que hizo y de cómo reinó, todo ello está escrito en las crónicas de los reyes de Israel. ²⁰ Reino veintidós años y se durmió con sus padres. Le sucedió Nadab, su hijo.

Ajías predice la desaparición de todos los varones de la casa de Jeroboam (literalmente: Los *que mean en la pared*; 1 Sam 25:22-34), tanto esclavos como libres, es decir, todos sin excepción (Deut 32:36). En cuanto al hijo, morirá, sin que la madre pueda verlo todavía vivo; pero, por ser inocente, **se le concederá el honor de la sepultura. Su muerte prematura es una gracia que Dios le concede** (Sab 4:10), ahorrándole con ello la suerte que correrán sus familiares. Basa fue el instrumento de que se valió Dios para llevar a término este castigo (15.27-30). La mujer se levantó y se fue. El texto de los LXX afirma que marchó a Sereda (11:26), ciudad natal de Jeroboam, adonde había sido trasladado el niño con urgencia. Sin embargo, no hay razón suficiente para renunciar a la lección del texto masorético. Tirsá (Jos 15:24), quizá la actual *Talluzah* (Fernández), *Tell el-Farah* (Albright, De Vaux) o *Teli Abu Zarad*, a quince kilómetros al sur de Naplusa, fue la capital del reino del Norte hasta el advenimiento de Omri (16:24), Que la trasladó a Samaría. Desde el año 1946, la Escuela Bíblica de Jerusalén ha practicado sendas excavaciones en *Teli el-Farah*, a unos doce kilómetros al nordeste de Naplusa².

Con una frase estereotipada se remite al libro de las Crónicas de los reyes de Israel para una mayor información sobre el reinado de Jeroboam. Reinó aproximadamente del año 931 hasta 910. No se han conservado detalles de su muerte (2 Crón 13:20); mereció ser sepultado en el panteón familiar. La profecía de Ajías se refería a su descendencia. Anuncia la deportación del pueblo más allá del Eufrates, a tierras de Mesopotamia (Jos 24:2-3; 2 Sam 10:16). El autor sagrado enjuicia el reinado de Jeroboam exclusivamente desde el punto de vista religioso. Parece que no tuvo éxito en sus guerras contra Roboam (14:30).

Roboam, rey de Judo (14:21-31).

²¹ Roboam, hijo de Salomón, reinó sobre Judá. Tenía cuarenta y un años cuando

empezó a reinar, y reinó diecisiete años en Jerusalén, la ciudad que Yahvé se había elegido de entre todas las tribus de Israel para poner allí su nombre. Su madre se llamaba Noama, amonita. ²² Roboam hizo el mal a los ojos de Yahvé, irritando su celo con los pecados que cometía, más que cuanto lo habían hecho antes sus padres. ²³ Edificáronse altos, con cipos y aseras sobre todas las alturas y bajo todo árbol frondoso. ²⁴ Hasta consagrados a la prostitución idolátrica hubo en la tierra. Imitaron todas las abominaciones de las gentes que Yahvé había echado de delante de los hijos de Israel. ²⁵ El año quinto del reinado de Roboam, Sesac, rey de Egipto, subió contra Jerusalén. ²⁶ Saqueó los tesoros de la casa de Yahvé y los tesoros de la casa del rey; todo lo saqueó, con todos los escudos de oro que había hecho Salomón. ²⁷ El rey Roboam hizo en su lugar escudos de bronce y se los entregó a los jefes de la guardia de la entrada de la casa del rey. ²⁸ Cuantas veces iba el rey a la casa de Yahvé, los llevaban los de la guardia y luego los volvían al cuartel de la guardia” ²⁹ El resto de los hechos de Roboam, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ³⁰ Siempre hubo guerra entre Roboam y Jeroboam. ³¹ Durmióse Roboam con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Abiam, hijo suyo.

Los primeros pasos de Roboam en la escena de la historia hacen de él un tipo repugnante. Hombre duro, imprudente, amante del lujo, despótico, fue el causante inmediato del cisma de Israel. Un profeta logró disuadirlo de que atacara a las tribus del norte, a las cuales había exasperado con el anuncio de su programa de gobierno (12:22-24), logrando evitar una guerra civil; a pesar de ello, hubo guerra constante entre Roboam y Jeroboam. Lo peor de su actuación fue la práctica de la idolatría, a la que se entregó él y su pueblo. Hijo de una mujer amonita (11:18), heredó de su madre el gusto por los ídolos. Su conducta religiosa fue peor que la de cualquiera de los reyes antes existentes. Edificáronse altos (*bamoth*), lugares de culto a estilo de los cananeos. Antes de la construcción del templo de Jerusalén sacrificaban los israelitas legítimamente en lugares altos (1 Sam 9:12-24; 1 Re 3:4), pero en estos lugares no existían representaciones idolátricas de Yahvé. Fue distinto a partir de Roboam, en que tales *bamoth* apenas se diferenciaban de los altos cananeos.

En las instalaciones de los *bamoth* se tendía a un culto naturístico. Había allí altares para los sacrificios y libaciones; piedras (*mas-seboth*) que representaban la divinidad masculina (1 Sam 7:4), árboles o palos (*asherim*), clavados en el suelo simbolizando la divinidad femenina. Para que tales palos se conservaran verdes cambiábase con frecuencia. Estos santuarios fueron prodigándose por todas partes, erigiéndose preferentemente en los alrededores de un manantial, en bosques frondosos, por ser dioses de la fertilidad y fecundidad ³. La corrupción fue tanta, que se llegó a practicar con descaro la prostitución sagrada de ambos sexos (Deut 23:18-19; 1 Re 15:12; 22:47; 2 Re 23:7).

Durante su reinado atacó a Palestina (2 Crón 12:2-11) el rey Sesac (Shoshenq) de Egipto. Esta invasión está confirmada por una inscripción del templo de Amón en Karnac, en la que se enumeran las ciudades conquistadas. Se sabe que la acción del faraón fundador de la XXII dinastía alcanzó al reino del Norte. Por la lista cabe deducir que las tropas egipcias llegaron a Megiddo, pasaron por Sunem (1:3), Betsán, llegando incluso a Majanaím, en Transjordania. Del reino de Judá se mencionan las ciudades de Betorón, Gui-betón. No puede darse mucho crédito a esta lista de ciudades conquistadas ni concluir de ella que Sheshonq hizo dos incursiones en Palestina, una contra el reino del Norte y otra contra los territorios del Negueb y de Edom, al sur, per-

donando el reino de Judá por haberle Roboam mandado un tributo ⁴. Según Noth, el rey egipcio no se apoderó de Jerusalén, que no figura en la lista de ciudades conquistadas, por haberle entregado Roboam los escudos de oro, que reemplazó por otros de bronce ⁵. Otros datos sobre su familia y reinado se encuentran en 2 Crón 11:5; 12:16. Su reinado abarca aproximadamente los años 931-913.

Abiam, rey de Judá (15:1-8).

¹ El año decimotercero del reinado de Jeroboam, hijo de Nabat, comenzó a reinar en Judá Abiam. ² Reinó tres años en Jerusalén. Su madre se llamaba Maaca, hija de Absalón. ³ Dióse a todos los pecados que antes había cometido su padre, y su corazón no estuvo enteramente con Yahvé, como lo había estado el de David, su padre. ⁴ Mas, por amor de David, Yahvé, su Dios, dio a éste una lámpara en Jerusalén, estableciendo a su hijo después de él y sosteniendo a Jerusalén; ⁵ porque David había hecho lo recto a los ojos de Yahvé y no se había apartado de ninguno de sus mandamientos durante toda su vida, fuera de lo de Urías el jeteo. (⁶ Hubo guerra entre Roboam y Jeroboam mientras vivió aquél.) ⁷ El resto de los hechos de Abiam, lo que hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? Hubo guerra entre Abiam y Jeroboam. ⁸ Abiam se durmió con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Asa, su hijo.

Abiam, o Abía (2 Crón 13:20), era hijo de Maaca, nieta de Absalón, por Tamar (2 Sam 14:27), que se había casado con Uriel de Gabaón (2 Crón 13:2). La palabra *hija* tiene aquí, como en otros lugares bíblicos (2 Re 8:2; 8:18), un significado amplio. Difícil es armonizar los datos cronológicos del texto por desconocer el sistema numeral empleado y por no haberse conservado íntegros los números del texto primitivo. **Fue pésima la conducta religiosa del rey; pero, por amor a David, “le dio Dios una lámpara en Jerusalén,”** es decir, le concedió que le sucediera su hijo en el trono (11:36; 2 Re 8:19). Parece que la alusión al pecado de David, que falta en el texto griego, se debe a una glosa marginal que entró más tarde en el texto. También falta en los LXX el v.6, repetición de 14:30. En 2 Crón 13:3-15 se narra ampliamente la guerra que sostuvieron Abiam y Jeroboam en la montaña de Efraím, reproduciendo una larga alocución de aquél.

Reinado de Asa en Judá (15:9-24).

⁹ El año veinte del reinado de Jeroboam comenzó a reinar Asa en Judá. ¹⁰ Reinó cuarenta y un años en Jerusalén, y su madre se llamaba Maaca, hija de Absalón. **u Asa hizo lo recto a los ojos de Yahvé, como David, su padre.** ¹² Arrancó de la tierra a los consagrados a la prostitución idolátrica e hizo desaparecer los ídolos que sus padres se habían hecho; ¹³ y hasta despojó a su abuela, Maaca, de la dignidad de reina, porque se había hecho una “asera” abominable; tomo la abominación y la quemó en el torrente de Cedrón. ¹⁴ Pero no desaparecieron todos los altos, aunque el corazón de Asa estuvo enteramente con Yahvé durante toda su vida. ¹⁵ Llevó a la casa de Yahvé cosas consagradas por su padre y por él mismo: plata, oro y utensilios. ¹⁶ Hubo guerra entre Asa y Basa, rey de Israel, durante toda su vida. ¹⁷ Basa, rey de Israel, subió contra Judá y fortificó Rama para impedir a Asa, rey de Judá, salir y entrar. ¹⁸ Asa tomó toda la plata y todo el oro que habían quedado en el tesoro de la casa de Yahvé y el tesoro de la casa del rey y se lo entregó a sus servidores, que envió a Ben Adad, hijo de Tabrimón, hijo de Jezión, rey de Siria, que residía en Da-

masco. El rey Asa le dijo: ¹⁹ “Que haya alianza entre ti y mí, como la hubo entre mi padre y tu padre. Te mando este presente de plata y oro. Rompe la alianza con Basa, rey de Israel, para que éste se aleje de mí.” ²⁰ Ben Adad escuchó a Asa y mandó a los jefes de su ejército contra las ciudades de Israel; y devastó a Iyon, Dad, Abel Maaca, todo el Quenefet y toda la tierra de Neftalí. ²¹ Cuando Basa supo esto, cesó de fortificar a Rama y se volvió a Tirsá. ²² El rey Asa convocó a todo Judá, sin excepción, y se apoderó de las piedras y de la madera que Basa empleaba en las fortificaciones de Rama, y el rey Asa se sirvió de ellas para fortificar a Gueba de Benjamín y Misfa. ²³ El resto de los hechos de Asa, todas sus hazañas, cuanto hizo, las ciudades que edificó, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá? Al tiempo de su vejez estuvo enfermo de los pies. ²⁴ Durmióse Asa con sus padres y fue sepultado con ellos en la ciudad de David, su padre. Le sucedió Josafat, su hijo.

Entre Asa y el rey de Israel, Basa (909-886), hubo lucha durante toda su vida. El rey de Israel subió contra el de Judá, fortificando la ciudad de Rama. Abiam había ocupado Betel, Jesana y Efrón con sus dependencias (2 Crón 13:19), que Basa reconquistó y rebasó, presentándose con su ejército a nueve kilómetros al norte de • capital del reino de Judá. Viéndose Asa en grave aprieto, se desembarazó de su enemigo aliándose con Ben Hadad, rey de Siria, a Quien hizo entrega de todo el oro que se había reunido (v.16) en templo y en el tesoro real después del tributo pagado a Sesac vM.26; 15:15). Ben Hadad era hijo de Tabrimón (*Rimmón es bueno*).

El nombre de Jezyón acaso debe cambiarse por Rezón (11:23), fundador del reino de Damasco, Ben Hadad siguió la recomendación de Asa, atacando a Israel y apoderándose de la totalidad de la tierra de Neftalí (Jos 19:32-39), incluyendo la llanura occidental del lago de Genesaret (Jos 19:47). Cayeron en su poder Dan (12:29-30; Jos 19:47), Abel-Bet-Maaca (2 Sam 20:14-18) y el *Kinneroth*, la llanura junto al lago de Genesaret. Política funesta la de Asa, **que dando prueba de poca confianza en Dios**, facilitó la entrada en Palestina a los reyes y pueblos vecinos, ávidos de encontrar un resquicio por donde infiltrarse en territorio de Canaán. Al tener noticia Basa de la penetración en su territorio septentrional de las tropas de Ben Hadad, abandonó Rama y se dirigió hacia el norte. Quiso prevenir Asa otro ataque por el norte fortificando las ciudades de Gueba de Benjamín (1 Sam 13:15; 14:16) y Misfa (1 Sam 7:5-7). En 2 Crón 14:8-14 se narra la acción de Zerah, cusita, contra Judá. Asa los persiguió hasta Guzerar (en la región de Gaza, Gen 10:19; 20:1), siendo destruidos por “Yahvé y su ejército.” En su vejez, Asa estuvo enfermo de los pies, confiando más en los médicos que en Dios (2 Crón 16:11-14). Reinó durante los años 911-870. **Conservó los lugares altos en los que se rendía culto a Yahvé.**

Reinado de Nadab y Basa (15:25-34).

²⁵ Nadab, hijo de Jeroboam, reinó sobre Israel; comenzó a reinar el segundo año de Asa, rey de Judá, y reinó dos años sobre Israel. ²⁶ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé y marchó por el camino de su padre, dándose a todas las abominaciones que su padre había hecho cometer a Israel. ²⁷ Basa, hijo de Ajías, de la casa de Isacar, conspiró contra él y le mató en Guibetón, que pertenecía a los filisteos, mientras Nadab y todo Israel asediaba a Guibetón. ²⁸ Le mató el año tercero de Asa, rey de Judá, y reinó en lugar suyo. ²⁹ Cuando reinó, destruyó toda la casa de Jeroboam, sin dejar escapar a nadie, matando a cuanto respiraba, según la palabra que Yahvé había dicho por medio de Ajías, de Silo, su siervo, ³⁰ por los pecados que Jeroboam había cometido y los que había hecho cometer a Israel, irritando así a Yahvé, Dios de Israel. ³¹

El resto de los hechos de Nadab, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel? ⁽³²⁾ Hubo guerra entre Asa y Basa todos los días de su vida.) ⁽³³⁾ El año tercero de Asa, rey de Judá, reinó sobre todo Israel, en Tirsa, Basa, hijo de Ajías. Reinó veinticuatro años. ⁽³⁴⁾ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé y marchó por el camino de Jeroboam, dándose a los pecados que Jeroboam había hecho cometer a Israel.

A Jeroboam sucedió su hijo Nadab, reinando durante los años 910-909. Fue malo como su padre. Mientras sitiaba la ciudad danita de Guibetón (Jos 19:44; 21:23), en el actual *Tell-el-Melat*, a cinco kilómetros al este de Acarón (*Géographie* II 333) cayó asesinado por Basa, de la tribu de Isacar, que ocupó el trono de Israel los años 909-886. Fue Basa el instrumento de que se valió Dios para realizar el mensaje de Ajías (14:10-11). Fue Basa un hombre impío, “marchando por el camino de Jeroboam,” cruel, quitando de en medio a todos los descendientes de Jeroboam a fin de deshacerse de todos los presuntos rivales que le podrían disputar el trono. Reinó en Tirsa (14:17).

El profeta Jehú (16:1-7).

¹ Recibió Jehú, hijo de Janani, palabra de Yahvé contra Basa, diciendo: ² “Yo te he levantado del polvo y te hice jefe de mi pueblo, Israel; mas por haber tú marchado por el camino de Jeroboam y haber hecho pecar a mi pueblo, Israel, irritándome con sus pecados, ³ voy yo a barrer a Basa y a su casa, y haré tu casa semejante a la de Jeroboam, hijo de Nadab. ⁴ El que de la casa de Basa muera en la ciudad será devorado por los perros, y el que de los suyos muera en el campo será comido por las aves del cielo.” ⁵ El resto de los hechos de Basa, cuanto hizo, sus hazañas, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? ⁶ Basa se durmió con sus padres y fue sepultado en Tirsa. Le sucedió Ela, su hijo. ⁷ La palabra de Yahvé había sido dirigida por medio del profeta Jehú, hijo de Janani, contra Basa y contra su casa, no sólo por todo el mal que él había hecho a los ojos de Yahvé, irritándole con la obra de sus manos y haciéndose semejante a la casa de Jeroboam, sino también por haber destruido a la casa de Jeroboam.

El oráculo de Jehú es parecido al de Ajías (14:7-11). El mismo profeta apostrofó más tarde a Josafat (2 Crón 19:2-3; 20:34), en cuyo último lugar se cita “la historia de Jehú, hijo de Janani, que fue inserta en el libro de los reyes de Israel.” Basa no pertenecía a la familia real. Jehú le acusa de impiedad y de haber destruido la casa de Jeroboam. Aunque esta acción entraba en los planes de la Providencia, sin embargo, parece que Basa se ensañó y procedió con mala intención. Es muy posible (Garofalo) que el v.7 sea una adición posterior.

Reinados de Ela, Zimri y Omri (16:8-28).

⁸ El año veintiséis de Asa, rey de Judá, comenzó a reinar sobre Israel, en Tirsa, Ela, hijo de Basa, y reinó dos años. ⁹ Conspiró contra él Zimri, su siervo, jefe de la mitad de los carros. Estaba Ela en Tirsa comiendo y embriagándose en casa de Arsa, su mayordomo en Tirsa; ¹⁰ y entró Zimri y le hirió, matándole, el año veintisiete de Asa, rey de Judá, y reinó en su lugar. ¹¹ Hecho rey, una vez que se sentó sobre el trono, ¹² destruyó a toda la casa de Basa, sin dejar que escapara nadie de cuantos le pertenecían, ni pariente ni amigo. Destruyó Zimri toda la casa de Basa, según la pa-

labra que Yahvé había dicho contra Basa por medio de Jehú, profeta, ¹³ por todos los pecados que Basa y Ela, su hijo, habían cometido y habían hecho cometer a Israel, irritando con sus ídolos a Yahvé, Dios de Israel. ¹⁴ El resto de los hechos de Ela, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? ¹⁵ El año veintisiete de Asa, rey de Judá, reinó siete días Zimri en Tirsa. ¹⁶ Estaba el pueblo acampado contra Guibetón, que pertenecía a los filisteos, y supo la noticia: “Zimri ha conspirado contra el rey, y aun le ha dado muerte”; y aquel mismo día todo Israel alzó en el campamento por rey a Omri, jefe del ejército. ¹⁷ Omri, y con él todo Israel, subieron de Guibetón y pusieron cerco a Tirsa. ¹⁸ Cuando Zimri vio que era tomada la ciudad, se metió en el palacio real y puso fuego a la casa con él dentro, y así murió, ¹⁹ por los pecados que él había cometido, haciendo lo malo a los ojos de Yahvé y marchando por el camino de Jeroboam y dándose a los pecados que Jeroboam había cometido para hacer pecar a Israel. ²⁰ El resto de los hechos de Zimri, la conspiración que tramó, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? ²¹ Entonces el pueblo de Israel se dividió en dos partidos; una mitad del pueblo quería hacer rey a Tibni, hijo de Guinat, y la otra mitad estaba por Omri. ²² Los partidarios de Omri vencieron a los partidarios de Tibni, hijo de Guinat, y Tibni fue muerto y reinó Omri. ²³ El año treinta y uno de Asa, rey de Judá, comenzó a reinar Omri sobre Israel, y reinó doce años. Reinó en Tirsa seis años; ²⁴ luego compró a Semer la montaña de Samaría por dos talentos de plata, y edificó sobre la montaña, dando a la ciudad que edificó el nombre de Samaría, del monte de Semer, el dueño del monte. ²⁵ Omri hizo el mal a los ojos de Yahvé y obró todavía peor que los que le habían precedido. ²⁶ Marchó por todos los caminos de Jeroboam, hijo de Nabat, y se dio a todos los pecados que Jeroboam había hecho cometer a Israel, irritando con sus ídolos a Yahvé, Dios de Israel. ²⁷ El resto de los hechos de Omri, cuanto hizo, sus hazañas, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? ²⁸ Se durmió Omri con sus padres y fue sepultado en Samaría. Le sucedió Ajab, su hijo.

Poco se cuidó Ela (886-885) de los negocios de su reino. Mientras banqueteara en su palacio, su ejército combatía cerca de Guibetón (Jos 19:44; 21:23). Le mató Zimbri en el curso de una franquicia en casa de su mayordomo, en Tirsa. Por los pecados de Basa y de Ela, exterminó Zimbri (885) “toda la casa de Basa.” Reinó Zimbri una semana (2 Crón 9:31).

El ejército que acampaba cerca de Guibetón eligió por rey a Omri, jefe del ejército, que reinó durante los años 885-874. No fue reconocido rey por todo Israel, pero sus partidarios vencieron a los de su rival Tibni, que cayó asesinado. Los años del reinado de Omri parece que se computan a partir de la efímera usurpación del poder por parte de Zimbri. Omri trasladó a Samaría la capital del reino. Samaría estaba al noroeste de Naplusa, en lugar estratégico, rodeada de tierras fértiles (Is 28:1)

El autor sagrado juzga severamente la conducta religiosa de Omri; pero, por lo demás, parece que fue un gran rey. Trató de sellar una alianza estable con Fenicia, casando a su hijo Ajab con Jezabel, hija de Etbaal, con la finalidad de mantener a raya a los árameos de Damasco. Según la inscripción de Mesa (c.840), “Omri humilló por muchos años a Moab, porque el dios Kemosh (Gamos) estaba airado contra los de su tierra” (línea 5). En las inscripciones asirías, Israel es llamado *mat Humri* = tierra de Omri, denominación que emplea todavía Salmanasar III veinte años después de la muerte del rey de Israel (Pritchard, 280; 281; 284; 285: *Bit Hu-um-ri'ia*). No parece (20:34), sin embargo, que tuviera éxito en su lucha contra los árameos ².

Ajab, rey de Israel (16:29-34).

²⁹ Ajab, hijo de Omri, comenzó a reinar en Israel el año treinta y ocho de Asa, rey de Judá, ³⁰ y reinó sobre Israel en Samaría veintidós años. Ajab, hijo de Omri, hizo el mal a los ojos de Yahvé, más que todos cuantos le habían precedido; ³¹ y como si fuese todavía poco darse a los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, tomó por mujer a Jezabel, hija de Etbaal, rey de Sidón, y se fue tras Baal, le sirvió y se prosternó ante él. ³² Alzó a Baal un altar en la casa de Baal, que edificó en Samaría. ³³ Hízose además una “a sera,” haciendo más que cuantos reyes le precedieron para provocar la ira de Yahvé, Dios de Israel. ³⁴ En su tiempo, Jiel, de Betel, reedificó a Jericó; echó los fundamentos, al precio de su primogénito, Abiram, y puso las puertas al precio de Segub, su hijo menor, según la palabra que Yahvé había dicho por medio de Josué, hijo de Nun.

Ajab subió al trono de su padre, reinando desde el año 874 hasta 853. Como hemos dicho, tomó por esposa a Jezabel, hija de Etbaal, rey de Tiro y Sidón, sumo sacerdote de Astarté. Esta unión matrimonial acarreó grandes males a Israel, que se vio inundado por una ola de paganismo, fomentado por la reina. Junto con el culto a Yahvé, Ajab sacrificó al dios fenicio Baal Melqart y a su paredra *Ashera* (14:15; 15:13; 18:19). En tiempos de Ajab se representaba al dios fenicio bajo el aspecto de un guerrero ³.

Al lado de su política religiosa impía, cabe señalar que en su tiempo el reino de Israel alcanzó un período de gran esplendor. Sus relaciones con Fenicia beneficiaron a Israel desde el punto de vista económico y cultural; dominó a los moabitas (*Obelisco de Mesa* lín.8); mantuvo relaciones amistosas con el reino de Judá, que, en cierta manera, dependía del de Israel (22:4-45). En un principio vivió Ajab pacíficamente con el reino arameo de Damasco, iniciándose las hostilidades en los últimos años del rey.

Benadad II marchó contra Samaría (20:1ss), siendo derrotado. por segunda vez atacó Benadad a Israel, pero fue nuevamente derrotado en Afee, en la planicie de Esdrelón, en las cercanías de Endor. A causa del peligro asirio que se cernía sobre los pueblos de la costa, Ajab perdonó la vida a Benadad. De estas guerras y de la intervención de Asiría se hablará más tarde.

Antes de empezar la actividad religiosa de Elías, recuerda el autor sagrado el hecho de que Jiel, de Betel, reedificó a Jericó. Cabe suponer que Jiel emprendió la obra por indicación del monarca, no pudiendo precisarse si levantó parte de la ciudad o si le encomendó solamente la erección de un palacio para el gobernador. Josué tomó la ciudad, en cuya ocasión lanzó una maldición (Jos 6:26). Diversamente es interpretado el texto referente a la obra de Jiel. Ningún israelita atrevióse a reedificar la ciudad de Jericó a causa de la maldición de Josué; pero Ajab y su comisionado Jiel, poco o nada religiosos, prescindieron de aquel juramento y pusieron manos a la obra, que edificaron conforme al rito cananeo, que exigía el sacrificio de un niño al poner la primera piedra y de otro al colocar las puertas. Con esta costumbre bárbara querían ahuyentar a algún demonio peligroso o poner la casa bajo la protección de la divinidad. Hasta el momento, la arqueología no ha aportado pruebas fehacientes sobre los sacrificios de fundación en uso entre los cananeos, pero existen indicios de que se practicaban. En este sentido se interpretan los hallazgos de cadáveres de niños en los fundamentos de casas de Tanac, Guezer, Megiddo. Pero la costumbre de los sacrificios humanos y de *fundación* era netamente cananea (Lev 18:21; 20:2; Deut 12:31; 2 Re 16:3; 23:10; Jer 7:31).

- ¹ R. De Vaux, *Le Schisme religieux de Jeroboam I*; "Angelicum," 20 (1943) 77-91.
- ¹ Recientemente, W. F. Albright, apoyándose sobre gran cantidad de iconografía casona framea hitita y sumerio-acádica, ha sugerido que el becerro consistía en un pedestal sobre el cual descansaba la presencia invisible de Yahvé, a la manera como hacía sobre los rubines del arca de la alianza (Rolla, *La Biblia di fronte a la ultime scoperte* [Roma 1959] 221).
- ² R. De Vaux-A. M. Steve, *Lesfouilles a Tell el Farah*: RB 54 (1947) 394-433; 55 (1948) S44-580; 56 (1949) 102-138; 58 (1951) 393-430; 566-59; 59 (1952) 551-583; 62 (1955) 541-589; 64 (1957) 552-58.
- ³ L. H. Vincent, *La notion biblique du Haut-lieu*: RB 55 (1948) 245-278; J. GOITIA, *La torre de Babel; valor simbólico de la narración de Gen 11:1-9*: "Verdad y Vida," 17 (1959) 402-418.
- ⁴ De Vaux, *Israel*: DBS 748. Una reproducción de la inscripción de Sheshonq se halla en B. Van De Walle, *Inscriptions*: DBS 472-476.
- ⁵ M. Noth, *Die Wege der Pharaonnenheere in Paladina und Syrien*: IV, Por *chenkliste*: "Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins," 61 (1938) 277-304.
- ¹ La ciudad ha sido explorada arqueológicamente por la Universidad de Harvard durante los años 1908-1910 (J. W. Jack, *Samaría in Ahab's Time. Harvard Excavations ana their Results* [Edimburgo 1929]; A. Alt, *Der Stadstaat Samaría* [Berlín 1954]); Más tarde, en 1931-1935, los sondeos arqueológicos de J. W. Crowfoot descubrieron la obra de Omri (J. W. Crowfoot-K. Kenyon-L. Sukenik, *The Buildings at Samaría* Londres 1942 . A. Parrot, Samarte: "Cahiers d'archéologie biblique," 7 [París-Neuchâtel 1955]): En loe. ARROT, *amare*: "aers arcooge que," 7 ars-euce documentos asirlos llámase a la ciudad Samartna, parecido al término arameo conservado en Esdr 4:10.17. Sobre las ruinas de la ciudad de Omri edificó más tarde Gerodotes nero Grande una magnífica villa, que llamó Sebaste, nombre que sobrevive en la actual Se-o
- ² Ponhl Historia 53-57; De Vaux, *Israel*: DBS 749.
- ³ K. Dussaud, *Melqart*: "Syria," 25 (1946-1948) 205-230; Ídem, *Melqart d'après de rete travaux*: "Revue d'Histoire des Religions," 151 (1957) 1-21; H. Seyrig, *Heracles, Melh Nergal*: "Syria," 24 (1944-1945) 69-71.

El ciclo de Elías (17:1-2 Re).

En la introducción vimos que el autor sagrado utilizó **diversas fuentes preexistentes** para la composición de su obra. En la historia de Elías, que tuvo ante sus ojos, pueden vislumbrarse dos corrientes: **una, en la que Elías desempeña el papel principal y en la que existe una hostilidad violenta contra Ajab y su familia**, comprende los relatos referentes a la gran sequía (c.17-18), al viaje del profeta a Horeb (c.19), a la viña de Nabot (c.21) y a la enfermedad de Ocozías (2 Re c.1). La segunda corriente trata a Ajab con más indulgencia; en ella aparecen varios profetas (c.20 y 22). Cabe suponer que hacia finales del siglo IX se escribió una historia de Elías, a la que siguió más tarde una de Elíseo. Las dos biografías fueron refundidas, de tal suerte que el final de la vida de Elías y los comienzos de la historia de Elíseo se han perdido. El autor del libro de los Reyes ha quizá utilizado un *corpus* de relatos proféticos compuestos en el reino del Norte ¹.

Elías en la palestra (17:1-7).

¹ **Elías, tisbita, habitante en Galaad, dijo a Ajab: "Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no habrá en estos años ni rocío ni lluvia sino por mi palabra."** ² **Y dirigió Yahvé a Elías su palabra, diciendo:** ³ **"Pártete de aquí, vete hacia el oriente y escóndete junto al torrente de Querit, al este del Jordán."** ⁴ **Beberás el agua del torrente y yo mandaré a los cuervos que te den de comer allí."** ⁵ **Hizo según la palabra de Yahvé, y fue a asentarse junto al torrente de Querit, que está al este del Jordán.** ⁶ **Los cuervos le llevaban por la mañana pan, y carne por la tarde, y bebía del agua del torrente;** ⁷ **pero al cabo de cierto tiempo se secó el torrente, pues no había caído**

lluvia alguna sobre la tierra.

Elías aparece de improviso en la historia del reino de Israel. Originario de Tisbe, en Transjordania, del lugar conocido hoy por *Il-Istib*, Lisdib, al norte del Yaboc², pertenecía a una familia profundamente **yahvista**. Su mismo nombre: *Eliyahu* = Yahvé es Dios, indica su fe y su misión. Aunque fuera profeta, como le llama repetidamente el texto griego, es más conocido por “el hombre de Dios” (17:18-24; 2 Re 1:9-16). Presentóse ante Ajab, anunciándole en nombre de Yahvé que no habrá ni rocío ni lluvia sino por la palabra de Dios. La sequía será total (2 Sam 1:21), **porque Dios, amo y señor supremo de los elementos, quiere castigar a Israel por la introducción oficial del culto de los baales en la nación** (18:18) y asegurar el triunfo del yahvismo (18:41). De esta sequía en tiempos de Ajab (Lc 4:25-26; Sant 5:17-18) habla también Menandro de Efeso, citado por Flavio Josefo³. Una vez anunciado su mensaje al rey, Elías se escondió en una caverna del torrente Querit, al este del Jordán. Por voluntad divina, los cuervos le proveían “de pan y carne por la mañana y de pan y carne por la tarde” (texto hebreo), o, como dicen los LXX, “de pan por la mañana y carne por la tarde.”

El milagro de la harina y del aceite (17:8-16).

⁸ Entonces le dirigió Yahvé su palabra, diciendo: ⁹ “Levántate y vete a Sarepta, de Sidón, y mora allí. Yo he dado orden a una mujer viuda para que te mantenga.” ¹⁰ Levantóse y fue a Sarepta. Al llegar a la entrada de la ciudad, vio a una mujer viuda que recogía serojos; la llamó y le dijo: “Vete a buscarme, por favor, un poco de agua en un vaso para que beba”; ¹¹ y ella fue a buscarla. Llamóla de nuevo cuando iba a traérselo, y le dijo: “Tráeme también, por favor, un bocado de pan”; ¹² pero ella le contestó: “Vive Yahvé, tu Dios, que no tengo nada de pan cocido y que no me queda más que un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la vasija; precisamente estaba ahora tomando unos serojos para ir a preparar esto para mí y para mi hijo; lo comeremos y nos dejaremos morir.” ¹³ y me dijo: “No temas; ve y haz lo que has dicho; pero prepárame para mí antes una tortita cocida en el rescoldo y tráemela, y luego ya harás para ti y para tu hijo; ¹⁴ pues he aquí lo que dice Yahvé: “No faltará la harina que tienes en la tinaja ni disminuirá el *aceite* en la vasija hasta el día en que Yahvé haga caer la lluvia sobre la haz de la tierra.” ¹⁵ Fue ella e hizo lo que le había dicho Elías, y durante mucho tiempo tuvieron que comer ella y su familia y Elías, ¹⁶ sin que faltase la harina de la tinaja ni disminuyese el aceite de la vasija, según lo que había dicho Yahvé por Elías.

El torrente Querit se secó al cabo de un tiempo; entonces indicó Dios a Elías que se trasladara a Sarepta, al mediodía de Sidón, en el lugar llamado hoy *Sarfend*, *Sarafand*, entre Tiro y Sidón. Un *wely* guarda todavía el recuerdo de la permanencia allí del gran profeta Elías. Al pedirle pan, le responde la mujer fenicia, poniendo a Yahvé por testigo, que no dispone de pan cocido, o sea, de pan plano, redondo y cocido bajo la ceniza. Parece que la viuda solamente tenía un hijo de corta edad.

Resurrección del hijo de la viuda (17:17-24).

¹⁷ Después de esto enfermó el hijo de la mujer dueña de la casa; y su enfermedad era tan violenta, que no podía resollar. ¹⁸ La mujer dijo entonces a Elías: “¿Qué hay entre ti y mí, hombre de Dios? ¿Has venido por ventura a mi casa para traer a la me-

moria mis pecados y hacer morir a mi hijo?”¹⁹ El le respondió: “Dame acá tu hijo.” El le tomó del regazo de su madre, le subió a la habitación donde él dormía y le puso en su cama,²⁰ e invocó a Yahvé, diciendo: “¡Oh Yahvé, mi Dios! ¿Vas a afligir a la viuda que en su casa me ha hospedado, matando a su hijo?”²¹ Tendióse tres veces sobre el niño, invocando a Yahvé y diciendo: “Yahvé, Dios mío! Que vuelva, te ruego, el alma de este niño a entrar en él.”²² Yahvé oyó la voz de Elías, y volvió dentro del niño su alma y revivió.²³ Tomó entonces al niño Elías, bajó y entrególo a su madre, diciendo: “Mira, tu hijo vive.”²⁴ La mujer dijo a Elías: “Ahora conozco que eres hombre de Dios y que es verdad en tu boca la palabra de Yahvé.”

Al cabo de un tiempo enfermó el hijo de la viuda, quedando sin respiración (*neshama*). Por razones literarias, por la forma con que se introduce el relato, por no tener éste relación con lo que precede, ya que la mujer parece ignorar el milagro de la harina y del aceite, y, finalmente, por su analogía con lo de la mujer sunamita (2 Re 4:8ss), se sospecha que el presente episodio fue añadido al texto de Elías por los discípulos de Eliseo⁴. La mujer le echa en cara el haberse entrometido en su vida, atrayendo sobre ella la atención divina, que le castiga por los pecados pasados. Tres veces se tendió el profeta sobre el niño muerto, como hizo más tarde Eliseo (2 Re 4:34) y San Pablo (Act 20:10). Parece como un rito esencial, por el cual se establecía una corriente de vida entre ambos cuerpos (Landersdorfer). **Pero Dios obra el milagro a ruegos de Elías.**

Encuentro de Elías con Abdías (18:1-15).

¹ Pasados muchos días, al tercer año, dirigió Yahvé su palabra a Elías, diciendo: “Ve, preséntate a Ajab, que voy a hacer que caiga la lluvia sobre la haz de la tierra.”
² Fue, pues, Elías para presentarse ante Ajab. El hambre era grande en Samaría,³ y Ajab mandó a llamar a Abdías, su mayordomo. Abdías era muy temeroso de Yahvé;⁴ y cuando Jezabel exterminaba a los profetas de Yahvé, escondió a cien profetas, de cincuenta en cincuenta, por cincuenta días en cavernas, proveyéndoles de pan y de agua.⁵ Ajab dijo a Abdías: “Vete por la tierra a todas las fuentes de agua y a todos los torrentes, a ver si por allí hay alguna hierba para que podamos conservar con vida a los caballos y mulos y no nos quedemos sin ganado.”⁶ Dividiéronse, pues, la tierra para recorrerla, y Ajab se fue solo por un camino y Abdías se fue solo por otro.⁷ Cuando iba Abdías por su camino, encontróse con Elías, y como le reconocelo, echóse sobre el rostro, diciendo: “¿Eres tú, mi señor, Elías?”⁸ El le respondió: “Sí, yo soy; vete a decir a tu señor: Ahí está Elías.”⁹ Y Abdías le contestó: “¿Qué pecado he cometido yo para que tú me entregues en manos de Ajab, que seguramente me hará morir?”¹⁰ Vive Yahvé, tu Dios, que no hay nación ni reino adonde no haya mandado mi amo a buscarte; cuando venían diciéndole que no estabas allí, hacía jurar al reino y a la nación que no te habían hallado.¹¹ ¿Y ahora tú me dices: Ve a decir a tu amo: Ahí está Elías?¹² Además, en cuanto yo te deje, el espíritu de Yahvé te llevará yo no sé dónde, y cuando vaya a informar a Ajab, él no te hallará y me matará. Sin embargo, tu siervo teme a Yahvé desde su juventud.¹³ ¿No le han dicho a mi señor lo que yo hice cuando Jezabel mataba a los profetas de Yahvé? Yo oculté a cien profetas de Yahvé, de cincuenta en cincuenta, en cavernas, y los proveí de pan y de agua.¹⁴ ¿Y ahora me mandas: Ve a decir a tu amo: Ahí está Elías, para que me mate?”¹⁵ Pero Elías le dijo: “Vive Yahvé, Sebaot, a quien sirvo, que hoy mismo me presentaré yo delante de Ajab.”

La sequía fue de tres años o de tres años y medio (Lc 4:25; Sant 5:17), según la distinta manera de contar, al término de los cuales fue palabra de Dios (17:2-24) a Elías para que se presentara a Ajab. Tenía éste un mayordomo que, a pesar de vivir en un ambiente idolátrico, conservóse fiel a la religión de sus padres. Abdías se encontró con Elías, que le mandó fuera a anunciar a Ajab su presencia. Con estilo propio de los orientales, el mayordomo se excusa exponiendo al profeta los temores que le asaltaban. La última de las razones que aduce para justificar sus temores es que, conociendo Abdías que el espíritu de Yahvé se presenta de improviso sobre Elías y sobre los profetas, trasladándolos a otras partes (1 Sam 10:6-10; 19:20-23; 2 Re 2:16), teme que en su ausencia se produzca este fenómeno y desaparezca, apareciendo ante Ajab como mentiroso. Elías le asegura con juramento que aquel mismo día se presentará ante Ajab. **Emplea Elías la expresión “Yahvé Sebaot” el Dios de los ejércitos (1 Sam 1:3-11; 4:4; 17:45) ¹.**

Elías y Ajab se enfrentan (18:16-19).

¹⁶ Abdías, yendo al encuentro de Ajab, le informó, y Ajab se volvió para ir al encuentro de Elías. ¹⁷ Apenas le vio Ajab, le dijo: “¿Eres tú, ruina de Israel?” ¹⁸ Y Elías le respondió: “No soy yo la ruina de Israel, sino tú y la casa de tu padre, apartándoos de los mandamientos de Yahvé y yéndoos tras los baales. ¹⁹ Anda, convoca a todo Israel sobre el monte Carmel y a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal que comen de la mesa de Jezabel.”

Ajab acudió inmediatamente al encuentro de Elías, con el que sostuvo un breve diálogo. A las palabras: “¿Eres tú, ruina de Israel?” responde Elías con decisión y aires de superioridad. No es él el causante de la ruina de Israel, sino el rey y la casa de Omri (16:27-28) **al rendir culto a los baales, abandonando al verdadero y único Dios; la sequía es efecto de un castigo de Yahvé.**

Sacrificios sobre el monte Carmelo (18:20-40).

²⁰ Convocó, pues, Ajab a todos los hijos de Israel y a todos los profetas al monte Carmel; ²¹ y acercándose Elías a todo el pueblo, le dijo: “¿Hasta cuándo habéis de estar vosotros claudicando de un lado y de otro? Si Yahvé es Dios, seguidle a El; y si lo es Baal, id tras él.” El pueblo no respondió nada. ²² Volvió a decir Elías al pueblo: “Sólo quedo yo de los profetas de Yahvé, mientras que hay cuatrocientos cincuenta profetas de Baal. ²³ Que traigan bueyes para que escojan ellos uno, lo corten en pedazos y lo pongan sobre la leña, pero sin poner fuego debajo; yo prepararé otro sobre la leña, sin poner fuego debajo. ²⁴ Después invocad vosotros el nombre de vuestro dios y yo invocaré el nombre de Yahvé. El dios que respondiere con el fuego, ése sea Dios”; y todo el pueblo respondió: “Está muy bien.” ²⁵ Entonces dijo Elías a los profetas de Baal: “Escoged el buey y haced vosotros primero, pues que sois los más, e invocad el nombre de vuestro dios, pero sin poner fuego debajo.” ²⁶ Tomaron ellos el buey que les entregaron, aprestáronlo, y estuvieron invocando el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: “Baal, respóndenos.” Pero no había voz ni quien respondiese, mientras estaban ellos saltando en torno del altar que habían hecho. ²⁷ Al mediodía burlábase de ellos Elías, diciendo: “Gritad bien fuerte; dios es, pero quizá está entretenido conversando, o tiene algún negocio, o está de viaje. Acaso esté dormido, y así le despertaréis.” ²⁸ Ellos daban voces y más voces y se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre, hasta chorrear la sangre sobre

ellos.²⁹ Pasado el mediodía, siguieron enfurecidos hasta la hora en que suele hacerse la ofrenda de la tarde; pero no hubo voz ni quien escuchase ni respondiese.³⁰ Entonces dijo Elías a todo el pueblo: “Acercaos.” Y todo el pueblo se acercó a él. Preparó el altar de Yahvé, que estaba en ruina;³¹ y tomando Elías doce piedras, según el número de las tribus de los hijos de Jacob, a quien había dicho Yahvé: “Israel será tu nombre,”³² alzó con ellas un altar al nombre de Yahvé. Hizo en derredor una zanja tan grande como la superficie en que se siembran dos “satos” de simiente;³³ compuso la leña, cortó el buey en pedazos y púsolo sobre la leña.³⁴ Dijo luego: “Llenad de agua cuatro cántaros y echadla sobre el holocausto y sobre la leña.” Después dijo: “Haced lo mismo otra vez.” Otra vez lo hicieron. Dijo aún: “Hacedlo por tercera vez.” Y por tercera vez lo hicieron.³⁵ Corría el agua todo en derredor del altar y había llenado el agua también la zanja.³⁶ Cuando llegó la hora de ofrecerse el holocausto, llegóse el profeta Elías y dijo: “Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel: que se sepa hoy que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que todo esto hago por mandato tuyo.³⁷ Respóndeme, Yahvé; respóndeme, para que todo este pueblo conozca que tú, ¡oh Yahvé! eres Dios y que tú conviertes a ti su corazón.”³⁸ Bajó entonces fuego de Yahvé, que consumió el holocausto y la leña, las piedras y el polvo, y aún lamió las aguas que había en la zanja.³⁹ Viendo esto el pueblo, cayeron todos sobre sus rostros y dijeron: “¡Yahvé es Dios, Yahvé es Dios!”⁴⁰ Y díjoles Elías: “Tomad a los profetas de Baal, sin dejar que escape ninguno.” Tomándolos a ellos y llevólos Elías al torrente Cisón, donde los degolló.

Los reyes paganos de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón consultaban a los profetas en los negocios más importantes del reino (Jer 27:3; 9-10). Existía en Canaán el profetismo extático y delirante y otro más moderado. En uno de los textos de Rash Shamra se habla de un éxtasis sobrevenido durante un acto cultual; la toma de posesión de parte de la divinidad se expresa con la imagen típicamente bíblica de la “mano que agarra.” La forma moderada del profetismo se encuentra especialmente en el área aramaica y moabítica, como atestiguan las inscripciones de Zakir y de Mesa². La reina Jezabel había traído gran número de profetas de Tiro y Sidón. Siguiendo la indicación de Elías, Ajab convocólos al Carmelo. Debían deslindarse los campos y no andar Israel encendiendo una lámpara a Yahvé y otra a Baal. No se trata de decidir cuál de los dos es el más fuerte, sino de saber cuál de los dos es PIOS; si lo es Yahvé, entonces Baal es pura nada, y viceversa. El juicio de Dios tendría lugar sobre el monte Carmelo (*Kerem* = viña), hermosa montaña que se extiende al sudoeste de la llanura de Esdrelón, cubierta de abundante vegetación.

El punto tradicional del sacrificio es *El Muhraqa*, en la extremidad sudoriental del monte, a 514 metros sobre el nivel del Mediterráneo. Desde este sitio se divisa el mar; cerca brota el manantial *Bir-el-Mansura*, del cual se sacaba el agua para el sacrificio. En *Tell el-Qasis*, al pie de *El Muhraqa* y cerca del Cisón, se conserva todavía hoy la memoria de la matanza de los profetas de Baal Alt, para el cual el dios Baal era el dios local del Carmelo, propone como lugar del sacrificio la punta norte de la montaña que domina el mar; **pero no convencen sus razones**³.

Elías habla al pueblo, reprobando su conducta sincretista. Como ejemplo del avance de la idolatría, **dice que es el único profeta de Yahvé que se atreve a presentarse en público**, lo que contrasta con el apoyo oficial con que cuentan los profetas de Baal. A pesar de esta desproporción numérica, **propone Elías el duelo entre Yahvé y los baales, entre él y los centenares de profetas de los ídolos**. La prueba consistirá en que cada uno de los dos bandos inmole sobre el Carmelo un becerro (Ex 24:5; Núm 23:2; Jue 6:25); que se corte la víctima en pedazos y se

coloque sobre la leña, pero sin poner fuego debajo (Gen 22:6). Al pueblo agradó aquella propuesta de Elías. A los profetas de Baal, por ser muchos, se les concedió fueran los primeros, dándoseles, además, la facultad de escoger la víctima. **Elías reservóse para el acto apoteósico final.**

Los profetas de Baal aparejaron el altar e invocaron a Baal a grandes voces, al mismo tiempo que se entregaban a una danza violenta y frenética, que a la larga solía provocar el delirio mántico (v.28-29). Era esta danza originaria de Fenicia⁴. Con este baile fenicio cabe relacionar lo que se dice en 19:18: “Voy a dejar con vida a siete mil cuyas rodillas no se han doblado ante Baal.” Al ver Elías que nada conseguían con sus gritos y danzas, burlábase de ellos, diciéndoles que su dios Baal, o *Herakles*, llamado el *filósofo*, estaba acaso enfrascado en resolver alguna cuestión filosófica; o que, por razón de **atribuirsele la invención de la púrpura y de las naves, estaba ocupado en algún negocio o de viaje**. Al dios fenicio se le atribuían expediciones a Libia, y sus admiradores se lo imaginaban al frente de las naves fenicias que surcaban los mares enarbolando las banderas de Tiro y de Sidón o cabalgando sobre un hipocampo alado. Admite Elías la posibilidad de que Herakles esté dormido⁵.

A las palabras de Elías redoblaban los profetas de Baal sus esfuerzos a fin de llamar la atención de su dios. Los gritos se suceden cada vez más agudos y suplicantes, y la danza toma caracteres de vértigo; la agitación alcanza el paroxismo. Aturdidos, insensibles y fuera de sí, se herian frenéticamente con cuchillos a los fines de volver mitica la danza. Añade la Biblia que lo hacían “según su costumbre”⁶. Por la Biblia consta la costumbre de hacerse tales incisiones en honor de los muertos (Deut 14:1) y por otros motivos, que los verdaderos profetas condenaban (Jer 41:5; 47:5; Os 7:14; Zac 13:6; Lev 19:28; 21:5). Hasta bien entrada la tarde no cesaron de profetizar, en el sentido de estar poseídos y dar señales externas del éxtasis profético (Núm 11:25-27; 1 Sam 10:5-13; 19:20-24).

Cuando la noche amenazaba caerse encima en aquel lugar inhóspito, y ante el rotundo fracaso de los falsos profetas, Elías recogió las piedras del altar de Yahvé que Jezabel había hecho demoler y lo reconstruyó⁷. Sobre el Carmelo residió Elíseo (2 Re 4:25) y allí celebraba el pueblo las neomenias y sábados (2 Re 4:23). Causa extrañeza el interés en reunir doce piedras que evocaran la memoria de las doce tribus en unos momentos en que existía la escisión; quizá se trata de alguna alusión histórica (Ex 24:4; Jos 4:4). Abrió Elías alrededor del altar una zanja tan grande que en su superficie cabían dos *satos* de simiente. Es el *sato* una medida de capacidad (Gen 18:6; 1 Sam 25:18) que equivalía a trece litros⁸.

Al llegar la hora del sacrificio vespertino, que tenía lugar entre dos luces (Ex 29:39.41; Núm 28:4-8), **empezó Elías su oración a Yahvé**. Nada de gritos ni de danzas rituales, ni incisiones de ninguna clase, para dar a entender **que sólo “el Dios de Abraham, de Isaac y de Israel”** (1 Crón 29:18; 2 Crón 30:6) **podía mandar el fuego**. El milagro se produjo, de lo que dedujeron los israelitas **que Yahvé era el solo y verdadero Dios**. A una indicación de Elías se apoderó el pueblo de los profetas de Baal, que Elías degolló en el torrente Cisón (Jue 4:7-13; 5:21), al pie del Carmelo. En la lucha entre Yahvé y Baal, los servidores de éste sufren las consecuencias de la derrota de su dios, conforme a las leyes entonces en uso sobre la suerte de los vencidos (Deut 13:2-6; 18:20-22).

Fin de la sequía (18:41-46).

⁴¹ Entonces dijo Elías a Ajab: “Sube a comer y a beber, porque ya suena gran ruido de lluvia.” ⁴² Y subió Ajab a comer y a beber. Elías subió a la cumbre del Carmel y se postró en tierra, poniendo el rostro entre las rodillas; ⁴³ y dijo a su siervo: “Sube y

mira hacia el mar.” Subió él, miró y dijo: “No se ve nada.” Elías le dijo: “Vuelve a hacerlo siete veces.”⁴⁴ Y a la séptima vez dijo el siervo: “Veo una nubécula, como la palma de la mano de un hombre, que sube del mar.” El le dijo: “Ve y dile a Ajab: Unce y baja, no te lo impida luego la lluvia.”⁴⁵ Y en esto se cubrió el cielo de nubes, sopló el viento y cayó gran lluvia. Subió Ajab y vino a Jezrael.⁴⁶ Fue sobre Elías la mano de Yahvé, que ciñó sus lomos, y vino corriendo a Jezrael delante de Ajab.

El gran drama ha terminado con el triunfo aplastante de Yahvé. Ajab y Elías suben del torrente Cisón a la cumbre del monte (Jue 6:26); el rey dirigióse al lugar donde se guardaban las provisiones, mientras subía Elías a otra altura superior. Allí se arrodilló, y, con la cabeza entre las rodillas, no atreviéndose a mirar de cara lo que está por suceder, esperaba la lluvia, que debía proceder del mar anunciando con gran ruido su llegada. En Palestina la lluvia es producida por vientos del oeste y sudoeste. En la nube se ha querido ver una figura de la Virgen María, que llevó la salud al mundo⁹.

Camino de Horeb (19:1-7).

¹ Ajab hizo saber a Jezabel lo que había hecho Elías y cómo había pasado a cuchillo a los profetas,² y Jezabel mandó a Elías un mensajero para decirle: “Así me hagan los dioses y así me añadan si mañana a estas horas no estás tú como uno de ellos.”³ Temió, pues, Elías y se levantó y huyó para salvar su vida, y llegó a Berseba, que está en Judá; y dejando allí a su siervo,⁴ siguió él por el desierto un día de camino y sentóse bajo una mata de retama; deseó morirse, y dijo: “¡Basta, Yahvé! Lleva ya mi alma, que no soy mejor que mis padres.”⁵ Y, echándose allí, se quedó dormido. Y he aquí que un ángel le tocó, diciéndole: “Levántate y come.”⁶ Miró él y vio a su cabecera una torta cocida y una vasija de agua. Comió y bebió y luego volvió a acostarse;⁷ pero el ángel de Yahvé vino por segunda vez y le tocó, diciendo: “Levántate y come, porque te queda todavía mucho camino.”

Quiso vénganse Jezabel de Elías por haber hecho matar a todos los profetas que alimentaba la reina. Con un juramento hecho en nombre de sus dioses decide Jezabel desquitarse (20:10). Elías huyó a Horeb, nombre del monte Sinaí en los relatos elohistas del Pentateuco. Teniendo como misión establecer la doctrina de la alianza en toda su pureza, marcha al lugar donde Dios e Israel sellaron el pacto de la alianza y en donde Yahvé tiene preferentemente su asiento (Jue 5:2-4). Del Carmelo se dirige hacia el sur, andando de noche y durmiendo de día en alguna caverna que encontraba al paso o recostado al pie de un árbol. Las mismas precauciones tuvo que tomar en el reino de Judá por reinar allí Josafat, emparentado con el rey de Israel. Finalmente, llegó al viejo santuario de Bersabé, en el límite meridional de Palestina (Gen 21:31; 26:23; 41:1-4; 2 Sam 17:11). Allí dejó en libertad a su siervo para adentrarse solo en las inmensidades del tórrido desierto, teniendo como meta el Sinaí. Detrás de sí deja al pueblo infiel, “que claudica de un lado y de otro” (18:21), para refugiarse en el santuario de Yahvé. Todo el día caminó bajo el implacable sol del desierto, llegando al anochecer a un sitio donde se erguía una retama (hebreo: *rothem*; árabe: *retem*), arbusto característico del Negueb, lo suficientemente desarrollado para dar cobijo a Elías. En aquellos momentos de cansancio, perseguido por los de su pueblo, devorado por el hambre y la sed, deseóse la muerte (Jon 4:8; Job 31:30). Mejores que él eran sus padres, y, sin embargo, murieron; ¿por qué Yahvé alarga su vida? Más que el reposo de una noche en la soledad acogedora del desierto, anhela la muerte: “Lleva ya mi alma”; en el *sheol* piensa encontrar la

paz y el reposo que los hombres le niegan. Servido antes por los cuervos (17:4-5), manda ahora Yahvé a su ángel para que lo conforte (2 Re 1:2). Repuesto del cansancio, el mismo ángel le invitó a que comiera de nuevo, cobrando fuerzas para el gran viaje que le esperaba. Recuperado con aquel alimento, emprendió el camino hacia el monte Horeb, andando cuarenta días y cuarenta noches; caminaba de noche y descansaba durante el día, con etapas cortas, a fin de prepararse, como Moisés (Ex 24:12-18; Deut 9:9-11), con cuarenta días de penitencia, ayuno y oración (Mt 4:2; Lc 4:2). Es el número *cuarenta* uno de los que, según San Agustín, no deben tomarse a la letra. Elías se acercaba por etapas “a la montaña de Dios” (Ex 3:1; 4:27; 18:5), Horeb-Sinaí.

Encuentro con Dios en Horeb (19:8-18).

⁸ Levantóse, pues; comió y bebió, y anduvo con la fuerza de aquella comida cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, Horeb. ⁹ Allí metióse en una cueva, donde pasó la noche, y le dirigió Yahvé su palabra, diciendo: “¿Qué haces aquí, Elías?” ¹⁰ El respondió: “He sentido vivo celo por Yahvé Sebaot, porque los hijos de Israel han roto tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas, de los que sólo he quedado yo, y me están buscando para quitarme la vida.” ¹¹ Díjole Yahvé: “Sal afuera y ponte en el monte ante Yahvé. Y he aquí que va a pasar Yahvé.” Y delante de él pasó un viento fuerte y poderoso que rompía los montes y quebraba las peñas, pero no estaba Yahvé en el viento. Y vino tras el viento un terremoto, pero no estaba Yahvé en el terremoto. ¹² Vino tras el terremoto un fuego, pero no estaba Yahvé en el fuego. Tras el fuego vino un ligero y blando susurro. ¹³ Cuando lo oyó Elías, cubrióse el rostro con su manto, y, saliendo, se puso de pie a la entrada de la caverna y oyó una voz que le dirigía estas palabras: “¿Qué haces aquí, Elías?” ¹⁴ Y él respondió: “He sentido vivo celo por Yahvé Sebaot, porque los hijos de Israel han roto tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas, de los que sólo quedo yo, y me buscan para quitarme la vida.” ¹⁵ Díjole entonces Yahvé: “Vete; vuélvete por tu camino, por el desierto de Damasco, y, cuando llegues, unge a Jazael por rey de Siria, ¹⁶ y a Jehú, hijo de Nimsi, le unges por rey de Israel. A Elíseo, hijo de Safat, de Abel Mejola, le ungirás para que sea profeta en lugar tuyo. ¹⁷ Al que escapare de la espada de Jazael le matará Jehú, y al que escapare de la espada de Jehú le matará Elíseo. ¹⁸ Voy a dejar con vida en Israel a siete mil cuyas rodillas no se han doblado ante Baal y cuyos labios no le han besado.”

En una cueva muy conocida (Ex 33:21) busca refugio Elías para descansar y resguardarse después del largo viaje por el desierto. Dios le sacó de la misma revelándosele, como hizo cinco siglos antes con Moisés (Ex 19:16-21; 33:21-35). Por orden de Yahvé sale fuera de la caverna; Dios se le manifiesta, no en el viento fuerte y poderoso ni en el terremoto, sino “en el ligero y blando susurro.” Cuando creyó Elías que Yahvé estaba presente, por respeto (Ex 3:6) o por creer que nadie puede sobrevivir después de ver a Dios (Que 6:22-23), cubrióse su rostro con el manto. ¿Cuál es el significado de esta visión? Según algunos, quiso Dios condenar el celo excesivo desplegado por el profeta al exterminar a los videntes de Baal, dándole a entender la conveniencia de emplear métodos más humanos y mitigados. Otros creen que la manera suave y misteriosa con que se hace sentir la presencia de Yahvé representa la espiritualidad de Dios. Los más potentes elementos materiales: vientos, relámpagos, terremotos, anuncian la visita, pero no constituyen la misma. **La presencia divina es algo imperceptible** (Vac-Cari).

Tres son los mensajes que el profeta recibe de Dios: **unción de Jazael por rey de Siria,**

de Jehú por rey de Israel y de Elíseo para que sea profeta en su lugar. Estos tres personajes serán los que vengarán el honor de Dios y del profeta. Como deja entrever el texto, se encuentra Elías al fin de su carrera mortal; empezó él la campaña contra la idolatría; otros que él ha preparado para el combate conseguirán la victoria. En contra de lo dicho en v. 15-16, nada se dice en los textos que siguen del cumplimiento de esta triple misión por parte de Elías. Jazael ocupó el trono de Siria aupado por Elíseo (2 Re 8:7). Jehú es ungido por un discípulo de Elíseo (2 Re 9:1). En lo que se refiere a Elíseo, Elías le llama a su servicio (v. 19-21), entregándole más tarde como herencia su espíritu (2 Re 2:9). Estas anomalías del texto se explican por la composición literaria de toda la sección referente al ciclo de Elías. Como veremos más tarde (2 Re 8:7-15), Jazael sucedió a Ben Hadad en el trono de Siria ¹.

Vocación de Elíseo (19:19-21).

¹⁹ Partió de allí y halló a Elíseo, hijo de Safat, que estaba arando con doce yuntas, una de las cuales era la suya; y pasando Elías junto a él, echóle su manto; ²⁰ y él, dejando los bueyes, se vino corriendo tras Elías y le dijo: “Déjame ir a abrazar a mi padre y a mi madre, y te seguiré.” Elías le respondió: “Ve y vuelve, pues ya ves lo que he hecho contigo.” ²¹ Alejóse de Elías, y, cuando volvió, cogió el par de bueyes y los ofreció en sacrificio; con el yugo y arado de los bueyes coció la carne e invitó a comer al pueblo, y, levantándose, siguió a Elías y se puso a su servicio.

De este viaje de regreso nada cuenta el texto. Acaso desde el Sinaí marchó Elías a tierras de Madián, y de allí, por Transjordania, subió hasta Galaad. Abel Mejola (1 Sam 18:19; 1 Re 4:12), al sur de Betsán, era la patria de Elíseo, de profesión labrador. En vez de ungirlo por profeta, lo llamó a su servicio echándole encima su manto, adquiriendo con ello un derecho sobre él. El vestido era considerado como parte de la personalidad (1 Sam 18:4); el manto de Elías tenía poder sobrenatural (2 Re 2:8-14). Elíseo pidió a Elías le concediera autorización para ir a su casa y abrazar a su parentela, lo que le fue concedido. Elíseo renuncia a su vida de terrateniente para enrolarse a las órdenes de Elías.

Guerras con los árameos (20:1-34).

¹ Ben Hadad, rey de Siria, reunió todo su ejército. Tenía consigo treinta y dos reyes vasallos, caballos y carros. Subió y puso sitio a Samaría, ² y mandó mensajeros que dijese a Ajab, rey de Israel: ³ “Así habla Ben Hadad: Tu plata y tu oro son míos, mías tus mujeres y míos tus hijos.” ⁴ El rey de Israel respondió: “Rey, mi señor, yo soy tuyo, y tuyo es, como tú dices, todo lo que yo tengo.” ⁵ Volvieron los mensajeros y dijeron: “Así habla Ben Hadad: Yo te he mandado a decir: Entrégame tu plata y tu oro, tus mujeres y tus hijos. ⁶ Mañana, pues, a estas horas, yo mandaré a ti mis servidores para que escudriñen tu casa y la de tus siervos y pongan su mano sobre cuanto de precioso encuentren y me lo traigan.” ⁷ El rey de Israel convocó a todos los ancianos de Israel y les dijo: “Oíd bien y entended que este hombre nos quiere mal; porque él me ha pedido mis mujeres y mis hijos, mi plata y mi oro, y yo no se los he rehusado.” ⁸ Todos los ancianos del pueblo dijeron a Ajab: “No le oigas y niegate a ello.” ⁹ Y él les dijo a los mensajeros de Ben Hadad: “Decid a vuestro señor el rey: Yo haré todo lo que has mandado a decir a tu siervo la primera vez, pero esto otro no puedo hacerlo.” Los mensajeros se fueron y le llevaron la respuesta ¹⁰ Ben Hadad mandó a decir a Ajab: “Que esto me hagan los dioses y esto me añadan si el

polvo de Samaría basta para llenar el hueco de la mano del pueblo todo que me sigue,” u Y el rey de Israel respondió: “Decidle que no ha de alabarse el que se ciñe como el que ya se descíñe,”¹² Cuando Ben Hadad recibió esta respuesta, estaba bebiendo en su tienda con los reyes vasallos y dijo a sus servidores: “Preparaos.” E hicieron sus preparativos contra la ciudad.¹³ Acercóse a Ajab, rey de Israel, un profeta y le dijo: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: ¿Ves toda esta muchedumbre? Voy a entregarla en tus manos, y así sabrás que yo soy Yahvé.”¹⁴ Ajab preguntó: “¿Por mano de quién?” Y él respondió: “Así dice Yahvé: Por mano de los servidores de los jefes de provincia.” Ajab preguntó más: “¿Quién comenzará el combate?” Y él respondió: “Tú mismo,” is Entonces Ajab revistó a los servidores de los jefes de provincia, en todo doscientos treinta y dos. Luego revistó a todo el pueblo, a todos los hijos de Israel, que fueron siete mil.¹⁶ Hicieron una salida al mediodía, mientras Ben Hadad estaba bebiendo y embriagándose en las tiendas con los treinta y dos reyes, sus auxiliares.¹⁷ Salieron los primeros los servidores de los jefes de provincia. Ben Hadad fue informado y le dijeron: “Los de Samaría han hecho una salida.”¹⁸ Y él respondió: “Si han salido de paz, traédmelos vivos, y si han salido en guerra, traédmelos vivos.”¹⁹ Una vez que los servidores de los jefes de provincia salieron de la ciudad, y tras ellos el ejército,²⁰ cada uno de ellos mató a su hombre, y los sirios emprendieron la fuga. Israel los persiguió. Ben Hadad, rey de Siria, se salvó en un caballo con algunos de la caballería.²¹ El rey de Israel salió y destrozó a la caballería y a los carros, haciendo en los sirios gran estrago.²² Entonces se acercó al rey de Israel el profeta y le dijo: “Ve y fortificate, y mira lo que debes hacer, porque el rey de Siria volverá contra ti a la vuelta del año.”²³ Los servidores del rey de Siria dijeron a éste: “Su Dios es un Dios de monte; por eso nos han vencido; pero, si peleamos con ellos en el llano, los venceremos.”²⁴ Haz, pues, así: quita a los reyes sus mandos y pon jefes en lugar de ellos.²⁵ y hazte un ejército semejante al que has perdido, con otros tantos caballos y otros tantos carros. Después daremos la batalla en el llano y se verá si no los vencemos.” El rey les dio oídos e hizo así.²⁶ Pasado el año, Ben Hadad reunió a todos los sirios y vino a Afee, a dar la batalla a Israel.²⁷ Reuniéronse también los hijos de Israel y salieronle al encuentro. Asentaron su campo frente a ellos, como dos rebañitos de cabras, mientras que los sirios llenaban la tierra.²⁸ Un hombre de Dios se acercó al rey de Israel y le dijo: “Así habla Yahvé. Porque los sirios han dicho: Yahvé es un Dios de monte y no de llano, entregaré en tus manos toda esta muchedumbre, y así sabréis que yo soy Yahvé.”²⁹ Siete días estuvieron acampando los unos frente a los otros. El séptimo día se trabó el combate, y los hijos de Israel hicieron a los sirios cien mil muertos de a pie en un día.³⁰ El resto huyó a la ciudad de Afee, y las murallas se les caían encima a los veintisiete mil hombres que quedaban. También Ben Hadad se refugió en la ciudad, y andaba de cámara en cámara.³¹ Sus servidores le dijeron: “Nosotros hemos oído que los reyes de la casa de Israel son reyes misericordiosos; vamos a vestirnos sacos sobre nuestros lomos y a ponernos sogas al cuello, y a ir así al rey de Israel, a ver si te deja la vida.”³² Vistieronse sacos sobre los lomos y pusieronse sogas al cuello y se fueron al rey de Israel y le dijeron: “Tu siervo Ben Hadad dice: Déjame la vida.” Ajab respondió: “¿Vive todavía? Es mi hermano.”³³ Tuvieron esto los hombres por buen agüero y se apresuraron a tomarle por la palabra, diciendo: “Ben Hadad es tu hermano.” Y él dijo: “Id y traédmelo.” Vino a él Ben Hadad, y Ajab le hizo subir a su carro.³⁴ Ben

Hadad le dijo: “Yo te devolveré las ciudades que mi padre tomó al tuyo y tendrás en Damasco calles para ti, como las tuvo mi padre en Samaría.” “Y yo, repuso Ajab, te dejaré ir libre, hecha esta alianza.” Hizo, pues, alianza con él y le dejó ir.

Rezón (11:23) creó el reino de Damasco y reinó allí. Sus sucesores, Jezyón, Tabrimón y Ben Hadad I (15:18), ensancharon los límites del reino apoderándose de las rutas caravaneras del desierto sirio hasta el Eufrates. Omri estuvo desafortunado frente a ellos, viéndose obligado a cederles algunas ciudades de la frontera septentrional y otorgarles privilegios comerciales en Samaría (20:34). Como consecuencia. Omri buscó la alianza de los fenicios, en particular con el rey y sumo sacerdote Etbaal, sellándose la amistad con el matrimonio de Ajab, hijo de Omri, con Jezabel, hija del rey de Tiro (16:31). Entre Israel y Judá existían relaciones amistosas. Josafat (870-848), rey de Judá, asociado al reino durante la enfermedad de su padre Asa, pagaba, al parecer, tributos al rey de Israel (22:4). Joram (848-841), hijo de Josafat, tomó por esposa a Atalía, hija o hermana de Ajab. Esta amistad permitió a Josafat tener sujeto a Edom y libre el camino de las minas de Asiongaber (22:48).

Pero Israel tenía un enemigo al norte: los árameos, a quienes molestaba la amistad de Israel con Fenicia y el control, por parte de Judá, de los territorios de Edom y costa del mar Rojo, que cortaban a Siria las vías comerciales con Arabia. Ben Hadad II, con gran número de tribus aliadas, puso sitio a Samaría. Reconoció Ajab la superioridad de Ben Hadad, disponiéndose a entregarle el tributo que le exigía con tal de salvar la capital. Del texto hebraico no puede deducirse claramente en qué consistía el tributo exigido por Ben Hadad. La segunda vez reclama, además del oro y la plata para sus arcas, las mujeres para su harén y los hijos en calidad de rehenes. El rey mandó recado a Ben Hadad diciéndole que está dispuesto a entregarle el oro y la plata, pero no sus mujeres e hijos. Ben Hadad juró vengarse (19:2); atacará a Samaría con un ejército tan numeroso, que todo el polvo de Samaría no llenará el hueco de la mano de cada uno de los soldados. A lo que respondió Ajab que no conviene envalentonarse antes de conocer el resultado de la batalla.

Un profeta de Yahvé promete a Ajab la victoria sobre Ben Hadad por la acción guerrera de los soldados reclutados por los Jefes de distrito. No deja de causar extrañeza que un profeta de Yahvé intervenga activamente en favor de Ajab; pero ya vimos que hizo otro tanto Elías (18:41-46). En esta coyuntura está en causa la independencia de Israel. Ben Hadad, que sitiaba la ciudad de Samaría, bebía con sus reyezuelos aliados hasta embriagarse (16:9), no preocupándose de la marcha de la guerra. Al anuncio de que los israelitas habían hecho una salida, no se interesa por saber quiénes han salido y por qué, dando la orden de que, en todo caso, los capturen vivos. Ben Hadad tuvo que escapar a uña de caballo. El profeta antes mencionado advirtió al rey que fortificara la ciudad, porque Ben Hadad volvería al ataque a la primavera siguiente (2 Sam 11:1).

Saben los árameos que Yahvé es el dios de los montes, que tiene su asiento en el Sinaí-Horeb (Que 5:4-5); por esta causa han ganado la batalla los israelitas en el terreno montañoso de Samaría. Decidieron atacar a Israel esta segunda vez en terreno llano. Además, los jefes de tribu no han demostrado ser guerreros, por lo que se recomienda a Ben Hadad que los sustituya por otros jefes. Al año siguiente, Ben Hadad presentó batalla en Afee, el actual *Fig*, al este del lago de Tiberíades, punto estratégico en el camino de Damasco a Betsán (2 Re 13:17). La cifra de cien mil muertos es inverosímil; obedece a un género literario preconcebido (1 Sam 11: 8). Ben Hadad, vencido, vistióse de saco, confiando en la misericordia de Ajab para salvar su vida. Los reyes llamábanse entre sí hermanos (9:13). Ben Hadad promete devolver las ciudades israelitas que le arrebató a su padre (15:20) y conceder al rey de Israel idénticos privilegios comerciales a

los que tenía él en Samaría. La razón principal de haber Ajab perdonado la vida de Ben Hadad fue el peligro asirio que se cernía sobre Siria y Palestina ¹. A Ben Hadad no le convenían las condiciones que le habían impuesto a raíz de su derrota en Afec.

Un profeta condena la conducta de Ajab (20:35-43).

³⁵ Uno de los profetas dijo a un su compañero por mandato de Yahvé: “Hiéreme, te lo ruego”; pero éste se negó a herirle. ³⁶ Entonces le dijo el otro: “Por no haber obedecido la voz de Yahvé, en cuanto me dejes te herirá un león”; y en cuanto se alejó, encontróse con un león, que le hirió. ³⁷ Encontró el otro a otro hombre y le dijo: “Hiéreme, te lo ruego”; y éste le dio un golpe y le hirió. ³⁸ Fue a ponerse el profeta en el camino del rey y se disfrazó cubriéndose el rostro con un velo. ³⁹ Cuando pasaba el rey, le gritó diciendo: “Tu siervo estaba entre las tropas, y, apartándose uno, me entregó a un hombre, diciendo: Guarda a este hombre. Si llega a faltar, responderás de su vida con la tuya o con un talento de plata. ⁴⁰ Mientras tu siervo andaba de una parte para otra, el hombre desapareció. El rey de Israel le dijo: “Tú mismo te juzgas; ésa es tu sentencia.” ⁴¹ Quitóse entonces el profeta el velo de sobre los ojos, y vio el rey que era un profeta. ⁴² Este le dijo entonces: “Así dice Yahvé: Por haber dejado ir de tus manos al que yo había dado al anatema, tu vida responderá de la suya, y tu pueblo de su pueblo.” ⁴³ Fuese el rey para su casa triste e irritado, y llegó a Samaría.

Un profeta manifestó su disconformidad por el proceder del rey de Israel al confiar más en las alianzas humanas que en la ayuda divina y anuncia al rey su castigo por no haber entregado al anatema a Ben Hadad II (9:21; 1 Sam 15:3-18). Con una parábola hábilmente propuesta obliga al rey a pronunciar su propia condenación, como en el caso de Natán (2 Sam 12:1-12) y de la mujer de Tecua (2 Sam 14:1-20). No sabemos si los profetas llevaban externamente alguna incisión, tatuaje o algo que les caracterizara (2 Re 2:23). Ben Hadad debía correr la suerte del *herem*, que tanto urgían los profetas. En el texto griego, los cuatro últimos capítulos del libro están dispuestos en el siguiente orden: 19; 21; 20; 22. Parece que sea éste el orden lógico de la narración. En buena lógica, al capítulo 20 debía seguir inmediatamente el 22.

Nabot se niega a enajenar su viña (21:1-7).

¹ Después de esto, Nabot, de Jezrael, tenía en Jezrael una viña junto al palacio de Ajab, rey de Samaría; ² y Ajab dijo a Nabot: “Cédeme tu viña para hacer un huerto para legumbres, pues está muy cerca de mi casa. Yo te daré otra viña mejor, y si esto no te conviene, te daré en dinero su valor.” ³ Pero Nabot le respondió: “Guárdeme Yahvé de cederte la heredad de mis padres.” ⁴ Volvióse Ajab a su casa entristecido e irritado por la respuesta que le había dado Nabot de Jezrael: “No te cederé la heredad de mis padres.” Acostóse en su lecho, vuelto el rostro, y no quiso comer. ⁵ Jezabel, su mujer, vino a él y le dijo: “¿Por qué estás triste y no quieres comer?” ⁶ El le respondió: “He hablado a Nabot de Jezrael y le he dicho: Cédeme tu viña en venta, y si no quieres, yo te daré otra viña en su lugar. Pero él me ha contestado: No te daré mi viña.” ⁷ Entonces Jezabel, su mujer, le dijo: “¿Y eres tú el rey de Israel? Levántate, come y que se alegre tu corazón. Yo te haré con la viña de Nabot de Jezrael.”

Un hombre de buena posición poseía una viña, heredada de sus antepasados, colindante con el palacio real de Ajab, al oriente ^de Jezrael (18:45-46; 2 Re 9:17). Corresponde esta ciudad a la actual *Zerin*, al pie de los montes de Gelboé. El monarca pensó en ampliar sus posesiones, proponiendo a Nabot le cediera su viña para convertirla en huerta a cambio de otra mejor en otro lado o entregándole su valor en metálico. Nabot se negó, alegando que no cedería la herencia de sus padres (Núm 36:5-12; Tob 6:11-12), en la cual, quizá, hallabase su sepulcro.

Muerte de Nabot (21:8-16).

⁸ Escribió ella unas cartas en nombre de Ajab, sellólas con el sello de éste y se las mandó a los ancianos y a los magistrados que habitaban con Nabot en su ciudad. ⁹ He aquí lo que escribió en las cartas: “Promulgad un ayuno y traed a Nabot delante del pueblo, ¹⁰ y poned ante él a dos malvados que depongan contra él, diciendo: Tú has maldecido a Dios y al rey; y sacadle luego y lapídale hasta que muera.” ¹¹ Las gentes de la ciudad de Nabot, ancianos y magistrados que habitaban en la ciudad, hicieron como Jezabel les decía, según las cartas que les mandó. ¹² Promulgaron un ayuno, trajeron a Nabot ante el pueblo, ¹³ y dos malvados vinieron a ponerse ante él y depusieron así contra Nabot delante del pueblo: “Nabot ha maldecido a Dios y al rey.” Luego le sacaron fuera de la ciudad y le lapidaron, y murió. ¹⁴ Mandaron a decir a Jezabel: “Nabot ha sido lapidado y muerto.” ¹⁵ Cuando Jezabel supo que Nabot había sido lapidado y muerto, dijo a Ajab: “Levántate y ve a posesionarte de la viña de Nabot de Jezrael, que se negó a cedértela por su precio, porque Nabot no vive ya, ha muerto.” ¹⁶ Ajab, al oír que Nabot había muerto, se levantó para bajar a la viña de Nabot de Jezrael y tomar posesión de ella.”

Ante una calamidad inminente se convocaba un ayuno general, que ordinariamente iba unido a una reunión de todo el pueblo (Joel 1:14; 2:15; Jue 20:26; 1 Sam 7:6; Jer 36:6; 2 Crón 20:3). En esta reunión, **todos debían examinar su conducta y hacer confesión de sus pecados ante Dios**. Era también aquél el momento propicio para delatar el crimen de alguno del que pudiera sospecharse ser el causante del mal. Jezabel había comprometido a dos “hijos de Belial” (1 Sam 2:12; 10:27; 25:17) para que acusaran a Nabot llegado el momento adecuado. Todo salió a pedir de boca. Reunida la asamblea y ocupando Nabot en la misma un lugar preeminente por razón de su posición social, los dos testigos, los suficientes que exigía la ley para poder aplicar la sentencia capital (Núm 35:30; Deut 17:6), calumniaron burdamente a Nabot acusándole de haber maldecido a Dios, pecado que se condenaba con la lapidación (Ex 22:27), y al rey, cuya maldición asimilábase a la que se profería contra Dios (Ex 22:27). El texto hebraico evita poner el nombre de Dios junto al verbo *maldecir*, por lo que sustituye dicho verbo por “tú has bendecido” (Job 1:5; 2:5; Sal 10:3). Nabot fue lapidado, conforme a la ley (Lev 24:14-23; Núm 15:36; Act 7:58), fuera del pueblo.

Intervención de Elías (21:17-29).

¹⁷ Entonces fue la palabra de Yahvé a Elías tisbita, diciendo: **!8 “Levántate y baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, a Samaría. Está en la viña de Nabot, adonde ha bajado para posesionarse de ella. ¹⁹ Dile: Así habla Yahvé: ¿No eres tú un asesino y un ladrón? Y le dirás: Así habla Yahvé: En el lugar mismo donde han lamido los perros la sangre de Nabot lamerán los perros tu propia sangre.” ²⁰ Ajab dijo a Elías: “¿Me has hallado, enemigo mío? Y Elías le respondió: “Te he hallado. Porque tú te**

has vendido para hacer el mal a los ojos de Yahvé,²¹ yo haré venir el mal sobre ti, yo te barreré, yo exterminaré a cuantos pertenecen a Ajab, esclavo y libre, en Israel,²² y haré tu casa semejante a la de Jeroboam, hijo de Nabat, y a la casa de Basa, hijo de Ajiya, porque tú me has provocado y has hecho pecar a Israel.²³ Así habla Yahvé a Jezabel: Los perros comerán a *Jezabel cerca* del muro de Jezrael.²⁴ El que de la casa de Ajab muera en la ciudad será comido por los perros, y el que muera en el campo será comido por las aves del cielo.”²⁵ Nadie hubo que como Ajab se vendiera para hacer el mal a los ojos de Yahvé. Jezabel, su mujer, le incitaba a ello.²⁶ Obró de manera enteramente abominable, yéndose tras los ídolos, como lo hacían los amorreos, que arrojó Yahvé de delante de los hijos de Israel.²⁷ Cuando hubo oído Ajab las palabras de Elías, rasgó sus vestiduras, se vistió de saco y ayunó; dormía con saco y caminaba humillado,²⁸ y Yahvé dirigió a Elías tísbita su palabra, diciendo:²⁹ “¿Has visto cómo se humilla Ajab ante mí? Porque se ha humillado ante mí, yo no haré venir el mal durante su vida; durante la vida de su hijo haré yo venir el mal sobre su casa.”

Ordena Dios a Elías que vaya al encuentro de Ajab, que había ido a la viña de Nabot para tomar posesión de la misma. Dios y su profeta velan por la moralidad y la justicia. Dios vengará por su cuenta la sangre de Nabot. En otras ocasiones, Dios había mandado a Ajab profetas de segunda categoría (20:1355); pero ahora, tratándose de un crimen grave, envía al mismo Elías, que el rey no creía ya ver más (19:355). El profeta predice contra Ajab los mismos castigos que se anunciaron contra Jeroboam (14:10-11) y Basa (16:3-4). Ante aquella amenaza se arrepintió de su pecado, **dando señales externas de arrepentimiento**, cubriéndose de saco (20:32), rasgando sus vestiduras (2 Sam 1:2; 3:31) y ayunando (2 Sam 12:16). Dios aun en el castigo se comporta como padre misericordioso. No será Ajab el que morirá devorado por los perros, sino su hijo Joram (2 Re 9:25-26).

Profetas a sueldo (22:1-12).

¹ Tres años pasaron sin que hubiera guerra entre Siria e Israel. ² Al tercer año, Josafat, rey de Judá, bajó a ver al rey de Israel. ³ El rey de Israel dijo a sus servidores: “¿No sabéis que Ramot Galaad es nuestra? Y nosotros nada hacemos para tomársela al rey de Siria.” ⁴ Y dijo a Josafat: “¿Quieres venir conmigo para atacar a Ramot Galaad?” Josafat respondió al rey de Israel: “Yo como tú, mi pueblo como tu pueblo, y mis caballos como tus caballos.” ⁵ Luego dijo Josafat al rey de Israel: “Consulta, te ruego, la palabra de Yahvé.” ⁶ El rey de Israel reunió a los profetas, en número de unos cuatrocientos, y les preguntó: “¿Iré a atacar a Ramot Galaad o he de desistir de ello?” Y ellos le respondieron: “Sube, que Yahvé la entregará en manos del rey.” ⁷ Pero Josafat preguntó: “¿No hay aquí ningún profeta de Yahvé para que podarnos consultarle?” ⁸ El rey de Israel respondió a Josafat: “Queda todavía aquí un hombre por el que podríamos consultar a Yahvé, Miqueas, hijo de Yemla; pero yo le aborrezco, porque no me profetiza bien ninguno: nunca me profetiza más que mal”; y Josafat dijo: “No hable así el rey.” ⁹ Entonces el rey de Israel llamó a un eunuco y le dijo: “Trae luego a Miqueas, hijo de Yemla.” ¹⁰ Estaban el rey de Israel y Josafat, rey de Judá, sentados cada uno en su trono, vestidos de sus reales vestiduras en la plaza, cerca de la entrada de la puerta de Samaría, y todos los profetas estaban delante de ellos profetizando. ¹¹ Sedecías, hijo de Canana, se había hecho unos cuer-

nos de hierro, y decía: “Así habla Yahvé: Con estos cuernos heriré yo a los sirios hasta destruirlos.”¹² y todos los profetas profetizaban igualmente, diciendo: “Sube a Ramot Galaad y tendrás buen suceso, pues Yahvé la pondrá en manos del rey.”

Desvanecido por el momento el peligro asirlo, la coalición de las doce naciones se disolvió. Ben Hadad II no cumplió su palabra de restituir a Israel todas las ciudades de Israel que estaban bajo su poder (20:24); en particular negóse a devolver la ciudad de Ramot Galaad (4:13), en Transjordania. El rey de Israel y Josafat (870-848), rey de Judá (15:24), llegaron a un acuerdo para arrebátarsela. Ajab reunió a unos cuatrocientos profetas (18:19), que querían pasar por profetas de Yahvé, cuando en realidad eran farsantes que halagaban al rey anunciándole siempre cosas agradables, **comprometiendo el nombre de Yahvé.** A Josafat no gustaron las respuestas de aquellos profetas venales, por lo que reclamó la presencia de uno que fuera verdadero mensajero de Yahvé. Había uno al cual Ajab aborrecía por decirle la verdad amarga; el rey mandó llamarle por medio de un eunuco (1 Crón 28:1; 1 Sam 8:15). Entre tanto, los profetas áulicos, a las órdenes de Sedecías, emitían uno tras otro sus mensajes. Sedecías, con unos cuernos de hierro, aseguraba al rey que cornearía hasta el último arameo. Simbolizaban estos cuernos el ímpetu con que Ajab se apoderaría de Ramot Galaad y destruiría al ejército sirio (Deut 33:17; etc.).

La profecía de Miqueas (22:13-28).

¹³ El mensajero que había ido en busca de Miqueas le habló así: “Todos los profetas a una voz profetizan el bien al rey; que sea, pues, tu palabra como la de todos ellos; anúnciale el bien.”¹⁴ Pero Miqueas le respondió: “Vive Yahvé que yo anunciaré lo que Yahvé me diga.”¹⁵ Llegado al rey, díjole éste: “Miqueas, ¿iremos a atacar a Ramot Galaad o hemos de desistir de ello?” El respondió: “Sube, tendrás buen éxito, y Yahvé la entregará en manos del rey.”¹⁶ El rey le dijo entonces: “¿Cuántas veces habré de conjurarte que no me digas más que la verdad en nombre de Yahvé?”¹⁷ Miqueas respondió: “Yo he visto a todo Israel disperso por los montes, como ovejas sin pastor, y Yahvé me dijo: Son gentes que no tienen señor; que se vuelva cada uno en paz a su casa.”¹⁸ El rey de Israel dijo a Josafat: “¿No te lo había dicho yo? No me profetiza nada bueno, no me profetiza más que mal.”¹⁹ Díjole entonces Miqueas: “Oye, pues, Ja palabra de Yahvé: He visto a Yahvé sentado sobre su trono y rodeado de todo el ejército de los cielos, que estaba a su derecha y a su izquierda;²⁰ y Yahvé decía: ¿Quién inducirá a Ajab para que suba a Ramot Galaad y perezca allí? Unos respondieron de un modo, otros de otro;²¹ pero vino un espíritu a presentarse ante Yahvé y dijo: Yo, yo le induciré. ¿Cómo? preguntó Yahvé.²² Y él respondió: Yo iré, y seré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas. Yahvé le dijo: Sí, tú le inducirás y saldrás con ello. Ve, pues, y haz así.²³ Ahora, pues, he aquí que Yahvé ha puesto el espíritu de mentira en boca de todos tus profetas y ha decretado perderte.”²⁴ Llegóse entonces Sedecías, hijo de Canana, que golpeó a Miqueas en la mejilla, diciendo: “¿Cómo se ha retirado de mí el espíritu de Yahvé para hablarte a ti?”²⁵ Y Miqueas respondió: “Ya lo sabrás el día en que vayas de cámara en cámara para esconderte.”²⁶ El rey de Israel dijo: “Toma a Miqueas y llévalo a Amón, prefecto de la ciudad, y a Joás, hijo del rey,²⁷ y diles: “Así dice el rey de Israel: Poned preso a este hombre y mantenedlo con pan escaso y agua tasada hasta que yo vuelva en paz.”²⁸ Y Miqueas respondió: “Si tú vuelves en paz, no ha hablado Yahvé por mí.”

El eunuco recomendó a Miqueas que se plegara a los deseos del rey anunciándole feliz éxito en la empresa de Ramot Galaad. Repitió Miqueas lo que otros habían anunciado, pero debió de poner en sus palabras un dejo de ironía, de que se dio cuenta el rey. ¿Para qué reclamaba el rey su presencia? ¿No deseaba Ajab que Miqueas uniera su voz al coro de los profetas falsos? Si así lo quería el rey, le hablará Miqueas palabras de hombre, pero no le comunicará el mensaje divino. Puesto que el rey reclama esto último, Miqueas le dirá toda la verdad, aunque veladamente: Israel será dispersado, y el rey herido de muerte. Pudo comprender Ajab que, si Israel es como rebaño sin pastor (Núm 27:17; Ez 34:5-6), es porque el que debía de hacer las veces de pastor había perecido. Faltando el amo, cada uno volverá en paz a su casa. A la observación que hizo Ajab a Josafat respondió Miqueas refiriendo una visión profética. Sedecías reclamó para sí el derecho de hablar en nombre de Yahvé; Miqueas le anuncia un castigo como el que sufrió Ben Hadad (20:30), profetizándole que imploraría clemencia. El texto hebreo pone en boca de este profeta desconocido las palabras con que empieza la profecía de su homónimo, clasificado entre los profetas menores (Miq 1:2).

Muerte de Ajab en Ramot Galaad (22:29-40).

²⁹ Subieron a Ramot Galaad el rey de Israel y Josafat, rey de Judá. ³⁰ El rey de Israel dijo al de Judá: “Voy a disfrazarme para ir al combate, pero tu vístete tus vestiduras.” El rey de Israel se disfrazó y fue al combate. ³¹ El rey de Siria había dado a los jefes de sus carros esta orden: “No atacéis a ninguno, ni chico ni grande, sino sólo al rey de Israel.” ³² Cuando los jefes de los carros vieron a Josafat, se dijeron: “Seguro que éste es el rey de Israel,” y todos se dirigieron a él para atacarle. Josafat gritó, ³³ y, viendo los jefes de los carros que no era el rey de Israel, le dejaron. ³⁴ Entonces uno disparó su arco al azar, e hirió al rey de Israel por entre las junturas de la armadura, y el rey dijo a su auriga: “Vuélvete y sácame del campo, porque estoy herido.” ³⁵ El combate fue muy encarnizado aquel día. El rey estuvo retenido en su carro frente a los sirios, y por la tarde murió. La sangre de la herida corría por dentro de su carro. ³⁶ A la puesta del sol se gritó por todo el campo: “Cada uno a su ciudad, cada uno a su tierra.” ³⁷ Así murió el rey, que fue llevado a Samaría y en ella le sepultaron. ³⁸ Cuando lavaron el carro en el estanque de Samaría, los perros lamieron la sangre de Ajab y las rameras se lavaron en ella, según las palabras que había dicho Yahvé. ³⁹ El resto de los hechos de Ajab, lo que hizo, la casa de marfil que construyó, las ciudades que edificó, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel? ⁴⁰ Ajab se durmió con sus padres, y le sucedió Ocozías, su hijo.

A pesar de la profecía de Miqueas, los dos soberanos marcharon contra Ramot Galaad. Disfrazóse Ajab con el fin de pasar inadvertido. Arreció el combate. Quiso la Providencia que una flecha lanzada al azar penetrara por entre una juntura del escudo del rey y le hiriera mortalmente. Los escudos eran de cuero, con placas de metal, a manera de escamas. Para no alarmar a los suyos, nada dijo Ajab; pero se desangraba lentamente en su carro. Su entereza permitió que el combate se prolongara hasta la caída del sol. Fue entonces cuando la voz del heraldo repitió las palabras de Miqueas: “Cada uno a su ciudad, cada uno a su tierra; el rey ha muerto.” A esta noticia se dispersó el ejército. Ajab fue llevado a Samaría y enterrado. Al lavarse el carro real, los perros lamieron la sangre de Ajab, conforme a las palabras de Elías (21:19-29). Los LXX añaden que lo

hicieron también los cerdos, que también eran animales impuros, noticia que añadió un escriba poco simpatizante con Ajab. A este mismo origen se debe el informe de que las rameras se lavaron en la sangre del rey. La mención de las rameras es asociada a la de los perros, ya que se daba este nombre a los hombres que se prostituían (Deut 23:19; Apoc 22:15). Debe relegarse al fondo folklórico la creencia de que la sangre era tenida como precioso cosmético. Dotado Ajab de grandes cualidades, pudo llegar a ser un gran monarca y un émulo de David y de Salomón. Prisionero en manos de una mujer cuyo fanatismo religioso y pasión de mando eran capaces de cometer los mayores crímenes, atrajo sobre sí la maldición de Dios, dejando para la posteridad el recuerdo de haber sido uno de los más detestables reyes de Israel (Mediebelle).

Josafat, rey de Judá (22:41-51).

⁴¹ **Josafat, hijo de Asa, comenzó a reinar en Judá el año cuarto de Ajab, rey de Israel.** ⁴² **Tenía treinta y cinco años cuando empezó a reinar, y reinó en Jerusalén veinticinco años. Su madre se llamaba Azuba, hija de Silji.** ⁴³ **Marchó por todos los caminos de Asa, su padre, sin apartarse, haciendo lo que es recto a los ojos de Yahvé.** ⁴⁴ **Pero no desaparecieron los altos, y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos.** ⁴⁵ **Josafat estuvo en paz con el rey de Israel.** ⁴⁶ **El resto de los hechos de Josafat, sus gestas y sus guerras, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?** ⁴⁷ **Barrió también de la tierra el resto de los consagrados a la prostitución idolátrica que quedaban del tiempo de Asa, su padre.** ⁴⁸ **No había entonces rey en Edom; un gobernador la gobernaba.** ⁴⁹ **Josafat construyó naves de Tarsis para ir a Ofir en busca de oro; pero no fueron, porque las naves se destrozaron en Asiongaber.** ⁵⁰ **Entonces Ocozías, hijo de Ajab, dijo a Josafat: “¿Quieres que vayan mis servidores con los tuyos en las naves?” Pero Josafat se negó.** ⁵¹ **Josafat se durmió con sus padres y fue sepultado con ellos en la ciudad de David, su padre. Le sucedió Joram, su hijo.**

De Josafat (870-848) se ha ocupado anteriormente el texto sagrado; de sus actividades habla largamente 2 Crón 17:11-21:1. De él se dice que obró rectamente a los ojos de Yahvé, achacándose únicamente haber autorizado el funcionamiento de altares erigidos en honor de Yahvé fuera del templo de Jerusalén (2 Crón 17:6). Fue aliado del rey de Israel, Ajab, con el que tomó parte en la expedición contra Ramot Galaad (22:1-38). Luchó contra los amonitas y míneos (2 Crón 20:1-30) y los moabitas (2 Re c.3). Casó a su hijo Joram (848-841) con Atalía, hermana, probablemente, de Ajab. La alianza con Israel le permitió reafirmar sus pretensiones sobre Edom y continuar la tradición marítima de Salomón en el puerto de Asiongaber; el vasallaje de Edom continuó hasta su revuelta en tiempos de Joram (2 Re 8:20). Los reyes de Judá y de Israel equiparon conjuntamente “naves de Tarsis” para ir, como en tiempos de Salomón, a la busca de oro (9:28; 10:22). Pero un profeta hizo saber a Josafat que, en castigo de haberse aliado con el impío Ocozías, fracasaría aquella empresa (2 Crón 20:37). Una tempestad deshizo la flota.

Reinado de Ocozías (22:52-54).

⁵² **Ocozías, hijo de Ajab, comenzó a reinar sobre Israel en Samaría el año diecisiete de Josafat, rey de Judá, y reinó dos años sobre Israel.** ⁵³ **Hizo el mal a los ojos de Yahvé y marchó por los caminos de su padre y los de su madre y por el camino de Jeroboam, hijo de Nabal, que hizo pecar a Israel.** ⁵⁴ **Sirvió a Baal y se prosternó ante él, y provocó a Yahvé, Dios de Israel, como lo había hecho su padre.**

Con esta historia debía comenzar el libro II de los Reyes. Ocozías (853-852) siguió en todo la política religiosa de su padre y de su madre. Rindió culto a Baal, como en tiempos de su padre (16:31; 18:26; 19:18), **irritando con ello a Yahvé** (14:9-15; 16:27 Tv 21:22).

- 1 R. De Vaux, *Les livres des Rois* τ i; *Elle le prophète sehm les Ecritures et les traditions chrétiennes* (París 1956) 53.
- 2 Géographie II 486.
- 3 Ant. lucí. 8:13:2
- 4 De Vaux, *Elie* 56.
- 1 Véase B. N. Wambacq, *L'Epithète divine Yahvé-Sebaot* (Bruges 1047). En un tiempo era considerada el arca como un palladium militar, al cual se recurría e/i los momentos difíciles ; sobre ella “se invoca el nombre de Yahvé Sebaot, que tiene su trono entre los querubines” (2 Sam 6:2).
- 2 A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and ather Semites* (lon dres 1938); A. Haldar, *Associations o/ Cult Prophets among the AnaenSernas Upsa a 1945*; A. NEHER, *L'Essence du prophétisme* (París 1955): après les recherches recentes: «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse,” 32 (1952) 59-69,
- 3 A. ALT, *Das Gottesurteil auf dem Karmel*: “Festschrift G. Beer” (Stuttgart 1935) 1-18 R. De Vaux, *Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel*: “Bulletin de Musée de Beyrouth,” 5 (i94i) 7-20. Según O. Eissfeld, *Elías combatió al dios Baal-Shamen, o sea, “señor del cielo”* (Baalshamen und Yahvé: *Zaw 57* [1939] 1-31; K. Galling, *Der Gott Karmel und die Achtung der fremden Götter*: “Festschrift A. Alt” [Tübingen 1953] 105-125).
- 4 La describe Heliodoro de Emesa (Ethiop. 4:17:1) con estas palabras: “Enardecidos al son de los instrumentos músicos, danzaban vertiginosamente, ya levantándose en alto con ligeros saltos, ya cayendo repetidamente con las rodillas en el suelo y dando vueltas sobre sí mismos, como si estuvieran poseídos.”
- 5 Según Menandro, el rey Hiram, contemporáneo de Salomón, celebró “el primer despertar de Herakles el mes de Peritios.” En las inscripciones fenicias de Chipre, Rodas y Cartago se habla de “despertadores” del dios esposo de Astronoé, forma de Astarté, pareara de Baal. El esposo de Astronoé es, pues, Herakles-Melqart, el baal de los profetas del Ciármelo. Los despertadores del dios eran grandes personajes, altos funcionarios, constituyendo el acto del despertar del dios una ceremonia ordinaria de culto (De Vaux, *Elie* 61).
- 6 En efecto, cuenta Apuleyo (Met. 7,27-28; Luciano, *De dea syria* 50) que en las fiestas en honor de la diosa siria “prorrumpían en alaridos discordantes, como si estuvieran fanatizados; por mucho tiempo tenían la cabeza colgante, el cuello torcido, ejecutando movimientos audaces, dando vueltas y mordiendo las carnes. Finalmente, con la espada de doble hoja que llevaban consigo hacíanse incisiones en el brazo.”
- 7 Desde muy antiguo existía sobre el Carmelo un lugar alto dedicado a Baal, como indica el nombre de rusha qadesh, “promontorio sagrado,” que se da a la montaña en las listas de I utmosis III (Pritchard, 243). Probablemente, en tiempos de David y de Salomón el lugar ito cananeo fue anexionado al culto de Yahvé.
- 8 En este supuesto, la zanja ocupaba unos 1.660 metros con un cuadrilátero de 40 metros Por cada lado. Lo más razonable, escribe Steinmann, es decir que los 26 litros indican la anchura del canal. En cuanto a las doce ánforas de agua, se ha hecho notar que es curioso que se malgaste tanta agua; pero el mar estaba cerca y aún más el manantial de Bir-el-Man-sura. El agua servía para hacer incombustible la leña del altar (J. Steinmann, *Elle dans l'An-cien Testament*: “Elie le prophète,” l.c., 104; Montgomery, 308; A. Junker, *Der Graben en Altar des Elías. Eine Untersuchung über die kultische Uberlieferung^ von I Kg. 18,29-38*: “Trierer Theologische Zeitschrift,” 69 [1960] 65-74). El agua, al mismo tiempo que purificaba el altar, lo aislaba de los alrededores a fin de que, al caer el fuego del cielo (Núm 11:1; Job 1:16; 2Re.1.12) no devorara el terreno y personas de las inmediaciones,
- 9 “En una tarde calurosa de primavera he observado largo tiempo el punto del horizonte que oteaba el crinado de Elías, y en donde vio cómo subía del mar la nubécula, símbolo de la gracia fecunda que la Virgen Inmaculada debía enviar sobre la tierra, y me alegré de que eetos lugares, tan cercanos al corazón, estén todavía, hoy como ayer, rodeados del silencio y de la más impresionante soledad” (Paul Marie De La Croix, *Hauts Lieux Elianiques*: “Ehe le prophète,” l.c., 22-23), En el palacio de Arslan Tash, al este del Eufrates, se ha encontrado una placa de marfil n la inscripción de Jazael (PARROT, *Le Musee de Louvre et la Bible* 90-91).

1 El coloso asirio despertó con Assurdan II (c.934-911) y Adadnirari I (c.911-891). Assurbanipal II (c.884-860) invadió el territorio de Siria septentrional. A él le sucedió Salmanasar III (859-824), quien al segundo año de su reinado se adueñó del reino de Bzú-Adini y de las ciudades del Orontes inferior. Al año siguiente (857) se apoderó de unos doscientos poblados y de Karkemish, sobre el Eufrates, amenazando con extender sus conquistas hacia Siria y Palestina. Los reyes de Fenicia apresuráronse a ofrecerle donativos. Inmediatamente se formaron alianzas contra el peligro asirio. Los reinos de Hamat y de Damasco se unieron y obligaron a otros a entrar en la liga antiasiria, consiguiendo la coalición de doce reyes. Cuando Salmanasar hubo reducido a los de Urartu (Armenia), dirigió sus ejércitos contra Siria. Los reyes aliados le salieron al encuentro, trabándose la célebre batalla de Qar-qar, sobre el Orontes, el año 853. Los aliados opusieron al monarca asirio setenta mil soldados. A pesar de lo que dice Salmanasar en su monolito, el éxito del combate fue indeciso. Buena prueba de ello está en que Salmanasar regresó a Asiria. Entre los vencidos señala Salmanasar a diez mil soldados de Ajab el Israelita (A-ha-abu mat Sir-i-la-a-a; P Ritchard, 279). Ben Hadad es llamado en este prisma Adad-idri, esto es, Hadacjézer.

Cuadro Sincrónico de los Reyes de Juda e Israel.

Reyes De Juda.		Reyes De Israel.	
Roboam.	931-913	Jeroboam I.	931-910
Abiam.	913-911	Nadab.	910-909
Asa.	911-870	Basa.	909-886
Josafat.	870-848	Ela.	886-885
Joram.	848-841	Zímri.	885
Ocozías.	841	Omri.	885-874
Atalía.	841-835	Ajab .	874-853
Joás.	835-796	Ocozías.	853-852
Amasías.	796-781	Joram.	852-841
Azarías.	781-740	Jehú.	841-814
Jotam.	740-736	Joacaz.	814-798
Ajaz.	736-716	Joás.	798-783
Ezequías.	716-687	Jeroboam II.	783-743
Manases.	687-642	Zacarías.	743
Amen.	642-640	Selum.	743
Josías.	640-609	Menajem.	743-738
Joacaz.	609	Pecajya .	738-737
Joaquím.	609-598	Pecaj.	737-732
Joaquín.	598	Oseas.	732-724
Sedéelas.	598-587	Toma de Samaría.	722
Toma de Jerusalén.	587		

II Reyes.

1. Historia Sincrónica de los Reyes (c.1-17).

Enfermedad de Ocozías (1:1-8).

¹ Después de la muerte de Ajab, Moab se rebeló contra Israel. ² Ocozías se cayó por una ventana del piso superior de su casa en Samaría y se hirió; y envió mensajeros, diciéndoles: “Id a consultar a Baalzebub, dios de Acarón, si curaré de estas mis heridas”; ³ pero el ángel de Yahvé dijo a Elías tisbita: “Levántate y sube al encuentro de los mensajeros del rey de Samaría y diles: ¿No hay Dios en Israel, para que vayáis a consultar a Baalzebub, dios de Acarón?” ⁴ Por eso así dice Yahvé: No bajarás del lecho en que has subido, pues morirás,” Y Elías se fue. ⁵ Volvieron los mensajeros a Ocozías, y él les preguntó: “¿Cómo os habéis vuelto?” ⁶ Y ellos respondieron: “Ha salido a nuestro encuentro un hombre y nos ha dicho: Id y volveos al rey que os ha mandado y decidle: Así habla Yahvé: ¿No hay Dios en Israel, para que mandes tú a consultar a Baalzebub, dios de Acarón? Por eso no bajarás tú del lecho a que has subido, pues morirás.” ⁷ Ocozías les preguntó: “¿Qué trazas tenía el hombre que ha salido a vuestro encuentro y ha dicho eso?” ⁸ Ellos le respondieron: “Era un hombre vestido de pieles y con un cinturón de cuero a la cintura.” Ocozías dijo: “Es Elías tisbita.”

De Ocozías se ocupó brevemente el libro I de los Reyes (22:52-54), enjuiciándolo desde el punto de vista religioso. Por un lado conservaba el culto a Yahvé; por otro entregóse a la idolatría, rindiendo culto a Baal. En castigo de su conducta permitió Dios que se rebelara el rey de Moab, Mesa, negándose a pagar los tributos que le había impuesto Omri (1 Re 16:28) y buscando la independencia total (2 Re 3:455). Fue también efecto de su conducta idolátrica la caída que sufrió en su palacio, y que le acarreó la muerte.

En todo trance difícil iban los hebreos a consultar a Yahvé. El impío Ocozías consultó al dios de Acarón (Jos 13:3; Jue 1:18; 1 Sara 5:10). El nombre del dios es una forma de Baal (1 Sam 7:4) ¹.

Por orden de Dios, comunicó Elías a los enviados del rey que su monarca moriría de aquella caída. Ante aquella noticia regresaron precipitadamente a palacio. A los enviados les había llamado la atención la manera de vestir de aquel hombre, al que llaman *baal sear* — maestro del pelo, por llevar vestidos de piel. La capa de Elías flotaba al aire, no estando atada a la cintura por un cinturón de cuero (Mt 3:4; Me 1:6). Debajo de la misma llevaba un vestido de piel, que sujetaba alrededor de la cintura para marchar mejor (1 Re 18,46). Este vestido, característico en un principio del profeta Elías, fue adoptado posteriormente por otros profetas ².

En basca de Elías (1:9-16).

⁹ Mandó a él un quincuagenario con sus cincuenta hombres. Subió el jefe a Elías, que estaba sentado en la cumbre de la montaña, y le dijo: “Hombre de Dios, el rey dice: Baja.” ¹⁰ Elías respondió al jefe de los cincuenta: “Si soy hombre de Dios, que baje fuego del cielo y te abrase a ti y a tus cincuenta hombres.” Y bajó fuego del cielo y le devoró con sus cincuenta hombres. ¹¹ Ocozías mandó a él a otro quincuagenario con sus cincuenta hombres. El quincuagenario habló a Elías y le dijo: “Hombre de Dios, he aquí lo que dice el rey: Baja en seguida.” ¹² Elías le respondió: “Si soy hombre de Dios, que baje fuego del cielo y te devore a ti y a tus cincuenta hombres.”

Y bajó del cielo fuego que le devoró a él y a sus cincuenta hombres. ¹³ Mandó de nuevo Ocozías, por tercera vez, a un quincuagenario con sus cincuenta hombres. Este tercero subió, y a su llegada se prosternó ante Elías suplicándole, y le dijo: **“Hombre de Dios, sea preciosa a tus ojos mi vida y la vida de tus siervos.** ¹⁴ Fuego del cielo ha bajado y ha devorado a los dos primeros quincuagenarios y a sus cincuenta hombres; pero ahora sea a tus ojos preciosa mi vida.” ¹⁵ El ángel de Yahvé dijo a Elías: **“Baja con él. Nada temas de él.”** Elías se levantó y bajó con él para dirigirse al rey; ¹⁶ y dijo a éste: **“Así habla Yahvé: Por haber mandado mensajeros para consultar a Baalzebub, dios de Acarón, como si no hubiera en Israel Dios a quien poder consultar, no bajarás del lecho a que has subido, pues morirás.”**

No sabemos sobre qué montaña se encontraba Elías, pero es de suponer que estaba sobre un altzano de los alrededores de Samaría. El jefe que estaba al mando de los cincuenta hombres (Is 3:3) **llama a Elías “hombre de Dios”** (1 Re 17:17-24). La expresión “hombre de Dios” debía de ser entre los soldados, gente descreída, una expresión despectiva. El profeta, tomando pie de la misma, demuestra que de verdad es varón de Dios, pues Yahvé obra por él prodigios terribles. La historia que aquí se narra es análoga a la de 1 Re 13:24; 2 Re 7:2-27, destinadas ambas narraciones **a inculcar el respeto que se debe a los representantes de Dios.** En lenguaje bíblico, el rayo es llamado “fuego del cielo” (Núm 11:1; 16:35 1 Re 18:38).

Muerte de Ocozías (1:17-18).

¹⁷ **Ocozías murió, según la palabra de Yahvé por medio de Elías, y le sucedió su hermano Joram, el año segundo de Joram, hijo de Josafat, rey de Judá, pues aquél no tenía hijos.** ¹⁸ **El resto de los hechos de Ocozías, lo que hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel?**

Al no tener hijos, Ocozías dejó a su hermano Joram (852-841) como sucesor suyo. El reino de Israel hundíase cada vez más en la idolatría. En las *Ostrakas* de Samaría aparece muchas veces el nombre de Yahvé y se citan personajes con nombres teóforos, lo que demuestra que todavía existían allí personas adictas a la religión de sus padres. Pero el hecho de llevar un nombre compuesto con la palabra Yahvé no indica necesariamente un yahvismo auténtico, ya que el mismo Ajab lo impuso a su hija Atalía y a sus dos hijos (Mediebelle).

1 Según los textos hallados en Rash Shamra, el nombre primitivo del dios era Baal-Zebul, que aparece en el Nuevo Testamento como sinónimo de “príncipe de los demonios” (Mt 10:25 ; 12:24-27; Lc 11:15), cuyo significado originario era de *Baal el sublime*, o el *príncipe*. El texto hebraico, por menosprecio a esta falsa divinidad, transformó aquel nombre en *Baal de las Coscas*. Los LXX y Flavio Josefo traducen *el dios mosca*. Por el mismo Rash Shamra sabemos que *zebul* significaba también *habitación, morada*. Los cananeos rendían culto a un dios que tenía su morada en las profundidades de la tierra, de donde su título de *Beel Zebul* o *Beel Ars, el maestro de la tierra* (R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et Vanclen Testament paris 1937*]; W. H. Albright: “Basor” 42 [1932] 17).

2 De Vaux, *Elie*; P. Jouon, *La cosíame d'Elie et celui de Jean Baptiste*: B ió (1935) 74-8

Elías, Arrebatado al Cielo.

Esta narración es considerada como perteneciente al ciclo de Eliseo, con la finalidad de probar que éste era su legítimo sucesor, o como parte integrante de la historia de Elías, admitien-

do que se formó a su muerte. El ciclo de Elíseo se caracteriza por referir algunos episodios aislados de la vida privada de Elíseo sin datos cronológicos ni detalles sobre lugares y personas. Pudo esta perícopa haber sido redactada durante la primera mitad del siglo VIII a.C. (De Vaux).

De Caígala a Jericó (2:1-8).

¹ Aconteció que, cuando quiso Yahvé arrebatarse al cielo a Elías en un torbellino, salió Elías de Caígala con Elíseo, ² y dijo a Elíseo: “Quédate aquí, te ruego, pues Yahvé me manda ir a Betel.” Elíseo respondió: “Vive Yahvé, y vives tú, que no te dejaré.” Y bajaron ambos a Betel. ³ Los hijos de los profetas que había en Betel salieron al encuentro de Elíseo y le dijeron: “¿Sabes tú que Yahvé alzaré hoy a tu señor sobre tu cabeza?” El respondió: “Sí, lo sé; callad.” ⁴ Elías le dijo: “Elíseo, quédate aquí, te lo ruego, pues Yahvé me manda ir a Jericó.” El le respondió: “Por la vida de Yahvé y por tu vida que no te dejaré.” Y llegaron a Jericó. ⁵ Los hijos de los profetas que había en Jericó se acercaron a Elíseo y le dijeron: “¿Sabes tú que hoy ya a elevaré Yahvé a tu señor sobre tu cabeza?” Y él les respondió: “Sí, lo sé; callad.” ⁶ Elías le dijo: “Quédate aquí, te lo ruego, pues Yahvé me manda ir al Jordán.” Y él le respondió: “Por la vida de Yahvé y por tu vida que no te dejaré.” Y siguieron ambos su camino. ⁷ Vinieron cincuenta hombres de los hijos de los profetas y se pararon enfrente, a distancia, y ellos dos siguieron, parándose a la orilla del Jordán. ⁸ Tomo entonces Elías, su manto, lo dobló y golpeó con él las aguas, que se partieron de un lado y de otro, pasando los dos a pie enjuto.

Discípulo y maestro salieron de Caígala y, a través de Betel y desierto de Judá, marcharon en dirección a Jericó. Se encontraba Caígala sobre una colina escarpada, a doce kilómetros al norte de Betel, en el lugar conocido hoy por *Gilgilia*. Desde este lugar a Jericó se calcula una distancia de veintisiete kilómetros. El relato da a entender que el momento era solemne, patético y sublime, cargado de misterio. Todos los círculos proféticos barruntaban que algo muy importante se avecinaba, pero ignoraban cuándo, cómo y de qué se trataba. Elías forcejea para deshacerse de la compañía de su discípulo, significándole implícitamente que su presencia le era embarazosa. La primera vez pide le permita marchar a Betel, adonde Dios le manda. Elías no le revelaba el término del viaje; solamente le habla de las diversas etapas. Al llegar a Betel, “los hijos de los profetas” comunicaron a Elíseo el rumor que circulaba acerca de la desaparición próxima de Elías. Bajo la denominación de “hijos de los profetas” se puede entender, o bien los profetas en cuanto formaban parte de una cofradía o colectividad, o de discípulos que se formaban bajo la dirección de un maestro para llegar a ser profeta (1 Sam 10:5-12; 19:20-24; 1 Re 20:35). Debía de ser Betel sede de muchos celadores fervorosos de la casa de Yahvé, sobre los que veremos a Elíseo ejercer mucha influencia.

Paso del Jordán (2:9-10).

⁹ Cuando hubieron pasado, dijo Elías a Elíseo: “Pídeme lo que quieras que haga por ti antes que sea apartado de ti.” Y Elíseo le dijo: “Que tenga yo dos partes en tu espíritu.” ¹⁰ Elías le dijo: “Difícil cosa has pedido. Si cuando yo sea arrebatado de ti me vieres, así será; si no, no.”

Las aguas del Jordán interceptaron el paso de los dos misteriosos viajeros; pero Elías, con naturalidad, se despojó de su manto, doblólo y golpeó con él las aguas, que se partieron para dejarles

paso libre. **El manto es símbolo de la personalidad.** A la muerte de Elías pasará en posesión de Elíseo, que realizará con él el mismo milagro que su maestro. Las aguas se dividieron como en tiempos de Moisés hicieron las del mar Rojo (Ex 14:21) y las del Jordán en los días de Josué (Jos 3:13). Llegados a la otra orilla, manifestó Elías a Elíseo que había llegado el momento de separarse; pero, en prueba de afección y estima, quiere dejarle un recuerdo, invitándole a que pida lo que quiera. A lo que respondió Elíseo: “Que venga sobre mí una doble parte de tu espíritu” (literalmente: “una parte de dos”). La frase se explica rectamente en caso de relacionarla con Deut 21:17, en donde se dice que los bienes que deja el padre de familia se dividen en tres partes, recibiendo el primogénito “dos partes del todo.” La iconografía cristiana ha representado este doble espíritu por el águila a dos cabezas, que es el emblema de Elíseo. Elías responde que no está en su mano concederle lo que pide; pero no se lo niega.

Rapto de Elías (2:11-14).

¹¹ Siguieron andando y hablando, y he aquí que un carro de fuego con caballos de fuego separó a uno de otro, y Elías subía al cielo en el torbellino. ¹² Elíseo miraba y clamaba: “¡Padre mío! ¡Carro de Israel y auriga suyo!” Y no le vio más, y, cogiendo sus vestidos, los rasgó en dos trozos, ¹³ y cogió el manto de Elías, que éste había dejado caer. Volvióse después, y, parándose a la orilla del Jordán, ¹⁴ tomó el manto que Elías había dejado caer, golpeó con él las aguas, diciendo: “¿Dónde está ahora Yahvé, el Dios de Elías?” Y en cuanto golpeó las aguas, se partieron éstas de un lado y de otro y pasó Elíseo.

Mientras hablaban, un carro de fuego y dos caballos también de fuego se interpusieron entre los dos, y Elías subió al cielo en un torbellino. Caballos y carro de fuego aparecen en la visión de Elíseo (6:17). Según Ez 1:15, el fuego, el torbellino y el carro son elementos de la majestad de Yahvé, que apareció para llevarse consigo a Elías. Este rapto de Elías se recuerda en 1 Mac 2:58; Ecl 48:9. Elíseo pudo seguir con la vista lo que a los ojos humanos profanos no era dado ver (6:17). Una vez desapareció Elías de su vista, en señal de duelo rasgó Elíseo sus vestiduras (1 Sam 4:12; 2 Sam 1:2); o también podemos entender la acción en el sentido de que Elíseo vestirá en adelante el manto de Elías. El lugar donde se produjo este acontecimiento se coloca en una colina al este del Jordán, junto al *wadi kharrar* ¹.

Por los detalles que da el texto, comparados con los que aparecen en otros lugares bíblicos (Ecl 48:9; 1 Mac 2:58), se deduce que Elías fue arrebatado violentamente en alas de un torbellino; el carro y los caballos sirvieron únicamente para separar a los dos profetas. Elíseo fue el único que contempló la desaparición misteriosa de su maestro.

Podemos buscar, dice Steinmann, los orígenes psicológicos de esta visión de Elíseo, como se hace con la de Amos o de Isaías. A los ojos de los profetas como de sus contemporáneos, Yahvé, maestro del universo, habita en los cielos. Tiene a su disposición ejércitos concebidos a imagen de los de la tierra, con caballos de fuego y carros de guerra. Es posible que el hombre encuentre a Yahvé sobre la tierra, sobre el Horeb, como fue el caso de Moisés Y del mismo Elías, o en Betel, donde lo encontró Amos (9:1), o en el templo de Jerusalén, como Isaías. Pero, en este caso extremo, Yahvé convoca cerca de sí, en pleno cielo, a un profeta, con el que se quiere comunicar directamente. En este sentido, el rapto de •Elías es como la teofanía de Horeb. Es una visita, un *rendezvous* del profeta a la corte celestial, en cuyas deliberaciones asistió en visión Miqueas (1 Re 22:19-22). Con palabras modernas, diríamos hoy que Elías, en presencia de su discípulo Elíseo, tuvo un transporte extático ².

Sin embargo, es preciso admitir un milagro, al menos *quoad modum*, en la desaparición de Elías. ¿Adonde fue trasladado? Esta cuestión se relaciona con la de su muerte. Del texto que examinamos no podemos deducir si Elías murió o no; el testimonio dudoso de Ecl 48:11 de que Elías vive todavía se basa en una reconstrucción hipotética de un texto mutilado. Elíseo prohíbe a los hijos de los profetas que lo busquen (v. 16-17); pero no se pronuncia abiertamente en pro o en contra de su muerte. Aunque el texto sagrado, escribe Garofalo, da la impresión de que Elías no murió, no se puede, sin embargo, concluir que lo afirme. De todos modos no puede apelarse al hecho de que, si Elías hubiese muerto, no habría su cuerpo recibido sepultura, lo que era considerado por los hebreos como castigo grave y una desgracia. También la sepultura de Moisés está envuelta en un misterio (Deut 34:6). La tradición cristiana, con la hebraica — no siendo posible determinar en qué medida aquélla depende de ésta —, habla de que Elías no murió, pero no consta que el mencionado hecho esté en conexión explícita con la fe en tanto que la Iglesia no se pronuncie sobre este punto.

Se habla de la vuelta de Elías antes del “día del Señor” en Mal 3; 1:23-24; Ecl 48:10. En tiempos de Cristo se esperaba la vuelta de Elías (Mt 11:14; 16:14; Mc 6:15; 8:28; 9:11; Lc 9:9-19; Jn 1:21). **Cristo definió la cuestión diciendo que “Elías ha venido ya”** (Mc 9:13). Es Elías el que revive **en la persona del Bautista** para preparar los caminos del Mesías; es Elías el que aparece también en el momento del tránsito de la Antigua a la Nueva Alianza, como si quisiera retransmitir a las nuevas generaciones la antorcha de la profecía, eterna como el Espíritu de Dios ³.

Búsqueda inútil (2:15-25).

¹⁵ **Los hijos de los profetas que había en Jericó frente por frente, habiéndole visto, dijeron: “El espíritu de Elías reposa sobre Elíseo.” Y le salieron al encuentro y se prosternaron ante él rostro a tierra,** ¹⁶ **diciendo: “Hay entre tus siervos cincuenta hombres fuertes que, si quieres, irán en busca de tu señor; quizá el espíritu de Yahvé le ha llevado y le ha echado contra algún monte o algún valle.” El les respondió: “No, no los mandéis.”** ¹⁷ **Pero ellos le importunaron, hasta que por fin dijo: “Mandadlos.” Mandaron ellos a los cincuenta, que estuvieron durante tres días buscando a Elías, pero no lo hallaron.** ¹⁸ **Cuando estuvieron de vuelta, Elíseo, que continuaba en Jericó, les dijo: “¿No os decía yo que no fuerais?”** ¹⁹ **Las gentes de la ciudad dijeron a Elíseo: “El sitio de la ciudad es bueno, como lo ve mi señor; pero las aguas son malas, y la tierra, estéril.”** ²⁰ **Él les dijo: “Traedme un plato nuevo y poned sal en él.” Trajéronselo ellos,** ²¹ **y” yendo a la fuente de las aguas, echó en ella la sal, diciendo: “Así dice Yahvé: Yo saneo estas aguas y no saldrá de ellas en adelante ni muerte ni esterilidad”;** ²² **y las aguas quedaron saneadas hasta el día de hoy, como lo había dicho Elíseo.** ²³ **De allí subió a Betel, y, según iba por la pendiente, salieron de la ciudad unos muchachos y se burlaban de él, diciéndole: “¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!”** ²⁴ **Volvióse él a mirarlos y los maldijo en nombre de Yahvé; y saliendo del bosque dos osos, destrozaron a cuarenta y dos de los muchachos.** ²⁵ **De allí subió al monte Carmel, desde donde se volvió a Samaría.**

De regreso tomó Elíseo el manto de Elías, golpeó con él las aguas del Jordán, que se abrieron, pasando al otro lado. Con este milagro demostraba Dios que el poder taumatúrgico de Elías lo había heredado Elíseo. Los cincuenta profetas que habían seguido sus pasos (v.7) le reconocieron inmediatamente por maestro suyo, postrándose en tierra en señal de acatamiento a sus órdenes.

Dado que Elías aparecía y desaparecía como un meteoro, los discípulos de los profetas propusieron a Elíseo organizar una búsqueda a fondo, a lo que se opuso éste. ¿Dónde estaba Elías? No creían ellos que su desaparición fuese definitiva, ni tampoco Elíseo les dio una respuesta categórica sobre su paradero; su destino era un misterio. Los hijos de los profetas no soñaban siquiera en la posibilidad de que Elías hubiese sido arrebatado al cielo.

Con otro milagro prueba Elíseo que es el heredero del espíritu de Elías. Las aguas de Jericó eran malas tanto para beber como para el regadío. Pide un plato nuevo con un poco de sal. Para que la sal conserve su virtud de purificar, debe colocarse en una escudilla que no haya servido para ningún uso profano.

Un tercer hecho extraordinario atestigua la virtud que poseía Elíseo. Al llegar a Betel fue recibido entusiastamente por la corporación de los profetas, pero su presencia despertó la hostilidad de los partidarios del becerro de oro, que instigaron a un nutrido grupo de niños a que se mofaran del profeta, gritándole: “¡Sube, calvo!” (*ale, quereah*), aludiendo quizá al cerquillo o tonsura que denotaba su carácter profético (1 Re 20:41). Pero es posible que Elíseo fuera calvo del todo (Lev 13:40-41). Dos osos destrozaron a cuarenta y dos de aquellos insolentes burlones. Se pretende disminuir el estrago diciendo que los osos limitáronse a sembrar el pánico entre la muchachada, que huyó a la desbandada. Como anota Dhorme, ni Elías ni Elíseo son modelos de mansedumbre. Su conducta contrasta con la que recomienda Jesús: “Dejad que los niños se acerquen a mí” (Mt 19:14; Mc 10:14; Lc 18:16). Elíseo fijó su residencia en el monte Carmelo, desde donde encaminábase con frecuencia a Samaría.

Joram, en pie de guerra (3:1-8).

¹ **Joram, hijo de Ajab, comenzó a reinar sobre Israel, en Samaría, el año segundo de Joram, hijo de Josafat, rey de Judá y reinó doce años.** ² **Hizo el mal a los ojos de Yahvé, no tanto, sin embargo, como su padre y su madre. Derribó los cipos de Baal que había hecho su padre,** ³ **pero se dio a los pecados con que Jeroboam, hijo de Nabat, había hecho pecar a Israel, y no se apartó de ellos.** ⁴ **Mesa, rey de Moab, tenía muchos ganados y pagaba al rey de Israel cien mil corderos y cien mil carneros con su lana.** ⁵ **A la muerte de Ajab, el rey de Moab se rebeló contra el rey de Israel.** ⁶ **Entonces el rey Joram salió de Samaría y revistó a Israel y se puso en marcha,** ⁷ **mandando decir a Josafat, rey de Judá: “El rey de Moab se ha rebelado contra mí” ¿Quieres venir conmigo para atacar a Moab?” Josafat respondió: “Iré yo como tú, mi pueblo como tu pueblo, y mis caballos como tus caballos.”** ⁸ **Y preguntó: “¿Por qué camino subiremos?” Y Joram dijo: “Por el camino del desierto de Edom.”**

Vimos que a Ocozías (853-852) sucedió en el trono su hermano Joram (852-841). En Judá reinaba su homónimo Joram (848-841), hijo de Josafat (870-848). Con el advenimiento de Joram suavizóse la tensión religiosa imperante en Israel, contribuyendo a ello la acción de Elíseo. Joram demolió los cipos de los baales que había construido su padre por indicación de su mujer Jezabel (1 Re 16:29-33). Sin embargo, por conveniencias políticas, dejó en pie los antiguas santuarios religiosos erigidos por Jeroboam, rivales del templo de Jerusalén (1 Re 12:29).

En tiempos de Omri extendió Israel sus dominios sobre Moab, en una de cuyas ciudades, Madaba, fue colocada una guarnición para urgir el cumplimiento del fuerte tributo impuesto. Al morir Ajab, hubo una tentativa por parte de Mesa de sacudir el yugo irsaelita (1:1). Durante el reinado de Joram probó fortuna nuevamente. Joram salió de Samaría y pasó revista a Israel; mandó después un mensaje al rey de Judá, llamado también Joram, pidiéndole su colaboración

en la campaña contra Moab (1 Re 22:4). En los v.11; 12; 14 se dice que Josafat era rey de Judá; en un principio, el texto no lo citaba por su nombre; pero más tarde, en atención a la piedad de Josafat y a la analogía de esta acción con la de 1 Re c.22, un escriba introdujo el nombre de Josafat en vez del de Joram. Por aquel entonces, Edom dependía de Judá (2 Sam 8:14). Esta circunstancia favoreció los planes de Joram de atacar a Moab por el sur a través de las fronteras septentrionales de Edom.

En busca de un profeta (3:9-14).

⁹ Partieron el rey de Israel, el rey de Judá y el rey de Edom; y después de siete días de marcha faltó el agua para el ejército y para el ganado que le seguía. ¹⁰ Entonces el rey de Israel dijo: “¡Ay! Yahvé ha reunido a tres reyes para entregarlos en manos de Moab.” ¹¹ Pero Josafat dijo: “¿No hay aquí ningún profeta de Yahvé?” Uno de los servidores del rey de Israel dijo: “Sí, aquí está Elíseo, hijo de Safat, que es el que daba aguamanos a Elías.” ¹² El rey de Judá dijo: “La palabra de Yahvé es con él.” El rey de Israel y el rey de Judá y el rey de Edom bajaron en busca suya. ¹³ Elíseo dijo al rey de Israel: “¿Qué tengo yo que ver contigo? Ve a los profetas de tu padre.” El rey de Israel le dijo: “No, es que ha reunido Yahvé tres reyes para entregarlos en manos de Moab.” ¹⁴ Elíseo dijo: “Vive Yahvé Sebaot, a quien sirvo, que, si no fuera por respeto al rey de Judá, a ti ni te atendería ni te miraría siquiera.”

Los tres reyes emprendieron la marcha por los arenales al sur del mar Muerto, avanzando hacia el nordeste. Era primavera; no contaron los inexpertos monarcas con el agua, tan importante en el desierto para proveer a todo un ejército. Los dos reyes, de Israel y de Judá, conocían la existencia de Elíseo, que comenzó por ser el servidor de Elías, siendo una de sus misiones derramar el agua en las manos del profeta para purificárselas (Mt 15:2; Mc 7:3; Lc 11:38). Elíseo demuestra gran indiferencia por el rey de Israel, recordándole los profetas de Baal al servicio de su padre (1 Re 18:19; 19:1). Pero, en atención al rey de Judá, plegóse al ruego que le hicieron.

Elíseo profetiza (3:15-20).

¹⁵ “Traedme, pues, un tañedor de arpa.” Mientras el arpista tocaba el arpa, fue sobre Elíseo la mano de Yahvé, ¹⁶ y dijo: “Así habla Yahvé: Id y haced en el valle muchas zanjias. ¹⁷ Porque así dice Yahvé: No veréis viento ni veréis lluvia, y el valle se llenará de agua, y beberéis vosotros, vuestro ejército y vuestro ganado. ¹⁸ Pero todo esto es poca cosa a los ojos de Yahvé. Yahvé entregará a Moab en vuestras manos; ¹⁹ tomaréis todas las plazas fuertes, talaréis todos los árboles frutales y cegaréis todos los manantiales de agua, y destruiréis, cubriéndola de piedras, toda la tierra fértil.” ²⁰ Por la mañana, a la hora de la presentación de la ofrenda, vino el agua del camino del desierto de Sur por la parte de Edom, y la tierra toda se llenó de agua.

Tenemos en la Biblia otros ejemplos sobre el uso de instrumentos músicos para despertar la inspiración profética (1 Sam 10:5ss; 16:23; 18:10; 19:20). Al son del arpa, el espíritu de Yahvé púsose sobre Elíseo, o, como dice el texto, “fue sobre Elíseo la mano de Yahvé” (1 Re 18:46), profiriendo en este estado dos oráculos. Promete a los reyes de Israel y de Judá que tendrán agua en abundancia, que llegará sin viento ni lluvia. A veces furiosas tormentas se desencadenan en la meseta transjordánica, tomando las aguas un curso impetuoso en dirección al Ghor o al mar Muerto. Por esta causa vieron los reyes en la madrugada que las aguas bajaban por el camino de

Edom. Las grandes zanjas que debían abrir cortarían el curso de las mismas, poniéndolas al servicio de hombres y animales. La segunda promesa se refiere a la victoria sobre Moab,

Derrota y huida de Moab (3:21-27).

²¹ Entre tanto, los moabitas, sabiendo que subían los reyes a atacarlos, reunieron a cuantos estaban en edad de empuñar las armas y se pusieron en la frontera. ²² Al levantarse por la mañana y ver brillar el sol sobre las aguas, a los de Moab les parecieron las aguas desde lejos como si fueran sangre; ²³ y se dijeron: “Es sangre; los reyes se han vuelto uno contra otro, y unos a otros se han matado. ¡Hala, pues, Moab, a la presa!” ²⁴ Mas cuando llegaron al campo de Israel, alzaron los israelitas y destrozaron a los de Moab, que se pusieron en huida delante de ellos. Siguieron en la fuga hiriendo a los de Moab, ²⁵ y asolaron sus ciudades, y en todas las tierras fértiles echó cada uno su piedra, llenándolas de ellas; cegaron los manantiales de aguas y talaron los árboles frutales. Sólo quedó Quir Jareset, que rodearon los honderos, arrojando sobre ella sus tiros. ²⁶ Viendo el rey de Moab que llevaba lo peor en la batalla, hizo una salida con setecientos hombres de guerra para ver de desbaratar al rey de Edom. No pudo conseguirlo; ²⁷ y entonces, tomando a su primogénito, al que había de reinar después de él, le ofreció en holocausto sobre la muralla. Se desató entonces gran cólera contra Israel, que, retirándose de allí, se volvió a su tierra.

Moab dispúsose al ataque. A los primeros rayos del sol, y a consecuencia de las tormentas producidas en un punto muy distante hacia el norte, tenían las aguas color de sangre, lo que interpretaron en el sentido de que los reyes aliados habían combatido uno contra otro. Confiados en esta creencia y no contando con una resistencia armada, avanzaron los moabitas alegres y confiados hacia el campo enemigo. Pronto cayeron en la cuenta de que se habían equivocado. Los vencedores devastaron toda la región, talando árboles, cegando pozos y sembrando de piedras los campos de cultivo. Pusieron cerco a la capital Quir Jareset, hoy *Kerak* (Is 16:1-11; Jer 48:31-36), durante el cual Mesa, su rey, en el paroxismo de la desesperación, tomó a su hijo mayor y, a la vista de todos, sobre la muralla, lo sacrificó. Según Lev 18:21; 20:2, el culto de Moloc comportaba tales sacrificios. Atribuía Mesa la derrota de su ejército a la ira del dios Kamos, al que quiso aplacar con la oblación de su hijo. Filón de Byblos escribe que en las grandes calamidades solían los antiguos sacrificar a la divinidad al hijo más querido en aras de la salvación de todos ¹.

El capítulo termina con unas palabras enigmáticas, que se prestan a variadas interpretaciones. Para algunos exegetas, los israelitas se indignaron al ver el sacrificio del hijo de Mesa y, horrorizados de lo que veían sus ojos, abandonaron la ciudad y se fueron. Creen otros en una indignación de Kamos contra los israelitas, los cuales, heridos por la peste o rechazados por una salida inesperada de los sitiados, vieron constreñidos a levantar el cerco y escapar. Finalmente, pudo Yahvé indignarse contra los israelitas por algún pecado cometido. La opinión más en boga hoy ve en la frase una derrota de los israelitas y la victoria de Moab, en cuya memoria el rey Mesa erigió su famoso obelisco. Lo cierto es que, después de este hecho de armas, los moabitas recuperaron su independencia, ejemplo que imitó también Edom.

¹ Según los textos hallados en Rash Shamra, el nombre primitivo del dios era Baal-Zebul, que aparece en el Nuevo Testamento como sinónimo de “príncipe de los demonios” (Mt 10:25 ; 12:24-27; Lc 11:15), cuyo significado originario era de *Baal el sublime*, o el *príncipe*. El texto hebraico, por menosprecio a esta falsa divinidad, transformó aquel nombre en *Baal de las Coscas*. Los LXX y Flavio Josefo traducen *el dios mosca*. Por el mismo Rash Shamra sabemos que *zebul* significaba también *habitación, morada*.

- Los cananeos rendían culto a un dios que tenía su morada en las profundidades de la tierra, de donde su título de *Beel Zebul* o *Beel Ars, el maestro de la tierra* R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et Vancien Testament* paris 1937; W. H. Albright: "Basor" 42 1932 17).
- 2 De Vaux, *Elie*; P. Jouon, *La cosíame d'Elie et celui de Jean Baptiste*: B 10 (1935) 74-8
- 1 RB 41 (1932) 237-252; "La Terra Santa," 23 (1948) 43-50.
- 2 *Elie* dans l'Ancien Testament l.c., 113.
- 3 M. E. BOISMARD, *Elie dans le Nouveau Testament*: "Elie," l.c., 128; G. Perrelia, Num *Henoah et Elías a morte immunes?*: "Dívus Thomas," 39 (1936) 395-398; A. DI Guglielmo, *Dissertatio exegetica de redivo Eliae* (Jerusalén 1938); R. Kittel, *Theolosisches Worterbuch* II 930-943-
- 1 Eusebio, *Praep. Evang.* 4:16: PG 21:273.

El Monolito de Mesa.

La situación política de Moab nos es conocida principalmente, por la famosa inscripción del rey Mesa encontrada en Dibón, al noroeste del mar Muerto, el año 1868. Mide 1:13 por 0,70 metros; consta de treinta y cuatro líneas, de las cuales las últimas se han conservado en mal estado. Probablemente el monolito remonta al año 842 antes de Cristo, siendo por consiguiente, contemporáneo del rey Mesa, por cuyo mandato se llevó a cabo la famosa inscripción, que reproducimos en castellano:

“(1) Yo soy Mesa, hijo de Kamos, rey de Moab, el (2) dibonita. Mi padre reinó treinta años sobre Moab y yo reí (3) né después de mi padre. Levanté este lugar alto para Kamos en Qorhah (que el texto bíblico llama Quir Jareset), lugar alto de sal (4) vación, por haberme salvado de todos los ataques y concederme haber visto la victoria sobre todos mis enemigos. En cuanto a Omri, (5) rey de Israel, oprimió a Moab durante mucho tiempo, porque Kamos habíase irritado contra su (6) país. Le sucedió su hijo, que dijose también: Oprimiré a Moab. Fue en mi tiempo que habló así, (7) y yo me he alegrado de la victoria sobre él y sobre su casa, en tanto que Israel ha perecido para siempre. Ahora bien, Omri había ocupado el país (8) de Madaba, e Israel habitó allí en su tiempo y durante parte de la vida de su hijo, cuarenta años; pero (9) Kamos me lo ha devuelto durante mis días. He edificado Baal-Meón, donde hice un estanque; (10) he edificado Qaryaten. Los hombres de Gad habitaban desde siempre en el país de Atarot, donde el rey de Israel habíase construido (i i) Atarot para él. Ataqué la ciudad y la tomé, matando a todo el pueblo de (12) la ciudad, a fin de saciar a Kamos y Moab. De allí saqué cautivo a Ariel, su jefe (literalmente su *da-wid*) y le (13) llevé delante de Kamos en Queriat. Instalé allí gentes de Sarón y gentes de (14) Maharot. Y Kamos me dijo: “Vete y toma Nebo a Israel.” Fui (15) de noche y combatí contra ella desde el amanecer hasta el mediodía. La (16) tomé, matando a todos: siete mil hombres en la fuerza de la edad y viejos, mujeres en la fuerza de la edad y ancianas (17) y concubinas, que entregué a Astar-Kamos en anatema. Y tomé de allí los utensilios (18) de Yahvé, que puse delante de Kamos. Pues el rey de Israel había edificado (19) Yahas, donde habitaba cuando combatía contra mí. Pero Kamos lo arrojó lejos de mí. (20) Tomé doscientos hombres de Moab, todos sus jefes, que conduje contra Yahas, (21) anexionándola a Dibón. Soy yo quien ha edificado Qorhah, el muro del bosque, la muralla de la (22) ciudadela; fui yo el que construyó sus puertas y el que levantó sus torres. (23) Soy yo quien ha construido el palacio real y el que ha fabricado los muros que sostienen el estanque para las aguas en medio de (24) la ciudad. No había cisterna dentro de la ciudad, en Qorhah; di entonces la

orden a todo el pueblo: (25) Que cada uno edifique una cisterna en su casa.” Hice abrir zanjas para Qorhah a los (26) prisioneros de Israel. Fui yo quien construyó Aroer y el ie abrió la ruta en el valle del Arnón. (27) Fui yo el que construyó Betoth, que estaba destruida; yo reconstruí Betser, que estaba en ruinas, con cincuenta hombres de Dibón, porque Dibón está bajo mi obediencia. Reiné (29) sobre un centenar de ciudades que había anexionado al país de Moab. Fui yo quien levantó (30) también Medeba y Bet-Diblaten es cuanto a Beel Baal Meón, llevé yo allí viñadores (31) y pastores para el ganado menor del país. En cuanto a Hauronén habitaba. (32) Kamos rne dijo: “Desciende, combate contra Hauronén”; bajé y (33) combatí contra ella y la tomé. Y habitó allí Kamos en mi tiempo. de allí. (34) La lluvia cayó abundante.”

De la inscripción de Mesa se deduce que el rey de Moab la escribió en un momento eufórico por su victoria sobre Israel. Como puede observarse, los reveses y las victorias se atribuyen al dios nacional Kamos. Como en Israel, las ciudades enemigas eran entregadas al anatema de destrucción i.

Poder taumatúrgico de Elíseo.

En esta sección ha recogido el autor sagrado algunas anécdotas relacionadas con Elíseo para confirmar que recibió de Elías el don de hacer milagros, al que incluso superó. Con estos hechos extraordinarios sirvió a la causa del yahvismo, confirmando con hechos extraordinarios sus enseñanzas religiosas. Repetidas veces se inmiscuyó en la vida política de Israel, tratando de oponerse al avance de la idolatría. Como Elías, su apostolado fue oral. Toda la narración tiene sabor popular y folklórico; los hechos narrados formaban parte de una colección más amplia.

El aceite de la viuda (4:1-7).

¹ Una mujer de las de los hijos de los profetas clamó a Elíseo, diciendo: “Tu siervo, mi marido, ha muerto, y bien sabes tú que mi marido era temeroso de Yahvé; ahora un acreedor ha venido para tomar a mis dos hijos y hacerlos esclavos.” ² Elíseo le dijo: “¿Qué puedo yo hacer por ti? Dime: ¿Qué tienes en tu casa?” Ella le respondió: “Tu sierva no tiene en casa absolutamente nada más que una vasija de aceite,” ³ El le dijo: “Vete a pedir fuera a todos los vecinos vasijas vacías, y no pidas pocas. ⁴ Cuando vuelvas a casa, cierra la puerta tras de ti y tras de tus hijos y echa en todas esas vasijas el aceite, poniéndolas aparte conforme vayan llenándose.” ⁵ Entonces ella se alejó, cerró la puerta tras de sí y de sus hijos; y éstos fueron presentándole las vasijas, y ella las llenaba. ⁶ Cuando estuvieron llenas todas las vasijas, dijo a su hijo: “Dame otra vasija”; pero él le respondió: “Ya no hay más.” Estacionóse entonces el aceite, ⁷ y ella fue a dar cuenta al hombre de Dios, que le dijo: “Vete a vender el aceite y paga la deuda; y de lo que te quede vive tú y tus hijos.”

Una viuda de un profeta acudió a Elíseo para que le solucionara un asunto grave. El profeta, temeroso de Dios, murió, dejando a la viuda algunas deudas. No teniendo ésta con qué pagar, el acreedor, parándose en la ley (Lev 25:39-41; Am 2:6; 8:6; Mt 18:25), eclamaba sus hijos a fin de que redimieran con el trabajo su deuda. Entre los hebreos, esta servidumbre no debía ser considerada como regimen de esclavitud, no pudiéndose prolongar más allá del año del jubileo. La mu-

jer disponía únicamente de un poco de aceite con el que se perfumaba (Rut 3:3). La abundancia de aceite simbolizaba una vida desahogada (Deut 33:24). El milagro recuerda el que obró Elías en otro tiempo (1 Re 17:8-16).

La mujer de Sunarn (4:8-37).

⁸ Pasaba un día Elíseo por Sunam. Había allí una mujer distinguida, que insistentemente le invitó a comer, y siempre que por allí pasaba iba a comer a su casa. ⁹ Ella dijo a su marido: “Yo sé que este hombre, que pasa siempre por nuestra casa, es un santo hombre de Dios. ¹⁰ Vamos a prepararle en lo alto una pequeña habitación y a ponerle allí una cama, una mesa, una silla y un candelero, para que él pueda retirarse a ella cuando venga a nuestra casa.” ¹¹ Habiendo vuelto un día Elíseo a Sunam, se retiró a la habitación alta y se acostó. ¹² Dijo a su siervo Guejazi: “Llama a esa sunamita.” Llamóla Guejazi, y ella se presentó a él. ¹³ Elíseo dijo a Guejazi: “Dile: Tú nos has mostrado toda esa solicitud por nosotros y este esmero; ¿qué quieres que haga por ti? ¿Necesitas que hable por ti al rey o al jefe del ejército?” Y ella respondió: “Yo habito en medio de mi pueblo.” ¹⁴ Y él dijo: “¿Qué haremos, pues, por ella?” Y Guejazi respondió: “Úvlira, no tiene hijos y su marido es viejo.” ¹⁵ Entonces dijo Elíseo: “Llámalas.” La llamó, y ella se paró a la puerta. ¹⁶ El le dijo: “El año que viene, por este tiempo, abrazarás a tu hijo.” “No, por favor, mi señor; no engañes a tu sierva.” ¹⁷ La mujer quedó encinta, y al año siguiente, como se lo anunciara Elíseo, por aquel mismo tiempo dio a luz un hijo. ¹⁸ Creció el niño, y un día fue a donde estaba su padre con los segadores ¹⁹ y dijo a su padre: “¡Ay mi cabeza, ay mi cabeza!” El padre dijo a un criado: ²⁰ “Llévalo a su madre.” El criado lo cogió y se lo llevó a su madre. El niño estuvo sobre las rodillas de su madre hasta el mediodía y luego murió. ²¹ Ella subió, le acostó en el lecho del hombre de Dios, cerró la puerta y se fue. ²² Llamó a su marido y le dijo: “Mándame, te ruego, un criado y una asna, que quiero ir en seguida al hombre de Dios y luego volveré.” ²³ El le dijo: “¿Para qué quieres ir a verle hoy? No es ni novilunio ni sábado.” Ella respondió: “Estáte tranquilo.” ²⁴ Hizo enalbardar la borrica y dijo al criado: “Gájela y anda, y no me detengas más que cuando yo te lo diga.” ²⁵ Partió, pues, y llegó al hombre de Dios en el monte Carmelo. Cuando el hombre de Dios la vio de lejos, dijo a su criado Guejazi: “Ahí está la sunarnita.” ²⁶ Vete corriendo a recibirla y preguntale si está bien ella y su marido y su hijo.” Y ella contestó: “Sí, bien.” ²⁷ Llegó luego al hombre de Dios en el monte, y, cogiéndose de sus pies, llegó Guejazi para desasirla; pero el hombre de Dios le dijo: “Déjala, que su alma está angustiada y Yahvé me lo ha ocultado y no me lo ha revelado.” ²⁸ Ella le dijo: “¿Pedí yo a mi señor un hijo? ¿No te dije ya que no me engañaras?” ²⁹ Entonces dijo él a Guejazi: “Cíñete los lomos, toma en tu mano mi bordón, y si a alguno encuentras, no le saludes siquiera, y si alguno te saluda, no le respondas, y pon mi bordón sobre la cara del niño.” ³⁰ La madre del niño le dijo: “Por la vida de Yahvé y la tuya que no te dejaré.” ³¹ Levantóse entonces y la siguió. Guejazi había llegado antes que ellos y había puesto el bordón sobre el rostro del niño; pero éste no tenía ni voz ni sentido; así que se había vuelto para decírselo a Elíseo y se lo manifestó, diciendo: “El niño no despierta.” ³² Llegado Elíseo a la casa, el niño estaba tendido, muerto, en la cama. ³³ Entró entonces él, cerró la puerta tras los dos y oró a Yahvé. ³⁴ Subió a la cama y se acostó sobre el niño, poniendo su boca sobre la boca del niño, sus ojos sobre los del niño, y sus manos sobre las manos del

niño, y se tendió sobre él. La carne del niño se recalentó ³⁵ y Elíseo se alejó, yendo y viniendo por la habitación, y luego volvió a subirse en la cama y se tendió sobre el niño. El niño estornudó siete veces y abrió los ojos. ³⁶ Llamó entonces Elíseo a Guejazi y le dijo: “Llama a esasunamita.” Llamóla Guejazi, y ella vino a Elíseo, que le dijo: “Toma a tu hijo.” ³⁷ Ella se echó a sus pies y se prosternó ante él rostro a tierra; tomo a su hijo y salió.

También este episodio es análogo al que se refiere de Elías en 1 Re 17:17-24. Es curioso observar que el milagro de Elías, tal como se narra en el texto citado, aparece fuera de lugar. Mientras en 1 Re 17:7-16 se habla de una viuda pobre, en el v.17 es llamada “dueña de la casa,” lo que se armoniza con la frase de “mujer distinguida” de que habla el texto de Elíseo (v.8). Entre la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta y el de la sunamita existen otros puntos de contacto. Entre ambas narraciones existe, al menos, dependencia literaria. Al desplazarse Elíseo desde el Carmelo hacia su pueblo natal de Abel Mejola (1 Re 4:12) pasaba por Sunam. A la insinuación del criado promete Elíseo a la mujer sunamita un niño para el año. La sunamita acogió las palabras del profeta con escepticismo (Gen 18:10-14; 18:11-15). Al año cumpliése la promesa; el niño creció y fuese un día al campo en tiempo de la siega, sufriendo una insolación (Jdt 8:2), a consecuencia de la cual murió. La sunamita pensaba que, si Elíseo tuvo poder para darle un niño, ¿no lo tendría para devolvérselo vivo después de muerto? No comunicó a su marido la muerte del hijo, pidiéndole, en cambio, un criado y una asna para salir **al encuentro del hombre de Dios**. Quiso el marido disuadirla alegando que no eran las neomenias, tiempo en que tenían lugar asambleas religiosas (1 Sam 20:5; 18:24). Su encuentro con Elíseo fue dramático. El profeta promete su intervención y manda a su criado por delante, con la prohibición de saludar a nadie (Lc 10:4). Deseaba Elíseo que su criado llegase pronto a su casa y pusiera encima del cadáver su bastón para tomarlo bajo su custodia y propiedad e impedir de esta manera las tentativas de enterrarlo antes de que él llegara. A su tiempo vino Elíseo, quien, entrando en casa, subió a la habitación superior y, encerrándose en ella, “oró a Yahvé” (v.33), **porque sabía que sólo Dios podía obrar el milagro**. Después realizó la misma ceremonia que Elías en parecida circunstancia (1 Re 17:19-21), tratando de comunicar su espíritu vital al niño. Poco a poco hace la vida su aparición, manifestándose externamente con el estornudo, ya que por los orificios de las narices pasa la vida (Gen 2:7; 7:22; Lam 4:20; Is 2:22). La mujer tomó a su hijo vivo en sus brazos y salió.

“La muerte está en la olla” (4:38-41).

³⁸ Elíseo volvió a Caígala. Había gran hambre en la región y, estando los hijos de los profetas sentados ante él, dijo a su criado: “Coge la olla grande y pon a cocer un potaje para los hijos de los profetas.” ³⁹ Salió uno de ellos al campo para coger hierbas, y encontró una vid silvestre, y cogió de ella coluquintidas hasta llenar su vestido. Cuando estuvo de vuelta, las cortó en pedazos en la olla donde estaba el potaje, pues él no las conocía. ⁴⁰ Sirvióse la comida a aquellos hombres; pero en cuanto hubieron probado el potaje, se pusieron a gritar: “La muerte está en la olla, hombre de Dios,” y no pudieron comerlo. ⁴¹ Elíseo dijo: “Traed harina.” El la echó en la olla, y dijo: “Servid a esas gentes; que coman.” Y ya no había en la olla nada de malo.

Elíseo regresó a Caígala, al norte de Betel (2:1), donde sucedió un percance desagradable a los hijos de los profetas. Salió uno de ellos al campo a tomar hierbas y juntó cierta cantidad de coluquintidas. Produce la coluquintida unos calabacines del tamaño de naranjas, pero muy amargos y

empleados en farmacia como purgante poderoso. Crece la planta en la costa mediterránea y en la cuenca del Jordán, dato este último que induce a algunos exegetas a situar este episodio en Caigala de Jericó, cerca del Jordán (1 Sam 7:16). Pero las gentes de Jericó debían conocer perfectamente las propiedades de la planta, que los de Caigala ignoraban. A los primeros bocados experimentaron los efectos de la coluquintida, por lo que, alarmados, imploraron la intercesión de Elíseo. De este suceso se desprende que los hijos de los profetas vivían en comunidad.

Multiplicación de los panes (4:42-44).

⁴²Llegó de Baalsalisa un hombre a traer al hombre de Dios el pan de las primicias, veinte panes de cebada, y espigas nuevas en su saco. Elíseo dijo: “Da a esas gentes; que coman.” ⁴³ Su criado le contestó: “¿Cómo voy a poder dar a cien personas?” Pero Elíseo le repitió: “Da a esas gentes; que coman. Así dice Yahvé: Comerán y sobrarán.” ⁴⁴ Puso entonces los panes ante ellos, comieron y quedaron sobras, según la palabra de Yahvé.

Un hombre de Baalsalisa (1 Sam 9:4), en el actual *Kefr Tih*, a veinticinco kilómetros al norte de Lidda, entre Siquem y Jafa, supo que Elíseo se encontraba en Caigala y le llevó “el pan de las primicias,” amasado con grano nuevo (Lev 23:17-20). Pero Elíseo, rehusó comerlo, indicando al buen hombre que lo repartiera entre el centenar de profetas. Ante su admiración, vio cómo ellos comieron, se saciaron y que sobró todavía.

Curación de Naamán (5:1-14).

¹ Naamán, jefe del ejército del rey de Siria, gozaba el favor de su señor y era tenido en mucha estima, pues por medio de él había salvado Yahvé a Siria. Pero este hombre robusto y valiente era leproso. ² Habían salido los árameos por escuadras y habían cautivado a una jovencita de tierra de Israel que estaba al servicio de la mujer de Naamán; ³ y dijo un día a su señora: “¡Oh! si mi señor estuviese cerca de un profeta que hay en Samaría, el profeta le curaría su lepra.” ⁴ Fue él a su señor y le dijo: “Esto y esto ha dicho una jovencita de tierra de Israel”; ⁵ y el rey de Siria dijo: “Pues anda, vete a la tierra de Israel, y yo mandaré una carta al rey de Israel.” Partió él, llevando diez talentos de plata, seis mil siclos de oro, diez vestidos nuevos ⁶ y una carta para el rey de Israel, en que se decía: “Cuando recibas esta carta, sabrás que te mando a mi servidor Naamán para que le cures de la lepra.” ⁷ Leída la carta, el rey de Israel rasgó sus vestiduras y dijo: “¿Soy yo acaso Dios para dar la vida o la muerte, que así se dirige a mí para que yo cure a un hombre de su lepra? Sabed, pues, y ved que me busca querella.” ⁸ Cuando supo Elíseo que el rey de Israel había rasgado sus vestiduras, mandó a decir al rey: “¿Por qué has rasgado tus vestiduras? Hazle venir a mí, y sabrá que hay en Israel un profeta.” ⁹ Vino Naamán con sus caballos y su carro, y se detuvo a la puerta de la casa de Elíseo. ¹⁰ Elíseo le mandó a decir por un mensajero: “Ve y lávate siete veces en el Jordán, y tu carne sanará y quedarás puro.” ¹¹ Enojóse Naamán y se fue, diciendo: “¿Cómo! Yo esperaba que saldría en persona, se presentaría a mí, invocaría el nombre de Yahvé, su Dios; rne tocaría y curaría así al leproso. ¹² Los ríos de Damasco, el Abana y el Parpar, ¿no son mucho mejores que todas las aguas de Israel? ¿No podía yo lavarme allí y quedar limpio?” Y se iba muy enojado. ¹³ Pero sus siervos se acercaron a él para hablarle, y le dijeron: “Padre mío: Si el profeta te hubiera mandado algo muy difi-

cil, ¿no lo hubieras hecho? ¿Cuánto más habiéndote dicho: Lávate y quedarás limpio?”¹⁴ Bajó él entonces y se bañó siete veces en el Jordán, según la orden del hombre de Dios; y su carne quedó como la carne de un niño, quedó limpio.

El momento histórico de este episodio nos es desconocido. Se sospecha, sin embargo, que aconteció en los últimos años de Ben Hadad II, el rey que se enfrentó con Salmanasar III en Qarqar (853). La finalidad de la intervención de Elíseo en este asunto es la de probar la superioridad de Yahvé, cuya acción no está limitada a los estrechos límites de Palestina. Naamán tuvo conocimiento de Elíseo a través de una sirvienta de su mujer. El rey tomó cartas en el asunto y prometióle enviar al de Israel letras de recomendación. Este detalle prueba que entre ambos monarcas existían relaciones amistosas. Naamán, pagano, compara a Elíseo a los profetas de Ajab, que profetizaban a sueldo; de ahí la suma de dinero que llevó consigo. Naamán puso en contacto con Elíseo. Aunque no se tratara de un período alanzado de la enfermedad, no obstante, por estar considerada la lepra como enfermedad impura (Lev 13:45-46), no es admitido a la presencia de Elíseo. Creía Naamán que Elíseo lo podía todo; pero el profeta le quiere demostrar que únicamente Dios tiene poder de obrar milagros. Habitado el general a los exorcismos de los profetas de Baal, esperaba que Elíseo pusiera manos a la obra de manera espectacular. Sin embargo, el profeta le manifestó que el único medio de curación era bañarse en las aguas del Jordán durante siete veces consecutivas. El siete es un número simbólico y sagrado; en Lev 4:6-17 hablase de siete aspersiones con la sangre de las víctimas. Los ritos de purificación asirio-babilónicos incluían frecuentemente siete aspersiones o inmersiones en aguas del Eufrates. El río Abana corresponde al Barada, que riega Damasco y su huerta, y al que los griegos llaman *Chrysorrhoeas*. El Parpar o Farfar es el actual *Nahr el-Awady*. Por insinuación de sus criados, el general depuso su actitud altiva y desdenosa; humillóse, tuvo fe en la palabra del profeta y quedó limpio de la lepra.

Conversión de Naamán (5:15-19a).

¹⁵ **Volvió Naamán al hombre de Dios con todo su séquito, y, cuando llegó, se presentó a él, diciendo: “Ahora conozco que no hay en toda la tierra Dios sino en Israel. Dígnate aceptar un presente de parte de tu siervo.”** ¹⁶ **Elíseo respondió: “Vive Yahvé, a quien sirvo, que no aceptaré.”** Naamán insistió, pero él se negó. ¹⁷ **Entonces Naamán le dijo: “Pues te niegas, permite que den a tu siervo tierra de ésta, la carga de dos mulos, pues en adelante no ofreceré tu siervo sacrificio ni holocausto a otros dioses sino a Yahvé.”** ¹⁸ **Yahvé perdonará a tu siervo que, cuando mi señor entre en el templo de Rimón para adorar y se apoye en mi mano, me prosterne yo también en el templo de Rimón. Perdona Yahvé a tu siervo si me prosterno en el templo de Rimón.”** ^{19a} **Elíseo le dijo: “Vete en paz.”**

Naamán quiere compensar a todo trance a Elíseo por el favor alcanzado, a lo que se niega rotundamente el profeta. Este ejemplo de desprendimiento y el milagro obrado en su cuerpo movieron a Naamán a reconocer a Yahvé como único y supremo Dios. Según la concepción de los antiguos, cada dios ejercía su dominio e influencia dentro de su propio territorio (1 Sam 26:19; 1 Re 20:23; 2 Re 17:26). Por lo mismo, y a consecuencia de haber reconocido a Yahvé como Dios, pide una carga de tierra de Israel para esparcirla sobre su huerta de Damasco, que, por una ficción jurídica, convirtiéndose desde entonces en tierra de Yahvé. Pero un caso de conciencia asalta a Naamán. Por su condición está obligado a asistir a los cultos oficiales que se rinden al dios Ri-

món o Ramán (1 Re 15:18); de no hacerlo perdería su rango y acaso la vida. El profeta le autoriza una participación puramente externa a los mismos. Su respuesta no se consigna en el libro, pero de sus palabras: “Vete en paz,” se deduce que no ve inconveniente alguno en la participación externa y protocolaria a los ritos paganos.

Avaricia y castigo de Guejazi (5:19b-27).

¹⁹ Cuando Naamán hubo dejado a Elíseo y estaba ya a cierta distancia, ²⁰ Guejazi, el criado de Elíseo, dijo para sí: “Mi señor ha tratado demasiado bien a Naamán, ese sirio, no queriendo aceptar de él lo que traía. Vive Yahvé que voy a correr tras él a ver si me da algo.” ²¹ Y Guejazi echó a correr tras Naamán. Viéndole Naamán correr tras él, bajó de su carro para ir a su encuentro, y le preguntó: “¿Hay novedad?”; ²² y él respondió: “No, todo está bien; pero me manda mi señor para decirte: Acaban de llegar a mi casa dos jóvenes de la montaña de Efraím, de los hijos de los profetas; haz el favor de darme para ellos un talento de plata y dos vestidos nuevos.” ²³ Naamán dijo: “Toma dos talentos,” y los metió en dos sacos, y le dio dos vestidos, haciendo que sus criados se los llevaran a Guejazi. ²⁴ Llegado a la altura, tomólos Guejazi de sus manos y los metió en casa, despidiendo a aquellas gentes, que se fueron. ²⁵ Luego fue a presentarse a su señor, que le dijo: “¿De dónde vienes, Guejazi?” El le respondió: “Tu siervo no ha ido a ninguna parte.” ²⁶ Pero Elíseo le dijo: “¿Estaba yo ausente en espíritu cuando el hombre se bajó de su carro para salirte al encuentro? Ya tienes dinero y vestidos, y luego podrás tener olivares, viñas, ovejas y bueyes, siervos y siervas, ²⁷ pero la lepra de Naamán se te pegará a ti y a tu descendencia para siempre.” Y Guejazi salió de la presencia de Elíseo blanco de lepra como la nieve.

El siervo de Elíseo no aprobó la conducta desinteresada de su amo, por lo que corrió detrás de Naamán, reclamándole en nombre de Elíseo una cantidad relativamente módica y dos vestidos. Creía Guejazi que Elíseo no se enteraría de su proceder, pero nada puede exultarse a los ojos de los profetas. No tanto por la mentira y la avaricia cuanto por el escándalo y abuso de su nombre y autoridad le castigó Elíseo severamente, enviándole la lepra. No obstante, este nuevo estado no le impedirá en adelante mantener relaciones con su amo (8:4); puede ser que la enfermedad de Guejazi se pareciera externamente a la lepra, sin serlo en realidad.

El hacha flotante (6:1-7).

¹ Los hijos de los profetas dijeron a Elíseo: “El lugar en que moramos contigo nos es demasiado estrecho. ² Vamos a ir al Jordán, y tomaremos de allí una viga cada uno para hacernos una habitación.” Elíseo les respondió: “Id.” ³ Uno de ellos le dijo: “Ven tú también con nosotros.” El dijo: “Iré”; ⁴ y partió con ellos. Llegados al Jordán, cortaron los árboles, ⁵ y mientras uno estaba cortándolos, el hierro fue a caer en las aguas. Se puso a clamar: “¡Ah, mi señor! Era prestado.” ⁶ Y el hombre de Dios le preguntó: “¿Dónde ha caído?” El le indicó el lugar, y Elíseo, cortando un trozo de madera, lo arrojó al mismo lugar, y el hierro sobrenadó. ⁷ Entonces le dijo: “Cógelo”; y él tendió la mano y lo cogió.

Había en Caígala muchos profetas — un centenar (4:43) —, y el espacio en que habitaban resultaba insuficiente. Por lo mismo, la mayoría propuso trasladarse a orillas del Jordán, donde había

abundancia de árboles, lugar muy a propósito para levantar sus cabanas. Llegados a las orillas del río, empezaron a talar árboles. Al golpear uno de ellos con el hacha, se le cayó el hierro al agua, quedando con el mango en la mano. A los gritos del leñador acudió Elíseo, que, cerciorado del accidente, cortó una rama y la introdujo en el agua, logrando sacar a flote el hierro. A este episodio anota San Jerónimo que estos profetas de las orillas del Jordán fueron los precursores de los monjes y anacoretas cristianos ¹. Aunque algunos de los hijos de los profetas contrajeran matrimonio (5:1), la mayoría vivían célibes. Llevaban los profetas una vida pobre y fatigosa; sus vestidos estaban tejidos con pieles; comían en común (4:38.42), oraban juntos (1 Sam 10:10; 19:19-24) y obedecían a un superior (2 Re 9:1-10).

Fracasan los planes de los árameos (6:8-23).

⁸ El rey de Siria estaba en guerra con Israel, y en un consejo que tuvo con sus servidores, dijo: “En tal y en cual lugar acamparemos.” ⁹ El hombre de Dios mandó a decir al rey de Israel: “Guárdate de ir a tal lugar, porque los sirios bajarán allá.” ¹⁰ El rey de Israel mandó gentes al lugar que el hombre de Dios había señalado, para que estuvieran al acecho. Y esto sucedió no una ni dos veces solamente. ¹¹ El de Siria se inquietó con esto, y preguntó a sus servidores: “¿No me diréis vosotros quién nos traiciona ante el rey de Israel?” ¹² Uno de los servidores le dijo: “Nadie. ¡Oh rey, mi señor! Es Elíseo, el profeta que hay en Israel, que lleva al rey de Israel las palabras que tú pronuncias en tu misma alcoba.” ¹³ El rey le dijo: “Id y ved dónde está, y yo le haré prender.” Vinieron, pues, a decirle: “Está en Dotan.” ¹⁴ Mandó él entonces caballos y carros, una gran tropa, que llegaron de noche y cercaron la ciudad. ¹⁵ El siervo del hombre de Dios se levantó muy de mañana y vio que la ciudad estaba cercada por una tropa con caballos y carros, y dijo al hombre de Dios: “¡Ah, mi señor! ¿qué haremos?” ¹⁶ El le respondió: “Nada temas, que los que están con nosotros son más que los que están con ellos.” ¹⁷ Elíseo oró y dijo: “¡Oh Yahvé! Ábrele los ojos para que vea.” Y Yahvé abrió los ojos del siervo, y vio éste la montaña llena de caballos y carros de fuego que rodeaban a Elíseo. ¹⁸ Los sirios bajaron al valle en busca de Elíseo, y éste dirigió entonces a Yahvé esta súplica: “Dígnate herir de ceguera a esta gente,” Y Yahvé los hirió de ceguera, conforme a la súplica de Elíseo. ¹⁹ Elíseo les dijo: “No es éste el camino ni ésta la ciudad. Seguidme y yo os llevaré a donde está el hombre a quien buscáis”; y los condujo a Samaría. ²⁰ Entrados en Samaría, dijo Elíseo: “¡Oh Yahvé! Abre los ojos de esta gente para que vea”; y Yahvé les abrió los ojos, y vieron que estaban en medio de Samaría. ²¹ El rey de Israel, viéndolos, preguntó a Elíseo: “¿Los hiero, padre mío?” ²² Y Elíseo respondió: “No los hieras, que no los has hecho tú prisioneros con tu espada y tu arco. Dales pan y agua, para que coman y beban, y que se vayan a su señor.” ²³ El rey de Israel hizo que les sirvieran una gran comida, y ellos comieron y bebieron; luego los despidió para que fueran a su señor. Las tropas sirias no volvieron más a la tierra de Israel.

No es posible determinar en qué momento histórico se desarrollaron los hechos que se refieren en el texto. Puede ser que remonten a los reinados de Joás (798-783), rey de Israel, y de Ben Hadad III (797-773), hijo de Jazael (2 Re 13:3; 19-24), rey de Siria. En guerra con Joás fue vencido Ben Hadad tres veces (c.790), perdiendo todas las ciudades que Jazael había arrebatado a Joacaz (814-798). El rey de Siria puso asechanzas al de Israel, planeando incursiones contra esta o aquella ciudad. Pero todas las veces fracasaron, porque, al presentarse los sirios, estaban ya al

acecho las tropas de Israel, prontas para rechazar el ataque. En un principio creyó Ben Hadad que existían traidores en su ejército, pero pronto le enteraron de que en Israel había un profeta que comunicaba al rey lo que Ben Hadad hablaba en la intimidad de su alcoba (Ex 7:28; 2 Sam 4:7). Quiso entonces el rey de Siria apoderarse de Elíseo, que habitaba en Dotan, o Dotáin, a unos dieciséis kilómetros al norte de Siquem (Gen 37:17; Jdt 4:6; 7:18). A este fin mandó tropa con carros y caballos para que cercaran la ciudad de Dotan. Invocado el auxilio divino, logró Elíseo quitar a la tropa enemiga el sentido de la orientación y del discernimiento, dejándose llevar incautamente a Samaría. El rey de Israel quería matar a los que no había hecho prisioneros con su valor, a lo que se opuso Elíseo alegando que los soldados enemigos eran botín suyo y no del rey.

Sitio de Samaría (6:24-30).

²⁴ Después de esto, Ben Hadad, rey de Siria, reunió todo su ejército y, subiendo, puso cerco a Samaria. ²⁵ Hubo en Samaría mucha hambre, y de tal modo la apretaron, que una *cabeza* de asno valía ochenta siclos de plata, y el cuarto de un “cab” de palomina cinco siclos de plata. ²⁶ Pasando el rey por la muralla, le gritó una mujer: “¿Sálvame, oh rey, mi señor!” ²⁷ Y el rey respondió: “Si Yahvé no te salva, ¿cómo voy a salvarte yo? ¿Con algo de la era o con algo del lagar?” ²⁸ Preguntóle luego el rey: “¿Qué te pasa?” Y ella respondió: “Esta mujer me dijo: Trae a tu hijo y lo comeremos hoy, y mañana comeremos el mío. ²⁹ Cocimos, pues, mi hijo y lo comimos, y al día siguiente yo le dije: Trae a tu hijo para que lo comamos, pero ella ha escondido a su hijo.” ³⁰ Cuando oyó el rey las palabras de esta mujer, rasgó sus vestiduras mientras iba por la muralla, y la gente vio que por dentro estaba vestido de saco.

Quizá el hecho tuvo lugar en el reinado de Ben Hadad III. El sitio a Samaría duró mucho tiempo, a consecuencia de lo cual escasearon los alimentos, hasta el punto de desencadenarse un hambre espantosa. Era tal la escasez, que una “cabeza de asno” se cotizaba a ochenta siclos de plata, y un cuarto de *cab*, o sea, medio litro de palomina (*harey yonim*), a cinco siclos de plata, equivalente a unas quince pesetas. Algunos cambian las palabras *rosh hamor* = cabeza de asno, por estas otras: *homer tirosh* = un *jomer* de mosto. Pero cuenta Plutarco en la *Vita Artaxersis*, 24, que en la guerra contra los cadusianos fue tanta la escasez de víveres, que la cabeza de asno se vendía a sesenta dracmas. Al decir el texto “cabeza de asno,” es verosímil que tome la parte por el todo, refiriéndose a todo el animal, cuyas carnes en tiempos normales eran arrojadas en los muladares. Más barato resultaba el cuarto de un *cab* de palomina. Según Is 36:12, Rabsaces amenazó a Jerusalén con un asedio tal que los sitiados fueran constreñidos a “comerse sus excrementos y beberse sus orines.” Muchos exegetas, por creer poco probable la lectura actual del texto masorético, cambian las palabras *harey yonim* en estas otras: *harsonim* = ajos silvestres, o sea, bulbos de una liliácea (*ornithogalum umbellatum*), muy común en Palestina ². Según Dhorme, *harey yonim* es una denominación conservada también en árabe para designar una especie de guisante. El hambre llevó a la antropofagia materna, tan prohibida por la Ley (Lev 26:29; Deut 28:43-55; Ez 5:10). Alusiones a las madres que cocinan y comen las carnes de sus hijos se hallan en Lam 2:20; 4:10. El rey vestía de saco debajo del vestido exterior (1 Re 21:27).

Amenazas del rey a Elíseo (6:31-33).

³¹ El rey dijo: “Que esto me haga Yahvé y esto me añada si la cabeza de Elíseo, hijo de Safat, quedare hoy sobre los hombros.” ³² Estando, pues, Elíseo sentado en casa, rodeado de los ancianos que se sentaban con él, mandó el rey a uno delante de él, y

antes que el mensajero llegara dijo Elíseo a los ancianos: “¿No veis cómo ese hijo de asesino manda a que me quiten la cabeza? Estad atentos: cuando llegue el mensajero, cerrad y rechazadle con la puerta; ¿no se oye ya tras él el ruido de los pasos de su amo?”³³ Todavía estaba hablándoles, cuando ya el rey llegó a él y le dijo: “De Yahvé ciertamente nos ha venido este mal. ¿Tendré yo todavía que esperar más de Yahvé?”

El monarca culpa a Elíseo del desastre, ya que, a una simple intervención suya, podía desbaratar al ejército sirio. No era imposible esto al profeta, que solamente esperaba un acto de arrepentimiento de parte del rey. El hambre que se atribuye a los efectos de un prolongado cerco de Samaría se debe, según 7:2, a una tenaz sequía. No puede determinarse el lugar donde residía Elíseo, ni saber a dónde fue a encontrarle el rey. El cerco de Samaría se relaciona con los acontecimientos de que se hablará en el capítulo 13.

Se levanta el cerco de Samaría (7:1-20).

¹ Entonces dijo Elíseo: “Oíd la palabra de Yahvé: Así dice Yahvé: Mañana a estas horas estará en las puertas de Samaría el “sea” de flor de harina a un siclo, y dos “seas” de harina de cebada a un siclo.”² El oficial sobre cuyo brazo se apoyaba el rey respondió al hombre de Dios: “Cuando Yahvé abra ventanas en los cielos, sucederá eso.” Y él le dijo: “Con tus ojos lo verás, pero no lo comerás.”³ Había en la entrada de la puerta cuatro leprosos, que se decían unos a otros: “¿Por qué nos vamos a estar aquí hasta morirnos?”⁴ Si nos decidimos a entrar en la ciudad, moriremos por el hambre que en ella hay, y si nos quedarnos aquí, moriremos igualmente. Vamos a pasarnos al campamento de los sirios, y si nos dejan vivir, viviremos, y si nos matan, moriremos.”⁵ Partieron, pues, al anoecer para el campamento de los sirios; y cuando llegaron a la entrada del campamento, no había en él nadie.⁶ El Señor había hecho oír en el campamento de los sirios estrépito de carros y estrépito de caballos, el estrépito de un gran ejército, y se habían dicho unos a otros: “Es el rey de Israel, que ha tomado a sueldo contra nosotros a los reyes de los jeteos y a los reyes de los egipcios y viene a atacarnos.”⁷ Y se levantaron, y al anoecer se pusieron en fuga, abandonando sus tiendas, sus caballos y sus asnos, el campamento tal cual estaba, y huyeron para salvar la vida.⁸ Los leprosos, llegados al campamento, penetraron en una tienda, comieron y bebieron y se llevaron de allí plata, oro y vestidos, que fueron a esconder. Volvieron y penetraron en otra tienda y se llevaron cosas, que fueron a esconder.⁹ Después se dijeron uno a otro: “No está bien lo que hacemos. Este día es un día de buena nueva, y si nosotros nos estamos callados y esperamos la luz del día, nos sucederá mal. Venid, pues, y vayamos a dar cuenta a la casa del rey.”¹⁰ Partieron, dieron voces a los centinelas de la ciudad e hicieron este relato: “Hemos entrado en el campamento de los sirios y allí no había nadie ni se oye voz alguna de hombre; no hay más que caballos atados, asnos atados y las tiendas intactas.”¹¹ Los centinelas de la puerta dieron voces y transmitieron esta noticia a la casa del rey.¹² El rey se levantó de noche y dijo a sus servidores: “Voy a deciros lo que pretenden los sirios: Como saben que estamos hambrientos, se han salido del campamento para esconderse en los campos, diciéndose: Cuando salgan de la ciudad, los cogemos vivos y entraremos en la ciudad.”¹³ Uno de los servidores del rey dijo: “Que cojan cinco de los caballos que todavía quedan en la ciudad — porque

también a ellos les sucede lo que a la muchedumbre, que han perecido — y mandemos a ver.”¹⁴ Cogiere pues, dos carros con sus caballos, y el rey mandó gente que siguiera tras los sirios, diciendo: “Id y ved.”¹⁵ Fueron tras ellos hasta el Jordán, y todo el camino estaba sembrado de vestidos y objetos que en su precipitación habían tirado los sirios. Volvieron los mensajeros y dieron cuenta al rey.¹⁶ Salió el pueblo y saqueó el campamento de los sirios, y se puso el “sea” de flor de harina a un siclo, y a un siclo los dos “seas” de harina de cebada, según lo que había dicho Yahvé.¹⁷ El rey había entregado “ custodia de la puerta al oficial sobre cuyo brazo se apoyaba el día antes, pero éste fue atropellado por el pueblo a la puerta, y murió, según la palabra que había pronunciado el hombre de Dios cuando el rey bajó a él.”¹⁸ El hombre de Dios había dicho al rey: “Mañana a estas horas estarán a siclo los dos “seas” de harina de cebada, y a siclo el “sea” de flor de harina”;¹⁹ y el oficial había respondido al hombre de Dios: “Cuando Yahvé abra ventanas en los cielos, veremos eso.” Y Eliseo le había dicho: “Con tus ojos lo verás, pero no lo comerás.”²⁰ Fue en verdad lo que sucedió, pues el pueblo le atropello a la puerta y murió.

Reconoció el rey que el mal venía del cielo. Ahora bien, si Dios no remedia la situación, “¿tendré yo todavía que esperar más de Yahvé?” (6:33). Eliseo, al ver logrado su intento, profetiza gran abundancia para la mañana siguiente. Algo más de trece litros (Gen 18:6; 1 Sam 25:18; 1 Re 18.32) de flor de harina se adquirirán por un siclo de plata, y dos *seas*, es decir, veintiséis litros de harina de cebada, valdrán un siclo. El mercado tenía lugar junto a las puertas de la ciudad. El oficial que acompañaba al rey burlóse de las palabras del profeta, diciéndole que su oráculo se cumpliría “cuando Yahvé abra ventanas en los cielos,” refiriéndose a las ventanas o compuertas de los cielos por donde cae el agua sobre la tierra en forma de lluvia (Gen 7:11; 8:2; Is 24:28; Mal 3:10). O acaso el incrédulo escudero (*shalish*) quiso decir que sucedería esto cuando de las ventanas del cielo lloviera trigo, como en otro tiempo maná. Según la profecía de Eliseo, al día siguiente murió el oficial burlón pisoteado por el pueblo (7:17-19).

Cuatro leprosos fueron los primeros en comprobar que los sirios habían abandonado el cerco. Obligados por su enfermedad a permanecer alejados de la sociedad (Lev 13:28-46; Núm 5:1-4), se refugiaron a la puerta de Samaría, confiando en la caridad de los transeúntes. Como las puertas permanecieran cerradas por razón del cerco y nadie transitara por ellas, llegaron los leprosos a una penuria extrema. En un trance desesperado, tramaron un proyecto audaz. Era inútil entrar en la ciudad hambrienta en busca de alimentos; quedarse en su lugar equivalía a condenarse a muerte. Quizá entre los sirios hallarían algo. Si la hazaña les salía bien, seguirían viviendo; si los matan, mala suerte. ¡Cuál no fue su sorpresa al no encontrar nadie en el campamento! ¿Qué había pasado?.

Un rumor cundió entre el ejército de que los reyes de los hititas Y de Musri, con otros aliados, amenazaban lanzarse sobre Damasco. El rey y los suyos, temiendo la acción conjunta de los invasores y la Persecución por parte de los israelitas, huyeron precipitadamente aprovechando la oscuridad de la noche. Los cuatro leprosos penetraron en una tienda, donde comieron y bebieron hasta saciarse; Después entregáronse a la rapiña. De pronto les asaltó el temor de que les castigaría el rey en caso de no informarle de la situación. A este fin decidieron presentarse ante los muros de la ciudad, llamar a los centinelas y contarles lo que pasaba. Los centinelas informaron al rey, quien, levantándose de noche, puso a sus servidores en estado de alerta a fin de que su pueblo no cayera en alguna trampa ideada por los sirios. Un oficial propuso que se enviara una patrulla que inspeccionara los alrededores de la ciudad. Aparejáronse dos carros con otros tantos

caballos cada uno (1 Sam 21:3; Is 19:18) y salieron a explorar el terreno en dirección hacia el nordeste, llegando al río Jordán en las proximidades de Betsán. Tras un reconocimiento de unos sesenta kilómetros de terreno regresaron los exploradores a la ciudad para anunciarles la buena nueva (v.9). Tan pronto la supo el pueblo, salió en tromba hacia el campamento sirio en busca de alimentos y otro botín. El oficial incrédulo, que por orden del rey custodiaba las puertas, fue desbordado, arrastrado y pisoteado por la avalancha del pueblo hambriento, cumpliéndose la profecía de Elíseo.

Otra vez la sunamita en escena (8:1-6).

¹ Elíseo dijo a la mujer a cuyo hijo había resucitado: “Levántate y vete, tú y tu casa, y mora donde puedas, porque Yahvé llama al hambre y vendrá sobre la tierra por siete años.” ² Levantóse la mujer e hizo lo que le decía el hombre de Dios, y se fue ella y su casa, y habitó siete años en tierra de filisteos. ³ Al cabo de siete años volvió la mujer de la tierra de los filisteos y fue a implorar al rey por su casa y su campo. ⁴ Estaba el rey hablando con Guejazi, servidor del hombre de Dios, y le decía: “Anda y cuéntame todas esas grandes cosas que ha hecho Elíseo”; ⁵ y mientras estaba contando al rey cómo Elíseo había vuelto a la vida a un muerto, llegó la mujer cuyo hijo había resucitado Elíseo para implorar al rey por su casa y su campo, y dijo Guejazi: “¡Oh mi señor rey! ésa es la mujer y ése es su hijo, que Elíseo resucitó.” ⁶ Preguntó el rey a la mujer, y ella le hizo el relato; el rey le dio un eunuco, a quien dijo: “Haz que le sea devuelto a esta mujer todo lo que le pertenece, con todos los frutos de su campo, desde el día en que dejó la tierra hasta hoy.”

De esta “mujer distinguida” de Sunam se habló en 4:8-37. Pero, con el fin de cubrir el espacio de los siete años de hambre que predice el profeta (8:1), ha insertado el autor entre 4:37 y el presente capítulo los que hemos estudiado anteriormente, que empiezan con el hambre y terminan con la escasez de Samaría (De Vaux). En agradecimiento por su hospitalidad recomienda Elíseo a la mujer de Sunam emigre al país de los filisteos en la costa mediterránea, en donde, por la feracidad del suelo, no serán tan alarmantes los efectos del hambre. El número siete tiene valor simbólico, significando aquí que el hambre duraría largo tiempo. Guejazi, aunque leproso (5:27), sigue en compañía de Elíseo. En ausencia de la sunamita, los vecinos habíanse apoderado de sus bienes. Parece que en estos años de hambre murió su marido, ya viejo (4:14); al menos no se habla más de él. La mujer se presentó delante del rey en una coyuntura providencial. No sabemos si el rey se movió por benevolencia o justicia al determinar que se devolvieran a la mujer todos los bienes “desde el día en que dejó la tierra hasta hoy.”

¿Quién es este rey que tanto interés manifiesta por los milagros de Elíseo? ¿Había éste muerto al regresar la sunamita a su tierra? Difícil es contestar a tales preguntas.

Elíseo en Damasco (8:7-15).

⁷ Fue Elíseo a Damasco. Estaba enfermo Ben Hadad, rey de Siria, y le avisaron, diciendo: “Está aquí el hombre de Dios.” ⁸ El rey dijo a Jazael: “Toma contigo un presente y vete a ver al hombre de Dios, y consulta por mí a Yahvé si curaré de esta enfermedad.” ⁹ Fue Jazael a su encuentro, llevando consigo un presente, todo lo mejor que había en Damasco, la carga de cuarenta camellos. Llegado, se presentó a él y le dijo: “Tu hijo Ben Hadad, rey de Siria, me manda a ti para preguntarte: ¿Curaré de esta enfermedad?” ¹⁰ Elíseo le respondió: “Ve y dile: Tú curarías, pero Yahvé me

ha revelado que morirás.”¹¹ El hombre de Dios puso sus ojos sobre Jazael¹² y los fijó en él hasta hacerle enrojecer; luego se puso a llorar. El le preguntó: “¿Por qué llora mi señor?” Y Elíseo le respondió: “Porque sé el mal que vas a hacer a los hijos de Israel: incendiarás sus ciudades fuertes, pasarás a cuchillo a sus mancebos, estrellarás a sus niños y abrirás el seno a sus preñadas.”¹³ Y Jazael dijo: “Pues ¿qué es tu siervo, este perro, para hacer tan grandes cosas?” Y Elíseo respondió: “Yahvé me ha revelado que serás rey de Siria.”¹⁴ Jazael dejó a Elíseo y volvió a su señor, que le preguntó: “¿Qué te ha dicho Elíseo?” Y él respondió: “Me ha dicho: Curarás.”¹⁵ Al día siguiente cogió una manta, la empapó en agua y la puso sobre el rostro del rey, que murió. Jazael le sucedió.

De los tiempos de Ben Hadad III nos conduce el autor a los primeros años del ministerio de Elíseo, reinando en Siria Ben Hadad II, y en vísperas de que le sucediera su favorito y asesino Jazael (1 Re 19:15-17). Quizá marchó Elíseo a Damasco para cumplir la orden que se le había dado de ir allá y ungir a Jazael por rey de Damasco (1 Re 19:15). Enteróse Ben Hadad de su llegada y le mandó a Jazael para que le preguntara por la marcha y éxito de su enfermedad. Jazael salió al encuentro del profeta con gran cantidad de camellos — el número cuarenta es una cifra redonda que denota abundancia — cargados de dones. No debía tener Ben Hadad mucha confianza en las profecías de los *nabis* de Baal, por lo que pide que se consulte a Elíseo, por saber que le habla Yahvé (3:11; Re 22:7). No dice el texto si aceptó o no Elíseo los presentes que le hacía el rey, pero es lógico que, como en otra ocasión (5:16), los rehusara.

Jazael habló a Elíseo en nombre del rey, que, por sentimientos de veneración, se declara hijo (6:21) sumiso del profeta. A su pregunta responde Elíseo que la enfermedad del rey no es de muerte y que, por tanto, de no existir otra circunstancia que amenazara su vida, curaría de esta enfermedad. Elíseo asegura que el rey curará de la dolencia que le aqueja; pero, atendiendo a su inminente asesinato por parte de Jazael, añade: “pero Yahvé me ha revelado que morirás.” De estas palabras no cabe deducir que el profeta insinuara a Jazael la conveniencia de asesinar al rey, sino más bien que Dios había dado a conocer a Elíseo los planes que Jazael había concebido para liquidar a su amo. El profeta no le incita al asesinato; únicamente no se opone a los designios que Dios tenía sobre Jazael, al que escogía como instrumento para azotar al pueblo de Israel en castigo de sus pecados. Que Jazael tuviera de antemano ultimados sus planes sobre el monarca, lo demuestra el hecho de enrojecer al fijar Elíseo en estado extático sus ojos sobre su rostro. Elíseo no solamente estaba enterado de los planes del asesinato de Ben Hadad, sino que conocía los males que la actuación de Jazael acarrearía a Israel. También pudo Elíseo evitar estos males, o dar al menos al ambicioso general una grave reprimenda; pero se limita a anunciarle que todos los actos de su vida los tiene Dios anotados en sus registros. Jazael expresa su dependencia y pequenez frente a un profeta de Yahvé (1 Sam 24:15; 2 Sam 9:8; 16:9), diciendo: “¿No es tu siervo un perro, para que mi señor se haya acordado de su siervo?” frase que se halla asimismo en una de las cartas de Laquis¹.

Al día siguiente expiraba Ben Hadad. El texto sagrado ha tendido un velo misterioso sobre las circunstancias de su muerte, quizá para quitar toda sospecha de que Elíseo cooperó a ella. Se omite el sujeto de la frase, no sabiendo a punto fijo si se trata de un suicidio o de un asesinato por parte de Jazael. El término hebraico *makber* se traduce comúnmente por *manta*, *colcha de cama*. Teniendo presente el contexto anterior, no hay duda de que Jazael ahogó a Ben Hadad en su lecho. Empapando en agua la colcha, la aplicó al rostro del rey hasta que murió asfixiado. Crean otros que empleó Jazael el mosquitero (Jdt 10:21) para perpetrar su crimen. En la inscrip-

ción de Salmanasar III se dice sobre la descendencia de Ben Hadad: “Hadadidri murió; Hazailu, hijo de nadie, tomó posesión del trono” (Pritchard, 280). Hadadidri o Hadadézer de los documentos asirios es el rey Ben Hadad de la Biblia. Jazael es llamado “hijo de nadie” por no ser de ascendencia real.

Reino de Joram en Judá (8:16-24).

¹⁶ El año quinto de Joram, hijo de Ajab, rey de Israel, comenzó a reinar Joram, hijo de Josafat, rey de Judá. ¹⁷ Treinta y dos años tenía cuando comenzó a reinar, y reinó ocho años en Jerusalén. ¹⁸ Marchó por los caminos de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Ajab, pues tuvo por mujer a una hija de Ajab, e hizo el mal a los ojos de Yahvé. ¹⁹ Pero Yahvé no quiso destruir a Judá por amor a David, su siervo, según la promesa que le había hecho de darle siempre una lámpara perpetuamente. ²⁰ En su tiempo se rebeló Edom contra el dominio de Judá, y se dio un rey. ²¹ Joram marchó a Seír con todos sus carros. Una noche arriesgó combate con los edomitas, que le tenían cercado, y le derrotaron juntamente con los jefes de los carros, y el pueblo huyó a sus tiendas. ²² La rebelión de Edom contra el dominio de Judá dura hasta hoy. Entonces se rebeló también Libna. ²³ El resto de los hechos de Joram, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá? ²⁴ Joram se durmió con sus padres y fue sepultado con ellos en la ciudad de David. Le sucedió su hijo Ocozías.

En Judá reinó un monarca, Joram (848-841), homónimo del colega y contemporáneo suyo Joram (852-841), rey de Israel (1:17; 3:1ss). Por influencia de su esposa Atalía introdujo en Judá el culto de los baales (2 Crón 21:11). Por este pecado merecía Judá ser destruido, pero le perdonó Dios a causa de la promesa hecha a David de darle una lámpara perpetuamente (1 Re 11:36; 15:4), no extinguiendo su dinastía.

En su tiempo se independizó Edom, que fue vasallo de Josafat (1 Re 22:48; 2 Re 3:9). Desde los tiempos de Adad fue Edom una pesadilla para Judá (1 Re 11:17). Sobre la manera como recuperó Edom su independencia no es fácil opinar, por conservarse el texto en mal estado. El texto hebraico, traducido literalmente, dice: “Y pasó Joram a Seír (*saira*), y todos los carros con él. Aconteció que se levantó él de noche y batió a Edom, que le rodeaba, y a los jefes de los carros, y huyó el pueblo a sus tiendas.” Ante este texto cabe preguntar: ¿Quién es el vencido y cuál el vencedor? El autor sagrado trata de paliar una derrota de tan enormes consecuencias para Judá. Entre líneas cabe leer que los hechos sucedieron de la siguiente manera: Joram, al frente de un ejército de a pie, caballería y carros de combate, marchó contra Edom para castigar los movimientos de independencia. Llegó a Seír — que algunos identifican con Soar, en la extremidad sur del mar Muerto —, donde fue cercado por carros de combate, logrando, sin embargo, abrirse una brecha y huir. Pero el pueblo, al verse asaltado por el enemigo, huyó a la desbandada hacia Judá (*a sus tiendas*; 1 Sam 4:10; 2 Sam 18:17; 19:9). La pérdida de Edom repercutió desfavorablemente en el prestigio comercial de Judá, por cuanto se le cortaba el camino que conducía a las minas de cobre y de hierro y al puerto de Asiongaber. Con la pérdida de Edom envalentonóse la confederación arábigo-filistea (2 Crón 21:16-17), que penetró hasta Jerusalén. Dentro de este fermento revolucionario cabe señalar la revolución de Libna (*Tell es-Safi*), en la Sefela (Jos 10:29-39; 12:15). Según 2 Crón 21:18-20, el pueblo denegó a Joram el honor de una sepultura solemne, siendo enterrado en la ciudad de David, fuera de la necrópolis real.

Ocozías, rey de Judá (8:25-29).

²⁵ El año doce de Joram, hijo de Ajab, rey de Israel, comenzó a reinar Ocozías, hijo de Joram, rey de Judá. ²⁶ Tenía Ocozías veintidós años cuando comenzó a reinar, y reinó un año en Jerusalén. Su madre se llamaba Atalía, hija de Omri, rey de Israel. ²⁷ Marchó por los caminos de la casa de Ajab e hizo el mal a los ojos de Yahvé, como la casa de Ajab, con la que es taba emparentado. ²⁸ Acompañó a Joram, hijo de Ajab, en Γ guerra contra Jazael, rey de Siria, a Ramot Galaad. Los sirio hirieron a Joram, ²⁹ y el rey Joram se volvió para hacerse curar en Jezrael de las heridas que los sirios le habían hecho en Ramot cuando combatía contra Jazael, rey de Siria. Ocozías, hiio de Joram, rey de Judá, bajó a Jezrael para ver a Joram, hijo de Ajab, que estaba allí herido.

Desde el punto de vista religioso influyó en él su madre Atalía (2 Crón 22:3). Su ascensión al trono efectuóse en un momento de efervescencia política. Hacía un par de años que en Siria moría asesinado por su favorito Jazael el enérgico rey Ben Hadad II (8:15). Al enterarse Joram (852-841) aprovechó la ocasión para apoderarse de Ramot Galaad (1 Re 4:13; 22:3; 2 Re 9:14), lo que dio origen a la guerra entre Joram y Jazael. El rey de Israel pidió auxilio a su sobrino Ocozías (841), que no se lo negó. En un encuentro bajo los muros de Ramot fue herido el rey de Israel (1 Re 18:45-46; 21:1ss). Su fiel aliado y pariente, Ocozías, que se hallaba todavía en Jerusalén, bajó a visitar al rey herido.

Un profeta unge a Jehú por rey (9:1-10).

¹ Elíseo, profeta, llamó a uno de los hijos de los profetas y le dijo: “Cíñete los lomos, toma esta redoma de óleo y vete a Ramot Galaad. ² Cuando llegues, busca a Jehú, hijo de Josafat, hijo de Nimsi. Le haces que se levante de entre sus compañeros y le llevas aparte, a una cámara retirada, ³ y, tomando la redoma de óleo, lo derramas sobre su cabeza, diciéndole: “Así habla Yahvé i Yo te unjo por rey de Israel.” Abres luego la puerta y huyes sin detenerte.” ⁴ El joven servidor del profeta partió para Ramot Galaad; ⁵ y cuando llegó, estaban los jefes del ejército reunidos, y dijo: “Jefe, tengo que decirte una cosa.” Jehú le preguntó: “¿A quién de nosotros?” El respondió: “A ti, ¡oh jefe!” ⁶ Levantóse Jehú y entró en casa, y el joven derramó sobre su cabeza la redoma de óleo, diciéndole: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Yo te unjo rey de Israel, del pueblo de Yahvé. ⁷ Tú herirás a la casa de Ajab, tu señor, y vengarás en Jezabel la sangre de mis siervos, los profetas, y la sangre de todos los siervos de Yahvé. ⁸ Toda la casa de Ajab perecerá; yo exterminaré a todos cuantos pertenecen a Ajab, al esclavo y al libre de Israel, ⁹ y haré la casa de Ajab semejante a la casa de Jeroboam, hijo de Nabat, y a la casa de Basa, hijo de Ajiya. ¹⁰ Los perros comerán a Jezabel en el campo de Jezrael, y no habrá nadie que le dé sepultura.” Después, el hombre abrió la puerta y huyó.

El encargo hecho a Elías (1 Re 19:16) lo cumple por orden de Elíseo uno de los hijos de los profetas. No se sabe el punto *de* partida, pero el mensajero recibe la orden de ir a Ramot Galaad y ungir por rey de Israel al general Jehú, que, en ausencia del rey, herido en Jezrael, estaba al frente de las tropas. El viaje de ida y vuelta tenía que ser rápido, lo que se indica con la frase “cíñete los lomos” (4:29) y la advertencia de que, una vez cumplida su misión, huyera sin detenerse

(v.8:10).

En Israel reinaba el descontento. En el interior, el excesivo lujo de palacio reclamaba constantemente el aumento de los impuestos. La conducta religiosa de la corte le restaba la simpatía y colaboración de muchos que odiaban la importación del culto de Baal de Fenicia (1 Re 19:18). A Eliseo poca simpatía le inspiraba Joram (3:13) En el exterior había perdido el rey la guerra con los moabitas (3:27); habíase indisputado con Jazael en unos momentos en que pesaba sobre ambos la amenaza de Asiría. Joram era un rey marioneta, movido por su madre Jezabel.

El profeta llegó a Ramot, llamó aparte a Jehú, a quien ungió por rey, excediéndose acaso el joven profeta en el hablar, al recitar la amenaza que pronunció Elías contra Ajab (1 Re 21:21-23). A Jezabel se la hace responsable de la muerte de los profetas de Yahvé (1 Re 18:4; 19:10). Pero es posible que se le atribuyan más cosas de las que dijo. Según el P. De Vaux, el autor del libro añadió los oráculos contra Ajab, Jeroboam (1 Re 14:10-11) y Basa (1 Re 16:3-4). En el relato primitivo no figuraba nada de esto; el joven profeta, obediente a las disposiciones impartidas por su maestro, ungió a Jehú por rey y marchó sin proferir palabra alguna.

Rebelión de Jehú (9:11-37).

¹¹ Cuando salió Jehú para reunirse con los servidores de su señor, le dijeron éstos: “¿Va todo bien? ¿Por qué ha venido a ti ese loco?” Jehú respondió: “Sguramente conocéis al hombre y sabéis lo que me ha dicho.” ¹² Ellos respondieron: “No es verdad. Explícanos lo que ha dicho.” El entonces dijo: “Esto y esto es lo que ha dicho: Así habla Yahvé: Yo te unjo por rey de Israel.” ¹³ En seguida tomaron todos sus mantos y los pusieron debajo de él en las gradas, y, haciendo sonar las trompetas, gritaron: “¡Jehú, rey!” ¹⁴ Así conspiró Jehú, hijo de Josafat, hijo de Nimsi, contra Joram. Joram defendía con todo Israel a Ramot Galaad contra Jazael, rey de Siria; ¹⁵ pero el rey Joram había tenido que volverse para curarse en Jezrael de las heridas que los sirios le habían hecho cuando combatía centra Jazael, rey de Siria. Jehú dijo: “Pues que lo queréis, sea; pero que no salga de la ciudad nadie que pueda llevar la noticia a Jezrael.” ¹⁶ Jehú subió a su carro y partió para Jezrael, pues Joram estaba allí en cama, y Ocozías, rey de Judá, había bajado a verle. ¹⁷ El centinela que estaba en la torre de Jezrael vio venir a la tropa de Jehú y dio la noticia: “Veo venir una tropa.” Joram dijo: “Manda que salga a su encuentro uno de a caballo para saber si es de paz.” ¹⁸ Salió el jinete, se presentó a Jehú y preguntó: “Así habla el rey: ¿Es la paz?” Jehú respondió: “¿Qué te importa a ti la paz? Vuélvete detrás de mí.” El centinela dio luego el aviso, diciendo: “El mensajero ha llegado hasta ellos, pero no vuelve.” ¹⁹ Entonces se mandó otro a caballo, que, llegado a ellos, preguntó: “Así habla el rey: ¿Hay paz?” Y Jehú respondió: “¿Qué te importa a ti la paz? Vuélvete detrás de mí.” ²⁰ El centinela volvió a decir: “También éste ha llegado a ellos y no vuelve; mas, al parecer, por la marcha, el que viene es Jehú, hijo de Nimsi, porque viene con mucho ímpetu.” ²¹ Entonces Joram dijo: “Engancha”; y enganchado que fue su carro, salió Joram, rey de Israel, y Ocozías, rey de Judá, cada uno en su carro. Salieron al encuentro de Jehú, a quien hallaron en la heredad de Nabot de Jezrael. ²² En cuanto vio Joram a Jehú le preguntó: “¿Hay paz, Jehú?” Y éste respondió: “¿Qué paz mientras duren las prostituciones de Jezabel, tu madre, y sus muchas hechicerías?” ²³ Entonces Joram, volviendo grupas, huyó y dijo a Ocozías: “¡Traición, Ocozías !” ²⁴ Pero Jehú tendió su arco e hirió a Joram entre las espaldas, saliéndole la flecha por el corazón, y Joram cayó en su carro. ²⁵ Jehú dijo a su oficial

Bidcar: “ Tomalo y tírale en el campo de Nabot de *Jezrael*, pues me acuerdo de que, cuando yo y tú íbamos juntos a caballo detrás de Ajab, su padre, Yahvé pronunció contra él la sentencia, diciendo: ²⁶ Yo he visto ayer la sangre de Nabot y de sus hijos, dice Yahvé, y yo te daré su merecido en esta misma heredad. Tomalo pues, y tírale a ese campo, según la palabra de Yahvé.” ²⁷ Ocozías, rey de Judá, que vio esto, huyó por el camino de Bet Ganim; pero Jehú le persiguió, diciendo: “También a él.” Y le hirieron en el carro en la subida de Gur, cerca de Jibleam; él siguió hasta Megid-do, pero allí murió. ²⁸ Sus servidores le trasladaron en un carro a Jerusalén y le sepultaron en la sepultura de sus padres, en la ciudad de David. ²⁹ Ocozías había comenzado a reinar el año once de Joram, hijo de Ajab. ³⁰ Jehú entró en Jezrael. Sabiéndolo Jezabel, se pintó los ojos, se peinó y se puso a mirar a una ventana. ³¹ Al pasar Jehú por la puerta, le gritó: “¿Le salió bien la cosa a Zimbri, asesino de su señor?” ³² El alzó el rostro hacia la ventana y preguntó: “¿Quién eres tú para que quieras contender conmigo?” Entonces miraron por la ventana dos o tres eunucos, ³³ y él les mandó: “Echadla abajo”; y ellos la echaron, y su sangre salpicó los muros y los caballos; Jehú la pisoteó con sus pies, ³⁴ y después entró, comió, bebió y dijo: “Id a ver a esa maldita y enterradla, que al fin es hija de rey.” ³⁵ Fueron para enterrarla; pero no hallaron de ella más que el cráneo, los pies y las palmas de las manos. ³⁶ Volvieron a dar cuenta a Jehú, que dijo: “Es la amenaza que había hecho Yahvé por su siervo Elías tisbita, diciendo: Los perros comerán la carne de Jezabel en el campo de Jezrael, ³⁷ y el cadáver de Jezabel será como estiércol sobre la superficie del campo, en el campo de Jezrael, de modo que nadie podrá decir: Esta es Jezabel.”

El profeta atrajo la atención de la oficialidad tanto por su condición de profeta extático como por su atuendo externo y sus modales rústicos, andar alocado y quizá por la tonsura que llevaba (Jer 29:26; Os 9:7). Sin embargo, todos demuestran su ansia por conocer el porqué de la llegada de aquel *loco*. Al enterarse, todos reconocieron a Jehú por rey. Tomaron inmediatamente sus mantos, que extendieron ante Jehú (Mt 21:8). Una vez declarado rey, trató Jehú (841-814) de deshacerse cuanto antes del impopular Joram. Prohibió que nadie se adelantara a anunciarle lo sucedido. Acompañado de un grupo de soldados y de su ayudante Bidcar (v.25), montó en su carro y se dirigió a Jezrael, donde hallábanse los reyes de Israel y de Judá. Desde lejos apercibió su llegada el centinela. A los dos reyes no les pareció de buen augurio la llegada intempestiva del general del ejército, por lo que decidieron enganchar sus carros y salir le al encuentro, alcanzándolo en la heredad de Nabot de Jezrael. Joram creía ver en todo ello un revés militar en Ramot Galaad, no una rebelión. El choque entre los reyes y Jehú fue violento. Sin apearse del carro disparó Jehú una flecha contra Joram, atravesándole el corazón. Su cadáver fue arrojado en el campo de Nabot, la inocente víctima de Ajab (1 Re 21:1-29). Ocozías pudo huir por el camino de Bet Hagan, en las cercanías de Engannim, el actual Djenin (Jos 19:21; 21:29), pero le persiguió Jehú, hiriéndole al llegar a la subida de Gur, cerca de Jibleam (Jos 17:11; Jue 1:27), hoy *tell Belameh*, al mediodía de Djenin, arrastrándose hasta Megiddo (*tell él-Musellim*), donde murió exangüe. Numerosos príncipes y altos funcionarios de Judá fueron asesinados en Bed Equed, llanura de Beit Qad, cerca de Djenin (10:12-14). La misma suerte corrió la familia real.

Al entrar Jehú en Jezrael divisó a la impía Jezabel apoyada en el alféizar de una ventana de palacio. Jezabel alude al reinado efímero de Zimbri (siete días), asesino de Ela (1 Re 16:15-18). Murió Jezabel en un charco de sangre, pisoteada por los caballos de la comitiva de Jehú. Dice el texto que Jehú “la pisoteó con sus pies.” A su cadáver no se dio sepultura. De ahí las pala-

bras de Jehú de que “el cadáver de Jezabel será como estiércol sobre el campo de Jezrael.” Según Jeremías (8:2; 9:21; 6:4; 25:33), el cadáver sin recibir sepultura es como un estercolero esparcido por el campo. Tuvo el rey compasión de la reina y mandó que la enterrasen, porque, al fin, era hija de rey. Al ir a cumplimentar la orden de Jehú, los comisionados no encontraron más que el cráneo, pies y las palmas de las manos, lo que hizo exclamar a Jehú que el oráculo de Elías habíase cumplido en todos sus pormenores: privación de sepultura, devorado su cadáver por los perros, abandonado sobre el campo y tan desfigurado que nadie podrá decir: Esta es Jezabel (1 Re 21:23).

Matanzas de Jehú (10:1-14).

¹ Había en Samaría setenta hijos de Ajab. Jehú escribió cartas, que mandó a Samaría, a los príncipes de la ciudad. En ellas decía: ² “En cuanto recibáis esta carta, pues que tenéis con vosotros a los hijos de vuestro señor y, además, carros y caballos, ciudades fortificadas y armas, ³ ved cuál de los hijos de vuestro señor queréis mejor y os conviene poner en el trono de su padre, y combatid por la casa de vuestro señor.” ⁴ Ellos se llenaron de miedo, y se dijeron: “Dos reyes no han podido resistirle, ¿cómo vamos a resistirle nosotros?” ⁵ Y el mayordomo de palacio, los ancianos y los ayos mandaron a decir a Jehú: “Nosotros somos servidores tuyos y haremos cuanto tú nos digas. No elegiremos a ninguno por rey. Haz tú lo que bien te parezca.” ⁶ Entonces les escribió Jehú una segunda carta, en que les decía: “Si estáis por mí y dispuestos a obedecerme, tomad las cabezas de esos hombres, hijos de vuestro señor, y venid a mí mañana a estas horas a Jezrael.” ⁷ Cuando éstos recibieron la carta, cogieron a los hijos del rey, setenta hombres; los degollaron y pusieron sus cabezas en canastillas, y se las mandaron a Jehú a Jezrael. ⁸ Vino uno a informarle, diciendo: “Han traído las cabezas de los hijos del rey”; y él dijo: “Ponedlas en dos montones a la entrada de la puerta hasta mañana.” ⁹ Por la mañana salió, y, presentándose ante el pueblo todo, dijo: “Vosotros sois justos. Yo he conspirado contra mi señor y le he dado muerte. Pero ¿quién ha matado a todos éstos?” ¹⁰ Sabed, pues, que no caerá por tierra ni una de las palabras que Yahvé ha pronunciado contra la casa de Ajab. Yahvé cumple lo que declaró por medio de su siervo Elías.” ¹¹ Y Jehú mató a todos cuantos de la casa de Ajab quedaban en Jezrael, a todos sus parientes, a sus familias y a sus sacerdotes, sin dejar escapar a uno solo. ¹² Después se levantó para ir a Samaría, y, llegado a un albergue de pastores que había en el camino, ¹³ encontró a los hermanos de Ocozías, rey de Judá, y les preguntó: “¿Quiénes sois vosotros?” Y ellos le dijeron: “Somos los hermanos de Ocozías, que hemos venido a saludar a los hijos del rey y a los hijos de la reina.” ¹⁴ Jehú dijo: “Cogedlos vivos.” Cogieronlos vivos y los degollaron, en número de cuarenta y dos, en la cisterna del albergue. Jehú no dejó escapar ni a uno solo.

Los hijos de Ajab y de Joram vivían en Samaría. En cifras redondas, se dice que eran setenta (Gen 46:27; Jue 8:30; 9:2; 12:14). Dado que los reyes disponían de un nutrido harén, era también numeroso el número de hijos. Era costumbre en Oriente exterminar a todos los que tenían algún derecho al trono, con el fin de no tener rival alguno que hiciera peligrar al nuevo monarca (Jue 9:5; 1 Re 15:29; 16:11). La carta de Jehú es lo suficientemente expresiva para que los destinatarios sepan a qué atenerse. La situación de hecho es que Jehú ha matado al rey y de que ocupa ahora él el trono. Reunidos en consejo el mayordomo de la casa real, el gobernador de la ciudad,

los ancianos y tutores, decidieron aceptar los dos hechos consumados. Entonces les exigió Jehú la entrega de las cabezas de los hijos y nietos de Ajab. Cumplida la orden, llevaron a Jezrael las cabezas de los muertos, que fueron apiladas en dos montones, junto a las puertas de la ciudad. En algunas representaciones asirias se ven montones análogos de cabezas de enemigos colocadas en la puerta durante la noche¹. Por la mañana acudió Jehú a aquel lugar con el fin de tapar la boca a los amigos de comentar desfavorablemente los sucesos de la actualidad. En su alocución quiere probar que la dinastía de Ajab ha desaparecido para siempre y de que tal era la voluntad de Yahvé, de quien Jehú es mero instrumento (1 Re 21:19-24). Da garantía al pueblo de que la sangre derramada no caerá sobre la ciudad, porque no reclamará venganza (Gen 9:6; Ex 21:12; Deut 21:1-9). El, con cinismo, únicamente se hace responsable de la muerte de Joram; el pueblo es inocente; del asesinato de los hijos del rey no sabe él nada. ¿Quién los ha matado?

También a los familiares del rey de Judá llegó el castigo. Iba Jehú de Jezrael a Samaría para tomar posesión de la capital, cuando, al llegar a *Bet Equed*, quizá *Bed Qad*, cerca de Djenin (9:27), encontró a una numerosa parentela de Ocozías (2 Crón 22:8) que se dirigía a Jezrael para saludar a la familia real de Israel. Es muy probable que esta noticia esté fuera de lugar, ya que, habiendo rebasado ellos la ciudad de Samaría, podían en el camino haberse enterado de los acontecimientos. Por razón de este parentesco se deshace también Jehú de los posibles pretendientes al trono de Israel de parte de Ocozías.

Encuentro con Jonadab (10:15-17).

¹⁵ Partido de allí, encontró a Jonadab, hijo de Recab, que venía a su encuentro; le saludó y le dijo: “¿Es sincero conmigo tu corazón, como lo es el mío contigo?” Y Jonadab le respondió: “Sincero.” “Si es así —replicó Jehú—, dame la mano.” Jonadab le dio la mano, y Jehú le hizo subir a su carro junto a él,¹⁶ y dijo: “Ven conmigo, y verás mi celo por Yahvé.” Llevólo, pues, en su carro;¹⁷ y cuando llegó a Samaría, mató a cuantos de Ajab quedaban en Samaría, exterminándolos del todo, según la palabra que Yahvé había dicho a Elías.

Jonadab pertenece a la secta de los recabitas (1 Crón 2:55); fundador de la misma, según Jeremías (35:6). Yahvistas fervientes, veían con malos ojos la vida sedentaria de los hebreos, viviendo en ciudades, cultivando campos y construyendo edificios. Según el texto de Jeremías (35:1-11), a los recabitas les estaba totalmente prohibido beber vino, construir casas, sembrar los campos, plantar y poseer viñas. Durante toda su vida debían vivir en tiendas, “con tal de vivir muchos años en la tierra en la que eran peregrinos.” Al llegar Nabucodonosor a Palestina, los recabitas refugiáronse en Jerusalén. La presencia de Jonadab en el carro de Jehú era buen cebo para atraerse la colaboración de los adictos al culto de Yahvé².

Degollina de falsos profetas (10:18-28).

¹⁸ Después reunió a todo el pueblo y le dijo: “Ajab sirvió poco a Baal; Jehú le servirá más.”¹⁹ Llamad, pues, a mí a todos los profetas de Baal, a todos los sacerdotes, sin que quede ni uno solo, porque quiero ofrecer a Baal un gran sacrificio. El que falte no vivirá.” Jehú obraba arteramente, para exterminar a los servidores de Baal.²⁰ Dijo, pues: “Promulgad una fiesta en honor de Baal.” Promulgáronla,²¹ enviando mensajeros por todo Israel, y llegaron todos los servidores de Baal, sin que ni uno dejara de venir, y entraron en la casa de Baal, que se llenó de bote en bote.²² Jehú dijo al que estaba al cuidado del vestuario: “Saca vestiduras para todos los siervos

de Baal.” El las sacó,²³ y fue Jehú con Jonadab a la casa de Baal y dijo a los servidores de Baal: “Mirad y ved si por acaso hay aquí entre vosotros algún servidor de Yahvé o si están sólo los servidores de Baal.”²⁴ Y entró Jehú para ofrecer sacrificios y holocaustos. Había apostado fuera a ochenta hombres, diciéndoles: “Cualquiera que dejare escapar a alguno de estos que yo pongo en vuestras manos, me responderá de su vida con la suya.”²⁵ Cuando hubo acabado de preparar los sacrificios y holocaustos, Jehú dijo a los de su guardia y a los oficiales: “Entrad y matadlos, sin que ni uno quede.” Los de la guardia y los oficiales pasáronlos a todos a cuchillo. Penetraron luego en el templo de Baal,²⁶ sacaron fuera el altar de Baal y lo quemaron.²⁷ Destrozaron los cipos de Baal y, derribando el templo, hicieron de él una cloaca, que todavía subsiste hoy.²⁸ Así exterminó Jehú a Baal de en medio de Israel.

Aparte del trato de favor con que distinguió a Jonadab, Jehú no había dejado traslucir claramente cuál sería su conducta religiosa. Por lo mismo pudo valerse de una estratagema para acabar con los profetas del dios fenicio, cuyo culto oficial introdujo Ajab por instigación de Jezabel (1 Re 16:31; 18:26; 19:18; 22:54). El lugar de reunión fue el templo que Ajab había hecho levantar a Baal (1 Re 16:32). Según Lagrange 3, la costumbre de cambiar de vestido para tomar parte en el culto es muy antigua (Gen 35:2), hallándose atestiguada entre los fenicios y árabes paganos. La causa de este cambio de vestido debe buscarse quizá en la creencia **de que el vestido del que está en el lugar santo es sagrado y no puede utilizarse para la vida común o profana**. Es problemático que Jonadab, ferviente yahvista, entrara en el templo pagano; quizá un escriba introdujo en el texto este detalle. ¿Ofreció Jehú el holocausto? El texto puede entenderse en el sentido de que él tomó parte únicamente en la preparación del holocausto. Llegado el momento del ofrecimiento de las víctimas, confió la tarea de su sacrificio a los sacerdotes de Baal, en tanto que él salía del santuario por una puerta lateral. Terminada la matanza, los oficiales destruyeron los *masseboth* (1 Re 14:23), rompieron las estatuas de Baal y demolieron su templo, cuyo lugar fue dedicado en adelante a vertedero.

Castigo de Jehú (10:29-36).

²⁹ Con todo, no se apartó Jehú de los pecados con que Jero-boam, hijo de Nabat, hizo pecar a Israel, y dejó en pie los becerros de oro que había en Betel y Dan.³⁰ Yahvé dijo a Jehú: “Por haber hecho lo que es recto a mis ojos, haciendo desaparecer a la casa de Ajab, conforme a mi voluntad, tus hijos se sentarán en el trono de Israel hasta la cuarta generación.”³¹ Pero Jehú no se cuidó de andar con todo su corazón en la Ley de Yahvé, Dios de Israel, ni se apartó de los pecados con que Jero-boam había hecho pecar a Israel.³² En aquellos días comenzó Yahvé a cercenar el territorio de Israel, y los hirió Jazael en toda la frontera de Israel,³³ desde el Jordán, a oriente, toda la tierra de Galaad, de Gad, de Rubén y de Manases, desde Aroer, que está junto al torrente del Arnón, hasta Galaad y Basan.³⁴ El resto de los hechos de Jehú, cuanto hizo, sus hazañas, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel?³⁵ Jehú se durmió con sus padres, y fue sepultado en Samaría. Le sucedió Joacaz, su hijo.³⁶ Había reinado Jehú veintiocho años sobre Israel en Samaría.

A pesar de su campaña contra el culto de los baales, no destruyó los becerros de oro que puso Jeroboam en Betel y Dan (1 Re 12:28-32). En premio de su celo religioso ocupará su descendencia

cia el trono de Israel hasta la cuarta generación. Su dinastía duró desde 841 hasta 743 antes de Cristo. ¿Aprobó Dios las matanzas de Jehú? Para juzgar su conducta deben tenerse presentes los siguientes puntos: 1) La imperfección moral en la antigua economía. Jehú comportóse como solían hacerlo los soberanos de aquel tiempo. Dios, que previó la conducta de Jehú, sirvióse de la misma, dejando que las causas segundas siguieran su camino, para castigar los pecados de Ajab. 2) Jehú se excedió en su cometido, derramando más sangre de la que convenía.

Mayor castigo le esperaba a Jehú desde el exterior. Enterado Jazael de la situación interna de Israel, atacó de improviso su territorio, apoderándose de toda Transjordania, cumpliéndose con ello lo dicho por Eliseo (8:12). Con el fin de oponerse a la obra de Jazael, buscó Jehú la protección de Salmanasar III, al que envió un tributo para ganarlo a su causa. En el prisma de Salmanasar aparece Jehú postrado ante el rey asirio. Di cese allí que el rey asirio recibía tributo de Tiro y Sidón y de “Ya-ú-a, hijo de Hu-um-rí” (Pritchard, 281), esto es, de Jehú, de la casa de Omri (1 Re 16:27). Pero era un enemigo demasiado potente Jazael para que Salmanasar le redujera a silencio. En efecto, según el prisma de Salmanasar, Jazael, “hijo de nadie,” ocupó el reino, y reunió un gran ejército para luchar contra el rey asirio. “Yo — dice Salmanasar en su prisma — luché contra él, tomé sus ciudades fortificadas; él, para salvar su vida, huyó. Le perseguí hasta Damasco, capital del reino.” El año 842 Salmanasar trabó batalla con Jazael en el monte Senir (*Sa-ni-ru*), en el Antilíbano, en la que el rey de Damasco perdió mil ciento veintidós carros y cuatrocientos setenta caballos. Encerrado en Damasco, defendióse con éxito, en tanto que Salmanasar recorría y devastaba el territorio hasta el Haurán (Pritchard, 280).

Sin embargo, tanto esta vez como en otra más tarde tuvo Salmanasar que retirarse sin haber doblegado al enérgico y hábil Jazael. Para colmo de sus males, el rey asirio vióse constreñido hacia el año 839 a huir precipitadamente a su tierra, en donde su hijo *Assur-danin-apal* habíase revelado contra él; murió cercado en *Kalah*. Jehú encontrábase de nuevo solo ante el temible Jazael. Como dice el texto, apoderóse éste de las tierras del oriente del Jordán.

Atalía, reina de Judá (11:1-20).

¹ Atalía, madre de Ocozías, viendo que había muerto su hijo, levantóse y exterminó a toda la descendencia real. ² Pero Josaba, hija del rey Joram y hermana de Ocozías, cogió a Joás, hijo de Ocozías, y le sacó furtivamente de entre los hijos del rey cuando los estaban asesinando, ocultándole de Atalía, a él y a su nodriza, en la cámara dormitorio, y así pudo aquél escapar a la muerte. ³ Seis años estuvo oculto con Josaba en la casa de Yahvé, y entre tanto reinó Atalía en la tierra. ⁴ El año séptimo, Joyada mandó a llamar a los centuriones de los cereteos y la guardia y los introdujo en la casa de Yahvé. Hizo pacto con ellos, juramentándolos en la casa de Yahvé, y les mostró el hijo del rey, ⁵ dándoles esta orden: “He aquí lo que habéis de hacer: ⁶ La tercera parte de vosotros, que monta la guardia en el palacio real, ⁷ más las otras dos partes de vosotros, que montan la guardia en el templo de Yahvé, ⁸ con las armas en la mano, formaréis en torno del rey y mataréis a cualquiera que pretenda penetrar en las filas. Estaréis junto al rey dondequiera que vaya.” ⁹ Cumplieron los capitanes las órdenes que les había dado el sacerdote Joyada. ¹⁰ Tomó cada uno sus gentes, las que hacían el servicio el sábado, y se fueron al sacerdote Joyada. Este les entregó las lanzas y los escudos del rey David, que se hallaban en la casa de Yahvé, ¹¹ y cuando los soldados de la guardia, todos con las armas en la mano, desplegaron desde el lado sur al lado norte, entre el altar y el templo, ¹² sacó al rey, púsole la diadema y los brazaletes y le ungió. Todos entonces palmotearon y gritaron: “¡Viva el

rey!”¹³ Cuando oyó Atalía el estrépito del pueblo, se vino a donde estaba la gente reunida en la casa de Yahvé¹⁴ y miró. Y estaba el rey sobre el estrado, según costumbre, y cerca de él los jefes y las trompetas, y todo el pueblo daba muestras de gran júbilo, mientras sonaban las trompetas. Atalía rasgó sus vestiduras y clamó: “¡Traición! ¡Traición!”¹⁵ Entonces el sacerdote Joyada dio orden a los capitanes, que estaban a la cabeza de las tropas: “Sacadla de las filas y matad a quienquiera que la siga.”¹⁶ Pues el sacerdote había dicho: “Que no la maten en la casa de Yahvé.” Pusieron sobre ella las manos, y cuando llegó al palacio real, por la puerta de los caballos, allí la mataron.¹⁷ Joyada intervino en la alianza que con Yahvé hicieron el rey y el pueblo, de ser el pueblo de Yahvé.¹⁸ Todo el pueblo penetró en el templo de Baal y lo demolió, destruyendo del todo su altar y sus estatuas; y al sacerdote de Baal, Matan, le dieron muerte delante del altar.¹⁹ Después, dejando una guardia en el templo de Yahvé, tomó a los jefes de los cereteos y a los guardias y a todo el pueblo, y llevaron al rey desde el templo de Yahvé al palacio real, donde entró por la puerta de la guardia. Sentose allí sobre el trono real,²⁰ y todo el pueblo estaba lleno de alegría, y la ciudad se quedó tranquila. Atalía había sido muerta en el palacio real.

Con la muerte de su hijo Ocozías, Atalía, la reina madre, pudo satisfacer sus ansias de mando. De la familia de Ajab no dudó ella en matar a todos los miembros de la familia real, incluidos sus hijos, para ocupar tranquilamente el trono. Su reino duró los años 841-835. Faltó poco para que aniquilara a toda la descendencia davídica, diezmada ya anteriormente (2 Crón 21:17; 2 Re 10:12-14). Pero Josaba, que, según 2 Crón 22:11, era la mujer del sumo sacerdote Joyada, ocultó a Joás, hijo de Ocozías, en la cámara dormitorio. Esta noticia supone que junto al templo existían habitaciones para los sacerdotes. El año séptimo decidió el sumo sacerdote sacar al niño de su escondite y proclamarlo rey en lugar de Atalía. A este fin preparó una amplia conjura. Según 2 Crón 23:2, el sumo pontífice contó con el apoyo de los levitas y del pueblo procedente de provincias; según nuestro texto, la acción fue apoyada principalmente por tropas mercenarias y laicos. Aun en nuestro mismo texto cabe vislumbrar dos relatos combinados. Según v.1-12; 8b-20, la entronización de Joás fue obra del sumo sacerdote, apoyado por la guardia real; en los v. 13-18a se sugiere, en cambio, que un movimiento popular derrocó a Atalía. Los cereteos, o carios, eran tropas mercenarias procedentes de Caria, pueblo del Asia Menor. El día fijado para dar el golpe era un sábado, día en que el cambio de guardia no hacía sospechar ningún complot militar (1 Crón 9:25).

Formada la tropa en el atrio, de cara al altar de los holocaustos, el sacerdote Joyada sacó al niño, púsole la diadema y los brazaletes (2 Sam 1:10) y le ungió por rey. En el texto hebraico, versiones y lugar paralelo de 2 Crón 23:11, en vez de brazaletes (*hase adoth*), se lee *ha eduth* = testimonio, ley. Pero este uso de entregar al nuevo rey el rollo de la Ley no es atestiguado por ningún otro texto. Por esto mismo, muchos autores católicos (Landersdorfer, De Vaux, Vaccari, Garofalo) cambian el texto, leyendo *brazaletes* allí donde el texto masorético dice *testimonio, ley*.

Terminada la ceremonia, todos los asistentes prorrumpieron en aclamaciones al nuevo monarca. Atalía acudió al lugar del tumulto; al penetrar en el templo pudo ver a Joás colocado sobre un estrado (*ammud*) para que el pueblo le pudiera contemplar (23:3; 2 Crón 23:13). El sumo sacerdote dio orden a la guardia de que mataran a la reina fuera del templo para no contaminarlo. De regreso a palacio, al llegar a la puerta de los caballos, al sudeste del templo (Jer 31:40;

Neh 3:28), cayó asesinada.

El rey de Israel debía ser un monarca teocrático. En los comienzos del reinado del joven monarca se renovó la alianza entre Yahvé, el rey y el pueblo del Señor (Ex 19:5-6). Para renovar este pacto era totalmente imprescindible destruir el templo de Baal existente en Jerusalén, como hizo Jehú con el de Samaría (10.26-27); hacer desaparecer su altar y estatuas. Matan, el sacerdote de Baal al servicio del santuario, fue asesinado ante el altar de su dios.

En el v.20 se deja también traslucir la idea de que el nuevo rey fue entronizado con el apoyo de las gentes de provincia, mientras que los de la capital mostrábanse partidarios de Atalía. Había ésta imitado el ejemplo de Jezabel, introduciendo en el reino de Judá el culto de Baal; pero no estaba dispuesto el pueblo de Judá a recibir en dosis masivas esta irrupción de los cultos de los baales y astartés ¹.

Joás y el templo (12:1-17).

¹ Tenía Joás siete años cuando comenzó a reinar. ² Comenzó a reinar Joás el séptimo año de Jehú, y reinó cuarenta años en Jerusalén. Su madre se llamaba Sibia, de Betsaba. ³ Hizo Joás lo que era recto a los ojos de Yahvé todo el tiempo que le dirigió el sacerdote Joyada; ⁴ pero no desaparecieron los altos, y seguía el pueblo sacrificando y quemando perfumes en ellos. ⁵ Joás dijo a los sacerdotes: “Todo el dinero que como ofrenda sagrada ha entrado en el templo de Yahvé, el dinero del rescate de personas según estimación y el que voluntariamente se ofrece a la casa de Yahvé, ⁶ tómennlo los sacerdotes y empléennlo en reparar la casa de Yahvé, en todo lo que necesite reparación.” ⁷ Pero sucedió que, el año veintitrés del reinado de Joás, los sacerdotes no habían hecho las reparaciones necesarias en la casa. ⁸ Llamó entonces el rey al sacerdote Joyada y a los otros sacerdotes y les dijo: “¿Por qué no habéis reparado lo que había que reparar en la casa? En adelante no seréis vosotros los que dispongáis del dinero del pueblo, sino que lo entregaréis para que se haga la reparación de la casa.” ⁹ Los sacerdotes asintieron a no ser ellos los que recogieran el dinero del pueblo para hacer las reparaciones de la casa” ¹⁰ Entonces el sacerdote Joyada tomó un cofre, hizo en su tapa un agujero y le puso al lado del altar, a la derecha, en el paso para la entrada en la casa de Yahvé. Los sacerdotes de guardia metían allí todo el dinero que se traía a la casa de Yahvé; ¹¹ y cuando se veía que en el cofre había bastante dinero, subía el secretario del rey con el gran sacerdote y contaban el dinero que había en la casa de Yahvé. ¹² Iban entregando a los encargados de las obras de reparación lo necesario para pagar a los carpinteros y demás obreros que trabajaban en la casa de Yahvé, ¹³ a los albañiles y a los canteros, para el pago de las maderas y el tallado de las piedras necesarias para las reparaciones. ¹⁴ Pero con todo lo que entraba en la casa de Yahvé no hubo para hacer ni fuentes de plata, ni cuchillos, ni copas, ni trompetas; en suma, nada de oro ni de plata, ¹⁵ sino que hubo que emplearlo todo en la reparación de la casa. ¹⁶ No se tomaban cuentas a los que recibían el dinero para entregarlo a los que hacían las obras, porque eran personas de fidelidad. ¹⁷ El dinero por el delito y el dinero por los pecados no entraba en la casa de Yahvé, porque era de los sacerdotes.

El nuevo rey subió al trono de Judá a la sombra del templo y del sacerdocio; era, pues, justo que se interesara por el santuario nacional. Joás reinó aproximadamente los años 835-796. Desde el punto de vista religioso, su reinado no merece ningún reproche grave; únicamente se le achaca

no haber suprimido los lugares de culto de los altos. Su conducta religiosa fue buena, por estar asesorado por el sumo pontífice Joyada.

El templo de Jerusalén necesitaba reparaciones urgentes, mayormente después de los siete años de total abandono por parte de Atalía (2 Crón 24:7). La administración de las obras confióse en un principio a los sacerdotes; pero pasaron veintitrés años, y las obras no se habían empezado todavía, por lo cual el rey les quitó la administración. Junto al altar de los holocaustos, en el atrio interior, se puso una arquilla o cepo en el que se echaba todo el dinero que se daba para las obras. Los que administraban las obras eran laicos muy honrados, de manera que ni siquiera se les exigía cuentas, lo que indirectamente condena la mala administración en un tiempo en manos de los sacerdotes (v.7). El dinero por el delito y por el pecado (Lev 4:2-24; 5:2, 13:15-19) se entregaba a los sacerdotes para su mantenimiento.

Joás y Jazael (12:18-20).

¹⁸ Entonces subió Jazael, rey de Siria, y atacó a Gat y la tomó. Jazael tenía el designio de subir contra Jerusalén. ¹⁹ Joás, rey de Judá, tomó todas las cosas consagradas, lo que habían consagrado Josafat, Joram y Ocozías, sus padres, reyes de Judá, y lo que él mismo había consagrado, y todo el oro que había en el tesoro de la casa de Yahvé y en el del real palacio, y enviólo todo a Jazael, rey de Siria, que desistió de subir contra Jerusalén. ²⁰ El resto de los hechos de Joás, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?

Jazael, rey de Damasco, libre ya de Asiría, amenazó constantemente a Palestina. Dueño prácticamente de todo el reino del Norte (13:3-7) atrevióse a profundizar hasta Gat (1 Sam 21:11; 1 Re 2:39-40), en la región de los filisteos. Es muy probable que la campaña contra Gat tuviese lugar en tiempos de Ben Hadad III.

Muerte de Joás (12.21-22).

²¹ Sus servidores conspiraron contra él, y, rebelándose, le mataron cuando bajaba a la casa del terraplén. ²² Josacar, hijo de Simat, y Josabab, hijo de Somer, sus siervos, le hirieron, y murió. Fue sepultado con sus padres en la ciudad de David, y le sucedió Amasias, su hijo.

En 2 Crón 24:18-23 se hace una exposición severa de la conducta religiosa de Joás después de la muerte de Joyada. En castigo e haber matado a Zacarías, hijo de Joyada, sufrió Joás la invasión e Jazael. Sus servidores conspiraron contra él, matándole en la casa de Millo, o sea, del terraplén (1 Re 9:15-24; 11:27). Parece tratarse de una confabulación de altas personalidades del reino.

Joacaz, rey de Israel (13:1-9).

¹ El año veintitrés de Joás, hijo de Ocozías, rey de Judá, comenzó a reinar Joacaz, hijo de Jehú, en Samaría, y reinó diecisiete años. ² Hizo el mal a los ojos de Yahvé y siguió los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, con que hizo pecar a Israel, y no se apartó de ellos. ³ Encendióse el furor de Yahvé contra Israel, y los entregó en manos de Jazael, rey de Siria, y en manos de Ben Hadad, hijo de Jazael, todo el tiempo que estos reyes vivieron. ⁴ Joacaz imploró a Yahvé, y Yahvé le oyó, pues vio la opresión en que los reyes de Siria tenían a Israel. ⁵ Se paró a Israel un libertador, que les sa-

có de las manos de los sirios, y habitaron en sus tiendas como antes; ⁶ pero no se apartaron de los pecados de la casa de Jeroboam, que había hecho pecar a Israel, sino que se dieron a ellos, y aún una “asera” quedaba erigida en medio de Samaría. ⁷ De todo el ejército que tenía Joacaz no le dejó Yahvé más que cincuenta caballeros, diez carros y diez mil infantes, porque el rey de Siria los había aniquilado, como si los redujera a polvo. ⁸ El resto de los hechos de Joacaz, cuanto hizo, sus hazañas, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel? ⁹ Joacaz se durmió con sus padres y fue sepultado en Samaría. Le sucedió Joás, su hijo.

Reinó unos diecisiete años en Israel (814-798). Malos vientos soplaban para Israel. Retenido el rey de Asiría en su territorio por intrigas internas, tuvo Jazael las manos sueltas para oprimir a Israel, al que sólo autorizó el uso de diez carros de combate —Ajab condujo dos mil a la batalla de Qarqar (853) —, cincuenta caballeros y diez mil soldados. La política de Jazael inspirábase en el odio hacia Israel por no haberse unido éste a la liga contra el rey de Asiría. La misma línea política siguió su sucesor Ben Hadad III (c.797-773).

¿Quién es el libertador que se anuncia en el v.57 Algunos creen que fue Jeroboam II (14:27), en tanto que otros ven en él al monarca asirio Adadnirari. Al emanciparse de la tutela de su madre Semíramis, Adadnirari (810-782) continuó la política de penetración hacia occidente, queriendo vengarse de aquellas regiones que o bien se desunieron del carro asirio o se negaron a continuar pagando el tributo convenido. De esta política en favor o en contra de Asiría en tierras de Siria y Palestina tenemos diversos documentos. Adadnirari cebóse con el reino de Damasco por considerarlo cabeza de la liga antiasiria y por ser el más fuerte de todos. Todo su reino fue saqueado y cercada la capital. El rey de Damasco, que Adadnirari llama con el nombre genérico de Mari, era Ben Hadad III, el cual escapó con vida pagando al de Asiría un tributo de guerra equivalente a treinta y dos millones de dólares, además de entregar telas, tejidos de algodón, camas y sillas con incrustaciones de marfil, etc. Parte de este botín ha sido hallado en Arslán Tas, la antigua Hadata. En una placa de marfil se lee: “A nuestro amo Jazael.” Asiría quitó de en medio al temible reino de Damasco, pero Israel (*Hu-um-ri*) no pudo substraerse a la influencia de Asiría, a la que enviaba tributos. “Desde el Eufrates hasta el mar Grande, donde se pone el sol, he sometido al país en Hatti y el de Amurru en su totalidad, el de Tiro, el de Sidón, el de Omri (*Hu-um-ri*), el de Edom y el de la Filistea. Les impuse un fuerte tributo.” Tal es el texto de una inscripción perteneciente a Adadnirari III grabado en una losa encontrada en Kalak. De lo dicho aparece que los asirios libertaron parcialmente a Israel del dominio de Damasco ¹.

Muerte de Elíseo (13:10-25).

¹⁰ El año treinta y siete de Joás, rey de Judá, comenzó a reinar Joás, hijo de Joacaz, en Israel, en Samaría, y reinó dieciséis años. ¹¹ Hizo el mal a los ojos de Yahvé, y no se apartó de ninguno de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel, sino que se dio a éstos como él. ¹² El resto de los hechos de Joás, cuanto hizo, sus hazañas, y la guerra contra Amasias, rey de Judá, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel? ¹³ Joás se durmió con sus padres, y le sucedió Jeroboam. Joás fue sepultado en Samaría con los reyes de Israel. ¹⁴ Enfermó Elíseo de la enfermedad de que murió, y Joás, rey de Israel, bajó a verle, lloró sobre él, y dijo: “¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel y su auriga!” ¹⁵ Elíseo le dijo: “Toma tu arco y unas flechas.” El tomó arco y flechas. ¹⁶ Luego dijo Elíseo al rey de Israel: “Pon tus manos en el arco.” Y él las puso, y puso Elíseo las suyas sobre las

del rey.¹⁷ Luego añadió: “Abre la ventana que da al oriente.” Abrióla, y Elíseo le dijo: “Dispara”; y disparó. Elíseo exclamó: “Es una flecha de liberación de Yahvé; es una flecha de liberación contra Siria. Tú batirás a los sirios en Afee hasta exterminarlos.”¹⁸ Elíseo le dijo nuevamente: “Toma las flechas.” El las tomó, y Elíseo le mandó: “Hiere la tierra”; y el rey la hirió tres veces, y se detuvo.¹⁹ El hombre de Dios se irritó contra él, y le dijo: “Debieras haber herido cinco o seis veces, y entonces hubieras llegado a batir a los sirios hasta la exterminación; ahora sólo tres veces los batirás.”²⁰ Elíseo murió y fue sepultado. Por entonces hacían incursión en la tierra, un año y otro, las tropas de Moab;²¹ y sucedió que, mientras estaban unos sepultando a un muerto, vieron de pronto venir una de estas tropas, y arrojaron al muerto en el sepulcro de Elíseo y se fueron; y en cuanto el muerto llegó a tocar los huesos de Elíseo, resucitó y se puso en pie.²² Jazael, rey de Siria, afligió a Israel todo el tiempo de la vida de Joacaz.²³ Pero Yahvé tuvo misericordia de ellos y los miró por amor de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, y no quiso destruirlos del todo, y no los arrojó de ante sí.²⁴ Murió Jazael, rey de Siria, y le sucedió su hijo Ben Hadad.²⁵ Joás, hijo de Joacaz, reconquistó de manos de Ben Hadad, hijo de Jazael, las ciudades conquistadas por Jazael a Joacaz, su padre, durante la guerra. Joás batió tres veces a los sirios y recobró las ciudades de Israel.

Al principio del reinado de Joás (798-783), rey de Israel, hacía sentir todavía la presión de Damasco. Pero, animado el rey por Elíseo, combatió a los árameos, venciólos tres veces y recuperando las ciudades perdidas durante el reinado de Jazael. Los oráculos de Elíseo (v. 14-25) se refieren a estas luchas entre Joás y Ben Hadad III. A la provocación por parte de Amasias, rey de Judá (796-781), respondió Joás batiéndolo en Bet Shemes, subiendo a Jerusalén, desmantelándola y saqueando los tesoros del templo y del palacio real.

Elíseo cayó enfermo de gravedad; murió y fue enterrado en su pueblo de Abel Mejola (*teli Abu Šifri*), al sur de Betsán.

Con Elíseo desaparecía un gran profeta que había actuado intensamente en la vida nacional. Yahvista fervoroso, se opuso tenazmente al culto de los baales, increpando a los reyes por su conducta religiosa. El mismo Ajab, cautivo en las mallas de su mujer, cruel y fanática, rompió sus vestiduras, se vistió de saco y ayunó cuando le anunció Elíseo el castigo por el asesinato de Nabot (1 Re 21:27). Fue Elíseo un valladar ante la invasión de los profetas de Baal, procedentes de Fenicia, a quienes Elías desenmascaró sobre el Carmelo (1 Re 18:26-29). Demostró hasta la saciedad que Yahvé es el único Dios que habla a los profetas. Los profetas falsos daban sus oráculos a sueldo, mientras que Elíseo se comporta desinteresadamente (5:16)².

Amasias, rey de Juda (14:1-22).

¹El año segundo de Joás, hijo de Joacaz, rey de Israel, comenzó a reinar Amasias, hijo de Joás, rey de Judá.² Tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar, y reinó veintinueve años en Jerusalén. Su madre se llamaba Joadán, de Jerusalén.³ Hizo lo recto a los ojos de Yahvé; no, sin embargo, como David, su padre. Obró enteramente como había obrado Joás, su padre.⁴ No desaparecieron los altos, y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos.⁵ Cuando hubo afirmado en sus manos el reino, castigó a los servidores que habían matado al rey, su padre; ⁶ pero no hizo morir a los hijos de los asesinos, según lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés, donde manda Yahvé: “No se hará morir a los padres por los hijos ni se

hará morir a los hijos por los padres, sino que se hará morir a cada uno por su pecado.”⁷ Batió a diez mil edomitas en el valle de la Sal. Conquistó en la guerra Sela, y la llamó Joctel, nombre que conserva hoy todavía.⁸ Entonces mandó Amasias mensajeros a Joás, hijo de Joacaz, hijo de Jehú, rey de Israel, para decirle: “Ven que nos veamos las caras.”⁹ Joás, rey de Israel, hizo decir a Amasias: “El cardo del Líbano mandó a decir al cedro del Líbano: Dame tu hija por mujer para mi hijo. Las fieras del Líbano pasaron y pisotearon el cardo.”¹⁰ Tú has batido a los edomitas, y tu corazón se ha envanecido. Goza tu gloria y quédate en casa. ¿Para qué meterte en una empresa desafortunada, que será tu ruina y la de Judá?”¹¹ Pero Amasias no le escuchó, y Joás, rey de Israel, subió y se vieron las caras él y Amasias, rey de Judá, en Betsamés, que está en Judá.¹² Judá fue batido por Israel, y cada uno huyó a su tienda.¹³ Joás, rey de Israel, cogió prisionero en Betsamés a Amasias, rey de Judá, hijo de Joás, hijo de Ocozías, y vino a Jerusalén e hizo una brecha de cuatrocientos codos en la muralla de Jerusalén, desde la puerta de Efraím hasta la puerta de la Esquina.¹⁴ Se apoderó de todo el oro y plata y de los vasos que había en la casa de Yahvé y en el tesoro del palacio real, y, tomando rehenes, retornó con ellos a Samaría.¹⁵ El resto de los hechos de Joás, cuanto hizo, sus hazañas y la guerra que hizo a Amasias, rey de Judá, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel?¹⁶ Joás se durmió con sus padres, y fue sepultado en Samaría con los reyes de Israel. Le sucedió Jero-boam, su hijo.¹⁷ Amasias, hijo de Joás, rey de Judá, vivió quince años después de la muerte de Joás, hijo de Joacaz, rey de Israel.¹⁸ El resto de los hechos de Amasias, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?¹⁹ Se tramó contra él una conjuración en Jerusalén, y huyó a Laquis; pero le persiguieron hasta Laquis, y allí le dieron muerte.²⁰ Le trajeron en caballos, y fue sepultado en Jerusalén con sus padres, en la ciudad de David.²¹ Todo el pueblo de Judá tomó a Azarías, hijo de Amasias, y le puso sobre el trono, a la edad de dieciséis años, en lugar de Amasias, su padre.²² Azarías reedificó a Elat y la restituyó al dominio de Judá después de dormirse el rey con sus padres.

De los primeros actos de su reinado (796-781) fue la muerte de los asesinos de su padre, Joás (12:21-22); pero, dado que las circunstancias de política interior aconsejaban el apaciguamiento, no hizo morir a los hijos de los asesinos. El autor señala que este proceder se inspiraba en Deut 24:16, en cuyo texto se dice que la responsabilidad es individual, doctrina que Ezequiel reafirmará (Ez 18:2-23). Según la codificación antigua, la familia era solidaria de las faltas de su jefe (Jos 7:24; 1 Sam 21:5).

A consecuencia de la desastrosa expedición de Joram y de Josafat contra los moabitas (2 Re 3:9-27), emancipáronse los edomitas, cerrando el paso a Judá hacia Asiongaber. Contando con un buen ejército y algunos mercenarios de Efraím, Amasias invadió Edom. Tras de una victoria conseguida en el valle de la Sal (*wadi el-Milh*), al este de Bersabé, conquistó Sela, *la Roca*, lugar que se hizo famoso más tarde con el nombre de Petra, capital del reino de los nabateos, entre el golfo de Aqaba y el mar Muerto, a la que impuso el nombre de Yoctel (Jos 15:38), imitando la antigua costumbre de dar otro nombre a la ciudad conquistada. Vencido en Bet Shemes (1 Re 4:9) y prisionero de Joás, Amasias contempló cómo el vencedor penetraba en su capital, abría una brecha en las murallas desde el centro de la muralla septentrional hasta el ángulo noroeste (Neh 8:16; Jer 31:38). La brecha fue aproximadamente de doscientos metros. Los vv. 15-16 deben colocarse después de 13:25. El desastre nacional, seguido de la humillación de ver a un rey de

Israel en el recinto de Jerusalén, dueño y señor de Judá, crearon una atmósfera enrarecida en torno a la persona de Amasias, hasta que un movimiento popular le obligó a huir a Laquis (*Tell el-Du-weir*), donde, alcanzado por la gente armada, fue asesinado.

Jeroboam, rey de Israel (14:23-29).

²³ El año quince de Amasias, hijo de Joás, rey de Judá, comenzó a reinar sobre Israel en Samaría Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, y reinó cuarenta y un años. ²⁴ Hizo el mal a los ojos de Yahvé. No se apartó de ninguno de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel. ²⁵ Recobró el territorio de Israel, desde la entrada de Jamat hasta el mar del Araba, según la palabra que había dicho Yahvé, Dios de Israel, por medio de su siervo Joñas, profeta, hijo de Amitai, de Gat Jefer. ²⁶ Porque había visto Yahvé la amarga aflicción de Israel, a la que todos, esclavos y libres, habían sido reducidos, sin que hubiera quien pudiera socorrer a Israel. ²⁷ No había resuelto Yahvé todavía raer el nombre de Israel de debajo del cielo, y le libró por medio de Jeroboam, hijo de Joás. ²⁸ El resto de los hechos de Jeroboam, cuanto hizo, sus hazañas en la guerra y cómo restituyó al dominio de Israel Damasco y Jamat, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel? ²⁹ Jeroboam se durmió con sus padres los reyes de Israel, y le sucedió Zacarías, su hijo.

Pocas líneas dedica el texto sagrado a Jeroboam II (783-743), a pesar de conceptuarse como el más grande de los reyes de Israel. Para enjuiciar su reinado deben tenerse en consideración las profecías de Amos y de Oseas, así como los resultados de las excavaciones practicadas en Samaría y Megiddo. Vimos (13:4) que algunos ven en Jeroboam II al libertador prometido a Joacaz (De Vaux). Puede atribuírsele este calificativo, por cuanto “recobró el territorio de Israel desde la entrada de Hamat hasta el mar del Araba,” es decir, desde el punto indeterminado al sur de Hama, en Siria, hasta el mar Muerto (1 Re 8:65; Jos 3:16; 12:3). Según Amos (6:13), reconquistó Transjordania “hasta el torrente del Araba,” quizá el *wadi el-Hesa*, al sur del mar Muerto. Esta grande prosperidad se debe en gran parte a que el rey de Damasco, Ben Hadad, había sido derrotado por Joás (13:25) y oprimido por Adadnirari III con un enorme tributo de guerra. Se atribuye el bienestar del reino al cumplimiento de un oráculo dado por un profeta llamado Joñas, distinto del homónimo del que se conserva un libro, hijo de Amita y oriundo de Gat Jefer, al noroeste del Tabor (Jos 19:13).

Azarías, rey de Judá (15:1-7).

¹ El año veintisiete de Jeroboam, rey de Israel, comenzó a reinar Azarías, hijo de Amasias, rey de Judá. ² Tenía dieciséis años cuando comenzó a reinar, y reinó cincuenta y dos años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jolía, de Jerusalén. ³ Hizo lo que es recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho Amasias, su padre; ⁴pero los altos no desaparecieron, y el pueblo seguía ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos. ⁵ Yahvé hirió de lepra al rey, y leproso estuvo hasta el día de su muerte, y moraba en su casa aislada. Jotam, su hijo, estaba a la cabeza del palacio y juzgaba al pueblo. ⁶ El resto de los hechos de Azarías, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ⁷ Azarías se durmió con sus padres, y fue sepultado con ellos en la ciudad de David. Le sucedió Jotam, su hijo.

Amasias, padre de Azarías (781-740), fue víctima de un levantamiento popular. El monarca es llamado constantemente Ozías por el autor de 2 Crón 26:1-23, que le dedica una noticia extensa. En 14:22 dice que Azarías reedificó Elat después de la victoria de su padre sobre Edom, iniciando un período comercial próspero. Fomentó la agricultura y ganadería, excavando cisternas y levantando torres de protección en el Negueb y Sefela y plantando muchas viñas. Por una parte existía mucho lujo, y por otra, la miseria más espantosa (Is 2:7; 3:1-21). Según 2 Crón 26:1ss, Azarías organizó el ejército, aumentando el número de combatientes y jefes, dotándoles de nuevo armamento. Mejoró el sistema defensivo de Jerusalén levantando torres altas, según planos de un ingeniero, rematadas por un dispositivo para lanzar flechas y gruesas piedras. En política externa, además de la puesta en marcha del puerto de Elat, aseguró los accesos al mismo luchando contra árabes y moabitas. En guerra contra los filisteos destruyó a Gat, Jabne y Azoto. La fama del rey “extendióse hasta las fronteras de Egipto, pues llegó a ser muy poderoso” (2 Crón 26:8).

Religiosamente anduvo por el recto camino en los primeros años de su reinado; mas, ensobrecido por sus éxitos y triunfos, se arrogó privilegios que eran peculiares de los sacerdotes. En castigo, dice el autor del libro de las Crónicas, Yahvé le hirió de lepra, por lo que, conforme a la costumbre, fue separado de la sociedad, no autorizándosele la entrada en el templo. A pesar de su condición de rey, vivió en su “casa de libertad,” dice el texto masorético, queriendo con esta expresión aludir al régimen de libertad en que vivían los leprosos, desconectados y separados de la sociedad. En nombre de su padre, Jotam se hace cargo de las funciones correspondientes al rey.

Zacarías y Selum, reyes de Israel (15:8-16).

⁸ El año treinta y ocho de Azarías, rey de Judá, comenzó a reinar sobre Israel, en Samaría, Zacarías, hijo de Jeroboam, y reinó seis meses. ⁹ Hizo lo que era malo a los ojos de Yahvé, como lo habían hecho sus padres, y no se apartó de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel. ¹⁰ Selum, hijo de Jabes, conspiró contra él, y le hirió en Jebleam, dándole muerte. El le sucedió, n El resto de los hechos de Zacarías escrito está en el libro de las crónicas de los reyes de Israel. ¹² Así se cumplió lo que Yahvé había declarado a Jehú diciendo: “Tus hijos se sentarán en el trono de Israel hasta la cuarta generación.” ¹³ Selum, hijo de Jabes, comenzó a reinar el año treinta y nueve de Ozías (Azarías), rey de Judá, y reinó un mes en Samaría. ¹⁴ Menajem, hijo de Gadí, subió de Tirsa a Samaría; hirió a Selum, hijo de Jabes, matándole, y le sucedió. ¹⁵ El resto de los hechos de Selum y la conspiración que tramó está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel. ¹⁶ Entonces Menajem castigó a Tapuaj y cuanto en ella había, con su territorio, desde Tirsa, porque no había querido abrirle sus puertas, y abrió el vientre de todas las mujeres encinta.

Se presiente el fin del reino del Norte, en donde domina la anarquía. Zacarías (743) estuvo en el poder seis meses, muriendo asesinado en manos de Selum, ignorando el porqué. Acaso se deba a que Selum era hijo de Jabes, en Galaad, en donde había muchos partidarios de los árameos, cuyo rey era Rezón. Zacarías fue asesinado en Jebleam, donde cayó en otro tiempo Ocozías en manos de Jehú (9:27). Con su muerte se acaba la dinastía de Jehú, a quien habíase prometido que duraría hasta la cuarta generación.

Sucedióle Selum (743), que reinó un mes en Samaría. Menajem, que posiblemente capitaneaba la corriente favorable a Asiría, le quitó de en medio. Castigó Menajem a todos los parti-

darios de Selum, en especial a los habitantes de Tapuaj, ciudad de los confines de Efraím y de Manases (Jos 12:17; 16:8; 17:7-8), correspondiente al actual *Sheikh Abu Zarad*, a quince kilómetros al sur de Naplusa.

Menajem, rey de Israel (15:17-24).

¹⁷ El año treinta y nueve de Azarías, rey de Judá, comenzó a reinar en Israel Menajem, hijo de Gadí, y reinó diez años en Samaría. ¹⁸ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, y no se apartó, mientras vivió, de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel. ¹⁹ Ful, rey de Asiría, vino a Israel, y Menajem le dio a Ful mil talentos de plata para que le ayudase a consolidar el reino en sus manos. ²⁰ Menajem, para obtener esta cantidad, hizo una derrama sobre todos los que en Israel eran ricos, imponiendo a cada uno cincuenta siclos de plata, para dárselos al rey de Asiría. El rey de Asiría se volvió, y por entonces no se quedó en la tierra. ²¹ El resto de los hechos de Menajem, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel? ²² Menajem se durmió con sus padres, y le sucedió Pecajya, su hijo. ²³ El año cincuenta de Azarías, rey de Judá, comenzó a reinar en Israel, en Samaría, Pecajya, hijo de Menajem, y reinó dos años. ²⁴ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, y no se apartó de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que hizo pecar a Israel.

Los imperios vecinos influían decisivamente en la política interna de Israel. Durante el reinado de Menajem (743-738) vuelve a aparecer la figura siniestra de Asiría, que parecía haberse diluía” después de la acción de Adadnirari III. Con el advenimiento de Teglafalasar III (745-727), la mano de Asiría se hará sentir duramente en toda la costa mediterránea. Después de su entrada triunfal en Babilonia el año 729, Teglafalasar tomó el nombre de Pul, ful o Pulu, nombre que aparece en el canon de Tolomeo bajo la forma de poros. Menajem derrocó a Selum, partidario de los árameos, y abrazó la causa de Asiría, apresurándose a prestar acto de vasallaje a Teglafalasar. Ofreció Menajem ricos presentes al rey asirio, consistentes en mil talentos de plata, que equivalen a unas treinta y cinco toneladas. Para recaudarlos impuso un tributo a los *guibborim hail* del reino, es decir, a los que disponían de gran fortuna (Rut 2:1) ¹, que, según los cálculos, eran unos sesenta mil. Entregado el tributo a Teglafalasar, “el rey de Asiría se volvió, y por entonces no se quedó en la tierra” (v.20).

En los anales de Teglafalasar se narran las campañas del monarca en el norte de Siria, su manera brutal de tratar a los vencidos y las deportaciones en masa. El rey Razín (*Rasunnu*), de Damasco (15.37); Menajem (*Me-ni-hi-im-me*), de Samaría (Sa-me-ri-na-a-a); Hiram (*Hírum*), de Tiro; Sibiti-bili, de Byblos; Inil, de Hamat, etc., le enviaron tributos para congraciarse con él (Ritchard, 283). Creyendo el rey asirio que había subyugado definitivamente a los reyes del oeste, pasó de nuevo el Eufrates y fuese a combatir a los medos y Urartu. Durante estas campañas en el este, los países siro-palestinos comprendieron la necesidad de coligarse para hacer frente a las pretensiones territoriales de Asiría. El reino de Damasco llevó la iniciativa en estas negociaciones, ya que “Damasco es la cabeza de los países de Aram, y la cabeza de Damasco Rasín” (Is 7:8). A esta coalición se invitó a entrar a los reyes de Judá y de Israel. Pero este último era filoasirio. El pueblo odiaba a Menajem. En el seno de Israel existía el partido filoeipcio, que se oponía a la política de aquél (Os c.4; 5:13; 7:8-17; 8:9-10; 12:2). Su hijo Pecajya (738-737) fue víctima del partido simpatizante con Egipto.

Pecaj, en el trono de Israel (15:25-31).

²⁵ Pecaj, hijo de Romelía, su oficial, conspiró contra él, y le hirió en Samaría, en la torre del palacio del rey, en unión de Argob y Arie y de cincuenta hombres de entre los hijos de Galaad que le seguían. Así dio muerte a Pecajya, y le sucedió. ²⁶ El resto de los hechos de Pecajya, cuanto hizo, escrito está en el libro de las crónicas de los reyes de Israel. ²⁷ El año cincuenta y dos de Azarías, rey de Judá, comenzó a reinar en Israel, en Samaría, Pecaj, hijo de Romelía, y reinó veinte años. ²⁸ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, y no se apartó de los pecados de Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel. ²⁹ En tiempo de Pecaj, rey de Israel, Teglatfalasar, rey de Asiría, vino y tomó Iyyón, Abel Bet Maaca, Janoaj, Quedes y Jasor, Galay y la Galilea, todo el territorio de Neftalí, y llevó a sus habitantes cautivos a Asiría. ³⁰ Oseas, hijo de Ela, conspiró contra Pecaj, hijo de Romelía, y le hirió, dándole muerte y sucediéndole el año veinte de Jotam, hijo de Ozías (Azarías)' ³¹ El resto de los hechos de Pecaj, cuanto hizo, escrito está en el libro de las crónicas de los reyes de Israel.

Pecaj (737-732) sucedió al difunto Pecajya, a quien asesinó en colaboración con Argob y Arie y de cincuenta hombres de los de Galaad. Pecaj representaba la corriente política favorable a Egipto. Dice el profeta Oseas que en aquel tiempo “Efraím era como paloma tonta, sin juicio; acuden al Egipto, llaman a la Asiría” (7:11). La primera de las consecuencias de la federación antiasiria fue la guerra entre Ajaz, rey de Judá, y Pecaj, de Israel, dando origen a la llamada guerra siro-efraimita del año 734.

Una vez Pecaj en el trono, estableció una alianza con Aram. Judá no se había pronunciado; Jotam, su rey, se hacía el sordo, por lo que Israel y Damasco tramaron la idea de suprimirlo poniendo en su lugar a otro que fuera partidario de la coalición antiasiria. En esto murió Jotam, sucediéndole su hijo Ajaz (736-716). Ante el nuevo monarca presentábase un panorama plagado de interrogantes. Eran muchos los estados adheridos a la liga: Damasco, Israel, Tiro, Sidón, Gaza, la Filistea, Edom, la reina de los árabes. Los edomitas, deseosos de sacudirse el yugo de Judá, ocuparon Elat (2 Crón 28:17); los amonitas negáronse a pagar el tributo que les impuso Jotam (2 Crón 27:5); los filisteos ocuparon y destruyeron Bet Shemes, Ayalón, Guederot, Soco y las ciudades vecinas. A estos males se añadió la invasión del territorio por la liga siro-efraimita. Viéndose Ajaz en tal apuro, escribió urgentemente a Teglatfalasar, diciéndole: “Tu siervo soy y tu hijo. Sube y líbrame de las manos del rey de Siria y de las del rey de Israel, que se alzan contra mí” (16:7). No fue sordo el monarca asirio a la llamada del rey aliado. Con el fin de sujetar a Egipto en sus fronteras, el ejército de Teglatfalasar ocupó toda la costa mediterránea al sur del Carmelo, obligando al rey de Gaza, Hanno, a huir a Egipto. Al enterarse de este suceso los reyes de Siria y de Israel, que sitiaban la ciudad de Jerusalén, levantaron el cerco y marcharon precipitadamente a sus respectivas capitales de Damasco y Samaría. Teglatfalasar mandó al momento el ejército contra el rey de Israel, al que, de paso para el sur, había usurpado la ciudad fronteriza de Abel Bet Maaca (1 Re 15:20), al oeste de Dan. Pero quiso el rey asirio atacar en primer lugar, o contemporáneamente, al principal instigador de la liga antiasiria: Damasco. Rasín defendióse valientemente, pero sucumbió ante las fuerzas atacantes el año 732, siendo ajusticiado. Las tropas asirías devastaron el territorio sirio; centenares de ciudades y aldeas fueron incendiadas y arrasadas, y la población deportada a Elarn. Desde aquel tiempo, Siria convirtióse en una provincia de Asiría.

Después de esta acción, o contemporáneamente, los soldados asirios invadieron el territorio de Israel, que no opuso mayor resistencia. De la corona de Pecaj fueron arrebatados los territorios de Galilea y TransJordania. Se apoderó Teglathfalar de Iyyón y Abel Bet Maaca (1 Re 15:20), de Janoaj (quizá Yanuk, a diez kilómetros al este de Tiro), de Quedes, o sea, de Cades de Neftalí (Jos 12:22; 20:7), de Hasor (1 Re 9:15). Las tribus de Neftalí y de TransJordania fueron deportadas a Asiría (1 Crón 5:26; Is 8:21-9-6). Del reino de Israel quedó solamente el tronco; a saber, el macizo central en torno a Samaría. La derrota creó el malestar interno; cierto Oseas conspiró contra Pecaj, hijo de Romelía, dándole muerte. Era el partido filoasirio el que se impuso esta vez, eligiendo a Oseas, cuya elección confirmó Teglathfalar, según se desprende de sus palabras: “Del país de Omri (*Bit Humria*). transporté todos sus habitantes, y sus posesiones las entregué a Asiría. Ellos derrocaron a su rey Pecaj (*Pa-qa-ha*) y puse en su lugar a Oseas (*A-ú-si*) en el trono. Recibí de ellos diez talentos de oro, mil (7) talentos de plata como tributo, que me llevé a Asiría”².

Jotam, en el trono de Judá (15:32-38).

³² El año segundo de Pecaj, hijo de Romelía, rey de Israel, comenzó a reinar Jotam, hijo de Ozías (Azarías), rey de Judá. ³³ Tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jerusá, hija de Sadoc. ³⁴ Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho Ozías (Azarías), su padre; ³⁵ pero no desaparecieron los altos, y el pueblo seguía ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos. Jotam edificó la puerta superior de la casa de Yahvé. ³⁶ El resto de los hechos de Jotam, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ³⁷ En este tiempo comenzó a mandar Yahvé contra Judá a Rasín, rey de Siria, y a Pecaj, hijo de Romelía. ³⁸ Jotam se durmió con sus padres y fue sepultado con ellos en la ciudad de David, su padre. Le sucedió Ajaz, su hijo.

Pocos años estuvo Jotam en el trono (740-736). Durante muchos años estuvo asociado al trono con su padre, que, como se dijo, era leproso (15:1). En su administración siguió su línea; favoreció la agricultura; edificó la puerta superior de la casa de Yahvé, es decir, la puerta alta de Benjamín (Jer 22:2). Restauró los muros del Ofel, construyó ciudades en las montañas de Judá, torres y fortalezas en los bosques para proteger la ganadería. Luchó contra los amonitas y los venció, pagándole un crecido tributo (2 Crón 27:1-5). Jotam no reaccionó ante la presión que le hacía desde el norte la liga siro-efraimita; cuando los reyes de Israel y de Damasco pensaban en sustituirlo por otro, le sorprendió la muerte.

Ajaz, rey de Judá (16:1-20).

¹ El año diecisiete de Pecaj, hijo de Romelía, comenzó a reinar Ajaz, hijo de Jotam, rey de Judá; ² tenía Ajaz veinte años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo lo recto a los ojos de Yahvé, su Dios, como lo había hecho David, su padre. ³ Marchó por el camino de los reyes de Israel, y hasta hizo pasar a su hijo por el fuego, según las abominaciones de las gentes que Yahvé había expulsado ante los hijos de Israel. ⁴ Ofrecía sacrificios y perfumes en los altos, en los collados y bajo cualquier árbol frondoso. ⁵ Entonces Rasín, rey de Siria, y Pecaj, hijo de Romelía, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para atacarla, y sitiaron a Ajaz, pero no pudieron vencerle. ⁶ En el mismo tiempo, el rey de Edom sometió a Elat al dominio de Edom, expulsando de ella a los judíos, y los edomitas se establecieron en Elat, y

allí habitan hasta el día de hoy. ⁷ Ajaz mandó mensajeros a Teglafalasar, rey de Asiria, para decirle: “Tu siervo soy y tu hijo. Sube y librame de las manos del rey de Siria y de las del rey de Israel, que se alzan contra mí.” ⁸ Ajaz tomo la plata y el oro que había en la casa de Yahvé y en el tesoro del palacio del rey y se lo mandó en presente al rey de Asiria. ⁹ El rey de Asiria le dio oídos, y subió contra Damasco, la tomó y llevó a sus habitantes cautivos a Quir, y dio muerte a Rasín. ¹⁰ El rey Ajaz fue a Damasco para ver a Teglafalasar, rey de Asiria, y, habiendo visto el altar que había en Damasco, mandó luego al sacerdote Urías el modelo y la forma exacta del altar. ¹¹ El sacerdote Urías construyó uno, ajustándose al modelo enviado de Damasco por el rey Ajaz, acabándole antes de que Ajaz volviese de Damasco. ¹² Llegado de Damasco, vio el rey el altar, y, acercándose, subió a él; ¹³ hizo quemar en él su ofrenda y su holocausto, y libó en él sus libaciones y derramó en él la sangre de sus sacrificios eucarísticos. ¹⁴ Quitó de ante la casa el altar de bronce que había ante Yahvé, para que no estuviese entre el nuevo altar y la casa de Yahvé, y le puso cerca del nuevo altar, hacia el norte. ¹⁵ El rey Ajaz dio al sacerdote Urías esta orden: “Quema en el gran altar el holocausto de la mañana y la ofrenda de la tarde, el holocausto del rey y su ofrenda, el holocausto de todo el pueblo y sus ofrendas; derrama en él sus libaciones y la sangre de todos los holocaustos y todos los sacrificios. Del altar de bronce ya dispondré yo.” ¹⁶ El sacerdote Urías hizo en todo conforme a lo que el rey Ajaz le había mandado, ¹⁷ y el rey Ajaz rompió los tableros de las basas y quitó las fuentes que había sobre ellas. Quitó el mar de encima de los toros de bronce, que estaban debajo, y le colocó sobre un solado de piedra; ¹⁸ y para agradar al rey de Asiria, mudó de la casa de Yahvé el pórtico del sábado que se había construido en ella, y la entrada exterior del rey. ¹⁹ El resto de los hechos de Ajaz, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ²⁰ Ajaz se durmió con sus padres y fue sepultado con ellos en la ciudad de David. Le sucedió Ezequías, su hijo.

Subió al trono en momentos difíciles, reinando desde 736-716. Hemos visto (15:23-31) que, ante la negativa de unirse al carro de los enemigos de Asiria, invadieron su territorio los reyes de Israel y de Damasco. Rasín había atacado por el sur; el puerto de Elat fue entregado a los edomitas. Pecaj descendió desde el norte contra Jerusalén; en el oeste los filisteos apoderábanse de algunas de sus ciudades. Prisionero en Jerusalén, creía que había llegado la agonía de su reino. Rasín y Pecaj habían designado a *Tobeel* para sucederle.

Ante el cariz de los acontecimientos “tembló su corazón” (de Ajaz) y el corazón del pueblo como tiemblan los árboles del monte a impulsos del viento” (Is 7:2). Isaías, por encargo de Yahvé, confortóle, invitándole a confiar en Yahvé, prometiéndole cualquier milagro si fuera necesario (Is 7:3-20); pero Ajaz confiaba más en el poderío de Teglafalasar que en la ayuda de su Dios.

La conducta de Ajaz, desde el punto de vista religioso, fue pésima. Su sincretismo religioso culminó con el sacrificio de su hijo (*hijos* se dice en 2 Crón 28:3). Estos ritos, condenados por la Biblia (Deut 12:31; 18:10-12) por ser propios de los paganos, penetraron en Israel (23:10; Jer 7:31; 19:5; Ez 16:21; 20:31). No dice el texto a qué divinidad sacrificó Ajaz su hijo, pero tales holocaustos hacíanse a Moloc ¹.

En el v.9 se dice que los israelitas fueron llevados cautivos a Quir, lugar de donde son originarios los árameos (Am 1:5; 9:7; Is 22:6). El altar de Damasco estaba dedicado al dios

Rimmón (5:18). Instalado otro igual en Jerusalén por Urías, subió el rey en él para ofrecer sacrificios (2 Crón 28:22-23), consagrando el altar. ¿Tenía el rey derecho a ello? Tanto el gesto de Jeroboam I (1 Re 12:23) como el de Ajaz son imitaciones serviles de costumbres extranjeras que el yahvismo aborrecía ².

El altar que estaba ante Yahvé era de bronce y fue instalado por Salomón (1 Re 8:64; 9:25). Según 2 Crón 28:24, “Ajaz reunió los utensilios de la casa de Dios y los hizo pedazos; cerró las puertas de la casa de Yahvé.” El pórtico del sábado, o sea, el estrado y la entrada del rey (1 Crón 9:17; Ez 46:12), eran señales de soberanía, cuya supresión exigía Teglathfalsar de su rey vasallo (De Vaux). Ajaz, como hemos visto, entregóse al culto de los falsos dioses, autorizando el politeísmo. De ello se lamentó repetidamente Isaías (2:18-20; 30:22), recriminando las *asheras* y los cipos del sol (Is 17:8; 27:9) y el culto en los bosques y huertas (Is 1:29).

Caída de Samaría y deportación (17:1-23).

¹ El año doce de Ajaz, rey de Judá, comenzó a reinar en Israel, en Samaría, Oseas, hijo de Ela, y reinó nueve años” ² Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, aunque no tanto como los reyes de Israel que le precedieron. ³ Subió contra él Salmanasar, rey de Asiría, y Oseas se le sometió y le pagó tributo; ⁴ pero el rey de Asiría descubrió luego una conspiración que tramaba Oseas, que había mandado embajadores a So, rey de Egipto, y había dejado de pagar el tributo anual al rey de Asiría, y el rey de Asiría le hizo encarcelar y encadenar en una prisión. ⁵ Recorrió el rey de Asiría todo el territorio y subió contra Samaría, que tuvo asediada durante tres años. ⁶ El año noveno de Oseas, el rey de Asiría tomó a Samaría y llevó cautivos a sus habitantes a Asiría, haciéndolos habitar en Calac y Jabor, junto al río Gozan, y en las ciudades de la Media. ⁷ Los hijos de Israel habían pecado contra Yahvé, su Dios, que los había sacado de la tierra de Egipto, de bajo el dominio de Faraón, rey de Egipto, temiendo a los dioses ajenos. ⁸ Siguieron las costumbres de las gentes que Yahvé había expulsado ante los hijos de Israel y las que habían introducido los reyes de Israel. ⁹ Los hijos de Israel hicieron contra Yahvé ocultamente cosas detestables, edificaron altos en todas sus ciudades desde la torre de atalaya hasta la ciudad murada. ¹⁰ Se alzaron cipos y “aseras” en todo collado alto y bajo todo árbol frondoso, ¹¹ y quemaron perfumes en todos los altos, como las gentes que Yahvé había expulsado ante ellos, e hicieron maldades, con las que irritaron a Yahvé. ¹² Sirvieron a los ídolos, de quienes había dicho Yahvé: “No haréis tal.” ¹³ Yahvé advertía a Israel y a Judá por todos sus profetas, por todos sus videntes, y les decía: “Convertios de vuestros perversos caminos y guardad mis leyes y mis mandamientos, siguiendo fielmente la Ley que yo prescribí a vuestros padres y os he inculcado por medio de mis siervos los profetas.” ¹⁴ Pero ellos no le escucharon y endurecieron su cerviz, como lo habían hecho sus padres, que no creyeron en Yahvé, su Dios. ¹⁵ Rechazaron sus leyes, y la alianza que había hecho con sus padres, y las amonestaciones que les había hecho. Se fueron tras las vanidades, y cayeron así ellos mismos en la vanidad como los pueblos que los rodeaban, y a quienes Yahvé les había prohibido imitar. ¹⁶ Traspasaron todos los mandamientos de Yahvé, su Dios, y se hicieron imágenes fundidas, dos becerros, “aseras,” y se postraron ante todo el ejército de los cielos, y sirvieron a Baal. ¹⁷ Hicieron pasar por el fuego a sus hijos y a sus hijas, se dieron a la adivinación y a los encantamientos y se entregaron a cuanto era malo a los ojos de Yahvé, para irritarle, ¡” Por eso Yahvé se irritó fuertemente contra Israel, y le arrojó de su presen-

cia, y no quedó más que la tribu de Judá.¹⁹ Pero tampoco Judá guardó los mandamientos de Yahvé, su Dios, y ha imitado las costumbres de Israel.²⁰ Por eso arrojó Yahvé de sí a toda la descendencia de Israel, la humilló y la entregó en manos de salteadores, hasta arrojarla de su presencia.²¹ Israel se separó de la casa de David y se dio por rey a Jeroboam, hijo de Nabat, que los apartó de Yahvé e hizo cometer a Israel un gran pecado²² Los hijos de Israel se dieron a todos los pecados de Jeroboam, que él comenzó, y no se apartaron de ellos²³ hasta que Yahvé arrojó a Israel lejos de su presencia, como lo había anunciado por todos sus siervos los profetas. E Israel ha sido llevado cautivo lejos de su tierra, a Asiría, donde está hasta el día de hoy.

Oseas subió al trono de Israel (732-724) con la aprobación de Teglathfalasar, del que se separó por influencias de los partidarios de Egipto, con cuyo rey entró en negociaciones a través de Hannón, rey de Gaza. Nuestro texto dice que Oseas “mandó embajadores a So, rey de Egipto.” Por aquel entonces ejercía su autoridad sobre el Delta *Tafneth*, de la XXIV dinastía, teniendo como generalísimo a *Šibu*, *Šibe*, como se le llama en los anales de Sargón. Era Sibe un *turtan*, es decir, un alto oficial militar y administrativo, que ocupaba el segundo lugar en el reino (Pritchard, 285). Fácilmente estos jefes del ejército arrogábanse el título de reyes, aunque estaban sometidos a la autoridad suprema del Faraón. En la primera visita que hizo Salmanasar V (727-722) a Israel no encontró nada grave contra el imperio asirio. Todo el imperio habíalo reconocido por rey; Babilonia hizo lo mismo, dándole el nombre de *Ululaia*. Israel le entregó el tributo anual que le debía (Is 5:22-29).

En esta ocasión era Egipto el que pretendía apoderarse de Israel. Oseas se prestó al juego. Supo Salmanasar las veleidades del rey de Israel y las razones por las cuales negóse a enviar el tributo anual a Asiría. Salmanasar no esperó a que el complot llegase a madurar; mandó encarcelar al rey, mientras él y su ejército poníase en marcha para castigarle. Desde este momento desaparece Oseas de la faz de la historia; no sabemos en qué circunstancias fue preso ni cuándo murió. Pero no por esto el partido antiasirio doblóse ante Salmanasar. Confiando en que Tiro resistiría al cerco y esperando en la ayuda de Egipto, los enemigos de Asiría encerráronse en Samaría dispuestos a defenderse del rey Salmanasar. El año 724 empezó el cerco. Ni Tiro logró romper el sitio, ni Egipto mandó soldado alguno en ayuda de Samaría.

Entre tanto, apoyado por los sacerdotes, subió al trono el generalísimo del ejército, Sargón. Samaría seguía resistiendo al cerco asirio; pero su caída era inminente, convirtiéndose en una realidad a principios de otoño del año 722. De ahí que, mientras Sargón se vanagloria de haber expugnado la ciudad, el texto bíblico atribuye a Salmanasar la toma de la misma (18:9-10)

Sargón II aplicó a Samaría el sistema bélico de la deportación². En un principio se deportó al personal directivo y a los notables del reino, sacerdotes, militares, grandes terratenientes; más tarde siguieron otras deportaciones. La masa fue conducida a las regiones septentrionales del imperio asirio, Jabor, y Harán, en la provincia asiría de Guzana, Gozan (v.6); otros fueron mandados a la Media. Los habitantes fueron reemplazados por gentiles (v.24; Pritchard, 284).

Entre tanto, aprovechando la rebelión de Merodacbaladán contra Asiría (721), se formó de nuevo una liga antiasiria, a la que se unieron los israelitas que quedaron en el país, bajo la dirección de Ilubít, rey de Hamat. Sargón los atacó, consiguiendo sobre ellos una victoria aplastante, que describe en sus anales³.

El texto sagrado señala que fueron varias las causas que contribuyeron a este desastre nacional. La principal de todas debe buscarse en el cisma religioso de Israel y en el culto al becerro

de oro (1 Re 12:26-33). Otra de las causas fue el sincretismo religioso y la erección de santuarios locales (v.7:16). Se hace notar que esta moral se concibe desde el punto de vista deuteronomico y de los profetas (Dhorme, De Vaux).

Origen de los samaritanos (17:24-41).

²⁴ El rey de Asiría mandó gentes de Babilonia, de Cuta, de Avá, de Jamat y de Sefarvaím, y las estableció en las ciudades de Samaría en lugar de los hijos de Israel. Se posesionaron de Samaría y habitaron en sus ciudades. ²⁵ Cuando comenzaron a habitar allí, no temían a Yahvé, y Yahvé mandó contra ellos leones, que los devoraban. ²⁶ Dijeron, pues, al rey de Asiría: “Las gentes que tú has trasladado, para establecerlas en las ciudades de Samaría, na conocen el modo de servir al dios de aquella tierra, y éste ha mandado contra ellas leones, que los devoran porque no saben el modo de servir al dios de la tierra.” ²⁷ El rey de Asiría dio esta orden: “Mandad que vaya allá uno de los sacerdotes que de allí habéis traído en cautividad, que vaya a establecerse allí y les enseñe el modo de servir al dios de aquella tierra.” ²⁸ Vino, pues, a establecerse en Betel un sacerdote de los que habían sido llevados cautivos a Samaría, y les enseñó cómo habían de servir a Yahvé. ²⁹ Pero las gentes aquellas se hicieron cada una sus dioses en las ciudades que habitaban, y los pusieron en los altos edificadas por los de Samaría. ³⁰ Las gentes de Babilonia se hicieron su Sucot Benot; las de Cuta, su Nergal; ³¹ las de Jamat, su Asima; las de Avá, su Nibján y Tar-tac, y las de Sefarvaím pasaban a sus hijos por el fuego en honor de Adarmelec y Anamelec, dioses de Sefarvaím. ³² También servían a Yahvé, y se dieron sacerdotes de los altos de entre todo el pueblo; estos sacerdotes ofrecían por ellos sacrificios en los templos de los altos. ³³ Así que temían a Yahvé y le servían al mismo tiempo que a sus dioses, según la costumbre de las gentes de que provenían. ³⁴ Todavía hoy siguen haciendo como hicieron al principio. Ni temen a Yahvé ni se conforman con sus leyes y mandamientos, dados por Yahvé a los hijos de Jacob, a quien dio el nombre de Israel. ³⁵ Yahvé había hecho alianza con ellos y les había dado este mandato: “No temeréis a otros dioses, ni os prosternaréis ante ellos, ni les serviréis, ni les ofreceréis sacrificios. ³⁶ Temeréis a Yahvé, que os ha sacado de la tierra de Egipto con gran poder y brazo tendido. Sólo a El temeréis, sólo ante El os prosternaréis y sólo a El ofreceréis sacrificios. ³⁷ Guardaréis y pondréis por obra las leyes y mandamientos, los estatutos y decretos que El ha escrito para vosotros, y no serviréis a otros dioses. ³⁸ No olvidaréis la alianza que yo he hecho con vosotros, y no temeréis a otros dioses, ³⁹ sino que temeréis a Yahvé, vuestro Dios, y El os libraré de las manos de todos vuestros enemigos.” ⁴⁰ Ellos no le han obedecido y siguen sus antiguas costumbres; ⁴¹ estas gentes temen a Yahvé y sirven a sus ídolos, y sus hijos y los hijos de sus hijos han seguido haciendo siempre hasta hoy como hicieron sus padres.

Según la costumbre asiría, otras gentes fueron enviadas para ocupar el lugar dejado vacío por la deportación de muchos israelitas. Debido a que el país quedó medio despoblado, multiplicáronse las fieras, que invadieron ciudades y poblados (Que 14:6-9; 1 Sam 17:34-37; 2 Sam 23:20). Las gentes supersticiosas lo achacaron a la falta de culto debido al Dios de la tierra (1 Sam 26:19; 2 Re 5:17), que, enojado, los castigaba. Enterado de ello Sargón, mandó que un sacerdote de entre los deportados se trasladase a Samaría y les enseñara a servir al Dios de la tierra, restableciendo el culto a Yahvé. La deportación de gentes de Babilonia a Israel tuvo lugar una vez restablecido

el orden en Babilonia después de la revuelta de Merodacbaladán II, que reinó en Babilonia aproximadamente los años 722-711.

El sacerdote enviado por el rey era probablemente de ascendencia aaronítida. Su acción religiosa debió consistir en mantener puros los ideales del yahvismo en los israelitas de condición humilde que quedaron en el país. Las gentes advenedizas no se desprendieron de sus dioses, cuyas estatuas colocaron en los lugares edificados anteriormente (1 Re 12:31; 13:32). Los de Babilonia veneraron a Sucot (*Sikkut*, Am 5:26), nombre babilónico del dios Saturno (*Sakkut*); los de Cuta, a Nergal, dios de los infiernos; los de Hamat, a Asima, quizá la paredra del dios fenicio Ashmún o del dios babilónico Ishum. Tenía este último probablemente un santuario en Betel, ya que los colonos de la Elefantina veneraban al dios Ashim-Betel. Los dioses Nibján y Tartac son desconocidos. Los de Sefarvaím practicaban sacrificios humanos en honor de su dios Adarmelec. Quizá sea éste el dios Adad-Milki⁴. Cabe a estos cultos se concedió un lugar a Yahvé, Dios de la tierra (*numen loa*). Por su parte, los israelitas radicados en el país dejáronse arrastrar por el culto de los falsos dioses, sin abandonar totalmente el de Yahvé. El autor sagrado acaba el capítulo con un juicio muy severo de los samaritanos. Pero, como demuestra la historia posterior, parte de ellos contribuyeron a la reconstrucción del templo de Jerusalén (2 Crón 34:9). En la fiesta de la Pascua del año 621 celebrada en Jerusalén asistieron samaritanos (2 Crón 35:18), extendiéndose a su territorio la reforma de Josías (23:15-19). El antagonismo entre judíos y samaritanos subsistirá todavía en tiempos de Cristo (Jon 4:9; Lc 10:30-37).

1 R. Dussaud, *Les Monuments Palestiniens* (Musée De Louvre; París 1912) 4-22; Prit-Chard, 320-321; H. Michaud, *Sur la pierre et l'argille* (París 1958) 33-45; A. Parfot, *Le Musée du Louvre et la Bible* (París 1957) 84-90.

1 Epíst. 124, ad Rusticum.

1 A. Vaccaw, *Le Lettere di Lachis*: B 20 (1939) 184.

1 Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament* p.48-49.

2 L. Gautier, *A propos des Rékabites*: "Etudes sur la Religion d'Israel" (Lausana 1927) 104-129; P. Humbert, *Osee le prophète bédouin*: "Revue d'Histoire et de Philosophie Reli-seuse" 1 (1921) 97-118; S. Nystrom, *Beduinentum und Yahvismus* (Lund 1946); Neher, *Amos, Contribution a l'étude du prophétisme* (París 1950) 173-186.

1 P. Lemaire, *Crise et efrondement de la monarchie davidique*: RB 45 (1936) 161-183.

1 A. Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament* (Neuchâtel-París 1953) 26; R. De Vaux t 14 *chronologie de Hazael et Benhadad III, rois de Damas*: RB 43 (1934) 515-518,

2 En el comentario sobre los libros proféticos se hallará solución a los múltiples problemas que plantea el profetismo hebreo en parangón con el de los pueblos gentiles. Entre la inmensa literatura sobre el particular citamos: M. A. VAN OUDENRIJN, *L'expression fik des prophètes et ses analogies*: B 6 (1925) 165-171; G. Rinaldi, *Alie origini della letteratura profetica*: "Aevum," 19 (1945) 195-228; A. Herranz, *El profetismo en Israel*: "Revista Española de Estudios Bíblicos," 1 (1926) 3-120; 4 (1929) 113-114; 233-264.

1 Van Der Ploeg, *Le sens de gibbor hail*: "Vivre et Penser," 1 (1941) 120-125,

2 Pritchard, 284; Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament* 29.

1 O. Eissfeldt interpreta Molek (Molok traducen los LXX en 2 Re 23:10-23) como nombre común de una especie de sacrificio votivo (*Molok ais Opferbegriff im punischen und iri Hebraischen und das Ende der Gottes Moloch*, Halle 1935). En contra: N. Schneider, *Melchom, oas Scheusal der Ammoniter*: B i8 (1937) 337-343; A. Βεα, *Kinderopfer far Moloch in den Μαπ-Ta/efn*: B 18 (1937) 95-107-

2 J. De Fraine, *Le sacerdoce du Roi*, l.c., 546,

1 Dice Sargón: "Puse sitio y conquisté Samaría (Sa-me-ri-na); deporté a veintisiete mil doscientos noventa habitantes que habitaban en ella; tomé cincuenta carros que allí había. Al resto (de los habitantes) dejé continuaran sus actividades. Puse a mi general sobre ellos y les impuse el mismo tributo que al rey anterior" (Pritchard, 285; Parrot, *Ninive et l'Ancien Testament*, 31). Ninguna contradicción entre ambos textos por haber contribuido ambos eficazmente a la rendición de Samaría. Recientemente Hayin Tadmor

ha intentado probar que Samaria capituló a finales de verano del año 722, reinando todavía Salmanasar (“Journal of Cuneiform Studies,” 12 [1958] 22ss).

2 Escribe Sargón en sus anales: “Al principio de mi gobierno y en el primer año del mismo. conquisté Samaria. deporté a 27.290 habitantes.”

3 “En el segundo año de mi reinado, Ilubidi, de Hamat. un potente ejército reunió en Qarqar, y el juramento de los supremos dioses violó. A Arpad, Simirra, Damasco y Samaria, produjo él a rebelarse contra mí. A Sibe, su *turtan*, hizo entrar en la liga, y para dar batalla levantóse contra mí. Infligí a ellos (a Hanno de Gaza y a Sibe), en nombre de Asur, mi señor, una derrota. Sibe escapó solo; como un pastor al que se roban las ovejas, huyó y desapareció, a Hanno hice prisionero y lo conduje encadenado a mi ciudad Asur” (Pritchard, 285).

4 A. Pom. In 4 Kon 17:1: B 22 (1941) 35-

2. Reyes de Juda

Hasta el Cautiverio de Babilonia (c. 18-25).

Exequias sube al trono (18:1-12).

¹ El año tercero de Oseas, hijo de Ela, rey de Israel, comenzó a reinar Ezequías, hijo de Ajaz, rey de Judá. ² Tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar, y reinó veintinueve años en Jerusalén. Su madre se llamaba Abí, hija de Zacarías. ³ Hizo lo que es recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho David, su padre. ⁴ Hizo desaparecer los altos, rompió los cipos, derribó las “aseras” y destrozó la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque los hijos de Israel hasta entonces habían quemado incienso ante ella, dándole el nombre de Nejustán. ⁵ Puso su confianza en Yahvé, Dios de Israel, y de todos los reyes de Judá que le sucedieron o le precedieron no hubo ninguno semejante a él. ⁶ Se allegó a Yahvé y no se apartó de El, guardó todos los mandamientos que Yahvé había prescrito a Moisés. ⁷ Yahvé fue con Ezequías, que salió bien en todas sus empresas. Se rebeló contra el rey de Asiria y no le estuvo sujeto. ⁸ Batió a los filisteos hasta Gaza y devastó su tierra desde las torres de atalaya hasta las ciudades fuertes. ⁹ El año cuarto del rey Ezequías, que era el año séptimo de Oseas, hijo de Ela, rey de Israel, Salmanasar, rey de Asiria, subió contra Samaria y la asedió. ¹⁰ La tomó al cabo de tres años; el año sexto de Ezequías, que era el año noveno de Oseas, rey de Israel, fue tomada Samaria. ¹¹ El rey de Asiria llevó cautivo a Israel a Asiria y los estableció en Cala, en Cabor, junto al río Gozan, y en las ciudades de Media, ¹² porque no habían escuchado la voz de Yahvé, su Dios, y habían roto su alianza, y no habían obedecido y puesto por obra todo lo que Yahvé había mandado a Moisés, su siervo.

Un hijo de Ajaz, Ezequías (716-687), subió al trono de Judá en los días en que el reino del Norte había dejado de existir (Is 28:1). Con el advenimiento de Ezequías vuelve Judá a revivir los hermosos tiempos de David. Hizo desaparecer los altos, rompió los cipos, derribó las *aseras*. Entre los objetos de culto figura el *Nehushtan*, palabra compuesta de *nahas*, serpiente, y *nehosheth*, bronce, o sea, la serpiente de bronce, que, según se decía, era la misma que había Moisés levantado en el desierto como profilaxis contra las mordeduras de las serpientes (Núm 21:8-9;). Su conducta religiosa fue ejemplar a pesar de haber tratado con demasiada suavidad a los enviados de Merodacbaladán (20:17-19). Adoctrinado por los profetas Isaías y Miqueas, comprendió que

para salvar a Judá era necesario deshacerse poco a poco de sus compromisos con Asiría, encerrarse en la espiritualidad propia en torno a Yahvé. Entregarse en manos de Asina o de Egipto significaba renunciar a las leyes supremas sobre las que descansaba la monarquía hebraica. La caída del reino del Norte era un aviso serio. Dios estuvo con Ezequías.

Invasión de Senaquerib (18:13-16).

¹³ El año catorce del rey Ezequías, Senaquerib, rey de Asiría, subió contra todas las ciudades fuertes de Judá y se apoderó de ellas. ¹⁴ Ezequías, rey de Judá, mandó decir al rey de Asiría, a Laquis: “He pecado; déjame y haré todo lo que me impongas.” El rey de Asiría impuso a Ezequías, rey de Judá, trescientos talentos de plata y treinta talentos de oro. ¹⁵ Ezequías entregó toda la plata que había en la casa de Yahvé y en el tesoro del palacio real. ¹⁶ Fue entonces cuando Ezequías destruyó las puertas del templo de Yahvé y los dinteles, que el mismo Ezequías, rey de Judá, había cubierto con láminas de oro, para entregárselas al rey de Asiría.

La presencia de Asur en Samaría inspiraba recelo en Judá. Ezequías, mediante la reforma interna, fue sacudiendo el yugo de la dependencia sin romper directamente con Asiría. En tiempos de Senaquerib (705-681), hijo de Sargón, se produjo un primer choque serio contra Asiría. Merodacbaladán fue arrojado de Babilonia por Sargón el año 709, refugiándose en lugares pantanosos del golfo Pérsico. Muerto el monarca asirio, Merodacbaladán salió de su refugio y posesionóse nuevamente de Babilonia. Pero en esta ocasión buscó el apoyo de otros pueblos, presentándose sus embajadores en Jerusalén (20:12-19). Judá, gracias a los años de paz, era un reino fuerte. De los contactos con Merodacbaladán y de su política antiasiria tuvo noticias Senaquerib, quien, una vez eliminado Merodacbaladán y otros enemigos de oriente, en 701 dirigióse contra los reinos de occidente.

En Palestina, el sentimiento antiasirio habíase manifestado con la rebelión de Acarón contra *Padi*, que fue entregado a Ezequías. A pesar de los consejos de Isaías (Is 28:7-22; c.29-31), Ezequías habíase pasado a la causa egipcia. Senaquerib apoderóse de la costa, entrando en lucha con Egipto en un lugar entre Timna y Acarón. Victorioso en el encuentro, dirigió sus tropas contra el reino de Ezequías, apoderándose de cuarenta y seis ciudades y capturando miles de prisioneros. Estando Senaquerib en Laquis, Ezequías le mandó recado pidiéndole perdón y prometiendo pagar un elevado tributo. Este texto bíblico concuerda en lo esencial con el texto de la campaña descrita en el llamado cilindro de Taylor ¹.

Sitio de Jerusalén (18:17-37).

¹⁷ El rey de Asiría mandó desde Laquis a Ezequías al copero mayor con un fuerte ejército a Jerusalén. Pusiéronse en marcha, y cuando se acercaron a Jerusalén, hicieron alto en el acueducto del estanque superior, en el camino del campo del Batanero, ¹⁸ y preguntaron por el rey. Vino entonces Eliaquín, hijo de Helcías, mayordomo del rey, con Sobna, el secretario, y Joaj, hijo de Asaf, cronista; ¹⁹ y el copero mayor les habló, diciendo: “Decid a Ezequías: Así habla el rey grande, el rey de Asiría: ¿Qué confianza es esa que manifiestas? ²⁰ ¿Crees tú que las meras palabras son prudencia y fuerza para la guerra? ¿En quién realmente confías para querer rebelarte contra mí? ²¹ ¿Confías en Egipto, en esa caña rota que pincha y hiere la mano de quienquiera que en ella se apoya? Así les sucede con el Faraón, rey de Egipto, a cuantos confían en él. ²² Y si me decís: Confiamos en Yahvé, nuestro Dios, ¿no ha

hecho desaparecer Ezequías sus altos y sus altares, diciendo a Judá y a Jerusalén: Ante este altar de Jerusalén habéis de ofrecer? ²³ Haz, pues, un convenio con mi señor el rey de Asiría, y yo te daré dos mil caballos, si estás en condiciones para proveerlos de caballeros. ²⁴ ¿Cómo podrás resistir ni a un solo jefe de los menores entre los siervos de mi señor? ¿Confías en que Egipto te mandará carros y caballeros? ²⁵ Y, además, ¿ha sido sin la voluntad de Yahvé como he subido yo a este lugar para destruirlo? Es Yahvé quien me ha dicho: Sube contra esa tierra y destruyela.” ²⁶ Eliaquín, hijo de Helcías; Sobna y Joaj dijeron al copero mayor: “Habla a tus siervos en arameo, que lo entendemos; no nos hables en judío delante de todo el pueblo que está en las murallas.” ²⁷ Entonces el copero mayor respondió: “¿Acaso es a tu señor y a ti a quienes mi señor me ha mandado decir estas palabras, y no más bien a la gente que hay en la muralla, para comerse sus propios excrementos y beberse su propia orina?” ²⁸ Entonces se acercó el copero mayor y gritó en alta voz, en judío: “Escuchad la palabra del rey grande, del rey de Asiría: ²⁹ Así habla el rey de Asiría: No os dejéis engañar de Ezequías, que no podrá libraros de mi mano. ³⁰ Que no os haga confiar tampoco Ezequías en Yahvé, diciendo: Yahvé nos librará, y esta ciudad no será entregada en manos del rey de Asiría. ³¹ No deis oídos a Ezequías, porque así habla el rey de Asiría: Haced paces conmigo, rendíos a mí, y cada uno de vosotros comerá de su viña y de su higuera y beberá el agua de su cisterna, ³² hasta que yo venga y os lleve a otra tierra como la vuestra, a una tierra de trigo y de vino, tierra de pan y de viñas, de olivos, de aceite y de miel, y allí viviréis y no moriréis. No escuchéis a Ezequías; no hace más que engañaros cuando dice: Yahvé nos librará. ³³ ¿Han librado los dioses de los pueblos a su tierra del poder del rey de Asiría? ³⁴ ¿Dónde están los dioses de Jamat y de Arfad? ¿Dónde los dioses de Sefarvaím, Ana y Avá? ¿Dónde están los dioses de la tierra de Samaría? ¿Han librado a Samaría de mi poder? ³⁵ ¿Qué dios de éstos ha librado a su tierra de mi poder, para que pueda Yahvé librar de mi mano a Jerusalén?” ³⁶ El pueblo estuvo callado y no dijo una sola palabra, porque el rey había dado esta orden: “No les respondais.” ³⁷ Eliaquín, hijo de Helcías, mayordomo del palacio; Sobna, secretario, y Joaj, hijo de Asaf, cronista, vinieron a Ezequías, rasgadas las vestiduras, y le refirieron las palabras que el copero mayor había dicho.

La campaña de Senaquerib contra Palestina y Jerusalén es narrada en estos capítulos (18:13; 19:37), en 2 Crón 32:1-21 y, con sensibles diferencias, en Isaías, v.36-37. Del cerco de Jerusalén, narrado extensamente en nuestro texto, nada se dice en los anales de Senaquerib, contentándose con la indicación de que había encerrado a Ezequías en Jerusalén “como a un pájaro en su jaula.” No dice el cilindro que Senaquerib se apoderara de la ciudad ².

De todo el relato bíblico (18:17; 19:37) nada aparece en los documentos cuneiformes. ¿Corresponde a la misma campaña de que se habló en 18:13-16, acaecida en 701, o a otra posterior? Dividense los autores ³.

Dice el texto bíblico que Senaquerib residía en Laquis, población que no se cita en el cilindro de Taylor. Sin embargo, en unos bajorrelieves conservados en el Museo Británico se representa el cerco y conquista de Laquis por parte de Senaquerib con una inscripción en la que se dice que el monarca “rey del mundo, rey de Asiría, se sienta sobre su trono, mientras el botín de Laquis (*Laki su*) pasaba ante él” (Pritchard, 288). Al oír Ezequías que el rey asirio sitiaba aquella ciudad, apresuróse a fortificar Jerusalén (2 Crón 32:1-8), en tanto que enviaba a Senaquerib una

embajada en que se reconocía su siervo y vasallo. A la embajada de Ezequías contesta Senaquerib enviando a la capital de Judá tres personajes escoltados por un piquete de soldados. Uno es llamado el *tartanu*, o sea, el general jefe del ejército; el segundo enviado era el *rabsharis*, el jefe de los eunucos, y el tercero el rabshaque, el copero real. En Is 20:1 es llamado *tartanu* “el segundo después del rey,” o sea, el generalísimo del ejército; del gran copero hablan Is 36:2 y Eci 48:20. De los tres altos funcionarios enviados, únicamente habla el copero real.

Al llegar a Jerusalén hicieron alto en el acueducto del estanque superior, en el camino del campo del Batanero. Quedaron fuera de la ciudad, que se encontraba sitiada o amenazada por inminente cerco por parte de Senaquerib. El copero llevó la voz cantante en un discurso insolente, durante el cual nunca llama rey a Ezequías. Habla en nombre del gran rey, *sharru rabu*, de Asiría. Egipto era la panacea de todos los coligados contra Asiría; Isaías (c.30-31) anatemiza a los partidarios de la alianza con Egipto. La reforma religiosa referente a la unidad de santuario (Deut 12:11-14) llevada a cabo por Ezequías (v.4) es interpretada por los asirios en el sentido peyorativo de haber querido limitar el poder de Yahvé a la capital, substrayéndole las ciudades de provincia. Eliaquín rogó al copero que hablara en arameo, lengua que los jefes entendían. El arameo, que más tarde se impondrá en casi todo el Próximo Oriente como lengua hablada, era solamente conocida por los intelectuales; el pueblo hablaba el hebreo. Los asirios se servían del acádico, pero conocían el arameo⁴. A grandes voces, el mensajero de Senaquerib habló al pueblo en hebreo (Neh 13:24), invitándole a rebelarse contra su rey, haciéndoles ver que nadie les puede librar de manos de los asirios. Al terminar el copero su discurso, esperó la reacción del pueblo, que, conforme a la consigna que se le dio, guardó silencio absoluto. Los oficiales fueron a informar al rey.

En busca de Isaías (19:1-7).

¹ Cuando Ezequías lo oyó, rasgó sus vestiduras, se cubrió de saco y fue a la casa de Yahvé. ² Mandó a Eliaquín, mayordomo del palacio del rey; a Sobna, secretario, y a los sacerdotes más ancianos, cubiertos de saco, al profeta Isaías, hijo de Amos, ³ para que le dijeran: “Así habla Ezequías: Hoy es día de angustia, de castigo y de oprobio, como si los hijos estuvieran para salir del seno de sus madres y no hubiera fuerza para el alumbramiento. ⁴¿No habrá oído Dios las palabras del copero mayor, que el rey de Asiría, su señor, ha mandado para insultar al Dios vivo, y dejará Yahvé, tu Dios, de castigar las palabras que ha oído? Haz, pues, subir a El una plegaria por el resto que aún queda.” ⁵Los servidores del rey Ezequías fueron a Isaías, ⁶ e Isaías les dijo: “He aquí lo que diréis a vuestro señor: Así habla Yahvé: No te asusten las palabras que has oído, con las que los servidores del rey de Asiría me han ultrajado. ⁷ Yo voy a poner sobre él un espíritu tal, que, al oír una noticia que recibirá, se volverá luego a su tierra, y allí, en su tierra, yo le haré morir a espada.”

Enterado Ezequías de lo sucedido, marchó al templo de Yahvé. **No lejos del mismo vivía Isaías, el cual, habiendo empezado su ministerio bajo Ocias** (Is 6:1), lo continuó bajo Jotam y Ajaz, encontrándose ahora al final de su carrera. Entre los miembros de la comisión encargada de ir al encuentro de Isaías figuraban los sacerdotes más ancianos. Existía un proverbio que decía: “Los niños llegan a la abertura del seno, pero la madre no tiene fuerza suficiente para alumbrarlos” (Sal 48:7; Is 13:8; Jer 6:34; Miq 4:9), queriendo significar que la situación era trágica. La comisión ruega a Isaías pida a Dios que salve al *resto* fiel a sus leyes (Is 7:3; 10:20-21; 2 Re 21:14). El profeta confortó al rey, animándole a resistir a los asirios. Dios castigará a Senaquerib, suges-

tionándolo de tal manera que, al dársele una noticia, huirá a su tierra v.36-37).

Segunda embajada y oración de Ezequías (19:8-19).

⁸ El copero mayor se retiró y se vio con el rey de Asiría, que estaba atacando a Libna, pues se le dijo que se había retirado de Laquis. ⁹ Diéronle noticia de Taraca, rey de Etiopía, diciendo: “Se ha puesto en marcha para atacarte.” El rey de Asiría mandó entonces de nuevo mensajeros a Ezequías, diciendo: ¹⁰ “Hablad así a Ezequías, rey de Judá: Que tu Dios, en quien confías, no te engañe, diciendo: Jerusalén no será entregada en manos del rey de Asiría. ¹¹ Bien sabéis lo que los reyes de Asiría han hecho con todos los pueblos y cómo los han destruido, ¿y vas a librarte tú? ¹² Los dioses de los pueblos que mis padres han destruido, ¿los libraron en Gozan, Harán, Resef, y libraron a los hijos de Edén, que habitan en Telasar? ¹³ ¿Dónde están el rey de Jamat, el rey de Arfad y el rey de la ciudad de Sefarvaím, de Ana y de A va?” ¹⁴ Ezequías tomó las cartas de manos de los mensajeros y las leyó. Luego subió a la casa de Yahvé, y las desplegó ante Yahvé, ¹⁵ a quien hizo esta plegaria: “Yahvé Dios de Israel, que te sientas sobre los querubines; tú, que eres el solo Dios de todos los reinos de la tierra; tú, que has hecho los cielos y la tierra, ¡oh Yahvé! ¹⁶ inclina tu oído y escucha. Abre, ¡oh Yahvé! tus ojos y mira. Oye las palabras que Senaquerib ha mandado a decir para insultar al Dios vivo. ¹⁷ Es verdad, ¡oh Yahvé! que los reyes de Asiría han destruido pueblos y assolado tierras ¹⁸ y que han quemado sus dioses; pero éstos no eran dioses, eran obra de la mano del hombre, leño y piedra, y ellos los aniquilaron. ¹⁹ Libranos, pues, Yahvé, Dios nuestro, libranos de la mano de Senaquerib, y que todos los reinos de la tierra sepan que sólo tú eres Dios, ¡oh Yahvé!”

La delegación asiria abandonó Jerusalén y fue a informar a Senaquerib, el cual, una vez conquistada Laquis, habíase trasladado a Libna (8:22), al noroeste de aquella. A este desplazamiento hacia el norte había contribuido quizá la noticia de que Taraca (*Tirhaqah, Taharqa, Tarku*) avanzaba al frente de un gran ejército egipcio. Este generalísimo del ejército egipcio debía reinar más tarde (690-664) en el trono de Egipto, de la XXV dinastía. Su dinastía era etiópica, de donde viene el apelativo de “rey de Etiopía,” **que por anticipación le da el autor sagrado**. Aunque el texto bíblico no lo diga explícitamente, parece que el ejército egipcio fue rechazado por Senaquerib. Ante de nuevo de la situación, envió éste otra embajada a Ezequías, intimándole a que deponga su actitud antiasiria y se someta a las condiciones de armisticio que él le impondrá. Mejor le será entregarse que resistir, **evitando que Jerusalén sea entregada al anatema**, como se ha hecho con los otros pueblos conquistados (Deut 2:34; 3:6; Jos 6:17). De la misma manera que no pudieron resistirle los dioses de Gozan (17:6; 18:11), de Harán (Gen 11:31), de Resef (el actual *Rusafeh*, entre Palmira y el Eufrates), de los hijos de Edén (Am 1:5), tampoco lo conseguirá Yahvé.

Ezequías leyó la carta que le mandaba el rey asirio; subió luego al templo y la extendió ante Yahvé, desenrollándola (Ez 2:9). A esta acción siguió una oración fervorosa al Dios de Israel. Senaquerib estaba equivocado al reducir el dominio de Yahvé a los estrechos límites de Judá (18:32-35).

Profecía de Isaías (19:20-34).

²⁰ Entonces Isaías, hijo de Amos, mandó a decir a Ezequías: “Así habla Yahvé, Dios

de Israel: He escuchado la plegaria que tú me has dirigido a causa de Senaquerib, rey de Asiría. ²¹ He aquí la palabra que Yahvé ha pronunciado contra él: Te desprecia y se burla de ti, virgen hija de Sión; Detrás de ti El mueve la cabeza, hija de Jerusalén. ²² ¿A quién has insultado y ultrajado tú? ¿Contra quién has alzado tu voz? ¿Contra quién alzaste tus ojos? ¿Contra el Santo de Israel! ²³ Por tus mensajeros has ultrajado al Señor y has dicho: Con el poder de mis carros subo yo a las altas montañas, a las cimas del Líbano; Derribo los altos cedros, los selectos cipreses; Penetro en los más remotos lugares, en los más espesos bosques. ²⁴ Yo alumbro las aguas extranjeras para refrescarme con ellas. Y con la planta de mi pie seco todos los ríos de Egipto. ²⁵ ¿No lo has oído tú? Desde mucho ha lo he preparado yo; Desde muy antiguo lo he planeado yo, y ahora lo realizo; Que sirva para reducir a montones de ruinas las ciudades fortificadas. ²⁶ Sean sus habitantes reducidos a la impotencia, aterrorizados y confusos. Como la hierba de los campos, como la hierba tierna, Como las hierbas de los tejados, como el pasto quemado por el viento solano. ²⁷ Yo sé muy bien cuándo te levantas y cuándo te sientas, y cuándo vienes y cuándo vas. ²⁸ Porque te has enfurecido contra mí y han llegado a mis oídos tus bravatas, Por eso yo pondré mi anillo en tus narices y mi freno en tus labios. Y te haré volver por el camino que has traído. ²⁹ Y he aquí lo que te servirá de señal: Este año se comerá lo que retoñe, y el año que viene lo que de sí brote. Pero al tercer año sembrarás, y cosecharás; plantaréis viñas, y comeréis su fruto, ³⁰ Pues el resto de la casa de Judá que se salve y quede echará raíces por debajo y dará frutos por arriba. ³¹ Porque saldrá de Jerusalén un resto, y de la montaña de Sión los escapados, Y el celo de Yahvé hará esto. ³² Por eso, así dice Yahvé del rey de Asiría: No entrará él en esta ciudad, ni meterá en ella una mecha, Ni la acordonará con escudos, ni alzaré contra ella empalizadas. ³³ Se volverá por el camino por donde ha venido. No entrará en esta ciudad. Palabra de Yahvé. ³⁴ Yo protegeré esta ciudad y la salvaré por amor de mí y por amor de David, mi siervo.”

Esta profecía se encuentra en Is 37:21-37. En ella se condena el orgullo de Senaquerib (v.21-28); se ofrece a Ezequías una señal de la humillación de Senaquerib (v.29-31), y, finalmente, anuncia el profeta de manera clara que el asirio no entrará en Jerusalén (v.32-34). Un comentario completo de esta profecía lo encontrará el lector en el tomo consagrado a la literatura profetica.

Derrota y huida de Senaquerib (19:35-37).

³⁵ Aquella misma noche salió el ángel de Yahvé e hirió en el campamento de los asirios a ciento ochenta y cinco mil hombres; y al levantarse por la mañana, todos eran muertos. ³⁶ Entonces Senaquerib, rey de Asiría, levantó el campo y partió; se volvió y se quedó en Nínive. ³⁷ Mientras estaba prosternado en el templo de Nisroc, su dios, Adramelec y Sarasar, sus hijos, le hirieron con la espada y huyeron a la tierra de Ararat. Su hijo Asaradón reinó en su lugar.

Hemos hablado de la amenaza egipcia contra Senaquerib. En una noche produjese un acontecimiento que diezmó al ejército asirio. Habla el texto de la acción de un ángel exterminador (2 Sam 24:15-16; Ex 12:23), que dio muerte a ciento ochenta y cinco mil soldados de Senaquerib. Esta cifra tan elevada no se encuentra en 2 Crón 32:21, por lo que puede creerse que se trata de una hipérbole. La derrota tuvo lugar cerca de la frontera de Egipto, en Pelusio, coincidiendo qui-

zá con lo que dice Heródoto ¹, quien, a su vez, afirma haberlo oído a los egipcios y sacerdotes. Cuando Senaquerib (*Sanacharibos*), rey de los árabes y de los egipcios, condujo su ejército a Egipto, el sacerdote Sheton, que entró en el templo de Efaistos (dios de *Ptah*, de Memfis) para quejarse de sus males, recibió en sueños el mensaje divino que le ordenaba marchara confiadamente contra el enemigo porque el dios le dará *aliados*. Habiendo llegado a Pelusio con escasas tropas, aconteció que, “durante la noche, una manada de ratones cayó sobre el campamento asirio, devorando las aljabas, los arcos, correas de los escudos, de suerte que al día siguiente los enemigos encontráronse sin armas, pereciendo la mayoría en su huida.” Este hecho, añade Heródoto, se recuerda en una escultura del templo de Efaistos, que tiene en la mano un ratón, con la inscripción: “Quien me tenga sea religioso.” En esta relación se vislumbran armonías con el texto masorético. Difieren ambos textos en la interpretación del hecho, pues, mientras la Biblia relaciona la derrota con la intervención directa del ángel de Dios, en el relato egipcio se atribuye la hecatombe a los ratones, portadores de una epidemia (1 Sam 5:9-12; 6:11-18). Hay en la narración de Heródoto un eco de la epidemia desencadenada en el campamento asirio. A los primeros síntomas de la misma, el rey asirio levantó el campamento y marchó, ante el temor de perder su ejército en tierra extranjera ².

Senaquerib asoció al trono a su hijo Asarhaddón, que le dio su esposa Nadía. Llevaron a mal este trato de favor sus demás hijos, por lo cual dos de ellos, Adramelec (*Arad-Belit*) y Sarsar, conspiraron contra su padre, matándole el año 681 antes de Cristo. Asaradón (Esdr 4:2-3) reinó en su lugar los años 681-669.

Enfermedad de Exequias (20:1-19).

¹ Por entonces enfermó de muerte Ezequías, y el profeta Isaías, hijo de Amos, vino a él y le dijo: “Así dice Yahvé: Dispon de tu casa, porque vas a morir y no vivirás más.” ² Ezequías volvió su rostro con la pared y oró a Yahvé, diciendo: ³ “¡Oh Yahvé! Ten en cuenta que he andado ante ti fielmente y con corazón íntegro y que he hecho lo que es bueno a tus ojos.” Y Ezequías lloraba con gran llanto. ⁴ Isaías había salido; pero antes que llegase al atrio central, recibió palabra de Yahvé, que le dijo: ⁵ “Vuelve a Ezequías, jefe de mi pueblo, y dile: Así habla Yahvé, el Dios de David, tu padre: He escuchado tu oración y he visto tus lágrimas. Te curaré. Dentro de tres días subirás a la casa de Yahvé. ⁶ Te añadiré otros quince años a tus días y te libraré a ti y a esta ciudad de la mano del rey de Asiría, y protegeré a esta ciudad por amor de mí y por amor de David, mi siervo.” ⁷ Isaías dijo: “Tomad una masa de higos.” Tomáronla y se la pusieron sobre la úlcera, y Ezequías sanó. ⁸ Ezequías había preguntado a Isaías: “¿En qué señal conoceré yo que Yahvé me curará y que al tercer día subiré a la casa de Yahvé?” ⁹ Isaías le respondió: “He aquí la señal por la que conocerás que Yahvé cumplirá la palabra que ha pronunciado: La sombra avanzará diez grados o retrocederá diez grados.” ¹⁰ Y Ezequías dijo: “Poca cosa es que avance diez grados; no así que retroceda diez grados.” ¹¹ Entonces Isaías, profeta, invocó a Yahvé, que hizo retroceder diez grados la sombra en el reloj de Ajaz. ¹² Por este tiempo, Merodacbaladán, hijo de Baladán, rey de Babilonia, mandó una carta y un presente a Ezequías, pues había tenido noticia de su enfermedad. ¹³ Ezequías dio audiencia a los mensajeros y les enseñó todos sus tesoros, la plata, el oro, los aromas y el aceite refinado, el arsenal y todo cuanto de precioso había en el tesoro. Nada hubo que Ezequías no les enseñara, en la casa y en todas sus dependencias. ¹⁴ Isaías, profeta, vino luego a Ezequías y le dijo: “¿Qué han dicho esas gentes que han venido a

ti?” Ezequías contestó: “Vienen de tierra lejana, de Babilonia.”¹⁵ Isaías añadió: “¿Qué es lo que han visto de tu casa?” Ezequías respondió: “Han visto todo cuanto hay en la casa; les he enseñado todo mi tesoro, sin dejar nada.”¹⁶ Entonces Isaías le dijo a Ezequías: “Escucha la palabra de Yahvé: ¹⁷Tiempo vendrá en que será llevado a Babilonia todo cuanto hay en esta casa, todo cuanto atesoraron tus padres hasta hoy, sin quedar nada.¹⁸ Y de los hijos que de ti saldrán, de los engendrados por ti, tomarán para hacer de ellos eunucos del palacio del rey de Babilonia.”¹⁹ Ezequías respondió a Isaías: “Buena es la palabra de Yahvé que has pronunciado. Que durante mi vida haya paz.”

Con una indicación cronológica vaga introduce el autor sagrado el relato de la enfermedad y curación de Ezequías, que, con algunas variantes, aparece en Is 38:1-8; 21-28. Dos noticias (v.6 y 12) dan a entender que la escena se desarrolló antes de la invasión de Senaquerib. El rey curará en el plazo de tres días, sobreviviendo otros quince años. Por indicación del profeta Isaías le aplican sobre la úlcera una cataplasma. Entre los orientales se empleaban los emplastes de higo para curar úlceras e inflamaciones. Como puede observar el lector, el v.7 está desplazado de su contexto, debiendo colocarse después del v.11. No siendo instantánea la curación, pide Ezequías una confirmación de la promesa que se le hace. Accede Isaías a dársela, preguntando al rey lo que prefería, o que avanzara diez grados la sombra o que retrocediera otros tantos. Había en el palacio un reloj solar, llamado cuadrante de Ajaz por haberlo colocado allí él. Para Isaías era indiferente hacer avanzar o retroceder la sombra que señalaba las horas. Al rey, en cambio, le parecía más fácil que, a medida que avanza el día, lo haga también la sombra; lo difícil para él era hacerla retroceder. Por el contexto no aparece del todo claro si se trata de un cuadrante solar o de una escalera que construyó Ajaz. Los *maaloth* pueden significar, o bien los peldaños o gradas de una escalera, o los grados marcados sobre un cuadrante. Anota Garofalo que el milagro no debe entenderse en el sentido de que las leyes físicas se suspendieran con una inversión del movimiento de rotación de la tierra, sino en el sentido de una refracción de los rayos solares.

Hemos mencionado más arriba la visita de los enviados de Merodacbaladán a Ezequías en tiempos de su enfermedad. Merodacbaladán pretendía ocupar el trono de Babilonia, en donde reinó los años 721-710, y el 703, en que fue vencido definitivamente por Senaquerib. Esta embajada pudo tener lugar en esta segunda etapa de su reinado. No podía Ezequías sospechar que cien años más tarde el rey de Babilonia conduciría a Judá al cautiverio y se apoderaría de todos los tesoros del palacio real y del templo (25:1-21). Reconoce Ezequías que la sentencia divina era buena, alegrándose una vez más de la misericordia de Dios para con él al diferir el castigo hasta muchos años después de su muerte. Maravillosa profecía, tanto por haberse pronunciado con muchos años de anticipación como por haber predicho el hundimiento de un imperio que dominaba en todo el Próximo Oriente.

El acueducto de Ezequías (20:20-21).

²⁰ El resto de los hechos de Ezequías, todas sus hazañas, cómo hizo el estanque y el acueducto y trajo las aguas a la ciudad ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ²¹ Ezequías se durmió con sus padres, y le sucedió Manases, su hijo.

Pensó Ezequías en construir un canal que llevara las aguas de Ain-Sitti-Mariam a través de la colina del Ofel hasta la piscina de Siloé (2 Crón 32:30; Eci 43:17). La obra se hizo famosa en la

antigüedad; la ciudad de Jerusalén disponía de agua en su recinto en caso de cerco. El canal fue descubierto en 1838 por Robinson ². Más tarde, en 1880, un alumno de la Escuela Industrial comunicó al arquitecto C. Schick el hallazgo de una inscripción en la pared oriental de la galería. Consta de seis líneas, en las que los mineros celebran en lengua hebrea y caracteres paleohebraicos el momento en que las aguas de la fuente fluyeron a través del canal hasta la piscina de Siloé ³.

En tiempos de Ezequías se incrementaron los conatos de cultura, recogiendo los proverbios de Salomón (Prov 25:1). En Is 38:10-20 se reproduce un himno que parece haber compuesto el mismo rey. También favoreció la música en el templo (2 Crón 29:30). En vida suya ejerció parte de su ministerio el profeta Isaías, que fue para él un válido consejero.

Manases, rey de Judo (21:1-18).

¹Doce años tenía Manases cuando comenzó a reinar, y reinó cincuenta y cinco años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jafsiba. ²Hizo el mal a los ojos de Yahvé, según todas las abominaciones de las gentes que Yahvé había arrojado ante los hijos de Israel. ³Reedificó los altos que Ezequías, su padre, había destruido; alzó altares a Baal, levantó una “asera,” como había hecho Ajaz, rey de Israel, y se prosternó ante todo el ejército de los cielos y le sirvió. ⁴Alzó altares en la casa de Yahvé, de la que Yahvé había dicho: “Pondré mi nombre en Jerusalén.” ⁵Alzó altares a todo el ejército de los cielos en los dos atrios de la casa de Yahvé. ⁶Hizo pasar a su hijo por el fuego; se dio a la observación de las nubes y de las serpientes, para obtener pronósticos, e instituyó evocadores de los espíritus y adivinadores del porvenir. Hizo enteramente lo que es malo a los ojos de Yahvé, para irritarle. ⁷También alzó en la casa de Yahvé la “asera,” en la casa de que Yahvé había dicho a David y a Salomón, su hijo: “En esta casa, en Jerusalén, que he elegido entre todas las tribus de Israel, yo pondré para siempre mi nombre. ⁸No haré errar más el pie de Israel fuera de la tierra que yo he dado a sus padres, siempre que ellos cuiden de poner por obra los mandamientos y las leyes que yo he prescrito a mi siervo Moisés.” ⁹Pero ellos no obedecieron, y Manases fue causa de que se descarriaran e hicieran el mal, más todavía que las gentes que Yahvé había destruido ante los hijos de Israel. ¹⁰Entonces Yahvé habló por medio de sus siervos los profetas, diciendo: ¹¹“Por haber cometido Manases, rey de Judá, todas esas abominaciones, por haber obrado peor que antes de él obraron los amorreos, por haber hecho pecar a Judá con sus ídolos, ¹²he aquí lo que dice Yahvé, Dios de Israel: Voy a echar sobre Jerusalén y sobre Judá males que a quien los oyere le retñirán los oídos. ¹³Yo echaré sobre Jerusalén la cuerda de Samaría y la plomada de la casa de Ajaz, y fregaré a Jerusalén como se friega un plato, volviéndolo de un lado y de otro, ¹⁴Abandonaré el resto de mi heredad y se lo entregaré a sus enemigos; y serán la presa y el botín de todos sus enemigos, ¹⁵por haber hecho lo malo a mis ojos y haberme irritado desde el día en que sus padres salieron de Egipto hasta hoy.” ¹⁶Derramó también Manases mucha sangre inocente, hasta llenar a Jerusalén de un cabo al otro, sobre los pecados que él cometió y que hizo cometer a Judá, haciendo el mal a los ojos de Yahvé. ¹⁷El resto de los hechos de Manases, cuanto hizo, los pecados a que se entregó, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá? ¹⁸Manases se durmió con sus padres, y fue sepultado en el jardín de su casa, en el jardín de Uza. Le sucedió Amón, su hijo.

Manases (687-642) sucedió a su padre Ezequías. Mientras el texto bíblico afirma del padre que no hubo otro semejante a él por su piedad y celo religioso (18:5), de Manases podría decir que superó a todos por su maldad (Jer 15:4), si exceptuamos al impío Ajaz (v.3). En 2 Crón 33:11-17 se refieren su conversión y buenas obras después de su cautiverio, de todo lo cual nada dice el libro de los Reyes.

Desconocemos los factores que contribuyeron al desviamiento religioso de Manases. Entregóse al culto pagano (16:3), reparó los altos que había derribado su padre (18,4), levantó altares a Baal y una *asherá*, como hizo Ajaz (1 Re 16:32-33), adorando a los astros (17:16; Deut 4:10; 17:3). Adoró al Shamas (sol; Ez 8:16), a la diosa Sin (luna; Jer 8:2) y a la reina de los cielos, Ishtar (Jer 7:18; 44:17). A estas divinidades construyó altares en el templo de Yahvé; a las divinidades astrales honró con altares en los atrios del templo (1 Re 7:8); favoreció a los adivinos y hechiceros y entregóse a la superstición, leyendo el porvenir en el curso de las nubes (Lev 26; Deut 18:10-14) o por artes de encantamiento. Sacrificó a Moloc su hijo (16:3; 23:10). Puso en el templo la estatua de la diosa cananea *Asherá*, paredra de Baal (23:4-7; 1 Re 18:19). Quizá la reforma de Ezequías, llevada a rajatabla, había soliviantado al pueblo, ya acostumbrado a un régimen de tolerancia religiosa. La reacción de Manases puede obedecer a este descontento, y más probablemente al influjo de Asiría, cuyo favor quiso ganarse el rey de Judá rindiendo culto a los astros.

El pueblo de Judá, desorientado por Manases, practicó un sincretismo religioso que tendrá graves repercusiones en el porvenir. Los profetas, en general, sin especificar su nombre, son los voceros de Yahvé encargados de anunciar a Judá su castigo. Ni los amorreos, considerados como los primeros habitantes de Palestina (1 Re 21:26), se portaron tan mal como Manases. Por lo mismo, como a Samaría, también a Judá le espera el exilio. Este anuncio es duro y hace reteñir los oídos (1 Sam 3:11; Jer 19:3), pero es justo. La cuerda y la plumada juegan su papel en la construcción de una casa (Is 34:11; Am 7:7); el mismo cuidado que se pone en levantar un edificio se tendrá para que la demolición de Jerusalén sea total. Judá es el resto de la heredad de Yahvé, que, al igual que el reino del Norte, será arrojado fuera de su presencia.

Fue, además, Manases un rey cruel, que derramó mucha sangre inocente. Quizá sus víctimas procedían preferentemente de los círculos sacerdotales y proféticas, por haberse opuesto ellos a la idolatría y profanación del templo. Según una tradición judía (*Talmud*, Sanhedrian, 103:2), Isaías murió asesinado por orden de Manases, quien mandó que el cuerpo del profeta fuera aserrado en trozos (Hebr 11:37). Al morir fue sepultado en el jardín de Uza, o de Ocias. Después de Ezequías, ningún otro rey fue sepultado en la necrópolis real, acaso por estar el cementerio completo. En 2 Crón 33:11ss se refiere que los jefes del ejército asirio apresaron a Manases, que, cargado de grillos y cadenas, fue llevado a Babilonia. Las fuentes asirías no recuerdan este hecho, que pudo producirse en tiempos de la rebelión del rey de Babilonia Shamas-sumukin (c.648), que capitaneaba una liga antiasiria que abarcaba desde Elam hasta Etiopía. Quizá en su tiempo se produjo la ruptura definitiva entre Asiría y Egipto.

La muerte de Senaquerib, acompañada de la noticia de la guerra civil en Asiría, hizo concebir grandes esperanzas a los pueblos oprimidos. Pero Asaradón (*Asarhaddon*; 681-669) cortó pronto la oposición, empleando métodos brutales. En su viaje hacia occidente destruyó la ciudad de Sidón, construyendo otro pueblo con cananeos deportados ¹.

El año 671, Asaradón atravesó Siria, puso sitio a Tiro y, por la costa mediterránea, se dirigió hacia Egipto al encuentro del ejército de Taraca (19:9), al que venció. Impuso a Egipto un tributo anual. De regreso llevóse cautivos a la mujer del faraón, sus hijos e hijas, que hizo trasladar a Ni ni ve junto con un botín considerable. La caña quebrada de Egipto (Is 36:6) había capi-

tulado ante el monarca asirio. De vuelta de Egipto atravesó Palestina y Siria, dejando esculpido su retrato en las márgenes de Nahr el-Kelb, y dos estelas, una en Zengirli y otra en Tell Ahmar. Pudo Manases caer prisionero de Asaradón durante su viaje de regreso, uniéndosele a la caravana de cautivos egipcios.

Amon, en el trono (21:19-26).

¹⁹ Veintidós años tenía Amón cuando comenzó a reinar, y reinó dos años en Jerusalén. Su madre se llamaba Mesulemet, hija de Jarus, de Yotbá. ²⁰ Hizo el rnal a los ojos de Yahvé, como lo había hecho Manases, su padre, ²¹ y siguió en todo el camino que había seguido su padre. Sirvió a los ídolos a que había servido su padre y se prosternó ante ellos, ²² apartándose de Yahvé, Dios de sus padres, y no siguiendo sus caminos. ²³ Los servidores de Amón conspiraron contra él y mataron al rey en su casa; ²⁴ pero el pueblo castigó a todos los que habían conspirado contra el rey Amón, y puso por rey a Josías, su hijo, en lugar suyo. ²⁵ El resto de los hechos de Amón, lo que hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá ? ²⁶ Fue sepultado en su sepulcro en el jardín de Uza, y le sucedió Josías, su hijo.

A diferencia de su padre, pocos años reinó Amón sobre Judá (642-640). En el aspecto religioso siguió el proceder de su padre. Sus mismos servidores conspiraron contra él, matándole. El partido yahvista, constituido en su mayor parte por gente de provincias, castigó a los asesinos, colocando en el trono a Josías, hijo de Amón. Como su padre, fue sepultado en el mausoleo que estaba en el jardín de Uza.

Advenimiento de Josías (22:1-7).

¹ Ocho años tenía Josías cuando comenzó a reinar, y reinó treinta y un años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jedida, hija de Adaya, de Boscat. ² Hizo lo que es recto a los ojos de Yahvé y siguió en todo el camino de David, su padre, sin apartarse ni a la derecha ni a la izquierda. ³ El año dieciocho del reinado de Josías mandó el rey a la casa de Yahvé a Safan, secretario, hijo de Asalía, hijo de Mesulam, diciéndole: ⁴ “Sube a Helcías, sumo sacerdote, y que reúna el dinero que haya en la casa de Yahvé y que han recaudado del pueblo los guardias de la puerta, ⁵ y lo entregue a los encargados de hacer las obras en la casa de Yahvé, empleándolo en pagar a los que trabajan en las obras de reparación de la casa de Yahvé, ⁶ a los carpinteros, a los maestros y albañiles, y en pagar la madera y las piedras talladas para la reparación de la casa. ⁷ Pero que no se les exijan cuentas del dinero que se les entregue, por ser gente de probidad.”

La política religiosa de Judá da un gran viraje con el nuevo monarca, que reinó durante los años 640-609. Su madre llamábase Jedida, *querida*, hija de Adaya, de Boscat, localidad de la Sefela, cerca de Laquis (Jos 15:39). Puede ser que ella influyese decididamente en la formación religiosa del nuevo monarca. El mejor elogio que podía hacerse de él en este sentido era compararlo al rey David, caminando por el sendero recto, sin declinar ni a la derecha ni a la izquierda (Deut 5:32; 17:11; Jos 23:6). El año 622 **inició la restauración del templo de Jerusalén, ya purificado** con anterioridad de todos los objetos de culto pagano introducidos por Manases y Amón (2 Crón 34:3). A Safan le confió la administración del dinero recaudado para las obras. En 2 Crón 34:8, Safan se ve asistido por el gobernador de la ciudad y por el cronista o archivero.

Hallazgo del libro de la Ley (22:8-13).

⁸ Entonces Helcías, el sumo sacerdote, dijo a Safan, secretario: “He encontrado en el templo de Yahvé el libro de la Ley.” Helcías dio el libro a Safan, y Safan, escriba, lo leyó; ⁹ y fue luego a dar cuenta al rey, y le dijo: “Tus siervos han reunido el dinero que había en el templo y se lo han entregado a los encargados de hacer las obras en la casa de Yahvé.” ¹⁰ Y añadió: “El sacerdote Helcías me ha entregado este libro”; y lo leyó delante del rey. ¹¹ Cuando oyó el rey las palabras del libro de la Ley, rasgó sus vestiduras, ¹² y dio esta orden al sacerdote Helcías, a Ajicán, hijo de Safan; a Acbor, hijo de Miqueas; a Safan, secretario, y a Asaya, ministro del rey: ¹³ “Id a consultar a Yahvé por mí, por el pueblo y por todo Judá, respecto de las palabras del libro que se ha encontrado, porque seguro que es grande la cólera de Yahvé contra nosotros por no haber obedecido nuestros padres las palabras de este libro y no haber puesto por obra cuanto en él se nos manda.”

En una de las veces en que Safan y Helcías convinieron en el templo para retirar las limosnas del cepillo, el sumo sacerdote comunicó al secretario real una noticia de gran trascendencia: “He encontrado en el templo el libro de la Ley.” ¿En qué lugar lo encontró? ¿En qué circunstancia? ¿Qué se entiende por “libro de la Ley”? ¿Cuál era su contenido? ¿Encontróse todo el Pentateuco o el código de la alianza (Lev c. 17-26), todo el Deuteronomio o parte del mismo? El laconismo del relato bíblico da pie a la formulación de todas estas preguntas, para concluir que parte de las mismas no admiten respuesta satisfactoria y definitiva.

No fueron los obreros (Naveille), sino el sumo sacerdote el que, revolviendo quizá en un cuarto o departamento donde habíanse arrinconado diversos objetos de culto, topó con el rollo de la Ley ¹.

En cuanto a la naturaleza del rollo encontrado discrepan los autores. Unos pocos lo entienden de todo el Pentateuco (B&α). La doble lectura del rollo en un solo día sugiere que se trataba de un trozo literario reducido. Unos (Fríes) lo limitan al c.34 del Deuteronomio; otros (Van Hoonacker) al código de santidad (Lev c. 17-26). Los más sostienen que Helcías encontró el Deuteronomio, todo (Ricciotti, Vaccari, Landersdorfer) o la parte legislativa del mismo (De Vaux, Dhorme, Clamer). Esta última parece ser la sentencia más probable, ya que en 23:2-21 y 2 Crón 34:30 se habla del libro de la alianza (Ex 24:7). Este hallazgo sirvió de base para que emprendiera el rey su reforma famosa, en la que predominan las prescripciones contenidas en el Deuteronomio c. 12-26 ².

Las características de la reforma de Josías corresponden al contenido del Deuteronomio: i) Monoteísmo absoluto, con anulación de los cultos de la gentilidad, especialmente astrales (Deut 4:19; 17:3; 2 Re 23:4-5). 2) Extirpación de la prostitución sagrada (Deut 23:18-19; 2 Re 23:7). 3) Condenación de la magia (Deut 18:9-14; 2 Re 23:24). 4) Unidad de santuario (Deut 12:5; 11:21; 2 Re 23:8-27). 5) Como aconseja Deut 13:3-4; 19-91 30:6-10-20, Josías renueva la alianza y la observancia de la Ley “con todo su corazón y toda su alma” (23:3; Mediebelle).

El oráculo de Jolda (22:14-20).

¹⁴ El sacerdote Helcías, Ajicam, Acbor, Safan y Asaya fueron a la profetisa Jolda, mujer de Salum, hijo de Tecua, hijo de Jarjam, guardarropa que moraba en Jerusalén, en el otro barrio de la ciudad. Una vez que le hablaron, ¹⁵ les dijo ella: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Decid al que a mí os ha enviado: ¹⁶ Así dice Yahvé: Yo

voy a hacer venir sobre este lugar y sus habitantes los males de que habla este libro que el rey de Judá ha leído; ¹⁷ porque me han dejado y han quemado perfumes a otros dioses, irritándome con la obra de sus manos, y mi cólera se ha encendido contra este lugar, y no se apagará; ¹⁸ pero diréis al rey de Judá, que os envía para consultar a Yahvé: Así dice Yahvé, Dios de Israel: Acerca de las palabras de este libro que tú has oído, ¹⁹ por haberse conmovido tu corazón y haberte humillado ante Yahvé al oír lo que yo he anunciado contra este lugar y contra sus habitantes, que serán objeto de espanto y de execración; por haber rasgado tus vestiduras y haber llorado ante mí, yo también te he oído a tí, dice Yahvé, ²⁰ y por eso yo te *recogeré* a tus padres y serás sepultado en paz, y no verán tus ojos todos los males que yo haré venir sobre este lugar.” Ellos llevaron al rey esta respuesta.

Eran raras en Israel las mujeres dotadas del carisma profético. María, hermana de Moisés, y Débora son llamadas profetisas en sentido amplio (Ex 15:20; Jue 4:4). Se da también el nombre de profetisa a la mujer de un profeta (Is 8:3), pero en nuestro texto se trata de una vidente en sentido estricto. Llama la atención que se consulte a esta mujer y no a Jeremías y Sofonías, que habían empezado su ministerio antes de la reforma de Josías. Acaso fue por temor a que tales profetas confirmaran las amenazas que se hallan en sus respectivos libros, o porque Jolda habitaba cerca o gozaba de mucha popularidad. Su marido llamábase Salum, hijo de Tecua, hijo de Jarjam, sastre de la corte y posiblemente del templo. A las palabras de los enviados responde la profetisa diciendo que los males de que habla el libro vendrán sobre Jerusalén y sus habitantes en castigo de su pecado de idolatría. Josías bajará en paz al sepulcro de sus padres, no viendo sus ojos los castigos que mandará Dios contra su pueblo.

Josías renueva la alianza (23:1-3).

¹ El rey hizo reunir junto a él a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén, ² y subió luego a la casa de Yahvé con todos los hombres de Judá y todos los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, desde el más pequeño hasta el más grande; y leyó delante de ellos todas las palabras del libro de la alianza que se había encontrado en la casa de Yahvé. ³ Estaba el rey en pie junto a la columna; e hizo alianza con Yahvé, de seguir a Yahvé y guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta alianza escritas en el libro. Todo el pueblo confirmó esta alianza.

Con el fin de conjurar la amenaza que pesaba sobre su pueblo, reunió Josías junto a sí a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén (1 Sam 30:26; 2 Sam 19:12). Juntó después a todos los habitantes de la capital y a muchos de provincias, a los que leyó el libro de la alianza (Deut 5:3; 28:69). Nuestro texto menciona a los profetas, de que no se habla en el lugar paralelo de 2 Crón 34:30, que cita a los levitas. Durante la lectura estaba el rey de pie junto a una columna, de las dos que se levantaban delante del templo (11:14; 1 Re 7:15-22). Una vez terminada la lectura del libro, renovó la alianza (*karat haberith*, Ex 24:8) en nombre propio y de todo el pueblo.

Medidas de reforma en Jerusalén (23:4-14).

⁴ El rey mandó al sumo sacerdote, Helcías; a los sacerdotes de segundo orden y a los que hacían la guardia a la puerta, que sacaran del templo de Yahvé todos los enseres que habían sido hechos para Baal, para Asera y para toda la milicia del cielo, y

los quemó fuera de Jerusalén, en el valle de Cedrón, e hizo llevar las cenizas a Betel.⁵ Expulsó a los sacerdotes de los ídolos, puestos por los reyes de Judá para quemar perfumes en los altos, en las ciudades de Judá y en los alrededores de Jerusalén; a los que ofrecían perfumes a Baal, al Sol, a la Luna, al Zodíaco y a toda la milicia de los cielos.⁶ Sacó a “Asera” fuera de la casa de Yahvé, fuera de Jerusalén, al valle de Cedrón, y la quemó allí, reduciéndola a ceniza, que hizo arrojar a la sepultura común del pueblo.⁷ Derribó los lugares de prostitución idolátrica del templo de Yahvé, donde las mujeres tejían tiendas para “Asera.”⁸ Hizo venir de las ciudades de Judá a todos los sacerdotes, profanó los altos donde los sacerdotes quemaban perfumes, desde Gueba hasta Berseba; derribó los altos de los sátiros que había delante de la puerta del gobernador Josué, a mano izquierda de la puerta de la ciudad.⁹ Sin embargo, los sacerdotes de los altos no subían al altar de Yahvé en Jerusalén, pero comían panes ácimos con sus hermanos.¹⁰ El rey profanó el Tofet del valle de los hijos de Hinón, para que nadie hiciera pasar a su hijo o su hija por el fuego en honor de Moloc.¹¹ Hizo desaparecer de la entrada de la casa de Yahvé los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol, cerca de la habitación del camarero Natanmelec, en el atrio. Quemó los carros del sol,¹² demolió los altares que había en la *terrazza* de la cámara alta de Ajaz, que habían alzado los reyes de Judá, y los altares que había hecho Manases en los dos atrios de la casa de Yahvé; y después de destruirlos y quitarlos de allí, arrojó el polvo al valle de Cedrón.¹³ Profanó el rey los altos que había al oriente de Jerusalén, al mediodía del monte de los Olivos, que Salomón, rey de Israel, había erigido a Astarté, la abominación de los sidonios; a Gamos, la abominación de los moabitas, y a Milcom, la abominación de los amonitas.¹⁴ Destrozó los cipos, derribó las “aseras” y llenó los lugares donde estaban de huesos humanos.

La obra de la purificación del templo fue confiada al sumo sacerdote Helcías, al que le seguía en dignidad, y a los custodios de las puertas (12:10; 22:4; 25:18). Fueron sacados del templo todos los enseres que habían servido para el culto de los ídolos, quemándolos en el torrente Cedrón y llevando a Betel sus cenizas. Ignoramos el porqué de esta última medida; el santuario de Betel será también destruido. Expulsó a los ministros (*kemarim*, Os 10:5; Sof 1:4) de los ídolos y a los que rendían culto a las divinidades astrales (Deut 17:3). Las *mazzaloth*, habitaciones (del babilonio *mazzalat*), son la morada de los dioses, designando especialmente los signos del Zodíaco. La *Ashera*, que representaba a la diosa Astarté (Deut 16:21), fue reducida a cenizas, que se arrojaron en la fosa común (Jer 26:23) del cementerio de “los hijos del pueblo.”

Las habitaciones que ocupaban los mancebos que se prostituían (Deut 23:18-19; 1 Re 14:24; *quedeshim*) fueron derribadas.

Siendo **la unidad del santuario una ley fundamental deuteronomica** (c.12), **obligóse a todos los sacerdotes (*kohanim*) de Yahvé** que estaban al servicio de los santuarios edificadas en los altos (1 Re 3:2) **a concentrarse en Jerusalén**. Con la mención de Gueba (1 Re 15:22) y de Bersabé (1 Re 19:3) señala el autor los límites norte y sur de Judá. Entre los santuarios demolidos figura el de las puertas (*Shearim*), que algunos exegetas cambian en “santuario de los machos cabríos” (*se irim*), llamado así por estar la divinidad representada bajo la forma de estos animales (Lev 17:7; 2 Crón 11:15). No sabemos quién era el Josué de que habla el texto ni dónde se levantaba este santuario. Pudo levantarse junto a una de las puertas del oriente y parte meridional de la ciudad donde ejercían su poder los sátiros (Is 13:21; 34:14). En contra de Deut 18:6-

8, a los sacerdotes de los lugares altos, sus colegas de Jerusalén **no les autorizaron el ejercicio de sus funciones sacerdotales en el templo, permitiéndoles solamente comer los panes ácidos en la fiesta de Pascua** (Ex 12:15; Deut 16:3-4). Parece que se les permitió comer de la carne de los sacrificios reservada a los sacerdotes (Lev 6:9; 10:12). El quemadero (*Tofet*), en el valle de Hinnón, donde se sacrificaban los niños (Jer 7:31-32; 19:6; 11; 14; 2 Re 16:3; 21:6), fue profanado. El dios al que se sacrificaban es llamado Moloc (Lev 18:21) en todas las versiones, mientras que en el texto masorético recibe las vocales de *boshet*, ignominia. Entre los cananeos y fenicios era llamado Milk. El valle de Hinnón corre al este y sur de Jerusalén, juntándose con el Cedrón cerca de la fuente de En-Roguel. Es Hinnón el prototipo de la Gehenna. Acabó también Josías con el culto solar, aludiendo a los carros y caballos del sol, que se utilizaban en las fiestas y procesiones en honor del dios Sol. Los reyes de Judá guardaban en establos especiales estos caballos y carros, de los que cuidaba Natánmelec. Para estos cultos astrales había levantado Ajaz altares sobre las terrazas (19:13). Los santuarios en honor de los falsos dioses levantados por Salomón en torno a Jerusalén (1 Re 11:5-7-33) fueron derribados. Todas las estatuas y *asheras* fueron quemadas, esparciendo huesos humanos por encima del lugar que ocuparon, con lo cual se profanaba de manera definitiva aquellos lugares (Núm 19:11ss). El elenco de ídolos, santuarios, altares y objetos de culto dan una idea de la situación religiosa a que había descendido el reino de Judá. La acción de Ezequías fue parcial (18:4).

Desaparecen los santuarios provinciales (23:15-20).

¹⁵ Derribó también el altar de Betel, el alto que había hecho Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel; destruyó sus piedras y las redujo a polvo, y quemó la"asera." ¹⁶ Cuando Josías se volvía de allí, vio los sepulcros que había en la montaña, y mandó sacar de ellos los huesos y los quemó sobre el altar, profanándolo conforme a la palabra de Yahvé pronunciada por el hombre de Dios que había anunciado esto. ¹⁷ y preguntó: "¿Qué monumento es aquel que veo allí?" Los habitantes de la ciudad le respondieron: "Es el sepulcro del hombre de Dios que vino de Judá y anunció estas cosas que tú has hecho con el altar de Betel," i" Entonces dijo él: "Dejadle en paz. Que nadie remueva sus huesos." Así se conservaron intactos sus huesos, juntos con los del profeta que procedía de Samaría. ¹⁹ Josías hizo también desaparecer todos los templos de los altos de las ciudades de Samaría, que habían hecho los reyes de Israel para irritar a Yahvé; hizo con ellos enteramente como había hecho con Betel. ²⁰ Inmoló sobre los altares a todos los sacerdotes de los altos que había allí, y quemó huesos humanos en el sitio donde habían sido elevados. Después se volvió a Jerusalén.

El santuario de Betel (1 Re 12:32-33) desapareció, siendo reducido a cenizas. Esta incursión a Betel prueba que era débil la influencia asiría sobre la parte meridional del reino de Israel. De regreso vio Josías unos sepulcros; mandó sacar de ellos huesos humanos, que quemó sobre el altar, profanándolo (1 Re 12:33; 13-32)-Respetó, en cambio, los huesos de los dos profetas de que habla el texto mencionado,

Celebración de la pascua (23:21-23).

²¹ Luego mandó Josías a todo el pueblo: "Celebradla pascua en honor de Yahvé, vuestro Dios, como está escrito en el libro de esta alianza." ²² Ninguna pascua semejante a ésta se había celebrado desde el tiempo en que los jueces juzgaban a Israel ni

durante todo el tiempo de los reyes de Israel y de los reyes de Judá.²³ El año dieciocho del reinado de Josías se celebró esta pascua en honor de Yahvé en Jerusalén.

Con grandes fiestas y regocijos celebróse la pascua (2 Crón 35:1-17). Todo Judá tomó parte en la fiesta de Jerusalén, lo que no había acontecido desde tiempos antiquísimos (Jos 5:10). Hasta entonces celebrábase la pascua en la intimidad de las familias, conforme a Ex 12:7; pero en esta ocasión se cumple el texto de Deut 16:5-6, según el cual “sólo en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija. sacrificarás la pascua.”

Elogios a Josías (23:24-28).

²⁴ Además, hizo Josías desaparecer a los evocadores de los espíritus y a los adivinos, los “terafim,” los ídolos y todas las abominaciones que se veían en la tierra de Judá y en Jerusalén, para poner por obra las palabras de la Ley escritas en el libro que el sacerdote Helcías había encontrado en la casa de Yahvé.²⁵ Antes de Josías no hubo rey que como él volviera a Yahvé con todo su corazón, y con toda su alma, y con todas sus fuerzas, conforme a toda la Ley de Moisés; y después de él no le ha habido tampoco semejante.²⁶ Pero, con todo, no desistió Yahvé del ardor de su gran cólera, encendida contra Judá por todo lo que había hecho Manases para irritarle.²⁷ Yahvé dijo: “Quitaré también de mi presencia a Judá, como lo he hecho con Israel, y rechazaré a esta ciudad de Jerusalén, que yo había elegido, y la casa de que yo dije: Allí estará mi nombre.”²⁸ EL resto de los hechos de Josías, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?

Acabó Josías con los evocadores de espíritus y adivinos que protegía Manases (21:6), y que la Ley reprueba (Deut 18:11). Los *terafim*, o dioses lares (Gen 31:19; 34-35), los ídolos y las abominaciones fueron extirpados de todo el territorio de Judá.

Muerte de Josías (23:29-30).

²⁹ En su tiempo, el faraón Neco, rey de Egipto, subió contra el rey de Asiría hacia el río Eufrates. El rey Josías le salió al paso, y el faraón le mató en Megiddo en cuanto le vio.³⁰ Sus servidores le llevaron muerto en el carro, trayéndolo de Megiddo a Jerusalén, y le sepultaron en su sepulcro. El pueblo tomó a Joacaz, hijo de Josías, y le ungió rey en lugar de su padre.

En julio del año 612, Nínive fue conquistada por asalto; sus habitantes, pasados a filo de espada, y “la ciudad, reducida a un montón de ruinas,” como dice la crónica de Gadd¹. Su último rey, As-suruballit (611-609), reinó en Harrán, esperando la ayuda de su aliado, Egipto. El año 610, Umman-Manda, al mando de escitas y babilonios, barrió esta sombra de poderío. El ejército egipcio, acaudillado por Neco II (609-594), llega con retraso en ayuda del rey asirio, tratando de recuperar Harrán. La tardanza en llegar debióse a que a su paso por Palestina salióle al encuentro Josías con la intención de cerrarle el paso, presentándole batalla. Ignoramos el porqué Josías se opuso al ejército egipcio, cuando anteriormente autorizó el de Psamético. Neco marchaba hacia el Eufrates para enfrentarse contra Nabopolasar, rey de Babilonia. Quizá por esto le salió al paso Josías, tratando de congraciarse con el nuevo imperio triunfante de Babilonia. Atravesando Josías todo el territorio de Samaría aprovechando la debilidad y decadencia de Asiría, llegó a Megiddo, en donde esperó a Neco, al que atacó. Al poco de empezar el combate, Josías cayó heri-

do por una flecha disparada por arqueros egipcios. Neco II siguió su marcha hacia el Eufrates, en cuyas orillas se desarrolló la famosa batalla de Karkemish. La muerte de Josías apagó en labios de Judá los cantos de alegría por la caída de Nínive (Nahum 1:2-3:13).

Joacaz y Joaquin, reyes de Judá (23:31-37).

³¹Veintitrés años tenía Joacaz cuando comenzó a reinar, y reinó tres meses en Jerusalén. Su madre se llamaba Jamutal, hija de Jeremías de Libna. ³²Hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo habían hecho sus padres. ³³El faraón Neco le encadenó en Ribla, en tierra de Jamat, y le destronó, e impuso a las gentes de la tierra una contribución de cien talentos de plata y un talento de oro. ³⁴El faraón Neco puso por rey a Eliaquim, hijo de Josías, en lugar de Josías, su padre, y le mudó el nombre, poniéndole el de Joaquin. Cogió a Joacaz y lo llevó a Egipto, donde murió. ³⁵Joaquim entregó al faraón la plata y el oro; mas para reunir este dinero, según la imposición del faraón, hubo de sacarlo al pueblo, determinando lo que cada uno había de dar para entregarlo al faraón Neco. ³⁶Veinticinco años tenía Joaquin cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén. Su madre se llamaba Sevida, hija de Pedaya, de Ruma. ³⁷Hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo habían hecho sus padres.

El pueblo lloró la muerte ignominiosa de su rey (Jer 22:10) en manos de Neco. El mismo Jeremías dedicó una endecha a la derrota de los egipcios en Karkemish (Jer c.46). De estos lamentos quedan vestigios en la literatura apocalíptica, que habla del día “de Armageddón.” A la muerte de Josías subió al trono su segundo hijo, Joacaz (609), llamado también Salum (Jer 22:11). De regreso Neco II del Eufrates detúvose en Ribla, en tierras de Hamat, por considerar a Siria y Palestina como herencia recibida de Asiría. Joacaz fue llamado por Neco II a Ribla, desde donde, después de cargarlo de cadenas, fue enviado prisionero a Egipto, donde murió al poco tiempo. Al país impuso un tributo de cien talentos de plata y uno de oro (15:19-20; 18:14-15; 1 Re 9:14). Fue tan corto su reinado, que Jeremías ni siquiera lo menciona (Jer 1:1). La muerte violenta de Josías desencadenó una reacción antiyahvista por no haber salvado Yahvé al piadoso monarca y autor de la reforma que lleva su nombre. **¿Para qué confiar en Yahvé, argumentaba el pueblo, si abandona incluso a sus mejores servidores?** El movimiento fue capitaneado por el rey y el elemento oficial.

En lugar de Joacaz nombró Neco II a Eliaquim, al que, en señal de sujeción al monarca egipcio, le cambió el nombre en Joaquin (609-593). No es fácil determinar el porqué impuso Neco al rey de Judá un nombre en cuya composición entra el de Yahvé. **¿Fue acaso para congraciarse con el partido yahvista?** Entre ambos monarcas existieron relaciones amistosas. Joaquin pagó la contribución que impuso Neco, para lo cual gravó al país, principalmente a los campesinos (Jer 22:13-19), con muchos impuestos. Por su parte, Neco correspondió a la lealtad de su vasallo **dándole pruebas de buena voluntad**; a una indicación de Joaquin entregó Neco II al profeta Uría, que se había refugiado en Egipto (Jer 26:22).

La conducta religiosa de Joaquin **es enjuiciada severamente por el autor sagrado**, pudiéndose contar en el número de los últimos reyes de Judá que prepararon la hecatombe final (24:3-9).

Campaña de Nabucodonosor (24:1-7).

¹ En su tiempo, Nabucodonosor, rey de Babilonia, se puso en campaña. Joaquin le

había estado sujeto durante tres años pero luego se volvió y se rebeló contra él.² Entonces mandó Yahvé contra Joaquim tropas caldeas, tropas de los sirios, tropas de los moabitas y de los amonitas; las envió contra Judá para destruirle, según la palabra que Yahvé había pronunciado por sus siervos los profetas.³ No sucedió esto sino por orden de Yahvé, que quería arrojar a Judá de su presencia a causa de los pecados cometidos por Manases⁴ y de la sangre inocente derramada por Manases, que había llenado a Jerusalén, que no quiso Yahvé perdonar.⁵ El resto de los hechos de Joaquim, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Judá?⁶ Joaquim se durmió con sus padres, y le sucedió Joaquín, su hijo.⁷ El rey de Egipto no salió ya más de su tierra, porque el rey de Babilonia se había apoderado de cuanto era del rey de Egipto, desde el torrente de Egipto hasta el Eufrates.

Necao II habíase establecido en el norte de Siria, en Ribla, convirtiendo a Karkemish, en la orilla occidental del Eufrates, en baluarte de sus posesiones avanzadas en Asia. A la llegada de las tropas de Nabucodonosor huyó el ejército egipcio hacia el sur, en tanto que oponía una leve resistencia, cubriendo su retirada con ligeras escaramuzas. Las tropas babilónicas atravesaron victoriosas Siria y Palestina. Nabucodonosor llegó a las fronteras de Egipto, dispuesto a entrar en él, cuando recibió la noticia de la muerte de su padre (605 a.C.). Acompañado por soldados escogidos, y a través del desierto, marchó precipitadamente a Babilonia para ceñir la corona del imperio. Su rápido paso por tierras de Siria y Palestina, camino de Egipto, no le había permitido ajustar las cuentas con sus soberanos. De ahí que, especulando ellos con el regreso del rey a Babilonia e interpretando su retirada como señal de debilidad, mostráronse remisos en pagar los tributos que se les impusieron. Por otra parte, en Judá iba engrosando cada día el partido de los que eran favorables a reanudar las conversaciones con Egipto con el fin de crear una coalición antibabilónica. Contra este movimiento pronuncióse repetidamente el profeta Jeremías, recomendando humilde sumisión al rey de Babilonia, **por ser ésta la voluntad de Yahvé** (Jer 25:1-13; 27:1-22; 29:10). Esta actitud antiegiptia acarreó al profeta la enemistad del partido filoegipcio, que trató incluso de eliminarlo (Jer c.26). De estas intrigas y tratativas con Egipto tuvo noticia Nabucodonosor, el cual visitó de nuevo Palestina, probablemente el año 602, para imponer su dominio efectivo. En castigo de sus intrigas y contactos con Egipto, Nabucodonosor dirigióse a Jerusalén, en donde entró sin encontrar resistencia. El rey Joaquim fue cargado de cadenas, recobrando su libertad solamente al comprometerse con promesa formal a cumplir todas las obligaciones de vasallaje que le imponía el rey de Babilonia. Muchos nobles del país, entre los cuales contábase **Daniel**, fueron deportados a Babilonia en calidad de rehenes.

El rey Joaquim, alentado por el partido filoegipcio, no cumplió las condiciones que se le habían impuesto. De ello tuvo noticia Nabucodonosor, quien, para castigarle, mandó contra él las tropas mercenarias acampadas en Siria y las bandas guerreras de los pueblos de los alrededores, aliados de Babilonia. Su acción fue catastrófica: aldeas enteras fueron arrasadas y saqueadas, asolada la campiña y reducido el país a una situación lamentable (Jer 12:7-17; v.48-49). Permitted Dios que así sucediera para castigar el pecado de su pueblo, tal como habían predicho los profetas (17:23; 21:10). Todos los territorios de Siria y Palestina que habían pertenecido a Egipto, “desde el torrente de Egipto hasta el Eufrates,” pasaron a depender del rey de Babilonia. Joaquim murió en circunstancias misteriosas, que, a juzgar por sus consecuencias, fueron trágicas. De él profetizó Jeremías: “Sepultura de asno será la tuya, agarrado y tirado lejos de las puertas de Jerusalén” (22:19); “su cadáver será arrojado al calor del día y al frío de la noche” (36:30).

Deportación a Babilonia (24:8-17).

⁸ Dieciocho años tenía Joaquín cuando comenzó a reinar, y reinó tres meses en Jerusalén. Su madre se llamaba Nejusta, hija de Elnatán, de Jerusalén. ⁹ Hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho su padre. ¹⁰ En este tiempo subieron contra Jerusalén los servidores de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y la ciudad fue asediada, ¹¹ Nabucodonosor, rey de Babilonia, llegó a la ciudad mientras sus servidores la asediaban. ¹² Entonces Joaquín, rey de Judá, salió al rey de Babilonia con su madre, sus servidores, sus jefes y sus eunucos. El rey de Babilonia le prendió el octavo año de su reinado. ¹³ Sacó de allí todos los tesoros del templo de Yahvé y los tesoros del palacio real; rompió todos los utensilios que Salomón, rey de Israel, había hecho para el templo de Yahvé, conforme a lo que Yahvé había anunciado. ¹⁴ Llevó cautiva a toda Jerusalén, a todos los jefes y a todos los hombres de importancia, en número de diez mil, con todos los carpinteros y herreros, no dejando más que a la gente pobre de la tierra. ¹⁵ Deportó a Joaquín a Babilonia, y llevó cautivos, de Jerusalén a Babilonia, a la madre del rey, a las mujeres del rey, a sus eunucos, a los grandes de la tierra; ¹⁶ a todos los hombres de armas, en número de siete mil, y a los carpinteros y herreros, en número de mil. A todos los hombres de valer, aptos para la guerra, el rey de Babilonia los llevó cautivos a Babilonia. ¹⁷ Luego puso por rey, en lugar de Joaquín, a Matanías, su tío, mudándole el nombre en el de Sedecías.

Del rey Joaquín (598) dice el texto que “hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho su padre.” Semejante proceder **iba a desencadenar las iras de Dios contra su pueblo infiel**. La conducta de Joaquim, siempre recalcitrante en cumplir las cláusulas que le impuso el rey de Babilonia, exasperaron a éste, que se presentó en Palestina con un gran ejército. Pero el culpable había muerto y ocupaba su puesto Joaquín, llamado también Jeconías (Jer 28,455) y *Yekonyahu* (Jer 24:1). Su nombre figura en las cartas de Laquis ¹. El nuevo monarca era débil, tanto que **incluso Jeremías habla despectivamente de él** (22:24-30). Al poco tiempo de subir al trono, las tropas de Nabucodonosor sitiaron la ciudad de Jerusalén. A los tres meses de cerco abrió el rey las puertas de la ciudad y se entregó al monarca babilónico. **Este entró en el templo, que saqueó**. Llevó presos al rey, a toda la casa real, a los notables (*sarim*), a los obreros especializados, artesanos, no dejando en el país más que la gente pobre de bienes y de espíritu. Tocaba a su fin el año 598. Al llegar a Babilonia, Joaquín, su familia y nobles fueron encerrados en un castillo. A la muerte de Nabucodonosor fue admitido Joaquín en la corte como comensal del rey (25:27).

Sedecías, rey de Judá (24:18-20).

¹⁸ Veintiún años tenía Sedecías cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jamutai, hija de Jeremías, de Libna. ¹⁹ Hizo el mal a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho Joaquín, ²⁰ por la cólera de Yahvé contra Jerusalén y contra Judá, que Yahvé quería arrojar de su presencia. Sedecías se rebeló contra el rey de Babilonia.

Llamábase el rey Matanías, pero el monarca babilónico le impuso el nombre de Sedecías (23:34). Reinó desde 598 hasta 587. Era hermano de Joacaz y tío de Joaquín. Toda esta perícopa (24:18-

25:21) se encuentra en Jer 52:1-27. No era Sedéelas de malos sentimientos, pero fue débil y de pocos alcances. Quizá le faltaron buenos consejeros; únicamente de noche podía entrevistarse **con Jeremías, que siente compasión por él**. Ezequiel describe de manera tétrica las condiciones políticas y religiosas de este tiempo. **Los sacerdotes violaban la ley**, los profetas vaticinaban cosas vanas, los príncipes “son leones rapaces,” igual que los ministros del rey (Ez 22:23-31). La idolatría habíase adueñado de Jerusalén; se adoraba al dios del cielo (Ez 8,3), al sol (8:16), a los animales (8:10). Las mujeres lloraban al dios Tammuz (8:14). **Los verdaderos profetas eran objeto de mofa** (12:21), mientras triunfaban los falsos. En el pueblo existían diversas tendencias políticas, que torpedeaban toda unidad de acción. En tales circunstancias, la prudencia aconsejaba que el reino de Judá se amoldara al régimen de vida que le imponía Babilonia y no intentara rebelarse contra su dueño. La experiencia demostraba que Egipto no tenía poder suficiente para enfrentarse con Babilonia. Por lo mismo, querer sacudir el yugo en estas condiciones equivalía a un **suicidio colectivo**.

Sitio de Jerusalén (25:1-7).

¹El año noveno del reinado de Sedecías, el día diez del mes décimo, Nabucodonosor, rey de Babilonia, vino con todo su ejército contra Jerusalén, acampó ante ella, y levantaron contra ella ingenios en derredor. ²La ciudad estuvo cercada hasta el año undécimo del reinado de Sedecías. ³ El día nueve del cuarto mes del año undécimo de Sedecías era grande el hambre en la ciudad y no había ya pan para la gente del pueblo. ⁴ Entonces abrieron brecha en la ciudad, y toda la gente de guerra huyó de noche por el camino de la puerta entre los muros, cerca del jardín del rey, mientras los caldeos tenían cercada la ciudad. Los huidos tomaron el camino del Araba; ⁵ pero el ejército de los caldeos persiguió al rey y le dio alcance en los llanos de Jericó, y todo su ejército se dispersó, dejándolo. ⁶ Apresaron al rey y le llevaron al rey de Babilonia, a Ribla, y le sentenciaron. ⁷ Los hijos de Sedecías fueron degollados en su presencia; a Sedecías le sacaron los ojos, y, cargado de cadenas de bronce, le llevaron a Babilonia.

Nabucodonosor quiso acabar con las veleidades de Judá cortando definitivamente sus contactos con Egipto. Al aparecer el rey Psamético en Palestina el año 590, algunos judíos enroláronse en su ejército. Los falsos profetas anunciaban el ocaso de Babilonia y el encumbramiento de Egipto (Jer 27:29); Sedecías, a pesar de haber jurado fidelidad a Nabucodonosor, dejóse arrastrar por la corriente filoegipcia. Ofra, el sucesor de Psamético, inició las hostilidades. Pero Nabucodonosor le salió al encuentro en Ribla, dividiendo su ejército en dos cuerpos: uno en dirección a Tiro, y otro, que capitaneaba el mismo monarca, apuntando hacia Judá (Ez 21:24-55). A su paso, las ciudades de Judá cayeron en su poder, menos Laquis, Azeca y Jerusalén (Jer 34:7). En las cartas de Laquis, de que hemos hablado, se reflejan los estertores de estas ciudades, resto del que fue reino de Judá. A principios del año 588, las tropas de Nabucodonosor presentáronse ante Jerusalén, estrechándola con el cerco. Sedecías llamó en su auxilio al ejército egipcio. No se hizo sordo Ofra a estos gritos de socorro, mandando su ejército a Palestina y comenzando por invadir la Sefela (Jer 21:1ss; Ez 30:20). Temiendo Nabucodonosor ser apresado entre dos fuegos, levantó el cerco de Jerusalén para cortar el avance egipcio. Aquel contratiempo del rey de Babilonia envalentonó a los del partido filoegipcio, de Jerusalén, que encarcelaron a Jeremías, culpándole de traidor y derrotista (Jer c.37). Sedecías fue a consultarle secretamente el futuro de la ciudad, a lo que respondió el profeta: “Volverán los caldeos a combatir esta ciudad, Y la tomarán y la incen-

diarán” (Jer 37:7). En efecto, los egipcios huyeron ante las tropas de Nabucodonosor (Ez 30:20-25), que volvieron ^a reunirse en torno a Jerusalén. El hambre comenzó a hacer su aparición en la ciudad. A los dieciocho meses de sitio abrióse una brecha en el muro septentrional, por donde los soldados de Babilonia penetraron en el interior. Sedélas huyó de noche por la puerta que había en el muro del sudeste del Ofel, tomando el camino de Araba hacia el valle del Jordán (Jer 52:7; 39:2-4; Deut 1:1-7). Los soldados sitiadores alcanzaron a los fugitivos en las estepas de Jericó (Jos 4:13). A Sedecías condujéronle cautivo a Ribla (23:33), en donde, después de haber presenciado el asesinato de sus hijos, el mismo Nabucodonosor, en castigo de sus traiciones, le arrancó los ojos (Jer 39:6-7; 52:10-11). Después, cargado de cadenas de bronce, mandó Nabucodonosor que fuera llevado a Babilonia a fin de que muriera en un rincón de alguna cárcel de la capital. Era el mes de agosto del año 587.

Saqueo de Jerusalén (25:8-17).

⁸ El día séptimo del quinto mes — era el año diecinueve del reinado de Nabucodonosor en Babilonia —, Nebuzardán, jefe de la guardia, servidor del rey de Babilonia, entró en Jerusalén, ⁹ quemó el templo de Yahvé, el palacio real y todas las casas de Jerusalén. ¹⁰ Todo el ejército de los caldeos, que estaba con el jefe de la guardia, demolió las murallas que rodeaban a Jerusalén. ¹¹ Nebuzardán, jefe de la guardia, llevó cautivos a los que habían quedado en la ciudad, de los que se rindieron al rey de Babilonia, y al resto de la gente, ¹² fuera de algunos pobres que dejó, como viñadores y labradores. ¹³ Los caldeos rompieron las columnas de bronce que había en la casa de Yahvé, las basas, el mar de bronce que había en la casa de Yahvé, y se llevaron el bronce a Babilonia. ¹⁴ Cogieron los ceniceros, las tenazas, las palas, los cuchillos, las tazas y todos los utensilios de bronce con que se hacía el servicio. ¹⁵ El jefe de la guardia cogió también los braseros y las copas y todo cuanto era de oro y cuanto era de plata. ¹⁶ Las dos columnas, el mar, las basas que Salomón había hecho para la casa de Yahvé; todos los utensilios de bronce tenían un peso incalculable. ¹⁷ La altura de una columna era de dieciocho codos, y tenía encima un capitel de bronce de tres codos de altura, y en derredor del capitel había trenzados y granadas, todo de bronce; y lo mismo la otra columna.

Nebuzardán fue el encargado de saquear metódicamente la ciudad. Empezó por prender fuego al templo y principales edificios. Los soldados abrieron diversas brechas en las murallas de la ciudad, que en gran parte permanecieron en pie (Neh 6:15). Todos los habitantes, exceptuando a algunos agricultores y viñadores, fueron llevados cautivos a Babilonia. Todo lo que quedó en pie en el templo después del incendio fue destruido y demolido; las columnas de bronce (Jer 27:19; 1 Re 1:7; 15-22), las basas (1 Re 7:27-39) y el mar de bronce (1 Re 7:23-26) corrieron esta suerte. Todos los utensilios de valor fueron requisados y llevados a Babilonia. De los objetos de oro y plata se hizo cargo Nebuzardán (Jer 52:15-24).

Castigo de los culpables (25:18-21).

¹⁸ El jefe de la guardia cogió a Sarayas, el sumo sacerdote; a Sofonías, el segundo sacerdote, y a los tres guardias del atrio; ¹⁹ y de la ciudad, a un eunuco, que tenía a sus órdenes la gente de guerra; a cinco hombres de los consejeros del rey, que fueron encontrados en la ciudad; al secretario del jefe del ejército encargado del alistamiento y a sesenta más del pueblo que se hallaban en la ciudad. ²⁰ Nebuzardán, jefe de la

guardia, los cogió y los llevó a Ribla, al rey de Babilonia. ²¹ **El rey de Babilonia les dio muerte en Ribla, en tierra de Jamat. Así fue llevado cautivo Judá lejos de su tierra.**

Judá fue llevado cautivo lejos de su tierra. En Palestina quedaba solamente “un resto” (Jer 40:11), un reducido número (Jer 42:2). Judá parecía un desierto (Jer 44:22; Ez 33:28); por todas partes veíanse ruinas (Jer 45:4). **Dios había castigado con la humillación del destierro la infidelidad de su pueblo.**

Godolías, prefecto (25:22-26).

²² **Nabucodonosor puso el resto del pueblo que quedaba en la tierra bajo el gobierno de Godolías, hijo de Ajicán, hijo de Safan.** ²³ **Cuando los jefes de las tropas supieron, ellos y sus hombres, que Godolías había sido puesto por el rey de Babilonia como gobernador del territorio, vinieron a Godolías, a Misfa, Ismael, hijo de Netanía; Jozanán, hijo de Careaj; Sarayas, hijo de Tanjemet, de Neftoa, y Jazanía, hijo de un macateo, con sus gentes.** ²⁴ **Godolías les juró a ellos y a sus hombres, diciéndoles: “No temáis nada de parte de los caldeos; quedaos en la tierra, servid al rey de Babilonia, y os irá bien.”** ²⁵ **Pero el séptimo mes, Ismael, hijo de Netanía, hijo de Elisama, de sangre real, vino acompañado de diez hombres, e hirieron mortalmente a Godolías, así como a los judíos y caldeos que estaban con él en Misfa.** ²⁶ **Entonces todo el pueblo, pequeños y grandes, los jefes y sus tropas, se levantaron y se fueron a Egipto por temor de los caldeos.**

Al frente de los pocos que habían quedado en Judá puso Nabucodonosor a Godolías por prefecto. Este nombre figura en un sello encontrado en *Tell el-Duweir*, como perteneciente al maestro de palacio en tiempos de Sedecías, cargo que pudo ejercer Godolías ¹. Era éste un hombre bueno, prudente, amigo de Jeremías, generoso, que acogía a todos amablemente, dándoles saludables consejos. Estableció su residencia en Misfa (v.24), con Jeremías por consejero (Jer 39:11-15; 40:1-6). Cierta Ismael, de estirpe real, sobornado por los amonitas, asesinó al prefecto y a todos los caldeos que estaban con él. Jeremías relata largamente este lamentable episodio (40:14-41:16). Por temor a represalias, el pueblo emigró a Egipto (Jer 42:17-18), arrastrando por la fuerza al profeta Jeremías (Jer 42:1-43:7). De esta manera desaparecía de Palestina aun el resto que había dejado Nabucodonosor.

Joaquín, fuera de la prisión (25:27-30).

²⁷ **El año treinta y siete de la cautividad de Joaquín, rey de Judá, el día veintisiete del duodécimo mes, Evil Merodac, rey de Babilonia, el año primero de su reinado, alzó la cabeza de Joaquín, rey de Judá, y le sacó de la prisión.** ²⁸ **Le habló con benevolencia, y puso su trono por encima de los tronos de los reyes que con él estaban en Babilonia.** ²⁹ **Le hizo quitar sus vestidos de preso, y ya siempre comió a su mesa todo el tiempo de su vida.** ³⁰ **El rey proveyó constantemente a su mantenimiento todo el tiempo de su vida.**

Estos versos se encuentran en Jer 52:31-34. Quiso Nabucodonosor vengar la muerte de Godolías enviando a Palestina un contingente militar que devastara el país y deportara a los que allí quedasen (Jer 52:30). Para reemplazarlos no se mandaron colonos de Babilonia; el país permaneció

mucho tiempo abandonado, desierto, penetrando poco a poco en él los pueblos circunvecinos de los amonitas, árabes y edomitas. Los judíos fieles volvían sus ojos hacia la ciudad de Jerusalén, adonde acudían, según sus posibilidades, **para orar y ofrecer sacrificios** (Jer 41:4-5).

Pero el pueblo de Judá comía el pan del exilio, llorando su desgracia junto a los sauces de los ríos de Babilonia, acordándose de Sión (Sal 137:155). Dios los había arrojado de su heredad, de su presencia, a causa de sus muchos pecados. El exilio será una buena ocasión para que Israel reflexione sobre las causas de su desgracia y **expie su pecado con una sincera penitencia**. Para el pueblo de Judá era también el exilio una pena medicinal. En Babilonia, Joaquín dejaba atrás los barrotes de la prisión y era admitido por Evil Merodac (561-559) en su mesa durante todo el tiempo de su vida. Los honores reales que se reconocen en él anuncian la gloria y la restauración judía (Jer 52:32-33). **Dios no olvidaba a su pueblo, mostrándose fiel a su mucha misericordia aun en los momentos que le azotaba.**

- 1 En cuanto a los tributos, dicese en el mencionado documento que Ezequías pagó treinta talentos de oro y ochocientos de plata,” lo que puede explicarse o bien por una exageración del vencedor o porque el valor del talento babilonio difería del hebreo. Véase texto ⁿ Pritchard, 287-288; Parrot, 39. Estos hechos están avalados por otros relatos más cortos y menos solemnes. Un toro de Nínive lleva esta inscripción: “Devasté el gran distrito e Juda y sometí a su rey, Ezequías (*Ha-sa-qi-a-a*), el dominador y orgulloso.” Otro texto Procedente de Nebí Yunus dice: “Devasté el gran distrito de Judá y puse los lazos de mi yueo sobre Ezequías, su rey” (Pritchard, 288; Parrot, 39).
- 2 “Construí — escribe — contra él (Ezequías) torres y castigaba a cualquiera que salía por la grande puerta de su ciudad. Las ciudades que había devastado las separé de su país y las entregué a *Mi-ti-in-ti*, rey de Azoto; a *Padi-i*, rey de Acarón, y a *Ismien*, rey de Gaza. Ezequías. me hizo llegar, más tarde, a Nínive, mi villa señorial: treinta talentos de oro, ochocientos talentos de plata, piedras preciosas., armas de guerra en gran número, con sus hijas, mujeres de palacio, cantores y cantoras. Envié sus mensajeros para entregar el tributo y hacer acto de obediencia” (Pritchard, 288; Parrot, 37-38).
- 3 Según De Vaux, se trata de un mismo acontecimiento narrado con otros detalles; tenemos, dice, dos relatos paralelos, dos maneras distintas de contar el mismo hecho (2 Re 18:17-19:9; 19:8-37). Esta opinión es compartida por A. Lods, *Bible du Centenaire* II Re 18:13, nota.; H. Haag, *La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701*: RB 58 (1951) 348-359; A. Parrot, l.c. En el texto se mencionan dos embajadas enviadas por Senaquerib, una con mensaje a Ezequías (18:19-25), y una arenga al pueblo (18:26-34). Por este motivo, Juan le Moyne (*Les deux Ambassades de Sennachérib a Jérusalem*: “Mélanges Robert,” 149-153) niega exista homogeneidad en la sección 18:17-19:9. En efecto, en la primera embajada, Jerusalén no se halla cercada por el enemigo; en la segunda, sí (v.30). Como hemos insinuado, hay autores que distinguen en todo este relato dos campañas distintas: una que tuvo lugar durante el año 701 (18:13-16) y otra posterior al año 693 (18:1755). Basan sus argumentos (Dhorme: RB [1910] 512; W. F. Albright: “Basor,” 130 [1953] 8ss) en que el rey Taraca (Taharqa), faraón de la XXV dinastía (2 Re 19:9), empezó solamente a reinar en 690, siendo un niño de nueve años en 701.
- 4 A. Dupont-Sommer, *Les Araméens* (París 1949); Ídem, *L'Ostracon ararnéen d'Assur*: “Syria,” 24 (1944) 24-61. 2 Más detalles sobre esta campaña pueden verse en P. Dhorme, *Le Pays biblique et l'Assyrie* (París 1911); J. Plessis, *Babylone et la Bible*: DBS 789-794; Parrot, *Nínive et l'Ancien Testament* 40-45.
- 1 Pliníq, Hist. Nat 23:7: San Jerónimo, *In h*: PL 24:398.
- 2 “Biblical Researches,” vol.1 (1856) 13955.
- 3 Damos su traducción, incluyendo entre paréntesis las palabras que faltan en el texto a causa de haberse roto la piedra en varios pedazos en el momento de arrancarla de su lugar: “(lín.1; acabada) la perforación. Y ésta fue la historia de la perforación: mientras (los excavadores alzaban; 2) el pico el uno contra el otro y mientras quedaban todavía tres codo para excavar, se oyó la voz de un hombre que lia (3) maba a otro, porque había una hendidura en la roca de la derecha y de la (izquierda). Y en el día de la (4) perforación los mineros picaban uno contra otro, pico contra pico, y comenzó a correr (5) el agua de la fuente a la piscina (en un recorrido) de mil doscientos codos. Y cien (6) codos era la altura sobre la *ca-beza* del minero” (D. Diringer, *Le Iscrizioni antioebraiche Palestinesi* [renze 1934] 81-110; H. Michaud, *Sur la pierre et l'argile* [París-Neuchâtel 1958] 64-73/

- 1 En cuanto a su rey, dice el prisma B: “Abdi-Milkuti, que ante mis armas había huido al medio del mar, le pesqué fuera de él como a un pez, cortándole la cabeza” (Pritchard, 291) A este hecho hace referencia Amos al dirigirse a las mujeres de Samaría, diciendo: "vienen sobre vosotras días en que os levantarán con bicheros, y a vuestros descendientes con harpones” (4:2). En Sidón recibió el homenaje de los reyes siro-palestinos, de Tiro (Baalú), de Judá (Me-na-si-i = Menasés), de Edom, Moab, Gaza, Acarón (pritchard, 291).
- 1 En un tiempo debió de estar colocado en el interior o sobre el arca de la alianza, entre los querubines, conforme a una costumbre existente entre los egipcios y los hititas, según la cual los documentos importantes, profanos y religiosos, se colocaban delante de los dioses para que los santificasen y consagrasen con su presencia. Así procedió Tutmosis con el relato de sus hazañas en Megiddo. Sobre todo poníanse bajo la protección de los dioses los textos legislativos. Hammurabi puso su famoso código en el templo de Marduk, en Babilonia y otros muchos santuarios.
- 2 S. A. Fries, *Die Gesetzschrift des Königs Josia* (Leipzig 1903); E. Naville, *La décou" verte de la Loi sous Josias* (París 1910); J. Coppens, *Le reforme de Josias. L'objet de la reforme de Josias et la loi trouvée par Helcias*: ETL 5 (1928) 581-588.
- 1 J. Gadd, *The Fall of Niniveh. The newly discovered Babylonian Chonicle*, no. 21, 901, *Jn the British Museum* (Londres 1923); Pritchard, 304-305.
- 1 A. Vaccari, *Le lettere de Lachis: B 20* (1939) 180-199; R. De Vaux, *Le ostraha de Lakhis*: RB 48 (1939) 181-206; H. Michaud, *Lc.*, 75-103. Para la campaña de Nabucodo-nosor en Palestina, véase A. Parrot, *Babylone et V'Anden Testament* (París 1956); D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings* (626-366) B.C *Jirf the Britfsh Museum* (Londres 1956) Pritqhard, 303-307.
1. R. De Vaux, *Le Sceau de Godolias. Maître du palais*: RB 45 (1936) 96-102; Michaud l-c., 104-109.

Crónicas.

Introducción.

Los libros de las Crónicas formaban en un principio un solo volumen, que los LXX, al igual que hicieron con los de Samuel y Reyes, dividieron en dos. En el hebreo llevan el título *Dibre hayyamim* (*palabras, cosas de los días*), expresión que equivale a anales, crónicas. Esta última denominación empleó San Jerónimo al considerar el libro como “*Chronicon totius divinae historiae*” (PL 28,554) o “*Instrumenti veteris epitomen*” (PL 22:548). Lutero adoptó y generalizó el título jeronimiano de Crónicas. Los LXX dieron a la obra el título de 1 y 2 libro de los *Paraleipomenon*, por creer que su autor quiso completar las historias de los libros de Samuel y de los Reyes, recogiendo noticias que allí habíanse omitido o dejado de lado. Pero el libro es una historia independiente y autónoma. Créese que el libro formaba parte originariamente de los actuales libros de Esdras y Nehemías.

Lugar en el canon.

En las Biblias hebraicas actuales las Crónicas van al final, lugar que ocupaban ya en tiempos de Jesucristo (Mt 23:35; 2 Crón 24:20ss). En las ediciones del texto griego y latino, las Crónicas siguen a los libros de los Reyes y preceden a los de Esdras y Nehemías. Hemos dicho que éstos originariamente formaban un todo con los de las Crónicas, con los cuales se parecen en cuanto al estilo, vocabulario, composición, ideas fundamentales, predilección por las genealogías, interés por el culto, relieve concedido al sacerdocio, levitas, cantores y porteros. A estos argumentos debe añadirse que los dos últimos versos de las Crónicas (36:22-23) se reproducen

exactamente en Esd 1:1-4. Cuando el libro de las Crónicas se desgajó del de Esdras, quedaron en aquél los primeros renglones con que empezaba éste.

Autor y fecha de composición.

La unidad primitiva de composición de las Crónicas y el libro de Esdras ha llevado a algunos autores católicos a adherirse a la opinión del Talmud (*Baba Bathra* 15a), según la cual Esdras “escribió su libro y la genealogía del libro de las Crónicas hasta él.” Pero es más probable que el autor, muy probablemente levita, sea posterior a Esdras, sin que nos sea posible señalar su nombre, ni siquiera precisar el tiempo exacto en que vivió y en qué fecha puso manos a la obra. Faltando datos históricos sobre el particular, se hace preciso recurrir al examen del texto.

Encontramos en el texto indicios claros de que el autor de las Crónicas es posterior a Esdras. En 2 Crón 36:22-23 se habla del decreto de Ciro (año 537 a.C.); en 1 Crón 29:7 se menciona el dárico (*adarkonim*), lo que nos traslada a un tiempo posterior a Darío I (522-486). La lista de los descendientes de David (1 Crón 3:22-24) nos lleva hacia el año 350. En Nehemías (12:22) se dice qué desde Elíasib hasta el reinado de Darío se confeccionaron los censos de los sacerdotes y levitas. Uno de los sumos sacerdotes mencionados es Yadúa, del cual escribe Flavio Josefo que fue contemporáneo de Alejandro Magno (*Ant. lud.* 11; 7; 2), de lo que se deduce que el autor escribió hacia el año 300. M. Noth I señala la fecha de composición entre los años 300-200 a.C. Debe descartarse toda fecha posterior a esta última. El autor del Eclesiástico (hacia el año 180 a.C.) habla de la institución de los levitas cantores por el rey David (47:11), inspirándose quizá en el testimonio del libro de las Crónicas.

Las particularidades lingüísticas del libro tienden a probar la composición tardía de la obra. En resumen, las características del libro responden a una fecha bastante adelantada en el curso del siglo ni a.C. Dado que el autor se esfuerza por concentrar la atención de los lectores en torno al templo, puede deducirse que escribe en la época en que el yahvismo se encontraba en situación comprometida por razón de los esfuerzos conjugados del cisma samaritano, que tomó gran incremento a partir del año 350 y llega a su punto álgido con la construcción del templo sobre el monte Garizim; la confabulación de los sumos sacerdotes sucesores de Simón I el Justo con los Tobiadas y el apoyo financiero de Tolomeo III Evergetes. Esto nos lleva de nuevo a la segunda mitad del siglo ni a.C. Hemos dicho antes que el autor procede de los círculos de los levitas; se complace en dar sus genealogías, señalar el cometido de las clases levíticas inferiores, tales como músicos, cantores y porteros. Tiene frases nada halagadoras para los sacerdotes (2 Crón 5:11; 29:34).

Contenido.

La obra del cronista puede dividirse en dos partes: i) Introducción (c.1-9). 2) Historia de los reyes de Judá (1 Crón 10:1-2 Crón c.36). Alude el autor a las vicisitudes del establecimiento del reino de Yahvé en Israel, y para ello parte del primer hombre, Adán, llegando por vía de exclusión hasta David. Hace hincapié en las genealogías de la tribu de Judá y de Leví; a la familia de David se le concede un trato de favor. Si las genealogías sirven de introducción al reinado de David y **si éste es considerado como jefe ideal del reino teocrático**, es porque el cronista se propone enfocar la historia de su pueblo desde un ángulo particular: el de la teocracia, fundada sobre las promesas hechas **por Yahvé a la dinastía davídica** (2 Crón 6:4-11; 42; 21:7). En semejante perspectiva es natural que el reino de Judá atraiga su atención².

En la segunda parte se extiende largamente en los reinados de David (1 Crón c.10-29) y de Salomón (2 Crón c.1-9). Al primero prometió Dios una descendencia perpetua en el trono de

Judá. David, del cual se callan todas las debilidades capaces de empañar su figura, correspondió a la liberalidad divina promoviendo y preparando eficazmente la construcción del templo y asegurando el esplendor de su culto. **Salomón fue el que realizó el ideal de su padre David.** Deja de lado a los reyes del reino del Norte, separados de la comunidad de Israel por el cisma político-religioso (2 Crón 13:5) y fija su atención en los de Judá, deteniéndose en aquellos que se distinguieron por su celo por la buena marcha del culto en el templo. De los 822 versículos del segundo libro de las Crónicas, 201 están dedicados a Salomón (1:1; 9:31), 102 a Josafat (17:1; 21:1), 117 a Ezequías (29:1; 32:33) y 60 a Josías (34:1; 35:27). De los reyes de Israel habla incidentalmente por su intervención en la política de los de Judá. La prosperidad de cada monarca de Judá se mide por la fidelidad del monarca al pacto de la alianza establecido entre Yahvé y David (2 Crón 13:5). Judá es el verdadero Israel, nombre que muchas veces se le aplica (2 Crón 12:6; 19:8; 21:4),

Fuentes de información.

El autor sagrado utilizó fuentes canónicas y extrabíblicas; unas veces las cita explícitamente, otras no. Incorpora en su libro textos del Génesis, Éxodo, Números, Josué, 1 y 2 de Samuel, 1 y 2 de los Reyes. Sin embargo, nunca menciona explícitamente estas fuentes canónicas, a pesar de citarlas a partir de 1 Crón c.10 de manera masiva ³.

Las principales fuentes extrabíblicas, históricas y proféticas, son: A) Históricas: 1) *Crónica del rey David* (1 Crón 27:24); 2) *Libro de los reyes de Israel* (1 Crón 9:1; 2 Crón 20:34); 3) *Actas de los reyes de Israel* (2 Crón 33:18); 4) *Libro de los reyes de Israel y de Judá* (2 Crón 27:7; 35:27; 36:8); 5) *Libro de los reyes de Judá y de Israel* (2 Crón 16:11; 25:26; 28:26; 32:32); 6) *Midrash del libro de los reyes* (2 Crón 24:27). Es parecer de muchos exegetas que los libros de los números 2, 3, 4 y 5 son una misma obra, que se cita diversamente por no tener todavía un título reconocido oficialmente. ¿Lo es también el *Midrash* del libro de los reyes? A juzgar por su género literario, no hay duda alguna. Es posible, escribe Podéchar, que el *Libro de los reyes* sea una misma cosa con el *Midrash* del mismo nombre. Del hecho de que este libro de los reyes, a juzgar por su contenido, era también un *Midrash*, hace que esta simple posibilidad se convierta en una probabilidad seria ⁴. B) Fuentes Proféticas: 1) Actas de Samuel el vidente (1 Crón 29:29); 2) Actas de Natán profeta (1 Crón 29:29; 2 Crón 9:29); 3) Actas de Gad el vidente (1 Crón 29:29); 4) Profecía de Ido (2 Crón 9:29; 12:15); 5) Actas de Semeyas profeta (2 Crón 12:15); 6) El *Midrash* del profeta Ido (2 Crón 13:22); 7) Actas de Jehú, hijo de Janani (2 Crón 20:34); 8) Historia de Ozías (2 Crón 26:22); 9) La visión de Isaías (2 Crón 32:32); 10) Actas de los videntes (2 Crón 33:19); 11) Libro de Ajías, silonita (2 Crón 9:29); 12) Lamentaciones de Jeremías (2 Crón 35:25), de contenido más amplio que las del libro canónico. ¿Cada uno de estos libros existía por separado o circulaba en forma de antología profética? ¿Deben o no identificarse las fuentes proféticas con los libros históricos mencionados antes? ¿Son o no ficticias tales citaciones? Discuten los autores sobre estos puntos. Parece que existía un escrito que contenía el texto de varios oráculos proféticos atribuidos a diversos nabos; en lugar de escritos individuales y por separado circulaban antologías proféticas con los textos de los oráculos pronunciados por los videntes en tiempos y circunstancias dispares. Para su obra consultó el autor las fuentes históricas y proféticas; la distinción entre ambas colecciones es manifiesta a juzgar por 2 Crón 32:32; 33.18-19.

Además de las fuentes que cita explícitamente, consultó el autor listas genealógicas confeccionadas acaso al regreso de la cautividad, cuando se sintió la necesidad de que cada “hijo de la cautividad” probase o bien su ascendencia judaica o los derechos que algunos alegaban para

ejercer las funciones sacerdotales (Neh 7:61-65; 12:22-23). La lista de los guerreros de las doce tribus (1 Crón 12, 24-38) tiene indicios de ser de origen popular. En fin, sin que nos sea dado ver y discernir cuántas y de qué naturaleza fueron las fuentes escritas que tuvo el autor a su disposición, no cabe perder de vista que muchas informaciones llegaron a su conocimiento **por tradición oral**.

Manera de utilizar las fuentes.

Si el autor recurre a fuentes preexistentes, no es para ajustarse a ellas estrictamente, sino servirse libremente de las mismas de acuerdo con su finalidad pragmático-religiosa. Desde el primer capítulo se observa en su obra una mezcla **de fidelidad y libertad frente a las fuentes**. Esta libertad de acción está condicionada a un fin suprahistórico: la historia, más que término, es medio para un fin. **El fin religioso no fluye o se desgaja del relato histórico**, que muchas veces tiene para el autor valor de ejemplo; algunos han calificado al libro de catecismo con ejemplos. Debe examinarse en cada caso hasta qué punto responde el autor de la objetividad histórica del hecho.

Valor histórico.

En las Crónicas aparece un género literario característico del tiempo: el *midrash*, que consiste en examinar los textos antiguos con vistas a una explicación conforme a los tiempos presentes. En realidad es un género edificante y explicativo ligado íntimamente a la Escritura, en el cual la parte amplificada es real, pero secundaria y subordinada siempre al fin religioso esencial, **que es poner de manifiesto la obra de Dios, la palabra de Dios**. En los libros históricos, escribe Lusseau, las fuentes, sean canónicas o no se utilizan con el designio bien definido de adaptarlas, embelleciéndolas, a las necesidades de una tesis, conforme a la exégesis tradicional de una época⁵. Su libro es una historia dirigida, o mejor, una meditación sobre la historia, con **tendencia a darle una actualidad conforme a** las preocupaciones de los tiempos presentes. Coloca en el centro de la historia el reino de David, al que atribuye toda la legislación del culto del santuario, **desplazando en cierta manera a Moisés**. Esta transposición histórica pone de manifiesto el desarrollo de las ideas religiosas al mismo tiempo que descubre el fin inmediato que el autor se propuso, que fue el de fundamentar los privilegios de los levitas. De esta manera el cronista se sirve de materiales antiguos, **que pone al servicio de sus concepciones teológicas y sus puntos de vista apologéticos**⁶.

Doctrina religiosa.

Se propone el autor inducir a sus lectores a mantenerse fieles al pacto de la alianza concluido **entre Dios y David**. Como condición indispensable para pertenecer a esta comunidad davidica **se requiere fidelidad a Yahvé**. Dios mantendrá en pie **todas las promesas** a condición de que su pueblo se someta a sus preceptos y mandamientos, tal como están escritos en la Ley de Moisés. A Dios se le debe un culto digno en el santuario de Jerusalén; alejarse del templo equivale a apostatar de Dios.

Canonicidad.

El libro fue admitido en el canon judío, quizá después del concilio de Jamnia (hacia el año 95 d. C.), cuando los saduceos habían perdido su hegemonía, que les arrebataron los fariseos. La secta de Jirbet Qumrán se inspira en el espíritu del cronista: “el mismo ideal comunitario,

idénticas exigencias morales, el mismo culto de la Ley y el mismo respeto por el sacerdocio de Aarón” (Cazelles). La Iglesia cristiana recibió sin dificultad en el canon el libro de las Crónicas, salvo acaso la iglesia siríaca.

¹ Überlieferungsgechichtliche Studien T (Halls T94).

² Brunet, Le Chroniste et ses sources 348.

³ A. clamer, Paralipomènes: DTC 5:2135-2136; vannutelli, Ltbri synoptici V, .

⁴ Rb 23 (1915) 241; Góttberger, 6.

I. Crónicas.

1. Genealogías de Todo Israel. (c.1-9).

2. De Adán a Israel (1:1-2:2).

Orígenes de los tres grandes grupos (1:1-4).

¹ Adán, Set, Enós, ² Cainán, Malaleel, Jared, ³ Janoc, Metu-sela, Larnec, ⁴ Noé, Sem, Cam y Jafet.

Descendientes de Jafet (1:5-7 = Gen10:2-4).

⁵ Hijos de Jafet: Gomer, Magog, Madai, Ja van, Tubal, Mesec y Tiras. ⁶ Hijos de Gomer: Asquenas, Difat y Togorma, ⁷ Hijos de Ja van: Elisa, Tarsis, Quitim y Rodanim.

Los camitas (1:8-16 = Gén 10:6-8; 11-16).

⁸ Hijos de Cam: Cus, Misraím, Put y Canaán.⁹ Hijos de Cus: Saba, Javila, Sabta, Regma, Sabteca. Hijos de Regma: Seba y Dadán.¹⁰ Cus engendró a Nimrod; éste comenzó a ser potente sobre la tierra” ¹¹ Misraím engendró a los Ludim, los Ananim, los Leabim, los Naftujim, ¹² los Patrusim y los Caslujim, de los que salieron los Pelistim y los Caftorim.¹³ Canaán engendró a Sidón, su primogénito, ¹⁴ y a Jet, a los jebuseos, los amorreos, los guergueseos, ¹⁵ los jeveos, los arqueos, los sineos, ¹⁶ los arvadeos, los semareos y los jámateos.

Los hijos de Sem (1:17-23 = Gen 10:22-23; 24-28).

¹⁷ Hijos de Sem: Elam, Asur, Arfacsad, Lud y Aram. Hijos de Aram: Us, Jul, Gueter y Mesec. ¹⁸ Arfacsad engendró a Salaj, y Salaj engendró a Eber. ¹⁹ A Eber le nacieron dos hijos; el nombre del uno Peleg, porque en su tiempo se dividió la tierra, y el nombre de su hermano, Joctán. ²⁰ Joctán engendró a Almodad, Selef, Jasarmavet, Jeraj, ²¹ Adoram, Uzal, Dicla, ²² Eval, Abimael, Seba, ²³ Qfir, Abila y Jobab. Todos éstos son hijos de Joctán.

De Sem a Abraham (1:24-29 = Gen 11:10-32).

²⁴ Sem, Arfacsad, Selaj, ²⁵ Eber, Peleg, Reu, ²⁶ Sarug, Najor, Teraj, ²⁷ Abram, que es

Abraham. ²⁸ Hijos de Abrahami Isaac e Ismael. ²⁹ Su posteridad: Nabot, primogénito de Ismael; Quedar, Adbeel, Mibsam.

Los ismaelitas (1:30-33 = Gen 25:12-16; 25:1-4).

³⁰ Mimsa, Duma, Masa, Jadad, Tema, Jetur, Nafis y Quedma. Estos son los hijos de Ismael. ³¹ Hijos de Quetura, concubina de Abraham: tuvo a Zimram, a Jocsam, a Medán, a Madián, a Jisbac y a Suaj. ³² Hijos de Jocsam: Seba y Daban. ³³ Hijos de Madián: Efa, Efer, Janoc, Abida y Elda. Estos soii todos los hijos de Quetura.

Esaú e Israel (1:34-37 = Gen 25:19-26; 36:4-5; 10-17).

³⁴ Abraham engendró a Isaac. Hijos de Isaac: Esaú e Israel. ³⁵ Hijos de Esaú: Elifaz, Reuel, Jesús, Jelam y Coré. ³⁶ Hijos de Elifaz: Teman, Ornar, Sen, Guetam, Quenaz, Timna y Amalee. ³⁷ Hijos de Reuel: Najar, Zeraj, Samma y Miza.

El autor sagrado emplea el método de eliminación, para fijar sólo su atención sobre los semitas, Abraham, Isaac e Israel. Según Gen 36:2, era Timna concubina de Elifaz.

Hijos de Seír (1:38-42== Gen 36:2-28).

³⁸ Hijos de Seír: Lotán, Sobal, Sibeón, Ana, Disón, Eser y Disán. ³⁹ Hijos de Lotán: Jori y Omán. Hermana de Lotán, Timna. ⁴⁰ Hijos de Sobal: Alian, Manajat, Ebal, Sen y Onam. Hijos de Sibeón: Aya y Ana. Hijo de Ana: ⁴¹ Disón. Hijos de Disón: Jamram, Esbam, Jitram y Queram. ⁴² Hijos de Eser: Bilán, Zaván y Jacán. Hijos de Disán: Uz y Aran.

Es Seír el nombre de una montaña del país de Edom, al sur del mar Muerto; allí habitaban los horritas, que fueron suplantados por los descendientes de Esaú (Deut 2:12-22),

Los reyes de Edom (1:43-50 = Gen 36:31-39).

⁴³ He aquí los reyes que reinaron en la tierra de Edom antes que reinase rey alguno sobre los hijos de Israel: Bela, hijo de Beor; el nombre de su ciudad fue Dinaba. ⁴⁴ Murió Bela y le sucedió Jobab, hijo de Zeraj, de Bosra. ⁴⁵ Murió Jobab y le sucedió Jusam, de la tierra de los temanitas. ⁴⁶ Murió Jusam y le sucedió Adad, hijo de Bedád. Este es el que destrozó a Madián en los campos de Moab. El nombre de su ciudad fue Avit. ⁴⁷ Murió Adad y reinó en su lugar Sambla, de Marseca. ⁴⁸ Murió Sambla y reinó en su lugar Saúl, de Rejobot. ⁴⁹ Murió Saúl y le sucedió Baal-Janán, hijo de Acbor. ⁵⁰ Murió Baal-Janán y le sucedió Hadad. El nombre de su ciudad fue Pahi, y el nombre de su mujer, Metabeel, hija de Matred, hijo de Mezahab.

El v.43 puede traducirse: “He aquí los reyes que reinaron en el país de Edom antes que reinara allí un rey de los hijos de Israel” (2 Sam 8:13-14),

Los jefes de Edom (1:51-54 = Gen 36:40-43).

⁵¹ Murió Hadad. Los jefes de Edom fueron: el jefe Timna, el jefe Alya, el jefe Jetet, ⁵² el jefe Olibama, el jefe Ela, el jefe Piñón, ⁵³ el jefe Quenaz, el jefe Teman, el jefe Mibsar, ⁵⁴ el jefe Magdiel y el jefe Iram. Estos son los jefes de Edom.

La Posteridad de Judá (2:2-4:23).

El autor sagrado señala las genealogías de las tribus de Israel, **pero muestra sus preferencias por la de Judá por proceder de ella la dinastía davídica**. Jacob es llamado Israel (Gen 35:23-26; Ex 1:1-4). Los v.1-2 son de transición entre las genealogías que anteceden y las de las tribus de Israel.

Hijos de Judá (2:1-8 = Gen 35:23-26; 38:2-5; 27-30;. 46:12).

¹ He aquí los hijos de Israel: Rubén, Simeón, Leví, Judá Isacar, Zabulón, ² Dan, José, Benjamín, Neftalí, Gad y Aser. ³ Hijos de Judá: Er, Onán y Sela; estos tres le nacieron de la hija de Súa la cananea. Er, primogénito de Judá, fue malo a los ojos de Yahvé, que le mató. ⁴ Tamar, nuera de Judá, le dio Fares y Zeraj. En todo, los hijos de Judá, cinco. ⁵ Hijos de Fa-res: Hesrón y Jamul. ⁶ Hijos de Zeraj: Zimri, Hetán, Hernán, Calcol y Dará. En todo, cinco. ⁷ Hijo de Carmi: Acar, que conturbó a Israel cuando fue infiel acerca de las cosas dadas al anatema, ⁸ Hijo de Etán: Azarías.

De Acar (Acán) habla Jos 7,iss; 22:20. Zimri es llamado Zabdi en Jos 7:1-17-18. Etán, Hernán, Calcol y Dará son hijos de Maj oí y célebres por su sabiduría (1 Re 4:31).

Orígenes de David (2:9-17-Rut 4:9-22).

⁹ Hijos que le nacieron a Esrón: Jerajmeel, Ram y Quelubai. ¹⁰ Ram engendró a Aminadab. Aminadab engendró a Nacsón, príncipe de los hijos de Judá; ¹¹ Nacsón engendró a Salma; Salma engendró a Booz; ¹² Booz engendró a Obed; Obed engendró a Isaí. ¹³ Isaí engendró a Eliab, su primogénito; a Abi-nadab, su segundo; a Simea, el tercero; ¹⁴ a Netaneel, el cuarto; a Radai, el quinto; ¹⁵ a Osen, el sexto, y a David, el séptimo. ¹⁶ Sus hermanas fueron Sarvia y Abigaíl. Hijos de Sarvia: Abisai, Joab y Azael, tres. ¹⁷ Abigaíl parió a Amasa. El padre de Amasa fue Jeter, ismaelita.

Tres hijos tuvo Esrón: Ram, Quelubai y Jerajmeel, de los cuales teje el autor la genealogía. David es descendiente de Esrón por Ram o Aram (Mt 1:3; Lc 3:33).

Hijos de Quelubai (2:18-24).

¹⁸ Caleb, hijo de Esrón, tuvo hijos de Azuba, su mujer, y de Jeriot. Los hijos que tuvo de Azuba fueron: Jeser, Sobab y Ardón. ¹⁹ Murió Azuba, y Caleb tomó a Efrata, que le parió a Jur. ²⁰ Jur engendró a Uri, y Uri engendró a Betsael. ²¹ Luego entró Esrón a la hija de Maquir, padre de Galaad, cuando tenía sesenta años, y ella le parió a Segub. ²² Segub engendró a Jair, que tuvo veintitrés ciudades en la tierra de Galaad. ²³ Los guesureos y los sirios les tomaron los burgos de Jair, con Que-nat, y las ciudades de su dependencia: sesenta ciudades. Todos éstos eran hijos de Maquir, padre de Galaad. ²⁴ Después de la muerte de Esrón vino Caleb a Efrata, que le parió a Asjur, padre de Tecua.

De Caleb se dice que era un quenita (Núm 32:12; Jue 1:13) de ascendencia edomita.

Hijos de Jerajmeel (2:25-41).

²⁵ Los hijos de Jerajmeel, primogénito de Esrón, fueron: Ram el primogénito; Buna, Oren y Osen, sus hermanos. ²⁶ Jerajmeel tuvo otra mujer llamada Atara, que fue madre de Onam. ²⁷ Los hijos de Ram, primogénito de Jerajmeel, fueron: Maas, Jamín y Equer. ²⁸ Los hijos de Onam fueron: Samai y Jada. Hijos de Samai: Nadab y Abisur. ²⁹ El nombre de la mujer de Abisur era Abijail, y le parió a Ajbán y Molid. ³⁰ Hijos de Nadab: Seled y Apaim. Seled murió sin hijos. ³¹ Hijo de Apaim, Iseí. Hijo de Iseí, Sesán. Hijo de Sesán, Ajlaí. ³² Hijos de Jada, hermano de Samai: Jeter y Jonatán. Jeter murió sin hijos. ³³ Hijos de Jonatán: Pelet y Zaza. Estos son los hijos de Jerajmeel. ³⁴ Sesán no tuvo hijos, pero sí hijas. ³⁵ Sesán tenía un esclavo egipcio llamado Jarja, y Sesán dio su hija por mujer a Jarja, su esclavo, a quien le parió ella a Atai. ³⁶ Atai engendró a Natán; Natán engendró a Zabad; ³⁷ Zabad engendró a Efilal; Efilal engendró a Obed; ³⁸ Obed engendró a Jehú; Jehú engendró a Azarías; ³⁹ Azarías engendró a Jales; Jales engendró a Elasa; ⁴⁰ Elasa engendró a Sismai; Sismai engendró a Salum; ⁴¹ Salum engendró a Jecamya; Jecamya engendró a Elisa-ma.

Vivían en el Negueb, al sur de Bersabé, y se aliaron con David (1 Sam 30,29).

Hijos de Caleb por Mesa (2:42-49).

⁴² Hijos de Caleb, hermano de Jerajmeel: Mesa, su primogénito, que fue padre de Zif, y los hijos de Maresa, padre de Hzbrón. ⁴³ Hijos de Hebrón: Coré, Tapuaj, Requén y Sama. ⁴⁴ Sama engendró a Rajam, padre de Jorqueam; Requén engendró a Samai. ⁴⁵ Hijo de Samai: Maón; y Maón, padre de Betsu. ⁴⁶ Efa, concubina de Caleb, parió a Jarán, Mosa y Gazez. Jarán engendró a Gazez. ⁴⁷ Hijos de Jodaim: Reguem, Jotán, Guesa, Pelet, Efa y Saaf. ⁴⁸ Maaca, concubina de Caleb, parió a Seber y Tircana. ⁴⁹ También parió a Saaz, padre de Madmana, y a Seba, padre de Majbena y padie de Guibea. Hija de Caleb fue Acsa.

Los LXX leen *Maresa* en vez de Mesa. Maresa es la ciudad bien conocida al sur de Beit-Gibrin (Jos 15:44; Miq 1:15). En la lista figuran muchos nombres de ciudades. Acsa, hija de Caleb (Jos 15:16-19).

Hijos de Hur (2:50-55).

⁵⁰ Estos fueron hijos de Caleb: Sobal, hijo de Jur, primogénito de Efrata, y Sobal, padre de Quiryat-Jearim; ⁵¹ Salma, padre de Betlejem; Jaret, padre de Bet-Gader. ⁵² Los hijos de Sobal, padre de Quiryat-Jearim, fueron: Aroé, Jasi el menajita. ⁵³ Las familias de Quiryat-Jearim fueron: los jeturianos, los pucianos, los sumacianos y los misreenos; de estas familias salieron los soreacianos y los estatolianos. ⁵⁴ Hijos de Salma: Betlejem y los netopacianos, Astoret, Bet-Joab, Jasi, los manajteos, los soreos, ⁵⁵ y las familias de escribas que habitan en Jabes; los tireacianos, los simeacianos y los socacianos. Estos son los quíneos, descendientes de Jamat, padre de la casa de Recab.

De la casa de Recab proceden los recabitas (2 Re 10:15-16; Jer 35:6ss). En contra Gottsberger,

Ubach, que ven en los recabitas a los habitantes de Ber Marcabot (Jos 19:5).

La casa de David (3:1-24).

¹ He aquí los hijos de David que le nacieron en Hebrón: el primogénito, Ammón, de Ajinoam, de Jezrael; el segundo, Daniel, de Abigail, de Carmel; ² el tercero, Absalón, de Maaca, hija de Talmai, rey de Guesur; el cuarto, Adonías, hijo de Agit; ³ el quinto, Safatía, de Abital; el sexto, Jitream, de Eglá, su mujer. ⁴ Estos seis le nacieron en Hebrón. Reinó allí siete años y seis meses, y en Jerusalén treinta y tres años. ⁵ He aquí los que le nacieron en Jerusalén: Simea, Solab, Natán y Salomón, cuatro de Betsabé, hija de Ammiel; ⁶ Jibjar, Elisama, Elifelet, ⁷ Noga, Nefeg, Jafia, ⁸ Elisama, Elyada y Elifelet: nueve. ⁹ Todos éstos fueron hijos de David, y además los hijos de las concubinas. Tamar fue su hermana. ¹⁰ Hijos de Salomón: Roboam; Abiya, su hijo; Asa, su hijo; Josafat, su hijo; ¹¹ Joram, su hijo; Ococías, su hijo; Joás, su hijo; ¹² Amasias, su hijo; Azarías, su hijo; Jotam, su hijo; ¹³ Ajaz, su hijo; Ezequías, su hijo; Manases, su hijo; ¹⁴ Amón, su hijo; Josías, su hijo. ¹⁵ Hijos de Josías: el primogénito, Jojanán; el segundo, Joaquín; el tercero, Sedecías; el cuarto, Salum. ¹⁶ Hijos de Joaquín: Jeconías, su hijo; Sedecías, su hijo. ¹⁷ Hijos de Jeconías: Asir, cuyo hijo fue Salatiel; ¹⁸ Malquiram, Pedaya, Senasar, Jecamías, Hosama y Nedabía. ¹⁹ Hijos de Pedaya: Zorobabel y Simeí. Hijos de Zorobabel: Mesulam y Hananía; Selomit, su hermana; ²⁰ y Hasaba, Ohel, Berequía, Jasadía, Jusab, Jesed, cinco. ²¹ Hijos de Janania: Pelatía y Jisaya; los hijos de Refaya, los hijos de Arnán, los hijos de Abdías, los hijos de Secanía. ²² Hijo de Secanía: Semaeya. Hijos de Semaeya: Jatus, Jiguel, Bariaj, Nearia y Safat, seis. ²³ Hijos de Nearia; Elyoenai, Ezequías y Azricam, tres. ²⁴ Hijo de Elyoenai: Joda vía, Elyosib, Pelaya, Acub, Jojanán, Delaya y Anani, siete.

En la narración se dan los nombres de los hijos de David (2 Sam 3:2-5) nacidos en Hebrón y de los que le nacieron en Jerusalén (1 Crón 14:3-7). Sigue la lista de los reyes de Judá hasta la caudividad y de los descendientes de David a partir de Saaltiel (Mt 1:12-16). En Esdras (3:2-8; Neh 12:1; Ag 1:1; 12; 14), Saaltiel es el padre de Zorobabel. Las genealogías llegan hasta mediados del siglo IV a.C.

Clanes de la tribu de Judá (4:1-23).

¹ Hijos de Judá: Peres, Jesrón, Carmi, Jur y Sobal. ² Reaya, hijo de Sobal, engendró a Jajat; Jajat engendró a Ajumai y Lahad. Estas son las familias de los sareotitas. ³ He aquí los descendientes del padre de Etam: Jezrael, Jisma y Jidbas. El nombre de su hermana era Haselponi. ⁴ Penuel fue padre de Guedor, y Ezer, padre de Jusa. Estos son los hijos de Jur, primogénito de Efrata, padre de Betlejem. ⁵ Asjur, padre de Tecua, tuvo dos mujeres: Jeleá y Naará. ⁶ Naará le parió a Ajuzam, Jefer, Temení y Ajastarí; éstos son los hijos de Naará. ⁷ Hijos de Elea: Seret, Jesojar y Etnán. ⁸ Cos engendró a Anub y Asobeba y las familias de Ajarjel, hijo de Arum. ⁹ Jaebes fue más ilustre que sus hermanos. Su madre le dio el nombre de Jaebes, diciendo: “Porque le he parido con dolor.” ¹⁰ Jaebes invocó al Dios de Israel, diciendo: “Si me bendices y ensanchas mis términos y está conmigo tu mano y me preservas del mal de modo que yo no padezca.” Y Dios le dio lo que le había pedido. ¹¹ Que-lub, hermano de Suja, engendró a Mejir, que fue padre de Estón. ¹² Estón engendró a Bet Rafa,

Paseaj y Tejina, padre de la ciudad de Najas. Estos son los hombres de Reca.¹³ Hijos de Quenaz: Otoniel y Serai. Hijo de Otoniel: Jatat.¹⁴ Meonatai engendró a Ofra. Sarvia engendró a Joab, padre del valle de las herrerías, pues eran herreros.¹⁵ Hijos de Caleb, hijo de Jefoné: Iru, Ela y Naán; y el hijo de Ela, Quenaz.¹⁶ Hijos de Jabeel: Zif, Zifa, Tirya y Asarel.¹⁷ Hijos de Esdras: Jeter, Mered, Efer y Jalom. Jeter engendró a Miriam, Samai y Jis-baj, padre de Estemoa.¹⁸ Su mujer, Judaya, parió a Jered, padre de Guedor; a Jeber, padre de Soco, y a Jecutiel, padre de Zanoaj. Estos son los hijos de Bitia, hija del Faraón, que Mered tomó por mujer.¹⁹ Hijos de la mujer de Odias, hermana de Najam, el padre de Queila el garmi-ta y Estemoa el macateo.²⁰ Hijos de Simón: Ammón, Riña, Ben-Janán y Tiloa. Hijos de Jisei: Zojet y Ben-Zojet.²¹ Hijos de Sela, hijo de Judá: Er, padre de Leca; Laeda, padre de Maresa; y las familias de la casa donde se trabaja el lino, la casa de Arseba,²² y Joaquirim y los hombres de Cozeba, y Joás y Sarat, que dominaron en Moab y Jazubí Lejem. Estas son cosas antiguas.²³ Estos eran alfareros y habitaban en Netaim y Guedera, cerca del rey, y trabajaban para él.

Genealogía de Simeón (4:24-43).

²⁴ Hijos de Simeón: Nemuel, Jamín, Jarib, Zeraj y Saúl. Hijos de Saúl: ²⁵ Salum, Mibsam, su hijo; Misma, su hijo. ²⁶ Hijos de Misma: Hamuel, su hijo; Zacur, su hijo; Simeí, su hijo. ²⁷ Simeí tuvo dieciséis hijos y seis hijas. Sus hermanos no tuvieron muchos hijos, y sus familias no se multiplicaron tanto como las de los hijos de Judá. ²⁸ Habitaban en Berseba, en Mo-lada, en Jasar Sual, ²⁹ en Bila, en Esen, en Tolad, ³⁰ en Batuel, en Jorma, en Siceleg, ³¹ en BetMarjabot, en Jasar Susim, en Bet-Bireí y en Saaraim. Estas fueron sus ciudades hasta el reino de David, y sus pueblos. ³² Tenían también Etam, Ain, Rimmón, Toquen y Asan, cinco ciudades, ³³ y todos los pueblos en derredor de estas ciudades hasta Baal. Estas son sus habitaciones y sus genealogías. ³⁴ Mesebab, Jamlec; Josa, hijo de Amasia; ³⁵ Joel, Jehú, hijo de Josibia; hijo de Seraya, hijo de Asiel. ³⁶ Elyoani, Jacoba, Jesojaia, Asaya, Adiel, Jesimiel, Benaya, ³⁷ Ziza, hijo de Sifei, hijo de Alón, hijo de Jedaya, hijo de Simri, hijo de Semaya. ³⁸ Estos, por sus nombres, eran príncipes en sus familias, y sus casas paternas tomaron gran incremento. ³⁹ Fueron del lado de Guedor, hasta el oriente del valle, en busca de pastos para sus ganados. ⁴⁰ Hallaron hierba y buenos pastos y una región vasta, tranquila y apacible; los que antes la habitaron descendían de Cam. ⁴¹ Estos, descritos por sus nombres, vinieron en tiempo de Ezequías, rey de Judá, y atacaron sus tiendas y los mineos que allí hallaron, y los destruyeron hasta hoy, habitando en su lugar, por haber allí pastos para sus ganados. ⁴² También quinientos de ellos, de los hijos de Simeón, se fueron al monte de Seir, llevando por jefes a Pelatía, Nearías, Rofaías y Oziel, hijos de Isi; ⁴³ y derrotaron a las reliquias que habían quedado de Amalee, y habitaron allí hasta hoy.

Fue asociado desde antiguo a la tribu de Judá. Ocupaba Simeón la extremidad meridional de Palestina. El texto da una lista genealógica (v.24-27), topográfica (v.28-33) Y menciona dos emigraciones de los hijos de Simeón, una en tiempos de Ezequías y otra en época desconocida (2 Re c. 18-19).

Tribus de Transjordania (5:1-26) .

Hijos de Rubén (5:1-10).

¹ Hijos de Rubén, primogénito de Israel. Era el primogénito; mas, por haber manchado el lecho de su padre, el derecho de primogenitura fue dado a los hijos de José, hijo de Israel, y no fue contado en las genealogías como primogénito. ² Judá fue en verdad poderoso entre sus hermanos, y el príncipe de ellos, pero el derecho de primogenitura fue de José. ³ Hijos de Rubén, primogénito de Israel: Janoc, Palú, Hesrón y Carmí. ⁴ Hijos de Joel: Semeya, su hijo; Gog, su hijo; Simaí, su hijo; ⁵ Míca, su hijo; Reayá, su hijo; Baal, su hijo, ⁶ y Beera, su hijo, que llevó cautivo a Asiría Teglafalasar, rey de Asiría; era príncipe de los rubenitas. ⁷ Hermanos de Beram, según sus familias, tal como fueron registrados en las genealogías según sus generaciones: el primero, Jeiel; Zacarías; ⁸ Bela, hijo de Azaz, hijo de Sema, hijo de Joel, habitó en Aroer hasta Nebo y Baal-Meón. ⁹ al oriente habitaba hasta la entrada del desierto, desde el río Eufrates, pues tenía muchos ganados en la tierra de Galaad. ¹⁰ En tiempo de Saúl hicieron la guerra a los agareos, que cayeron en su poder, y habitaron en sus tiendas en todo el lado oriental de Galaad.

Fue Rubén el primogénito, pero se le quitaron los derechos anejos a la primogenitura a causa de un pecado suyo (Gen 35:22; 49:4). Judá llegó a ser un *naguid* entre los hijos de Israel (28:4).

Descendencia de Gad (5:11-22).

¹¹ Enfrente de ellos habitaban los hijos de Gad, en la tierra de Basan, hasta Salea. ¹² Joel, el primero; Safan, el segundo; Jaenai y Safat, en Basan. ¹³ Sus hermanos, según las casas de sus padres: Micael, Mesulam, Sema, Joraim, Jeacam, Zía y Eber, siete. ¹⁴ He aquí los hijos de Abigaíl, hijo de Juri, hijo de Jaroaj, hijo de Galaad, hijo de Micael, hijo de Jesisai, hijo de Jajdo, hijo de Buz; ¹⁵ Ají, hijo de Abdiel, hijo de Guni, era el jefe de las casas de sus padres. ¹⁶ Habitaban en Galaad, en Basan y en las ciudades de su dependencia, y en los ejidos de Sa-rón, hasta sus límites. ¹⁷ Fueron registrados todos en las genealogías en tiempo de Jotam, rey de Judá, y en tiempos de Jeroboam, rey de Israel. ¹⁸ Los hijos de Rubén y de Gad y de la media tribu de Manases eran valerosos, llevaban escudo y espada, tendían el arco y eran diestros en la guerra, en número de cuarenta y cuatro mil setecientos sesenta aptos para la guerra. ¹⁹ Hicieron la guerra a los agareos, a los itureos, a Nafis y a Nodab. ²⁰ Fueron ayudados contra ellos, y los adareos y cuantos estaban con ellos cayeron en sus manos, pues durante la lucha clamaron a Dios, que los oyó por haber confiado en El. ²¹ Tomaron sus ganados, cincuenta mil camellos, doscientas cincuenta mil ovejas, dos mil asnos y cien mil personas, ²² pues hubo muchos muertos, porque el combate venía de Dios. Se establecieron en su lugar hasta el tiempo en que fueron llevados a la cautividad.

Media tribu de Manases (5:23-26).

²³ Los hijos de la media tribu de Manases habitaban la región desde Basan hasta Baal-Hermón, y Sanir, y la montaña de Hermón. Eran numerosos. ²⁴ He aquí los jefes de las casas de sus padres: Efer, Jisui, Eliel, Azriel, Jeremías, Hodavía y Jajdiel, hombres valerosos, gente de fama, jefes de las casas de sus padres. ²⁵ Pero pecaron

contra el Dios de sus padres y se prostituyeron tras los dioses de las gentes de la tierra que Dios había destruido ante ellos; ²⁶ y el Dios de Israel incitó contra ellos el espíritu de Pul, rey de Asiría (el espíritu de Teglathfalsar, rey de Asiría), y Teglathfalsar llevó cautivos a rubenitas, gaditas y a la media tribu de Manases, y los condujo a Calaj, Jahor, Hará y al río Gozan, donde habitan hasta hoy.

En los v.25-20 se refiere el autor a las causas de la deportación de Israel hecha por Teglathfalsar III, que, al apoderarse de Babilonia, recibió asimismo el nombre de Pul (2 Re 15:19).

Tribu de leví (6:1-81).

Ascendencia de los sumos sacerdotes (6:1-15).

¹⁽²⁷⁾ Hijos de Leví: Gersón, Caat y Merarí. ²⁽²⁸⁾ Hijos de Caat: Amram, Jitsear, Hebrón y Uziel. ³⁽²⁹⁾ Hijos de Amram: Aarón, Moisés y María. Hijos de Aarón: Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar. ⁴⁽³⁰⁾ Eleazar engendró a Fines; Fines engendró a Abisúa; ⁵⁽³¹⁾ Abisúa engendró a Buqui; Buqui engendró a Uzi; ⁶⁽³²⁾ Uzi engendró a Zerajya; Zerajya engendró a Me-rajot. ⁷⁽³³⁾ Merajot engendró a Amaría; Amaría engendró a Ajitub; ⁸⁽³⁴⁾ Ajitub engendró a Sadoc; Sadoc engendró a Ajimas; ⁹⁽³⁵⁾ Ajimas engendró a Azarías; Azarías engendró a Jojanán; ¹⁰⁽³⁶⁾ Jojanán engendró a Azarías, que ejerció el sacerdocio en la casa que Salomón edificó en Jerusalén; ¹¹⁽³⁷⁾ Azarías engendró a Amarías; ¹²⁽³⁸⁾ Amarías engendró a Ajitub; Ajitub engendró a Sadoc; Sadoc engendró a Salum; ¹³⁽³⁹⁾ Salum engendró a Helcías; Helcías engendró a Azarías; ¹⁴⁽⁴⁰⁾ Azarías engendró a Seraya; Seraya engendró a Jeosadec; ¹⁵⁽⁴¹⁾ Jeosadec fue a la cautividad cuando Yahvé trasladó a Judá y a Jerusalén por mano de Nabucodonosor.

Después de señalar la genealogía de Leví (v. 1-3) da el autor la genealogía de los sumos sacerdotes desde Eleazar hasta Josadec (2 Re c.25; Esdr 7:1-5).

Descendencia de Levi (6:16-30 = Núm 3:17-37).

^{16(6 1)} Hijos de Leví: Gersón, Caat y Merarí. ¹⁷⁽²⁾ He aquí los nombres de los hijos de Gersón: Libni y Simeí. ¹⁸⁽³⁾ Hijos de Caat: Amram, Jitsear, Hebrón y Uziel. ¹⁹⁽⁴⁾ Hijos de Merarí: Majli y Musi. Estas son las familias de Leví según sus padres. ²⁰⁽⁵⁾ De Gersón: Libni, su hijo; Jajat, su hijo; Zimma, su hijo; ²¹⁽⁶⁾ Joaj, su hijo; Ido, su hijo; Zeraj, su hijo; Jetrai, su hijo. ²²⁽⁷⁾ Hijos de Caat: Aminadab, su hijo; Coré, su hijo; Asir, su hijo; ²³⁽⁸⁾ Elcana, su hijo; Ebiasaf, su hijo; Asir, su hijo; ²⁴⁽⁹⁾ Tajat, su hijo; Oriel, su hijo; Ozías, su hijo; Saúl, su hijo. ²⁵⁽¹⁰⁾ Hijos de Elcana: Amasaí y Ajimot; Elcana, su hijo; ²⁶⁽¹¹⁾ Elcana Sofaím, su hijo; Najat, su hijo; ²⁷⁽¹²⁾ Eliab, su hijo; Jerojam, su hijo; Elcana, su hijo; ²⁸⁽¹³⁾ y los hijos de Samuel, el primogénito, Joel, y el segundo, Abías. ²⁹⁽¹⁴⁾ Hijos de Merarí: Majli; Libni, su hijo; Simeí, su hijo; Uza, su hijo; ³⁰⁽¹⁵⁾ Simea, su hijo; Jaguiya, su hijo; Asuya, su hijo.

Los cantores (6:31-48).

³¹⁽¹⁶⁾ He aquí los que puso David para dirigir el canto en la casa de Yahvé después que el arca tuvo un lugar de reposo, ³²⁽¹⁷⁾ Servían de cantores ante el tabernáculo,

ante la tienda de la reunión, hasta que Salomón edificó la casa de Yahvé en Jerusalén, en la que hicieron su servicio según las reglas que les fueron prescritas. ^{33 (18)} He aquí los que asistían con sus hijos: de entre los hijos de Caat, Hernán, cantor, hijo de Joel, hijo de Samuel, ^{34 (19)} hijo de Elcana, hijo de Jerojam, hijo de Eliel, hijo de Toaj, ^{35 (20)} hijo de Suf, hijo de Elcana, hijo de Majat, hijo de Amasaí, ^{36 (21)} hijo de Elcana, hijo de Joel, hijo de Azarías, hijo de Sofonía, ^{37 (22)} hijo de Tajat, hijo de Asir, hijo de Ebiasaf, hijo de Coré, ^{38 (23)} hijo de Jitsear, hijo de Caat, hijo de Leví, hijo de Israel. ^{39 (24)} Su hermano Asaf estaba a su derecha: Asaf, hijo de Baraquías, hijo de Sima, ^{40 (25)} hijo de Mi-cael, hijo de Basías, hijo de Malaquías, ^{41 (26)} hijo de Etni, hijo de Zeraj, hijo de Adaya, ^{42 (27)} hijo de Etán, hijo de Zima, hijo de Simeí, ^{43 (28)} hijo de Jojat, hijo de Gersón, hijo de Leví. ^{44 (29)} Además, los hijos de Merarí estaban a su izquierda: Etán, hijo de Cusí, hijo de Abdi, hijo de Maluc, ^{45 (30)} hijo de Asabías, hijo de Amasias, hijo de Helcías, ^{46 (31)} hijo de Amasaí, hijo de Bani, hijo de Semer, ^{47 (32)} hijo de Majalí, hijo de Musí, hijo de Merarí, hijo de Leví. ^{48 (33)} Sus hermanos los levitas fueron puestos a todo el ministerio del tabernáculo de la casa de Dios.

Organizó David el canto una vez que “el arca de la alianza tuvo un lugar de reposo.” Los cantores levitas de la familia de Caat estaban en el lugar central ante el tabernáculo; los de la familia de Gersón, a los que dirigía Asaf, estaban a su derecha; los de Merarí colocáronse a la izquierda (v.44).

Lista genealógica de sumos sacerdotes (6:49-53).

^{49 (34)} Aarón y sus hijos eran los que ofrecían los sacrificios en el altar de los holocaustos y el incienso en el altar de los perfumes, cumpliendo estos servicios en el lugar santísimo y haciendo la expiación por Israel, según cuanto había mandado Moisés, siervo de Dios. ^{50 (35)} He aquí los hijos de Aarón: Eleazar, su hijo; Fines, su hijo; Abisúa, su hijo; ^{51 (36)} Buqui, su hijo; Uzi, su hijo; Zerajya, su hijo; ^{52 (37)} Merajot, su hijo; Amaría, su hijo; Ajitab, su hijo; ^{53 (38)} Sadoc, su hijo; Ajima, su hijo.

Ciudades levíticas (6:54-81).

^{54 (39)} He aquí sus habitaciones según sus términos y los límites que les fueron señalados: a los hijos de Aarón, de la familia de los caatitas, que fueron los primeros señalados por la suerte, ^{55 (40)} se les dio Hebrón, en la tierra de Judá, y sus contornos; ^{56 (41)} pero el territorio de la ciudad y sus pueblos fueron atribuidos a Caleb, hijo de Jefoné. ^{57 (42)} A los hijos de Aarón se les dieron: la ciudad de refugio de Judá, Hebrón y Libna con sus contornos; ^{58 (43)} Jeter y Estcímp con sus contornos; Jelon y sus contornos; Davir y sus contornos; ^{59 (44)} Asan y sus contornos; Yuta y sus contornos; Bet-samés y sus contornos. ^{60 (45)} De la tierra de Benjamín, Guebat con sus contornos y Almat con sus contornos. Todas sus ciudades fueron trece, según sus linajes. ^{61 (46)} A los otros hijos de Caat dio la suerte diez ciudades de familias de la tribu de Efraím, de la tribu de Dan y de la media tribu de Manases. ^{62 (47)} Los hijos de Gersón, según sus familias, tuvieron trece ciudades de la tribu de Isacar, de la tribu de Aser, de la tribu de Neftalí y de la tribu de Manases en Basan. ^{63 (48)} Los hijos de Merarí, según sus familias, tuvieron por suerte doce ciudades de la tribu de Rubén, de la tribu de Gad y de la tribu de Zabulón. ^{64 (49)} los hijos de Israel dieron a los levitas estas ciuda-

des y sus contornos. ⁶⁵⁽⁵⁰⁾Diéronles, por suerte de la tribu de los hijos de Judá, de la tribu de los hijos de Simeón y de la tribu de los hijos de Benjamín, las ciudades que designaron con sus nombres. ⁶⁶⁽⁵¹⁾para las otras familias de los hijos de Caat, las ciudades de su territorio fueron de la tribu de Efraím. ⁶⁷⁽⁵²⁾Les dieron la ciudad de refugio, Siquem, y sus contornos en la montaña de Efraím; Guezer y sus contornos; ⁶⁸⁽⁵³⁾Jocmeam y sus contornos; ⁶⁹⁽⁵⁴⁾Ayalón y sus contornos; Gat-Rimmón y sus contornos; ⁷⁰⁽⁵⁵⁾y de la media tribu de Manases, Aner y sus contornos; Bileam y sus contornos para las otras familias de los hijos de Caat. ⁷¹⁽⁵⁶⁾Se dio a los hijos de Gersón: de las familias de la media tribu de Manases, Golán, en Basan, y sus contornos; Ashtarot y sus contornos; ⁷²⁽⁵⁷⁾de la tribu de Isacar, Quedes y sus contornos; Dobraty sus contornos; ⁷³⁽⁵⁸⁾Ramot y sus contornos y Anem y sus contornos; ⁷⁴⁽⁵⁹⁾la tribu de Aser, Masal y sus contornos; Ab⁷⁵⁽⁶⁰⁾ don y sus contornos; Jacob y sus contornos y Rejob y sus contornos; ⁷⁶⁽⁶¹⁾y de la tribu de Neftalí: Quedes de Galilea y sus contornos; Jammón y sus contornos y Quiriat-Jearim y sus contornos. ⁷⁷⁽⁶²⁾Al resto de los hijos de Merarí se les dieron: de la tribu de Zabulón, Rimmón y sus contornos; Tabor y sus contornos; ⁷⁸⁽⁶³⁾y del otro lado del Jordán, frente a Jericó, al oriente del Jordán: de la tribu de Rubén, Beser, en el desierto, y sus contornos; Jasa y sus contornos; ⁷⁹⁽⁶⁴⁾Quedemot y sus contornos; Mefat y sus contornos; ⁸⁰⁽⁶⁵⁾y de la tribu de Gad, Ramot de Galaad y sus contornos y ⁸¹⁽⁶⁶⁾Hesebón y sus contornos; Jazer y sus contornos.

A los de la familia de Caat se les entregaron trece ciudades (Jos 21:19); en la lista, por la omisión de Yuta y Gabaón (Jos 21:16-17), se mencionan solamente once. Otras ciudades se entregaron a los hijos de Gersón y de Merarí (Jos 21:27-39).

Tribus del norte (7:1-40).

Tribu de Isacar (7:1-5).

¹ Hijos de Isacar: Tola, Púa, Jasub y Simrom, cuatro. ² Hijos de Tola: Uzi, Refaya, Jeriel, Jajmai, Jibsán y Samuel, jefes de las casas de sus padres de Tola, hombres valerosos en sus generaciones. Su número al tiempo de David era de veintidós mil seiscientos. ³ Hijo de Uzi: Jizrayá. Hijos de Jizrayá: Micael, Abdías, Joel, Jisyá; en todo, cinco jefes. ⁴ Tenían, según sus generaciones, según las casas de sus padres, treinta y seis mil hombres armados para la guerra, pues eran muchas sus mujeres e hijos. ⁵ Sus hermanos de todas las familias de Isacar hombres valerosos, hacían un total de ochenta y siete mil, registrados en las genealogías.

Descendientes de Benjamín y Neftalí (7:6-13).

⁶ Hijos de Benjamín: Bela, Bequer y Jediael, tres. ⁷ Hijos de Bela: Esbón, Ozi, Uziel, Jerimot e Iri, cinco jefes de las casas de sus padres, hombres valerosos, registrados en las genealogías, en número de veintidós mil treinta y cuatro. ⁸ Hijos de Bequer: Zemira, Jóos, Eliezer, Elyoenai, Ómri, Jeremot, Abi-ya, Anatot y Alamet, todos hijos de Bequer, ⁹ registrados en las genealogías, según sus generaciones, como jefes de las casas de sus padres, hombres valerosos, en número de veinte mil doscientos. ¹⁰ Hijo de Jediael: Bilán. Hijos de Bilán: Jehús, Benjamín, Ehud, Quenana, Zetán,

Tarsis y Ajisajar, ¹¹ todos hijos de Jediael, jefes de las casas de sus padres, hombres valerosos, en número de diecisiete mil doscientos en estado de tomar las armas para ir a la guerra. ¹² Los Supim y los Jupim fueron hijos de Iri; y los Jusim, hijos de Ajer. ¹³ Hijos de Neftalí: Jajsiel, Guni, Jeser y Salum, hijos de Bila.

Hijos de Manases (7:14-19).

¹⁴ Hijos de Manases: Asriel, que le dio su concubina siria, que parió también a Maquir, padre de Galaad. ¹⁵ Maquir tomó una mujer de los Jupim y Supim. La hermana se llamaba Maaca. El nombre de su segundo hijo fue Selofjad. Selofjad tuvo hijas. ¹⁶ Maaca, mujer de Maquir, parió un hijo y le llamó Peres; su hermano se llamó Seres, ¹⁷ y fueron sus hijos Ulam y Requiem. Hijo de Ulam: Bedán. Estos son los hijos de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manases. ¹⁸ Su hermana, Hamo-lequet, parió a Isjod, a Abiezer y a Majla. ¹⁹ Los hijos de Semida fueron: Ajiam, Siquem, Liqji y Aniam.

Descendientes de Efraím (7:20-29).

²⁰ Hijos de Efraím: Sutelaj, Bered, su hijo; Tajat, su hijo; Eleada, su hijo; Tajat, su hijo; ²¹ Zabad, su hijo; Sutelaj, su hijo; Ezer y Elead. Los hombres de Gat naturales del territorio ^los mataron cuando bajaban para recoger sus ganados. ²² Efraím, su padre, hizo mucho tiempo duelo por ellos, y sus hermanos vinieron a consolarle. ²³ Después entró a su mujer, que concibió y parió un hijo, llamándole Beria, porque su casa estaba en la desgracia. ²⁴ Tuvo por hijo a Sera, que edificó a Betorón, el bajo y el alto, y a Uzensera. ²⁵ Refa, su hijo, y Reset; Telaj, su hijo; Tajan, su hijo; ²⁶ Laedán, su hijo; Amihud, su hijo; Elisama, su hijo; ²⁷ Nun, su hijo; Josué, su hijo. ²⁸ Tenían por posesión y habitación Betel y las ciudades de su dependencia; al oriente, Narón; al occidente, Guezer y las ciudades de su dependencia; Siquem y las ciudades de su dependencia, hasta Gaza y las ciudades de su dependencia. ²⁹ Los hijos de Manases poseían Betsán y las ciudades de su dependencia, Tanac y las ciudades de su dependencia, Megiddo y las ciudades de su dependencia, Dor y las ciudades de su dependencia. En estas ciudades habitaron los hijos de José, hijo de Israel.

Descendientes de Aser (7:30-40).

³⁰ Hijos de Aser: Jimna, Jisva, Jisvi, y Beria, y Seraj, su hermana. ³¹ Hijos de Beria: Jeber y Malquiel. Malquiel fue padre de Birzavia, ³² y Jeber engendró a Jaflet, Somer, Jotán y a Súa, hermana de éstos. ³³ Hijos de Jaflet: Pasac, Bimal y Ase vat. Estos son los hijos de Jaflet. ³⁴ Hijos de Somer: Aji, Roega, Juba y Aram. ³⁵ Hijos de Elem, su hermano: Sofaj, Jimna, Seles y Amal. ³⁶ Hijos de Sofaj: Suaj, Jarnefer, Sual, Beri, Jimra, ³⁷ Be-ser, Hod, Samma, Silsa, Jitrán y Beera. ³⁸ Hijos de Jeter: Jefoné, Pispa y Ara. ³⁹ Hijos de Ula: Araj, Janiel y Risya. ⁴⁰ Todos estos hijos de Aser, jefes de las casas de sus padres, hombres selectos y valerosos, jefes de príncipes, registrados en número de veintitrés mil hombres en estado de tomar las armas para la guerra.

Descendientes de Benjamín (8:1-40).

¹ Benjamín engendró a Bela, su primogénito; Asbel, el segundo; Ajraj, el tercero; ² Noja, el cuarto, y Rafa, el quinto. ³ Hijos de Bela: Adar, Güera, Abihud, ⁴ Abisúa,

Ñaman, Ajoaj, ⁵ Güera, Sefufán y Juram. ⁶ He aquí los hijos de Ejud, que eran jefes de familias entre los habitantes de Gueba, y fueron a Manajat: ⁷ Ñaman, Ajías y Güera. Este los condujo y engendró a Uza y Ajud. ⁸ Serajaim engendró hijos en la tierra de Moab después de haber dejado a Jusim y a Bara, que eran sus mujeres. ⁹ Tuvo de Jodes, su mujer: a Jobab, Sibia, Mesa, Malcam, ¹⁰ Jeús, Sequiya y Mirma. Estos son sus hijos, jefes de familia, ¹¹ Tuvo de Jusim: Abitut y Elpaal. ¹² Hijos de Elpaal: Heber, Misan y Semer, que edificó Ono, Lod y las ciudades de su dependencia. ¹³ Beria y Sema, que eran jefes de familia entre los habitantes de Ayalón, hicieron huir a los habitantes de Gat. ¹⁴ Ajo, Sasac, Jeremot, ¹⁵ Zebadías, Arad, Heder, ¹⁶ Micael, Jispa y Joja, hijos de Beerías. ¹⁷ Zebadías, Mesulam, Jizguí, Jeber, ¹⁸ Jismerai, Jizlía y Jobab, hijos de Elpaal. ¹⁹ Ja-quim, Zicrí, Zabdí, ²⁰ Elyoenai, Silitai, Eliel, ²¹ Adaia, Baraya, Semarat, hijos de Semeí, ²² Jispán, Eber, Eliel, ²³ Adón, Zicrí, Janán, ²⁴ Jananía, Helam, Anatotías, ²⁵ Jifdaías y Peniel, hijos de Sasac. ²⁶ Samseraí, Sejarías, Atalía, Atolía, ²⁷ Jarsías, Elías, Zicrí, hijos de Jerojam. ²⁸ Estos eran jefes de familias según sus linajes. Habitaban en Jerusalén. ²⁹ El padre de Gabaón habitaba en Gabaón. El nombre de su mujer fue Maaca; ³⁰ Abdón, su hijo primogénito; después Sur, Quis, Baal, Ner, Nadab, ³¹ Guedor, Ajía y Zequer. ³² Mielot engendró a Simea. Estos habitaron también con sus hermanos en Jerusalén. ³³ Ner engendró a Quis, Quis engendró a Saúl, Saúl engendró a Jonatán, Malquisúa, Abinadab y Esbal. ³⁴ Hijo de Jonatán fue Me-rihaal, y Merihaal engendró a Mica. ³⁵ Hijos de Mica: Pitón, Melec, Tarea y Ajaz. ³⁶ Ajaz engendró a Joadá; Joadá engendró a Alemet, Azmavet y Zirnri; Zirnri engendró a Mosa, ³⁷ y Mosa engendró a Bina; Rafa" su hijo; Eleasa, su hijo; Asel, su hijo; ³⁸ Asel tuvo seis hijos: Arricam, Bocrú, Ismael, Searías, Oba-días y Jonán. Estos fueron hijos de Asel. ³⁹ Los hijos de Esec su hermano: Ulan, su primogénito; Jehú, el segundo; Elifelet el tercero. ⁴⁰ Los hijos de Ulan eran fuertes y valerosos, diestros arqueros. Tuvieron muchos hijos y nietos, ciento cincuenta. Todos éstos son hijos de Benjamín.

Habitantes de Jerusalén a la vuelta del exilio (9:1-44).

¹ Todo Israel está registrado en las genealogías e inscrito en el libro de los reyes de Israel. Judá fue por sus infidelidades llevado cautivo a Babilonia. ² Los primeros habitantes que entraron en sus posesiones, en sus ciudades, eran israelitas, sacerdotes, levitas y netineos. ³ En Jerusalén habitaron hijos de Judá, hijos de Benjamín e hijos de Efraím y Manases. De los hijos de Peres, hijo de Judá; ⁴ Utai, hijo de Amihud, hijo de Omri; hijo de Inri, hijo de Bani. ⁵ De los silonitas: Asaya, el primogénito, y sus hijos. ⁶ De los hijos de Zerej: Jehuel y sus hermanos, seiscientos noventa. ⁷ De los hijos de Benjamín: Salú, hijo de Mesulam, hijo de Hodavía, hijo de Ase-núa; ⁸ Jibnea, hijo de Jerojam; Ela, hijo de Uzi, hijo de Micri; Meuslam, hijo de Sefatya, hijo de Reuel, hijo de Jibniya, ⁹ y sus hermanos, según sus generaciones, novecientos cincuenta y seis. Todos éstos eran jefes de familias en las casas de sus padres. ¹⁰ Sacerdotes: Jedaya, Jeoyarib; Jaquim, ¹¹ Azarías, hijo de Helcías, hijo de Mesulam, hijo de Sadoc, hijo de Merayot, hijo de Ajitub, jefe de la casa de Dios; ¹² Adaya, hijo de Jerojam, hijo de Pasjur, hijo de Malquiva; Maesaí, hijo de Adiel, hijo de Jajzerat, hijo de Mesulam, hijo de Mesilamit, hijo de Immer, ¹³ y sus hermanos, jefes de las casas de sus padres, mil setecientos sesenta hombres vigorosos ocupados en el servicio de la casa de Dios. ¹⁴ Levitas: Semeya, hijo de Jasub, hijo de Azricam,

hijo de Jasabia, de los hijos de Merarí: ¹⁵ Bacbacar, Jeres, Galal, Matania, hijo de Miqueas, hijo de Zicrí, hijo de Asaf; ¹⁶ Abdías, hijo de Semeya, hijo de Galal, hijo de Jedutún; Berequías, hijo de Asa, hijo de Elcana, que habitó en los poblados de Ne-topat. ¹⁷ Porteros: Salum, Acub, Talmón, Ajmán y sus hermanos; Salum era el jefe, y hasta ahora está a la puerta del rey, a oriente. ¹⁸ Estos son los porteros de entre los levitas. ¹⁹ Salum, hijo de Coré, hijo de Ebiasaf, hijo de Coraj, y sus hermanos de la casa de su padre. Los coreítas tenían a su cargo la guardia de la entrada de la tienda; sus padres habían hecho la guardia de la entrada al campo de Yahvé, ²⁰ y Finés, hijo de Eleazar, fue antes su jefe. Y Yahvé estuvo con él. ²¹ Zacarías, hijo de Mésele-mía, era portero de la entrada de la tienda de la reunión. ²² Eran, en todo, ciento doce elegidos para porteros de la entrada, y registrados en las genealogías según sus ciudades. David y Sa muel, el vidente, los habían nombrado para sus funciones. ²³ Ellos y sus hijos guardaban las puertas de la casa de Yahvé y de la casa de la tienda. ²⁴ Había porteros a los cuatro vientos, a oriente y a occidente, y a norte y a medio-día. ²⁵ Sus hermanos, que habitaban en sus ciudades, tenían que venir de tiempo en tiempo por siete días; ²⁶ pero estos cuatro jefes, de los porteros, estos levitas, estaban siempre en funciones, y tenían además a su cargo la vigilancia de las cámaras y de los tesoros de la casa de Dios; ²⁷ pasaban la noche en torno a la casa de Dios, cuya guardia tenían y habían de abrir cada mañana. ²⁸ De los levitas, algunos estaban al cuidado de los utensilios de servicio, que recibían por cuenta y entregaban por cuenta. ²⁹ Otros cuidaban de todos los utensilios del santuario, sobre la harina de flor, el vino, el aceite, el incienso y los aromas. ³⁰ Los hijos de los sacerdotes hacían la mezcla de los perfumes aromáticos. ³¹ Matitiya, uno de los levitas, primogénito de Salum, coreíta, se cuidaba de las tortas fritas en sartén; ³² y algunos de sus hermanos de entre los caatitas tenían a su cargo preparar para cada sábado los panes de la proposición. ³³ Estos son los cantores, jefes de familia de los levitas, que moraban en las cámaras, exentos de toda otra función, porque de día y de noche estaban en la suya. ³⁴ Eran los jefes de familia de los levitas, jefes según sus generaciones. Habitaban en Jerusalén. ³⁵ El padre de Gabaón, Jeiel, habitaba en Gabaón, y el nombre de su mujer era Maaca; ³⁶ Abdón, su hijo primogénito; después Sur, Quis, Baal, Ner, Nadab. ³⁷ Guedor, Ajo, Zacarías y Miclot. ³⁸ Miclot engendró a Samán. Estos habitaban también en Jerusalén junto a sus hermanos con sus hermanos. ³⁹ Ner engendró a Quis; Quis engendró a Saúl; Saúl engendró a Jonatán, Malquisúa, Abinadab y Esbaal. ⁴⁰ Hijo de Jonatán: Meribaal; Meribaal engendró a Mica. ⁴¹ Hijos de Mica: Pitón, Melec, Taz-rea y Ajaz. ⁴² Ajaz engendró a Jaera; Jaera engendró a Alemet, Azmevet y Zimri; Zimri engendró a Mosa; ⁴³ Mosa engendró a Binoa, Rafaya, su hijo; *Eleazar*, su hijo; Asel, su hijo, ⁴⁴ Asel tuvo seis hijos, cuyos nombres son: Azricam, Bocrú, Ismael, Searía, Abdías y Janán. Estos son los hijos de Asel.

Esta lista de repatriados concuerda fundamentalmente con la que figura en Neh 11:3-23; discuten los autores si existe interdependencia entre ambas, inclinándose en admitir una fuente común. En los v.35-44 se repite, con algunas divergencias, la genealogía de Saúl, que sirve de introducción a la historia que sigue.

2. Historia de David (c.10-29).

Muerte de Saúl (10:1-14 = 1 Sam 31:1-13).

¹Los filisteos dieron la batalla a Israel, y los hombres de Israel huyeron ante los filisteos, y cayeron muchos muertos en el monte de Gelboé. ² Los filisteos persiguieron a Saúl y a sus hijos, y mataron a Jonatán, Abinadab y Malquisúa, hijos de Saúl. ³El peso de la batalla cargó sobre Saúl; y viéndose descubierto por los arqueros, se apoderó de él la angustia ante sus dardos” ⁴ Entonces dijo Saúl a su escudero: “Saca tu espada y traspásame con ella, no vengan esos incircuncisos y me escarnezan” pero su escudero no quiso por temor. Entonces tomó Saúl su espada y se echó sobre ella. ⁵El escudero de Saúl, viéndole muerto, se echó también sobre su espada, y murió. ⁶Así perecieron Saúl y sus tres hijos, pereciendo con ellos toda su casa ⁷Todos los de Israel que estaban en el valle, viendo que habían huido los hombres y que Saúl y sus hijos eran muertos, dejaron sus ciudades para ponerse también en fuga, y los filisteos se apoderaron de ellos. ⁸Al día siguiente vinieron los filisteos para despojar a los muertos, y hallaron a Saúl y a sus hijos caídos en el monte de Gelboé. ⁹Los despojaron y se llevaron su cabeza y sus armas, e hicieron pregonar las buenas noticias por toda la tierra de los filisteos a sus ídolos y al pueblo. ¹⁰Pusieron las armas de Saúl en el templo de su dios, y colgaron su cabeza en el templo de Dagón. ¹¹ En Jabes Gailad, al saber lo que los filisteos habían hecho con Saúl, ¹² se le levantaron todos los hombres útiles, y tomaron el cuerpo de Saúl y los de sus hijos y los transportaron a Jabes, y allí los sepultaron bajo la encina de Jabes, y ayunaron por siete días. ¹³Murió Saúl porque se había hecho culpable de infidelidad hacia Yahvé, cuyas palabras no guardó, y por haber preguntado y consultado a los evocadores de los muertos. ¹⁴No obedeció a Yahvé, y Yahvé le mató y transfirió el reino a David, hijo de Isaí.

Salvo leves diferencias, se reproduce el texto de 1 Sam relativo a la muerte de Saúl, hecho que da paso a David al trono de Israel.

David, rey (11:1-3 = 2 Sam 5:1-3).

¹ Todo Israel se congregó en torno a David en Hebrón, diciendo: “Mira: tú eres hueso de nuestro hueso y carne de nuestra carne.” ² Ya antes, aún reinando Saúl, eras tú el que sacabas y volvías a Israel; Yahvé, tu Dios, te ha dicho: “Tú apacentarás a mi pueblo Israel y tú serás el jefe de mi pueblo Israel.” ³Así todos los ancianos de Israel vinieron al rey, a Hebrón, y David hizo con ellos alianza en Hebrón ante Yahvé. Ungieron a David por rey de Israel, según la palabra de Yahvé pronunciada por Samuel.

Presenta a David como rey de todo Israel, omitiendo los siete años de reinado en Hebrón y la guerra civil entre la casa de Saúl y la de Judá (2 Sam c.2-4).

Conquista de Jerusalén (11:4-9 = 2 Sam 5:4-10).

⁴ Marchó David con todo Israel contra Jerusalén, que es Jebús. Habitaban allí los jebuseos; ⁵ y los de Jebús dijeron a David: “No entrarás tú aquí.” Pero David se

apoderó de la fortaleza de Sión, que es la ciudad de David. ⁶ David había dicho: “El que primero hiera al jebuseo será jefe y príncipe.” Y fue el primero en subir Joab, hijo de Sarvia, y fue hecho jefe. ⁷ David se estableció en la fortaleza, que por esto se llamó la ciudad de David. ⁸ Edificó la ciudad en derredor, desde el terraplén, y Joab reconstruyó el resto de la ciudad. ⁹ David vino a ser de día en día más grande, y Yahvé Sebaot estaba con él.

Los laureados de David (11:10-47 = 2 Sam 23:8-39).

¹⁰ He aquí los primeros de los valientes que siguieron a David y que le ayudaron con todo Israel a asegurar su dominación y hacerle rey de Israel según la palabra de Yahvé. ¹¹ He aquí por sus nombres los valientes que siguieron a David: Jasobán, hijo de Jacmoni, jefe de los treinta. Blandió su lanza contra trescientos hombres, que derrotó de una vez. ¹² Después de él, Eleazar, hijo de Dodó, ajojita, otro de los tres. ¹³ Estaba éste con David en Pas Damim, donde los filisteos se habían reunido para la lucha; había allí una haza de cebada, y huyendo ya el pueblo ante los filisteos, ¹⁴ se puso en medio de la haza y la defendió, derrotando a los filisteos y obrando Yahvé una gran salvación. ¹⁵ Tres de los treinta bajaron a donde estaba David, a la roca de la caverna de Odulam, cuando estaban acampados los filisteos en el valle de Refaím. ¹⁶ Estaba David en la fortaleza y los filisteos tenían una guarnición en Betlehem, ¹⁷ Se le ocurrió a David decir: “¿Quién me diera poder beber agua de la cisterna que está a la puerta de Betlehem!” ¹⁸ Y entonces los tres, pasando a través del campamento de los filisteos, cogieron agua de la cisterna que hay a la puerta de Betlehem, y, llevándola, se la presentaron a David; pero David se negó a beberla y la derramó ante Yahvé, ¹⁹ diciendo: “Libreme Dios de hacer tal cosa. ¿Voy a beber yo la sangre de estos hombres, que a riesgo de su vida han ido allá ?” Porque era ciertamente con riesgo de la vida como la habían traído, y no quiso beberla. Esto hicieron los tres valientes. ²⁰ Abisaí, hermano de Joab, era jefe de los treinta. Blandió su lanza contra trescientos, que mató, y tuvo renombre entre los treinta, ²¹ y era entre ellos muy considerado, pero no llegaba a los tres primeros. ²² Benaya, hijo de Joyada, hombre de mucho valor y célebre por sus hazañas, de Cabsiel, mató a dos valientes de Moab, y un día de nieve, bajando a una cisterna, mató a un león. ²³ Mató también a un egipcio que tenía cinco codos de estatura, y cuya lanza era como un enjullo de tejedor. Bajó contra él con un palo y le arrancó de la mano la lanza, con la que le mató. ²⁴ Esto hizo Benaya, hijo de Joyada, que tuvo gran renombre entre los treinta. ²⁵ Fue muy considerado entre los treinta, pero no llegaba a los tres primeros; David le puso al frente de su guardia. ²⁶ Los valientes del ejército: Azael, hermano de Joab; Elcana, hijo de Dodó, de Betlehem; ²⁷ Šamot, de Haror, y Eles, pelonita; ²⁸ Ira, hijo de Iques, tecuita; Abiezer, de Anatot; ²⁹ Sibeca, cusafita; Ilal, ajusita; ³⁰ Maharai, netofatita; Jeled, hijo de Baña, netofatita; ³¹ Itai, hijo de Ribai, de Gueba, de los hijos de Benjamín; Ba-nayas, faratonita; ³² Jurai, de los valles de Gas; Abiel, arbatita; ³³ Azmavet, bajarumita; Eliajba, salbonita; ³⁴ Jasem, agunita; Jonatán, hijo de Sague, de Haror; ³⁵ Aliam, hijo de Sacar, de Haror; Elifal, hijo de Ur; ³⁶ Efer, de Mequera; Ajiya, de Palón; ³⁷ Jesro, del Carmel; Naraí, hijo de Esbaí; ³⁸ Joel, hermano de Natán; Mibjar, hijo de Hagri; ³⁹ Selec, amonita; Najrai, de Berot, escudero de Joab, hijo de Sarvia; ⁴⁰ Ira, de Jeted; Garet, de Jeter; ⁴¹ Urías, jeteo; Zabab, hijo de Ajlaí; ⁴² Adina, hijo de Siza, rubenita, jefe de los rubenitas, y treinta

con él; ⁴³Jonán hijo de Maaca; Josafat, de Mituí; ⁴⁴Ozías, de Astarot; Sarna y Jetiel, hijos de Jotán, de Aroer; ⁴⁵Jediael, hijo de Simri; Joja su hermano, tisaíta; ⁴⁶Eliel, de Majavim; Jeribái y Josavía, hijos de Elnaam; Jitma, moabita; ⁴⁷Eliel, Obed y Joasiel, de Mesobía.

Entre ambas listas existen divergencias de poca monta (Górrs-Berger, Dhorme). A partir del v.40 falta en Samuel.

Los amigos de primera hora (12:1-22).

¹ Estos son los que vinieron a unirse a David en Siceleg, cuando estaba alejado de Saúl, hijo de Quis, y fueron parte de los valientes que le prestaron su ayuda durante la guerra. ² Eran arqueros y tiraban piedras lo mismo con la mano derecha que con la izquierda, y disparaban flechas con el arco. Eran de Benjamín, del número de los hermanos de Saúl. ³ El jefe era Ajie-zar; Joás, hijo de Sema, de Guibea; Jeriel y Pellet, hijos de Azma-vet; Beraça; Jehú, de Anatot; ⁴ Jismaeya, de Gabaón, valiente entre los treinta y jefe de los treinta; Jeremías, Jajaziel, Jojanán, Jozabad, de Gueder; ⁵ Eluzai, Jerimot, Bealia, Semarías, Se-fatías, de Jarif; ⁶ Elcana, Jizjiva, Azazel, Jozer y Jesobeam, corejitas; ⁷ Joela y Zebadías, hijos de Jerojam, de Guedor. ⁸ También entre los gaditas fueron hombres valientes a unirse a David, en la fortaleza del desierto, soldados diestros en la guerra, armados de escudo y lanza, semejantes a leones y ligeros como cabras monteses. ⁹ Ézer, el jefe; Abdías, el segundo; Eliab, el tercero; ¹⁰ Mismana, el cuarto; Jeremías, el quinto; ¹¹ Atái el sexto; Eliel, el séptimo; ¹² Jojanán, el octavo; Elzabad, el noveno; ¹³ Jeremías, el décimo; Macbanai, el undécimo. ¹⁴ Eran hijos de Gad, jefes del ejército. Uno solo, el menor de todos, era capaz de atacar a cien hombres, y el mayor, a mil. ¹⁵ Estos fueron los que pasaron el Jordán en el mes primero, cuando se desbordaba por todas sus márgenes, y pusieron en fuga a todos los habitantes de los valles, a oriente y a occidente. ¹⁶ Hubo también de entre los hijos de Benjamín y de Judá quienes se unieron a David en la fortaleza. ¹⁷ David les salió al encuentro y les dijo: “Si venís a mí con buenas intenciones, para ayudarme, mi corazón se apegará a vosotros; pero, si es para engañarme en provecho de mis enemigos, estando mis manos limpias de iniquidad, véalo el Dios de nuestros padres y que El os lo demande.” ¹⁸ Entonces se revistió del espíritu Amasaí, que era el jefe, y dijo: “A ti y a tu pueblo, hijo de Isaí, paz. Paz, paz a ti y paz a cuantos te ayudan, pues te ayuda a ti tu Dios.” David los recibió y los hizo jefes de las tropas. ¹⁹ También de los hijos de Manases vinieron a unirse a David cuando vino con los filisteos a la batalla contra Saúl, aunque no combatió, porque los príncipes de los filisteos, habido consejo, le despidieron diciendo: “Se pasaría a Saúl con peligro de nuestras cabezas.” ²⁰ Cuando retornó a Siceleg, éstos fueron los que de Manases se le unieron: Adnas, Jozabad, Jediael, Micael, Jozabad, Eliú y Siltaí, jefes de millares de Manases. ²¹ Ayudaron a David contra las bandas de ladrones, pues eran todos hombres valerosos, y vinieron a ser jefes en el ejército. ²² De día en día llegaban gentes a unirse a David, hasta que vino a tener un gran ejército, como un ejército de Dios.

En 1 Sam 27:2; 30:1ss se nos presenta a David rodeado de unos seiscientos guerreros, cuyos nombres dejó en el olvido el autor, y que ha recogido en parte el de las Crónicas, sacándolos o de algún escrito o retransmitidos por tradición oral.

Los que le proclamaron rey (12:23-40).

²³ He aquí el número de hombres de guerra que, armados, vinieron a David, a Hebrón, para transferirle el reino de Saúl, según el mandato de Yahvé: ²⁴ Hijos de Judá armados de escudo y lanza, seis mil ochocientos hombres de guerra. ²⁵ De los hijos de Simeón, hombres valerosos para la guerra, siete mil ciento. ²⁶ De los hijos de Leví, cuatro mil seiscientos; ²⁷ y Joya-da, príncipe de Aarón, y con él tres mil setecientos; ²⁸ y Sadoc, joven valeroso, con veintidós de los principales de la casa de su padre. ²⁹ De los hijos de Benjamín, hermano de Saúl, tres mil, pues hasta entonces la mayor parte de ellos habían permanecido fieles a la casa de Saúl. ³⁰ De los hijos de Efraím, veinte mil ochocientos hombres valientes, gentes de renombre, según las casas de sus padres. ³¹ De la media tribu de Manases, dieciocho mil, que fueron nominalmente designados para ir a proclamar rey a David. ³² De los hijos de Isacar, doscientos jefes, hombres inteligentes, sabedores de lo que había de hacer Israel, y cuyo consejo era respetado por todos. ³³ De Zabulón, cincuenta mil, en estado de tomar las armas y provistos de toda clase de armas para el combate, prestos a librar batalla con ánimo resuelto. ³⁴ De Neftalí, mil jefes, y con ellos treinta y siete mil soldados, que llevaban escudo y lanza. ³⁵ De Dan, armados para la guerra, veintiocho mil seiscientos. ³⁶ De Aser, hombres de guerra prestos para el combate, cuarenta mil. ³⁷ Y del otro lado del Jordán, de los rubenitas, gaditas y de la media tribu de Manases, ciento veinte mil armados de todas armas. ³⁸ Todos estos hombres, gente de guerra, prestos para el combate, llegaron a Hebrón con leal corazón para hacer a David rey de todo Israel, y todo el resto de Israel estaba igualmente unánime en querer a David por rey. ³⁹ Estuvieron allí tres días con David, comiendo y bebiendo, pues sus hermanos los habían provisto de víveres, ⁴⁰ y aun los que habitaban cerca, hasta Isacar y Zabulón y Neftalí, trajeron, en asnos, camellos, mulos y bueyes, pan, harina, masa de higos y pasas, vino, aceite, bueyes y ovejas en abundancia, porque Israel estaba en alegría.

En 2 Sam c.24 se habla del censo del pueblo hecho por David; el que reproduce nuestro texto está calcado en Núm c.1-3; c.26, y es propio del cronista.

El arca en casa de Obededom (13:1-14 = 2 Sam).

¹ Tuvo David consejo con los jefes de millares y de centenas, con todos los príncipes, ² y dijo a toda la asamblea de Israel: “Si os parece bien, y que la cosa viene de Yahvé, nuestro Dios, vamos a mandar a todas partes a nuestros hermanos que están por todo Israel, a los sacerdotes y a los levitas que habitan en las ciudades, para que vengan a reunirse con nosotros, ³ y traigamos el arca de nuestro Dios, pues no nos hemos cuidado de esto desde el tiempo de Saúl.” ⁴ Toda la asamblea resolvió hacer así, pues la cosa pareció conveniente a todo el pueblo. ⁵ Reunió, pues, David a todo el pueblo, desde el Sijor de Egipto hasta el camino de Jamat, para traer de Quiriat-Jearim el arca de Dios; ⁶ y subió David con todo Israel a Baala, de Quiriat-Jearim, que está en Judá, para trasladar de allí el arca de Dios, ante la cual se invoca el nombre de Yahvé, que se sienta entre los querubines. ⁷ Pusieron el arca de Dios sobre un carro nuevo, y la llevaron de la casa de Abinadab. Conducían el carro Uza y Ajió. ⁸ David y todo Israel danzaban ante el arca con todas sus fuerzas y cantaban y

tocaban arpas, salterios y tímpanos, címbalos y trompetas. ⁹ Cuando llegaron a la era de Cidón, Uza tendió la mano para coger el arca, porque los bueyes la ladeaban; ¹⁰ se encendió la cólera de Yahvé contra Uza, y Yahvé le hirió por haber tendido la mano sobre el arca. Uza murió allí ante Dios. ¹¹ David se apesadumbró porque había herido Dios a Uza con tal castigo, y aquel lugar se llamó hasta hoy Peres Uza. ¹² David entró aquel día en temor, y dijo: “¿Cómo voy a traer a mí el arca de Dios?” ¹³ Y no llevó el arca de Dios con él a la ciudad de David, sino que la hizo llevar a la casa de Obededom, de Gat. ¹⁴ Allí quedó por tres meses el arca en la casa de Obededom, y Yahvé bendijo la casa de Obededom y cuanto le pertenecía.

El autor de las Crónicas da relieve extraordinario, consagrándole cuatro capítulos, al traslado del arca desde Quiriat-Jearim hasta Jerusalén. Según el cronista (13:2), desde el primer momento se cuenta con el concurso de sacerdotes y levitas, en contra de lo que insinúa el texto paralelo de Samuel.

Familia de David (14:1-7 = 2 Sam 5:11-16).

¹ Hiram, rey de Tiro, mandó embajadores a David, y le proporcionó madera de cedro, canteros y carpinteros para que edificaran su casa. ² Conoció David que Yahvé afirmaba su dominio sobre Israel y que ensalzaba su reino por amor de Israel, su pueblo. ³ David tomó entonces mujeres en Jerusalén, y tuvo hijos e hijas. ⁴ Los nombres de los que le nacieron en Jerusalén son: Samúa, Sobab, Natán, Salomón, ⁵ Jibjar, Elisúa, Elfelet, ⁶ Noga, Nefeg, Jafia, ⁷ Elisama, Beeliada y Elifelet.

En pocos versos reúne el autor algunos hechos salientes de la vida de David: sus relaciones con Hiram, la lista de sus hijos (3:5-8).

Victoria de David sobre los filisteos (14:8-17 = 2. Sam 5:17-25).

⁸ Cuando los filisteos supieron que David había sido ungido rey de todo Israel, subieron todos en busca suya, y David, que lo supo, les salió al paso. ⁹ Llegaron los filisteos y se desparramaron por el valle de Refaím. ¹⁰ David consultó a Dios, preguntando: “¿Subiré contra los filisteos y los entregarás en mis manos?” Y Yahvé le dijo: “Sube, y los entregaré en tus manos.” ¹¹ Subieron ellos a Baal Perasim, donde David los derrotó. Luego dijo: “Dios ha dispersado por mi mano a mis enemigos, como rotura de aguas que se derraman.” Por eso se dio a aquel lugar el nombre de Baal Perasim. ¹² Se dejaron allí sus dioses, que por orden de David fueron quemados en el fuego, ¹³ Los filisteos invadieron de nuevo el valle, ¹⁴ y David consultó de nuevo a Dios, y Dios le dijo: “No subas contra ellos. Rodéalos y échate sobre ellos desde delante de las balsameras. ¹⁵ Cuando por las cimas de las balsameras oigas un estruendo, sal luego y atácalos, que irá Dios delante de ti para derrotar el campo de los filisteos.” ¹⁶ Hizo David como Dios le mandara, y derrotó a los filisteos desde Gabaón hasta Guezer. ¹⁷ La fama de David se extendía por todas aquellas tierras, y puso Yahvé sobre todas las gentes el temor de David.

Traslado del arca a Jerusalén (15:1-29).

¹ David hizo casa para sí en la ciudad de David y preparó un lugar para el arca de

Dios, alzando para ella una tienda.² Entonces se dijo: “El arca de Dios no debe ser transportada sino por los levitas, porque son los que eligió Yahvé para trasladarla y para hacer su servicio por siempre.”³ Reunió, pues, David a todo Israel en Jerusalén, para subir el arca de Yahvé al lugar que le había dispuesto.⁴ Reunió a los hijos de Aarón y a los levitas.⁵ De los hijos de Caat, a Uriel, jefe y sus hermanos, ciento veinte;⁶ de los hijos de Merarí, Asaya, jefe, y sus hermanos, doscientos veinte;⁷ de los hijos de Gersón, Joel, jefe, y sus hermanos, doscientos;⁸ de los hijos de Elisafán, Semeya, jefe, y sus hermanos, doscientos;⁹ de los hijos de Hebrón, Eliel, jefe, y sus hermanos, ochenta;¹⁰ de los hijos de Uziel, Aminadab, jefe, y sus hermanos, ciento doce.¹¹ David llamó a los sacerdotes Sadoc y Abiatar y a los levitas Uriel, Asaya, Joel, Semeya, Eliel y Aminadab,¹² y les dijo: “Vosotros sois los jefes de familia de los Isvitas; santificaos vosotros y vuestros hermanos para subir el arca de Yahvé, del Dios de Israel, al lugar que yo le he preparado.¹³ Por no estar vosotros allí la primera vez, Yahvé, nuestro Dios, nos castigó, porque no fuimos a buscarle según la ley.”¹⁴ Santificáronse los sacerdotes y los levitas para subir el arca de Yahvé, Dios de Israel,¹⁵ Los hijos de los levitas llevaban el arca de Dios en hombros, con sus barras, como lo había ordenado Moisés, según el mandato de Yahvé.¹⁶ David mandó a los jefes de los levitas que dispusieran a sus hermanos los cantores, que hiciesen resonar los instrumentos musicales, arpas, salterios y címbalos, en señal de regocijo;¹⁷ y los levitas designaron a Hernán, hijo de Joel, y de entre sus hermanos, a Asaf, hijo de Baraquías, y de entre los hijos de Merarí, sus hermanos, a Etán, hijo de Cusaya;¹⁸ después, con ellos, sus hermanos del segundo orden: Zacarías, Uziel, Semiramot, Jejiel, Uní, Eliab, Banayas, Maaseyas, Matatías, Elifele, Micne-yas, Obededom y Jeiel, porteros.¹⁹ Los cantores Hernán, Asaf, y Etán llevaban címbalos de bronce para hacerlos resonar;²⁰ Zacarías, Uziel, Semiramot, Jejiel, Uní, Eliab, Maaseyas y Benaya llevaban salterios templados para las voces altas;²¹ y Matatías, Elifele, Mienaya, Obededom, Jeiel y Azarías, con cítaras acordadas a la octava;²² y Quenanías, jefe de los levitas, dirigía el canto, pues tenía mucho conocimiento de él.²³ Beraquías y Elcana eran los porteros del arca;²⁴ y Sebanías, Josafat, Natanael, Amasí, Zacarías, Benayas y Eliezer, sacerdotes, tocaban las trompetas delante del arca de Dios. Obededom y Jijías eran también porteros del arca.²⁵ David, pues, los ancianos de Israel y los jefes de millares, fueron a traer el arca de la alianza de Yahvé desde la casa de Obededom, con gran alegría.²⁶ Y por haber asistido Dios a los levitas que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, se sacrificaron siete novillos y siete carneros.²⁷ David iba vestido de un manto de biso, lo mismo que todos los levitas que llevaban el arca, los cantores y Quenanías, jefe de la música entre los cantores. Llevaba David también sobre sí el “efod” de lino.²⁸ De esta manera llevó todo Israel el arca de la alianza de Yahvé entre gritos de júbilo, al son de las bocinas, las trompetas, los címbalos, los salterios y las cítaras.²⁹ Cuando el arca de la alianza de Yahvé llegó a la ciudad de David, Micol, hija de Saúl, mirando por una ventana, vio al rey David saltando y bailando delante del arca y le menospreció en su corazón.

Pone de relieve el autor sagrado el papel que juegan sacerdotes y levitas en el traslado del arca. Son los levitas quienes deben transportarla (Núm c.3-4); da una lista de los que se habían congregado a este fin (v.4-10). En el v.13 hace alusión al castigo de Oza (13:9-11). Los levitas cantores, a las órdenes de Hamán, Asaf y Etán (6:18; 24; 29) y otros acompañaron al cortejo con ins-

trumentos músicos y cantos. La expresión (v.24) “porteros del arca” responde a la situación del momento, por existir dos santuarios legítimos: el del Arca y el de la Morada (16:37-42; Caze-lles).

El arca en el tabernáculo (16:1-6 = 2 Sam 6:17-19).

¹ Traída el arca de Dios, pusieronla en medio de la tienda que David había alzado para ella, y ofrecieron ante Dios holocaustos y sacrificios eucarísticos. ² Cuando hubo acabado David de ofrecer los holocaustos y los sacrificios eucarísticos, bendijo al pueblo en nombre de Yahvé, ³ y distribuyó a todo Israel, hombres y mujeres, a cada uno una porción de pan, de carne y de uvas pasas. ⁴ Puso levitas al servicio del arca de Yahvé, para que invocaran, alabaran y ensalzaran a Yahvé, Dios de Israel. ⁵ Fueron: Asaf, el jefe; Zacarías, el segundo después *de él*; Uziel, Semirarnot, Jejiel, Matatías, Eliab, ⁶ Benaya, Obedom y Jeiel, con instrumentos músicos, salterios y arpas, y Asaf era el que hacía sonar los címbalos. Los sacerdotes Benaya y Jozaziel tocaban continuamente las trompetas delante del arca de la alianza de Dios.

A partir del v.4 el cronista introduce una noticia que falta en el lugar paralelo de Samuel.

Cántico de alabanza (16:7-36).

⁷ Aquel día dio David a Asaf y a sus hermanos por primera vez, para cantar las alabanzas de Yahvé, este canto: ⁸ “Alabad a Yahvé, invocad su nombre. Pregonad a los pueblos sus hazañas. ⁹ Cantadle, cantad salmos en su honor. Cantad todos sus portentos. ¹⁰ Gloriaos en su santo nombre; Alégrese el corazón de los que buscan a Yahvé. ¹¹ Buscad a Yahvé y fortaleceos. Buscad siempre su rostro. ¹² Recordad cuántas maravillas ha obrado. Sus prodigios, los juicios de su boca. ¹³ Descendientes de Abraham, su siervo; Hijos de Jacob, su elegido. ¹⁴ Es Yahvé nuestro Dios. Por la tierra toda prevalecen sus juicios. ¹⁵ Fielmente se ha acordado siempre de su alianza, De sus promesas para mil generaciones, ¹⁶ De lo que pactó con Abraham, De lo que juró a Isaac. ¹⁷ De lo que firmemente estableció con Jacob, Y con Israel como pacto eterno, ¹⁸ Diciendo: A ti te daré la tierra de Canaán Como porción de vuestra heredad. ¹⁹ Eran entonces poco numerosos, Poco numerosos y extranjeros en ella, ²⁰ Iban de una gente a otra gente Y de un reino a otro pueblo. ²¹ Pero no consintió que nadie los oprimiese, Y por causa de ellos castigó a reyes. ²² No toquéis a mis unguidos. No hagáis mal a mis profetas. ²³ Cantad a Yahvé, habitantes todos de la tierra; Pregonad uno y otro día su salvación, ²⁴ Contad a los pueblos su gloria, Sus maravillas a los pueblos todos. ²⁵ Porque Yahvé es grande, digno de toda alabanza, Temible sobre todos los dioses. ²⁶ Porque los dioses de las gentes son ídolos, Pero Yahvé es el hacedor de los cielos. ²⁷ La gloria y la majestad sean ante El, La alabanza y el honor en su santuario. ²⁸ Dad a Yahvé, ¡oh familias de los pueblos! Dad a Yahvé la gloria y la alabanza, ²⁹ Dad gloria al nombre de Yahvé, Traed ofrendas y entrad en sus atrios. Adorad a Yahvé en ornamentos santos, ³⁰ Temblad ante El todos los de la tierra. El afirmó el orbe, y firme está. ³¹ Alégrese los cielos y regocíjese la tierra, Pregónese entre las gentes: Yahvé reina. ³² Truene el mar con cuanto lo llena, Salte de gozo el campo y cuanto hay en él, ³³ Den gritos de júbilo los árboles de las selvas. Al venir Yahvé, pues viene para juzgar a la tierra. ³⁴ Dad gracias a Yahvé, que es bueno. Y es eterna su misericordia. ³⁵ Decid: sálvanos, ¡oh Dios! salud nuestra; Reúne-

nos y libranos de las gentes, Para que confesemos tu santo nombre Y nos gloriemos alabándote. ³⁶Bendito Yahvé, Dios de Israel, Por eternidad de eternidades. Y diga todo el pueblo: Amén. Alabad a Yahvé.”

Trátase de un salmo compuesto por el autor sirviéndose de fragmentos de otros salmos: los v.8-22 = Sal 105:1-15; v.22-23= Sal 96:1b; 2b-13a; v.34-30 = Sal 106:1; 47-48.

Al servicio del arca (16:37-43).

³⁷ David dejó allí, delante del arca de la alianza de Yahvé, a Asaf y a sus hermanos, para que constantemente ministrasen delante del arca, cada cosa a su tiempo, ³⁸ y a Obedom, hijo de Jedutún, y a Josa y a sus hermanos en número de sesenta y ocho, estableció como porteros. ³⁹ Asimismo a Sadoc y a sus hermanos, sacerdotes, ante el tabernáculo de Yahvé, en la altura de Gabaón. ⁴⁰ Para que allí ofreciesen continuamente, mañana y tarde, a Yahvé holocaustos y cumpliesen cuanto está escrito en la Ley de Yahvé, dada por Yahvé a Israel. ⁴¹ Con ellos estaban Hernán y Jedutún y los otros que nominalmente habían sido designados para alabar a Yahvé: “Porque su misericordia es eterna.” ⁴² Estaban Hernán y Jedutún con ellos, y las trompetas y los címbalos para los que los tocaban, y los instrumentos para los cantos en honor de Dios. Los hijos de Jedutún eran los porteros. ⁴³ Todo el pueblo se fue luego cada uno a su casa, y David se volvió a bendecir a la suya.

Una vez el arca en Jerusalén, imparte David las órdenes convenientes para asegurar un culto digno al arca (v.37-38) y al santuario de Gabaón (v.39-42). Vimos en el lugar paralelo de Samuel que existía el tabernáculo de Yavé en Gabaón (21:29; I Re 3:4ss), al frente del cual estaba Sadoc. Hallábase asimismo allí el altar construido en el desierto (21:29; Ex 27:1ss; 38:515). Debido a que se trataba de un tiempo de transición, se autorizó el funcionamiento de dos lugares de culto, lo que en rigor se oponía a la ley de la unidad de santuario.

Profecía de Natán (17:1-15 = 2 Sam 7:1-29).

¹ Una vez que David se hubo establecido en su casa, dijo a Natán, profeta: “Yo estoy habitando una casa de cedro, mientras que el arca de la alianza de Yahvé está bajo una tienda.” ² Natán respondió a David: “Haz lo que tienes en tu corazón, pues Dios está contigo.” ³ Pero aquella noche fue dirigida a Natán la palabra de Dios: ⁴ “Ve y dile a David, mi siervo: Así habla Yahvé: No serás tú quien a mí me edifique casa para que more en ella. ⁵ Nunca, desde que saqué a Israel hasta hoy, he habitado en casa, sino que anduve de una parte a otra en una tienda. ⁶ ¿Dije yo nunca a ninguno de los jueces de Israel, a quienes mandé apacentar a mi pueblo: Por qué no me hacéis una casa de cedro? ⁷ Di, pues, ahora a mi siervo David: Así habla Yahvé Sebaot: Yo te cogí de la majada, de detrás del ganado, para que fueras jefe de mi pueblo, Israel; ⁸ he estado contigo por dondequiera que tú has andado; he exterminado ante ti a todos tus enemigos y he hecho tu nombre semejante al de los grandes que hay en la tierra. ⁹ He dado un lugar de habitación a mi pueblo, Israel, y le he plantado para que se fije y no sea ya conmovido, ni los hijos de la iniquidad le destruyan, ¹⁰ como antes en el tiempo en que establecí los jueces sobre mi pueblo, Israel. He humillado a todos tus enemigos y te anuncio que Yahvé te edificará a ti casa. ¹¹ Cuando se cumplan tus días y vayas a reunirte con tus padres, yo alzaré tu descen-

dencia, después de ti, a uno de entre tus hijos, y yo afirmaré su trono. ¹² El será quien me edifique casa, y yo afirmaré para siempre su trono. ¹³ Seré padre para él, y él será para mí un hijo, y no apartaré de él mi gracia, como la aparté del que te precedió. ¹⁴ Le estableceré para siempre en mi casa y en mi reino, y su trono será firme por toda la eternidad.” ¹⁵ Natán transmitió a David todas estas palabras y toda la visión, ¹⁶ y el rey David fue a ponerse ante Yahvé y dijo: “¿Quién soy yo, Yahvé Dios, y qué es mi casa para que tú me hayas traído a donde estoy? ¹⁷ Y todavía esto, ¡oh Dios! es poco a tus ojos. Hablas de la casa de tu siervo para tiempo lejano y te dignas mirarme como un hombre de excelencia, ¹⁸ ¡oh Yahvé, Dios! ¿Qué más podrá decirte David de la gloria que concedes a tu siervo? Tú conoces a tu siervo, ¡oh Yahvé! ¹⁹ y por amor de tu siervo y conforme a tu corazón has hecho todas estas grandes cosas, revelando todas estas grandezas, ¡oh Yahvé! ²⁰ No hay semejante a ti, no hay otro Dios como tú, como con nuestros oídos hemos oído. ²¹ ¿Hay sobre la tierra una sola nación que sea como tu pueblo, Israel, cuyo Dios fuese a rescatar un pueblo para hacerse nombrar con tantos milagros y prodigios, y arrojando a naciones delante de tu pueblo, al que redimiste de Egipto? ²² Tú has hecho de tu pueblo, Israel, tu pueblo para siempre, y tú, ¡oh Yahvé! tú eres su Dios. ²³ Ahora, pues, ¡oh Yahvé! que la palabra que has dicho de tu siervo y de su casa sea perdurable por la eternidad y cúmplela. ²⁴ Que perdure, para que tu nombre sea glorificado por siempre y se diga: Yahvé Sebaot, Dios de Israel, es en verdad un Dios para Israel. Y que la casa de David, tu siervo, sea firme ante ti, ²⁵ pues que tú mismo, Dios mío, has revelado a tu siervo que le edificarás casa. Por eso ha osado tu siervo orarte así. ²⁶ Ahora, pues, ¡oh Yahvé! tú eres Dios y tú has prometido esta gracia a tu siervo. ²⁷ Bendice, pues, la casa de tu siervo, para que subsista para siempre delante de ti. Porque tú, ¡oh Yahvé! la has bendecido y bendita será por la eternidad.

El texto sigue muy de cerca el del libro de Samuel, con algunos cambios característicos del cronista. La estabilidad de la dinastía davídica está unida a la de la presencia de Yahvé en el templo que edificará Salomón; “su trono será firme por toda la eternidad” (v.14). David ora, sentado, ante Yahvé (v.16).

Victorias de David (18:1-13 = 2 Sam 8:1-18).

¹ Después de esto batió David a los filisteos y los humilló, arrebatándoles de las manos Gat y las ciudades de su dependencia. ²Batió a los moabitas, que quedaron sujetos a David, pagándole tributo. ³Batió también David a Hadadezer, rey de Soba, en Jamat, cuando iba éste a establecer su dominio sobre el Eufrates. ⁴Le tomó David mil carros, siete mil caballeros y veinte mil infantes; desjarretó a todos sus caballos de tiro, no conservando más que los de cien carros. ⁵Vinieron los sirios de Damasco en socorro de Hadadezer, rey de Soba, y David derrotó a veinte mil sirios, ⁶puso guarniciones en la Siria de Damasco, y los sirios quedaron sujetos a David, pagándole tributo. Yahvé protegía a David por dondequiera que iba. ⁷ Tomo David los escudos de oro que llevaban los servidores de Hadadezer y los llevó a Jerusalén. ⁸ También se apoderó de una gran cantidad de bronce en Tebaj y en Cun, ciudades de Hadadezer. De él hizo Salomón el mar de bronce, las columnas y los utensilios de bronce. ⁹ Supo Touú, rey de Jamat, que David había derrotado a todo el ejército de Hadadezer, rey de Soba, ¹⁰ y le mandó como embajador a Hadoram, su hijo, para

saludarlo y felicitarle por haber atacado a Hadadezer, vencéndole, pues Toú estaba en guerra con Hadadezer. Mandóle también toda suerte de vasos de oro, de plata y de bronce,¹¹ que el rey David consagró a Yahvé con el oro y la plata que había tomado a todas las naciones, a Edom, a Moab, a los hijos de Amón, a los filisteos y a Amalee.¹² Abisaí, hijo de Sarvia, batió en el valle de la Sal a dieciocho mil edomitas.¹³ Puso guarniciones en Edom, y todo Edom quedó sometido a David. Yahvé protegía a David por todas partes donde iba.

El autor pasa por alto el castigo que infligió David a los moabitas (2 Sam 8:2). Por una confusión de letras, el texto masorético lleva *Hadarezer* por *Hadadezer* (v.3). El v.8 es propio del cronista; en el 12 es Sarvia quien batió a Edom (2 Sam 8:13; 1 Re 11:15-16).

Oficiales de David (18:14-17 = 2 Sam 8:15-18).

¹⁴ David reinó sobre todo Israel, haciendo derecho y justicia a todo el pueblo.¹⁵ Joab, hijo de Sarvia, era jefe del ejército; Josafat, hijo de Ajilud, era cronista;¹⁶ Sadoq, hijo de Ajitub, y Abimelec, hijo de Abiatar, eran sacerdotes; Sisa era secretario;¹⁷ Banayas, hijo de Joyada, era jefe de los cereteos y feleteos, y los hijos de David sus áulicos.

De los hijos de David (v.17) escribe el texto que “eran los primeros al lado del rey”; en Samuel dícese que “los hijos de David eran sacerdotes”; para el cronista, los sacerdotes eran de raza levita y no de Judá, **distinguendo entre poder político y religioso.**

Guerra contra los amonitas y sus aliados (19:1-19 = 2 Sam 10:1-19)

¹ Después de esto murió Najas, rey de los hijos de Amón, sucediéndole su hijo.² David dijo: “Voy a mostrar mi benevolencia a Janún, hijo de Najas, pues su padre se mostró conmigo benévolo”; y le envió una embajada para consolarle por la muerte de su padre. Cuando los enviados de David llegaron a la tierra de los hijos de Amón y se presentaron a Janún para consolarle,³ los jefes de los hijos de Amón dijeron a Janún: “¿Crees tú que para honrar a tu padre te manda David consoladores? ¿No será más bien para reconocer la ciudad y destruirla y explorar la tierra para lo que han venido a ti sus servidores?”⁴ Entonces Janún, cogiendo a los servidores de David, los rapó y les cortó los vestidos por el medio hasta las nalgas, y luego los despachó.⁵ Fuéronse ellos, y David, que supo lo que a sus hombres había sucedido, mandó gente que les salieran al encuentro, pues se hallaban en gran confusión, y les dijeron: “Quedaos en Jericó hasta que os crezca la barba y volved luego.”⁶ Los hijos de Amón vieron que se habían hecho odiosos a David, y Janún y los hijos de Amón mandaron mil talentos de plata para asoldar a los carros y a los caballeros de los sirios de Mesopotamia y de los sirios de Maacá y Soba.⁷ Tomaron a sueldo treinta y dos mil carros y al rey de Maacá y su pueblo, que vinieran a acampar delante de Madaba. Los hijos de Amón se reunieron en sus ciudades y salieron para combatir.⁸ Al recibir David estas nuevas, mandó contra ellos a Joab y todo el ejército, hombres valerosos.⁹ Salieron los hijos de Amón y se ordenaron en batalla a la entrada de la ciudad; los reyes que habían venido tomaron posesión aparte en el campo.¹⁰ Viendo Joab que tenía contra quien combatir de frente y a la espalda, escogió de lo más selecto de Israel un cuerpo que oponer a los sirios,¹¹ y el resto del pueblo lo puso

a las órdenes de su hermano Abisai para hacer cara a los hijos de Amón,¹² diciéndole: “Si los sirios son más fuertes que yo, vas tú en socorro mío, y si los hijos de Amón son más fuertes que tú, iré yo en socorro tuyo.”¹³ Esfuérzate y esforcémonos por nuestro pueblo y por las ciudades de nuestro Dios, y haga Yahvé lo que bien le parezca.”¹⁴ Avanzó Joab con los suyos para atacar a los sirios, que huyeron ante él,¹⁵ y los hijos de Amón, cuando vieron que habían huido los sirios, se pusieron también en fuga delante de Abisai, hermano de Joab, y se encerraron en la ciudad. Joab se volvió a Jerusalén.¹⁶ Viendo los sirios que habían sido derrotados por Israel, mandaron a buscar a los sirios del otro lado del río, que vinieron al mando de Sofac, jefe del ejército de Hadadezer.¹⁷ Súpolo David y reunió a todo Israel, y pasando el Jordán, marchó contra ellos y se preparó a atacarlos. Ordenóse David en batalla contra los sirios,¹⁸ y los sirios, después de haberse batido con él, se pusieron en huida delante de Israel, y David les mató siete mil hombres de los carros y cuarenta mil infantes. Mató también a Sofac, jefe del ejército.¹⁹ Los hombres de Hadadezer, viéndose derrotados por Israel concertaron paces con David y se le sometieron. No volvieron más los sirios a socorrer a los hijos de Amón.

Pasa por alto el autor lo que hizo David con Mefibaal (2 Sam c.9); de Aram Naharaím (v.6, texto masorético) habla Gen 24:10. El número de treinta y dos mil carros es una exageración evidente; quizá un amanuense escribió carros en vez de *hombres* (2 Sam 10:6).

Fin de la campaña contra los amonitas (20:1-3=2. Sam 12:28; 30-31).

¹ Al año siguiente, al tiempo en que suelen los reyes salir a campaña, Joab, a la cabeza de un fuerte ejército, fue a talar la tierra de los hijos de Amón y puso sitio a Raba. David se quedó en Jerusalén. Joab se apoderó de Raba y la destruyó.² Quitó David la corona de Milcón de encima de su cabeza, y hallóla del peso de un talento de oro y que tenía una piedra preciosa, que fue puesta sobre la cabeza de David. Saqueó la ciudad y obtuvo de ella un gran botín.³ Sacó de ella a los habitantes y los puso a serrar con las sierras y a los trillos y a las hoces. Lo mismo hizo con todas las ciudades de los hijos de Amón. Volvióse luego David con todo el pueblo a Jerusalén.

No habla el texto del adulterio de David, aunque reproduce el comienzo que le sirve de preámbulo en 2 Sam 11:1. Sistemáticamente silencia todo aquello que mancilla la fama y el buen nombre de David; por los mismos motivos suprime los capítulos 13-20 del 2 de Samuel.

Victorias sobre los filisteos (20:4-8 = 2 Sam 21:18-22).

⁴ Después de esto hubo en Guezer una batalla contra los filisteos. Entonces fue cuando Sibecai, jusatita, mató a Sipai, uno de los refaím. Los filisteos quedaron humillados.⁵ También hubo otra batalla con los filisteos, en la que Eljanán, hijo de Jair, mató a un hermano de Goliat, Lajni, de Gat, que llevaba una lanza cuya asta era como un enjullo de tejedor.⁶ Hubo otra batalla más en Gat, en la que se halló un hombre de alta talla que tenía seis dedos en cada mano y en cada pie, veinticuatro en todo, y que descendía también de Rafa.⁷ Retó a Israel, y Jonatán, hijo de Simea, hermano de David, le mató.⁸ Estos hombres eran hijos de Rafa, de Gat, y perecieron a manos de David y sus servidores.

El censo del pueblo (21:1-15 = 2 Sam 24:1-16).

¹ Alzóse Satán contra Israel e incitó a David a hacer el censo de Israel. ² David dijo a Joab y a los jefes del pueblo: “Id a hacer el censo de Israel, desde Berseba hasta Dan, y traédmelo, para que sepa yo su número.” ³ Joab respondió a David: “¡Ojalá hiciera Yahvé a su pueblo cien veces más numeroso! Pero, rey y señor mío, ¿no son todos servidores tuyos? ¿Para qué pide esto mi Señor? ¿Para qué hacer una cosa que será imputada como pecado a Israel?” ⁴ El rey persistió en la orden que había dado a Joab, y Joab partió y recorrió todo Israel, y vino luego a Jerusalén. Joab entregó a David el rollo del censo del pueblo, ⁵ y había en todo Israel un millón cien mil hombres de guerra, y en Judá cuatrocientos setenta mil. ⁶ No hizo entre ellos el censo de Leví y Benjamín, porque abominaba Joab la orden del rey. ⁷ Desagradó la orden a Dios y castigó a Israel. ⁸ Entonces dijo David a Dios: “He cometido con esto un gran pecado. Perdona, te ruego, la iniquidad de tu siervo, pues he obrado como un insensato.” ⁹ Yahvé habló así a Gad, el vidente de David: ¹⁰ “Ve a decir a David: Así habla Yahvé: tres plagas te propongo para que elijas una con que te heriré.” ¹¹ Gad vino a David y le dijo: “Así habla Yahvé: ¹² Elige: o tres años de hambre, o tres meses durante los cuales huirás de tus enemigos y te alcanzará la espada de tus enemigos, o tres días durante los cuales la espada de Yahvé y la peste estarán sobre la tierra, y el ángel de Yahvé llevará la destrucción a todo el territorio de Israel. Ve, pues, lo que he de responder al que me envía.” ¹³ David respondió a Gad: “En gran aprieto me veo, pero caiga yo en las manos de Yahvé, cuya misericordia es inmensa, y no caiga en las manos de los hombres.” ¹⁴ Mandó Yahvé la peste sobre Israel, y cayeron setenta mil hombres de Israel. ¹⁵ Dios mandó un ángel a Jerusalén para destruirla, y cuando ya estaba destruyéndola, miró Yahvé y se arrepintió de aquel mal, y dijo al ángel destructor: “Basta, retira ya tu mano.” El ángel de Yahvé estaba junto a la era de Ornan, jebuseo.

Es Satán quien impulsa a David a ordenar este censo (Job 1:6-8; Zac 3:1-2). Él hecho se refiere en el lugar paralelo de Samuel, aunque con sensibles divergencias; quizá el autor se inspiró en otro documento.

La erección del altar (21:16-30 = 2 Sam 24:17-25).

¹⁶ Y David alzó los ojos y vio al ángel de Yahvé entre la tierra y el cielo, teniendo en su mano, desnuda, la espada, vuelta contra Jerusalén. Entonces David y los ancianos, vestidos de saco, cayeron sobre sus rostros, ¹⁷ y David dijo a Dios: “¿No soy yo el que he mandado hacer el censo del pueblo? Yo soy quien ha pecado y ha hecho el mal; pero estas ovejas, ¿qué han hecho? ¡Yahvé, Dios mío! Pese tu mano sobre mí y sobre la casa de mi padre y no haya plaga en tu pueblo.” ¹⁸ El ángel de Yahvé dijo a Gad que hablase a David para que subiese a alzar un altar en la era de Ornan, jebuseo, ¹⁹ y subió David, cumpliendo la orden que Gad había dado en nombre de Yahvé ²⁰ Ornan, que estaba trillando el trigo, se volvió y vio al ángel y se escondió con sus cuatro hijos. ²¹ Cuando llegó David cerca de Ornan, miró Ornan y vio a David, y, saliendo de la era se prosternó ante David rostro a tierra. ²² David dijo a Ornan” “Cédeme el campo de tu era para que yo alce en ella un altar a Yahvé; cédemelo por su precio en plata, para que se retire la plaga de sobre el pueblo.” ²³ Ornan respon-

dió a David: “Tómala, y que mi señor el rey haga en ella lo que bien le parezca; mira, te doy los bueyes para el holocausto, los trillos para leña y el trigo para la ofrenda. Todo te lo doy.”²⁴ Pero el rey dijo a Ornan: “No, quiero comprártela por su valor en plata, pues no voy a presentar yo a Yahvé lo que es tuyo ni a ofrecerle un holocausto que no me cuesta nada.”²⁵ Y dio David a Ornan seiscientos siclos de oro por el lugar,²⁶ y edificó allí un altar a Yahvé, y le ofreció holocaustos y sacrificios eucarísticos. Invocó a Yahvé, y Yahvé le respondió por el fuego que del cielo descendió sobre el altar del holocausto.²⁷ Entonces habló Yahvé al ángel, que volvió la espada a la vaina.²⁸ Viendo David que Yahvé le había oído en la era de Ornan, jebuseo, sacrificaba allí,²⁹ pues el tabernáculo de Yahvé, que Moisés había hecho en el desierto, y el altar de los holocaustos estaban entonces en la altura de Gabaón,³⁰ y David no podía ir allá a buscar a Yahvé, pues la espada del ángel le había llenado de espanto.

Debido a que el autor considera este altar como definitivo, ha tenido que introducir algunas variantes al texto paralelo de Samuel, por ser distintas las perspectivas en uno y otro lugar.

Preparativos para la construcción del templo (22:1-19).

¹ Y dijo David: “Esta será la casa de Yahvé Dios y aquí estará el altar de los holocaustos para Israel.”² Mandó David que se reuniesen todos los extranjeros que había en la tierra de Israel, y encargó a los canteros que fuesen preparando piedras talladas para la construcción de la casa de Dios.³ Preparó también hierro en abundancia para la clavazón de las puertas y para las grapas, y bronce en cantidad imponderable, y madera de cedro innumerable,⁴ pues los sidonios y los tirios habían traído a David maderas de cedro en abundancia.⁵ David se decía: “Mi hijo Salomón es todavía joven e inexperto, y la casa que ha de edificarse a Yahvé ha de ser, por la grandeza, por la magnificencia, por la belleza, reputada en todas las tierras; por eso quiero hacer preparativos”; y los hizo, antes de su muerte, en abundancia.⁶ David llamó a Salomón, su hijo, y le dio orden de edificar una casa a Yahvé, Dios de Israel.⁷ Le dijo: “Hijo mío, yo tenía el propósito de edificar un templo al nombre de Yahvé, mi Dios;⁸ pero Yahvé me dijo: Tú has derramado mucha sangre y has hecho grandes guerras. No serás tú quien edifique una casa a mi nombre, porque has derramado ante ti mucha sangre sobre la tierra,⁹ He aquí que te nacerá un hijo, que será hombre de paz y a quien daré yo paz, librándole de todos sus enemigos en derredor. Su nombre será Salomón, y durante su vida haré yo venir sobre Israel la paz y la tranquilidad.¹⁰ Ese edificará una casa a mi nombre. Será para mí un hijo, y yo seré para él un padre, y afirmaré para siempre el trono de su reino en Israel.¹¹ Ahora, pues, hijo mío, que Yahvé sea contigo, para que prospere y edifiques la casa de Yahvé, tu Dios, como él de ti lo ha declarado.¹² Quiera darte Yahvé la sabiduría y la inteligencia para reinar sobre Israel en la observancia de la Ley de Yahvé, tu Dios.¹³ Prosperarás si cuidas de poner por obra los mandamientos y preceptos que mandó Yahvé a Moisés para Israel. Esfuérzate, pues, ten ánimo y no temas ni desmayes.¹⁴ Yo con mis esfuerzos he reunido para la casa de Yahvé cien mil talentos de oro, un millón de talentos de plata y una cantidad imponderable de bronce y de hierro, en gran abundancia. He aprestado asimismo madera y piedra, que tú acrecentarás.¹⁵ Tienes a la mano un gran número de obreros, de canteros, carpinteros y hombres

expertos en toda clase de obras. ¹⁶ El oro, la plata, el bronce y el hierro son sin número. Levántate, pues, ponte a la obra y que Yahvé sea contigo.” ¹⁷ Mandó también David a todos los principales de Israel que prestasen su ayuda a Salomón, su hijo. ¹⁸ “¿No está con vosotros Yahvé, vuestro Dios, y no os ha dado El paz de todas partes? El ha puesto en mis manos a los moradores de la tierra, y la tierra está sometida ante Yahvé y ante su pueblo. ¹⁹ Poned, pues, todo vuestro corazón y vuestro ánimo en buscar a Yahvé, vuestro Dios; levantaos y edificad el santuario de Yahvé, Dios, para traer el arca de la alianza de Yahvé y los utensilios consagrados a Dios a la casa edificada al nombre de Yahvé.”

Ante los hechos extraordinarios acaecidos en la era de Ornan, comprendió David que había escogido Dios aquel lugar para residir en él. No pudiendo levantar materialmente el templo por haber derramado mucha sangre (v.8), acumula materiales para facilitar la empresa a su hijo Salomón; con una hipérbole manifiesta señala el texto la gran cantidad de oro y plata reunida por David (v.14). A partir de este capítulo hasta el 29 inclusive se inspira el autor en fuentes extracanónicas.

Censo y organización de los levitas (23:1-32).

¹ Viejo ya David y harto de días, hizo a Salomón, su hijo, rey de Israel. ² Reunió a todos los jefes de Israel, a los sacerdotes y a los levitas. ³ Hízose el censo de los levitas de treinta años arriba, y su número, contado por cabezas uno a uno, fue de treinta y ocho mil. ⁴ Y dijo David: “Que de ellos veinticuatro mil se dediquen a los oficios de la casa de Yahvé, seis mil sean jueces y oficiales, ⁵ cuatro mil porteros y cuatro mil dedicados a alabar a Yahvé con los instrumentos que yo he hecho para ello.” ⁶ David los distribuyó en órdenes según los hijos de Leví, Gersón, Caat y Merarí. ⁷ Hijos de Gersón: Ladán y Simeí. ⁸ Hijos de Ladán, tres: Jejiel, el primero; Zetam y Joel. ⁹ Hijos de Simeí, tres: Selomit, Jaziel y Harán” Estos son los jefes de las familias de Ladán. ¹⁰ Hijos de Simeí: Jajat, Ziza, Jeus y Beria. ¹¹ Estos cuatro son los hijos de Simeí. Jajat era el primero y Ziza el segundo. Jeus y Beria no tuvieron muchos hijos y formaron en el censo una sola casa paterna. ¹² Hijos de Caat: Am-ram, Jiscar, Hebrón y Usiel, cuatro. ¹³ Hijos de Amram: Aarón y Moisés. Aarón fue elegido para servir en el santo de los santos, él y sus hijos perpetuamente, para ofrecer los perfumes ante Yahvé, para hacer su ministerio y bendecir por siempre su nombre. ¹⁴ Los hijos de Moisés, hombre de Dios, fueron contados en la tribu de Levi. ¹⁵ Los hijos de Moisés fueron Gersón y Eliezer. ¹⁶ Hijo de Gersón fue Sebuél, el jefe, ¹⁷ Hijo de Eliezer fue Rejabía; el jefe Eliezer no tuvo más hijos, pero los hijos de Rejabía fueron muchos. ¹⁸ Hijo de Jiscar fue Selomit, el jefe. ¹⁹ Los hijos de Hebrón: Jeería, el jefe; Amarías, el segundo; Jezaziel, el tercero, y Jacamán, el cuarto. ²⁰ Hijos de Usiel: Mica, el primero; Jisía, el segundo. ²¹ Hijos de Merarí: Majlí y Musí. Hijos de Majlí: Eleazar y Quis. ²² Murió Eleazar sin hijos, pero dejó hijas, y los hijos de Quis, sus hermanos, las tomaron por mujeres. ²³ Hijos de Musí: Majlí, Eder y Jerimot, tres. ²⁴ Estos son los hijos de Leví, según las familias de sus padres, cabezas de las casas paternas, según el censo hecho contando por cabezas. Estaban dedicados al ministerio de la casa de Yahvé desde los veinte años arriba. ²⁵ Pues David dijo: “Yahvé, Dios de Israel, ha dado el reposo a su pueblo, Israel, y habitará por siempre en Jerusalén, ²⁶ y los levitas no tendrán ya que transportar el tabernáculo y todos los

utensilios de su servicio.”²⁷ Y así, conforme a las últimas disposiciones de David, se hizo el censo de los hijos de Leví desde los veinte años para arriba.²⁸ Puestos a las órdenes de los hijos de Aarón para el servicio de la casa de Yahvé, tenían a su cuidado los atrios y las cámaras, la limpieza de todas las cosas santas y las obras del servicio de la casa de Dios;²⁹ los panes de la proposición, la harina de flor para las ofrendas, las tortas de pan ácimo, las hojuelas fritas en sartén y las cocidas y todas las medidas de capacidad y de longitud.³⁰ Tenían que presentarse cada mañana y cada tarde para alabar y celebrar a Yahvé³¹ y ofrecer continuamente los holocaustos a Yahvé los sábados, los novilunios y las fiestas, según el número y los ritos prescritos.³² Daban la guardia al tabernáculo de la reunión a las órdenes de los hijos de Aarón, sus hermanos, en el servicio de la casa de Yahvé.

El primer verso es resumen de 1 Re c. 1-2. Aunque no le cupo la gloria de construir el templo, fue David el que instituyó el sacerdocio levítico. Los servicios de los levitas empezarán al llegar a los veinte años (v.24) en vez de los treinta (Núm 4:3; 8:24). En los v.28-32 se especifican las ocupaciones de los levitas en el templo; estaban a las órdenes y bajo la dependencia de los sacerdotes (v.28).

Las veinticuatro clases de los sacerdotes (24:1-19).

¹ He aquí las clases de los hijos de Aarón: Hijos de Aarón: Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar. ² Nadab y Abiú murieron antes que su padre y no dejaron hijos. Eleazar e Itamar cumplieron las funciones sacerdotales. ³ David distribuyó a Sadoc, de los hijos de Eleazar, y Ajimelec, de los hijos de Itamar, en turnos para el servicio. ⁴ Hubo entre los hijos de Eleazar más jefes que entre los hijos de Itamar, y se hizo esta división: los hijos de Eleazar tenían dieciséis jefes de casas paternas, y los hijos de Itamar, ocho. ⁵ Hízose la distribución por suerte, unos con otros, y fueron jefes del santuario y jefes de Dios tanto los hijos de Eleazar como los hijos de Itamar. ⁶ Seme- yas, hijo de Na-tanael, secretario de la tribu de Leví, los inscribió delante del rey y de los príncipes, delante de Sadoc, sacerdote, y de Ajimelec, hijo de Abiatar, y de los jefes de familias de sacerdotes y levitas, y se iba sacando por suerte una casa paterna para Eleazar y una casa paterna para Itamar. ⁷ La primera suerte tocó a Jojarib; la segunda, a Jidaya; ⁸ la tercera, a Jorim; la cuarta, a Seorim; ⁹ la quinta, a Malaquías; la sexta, a Miamín; ¹⁰ la séptima, a Gos; la octava, a Abías; la novena, a Jesúa; la décima, a Secanía; ¹² la undécima, a Elyasib; la duodécima, a Jacim; ¹³ la decimotercera, a Jupa; la decimocuarta, a Jebab; ¹⁴ la decimoquinta, a Bilga; le decimosexta, a Imer; ¹⁵ la decimoséptima, a Jezir; la decimoctava, a Afses; ¹⁶ la decimonona, a Peta- ya; la vigésima, a Jezaquiel; ¹⁷ la vigésimo primera, a Jaquim; la vigésimo segunda, a Gamul; ¹⁸ la vigésimo tercera, a Delaya; la vigésimo cuarta, a Mazía. ¹⁹ Así fueron distribuidos para su ministerio, para que entrasen en la casa de Yahvé a las órdenes de Aarón, conforme a los mandatos que les había dado Yahvé, Dios de Israel.

Dado el gran número de sacerdotes, David los organizó en veinticuatro clases, cada una de las cuales entraba por turno en funciones durante una semana. La línea de Eleazar es la de los sado- citas (6:50-53); la de Itamar es la de Abiatar por Ajimelec. A algunos críticos les parece mejor la lectura: “Abiatar, hijo de Abimelec” (v.6; 2 Sam 8:17).

Jefes de las familias de los levitas (24:20-31).

²⁰ He aquí los jefes de las otras familias de los levitas: Subael, de los hijos de Amram, y Jejdaya, de los hijos de Subael. ²¹ De los hijos de Rejabía, el jefe era Jisía. ²² Salemot era hijo de Isab, y Jajat, hijo de Salemot. ²³ El primogénito de los descendientes de Hebrón fue Jeriyán; el segundo, Amarias; el tercero, Jaja-ziel; el cuarto, Jacmán. ²⁴ Hijo de Uziel fue Mica, e hijo de Mica, Samir. ²⁵ Jisiya era hermano de Mica, y Zacarías, hijo de Jisiya. ²⁶ Los hijos de Merarí son: Majlí y Musí. Uzías tuvo un hijo, llamado Beño. ²⁷ Merarí tuvo además a Uzías, Soam, Zacur y Jibrí. ²⁸ Majlí tuvo un hijo, llamado Eleazar, que no tuvo hijos. ²⁹ Quis tuvo un hijo, llamado Jerameel. ³⁰ Los hijos de Musí son: Majlí, Eder y Jerimot. Estos son los hijos de Leví según sus familias. ³¹ También ellos, como los hijos de Aarón fueron sorteados ante David, Sadoc, Ajimelec y los jefes de las casas paternas de sacerdotes y levitas. Todo se hizo por suerte para distribuir igualmente los oficios, siendo el jefe de familia como el menor de sus hermanos.

A los levitas elencados incumbía la misión de servir a los sacerdotes en los actos de culto, siendo asimismo organizados en veinticuatro clases, entrando por turno en sus funciones por espacio de una semana.

Los cantores, distribuidos en veinticuatro clases. (25:1-31)

¹ David y los jefes del ejército separaron a los que de entre los hijos de Asaf, de Hernán y de Jedutún habían de hacer el oficio de cantores, acompañándose del arpa, del salterio y de los címbalos, cumpliendo cada uno el oficio a que se le destinaba en proporción de su número. ² De los hijos de Asaf: Zacur, José, Natania y Asarela, bajo la dirección de Asaf, cantor del rey. ³ De Jedutún: los hijos de Jedutún, Godolías, Sori, Jeseías, Josabías, Matatías y Semeí, seis, bajo la dirección de su padre, Jedutún, que cantaba con el arpa para alabar y celebrar a Yahvé. ⁴ De Hernán: sus hijos, Buquías, Matanías, Oziel, Sabuel, Jerimot, Jamanías, Jananí, Eliata, Guedeltí, Romentiezzer, Jesbacasa, Melotí, Otir y Majaziot. ⁵ Todos estos eran hijos de Hernán, vidente del rey, para cantar las alabanzas de Dios y ensalzar su poder, pues Dios había dado a Hernán catorce hijos y tres hijas. ⁶ Todos éstos de Asaf, de Jedutún y de Hernán fueron puestos bajo la dirección de sus padres para cantar en el templo de Yahvé tocando los címbalos, las arpas y los salterios, cumpliendo los ministerios de la casa de Yahvé según el orden prescrito por el rey. ⁷ El número de ellos, con sus hermanos hábiles en el arte y que enseñaban a los otros a cantar las alabanzas a Yahvé, era de doscientos ochenta y ocho. ⁸ Fueron sorteados en cada clase sin acepción de personas, jóvenes y viejos, hábiles y menos hábiles. ⁹ El primero por suerte fue José, de la casa de Asaf; el segundo, Godolías, por él y por sus hijos y hermanos, en número de doce; ¹⁰ el tercero, Zacur, y sus hijos y hermanos en número de doce; ¹¹ el cuarto, Jisrí, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹² el quinto, Natánias, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹³ el sexto, Buquías, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹⁴ el séptimo, Jisreela, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹⁵ el octavo, Jesaya, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹⁶ el noveno, Matanías, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹⁷ el décimo, Semeya, con sus hijos y hermanos en número de doce; ¹⁸ el undécimo, Azareel, con sus

hijos y hermanos en número de doce; ¹⁹ el duodécimo, Asabías, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁰ el decimotercero, Sabael, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²¹ el decimocuarto, Matatías, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²² el decimoquinto, Jerimot, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²³ el decimosexto, Jananías, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁴ el decimeséptimo, Jesbacasa, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁵ el decimocavo, Jananí, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁶ el decimonono, Melotí, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁷ el vigésimo, Eliata, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁸ el vigésimo primero, Otír, con sus hijos y hermanos en número de doce; ²⁹ el vigésimo segundo, Guedeltí, con sus hijos y hermanos en número de doce; ³⁰ el vigésimo tercero, Majaziot, con sus hijos y hermanos en número de doce; ³¹ el vigésimo cuarto, Romentie-zer, con sus hijos y hermanos en número de doce.

Los cantores se agrupaban en torno de tres grandes personajes: Asaf, Hernán y Jedutún (Etán), descendientes, respectivamente, de las tres ramas levíticas de Gersón, Caat y Merarí.

Los porteros del templo (26:1-19).

¹También fueron distribuidos los guardas de las puertas. De los hijos de Coré: Meselemías, hijo de Coré, de los hijos de Asaf. ²Hijos de Meselemías: Zacarías, el primogénito; Jediael, el segundo; Zebadías, el tercero; Jataniel, el cuarto; ³ Elam, el quinto; Jeojanán, el sexto; Elyoenai, el séptimo. ⁴Hijos de Obededom: Semeyas, el primogénito; Jozabad, el segundo; Joaj, el tercero; Sacar, el cuarto; Netaneel, el quinto; ⁵ Amiel, el sexto; Isacar, el séptimo; Peultai, el octavo, pues Dios le había bendecido. ⁶A Semeyas, su hijo, le nacieron hijos, que prevalecieron en la casa de su padre y eran hombres fuertes. ⁷Hijos de Semeyas: Otní y Rafael, Obed, Elzabad y sus hermanos, hombres valerosos; Eliu y Samaquías. ⁸ Todos éstos eran hijos de Obededom. Ellos, sus hijos y sus hermanos fueron hombres vigorosos y de mucha fuerza para el servicio; setenta y dos de Obededom. ⁹Los hijos y los hermanos de Meselemías, hombres valientes, eran en número de dieciocho. ¹⁰De los hijos de Merarí: Josa, que tuvo por hijos: Simri, el jefe, hecho jefe por su padre a pesar de no ser el primogénito; ¹¹ Jilquiya, el segundo; Tebalía, el tercero; Zacarías, el cuarto. Los hijos y los hermanos de Josa eran, en todo, trece. ¹²A estos órdenes de porteros, a los jefes de ellos y a sus hermanos fue encomendada la guardia para el servicio de la casa de Yahvé. ¹³Fueron sorteados para cada puerta, pequeños y grandes, según sus casas paternas. ¹⁴Tocó por suerte a Selemía el lado de oriente. Se echó la suerte para Zacarías, su hijo, que era un prudente consejero, y le tocó el lado del norte. ¹⁵A Obededom, con sus hijos, le tocó el lado del mediodía, donde estaban también las despensas. ¹⁶A Josa le tocó el lado de occidente, la puerta de Salequet, que sale a la calle empinada. Estos cuerpos de guardia se correspondían unos a otros. ¹⁷La puerta de oriente estaba guardada por seis levitas, y la del norte por cuatro, que se renovaban todos los días. Había también cuatro por día a la puerta del mediodía, y otros cuatro que servían de dos en dos en el lugar de las despensas. ¹⁸En el Par var (pórtico), al occidente, cuatro en la calle y dos en el Parvar. ¹⁹De este modo fueron distribuidos los porteros, que eran todos hijos de Coré y de Merarí.

Parte de los descendientes de Coré (9:19) y de Merarí fueron ocupados en guardar las puertas del templo y todas sus dependencias. En el v.5 se hace alusión a la permanencia del arca en casa de Obededom (13:14); al rebasar el número sagrado de siete, el octavo es considerado como una bendición de Dios. En el v.18 se menciona Parvar (Parhar, *parwarim*), nombre de origen persa (2 Re 23:11).

Encargados de los tesoros (26:20-32).

²⁰ Ajías tenía la guarda de los tesoros de la casa de Dios y de los utensilios sagrados.

²¹ De entre los hijos de Laedam, los hijos de Gersón, descendientes de Laedam, jefe de las casas paternas de Laedam, gersonita, eran: Jejielí y Zetán. ²² Los hijos de Jejielí, Zetán y Joel, su hermano, que guardaban los tesoros de la casa de Yahvé. ²³ De entre los amramitas, jisearitas, hebronitas y uzelitas, ²⁴ Sebuel, hijo de Gersón, hijo de Moisés, era intendente del tesoro. ²⁵ De entre sus hermanos, los descendientes de Eliezer, cuyo hijo fue Rejabía; hijo de éste, Jesaya; hijo de éste, Jorarn; hijo de éste, Zicrí; hijo de éste, Selomit; ²⁶ Selomit y sus hermanos guardaban los tesoros de las cosas santas que habían sido consagradas por el rey David, por los jefes de las casas paternas, los jefes de millares y de centenas, y los jefes del ejército, ²⁷ del botín de guerra y de los despojos para la casa de Yahvé. ²⁸ Todo lo que había sido consagrado por Samuel el vidente; por Saúl, hijo de Quis; por Abner, hijo de Ner; por Joab, hijo de Sarvia, todas las cosas consagradas, estaban bajo la custodia de Selomit y sus hermanos. ²⁹ De entre los jisearitas, Quenayas y sus hermanos ejercieron funciones exteriores, como oficiales y jueces en Israel. ³⁰ De entre los hebronitas, josabía y sus hermanos, hombres valientes, mil setecientos, gobernaban a los israelitas del lado de allá del Jordán, en su parte occidental, tanto en lo concerniente al servicio de Yahvé cuanto en lo concerniente al servicio del rey. ³¹ Por lo que hace a los hebronitas, de quienes era jefe Jeriyá, se hicieron el año cuarenta del reinado de David investigaciones en Jazer de Galaad, según sus genealogías y sus casas paternas; ³² y se halló que los hermanos de Jeriyá, hombres valientes y robustos, eran dos mil setecientos, jefes de casas paternas. El rey David los constituyó sobre los rubenitas, los gaditas y la media tribu de Manases para lo tocante a Dios y lo tocante al rey.

Unos levitas cuidaban de los objetos preciosos destinados al culto (9:26); otros, de los tesoros de las cosas santas (18:11). Algunos tenían a su cargo las funciones cultuales que tenían lugar fuera del templo (v.29). La organización de sacerdotes y levitas la hizo David en el último año de su vida (29:27).

Los jefes del ejército (27:1-15).

¹ El número de los hijos de Israel que entraban en servicio de tropa para la guardia del rey, que se relevaba todos los meses del año según la distribución que de ellos se había hecho, era de veinticuatro mil cada vez; cada tropa tenía sus jefes de casas paternas, sus jefes de millar y de centena y sus oficiales al servicio del rey. ² A la cabeza de la primera división para el primer mes estaba Jasobeam, hijo de Zabdiel; mandaba una división de veinticuatro mil hombres. ³ Era de los hijos de Peres y mandaba a todos los jefes de la tropa del primer mes. ⁴ A la cabeza de la división del segundo mes estaba Dodaí, ajotita; y tenía bajo él a Miclot, que mandaba una parte de esta tropa, que era de veinticuatro mil hombres. ⁵ El jefe de la tercera división, la del

tercer mes, era Banayas, hijo de Joyada, sacerdote, y tenía a su mando veinticuatro mil hombres. ⁶ Este es el Banayas que era el más valiente de los treinta y los superaba a todos. Su hijo Amisadab era uno de los jefes de su división. ⁷ El cuarto jefe, para las tropas del cuarto mes, era Asael, hermano de Joab; y Zabdías, su hijo, después de él. El número de sus tropas era de veinticuatro mil. ⁸ El quinto jefe, para el mes quinto, era Samaot, de Jezer, y su tropa era de veinticuatro mil. ⁹ El sexto, para el sexto mes, era Jira, hijo de Iques, de Tecua, y tenía en su tropa veinticuatro mil hombres. ¹⁰ El séptimo, para el séptimo mes, era Jeles, de Falón, de la tribu de Efraim; su tropa era de veinticuatro mil hombres. ¹¹ El octavo, para el octavo mes, era Sibcaí, de Jusat, del linaje de Zarjí, que tenía bajo él veinticuatro mil hombres. ¹² El noveno, para el noveno mes, era Abiezer, de Anatot, de los hijos de Benjamín, que mandaba veinticuatro mil hombres. ¹³ El décimo, para el décimo mes, era Maraí, de Netofat, descendiente de Zarjí, y tenía bajo sí veinticuatro mil hombres. ¹⁴ El undécimo, para el undécimo mes, era Banayas, de Faratón, de la tribu de Efraim; su tropa era de veinticuatro mil hombres. ¹⁵ El duodécimo, para el duodécimo mes, era Joldaí, de Netofat, descendiente de Otoniel, y su tropa era de veinticuatro mil hombres.

Dividió David al ejército en doce cuerpos, al frente de cada cual puso un capitán. Cada cuerpo de ejército constaba de veinticuatro mil hombres en servicio activo por espacio de un mes, al finalizar el cual eran relevados por otros tantos.

Los jefes de las doce tribus (27:16-24).

¹⁶ Estos eran los jefes de las doce tribus: en la de Rubén, Eliezer, hijo de Zicrí; en la de Simeón, Safatías, hijo de Maacá; ¹⁷ en la de Leví, Josabías, hijo de Camuel; de los aronitas, Sadoc; ¹⁸ en la de Judá, Elihu, hermano de David; en la de Isacar, Amri, hijo de Micael; ¹⁹ en la de Zabulón, Jismaías, hijo de Abdías; en la de Neftalí, Jerimot, hijo de Azriel; ²⁰ en la de Efraim, Oseas, hijo de Azacías; en la media tribu de Manases, Joel, hijo de Pedaya; ²¹ en la media tribu de Manases en Galaad, Jidom, hijo de Zacarías; en la tribu de Benjamín, Jasiel, hijo de Abner; ²² en la tribu de Dan, Ezriel, hijo de Jorojam. Estos eran los príncipes de las tribus de Israel. ²³ David no quiso contar a los que estaban por debajo de los veinte años, porque Yahvé le había dicho que multiplicaría a Israel como las estrellas del cielo. ²⁴ Joab, hijo de Sarvia, había comenzado a hacer el censo; mas no le acabó, porque esto trajo la ira sobre Israel y por eso el número de los que habían sido contados no está escrito en las crónicas de David.

No se mencionan los jefes de las tribus de Aser y de Gad; su creación recuerda las doce prefecturas de Salomón (1 Re 4:7-19).

Intendentes de la casa real (27:25-31).

²⁵ Azmavet, hijo de Adiel, tenía a su cargo el tesoro del rey; sobre los almacenes del campo, en las ciudades, en los pueblos y en las torres estaba Jonatán, hijo de Ozías. ²⁶ Ezri, hijo de Jelub, estaba sobre los obreros del campo, que labraban las tierras; ²⁷ Simeí, de Rama, sobre las viñas; Sabdí, de Sefam, sobre las bodegas; ²⁸ Baal Anam, de Gueber, sobre los olivares y higueras, en el llano; Joás, sobre las provisio-

nes de aceite; ²⁹ Sitraí, de Sarón, sobre el ganado vacuno que se apacentaba en Sarón; Safat, hijo de Adlaí, sobre el ganado vacuno que se apacentaba en los valles; **30** Obid, ismaelita, sobre los camellos; Jejdía, de Moronot, sobre los asnos; ³¹ Jazis, agareno, sobre las ovejas. Todos éstos eran intendentes de la hacienda de David.

En esta sección David aparece como un gran terrateniente, con viñas, olivares y grandes rebaños.

Oficiales de la corte (27:32-34).

³² Jonatán, tío de David, era consejero, hombre de sentido y de saber; Jejiel, hijo de Jacmoní, era mayordomo de los hijos del rey; ³³ Ajitofel era consejero del rey; Jusaí, arquita, era amigo del rey; ³³ Ajitofel era consejero del rey; Jusaí, arquita, era amigo del rey; ³⁴ además de Ajitofel, eran consejeros Joyada, hijo de Banayas, y Abiatar. Joab era el jefe supremo del ejército del rey.

Jonatán (2 Sam 21:21), primo de David, era su consejero, lo mismo que Ajitofel (2 Sam 15:12) y Cusaí el arquita (2 Sam 15:32).

Instrucciones de David sobre el templo (28:1-21).

¹ David convocó a Jerusalén a todos los jefes de Israel; a los jefes de las tribus, a los jefes de las divisiones al servicio del rey, a los jefes de millares y de centenas, a los intendentes de la hacienda y de los ganados del rey, a los hijos del rey, a los eunucos y oficiales del palacio, a todos los hombres de valer; ²y levantándose en pie, dijo: “Oídme, hermanos míos y pueblo mío: Yo tenía el propósito de edificar una casa de reposo para el arca de la alianza de Yahvé, para el escabel de los pies de nuestro Dios, y había ya hecho aprestos para ello; ³pero me dijo Dios: Tú no edificarás casa a mi nombre, porque eres hombre de guerra y has derramado mucha sangre. ⁴ Pero Yahvé, Dios de Israel, me eligió de toda la casa de mi padre para que perpetuamente fuese rey de Israel, pues eligió a Judá por caudillo, y de la casa de Judá, a la familia de mi padre, y de entre los hijos de mi padre, se agradó de mí para hacerme rey de todo Israel. ⁵De todos mis hijos, pues me ha dado Yahvé muchos hijos, eligió a mi hijo Salomón para sentarse en el trono de Yahvé sobre Israel; ⁶y me ha dicho: Salomón, tu hijo, edificará mi casa y mis atrios, porque yo le he elegido por hijo y yo seré padre para él. ⁷ Yo afirmaré su reino para siempre, si él se esfuerza en poner por obra mis mandamientos y mis juicios como hoy. ⁸ Ahora, pues, ante todo Israel, la congregación de Yahvé, y ante nuestro Dios, que nos oye, guardad y observad todos los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, para que poseáis la buena tierra y la dejéis en heredad a vuestros hijos después de vosotros a perpetuidad. ⁹ Y tú, Salomón, hijo mío, conoce al Dios de tu padre y sírvele con corazón perfecto y ánimo generoso; porque Yahvé escudriña los corazones de todos y penetra todos los designios y todos los pensamientos. Si tú le buscas, le hallarás; mas si le dejas, te rechazará para siempre. ¹⁰Mira que Yahvé te ha elegido para edificar casa que sea su santuario; esfuérzate y hazlo.” ¹¹ Entregó David a su hijo la traza del pórtico y sus dependencias y oficinas, de las salas, de las cámaras y de la casa del propiciatorio. ¹² Asimismo, la traza de cuanto él quería hacer para los atrios de la casa de Yahvé, para las cámaras de alrededor, para los tesoros de la casa de Yahvé y para los tesoros de las cosas consagradas. ¹³ Dióle también la distribución de los órdenes de los

sacerdotes y los levitas, para todo el ministerio de la casa de Yahvé, y de los utensilios del ministerio de la casa de Yahvé; ¹⁴ el modelo de los utensilios de oro, con el peso que cada uno había de tener, y el de los utensilios de plata, con el peso de ella que había de tener cada uno de los utensilios para el servicio. ¹⁵ El peso de los candeleros de oro; el de lámparas de oro, con el peso de cada candelero y de cada lámpara; el peso de los candeleros de plata y de sus lámparas, según el uso a que se destinaba cada candelero. ¹⁶ Le dio el peso de oro para las mesas de los panes de la proposición, para cada mesa, y la plata para las mesas de plata. ¹⁷ Le dio el modelo de los tenedores, de las fuentes, de los cálices de oro puro, el de las copas de oro, con el peso de cada copa; ¹⁸ el del altar de los perfumes de oro puro, con su peso de oro; el modelo del carro y de los querubines, que tienden sus alas y cubren el arca de la alianza de Yahvé. ¹⁹ Todo esto, dijo, “me ha sido mostrado por la mano de Yahvé, que me dio a entender el diseño de todas las obras.” ²⁰ Dijo después David a Salomón, su hijo: “Esfuézate y anímate, y ponte a la obra; no temas ni desmayes, porque Yahvé, Dios, mi Dios, estará contigo y no te *dejará* ni te desampará hasta que acabes toda la obra para el servicio de la casa de Yahvé. ²¹ Las órdenes de sacerdotes y levitas, para todo el ministerio de la casa de Yahvé, y todos los hombres de buena voluntad y de habilidad para toda suerte de obras, los príncipes y todo el pueblo estarán contigo para ejecutar tus órdenes.”

Reunida toda la asamblea de Israel, expone David los motivos por los cuales no emprende la obra de la construcción del templo pero manifiesta que la llevará a cabo su hijo Salomón, a quien entrega los materiales recogidos para la construcción de la obra, los utensilios para el culto, los planos y proyectos del santuario. Salomón fue solamente el autor material de la obra. Inculca David a todo el pueblo la observancia de todos los mandamientos como condición para poseer la tierra y dejarla en heredad a los hijos para siempre (v.8). Amonesta severamente en este mismo sentido a su hijo Salomón. Recibió también Salomón de su padre “la distribución de los órdenes de los sacerdotes y los levitas.”

Ofrendas voluntarias para el templo (29:1-9).

¹ Después dijo David a toda la asamblea: “Sólo a Salomón, mi hijo, ha elegido Dios; es joven y de corta edad, y es grande la obra, porque la casa no es para hombres, sino para Yahvé Dios. ² Yo, con todo mi esfuerzo, he preparado para la casa de mi Dios oro para lo de oro, plata para lo de plata, bronce para lo de bronce, hierro para lo de hierro, madera para lo de madera, y piedras de ónice, y piedras preciosas, y piedras blancas como el alabastro, y piedras de diversos colores, toda suerte de piedras preciosas y mármol de Sais. ³ Además, en mi devoción para la casa de Yahvé, guardo en mi tesoro particular oro y plata, además del preparado para la casa del santuario, que doy para la casa de mi Dios. ⁴ Tres mil talentos de oro, de oro de Ofir, y siete mil talentos de plata fina, para recubrir las paredes de la casa. ⁵ Oro, pues, para las cosas de oro; plata para las cosas de plata, para todas las obras de orfebrería. ¿Quién quiere hoy hacer ofrenda a Yahvé?” ⁶ Entonces todos los príncipes de las familias, los príncipes de las tribus de Israel, los jefes de millares y de centenas y los intendentes de la hacienda real ofrecieron voluntariamente sus ofrendas, ⁷ dando para la obra de la casa de Dios cinco mil talentos de oro y diez mil dárlicos, diez mil talentos de plata, dieciocho mil talentos de bronce y cien mil talentos de hierro. ⁸ Y to-

do el que se halló con piedras preciosas diólas para el tesoro de la casa de Yahvé, entregándoselas a Jeziel, gersonita. ⁹Gozóse el pueblo de haber contribuido voluntariamente con sus ofrendas, porque con entero corazón se las hacían a Yahvé, y el rey David tuvo de ello gran alegría.

Todo lo que David había recogido para el templo lo entrega liberalmente; pero añade incluso su tesoro particular de oro y plata: tres mil talentos de oro y siete mil de plata, cantidad destinada a poner en evidencia la devoción de David hacia el templo y generosidad. Ante aquel desinterés del rey, todos los príncipes *de* las familias, de las tribus, los jefes militares y los intendentes de 1ª hacienda ofrecieron voluntariamente oro, plata, bronce, hierro, piedras preciosas, etc. En el v.7 se cita el dáríco, moneda persa que no existía todavía en tiempos de David (Esdr 8:27).

Oración de David (29:10-19).

¹⁰ David bendijo a Yahvé ante toda la asamblea, diciendo: “Bendito tú, ¡oh Yahvé! Dios de Israel, nuestro padre, de siglo en siglo. ¹¹ Tuya es, ¡oh Yahvé! la majestad, el poder, la gloria y la victoria; tuyo el honor y tuyo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Tuyo, ¡oh Yahvé! es el reino; tú te alzas soberanamente sobre todo. ¹² Tuyas son las riquezas y la gloria; tú eres el dueño de todo. En tu mano está la fuerza y el poderío. Es tu mano la que todo lo afirma y engrandece. ¹³ Por eso, Dios nuestro, nosotros te confesamos y alabamos tu glorioso nombre. ¹⁴ Porque ¿quién soy yo y quién es mi pueblo para que podamos hacer estas voluntarias ofrendas? Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido. ¹⁵ Somos ante ti extranjeros y advenedizos, como lo fueron nuestros padres. Son como la sombra nuestros días sobre la tierra, y no dan espera. ¹⁶ ¡Oh Yahvé, Dios nuestro! Toda esta abundancia que para edificar la casa a tu santo nombre te hemos ofrecido, tuya es, de tu mano la hemos recibido. ¹⁷ Yo sé, Dios mío, que tú escudriñas el corazón y que amas la rectitud; por eso te he hecho yo todas mis ofrendas voluntarias en la rectitud de mi corazón, y veo ahora con alegría que todo tu pueblo, que está aquí, te ofrece voluntariamente sus dones. ¹⁸ Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, conserva para siempre en el corazón de tu pueblo esta voluntad y estos pensamientos y encamina a ti su corazón. ¹⁹ Da asimismo a mi hijo Salomón corazón perfecto para que guarde todos tus mandamientos, tus leyes y tus mandatos, y que todos los ponga por obra, y te edifique la casa para la que yo he hecho aprestos.”

Emocionóse David ante la generosidad de su pueblo y da gracias por ello a Dios. Ruega para que conserve Dios para siempre en el corazón de su pueblo esta voluntad y estos pensamientos, encaminando hacia Dios su corazón (1 Re 18:36).

Fiesta sacrificial (29,20-25).

²⁰ Luego dijo David a toda la asamblea: “Benedicid ahora a Yahvé, vuestro Dios”; y toda la asamblea bendijo a Yahvé, Dios de sus padres, y, postrándose, oraron ante Yahvé y ante el rey. ²¹ Sacrificaron víctimas a Yahvé, y al día siguiente ofrecieron a Yahvé holocaustos, mil becerros, mil carneros, mil corderos con sus libaciones y muchos sacrificios por todo Israel; ²²comieron y bebieron ante Yahvé aquel día con gran gozo. Dieron por segunda vez la investidura del reino a Salomón, hijo de Da-

vid, y le ungieron rey ante Yahvé, y a Sadoc, sacerdote. ²³Sentóse Salomón por rey en el trono de Yahvé en lugar de David, su padre; y fue prosperado, obedeciéndole todo Israel. ²⁴Todos los jefes y los valientes y todos los hijos del rey David prestaron homenaje al rey Salomón, ²⁵a quien Yahvé engrandeció en extremo a los ojos de todo Israel, dándole un reinad glorioso, cual ningún rey lo tuvo antes de él en Israel.

Todo el pueblo postróse ante Yahvé en oración ferviente. Los sacrificios (holocaustos, libaciones, sacrificios eucarísticos) fueron muchos. Por segunda vez (la primera en i Re 1:32-40) fue Salomón ungido rey ante Yahvé; en lugar de Abiatar fue ungido Sadoc (1 Re 2:26-27). Parece que el autor exalta el reinado de Salomón por encima del de David.

Muerte de David (29:26-30).

²⁶Así reinó David, hijo de Isaí, sobre todo Israel, ²⁷siendo cuarenta años el tiempo que reinó sobre Israel; siete años reinó en Hebrón y treinta y tres años reinó en Jerusalén. ²⁸Murió en buena vejez, lleno de días, de riquezas y de gloria. Sucedióle Salomón, su hijo. ²⁹Los hechos del rey David, los primeros y los postreros, están escritos en el libro de Samuel, vidente, y en las crónicas de Natán, profeta, y en las de Gad, vidente, ³⁰con todo su reinado, sus hazañas y los sucesos de su tiempo que pasaron sobre él, y sobre Israel, y sobre los otros reinos de aquellas tierras.

Cuarenta años reinó David: siete en Hebrón y treinta y tres en Jerusalén (1 Re 2:11). Dios premióle con una vida larga y feliz (Gen 15:15; 25:8). Termina el autor citando las fuentes documentales de su libro, que han sido los libros de Samuel, las crónicas de Natán (17:1-15) y de Gad, vidente (21:9). Tenemos un testimonio explícito del uso de documentos por parte del autor sagrado; el examen del libro demuestra que el autor los utiliza con una finalidad muy definida, silenciando algunas cosas, poniendo de relieve otras y sacando del olvido no pocos datos interesantes para la historia religiosa de Israel.

I Crónicas.

1. Historia del Reinado de Salomón (c.1-9).

Salomón al santuario de Gabaón (1:1-6).

¹ Salomón, hijo de David, se afirmó en su reino; Yahvé, su Dios, estaba con él y le engrandeció sobremanera. ² Salomón convocó a todo Israel, a los jefes de millares y centenas, a los jueces, a los príncipes de todo Israel, a los jefes de las casas paternas; ³ y fue Salomón con toda la asamblea al alto de Gabaón, donde estaba el tabernáculo del testimonio de Dios, que Moisés, siervo de Yahvé, había hecho en el desierto. ⁴ El arca de Dios había sido ya trasladada por David, de Quiriat-Jearim al lugar que él la había preparado, pues había alzado para ella una tienda en Jerusalén. ⁵ Allí estaba también ante el tabernáculo de Yahvé el altar de bronce que había hecho Besabel, hijo de Uri, hijo de Jur. ⁶ Salomón y la asamblea adoraron a Yahvé, y Salomón ofreció allí, en el altar de bronce, que estaba ante el tabernáculo del testimonio, mil

holocaustos a Yahvé.

Con algunas diferencias sensibles, este relato nos ha sido retransmitido por 1 Re 3:4-15. Salomón da carácter nacional a esta peregrinación al lugar alto de Gabaón (1 Crón 16:39-42; 21:29). Al autor le parecen justificados estos sacrificios fuera de Jerusalén, ya que también en Gabaón estaba presente Dios. Los sacrificios llevólos a cabo por mediación de Sadoc y otros sacerdotes. Había en Gabaón el altar de bronce y el tabernáculo del testimonio (1 Crón 9:21; 23:32); el autor relaciona el culto del templo con las instituciones mosaicas del Éxodo (Cazelles).

Salomón pide y recibe la sabiduría (1:7-12).

⁷ Durante la noche aparecióse Dios a Salomón y le dijo: “Pide que quieres que te dé”; ⁸ y Salomón respondió a Dios: “Tú hiciste con David, mi padre, gran misericordia, y a mí me has hecho reinar en su lugar. ⁹ Ahora, pues, ¡oh Yahvé! cumple tu palabra a David, mi padre, ya que me has hecho rey de un pueblo numeroso como el polvo de la tierra. ¹⁰ Dame la sabiduría y el entendimiento, para que pueda conducir a este pueblo; porque ¿quién podrá gobernar a este tu gran pueblo?” ¹¹ Dios dijo a Salomón: “Pues que esto es lo que más deseas, y no me has pedido riquezas, hacienda o gloria, ni la vida de tus enemigos, ni muchedumbre de días, sino que me has pedido la sabiduría y el entendimiento para gobernar a mi pueblo, cuyo rey te he hecho, ¹² la sabiduría y el entendimiento te doy; pero te daré también riquezas, hacienda y gloria tales como no las tuvieron nunca los reyes que te han precedido, ni las tendrán los que te sucedan.”

Entre las promesas hechas a Salomón no figura la de concederle larga vida en premio de sus virtudes (Deut 5:33; 17:20).

Poderío de Salomón (1:13-18 = 1 Re 10:26-29).

¹³ Tornóse Salomón a Jerusalén desde el alto de Gabaón desde el tabernáculo del testimonio, y reinó sobre Israel. ¹⁴ Salomón juntó carros y caballos; tuvo mil cuatrocientos carros y doce mil jinetes, que distribuyó entre las ciudades donde tenía los carros, y en Jerusalén, cerca del rey. ¹⁵ Hizo la plata y el oro en Jerusalén tan comunes como las piedras, y los cedros tan numerosos como los sicómoros, que se dan con abundancia en los campos. ¹⁶ De Musri traía Salomón los caballos. Iban a buscarlos a Musri y Coa mercaderes del rey, que los compraban allí a un precio determinado. ¹⁷ Un tiro de cuatro caballos costaba seiscientos siclos de plata, y un caballo, ciento cincuenta, y los compraban también para todos los reyes de los jéteos y para los de Siria. ¹⁸ Resolvió, pues, Salomón edificar una casa al nombre de Yahvé y un palacio real para sí.

Pasa por alto el autor todo cuanto puede perjudicar el buen nombre del rey: omite las intrigas de Adonías (1 Re 1-2).

Concierto de Salomón con Hiram (2:1-17 = 1 Re. 5:15-20)

¹ Destinó setenta mil hombres para transportar las cargas, ochenta mil para los trabajos de las canteras en los montes, y tres mil seiscientos capataces para ellos. ²

Mandó también decir a Hiram, rey de Tiro: “Lo que hiciste con David, mi padre, mandándole madera de cedro para edificar el palacio en que habitara,³ hazlo también conmigo, para que pueda yo edificar un templo al nombre de Yahvé, mi Dios, y consagrarlo para quemar incienso y aromas delante de El, tener siempre ante El los panes de la proposición y ofrecerle holocaustos mañana y tarde, así como también los sábados, los novilunios y las otras solemnidades de Yahvé, nuestro Dios, por siempre, como El se lo ha mandado a Israel;⁴ pues el templo que quiero edificar ha de ser grande, ya que grande es nuestro Dios, más que todos los dioses;⁵ ¿y quién se creará capaz de edificar una casa digna de El? Si el cielo y los cielos de los cielos no bastan a contenerle, ¿quién soy yo para la empresa de edificarle una casa? Gracias que sólo es para quemar el incienso en su presencia.⁶ Envíame, pues, un hombre hábil que sepa trabajar el oro, la plata, el bronce, el hierro, la púrpura, la escarlata y el jacinto; que sepa hacer toda suerte de cincelados, para que dirija a los maestros que tengo yo en Judá y en Jerusalén, los cuales previno ya David, mi padre.⁷ Envíame también maderas de cedro, de ciprés y de sándalo, pues yo sé que tus siervos entienden de cortar los árboles del Líbano; y los míos trabajarán con los tuyos,⁸ para preparar gran cantidad de madera, pues la casa que yo deseo construir ha de ser grande y magnífica.⁹ Yo daré a los siervos tuyos que se ocupen de cortar y derribar los árboles veinte mil coros de trigo y otro tanto de cebada, veinte mil batos de vino y veinte mil de aceite.¹⁰ Hiram, rey de Tiro, respondió en un escrito que dirigió a Salomón: “Porque ama Yahvé a su pueblo, te ha hecho rey de él.”¹¹ Y decía también: “Bendito Yahvé, Dios de Israel, que ha hecho los cielos y la tierra y ha dado al rey David un hijo sabio, entendido, cuerdo y prudente, que edifique casa a Yahvé y casa real.¹² Yo, pues, te envió un hombre hábil y entendido, a Hiram-Abi,¹³ hijo de una mujer de las hijas de Dan, pero cuyo padre era de Tiro, que sabe trabajar el oro, la plata, el bronce, el hierro, la piedra, la madera, la púrpura, el jacinto, el lino y la escarlata, y grabar toda suerte de figuras; y es ingenioso en inventar cuanto se necesita para toda clase de obras. El trabajará con tus obreros y con los de David, mi señor, tu padre.¹⁴ Manda tú, pues, mi señor, a tus siervos el trigo y la cebada, el aceite y el vino que has ofrecido.¹⁵ Nosotros cortaremos en el Líbano toda la madera que necesites y la pondremos en balsas para llevarla por mar hasta Jope, y tú la harás llevar de allí a Jerusalén.”¹⁶ Salomón hizo el censo de todos los extranjeros que había en la tierra de Israel, después del hecho por David, su padre, y fueron hallados ciento cincuenta y tres mil seiscientos.¹⁷ Destinó de ellos setenta mil para los transportes, y ochenta mil para las canteras en los montes, y tres mil seiscientos capataces para vigilar a los obreros.

El autor sigue el lugar paralelo de 1 Re, que a veces amplía (v.2-15) o abrevia (16-17).

Construcción del templo (3:1-17 = 1 Re 6:1-38).

¹ Comenzó, pues, Salomón a edificar la casa en Jerusalén, en el monte Moría, que había sido mostrado a David, su padre; en el lugar que David había dispuesto en la era de Ornan, jebuseo. ² Comenzó la edificación a dos días del mes segundo del año cuarto de su reinado. ³ He aquí el plano seguido por Salomón para la construcción de la casa de Yahvé: el largo era de sesenta codos, según la medida antigua; el ancho, de veinte codos. ⁴ El vestíbulo (ulam), que iba delante, tenía un largo corres-

pendiente al ancho de la casa de veinte codos, y su anchura era de diez codos y ciento veinte de alto; lo recubrió interiormente de oro puro.⁵ Revistió la parte mayor de la casa (hecal) de madera de ciprés y la recubrió de oro puro, haciendo grabar en ella palmas y cadenas que se enlazaban unas con otras.⁶ Hizo el pavimento del templo de mármoles preciosos y de gran belleza. El oro de que recubrió los artesanos, las vigas, las pilastras, los muros y las puertas eran de lo más fino.⁷ Hizo también cincelar querubines sobre los muros.⁸ Hizo también la casa del santísimo (debir), cuyo largo, que correspondía a la anchura de la casa, era de veinte codos, y su ancho, igualmente de veinte codos; y lo recubrió todo de oro, que venía a pesar seiscientos talentos.⁹ Hizo también de oro los clavos, cada uno de los cuales pesaba cincuenta siclos de oro. También los techos estaban revestidos de oro.¹⁰ Hizo también para la casa del santísimo dos querubines tallados, que cubrió de oro.¹¹ El largo de las alas de los querubines era de veinte codos, pues era cada uno de cinco codos, y la una tocaba al muro de la casa y la otra llegaba hasta el ala del otro querubín;¹² y de igual modo las del otro querubín, de cinco codos de largo, tocaba la una al muro, y la otra a la del otro querubín.¹³ Las alas de ambos querubines estaban desplegadas y tenían en todo veinte codos de largo. Estaban en pie y con los rostros vueltos a la entrada de la casa.¹⁴ Hizo también el velo, de jacinto, de púrpura, de escarlata y de lino, en el cual hizo dibujar querubines.¹⁵ Hizo, además, ante la puerta del templo dos columnas de treinta y cinco codos de altura, con sus capiteles, cada uno de los cuales tenía cinco codos de alto.¹⁶ Hizo también en ellos cadenas, como las del santuario (debir), y las puso en los capiteles, y con ellas se enlazaron cien granadas.¹⁷ Alzó las columnas en el vestíbulo del templo, la una a la derecha y la otra a la izquierda. A la que estaba a la derecha la llamó Jaquín, y a la de la izquierda, Boaz.

Sigue, por lo regular, el relato paralelo, pero insiste en ponderar la riqueza de los materiales, sobre todo la abundancia del oro.

El altar de bronce; el mar de bronce (4:1-5 = 1 Re. 7:23-26).

¹ Hizo, además, el altar de bronce, de veinte codos de largo, y veinte de ancho, y diez de alto.² También hizo un mar de fundición, que tenía diez codos del uno al otro borde, enteramente redondo; su altura era de cinco codos, y un cordón de treinta codos lo ceñía en derredor.³ Había debajo de él figuras de toros, y estaba todo en derredor adornado de dos filas de figuras de toros, diez por cada codo, todo en torno, y todo de la misma fundición.⁴ El mar descansaba sobre doce toros, de los cuales tres miraban al norte, tres al occidente, tres al mediodía y tres al oriente, todos soportando el mar, y la parte posterior de los toros estaba oculta debajo del mar.⁵ El grueso de este vaso era de un palmo, y su borde era como el de una copa o como el de un lirio abierto; hacía tres mil batos.

El autor de los Reyes no concede tanta importancia al altar de bronce (1 Re 8:64) como el nuestro. La descripción del mar de bronce es casi igual a la del lugar paralelo.

Utensilios para el culto (4:6-22 = 1 Re 7:12; 38-50).

⁶ Hizo igualmente diez fuentes y puso cinco de ellas a la derecha y cinco a la izquierda, para lavar allí lo que había de ser ofrecido en holocausto. Los sacerdotes se la-

vaban en el mar. ⁷ Hizo diez candeleros de oro de la forma que se le había ordenado, y los puso en el templo (hecal), cinco a un lado y cinco al otro. ⁸ Igualmente diez mesas, y las puso en el templo (hecal), cinco a la derecha y cinco a la izquierda, y cien tazas de oro. ⁹ Hizo, a más, el atrio de los sacerdotes, y el gran atrio, y las puertas del mismo, que cubrió de bronce. ¹⁰ Asentó el mar al lado derecho, al sudeste, u Hizo también Hiram las calderas, las palas y las tazas, y acabó toda la obra que el rey había emprendido hacer en el templo de Dios, es decir: ¹² las dos columnas, los entrelazos, los dos capiteles que las coronaban y entrelazados con las granadas que los cubrían. ¹³ Hizo cuatrocientas granadas y dos retículas, de modo que había dos filas de granadas unidas a cada una de estas retículas, que cubrían los capiteles de las columnas. ¹⁴ Hizo también basas, sobre las que asentó las fuentes, ¹⁵ y el mar; los doce toros sobre los que se asentaban, ¹⁶ las calderas, las palas, los tenedores; todos los enseres se los hizo Hiram-Abi al rey Salomón para la casa de Yahvé del bronce mejor. ¹⁷ Hízolos fundir el rey en los llanos del Jordán, en tierra arcillosa, entre Sucot y Sereda. ¹⁸ La muchedumbre de estos utensilios era grande y no pudo saberse su peso en bronce. ¹⁹ Hizo, pues, Salomón de oro todos los utensilios del templo de Yahvé, con el altar y las mesas de los panes de la proposición. ²⁰ Hizo también de un oro purísimo los candeleros con sus lámparas, para que ardieran delante del oráculo (debir) según costumbre; ²¹ las flores, las lamparillas y las despabiladeras, todo de oro purísimo. ²² Igualmente las jofainas, las cucharillas y los incensarios, de oro puro. Las puertas del templo interior, del santísimo, así como las del templo exterior (hecal), eran de oro.

El autor trabaja libremente sobre su fuente de información; no describe los soportes del mar de bronce (1 Re 7:37), destinado a las abluciones de los sacerdotes (Ex 30:18-21). Habla el autor de diez mesas, en tanto que 1 Re 7,48 menciona una; en 1 Crón 28:16 se habla de *mesas de los panes*,

Traslado del arca al santuario (5:1-14 = 1 Re 8:1-9).

¹ Así terminó Salomón todo lo que había determinado hacer para la casa de Yahvé. Salomón hizo traer al templo todo cuanto su padre había consagrado, y puso la plata, el oro y todos los vasos en el tesoro de la casa de Dios. ² Después convocó a Jerusalén a todos los ancianos de Israel, a todos los príncipes de las tribus y a los jefes de familias de los hijos de Israel; para trasladar el arca de la alianza de Yahvé a la ciudad de David, que es Sión. ³ Así se reunió todo Israel en torno del rey el día de la solemnidad del séptimo mes; ⁴ y cuando hubieron venido todos los ancianos de Israel, tomaron los levitas el arca ⁵ y la llevaron al templo, con el tabernáculo de la reunión y todos los utensilios del tabernáculo. Los sacerdotes y los levitas llevaron todos los vasos del santuario que había en el tabernáculo. ⁶ El rey Salomón y todo el pueblo, cuantos se habían reunido, iban delante del arca, e inmolaron carneros y bueyes sin número; tanta fue la muchedumbre de las víctimas. ⁷ Los sacerdotes pusieron el arca de la alianza de Yahvé en el lugar para ella destinado; es decir, en el oráculo (debir) del templo, en el santísimo, bajo las alas de los querubines; ⁸ de modo que los querubines cubrían con sus alas el lugar en que había sido puesta, así como las barras; ⁹ y como las barras con que había sido trasladada eran un poco largas, salían las cabezas de ellas un poco fuera del santuario, pero no se veían desde fuera. Allí ha

estado siempre el arca hasta hoy.¹⁰ No había en el arca más que las dos tablas que en ella fueron puestas por Moisés en Horeb cuando Yahvé dio su ley a los hijos de Israel a su salida de Egipto,¹¹ Cuando los sacerdotes salieron del santuario, pues todos los sacerdotes que allí se encontraban fueron santificados sin observar la distribución de los servicios,¹² los levitas cantores, los de Asaf, de Hernán y Jedutún, con sus hijos y hermanos, vestidos de lino fino, hacían resonar los címbalos, los salterios y las cítaras, puestas al oriente del altar, con ciento veinte sacerdotes que tocaban las trompetas.¹³ Todos al mismo tiempo cantaban a una, entre el sonar de las trompetas, los címbalos y los otros instrumentos musicales, y alababan y confesaban a Yahvé: “Porque es bueno, porque su misericordia es eterna.” La casa de Yahvé se llenó de una nube;¹⁴ y no pudieron ya estar allí los sacerdotes para ministrarle por causa de la nube, porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Dios.

Se pone de relieve la participación de cantores y músicos en el traslado del arca (v.11b-13a). Los levitas asistieron en masa al acto, así como los sacerdotes.

Dedicación del templo (6:1-42=1 Re 8:12-53).

¹ Entonces dijo Salomón: “Yahvé ha dicho que habitaría en la oscuridad,² y yo he edificado una casa de morada para que El la habite para siempre.”³ Luego el rey, volviéndose a toda la asamblea, la bendijo estando toda en pie;⁴ y prosiguió: “Bendito Yahvé, Dios de Israel, que ha cumplido lo que por su boca prometió a David, mi padre, diciendo:⁵ Desde que saqué de Egipto a mi pueblo, ninguna ciudad elegí de las tribus de Israel para edificar casa donde estuviese mi nombre, ni elegí varón que fuese príncipe de mi pueblo, Israel;⁶ pero elegí a Jerusalén para que en ella esté mi nombre, y elegí a David para que esté a la cabeza de mi pueblo, Israel.⁷ David, mi padre, tuvo el propósito de edificar casa al nombre de Yahvé, Dios de Israel;⁸ pero Yahvé dijo a David, mi padre: Bien has hecho en querer edificar casa a mi nombre; bueno ha sido este propósito,⁹ pero no serás tú quien edifique la casa, sino tu hijo, salido de tus entrañas; ése será quien edificará casa a mi nombre.¹⁰ Yahvé ha cumplido lo que dijo, pues me levanté yo en lugar de David, mi padre, y me he sentado en el trono de Israel, como Yahvé había dicho, y he edificado casa al nombre de Yahvé, Dios de Israel, y he puesto en ella el arca, en la cual está el pacto de Yahvé concertado con los hijos de Israel.”¹² Púsose luego Salomón delante del altar de Yahvé, en presencia de toda la asamblea de Israel; y tendiendo sus manos¹³ — pues había hecho un estrado de bronce de cinco codos de largo, otro tanto de ancho y tres de alto, que había mandado poner en medio del templo — y puesto en pie, arrodillándose luego, vuelto a toda la muchedumbre y alzando las manos al cielo, dijo:¹⁴ “Yahvé, Dios de Israel, no hay Dios semejante a ti ni en el cielo ni en la tierra; tú guardas la alianza y la misericordia a tus siervos que andan delante de ti con todo su corazón;¹⁵ otorgaste a David, mi padre, todo cuanto le prometiste, y has puesto por obra cuanto de palabra dijiste, como lo vemos hoy.¹⁶ Cumple, pues, ahora, Yahvé, Dios de Israel, todo cuanto a David, mi padre, tu siervo, prometiste, diciendo: No faltará de ti varón delante de mí que se sienta en el trono de Israel, siempre que tus hijos guarden sus caminos, andando en mi Ley, como has andado tú delante de mí.¹⁷ Ahora, pues, ¡oh Yahvé, Dios de Israel! que se cumpla la palabra dada a tu siervo David.¹⁸ ¿Pero en verdad habitará Dios con el hombre en la tierra? Los cielos y los

cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado! ¹⁹ Pero atiende, ¡oh Yahvé, mi Dios! a la oración de tu siervo y a su súplica; oye el clamor y la oración con que tu siervo ora delante de ti, ²⁰ y que tus ojos estén siempre abiertos sobre esta casa día y noche, sobre este lugar de que has dicho: Allí estará mi nombre; ²¹ y que oigas la oración que en este lugar ora tu siervo. Oye asimismo el ruego de tu siervo y de tu pueblo Israel cuando oren en este lugar; oye tú desde lo alto de los cielos, desde el lugar de tu morada; oye y perdona. ²² Si alguno pecare contra su prójimo, y él le pidiere que jure con juramento, y vinieren a jurar ante tu altar en esta casa, ²³ óyele desde los cielos, y obra y juzga a tus siervos, dando su merecido al impío, haciendo recaer su impiedad sobre su cabeza, y justifica al justo, retribuyéndole según su justicia. ²⁴ Cuando tu pueblo, Israel, cayere delante de sus enemigos por haber prevaricado contra ti, y, convirtiéndose, confesaren tu nombre y rogaren delante de ti en esta casa, ²⁵ óyelos desde los cielos, y perdona el pecado de tu pueblo Israel y vuélvelos a la tierra que a ellos y a sus padres les diste. ²⁶ Si se cerraren los cielos y no hubiere lluvias, por haber pecado contra ti, y oraren a ti en este lugar, y confesaren tu nombre, convirtiéndose de sus pecados al afligirlos tú, ²⁷ oye en los cielos y perdona el pecado de tus siervos y de tu pueblo Israel, y en-séñales el buen camino, para que anden por él, y dales la lluvia sobre tu tierra, la que por heredad diste a tu pueblo. ²⁸ Si hubiera hambre en la tierra, o pestilencia, o tizón, o añublo, o langosta, o pulgón, o el enemigo los cercare en su tierra, en sus ciudades, o hubiere otra cualquiera plaga o enfermedad; ²⁹ si un hombre, o todo Israel, hace oraciones y súplicas y, reconociendo su llaga y su dolor, tendiere sus manos hacia esta casa, ³⁰ óyele desde los cielos, desde el lugar de tu morada, y perdona y da a cada uno conforme a sus caminos, según su corazón; pues sólo tú conoces el corazón de los hijos de los hombres, ³¹ para que te teman y anden por tus caminos todos los días de su vida en la tierra que diste a nuestros padres. ³² Cuando el extranjero, que no es de tu pueblo Israel, venido de lejanas tierras por la fama de tu nombre y de tu fuerte mano y tu tendido brazo, viniere a orar en esa casa, ³³ óyele tú desde los cielos, desde el lugar de tu morada, y haz lo que con clamores te pida el extranjero, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre y te teman, como tu pueblo Israel, y sepan que tu nombre es invocado sobre esta casa que yo te he edificado. ³⁴ Si saliere tu pueblo a la guerra contra sus enemigos por el camino que les señales, y oraren a ti, hacia esta ciudad que tú has elegido, hacia la casa que a tu nombre he edificado, ³⁵ oye tú desde los cielos su oración, su ruego, y ampara su derecho. ³⁶ Si pecaren contra ti — pues no hay hombre que no peque—, y, airado contra ellos, los entregares a sus enemigos, que los lleven cautivos a tierra enemiga, lejana o cercana ³⁷ y ellos, volviendo en sí en la tierra adonde fueren llevados cautivos, se convirtieren y oraren a ti en la tierra de su cautividad y dijeren: Hemos pecado, hemos obrado inicua e impiamente; ³⁸ si se convirtieren a ti de todo corazón y con toda su alma en la tierra de su cautividad, donde los hubieren llevado cautivos, y oraren hacia su tierra, la que diste a sus padres, hacia la ciudad que tú has elegido y hacia esta casa que yo he edificado a tu nombre, ³⁹ oye tú desde los cielos, desde el lugar de tu morada, su oración y su ruego, y perdona a tu pueblo, que pecó contra ti. ⁴⁰ Ten, pues, ¡oh Dios mío! abiertos tus ojos y atentos tus oídos a la oración hecha en este lugar. ⁴¹ ¡Oh Yahvé, Dios! Levántate y ven a tu lugar de reposo, tú y el arca de tu majestad. Que tus sacerdotes, Yahvé, Dios, se revistan de salud, y tus santos

gocen de tus bienes. ⁴² ¡Yahvé, Dios, no rechaces a tu ungido; acuérdate de tu misericordia con David, tu siervo!”

El texto sigue de cerca la oración pronunciada por Salomón antes de la dedicación del templo. En el V.18 se describe el estrado sobre el cual colocóse el rey “de pie, y arrodillándose luego.” Los v.41-42 están tomados, con ligeras variantes, de Sal 132:8-11. La alusión que en 1 Re 8:53 se hacía a la cautividad es suprimida.

Sacrificio solemne; fiestas y nueva teofanía (7:1-22. = 1 Re 6:2-99)

¹ Cuando Salomón acabó de orar, descendió del cielo fuego, que consumió los holocaustos y las víctimas, y la gloria de Yahvé llenó la casa. ² No podían los sacerdotes estar en la casa de Yahvé, porque la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé. ³ Al ver los hijos de Israel descender el fuego y la gloria de Yahvé sobre la casa, cayeron a tierra sobre sus rostros en el pavimento y adoraron y confesaron a Yahvé: “Porque es bueno, porque es eterna su misericordia.” ⁴ Entonces el rey y todo el pueblo sacrificaron víctimas delante de Yahvé, ⁵ y le ofreció el rey Salomón en sacrificio veintidós mil bueyes y ciento veinte mil ovejas, y así fue dedicada la casa de Dios por el rey y todo el pueblo. ⁶ Los sacerdotes asistían en su ministerio, y los levitas, con los instrumentos de música de Yahvé, que había hecho el rey David para alabar a Yahvé, “cuya misericordia es eterna,” y con los que le alababa también David. Asimismo, los sacerdotes tocaban trompetas delante de ellos, y todo el pueblo estaba en pie. ⁷ También santificó Salomón el atrio que estaba delante de la casa de Yahvé, ofreciendo allí los holocaustos y el sebo de las víctimas, por ser el altar de bronce que Salomón había hecho insuficiente para tantos holocaustos, la ofrenda y el sebo. ⁸ Hizo Salomón fiesta con todo Israel por siete días, reuniéndose una gran muchedumbre desde la entrada de Jamat hasta el torrente de Egipto. ⁹ Al octavo día celebraron asamblea santa, pues habían hecho la dedicación del altar durante siete días y celebrado por siete días la solemnidad. ¹⁰ A veintitrés del séptimo mes envió al pueblo a sus estancias, alegres y gozosos en su corazón por los beneficios que Yahvé había hecho a David, a Salomón y a su pueblo Israel. ¹¹ Acabó, pues, Salomón la casa de Yahvé y la casa del rey; y todo cuanto se había propuesto hacer en la casa de Yahvé y en su casa lo consiguió. ¹² Entonces se le apareció Yahvé durante la noche y le dijo: “He oído tu plegaria y he elegido este lugar como la casa en que se me habrán de ofrecer sacrificios. ¹³ Cuando yo cierre el cielo y no haya lluvia, cuando mande a la langosta devorar la tierra, cuando mande la peste entre mi pueblo, ¹⁴ si mi pueblo, sobre el que se invoca mi nombre, se humilla, ruega y me busca la cara, si se aparta de sus malos caminos, yo oiré desde los cielos y le perdonaré su pecado y curaré a la tierra. ¹⁵ Mis ojos estarán siempre abiertos, y atentos mis oídos a su plegaria hecha en este lugar. ¹⁶ Yo elijo y santifico esta casa para que en ella sea invocado mi nombre y para morar en ella por siempre, y la tendré siempre ante mis ojos y en mi corazón. ¹⁷ Y tú, si andas en mi presencia como anduvo David, tu padre, haciendo todo cuanto yo he mandado, y guardas mis leyes y mis preceptos, ¹⁸ yo afirmaré el trono de tu reino, como se lo prometí a David, tu padre, diciendo: No faltará jamás un hijo tuyo que reine en Israel, i⁹ Pero, si os volvéis y dejáis los mandamientos y preceptos que yo os he prescrito y os vais a servir a dioses ajenos, adorándolos, ²⁰ yo os arrancaré de mi tierra, que os he dado; y esta casa que a mi nombre he santificado, la re-

chazaré de ante mí y será la burla y el escarnio de todas las gentes; ²¹ y por ilustre que haya sido, será el espanto de cuantos cerca de ella pasen, que dirán: ¿Por qué ha hecho Yahvé así con esta tierra y esta casa? ²² Y se responderá: Porque dejaron a Yahvé, Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto, y se adhirieron a dioses ajenos y los adoraron y los sirvieron; por eso ha traído El sobre ellos todos estos males.”

Como en tiempos del autor la bendición se reservaba a los sacerdotes (1 Crón 23:13; Núm 6:22-27), omite la que se halla en el lugar paralelo de los Reyes (8:54-61). Todo el pueblo vio cómo bajaba el fuego del cielo (1 Re 18:38) y la gloria de Dios sobre la casa. También los sacerdotes y levitas dieron realce a la fiesta, aquéllos ejerciendo sus oficios y éstos cantando salmos de David, acompañándose con instrumentos musicales.

Diversas construcciones de Salomón (8:1-18 = 1 Re. 9:10-25)

¹ Al cabo de veinte años, en los que edificó Salomón la casa de Yahvé y su propia casa, ² reconstruyó las ciudades que le había dado Hiram, y estableció en ellas a los hijos de Israel. Después marchó Salomón contra Jamat de Soba y la tomó. ⁴ Edificó a Tadmor, en el desierto, y todas las ciudades de municiones en Jamat. ⁵ Edificó Bethorón, el alto y el bajo, ciudades fuertes, amuralladas, con puertas y barras; ⁶ Balat y todas las ciudades de munición que le pertenecían, y las ciudades de los carros y de la caballería, y todo lo que quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio. ⁷ Todo el pueblo que había quedado de los jéteos, amorreos, fereceos jeveos y jebuseos, que no era parte de Israel; ⁸ sus descendientes, que habían quedado con ellos en la tierra y no habían ex-terminado los hijos de Israel, los hizo servir en los trabajos, y así se sigue haciendo hasta hoy. ⁹ No empleó Salomón como esclavos para sus trabajos a ningún hijo de Israel, pues éstos eran hombres de guerra, jefes, oficiales, comandantes de los carros y de la caballería. ¹⁰ Los jefes puestos por Salomón a la cabeza del pueblo y encargados de la vigilancia eran doscientos cincuenta, y Salomón subió a la hija del Faraón, de la ciudad de David; a la casa que para ella había edificado, pues dijo: “Mi mujer no ha de habitar en la casa de David, rey de Israel, porque los lugares en que ha estado el arca de Yahvé son sagrados.” ¹² Entonces ofreció Salomón a Yahvé holocaustos en el altar de Yahvé que había alzado delante del pórtico, ¹³ ofreciendo lo que para cada día prescribió Moisés, para los sábados, los novilunios y las tres solemnidades del año: la de los ácidos, la de las semanas y la de los tabernáculos. ¹⁴ Estableció en sus funciones, como las había determinado David, su padre, a los sacerdotes según su oficio, a los levitas según su cargo de alabar a Yahvé y servir cada día a los sacerdotes en el ministerio, e igualmente a los porteros asignados a cada puerta, según sus clases, como lo había ordenado David, hombre de Dios. ¹⁵ Nada escapó a la ordenación del rey en cuanto a los sacerdotes y levitas ni en cuanto a cosa alguna tocante a los tesoros. ¹⁶ Así fue dirigida toda la obra de Salomón desde el día en que se pusieron los cimientos de la casa de Yahvé hasta el día en que fue terminada. Acabóse, pues, la casa de Yahvé. ¹⁷ Entonces partió Salomón para Asión-Gueber y Elat, a orillas del mar, en tierra de Edom, ¹⁸ pues Hiram, por medio de sus siervos, le había enviado navios y marineros diestros, conocedores del mar. Fueron éstos con los siervos de Salomón a Ofir, y trajeron de allí cuatrocientos cincuenta talentos de oro, que en-

tregaron a Salomón.

Utilizando libremente el texto del libro de los Reyes, el autor da una descripción grandiosa e hiperbólica de las actividades de Salomón. Por razón de una perspectiva diferente, dice el texto que reconstruyó “las ciudades que le había dado Hiram” (1 Re 9:10). De la campaña a Jamat de Soba nada dice el lugar paralelo de los Reyes. Tamar (1 Re 9:18) es distinta de Tadmor, Palmira, a unos doscientos treinta kilómetros al nordeste de Damasco. A la hija de Faraón no se le autoriza habitar en un lugar donde ha estado el arca de Dios (v.11); quizá esta anotación está basada en los abusos que había acarreado la presencia de mujeres en el templo. Segur el texto, Salomón fue a Asiongaber, lo que no dice 1 Re 9:26-28.

La reina de Saba (9:1-12 = 1 Re 10:1-13).

¹ Llegó a la reina de Saba la fama de Salomón, y vino a Jeru-salén para probarle con enigmas, acompañada de muy gran séquito de camellos, cargados de aromas y oro en abundancia y piedras preciosas. Vino a Salomón y le dijo cuanto se le ocurrió, ² y Salomón respondió a todas sus preguntas, sin que hubiera nada que él no pudiera explicarle. ³ La reina de Saba, viendo la sabiduría de Salomón, la casa que había construido, ⁴ los manjares de su mesa, el asiento de sus servidores, el porte y los vestidos de la servidumbre y la subida a la casa de Yahvé, ⁵ fuera de sí dijo al rey: “Verdad es cuanto de tu estado y tu sabiduría había oído en mi tierra. ⁶ No lo creía hasta que he venido y lo he visto con mis ojos; y hallo ahora que no me habían dicho ni la mitad de tu grandeza, de tu sabiduría, pues sobrepujas la fama que a mí había llegado. ⁷ Dichosas tus gentes, dichosos tus servidores, que continuamente están delante de ti y oyen tu sabiduría. ⁸ Bendito Yahvé, tu Dios, que te ha hecho la gracia de ponerte sobre su trono, por rey para Yahvé, tu Dios. Por amor de Yahvé a su pueblo y por querer que por siempre subsista, te ha hecho rey de él para que le hagas derecho y justicia.” ⁹ Dio al rey ciento veinte talentos de oro, gran cantidad de aromas y de piedras preciosas, y no hubo nunca aromas como los que la reina de Saba dio a Salomón. ¹⁰ También los siervos de Hiram y los de Salomón, que habían traído el oro de Ofir, trajeron madera de sándalo y piedras preciosas. ¹¹ Con la madera de sándalo hizo el rey las gradas de la casa de Yahvé y las de la casa del rey, e hizo también de ella arpas y salterios para los cantores. Nunca en tierra de Judá se había visto semejante. ¹² El rey Salomón dio a la reina de Saba cuanto ella quiso y pidió, más que lo que ella había traído al rey. Después volvióse ella a su tierra con sus siervos.

Riquezas de Salomón (9:13-28 = 1 Re 10:14-29).

¹³ El peso del oro que cada año llegaba a Salomón era de seiscientos sesenta y seis talentos de oro, ¹⁴ fuera del que recibía de negociantes y comerciantes, de todos los reyes de Arabia y de los gobernadores de la tierra, que recaudaban oro y plata para Salomón. ¹⁵ Hizo el rey Salomón doscientos grandes escudos de oro batido, para cada uno de los cuales empleó seiscientos siclos de oro; ¹⁶ y otros trescientos escudos de oro batido, para cada uno de los cuales empleó trescientos siclos de oro, y los puso en la casa “Bosque del Líbano.” ¹⁷ Hizo un gran trono de marfil, que recubrió de oro puro. ¹⁸ Tenía el trono seis gradas y un escabel de oro. Tenía brazos a uno y otro lado de la silla, y cerca de los brazos dos leones, ¹⁹ y otros doce leones sobre las seis

gradas, de una y otra parte. Para ningún rey se hizo cosa semejante. ²⁰ Todos los vasos del rey Salomón eran de oro, y toda la vajilla de la casa “Bosque del Líbano” era de oro puro. Nada de plata. No se hacía de ella estima alguna en tiempo de Salomón, ²¹ pues tenía el rey naves de Tarsis que navegaban con las de los siervos de Hiram; y llegaban cada tres años las naves de Tarsis, trayendo oro, plata, marfil, monos y pavos reales. ²² Fue el rey Salomón más grande que todos los reyes de la tierra por riquezas y por sabiduría. ²³ Todos los reyes de la tierra buscaban ver a Salomón, para oír la sabiduría que había puesto Dios en su corazón, ²⁴ y cada uno le traía su presente, objetos de plata, de oro, vestidos, armas aromas, caballos y mulos. Y así cada año. ²⁵ Tenía Salomón cuatro mil troncos de caballos, y los carros y doce mil jinetes que puso en las ciudades de los carros y cerca de sí en Jerusalén. ²⁶ Se extendió su dominio sobre todos los reyes desde el río hasta la tierra de los filisteos y hasta las fronteras de Egipto ²⁷ Hizo que la plata fuera en Jerusalén tan común como las piedras y que los cedros fuesen tantos como los sicómoros, que se dan en el llano. ²⁸ Traíanle los caballos de Egipto y de todas partes.

Muerte de Salomón (9:29-31).

²⁹ El resto de los hechos de Salomón, los primeros y los postreros, ¿no está escrito en los libros de Natán, profeta; en el de Ajías, silonita, y en las profecías de Ido, vidente, contra Jeroboam, hijo de Nabat? ³⁰ Reinó Salomón en Jerusalén, sobre todo Israel, cuarenta años. ³¹ Se durmió con sus padres, y fue sepultado en la ciudad de David, su padre. Le sucedió Roboam, su hijo.

No transcribe el autor los hechos sombríos que empañaron la figura de Salomón en los últimos años de su vida, tales como el numeroso harén, su apostasía religiosa y los enemigos externos e internos que le suscitó Dios en castigo de su conducta (1 Re 11:1-40). Además del libro de los hechos de Salomón (1 Re 11:41), nuestro autor ha consultado los de Natán (1 Crón 29:29), de Ajías de Silo (1 Re 11:29) Y de Ido (12:15; 13-22).

2. Historia de los Reyes de Juda (c. 10-36).

El cisma de las diez tribus (10:1-19 = Re 12:1-20).

¹ Fue Roboam a Siquem, donde se había reunido todo Israel para proclamarle rey. ² Súpolo Jeroboam, que estaba en Egipto, adonde había huido por causa del rey Salomón, y volvió de Egipto. ³ Enviaron a llamarle, y vino Jeroboam con todo Israel y hablaron a Roboam, diciendo: ⁴ “Tu padre agravó nuestro yugo. Afloja, pues, ahora la dura servidumbre y el pesado yugo con que tu padre nos oprimió, y te serviremos.” ⁵ El les respondió: “Volved a mí de aquí a tres días.” El pueblo se fue. ⁶ Entonces Roboam pidió consejo a los ancianos que habían servido a Salomón, su padre, mientras vivió, y díjoles: “¿Qué me aconsejáis vosotros que responda a este pueblo?” ⁷ Ellos le hablaron diciendo: “Si tú hoy te conduces humanamente con este pueblo, y le complaces, y le das buenas palabras, ellos te servirán perpetuamente.” ⁸ Pero él, dejando el consejo que los ancianos le dieron, lo pidió a los mancebos que se habían criado con él y le asistían, ⁹ diciendo: “¿Qué me aconsejáis vosotros que res-

ponda a este pueblo, que me ha hablado diciendo: Alivia el yugo que tu padre nos impuso?”¹⁰ Los mancebos que se habían criado con él le hablaron así: “Diles a los que te han pedido que aligeres su yugo: Mi dedo meñique es más grueso que la cintura de mi padre.¹¹ Si mi padre os cargó de pesado yugo, yo lo agravaré. Mi padre os castigó con azotes, y yo os azotaré con escorpiones.”¹² Vino, pues, Jeroboam con todo el pueblo a Roboam el tercer día, según lo que mandara el rey, diciendo: “Volved a mí de aquí a tres días”;¹³ y el rey les respondió ásperamente, pues se apartó el rey Roboam del consejo de los ancianos¹⁴ y siguió el consejo de los jóvenes, diciendo: “Mi padre agravó vuestro yugo, y yo lo agravaré más todavía; mi padre os castigó con azotes, y yo os azotaré con escorpiones.”¹⁵ No escuchó el rey al pueblo, porque era cosa de Dios, para que se cumpliera la palabra que había dicho Yahvé por medio de Ajías, silonita, a Jeroboam, hijo de Nabat.¹⁶ Viendo todo Israel que no los había escuchado el rey, respondió el pueblo al rey diciendo: “¿Qué tenemos que ver nosotros con David? No tenemos heredad con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel! Mira tú ahora por tu casa, David.” Y todo Israel se fue a sus estancias.¹⁷ Reinó Roboam sobre los hijos de Israel que habitaban en las ciudades de Judá.¹⁸ Mandó luego el rey Roboam a Adoram, prefecto de los tributos; pero los hijos de Israel le lapidaron, y murió. Entonces se apresuró Roboam a subir a su carro y huyó a Jerusalén.¹⁹ Así se apartó Israel de la casa de David hasta hoy.

El autor centró su pensamiento en Judá, desentendiéndose del reino del Norte, del cual ni siquiera consigna su ruina y desaparición. De sus reyes hablará únicamente en caso de intervenir en los asuntos de Judá.

Actividades de Roboam (11:1-12 = 1 Re 12:1-20).

¹ Vino Roboam a Jerusalén y reunió a la casa de Judá y a la de Benjamín, ciento ochenta mil hombres de guerra escogidos, para combatir contra Israel y reducirle al dominio de Roboam; ² pero dirigió Yahvé su palabra a Semeyas, hombre de Dios, diciéndole: ³ “Habla a Roboam, hijo de Salomón, rey de Judá, y a todos los de Israel en Judá y Benjamín, y diles: ⁴ Así habla Yahvé: No subáis a luchar con vuestros hermanos; vuélvase cada uno a su casa, porque soy yo quien ha hecho esto.” Y ellos, escuchando la palabra de Yahvé, se tornaron y no fueron contra Jeroboam. ⁵ Habitó Roboam en Jerusalén y edificó y fortificó ciudades en Judá. ⁶ Fortificó Belén, Etam, Tecua, ⁷ Bet-sur, Socó, Adulam, ⁸ Gat, Maresa, Živ, ⁹ Adoraím, Laquis, Azeca, ¹⁰ Sora, Ayalón y Hebrón, que eran de Judá, y otras en Benjamín, u Guarneció también las fortalezas, y puso en ellas jefes, y las avitualló de aceite y vino, ¹² las proveyó de armas, escudos y lanzas, fortificándolas en gran manera, y Judá y Benjamín le estuvieron sujetos.

Durante los tres años que reyes y pueblos siguieron por el camino de David y de Salomón (v.17), prosperaron las cosas de Judá. La perspectiva del autor se fija en Judá, cuyos reyes serán llamados “reyes de Israel” (21:2; 28:19); el pueblo es designado por Israel (12:1; 15:17); los jefes de familia son los jefes de Israel (12:6; 15:17).

Sacerdotes y levitas en torno a Roboam (11:13-17).

¹³ Los sacerdotes y levitas de todo Israel venían a él de todos sus términos, ¹⁴ y deja-

ban sus heredades y posesiones para venirse a Judá y a Jerusalén, pues Jeroboam y sus hijos los echaban del ministerio de Yahvé. ¹⁵ El se hizo sacerdotes para los altos, para los machos cabríos y para los becerros que se habían fabricado, ¹⁶ Tras de aquéllos vinieron también, de todas las tribus de Israel, los que tenían puesto su corazón en seguir a Yahvé y Dios de Israel, para poder sacrificar en Jerusalén a Yahvé, el Dios de sus padres. ¹⁷ Así se fortaleció el reino de Judá y afirmaron a Roboam, hijo de Salomón, en el reino por tres años, pues tres años siguieron por el camino de David y Salomón.

La apostasía de Jeroboam (1 Re 12:26ss) determinó que los sacerdotes y levitas de todo Israel se refugiaran en el reino de Judá, ejemplo que siguieron “los que tenían puesto su corazón en seguir a Yahvé, Dios de Israel” (v.16).

Familia de Roboam (11:18-23).

¹⁸ Tomó Roboam por mujer a Majalat, hija de Jerimot, hijo de David, y Abigaíl, hija de Aliab, hijo de Isaí, ¹⁹ que le parió hijos: Jesús, Semarías y Zahamzo; ²⁰ tomó después a Maacá, hija de Absalón, que le parió a Abías, Atái Ziza y Selomit. ²¹ Amó Roboam a Maacá, hija de Absalón, más que a todas sus mujeres y concubinas, pues tuvo dieciocho mujeres y sesenta concubinas, y engendró veintiocho hijos y sesenta hijas. ²² Puso Roboam a Abías, hijo de Maacá, por cabeza y príncipe de sus hermanos, pues quería hacerle rey; ²³ y le hizo educar y esparció a sus otros hijos por todas las tierras de Judá y Benjamín y por todas las ciudades fuertes, dándoles bienes en abundancia y pidiendo para ellos muchas mujeres.

Dios castiga la infidelidad de Roboam (12:1-16).

¹ Cuando Roboam se hubo afirmado en el reino y se sintió fuerte, se apartó de la ley de Yahvé, y con él todo Israel. ² El año quinto del reinado de Roboam subió Sesac, rey de Egipto” contra Jerusalén, por haberse rebelado contra Yahvé, ³ con mil doscientos carros y sesenta mil jinetes; y el pueblo que con él venía de Egipto no tenía número, de libios, suquios y cusitas. ⁴ Tomó las ciudades fuertes de Judá y llegó hasta Jerusalén. ⁵ Entonces Semeyas, profeta, se presentó a Roboam y a los príncipes de Judá, que estaban reunidos en Jerusalén por miedo a Sesac, y les dijo: “Así dice Yahvé: Vosotros me habéis dejado a mí, y por eso también yo os he dejado a vosotros en manos de Sesac.” ⁶ Los príncipes de Israel y el rey se humillaron y dijeron: “Justo es Yahvé.” ⁷ Y viendo Yahvé que se habían humillado, dirigió su palabra a Semeyas, diciendo: “Se me han humillado; no los destruiré, antes los salvaré pronto, y no se derramará mi ira sobre Jerusalén por medio de Sesac; ⁸ pero habrán de servirle para que sepan distinguir entre lo que es servirme a mí y servir a los reyes de las gentes.” ⁹ Subió, pues, Sesac, rey de Egipto, a Jerusalén, y pilló los tesoros de la casa de Yahvé y los de la casa del rey; todo se lo llevó. Tomó los escudos de oro que había hecho Salomón, ¹⁰ y en vez de ellos hizo el rey Roboam escudos de bronce para los jefes de la guardia que custodiaban la entrada de la casa del rey. ¹¹ Cuando iba el rey a la casa de Yahvé, tomábanlos los de la guardia y los volvían luego al cuartel de la guardia. ¹² Como se humilló, apartóse de él la ira de Yahvé, por no destruirle del todo, y las cosas mejoraron en Judá. ¹³ Fortalecióse, pues, Roboam y reinó en Jerusalén. Cuarenta y un años tenía Roboam cuando comenzó a reinar, y re-

inó diecisiete años en Jerusalén, la ciudad que eligió Yahvé entre todas las tribus de Israel para poner en ella su nombre. El nombre de su madre fue Naamá, amonita.¹⁴ Hizo el mal porque no aprestó su corazón para buscar a Yahvé.¹⁵ Los hechos de Roboam, los primeros y los postreros, ¿no están escritos en los libros de Semeyas, profeta, y de Ido el vidente, y en los registros de las genealogías? Hubo perpetuamente guerra entre Roboam y Jeroboam.¹⁶ Durmióse Roboam con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David, y le sucedió Abías, su hijo.

Aparte de algunas noticias conocidas por 1 Re 14:25-27; 21-22, refiere el autor la campaña de Sesac (Shesong) contra Jerusalén, la profecía de Semeyas (v.5-8), la muerte del rey y las fuentes de información que ha utilizado. La invasión de Sesac contra Roboam fue “por haberse rebelado contra Yahvé.”

Reinado de Abías (13:1-23).

¹ A los dieciocho años del reinado de Jeroboam comenzó a reinar en Judá Abías,² y reinó tres años en Jerusalén. Su madre se llamaba Maacá, hija de Absalón. Hubo guerra entre Abías y Jeroboam.³ Reunió Abías un ejército de hombres de guerra escogidos y valientes, de cuatrocientos mil hombres, y Jeroboam se ordenó en batalla contra él con ochocientos mil hombres de guerra escogidos y valerosos.⁴ Alzóse Abías en el monte de Semarom, de las montañas de Efraím, y gritó: “Oídmme, Jeroboam y todo Israel:⁵ ¿No sabéis vosotros que Yahvé, Dios de Israel, dio a David el reino sobre Israel para siempre a él y a sus hijos en pacto de sal? ⁶ Pero Jeroboam, hijo de Nabat, siervo de Salomón, hijo de David, se levantó y se rebeló contra su señor,⁷ y allegándose a él hombres vanos y perversos, se sobrepusieron a Roboam, hijo de Salomón, porque Roboam mozo e inexperto, no se defendió contra ellos.⁸ Ahora tratáis vosotros de triunfar contra el reino de Yahvé, que está en manos de los hijos de David, porque sois muchos. Pero tenéis con vosotros a los becerros de oro que Jeroboam os hizo por dioses.⁹ ¿No habéis arrojado de entre vosotros a los sacerdotes de Yahvé, a los hijos de Aarón y a los levitas, y os habéis hecho sacerdotes a la manera de las gentes de la tierra, para que cualquiera pueda consagrarse con un becerro y siete carneros, y ser así sacerdote de los que no son dioses? ¹⁰ Para nosotros Yahvé es nuestro Dios; no le hemos dejado, y los sacerdotes ministros de Yahvé son los hijos de Aarón, y los levitas cumplen sus funciones.¹¹ Quemar a Yahvé los holocaustos cada mañana y cada tarde y los perfumes aromáticos; ponen los panes sobre la mesa limpia y el candelero de oro con sus lámparas cada tarde, para que ardan, porque nosotros guardamos los mandatos de Yahvé, nuestro Dios, mientras que vosotros los habéis dejado.¹² Y Dios está, pues, con nosotros a nuestra cabeza, y están con nosotros los sacerdotes con sus trompetas, para hacerlas resonar contra vosotros. Hijos de Israel, no hagáis la guerra a Yahvé, el Dios de vuestros padres, porque no os irá bien.”¹³ Jeroboam hizo que rodeara una emboscada para acometer a los de Judá por la espalda, atacándoles así de frente y por la espalda;¹⁴ y cuando Judá se percató, tenía a Israel de frente y a las espaldas.¹⁵ Clamaron los de Judá a Yahvé, y los sacerdotes tocaron las trompetas, dieron sus gritos, y así como alzaron sus gritos, Dios desbarató a Jeroboam y a todo Israel delante de Abías y de Judá.¹⁶ Huyeron los hijos de Israel ante Judá, y Dios los entregó en sus manos,¹⁷ y Abías y sus gentes hicieron en ellos gran mortandad, cayendo de Israel quinientos

mil hombres escogidos.¹⁸ Así fueron humillados entonces los hijos de Israel, mientras que los de Judá se fortalecieron, porque se apoyaron en Yahvé, el Dios de sus padres.¹⁹ Persiguió Abías a Jeroboam y le tomó ciudades: Betel, con las ciudades de su dependencia; Jesana, con sus dependencias, y Efrón, con sus dependencias.²⁰ No tuvo ya Jeroboam fuerza en tiempo de Abías; le hirió Yahvé y murió.²¹ Abías fue poderoso, tuvo catorce mujeres y engendró veintidós hijos y dieciséis hijas.²² El resto de los hechos de Abías, sus hechos y sus cosas, está escrupulosamente escrito en el libro de Ido, profeta.²³ Durmióse Abías con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Asa, su hijo, en cuyo tiempo tuvo paz la tierra durante diez años.

De Abías habla brevemente 1 Re 15:1-16; nuestro autor completa la información de su reinado mencionando la guerra que sostuvo contra Jeroboam, rey de Israel. El número de combatientes es muy alto, tanto que puede pensarse en una hipérbole; dígase lo mismo del número de los que cayeron muertos (v.17). En su discurso hace saber **el rey que Yahvé prometió el reino a David para siempre**; Jeroboam es un usurpador y un rebelde. Además cuenta Judá para el culto con sacerdotes, hijos de Aarón y levitas; los de Israel han improvisado los ministros de culto “a la manera de las gentes de la tierra.” Por todo esto, Israel no puede vencer a Judá a pesar de ser superior en número de combatientes.

Asa, rey de Judá (14:1-14).

¹ Asa hizo lo que es bueno y recto a los ojos de Yahvé, su Dios. ² Hizo desaparecer los altares de los cultos extranjeros y los altos, demolió los cipos y abatiólas “aseras.” ³ Mandó a Judá a buscar a Yahvé, el Dios de sus padres, y practicar la Ley y sus mandamientos. ⁴ Hizo desaparecer de todas las ciudades de Judá los altos y los pilares del sol, y su reinado fue reinado de paz. ⁵ Edificó ciudades fuertes en Judá, pues la tierra estaba tranquila, y no hubo guerra contra él durante aquellos años, pues Yahvé le dio paz. ⁶ Dijo a Judá: “Edifiquemos estas ciudades y rodeémoslas de murallas y de torres, con puertas y barras, mientras no estamos en guerra, porque hemos buscado a Yahvé, nuestro Dios, y por haberle buscado nos ha dado el reposo de todas partes.” Edificáronlas, pues, sin que nadie lo impidiera. ⁷ Tenía Asa un ejército de trescientos mil hombres de Judá, armados de escudo y lanza, y doscientos ochenta mil de Benjamín, armados de escudo, y arqueros, todos hombres valerosos. ⁸ Subió contra ellos Zerac, cusita, con un ejército de mil millares y trescientos carros, y llegó hasta Maresa. ⁹ Salióle Asa al encuentro y le presentó batalla en el valle de Sefatá, junto a Maresa. ¹⁰ Clamó Asa a Yahvé, su Dios, diciendo: “Yahvé, no hay para ti diferencia entre socorrer al que tiene muchas fuerzas o al que tiene pocas. Ven, pues, en ayuda nuestra, Yahvé, nuestro Dios, porque en ti nos apoyamos nosotros, y a combatir en tu nombre hemos venido contra toda esta muchedumbre. Yahvé, tú eres nuestro Dios; que no sea el hombre quien triunfe de ti.” ¹¹ Yahvé deshizo a los cusitas ante Asa y ante Judá, y los cusitas se pusieron en fuga. ¹² Asa y la gente que llevaba los persiguieron hasta Guerar, y cayeron los cusitas sin poder salvar su vida, porque fueron destruidos por Yahvé y su ejército. ¹³ Asa y su gente cogieron gran botín y batieron todas las ciudades que había cerca de Guerar, porque el terror de Yahvé se había apoderado de ellos, y saquearon todas las ciudades, siendo muchos los despojos. ¹⁴ Dieron también contra los apriscos y establos de los

ganados, llevándose gran cantidad de ovejas y camellos. Después se volvieron a Jerusalén.

A las noticias de 1 Re 15:9-24, nuestro autor añade varias otras. Suprimió Asa los altares extranjeros (Neh 13:30), los lugares altos (1 Re 15:14), las *masseboth* y las *asherahs*. Zerah hizo una algaría contra Judá, pero fue derrotado. Discuten los autores sobre la identificación de este personaje, que o bien es el jefe de alguna tribu nómada madianita (21:16; Çazelles) o un faraón de la dinastía etiópica, que dominó en Egipto en el siglo VIII a.C. (Gorrs-Berger, Dhorme). La desproporción numérica entre ambos ejércitos **Pone de relieve la intervención de Yahvé en la victoria.**

Mensaje de Azarías y celo de Asa (15:1-19).

¹ Fue el espíritu de Yahvé sobre Azarías, hijo de Oded, ² y se presentó Azarías a Asa y le dijo: “Óyeme, Asa, y todo Judá y Benjamín: Yahvé está con vosotros cuando vosotros estáis con El; si vosotros le buscáis, le hallaréis; pero, si vosotros le abandonáis, El os abandonará a vosotros. ³ Durante mucho tiempo ha estado Israel sin verdadero Dios y sin sacerdote que enseñase su Ley; ⁴ pero cuando en medio de la tribulación se volvían a Yahvé, Dios de Israel, y le buscaban, siempre le hallaron. ⁵ No había en aquellos tiempos paz ni para quien entraba ni para quien salía, sino muchas aflicciones sobre todos los moradores de la tierra; ⁶ y una gente destruía a otra gente, y una ciudad a otra ciudad, porque las conturbaba Dios con toda suerte de calamidades. ⁷ Esforzaos, pues, vosotros y no desfallezcan vuestras manos, porque merced hay para vuestra obra.” ⁸ Cuando oyó Asa las palabras y la profecía del hijo de Oded, profeta, se sintió fortalecido e hizo desaparecer las abominaciones de toda la tierra de Judá y Benjamín y de las ciudades que había tomado en la montaña de Efraím, y restauró el altar de Yahvé que estaba delante del pórtico de Yahvé. ⁹ Convocó a todo Judá y Benjamín y a los de Efraím, Manases y Simeón, que habitaban entre ellos, pues gran número de gentes de Israel se unieron a él cuando vieron que con él estaba Yahvé, su Dios; ¹⁰ y se reunieron en Jerusalén el tercer mes del año quince del reinado de Asa. ¹¹ Aquel día sacrificaron a Yahvé, del botín que habían traído, setecientos bueyes y siete mil ovejas, ¹² y juraron buscar a Yahvé, el Dios de sus padres, con todo su corazón y toda su alma; ¹³ y que cualquiera que no buscase a Yahvé, Dios de Israel, muriese, fuese grande o pequeño, hombre o mujer. ¹⁴ Este juramento hicieron a Yahvé en medio de voces de júbilo y al son de trompetas y bocinas. ¹⁵ Alegráronse de este juramento todos los de Judá, porque de todo corazón lo juraron y con toda su voluntad le buscaban; y así le hallaron, y les dio Yahvé reposo de todas partes. ¹⁶ Aun a Maacá, su madre, el rey Asa la depuso de la dignidad de reina porque se había hecho un ídolo abominable en honor de Asera. Abatió el ídolo, lo redujo a polvo y lo quemó en el valle de Cedrón. ¹⁷ Pero los altos no desaparecieron de Israel, a pesar de que el corazón de Asa fue perfecto en todos los días de su vida. ¹⁸ Metió en la casa de Yahvé lo que había sido consagrado por su padre y por él mismo, de plata, oro y vasos. ¹⁹ No hubo guerra hasta los treinta y cinco años del reinado de Asa.

Tomando pie de la victoria sobre Zerah, Azarías hace ver al rey la necesidad de dedicarse a una reforma religiosa a fondo, haciendo desaparecer las abominaciones y restaurando el altar de

Yahvé. Todo el pueblo juró buscar a Yahvé con todo su corazón; el que no lo hiciera sería muerto. Los v.16-18 hállanse en 1 Re 15:13-15

Pecado de Asa. Su muerte (16:1-15 — 1 Re 15:17-24)

¹ El año treinta y seis del reinado de Asa subió contra Judá Basa, rey de Israel, y edificó Rama para impedir la entrada y la salida a los de Asa, rey de Judá. ² Asa sacó de los tesoros de la casa de Yahvé y de los de la casa del rey la plata y el oro y se los mandó con una embajada al rey de Siria, Benadad, que habitaba en Damasco. Hizo que le dijeran: ³ “Hagamos alianza entre los dos, como la hubo entre mi padre y tu padre. Te mando esta plata y este oro. Rompe tu alianza con Basa, rey de Israel, para que se retire de mí.” ⁴ Benadad escuchó a Asa y mandó a los jefes de su ejército contra las ciudades de Israel, y batieron a Ion, Dan, Abelmáin y las ciudades de aprovisionamiento de Neftalí. ⁵ Cuando lo supo Basa, cesó en la edificación de Rama y suspendió su obra. ⁶ Entonces el rey Asa mandó a todo Judá a llevarse la piedra y la madera que empleaba Basa en la edificación de Rama, y se sirvió de ellas para edificar Gueba y Misfa. ⁷ Por aquel tiempo, Jananí el vidente fue a Asa, rey de Judá, y le dijo: “Por haberte apoyado sobre el rey de Siria y no sobre Yahvé, tu Dios, se te ha escapado de las manos el ejército del rey de Siria. ⁸ ¿No eran un gran ejército los cusitas y los libios, con carros y una muchedumbre de jinetes? Y, con todo, Yahvé los puso en tus manos porque te apoyaste en El. ⁹ Pues tiende Yahvé sus ojos por toda la tierra para sostener a los que tienen para con El corazón perfecto. Has obrado en esto insensatamente, y desde ahora tendrás guerra.” ¹⁰ Irritóse Asa contra el vidente y le puso en prisión, porque se encolerizó mucho contra él, y al mismo tiempo oprimió también Asa a algunos del pueblo, ¹¹ Los hechos de Asa, los primeros y los postreros, están escritos en los libros de los reyes de Judá y de Israel. ¹² El año treinta y nueve de su reinado enfermó Asa de los pies, padeciendo mucho de ellos; pero tampoco en su enfermedad buscó a Yahvé, sino a los médicos. ¹³ Durmióse Asa con sus padres, muriendo el año cuarenta y uno de su reinado, ¹⁴ y fue sepultado en el sepulcro que él había hecho para sí en la ciudad de David. ¹⁵ Se le puso en un lecho lleno de aromas y perfumes, preparados según el arte de la perfumería, y se quemó además en honor suyo una cantidad muy considerable de ellos.

El año treinta y seis de su reinado atacóle Basa. En 1 Re 16:8 se dice que Basa murió el año veintiséis del reinado de Asa; quizá era ésta la cifra primitiva de nuestro texto. ¿Es intencionada la modificación del cronista? No lo creemos. Abel Main es Abel Bet Maaca (1 Re 15:20). Jananí, padre del profeta Jehú (19:2; 20:34), reprocha a Asa haber confiado más en la ayuda de Siria que en Yahvé (Is 7:1355). Esta falta de confianza le ha perjudicado, convirtiéndose, en cierta manera, en vasallo de Ben Hadad. También en su enfermedad **prefirió los médicos a Yahvé**. Sobre la costumbre de quemar perfumes en honor del muerto, véase Jer. 34:5.

Josafat, rey de Judá (17:1-19).

¹ A Asa le sucedió Josafat, su hijo. Se fortificó contra Israel ² y puso guarniciones en todas las ciudades fuertes de Judá, así como en las de Efraím, de que Asa, su padre, se había apoderado. ³ Estuvo Yahvé con Josafat, porque éste anduvo por los caminos primeros de David, su padre, y no buscó a los baales, ⁴ sino que se acogió al Dios de sus padres y siguió sus mandatos, sin imitar lo que hacía Israel. ⁵ Yahvé afirmó el

reino en las manos de Josafat, a quien traía presentes todo Judá, y tuvo gran abundancia de riquezas y mucha gloria. ⁶ Su corazón se fortaleció en los caminos de Yahvé, e hizo también desaparecer de Judá los excelsos y las “aseras.” ⁷ El año tercero de su reinado mandó a sus príncipes Benjail, Abdías, Zacarías, Nataniel y Miqueas por las ciudades de Judá para que enseñasen, ⁸ y con ellos a los levitas Semeyas, Netanías, Zebadías, Asael, Semiramot, Jonatán, Adonías, Tobías y Tobadonías, levitas, y con ellos a los sacerdotes Elisama y Joram, ⁹ que enseñaron por las ciudades de Judá, teniendo consigo el libro de la Ley de Yahvé y recorriendo las ciudades de Judá enseñando al pueblo. ¹⁰ Cayó el terror de Yahvé sobre todos los reinos de las tierras que había en torno de Judá y no osaron hacer la guerra contra Josafat. ¹¹ Los filisteos traían a Josafat presentes y tributos de plata. Traíanle también los árabes ganados, siete mil setecientos carneros y siete mil setecientos machos cabríos. ¹² Crecía, pues, Josafat grandemente y edificó en Judá fortalezas y ciudades de depósito. ¹³ Tuvo, además, muchas provisiones en las ciudades de Judá y hombres de guerra muy valerosos en Jerusalén. ¹⁴ Este es el número de ellos según las casas paternas: en Judá, jefes de millares, su jefe era Adna, y con él trescientos mil hombres muy esforzados; ¹⁵ después de él, el jefe Jojanán, y con él doscientos ochenta mil; ¹⁶ tras éste, Amasias, hijo de Zicrí, que se había consagrado voluntariamente a Yahvé, y con él doscientos mil hombres valientes; ¹⁷ de Benjamín: Eliada, hombre muy valeroso, y con él doscientos mil armados de escudo y arco; ¹⁸ después de éste, Josafat, y con él ciento ochenta mil dispuestos para la guerra. ¹⁹ Estos eran los que hacían el servicio del rey, sin contar los que él había puesto de guarnición en todas las ciudades fuertes de Judá.

Fue rey piadoso, lo que le valió la bendición por parte de Yahvé, que le hizo fuerte militarmente, dándole muchas riquezas y mucha gloria. Además de extirpar los vestigios de culto idólatrico y los lugares altos, emprendió una campaña de instrucción religiosa del pueblo, que llevaron a cabo los sacerdotes y levitas amparados por los *príncipes* del rey. Esta fue la misión que recibió también Esdras de parte de Artajerjes (Esdr 7:25).

Josafat y Ajab contra los sirios (18:1-34 = 1 Re 22:1-40)

¹ Tuvo Josafat mucha riqueza y poder y emparentó con Ajab, ² y al cabo de algunos años bajó a ver a Ajab a Samaría. Ajab mató para él y para su séquito gran número de ovejas y bueyes, y le persuadió que subiese con él contra Ramot Galaad. ³ Dijo Ajab, rey de Israel, a Josafat, rey de Judá: “¿Quieres marchar conmigo a Ramot Galaad?” Y éste respondió: “Yo como tú, y mi pueblo como tu pueblo; iremos contigo.” ⁴ Y dijo Josafat al rey de Israel: “Pero consulta, te ruego, la palabra de Yahvé.” ⁵ Juntó entonces el rey de Israel cuatrocientos profetas y les preguntó: “¿Iremos contra Ramot Galaad o me estaré quieto?” Ellos le dijeron: “Sube, que Dios la entregará en manos del rey.” ⁶ Pero Josafat dijo: “¿Queda todavía aquí algún profeta de Yahvé por quien podamos preguntarle?” ⁷ El rey de Israel respondió a Josafat: “Aún hay aquí un hombre por quien podemos preguntar a Yahvé; pero yo le aborrezco, porque nunca me profetiza cosa buena, sino siempre malas. Es Miqueas, hijo de Jimia.” Y respondió Josafat: “No diga eso el rey.” ⁸ Llamó entonces el rey de Israel a un eunuco, y le dijo: “Haz que venga luego Miqueas, hijo de Jimia.” ⁹ El rey de Israel y Josafat, rey de Judá, estaban sentados cada uno en su trono y vestidos de

sus vestiduras reales, en la plaza que hay a la entrada de la puerta de Samaría, y estaban delante de ellos todos los profetas. ¹⁰ Sedecías, hijo de Quenana, se había hecho unos cuernos de hierro, y decía: “Así dice Yahvé: Con éstos acornarás a los sirios hasta destruirlos del todo.” ¹¹ Lo mismo profetizaban también todos los profetas, diciendo: “Sube a Ramot Galaad y triunfarás, porque Yahvé la entregará en manos del rey.” ¹² El mensajero que había ido a buscar a Miqueas le habló, diciendo: “Mira que todos los profetas a una profetizan bienes al rey; habla, pues, como ellos y anuncia bienes.” ¹³ Miqueas respondió: “Vive Yahvé que yo anunciaré lo que mi Dios me diga.” Llegó, pues, a la presencia del rey, ¹⁴ que le preguntó: “Miqueas, ¿iremos a combatir a Ramot Galaad o he de estar quieto?” Y él respondió: “Subid, que lo lograréis y será entregada en vuestras manos.” ¹⁵ Entonces le dijo el rey: “¿Hasta cuántas veces tendré que conjurarte, por el nombre de Yahvé, que no me digas sino la verdad?” ¹⁶ Y él le contestó: “He visto a todo Israel disperso por los montes, como ovejas sin pastor”; y dijo Yahvé: “Es que no tienen señor; que se vuelva cada uno en paz a su casa.” ¹⁷ Y el rey de Israel dijo a Josafat: “¿No te decía yo que no me profetiza bien, sino mal?” ¹⁸ Y dijo entonces él: “Oíd, pues, la palabra de Yahvé: Yo he visto a Yahvé sentado en su trono, y a su derecha y a su izquierda estaba todo el ejército de los cielos; ¹⁹ y Yahvé dijo: ¿Quién inducirá a Ajab, rey de Israel, a que suba para caer en Ramot Galaad? Y uno decía una cosa y otro decía otra; ²⁰ pero salió un espíritu que se puso delante de Yahvé y dijo: Yo le induciré. Y Yahvé le preguntó: ¿Cómo? Y él dijo: ²¹ Saldré y me haré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas. Y Yahvé le dijo: Tú le inducirás; tú saldrás con la tuya; ve y haz así. ²² Y ahora ha puesto Yahvé el espíritu de mentira en la boca de todos estos tus profetas, pues ha decretado Yahvé el mal contra ti.” ²³ Entonces Sedecías, hijo de Quenana, se llegó a Miqueas y le dio una bofetada en la mejilla, diciendo: “¿Por qué camino se ha ido de mí el espíritu de Yahvé para hablarte a ti?” ²⁴ Y Miqueas le respondió: “Ya lo verás un día, cuando andes de cámara en cámara para esconderte.” ²⁵ Entonces el rey de Israel dijo: “Coged a Miqueas y llevadlo a Amón, gobernador de la ciudad, y a Joás, hijo del rey, ²⁶ y decid: Esto dice el rey: Meted a éste en la cárcel y mantenedle con pan de aflicción y agua de angustia hasta que yo vuelva en paz.” ²⁷ Miqueas le dijo: “Si vuelves tú en paz no ha hablado Yahvé por mí.” ²⁸ Subió, pues, el rey de Israel y con él Josafat, rey de Judá, a Ramot Galaad; ²⁹ y dijo el rey de Israel a Josafat: “Yo me disfrazaré para entrar en la batalla: tú vístete tus vestiduras.” Disfrazóse el rey de Israel y entró así en la batalla. ³⁰ El rey de Siria había mandado a los jefes de los carros que con él tenía, diciendo: “No atacéis a ninguno, ni chico ni grande, sino sólo al rey de Israel.” ³¹ Y cuando los jefes de los carros vieron a Josafat, dijeron: “Este es el rey de Israel,” y le cercaron para combatirlo. Entonces clamó Josafat, y Yahvé le socorrió, apartándolos Dios de él. ³² Los jefes de los carros se percataron de que no era el rey de Israel y se alejaron de él. ³³ Entonces disparó un hombre su arco al azar e hirió al rey de Israel por entre las junturas de la armadura. El rey dijo entonces a su auriga: “Da la vuelta y sácame del campo, que estoy herido.” ³⁴ El combate fue encarnizado aquel día, y el rey de Israel estuvo en su carro hasta la tarde frente a los sirios, muriendo a la puesta del sol.

El rey de Judá, Josafat, alióse con el de Israel, Ajab, para atacar a los sirios en Ramot Galaad.

Casó a su hijo Joram con Atalía, hija de Ajab y de Jezabel (21:6); estas relaciones fueron condenadas por los profetas Miqueas y Jehú. En el v.2 se trata de un sacrificio contrario a Lev c.11, por estar hecho fuera del santuario legítimo. A excepción de los dos primeros versos, los restantes coinciden con el lugar paralelo de Reyes.

Jehú reprende a Josafat (19:1-3).

¹ Josafat, rey de Judá, se volvió en paz a su casa, a Jerusalén. ² Salió al encuentro Jehú el vidente, hijo de Jananí, que dijo a Josafat: “¿Socorres al impío y ayudas a los que aborrecen a Yahvé? Por eso Yahvé está irritado contra ti. ³ Pero hay en ti buenas obras, porque has arrancado de la tierra las “aseras” y has puesto tu corazón en buscar a Yahvé.”

Esta perícopa es propia del cronista. Jehú, hijo de Jananí (16:7), le reprocha haber ayudado a Ajab, rey impío y enemigo de Yahvé.

Reformas en la administración de justicia (19:4-11).

⁴ Habitaba Josafat en Jerusalén; pero salió a recorrer el reino desde Berseba hasta la montaña de Efraím para traerlos a todos a Yahvé, el Dios de sus padres. ⁵ Puso en la tierra jueces por todas las ciudades fuertes de Judá, de ciudad en ciudad, ⁶ y les dijo: “Mirad lo que hacéis, porque no juzgáis en lugar de hombres, sino en lugar de Yahvé, que está cerca de vosotros cuando sentenciáis. ⁷ Sea, pues, sobre vosotros el temor de Yahvé, y cuidado de guardarlo, porque no hay en Yahvé, nuestro Dios, iniquidad ni acepción de personas, ni recibir cohecho.” ⁸ Puso también Josafat en Jerusalén levitas, sacerdotes y jefes de las familias de Israel para que diesen a los habitantes el juicio de Yahvé y decidiesen las causas. ⁹ Les dio sus órdenes, diciendo: “Haced en todo con temor de Yahvé, fielmente y con corazón perfecto. ¹⁰ En toda causa que venga a vosotros de vuestros hermanos que habitan en las ciudades, trátese de causas de sangre, de cuestiones de la Ley, de los mandamientos, ceremonias y preceptos, instruidlos para que no pequen contra Yahvé y caiga su cólera sobre vosotros y sobre vuestros hermanos, y así no pecaréis. ¹¹ Amarías, sacerdote, os presidirá en toda causa tocante a Yahvé, y Zebadías, hijo de Ismael, príncipe de la casa de Judá, en las causas tocante al rey; tenéis entre vosotros a los levitas, que serán vuestros maestros. Esforzaos, pues, y a la obra, y que Yahvé sea con quien bien lo haga.”

Instituyó tribunales locales en las principales ciudades del país; los jueces, junto con los sacerdotes, escribas y ancianos, representan la autoridad civil y religiosa (Deut 16:18ss; 17:9; 21:2). El tribunal supremo de Jerusalén estaba dotado de autoridad civil y religiosa (Deut 17:8-13). En sus juicios debían ser justos, obrando siempre con temor de Yahvé. Para las cuestiones religiosas será el sumo sacerdote el juez supremo; para las civiles, Zebadías; los levitas ejercerían el cargo de escribas.

Victoria de Josafat contra moabitas y amonitas (20:1-30).

¹ Después de esto, los hijos de Moab y los hijos de Amón y algunos míneos vinieron en guerra contra Josafat. ² Dieron noticia a Josafat, diciendo: “Viene contra ti desde

el otro lado del mar, de Edom, una gran muchedumbre, y están ya en Ja-sasón Tamar, que es Engadi.”³ En su temor, se dispuso Josafat a buscar a Yahvé, y promulgó un ayuno para todo Judá.⁴ Reuniéronse los de Judá para clamar a Yahvé, y vinieron para buscar a Yahvé de todas las ciudades de Judá.⁵ Puesto entonces en pie Josafat en medio de la asamblea de Judá en Jerusalén, en la casa de Yahvé, delante del atrio nuevo,⁶ dijo: “Yahvé, Dios de nuestros padres: ¿No eres tú Dios en los cielos y no eres tú quien domina a todos los reinos de las gentes? ¿No eres tú quien tiene en su mano la fuerza y la potencia, a que nadie puede resistir?”⁷ ¡Dios nuestro! ¿No arrojaste tú delante de tu pueblo, Israel, a los moradores de esta tierra y la diste para siempre a la posteridad de Abraham, tu amigo?”⁸ Ellos la habitan y han edificado a tu nombre un santuario, diciendo:⁹ Si nos sobreviene alguna calamidad, la espada, el castigo, la peste o el hambre, nos presentaremos en esta casa delante de ti, pues tu nombre está en esta casa, y clamaremos a ti en la tribulación, y tú nos oirás y nos salvarás.¹⁰ Ahora, pues, he aquí que los hijos de Amón y los de Moab y los del monte Seír, a cuyas tierras no dejaste que fuese Israel cuando venía de Egipto, sino que se apartase y no los destruyese,¹¹ nos pagan queriendo echarnos de tu heredad, que tú nos diste en posesión.¹² ¡Oh Dios nuestro! ¿No los juzgarás tú? Porque nosotros no tenemos fuerza contra tanta muchedumbre como contra nosotros viene y no sabemos qué hacer: nuestros ojos se vuelven a ti”¹³ Todo Judá estaba en pie delante de Yahvé, con sus niños sus mujeres y sus hijos.¹⁴ Estaba allí Jajaziel, hijo de Zacarías' hijo de Benaya, hijo de Jeiel, hijo de Matanías, levita, de los hijos de Asaf, sobre quien vino el espíritu de Yahvé en medio de la asamblea,¹⁵ y dijo: “Oíd, Judá todo, y vosotros, los moradores de Jerusalén, y tú, rey Josafat: Así dice Yahvé: “No temáis ni os amedrentéis ante tan gran muchedumbre, porque no es vuestra la guerra, sino de Dios.¹⁶ Mañana bajaréis contra ellos; ellos van a subir por la cuesta de Sis, y los hallaréis al extremo del valle, frente al desierto de Jeruel.¹⁷ No habrá por qué peleéis en esto vosotros; paraos, estaos quedos, y veréis la salvación de Yahvé con vosotros. ¡Oh Judá y Jerusalén! no temáis ni desmayéis; salid mañana contra ellos, que Yahvé estará con vosotros.”¹⁸ Echóse entonces Josafat rostro a tierra, y todo Judá y todos los moradores de Jerusalén se postraron ante Yahvé, adorándole.¹⁹ Los levitas de los hijos de Caat y de los hijos de Coré se levantaron para alabar a Yahvé, Dios de Israel, con fuerte y alta voz.²⁰ Levantáronse por la mañana y salieron por el desierto de Tecua, y mientras salían, Josafat, en pie, dijo: “Oídmе, Judá y habitantes de Jerusalén: Confíad en Yahvé, vuestro Dios, y seréis seguros; creed a sus profetas, y prosperaréis.”²¹ Después, habido consejo con el pueblo, puso cantores de Yahvé para alabar la hermosura de su santuario delante del ejército: “Alabad a Yahvé, porque es eterna su misericordia.”²² Y en cuanto comenzaron los cantos y alabanzas, arrojó Yahvé discordias sobre Amón, Moab y los del monte Seír, que habían venido contra Judá, y se mataron unos a otros.²³ Echáronse los hijos de Amón y Moab sobre los moradores del monte Seír, para destruirlos y exterminarlos; y cuando hubieron acabado con los habitantes del monte Seír, unos a otros se destruían.²⁴ Cuando Judá llegó a la altura desde la cual se descubre el desierto y miraron del lado donde estaba la muchedumbre, no vieron más que cadáveres por tierra; ninguno había escapado.²⁵ Josafat y su gente fueron a apoderarse de los despojos, hallando entre los cadáveres muchas riquezas y objetos preciosos; cogiendo tantos, que no pudieron llevárselo todo de una vez, y emplearon tres días en recoger

el botín: tan considerable fue.²⁶ Al cuarto día se reunieron en el valle de Beraca, donde alabaron a Yahvé. Por eso llamaron a este valle Berača, nombre que lleva todavía hoy.²⁷ Los hombres de Judá y de Jerusalén, con Josafat a la cabeza, partieron gozosos para volverse a Jerusalén, pues Yahvé los había llenado de alegría, librándolos de sus enemigos.²⁸ Entraron en Jerusalén, en la casa de Yahvé, al son de las cítaras, los salterios y las trompetas.²⁹ El terror de Yahvé se apoderó de todos los reinos de las otras tierras cuando supieron que Yahvé había combatido contra los enemigos de Israel.³⁰ El reinado de Josafat fue tranquilo, y su Dios le dio la paz de todas partes.

El presente capítulo es propio del cronista, no teniendo, al parecer, relación con la campaña de 2 Re 3:4-27. Los atacantes son Moab, Amón y los *meonitas*, o sea, colonia de míneos que habitaban en Edom, cerca de Petra. Llegaron a Jasasón Tamar (Gen 14:7) en Engadi, en la ribera occidental del mar Muerto. Josafat acude a un ayuno colectivo y reúne una asamblea general. Los edomitas habitan en las montañas de Seír (Núm 20:21; Deut 2:8). El levita Jajaziel promete una resonante victoria de parte de Yahvé; pudo observar el pueblo que una multitud de cadáveres yacía en el suelo a consecuencia de una guerra de exterminio total (Deut 2:3455) entre las tropas enemigas. El terror de Yahvé (17:10) apoderóse de todos los reinos.

Resumen del reinado de Josafat (20:31-37).

³¹ Josafat reinó sobre Judá. Tenía treinta y cinco años cuando comenzó a reinar, y reinó veinticinco años en Jerusalén. Su madre se llamaba Azuba, hija de Silji.³² Anduvo por el camino de Asa, su padre, sin apartarse de él, haciendo lo recto a los ojos de Yahvé.³³ Pero los altos no desaparecieron y el pueblo no tenía su corazón firmemente apegado al Dios de sus padres.³⁴ El resto de los hechos de Josafat, los primeros y los postreros, están escritos en la historia de Jehú, hijo de Jananí, que fue inserta en el libro de los reyes de Israel.³⁵ Josafat, rey de Judá, se alió con el rey de Israel, Ocozías, que fue un impío,³⁶ y se asoció con él para construir naves que fueran a Tarsis, haciéndose las naves en Asiongaber.³⁷ Entonces Eliecer, hijo de Doda va, de Maresa, profetizó contra Josafat, diciendo: “Por haberte asociado con Ocozías, Yahvé destruirá tu obra.” Las naves se destrozaron y no pudieron ir a Tarsis.

Subsistieron en su reinado los lugares altos (1 Re 22:44), aunque en menor escala; todavía el corazón del pueblo no estaba del todo apegado al Dios de sus padres (v.33). Una de las fuentes históricas de información fueron las actas de Jehú (19:2; 1 Re 16:1ss). Por su alianza con Ocozías, rey de Israel, “que fue un impío,” le profetizó Eliezer que su obra sería destruida; 1 Re 10:22; 22:49 habla de “naves de Tarsis.”

Reinado de Joram (21:1-20).

¹ Josafat se durmió con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Joram, su hijo.² Joram, hijo de Josafat, tuvo por hermanos a Azarías, Jejiel, Zacarías, Azarías, Micael y Sefatías, todos hijos de Josafat, rey de Judá.³ Habíales hecho su padre grandes donaciones de plata, oro y objetos preciosos, con ciudades fuertes en Judá; pero dejó el reino a Joram, por ser el primogénito.⁴ Cuando Joram se posesionó del reino y se afirmó en él, pasó a cuchillo a todos sus hermanos y a algunos jefes de Israel.⁵ Tenía Joram treinta y dos años cuando comenzó a reinar, y reinó

ocho años en Jerusalén.⁶ Anduvo por los caminos de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Ajab, pues tuvo por mujer a una hija de Ajab, e hizo lo malo a los ojos de Yahvé.⁷ Pero no quiso Yahvé destruir la casa de David por la alianza que había hecho con David y la promesa que le hizo de darle siempre una lámpara a él y a sus hijos.⁸ En su tiempo se rebeló Edom contra el dominio de Judá y se dio un rey.⁹ Marchó Joram con sus jefes y todos sus carros, y, levantándose de noche, derrotó a los de Edom, que le tenían cercado a él y a los jefes de sus carros.¹⁰ Sin embargo, la rebelión de Edom contra el dominio de Judá dura hasta hoy. También se rebeló contra su dominio Libna porque había dejado a Yahvé, Dios de sus padres.¹¹ Joram se hizo altos en los montes de Judá, incitó a los habitantes de Jerusalén a la prostitución idolátrica e impelió a ella a Judá.¹² Recibió un escrito del profeta Elías, que decía: “He aquí lo que dice Yahvé, Dios de David, tu padre: Por no haber andado por los caminos de Josafat, tu padre, ni por los de Asa, rey de Judá,¹³ antes bien por los de los reyes de Israel; por haber hecho fornicar a Judá y a los moradores de Jerusalén, como fornicar la casa de Ajab, y por haber dado muerte a tus hermanos, a la casa de tu padre, que eran mejores que tú,¹⁴ Yahvé castigará a tu pueblo con una plaga muy grande, y a tus hijos, y a tus mujeres, y a tu hacienda,¹⁵ y a ti con una violenta enfermedad, con enfermedad de tus entrañas, que aumentará de día en día, hasta que las entrañas se te salgan por la fuerza del mal.”¹⁶ Despertó entonces Yahvé contra Joram el espíritu de los filisteos y de los árabes, que habitan cerca de los cusitas,¹⁷ los cuales subieron contra Judá, invadieron la tierra y pillaron toda la hacienda que hallaron en la casa del rey, y se llevaron a sus hijos y a sus mujeres, no quedándole otro hijo que Joacaz, el menor de todos.¹⁸ Después de esto le hirió a él Yahvé en las entrañas de una enfermedad incurable,¹⁹ que fue creciendo de día en día, hasta que al fin del año segundo se le salieron a Joram las entrañas por la violencia del mal. Murió en medio de los más acerbos dolores, y su pueblo no quemó perfumes en su honor, como lo había hecho con sus padres.²⁰ Treinta y dos años tenía cuando comenzó a reinar, y reinó ocho años en Jerusalén. Se fue sin ser llorado de nadie y le sepultaron en la ciudad de David, pero no en los sepulcros de los reyes.

Además de una ampliación de las noticias de 2 Re 8:16-24, habla el texto de la matanza de los hermanos del rey y de jefes de Israel (v.4), de la carta que le escribió Elías (v.12-15) y de su fin desastroso (v. 18-19). La mención de Elías y su intervención en el reinado de Joram crea dificultades, a menos que se lea *Eliseo* en lugar de Elías (2 Re 3:11ss). Acaso el autor sagrado se refiera más a la actitud que hubiera tomado Elías que a su persona.

Reinado de Ocozías (22:1-9 = 2 Re 8:24-29; 9:21;. 10:12-14)

¹ Los habitantes de Jerusalén proclamaron sucesor de Joram a Ocozías, el menor de sus hijos, porque la tropa que había venido al campo con los árabes había dado muerte a todos los mayores que él. Así, Ocozías, hijo de Joram, fue rey de Judá.² Tenía Ocozías veintidós años cuando comenzó a reinar, y reinó un año en Jerusalén. Su madre se llamaba Atalía, hija de Omrí.³ Anduvo por los caminos de la casa de Ajab, pues su madre le aconsejaba impiamente. ⁴ Hizo lo malo a los ojos de Yahvé, como la casa de Ajab, que después de la muerte de su padre le sirvió de consejero para su perdición.⁵ Llevado de sus consejos, fue con Joram, hijo de Ajab, rey de Israel, a la guerra contra Jazael, rey de Siria, a Ramot Galaad, y los sirios hirieron a

Joram. ⁶ Volvióse éste a Jezrael para curar las heridas que los sirios le habían hecho en Ramot cuando luchaba contra Jaziel, rey de Siria. Bajó Ocozías a ver a Joram, hijo de Ajab, a Jezrael, donde estaba herido; ⁷ y por voluntad de Dios, para su ruina, bajó Ocozías a ver a Joram; pues, llegado allí, salió con Joram al encuentro de Jehú, hijo de Nimsí, a quien Yahvé había ungido para exterminar a la casa de Ajab; ⁸ y mientras Jehú hacía justicia con la casa de Ajab, dio con los jefes de Judá y con los hijos de los hermanos de Ocozías que estaban al servicio de Ocozías, y los mató: ⁹ buscó a Ocozías, que fue hallado en Samaría, donde se había escondido; y le tomaron y llevaron a Jehú, que le dio muerte; sepultáronle, porque dijeron: “Es hijo de Josafat, que buscó a Yahvé de todo corazón.”

Obró el mal por instigación de su madre Atalía. Según 2 Re 8:26, tenía veintidós años al empezar a reinar, cifra que debe retenerse según el lugar paralelo y versiones. Alióse con el rey de Israel contra Jazael. Fue muerto por Jehú cerca de Megiddo cuando trataba de esconderse en Samaría.

El crinen de Atalía (22:9-12 = 2 Re 11:1-3).

⁹ No quedaba de la casa de Ocozías persona en edad de reinar, ¹⁰ y Atalía, madre de Ocozías, viendo que era muerto su hijo, se alzó y exterminó a toda la estirpe real de la casa de Judá; ¹¹ pero Josabat, hija del rey, cogió a Joás, hijo de Ocozías, y le arrebató de en medio de los hijos del rey cuando los mataban, escondiéndole a él y a su nodriza en el dormitorio. Así, Josabat, hija del rey Joram, mujer del sacerdote Joyada y hermana de Ocozías, le escondió de Atalía, que no pudo matarle. ¹² Seis años estuvo escondido con ellos en la casa de Dios, y era en tanto Atalía la que reinaba en la tierra.

El relato concuerda de cerca con el de los Reyes. Atalía estaba a punto de extinguir la dinastía davídica; pero Dios vela por el cumplimiento de sus promesas salvando a Joás.

Proclamación de Joás y muerte de Atalía (23:1-21 = 2 Re 11:4-20).

¹ Al séptimo año revistióse Joyada de valor, y se concertó con los jefes de centenas: Azarías, hijo de Jerojam; Ismael, hijo de Jojanán; Azarías, hijo de Obed, Masaya, hijo de Adaya, y Elisafat, hijo de Zicrí. ² Recorrieron Judá y reunieron a los levitas de todas las ciudades de Judá y a los jefes de las familias de Israel, que vinieron a Jerusalén, ³ y toda la asamblea hizo alianza con el rey en la casa de Dios. Joyada les dijo: “Ahí tenéis al hijo del rey que reinará, como lo ha dicho Yahvé, de los hijos de David. ⁴ Mirad lo que habéis de hacer: el tercio de vosotros que el día del sábado entra de servicio, sacerdotes y levitas, hará la guardia en los atrios; ⁵ otro tercio estará en el palacio del rey, y el otro, en la puerta de Jesod. Todo el pueblo se reunirá en el atrio de la casa de Yahvé. ⁶ Que no entre ni salga nadie de la casa de Yahvé, fuera de los sacerdotes y levitas que están de servicio; éstos podrán entrar porque están consagrados. ⁷ Todo el pueblo hará la guardia de Yahvé, y los levitas rodearán al rey por todas partes; cada uno tendrá las armas en su mano, y quienquiera que entrare en la casa, morirá. Estaréis con el rey cuando éste entre y salga.” ⁸ Los levitas y todo Judá hicieron todo lo que el sacerdote Joyada había mandado, y cada uno tomó a los suyos, los que entraban en servicio y los que salían de servicio el sábado, pues el sacerdote Joyada no exceptuó a ninguna de las divisiones. ⁹ El sacerdote Joyada en-

tregó a los jefes de centenas las lanzas y los escudos grandes y pequeños, que provenían del rey David y se hallaban en la casa de Dios.¹⁰ Hizo que rodeasen al rey, poniendo a todo el pueblo cada uno con las armas en la mano, desde el lado derecho hasta el lado izquierdo de la casa, junto al altar y por toda la casa.¹¹ Y adelantando al hijo del rey pusieron sobre su cabeza la diadema y el testimonio y le proclamaron rey. Joyada y sus hijos le ungieron y gritaron: “¡Viva el rey!”¹² Atalía oyó el estrépito del pueblo, que corría y aclamaba al rey; vino a donde estaba el pueblo en la casa de Yahvé¹³ y miró. Estaba el rey sentado en su estrado, a la entrada, y los jefes y las trompetas estaban junto al rey, y todo el pueblo de la tierra daba muestras de gran alegría, y sonaban las trompetas, y los cantores, con los instrumentos de música, entonaban cánticos de alabanza. Atalía rasgó sus vestiduras y gritó: “¡Conspiración, conspiración!”¹⁴ Entonces el sacerdote Joyada, llamando a los jefes de centena que estaban al frente de las tropas, les dijo: “Sacadla de las filas, y a quienquiera que la siga, le matáis.” Pues el sacerdote dijo: “No la matéis en la casa de Yahvé.”¹⁵ Hízosele lugar y se encaminó al palacio real por la entrada de la puerta de los caballos, y allí la mataron.¹⁶ Joyada hizo alianza entre Yahvé, el pueblo todo y el rey, de ser el pueblo de Yahvé.¹⁷ Después de esto entró todo el pueblo en el templo de Baal y lo derribaron, echando por tierra sus altares, haciendo pedazos sus imágenes, y mataron delante del altar a Matan, sacerdote de Baal.¹⁸ Luego ordenó Joyada los oficios en la casa de Yahvé por mano de los sacerdotes y levitas, según la ordenación hecha por David en la casa de Yahvé, para ofrecer a Yahvé holocaustos, como está escrito en la Ley de Moisés, en medio de cantos de júbilo, conforme a la ordenación de David.¹⁹ Puso también los porteros a las puertas de la casa de Yahvé para que por ninguna entrase ningún inmundo.²⁰ Y tomando luego a los jefes de centena, a los jefes del pueblo y al pueblo todo de la tierra, llevaron al rey de la casa de Yahvé, y, llegados al medio de la puerta principal de la casa del rey, sentaron al rey sobre el trono del reino.²¹ Todo el pueblo de la tierra estaba lleno de júbilo, y la ciudad se estuvo tranquila. Atalía había sido muerta a espada.

Ambas relaciones concuerdan fundamentalmente, con sensibles diferencias, que surgen por la diferente perspectiva de los autores, en la disposición y valoración de los hechos.

Joás, rey de Judá (24:1-16 = 2 Re 12:1-17).

¹ Siete años tenía Joás cuando comenzó a reinar, y reinó cuarenta años en Jerusalén. Su madre se llamaba Sibyá, de Ber-seba.² Hizo Joás lo que es recto a los ojos de Yahvé todo el tiempo de vida del sacerdote Joyada.³ Joyada tomó para Joás dos mujeres, y Joás engendró hijos e hijas.⁴ Después de esto vino a Joás el pensamiento de reparar la casa de Yahvé,⁵ y, reuniendo a los sacerdotes y levitas, les dijo: “Salid por todas las ciudades de Judá y recoged cada año de todo Israel dinero para reparar la casa de vuestro Dios, y poned en esto gran diligencia.” Pero los levitas no se dieron prisa,⁶ y llamando el rey a Joyada, sumo sacerdote, le dijo: “¿Por qué no has cuidado de que los levitas trajesen de Judá y de Jerusalén el tributo impuesto por Moisés, siervo de Dios, a toda la congregación de Israel para el tabernáculo del testimonio?”⁷ Pues la impía Atalía y sus hijos han saqueado la casa de Dios, empleando para servir a los baales todo lo consagrado a la casa de Yahvé.”⁸ Mandó entonces el rey que se hiciera un arca y la pusieran fuera, a la entrada de la casa de Yahvé;⁹ y

se pregonó por Judá y Jerusalén que trajesen a Yahvé el tributo que Moisés, siervo de Dios, había impuesto a Israel en el desierto.¹⁰ Todos los jefes y el pueblo todo se complacieron en ello, y traían y echaban en el arca lo que había de pagarse.¹¹ En el momento oportuno, cuando los levitas veían que en el arca había mucho dinero, que había que entregar a los intendentes del rey, el secretario del rey y el comisario del sumo sacerdote venían a vaciar el arca y luego volvían a ponerla en su sitio, haciendo así todos los días y tomando dinero en abundancia.¹² El rey y Joyada se lo entregaban a los encargados de hacer las obras en la casa de Yahvé para pagar a los canteros y carpinteros para la reparación de la casa de Yahvé, así como a los herreros y broncistas para reparar la casa de Yahvé.¹³ Los oficiales trabajaron e hicieron las reparaciones necesarias, restituyendo a su estado la casa de Dios y consolidándola.¹⁴ Cuando se terminaron las obras, llevaron al rey y a Joyada el resto del dinero, y de él se hicieron utensilios para la casa de Yahvé, los utensilios para el servicio, copas para los holocaustos, copas y otros utensilios de oro y de plata; durante toda la vida de Joyada se ofrecieron continuamente holocaustos en la casa de Yahvé.¹⁵ Murió Joyada viejo y harto de días; tenía al morir ciento treinta años.¹⁶ Fue sepultado en la ciudad de David, con los reyes, pues había hecho mucho bien por Israel, por Dios y por su casa.

Según el libro de los Reyes, utilizó Joás las ofrendas hechas al templo con ocasión de los votos o de peregrinaciones para reparar el templo; en nuestro texto se dice que sacerdotes y levitas se esparcieron por las ciudades de Judá recolectando limosnas para este fin. Ante el poco celo de sacerdotes y levitas, colocó el rey en el templo un cepillo en el que se recogerían las limosnas de los fieles (2 Re 12:7-16).

Idolatría y castigos (24:17-27).

¹⁷ Después de la muerte de Joyada comenzaron los príncipes a adular al rey, y éste los escuchó,¹⁸ y dejando la casa de Yahvé, Dios de sus padres, sirvieron a las “asesras” y a los ídolos; y vino la ira de Dios sobre Judá y sobre Jerusalén, porque se habían hecho culpables.¹⁹ Yahvé les mandó profetas para reducirlos a sí, pero no escucharon sus advertencias.²⁰ El espíritu de Dios descendió sobre Zacarías, hijo del sacerdote Joyada, que, presentándose ante el pueblo, dijo: “Así habla Dios: ¿Por qué quebrantáis los mandamientos de Yahvé? No os vendrá bien por ello, pues si vosotros dejáis a Yahvé, Yahvé os dejará a vosotros.”²¹ Conjuráronse contra él y de orden del rey le lapidaron en el atrio de la casa de Yahvé.²² No se acordó el rey Joás del bien que le había hecho Joyada, padre de Zacarías, y dio muerte a su hijo. Zacarías dijo al morir: “Vea Yahvé y El lo requiera.”²³ A la vuelta del año subió contra él el ejército de Siria, que vino a Judá y Jerusalén. Mataron de entre el pueblo a todos los príncipes de él, y llevaron todos sus despojos al rey de Damasco.²⁴ El ejército de Siria había venido con poca gente; pero Yahvé entregó en sus manos un ejército muy considerable, porque habían abandonado a Yahvé, Dios de sus padres.²⁵ Los sirios hicieron justicia a Joás, y, una vez que se retiraron dejándole en gran dolor, conspiraron contra él sus servidores para vengar la sangre de los hijos de Joyada, sacerdote, y le dieron muerte en su lecho. Murió y fue sepultado en la ciudad de David, mas no en los sepulcros de los reyes.²⁶ Los que conspiraron contra él fueron Zabud, hijo de Simat la amonita, y Jozabad, hijo de Simrit la moabita.²⁷ Lo que to-

ca a sus hijos, a las grandes amenazas que hubo de soportar y a las reparaciones hechas en la casa de Dios, escrito está en el “Midrás” del libro de los Reyes. Le sucedió Amasias, su hijo.

A la muerte de Joyada cambió el rey de conducta, por lo cual Yahvé se indignó y castigó a Judá y Jerusalén. Permanecieron sordos a la voz de los profetas; a Zacarías le apedrearon en el atrio de la casa de Yahvé (Mt 23:35; Lc 11:51). En castigo mandó Dios contra Judá el ejército sirio, que le venció a pesar de ser poco numeroso. El rey fue asesinado (2 Re 12:21-22). En el v.2y se habla del *Midrash*, o comentario al libro de los Reyes (13:22); es un libro distinto a nuestros libros canónicos de los Reyes.

Comportamiento religioso de Amasias (25:1-10 = 2. Re 14:2-6).

¹ Veinticinco años tenía Amasias cuando comenzó a reinar, y reinó veinticinco años en Jerusalén; su madre se llamaba Jehoadán, de Jerusalén. ² Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, pero no con un corazón perfecto del todo. ³ Luego que se afirmó en el trono, dio muerte a los siervos que habían asesinado a su padre, ⁴ pero no mato a sus hijos, conforme a lo que esta escrito en la Ley, en el libro de Moisés, donde manda Yahvé “No morirán los padres por los hijos ni los hijos por los padres sino que cada uno morirá por su pecado.” ⁵ Reunió Amasias a Judá y constituyó, según las casas paternas, jefes de millares y de centenas por todas las ciudades de Judá y Benjamín. Hizo el censo desde los veinte años arriba, y fueron hallados trescientos mil aptos para la guerra, armados de lanza y escudo. ⁶ Tomó de Israel a sueldo cien mil hombres valientes por cien talentos de plata. ⁷ Vino a él un hombre de Dios y le dijo: “¡Oh rey! que no vaya contigo el ejército de Israel, pues no está Yahvé con Israel, con todos esos hijos de Efraím. ⁸ Si vas con ellos, aunque tú hagas en el combate esfuerzos de valor, Dios te hará caer ante el enemigo, porque tiene Dios poder para levantar y para derribar.” ⁹ Amasias dijo entonces al hombre de Dios: “¿Qué será, pues, de los cien talentos que he entregado a las tropas de Israel?” Y el hombre de Dios le respondió: “Mucho más que eso puede darte Yahvé.” ¹⁰ Entonces Amasias apartó la tropa que había venido de Efraím, para que se volvieran a sus casas; ellos se irritaron fuertemente contra Judá y se volvieron a sus casas enfurecidos.

Un hombre de Dios le desaconsejó la alianza con Israel en la lucha contra los edomitas (2 Re 14:7), “pues no está Yahvé con Israel.” Por haber seguido este consejo consiguió una brillante victoria.

Infidelidad del rey después de la victoria (25:11-16).

¹¹ Amasias se esforzó, y a la cabeza de su pueblo vino al valle de la Sal y deshizo a diez mil hombres de los hijos de Seír. ¹² Los hijos de Judá apresaron vivos a diez mil, y, llevándolos a la cresta de una roca, los despeñaron, y todos se hicieron pedazos. ¹³ Los de la tropa que Amasias había despedida para que no fuesen con él a la guerra se derramaron por las ciudades de Judá desde Samaría hasta Betorón, y mataron a tres mil personas y tomaron muchos despojos. ¹⁴ Al regresar Amasias de la derrota de los edomitas, trajo también consigo los dioses de los hijos de Seír y se los puso por dioses, prosternándose ante ellos y quemándoles perfumes. ¹⁵ Encendiéndose el furor de Yahvé contra Amasias, y le mandó un profeta, que le dijo: “¿Por qué has

buscado los dioses de esas gentes, que no pudieron librar a su pueblo de tus manos?”¹⁶ Cuando esto le dijo el profeta, respondió él: “¿Y quién te ha hecho a ti consejero del rey? Quitate de ahí. ¿Es que quieres que te haga azotar?” El profeta se retiró, diciendo: “Yo sé que Dios ha decretado destruirte por haber hecho eso y no haber escuchado mi advertencia.”

Cometió Amasias la locura de postrarse ante los ídolos de los umeos, que no pudieron salvar a su pueblo. Esta idolatría explica el desastre de Betsames.

Desastre en Betsames (25:17-24 = 2 Re 14:8-14).

¹⁷ Amasias, después de haber tenido consejo, mandó a decir a Joás, hijo de Joacaz, hijo de Jehú, rey de Israel: “Ven, que nos veamos las caras.”¹⁸ Entonces Joás, rey de Israel, envió a decir a Amasias, rey de Judá: “El cardo del Líbano mandó a decir al cedro del Líbano: Da tu hija por mujer a mi hijo. pero vinieron las fieras del Líbano, pisaron y hollaron el cardo.”¹⁹ Tu te dices: He derrotado a Edom; y tu corazón se ha ensoberbecido. Quédate en tu casa. ¿Para qué has de meterte en una empresa desgraciada que será tu ruina y la ruina de Judá?”²⁰ pero Amasias no le escuchó, porque había resuelto Dios entregarle en sus manos por haber buscado a los dioses de Edom.²¹ Subió pues, Joás, rey de Israel, y vieron las caras él y Amasias, rey de Judá, en Betsames, que está en Judá;²² y cayó Judá delante de Israel y huyeron cada uno a su casa.²³ Joás, rey de Israel, apresó en Betsames a Amasias, rey de Judá, hijo de Joás, hijo de Joacaz, y le llevó a Jerusalén, donde abrió una brecha de cuatrocientos codos desde la puerta de Efraím hasta la puerta de la esquina.²⁴ Tomó el oro y la plata y todos los vasos sagrados que había en la casa de Dios al cuidado de Obededom, y los tesoros del palacio real, y a los rehenes, y se volvió a Samaría.

En el v.20 se encuentra una reflexión del autor destinada a poner de relieve la próxima derrota de Amasias. Obededom era el guardián de la puerta meridional del templo (1 Crón 26:15).

Muerte de Amasias (25:25-28 = 2 Re 17:22).

²⁵ Amasias, hijo de Joás, rey de Judá, vivió quince años después de la muerte de Joás, hijo de Joacaz, rey de Israel.²⁶ El resto de los hechos de Amasias, los primeros y los postreros, ¿no está escrito en el libro de los reyes de Judá y de Israel?²⁷ Después que Amasias se apartó de Yahvé, tramaron una conjuración contra él en Jerusalén; y como huyera a Laquis, mandaron tras él a Laquis los conjurados, y le mataron allí.²⁸ Trajéronle en caballos y le sepultaron con sus padres en la ciudad de David.

La conspiración que tramaron contra él fue efecto de haberse apartado de Yahvé; fue sepultado en la ciudad de David, no de *Judá*, como escribió erróneamente un amanuense en el texto masorético (2 Re 14:20).

Ozías, rey de Jada (26:1-15).

¹ Todo el pueblo de Judá tomó a Ozías, de edad de dieciséis años, y le puso por rey en lugar de su padre, Amasias.² Ozías reconstruyó Elat y la restituyó al dominio de

Judá después que el rey se durmió con sus padres. ³ Dieciséis años tenía Ozías cuando comenzó a reinar, y reinó cincuenta y dos años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jecolía, de Jerusalén. ⁴ Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho Amasias, su padre. ⁵ Se dio a buscar a Yahvé durante la vida de Zacarías, que le educó en el temor de Dios; y mientras él buscó a Yahvé, Dios le protegió. ⁶ Tuvo guerra contra los filisteos, y derribó las murallas de Gat, las de Jabne y las de Azoto, y reconstruyó ciudades en el territorio de Azoto y en el de los filisteos. ⁷ Dios le ayudó contra los filisteos, contra los árabes que habitaban en Gur Baal y contra los meonitas. ⁸ Los amonitas traían presentes a Ozías, y su fama se extendió hasta las fronteras de Egipto, pues llegó a ser muy poderoso. ⁹ Alzó en Jerusalén torres en la puerta del ángulo, y en la del valle y en la de la esquina, y las fortificó. ¹⁰ Construyó torres en el desierto y excavó muchas cisternas, porque tenía muchos ganados en los valles y en el llano, y labradores y viñadores en la montaña y en el Carmel, pues era muy aficionado a la agricultura. ¹¹ Tuvo un ejército de soldados, que iban a la guerra por bandas, contadas según el censo que de ellas hicieron el secretario Jeiel y el comisario Maseya, a las órdenes de Jananía, uno de los jefes de rey. ¹² El número total de los jefes de casas paternas, de guerreros valientes, era de dos mil seiscientos, ¹³ que mandaban un ejército de trescientos siete mil cinco soldados, capaces de sostener al rey contra el enemigo. ¹⁴ Ozías proveyó a todo el ejército de escudos, lanzas, cascos, corazas, arcos y hondas. ¹⁵ Construyó en Jerusalén máquinas inventadas por un ingeniero, destinadas a las torres y a los ángulos, para lanzar flechas y gruesas piedras. Su fama se extendió lejos, porque supo ayudarse maravillosamente hasta llegar a ser fuerte.

Se reúnen aquí más datos que en los lugares paralelos de 2 Re 14:21-22; 15:1-7. Su vida religiosa fue ejemplar mientras vivió Zacarías, que le educó en el temor de Dios (v.5); por lo mismo, Dios le protegió y llevó a la victoria contra los filisteos y árabes; los amonitas le traían presentes. En el interior fortificó la ciudad de Jerusalén y favoreció la agricultura y ganadería. En el libro de los Reyes es llamado Azadas.

Orgullo y castigo (26:16-23).

¹⁶ Mas, cuando se hubo fortalecido, se ensoberbeció su corazón hasta corromperse, y se rebeló contra Yahvé, su Dios, entrando en el templo de Yahvé para quemar incienso en el altar de los perfumes. ¹⁷ El sacerdote Azarías entró tras él con ochenta sacerdotes de Yahvé, hombres valerosos, ¹⁸ que se opusieron al rey Ozías y le dijeron: “Tú, Ozías, no tienes derecho a ofrecer perfumes a Yahvé. Esto pertenece a los sacerdotes, hijos de Aarón, que han sido consagrados para ello. Sal del santuario, porque estás prevaricando, y no te será esto de honor ante Yahvé, Dios.” ¹⁹ Enfurecióse Ozías, que tenía un incensario en la mano; y en esta su ira contra los sacerdotes, brotó la lepra en su frente en presencia de los sacerdotes, en la casa de Yahvé, cerca del altar de los perfumes. ²⁰ El sumo sacerdote, Azarías, y todos los sacerdotes, pusieron en él sus ojos, vieron la lepra sobre su frente y le arrojaron precipitadamente fuera. El mismo apresuróse a salir, porque le había herido Yahvé. ²¹ El rey Ozías fue leproso hasta el día de su muerte, y vivió apartado en una casa, excluido de la casa de Yahvé. Jotam, su hijo, estaba al frente de la casa del rey y juzgaba al pueblo de la tierra. ²² El resto de los hechos de Ozías, los primeros y los

postreros, fue escrito por Isaías, hijo de Amos, profeta.²³ Ozías se durmió y fue sepultado en el campo de los sepulcros, no con los reyes de Israel, por ser leproso. Le sucedió Jotam, su hijo.

Por haberse entrometido en una función sacerdotal que no le pertenecía, fue castigado con la lepra. Los sacerdotes defendieron con la fuerza sus derechos (1 Crón 23:31). La lepra le impedía entrar en adelante en el santuario (Lev 13:45-46; Núm 19:13-20). De él se ocupó el profeta Isaías, que escribió las actas de Ozías. Por razón de su lepra fue sepultado al lado de los sepulcros de los reyes de Judá.

Jotam, rey de Israel (27:1-9 = 2 Re 15:32-35).

¹ Veinticinco años tenía Jotam cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jerusa, hija de Sadoc. ² Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como había hecho Ozías, su padre; pero no entró, como él, en el templo de Yahvé. Seguía, sin embargo, la corrupción del pueblo. ³ Jotam construyó la puerta superior de la casa de Yahvé e hizo bastantes edificaciones sobre los muros de Ofel. ⁴ Edificó ciudades en la montaña de Judá y fortalezas y torres en el bosque. ⁵ Hizo la guerra contra el rey de los hijos de Amón, y los venció. Los hijos de Amón le entregaron aquel año cien talentos de plata, diez mil coros de trigo y diez mil de cebada, y siguieron pagándole el segundo y el tercer año. ⁶ Jotam llegó a ser poderoso, porque se afirmó en los caminos de Yahvé, su Dios. ⁷ El resto de los hechos de Jotam, todas sus guerras, todo cuanto hizo, está escrito en el libro de los reyes de Israel y de Judá. ⁸ Tenía veinticinco años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. ⁹ Se durmió con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Ajaz, su hijo.

Jotam siguió la política de su padre; por su piedad logró tener a raya a sus enemigos, obligándoles a pagar tributo. Fue poderoso “porque se afirmó en los caminos de Yahvé.”

Reinado de Ajaz (28:1-27).

¹ Veinte años tenía Ajaz cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo lo recto a los ojos de Yahvé, como lo hizo David, su padre. ² Marchó por los caminos de los reyes de Israel, y aun se hizo imágenes fundidas de Baal, ³ y quemó perfumes en el valle de los hijos de Hinón, y pasó a sus hijos por el fuego, según las abominaciones de las gentes que Yahvé había arrojado ante los hijos de Israel. ⁴ Ofrecía sacrificios y perfumes en los altos, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso. ⁵ Yahvé, su Dios, le entregó en manos del rey de Siria, y los sirios le derrotaron, haciéndole gran número de prisioneros, que se llevaron a Damasco. Fue entregado también en manos del rey de Israel, que le hizo experimentar una gran derrota. ⁶ Pecaj, hijo de Romelía, mató en un solo día en Judá a ciento veinte mil hombres, todos valientes, porque habían dejado a Yahvé, Dios de sus padres. ⁷ Zicrí, guerrero de Efraím, mató a Maseya, hijo del rey; a Azricam, jefe de la casa del rey, y a Elcana, segundo después del rey. ⁸ Los hijos de Israel hicieron entre sus hermanos doscientos mil prisioneros, mujeres, hijos e hijas, y les hicieron mucho botín, que se llevaron a Samaría. ⁹ Había un profeta de Yahvé llamado Oded, que fue al encuentro del ejército que volvía a Samaría y les dijo: “Yahvé, Dios de vuestros pa-

dres, en su cólera contra Judá, los ha entregado en vuestras manos, y vosotros los habéis matado con furor, que ha subido hasta el cielo.¹⁰ Ahora queréis hacer de los hijos de Judá y de Jerusalén vuestros esclavos y vuestras esclavas. Pero vosotros, ¿no sois culpables contra Yahvé, vuestro Dios?¹¹ Oídme, pues, y devolved esos cautivos que habéis hecho entre vuestros hermanos, porque os amenaza la cólera encendida de Yahvé.”¹² Algunos de entre los jefes de Efraím: Azarías, hijo de Jojánán; Berequías, hijo de Meselimot; Ezequías, hijo de Salum, y Amasa, hijo de Jadaí, se opusieron a los que venían en el ejército,¹³ y les dijeron: “No entréis con esos cautivos, porque sería añadir pecados sobre pecados a los que nosotros hemos cometido contra Yahvé. Demasiado culpables somos ya y la cólera encendida de Yahvé está sobre Israel.”¹⁴ Los soldados abandonaron los cautivos y el botín ante los jefes y ante toda la asamblea,¹⁵ y los hombres de que se ha hecho mención tomaron los cautivos, empleando el botín en vestir a los desnudos; les dieron vestidos y calzado, les dieron de comer y de beber, los ungieron y, montando en asnos a los que estaban fatigados, los condujeron a Jericó, la ciudad de las palmas, a sus hermanos, y luego se volvieron a Samaría.¹⁶ En aquel tiempo, el rey Ajaz mandó a pedir socorros al rey de Asiría.¹⁷ Los edomitas volvieron otra vez y derrotaron a Judá, llevándose cautivos.¹⁸ Los filisteos invadieron las ciudades del llano y del mediodía de Judá, tomaron a Betsames, Ayalón, Guederot, Soco y las ciudades de su dependencia, Timna y las ciudades de su dependencia, y se establecieron en ellas.¹⁹ Así humillaba Yahvé a Judá por causa de Ajaz, rey de Judá, que había arrojado la disolución en Judá y pecado contra Yahvé.²⁰ Te-glatfalsar, rey de Asiría, vino contra él y le estrechó sin darle respiro.²¹ Ajaz despojó la casa de Yahvé, la del rey y las de los príncipes, para hacer un presente al rey de Asiría; pero no le sirvió de nada.²² A pesar de verse en gran aprieto, el rey Ajaz seguía pecando contra Yahvé;²³ sacrificaba a los dioses de Damasco, que le habían herido, diciéndose: “Puesto que los dioses de los reyes de Siria los ayudan, voy a sacrificarles para que me socorran a mí.” Pero fueron la ocasión de su ruina y de la de todo Israel.²⁴ Ajaz reunió los utensilios de la casa de Dios y los hizo pedazos; cerró las puertas de la casa de Yahvé, se hizo altares en todos los rincones de Jerusalén²⁵ y levantó altos en todas las ciudades de Judá, para ofrecer allí perfumes a otros dioses, irritando así a Yahvé, Dios de sus padres.²⁶ El resto de sus hechos, todos sus caminos, los primeros y los postreros, está escrito en el libro de los reyes de Judá y de Israel.²⁷ Ajaz se durmió con sus padres y fue sepultado en la ciudad de Jerusalén, pues no se le sepultó en los sepulcros de los reyes de Judá, Le sucedió Ezequías, su hijo.

De este monarca se habla en 2 Re 16:1-20. Nuestro autor pasa por alto lo que favorece al monarca y atenúa sus éxitos, poniendo, en cambio, de relieve sus humillaciones y fracasos. Dios le entregó en manos del rey de Siria y de Israel (2 Re 16:5; Is 7:1). Por intercesión de un profeta son libertados los prisioneros de Judá (v.8-15). Por atacarle los filisteos y los idumeos, pidió ayuda al rey de Asiría, quien “vino contra él y le estrechó” (v.20); de nada le sirvieron los presentes que le entregó. Pero, a pesar de tantos castigos, “seguía pecando contra Yahvé” (v.22), que hizo sentir su mano justiciera sobre él.

Ezequías: purificación del templo (29:1-17).

¹ Veinticinco años tenía Ezequías cuando comenzó a reinar, y reinó veintinueve años

en Jerusalén. Su madre se llamaba Abiyá, hija de Zacarías.² Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho David, su padre.³ En el primer año de su reinado, el mes primero, abrió las puertas de la casa de Yahvé y las reparó.⁴ Hizo venir a los sacerdotes y levitas, que reunió en el atrio oriental,⁵ y les dijo: “Oídmme, levitas: santificaos y santificad la casa de Yahvé, el Dios de vuestros padres, y echad la impureza fuera del santuario.⁶ Porque han pecado nuestros padres y han hecho el mal a los ojos de Yahvé, nuestro Dios; le han abandonado, han apartado sus ojos del tabernáculo de Yahvé y le han vuelto las espaldas.⁷ Hasta cerraron las puertas del pórtico, apagaron las lámparas y dejaron de ofrecer a Yahvé, Dios de Israel, perfumes y holocaustos en el santuario.⁸ Por eso la cólera de Yahvé pesa sobre Judá y sobre Jerusalén, y los ha entregado a la confusión, a la desolación y a la burla, como lo estáis viendo con vuestros ojos.⁹ Ya veis que por eso han caído nuestros padres por la espada, y nuestros hijos y nuestras hijas están en cautividad.¹⁰ Yo quiero que hagamos alianza con Yahvé, Dios de Israel, para que se aparte de nosotros su encendida cólera.¹¹ Ahora, pues, hijos míos, basta de negligencias, pues habéis sido elegidos por Yahvé para ministrar ante El en su servicio, para ser sus servidores y ofrecerle perfumes.”¹² Levantáronse los levitas Macat, hijo de Arnasaí; Joel, hijo de Azarías, de los hijos de Caat; y de los de Merarí, Quis, hijo de Abdí; Azarías, hijo de Jelaleel; y de los gersonitas, Joaj, hijo de Simma; Edén, hijo de Joaj;¹³ y de los hijos de Eli-safán, Simrí y Jehiel; y de los hijos de Asaf, Zacarías y Matanías;¹⁴ y de los hijos de Hernán, Jejiel y Simeí; y de los hijos de Jedetún, Semeyas y Uziel.¹⁵ Reunieron a sus hermanos y” después de santificarse ellos, vinieron a purificar la casa de Yahvé, según las órdenes del rey y según las palabras de Yahvé.¹⁶ Entraron los sacerdotes en el interior de la casa de Yahvé para purificarla; sacaron todas las impurezas que hallaron en el templo de Yahvé y las arrojaron al atrio de la casa de Yahvé, donde las recibieron los levitas para llevarlas fuera, al valle del Cedrón”¹⁷ Comenzaron las purificaciones el día primero del primer mes; el octavo día del mismo mes entraron en el pórtico del templo de Yahvé, y emplearon ocho días en purificar el templo de Yahvé; el día dieciséis del mismo mes acabaron lo que habían comenzado.

Es el reverso de la medalla de Ajaz; el autor sagrado hace resaltar aquellos hechos que atestiguan la devoción de Ezequías a Yahvé y a su templo. Abrió las puertas del templo, que había cerrado Ajaz (28:24), y purificó el santuario; los sacerdotes y levitas fueron sus mejores colaboradores. La lista de los levitas es algo artificial, pero muy significativa. Con relación a la de los levitas que transportaron el arca (1 Grón 15:4-10) aumenta la importancia del canto; con ello diseña el cronista toda una orientación cultural nueva (Cazelles). En el v.9 se hace alusión al exilio.

Sacrificio expiatorio (29:18-36).

¹⁸ Fueron luego al rey Ezequías y le dijeron: “Hemos purificado toda la casa de Yahvé, el altar de los holocaustos y todos sus utensilios, y la mesa de los panes de la proposición.¹⁹ Y todos sus utensilios, que el rey Ajaz profanó durante su reinado con sus transgresiones, están ya reparados y purificados y ante el altar de Yahvé.”²⁰ El rey Ezequías se levantó bien de mañana, reunió a los jefes de la ciudad y subió a la casa de Yahvé.²¹ Ofrecieron siete novillos, siete carneros, siete corderos y siete machos cabríos en sacrificio expiatorio por el reino, por el santuario y por Judá. El

rey mandó a los sacerdotes hijos de Aarón que los ofreciesen en el altar de Yahvé.²² Los sacerdotes inmolaron los novillos, recibieron su sangre y la derramaron en torno al altar; inmolaron los carneros y derramaron su sangre en el altar.²³ Presentaron luego los machos cabríos expiatorios ante el rey y ante la asamblea, que pusieron sus manos sobre ellos,²⁴ y los sacerdotes los inmolaron y derramaron la sangre al pie del altar, en expiación por los pecados de todo Israel, pues por todo Israel había ordenado el rey el holocausto y el sacrificio expiatorio.²⁵ Hizo que los levitas se pusieran en la casa de Yahvé con címbalos, salterios y arpas, según la ordenación de David, de Gad, vidente del rey, y de Natán, profeta, porque tal era la orden de Yahvé, transmitida por medio de sus profetas.²⁶ Los levitas ocuparon su sitio con los instrumentos de David, y los sacerdotes el suyo con las trompetas.²⁷ Ezequías mandó ofrecer el holocausto sobre el altar; y en cuanto comenzó el holocausto, comenzó también el canto de Yahvé al son de las trompetas y con el acompañamiento de los instrumentos de David, rey de Israel.²⁸ Prosternóse toda la asamblea, se cantó el canto y se tocaron las trompetas, todo hasta que el holocausto se terminó.²⁹ Cuando se hubo acabado de ofrecer el holocausto, el rey con toda la asamblea doblaron las rodillas y se prosternaron.³⁰ Después el rey Ezequías y los jefes dijeron a los levitas que alabasen a Dios con palabras de David y de Asaf, vidente, y ellos lo hicieron con gran júbilo, e inclinándose, adoraron.³¹ Luego dijo Ezequías: “Vosotros habéis llenado seguramente vuestras manos para Yahvé. Llegaos, pues, a ofrecer víctimas y sacrificios eucarísticos en la casa de Yahvé.” Y así toda aquella muchedumbre ofreció hostias, sacrificios eucarísticos y holocaustos con gran piedad y liberalidad.³² Los holocaustos que ofreció la asamblea fueron setenta novillos, cien carneros y doscientos corderos, todo en holocausto a Yahvé.³³ Consagraron también a Yahvé seiscientos bueyes y tres mil ovejas.³⁴ Como los sacerdotes eran pocos y no bastaban para desollar las víctimas destinadas al holocausto, ayudáronlos sus hermanos los levitas hasta acabar y hasta que se hubieron purificado los sacerdotes, pues los levitas se mostraban con corazón dispuestos a purificarse más que los sacerdotes.³⁵ Ofreciéronse, pues, muchos holocaustos, muchos sebos de sacrificios eucarísticos, quedando enteramente restablecido el culto de la casa de Yahvé.³⁶ Ezequías, lo mismo que todo el pueblo, dieron muestras de gran júbilo por haber Yahvé dispuesto al pueblo al restablecimiento, pues la resolución de hacerlo había sido tomada de pronto.

Para significar que el sacrificio debía ser perfecto e importantísimo, dícese que debían sacrificar-se *siete* (Gen 21:28; Núm 23:1) novillos, *siete* carneros, *siete* corderos destinados al holocausto (v.22-24) y *siete* machos cabríos en sacrificio expiatorio (Lev 9:15; 10:16; 16:15-27; Lev 1:4; 3:2ss). La ceremonia del sacrificio (Núm c.29; Lev c.4) fue acompañada con cantos de alabanza a Dios con “palabras de David y Asaf, vidente” (v.30) y con instrumentos musicales, tal como han prescrito los profetas y David (1 Crón 25:455; 29:29). Los levitas ayudan a los sacerdotes en los sacrificios, quizá por haberse santificado pocos sacerdotes.

Solemne celebración de la pascua (30:1-14).

¹ Mandó el rey Ezequías por todo Israel y Judá, y escribió cartas a Efraín y Manases para que viniesen a la casa de Yahvé a celebrar la pascua de Yahvé, Dios de Israel. ² Habíase aconsejado el rey de los príncipes y de toda la asamblea en Je-rusalén

para celebrar solemnemente la pascua en el mes segundo,³ pues no había podido celebrarla antes la otra vez por no haberse santificado muchos sacerdotes y no haberse reunido el pueblo en Jerusalén.⁴ Agradó esto al rey y a toda la asamblea,⁵ y determinaron hacer publicar por todo Israel, desde Berseba hasta Dan, que viniesen a Jerusalén a celebrar la pascua de Yahvé, porque en mucho tiempo no lo habían celebrado al modo prescrito.⁶ Fueron, pues, emisarios con letras de mano del rey y de los príncipes por todo Israel y Judá, como el rey lo había mandado, en que se decía: “¡Hijos de Israel.” volveos a Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, y El se volverá a las reliquias que os han quedado de la mano de los reyes de Asiría.⁷ No seáis como vuestros padres y como vuestros hermanos, que se rebelaron contra Yahvé, Dios de sus padres, por lo que los entregó El a la desolación, como estáis viendo.⁸ No endurezcáis, pues, ahora vuestra cerviz, como vuestros padres. Dad vuestras manos a Yahvé y venid a su santuario, que El ha santificado para siempre, y servid a Yahvé, vuestro Dios, y la ira de su furor se apartará de vosotros.⁹ Porque, si os volvéis a Yahvé, vuestros hermanos y vuestros hijos hallarán misericordia ante los que los tienen cautivos y volverán a esta tierra; pues Yahvé, vuestro Dios, es clemente y misericordioso y no apartará de vosotros su rostro si vosotros os volvéis a El.”¹⁰ Fueron, pues, los emisarios de ciudad en ciudad por tierra de Efraím y de Manases, hasta Zabulón; pero las gentes se reían y se burlaban de ellos.¹¹ Con todo, muchos de Aser, de Manases y de Zabulón se humillaron y vinieron a Jerusalén.¹² También en Judá la mano de Dios se dejó sentir sobre ellos, dándoles corazón pronto y dispuesto a cumplir el mensaje del rey y de los príncipes, conforme a la palabra de Yahvé.¹³ Juntóse mucha gente en Jerusalén para celebrar la solemnidad de los ácidos en el segundo mes: una gran muchedumbre.¹⁴ Levantáronse y quitaron los altares que había en Jerusalén, también los altares de perfumes, y los echaron al torrente de Cedrón.

La restauración del culto por Ezequías comportaba la celebración de la pascua, ejemplo que siguieron los repatriados de Babilonia al volver a Jerusalén (Esdr 6:19-22). A la misma son invitados las gentes de Efraím y Manases. Por el poco celo demostrado por los sacerdotes en santificarse (2 Re 16:16), se celebró la fiesta el mes segundo (Núm 9:9-12). Se mandaron emisarios a todo el territorio de Israel, aun el ocupado por Asiría, invitando a todos a celebrar la pascua en Jerusalén.

La pascua y los ácidos (30:15-27).

¹⁵ Sacrificaron la pascua el día catorce del mes segundo; y los sacerdotes y levitas, que, llenos de confusión, se santificaron por fin, ofrecieron holocaustos en la casa de Yahvé¹⁶ y se dispusieron por sus clases, según la ordenación y la Ley de Moisés, hombre de Dios. Los sacerdotes recibían de manos de los levitas la sangre que había de derramarse;¹⁷ y como muchos del pueblo no se habían santificado todavía, los levitas inmolaron la pascua por los que no habían tenido el cuidado de santificarse para Yahvé.¹⁸ Una gran parte del pueblo de Efraím, de Manases, de Isacar y de Zabulón, que no se había purificado, comió la pascua sin ajustarse a lo prescrito; pero Ezequías rogó por ellos, diciendo: “Quiera Yahvé, que es bueno, perdonar a todos aquellos que de todo corazón buscan¹⁹ a Yahvé, Dios de sus padres; no les impute el no estar suficientemente purificados.”²⁰ Escuchó Yahvé a Ezequías y perdo-

nó al pueblo. ²¹ Así celebraron los hijos de Israel que se hallaron en Jerusalén la solemnidad de los ácidos durante siete días, con gran gozo, cantando todos los días las alabanzas de Yahvé y tocando los levitas y los sacerdotes los instrumentos con toda fuerza a Yahvé. ²² Ezequías habló con bondad a los levitas que conocían mejor el culto de Yahvé, y éstos comieron las víctimas durante los siete días que duró la solemnidad, inmoldando hostias pacíficas y alabando a Yahvé, Dios de sus padres. También la muchedumbre decidió alegremente celebrar la fiesta otros siete días, haciéndolo con gran regocijo, ²⁴ pues había re-galado Ezequías al pueblo mil toros y siete mil ovejas; y también los príncipes, por su parte, dieron al pueblo mil bueyes y diez mil ovejas. Hubo, pues, gran número de sacerdotes que se habían santificado. ²⁵ Todo el pueblo de Judá estaba rebosando de alegría, lo mismo sacerdotes y levitas, que la muchedumbre venida de Israel, que los extranjeros que habían venido de la tierra de Israel o habitaban en Judá. ²⁶ Fue grande la solemnidad celebrada en Jerusalén, tal cual nunca la hubo desde los días de Salomón, hijo de David, rey de Israel. ²⁷ Levantáronse después los sacerdotes y levitas y bendijeron al pueblo, y fue oída su voz, y llegó su oración al santuario de los cielos.

Los sacerdotes y levitas hicieron penitencia y ofrecieron holocaustos en la casa de Yahvé. En vez de los padres de familia, fueron los sacerdotes los que inmolaron los corderos pascuales. La fiesta de los ácidos duró siete días (Lev 23:6; Deut 16:3). Perdonó Dios a los de Efraím, Manases, Isacar y Zabulón que comieron la pascua sin purificarse. Los cielos son la morada de la santidad de Yahvé (Deut 26:15; Jer 25:30).

Reforma del culto (31:1-21).

¹ Después de todo esto, los de Israel que habían venido fueron por las ciudades de Judá y destrozaron los cipos, abatieron las “aseras” y derribaron del todo los altos y los altares de todo Judá y Benjamín y en Efraím y Manases. Luego todos los hijos de Israel se volvieron a sus ciudades, cada uno a su posesión, ² Ezequías restableció las clases de los sacerdotes y de los levitas, según sus divisiones, cada uno según sus funciones, sacerdotes y levitas, para los holocaustos y los sacrificios eucarísticos, para el servicio, para los cantos y alabanzas, y las puertas de la casa de Yahvé. ³ El rey dio una parte de sus bienes para los holocaustos, para los holocaustos de la mañana y de la tarde, para los holocaustos de los sábados, de los novilunios y de las fiestas, como están prescritos en la Ley de Yahvé. ⁴ Mandó al pueblo y a los habitantes de Jerusalén que dieran su porción a los sacerdotes y a los levitas, para que éstos observasen fielmente la Ley de Yahvé. ⁵ Cuando la cosa se extendió, los hijos de Israel dieron en abundancia las primicias del trigo, del mosto, del aceite, de la miel y de todos los productos del campo, y trajeron también en abundancia el diezmo de todo. ⁶ Igualmente, los hijos de Israel y de Judá que habitaban en las ciudades de Judá dieron el diezmo del ganado mayor y menor y el diezmo de las cosas santas que eran consagradas a Yahvé, su Dios, y de que se hicieron muchos montones. ⁷ Comenzó a hacerse el cúmulo el tercer mes y se acabó el mes séptimo. ⁸ Ezequías y los jefes vinieron a ver los montones y bendijeron a Yahvé y a su pueblo, Israel. ⁹ Preguntó Ezequías a los sacerdotes y a los levitas acerca de los montones, ¹⁰ y el sumo sacerdote Azarías, de la casa de Sadoc, le respondió: “Desde que se ha comenzado a traer ofrendas a la casa de Yahvé herno! comido, nos hemos saciado y hemos dejado mucho de sobra,

porque Yahvé ha bendecido a su pueblo, y he aquí la gran cantidad que todavía queda,”¹¹ Ezequías dio orden de preparar las cámaras de la casa de Yahvé, y se prepararon.¹² Lleváronse a ellas fielmente las ofrendas, el diezmo y las cosas consagradas. El levita Gañanías tuvo la intendencia de ellas, y su hermano Simeí era su segundo.¹³ Jeziel, Azarías, Najat, Asael, Jerimot, Jozabal, Elieí, Jismaquía, Majat y Benaya estaban empleados bajo la dirección de Gañanías y de su hermano Simeí, según las órdenes del rey Ezequías y las de Azarías, jefe de la casa de Dios.¹⁴ El levita Coré, hijo de Jimna, portero de la puerta de oriente, tenía la intendencia de las donaciones voluntarias hechas a Dios, para distribuir lo que se presentaba a Yahvé por elevación y las cosas santísimas.¹⁵ En las ciudades sacerdotales, Edén, Minyamín, Jesúa, Semeyas, Amarías y Secamías estaban a sus órdenes para hacer fielmente las distribuciones a sus hermanos, grandes o pequeños, según lo que les correspondía;¹⁶ a los varones registrados de tres años arriba, y a todos los que diariamente entraban en la casa de Yahvé para hacer su servicio según sus funciones y según sus divisiones,¹⁷ y a los sacerdotes registrados según sus casas paternas, y a los levitas de veinte años arriba, según sus funciones y según sus divisiones;¹⁸ y a los de toda la congregación registrados con todos sus niños, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, porque se consagraban fielmente al servicio del santuario.¹⁹ Y para los hijos de Aarón, los sacerdotes, que habitaban en los campos, en los suburbios de sus ciudades, había en cada ciudad hombres nominalmente designados para distribuirles sus porciones a todos los varones de los sacerdotes y a todos los levitas registrados.²⁰ Esto hizo Ezequías en todo Judá; hizo lo bueno y lo recto y lo verdadero ante Yahvé, su Dios. Obraba con toda la rectitud de su corazón,²¹ y prosperó en cuanto emprendió, buscando a su Dios, para el servicio de la casa de Dios, por la Ley y los mandamientos.

El rey procedió a la purificación de Israel, destruyendo todos los altares, estatuas, las *bamoth* y cuanto sabía a herejía. Reorganizó las clases sacerdotales y levíticas (8:14; 1 Crón 23:655). Exhortó al pueblo a pagar los diezmos y primicias a los sacerdotes y levitas (Deut 7:13; 11:14; Lev 27:30-32), lo que hizo puntualmente. Para recibir aquellos dones se aparejaron las cámaras de la casa de Yahvé (1 Crón 9:21; 23:28), a cuyo cuidado y custodia estaban los levitas. En todo prosperó Ezequías, “buscando a su Dios por el servicio de la casa de Dios, por la Ley y los mandamientos.”

Invasión de Senaquerib (32:1-33).

¹ Después de estas cosas y de estos actos de fidelidad, vino Senaquerib, rey de Asiría, que invadió Judá y puso sitio a las ciudades fuertes para apoderarse de ellas.² Ezequías, viendo que había venido Senaquerib y que se proponía atacar Jerusalén,³ tuvo consejo con los príncipes y los más valerosos de los oficiales, proponiendo si se cegarían las fuentes de aguas que había fuera de la ciudad, y ellos le apoyaron.⁴ Una gran muchedumbre se reunió, y cegaron todas las fuentes y el arroyo que corría por el medio del territorio, diciendo: “¿Por qué habrán de hallar los reyes de Asiría, cuando vengan, provisión de agua?”⁵ Ezequías cobró ánimo y reparó también con gran cuidado todas las murallas que habían sido derribadas, alzó en ellas torres y una antemuralla; reparó el terraplén de la ciudad de David e hizo armas de toda suerte y escudos.⁶ Nombró jefes para mandar el ejército y, reuniendo luego a

todo el mundo en la plaza de la puerta de la ciudad, les habló al corazón, diciendo: ⁷ “Esforzaos y confortaos; no temáis; no os dé miedo el rey de Asiría y toda esa muchedumbre que trae, porque más son los que con nosotros están que los que están con él ⁸ El tiene el brazo de carne; pero con nosotros está Yahvé, nuestro Dios, para ayudarnos y combatir nuestros combates.” El pueblo cobró valor con las palabras de Ezequías, rey de Judá. ⁹ Después de esto, Senaquerib, rey de Asiría, que combatía a Laquis con todo su poder, mandó emisarios a Jerusalén para decir a Ezequías, rey de Judá, y a todos los de Judá que estaban en Jerusalén: ¹⁰ “Así dice Senaquerib, rey de Asiría: ¿En quién confiáis vosotros para estaros quietos, cercados en Jerusalén? ¹¹ ¿No os engaña Ezequías para entregaros a la muerte, al hambre, a la sed, diciendo: Yahvé, nuestro Dios, nos libraré de la mano del rey de Asiría? ¹² ¿No es Ezequías el que ha hecho desaparecer sus altos y sus altares, diciendo a Judá y a Jerusalén: Sólo ante este altar adoraréis y quemaréis perfumes? ¹³ ¿No sabéis lo que yo y mis padres hemos hecho con todos los pueblos de la tierra? ¿Pudieron acaso los dioses de esas gentes librar sus tierras de mis manos? ¹⁴ ¿Qué dios de entre los dioses de esas gentes que destruyeron mis padres pudo salvar a su pueblo de mis manos? ¿Cómo, pues, va a poder vuestro Dios libraros de mi mano? ¹⁵ Que no os engañe, pues, Ezequías; cuando tal cosa quiera persuadirlos, no le creáis; que si ningún dios de los de todas esas naciones y reinos pudo librar a sus pueblos de mis manos y de las manos de mis padres, ¡cuánto menos podrá vuestro Dios libraros de mis manos!” ¹⁶ Otras cosas más añadieron los emisarios de Senaquerib contra Yahvé y contra Ezequías, su siervo. ¹⁷ Escribió, además, cartas en que blasfemaba de Yahvé, Dios de Israel, y hablaba contra El, diciendo: “Lo mismo que los dioses de las gentes de las tierras no pudieron librar a sus pueblos de mis manos, tampoco el Dios de Ezequías libraré al suyo de mis manos.” ¹⁸ Y hablaban en voz muy alta, en judío, al pueblo de Jerusalén que se hallaba en las murallas, para asustarlos y hacerlos entrar en temor, para apoderarse de la ciudad. ¹⁹ Hablaron contra el Dios de Jerusalén, lo mismo que contra los dioses de las gentes de la tierra, obra de manos de hombres. ²⁰ Pero el rey Ezequías y el profeta Isaías, hijo de Amos, opusieron sus oraciones a estas blasfemias y clamaron al cielo; ²¹ y Yahvé envió un ángel, que mató a cuantos fuertes y valerosos había en el ejército del rey de los asirios y al jefe que los mandaba; y Senaquerib se volvió con afrenta a su tierra, y allí, entrando en el templo de su dios, hijos suyos, que de él habían salido, le mataron a espada. ²² Así libró Yahvé a Ezequías y a los moradores de Jerusalén de la mano de Senaquerib, rey de los asirios, y de las manos de todos, y les dio la paz con todos sus reinos. ²³ Mu chos de éstos aún trajeron a Jerusalén víctimas para ofrecer allí sacrificios a Yahvé y presentes a Ezequías, rey de Judá, cuya fama fue luego muy grande entre todas las naciones. ²⁴ Por aquel entonces cayó enfermo de muerte Ezequías y rogó a Yahvé, que le escuchó, dándole una señal de su curación. ²⁵ Pero no correspondió Ezequías al bien que le había sido hecho; antes se ensoberbeció su corazón, y se encendió la ira de Yahvé contra él y contra Judá y Jerusalén. ²⁶ Pero Ezequías, después de haberse engraido su corazón, se humilló, y se humillaron con él los moradores de Jerusalén, y no vino sobre ellos la ira de Yahvé en los días de Ezequías. ²⁷ Tuvo Ezequías riquezas y gloria sobremanera, y reunió tesoros de plata y oro, de piedras preciosas, de aromas, de escudos y de cuantas alhajas son de desear. ²⁸ Asimismo tuvo depósitos para almacenar las rentas de trigo, vino y aceite, y establos para las bestias y apriscos para sus ganados.

²⁹ Hízose también ciudades para él, pues tenía una gran muchedumbre de rebaños, de ovejas y de toda suerte de ganado mayor, por haberle dado Dios mucha hacienda. ³⁰ Este mismo Ezequías fue el que cubrió los manantiales de las aguas de Guijón de Arriba, y condujo las aguas bajo tierra a occidente de la ciudad de David, y salió con cuanto emprendió. ³¹ Dios, sin embargo, para probarle y para que descubriese lo que tenía en su corazón, le dejó en lo de los embajadores de los príncipes de Babilonia, que vinieron a él para informarse del prodigio que había acaecido en la tierra. ³² El resto de los hechos de Ezequías, de todas sus buenas obras, escrito está en las profecías de Isaías, profeta, hijo de Amos, y en el libro de los reyes de Judá y de Israel. ³³ Durmióse Ezequías con sus padres, y fue sepultado en un lugar más eminente que los sepulcros de los reyes, hijos de David, y todo Judá y Jerusalén celebraron sus funerales. Le sucedió Manases, su hijo.

Salvo pocas novedades (v.2-8), el presente capítulo alude a hechos narrados en 2 Re 18:13; 17-37; 19:14-15; 35-37; 20:12-21; Is 36:1-22; c.37-39. El trato amistoso dado a los enviados de Merodacbaladán significa una mancha en la vida de Ezequías (1 Re 20:12-19). **Porque su vida fue agradable a Dios, le fueron concedidas muchas riquezas.**

Deshace Manases la obra de Ezequías (33:1-10 = 2. Re 21:1-18)

¹ Doce años tenía Manases cuando comenzó a reinar, y reinó cincuenta y cinco años en Jerusalén. ² Hizo el mal a los ojos de Yahvé, conforme a las abominaciones de las gentes que Yahvé había arrojado ante los hijos de Israel, ³ y, volviéndose, reedificó los altos que había derribado Ezequías, su padre; levantó altares a los baales, se hizo “aseras” y adoró a toda la milicia de los cielos y les sirvió. ⁴ Alzó también altares en la casa de Yahvé, de la que había dicho Yahvé: “En Jerusalén estará mi nombre perpetuamente”; ⁵ pero los alzó en honor de toda la milicia del cielo, en los dos atrios del templo de Yahvé. ⁶ Pasó a sus hijos por el fuego en el valle de Ben Hinnón; observaba los sueños y los augurios, se dio a la magia, teniendo cerca de sí magos y encantadores, e hizo mucho mal ante Yahvé, irritándole. ⁷ Puso, además, una estatua fundida en la casa de Dios, de la que había dicho Yahvé hablando a David y a Salomón su hijo: “Estableceré para siempre mi nombre en esta casa en Jerusalén, que he elegido entre todas las tribus de Israel ⁸ y no removeré el pie de Israel de la tierra que yo di a vuestros padres, siempre que ellos guarden y pongan por obra cuanto yo les he mandado, toda la Ley, mandamientos y precepto que les he dado por mano de Moisés.” ⁹ Descarrió Manases a Judá y a los moradores de Jerusalén, para hacer peor todavía que las gentes que Yahvé destruyó ante los hijos de Israel. ¹⁰ j-ja-bló Yahvé a Manases y a su pueblo, pero ellos no le escucharon.

Entregóse por completo a la idolatría, siendo calificado repetidamente de ser el rey más impío de Judá (2 Re 23:26; 4:3-4).

Conversión del rey (33:11-20).

¹¹ Por lo que trajo Yahvé contra ellos a los jefes del ejército del rey de los asirios, que apresaron a Manases y, cargado de grillos y cadenas, se lo llevaron a Babilonia. ¹² Cuando se vio en la angustia, oró a Yahvé, su Dios, humillándose grandemente ante el Dios de sus padres. ¹³ Gimio y le dirigió instantes súplicas, y fue atendido,

pues oyó su oración y le volvió a Jerusalén, a su reino. Entonces conoció Manases que Yahvé es Dios.¹⁴ Después de esto reedificó la muralla exterior de la ciudad de David, a occidente de Guijón, en el valle, desde la entrada de la puerta del pescado, continuándola hasta Ofel y elevándola considerablemente, y puso jefes del ejército en todas las ciudades fuertes de Judá.¹⁵ Hizo desaparecer los dioses ajenos y quitó de la casa de Yahvé el ídolo y todos los altares que había alzado en el monte de la casa de Yahvé y en Jerusalén, y los hizo arrojar todos fuera de la ciudad.¹⁶ Restableció el altar de Yahvé, y sobre él ofreció víctimas y sacrificios pacíficos y eucarísticos, y mandó a Judá que sirviese a Yahvé, Dios de Israel.¹⁷ Pero el pueblo seguía sacrificando en los altos, aunque sólo a Yahvé, Dios de Israel.¹⁸ El resto de los hechos de Manases, su oración a Dios y las palabras de los videntes que le hablaron en nombre de Yahvé, Dios de Israel, escrito está en el libro de los reyes de Israel.¹⁹ También su oración, y cómo fue oído, y todos sus pecados y prevaricaciones, los lugares donde edificó altos y puso “aseras” e ídolos antes de humillarse, todo está escrito en la historia de los videntes.²⁰ Durmióse Manases con sus padres y fue sepultado en el jardín de su casa. Le sucedió Amón, su hijo.

A causa de sus pecados, Dios le castigó enviando sobre él a los asirios, que, cazándolo con garfios (Ez 19:9; Job 40:26), le llevaron cautivo a Babilonia. En tal estado trató de apaciguar a Yahvé con la oración, **humillándose ante Dios**. Entonces conoció Manases que Yahvé es Dios (v.13). Como consecuencia, hizo desaparecer los dioses extranjeros y todo cuanto tenía resabio de idolatría, **mandando a Judá que sirviese al Dios de Israel**.

Reinado de Amón (33:21-25 = 2 Re 21:19-26).

²¹ Veintidós años tenía Amón cuando comenzó a reinar, y reinó dos años en Jerusalén.²² Hizo el mal a los ojos de Yahvé, como lo había hecho Manases, su padre, pues sirvió y sacrificó Amón a todos los ídolos que había hecho su padre;²³ pero nunca se humilló delante de Yahvé, como se humilló Manases, su padre; antes cometió crímenes mucho más grandes.²⁴ Conspiraron contra él sus servidores, y le mataron en su casa.²⁵ El pueblo dio muerte a los que habían matado a Amón, y puso por rey en su lugar a Josías, su hijo.

El v.23 es una reflexión propia del autor de nuestro libro; lo otro es paralelo al texto del libro de los Reyes.

Josías, rey de Judá (34:1-13).

¹ Ocho años tenía Josías cuando comenzó a reinar, y reinó treinta y un años en Jerusalén.² Hizo lo recto a los ojos de Yahvé y anduvo por los caminos de David, su padre, sin apartarse de ellos ni a la derecha ni a la izquierda.³ A los ocho años de su reinado, siendo aún mozo, comenzó a buscar al Dios de David, su padre, y a los doce años comenzó a limpiar a Judá y Jerusalén de altos, “aseras” esculturas e imágenes de fundición.⁴ Derribaron en su presencia los altares de los baales e hizo pedazos los ídolos que estaban en ellos, abatió las “aseras” y desmenuzó las esculturas y fundiciones, esparciendo el polvo sobre las sepulturas de los que les habían sacrificado.⁵ Quemó los huesos de los sacerdotes de los ídolos sobre sus altares y limpió a Judá y Jerusalén.⁶ Igual hizo en las ciudades de Manases, Efraím y Simeón, hasta Neftalí,⁷

y después de haber derribado los altares y las “aseras” y de haber roto y desmenuzado las esculturas y destruido todos los ídolos por la tierra de Israel, se volvió a Jerusalén.⁸ A los dieciocho años de su reinado, después de haber limpiado la tierra y el templo, mandó a Safan, hijo de Asalías, y a Maasías, gobernador de la ciudad, y a Juaj, hijo de Joajaz, cronista, que reparasen la casa de Yahvé, su Dios.⁹ Vinieron éstos a Helcías, sumo sacerdote, y recibido de él el dinero que había sido puesto en la casa de Yahvé y el que los levitas y porteros habían recaudado de Manases y Efraím y de todo el resto de Israel, así como de todo Judá y Benjamín y de los habitantes de Jerusalén,¹⁰ lo entregaron a los encargados de las obras de reparación del templo, para restaurarlo y reparar las ruinas. Estos dieron el dinero a los maestros encargados de las obras de la casa de Yahvé,¹¹ los cuales lo entregaban a los obreros que trabajaban para restaurar y reparar la casa, a los carpinteros y canteros, para que comprasen piedra en las canteras y maderas para las techumbres de los edificios que habían destruido los reyes de Judá.¹² Estos hombres se portaron con probidad en sus trabajos. Estaban bajo la vigilancia de Jajat y Abdías, levitas, de entre los hijos de Merarí, y de Zacarías y Mesulam, de entre los caatitas, todos ellos hábiles músicos,¹³ que vigilaban las obras y dirigían a los obreros ocupados en los diversos trabajos; había además otros levitas que hacían de secretarios, comisarios y porteros.

Nuestro libro hace preceder una reforma religiosa al hallazgo del libro de la Ley. Josías emprendió el trabajo de destrucción de la idolatría y reparación de la casa de Yahvé.

Hallazgo del libro de la Ley (34:14-28a = 2Re 22:8-13).

¹⁴ Cuando se sacaba el dinero llevado a la casa de Yahvé, Helcías, sacerdote, encontró el libro de la Ley de Yahvé, dado por mano de Moisés.¹⁵ Entonces Helcías, tomando la palabra, dijo a Safan, secretario: “He encontrado el libro de la Ley en la casa de Yahvé”; y se lo entregó a Safan.¹⁶ Safan llevó el libro al rey y le dio cuenta del hallazgo, diciendo: “Tus siervos han hecho cuanto les has mandado,¹⁷ reuniendo el dinero que había en la casa de Yahvé y entregándoselo a los inspectores y a los obreros.”¹⁸ Y Safan, secretario, añadió: “El sacerdote Helcías me ha dado este libro”; y Safan lo leyó ante el rey.¹⁹ Cuando el rey oyó las palabras del libro de la Ley, rasgó sus vestiduras²⁰ y dio esta orden a Helcías, a Ajicam, hijo de Safan; a Abdón, hijo de Miqueas; a Safan, secretario, y a Asaya, servidor del rey:²¹ “Id y consultad a Yahvé, por mí y por el resto que queda en Israel y en Judá, acerca de las palabras de este libro que se ha encontrado; porque grande es la cólera de Yahvé, que se ha derramado sobre nosotros por no haber guardado nuestros padres la palabra de Yahvé y no haber puesto por obra todo lo que en este libro está escrito.”²² Helcías y los que con él había designado el rey fueron a la profetisa Julda, mujer de Salum, hijo de Tecua, hijo de Jasra, guarda del vestuario, que habitaba en Jerusalén, en el otro barrio de la ciudad. Después que ellos le manifestaron lo que tenían que decirle,²³ ella les respondió: “Así habla Yahvé, Dios de Israel: Decid al que a mí os envía: Así habla Yahvé:²⁴ Yo voy a traer sobre este lugar y sobre sus habitantes todas las maldiciones escritas en el libro que ha sido leído ante el rey de Judá,²⁵ porque me han abandonado y han ofrecido perfumes a otros dioses, irritándome con todas las obras de sus manos; mi cólera se derramará sobre este lugar y no se extin-

guirá.²⁶ Pero decid al rey de Judá, que os ha mandado a consultar a Yahvé: Así habla Yahvé, Dios de Israel, acerca de las palabras que has oído:²⁷ Por haberse conmovido tu corazón y haberte humillado ante Dios al oír sus palabras contra este lugar y contra sus habitantes; porque has rasgado tus vestiduras y has llorado ante Yahvé, también yo he oído, dice Yahvé,^{28a} y tú te recogerás a tus padres y bajarás en paz al sepulcro y no verán tus ojos todas las desventuras que yo he de hacer venir sobre este lugar y sobre sus habitantes.”

Se refiere el hecho siguiendo casi literalmente el texto paralelo de Reyes, excepto el v.14, que es propio de nuestro autor.

Reforma religiosa (34:28-33 = 2 Re 23:1-3).

^{28b} Ellos llevaron al rey esta respuesta.²⁹ El rey hizo reunir a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén;³⁰ y subió luego a la casa de Yahvé con todos los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes y los levitas y todo el pueblo, desde el más grande al más chico, y leyó delante de todos las palabras del libro de la alianza que había sido encontrado en la casa de Yahvé.³¹ Estaba el rey sobre su estrado y renovó la alianza ante Yahvé, obligándose a seguir a Yahvé y a guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes con todo el corazón y toda el alma, poniendo por obra las palabras de la alianza escritas en el libro.³² Hizo entrar en el pacto a todos los que se hallaban en Judá y Benjamín, y los moradores de Jerusalén hicieron según la alianza de Yahvé, Dios de sus padres.³³ Josías hizo desaparecer todas las abominaciones de toda la tierra de los hijos de Israel y obligó a todos cuantos se hallaban en Israel a servir a Yahvé, su Dios. Durante toda su vida no se apartó de Yahvé, Dios de sus padres.

Solemne celebración de la pascua (35:1-19 = 2 Re. 23:21-29)

¹ Josías celebró la pascua en honor de Yahvé en Jerusalén, y se inmoló la pascua el día catorce del primer mes.² Estableció a los sacerdotes en sus funciones y los animó al servicio de la casa de Yahvé.³ Dijo a los levitas que enseñaban a Israel y estaban consagrados a Yahvé: “Colocada el arca santa en la casa que edificó Salomón, hijo de David, rey de Israel, ya no tenéis que trasladarla en hombros. Servid ahora a Yahvé, vuestro Dios, y a su pueblo Israel.⁴ Aprestaos todos según vuestras casas paternas, según vuestras divisiones, conforme a la ordenación escrita por David, rey de Israel, y de Salomón, su hijo;⁵ ocupad vuestros puestos en el santuario según las diversas casas paternas de vuestros hermanos los hijos del pueblo y según la clasificación de las casas paternas de los levitas.⁶ Inmolad la pascua, santificaos y preparadla para vuestros hermanos, conformándoos a las palabras de Yahvé pronunciadas por Moisés.”⁷ Josías dio a las gentes del pueblo, a cuantos allí se hallaban, corderos y cabritos en número de treinta mil, todo para la pascua, y tres mil bueyes, todo de la hacienda del rey.⁸ Sus jefes hicieron voluntariamente un presente al pueblo, a los sacerdotes y a los levitas. Helcías, Zacarías y Jejiel, príncipes de la casa de Dios, dieron a los sacerdotes para la pascua dos mil seiscientos corderos y trescientos bueyes.⁹ Conaya, Seme-yas y Natanael, sus hermanos Jasabía, Jeiel y Jozabad, jefes de los levitas, dieron a los levitas para la pascua cinco mil corderos y quinientos bueyes.¹⁰ Organizóse el servicio, y los sacerdotes y levitas ocuparon sus puestos, según sus di-

visiones, conforme a la orden del rey. ¹¹ Inmolaron la pascua; los sacerdotes derramaron la sangre que recibían de mano de los levitas, y los levitas desollaron las víctimas. ¹² Pusieron aparte los holocaustos para dárselos a las varias casas paternas de las gentes del pueblo para que se los ofreciesen a Yahvé, como está escrito en el libro de Moisés. Lo mismo hicieron con los bueyes. ¹³ Asaron la pascua al fuego, como está ordenado, y cocieron las cosas santas en calderas, calderos y sartenes, distribuyéndolas diligentemente al pueblo. ¹⁴ Luego prepararon lo que era para ellos y para los sacerdotes, pues los sacerdotes, hijos de Aarón, estuvieron hasta la noche ocupados en ofrecer los holocaustos y sebos; por eso los levitas hubieron de preparar para ellos y para los sacerdotes, hijos de Aarón. ¹⁵ Los cantores, hijos de Asaf estaban en sus puestos, según las órdenes de David, de Asaf de Hernán y de Jedutún, vidente del rey; y los porteros, cada uno en su puerta; no tuvieron que abandonar sus oficios, porque sus hermanos los levitas prepararon lo que era para ellos. ¹⁶ Así se organizó aquel día todo el servicio de Yahvé para celebrar la pascua y para ofrecer holocaustos en el altar de Yahvé, según las órdenes del rey Josías. ¹⁷ Los hijos de Israel que se hallaban allí celebraron entonces la pascua y la fiesta de los ácidos durante siete días. ¹⁸ Ninguna pascua semejante a ésta se había celebrado en Israel desde los días de Samuel, profeta, y ningún rey de Israel había celebrado una pascua semejante a esta que celebraron Josías, los sacerdotes y los levitas, todo Judá e Israel que allí se hallaba y los habitantes de Jerusalén. ¹⁹ Fue el año dieciocho del reinado de Josías cuando se celebró esta pascua.

Nuestro texto es una ampliación de la noticia dada por el autor del libro de los Reyes. Supone el texto que el arca de la alianza no estaba en el *debir*, de donde acaso había sido retirada por el impío Manases o por el mismo Josías con motivo de hacer algunas reparaciones en el lugar (34:8-13). Sacerdotes y levitas juegan un papel decisivo en la fiesta de la pascua.

Muerte de Josías (35:20-27 = Re 22:23-28).

²⁰ Después de esto, después de haber reparado Josías la casa de Yahvé, Neco, rey de Egipto, subió para combatir en Carquernis, a orillas del Eufrates. Josías le salió al paso, ²¹ y Neco le mandó emisarios que le dijeran: “¿Qué hay entre ti y mí, rey de Judá? No es contra ti contra quien voy yo ahora; es contra una casa con la que estoy en guerra, y Dios me ha dicho que me apresure. No te opongas, pues, a Dios, que está conmigo, no te destruya.” ²² Pero Josías no se retiró y se disfrazó para entrar en el combate sin escuchar las palabras de Neco, que venían de la boca de Dios. Avanzó para atacarle en el valle de Megiddo. ²³ Los arqueros tiraron contra el rey Josías, y el rey dijo a sus servidores: “Retíradme, que estoy gravemente herido.” ²⁴ Los servidores le sacaron de aquel carro y le pusieron en otro y le llevaron a Jerusalén. Murió y fue sepultada en el sepulcro de sus padres. Todo Judá y Jerusalén lloraron a Josías, ²⁵ y Jeremías compuso una lamentación sobre Josías, que cantan todavía hoy los cantores y cantoras en sus lamentaciones sobre Josías, habiendo venido a ser esta costumbre como ley en Israel. Están escritas entre las lamentaciones. ²⁶ El resto de los hechos de Josías, todas sus buenas obras, conforme a lo mandado en la Ley de Yahvé, ²⁷ sus hechos primeros y postreros, escrito está en el libro de los reyes de Israel y Judá.

Necao, que en nombre de Dios (v.22) iba a combatir al rey de Asiría, mata, en contra de su voluntad, al rey de Judá. Jeremías le dedicó una lamentación (Jer 22:10; 15; 18). En Zacarías 12:11-14 se cita una lamentación en la llanura de Megiddo.

Reinado de Jojaz (36:1-4 = 2 Re 23:30-34).

¹ El pueblo tomó a Jojaz, hijo de Josías, y le hicieron rey en lugar de su padre en Jerusalén. ² Veintitrés años tenía Jojaz cuando comenzó a reinar, y reinó tres meses en Jerusalén. ³ El rey de Egipto le depuso en Jerusalén y castigó al pueblo con una contribución de cien talentos de plata y un talento de oro. ⁴ El rey de Egipto puso por rey sobre Judá a Eliaquim, hermano de Jojaz, mudándole el nombre por el de Joaquin. Necao cogió a su hermano Jojaz y se lo llevó a Egipto.

Joaquin, rey de Judá (36:5-8 = 2 Re 23:36-37).

⁵ Veinticinco años tenía Joaquin cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén. Hizo el mal a los ojos de Yahvé, su Dios. ⁶ Nabucodonosor, rey de Babilonia, subió contra él y le cargó de cadenas de bronce para conducirlo a Babilonia. ⁷ Llevóse Nabucodonosor a Babilonia los utensilios de la casa de Yahvé y los puso en su palacio de Babilonia. ⁸ El resto de los hechos de Joaquin, las abominaciones que cometió y lo que en él se halló, escrito está en el libro de los reyes de Israel y de Judá. Le sucedió Joaquin, su hijo.

El rey fue deportado a Babilonia; Nabucodonosor saqueó el templo. Parece que en época tardía se atribuyeron a Joaquin hechos que sucedieron en tiempos de Joaquín (Dan 1:1-2).

El rey Joaquín (36:9-10 = 2 Re 24:8-10).

⁹ Dieciocho años tenía Joaquín cuando comenzó a reinar, y reinó tres meses y diez días en Jerusalén. Hizo el mal a los ojos de Yahvé. ¹⁰ A la vuelta del año mandó el rey Nabucodonosor que le llevaran a Babilonia con los vasos preciosos de la casa de Yahvé, y puso en su lugar por rey a Sedecías, su hermano, sobre Judá y Jerusalén.

Sedecías, rey (36:11-13 = 2 Re 18:20; Jer 52:1-3).

¹¹ Veintiún años tenía Sedecías cuando comenzó a reinar, y reinó once años en Jerusalén. ¹² Hizo el mal a los ojos de Yahvé, su Dios, y no se humilló ante Jeremías, profeta, que le habló de parte de Yahvé. ¹³ Rebelóse asimismo contra Nabucodonosor, al cual había por Dios jurado fidelidad, y endureció su cerviz, y, obstinándose su corazón, no se volvió a Yahvé, el Dios de Israel.

Como noticia nueva cabe señalar que Sedecías no se humilló ante el profeta Jeremías (v.12b).

La nación judaica (36:14-16).

¹⁴ También todos los príncipes de los sacerdotes y el pueblo aumentaron sus prevenciones, siguiendo las abominaciones de las gentes y contaminando la casa de Yahvé, que él había santificado en Jerusalén. ¹⁵ Yahvé, Dios de sus padres, les mandó sus mensajeros constantemente para amonestarlos, pues quería perdonar a su

pueblo y a su casa. ¹⁶ Pero ellos hicieron escarnio de los mensajeros de Dios y menospreciaron sus palabras, burlándose de sus profetas, hasta que subió la ira de Dios contra su pueblo y ya no hubo remedio.

Es como un resumen de la historia religiosa de Israel, tejida de múltiples y universales transgresiones y apostasías, causa de la ruina del reino y de la humillante cautividad de Babilonia. Constantemente les envió Dios profetas para que amonestaran a su pueblo, pues Yahvé “quería perdonar a su pueblo y a su casa.” Pero el pueblo rebelde y de dura cerviz hizo escarnio de los mensajeros divinos, burlándose de los profetas. Viendo que no había muestras de arrepentimiento, decidió Dios castigar a su pueblo.

El fin (36:17-21=2 Re 25:9-10; 14ss).

¹⁷ Trajo contra ellos el rey de los caldeos, que pasó a cuchillo a sus mancebos en la casa de su santuario, sin perdonar a mancebo ni a doncella, a viejo ni a encanecido. A todos los entregó en sus manos. ¹⁸ Nabucodonosor llevó a Babilonia todos los utensilios de la casa de Dios, grandes y pequeños; los tesoros de la casa de Yahvé y los del palacio del rey y los de sus jefes. ¹⁹ Quemaron la casa de Dios, demolieron las murallas de Jerusalén, dieron al fuego todos sus palacios y destruyeron todos los objetos preciosos. ²⁰ A los que habían escapado a la espada llevólos Nabucodonosor cautivos a Babilonia, y allí le estuvieron sujetos a él y a sus hijos hasta la dominación del reino de Persia, ²¹ para que se cumpliese la palabra de Yahvé pronunciada por boca de Jeremías, hasta que la tierra hubo reposado sus sábados, descansando todo el tiempo que estuvo devastada hasta que se cumplieron los setenta años.

La profecía atribuida a Jeremías (11:12; 29:10) combina un texto del Levítico (26:34-35) y los pasajes en que el profeta habla de una cautividad de setenta años en Babilonia (Jer 25:11-12; 27:7; 29:10).

Hacia el futuro (36:22-23 = Esdr 1:1-3a).

²² El año primero de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliese la palabra de Yahvé pronunciada por boca de Jeremías, Yahvé suscitó el espíritu de Ciro, rey de Persia, que hizo publicar de viva voz y por escrito, por todo su reino, este decreto: ²³ “Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado edificarle una casa en Jerusalén, en Judá. ¿Quién de entre vosotros es de su pueblo? Que suba, y Yahvé sea con él.”

Estos dos versos se leen al comienzo del libro de Esdras; son como un colofón que anuncia la historia del regreso del exilio y la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén, surgiendo a su sombra con nuevos bríos la comunidad del pueblo judío.

Esdras-Nehemías.

Introducción.

Título.

Llámanse así por razón de que los protagonistas de los mencionados libros son Esdras y Nehemías. En el antiguo canon judío formaban un solo libro, que llevaba el título de *Esdras*; la misma unidad existía en los antiguos códices griegos (BSA) de los LXX, en los que ocupa el primer puesto el libro de Esdras A, que corresponde al III de Esdras, apócrifo, seguido de Esdras B, o sea de los libros canónicos de Esdras-Nehemías. Los Santos Padres dividieron el libro en dos, atendiendo a su argumento. Al primero llamaron Esdras, y Nehemías al segundo, por razón de las palabras de Neh 1:1. Esta división entró en el texto hebraico a partir de la edición de D. Bomberg (Venecia 1917). En la Vulgata se les llama 1 y 2 de Esdras.

Texto.

El libro fue escrito originariamente en hebreo en su mayor parte” bien conservado en general, pero deficiente en cuanto a la transcripción de los nombres propios y números. En general, la lengua hebraica es decadente en cuanto a la gramática y sintaxis, principalmente en las partes que son propias del autor; menudean los aramaismos. Dos pasajes están escritos en lengua aramcaica, Esd 4:8-6:18; 7:12-26, sobre cuya índole disputan los autores. La versión griega se ha conservado en los códices BSA; fue hecha directamente del hebreo; de gran utilidad para la crítica textual es la revisión de Luciano. En general, el texto griego es inferior al hebreo (Kxos-Termann).

Argumento y división.

Tres son los temas principales que se desarrollan en el libro: i) Reconstrucción del templo (Esd c.1-6, menos 4:6-23). 2) Reparación de los muros de Jerusalén y repoblación de la misma (Esd 4:6-23; Neh c.1-13). 3) Bases jurídicas del judaísmo (Esd c.7-19). A la restauración material, moral y religiosa de la comunidad hebraica se dedicaron los sionistas a partir del decreto de Ciro (538 a.C.). Podríamos dividir el libro de Esdras en dos partes: i) Vuelta de los primeros cautivos bajo el caudillaje de Zorobabel (c.1-6), y 2) Caravana de repatriados conducidos por Esdras y reforma de costumbres (c.7-10). También el libro de Nehemías presenta una dob división: i) Nehemías llega a Jerusalén (c.1-7). 2) Reforma llevada a cabo por Esdras.

Autor.

Cada día toma más auge la sentencia de los que defienden que al principio los libros de Esdras y Nehemías formaban parte integrante de las Crónicas, siendo uno mismo el autor de unos y otros. Los que admiten esta unidad de autor insisten en las analogías; pero, si bien es verdad que entre estos libros es idéntico el espíritu de redacción, existen diferencia en cuanto al método empleado. La época de la redacción final es la de Alejandro Magno.

Documentos.

En la primera parte del libro de Esdras (1:1-6:22) hallamos una sección en hebreo y otra en aramaico (4:6-6:18). En la hebraica cabe distinguir dos documentos: i) edicto de Ciro (1:1-4), que se reproduce en 6:3-5, y 2) elenco de repatriados (2:1-70), que, con ligeras variantes, se halla en la segunda (4:6-6:22), donde se incluyen los siguientes documentos: *a*) carta de los samaritanos a Artajerjes (4:7-16); *b*) respuesta del rey (4:17-22); *c*) carta de Tatnai y Setar-Boznaí a Darío I (5:6-17), y *a*) contestación del monarca (6:3-12). El autor sagrado ha añadido a las mencionadas fuentes algunas indicaciones (4:7), las ha encuadrado en su contexto histórico (4:24-5:5), ha puesto una conclusión de índole histórica (6:13-18), terminando con una noticia sobre la celebración de la pascua (6:19-22). A las fuentes mencionadas cabe añadir, según algunos autores, otra, de origen hebraico en los dos primeros capítulos, visible, según dicen, en Esd 1:2-4; 8-11.

En la última parte del libro (c.7-10) aparecen las Memorias de Esdras. Según Lusseau, este documento representa la relación global de su memorial destinado a las autoridades persas (7:1-10:44). Es importante este documento por los datos cronológicos que encierra. En estas memorias se incluye una carta, en arameo, del rey Artajerjes a Esdras, sacerdote y escriba (7:11; 26).

Las Memorias de Nehemías abarcan desde Neh 1:1 hasta 12, 27-13-3; con la inserción de otros documentos contemporáneos (Neh 3:1-32; 11:4-19) y otro de origen más antiguo (7:6-72). El autor no siempre reproduce íntegramente las fuentes de que se sirve; algunas veces ha suprimido aquello que no interesaba y ha añadido algo que conducía a su fin (Neh 11:25-12:26; Neh 8:7-9; 9:4-5; 12:33-36); otras las ha resumido (Esd 4:6-7; 7:1-11) o retocado ligeramente o las ha desplazado de su contexto (Esd 4:6-6:18). Los capítulos Neh 8-10 interrumpen el discurso directo, desplazan la reforma material al terreno religioso y moral, reapareciendo la figura de Esdras. Su colocación plantea un problema no resuelto todavía.

¿Esdras-Nehemías, o a la inversa?

La lectura del libro supone que los acontecimientos se sucedieron según el orden cronológico actual de Esdras-Nehemías.

Este orden tradicional es puesto en tela de juicio por muchos autores recientes, católicos e independientes, siguiendo a Van Hoonacker, quienes proponen el siguiente curso de los acontecimientos: 1) reconstrucción del templo por los repatriados con ocasión del edicto de Ciro (año 538; Esd 1:1-6:22); 2) en el año veinte de Artajerjes I Longimano (445-44) se dirige Nehemías a Jerusalén, emprendiendo el trabajo de reconstrucción de las murallas (comienzo de las 70 semanas del profeta Daniel, Dan 9:24-27); 3) al año séptimo del reinado de Artajerjes II Mnemone (404-358), es decir, el 398, llegó Esdras a Jerusalén para acometer la reforma religiosa (Esd 7:1-10:44). Sus argumentos tienen importancia, lo que explica el gran favor que ha encontrado esta inversión entre los autores católicos (Touzard, Renie, Ricciotti, Vandervost, Pelaia, Le-Maire-Baldi, etc.) e independientes. Pero no son decisivos. Es difícil, escribe Dhorme, pronunciarse sobre esta cuestión, que obligaría a reconsiderar toda la historia de la restauración hecha por Esdras y Nehemías. Según el espíritu del autor sagrado, el templo es antes que la ciudad, el sacerdote antes que el gobernador.

Podríamos amontonar razones en pro y en contra de esta debatida cuestión; nuestra posición coincide con la de Schneider al decir que se inclina más por la prioridad de Nehemías; pero, haciendo suyas unas palabras del P. De Vaux ¹, añade: Sin embargo, no estoy todavía convenci-

do de ello. Lemaire-Baldi y Pelaia confiesan que las razones aportadas para la prioridad de Nehemías no son apodícticas; tomadas aisladamente, pueden impugnarse; consideradas en su conjunto, tienen gran valor.

Historia profana del período Esdras-Nehemías.

Las noticias sobre la repatriación y reorganización de la comunidad judaica en Jerusalén por obra de Esdras y Nehemías corresponden a un marco histórico que tiene como término *a quo* el año 538 y como fin el reinado de Artajerjes II (404-358). El año 539, Ciro entró triunfante en Babilonia. Murió en 530, sucediéndole su hijo Cambises (530-522), que sometió a Egipto, achacándole Heródoto haberse dejado dominar allí por su “locura sacrilega,” noticia que confirma un texto de Elefantina en que se dice que destruyó todos los templos egipcios, excepto el de Yahó (Yahvé; Pritchard, 492).

A Cambises siguió Darío I (521-486), que unificó el imperio, construyó una red de caminos por todo el país, dividió el imperio en veinte satrapías, ensanchando sus límites. La quinta satrapía, llamada Abarnahara, comprendía Palestina, Fenicia, Chipre y Siria. Sucedióle Jerjes (485-464). Fue un rey muelle, afeminado, despótico y cruel. En el libro de Ester se da de él un retrato muy parecido a este que hemos mencionado de Heródoto. Fue asesinado en una revuelta de palacio, junto con su hijo Darío. Subió al trono Artajerjes I (464-424), con el sobrenombre de Longimano. A su muerte reinó su hijo Jerjes II, sólo por cuarenta y cinco días. Darío II (424-405), hijo de Artajerjes, siguió las inspiraciones de su mujer Parisatis. Del séptimo año de Darío (417) se conserva un texto del sátrapa de Egipto, Arsames, que señala a los judíos de la colonia de Asuán la manera de celebrar la pascua.

A él siguió Artajerjes II (404-358), llamado Mnemone. Tuvo que sofocar la revuelta de su hermano Ciro el Joven, a quien venció en la batalla de Kunaxa (401 a.C.). El año 404, Egipto consiguió la independencia, dando inicio la 28 dinastía. Los partidarios del orden Ne-hemías-Esdras colocan la misión de este último el año 398 a.C., en tiempos en que a la dinastía 28, de Amisteo, sucedió la 29, de Neferites I (398-392), contra la que combatía encarnizadamente Artajerjes. ¿Era buena esta fecha para autorizar la repatriación de numerosos judíos capitaneados por Esdras?

Esta rápida ojeada histórica confirma que la historia bíblica y profana corren paralelas, sin desacuerdos ni antinomias.

Los judíos en el imperio persa.

Los judíos marcharon al destierro por última vez el año 587 por orden de Nabucodonosor. En un principio fueron reclusos en campos de concentración, de donde fueron sacados para dedicarse a trabajos de construcción, de canalización y riego agrícolas. Establecieronse en lugares cercanos a Babilonia, junto al río Kebar, en Tell Abib (Ez 3:15) y otros lugares de la región de Nippur. Acudían a Babilonia en busca de trabajo o se afincaban en el campo dedicados a la explotación agrícola (Ez 3:15-23). Pronto gozaron de relativa libertad de movimientos, autorizándoseles enviar cartas a Palestina (Jer c.29; 51:59; Neh 1:1ss), agruparse y gobernarse por sus ancianos (Jer 29:1; Ez 8:1; 14:1). Con el tiempo, la fortuna sonrió a no pocos, que atesoraron grandes riquezas, ocuparon elevados cargos, mientras otros vivían en la indigencia. Se han conservado los archivos de la familia Murashu, que en tiempos de Artajerjes I y Darío II dedicábase a operaciones bancarias, al comercio, administración de bienes, etc.². Con abundantes medios de vida en Babilonia, se comprende que muchos se negaron a repatriarse llegado el momento de la libertad en tiempos de los persas.

La administración persa mostróse liberal con los pueblos subyugados por Babilonia, a los que se autorizaba gobernarse según sus propias leyes. Los primeros gobernadores de los repatriados pertenecían a la dinastía davídica.

Renovación religiosa.

Fue **el exilio una dura prueba para Israel** (Jer 31:15). Corría peligro de que al contacto con los pueblos paganos perdiera su peculiaridad religiosa, **su sentimiento de pertenencia a Yahvé** y de que Denegara de un Dios que, en concepto de algunos, no fue capaz de liberarlo de manos de Nabucodonosor. Pero la actividad de los profetas, sobre todo Jeremías y Ezequiel, salvó al pueblo en esta Coyuntura trágica. Israel supo reaccionar favorablemente. Ezequiel fue el promotor de las grandes corrientes religiosas existentes después del exilio: separación total del mundo pagano, estudio de 1 Ley. Las almas encontraban asimismo una literatura tonificante en el oráculo de Is c.40-55, que, a causa de sus predicciones mesiánicas, excitaban también el patriotismo. Con el exilio nace el judaísmo y se constituye el Estado-Iglesia³.

Los repatriados iniciaron su vida según las Escrituras, que, por obra de Esdras, se comienzan a codificar, formando el canon de las Escrituras sagradas. En toda la literatura sagrada, mosaica y profética, coleccionada en esta época se encontraba la respuesta de Israel a la revelación divina. Restauróse el altar de los sacrificios, el templo y la ciudad santa; Israel surgía con espíritu y corazón nuevos (Ez 6:9; 11:19) Y reanudaba su alianza con Dios (Ez 11:20; 14:11).

Doctrina religiosa.

Los judíos que habitaban en Babilonia no se desentendieron de sus hermanos que en Judea ponían las bases del nuevo Estado de Israel. Zorobabel, Esdras y Nehemías fueron hombres providenciales, instrumentos de que se sirvió Dios para despertar la conciencia de su pueblo escogido. Sometido Israel al dominio persa, no trató de sacudir su yugo, proclamar su independencia nacional, sino que centró todas sus actividades en torno al templo y a la sombra de los muros de la ciudad santa. **La Ley será su norma de fe y costumbres;** de su meditación y estudio surgirán diversas leyes encaminadas a separar, segregar al pueblo escogido de las gentes del país y obligarle a un comportamiento escrupuloso **de las leyes de la teocracia.** Quienes se negaban a acatarlas eran separados de la comunidad. **Israel se agrupa en torno a un solo Dios, a un único templo servido por sacerdotes y levitas.** En las sinagogas empezó a leerse la Ley y los Profetas, con lo que se recuerda constantemente al pueblo **sus deberes religiosos.** Un cuerpo de escribas se entrega al estudio de la Escritura. Es una época de renovación espiritual silenciosa, pero eficaz.

1 RB 63 (1956) 423-427.

2 G. Cardascia, *Les Archives de Murashu* (París 1951).

Esdras.

1. La Vuelta de los Primeros Cautivos (C.1-6).

El libro de Esdras puede dividirse en dos grandes partes: i) Regreso de la cautividad de Babilonia (c.1-6). 2) Ministerio de Esdras (c.7-10). En la primera, después de señalar la esplendidez del

rey, refiere el autor la constitución de la primera caravana bajo el liderazgo de Zorobabel (Sesbasar), señala las familias que componían este primer contingente de repatriados y cuenta las incidencias que acompañaron y siguieron a la empresa de **restaurar el altar de los holocaustos, el templo de Jerusalén y su dedicación.**

Una coyuntura providencial (1:1-4).

¹El año primero de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliese la palabra de Yahvé por boca de Jeremías, profeta, excitó Yahvé el espíritu de Ciro, rey de Persia, que hizo pregonar de palabra y por escrito por todo su reino: ²“Así dice Ciro, rey de Persia: Yahvé, Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén en Judá. ³¿Quién hay entre vosotros de todo su pueblo? Sea Dios con él y suba a Jerusalén, que está en Judá, y edifique la casa a Yahvé, Dios de Israel; El es el Dios que está en Jerusalén. ⁴Y en todo lugar donde habiten restos del pueblo de Yahvé, ayúdenles las gentes del lugar con plata, oro, utensilios y ganados, con dones voluntarios para la casa de Yahvé, que está en Jerusalén.”

Empieza el libro por señalar la fecha del decreto real que abría a los judíos la esperanza de volver a su patria. Su autor pone de relieve que este edicto se publicó “para que se cumpliese la palabra de Yahvé por boca de Jeremías profeta,” e indica en líneas generales su contenido.

De Rey Vasallo a Monarca Soberano.

Cuando los judíos partieron para el exilio (2 Re 25:21), todo el Próximo Oriente, desde las fronteras de Egipto hasta el Indo, se hallaba bajo el dominio de los dos grandes imperios de Babilonia y de la Media. El rey de la Media, Ciaxares, que había contribuido eficazmente a la desaparición del imperio asirio (614-612 a.C.), reinaba en Ecbatana sobre un vasto territorio. Sucedióle su hijo Astiages (583-553), indolente y vicioso, que perdió el imperio en lucha contra un rey vasallo que, a partir del año 550, fue llamado “rey de Persia.” En efecto, dentro del gran imperio medo existían algunas tribus sobre las cuales ejercía el rey un dominio indirecto, a través de algunos príncipes dependientes, en más o menos grado, de Ecbatana. Una de tales tribus era la de los Pasargades, a la cual pertenecía la poderosa familia de los Aqueménidas. El primer rey de la misma fue *Teispés*, hijo del legendario Aquemenes, quien, después de ocupar el territorio de Elam en guerra contra Asurbaní-pal (Jer 25:25; 49:35-39; Ez 32:24), proclamóse rey de Anzán. Le sucedieron Ciro I, Cambises y el gran Ciro, que subió al trono el año 559. *El humilde rey de Anzan*, como se le califica en la crónica de Nabónides (Pritchard, 305), correspondiente al sexto año del reinado de este monarca (550 a.C.), se convirtió, tres años después, en “rey de Persia,” según testimonio de la misma crónica.

El rey medo Astiages quiso castigar la insolencia del rey vasallo, pero fue vencido en Pasargades el año 550 y entregado por sus mismas tropas a Ciro ¹. Diez años más tarde, aprovechando Ciro el momento de reinar en Babilonia el débil y enfermizo Nabónides (555-539) dirigió sus tropas contra aquel imperio, que cayó definitivamente en sus manos con la rendición de la capital a las tropas persas al mando del general babilonio, desertor, Gubaru (Gobrias), el 16 del mes *tishri* (septiembre-octubre) del año 539. Ciro quedó entonces dueño de un vasto imperio que se extendía desde el Mediterráneo hasta las primeras estribaciones del Himalaya.

- 1 A este hecho se refiere el texto del gran cilindro de Sippar, año 553, diciendo: “Los dioses suscitaron contra él (Astiages) a Ciro, rey del país de Anzán, vasallo suyo. Con poca tropa deshizo el formidable ejército de los medos e hizo prisionero a Astiages” (T Chard, l.c.).
- 2 Dice allí Ciro que Marduk “buscó un príncipe recto conforme a los deseos de su corazón” y escogió a Ciro, rey de Anzán, “llamándole al gobierno del mundo. Marduk, el gran señor, protector de su pueblo, miró con complacencia sus obras pías y su corazón recto. Le ordenó marchara sobre Babilonia, y marchó él mismo a su lado, como amigo y camarada.” Hizo Marduk que Ciro “entrara en Babilonia, su ciudad, sin batalla ni combate, preserván-dola^de disturbios. Entregó a Nabónides en sus manos, al rey que no lo honraba. Cuando entré pacíficamente en Babilonia. Marduk, el gran señor, inclinó el noble corazón de los hilos de Babilonia hacia mí, en tanto que yo, todos los días, tenía cuidado de venerarlo. Por mi obra regocijóse Marduk, el gran señor, que me colmó de favores a mí, el rey que lo adora, y Cambises, mi hijo, salido de mi carne, y a todas mis tropas. Con mucho agrado exaltamos” su divinidad. Pero no sólo Marduk, dios de Babilonia, sino todos los otros dioses encontraron en Ciro su gran protector. “A todos los dioses de Sumer y Akkad que Nabónides, con olera del dios de los cielos, había reunido en Babilonia, hice, por encargo de Marduk, [ue encontraran en sus santuarios una mansión agradable a su corazón. Que todos los dioses que yo devolví a sus ciudades hablen cotidianamente a Bel y a Nabu de alargar mi vida, y que digan a mi señor Marduk: De Ciro, el rey que te teme, y de Cambises, su hijo.” (Pκ1τ-, 315-316).

Política religiosa de Ciro.

Al revés de los soberanos de Babilonia y de Asiría, **Ciro adoptó una política de apaciguamiento, tolerancia y respeto hacia los pueblos vencidos.** Hombre religioso, reconocía a Ahura Mazda como dios “superior a todos los otros dioses, creador de los cielos y de la tierra, que creó a los hombres, a los que dio su bendición” (Pritchard, 317). Pero cabe a este dios supremo reconocía a otros dioses secundarios que le habían sido propicios en sus conquistas y le habían abierto las puertas de las ciudades en las que eran ellos venerados. De ahí que su habilidad política le llevara a respetar los santuarios de los diversos dioses de los países conquistados; a contribuir a su reconstrucción en caso de haber sido damnificados por la guerra y a embellecerlos en el supuesto de encontrarse en estado de dejadez y abandono. A todos los pueblos se les concedía libertad de culto, presentándose a cada pueblo como servidor y enviado del dios local. De esta manera quiso **Ciro probar que era él el bienhechor y padre de todos los pueblos.** De su política de tolerancia religiosa existe una prueba en el cilindro de Rassam ².

Por estos textos profanos aparece el celo de Ciro por reconstruir los templos y asegurar el culto de los dioses de todos los países de su vasto imperio. Con ello creía él granjearse no solamente el favor de las distintas divinidades, sino de los pueblos que las consideraban como dioses propios suyos. De ahí que el autor del cilindro arriba mencionado considere a Ciro como soberano providencial enviado por Marduk.

También Isaías celebra en términos parecidos **la elección de Ciro por parte de Yahvé:** “Yo le he suscitado del septentrión, y ya llega, llamado por su nombre, del lado del levante” (Is 41:25).

“Yo digo a Ciro: Tú eres mi pastor, y él hará lo que yo quiera. Yo digo a Jerusalén que será reedificada y que su templo será reconstruido” (Is 44:28; 45:1-4). De la manera de comportarse Ciro con los países vencidos se explica satisfactoriamente el hecho de que autorizara oficialmente a los judíos el regreso a su patria y la reconstrucción en Jerusalén del templo dedicado a su dios nacional. No es creíble que, dada su amplitud de miras religiosas para los pueblos paganos, **hiciera una excepción para el pueblo judío y su Dios.**

El Año Primero de Ciro.

Al autor del libro no importan los veinte años que precedieron a la toma de Babilonia, por no tener relación directa con la historia del pueblo de Israel. Sólo con la caída de Babilonia a principios de otoño del año 539 pasaron los israelitas a ser subditos del soberano persa. De ahí que, para el cronista, “el año primero de Ciro” corresponde al que sigue inmediatamente a la ruina del imperio babilónico, empezando en el mes de Nisán (marzo-abril) del año 538.

Dios tiene en sus manos las riendas de la historia y dispone los acontecimientos como le place (Is 44:24; 48:1-16; 52:1-11). Como hemos visto en los textos de Isaías (41:25; 44:28), fue Yahvé quien suscitó a Ciro y el que le empujó a conceder la libertad a los judíos. Al inspirarle que publicara un decreto de libertad en favor de los judíos, **quiso Dios que se “cumpliese la palabra de Yahvé por boca de Jeremías.” Los profetas hablaban lo que Dios les comunicaba.** Los oráculos de los profetas debían realizarse necesariamente, por cuanto era Dios, **que se servía de ellos como de meros instrumentos** para manifestarse a los hombres.

Profecía de Jeremías.

Desde el año 605 había anunciado Jeremías: “Que (Dios) hacía desaparecer de Israel los cantos de alegría, las voces de gozo, el canto del esposo y el canto de la esposa, el ruido de la muela y el resplandor de las antorchas. Toda esta tierra será desierto y desolación y servirán entre los pueblos setenta años” (25:10-11). Al cabo de los mismos pedirá Dios cuentas al rey de Babilonia. Entonces, al cumplirse el plazo señalado, “yo os visitaré y cumpliré la promesa de traeros a este lugar” (29:10). Según estos textos, el imperio babilónico, fundado por Nabucodonosor, se mantendrá en pie unos setenta años, al término de los cuales dejará de existir, coincidiendo su ocaso con la libertad de los judíos cautivos.

Presenta cierta dificultad esta fecha de los setenta años, por desconocerse el término *a quo* de la misma. Dos fechas señalan el principio y fin del exilio: 587 y 537 a.C. No parece que Jeremías cuente los años a partir de la primera de las mencionadas fechas, sino a partir del año en que anunció el oráculo. En efecto, en 605 a.C. pronunciaba el oráculo contenido en 25:11-12, y en aquella fecha habíanse puesto los antecedentes que desembocarían en la deportación definitiva del año 587. Jeremías pronunció su famosa profecía el año cuarto del rey Joaquín, es decir, hacia el 606. Con este cómputo tenemos que entre 606 hasta 537 median sesenta y nueve años. Como de costumbre, los profetas suelen emplear números redondos, ejemplo que siguió Jeremías en nuestro caso. El P. Colunga³ considera el número setenta como simbólico, significando “el espacio de tiempo de la prueba más grave a que píos sometió a su pueblo” v.363). Según él, desde el año 605 hasta el 586 fue obra de *justicia*; de 587 al 539, obra de *penitencia*; del año 538 al 398, obra de *misericordia*, que se inicia con el decreto de Ciro y se prolonga hasta la era mesiánica. Aunque quepan en el texto tales interpretaciones, no vemos la razón por la cual no deba tomarse el texto en su sentido literal y obvio. El texto masorético no autoriza la sustitución del profeta Jeremías por Isaías, como pretende Batten.

El Decreto de Ciro.

Refiere Flavio Josefo⁴ que los judíos mostraron a Ciro el texto de la profecía de Isaías en la cual aparecía su nombre, **quedando él tan impresionado que promulgó inmediatamente el decreto de libertad.** Sea lo que fuere de esta noticia, el proceder de Ciro para con los judíos

concuenda perfectamente con sus métodos de gobierno. El edicto real, más que obra de Ciro, debe considerarse como **una prueba de que Dios mueve, “despierta” y “excita”** el corazón de los reyes de manera **que hagan siempre su voluntad** (1 Crón 5:26; 2 Crón 21:16; 36:22; Jer 55:11). El decreto se formuló de viva voz y por escrito.

Disponían los persas de un servicio de correo bien organizado a base de cursores (*aggaroi*), que corrían velozmente a pie o montados en ágiles corceles todo el imperio, proclamando las órdenes reales o también entregando a los funcionarios públicos y a los particulares cartas, paquetes, etc. Según se desprende de 6:2-5, una copia del decreto fue depositada en los archivos reales de Ecbatana. Por una hipérbole muy propia de los orientales, se dice que el decreto fue pregonado “por todo su reino,” cuando, en realidad, se dirigía únicamente a las autoridades y poblaciones del antiguo reino de Babilonia, en donde radicaban las colonias judías.

Contenido del decreto.

Ciro se llama a sí mismo “rey de Persia.” Ciro era politeísta; **admitía un dios supremo y trascendente**, Ahura Mazda, y cabe a él un ejército de dioses de rango inferior que dominaban sobre determinadas regiones y pueblos de su vasto imperio. Estos dioses particulares facilitaron a Ciro la derrota de sus enemigos. El mismo dios de Babilonia, Marduk, cansado y enojado con el rey Nabónides, llamó a Ciro para que ocupara su trono. Entre los pueblos vasallos de Babilonia había el pueblo judío que adoraba a su Dios nacional, Yahvé. También Yahvé había contribuido al triunfo de Ciro; es probable que los judíos de Babilonia se colocaran de lado de los enemigos de Nabónides y apoyaran la acción de Ciro. Por lo mismo, sin menoscabo del dios Ahura Mazda, considera **a Yahvé como a Dios suyo**, “Dios grande, Dios del cielo y de la tierra.” La expresión “dios de los cielos” aparece en Neh 1:5; 2:4.20 y en los papiros de la isla Elefantina.

No era propiamente Yahvé, en opinión de Ciro, el dios que le entregó “todos los reinos de la tierra” (Is 45:1), como dice con evidente hipérbole el texto, pero contribuyó, sin duda, a su engrandecimiento junto con los otros dioses. De ahí que Ciro ensalzara a todos los dioses según convenía a las circunstancias y pueblos a los que se dirigía. Puede suponerse que el rey se valió de algún personaje judío para la redacción del decreto que anunciaba su libertad.

A una orden del Dios de los judíos atribuye la voluntad de que “le edifique casa en Jerusalén, en Judá.” Antiguos comentaristas, siguiendo a Flavio Josefo, creen que, habiendo conocido Ciro la profecía de Isaías (44:28), **quiso cumplir su voluntad con el fin de tenerlo propicio en lo venidero**. Pero puede el texto entenderse en el sentido de que quiso el soberano mostrarse deferente con los judíos y su Dios, autorizando y contribuyendo a la edificación del templo de Jerusalén, como había hecho con los dioses de los otros pueblos. Así leemos en su cilindro: “A los dioses que estaban (en las ciudades en ruinas) hice que se colocaran en su lugar, construyéndoles una mansión eterna.” Convenía a Ciro tener a los judíos propicios en el caso de que Egipto atacara al imperio persa por el sudoeste.

Invitación a todo Israel.

Del texto del decreto se colige que Ciro se dirige a todos los judíos. Sabido es que, después de la muerte de Salomón, **el pueblo se dividió en dos reinos: el del Norte y el de Judá**. Los del Norte fueron deportados a Asiría el año 722 por Sargón II; el año 587, los de Judá fueron conducidos cautivos a Babilonia. Con los triunfos de Ciro, Asiría y Babilonia pasaron a depender de su autoridad. ¿Quiso referirse a todos los judíos, de uno y otro reino? Acaso no estuviera Ciro

al corriente de las diferencias que dividían al pueblo de Israel; por lo mismo, las palabras “de todo su pueblo” (*micol amo*) abarcan a todos los judíos que viven en el imperio persa. Las versiones griegas han restringido el alcance de esta orden, añadiendo: “y que desean partir.” No se impone la obligación a los exilados judíos de regresar a su patria. El que se decida a hacerlo **contará con el favor de Dios, por cuanto el motivo principal del regreso a la patria era para reedificar el templo de Yahvé.** Para Ciro, el Dios de Israel, **Yahvé, tiene su morada en Jerusalén.**

Solidaridad con los judíos repatriados.

“En todo lugar donde habiten restos (*nistar*) del pueblo de Yahvé,” dice el texto. El término hebraico que significa *resto* es de uso muy común en la literatura profética (Is 51:7; 49:13), y se aplica a los judíos que por su fidelidad al pacto de la alianza se libran de los castigos con que Dios amenaza a los transgresores del mismo. En nuestro texto se aplica más bien a los sobrevivientes de los que habían sido deportados a Asiria y Babilonia (Is 10:20-21).

Un viaje a Palestina requería valor y medios económicos. Muchos judíos habíanse enriquecido en Babilonia y gozaban de una posición económica holgada (Jer 29:5; Ez 3:24; 8:1; 14:1; 33:31); pero otros vivían penosamente de su trabajo. En general fueron estos últimos los que se aprestaron con más entusiasmo a volver a la patria de sus antepasados. Con el fin de incitarles a emprender el regreso hace el rey un llamamiento a todos los que conviven con los judíos a fin de que les ayuden con plata, oro, utensilios y ganados, cosas necesarias tanto para el largo viaje cuanto para poder rehacer su vida en Judá. Esta colecta en favor de los judíos en vísperas de su partida recuerda en cierta manera el hecho de la huida de Egipto (Ex 12:35-36). Aquí la situación es distinta; **es el rey mismo quien recomienda la caridad en favor de los judíos repatriados.** Los vecinos (1:6), principalmente los judíos que habitaban en Babilonia (15), mostráronse generosos. Se recomendaba asimismo a todos hicieran donativos voluntarios (*nedabah*) para la casa de Yahvé. El sentido técnico de la palabra hebrea (Lev 22:18) se mantiene en 3:5.

¿Es Auténtico el Decreto de Ciro?

Algunos críticos lo niegan, por las siguientes razones: 1) No se concibe que Ciro diera la orden de edificar el templo de Jerusalén; a lo más, podía autorizar dicha construcción. 2) No es creíble que Ciro entregara dinero para la mencionada obra. 3) Se conserva un doble texto del decreto (1:2-4 y 6:3-5), con notables diferencias. 4) Algunas frases de sabor monoteísta no se explican en boca de Ciro. 5) El decreto fue redactado en hebreo, lo que parece improbable.

A estas dificultades puede responderse: 1) El verbo *mandar* equivale en el lenguaje semítico a *permitir, autorizar* (Jue 14:6; Mal 1:3-3). Un ejemplo de lo dicho hállase en 5:9, con la traducción: “¿Quién os ha autorizado la construcción de esta casa?” Tampoco Ciro procede como déspota ordenando a todos los israelitas que regresen a Jerusalén, sino más bien deja a todos en libertad. No quiso el texto hacer un parangón entre la huida de Egipto? la vuelta de los sionistas a su patria. Ciro exhorta a las gentes ciñas a que ayuden a los judíos en esta empresa, que debe redundar en provecho del mismo rey y de su imperio. Ciro se jactaba de haber restituido a muchos dioses en sus ciudades, esperando que con ello se mostrarán propicios. Espera que los favorecidos “pidan todos los días a Bel y Nebo la prolongación de mis días” (Pritchard, 316). Le convenía a Ciro llevar **esta política religiosa como presupuesto indispensable** para obtener la pacificación de todos los pueblos que integraban su imperio. Aun modernamente se dan casos de

que monarcas y jefes de Estado contribuyen económicamente a la ayuda de un culto no estatal por razones políticas 3) Efectivamente, existen dos textos diferentes del decreto, con sensibles diferencias. ¿Cuál de los dos es el auténtico? Contra el primero se oponen dos argumentos: *a)* no pudo Ciro, politeísta, expresarse con frases que reflejan una mentalidad monoteísta y de formación judía; *b)* el decreto no pudo ser redactado en hebreo. En cuanto al primero, se responde que Ciro era politeísta, pues, además de Ahura Mazda, reconocía como suyos los dioses de los pueblos sujetos a su dominio, y en el trato con cada uno de ellos se esforzaba para acomodarse al lenguaje que exigían sus creencias. **También Yahvé es Dios de Ciro, y atribuye a una inspiración suya la idea de levantarle de nuevo su templo.**

Modernamente, Bickermann ha defendido vigorosamente la autenticidad del edicto de Ciro, exponiendo su texto en el sentido de que se trata de una proclamación hecha en hebreo por heraldos públicos, judíos quizá algunos de ellos. De esta manera se explica el matiz hebraico del mismo, porque, aunque emanaba de la cancillería real, su contenido fue dado a conocer por oficiales que pensaban y hablaban hebreo. El texto de 6:3-5 es un memorándum para uso de los oficiales y funcionarios persas. Pudo el texto original ser redactado en lengua persa o babilónica, pero, en atención a los judíos, fue dado a conocer en su propia lengua ⁵.

Ofrecimiento de voluntarios (1:5).

⁵ **Levantáronse entonces los jefes de las familias de Judá y de Benjamín, los sacerdotes y levitas, y todos aquellos cuyo espíritu despertó Dios, para subir a edificar la casa de Yahvé que está en Jerusalén.**

No todos los judíos exilados se aprovecharon de la libertad otorgada por Ciro, **sino sólo aquellos a los cuales animó e inspiró Dios.** Se señalan en primer lugar los tres grupos o categorías de voluntarios: los jefes de familia, los sacerdotes y los levitas. Se discute si el texto alude a un cuarto grupo, al de los laicos, al decir: “**y todos aquellos cuyo espíritu despertó Dios.**” Para unos (Fernández), la frase es restrictiva; para otros señala un cuarto grupo (Bertheau, Pelaia). No sirven las razones aducidas por este último en el sentido de que, faltando los laicos, daría a entender el texto que **los “laicos” no se prestaron a la invitación de repatriarse, lo que es falso.** Al autor sagrado interesa más bien señalar la conducta de los jefes de la nación, eclesiásticos y laicos. Entre estos últimos hallamos a “los cabezas de familia,” o de los *padres (aboth)*. Israel dividíase en tribus, la tribu en parentela, y éstas en familias ⁶. Los cabezas de familia, de clan o parentela, de las dos tribus meridionales de Judá y Benjamín dieron ejemplo al *levantarse y prepararse para*, emprender el largo camino hacia la patria. Para el autor, el verdadero Israel está formado por las dos tribus de Judá y de Benjamín (1:5; 4:1 1 Neh 11:4), **siendo sospechoso de sincretismo** todo individuo procedente del reino del Norte.

Ayuda a los voluntarios (1:6-8).

⁶ **Todos los que habitaban en derredor suyo les dieron objetos de plata y oro, utensilios, ganados y cosas preciosas, a más de los dones voluntarios,** ⁷**El rey Ciro dovolvió los utensilios de la casa de Yahvé, que Nabucodonosor había llevado de Jerusalén y puesto en la casa de sus dioses.** ⁸ **Ciro, rey de Persia, hizo que los sacara Míirídates, tesorero, que se los entregó a Sesbasar, príncipe de Judá.**

Porque la empresa de estos valientes parecía arriesgada, las gentes vecinas, tanto indígenas como judíos, apresuráronse a colmarles de bienes. El texto hebraico dice literalmente: “fortificaron sus

manos” (Jue 9:24; Is 35:3; Neh 2:18), idea que puede traducirse por “los ayudaron,” tanto desde el punto de vista moral, animándolos y alabando su decisión, como material, entregándoles todo cuanto necesitaban **para el viaje y para rehacer su vida en Jerusalén**. El rey mandó que se devolviesen los utensilios sagrados empleados en la liturgia del templo, que Nabucodonosor había sustraído (2 Re 24:13-17; 25:13-15) y colocado parte en su palacio (2 Crón 36:7; Dan 5:2-3) y otra en el templo de sus dioses (Dan 1:2). Jeremías predijo la restitución de estos tesoros (52:17-23). Encargó al tesorero del templo, Mitrídates (4:7), que los entregara a Sesbasar. Mitrídates es nombre persa que puede significar “don de Mitra” o “consagrado a Mitra”; era Mitra el dios persa del sol. El nombre del príncipe de Judá, Sesbasar, es transcrito diversamente, lo que dificulta el conocimiento de su etimología. ¿Corresponde este nombre al de Senasar que se lee en 1 Crón 3:18? Es indudable su origen babilónico; acaso provenga del babilónico *shamash-bal-usur* = Samash protege al hijo.

Utensilios que se devuelven (1:9-11).

⁹ **He aquí la lista de ellos: treinta fuentes de oro, mil fuentes de plata, veintinueve cuchillos,** ¹⁰ **treinta tazas de oro, cuatrocientas diez tazas de plata y otros mil vasos del segundo orden.** ¹¹ **Los objetos de oro y plata eran en número de cinco mil cuatrocientos. Sesbasar lo llevó todo de Babilonia a Jerusalén a la vuelta de la cautividad.**

Hemos traducido por *fuentes* el término hebraico *hagartal*, que probablemente querrá designar un balde, cubo o herrada que servía para las múltiples purificaciones en el templo. El texto hebreo, así como el de las versiones, no se ha conservado fielmente en lo que se refiere al número de utensilios. La suma de los mismos en el v.11 no corresponde a la enumeración anterior. ¿Dónde yace el error, en la suma total o en la enumeración parcial? Probablemente en esta última, como prueban las divergencias entre el texto hebreo y el griego. Pero no está probado que el v.11 sea la suma de los objetos enumerados anteriormente. Conocida es la facilidad con que el texto consonántico hebraico se ha prestado a la adulteración de los números. El encargado de llevar todos estos tesoros a Jerusalén fue Sesbasar.

¿Quién Fue Sesbasar?

Hemos hablado de la etimología del nombre; réstanos ahora averiguar su personalidad. Muchos autores, católicos y acatólicos, lo identifican con Zorobabel, de que se hablará en el capítulo siguiente; otros creen que es un personaje distinto. Las razones para la identificación son: 1) Es Sesbasar el encargado de devolver a Jerusalén los tesoros robados al templo; pero Zorobabel va al frente de los repatriados (2:2). 2) En el año segundo de Darío I (520 a.C.) era Zorobabel *peha* de Judea (Ag 1:1); construye él el templo (Esdr 3:8; 5:2; Zac 4:9). Pero también es llamado *peha* Sesbasar (Esdr 5:14), y se dice de él que puso los fundamentos del templo (5:16). 3) Sesbasar es llamado *nasi*: príncipe de Judá (1:5), título que compete asimismo a Zorobabel por ser hijo de Pedaya, que lo fuera de Jeconías (1 Crón 3:17-19). 4) Era común en la corte babilónica tener dos nombres. Así, nuestro personaje pudo llamarse Sesbasar en el trato con los funcionarios gentiles y Zorobabel al ponerse en contacto con los judíos, a los cuales repugnaba el primer nombre, teóforo de una divinidad pagana.

No parece que tales razones zanjen la cuestión. En primer lugar, es distinta la misión que recibe Sesbasar de la que se confía a Zorobabel. Que los dos son personajes distintos con misión diferente se deduce de 5:14-16, en donde se habla de Sesbasar — acaso sea el mismo Zorobabel

el que habla — en tercera persona, lo que es incomprensible en el caso de ser él Zorobabel. En segundo lugar, del hecho que fuera Zorobabel *peha* en tiempos del profeta Ageo (520 a.C.) no se deduce que lo fuera en 537, esto es, en tiempos de la primera caravana de repatriados. Pero aún es probable que Sesbasar fuera el primer gobernador de Judea, siendo reemplazado más tarde por Zorobabel. En 5:14-16 se habla de Sesbasar, como persona ausente. Fue él el primer alto comisario del poder central, encargado de transportar el material cultural y de reedificar el templo. Al tercer argumento cabe oponer que el título de príncipe (*nasi*) no prueba que descendiera de familia real. Con el mencionado título se alude al poder político que *ejercía* Sesbasar (Ez 30:13; Jer 34:2). Era Sesbasar príncipe de Judá por nombramiento real, mientras que Zorobabel lo era de nacimiento (3:2-8; 4:23; 5:2; Neh 12:1; Ag 1:1-12; 2:2-23). No cabe duda que un mismo personaje llevaba a veces dos nombres (Dan 1:6; 2 Re 15:19), pero la dificultad radica en que un príncipe de Judá lleve dos nombres de origen babilónico. Hemos visto el origen etimológico de la palabra Sesbasar; Zorobabel viene de *Zerbabili* = simiente de Babilonia. ¿Por qué no adoptó un nombre hebraico al contacto con los judíos? De todo lo dicho se desprende que no existen argumentos válidos para identificar a Sesbasar con Zorobabel. En cuanto al testimonio de los antiguos, el autor de 3 Esdr 2:11; 4:13; 43-46; 5:1-6; 68-73 distingue ambos personajes; Flavio Josefb⁷ los identifica.

Regreso a la patria (2:1).

¹ **Estos son los de la provincia que volvieron del destierro, de los que había llevado cautivos a Babilonia Nabucodonosor, rey de Babilonia, y tornaron a Jerusalén y a Judá, cada uno a su ciudad.**

Con la palabra *provincia (medinah)* se quiere establecer la distinción entre los judíos de la cautividad y los que habitaban en Palestina. El término *medinah* corresponde en sentido amplio al de *región* (Lam 1:1; Ez 19:8; 1 Re 20:14-17). En sentido estricto da a entender el texto que Judea estaba constituida en provincia autónoma, independiente de Samaría, gobernada por un *peha*, lo cual no tuvo lugar antes de Darío I (522-486). En el texto hebraico se emplean dos palabras casi sinónimas para designar el destierro: *shebi, golah*. “El primero se toma en sentido abstracto (3:8; 8:35), es decir, refiriéndose a la *situación* en que se hallaba Israel, la cautividad; mientras que el segundo puede entenderse, o bien del sitio, o bien de los desterrados (6:19-20; 8:35; 9:4). Por lo dicho se ve que los repatriados se llamaban *bene hammedinah*, en cuanto se hallaban ya en Judá, y *bene haggolah*, en cuanto habían estado en el destierro” (Fernández). El texto hace referencia exclusivamente a los deportados en tiempos de Nabucodonosor. Cada uno tornó a Jerusalén y a Judá, según eran o no sacerdotes. Estos últimos, por razón de sus funciones en el templo, habitaban en la Ciudad Santa y en sus alrededores. Los laicos marcharon cada uno % su ciudad natal. La llegada de los repatriados y su afincamiento en el territorio no fue nada fácil. Algunos encontraron sus casas destruidas, sin aperos de labranza, con los campos abandonados las cuerdas vacías; pero otros ni siquiera les fue dado regresar a sus hogares ni ocupar sus campos, por haber pasado a poder de judíos que quedaron en Palestina o que habían pasado a ser propiedad de los paganos que se establecieron en Judea. Con tesón y dinero pudieron los repatriados volver a sus heredades, lo que hicieron los sionistas modernos al establecerse en Palestina amparados por la ley Balfour.

Jefes de expedición (2:2a).

^{2a} **Partieron con Zorobabel: Josué, Nehemías, Seraya, Ráelayas, Mardoqueo, Bilsán,**

Mispar, Bigraí, Rejum y Baana.

Esta misma lista aparece, con ligeras variantes, en Neh 7:7; 3 Esd 5:8. Zorobabel no es el mismo personaje que Sesbasar. En estos dos últimos libros se añade el nombre de *Najamani* entre Raelayas (Nehemías: Raamías) y Mardoqueo, que en 2 Esdr es llamado Euenius. Con este número doce (once en nuestro texto) se quiere aludir a las doce tribus de Israel, aunque solamente se repatriaran familias de las de Judá y Benjamín (6:17; 8:35). El jefe de la expedición es Zorobabel, a causa de sus cualidades y por ser descendiente del rey Joaquim (Vulgata: Jeconías), en la línea de David (1 Crón 3:17-19). Josué era hijo de Josadac (5:2; Ag 1:1; 1 Grón 6:14) y sobrino de Sarayas, el último sumo sacerdote del templo, muerto en Ribla, en tierras de Harnat, por Nabucodonosor (2 Re 25; 18-21). De regreso a Jerusalén ejerció las funciones sacerdotales (3:2; 5:2). No parece que el personaje al que se llama Nehemías deba identificarse con el autor del libro que lleva su nombre. El padre de Esdras es llamado Serayas (7:1); en la lista de Neh 7:7, en vez de Seraya, leemos Azaría. Raelayas (Neh 7:7: Raamías) sólo es conocido por su nombre. Mardoqueo lleva un nombre derivado del dios babilónico Marduk; es distinto del Mardoqueo del libro de Ester.

1 RB 63 (1956) 423-427-

2 G. Cardascia, *Les Archives de Murashu* (París 1951).

3 "Ciencia Tomista," *Ant. lud.* 11:1:2.

4 (1914-15) 353-374-

5 Batten, 61. Defienden la autenticidad del decreto: R. De Vaux, *Les décrets de y et de Darius*: RB 46 (1939) 27-57; J. Bickermann, *The Edict of Cyrus in Ezra I*: JBL 05 (1946) 249-275-

6 Les institutions Γ17-43 .

7 Ant. lucí. 11:1:4.

Lista de Repatriados.

En el elenco de los que regresaron del exilio se observa un orden riguroso. Se mencionan en primer término los laicos (2:2-35), siguen los sacerdotes (v.36-39), los levitas (v.40), cantores (v.41-42), porteros (v.42), netineos (v.43-54), hijos de los siervos de Salomón (v.55-58), los de origen israelita dudoso (v.59-63), suma total (v.64-67).

Laicos repatriados (2:2b-35).

^{2b} Número de los hijos del pueblo de Israel: ³ Hijos de Paros, dos mil ciento setenta y dos. ⁴ Hijos de Sefatías, trescientos setenta y dos. ⁵ Hijos de Araj, setecientos setenta y cinco. ⁶ Hijos de Pajat Moab, de los hijos de Josué y de Joab, dos mil ochocientos doce. ⁷ Hijos de Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro. ⁸ Hijos de Zatu, novecientos cuarenta y cinco. ⁹ Hijos de Zacaí, setecientos sesenta. ¹⁰ Hijos de Baní, seiscientos cuarenta y dos. ¹¹ Hijos de Bebaí, seiscientos veintitrés. ¹² Hijos de Azgad, mil doscientos veintidós. ¹³ Hijos de Adonicam, seiscientos sesenta y seis. ¹⁴ Hijos de Bigvaí, dos mil cincuenta y seis. ¹⁵ Hijos de A din, cuatrocientos cincuenta y cuatro. ¹⁶ Hijos de Ater, de Ezequías, noventa y ocho. ¹⁷ Hijos de Besaí, trescientos veintitrés. ¹⁸ Hijos de Jora, ciento doce. ¹⁹ Hijos de Jasún, doscientos veintitrés. ²⁰ Hijos de Gibar, noventa y cinco. ²¹ Hijos de Betlehem, ciento veintitrés. ²² De las gentes de Netofa, cincuenta y seis. ²³ De las gentes de Anatot, ciento veintiocho. ²⁴ Hijos de Asmavet, cuarenta y dos. ²⁵ Hijos de Quiriat-Jearim, Que-fira y Beerot, setecientos cuarenta y tres. ²⁶ Hijos de Rama y Gueba, setecientos veintiuno. ²⁷ De las gentes de Mijmas,

ciento veintidós. ²⁸ **De las gentes de Betel y Hai, doscientos veintitrés.** ²⁹ **Hijos de Nebo, cincuenta y dos.** ³⁰ **Hijos de Megbis, ciento cincuenta y seis.** ³¹ **Hijos del otro Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro.** ³² **Hijos de Jarim, trescientos veinte.** ³³ **Hijos de Lod, Jadid y Ono, setecientos veinticinco.** ³⁴ **Hijos de Jericó, trescientos cuarenta y cinco.** ³⁵ **Hijos de Senaa, tres mil seiscientos treinta.**

En la larga lista de los laicos repatriados, diecisiete de ellos se citan con el respectivo nombre de familia; otros veintiuno, según el lugar de donde eran oriundos. A los diecisiete primeros se les llama hijos *de (bene)* Paros, etc., según el nombre de su familia o clan; los veintiuno restantes son conocidos por *hombres de (anse)* Gibar, etc., según las respectivas localidades de donde eran oriundos. En el primer caso, escribe Gelin, se refiere el autor a familias pertenecientes al proletariado (*dalat haares*); en el segundo, a los de posición confortable (*am haares*)¹. Los límites geográficos de las localidades citadas en el v.20-35 se ciñen al reducido territorio comprendido entre Betel y Hai, al norte; Belén y Netofa, al sur; entre Lod y Jericó, al este y oeste respectivamente.

Abren el elenco los hijos de Paros, clan que reaparece en 8:3; 10:25; Neh 3:25; 10:5. El nombre significa “Pulga” y se ha encontrado en letras fenicias en un sello antiguo (DB 5:219). En el v.6 hablase de los hijos de Pahat Moab. ¿Debe entenderse como nombre propio o en el sentido de “gobernador” (*peha*) de Moab? Es probable que algún personaje de esta familia ejerciera durante la dominación asiria el cargo de gobernador de Moab (1 Crón 4:22). Podemos suponer que el personaje que se esconde bajo las palabras *pahat moab* fuera tan conocido que no necesitaba ser nombrado con su nombre. De sus descendientes se habla en 8:4; 10:30; Neh 3:11; 10:15. Sus hijos se ramificaron en dos familias, la de Josué y la de Joab (Neh 7:11). De Elam (1 Crón 8:24) se habla nuevamente en el v.31: “Hijos del otro Elam.” Según Batten, es un caso de repetición accidental.

En la lista por localidades ofrece el texto ciertas particularidades. En vez de Gibar parece recomendarse la lectura de *gibeon* (Neh 7:25), La ciudad de Gabaón, la actual el-Djib, a unos diez kilómetros al noroeste de Jerusalén. En contra de esta identificación puede invocarse el hecho de que en la lista se empieza con las ciudades del sur terminándose con las del norte. En caso de tratarse de Gabaón, está el versículo desplazado de su lugar de origen. Belén pertenecía a la tribu de Judá (Jos 17:7; 1 Sam 17:12), a diferencia del otro Belén, en Galilea, que pertenecía a la de Zabulón (Jos 19:15). El poblado de Netofa no se ha identificado plenamente. Algunos (Kos, Abel) lo emplazan en *Jirbet Bedd Faíuh*, a unos cuatro kilómetros al sudeste de Belén; otros (Fernández) lo buscan en *Umm Tuba*, al nordeste de la mencionada ciudad, o en *Ramal Raheí*, a cuatro kilómetros al sur de Jerusalén (Ubach). De Netofa era Marai, héroe de David (2 Sam 23:28). Anatot es la patria de Jeremías (Jer 1:1), a unos cuatro kilómetros al norte de Jerusalén. Era una residencia sacerdotal (Jos 21:18; 1 Crón 6:60). Azmavet (Bet-Azmavet, Neh 7:28) se hallaba a tres kilómetros al norte de Anatot (Neh 12:29), en el lugar conocido actualmente por Hizma. Conocida es la ciudad de Quiriat-Jearim (Jos 9:17; 15:9, etc.), que se identifica con el actual *Abu Gosh*, a catorce kilómetros al oeste de Jerusalén. Quefira (Jos 18:26) es el actual *Jirbet Kefire*, a tres kilómetros al norte del anterior. En cuanto a Beerot (Jos 18:28), se identifica con Tell el-Nasbe (Fernández) o con el Bire, a doce o dieciséis kilómetros, respectivamente, al norte de Jerusalén.

Pertenecía Rama a la tribu de Benjamín (Jos 18:25), así como Gueba (Jos 18:24). Famosas son las localidades de Betel (Gen 28:19) y Hai (Jos 8:1-28), Beitin y et-Tell, respectivamente, de nuestros días, al norte de Jerusalén. Debe distinguirse el poblado de Nebo (Nob, Beit Nuba, Niba) de la ciudad homónima de la tribu de Rubén (Núm 32:3; 38). Hemos hablado de la expre-

sión “el otro Elam.” Tanto a éste como al que se menciona en el v.7 se asignan mil doscientos cincuenta y cuatro repatriados. Según unos (Pelaia), es nombre de persona; para otros (Fernández), de lugar. Dígase lo mismo de Jarim; en el v.39 *reaparece* el nombre como perteneciente a familia sacerdotal. Del extremo occidental de Judá se cita Lod (Neh 11:31-35), la actual Lidda, Ludd, y Ono (1 Crón 8:12; Neh 6:2), el actual Kefr Ana, entre Lidda y Jafa, a unos ocho kilómetros al noroeste del primero. Por el este se menciona Jericó (Deut 37:3; Jos 6:1ss). Senaa debe encontrarse en los alrededores de Jericó (Neh 3:3), identificándose con Magdalsenna o *Sheik Terimi*, a unos once kilómetros al norte de la mencionada ciudad. Para Batten trátase de un nombre personal.

Lista de sacerdotes (2:36-39).

³⁶ **Sacerdotes: Hijos de Jedaya, de la casa de Jesúa, novecientos setenta y tres.** ³⁷
Hijos de Immer, mil cincuenta y dos. ³⁸ **Hijos de Pasjur, mil doscientos cuarenta y siete.**
³⁹ **Hijos de Jarim” mil diecisiete.**

Los sacerdotes de la primera caravana ascendían a cuatro mil doscientos ochenta y nueve, repartidos en cuatro familias. Los de Jedaya, Immer y Jarim representan la segunda, la dieciséis y la tercera de las veinticuatro clases sacerdotales de David (1 Crón 24:7-18). No se especifica si son o no familias sacerdotales. Propiamente los sacerdotes “hijos de Jedaya” descendían de la familia de Josué, que ejercía el cargo de sumo sacerdote en tiempos de la vuelta a la patria. Cinco de los descendientes de Jarim habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras (Esdr 10:21). Como puede observarse, dieron los sacerdotes ejemplo de valor al presentarse como voluntarios para regresar a la patria.

Levitas, cantores y porteros (2:40-42).

⁴⁰ **Levitas: Hijos de Jesúa y de Cadmiel, de los hijos de Odavías, setenta y cuatro.** ⁴¹
Cantores: Hijos de Asaf, ciento veintiocho. ⁴² **Porteros: Hijos de Salum, hijos de Ater, hijos de Taimó, hijos de Acub, hijos de Jetita, hijos de Sobaí, todos ciento treinta y nueve.**

Trátase de tres familias distintas de levitas: Jesúa, Cadmiel y Odavías (3:9; Neh 9:5). Del primer texto parece deducirse que de Odavías se pasaba a Cadmiel. Gelin traduce: “Los hijos de Josué, a saber, Cadmiel, Binnoni (3 Esdr 5:26), Odavías.” Pocos fueron los levitas que regresaron, porque, “habiendo disminuido su dignidad en la perspectiva deuteronomica y de Ezequiel (Ez 44:9-14), tuvieron pocos deseos de regresar (8:15). Puede darse también que fueran pocos los levitas deportados por pertenecer a una clase social pobre (*dalat haares*), que no interesaba al vencedor en 587 (Gelin, Ubach).

Además de los levitas propiamente dichos, que ayudaban a los sacerdotes en el servicio del templo, existían los *cantores*, cuyo oficio era acompañar con instrumentos músicos los cantos litúrgicos (Neh 12:24-30; 1 Crón 9:33-34; 15:16). David los había distribuido en veinticuatro clases bajo la dirección de Asaf, Hernán y Jedutún (1 Crón 15:16-17; 25:1). Constituían los *porteros* la tercera categoría de los levitas (Neh 10:24-26; 13:22; 1 Crón 9:17-26; 2 Crón 8:4). Su oficio consistía en guardar “las puertas de la casa de Yahvé y de la casa de la tienda” (1 Crón 9:23). Recogían las limosnas que se ofrecían para el templo (2 Re 22:4). Tres de los menciona-

dos aparecen también juntos en otros textos (Neh 12:25; 1 Crón 9:17). En Jeremías se habla de “Maasías, hijo de Salum, el guarda del vestíbulo” (35:4). Un levita llamado Acub aparece en Neh 8:7 interpretando la Ley al pueblo. De las palabras del Salmo 84:11: “Prefiero estar a la puerta de la casa de mi Dios a morar en las tiendas de iniquidad,” deduce Batten que este oficio debía ser considerado como una persona humilde.

Los netineos (2:43-54).

⁴³ **Netineos: Hijos de Šija, hijos de Jasufa, hijos de Tabaot** ⁴⁴ **hijos de Queros, hijos de Sía, hijos de Fadón,** ⁴⁵ **hijos de Lebana, hijos de Jagaba, hijos de Acub,** ⁴⁶ **hijos de Jagab, hijos de Sanlaí, hijos de Janón,** ⁴⁷ **hijos de Guidel, hijos de Gajar hijos de Re-aya,** ⁴⁸ **hijos de Resín, hijos de Necoda, hijos de Gazam,** ⁴⁹ **hijos de Uza, hijos de Pa-seaj, hijos de Besaí,** ⁵⁰ **hijos de Asena, hijos de Meunim, hijos de Nefasim,** ⁵¹ **hijos de Bacbuc hijos de Jacufa, hijos de Jarjur,** ⁵² **hijos de Baslut, hijos de Me-jida, hijos de Jarsa,** ⁵³ **hijos de Barcos, hijos de Sisera, hijos de Tamaj,** ⁵⁴ **hijos de Nesiaj, hijos de Jatifa.**

Descendían los netineos de los prisioneros de guerra que Josué destinó a cortar leña y a sacar el agua para la asamblea **y para el altar de Yahvé** (Jos 9:27). Propiamente su institución se remonta a David (Esdr 8:9), que los sometió a las órdenes de los levitas, ayudándoles en los trabajos más humildes de cortar leña, acarrear agua, barrer el santuario, etc. Ya desde Moisés (Núm 31:47) disponían los levitas de prisioneros como ayudantes. Su mismo nombre en hebreo, *Netinim*, y en griego, *oí dedomenoi*, significa los *donados*, los *oblatos*. Estos nombres reciben también en algunas órdenes religiosas los que entran en religión con el fin de ocuparse en trabajos ordinarios y humildes. Tanto el libro de Esdras (2:43-58-70; 7:7-22; 8:17-20) como el de Nehe-mías (3:26-31; 7:46-60-73; 10:29; 11:3-21) dan mucha publicidad a estos abnegados trabajadores que regresaron del exilio para continuar su tarea al servicio del templo. En los “hijos de Meusim” ven algunos autores a descendientes de los maonitas o míneos, que venció el rey Azarías y puso al servicio del templo (1 Grón 4:41; 2 Grón 26:7). Los Nefasim acaso sean descendientes de la tribu ismaelítica de Nafis (Gen 25:15-16).

Los siervos de Salomón (2:55-58).

⁵⁵ **Hijos de los siervos de Salomón: hijos de Sotaí, hijos de Soferet, hijos de Peruda,** ⁵⁶ **hijos de Jaala, hijos de Darcón, hijos de Gudel,** ⁵⁷ **hijos de Sefatías, hijos de Jatil, hijos de Pogueret, Asebaim, hijos de Arní.** ⁵⁸ **Todos los netineos e hijos de los siervos de Salomón, trescientos noventa y dos**

Con este nombre se designan los descendientes de los amorreos, jéteos, fereceos, de los jeveos y de los jebuseos que habían quedado en Palestina y que los hijos de Israel no habían podido dar al anatema. A todos obligó Salomón a prestación personal (1 Re 9:21-22), a la manera como hacían los netineos (Neh 11:3).

De origen y dignidad indefinidos (2:59-63).

⁵⁹ **Estos son los que subieron de Tel Mela, Tel Harsa, Querub, Addán e Immer, sin**

poder dar Tazón de su casa paterna y de su estirpe para probar que eran de Israel. ⁶⁰ Hijos de Delaya” hijos de Tobías, hijos de Necoda, seiscientos cincuenta y dos. ⁶¹ Y de los hijos de los sacerdotes, hijos de Abaya, hijos de Cos, hijos de Barzilai, que tomó por mujer a una de las hijas de Bar-zilai, galadita, y fue llamado con el nombre de ellos; ⁶² éstos buscaron sus registros genealógicos, pero no los hallaron y fueron excluidos del sacerdocio, ⁶³ y el gobernador les prohibió comer las cosas santas mientras un sacerdote no consultase los “urim” y “tummim.”

Algunos laicos no pudieron presentar pruebas de su pertenencia al pueblo judío, a pesar de llevar algunos de ellos nombres israelitas y yahvistas. Tampoco pudieron demostrar su ascendencia sacerdotal algunos que se preciaban de serlo. Por precaución, el gobernador les prohibió comer las cosas santas mientras un sacerdote no consultase los *urim y tummim* (1 Sam 14:41; Ex 28:30; Lev 8:8; Núm 27:21; Deut 33:8), o sea, las suertes que llevaba en su pectoral el sumo sacerdote. Todos ellos procedían de cinco localidades babilónicas no identificadas. Puede darse que estos hombres fueran prosélitos o descendientes de matrimonios mixtos.

De entre los tres grupos pertenecientes al sacerdocio se citan Abaya, Cos, Barzilai. Sabemos que fue Cos el jefe de la séptima clase de los sacerdotes (1 Crón 24:10). Hablase de Barzilai en 2 Sam 17:27; 19:32-39, por ser bienhechor y favorito de David. Una hija suya contrajo matrimonio con un sacerdote, del cual se desconoce el nombre. A causa de querer conservar el nombre de tan gran personaje, o porque, habiéndose extinguido la línea del padre, pasó la herencia a las hijas, perdióse el nombre del sacerdote, adoptando sus descendientes el de la madre. Puede darse muy bien que la hija de Barzilai hubiera sido la heredera (Núm 36:1-13). Con los sacerdotes procedióse con rigor, tomándose todas las precauciones para no autorizar el uso de los privilegios a unos individuos que no podían acreditar sus títulos. El *tirsata*, o sea el gobernador (Neh 7:65-70; 8:9; 10:2), tomó cartas en el asunto. La solución definitiva de esta cuestión dejóse para un tiempo en que el sacerdote consultase a Dios sirviéndose de las suertes *urim y tummim*. Después del exilio cayeron en desuso; sin embargo, del texto cabe inferir que existía la esperanza de **que entrarían de nuevo en acción una vez reconstruido el templo**. Según el Talmud (*Yoma* 21:2), faltaron cinco cosas al nuevo templo: el arca de la alianza, el fuego celestial, los *urim y tummim*, la *shekinah* o presencia divina y el aceite santo.

Suma total (2:64-67).

⁶⁴ La congregación toda entera era de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, ⁶⁵ sin contar los siervos y siervas, en número de siete mil trescientos treinta y siete. Entre ellos había trescientos cantores y cantoras. ⁶⁶ Tenían setecientos treinta y seis caballos, doscientos cuarenta y cinco mulos, ⁶⁷ cuatrocientos treinta y cinco camellos y seis mil setecientos veinte asnos.

El término hebraico *qahal* significa la comunidad o congregación que formaban los que se habían ofrecido voluntariamente a regresar a la patria. El término indica un cuerpo organizado, lo cual no es estorbo para extenderlo a esta multitud pronta para partir. En el texto se habla de cantores y *cantoras*, lo que pone de relieve la existencia de agrupaciones que tenían por misión alegrar con sus cantares los banquetes o acompañar con sus lúgubres acentos las ceremonias funerarias. Algunos exegetas encuentran exagerado el número de camellos con relación a unos pobres exilados. Pero, dado el interés que puso el rey en formar el primer contingente, el interés de la

vecindad, persa y judía, por dotar de todo lo necesario a los que partían, se comprende que tenían necesidad de muchos animales de carga. Además, iban en la caravana mujeres y niños, que no podían andar a pie largo trecho. Tampoco parece cierto que los repatriados fueran todos pobres.

Ofrendas para el templo (2:68-70).

⁶⁸ Muchos de los jefes de familias, al llegar a la casa de Yahvé en Jerusalén, hicieron ofrendas voluntarias para la casa de Yahvé, para reedificarla en el lugar en que había estado. ⁶⁹ Dieron para el tesoro de la obra, según sus medios, sesenta y un mil dáricos de oro, y cinco mil minas de plata, y cien túnicas sacerdotales. ⁷⁰ Los sacerdotes y levitas y las gentes del pueblo, los cantores, los porteros y los netineos se establecieron en sus ciudades. Todo Israel habitó en sus ciudades.

Quería Ciro que los judíos se repatriasen, con la finalidad de reconstruir **cuanto antes el templo de Yahvé en Jerusalén**. Al llegar allí la primera expedición encontró el templo convertido en un montón de escombros. Impresionados por ello, y antes de pensar en el establecimiento propio, hicieron cuantiosas limosnas, en metálico y en especie. La moneda persa dracma o dárico (8:27) equivalía aproximadamente a una libra esterlina. Según cálculos, la suma recaudada monta a medio millón de dólares, “enorme suma, que estas gentes no podían entregar” (Batten). La mencionada cantidad procedía en parte de los donativos de los ricos judíos de Babilonia. También entre los modernos sionistas prevalece el inmigrante de clase modesta; pero, sin embargo, la banca judía mundial provee a los repatriados de lo necesario y les entrega enormes sumas para la transformación del territorio que debe ser el “Hogar judío.” Un vestido sacerdotal completo constaba de unos pantalones, túnica con mangas hasta los pies, cíngulo y turbante para la cabeza.

1 Würthwein, *Der amm ha arez irn Alten Testament* (Stuttgart 1936); S. Zeitlin, "e Am haarez: Jor 23 (1932-33) 45-61; E. Klamroth, *Die Jüdischen Exulanten in Babylonio* (.Leipzig 1912) p. 99 10-1

¿Hubo una Repatriación en Tiempos de Ciro?

Algunos críticos independientes dudan de la autenticidad de las listas de repatriados que acabamos de ver. Sus razones, en síntesis, son: 1) Número excesivo de ellos. 2) No se comprende el cese del sacerdocio antes de la reconstrucción del templo. 3) Hablar de la provincia (*hammedinah*) de Judea en tiempos de Ciro es anacrónico. 4) El término *qahal* significa una asamblea o comunidad de hombres ya organizada. 5) Nada dicen los profetas Ageo y Zacarías de una repatriación anterior al año segundo del rey Darío (520 a.C.).

A esto cabe responder: 1) Los repatriados suman, en cifras redondas, unos cincuenta mil, número muy insignificante si tenemos en cuenta el número de deportados en los años 598-597 y 587-586 (2 Re 24:13-16; 25:11-12). Según Van Hoonacker, el número global de deportados en los mencionados años “sobrepasaba con mucho los doscientos mil hombres.” 2) No cabe invocar el testimonio de 2:62; Neh 7:64, para decir que los sacerdotes no ejercían sus funciones sagradas. Únicamente se deduce de dichos textos que se mantenían alejados provisionalmente del ministerio los que no podían justificar su genealogía sacerdotal. 3) Hemos visto que la palabra *medinah* puede tener un sentido amplio de región, como aparece en los textos ya mencionados. 4) El vocablo *qahal*, además de significar comunidad organizada, admite otros más genéricos de “cualquier muchedumbre de hombres” (Gesenius; Jer 31:8; 44:15; Ez 16:40; 23:46-47; 27:27; 32:22-23).

En cuanto a lo de Ageo y *Zacarías*, cabe decir que no era conveniente recordar a los judíos de tiempos de Darío el intento fallido de restaurar el templo. Pero Ageo alude a una vuelta del destierro, al decir: “A causa de mi casa, que está en ruinas, mientras que vosotros andáis corriendo cada cual hacia su propia casa” (1:9), palabras que indican celo en los repatriados para reconstruir sus casas, olvidando la de Yahvé. En cuanto a *Zacarías* (6:9-15), dice Van Hoonacker: “*Zacarías* afirma en términos explícitos que la *gola*, los judíos vueltos de Babilonia, están ya establecidos en Judea.” En conclusión: la historicidad de las listas de los repatriados en tiempos de Ciro (Esdr 2:2-70; Neh 7:7-22) va afianzándose cada día más.

Restauración del altar y del culto (3:1-7).

¹Llegado el séptimo mes, los hijos de Israel que estaban ya en sus ciudades se reunieron como un solo hombre en Jerusalén. ²Josué, hijo de Josadac, con sus hermanos los sacerdotes, y Zorobabel, hijo de Saaltiel, con sus hermanos, se levantaron para edificar el altar del Dios de Israel y ofrecer sobre él el holocausto, como está prescrito en la Ley de Moisés, hombre de Dios. ³Asentaron el altar sobre sus cimientos, aunque había que temer de los pueblos vecinos, y ofrecieron en él holocaustos a Yahvé, el holocausto de la mañana y el de la tarde. ⁴Celebraron la fiesta de los Tabernáculos, como está escrito; ofrecieron día por día holocaustos, según el número prescrito para cada día. ⁵Después siguieron ofreciendo el holocausto perpetuo, los holocaustos de los novilunios y los de todas las solemnidades consagradas a Yahvé, y los de todos aquellos que hacían ofrendas voluntarias a Yahvé. ⁶Comenzaron a ofrecer holocaustos desde el día primero del mes séptimo. Todavía, sin embargo, no se habían puesto los cimientos de la casa de Yahvé. ⁷Dieron dinero a los canteros y a los carpinteros, y comida, bebida y aceite a los sidonios y a los tirios, para que trajesen maderas de cedro del Líbano a Jafa, según había dispuesto en cuanto a esto Ciro, rey de Persia.

Dentro del mismo año de haber llegado los primeros repatriados celebróse una reunión “como un solo hombre” en Jerusalén. Suponiendo que salieron de Babilonia a primeros de Nisán y calculando unos tres meses de viaje, se deduce que dispusieron los sionistas de tres meses para establecerse, aunque de manera provisional, en sus respectivas ciudades. Al llegar el séptimo mes, el de *tishri* (septiembre-octubre), acudieron a Jerusalén. El día 10 de este mes celebrábase el día de la expiación (Lev 23:27-32) y el 15 la fiesta de los Tabernáculos (Lev 23:33-36). No convenía que los repatriados olvidaran que la misión primordial que les había confiado el rey era la reconstrucción del templo.

El sacerdote Josué (2:2), ayudado por todos sus colegas en el sacerdocio, **decidió reconstruir el altar de los holocaustos**. Al decir el texto “Zorobabel, con sus hermanos” quiere aludir a los jefes de familia, de que se habló en 2:2. En muchos pasajes bíblicos (2:8; 5:2; Neh 12:1; Ag 1:12-14; 2:3-24) se afirma que Zorobabel era hijo de Saaltiel, lo que parece en contradicción con 1 Crón 3:17-19, que le llama hijo de Pedaya, hermano de Saaltiel, ambos hijos de Jeconías. La dificultad se resuelve, o bien dudando del valor crítico de la lección del libro de las Crónicas, o recurriendo a ley del levirato (Cornely, Schanz, Buzy, Pelaiá), según la cual tomó Pelaya por esposa a la viuda de sus hermanos Saaltiel, muerto sin hijos, que tuvo de ella a Zorobabel. En este caso sería Zorobabel hijo natural de Pelaya e hijo legal de Saaltiel.

El altar de los holocaustos era de bronce; estaba en el atrio del templo, donde se sacrificaban las víctimas (Ex 27:1-8). En el sacrificio de holocaustos se consumía toda la víctima, de-

notándose con ello **la total sumisión del ser humano a Dios** (Lev 1:3). Todos los días, mañana y tarde, era sacrificado un cordero en holocausto (Ex 29:38-42). En otros lugares es llamado Moisés “hombre de Dios” (Deut 33:1; Jos 14:6; 1 Crón 23:14; 2 Crón 30:16).

No aparece claro el sentido que tiene el versículo 3 en el texto original. Fernández traduce: “Y asentaron el altar en su propio sitio” porque se les mostraban hostiles los pueblos de la región.” Vaccari “Y lo erigieron sobre sus bases, aunque con el terror que les infundían la población paisana.” Gelin: “Se restableció el altar en su lugar tradicional, a pesar del temor que se tenía al pueblo del país.” Según la primera traducción, los judíos levantaron el altar para tener propicio a Dios, ya que los pueblos vecinos les eran hostiles. Otros exponen el texto en el sentido de que se apresuraron a edificar el altar por temor a que, tardando más, les pusieran algún estorbo los pueblos vecinos. Calculaban ellos que, una vez levantado, más difícil era demolerlo.

Van Hoonacker justifica el temor de los judíos por haberse levantado el altar sobre un *bamah*, donde ofrecían sacrificios las gentes de los pueblos de los alrededores. Los judíos, puritanos, **no podían sacrificar sobre aquel altar sincretista y aun sacrilego**, por lo cual decidieron demolerlo y edificar otro a toda prisa. Con el nuevo altar pudieron reanudarse los sacrificios, conforme mandaba la Ley. La fiesta de los Tabernáculos duraba ocho días, del 15 al 22 del mes de *Tishri*, durante los cuales vivían en cabañas fabricadas con ramas de árboles (Lev 23:42). Los sacrificios de los novilunios o neomenias se ofrecían al principio de cada mes (Núm 10:10). Las ofrendas voluntarias o de devoción (*nedabah*) no dispensaban de ningún sacrificio preceptuado por la Ley. Algunas ofrendas voluntarias hacíanse obligatorias cuando intervenía algún voto (*neder*).

Sin embargo, el simple altar no podía satisfacer las aspiraciones religiosas del pueblo, ni agradar a Dios, ni, finalmente, ser del agrado de Ciro, empeñado en que se reconstruyese el templo de Yahvé. A esta empresa se pensó desde los primeros momentos. Se hicieron, en primer lugar, los preparativos que permitieran, dado un determinado momento, empezar y terminar rápidamente la fábrica del templo. ¿Es casualidad que coincidieran estos preparativos con los del templo de Salomón? (1 Re 5:6-12; 2 Crón 2:355). No ignoraban los judíos las incidencias de la construcción del templo salomónico. No quisieron los repatriados que faltara al nuevo templo la madera de cedro, tanto más que Palestina era pobre en árboles aptos para la construcción. Más que pura casualidad, debe verse en el texto no una narración artificial inventada por el autor, sino más bien la solicitud de los sionistas por construir un templo digno a Yahvé. Como en tiempos de Salomón, la madera era transportada desde Fenicia al puerto de Jafa. Siendo Fenicia pobre en agricultura, preferían sus obreros el salario en especie. Sidón fue destruida en 676 antes de Jesucristo, pero era nuevamente dueña del mar en tiempo de los persas (Herodoto, Hist. 7:96-99). La riqueza principal de tiros y sidonios eran los cedros del Líbano (Is 2:13; Ez 31:3).

Sacerdotes y levitas en acción (3:8-9).

⁸ El año segundo después de la llegada a la casa de Yahvé a Jerusalén, el segundo mes, Zorobabel, hijo de Saaltiel; Josué, hijo de Josadac, con el resto de sus hermanos los sacerdotes y los levitas, y todos los otros que habían venido de la cautividad, dieron principio a la obra y encargaron a los levitas de veinte años arriba la vigilancia de los trabajos de la casa de Yahvé. ⁹ Josué, con sus hijos y sus hermanos; Cadmiel, con sus hijos hijos de Oda vías; los hijos de Jenadad, con sus hijos y sus hermanos los levitas, se dispusieron todos a una a vigilar a los que trabajaban en la casa de Dios.

En la reunión de Jerusalén (3:1) se decidió la reconstrucción del templo. En el mes segundo (*lyyar*) del año siguiente de su llegada, estaban las cosas listas para dar comienzo a la gran obra. El verbo hebraico correspondiente a empezar (en nuestro texto: *dieron principio*) carece de complemento. El texto no sugiere que empezara el mes segundo la obra material del templo. Más bien creemos que en este tiempo comenzaron las autoridades civiles y religiosas a ocuparse de todo lo conducente a la obra, que debía empezar a últimos de junio, una vez libre el pueblo de las faenas del campo y con trigo para pagar a los trabajadores. La presencia de Zorobabel no es un argumento decisivo para admitir su identificación con Sesbasar. Como los operarios debían ser muchos, se dispuso que los levitas de más de veinte años vigilaran los trabajos. Desde los últimos años de David no se permitió que los levitas ejercieran sus funciones antes de los veinte años (1 Crón 23:24-27; 2 Crón 31:17). El texto original del v.6 dice: “Se dispusieron Josué y sus hijos y sus hermanos; Cadmiel, y sus hijos, los hijos de Judá, unánimemente a vigilar a los que trabajaban en la casa de Dios. Los hijos de Jenadab, sus hijos y sus hermanos, los levitas.” En vez de Judá debe leerse Odavias, conforme a 2:40.

La primera piedra (3:10-13).

¹⁰ Cuando los obreros pusieron los cimientos de la casa de Yahvé, asistieron los sacerdotes revestidos, con trompetas, y los levitas, los hijos de Asaf, con címbalos, para alabar a Dios según la ordenación de David, rey de Israel, ¹¹ y cantaban alabando y confesando a Yahvé: “Porque es bueno, porque es eterna su misericordia para Israel.” Todo el pueblo lanzaba gritos jubilosos, alabando a Yahvé, porque se ponían los cimientos de la casa de Yahvé. ¹² Muchos de los sacerdotes y levitas y de los jefes de familias, ya ancianos, que habían conocido la casa primera, lloraban en voz alta al ver poner los cimientos de esta obra, mientras que los demás gritaban jubilosos, ¹³ no pudiendo distinguirse en el pueblo entre el clamor de los gritos de alegría y el de los llantos, porque clamaba el pueblo con júbilo, y el ruido se oía hasta lejos.

Fue un acontecimiento histórico el acto de colocar la primera piedra. Sacerdotes y levitas asistieron a la ceremonia revestidos con los hábitos sagrados y tocando instrumentos (2 Crón 5:12-13). Desde Moisés, el uso de las trompetas era reservado a los sacerdotes (Núm 10:10). Los descendientes de Asaf son los levitas cantores por antonomasia (1 Crón 25:1-2). En sus cantos se acompañaban con címbalos. De este instrumento se habla en las Crónicas y en los libros de Esdras y Nehemías. Era el címbalo para los levitas hijos de Asaf lo que las trompetas a los sacerdotes. La institución de los levitas cimbalistas, como los arpistas y tocadores de lira, se remonta a David (1 Crón 25:1-6) y a los profetas Gad y Natán (2 Crón 29:25) ¹.

Muchos de los repatriados, que no habían contemplado el maravilloso templo de Salomón, **lanzaban gritos de entusiasmo al ver convertido en realidad el sueño de sus ideales yahvísticos**. Con la reconstrucción del templo volvería a renacer Israel como pueblo independiente y soberano. Los ancianos, laicos y sacerdotes, **lloraban de emoción**. Su llanto nacía del recuerdo del grandioso templo salomónico convertido en ruinas.

¿Es histórica la narración de 3:1-13? Algunos exegetas independientes lo negaron en otros tiempos, alegando 5:2 y los testimonios de Ag 2:15-18 y Zac 4:9; 8:9. Pero el primer texto no debe aislarse de 3:7 y 5:16. Así las cosas, se comprende que la noticia de 5:2 se armoniza con lo dicho en este capítulo. Sin embargo, parece que la obra empezada bajo Ciro fue interrumpida muy pronto, quedando apenas rastro visible de lo hecho. “¿Qué interés podían tener Ageo y Zacarías en volver los ojos hacia aquel episodio desgraciado, que todos los judíos debían de mirar

con pena e indignación, si no es que lo habían ya casi olvidado? Por esto, aquel primer conato de restauración era para ellos como si nunca hubiese existido” (Fernández). ¿Quiénes malogaron tan santo empeño?

1 Médiébelle; E. Gerson-Kiwi, *Musique*: DBS 1411-1468.

Los Samaritanos.

Llámanse así los descendientes de la mezcla o fusión de los indígenas de Samaría con los colonos procedentes de Babilonia, de Cuta, de Ava, de Jamat y de Sefarvaím que mandó el rey asirio para que se estableciesen en las tierras de Samaría en lugar de los hijos de Israel (2 Re 17:24-41). Más tarde, Asaradón y Asnapar (¿Asurbanipal?) mandaron nuevos colonos (Esd 4:2-10). Con el emplazamiento de estos extranjeros en tierras de Canaán cayó el país en un caos religioso. Los mismos israelitas, adoradores de Yahvé, dejáronse seducir por los dioses de los advenedizos, de tal manera que, **sin abandonar sus creencias yahvistas, servían simultáneamente a sus dioses** (2 Re 17:33-41). Junto a esta híbrida niezcolanza de razas, escribe Ricciotti, sobrevino un hecho muy lógico según la antigua mentalidad oriental. Partiendo del principio de que cada región tenía su dios local, como si fuera el *numen loci*, los pueblos extranjeros y alienígenas acabaron **por venerar al Dios de Samaría, Yahvé**. A este fin se les envió un sacerdote que había sido deportado para que **les enseñara el culto del Dios de la región** (2 Re 17:27). Los samaritanos habían adquirido ciertos privilegios en la región a costa de los israelitas deportados a Babilonia. Al volver éstos y reivindicar el derecho sobre sus casas, sus campos, sus haciendas, e intentar reedificar el templo como punto aglutinante de su nueva personalidad, hirieron la susceptibilidad de los samaritanos.

Exigencias de los samaritanos (4:1-3).

¹ Cuando los enemigos de Judá y Benjamín supieron que los veltos de la cautividad estaban reedificando el templo de Yahvé, Dios de Israel, ²llegáronse a Zorobabel y a los jefes de familia y les dijeron: “Queremos cooperar con vosotros en la reconstrucción, porque también nosotros buscamos a vuestro Dios, y a él sacrificamos desde los días de Asaradón, rey de Asiría, que aquí nos trajo.” ³ Dijéronles Zorobabel, Josué y los demás jefes de familia de Israel: “No conviene que juntos edifiquemos la casa de nuestro Dios; hemos de ser nosotros solos quienes la edifiquemos a Yahvé, Dios de Israel, pues así lo ha mandado el rey Giro, rey de Persia.”

No se mencionan explícitamente los enemigos de los repatriados, pero no cabe duda que fueron los samaritanos (Neh 4:2). El autor habla de “Judá y Benjamín,” las dos tribus que formaban fundamentalmente el reino de Judá, considerando el templo de Jerusalén como santuario nacional. A los repatriados llama el texto “los hijos de la cautividad.” Los samaritanos dirigiéronse a las autoridades civiles y religiosas, pidiendo se les autorizara contribuir a la obra. Alegan ellos que **invocan a Yahvé y le ofrecen sacrificios**. El texto hebraico, a causa de una corrección debida probablemente a los masoretas, pone en boca de los comisionados las palabras: “Y nosotros no sacrificamos.” Además de estas razones de **carácter religioso, pretendían ellos otras ventajas políticas**. Al colaborar con los repatriados, adquirirían **un derecho sobre el templo**, se les facilitaba su presencia en Jerusalén y acaso se les abría el camino para ejercer sobre **los sionistas una especie de control y autoridad**. Los jefes de los repatriados no se dejaron engañar, rechazando el ofrecimiento por ser orden de Giro que fueran ellos solos los que edificaran el templo.

Las autoridades no aducen las razones decisivas que motivaron su negativa. Fueron éstas de carácter religioso principalmente. ¿Como podían admitir la colaboración de unos sincretistas que “**buscaban a Dios**” y ofrecían al mismo tiempo sacrificios a los ídolos? ¿No era Yahvé un Dios celoso, que no toleraba competidores? (Ex 20:5; 34:14). ¿Cómo podían autorizar esta colaboración sabiendo que con ellos se franqueaba la puerta del santuario a gentes incircuncisas e impuras? (Is 52:1).

Reacción samaritana (4:4-5).

⁴Entonces las gentes de aquella tierra intimidaron al pueblo de Judá, queriendo impedir la construcción; ⁵y ganándose con dinero algunos consejeros de la corte, procuraron hacer fracasar su propósito durante todo el remado de Ciro, rey de Persia, hasta el reinado de Darío, rey de Persia.

La indignación apoderóse de los samaritanos, llamados aquí “pueblo de la tierra” (*am haares*), no en el sentido sociológico de *terratenientes* (2 Re 23:30-35), en oposición a *dalat haares*, “los indigentes,” sino en el sentido de las gentes que ocupaban el país a la llegada de los repatriados. Con sus manejos impedían a los obreros que trabajaran, retrasando con ello la reconstrucción del templo. Para su causa ganaron la voluntad de algunos funcionarios residentes en Samaría, que paralizaron la obra del templo durante los años 538-530 de Ciro y durante todo el reinado de Cambises (530-522), con unos quince o dieciséis años en total. Seguramente que Ciro se hubiera opuesto a la idea de paralizar las obras, pero sus oficiales destacados en Palestina, ganados por el dinero, se daban maña para impedir que las quejas de los repatriados llegaran a la corte imperial. La historia conservó memoria de este primer fracaso en orden a la reedificación del templo. En contra de lo que sucederá más tarde (Ag 1:3ss), la primera caravana de repatriados empezó la obra con entusiasmo, **pero una oposición sistemática la paralizó en sus comienzos.**

El autor, que ha hablado del obstruccionismo samaritano en tiempos de Ciro (4:1-5), abandona el orden cronológico para insistir sobre el mismo tema, aduciendo unos hechos acaecidos bajo el reinado de Jerjes (485-465) y Artajerjes, que encontró en un escrito arameo.

En el mencionado documento se hablaba, conforme al orden cronológico (5:1-6-18), de la reconstrucción del templo **bajo el reinado de Darío** (522-485), y, finalmente, de las tentativas de levantar los muros de Jerusalén en tiempos de Jerjes (485-464) y Artajerjes (464-424). Pero el autor invirtió conscientemente el orden con el fin de juntar 4:6-23 con 4:1-5 y reunir de esta manera toda la documentación relativa a las intrigas de los samaritanos.

Esta inversión del texto (5:1-6:18 después de 4:6-23) obedece a la semejanza de argumento. De hecho, tanto en la sección 4:6-23 como en 4:1-5 se habla de la paralización de las obras por intrigas de los samaritanos, aunque en el primero de los textos se hable de la reconstrucción de los muros en tiempos de Jerjes y en el segundo de la reedificación del templo en tiempos de Ciro. Otras explicaciones han sido propuestas por autores católicos y acatólicos, que, ^a nuestro parecer, presentan sus dificultades.

Los samaritanos durante el reinado de Asnero (4:6).

⁶ En el reinado de Asuero, al comienzo de él, escribieron una acusación contra los moradores de Judá y de Jerusalén.

El tema de la oposición de los samaritanos le apasiona tanto al autor, que le obliga a dar un salto

histórico. Como en tiempos de Ciro, también en los del rey Asuero se mostraron los samaritanos hostiles a los judíos, escribiendo en contra suya una carta al monarca persa. Era éste Jerjes (485-464), hijo de Darío, llamado Asuero en el texto hebraico (*ahashverosh*), y del cual se habla largamente en el libro de Ester. Los autores de la carta eran tanto los samaritanos como las personas que se habían afincado después del exilio en tierras de Judá y de Jerusalén. Bajo la capa de patriotismo y adhesión al rey de Persia, escribieron una acusación a fin de conservar los derechos adquiridos sobre las tierras y domicilios, tratando, además, de impedir sucesivas oleadas de repatriados. Los samaritanos debían exponer al monarca el peligro que representaba **la reconstrucción de las murallas de la capital del yahvismo.**

Carta a Artajerjes (4:7).

⁷ Y en tiempos de Artajerjes, Bislam, Mitrídates, Tabeel y el resto de sus colegas escribieron a Artajerjes, rey de Persia. La carta fue traducida al arameo y transcrita con caracteres árameos.

Era Artajerjes el hijo menor de Asuero, al cual sucedió en el trono (464-424) después de haber dado muerte a su hermano mayor, Istaspes, que se lo disputaba. Durante su reinado recibió varias acusaciones de los samaritanos contra los judíos. La primera carta fue escrita por tres personajes conocidos, con la aprobación de todos sus colegas. Se discute si son tres o dos los firmantes de la carta con su nombre. Algunos autores (Ricciotti, Médiebelle) interpretan el término *bishlam* como equivalente al hebreo *beshalom*, en paz, de acuerdo, aduciendo en su apoyo la versión griega, árabe y siríaca. Rudolph propone la lectura *besahlem*, *birushalayim*, contra Jerusalén, siendo el sentido de la frase: “Escribieron contra Jerusalén a Artajerjes.” Bislam figura como primer promotor de la acusación. Mitrídates es un persa establecido en Palestina, ganado por los samaritanos a su causa. Dícese que la carta estaba escrita en **arameo**. Fueron los árameos tribus nómadas que habitaban los territorios comprendidos entre Arabia y Mesopotamia, que se infiltraban, ya sea en Siria, en Transjordania y Mesopotarnia. A últimos del siglo VIII, su lengua convirtiéndose en la lengua diplomática y de las relaciones comerciales entre los pueblos del Próximo Oriente (2 Re 18:26). En el texto masorético dice la última parte del v.7: *traducida al arameo*. Falta esta última palabra en e texto griego, por lo cual se ha deducido que faltaba en el original, en el que entró por obra de un copista que quiso indicar que empezaba aquí la sección aramaica. En efecto, a partir del v.8 empieza el texto aramaico, que se prolonga hasta 6:18. Calla el texto el éxito de la carta. Tampoco se vislumbra en él si la letra fué escrita en arameo y traducida al persa, o viceversa.

Los samaritanos a la carga (4:8-10).

⁸ Rehum, el gobernador, y Simsaí, secretario, escribieron a Artajerjes, rey de Persia, acerca de Jerusalén, esta carta: ⁹ “Rehum, gobernador; Simsaí, secretario, y el resto de sus colegas, los jueces y los oficiales persas y los hombres de Erec, de Babilonia, de Susa, de Deha, de Elam ¹⁰ y de otros pueblos que el grande y glorioso Asnapar trasladó y estableció en la ciudad de Samaría y otros lugares del lado de acá del río,” etc.

Quizá la carta antes mencionada (v.7) no surtió efecto, por lo cual los samaritanos ganaron para su causa al gobernador de Samaria, Rehum (v.17), quien, a su vez, mandó otra a Artajerjes, que firmaron las autoridades supremas de la provincia, los funcionarios persas y los jefes de los colo-

nos que habían sido trasladados a Palestina de varias regiones. Considerando los acontecimientos fríamente, se comprende e incluso se justifica esta conducta de los samaritanos. Desde el año 722 fué Samaría capital de una provincia creada por los reyes de Asiría. Después de la muerte de Golías (587), el territorio de Judá fué sometido a la provincia de Samaría. Al regresar los sionistas a Jerusalén, encontráronse bajo el control de los samaritanos, quienes se esforzaron en mantener **sus privilegios sobre Jerusalén y Judá**. Ante el conflicto entablado entre samaritanos y sionistas, las autoridades provinciales apoyaron fuertemente los derechos adquiridos desde muchos años por los primeros, haciendo ver al monarca las fatales consecuencias que podían derivarse **de un cambio político**. La intervención personal del gobernador debía pesar mucho en el palacio del soberano persa. Algunos autores (Fernández, Pelaia, Michaeli, Médiebelle) toman las palabras que significan “los jueces, oficiales y delegados persianos” como nombres propios de dineos, afarsakeos, tarpeleos, afarseos. Hanse hecho muchas conjeturas acerca del lugar de origen de estos personajes — en el supuesto de que lo sean —. Los dineos pueden provenir de la Media o de una región vecina al lago Van. Se identifican los afarsakeos con los habitantes de Partasak o Partuka, tribus medas de las cuales se habla en la inscripción de Asaradón. En cuanto a los tarpeleos, pueden identificarse, o con los *tapurai*, de que habla Tolomeo ², o los *tapyroi*, de Estrabón ³. Los afarseos pueden ser acaso los parsuas de los textos de Senaquerib, que habitaban al sur del lago Urmia. Como hemos dicho, con estos nombres se designan hipotéticamente unos colonos de Palestina procedentes de las regiones mencionadas. Pero es muy posible que se trate de nombres de oficio. Los hombres de Erec proceden de la ciudad del mismo nombre mencionada en Gen 10:10, hoy Warka. Los de Deha pueden identificarse quizá con los de Daai, de los griegos 4 tribus nómadas de Persia. Asnapar es Asurbanipal (668-626), Ilmado Sardanápolo por los griegos. Con la expresión “otros lugares del lado de acá del río” debe entenderse la región que se extiende desde el Eufrates hasta la frontera de Egipto, abarcando el territorio de la quinta satrapía (*Abarnahara*), llamada también Transpotamia y Transeufratena.

Contenido de la carta (4:11-16).

¹¹ He aquí la copia de la carta que mandaron al rey Artajerjes: “Tus siervos, las gentes del lado de acá del río, etc. ¹² Sepa el rey que los judíos que de ahí salieron y han llegado entre nosotros a Jerusalén, están reedificando la ciudad rebelde y mala, alzando sus murallas y restaurando los cimientos. ¹³ Que sepa, pues, el rey que, si esta ciudad es reedificada y reconstruidas sus murallas, no pagarán tributo, ni impuesto, ni derecho de peaje, y que de ello se ha de resentir el real tesoro. ¹⁴ Ahora, pues, como nosotros comemos la sal del palacio y no creemos conveniente que el rey sea menospreciado, mandamos al rey esta información; ¹⁵ que se investiguen los libros de las historias de tus padres, y en ellos verás que esta ciudad es una ciudad rebelde, funesta para los reyes y sus provincias, y que ya de antiguo se movieron en ella revueltas, habiendo sido por esto destruida. ¹⁶ Hacemos saber al rey que, si esta ciudad se reedifica y se levantan sus murallas, perderás con esto mismo tus posesiones del lado de acá del río.”

En la carta se exponen fríamente los hechos. Ninguna acusación referente al templo, cuya construcción despertaba menos recelo que la construcción o reparación de las murallas. Una ciudad desmantelada, abierta, no puede hacer frente a un ejército; pero, en el caso de contar con potentes fortificaciones y gruesos muros, puede resistir largo tiempo. Este es el caso de la “ciudad rebelde y mala,” que resistió casi dos años a las tropas de Nabucodonosor. ¿Quiere ahora el rey que la

historia se repita? Una vez los judíos se crean amparados por las murallas, volverán la espalda al rey e incluso se negarán a pagarle los tributos, impuestos y derechos de peaje por las grandes vías del imperio. Estos tributos en metálico, unidos a los impuestos que pagaban las gentes del país en especie, contribuían a sanear el erario público.

Al fin del v.13 se lee una palabra aramea, que algunos consideran de origen persa y otros babilónico, traduciéndola por *finalmente* y *en lo sucesivo*, respectivamente. El texto original puede interpretarse en el sentido de que en tiempos de Artajerjes hubo una caravana de repatriados cuya misión era la de reconstruir 1 ciudad. Pero cabe el sentido más genérico de una repatriación a judíos procedentes de Babilonia y de Persia, sin aludir al tiempo en que tuvo lugar. No se conoce una repatriación en tiempos de Artajerjes.

La frase “comer la sal” puede significar que los firmantes eran asalariados del gobierno central, o puede referirse a la existencia de una alianza entre ellos y el soberano persa semejante al pacto de la sal de que se habla en Lev 2:13; Núm 18:19; 2 Crón 13:5. El contexto nos induce a inclinarnos por el primer significado. A los firmantes de la carta, que viven de un salario, no interesa que otros se adueñen de una situación que podría significar el cese en sus cargos. Las acusaciones lanzadas contra los judíos tienen fundamento histórico. Un repaso de las crónicas de sus antepasados (aramaico: “de tus padres”) confirmará las acusaciones. Los escribas reales tenían la misión de consignar los acontecimientos que sucedían. Esta costumbre es conocida en Israel, en donde se habla de los anales de los reyes de Samaría y de Judá.

Insisten los acusadores en decir que fue **Jerusalén una ciudad rebelde** y que en su recinto se fraguaron muchas revueltas. Es muy probable que con ello hagan referencia al hecho de que los últimos reyes de Judá (Joaquín y Sedecías) buscaran la alianza de Egipto para sacudir el yugo babilónico. La conclusión de la carta es de amenaza, pero sigue lógicamente lo dicho en las premisas. Mientras Jerusalén carezca de murallas que la protejan, permanecerá fiel al gobierno central y no se volverá contra las autoridades provinciales. Una vez se reedifiquen las murallas, puede el rey temer que de un día a otro pierda no sólo aquella ciudad, sino todos los territorios de la provincia transeufratena, o sea, toda la quinta satrapía.

Respuesta del rey (4:17-22).

¹⁷ **Respuesta que mandó el rey a Rehum, gobernador; a Sirnsái, secretario, y al resto de sus colegas que habitan en Samaría y otros lugares del lado de acá del río: “Salud, etc.¹⁸ Ahora, la carta que nos habéis enviado ha sido leída exactamente en mi presencia.¹⁹ Por orden mía se hicieron investigaciones, y ha sido hallado que ya de antiguo esa ciudad se rebeló contra los reyes y que se dio a la sedición y a la revuelta.²⁰ Hubo en Jerusalén reyes poderosos, dueños de toda la tierra del lado de allá del río, a los que se pagaba tributo, impuesto y derecho de peaje.²¹ Por consiguiente, mando que cesen los trabajos de esas gentes, para que esa ciudad no sea reconstruida sin una autorización mía.²² No dejéis de poner en esto gran diligencia, no sea que el mal aumente, con perjuicio de los reyes.”**

El rey acusa recibo de la carta que le habían enviado desde ternaria. Los destinatarios son Rehum, Simsái y otras autoridades Personajes de la satrapía transeufratena. La letra impresionó Monarca, que escuchó y meditó su contenido. Escrita en arameo, fue leída en persiano, despacio, acentuando cada palabra disfámemente (*mefarash*). Atendiendo a las sugerencias que le hacían la carta, dio orden el rey de consultar las crónicas referentes a Juda, o, en general, al pueblo de Israel. Se leía allí que en un tiempo fue un reino muy poderoso, que se extendía hasta el Eufrates, y

al cual los pueblos dominados pagaban tributos, impuestos y derecho de peaje. Sólo en tiempos de David y Salomón (2 Sam 8:6; 1 Re 4:24) conquistó Israel algunos territorios del lado de acá del Eufrates, pero emplea el texto un lenguaje hiperbólico. En cuanto a estos documentos, que el texto llama “memorias de los padres” cabe decir que, además de los anales de los reyes de Babilonia ¹ pudo el rey persa conocer las memorias e historias de los reyes de Judá, trasladadas a Babilonia juntamente con los deportados.

En vista de los datos históricos que confirmaban los temores expresados por el gobernador de Samaría, dispuso el monarca el cese de los trabajos hasta que no disponga otra cosa. Artajerjes no niega de manera definitiva la autorización de construir las murallas de Jerusalén; sólo suspende la orden temporalmente.

Se cumple la orden real (4:23).

²³ En cuanto la copia de esta carta del rey Artajerjes fue leída ante Rehurn, gobernador; Sirnsaí, secretario, y sus colegas, marcháronse apresuradamente a Jerusalén a los judíos e hicieron cesar los trabajos por la violencia y por la fuerza.

El texto refleja bien la tirantez de relaciones existentes entre Samaría y Jerusalén. Rehum (el *gobernador*, dice el texto griego), Simsaí y sus colegas marcharon precipitadamente a Jerusalén para hacer cumplir la orden real. Ante la resistencia de los judíos, apelaron a la fuerza y a la violencia. ¿Quién había autorizado la reconstrucción de la ciudad y de las murallas? No lo especifica el texto. Quizá los repatriados, amparándose en el permiso de reconstruir el templo, vieron la necesidad que tenían de protegerlo contra los ataques de los pueblos circunvecinos. De ahí que, andando el tiempo, atreviéronse a emprender esta obra, contando con la anuencia implícita del rey y con la indiferencia de las autoridades provinciales. Sus cálculos fallaron, teniendo que esperar a que el tiempo hiciese factible su legítimo anhelo.

Paralización de las obras del templo (4:24).

²⁴ Entonces se pararon las obras de la casa de Yahvé en Jerusalén, quedando interrumpidas hasta el año segundo del reinado de Darío, rey de Persia.

Este verso sigue inmediatamente al v.5 de este mismo capítulo. La razón de su desplazamiento radica en que el autor, enfrascado en el tema de la hostilidad de los samaritanos, intercaló en su texto una narración antisamaritana hallada en un documento arameo (v.6-23). Con ello pudo hacer resaltar que la enemistad de los samaritanos contra Jerusalén continuaba año tras año y se manifestaba todas cuantas veces intentaban los judíos emprender algo concerniente a su resurgimiento, seguridad y progreso, en perjuicio de los samaritanos. “Como el v.24 era no sólo natural conclusión del relato arameo paralelo a 4:1-5, sino que al mismo tiempo era oportuna introducción a 5:1ss, por esto lo conservó, colocándolo inmediatamente antes de la segunda restauración del templo” (Fernández). por algunos años quedaron paralizadas las obras del templo hasta los tiempos de Darío. Entre tanto, los repatriados aprovecharon el tiempo en asegurar e incrementar su patrimonio, mejoras de tierra, construcciones de casas confortables. ¿Ha venido para vosotros, les dirá Ageo, el tiempo de morar en casas artesonadas, mientras está en ruinas esta casa (el templo)? (Ag 1:4).

Los profetas Ageo y Zacarías (5:1-2).

¹ Ageo, profeta, y Zacarías, hijo de Ido, profeta, hablaron en nombre de Dios a los judíos que había en Judá y en Jerusalén; ² y entonces Zorobabel, hijo de Saaltiel, y Josué, hijo de Josadac, se levantaron y comenzaron a edificar la casa de Dios en Jerusalén. Con ellos estaban los profetas de Dios que los asistían.

Desde el decreto de Ciro (1:2-4) hasta la aparición de los profetas Ageo y Zacarías (520) cambiaron las condiciones políticas del imperio persa. Ciro murió en circunstancias misteriosas. El falso Smerdis, valiéndose de una burda estratagema, ocupó el trono de Persia desde la primavera hasta el otoño del año 522, en que fue suplantado por Darío I Istaspe, que reinó desde 521 hasta 485 a.C. Durante este período surgieron acá y allá algunos movimientos de independencia, ciertas actividades separatistas al margen del poder central persiano. Estos primeros síntomas de debilidad del imperio persa debían aprovechar los judíos de Jerusalén para reemprender las obras, suspendidas en sus comienzos a causa de la hostilidad de los samaritanos (4:5). Pero, con el correr de los años, fueron apagándose los entusiasmos de los repatriados, que se dedicaron preferentemente a sus intereses particulares. Jefes y pueblo acallaban sus remordimientos con el estribillo: “No ha venido todavía el tiempo de reedificar la casa de Yahvé” (Ag 1:2).

Dos profetas despertaron la conciencia nacional adormecida. “Año segundo del rey Darío (520 a.C.), el mes sexto, el día primero del mes, fue la palabra de Yahvé” (Ag 1:1) a los dirigentes del pueblo reprochándoles su pasividad en la reconstrucción del templo. Dos meses más tarde apareció Zacarías, hijo de Baraquías, hijo de Ido (Zac 1:1), que colaboró con Ageo en promover la rápida reedificación del santuario. El ministerio de ambos profetas fue providencial; aún más, fue Dios mismo “que estuvo sobre ellos,” Dictándoles los oráculos que debían dirigir al pueblo. En el texto se llama a Zacarías hijo de Ido, cuando, en realidad, lo era de Baraquías; es frecuente en la Biblia la omisión del padre en las genealogías, dándose el del abuelo.

Según Ag 1:1, enviaba Dios al profeta “a Zorobabel, hijo de Saaltiel, gobernador de Judá, y a Josué, hijo de Josadac”; a estas mismas autoridades civiles y religiosas fue enviado Zacarías (1:1; 3:1; 4:6; 6:11). No sabemos cuánto tiempo fue menester a los dos enviados de Dios para convencer a los jefes y al pueblo de su obligación para con el templo. Dice el texto que ambos jefes *comenzaron a edificar*, lo cual no se opone a 3:8; 4:1-5. En primer lugar, el verbo *edificar* se toma muchas veces como sinónimo de *reedificar*. En segundo lugar, cabe inferir del contexto que los trabajos de construcción empezados en tiempos de Ciro fueron suspendidos al poco tiempo, no quedando después de dieciocho años apenas vestigio alguno. Puede darse también que la oposición de los samaritanos llegó hasta el extremo de derribar lo poco que habían levantado. De ahí que la expresión *comenzaron a edificar* es tanto como decir que antes muy poca cosa se había hecho. No habiendo sido revocado el decreto de Ciro, se empezaron los trabajos sin previo aviso a las autoridades provinciales. Los dos profetas estuvieron en todas las dificultades al lado de las autoridades, animando a todos a proseguir sin desfallecimiento en los trabajos empezados. Cree Ricciotti que una nueva caravana llegó por entonces de Babilonia y que, gracias a su ayuda en dinero, mano de obra y entusiasmo, siguió la obra adelante.

Inspección del gobernador (5:3-5).

³ Vinieron entonces a ellos Tatnai, gobernador del lado de acá del río; Setar-Boznaí y sus colegas, y les dijeron: “¿Quién os ha dado autorización para levantar esta casa y levantar estos muros?”; y preguntaron: “¿Cuáles son los nombres de los que cons-

truyen este edificio ?”⁴ Entonces les respondieron, dándoles los nombres de los que hacían la construcción.⁵ Pero los ojos de Dios estaban sobre los ancianos de los judíos, y se permitió que continuasen las obras mientras se consultaba al rey Darío, hasta que se recibiese de él carta acerca de esto.

No fueron los samaritanos los que dieron la cara en esta circunstancia, aunque fuesen acaso ellos los instigadores. En los documentos neobabilónicos de este tiempo se menciona a un cierto *Ush-taní* como gobernador de los territorios de la provincia transeufratena. Aunque así fuera, no existe dificultad, por cuanto puede admitirse que Ushtaní ejercía la autoridad suprema del territorio y que Tatnaí era el *peha* o representante suyo en Judea. Schneider identifica a Tatnaí con *Tattanu*, que en el año 502 era sátrapa de Transpotamia.

Tatnaí dirigióse a Jerusalén e inquirió las razones que tenían los judíos para comenzar las obras del templo. Finge el gobernador desconocer el edicto de Ciro; acaso suponía que, muerto aque monarca, cesaban automáticamente los privilegios y concesiones que había otorgado. Sin embargo, se muestra muy comedido y ecuánime en sus intervenciones, autorizando la continuación de las obras mientras exponga el caso a la consideración de Darío. Pregunta el gobernador: “¿Quién os ha dado autorización para levantar esta casa y levantar estos muros?” La última palabra es traducción del término aramaico *ussharna*. Según Jouon (B 22 [1941] 38-40)” el misterioso vocablo debe traducirse por *andamiaje*, *maderamen*. Michaéli, apoyándose en el testimonio de los asiriólogos, traduce la palabra por *santuario*. De todas maneras, no se habla de las murallas de la ciudad, **sino del templo y sus muros.**

El texto masorético del v.4 dice: “Entonces nosotros les respondimos (dándoles) los nombres.”; muchos autores siguen el texto griego, que emplea la tercera persona del plural: “Entonces les respondieron.” Siguiendo la lección de 3 Esdr 6:4 y ajustándose al contexto, otros autores suprimen todo el verso (Pelaia, Gelin). Es de notar que el v.5 habla de los *ancianos*, que en adelante dejarán a Zorobabel en la penumbra. Encontraron ellos gracia a los ojos de Tatnaí.

Carta a Darío (5:6-17).

⁶ He aquí copia de la carta que al rey Darío mandaron Tatnaí, gobernador del lado de acá del río; Setar-Boznaí y sus colegas los persas que habitaban del lado de acá del río.⁷ Le enviaron una relación en estos términos: “Al rey Darío, salud.⁸ Comunicamos al rey que hemos ido a la provinvia de Judá, a la casa del Dios grande. Está construyéndose en piedras talladas, y se colocan las maderas en los muros y el trabajo se hace rápidamente y adelanta en sus manos.⁹ Hemos preguntado a los ancianos y les hemos hablado así: “¿Quién os ha dado autorización para edificar esta casa y levantar estos muros?”¹⁰ Les hemos preguntado también los nombres para dárteles a conocer, y hemos puesto por escrito los nombres de los que están al frente suyo.¹¹ He aquí la respuesta que nos dieron: “Nosotros somos servidores del Dios de los cielos y de la tierra y estamos reconstruyendo la casa que fue construida muchos años ha. Un gran rey de Israel la edificó y la terminó.¹² Pero luego que nuestros padres irritaron al Dios de los cielos, él los entregó en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, el caldeo, que destruyó esta casa y llevó cautivo el pueblo a Babilonia.¹³ Pero el año primero del reinado de Ciro, rey de Babilonia, el rey Ciro dio la orden de reedificar esta casa de Dios,¹⁴ y el mismo rey Ciro sacó del templo de Babilonia los utensilios de oro y plata que Nabucodonosor había tomado del templo de Jerusalén, llevándolos al templo de Babilonia, e hizo que fueran entregados al llamado

Sesbasar, que nombró gobernador, ¹⁵ **diciéndole: Torna esos utensilios y ve a llevarlos al templo de Jerusalén, y que la casa de Dios sea reconstruida en su mismo lugar, i⁶ Este mismo Sesbasar vino y puso los cimientos de la casa de Dios en Jerusalén; desde entonces está reconstruyéndose y no se ha terminado.** ¹⁷ **Ahora, pues, si al rey le parece conveniente, que se hagan investigaciones en la casa de los tesoros del rey de Babilonia para ver si hubo una orden del rey Ciro para la reconstrucción de esta casa de Dios en Jerusalén y que el rey nos transmita luego su voluntad en este asunto.”**

Por su carta se revela Tatnai ser hombre sereno y objetivo, que expone desapasionadamente los hechos, sometiéndolos al criterio de Darío. La palabra del v.6 *Afarsak*, que hemos traducido por “los persas,” es interpretada por algunos como nombre de un pueblo desconocido (4:9) o como función oficial. El gobernador desea al rey *Skelama kola* ¹. Pero el texto griego relaciona la palabra *kola* con la siguiente: “Que el rey conozca enteramente que hemos ido.” Por las palabras *provincia de Judá* debe entenderse la región de Judea, no la provincia en sentido técnico persiano. Sabido es que en tiempos de Darío creóse la provincia de Judea (*iehud*), con plenos poderes, separada de la de Samaría y regida por un *peha* o gobernador. Al referirse al templo y emplear Tatnai la expresión “Dios grande,” se acomoda al modo de hablar de los judíos, mostrándose respetuoso con sus creencias. La construcción del templo se hace con material noble, en *pedra tallada* (literalmente: “piedras que se hacen rodar:” *eben gelal*). No convienen los exegetas en el sentido de la expresión “colocan las maderas en los muros,” que explican, o 1) por el empleo de madera en el interior del muro; 2) por las viguetas transversales, formando pisos, 3) por el andamiaje que se sujetaba al muro por medio de tablones. Schneider lo interpreta del revestimiento de los muros internos con madera (Dan 5:5; Ag 1:4; 1 Re 6:15). Como hemos dicho, en adelante desaparece Zorobabel de la escena — aunque ocupen él y Josué el primer lugar —, para ser sustituido por los ancianos.

Los judíos respondieron que el templo fue construido por Salomón (1 Re 6:1). A la posteridad pasó con la fama de haber sido gran rey. “Los siervos del Dios del cielo y de la tierra,” al reconstruir el templo, tratan de poner de nuevo el gran centro religioso de Jerusalén en condiciones de poder celebrar **allí los actos de culto a su Dios, Yahvé**. Propiamente la autorización de reconstruir el templo **la han recibido, dicen los judíos, de Dios, creador de todo, Señor de los reyes**, el Dios no solamente de Canaán, sino de **todo el reino**, al que los mismos persas rinden o al menos autorizan el culto.

Reconocen los judíos que no fueron propiamente los soberanos de Babilonia los que destruyeron un templo tan antiguo, **sino el mismo Dios**, que se sirvió de los hombres para castigar la rebeldía de su pueblo al pacto de la alianza (2 Re 25:835). Ahora, con la expresa autorización de Ciro, **reedifican la casa del gran Dios**. Los judíos suspendieron temporalmente las obras, pero la orden del rey no fue nunca revocada. Por lo cual dicen astutamente y con fundamento real los ancianos que “desde entonces está reconstruyéndose y no se ha terminado.” Las circunstancias que enumeran los ancianos prueban claramente cuál era la voluntad de Ciro. ¿Qué monarca se desprende de los tesoros de oro y plata para devolverlos al templo que otros habían expoliado? De ahí que, continuando ellos la obra del templo, demuestran su adhesión inquebrantable al trono de Persia. Los que impiden tal obra se oponen a las órdenes del rey. La expresión “Ciro rey de Babilonia” se encuentra en diversos textos cuneiformes ² y es empleada por Artajerjes (Neh 13:6). Ninguna dificultad surge de la comparación del principio y fin del v.15, ya que la frase en boca de Ciro no podía significar que depositara Sesbasar los tesoros en un templo que no existía.

No se indica el lugar provisional donde fueron colocados. Sesbasar puso los fundamentos de la obra del templo (3:8; 4:1-5). Correctamente invita el gobernador a Darío a que se cerciore de la existencia del derecho invocado por los judíos. Los documentos reales, el archivo de la corona, eran conservados en un departamento de la mansión real. Sin embargo, exista o no tal documento, lo que cuenta definitivamente es la voluntad de Darío, que puede confirmar o abrogar edictos dados por sus antecesores o proceder según su antojo. La palabra *Babilonia* no estaba acaso en el texto original.

Hallazgo en Ecbatana (6:1-2).

¹ Entonces el rey Darío dio orden de hacer investigaciones en las casas de los archivos, donde se depositaban los tesoros, en Babilonia; ² y se encontró en Ecbatana, capital de la provincia de Media, un rollo en que estaba escrito el memorial siguiente.

Algunos autores cambian el orden de los términos *archivo* y tesoro, traduciendo: “En la casa de los tesoros, en donde se depositaban los libros,” alegando que se guardaban los libros en el mismo lugar que los tesoros; pero éstos no se colocaban en las bibliotecas. Se discute en qué sentido debe entenderse la palabra *Babilonia*. Algunos (Gelin, Kittel) la interpretan en el sentido de reino de Babilonia. Pero puede ser que, siguiendo el rey la indicación del gobernador Tatnaí, diera orden de que se registraran los archivos de Babilonia y, al no encontrarse allí el documento, se buscara en otras villas reales, encontrándose en Ahmeta. Según datos de Jenofonte ¹, solía Ciro habitar en *medio* de su imperio, pero cambiaba de ciudad. Durante los siete meses de invierno vivía en Babilonia; en los tres meses de primavera residía en Susa, desde donde marchaba a Ecbatana, hoy Hamadan, para veranear allí.

Ahmeta es el nombre aramaico de Ecbatana. En las tres capitales del imperio mencionadas existían archivos reales, donde se guardaba la relación de los hechos más salientes de la historia. De la circunstancia de hallarse en Ecbatana el memorial de Ciro se concluye que fue promulgado durante el verano del año 538. Según la crónica de Nabónides (Pritchard, 316), no se hallaba en Babilonia el 4 de Nisán, presidiendo su hijo Gambises las ceremonias (529-522).

El rey invernaba en Babilonia, veraneaba en Ecbatana y pasaba en Susa la primavera. El memorial estaba escrito en un rollo de pergamino o piel, de uso, desde muy antiguo, en Persia (Diodoro, *BibL Hist.* 2:32). El término *Dikronah*, memorial, “es un documento que guarda el recuerdo de un acto oficial” (Michaelí). No se reproduce el texto completo del decreto.

Extracto del decreto (6:3-5).

³ “El año primero del rey Ciro ha dado el rey Ciro esta orden respecto de la casa de Dios de Jerusalén: Que la casa sea reconstruida para ser un lugar en que se sacrifique y que tenga sólidos fundamentos. Tendrá sesenta codos de alto, sesenta de ancho ⁴ y tres hiladas de piedra tallada y una de madera nueva, siendo abonado el importe por la casa del rey. ⁵ Además, los utensilios de oro y de plata que Nabucodonosor sacó del templo de Jerusalén, trayéndolos a Babilonia, serán devueltos y llevados al templo de Jerusalén, al lugar donde estaban, y depositados en la casa de Dios.”

El extracto del decreto de Ciro se hace teniendo en cuenta la petición del gobernador. Por lo mismo, se indica la fecha en que Ciro dio la orden de reedificar el templo. Quería el monarca que se ofrecieran allí sacrificios cruentos e incruentos. El texto masorético: “y sean erigidos sus fundamentos (*ussohi*)” debe cambiarse por: “sus sacrificios ígneos (*esshoi*)” o cruentos. No quiere

indicar a Ciro el lugar donde debe emplazarse el futuro templo, sino hacer hincapié en que deben celebrarse sacrificios para tener propicio al Dios de los judíos. **Este Dios tenía su asiento en Jerusalén; era necesario, pues, que se le rindiera culto en el mismo lugar que Dios había escogido.** Se añade una noticia incompleta y acaso desfigurada de las medidas del nuevo templo. Se indican la altura y la anchura, pero nada se dice de su longitud. Comparando las medidas señaladas por Ciro con las del templo de Salomón, aparece que éste debía ser superado por el nuevo. El santuario salomónico contaba 60 codos de largo, 20 de ancho y 30 de altura (1 Re 6:2). Si el nuevo tenía 60 codos de alto y 60 de ancho, ¿cuánto medía su longitud? No lo dice el texto, pero es de suponer que superase a las otras dos medidas. Pero estas proporciones colosales del nuevo templo contradicen al testimonio de Ageo (2:3) y de Zacarías (4:10), que hablan de un templo de proporciones menores que el de Salomón. Es evidente que los números dados aquí no corresponden a la realidad ni eran los que escribió el autor sagrado. La altura resultaría extraordinaria; el ancho del templo sería tres veces mayor que el de Salomón².

El codo, como unidad de medida, era doble: el *vulgar*, equivalente a c.45 metros, y el que se empleó en la construcción del templo, c.52. Las particularidades sobre la manera como debía precederse en la construcción se explican por la forma administrativa del decreto. Sobre el empleo de hiladas de piedra y de madera en las Construcciones antiguas véase 1 Re 6:36; 7:12. La misma construcción se observa en un muro del siglo XIV antes de Cristo en la antigua Ugarit (*Rash Shamra*).

Ordenes concretas (6:6-10).

⁶ “Por tanto, Tatnaí, gobernador del otro lado del río; Setar-Boznaí, y vuestros colegas de Afarsac, que habitáis al lado de allá del río, alejaos de ahí⁷ y dejad que prosigan los trabajos de esa casa de Dios y que el gobernador de los judíos y los ancianos de los judíos la reconstruyan en su lugar.⁸ Esta es la orden que os doy acerca de lo que debéis hacer, respecto de esos ancianos de los judíos, para la construcción de esa casa de Dios.⁹ El costo, tomado de la hacienda del rey, proveniente de los tributos de la parte de allá del río, será íntegramente pagado a esos hombres, para que no haya interrupciones.¹⁰ Lo necesario para los holocaustos al Dios de los cielos: novillos, carneros, corderos, trigo, sal, vino y aceite, será entregado, a petición suya, a los sacerdotes de Jerusalén, día por día y sin falta, para que ofrezcan sacrificios de gratias al Dios de los cielos y rueguen por la vida del rey y la de sus hijos.”

Indicados sumariamente los puntos claves del edicto de Ciro, pasa Darío a dar órdenes concretas. Exige en primer lugar que se deje en paz a los judíos para que prosigan la obra del templo. Tienen los sionistas derechos adquiridos y no deben inmiscuirse en este negocio las autoridades locales y regionales, poniendo cortapisas a la amplia concesión de Ciro. Se citan los nombres del gobernador, Tatnaí, de Setar-Boznaí, ambos nombres asirios. La palabra *Afarsac* debe probablemente traducirse por *persas* (5:6). La orden, pues, se dirige a los funcionarios persas de la satrapía Abarnahara o transeufratena. A las disposiciones antiguas añade Darío muestras evidentes de simpatía hacia la causa judía. Lejos de obstaculizar la construcción del templo, impone a las autoridades provinciales la obligación de entregar a los ancianos de los judíos **el dinero recaudado en concepto de tributos** de la provincia de Abarnahara. Debió de sospechar el rey que tenían los judíos necesidad de dinero para esta empresa y acaso había llegado a sus oídos la noticia de haberse paralizado las obras por falta de fondos. Ciro habíase mostrado espléndido; los amigos de los judíos habían entregado sumas considerables (1:3-4); los judíos que quedaron en Babilo-

nia habíanse solidarizado con sus hermanos repatriados, pero en aquellas circunstancias en que comenzaba una vida nueva para Israel no había nunca dinero suficiente. Confirma la historia la religiosidad de Darío y su generosidad hacia los lugares sagrados. En Egipto reparó muchos templos, mostrándose tan religioso, que dioses y diosas le reconocieron como a hijo suyo. Restauró el templo de Pta en Menfis, construyó el santuario en el oasis de Kargah. Uzahor, en la descripción e Sais, dice: “Todo esto hizo Darío, porque sabía que tal era la me-r manera de dar nueva vida a lo que estaba cayendo en ruinas, con el fin de mantener el honor de todos los dioses, sus templos, sus rentas y la perduración de su culto con sus fiestas” (Fernández) Sus donativos a los judíos tenían como finalidad obtener de ellos la seguridad de que en sus sacrificios se acordarían de Darío y de sus hijos. Entre los persas existía el deber de rogar por el rey con ocasión de los sacrificios³. Los judíos de la Elefantina prometieron al gobernador persa de Judá, Bagoas, ofrecer sacrificios por él, asegurándole que, si hace reconstruir su templo, alcanzará con ello delante de Dios un mérito más grande que el ofrecimiento de holocaustos “por un valor de mil talentos de plata.”⁴

Aspira Darío a obtener la bendición de Yahvé, como de todos los otros dioses, por impulsar y ayudar la construcción de templos y contribuir a los gastos que importaban los sacrificios (Pritchard 492). **El tecnicismo cultural empleado** en el texto explícate por disponer el rey de funcionarios judíos encargados de los negocios referentes a su pueblo. Se mencionan tres clases de sacrificios: cruentos (animales), ofrendas (cereales, sal) y libaciones (vino y aceite). La expresión “sacrificio de grato olor” debe tomarse en sentido general, y no en el particular de ofrendas de incienso y perfume (Lev 1:9; 2:9).

Severos castigos (6:11-12).

¹¹ **“Y ésta es la orden que doy acerca de cualquiera que traspasare este mandato: se arrancará de su casa una viga, que se *alzara*, para colgarle en ella, y su casa será convertida en un montón de inmundicia. ¹² Que el Dios que hace residir su nombre en ese lugar derribe a todo rey y todo pueblo que tienda su mano para traspasar mi mandato, destruyendo esa casa de Dios en Jerusalén. Yo, Darío; yo he dado esta orden. Que sea puntualmente cumplida.”**

Dos penas impone el rey a los transgresores. Por la primera, los contraventores serán empalados en una viga de su misma casa. El mismo Darío empaló a tres mil babilonios⁵. No era corriente este castigo entre los hebreos; únicamente los cadáveres eran colgados de un palo para que sirvieran de escarmiento (Deut 21:22; Jos 10:29; Est 5:14; 6:4; 7:10; 8:7). El segundo castigo consistía en destruir la casa del culpable y convertirla en estercolero o lugar de inmundicias (*newalu*, 2 Re 10:27; Dan 2:5). La expresión “que el Dios que hace residir su nombre” es de sabor deuteronomico (Deut 12:11; 14:23; 1 Re 9:3; Jer 7:12). Su presencia en el texto sugiere la idea de que el redactor del libro da al texto cierto colorido judaico. La maldición encaja bien con la idiosincrasia de Darío, que en la inscripción de Behistun invoca la maldición de Ahura Mazda contra aquel que se atreva a destruirla.

Efectividad del decreto (6:13-15).

¹³ **Tatnaí, gobernador de la parte de acá del río, Setar-Boz-naí y sus colegas, se conformaron puntualmente a esta orden que les mandó el rey Darío; ¹⁴ y los ancianos de los judíos prosiguieron con buen suceso la reconstrucción, según las profecías de Ageo, profeta, y de Zacarías, hijo de Ido; y terminaron la reconstrucción, según la**

orden del Dios de Israel y las de Ciro y Darío.¹⁵ La casa fue terminada el día tercero del mes de Adar del año sexto del reinado de Darío.

Aunque las apariencias pudieran hacer creer otra cosa, es cierto que Dios rige los acontecimientos de la historia universal para la consecución de sus fines inefables. De esta manera vemos que el exilio fue una medicina saludable para Israel, que reconoció sus pecados y se volvió a su Dios. Como consecuencia, Yahvé depone su actitud airada y perdona a su pueblo. En prueba de su amistad y benevolencia hizo surgir monarcas adictos a la causa de Israel, permitiendo y facilitando el regreso a la patria y un nuevo resurgimiento del pueblo judío. Las autoridades provinciales recibieron con satisfacción la orden de Darío, escudándose en ella para frenar toda actividad hostil de parte de los samaritanos. El favor real animó a los judíos, tanto por la ayuda económica que les prometió como por la seguridad que les garantizaba con su decreto. En estas circunstancias pudieron los profetas Ageo y Zacarías urgir el deber que incumbía a todos de trabajar en la obra del templo. Por un conjunto de circunstancias favorables, la obra terminó el día tercero del mes de Adar (febrero-marzo) del año 515. El libro 3 de Esdras (7,5) y Flavio Josefo⁶ señalan el término de la obra el 23 del duodécimo mes, del mes de Adar. Kugler prefiere la data del 23, por razón de que en aquel año el día 3 caía en sábado y el 23 en viernes. Pero es posible, dice Médiébelle, que el término de una obra tan importante prevaleciera al reposo sabático, sobre todo si la obra terminó a primeras horas del sábado, al caer el sol en la tarde del viernes. Los trabajos duraron cuatro años y medio. Todos los pormenores concurren a demostrar que no pudo competir este nuevo templo con el de Salomón, en cuya construcción invirtieron siete años. Sin embargo, se procuró conseguir una reproducción del edificio anterior bastante perfecta, como se desprende de la letra de Aristeas⁷. Ezequiel contempla la nueva construcción desde el punto de vista escatológico. Este nuevo templo fue santificado por la presencia de Jesucristo, que sacó de él, a latigazos, a los que lo habían convertido en cueva de ladrones. De este segundo templo escribió Ageo: “La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera, dice Yahvé Sebaot, y en este lugar daré yo la paz, dice Yahvé Sebaot” (2:10).

Dedicación del templo (6:16-18).

¹⁶ Los hijos de Israel, los sacerdotes y levitas y los demás que habían venido de la cautividad, hicieron con gozo la dedicación de esta casa de Dios, ¹⁷ ofreciendo en la dedicación de esta casa de Dios cien novillos, doscientos carneros y cuatrocientos corderos; y corno víctimas expiatorias por todo Israel, doce machos cabríos, según el número de las tribus de Israel. ¹⁸ Establecieron a los sacerdotes según sus clases y a los levitas según sus divisiones para el servicio de Dios en Jerusalén, como está escrito en el libro de Moisés.

Terminadas las obras, procedióse a la dedicación del templo, conforme se hizo en tiempos de Salomón (1 Re 8:1ss; 2 Crón 5:1-7). Con ello, aquella obra se destinaba exclusivamente al culto religioso, declarándose lugar sagrado. No se dice cuánto duró la fiesta. La pequeña comunidad formada por los repatriados celebró el acontecimiento con todo entusiasmo. Sacerdotes, levitas y laicos regocijaronse en este día. Para esta celebración se inmolaron un número reducido de víctimas, que contrasta con el gran número de los tiempos de Salomón (1 Re 8:62-63). Los holocaustos se ofrecieron a Dios en reconocimiento de su dominio universal y para darle gracias por los beneficios recibidos; los sacrificios por el pecado eran expiatorios, conducentes a purificar al pueblo de sus pecados (Lev c.4; Núm c.15). Aunque los repatriados fuesen pocos y pertenecien-

tes en su inmensa mayoría a las tribus de Judá y de Benjamín, ofreciéronse doce machos cabríos, según el número de las tribus de Israel (8:35). Aquel pequeño grupo representaba a todo Israel, que en cierta manera había contribuido a aquella obra (1:4; 7:16; 8:33). Al edificio material siguió la reorganización del culto en el templo. En tiempos de David (1 Crón 23:6-24; 24:1-19) se organizaron las veinticuatro clases sacerdotales. Pero el texto invoca el “libro de Moisés,” a saber, Núm 3:6-13; 8:6-15, en donde se habla de los sacerdotes y levitas y de sus respectivos oficios.

Con el v.18 acaba el texto aramaico. ¿Por qué no termina con el decreto de Darío? Porque el autor del libro reproduce una fuente o documento escrito en arameo, empezando con el v.19 su trabajo personal.

Celebración de la pascua (6:19-22).

¹⁹ Los hijos de la cautividad celebraron la pascua el día catorce del mes primero. ²⁰ Los sacerdotes y los levitas se purificaron todos a una y todos estaban puros, e inmolaron los levitas la pascua para todos los hijos de la cautividad, para sus hermanos los sacerdotes y para sí mismos. ²¹ Los hijos de Israel que habían vuelto de la trans migración comieron la pascua con todos aquellos que se habían apartado de las inmundicia de las gentes de aquella tierra y se habían unido a ellos para buscar a Yahvé, el Dios de Israel. ²² Celebraron con alegría la fiesta de los panes ácidos durante siete días, pues los había regocijado Yahvé, disponiendo al rey de Persia a apoyarlos en la obra de la casa de Yahvé, Dios de Israel.

Durante los ocho días que duraba la pascua, el reposo era obligatorio los días primero y último, y se comía el pan ácimo (Ex 12:15-2). La ceremonia principal consistía en la inmolación del cordero pascual, que se comía en familia, según un detallado ceremonial (Ex 12:1-14). Esta nueva pascua significaba el restablecimiento definitivo de Israel. Los hijos *de la cautividad* se conformaron a las prescripciones antiguas. A ellos juntáronse los israelitas que no habían sido deportados y que se separaron de los cultos idolátricos de los pueblos paganos que poblaban la tierra. Tras un largo paréntesis histórico, los nuevos tiempos enlazábanse con los de Moisés. La pascua celebróse el día 14 de Nisán (Ex 13:6; Lev 23:5), a saber, el 23 de abril (Kugler) o el 21 (Parker-Dubberstein) del año 515. La reconstrucción del templo despertó la fe dormida de los judíos que habían quedado en el país. Se trata de israelitas y no de prosélitos, como prueba la comparación de nuestro texto con 9; 1; 2; 10; 10; 2; 10-11; Neh 9:2; 10:29. La constancia y fe de los repatriados no podía menos de influir en el ánimo de los judíos, que se dejaron seducir por prácticas religiosas de otros pueblos.

Nadie que no estuviera puro podía tomar parte en la fiesta (Ex 12:2-5; Núm 9:3), sino que debía esperar a celebrarla un mes más tarde (Núm 9:11). Según 2 Crón 30:3, bajo Ezequías celebróse la pascua “en el mes segundo, pues no había podido celebrarla antes la otra vez por no haberse santificado muchos sacerdotes.” En esta ocasión podía celebrarse la pascua en su día, ya que los sacerdotes y levitas estaban purificados, pudiendo, por lo tanto, *ejercer* las funciones que les señalaba la Ley. Nuestro texto es algo confuso en relación a las personas que se purificaron, pues mientras al final del verso da a entender que solamente se purificaron los levitas a fin de inmolar la pascua para el pueblo, para sus hermanos los sacerdotes y para sí mismos (2 Crón 30:17-19; 35:11), al principio señala que se purificaron “los sacerdotes y los levitas.” Esta purificación hacía se con sacrificios por el pecado y por el delito o con purificaciones lústrales. La purificación era tanto más necesaria en cuanto que, después del exilio, el cordero pascual era inmo-

lado por los levitas en el atrio del templo, en vez de hacerlo el jefe de familia, como en otros tiempos (Ex 12:3-7; Deut 16.2). En la celebración de la pascua en tiempos de Ezequías inmolaron los levitas el cordero pascual “por los que no habían tenido el cuidado de santificarse para Yahvé” (2 Crón 30:,17); bajo Josías, los levitas desollaban las víctimas para los sacerdotes y para ellos mismos, no teniendo los cantores y porteros que abandonar sus oficios (2 Crón 35:11-15). Los sacerdotes esparcían la sangre al pie del altar (Lev 17, 3-6; 2 Crón 30:16; 35:11). El sacrificio del cordero pascual revestía en carácter expiatorio para todos los que habían estado en el exilio. Al final del capítulo se hace hincapié en la alegría que reinó en “la fiesta de los panes ácidos durante siete días.” Esta fiesta, que en un principio era distinta de la pascua, pero unida a ella estrechamente, duraba una semana (Ex 12:15-20; Lev 23:6-9; Núm 28:,17) celebrándose con grande alegría (2 Crón 30:21). En el texto masorético se lee: “disponiendo al rey de Asiria,” en vez del rey de Persia o bien es llamado así por ejercer su dominio sobre Asiria⁸, como Artajerjes es llamado rey de Babilonia (Neh 13:5) y Darío rey de la misma ciudad (5:13). En la fiesta **de la pascua, los judíos tuvieron presente al rey Darío, que tan favorablemente habíase portado con ellos.**

1 Médiebelle; E. Gerson-Kiwi, *Musique*: DBS 1411-1468.

2 Geogr. 6:2:6.

3 Geogr. 6:8,6.

4 Heródoto, *Hist.* 1:125; Estrabón, *Geogr.* 7,3:12.

1 Jouon: B 22 (1941) 265.

2 Pritchard, 315-316.

1 *Cyr.* 8,6, 22; *Anab.* 3:5:15.

1 RB 46 (1937) 53.

3 Heródoto, *Hist.* I 132.

4 A. Cowley, *Aramaic Papyri* 30 lin.26-28; Pritchard, 492.

5 Herodoto, *Hist.* III 159.

6 *Ant.Iud.* 11:4,

7. H. Vincent, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée*: 21 RB (1908) 520-532; (1909) 5557575-

8 Véase .heródoto, I 178; jenofonte, *Cyr.* 2:1-5.

2. Reformas de Esdras (c.7-10).

En esta segunda parte del libro ocupa Esdras el puesto central. Señala el texto su ascendencia sacerdotal, su viaje a Jerusalén, llevando una carta de recomendación; algunos detalles sobre los acompañantes y nuevos repatriados. Los dos últimos capítulos del libro tratan de los matrimonios mixtos.

Genealogía de Esdras (7:1-5).

¹ Después de esto, en el reinado de Artajerjes, rey de Persia, vino Esdras, hijo de Serayas, hijo de Azarías, hijo de Helcías, ² hijo de Salum, hijo de Sadoc, hijo de Ajitub, ³ hijo de Amariás, hijo de Azarías, hijo de Merayot, ⁴ hijo de Zarajías, hijo de Uzi, hijo de Buqui, ⁵ hijo de Abisúa, hijo de Fines, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, sumo sacerdote.

Con datos concretos se prueba la ascendencia sacerdotal de Esdras = Ezrayah, nombre que significa “al que Yahvé ayuda.” Otros personajes llevaron este nombre (Neh 12:1; 13; 33). Únicamen-

te con este requisito podía ejercer Esdras las funciones sacerdotales en el templo (2:62). Serayas es el último sumo pontífice del reino de Judá, muerto por Nabucodonosor en Ribla (2 Re 25:18-21). Su pontificado fue retransmitido a Esdras a través de su hijo primogénito Josadac, padre de Josué (5:2). Entre Serayas y Esdras hanse omitido algunos nombres. Serayas, escribe Fernández, fue padre de Josadac, que fue llevado al destierro (1 Crón 6:10); y sus hijos, que le sucedieron en el sumo pontificado, se hallan citados en Neh 12:10-11, de donde cabe concluir que Esdras descendía de Serayas por uno de sus hijos menores. Queriendo el autor sagrado demostrar que Esdras procedía de la línea de sumos sacerdotes, y entre sus progenitores el primer sumo sacerdote era Serayas, nombró a éste, saltando a los demás intermedios, que no le interesaban. Este método de omitir algunos nombres en las listas genealógicas es muy común en la Biblia. El género literario genealógico expresa más bien un sistema teológico-jurídico que una encuesta biológica. Parece que las genealogías sacerdotales se hicieron remontar hasta Aarón entre la época de Esdras y de las Crónicas (Gelin). Entre Serayas y Esdras median unos ciento treinta y ocho años, siendo evidente que la palabra *hijo* tiene aquí un sentido muy amplio. De Azarías apenas se sabe nada. Releías era sumo sacerdote durante el reinado de Josías; en su tiempo fue encontrado el libro de la Ley (2 Re 22:4; 2 Crón 34:9). Entre Sadoc y Ajitub ha omitido el autor el nombre de Merajot (1 Crón 9:11). Fue Amarías sumo sacerdote en tiempos de Josafat, rey de Judá. Abisúa fue hijo de Finés (1 Crón 5:30-31), y éste de Eleazar (Ex 6:25). A la muerte de los hijos de Aarón (Nadab y Abiú), Eleazar sobrevivió, sucediendo a padre en el sacerdocio (Núm 20:26-28). Fue Aarón hermano de Moisés; recibió para él y para su descendencia la dignidad del sumo sacerdocio (Ex c.28-29), de manera que el primogénito fuera sumo sacerdote, y los otros, simples sacerdotes (Núm 3:10). Tal dignidad se retransmitió a través de sus dos hijos Eleazar e Itamar, más del primero que del segundo (1 Crón 24:3-6). Es de notar que el texto original no contiene ningún verbo hasta el v.6; tanta es la atención y admiración del autor por su personaje, que incluso olvida las reglas de la gramática, llevado por el afán de poner de relieve la ascendencia sacerdotal de Esdras. En el v.1 se habla de que la llegada de Esdras fue “reinando Artajerjes.” Ahora bien, como diremos más tarde, tres son los monarcas persas con este nombre: Artajerjes I Longímano (464-424), Artajerjes II Mnemone (405-358), Artajerjes III Oco (358-337). Desde el año 515 (6:19) hasta el séptimo de Artajerjes (458) existe un espacio de cincuenta y ocho años.

En ruta hacia Jerusalén (7:6-10).

⁶ Venía de Babilonia, y era un escriba muy versado en la ley de Moisés, dada por Yahvé, Dios de Israel; y corno estaba sobre él la mano de Yahvé, su Dios, el rey le otorgó todo cuanto le pidió, ⁷ Muchos de los hijos de Israel, de los sacerdotes y levitas, de los cantores, de los porteros y de los netineos, vinieron también a Jerusalén el año séptimo del rey Artajerjes. ⁸ Llegó Esdras a Jerusalén el mes quinto del año séptimo del rey, ⁹ habiendo salido de Babilonia el día primero del primer mes, y llegó a Jerusalén el día primero del quinto mes, estando sobre él la mano de su Dios, ¹⁰ porque Esdras había dispuesto su corazón para poner por obra la Ley de Yahvé y enseñar en medio de Israel sus mandamientos y preceptos.

El autor sagrado ha utilizado tres fuentes de información en” estos capítulos: el archivo donde se guardaba la genealogía sacerdotal de Esdras (1 Crón 6:29-40), un memorial de Esdras y la carta de Artajerjes. Además de sacerdote, era Esdras un *escriba* versado en la Ley de Moisés. Por el nombre de escriba (*sofer*) pueden entenderse aquellos funcionarios que conocían el arte de escribir (Sal 45:2) y que prestaban sus servicios preferentemente en la corte real (2 Sam 8:17; 2 Re

12:11). Del tiempo de la cautividad llámase *sofer* al hombre dedicado al estudio e interpretación de la Ley (Ecl c.38-39). Parece que Esdras, a ejemplo de los colegios sacerdotales babilónicos, formó junto al templo un colegio de *soferim* cuya misión era reunir las tradiciones escritas y orales, ordenarlas y codificarlas con vistas a una futura reforma¹.

Su contacto permanente con la legislación mosaica hizo de él un escriba especializado o, como dice el texto, versadísimo en la Ley de Moisés. El término hebraico *mahir* significa pronto, *rápido, ágil* tanto para escribir la Ley como para interpretarla. Hasta su tiempo no existía una codificación o colección escrita de toda la legislación mosaica, que se conocía a través de la tradición oral o por algunas colecciones escritas incompletas. Sus muchos años de permanencia en el palacio y su trabajo en el departamento de negocios hebraicos le familiarizaron con la Ley de Moisés, ahondando en su espíritu y desentrañando su verdadero sentido. De ahí que puede llamarse escriba muy versado y ágil en la interpretación de una ley que tantas veces había transcrito y meditado profundamente. El v.10 dice que estaba Esdras dedicado a escudriñar (*darash*) la Ley de Moisés con el fin de conocerla perfectamente. En los v.14 y 25 se puntualiza que esta Ley “está entre sus manos” (v.14), que la conoce al dedillo; “según la sabiduría de tu Dios, que está en tu mano” (v.25). Esta ciencia y sabiduría de la Ley la había asimilado él, llevándola totalmente a la práctica. A toda ella faltaba un complemento, a saber, comunicar a otros esta ciencia y moverlos a practicarla mediante su ejemplo.

Debía ser Esdras un hombre íntegro, fiel y hábil para granjearse la estima de sus superiores y subditos. La afección que el rey sentía por él le impelía a concederle todo cuanto pedía. Dios había recompensado la conducta intachable de su siervo haciendo que encontrara gracia a los ojos del rey; de donde se decía que **“la mano de Dios estaba sobre él”** (7:10-28; 8:18; Neh 2-8). Aprovechó Esdras aquella coyuntura favorable para obtener una autorización para regresar a Jerusalén él y otros que quisieron acompañarle. De seguro habría oído él que la vida de los repatriados en Palestina no correspondía al ideal señalado por la Ley de Moisés.

¿Cuándo Partió Esdras Para Jerusalén?

Dice el texto (v.7) que fue el año séptimo de Artajerjes. Tres son los monarcas persas con este nombre: Artajerjes I Longímano (464-424), Artajerjes II Mnemone (405-358) y Artajerjes III Oco (358-337). Se excluye que Esdras regresara en tiempos de este último; quedan en litigio los dos primeros. Según datos del texto, la misión de Esdras tuvo lugar el año 458, coincidiendo con el año séptimo de Artajerjes Longímano; Nehemías llegó el año 20 del mismo monarca, es decir, el año 445. La sentencia de Van Hoonacker, que defendieron después otros autores, hace coincidir la fecha de la misión de Esdras con el año 398, séptimo del reinado de Artajerjes II Mnemone. Las razones que se aducen en su apoyo han sido indicadas en la introducción; en caso de aceptarse, el orden de los capítulos sería el siguiente: Esd c.1-6; Neh 1-7 y 10-13; Esd 7-10 y Neh 8-9. En el supuesto de que la misión de Esdras precedió a la de Nehemías, ¿cómo se explica que este último silencie completamente la obra del sacerdote escriba? Además, al llegar Esdras a Jerusalén, halló que la ciudad había sido reconstruida, lo que supone la acción anterior de Nehemías. Por estas y otras razones considera Van Hoonacker que la llegada de Esdras es posterior a la de Nehemías.

El autor del libro, dicen, ha sacrificado el orden cronológico de los hechos al respeto que sentía por Esdras sacerdote, que ostentaba una dignidad superior a la del laico Nehemías. Una y otra hipótesis presentan soluciones aceptables y dificultades.

Con Esdras llegaron sacerdotes, levitas, cantores, porteros y netineos (2:36-63). Esta no-

ticia está relacionada con lo dicho en el capítulo anterior acerca de la dedicación del templo. La caravana partió de Babilonia el día primero del mes de Nisán (marzo-abril) y, tras un viaje de ciento ocho días, llegó a Jerusalén el primero del mes de Ab (julio-agosto). El día primero del primer mes los expedicionarios concentráronse en las orillas del río Ahavá (8:15; 21; 31). Allí esperó Esdras la concentración de nuevos levitas (8:15-20). Túvose un día de oración y ayuno (8:21-23), partiendo definitivamente hacia el día 12 del primer mes (8:31). Dios protegió a la caravana de enemigos y bandoleros, llegando felizmente a su destino (8:31).

1 E. Dhorme: RHPHR 35 (1955) 129-143.

Carta de Artajerjes.

Encabezamiento (7:11-12).

¹¹ He aquí la copia de la carta entregada por el rey Artajerjes a Esdras, sacerdote y escriba, versado en los mandamientos y las leyes de Yahvé a Israel: “Artajerjes, rey de reyes, a Esdras, sacerdote y escriba, versado en la ley del Dios de los cielos, etc.,”

El autor antepone a la carta real una corta introducción. A Esse le llama sacerdote y escriba (Neh 8:9; 12:26), aunque en el contexto se insista más en esto último. De nuevo se le califica de muy versado en los mandamientos y leyes de Yahvé. El verso, en el texto original, va en hebreo, a pesar de que la carta del rey (v. 12-26) é escrita en arameo. Es digno de notarse la repetición de la Palabra *escriba* en el v.11. Artajerjes se llama “rey de reyes,” como hacían también los soberanos asirios y neo-babilónicos (Ez 26:7; Dan 2:37), por su dominio sobre un vastísimo imperio. Los persa daban a su dios Ahura Mazda el título de dios del cielo.

Misión de Esdras (7:13-16).

¹³ “He dado la orden de dejar partir a todos los del pueblo de Israel, de sus sacerdotes y sus levitas, que hay en mi reino que estén dispuestos a ir contigo a Jerusalén.¹⁴ Tú eres enviado del rey y de sus siete consejeros para inspeccionar a Judá y a Jerusalén respecto de la Ley de tu Dios, que está entre tus manos,¹⁵ y para llevar allá el oro y la plata que el rey y sus consejeros han ofrecido generosamente al Dios de los cielos, cuya casa está en Jerusalén;¹⁶ toda la plata y el oro que puedas reunir en Babilonia, con las ofrendas voluntarias hechas por el pueblo y los sacerdotes a la casa de Dios en Jerusalén.”

El rey no fuerza a nadie; deja a todos en libertad de quedarse o de partir para Jerusalén. Se menciona a los **laicos, sacerdotes y levitas**. Disponía el monarca de un consejo de siete consejeros (Est 1:14; Tob 12:15; Dan 4:14), llamados “los ojos y los oídos del rey,” que gozaban de su máxima confianza y a los que se sometía el estudio de los negocios importantes. Componíase en un principio de aristócratas persas (Heródoto, 3:71; 76:83-84), al que entraron más tarde nobles medos (Est 1:14). Refiere el mismo Heródoto (3:70) y Ctesias (*Pers.* 14ss) que “siete príncipes entre los persas” se conjuraron contra el falso Smerdis, siendo Darío uno de ellos.

Habían llegado a palacio noticias alarmantes sobre abusos en la vida religiosa de los repatriados, contaminados tal vez al contacto de los “pueblos de la tierra.” La expresión “que está en

tus manos,” refiriéndose a la Ley, puede significar que Esdras debe examinar la situación religiosa existente de acuerdo con lo preceptuado en la Ley de Moisés, que él conocía a fondo. No parece que aquí se aluda a un ejemplar escrito que Esdras llevara consigo.

Con ocasión de la primera repatriación mandó Ciro que se entregaran a Sesbasar los objetos de oro y plata que había sustraído Nabucodonosor del templo de Jerusalén (1:7). Artajerjes contribuye generosamente al esplendor de la casa del Dios de los cielos, que tiene su morada en aquella ciudad. Da, además, facultad para que se hagan colectas en Babilonia y se acepten las ofrendas voluntarias. No cabe en el texto la distinción entre las ofrendas de los paganos y las que hicieron los judíos; fueron estos últimos **los que más contribuyeron con sus donativos al esplendor del templo.**

Destino de las limosnas (7:17-20).

¹⁷ **“Cuidarás de adquirir con ese dinero novillos, carneros, corderos y cuanto es necesario para las ofrendas y las libaciones, que ofrecerás sobre el altar de la casa de vuestro Dios e Jerusalén, ¹⁸ y con el resto de la plata y del oro harás lo que mejor te parezca a ti y a tus hermanos, conforme a la voluntad de vuestro Dios. ¹⁹ Deposita ante Dios en Jerusalén los utensilios que se te entregan para el servicio de la casa de tu Dios ²⁰ y saca de los tesoros del rey lo que sea necesario para las otras expensas que has de hacer para la casa de tu Dios.”**

Tenían fe los monarcas persas en la eficacia de los sacrificios cruentos, incruentos y libaciones. De ahí que se indique a Esdras la obligación de destinar el dinero a la compra de lo necesario para asegurarlos. Es posible que entre los abusos existía el de limitar el número de sacrificios e incluso descuidarlos, alegando la carencia de dinero para la adquisición de víctimas. Si algo resta, puede Esdras, con el consejo de sus colegas, disponer libremente de ello. Los utensilios que se destinan para la casa de Yahvé no pueden utilizarse en usos profanos; necesariamente deberán colocarse **“delante del Dios de Jerusalén,”** o sea, del Dios de Israel, que ha escogido Jerusalén por morada. Lo que haga falta, añade el dadivoso rey, lo proporcionará el tesoro real (6:8).

Ordenes a los tesoreros reales (7:21-24).

²¹ **“Yo, el rey Artajerjes, doy orden a todos los tesoreros de la parte de allá del río de entregar íntegramente a Esdras, sacerdote y escriba, versado en la ley del Dios de los cielos, todo lo que él os pidiere, ²² hasta cien talentos de plata, cien coros de trigo, cien “batos” de vino, cien “batos” de aceite y sal a discreción. ²³ Que todo cuanto está mandado por el Dios de los cielos se haga puntualmente para la casa del Dios de los cielos, para que no venga su cólera sobre nuestro reino, sobre el rey y sobre sus hijos. ²⁴ Os hacemos saber que no podrá ser impuesto tributo, ni gabela, ni derecho de peaje a ninguno de los sacerdotes, levitas, cantores, porteros y netineos ni a ningún servidor de esa casa de Dios.”**

La provincia de Abarnahara tenía rentas propias y era independiente de la administración central (4:10; 3:2). Las gentes pagaban impuestos y tributos al gobernador, quien retransmitía lo recaudado al poder central. En adelante, parte de las cantidades recaudadas serán entregadas a Esdras. En concreto, Esdras recibirá hasta cien talentos de plata (cerca de un millón de pesetas), cien coros de trigo (unos treinta y seis mil litros), cien *batos* (unos cuatro mil litros) de vino, otros tantos de aceite y sal a discreción.

A estos donativos se añadía la exención de tributos, gabelas, Derechos de peaje a todos los funcionarios del templo. En la inscripción de Gadata y otras aparece la costumbre de eximir a los sacerdotes de los impuestos. Darío, en la mencionada inscripción, reprende a su sátrapa Gadata por haber exigido impuestos a los Jardineros del bosque sagrado de un templo de Apolo. Antíoco III eximió perpetuamente de impuestos a los sacerdotes, levitas y cantores del templo². El descuido tocante al culto podía desencadenar la ira de los dioses sobre el imperio, el monarca y sus hijos.³

Ultimas disposiciones (7:25-26).

²⁵ **“Y tú, Esdras, según la sabiduría que de Dios, que está en tu mano, tienes, establece jueces y magistrados que administren justicia a todo el pueblo del otro lado del río, a todos los que conocen la Ley de tu Dios, y enséñasela a los que no la conocen.**

²⁶ **Cualquiera que no guarde puntualmente la ley de tu Dios y la ley del rey, será condenado a muerte, a destierro, a multa o a prisión.”**

Los poderes otorgados a Esdras son extraordinarios, pero se limitan a los judíos que viven en Judá y Jerusalén (v.14). Debía establecer jueces (*sofetim*) y magistrados (*dayyanim*) que le ayudarían en su misión. La Ley de Moisés debía ser la norma de todos los judíos. Los que se negaran someterse a ella, o serán condenados a muerte o expulsados de la comunidad judaica, a multa o prisión. Existiendo entre **Dios y su pueblo el pacto de la alianza**, era lógico que no podía Yahvé quedar satisfecho mientras su pueblo no ajustara su conducta a las prescripciones de la alianza. Todos los judíos, que conozcan o no la Ley, por el hecho de serlo, deben vivir conforme a ella. Para que no tengan excusa, Esdras y sus ayudantes les instruirán en la misma. Los que se negaran a practicarla serán castigados, o con la muerte, o con la expulsión de la comunidad judaica, siendo considerado el delincuente como excomulgado, con multa o prisión. Con pena de muerte se castigaba la idolatría (Ex 22:19; Lev 20:2; Deut 13:6-10), el adulterio (Lev 20:10; Deut 22:22-24). La expulsión de la comunidad judaica practicóse en tiempos de Nehemías (Neh 13:3-28). La figura de Esdras no está aislada en la historia. En muchos rasgos se parece a la del sacerdote egipcio Udja-Horesnet, que vivió en un tiempo en Elam y que fue enviado por Darío I en misión oficial a Egipto para que, según reza una inscripción en su estatua, “reorganizara los muros de la casa de vida.” En ésta fueron escritos y conservados los libros de contenido religioso. En tiempos posteriores conserváronse en los templos⁴. Semejante instalación pudo haber creado Esdras en Jerusalén (Schneider).

Acción de gracias (7:27-28).

²⁷ **Bendito Yahvé, Dios de nuestros padres, que ha dispuest el corazón del rey a glorificar así la casa de Yahvé en Jerusalén** ²⁸ **y que me hizo objeto de la benevolencia del rey, de sus consejeros y de todos sus poderosos jefes. Fortalecido por la mano de mi Dios, que estaba sobre mí, reuní a los jefes de Israel para que partieran conmigo.**

Con el v.27 empieza de nuevo el texto hebraico. Esdras habla en primera persona del plural y llama a Yahvé “el Dios de nuestros padres.” Le alaba no tanto por haber recibido donativos cuantiosos cuanto por haber dispuesto el corazón del rey en favor del pueblo judío. Al conceder el monarca autorización para que Israel viviera según sus propias leyes, ponía los fundamentos del nuevo pueblo judío. El decreto real era la *carta de fundación del judaismo*. Más tarde, Antíoco el Grande concedió “a todo el pueblo poder vivir según sus leyes antiguas”⁵. Esto mismo con-

cedieron los romanos, con la limitación de que los jueces judíos no podían condenar a pena de muerte (Jn 18:31).

1 E. Dhorme: RHPHR 35 (iQSS) 129-143.

2 Flavio Josefo, *Ant. lud.* 12:3:3

3 D. Delorme, *La religión des Achéménides*: RB 22 (1913) 15-35; G. Lambert, *La restauration juive sous les rois Achéménides*: "Cahiers Sioniens," i (1947) 314-337.

4 E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Egyptologie* (1957) s.v. Lebenshaus.

5 Flavio Josefo, *Ant. Lud.* 12:3.3.

¿Es Auténtico el Decreto de Artajerjes?

Existen autores (Batten, Kuenen, Torrey, Holscher, etc.) que lo niegan. No es posible, dicen, que proceda de Artajerjes un decreto que chorrea judaísmo por sus cuatro costados. Efectivamente, quien redactó el decreto conocía bien la terminología hebraica y la Ley de Moisés; estaba enterado de las diversas clases de sacrificios y se expresa como podía hacerlo un legislador judío cualquiera. Además, parece improbable que el rey de Persia se mostrase tan generoso para con Esdras y le otorgara una autoridad comparable a la de un gobernador. Sin embargo, las razones no son de peso decisivo para dudar de la autenticidad sustancial del decreto. Es muy probable que éste fuese redactado por un escriba judío, y aun cabe aventurar la hipótesis de que fuera Esdras el que lo dictó. Artajerjes se muestra generoso; pero hemos visto que sus dádivas tendían exclusivamente al esplendor del templo, para tener a Dios propicio, A Esdras le da un poder casi absoluto sobre sus súbditos judíos; los gentiles, las gentes de la tierra, dependían directamente y en todo de las autoridades civiles persas. Con su decreto conseguía Artajerjes tener sometido a un pueblo que reclamaba vivir conforme a sus propias leyes, dentro, naturalmente, del inmenso imperio persa (Neh 8:9). Con estas concesiones tenía el rey la seguridad de que tanto Israel como su Dios no constituirían en adelante impedimento alguno para la pacífica dominación persa en Judea y Jerusalén. No vemos, pues, mayor dificultad en que el decreto, al menos en su esencia, sea auténtico.

Familias repatriadas (8:1-14).

¹ He aquí los jefes de familias y las genealogías de los que subieron conmigo de Babilonia en el remado de Artajerjes: ² de los hijos de Finés, Gersón; de los hijos de Itamar, Daniel; de los hijos de David, Jatús, ³ hijo de Secanías; de los hijos de Paros, Zacarías, y con él ciento cincuenta varones registrad ⁴ de los hijos de Pajat Moab, Elyoenai, hijo de Zazajías, y con él doscientos varones; ⁵ de los hijos de Zátú, Secanías, hijo de Jacaziel, y con él trescientos varones; ⁶ de los hijos de Adín Ebed, hijo de Jonatán, y con él cincuenta varones; ⁷ de los hijos de Elam, Isaías, hijo de Atalía, y con él setenta varones; ⁸ de los hijos de Sefatías, Zebadías, hijo de Micael, y con él ochent ⁶ varones; ⁹ de los hijos de Joab, Abdías, hijo de Jejiel, y con él doscientos dieciocho varones; ¹⁰ de los hijos de Baní, Selomit hijo de Josifía, y con él ciento sesenta varones; ¹¹ de los hijos de Bebaí, Zacarías, hijo de Bebaí, y con él veintiocho varones. ¹² de los hijos de Azgad, Jojanán, hijo de Acatan, y con él ciento diez varones; ¹³ de los hijos de Adonicam, los últimos; he aquí los nombres: Elifelet, Jeuel, Semeyas, y con ellos sesenta varones; ¹⁴ de los hijos de Bigvaí, Utaí y Zabub, y con ellos sesenta varones.

En el texto se emplea la primera persona, lo cual sugiere que utiliza el cronista los apuntes o recuerdos personales de Esdras, que inserta total o parcialmente en su libro. Entre las familias de repatriados se mencionan en primer lugar dos de ellas unidas con la familia sacerdotal de Aarón. Gersón desciende de él a través de Finés (Ex 6:25); Daniel, por Itamar, cuarto hijo de Aarón (Ex 6:23; Núm 26:60; 1 Crón 5:29). Es muy interesante que suba con Esdras una familia descendiente de Itamar. Los de Itamar habían sido englobados en la desgracia de su antepasado Abiatar (1 Re 2:27), prestando sus servicios en santuarios provinciales. En tiempos del cronista representan en Jerusalén a ocho clases sacerdotales, mientras que los descendientes de Eleazar (sadocitas) representan a dieciséis (1 Crón 24:4). También los sumos sacerdotes posteriores al exilio descendían de la familia de Finés (3:2; 1 Crón 5:29-41; 1 Mac 2:54).

La tercera familia **representa la casa de David** (1 Crón 3:22), en donde se señala a Jatús como hijo de Secanías. La casi totalidad de nombres que se mencionan en esta lista figuran en la de los tiempos de Zorobabel (2:2-20), de lo cual se deduce que parte de los miembros de las familias repatriadas se quedaron en Babilonia, de donde regresaron con Esdras. De la familia de Adonicam, 666 se enrolaron en la caravana conducida por Zorobabel (2:13). En el texto hebreo del v.10 falta el nombre de Baní, que figura en 3 Esdr 8:36 y en la versión griega.

La suma de los repatriados es de 1.504. Pero, si a este número añadimos el de los sacerdotes, levitas y netineos (8:18-20), se llega a la cifra de 1.800, sin contar las mujeres y los niños. Una intensa muchedumbre enfervorizada regresaba a Palestina con el fin de inyectar nueva vida al judaísmo, que, influenciado por las gentes del país, llevaba una vida religiosa languida.

Concentración de repatriados (8:15-20).

¹⁵ **Los reuní cerca del río que corre hacia Aha va, y acampamos allí tres días; y habiendo buscado entre el pueblo y los sacerdotes, no hallé ninguno de la casa de Levi.** ¹⁶ **Entonces llamé a los jefes Eliezer, Ariel, Semeyas, Jarib, Elnatán, Natán, Zacarías y Mesulam,** ¹⁷ **y los mandé al jefe Ido, que habitaba en Casifía, poniendo en su boca lo que habían de decir a Ido y a sus hermanos los netineos que había en Casifía, para que nos mandasen servidores para la casa de nuestro Dios.** ¹⁸ **Como estaba con nosotros la buena mano de nuestro Dios, nos trajeron a Serebía, hombre de sentido, de entre los hijos de Majlí, hijo de Leví, hijo de Israel, y con él sus hijos y sus hermanos, en número de dieciocho;** ¹⁹ **Jasabía, y con él Isaías, de entre los hijos de Merarí, sus hermanos y sus hijos, en número de veinte;** ²⁰ **y de entre los netineos, que David y los jefes habían puesto al servicio de los levitas, doscientos veinte netineos, todos designados por sus nombres.**

De diversas regiones del imperio persa, principalmente de Babilonia y su provincia, respondieron al llamamiento de acompañar a Esdras. El lugar de concentración fue un sitio cercano al río que corre junto a Ahavá. Para algunos, Ahavá es el nombre del río en cuyas orillas se concentraron los repatriados, basando su opinión en los v.21 y 31; otros consideran Ahavá como nombre de región; otros, en fin, ven en él una ciudad o uno de tantos canales que riegan las tierras de los alrededores de Babilonia. No distaría mucho de esta ciudad la región, pueblo, canal o río de nombre Ahavá, sobre “cuya identificación es inútil perderse en conjeturas, ninguna de las cuales puede apoyarse sobre base suficientemente sólida” (Fernández). La concentración tuvo lugar del día primero al tercero del primer mes. Habiendo pasado revista a todas las familias y después de haberlas individualizado, comprobó Esdras con profunda pena la falta de levitas. Mandó entonces una comisión de once personas con el encargo de presentarse a Ido, jefe de una colonia leví-

tica de la localidad de Casifía, y retransmitirle su mensaje sobre el asunto de los levitas. Nueve de estos mensajeros eran cabezas de familia; los restantes son llamados *mebinim*, los *inteligentes*, los “que hacen comprender” (Neh 8:7-9; 1 Crón 25:8), los instructores, hombres encargados de explicar la Ley, Algunos autores se basan en este término para admitir una clase especial de maestros, distintos de los sacerdotes y levitas, encargados de explicar la Ley a los judíos de Babilonia.

No se ha identificado Casifía. Existía allí una colonia judía Importante formada preferentemente por levitas y netineos. Acaso había allí un *lugar alto*, un templo, en el cual prestaban los levitas s servicios. Los judíos de Egipto tenían sus templos; puede también darse que los exilados de Babilonia hubiesen edificado Guarios a Yahvé. Aquel lugar debía de ser muy conocido a causa en su carácter religioso, por lo cual Esdras, ante la carencia de levitas, pensó inmediatamente que podría encontrarlos en Casifía. Probablemente era Ido jefe de los levitas, con los cuales convivían los netineos. Los enviados presentáronse a Ido, le expusieron lo que les había dictado Esdras. Pedían ellos “**servidores**” **para la casa de Dios**. El resultado fue que pocos levitas, treinta y ocho en total y doscientos veinte netineos, se unieron a la expedición. El texto atribuye a una intervención divina el feliz éxito de la embajada ya que anteriormente rehusaron ellos ir a Palestina, prefiriendo la vida cómoda de Babilonia a los riesgos de un futuro incierto en Palestina. El v.18, tal como se presenta en el texto hebraico, puede sugerir que se habla de dos individuos, a saber, de un personaje anónimo, del cual se dice que era “hombre inteligente” (*ishsekel*) de los hijos de Majlí, hijo de Leví, hijo de Israel, y de Serebía! Unos autores opinan que el nombre del primer personaje cayó en el anonimato por obra de los copistas; otros piensan que no existe más personaje que Serebía, del cual se dice que era hombre inteligente, en cuyo caso suprimen la partícula *waw* que antecede inmediatamente al nombre: Y Serebía. Finalmente, una tercera hipótesis une las dos palabras hebraicas *ish shekel* = hombre inteligente, formando el nombre propio Ishsekel.

Sabemos que los netineos se remontan a los tiempos de Josué (Jos 9:21-23; 2 Sam 21:1-9). Supone Michaéli que la frase del v.20: “Que Daviól y los jefes habían puesto al servicio de los levitas,” es, probablemente, una adición posterior para explicar el término *netinirn* = donados, que David puso al servicio de los levitas. El carácter tardío de esta frase aparece sobre todo por el empleo de un pronombre relativo, el único que figura en los libros de Esdras y Nehemías, y que es de uso tardío (*she*).

Preparación espiritual (8:21-23).

²¹ **Allí, cerca del río Ahavá, publiqué un ayuno de penitencia ante nuestro Dios, para implorar de él un feliz viaje para nosotros, para nuestros hijos y para toda nuestra hacienda.** ²² **Me hubiera avergonzado de pedir al rey una escolta y caballería para protegernos del enemigo durante el camino, pues habíamos dicho al rey: “La mano de nuestro Dios está, para bien de ellos, sobre cuantos le buscan; pero su poder y su ira se desencadenan contra los que le abandonan.”** ²³ **Por eso ayunamos e invocamos a nuestro Dios, y El nos escuchó.**

La fe en la Providencia divina se refleja en toda la conducta de Esdras. Los hebreos acudían al ayuno cuando querían implorar la ayuda divina en un trance difícil (Dan 3:38; Tob 12:8; Est 4:15) La protección divina era en esta ocasión tanto más necesaria cuanto que había rechazado Esdras la escolta que le había ofrecido el rey. Esdras habíale dicho que confiaba más en Dios que en los hombres. Ahora bien, en caso de un asalto de parte de los bandoleros de desierto, podía

Artajerjes dudar del poderío de Yahvé al abandonar a los “que le buscan” en manos del enemigo. En cambio, ante la noticia de un viaje sin incidentes desagradables, reafirmaría su fe en el Dios de los judíos. En el v.21 se habla del “río Ahavá,” lo cual no empecé que existiera un pueblo o una región con este mismo nombre.

Los encargados del tesoro (8:24-30).

²⁴ Elegí doce jefes de los sacerdotes: Serebía, Jasabía y diez de sus hermanos. ²⁵ Pesé delante de ellos la plata, el oro y los utensilios donados en ofrenda para la casa de nuestro Dios por el rey, sus consejeros y sus jefes, y por todos los de Israel que habían sido hallados, ²⁶ y pesé en sus manos seiscientos cincuenta talentos de plata, utensilios de plata por cien talentos, cien talentos de oro, ²⁷ veinte copas de oro por valor de mil dáricos y dos vasos de un hermoso bronce bruñido, tan precioso como el oro. ²⁸ Luego les dije: “Vosotros estáis consagrados a Yahvé; estos utensilios son cosas santas, y esta plata y este oro son ofrenda voluntaria hecha a Yahvé, el Dios de vuestros padres. ²⁹ Velad y guardadlos hasta que los peséis ante los jefes de los sacerdotes y levitas y ante los jefes de las familias de Israel en Jerusalén, en las cámaras de la casa de Yahvé.” ³⁰ Los sacerdotes y levitas recibieron a peso la plata, el oro y los utensilios para llevarlos a Jerusalén, a la casa de nuestro Dios.

Doce sacerdotes y doce levitas compartieron con Esdras la responsabilidad de trasladar a Jerusalén los tesoros que el rey, sus consejeros y jefes y todos los israelitas habían entregado para el templo de Jerusalén. Los tesoros se pesaron escrupulosamente. El talento de plata equivale a 8.600 francos oro; el de oro, a 132.000; el dárico, a 37. Batten pone en duda esta fabulosa cantidad, atribuyéndola a la fantasía popular; quizá las cantidades fueron aumentadas posteriormente (Schneider). Esdras hace hincapié en el carácter sagrado de los tesoros. De los sacerdotes dice Esdras: “Vosotros sois santidad de Yahvé” (*qodesh layahweh*), es decir, **consagrados a Yahvé. Son santos porque sus funciones tienen por objeto el culto del Dios tres veces santo.** Esta condición suya exige que su **conducta moral se ajuste a su dignidad**, cuidando de que todo cuanto ha sido entregado con vistas al templo sea custodiado escrupulosamente y llegue al lugar sagrado. Su responsabilidad durará hasta que entreguen los tesoros a las autoridades religiosas de Jerusalén. El peso en este segundo control debía corresponder al que tenían en el momento de recibirlos de manos de Esdras.

Viaje a Jerusalén (8:31-34).

³¹ Partimos del río de Ahavá, para dirigirnos a Jerusalén, el día doce del mes primero. La mano de Dios fue con nosotros y nos preservó de ataques de enemigos y de toda emboscada durante el camino. ³² Llegamos a Jerusalén y descansamos tres días; ³³ el cuarto día pesamos en la casa de nuestro Dios la plata, el oro y los utensilios, y lo entregamos todo a Merimot, hijo de Urías, sacerdote, que tenía consigo a Eleasar, hijo de Finés y con ellos los levitas Josabad, hijo de Josué, y Noadías, hijo de Biní. ³⁴ Después de recontarlo y repesarlo todo, se puso por escrito el peso total.

En las riberas del Ahavá permanecieron doce días, dedicándolos a hacer el censo de las familias, a la busca de levitas y al peso y entrega de los tesoros a los veinticuatro escogidos entre los sacerdotes y levitas. El día 12 de Nisán, la muchedumbre de los repatriados se puso en marcha, llevando consigo ganado mayor y menor, bestias de carga, camellos, asnos. Penetraron en Palesti-

na, llegando a Jerusalén el día primero del mes Ab, mes quinto, hacia el 15 de julio. Según el calendario sacerdotal, el día 13 del primer mes era el primer día de la semana, muy apropiado para emprender la marcha, llegando a Jerusalén en un viernes. Parece que los datos del libro de Esdras concuerdan con este calendario sacerdotal, que se ha puesto en evidencia en los descubrimientos de Qumrán¹.

El rey tenía interés por el feliz éxito de la misión de Esdras. Las autoridades de Abarnahara habían tomado medidas para que no ocurriera nada desagradable a la caravana. Desde el lugar de origen, en un punto cercano a Babilonia, hasta Jerusalén, emplearon unos ciento ochenta días. Teniendo en cuenta la distancia de unos 1.400 a 1.500 kilómetros entre ambas ciudades, se calcula una marcha de unos quince kilómetros diarios. Pero Esdras, considerando más tarde el camino recorrido, la multitud que se movía y el viaje sin ningún incidente serio, comprende que todo salió a pedir de boca porque Dios les acompañó y protegió durante el trayecto. Después de un breve descanso, los encargados del tesoro lo consignaron a las autoridades religiosas de Jerusalén. De Merimot se habla en Neh 4:3-41. En el momento de regresar a Jerusalén tuvo dificultades la familia a causa de no poder probar su origen sacerdotal (Neh 7:63), aunque, según 1 Crón 24:10, remontaba a la época de David.

Sacrificios en acción de gracias (8:35-36).

³⁵ **Los hijos de la cautividad vueltos del destierro ofrecieron en holocausto al Dios de Israel doce novillos por todo Israel, noventa y seis carneros, setenta y siete corderos y doce machos cabríos, como víctimas expiatorias, todo en holocausto a Yahvé.** ³⁶ **Transmitieron las órdenes del rey a los sátrapas del rey y a los gobernadores del lado acá del río, y éstos honraron al pueblo y a la casa de Dios.”**

Fueron “los hijos de la cautividad” quienes ofrecieron sacrificios en acción de gracias y por expiación de sus pecados. Aunque la mayoría de los repatriados descendía del reino de Judá, sin embargo, se consideran ellos los auténticos representantes de las doce tribus de Israel (6:17). De ahí que ofrezcan doce novillos en holocausto (Lev 1:1-9; 2 Crón 29:24); otras víctimas (8 X 12 = 96) en sacrificios latréuticos, y doce machos cabríos (Lev 4:1-5:3) en expiación de los pecados. La frase “sátrapas del rey” es considerada como adición posterior de un amanuense inexperto. La palabra correspondiente a gobernador (*peha*) es de origen babilónico. La yuxtaposición de estas dos palabras sugiere que se trata de una explicación del uno por el otro; pero en Ester (3:12; 8:9) y Daniel (3:2-27) aparecen también juntas. Parece que la palabra *peha* se usó en la época persa para designar a los gobernadores subalternos, dependientes de los sátrapas (Michaelí).

1 A. Jaubert, Le Calendaire des Jubiles et de la secte de Qumrán. Ses origines VT 3 (1953) 250-264; E. Vogt, Antiquum Kalendarium sacerdotale: B 35 (1955) 403-410 Y. Kaufman, Der Kalender und das Alter des Priesterkodex: VT 4 (1954) 307-313; Jof Gestern, The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Charakter: VT 5 (1955) 34-76; J. B. Segal, Intercalation and the Hebrew Calendar: VT 7 (1957) 250-307.

Los Matrimonios Mixtos (c.9-10).

Grave Acusación (9:1-2).

¹ **Después de todo esto se me acercaron los jefes, diciendo: “El pueblo de Israel, los**

sacerdotes y levitas no han estado apartados de las gentes de esta tierra e imitan sus abominaciones las de los cananeos, jéteos, fereceos, jebuseos, amonitas, moa-bitas, egipcios y amorreos; ² pues han tomado de entre ellos mujeres para sí y para sus hijos y han mezclado su raza santa con la de las gentes de esta tierra. Los jefes y magistrados han sido los primeros en cometer este pecado.”

Al poco de llegar Esdras a Jerusalén **enteróse del clima religioso y moral de los judíos** que habitaban en la ciudad y alrededores. No será aventurado decir que la mayoría de los deportados eran varones que buscaron mujeres entre las hijas del país. Con gran dolor supo Esdras que todos, autoridades y pueblo, habían contraído matrimonio con mujeres extranjeras. Esta mezcla de la “raza santa” con la de las gentes de la tierra constituía un grave pecado (Deut 7:3; Ex 23:32; 34:11-16; Neh 13:25). En Deut 7:3 había dicho Dios: “No contraigas matrimonio con ellas, no des tus hijas a sus hijos, ni tomes su hija para tus hijos, para que no te arrastren a la idolatría.” En el mencionado texto se citan “los jéteos, guergueseos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos, jebuseos,” de los que deben apartarse los hijos de Israel. Israel debe vivir separado de los pueblos gentiles (6:21; 10:11; Neh 9:2; 10:28). Israel pertenece a Yahvé; le pertenecía, y, por tanto, debía ser santo. **“Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado** de las gentes para que seáis míos” (Lev 20:26).

Inútil buscar una indicación concreta temporal en las palabras “después de todo esto.” ¿Cuánto tiempo transcurrió entre los sucesos narrados anteriormente y el hecho que se refiere en este capítulo? No es posible fijarlo. Algunos hacen estos cálculos: entre el día 4 del mes quinto y la escena que aquí se narra, que sucedió cinco días antes del 20 del mes noveno (10:9), transcurren más de cuatro meses. Lo más lógico es considerar las mencionadas palabras como fórmula general de transición.

Esdras examinó detenidamente **la situación religiosa y moral del pueblo**. Como el mal estaba muy enraizado y los culpables eran muchos y de categoría, comprendió que debía proceder con prudencia, informándose de los abusos, identificando los culpables ganándose adeptos para su causa y estudiando las reformas que debían llevarse a cabo. El mal había sido provocado por el contacto con las gentes del país, envueltos en sus abominaciones idolátricas (*toeboth*). La prohibición de tomar mujeres extranjeras aparece, además del citado texto de Deut 7:3, en Ex 23:32; 34:11-16. El ejemplo de Salomón causó impresión en Israel: sus mujeres extranjeras torcieron su corazón, arrastrándole hacia los dioses ajenos (1 Re 11:3-13). Esta defección dolorosa debía servir de lección a Israel; ella sola justificaba el rigor de la ley referente a los matrimonios con mujeres extranjeras (Neh 13:25). **El motivo de esta prohibición es religioso** (9:1-11), pero se invoca también la pureza de la raza (9:2). A la lista estereotipada de pueblos (Ex 23:23; Deut 7:2; 20:17; Gen 15:19-21; Ex 3:8. 17:33-2) se añaden los egipcios; quizá debe leerse “edomitas” en lugar de amorreos (Mal 1:2-5; Lam 4:21). De vuelta del exilio se emplea la frase “los pueblos del país” (Ag 2:4; Zac 7:5; Dan 9:6); pero el sentido que tenía antes cambia en Esdras y Nehemías, en los cuales (Esdr 3:3; 9:1; 2; 11; 10:2-11; Neh 9:30; 31:32) designa a los habitantes de Palestina que no son los judíos que obstruyen la obra de la restauración, dificultan la observancia del sábado y con los cuales se celebran matrimonios mixtos. Se oponen al “pueblo de Judá en Esdr 4:4, al pueblo de Israel en Esdr 9:1. Es un cambio completo del sentido de la frase con relación al uso anterior al exilio, y se explica todavía por el sentido fundamental de la expresión. La comunidad de los repatriados no es el “pueblo del país,” porque no se rige por el estatuto político que había reconocido a los samaritanos, amonitas, moabitas; éstos son “los pueblos del” o “de los países.” De esta manera se prepara la tercera significación de la época rabínica: “pueblo del

país” son los que ignoran la Ley o no la practican ¹.

Muestras de dolor (9:3-5).

³Al oír esto rasgué mis vestiduras, mi manto, y me *arranqué* cabellos de mi cabeza y de mi barba, y me senté desolado. ⁴ Juntáronse conmigo todos los temerosos de las palabras del Dios de Israel por la prevaricación de los hijos de la cautividad. Yo estuve desolado hasta el sacrificio de la tarde; ⁵y luego, al tiempo de la ofrenda de la tarde, me levanté de mi humillación y, con mis vestidos y mi manto rasgados, póstreme de rodillas y, tendiendo a Yahvé, mi Dios, mis manos, dije:

Una vez examinado el estado religioso de los repatriados, que forman la *golah* (Neh 10:6; 8; 16), percatóse de la magnitud que el abuso de los matrimonios mixtos había alcanzado, con los consiguientes efectos religiosos. **Su alma sacerdotal sintióse transida de dolor**, y así la expuso públicamente. No cabe hablar de un acto de debilidad senil, sino más bien de una manifestación previamente calculada. Desgarró Esdras la túnica y el manto, las dos prendas principales del vestido judío (Gen 37:29-34; Lev 10:6; Jos 7:6; Am 8:10; Mt 26:65). Al decir que se arrancó cabellos de su cabeza, acaso quiere aludir al hecho de raparse la cabeza, como solía hacerse en señal de pena o dolor (Jer 7:29; Miq 1:16). Lo mismo solía hacerse con **la barba, signo de distinción y virilidad** (2 Sam 19:24; Jer 41:5). Muchos judíos contemplaron las muestras de dolor de Esdras; unos siguieron su camino, otros se unieron a su empresa. No dice el texto cuándo empezaron estas muestras externas de dolor, pero asegura que duraron hasta las tres de la tarde (la hora nona), en que se ofrecía el sacrificio vespertino (Ex 29:38-41). Fue entonces cuando Esdras, con la túnica y el manto rasgados, **oró en voz alta al Señor**, consiguiendo con ello impresionar a gran muchedumbre de gentes, que derramaron lágrimas (10:1). No indica el texto que Esdras rasgara los vestidos por segunda vez.

Israel ha pecado (9:6-7).

⁶¡Dios mío! Estoy confuso y avergonzado, Dios mío, y no me atrevo a levantar a ti mi rostro, porque nuestras iniquidades se han multiplicado por encima de nuestra *cabeza*, y nuestros delitos suben hasta el cielo. ⁷Desde los días de nuestros padres hasta hoy hemos sido muy culpables; y por nuestras iniquidades, nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes hemos sido entregados a las manos de los reyes extranjeros, a la espada, a la cautividad, al saqueo, a la vergüenza que cubre nuestro rostro.

Con dos expresiones hiperbólicas (Sal 38:4; 36:6) confiesa que Israel ha amontonado pecados sobre pecados. Esta apostasía de Israel no tenía justificación alguna, por lo cual, avergonzado (10:1-6; 1 Re 8:23), **no se atreve a levantar la cabeza delante de Dios ofendido**. Pero estas prevaricaciones no quedarán impunes. Por el pacto de la alianza se compromete **Dios a velar por la prosperidad e independencia de Israel**; si éste prevarica, Dios se desentiende de él y le castiga entregándole en manos de los enemigos. Aun en la actualidad, parte del pueblo judío vivía en el exilio, bajo el dominio de los reyes de Persia. Cuando cese el pecado y vuelva Israel a su Dios, se acabará el estado ignominioso actual y se reanudarán plenamente **las relaciones amistosas entre Yahvé y su pueblo**.

El Dios de misericordia (9:8-9).

⁸“Con todo, Yahvé, nuestro Dios, acaba de hacer con nosotros misericordia, dejándonos un resto de libertad y dándonos refugio en su lugar santo, para hacer brillar nuestros ojos y darnos un poco de vida en nuestra servidumbre; ⁹ porque esclavos somos pero, en medio de nuestra esclavitud, Dios no nos ha abandonado. Nos ha conciliado la benevolencia de los reyes de Persia conservándonos la vida para que pudiéramos edificar la casa de nuestro Dios, levantando sus ruinas y dándonos un refugio seguro en Judá y en Jerusalén.

Dios castigó a Israel entregándole en manos del enemigo. Sin embargo, Dios, de repente, ablanda el corazón de los reyes de Persia para que traten con benignidad a su pueblo, autorizándole incluso **el regreso a la patria**. De ahí que, por un acto de misericordia de Yahvé, un resto (*peleta*), una porción escogida se ha salvado del naufragio general. Este resto será la simiente de la cual surgirá el nuevo Israel.

Permitió Dios que su pueblo fuera probado en el crisol de la cautividad y que la vergüenza cubriera su rostro, pero no permitió la ruina total. La nueva comunidad instalada en Palestina ha sido purificada por la prueba, pero a ella está vinculada la promesa de un futuro glorioso (Is 1:9; 4:23; 7:3; 10:21-22). El texto hebraico usa la siguiente imagen: “Y dándonos una estaca de tienda (*yetad*) en su lugar santo” (v.8). Con una imagen sacada de la vida nómada dice que Dios ha concedido al resto de los exilados el privilegio de fijar su tienda, o lo que es lo mismo, de establecerse de nuevo en Jerusalén. Pero esta tienda puede arrancarse y ser transportada a lejanas tierras en el caso de que los repatriados imiten la conducta de sus antepasados. Con la expresión “hacer brillar nuestros ojos” se expresa la nueva inyección de vida, de fuerza y energía (1 Sam 14:27). No goza Israel de completa independencia política, pero dentro de la esclavitud se le conceden privilegios inauditos, que sólo se explican por la acción de Dios en el corazón de los reyes de Persia. Ciro permitió a los cautivos regresar a su patria (1:2-4); Darío atajaba las intrigas de los samaritanos y contribuía con fondos del peculio real a la reconstrucción del templo (6:6-12); Artajerjes (7:12-26) hizo otro tanto. Dios ha conservado la vida de los repatriados para que éstos reedifiquen el templo, “dándonos un refugio seguro en Judá y en Jerusalén.” El término *refugio* es una traducción de la palabra hebraica *gader*. Ordinariamente significa muralla, muro de protección de un campo, viña, ciudad (Núm 22:24; Prov 24:31; Ez 42:7-10; Is 5:5). Los que admiten la prioridad de la llegada de Nehemías a Jerusalén toman el término en el sentido obvio de la muralla que levantó Nehemías en torno a la Ciudad Santa; los partidarios del orden Esdr as-Nehemías interpretan *gader* en sentido traslaticio de refugio, abrigo, protección (Ez 13:5; 22:30; Os 2:8). Este último sentido recomienda el contexto al hablar de un refugio en Judá, ya que no cabe la idea de una muralla protectora del territorio de Judea ².

Nuevas transgresiones (9:10-15).

¹⁰ “¿Qué podemos, pues, decir después de todo esto, oh Dios nuestro? Pues hemos abandonado tus mandamientos, ¹¹ los que nos prescribiste por medio de tus siervos los profetas, diciendo: “La tierra que vais a poseer es una tierra manchada por las abominaciones de los pueblos de esas regiones, que del uno al otro cabo la han llenado de sus inmundicias; ¹² no deis vuestras hijas a sus hijos, ni toméis sus hijas para vuestros hijos, ni os cuidéis nunca de su prosperidad ni de su bienestar, y así vendréis a ser fuertes y comeréis lo mejor de los frutos de la tierra, y la dejaréis a vues-

tros hijos en heredad para siempre.”¹³ Después de todo lo que nos ha sucedido por nuestras maldades y grandes pecados que hemos cometido, porque tú, Dios nuestro, no nos has castigado en proporción de nuestras iniquidades,¹⁴ ¿vamos a comenzar de nuevo a traspasar tus mandamientos, a emparentar con esos pueblos abominables? ¿No se ensañaría contra nosotros tu cólera hasta destruirnos del todo, sin dejar ni resto ni escape?¹⁵ Yahvé, Dios de Israel: Tú eres justo, pues que hemos quedado hoy un resto de escapados. Henos aquí ante ti como culpables, sin poder por eso permanecer en tu presencia.”

La oración de Esdras se parece algo a un sermón. De ahí que no debe extrañarnos que alegue el Deuteronomio y los profetas. Estos, aunque no condenaron explícitamente los matrimonios mixtos, señalan la contaminación de la tierra por los ídolos (Jer 12:6). En la época de Esdras denuncia Malaquías (2:10-12) estas uniones (Gelin). Esdras no se inspira en el espíritu cultural y formalista del código sacerdotal, sino en las palabras de los profetas, de los cuales el mayor de todos fue Moisés. Ninguna oposición entre la Ley y los Profetas: Moisés fue un legislador porque fue profeta. No cita un texto determinado, pero resume las enseñanzas contenidas en Ex 34:16; Lev 18:25-27; Deut 7:1-3; 23:6; 2 Re 17:23; 21:10; 24:2. El mayor pecado que puede cometer Israel es la idolatría, crimen que se caracteriza por las palabras *niddah* — mancha (Lev 18:25), *to ebah* = abominación, *turna* = impureza. Israel debe cumplir los mandamientos de Dios, que señalaron los profetas, incluyendo en primer lugar el de servir a Dios con exclusión de los ídolos. Teniendo una experiencia de muchos años, sabiendo que el alejamiento de los mandamientos de Dios acarrea los males que sufre el pueblo, ¿querrán los repatriados, los que forman parte del resto de Israel, excitar de nuevo la ira de Yahvé y atraer sobre sí nuevos castigos? Los matrimonios mixtos, ¿no constituyen el primer peldaño que conduce necesariamente a la idolatría?

Estamos en un momento definitivo, viene a decir Esdras, momento en que se juega la supervivencia de Israel como pueblo de Yahvé. Si los escogidos, el resto (Is 11:11; 28:5; Jer 31:7; 50:20); si los que han sido salvados (*peleta*; 9:8; 13-15) delinquen, no quejará ni resto ni escape. Al término de la oración pone Esdras de relieve la justicia de Dios, que equivale a su voluntad salvífica y que le inclina a la misericordia, como demostró al reservarse el resto “En la salvación de unos pocos pueden considerarse dos aspectos misericordioso, en cuanto que éstos fueron realmente salvados justiciero, en cuanto que sólo éstos se salvaron, mientras que todos los otros perecieron” (Fernández). No quiere Dios que Israel, a pesar de sus graves pecados, desaparezca de la faz de la tierra. Pero exige que el pueblo pecador se arrepienta y confiese sus pecados, abandonando las sendas del mal para andar por los caminos que señalan los mandamientos de Yahvé. Esdras se incluye entre los pecadores por formar parte del pueblo judío, aunque individualmente llevara una vida perfecta.

Oración provechosa (10:1-4).

¹ Mientras que Esdras lloraba postrado ante la casa de Dios y hacía esta plegaria y esta confesión, habíase reunido junto a él una gran muchedumbre de gentes de Israel” Hombres, mujeres, niños y todos derramaban abundantes lágrimas.² Entonces Secanías, hijo de Jeziel, de entre los hijos de Elam, tomando la palabra, dijo a Esdras: “Hemos pecado contra Dios tomando mujeres extranjeras de entre los pueblos de esta tierra, pero Israel no queda por esto sin esperanza.³ Hagamos pacto con nuestro Dios de echar a todas esas mujeres y a los nacidos de ellas, según el parecer de mi señor y de cuantos temen los mandamientos de nuestro Dios, y que se cumpla

la Ley. ⁴ Levántate, pues, ya que esto cosa tuya es. Nosotros seremos contigo. Ten valor, y a la obra.”

A medida que prolongaba Esdras su oración, fue congregándose una gran multitud, que se contagiaba por las lágrimas del gran celador de la Ley, prorrumpiendo todos en llanto. El lugar de la oración era público; de boca en boca corrió la noticia de la profunda desolación de Esdras. Entre los curiosos que acudieron cita el texto a Secanías, quien, impresionado por la actitud de Esdras y teniendo en cuenta el perdón que tenía Dios prometido a los que de verdad se arrepintiesen (Deut 30:1-10), le asegura que existen fundadas esperanzas de arreglo. Si hay penitencia, hay esperanza. Reconoce Secanías que el pecado existe; que los matrimonios mixtos están prohibidos por la Ley (Ex 34:16; Deut 7:1-3), y, por lo mismo, quienes han contravenido esta Ley, han delinquido. ¿Cómo reconciliarse con Dios? Con una medida radical: echar a todas las mujeres extranjeras y a los nacidos de ellas. No es partidario de una solución media, sino radical: romper desde el primer momento con todo aquello que esté contra la Ley. “Propuesta drástica, que tronchaba muchas vidas, deshacía muchos hogares y echaba a la aventura a muchas gentes, pero necesaria para el renacimiento religioso y moral del nuevo pueblo: a grandes males, grandes remedios” (Pelaia). Secanías, portavoz en esta ocasión del pueblo, se pone incondicionalmente a las órdenes de Esdras; lo que éste diga se hará. La conducta de Secanías es tanto más admirable cuanto que, descendiente de Elam e hijo de Jeziel, pertenecía a una familia que se había contagiado con los matrimonios mixtos (10:27). Pospone sus intereses personales al cumplimiento escrupuloso de la Ley.

Primeras medidas (10:5-8).

⁵ Levantóse Esdras e hizo jurar a los jefes de los sacerdotes, de los levitas y de todo Israel que harían lo que se acababa de decir, y ellos lo juraron. ⁶Después se retiró Esdras de la casa de Dios y se fue a la cámara de Jojanán, hijo de Elíasib; pero no comió allí pan ni bebió agua, porque estaba en gran desolación por el pecado de los hijos de la cautividad. ⁷ Se publicó por Judá y Jerusalén a todos los hijos de la cautividad que se reuniesen en Jerusalén, ⁸ y que, si alguno no se presentaba dentro de los tres días, conforme al acuerdo de los príncipes y de los ancianos, le fuesen confiscados todos sus bienes, y él excluido de la congregación de los hijos de la cautividad.

La buena disposición manifestada por Secanías debía consolidarse con el juramento de todos los jefes de los sacerdotes, levitas y pueblo, porque fácilmente podían desvanecerse los buenos deseos concebidos en un momento de entusiasmo. Tomado el juramento, retiróse Esdras a una de las dependencias del templo, que llevaba el nombre de Jojanán, hijo de Elíasib, por haber morado él mucho tiempo allí, donde pasó la noche. Fue tanta la emoción que le produjo la defección del pueblo, que no pudo tomar bocado. No menos debía contribuir a esta inapetencia la idea del triunfo conseguido y **la buena voluntad del pueblo**, que se aventuró a tomar trascendentales decisiones para mantenerse fiel a la Ley.

¿Quién era Jojanán, hijo de Elíasib? Algunos niegan que se trate del sumo sacerdote Jojanán, el cual, según Neh 12:10-11; 22-23, era hijo del sumo sacerdote Joyada y nieto de Elíasib, que ejerció el pontificado en Jerusalén el año 410, como consta del testimonio de un papiro de Elefantina ¹. Fernández anota que Esdras fuese a la cámara de Jojanán y que allí no comió pan ni bebió agua. “Si en dicho aposento se hallaba el mismo Jojanán, y Esdras fue allá para tratar con él del asunto de los matrimonios, ¿es posible que el autor sagrado, ni entonces ni después, dijera

una palabra del sumo sacerdote? Ciertamente, tal proceder no deja de ser extraño. Tal dificultad se desvanece por completo si Jojanán indica no la presencia del sumo pontífice, sino únicamente el aposento que de él había tomado el nombre” (211). “El aposento mencionado en Esdr 10:6 era conocido con el nombre de Jojanán, hijo de Elíasib, y por este nombre lo designa el autor, que escribía bastante tiempo después de Esdras” (ibid., 209).

Los partidarios del orden Nehemías-Esdras identifican a este Jojanán con el sumo sacerdote, hijo de Joyada. Según Neh 3:1, en tiempo de la primera misión de Nehemías (año 445 a.C.) era sumo sacerdote Elíasib. A él sucedió Joyada, que ejerció el cargo del año 432 hasta 415. De este año empiezan las funciones de Jojanán como sumo sacerdote. Los partidarios de esta tesis hacen coincidir la actividad de Jojanán con la de Esdras, que ellos suponen empezó el año 398, el séptimo de Artajerjes II.

Aprovechando el entusiasmo del momento, convocó Esdras una asamblea general para plantear el problema de los matrimonios mixtos. El poder de que gozaba y su reconocido celo sacerdotal eran garantía del éxito de la convocatoria. A los reacios se les confiscaban los bienes en favor del templo (Lev 27:28; Núm 18:14; Ez 44:29) y se les borraba de la comunidad de Israel, con todas sus consecuencias (Ex 12:15; Jn 9:22; 12:42; 16:2). Siendo muy reducida el área geográfica de la nueva comunidad de repatriados, eran suficiente tres días para que todos pudiesen asistir a la asamblea.

Asamblea en Jerusalén (10:9-17).

⁹ Todos los hombres de Judá y Benjamín se reunieron en Jerusalén dentro de los tres días. Era el día veinte del noveno mes, y todo el pueblo estaba en la plaza de la casa de Dios temblando con motivo de aquel negocio y a causa de la lluvia. ¹⁰ Levantóse Esdras, sacerdote, y dijo: “Habéis prevaricado tomando mujeres extrañas, añadiendo prevaricaciones a la iniquidad de Israel. ¹¹ Dad ahora gloria a Yahvé, el Dios de vuestros padres, y cumplid su voluntad. Apartaos de los pueblos de esta tierra y de las mujeres extrañas.” ¹² Toda la asamblea respondió a una y en alta voz: “Hágase así, conforme a tu palabra. ¹³ Pero como el pueblo es muy numeroso y está el tiempo de lluvias, no siendo posible permanecer al descubierto; y como, además, no es cosa de un día o dos, por ser muchos los que de nosotros han pecado en esto, ¹⁴ que sean nuestros jefes los que en lugar de la asamblea toda se queden; y a todos los que de nuestras ciudades han tomado mujeres extrañas, les hagan venir en tiempos determinados con los ancianos y los jueces de cada ciudad, hasta que la encendida cólera de nuestro Dios se aparte de nosotros en cuanto a esto.” ¹⁵ Jonatán, hijo de Azael, y Jajzía, hijo de Tecua, apoyados por Mesulam y por Sabtaí, levitas, fueron los únicos que se opusieron a este parecer. ¹⁶ Pero los hijos de la cautividad obraron según se les había dicho. Se eligió a Esdras, sacerdote, y a algunos de los jefes de las casas paternas, todos designados por sus nombres, y éstos se sentaron para resolver el asunto el día primero del mes décimo. ¹⁷ El día primero del mes primero acabaron de juzgar a todos los que habían tomado mujeres extrañas.

La casi totalidad de los repatriados pertenecía a las tribus de Judá y Benjamín, que moraban en la capital y pueblos de los alrededores (2:20-35). Esta proximidad facilitó la concentración dentro del plazo señalado. El mes noveno era el de Kisleu, correspondiente a noviembre-diciembre. El día 20 coincide aproximadamente con el 5 de diciembre. Hacía cuatro meses que Esdras encontrábase en Jerusalén (7:8). Por este tiempo empiezan las grandes lluvias, que a menudo duran

días enteros, siguiendo, por consiguiente, una baja notable de la temperatura. Por razones atmosféricas, y mucho más por la gravedad del asunto que se iba a ventilar, el público, congregado quizá en la puerta de las Aguas (Neh 3:26; 8:1), estaba temblando. Algunos dudan de que el autor sagrado asociara una causa moral con otra física; por lo cual, siguiendo la sugerencia de Jouon², cambian el texto de la manera siguiente: “Y todo el pueblo estaba temblando. a causa del granizo (*baradh* en lugar de *haddabar* = asunto) y de las lluvias.” Hipótesis ingeniosa, pero no necesaria. Una vez reunidos, Esdras se levantó a hablar. De sus palabras da un resumen el autor sagrado. Empieza por denunciar el hecho de que muchos son los que se han unido en matrimonio con mujeres extranjeras, lo cual es una prevaricación más en la larga cadena de las que cometió Israel. Pero existe una posibilidad de justificarse, confesando el pecado ante Yahvé y reparándolo (Jos 7:19; 1 Re 6:5; Jer 13:16; Mal 2:2). Se imponía, por consiguiente, la necesidad de quitar aquella abominación de Israel, lo que equivalía a la obligatoriedad de despedir a las mujeres extranjeras. El pueblo manifiesta su conformidad con las propuestas de Esdras (2 Sam 15:23; 1 Re 8:55; 2 Crón 15:14; 20:19). El mismo Esdras se percató de que las condiciones climatológicas no permitían permanecer al descubierto y de que las negociaciones serían largas. Por lo mismo creóse una comisión de jefes encargada de tramitar los asuntos y de llamar a cada uno de los culpables a medida que se ventilaba su caso. Al culpable acompañarían los ancianos de cada ciudad y sus jueces a fin de discutir con la autoridad central el expediente y asegurar de esta manera un veredicto justo e imparcial. El v.15 se interpreta de varias maneras. Puede el texto significar que Jonatán y sus compañeros se encargaron de llevar adelante la propuesta. Se obtiene este sentido tomando la partícula hebraica *ak* en sentido aseverativo (Gen 26:9), siendo el sentido: “Sólo Jonatán y Jojzías insistieron sobre este punto, y Mesulam y Sabtaí los apoyaron” (Médiebelle). Sin embargo, la mayoría de los exegetas modernos dan a la mencionada partícula un sentido adversativo, viendo en el texto una oposición por parte de cuatro individuos. ¿En qué discrepaban los de la oposición? Puede entenderse el texto en el sentido de que no aprobaban la solución propuesta por Esdras sobre la formación de un tribunal, por creer que este proceder sería demasiado lento. Puede también interpretarse el texto en el sentido de que se opusieron a la idea de expulsar a las mujeres extranjeras. La frase siguiente induce a creer que los disidentes eran judíos que habían quedado en Palestina y de que habían sido influidos por las gentes del país. Al frente de la comisión fue colocado Esdras. El texto puede traducirse: “Esdras el sacerdote escogió” (*wayyabdel lo*, 3 Esd 9:16; LXX), o: “Se escogió a Esdras el sacerdote.” Puesto que Esdras dio la orden,⁵ lógico que escoja sus colaboradores; conocía él la Ley (7:6) y estaba investido de plenos poderes (7:25). Las reuniones empezaron el primer día del mes décimo, el de Tebet (diciembre-enero), y se acabaron el primero de Nisán (marzo-abril); tres meses se necesitaron para estudiar el asunto de los matrimonios.

Los sacerdotes culpables (10:18-22).

¹⁸ De entre los sacerdotes fueron hallados que habían tornado mujeres extrañas: de los hijos de Josué, hijo de Josadac, y sus hermanos: Maasías, Eliezer, Jarib y Godolías,¹⁹ que se comprometieron, dando su mano, a echar a sus mujeres y a ofrecer un carnero por su pecado;²⁰ de los hijos de Immer, Jananí y Zebadías;²¹ de los hijos de Jarim, Maasías, Elías, Se-meyas, Jejiel y Ozías;²² de los hijos de Pasur, Elyoenai, Maasías, Ismael, Natanael, Jozabad y Elasa.

Diecisiete habían pecado. Josué había regresado del exilio en la primera expedición, junto con Zorobabel (2:2; 5:2). Josadac fue llevado a la cautividad de Babilonia (1 Crón 5:40-44). El acto

de dar la mano equivale a comprometerse, obligarse a despedir a sus mujeres (2 Re 10:15; Ez 17:18). Conforme a Lev 5:15, ofrecen un carnero para expiar su pecado.

Elenco de los levitas pecadores (10:23-24).

²³ De entre los levitas, Jozabad, Simeí, Quelaya, que es que-lita; Petajya, Judá y Eliezer. ²⁴ De entre los cantores, Elíasib. De entre los porteros, Salum, Telem y Uri.

Seis fueron propiamente los levitas que incurrieron en el pecado, pudiéndose enumerar también entre ellos un cantor y tres porteros. Quelaya, probablemente, es el mismo que asistió a Esdras en el momento de leer la Ley al pueblo (Neh 8:7; 10:11).

Los códicos (10:25-44).

²⁵ De entre los hijos de Israel: de los hijos de Paros, Ramia, Jiziya, Malquiya, Miyamim, Eleazar, Malquiya y Benaya; ²⁶ de los hijos de Elam, Matanías, Zacarías, Jiejiel, Abdí, Jeremot y Elías; ²⁷ de los hijos de Zatu, Elyoenai, Elíasib, Matanía, Jeremot, Zabad y Aziza; ²⁸ de los hijos de Bebaí, Jojana, Ananías, Jabdu y Atlaí; ²⁹ de los hijos de Baní, Mesuíam, Maluc, Adaya, Jasub, Seal y Jerirnot; ³⁰ de los hijos de Pajat, Moab, Adna, Quelal, Banayas, Masías, Matanías, Besaleel, Biní y Manases; ³¹ de los hijos de Jarim, Eliezer, Jisjiya, Malquiya, Semeyas, Simeón, ³² Benjamín, Maluc y Semaría; ³³ de los hijos de Ja-sum, Matnaí, Matata, Zabad, Elifelet, Jeremai, Manases y Se-meí; ³⁴ de los hijos de Baní, Madaí, Amram, Uel, ³⁵ Benayas, Bedia, Queluyas, ³⁶ Vania, Meremot, Elíasib, ³⁷ Matanías, Matnaí, Jasaí; ³⁸ Baní, Biní, Se-meí, TM Selemías, Natán, Adayas, ⁴⁰ Macnadbaí, Sasaí, Saraí, ⁴¹ Azareel, Selamías, Semarías, ⁴² Salum, Amarías y José; ⁴³ hijos de Nebo, Jeiel, Matatías, Zabad, Zebina, Jadar, Joel y Banayas. ⁴⁴ Todos éstos habían tomado mujeres extranjeras y muchos tenían ya hijos de ellas.

Son ochenta y seis. Comparando el número de los culpables con los datos de 9:1-2, se vislumbra que no hay proporción entre el número exiguo de delincuentes y la gran masa de que se habla en el texto mencionado (9:1-2). El redactor que encontró las listas en los archivos no ha reproducido quizá el nombre de todos los pecadores. De muchos de los que se mencionan tenemos noticia en otras partes del libro (2:3-35; 8:3-14) y en el de Nehemías.

El v.44 tiene sus dificultades. En el original hebraico se dice: “Hubo entre ellas mujeres que habían parido.” Hemos seguido la traducción de 3 Esd 9:36 por ajustarse más al contexto. Comentando esta firmeza por parte del pueblo, dice Flavio Josefo: “Pusieron la observancia de la Ley por encima de los objetos más queridos.”³³ La reforma de Esdras representa una resolución con enormes repercusiones en Israel y entre las “gentes del país.” De no haber contado Esdras con el apoyo decidido del soberano persa, difícil hubiera sido conseguir la implantación de una ley tan revolucionaria. Los judíos, y más concretamente *el resto*, se pusieron a las órdenes de Esdras, ya por el temor de las sanciones (10:4), ya por celo religioso. Sentíanse ellos orgullosos de pertenecer **al pueblo elegido y tenían conciencia de ser el plantel** y la simiente de donde brotaría ufano el árbol frondoso del judaísmo. Digna de admiración es la prudencia y energía de Esdras en esta gigantesca obra de reforma. Supo él aprovechar las buenas disposiciones de un grupo selecto **para ganar la voluntad de todos** (Médiebelle). Puso Esdras las bases del nuevo Israel, que iba a consolidarse todavía más por obra de Nehemías.

1 De Vaux, *Les Institutions De l'Ante Testament I* 112-113.

2 “Bíblica,” 12 (1931) 85.

3 Ant.Jud. 11:5-4.

Nehemías.

Encabezamiento del libro (Neh 1:1).

^{1a} Palabras de Nehemías, hijo de Helcías:

El autor del libro ha utilizado ampliamente las memorias que escribió Nehemías, y que se reconocen por el empleo de la primera Persona (1:1-5; 10:30b-40; 12:31-13:31). Es la única vez que el título *Palabras de (dibre)* aparece en libros históricos; es frecuente, sin embargo, en los escritos proféticos (Jer 1:1; Am 1:1) y sapienciales (Ece 11; Prov 30:1). La traducción más fiel parece ser: “Memorias de Nehemías,” y no: “Historia de las gestas o actos de Nehemias. La palabra *Nehemías* significa “Yahvé consuela” y únicamente aparece en nuestro libro. Se añade “Hijo de Helcías” para distinguirlo de otros personajes que llevaron el mismo nombre (Neh 77) Nehemías no fue sacerdote, en contra del texto de la Vulgata en 2 Mac 1:21: “*lussit sacerdos Nehemias,*” traducción errónea del texto griego original.

Malas noticias (1:1-3).

^{1b} En el mes de Casleu del año veinte, estando yo en Susa, en la capital, ² llegaron de Judá Jananí y uno de mis hermanos con algunos otros. Yo les pregunté por los judíos que habían sido libertados, los restos de la cautividad y por Jerusalén. 3 Ellos me respondieron: “Los restos de la cautividad están en la provincia en gran miseria y afrenta. Las murallas de Jerusalén están todavía en ruinas, y sus puertas quemadas por el fuego.”

Al hablar el texto del *año veinte*, sin especificar el origen de este cálculo, parece que haga referencia al reinado de Artajerjes, como sugiere la lección de 2:1. El rey Artajerjes Longímano sucedió a Jerjes el año 464, reinando hasta 424. Según el cómputo babilónico, que empieza el mes de Nisán de 464, el año 20 del reinado de aquel monarca corresponde a 445. El mes de Casleu es el nono del calendario, correspondiente a la mitad de los meses de noviembre-diciembre. Después del exilio se designan los meses con los nombres del calendario asiro-babilónico (2:1; Esdr 6:15). Comparado el v.1 con 2:1, surge una dificultad cronológica. En efecto, según el texto que comentamos, llegó Jananí de Jerusalén el mes de Casleu del año veinte del reinado de Artajerjes I Longímano; por otra parte, en 2:1 se habla del primero de Nisán del mismo año. Algunos comentaristas, como Fernández, zanján la dificultad alegando la manera diversa con que se computaba el principio del año. Sin embargo, no parece probable que un mismo autor emplee en el mismo libro diversos sistemas de computación. Por lo mismo, cabe suponer que existe una adulteración de los números: año veinte en vez de diecinueve (1:1)1 y veinte en vez de veintiuno en 2:1, o una trasposición de los meses (Casleu, 1:1; Nisán, 2:1; Schneider).

La escena tuvo lugar en la ciudadela (*hahbirah*) de Susa. Según las excavaciones practicadas por M. Dieulafoy (1884-1886) y por otros arqueólogos más modernos, *birah* era la acrópolis de Susa. Al norte de la misma se encontraba un palacio con la grande sala del trono (*apada-*

na), rodeado de jardines. Al este estaban los departamentos reales, de sus colaboradores y del gineceo. Rodeada de recias murallas, estaba protegida en el ángulo sudoeste por una ciudadela. Hacia el año 440, un violento incendio redujo a cenizas tan suntuoso lugar¹. Los reyes de Persia invernanaban en Susa (Est 1:2-5; 3:15) Por el texto no es posible determinar si Jananí era hermano carnal de Nehemías o un pariente suyo. “Aunque la palabra *hermano* es de significación muy vaga, aquí, empero, debe tomarse en el sentido estricto de hermano propiamente dicho o al menos de pariente, pues tal es su alcance en 7:2 (Fernández). La palabra *peleta*, resto, los que se han salvado, designa a los judíos repatriados que se encontraban en Jerusalén. A este resto se le promete la participación en los beneficios de la elección (Is 10:20-21; Jer 23:3). Vimos las dificultades que experimentaron los repatriados de parte de las gentes del país. A pesar del apoyo prestado por los monarcas persas, el *resto* se encontraba aislado en medio de un pueblo que veía en los recién llegados a enemigos que intentaban desplazarlos. Con el dinero recogido en Babilonia pudieron poco a poco reconstruir sus casas, procurarse tierras de cultivo, proveerse de ganado mayor y menor, etc. A duras penas habíase **reedificado el templo**, dejando para más tarde la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. A este lamentable estado material de los repatriados debe añadirse que ellos, al contacto con las gentes del país, dejáronse seducir, renegando de su fe yahvista. Muchos llegaron a esta situación por culpa de sus mujeres paganas. Esdras había conjurado la situación consiguiendo que los judíos despidieran a las mujeres extrañas, pero al poco tiempo volvieron a las andadas. La alusión a las murallas de Jerusalén puede referirse a su destrucción por Nabucodonosor o, lo que es más probable, a la que siguió al recibirse la carta de Artajerjes (Esd 4:7-23). Verdad es que no habla el texto explícitamente de que se destruyera la parte de las murallas que se había levantado, pero deja vislumbrarlo (Esd 4:19-23). El dolor que causa a Nehemías la noticia sobre las murallas sugiere que se trata de una destrucción reciente.

Consternación y plegaria de Nehemías (1:4-11).

⁴ Cuando oí esto, sentéme y lloré, y estuve por muchos días desolado. Ayuné y oré ante el Dios de los cielos, ⁵ diciendo: “Ruégote, Yahvé, Dios de los cielos, Dios grande y terrible, que guardas tu alianza y haces misericordia con los que te aman y guardan tus mandatos, ⁶ que esté atento tu oído y abiertos tus ojos para escuchar la oración que tu siervo te dirige ahor, día y noche, por tus siervos los hijos de Israel, confesando los pecados de Israel, nuestros pecados contra ti, porque yo y la casa de mi padre hemos pecado, ⁷ te hemos ofendido y no hemos guardado los mandamientos, las leyes y los preceptos que tú prescribiste a Moisés, tu siervo. ⁸ Acuérdate de estas palabras que tú mandaste decir a Moisés, tu siervo: Si pecareis, yo os dispersaré entre los pueblos; ⁹ pero si os volvéis a mí y guardáis mis mandamientos y los ponéis por obra, aunque hubiereis sido desterrados a los confines de la tierra, de allí os reuniré yo y os volveré al lugar que he elegido para hacer residir en él mi nombre. ¹⁰ Son tus siervos, son tu pueblo, que redimiste tú con tu gran poder y tu fuerte mano, ¹¹ ¡Oh Señor! que esté atento tu oído a la plegaria de tu siervo y a la de los siervos tuyos que desean temer tu nombre. Concede ahora próspero suceso a tu siervo y haz que halle yo gracia a los ojos de este hombre”; pues servía yo entonces de copero al rey.

La noticia que le dieron Jananí y los otros que habían llegado ² la provincia (*medinah*) de Judá impresionó extraordinariamente a Nehemías. ¿Por qué sucedieron estas cosas en Jerusalén? Nehemías intuye inmediatamente que el pecado es el causante de tantos males, por lo cual acude a

las lágrimas, al ayuno y a la oración, con el fin de aplacar al Dios ofendido (1 Sam 14:24; Esdr 8:21). Elbios de los cielos (2:5-20; 9:6-28; Esd 1:2; 5:11-12; 6:9-10; 7:2) era un título que los persas daban a Ahura Mazda, pero que Nehemías aplica al único y verdadero Dios. **Es Yahvé grande y terrible, que no deja impune ningún pecado contra su ley** (Dan 9:4). Es celoso Yahvé del pacto de la alianza (Ex c. 19-20). En el caso de que Israel cumpla lo estipulado, le colma Dios de gracias espirituales y materiales; en caso contrario le retira su ayuda, dejándole solo ante sus enemigos. Nehemías confiesa que Israel ha pecado; él mismo se incluye entre los pecadores. Pero **la penitencia es el principio del perdón**; Israel reconoce su pecado; confiesa que ha traspasado los mandamientos que Dios prescribió por medio de Moisés. La expresión “que esté atento tu oído y abiertos tus ojos” aparece en otros lugares bíblicos (1 Re 8:28-29; 2 Re 19:16; 2 Crón 6:40).

En los v.8-9 recuerda Nehemías que Dios amenazó a los pecadores, pero prometió reconciliarse con ellos **si reconocen su pecado y lo detestan**. Por el pecado, Israel fue llevado cautivo entre las gentes; ahora, habiendo hecho penitencia, **le reunirá Dios de nuevo y le volverá al lugar que el mismo Dios eligió como morada suya** (1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2; Sal 80:1). La promesa que se dice fue hecha a Moisés se encuentra formulada implícitamente en varios pasajes del Pentateuco (Lev 26:33-45; Deut 4:25-31; 28:1-15; 30:1-5). Dios no puede desentenderse de Israel, porque, en realidad, **Israel es su pueblo predilecto** (Ex 5:1; 8:20; Deut 32:15; Jer 3:19; 31:20); los israelitas son siervos suyos, que redimió **con gran poder y mano fuerte** (Deut 9:29).

Al final del v.11 alude Nehemías al rey Artajerjes con las palabras “este hombre.” Ruega a Dios que cambie el corazón del rey en el sentido de que se le conceda autorización para levantar los muros de Jerusalén, revocando la orden contraria dada anteriormente (Esd 4:23).

Se preguntan muchos intérpretes: ¿Es auténtica esta oración de Nehemías? Todos confiesan que su forma es estereotipada; que tiene muchas semejanzas con otras muchas (Esd 9:6-15; Neh 9:6-37; Dan 94:-19; Est 13:8-17; 14:3-19; Ecl 36.1-6); que presenta un colorido deuteronómico muy marcado (Deut 7:9-21; 9:29; 30:1-4). Por lo mismo, piensan muchos que fue compuesta por el autor del libro. La verdad parece estar en un término medio. No cabe suponer que el cronista reprodujera textualmente una oración que Nehemías hizo en determinada ocasión; se limita a transcribir las ideas maestras de la misma.

Nehemías era copero del rey, cargo honorífico en la corte persa²; los funcionarios reales solían ser eunucos (Est 1:10; Jdt 12:11). ¿Lo era Nehemías? Se discute; para los judíos ser eunuco era una deshonra, salvo excepción (Deut 23:2; Sal 127; en contra Is 56:3-5).

Hondo pesar de Nehemías (2:1-3).

¹ En el mes de Nisán del año veinte del rey Artajerjes, estando ya el vino delante de él, tomé el vino y se lo ofrecí al rey. Jamás había yo aparecido triste en su presencia, ² pero aquel día me dijo: “¿Por qué estás con tan mala cara? Enfermo no estás; no puede ser, pues, sino alguna pena de tu corazón.” Yo entonces me atemoriqué sobremanera, ³ y respondí al rey: “¡Viva el rey eternamente! ¿Cómo no va a estar triste mi rostro cuando la ciudad donde están los sepulcros de mis padres está en ruinas, y quemadas por el fuego sus puertas?”

Las informaciones que le dieron Jananí y otros calaron hondo en el corazón de Nehemías. Era copero del rey; la frase “el vino delante de él” apenas tiene sentido, por lo que el texto griego la ha cambiado por “el vino estaba delante de mí,” lo que equivale a decir que le había llegado a Nehemías el turno de servir el vino al monarca. A pesar de sus esfuerzos para permanecer sere-

no, no pudo, sin embargo, evitar que sus pesares se reflejaran en su rostro. Las palabras del rey le atemorizaron, por estar prohibido a los empleados de palacio mostrarse tristes o aparentar mal humor durante el servicio real (Est 4:2). Además, pensando él pedir a Artajerjes revocara la orden que había dado de suspender la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Esd 4:7-23), temía que la tristeza le indispusiera con el rey y le cerrara las puertas para pedirle tan gran favor. A la pregunta del rey responde Nehemías poniendo por delante la cuestión sentimental: en Jerusalén estaban las tumbas de sus antepasados en situación lamentable y expuestas a ser profanadas, por carecer la ciudad de murallas y puertas que aseguraran la incolumidad de las mismas. Los persas profesaban gran respeto a los sepulcros. De Darío cuenta Valerio Máximo (5:4) que, al invadir el país de los escitas, notó que aquellas gentes no presentaban batalla. Al manifestar su extrañeza, le respondieron: “No tenemos ciudades amuralladas ni campos cultivados que defender; pero si tú nos fuerzas a retirarnos hasta los sepulcros de nuestros padres, sabrás cómo los escitas saben batirse.”

Petición de Nehemías (2:4-8).

⁴ **Y me dijo el rey: “¿Qué es lo que quieres?” Yo, rogando al rey de los cielos,**
⁵ **respondí al rey: “Si al rey le pareciera bien y hallara gracia tu siervo ante ti, que me mandaras a Judá, a la ciudad de los sepulcros de mis padres, para reedificarla.”**
⁶ **El rey, a cuyo lado estaba sentada la reina, me dijo: “¿Cuánto durará tu viaje? ¿Cuándo estarás de vuelta?” Plugu al rey dejarme partir, y yo le señalé tiempo.**⁷
Después dije al rey: “Si al rey le parece bien, que se me den cartas para los gobernadores del otro lado del río, para que me permitan pasar y entrar en Judá; ⁸y otra carta para Asaf, guardabosques del rey, Para que me facilite maderas y vigería para las puertas de la ciudadela vecina a la casa, para las murallas de la ciudad para la casa que yo he de habitar.” Dióme el rey estas cartas pues la buena mano de mi Dios estaba sobre mí.

Sabía Nehemías que Dios ablanda y endurece a su beneplácito el corazón de los reyes; por lo cual, antes de responder al monarca oró brevísimamente a Dios, poniendo en sus manos el trascendental asunto. En primer lugar le pidió le concediera ir a Jerusalén para reedificarla. Ante la carta de Rehum y Simsaí, había respondido Artajerjes que cesaran los trabajos para la reconstrucción de las murallas (Esd 4:21); pero el rey dictó aquella orden a base de los informes que le transmitían. Nehemías, funcionario palaciego, cumplidor de su deber, reitera la petición. Existía la dificultad de que la corte persa no revocaba nunca una ley (Dan 6:16; Est 8:8), pero podía sustituirla por otra. Además, Artajerjes era muy conocido a causa de su carácter voluble y por la influencia que ejercían las mujeres sobre él. Al lado del rey, dice el texto, hallábase la reina. En el texto original, la soberana es llamada *hashegal* (Dan 5:2). Por razón del artículo parece que se trata de la reina propiamente dicha, aunque el término en sí puede aplicarse más bien a una mujer del harén o a una concubina. Del hecho de que Nehemías tuviera familiaridad con la reina no se deduce necesariamente que fuera eunuco.

Tanto el rey como la reina se preocupan menos del favor que les pide su servidor que del tiempo que tardará en volver. No señala el texto el lapso de tiempo que pidió Nehemías, pero consta que su permanencia en Jerusalén duró unos doce años (5:14). No es creíble que Nehemías pidiera autorización para ausentarse tanto tiempo; cabe más bien suponer que el corto lapso de tiempo señalado fuera prolongándose poco a poco a instancias del mismo. Una vez obtenido el permiso, pide letras comendaticias para los gobernadores de las provincias que debía atravesar

hasta llegar a Jerusalén, y de una manera especial para el de Judá. Algunos autores (Vaccari) suponen que Nehemías pidió una escolta para el trayecto. Pide otras cartas para el guardabosques del rey. Asaf era judío. Puede relacionarse este personaje con Gadatas, intendente de los dominios reales en Asia Menor, al cual felicitó Darío por haber trasplantado en la baja Asia árboles que crecen al otro lado del Eufrates. Los reyes persas habíanse reservado algunos parques nacionales, llamados *parees lammelek*, paraíso del rey. El término *pardes* (Eze 2:5; Cant 4:13) es de origen persa. De él se ha derivado la palabra *paraíso*, con el significado de parque, jardín o bosque (Gen 2:8). ¿En dónde se encontraban estos bosques reales? Algunos creen que el monarca persa tenía algunos bosques Palestina, quizá en la región de Etam, a unos once kilómetros al sur de Jerusalén, en el lugar donde Flavio Josefo (*Ant. lud.* c.8:7-3) coloca los jardines de Salomón (Ag 1:8), o en los montes de Juda (1 Crón 27:28). Supone Abel que *pardes* designaba los bosques del Líbano, de los cuales el rey se reservaba la explotación (Schneider). Pedía Nehemías maderas para las puertas de la ciudadela, construida acaso en el lugar que ocuparon más tarde las fortalezas de Baris y Antonia; para las murallas de la ciudad y para su propia casa. La ciudadela era un edificio cuya finalidad era proteger el templo contra las gentes del país.

Nehemías llega a Jerusalén (2:9-12).

⁹ **Presénteme a los gobernadores del otro lado del río y les entregué las cartas del rey, que había hecho que me acompañasen dos jefes del ejército y alguna gente de a caballo.**¹⁰ **Cuando lo supieron Sambalat, joronita, y Tobías, siervo amonita, disgustóles en extremo que viniese un hombre para procurar el bien de los hijos de Israel.**¹¹ **Llegué a Jerusalén y estuve allí tres días; pasados los cuales,**¹² **me levanté de noche con algunos hombres, sin decir a nadie lo que mi Dios me había puesto en el corazón hacer por Jerusalén. No llevaba conmigo bestia alguna de carga; sólo mi propia cabalgadura.”**

Además de las cartas de recomendación, el soberano puso una escolta a disposición de Nehemías. Al llegar a Jerusalén entrevistóse con las autoridades provinciales y locales, las cuales no vieron con buenos ojos la presencia de un hombre autorizado por el rey para procurar el bien de los judíos repatriados. Sambalat es un nombre asirio que significa “Sin (el dios lunar) da la vida.” Era gobernador de Samaría (3:34). Se le llama el joronita, o bien porque era originario de Bet-Horón (Jos 10:10; 16:1-3; 1 Re 9:17), o porque descendía de Joronaím o Bet-Jarán, en la región de Moab (Is 15:3; Jer 48:34). En un papiro de Elefantina se dice que los hijos de Sambalat, gobernador de Samaría, gozaban de gran autoridad¹. El papiro es del año 17 de Darío II (424-405). Tobías estaba a las órdenes de Sambalat, como parece sugerir la palabra *siervo*, que puede tomarse en sentido honorífico o peyorativo. Se cree que este amonita dio origen a la poderosa familia de los Tobiadas, que, según Flavio Josefo² y el testimonio de los papiros de Zenón, gozó de gran fama en el siglo ni antes de Cristo, tanto por su riqueza como por su influencia política. De estos documentos se deduce que Tobías vivía en la *Birta* (hebreo *birah*, griego *baris*, fortaleza) de Amón y era jefe de unos camelleros establecidos allí como colonos. Mantenía buenas relaciones con Tolomeo II, al cual mandaba caballos como obsequio. Dedicábase al comercio, que ejercía también en Jerusalén, en donde tuvo gran influencia durante el siglo u por sus relaciones con el sumo sacerdote Onías. Las modernas excavaciones han demostrado que la mencionada colonia estaba en el lugar conocido por Araquel-Emir, entre Aman y el río Jordán. Allí, al pie de una colina, en un subterráneo excavado en la roca, se lee dos veces el nombre de Tobías en caracteres hebraicos antiguas. A unos trescientos metros más allá existen vestigios de un gran edi-

ficio conocido con el nombre de *Qasrel-Abd* = castillo del siervo, lugar que corresponde, sin duda, a la mencionada *Birta* d Amón. Dada la tenacidad característica de la toponomástica semítica, es posible que el apelativo *siervo* sea un recuerdo del calificativo honorífico de los antiguos Tobiadas que eran *siervos*, es decir *ministros* de los Tolomeos. Es improbable que el apelativo de *siervo* deba tomarse en sentido peyorativo ³.

Inspección nocturna (2:13-15).

¹³ Salí de noche por la puerta del Valle y me dirigí hacia la fuente del Dragón y la puerta de la Escombrera, mirando las murallas de Jerusalén en ruinas y sus puertas consumidas por el fuego. ¹⁴ Seguí a la puerta de la Fuente y al estanque del Rey, y no había por allí sitio por donde pasar la cabalgadura en qué iba. ¹⁵ Subí, todavía de noche, por el torrente e inspeccioné la muralla. Luego volví a entrar por la puerta del Valle, estando así de vuelta.

Decidió Nehemías efectuar el recorrido durante la noche con el fin de no llamar la atención de las autoridades. Algunos íntimos que le acompañaron no conocían sus planes. Montaba éste en su cabalgadura; los que le acompañaban iban a pie. En líneas generales, parece que Nehemías inició su itinerario nocturno empezando por la parte noroeste de la ciudad, descendió por el valle de Hinnón en dirección a la piscina de Siloé, remontó el torrente Cedrón hasta Ain-itti-Mariam, estanque de Salomón, regresando al punto de partida. La puerta del Valle (3:1-32; 12:31-40; 2 Crón 26:9) hallábase cerca de la actual puerta de Jafa, no en el Tiropeón. De la mencionada puerta pasó a la fuente del Dragón (*hattanin*), en el actual Birket es-Sultán. Sabido es que los *tanninim* eran considerados como monstruos marinos (Gen 1:2; Job 7:12). Esta fuente misteriosa (DBS 4:949), difícil de localizar, evoca espontáneamente la “piscina de las serpientes” existente en tiempos de Flavio Josefo ⁴. La puerta de las Escombreras coincide muy probablemente con la de los esenios de que habla Flavio Josefo ⁵, situada, según él, en la región llamada Berzo, o sea, del *estercolero*. Llamábase así porque junto a ella arrojábanse las basuras de la ciudad, que iban a depositarse en el torrente Hinnón, donde las aguas las arrastraban hacia el *wadi enNahr*. De trecho en trecho se paraba Nehemías contemplando el estado de las murallas.

Bajando en dirección sur de la ciudad, llegó a la puerta de la Fuente (3:15; 12:57), que se identifica o con la fuente de Siloé o con la de Ain Roguel. Algunos localizan el estanque del Rey con la actual fuente Ain-sitti-Mariam, junto al Cedrón, y otros con la piscina de Siloé. Según Vincent (DBS 950), corresponde al complejo de estanques construidos por Ezequías y sus sucesores en el valle del Tiropeón para regar los jardines reales (2 Re 20:20; 2 Grón 32, 30 Is 22:9). A partir de este lugar, los escombros de las antiguas murallas habían obstruido el paso. Por lo mismo, bajó al torrente *Cedrón*, desde donde inspeccionó de lejos las murallas, regresando al punto de donde había salido. Dado que el texto nada dice del perímetro septentrional de la ciudad, muchos creen que Nehemías no dio la vuelta completa a la misma. Sin embargo, puede admitirse que, en vista de lo avanzado de la hora y para no llamar la atención de las autoridades y del pueblo, siguió rápidamente su camino, remontando el torrente Cedrón y torciendo en dirección oeste hasta llegar al lugar de partida.

Asamblea general (2:16-18).

¹⁶ Los magistrados no sabían adonde *había* ido y qué era lo que había hecho. Hasta entonces no había dicho nada a los judíos, ni a los sacerdotes, ni a los jefes, ni a los magistrados, ni a ninguno de los que llevaban la dirección de los negocios. ¹⁷ Enton-

ces yo les dije: “Bien veis el lamentable estado en que nos hallamos. Jerusalén está destruida y sus puertas consumidas por el fuego. Vamos, pues, a reedificar las murallas de Jerusalén, y no estemos más en el oprobio.”¹⁸ Les conté cómo la buena mano de mi Dios había estado sobre mí y las palabras que el rey me había dirigido; y entonces dijeron: “¡Andando, a edificarla!” Y tomaron resueltamente esta buena determinación.

Los magistrados (*seganim*) ignoraban el recorrido que había hecho Nehemías. La palabra *seganim* (Esdr 9:2; Neh 4:8-13; 5:7-17; 7:5; 12:40; 13:11) es de origen asirio y tiene un sentido dudoso. Acaso designa a los miembros de un consejo o tribunal creado después del exilio. Otros traducen por “magnates,” jefes de las principales familias. Pero no es fácil entonces establecer la diferencia entre los términos que significan *magistrados* y notables (*horim*), que a veces parecen sinónimos (13:11-17). Según Michaéli, los *horim* son los notables por su nacimiento; los *seganim* lo son por sus funciones. Con las palabras “no había dicho nada a los judíos,” quiere referirse a los laicos que tenían **cierta representación tanto por su ascendencia como por su posición social.**

A los reunidos planteó Nehemías el problema de los muros. Hacia años que los primeros repatriados habían regresado del exilio, y las murallas estaban todavía sin construir. Este estado de cosas era un oprobio para el pueblo y una señal de debilidad y desidia. Ahora que se cuenta con la actitud favorable del rey conviene aprovechar la coyuntura, procediendo rápidamente, antes de que las autoridades locales puedan reaccionar y empezar los trámites para elevar su protesta al rey.

Mofas de los enemigos (2:19-20).

¹⁹ **Cuando lo supieron Sambalat, joronita; Tobías, siervo am nita, y Guesern, árabe, se burlaban de nosotros y nos meno^opreciaron. Nos dijeron: “¿Qué es lo que hacéis ahí? ¿Os rebe” láis contra el rey?”²⁰ Y yo les di esta respuesta: “El Dios de lo” cie- los nos hará salir con nuestra empresa. Nosotros, sus siervos, nos levantaremos y haremos la edificación. Vosotros no tenéis parte, ni derecho, ni recuerdos en Jerusa- lén.”**

El autor presenta los acontecimientos atropelladamente: Nehe-mías reúne la asamblea al día siguiente de haber inspeccionado los muros de la ciudad y empieza inmediatamente las obras. Desde los comienzos presentáronse los enemigos mofándose de la empresa que creían descabellada. No se opusieron a ella por la fuerza por conocer las prerrogativas de que estaba investido Nehemías. Por lo mismo, pudo responder arrogantemente a las preguntas que le dirigieron sus enemigos. A Sambalat y Tobías se añade un tercer enemigo, llamado Guesem (6:1-2-6), descendiente de una tribu árabe; ejercía las funciones de gobernador de la provincia del Negueb, la más meridional de la quinta satrapía. Puede ser que Guesem fuera descendiente de los árabes deportados a Samaría en tiempos de Sargón II. Si el libro de Nehemías no habla de los idumeos, enemigos ancestrales de los judíos, es porque los identifica con los árabes. La pregunta: “¿Os rebeláis contra el rey?” se refiere a la orden dada por Artajerjes (Esd 4:17-22); pero no insisten, sabiendo que una orden de la corte persa puede ser sustituida por otra.

1 Dieulafoy, *L'Acropole De Suse* (París 1893).

- 2 Heródoto, III 34.
 1 Pritchard, 492.
 2 Ant. *Lud.* 12:4:1.
 3 Ricciotti, Storia 25; H. VINCENT, La famille des Tobiades et les origines du Paiai d'Araq-el-Emir: RB 28 (1920) 182-202.
 4 Bell *lud.* 6:3:2.
 5 Bell, *lud.*, 5:4:2.

Reparación de las murallas de Jerusalén (3:1-32).

Elíasib y sus hermanos (3:1-2).

¹ **Elíasib, sumo sacerdote, se levantó con sus hermanos los sacerdotes y edificaron la puerta de las Ovejas; la consagraron y pusieron las puertas, desde la torre de Mea hasta la torre de Jananeel. ²A continuación de Elíasib edificaron los hombres de Jericó, y a continuación de éstos edificó Zacur, hijo de Irnn.**

Elíasib (Esd 2:2; Neh 12:10), con sus hermanos los sacerdotes, construyó la puerta de las Ovejas; su ejemplo arrastró a otros, hasta el punto de que la obra se terminó en cincuenta y dos días (Neh 6:15). Además, la decisión de Elíasib era tanto más meritoria cuanto que mantuvo relaciones con los samaritanos (Neh 13-4)· la puerta de las Ovejas, o Probática, estaba en el sector norte, cerca del ángulo nordeste (3:32; 12:39; Jn 5:2), recibiendo este nombre por entrar por ella el ganado destinado a los sacrificios. Dice texto que “la consagraron” (*qiddeshuhu*), lo que se dice con respecto a los sacerdotes; en otros lugares se dice que la cubrieron (*qerunu*). Muchos autores (Vincent, Gelin, Batten) unifican el texto conociendo la lección *qiddshuhu* en *qiruhu*. La consagración de toda la obra efectuóse más tarde (12:27), pero esto no impide que los sacerdotes consagraran su obra al momento de terminarla. **Parece que los sacerdote tuvieron que rehacer totalmente el muro.**

No puede identificarse la torre de Mea (*los ciento*). Vincent cree que no ha existido nunca, debiéndose su mención a una lectura errónea del texto. En efecto, la traducción material del texto es: “Y hasta la torre de Mea la consagraron, hasta la torre de Jananeel.” En caso de haber existido, no se sabe por qué recibió semejante nombre; acaso porque tenía cien codos de altura o porque cabían en su interior cien hombres para defenderla. De la torre de Jananeel se habla en Jeremías (31:38) y Zacarías (1:20). Herodes el Grande la amplió y embelleció, llamándola *Antonia* en honor del triunviro Antonio (Flavio Josefo, Ant. *lud.* 15;11;4). El nombre le pudo venir de Jananías, que era el custodio (7:2). A continuación de los sacerdotes trabajaron los repatriados de Jericó (Esd 2:34), siguiendo después Zacur.

Puerta del Pescado.

³ **Los hijos de Sena edificaron la puerta del Pescado y la cubrieron, pusieron las puertas, los cerrojos, los goznes. ⁴ Al lado de ellos trabajó en las reparaciones Meremot, hijo de Urías, hijo de Acus, y al lado de éstos reconstruyó Mesulam, hijo de Berquías, hijo de Mesezabel; y al lado de éstos restauró Sadoc, hijo de Baana. ⁵Inmediatos a ellos restauraron los tecuitas, aunque sus nobles no doblaron su cerviz al servicio de su señor.**

No lejos de la torre de Jananeel y al occidente de la misma hallábase la puerta del Pescado, llamada así por celebrarse en sus alrededores el mercado del pescado que traían las gentes de Tiro o los ribereños del mar de Galilea (12:39; 2 Crón 33:14; Sof 1:10). En el v.3 se inspiran algunos autores para corregir el v.1, ya que el trabajo de cada sector comprendía: 1) la edificación o reparación de la puerta; 2) cubrirla; 3) colocación de las hojas de la misma; 4) e instalación de los cerrojos y goznes. Junto a los hijos de Sena (Esd 2:35; Neh 7:38), Meremot (Esd 8:33) reparó los desperfectos de otro tramo de muralla. Las gentes de Tecua, ciudad situada a ocho kilómetros al sur de Belén, trabajaron en los muros; pero los notables de la población, orgullosos, no doblaron su cerviz al servicio del señor, es decir, de Nehemías. Acaso existían diferencias personales entre ellos y el gobernador o no reconocían la autoridad que se arrogaba.

En el sector de la puerta Vieja (3:6-12).

⁶La puerta Vieja la restauraron Joyada, hijo de Pasea, y Mesula, hijo de Besodías; la ensamblaron y pusieron a las puertas sus cerrojos y sus goznes. ⁷Junto a éstos reedificaron Melatías, gabaonita, y Jadón, meronotita; y los hombres de Gabón y Misfa trabajaron cerca del gobernador de este lado del río. ⁸Junto a ellos trabajó Uziel, hijo de Jarayas, de los orífice y a su lado Ananías, de los perfumistas; continuaron Jerusalém hasta la muralla ancha. ⁹A continuación de éstos trabajó Refaías, hijo de Hur, jefe de la mitad del distrito de Jerusalém ¹⁰A continuación trabajó, enfrente de su casa, Jedaya, hijo del Jaromat, y a su lado Jatús, hijo de Jesabnía. ¹¹Otra porción de la muralla y la torre del horno fue reparada por Malquiya, hijo de Jarim, y Jasub, hijo de Pahat Moab. ¹²A continuación de ellos trabajó con sus hijos Salum, hijo de Jaloes, jefe de la otra mitad del distrito de Jerusalén.

La puerta de *ha-Yeshana*, la Vieja, puede referirse o bien “a la puerta vieja,” o bien “puerta de la ciudad vieja”; Vincent cambia el texto en *hammisneh*, “del barrio nuevo.” Trátase de la puerta de Efraím (12:39), llamada así por encontrarse en la parte septentrional de la ciudad. Según el mismo Vincent, la extensión de la ciudad hacia el norte hizo que se creara este nuevo barrio (Sof 1:10; 2 Re 22:14). Algunos ven en *Yeshana* el nombre del poblado homónimo, a 25 kilómetros al norte de Jerusalén, en la actual *Ain Siniya*. Gabaón estaba a 10 kilómetros al norte de Jerusalén; la villa de Meronot es desconocida. Masfa hallábase a 13 kilómetros al norte de Jerusalén. Diversamente se traduce el final del v.7: “Al lado del trono del gobernador del otro lado del río” (Michaeli); “de la jurisdicción del gobernador de Abarnahara” (Fernández); “a costa del gobernador de la transeufratena” (Gelin). La más aceptable nos parece ser la siguiente: “Al palacio (*lekisse*) del gobernador,” o sea, la parte de la muralla que se hallaba junto al palacio del gobernador de la Abarnahara.

El gremio de los plateros y de los perfumistas construyeron el trozo de la muralla ancha, llamada así por ser de construcción más resistente, por reclamarlo el terreno, más expuesto para un ataque contra la ciudad. En vez de muralla *ancha*, algunos leen “plaza” (*rehob*); de hecho había una plaza cerca de la puerta de Efraím (8:16).

Refaías era jefe de la mitad del distrito o sector (*pelek*) de Jerusalén. Para su mejor gobierno y administración habíase dividido la ciudad en dos sectores (v.9:12). La torre del Horno (12:38) se hallaba cerca de la actual puerta de Jafa, entre la de Efraím (12:39) Y 1a del Valle (3:13). Llamábase así por existir varios hornos en su alrededor. *Jaloes* significa *encantador, adivino*. Di cese en el texto hebreo que trabajaron con él “sus hijas.” ¿Se trata de hijas en sentido propio o en el de *benoth*, habitantes de la ciudad o del sector? En otros pasajes bíblicos (11:25-

31; Núm 21:25, etc.) se toma el término en este sentido figurado.

En el sector sudoccidental (3:13-14).

¹³ **Janum y los habitantes de Zanoaj repararon la puerta del Valle, la edificaron, pusieron las puertas, los cerrojos y los goznes. Hicieron además mil codos de muralla, hasta la puerta de la Escombrera, ¹⁴ Malquiya, hijo de Recab, jefe del distrito de Bet Maquerem, reedificó la puerta de la Escombrera, poniendo sus puertas, sus cerrojos y sus goznes.**

De la puerta del Valle hemos hablado ya (2:13), pudiendo coincidir con la de Hebrón. Zanoaj es el nombre de un poblado situado a unos 30 kilómetros al sudoeste de Jerusalén (Jos 15:34). Mil codos de muralla corresponden a unos 500 metros, suponiendo que se habla del codo egipcio, que prevaleció entre los hebreos después del exilio. Por eufemismo, acaso, en el texto hebreo se llama a la puerta de la Escombrera puerta del *queso*. Malquiya era jefe del distrito de Bet Maquerem (Jer 6:1), lugar que muchos identifican con el actual Ain Karem. Creen los autores (Üelin, Pelaia, Vincent) que se anticipa la mención de la fuente del Valle, que se encontraba en el ángulo sudeste de la ciudad. Antes de esta puerta había la de la Cerámica o del Alfarero (Jer 19:2).

Trabajo de Salum (3:15).

¹⁵ **Salum, hijo de Col José, jefe del distrito de Misfa, reconstruyó la puerta de la Fuente, la levantó, la cubrió, puso las puertas con sus cerrojos y sus goznes” Construyó además el muro de la piscina de Siloé, cerca del jardín del rey, hasta la escalinata que baja de la ciudad de David.**

Cerca de la puerta de la Fuente hallábase la piscina de Siloé. Recogía las aguas de la lluvia y terminaba en ella el canal subterráneo que hizo excavar Ezequías (2 Crón 32:30). El jardín del rey se encontraba más al sur, en el lugar donde se reunían las aguas del Cedrón y del valle del Tiropeón, cerca de Ain Roguel. En cuanto a la escalinata de que habla el texto, acaso puedan vislumbrarse vestigios de la misma en los peldaños excavados en la roca viva entre la piscina de Siloé y el Ofel.

Obra de Nekemías (3:16).

¹⁶ **Después de él, Nehemías, hijo de Azbuc, jefe de la mitad del distrito de Bet Sur, trabajó en las reparaciones hasta enfrente de los sepulcros de David, y hasta delante de la piscina, que había sido artísticamente construida, y hasta el cuartel.**

El pueblo de Betsur se encuentra a unos 20 kilómetros al sur de Jerusalén. Se habla solamente de una mitad del distrito, silenciándose la otra. Los sepulcros de David yacían en el Ofel; allí fueron enterrados los monarcas de Judá (1 Re 2:10). Antes del exilio era menos rigurosa la ley acerca de la impureza por el conato de un cadáver (Ez 43:7-9). De la piscina artísticamente construida no se sabe nada; acaso sea la piscina de Salomón, junto a la actual fuente Ain-sitti-Mariam, o fuente de Guijón. La casa de los valientes o cuartel (2 Sam 16:6; 23:8) hallábase al norte de la Acrópolis real.

Trabajos en el sector oriental (3:17-27).

¹⁷ **Después de él trabajaron los levitas, Rehú, hijo de Bani y a su lado trabajaba Ja-**

sabías, jefe de la mitad del distrito de Queila.¹⁸ Después de él sus hermanos, Binnuí, hijo de Jenadad, jefe de la otra mitad del distrito de Queila;¹⁹ y al lado de éste, Ezer, hijo de Josué, jefe de Misfa, reparó otra porción de la muralla frente al arsenal, hacia el ángulo.²⁰ Después de él, Baruc, hijo de Zabal, reparó otra porción, desde el ángulo hasta la entrada de la casa de Elíasib, sumo sacerdote.²¹ Después de él reparó Meremot, hijo de Uría, hijo de Hacos, otra sección, desde la entrada de la casa de Elíasib hasta el extremo de ella.²² Después de él trabajaron en la reparación los sacerdotes de los alrededores,²³ y después de ellos Benjamín y Asub enfrente de sus casas. Después de éstos, Azarías, hijo de Maasías hijo de Ananía, reparó lo cercano a su casa.²⁴ Después de él Binní, hijo de Jenadad, reparó otra sección, desde la casa de Azarías hasta la vuelta del ángulo.²⁵ Palal, hijo de Uzai, construyó lo de delante del ángulo y la torre que hay en el saliente sobre lo alto del palacio real, en el patio de la prisión. Después de él trabajó Padayas, hijo de Paros.²⁶ Los netineos que habitan el Ofel trabajaron hasta enfrente de la puerta de las Aguas a oriente, y la torre en saliente.²⁷ Después de ellos los tecuitas repararon otra porción, frente a la gran torre en saliente, hasta el muro del Ofel.

Queila pertenecía a la tribu de Judá (Jos 15:44), a 35 kilómetros al sur de Jerusalén. No es posible localizar el llamado *arsenal* o *armería*, que no debía de estar lejos del palacio real y del cuartel. El *ángulo* debe de ser el que, a unos metros antes del templo, señala un cambio de dirección. A partir del v.20 nos sitúa el texto en unos parajes vecinos al templo, aunque no sea fácil determinar los lugares que se mencionan. Elíasib tenía su casa cerca del templo, ocupando grande extensión (10:76-7).

Los sacerdotes que habitaban en los pueblos vecinos (*kikkar*) de Jerusalén (12:28) trabajaron en la obra. Binnuí (3:18) es mencionado dos veces; quizá quiere decir el autor que, llevado del celo y entusiasmo por la causa judía, se prestó a ayudar a otros una vez terminada la obra que se le encomendó. Su ejemplo fue seguido por otros (Meremot; v.4 y 21; tecuitas: v.5:27). El ángulo de que se habla en el v.24 no puede determinarse con seguridad; no es improbable que coincidiera con alguno en los que Ocias colocó máquinas de guerra para defender a la ciudad (2 Crón 26:15).

Palal edificó junto al ángulo y a la torre *superior* (*elyon*); esta torre está en relación con otras situadas en un nivel más bajo, o con el palacio real. Los que lo entienden en este último supuesto hablan del palacio superior o elevado, desde el cual se dominaba el ángulo o la torre saliente, identificando este palacio con el de Salomón (1 Re c.7). Más abajo hallábase el de David (2 Sam 5:9-11)' La prisión estaba junto al palacio real, y en ella fue encerrado Jeremías (32:2).

Los netineos (Esd 2:43) figuran en el texto debido quizá a una glosa sugerida por 11:21. Los v.25-26 pueden redactarse como sigue: Después de él trabajó Padayas, hijo de Paros (y los netineos habitaban en el Ofel) hasta enfrente de la puerta de las Aguas, pe la mención del Ofel en el v.27, un escriba anotó en el margen que allí vivían los netineos, glosa que entró más tarde en el texto. Ofel significa *protuberancia*, *saliente*. La puerta de las Aguas debe buscarse en un sitio de paso obligado para bajar a la fuente de Guijón, de que se habla en 8:1-3-16; 12:37. Estaba cerca del ángulo sudeste del templo.

En el sector noroeste (3:28-32).

²⁸ **A partir de la puerta de los Caballos, los sacerdotes trabajaron en la reparación, cada uno frente a su casa.** ²⁹ **Después de ellos trabajó Sadoc, hijo de Irrner, delante**

de su casa; y después de él Semeyas, hijo de Secanías, guarda de la puerta de Oriente.³⁰ Después de él reparó Jananías, hijo de Selemías, y Janún, hijo de Salaf, otra sección, y después de éste, Mesulam, hijo de Bara-quías, reparó delante de su vivienda.³¹ Después reparó Malaquías, de entre los orífices, hasta la casa de los netineos y de los comerciantes lo de frente a la puerta de Nifcad y hasta la cámara alta del ángulo.³² Entre la cámara alta del ángulo y la puerta de las Ovejas trabajaron los orífices y los mercaderes.

Se ignora el sitio de la puerta de los Caballos. Según Jeremías estaba cerca del Cedrón (31:40). Muy probablemente se abría esta puerta en la muralla del templo, al norte de la puerta de las Aguas, llamada así por haber colocado los reyes idólatras de Judá unos caballos junto a la misma (2 Re 23:11); junto a esta puerta fue asesinada Atalía (2 Re 11:16; 2 Crón 23:15). Sadoc era sacerdote (Esdr 2:37); Semeyas, levita. La puerta de Oriente es llamada también *Dorada*. Según Ezequiel, el término *mifcad* (43:21) designaba el lugar reservado para el sacrificio del toro expiatorio, fuera del templo. Estaba junto al ángulo nordeste de la muralla, no lejos de la puerta Probática. ¿No indica acaso el nombre (*paqad*) que en esta puerta efectuábase el control de las víctimas y demás presentes destinados para el sacrificio? Con el v.32 se vuelve al lugar de partida.

Amenazas y mofas de los enemigos (3:33-35).

³³ Cuando supo Sambalat que estábamos reconstruyendo la muralla, se enojó mucho y se encolerizó. Burlábase de los judíos,³⁴ diciendo ante sus hermanos y ante los soldados de Samaría: “¿Para qué trabajan estos impotentes judíos? ¿Acaso van a dejarlos hacer? ¿Van a sacrificar? ¿Van a terminar? ¿Van a resucitar las piedras enterradas bajo montones de escombros y consumidas por el fuego?”³⁵ y Tobías el amonita, que estaba junto a él, decía: “Ya pueden edificar. Una zorra que con ellos se lance, derribará la muralla de piedra.”

La versión de los LXX empieza con el c.4 v.33. Sambalat Tobías (2:10; 2:18-19) se indignan al contemplar que la obra de la reconstrucción de la muralla avanzaba. Impotentes para impedirlo, se mofan de los judíos y de su obra, empleando más tarde la violencia (4:1-17). Llama a los judíos *impotentes*, débiles (*araelalim*); no se explica cómo se les autoriza llevar a término sus proyectos. A las mofas hizo coro el amonita Tobías, quien con una frase irónica expresa su pensamiento de que no vale la pena de tomar aquello en serio, porque bastará un pequeño esfuerzo o el simple querer para que aquellos muros vayan al suelo.

Oración de Nehemías (3:36-38).

³⁶ “Escucha, ¡oh Dios nuestro! cuántos nos menosprecian, y haz que sus insultos recaigan sobre sus cabezas, y dalos al pillaje en una tierra de cautiverio.”³⁷ No perdones su iniquidad, y que no se borre delante de ti su pecado, porque injurian a los que están edificando.”³⁸ Reedificamos, pues, la muralla, quedando del todo acabada hasta la mitad de su altura, y el pueblo se animó para el trabajo.

Ante los improperios y burlas, se refugia Nehemías en la oración, como en otras ocasiones (5:14; 6:9-14; 13:14-22), poniendo el asunto en manos de la Providencia divina. Duras son sus palabras, hablando como representante de la comunidad de Israel contra los enemigos de Yahvé. En la oración se usan palabras y conceptos que reaparecen en Jeremías (18:23). Los trabajadores

continuaron su obra.

Proyectos de ataque (4:1-2).

¹ Pero Sambalat, Tobías, los árabes, los amonitas y los de Azoto se enfurecieron sobre manera al saber que la reparación de las murallas avanzaba y que comenzaban a cerrarse las brechas,² y todos a una se confabularon para venir a atacar a Jerusalén y hacer el daño posible.

Los enemigos temían que el resurgir del judaísmo menguara las atribuciones de las gentes del país. Indica el autor la idea de reparación por el término *aruka*, que indica, en sentido propio, la piel nueva que sube poco a poco y cubre la herida (Jer 8:22; 30:17-2 Crón 24:13).

Temores de los judíos (4:3-5).

³ Nosotros rogarnos a nuestro Dios, y pusimos una guardia que de día y de noche vigilara, para defendernos de sus ataques. Sin embargo, Judá decía: “Ya faltan las fuerzas a los acarreadores, y el escombros es todavía mucho; no podemos acabar la muralla.”⁵ Mientras que los enemigos decían: “Nada sabrán y nada verán hasta que llegemos en medio de ellos y los matemos, y así haremos que cesen las obras.”

Junto con la oración tomó Nehemías las medidas humanas conducentes a asegurar los trabajos. Tales medidas eran tanto más necesarias cuanto que algunos se desanimaban al contemplar lo mucho que quedaba por hacer. En forma rimada, como un refrán del género de las lamentaciones, decían unos: “A los acarreadores les faltan fuerzas”; otros: “Son demasiados los escombros que se deben remover,” y otros, finalmente: “Por más que trabajemos, no terminaremos la muralla.” No existía ningún complot en contra de Nehemías; únicamente el desaliento asomaba de vez en cuando, apagando el entusiasmo, que constituía la tónica reinante. Los enemigos urdían asechanzas y amenazaban con lanzarse sobre Jerusalén en el momento más inesperado.

Medidas defensivas (4:6-8).

⁶ Los judíos que entre ellos habitaban, vinieron diez veces para advertirnos de todos los lugares de donde venían a nosotros.⁷ Por eso puse detrás de las murallas al pueblo por familias, todos con sus espadas, sus lanzas y sus arcos.⁸ Fui a ver, y levantándome, dije a los jefes y a los magistrados y al resto del pueblo: “¡No los temáis! Acordaos del Señor, grande y terrible, y luchad por vuestros hermanos, por vuestros hijos y vuestras hijas, por vuestras mujeres y vuestras casas.”

Los judíos que venían de los pueblos vecinos a tomar parte en las obras contaban a Nehemías las confabulaciones de las gentes del país, con lo que crecía el temor de algunos. Di cese que *diez veces* trajeron tales noticias, con lo que quiere significarse que fueron muchas o repetidas veces. Otros comentaristas entienden diversamente el texto. Nehemías no se arredró por las amenazas; al contrario, a la violencia opuso la violencia. El v.7, escribe Fernández, es de una oscuridad desesperante. Lo que se deduce de cierto del mismo es que Nehemías armó al pueblo y colocó a gente armada en torno a la ciudad para hacer abortar todo intento de ataque por sorpresa. Fernández traduce: “Entonces aparté en las partes bajas del lugar, detrás del muro, en los sitios abiertos, al pueblo, distribuido por familias, con sus espadas, sus lanzas y sus arcos.” La frase en sitios *abiertos* (*sehíhim*) parece que no corresponde a las leyes de la estrategia; de donde algunos

prefieren la impresión de los LXX: *en tois skepeinois* = en los lugares abrigados. Las medidas defensivas de Nehemías atemorizaron a sus contrarios, quienes, al ser descubiertos, se retiraron. Nehemías recorría los puestos de guardia para levantar la moral de todos, diciéndoles que no temieran, porque Dios estaba con ellos.

Trabajadores y guerreros (4:9-15).

⁹ Cuando supieron los enemigos que estábamos apercebido frustró Dios su consejo, y volvimos todos a continuar la muralla cada uno en su trabajo. ¹⁰ Desde entonces, la mitad de los míos* trabajaba, y la otra mitad estaba sobre las armas con las lanzas⁸ los escudos, los arcos y las corazas. Los jefes estaban detrás de toda la casa de Judá. ¹¹ Los que construían la muralla y los que cargaban y acarreaban las cargas, trabajaban con una mano y tenían una arma en la otra; ¹² todos, mientras trabajaban, tenían las espadas ceñidas a sus lomos. Yo tenía junto a mí al trompeta; ¹³ y dije a los jefes, a los magistrados y al resto del pueblo: “La obra es mucha y extensa y estamos en la muralla apartados, lejos unos de otros; ¹⁴ cuando oigáis, pues, la trompeta, reuníos, y nuestro Dios combatirá por nosotros.” ¹⁵ Seguimos, pues, trabajando en la obra, teniendo la mitad de nosotros la lanza en la mano desde el levantarse de la aurora hasta el salir de las estrellas.

Fue Dios el que desbarató los planes del enemigo. Pero, si bien éste había desistido por el momento, convenía tomar precauciones. De ahí que, al mismo tiempo que mandó continuar la obra, estableció una vigilancia permanente. Parte de sus servidores (jóvenes, dice el texto original), que formaban su escolta personal (5:10; 13; 19), trabajaban, y otra parte empuñaba las armas para proteger a sus hermanos. El autor señala en bloque el armamento de que disponía la guardia de Nehemías. Dice el texto que los jefes estaban detrás cuidando de que todo estuviera en orden. Michaéli suprime el término *jefes* (*sarim*), que considera como glosa, y traduce: “Detrás toda la casa de Judá.” Según esta versión, todo Judá apoyaba estas medidas tomadas por Nehemías. No se explica fácilmente cómo alhamíes y transportistas pudieran manejar simultáneamente las herramientas de trabajo y las armas. Entiéndese el texto en el sentido que los albañiles, que necesitaban ambas manos para trabajar, llevaban una espada ceñida a los lomos; los que acarreaban materiales, que tenían una mano libre, utilizaban la otra para llevar jabalinas y otras armas. Sin embargo, el texto más bien debe entenderse en el sentido de que todos tenían a mano armas para repeler el ataque en caso de que los enemigos les acometieran.

El encargado de dar la señal de alarma con la trompeta estaba constantemente al lado de Nehemías. Las obras proseguían a lo largo de toda la muralla, de manera que entre unos y otros mediaba gran distancia. La única manera de retransmitir órdenes urgentes era el toque de trompeta. A los jefes y magistrados dio las órdenes de reunir a todos tan pronto como el toque convenido llegue a sus oídos. Habrá llegado la hora del combate, pero también de la victoria, ya que Yahvé combatirá junto a ellos. En el v.15 se dice: “y la mitad de ellos tenían la lanza en la mano,” palabras que acaso un escriba ha introducido inspirándose en el v.10. Mejor corre el texto con la siguiente traducción: “Seguimos trabajando en la obra desde el levantarse de la aurora hasta la aparición de las estrellas”

En la brecha (4:16-17).

¹⁶ Al mismo tiempo dije también al pueblo: “Que cada uno con su criado pase la noche en Jerusalén, haciendo así de noche centinela y trabajando de día en la obra,” ¹⁷

Ni yo, ni mis hermanos, ni mis mozos, ni la gente de guardia que me seguía, nos desnudábamos, si no era para bañarnos. Cada uno tenía su arma en la mano derecha.

Del v.16 se deduce que muchos de los que trabajaban en la muralla residían en las aldeas de los alrededores de la capital, adonde regresaban de noche para pernoctar allí. Nehemías decretó que, para seguridad de unos y de otros, quedaran todos en la capital, turnándose en el puesto de centinela. Es posible que de cada familia fueran dos o más personas al trabajo. Basándose en varios manuscritos, algunos exegetas traducen: “Ellos (los que vienen de fuera) nos servirán de guardia durante la noche y trabajarán de día.” El texto del v.17 en el original hebraico es ininteligible, deduciendo por el contexto y las versiones que el sentido allí contenido debe ser: el peligro es inminente; de un momento a otro se teme un ataque. Por lo mismo, ni Nehemías, ni su parentela, ni sus criados, ni los componentes de su guardia personal se desnudaban de noche, a no ser para tomar un baño. Las cuatro palabras del hebreo dicen: “Y cada uno su arma, el agua,” que faltan en el texto griego. En lugar de *hammaim*, leer *beminó*, *beyado*, y traducir: “Cada uno tenía el arma en su mano derecha.”

Quejas del pueblo (5:1-5).

¹ Alzáronse entre las gentes del pueblo y sus mujeres muchas quejas contra sus hermanos judíos. ² Unos decían: “Nosotros, nuestros hijos y nuestras hijas, somos muchos y tendremos que venderlos por trigo para poder comer y vivir.” ³ Otros decían: “Tenemos que empeñar nuestros campos, nuestras viñas y nuestras casas por trigo a causa del hambre.” ⁴ Otros decían: “Hemos tenido que pedir a usura dinero sobre nuestros campos y nuestras viñas para pagar los tributos del rey; ⁵ nuestra carne es, sin embargo, como la carne de nuestros hermanos, y nuestros hijos son como sus hijos; pero tenemos que sujetar a servidumbre a nuestros hijos y a nuestras hijas, y algunas de nuestras hijas lo están ya, sin que tengamos con qué rescatarlas, por estar nuestras tierras y nuestras viñas en poder de otros.”

Algunos comentaristas son de parecer que este capítulo está fuera de su contexto. En él se plantea un problema que tuvo lugar en los últimos años de la administración de Nehemías. El momento corresponde más bien a esta coyuntura histórica. Las gentes humildes, sobre todo, acudieron con entusiasmo a la llamada patriótica Nehemías. Recuérdese que los tecuitas trabajaron con fervor, en tanto que “sus nobles no doblaron su cerviz al servicio de su Señor” (3:5). El mismo entusiasmo por la causa nacional hizo que se sucedieran los días y tuvieran abandonados los trabajos del campo y otros quehaceres remunerativos, resintiéndose cada vez más a escasa economía. Con la confianza de rehacerse una vez terminadas las obras de las murallas, pidieron dinero prestado a los grandes y a los magistrados, quienes se lo entregaron con un interés crecido. Este proceder de los grandes era endémico en Israel. Las quejas parten del pueblo pobre, víctima de la usura de la clase adinerada. Y, sin embargo, todos eran hermanos, pertenecientes a una misma raza, con las mismas prerrogativas espirituales. En el v.2 la lectura “tenemos que empeñar” (*orebim*), en vez de “somos muchos” (*rabbim*), es preferible. La Ley prohibía terminantemente que los israelitas exigieran de sus hermanos interés alguno, “ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura se presta” (Deut 23:19-20; Ex 22:24-25; Lev 25:35-38). Prevé la Ley el caso de que un israelita se venda a sí mismo y a sus hijos hasta el año sabático o año jubilar (Ex 21:1-11; Lev 25:35-47), pero invitaba a los ricos a que trataran a los necesitados con benignidad. En nuestro caso, hijos y propiedades se empeñaban a causa del interés crecido que exigían los ricos

(v.7:11). Las propiedades se consideraban sagradas por haberse recibido de los antepasados. Los judíos que habían llegado de Babilonia compraron, a base de sacrificios, una pequeña propiedad, que ahora los ricos ponían en peligro.

Aún más, teniendo que pagar tributo al rey, tenían que hipotecar las propiedades, no para procurarse comida, sino para obtener dinero con que pagar los impuestos. En el v.5 se insiste en la igualdad de derechos y deberes. No existe diferencia entre la carne de un judío rico y la de uno pobre; ni el pobre es menos hijo de Abraham que el rico (Deut 15:7). Según la ley mosaica, podía un padre colocar a sus hijas al servicio de otro (Ex 21:7), pero no podían ser tratadas como esclavas o concubinas. La lucha de clases podía entorpecer la restauración del pueblo judío y debilitarlo ante sus enemigos.

Nehemías increpa a los usureros (5:6-9).

⁶ Yo me enojé en gran manera al oír estos clamores y estas quejas. ⁷ Pensando, resolví reprender a los grandes y a los magistrados, y les dije: “¿Cómo! ¿Prestáis a usura a vuestros hermanos?” Y reuní una gran asamblea contra ellos, ⁸ y dije: “Nosotros, según nuestras facultades, hemos rescatado a nuestros hermanos los judíos, vendidos a las gentes, ¿y ahora venderíais vosotros mismos a vuestros hermanos, y éstos serán vendidos a nosotros?” Callaron, no teniendo nada que responder. ⁹ Yo añadí: “Lo que hacéis no está bien. ¿No marcharéis en el temor de nuestro Dios, para no ser el oprobio de las gentes enemigas nuestras?”

Antes de emprender la obra de las murallas, cada familia ^{si} defendía económicamente con los fondos monetarios traídos Babilonia, con los productos del campo o con el jornal cotidiano obra del templo era gratuita. Nehemías no se enteró hasta más tarde del malestar que cundió entre el pueblo. Una queja sucedía a otra, lo que le hizo caer en la cuenta de que el mal tenía hondas raíces. Reunió una grande asamblea, en la que apostrofó la conducta de los grandes (*horim*) y de los magistrados (*seganim*). ¿Es que pretenden ellos que Nehemías rescate ahora al pueblo pobre con el dinero de su propio bolsillo? A su argumentación no encontraron respuesta alguna, porque sabían que estaban fuera de la Ley. Su conducta es reprochable; como miembros de la comunidad judaica, deben temer a Dios y vivir según las leyes patrias (Lev 25:35-36; Deut 23:9). En segundo lugar, no deben obrar de manera que den lugar a los enemigos a mofarse de ellos por existir desacuerdo entre la teoría y la práctica, entre lo que la Ley manda y su manera de comportarse.

Las palabras de Nehemías conservan toda su actualidad. Si nuestras obras no se ajustan a la ley que libremente hemos aceptado, causaremos más daños a la religión que nuestros propios enemigos (Rom 2:24; 1 Pe 2:12). Antigüamente este divorcio entre vida y pensamiento, entre la fe y las obras, era la tumba de aquel proselitismo por el cual se emprendían acciones heroicas (Mt 23:15); hoy puede ser éste el impedimento más grave para la expansión del reino de Dios (Pelaia).

Ejemplo que arrastra (5:10-13).

¹⁰ “También yo, mis hermanos y mis servidores les hemos prestado dinero y trigo. Vamos a perdonarles lo que nos deben. ¹¹ Devolvedles hoy mismo sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas, y restituidles el uno por ciento del dinero, del trigo, del vino y del aceite que les habéis exigido como interés.” ¹² Ellos dijeron: “Se los devolveremos y no les exigiremos nada. Haremos como tú dices.” Líeme entonces a los sacerdotes, y delante de ellos les hice jurar que harían así. ¹³ Yo sacudí mi manto,

diciendo: “Que así sacuda Dios fuera de esta casa y de sus bienes al que no cumpla su palabra; y que así sea, el que tal haga, sacudido y vacío.” Y toda la asamblea respondió “Amén,” y alabaron a Yahvé. El pueblo hizo conforme a esto.

Dice Nehemías que también él había prestado, pero no trataba a sus deudores como hacían los grandes. Que imiten, pues, su ejemplo. Invita a todos a perdonar todo cuanto los pobres les adeudan y a prestarles en el futuro sin interés. La restitución debe hacerse cuanto antes, hoy mismo, dando el consentimiento durante la reunión de la asamblea. En el texto hebraico del v.11 se lee: “Y restituidles el uno por ciento del dinero.” La palabra *meat*, cien, es sustituida por la mayoría de los intérpretes por *masshath*, deuda; corrección que está más conforme con el espíritu Nehemías. Añade el texto que Nehemías sacudió su “seno” (*hosen*), es decir, agarró con las dos manos los bordes del pliegue que la ancha túnica de los orientales, sujeta a la cintura, forma a la altura del pecho; los desplegó y, agitándolos con fuerza como se tratara de vaciar su contenido, quería significar que de la misma manera **despojará Dios de todos sus bienes al que faltara al juramento** (Médiebelle). Otros comentaristas explican diversamente este hecho simbólico y profético, cuyo significado genérico es evidente.

Liberalidad de Nehemías (5:14-19).

¹⁴ Desde el día en que el rey me puso por gobernador de la tierra de Judea, del año veinte al año treinta y dos del rey Artajerjes, durante doce años ni yo ni mis hermanos habíamos vivido de las rentas del gobernador. ¹⁵ Antes de mí, los gobernadores anteriores abrumaban al pueblo, tomando de él pan y vino por valor de cuarenta siclos de plata, y sus servidores mismos oprimían al pueblo. Yo, por temor de Dios, no hice así. ¹⁶ Antes bien, he trabajado en la construcción de estas murallas, no hemos adquirido campo alguno y todos mis servidores a una estaban a la obra. ¹⁷ Tenía a mi mesa ciento cincuenta hombres, judíos y magistrados, a más de los que a nosotros venían de los pueblos de en derredor. ¹⁸ Cada día se me aderezaba un buey, seis ovejas elegidas y aves, y cada diez días vino en abundancia. A pesar de esto, yo no he reclamado los derechos de gobernador, porque la servidumbre del pueblo era grave. ¹⁹ Acuérdate de mí para bien, Dios mío, y de cuanto yo hice por este pueblo.

Nehemías expone ante los reunidos su proceder desinteresado. Fue el rey Artajerjes el que nombró a Nehemías gobernador de los judíos de Palestina, habiendo durado su cargo desde el año 20 de Artajerjes (2:1) hasta el 32 (445-443). ¡Qué diferencia entre su comportamiento y el de sus antecesores! No solamente no renunciaban a los derechos que se les debía por su cargo, sino que imponían a sus subditos cargas pesadas. Solamente por los conceptos de pan y vino se les exigía una cantidad equivalente a 120 pesetas oro.

¿A qué gobernadores se refiere? Acaso a los paganos, que se turnaban con otros de origen judío. Alude a los gobernadores de Samaría, de los cuales pendía Jerusalén. Nehemías podía exigir los honorarios que señalaba la Ley, pero nunca habría abusado de su autoridad para explotar y oprimir a sus subditos, por prohibírselo el santo temor de Dios. Nehemías no se ha enriquecido durante los años que ejerció el cargo de gobernador. Con ironía dice que no compró campo alguno, dando a entender que otros gobernadores habían aumentado su patrimonio con nuevos campos a costa de los desvalidos. Con el fin de impedir que los otros jefes y magistrados cayesen en la tentación de gravar a sus subditos, les obligo a que comieran en su casa y a su cuenta. Todos sus comensales eran tratados con esplendidez, aunque no llegara a los excesos que se cometían en

la mesa de Salomón (1 Re 4:22-23). La provisión de vino hacía cada diez días, lo que quiere decir que se bebía con abundancia. Algunos podían pensar que hacía Nehemías la apología de su persona para halagar su vanidad; pero bien lejos estaba de gloriarse de sus buenas obras y esperar la recompensa de los hombres. Si él ha sacado a relucir su comportamiento, ha sido únicamente con el fin de convencer totalmente a jefes y magistrados de la necesidad de proceder caritativamente con los pobres. La recompensa de sus buenas obras se la dará con creces el Señor. La oración de Nehemías se repite en 13:22.

Propuesta insidiosa (6:1-4).

¹ Todavía no había acabado yo de poner las puertas, cuando Sambalat, Tobías, Guesem el árabe y los otros enemigos nuestros supieron que había reconstruido la muralla sin que ya quedara brecha, aunque todavía no se habían puesto las hojas de las puertas. ²Entonces Sambalat y Guesem mandaron a decirme: “Ven, y entrevistémonos en los pueblos del valle del Ono.” Ellos tenían pensado hacerme mal. ³Yo les mandé emisarios, diciendo: “Estoy ocupado en la grande obra y no puedo ir, porque tendría que interrumpirla para verme con vosotros.” ⁴Por cuatro veces me pidieron lo mismo, y siempre les di la misma respuesta.

El relato del malestar entre la clase trabajadora interrumpió la historia de la reconstrucción de las murallas (4:17). Las dificultades externas forzaron de tal manera las obras, que los mismos enemigos fueron los primeros en maravillarse de la rapidez con que se habían llevado a término. Un ataque armado contra una ciudad amurallada no tenía probabilidades de éxito, ni el rey de Persia lo hubiera autorizado. Entonces los enemigos de los judíos idearon una estratagema: convocar a Nehemías a una reunión que tendría lugar en país neutral, a unos 50 kilómetros de Jerusalén, en el poblado de Kefira, en el valle de Ono, lugar que corresponde al actual Kefira Ana, a nueve kilómetros al noroeste de Lidda. El texto hebraico dice “en las ciudades,” lección que debe cambiarse en “una de las ciudades.” Unos interpretan el término hebraico *Kefirim* como nombre propio de una ciudad o aldea, muy probablemente Kefira (Esdr 2:25; Jos 9:17). Nehemías intuyó lo que estaban maquinando y rehusó la invitación alegando que estaba ocupado.

Carta de Sambalat (6:5-9).

⁵ La quinta vez me mandó Sambalat el mismo mensaje por medio de un servidor suyo, que traía en la mano una carta abierta. ⁶ En ella estaba escrito: “Dicese entre las gentes, y Guesem lo confirma, que tú y los judíos pensáis rebelaros, y que, con este fin, construís las murallas. Según estas mismas informaciones, tú serás su rey. Asimismo se dice ⁷ que tienes ya profetas que predicán de tí por Jerusalén, diciendo: “Judá tiene rey.” Esto seguramente llegará a oídos del rey. Ven, pues, y hablarnos.” ⁸Entonces mandé decirle: “No hay nada de lo que dices; eres tú quien lo inventó.” ⁹ Pues todos querían asustarnos, creyendo que así dejaríamos los trabajos; por eso yo me di a la obra con más ardor todavía.

La tozudez de Sambalat le movió a insistir. Al mandar la carta abierta no pretendía mofarse o insultar a Nehemías, sino más bien sembrar entre el público la inquietud y divulgar unas acusaciones que él había inventado o recogido de ambientes dudosos. Efectivamente, Guesem (2:19) había lanzado la acusación de que Nehemías y los judíos querían rebelarse contra el rey de Persia. Otro rumor habla de la existencia de profetas enviados por Dios y encargados de apoyar la

candidatura de Nehemías como nuevo rey de Israel **La declaración de los profetas era tenida por palabra de Dios**· bastaba que ellos ungieran rey a Nehemías para que el pueblo lo reconociera como tal. En la historia de Israel (Saúl, David, Jehú) existen ejemplos de la intervención profética en la elección y unción real. El profetismo existía todavía (v. 10-14). La proclamación de Nehemías por rey significaría una rebelión contra el poder central, pero se ajustaría a ciertas tendencias judías que habían visto en Zorobabel al rey mesiánico anunciado por Ageo (2:20-23). Si este movimiento hubiérase producido en torno a Nehemías, fomentándolo él, hubiera alterado sin duda sus relaciones con el monarca persa. Tampoco Nehemías se intimida ante estas nuevas amenazas; al contrario, reaccionó hasta el punto de decir a Sambalat que todo lo había inventado él.

Juego sucio de Semeyas (6:10-14).

¹⁰ Fui luego en secreto a casa de Semeyas, hijo de Delayas, hijo de JMetabeel, al no poder venir él por estar impedido, y me dijo: “Vamos juntos a la casa de Dios, a la parte interior del templo; cerremos bien las puertas del santuario, porque van a venir a matarte; esta noche vendrán a matarte.” ¹¹Yo le contesté: “¿Huir un hombre como yo? ¿Es que un hombre como yo puede entrar en el templo y seguir viviendo? No entraré.” ¹²Entonces conocí que no era Dios quien le enviaba, sino que me aconsejaba esto porque Sambalat y Tobías le habían sobornado con dinero, ¹³y creían que así yo me atemorizaría y seguiría su consejo, cometiendo un pecado que podrían aprovechar para infamarme y cubrirme de oprobio. ¹⁴ Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sambalat y de sus obras. Acuérdate también de Naadía la profetisa y de los otros profetas que procuraban atemorizarme.

Parece que no salió de Nehemías la idea de ir a la casa de Semeyas. Más bien el texto sugiere que este último fingió encontrarse en estado de exaltación mántica, manifestando el deseo de verlo y hablarle. La palabra hebrea *asur*, impedido, cerrado (Jer 36:5) es interpretada diversamente. Unos le dan un sentido simbólico como queriendo manifestar que permanece encerrado en casa para significar a Nehemías que corre peligro de que le recluyan. Otros suponen que una impureza ritual le retenía en casa sin poder ir al templo (Jer 36:5; 1 Re 14:10). **El falso profeta había inventado** un plan misterioso con el fin de agarrar a Nehemías en la trampa, porque la voz popular le concedía la categoría de profeta, y, por pertenecer al orden sacerdotal, Nehemías acudió a la llamada de Semeyas. Pronto adivinó la malicia que había en sus palabras. Le proponía huir al templo y buscar asilo en el lugar santísimo, donde no podían entrar los laicos bajo pena de muerte (Ex 33:20; Núm 18:7). El mismo Semeyas, de la veintitrés clase sacerdotal (1 Crón 24:13), hubiera denunciado el hecho y reclamado las penas que la Ley prescribía contra los profanadores del santuario. Huyendo demostraría cobardía ante sus subditos y ante los enemigos.

¿Podía ser verdadero profeta el que así aconsejaba? No puede un profeta de Yahvé inducir a que se falte a los deberes del propio estado y se quebranten los preceptos de Dios. Supo después Nehemías que Sambalat y Tobías habían sobornado con dinero a Semeyas. Ruega Nehemías a Dios que castigue a sus enemigos conforme a sus maldades, invocando la ley del tallón (Ex 21:23; Lev 24:28; Deut 19:21). ¿Por qué se invoca la justicia de Dios sobre la profetisa Naadía, dejando impune a Semeyas? Acaso porque el plan tramado para perder a Nehemías fuera obra de Naadía, engañando a aquél. Vaccari pretende que Naadía era un profeta, el mismo que invitó a Nehemías a su casa; en el v.10 lee “Naadía” en vez de “Semeyas.” Traduce el v.14: “Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sambalat por lo que han hecho, y también del profeta Naadía.” Con esta hipótesis resuelve Vaccari la dificultad creada por el v.14, pero introduce arbi-

trariamente en el v.10 un nombre que no existe en el texto. Además, aunque los LXX llamen profeta a Naadía y en 8:33 sea éste nombre de varón, no hay razones para abandonar la lección “profetisa” del texto masorético.

El muro, acabado (6:15-16).

¹⁵ La muralla quedó terminada el día veinticinco del mes de Elul, en cincuenta y dos días; ¹⁶ y cuando todos nuestros enemigos lo supieron, todas las gentes que habitaban en torno nuestro entraron en temor y experimentaron una gran humillación, teniendo que reconocer que la obra se había llevado a cabo por la voluntad de Dios.

El mes Elul corresponde a septiembre-octubre. Las obras empezaron el día 3 ó 4 del mes Ab y se prosiguieron hasta el 25 de Elul, o sea hacia principios de octubre (el 2 de octubre del año 445, según Parker-Dubberstein). En total duraron cincuenta y dos días, terminando el mismo año 20 de Artajerjes. Flavio Josefo ¹ dice que se emplearon dos años y cuatro meses en acabar los muros, terminando el año 28 de Artajerjes. Pero el rey solamente reinó veinte años. En contra no puede invocarse la magnitud de la obra, que reclamaba muchos días y aun años de trabajo. No se trataba las más de las veces de levantar totalmente las murallas, sino de taponar los boquetes que en ella había. Además, la obra se hizo marchas forzadas, con turnos de noche, de manera que una multitud enardecida por su amor religioso y patriótico pudo terminar en cincuenta y dos días un trabajo que normalmente hubiera exigido años. Los mismos pueblos vecinos maravilláronse de la rapidez de la obra. ¿Qué impresión les causó? Dice el texto que “cayeron en sus propios ojos,” frase que puede entenderse o bien en el sentido de que quedaron deprimidos o en el de que “bajaron los ojos llenos de confusión.” Con un leve cambio textual (*wayyppale*) se obtiene la traducción: “Y esto fue admirable a sus ojos,” que está más en armonía con el contexto. Vieron ellos que Dios estaba a favor de su pueblo y que hacía fecundas sus obras.

Los amigos de Tobías (6:17-19).

¹⁷ Había también entonces grandes de Judá que mandaban frecuentemente cartas a Tobías, y las recibían de éste, ¹⁸ pues muchos de Judá se habían conjurado con él, por ser yerno de Secanías, hijo de Araí, y haber tomado su hijo Jojanán por mujer la hija de Mesulam, hijo de Baraquías. ¹⁹ Hablaban bien de él en mi presencia y le iban a contar lo que yo decía, y Tobías escribía sus cartas con el fin de atemorizarme.

Entre los enemigos ocupaba Tobías un lugar destacado, y era temible por estar en relación con los grandes de Judá. Muchos judíos habíanse obligado con juramento a permanecer fieles a Tobías. Este juramento es el llamado de *parentesco*, que obligaba a una identidad de puntos de vista en todas las cuestiones económicas y políticas. Basábase sobre un deber que radicaba en los vínculos de sangre, y, por lo mismo, se le concedía un carácter estrictamente sagrado. Puede también interpretarse el texto diciendo que mediaban entre Tobías y algunos grandes judíos vínculos de parentesco. Tobías era yerno de Secanías (Esdr 2:5), y su hijo estaba casado con una hija de Mesulam (Neh 3:4-30). Por su matrimonio, Tobías estaba emparentado con el sumo sacerdote Elíasib (13:4). Los matrimonios mixtos eran los causantes de muchos males que aquejaban al pueblo judío. Por el texto aparece que la obra de las murallas fue más bien llevada a cabo con la cooperación de los pobres que con la aportación de los ricos, entre los cuales eran populares las reformas radicales ideadas por Nehemías.

Medidas de seguridad (7:1-3).

¹ Cuando estuvo terminada la muralla y hube puesto las hijas de las puertas, los porteros, los cantores y levitas dedicáronse a sus funciones. ² Confié el gobierno de Jerusalén a mi hermano Jananí y a Jananías, jefe éste de la fortaleza, hombre superior a muchos por su fidelidad y por su temor de Oíos, y les dije: “Las puertas de Jerusalén no han de abrirse hasta que caliente el sol, y se cerrarán al ponerse, echando los cerrojos; y los habitantes de Jerusalén harán la guardia cada uno en su puesto delante de su casa.”

Una vez puestas las hojas de las puertas, los porteros hicieron cargo de las mismas. A primera vista choca la mención de cantores y levitas cabe a la de los porteros. Muchos autores (Batten, Bertho-Let, Rehm, Gelin, Michaeli, etc.) los eliminan del texto, y explican su presencia en él por tratarse de una lista de nombres casi mecánica y de una lamentable confusión entre los porteros del templo y los de la ciudad. Un amanuense, acostumbrado a leer las tres palabras juntas (Esd 2:70; 7:7; Neh 7:72; 10:29; 13:5) las repitió mecánicamente aquí. Los pocos exegetas que siguen el texto aducen las circunstancias extraordinarias por las que atravesaba la ciudad, en régimen de excepción. En tiempos normales eran solamente los porteros los que vigilaban las puertas; pero en un ambiente de hostilidad, interna y externa, “no es de maravillar que Nehemías tomara medidas extraordinarias y, no juzgando suficiente el número de los porteros, echara mano de otros que tenían una posición oficial y de cuya probada fidelidad podía fiarse” (Fernández).

De Jananí se habló en 1:2; se duda si era hermano de Nehemías en sentido estricto. De Jananías se sabe que era fiel y temeroso de Dios. Debía de ser de condición humilde, pero superaba en virtud a otros muchos que alardeaban de religiosos y patriotas, desmintiendo en la práctica lo que afirmaban de palabra. A Jananías estaba encomendada la vigilancia de la fortaleza, de la *birah*, *baris*, o torre Antonia, que se hallaba en la extremidad noroeste del templo. Las puertas de la ciudad abríanse de día y cerrábanse de noche, “cuando todavía había sol,” según lección de Aquila y Siríaca. Este parece ser el sentido del v.3, cuyo texto masorético debe corregirse ligeramente. Circunstancialmente había dos clases de guardias: los que lo eran de oficio y los que vigilaban el trecho de la muralla delante de su casa.

Repoblación de Jerusalén (7:4-6).

⁴ La ciudad era espaciosa y grande, pero estaba poco poblada y había muchas casas sin reedificar. ⁵ Mi Dios me puso en el corazón reunir a los grandes, a los magistrados y al pueblo para hacer el censo. Hallé un registro genealógico de los primeros que habían vuelto, y vi escrito en él lo siguiente: ⁶ “Estos son los hijos de la provincia (judea) que subieron del destierro, los que había llevado cautivos Nabucodonosor, rey de Babilonia, y volvieron a Jerusalén y a Judá cada uno a su ciudad.

No cabe imaginar el área de Jerusalén en tiempos de Nehemías como la que ocupa actualmente. No puede calcularse el número de Abitantes, y sería aventurado señalar un censo superior a los diez mil. Porque aunque regresaran de Babilonia 42.360 judíos en tiempos de Zorobabel, muchos de ellos se establecieron en los pueblos de la provincia (Esd 2:70; Neh 7:72; 11:3), por disponer allí de tierras, por ser más llevadera la vida (5:1-19; 11:3) y por estar allí el sepulcro de sus mayores. Reconstruida la muralla de la ciudad, era fácil que muchos judíos de los pueblos circunvecinos se trasladaran a la capital, por considerarse allí más seguros. Nehemías favorecía la im mi-

gración a la ciudad con el fin de formar una aglomeración compacta de muchas familias. Dícese en el texto que “había muchas casas sin reedificar.” No quiere esto decir que la ciudad estuviera en ruinas, sino que muchas casas derruidas con ocasión de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor no fueron levantadas de nuevo. A medida que llegaban nuevas olas de sionistas, levantábase casas (Ag 1:4-9), devolviendo a la capital el aspecto urbanístico que tuvo antes de la cautividad. Pero quedaban muchos solares baldíos y casas derruidas que no encontraban una mano que los redimiera. Sin embargo, la expresión “casas sin reedificar” puede tener el sentido de “familias que no estaban constituidas,” alegando para esta interpretación el v.3 y Ageo (1:8). La frase “construir una casa” debe entenderse, dice Gelin, de “formar una familia” (Prov 24:27; Rut 4:11). ¿Cuántos eran los repatriados? ¿En dónde habitaban? Para hacer el censo convocó Nehemías una asamblea general en vistas a reconstruir la genealogía de las familias. Esto le permitirá saber con *certeza* qué familias conservaban su pureza de raza y cuáles habíanse contagiado con matrimonios mixtos. Un elenco de familias repatriadas en tiempos de Zorobabel facilitó la tarea. Dicha lista yacía en algún archivo de la ciudad. Nehemías la juzgó tan importante, que la incorporó en sus Memorias, ejemplo que siguió más tarde el cronista o autor del libro de Esdras. Aparte de pequeñas variantes de nombres y cifras, debido a la tradición textual, ambas listas convienen.

Familias que volvieron con Zorobabel (7:7-68).

⁷ Partieron con Zorobabel: Josué, Nehemías, Azarías, Raamías, Najamani, Mardoqueo, Bilsán, Misperet, Bigbai, Nahum y Baana. Número de los hombres del pueblo de Israel: ⁸ Hijos de Paros, dos mil ciento setenta y dos. ⁹ Hijos de Sefatías, trescientos sesenta y dos. ¹⁰ Hijos de Ara, seiscientos cincuenta y dos. ¹¹ Hijos de Pahat Moab, los hijos de Josué y de Joab, dos mil ochocientos dieciocho, ¹² Hijos de Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro. ¹³ Hijos de Zatu, ochocientos cuarenta y cinco. ¹⁴ Hijos de Zacai, setecientos sesenta. ¹⁵ Hijos de Baní, seiscientos cuarenta y ocho. ¹⁶ Hijos de Bebai, seiscientos veintiocho. ¹⁷ Hijos de Azgad, dos mil trescientos veintidós. ¹⁸ Hijos de Adonicam, seiscientos sesenta y siete. ¹⁹ Hijos de Bigbaí” dos mil sesenta y siete. ²⁰ Hijos de Adín, seiscientos cincuenta y cinco. ²¹ Hijos de Ater, de Jijisquía, noventa y ocho. ²² Hijos de Jasún, trescientos veintiocho. ²³ Hijos de Besai, trescientos veinticuatro. ²⁴ Hijos de Jarif, ciento doce. ²⁵ Varones de Gabaón, noventa y cinco. ²⁶ Varones de Betlehem y de Netofa” ciento ochenta y ocho ²⁷ Varones de Anatot, ciento veintiocho. ²⁸ Varones de Betzavet, cuarenta y dos. ²⁹ Varones de Quiriat-Jerarim, Quefira y Beerot, setecientos cuarenta y tres ³⁰ Varones de Rama y Gabba, seiscientos veintiuno. ³¹ Varones de Micmas, ciento veintidós. ³² Varones de Betel y de Hai, ciento veintitrés. ³³ Hijos de Nebo, de Magbis, cincuenta y dos, ³⁴ Hijos de la otra Elam, mil doscientos cincuenta y cuatro. ³⁵ Hijos de Jarim, trescientos veinte. ³⁶ Varones de Jericó, trescientos cuarenta y cinco. ³⁷ Varones de Lod, de Jadid y Ono, setecientos veintiuno. ³⁸ Hijos de Senaa, tres mil novecientos treinta. ³⁹ Sacerdotes: Hijos de Idayas, de la casa de Josué, novecientos setenta y tres. ⁴⁰ Hijos de Immer, mil cincuenta y dos. ⁴¹ Hijos de Pasjur, mil doscientos cuarenta y siete. ⁴² Hijos de Jarim, mil diecisiete. ⁴³ Levitas: Hijos de Jesúa, de Cadmiel, de Baní, de Ode vías, setenta y cuatro. ⁴⁴ Cantores: Hijos de Asaf, ciento cuarenta y ocho. ⁴⁵ Porteros: Hijos de Salum, hijos de Ater, hijos de Taiman, hijos de Acub, hijos de Jatita, hijos de Sobai, ciento treinta y ocho. ⁴⁶ Netineos: Hijos de Sija, hijos de Jasu-

fa, hijos de Tabaot, ⁴⁷ hijos de Queros, hijos de Sia, hijos de Padón, ⁴⁸ hijos de Leba-na, hijos de Jegaba, hijos de Acub, hijos de Jabag, hijos de Salmeí, ⁴⁹ hijos de Janón, hijos de Guedel, hijos de Gajar; ⁵⁰ hijos de Rehaya, hijos de Rasín, hijos de Necada, ⁵¹ hijos de Gasam, hijos de Uza, hijos de Fasea, ⁵² hijos de Besaí, hijos de Asna, hijos de Mehunim, hijos de Nefisim, ⁵³ hijos de Bacbuc, hijos de Jacufa, hijos de Jar-jur, ⁵⁴ hijos de Basut, hijos de Mejidas, hijos de Jarsa, ⁵⁵ hijos de Barcos, hijos de Sisera, hijos de Temaj, ⁵⁶ hijos de Nesiaj, hijos de Jatifa. ⁵⁷ Hijos de los siervos de Salomón: hijos de Sotai, hijos de Hasoforet, hijos de Perida, ⁵⁸ hijos de Jaala, hijos de Darcón, hijos de Guidel, ⁵⁹ hijos de Sefatías, hijos de Jatil, hijos de Poqueret-Asebasim, hijos de Amón. ⁶⁰ Todos los netineos e hijos de los siervos de Salomón, trescientos noventa y dos. ⁶¹ Estos son los que subieron de Telmelaj, Teljarsa, Querub Addón e Immer, y no pudieron probar la casa de sus padres ni su linaje, y si eran de Israel: ⁶² hijos de Delayas, hijos de Tobías, hijos de Necoda, seiscientos cuarenta y dos. ⁶³ Y de los sacerdotes, hijos de Abaías, hijos de Hacos, hijos de Barzilai, que tomó mujer de las hijas de Barzilai, galadita, y se llamó con el nombre de ellas. ⁶⁴ Estos buscaron su registro en las genealogías, y no se halló, y fueron privados del sacerdocio, ⁶⁵ y les mandó el “tirsata” que no comiesen de las cosas santas hasta que hubiese sacerdote con “urim” y “tummim.” ⁶⁶ La congregación toda era de cuarenta y dos mil trescientos sesenta, ⁶⁷ sin contar sus siervos y siervas, que eran siete mil trescientos treinta y siete, habiendo entre ellos doscientos cuarenta y cinco cantores y cantoras. Sus caballos eran setecientos treinta y seis; sus mulos, doscientos cuarenta y cinco; ⁶⁸ sus camellos, cuatrocientos treinta y cinco, y sus asnos, seis mil setecientos veinte.

En el v.7 se leen los nombres de Azadas, Raamías, Misperet y Nahum en lugar de Seraya, Raelayas, Mispar y Rehum. En el v.10 ² halla el número 652 en vez de 775 (Esdr 2:5). Otras diferencias Amérales en v.11:13:17:32. Gran parte de las lecciones variantes se explican por desidia de los copistas y por el afán de otros de querer concordar ambas listas.

Regalos al templo (7:69-72).

⁶⁹ Algunos de los príncipes de las familias dieron para las obras. El “tirsata” dio para el tesoro mil dáricos de oro, cincuenta tazones y treinta vestiduras sacerdotales; ⁷⁰ y los príncipes de las familias dieron para el tesoro de la obra veinte mil dáricos de oro y dos mil doscientas minas de plata; ⁷¹ y lo que dio el resto del pueblo fueron veinte mil dáricos de oro, dos mil minas de plata y sesenta y siete vestiduras sacerdotales. ⁷² Habitaron los sacerdotes, los levitas, los cantores, los porteros, los netineos y todo Israel en sus ciudades. Llegado el séptimo mes ya estaban los hijos de Israel en sus ciudades.

A medida que el elenco toca a su fin, se observa mayor discrepancia entre el texto de Esdras y el de Nehemías. El v.69 no se halla en Esdras. Algunos jefes de familia dieron *para la obra*; en Esdr 2:68 se dice que las limosnas iban destinadas a las obras del templo. Un dato nuevo es el donativo del gobernador (*tirsata*), probablemente Zorobabel. ¿Es acaso Nehemías? Los LXX citan expresamente su nombre. Distingue el texto tres clases de donantes: el gobernador, los jefes y el pueblo. El v.72 y el primero del capítulo siguiente se reproducen casi textualmente en Esdr 2:70b-3:1. Acaso sea éste su lugar propio, por tratarse de un fragmento de las memorias de Esdras, que cita el cronista. Cuando este último tomó la lista de Neh 7:6-72a, para insertarla tam-

bién en Esdr c.2, dejó subsistir estos dos versículos, que preparan la lectura de la Ley, y no el restablecimiento del altar, de que se habla en Esdras (Michaeli).

1 Ant. *Iud.* 11:5-8.

Las Reformas de Nehemías (8:1-13:1).

Venciendo Grandes Dificultades, Había Creado Nehemías Una atmósfera patriótica con la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. Este hecho tiene una significación extraordinaria por cuanto devolvía al pueblo aquel orgullo y sentimiento nacional que había animado a las generaciones anteriores al exilio. Con la ciudad dismantelada no podían los judíos hacer prevalecer sus derechos; estaban supeditados al capricho de las gentes del país y de sus autoridades, que podían libremente penetrar en el interior y desbaratar los planes para la creación de una conciencia nacional. Una vez que Jerusalén ha recobrado sus murallas, vuelve a convertirse en la capital del judaísmo y en el punto céntrico donde convergían las miradas de todos los judíos, de dentro y de la diáspora. Aunque no disfrutaba la ciudad de autonomía completa, sin embargo podían sus habitantes atrincherarse detrás de sus muros en caso de que las gentes del país les acometieran. El rey de Persia estaba lejos y no inquietaba a los judíos con tal de que oficialmente le estuvieran sujetos.

Pero a la reconstrucción de las murallas, al mejoramiento económico, al arreglo social operado por Nehemías, debía acompañar la reforma moral, política y disciplinar. **El factor espiritual** era la base sobre la cual debía asentarse el nuevo Israel. La vuelta a la Ley le aseguraba la propia personalidad e independencia frente a los imperios que le rodeaban y de continuo le acechaban. En los capítulos siguientes se trata de la **reforma religiosa** llevada a término por Esdras y Nehemías (8:1-9:37); de la renovación de la alianza entre Dios y el nuevo Israel (10:1-40). Los capítulos n y siguientes se enlazan con el séptimo, en donde se empezó a hablar de la repoblación de Jerusalén.

En la puerta de las Aguas (8:1-2).

¹ **Legado el séptimo mes, los hijos de Israel estaban ya en sus ciudades; y entonces todo el pueblo, como un solo hombre, se reunió en la plaza que hay delante de la puerta de las Aguas, y dijeron a Esdras el escriba que llevase el libro de la Ley de Moisés, dada por Yahvé.** ² **Esdras el sacerdote llevólo ante la asamblea, compuesta de hombres y mujeres, de cuantos eran capaces de entenderla. Era esto el día primero del mes séptimo.**

Discuten los exegetas si los c.8-10 están o no desplazados de su contexto. Los que se pronuncian por la parte afirmativa insisten en que interrumpen la narración de la repoblación de Jerusalén, cuyo tema se esboza en el c.7 y se desarrolla a partir del c.11. La repoblación de Jerusalén, escribe Ricciotti, se narra en Neh 7:72a y 11:1ss, formando originariamente un bloque, en medio del cual fue puesto más tarde, y en contra de la cronología, como una cuña, la relación contenida en los c.7:72b; 8; 9; 10. Según Ricciotti, el orden de la narración debía ser el siguiente: 7:1-72; 11:1-36; c.8-10; 12; 13. Dado que los acontecimientos de los capítulos 7 y 11 exigen un año de tiempo, debe concluirse que si en 8:1 se habla del séptimo mes, no puede éste corresponder al mes séptimo del año en que fue acabado el muro (6:15), mes exacto del año 20 de Artajerjes I (445 a.C.), porque no pudieron hacerse tantas innovaciones en el curso de una semana, a saber,

del 25 de Elul al 1.º de Tishri. Luego el año séptimo de que habla 8:1 corresponde al 445. Gelin fija los acontecimientos como sigue: 1) Esdr 7:1-8:36: viaje de Esdras a Jerusalén; 2) Neh 7:72b-8:18: Esdras lee la Ley; 3) Esdr 9:1-10:44: los matrimonios mixtos; 4) Neh 9:1-37: ceremonia expiatoria. Opina Dyson que Neh 8-10 seguía originariamente a Esdr c.10. Con esta disposición se llena un hueco en la narración de Esdras y se suprime la dificultad del texto actual, consistente en la presencia de Neh 8-10 entre 7:4 y 11:1. Tal vez el traslado se deba a que las primeras líneas de Neh c.8 son idénticas a las que siguen inmediatamente al catálogo de Esdr c.2, siendo de esta manera colocada toda la sección del catálogo de Neh c.7. Acaso con ello no hacemos más que enriquecer a Esdras a expensas de Nehemías¹. Otros autores (Fernández, Ubach, Médiebelle) reconocen que los capítulos, 8-10 están en su sitio; hay unanimidad en ver entre los mismos unidad perfecta (contra Batten y Torrey), y no creen que la reforma religiosa deba atribuirse totalmente a Esdras, con exclusión de Nehemías. En resumen, para estos autores los c.8-10 *están fuera de lugar ni deben trasladarse* al libro de Esdras. Interrumpen, es verdad, el relato de la repoblación de Jerusalén; pero era necesario mucho tiempo para realizar el proyecto anunciado en 7:4-5 y para llegar a las medidas de que habla el c.11. En pocos días no podían reconstruirse las casas (7:4) e instalar en Jerusalén los habitantes de la provincia (11:1-3). Entre las operaciones primera y última hubo tiempo para la renovación de la alianza (c.8-10), condición indispensable para el pío Nehemías de la restauración política, de la cual la dedicación de la muralla sería el coronamiento (12:27-43). A la objeción que se les hace del cambio en estos capítulos de la primera persona por la tercera, responde Fernández: Estos acontecimientos los había descrito brevemente Nehemías en sus memorias; pero el autor del libro, queriendo ampliar el tema, se apartó en este punto de las memorias y las sustituyó por una narración propia, fundada en dichas memorias y otros documentos.

Estos son los argumentos que esgrimen los partidarios del orden actual. Para éstos, el séptimo mes tiene relación con el mandato de Nehemías. Las murallas se acabaron el 25 del mes Elul; la asamblea se reunió al mes siguiente del año 445. En contra no puede aducirse el hecho de haberse celebrado entre las dos fechas otra asamblea (7:5), porque ésta congregó únicamente a los grandes y magistrados.

La asamblea se congregó en la puerta de las Aguas (3:26), al nordeste del Ofel, lugar donde Esdras reunió al pueblo (10:9), y que llama *plaza del templo*. En ella tomaron parte hombres y mujeres, todos los que “escuchando podían comprender” (texto hebreo). Esdras aparece aquí por vez primera en el libro de Nehemías, dándosele los títulos de escriba (Esdr 7:6) y sacerdote (Esdr 7:5-11). El tercer libro de Esdras le llama “sumo sacerdote” (9:39; 40-49). Por el título se relaciona con aquellos doctores cuya misión consistía en interpretar auténticamente la Ley y asegurar su fiel transmisión a la posteridad. Pelaiia, que admite el orden Nehemías-Esdras, y para el cual la misión de este último tuvo lugar el año 398, reinando Artajerjes II Mnemone (405-358), escribe que Esdras, siendo joven (unos treinta años), asistió a la asamblea convocada por Nehemías (444 a.C.) por invitación de éste. Aunque joven, era apreciado universalmente por el conocimiento profundo que tenía de la Ley. Por lo mismo le llamó Nehemías para que le asesorara en unos momentos en que tenía necesidad de un sacerdote que completara, con la reconstrucción moral y religiosa, los trabajos materiales que había llevado a cabo. Accediendo a la invitación de Nehemías, sigue diciendo Pelaiia, abandonó Esdras Babilonia para colaborar con él. Terminada su misión, regresó de nuevo a Babilonia, que dejó definitivamente el año 398, llevando consigo una caravana de repatriados (Esdr 7:1-10). Sin embargo, en el acto de la promulgación de la Ley aparece Esdras como hombre maduro y familiarizado des-¿e muchos años con la misma. El fracaso en su empeño por reconstruir las murallas de Jerusalén (Esdr 4:6-23) hicieron

que abandonara la dirección del grupo de repatriados y se dedicara a sus funciones sacerdotales y al estudio de la Ley. De hecho, desde el séptimo año de Artajerjes (Esdr 7:1-10:44) hasta el año 20 desaparece ¿e la escena de la historia. Durante estos catorce años moró en Jerusalén; no se vislumbran en el texto vestigios de que fuera llamado de Babilonia para leer la Ley a los judíos de Jerusalén.

¿Qué debe entenderse por la Ley de Moisés? Ciertamente no llevó Esdras el Pentateuco tal como nos lo han retransmitido los masoretas. Algunos autores católicos modernos admiten que Moisés escribió o hizo que se escribiera bajo su dirección todo el Pentateuco, excepto el episodio de su muerte y funerales. No es ésta la opinión más corriente entre los católicos, los cuales admiten la mosaicidad substancial del Pentateuco. En el fondo, la substancia de las tradiciones que se han incorporado en el Pentateuco, el núcleo de su legislación, remontan a los tiempos en que Israel se constituyó como pueblo bajo la égida de Moisés. Fue él el organizador de su pueblo, **su mentor religioso** o, su primer legislador. Las tradiciones anteriores que terminan en él y los acontecimientos de los cuales fue él protagonista convirtieron en epopeya nacional. La religión de Moisés marcó siempre la fe y la práctica del pueblo; la Ley de Moisés ha sido siempre su norma. Las adaptaciones que impuso el cambio de tiempos hicieron conforme a su espíritu y pusieron bajo su autoridad ². La tradición yahvista es acaso anterior al mismo Moisés; la elohista, contemporánea suya; una y otra se pusieron por escrito andando el tiempo. El Deuteronomio tiene relación con la reforma de Josías. La tradición sacerdotal es posterior, constituyéndose como tal durante el exilio e imponiéndose después del mismo. Es muy posible que Esdras, durante el tiempo en que desapareció de la vida pública, se dedicara a la composición del Pentateuco, dándole la estructura que presenta hoy. Esdras compone un libro con materiales de procedencia y espíritu diverso, muchos de los cuales tienen sus raíces en tiempos de Moisés; los restantes están impregnados y concebidos de conformidad con su espíritu. De ahí que Esdras, con su obra redaccional, pudo dar a conocer por vez primera en la historia y sistematizar en un todo orgánico el libro de la Ley de Moisés. Como hemos dicho, ni en su espíritu ni en cada una de sus partes, tomadas aisladamente, era desconocido este libro de la Ley; le faltaba la mano del gran legislador Esdras para que las diversas tradiciones existentes fueran refundidas en una obra de conjunto.

Prescribe la Ley (Lev 23:24; Núm 29:1) que en el novilunio del séptimo mes hubiera fiesta solemne y asamblea santa (*miqra qodesh*). *Miqra* significa también, y precisamente en nuestro relato (8:8), *lectión de la Ley*. Así, pues, los judíos que se reúnen el día primero del séptimo mes para la lectura de la Ley, cumplen, según la mente del autor, la Ley (Schneider).

Esdras en el estrado (8:3-6).

³ Esdras estuvo leyendo el libro desde la mañana hasta la tarde en la plaza que hay delante de la puerta de las Aguas, a los hombres, mujeres y a cuantos podían entender. ⁴ Estaba Esdras el escriba sobre un estrado de madera que se alzó con esta ocasión; y estaban junto a él, a su derecha, Matatías, Semeyas, Anaía, Urías, Jecías y Maasías, y a su izquierda, Peda-ya, Misael, Malquiya, Asum, Jasadana, Zacarías y Mesulam. ⁵ Abrió Esdras el libro, viéndolo todos, por estar él más alto que todo el pueblo, y, al abrirlo, todos se pusieron de pie. ⁶ Bendijo entonces Esdras a Yahvé, Dios grande, y todo el pueblo alzando las manos, respondió: “Amén, amén”; y, postándose, adoraron a Yahvé rostro a tierra.

Escena grandiosa que el v.3 describe en sus rasgos esenciales y que redondean los versos si-

guientes (4-8). Delante de la puerta se extendía una plaza, en la cual se apiñaron hombres, mujeres y jóvenes para escuchar la lectura de la Ley de Moisés. Junto a la puerta se levantó un estrado, desde el cual dominaba Esdras a la multitud. A su derecha e izquierda sentáronse trece hombres, probablemente sacerdotes, que garantizaban con su presencia la verdad de cuanto leía Esdras. La lectura duraba unas seis horas, desde el amanecer hasta el mediodía. El texto sugiere que se leían secciones particulares, puntos aislados, predominantemente legislativos; no se excluye, sin embargo, la lectura continua de los pasajes históricos. Esdras, de pie, tomó el rollo de la Ley y, desenvolviéndolo para empezar la lectura, vio cómo toda la multitud se ponía de pie en señal de respeto (Que 3:20). Hemos dicho que eran trece los personajes que rodeaban a Esdras. ¿Por qué este número? Las versiones antiguas lo reducen a doce, para simbolizar a las doce tribus. Otros elevan el número a catorce. El número 13 reaparece en el v.7. Se empieza el acto con una oración de alabanza a Yahvé, no citándose la fórmula empleada, que acaso coincidía con la de 1 Crón 29:10 o de Neh 9:5. Durante la misma alzó el pueblo las manos en señal de aprobación o solidaridad (Vaccari, Dyson), de oración (Ex 17:11) o de juramento, respondiendo: “Amén,” posttrándose en tierra para adorar a Yahvé (2 Crón 7:3; 20:18).

Misión de los levitas (8:7-8).

⁷ **Josué, Baní, Serebías, Janún, Acub, Sebtái, Odias, Maasías, Quelita, Azarías, Josabad, Janán y Pelaya, levitas, explicaban la Ley al pueblo.** ⁸ **Leían el libro de la Ley de Dios, explicándolo, exponiendo su sentido de modo que el pueblo entendiera la lectura.**

Gelin piensa que el v.7 ha sido añadido por el cronista con el \ de dar a los levitas mayor relieve, de conformidad con la que tienen en la liturgia reciente. Añade que esta adición es poco feliz por el hecho de mencionar las explicaciones del texto que leía Esdras, de que se habla en el v.8. Sin embargo, no convencen tales razones; antes bien, el contexto exige su presencia. En efecto, va describiendo el autor el marco en que se desenvolvía la gran ceremonia. Además de Esdras, de sus acompañantes y del pueblo presente, habla el texto de la misión de los levitas, que consistía en aclarar lo que se leía o iba a leerse. Estaban ellos colocados sobre un lugar alto (9:4). ¿Cómo procedían? Podemos imaginar que Esdras leía un punto, y los levitas, por turno, lo aclaraban con algunas explicaciones. Puede darse también que el pueblo estuviera dividido en secciones, de cada una de las cuales cuidaba un levita. En el v.8 se especifica más la labor de los levitas. Los LXX traducen: “Y Esdras leyó”; “y leían ellos” (hebreo). Algunos exegetas traducen: “Se leía,” sin especificar el sujeto. No vemos inconveniente en mantener la lección “y ellos leían.” Esto no empece que Esdras leyera el texto de la Ley, que los levitas repetían de nuevo, o bien a todo el pueblo, o cada levita a los de su sección. A esta lectura seguía una paráfrasis, probablemente en arameo. La palabra *meparash* (Esdr 4:18) significa separar, cortar, expresar claramente (Prov 23:32; Ez 34:12). Unos autores le dan el sentido de *traducir*. Esdras leía en hebreo y los levitas traducían al arameo; o leían en arameo y los levitas lo traducían al hebreo (Naville). Creemos que la palabra debe de significar que los levitas exponían y explicaban en lengua aramaica el texto que Esdras y ellos habían leído en la lengua santa, que muchos habían olvidado durante los años de la cautividad.

Las autoridades exhortan a la alegría (8:9-12).

⁹ Nehemías, gobernador; Esdras, sacerdote y escriba, y los levitas que hacían al pueblo la explicación, dijeron a todo el pueblo: “Hoy es día consagrado a Yahvé, vuestro Dios; no os entristezcáis ni lloréis,” pues todo el pueblo lloraba oyendo las palabras de la Ley. ¹⁰ Y luego les dijo: “Id y comed manjares grasos, y bebed licores dulces, y mandad parte a los que no han preparado, pues hoy es día consagrado al Señor; y no os entristezcáis, porque la alegría de Yahvé es vuestra fortaleza.” ¹¹ Los levitas apaciguaban al pueblo, diciendo: “Callad, que hoy es día santo, y no os entristezcáis.” ¹² Fuese todo el pueblo a comer y a *beber* y a enviar porciones, disfrutando de gran alegría porque había entendido lo que se le había enseñado.

Nehemías es llamado el “tirsata” (Esd 2:63; Neh 7:65-69), nombre persa cuyo significado corresponde a gobernador. Algunos concideran las palabras “Nehemías, gobernador” como una adición posterior; suprimen también la mención de los levitas, basándose en Que el verbo de los v.10 y 11 está en singular.

¿Por qué lloró el pueblo? Porque pudo comparar su conducta con lo que se prescribía en la Ley; tuvo conciencia de su pecado y temía el castigo. Bueno era que reconocieran su pecado, pero mejor todavía que se arrepintieran de sus descarríos e hicieran el propósito de enmendarse. Además, el primer día del mes séptimo en la fiesta de las trompetas (Lev 23:23-25; Núm 29:1-6). Debían, *puzs* regocijarse en este día consagrado al Señor. Invita Esdras al puebl' a que coma manjares escogidos (*grasuras* dice el texto) y beba bebidas dulces (Deut 14:26). De esta alegría debían participar los judío pobres (Deut 16:11-14; Est 9:19-22). “ ¡La alegría de Yahvé es vuestra fortaleza!” (1 Crón 16:27), dice Nehemías.

Proclamación de la fiesta de los Tabernáculos (8:13-15)

¹³ El segundo día, los jefes de familia de todo el pueblo, los sacerdotes y los levitas se reunieron con Esdras el escriba para profundizar en las palabras de la Ley. ¹⁴ Hallaron que en la Ley que había dado Yahvé por mano de Moisés estaba escrito que los hijos de Israel habitasen en cabañas en la solemnidad del mes séptimo. Cerciorados de ello, ¹⁵ proclamaron por todas las ciudades y en Jerusalén esta nueva, diciendo: “Subid a los montes y traed ramas de acebuche, ramas de arrayán, ramas de palmera y de todo árbol frondoso, para hacer las cabañas, como está mandado.”

En la Ley se habla de las fiestas de los Tabernáculos (Lev 23:34-43; Deut 16:13-15), pero en términos distintos. Recordaba la fiesta la marcha de Israel por el desierto (Ex 16:35; Lev 23:43); sedaba gracias a Dios al finalizar la cosecha (Ex 23:16; Deut 16:13). El texto no menciona la fiesta de la Expiación (*kippur*), que se celebraba entre la de las Trompetas y la de los Tabernáculos (*sukkot*; Lev 23:27).

El pueblo de fiesta (8:16-18).

¹⁶ Salió, pues, el pueblo todo, y, trayendo las ramas, hicieron cabañas, unos en sus terrados, otros en sus patios y en los atrios de la casa, en la plaza de la puerta de las Aguas y en la plaza de la puerta de Efraím. ¹⁷ Todos los de la congregación que volvieron de la cautividad hicieron cabañas y habitaron en ellas, cosa que no habían hecho los hijos de Israel desde los días de Josué, hijo de Nun, hasta entonces. Hubo gran alegría. ¹⁸ Se fue leyendo día por día el libro de la Ley de Dios, desde el primero hasta el último. La fiesta duró siete días, y al octavo tuvieron gran asamblea, se-

gún lo prescrito.

De esta fiesta da noticia Esdr 3:4; era muy arraigada en el pueblo (1 Re 8:62-65; 12:32; Os 12:10). Celebrábase en tiempos de Salomón (2 Crón 7:8; 8:13), pero no con tanta solemnidad como ahora. Conforme a las prescripciones de Lev 23:36; Núm 29:35, tuvo lugar una asamblea el día octavo, día 22 de Tishri (2 Mac 10:6).

Ayuno y abstinencia (9:1-3).

¹El día veinticuatro del mismo mes se reunieron los hijos de Israel en ayuno, vestidos de saco y cubiertos de polvo. ² La estirpe de Israel se separó de todos los extranjeros, y, puestos en pie, confesaron sus pecados y las iniquidades de sus padres. ³ En pie cada uno en su lugar, se leyó en el libro de la Ley de Yahvé, su Dios, una cuarta parte del día, y otra cuarta parte confesaban y adoraban a Yahvé.

Había ayuno riguroso desde el anochecer del 23 hasta la misma hora del día siguiente, vestidos todos de saco (2 Sam 3:31; 1 Re 21:27), cubierta la cabeza (Job 2:812; 1 Sam 4:12). Algunos exegetas creen que se trata de la fiesta de las Expiaciones, que este año se trasladó a este día (8:14). Se leía la Ley por espacio de tres horas, desde el holocausto de la mañana, hacia las nueve, hasta el mediodía. Después de la cautividad, los hebreos dividían el día en cuatro partes: prima (6-9), tercia (10-12), sexta (13-15), nona (16-18). La noche dividiase en cuatro vigilias (Ex 14:24; Mt 14:25).

Confesión de los pecados (9:4-5).

⁴Luego los levitas Josué, Baní, Gadmiel, Sebanías, Buni, Serebías, Baní y Quenani se levantaron sobre la grada de los levitas y clamaron en voz alta a Yahvé, su Dios. ⁵ Dijeron los levitas Josué, Cadmiel, Baní, Jasábanlas, Serebías, Odias, Sebanías y Petajya: “Levantaos, bendecid a Yahvé, vuestro Dios, por los siglos de los siglos. Bendito sea su glorioso nombre sobre toda alabanza y bendición.”

En los v.4 y 5 se citan ocho levitas en ambas listas; los nombres no concuerdan debido a la corrupción del texto.

Plegaria de los levitas (9:6-37).

“⁶ Tú, ¡oh Yahvé! eres único; tú hiciste los cielos y los cielos de los cielos y toda su milicia; la tierra y cuanto hay en ella; los mares y cuanto en ellos hay; tú das vida a todas las cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran. ⁷ Tú eres, ¡oh Yahvé! el Dios que eligiste a Abraham, y le sacaste de Ur Gasmim, y le diste el nombre de Abraham. ⁸ Hallaste fiel su corazón ante ti e hiciste con él alianza de darle la tierra del cananeo, del jeteo, del amorreo, del fereceo, del jebuseo y del guergueseos, de dársela a su descendencia, y cumpliste tu palabra, porque eres justo. ⁹ Tú miraste la aflicción de nuestros padres en Egipto y oíste su clamor en el mar Rojo. ¹⁰ Tú obraste prodigios y maravillas contra Faraón, contra sus siervos y contra todo el pueblo de su tierra, porque sabías con cuánta crueldad los habían tratado, y engrandeciste tu nombre como lo es hoy. ¹¹ Tú dividiste el mar ante ellos, y pasaron por en medio de él a pie

enjuto, y a sus perseguidores los arrojaste a lo profundo, como cae una piedra en el abismo. ¹² Tú en columna de nubes los guiaste de día, y en columna de fuego de noche, para alumbrar el camino que habían de seguir. ¹³ Tú descendiste sobre el monte Sinaí, y hablaste desde el cielo, y les diste juicios justos, leyes de verdad y mandamientos. ¹⁴ Tú les diste a conocer tu santo sábado, y por Moisés, tu siervo, les prescribiste mandamientos, preceptos y Ley. ¹⁵ Tú les diste en su hambre pan del cielo, y en su sed hiciste que el agua brotara de la roca. Tú les pusiste en posesión de la tierra que alzando tu mano prometiste darles. ¹⁶ Pero nuestros padres fueron soberbios, y endurecieron su cerviz, y no guardaron tus mandamientos. ¹⁷ No quisieron oír, no se acordaron de las maravillas que tú habías hecho por ellos; antes, con dura cerviz, y en rebelión, pensaron en elegir caudillo para volverse a su servidumbre. Pero tú eres Dios de perdones, clemente y piadoso, tardo a la ira y de mucha misericordia, y no los abandonaste. ¹⁸ Y cuando se hicieron un becerro fundido y dijeron: He ahí tu Dios, que te ha sacado de Egipto, y cometieron grandes abominaciones, ¹⁹ tú, con todo, por tu mucha misericordia, no los abandonaste en el desierto, y la columna de nube no se apartó de ellos de día, para guiarlos por el camino, ni la columna de fuego de noche, para alumbrarles en el camino por donde habían de ir. ²⁰ Tú les diste tu buen espíritu, para enseñarlos, y no retiraste de su boca el maná, y les diste agua en su sed. ²¹ Los sustentaste por cuarenta años en el desierto, y nada les faltó, y no se envejecieron sus vestidos ni se hincharon sus pies. ²² Tú les diste reinos y pueblos y les distribuiste sus regiones, señalando a cada uno su porción y poseyeron la tierra de Seón, rey de Hesebón, y la tierra de Og, rey de Basan. ²³ Tú multiplicaste sus hijos como las estrellas del cielo, y los introdujiste en la tierra de que dijiste a sus padres que entrarían a poseerla. ²⁴ Vinieron los hijos, y la poseyeron, y humillaste delante de ellos a los moradores de la tierra, los cananeos, entregándolos en sus manos, y a sus reyes, y a los pueblos de la tierra, para que hicieran con ellos lo que quisieran. ²⁵ Y tomaron sus ciudades fuertes y su tierra pingüe, y heredaron casas llenas de toda suerte de bienes, cisternas hechas, viñas y olivares y muchos árboles frutales, y comieron y se hartaron y engordaron, y se deleitaron con tu gran bondad. ²⁶ Pero te irritaron rebelándose contra tí, y echaron tu Ley a sus espaldas; y mataron a tus profetas, que los reprendían para convertirlos a tí, e hicieron grandes abominaciones. ²⁷ Los entregaste en manos de sus enemigos, que los afligieron; y clamaron a tí en el tiempo de su aflicción, y tú desde los cielos los oíste, y, según tus muchas misericordias, los libraste dándoles libertadores que los salvaran de las manos de sus enemigos. ²⁸ Pero en cuanto quedaban en paz se volvían para hacer lo malo a tus ojos, y los dejaste en manos de sus enemigos, que los dominaban, y de nuevo convertidos clamaban otra vez a tí; y tú desde los cielos los oías y, según tus misericordias, los libraste muchas veces. ²⁹ Los amonestaste para que se volvieran a tu Ley; pero ellos, en su soberbia, no escucharon tus mandamientos y pecaron contra tus juicios — los juicios que, si los sigue el hombre, vivirá —, y tuvieron hombros rebeldes, y endurecieron su cerviz y no obedecieron. ³⁰ Los soportaste largos años, amonestándolos con tu espíritu, y no le dieron oídos. Y entonces los entregaste en manos de pueblos extraños; ³¹ pero, en tu gran misericordia, no los consumiste del todo ni los abandonaste, porque eres un Dios clemente y misericordioso. ³² Ahora, pues, Yahvé, Dios nuestro, Dios grande, fuerte, terrible, que guardas la alianza y la misericordia, no tengas en poco todas las aflicciones que nos han alcanzado a noso-

tros, a nuestros reyes, príncipes, sacerdotes y profetas, a nuestros padres y a todo tu pueblo desde los días de los reyes de Asiría hasta el día de hoy.³³ Pero tú has sido justo en todo lo que sobre nosotros ha venido, tú has obrado justamente, mientras nosotros hicimos el mal³⁴ y nuestros reyes, príncipes, sacerdotes y nuestros padres no pusieron por obra tu Ley y no atendieron a tus mandamientos, a tus testimonios y a tus protestas;³⁵ y en su reino, en medio de los muchos bienes que les concediste en la espaciosa y pingüe tierra que les diste, no te sirvieron, no se convirtieron de sus malas obras;³⁶ y hoy somos siervos en la tierra que diste a nuestros padres para que comiesen sus frutos y sus bienes.³⁷ Ella multiplica sus productos para los reyes que por nuestros pecados has puesto sobre nosotros, que se enseñorean de nuestros cuerpitos, de nuestras bestias, conforme a su voluntad; y estamos en gran angustia.”

Este cántico de los levitas es considerado como una de las mejores páginas de la Biblia. Recuerda en síntesis la acción providencial de Dios sobre el pueblo de Israel y la correspondencia ingrata por parte de los israelitas. Se alaba a Dios creador (v.6), que escoge a Abraham (v.7-8), que se preocupa de los israelitas en Egipto (9-15); Que en Pasa le corresponden mal (v. 16-21); les ayuda en la conquista (22-25), está con ellos hasta el exilio (26-31), terminando con un **llamamiento a la piedad divina** (32-37). De lo dicho se desprende que el pecado es el causante de los males que han afligido a Israel.

Los firmantes de la alianza (10:1-28).

¹ Por todo esto, nosotros hacemos hoy una fiel alianza y la escribimos, signada por nuestros príncipes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes. ² Los que firmaron con sus sellos fueron: Nehemías el gobernador, hijo de Helcías; Sedecías, ³ Serayas Azarías, Jeremías, ⁴ Pasjur, Amarías, Malaquías, ⁵ Jatús, Sebanías, Maluc, ⁶ Jarín, Meremot, Obadías, ⁷ Daniel, Guinetón, Baruc, ⁸ Mesulam, Abías, Miyamín, ⁹ Maasías, Bilgai y Semeyas. Estos sacerdotes. ¹⁰ Levitas: Josué, hijo de Azanías; Binuí, de los hijos de Jenadad; Cadmiel ¹¹ y sus hermanos; Sebanías, Odias, Quelita, Pelayas, Jonán, ¹² Mica, Rejob, Jasabías, ¹³ Zacur, Serebías, Sebanías, ¹⁴ Odias, Baní y Beninu. ¹⁵ Cabezas del pueblo: Paros, Pahat Moab, Elam, Zatu, Baní, ¹⁶ Buní, Azgab, Babai, ¹⁷ Adonías, Bigval, Adim, ¹⁸ Ater, Je-jisquía, Azur, ¹⁹ Odias, Jasum, Besai, ²⁰ Jarif, Anatot, Nebaí, ²¹ Magpías, Mesulam, Jezir, ²² Mesezabeel, Sadoc, Jadúa, ²³ Pelatías, Janán, Ananías, ²⁴ Hoseas, Jonanías, Jasub, ²⁵ Halojes, Pilja, Sobeo, ²⁶ Rejum, Jesabna, Maaseas, ²⁷ Ajías, Janán, Anán, ²⁸ Maluc, Jarim, Baana.

La expresión corriente para la alianza es *karath berith* = cortar la alianza, aludiendo a la ceremonia de dividir una víctima en el acto de contraer una alianza (Jer 34:18). El escrito donde estaba la alianza antes de firmarse se plegó y se puso el sello en la parte exterior, llamándose por lo mismo *hatum*, como en Jeremías (32:11-14) junto al sello pusiéronse las firmas (Jer 32:10-14). En el texto griego no figura Nehemías entre los firmantes. Firman veintitres sacerdotes, cuyos nombres reaparecen en 12:1-7; de los levitas (9:4-5; 11:22-24; 12:8-9) firman diecisiete.

Juramento del pueblo (10:29-40).

²⁹ Y el resto del pueblo, los sacerdotes y los levitas, porteros y cantores, los netineos y todos los que se habían apartado de los pueblos de la región, volviendo a la Ley de Dios, sus mujeres, sus hijos y sus hijas y todos cuantos tenían conocimiento y discre-

ción,³⁰ se adhirieron a sus hermanos, sus príncipes, y convinieron en la protestación y el juramento de andar en la Ley de Dios, que dio por mano de Moisés, su siervo, y guardar y cumplir los mandamientos de Yahvé, nuestro Señor, y sus juicios y preceptos;³¹ de no dar nuestras hijas a los pueblos de aquella tierra, ni tomar sus hijas para nuestros hijos;³² de no comprar nada en día de sábado, en día santificado, de las mercaderías y comestibles que en sábado trajesen a vender los pueblos de la tierra; de liberar la tierra el año séptimo y remitir toda deuda.³³ Impusimos, además, por ley la carga de contribuir cada año con un tercio de siclo para la obra de la casa de nuestro Dios,³⁴ para los panes de la proposición, para la ofrenda perpetua y para el holocausto continuo, el de los sábados, el de los novilunios y el de las solemnidades, para las santificaciones y sacrificios expiatorios por Israel y para toda la obra de la casa de nuestro Dios.³⁵ Echamos también suertes entre los sacerdotes, los levitas y el pueblo, sobre la ofrenda de la leña, y para traerla a la casa de nuestro Dios en tiempos determinados cada año, para quemarla sobre el altar de Yahvé, nuestro Dios, según está prescrito;³⁶ de traer cada año las primicias de nuestra tierra y las primicias de los frutos de nuestros árboles a la casa de Yahvé, así como los primogénitos de nuestros hijos y de nuestras bestias, como está escrito en la Ley;³⁷ y de traer los primogénitos de nuestras vacas y de nuestras ovejas a la casa de nuestro Dios, a los sacerdotes que ministran en la casa de nuestro Dios;³⁸ de traer las primicias de nuestras masas y nuestras ofrendas, y del fruto de todo árbol, del vino, del aceite, a los sacerdotes, a las cámaras de la casa de nuestro Dios, y el diezmo de nuestra tierra a los levitas; y de que recibirían los levitas las décimas de nuestras labores en todas las ciudades.³⁹ De que estaría el sacerdote hijo de Aarón con los levitas cuando los levitas recibieran el diezmo, y que los levitas llevarían el diezmo del diezmo a la casa de nuestro Dios, a las cámaras de la casa del tesoro;⁴⁰ pues a las cámaras han de llevar los hijos de Israel y los hijos de Leví la ofrenda del grano, del vino y del aceite, y allí han de estar los vasos del santuario y los sacerdotes que ministran, los porteros y los cantores, no abandonando la casa de nuestro Dios.

Con juramento obligáronse a no contraer matrimonios mixtos (v.31), a no comerciar en sábado (Ex 31:12-14; 23:12; Deut 5:12; v. 18:3), no admitiendo la mercancía de los pueblos del país (13:16). Se juramentaron a guardar el año sabático, dejando la tierra en barbecho (Ex 23:10; Lev 25:2-7; Deut 15:2), a no exigir la deuda (v.32; Deut 15:1-6), a pagar la contribución al templo por valor de un tercio de siclo, en vez de medio (Ex 30:11-16; 38:26), dada la condición económica precaria en que se hallaban. Con ello contribuían a sufragar los gastos de los panes de la proposición (Lev 24:5-8), la ofrenda perpetua (Ex 29:38-42; Núm 28:3-8), el holocausto perpetuo (Ex 29:38-42; Núm 28:3-8), los sacrificios del sábado (Núm 28:9-10), de los novilunios (Núm 28:11-15), de las fiestas Núm 28:16-29) y expiatorios (Lev 4:13-21; 16:21-34). El edificio del templo necesitaba continuas reparaciones (Esdr 3:8; 6:22), que todos se comprometen a sufragar. De la misma manera se obligan a procurar la leña para el sacrificio (Lev 6:5-13; Jos 9:27; Esdr 2:43), a hacer la ofrenda de las primicias del campo (Ex 23:19; Deut 26:2-10), de los árboles (Núm 18:12; Lev 19:23; Deut 8:8). Debían consagrarse a Dios los “primogénitos” de los hombres, que se rescataban con cinco siclos de plata. Rescatábanse asimismo los primogénitos de los animales inmundos (Ex 13:11-16; 34:19-20; Lev 27:27; Núm 18:15-19). Los primogénitos de los animales mundos eran ofrecidos en sacrificio. Otra de las obligaciones a que se obligaron fue a pagar los diezmos a los levitas (Núm 18:20-24), a los que pertenecía toda décima de la tie-

rra (Lev 27:30). Reforzando las prescripciones del código sacerdotal (Lev c.27 y Núm c.18), que, según Malaquías, el pueblo había olvidado (3-8:11), toma Nehemías la decisión de obligar a que lleven a Jerusalén, en los almacenes, todos los diezmos destinados a los levitas, que entregarán a los sacerdotes la parte que se les debe.

En esta solemne asamblea pusieron los cimientos del judaísmo. Autoridades y pueblo sellan y firman un documento con el cual se comprometen con juramento a observar en adelante todo cuanto prescribe la Ley de Moisés. Debe considerarse Esdras como el segundo legislador del judaísmo. En el continuo estudio de la Ley llegó él a penetrar en su espíritu y a actualizarla sin quitarle la paternidad mosaica.

Repoblación de Jerusalén (11:1-12:26).

Gran parte de los repatriados afincáronse en las aldeas de los alrededores de Jerusalén. Una vez levantadas las murallas, convenía concentrar en la capital un núcleo importante de judíos (7:4-5).

Método de reclutamiento (11:1-3).

¹ Los jefes del pueblo residían en Jerusalén. Para el resto del pueblo se echaron suertes con el fin de hacer que cada uno de diez fuera a habitar a Jerusalén, la ciudad santa, quedando lo otros nueve en las ciudades. ² El pueblo bendijo a los que se ofrecieron voluntariamente para habitar en Jerusalén. ³ Estos son los jefes de la provincia que habitaron en Jerusalén. En las ciudades de Judá, cada uno se estableció en su propiedad, en su ciudad: Israel, los sacerdotes, los levitas, los netineos y los hijos de los siervos de Salomón.

Algunos eran destinados a Jerusalén por determinarlo así las suertes; otros se ofrecían voluntariamente, por lo que recibían la bendición del pueblo. Está justificada la repugnancia que sentían los de pueblo para ir a una capital donde “había muchas casas sin edificar” (7:4).

Los Hijos de Judá (11:4-6).

⁴ Hijos de Judá y Benjamín que habitaron en Jerusalén: Hijos de Judá: Ataya, hijo de Uzías, hijo de Zacarías, hijo de Amariás, hijo de Sefatías, hijo de Malaleel, hijo de los hijos de Fares; ⁵ Maasías, hijo de Baruc, hijo de Coljose, hijo de Jayas, hijo de Adías, hijo de Joyarib, hijo de Zacarías, hijo de Siloní. ⁶ Los hijos de Fares que moraron en Jerusalén fueron cuatrocientos setenta y ocho fuertes.

¿Debe identificarse esta lista con la de 1 Crón 2:3-6? En ésta, después de los hijos de Benjamín, se mencionan “los hijos de Efraím y Manases.” Ambas listas representan dos estadios históricos distintos.

Hijos de Benjamín (11:7-9).

⁷ Hijos de Benjamín: Salu, hijo de Mesulam, hijo de Joed” hijo de Pedaías, hijo de Colayas, hijo de Maasías, hijo de Itiel” hijo de Isaías, ⁸ y sus hermanos, valientes

guerreros, novecientos veintiocho. ⁹ Joel, hijo de Zicrí, era su prefecto, y Judas, hijo de Senuá, el segundo en la ciudad.

En el v.9 dicese que Joel era prefecto. ¿De quiénes? De los benjaminitas, según unos; de todos los habitantes de la ciudad, según otros autores. Ningún jefe de los de Judá se menciona en el texto.

Los sacerdotes (11:10-14).

¹⁰ Sacerdotes: Jedayas, hijo de Joyarib; Joaquim, ¹¹ Serayas, hijo de Helcías, hijo de Mesulam, hijo de Sadoc, hijo de Merayot, hijo de Ajitub, príncipe de la casa de Dios, ¹² y sus hermanos, ocupados en el servicio de la casa, ochocientos veintidós; Adayas, hijo de Jerojam, hijo de Pelayas, hijo de Amsí, hijo de Zacarías, hijo de Pasjur, hijo de Malaquías, ¹³ y sus hermanos príncipes de las familias, doscientos cuarenta y dos. Amasai, hijo de Azarael, hijo de Ajazai, hijo de Mesilemot, hijo de Immer, ¹⁴ y sus hermanos, hombres de gran vigor, ciento veintiocho, de los cuales era jefe Zabdiel, hijo de Guedolim.

Quizá habla el autor sagrado del sumo sacerdote Jedayas y de ^genealogía (12:10-11). De Serayas (Esd 7:1) se dice que era príncipe (*naguid*) de la casa de Dios, es decir, sumo sacerdote(Crón 31:10-13).

Los levitas (11:15-20).

¹⁵ Levitas: Semeyas, hijo de Jasub, hijo de Azricam, hijo de Jasabías, hijo de Buií; ¹⁶ Sabtaí y Jozabad, de los príncipes entre los levitas, sobrestantes de la obra exterior de la casa de Dios; ¹⁷ Matamas, hijo de Mica, hijo de Zabdí, hijo de Asaf el primero, el que dirigía las alabanzas y la acción de gracias al tiempo de la oración; Bacbuquías, el segundo de entre sus hermanos; y Abda, hijo de Samúa, hijo de Galaad, hijo de Jedutún. ¹⁸ Todos los levitas en la ciudad santa fueron doscientos ochenta y cuatro. ¹⁹ Portereros: Acub, Taiman y sus hermanos, guardas de las puertas, ciento setenta y dos. ²⁰ El resto de Israel, de los sacerdotes y de los levitas, en todas las ciudades de Judá, cada uno en su heredad.

Algunos levitas desempeñaban sus funciones en el interior del templo; otros, al exterior, recogiendo las limosnas destinadas al santuario. Los jefes de estos últimos eran Sabtaí y Jozabad. Los cantores se asimilan a los levitas, como en los libros de las Crónicas, que hablan de veinticuatro coros de cantores. Los porteros se mencionan aparte.

Los netineos y levitas (11:21-24).

²¹ Los netineos habitaban en Ofel, y sus jefes eran Sija y Guispa. ²² El jefe de los levitas en Jerusalén era Uzí, hijo de Baní, hijo de Jasabías, hijo de Matanías, hijo de Mica, de los cantores, hijos de Asaf, en la casa de Dios, ²³ porque había acerca de ellos una ordenación especial del rey y se les había asignado un salario fijo por cada día. ²⁴ Petayas, hijo de Mesezabeel, de los hijos de Zera, hijo de Judá, era cornisarie

del rey para todos los negocios del pueblo.

Los netineos (7:47) habitaban en Ofel (3:26), al sudeste de Jerusalén, entre el torrente Cedrón y el valle del Tiropeón. Artajerjes había reglamentado el trabajo de los levitas cantores (v.23). Pe-tayas, judío, ejercía el cargo de representante oficial de los intereses del pueblo en la corte persa.

La población judía en provincias (11:25-36).

²⁵ En cuanto a las aldeas y sus tierras, alguno de los hijos de Judá habitaron en Carriarbé y sus suburbios, en Dibón y los suyos y en Jacabseel y los suyos. ²⁶ En Josuá, Molada, Betfale, ²⁷ Hasar Sual, Bersabé y en sus aldeas; ²⁸ en Siceleg y Mecana y sus aldeas; ²⁹ en Enrimón, Sarea, Jarmut, ³⁰ Zanoaj, Adulam y sus aldeas; en Laquis y sus tierras y en Azeca y sus aldeas. Habitaban desde Berseba hasta el valle de Hin-nón. ³¹ Los hijos de Benjamín, desde Gueba, en Micmas, Aya, Betel y sus aldeas; ³² en Anatot, Nob, Ananía, ³³ Jasor, Rama, Guitaim, ³⁴ Jadid, Seboím, Nabalat, ³⁵ Lod y Ono, en el valle de los Artesanos. ³⁶ Hubo algunos levitas que se unieron a Benjamín, aunque pertenecían a los repartimientos de Judá.

Este fragmento es mucho más corto en los LXX, que mencionan cuatro ciudades de Judá (Cariatar, Jasúa, Laquis, Bersabé) y los de Benjamín (Gala, en lugar de Gueba, y Micmas). Quizá esta lista es posterior (Gelin). Del emplazamiento de las ciudades citadas se ha hablado en el curso del comentario.

Sacerdotes y levitas repatriados (12:1-26).

¹ Estos son los sacerdotes y levitas que subieron con Zoroba-bel, hijo de Saaltiel, y con Josué: Serayas, Jeremías, Esdras, ² Amarías, Maluc, Jatus, ³ Secanías, Rejum, Meremot, ⁴ Ido, Guinetón, Abías, ⁵ Minyamin, Maadas, Bilgá, ⁶ Semeyas, Joya-rib, Jedayas, ⁷ Salu, Amoc, Helcías, Jedayas. Estos eran los príncipes de los sacerdotes y sus hermanos en los días de Josué. ⁸ Levitas: Jesuá, Benuí, Cadmiel, Serebías, Judá y Matanías, que con sus hermanos dirigía el canto de las alabanzas; ⁹ Bacbuquías y Uní con sus hermanos, cada cual en su ministerio. ¹⁰ Jesuá engendró a Joaquín, Joaquín engendró a Elíasib, Elíasib engendró a Joyada, ¹¹ Joyada engendró a Jonatán y Jonatán engendró a Jadúa. ¹² En los días de Joaquín, los sacerdotes cabezas de familias eran: de Serayas, Merayas; de Jeremías, Jana-nías; ¹³ de Esdras, Mesulam; de Amarías, Jojanán; ¹⁴ de Melicu, Jonatán; de Sebanías, José; ¹⁵ de Jarim, Adúa; de Meremot, Elcaí; ¹⁶ de Ido, Zacarías; de Guinetón, Mesulam; ¹⁷ de Abías, Zicrí; de Minyamin y Moadías, Piltai; ¹⁸ de Bilgá, Samúa; de Semeyas, Jonatán; ¹⁹ de Jojarib, Metenaí; de Idayas, Uzí; ²⁰ de Salaí, Caleí; de Amoc, Eber; ²¹ de Helcías, Josabías; de Jedayas, Natanael. ²² En los días de Elíasib, Joyada, Jojanán y Jadúa, los levitas jefes de familias y los sacerdotes fueron inscritos hasta el reinado de Darío, persa. ²³ Los jefes de familias de los hijos de Leví se inscribieron en el libro de los anales hasta el tiempo de Jojanán, hijo de Elíasib. ²⁴ Eran los jefes de los levitas: Jasebía, Serebía, Josué, hijo de Cadmiel, y sus hermanos, que cada uno, según su rango, cantaban las alabanzas y ensalzaban el poder de Dios, según la ordenación prescrita por David, hombre de Dios, y servían por turno. ²⁵ Matanías, Bacbuquías, Ovedías, Me-

sulam, Taiman y Acub eran los guardas de las puertas y de los vestíbulos de las puertas.²⁶ Estos lo eran en tiempo de Joaquín, hijo de Josué, hijo de Josedec, en tiempo de Nehemías, gobernador, y de Esdras, sacerdote y escriba.

Los veintidós sacerdotes mencionados se citan, con algunas enantes, en 10:3-8; 12:12-21. Esdras (v.1) no es el gran reformador, entre los levitas se mencionan ocho familias (10:9-13). Se dan en los v.10:1-1 los nombres de los sumos sacerdotes desde Josué (Esd 2:3:2) hasta Jadúa, contemporáneo de Alejandro Magno¹. El rey Darío, de que habla el texto (v.22), debe identificarse con Darío III Codomano (335-330), último de los aqueménidas. De la mención de Nehemías antes que Esdras no cabe deducir argumento alguno en favor de una prioridad cronológica.

Dedicación de las murallas de Jerusalén (12:27-43).

²¹ Para la dedicación del muro de Jerusalén fueron llamados los levitas de todos sus lugares, para venir a Jerusalén a celebrar la dedicación y la fiesta con alabanzas y cánticos, címbalos, salterios y cítaras;²⁸ reuniéronse, pues, los hijos de los cantores, lo mismo los de la campiña alrededor de Jerusalén como los de las aldeas de Netofá,²⁹ de Bet Guilgal y de los campos de Gueba y Azmavet, pues los cantores se habían edificado aldeas en los alrededores de Jerusalén.³⁰ Purificáronse los sacerdotes y levitas y purificaron al pueblo, las puertas y el muro.³¹ Hice luego subir al muro a los príncipes de Judá y los dividí en dos grandes coros que fueran en procesión: uno por la mano derecha, sobre el muro hacia la puerta de la Escombrera;³² tras éste iban Osías y la mitad de los príncipes de Judá,³³ Azarías, Esdras, Mesulam,³⁴ Judá, Benjamín, Semeyas y Jeremías;³⁵ y de los hijos de los sacerdotes, con las trompetas, Zacarías, hijo de Jonatán, hijo de Semeyas, hijo de Matanaías, hijo de Mica, hijo de Zacur, hijo de Asaf,³⁶ y sus hermanos, Semeyas, Azarael, Milalai, Gilabai, Maai, Natanael, Judá y Janani, con los instrumentos músicos de David, hombre de Dios, y Esdras, escriba, delante de ellos;³⁷ a la puerta de la Fuente subieron de frente las escaleras de la ciudad de David, por la subida al palacio de David y hasta la puerta de las Aguas, al oriente.³⁸ El segundo coro iba por la izquierda, y yo en pos de él con la mitad de los príncipes del pueblo, sobre el muro, por encima de la torre del horno, hasta la muralla Ancha,³⁹ y luego por la puerta de Efraím la puerta del Pescado, la torre de Jananael y la torre de Mea, hasta la puerta de las Ovejas, haciendo estación a la puerta de la Custodia.⁴⁰ Pararon ambos coros en la casa de Dios, y yo con la mitad de los magistrados,⁴¹ y los sacerdotes Eliacim, Maasías, Minyamim, Mica, Elyoenai, Zacarías y Ananías, con trompetas;⁴² y Maasías, Semeyas, Eleazar, Usí, Joyanán, Malquías, Elam y Ezer. Los cantores cantaban alto, dirigidos por Jisrajías.⁴³ Sacrificáronse aquel día muchas víctimas y se hicieron grandes regocijos, porque había dado Dios al pueblo un gran motivo de alegría. Regocijáronse también las mujeres y los muchachos, oyéndose de lejos el alborozo de Jerusalén.

El 25 del mes Elul quedó terminada la muralla (6:15). Al mes séptimo (7:73), es decir, Tishri, tuvieron lugar los acontecimientos que se narran en los c.8-10. Más tarde proveyó Nehemías a la repoblación de la capital, seguida de solemne dedicación de las murallas. La ceremonia tenía carácter religioso, simbolizando la entrega de las murallas a la custodia de Yahvé. Los levitas dieron realce a la fiesta, acudiendo todos, tanto de la capital como de la campiña. Para la purificación pudo seguirse un ceremonial análogo al que se usó en la purificación del templo en tiempos

de Ezequías (2 Crón 29:18-27). La procesión sobre los muros parte de la puerta del Valle junto a la actual puerta de Jafa; los que torcieron a mano derecha fueron en dirección sur-este-norte, hacia la puerta de las Escombreras; los que lo hicieron a la izquierda dirigieron hacia el noreste, uniéndose al otro coro en el templo. Con motivo de la fiesta ofrecieron muchos sacrificios (Esd 6:17). La alegría era universal. Después de los años de cautividad, el judaísmo renace de sus cenizas y triunfa estrepitosamente.

Restablecimiento de los diezmos (12:44-47).

⁴⁴ Por entonces fueron puestos comisarios de las cámaras de las despensas, de las ofrendas, de las primicias y de los diezmos, para recibir de los campos y de las ciudades las porciones legales para los sacerdotes y levitas; porque estaba muy gozoso Judá de que los sacerdotes y los levitas estuvieran en sus puestos, ⁴⁵ observando cuanto concierne al servicio de Dios y a las purificaciones, y de que los cantores y porteros cumplieren sus funciones según la ordenación de David y de Salomón, su hijo; ⁴⁶ pues, desde el tiempo de David y de Asaf, ya de antiguo había jefes de cantores y se cantaban cantos de alabanza y de acción de gracias en honor de Dios. ⁴⁷ Todo Israel, en los días de Zorobabel y en los días de Nehemías, daba las porciones de los cantores y de los porteros, cada cosa en su día. Dábanse a los levitas las cosas sagradas, y los levitas daban a los hijos de Aarón la parte de las cosas consagradas.

Normalizadas las cosas, era preciso asegurar la manutención de sacerdotes y levitas para que ejercieran sus funciones en el templo. Junto a éste existían grandes almacenes en donde se depositaban los productos procedentes del campo y de las ciudades. Todos, sacerdotes, levitas, porteros y cantores, cumplían sus deberes. En tiempos de Zorobabel y de Nehemías, el culto marchó bien; todo procedía ordenadamente; la Ley se cumplía con escrupulosidad.

1 Flavio Josefo, Ant. lud. 12:8:4-5.

Corrección de abusos (13:1-31).

En este capítulo último se menciona la corrección de algunos abusos introducidos en la comunidad judaica. Lo dicho anteriormente (12:44-47) demuestra que hubo un tiempo en que se cumplía la Ley con toda perfección. Pero con el andar de los años enfrióse Israel en sus fervores religiosos y sacudió el yugo de los preceptos. Al volver Nehemías, encontró algunos abusos, que cor rigió. Atajó las pretensiones de Tobías (v.4-9), procuró que se entregaran los diezmos a los levitas (v. 10-14); se revalorizó el sábado (v. 15-22); Prohibiéronse los matrimonios mixtos (v.23-29) y reglamentáronse las funciones culturales (v.30-31). No indica el texto el tiempo que Nehemías estuvo ausente de Jerusalén.

Separación de todo extranjero (13:1-3).

¹ Léase un día al pueblo el libro de Moisés, y salió el lugar en que se mandaba que los amonitas y los moabitas no debían entrar jamás en la congregación de Dios, ² por no haber salido a recibir a los hijos de Israel con pan y agua y por haber incitado contra ellos a Balaam para que los maldijera; nuestro Dios volvió la maldición en bendición. ³ Al enterarse de esta Ley, fue apartado de Israel todo extranjero.

De la exclusión de los amonitas y moabitas habla Deut 23:4-7 Tales pueblos nacen de un incesto

(Gen 19:30-38); rehusan entregar a los judíos pan y agua e inducen a Balaam a que les maldiga (Núm 22:5-11; Deut 2:9). Todo el que no tenía pura sangre judía era excluido de la comunidad judaica.

Expulsión de Tobías (13:4-9).

⁴ Antes de esto, Elíasib, sacerdote, siendo superintendente de las cámaras de la casa de nuestro Dios y habiendo emparentado con Tobías, ⁵ había cedido a éste una gran cámara, en la cual se guardaban antes las ofrendas, los perfumes, los vasos y el diezmo del trigo, del vino y del aceite, mandado a dar a los levitas, a los cantores y a los porteros, y la ofrenda de los sacerdotes. ⁶ Mas entonces no estaba yo en Jerusalén, pues fue el año treinta y dos de Artajerjes, rey de Babilonia; yo fui al rey, y al cabo de algún tiempo pedí y obtuve del rey volver a Jerusalén, ⁷ donde supe el mal que había hecho Elíasib en favor de Tobías, haciendo para él cámara en los atrios de la casa de Yahvé; ⁸ y me dolió en gran manera, y, echando fuera de la cámara todo cuanto pertenecía a Tobías, ⁹ mandé que purificasen la cámara y volviesen a poner en ella las cosas de la casa de Dios, las ofrendas y los perfumes.

Durante la ausencia de Nehemías hubo un escándalo en Jerusalén promovido por el mismo sumo pontífice. Al año 32 de Artajerjes, o sea, el 433, regresó Nehemías a Persia, después de haber permanecido doce años en Jerusalén (2:1-6), desde 445 hasta 433 (5:14). Al regresar al cabo de un tiempo (1 Re 17:7), comprobó que Elíasib había cedido a un pariente suyo, Tobías (2:10-19; 6:1-19), el uso de una cámara del templo como almacén. Tobías era amonita (13:1). Más que Elíasib parece que el culpable fue hijo Joyada, que fue sumo sacerdote desde 432 hasta 415. El local cedido a Tobías quizá le servía de sucursal de la banca, cuya central radicaba en Amón, y como punto clave desde donde influía económicamente sobre Israel. El local fue purificado por haber sido destinado a usos profanos.

Los diezmos (13:10-13).

¹⁰ Supe asimismo que no se habían dado a los levitas sus porciones y que los levitas y cantores habían tenido que retirarse cada uno a su heredad, ¹¹ Reprendí a los magistrados y dije: “¿Por qué ha estado abandonada la casa de Dios?” Y reuniendo a los levitas y cantores, los restituí cada uno a su puesto. ¹² Todo Judá trajo el diezmo del trigo, del vino y del aceite a los almacenes, ¹³ y puse por intendentes en ellos a Selmías, sacerdote, y a Sadoc, escriba; y de los levitas, a Pedayas, y como adjunto, a Janán, hijo de Zacur, hijo de Matanías, que tenían reputación de fieles. Ellos fueron los encargados de hacer la distribución a sus hermanos.

Al no pagarse los diezmos a los levitas, emigraron éstos a sus heredades respectivas, abandonando el servicio del templo. Los magistrados (*seganim*) encargados de velar por la pureza de la Ley solidarizáronse con el pueblo. Con su actitud pasiva infringían la Ley (Núm 18:21-24); negar los diezmos era tanto como robar a Dios (Mal 3:8-9). ¿Había influido el caso Tobías en esta medida?

La cuestión del sábado (13:14-18).

¹⁴ Acuérdate de mí, ¡oh Dios! por todo esto, y no olvides el bien que hice a la casa de mi Dios y en orden a la observancia. ¹⁵ Por aquellos días vi en Judá que algunos pisaban en sus lagares el sábado y acarreaban haces, cargaban asnos con vino, con

uvas, con higos y toda suerte de cargas, y los traían a Jerusalén en día de sábado. Los advertí acerca del día en que vendían sus mercancías.¹⁶ Había también tirios que traían el pescado y toda clase de mercancías, vendiéndolas a los hijos de Judá en Jerusalén el día del sábado.¹⁷ Reprendí a los magistrados de Judá y les dije: “¿Qué es esto tan malo que hacéis, profanando así el día de sábado?”¹⁸ ¿No es eso lo que hicieron vuestros padres, y por eso trajo nuestro Dios sobre nosotros y sobre esta ciudad tantos males? ¿Y vosotros acumuláis ira contra Israel profanando el sábado?”

El descanso sabático estaba en crisis a partir de la cautividad; sin embargo, era una ley fundamental del Decálogo (Ex 20:8-11). Nehemías dióse cuenta de la profanación del sábado en una gira en provincia, notando que las gentes dedicábanse a trabajos agrícolas (Ex 34:21; Jer 17:21-24) y transportaban mercancías a Jerusalén (Jer 17:21-24). También en sábado se comerciaba (Am 13:5-6) con los tirios (Ez 27:12-25; Esdr 3:7). Los grandes males sobrevenidos a la nación lo fueron por la profanación del sábado (Ez 20:13; 22-8; 23:38).

Medidas para santificar el sábado (13:19-22).

¹⁹ Mandé, pues, que al oscurecer antes del sábado cerrasen las puertas de Jerusalén y que no las abriesen hasta después del sábado. Puse a las puertas algunos de mis servidores, para que en día de sábado no dejasen entrar carga alguna;²⁰ y así se quedaron una y dos veces fuera de Jerusalén los mercaderes, que vendían toda suerte de mercancías.²¹ Yo les advertí, diciendo: “¿Por qué pasáis la noche delante de la muralla? Si otra vez lo hacéis, os mandaré prender.” Y ya no vivieron más en día de sábado.²² Entonces mandé a los levitas que se purificasen y que viniesen a guardar las puertas para santificar el día de sábado. También por eso acuérdate de mí, Dios mío, y perdóname según la muchedumbre de tu misericordia.

Empieza el sábado la noche del viernes al caer el sol. En el Estado actual de Israel acuden a aquella hora los rabinos y obligan a los mercaderes a cerrar sus establecimientos. El tránsito de un día ordinario a uno festivo realizábase en el momento en que, según el texto, las puertas “empezaban a estar en la sombra.”

Contra los matrimonios mixtos (13:23-27).

²³ Vi asimismo por aquellos días judíos que habían tomado mujeres de Azoto, de Amón y de Moab,²⁴ cuyos hijos por mitad hablaban azoteo o la lengua de este o el otro pueblo, y no sabían hablar judío.²⁵ Yo les reprendí y les maldije, hasta golpeé a algunos y les arranqué los pelos, y los conjuré en nombre de Dios, diciendo: “No daréis vuestras hijas a sus hijos ni tomaréis sus hijas para vuestros hijos o para vosotros.²⁶ ¿No pecó por esto Salomón, rey de Israel? Aunque no hubo en la muchedumbre de las gentes rey semejante a él, que era amado de su Dios, y fue puesto por El rey sobre todo Israel, aun a él le hicieron pecar las mujeres extranjeras.²⁷ ¿Vamos, pues, a consentir, sabiéndolo, que vosotros cometáis ese gran mal de prevaricar contra nuestro Dios tomando mujeres extranjeras?”

Esdras luchó contra esta plaga (Esdr c.9-10); nuevas medidas tomáronse más tarde (Neh 10:30; 13:1-3), pero bastó que Nehemías se ausentara para volver a las andadas. Algunas de estas muje-

res eran de Azoto (Jos 13:3). De Azoto se apoderó Cambises el año 525; los filisteos hablaban un lenguaje ario; los amonitas usaban una lengua afín al hebraico, así como los moabitas.

Expulsión del hijo del sumo sacerdote (13:28-29).

²⁸ Uno de los hijos de Joyada, hijo de Elíasib, sumo sacerdote, era yerno de Sambalat, joronita, y por eso le arrojé lejos de mí. ²⁹ Acuérdate de ellos, Dios mío, de los que contaminan el sacerdocio y el pacto del sacerdocio y de los levitas.

Joyada, sumo sacerdote, tuvo la osadía o la debilidad de autorizar el matrimonio de un hijo suyo con la hija de Sambalat, enemigo declarado de los judíos (2:10.19; 6:1). Mandaba la Ley que el sumo sacerdote tomara por esposa a una virgen de su pueblo (Lev 21:14). Nehemías no pudo tolerar semejante escándalo, dado por el sacerdocio en la misma capital del judaísmo (Mal 2:4-8). Este hecho es el mismo que refiere Flavio Josefo ¹, situándolo en tiempos de parió III (335-330) durante el pontificado de Jadúa. Acaso haya en esta noticia de Flavio Josefo un anacronismo. Según los documentos de Elefantina, era Sambalat gobernador de Samaría el año 407, bajo Darío II (424-405).

Conclusión (13:30-31).

³⁰ Por eso los limpié de todo lo extranjero y puse a sacerdotes y levitas por clases, cada uno a su obra, ³¹ y para la ofrenda de la leña en los tiempos señalados y para las primicias. ¡Acuérdate de mí, Dios mío, para bien!

Termina Nehemías su libro con un *Memento mei*: “Acuérdate de mí para bien” (*zakrali letobah*: 5:19; 6:14; 13:14). Dando una mirada retrospectiva, comprueba Nehemías los esfuerzos que ha llevado a cabo para devolver al templo el antiguo esplendor; las dificultades que tuvo con ocasión de la reconstrucción de los muros de Jerusalén y todo cuanto hizo para la creación de un nuevo Estado judío. Al término de sus trabajos, lejos de buscar la gloria y la recompensa humana, fija su vista al cielo y pide a Dios se acuerde para bien de todo cuanto ha batallado para procurar su gloria. Con estas palabras desaparece de la historia uno de los más grandes reformadores del pueblo judío. En toda su administración se muestra hombre sagaz, político, israelita ejemplar, en quien no hay doblez. De él dice Ecl 49:13: “¿Cómo engrandecer a Nehemías, cuya memoria es gloriosa, que levantó nuestras ruinas, reedificó nuestras casas arruinadas, puso puertas y cerrojos?”

¹ Ant. iud. 11:7:2.

Tobit.

Introducción.

Título del libro.

Se lo dan sus dos protagonistas. En los LXX, el padre es llamado *Tobit*, *Tobeit*; en la V.

Latina, *Tobis*; al hijo se llama Tobías En los manuscritos de Qumrán, donde se han encontrado fragmentos del libro, al padre se le conoce por *Twby*, y al hijo por *Twbyh* (“Bíblica,” 34 [1953] 417).

Texto original.

No se admite ya que el libro fuera originariamente escrito en griego. Su autor utilizó una de las dos lenguas, hebrea o aramea. Los muchos semitismos que esmaltan el libro, tienden a probarlo hasta la saciedad. El texto hebreo no fue conocido por Orígenes I ni por San Jerónimo², pero se hallaron tres fragmentos de él en la gruta cuarta de Qumrán, dos en arameo y uno en hebreo³. Estos hallazgos no resuelven definitivamente la cuestión de si la lengua original del libro fue la aramea o la hebrea.

Traducciones griegas.

Se presentan bajo tres formas:

1) Representada por los códices B y A. Los dos reproducen el mismo tipo de texto, pero el último es una revisión del primero. Este texto es llamado también *vulgar*, y se encuentra en todos los manuscritos de la misma familia. Se caracteriza por su sobriedad. Se reproduce, con pocos cambios, en la edición *Sixtina*, de donde tradujeron Nácar-Colunga.

2) Su mejor representante es el código Sinaítico. Faltan en él las secciones 4:7-19; 13:8-11. Su nota especial está en presentar un texto más amplio que el anterior, con tendencia parafrástica. En la edición Bover-Üantera se toma como base el texto B, al que se le han acoplado de un modo orgánico las adiciones de S (encerradas entre corchetes) y las de la Vulgata (en letras cursivas).

3) Existe un tercer grupo de códices griegos minúsculos que a veces siguen a B y en otras se apartan de él. Son los principales: Cód.44:107:609. Se trata de una revisión del texto vulgar⁴. Resumiendo, el texto griego de Tobías ofrece la nota característica de presentarse bajo dos formas fundamentales: una corta y otra larga. Modernamente las simpatías van por esta última.

Versión Vetus Latina.

Fundamentalmente se *acerca al* texto amplio de Sin.; pero existen grandes diferencias entre los códices de esta versión. En general, puede decirse que la Vetus Latina ocupa un lugar intermedio entre la corriente breve y la amplia, lo que deja presumir que el traductor tuvo ante su vista ejemplares griegos representantes de las dos corrientes, decidiéndose por una o por otra según juzgaba conveniente.

Vulgata.

A instancia de Cromacio de Aquileya y de Heliodoro de Altino tradujo San Jerónimo, en una noche, el libro de Tobit, que le dictaba en hebreo un rabino que tenía ante su vista un texto arameo. Parece que San Jerónimo conoció la Vetus Latina. Su versión no es *sensum e sensu*, sino libre (PL 29:23).

Textos semíticos.

Se perdió el original arameo traducido por San Jerónimo, conservándose, en cambio, otros más recientes, entre los cuales citamos el ArN, descubierto y publicado por Neubauer⁵, que

se cita en el comentario con las siglas ArN. Es un texto más amplio que el de B; carece de los capítulos 13-14; en los primeros, al igual que la Vulgata, usa la *tercera* persona en vez de la primera. Afín a éste cabe mencionar el texto de Münster=HM, publicado por Sebastián Münster (Basilea 1542). Tampoco tiene los dos últimos capítulos. Otros textos hebraicos, el de P. Fagius y M. Gaster (traducciones de un ejemplar griego), no tienen gran importancia. Cabe mencionar, en cambio, la versión siríaca publicada por LAGARDE⁶, notable en la primera parte del libro.

Autor.

No existe una tradición judío-cristiana acerca del autor del libro, ni en el texto se encuentran indicios suficientes para individualizarlo. Se hace hincapié en las secciones del libro en que se usa la primera persona en la narración (1:1-6), y en el testimonio de 12:20, para decir que Tobit y su hijo escribieron su historia. Pero a ello cabe responder que se ignora cuál fue la forma literaria original de los primeros capítulos de la obra, y en segundo lugar, que no manda el ángel a padre e hijo que escriban toda la historia, sino que divulguen lo que él ha hecho con ellos. La forma actual del libro se debe a un judío que vivió después de la cautividad.

Fecha de composición.

El autor escribe después de la cautividad. Considera como un o antiguo la destrucción de Nínive (14:6-16); los capítulos 13-14 Suponen la destrucción de Judá, de Jerusalén y de su templo. A estas razones cabe añadir su parecido con la literatura sapiencial: estilo didáctico y parenetico, fórmulas de oración y terminólos que aparecen en los libros de la Sabiduría y Eclesiástico. La do * trina sobre la retribución revela un avance sobre la retribución puramente material. Por otra parte, su composición no puede rebajarse hasta el último período de los Macabeos, por no aparecer en sus páginas ninguna de las preocupaciones político-religiosas de entonces, ya internas, ya externas. Pudo escribir el libro un judío de la diáspora, quizá de Egipto, hacia los siglos IV-III o un poco más tarde. Caldos admite que los últimos retoques se hicieron en el siglo II antes de Cristo; según Schumpp, fue compuesto el libro entre los siglos III-II; antes del siglo II, dice Clamer; antes de la rebelión macabaica, añade Lods.

¿Tobit libro histórico?

En apariencia, sí; *a priori* debe retenerse como tal; que no lo sea en todo o en parte, debe probarse. Los exegetas pueden y deben determinar el género literario del libro.

Los que la sostienen invocan **la tradición**; el aspecto externo, con sus indicaciones históricas, geográficas, genealógicas, etc.; la narración en primera persona en los primeros capítulos, fin del libro, etc. A ello se oponen las dificultades de orden histórico, los milagros y hechos insólitos, la dependencia del libro de la *leyenda de Ahikar*.

Se tiende a considerar el libro como novela didáctica con fondo histórico. En él se atiende más a la doctrina que al hecho histórico. Su finalidad es probar que también en el exilio, fuera de Palestina, **se puede servir a Yahvé**. Dios somete a prueba a los justos y recompensa profusamente a los que la soportan. Pone de relieve la práctica de las obras de misericordia. El autor se inspira en su composición en los relatos del Génesis, sobre todo en la embajada de Eliezer (Gen c.24). Como el Génesis, es Tobías un libro de bendiciones, de oraciones, de cánticos de acción de gracias. En el desarrollo del libro se anotan incongruencias que un autor deseoso de escribir una historia objetivamente verdadera trata de eliminar. En fin, la disposición del libro sugiere que el autor ha utilizado y embellecido una tradición, escrita u oral, de un episodio sucedido en

tiempos de la deportación a Asiria. El exegeta no está hoy en trance de discernir en cada caso lo que pertenece al núcleo histórico.

La “Leyenda de Ahikar.”

Se ha relacionado el libro con diversas piezas literarias de la antigüedad: *La esposa desgraciada*¹⁰, *El muerto agradecido*¹¹, *El justo que sufre*¹²; pero, sobre todo, tiene el libro analogías con la *Leyenda de Ahikar*.

La *Leyenda de Ahikar* es muy antigua; un fragmento ha sido encontrado entre los papiros árameos de Elefantina, siglo v antes de Cristo. Bajo diversas formas, se ha conservado en siríaco, armenio, árabe (adaptación en *Las mil y una noches*) y en griego (en la *Vida de Esopo*). Los autores se dividieron desde el principio en dos bandos: los que negaban a la leyenda todo fundamento histórico y los que lo defendían. La no historicidad de la leyenda no prueba la no historicidad de Tobit, y viceversa. La discusión sigue todavía sobre su origen, pagano o judío; autor, lengua original, lugar de composición, etc. En cuanto a sus relaciones con el libro de Tobit, prevalece hoy la opinión de que Ahikar es anterior, máxime después del hallazgo de fragmentos en Elefantina, que, según algunos, son transcripción de un texto del siglo VI antes de Cristo¹³.

Terminamos diciendo que entre ambos libros hay mezcla de elemento narrativo y didáctico, prevaleciendo el primero en Tobit y el segundo en Ahikar. Esto nos lleva a la conclusión, dice Vaccari, **de que ambos libros pertenecen al mismo género literario de novela moral con fondo histórico**¹⁴, cuyo juicio comparten la casi totalidad de autores católicos actuales. El carisma inspirativo es compatible con el uso de fuentes en cuyo manejo el autor sagrado fue ayudado por el soplo de la divina inspiración, que le hacía inmune de todo error al escoger y elegir sus fuentes de información¹⁵.

Doctrina religiosa.

Como hemos dicho, el libro tiene una finalidad preferentemente didáctica. En el libro se contienen doctrinas preciosas **acerca de Dios, de los ángeles y demonología**. Enseña además cómo **debe vivir el justo para agradar a Dios**.

El fin religioso primario del libro es poner de manifiesto la providencia de Dios para los que le sirven. Pueden los justos experimentar temporalmente grandes calamidades, psíquicas y materiales; pero Dios les devolverá, tarde o temprano, el bienestar, ya que las desgracias son solamente pruebas que les manda Dios para acrisolar su virtud. La providencia de Dios se manifiesta sobre Tobit, el varón que “caminó por las sendas de la verdad y de la justicia todos los días de su vida” (1:3), sobre su familia. Dios escucha la oración de Tobit y de Sara y acude prontamente en su auxilio enviándoles un ángel, que llevará el bienestar y la alegría a las dos familias.

Mención especial merece la doctrina del libro sobre la angelo-logía. Para poner término a los males de Tobit y Sara, mandó Dios a Rafael para que los curara (12:14). En el viaje señaló al joven Tobías la virtud de la hiél y del hígado; aquella era remedio eficaz contra la enfermedad de los ojos que padecía su padre; el hígado y el corazón del pez, puestos sobre las brasas, tendrían la virtud de paralizar a Asmodeo, el maligno demonio. Finalmente, Rafael se presenta a Tobit como ángel mediador, que le asistía “cuando enterraba a los muertos.” Uno de sus oficios era presentar el *mne-mosynon* (Act 10:4; Apoc 8:3) de sus oraciones delante de la gloria del Señor. Es la primera vez que se habla en el Antiguo Testamento de la categoría especial de los siete ángeles; en el Apocalipsis (8:2) se mencionan de nuevo. El nombre de tres consta en la Biblia: Miguel (Dan 10:13-21; 12:1; Tes 4:16; Jue 9; Apoc 12:7), Gabriel (Dan 8:16; 9:21; Lc 1:19) y Rafael (Tob 3:17; 12:15); los de los otros provienen del libro IV de Esdras y de Henoc¹⁶.

Hemos hablado de que una de las misiones de Rafael era la de “paralizar a Asmodeo” (3:17). En la antigüedad ¹⁷ se hacían fumigaciones provocando olores nauseabundos para ahuyentar a los demonios. Esto mismo hizo Tobías por indicación del ángel. En su parte esencial vemos que la acción del Asmodeo conviene **al papel de Satanás**. Como en el Nuevo Testamento, se confirma la realidad de los espíritus demoníacos, enemigos de Dios y de los hombres, cuya acción nefasta, sin embargo, está bajo el control de la Providencia divina ¹⁸.

Canonicidad.

Falta el libro en el canon judío de Palestina. Las dudas existentes en el judaísmo contra la inspiración del mismo determinaron el poco respeto de los traductores por el texto original, de donde se ha originado gran variedad en la tradición textual. San Jerónimo, influido por ambientes rabínicos, lo consideró como un libro edificante (PL 29:23-24). En la literatura patristica se encuentran infinidad de citas y alusiones al libro de Tobit (Priero, Clamer).

1 Epist. ad Afric.: PG u,8o.

2 Praef. in Tobit: PL 29:23.

3 J. M. Milik, Dieci Anni di scoperte nel deserto di Giudá (Turín 1957) 23. ->

4 A. Rahlfs, Verzeichnis der Griechische Handschriften des A. Testaments (Berlín 19H>

5 TheBook of Tobit. A Chaldee text (Oxford 1878).

6 Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace (Leipzig 1861),

7 “Documentos Bíblicos” (Madrid 1955) 265-266,

8 “Bíblica,” 27 (1946) 140.

9 La índole literaria del libro de Tobit: “Sefarad,” 7 (1947) 381-382.

10 Neubauer, *Le Midrasch Tanhwna*: “Revue des Études Juives,” 8 (1886) 224-238.

11 Sieger, Das Buch Tobías und das Marchen vom dankbaren Toten: “Katholik,” 29 (1904)

12 Revue Biblique,” 59 (1952) 239-250.

13 F. ÑAU, Histoire et sagesse d'Ahikar, l'Assyrien (París 1909).

14 La Sacra Bibbia 233.

15 *Humani generis*: “Documentos Bíblicos,” 601.

16 J. Bonsirven, *Judaïsme Palestinien* (París 1935) 234-235.

17 F. Lexa, *La magie dans l'Égypte* antigüe I (París 1925) 104.

18 R. Pautrel-M. Lefèvre, *Trois textes de Tobie sur Raphaél*: “Recherches de Science Religieuse” (Mélanges Lebreton) 39 (1951) 115-124; M. Lefèvre, *Ange oubéte?*: (Desclée de Brouwer 1948) 13-27. En uno y otro trabajo se encuentra una discreta bii grafía.

Ascendencia de Tobit (1:1-2).

¹ **Historia de Tobit, hijo de Tobiel, hijo de Ananiel, hijo de Aduel, hijo de Gabael, de la familia de Asiel, de la tribu de Neftalí,** ² **que fue llevado cautivo en tiempo de Enemesar, rey de los asirios, y era natural de Tisbe, que está a la derecha de Cades de Neftalí, en Galilea, por encima de Hasor.**

Se indican en el título del libro la genealogía del personaje protagonista de la historia y la patria del mismo (1 Sam 1:1; 9:1; Jdt 8:1; 1 Mac c.21). La expresión griega, de sabor hebraico, *biblos logon*, libro de palabras, *liber sermonum*, equivale a decir: *Tratado de los dichos y hechos de Tobías* (1 Re 11:41; 14:19.29; Neh 12:23), o simplemente: *Historia de Tobías*. Todos los nombres que entran en la genealogía de Tobit son teóforos, con significación simbólica, lo que no deja de ser sorprendente. En algunos textos, a esta genealogía se añaden los nombres de Rafael y

Ragüel (Sin.). Con esta genealogía se hace resaltar **la ascendencia gloriosa de nuestro héroe**.

La mención de Enemesar ofrece cierta dificultad. Sabemos que los reyes de Asiría se sucedieron por este orden: Teglatfalasar III (745-727), Salmanasar V (727-722), Sargón (722-705), Senaquerib (705-681), Asaradón (681-669). La deportación de Tobit a Asina tuvo lugar, o bien en 732, bajo el reinado de Teglatfalasar, del cual su hijo Salmanasar era jefe de operaciones en occidente, o en 721 ocupando el trono asirio el rey Sargón (722-705). Pero, dado el caso de que no existe ningún soberano asirio que lleve el nombre de Enemesar, ¿cómo se explica la presencia del mismo en el texto del libro de Tobías? Con este nombre, ¿se quiere designar a Salmanasar o a Sargón? Divergen los autores al dar una respuesta a estas preguntas. Para algunos, la presencia de Enemesar en los textos griegos en vez de Salmanasar se explica por un error de lectura y escritura, por confusión y substitución de letras iniciales (Clamer, Stummer, Vaccari, Schumpp). Otros creen que Enemesar quiere designar al rey Sargón. En realidad, parece que más que de personas es cuestión de nombres. Es cierto que el personaje es Sargón, pero deben explicarse las variantes y mutaciones del nombre en los diversos textos (Priero).

Indica el texto que Tobit fue arrancado de Tisbe y llevado cautivo a Asiría. El texto griego no señala precisamente el lugar de la patria de Tobit, sino más bien la localidad desde donde salió para su cautiverio. Todos los textos convienen en afirmar que la localidad pertenecía a la tribu de Neftalí, en Galilea (Superior, añaden S y Vulgata).

Desgracias de Tobit y Sara (1:3-3:17).

Vida ejemplar de Tobit (1:3).

³ Yo, Tobit, caminé por las sendas de la verdad y de la justicia todos los días de mi vida, haciendo muchas limosnas a mis hermanos, los de mi nación, que conmigo habían sido llevados a tierra de los asirios, a Nínive.

Desde el principio, la Vulgata emplea en la narración la tercera persona, mientras que las versiones griegas hasta el c.3 v.7 ponen el texto en boca de Tobit. El autor sagrado tiene interés en hacer resaltar que la vida de Tobit se caracterizó por la fidelidad a la ley divina y por su caridad hacia el prójimo. Durante toda su vida caminó Tobit por la senda de la verdad, que es la ley y el temor de Dios (Sal 119:30; 2 Pe 2:2). En el texto original se encuentran tres términos que no pocas veces tienen un significado sinónimo: verdad (*alézeia*), justicia (*dikaiozyne*; 4:6) y limosna (*eleemosyne*). En pocas palabras da el texto un fiel retrato de la personalidad moral de Tobit. Su múltiple acción bienhechora se ejercía en favor de sus hermanos compatriotas deportados como él a Nínive, ciudad que más tarde, bajo Senaquerib (705-681), debía convertirse oficialmente en capital de Asina. En este capítulo (1:10-15) se supone que ya en tiempos de Salmanasar y de Sargón era Nínive la capital de Asiría. Podía serlo de hecho, pero oficialmente no.

Fidelidad de Tobit en un ambiente de apostasía (1:4-5).

⁴ Siendo yo joven, vivía en mi patria, en la tierra de Israel, y toda la tribu de Neftalí, mi padre, se había apartado del templo de Jerusalén, de la ciudad elegida entre todas las tribus de Israel para ofrecer sacrificios y ser morada del Altísimo, santificada por todas las generaciones. ⁵ Todas las tribus, que a una habían apostatado, sacrificaban a Baal, al becerro, y asimismo la casa de Neftalí, mi padre.

Siendo todavía joven, demostró Tobit su fidelidad a la casa de David (Sin., VL) y hacia el templo de Jerusalén. Esta conducta del joven Tobit es tanto más de admirar cuanto que la mayoría de sus hermanos de tribu habían apostatado del culto verdadero y se habían rebelado contra Jerusalén, la ciudad elegida entre todas las tribus de Israel para ofrecer allí sacrificios por ser la morada del Altísimo. No sólo la tribu de Neftalí, sino todas las tribus del Norte habían apostatado, sacrificando a Baal en vez de adorar al verdadero Dios en su único santuario legítimo de Jerusalén. La apostasía fue general, no total, pues un pequeño núcleo de fieles resistieron al mal ejemplo y se aventuraban a hacer las visitas reglamentarias al templo de Jerusalén (5:14). El texto alude al cisma político-religioso perpetrado por Jeroboam I (1 Re 12:16-14:20). Con el fin de poner de relieve la conducta de Tobit, se menciona en los primeros dos capítulos la apostasía de la tribu de Neftalí, a la cual pertenecía aquél. La expresión *Neftalí, mi padre*, debe entenderse en el sentido de antepasado.

Fidelidad de Tobit a los deberes para con el santuario de Jerusalén (1:6-8).

⁶ Yo iba, las más veces solo, a Jerusalén durante las fiestas, según está mandado a todo Israel por precepto eterno, y llevaba las primicias y los diezmos de las cosechas y las primicias del esquila, ⁷ y los entregaba a los sacerdotes, hijos de Aarón, en el altar. El diezmo de todas las cosas se lo entregaba yo a los hijos de Levi que sirven en Jerusalén; el segundo diezmo lo vendía e iba y lo gastaba en Jerusalén cada año; ⁸ y el tercero lo daba a quienes correspondía, según que me había recomendado la madre de mi padre, Débora, pues yo era huérfano de padre.

Dice el texto que Tobit, en las peregrinaciones que a menudo hacía a Jerusalén, iba solo (*monos*), lo que debe interpretarse en sentido amplio, como da a entender 5:14. Las tres solemnidades a las cuales tenía obligación de asistir todo varón israelita eran **Pascua, Pentecostés y fiesta de los Tabernáculos**. Con ocasión de estas visitas periódicas a la Ciudad Santa, llevaba Tobit las primicias, es diezmos de todos los productos y el primer esquila, que entregaba a los sacerdotes. Mandaba la Ley que los israelitas no se presentaran ante Yahvé con las manos vacías, sin llevar las primicias de los frutos del suelo (Ex 23:15). En general, todas las primicias pertenecían a Yahvé (Lev 23:19; 27:26; 34:36; Deut 12:6), y eran consignadas en manos de los sacerdotes, quienes las ofrecían con una ceremonia que consistía en la elevación (*teruma*) y agitación (*tenufa*) de las ofrendas¹.

En el fondo de esta observancia tan escrupulosa de las primicias y diezmos, está, además de **su fidelidad a la ley mosaica**, la educación esmerada que recibió Tobit de parte de Débora, madre de su padre, es decir, madre de Tobiel, la cual corrió con la educación del niño después de la muerte de su padre. La mención de Débora (Que 4:4) en este texto obedece al designio del autor sagrado de poner de relieve la buena índole de Tobit.

Fiel observancia de las leyes concernientes al matrimonio (1:9).

⁹ Hombre ya, tomé por mujer a Ana, del linaje de nuestro padre, y de ella tuve a Tobías.

No sólo se abstuvo Tobit de tomar por esposas a mujeres extranjeras, lo que prohibía la Ley (Deut 34:15; Esd 9:1), sino que se obligó a tomar a una mujer de su mismo linaje, lo cual, aunque no se exigía por la Ley, se consideraba como más conforme **al ejemplo de los patriarcas** (Gen 24:4-37-38; 28:2-9; 29:19). No indica el texto la edad de Tobit en el momento de contraer ma-

trimonio; con una fórmula vaga, dice el texto latino: *Cum factus esset vir (anér)*, lo que da a entender que contaba unos veinte años cumplidos. Era éste el término *a quo* para poder contraer matrimonio (Ex 30:14; Deut 20:7; 24:5). De él tuvo un hijo, al que llamó Tobías. Todos los textos, excepto la Vulgata, están acordes en llamar Tobit al padre y Tobías al hijo, ejemplo que seguiremos nosotros.

Observancia de la ley referente a los manjares (1:10-14).

¹⁰ Cuando fuimos llevados cautivos a Nínive, todos mis hermanos y los de mi linaje comían de los manjares de los gentiles; ¹¹ pero yo me abstenia de comerlos, ¹² porque con toda mi alma me acordaba de Dios. ¹³ Díome el Altísimo favor y gracia ante Enemesar, que me hizo su proveedor, ¹⁴ y, viajando por la Media, presté a Gabael, hermano de Cabrias, en Ragúes de Media, diez talentos de plata.

Sus compatriotas y con nacionales en el exilio comían sin reparo de los manjares de los gentiles, que la Ley prohibía terminantemente a los israelitas. No podían comer carnes de animales impuros (Lev 2:23; Deut 14:3-21) o que hubieran sido ofrecidos a los ídolos (Ex 34:15; Act 15:29; 21:25; 1 Cor 10:28), o comer la carne con su sangre (Gen 9:4; Lev 17:10-12; Deut 12:23-25). Dice el texto que todos sus hermanos comían de los manjares de los gentiles, lo que es una exageración, como 1:4-5.

Dios premió la fidelidad de Tobit haciendo que encontrara favor y gracia delante de Enemesar, el cual, en señal de benevolencia y confianza, le nombró proveedor suyo, cargo que, según Sin y Vet. Latina, conservó hasta la muerte del rey. Este nombramiento real permitió a Tobit gran libertad de movimientos por todo el territorio asirio. En uno de sus viajes llegó hasta Ragúes de Media, en dónde residía una familia (su hermano, dice el texto) de su misma tribu. Según 2 Re 17:6, Salmanasar llevó cautivos a los habitantes de Samaría y a algunos les “hizo habitar en las ciudades de la Media.” En Ragúes — en los clásicos, *Ragai*; *Ragau*, según Judit 1:6; en antiguo persiano, *Raga* —, edificada en el lugar de las ruinas de Rai, a 13 kilómetros al sudeste de Teherán, vivía un cierto Gabael (véase v.1), hermano de Gabrias (Vet. Lat., HM: “su hermano”; 4:20: “hijo de Gabrias”), a quien Tobit prestó diez talentos de plata. Cabe la suposición de que Tobit prestó aquel dinero con el fin de solucionar una necesidad económica de su pariente, como deja suponer el texto de la Vulgata al decir que se lo entregó *sub chirographo*; pero el texto y el contexto se refieren más bien a una cantidad que dejó allí en depósito. Este es el sentido del verbo griego *paratízemi* (1:14; 4:1-20). En 9:5 se dice que Rafael se hospedó en casa de Gabael, “a quien dio el recibo,” y que “Gabael trajo los talegos sellados.”

Caridad de Tobit hacia sus hermanos exilados (1:15-18).

¹⁵ Muerto Enemesar, le sucedió Senaquerib, su hijo. Los caminos se hicieron inseguros, y ya no pude volver a la Media. ¹⁶ En los días de Enemesar hacía yo muchas limosnas a mis hermanos, ¹⁷ dando pan a los hambrientos y vistiendo a los desnudos; y si veía muerto a alguno de mi linaje, arrojado junto a los muros de Nínive, le daba sepultura. ¹⁸ Si el rey Senaquerib me ataba a alguno, luego que volvió huido de Judea, yo en secreto lo enterraba. En su furor mató a muchos, cuyos cadáveres buscaba luego él, y no los hallaba.

Con la muerte de Enemesar (¿Salmanasar? ¿Sargón?) y el advenimiento al trono de Senaquerib cambió la situación privilegiada de que gozaba Tobit. Con Senaquerib perdió el cargo de pro-

veedor de la real casa, **lo que coartaba su libertad de movimientos**. En el nuevo panorama político diósele ocasión de ejercitar la obra de misericordia, de sepultar los cadáveres de sus compatriotas arrojados en una fosa común, junto a los muros de Nínive, para ser pasto de los perros y aves de rapiña (Jer 8:1; 14:16; 29:19). Es la primera vez que en la Biblia se considera como obra de misericordia el dar sepultura a los muertos (2 Sam 2:4-7). Con el fin de asegurar el honor y el descanso del alma de los muertos (2 Sam 21:10; 1 Re 14:11; Is 14:19), era costumbre que, en caso de que los familiares del muerto no pudieran cumplir con este deber, realizaran este acto de misericordia individuos de la misma tribu (1 Sam 31:11; 2 Sam 2:4; Ez 39:13; Ecl 7:33-38:16).

Tobit, perseguido por el rey (1:19-20).

¹⁹ Pero un ninivita hizo saber al rey que era yo el que los enterraba, y entonces tuve que ocultarme; y sabiendo que me buscaba para darme muerte, temeroso, huí. ²⁰ Fui despojado de todos mis bienes, no dejándome nada sino a Ana, mi mujer, y a Tobías, mi hijo.

Era costumbre denegar la sepultura a los cadáveres de los condenados a muerte, con el fin de que su espíritu no hallara reposo. Senaquerib comprobó que los cadáveres de los judíos que él había hecho matar, desaparecían. Un ninivita hizo saber al rey que era Tobit quien los enterraba. Al enterarse Tobit de la denuncia, continuó practicando la piadosa obra con más cautela y a escondidas. Pero pronto se enteró que el rey le buscaba para matarle, por lo cual, temiendo, buscó refugio en otra parte.

Muerte de Senaquerib y Reinado de Saquerdón (1:21-22).

²¹ No eran pasados cincuenta días, y le mataron dos de sus hijos, que huyeron a los montes de Ararat, y le sucedió Saquer-dón, su hijo, el cual puso a Ahikar, el hijo de mi hermano Anací, al frente de toda la contabilidad administrativa del reino.

No habían transcurrido cincuenta días (Sin., *cuarenta*; A, Vet. Lat., Vulg., *cuarenta y cinco*), cuando Senaquerib fue muerto por dos de sus hijos, Adramelec y Sarasar (2 Re 19:37). Que huyeron a los montes de Ararat. Tomó las riendas del gobierno su hijo Saquerdón, que puso a Ahikar al frente de toda la contabilidad administrativa del reino. El intervalo de cincuenta días de que habla el texto B debe contarse a partir del día en que Tobit vióse obligado a huir de Nínive ².

²² Ahikar me alcanzó el perdón y pude volver a Nínive. Era Ahikar, mi sobrino, coopero, guardasellos, administrador y contador, y Saquerdón le había hecho su primer ministro.

La subida de Saquerdón al trono trajo un clima más propicio a los israelitas en el exilio. Tobit pudo salir de su escondite, pero no le fueron restituidos sus bienes. En favor de Tobit intervín un misterioso personaje, llamado Ahikar, sobrino de Tobit, que estaba al frente de la administración del reino.

Convienen los diversos textos en afirmar que Ahikar fue ministro de Saquerdón y que intercedió por Tobit para obtenerle el perdón del rey. Pero es difícil imaginar que, dado lo elevado de su cargo, no consiguiera que le fueran devueltos los bienes a su pariente. Mientras estuvo en

Nínive, cuidaba él de proveerle; pero, al partir para Elimaida, se encontró Tobit en la indigencia, hasta el punto de que su mujer Ana se vio obligada a servir.

Tobit reanuda sus obras de misericordia (2:1-9).

¹ Al volver a mi casa me fueron devueltos Ana, mi mujer, y Tobías, mi hijo. Era por la fiesta de Pentecostés, la fiesta santa de las siete semanas; y habiéndome sido preparado un banquete, me recosté para comer. ² Al ver tantos manjares, dije a mi hijo: “Vete y trae al primer necesitado que encuentres de nuestros hermanos, que me recuerde al Señor; yo espero por ti.” ³ Cuando volvió, dijo: “Padre, uno de nuestro linaje yace en la plaza estrangulado.” ⁴ En seguida, sin probar bocado, me lancé a la calle, le tomé y le metí en una habitación hasta que se puso el sol. ⁵ Vuelto a casa, me lavé y comí con tristeza, ⁶ porque me vino a la memoria la profecía de Amos: “Vuestras fiestas se convertirán en duelo, y vuestras alegrías, en lamentaciones.” ⁷ Lloré, y en poniéndose el sol fui a cavar una hoya en que sepultar el cadáver. ⁸ Los vecinos se reían de mí, diciendo: “Aún no ha escarmentado; ya tuvo que huir por eso, y ahora vuelve a enterrar a los muertos.” ⁹ Aquella misma noche, cuando acabé de darle sepultura, aun antes de purificarme, me dormí en el atrio junto al muro, quedando con el rostro descubierto.

Sobre el fondo general del cuadro histórico trazado en el capítulo I, en el cual se sigue un orden pragmático más que cronológico, desenvuelve el autor sagrado el drama que la divina Providencia dispuso en torno a la persona de Tobit. Trátase de algunos episodios particulares, que ponen en evidencia la virtud de Tobit y la Providencia divina, que no le abandona en medio de sus tribulaciones. Como prueba de que el autor no sigue un orden estrictamente cronológico, tenemos el hecho de que en la narración de 2:4-5 se describe una situación histórica que corresponde al reinado de Senaquerib. Para celebrar Tobit su regreso a casa y el encuentro con su mujer e hijo, dispuso un gran banquete. Al mismo tiempo que celebraba su rehabilitación, quiso Tobit solemnizar la fiesta de Pentecostés (nuestra fiesta, dice el cód. Sin.), llamada también de las Semanas (Deut 16:10; 2 Crón 8:13). La fastuosidad del banquete da a entender que tuvo lugar en los días en que gozaba Tobit de una situación económica desahogada, antes de la confiscación de sus bienes (1:20). Por otra parte, el episodio del judío muerto violentamente y abandonado en la plaza, o lugar público, recuerda los días de persecución de Senaquerib. No dice 1 texto que Tobit escondiera el cadáver en su casa, con lo cual se hubiera contaminado (Lev 11:32-35; Núm 19:14), sino en una casucha (*oikema*, B; *oikidion*, Sin.), o local vecino al lugar donde yacía el muerto. Esperó a sepultarlo una vez puesto el sol, para no quebrantar el reposo del día de Pentecostés. Vuelto a su casa, se lavó sus manos y comió con tristeza de los manjares preparados en un ambiente de alegría, por recordar las palabras de Amos (8:10) cuyo mensaje se reproduce libremente.

La grande prueba (2:10).

¹⁰ No sabía yo que había pájaros en el muro, y, teniendo los ojos abiertos, los pájaros dejaron caer en mis ojos su estiércol caliente, que me produjo en ellos unas manchas blancas que los médicos no fueron capaces de curar. Por este tiempo, Ahikar proveía a mi sustento, hasta que partió para Elimaida.

Esta prueba de Tobit constituye el punto álgido de la composición literaria de esta primera parte

del libro (Miller). A las penalidades que tuvo que sufrir de parte de los gobernantes y de los que se mofaban de sus obras de caridad, se añade la pérdida de la vista, con la consiguiente imposibilidad de atender a la manutención de su familia y de consagrarse, como hasta entonces, al servicio de los menesterosos. Era el día de Pentecostés por la noche. Habiendo dado sepultura a un muerto, Tobit quedóse a dormir en el patio para no contaminar su casa (Núm 19:22). Otro motivo de haberse quedado en el patio fue a causa del calor sofocante, como sugiere el otro detalle de que, en contra de la costumbre general entre los orientales, durmiera con el rostro descubierto. Ignoraba Tobit que en lo alto del muro junto al cual habíase acurrucado, bajo el alero del tejado, había pájaros (*strouzia*, golondrinas según la Vulgata). Sucedió que, “teniendo los ojos abiertos (detalle exclusivo de B), los pájaros dejaron caer sobre mis ojos su estiércol caliente, que me produjo en ellos unas manchas blancas” (*leukomata*). El contacto de los excrementos cargados de sales amoniacaes, dice Vaccari, determinaron la formación de escamas o manchas blancas en la córnea del ojo, opacándola (11:12) y causando de este modo la ceguera.

Tobit considera esta circunstancia como la primera causa que contribuyó a la pérdida total de la vista. Pero, según el texto, la ceguera no se produjo instantáneamente. Los excrementos mancharon sus ojos, y, como consecuencia, notó Tobit fuerte irritación en los mismos, que fue en aumento a pesar de las curas de los médicos. Según otra versión, fueron los médicos los que, con sus intervenciones, agravaron el estado del ojo. Con el tiempo sobrevino la grave enfermedad que terminó con la ceguera total. Aquélla se manifestó por unas manchas blancas (*albugo*, *leukoma*, *macula cornea*)” terminando por la ceguera, que Tobit sufrió por espacio de cuatro años.

El texto Sin. hace notar que la desgracia de Tobit entristeció a todos sus compatriotas. Movidó a compasión Ahikar, proveyó a su mantenimiento por espacio de dos años, hasta que partió para Elitnaida (1:6). Se halla esta región, con Susa por capital, entre el Tigris, las orillas del mar Pérsico y el límite sudeste de la meseta del Irán ¹.

Penuria extrema y burlas de su mujer (2:11-14).

¹¹ **Entonces Ana, mi mujer, se ocupaba de su casa en trabajos femeniles ¹² y llevaba su labor a los amos. Estos, al pagarle una vez su salario, le regalaron un cabrito. ¹³ Cuando volvió a casa, yo le dije: “¿De dónde viene ese cabrito? ¿No será robado? Devuélvelo a los amos, que no es lícito comer cosa robada.” ¹⁴ Ella me contestó: “Es un regalo que han agregado a mi salario.” Pero yo no la creía, y la instaba a que lo devolviese a los amos, enojado contra ella. Mas me replicó: “¿Dónde están tus limosnas y tus buenas obras? Ya lo ves ahora.”**

La situación económica de Tobit llegó a tal extremo, que su mujer Ana vióse obligada a trabajar en un lanificio para recibir un sueldo. Ana entregaba sus labores, por las cuales recibía el precio de su trabajo. Cierta día le regalaron también un cabrito. Nuestro texto no indica si Ana trabajaba en casa o fuera de ella; únicamente hace notar que, una vez terminada el trabajo, la mandaba a sus clientes. Tampoco se deduce claro si el cabrito le fue entregado como sueldo normal de su trabajo o como regalo.

Al oír Tobit los balidos del cabrito, sospechó que el animal había llegado a su casa o por extravío o por robo. Descartaba la suposición de que su mujer hubiera podido comprarlo. En ambas hipótesis, el animal debía restituirse a su dueño (Ex 23:4; Deut 22:1-3). No obstante las explicaciones de Ana justificando la procedencia del cabrito, Tobit no le daba crédito, acaso por constarle la conciencia poco escrupulosa de su mujer (5:18; 10:4), en contraste con su modo rec-

to de proceder. En la discusión, Ana se refiere a la concepción corriente entonces de que las desgracias son castigo del pecado. Con ello hiere en lo más íntimo a su marido, porque detrás de sus palabras se esconde la sospecha **de que es él un pecador y de que sus buenas obras son pura hipocresía**. Es manifiesto el parecido de la mujer de Tobit con la de Job; ambas, con sus imper tinencias, contribuyeron a agrandar los sufrimientos de sus respectivos maridos, **tan duramente probados por Dios**.

Plegaria de Tobit (3:1-6).

¹ Yo me entristecí y lloré, y con dolor me puse a orar, diciendo: ² “Justo eres, Señor, y justas todas tus obras; todos tus caminos son misericordia y verdad; juzgas siempre según verdad y justicia. ³ Muéstrate a mí y para en mí tus ojos. No me castigues por mis pecados, ni por mis ignorancias, ni por las que mis padres cometieron ⁴ Porque ellos desoyeron tus preceptos, [contra tí. tú nos has entregado en botín al cautiverio y a la muerte, objeto de escarnio para todas las naciones entre las que hemos sido dispersados. ⁵ Muchos son tus juicios y verdaderos, para que vayas a tomar venganza por mis pecados y los de mis padres; porque ni cumplimos tus preceptos ni caminamos sinceramente delante de tí. ⁶ Ea, pues, haz conmigo según tu beneplácito. Quítame el aliento de vida, para que muera y me convierta en polvo; porque más prefiero morir que vivir, pues he oído ultrajes mentirosos y una gran tristeza se apodera de mí Haz que sea yo libertado de esta angustia para ir al eterno lugar. No apartes tu rostro de mí.”

Las palabras de Ana contristaron a Tobit hasta hacerle derramar lágrimas. A las persecuciones de parte de los gentiles, a las risas burlonas de sus con nacionales, se juntaban ahora las palabras injuriosas de su mujer, que le “habló como una mujer necia” (Job 2:10). En tales circunstancias, su pensamiento se vuelve al Señor. En la plegaria habla Tobit de la justicia y misericordia divinas; ruega al Señor que no le trate según su justicia (3-5), sino según su misericordia, pidiéndole que ponga fin a su vida, llena de penalidades. Con la muerte iría al “eterno lugar.” En el texto no se presenta el “lugar eterno” como una morada oscura, sombría y espantosa, sino como lugar de reposo y de tregua de las penalidades de la vida. Esta concepción de la vida de ultratumba es superior a la de otros pasajes bíblicos más antiguos, y algunos autores católicos ven en el texto aquella confianza, seguridad y paz que se respira en el libro de la Sabiduría (Miller).

La prueba de Sara (3:7-8).

⁷ Aquel mismo día aconteció en Ecbatana de Media que Sara, hija de Ragüel, fue insultada por las esclavas de su padre, ⁸ porque, habiendo sido dada en matrimonio a siete maridos, el maligno demonio Asmodeo les había dado muerte antes que con ella hubieran tenido vida conyugal, y le decían: “¿No estás loca tú, que ahogas a tus maridos? Siete has tenido ya, y de ninguno de ellos has gozado.”

El autor sagrado ha diseñado en esta perícopa (3:7-17) un cuadro concebido en estrecha relación con 2:1-3:6. Los acontecimientos que se narran en ambos cuadros son contemporáneos, y entre ellos se dibuja una manifiesta analogía y paralelismo. Simultáneamente, en el mismo día, dicen B y Vulgata, una dura prueba alcanzó a los dos protagonistas: a Tobit en Ninive (2:29) y a Sara en Ecbatana (3:7); en el mismo tiempo (Sin.) ambos, en su dolor encuden a Dios la oración del

uno y de la otra fue escuchada al mismo tiempo (Sin.3:16), y en la misma hora en que se volvía Tobit y entraba en su casa, bajaba Sara del piso alto de la suya” (3:17). A Tobit le persiguió un monarca asirio; a Sara, el demonio Asmodeo; de aquél se mofaban sus compatriotas y su mujer; de Sara, las sirvientas o esclavas de su padre. Las desgracias que acaecieron a ambos no eran consecuencia de sus pecados, porque los dos eran justos, sino resultado de una prueba a la cual Dios les sujetó para acrisolar su virtud. Dios premia su resignación en el sufrimiento devolviendo a uno las riquezas y la vista, y a la otra premiándola con un matrimonio feliz. Los males que aquejaron a Tobit acontecieron por su piedad y amor hacia sus compatriotas; los de Sara contrastan con su buena conducta. Tobías y Sara son hijos únicos, y la presente narración pone de relieve la Providencia divina, que destinaba el uno para el otro. Junto a estas analogías, existen algunas divergencias, pues es distinto el estado de ánimo de Tobit y Sara y la ocasión de los sufrimientos de ambos. Estas analogías entre la situación de Tobit y la de Sara revelan que el autor ha dispuesto la narración artificiosamente.

Vanos intentos de matrimonio (3:9).

⁹ “¿Por qué nos azotas? Ya que ellos murieron, vete tú con ellos y que no veamos jamás hijo o hija tuya.”

Sara era hija única. Para perpetuar la descendencia de su padre fue dada en matrimonio a siete jóvenes, que murieron antes que llevaran con ella vida conyugal. Lo extraordinario del caso dio pie a que se esparciera entre el vulgo el rumor de que todos ellos fueron muertos por el demonio Asmodeo. Probablemente, los pretendientes eran judíos, que iniciaron su vida de matrimonio con la bendición de Dios, al que invocaron con la oración (6:17). Pero la razón principal que deja traslucir el libro, es que ellos no reunían las condiciones que exigía la Ley para desposar a una hija única (6:12-18; 8:17), sobre la cual sólo Tobías tenía derecho (3:15; 6:12-18; 7:1 o). Según la Vulgata, los pretendientes murieron en la primera noche de la boda: “*mox ut ingressi fuissent ad eam*”; sin embargo, los textos B y Sin señalan que ellos murieron de improviso (3:15; 6:14; 7:11; 8:10), antes que tuvieran con ella relaciones sexuales, sin ulterior determinación de tiempo. La muerte extraña de los esposos fue muy comentada e interpretada diversamente. Las criadas (*una criada* según la Vulg.) acusaban a Sara de que ahogaba a sus maridos.

1 O. Eissfeld, *Erstlingen und Zehnten im Alten Testament* (Leipzig 1917); A. Vincent, *Les rites de balancement (tenouphah) et de prélèvement (teroumah) dans le sacrifice de Commu-ηιον de Γ Α· Τ.ϛ* “Melanges Syriens offerts a M. D. Dussaud,” I (Paris 1939) 267-272.

2 L. Spmkowski, *De marte Sennacherib*: “Miscellanea Biblica,” 3 (1934) 148-160.

1 Dhofme, *Elam*: DBS 920-962.

El demonio asmodeo.

En el v.8 se atribuye la muerte de los varios maridos de Sara a la acción del demonio Asmodeo. Únicamente en este lugar y en 3:17 se especifica el nombre de este ser diabólico que concurrió, involuntariamente, a la realización de los designios de Dios. En las diversas redacciones este demonio es llamado “el perverso”; “el rey de los demonios”; (HM), “demonio de la impureza” (*akázarton*). Muchos autores creen que Asmodeo, tanto por el como por su naturaleza y actividad, corresponde al *Aeschma daeva* de los antiguos persas. El Asmodeo bíblico no parece que deba considerarse como procedente de la mitología iraníana. En el supuesto que así fuera, no podría, sin embargo, concluirse que la demonología judía fuera de origen iránico. La única con-

clusión que pudiera deducirse es que tenemos aquí un rasgo, que podríamos llamar de color local, en el sentido de que los acontecimientos del libro de Tobías se desarrollaron en Persia ¹. El nombre de Asmodeo puede ser de origen semítico y derivar del verbo hebraico *shamad* (Hifil), destruir, arruinar, de donde los nombres derivados: *Ashmodai*, *Ashmedon*, que se encuentran en la literatura rabínica y talmúdica ². En este supuesto, el Asmodeo del libro de Tobías correspondería al ángel destructor de que se habla en otros textos bíblicos o al Satán intrigante y enemigo de la felicidad (2 Sam 24:16; Sab 18:25; Apoc 9:11; 1 Crón 21:1; 1 Re 22:20), y estaría en oposición con Rafael, el ángel cuya misión es curar los males de Sara y llevar la felicidad a las familias ³.

Las sirvientas no culpan al demonio de la muerte de los maridos, sino a Sara (3:8). Esta y sus padres comprueban el hecho de la muerte de los maridos, pero no lo achacan al demonio (3:15; 7:11; 8:10); tampoco se hace mención del demonio en la plegaria de Sara (3:11-15) ni en la de su padre (8:15-17) y de Tobías (8:8-7). Únicamente el pueblo atribuye al demonio aquellas muertes. Tobías recoge el rumor popular de que el demonio ama a Sara y que, por lo mismo, mata a todos los que trataban de acercarse a ella (6:14-15).

En todos los pueblos del antiguo Oriente existía la creencia en la existencia de espíritus malos. Los antiguos árabes creían que el desierto estaba poblado por *djinns*; que estos espíritus malignos desencadenaban enfermedades y que constituían un peligro para los nuevos esposos. Según los árabes, los *djinns* se encuentran en todas partes: “cada lugar tiene sus habitantes sobrenaturales.” A estas potencias invisibles se atribuían las anomalías de la vida sexual⁴. El demonio Asmodeo presenta ciertos rasgos que demuestran su parentesco con los demonios del paganismo, mencionados en el Antiguo Testamento con los nombres de *Shedim*, *Seirim* (Is 13:21; 34:14; Deut 32:17; Sal 106:37). En la versión aramea del libro de Tobías, Asmodeo es llamado rey de los *Schedim* (3:8; 6:14), o simplemente *shedu* (6:16), término con el cual se designan los espíritus de potencia limitada que, aun entre los paganos, no tienen ni rango de las divinidades.

Tentación de suicidio y plegaria de Sara (3:10-15).

¹⁰ Oyéndolas, se entristeció sobremanera, tanto que quería ahorcarse. Pero decía: “Soy la hija única de mi padre; si tal hiciera, el oprobio vendría sobre él y de dolor conduciría su ancianidad al sepulcro.”

Fue tan sensible Sara a los ultrajes de las sirvientas, que quería ahorcarse. Únicamente la reflexión sobre su condición de hija única, y por respeto a su anciano padre, no llevó a efecto su alocada idea.

¹¹ Y oraba puesta a la ventana, y decía: “Bendito eres, Señor Dios mío, y bendito tu nombre, santo y excelso por los siglos. Bendígante todas tus obras para siempre. ¹² Y ahora, Señor, en ti pongo mis ojos y mi rostro. ¹³ Llévame de la tierra y que no oiga ya más ultrajes. ¹⁴ Tú sabes, Señor, que yo estoy limpia de todo pecado con hombre ¹⁵ y que no he manchado mi nombre ni el nombre de mi padre en esta tierra de mi cautiverio. Hija única soy de mi padre, el cual no tiene hijo que pueda heredarle ni pariente próximo con un hijo para quien yo deba guardarme por mujer; ya se me han muerto siete maridos; ¿de qué me sirve la vida? Y si no te parece bien quitármela, mírame y ten piedad de mí y que no escuche ya más estos ultrajes.”

Recobrada la serenidad, después de la tentación de suicidio, se asomó Sara a la ventana y, con las manos extendidas y la vista dirigida hacia Jerusalén, como solían orar los israelitas en el destierro (Dan 6:10), se entregó a una fervorosa oración. Pide al Señor que le envíe la muerte para no oír más las afrentas de que ha sido objeto. No evoca el recuerdo de sus propios pecados y los de su pueblo para obtener esta misericordia del Señor, como hizo Tobit; al contrario, recuerda su pureza de vida, su conducta ejemplar en sus pensamientos, intenciones y obras. Recuerda su condición de hija única, y que, por lo mismo, le correspondía heredar todos los bienes de su padre y conservarlos por el matrimonio en la familia o tribu (Núm 36:1-13), lo que no le es posible por la muerte de sus siete maridos que intentaron desposarla. De ahí que su vida no tiene ya finalidad alguna. Sara no tiene ningún pariente próximo. Tanto ella como sus padres, que conocían la existencia de Tobit (7:2), ignoraban la de Tobías (3:15).

Dios escucha las oraciones de Tobit y Sara (3:16-17).

¹⁶ Fue escuchada la oración del uno y de la otra en la presencia de la gloria de Dios.¹⁷ Rafael fue enviado para remediarlos a los dos, para batir las cataratas de Tobit y para casar a Sara, la hija de Ragüel, con Tobías, el hijo de Tobit, y paralizar a Asmodeo, el maligno demonio, por cuanto a Tobías tocaba heredarla. Al mismo tiempo en que se volvía Tobit y entraba en su casa, bajaba Sara, la de Ragüel, del piso alto de la suya.

Ha descrito el autor la situación trágica de los dos fieles servidores de Dios, Tobit y Sara. ¿Cuál será la solución que dará Dios para acabar con las tribulaciones que afligen a ambos? En el v.16 aparece el salvador, el instrumento de la Providencia divina, el que recompensa a los fieles por sus virtudes, **el ángel que cura, Rafael** (que significa: Dios *cura*).

Ambos rogaban a un mismo tiempo, y, sin que uno supiera nada del otro, pedían al Señor que les quitara la vida. Sus oraciones fueron escuchadas **en presencia de la gloria de Dios** (12:12.15) **o delante de Dios todopoderoso**, cuya presencia se revelaba por la manifestación de su gloria, como en los días del Sinaí (Ex 24:16; 33:18). Las oraciones de Tobit y Sara llegaron al trono del Altísimo por mediación de Rafael, quien, además, era el guía de Tobit en todas las obras de misericordia que practicaba (12:12). En la literatura apócrifa se habla a menudo de Rafael (*Henoc* 10:4; 23:3; 49:9). En nuestro texto, su misión es doble: curar la enfermedad física que aquejaba a Tobit (12:14) y sanar los males morales de Sara con un matrimonio feliz. Con la mención de Asmodeo se quiere contraponer la obra salvífica de Rafael a la acción destructora del demonio.

1 Clamer; Lagrange, *Lejudalsme avant Jésus-Christ* 403; *Asmodée*: DBS 1103-1104.

2 *Talmud, Git.* 68a. Véase Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* IV 510-513-

3 En el Testamento de Salomón reaparece Asmodeo con las siguientes palabras de presentación: “Mi misión es conspirar contra los nuevos esposos para impedir que se conozcan. Yo destruyo la belleza de las esposas y cambio sus corazones. Provoco en los nombres accesos de locura y hago que, aunque tengan sus mujeres, las abandonen para ir a las de otros, de manera que pequen y caigan en actos de homicidio” (cit. Pautrel).

4 Lods, 274-277.

Acción Benéfica de Rafael en Favor de Tobit y Sara (c.4-11).

Consejos del padre al hijo (4:1).

¹ **En aquel día se acordó Tobit de la suma que tenía en poder de Gabael, en Ragúes de Media.**

Por aquel tiempo se acordó Tobit de la cantidad de plata que había dejado en depósito a Gabael, en Ragúes de Media. Este recuerdo, suscitado por la penuria económica en que se encontraba, y el presentimiento de su muerte próxima sirven de tránsito de la primera a la segunda parte del libro. Tobit quiere que su hijo sepa de la cantidad depositada en Ragúes y se haga con ella, a ser posible antes de su muerte.

Deberes de Tobías para con sus padres (4:2-4).

² **Y se dijo: “Yo me he pedido la muerte; ¿por qué, pues, no llamar a Tobías, mi hijo, y comunicárselo antes de morir?”** ³ **Llamóle y le dijo: “Si muero, hijo mío, me darás sepultura y te guardarás de menospreciar a tu madre; hónrala siempre todos los días de tu vida, obra según su beneplácito y no le causes tristeza.** ⁴ **Acuérdate, hijo, de los muchos trabajos que ella pasó por ti cuanto te llevaba en su seno; cuando muera, dale sepultura a mi lado, en el mismo sepulcro.**

Obsesionado por el pensamiento de la muerte, Tobit recuerda a su hijo el más santo de los deberes que tiene para con su padre: darle honrosa sepultura al morir. Tal era el deseo que todo buen israelita manifestaba a su hijo en el trance de la muerte (Gen 49:29; 50:24). Otro de los deberes que le inculca es el respeto y reverencia hacia su madre (Ex 20:12; Prov 23:22; Ecl 3:5), que al morir debía enterrar a su lado (Gen 25:10).

Deberes para con Dios (4:5-6).

⁵ **Acuérdate, hijo, siempre del Señor, nuestro Dios, y guárdate de pecar; observa sus preceptos. Practica la justicia todos los días de tu vida y no sigas los caminos de la iniquidad.** ⁶ **Porque, siguiendo la verdad, serás feliz en todas tus obras, como todos los que practican la justicia.**

Estos se resumen en una frase: “Acuérdate siempre del Señor, nuestro Dios,” lo que equivale a tenerle presente en la mente (1:13; Deut 8:19; Ecl 12:1; Sab 15:3).

Deberes para con el prójimo (4:7-11).

⁷ **Según tus facultades, haz limosna y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no los apartará de ti.** ⁸ **Si abundares en bienes, haz de ello limosna, y si éstos fueren escasos, según sea tu escasez, no temas hacerla.** ⁹ **Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad,** ¹⁰ **pues la limosna libra de la muerte y preserva de caer en las tinieblas,** ¹¹ **y es un buen regalo la limosna en la presencia del Altísimo para todos los que la hacen.”**

Tobit inculca particularmente a su hijo la práctica de la limosna, que ha constituido la nota característica de toda su vida (1:3,16; 2:2:14; 12:8). La limosna, según el texto, libra de la muerte y del sepulcro, expresiones estas últimas que deben tomarse en sentido sinónimo (12:9; 14:10-11; Prov 10,2; 11:4; Dan 4:24). Caer en las tinieblas equivale a otra expresión bíblica: “Bajar al sepulcro o al *sheoh* (14:10; Sal 88:13; Ece 11:8; Job 10:21).

Continencia (4:12).

¹² Guárdate, hijo, de toda fornicación, y ante todo toma esposa del linaje de tus padres; no tomes mujer extranjera que no sea del linaje de tu padre, que hijos somos de profetas, Noé Abraham, Isaac y Jacob, nuestros antiguos padres. Recuerda, hijo, que éstos tomaron mujeres de entre sus hermanos, y fueron bendecidos en hijos, y heredó su descendencia la tierra.

Recomienda Tobit a su hijo que huya de toda fornicación (*por-neia*), es decir, de todo contacto ilícito con una mujer que no fuera la suya. No se unirá en matrimonio con una mujer extranjera (Ex 34:15-16; Deut 7:1-4; Esdr 9:1-10; Neh 13:25; Mal 2:11). Conforme el ejemplo de sus padres, buscará por esposa a una mujer de su mismo linaje y descendencia (1:9; 3:17; 6:12; 7:10-12-13).

Amor a los hermanos (4:13).

¹³ Y ahora, hijo mío, ama a tus hermanos.

El amor a los individuos de la misma tribu y linaje le preservará de caer en la tentación de unirse en matrimonio con mujeres extranjeras.

Justicia.

¹⁴ Y no te ensoberbezcas en tu corazón ni desprecies a los hijos e hijas de tu pueblo, rehusando tomar de ellas mujer, porque en el orgullo está la perdición y el desorden, y en la ruindad la penuria y el hambre, pues la madre del hambre es la ruindad. No retengas una noche el salario de un obrero que trabajare para ti; entrégaselo luego. Si sirvieres a Dios, El te recompensará. Atiende, hijo, a todas tus obras y muéstrate prudente en tu conversación.

Como consecuencia del amor hacia los hermanos, debía Tobías entregar cuanto antes el salario convenido al que trabajara por él (Lev 19:13), y si el obrero fuera pobre, “antes de la puesta del sol” (Deut 24:15).

Moderación (4:15).

¹⁵ Lo que no quieras para ti no lo hagas a nadie. No bebas vino hasta embriagarte, no vaya contigo la embriaguez.

En unión con los deberes de caridad para con el prójimo, recomienda Tobit a su hijo el uso moderado del vino, ya que los excesos en el beber dan lugar a discordias entre hombres y familias.

Obras de misericordia (4:16-17).

¹⁶ Da de tu pan al hambriento y de tus vestidos al desnudo. Todo cuanto te sobrare dalo en limosnas, y no se te vayan los ojos tras lo que dieres. ¹⁷ Pon tu pan y tu vino en los funerales de los justos y no comas ni bebas con los pecadores.

Volviendo sobre el tema de la limosna, insiste Tobit en el deber de proveer a las necesidades de los que tienen hambre y no tienen con qué cubrirse. Lo sobrante de los bienes de fortuna de que dispone pertenece en cierta manera al pobre, a quien debe entregárselo alegremente. Recomienda asimismo a su hijo mantenerse fiel a la costumbre de ofrecer a las familias israelitas que están de luto panes (el pan de consolación) o cualquier otro alimento (Jer 16:7; Ex 24:17; Eci 7:33) para el banquete funerario. No se daba el banquete con ánimo de que sirviera de alimento al difunto en su largo viaje hacia el más allá, sino para consuelo de los familiares (2 Mac 12:39). Este pan llamábase “*pañis dolorum*,” pan de dolores, y el vino, “*calix consolationis*,” cáliz de consuelo (Jer 16:7; Os 9:4; Ez 24:17; Prov 31:6; Eci 7:37). Esta costumbre pasó a los primitivos cristianos, los cuales celebraban banquetes funerarios junto a las tumbas; costumbre que en parte subsiste todavía en nuestros días.

Prudencia (4:18-20).

“¹⁸ Sigue el consejo de los prudentes y no desprecies ningún buen consejo. ¹⁹ En todo tiempo bendice al Señor Dios, y pídele que tus caminos sean rectos y todas tus sendas y consejos vayan bien encaminados; porque no es del hombre el consejo; sólo el Señor es quien da todos los bienes, y a quien quiere le humilla según su voluntad. Acuérdate, pues, hijo mío, de mis preceptos, y no se borren de tu corazón. ²⁰ Has de saber también que tengo diez talentos en poder de Gabael, hijo de Gabriás, en Ragúes de Media. ²¹ No temas, hijo; somos pobres, pero rico serás si temes a Dios y te apartas de todo pecado y haces lo que le es grato.”

Desconfiar de sí mismo y confiarse al consejo de una persona sabia y prudente es una norma repetida en los libros sapienciales (Prov 12:15; 3:10-16; 27:9; Eci 32:24). “Pero no es del hombre el consejo,” sino de Dios de quien procede en último término (Prov 3:5; Eci 39:10). En la *Le-yenda de Ahikar* se leen consejos muy semejantes, y a veces idénticos, a los que Tobit dicta a su hijo. Al fin de su discurso Tobit pone en conocimiento de su hijo la existencia de diez talentos de plata que consignó en depósito a Gabael, de los cuales podía él disponer.

Tobit resuelve las dificultades de su hijo (5:1-3).

¹ Respondió Tobías, diciéndole: “Padre, cuanto me has mandado lo cumpliré. ² Pero ¿cómo voy a poder recobrar el dinero de Gabael, si no le conozco?” ³ Dióle su padre el recibo y le dijo: “Busca quien te acompañe, que yo le daré su recompensa, y ponte en camino para cobrar el dinero antes que yo muera.”

Tobías recibió dócilmente los consejos y exhortaciones que le había dado su padre, Tobías no conocía a Gabael, de donde su pregunta: ¿Cómo podré cobrar de él la plata, si no le conozco y él tampoco a mí? El padre resuelve inmediatamente las dificultades expuestas por su hijo. A la primera le dice que bastará presentar el recibo para que Gabael caiga en la cuenta de que Tobit le dejó en depósito la suma de diez talentos de plata. Resuelve la segunda aconsejando a su hijo busque un guía fiel (*pistos*) que conozca los caminos que llevan a la Media.

El compañero de viaje (5:4-9).

⁴ Fuese en busca de uno, y se encontró con Rafael, que era un ángel. ⁵ No conociéndole, le dijo: “¿Podrías acompañarme a Ragúes de Media, si es que conoces el camino?” ⁶ El ángel le contestó: “Yo iré contigo, que conozco bien el camino y hasta he sido huésped de Gabael, nuestro hermano.” ⁷ Tobías le contestó: “Espera un poco, que voy a decírselo a mi padre.” ⁸ El le respondió: “Vete y no tardes.” Se fue y dijo a su padre: “Ya hallé quien pueda acompañarme.” El le dijo: “Llámale, que quiero saber de qué tribu es y si es de confianza para acompañarte.” ⁹ Llamóle, entró y se saludaron.

Fue providencial que, apenas hubo Tobías traspasado el umbral de su casa, se encontrase frente a un “joven gallardo, de pie, ceñido y como dispuesto a emprender un viaje” (texto de la Vulgata), al cual todos los otros textos llaman por su nombre, Rafael, añadiendo que era un ángel.

Tobit se informa (5:10-13).

¹⁰ Díjole Tobit: “Dime, hermano, ¿de qué tribu y familia eres tú?” ¹¹ Y le contestó: “¿Quieres conocer la tribu y la familia o informarte de la persona que va a acompañar a tu hijo?” Replicóle Tobit: “Quiero, hermano, conocer tu linaje y tu persona.” ¹² “Pues yo soy hijo de Azarías, hijo de Ananías, grande entre tus hermanos.” ¹³ Respondióle él: “Seas, hermano, bien venido; pero no te enojas de que haya querido saber tu tribu y tu familia. Por suerte eres hermano mío, de una buena y noble ascendencia, pues yo conocía a Ananías y a Jonatán, hijos de Semeí el grande, de cuando juntos íbamos a Jerusalén para adorar, llevando las primicias y los diezmos de las cosechas; que no se descarriaron ellos como nuestros hermanos. De buena raíz eres, hermano.

La descripción del encuentro entre Tobit y Rafael es sobria en el texto B, en tanto que en el Sin. se extiende en muchos detalles. A Tobit interesa saber en qué manos confía a su hijo. El ángel reveló en parte su personalidad, al decir: “Yo soy Azarías, dijo, hijo de Ananías, el grande de tus hermanos.” Estos dos nombres reaparecen en otros pasajes bíblicos (1 Re 4:2.5; Jer 43:2; pan 1:6; Neh 3:23; 1 Crón 2:8.28; 2 Crón 15:1); Ananías (Jer 37:13; Dan 1:6; i Crón 3:19-21; Esd 10:28; Neh 3:3). El calificativo de “*el grande*” que se da a Ananías puede significar cabeza de familia, príncipe de alguna tribu u hombre distinguido por su celo religioso. Pero, mientras Tobit toma los nombres de Ananías y Azarías como nombres propios de personajes históricos con los cuales ha convivido, el ángel les da una significación simbólica en consonancia con la misión que le había sido confiada. No alcanza Tobit, de momento, la profundidad de las palabras del ángel. Rafael no deshace el equívoco; por el momento bastábale saber que el guía “era de buena

raíz”; en realidad, mejor de cuanto él podía sospechar.

Acuerdo sobre el salario y preparativos del viaje (5:14-16).

“¹⁴ Pero dime i ¿cuál será el salario que habré de darte? ¿Bastaría un dracma por día y el sustento para ti y para mi hijo? ¹⁵ Y cuando felizmente volváis, te añadiré algo.” ¹⁶ Convinieron en ello, y dijo a Tobías: “Prepárate para el camino, y que tengáis feliz viaje.” Una vez que el hijo preparó lo necesario para el camino, díjole su padre: “Parte con éste, y Dios, que mora en los cielos, os dé feliz viaje y un ángel os acompañe.” Y se pusieron en camino, yendo con ellos el perro del mozo.

Sin regateos, convienen en un dracma por día y la manutención. El dracma representaba la paga ordinaria de un trabajador común (2 Mac 4:19; 12:43; Lc 15:8). Antes de partir bendice Tobit a los viajeros, con una fórmula que recuerda la bendición que impartió Abraham al siervo mayor de su casa al enviarle a buscar mujer para su hijo Isaac (Gen 24:7-40), deseando que el ángel del Señor les acompañe (Ex 23:20; Jue 13:20; Sal 91:11). Al ponerse en camino, fue con ellos el perro del mozo. Entre los hebreos era el perro un animal impuro y despreciable (Ecl 9:4), tolerándose únicamente su empleo en la custodia del ganado (Job 30:1) para señalar con BUS ladridos la presencia de salteadores y animales carnívoros (Is 56:10).

Desconsuelo de la madre (5:17-22).

¹⁷ Su madre, Ana, se puso a llorar, diciendo a Tobit: “¿Por qué habrás enviado a nuestro hijo? ¿No era nuestro báculo, viviendo con nosotros? ¹⁸ No tuviéramos nunca ese dinero, si había de costarnos nuestro hijo, w Hasta el presente, el Señor nos dio de qué vivir, y vivíamos contentos.” ²⁰ Pero Tobit le dijo: “No digas eso, mujer. Volverá sano y tus ojos lo verán. ²¹ Porque un ángel bueno le acompaña, tendrá un viaje feliz. y volverá sano.” ²² Y ella dejó de llorar.

La madre prorrumpe en lágrimas y en amargos reproches contra su marido tan pronto como su hijo abandonó el hogar. A las inquietudes de Ana responde Tobit con serenidad y confianza: “No te preocupes, hermana (*adelfë*); vendrá sano, y tus ojos lo verán porque le *acompaña un ángel bueno*.” (Sal 91:11; Gen 24:7-40). El que Tobit llame *hermana* a su mujer debe interpretarse en el sentido de cordialidad, como si dijera: “amor mío.”

Los viajeros pernoctan a orillas del Tigris (6:1).

¹ Siguieron los caminantes su viaje y llegaron al atardecer a las orillas del río Tigris, donde pasaron la noche.

Dice el texto B que los dos (acompañados del perro, según Sin. y Vet. Lat.) llegaron al atardecer a la ribera del Tigris, donde decidieron pasar la noche. En ningún texto se lee que los dos viajeros lo atravesaran. Tampoco se indica el punto de partida, aunque toda la narración da a entender que ambos salieron de Nínive ciudad o de alguna localidad vecina. No deja de extrañar la afirmación de que, saliendo ellos de Nínive, edificada junto al Tigris, llegaron, al cabo de una jornada de viaje, a las orillas del mismo. La explicación más común entre los autores es suponer que

los viajeros siguieron un camino que corría a lo largo de la orilla izquierda del río, en dirección sudeste, y que al atardecer pernoctaron allí, antes de atravesar el Zab superior, más al este, sobre *Sulemanije*, para alcanzar Ecbatana.

La aventura del pez (6:2-5).

² Bajó el muchacho a bañarse y salió del río un pez que quería devorarlo. ³ Pero el ángel le dijo: “Tomalo.” Lo tomo el joven y lo sacó a tierra. ⁴ Díjole el ángel: “Descuartiza el pez y separa el corazón, el hígado con la hiél, y ponlos aparte.” ⁵ Hizo el muchacho lo que el ángel le decía, y, asando el pez, comieron. Continuaron su camino y llegaron cerca de Ecbatana.

Cansado por el largo viaje, el joven Tobías bajó al río para lavar sus pies, “y salió del río un pez que quería devorarlo.” Con el fin de explicar convenientemente la voracidad de este pez, han introducido los diversos textos algunas particularidades en la narración. Unos (Vet. Lat.) dicen que se trataba de un pez de mar (*piséis maris*); de “un pez grande” (*megas*, Sin.; *magnus*, Vet. Lat.), de proporciones desmesuradas (*immanis*, *Vulg.*). Según B, el pez quena devorar a Tobías, o morderle en el pie (*poda*, Sin.), o ambas cosas (*circumplexus est pedes eius et pene puerum devoraverat*, Vet. Lat., r., g.). Según la Vulgata, el pez salió del agua *ad devorandum eum*. Más modestas eran las pretensiones del animal según Hmar, al decir que “quería comer el pan del joven.” Según muchos, la lección original es quizá la del texto B: “el pez quería devorar al joven Tobías,” lo que debe entenderse de conformidad con el carácter bastante libre de la narración (Miller, Clamer). **El ángel, que esperaba esta escena, tranquilizó** inmediatamente al joven, dándole instrucciones, sobre el modo de conducirse con el pez. Por el hecho de que Tobías agarrara el pez y lo arrojara a la orilla, cabe deducir que no era un *piscis immanis*. Según indicaciones del ángel, descuartizó Tobías el pez, separó del mismo el corazón y el hígado con la hiél, que puso cuidadosamente aparte; tiró sus entrañas, y, como se trataba de un pez con escamas, del cual podían comer los hebreos (Lev 11:9-12; Deut 14:9-10), se asaron sus carnes y las comieron.

El ángel satisface la curiosidad de Tobías (6:6-8).

⁶ Dijo el joven al ángel: “Hermano Azarías, ¿para qué sirven el corazón y el hígado con la hiél del pez ?” ⁷ El le respondió: “Sirven para que, si un demonio o espíritu le atormenta a uno, quemándolos ante él ya no vuelva a molestarle. ⁸ Cuanto a la hiél, sirve para ungir a quien tuviese cataratas, pues con ella quedará curado.”

Cerca de Ecbatana, Tobías preguntó a su guía el porqué del corazón, del hígado y de la hiél que traía consigo. El ángel le informó acerca de sus virtudes medicinales, que Tobías desconocía. Entre los antiguos se creía en la virtud de la hiél contra las enfermedades de los ojos i, pero por el contexto se deduce que Tobías la ignoraba totalmente, al igual que los médicos que asistieron a su padre (2:10). ¿Creía el autor sagrado en la eficacia de los productos farmacéuticos recomendados por el ángel? ¿Qué acción tenían contra los malos espíritus las fumigaciones obtenidas de la combustión del corazón y del hígado? El autor sagrado se ha limitado a referir una creencia existente en el ambiente pagano sobre un remedio que se creía apto para ahuyentar al demonio del cuerpo de un poseso. Por su parte no le atribuye eficacia alguna; quiso poner en evidencia la potencia divina, que se sirve a menudo de medios humanos despreciables como de instrumento para obtener efectos sorprendentes. En cuanto al ángel, debemos decir que se acomoda a los usos

y costumbres del ambiente histórico y cultural en que se desenvuelve.

Propuestas de matrimonio (6:9-12).

⁹ Así que llegaron a Ecbatana, ¹⁰ dijo el ángel al joven: “Hoy, hermano, habremos de pernoctar en casa de Ragüel, tu pariente, que tiene una hija llamada Sara. Yo le hablaré para que te la dé por mujer, n pues a ti te toca su herencia, pues tú eres ya el único de su linaje; la joven es bella y discreta. ¹² Oye, pues, lo que voy a hacer: Yo hablaré a su padre, y cuando volvamos de Ragúes, celebraremos la boda; pues yo sé que Ragüel no puede darla a ningún otro marido, según la Ley de Moisés, o sería reo de muerte, porque antes que a ningún otro te pertenece a ti la herencia.”

Al llegar cerca de Ecbatana (no Ragúes, como traen B y Vulgata) propuso el ángel la conveniencia de pernoctar allí y de hospedarse en casa de Ragüel, apoyando su propuesta en tres razones: 1.^a Ragüel era pariente de Tobías. 2.^a Tenía una hija única, llamada Sara. 3.^a Que Tobías debía tomar por esposa. Aparte de las cualidades de la joven, bella y discreta, las razones de este matrimonio se basaban en el cumplimiento escrupuloso de la Ley. En efecto, Sara era pariente próximo de Tobías (B, Sin. y Vulg.), de la misma tribu (Vulg.). El ángel se compromete a llevar personalmente todo el asunto; hablaría al padre de Sara y esperaba tener éxito en su empresa. El uso exigía que la petición fuera hecha por el padre de familia o por un representante suyo (Gen 24:2ss; Jue 14:255); pero, conociendo la voluntad formal de Tobit de que su hijo se uniera en matrimonio con una mujer de su misma parentela (4:12), se compromete a allanar todas las dificultades que pudieran acontecer y llevar a término los trámites de costumbre.

Temores de Tobías (6:13-14).

¹³ Replicó entonces el joven al ángel: “Hermano Azarías, he oído que la doncella fue dada a siete maridos y que todos perecieron en la cámara nupcial; ¹⁴ yo soy hijo único de mi padre, y temo que, si me acerco a ella, voy a morir como los anteriores, porque la ama un demonio y a ella no le hace ningún daño, pero sí a los que se le acercan. Temo ahora que, si muero, llevaré al sepulcro a mi padre y a mi madre de dolor por mí, pues no tienen otro hijo que les dé sepultura.”

Ante la inesperada propuesta del ángel no encuentra Tobías dificultades serias que oponer; al contrario, comprende que este matrimonio sería ideal, de no existir una circunstancia grave que lo desaconsejara. La voz popular llevó hasta Nínive la noticia de que Sara fue dada a siete maridos y de que todos perecieron en la cámara nupcial la primera noche de bodas por obra del demonio. No se ensaña el demonio contra la joven, sino contra los que se le acercan, porque la amaba (B y Vet. Lat.).

Pero no se desprende del texto que el demonio sintiera por Sara un afecto sensual; más bien da a entender que este amor le obligaba a impedir un matrimonio que no convenía a la joven. Como hemos anotado antes (3:7-9), Dios había destinado que Sara debía unirse a Tobías en matrimonio (v.18). El demonio fue en este asunto un instrumento inconsciente, pero dócil, de la Providencia divina.

Palabras tranquilizadoras de Rafael (6:15-19).

¹⁵ Contestóle el ángel: “¿No te acuerdas de las palabras que tu padre te inculcó sobre tomar mujer de tu propio linaje? Escúchame, pues, hermano: Esa será tu mujer, y del demonio no te preocupes, que esta misma noche te será dada por mujer. ¹⁶ Cuando entres en la cámara nupcial, toma un perfumado: y pon en él trozos del corazón y del hígado del pez, que hagan humo; ¹⁷ que en cuanto lo huela el demonio, huirá y no volverá por los siglos de los siglos. ¹⁸ Pero, cuando a ella te acerques, levantaos ambos e invocad al Dios misericordioso, que os salvará y tendrá piedad de vosotros. No temáis, que para ti está destinada desde la eternidad, y tú la salvarás e irá contigo, y estoy seguro de que tendrás de ella hijos.” ¹⁹ Así que oyó Tobías estas palabras, sintió grande amor por ella y se le apegó su corazón. En esto llegaron a Ecbatana.

El ángel acaba con las vacilaciones de Tobías. Aquella misma noche le será dada Sara por mujer. Para neutralizar la acción del demonio deberá Tobías emplear el procedimiento de tomar un perfumador y colocar sobre él trozos del corazón e hígado del pez de manera que desprendan humo. En cuanto el demonio lo huela, huirá para no volver más. Es difícil comprender el significado de este acto. No existe unanimidad entre los diversos textos sobre las veces que debía repetirse este exorcismo, ni convienen en señalar qué partes debían quemarse, el hígado y el corazón, o sólo éste ². Quizá nuestro pasaje se refiere a cierto rito religioso casero, consistente en quemar incienso en ciertas horas del día. En este supuesto, el uso del corazón podría explicarse como un concepto religioso relacionado con la oración que recomienda el ángel.

A los perfumes debe acompañar la oración de ambos. El matrimonio iniciado con la bendición de Dios y santificado por la oración dará sus frutos. Sobre ellos tuvo poder el diablo, pero nada puede contra los que se acercan a este matrimonio con recta intención. Una vez solucionadas las dificultades de Tobías tocantes a su matrimonio con Sara, sintió gran afecto hacia ella y se le apegó fuertemente su corazón. En esto llegaron a Ecbatana.

Caluroso recibimiento en casa de Ragüel (7:1-8).

¹ Llegados a casa de Ragüel, les salió al encuentro Sara, que los saludó, y ellos a ella, y los introdujo. ² Dijo Ragüel a Edna, su mujer: “¿Cómo se parece este joven a Tobit, mi primo!” ³ Entonces Ragüel les preguntó: “¿De dónde sois, hermanos?” A lo que ellos contestaron: “De los hijos de Neftalí, de los cautivos de Nínive.” ⁴ “¿Conocéis a Tobit, nuestro hermano?” Respondieronle: “Sí que le conocemos.” “¿Está bien?” ⁵ “Vive y está bien,” contestaron ellos. Y Tobías añadió: “Es mi padre.” ⁶ Ragüel, saltando, se echó a su cuello y le besó, derramando lágrimas. ⁷ Y bendíjole, diciendo: “Eres hijo de un varón bueno, buenísimo.” Pero, al saber que Tobit había perdido la vista, se entristeció hasta derramar lágrimas. ⁸ Edna, su mujer, y Sara, su hija, lloraron también; los recibieron cordialmente, sacrificaron un carnero y les ofrecieron un suntuoso banquete.

Los dos viajeros se dirigieron a la casa de Ragüel. El primer encuentro de Sara con los huéspedes recuerda escenas análogas en la historia de los patriarcas (Gen 24:15-25; 29:9-13). Ragüel llama “primo” a Tobit, término que puede entenderse en sentido estricto o en el sentido más amplio y genérico de hermano. Al darse a conocer Tobías, Ragüel se abalanzó sobre el joven, se le echó al

cuello y le besó, derramando lágrimas de emoción. El autor sagrado no ha referido el diálogo que siguió a esta revelación; sólo sabemos que, entre otras cosas, Tobías habló a Ragüel de la ceguera de su padre, con la consiguiente consternación del pariente. Como era costumbre entre los hebreos, el anciano Ragüel bendijo a Tobías (Jue 17:2; Rut 3:10), mientras hacía la apología de su padre. La familia entera se conmovió al encuentro inesperado de Tobías. Mataron un carnero en su honor (Gen 18:15ss) y aparejaron un suntuoso banquete. Toda la escena, aparte de algunos matices, es copia de lo sucedido en idénticas circunstancias en la historia de los patriarcas (Gen 29:4-6; 18:16ss), lo que está en conformidad con el espíritu del libro.

Ajuste de matrimonio (7:9-17).

⁹ Dijo luego Tobías a Rafael: “Hermano Azarías, habla de aquel asunto de que en el camino tratamos, y que se acabe este negocio.” ¹⁰ Expuso Azarías el asunto a Ragüel, que dijo a Tobías: “Come, bebe y alégrate; en efecto, a ti te toca recibir a mi hija; pero antes tengo que advertirte una cosa: ¹¹ He dado ya mi hija a siete maridos; pero, en entrando a ella, en la misma noche murieron. Tú ahora regocíjate.” Mas Tobías contestó: “No gustaré bocado hasta que no resolváis este negocio y me lo confirméis” ¹² Dijo Ragüel: “Tómala desde ahora, según la Ley, pues tú eres su hermano y a ti se te debe. Que Dios misericordioso os colme de felicidades.” ¹³ Llamó a Sara, su hija, cogiéndola de la mano, la entregó a Tobías por mujer, diciendo: “Anda, según la Ley de Moisés, tómala y llévala a tu padre.” Y los bendijo. ¹⁴ Llamó a Edna, su mujer; tomó un rollo, escribió el contrato matrimonial, lo selló, ¹⁵ y luego comenzaron a comer. *⁶ Llamó después Ragüel a Edna, su mujer, y le dijo: “Prepara, hermana, otra alcoba y llévala a ella.” Hizo Edna lo que le mandaba, y llevó a su hija a la cámara. Lloraba Sara, y, enjugando la madre las lágrimas de su hija, le decía: ¹⁷ “Ten buen ánimo, hija; el Señor del cielo te dará gracia en vez de esta tristeza; ten valor, hija mía.”

En contra de la Vulgata, es el ángel quien, a ruegos de Tobías, entabla las negociaciones para ajustar el matrimonio con Sara. Compárase el contenido de esta perícopa con la narración del criado *de* Abraham, comisionado para pedir la mano de Rebeca para su hijo Isaac (Gen 24:32-33). Al llegar de viaje, solían los huéspedes lavarse los pies (Gen 18:4; 19:2; 43:24); seguía una comida (Gen 18:6-7). Como el criado de Abraham, se niega Tobías a tomar bocado antes de obtener la seguridad del consentimiento a su anhelado matrimonio. Trata Ragüel de calmar la impaciencia de Tobías, diciéndole que de momento coma y beba, asegurándole que no tiene inconveniente alguno en entregarle a su hija por esposa.

Inmediatamente se formaliza el matrimonio con un rito cuya descripción, aunque muy sumaria, revela las costumbres antiguas de su celebración. Tomó el padre la mano derecha de su hija y la puso en la derecha del esposo (Vulgata), con lo cual se indicaba que, desde aquel momento, Sara pertenecía a Tobías. Contemporáneamente, pronunció Ragüel una fórmula de bendición nupcial (Gen 24:6, Rut 4:11ss). Acto seguido se procedió a la redacción por escrito del contrato matrimonial, del cual no se habla en la Ley mosaica, pero de cuyo uso en la antigüedad dan testimonio algunos documentos extrabíblicos.

En la cámara nupcial (8:1-9).

¹ Cuando hubieron terminado de comer, llevaron a la alcoba a Tobías. ² El, recordando las palabras de Rafael, tomó un brasero y, poniendo encima de las brasas el corazón y el hígado del pez, hizo humo. ³ El demonio, en cuanto olió aquel humo, huyó al Egipto superior, donde el ángel le ató. ⁴ Una vez que quedaron los dos solos, se levantó Tobías del estrado y dijo: “Levántate, hermana; vamos a orar para que el Señor tenga misericordia de nosotros.” ⁵ Y comenzó Tobías, diciendo: “Bendito eres, Dios de nuestros padres, y bendito por los siglos tu nombre, santo, glorioso. Bendí-gante los cielos y todas las criaturas. ⁶ Tú hiciste a Adán y le diste por ayuda y auxilio a Eva, su mujer; de ellos nació todo el linaje humano. Tú dijiste: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él. ⁷ Ahora, pues, Señor, no llevado de la pasión sensual, sino del amor de tu Ley, recibo a esta mi hermana por mujer. Ten misericordia de mí y de ella y concédenos a ambos larga vida.” ⁸ Ella respondió: “Amén.” ^{9a} Y pasaron ambos dormidos aquella noche.

La primera providencia de Tobías fue tomar un brasero y poner el corazón y el hígado sobre las brasas para que produjeran humo. Tan pronto como lo aspiró el demonio, huyó al Egipto superior, donde le ató el ángel. Todos los textos repiten esta ceremonia. Parece que esta combustión tuvo lugar en presencia de los padres, pues dice el texto actual que, “una vez quedaron los dos solos, se levantó Tobías.” No es de suponer que el brasero se encontrara en la habitación para caldearla, porque la circunstancia de haberse bañado Tobías en el río demuestra que no estaban en la estación invernal. Había en la alcoba perfumador o pebetero, al que se le echaba incienso o algunas hierbas para aromatizar la habitación, lo que está de acuerdo con el texto griego al decir que puso el corazón y el hígado sobre la ceniza de los perfumes o sobre las brasas del perfumador. Al oler el demonio aquel humo, huyó al desierto, lugar considerado como morada de los malos espíritus (Is 13:21).

Existen graves discrepancias entre los autores sobre la interpretación de la naturaleza del hecho de ahuyentar el diablo por el humo desprendido de la combustión del corazón y del hígado del pez. Si todos los textos no estuvieran acordes en atestiguar su autenticidad, nos inclinaríamos por considerar el pasaje como un adorno popular introducido tardíamente en el texto primitivo (Schlögl). De hecho, puede borrarse perfectamente del texto sin perjudicar en lo más mínimo el curso de la narración. Debe rechazarse la hipótesis según la cual se oculta tras de este hecho una práctica mágica y supersticiosa, lo que repugna totalmente al espíritu del libro. Entre las muchas hipótesis que se han ideado, plácenos citar la que sigue: la combustión del corazón y del hígado fue una acción verdadera, pero simbólica, la cual, presupuesta la rectitud de intención de Tobías **y su confianza en las palabras del ángel, recibía su eficacia de la oración.** Aquella acción externa, unida a la oración, obraba como causa instrumental para significar también la operación interna que debía realizarse. El hecho se explica, con las debidas reservas, como el pasaje evangélico en que se habla del uso del barro (Jn 9:6) y de la saliva (Mc 47:33) que empleó Jesús en la curación del ciego y sordomudo. Concretamente, en nuestro pasaje, más que al humo producido por la combustión del corazón y del hígado, la fuga y la reducción del demonio a la impotencia se atribuyen a la intervención del ángel y a la oración de los esposos. Los dos, según la costumbre judaica, oran de pie, **pidiendo al Señor que tenga compasión de ellos.** Ninguna alusión hay en los textos griegos a la circunstancia, atestiguada por la Vulgata, de vivir en continencia las tres primeras noches que siguieran al matrimonio, pues consideran la primera como la primera noche de vida conyugal.

Inquietad y oración de Ragüel (8:9-18).

^{9b} Cuando Ragüel se levantó, se fue a cavar una sepultura,¹⁰ diciendo: “Seguro que ha muerto éste también.”¹¹ Vuelto Ragüel a casa,¹² dijo a Edna, su mujer: “Manda a una de las sier-vas que vea si está vivo, para enterrarle si no, y que nadie se entere.”¹³ Abrió la sierva la puerta y vio que ambos dormían.¹⁴ Salió luego y les comunicó que estaba vivo.¹⁵ Entonces bendijo Ragüel a Dios, diciendo: “Bendito seas tú, Dios, con toda bendición pura y santa, y bendígante tus santos, y todas tus criaturas, y todos tus ángeles, y todos los elegidos; bendígante por los siglos.¹⁶ Bendito tú, que me has alegrado, no sucediendo lo que yo me temía, sino que has obrado con nosotros según tu gran misericordia.¹⁷ Bendito seas tú, Señor, que tuviste misericordia de estos dos hijos únicos; ten de ellos piedad y concédeles acabar en bien su vida con alegría y misericordia.”¹⁸ Y mandó a sus siervos rellenar la sepultura.

La fe de Ragüel en el feliz éxito del nuevo matrimonio prácticamente no existía, a pesar de que él y su mujer, como da a entender el texto, presenciaron la ceremonia de la fumigación, encaminada, según el ángel, a alejar el mal espíritu. Por lo cual, levantándose Ragüel muy de mañana, hacia la hora en que suele cantar el gallo (*circa pullorum cantum*, Vulgata), mandó cavar una fosa, diciéndose a sí mismo: “Seguro que también éste habrá muerto.” Cerciorado por la sirvienta de que vivía, dio la orden inmediatamente de rellenar la sepultura “antes de despuntar el día” (texto de Sin.).

Grandiosa banquete (8:19-21).

¹⁹ Hízoles la fiesta de bodas por espacio de catorce días,²⁰ pues antes ya le había instado a que no partieran hasta terminar los catorce días de la boda.²¹ Pasados, le daría la mitad de su hacienda y le dejaría irse en paz a su padre, y el resto lo recibiría cuando muriese él y su mujer.

Para celebrar el acontecimiento, dispuso Ragüel que los días del banquete de bodas, que solían durar siete días (Gen 29:27; Jue 14:12-18), se duplicaran, obligando a Tobías con juramento a que no se ausentara antes del plazo de los catorce días.

Rafael va y vuelve de Ragúes (9:1-6).

¹ Llamó entonces Tobías a Rafael y le dijo:² “Hermano Aza-rías, toma contigo un siervo y dos camellos y vete a Ragúes de Media, a casa de Gabael, y cóbrame el dinero y tráele a él a la boda,³ pues Ragüel me ha pedido con instancia que no me vaya,⁴ y mi padre estará contando los días, y si ve que tardo mucho, se morirá de pena.”⁵ Partió Rafael y se hospedó en casa de Gabael, a quien dio el recibo. Trajo Gabael los talegos sellados y se los entregó.⁶ Madrugaron y juntos vinieron a la boda, bendiciendo Gabael a Tobías y a su mujer.

Por haberse Tobías obligado con juramento a no ausentarse de la casa de Ragüel durante los catorce días de la boda, y dominarle, por otra parte, el pensamiento de la ansiedad de sus padres,

ancianos, rogó a Rafael, al que tenía por un simple hombre (Vulg.), partiera en dirección a Ragúes en busca del dinero. Para poder retirar la cantidad que obraba en poder de Gabael le entrega, como documento acreditativo, el recibo (*jeirografón*), que deberá presentar al llegar. Al mismo tiempo ruega al ángel invite a Gabael a asociarse a los festejos con motivo de su boda. Rafael partió para Ragúes, no indicando el texto el tiempo que tardó en efectuar un recorrido de 300 kilómetros que median entre Ecabatana y Ragúes,

Ansiedad de los padres de Tobías (10:1-17).

¹ Entre tanto, Tobit, su padre, estaba contando los días que podía durar el viaje, y cuando éstos se pasaron y vio que su hijo no volvía, ² comenzó a decir: “Tal vez están retenidos por la cobranza del dinero, o acaso ha muerto Gabael y no hay nadie que se lo entregue.” ³ Y se entristecía sobremanera. ⁴ Su mujer le decía: “Sin duda que ha perecido nuestro hijo, porque tarda mucho.” Y comenzaba a llorarle, diciendo: ⁵ “Ay de mí, hijo mío! ¿Por qué te dejé ir, luz de mis ojos?” ⁶ Tobit le decía: “Calla, no te apures; seguro que está bien.” ⁷ Pero ella replicaba: “Calla, no pretendas engañarme; seguro que ha muerto.” Y todos los días iba al camino por donde se fue, pasando el día sin tomar bocado y la noche llorando sin cesar a Tobías, su hijo.

Como lo había intuido Tobías (9:4), su padre contaba los días que podía durar el viaje. Al cumplirse el plazo según sus cálculos y no verlo a su lado, comenzó a ponerse intranquilo. En realidad su hijo no se había retrasado ni un solo día en el horario previsto, ya que, durante los catorce días de la boda, los únicos que podían diferirlo, hizo Rafael el viaje de ida y vuelta de Ecabatana a Ragúes. La alusión a las inquietudes de los padres puede obedecer a un artificio literario del autor con el fin de poner en un paralelismo exacto los dos cuadros de la ansiedad de los padres y las razones que presenta Tobías para marcharse de casa de Ragüel.

Los padres de Tobías reaccionaron cada uno a su manera. El tema de la tardanza de su hijo, a menudo era causa de algún altercado entre ellos. Tobit trataba de apaciguar a Ana con razonamientos afectuosos, invitándola a la confianza y a la fe en Dios; pero la arisca mujer le respondía con un seco “Cállate” (Job 13:13), que equivalía a decir: “No me molestes” (Vet. Lat.),

Tobías se despide de sus suegros (10:8-13).

⁸ Cumplidos los catorce días de la boda, que Ragüel le había rogado que pasase con ellos, dijo Tobías a Ragüel: “Déjame partir, que mis padres habrán perdido ya la esperanza de volver a verme.” ⁹ Pero su suegro le respondió: “Quédate aquí y yo enviaré un mensajero a tu padre para darle noticias de ti.” ¹⁰ Mas Tobías insistió: “Déjame ir a mi padre,” ¹¹ Entrególe luego Ragüel su mujer, Sara, y la mitad de la hacienda, siervos, ganados y dinero; ¹² y, al despedirlos, los bendijo, diciendo: “Que el Dios del cielo os dé feliz viaje, hijos míos, y que vea yo vuestros hijos antes de morir.” ¹³ Y a su hija le dijo: “Honra a tus suegros, que ellos son ahora tus padres, y tenga yo buenas noticias de ti.” Y la besó. Edna dijo a Tobías: “Hijo mío, que el Señor del cielo te dé una vida feliz, y a mí ver a los hijos de Sara, mi hija, para que me alegre en presencia del Señor. Yo te la doy como en depósito; mi hija es, no le des mala vida.”

Cumplidos, o en trance de cumplirse, los catorce días de la fiesta, manifestó Tobías a Ragüel su voluntad irrevocable de regresar a casa, alegando que cualquier tardanza en el horario previsto acarrearía un grave trastorno a sus ancianos padres. Rechaza Tobías la insinuación que le hace Ragüel de enviar un mensajero; los ancianos padres no querían tanto saber noticias de su hijo cuanto tenerlo a su lado. Viendo Ragüel que no era posible retener por más tiempo a su yerno, le entrega Sara, su mujer; la mitad de la hacienda, siervos, ganados y dinero. Algunos textos especifican que le fueron entregados a Tobías: siervos (*somata*, Gen 36:6; 2 Mac 8:11; Apoc 18:3); siervas (*puellas*, Sin., Vet. Lat.), ganados, bueyes, asnos, camellos, vestidos de lino y púrpura, vasos de oro y plata (HM).

Camino de Nínive (11:1-7).

¹ Al punto se puso Tobías en camino, bendiciendo a Dios, que le había dado tan feliz viaje, y bendiciendo también a Ragüel y a Edna, su mujer. Así caminaron hasta llegar cerca de Nínive. ² Entonces dijo Rafael a Tobías: “Bien te acordarás, hermano, de cómo hemos dejado a tu padre.” ³ Vamos a adelantarnos nosotros a tu mujer para preparar la casa. ⁴ Lleva contigo la hiél del pez.” Partieron ellos, siguiéndoles el perro. ⁵ Entre tanto, Ana, sentada, miraba hacia el camino para ver si descubría a su hijo. ⁶ Cuando creyó verle venir, dijo al padre: “Mira, viene nuestro hijo, y con él su compañero.” ⁷ Rafael dijo a Tobías: “Estoy seguro de que tu padre recobrará la vista.”

Agradecido a Dios por los beneficios que le había otorgado con ocasión de su viaje a Ragües, Tobías regresa rico a su casa, acompañado de su esposa, siervos y ganados. La lentitud (*lento gressu*, según Vulg.) con que procedía la caravana llenaba de inquietudes al joven Tobías, deseo de llegar cuanto antes a casa para consolar a sus ancianos padres. Su fiel compañero de viaje, Rafael, debió de comprender su intranquilidad, y a este fin le sugirió que los dos se adelantaran a la caravana para preparar la casa. En ella reinaba el desasosiego por su tardanza en regresar. Su padre soportaba la angustia en silencio, tratando de apaciguar el ánimo exaltado de su mujer. Esta, menos resignada y virtuosa, iba al camino que había tomado su hijo y oteaba el horizonte con la esperanza de vislumbrar su silueta. Quizá la casa se hallaba en el extremo sudoriental de la ciudad, desde donde podía divisarse gran trecho del camino que conducía a Ecbatana.

Tobías debió de percatarse, por los ademanes y movimiento que notó ante su casa, de que algo extraordinario acontecía. La madre, como muy lógico en tales circunstancias, después de haber anunciado con alborozo a su marido la noticia del regreso del hijo, corrió a su encuentro sin esperar a su marido, que, por efecto de la ceguera y de la emoción que embargaba su alma, se agitaba en el interior de la casa, avanzando a tientas hacia la puerta. La visión de la madre que corría alocada al encuentro de su hijo y la ausencia del padre, impedido por la enfermedad, debieron de conmover a Tobías hasta nacerle derramar lágrimas, El ángel le consoló asegurándole su curación.

Empleo y efectos de la hiél (11:8).

“⁸ Úntale los ojos con la hiél; al escocerle se frotará, se desprenderán las cataratas y verá.”

A las palabras con las cuales asegura Rafael a Tobías que recobrará la vista su padre, que abrirá (*anoixeI*) los ojos para ver, añade una breve instrucción sobre el empleo y efectos de la aplicación de la hiel sobre la parte enferma. “Aplica, le dice, la hiel a sus ojos, y, al sentir el escozor, se frotará (tu padre) repetidamente, o de una a otra parte (*diatriba*), y lanzará de sí las manchas blancas y te verá” (texto de B). En el texto Sin. dice el ángel: “Extiende la hiel del pez sobre sus ojos, y el remedio hará contraer y despegar las manchas blancas (*leukómata*), y de esta manera tu padre recobrará la vista y verá la luz.”

Antes del encuentro de Tobías con sus padres, señala la Vulgata el detalle pintoresco del perro. Este detalle, que el cardenal Newman clasificaba entre los “*obiter dicta*,” y que tanto preocupó en su tiempo a teólogos y exegetas, es considerado hoy como un pormenor pintoresco y ornamental, muy conforme con el estilo y finalidad del libro. Caldos cree que este fragmento faltaba en el texto primitivo y que fue introducido, o bien por San Jerónimo, consciente o inconscientemente, bajo la influencia de los clásicos, especialmente de Ov. (17:301), o anteriormente, por algún redactor de la versión aramaica¹.

Tobías abraza a sus padres (11:9-15).

⁹ Ana, corriendo, se arrojó al cuello de su hijo, diciéndole: “¡Te veo, hijo mío! ¡Ahora ya puedo morir!” Y ambos lloraban. ¹⁰ Salió Tobit a la puerta tropezó; pero el hijo corrió a él, ¹¹ y, tomándole, derramó la hiél sobre sus ojos, diciendo: “¡Animo, padre!” ¹² En cuanto le escocieron los ojos, se frotó, ¹³ y se desprendieron las escamas. Al ver a su hijo, se arrojó a su cuello ¹⁴ y, llorando, dijo: “Bendito tú, ¡oh Dios! y bendito sea tu nombre por los siglos, y benditos también todos tus santos ángeles, ¹⁵ porque después de azotarme has tenido misericordia de mí, y veo a Tobías, mi hijo!” Entró su hijo contento, y refirió a su padre todas las maravillas que le habían sucedido en Media.

Madre e hijo marchaban juntos a su casa, y, al acercarse a ella, intentó Tobit traspasar el dintel de la puerta de casa (texto B) sin ayuda de nadie (*nemine dante illi manum*, Sin., Vet. Lat.), o de la puerta del atrio de la misma (Sin.); pero, a causa de la precipitación y azoramiento, tropezó. Su hijo, que estaba cerca, al divisar a su padre que caminaba a tientas hacia él, aceleró el paso, llegando a tiempo para impedir que diera de bruces en tierra.

Cinco momentos distinguen los distintos textos en el proceso curativo de la ceguera de Tobit: 1) Se ungen sus ojos con la hiel a manera de un linimento que se extiende sobre toda la superficie del ojo (*lini super oculos*, dice la Vulg. 8:13; Vet. Lat. 6:9; *egxrison*, según B, 11:8; BS 6:9). La hiél presentaba el aspecto de un líquido viscoso, denso, a manera de pomada que se extiende por medio de una espátula sobre las heridas o partes doloridas. 2) Al aplicársele la hiel, Tobit experimentó una punzada, un escozor en todo el ojo (*dexzeis*, según B, v.8 y 11), que le molestaba. 3) Al notar aquella sensación de molestia, Tobit se frotó y restregó los ojos en todas direcciones (*diatripsei*, B, v.8 y 11). 4) A consecuencia de esta acción violenta, comenzaron a desprenderse las manchas blancas de los bordes de los ojos hasta caer totalmente, o bien debido a la eficacia del medicamento (“el remedio hará contraer y despegar las manchas blancas,” texto Sin., v.8), o a consecuencia de la frotación (*decoriavit duabus manibus*, Vet. Lat.). Las citadas manchas en su aspecto exterior parecían escamas, sutiles telillas o membranas. La Vulgata añade que tenían parecido con una membrana de huevo (“*quasi membrana ovi*”). 5) El resultado final de toda la operación fue que Tobit, una vez libre de aquellas manchas, vio al hijo (B), o vio la luz

(Sin.). De los textos se desprende que la recuperación de la vista fue instantánea y completa, pudiendo distinguir inmediatamente los objetos.

Los autores tratan de si hubo o no milagro. El hagiógrafo describe el proceso de la curación de Tobit como cosa normal y como efecto de la aplicación de un medicamento. Con esto concuerda el hecho de que la antigüedad consideraba la hiel de diversos peces como un eficaz remedio contra los ojos. También el proceso curativo se describe en el sentido de que la curación se produjo naturalmente. De ahí que muchos antiguos expositores no ven en ello milagro alguno. Otros lo admiten en el hecho de la curación. Calmet no se pronuncia ni a favor ni en contra (“*cuivis hac in re quidvis colligere licet*”) El hagiógrafo no ha señalado en este punto cuál es su pensamiento. Únicamente ha dado a entender que para él aquella curación fue obra de Dios (*ergon tou zeou*, 12:11).

Llegada de Sara (11:16-19).

¹⁶ Salió Tobit a las puertas de Nínive al encuentro de su nuera, contento y bendiciendo a Dios. Y cuantos le veían se maravillaban de verle andar sin lazarillo. ¹⁷ Tobías alababa delante de ellos a Dios, porque había tenido misericordia de él. Así que llegó Tobit a Sara, su nuera, la bendijo, diciendo: “Bien venida seas, hija mía. Bendito sea Dios, que te ha traído entre nosotros, y benditos sean tus padres.” Fue todo esto motivo de alegría para sus hermanos en Nínive. ¹⁸ Llegaron Ahikar y Nadab, su sobrino, ¹⁹ y durante siete días se celebraron con regocijo las bodas de Tobías.

Una vez en casa, Tobías refirió a sus padres las maravillas que le habían sucedido en el viaje. La presencia de Sara y de la caravana que iba con ella despertó la curiosidad de todos, especialmente de los judíos que moraban en Nínive. Entre los concurrentes mencionan los textos a *Ahikar* y *Nadab*. El nombre de este último aparece con algunas variantes: Nabad (Sin.), Nadab (Sin. 14:10), *Nasbas* (texto B), Aman (B 14:10), falsa corrección de Adam, que, según Nau, es la verdadera, que tiene relación con el Nadan de la historia de *Ahikar*². Nadab era sobrino de Tobit (texto B); según Sin. y Vet. Lat., lo eran ambos, a saber, Ahikar y Nadab.

A la descripción sombría que hizo el autor sagrado en la primera parte del libro, contraponen ahora, con vivos colores, la profusión de beneficios con **que regala el Señor a Tobit como premio de su fidelidad en el sufrimiento.**

1 plinio, Hist. Nat. 32:24; galeno, Fac, simpl. med. 10,2-13: Tableta K. 11095, que atestigua, según Stummer, esta creencia entre los asirios.

2 Según Doller, Die Reinheits und Speisegesetze des A. T. (München 1917) 74, muchos pueblos antiguos consideraban peligroso el primer coito por temor a que el demonio entrara en la joven. De ahí que en muchos lugares diferían los jóvenes esposos por algunos días el uso matrimonial con el fin de despistar-lo. Se empleaban muchas y variadas estratagemas para engañar al demonio. La costumbre de asistir nombres armados al cortejo nupcial disparando tiros y cohetes se fundaba en la creencia de que debía alejarse al demonio, que acechaba de una manera especial a la novia. En la Iglesia primitiva, hasta la Edad Media, existía también la creencia de la acción funesta del diablo, enemigo del matrimonio. Para contrarrestarle se acudía a la oración, exorcismos, agua bendita y bendición del tálamo nupcial, etc.

1 Galdos, l.c., 11.323.

2 Nau, Histoire de la Sagesse d'Ahikar 52 not.z.

El Ángel Descubre Su Personalidad (c.12.-13).

Deliberación y acuerdo sobre el salario de Rafael (12:1-5).

¹ Llamó Tobit a Tobías y le dijo: “Mira, hijo mío, el salario que has de dar a ese hombre que ha ido contigo y lo que conviene añadirle.” ² “Padre — contestó él —, no me parece mucho darle la mitad de lo que he traído, ³ pues me ha vuelto sano, curó a mi mujer, cobró el dinero, y a ti también te ha curado.” ⁴ Respondió el anciano: “Todo se lo merece.” ⁵ Y, llamando al ángel, le dijo: “Toma la mitad de todo lo que habéis traído y vete en paz.”

Transcurridos los siete días de la fiesta nupcial (11:7), o catorce según la Vulgata, que cuenta a partir de su llegada a casa, comprende Tobit que ha terminado la misión del joven que se ofreció como guía de su hijo (5:4). Al contratarle, además de señalarle el salario base, había Tobit insinuado que le daría una pequeña recompensa, a la que se haría acreedor según la conducta y el éxito que tuviera en su misión (5:15). Pero, ante el cúmulo de beneficios que le había reportado su actuación, entiende que **debía recompensarle** con generosidad. No sabía cuánto debía entregarle; su hijo, que estuvo en contacto con él, podía apreciar mejor la cuantía de los servicios prestados.

Rafael se da a conocer e invita a alabar a Dios (12:6-7).

⁶ Entonces el ángel, llamando a los dos aparte, les dijo: “Benedicid a Dios y glorificadle; ensalzadle, pregonad a todos los vivientes lo que ha hecho con vosotros, ⁷ pues bueno es bendecir a Dios y ensalzar su nombre, pregonando sus obras. No os canséis de confesarle. Bueno es guardar el secreto del rey, pero glorioso pregonar las obras de Dios. Habéis hecho el bien y nada malo os pasará.”

Ante el acuerdo de Tobit y su hijo de pagarle los servicios prestados, Rafael los llama aparte para comunicarles algo trascendental y misterioso. Antes de revelar su verdadera personalidad, invita a ambos **a alabar y bendecir a Dios**, de cuyas manos han recibido todos los bienes y favores que ellos le atribuyen, haciéndoles ver que él ha sido simplemente un instrumento puesto a su servicio por la infinita bondad divina. Por consiguiente, les exhorta **a que bendigan a Dios**, a que le alaben y den gracias y que pregonen ante todo el mundo las maravillas que ha obrado para con ellos.

Virtudes practicadas por Tobit (12:8-10).

“⁸ Buena es la oración con el ayuno, y la limosna con la justicia. Mejor es poco en justicia que mucho en iniquidad. Mejor es dar limosna que acumular tesoros, ⁹ pues la limosna libra de la muerte y limpia de todo pecado. Los que practican la misericordia y la justicia serán repletos de vida, ¹⁰ mientras que los pecadores son enemigos de su propia dicha.”

De entre las virtudes cultivadas preferentemente por Tobit se especifican las siguientes: **la oración, el ayuno y la limosna**, que han sido llamadas las virtudes cardinales judaicas. Las tres son como el compendio de las obligaciones **para con Dios, para consigo mismo y para con el prójimo** (Vaccar1). Por encima **está la oración** (3:2-6), tanto más meritoria cuanto que en el exilio

no eran posibles las manifestaciones externas del culto judaico.

La revelación del ángel (12:11-15).

“¹¹ Nada os quiero ocultar. Ya os lo he dicho: bueno es guardar los secretos del rey, pero es glorioso revelar las obras de Dios. ¹² Cuando orabais tú y tu nuera, Sara, yo presentaba ante el Santo el memorial de vuestras oraciones. Cuando enterrabas a los muertos, también yo te asistía. ¹³ Cuando sin pereza te levantabas y dejabas de comer para ir a sepultarlos, no se me ocultaba esa buena obra, antes contigo estaba yo. ¹⁴ Por eso me envió Dios a curarte a ti y a Sara, tu nuera. ¹⁵ Yo soy Rafael, uno de los siete santos ángeles que presentamos las oraciones de los justos y tienen entrada ante la majestad del Santo.”

Rafael tenía en el cielo el encargo de presentar las oraciones de Tobit y Sara delante del Santo, a la manera como los oficiales y ministros de la corte real presentan al soberano los memoriales de las súplicas de sus subditos. Rafael se presenta aquí no como intercesor y abogado de Tobit ante Dios, sino como mediador y simple ministro (Apoc 8:3-4). **Dios recibía por mediación de Rafael las oraciones de Tobit y Sara**, y las tenía en cuenta para remunerarlas en el tiempo oportuno, de acuerdo con sus inescrutables designios. También Rafael asistía a Tobit y le acompañaba en aquellos momentos en que con diligencia, e interrumpiendo incluso sus comidas, practicaba la obra de misericordia de enterrar a los muertos, **hecho que Rafael anotaba y presentaba ante Dios**. Se le envió en recompensa un ángel para que en premio se le devolviera la vista y librar a Sara del demonio, además de otros favores.

El anuncio de su misión lleva insensiblemente a Rafael a descubrirles su verdadera personalidad. Por naturaleza es un ser incorpóreo, invisible; pero, **al ser mandado por Dios**, tomó aquella forma sensible que mejor se ajustaba a la misión que se le había confiado. Para Tobit y familia era Rafael un joven apuesto, de noble ascendencia, buen andarín, perito en el arte de la medicina y de rara habilidad en solucionar rápidamente los asuntos casamenteros; pero nunca hubieran podido conjeturar que tras aquella apariencia sensible se ocultase un ángel de gran categoría. En realidad, **Rafael es uno de los siete ángeles que están junto al trono de Dios** en calidad de confidentes, consejeros y ministros. A semejanza de los vasallos y servidores de los reyes de la tierra (1 Sam 22:17; 1 Re 12:6-8; 2 Crón 9,7), tenía **Rafael libre entrada ante la majestad del Altísimo para cumplir con su misión específica de presentar a Dios las oraciones de los justos**, tales como Tobit.

La mayoría de los ángeles no tienen nombre; pero, en una época en que se **tendía a identificar a los ángeles con las estrellas, el recuerdo de los textos de la Escritura**, según los cuales Dios **“llama a las estrellas por sus nombres”** (Is 40:26; Job 37:3; 38:35; Sal 147:4; Bar 3:33), contribuyó sin duda a dar un determinado nombre a los ángeles que entraban en escena. Los ángeles más importantes, en primer lugar **los arcángeles, fueron los primeros en recibir una individualización más completa**. Tres de los siete principales reciben en la Biblia un nombre propio: Miguel (Dan 10:13-21; 12:1; Tes 4:16; Jds 9), Gabriel (Dan 8:16; 9:21; Lc 1:9) y Rafael (Tob 3:17; 12:15), a los cuales los libros apócrifos (IV *Esdras*, *Henoc*, *Apocalipsis de Baruc*, *Apoc. de Moisés*) han añadido otros, tales como Uriel, Fanuel, Ragüel, Sariel, Jeremiel, Faltiel, etc. No aparece clara en los libros apócrifos la existencia de una categoría especial formada por siete arcángeles. **La creencia en la existencia de la agrupación de siete arcángeles, ¿es de origen bíblico o de inspiración pagana?** Algunos panbabilonistas ven en los siete planetas dei-

ficados de la religión babilónica **el origen de los siete ángeles del judaísmo**. Pero los nombres de los siete ángeles, según *Henoc* c.20, **están formados con el nombre de Dios**. Y ellos no son asimilados a las estrellas, porque, al contrario, **son los siete seres blancos** que conducen las estrellas delante de Dios para ser juzgadas (*Pien.* 90.21). Tampoco es de origen persa, porque, según el P. Lagrange, “los siete *Ameschas Spentas* son puras abstracciones: buen pensamiento, docilidad, inmortalidad.”¹ Pero cabe la pregunta: ¿Ha servido la corte real persa como punto de partida para concebir la corte divina? *Esd* 7:14; *Est* 1:14 podrían sugerir esta hipótesis (Diego De Celada, Gaspar Sánchez).

Acomodándose Rafael al uso en la corte persa, podía presentarse como uno de los siete consejeros de Dios, no poniendo el término de la comparación en el número matemático, sino en el oficio y misión de aquel grupo de consejeros, como si dijera: “Yo soy Rafael, uno de la junta de los consejeros divinos” (Caldos). Otros autores se inclinan por considerar el número siete como simbólico, en el sentido de “uno de los muchos,” o tomar el número en sentido propio y simbólico al mismo tiempo: “Yo soy uno de los siete que estamos ante Dios,” lo cual no impide que fueran más o menos de siete. Miller busca el origen de este número septenario en *Ez* c.9 y 10, en donde se habla de espíritus y querubines al servicio de la gloria de Dios (9:13; 10:3-7) y en donde, aunque de manera oscura, se diseña el número siete (9:2-3). Con este número relacionan otros el texto de *Zach* 4:10 y *Apoc* 1:4; 3:1; 8:2. Lo cierto es que esta mención ha contribuido eficazmente al desarrollo de la **doctrina de los siete arcángeles**.

Tobit y su hijo llenos de temor (12:16-21).

¹⁶ Los dos se quedaron turbados, y cayeron sobre su rostro, llenos de temor. ¹⁷ El les dijo: “No temáis; la paz sea con vosotros” Bendecid a Dios siempre, pues no he venido por mi voluntad, sino por la de Dios, por lo que a El debéis bendecir siempre. ¹⁸ Todos los días me hacía ver de vosotros; no comía ni bebía; lo que vosotros veáis era una apariencia. ¹⁹ Ahora alabad a Dios, que yo me subo al que me envió, y poned por escrito todo lo sucedido.” ²⁰ Se levantaron, pero no le volvieron a ver. ²¹ Y confesaron las grandezas y maravillas de Dios y cómo el ángel del Señor se les había aparecido.

La revelación de Rafael infundió gran terror a los dos hombres, **porque era creencia que nadie podía ver a Dios o a su ángel y seguir viviendo**. Los dos cayeron inmediatamente sobre su rostro, llenos de espanto por la suerte que les esperaba (*Ex* 33:20; *Jue* 6:22; 13:22; *Dan* 10,7). No se ve, como pretende Pautrel, la influencia que haya podido tener esta perícopa con la redacción evangélica sobre las apariciones de Jesús (*Mt* 28:2-10; *Le* 24:41-43). Rafael, adoptando una expresión de afectuosa cordialidad: “la paz sea con vosotros,” tranquiliza a los dos y les inculca de nuevo que alaben a Dios, haciendo hincapié en señalar **la gran diferencia existente entre Dios**, de quien proceden todos los bienes que han recibido, y su condición de ministro y siervo.

Cántico de Tobit (c.13).

Características Generales.

El cántico de Tobit se divide en dos partes: 1) Tobit alaba a Dios por los beneficios concedidos a él y a su pueblo en el destierro (v.1-10a); 2) perspectivas de salvación y grandeza de Jerusalén (11-18). Doxología final (v.15cd). Por su contenido genérico e incoloro, el himno da la

sensación de estar desconectado del ambiente histórico que le precede. De hecho son escasas las referencias a las vicisitudes de la vida de Tobit, si exceptuamos una clara alusión a su cautividad (v.15) y algunas otras menos explícitas (13:2 = 11:15; 13:4 = 12:6; 13:5 = 33”4-5). Por su aspecto se asemeja a una composición a base de otros pasajes bíblicos (1 Sam 2:1ss) y lugares comunes, sin contenido original. En cuanto a su inspiración poética, nos hallamos frente a un himno lírico, aunque su belleza poética es inferior a los modelos de la antigua poesía hebraica conservados en libros históricos anteriores (Ex 15; Deut 32; Jue 5; 2 Sam 1:18-27; Vacgar1).

Invitación al pueblo a ensalzar a Dios (13:1-10).

¹ **Y Tobit, en un transporte de júbilo, escribió una oración y dijo: “Bendito sea Dios, que vive por los siglos, por todos los siglos permanece su reino. ² Porque El azota y se compadece, lleva al sepulcro y saca de él; nadie hay que escape de su mano. ³ Confesadle, hijos de Israel, ante las naciones, pues El nos dispersó entre ellas. ⁴ Pregonad aquí su majestad, ensalzadle ante todos los vivientes, que El es nuestro Señor y nuestro Dios, El nuestro Padre por los siglos de los siglos. ⁵ Nos azota por nuestras iniquidades, y luego se compadece y nos reunirá de las naciones en que nos ha dispersado. ⁶ Si os convertís a él de todo corazón y con toda vuestra alma para practicar la verdad en su presencia, entonces se volverá a vosotros y no os ocultará su rostro. ⁷ Contemplad ahora lo que ha hecho con vosotros. Dadle gracias a boca plena, bendecid al Señor de la justicia y ensalza al rey de los siglos. ⁸ Yo le confesaré en la tierra de mi cautiverio y pregonaré su poder y su majestad al pueblo pecador. Convertios, pecadores, y practicad la justicia delante de El? quizá tenga misericordia de nosotros. ⁹ Yo ensalzo a mi Dios, rey de los cielos; mi alma se regocijará en su grandeza. ¹⁰ Hablen todos y confiésenle en Jerusalén.**

Conforme a la recomendación del ángel (12:6-17), en la primera estrofa (2-3) bendice Tobit al Dios verdadero, Dios viviente y eterno (Jer 10,10; Deut 5:26; 32:40; Sal 24:5).

En la segunda estrofa (v.4-5) se profundiza en los motivos que recomiendan la alabanza a Dios. Si es verdad que Dios castigó a su pueblo con el exilio, también lo es que Dios es para Israel como un padre que le ama, **y que lo castiga precisamente porque le ama** (Hebr 12:6).

En la cuarta estrofa (v.7) invita al pueblo a volver la vista hacia el pasado, en donde encontrará innumerables ejemplos **de la misericordia de Dios para con él**. El Señor es justo, castiga cuando uno se lo merece y ensalza cuando el pecador **confiesa su culpa y hace penitencia**.

En las dos estrofas (8-10a), no obstante las dificultades del texto, con sus muchas vacantes, parece vislumbrarse clara la idea de que Tobit continuará sin cesar de **alabar a Dios en el destierro para obtener su misericordia**.

Perspectivas de grandeza para Jerusalén (13:11-18).

¹¹ **Jerusalén, la ciudad del Santo. Por las obras de tus hijos te azotará, pero de nuevo se compadecerá de los hijos de los justos. ¹² Confiesa dignamente al Señor y bendice al rey de los siglos para que de nuevo sea en ti edificado su tabernáculo con alegría, para que alegre en ti a los cautivos y muestre en ti su amor hacia los desdichados por todas las generaciones y generaciones. ¹³ Pueblos numerosos vendrán de lejos al nombre del Señor, nuestro Dios, trayendo ofrendas en sus manos, ofrendas para el**

Rey del cielo. Las generaciones de las generaciones exultarán en ti. ¹⁴ Malditos todos los que te aborrecen y benditos para siempre todos los que te aman. ¹⁵ Alégrate y salta de gozo por los hijos de los justos, que serán congregados, y al Señor de los justos bendecirán. ¹⁶ Dichosos los que te aman; en tu paz se alegrarán. Dichosos cuantos se entristecieron por tus azotes, pues en ti se alegrarán contemplando toda tu gloria, y se regocijarán para siempre. ¹⁷ Bendice, alma mía, a Dios, Rey grande, porque Jerusalén con zafiros y esmeraldas será reedificada, con piedras preciosas sus muros y con oro puro sus torres y sus almenas. ¹⁸ Y las plazas de Jerusalén serán pavimentadas de berilo y rubí y piedra de Ofir, y todas sus calles dirán: ¡Aleluya, bendito sea Dios, que te ensalzó, por todos los siglos!”

Tobit abriga la esperanza de que muchos de sus connacionales se convertirán y que con ello darán ocasión a que Dios se apiade de los justos, de que regresen a Jerusalén, siendo con ello posible la reedificación de la ciudad y del templo. **Jerusalén volverá a ser el punto de reunión de todos los pueblos** (Is 2:2-3; 66,18ss; Bar 4:36-37; Miq 4:2), a la que irán con abundantes dones (Is 60:6; Sal 67:30; 71:10-11), y, según la Vulgata, adorarán al rey de los cielos.

El profeta invita a Jerusalén a alegrarse por el retorno de los hijos de los justos, lo que puede interpretarse como refiriéndose al *resto santo* de que habla Is 10:21; 60:4; 65:8-9, o a los israelitas en general.

¹ Lagrange, *La religión des Perses*: RB 14 (1904) 208-309,

Epílogo: Últimos años de Tobit y de su Hijo (c.14).

Cronología y vicisitudes de los últimos años (14:1-2).

¹ **Terminó Tobit su canto de alabanza. ² Era de cincuenta y ocho años cuando perdió la vista, que recobró al cabo de ocho años. Haciendo limosnas, proseguía en temer al Señor Dios y en darle gracias.**

Los años que siguieron a la curación de la ceguera hasta su muerte se caracterizan por una felicidad imperturbable, a ejemplo de Job (49:10-16). Existe divergencia en cuanto a la cronología de este último período de la vida de Tobit entre las diversas versiones. Según B, el anciano Tobit perdió su vista a los cincuenta y ocho años y la recobró al cabo de ocho, siendo el número total de vida ciento cincuenta y ocho años (v.11). El código Sin. dice que “murió en paz, a la edad de ciento doce años, y fue enterrado dignamente en Nínive. Tenía sesenta y dos años cuando perdió la vista,” que recobró después de cuatro años (2:10). En los cálculos de la Vulgata, Tobit quedó ciego a los cincuenta y seis años de edad, recupero la vista a los sesenta años y murió a la edad de ciento dos. ¿Es posible reconstruir la cronología del texto original? Lo más prudente es pensar que el autor sagrado no tuvo la preocupación de señalar matemáticamente los años de vida de Tobit, sino más bien emplear unas cifras altas (véase 14:12-15) con el fin de dar a entender que la vida santa y la limosna aseguran una vida larga en este mundo (4:10; 12:9). Tienen estos números **más valor simbólico que real.**

Ultimas recomendaciones de Tobit (14:3-11).

³ Siendo ya muy viejo, llamó a su hijo y a los hijos de éste, y les habló así: “Hijo, yo estoy ya muy viejo y para partir de esta vida. Toma a tus hijos ⁴ y vete a la Media, pues estoy persuadido de que cuanto dijo el profeta Jonas sobre Nínive se cumplirá y será destruida. En la Media habrá más paz hasta un determinado tiempo. Pasado éste, nuestros hermanos que moran en la tierra feliz serán dispersados. Jerusalén quedará desolada, y la casa de Dios entregada a las llamas, durando la desolación hasta cierto tiempo; ⁵ pero otra vez Dios se compadecerá de ellos y los volverá a su tierra y edificará la casa, aunque no como la primera, hasta que se cumplan los tiempos del mundo. Después de esto volverán de la cautividad y edificarán a Jerusalén magníficamente, y en ella la casa de Dios, gloriosa, como de ella han dicho los profetas. ⁶ Todas las naciones se convertirán de veras al temor del Señor Dios y enterrarán sus ídolos. ⁷ Bendecirán todas las naciones al Señor, y su pueblo le dará gracias, y el Señor ensalzará a su pueblo, y se alegrarán todos los que aman al Señor Dios en verdad y en justicia, practicando la misericordia hacia nuestros hermanos. ⁸ Vete, pues, hijo mío, de Nínive, porque enteramente se cumplirá lo que dijo el profeta Joñas. ⁹ Pero tú guarda la Ley y los preceptos, sé misericordioso y justo, y serás feliz. ¹⁰ Dame digna sepultura, y a tu madre después conmigo, y no te quedes más en Nínive. Hijo mío, mira lo que hizo Nadab a Ahikar, que le había criado; cómo le llevó de la luz a las tinieblas, y cuan mal le pagó. Pero Dios salvó a Ahikar, y aquél recibió su merecido bajando a las tinieblas. Por haber practicado la limosna, fue sacado del lazo de muerte que le había puesto, mientras que Nadab cayó en la trampa y pereció. ¹¹ Ved, hijos, lo que hace la limosna, y cómo la justicia es salud.” Diciendo esto, dio su alma en el lecho. Tenía ciento cincuenta y ocho años, y le dieron honrosa sepultura.

A ejemplo del patriarca Jacob (Gen 47:29), llamó Tobit a su hijo y a los hijos de éste para manifestarles su última voluntad y dirigirles sus postreras amonestaciones! Según la Vet. Lat. y Vulg. acudieron junto a su lecho “*filium suum et septem iuvenes filios eius nepotes suos*” (el hebreo de Fagio habla de seis), lo cual puede considerarse como una adición inspirada en Job 1:2; 42:13.

Dstrucción de Nínive (14:4).

Las palabras de Tobit tienden en primer lugar a revelar a su hijo la próxima destrucción de Nínive por los medos; de ahí la recomendación de huir de la misma antes de que se cumplan los vaticinios proféticos de Joñas. No le sugiere que vaya a Palestina porque aún los hermanos que moran en la tierra feliz serán dispersados; Jerusalén será destruida, y el templo, devastado. En este mismo texto, junto con la derrota de Asiría y la destrucción de Nínive, se predice también la ruina de Babilonia. Ya antes los profetas habían anunciado la destrucción de Nínive (Is 10:12-19; Nah c.2-3), profecía que se cumplió en el año 612 con el ataque combinado de Babilonia y de los medos. Pero a Babilonia le estaba reservada igual suerte (Is 13-14; 47; Jer 50-51).

Suerte de los hermanos que moran en Palestina (14:4).

Con una visión profética habla Tobit de la suerte de los hermanos que viven todavía en la tierra feliz (Ex 3:8; Deut 11:17), anunciando su dispersión. El texto se refiere directamente a la suerte de los habitantes del **reino de Judá, verdadero centro religioso de Israel** (1:4) y cuya devastación (598-586) señalará el tiempo en que toda Palestina quedará convertida en un erial.

La nueva Jerusalén (14:5-7).

Pasado el tiempo de prueba, **se compadecerá Dios de su pueblo**, permitiéndole regrese a su tierra y reedifique la casa, o sea, el templo (Esd 3:12; Ag 2:10); seguirá después el retorno y la reedificación de Jerusalén (Esd 1:353; 3:655; Neh 1:3-1755; Jer 31:38). Encontramos aquí no una profecía por separado, sino una combinación de vaticinios proféticos sobre los últimos tiempos y de Daniel, en particular sobre la suerte de Jerusalén. Todas las naciones se convertirán al temor de Dios (Is 18:7-19:22), le bendecirán juntando sus voces con las de los judíos; **adorarán al único Dios verdadero y sepultarán a sus ídolos** (Is 2:20). Con ello se habrá llegado a la plenitud de los tiempos mesiánicos.

Consejos a su hijo (14:9-11).

En confirmación de que la perversidad acarrea la ruina de los pueblos e individuos, trae Tobit el ejemplo de Ahikar, relación que falta en los textos semíticos y en la Vulgata.

Muerte de Tobit (14:11).

A semejanza del patriarca Jacob (Gen 49:32), Tobit dictó sus últimas recomendaciones a su hijo desde la cama donde yacía por razón de su vejez extraordinaria, cayendo muerto tan pronto como terminó de inculcar a su hijo la práctica de la limosna, que había sido la virtud predilecta de toda su vida.

Tobías marcha a la Media: caída de Nínive (14:12.-15).

¹² **Cuando murió Ana, la sepultó con su padre; y partió Tobías con su mujer y todos sus hijos a Ecbatana, a casa de F güel, su suegro.** ¹³ **Tuvo Tobías una buena ancianidad y sepultó a sus suegros honrosamente, heredando su hacienda y la de Tobit, su padre.** ¹⁴ **Murió en Ecbatana de Media a la edad de ciento veintisiete años.** ¹⁵ **Antes de morir tuvo noticia de la ruina de Nínive, cuyos habitantes llevaron cautivos Nabucodono-sor y Asuero, y se alegró de la suerte de Nínive antes de morir.**

De conformidad con las indicaciones de su padre, Tobías partió con toda su familia y fortuna a la Media, fijando su residencia en Ectabana, en casa de Ragüel, su suegro. Gomo premio de su buen comportamiento para con sus padres, Dios le concedió una vejez tranquila, aumentando sus riquezas al heredar, a su muerte, la hacienda de su suegro, viviendo en total ciento veintisiete años (B), ciento diecisiete (Sin.), ciento siete (siríaca) o noventa y nueve (Vulgata), lo que le permitió ver a los hijos de sus hijos hasta la quinta generación (Vulgata). Ye hemos indicado el valor simbólico de estos números.

Los documentos extrabíblicos no dicen que los conquistadores de Nínive deportaran a sus habitantes, pero era ésta la costumbre de aquellos tiempos. Entre los soberanos que asaltaron la ciudad se menciona a Giaxares, rey de los medos. El otro asaltante fue el rey de Babilonia Nabopolasar (626-605). Se alegró Tobías al recibir la noticia de la caída de Nínive, como hicieron, en general, todos los habitantes del Próximo Oriente, por ver confirmada una vez más la verdad de los vaticinios proféticos (14:4 Sin.), y porque, con la destrucción de Nínive, desaparecía un enemigo encarnizado del pueblo judío **y una potencia contraria al Dios verdadero** (Is 10:7; 52:4; Hab 1:9).

El texto Sin. termina el libro con la frase: “Y bendice al Señor Dios por los siglos de los

siglos. Amén.” Tobías alaba a Dios por haber triunfado de sus enemigos y desea que esta victoria se perpetúe por los siglos de los siglos. El apogeo de Nínive, que se describe en las primeras páginas del libro, contrasta con la humillación que siguió a su vergonzosa caída. El autor sagrado se complace en acentuar el aplastamiento del poderío de la soberbia ciudad para enseñar una vez más que **Dios castiga a sus enemigos y da su gracia a los justos**. Con esta conducta se pone de manifiesto su justicia, tanto sobre los individuos como sobre las naciones (Is 10:5; 14:24; Nah 1:3). Dios premió aún después de su muerte a sus fieles servidores Tobit y su hijo, como lo declara la Vulgata al terminar el libro con las palabras: “Toda su parentela y todos sus descendientes llevaron **una vida santa y practicaron buenas obras**, por lo cual fueron aceptos tanto a Dios como a los hombres y a todos los habitantes del país.”

Judit.

Introducción.

División del libro y texto.

Dos partes cabe distinguir en el libro: 1) Antecedentes al asedio de Betulia (c.1-6). 2) Victoria del pueblo judío (c.7-16).

El texto hebreo o arameo, en que fue escrito originariamente el libro, se perdió desde muy antiguo. Orígenes no lo conoció y San Jerónimo afirma que revisó la antigua versión latina basándose en un ejemplar escrito **en arameo**.

El texto griego se ha conservado en tres formas principales: 1) la de las unciales B A S; 2) forma peculiar de los códices 19 y 108; 3) texto del manuscrito 58 (*Vaticano Reginese*), del que dependen los textos de la *Vetus Latina* y *Pesitta*. Los manuscritos 19 y 108 representan el texto de Luciano, y en ellos se inspiran la versión aramea y la Vulgata. San Jerónimo, a instancias de sus amigos, tradujo el libro precipitadamente, fijándose más en el sentido que en la letra del texto. Quiso él acabar con la multiplicidad viciosa de manuscritos — no dice si eran griegos — y pone en latín lo que encontró en un texto aramaico. “*Huic (ludit) unam lucubrationu-lam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transfe-rens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi; solum ea, quae intelligentia integra in verbis Ghaldaeis invenire po-tui, Latinis expressi*” (Trae, *ad Jdt*: PL 29:39). Se sospecha que el texto aramaico utilizado por San Jerónimo era más una paráfrasis de estilo targúmico que una simple versión del texto hebreo primitivo.

Se conocen tres textos hebraicos de Judit con carácter midrástico, que de ninguna manera pueden identificarse con el texto hebreo primitivo. Dos de ellos fueron publicados por A. Yellinck ¹, y el tercero por M. Gaster ². Este último coloca la historia de Judit en la época del sitio de Jerusalén por Seleuco, no mencionándose a Nabucodonosor ni Holofernes ³. El texto de nuestro comentario se ajusta **al texto griego publicado en la edición que hizo Sixto V** del texto de los **LXX**, teniendo asimismo a la vista el texto editado por A. Rahlfs ⁴.

Autor y fecha de composición.

Llámase libro de Judit por ser ella la protagonista, no por haberlo escrito. No podemos

determinar quién fue su autor ni fijar la fecha de su composición. Se ha dicho que su autor lo fue también del libro del Eclesiástico⁵, lo que nos confirma todavía más en nuestra impresión de que el libro fue escrito en tiempos posteriores al destierro. Las razones que se aducen para una fecha anterior a la cautividad carecen de valor⁶. Grintz fija la data de la composición en el período persa. Dos testimonios explícitos tenemos en el libro que hablan de la cautividad como de un acontecimiento histórico: 4:2-3; 5:19. Por consiguiente, se excluye toda fecha de composición anterior a Darío.

En el libro se vislumbran no pocos elementos persas. En efecto, la frase que se aplica a Nabucodonosor de “gran rey, señor de toda la tierra,” es el título que se daba a los reyes persas. **La invocación de Dios como “Dios del cielo”** es peculiar de los persas (Esd 5:6; papiros de Elefantina); el ejército invasor era persa (16:10); Holofernes y Bagoas son nombres de origen persa. Las armas que utiliza el ejército (*akinakés*, 13:6; 16:9) tienen el mismo origen, así como la expresión “preparar la tierra y el agua” (2:7).

Pero el mismo examen revela la presencia de elementos helenísticos. Alejandro fue el primer monarca que se arrogó, aun en vida, honores divinos. Su ejemplo fue seguido por los seléucidas, especialmente por Antíoco Epifanes, que mandó colocar en el templo de Jerusalén la estatua de Júpiter Olímpico y grabar en sus monedas las palabras “Antíoco Rey Dios Epifanes Nicéforo.” Una costumbre helenista es la de adornarse con coronas de laurel (3:7; 15:13).

La importancia que se da a las observancias legales, más minuciosas que en la Ley misma (10:5); **la devoción hacia Jerusalén, al templo y al sacerdocio**; la moda de los arcaísmos, sugieren la época de Ben Sirach (180 a.C.) o la de los Macabeos. Estos indicios, unidos a las analogías que presentan con los apócrifos, jubileos y Salmos de Salomón, pueden situar al autor y la fecha de composición del libro hacia el año 70. Aventurando todavía una hipótesis, cabe conjeturar que el autor escribió su libro a instancia de los fariseos, deseosos de glorificar con el seudónimo de Judit a su bienhechora, la reina y viuda Alejandra (76-67 a.C.). Que el autor escribió su libro en Palestina, está fuera de duda.

Finalidad del libro.

El autor del libro de Judit se propuso una finalidad concreta al escribirlo. Quien lo lea de corrida y superficialmente creerá que su autor no tuvo otro empeño que el de narrar una serie de hechos históricos. Pero detrás de esta corteza histórica se perfila claramente una idea religiosa directriz, que acaso ocupa el primer plano en la mente del autor sagrado, conducente a demostrar la **providencia y fidelidad divinas hacia su pueblo escogido**. Dios sometió a Israel al crisol de la prueba (8:27) con el fin de tantear hasta dónde llegaba su fidelidad. Permitted que éste se encontrara al borde del abismo, pero intervino en el momento crítico y lo salvó.

¿Judit libro histórico?

Hemos dicho que bajo la corteza histórica se vislumbra en el libro el desarrollo de una tesis religiosa. Pero cabe preguntar: ¿Tiene solidez esta corteza o más bien es una pantalla de que se sirvió el autor como de medio apto para proponer una enseñanza religiosa? En otras palabras: Los hechos que figuran en el libro, ¿corresponden en todo o en parte a una realidad objetiva o deben considerarse como ficción creada por el autor? Estas preguntas no están lanzadas al azar, sino que las sugieren las múltiples antinomias históricas y geográficas del libro. Sabido es que las dificultades de por sí no son suficientes para que dudemos inmediatamente de la historicidad de un libro bíblico, que aparentemente se presenta como tal; pero son un toque de atención que obliga al exegeta a un examen más detenido del texto.

Las dificultades históricas de mayor relieve del libro de Judit son las siguientes: 1) De Nabucodonosor, que reinó en Babilonia desde 604 hasta 562, se dice que era rey de los asirios. 2) Se afirma que el mencionado monarca reinó en Nínive, capital de Asiria, que fue destruida el año 612 por la acción combinada de Nabopolasar y Ciaxares. 3) Dícese (1:5) que Nabucodonosor combatió y derrotó a Arfacsad, rey de los medos. 4) Por el texto se deduce que en los días de la invasión de Holofernes no había rey en Israel; un sumo sacerdote, Joaquín, asistido por un consejo de ancianos, ejercía el poder supremo. 5) Hacía poco que los judíos habían subido de la cautividad de Babilonia y habían edificado el templo (538-458). 6) El general en jefe del ejército de Nabucodonosor es llamado Holofernes, nombre de origen persa, no babilónico; dígame lo mismo del nombre del eunuco Bagoas. ¿Cómo pudo Nabucodonosor reinar sobre Nínive, destruida antes de subir él al trono? ¿Por qué se llama rey de los asirios, cuando en realidad lo fue de Babilonia? ¿Cómo pudo combatir a Arfacsad, monarca que no figura en el catálogo de los reyes medos y persas? Sabido es que Nabucodonosor destruyó a Jerusalén y al templo, enviando a los judíos a la cautividad de Babilonia; ahora bien, ¿cómo puede armonizarse esta noticia con la de que habían los judíos reedificado la ciudad y el templo y de que habían subido hacía poco del cautiverio? ¿Cómo se explica que un rey de Babilonia reine sobre los asirios, en Nínive, y tenga como generalísimo de su ejército a un persa?

A estas dificultades de orden histórico se juntan otras de carácter geográfico y topográfico. El libro de Judit, escribe De Vaux, demuestra una arrogante indiferencia por la historia y la geografía. El itinerario del ejército de Holofernes (2:21-28) es un desafío a la geografía. Ante las dificultades mencionadas, y teniendo en cuenta los modos de decir y narrar empleados por el autor sagrado, pierde terreno la sentencia tradicional, que admitía la historicidad total del libro, y cobran actualidad las opiniones de los partidarios de una exégesis más libre y más ajustada a lo que realmente quiso decir y expresar el autor.

El pensamiento actual sobre el género literario de Judit lo resume Lefèvre en estos términos: “Solamente pueden darse dos hipótesis: o los hechos se ocultan cuidadosamente por el empleo de seudónimos, o el autor escribe, con una finalidad didáctica, una historia ficticia, utilizando para ello elementos sacados de épocas muy distintas⁷. Existe una corriente entre los exegetas que tratan de encajar dentro de un marco histórico determinado los hechos y el ambiente general que se supone en el texto. A este fin se han hecho tentativas para identificar al personaje que se esconde bajo el nombre de Nabucodonosor. Se han barajado más de quince nombres, que abarcan un período de unos mil años, desde Adadnirari III (787 a.C.) hasta Adriano (138 d. C.)⁸.

Puede ser que, al utilizar el autor sagrado el nombre de Nabucodonosor, quisiera reunir en él los rasgos más salientes de todos y cada uno de los antiguos monarcas orientales y griegos, cuyo distintivo **era el orgullo, la impiedad, la ambición y el odio hacia Yahvé y a su pueblo elegido**. Para el autor, Nabucodonosor es una figura sintética, ejemplar, simbólica y apocalíptica. Es el adversario poderoso e impío del pueblo de Israel. Es un monarca que sobrevive a sí mismo, ya que ataca a Israel incluso en los tiempos posteriores a la cautividad. Es un personaje de todos los tiempos y de ninguno en particular. No es nombre concreto; es una fuerza, una idea encarnada. **Es el orgullo personificado**, es Satanás (Stein-Mann, 24). Aquior, lo mismo que Nabucodonosor, tiene en el texto función de tipo (Cazelles).

En cuanto al personaje central, Judit, se identifica en 16:4 con la nación judía. Según De Vaux, “Judit, palabra que significa *la judía*, **representa el partido de Dios, identificado con el de la nación**”⁹. Es probable que Judit “no sea otra que Jael de Jue 4:5, transformada, primeramente por los de Elefantina y últimamente por los judíos de Leontópolis, en la heroína que conocemos con el nombre de Judit.”¹⁰

Como escribimos en otro lugar n terminamos este apartado diciendo que con datos extraídos de la historia de la lucha secular de los pueblos paganos contra Israel compuso el autor sagrado una narración, en la que hechos sucedidos en diversos períodos históricos forman unidad por razón de la identidad de fines que les atribuye. Se barajan nombres, reales o fingidos, de personajes, con preferencia de tiempos antiguos. Según el P. Guillet, una de las leyes del género apocalíptico es la de sintetizar la historia en visiones globales ¹². Son muchos actualmente los que clasifican a Judit entre la literatura apocalíptica. Lo que ésta proclama con lenguaje profético, lo dice nuestro autor empleando el estilo simple de un relato ¹³.

Valor doctrinal de Judit.

Es un libro fundamentalmente religioso. La tesis central del mismo se plantea en 5:20-21. Especial providencia de Dios por el pueblo de Israel mientras éste le sea fiel, no solamente rechazando la idolatría, sino evitando aun las más leves transgresiones legales. Puede permitir Dios que le sobrevengan grandes calamidades, pero aun entonces debe Israel esperar en Dios, que permite estos males para probar su fidelidad, no para castigarle.

El pecado es el gran enemigo de la alianza. **El mayor de todos es la idolatría; pero también otras faltas menos graves debilitan los lazos de la alianza.** Quienes juzgan las acciones de Judit con un enfoque moderno, le achacan varios pecados: mentira, seducción, acción voluntaria de ponerse en peligro próximo de pecar, asesinato de Holofernes, utilización de medios ilícitos para lograr un bien. Pero no es el de Judit un libro de casos de conciencia, ni aun de edificación, **sino más bien un tratado teológico.** Ningún pecado le recrimina el autor sagrado, que ve en ella un instrumento débil del que **se sirve Dios para castigar a los enemigos de su pueblo.** Por el hecho de que su pureza salió ilesa de las provocaciones de Holofernes, a quien decapitó, algunos teólogos consideran a Judit como figura de la Inmaculada Concepción. A María se aplican las palabras de 15:9.

Canonicidad.

Se clasifica entre los siete libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Según Orígenes ¹⁴ y San Jerónimo ¹⁵, los judíos leían el libro. Muchos Padres de los siglos n y ni consideraron el libro como parte integrante de la Biblia ¹⁶. Por dudar de su canonicidad, San Jerónimo no puso mucho esmero en su traducción o revisión de un texto aramaico. Pero el mismo santo Doctor cambió de parecer (*Epist.* 65: PL 12:623; 25:1394) al verse libre de los prejuicios rabínicos. Afirma San Jerónimo que el concilio de Nicea “in numero sanctarum scripturarum computasse” al libro de Judit (PL 39,39) ¹⁷.

1 *Beth ha-Midrash* (Leipzig 1853),

2 *An Unknown Hebrew version of the history of Judith*: “Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,” 16 (1893-94) 156-163.

3 C. Meyer, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith*: B 3 (1922) 193-203,

4 Stuttgart 1952. Sobre la cuestión textual véase A. M. DUBARLE, *Les textes diverse Uvre de Judith*: VT 8 (1958) 344-373.

5 A. Jansen, *Der verschollene Verfasser des Buches Judith*: “Theologie und Glaube,” 4 U912) 269-277.

6 B. Mariahi, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (Roma 1958) 277-278,

7 *Introduction a la Bible I* (1957) 1747.

8 Véase Soubigou, Miller; G. Brunner, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith* (Berlín 1959).

9 *Bible de Jérusalem* (1956) 493-494.

10 J. Edgar Bruns, *The genealogy of Judith*: “The Catholic Biblical Quarterly,” 18 (1956) 19-22; *Judith or-jael*: *ibid.*, 16 (1954) 12-14.

11 “Verdad y Vida,” U.

12 *Thèmes Bibliques* (París 1951) 137-38-

13 Lefèvre, *Judith*: DBS 1319; ARNALDICH, l.c., 99-100.

14 Epist. ad Iulianum Africanum 13: PG 11:80.

15 Praefatio in Libr. Iudith: PL 29:3?

16 Clemente De Alejandría, Strom. 2:17: PG 8:969; ORÍGENES, *De oratione* 13²: PG 11:452.

17 Véase A. M. Dubarle, La mention de Judith dans la littérature ancienne, Juive et chrétienne: RB 66 (1959) 514-549.

1. Antecedentes del Asedio de Betuli (c.1-7).

Dos reyes en escena (1:1-4).

¹ Era el año duodécimo del reinado de Nabucodonosor, que reinó sobre los asirios en la gran ciudad de Nínive en los días de Arfacsad, rey de los medos, que reinó sobre los medos en Ecbatana, ² a la que rodeó de un muro construido de piedras labradas, de tres codos de altura y seis de largo, siendo la altura del muro de setenta codos, y de cincuenta su anchura. ³ Levantó torres en las puertas hasta la altura de cien codos, y el ancho de sus cimientos era de sesenta codos. ⁴ Construyó sus puertas, que se levantaban hasta setenta codos, siendo su ancho de cuarenta, para dar paso a sus fuerzas poderosas y a la muchedumbre de sus infantes.

Por haber arrasado el país en sus incursiones bélicas, por la profanación del templo y por la humillante deportación a Babilonia fue Nabucodonosor, a juicio de los judíos, el prototipo del soberano despótico, cruel e impío. Dícese en el texto que “reinó sobre los asirios, en la gran ciudad de Nínive.” Por documentos cuneiformes se conoce la lista completa de los reyes de Asiria desde 930 hasta 612 antes de Cristo, fecha en que fue destruida la ciudad por Gyaxares y Nabopolasar, no figurando en los mismos ningún rey con el nombre de Nabucodonosor. ¿Cómo explicar esta anomalía histórica? Los exegetas han identificado a Nabucodonosor con Asurbanipal (669-626), Darío I (521-486), Artajerjes III Oco (358-337), etc. Con estas hipótesis no se solucionan las dificultades históricas del libro. La misma incertidumbre presenta la mención de Arfacsad, rey de los medos, cuya identificación debe ser correlativa con la de Nabucodonosor. Ningún rey lleva este nombre. Como personal figura en Gen 10:22; 11:10.

Fue Ecbatana la capital del reino de los medos y más tarde residencia de verano de los monarcas persas (Esdr 6:2). Fue fundada hacia el año 700 antes de Cristo, por Deyoces, hijo de Phaortes. Situada en una región montañosa, en la encrucijada de las comunicaciones de Persia con el valle del Eufrates, tenía un comercio muy floreciente. Se habla de Ecbatana en Tob 3:7; 6:7; 2 Mac 9:3. Las fortificaciones de Ecbatana eran impresionantes ¹, Según Heródoto (I 98-99; II 153), siete murallas concéntricas, de la misma altura, con las almenas de diversos colores, custodiaban el palacio real y sus tesoros. El codo de que habla el texto debe ser el babilónico, que equivale aproximadamente a 0:52 metros. De ahí que las medidas de las fortificaciones traducidas en metros son las siguientes: 1) piedras labradas: 3:12 metros de largo por 1:56 de ancho; 2) altura de las torres: 52 metros, con una anchura de 31:20; 4) puertas: median 36:40 metros de alto por 20:80 de anchura,

Nabucodonosor combate a Arfacsad (1:5-6).

⁵ En aquellos días combatió Nabucodonosor contra Arfacsad en la gran planicie, esto es, en los confines de Ragau. ⁶ Le habían salido al paso todos los habitantes de la montaña, todos los ribereños del Eufrates, del Tigris y del Hidaspes; y en la llanura de Arioc, el rey de los elamitas y muchísimos pueblos se juntaron para hacer frente a los hijos de Jealeal (caldeos).

La expresión “en aquellos días,” de sabor hebraico, debe entenderse del año 17 de Nabucodonosor, según el texto griego del v.13, o del año 12 del mismo, conforme a la Vulgata. El combate que anuncia en este versículo, y cuya descripción se hace en los v.13 y 16, tuvo lugar en la gran llanura que se extiende en los confines de Ragau. ¿En dónde emplazar esta gran planicie? En la inscripción de Bischtun de Darío I (año 520) se cita dos veces la región de Raga. El historiador Tolomeo (6:2:6) habla de una llanura de nombre *Ragiana*. Existe actualmente la ciudad Rai a 160 kilómetros al noroeste de Ecbatana. En resumen, se desconoce el emplazamiento exacto de la ciudad de Ragau. Entre los aliados de Arfacsad se cuentan las tribus de la meseta del Irán occidental (Zagros), los *ribereños* del Eufrates, del Tigris y del Hidaspes. Se ignora a qué río corresponde este último. Se descarta el Hidaspes, llamado hoy Geh-lam, en el Panjab, y que desemboca en el Indo. También son aliados los habitantes de la llanura de Arioc, rey de los elamitas o elimeos. Arioc es un personaje que se menciona en Gen 14:1 como rey de Elasar (*rex Ponti*, según la Vulgata). Se desconoce el emplazamiento concreto de esta llanura.

Con la frase “de modo que fueron muchos los pueblos que se juntaron a las huestes de los hijos de Queleud” (Yealeal) se pondera la potencia de los confederados contra Nabucodonosor. “Hijos de Queleud,” frase que la Vulgata omite, pueden ser, o bien los caduseos, los caldeos, o los pueblos de la región de Quilmad (Ez 27:23), que el talmudista traduce por *Media* y los LXX por *Carmenia*, que corresponde a la región llamada actualmente Kerman, al sudeste de Persia (Stummer, Vaccar1).

Mensaje de Nabucodonosor (1:7-12).

⁷ Después mandó Nabucodonosor, rey de los asirlos (un mensaje) a todos los habitantes de Persia, a todos los de las regiones occidentales, a Cilicia, Damasco, al Líbano y al Antelíbano, a todos los de la costa del mar, ⁸ a los del Carmelo, a Galaad, a Galilea la alta, a la gran llanura de Esdrelón, ⁹ y a los moradores de Samaría y a sus ciudades, a los del otro lado del Jordán, hasta Jerusalén, Betana, Quelos, Cades, hasta el río de Egipto; a Tafna, Rameses y a toda la tierra de Guesen, ¹⁰ hasta por encima de Tafnis y de Menfis, y a todo Egipto hasta los confines de Etiopía. ¹¹ Despreciaron todos los moradores de la tierra el mensaje de Nabucodonosor, rey de los asirlos, y no se le asociaron para la guerra, porque no le temían, porque a sus ojos era un don nadie. ¹² Enfurecióse grandemente Nabucodonosor contra todas estas gentes, y juró por su trono y por su señorío que se vengaría y devastaría con su espada todos los territorios de Cilicia y de Damasco y de Siria y a todos los moradores de Moab, a los hijos de Amón y a toda la Judea, y a todos los que moran en Egipto hasta los confines de los dos mares.

Según el texto, envió Nabucodonosor su mensaje a pueblos del este y del oeste.

En la lista del grupo extremo occidental se sigue una línea geográfica de nordeste a su-

doeste: Cilicia, Damasco, Líbano, Antelíbano, “la costa del Mar,” con la Fenicia y territorio de los filisteos. Del territorio de Palestina cita los pueblos del Carmelo, que entran en el elenco porque el autor sagrado coloca a Betulia en el ámbito geográfico del Carmelo, hacia su extremidad sudoriental. Del Carmelo se pasa a Galaad, región situada al otro lado del Jordán, entre el Yaboc y el Yarmuc. Es la primera vez que se habla en la Biblia de la Alta Galilea como término geográfico. La extensa y fértil planicie enclavada en la Baja Galilea, delimitada al sur por el Carmelo y los montes de Samaría y al norte por los de Galilea, es llamada en el libro de Judit (1:8; 3:9; 4:6; 7:3) llanura de “Esdrelón.” La expresión “al otro lado del Jordán” es ambigua, y puede designar la Transjordania o la Cisjordania, según el lugar en que se sitúe el historiador. Aquí el punto de referencia de Nabucodonosor es Asiria, y, por lo mismo, la frase citada se refiere a los territorios de la Cisjordania. La tierra de Guesen corresponde a la región de Gosen, en la cual moraban los israelitas durante su permanencia en Egipto.

Menfis es la antigua capital del Bajo Egipto, llamada Nof en hebreo (Is 19:13; Jer 2:16).

Los pueblos de occidente despreciaron el mensaje de Nabuco-donosor. La Vulgata dice: “Omnes uno animo contradixerunt.” Todos desecharon su invitación de apoyarle en la lucha contra Arfacsad. A sus ojos, el monarca era un rey aislado políticamente, incapaz, por lo mismo, de hacer frente con las armas a todas las naciones unidas. A los mensajeros del rey se les negaron incluso los presentes de ritual.

Nabucodonosor jura vengarse (1:13-16).

¹³ **Había puesto en movimiento sus fuerzas contra el rey Arfacsad en el año diecisiete; le venció en batalla campal y aniquiló todo el poder de Arfacsad, toda su caballería y todos los carros,** ¹⁴ **y se apoderó de sus ciudades, llegando hasta Ecbatana, haciéndose dueño de sus torres y devastando sus calles y convirtiendo en oprobio toda su belleza.** ¹⁵ **Se apoderó de Arfacsad en las montañas de Ragau, y le atravesó con sus propias armas y acabó con él.** ¹⁶ **Vuelto Nabucodonosor a Nínive con todo su ejército y con todos los que se le habían unido, muchedumbre incontable de guerreros, descansó allí y banqueteo con su ejército por espacio de ciento veinte días.**

Nabucodonosor jura por su trono que se vengará del ultraje inferido. La expresión equivale a *jurar* por la divinidad, de la cual era él el representante en todo su imperio. La soberbia del rey es tanta, que no puede concebir que pueblo alguno se atreva a contradecir sus designios. Jura vengarse de Moab, de Amón (2 Re 24:2; Gen 12:5) y de Judea, cuyas naciones se mencionan por el designio literario del autor de preparar la narración ulterior del libro. El amonita Aquior es una figura relevante del libro (5:1; 6:20; 11:9-11; 14:5-10). La mención de Judea es un toque de alerta para el lector. Los pueblos se equivocaron al valorar la potencia bélica de Nabucodonosor. Solo, con su propio ejército, presentó batalla a Arfacsad, derrotándole completamente en batalla campal y aniquilando todo su ejército, compuesto de infantería, caballería y carros de combate. Los datos que anteriormente había señalado el texto (1:2-4) sobre Ecbatana daban la impresión de que era una ciudad invulnerable; pero no hay potencia humana capaz de oponerse al poder e ímpetu de Nabucodonosor.

Consejo de oficiales en palacio (2:1-3).

¹ **El año dieciocho, el veintidós del primer mes, se corrió en el palacio de Nabucodonosor, rey de los asirios, que iba a tomar venganza de toda la tierra, como lo había dicho.** ² **Llamó a todos sus oficiales y a todos sus grandes, y confirió con ellos sus se**

cretos planes, resolviendo poner en ejecución toda la maldad que había proferido su boca contra la tierra. ³ Fueron de parecer que se destruyese a cuantos no se sometieran a los decretos del rey.

Herido en su amor propio, planea Nabucodonosor un ejemplar castigo de las naciones rebeldes a su llamamiento. Corría el año dieciocho de su reinado, el veintidós del mes de Nisán, es decir, a principios de abril, “tiempo en que los reyes suelen ponerse en campaña” (2 Sam 11:1), cuando en el palacio del rey se bosquejó el plan de ataque. Según Jer 32:1; 52:29, el año dieciocho del Nabucodonosor histórico coincide con la fecha en que el mencionado rey se apoderó de Jerusalén (año 587). El autor ha querido asociar la memoria del año más triste para los judíos con el desquite por manos de Judit; el sacrilegio de Nabucodonosor señala el comienzo de su caída.

Holofernes, generalísimo del ejército (2:4).

⁴ Terminado el consejo, llamó Nabucodonosor, rey de los asirios, a Holofernes, general de su ejército, que era el segundo después de él.

Un rey de Babilonia que reina sobre los asirios en la ciudad de Nínive tiene a un persa como generalísimo de sus tropas. Que el nombre de Holofernes sea de origen persa, lo prueban tanto su terminación como la analogía con otros nombres de la misma procedencia, como Artafernes, Dartafernes. ¿Qué personaje se esconde bajo este nombre que recuerda el mugido de un buey en una caverna? (Claudel). Según Eusebio¹, con ocasión de la campaña contra Egipto, Artajerjes III Oco deportó a Hircania, a orillas del mar Caspio, a muchos judíos. En esta misma campaña ² destruyó y conquistó Jericó, lugar en donde se habían congregado los levantiscos judíos, hecho que tuvo lugar hacia el año 351. Según Diodoro Sículo (31:19:2-3), un cierto Holofernes, hermano del rey de Capadocia, Ariarates, combatió al lado de Artajerjes contra los egipcios. El mismo Diodoro (16:47:4) menciona al muy influyente eunuco Bagoas (12:11; 13:3; 14:14). Aunque el nombre de Bagoas era muy común ³ entre los eunucos y aunque el nombre de Holofernes se halla en otras partes, es, sin embargo, muy casual que se hable de los dos en una misma narración. La mención de éste y del eunuco Bagoas, ¿basta para identificar a Holofernes con Artajerjes III? ¿No es diametralmente opuesto el papel de Holofernes en la obra de Diodoro y el que juega en el libro de Judit? Aquél regresa victorioso a Persia, seguido de una caravana de judíos, camino del destierro; éste cae muerto por la acción de una mujer israelita. Concluyamos diciendo que el hagiógrafo ha escogido el nombre de Holofernes con el fin de asociarlo al de otros enemigos de los judíos.

Holofernes recibe consignas del rey (2:5-14).

Y le dijo: ⁵ Esto ordena el rey grande, el señor de toda la tierra: En saliendo de mi presencia, tornarás contigo hombres que confíen en sus fuerzas; de infantes, hasta ciento veinte mil y caballos con sus jinetes, doce mil; ⁶ e invadirás toda la tierra de occidente por haber desobedecido la orden de mi boca. ⁷ Les intimarás que me preparen la tierra y el agua, porque en mi furor saldré contra ellos y cubriré toda la haz de la tierra con los pies de mis soldados, y la entregaré al saqueo; ⁸ y sus heridos llenarán los barrancos y los torrentes, y el río se desbordará lleno de sus muertos; ⁹ y conduciré sus cautivos hasta los extremos confines de la tierra. ¹⁰ Empezarás por ocupar todo su territorio, y si no se te rinden, me los reservas para el día del castigo. ¹¹ Mas para los rebeldes no haya perdón; sean entregados a la muerte y al saqueo

toda su tierra. ¹² Por mi vida y por la fuerza de mi imperio, que cuanto dije lo ejecutaré por mi mano. ¹³ No dejes de cumplir ni una palabra de tu señor, antes las ejecutarás exactamente según te lo ordeno y sin dilación.”

“El gran rey” es una expresión que usaban los reyes de Asiría (2 Re 18:19; Is 36:4) y de Persia (Est 13:1; 16:1). Yahvé es el único que puede ostentar el título de “rey de toda la tierra” (Miq 4:13; Zac 4:14; Sal 47:3; Jer 32:27). Los reyes de Asiría se llamaban a sí mismos “reyes de las cuatro regiones.” El autor sagrado ha puesto en boca del monarca una oratoria más ambiciosa con el fin de poner de relieve **su soberbia, que le llevó a arrogarse un título propio de la divinidad**. Al paso de Holofernes y de su ejército seguirá la visita real, que acabará por aniquilar a los pueblos que no se rindieron. La frase “preparar la tierra y el agua” se halla en los documentos persas⁴ para significar que las naciones, en señal de sumisión, debían poner a disposición del vencedor todo cuanto necesitara para el traslado y mantenimiento de las tropas durante su permanencia en ellas. La orden es formal: “que tu ojo no perdone a ninguno” (Deut 7:16; Ez 20:17). En confirmación de sus palabras jura Nabucodonosor por su vida y por su imperio (1 Re 17:12; 18:10; 2 Re 2:2-4-6; Is 49:18) que ejecutará cuanto dijo. En opinión de Scholz, sólo Dios emplea esta fórmula de juramento (Núm 14:21-28); los hombres juran por Dios vivo (Jue 8:19). De ello se infiere que Nabucodonosor se atribuye un poder sobrehumano.

Movilización general (2:14-18).

¹⁴ Partió Holofernes de la presencia de su señor y tomó consigo a todos los magnates, generales y capitanes del ejército asirio; ¹⁵ pasó revista a las tropas escogidas para la guerra, según le había ordenado su señor, hasta ciento veinte mil infantes y doce mil arqueros a caballo, ¹⁶ y los ordenó como se ordenan las muchedumbres guerreras. ¹⁷ Tomó, además, carnellos, asnos y mulos, para la impedimenta, en cantidad muy grande; ovejas, bueyes y cabras ¹⁸ para su aprovisionamiento, y vituallas en cantidad para toda la gente, y asimismo mucho oro y plata del tesoro del rey.

A Holofernes, “el segundo después del rey” (2:4), que no asistió al consejo secreto de “sus servidores y magnates” (2:2), le fue confiado el reclutamiento y la puesta en marcha de un poderoso ejército. Pasó revista a sus tropas escogidas, infantes y arqueros a caballo (2 Crón 14:7; 17:17; 1 Sam 31:3; 1 Re 22:34; Jer 4:29; 6:23) y los organizó militarmente. Aparte de este ejército escogido, reunió gran cantidad de bestias de carga y animales para el servicio de la tropa.

Un ejército en marcha (2:19-21).

¹⁹ Luego se puso en marcha con todo su ejército; y, adelantándose al rey Nabucodonosor, cubrió toda la haz de la tierra, hacia el occidente, con sus carros, jinetes e infantes escogidos; ²⁰ y una abigarrada muchedumbre como la langosta, incontable como el polvo de la tierra, que se les agregó. ²¹ Partieron de Nínive, caminando durante tres días por la llanura de Bectelet, y asentó su campamento desde Bectelet hasta carca de la montaña, a la derecha de la Cilicia superior.

Se complace el autor sagrado en ponderar la potencia del ejército de Holofernes, tanto por su calidad como por el número. Del texto parece desprenderse que el ejército de Holofernes estaba encargado de marchar en vanguardia con el fin de someter las naciones que Nabucodonosor debía ocupar. Esta muchedumbre se compara, por su gran número, a la invasión de langosta prove-

niente del desierto o al polvo de la tierra (Jos 11:4; Jue 7:12). El autor sagrado junta nombres del abigarrado mosaico de nacionalidades situadas al norte de Palestina y pasea por ellas el rulo del ejército de Nabucodonosor con el fin de presentar al monarca como señor y dueño de todo el mundo conocido, enfrentándolo con el diminuto pueblo de Betulia.

Luchas en el Asia Menor (2:22-23).

²² Y tomó todo su ejército, sus infantes, sus jinetes y sus carros; partió de allí en dirección a la montaña. ²³ Rompió por Put y Lut, devastó a los hijos de Rarses y a los de Ismael, que habitan los linderos del desierto hacia el mediodía de los Quelos.

El v.23 es una verdadera cruz para los intérpretes. A menudo se mencionan juntos en el Antiguo Testamento los nombres de Put y Lut (Jer 46:9; Ez 27:10; 30:5). ¿En dónde localizar ambos pueblos? Según Stummer, Put es un pueblo de África (Gen 10,6; 1 Crón 1:8; Jer 46:9; Ez 27:10; 30:5; 38,5; Neh 3:9); Lut puede ser, o bien Lidia (Gen 10,22), o un pueblo norteafricano (Gen 10:13; 1 Crón 1:11, etc.). En Is 66:19, los dos nombres se asocian a Javán, Tarsis y a “las islas lejanas, que no han oído hablar nunca de mi nombre (Yahvé),” de lo cual se infiere que su localización debe buscarse en el extremo occidental del Asia Menor. Sin embargo, la predilección del autor por la antigüedad hace sospechar que al mencionar Put y Lut tuvo en la mente los textos de Gen 10:6-13-22.

Combates en Mesopotamia (2:24-26).

²⁴ Pasó el Eufrates y, atravesando la Mesopotamia, tomó por asalto todas las ciudades fuertes del torrente Abrona hasta el mar. ²⁵ Se apoderó de todo el territorio de Cilicia, derrotando a cuantos se le opusieron, llegó hasta los confines de Jafet por la parte del mediodía, enfrente de la Arabia. ²⁶ Cercó a todos los hijos de Madián, dio al fuego sus tiendas y saqueó sus apriscos.

Con el fin de solucionar la dificultad del regreso del ejército a su punto de partida, cambian algunos comentaristas el orden actual por el siguiente: v.21-26. Con ello se obtiene un desplazamiento de Holofernes más en consonancia con los datos geográficos de que disponemos hoy. Del v.23 se desprende que, una vez dominadas las naciones del Asia Menor y ya en territorio de Siria, pronto para descender a Palestina, torció Holofernes hacia el este con el fin de someter las tribus nómadas acampadas entre Palmira y el Eufrates. En el v.24, el ejército de Holofernes cruza de nuevo el río y presenta batalla a los pueblos situados entre los ríos Eufrates y Tigris. En la primera campaña, Holofernes siguió la ribera del Eufrates; en esta segunda ataca Cilicia y lleva sus tropas hacia “los confines del norte” (Ez 38:6). Según Gen 10:1-2, los hijos de Jafet se establecieron en la orilla meridional del mar Negro, en los alrededores de los lagos Van y Urmia y junto a las riberas del Caspio. No se ha explicado todavía satisfactoriamente la presencia en el texto de la palabra “Arabia”; la mayoría de los autores la consideran como glosa.

Por tierras de Siria y Fenicia (2:27-28).

²⁷ Descendió luego a la planicie de Damasco en los días de la recolección del trigo, incendió todos los campos, destruyó sus rebaños y vacadas, saqueó sus ciudades, asoló sus campiñas e hirió toda su juventud al filo de la espada. ²⁸ Temor y temblor se apoderó de toda la costa, de los moradores de Sidón y de Tiro y de los habitantes

del Sur, de Ocina, de Jamnia. Los habitantes de Azoto y Ascalón se llenaron asimismo de miedo.

Holofernes desciende de los confines del norte a la llanura en los días de la siega del trigo, a fines de abril y principios de mayo (Gen 30:14). Como en el v.1 se dice que el consejo se tuvo hacia primeros de abril, asombra la rapidez de las campañas del ejército de Holofernes. La ciudad de Damasco se halla situada en la fructífera y bien regada llanura de Guta (2 Re 5:12; Jer 49:25), en un lugar por donde pasa la gran ruta caravanera que une Egipto con Mesopotamia. Existía la bárbara costumbre de incendiar las mieses (Jue 15:4-8) para sumergir a los pueblos en la indigencia. Llama la atención este comportamiento de Holofernes en relación con la noticia de la Vulgata, según la cual contaba él con el trigo de Siria para su ejército (2:9: *frumentum ex omni Syria in transitu suo paran constituit*). Es muy probable que el autor haya imputado a Holofernes la conducta que solían seguir otros conquistadores. En el v.20 se habla de una incontable muchedumbre que se agregó a las fuerzas de choque, engrosando continuamente el ejército con el alistamiento de guerreros de los pueblos conquistados. A medida que las tropas se acercan a Palestina se intensifican los actos conducentes a sembrar el pánico y el terror entre los pueblos. Ante ello, los pueblos prefieren pactar antes que lanzarse a un combate en el que llevarían las de perder.

Rendiciones en masa (3:1-5).

¹ Y le enviaron mensajeros con propuestas de paz, diciendo: ² “Mira, nosotros somos siervos del gran Nabucodonosor, nos postraremos en tu presencia para que hagas con nosotros según tu arbitrio. ³ Nuestras majadas, con todo nuestro territorio, y todos nuestros trigales, nuestros rebaños y vacadas, y los apriscos de nuestros ganados, todo está a tu disposición; dispon de todo según te plazca. ⁴ Y nuestras ciudades con sus moradores, siervos tuyos son; ven y haz con ellos como bien te parezca.” ⁵ Llegados los hombres a Holofernes, le hablaron en esta forma.

Los pueblos de Fenicia y los del litoral de Palestina prefirieron ser esclavos de Nabucodonosor a perder la vida. De ahí que mandaran mensajeros con el ruego implícito de que se les perdonara la vida. Los delegados ponen a disposición de Holofernes las majadas (*epauleis*), los campos de trigo, ganado mayor y menor, los apriscos, las ciudades con sus habitantes. Por tres veces consecutivas expresan ellos su total entrega (v.2; 3-4). El autor hace hincapié en el temor y servilismo de los pueblos gentiles. Esta disposición de ánimo contrasta con la actitud valiente y confiada de Israel, que, **puesta su confianza en Dios**, resiste al invasor en defensa de sus valores espirituales y nacionales.

Duro trato de los vencidos (3:6-8).

⁶ Descendió él con su ejército a la costa y puso guardianes en las ciudades fuertes, y de ellas enroló en su ejército gente escogida. ⁷ Toda la región le recibió con coronas, danzas y panderos. ⁸ Devastó todo su territorio y taló sus bosques sagrados, y ordenó destruir todos los dioses de aquella tierra para que sólo a Nabucodonosor adorasen todas las naciones y le invocaran como a Dios todas las lenguas y todas las tribus.

Descendió (*katébe*) Holofernes de las llanuras de Damasco a la costa fenicia acompañado por

tropas de choque. A pesar de tantas muestras de sumisión, no pudieron los mencionados pueblos aplacar la ira del general persa. Los pueblos salíanle a recibir con cánticos y danzas. Estas muchedumbres, que se adornaban con coronas y danzaban al son del tambor, no parecen inspirarse en costumbres orientales. En la Biblia se habla de estas manifestaciones de alborozo en la época griega (Ecl 32:1; Sab 2:8). Véanse, sin embargo, tales manifestaciones en Judit 11:34; 1 Sam 18:6. Aparece que Holofernes no dañó a los pueblos en sus bienes materiales. El castigo se reduce a talar los bosques sagrados que crecían alrededor de los santuarios y hacer añicos las imágenes de Baal y Astarté y de cuantos dioses tenían, para entronizar en su lugar a Nabucodonosor. La conducta de Holofernes se ajusta a las concepciones antiguas orientales en lo referente a las relaciones entre la divinidad, el rey y el pueblo. Dios conquista el país y a él se someten los dioses locales, que deben retirarse ante el vencedor y cederle el puesto.

Solían los reyes asirios llevar en sus triunfantes campañas las efigies de los dioses del país vencido, que eran sustituidas por las divinidades del vencedor. Al destruir Holofernes los símbolos locales, pretendía obligar a que “sólo a Nabucodonosor adorasen todas las naciones y le invocaran como a Dios todas las lenguas y todas las tribus.” ¿Se arrogaron los reyes asirio-babilónicos el título de dios? **Muchos monarcas se gloriaban de ser los representantes de Dios en la tierra, sus vicarios y lugartenientes, pero no llegaron nunca a proclamarse a sí mismos dioses.** Los reyes asirios, dice Barucq, no manifestaron nunca esta pretensión. En Dan 3:1-5 no se dice que la estatua representara al rey divinizado. Nuestro texto puede ser una crítica de las exigencias de Antíoco IV. Los seléucidas, a ejemplo de Alejandro Magno, fueron los primeros **en arrogarse honores divinos y obligar a que se les llamara oficialmente dioses.** Antíoco Epifanes hizo acuñar monedas con el título “Antíoco Rey Dios Epifanes Nicéforo.” Se reserva para este lugar la declaración blasfema de Holofernes con el fin de enfrentar al más poderoso monarca de la tierra **con el Dios de los hebreos.**

Holofernes en Esdrelón (3:9-10).

⁹ **Llegado al llano de Esdrelón, cerca de Dotan, frente a la gran llanura de Judá,** ¹⁰ **asentó su campo entre Gaba y Escitópolis, donde permaneció un mes esperando toda la impedimenta de su ejército.**

Holofernes impuso sus condiciones de paz a las ciudades de Fenicia y de Filistea que se la habían rendido. Desde las ciudades de la Filistea (Gaza, Ascalón, Asdod) podía Holofernes marchar hacia el este y atacar a Jerusalén, pero determinó volver sobre sus pasos en dirección noroeste, alcanzar la llanura de Esdrelón en un punto cercano a Dotáin e ir a acampar en un lugar entre Gaba y Escitópolis. Era Dotáin una población cananea situada al norte de Siquem, a 40 kilómetros al sur de Nazaret y junto a la actual carretera que une esta última ciudad con Jerusalén. El campamento de Holofernes estaba entre Gaba y Escitópolis. La primera de estas ciudades puede corresponder a Gibleam, Gelboé, al sur de Beisán. Escitópolis era el nombre que recibió en el período helenístico la antiquísima ciudad de Betsán. Aquí esperó Holofernes los servicios auxiliares del ejército antes de aventurarse a su lucha contra los judíos. En las luchas que van a comenzar entre Holofernes e Israel se enfrentan dos potencias: la del mal, en cuyo ejército militan todos los enemigos del yahvismo, y la del bien, o sea la del Dios de los judíos. De Judea no ha recibido Holofernes propuesta de rendición, y sospecha que será dura la campaña para reducir aquel país. La llanura de Esdrelón formaba parte de Israel, pero su ocupación por Holofernes no exacerba el orgullo judío. Los judíos, dice el texto, “se turbaron” cuando el enviado de Nabucodonosor apuntó hacia Jerusalén y su templo (4:2).

Pánico en Judea (4:1-3).

¹ Así que los hijos de Israel que moraban en Judá oyeron todo cuanto había hecho a los gentiles Holofernes, general en jefe del ejército de Nabucodonosor, rey de los asirios, y cómo había saqueado todos los templos y los había destruido, ² sintieron grandísimo miedo y se turbaron por Jerusalén y por su templo del Señor, su Dios; ³ pues recientemente habían subido de la cautividad, y hacía poco que se había reunido todo el pueblo de Judea, y el mobiliario y el altar y la casa habían sido santificados después de su profanación.

La noticia de que Holofernes destruía y saqueaba los templos cayó como una bomba sobre Israel. El texto supone la unidad nacional. Tanto los de “Judá” como los “hijos de Israel” forman parte de la nación hebraica. No se alude al reino del Norte (Israel) ni al del Sur (Judea), **sino al pueblo que adora a un mismo Dios en su templo de Jerusalén**. A pesar de su mucho temor (*sfodra*, *sfodra*, que corresponde al hebraico *meod*, *meod*), sabrán reaccionar hasta morir con tal de impedir que Holofernes repita en Jerusalén lo que hizo con los pueblos que se le rindieron. El pánico de los judíos era tanto más explicable cuanto que “recientemente” (*prosfatos*) habían subido de la cautividad y hacía poco (*neosti*) que se había reunido **el pueblo en Judea en torno al templo**.

¿Pertenece el v.3 al texto original? En dicho versículo se mencionan tres acontecimientos: 1) regreso de la cautividad; 2) reagrupación del pueblo en Judea; 3) purificación del templo y de su mobiliario. ¿De qué cautividad y repoblación habla el autor? Del famoso exilio de Babilonia y de la repoblación de Judea bajo la égida de Esdras y Nehemías. Impresionados por consideraciones religiosas, reaccionaron los judíos y decidieron morir antes que ver saqueado y destruido el templo (*oikós*, casa) del Señor. Si el pueblo judío está dispuesto a morir para defender a Yahvé y su templo, ¿no “les protegerá Dios y será con ellos” (5:21) al ver su buena disposición?

Resistencia al enemigo (4:4-5).

⁴ Enviaron, pues, a toda la región de Samaría y sus aldeas a Betorón, Belmain, Jericó, Joba, Aisora y al valle de Salem, ⁵ y ocuparon todas las cimas de los montes altos y amurallaron sus aldeas, y se aprovisionaron de vituallas en previsión de la guerra, pues recientemente habían recogido la cosecha de sus campos.

Se enviaron mensajeros a toda la región para anunciar el propósito de resistir a Holofernes. El sujeto del verbo *enviar* son los hijos de Israel, de que se habló en el v.1. Llevaban los enviados el orden de que se ocuparan las cimas de los montes, se adueñaran de los desfiladeros de las montañas, se amurallaran las ciudades y se hicieran provisiones. Se menciona en primer lugar la “región de Samaría,” porque se hallaba amenazada directamente. Ninguna alusión a la enemistad existente entre samaritanos y judíos después del exilio (Esd 4:1-5; Neh 4:33-35; Jo 4:9). Toda la retahila de lugares geográficos se suprimen en la Vulgata, la cual se limita a decir: “Y enviaron a toda la región de Samaría hasta Jericó.” No es de suponer que el autor sagrado tenga mucho interés en dar a este elenco un valor geográfico estricto. Los israelitas habían segado ya (2:27), lo cual nos dice que los hechos narrados tienen lugar en los meses de junio-julio, o sea en pleno verano de Palestina.

Suma sacerdote y estratega (4:6-8).

⁶ Escribió Joaquín, que por aquellos días era sumo sacerdote en Jerusalén, a los moradores de Betulia y de Bet-Omestaim, enfrente de Esdrelón, ante la llanura que está junto a Dotan, ⁷ diciéndoles que resistiesen en las subidas de las montañas, pues por ellas era el acceso a Judea, y como éste era estrecho, sería fácil aun a sólo dos hombres impedir el paso a los que llegaban. 8 Ejecutaron los hijos de Israel las órdenes de Joaquín, el sumo sacerdote, y del senado de todo el pueblo de Israel, que tenía su asiento en Jerusalén.

Habiendo dado el autor un carácter religioso al ataque de Holofernes, era lógico que fuera el sumo sacerdote el que, en nombre de Dios, se enfrentara contra el general impío. Además de su cargo religioso, **reunía en su persona la autoridad política suprema de la nación**, ayudado en este cometido por un senado (*gerousia*; 2 Mac 11:27). No había en Jerusalén ni rey ni gobernador; un sacerdote rige los destinos de la nación hebraica. La sede del mismo estaba en Jerusalén. Supone el texto la existencia de un santuario central y nacional en Jerusalén. El sumo sacerdote Joaquín (Vulgata *Eliacim*) figura en la línea de los sumos sacerdotes en Neh 12:10; 12; 26.

Betulia tiene la misión de aplastar la soberbia de Nabucodonosor. No hay duda de que el texto localiza la ciudad al norte de Samaría, no lejos del desfiladero que conduce a la planicie de Esdrelón. Según el texto, se hallaba Betulia en la subida de un monte al pie del cual brotaba un manantial (6:11; 7:3.7). Entre la ciudad y el campo de Holofernes (7:1-3) se extendía una pequeña planicie. Judit y su sierva atravesaron el campamento, “rodearon el valle y subieron al monte de Betulia” (13:10). Se hallaba cerca de Dotáin (4:6). La corriente más en boga entre los exegetas tiende a localizar Betulia en *Sheik Shibel*, a quince kilómetros al noroeste de Sanur y a ocho al sudoeste de Djenin. Entre *Sheik Shibel* y Dotáin se extiende la planicie de *Schael Arrabeh*, que produce abundantes pastos por la abundancia de aguas que manan de dos manantiales. Con los datos que se dan en los capítulos siguientes se puede llegar a una localización más exacta de Betulia. La orden de Joaquín era de ocupar las pendientes o subidas (*anábaseis*) de la montaña, porque por ellas era el acceso (*eisódos*) a Judea. Era fácil impedir el paso de los que, dada la estrechez del desfiladero (*prosbasis*), veíanse obligados a caminar de dos en dos. El tránsito de la planicie de Dotáin a Esdrelón es mucho más ancho de lo que supone el texto, cuyas palabras deben entenderse en sentido hiperbólico.

Oraciones, ayunos y sacrificios (4:9-12).

⁹ Todos los hijos de Israel clamaron con gran instancia a Dios y se humillaron con gran fervor; ¹⁰ellos, sus mujeres y sus hijos, todos los extranjeros o jornaleros, y sus esclavos, vistiéronse de saco. ¹¹ Todos los israelitas, las mujeres y los niños, los moradores de Jerusalén, se postraron ante el santuario, cubriéndose de ceniza sus cabezas; mostraron sus sacos al Señor y revistieron de saco el altar. ¹² Todos a una clamaron al Dios de Israel, pidiéndole con ardor que no entregase al saqueo sus hijos ni diese sus mujeres en botín, ni las ciudades de su heredad a la destrucción, ni el santuario a la profanación y al oprobio, regocijando a los gentiles.

Comprende el pueblo que, “si no guarda Yahvé la ciudad, en vano vigilan sus centinelas” (Sal. 127). La única fuerza efectiva con que contaba Israel era el favor de su Dios, que se había comprometido a no entregar a su pueblo predilecto en manos de los enemigos, a menos que le fuera

infiel. Bien decía Aquior a Holofernes que, si en Israel no “había ninguna culpa o pecado contra su Dios,” pasara de largo y no le molestará, **porque su Dios lo protegerá y será con él** (5:20-21). La iniciativa de prepararse a la lucha con armas espirituales parte del pueblo. El autor del libro se contagia **de este fervor religioso**. Únicamente en este lugar se menciona el acto de revestir el altar del santuario con un saco. Para más forzar a Yahvé, “extendían sus sacos ante el Señor” (v.11), a la manera de Ezequías, que “desplegó ante Yahvé” (2 Re 19:14) las cartas de Senaquerib. La ley mosaica sólo prevé un día de ayuno oficial al año, el día grande de la Expiación (Lev 16:29; 23:27; Núm 29:7). En los libros de Ester, Tobías y Judit se percibe mejor que en otros la importancia creciente que toma el ayuno en la piedad de los ambientes judíos (Est 4:1-3; 9:32; 14:2; Tob3.10-11; 12:8; Jud 4:8-10; 8:6; 9:1; 12:9)¹.

Los sacerdotes, solidarios con el pueblo (4:13-15).

¹³ Escuchó el Señor sus clamores y miró su aflicción. Ayunaba el pueblo todos los días en toda Judea y en Jerusalén ante el santuario del Señor omnipotente. ¹⁴ Joaquín, sumo sacerdote, y todos los sacerdotes que asistían en la presencia del Señor y le servían, ceñían de saco su cintura al ofrecer el holocausto perfecto y los votos y las ofrendas del pueblo, ¹⁵ y echaban cenizas sobre sus tiaras, y clamaban al Señor con todas sus fuerzas pidiendo que se dignase visitar a toda la casa de Israel.

En la Vulgata se representa a Eliacim (Joaquín) de viaje por todo Israel, exhortando a todos a perseverar en la oración y en el ayuno, prometiéndoles la ayuda divina. Los sacerdotes dan ejemplo a los fieles, que se solidarizan con ellos. El sumo sacerdote, los simples sacerdotes y los levitas clamaban al Señor con todas sus fuerzas al ofrecer el holocausto perpetuo y los votos y las ofrendas del pueblo. En vez de echar la ceniza sobre la cabeza, como los laicos, lo hacían “sobre sus tiaras” (*kidareis*) (Ex 28:40; 29:9).

En este capítulo se describe la reacción del pueblo judío al anuncio de la presencia de Holofernes en sus fronteras. Pensar en una rendición era temerario, mayormente después de la conducta de Holofernes para con los que pactaron con él. La oposición bélica que se planea es más ideal que efectiva; **la verdadera fuerza del pueblo judío se halla en su vida religiosa y moral.**

Holofernes ante la resistencia de Israel (6:1-4).

¹ Llegó a noticias de Holofernes, generalísimo del ejército asirio, que los hijos de Israel se preparaban para la guerra; que habían cerrado las entradas de las montañas y habían fortificado todas las cumbres de los montes altos y colocado barreras en el llano. ² Montado en cólera, llamó a todos los príncipes de Moab, a los capitanes de Amón y a todos los sátrapas de la costa, ³ y les habló en estos términos: “Decidme, hijos de Canaán, ¿qué pueblo es ese que mora en las montañas? ¿Qué ciudades habitan? ¿Cuál es el número de sus soldados? ¿En qué está su fuerza y su poder? ¿A quién tienen por rey y jefe de su ejército? ⁴¿Por qué desdeñan venir a mi encuentro, a diferencia de todos los moradores del occidente?”

Dos fuerzas opuestas se hallan frente a frente. Holofernes vivaquea en las inmediaciones de Bet-sán. Le llegan noticias de que Israel se prepara a la lucha; de que los judíos han cerrado las entradas (*diodol*) de los montes, fortificado sus cumbres (4:5) y sembrado de obstáculos las llanuras. La audacia de Israel tiene la virtud de inquietar el ánimo de Holofernes. La guerra relámpago

que había practicado hasta ahora se acaba en el límite de la frontera con Judea. En vez de atacar, pierde el tiempo coleccionando consejos y escuchando informes. Llama a los príncipes de Moab, a Jos generales de Amón y a los sátrapas del litoral para cerciorarse acerca del pueblo judío. La encuesta gira en torno a un triple tema: **1) étnico-histórico; 2) estratégico y político; 3) psicológico.**

Aquior demuestra tener un conocimiento profundo de la historia del pueblo de Israel. Su testimonio es tanto más valedero en cuanto que él es príncipe y jefe de Amón, pueblo que no tuvo relaciones amistosas con Israel (Núm c.22-24; Deut 23:4; Jue 10:7-11:33; 1 Sam 11:1). Aquior demuestra simpatía hacia Israel y pone mucho calor en sus palabras, lo que recuerda el episodio de Balaam al bendecir contra su voluntad al pueblo de Israel (Núm c.22-24). Exalta la protección de Yahvé sobre su pueblo. En prueba de sus buenos servicios, Aquior “quedó agregado a la casa de Israel” (14:10), al igual que lo fue Rahab en otro tiempo, y por idénticos motivos (Jos 2:9-11). Sin embargo, en Deut 23:4 se decía que “amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación; no entrarán jamás.”

La situación descrita en todo el capítulo no exige un período histórico determinado, sino que puede ajustarse a todo el decurso de la historia del pueblo judío, a todo lo largo y ancho de la historia de Israel. A la tesis defendida por Aquior opone Holofernes esta otra: Nabucodonosor es el único dios, y las armas darán razón de un pueblo indefenso que ha tenido la osadía de oponerse. Los dos poderes, material y espiritual, se enfrentan en una lucha de la cual, ya desde ahora, se vislumbra el fin.

Prehistoria de Israel (5:5-9).

⁵ **Le contestó Aquior, jefe de todos los hijos de Amón: “Escuche mi señor una palabra de boca de tu siervo, y te diré la verdad acerca del pueblo que habita estas montañas próximas adonde tú estás, que no saldrá mentira de la boca de tu siervo, ⁶ Este pueblo es originario de Caldea; ⁷ habitaron primero en la Mesopotamia; y por no seguir a los dioses de sus padres, que vivían en la Caldea, ⁸ la abandonaron y dejaron su culto para adorar al Dios del cielo, el Dios que se les había dado a conocer. Los padres los arrojaron de la presencia de sus dioses, y ellos huyeron a Mesopotamia, donde habitaron muchos días. ⁹ Les dijo su Dios que salieran de sus moradas, y se encaminaron a la tierra de Canaán, donde peregrinaron, enriqueciéndose de oro y plata y muchos rebaños.**

Según Aquior, Israel es originario de Caldea (Gen 11:28-31), desde donde emigró Abraham estableciéndose en Jarán (Gen 11:31; 12:4). El motivo de este desplazamiento fue por no querer adorar a los dioses de sus padres, establecidos en Caldea. Abraham rompió con la tradición idólatra de sus antepasados para adorar al “Dios del cielo” (Esdr 5:11ss; 6:9; Papiros de *Elefantina*).

Permanencia en Egipto (5:10-17).

¹⁰ **Bajaron a Egipto, porque el hambre había invadido la tierra de Canaán, y se instalaron allí, donde hallaron alimentos, multiplicándose hasta hacerse incontable su número, u Pero se levantó contra ellos un rey de Egipto, que los oprimió con trabajos de hacer ladrillos, y los humillaba, convirtiéndolos en esclavos. ¹² Clamando a Dios, hirió éste toda la tierra de Egipto con plagas, para las cuales no había cura, hasta que los arrojaron los egipcios de su presencia.**

La protección divina sobre Israel se revela también en el tiempo que permaneció en Egipto. Si Yahvé escuchó a su pueblo y castigó a Egipto, ¿no puede acontecer ahora lo mismo?

¹³Secó su Dios el mar Rojo delante de ellos ¹⁴ y los encaminó al Sinaí y a Cadesbarne; y, arrojando a todos los que moraban en el desierto, ^{15a} habitaron en la tierra de los amorreos, y con su poder aniquilaron a todos los habitantes de Hesebón.

Mientras el texto griego consigna los hechos de la salida de Egipto y el paso del mar Rojo, la Vulgata subraya el carácter milagroso de ambos episodios.

“Atravesaron luego el Jordán, y se posesionaron de la montaña; ¹⁶ expulsaron pronto a los cananeos, a los fereceos, a los jebuseos, a los siquemitas y a todos los guergeseos, y habitaron mucho tiempo en esta tierra. ¹⁷ Todo les fue bien mientras no pecaron contra Dios, porque éste, que aborrece la iniquidad, estaba con ellos.

Por una providencia extraordinaria de Dios penetraron los israelitas en Canaán, apoderándose en un principio de la región montañosa, por no poder enfrentarse en las tierras bajas con los carros de combate de los cananeos. Ellos recibieron esta tierra en herencia (*ekleronómesan*). La permanencia pacífica de los israelitas en la Tierra Prometida estaba condicionada a su fidelidad al pacto de la alianza. La prosperidad y la ruina de Israel dependen de su adhesión al mismo.

Pecado y arrepentimiento (5:18-19).

“¹⁸ Pero cuando se apartaron del camino que les había señalado, luego fueron destruidos con muchas guerras y llevado! cautivos a tierra extraña, y el templo de su Dios convertido e ruinas, y sus ciudades ocupadas por los enemigos. ¹⁹ Ahora q se han convertido a su Dios, han subido de la región en donde estuvieron dispersos, y se apoderaron de Jerusalén, donde está su santuario, y se establecieron en la montaña, que estaba despoblada.

Los principios señalados por Aquior se confirman con dos acontecimientos: cautividad y regreso a la tierra. En el exilio encontró Israel ocasión propicia para reflexionar sobre las causas que lo motivaron. Para muchos, la cautividad significaba el fracaso de la doctrina de la alianza y un indicio de la impotencia de Yahvé para salvaguardar a su pueblo frente a sus enemigos. Para otros, en cambio, impresionados por la predicación de los profetas, este desastre nacional fue el principio de una total y sincera conversión a Yahvé. Gracias a ello les ha sido posible a los israelitas poder regresar (*nuper*, añade la Vulgata) a su patria.

Conclusión (5:20-21).

“²⁰ Ahora, pues, dueño y señor: ¿Hay escándalo en este pueblo? Si hay en él alguna culpa o pecado contra su Dios, entonces subamos, que los derrotaremos. ²¹ Pero si no hubiese en ellos iniquidad, pase de largo mi señor, porque su Dios los protegerá y será con ellos, y vendremos a ser objeto de oprobio ante toda la tierra.”

Del discurso de Aquior puede Holofernes deducir que las preguntas que él dirigió al estado ma-

yor indican un desconocimiento de la situación. Lo importante y justo hubiera sido cerciorarse de si Israel tenía o no culpa o pecado contra Dios. En caso afirmativo puede atacarle, seguro de conseguir la victoria; en caso contrario, pase de largo.

Efectos del discurso (5:22-24).

²² **Y así que acabó Aquior de pronunciar estas palabras, todo el pueblo, que estaba en torno de la tienda, rompió en murmullos de reprobación. Los magnates de Holofernes y todos los moradores de la costa y de la región de Moab pidieron que Aquior fuese descuartizado.** ²³ **“Porque nunca temeremos — decían — nada de los hijos de Israel. Es un pueblo sin ejército, sin fuerza para sostener una lucha dura.** ²⁴ **Subamos, pues, y serán pasto de todo tu ejército, señor Holofernes.”**

Mal eco encontró el discurso de Aquior entre los seguidores de Holofernes. Ninguno de ellos dejó impresionar por la tesis teológica desarrollada, estando todos acordes en admitir que las armas son las que deciden las batallas. **A la concepción religiosa yahvista de la historia oponen Holofernes y su estado mayor la fuerza de las armas.**

Intervención de Holofernes (6:1-9).

¹ **En cuanto cesó el tumulto de las gentes que rodeaban al consejo, dijo Holofernes, general en jefe del ejército asirio, a Aquior y a los moabitas, en presencia de todo el pueblo extranjero: “¿Quién eres tú, Aquior, y vosotros, mercenarios de Efraím, para profetizar como lo habéis hecho hoy, diciendo que no luchemos contra la nación israelita porque la protege su Dios? ² ¿Qué dios hay si no es Nabucodonosor? ³ Este ha enviado su ejército y los borraré de la faz de la tierra, sin que su Dios pueda librarlos; pero nosotros, siervos de Nabucodonosor, los aplastaremos como a un solo hombre, y no podrán resistir el empuje de nuestra caballería. ⁴ Con ella inundaremos su tierra, y bañaremos en sangre sus montañas, y llenaremos de cadáveres sus valles, y no podrán mantenerse en pie delante de nosotros, y todos enteramente perecerán, dice el rey Nabucodonosor, señor de toda la tierra, y sus palabras no quedarán sin cumplimiento. ⁵ Pero tú, Aquior, mercenario de Amón, que tales discursos has tenido este día de tu insensatez, no volverás a ver mi rostro hasta que yo no haya castigado a esa nación de huidos de Egipto. ⁶ Cuando yo vuelva, atravesará tu cuerpo el hierro de mi ejército, y la muchedumbre de mis lanceros tu costado, y caerás bañado en tu sangre. ⁷ Mis siervos te llevarán a la montaña y te pondrán en una de las ciudades de la subida, ⁸ y no perecerás hasta que con ellos seas aniquilado. ⁹ Ya que tan firme esperanza tienes de que no sean conquistados, no se abata tu rostro. De cuanto he dicho, ni una palabra caerá en el vacío.”**

Acallado el tumulto popular, intervino Holofernes violentamente. En presencia de Moab y de toda la muchedumbre de extranjeros increpó a Aquior y a los mercenarios de Amón. Su ejército les demostrará que se han equivocado al meterse en profetas de mal agüero. Holofernes rechaza la posibilidad de que el Dios de Israel, pueblo formado como “huidos de Egipto,” pueda prevalecer contra el omnipotente Nabucodonosor. Anuncia la derrota completa de Israel, que no podrá resistir el empuje de su caballería. Aquior será testigo de este desastre. Holofernes no menciona el nombre de Betulia, pero da a entender que los judíos preparan la resistencia “en una de las ciudades de la subida.” Estaba tan creído Nabucodonosor de su victoria, que no temía que

Aquior revelara a los de Betulia sus planes guerreros. Pero la razón fundamental por la cual Aquior es entregado y colocado en Betulia es para que, una vez cortada la cabeza de Holofernes, diera fe de que era la del generalísimo del ejército de Nabucodonosor.

Aquior es llevado a Betulia (6:10-13).

¹⁰ Luego ordenó Holofernes a los siervos que estaban a su lado en la tienda que tomaran a Aquior y le llevaran a Betulia, entregándole a los israelitas. ¹¹ Cogieron los siervos de Holofernes, y le condujeron fuera del campamento, que estaba en el llano, y le llevaron del llano a la montaña, a las fuentes que están por debajo de Betulia. ¹² En cuanto los de la ciudad los vieron, tomaron sus armas y salieron a la cima del monte. Los honderos se mantuvieron en sus puestos y arrojaron piedras sobre los asirios. ¹³ Pero ellos, ocultándose en los repliegues de la montaña, amarraron a Aquior y le abandonaron a raíz del monte, volviéndose a su amo.

Por las palabras del texto se deduce que no existía un frente continuo, sino focos aislados de resistencia. De ahí que los siervos de Holofernes penetraran en territorio israelita y se acercaran a Betulia. Al divisarlos los hombres de la ciudad, en vez de salir a su encuentro y rechazarles, subieron a la cima del monte, desde donde los honderos lanzaban piedras contra los intrusos.

Aquior con los jefes de Betulia (6:14-17).

¹⁴ Bajaron de la ciudad los hijos de Israel, dieron con él y le desataron, y, llevándole a Betulia, le entregaron a los jefes de la ciudad. ¹⁵ Eran éstos en aquellos días Ocias, hijo de Mica, de la tribu de Simeón; Abris, hijo de Otoniel, y Carmis, hijo de Malquiel; ¹⁶ los cuales convocaron luego a los ancianos de la ciudad. Todos los jóvenes y las mujeres concurrieron también a la asamblea, y, puesto Aquior en medio del pueblo, le interrogó Ocias acerca de lo sucedido. ¹⁷ Dióles cuenta él de los discursos habidos en la sesión de Holofernes, y de lo que había dicho a los príncipes asirios, y de las insolencias proferidas por Holofernes contra los israelitas.

Una vez regresaron los asirios a su campamento, descendieron los hombres del pueblo a la falda del monte; hallaron a Aquior y, desatándolo, le entregaron a los jefes (*arjontes*) de la ciudad, pertenecientes a la tribu de Simeón. El autor del libro trata de rehabilitar a Simeón, poco afortunado en la bendición de Jacob (Gen 49:5-7), y cuya tribu llevó siempre una vida lánguida y deslucida (2 Crón 15:9; 34:6), fundida con la tribu de Judá. Judit (9:2-4) alaba a Simeón por “haberse vengado de los extranjeros que habían violado a una doncella.” Los otros dos *arjontes* eran Cabris (Núm 26:45; Gen 46:17) y Carmis (Jos 7:1; 1 Crón 2:7).

Oraciones y banquetes (6:18-21).

¹⁸ Postrándose en tierra el pueblo, clamaron a Dios, diciendo: ¹⁹ “Señor, Dios del cielo, mira el orgullo de éstos y apiádate de nuestro linaje humillado, y pon hoy tus ojos en el rostro de tus santos.” ²⁰ Consolaron a Aquior y le alabaron grandemente. ²¹ Ocias le sacó de la asamblea y le condujo a su casa, donde le dio un banquete, al que invitó a todos los ancianos. Toda aquella noche estuvieron invocando el auxilio del Dios de Israel.

Durante aquella noche perseveraron **en la oración, invocando el auxilio de Dios**. En este momento crucial para la ciudad no existen preparativos de carácter militar y estratégico. Saben ellos que la victoria o la derrota **está en manos de Dios**.

1 Chroru 2: PG 19:486.

2 Solino, 35:4-

3 Pliiό, Hist. Natur. 13:41: Eία vocant spadones, qui apud eos etiam regnaverg.

4 Herόdoto,6:48-49-

1 T. Chary, Les prophètes et le cuite a partir de l'exil (París 1955) 200-201,

2. Yahve Triunfa Sobre Nabucodonosor (c.7-16).

Los asίríos frente a Betulia (7:1-3).

¹ Al día siguiente dio órdenes Holofernes a todo su ejército y a las tropas auxiliares de prepararse para atacar a Betulia, ocupando las subidas de los montes y haciendo ya la guerra contra los hijos de Israel. ² Entonces se dispusieron todos sus hombres de armas y la masa de sus guerreros, en número de ciento setenta mil infantes y doce mil jinetes, fuera de la impedimenta y de la muchedumbre de los hombres que iban con ella, que era muy grande, ³ acamparon en el valle junto a Betulia, cerca de la fuente, y se desplegaron a lo ancho, hasta Dotan, Belmáin, y a lo largo desde Betulia hasta Ciamón, que está frente a Esdrelón.

Holofernes obra rápidamente. Al día siguiente de haber deportado a Aquior a Betulia, manda que su ejército marche en dirección a esta ciudad, que se ocupen las vertientes de las montañas y que se establezca contacto con el enemigo. Hemos hablado ya del emplazamiento de esta heroica y enigmática ciudad (4:4-6), que, a lo más, disponía de unas murallas levantadas precipitadamente al anuncio de la llegada del ejército de Holofernes. Teniendo en cuenta todos los datos desparrramados en todo el libro, no se llega a identificar el lugar de Betulia; pues si de una parte figura en la entrada de Esdrelón, al norte de Samaría, de otra se dice que salió una procesión de Betulia en dirección a Jerusalén, lo cual significaría que los participantes en ella recorrieron un centenar de kilómetros (16:18). De ahí que algunos exegetas dudan incluso de la existencia real de una ciudad con este nombre. Obsérvese la pasividad de las otras ciudades frente al ejército invasor. Ninguna le hace frente, ni se ponen obstáculos a las maniobras tácticas del mismo. Holofernes tiene la obsesión de Betulia, en donde cree radica la máxima resistencia por parte de los judíos.

Consternación de los israelitas (7:4-5).

⁴ Cuando los israelitas vieron tanta muchedumbre, quedaron consternados, y unos a otros se dijeron: “Ahora sí que van a devorar éstos toda la haz de la tierra, y ni los altos montes, ni los valles, ni los collados podrán soportar su peso.” ⁵ Y tomando cada uno sus armas, encendieron hogueras sobre las torres y permanecieron guardándolas toda aquella noche.

Desde la ciudad contemplaron los de Betulia la marcha del ejército asirio, que estrechaba el cerco. Al ver tanta muchedumbre, les asalta la idea de que el enemigo devorará toda la haz de la tierra (Núm 22:4) y de que el suelo cederá a su paso. Aunque las noches en Palestina sean algo más

frescas que el día (Mc 14:54; Lc 22:55), no es probable que tuvieran necesidad de fuego los centinelas de las murallas, dada la estación en que se produjo el asedio (4:5). Más bien encendieron hogueras, o para divisar los movimientos del enemigo en torno a los muros, o para darle la sensación de que los habitantes de la ciudad estaban alerta (1 Mac 12:28-29).

Estratagema de Holofernes (7:6-7).

⁶ Al día siguiente hizo desfilar Holofernes toda su caballería a la vista de los israelitas que estaban en Betulia; ⁷ examinó las subidas de la ciudad y recorrió las fuentes de sus aguas, apoderándose de ellas y estableciendo puesto de guardia, para volverse luego a su gente.

Exploró Holofernes personalmente los accesos de la ciudad, reconoció los manantiales que surtían de agua a Betulia y los ocupó. Antes (v.3) se dijo que el ejército acampó en el valle, junto a Betulia, “cerca de la fuente.” Desde este momento Betulia se encuentra cercada por todas partes, no quedándole más dilema que entregarse o resistir. No cabe esperar ayuda de las otras ciudades, ni de la misma ciudad de Jerusalén, que contemplan la heroica resistencia de Betulia, apoyando su causa con ayunos y oraciones, pero sin enviar soldado alguno.

Otro consejo dado a Holofernes (7:8-15).

⁸ Entonces se acercaron a él los príncipes de Esaú, los jefes de Moab y los capitanes de la costa, diciéndole: ⁹ “Escuche nuestro señor una palabra, si quieres que no sufra quebranto tu ejército. ¹⁰ Este pueblo de los israelitas no confía en sus lanzas, sino en las alturas de los montes en que habitan; y, en efecto, no es fácil dominar la cima de sus montes. ¹¹ Ahora bien, señor, no luches contra ellos como se lucha en batalla campal, y evitarás que caiga un solo guerrero. ¹² Quédate tú en el campamento y ten en guardia todo tu ejército; pero haz que tus siervos se apoderen de las fuentes de agua que brotan a raíz del monte, ¹³ porque de ella se abastecen todos los moradores de Betulia. La sed los matará, y acabarán por entregarte la ciudad, mientras que nosotros y nuestro pueblo subimos a las cimas de los montes próximos y acampamos en ellas para guardarlas e impedir que salga de la ciudad hombre alguno. ¹⁴ Así el hambre los consumirá a ellos, a sus mujeres y a sus hijos, y antes que los alcance la espada quedarán tendidos en las calles de su propia ciudad, ¹⁵ dándoles tú el merecido por su malvada conducta de no haber salido a tu encuentro en son de paz.”

El designio de Holofernes era atacar la ciudad y acabar con ella, confiado en su superioridad. Considerando las cosas humanamente, era ésta la mejor solución. Pero mercenarios de los pueblos vecinos de Israel, tales como los “príncipes de Esaú,” o sea los idumeos, los jefes de Moab y los capitanes de las ciudades filisteas de la costa mediterránea, aconsejan al generalísimo de Nabucodonosor que estreche el cerco y espere a que los habitantes de Betulia se entreguen, acosados por el hambre y la sed. Estos consejeros conocen bien la geografía de Betulia.

Asedio de Betulia (7:16-22).

¹⁶ Fueron bien recibidas por Holofernes y todos sus siervos estas palabras, y al punto ordenó ejecutar cuanto se había dicho. ¹⁷ Los hijos de Amón levantaron el campo, y con ellos cinco mil asirios, que acamparon en el valle y ocuparon las aguas y los

manantiales de agua de los israelitas.¹⁸ Subieron los hijos de Esaú y los de Amón, y acamparon en la montaña, frente a Dotáin. Pusieron luego una división hacia el mediodía, hacia el este, contra Ecrebel, que cae cerca de Husi, sobre el torrente de Mocmur, y el resto del ejército asirio acampó en el llano, cubriendo toda la haz de la tierra. Las tiendas y la impedimenta se extendían en inmensa muchedumbre, con todas sus gentes, que eran en extremo numerosas.¹⁹ Los hijos de Israel clamaron al Señor, su Dios, pues perdieron el ánimo al verse cercados por sus enemigos, sin posible escape.²⁰ El campo de los asirios, su infantería, sus carros y su caballería, los tuvieron cercados por espacio de treinta y cuatro días; de manera que a los habitantes de Betulia se les agotaron todas las aguas,²¹ quedaron vacías las cisternas, sin que tuviesen para beber a saciedad un día, y el agua se les distribuía con medida.²² Desmayaban las mujeres y los niños; los jóvenes desfallecían de sed y caían sin fuerza en las calles de la ciudad y en los pasos de las puertas.

Señala la Vulgata el detalle de que se pusieron cien centinelas en cada fuente. Los edomitas y parte de los amonitas ocuparon las cumbres de los montes vecinos, “frente a Dotáin.” Un tercer destacamento fue enviado hacia el mediodía, “hacia el este, contra Ecrebel, que cae cerca de Cus, sobre el torrente de Mocmur.” Los comentaristas de Judit identifican generalmente a Ecrebel con *Aqrabeh*, a catorce kilómetros al sudoeste de Naplusa, que bajo la dominación romana fue capital de la toparquía Acrabatene. A ocho kilómetros al noroeste de Acrabe se encuentra Quzah, la antigua Cus. El torrente Mocmur debe identificarse con algún *wadi* al mediodía de la capital samaritana. Si estas identificaciones corresponden a la realidad, resulta que Holofernes cortó toda comunicación, ocupando un inmenso territorio al mediodía, este y norte de Betulia.

En todo este despliegue de fuerzas no encuentra Holofernes ninguna oposición de parte de los israelitas. Los habitantes de Betulia comprendieron que estaban completamente cercados. Al cabo de treinta y cuatro días se agotaron las provisiones de agua. Cortado el acceso a las fuentes, sus habitantes viéronse obligados a utilizar exclusivamente el agua recogida en las cisternas durante el tiempo de lluvia. También estas reservas se agotaron, sin que hubiera posibilidad de ser rellenadas en breve plazo por razón de hallarse en los meses de junio y julio (2:47; 4:5), en cuyo tiempo no llueve en Palestina.

Motín en la ciudad (7:23-29).

²³ Se amotinó todo el pueblo contra Ocias y contra los jefes de la ciudad: jóvenes, mujeres y niños, y clamaron a grandes voces contra los ancianos, diciendo: ²⁴ “Sea Dios juez entre nosotros y vosotros por habernos sometido a tamaña injusticia, no proponiendo tratos de paz a los asirios. ²⁵ Ahora ya no hay para nosotros auxilio, y Dios nos ha entregado en sus manos para que ante ellos caigamos de sed y suframos completa ruina. ²⁶ Ahora, pues, llamadlos y entregad la ciudad al saqueo de las gentes de Holofernes y de todo su ejército. ²⁷ Más ventajoso nos será entregarnos a ellos, porque siquiera, siendo siervos suyos, viviremos y no veremos con nuestros ojos la muerte de nuestros niños y consumidas nuestras mujeres y nuestros hijos. ²⁸ Os conjuramos por el cielo y la tierra, por nuestro Dios y Señor de nuestros padres, que nos castiga según nuestros pecados y según las transgresiones de nuestros padres, que desistáis.” ²⁹ Se produjo un gran llanto en medio de la asamblea, y todos a una clamaron a grandes voces al Señor Dios.

Betulia no estaba preparada para sostener un largo asedio. Además de la falta de provisiones, no estaban dispuestos sus habitantes **a morir por la defensa de su Dios y de su ciudad**. La orden de resistir emanaba del sumo sacerdote Joaquín (4:6), pero no iba acompañada con la promesa de una ayuda bélica eficaz.

Respuesta de Ocias (7:30-32).

³⁰ **Díjoles Ocias: “Tened ánimo, hermanos; esperemos cinco días, en los cuales volverá sobre nosotros su misericordia el Señor, nuestro Dios, que no nos abandonará hasta el fin. ³¹ Si pasados estos días no nos viniera ningún auxilio, yo haré lo que pedís.” ³² Despidió al pueblo, y se fue cada uno a su puesto, a los muros y a las torres de la ciudad, y a las mujeres y a los niños los mandó a sus casas. Grande era el abatimiento que dominaba en la ciudad.**

Desde el punto de vista puramente humano, la guerra de Holofernes contra Betulia puede compararse a la lucha de un elefante con una hormiga. Ya hemos visto que Betulia no cuenta con ninguna ayuda militar exterior de parte de sus hermanos de raza, a pesar de “ser un pueblo numeroso” (5:10). Los guerreros de la villa son casi inexistentes. No se señala su número, no se dice que disparen una sola flecha ni que intenten una salida desesperada. Su población se compone de mujeres quejumbrosas, de niños y hombres débiles, cuya aspiración es rendirse al ejército invasor **antes que morir por su fe**. Las mismas autoridades de Betulia se muestran incapaces, débiles, **oportunistas y de poca fe**. De una parte temen los alborotos del pueblo, y de otra, la justicia de los sitiadores.

Judit, la heroína (8:1-3).

¹ **Entonces lo supo Judit, hija de Merarí, hijo de Ox, hijo de José, hijo de Ociel, hijo de Helcías, hijo de Elías, hijo de Quelcías, hijo de Eliab, hijo de Natanael, hijo de Salamiel, hijo de Sarasadai, hijo de Israel. ² Su marido, Manases, era de su misma tribu y familia y había muerto en los días de la siega de la cebada. ³ Hallándose con los atadores de haces en el campo, cogió una insolación, y cayó en el lecho, y murió en Betulia, su ciudad. Diéronle sepultura en la de sus padres, en el campo que hay entre Dotáin y Belarnón.**

Cuando el pueblo pedía a gritos la rendición, en el momento crucial en que las autoridades de Betulia habían señalado un plazo de cinco días para entregarse, surge inesperadamente Judit, la heroína. No escoge Dios a un profeta, a un guerrero, sino a una viuda retirada en un cobertizo que se había fabricado en el techo de su casa. Cuanto más débil sea el instrumento, más visible será la intervención de Dios en favor de Betulia. ¿Quién es esta mujer que salva a su pueblo de una catástrofe inminente? ¿Es un personaje ideal, simbólico, creado por el autor, o una mujer de carne y hueso? Era una viuda ideal, tal como la concibiera más tarde San Pablo (1 Tim 5:5). En Betulia era la única persona que confiaba ciegamente en Dios. Su mismo nombre es revelador: Judit, *Yehudith*, femenino de *Yehudi*, significa la *judía*, nombre que llevó una mujer de Esaú, de origen jeteo (Gen 26:34). Las dudas acerca de la existencia real de la heroína se fundan en el nombre que lleva, *Yehudith*, y en su propio testimonio. En efecto, el término *Yehudith* puede ser gentilicio y simbolizar la nación judía en su ideal de vida religiosa. En el cántico que siguió a la victoria, Judit misma se identifica con el pueblo judío (15:4-6). No existen razones poderosas para dudar de la existencia real de Judit, pero tampoco se dan argumentos ciertos que obliguen a

admitirla. Lo primero que debe hacerse para resolver esta cuestión es examinar el género literario empleado por el autor en este libro. El carácter inspirado del mismo es indiferente a esta cuestión

Vida ejemplar de Judit (8:4-8).

⁴ Vivía en su casa Judit, guardando su viudez hacía tres años y cuatro meses. ⁵ Habíase hecho un cobertizo en el terrado de la casa y llevaba saco a la cintura, debajo de los vestidos de su viudez. ⁶ Ayunaba todos los días, fuera de los sábados, novilunios, las solemnidades y días de regocijo de la casa de Israel. ⁷ Era bella de formas y de muy agraciada presencia. Su marido, Manases, le había dejado oro y plata, siervos y siervas, ganados y campos, que ella por sí administraba. ⁸ Nadie podía decir de ella una palabra mala, porque era muy temerosa de Dios.

Al morir su marido, decidió Judit vivir perpetuamente en la viudez (16:26), Teniendo en cuenta que las hebreas contraían matrimonio entre los doce y quince años y que Bagoas la llama *paidiske e halé, niña hermosa*, cabe suponer que quedó viuda muy joven. Al producirse la invasión de Betulia se cumplían tres años y cuatro meses de su viudez (Vulgata: tres años y seis meses). De su matrimonio con Manases no tuvo descendencia, **no quejándose contra Dios de no habérsela dado**, como hicieron otras mujeres hebreas menos piadosas (1 Sam 1:8-20). Vivía retirada con su esclava (16:26) en un cobertizo que se fabricó en el terrado de su casa, o sea, la *alliyah*, la habitación alta (Jue 3:23-25; 2 Sam 19:1; 2 Re 4:10). A una mujer tan perfecta en el cumplimiento de sus deberes religiosos **debía Dios mirar con ojos de complacencia**. Aunque las restantes gentes de Betulia tuvieran una **fe vacilante, Dios les perdonaría en atención a las virtudes heroicas de Judit**, de la cual nadie podía hablar mal. Su sensibilidad religiosa y su viudez eran factores que facilitaban su cometido de intercesora **delante de Dios para salvar a su pueblo elegido**.

Judit se entrevista con las autoridades (8:9-10).

⁹ Llegaron a los oídos de Judit las desatinadas palabras que el pueblo había dirigido al jefe; vio cuan abatidos estaban por la escasez del agua y supo asimismo la respuesta de Ocias, jurando entregar la ciudad a los asirios pasados cinco días. ¹⁰ Envió a su sierva, la que tenía puesta sobre todos sus bienes, e hizo llamar a los ancianos de la ciudad Ocias, Cabris y Garmis.

La prestigiosa mujer no tomó parte en el motín del pueblo. Por la servidumbre pudo enterarse de la situación y de la decisión tomada por las autoridades. Gran prestigio debía de gozar Judit entre los dirigentes del pueblo, ya que se dirigieron obedientes a casa de Judit tan pronto como su sierva, la que tenía puesta sobre todos sus bienes (Gen 24:2), les comunicó el deseo de su ama.

Judit increpa a los dirigentes de Betulia (8:11-15).

¹¹ Y cuando llegaron les dijo: “Escuchadme, príncipes de la ciudad de Betulia: No es acertado lo que hoy habéis dicho al pueblo, como tampoco el juramento que habéis interpuesto entre Dios y vosotros, diciendo que entregaríais la ciudad a vuestros enemigos si en esos días no viniere el Señor en vuestro auxilio. ¹² ¿Quiénes sois vosotros para tentar a Dios, los que estáis constituidos en lugar de Dios, en medio de los hijos de los hombres? ¹³ ¿Al Dios omnipotente pretendéis poner a prueba? ¿No aca-

baréis de aprender? ¹⁴ Si no podéis sondear la profundidad del corazón humano ni comprender sus pensamientos, ¿cómo vais a escudriñar a Dios, el Creador de todas las cosas; a penetrar su mente y comprender sus pensamientos? De ningún modo, hermanos, irritéis al Señor, Dios nuestro, ¹⁵ que, si no quisiera ayudarnos en los cinco días, poder tiene para protegernos en el día que quisiere o para destruirnos en presencia de nuestros enemigos.

La valiente mujer se encara con los *príncipes* de la ciudad (6:14-15; *jefes, ancianos*) por haberse atrevido a fijar a Dios un plazo de cinco días dentro de los cuales debía acudir en su ayuda; pasado aquel tiempo, ya no tenían necesidad de El. El proceder de las autoridades equivalía a un ultimátum. Ellos se obligaron con juramento a entregar la ciudad a los enemigos, y este juramento debía cumplirse necesariamente. El hecho de exigir a Dios que se decida a intervenir en el plazo de cinco días, ¿no equivalía a un atentado contra su soberanía divina? **Hay que esperar pacientemente y con confianza la hora de Dios.** Las autoridades de Betulia hacen mal en discutir sus designios. Una sola solución es viable: **humillarse ante El y callar.** A diferencia de Job (38:2-40,2; 7; 8; 42:3), el autor de Judit pone más de relieve **la confianza filial en Dios.** Su concepción de la eficacia de la **oración se asemeja a la cristiana.**

Motivos de confianza (8:16-20).

¹⁶ No pretendáis hacer fuerza a los consejos del Señor, Dios nuestro, que no es Dios como un hombre que se mueve con amenazas, ni como un hijo del hombre que se rinde. ¹⁷ Por tanto, esperando la salud, clamemos a El que nos socorra. Si fuese su beneplácito, oírán nuestra voz. ¹⁸ Porque no hay en nuestra generación ni se conoce en nuestros días tribu, ni familia, ni región, ni ciudad que adore dioses fabricados, como sucedía en los tiempos antiguos, ¹⁹ por causa de los cuales fueron entregados nuestros padres a la espada y al saqueo y cayeron con gran estrago delante de sus enemigos. ²⁰ Pero nosotros no conocemos otro Dios fuera de El, por donde esperamos que no nos desatenderá ni a nosotros ni a ninguno de nuestro linaje.

Por la ley de la alianza, Dios se comprometió a ayudar a Israel y defenderlo de sus enemigos con tal de que observara su Ley y permaneciera fiel a un puro monoteísmo (Lev 26:1-8; Deut 28:1-7; Jue 2:7-23; 1 Sam 7:3), Tan segura está Judit de la eficacia de esta promesa, que se atrevió a decir a Holofernes: “Nunca nuestro linaje es castigado, ni la espada prevalece contra ellos si no han pecado contra Dios” (11:10). La situación religiosa actual de Israel es fundamentalmente buena, porque, al revés de los tiempos antiguos, no existe en la generación actual ni se conoce familia, región ni ciudad que adore a falsos dioses. Por este pecado de idolatría, contra el cual clamaba Jeremías (7:17-20; 14:7-15), fueron entregados los judíos a la espada y al saqueo. En los momentos actuales no existe este funestísimo pecado en Israel; luego hay motivos de esperar la ayuda de Dios. El autor del libro de Judit considera como pecado leve el amotinamiento del pueblo, porque sus protestas están más bien dictadas por el estómago vacío que por falta de confianza en Dios. Tampoco concede excesiva gravedad a la conducta de los magistrados de Betulia, que obraron más bien por cobardía que por malicia.

Desastrosas consecuencias de una capitulación (8:21-27).

²¹ Considerad que, si nosotros fuéramos tomados, toda Judea sería destruida, y nuestro santuario saqueado, y entonces Dios nos pediría cuenta de su profanación. ²²

Y la matanza de nuestros hermanos, y el cautiverio de la tierra, y la desolación de nuestra heredad, la haría el Señor recaer sobre nuestras cabezas en medio de las naciones a quienes sirviéramos, siendo escarnio y ludibrio a los ojos de nuestros dueños.²³ Ni sería nuestra servidumbre para nuestro bien; antes en nuestra deshonra la volvería el Señor, Dios nuestro.²⁴ Y ahora, hermanos, mostremos a nuestros conciudadanos que de nosotros pende no sólo nuestra vida, sino que el santuario, el templo y el altar sobre nosotros se apoyan.²⁵ Demos gracias al Señor, nuestro Dios, que nos prueba igual que a nuestros padres.²⁶ Recordad cuanto hizo con Abraham, cómo probó a Isaac y qué cosas sucedieron a Jacob en Mesopotamia de Siria cuando apacentaba las ovejas de Labán, su tío.²⁷ Pues así como aquéllos no los pasó por el crisol sino para examinar su corazón, así también a nosotros nos *azota*, no para castigo, sino para amonestación, de los que le servimos.

La suerte de Jerusalén, del templo y de toda la nación depende de la actuación de los habitantes de Betulia. Si, para evitar una situación crítica, de momento los magistrados de Betulia se rinden al enemigo, serán responsables ante Dios de las espantosas consecuencias de su cobardía y poca fe. Judit acumula razones con el fin de elevar la moral de los ancianos de Betulia: el país sería arrasado; sus habitantes, asesinados o deportados; el templo, saqueado. El ejemplo de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob debe estimularles a la resistencia. Dios los pasó por el crisol para examinar su corazón, no para castigarlos. De la misma manera azota a los de Betulia, no a título de castigo, **sino con el fin de someter a prueba su confianza en Dios.** Judit proclama que Dios castiga y azota a sus amigos con el único fin de **purificarlos y santificarlos con la práctica de las virtudes** (Prov 3:12; Sab 11:5-10; Eci 2:3-5). La recomendación que hace Judit de dar gracias a Dios por las pruebas a que les sujeta, es considerada por muchos como una interpolación cristiana (Rom 5:3-5; Hebr 12:5-11).

Respuesta de Ocias (8:28-31).

²⁸ **Ocias le respondió: “Todo cuanto has dicho es salido de un buen corazón, y no hay quien a tus palabras pueda oponerse a nada.²⁹ No es hoy cuando tu sabiduría se descubre; desde el principio de tus días conoció todo el pueblo tu inteligencia y tu buen corazón.³⁰ Pero es mucho lo que el pueblo padece por la sed, y esto nos obligó a hablar como hablamos y a hacer el juramento que no quebrantaremos.³¹ Ruega por nosotros, tú que eres mujer piadosa, y el Señor enviará lluvia que llene nuestras cisternas para que no perezcamos.”**

Con palabras halagadoras para Judit, Ocias reconoce su clara inteligencia y su gran corazón, pero le da a entender que no puede cambiar la decisión tomada en atención a los sufrimientos del pueblo, que muere de sed, y por el juramento que hizo, y que debe cumplirse inexorablemente (Jos 9:19; Jue 11:35; 2 Sam 21:1-8). La única solución está, dice Ocias, en que Dios nos mande lluvia que llene las cisternas, lo que equivale a pedir un milagro. La época de las lluvias en Palestina se extiende desde octubre hasta mayo, y sólo por un milagro (1 Sam 12:17) se da una lluvia torrencial durante los meses de junio y julio (Jos 10:11). Ocias no entiende la teología de la historia de Israel, tal como se la explica y comprende Judit. Es posible que teóricamente tenga razón Judit; pero en la práctica, parece decir Ocias, no se ve que Dios se muestre solícito en cumplir su compromiso con Israel. Por lo demás, **la voluntad salvífica de Dios debe manifestarse en el plazo de cinco días, porque un juramento debe cumplirse necesariamente.**

Judit expone sus planes (8:32-36).

³² Díjoles Judit: “Escuchadme: Yo me propongo realizar una hazaña que se recordará de generación en generación entre los hijos de nuestra raza. ³³ Vosotros estaos esta noche a la puerta; yo saldré con mi sierva, y en los días que pusisteis por término para entregar la ciudad a vuestros enemigos, visitará el Señor a Israel por mi mano. ³⁴ No tratéis de averiguar mis planes, que no os lo manifestaré mientras no haya dado remate a lo que me propongo ejecutar.” ³⁵ Y le contestaron Ocias y los jefes: “Vete en paz y que el Señor vaya delante de ti para que nos vengues de nuestros enemigos.” ³⁶ Y, saliendo del cobertizo, se fueron.

De repente saca Judit a las autoridades de la situación embarazosa en que se encontraban. El plan que les propone no es improvisado; lo ha meditado bien en su soledad, porque también ella debía de tener noticia de cómo andaban las incidencias del sitio de Betulia. Sabe también que tendrá éxito el plan que ha trazado.

Rostro en tierra (9:1).

¹ Judit, postrándose rostro a tierra, echó ceniza sobre su cabeza y descubrió el cilicio que llevaba ceñido. Era precisamente la hora en que se ofrecía en Jerusalén, en la casa de Dios, el incienso de la tarde, cuando clamó Judit con gran voz al Señor, diciendo:

Consciente de la responsabilidad que había cargado sobre sus hombros, Judit postróse en tierra en actitud suplicante, echó ceniza sobre sus cabellos (4:11) y, quitándose las prendas exteriores con que se había revestido, dejó ver el vestido o túnica de penitencia que llevaba a raíz de sus carnes. El autor sagrado hace coincidir este momento solemne, del cual pendía **la salvación de Israel, con la hora en que se ofrecía en Jerusalén el incienso de la tarde** (Ex 30:7; 34:3; Sal 141:2) y en la hora en que se encendían las lámparas del santuario (Ex 30:8). En todo el libro tiene el hagiógrafo su pensamiento fijo en el templo de Jerusalén (4:2-3; 6-8:11-15; 5:19; 8:21-25; 9:8-13).

Judit evoca el recuerdo del pasado (9:2-5).

² “Señor, Dios de mi padre Simeón, en cuya mano pusiste la espada para vengarse de los extranjeros, los cuales soltaron la cintura de una virgen para deshonrarla y desnudaron sus muslos para confusión, profanando su seno para su oprobio. ³ Porque tú dijiste: No será así. Y ellos lo hicieron. Por esto entregaste sus príncipes a la muerte, y su lecho, avergonzado por su engaño, siendo engañado a su vez, a la sangre. Y heriste a los esclavos con los poderosos, y a los poderosos en sus tronos. ⁴ Diste sus mujeres al saqueo, y sus hijas al cautiverio, y todos sus bienes en reparto entre tus hijos amados, los cuales se inflamaron en tu celo y abominaron la contaminación de su sangre y te invocaron en su auxilio. ¡Oh Dios, Dios mío! Escucha también a mí, que soy viuda. ⁵ Pues fuiste tú el autor de aquellos hechos y de cuantos le precedieron y siguieron, y lo presente y lo futuro tú lo dispusiste, y lo que tú dispusiste se hizo.

Judit pertenecía a la tribu de Simeón. Se recuerdan hechos del pasado que Dios permitió que su-

cedieran para bien de su pueblo. Uno de ellos fue la manera como Simeón vengó el honor ultrajado de su hermana Dina (Gen 34:1-29). Simeón fue en aquella ocasión instrumento de Dios para vengar a una virgen de Israel por el ultraje inferido por un *extranjero*. El hecho de Dina y sus consecuencias tienen relación con la hora presente. Dina y Judit se exponen a perder el honor; pero así como Dina obró con ligereza al salir “sola para ver a los hijos de aquella tierra” (Gen 34:1), Judit sale fuera de la ciudad por inspiración divina y después de un maduro examen y largas oraciones y penitencias. Los hermanos de Dina, Leví y Simeón, se enfurecieron por el ultraje hecho a ella, y, espada en mano, penetraron en la ciudad y mataron a todos los varones. Los otros hijos de Jacob se arrojaron sobre los muertos y saquearon la ciudad “por haber sido deshonrada su hermana” (Gen 34:27). Jacob recrimina la conducta de los hermanos por la crueldad del hecho y por las funestas consecuencias que puede acarrearles (Gen 34:30; 49:5-7). Judit, en cambio, alaba aquella explosión patriótica y religiosa de su antepasado (Gen 34:31). Para Judit, la violación de Dina fue un atentado al honor del alma judía. El malvado Si-quem del Génesis es el prototipo de Holofernes, y la joven viuda se imagina tener en sus débiles manos la fuerza y vigor de Simeón, y, como él, sabrá vengar la audacia y osadía del que pretende ahora destruir a Israel. Lo que hizo Siquem “era una cosa que no debía hacerse” (Gen 34:7; 2 Sam 13:12). En el v.3 se anuncia la ley del talión, al decir que sobre aquel mismo lecho en que se consumó el engaño y seducción de Dina, perpetróse también la muerte del seductor y de sus cómplices. Judit se vengará del impío Holofernes dándole muerte en aquel lecho donde él pretendía abusar de ella. De la hazaña de Judit se “hablará de generación en generación entre los hijos de nuestra raza” (8:32) y nadie se atreverá a reprobar su conducta. Como en el caso de Siquem, saldrán de la ciudad todos los habitantes de Betulia y saquearán el campamento asirio, entonando a continuación grandes alabanzas a la que en adelante será llamada “el orgullo de Jerusalén y la gloria de Israel” (15:9).

Momento crucial (9:6-8).

“⁶ Tú planeaste lo que estaba por venir, y sucedía como tú lo habías decretado, y se presentaba a ti, diciendo: Heme aquí. Pues todos tus caminos están dispuestos, y previstos tus juicios. ⁷ Mira que los asirios tienen un ejército poderoso, se engríen de sus caballos y jinetes, se enorgullecen de la fuerza de sus infantes, tienen puesta su confianza en sus broqueles, en sus lanzas, en sus arcos y en sus hondas, y no saben que tú eres el Señor que decide las batallas, cuyo nombre es Yahvé, ⁸ Quebranta su fuerza con tu poder, pulveriza su fuerza con tu ira, porque han resuelto violar tu santuario, profanar el tabernáculo en que se posa tu glorioso nombre y derribar con el hierro los cuernos de tu altar.

Tanto la historia de la humanidad en general como **la del pueblo elegido en particular son obra de Dios**. A él pertenece el pasado, el presente y el porvenir. Por voluntad divina se han presentado los asirios en las puertas de Palestina. Como en otro tiempo los egipcios confiaban en sus armas y fueron aniquilados (Ex 14:19-29), también los asirios se enorgullecen de sus infantes, de sus caballos y de sus jinetes. Pero no saben **que basta que Dios dirija su vista hacia el campo asirio**, como hizo con los egipcios (Vulgata), para ser aniquilados. **Dios ama a los humildes y aborrece el orgullo de las naciones paganas** (Ez 25:6-7; 28:6-10; 30:6; 31:10). A la viuda humilde, Dios la ensalzará; al general orgulloso lo humillará.

Súplica anhelante (9:9-14).

“⁹ Pon los ojos en su soberbia, descarga tu cólera sobre su cabeza, dame a mí, pobre viuda, fuerza para ejecutar lo que he premeditado. ¹⁰ Hierde con la seducción de mis labios al siervo con el príncipe y al príncipe con el siervo, y quebranta su orgullo por mano de una mujer, ¹¹ Que no está tu poder en la muchedumbre, ni en los valientes tu fuerza; antes eres tú el Dios de los humildes, el amparo de los pequeños, el defensor de los débiles, el refugio de los desamparados y el salvador de los que no tienen esperanza. ¹² Sí, sí. Dios de mis padres y Dios de la heredad de Israel, Señor de los cielos y de la tierra, Creador de las aguas, Rey de toda la creación, escucha mi plegaria ¹³ y dame una palabra seductora que cause heridas y cardenales en aquellos que han resuelto crueldades contra tu alianza, contra tu santa casa, contra el monte de Sión, contra la casa que es posesión de tus hijos. ¹⁴ Haz que todo tu pueblo y cada una de sus tribus reconozca y sepa que tú eres el Dios de toda fortaleza y poder y que no hay otro fuera de ti que proteja al linaje de Israel.”

La figura de Holofernes se describe con frases que se aplican a los agentes de Satanás. ¿Es posible que Judit triunfe de las fuerzas del mal coligadas? Ella es débil; es el símbolo de una raza indefensa ante la potencia de un imperio pagano que domina el mundo conocido. Uno de los motivos que le mueven a **depositar su esperanza en Dios** lo encuentra Judit en las páginas de la Biblia en que Yahvé aparece como el protector de los humildes y de los pobres, amparo de los pequeños, refugio de los desamparados y salvador de los que no tienen esperanza (1 Sam 2:7; Is 13:11; 14:4; Sal 9:10; 10:14; 18:28; 22:25; 35:10; 72:12, etc.). No es la venganza personal lo que impele a Judit a obrar, **sino un interés religioso**. Pide “una palabra seductora” como única arma que puede blandir contra el impío Holofernes, que amenaza destruir todo lo que Israel considera como más santo y venerable: la alianza, el templo, Jerusalén, lugar este último donde se reúnen los hijos de Dios (Deut 32:5-19; Is 1:2; Sab 9:7; 12:19-21). El discurso de Judit está a tono con la seriedad del momento. En todo él, en prosa rimada, se vislumbra su matiz poético, un estudiado patetismo, que va creciendo poco a poco hasta desbordar en las últimas palabras. Las ideas se exponen atropelladamente a impulsos del fuego que consumía su corazón, abrasado, como su padre Simeón, **por el celo de Dios y por el honor de su pueblo**. Al finalizar la última estrofa, tanto Judit como el autor del poema tienen la seguridad de que la suerte del ejército invasor está echada. En el libro de Judit Yahvé no habla, y menos todavía en el de Ester, pero obra.

Preparativos de Judit (10:1-5).

¹ Una vez que cesó de clamar al Dios de Israel y acabó todo esto, ² se levantó de su postración, y, llamando a la esclava, bajó a la casa en que solía morar los sábados y las festividades. ³ Se quitó el saco que llevaba ceñido y se despojó de los vestidos de viudez; bañó en agua su cuerpo, se ungió con ungüentos, aderezó los cabellos de su cabeza, púsose encima la mitra, se vistió el traje de fiesta con que se adornaba cuando vivía su marido, Manases; ⁴ calzóse las sandalias, se puso los brazaletes, ajorcas, anillos y aretes y todas sus joyas, y se quedó tan ataviada, que seducía los ojos de cuantos hombres la miraban. ⁵ Entregó a su sierva una bota de vino y un frasco de aceite, llenó una alforja de panes de cebada, de tortas de higos y de panes limpios, envolviéndolo todo en paquetes, y se lo puso a la esclava a las espaldas.

Confortado su espíritu con la oración (9:2-14), adorna su cuerpo para seducir a Holofernes y prenderle en las redes de sus encantos femeniles. Arranca de su cuerpo cualquier prenda que re-

cuerde el hábito penitente de su viudez, baña su cuerpo, se unge con mirra (Cant 5:5; Est 2:12), adereza su cabellera (Cant 4:1), que “prendió con la mitra” (16:10; Is 3:20) o turbante, y se viste el traje de fiesta que llevaba en vida de su marido. Según lo que se dice en 16, i o, este vestido consistía en una “túnica de lino.” “Sus sandalias arrebataron los ojos de los asirios” (16:11). Según Scholz, las sandalias de las mujeres de alcurnia eran preciosas, con adornos de oro y purpura Sabía Judit que sus planes debían realizarse en el plazo máximo de cinco días (7:31; 8:30). Si carga su alforja con algunos productos alimenticios, no es tanto por la incertidumbre sobre el tiempo que permanecerá entre los asirios cuanto por no contaminarse con los alimentos extraños e impuros (12:2; Tob 1:10; Dan 1:8). Preveía ya desde ahora que las alforjas tendrían una finalidad trágica (13:10). Por “panes de cebada” debe entenderse la cebada tostada, producto llamado *qalí* (Jos 4:5; Rut 2:14; 1 Sam 25:18), muy apropiado para los viajes. En cuanto al “pan limpio,” podemos conjeturar que se refiere al pan cocido a la manera judía, bajo la ceniza. Judit se muestra más exigente que la misma Ley (Lev 17:10-14; Núm 19:14)” en la cual no se habla de panes rituales. A estas provisiones añade la Vulgata el queso o leche para beber (Job 10:10).

En las puertas de la ciudad (10:6-10).

⁶ Al salir por la puerta de la ciudad de Betulia, encontró al prefecto de la ciudad, Ocias, y a los ancianos Cabris y Carmis, ⁷ los cuales, al verla y notar su rostro mudado y sus ricos vestidos, quedaron sobremanera maravillados de su belleza, y le dijeron: ⁸ “Dios, el Dios de nuestros padres, te dé gracia y lleve a cabo tus proyectos para gloria de Israel y exaltación de Jerusalén.” Y adoraron a Dios. ⁹ Ella les dijo: “Ordenad que se me abran las puertas de la ciudad, y saldré a realizar lo que con vosotros he hablado.” Y ordenaron a los jóvenes que le abriesen las puertas, como ella había dicho. ¹⁰ Hicieronlo así, y Judit salió, seguida de su esclava. La gente de la ciudad estuvo mirándola hasta que, bajando el monte, atravesó el valle y la perdieron de vista.

Una ciudad amurallada tenía diversas puertas, pero una era la principal. En ésta se hallaban los jefes de Betulia preparados para desear feliz éxito a Judit en la empresa que iba a llevar a cabo. Barruntaron ellos que el arma que debía esgrimir Judit era su belleza, y, por lo mismo, le desean que Dios aumente sus encantos para que pueda llevar a cabo sus proyectos. Los centinelas de los muros seguían atónitos sus pasos y no sabían qué admirar más, o la belleza de la joven viuda o su valentía y arrojo. Dios guiaba sus pasos para que no encontrara tropiezo alguno en su hazaña.

Entre los asirios (10:11-13).

¹¹ Siguiendo la dirección del valle, caminaron hasta que les salió al paso una avanzada de los asirios, ¹² que la cogieron y le preguntaron: “¿Quién eres tú y de dónde vienes y adonde vas?” A lo que ella contestó: “Soy una hija de los hebreos, que voy huyendo de su presencia, porque están a punto de seros dados en presa. ¹³ Voy a presentarme a Holofernes, general en jefe de vuestro ejército, para comunicarle noticias verdaderas; quiero indicarle el camino por donde puede subir y dominar toda la montaña, sin que perezca ni uno solo de sus hombres.”

Señala la Vulgata que ambas mujeres descendían de la montaña hacia las primeras horas de la madrugada (“*circa ortum diei*”). Las avanzadas de los asirios estaban bastante lejos de Betulia, de manera que los centinelas de la ciudad no pudieron divisar el momento del encuentro de Judit

con los soldados de Holofernes. A las preguntas de éstos respondió Judit que era una mujer judía que huía de Betulia antes de que la ciudad fuese entregada a ellos, y que deseaba entrevistarse con Holofernes. Las palabras de Judit, que no corresponden a la verdad escueta, no se diferencian de las estratagemas que se consideraban lícitas por aquel entonces. El autor sagrado alaba y recomienda lo que hay de virtud (patriotismo, piedad y fortaleza) en las obras de Judit, y suspende de su juicio al referir los medios que utilizó para salvar a su pueblo.

Hacia la tienda de Holofernes (10:14-23).

¹⁴ Cuando oyeron tales palabras y contemplaron su rostro, que les pareció maravilloso por su extraordinaria belleza, le dijeron: ¹⁵ “Has salvado tu vida apresurándote a bajar a nuestro señor; ve, pues, a su tienda, que de los nuestros te acompañarán hasta entregarte a él. ¹⁶ Cuando estés en su presencia, no temas, comunícale esas noticias y serás bien recibida.” ¹⁷ Escogieron de ellos cien hombres, que la acompañaron a ella y a su sierva, conduciéndolas a la tienda de Holofernes. ¹⁸ Corrió por las tiendas la voz de su venida, y se juntó un gran concurso en el campamento, que la rodeó mientras estuvo fuera de la tienda de Holofernes, esperando ser presentada. ¹⁹ Todos se maravillaban de su belleza, y por ésta, de los hijos de Israel, diciéndose unos a otros: “¿Quién se atreverá a despreciar a este pueblo que tales mujeres tiene? No se debe dejar ni una sola de éstas, porque las que quedaren serían capaces de seducir a toda la tierra.” ²⁰ Salieron los que hacían la guardia cerca de Holofernes y todos sus siervos, y la introdujeron en la tienda. ²¹ Hallábase Holofernes descansando en su lecho, bajo un dosel tejido de púrpura y oro y cuajado de esmeraldas y otras piedras preciosas. ²² En cuanto se la anunciaron, salió a la antecámara, precedido de lámparas de plata. ²³ Llegada Judit a presencia de Holofernes y de sus servidores, todos se quedaron maravillados de la belleza de su rostro. Postróse ante él, pero los servidores la levantaron.

La belleza de Judit pone en movimiento a todo el campamento asirio. A su paso hacia la tienda de Holofernes despertaba Judit oleadas de entusiasmo, y los soldados se alineaban delante de sus tiendas, fijando sus ojos sensuales sobre el desconcertante rostro de la viuda de Betulia. Obligada a esperar ante las habitaciones privadas de Holofernes, pronto un grupo de oficiales y soldados rodeó la comitiva. La guardia de Holofernes y sus ayudantes de campo interrogaron a Judit en la tienda del general. Se componía el edificio de diversos departamentos (Is 54:2), ocupando el lecho del generalísimo el lugar más aislado del mundo exterior. El uso de lámparas demuestra que los hechos sucedían de noche (11:3) o a primeras horas de la madrugada, antes de la aurora. Ahora bien, si Judit llegó de noche a la tienda de Holofernes, ¿cómo pudieron los soldados admirar su rostro a su paso hacia la tienda de Holofernes? Dice el texto que a los soldados el rostro de Judit “les pareció maravilloso por su extraordinaria belleza.” Al autor sagrado pasó inadvertido este detalle en su afán de pasear a su heroína por entre los soldados del campamento y rodear los acontecimientos con detalles dramáticos, que únicamente tenían en su mente el valor de medios para un fin.

Entrevista con Holofernes (11:1-4).

¹ Díjole Holofernes: “Ten buen ánimo, mujer, y no te intimides, que yo nunca hice daño a nadie que estuviera dispuesto a servir a Nabucodonosor, rey de toda la tierra. ² Si ese tu pueblo que habita en la montaña no me hubiera despreciado, nunca

yo levantara contra ellos mi lanza; pero ellos lo han querido. ³ **Ahora dime por qué has huido de ellos, viniéndote a nosotros. En verdad te has salvado. Ten ánimo, que salva serás esta noche y en lo futuro.** ⁴ **Nadie se atreverá a ofenderte; antes todos te harán bien, como se hace a los siervos de mi señor el rey Nabucodonosor.”**

Postróse Judit a los pies de Holofernes. Estos rasgos de femineidad desarmaron al general persa. Trata el generalísimo asirio de explicar a Judit que él y su dueño no abrigan ningún odio personal contra Israel; aún más, en contra de su voluntad, se vio obligado a declararle la guerra, por haberle menospreciado los judíos al hacerle frente y **no querer someterse libremente** (5:4) y por no haber salido a su encuentro, como hicieron los otros pueblos (3:1-7).

Discurso de Judit (11:5-19).

⁵ **Judit le respondió: “Oye las palabras de tu esclava y deja que te hable tu sierva, que no dirá a mi señor esta noche cosa que no sea verdad.** ⁶ **Si sigues las indicaciones de tu esclava, seguramente que Dios acabará por ti el negocio y no fracasará mi señor en su empresa.** ⁷ **Pues por la vida de Nabucodonosor, rey de toda la tierra, y por el poder de quien te ha enviado para reducir al buen camino a todos los vivientes, que no sólo los hombres serán por ti reducidos a su servidumbre, sino que aun las mismas fieras del campo y los ganados y las aves del cielo, por tu fortaleza, vivirán bajo el gobierno de Nabucodonosor y de toda su casa.** ⁸ **En verdad, a nuestros oídos ha llegado la fama de tu sabiduría y la de tu gran inteligencia, y por toda la tierra se ha corrido la noticia de que tú eres el mejor de todo el reino, el que más vale por la ciencia y el más admirable por el arte de la guerra.** ⁹ **Sabemos las palabras que Aquior habló en tu consejo y hemos oído sus dichos, pues las gentes de Betulia se apoderaron de él, y él les comunicó todo lo que había hablado en tu presencia.** ¹⁰ **Por esto, dueño y señor mío, no echés en olvido ninguna de sus palabras; guárdalas en tu corazón, que son verdaderas. Nunca nuestro linaje es castigado ni la espada prevalece contra ellos si no han pecado contra Dios.** ¹¹ **Ahora, para que mi señor no sea rechazado y fracase, ya la muerte se abate sobre ellos y se apodera de ellos el pecado con que han irritado a su Dios. Seguramente que han cometido un gran pecado,** ¹² **ya que se les han agotado las provisiones, el agua escasea y han resuelto matar sus ganados, y beber su sangre, y comer cuanto Dios en sus leyes les ordenó que no comieran,** ¹³ **y hasta las primicias del trigo, los diezmos del vino y del aceite, que, como cosas santas, están reservadas a los sacerdotes que en Jerusalén asisten en la presencia de nuestro Dios, a pesar de que a ninguno del pueblo le es lícito tocarlo con las manos.** ¹⁴ **Han enviado mensajeros a Jerusalén, donde también sus moradores han hecho lo mismo, para que obtengan el perdón del senado;** ¹⁵ **y sucederá que en cuanto les llegue la noticia lo harán, y entonces, para ruina suya, te serán entregados.** ¹⁶ **Por lo cual yo, tu sierva, sabedora de todas esas cosas, huí de ellos, y Dios me envía a ejecutar en tí una cosa de que se maravillará toda la tierra cuando la oyeren.** ¹⁷ **Pues tu sierva es temerosa del Dios del cielo, a quien día y noche sirve. Por ahora me quedaré aquí, señor mío, y a la noche me iré al valle a orar a mi Dios;** ¹⁸ **y cuando ellos hayan cometido esos pecados, él me lo dirá y yo vendré a comunicártelo. Tú entonces saldrás con tu ejército, al que nadie podrá resistir.** ¹⁹ **Yo misma te guiaré por en medio de Judea hasta llegar a Jerusalén, y haré que te sientes en medio de ella y**

los conduzcas como ovejas sin pastor. Ni un perro ladrará contra ti. Todo esto me ha sido comunicado por revelación, y para anunciártelo he sido yo enviada.”

Judit confirma la tesis de Aquior de que Israel es invencible **mientras no peque contra su Dios**, y añade en tono de escarnio: “Guárdalas en tu corazón, que son verdaderas.” Hasta el momento habíase mantenido Israel **fiel a su Dios**; pero en la actualidad, debido a las estrecheces de la comida y bebida, corre hacia la muerte, por observarse en ellos síntomas de desorden (*atopía*) y de pecado (*amartema*). ¿En dónde está este pecado? En que, “agotadas las provisiones y escaseando el agua, han resuelto abalanzarse (*epibelein*) sobre sus ganados (*kténesin*), decididos a devorar todo lo que Dios en sus leyes ha prohibido comer.” **El pecado no está en comer la carne de los animales, sino en beber su sangre** (Lev 17:10-14; Deut 12:23-25; 1 Sam 14:31-34). Tan pronto como hicieren esto, serán entregados a Holofernes, porque, **habiendo pecado, Dios se desentiende de ellos.**

Existe también la posibilidad de que, acuciados por el hambre y la sed, pongan en práctica su loco designio de comer y beber lo que está reservado exclusivamente a los sacerdotes, cosa que no puede hacerse ni aun contando **con la autorización del consejo de ancianos de Jerusalén**. Como se ve, Judit exagera el alcance de la Ley (Lev 22:1-16), que autoriza el uso de estos alimentos en casos de necesidad (1 Sam 21:4-7)¹. Judit asegura a Holofernes que le avisará cuando sus paisanos hayan cometido los pecados mencionados (*amartémata*), y se ofrece entonces a guiarle “por medio de Judea hasta llegar a Jerusalén” (11:19).

Se presenta como mujer piadosa **que alaba a Dios noche y día**. En la Ley no se prescribía la oración durante la noche, **pero solían entregarse a esta práctica las personas piadosas** (Sal 42:9; 119:62). Judit alega esta práctica en vistas a la consecución de sus planes. Como las noches son propicias para las comunicaciones de Dios con los hombres, Judit asegura a Holofernes que, durante la oración nocturna, Dios le anunciará el preciso momento en que los de Betulia cometerán los pecados previstos. Entonces será la hora apropiada para el ataque. Termina Judit su largo discurso diciendo que todo cuanto ha dicho **le ha sido comunicado por revelación**, lo cual debe decidir a Holofernes a creer en la veracidad de sus palabras.

Respuesta de Holofernes (11:20-23).

²⁰ **Mucho agradaron semejantes discursos a Holofernes y a todos sus servidores, y, maravillados de su sabiduría, decían:** ²¹ **“De un extremo a otro de la tierra no hay mujer de tan hermoso rostro y de tan discreas palabras.”** ²² **Contestóle Holofernes: “Bien ha hecho Dios en enviarte delante del pueblo para entregarlo en nuestras manos y perder a los que desprecian a mi señor.** ²³ **Cuanto a ti, muy hermosa eres y muy discreta en tus palabras. Si haces cuanto has dicho, tu Dios será mi Dios y tendrás un asiento en la casa del rey Nabucodonosor, y tu fama se extenderá por toda la tierra.”**

No acertó Holofernes a vislumbrar la hiel que rezumaban las palabras de Judit. Un oriental no teme anexionar un dios más a su panteón nacional. En las palabras de Holofernes hay más dosis de cortesía que de sinceridad.

Agasajos y atenciones (12:1-4).

¹ Mandó Holofernes que la alojaran en donde guardaba su vajilla de plata, y dispuso proveerle la mesa de sus propios manjares y darle a beber de su vino. ² Pero Judit dijo: “No comeré de tus manjares, pues podrían ser para mí tropiezo; comeré de lo que traigo conmigo.” ³ Holofernes le contestó: “Y cuando se agoten las provisiones que traes, ¿de dónde podremos traer otras semejantes para darte? Porque no hay entre nosotros ninguno de tu nación.” ⁴ A lo que contestó Judit: “Juro por tu vida, mi señor, que no consumiré tu sierva las provisiones que consigo trae antes que Dios realice por mi mano lo que tiene resuelto.”

Había llegado la hora de retirarse a descansar después de una noche de ajetreo. En la tienda de Holofernes había muchos aposentos (10:20-22). Por deferencia, Judit fue alojada en la “cámara de los tesoros” (Vulgata), en la cual se guardaba la vajilla de plata. Se le señala una habitación con carácter permanente, porque opina Holofernes que Judit será su huésped por muchos días. Ella aceptó el alojamiento, pero rehusó los ofrecimientos que le hacía respecto de los alimentos y de la bebida “para que no haya escándalo.” Los manjares impuros serían un tropiezo para ella. Sabía Judit que, aun en el supuesto de comerlos inconscientemente, transgredía con ello una regla que concernía a la pureza legal, **y que, por consiguiente, Dios se alejaría de ella** (Dan 1:8; Tob 1:12; 2 Mac 6:18-7:2). La simple transgresión material de una prohibición era ya un pecado, una **ofensa hecha a Dios**.

Judit inicia su plan de vida (12:5-9).

⁵ La introdujeron los servidores de Holofernes en la tienda y durmió hasta medianoche; y se levantó hacia la vigilia matutina. ⁶ Y mandó recado a Holofernes, diciendo: “Ruego a mi señor ordene que sea permitido a tu sierva salir a hacer oración.” ⁷ Y ordenó Holofernes a los de la guardia que no la estorbasen. Permaneció tres días en el campamento, saliendo cada noche al valle de Betulia para bañarse en el agua de la fuente que estaba dentro del campamento. ⁸ Y en cuanto subía del baño, oraba al Señor, Dios de Israel, que encaminase sus pasos para exaltación de los hijos de su pueblo. ⁹ Luego que entraba limpia, permanecía en la tienda hasta que le traían la comida, a la caída de la tarde.

Los acontecimientos se suceden rápidamente; era necesario aprovechar el tiempo para cumplir su misión antes del plazo fijado para la rendición de Betulia (7:31). Judit se entrevistó con Holofernes a altas horas de la madrugada. Una vez hecha la presentación, tanto Holofernes como ella fuéronse a sus respectivas cámaras a descansar. Judit durmió hasta media noche. No se concibe que durmiera hasta esta hora y que, al despertar, mandara recado a Holofernes para que le autorizara a salir al campo. Algunos solucionan la dificultad traduciendo el aoristo *apésteilen* en sentido de pluscuamperfecto: “Había enviado a decir.” Alega Judit motivos religiosos para salir a bañarse a aquellas horas intempestivas y en un sitio vecino a Betulia. En el v.7 se dice que salía para bañarse, y de esta manera purificarse de las impurezas que pudo haber contraído en el trato con los gentiles (Ex 30:17-21; Sal 26:6; Act 16:13). Es curioso ver a una viuda joven y de extrema belleza deambular sola, de noche, por el campamento asirio y tomar sus baños en la fuente custodiada por “cinco mil asirios” (7:17). No se comprende tampoco cómo Holofernes accedió a una petición que podía poner en peligro su estrategia. Esta circunstancia del baño fue creada para realzar más el puritanismo de Judit y para facilitar el regreso de la misma a Betulia después de la

muerte de Holofernes.

Bagoas el anfitrión (12:10-14).

¹⁰ Al cuarto día dio Holofernes un banquete sólo a sus servidores, sin invitar a ninguno de sus oficiales. ¹¹ Y al eunuco Bagoas, que tenía la intendencia de todas las cosas, le dijo: “Ve y persuade a esa mujer hebrea que tienes encomendada que venga acá a comer y beber con nosotros. ¹² Sería vergonzoso que despidiéramos a tal mujer sin tener comercio con ella; porque, si no la conquistáramos, se iría riendo de nosotros.” ¹³ Salió Bagoas de la presencia de Holofernes y vino a Judit, diciéndole: “No vacile esta hermosa sierva en venir a mi señor, para ser honrada de él y alegrarse bebiendo vino con nosotros, haciéndose este día como una hija de los asirios que asisten en el palacio de Nabucodonosor.” ¹⁴ Judit le contestó: “¿Quién soy yo para contradecir a mi señor? Todo lo que fuere grato a sus ojos lo haré con presteza, y será esto motivo de alegría para mí hasta el fin de mi vida.”

Entre los antiguos orientales se encomendaba a los eunucos la custodia del harén, y no pocas veces se les conferían cargos de gran responsabilidad. A Holofernes le hastiaba la vida cenobítica de la joven judía y no veía la hora de poseerla. Buscando una ocasión propicia, pensó en celebrar un gran banquete, al cual se invitaría a Judit y a los íntimos colaboradores del general. Pudo excluir del banquete tanto a los oficiales del ejército como a los de los servicios auxiliares, y admitir tan sólo a los de su guardia personal. Judit acepta sin titubear, convencida de encontrar en este festín la ocasión propicia para acabar con Holofernes. Coincidió aquel banquete con la noche del cuarto día. Terminaba al día siguiente el plazo señalado por Ocias (7:31). Nótese que también en este libro como en el de Ester juegan un gran papel los banquetes, que deciden situaciones muy comprometidas.

En la sala del festín (12:15-20).

¹⁵ Y, levantándose, se atavió Judit con su traje y con todo su *aderezo* juvenil. Su sierva fue y le preparó en el suelo, enfrente de Holofernes, las pieles que para su uso cotidiano había recibido de Bagoas, para comer recostada sobre ellas. ¹⁶ Entrando Judit, se recostó. El corazón de Holofernes, fuera de sí, iba tras ella; su espíritu se turbó y abrigaba un deseo ardiente de unirse a ella. Desde el día que la vio estaba aguardando una ocasión para seducirla. ¹⁷ Díjole Holofernes: “Bebe y alégrate con nosotros.” ¹⁸ Y contestó Judit: “Beberé, sí, señor, porque desde los días de mi nacimiento no había apreciado tanto la vida como hoy.” ¹⁹ Tomó lo que la sierva le había preparado, y comió en presencia de Holofernes, ²⁰ el cual se alegró sobremanera con ella, y bebió tanto vino cuanto jamás lo había bebido desde el día que nació.

Debía Judit en este momento crucial herir el corazón de Holofernes con sus encantos juveniles. Asiste al banquete, pero, a pesar del ambiente sensual, supo mantenerse digna de su misión. Se recuesta sobre las pieles de su uso y come y bebe de lo que trajo consigo. Esta manera de instalarse en la mesa era considerada como un lujo en Israel antes del exilio (Ez 23:41). Antiguamente, los judíos se sentaban para comer (1 Sam 20:24). Ester se tendió en un diván durante el banquete (Est 7:8). Holofernes se halla en el paroxismo de la pasión, que iba *in crescendo*, enardecida por la hermosura de la joven (*paidiske e halê*). Con la pretensión de quebrantar su entereza con el vino, Holofernes la invitaba a beber, lo que hizo él copiosamente. Mientras él

acariciaba el pensamiento de poseerla en breve, se alegraba ella pensando que su misión salvadora estaba para realizarse de un momento a otro. Los sendos vasos de vino que ingería Holofernes serían el principio de su ruina.

El golpe decisivo (13:1-10).

¹ Cuando ya se hizo tarde, los siervos de Holofernes se salieron aprisa, y Bagoas cerró por fuera la tienda e hizo a todos retirarse de la presencia de su señor, y se fueron a sus lechos, pues estaban rendidos, porque el banquete había sido largo. ² Quedó Judit sola en la tienda, y Holofernes tendido sobre su lecho, todo él bañado en vino. ³ Dijo Judit a su sierva que se quedase fuera de la alcoba y aguardara su salida como en los días pasados, añadiéndole que saldría a la oración. Lo mismo había dicho a Bagoas. ⁴ Habíanse ido ya todos, sin quedar nadie, ni pequeño ni grande, en la estancia. Puesta entonces en pie junto al lecho de Holofernes, dijo en su oración: “Señor, Dios todo poderoso: Mira en esta hora la obra de mis manos, para exaltación de Jerusalén, ⁵ pues ésta es la ocasión de acoger tu heredad y de ejecutar mis proyectos, para ruina de los enemigos que están sobre nosotros.” ⁶ Y acercándose a la columna del lecho, que estaba a la cabeza de Holofernes, descolgó de ella su alfanje; ⁷ llegándose al lecho, le tomó por los cabellos de su cabeza, y dijo: “Fortaléceme, Dios de Israel, en esta hora.” ⁸ Y con toda su fuerza le hirió dos veces en el cuello, cortándole la cabeza. ⁹ Envolvió el cuerpo en las ropas del lecho, quitó de las columnas el dosel, y, tomándole, salió en seguida, entregando a la sierva la cabeza de Holofernes, ^{10a} que ésta echó en la alforja de las provisiones, y ambas salieron juntas como de costumbre.

El banquete se había prolongado, y todos estaban rendidos por el sueño y el vino. Holofernes, no pudiéndose valer por sí mismo, fue arrastrado al departamento donde dormía, quedando tendido, inconsciente, sobre el lecho, vomitando el vino en cantidades hasta bañarlo. Bagoas, que ejecutaba puntualmente el plan prefijado por su amo, despidió a todos los presentes, menos a Judit, que debía pasar aquella noche en compañía de Holofernes. Antes de retirarse tiró la cortina (14:15) de la alcoba para no violar la intimidad de aquel encuentro del general con la joven viuda de Betulia. Judit recordó a Bagoas que, como en noches anteriores, saldría también aquélla para hacer oración. Judit cree llegada la hora de actuar aprovechando el estado inconsciente de Holofernes. En su oración no se vislumbra ningún odio personal ni deseo de venganza. En aquellos momentos Judit obra por puro patriotismo y por motivos religiosos. **Jerusalén, la capital teocrática, está en peligro; la herencia de Yahvé puede pasar a manos extrañas.** Una vez asegurado el auxilio del Dios de Israel, Judit avanza, se coloca junto a la columna del lecho, descuelga de ella su cimitarra (*ten akimaken*), se aproxima hasta rozar su cuerpo, agarra con la izquierda la cabellera desgredada del general y con la cimitarra en su mano derecha descarga dos certeros golpes en el cuello de Holofernes, quedando la cabeza separada del tronco. El cuerpo del general rodó al suelo (14:15), envolviéndolo Judit con las ropas del lecho, acaso para empapar la sangre que a borbotones salía de la herida. Como trofeo y para que empapase la sangre que chorreaba de la cabeza, llevóse consigo el dosel que cubría las columnas del lecho (13:15). La cabeza de Holofernes fue entregada a la sierva, que la colocó en la alforja (*pera*) de las provisiones. **Era llegada la hora de la oración,** y ambas salieron como de costumbre.

Camino de Betulia (13:10-13).

^{10b} Atravesando el campamento, rodearon el valle y subieron al monte de Betulia, hasta llegar a las puertas de la ciudad. ¹¹ Gritó de lejos Judit a los que hacían guardia sobre las puertas: “Abridnos, abridnos las puertas; Dios, nuestro Dios, está con nosotros, para mostrar una vez más su fuerza en Israel y su poderío contra los enemigos, corno hoy acaba de hacerlo.” ¹² Y en cuanto los hombres de la ciudad oyeron su voz, se dieron prisa en bajar a la puerta, y avisaron a los ancianos de la ciudad. ¹³ Todos, desde el pequeño hasta el grande, concurren, porque era para ellos inesperada la llegada de Judit. Abrieron la puerta, las recibieron, y, encendiendo fuego para alumbrar, las rodearon.”

No dice que se purificara esta noche Judit en las aguas del torrente ni que se acercara a ellas. En 11:17 y 12:6 alega Judit que debía salir a “orar a mi Dios”; en 12:7 se dice que salía cada noche “para bañarse en el agua de la fuente.” La alegría que produjo su llegada a Betulia fue indescribible. A pesar de la hora intempestiva, todos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, grandes y pequeños, corrieron a las puertas de la ciudad. La presencia de los ancianos era necesaria tanto para dar la orden de abrir las puertas como para ser testigos del triunfo de Judit. En contra de lo que dice el texto, debían todos esperar la vuelta de Judit, tanto más cuanto que espiraban las horas concedidas para entregar la ciudad.

Triunfo total (13:14-17).

¹⁴ Judit, levantando la voz, les dijo: “Alabad a Dios, alabadle; alabad a Dios, que no ha apartado su misericordia de la casa de Israel: antes, por mi mano, ha herido esta noche a nuestros enemigos.” ¹⁵ Y sacando de la alforja la cabeza, se la mostró, diciendo: “Ahí tenéis la cabeza de Holofernes, el general en jefe del ejército asirio, y ahí el dosel bajo el que yacía en su embriaguez aquel a quien el Señor hirió por la mano de una mujer. ¹⁶ Yo juro por el Señor, que me ha guardado en todos rnis pasos, que mi rostro le sedujo para perdición suya, pero que no cometió contra mí pecado alguno que pudiera mancillarme o avergonzarme.” ¹⁷ Todo el pueblo quedó estupefacto, y, doblando las rodillas, adoraron a Dios, diciendo a una voz: “Bendito seas, Dios nuestro, que has aniquilado en este día a los enemigos de tu pueblo.”

Judit reclama para Dios toda la gloria de haber triunfado sobre los enemigos. Dios no ha olvidado *todavía* a su pueblo; hoy como ayer y como siempre, Yahvé mantiene fielmente sus promesas mientras el pueblo se hace digno “de ellas. La cabeza de Holofernes y el dosel de su cama atestiguan su victoria sobre el general asirio. La heroína quiere salir al encuentro de posibles torcidas interpretaciones, afirmando que sería blasfemo pensar **que permitió Yahvé que ella saliera triunfante comprometiendo su honor y su virtud.** Con energía vuelve a insistir diciendo que Holofernes no cometió contra ella pecado (*amartema*) alguno. De ahí que no debe avergonzarse de su hazaña, porque no se ha repetido en ella la aventura de Dina (9:2; Gen c.34).

Palabras de Ocias (13:18-20).

¹⁸ Ocias le dijo: “Bendita tú, hija del Dios Altísimo, sobre todas las mujeres de la tierra, y bendito el Señor Dios, que creó los cielos y la tierra y te ha dirigido hasta

aplastar la cabeza del jefe de nuestros enemigos. ¹⁹ Tus alabanzas estarán siempre en la boca de cuantos tengan memoria del poder de Dios. ²⁰ Haga El que esto sea para tu eterna gloria y cólmete de todo bien, pues no has perdonado tu vida por librar a tu pueblo. En nuestra caída has sido su socorro, andando rectamente en la presencia de nuestro Dios.” Y el pueblo contestó: “Amén, amén.”

Ocias pone de relieve que, en momentos difíciles para el pueblo, Judit no duda en exponer su vida para salvarle. Esto y su inquebrantable confianza en Dios la ha exaltado sobre todas las mujeres (Jue 5:24; Lc 1:42). La escena recuerda Gen 14:19.

1 J. E. Burns, *The genealogy of Judith*: “The Catholic Biblical Quarterly,” 18 (1956) 19-22.

1 Virgilio, *Aen.* 1:336:7; “Virginibus Tyriis Mos Est. Purpureoque Alte Suras Vincere Cothurno.”

2 Sum. *Theol* 1-2 9.Uo 3.3 Ad 3.

1 L. Arnaldich, *El pecado en el libro de Judit*: “Verdad y Vida,” 10 (1958) III.

La Liberación (14:1-16-25).

Judit, estrategia (14:1-5).

¹ Y díjoles Judit: “Oídme, hermanos: Coged esta cabeza y colgadla de las murallas. ² Y en cuanto amanezca y el sol se derrame sobre la tierra, tome cada uno sus armas, y salid todos los hombres de guerra fuera de la ciudad, con el jefe al frente; haréis ademán de bajar al valle contra los puestos de guardia de los asirios, pero sin bajar. ³ Ellos, tomando sus armas, se encaminarán a su campo para despertar a los jefes del ejército asirio, e irán a la tienda de Holofernes; y al no hallarle, se apoderará de ellos el temor y huirán ante vosotros. ⁴ Se unirán a vosotros en la persecución todos los habitantes de toda la montaña de Israel y los desbarataréis por los caminos. ⁵ Pero antes de hacer esto llamad a Aquior el amonita, para que vea y reconozca la cabeza del que despreció a la casa Israel y nos lo envió como destinado a la muerte.”

Judit explota su triunfo a fondo y rápidamente. Llama *hermanos* a los habitantes de Betulia (7:30; 13:18). Como último acto de humillación y afrenta, recomienda que se suspenda la cabeza de Holofernes en la parte externa del muro (1 Sam 17:54; 1 Mac 7:47; 2 Mac 15:25). Propone, además, una salida simulada, con el fin de que, al querer comunicar los soldados esta novedad a su jefe, caigan en la cuenta de que ha sido asesinado, lo que originará gran revuelo y desorientación en el ejército. La estrategia de Judit no parece la más acertada; pero la Providencia divina se encargará de superar las deficiencias de la ciencia humana. Podía subsistir la duda de que Judit traicionara al pueblo presentando como cabeza de Holofernes la de cualquier soldado u oficial del campo asirio, porque ningún ciudadano de Betulia había visto jamás al generalísimo de Nabucodonosor. Pero allí estaba Aquior, que podía reconocer si se trataba o no de la cabeza de Holofernes.

Testimonio de Aquior (14:6-10).

⁶ Hicieron venir a Aquior de casa de Ocias. Cuando aquél llegó y vio la *cabeza* de Holofernes en las manos de un hombre en medio de la asamblea del pueblo, cayó

sobre su rostro, sintiéndose desfallecido.⁷ Levantáronle, se arrojó a los pies de Judit y, humillándose en su presencia, dijo: “Bendita seas tú en todas las tiendas de Judá y en todas las naciones. Cuantos oigan tu nombre quedarán asombrados.⁸ Dime ahora lo que has hecho en estos días.” Y en medio de todo el pueblo le contó Judit cuanto había hecho desde el día de su salida hasta el momento en que les hablaba.⁹ Cuando acabó de hablar, prorrumpió el pueblo en grandes aclamaciones y resonaron en la ciudad los gritos de alegría.¹⁰ Viendo Aquior lo que el Dios de Israel había hecho, creyó en El, y se circuncidó la carne de su prepucio, y hasta el día de hoy quedó agregado a la casa de Israel.

No fue necesario que Judit invitara a Aquior a certificar la autenticidad de aquel trofeo; su vista le impresionó tanto, que cayó desmayado en tierra. Quien había sido testigo de la arrogancia y orgullo de aquel poderoso general no podía comprender que fuera ahora su cabeza el escarnio del pueblo. Con la muerte de Holofernes desaparecía la amenaza que pesaba sobre su cabeza (6:6). Una vez recuperado, entona un canto a Judit, inspirándose en el poema de Débora (Jdt 5:24) y repitiendo conceptos expresados por Ocias (13:18) y repetidos más tarde por Joaquín (15:9-10). A petición de Aquior, repite Judit los pormenores de su proeza. Impresionado Aquior por la intervención palpable de Dios, que guió los pasos de Judit, abjuró de su religión y creyó firmemente (*sfodrd*) en el Dios de Israel. **Con la circuncisión quedó incorporado al pueblo elegido él y toda su descendencia.**

Los de Betulia, a la ofensiva (14:11-13).

¹¹ En cuanto despertó la aurora, colgaron del muro la cabeza de Holofernes, y todos los hombres de Israel tomaron sus armas y en escuadrones salieron a las subidas del monte.¹² Así que los asirios los vieron, dieron aviso a sus oficiales, y éstos a sus jefes y a sus generales.¹³ Llegando a la tienda de Holofernes, dijeron al que estaba de guardia: “Di que despierten en seguida a nuestro señor, porque estos esclavos se han atrevido a bajar contra nosotros en son de guerra, pretendiendo aniquilarnos.”

Los asirios no podían divisar la cabeza de Holofernes colgada del muro, por hallarse fuera de su alcance visual. Esta cruel exhibición tenía como finalidad primaria humillar al jefe vencido y enardecer el ánimo de los sitiados. De conformidad al plan estratégico trazado por Judit (14:2), todo el pueblo empuñó las armas y salió a las subidas del monte. Las avanzadas asirias dieron parte a sus jefes inmediatos, transmitiéndose la noticia ordenadamente hasta llegar a oídos del que estaba de guardia, al cual dijeron: “Despierta a nuestro señor, porque los esclavos (*duoloI*) se han atrevido a bajar contra nosotros en son de guerra.”

Consternación de Bagoas (14:14-19).

¹⁴ Entró Bagoas y llamó agitando la cortina de la tienda, pues suponía él que estaría durmiendo con Judit.¹⁵ Y como nadie le respondía, corrió la cortina, y, entrando en la alcoba, le encontró tendido sobre el estrado, muerto y con la *cabeza cortada*.¹⁶ Gritó en medio de llantos, lamentos y fuertes voces, y rasgó sus vestiduras.¹⁷ Entró luego en la tienda en que estaba alojada Judit y, no hallándola, salió corriendo al pueblo y gritó:¹⁸ “¡Esas esclavas nos han traicionado! Una mujer hebrea ha echado

la confusión en la casa del rey Nabucodonosor. Holofernes está en tierra y sin cabeza!”¹⁹ Cuando los jefes del ejército asirio oyeron tales palabras, rasgaron sus vestiduras y quedaron consternados, levantándose en medio del campo gran griterío y alboroto.

Bagoas era el hombre de confianza de Holofernes; era él quien había preparado el banquete en busca de un pretexto para rendir la virtud de Judit. Sabía él que, una vez celebrado el festín, quedaron solos en la alcoba Holofernes y Judit (13:3-4). Estaba completamente convencido de que Holofernes “estaría durmiendo con Judit” (v.14). Se llegó hasta la misma cortina que cerraba la alcoba, dio unas palmadas (*krouein*) y agitó la cortina. Como nadie le respondía, atrevióse a mirar dentro, y ¡cuál no fue su estupor al contemplar el cuerpo de su dueño en el suelo, decapitado, bañado en su propia sangre!¹ En el paroxismo del dolor, gritó, lloró, sollozó, dio tuerces alaridos y rasgó sus vestiduras. Acaso la muerte de su señor suponía la suya, por negligencia. Al hallar vacío el cuarto de Judit, sospechó que fuera ella la autora del crimen.

El ejército invasor, desbaratado (15:1-3).

¹ Llegada la noticia a los que estaban en las tiendas, quedaron fuera de sí por lo sucedido, ² apoderándose de ellos el temor y el espanto, tanto, que ya no se vio hombre al lado de su compañero, porque todos a una se dispersaron, huyendo por los caminos del llano y de la montaña. ³ Los que estaban acampados en la montaña en torno de Betuuiia se dieron a la fuga; y entonces los hijos de Israel, todos sus guerreros, se lanzaron sobre ellos.

Aunque algo pudieron contribuir a esta desbandada espectacular las noticias de la muerte de Holofernes y el ataque de los de Betuuiia, sin embargo, el factor principal debe buscarse, según la mente del autor del libro, en el hecho de que “arrojó Yahvé en medio de ellos la turbación ante Israel” (Jos 10:10; Gen 35:5; Jue 7:21; 2 Sam 5:24; 2 Re 7:6; 2 Crón 13:15; 14:12).

Israel al ataque (15:4-7).

⁴ Envió Ocias mensajeros a Betmastai, a Coba y a todos los confines de Israel que comunicasen lo sucedido, para que todos se lanzasen sobre los enemigos hasta acabar con ellos ⁵ Cuando esto oyeron los hijos de Israel, todos a una se echaron sobre ellos, y los desbarataron hasta Coba; y asimismo los que habían venido de Jerusalén y de toda la montaña, porque t: bien a ellos había llegado la noticia de lo acontecido en el campo enemigo. Los habitantes de Galaad y de Galilea les infligieron una gran derrota, hasta pasar de Damasco y sus confines. ⁶ Los restantes moradores de Betuuiia cayeron sobre el campamento de los asirios y lo saquearon, enriqueciéndose grandemente. ⁷ Los hijos de Israel, al volver de la persecución, se adueñaron de lo restante, y las aldeas y las alquerías que había en la montaña y en el llano se apoderaron de mucho botín, porque era éste enormemente grande.

El tímido Ocias se muestra enérgico y dinámico al ver que sus enemigos huían precipitadamente. Aprovechando la coyuntura de que el ejército invasor levantó el sitio, envió mensajeros a todo Israel para que se lanzaran todos contra sus enemigos. El escenario cambia de decoración rápi-

damente. Un pueblo hambriento y muerto de sed, desmoralizado, apático, más amante de su vida que de los valores sobrenaturales y patrióticos, se reanima de improviso y se encara con un numerosísimo ejército. Como en Gen 14:15, los habitantes de Betuina y de las ciudades mencionadas persiguen al ejército enemigo hasta Coba, al norte de Damasco. Esta acción fue posible solamente en virtud de las promesas: “Mi terror te precederá. y todos tus enemigos volverán ante ti la espalda” (Ex 23:27).

Congratulación oficial (15:8-10).

⁸ Joaquín, sumo sacerdote, y el senado de los hijos de Israel, que moraba en Jerusalén, vinieron para contemplar los bienes que el Señor había hecho a Israel y para ver a Judit y darle la enhorabuena. ⁹ En cuanto entraron en su casa, todos a una le aclamaron, diciendo: “Tú, orgullo de Jerusalén; tú, gloria de Israel; tú, honra de nuestra nación; ¹⁰ por tu mano has hecho todo esto; tú has realizado esta hazaña en favor de Israel. Que se complazca Dios en ella. Bendita seas tú del Señor omnipotente por siempre jamás.” Y todo el pueblo respondió: “Amén.”

Mientras duraba el saqueo del campamento asirio, el sumo sacerdote Joaquín, con el senado (*gerousía*) de los hijos de Israel, vinieron para ver a Judit e intercambiar con ella palabras de paz (*eirene*). La proeza de Judit reviste interés nacional, y, por lo mismo, es justo que **la suprema autoridad religiosa y política** vaya a darle la enhorabuena. Pero el sumo sacerdote y la *gerousía* reconocen que la victoria se debe a la intervención eficaz de Yahvé, que ha utilizado los servicios de una viuda a título de instrumento. La Iglesia aplica a la Virgen las alabanzas que las autoridades dirigen a Judit.

Aclamación popular (15:11-13).

¹¹ Por espacio de treinta días estuvieron saqueando el campamento. A Judit le dieron la tienda de Holofernes, con toda la argentería, y los lechos, y los cojines, y todos los muebles. Ella lo tomó y puso sobre la muía, y, unciendo los carros, lo cargó sobre ellos. ¹² Todas las mujeres de Israel se reunieron para verla y aclamarla, y organizaron danzas en su honor. Cogió tirsos en sus manos y se los dio a las mujeres que iban con ella, ¹³ todas coronadas de olivo, y a cuantos las acompañaban. Delante de todo el pueblo, guiando la danza de las mujeres iba Judit, y todos los hombres de Israel la seguían armados] ceñidas las sienes con coronas y cantando himnos.

Con el fin de poner de relieve la magnitud de la victoria alcanzada, habla el texto de un saqueo del campo asirio por espacio de treinta días. A Judit se le reserva la tienda de Holofernes, toda la argentería (12:1), los lechos, la vajilla y todo el mobiliario. Judit cargó todo ello sobre una muía y sobre unos carros, que, por el contexto siguiente, debían tomar el camino que les conduciría a Jerusalén.

A medida que el cortejo iba avanzando hacia Jerusalén, salíanle al encuentro las mujeres de Israel, que organizaban danzas en su honor (Ex 15:20; Jue 11:34; 21:21-23; 1 Sam 18:6; Jer 31:4-13). Judit, por su parte, proveía de tirsos (*tyrsos*) a las mujeres que la acompañaban. Se empleaban los tirsos en el culto de Dionisios. Todas las mujeres de la comitiva ostentaban sobre sus cabezas coronas de laurel o de olivo, según la costumbre griega. Judit iba delante dirigiendo la

danza de las mujeres, mientras los hombres caminaban armados, ceñidas las sienes con coronas y cantando himnos. La procesión se organiza e inicia en Betulia o en un lugar cercano donde estaba el campamento de los asirios. Allí empezó Judit su canto, que terminó al llegar la comitiva a Jerusalén. También los hombres armados cantaban himnos durante la procesión. Todo este contexto supone que Betulia se encontraba cerca de Jerusalén.

Cántico de Judit (16:1-4).

Es considerado como una de las mejores composiciones de la poesía hebrea, comparable a los famosos cánticos de Moisés (Ex 15:1-31) y de Débora (Jue c.5) *. Puede dividirse en tres partes. En la primera habla la heroína empleando la primera persona del singular; en la segunda, el sujeto de la oración se halla en primera persona del plural, lo que se ha interpretado como si fuera un estribillo puesto en boca del pueblo; en la última parte vuelve a emplearse el singular, siendo Judit la que habla. Este mismo cambio de sujeto se observa en el cántico de Débora (Jue 5:2-31).

Invitación a la alabanza (16:1-4).

¹ Y comenzó Judit este cántico de acción de gracias, y todo Israel a una respondía: ² “Entonad a mi Dios con tímpanos. Cantad a mi Señor con címbalos, entonadle un salmo nuevo, ensalza e invocad su nombre. ³ Porque el Señor es Dios que acaba con las guerras; ⁴ porque en su campamento, en medio del ejército, me libró del poder de mis perseguidores.

Como en otras situaciones bíblicas análogas (Ex 15:1; Núm 21:17; Jue 5:1), Judit entonó un cántico de acción de gracias por la victoria conseguida, al cual todo Israel a una debía responder, conforme al rito antifónico de la antigüedad.

Invasión de Asar (16:5-8).

⁵ Vino Asur de las montañas del Norte, llegó con las miríadas de su ejército, cuya muchedumbre obstruía los valles y cuya caballería cubría los collados. ⁶ Pensó él que abrasaría mis términos, que daría mi juventud a la espada, que estrellaría contra el suelo mis niños de flecho, que daría en botín mis jóvenes, que repartiría mis doncellas. ⁷ El Señor omnipotente los aniquiló por mano de una mujer. ⁸ No cayó su caudillo a manos de jóvenes, ni le hicieron tajos de titanes, ni soberbios gigantes pusieron en él la mano; Judit, hija de Merarí, con la hermosura de su rostro le paralizó.

Contra el campamento de Yahvé dirigió Nabucodonosor “las miríadas de su ejército.” Vino del Norte, siguiendo la clásica ruta de las invasiones de Palestina, junto a la costa mediterránea, a través de los desfiladeros de las montañas. Al héroe de tantas batallas ganadas en ruta hacia Palestina no se le concedió el honor de morir herido por la espada de los *gibborim*, de los fuertes, como en otro tiempo murió Goliat (1 Sam 17:52); ni fueron los hijos de los titanes (*titánon*) los que le hirieron, ni soberbios gigantes los que le abatieron, sino Judit, la hija de Merarí, que prendió al campeón del ejército en las redes de sus encantos femeninos.

Judit seduce a Holofernes (16:9-11).

“⁹ Se despojó del hábito de su viudez, para exaltación de los que quedaban en Israel. Se ungió el rostro con perfumes, ¹⁰ tomo sus cabellos con la mitra, se puso la túnica de lino para seducirle. ¹¹ Sus sandalias arrebataron los ojos del asirio, y su belleza cautivó su alma, y el alfanje segó su garganta.

A partir del v.7 habla Judit en tercera persona. Se describe con orgullo y jactancia la belleza que ofuscó la mente de Holofernes. Judit era viuda; vivía alejada de la sociedad, vestía las ropas de la viudez, escondiendo bajo ellas el vestido de penitencia que mortificaba sus carnes (8:5). Cuando sonó la hora de salvar a su pueblo, se cubre con sus mejores galas, unge su rostro, recoge sus cabellos bajo el turbante (Is 3:2), se adorna con toda suerte de collares y brazaletes y calza las sandalias que debían arrebatarse los ojos del impúdico asirio (Cant 7:2). Todos estos soberbios atavíos no tenían más finalidad que servir de armas para acabar con la vida de Holofernes, No podía concebirse mayor humillación que perecer en manos de una mujer viuda.

Pánico entre los pueblos (16:12-14).

¹² Se estremecieron los persas de su audacia, y los medos se pasmaron de su temeridad. ¹³ Dieron gritos de júbilo mis humildes, y exultaron mis débiles. Mas los asirios se estremecieron de espanto, alzaron el grito y se dieron a la fuga. ¹⁴ Hijos de madres jóvenes los atravesaron, y como a siervos huidos los hirieron; perecieron de las filas de su señor.

La fama de la proeza de Judit pasó las fronteras. Todos los imperios, al tener noticia de ella, se estremecieron. Si una mujer pudo contra el mayor ejército de entonces, ¿qué sucedería si Israel emprende la ofensiva? Dios persigue al enemigo, que huye desordenadamente. Pero ni aun en la huida les fue concedido una muerte honrosa, por cuanto los atravesaron con sus lanzas hijos de sirvientas o de mujerzuelas (*korasión*), hiriéndoles de muerte los hijos de los desertores. Con esto quíerese responder a las injurias proferidas por Holofernes contra Israel (5:23; 6:5).

Grandeza y poderío del Señor (16:15-19).

¹⁵ Cantaré al Señor un cántico nuevo. ¹⁶ Señor, grande eres tú y glorioso, admirable en poder, insuperable. ¹⁷ A ti te sirve la creación entera, porque tú dijiste, y todo fue hecho; enviaste tu aliento, y él lo vivificó, y no hay quien resista a tu voz. ¹⁸ Los montes se agitarán por las aguas en sus cimientos, las rocas se derretirán como cera ante tu rostro. A los que te temen te muestras propicio, ¹⁹ Porque es poco para ti el sacrificio de suave olor, y es nada toda la grasa para tus holocaustos. Sólo el que teme al Señor es siempre grande.

De las cosas terrenas, de casos concretos en que se manifiesta **la grandeza y el poder de Dios**, pasa el salmista a fijar su atención en el Todopoderoso, al que entona un cántico nuevo para celebrar su grandeza, su gloria, poderío y trascendencia. **Habló el Señor**, y los seres fueron hechos (*egenézesan*, Sal 33:9; 104:30; 148:5); **envió su soplo**, y fue construido (*oicodómesen*), no

habiendo nadie que pueda oponerse a su mandato.

Porque Dios es el creador del universo, ejerce sobre él un dominio absoluto; todos los seres le obedecen y sirven (Sal 25:14; 97:5; 103:13). A la presencia de Yahvé se derrite el granito de los montes; la tierra tiembla sobre sus columnas, hundidas en las aguas del abismo (Sal 24:2); destilan los cielos, y las nubes se deshacen en agua (Jue 5:4-5).

Castigo de los enemigos (16:20-21).

“²⁰¡Av de las naciones que se levanten contra mi pueblo! El Señor omnipotente los castigará en el día del juicio, ²¹dando al fuego y a los gusanos sus carnes, y gemirán de dolor para siempre.”

Termina el canto con una seria amonestación a los enemigos de su pueblo. Perecerán las naciones que se atreven a levantar sus manos contra Israel.

El fuego y los gusanos en la carne de los enemigos de Israel son el símbolo de la muerte espeluznante que espera a todos sus enemigos. Antíoco Epifanes vio cómo manaban gusanos de sus carnes, que caían a pedazos, apestando a todos en derredor (2 Mac 9:9). Los profetas (Jl 4:1-4; Is 66:24; Eci 7:17) recuerdan que el castigo del impío en el día del juicio será el fuego y el gusano. Judit pide para el enemigo de su pueblo un juicio severo y la condenación eterna. Esta será también la suerte del pecador, que será arrojado a la gehenna, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga (Mc 12:46) y en donde será el llanto y crujiir de dientes por toda una eternidad.

Sacrificio en Jerusalén (16:22-24).

²² Llegados a Jerusalén, adoraron a Dios, y, luego que el pueblo se hubo purificado, ofrecieron sus holocaustos, sus votos y sus ofrendas. ²³ Ofreció Judit todos los muebles de Holofernes, que el pueblo le había regalado, y el dosel que había cogido de la tienda, y lo dio en ofrenda al Señor. ²⁴ El pueblo pasó tres meses alegre en Jerusalén ante el santuario, permaneciendo Judit con ellos.

La procesión, que se había iniciado en el campamento asirio, llegó a Jerusalén. Era el templo de Jerusalén la meta hacia la que apuntaba directamente Holofernes con el fin de entronizar en él a Nabucodonosor. Al llegar la comitiva al templo se postraron todos ante Yahvé. Por haber contraído impurezas legales al contacto con los cadáveres enemigos (Núm 19:11; 31:19), **se purificaron antes de ofrecer a Dios sacrificios**. Los que en épocas de apuro hicieron sus votos y promesas al Señor, las cumplieron, dice el texto de la Vulgata. Un sacrificio especial ofreció Judit al entregar al anatema (*herem*) todo el ajiur de Holofernes y el dosel de su tienda (15:11). La fiesta se prolongó tres meses. Acaso haya aquí una hipérbole para expresar que a una gran victoria y a un saqueo de un mes (15:11) correspondía un largo período de regocijo (Est 1:4; 2 Mac 6:30-40· 7:18).

Últimos días de Judit (16:25-28).

²⁵ Pasados aquellos días, se volvió cada uno a su heredad, y Judit partió para Betulia y moró en su posesión, y fue por toda su vida ilustre en toda la tierra. ²⁶ Muchos la pretendieron; pero ningún varón la conoció en todos los días de su vida desde el día que murió Manases, su marido, y se reunió con su pueblo. ²⁷ Llegó a muy anciana en

la casa de su marido,²⁸ **alcanzando la edad de ciento cinco años. A la esclava le dio la libertad. Murió Judit en Betulia y fue sepultada en la gruta de Manases, su marido.**

Regresó Judit a su casa de Betulia, donde continuó el mismo género de vida que llevaba antes de realizar su hazaña (8:4-8). El tiempo corría también para Judit, que alcanzó la edad de ciento cinco años. Dios premia a sus fieles servidores con una vida larga y pacífica (Gen 23:1; 25:7; 35:28; 50,26). Una mujer de vida ejemplar, consagrada enteramente **al servicio de Dios y de su pueblo, debía gozar de una larga vida.** Como los patriarcas (Gen 23:19; 49:29.32), fue sepultada en una caverna excavada en la roca, descansando cabe a los restos de su marido, Manases.

Recuerdo de Judit (16:29-30).

²⁹ **La lloró la casa de Israel por espacio de siete días. Antes de morir repartió su hacienda con los más próximos parientes de su marido, Manases, y con los más próximos de su misma familia.**³⁰ **En los días de Judit, y por mucho tiempo después de su muerte, no hubo nadie que infundiera temor a los hijos de Israel.**

Según la costumbre (Gen 50,10; Eci 22:10; 1 Sam 31:13), el duelo duró siete días. Antes de morir quiso cumplir con el espíritu de la Ley, que mandaba conservar el patrimonio dentro de la tribu o familia (Lev 25:10; Núm 27:5-11). Después de su muerte gozó Israel de paz por mucho tiempo, no osando sus enemigos levantar su mano por estar vivo en ellos el recuerdo del triunfo. Como los jueces de Israel (Que 3:11; 3:30; 5:32; 8:28), también ella supo inculcar a su pueblo el cumplimiento de los deberes religiosos que impone el pacto de la alianza, por ser un valladar contra las incursiones del enemigo. En sus manos tiene Dios las riendas de la historia; los imperios son instrumentos que maneja a su libre albedrío, utilizándolos a veces para castigar a su pueblo infiel y otras para su exaltación.

1 H. L. Jansen, *La Composition Du Chant Du Judit*: "Acta Orientalia," 15 (1936) .63-71.

Ester.

Nombre y Texto.

El libro de Ester ha ido errante de un lugar a otro en el catálogo de libros sagrados, dándosele a veces un carácter poético, otras considerándolo como profético y no pocas colocándolo al final de la lista de los libros históricos. En el canon judío ocupa un lugar entre los libros de la tercera colección (*Ketubim*), asignándosele el quinto puesto en la subdivisión conocida con el nombre de *megilloth* = rollos. En un tiempo gozó el libro de tanta estima entre los judíos, que se le llamaba la *megillah* por excelencia. Corrientemente es conocido por *megillath Ester*, *rollo de Ester*, que se leía en la fiesta de Purim.

Gran parte del libro se ha conservado en hebreo (1:1-10:4), y otra en griego (10:5-16:24). Estas dos partes reciben el nombre de proto y deuterocanónicas respectivamente.

A) Texto Hebreo. — Se ha conservado en buen estado y en él se reflejan las modalidades propias del hebreo posterior a la cautividad, con influencias **aramaic**s. A este texto se le llama

también *masorético*. Una edición del mismo, al alcance de todos, es la de R. Kittel, *Biblia Hebraica* (Stuttgart 1949).

B) Texto Griego De Las Adiciones. — Damos este nombre a las secciones griegas que siguen al texto hebraico a partir de 10:4. No es el texto una traducción de algún original hebraico, como lo demuestra su estilo depurado helenista. Los pocos semitismos con que se tropieza en la lectura provienen del alma judía del autor, probablemente judío helenista. Este texto griego se conserva en dos formas, una abreviada y otra amplia,

Versiones.

A) Griegas. — La traducción griega del texto original hebraico se ha conservado en tres formas: 1) *Texto común*, que se encuentra en los códices unciales B S A y en otros menos importantes de la misma familia. Hizo esta versión Lisímaco, hijo de Tolomeo, que moraba en Jerusalén. En tiempos de Tolomeo y Cleopatra, cierto Dositeo, que se decía sacerdote y levita, y su hijo Tolomeo, la introdujeron en Egipto (v.1). Se reproduce en las principales ediciones griegas del Antiguo Testamento, tales como Tischendorf (1850-55), Vigouroux (1902), Swete (1887-1894), Rahlfs (*Septuaginta* I, Stuttgart 1935). Es el texto breve. 2) *Texto amplio*: Es una revisión de Luciano conservada en los códices 19, 93, 108. La publicó O. F. Fritzsche¹. 3) Un *tercer texto*, del que nació la *Vetus Latina*, es acaso el más antiguo de todos. Schildenberger lo llama Ea.

B) Latinas. — 1) *Vetus Latina*. — Es la que mejor retransmite el texto griego original. Cree Schildenberger, siguiendo las huellas de D. de Bruyne, que es el testimonio más caracterizado del texto griego primitivo. Esta hipótesis, añade Lefèvre², aunque no resuelva todas las dificultades, parece, sin embargo, la más probable.

2) *Vulgata*. — San Jerónimo tradujo el texto hebraico cuidadosamente, “verbum e verbo” (*Praef. in libr. iudt*: PL 28:1433). Como apéndice de esta versión coloca las partes *adicionales*, que dice haber encontrado en la edición vulgata de la Biblia griega, reuniéndolas al final del libro y anotándolas con un obelo (l.c.). No puso en su traducción el mismo esmero que en la del texto hebraico.

Cuestiones textuales.

No es fácil determinar la interdependencia existente entre los textos que acabamos de mencionar. ¿Cómo se explican las diferencias existentes entre los mismos? ¿Cuál es el origen del texto de las *adiciones*? El concilio de Trento decretó que el libro era sagrado y canónico en sus partes proto y deutero-canónicas. Sobre la cuestión textual se han propuesto las siguientes y principales hipótesis:

1) En un principio existieron dos textos hebraicos: uno corto, que corresponde al masorético actual, y otro más amplio, que utilizó Lisímaco en su traducción griega. Las partes deutero-canónicas no figuraban en el texto breve, pero sí en el segundo, que, al igual que las partes proto-canónicas, fueron traducidas al griego.

2) El texto masorético reproduce exactamente el original hebraico primitivo. autor sagrado compuso su libro sirviéndose de las memorias de Mardoqueo y Ester (9:20-23) y de los anales de los reyes de Persia (2:23; 6:1). El traductor griego, que tuvo a su disposición las mismas fuentes de consulta, quiso completar lo que le parecía manco y dar al libro un carácter religioso más palmario. De ahí el origen de las famosas *adiciones* griegas³.

3) El texto griego de las partes proto y deutero-canónicas es una versión del texto original hebraico o aramaico. Más tarde, por motivos de la lectura del libro en la fiesta de Purim, se hizo una edición abreviada, que se ajusta al actual texto masorético. Dado que la fiesta había degene-

rado de su pureza primitiva, convirtiéndose en una bacanal, por respeto al nombre de Dios se suprimieron aquellas partes del libro de carácter religioso más acentuado. A esta opinión, que en su tiempo defendió J. B. de Rossi, se adhiere en parte B. Mariani⁴.

4) El texto **hebraico masorético es el original**; las partes deutero-canónicas griegas son amplificaciones, adiciones, suplementos hechos por el primer traductor griego u otro posterior. Hoy prevalece la opinión de que las *adiciones* fueron escritas originariamente en griego, no vislumbrándose en ellas vestigios de una traducción.

Partes deutero-canónicas.

Hemos dicho que San Jerónimo las puso como apéndice de su traducción del original hebraico. En las ediciones modernas se intercalan en el texto de la obra. Esta última costumbre ha puesto más al descubierto que su contenido no encaja perfectamente con lo que se dice en la primera parte o proto-canónica (3:2-6 y 12:6; 2:9 y 11:3; 6:3 y 12:5; 9:20-28 y 16:22). En las partes proto-canónicas no se menciona a Dios; en las otras, sí.

A pesar de las aparentes contradicciones, no hay inconveniente mayor en intercalar en el texto las partes que San Jerónimo reunió al final. Sus autores no tuvieron la intención de escribir una historia objetiva en todos sus pormenores, sino más bien componer, a base de una amplia libertad, un relato cuya finalidad primaria era didáctica. De las partes deutero-canónicas decía San Jerónimo que eran improvisaciones del autor, al igual que se hace en un ejercicio escolar, con el fin de manifestar los sentimientos del que sufre una injusticia o del que la infiere a otro (PL 28:1433). Con estas adiciones se facilitaba la lectura del libro en los ambientes helenistas; se humanizaba la obra con la supresión de pasajes demasiado hostiles a los paganos (9:5-19) y se daba al conjunto un carácter más religioso. El autor que compuso estas partes adicionales vióse asistido por el carisma de la inspiración, por el cual era infalible y exento de error formal en todo lo que él afirmaba y en el sentido que daba a su afirmación. **Por ser de origen divino**, estas partes fueron incluidas en el canon eclesiástico de los libros sagrados.

Ester, ¿libro histórico?

Muchos exegetas independientes zanján la cuestión con decir que se trata de una leyenda etiológica inventada para explicar el origen y naturaleza de la fiesta de Purim. Por razón de la analogía sorprendente que existe entre los dos primeros capítulos del texto hebraico y la leyenda de *Las mil y una noches*, lanzó Goeije la hipótesis según la cual el libro de Ester procede de una leyenda persa que dio también origen a la famosa leyenda árabe⁵.

Los panbabilonistas encuentran su origen en una **leyenda babilónica**. Ester corresponde al nombre de Istar; Aman es una palabra derivada de Humman, dios de Elam; Vasti es el Masti de Babilonia. En el libro se ensalza la victoria de los dioses de Babilonia sobre los de Elam (Wildeboer, Haupt, M. Maller). Otros, en fin, vuelven sus miradas hacia **Egipto**. Todas estas actitudes extremas **carecen de fundamento histórico**, por lo que caen cada día más vertiginosamente en el descrédito.

Al extremo opuesto se colocan muchos católicos y no pocos independientes, que consideran el libro como eminentemente histórico, tanto en sus líneas generales como en sus pormenores.

Contra los argumentos en favor de la total historicidad del libro se oponen los siguientes: 1) La expulsión de Vasti da la impresión de que es un episodio creado para facilitar el advenimiento de Ester al trono real de Persia. 2) Es inexplicable que tanto Asuero como Aman ignoraran la ascendencia judía de Ester, conociendo, por otra parte, los vínculos que le unían al judío

Mardoqueo. 3) Según los historiadores paganos ⁶, la esposa de Jerjes y reina de Persia se llamaba Amestris; desconocen los nombres de Vasti y de Ester. 4) No se explica que el rey concediera tan alegremente la muerte masiva de sus subditos persas (8:11-12). La actitud tolerante de los monarcas persas es incompatible con el decreto de exterminio total de los judíos del imperio (3:7-15; 13:1-7).

Todas estas dificultades tienden a crear una atmósfera desfavorable al carácter estrictamente histórico del libro. La técnica con que se conduce la narración, el dramatismo que se observa en cada página, confirman aquella impresión. En efecto, aunque el autor sagrado no mencione explícitamente el nombre de Dios, **da a entender que Yahvé dispone los acontecimientos históricos en beneficio del pueblo judío**. Para nosotros la llave para la recta interpretación del libro está en las palabras de Zeres a Aman: “Si el Mardoqueo ese delante del cual has comenzado a caer es de la raza de los judíos, no le vencerás; antes de cierto sucumbirás ante él” (6:13). Toda la narración está salpicada con notas pintorescas encaminadas a intrigar al lector; se retrasa voluntariamente el desenlace y se acumulan detalles que contribuyen a poner de manifiesto la providencia divina para con su pueblo escogido. En el libro de Ester, como en el de Judit, se enfrentan el judaísmo y el paganismo, el Dios de Israel y la astucia y malicia humanas. Las dos fuerzas antagónicas están personificadas en dos personajes: el *judío* Mardoqueo y el *agagita* Aman. Aquél se niega a doblar su rodilla ante un ministro pagano (3:5), y Dios premia este acto de religión o de orgullo patriótico con el triunfo sobre el orgulloso Aman. De lo dicho cabe concluir que no deben tomarse al pie de la letra todos los pormenores de la narración. Más que en los archivos de Persia, el autor en la composición de su obra se inspiró en escenas de la antigua historia de Israel, tales como la exaltación de José al trono del Faraón, y, sobre todo, en el libro de Judit, en el que una mujer salva a su pueblo en unos momentos desesperados. El texto del libro recuerda la ideología imperante en la literatura sapiencial.

Autor y fecha de composición.

Debe distinguirse entre el autor del texto hebraico y el de las adiciones griegas; ambos son posteriores al exilio. El autor de la primera parte es judío. Modernamente prevalece el criterio de ver en estas páginas la pluma de un escritor de Palestina que vivió en tiempo de los Macabeos (Soubicou, Vaccari, Stummer) o hacia finales del mismo (Schildenberger). En esta última sentencia se explica el hecho de que sistemáticamente, por respeto quizá, no se mencione el nombre de Dios, como hace también el autor del 2 Mac. En una nota de 10:3 se dice que Dositeo introdujo la versión griega en Egipto durante el reinado de Tolomeo y Cleopatra. De los cuatro Tolomeos casados con una Cleopatra, parece que el texto se refiere, o bien al Tolomeo VIII Látiré (116-80), o a Tolomeo Neos Dionisios (51-44). Sólo el primero vivió cuatro años con una mujer llamada Cleopatra. Según el 2 Mac 15:37, celébrase en Palestina el “Día de Mardoqueo.”

Canonicidad.

La Mishna y el Talmud de Jerusalén dan instrucciones para la lectura de Judit en la fiesta de Purim. El libro y la mencionada solemnidad eran conocidos antes de los tiempos neotestamentarios. Flavio Josefo cita ampliamente el libro de Ester en sus *Antiquitates Iudaicae* (1,2), y utiliza asimismo las secciones griegas, que posteriormente fueron eliminadas del canon judío.

La Iglesia recibió el libro en el canon según su versión griega. Orígenes no duda de la canonicidad aun de las partes deutero-canónicas, pero sus anotaciones críticas dieron pie a que lo hicieran San Atanasio y San Jerónimo. En cuanto a este santo, cabe decir que, por el hecho de relegar las adiciones al final del libro, dudaba de su canonicidad. Las dudas para estas partes

griegas continuaron hasta el concilio Tridentino, que las declaró sagradas y canónicas.

Contenido doctrinal.

En conjunto, la obra quiere hacer ver que los judíos prevalecen siempre y en todas partes de sus enemigos. Otra de las finalidades es explicar los orígenes de la fiesta de Purim, que debe ser un día de alegría y acción de gracias **por haberles salvado Dios del exterminio**. La doctrina de la providencia divina para con su pueblo aparece en todo el libro. Lo que el autor no declara, no sabemos por qué exigencias literarias o ambientales, lo proclaman a los cuatro vientos las secciones propias del texto griego. La doctrina de la alianza es menos visible en Ester que en Judit, pero no está ausente del texto.

Por otra parte, hallamos en el libro pasajes que recuerdan la imperfección de la moral antigua en comparación con la del Evangelio (Mt 5:44). El espíritu de venganza de los judíos y la complacencia de la joven reina en la matanza de los enemigos de su pueblo no reza con la doctrina del amor a los enemigos y el perdón de los que nos persiguen y calumnian. Pero estas y otras circunstancias han sido introducidas en el texto por el autor sagrado por exigencias de la tesis doctrinal que intentó desarrollar. En el libro se aplica la ley del talión. Escribe el autor para alentar a sus hermanos de raza, tan a menudo envueltos en cuestiones raciales, y para dar un toque de atención a sus enemigos. Es natural que la puesta en práctica de los principios fundamentales del judaísmo llamen la atención de los que conviven con ellos y que les tilden de separatistas, de conspiradores contra la completa unidad del Estado. De ahí las reacciones antijudías de los pueblos de ayer y de hoy. El autor quiere advertir a los de su pueblo que su seguridad y permanencia en medio de las gentes depende exclusivamente **del apoyo que Dios les preste** ⁷.

La fiesta de Purim.

Flavio Josefo ⁸ habla de la fiesta que se celebraba durante los días 14 y 15 de Adar (febrero-marzo) para conmemorar la salvación de sus hermanos de Persia en tiempos de Mardoqueo. El 2 Mac 15:37 conmemora la fiesta de Nicanor, que se celebraba el día 13 de Adar, “un día antes del día de Mardoqueo.” El ceremonial de la festividad es indicado en el tratado *Megillah* del Talmud de Jerusalén. La fiesta tenía un doble aspecto, profano y religioso. Cabe a las manifestaciones ruidosas de regocijo, al estilo de nuestros carnavales, vistiéndose las mujeres con trajes de hombre y éstos con vestidos de mujeres, succulentos banquetes y excesos en las bebidas, intercambios de presentes entre parientes y amigos, se leía el libro de Ester. Modernamente prevalece la opinión de que la fiesta de Purim en parte es copia de una fiesta de primavera que se celebraba en Persia y Babilonia. Hacia el mes de marzo celebraban los persas la festividad llamada *nauroz*, con carácter de fiesta de primavera, durante la cual se intercambiaban presentes y se distribuían limosnas a los pobres, detalle que imitaron los judíos en la fiesta de Purim. Entre los años 160-114 antes de Cristo, la comunidad judaica dio a la fiesta un carácter político-religioso, relacionándola con la liberación de la colonia judía de Persia en tiempos de Jerjes I.

Mardoqueo en escena (1:1-3).

¹ El año segundo del reinado del gran Artajerjes, el primero de Nisán, tuvo un sueño Mardoqueo, hijo de Jaír, hijo de Semeí, hijo de Quis, de la tribu de Benjamín, ² judío que moraba en la ciudad de Susa, varón ilustre, que servía en la corte del rey. ³ Era de los cautivos que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había llevado en cautiverio de Jerusalén con Jeconías, rey de Judá.

Estos versículos pertenecen a la parte deuterocanónica del libro (10:4-16:26). En ellos presenta el autor al verdadero héroe del libro, Mardoqueo. Se habla del año segundo del reinado de Artajerjes. San Jerónimo y Eusebio lo identifican con Artajerjes II (405-362); pero modernamente prevalece la opinión de los que consideran el nombre de Artajerjes como una traducción falsa del nombre Asuero, que corresponde a Jerjes I (486-465). De ahí que algunos exegetas, en vez de hablar de Artajerjes, emplean constantemente los nombres de Asuero (Barucq.) o de Jerjes (Vacar1). Fue Jerjes hijo de Darío I Hystaspes, conocido principalmente por su campaña contra Egipto (485) y por su derrota por las tropas griegas en Eurimedón (470 a.C.). Más cortesano que guerrero, entregóse a una vida de molicie y de placeres, como atestiguan el libro de Ester y el historiador Heródoto. Muerto en una conspiración (465), le sucedió su hijo Artajerjes I Longímanos.

El sueño de Mardoqueo tuvo lugar el primero de Nisán (Neh 2:1; Est 3:7), en cuyo mes empezaba el año (marzo-abril). Como a José (Gen 37:5-11; 40,8; 41:1), el porvenir se manifiesta a Mardoqueo por medio de los sueños. Con esta noticia se llama la atención de los lectores sobre la intervención palpable de Dios en los hechos que narra a continuación. Todo el libro, incluso el texto hebraico, demuestra un sentimiento religioso profundo y una confianza sin límites en los destinos de la Providencia. El nombre de Mardoqueo deriva del babilónico Marduk. El simple hecho de que este judío auténtico (2:5) escogiera el nombre de Mardoqueo, no autoriza la conclusión de que en un tiempo rindiera culto al dios Marduk. Toda la historia del libro demuestra lo contrario. Entre los deportados a Babilonia había algunos que llevaban este mismo nombre (Esdr 2:2; Neh 7:7).

La genealogía de Mardoqueo se repite en 2:5. Por 1 Sam 15:7-9 sabemos que Saúl, hijo de Quis y del linaje de Benjamín, triunfó sobre Agag, rey de Amalee. Esta coincidencia sugiere la sospecha de que el autor sagrado no pretende fijar la ascendencia inmediata de Mardoqueo, sino hacer ver cómo un benjaminita que encarna el alma judía se impone y triunfa de un enemigo de Israel. Este varón ilustre moraba en Susa, que antiguamente fue capital de Elam 2 y que se convirtió en residencia invernal de los reyes de Persia (Neh 1:1). Conquistada en 596 por los persas, fue fortificada y embellecida por Darío I ³.

Mardoqueo fue llevado cautivo por Nabucodonosor a Babilonia, junto con Jeconías (Jer 24:1; 27:20; 28:4), llamado también Joaquín (2 Re 24:8.15), el año 597. Con el fin de concordar el hecho de la presencia de Mardoqueo en la corte de Asuero o Herejes (hacia los años 484-482) y la fecha de su deportación por Nabucodonosor, algunos exegetas interpretan el texto en el sentido de que era descendiente de alguno que fue deportado en aquel tiempo. Tales anomalías textuales las hemos visto también en el comentario al libro de Judit, lo que nos invita asimismo a preguntarnos si el autor sagrado busca la máxima precisión en los datos cronológicos que refiere.

Sueño de Mardoqueo (1:4-10).

⁴ He aquí su sueño: ⁵ Soñó que oía voces y tumultos, truenos, terremotos y gran alboroto en la tierra, cuando dos grandes dragones, prestos a acometerse uno a otro, dieron fuertes rugidos, ⁶ y a su voz se prepararon para la guerra todas las naciones de la tierra, a fin de combatir contra la nación de los justos. ⁷ Fue aquel día día de tinieblas, de obscuridad, de tribulación y de angustia, de oprobio y de turbación grande sobre la tierra. ⁸ Toda la nación justa se turbó ante el temor de sus males, y se disponía a perecer. ⁹ Pero clamaron a Dios, y a su clamor, una fuente se hizo un río caudaloso ¹⁰ de muchas aguas, y apareció una lumbrerita que se hizo sol, y

fueron ensalzados los humildes y devoraron a los gloriosos.

Mardoqueo oye en la lejanía voces y tumultos acompañados de truenos (*brontal*) y terremotos (*seísmos*), que presagiaban algo trágico que se avecinaba. En efecto, aparecen dos dragones en actitud de acometerse uno a otro. A un rugido suyo, todas las naciones de la tierra (*paseznós*) acometieron a la nación de los justos (*dikaion eznós*). Los primeros síntomas anunciadores de este combate recuerdan la escena del Sinaí (Ex 16:18; 20:18) o la descripción que los profetas hacen del juicio (Is 22:5; Jer 30:5). Según interpretación del mismo Mardoqueo, los dos dragones simbolizaban a él y a Aman (10:7).

Conatos para descifrar el sueño (1:11).

¹¹ **Mardoqueo, levantándose, luego de haber visto el sueño sobre lo que Dios se proponía ejecutar, lo guardó en su corazón, y a toda costa quería penetrar su sentido, hasta que llegó la noche.**

Mardoqueo se levanta intrigado por la significación de su sueño (Gen 41:8) y pasa todo el día esforzándose para encontrarle una explicación. Otros videntes, en casos análogos, acudían a un intérprete (Gen 41:16; Dan 2:28), pero Mardoqueo prefirió conservar el secreto en su corazón (Lc 2:19.51), esperando a que Dios se lo revelara.

Mardoqueo denuncia una conjura (12:1-8).

¹ **Moraba Mardoqueo en el palacio con Gabata y Tarra, eunucos del rey, guardas del palacio,** ² **y se enteró de sus planes y penetró sus proyectos, averiguando que trataban de apoderarse del rey Artajerjes, y los denunció al rey.** ³ **Mandó éste interrogar a los eunucos, que, habiendo confesado, fueron condenados a muerte.** ⁴ **Para conservar la memoria de estos sucesos, mandó el rey ponerlos por escrito, y el mismo Mardoqueo escribió un relato sobre ellos.** ⁵ **Por el servicio prestado, ordenó el rey dar a Mardoqueo un cargo en el palacio y le otorgó otras mercedes.** ⁶ **Pero Aman, hijo de Amasata, agagita, que gozaba de gran crédito ante el monarca, buscaba cómo perder a Mardoqueo y a su pueblo por la delación de los eunucos del rey.**

Este relato se refiere a los mismos hechos de que se habla en 2:21-23; 6:1-3; pero el redactor griego quiso completarlos con nuevos datos, que explican el porqué llegó Mardoqueo a ocupar un puesto privilegiado en la corte a pesar de su condición de judío.

1 *Libri Apocryphi V. T. graece* (Leipzig 1871) p.30-72.

2 Introduction à la Bible I (Paris 1957) 778.

3 Véase F. X. Roiron, *Les parties déuterocanoniques du livre d'Esther*: "Recherches de Science Religieuse," 6 (1916) 1-16.

4 *Introductio in libros sacros V. T.* 284.

5 E. Cosquin, *Le Prologue-Cadre des Mule et une Nuits, Les légendes et le Uvre d'Esther*: RB, 16 (1909) 7-49; 161-197.

6 Heródoto, 7:61,

7 J. Straubinger, *Ester y el misterio del pueblo judío* (Buenos Aires 1943) 78

8 Ant. Jucí. H A13.

1 Las porciones deuterocanónicas las señalamos con un asterisco,

1* Hirt. IX T08-ΠΟ,

2 Heród., III 30,65:70; Jen., *Cyr.* VIII 6:22; Estrab., XV 3:2.

EL Gran Banquete Real y Sus Incidencias (c.1:1-22).

Poderío del rey Asuero (1:1-3).

¹ En tiempo de Asuero, el Asuero que reinó desde la India hasta la Etiopía, sobre ciento veintisiete provincias, ² mientras se sentaba sobre su trono real en Susa, la capital, ³ el año tercero de su reinado dio un festín a todos sus príncipes y servidores,

El imperio de Asuero se dividía en 127 provincias (*medinoth*), de que se habla en 8:9 y en Esdr 3:2. En Dan 6:2 se dice que “resolvió Darío constituir en su reino 120 sátrapas (*ahaschdarpe-naia*) que gobernasen el reino.” El autor del libro de Ester (3:2) distingue entre sátrapas, jefes de provincias y gobernadores. Según Heródoto (III 89), Darío dividió el imperio en veinte satrapías. La quinta (Neh 5:14) comprendía, según el cómputo de Heródoto (III 89-91), el territorio de Mesopotamia septentrional, Siria, Fenicia y Palestina. Algunos intérpretes dan un valor simbólico al número 127. Doce eran las tribus de Israel. Ahora bien, multiplicando este número por diez, número de plenitud, y añadiendo siete, el número de perfección, se obtiene la cantidad mencionada, con lo cual se quería significar que todas las naciones estaban sujetas a Asuero.

En el tercer año de su reinado (483 a.C.), una vez consolidado su trono, pensó Asuero en celebrar un gran festín en Susa, la capital. Hállase esta ciudad al pie del actual Luristán. El antiguo río Coaspes, el actual Kerka, dividía la ciudad propiamente dicha de la ciudadela (*habbirah*). El palacio real se levantaba en la parte de la ciudad conocida por la *Apadana*. El autor coloca la parte principal de los acontecimientos en el palacio real, que distingue de la ciudadela (3:15; 8:14; 9:11).

Los invitados al festín real (1:3-9).

³ Los comandantes del ejército de los persas y de los medos, los grandes y los jefes de las provincias, se reunieron en su presencia, ⁴ y él hizo muestras de la espléndida riqueza de su reino y de la brillante magnificencia de su grandeza durante muchos días, ⁵ durante ciento ochenta días. Pasados éstos, el rey dio a todo el pueblo de Susa, la capital, desde el más grande hasta el más pequeño, un festín, que duró siete días, en los jardines del palacio real. ⁶ Cortinajes blancos, verdes y azules pendían de columnas de mármol, sujetos con cordones de lino y de púrpura a anillos de plata. Lechos de oro y de plata estaban sobre un pavimento de pórfido, alabastro, mármoles de varios colores y nácar. ⁷ Servíase el vino en vasos de oro de diversas configuraciones, y se servía con real abundancia, gracias a la generosidad del rey; pero a nadie se le obligaba a beber, ⁸ pues había mandado el rey a todas las gentes de su casa que se hiciese conforme a la voluntad de cada cual. ⁹ También la reina Vasti dio un festín a las mujeres en el palacio real del rey Asuero.

Quiso Asuero que todas las clases sociales de sus dominios tomaran parte en los festejos organizados con motivo de su consolidación en el trono persiano después de la victoria sobre Egipto. Invitó al festín a los grandes (v.1-4), al pueblo (v.5-8) y a las mujeres (v.9), que lo celebraron aparte, presidiéndolo la reina.

Banquete para los oficiales.

Entre los invitados al festín (*mishte*) se citan los altos empleados (*sarim*) del reino y los funcionarios de rango inferior. Asistió el estado mayor que había apoyado al rey en las luchas que tuvo que sostener contra Egipto y Babilonia. Del ejército fue invitada la oficialidad de las tropas escogidas y la de la guardia personal del rey. También los nobles (*partemim*, 6:9; Dan 1:3) y los jefes de las provincias (*sarey hamedinoth*) acudieron al llamamiento.

Banquete popular.

Los habitantes de la ciudadela tomaron parte en este banquete de siete días de duración, en un recinto contiguo al palacio real. Recostados sobre divanes (Am 6:4), con incrustaciones de oro y plata, comía el pueblo de los manjares reales y alegrábase con sendos vasos de vino. Entraba en el protocolo de los persas la costumbre de que los invitados debían vaciar un determinado número de copas; pero esta vez, con el fin de evitar abusos¹, había dado el rey un decreto por el cual cada uno era libre de ingerir la cantidad de vino que le pluguiera. Esta descripción de la munificencia de la corte persa concuerda con los datos retransmitidos por Heródoto (IX 80-82) y Jenofonte².

El convite de la reina.

No prohibían las leyes persas la presencia de mujeres en los banquetes públicos³; muchas veces los invitados acudían a los mismos acompañados de sus esposas o concubinas. Por el libro aparece natural que la reina convocara en un salón aparte a las mujeres de los grandes del reino. El texto hebraico dice “que organizó el banquete la reina Vasti” (v.5:1 1:16-17). En cambio, Heródoto (7:61; 9:108-113) no menciona otra reina y esposa de Jerjes que Amestris, hija de Otañes.

Propuesta del rey y negativa de Vasti (1:10-12).

¹⁰ El día séptimo, alegre por el vino el corazón del rey, mandó éste a Mahuman, Bizta, Harbona, Bigta, Abagta, Zetar y Carcas, los siete eunucos que servían ante el rey Asuero,¹¹ que trajeran a su presencia a la reina Vasti, con su real corona, para mostrar a los pueblos y a los grandes su belleza, pues era de hermosa figura;¹² pero la reina se negó a venir con los eunucos, y el rey se irritó mucho y se encendió en cólera.

El día del banquete ocurriósele a Asuero exhibir a Vasti delante del pueblo y de los grandes. Esta noticia parece indicar que los tres banquetes se celebraban simultáneamente en lugares distintos, ya que el rey quiere mostrar a los representantes del pueblo y a los nobles la belleza de la reina, acto con el cual se pondría término al suntuoso festín. ¿Por qué Asuero determinó a exhibir a Vasti? El texto griego supone que el rey en esta ocasión quería coronarla; lo más probable es que, siguiendo una costumbre persa (5:18), quisiera presentar a los comensales, a petición de éstos, a la reina, que gozaba de gran reputación por su belleza. Puede ser que en la frase “mostrar la belleza” haya un eufemismo (Ez 16:25)⁴. Según Plutarco⁵, al finalizar el banquete retirábanse las esposas y entraban las concubinas y danzarinas. A consecuencia de la negativa de Vasti, el rey “se irritó mucho y se encendió en cólera” (Jdt 1:12; Dan 3:13; 6:15), porque, además de una desobediencia a sus órdenes, su negativa le ridiculizaba ante los comensales, los cuales podían lle-

vase la impresión de que las mujeres eran las que mandaban en palacio.

A suero se aconseja (1:13-15).

¹³ Y preguntó el rey a los sabios conocedores de las leyes, pues era costumbre que los negocios del rey se trataran con los sabios, legistas y juristas. ¹⁴ E hizo entrar a Carsena, Setar, Admata, Tarsis, Meres, Marsena y Memucan, siete príncipes persas y rnedos que asistían al rey y ocupaban el primer rango en su reino, ¹⁵ a los cuales dijo: “¿Qué debe hacerse, según la ley, a la reina Vasti por no haber hecho lo que el rey le había intimado por medio de los eunucos?”

Asuero no consultó a los astrólogos propiamente dichos, sino a los que saben dar un consejo en el tiempo oportuno, por razón de que la experiencia diaria les ha familiarizado con la ley de la justicia (1 Crón 12:33). En Esdras se alude a los siete consejeros del rey persa (7:14). Su posición en el reino era preeminente; formaban parte de su séquito, “veían la faz del rey” (2 Re 25:19) y tenían precedencia. Según Heródoto, se les permitía entrada franca al rey, excepto el caso en que éste se hallara en compañía de sus mujeres. El número siete se usa con profusión (1:10).

Consejo de los sabios (1:16-20).

¹⁶ Memucan respondió ante el rey y los príncipes: “No es sólo al rey a quien ha ofendido la reina Vasti; es también a todos los príncipes y a todos los pueblos de todas las provincias del rey Asuero. ¹⁷ Porque lo hecho por la reina llegará a conocimiento de todas las mujeres y será causa de que menosprecien a sus maridos, pues dirán: El rey Asuero mandó que llevasen a su presencia a la reina Vasti, y ella no fue; ¹⁸ y desde hoy las princesas de Persia y de Media que sepan lo que ha hecho la reina se lo dirán a todos los príncipes del rey, y de aquí vendrán muchos desprecios y mucha cólera. ¹⁹ Si al rey le parece bien, haga publicar e inscribir entre las leyes de los persas y de los medos, con prohibición de traspasarlo, un real decreto mandando que la reina Vasti no parezca más delante del rey Asuero, y dé el rey la dignidad de reina a otra que sea mejor que ella. ²⁰ El edicto del rey será conocido en todo su reino, por grande que es, y todas las mujeres honrarán a sus maridos, desde el más grande hasta el más pequeño.”

En nombre de los siete sabios habló Memucan, presentando la cuestión de Vasti como de interés nacional. Teme un avance del feminismo en caso de quedar impune la conducta de Vasti. Por ser del dominio público la desobediencia, recomienda Memucan que el castigo tenga amplia difusión. A este fin sugiere al rey que publique un decreto irrevocable (Dan 6:8-10) prohibiendo a Vasti presentarse en adelante delante del rey Asuero, despojándola de la dignidad de reina.

Orden real (1:21-22).

²¹ Agradó al rey y a los príncipes este discurso, y mandó el rey que se siguiera el parecer de Memucan. ²² Y mandó cartas a todas las provincias del reino, a cada uno según su escritura y a cada pueblo según su lengua, ordenando que todo hombre había de ser amo en su casa y que todas sus mujeres le estuvieran sujetas.

El consejo de Memucan fue aprobado en toda su línea: Vasti fue repudiada y sustituida por otra.

En busca de una reina (2:1-4).

¹ Después de esto, cuando ya se calmó la cólera del rey, pensó en Vasti y en lo que ésta había hecho y en la decisión que respecto de ella se había tomado. ² Los servidores del rey le dijeron: “Búsquense para el rey jóvenes vírgenes y bellas, ³ poniendo el rey en todas las provincias de su reino comisarios que hagan reunir todas las jóvenes vírgenes y de bella presencia en Susa, la capital, en la casa de las mujeres, bajo la vigilancia de Hegue, eunuco del rey y guarda de las mujeres, que les dará lo necesario para ataviarse, ⁴ y que la joven que más agrade al rey sea la reina en lugar de Vasti.” Aprobó el rey ese parecer y se hizo así.

Memucan hizo hincapié en que el decreto fuera irrevocable, acaso porque conocía el afecto que el monarca profesaba a Vasti. El hecho de que el rey estuviera intrigado por estos recuerdos prueba el cariño que sentía hacia la reina, a la cual hubiera devuelto su rango a no mediar la solemne decisión tomada contra ella y las nefastas consecuencias que de semejante proceder se originarían. En la literatura bíblica de inspiración persiana es frecuente el tema de “un decreto irrevocable” (Dan 6:8-10; 6:12.16). Sus servidores le propusieron (3:2-3; 6:3.5) Que se buscara dentro de los límites del imperio jóvenes “vírgenes y bellas” que pudieran suplir la ausencia de Vasti. Asuero aceptó el consejo.

Mardoqueo y Ester (2:5-7).

⁵ Había en Susa, la capital, un judío llamado Mardoqueo, hijo de Jaír, hijo de Se-meí, hijo de Quis, del linaje de Benjamín, ⁶ que había sido deportado de Jerusalén entre los cautivos llevados con Jeconías, rey de Judá, por Nabucodonosor, rey de Babilonia, ⁷ y había criado a Hedisa, que es Ester, hija de su tío, pues no tenía padre ni madre. La joven era bella de talla y de hermosa presencia y había sido adoptada por Mardoqueo cuando se quedó sin padre y sin madre.

Hemos visto la presentación de Mardoqueo por el autor del texto griego. El texto hebraico sólo ha hablado hasta ahora de personajes paganos; con estos versículos introduce al personaje central del relato, Mardoqueo el judío, que, en lucha contra el enemigo del pueblo hebraico, Aman, sale victorioso y salva a su pueblo de una catástrofe. En la mente del autor sagrado es Mardoqueo un judío íntegro, recto, patriota, y toda su grandeza radica y deriva del siguiente título honorífico: “El *judío* Mardoqueo” (5:13; 6:10; 8:7; 9:29; 10:3). El término *judío* debe tomarse aquí en sentido racial, y no en el sentido limitado de hombre perteneciente a la tribu de Judá. Aunque judío, era descendiente del linaje de Benjamín. A su cuidado corría una joven judía, huérfana de padre y madre. Hija de Abigaíl (2:15), la adoptó Mardoqueo como hija a la muerte de los padres, tomándola bajo su tutela y protección. La joven era llamada Hedisa, del hebreo *hadassah*, mirto, y Ester, que puede derivar del babilónico *Ischtar* o del persa *stareh*, estrella. Dice el texto griego que la “había educado con la finalidad de que fuera mujer suya,” lo que debe rechazarse.

Ester en el harén real (2:8-11).

⁸ Cuando se publicó la orden del rey y su edicto, al ser reunidas en Susa, la capital, jóvenes en gran número, bajo la vigilancia de Hegue, fue también tomada Ester y

llevada a la casa del rey bajo la vigilancia de Hegue, guarda de las mujeres.⁹ La joven le agradó y halló gracia a sus ojos, y él se apresuró a proveerla de todo lo necesario para su adorno y su subsistencia, y le dio siete doncellas escogidas de la casa del rey, y la aposentó con éstas en el mejor departamento de la casa de las mujeres.¹⁰ Ester no dio a conocer ni su pueblo ni su nacimiento, pues Mardoqueo le había prohibido que lo declarase, u Todos los días iba y venía Mardoqueo al vestíbulo de la casa de las mujeres para saber cómo estaba Ester y cómo la trataban.

El edicto real pronto surgió efecto. Entre las jóvenes “vírgenes y bellas” se encontró a Ester, que desde el primer momento granjeóse la estima de Hegue, siendo objeto de todas sus atenciones. Del hecho de ocultar a Hegue su nacionalidad se deduce que Ester se sometió al mismo régimen dietético que las otras jóvenes reunidas en la casa del rey. Con el fin de disculpar a Ester, el texto griego ha hecho notar que detestaba el lecho de un incircunciso (14:15) y los banquetes del rey (14:17). Para que su ascendencia judía no le creara dificultad para llegar a ser esposa del rey, el astuto Mardoqueo le prohibió revelar a nadie “ni su pueblo ni su condición.” Razones políticas (3:4) aconsejaban este silencio. En el reclutamiento de jóvenes no se tenía en cuenta su nacionalidad; únicamente se exigía que fueran jóvenes, vírgenes y bellas. A Mardoqueo, como a cualquier otro hombre, estaba prohibida la entrada en la casa de las mujeres, pero se le autorizaba “ir y venir al vestíbulo” de la misma. Acaso por su misma juventud y por el hecho de ser huérfana, autorizó Hegue la visita diaria de Mardoqueo a su protegida.

Régimen de vida en el harén (2:12-14).

¹² **Después de haber estado ya doce meses, conforme a la ley de las mujeres, ungiéndose seis meses con óleo y mirra y otros seis con los aromas y perfumes de uso entre las mujeres, cuando le llegaba el turno era llevada cada joven a la presencia del rey.**
¹³ **Así iba cada una a la presencia del rey, y cuando pasaba de la casa de las mujeres a la casa del rey, se le dejaba llevar cuanto ella quería;** ¹⁴ **iba allá por la tarde, y a la mañana siguiente pasaba a la segunda casa de las mujeres, bajo la vigilancia de Saasgaz, eunuco del rey y guarda de las concubinas. No volvía ya más a la presencia del rey, a menos que éste la desease y fuese nominalmente llamada.**

Es probable que se hacía la ficha de cada joven a medida que entraban en el *harén*, anotándose el día de su ingreso. Al cabo de un año, luego de haberse sometido a un régimen especial de belleza, con el empleo de cosmético, la joven era llevada, por turno riguroso, a la presencia del rey. El mismo ceremonial debían observar las mujeres del usurpador Smerdis al acercarse a él ¹.

Llega el turno a Ester (2:15-16).

¹⁵ **Al llegar el turno a Ester, hija de Abigaíl, tío de Mardoqueo, el que la había adoptado por hija, de presentarse al rey, no pidió nada más que aquello que le había indicado el eunuco real, Hegue, encargado de guardar las mujeres. Halló Ester gracia a los ojos de cuantos la miraban.** ¹⁶ **Fue conducida Ester a la presencia del rey Asuero, a la casa real, el mes décimo, que es el mes de Tebet, en el año séptimo de su reinado.**

Hegue percatóse de que Ester descollaba entre todas las mujeres por sus encantos femeninos y barruntó que agradecería al rey. Por lo mismo, ya desde el principio la rodeó de atenciones, preo-

cupóse por sus adornos y alimentación, puso a su disposición siete (1:10) doncellas escogidas y la aposentó en la mejor habitación de la casa. Las otras mujeres, al acercárseles el turno de ser presentadas al rey, multiplicaban sus atavíos para realzar su belleza; Ester, en cambio, tenía plena confianza en su hermosura. Pese a lo que dice el texto griego (14:15), Ester no siente repugnancia por el lecho de un incircunciso, ni manifiesta esta aversión ni a Hegue ni al rey. El autor sagrado refiere escuetamente los hechos, sin pronunciarse por la moralidad de los acontecimientos. Por la importancia política del hecho, el autor especifica el año y el mes en que Ester fue conducida por primera vez a la presencia del rey. Habían transcurrido cuatro años (1:3) desde el banquete en que se repudió a Vasti.

Ester, elegida reina (2:17-20).

¹⁷ El rey amó a Ester más que a todas las otras mujeres, y halló ésta gracia y favor ante él más que ninguna otra de las jóvenes. Puso la corona real sobre su cabeza y la hizo reina en lugar de Vasti.¹⁸ El rey dio un festín a todos sus príncipes y a sus servidores, un festín en honor de Ester, y dio alivio a las provincias e hizo mercedes con real liberalidad.¹⁹ Cuando por segunda vez reunieron a las jóvenes, estaba Mardoqueo sentado a la puerta del rey.²⁰ Ester no había dado a conocer su nacimiento ni su pueblo, porque se lo había prohibido Mardoqueo, y seguía cumpliendo las órdenes de Mardoqueo tan fielmente como cuando estaba bajo su tutela.

Con palabras que recuerdan el saludo del ángel a María (Le i, 30.42), se dice que amó Asuero a Ester más que a todas las mujeres que tenía, y que halló ella gracia y favor más que todas las otras jóvenes que habían estado con el rey. Ester superaba a todas; incluso era mejor que Vasti (1:19). Para celebrar el acontecimiento dio el rey un festín, que el autor sagrado llama “festín de Ester” por efectuarse en su honor. Según los LXX, el banquete duró siete días. Fueron invitados los príncipes y los servidores de la casa real.

Aborta un complot contra el rey (2:21-23).

²¹ En aquellos días, cuando Mardoqueo se sentaba en la puerta del rey, Birgan y Teres, dos eunucos del monarca, de la guardia del umbral, quisieron poner su mano sobre el rey Asuero,²² Mardoqueo tuvo conocimiento de ellos e informó a la reina Ester, que se lo comunicó al rey de parte de Mardoqueo.²³ Averiguada la cosa y hallada cierta, los dos eunucos fueron colgados de un madero, escribiéndose el caso en el libro de las crónicas delante del rey.

Mientras se desarrollaban las fiestas en honor de la nueva reina, dos eunucos del rey preparaban un complot contra él. Este episodio coincide con el que se refiere en 12:1-6 del texto griego. Los nombres de los dos eunucos difieren en uno y otro texto; en el griego se llaman Gabata y Tarra; en el hebreo, Birgan y Teres. Ambos estaban de guardia en las puertas del palacio real. También Mardoqueo ocupaba un lugar destacado en la real puerta, siéndole fácil descubrir el atentado contra el rey. En el texto griego se dice que el complot estaba motivado por haber confiado el monarca un puesto de responsabilidad y categoría a un judío. Es muy probable que los dos eunucos, de nacionalidad persa, se sintieran humillados por estar sujetos a las órdenes de un judío. Mardoqueo comunicó confidencialmente la noticia a Ester y ésta la retransmitió al rey. Aun en este caso no manifestó la reina el parentesco que le unía con Mardoqueo, lo que hizo más tarde (8:1). Los dos eunucos fueron ahorcados (Patón) o empalados, suplicio este último muy usado por los

antiguos persas ². Por sus servicios mereció Mardoqueo que se inscribiera su nombre y lo que había hecho en la crónica real (Esdr 4:15) ³. En prueba de la importancia que el rey concedía al hecho, quiso que se anotara estando él presente, cubriendo con su autoridad la veracidad del relato.

Mardoqueo y Aman en conflicto (3:1-6).

¹Después de esto, el rey Asuero elevó al poder a Aman, hijo de Hamedata, agagita, ensalzándole y poniendo su silla sobre la de todos los príncipes que estaban con él. ²Todos los servidores del rey que estaban a la puerta del palacio doblaban ante Aman la rodilla y se prosternaban ante él, pues tal era la orden del rey; pero Mardoqueo no doblaba sus rodillas ni se prosternaba, ³y los servidores del rey que estaban a la puerta dijeron a Mardoqueo: “¿Por qué traspasas la orden del rey?” ⁴Y como se lo repitiesen todos los días y él no les hiciese caso, se lo comunicaron a Aman, para ver si Mardoqueo persistía en su resolución, pues les había dicho que era judío. ⁵Viendo Aman que Mardoqueo no doblaba la rodilla y no se prosternaba ante él, se llenó de furor; ⁶pero, teniendo en poco poner su mano sobre Mardoqueo solamente, pues ya le habían dicho a qué pueblo pertenecía, quiso destruir al pueblo de Mardoqueo, a todos los judíos que habitaban en el reino de Asuero.

Con la noticia de la elevación de Ester al rango de reina se explica la alegría de los judíos y su pretensión de medir sus fuerzas y aun vencer a sus enemigos. El final del capítulo anterior hacía presentir que el rey, agradecido a Mardoqueo por haberle salvado la vida, le recompensaría prodigamente. Pero, en vez de la exaltación del judío Mardoqueo, habla el texto de la elevación de Aman, enemigo encarnizado del pueblo judío. De este hecho insólito arrancan las raíces del conflicto. El honor y la religión inducían a Mardoqueo a negar a su enemigo los honores que exigía. Aman quiere castigar la insolencia de Mardoqueo con el exterminio de todos los judíos residentes en Persia. Aman, descendiente de la familia Hamedata, extraño a la sangre de los persas (12:10), es llamado el *agagita* (*haagagi*: 3:10; 8:3.5; 9:24), mientras que Mardoqueo es conocido por *el judío* (*hayyehudi*: 2:5; 5:13; 6:10; 8:7; 9:29-31; 10:3). Estos dos personajes, el agagita y el judío, representan dos mundos religiosa y políticamente antagónicos, que se odian y persiguen hasta que el más fuerte, según la apreciación de los hombres, cae víctima del odiado judío. El *agagita* recuerda el rey Agag (Núm 24:7; 1 Sam 15:9).

La actitud de Mardoqueo, al negarse a rendir a Aman las muestras exteriores de respeto que le correspondían por su dignidad, se explica únicamente por un acto de orgullo de raza. ¿Cómo él, el *judío*, podía doblar la rodilla y postrarse ante un pagano enemigo declarado de su pueblo? El ceremonial persa exigía, según Heródoto (7:134) Que los subditos doblaran la rodilla y se postraran delante del rey. A este ceremonial se acomodaba Mardoqueo todas cuantas veces se acercaba al monarca; pero rompe con él al tratarse de Aman, aunque lo hubiera mandado Asuero. Cuenta Heródoto (7:136) que los embajadores de Esparta, Espertíes y Bulis, se negaron, por motivos de dignidad, a rendir al rey Jerjes tales muestras de respeto. A los servidores del rey les manifestó Mardoqueo que su condición de judío no le permitía tales reverencias (3:4). Sin embargo, los judíos se postraban ante los reyes (1 Sam 24:9; 1 Re 1:23; 2:19; 2 Re 4:37) y otros superiores (Gen 23:7; 27:29; 33:3). El texto griego (13:12-14) atribuye la actitud de Mardoqueo al hecho de que Aman reclamaba para sí honores divinos. Según algunos autores (Vaccari, Stummer), cuando los dos verbos *doblar la rodilla* y *postrarse* van unidos (2 Crón 7:3; 22:29; Sal 22:30; 95:6), denotan un acto de adoración a Dios. De Ester (8:3) se dice que, al presentarse

ante el rey, “se echó a los pies de Asuero.” Otros exegetas explican que Mardoqueo se negó a rendir homenaje a Aman por tratarse de un amalecita, pueblo odiado por Israel; opinión esta que concuerda con el espíritu del libro, pero que no está respaldada por los hechos históricos. Considerada la índole del libro, creemos que Mardoqueo negóse a doblar su rodilla y postrarse ante un enemigo de su pueblo por motivos políticos y religiosos, arrostrando valientemente todas las consecuencias desagradables que pudieran surgir de semejante acto de insubordinación.

Fecha memorable (3:7).

⁷El mes primero, que es el mes de Nisán, en el duodécimo año del rey Asuero, se echó el “pur,” es decir, la suerte, ante Aman, de día en día y de mes en mes, hasta que salió el mes duodécimo, que es el mes de Adar.

Aman ha decidido destruir al pueblo judío. Sólo le faltaba determinar el día y el mes. Nos hallamos en el año 12 del reinado de Asuero (474 a.C.), cinco años después de la exaltación de Ester (2:16). Es muy probable que ignorase Aman la ascendencia judía de la reina Ester. Bajo la mirada de los dioses, como dice Luciano, echó Aman el pur, palabra extranjera, acaso académica: puru = suerte; o persa: *para* = pedazo, fragmento, que, según el autor hebraico, corresponde a *goral*¹. Es probable que la palabra pur sea una glosa introducida con el fin de señalar anticipadamente la etimología de la fiesta de Purim (9:24-26).

Aman delibera con Asuero (3:8-11).

⁸ Dijo entonces Aman al rey: “Hay en todas las provincias de tu reino un pueblo, disperso y separado de todos los otros pueblos, que tiene leyes diferentes de las de todos los otros y no guarda las leyes del rey. No conviene a los intereses del rey dejarlos en paz. ⁹ Si al rey le parece bien, escríbase orden de exterminarlos, y yo pesaré diez mil talentos de plata en manos de los superintendentes de la hacienda para que se ingresen en el tesoro real.” ¹⁰ Entonces el rey se quitó de la mano su anillo y se lo entregó a Aman, hijo de Hamedata, agagita, enemigo de los judíos, u y le dijo: “La plata que ofreces sea para ti, y para ti también ese pueblo, para que hagas con él lo que bien te parezca.”

Aman no puede por sí mismo desencadenar una persecución contra los judíos. Los reyes persas, en general, se mostraron tolerantes con las prácticas religiosas de los pueblos sometidos a su autoridad. Sólo en momentos de ira cometió Jerjes actos sacrílegos. Las acusaciones de Aman contra los judíos son lugares comunes que se manejan en todos los escritos de la época helenística: 1) viven segregados de los otros pueblos; 2) se rigen por leyes propias (Dan 1:8; Jdt 12:1); 3) no cumplen los decretos reales (Dan 3:8-12; Esdr 4:12-16). De ello concluye Aman que, por interés del rey y seguridad del imperio, no se les debe dejar en paz. De las acusaciones pasa Aman a solicitar del rey, empleando la fórmula habitual de cortesía (19), el exterminio del pueblo judío. Con el fin de compensar el erario real de la pérdida económica que acarrearía la matanza de los judíos, ofrece de su propio peculio la elevada cantidad de diez mil talentos de plata. En moneda moderna su oferta equivalía a dieciocho millones de dólares.

Publicación del edicto real (3:12-13).

¹² Fueron entonces llamados los secretarios del rey, el día trece del mes primero, y se

escribió todo lo que ordenaba Aman a los sátrapas del rey, a los gobernadores de todas las provincias y a los jefes de todos los pueblos, a cada provincia según su escritura y a cada pueblo según su lengua. Se escribió en nombre del rey Asuero y se sellaron las cartas con el anillo del rey.¹³ Fueron mandadas las cartas, por medio de los correos, a todas las provincias del rey, ordenando destruir, hacer perecer y matar a todos los judíos, jóvenes y viejos, niños y mujeres, en un solo día, el día trece del duodécimo mes, que es el mes de Adar, y que sus bienes fuesen dados al pillaje.

Para el día 13 de Nisán, día nefasto, que coincidía con la fiesta judía de Pascua (Ex 12:6), convocó Aman a los escribas reales (2:23; 8:9) para que copiaran el edicto contra los judíos que él les dictaría. El decreto real, sin embargo, surtiría su efecto el 13 del duodécimo mes. Las cartas dirigidas a las autoridades mencionadas fueron repartidas por los *harasim*, “los corredores.” Fueron los persas los que crearon un servicio perfecto de correos con el fin de comunicar el palacio real con los pueblos del inmenso imperio. Los empleados utilizaban caballos veloces para cubrir enormes distancias. Nada ni nadie podía detener al correo en el cumplimiento de su deber, ni los fenómenos atmosféricos ni la oscuridad de la noche. Para asegurar el servicio existían fortalezas y puestos militares junto a los puentes y las zonas fronterizas². Calcula Heródoto que un correo cubre la etapa (“*camino real*”) de Sardes a Susa en noventa días (5:53). La mención de un *correo rápido* en 8:10 parece indicar que Aman tenía mucho interés en que la orden llegara rápidamente a conocimiento de los que debían ejecutarla. Dios concedió a los judíos un largo lapso de tiempo para salvar sus vidas y poner sus bienes en lugar seguro.

Contenido de la carta (3:1-7).

¹ He aquí el texto de la carta: “El gran rey Artajerjes, a los gobernadores y a sus subordinados de las ciento veintisiete provincias, desde la India hasta la Etiopía, ordena lo que sigue: ² Aun cuando tenga el imperio de muchas naciones y haya subyugado toda la tierra, jamás he querido engreírme con la confianza del poder, sino gobernar con justicia y moderación, asegurando a mis vasallos una vida perpetuamente tranquila y procurando la quietud y seguridad del reino hasta los extremos confines, para que florezca la paz tan deseada de los hombres. ³ Consultando con mis consejeros cómo podría llevarse esto a cabo, uno de ellos, de nombre Aman, distinguido por su discreción acerca de mí, de lealtad bien probada, de firme fidelidad, que en el palacio real ocupa la segunda dignidad, ⁴ me ha dado a conocer la existencia de un pueblo que vive mezclado con todas las tribus de la tierra, odioso por sus leyes, opuesto a todas las naciones, que continuamente traspasa los mandatos de los reyes e impide que tengan efecto las medidas de gobierno por mí intachablemente ordenadas. ⁵ He averiguado también que esta nación vive totalmente aislada, siempre en abierta oposición con todo el género humano, y que al tenor de sus leyes observa un género de vida extraño, hostil a nuestros intereses, y comete los más perversos excesos para impedir el buen orden del reino. ⁶ En virtud de esto, os ordeno que todos los por mí señalados en las cartas de Aman, a quien he encomendado este negocio, siendo como es mi segundo padre, todos, con sus mujeres e hijos, sean de raíz exterminados por la espada de sus enemigos, sin misericordia ni piedad, el día catorce del mes duodécimo de Adar del presente año; ⁷ de suerte que los enemigos de ayer y de hoy en un solo día desciendan al infierno por muerte violenta, y para el tiempo venidero sea. nuestro gobierno estable y perfectamente tranquilo.”

La carta se ha conservado en griego mar, aliñado, con períodos más amplios y vocabulario más rico que el que figura en otras partes del libro. ¿Contribuye esta circunstancia a poner en duda su autenticidad? El contenido concuerda muy de cerca con la letra de Tolomeo IV, que aparece en 3 Mac 5:12-30. Salvo una palabra, el proemio es idéntico. Esta semejanza se explica, o bien porque ambos documentos proceden de la cancillería real, en que predominaba el estilo helénico, o porque el autor del libro la copió de 3 Mac 3:12-30. Al pueblo judío se lo manda *eis ton Aide*, al Hades, al *sheol* de los judíos (Gen 37:35), lugar en donde habitan los muertos y de donde no se sale jamás. Por su conducta merece que perezca de muerte violenta, considerada como un castigo de Dios. Si la carta no es auténtica críticamente, forma, sin embargo, parte del canon bíblico. Como el texto hebraico hablaba de cartas (3:12.14), que no se reproducían, quiso el autor suplir aquella laguna con la inserción de una cuyo contenido debía corresponder fundamentalmente con la que mandó Aman a los sátrapas y gobernadores.

Promulgación del decreto (3:14-15).

¹⁴ Las cartas encerraban una copia del edicto, que debía publicarse en cada provincia, invitando a los pueblos a estar apercebidos para aquel día.¹⁵ Los correos partieron apresuradamente, según la orden del rey. El edicto se publicó en Susa, en la ciudadela; y mientras el rey y Aman bebían, estaba la ciudad de Susa consternada.

A la carta dirigida a las autoridades provinciales acompañaba una copia (*patsegen*) del decreto real, que debía colocarse en lugar público, para que la población estuviera apercebida para el día de la matanza. Puede entenderse el texto en el sentido de que debían las autoridades sacar copias del decreto real y divulgarlo entre la población. La primera copia se fijó en la ciudadela de Susa, de modo que la noticia llegó pronto a la capital, sembrando el pánico entre la población judía. Entretanto, invitaba el rey a su fiel ministro a celebrar conjuntamente con sendas copas de vino el exterminio del pueblo judío.

Consternación de los judíos (4:1-3).

¹ Cuando supo Mardoqueo lo que pasaba, rasgó sus vestiduras, se vistió de saco y se cubrió de ceniza, y se fue por medio de la ciudad, dando fuertes, dolorosos gemidos,² y llegó hasta la puerta del rey, pues no era a nadie lícito entrar vestido de saco.³ En todas las provincias, dondequiera que llegó la orden del rey y su edicto, hubo entre los judíos gran desolación, y ayunaron y lloraron y clamaron, acostándose muchos sobre la ceniza y vestidos de saco.

Los judíos de Susa leyeron el decreto real que decidía su suerte, pero ignoraban otros detalles. En cambio, un secreto servicio de información había contado detalladamente a Mardoqueo la manera como Aman había arrancado al rey aquel decreto, la cantidad en metálico que había ofrecido al tesoro (4:7) y otros pormenores. Ya que Mardoqueo había provocado con su conducta arrogante la catástrofe que se avecinaba, justo era que tomara él la iniciativa para contrarrestar el golpe. Primeramente quiso asegurarse el apoyo de Ester. Para ello, en señal de profundo duelo, rasgó sus vestiduras, se vistió de saco, puso ceniza sobre su cabeza y, a grandes gritos lanzóse a la calle, caminando en dirección al palacio real. Por el hecho de andar Mardoqueo con hábitos de penitencia exteriorizando su dolor por la orden real, podía correr peligro su vida. Pero Aman, seguro de la presa, toleró que Mardoqueo continuase en su actitud (5:9-15). Los dioses, además,

habían ya fijado el día y mes en que debía actuar, y no era posible contravenir su voluntad (3:7) adelantando los acontecimientos.

La noticia en palacio (4:4-8).

⁴ Las doncellas de Ester y sus eunucos vinieron a decírselo. La reina se quedó muy atemorizada y mandó vestidos a Mardoqueo para que se los pusiese, quitándose el saco; pero él se negó a aceptarlos. ⁵ Entonces llamó Ester a Hatac, uno de los eunucos que había puesto cerca de ella el rey, y le mandó que fuera a preguntar a Mardoqueo qué era aquello y de dónde venía. ⁶ Fue Hatac a Mardoqueo, a la plaza de la ciudad, delante de la puerta del rey; ⁷ y Mardoqueo le contó lo que pasaba y le dio noticia de la suma que Aman había ofrecido entregar al tesoro del rey en pago del exterminio de los judíos. ⁸ Dio le también copia del edicto que se había publicado en Susa para exterminarlos, a fin de que se la enseñase a Ester y le diese cuenta de todo, y mandó a Ester presentarse al rey para pedirle gracia y pedirle por su pueblo.

Mardoqueo consiguió lo que se propuso: llegar a las puertas del palacio e interesar a la reina en el asunto. La extraña indumentaria y los gritos de dolor despertaron la curiosidad de los servidores de palacio, los cuales, al reconocer a Mardoqueo, y conociendo su parentesco con Ester, lo anunciaron a la reina. Esta, tras de ofrecer a Mardoqueo otros vestidos, trató de introducirlo en palacio, pues a nadie estaba permitido traspasar el umbral del palacio vestido de saco. Mardoqueo rehusó el ofrecimiento. No pudiendo convencerle, Ester dispuso que el eunuco Hatac se entrevistara con Mardoqueo para que éste le explicara lo que ocurría. Mardoqueo se lo contó al detalle, entregándole además una copia del edicto para que se lo diera a la reina. Terminó su entrevista con el eunuco exigiendo a la reina Ester que se presentara al rey e intercediera por el pueblo judío.

Mardoqueo exige obediencia (5:1-3).

¹ Le dijo que le mandaba que entrase al rey y le pidiese gracia para el pueblo: ² “Acuérdate de los días de tu abatimiento, cuando eras criada por mi mano; porque Aman, el primero después del rey, ha hablado contra nosotros para hacernos morir. ³ Invoca al Señor y habla al rey por nosotros; libranos de la muerte.”

Razones de conveniencia aconsejaban a Ester a tener en secreto su ascendencia judía (2:10.20); pero, ante el peligro que se cierne sobre su pueblo, debe posponer sus intereses propios al bien de la nación. Mardoqueo es el portavoz de los intereses de su nación. Al revés de la reina, que se siente desligada de la comunidad judía y busca preferentemente su comodidad.

Reparos de Ester (4:9-11).

⁹ Fue Hatac y comunicó a Ester lo que le había dicho Mardoqueo. ¹⁰ Ester encargó a Hatac que fuera a decir a Mardoqueo: ¹¹ “Todos los servidores del rey y todo el pueblo de las provincias del rey saben que hay una ley que castiga con pena de muerte a cualquiera, hombre o mujer, que entre al rey, al atrio interior, sin haber sido llamado; sólo se libra de la muerte aquel a quien el rey tiende su cetro de oro, y yo no he sido llamada por el rey desde hace treinta días.”

Ester invocó una ley conocida en Susa y provincias. En efecto, Dioces el Meda, según Heródoto (1:99), ordenó que nadie se presentara al rey si no había sido convocado previa y nominalmente. Esta ley fue confirmada por los monarcas de Persia ¹, que autorizaban a los particulares y corporaciones solicitar audiencia real. Tales medidas se dieron para mantener la figura real envuelta en un nimbo misterioso y para asegurar su vida contra los conspiradores ambiciosos. Era libre Ester de solicitar audiencia real; pero existía el temor de que el rey montara en cólera y tomara ocasión de ellos para repudiarla. El texto deja vislumbrar que su reputación había disminuido notablemente. Es probable que la verdadera reina fuera Amestris ², y que Ester ocupara un puesto secundario.

Sería amenaza de Mardoqueo (4:12-14).

¹² **Cuando recibió Mardoqueo la contestación de Ester, ¹³ mandó que le respondieran: “No vayas a creer tú que serás la única en escapar entre los judíos todos por estar en la casa del rey, ¹⁴ porque, si ahora callas y el socorro y la liberación viniera a los judíos de otra parte, tú y la casa de tu padre pereceríais. ¿Y quién sabe si no es precisamente para un tiempo como éste para lo que tú has llegado a la realeza?”**

Del verbo, en plural, “le respondieron,” se deduce que en esta ocasión intervinieron varios mensajeros. Se recrudence el forcejeo entre Ester, que trata de inhibirse, y Mardoqueo, que defiende y se identifica con la causa del pueblo. Mardoqueo le da a entender que, si cree peligroso presentarse ante el rey, no lo es menos cruzarse de brazos y dejar que la historia siga su curso. Porque, tarde o temprano, conocerá Aman la nacionalidad de Ester, y entonces es posible que se vea envuelta en el exterminio general. No vaya tampoco a pensar que recibirá del rey un trato de favor, porque los monarcas persas repudiaban por cualquier motivo aun las mismas esposas que fueron en un tiempo las favoritas. La marea antijudía podría penetrar incluso en el mismo palacio real. Por otra parte, sabe Mardoqueo que el pueblo judío no puede perecer, porque Dios no permitirá que su pueblo desaparezca de la faz de la tierra. Si Ester se niega a actuar, la salvación surgirá de otra parte. No piensa Mardoqueo en una ayuda militar de otra nación, sino en la providencia de Dios, que vela por su pueblo predilecto. En la literatura rabínica aparece el término *rnaqom*, lugar, para designar a Dios. De esta manera, al decir el autor que la salvación vendrá de otro *lugar*, quiere expresar que, en todo caso, se encargará Dios de proteger a su pueblo. Finalmente, está convencido Mardoqueo que la elevación de Ester a la categoría de reina la dispuso Dios en previsión de la situación actual. La forma interrogativa equivale aquí a una afirmación. Si Ester no sabe leer en el curso providencial de la historia, demuestra que la vida muelle de palacio le ha hecho olvidar la verdad de que Dios levanta y humilla las personas a su antojo y de que todos los hilos de los acontecimientos están en sus

Ester en acción (4:15-17).

¹⁵ **Ester mandó decir a Mardoqueo: ¹⁶ “Ve y reúne a los judíos todos de Susa y ayunad por mí, sin comer ni beber por tres días, ni de noche ni de día. Yo también ayunaré igualmente con mis doncellas, y después iré al rey, a pesar de la ley, y si he de morir, moriré.” ¹⁷ Mardoqueo se fue e hizo lo que Ester le había mandado.**

Los argumentos de Mardoqueo la convencen, y Ester decide presentarse ante el rey. Pero, como la misión es difícil y pone en peligro su vida, necesita de la ayuda espiritual de los judíos residentes en Susa, de los cuales era Mardoqueo el elemento más destacado. Con el ayuno quería

Ester que Dios se acordara de su pueblo (2 Sam 12:16; 2 Re 21:27); que tuviera compasión de él y alejara el peligro que se cernía sobre la nación judía (Jdt 4:13; 1 Crón 20:3). Ester ayunará también tres días (Ex 19:10-16; Jos 1:11), en compañía de sus doncellas, que o bien eran de origen judío o se habían convertido al judaísmo.

Tomadas estas medidas de orden espiritual, decide Ester presentarse al rey, resignándose a morir en el caso de que su misión fracasara. No espera ella triunfar por su belleza y encantos femeniles, sino con la ayuda del cielo. En la historia que refiere Heródoto (3:68-78) sobre el descubrimiento del fraude del falso Smerdis y la matanza de magos que siguió, Otanes pide a su hija Fedima, concubina de Smerdis, que lleve a cabo una misión parecida a la de Ester. Con peligro de su vida, Fedima decidió informar a su padre sobre la personalidad del usurpador, asegurando de esta manera el restablecimiento de la dinastía persa.

Oración de Mardoqueo (13:8-18).

⁸ Y oró al Señor, haciendo memoria de todas sus obras, ⁹ diciendo: “Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nadie podrá oponerse si quisieres salvar a Israel: ¹⁰ Tú, que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo los cielos, n tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte. ¹² Tú lo sabes todo; tú sabes, Señor, que no por orgullo, ni por altivez, ni por vanagloria hice yo esto de no adorar al orgullo Aman; ¹³ que de buena gana besaría las huellas de sus pies por la salud de Israel; ¹⁴ que yo hice esto por no poner la gloria del hombre por encima de la gloria de Dios; que no adoraré a nadie fuera de ti, mi Señor, y que obrando así no lo hago por altivez. ¹⁵ Ahora, pues, Señor, mi Dios y mi Rey, Dios de Abraham, perdona a tu pueblo cuando ponen en nosotros los ojos para nuestra perdición, con el ansia de destruir tu antigua heredad. ¹⁶ No echés en olvido esta tu porción, que para ti rescataste de la tierra de Egipto. ¹⁷ Escucha mi plegaria y muéstrate propicio a tu heredad; vuelve nuestro duelo en alegría para que viviendo cantemos, Señor, himnos a tu gloria, y no cierras, Señor, la boca de los que te alaban.” ¹⁸ Y todo Israel clamó con toda su fuerza, porque tenían la muerte a la vista.

Una vez llegados a un acuerdo, Ester y Mardoqueo pusieron manos a la obra. El texto griego recoge las oraciones que pronunciaron ambos antes de emprender la difícil tarea de desvirtuar el decreto real. Una vez terminado el himno de alabanza y habiendo justificado su conducta, pide Mardoqueo clemencia para su pueblo. El ayuno colectivo de Susa demuestra que, si hasta el presente han sido infieles a su Dios, quieren ahora expiar su pecado con la penitencia. Si Israel desaparece bajo la espada de Aman, no habrá nadie en adelante que cante himnos a Yahvé, “pues en la muerte no se hace ya memoria de ti; en el sepulcro, ¿quién te alabará?” (Sal 6:6). Los otros pueblos tienen sus propios dioses y, por lo mismo, no se acordarán de Yahvé.

Ester en traje de penitencia (14:1-2).

¹ La reina Ester, presa de mortal angustia, acudió al Señor, ² y, despojándose de sus vestidos de corte, se vistió de angustia y duelo, y, en vez de los ricos perfumes, se cubrió la cabeza de polvo y ceniza, mortificando duramente su cuerpo, dejando caer en desorden las trenzas de su cabellera sobre aquellas partes que cubría antes con graciosos atavíos.

A tono con la gravedad de las circunstancias, pone Ester en juego las muestras de dolor en uso entre los antiguos. Como señal de duelo, hombres y mujeres cortaban su cabellera (Am 8:10; 3:17. 24; 15:2; 22:12, etc.); pero no recurrió Ester a este medio, en vistas de que debía presentarse ante el rey dentro de día y medio. Sin embargo, sacrificó el orgullo de su cabellera, dejándola caer en desorden sobre su rostro y busto, tapando con ello lo que antes fue trono de su hermosura.

- 1 Heródoto, 1:33.
- 2 *Cyrop.* VIII 8:18.
- 3 Heródoto, 5:18; 29:110.
- 4 Heródoto, 1:8-12.
- 5 *Coniugalia praecepta* 16.
- 1 Heródoto, 3:69.
- 2 Heródoto, 3:159; Est 4:43; 5J4! 6:4; 7:9-10; 8,7; 9:13.14-25; Esdr 6,11.
- 3 Heródoto, 7:100; 8:85.
- 1 A. Bea, *De origine vocis* “pur”; B Q (1930) 198-199.
- 2 Herodoto, 8:98; Jenofonte, *Cyr.* 8,6.17.
- 1 Heródoto, 3:72.77.84-
- 2 Heródoto, 7:61.114.

Plegaria de Ester.

En esta larga oración podemos distinguir los siguientes elementos: 1) exordio (v.3-4); 2) pasado y presente de Israel (v.5-7); 3) designios de los enemigos (v.8-10); 4) peticiones: castigar a los enemigos (v.11); salvar al pueblo (v. 13-14), alegando sus buenas intenciones (v.15-18); conclusión (v.19).

Exordio (14:3-4).

³ **Y oró al Señor, Dios de Israel, diciendo: “Señor mío, tú, que eres nuestro único Rey, socórreme a mí, desolada, que no tengo ayuda sino en tí, ⁴ porque se acerca el peligro.**

Confiesa Ester que Yahvé es el único Rey de Israel, el único Dios que merece tal nombre. Cualquier hombre o mujer que osare entrar al atrio interior del palacio sin haber sido llamado, incurría en la pena de muerte. Ester estaba decidida a hacerlo, y sabe que, si Dios no está con ella, morirá dentro de unas horas.

Pasado y presente de Israel (14:5-7).

⁵ **Desde que nací he oído en la tribu de mi familia que tú, Señor, escogiste a Israel entre todas las naciones y a nuestros padres entre todos sus progenitores por heredad perpetua, y que les cumpliste cuanto les habías prometido. ⁶ Ahora nosotros hemos pecado delante de ti y tú nos entregaste en poder de nuestros enemigos ⁷ en castigo de haber adorado a sus dioses. Justo eres, Señor.**

Era Ester de la tribu de Benjamín. Se inculcaba a los niños de Israel la idea de que pertenecían a un pueblo que Dios había elegido para sí (Jos 24:2-3; Ez 20:5).

Designios de los gentiles (14:8-10).

“⁸ Mas ellos no se contentan con imponernos dura servidumbre, y han puesto sus manos sobre las manos de sus ídolos, ⁹ jurando anular las promesas de tu boca, borrar tu heredad, cerrar la boca de los que te alaban, extinguir la gloria de tu casa y de tu altar, ¹⁰ abrir la boca de los gentiles para celebrar las proezas de sus ídolos y hacer que un rey de carne sea por esto ensalzado para siempre.”

Este estado de pecado en que se encuentra Israel ha envalentonado a los gentiles, que han decidido borrar definitivamente su memoria y anular las promesas que un tiempo le hizo Yahvé. A ello se han obligado con juramento, “colocando sus manos sobre sus ídolos,” como actualmente se jura con las manos sobre los santos Evangelios. Es más, pretenden que, al exterminar a Israel, acabarán también con su Dios, celebrando ellos las proezas de sus ídolos y concediendo honores divinos “a un rey de carne.” Así, pues, la ruina de Israel significa el término del reinado de Yahvé sobre el mundo.

Peticiones (14:11-19).

¹¹ No entregues, Señor, tu cetro a los que nada son, ni se rían de nuestra caída; antes bien, haz que sus consejos se vuelvan contra ellos; haz para todos escarmiento al autor de esta guerra contra nosotros; ¹² acuérdate de nosotros, Señor; date a conocer en el día de nuestra tribulación y fortaléceme, Rey de los dioses, Dominador de todo poder. ¹³ Pon en mis labios palabras apropiadas en presencia del león y muda su corazón en odio al que nos hace la guerra para ruina suya y de sus parciales. ¹⁴ Líbrame con tu mano y ayúdame a mí, que estoy sola y no tengo sino a ti, Señor. ¹⁵ Tú lo sabes todo y sabes, por tanto, cómo aborrezco la gloria de los inicuos y detesto el lecho de los incircuncisos y de todos los extraños. ¹⁶ Tú conoces que sólo por necesidad estoy donde estoy, que detesto las señales de mi gloria que llevo sobre la cabeza en los días de mi pública presentación; que las abomino como paño de menstruación; que no las llevo en mis días de retiro; ¹⁷ que no ha participado tu sierva de la mesa de Aman, ni aprecio los banquetes del rey, ni bebo el vino de las libaciones; ¹⁸ que no ha tenido tu sierva día alegre, desde el día de su encumbramiento hasta hoy, sino en ti, Señor, Dios de Abraham. ¹⁹ ¡ Oh Dios sobre todos fuerte! oye la voz de los desamparados y líbranos del poder de los perversos, líbrame a mí de todo mal.”

Pide Ester a Dios castigue la insolencia de los que pretenden quitarle el cetro para entregárselo a los ídolos, a los que “nada son” (Sal 96:5; 1 Cor 8:4-10). No permita Dios que los paganos se rían de El y de su pueblo (Sal 70:2-4; 71:10-13), ni que Aman, su enemigo encarnizado, lleve a término sus planes. Esta oración de Ester no se encuentra en el texto hebraico. La ardiente devoción que demuestra en ella no se armoniza con su resistencia a intervenir en favor del pueblo (c.4), más interesada en conservar su puesto que en ayudar a sus hermanos los judíos. La intervención decidida de Mardoqueo logró despertar los sentimientos religiosos, que yacían, acaso aletargados, en su corazón; es de creer que durante los años que estuvo bajo la tutela de Mardoqueo recibió una educación religiosa y patriótica muy sólida, que reaparece en este trance definitivo.

En la guarida del león (15:4-9a).

⁴ El día tercero, así que acabó su oración, se despojó de sus hábitos de penitencia y se vistió de gala. ⁵ Y así, espléndidamente aderezada e invocando a su Dios y Salvador, testigo de todas las cosas humanas, tomó a dos de sus siervas, ⁶ apoyándose en una de ellas, como quien no puede, de puro delicada, sostenerse, ⁷ mientras la otra la seguía, llevando la cola de su manto. ⁸ Aparecía enteramente hermosa, el rostro sonrosado, alegre y como encendido de amor, mas el corazón oprimido por el miedo. ^{9a} Y, atravesando todas las puertas, se detuvo delante del rey.”

El autor griego dramatiza la escena, que refiere escueta y sobriamente el texto hebreo (5:1ss). El día tercero determinó presentarse al rey. **Su confianza en Dios era ilimitada, pero no pudo impedir que le asaltase el miedo.** La oveja se iba a enfrentar con el lobo.

Ante el rey (15:9-19).

^{9b} Hallábase éste sentado en su trono, vestido con todo el aparato de su majestad, cubierto de oro y piedras preciosas, y aparecía en gran manera terrible. ¹⁰ Levantando el rostro radiante de su majestad, en el colmo de su ira, dirigió su mirada, y al punto la reina se desmayó, y, demudado el rostro, se dejó caer sobre la sierva que la acompañaba. ⁿ Pero mudó Dios el espíritu del rey en mansedumbre, y, asustado, se levantó de su trono y la puso sobre sus rodillas hasta que ella volvió en sí. La consolaba con blandas palabras, ¹² diciendo: “¿Qué es esto, Ester? Yo soy tu hermano, cobra ánimo. ¹³ No, no morirás, que mi mandato es para el común de las gentes. ¹⁴ Acércate.” ¹⁵ Y, tomando el cetro de oro, la tocó en el cuello y la besó, diciendo: “Habíame.” ¹⁶ Y ella le dijo: “Te vi, señor, como a un ángel de Dios, y mi corazón quedó turbado ante el temor de tu majestad, ¹⁷ pues eres, señor, admirable y tu rostro está lleno de dignidad.” ¹⁸ Y mientras hablaba, volvió a caer desmayada. ¹⁹ Turbóse el rey, y toda la servidumbre la atendía.

La belleza encantadora de Ester no pudo impedir que a su aparición le lanzara el rey una mirada “en el colmo de su ira”; pero la feminidad de la reina, que tiembla y se desvanece a tiempo ante la actitud viril del monarca, triunfó plenamente. El texto **atribuye a Dios el cambio radical** operado en el ánimo del rey. Ester compara a Asuero **a un ángel de Dios** (1 Sam 29:9; 2 Sam 14:17-20), ante cuya vista tiemblan los hombres (Dan 8:17-18; 10:5-10). Otro desmayo de la reina turbó al rey, que pidió auxilio a la servidumbre. El texto que acabamos de comentar es una paráfrasis del siguiente pasaje del original hebraico,

Petición de Ester (5:1-5).

¹ Al tercer día, Ester se vistió sus vestiduras reales y se presentó en el atrio interior de la casa, delante del aposento del rey. Estaba éste sentado en su real trono, en el palacio real, enfrente de la entrada; ² y cuando vio a la reina Ester en pie, en el atrio, halló ésta gracia a sus ojos y tendió sobre ella el rey el cetro de oro que tenía en su mano, ³ y le dijo: “¿Qué tienes, reina Ester, y qué es lo que quieres? Aunque fuera la mitad de mi reino, te sería otorgada.” ⁴ Ester respondió: “Si al rey le place, venga hoy el rey con Aman a un festín que yo le he preparado.” ^{5a} El rey dijo: “Id a

llamar a Aman, como lo desea Ester.”

Se dice que tres días después presentóse Ester ante el rey. El día tercero tiene un valor simbólico en la Biblia (Gen 22:4; Ex 19:16; Jos 1:11; Os 6:2). La reina avanzó majestuosa hacia el atrio interior, desde donde se divisaba el trono, deteniéndose ante el departamento real. Del texto puede deducirse que Ester, desde allí, pidió audiencia a Asuero, que se la concedió. La petición de Ester podía parecer al rey de escasa trascendencia e interpretarla como un capricho de la soberana, pero, en realidad, tenía un alcance capaz de cambiar totalmente la escena. Así lo comprendió la sagacidad del rey, como aparece por 5:6, intuyendo que la proposición de Ester ocultaba algo que rebasaba el significado de sus palabras.

El primer festín (5:5-8).

^{5b} Fue el rey con Aman al festín que había preparado Ester, y durante él ⁶ dijo el rey a Ester: “¿Qué es lo que pides? Todo te será concedido. ¿Qué deceas? Aunque fuera la mitad de mi reino, la tendrías.” ⁷ Ester respondió: “He aquí lo que pido y lo que deseo: ⁸ Si he hallado gracia a los ojos del rey y si place al rey concederme mi petición y satisfacer mi deseo, que vuelva el rey con Aman al banquete que yo les prepararé, y mañana yo daré la respuesta al rey según su mandato.”

El rey invita a Ester a que abra su corazón. Espera que con ocasión del festín abra Ester su boca y vacíe todo cuanto le acongoja. Dice el texto hebraico que preguntó Asuero a la reina “en el festín del vino,” a saber, hacia finales del banquete, en que el vino alegraba a los invitados y soltaba su lengua ¹. La respuesta de Ester está encaminada a diferir el desenlace del drama. En el caso de denunciar a Aman, en esta ocasión no tendría lugar el encubrimiento de Mardoqueo y la humillación de Aman.

Contrariedad y alborozo de Aman (5:9-14).

⁹ Aman salió aquel día gozoso y lleno de contento su corazón; pero, cuando vio a la puerta del rey a Mardoqueo, que no se levantó ni se movió a su paso, se llenó de ira contra Mardoqueo. ¹⁰ Supo, sin embargo, contenerse, y se fue a su casa. Luego mandó a buscar a sus amigos y a Zeres, su mujer; ¹¹ y Aman les habló de la grandeza de sus riquezas, del número de sus hijos, de todo cuanto había hecho el rey para engrandecerle dándole el primer lugar, por encima de los jefes y los servidores del rey. ¹² Y añadió: “Sólo a mí ha invitado la reina Ester al banquete que ha dado al rey, y me ha invitado además para mañana en su casa con el rey. ¹³ Pero todo esto no es nada para mí mientras vea a Mardoqueo el judío sentado a la puerta del rey.” ¹⁴ Zeres, su mujer, y todos sus amigos le dijeron: “Prepara una horca de cincuenta codos de alta, y mañana por la mañana pide al rey que sea colgado en ella Mardoqueo, y luego te irás satisfecho al festín con el rey.” Agradó a Aman el consejo y mandó preparar la horca.

Salía Aman del banquete alegre y con buen humor (*tob leb*, 1 Sam 25:36), cuando divisó a Mardoqueo ocupando de nuevo su puesto junto a la puerta real (2:19-21; 3:2; 5:13; 6:10-12). También él había acabado los días de penitencia y, como tenía de costumbre, no se levantó ni se movió al pasar el primer ministro (3:1-5). Zeres y los consejeros recomiendan a Aman cuelgue de una horca (2:23; 6:4; 7:9; 8:7; 9:13) a Mardoqueo. Parece exagerada la altura de cincuenta codos,

que corresponde a veinticinco metros. Una muerte inminente amenaza a Mardoqueo, por cuanto puede Aman pedir al rey que se anticipe la fecha señalada para la ejecución de Mardoqueo, reservando para el día y mes señalado por la suerte el exterminio del pueblo judío. El término *Zeres* es de origen iraní, y significa la *dorada*, la de los cabellos de oro ².

El insomnio del rey (6:1-5).

¹ Aquella noche, no pudiendo el rey conciliar bien el sueño, hizo que le llevaran el libro de los anales, las crónicas; y leyéndolas ante el rey, ² hallóse escrito lo que había revelado Mardoqueo, descubriendo que Bigtán y Teres, los dos eunucos del rey, guardias del atrio, habían querido llevar su mano sobre el rey Asuero. ³ El rey preguntó: “¿Qué honores y distinciones se han concedido por esto a Mardoqueo?” “Ninguna ha recibido,” respondieron los servidores. ⁴ Entonces dijo el rey: “¿Quién está en el atrio?” Aman había venido al atrio exterior de la casa para pedir al rey que mandara colgar a Mardoqueo de la horca que le había preparado. ⁵ Los servidores le respondieron: “Ahí está Aman en el atrio.” Y dijo el rey: “Que entre.”

No es probable que los sucesos del día narrados en el capítulo anterior quitaran el sueño a un monarca acostumbrado a resolver negocios mucho más trascendentales. El texto griego expresa claramente lo que aparece de manera velada en el original hebraico. No es de extrañar que al rey se le antojara llenar las horas de insomnio con la lectura de las crónicas de su reinado (2:23; 10:2; Esdr 4:15), aunque tuviera al alcance otros pasatiempos. Del atentado de los dos eunucos se habla en 2:21-23. El texto hebreo ignora, o al menos no menciona, la recompensa que recibió Mardoqueo por sus servicios (12:5).

Asuero se aconseja con Aman (6:6-11).

⁶ Entró Aman, y el rey le dijo: “¿Qué ha de hacerse con aquel a quien el rey quiere honrar?” Aman se dijo a sí mismo: “¿A quién otro ha de querer honrar el rey?” ⁷ Y contestó: “Para honrar a quien el rey quiere honrar, ⁸ habrán de tomarse las vestiduras reales que se viste el rey, y el caballo en que el rey cabalga, y la corona real que ciñe su cabeza, ⁹ y dar el vestido, el caballo y la corona a uno de los más nobles príncipes del rey, para que vistan a aquel a quien el rey quiere honrar, y, llevándole en el caballo por la plaza de la ciudad, vayan pregonando ante él: Así se hace con el hombre a quien el rey quiere honrar.” ¹⁰ El rey dijo a Aman: “Coge luego el vestido y el caballo, como has dicho, y haz eso con Mardoqueo el judío que se sienta a la puerta del rey. No omitas nada de cuanto has dicho.” ¹¹ Cogió Aman el vestido, vistió a Mardoqueo y le paseó a caballo por la plaza de la ciudad gritando delante de él: “Así se hace con el hombre a quien el rey quiere honrar.”

Solían los reyes persas recompensar espléndidamente a sus bienhechores. Según Herodoto (8:85), había en Persia unos hombres llamados *orosangai*, bienhechores del rey. Aman gozaba de la confianza real, y por lo mismo le admite en su presencia sin necesidad de pedir audiencia. Ni que decir cabe que su ida a palacio en aquellas primeras horas del día fue por disposición providencial de Dios. Nótese que el rey no nombra a Mardoqueo al pedir su parecer a Aman. El autor del libro cuenta los hechos con reticencias y palabras equívocas para hacer más apasionante la narración. Es difícil creer que Aman propusiera al rey se concedieran honores reales a aquel a quien el rey quería honrar. No puede concebirse que el orgullo llevara a Aman a proponer tales

honoros a un ministro de la corona. Aman cumple la orden de Asuero (v.10-11). En la respuesta hace el rey hincapié en que no se omita ningún detalle del ceremonial que le ha propuesto. Sabe el rey que Mardoqueo se hallaba habitualmente en la puerta del palacio real (2:19; 3:2; 5:9).

Aman, corrido (6:12-14).

¹² Volvióse Mardoqueo a la puerta del rey, y Aman se fue corriendo a su casa, desolado y cubierta la cabeza. ¹³ Contó Aman a Zeres y a todos sus amigos todo lo que le había sucedido, y sus amigos y Zeres, su mujer, le dijeron: “Si el Mardoqueo ese, delante del cual has comenzado a caer, es de la raza de los judíos, no le vencerás; antes de cierto sucumbirás ante él.” ¹⁴ Y cuando todavía estaba ella hablando, vinieron los eunucos del rey y se lo llevaron apresuradamente a Aman al festín que Ester había preparado.

El autor ama los contrastes. Mardoqueo vuelve a la puerta real, confiado más que nunca en el éxito de las gestiones que ha emprendido Ester; Aman, corrido, marcha a su casa a ocultar la humillación que ha sufrido, ¡Qué diferencia entre ayer y hoy! Sus amigos y aun su mujer le predicen la derrota. El presagio de Zeres iba a cumplirse fatalmente y más pronto de cuanto podía sospechar. La presencia de los eunucos en casa, llevándose apresuradamente a Aman, indica que el desenlace final se aproxima. El banquete que antes esperaba con ansia (5:14), será el anzuelo en el que quedará prendido. Entre el primer banquete y el segundo corre el espacio de veinticuatro horas. Por lo cual vemos difícil que en tan poco tiempo se hayan podido desarrollar los acontecimientos que se narran en el capítulo 6.

Petición de la reina (7:1-4).

¹ Fueron el rey y Aman al banquete a casa de Ester. ² El segundo día dijo el rey a Ester otra vez durante el festín: “¿Cuál es tu petición, reina Ester? Te será concedida. ¿Qué es lo que deseas? Aunque fuera la mitad de mi reino, la tendrías.” ³ La reina Ester respondió: “Si he hallado gracia a tus ojos, ¡oh rey! y si el rey lo cree bueno, concédeme la vida mía: he ahí mi petición, y salva a mi pueblo: he ahí mi deseo. ⁴ Porque estamos vendidos yo y mi pueblo para ser exterminados, degollados, aniquilados. Si siquiera fuéramos vendidos por esclavos y siervos, me callaría, aunque no compensaría el enemigo al rey el perjuicio que le haría.”

Corría el segundo día del banquete. Una vez servida la comida, empezóse a escanciar el vino (5:6). Barruntaba el rey que Ester ocultaba algo muy interesante en su corazón, que no se atrevía a manifestar. Conforme a la pregunta del rey (v.2), Ester pide que se le conceda la vida y manifiesta el deseo de que viva también su pueblo. La noticia de que su vida estaba en peligro debió de impresionar al rey. ¿Es posible que perezca la reina que Asuero ama, y a la cual permitió el acceso espontáneo a sus aposentos sin que le aplicara la ley? Ester resume el contenido del decreto, que conocía a través de Mardoqueo (4:8). Ella y su pueblo están vendidos por el precio de diez mil talentos (4:7); corren peligro de ser exterminados, degollados, aniquilados; tres verbos que se empleaban en el mencionado decreto (3:13). Aman había invocado motivos de Estado para matar a los judíos. Ester, en respuesta a las sugerencias de Aman (3:8), hace ver en primer lugar las desventajas políticas y económicas que supone tal medida.

Ester delata al traidor.

⁵ Tomó el rey Asuero la palabra y dijo a Ester: “¿Quién es y dónde está el que eso se propone hacer?” ⁶Y Ester le respondió: “El opresor, el enemigo, es Aman, ese malvado.” Aman se sobrecogió de terror ante el rey y la reina. ⁷ El rey, en su ira, se levantó y se salió del banquete para ir al jardín del palacio, y Aman se quedó para pedir la gracia de la vida a la reina Ester, porque veía bien que su pérdida estaba resuelta en el ánimo del rey.

Asuero montó en cólera y quiso saber quién se había atrevido a proponer semejante despropósito. Es imposible que el rey no recordara la existencia del decreto contra los judíos y su contenido, al menos en líneas generales. El autor sagrado no describe la escena tal como sucedió realmente, sino de una manera dramática, buscando para ello el procedimiento literario que más impresionara al lector. No revela Ester el nombre del conspirador ni da a entender que se trata de una persona concreta, individual. Pero el rey, en su respuesta, se interesa inmediatamente por el nombre del traidor, queriendo averiguar su paradero. La pregunta del rey está formulada en relación al contexto siguiente. ¿Quiere saber quién es el opresor de los judíos y el que atenta contra los intereses económicos de la nación? Ahí lo tiene; a su lado está, banqueteeando con él y gozando de su amplia confianza. Podía el rey repetir: “Si un enemigo me agraviara, de buena gana le sufriría. Si quien me odia se me alzara, de él me pondría a cubierto; pero eres tú, un otro yo, mi amigo, mi íntimo (Sal 55:15), quien acecha contra mí.” El episodio recuerda el momento en que Cristo desenmascara al traidor (Mt 26:23). No pudiendo el rey soportar la presencia de Aman, salióse al jardín. Aman se sobrecogió de temor: Ester le había señalado con su nombre. Ante ella aparecía como opresor y enemigo de su raza; ante el rey, como enemigo de la prosperidad del imperio. Si Aman hubiera conocido la ascendencia de Ester, ¿se hubiera atrevido a implorar del rey el exterminio de los judíos? El autor ha logrado dramatizar la escena, aunque deja en el aire algunas cuestiones. Por la actitud del rey comprendió Aman que su suerte estaba echada; sólo la intervención de la reina podía salvarlo. Pero ¿cómo atreverse a pedir perdón a Ester, cuya pérdida tramaba?

Fin de Aman (7:8-10).

⁸ Cuando volvió el rey del jardín del palacio a la sala del banquete, vio a Aman, que se había precipitado hacia el lecho sobre el cual estaba Ester, y dijo: “¿Qué! ¿Será que pretende también hacer violencia a la reina en mi casa, en el palacio?” En cuanto salieron estas palabras de la boca del rey, cubrieron el rostro de Aman; ⁹ y Harbona, uno de los eunucos, dijo en presencia del rey: “En casa de Aman hay una horca, alta de cincuenta codos, que Aman ha preparado para Mardoqueo, el que habló para bien del rey.” El rey dijo: “Que cuelguen de ella a Aman.” ¹⁰ Y fue colgado Aman de la horca que él había preparado para Mardoqueo, y se aplacó la ira del rey.

Recuperada la serenidad, entró de nuevo Asuero en la sala. Al ver a Aman postrado a los pies de la reina, montó en cólera. El texto hebreo supone que la reina estaba tumbada sobre el diván; Aman, a sus pies, imploraba clemencia. El texto griego añade: “Suplicaba perdón cogido a las rodillas de la reina.” No es que Aman tuviera intenciones menos rectas; no era el momento más apropiado para ello; pero la gravedad de la situación le hizo olvidar las reglas de la etiqueta.

Puede darse también que el autor sagrado haya consignado esta circunstancia insólita para amonontonar nuevos delitos sobre el odiado Aman. A este crimen se añadió otro: el de haber preparado una horca para colgar de ella a Mardoqueo, a quien el rey acababa de honrar. Harbona (1:10) conocía el hecho y lo delata al rey, quien, avaro en palabras, ordena “que cuelguen de ella a Aman.” Cambio total de escena: el rey se apacigua, Ester celebra su triunfo, Mardoqueo ve desaparecer a su enemigo. A la tempestad sucede la calma; al temor, la confianza. Una vez más reaparece en este texto el tema bíblico de la rehabilitación del justo y oprimido (Prov 11:8; 26:27; 28:10; Eze 10:8; Eci 27:26; Sal 7:16, etc.)¹

Exaltación de Mardoqueo (8:1-2).

¹ Aquel mismo día, el rey Asuero dio a Ester la casa de Aman, el enemigo de los judíos; y Mardoqueo fue presentado al rey, pues le había dado a conocer Ester el parentesco que a él le unía. ² Quitóse el rey el anillo que había retirado a Aman y se lo dio a Mardoqueo. Ester, por su parte, estableció a Mardoqueo en la casa de Aman.

Los acontecimientos se precipitan de manera asombrosa. El rey, voluble, brusco y expeditivo en sus negocios, se deja fácilmente llevar por el último que le habla, aunque sean sus cortesanos (1:21; 5:5; 6:10; 7:5). En un día cambia de favorito, dando muerte al que ocupaba el segundo lugar en el reino y elevando al mismo rango a un empleado de la puerta real. A Asuero le duele la traición de Aman. A más de condenarle a muerte, dispone que Mardoqueo administre en adelante los bienes de la casa de Aman (Gen 39:4; 44:1-4; 1 Re 13:8) y vigile los movimientos de sus familiares hasta que la justicia disponga de otra cosa. Aman era rico (5:11) y tenía muchos hijos (9:10). Según las leyes i, la propiedad de los ajusticiados pasaba al Estado. El rey entrega la casa de Aman a Ester como prueba de confianza, y ésta la traspasa a Mardoqueo. Empiezan los judíos a enriquecerse a costa de su enemigo.

Ester intercede por su pueblo (8:3-6).

³ Volvió después Ester a hablar al rey y, echándose a sus pies llorando, le suplicó impidiera los efectos de la maldad de Aman, agagita, y la realización de sus proyectos contra los judíos. ⁴ El rey tendió a Ester el cetro de oro, y ésta se levantó, quedándose en pie delante del rey, ⁵ y le dijo: “Si al rey le place y si le parece justo mi ruego, y si soy grata a sus ojos, escriba revocando las cartas inspiradas por Aman, hijo de Hamedata, agagita, y escritas por él para exterminar a los judíos que hay en todas las provincias del rey, ⁶ porque ¿cómo podría yo ver que el infortunio alcanzara a mi pueblo? ¿Cómo podría ver el exterminio de mi raza?”

Ester y Mardoqueo estaban a salvo, pero era menester revocar el edicto de exterminio que pesaba sobre el pueblo judío desparramado por todo el imperio. El patriotismo de Ester se manifiesta de nuevo al presentarse por segunda vez al monarca sin haber sido llamada previamente. Por un artificio literario manifiesto, todo el capítulo 8 es una repetición, casi palabra por palabra, de lo dicho en 3:8-4:4, pero a la inversa. El paralelismo es perfecto entre la conducta de Aman en sus relaciones con el rey, la intervención de Ester para liberar al pueblo y las gestiones hechas por Mardoqueo. Señalamos las siguientes equivalencias: 8,5b-8 = 3:8-11; 8:9-12 = 3:12-13; 8:13-14 = 3:14-15; 8:15-17; 4:1-4.

El rey, bien dispuesto (8:7-8).

¹ El rey Asuero dijo a la reina Ester y al judío Mardoqueo: “Yo he dado a Ester la casa de Aman y él ha sido colgado de la horca por haber extendido la mano contra los judíos. ⁸ Escribid, pues, en favor de los judíos lo que bien os parezca en nombre del rey, y selladlo con el anillo del rey, porque edicto escrito en nombre del rey y sellado con el anillo del rey, no puede ser revocado.”

Asuero se encuentra en situación embarazosa. Se ha puesto incondicionalmente de parte de Ester y Mardoqueo. Pero, como el edicto era irrevocable por llevar el sello real (Dan 6:9; 13; 16), sugiere que se busque una solución para neutralizar con otro lo que se prescribía en el primero. La solución consistió en otorgar a los judíos autorización y medios no sólo para repeler la agresión, contando con el apoyo de los órganos gubernativos, sino para vengarse de sus enemigos.

Manos a la obra (8:9-10).

⁹ Fueron entonces llamados los secretarios del rey el día veintitrés del mes tercero, que es el mes de Siyán; y se escribió, conforme a lo que fue ordenado por Mardoqueo, a los judíos, a los sátrapas, a los gobernadores y a los jefes de las ciento veintisiete provincias, desde la India a la Etiopía, a cada provincia según su escritura y a cada pueblo según su lengua, y a los judíos según su escritura y su lengua. ¹⁰ Se escribió en nombre del rey Asuero y se selló con el anillo del rey. Enviáronse las cartas por correos montados en ligeros caballos procedentes de los potreros reales.

Esta sección corresponde exactamente a 3:12-15. La diferencia principal está en que el remitente es Mardoqueo; entre los destinatarios se mencionan los judíos. Antes eran ellos las víctimas. Estamos en el mes de Si van (nombre de origen babilónico), por lo cual han transcurrido dos meses y diez días desde el edicto de Aman (3:12). Durante este tiempo se desarrollaron los hechos narrados en 4:1-8:2. El uso que hace el autor de los números prueba que maneja libremente la narración.

Privilegios a los judíos (8:11-13).

¹¹ Se daba a los judíos, en cualquier ciudad en que estuviesen, permiso para reunirse y defender su vida, y para destruir, matar y exterminar a todos aquellos, con sus niños y mujeres, de cada pueblo y de cada provincia, que tomaran las armas para atacarlos, y para dar sus bienes al pillaje; ¹² y esto en un solo día, en todas las provincias del rey Asuero, el día trece del duodécimo mes, que es el mes de Adar. ¹³ Estas cartas contenían una copia del edicto que había de publicarse en cada provincia, e informaban a todos los pueblos de que los judíos estarían aquel día prestos a vengarse de sus enemigos.

En el edicto anterior (3:13) se amenazaba a los judíos con el exterminio total; ahora se les autoriza a reunirse para defenderse, matar, destruir, exterminar a cuantos les ataquen (Dan 6:25). Se les autoriza asimismo para incautarse de los bienes de sus perseguidores. Otros textos permiten a los judíos no sólo defenderse, sino pasar al ataque (8:13; 9:1-16). Esta matanza tendrá lugar el 13 del mes de Adar, coincidiendo con el día señalado por Aman para acabar con los judíos (3:13).

Renace la alegría (8:14-17).

¹⁴ Los correos partieron en seguida con toda prisa por la posta según la orden del rey. El edicto fue publicado también en Susa, la ciudadela. ¹⁵ Mardoqueo salió de la casa del rey vestido con un vestido real color violeta y lino blanco, con una gran corona y un manto de lino y de púrpura. ¹⁶ Hubo para los judíos luz y alegría, gozo y honra. La ciudad de Susa lanzaba gritos de regocijo, ¹⁷ y en cada provincia y en cada ciudad, por dondequiera que llegaron la orden del rey y su edicto, hubo entre los judíos gozo y regocijo, banquetes y fiestas; y muchas de las gentes de los pueblos de las regiones se hicieron judíos, porque se había apoderado de ellos el temor a los judíos.

Una vez hubo Aman arrancado del rey el edicto de exterminio de los judíos, púsose a banquetear con Asuero (3:15). Mardoqueo, en paridad de circunstancias, abandonó el palacio y marchó a su casa. Anteriormente, con ocasión de su exaltación por Asuero (6:11), había vestido Mardoqueo vestiduras reales; pero en la actualidad lleva los vestidos que corresponden a su posición de gran visir. Entre los persas tenían éxito los vestidos amplios y multicolores ². No son motivos nobles los que impulsan a los paganos a abrazar el judaísmo; pero el temor puede ser el principio de una conversión total. Nótese cómo el autor establece la antítesis entre el pueblo judío próximo a desaparecer (4:13) y la situación privilegiada de que goza en la actualidad. El autor ha probado suficientemente que Dios, tarde o temprano, se acuerda de su pueblo; que castiga a sus opresores y da su gracia a los que viven según el pacto de la alianza. A pesar de su apariencia laica, el texto original hebraico se muestra en el fondo **extraordinariamente religioso y adicto a la mentalidad tradicional hebraica**.

¹ Heródoto, 1:133. L,a Biblia comen. 9,29

² Rb (1909) 186-137.

¹ Heródoto, 3:129.

Carta de asuero (16:1-22).

En el texto hebraico se habla de la carta y del contenido del decreto que en nombre del rey enviaba Mardoqueo a las autoridades del reino. El texto griego reproduce íntegramente su contenido, que llama la atención por su ampulosidad **y sus consideraciones de matiz filosófico**. Su mismo texto demuestra que **no es** una traducción del hebreo. Presenta analogías con los escritos reales que figuran en 3 Mac 7:1-9.

Destinatarios (16:1).

¹ La copia de la carta es como sigue: “Artajerjes, rey grande,, a los gobernadores de las regiones de las ciento veintisiete satrapías desde la India hasta la Etiopía, y cuantos entiendan en nuestros negocios, salud.

En contra de lo dicho en 1:2, el autor griego confunde provincias con satrapías; acaso, por extensión, toma el término *satrapía* como sinónimo de *provincia*. Esta confusión puede provenir de la época relativamente reciente en que fue escrito el libro.

Conducta de los soberbios (16:2-4).

“² Muchos, después de haber recibido honores singulares de la extremada bondad de sus bienhechores, aspiran a cosas más altas, ³ y no sólo tratan de oprimir a nuestros subditos, sino que, incapaces de sostener el peso de su dignidad, conspiran hasta contra el que se la confirió. ⁴ Y no sólo destierran de entre los hombres la gratitud, sino que, hinchados por el fausto de su inesperada prosperidad, procuran escapar a la justicia vengadora de Dios, perpetuo testigo de todas las cosas.

El autor quiere aludir a Aman, que, elevado a la más alta gloria por la extraordinaria bondad del monarca, se dejó arrastrar por el orgullo, oprimiendo no sólo a los humildes y subditos, sino conspirando incluso contra su bienhechor.

Peligro que acecha a las autoridades (16:5-6).

“⁵ Con frecuencia, a muchos de los constituidos en la suprema autoridad, la falaz adulación de aquellos a quienes encomendaron la dirección de los negocios los hace cómplices de sangre inocente y les causa irremediables males, ⁶ engañando con la mentirosa astucia de su malignidad la noble sencillez de los soberanos.

El autor se refiere veladamente al caso de Aman, que, fingiéndose amigo del rey, tutelando aparentemente sus derechos, lo engañó miserablemente hasta hacerle cómplice de sangre inocente. Se trata de disculpar al soberano y cargar la culpabilidad sobre Aman. No obstante, no sale Asue-ro bien parado, a pesar de las tentativas para disculparle, porque no debía confiar la suerte de una nación al capricho de un individuo. Es cómplice, por lo mismo, del crimen que rubricó con su firma.

Ejemplo actual (16:7-9).

“⁷ Esto podemos comprobarlo, no tanto por las historias antiguas, según dejamos indicado, cuanto por el examen de sucesos que tenéis a la vista, hechos impiamente consumados por la peste de los indignos gobernantes. ⁸ Por eso es preciso proveer para lo futuro, procurando con la paz un reino tranquilo a todos los hombres, ⁹ realizando los cambios necesarios y juzgando siempre con equidad los negocios que se ofrecieren.

Por las palabras anteriores podían barruntar los lectores que la carta, aunque en términos generales, tenía en vista la situación presente; ahora es el mismo rey quien descubre el misterio.

Se desenmascara al traidor (16:10-14).

“¹⁰ Vosotros sabéis cómo Aman, hijo de Hamedata, macedonio, enteramente extraño a la sangre de los persas y sobremanera desconecedor de nuestra bondad, por mí acogido hospitalariamente, ¹¹ alcanzó la benevolencia que usamos con todas las naciones, en tanto grado, que fue apellidado nuestro padre y por todos venerado hasta postrarse a sus pies, dándole un poder correspondiente a la dignidad del trono real. ¹² E incapaz de llevar el peso de tanta grandeza, intentó privarme del reino y de la vida, ¹³ y con toda suerte de maliciosos engaños trató de perder a mi salvador y

bienhechor constante Mardoqueo y a la irreprochable compañera del reino, Ester, con toda su nación. ¹⁴ Así pensaba él aislarnos y pasar a los macedonios el imperio de los persas.

El autor de tantos males es un extranjero, “extraño a la sangre de los persas.” Se le llama el “Macedonio.” Es difícil explicar el porqué el calificativo de agagita (3:1; 8:3) ha sido substituido por el de *macedonio*. Acaso el contexto histórico de la narración alude a los conflictos en torno a la hegemonía entre medos y persas ¹. Según Stummer, en tiempos de Alejandro Magno aparecen los macedonios como enemigos de los persas. Nuestro texto, añade, es originario del tiempo helenístico. Con estas maquinaciones trataba Aman de entregar a los macedonios el imperio de los persas. Las acusaciones contra el antiguo ministro son graves y aconsejan que se proceda contra él con el máximo rigor. La acusación de Aman contra los judíos, culpándoles de falta de patriotismo, es explotada ahora por los mismos para presentarlo ante la nación como favorecedor de las aspiraciones colonialistas de los odiados macedonios.

Elogio del pueblo judío (16:15-16).

¹⁵ **Pero hemos averiguado que los judíos, entregados a la muerte por este consumado criminal, no son malhechores, antes se gobiernan por leyes santísimas,** ¹⁶ **que son hijos del Altísimo, sumo y viviente Dios, que conserva el reino en el mejor estado en favor nuestro, como de nuestros predecesores.**

En la presente carta se desmienten las acusaciones contra los judíos. No son ellos malhechores ni enemigos del género humano. Se rigen por leyes santísimas, que en nada se oponen a la legislación estatal persiana. **Por su fidelidad al Dios suyo son llamados “hijos de Dios”** (Ex 4:22; Sab 9:7). Además, rindiendo ellos culto al “altísimo, sumo y viviente Dios,” muestran su patriotismo por cuanto **conserva Dios el reino en el mejor estado.**

Ordenes concretas (16:17-24).

¹⁷ **Por esto haréis bien en no prestar atención a las cartas remitidas por Aman, hijo de Hamedata,** ¹⁸ **por cuanto el autor de ellas ha sido crucificado a las puertas de Susa con toda su casa, habiéndole dado sin tardanza su merecido castigo el Dios omnipotente.** ¹⁹ **La copia de esta carta haréis publicarla en todas partes, para que sea permitido a los judíos vivir según sus leyes,** ²⁰ **y les prestaréis apoyo para que puedan rechazar a los que en el día de la tribulación los ataquen, el día trece del mes duodécimo, de Adar;** ²¹ **pues el Dios que todo lo domina, ha convertido en día de alegría el que estaba señalado para ruina de la nación escogida.** ²² **Vosotros, pues, celebraréis con todo regocijo, como una de vuestras festividades, el día señalado,** ²³ **para que ahora y en lo futuro sea día de salud para vosotros y para todos los leales a los persas, y para los que maquinaban contra vosotros sea de infausta memoria.** ²⁴ **Y toda ciudad o región en general que esto no cumpliere* sea inexorablemente destruida por el hierro y el fuego y hecha inaccesible no sólo a los hombres, sino también a las fieras y a las aves, y por siempre odiosa.”**

De lo dicho anteriormente se saca la conclusión de que el primer edicto real no tiene fuerza de ley (13:6-7); por eso se recomienda a las autoridades que no presten atención a su contenido. Los términos con que está concebida la carta hacen dudar de su autenticidad. Es muy difícil creer que

un rey persa convertida en fiesta oficial el día señalado para la destrucción del pueblo judío y ordene destruir las ciudades y arrasarse las regiones que se opusieron a este edicto real. Además de su tono hiperbólico, la carta quiere ser una apología del pueblo judío, que demuestra los peligros a que se exponen los enemigos del mismo y aviva la confianza de aquellos judíos que habitan en territorio extranjero.

¹ Heródoto, 3:65.

² Heródoto, 9:109.

Venganza de los judíos (9:1-19).

Los judíos, en situación ventajosa (9:1-4).

¹ Al duodécimo mes, que es el mes de Adar, el día trece del mes, el día en que debía cumplirse el edicto del rey y en que los enemigos de los judíos habían pensado dominarlos, fue lo contrario lo que sucedió, y los judíos dominaron a sus enemigos. ² Reuniéronse los judíos en sus ciudades, en todas las provincias del rey Asuero, para poner la mano sobre todos aquellos que buscaban su perdición; y nadie pudo resistirlos, porque el temor de ellos se había apoderado de todos los pueblos. ³ Y todos los jefes de las provincias, los sátrapas, los gobernadores y los funcionarios del rey, apoyaron a los judíos, por el temor que les inspiraba Mardoqueo; ⁴ pues era Mardoqueo poderoso en la casa del rey, y su fama se esparció por todas las provincias, porque se hacía de día en día más poderoso.

A consecuencia de la carta de Mardoqueo cambió totalmente el cariz de los acontecimientos señalados para el 13 del mes de Adar (3:12). Desde el edicto de Mardoqueo hasta el citado día transcurrieron, según 8:9, nueve meses, durante los cuales pudieron los judíos reunirse (8:11), organizarse para mejor repeler la agresión, ¿Atreviéronse los persas a molestar a los judíos? Conociendo el contenido del decreto real y sabiendo que Mardoqueo era “poderoso en palacio,” que su fama iba en aumento, no es probable que los persas atacaran a los judíos, salvo pocas excepciones.

Matanzas en Susa (9:5-10).

⁵ Los judíos hirieron a espada a todos sus enemigos, los mataron y los hicieron perecer, y trataron como quisieron a los que les eran hostiles. ⁶ En Susa, la ciudadela, mataron los judíos, haciéndolos perecer, a quinientos hombres, ⁷ y degollaron a Parsandata, Dalfón, Asfata, ⁸ Porata, Adalía, Arudata, ⁹ Par-masta, Arisai, Aridai y Baizata, ¹⁰ los diez hijos de Aman, hijo de Hamedata, el enemigo de los judíos; pero éstos no se dieron al pillaje.

Los términos del texto sugieren claramente que había algo más que una defensa. Todos los que se habían mostrado contrarios a los judíos eran víctimas de los mismos. Aquellos que les resistieron fueron objeto de malos tratos: “trataron como quisieron a los que les eran hostiles.” ¿Hubo víctimas de parte de los judíos? Sin duda (9:16), porque no todos se resignaron a morir pasivamente.

Ansiedad del rey (9:11-16).

¹¹ Llegó aquel día a conocimiento del rey el número de los muertos en la ciudadela de Susa, ¹² y el rey dijo a Ester: “Los judíos han matado y hecho perecer en Susa, la ciudadela, a quinientos hombres y a diez hijos de Aman. ¿Qué habrán hecho en el resto de las provincias del rey? ¿Qué más pides? ¿Qué más quieres? Se te concederá, lo tendrás.” ¹³ Ester respondió: “Si al rey le parece bien, que les sea permitido a los judíos de Susa obrar también mañana conforme al edicto de hoy, Y Que se cuelgue en la horca a los diez hijos de Aman.” ¹⁴ El rey mandó que así se hiciera, y se publicó el edicto en Susa. ¹⁵ Los judíos de Susa se reunieron de nuevo el día catorce del mes de Adar, y mataron en Susa a trescientos hombres; pero tampoco se dieron al pillaje. ¹⁶ Los otros judíos que había en las provincias del rey se reunieron y defendieron su vida, y se procuraron reposo librándose de sus enemigos, y mataron a setenta y cinco mil, pero no se dieron al pillaje.

Llegó la noticia de la hecatombe a oídos del rey, quien se alarmó por las proporciones que tomaba la reacción judía. Llevado por dos sentimientos, de ansiedad uno y de satisfacción el otro, se dirigió a la reina, diciéndole: “¿Qué más pides?” esperando que Ester le manifestara su gratitud y satisfacción por haber escuchado su ruego. Pero ¡cuál no fue su asombro al escuchar de labios de Ester la petición de prórroga de la matanza por espacio de otro día! Pero no quiso contrariarla y accedió a su ruego. La ansiedad del rey estaba muy justificada por las noticias alarmantes sobre la gran cantidad de víctimas. El texto hebraico habla de setenta y cinco mil muertos; los LXX los reducen a quince mil, y Luciano a diez mil ciento siete. Como hemos anotado, se exageran extraordinariamente las cifras con el fin de demostrar a los pueblos e individuos que, en caso de molestar a los judíos, se exponen a sufrir un castigo ejemplar.

Día conmemorativo (9:17-19).

¹⁷ Esto sucedió el día trece del mes de Adar. Los judíos se aquietaron el catorce, haciendo de él un día de banquetes y regocijo. ¹⁸ Los que había en Susa, que se habían reunido el trece y el catorce, se aquietaron el quince, haciendo de él un día de banquetes y regocijo. ¹⁹ Por eso los judíos del campo, que habitan ciudades no amuralladas, hacen del día catorce del mes de Adar un día de banquete y de fiesta, en que se mandan presentes los unos a los otros.

Señala el autor las razones históricas que dieron origen a la fiesta de Purim. Los judíos cumplieron matemáticamente la orden contenida en la carta de Mardoqueo. El 13 de Adar, los judíos de las provincias se vengaron a placer de sus enemigos, apoyados por las autoridades, exterminando a cuantos se habían mostrado contrarios a ellos. La petición de Ester hizo que se prorrogara otro día la matanza en Susa, destinando uno a los antijudíos de la ciudadela y otro a los de la población de Susa. Con ello se explica el porqué, en tiempos del autor, las gentes de provincia anticipaban en un día la fiesta de la liberación. Acaso se trata de una explicación popular de un hecho que no tiene justificación histórica.

Institución de la fiesta de Purim (9:20-22).

²⁰ Mardoqueo escribió estas cosas y envió cartas a los judíos de todas las provincias del rey Asuero, cercanas y lejanas, ²¹ mandándoles celebrar todos los años el día ca-

torce y el quince del mes de Adar,²² como días en que habían obtenido el reposo, librándose de sus enemigos, y celebrar el mes en que su tristeza habíase convertido en alegría, y su desolación en regocijo; y de hacer de estos días días de festín y de alegría, en que se mandan presentes los unos a los otros y se distribuyen dones a los indigentes.

Nos hallamos en la parte jurídica del libro de Ester. Algunos creen que la sección 9:20-32 procede de una fuente distinta de la del resto del libro, presentando un estilo propio, que se caracteriza por las repeticiones e insistencia en los mismos temas. Según Patón, pudo el autor encontrar esta sección en una antigua historia judía.

Mardoqueo, en su calidad de jefe religioso, se dirige a todos los judíos de cerca y de lejos (Is 57:19; Jer 25:26; Dan 9:7), encareciéndoles la celebración de la fiesta de la liberación. El día del triunfo de los judíos se celebrará con ruidosos banquetes (16:22; 9:17), en los cuales se beberá vino en abundancia, permitiéndose la bebida hasta el límite de no poder distinguir entre las palabras “maldito sea Aman” y “bendito sea Mardoqueo.” La fiesta tuvo siempre un carácter profano, alcanzando proporciones comparables a la de los carnavales, vistiendo las mujeres trajes de hombre y adoptando éstos la indumentaria femenina. En un principio prescribía el Talmud (*Meg.* 2a) que en los pueblos se leyera el libro de Ester el día 14 de Adar, y en ningún caso antes del 11 ni después del 14. La lectura en las sinagogas era interrumpida con imprecaciones contra los enemigos del pueblo judaico. En conmemoración del ayuno de Ester (4:3-16) se observó un día de ayuno.

Adopción oficial de la fiesta (9:23-28).

²³ Los judíos se comprometieron a hacer lo que ya habían comenzado y les mandaba Mardoqueo; ²⁴ porque Aman, hijo de Hamedata, agagita, enemigo de todos los judíos, había concebido el proyecto de exterminarlos y había echado el “pur,” es decir, la suerte, para matarlos y exterminarlos; ²⁵ pero, habiéndose presentado Ester al rey, mandó el rey por escrito hacer recaer sobre la *cabeza* de Aman el maligno proyecto que él había hecho contra los judíos, y le colgó de la horca a él y a sus hijos.²⁶ Por eso se llaman estos días “purim,” del nombre de “pur.” Conforme al contenido de esta carta, según lo que ellos mismos habían visto y les había sucedido,²⁷ los judíos tomaron por ellos, por su descendencia y por todos aquellos que a ellos se unieron, la resolución y el compromiso irrevocable de celebrar cada año estos dos días al modo y al tiempo prescritos.²⁸ Estos días habían de ser celebrados y recordados de generación en generación, en cada familia, en cada provincia y en cada ciudad, y estos días de “purim” no habían de ser jamás abolidos entre los judíos, ni borrado su recuerdo entre sus descendientes.

Los judíos se habían adelantado a los deseos de Mardoqueo, ya que celebraban la fiesta con anterioridad y conforme a lo que se les dijo en la carta (16:22). Pero, al recibir el nuevo escrito de Mardoqueo, determinaron prorrogar la fiesta un día más,

Intervención de Ester en favor de la fiesta (9:29-32).

²⁹ La reina Ester, hija de Abigaíl, y el judío Mardoqueo escribieron con instancia a los judíos por segunda vez para confirmar su carta acerca de los “purim,”³⁰ y se mandaron cartas a todos los judíos, a las ciento veintisiete provincias del rey Asue-

ro. Contenían palabras de paz y fidelidad, prescribiendo los días de “purim” al tiempo fijado,³¹ como el judío Mardoqueo y la reina Ester los habían establecido, para ellos y para toda su posteridad, y añadiendo prescripciones de ayunos y lamentaciones.³² Así, la orden de Ester confirmó la institución de los “purim,” y esto fue escrito en el libro.

La carta escrita por Mardoqueo (v.23-24) iba refrendada por Ester con el fin de asegurar más su cumplimiento. ¿Supone esto que la primera carta de Mardoqueo (v.20-22) no consiguió la finalidad que pretendía? Como el lector puede observar, presenta el texto gran número de repeticiones, que engendran confusión. A partir de 9:19 se habla de la doble manera de celebrar la fiesta de *purim*. En g.26b se la considera como de origen tradicional, y en 9:20.26a.29 como institucional. Tres cartas se mencionan: dos de Mardoqueo (9:20-22; 9:24-26) y una de Ester (9:29-32). En esta última aparece la noticia inesperada de que los judíos deben prepararse a esta fiesta con ayunos y abstinencias. La fiesta de *Purim* celebróse desde muy antiguo. La recuerdan el 2 Mac 15:36-37, con el nombre de “día de Mardoqueo,” y Flavio Josefo (11:6:11-13). Según el Talmud, el día 13 había reunión en la sinagoga y se distribuían limosnas a los pobres.

Interpretación del sueño (10:5-13).

⁵ Y dijo Mardoqueo: “Del Señor viene esto. Recuerdo, en efecto, el sueño que acerca de estos sucesos tuve, de los cuales ninguno ha quedado sin cumplimiento: ⁶ la fuente que se convirtió en río de muchas aguas y la lucecita convertida en sol. El río es Ester, a quien el rey tomó por esposa, haciéndola reina. ⁷ Los dos dragones éramos yo y Aman, ⁸ y las naciones son las que se juntaron para acabar con el nombre judío. ⁹ Mi pueblo es este mismo Israel, los que clamaron a Dios y fueron salvos. Salvó el Señor a su pueblo y nos sacó de todos estos males, haciendo señales y prodigios grandes, cuales no se vieron entre las naciones. ¹⁰ Por esto estableció dos suertes: una para el pueblo de Dios y otra para todas las otras naciones. ¹¹ Y estas dos suertes han llegado a su hora y tiempo, es decir, en el día del juicio delante de Dios. ¹² Y se acordó el Señor de su pueblo y salió por la causa de su heredad. ¹³ Por esto serán celebrados por ellos estos días en el mes de Adar, los días catorce y quince del mes, con grande concurso, alegría y exaltación, delante de Dios, de generación en generación para siempre, en el pueblo de Israel.”

El redactor griego empezó el libro narrando un sueño que tuvo Mardoqueo, con lo cual quería poner de relieve **la intervención providencial de Dios** en la trama de esta historia. Transcurridos aproximadamente once años, vuelve Mardoqueo su mirada hacia atrás y, después de un examen ponderado de los hechos, reconoce que todo cuanto ha acaecido **fue predicho y anunciado de antemano por Dios**.

Epístola sobre los “Purim.”

El año cuarto del reinado de Tolomeo y Cleopatra, Dositeo, que se decía sacerdote y levita, y Tolomeo, su hijo, trajeron la presente epístola sobre los “purim,” que dicen ser auténtica y haber sido traducida por Lisímaco el de Tolomeo, vecino de Jerusalén.

El autor del texto griego fue, probablemente, algún jefe de la comunidad judaica. Dice haber recibido “la presente epístola sobre los *purim*,” a saber, el libro de Ester, de la comunidad de Palestina (2 Mac 2:14-16). Defiende su autenticidad, afirmando que es una traducción hecha por Lisímaco, hijo de cierto Tolomeo, perteneciente a la comunidad de Jerusalén. Una vez conocido el origen del texto, se añade que Dositeo, “que se decía sacerdote y levita,” lo introdujo en Egipto. Ambos, Dositeo y su hijo Tolomeo, tienen interés en hacer constar que esta traducción de Ester es la mejor y que, por lo mismo, debe recibirse. Además debe notarse la noticia de que el libro procedía de Palestina, lo cual prueba la dependencia de los judíos de la Diáspora de las autoridades de Jerusalén en cuestiones disciplinarias y culturales. ¿Cuándo el libro fue introducido en Egipto? No es posible dar una respuesta definitiva, por ser muchos los Tolomeos que reinaron en Egipto, unos trece, y ser muy común el nombre de Gleopatra. Los pareceres se inclinan preferentemente entre las dos siguientes parejas reales: 1) Tolomeo VIII, Soter II, llamado Latiré (116-80), casado sucesivamente con Cleopatra IV y V; 2) Tolomeo XIV (51-44 a.C.), que asoció al imperio a su hermana Cleopatra. Fue ésta derrotada por Octavio Augusto en la batalla de Accio el año 30.

Colofón (10:1-4).

¹ El rey Asuero impuso un tributo a la tierra y a las islas del mar. ² Todos los hechos concernientes a su poderío y sus hazañas y los pormenores de la grandeza a que elevó a Mardoqueo, ¿no están escritos en el libro de las crónicas de los reyes de los medos y de los persas? ³ Pues el judío Mardoqueo era el primero después del rey Asuero, muy considerado entre los judíos y amado de la muchedumbre de sus hermanos; ⁴ buscó el bien de su pueblo y habló para el bien de su raza.

La mención del tributo tiene como finalidad poner de relieve la grandeza del imperio persa, que se extendía desde la India hasta Etiopía, abarcando también las islas costeras del Asia Menor. De todo este inmenso poderío y de los hechos más salientes del rey queda una relación pormenorizada en los anales de los reyes medos y persas. En aquellas crónicas se han consignado los hechos de Mardoqueo, y allí se inspiró nuestro autor para componer el libro. Acaso esta noticia tenga sólo un valor literario, llevado su autor por el afán de imitar el estilo empleado en los libros de los Reyes (1 Re 11, 41; 14:19-29, etc.).

El libro de Ester quiere ser una apología del pueblo judío. La raza judía no morirá, por encarnizados que sean sus enemigos. Al contrario, quien se atreva a maquinarse su ruina recibirá un justo castigo. Porque, aunque Israel sea una nación despreciable a los ojos de los hombres, es en realidad invencible, porque cuenta con la protección de su Dios. Sean o no históricos muchos de los pormenores del libro, no podrá negarse que el libro de Ester encierra una lección provechosa, tanto para el pueblo judío como para sus enemigos. Israel no debe perder nunca sus esperanzas ni temer su aniquilamiento; sus enemigos deben escarmentar en la cabeza de Aman, porque todo el que tocara a Israel será barrido, como lo fue aquél. Aunque parezca lo contrario, Dios vela siempre por su pueblo, al cual defiende y protege tan pronto como implora su auxilio. Como la madre no puede olvidar a su hijo, tampoco Yahvé olvidará a Israel.

Macabeos.

Introducción.

En las épocas asmonea y herodiana vieron la luz pública cuatro libros que llevan el título que encabeza estas líneas. El primero y segundo forman parte integrante del canon cristiano, mientras que el tercero y el cuarto, que ya en tiempos de Eusebio y Orígenes llevaban el mismo título que ostentan hoy, han sido relegados entre los apócrifos. En el tercero se narran los designios de Tolomeo IV Filopator contra los judíos de Egipto. Libro escrito probablemente en Alejandría antes del año 70 antes de Jesucristo, se distingue por la pureza de su lengua y estilo y por un vocabulario rico y esmaltado de palabras raras ¹. El IV libro de los Macabeos está escrito en forma de discurso, en el que se comenta ampliamente el martirio de Eleazar y de los siete hermanos Macabeos. En un tiempo formó parte de la Biblia cristiana ².

Macabeos.

La palabra se encuentra en los manuscritos más antiguos. El título *Makkabaion* se lee en los códices Sinaítico y Alejandrino. En el primero aparece la forma antigua de *Makkabaikón*. Desde fines del siglo II y en el III, los autores eclesiásticos griegos designaban los dos primeros libros con el título de *ta makkabaika*. Entre los escritores latinos suelen citarse: *Liber primus*, o *liber secundus Maçeha-baeorum*. Por vez primera este nombre se da a Judas (1 Mac 2:4-16; 2 Mac 8:5-16; 10:1-16), pasando luego, por extensión, a sus hermanos y sucesores.

No es fácil determinar qué significa este término. Descartada la interpretación cabalística y la que propuso S. I. Curtiss ³, recogemos las dos que hoy están más en boga. Unos (Perles, Grand-Claudon, etc.) derivan el vocablo del hebreo *maqbeeth* Que 4:21; Jer 10:4) o de la palabra aramaica *maqqaba*, con el significado de *martillo*, por haber machacado ellos duramente a los enemigos o por tener Judas la cabeza en forma de martillo. Zeitlin, Bevan, Abel y Penna creen que *macabeo* viene de la raíz *maqab*, que significa *nombrar* (Is 62:2) ⁴. Originariamente el libro I de los Macabeos llevaba el título hebraico *Sarbeth-Sarbanaiel*, cuya significación todavía no ha sido explicada satisfactoriamente ⁵. Recientemente A. Yadrijevic ⁶ cree que el título del libro I es *Angustiae filiorum Dei*; el del segundo, *Angustiae templi*.

I Macabeos.

Autor.

Se ignora su nombre. Por el libro puede colegirse que fue un judío de Palestina conocedor de la topografía del país, versadísimo en la lengua bíblica, admirador ferviente de la familia asmonea, desde el padre hasta el último miembro de la familia que el autor conoció. Por razón de la minuciosidad histórica de que hace gala, se cree que fue testigo ocular de la mayoría de los hechos que refiere y que siguió de cerca y con entusiasmo todos los esfuerzos de los Macabeos para el triunfo de la causa del judaísmo ortodoxo. Nada se sabe de su condición; unos suponen que pertenecía a la casta sacerdotal, otros lo niegan. También los críticos andan divididos al querer adivinar su ideología. Para unos fue de ideas y tendencias saduceas (Üesterley, Geiger, Abel);

para otros, un filofariseo. Lo cierto es que no oculta sus simpatías por la dinastía asmonea. Según él, nadie puede suplantarles en la dirección de la guerra.

Fecha de composición.

En esta cuestión procedemos también por conjeturas. Del autor hemos dicho que fue un ferviente admirador de la familia de los asmoneos; la meticulosidad de los hechos que narra revela que fue testigo ocular de los mismos. Ahora bien, pudo él recordar perfectamente los hechos que se desarrollaron en Palestina desde la muerte de Antíoco IV Epifanes (año 175 a.C.) hasta el reinado de Juan Hircano (135-104 a.C.). No es posible señalar el término *a quo* de la composición. Pudo empezarlo en tiempos de Simón, o también antes, y terminarlo en los días del reinado de Juan Hircano (16:23), cuyo texto se aduce para probar que la obra fue acabada después de la muerte de Juan Hircano (año 104 a.C.). A este texto se acogen muchos exegetas y críticos para señalar la fecha de la composición del libro: Oesterley la fija entre el 90-70; Abel Bentzen, Schürer, Kautzch, 100-90; Lods, 100-60; Grimm, 105-64. Pero se puede dudar de la autenticidad literaria de los dos últimos versículos del libro, que pueden ser una adición *post scriptum* del editor, del traductor o de cualquier otro. Más posibilidades caben para señalar el término *ad quera*. Los sucesores de Aristóbulo y Alejandro empañaron la gloria de sus antepasados. Si el autor hubiera sido testigo de su conducta, hubiera frenado sus entusiasmos por la dinastía asmonea. Una fecha tope es el año 63 a.C., en que Pompeyo el Grande profanó brutalmente el templo de Jerusalén, granjeándose con ello el odio de los judíos. Este hecho es incompatible con la simpatía que el autor siente por los romanos (8:1-32; 12:1; 14:40). En definitiva, la fecha de la composición del libro va desde el año 140 (Torrey, Oesterley) hasta el 63 antes de Cristo (Loos).

Fuentes.

En contra *de* las tentativas de J. von Destinon ⁷ y Lods ⁸, no puede ponerse en duda la homogeneidad del libro I de los Macabeos ⁹. A lo más, podríamos considerar como adición posterior los v.23-24 del c.16. En todas las páginas anteriores existe trabazón perfecta y una idea rectora, que procede de un mismo autor. Hasta qué punto cada uno de los hechos que se narran proceden de la información ocular **o de un testimonio oral o escrito**, es imposible determinarlo. Acaso haya en 9:22 una alusión a un texto que refería la historia de Judas Macabeo, que el autor tuvo entre manos.

A la información personal, oral o escrita, se añade la consulta de los archivos oficiales, de los cuales transcribió el autor algunos documentos que se insertan. Pudo copiarlos textualmente, traducirlos a veces del texto original (hebraico o latino), abreviarlos, simplificarlos, amplificarlos, con el empleo masivo de la retórica, resumirlos libremente o limitarse a extraer uno u otro punto para colocarlo en un contexto no del todo homogéneo. Del hecho de transcribir un documento no se infiere que el autor apruebe su contenido en todos sus pormenores. Los documentos que se intercalan en el texto son: 1) carta de los israelitas de Galaad (5:10-13); 2) carta de los romanos a Judas (8:1-32); 3) carta de Alejandro Balas a Jonatán (10:18-20); 4) carta de Demetrio I a Jonatán (10:25-45); 5) carta de Demetrio II a Jonatán (11:30-37); 6) carta de Antíoco VI a Jonatán (11:57); ?) carta de Jonatán a los de Esparta (12:6-18); 8) carta de Ario a Onías (12:20-23); 9) carta de Demetrio II a Simón (13:36-40); 10) carta de los espartanos a Simón (14:20-23); n) carta de Antíoco VI a Simón (15:2-9); 12) carta del cónsul Lucio a Tolomeo (15:16-21); 13) inscripción en honor de Simón (14:27-45).

Algunos críticos han impugnado su autenticidad, siendo Willrich ¹⁰ el que lleva en esto la voz cantante, coreado débilmente por algunos otros ¹¹. Actualmente convienen todos en admitir

la autenticidad de conjunto. No existe fundamento alguno para afirmar que el autor ha inventado los documentos o de que los haya falsificado intencionadamente. Ni de la misma carta de Ario a Onías (12:20-23) existen razones contra su autenticidad.

En el libro se encuentran algunas secciones poéticas que sugieren la idea de una colección de cantos populares compuestos con ocasión de la guerra santa (1:25-28; 1:37-40; 2:8-12; 3:3-9; 14:14-15). Otros autores atribuyen estas secciones al autor mismo, que las compuso con el intento de imitar los cánticos del Salterio y de las Lamentaciones.

Carácter histórico.

No se han puesto objeciones graves contra el valor histórico del libro considerado en su conjunto. Puede discutirse este o aquel detalle (1:6; 8:1-32); poner en tela de juicio la autenticidad plena de este o aquel documento (12:5-23), pero todos están acordes en admitir un fondo histórico firme y real. Aún más, por ser el autor contemporáneo de los sucesos que narra, se concede mucha importancia a algunos detalles históricos, a las noticias interesantes y concretas sobre topografía macabaica, al enfoque general de su historia y a las noticias sobre el carácter y temperamento de sus héroes. A ello, como hemos dicho, se añade el uso de documentos de primera mano.

Género literario.

No se puede juzgar la historia antigua según los cánones de la crítica histórica moderna. Nuestro autor es hijo de su tiempo, y de conformidad a los gustos de sus lectores escogió los modos de decir y narrar que emplea. Para él Israel es el centro hacia donde convergen todas las miradas del universo. Dos mundos se enfrentan en su libro: el paganismo y el judaísmo. Aquél contaba con fuerzas militares formidables (3:38; 4:28; 15:13, etc.), en contraste con el diminuto ejército israelita. Sin embargo, a veces el número de soldados judíos se exagera notoriamente (4:34; 12:41) ¹². El fenómeno es propio de la literatura patética, y, en general, de toda la historiografía antigua (Heródoto). Las cifras que llaman nuestra atención no creaban ninguna dificultad a los lectores inmediatos del libro. A menudo el autor no da a una determinada cifra un valor absoluto. En hebreo se emplea la palabra *rebaba*, muchedumbre, para expresar el número diez mil, que en plural o dual puede significar el doble.

Otra característica de la historiografía antigua son los discursos que se ponen en boca de los héroes y personajes que entran en escena. Es propio de la historia semítica antigua atribuir a los personajes aquellas ideas o reacciones de ánimo que brotan o se experimentan en determinadas circunstancias bajo los efectos de una impresión especial. Sistemáticamente se muestra parcial al ocultar los reverses de los judíos y poner de relieve las derrotas, defectos y designios malos de los enemigos de Israel. Pero, como señala certeramente Abel, su parcialidad no llega al extremo de convertir en victoria lo que fue humillante derrota (2 Mac 13:9-24, que parece contradecir a 1 Mac 6:28-63). En sus páginas hallan eco palabras y frases de la antigua literatura hebraica, que el autor conocía perfectamente y que asimiló. En fin, si los métodos históricos usados no se ajustan a los que utiliza la historiografía moderna, cabe, sin embargo, decir que no por ello desmerece el fondo histórico del libro.

Cronología.

La cronología y geografía, llamadas los ojos de la historia, ocupan un lugar de honor en nuestro libro. Multitud de fechas y datos concretos se encuentran en él. El autor utiliza el calen-

dario seléucida y enumera los meses según la costumbre judía. Sabido es que la era seléucida empieza el año 312 con la conquista de Babilonia por Seleuco. Pero el cómputo difiere según que el año empiece en primavera o en otoño. En Siria y Occidente empezaba el año con el mes de Tishri (septiembre-octubre), es decir, el año 312. En Babilonia comenzaba el mes de Nisán (marzo-abril) del año 311. De ahí que, según los lugares, haya en el cómputo una diferencia de un año.

¿Qué cómputo siguen los libros de los Macabeos? Unos admiten el mismo cómputo en ambos libros (Kugler, Meyer, Lagrange, Grandclaude) a partir del año 312; otros distinguen un cómputo a partir del año 312 para los asuntos profanos y del 311 para noticias de carácter religioso (Vaggar1). Gibert, Kolbe, Unger, Bickermann y Abel sostienen que, para el autor del libro I de los Macabeos, el primer año de los seléucidas empieza el 311; para el del segundo, el año 312. Ninguno de los dos cómputos puede resolver todas las dificultades cronológicas que surgen de la confrontación de las fechas de nuestros libros con otros documentos paganos. Nos atenemos al cómputo de Abel.

Doctrina religiosa.

En ninguna parte del libro se menciona de manera explícita el santo nombre de Dios, que es sistemáticamente sustituido por otras expresiones, tales como *cielo* (3:50-60; 4:10-40; 9:46; 12:15; 16:2). Esta ausencia de los nombres que se emplean en la literatura bíblica para designar a Dios se suple en las versiones. Este mismo fenómeno hemos encontrado en el libro de Ester. Pero tanto en éste como en el I de los Macabeos, aunque se excluya el nombre de Dios en sus páginas, su presencia se adivina en cada una de ellas. Era tal el respeto que se tenía por estos nombres venerables, **que nadie se atrevía a pronunciarlos, reservándose su uso exclusivamente a los sacerdotes durante el ejercicio del culto.** Toda la historia de los Macabeos es eminentemente religiosa, y la idea de Dios domina en todos los renglones del libro. Siente el autor gran simpatía y celo por la Ley y las antiguas instituciones (1:15; 3:21; 14:14), por el templo y la Ciudad Santa (1:21; 2:7; 4:38.59; 7:37.42; 9:54·)-Conoce maravillosamente los libros sagrados, a los cuales tiene gran devoción (3:48; 12:9) y cita diversas veces (2:52-60; 7:17). Las cosas indecisas y difíciles de resolver se reservan al juicio del profeta que ha de venir (4:46; 9:27; 14:41).

Canonicidad.

No sabemos si en algún tiempo formó parte del canon judío palestinese. Se encuentra en la versión de los LXX, que refleja el canon judío alejandrino. **En la tradición cristiana influyó el recelo y la animosidad de los judíos contra él.** Lo encontramos en los antiguos catálogos mommseniano y claramontano (s.III). El concilio Florentino (1442) lo incluyó en el canon de los libros sagrados. El concilio Tridentino confirmó la doctrina del Florentino y quitó toda distinción entre libros proto y deuterocanónicos.

Texto.

El texto original hebraico se ha perdido. La versión griega se ha conservado en los códices unciales: Sinaítico, Alejandrino y Véneto, y en muchos minúsculos. El texto más antiguo parece ser el de los códices Sinaítico y Véneto. De esta versión existe la edición crítica preparada por A. Rahlfs¹³, que se basa en el Sin. y tiene en cuenta las antiguas traducciones latinas (De Bruyne). Otra versión crítica del texto griego se debe a Werner Kappler¹⁴. La versión latina fue publicada por D. de Bruyne y Sodar¹⁵. Según De Bruyne, la antigua traducción latina reproduce

un texto anterior y mejor que el retransmitido por los antiguos unciales griegos.

- 1 Véase H. Willrich, *Der historische Kern des III Makkabaerbuches*: “Hermes,” 39 (1904) 244-258.
- 2 Véase A. Dupont-Sommer, *Le quatrième Uvre des Machabées* (París 1939).
- 3 The Name Maccabee historically and philologically examined (Londres 1876).
- 4 A. A. Bevan, *The Origin of the Name Maccabee*: “The Journal of Theological Studies,” 30 (1929) 190-193-
- 5 A. Schulte, *Der hebraische Titel des ersten Makkabaerbuches*: “Biblische Zeitschrift,” 7 (1909) 254ss; J. Boehmer, *Sarbeth Sarbanaiel*: “Theologische Studien und Kritiken,” 73 (1903) 332-338.
- 6 Tria Aenigmata hebraica librorum Machabaeorum: “Antonianum,” 33 (1958) 267.
- 7 Die Quellen des Fl Josephus (Kiel 1882).
- 8 Histoire de la littérature hebraïque et juive (París 1950). 780
- 9 E. W. Ettelson, *The Integrity of I Maccabeos* (New Haven 1925).
- 10 Urkundenfälschungen in der hellenistisch-jüdischen Literatur (Göttingen 1924).
- 11 Oesterley, *Apocrypha* (Oxford 1913); *Introduction to the Books of the Apocrypha* (Londres 1935); LODS, l.c., etc.
- 12 Otros ejemplos en Knabenbauer, 17; Bévenot, 34-35.
- 13 *Septuaginta* (Stuttgart 1935).
- 14 *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum Göttingensis editum* vol.9 fasc.1: *Maccabaeorum liber primus* (Göttingen 1936).
- 15 Les anciennes traductions latines des Macchabées (Maredsous 1932).

Introducción (1:1-66).

Alejandro Magno (1:1-10).

¹ Sucedió que Alejandro el Macedonio, hijo de Filipo, una vez hubo salido del país de los Kittin y derrotado a Darío, rey de los persas y de los medos, reinó en su lugar, primeramente en Grecia. ² Combatió muchas batallas, expugnó muchas fortalezas y dio muerte a reyes de la tierra. ³ Atravesándola hasta sus fronteras, se apoderó de los despojos de la muchedumbre de pueblos, y la tierra enmudeció a su presencia. ⁴ Juntó poderosos ejércitos, ⁵ sometió provincias nacionales y reyes, que le pagaron tributo. ⁶ Después de todo esto guardo cama y tuvo el presentimiento de que se moriría. ⁷ Llamando a sus oficiales, los nobles que con él se habían criado desde su juventud, dividió aún en vida su reino entre ellos. ⁸ Había reinado Alejandro doce años cuando le arrebató la muerte. ⁹ Sus generales hicieron cargo del poder, cada uno en el lugar que le tocó en suerte. ¹⁰ Todos cñeron la corona después de su muerte, y sus hijos después de ellos durante muchos años, llenando la tierra de males.

Con un rápido bosquejo histórico señala el autor las raíces de la situación política y religiosa de Palestina, contra la cual se levantó la dinastía asmonea. Este resumen histórico ocupa todo el capítulo primero. En el verano del año 336 fue asesinado Filipo, sucediéndole en el trono su hijo Alejandro, a la sazón de veinte años de edad. El año anterior (335) subió al trono su futuro rival, Darío III Codomano, por gracia del eunuco Bagoas. En el pecho del joven macedonio hervía el deseo de vengar las ofensas que había infligido a Grecia el imperio persiano. Una vez afianzado en el trono y reforzadas las fronteras de Macedonia, cruzó los Dardanelos en la primavera del año 334, al frente de treinta mil soldados de infantería y cinco mil de caballería. Le seguía un reducido número de letrados, entre los cuales descuella Tolomeo, que recibió el encargo de tener al día la *Crónica* de los acontecimientos. Apenas desembarcó en Abidos, consiguió la gran victo-

ria de Granico (mayo-junio del año 334), que le abrió las puertas de Asia. A medida que se internaba iban cayendo en su poder las ciudades costeras. En octubre del año 333, la victoria sobre Darío Codomano abre al helenismo las puertas de Oriente. Las bases de Adrados, Biblos y Sidón se le rinden; Tiro cerró sus puertas. Después de seis meses de sitio cayó la ciudad en su poder (julio del año 332). En su marcha hacia el sur sitió a Gaza, que se le rindió a los dos meses. En noviembre del año 332 llega victorioso al valle del Nilo. En la primavera del 331 se encuentra nuevamente en Tiro, en donde organizó la provincia siro-palestinense.

Cuenta Flavio Josefo que, después de la conquista de Gaza, Alejandro visitó Jerusalén, en donde fue acogido con grandes honores por parte del pueblo y del sumo sacerdote Yaddúa, ofreciendo sacrificios en el templo y concediendo grandes favores al pueblo judío. Se cree que esta noticia es una pura leyenda.

Ante los grandes triunfos de Alejandro enmudeció la tierra (Jue 3:11-30; 2 Crón 13:23; Is 14:7), por lo que su corazón se engrió **y llenó de orgullo, hasta el límite de reclamar para sí honores divinos**. En el oasis de Siwa, los sacerdotes legitimaron su advenimiento al trono de los faraones, **declarándolo hijo de Dios**. A estas locas pretensiones alude el autor del libro, ya que “nacimiento divino y dominación universal son dos pretensiones inseparables”². El autor del libro juzga a Alejandro por la fama que de él se ha conservado entre el pueblo, sin pretender estudiar a fondo el alma y las gestas del famoso general macedonio.

La muerte le sorprendió antes de nombrar sucesores. Al preguntársele en vida cuál sería su sucesor, respondió: “El mejor”³. Es posible que en vida manifestara vagamente su pensamiento sobre quiénes debían sucederle a su muerte. El autor sagrado no quiere entrar en detalles. Cualquiera que fuese la última voluntad del conquistador, el texto sagrado tiene en cuenta preferentemente el hecho histórico de la división de mando entre los más conspicuos generales, faltando una sucesión dinástica directa (Dan 11:4). Rábano Mauro explicaba el texto bíblico de la siguiente manera: “Dividió, a saber: dejó que su reino se dividiera.” En el consejo de oficiales se sistematizó la sucesión de Alejandro. Por unos veinte años, el imperio único sobrevivió a los conatos de las fuerzas disolventes. Las intrigas empezaron entre los *Diádocos*, o sea, los sucesores, eliminándose uno a otro. Después de la victoria naval contra Tolomeo en Salamina de Chipre, año 306, Antígono se arrogó el título de rey, ejemplo que imitaron Tolomeo en Egipto, Lisímaco en Tracia, Seleuco en Babilonia, Gasandro en Macedonia. Prácticamente, Palestina sólo tuvo roces con los lágidas y los seléucidas, especialmente en el período comprendido entre el año 280 al 219 antes de Cristo. Durante todo este espacio de tiempo “se multiplicaron los males sobre la tierra.” El peor de ellos para el autor sagrado fue la penetración en tromba de la cultura griega, en el amplio sentido de la palabra, en Palestina, con graves amenazas para **el judaísmo tradicional**.

El retoño de iniquidad (1:11).

¹¹ **De ellos salió un retoño de pecado, Antíoco Epifanes, hijo del rey Antíoco, que estuvo en Roma como rehén y se apoderó del reino el año 130 de la era de los griegos.**

Antíoco III el Grande (223-187 a.C.) fue derrotado en Magnesia el año 190. Entre las cláusulas del armisticio firmado en Apamea figuraba la de entregar veinte rehenes, a elección de los romanos, entre los que estaba su hijo menor, Antíoco. Los impuestos de guerra que P. Escipión el Africano impuso a Antíoco vaciaron las arcas reales de Siria. Para llenarlas, el rey asaltó de noche el templo de Bel, en Elimaida, pereciendo en manos de los defensores del santuario. La misma necesidad de dinero retuvo en todo tiempo la atención de su hijo Seleuco IV Filopator

(187-175), reducido a la condición de agente de tasas. Enterado por Apolonio de Tarso de las riquezas existentes en el templo de Jerusalén, mandó a su ministro Heliodoro con la misión de que se apoderara de ellas (2 Mac 3:1-34). Poco después el rey murió en manos de Heliodoro. Un año antes (175 a.C.), su hijo Demetrio fue enviado a Roma en calidad de rehén, en lugar de Antíoco IV Epifanes. “Este retoño de iniquidad,” como le llama nuestro autor, tuvo noticia en Atenas de la muerte de su hermano Seleuco. Con la ayuda de Eumenio II de Pérgamo apoderóse del trono que dejó vacante su hermano. Para los judíos fue Antíoco un usurpador; “un hombre despreciable ocupará su puesto, sin estar revestido de la dignidad real. Pero sobrevendrá de improviso y se apoderará del reino por la intriga” (Dan 11:21). El advenimiento de Antíoco al trono tuvo lugar el año 137 de la era de los griegos, que corresponde al año 175 antes de Cristo.

Los heraldos del helenismo (1:12-16).

¹² Salieron de Israel por aquellos días hijos inicuos, que sedujeron a muchos, diciendo: “Ea, hagamos alianza con las naciones vecinas, pues desde que nos separamos de ellas nos han sobrevenido tantos males.” ¹³ Estas palabras aparecieron bien a sus ojos. ¹⁴ Algunos del pueblo apresuráronse a ir al rey, el cual les dio facultad para seguir las costumbres de los gentiles. ¹⁵ En virtud de estos, levantaron en Jerusalén un gimnasio, conforme a los usos paganos; ¹⁶ se restituyeron los prepucios, abandonaron la alianza santa para asociarse con los gentiles, y se vendieron para obrar el mal.

Ya en tiempos de Antíoco III existía en Jerusalén un grupo partidario del helenismo (2 Mac c.3). Muchos judíos sentían la necesidad de abandonar moldes antiguos para colocarse en el nivel cultural de los pueblos de la gentilidad. El aislamiento judío era considerado por los griegos como signo de barbarie. La libertad de costumbres, de expresión y organización encandilaban a la juventud judía. El ideal griego era tentador; desde el punto de vista humano era una locura renunciar a él. Para los helenizantes, el aislamiento impuesto por la Ley (Ex 34:11-16; Deut 7:1-11; 12:29-31) había acarreado infinitos males a la nación judaica (Jer 44:16-19). Los más exaltados pedían la abrogación de la Ley mosaica, la destrucción total de los rollos de la Tora y la facultad de poder comer las carnes que el judaísmo consideraba impuras. El hecho de que algunos acudan al rey de Siria para conseguir de él la autorización de seguir las costumbres paganas, se explica, **o bien para escapar a las penas que la Ley dictaba contra los apóstatas** (Lev 24:14), o para pedir al rey abrogara el decreto de Antíoco III por el que se concedía a cada pueblo el derecho de seguir sus leyes y costumbres propias ⁴. El jefe de esta expedición fue Jasón, al que concedió el rey la autorización para instalar un gimnasio y una mancebía en Jerusalén. Una vez en el poder, “se dio a introducir las costumbres griegas entre sus conciudadanos” (2 Mac 4:9-10). Los jóvenes judíos actuaban desnudos en el gimnasio griego, lo que dio pie a que se introdujera la costumbre de practicar una operación dolorosa, conocida por el nombre de *epispasmós* (1 Cor 7:18)⁵, **con el fin de borrar las señales de la circuncisión, considerada por los griegos como un atentado contra la dignidad personal e integridad corporal.**

Antíoco contra Tolomeo (1:17-20).

¹⁷ Una vez que Antíoco se consolidó en el trono, concibió el propósito de ser rey de la tierra de Egipto, a fin de reinar sobre las dos naciones. ¹⁸ Entró en ella con un poderoso ejército, con carros, elefantes y jinetes y con una gran flota, ¹⁹ e hizo la guerra a Tolomeo, rey de Egipto. Atemorizado éste, huyó ante él, y fueron muchos los que

cayeron heridos. ²⁰ Antíoco se apoderó de las ciudades fuertes de Egipto y volvió cargado de despojos.

El año 172, el rey Tolomeo VI Fitometor cumplía catorce años de edad. Al morir su madre, Cleopatra, hermana de Seleuco IV y de Antíoco Epifanes, pasó el joven monarca a depender de dos tutores, que planearon la conquista de la Gelesiria, a saber, de los territorios de Fenicia y Palestina, que constituían el dote que Cleopatra debía aportar al casarse con Tolomeo V. Enterado Antíoco de los planes de los tutores del rey por confidencias del embajador enviado a las fiestas de la entronización, hizo un despliegue de fuerzas en Palestina con el fin de impresionarles. Más tarde, aprovechando la coyuntura de que los romanos estaban empeñados en la guerra contra Perseo, rey de Macedonia, repelió la agresión de Egipto contra Palestina, penetrando con un numeroso ejército en las riberas del Nilo. En esta campaña empleó Antíoco carros armados con hoces (2 Mac 13:2), que habían usado profusamente los aqueménides, por razón de su gran movilidad en las pistas de la costa mediterránea. El elefante era el animal preferido por los selúcidas, recibiendo Seleuco I el título de *elefantarco*. Puesto en fuga el ejército egipcio, Antíoco ocupó Pelusio, penetró hasta Menfis, hizo prisionero al joven monarca y se dirigió a Alejandría, cuyo sitio tuvo que abandonar. Con un inmenso botín regresó a Palestina (Dan 11:25-28), donde llegó el año 169, 143 de la era de los selúcidas.

Saqueo del templo (1:21-24).

²¹ El año 143, después de haber vencido a Egipto, Antíoco vino contra Israel, ²² y subió a Jerusalén con un poderoso ejército. ²³ Entró altivo en el santuario, arrebató el altar de oro, el candelabro de las luces con todos sus utensilios, la mesa de la proposición, las tazas de las libaciones, las copas, los incensarios, la cortina, las coronas, y arrancó todo el decorado de oro que cubría el templo. ²⁴ Se apoderó asimismo de la plata, del oro y de los vasos preciosos, y se llevó los tesoros ocultos que pudo hallar, y con todo se volvió a su tierra.

Sus motivos tenía Antíoco para dirigirse a Jerusalén antes de entrar en Siria. En efecto, durante su permanencia en Egipto circuló el rumor de que había muerto, lo que aprovechó Jasón, animador del partido filoegipcio y ex sumo sacerdote depuesto por el rey, para adueñarse de Jerusalén. Menelao entregó a Antíoco una importante cantidad con el fin de que le nombrara sumo sacerdote. El rey, avaro y necesitado de dinero, satisfizo sus anhelos, lo que obligó a Jasón a huir de Jerusalén y refugiarse en la región de Ammán (2 Mac 4:23-26), en Transjordania. Dispuesto a quitar de en medio a todos sus rivales, aprovechó Menelao los servicios del regente Andrónico para asesinar a Onías III, el sumo sacerdote legítimo, hermano de Jasón. En el golpe de mano que dio este último contra Jerusalén logró apoderarse de la ciudad, pero no pudo expugnar la ciudadela, al norte del templo, en donde se refugió Menelao. Al enterarse Jasón de que Antíoco se acercaba a la ciudad con su poderoso ejército, huyó de nuevo hacia su refugio de Transjordania, buscando asilo entre los nabateos, cuyo rey, Areta I, lo encarceló.

Antíoco entró triunfante en Jerusalén. Acompañado por Menelao, sumo sacerdote, penetró en el templo, señalando a su paso por el lugar sagrado los objetos preciosos que debían entrar en el bagaje real (2 Mac 5:11-18).

La idea de los derechos de la monarquía divina era tan arraigada, que el dios Epifanes se creía con el derecho de disponer de la riqueza de los templos de su imperio sin cometer un pecado de sacrilegio⁶. Antíoco proclamóse dios después de la victoria sobre Tolomeo VI, añadiendo

al nombre el título de *Theós Epiphanés*, dios manifiesto, es decir, el dios solar Hor, título que lleva Tolomeo V en el decreto de Roseta. Con el tiempo, el simple apelativo de *Epiphanés* pudo designar más bien un título honorífico, correspondiente a *ilustre*. También se le conoció por el sobrenombre de *epímane*, maniático⁷.

Luto en Israel (1:25-29).

²⁵ Hicieron gran matanza y profirieron palabras insolentes. ²⁶ Un gran duelo se levantó en Israel y en todos sus lugares; ²⁷ jefes y ancianos gimieron; las doncellas y los jóvenes languidecieron, la belleza de las jóvenes palideció. ²⁸ El recién casado entonó una lamentación, y la que estaba sentada en la cama hizo duelo; ²⁹ tembló la tierra a causa de los que la habitaban, y toda la casa de Jacob se cubrió de confusión.

El saqueo del templo exacerbó el ánimo de los fieles, que demostraron públicamente su disconformidad con el proceder de Antíoco y del sumo sacerdote Menelao. La guardia real debió castigar su valentía con la muerte de los manifestantes, derramando su sangre sobre el pavimento sagrado, ya contaminado por las plantas de un rey gentil (2 Mac 5:12-13). Tal parece ser el sentido de la frase *epóiesen fonoktonían* (Núm 35:33; Sal 106:38). Es una fantasía de Posidonio de Apamea la noticia de que Antíoco en su visita al templo vio a un hombre barbudo montado sobre un asno y con un libro en las manos. Este relato grotesco dio pie a que se propalara la fábula de que los judíos rendían culto a una cabeza de asno.

El pillaje del templo desencadenó un duelo general, que el autor describe empleando el estilo de la *quinah*, o lamentación.

Apolonio en Jerusalén (1:30-34).

³⁰ Pasados dos años, envió el rey al jefe de los tributos a las ciudades de Judea y presentóse en Jerusalén con un ejército poderoso. ³¹ Hablóles con falsía palabras de paz, en las que ellos creyeron. ³² Pero de repente se arrojó sobre la ciudad, causando en ella gran estrago y haciendo perecer a muchos del pueblo de Israel. ³³ Saqueó la ciudad y la incendió, y destruyó sus casas y los muros que la cercaban. ³⁴ Llevaron cautivas a las mujeres y a los niños y se apoderaron de los ganados.

A los dos años del saqueo del templo, a saber, en el año 145 de la era seléucida y 167 antes de Cristo, otro infortunio debía probar al sufrido pueblo judío. Soñaba Antíoco con anexionar Egipto a su imperio. Pero “esta última vez no sucederán las cosas como en la primera” (Dan 11:29), porque una embajada capitaneada por Popilio Laenas entregó a Antíoco el ultimátum del senado romano por el que se le intimaba a que abandonara Egipto si no quería perder la amistad de Roma. Viendo la inutilidad de sus esfuerzos, respondió: “Haré lo que el senado disponga.” La noticia de la humillación real llegó a Palestina, llenando de gozo al partido pro-egipcio, que se forjaba la ilusión de pasar pronto a depender de Tolomeo. Pero fue Jerusalén el blanco de las iras del rey (Dan 11:30). Un emisario real, llamado Apolonio (2 Mac 5:24), penetró en Judea el año 167 antes de Cristo al frente de veintidós mil soldados. D ícese que era el cobrador de tributos, o, según la interpretación de Abel, *el misarca*, por ser comandante de los misios. Fingió Apolonio que venía en calidad de amigo, sin abrigar aviesas intenciones contra el pueblo judío. Un sábado reunió sus tropas en los alrededores de la ciudad bajo la mirada curiosa de un público ocioso por la ley del descanso sabático, fiado en las palabras de paz del misarca. Cuando el público era más

numeroso y ante el desconcierto general, se lanzaron los soldados contra la muchedumbre, que, presa de pánico, se atropellaba desordenadamente, buscando la manera de huir de la soldadesca, que blandía sus espadas desenvainadas contra los despavoridos judíos. Día de gran duelo para la ciudad mártir.

La fundación del Acra (1:35-37).

³⁵ Edificaron la ciudad de David con un muro alto y fuerte, torres también fuertes, convirtiéndola en ciudadela. ³⁶ Instalaron allí gente impía, hombres malvados, que en ella se hicieron fuertes. ³⁷ La aprovisionaron de armas y vituallas, y, juntando los despojos de Jerusalén, los depositaron en ella, viniendo a ser para la ciudad un gran lazo.

Se cree que, en tiempos de los Macabeos, la expresión *ciudad de David* se empleaba para designar la población que se levantaba al este del templo (2:31; 7:32; 14:36; Ant. *lud.* 12:5:4). Entre el Acra y el templo mediaba el valle de Tiropeón. Desde el lugar alto del Acra dominábase perfectamente la explanada del templo, de manera que los sirios podían hacer abortar o aplastar los intentos de rebelión de parte de los judíos. En esta fortaleza, rodeada de potentes muros, vivía una guarnición militar siria, sus familias y las de algunos judíos apóstatas. Para casos de emergencia, contenía depósitos de armas, víveres y objetos requisados a los particulares.

El santuario desolado (1:38-42).

³⁸ Fue una asechanza para el santuario, una grave y continua amenaza para Israel. ³⁹ Derramaron sangre inocente en torno al santuario y lo profanaron. ⁴⁰ A causa de ello huían los moradores de Jerusalén, que vino a ser habitación de extraños. Se hizo extraña a su propia prole, y sus hijos la abandonaron. ⁴¹ Su santuario quedó desolado como el desierto; sus fiestas se convirtieron en duelo; sus sábados en oprobio, y en desprecio su honor. ⁴² A la medida de su gloria creció su deshonra, y su magnificencia se volvió en duelo.

Los ciudadanos del Acra eran dueños de vidas y haciendas. Desde su posición elevada dominaban el templo, **ridiculizaban las ceremonias religiosas y hacían extorsión a los peregrinos que acudían al lugar sagrado.** Los mismos habitantes de la ciudad, fieles a las tradiciones patrias, huyeron de la misma para no ser el escarnio de sus con-nacionales apóstatas. El lugar que dejaban era ocupado inmediatamente por algún advenedizo de la gentilidad, de tal manera que, poco a poco, la Ciudad Santa convirtióse en morada de extraños. **La vida religiosa se extinguió.**

Edicto de Antíoco (1:43-45).

⁴³ El rey Antíoco publicó un decreto en todo su reino de que todos formaran un solo pueblo, dejando cada uno sus peculiares leyes. ⁴⁴ Todas las naciones se avinieron a la disposición del rey. ⁴⁵ Muchos de Israel se acomodaron a este culto, sacrificando a los ídolos y profanando el sábado.

Dos tesis se debatían entre los judíos: la de los conservadores, que trataban de aislar a Israel del mundo que los rodeaba con el fin de impedir que elementos paganos entraran en el judaísmo tradicional; la de los helenizantes, que achacaban al aislamiento el germen de los males que aqueja-

ban a Israel. Abrir las fronteras y permitir que nuevos aires rejuvenecieran una religión y una cultura exótica y retrógrada era la máxima aspiración de los sincretistas judíos. Antíoco, según nuestro texto, quiso terminar con los particularismos dentro de su reino; de ahí el decreto de unificación nacional. Los pueblos paganos no opusieron a ello dificultad alguna; pero Israel sí. Los apóstatas aceptaron satisfechos la imposición real, **sacrificando a los ídolos**.

El edicto obliga a los judíos (1:46-52).

⁴⁶ **Por medio de mensajeros, el rey envió a Jerusalén y a las ciudades de Judá órdenes escritas de que siguieran todas aquellas leyes, aunque extrañas al país; ⁴⁷ que se suprimiesen en el santuario los holocaustos, el sacrificio y la libación; ⁴⁸ que se profanasen los sábados y las solemnidades; ⁴⁹ que se contaminase El santuario y el pueblo santo; ⁵⁰ que se edificasen altares y santuarios y templos idolátricos y se sacrificasen puercos y animales impuros; ⁵¹ que dejasen a los hijos incircuncisos; que manchasen sus almas con todo género de impureza y de abominación, de suerte que diesen al olvido la Ley y mudasen todas sus instituciones, ⁵² y que quien se negase a obrar conforme a este decreto del rey fuera condenado a muerte.**

La ley general se aplicó inexorablemente a los judíos. Un enviado especial de Antíoco llegó a Jerusalén y a todas las ciudades de Judea para notificar a todos el contenido de la orden real. Más que por iniciativa propia, Antíoco decidió a dar este paso instigado por los judíos apóstatas (Dan 11:30). Empezó Antíoco por abolir el decreto de su padre Antíoco III en favor de los judíos, por el cual, entre otros privilegios, se les concedía que “todos los que forman parte del pueblo tienen obligación de vivir conforme a las leyes de sus antepasados.”⁸ El pretexto invocado por Epifanes era la reunificación del imperio, resquebrajado por gran variedad de costumbres y religiones. En vez del altar legítimo, mandó el rey que se levantaran altares a los falsos dioses (Os 10:8; Núm 23:1; Jer 7:31), templos (*teméne*), con terrenos propios alrededor, y que se multiplicaran por los pueblos, campos y montañas las hornacinas con el correspondiente icono del dios en cuyo honor se erigían. Era Antíoco ferviente devoto de Júpiter Olímpico. Pero acaso pretendió que debía ser él el dios que sustituyera a Yahvé. El año 166 acogía con satisfacción el grito enervorizado de la muchedumbre que en Dafne le aclamaba como *Theós Epiphánes Nikéforos*. Es de suponer que el culto oficial del rey divinizado establecido por Antíoco III en cada satrapía fue reforzado por Epifanes. A los judíos estaba terminantemente prohibido comer y sacrificar animales impuros (Lev 11:7; Deut 14:8). Antíoco mandó que se sacrificaran cerdos y otros animales impuros, tales como perros, camellos, liebres, etc. Con su decreto había herido de muerte al judaísmo ortodoxo. No había lugar ni persona que gozara de pureza legal.

Medidas diabólicas (1:53-56).

⁵³ **Tal fue el decreto publicado en todo el reino. En todo Israel instituyó inspectores, ⁵⁴ y a las ciudades de Judá les dio la orden de que sacrificasen cada una por sí, ciudad por ciudad. ⁵⁵ Se les unieron muchos del pueblo, todos los que abandonaron la Ley. Fueron grandes los males que cometieron en la tierra, ⁵⁶ obligando a los verdaderos israelitas a ocultarse en todo género de escondrijos.**

Los inspectores (*episkopoi*) cuidaron del cumplimiento del decreto en Jerusalén y ciudades de Palestina. La Ley mosaica no autorizaba la celebración de sacrificios fuera de Jerusalén. Las medidas tomadas por Antíoco lograron la adhesión de muchos vacilantes en la fe. Su ejemplo fue

causa de grandes males. Los verdaderos israelitas veíanse obligados a renunciar a la vida de sociedad y a esconderse en parajes solitarios y desérticos, esperando tiempos mejores.

Actos sacrilegos (1:57-60).

⁵⁷El día quince del mes de Casleu del año ciento cuarenta y cinco edificaron sobre el altar la abominación de la desolación, y en las ciudades de Judá de todo alrededor edificaron altares; ⁵⁸ ofrecieron incienso en las puertas de las casas y en las calles, ⁵⁹ y los libros de la Ley que hallaban los rasgaban y echaban al fuego. ⁶⁰A quien se le hallaba con un libro de la alianza en su poder y observaba la Ley, en virtud del decreto real se le condenaba a muerte.

Convertida Jerusalén en ciudad griega, su templo tenía que correr la misma suerte. Por su condición de *Polis*, el Acra debía incorporarse al santuario local, por ser el templo, a los ojos de los griegos, uno de los elementos principales de la nueva ciudad. De ahí que a principios de diciembre del año 167 empezó la transformación del templo, perdiendo su condición de santuario de Yahvé y convirtiéndose en templo idólatrico. Sobre el altar de los holocaustos fue levantada “la abominación de la desolación.” Esta peregrina expresión procede de Daniel (9:27; 11:31; 12:11), discutiéndose sobre el significado que le quiso dar el profeta. Para Flavio Josefo ⁹, confirmado por el v.62 de nuestro texto y 4:43, la frase designa un altar profano de pequeñas dimensiones que se levantó sobre el grandioso altar judío. En 2 Mac 6:2 se alude acaso a una estatua en honor de Júpiter Olímpico. Sea cual fuese su naturaleza específica, se trata evidentemente de algo que **desconcertaba a los judíos ortodoxos al ver convertido el templo de Yahvé en guarida de ídolos**. Esto era una abominación horrible, idea que expresa el texto original con las palabras hebraicas *siqqus mesommem*. Dioses paganos habían arrebatado a Yahvé la propiedad del altar donde antes se le ofrecían sacrificios. Era la primera vez que se cometía tan horrendo crimen. Antes, durante los reinados de Ajab y Manases (2 Re 16, i o; 21:1; 23:11-12), Yahvé quedaba en su casa, dueño de la misma, lo que no sucedía ahora. El altar idólatrico empezó a construirse el 15 de Casleu, inaugurándose solemnemente el 25 del mismo mes, por coincidir con el natalicio del rey y las fiestas de Dionisios (2 Mac 6.7).

Toda Palestina se paganizó. Exponentes del nuevo cambio eran los altares que se levantaron en todas, las ciudades, las hornacinas en honor de Apolo, Mercurio, Diana, que en cantidad respetable invadieron los caminos, los campos, los manantiales, los bosques y montes. A las divinidades colocadas en los pórticos de las casas se les ofrecía incienso o se les demostraba devoción con otras manifestaciones externas. Con saña especial, los esbirros del rey Quemaron los ejemplares de la *Torah* que pudieron atrapar, por contenerse allí la regla de fe y costumbres por la que se regía el pueblo judío.

Firmes en la fe (1:61-66).

⁶¹ Por estar ellos en el poder, procedían de esta manera en las ciudades, un mes y otro mes, contra los israelitas que eran descubiertos. ⁶² El veinticinco del mes ofrecían sacrificios sobre el altar construido sobre el antiguo de los holocaustos. ⁶³ Las mujeres que circuncidaban a sus hijos eran muertas, según el decreto, ⁶⁴ con los hijos colgados a su cuello, ejecutándose al mismo tiempo a sus familiares y a los que habían practicado la circuncisión. ⁶⁵ Muchos en Israel se mantuvieron fuertes en su resolución de no comer cosa impura, prefiriendo morir a contaminarse con los alimentos y profanar la santa alianza, y por ello murieron. ⁶⁶ Muy grande fue la cólera que

descargó sobre Israel.

Cada año, en el natalicio de Antíoco, se tenían grandes banquetes, en los que se servía la carne sacrificada a los ídolos. Los inspectores reales tenían la misión de recorrer las ciudades con el fin de arrestar a los que no asistían a los actos oficiales en honor del rey (2 Mac 6:7). Se perseguía la práctica de la circuncisión, matando a la madre que la autorizaba, a los familiares de la misma y al encargado de ejecutarla. Para que la muerte de las madres fuera más cruel, se les entregaban sus propios hijos, que morían conjuntamente, suspendidos del cuello de la que les había dado la vida ¹⁰.

El autor sagrado ha puesto de relieve la conducta de muchos judíos que se doblegaron a las órdenes del rey. Muchos otros huyeron al desierto para no contaminarse y poder observar la Ley, o lucharon valientemente con las armas al lado de los jefes asmoneos, y muchos prefirieron morir a quebrantar los preceptos graves que les imponía la ley mosaica. El autor sagrado reconoce que **los males que afligieron a Israel fueron efecto de un castigo que infirió Dios a su pueblo por sus muchos pecados** (2 Mac 6:17; 6:12; 7:8-33; 8:5).

1 Ant. lud. 11,8,4.

2 Radet, Alexandre le Grana 128; I. P. V. D. Balsdon, The "Divinity" of Alexander; "Historia," 1 (1950) 363-388.

3 ARRIANO, *Απα?*. 7123,3,

4 Flavio Josefo, Ant. Jud. 12,3,3.

5 Celso, De Medicina 7.25,1; S. EPIFANIO, De Mensuris 16: PG 43,264.

6 Abel, Histoire I 120.

7 Polibio, 26,10.

8 E. Bickermann, Une proclamation seléucide reldtive au temple de Jeruzalem: "Syria," 25 (1946) 67-85; Abel, Histoire I 89-90,

9 Ant. lud. 12:5:4. La Biblia comentada 2

10 Flavio Josefo, *Ant. lud.* 12:5:4; 2 Mac 6:10.

1. Un Héroe Nacional: Matatías (2:1-69).

Familia de Matatías (2:1-5).

¹ Se levantó por entonces Matatías, hijo de Juan, hijo de Simeón, sacerdote, de los hijos de Joarib, que abandonó Jeru-salén y se estableció en Modín. ² Tenía cinco hijos: Juan, apellidado Caddis; ³ Simón, llamado Tasi; ⁴ Judas, apellidado Macabeo; ⁵ Eleazar, apellidado Abarán, y Jonatán, llamado Apfos.

La figura de Matatías entra en la historia en los días en que arreciaba la persecución de Antíoco, que llegó a su grado máximo al "edificar sobre el altar la abominación de la desolación" (1:57). Muchos oponían una resistencia pasiva (1:56), pero faltaba un jefe que aunara a los descontentos y formara una fuerza capaz de neutralizar las órdenes reales.

En la genealogía de Matatías se mencionan tres personajes: Juan, Simeón y Joarib. No se dice que Matatías fuera sacerdote. Al mencionar Flavio Josefo a Simeón i le da el apelativo de *asmoneo*. En otro lugar ² afirma que el padre de Matatías se llamaba Asmoneo. ¿Trátase de un nombre propio o de un sobrenombre de Simeón? La segunda hipótesis es la más probable. Se ignora cuál sea la significación del término *asmoneo*. Acaso procede de *hasmannim* (Sal 68:32),

o puede ser un apelativo geográfico de *Hesmon*, localidad de la tribu de Judá (Jos 15:27). La frase griega del texto *apó Jerusalem*, ¿indica lugar de origen de la familia o es un complemento de movimiento? En este segundo supuesto (Abel, Grand-Claudon, Penna) indicaría el texto que Matatías siguió el ejemplo de muchos israelitas, que, indignados por la situación religiosa de Jerusalén, huyeron a las ciudades de provincia menos influenciadas por el helenismo (1:40). Matatías se retiró a Modín, lugar que ocupa el pueblo actual de *Medieh*, o *el Midya*, a 12 kilómetros al este de Lidda y a 30 al noroeste de Jerusalén.

Lamentaciones de Matatías (2:6-14).

⁶ Viendo las abominaciones cometidas en Judá y en Jerusalén, dijo: ⁷ “¡Ay de mí! ¿Por qué nací yo, para ver la ruina de mi pueblo y la ruina de la Ciudad Santa, obligado a habitar aquí mientras es entregada a los enemigos la Ciudad Santa ⁸, y el santuario en manos de los extranjeros? Su templo ha llegado a ser como un hombre deshonrado; ⁹ los instrumentos de su gloria han sido llevados cautivos; sus niños, muertos en las plazas, y sus jóvenes, caídos bajo la espada del enemigo. ¹⁰ ¿Qué nación no la ha desheredado de sus derechos reales y no se ha apoderado de sus despojos? ¹¹ Todo su ornato le fue arrebatado, y la que era libre fue hecha esclava. ¹² He aquí que nuestro santuario, que era nuestro honor y nuestra gloria, está desolado, profanado por las gentes. ¹³ ¿Para qué vivir?” ¹⁴ Rasgaron Matatías y sus hijos sus vestiduras y se vistieron de saco e hicieron gran duelo.

A Matatías se le partía el corazón al contemplar el avance de la impiedad y la inacción de los que podían y debían atajarlo. La lamentación contenida en los v.8-13 está en forma rimada, imitando las lamentaciones de Jeremías y repitiendo frases y conceptos que suponen un conocimiento perfecto del texto bíblico. El autor pone la lamentación en boca de Matatías, tratando de interpretar los sentimientos que le embargaban ante el panorama religioso y político de la nación. Jerusalén ha perdido su encanto (Larn 2:1), como una flor ajada o una mujer libre que degenera en esclava. El templo ha sido vaciado, quedando los gentiles dueños del mismo. Si tal es la triste realidad, ¿vale la pena vivir? A estas palabras de dolor acompañó la acción de rasgar las vestiduras y vestirse de saco (Gen 37:34; Núm 14:6; Jos 7:6; Jer 6:26, etc.).

Invitación al sacrilegio (2:15-18).

¹⁵ En tanto, llegaron a la ciudad de Modín los delegados del rey, encargados de forzar a la apoetasía y organizar los sacrificios. ¹⁶ Muchos israelitas se unieron a ellos, mientras Matatías y sus hijos se mantenían apartados. ¹⁷ Los enviados del rey dirigiéronse a Matatías y le dijeron: “Tú eres un jefe, un hombre ilustre y un magnate en esta ciudad, apoyado por hijos y hermanos; ¹⁸ *acércate*, pues, el primero, y haz conforme al decreto del rey, como hacen todas las naciones, los hombres de Judá y los que quedaron en Jerusalén. Y seréis tú y tus hijos los amigos del rey, y seréis enriquecidos, tú y tus hijos, de plata, oro y muchas mercedes.”

El plan de Antíoco tendía a la helenización de todos los rincones de Palestina. En su jira a través de las ciudades y pueblos, los emisarios del rey llegaron a Modín, con el fin de cumplir con la misión que se les había confiado. Comprobaron que el pueblo se retraía. Con lenguaje adulator invitaron a Matatías a dar ejemplo de lealtad al monarca sirio, prometiéndole su amistad y mucho

dinero. No le amenazan con la muerte en caso de negarse a sacrificar.

Negativa de Matatías (2:19-22).

¹⁹ A lo que contestó Matatías en alta voz: “Aunque todas las naciones que forman el imperio abandonen el culto de sus padres y se sometan a vuestros mandatos, ²⁰yo y mis hijos y mis hermanos viviremos en la alianza de nuestros padres. ²¹Librenos Dios de abandonar la Ley y sus preceptos. ²²No escucharemos las órdenes del rey para salimos de nuestro culto, ni a la derecha ni a la izquierda.”

Cualquier vacilación por parte de Matatías podía arrastrar a todo un pueblo a la idolatría. Por lo mismo, con voz potente rechazó las lisonjeras palabras de los enviados reales.

Degüello de un judío (2:23-26).

²³ Apenas había terminado de hablar, cuando en presencia de todos se acercó un judío para quemar incienso en el altar que había en Modín, según el decreto del rey. ²⁴ Al verlo Matatías, se indignó hasta estremecerse, y, llevado de justa ira, fue corriendo y le degolló sobre el altar. ²⁵ Al mismo tiempo mató al enviado del rey, que obligaba a sacrificar, y destruyó el altar. ²⁶ Así mostró su celo por la Ley, como había hecho Finés con Zambri, hijo de Salom.

Uno de los presentes, halagado acaso por las promesas que los enviados del rey hacían a Matatías, se adelantó en presencia de todos y se disponía a quemar incienso en el altar. Una oleada de indignación se apoderó de la persona de Matatías. Dice el texto que se le estremecieron los riñones (*kai etrómesan oi nefroi*). Según la mentalidad semítica antigua, eran los riñones la sede de las pasiones (Sal 73:21; Nah 2:10; Ez 29:7). El texto original añade que “dejó subir una justa cólera” (Prov 15:1), expresión semítica que se basa en la experiencia de sentir subir como una ola hasta manifestarse por la nariz con el soplo o resoplido. La cólera de Matatías está conforme al derecho, por cuanto el Deuteronomio (13:7-12; 17:2-7) prescribía que se matara a los idólatras y a los que inducían a otros a cometer tan horrendo crimen. Junto con el judío cayó muerto el enviado del rey (*ton andra tou basiléos*). Según Flavio Josefo ³, este último se llamaba *Apelles*, nombre que algunos autores creen que ha entrado en el texto por una confusión con Apolonio (1:29; 3:10). El autor sagrado aprueba explícitamente el gesto de Matatías, comparándolo con el de Finés (Núm 25:7-8).

Sangre en el desierto (2:27-38).

²⁷ Alzó luego Matatías el grito en la ciudad, y dijo: “¡Todo el que sienta celo por la Ley y sostenga la alianza, sígame!” ²⁸ Y huyeron él y sus hijos a los montes, abandonando cuanto tenían en la ciudad. ²⁹ Entonces muchos que suspiraban por la justicia y la equidad bajaron al desierto ³⁰ para habitar allí, así ellos como sus hijos y sus mujeres y sus ganados, pues los males pesaban sobre ellos. ³¹ y así que llegó a noticia de los enviados del rey y de las fuerzas que había en Jerusalén, en la ciudad de David, que aquellos hombres, desobedeciendo el decreto del rey, habían bajado para esconderse en el desierto, y que muchos los habían seguido, ³² los sorprendieron; y acampando enfrente de ellos, se dispusieron a atacarles en día de sábado. ³³ Y les

decían: “Basta con lo hecho hasta aquí. Salid y cumplid el decreto del rey, y vivi-
réis.”³⁴ Ellos contestaron: “No saldremos ni haremos lo mandado por el rey, profa-
nando el sábado.”³⁵ En seguida los acometieron,³⁶ y ellos no les respondieron, ni les
lanzaron una piedra, ni taparon sus escondrijos,³⁷ diciendo: “Muramos todos en
nuestra inocencia, y el cielo y la tierra serán testigos de que injustamente nos hacéis
morir.”³⁸ Y, acometidos en día de sábado, murieron ellos, sus mujeres, sus hijos y
sus ganados, hasta mil hombres.

La actitud del pueblo ante la invitación de los enviados reales confirmó a Matatías en la impre-
sión de que **el pueblo judío se mantenía fiel a la religión de sus padres**. Los que obedecían al
rey eran llevados por el interés o por el miedo. Calculó él que al enarbolar la bandera de la rebe-
lión serían muchos los que se aprestarían a defenderla. De ahí su proclama y su llamamiento a
los que se sentían todavía solidarios **con la supervivencia de su pueblo**. Anticipándose al *ma-
quis* de hoy día, abandonaron Modín, situada al borde de la Sefela, y huyeron a las montañas
centrales del país (*hahar*, Jos 10:40; 11:16; Lc 1:39), donde encontrarían grutas naturales para
guarecerse, piedras para defenderse de sus perseguidores y acantilados para tener en jaque a las
tropas enemigas en caso de que Antíoco mandara contra ellos su ejército.

Al lado de este puñado de valientes de Modín hubo otros que, animados por los mismos
ideales, imitaron su ejemplo. Pero les faltó arranque para desprenderse “de cuanto tenían en la
ciudad,” huyendo al desierto para habitar allí con sus hijos, sus mujeres y sus ganados. Con el
término genérico de *midbar*, *eremos*, se designaba el terreno comprendido entre *el-Asm* hasta el
sur del mar Muerto, o, más concretamente, el llamado desierto de Tecua. La guarnición Siria de
Jerusalén y provincias tuvo noticia del éxodo de judíos ortodoxos hacia el desierto, enviando co-
ntra ellos un destacamento de soldados. El encuentro con los fugitivos tuvo lugar en día de sába-
do. Las tropas de Antíoco escogieron adrede el sábado para presentar batalla, convencidos de que
en dicho día no ofrecerían resistencia. El año 320 antes de Cristo, Tolomeo había conquistado la
ciudad de Jerusalén sin lucha en día de sábado. Los *hasidim*, dada su mentalidad rigorista, com-
prenden que no les es posible salir de su escondite sin profanar el descanso sabático, conforme al
texto de Ex 16:29. En el *peser* de Habacuc, hallado en Qumrán, se habla de que el sacerdote im-
pío persiguió al maestro de justicia. “Durante la fiesta del descanso del día *Hakkipurim* se pre-
sentó a ellos para que tropezaran en el día del ayuno, que es para ellos un sábado de reposo.”⁴
Mueren ellos mártires de sus peculiares concepciones acerca del sábado. No especifica el texto
qué género de muerte les alcanzó. Flavio Josefo⁵ dice que perecieron asfixiados por el humo en
el interior de sus antros, noticia esta respaldada por 2 Mac 6:11.

Duelo de Matatías (2:39-41).

³⁹ **Guando Matatías y sus amigos lo supieron, se dolieron grandemente,**⁴⁰ **pero dije-
ron: “Si todos hacemos como nuestros hermanos han hecho, no combatiendo contra
los gentiles por nuestras vidas y nuestras leyes, pronto nos exterminarán de la tie-
rra.”**⁴¹ **Y tomaron aquel día esta resolución: Todo hombre, quienquiera que sea,
que en día de sábado viniese a pelear contra nosotros, será de nosotros combatido, y
no nos dejaremos matar todos, como nuestros hermanos, en sus escondrijos.”**

Según Flavio Josefo⁶, fueron algunos de los supervivientes los que contaron a Matatías lo suce-
dido. Acaso discrepaban ellos de la manera de pensar de sus compañeros, salvándose gracias a su
interpretación recta de la ley del descanso sabático. Matatías, en vista de lo sucedido, decretó que

en adelante no será lícito tomar la ofensiva en día de sábado o de fiesta, pero todos estarán obligados a defenderse en caso de ser atacados.

Los asideos (2:42-44).

⁴² Entonces se unió a ellos un grupo de asideos, israelitas, valientes, todos adictos a la Ley. ⁴³ Cuantos buscaban escapar a la persecución se unían a ellos, acrecentándose así sus fuerzas. ⁴⁴ Formaron un ejército, hirieron a los pecadores en su ira y a los impíos en su furor. Los restantes buscaban su salvación entre los gentiles.

La chispa revolucionaria había prendido en todo Israel. Al grupo insignificante de Matatías, de sus hijos y familiares, se unieron los que huyeron al desierto y, últimamente, los asideos. ¿Quiénes eran éstos? El texto revela dos de sus características peculiares: adictos a la Ley y valientes guerreros. Los asideos (griego *asidaioi*; hebreo *hasidim*), que existían antes de los Macabeos, aparecen en nuestro libro formando un grupo aparte, distinto del que inició la resistencia contra el helenismo, con Matatías por jefe, y más aún de aquellos que en un tiempo jugaron con los gentiles. No eran ni monjes ni guerreros en el sentido pleno de la palabra, pero tenían un poco de ambas cualidades. Los asideos, no obstante su adhesión a los Macabeos, formaron un grupo distinto, hasta el punto de llamarse fariseos o separados por haberse opuesto a los asmoneos. No siempre compartían ellos el pensamiento de éstos, y en algunas ocasiones manifestaron puntos de enfoque opuestos (7:13). Existe hoy día una tendencia a considerar a los asideos como el tronco de donde surgió la comunidad de los sectarios del mar Muerto. Tres veces aparece su nombre en el libro de los Macabeos (2:42; 7:13; 2 Mac 14:6). Sin embargo, se cree que en la lucha contra el helenismo tuvieron ellos gran influencia ⁷.

Campañas de Matatías (2:45-48).

⁴⁵ Recorrieron Matatías y sus amigos las ciudades, destruyendo altares ⁴⁶ y obligando a circuncidar a cuantos niños encontraban incircuncisos en los confines de Israel. ⁴⁷ Dieron caza a los insolentes, y sus operaciones tuvieron pleno éxito. ⁴⁸ Arrancaron la Ley de manos de los gentiles y de los reyes y no dejaron prosperar al pecador.

El temor a las represalias había inducido a muchas familias al abandono de la práctica de la circuncisión. Por haber huido los helenizantes, buscando refugio entre los gentiles, las gentes de los pueblos que se mantenían fieles a su fe ayudaron a Matatías en la labor del saneamiento religioso de Israel. Con particular ahinco perseguían a los hijos *de la arrogancia*, o sea, a los emisarios reales **que se vanagloriaban de haber acabado con el judaísmo**. Matatías y los suyos arrancaron la Ley de manos de los gentiles y de los reyes, quebrantando el cuerno del impío (Sal 75:5-6; 89:18-25; 92:11). Pero no pudo Matatías ver convertido **en realidad el ideal de la independencia** de Israel de la legislación que les imponían los pueblos paganos.

Testamento de Matatías (2:49-68).

⁴⁹ Acercándose el fin de los días de Matatías, dijo éste a sus hijos: “Al presente triunfa la soberbia y el castigo, es tiempo de ruina y de furiosa cólera. ⁵⁰ Hijos míos, mostraos celadores de la Ley y dad la vida por la alianza de nuestros mayores. ⁵¹ Acordaos de las hazañas de vuestros padres en sus días y alcanzaréis gran gloria y nombre eterno. ⁵² ¿No fue Abraham hallado fiel y le fue imputado a justicia? ⁵³ En

el tiempo de la tribulación, José guardó la Ley, y vino a ser señor de Egipto.⁵⁴ Finés, nuestro padre, por su gran celo recibió la promesa del sacerdocio eterno.⁵⁵ Josué, por la observancia de la Ley, llegó a ser juez de Israel.⁵⁶ Caleb, por su testimonio ante el pueblo, recibió la heredad de la tierra.⁵⁷ David, por su misericordia, heredó el trono real por los siglos de los siglos.⁵⁸ Elías, por su gran celo de la Ley, fue arrebatado al cielo.⁵⁹ Ananías, Azarías y Misael, por su fe, fueron librados del fuego.⁶⁰ Daniel, por su inocencia, fue libertado de la boca de los leones.⁶¹ Recorred de este modo todas las generaciones, y veréis cómo ninguno que confía en Dios es confundido.⁶² No temáis las amenazas de este malvado, porque su gloria se volverá en estiércol y en gusanos.⁶³ Hoy se engríe, pero mañana no será hallado, porque se habrá vuelto al polvo y se habrán disipado sus planes.⁶⁴ Vosotros, hijos míos, cobrad ánimo, combatid varonilmente por la Ley, que con esto vendréis a ser gloriosos.⁶⁵ Yo sé que Simón, vuestro hermano, es hombre de consejo; oíde siempre, y sea él vuestro padre.⁶⁶ Judas el Macabeo es fuerte y vigoroso desde su mocedad; que sea el capitán del ejército y quien dirija la guerra contra las naciones.⁶⁷ Atraed a vosotros a todos los cumplidores de la Ley y tomad severa venganza de los ultrajes a vuestro pueblo.⁶⁸ Dad a los gentiles su merecido y atended a la observancia de los preceptos de la Ley.”

Como otro Jacob, Matatías, ya viejo y agotado por sus campañas, reunió en torno a su lecho a sus hijos para dictarles su testamento. Empieza por recordarles la gravedad de los tiempos que corren. Estas circunstancias adversas no deben descorazarlos, antes bien deben servir de acicate para estimularles a la lucha hasta conseguir el triunfo definitivo, dando por ello la vida si fuere necesario. **La historia demuestra que Dios no desampara nunca a los que le permanecen fieles.** Ningún temor deben inspirarles las amenazas de Antíoco, que, al igual que los otros hombres, acabará por reducirse a polvo, estiércol y gusanos. Dios, en cambio, permanece eternamente y maneja en sus dedos los hilos de la historia. La lucha contra el hombre de pecado (*andros amartolou*, v.62) puede prolongarse más o menos, pero acabará con la victoria de los que combaten con fe las batallas del Señor. El testamento de Matatías aparece en algunos puntos en forma estandarizada. El texto supone un conocimiento, al menos vago, de sucesos que se narran en el curso del libro, posteriores a la muerte de Matatías. En el v.62 se halla una alusión bastante clara a la enfermedad que acabó con Antíoco. De los hijos de Matatías sólo se mencionan el primero y el último. Puede admitirse que el autor sagrado ha vaciado en su texto algunas de las ideas y conceptos que le embargaban en el momento de escribirlo.

Muerte de Matatías (2:69-70).

⁶⁹ Y, bendiciéndoles, fue a reunirse con sus padres. ⁷⁰ Murió el año 146, y los hijos le sepultaron en el sepulcro de sus padres, en Modín, y todo Israel hizo por él gran llanto.

La muerte significa reunirse con los padres (Gen 25:8; 35:29; 49:33). El año seléucida 146 corresponde al 166 antes de Cristo. Fue sepultado en Modín (cf. 13:27-30). Todo el pueblo fiel lamentó su pérdida, acaecida en el preciso momento en que Israel despertaba de su sueño y necesitaba de hombres de fe como Matatías. Afirma Flayio Josefo que Matatías estuvo un año al frente de los insurrectos. El impulso estaba dado; faltaba continuar la tarea, que sus hijos llevarían a cabo brillantemente.

1 Ant. *lúa.* 12:6:1.

2 Bell. lud. 1:36.

3 Ant. *lud.* 12:6:2.

4 L. Arnaldich, El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del mar Muerto: "Verdad y Vida," 11 (1953) 57-71.

5 Ant. lud. l.c.

6 Ant. *lud.* 12:6:2.

7 Véase Penna, *Gli Asidei* l.c., 61-63, con abundante bibliografía.

2. La Guerra de la Independencia Bajo Judas Macabeo (3:1-9:22).

Elogio del nuevo jefe (3:1-9).

¹ Le sucedió Judas, apellidado Macabeo, ² a quien apoyaron sus hermanos y cuantos habían seguido a su padre, y combatían alegremente los combates de Israel. ³ Y dilató la gloria de su pueblo y, como héroe, se vistió la coraza, y se ciñó sus armas para guerrear, y trabó batallas, protegiendo con su espada el campamento. ⁴ Por sus hazañas se pareció al león y al cachorro que ruge en busca de la presa. ⁵ Persiguió a los impíos, despintándoles, y entregó a las llamas a los perturbadores de su pueblo. ⁶ Los impíos se sobrecogieron de miedo ante él; los obradores de la iniquidad se turbaron. En sus manos llegó a buen término la salvación. ⁷ Dio en qué entender a muchos reyes y fue el regocijo de Jacob con sus hazañas. Por los siglos perdurará su memoria en bendición. ⁸ Recorrió las ciudades de Judá, exterminó a los impíos de ellas y alejó de Israel la ira. ⁹ Llegó su nombre hasta los confines de la tierra y reunió a los dispersos.

Judas Macabeo sucede a su padre. Los guerreros que antes se habían puesto incondicionalmente a las órdenes de Matatías (2:28-45) apoyaron con alegría las empresas del nuevo jefe. El chispazo producido en Modín llevaba trazas de convertirse en una hoguera de entusiasmo que debía tener en jaque a los jefes del helenismo.

El autor sagrado teje un elogio del nuevo héroe del yahvismo. Por él la fama de Israel traspasó las fronteras, que su hermano Simón ensanchará (14:6). Su figura es como la de un gigante. Marcha a la cabeza de sus tropas. Es intrépido y arrojado como un león (Gen 49:9; Núm 23:24; 24:9; 2 Mac 11:11), como un cachorro de león ruge por la presa, **pidiendo así a Dios su alimento** (Sal 104:21). Como el león (Gen 49:9), Judas y sus hombres habitan en las montañas, se guarecen en los antros de las peñas, acechan desde allí al enemigo y se lanzan de improviso sobre su víctima. Sus connacionales afiliados al helenismo eran la mira de sus pesquisas, entregando a la hoguera los culpables (5:5; 5:44; 2 Mac 8:33). Los enemigos asombrábanse de la valentía del nuevo jefe y temblaban en su presencia. Combatió victoriosamente contra Antíoco Epifanes, Antíoco Eupator y Demetrio I. Sus victorias elevaron la moral del pueblo y eran celebradas con cánticos y odas en toda la nación.

Derrota de Apolonio (3:10-12).

¹⁰ Apolonio movilizó a los gentiles y a un *fuerte* ejército de Samaría para hacer la guerra contra Israel. ¹¹ Así que lo supo Judas, le salió al encuentro, derrotóle y le dio muerte. Muchos cayeron gravemente heridos y huyeron los demás. ¹² Se apoderó de

sus despojos y de la espada de Apolonio, de la cual se sirvió en la guerra todos los días de su vida.

Las gentes que se apiñaron en torno a Judas Macabeo crecían en número de día en día. Las autoridades de Jerusalén calcularon que para infligirles una derrota definitiva necesitaban refuerzos de fuera, buscándolos en Samaría. Apolonio (*tes samar eías strategós*) estaba al frente de las tropas apostadas en Samaría, distrito de la Celesiria. Apolonio vio en ello una ocasión propicia para descargar su saña contra los odiados judíos. Pero el Macabeo no estaba desprevenido; le atacó de improviso, dejando muchos muertos sobre el campo, entre los cuales figuraba el mismo Apolonio¹. ¿Dónde se produjo este encuentro? No lo declara el texto. Cabe suponer que el teatro de la lucha fue en un lugar entre Jerusalén y Samaría, al descamoadado.

Ilusiones de Serón (3:3-17).

¹³ Cuando llegó a oídos de Serón, jefe del ejército de Siria, que Judas había juntado gente y que una muchedumbre de fieles a la Ley combatía a su lado, ¹⁴se dijo: “Me haré famoso y ganaré gloria en el reino combatiendo a Judas y a los suyos, que desprecian los decretos del rey.” ¹⁵Y, preparada la segunda expedición, salió y subió con poderoso ejército, al cual se unieron los impíos para apoyarle y tomar venganza de los hijos de Israel. ¹⁶ Cuando llegaban a la subida de Betorón, les salió al paso Judas con un puñado de hombres. ¹⁷ Estos, viendo el ejército que venía contra ellos, dijeron a Judas: “¿Cómo podremos nosotros, tan pocos, luchar contra tan poderosa muchedumbre, y menos estando, como estamos hoy, extenuados por el ayuno?”

La derrota de Apolonio tuvo repercusiones en el reino seléucida. Un general del cuerpo de ejército regular de Celesiria quiso borrar la ignominia del ejército sirio con una expedición de castigo y aprovechar la acción para cubrirse de gloria ante el soberano. A los soldados que reclutó en Siria se les juntaron algunos judíos apóstatas (2:44). Los *impíos*, como los llama el texto, más que en cubrirse de gloria, soñaban en la posibilidad de regresar a sus hogares, recobrar sus posesiones y vengarse de aquellos que les constreñían a expatriarse.

El camino que siguió el ejército de Serón fue probablemente el de la costa. Al llegar a la altura de Modín no vislumbró Serón trazas del enemigo. Con precaución internóse hasta Betorón Bajo, donde acampó con su ejército². Más tarde continuó su avance hacia la subida de Betorón, con ánimo de proseguir su camino hacia el este. Pero Judas, apostado en la cima de la subida empinada y rocosa, le cortó el paso. Según los cálculos humanos, era tanta la desproporción numérica, que la derrota se mascaba. A ello se agregaba la circunstancia de estar extenuados por el hambre, provocada, o bien por un ayuno legal, o por la misma condición de guerreros errantes (Que 8:15; 2 Sam 16:2-14). La única ventaja del ejército de Judas, **aparte de la invisible ayuda del cielo, era la situación estratégica.**

Judas arenga a sus tropas (3:18-22).

¹⁸ Pero Judas les contestó: “Fácil cosa es entregar una muchedumbre en manos de pocos, que para el Dios del cielo no hay diferencia entre salvar con muchos o con pocos; ¹⁹ y no está en la muchedumbre la victoria en la guerra: del cielo viene la fuerza. ²⁰ Estos llegan a nosotros llenos de orgullo e impiedad, para apoderarse de nosotros, de nuestras mujeres e hijos, y saquearnos, ²¹ mientras que nosotros luchamos por nuestras vidas y por nuestras leyes. ²² El los aplastará a nuestros ojos;

no tengáis miedo de ellos.”

La idea que desarrolló Jonatás para infundir ánimo a su escudero (1 Sam 14:6) sirve ahora a Judas para levantar la moral de los suyos. Dios luchará con Judas y su ejército. Tener miedo significa no tener fe.

Derrota de Serón (3:23-26).

²³ Así que acabó de hablar, los acometió con decisión, derrotando a Serón y a su ejército. ²⁴ Los persiguió Judas por la bajada de Betorón hasta el llano, quedando en el campo unos ochocientos hombres y huyendo los demás a tierra de los filisteos. ²⁵ Con esto, el espanto y el miedo a Judas y a sus hermanos se apoderó de las naciones vecinas. ²⁶ La fama de su nombre llegó hasta el rey, y en todas las naciones se contaban sus batallas.

Es célebre en la historia de Israel la subida de Betorón. Allí derrotó Josué a los amorreos (Jos 10:10); por la misma escaparon los filisteos expulsados de Micmas (1 Sam 14:39). Una vez enardecidos los ánimos con las palabras de Judas, el diminuto ejército se lanzó contra el enemigo, que, imposibilitado de maniobrar por la estrechez del terreno, se replegó hacia la llanura, perseguido por Judas. Después de esta batalla comenzó a tomarse en serio la existencia de Judas y de su ejército. No se trataba de vulgares bandas de rebeldes y de descontentos, sino de un ejército bien disciplinado. Sin embargo, es prematuro decir que la fama de Judas corría por las naciones. Estas escaramuzas y victorias sobre el ejército sirio levantaron la moral de los judíos ortodoxos; los débiles en la fe se reafirmaban en sus creencias; los apóstatas temían por su porvenir; las autoridades civiles y el ejército sirio perdían prestigio a los ojos de sus simpatizantes. El mismo rey se enteró de la hombrada de Serón, que terminó con un resonante descalabro militar.

Movilización general (3:27-31).

²⁷ El rey Antíoco, en teniendo noticia de estos sucesos, se encendió en ira, y dio orden de juntar todas las fuerzas del reino, un ejército poderosísimo. ²⁸ Abrió sus tesoros y pagó la soldada a su ejército por un año, ordenando que estuviesen preparados para todo evento. ²⁹ Viendo el rey que sus tesoros habían quedado exhaustos y que los tributos eran escasos por las disensiones y calamidades que él había traído sobre la tierra, en su empeño de suprimir las leyes que habían estado en uso desde los días antiguos, ³⁰ temió no tener, como otras veces le había sucedido, para los gastos y los donativos, que solía repartir con más larga mano y mayor prodigalidad que sus antecesores. ³¹ En este grave aprieto, resolvió ir a Persia a cobrar los tributos de las provincias y reunir mucho dinero.

A un jefe de distrito, Apolonio, siguió un general de provincia, Serón, y, finalmente, el mismo rey. En los días en que el monarca se enteró de que las cosas de Palestina marchaban mal, estaba planeando una expedición a Oriente con el fin de castigar al rey de los partos. No le era posible de momento dirigir la campaña de Palestina. Pero pensaba que la victoria sobre el rey Arsaces VI aseguraría la paz en Oriente y llenaría las arcas reales para hacer frente a los gastos militares. De momento, y para asegurarse la fidelidad de las tropas, les pagó el sueldo de un año, prometiendo ser más generoso de regreso de Persia. Tácito afirma que el motivo que impidió a Antíoco heleenizar todo el imperio fue la guerra contra los partos ³. Nada Tácito dice sobre el proyecto del rey

de ir en busca de dinero, pero no lo excluye. Sabido es que los seléucidas andaban siempre escasos de él después de la derrota sufrida en Magnesia (190 a.C.). No cabe duda que el autor sagrado contempla el curso de la historia desde el punto de vista judío y centra los acontecimientos en el diminuto territorio de Palestina, hacia donde, según él, convergen las miradas de todo el mundo.

Antíocho delega a Lisias (3:32-37).

³² **Dejó a Lisias, hombre ilustre y de linaje real, al frente de los negocios del reino desde el Eufrates hasta los confines de Egipto** ³³ **y con el cargo de velar por su hijo Antíocho hasta su vuelta.** ³⁴ **Puso a su disposición la mitad de su ejército y los elefantes, encomendándole la ejecución de sus planes, y sobre todo lo de Judea y Jerusalén.** ³⁵ **Debía enviar contra ellos el ejército, aplastar y destruir la fuerza de Israel y las reliquias de Jerusalén, hasta borrar de la tierra su memoria,** ³⁶ **e instalar extranjeros en sus confines, distribuyéndoles la tierra por suerte.** ³⁷ **La otra mitad del ejército la llevó consigo el rey, que partió de Antioquía, la capital de su reino, el año 147, y, atravesando el Eufrates, se dirigió hacia las regiones altas.**

Era Lisias hombre ilustre (*éndoxos*) y pariente del rey (2 Mac 11:1; Jer 41:1), sin que podamos precisar el grado de este parentesco. Acaso se trata más bien de un título honorífico que se concedía para premiar los méritos de algún personaje. A Lisias dejó Antíocho el cuidado de la parte occidental del reino, a saber, todo el territorio comprendido entre el Eufrates y Egipto, excepto Chipre” Nombró además tutor de su hijo Antíoco Eupator, que contaba entonces nueve años de edad. Una parte del ejército fue puesta a disposición de Lisias, así como los elefantes, que de nada servirían al rey en su campaña por regiones montañosas. Las órdenes reales eran severísimas: liquidación total del judaísmo. Dadas las órdenes pertinentes al regente Lisias, el rey se marchó hacia las regiones *altas*, esto es, tomó la dirección nordeste. La fecha de partida fue el año 147 de la era seléucida, que corresponde al año 165 antes de Jesucristo. De esta expedición real se ocupará más tarde nuestro libro (6:1-16).

Soldados sirios en Emaús (3:38-41).

³⁸ **Escogió Lisias a Tolomeo, hijo de Dorimeno; a Nicanor y a Gorgias, varones valerosos de entre los amigos del rey;** ³⁹ **y envió con ellos cuarenta mil hombres y siete mil caballos para invadir la Judea y arrasarla, según el mandato del rey.** ⁴⁰ **Partieron con todo su ejército y vinieron a acampar cerca de Emaús, en la llanura.** ⁴¹ **Cuando los mercaderes de la región tuvieron noticia de su llegada, tomaron muchísima plata, oro y cadenas para comprar los hijos de Israel como esclavos. A ellos se agregaron fuerzas de Idumea y del país de los filisteos.**

No podía Lisias abandonar la capital del imperio, por lo que encargó a Tolomeo, hijo de Dorimeno, organizara y dirigiera la campaña contra Palestina. Tolomeo, que en otro tiempo favoreció la causa de Menelao (2 Mac 4:45), era gobernador de Celesiria y Fenicia. De momento envió un ejército de cuarenta mil hombres y siete mil caballos a las órdenes de Nicanor, hijo de Patroclo (2 Mac 8:9), y de Gorgias, todos ellos amigos del rey. Entre estos personajes existía una graduación. Unos eran *simples amigos del rey*; otros, *amigos predilectos* y primeros amigos (10:16-20-60-65;11:27)⁴.

Sólo Nicanor y Gorgias siguieron de cerca a las tropas. Los mercaderes acompañaron al

ejército basados en las promesas hechas por Nicanor de cederles noventa esclavos judíos por un talento, es decir, a setenta francos oro cada uno. El tráfico de esclavos era corriente en el Próximo Oriente. En Am 1:6-9 se acusa a Gaza y a Tiro de haber entregado muchedumbres enteras de esclavos a Edom. El ejército expedicionario siguió en su avance la ruta de la costa mediterránea hasta llegar a la altura de Amuás (Emaús), a treinta kilómetros al este de Jerusalén, punto estratégico situado en la Sefela, desde donde podíanse dominar los accesos de Betorón y de Ayalón, el camino de Jerusalén y los territorios del sudeste.

Consejo de los Macabeos (3:42-45).

⁴² Viendo Judas y sus hermanos que las cosas iban de mal en peor y que los ejércitos acampaban en sus confines, y concedores de las órdenes dadas por el rey de destruir y exterminar al pueblo, ⁴³ se dijeron unos a otros: “Salvemos a nuestra nación de su ruina y combatamos por nuestro pueblo y por el santuario.” ⁴⁴ Y convocaron la asamblea para disponerse a la guerra, orando e implorando clemencia y misericordia. ⁴⁵ Jerusalén estaba despoblada como un desierto; no había quien de sus hijos entrase o saliese. Su santuario estaba conculcado, y los hijos de los extranjeros moraban en la ciudadela. Era ésta albergue de los gentiles; el gozo de Jacob había desaparecido, y habían enmudecido la flauta y la cítara.

Los Macabeos se percataron de la gravedad de la situación. Pero la suerte estaba echada; volver atrás era tanto como cavar la propia sepultura. Donde no llegaban sus fuerzas supliría Dios, apiadándose de los que luchaban por su pueblo escogido y por su casa, el templo.

Reunión en Masía (3:46-54).

⁴⁶ Se reunieron y vinieron a Masfa, frente a Jerusalén, pues en otro tiempo había sido Masfa un lugar de oración para Israel. ⁴⁷ Ayunaron aquel día, se vistieron de saco, pusieron ceniza sobre sus cabezas, rasgaron sus vestiduras ⁴⁸ y extendieron el libro de la Ley, buscando en él lo que los gentiles preguntan a las imágenes de sus ídolos. ⁴⁹ Trajeron los vestidos sacerdotales, las primicias y los diezmos, e hicieron venir a nazarees que habían cumplido los días de su consagración; ⁵⁰ y a voces clamaron al cielo, diciendo: “¿Qué vamos a hacer con éstos y adonde vamos a llevarlos? ⁵¹ Porque tu santuario está hollado y profanado; tus sacerdotes, en luto y humillación, ⁵² y ahora los gentiles se han reunido contra nosotros para destruirnos. Tú sabes las cuentas que echan sobre nosotros. ⁵³ ¿Cómo podremos hacerles frente si tú no nos ayudas?” ⁵⁴ Y tocaron las trompetas y clamaron a grandes voces.

No era posible acudir al templo, conculcado y desierto (v.45), por lo que se reunieron en Masfa, en el actual *Tell en Nasbet*, a trece kilómetros al norte de Jerusalén (Que 20:1; 1 Sam 7:5; 10:17; Os 5:1). Durante un día entero se entregaron a la oración y a la penitencia. El v.48 es interpretado diversamente (Abel, Knabenbauer). Su sentido parece ser el siguiente: Tienen el libro abierto para leer en él. Dada la incertidumbre del momento, se necesitan las luces de lo alto para conocer lo que debe hacerse. A falta de profeta o de sacerdote que consulte al Señor por los *urim y tumim*, emplean el texto de la Escritura. Al abrir el libro les salió un pasaje en el que se hablaba de la ayuda divina. Por lo mismo, su contraseña será: “De Dios la ayuda” (2 Mac 8:23). Los campeones de la fe han buscado en el libro de la Ley lo que los gentiles interrogaban a sus dioses. San Agustín ⁵ conocía esta práctica de inquirir la voluntad de Dios mediante la

apertura al azar de las Sagradas Escrituras. San Francisco buscó en el Evangelio el género de vida que tenían que seguir él y sus frailes.

Masfa era la prolongación del templo de Jerusalén. Allí se montó una exposición de vestidos sacerdotales (Ex 28:4-42) que sólo se llevaban en el templo; se trajeron primicias (Ex 23:19) y los diezmos con el fin de mover a Dios a velar por su honor. Los nazarenos, que se obligaban a no beber bebidas alcohólicas y a dejar su cabellera intacta hasta haber cumplido su voto, fueron llamados para someterse a los ritos y ceremonias que señalaban el fin del mismo (Núm 6:13-19). **Todo ello era una muestra de la fidelidad a la Ley.** Dios se apiadará de su pueblo y hará de manera que en un tiempo no lejano se realice en el templo de Jerusalén lo que ahora se hace en Masfa. Los que están presentes no dudan de que será así. Por lo mismo tocan las trompetas, conforme a Núm 10:9. Estos gritos y toques de trompeta eran a la vez grito de guerra e invocación a Yahvé antes del combate (Jos 6:33; 7:45; 9:12; 16:8).

Medidas militares (3:55-60).

⁵⁵ Después de esto instituyó Judas jefes del pueblo, de millares, centenas, cincuentenas y decenas, ⁵⁶ y dijeron a los que edificaban casas, a los que habían tomado mujer, a los que habían plantado una viña y a los tímidos, que se volvieran cada uno a su casa, conforme a la prescripción de la Ley, ⁵⁷ y, levantando el campo, vinieron a ponerse al sur de Emaús. ⁵⁸ Dijo Judas a los suyos: “Preparaos y portaos como valientes, prontos a luchar mañana temprano contra estas gentes que se han reunido contra nosotros para destruirnos y destruir nuestro santuario. ⁵⁹ Mejor es morir combatiendo que contemplar las calamidades de nuestro pueblo y del santuario. ⁶⁰ En todo caso, hágase la voluntad del cielo.”

Judas se apresta a la lucha, imponiendo una sólida organización a sus tropas. Los hermanos de Judas estaban al frente de los principales destacamentos (2 Mac 8:22). Conforme a la Ley (Deut 20:5-8), mandó a sus casas a los que podían entorpecer el entusiasmo y arrojo de los combatientes. Seleccionados los combatientes, Judas les dirige las últimas recomendaciones: ceñirse bien la cintura para poder correr más y mejor (Ex 12:11); pensar que es mejor morir combatiendo que vivir como esclavos de un pueblo gentil. **Mucha confianza en Dios, que es, en último término, el que decide el éxito o fracaso de la batalla.**

En busca del enemigo (4:1-11).

¹ Gorgias, tomando cinco mil infantes y mil jinetes escogidos, levantó el campo por la noche, ² con el propósito de atacar al ejército judío y derrotarlo por sorpresa. Llevaban por guías hombres de la ciudadela. ³ Tuvo de ello noticias Judas, y con sus valientes movió también el campo para atacar a los del rey que estaban junto a Emaús, ⁴ en tanto que el grueso del ejército andaba aún disperso, lejos del campamento. ⁵ Llegó Gorgias al campo de Judas por la noche, y, no hallando a nadie, los buscaba por los montes, diciendo: “Estos han huido de nosotros.” ⁶ En cuanto fue de día apareció Judas en el llano con tres mil hombres, que no tenían los escudos ni las espadas que deseaban. ⁷ Vieron el campamento de los gentiles, fuerte, atrincherado, rodeado de la caballería, formado por nombres diestros en la guerra. ⁸ Dijo Judas a los que le acompañaban: “No temáis a esa muchedumbre ni su ímpetu os acobarde. ⁹ Recordad cómo fueron salvados vuestros padres en el mar Rojo cuando el faraón los perseguía con su ejército. ¹⁰ Levantemos al cielo nuestra voz, en la esperanza de

que se compadezca de nosotros y, acordándose de la alianza con nuestros padres, aplaste hoy ante nuestros ojos este campamento, y ¹¹ conocerán todas las gentes que hay quien rescata y salva a Israel.”

Los sirios tuvieron noticia de los desplazamientos del diminuto ejército judío. Gorgias marchó a su encuentro con la intención de sorprender a Judas en algún sitio y obligarle a presentar batalla. Hombres de la ciudadela (literalmente: “los hijos de la ciudadela”), entre los cuales había judíos apóstatas ⁶, guiaron a Gorgias por el quebrado terreno. Supo Judas el itinerario del ejército de Gorgias y se desplazó a su vez, presentándosele la magnífica ocasión de atacar a los dos cuerpos de ejército por separado. Burlando la búsqueda de Gorgias, dirigióse muy de mañana al campamento de Amuás (Emaús). Desde su escondite examinó Judas de cerca el campamento general de los sirios y estudió las posibilidades de asaltarlo. La ocasión era propicia, porque parte del ejército andaba errante por la montaña en su busca. Además, el campamento hallábase en período de consolidación, de manera que muchos soldados vivaqueaban fuera del mismo, en completo desorden y con una disciplina militar relajada.

Asalto al campamento (4:12-18).

¹² Los extranjeros alzaron sus ojos, vieron que venían a atacarles ¹³ y salieron al campo para combatirlos. Los soldados de Judas tocaron las trompetas, ¹⁴ y se trabó la lucha, siendo derrotados los gentiles, que luego se dieron a huir por el llano. ¹⁵ Fueron perseguidos hasta Guezer, los llanos de Idumea, de Azoto y de Jamnia; los rezagados cayeron todos al filo de la espada, quedando en el campo hasta tres mil de ellos. ¹⁶ Volviendo Judas con su ejército de perseguirlos, dijo a los suyos: ¹⁷ “No codiciéis los despojos, que tenemos ante nosotros el peligro, ¹⁸ pues Gorgias está con su ejército en los montes próximos. Por el momento haced frente a los enemigos; después ya podréis tomar los despojos con seguridad.”

Los soldados de Nicanor trataron de hacer frente a los asaltantes, pero en vano. Acaso sus generales descansaban, despreocupados, en sus tiendas. Los sirios diéronse a la fuga por la llanura, buscando asilo en Guezer; otros iban errantes por la llanura de Idumea (según una variante textual, “llanura de Judea”), entre Azoto y Jamnia, o se encerraron dentro de estas dos ciudades costeras. Las gentes de Idumea aprovecharon la deportación de los judíos a Babilonia para abandonar las áridas tierras de Idumea y establecerse en esta zona fértil de la costa. Hubiera sido contraproducente detenerse en desalojar a los fugitivos de las ciudades en que se habían refugiado, porque Gorgias merodeaba por los montes vecinos. Hubiera sido también fatal para los judíos dejarse llevar de la codicia ante los despojos del campamento asirio, olvidando que un cuerpo de ejército, todavía intacto, podía caer de un momento a otro sobre ellos. Contra estos peligros les previene Judas.

Huida de Gorgias (4:19-25).

¹⁹ Estaba aún Judas diciendo esto, cuando apareció, saliendo del monte, una división de Gorgias, ²⁰ la cual, al ver cómo los suyos habían vuelto las espaldas y ardía en llamas el campamento, porque el humo que se veía daba bien a entender lo sucedido, ²¹ se llenó de miedo, y más viendo al ejército de Judas en el llano en orden de batalla. ²² Todos se dieron a huir hacia la tierra de los filisteos. ²³ Judas entonces se volvió y recogió el botín del campamento, donde tomaron mucho oro y plata, y telas

de jacinto y de púrpura marina, y grandes riquezas.²⁴ A su vuelta elevaban al cielo cánticos y bendiciones: “Porque es bueno, porque es eterna su misericordia.”²⁵ En aquel día obtuvo Israel una gran victoria.

Judas no se equivocaba: Gorgias hacía en aquellos momentos su aparición en los montes. La imponente humareda que salía del antiguo campamento situado en las inmediaciones de Amuás le indicaba claramente que algo anormal sucedía allí. Sus presentimientos fueron confirmados por la visión del ejército de Judas en pie de guerra. Gorgias no intentó presentar batalla, sino retirarse hacia la tierra de los filisteos, en busca del deshecho cuerpo de ejército al mando de Nicanor.

Derrota de Lisias (4:26-35).

¹⁶ Cuantos extranjeros se salvaron llegaron a anunciar a Lisias lo sucedido,²⁷ y éste, al oír las noticias, se quedó consternado y abatido, porque las cosas no habían sucedido en Israel como el rey se lo había ordenado.²⁸ Al año siguiente organizó un ejército de sesenta mil hombres y cinco mil caballos para acabar totalmente con los judíos.²⁹ Vino por Idumea y acampó en Betsur. Para hacerles frente sólo disponía Judas de diez mil hombres.³⁰ A la vista de tan fuerte ejército, oró, diciendo: “¡Bendito seas, Salvador de Israel, que quebrantaste el ímpetu del gigante por mano de tu siervo David y entregaste el campamento de los filisteos en poder de Jonatán, hijo de Saúl, y de su escudero!”³¹ Da este campo a manos de tu pueblo de Israel y queden avergonzados su ejército y su caballería.³² Infúndeles miedo, abate la presuntuosa confianza en su fortaleza y avergüéncense de su derrota.³³ Derrótalos por la espada de los que te aman, y entonen cánticos de loor todos los que conocen tu nombre.”³⁴ Vinieron a las manos, cayeron del ejército de Lisias cinco mil hombres.³⁵ Al ver Lisias la derrota de su ejército y la audacia del de Judas y cómo estaban dispuestos a vivir o morir gloriosamente, partió para Antioquía y reclutó mercenarios para acrecentar su ejército, con el propósito de volver contra Judas.

La derrota de Lisias tuvo lugar viviendo todavía Antíoco Epifanes (2 Mac 11:1-12). Tenía Lisias suficiente amor propio para organizar otra expedición de castigo contra Judas. El año de los seléucidas 148, el 164 antes de Jesucristo, reclutó un imponente ejército, capaz, según sus cálculos, de aplastar a los judíos. Judas Macabeo, una vez liquidado el ejército de Gorgias, quiso castigar la insolencia de los idumeos, **que molestaban a los judíos ortodoxos y acogían a los que desertaban de su ejército** (2 Mac 10:10ss). Por motivos de seguridad pensó en aprovechar el descanso para arrebatar algunas plazas fuertes a los idumeos. Lisias corrió en ayuda de sus fieles aliados, y fijó su tienda en Betsur, plaza fuerte que dominaba el camino de Hebrón a Jerusalén, distante veintiocho kilómetros de esta última. En su oración hace notar Judas que la actual desproporción de fuerzas existía también entre Jonatán y los filisteos (1 Sam 14:1-23), entre David y Goliat (ibid., 17:38-51); pero Dios *entrego* a los filisteos en poder de uno y otro. Dios y Judas derrotaron al regente Lisias, que, avergonzado, se retiró a Antioquía, queriendo zafar su derrota con el reclutamiento de nuevos mercenarios. Pero razones diplomáticas aconsejaban no azuzar al león de Judá, sino más bien amansarlo con medidas de libertad para el judaísmo.

Duelo por el templo (4:36-40).

³⁶ Judas y sus hermanos se dijeron: “Nuestros enemigos están derrotados; subamos, pues, y purifiquemos el santuario y restablezcamos el culto.”³⁷ Y, juntando el ejérci-

to, subieron al monte de Sión.³⁸ Al ver el santuario desolado, profanado el altar, quemadas las puertas, la hierba crecida en los atrios como en un bosque o en un monte y las habitaciones destruidas,³⁹ rasgaron sus vestiduras y alzaron gran llanto, se pusieron ceniza sobre su cabeza,⁴⁰ se postraron en tierra, tocaron las trompetas de señales y clamaron al cielo.

Las fuerzas del regente Lisias habían evacuado Palestina; los idumeos habían sido humillados; los sirios de Jerusalén, sitiados en el Acra. Había llegado la ocasión propicia para purificar el templo y restablecer el culto legítimo. Los hermanos Macabeos subieron con el ejército a fin de tener a raya la guarnición de la ciudadela (1:35-36). La vista del templo arrancó lágrimas a sus ojos.

Acción de los sacerdotes (4:41-50).

⁴¹ Luego ordenó Judas que algunos tuvieran en jaque a los de la ciudadela mientras purificaban el santuario.⁴² Eligieron sacerdotes irreprochables, amantes de la Ley,⁴³ los cuales purificaron el templo y echaron las piedras del altar idolátrico en lugar inmundo.⁴⁴ Deliberaron qué harían del altar de los holocaustos, que había sido profanado,⁴⁵ y les pareció buen consejo destruirlo, por cuanto los gentiles lo habían profanado,⁴⁶ y depositar las piedras en el monte del templo, en lugar conveniente hasta que viniese un profeta que diese oráculo sobre ellas.⁴⁷ Tomaron luego piedras sin labrar, conforme prescribe la Ley; repararon el santuario y el interior del templo, purificaron los atrios,⁴⁸ hicieron nuevos vasos sagrados, e introdujeron el candelabro, el altar de los perfumes y la mesa del templo.⁴⁹ Quemaron incienso en el altar, encendieron las lámparas del candelabro que lucían en el templo,⁵⁰ colocaron los panes sobre la mesa y colgaron las cortinas. De esta manera dieron fin a la obra.

Con un piquete de soldados que vigilaban los movimientos de la guarnición del Acra, procedieron los sacerdotes a la purificación del templo. Se eligieron aquellos ministros sagrados **que no tuvieran mancha alguna que les inhabilitara para ejercer su oficio pastoral** (Lev 21:17-21; 22:3). Las piedras del altar de Júpiter Olímpico (1:54-59) se arrumbaron a un lugar impuro, que acaso fueran las pendientes del Cedrón en donde se encontraba el cementerio, el Tofet (Jer 19:13). ¿Qué destino debía darse a las piedras centenarias del altar de los holocaustos? (Ex 29:25; Lev 4:34). Por muchos años fueron inmoladas víctimas al Señor sobre las mismas; por su origen no cabe **dudar de que eran santas**. Pero las mismas fueron el soporte de un altar idolátrico; la sangre de los cerdos inmolados contaminó lo que era santo. Por el momento resolvieron demoler el altar, pero pusieron las piedras a buen recaudo hasta el advenimiento de un profeta que decidiera del destino de las mismas. Después de Zacarías y Malaquías no surgió ningún otro profeta (9:27; 14:41). La decisión fue sabia, por cuanto, no existiendo unanimidad de pareceres, convenía no exacerbar el espíritu de los que defendían una posición más rígida. El resultado de las deliberaciones se concretó en la construcción de un nuevo altar con piedras sin labrar, tal como prescribía la Ley (Ex 20:25; Deut 27:5-6). Puesto que en el recinto del templo tuvieron lugar orgías y bacanales, se procedió a purificar incluso el pavimento (2 Mac 6:4).

Fiesta de la dedicación (4:51-56).

⁵¹ En la mañana del día veinticinco del mes noveno, que es el de Casleu, del año 148, se levantaron de madrugada⁵² y ofrecieron el sacrificio prescrito por la Ley en el

nuevo altar de los holocaustos que habían construido.⁵² Precisamente en la misma hora y día en que lo habían profanado los gentiles fue de nuevo renovado con cánticos, cítaras, arpas y címbalos.⁵⁴ Todo el pueblo se postró sobre su rostro, adorando y elevando sus bendiciones al cielo, que les había dado tan feliz suceso.⁵⁵ Durante ocho días celebraron la renovación del altar, y con alegría ofrecieron los holocaustos y sacrificios de acción de gracias y alabanza.⁵⁶ Adornaron la fachada del templo con coronas de oro y escudos y restauraron las portadas y las cámaras y les pusieron puertas.

El día 25 del mes de Casleu del año 167 antes de Jesucristo sacrificaron los gentiles la primera víctima, probablemente un cerdo, sobre el altar asentado sobre el antiguo de los holocaustos; el mismo día del año 164 se ofreció el sacrificio prescrito por la Ley en el nuevo altar. Al rayar el alba, los sacerdotes ofrecieron un cordero de un año, recogiendo su sangre y rociando con ella el altar (Núm 28:3). Por ser el primer sacrificio en el nuevo altar, la ceremonia revistió gran solemnidad, con acompañamiento de instrumentos musicales (1 Crón 7:4; 16:42). Las fiestas duraron ocho días (1 Re 8:66; 2 Crón 7:8), durante los cuales el público ofreció holocaustos y sacrificios pacíficos (Lev 7:11-12-16). En señal de fiesta se adornó la parte frontal del templo con guirnaldas y coronas.

Fiesta de las Encenias (4:57-60).

⁵⁷ Fue muy grande la alegría del pueblo por haber borrado el oprobio de los gentiles.⁵⁸ Mandaron Judas y sus hermanos y toda la asamblea de Israel celebrar los días de la renovación del altar a su tiempo, de año en año, por ocho días, desde el veinticinco del mes de Casleu, con alegría y regocijo.⁵⁹ Por aquel mismo tiempo levantaron en torno del monte Sión muros altos y torres fuertes, para que no pudieran los gentiles hollarlo como habían hecho antes;⁶⁰ pusieron en él una guarnición que lo defendiera. Fortificaron asimismo a Betsur, para protegerla y para que el pueblo tuviera una defensa por el lado de Idumea.

Señala bien el texto el origen de la fiesta de la *hanukkah*, que en griego se llama *enkaimá* (Lc 10:22), *dedicatio* en latín. Los judíos modernos celebran la fiesta. Cada día, a partir del 25 de Casleu, se recita el *Hallel* (Sal 113-118) y se lee una parte del Pentateuco. El sábado se lee el capítulo del libro de los Números referente al candelabro de oro, y como *haptarah* el pasaje de Zach (2:14-4:8). La primera noche se enciende una luz, dos en la segunda, y así sucesivamente (Bévenqt, Abel)¹.

Para impedir que la guarnición de la ciudadela o cualquiera otro pagano pisara el lugar santo, se construyeron muros y torres de protección alrededor del templo. La plaza fuerte de Betsur fue asimismo fortificada con el fin de prevenir cualquier sorpresa de parte de los idumeos.

Golpe de mano contra Idumea (5:1-3).

¹ Cuando las naciones de alrededor oyeron que el altar había sido reedificado y restaurado como antes el santuario, se enfurecieron sobremanera,² y decidieron destruir a los de la raza de Jacob que vivían en medio de ellos, comenzando a ejecutar matanzas y destrucciones en el pueblo.³ Comenzó Judas por hacer la guerra a los hijos de Esaú, y se apoderó de Acrabatana, en Idumea, desde donde hostigaban constantemente a Israel. Les infligió una gran derrota, humillándolos y llevándose

sus despojos.

Los idumeos fueron aliados del imperio seléucida. Establecidos al sur de Palestina, trataron siempre de ensanchar sus fronteras hacia el norte y por la parte de la costa del Mediterráneo. La recuperación religiosa y militar de Israel amenazaba constantemente sus ambiciones territoriales, por lo cual se aliaron con los sirios y otros enemigos de los judíos con el fin de permanecer en el territorio. Enterados ahora de la derrota de Lisias y de la restauración del templo y de Jerusalén, temieron por su porvenir, descargando sus iras contra los indefensos judíos que habitaban en medio de ellos. Judas corrió en ayuda de sus connacionales y se apoderó de Acrabatana, al sudeste del mar Muerto. En la Vulgata este territorio es llamado *ascensus scorpionis*, o de Acrabim (Núm 34:4; Jos 15:3).

Acción contra Bayán (5:4-5).

⁴ Se acordó de la maldad de los hijos de Bayán, que tendían lazos y emboscadas en los caminos. ⁵ Les obligó a encerrarse en sus torres, los cercó y, dándolos al anatema, puso fuego a las torres, que ardieron con todos los que en ellas había.

No existen datos suficientes para identificar el emplazamiento de Bayán. En Núm 32:3, los LXX traducen *Beón* por *Bayán*, ciudad que corresponde al actual *Jirbet es Sar*, cabe al camino de Ammán a *Araq el Emir*, en Transjordania. Parece que se trata de un clan ru-benita que habitaba al sur de Jericó (Abel) o en el valle del Jordán (Bévenot). Judas los aniquiló aplicándoles la ley del *herem* (Deut 7:28; 20:14; 1 Sam 15:3). Según 2 Mac 10:155, murieron quemados en sus torres.

Encuentros con Aman (5:6-8).

⁶ Pasó a los hijos de Arnón, y se encontró con un ejército fuerte y un pueblo numeroso, y a Timoteo por jefe. ⁷ Tuvo con ellos muchos encuentros, hasta que los derrotó y deshizo totalmente. ⁸ Se apoderó de Jazer y sus aldeas y se volvió luego a Judea.

Atravesó Judas el río Jordán (*diepérasen*) para ir al encuentro de los amonitas, que tenían por capital a Rabbath-Amón, la actual Ammán. En este territorio se refugiaron judíos apóstatas (2 Mac 4:26), pero habitaban también allí otros que seguían fieles a la Ley. El jefe del territorio se llamaba Timoteo, príncipe indígena con nombre griego. Tomó Judas la ciudad de Jazer, “con sus hijas,” es decir, sus dependencias (Núm 21:25; Jos 15:45) ².

Noticias alarmantes llegan de Galaad (5:9-13).

⁹ Los gentiles de Galaad se conjuraron contra los israelitas que moraban en su territorio, con el propósito de aniquilarlos, pero ellos huyeron a la fortaleza de Diatema. ¹⁰ Escribieron a Judas y a sus hermanos, diciéndoles: “Se han juntado contra nosotros las naciones de nuestro contorno, que se proponen destruirnos; ¹¹ están dispuestas a venir y apoderarse de la fortaleza en que nos hemos refugiado; tienen a Timoteo por jefe de su ejército. ¹² Ven, pues, y libranos de sus manos, porque muchos de los nuestros han caído ya, ¹³ y todos nuestros hermanos de la región de Tobi han sido muertos, y robadas sus mujeres, sus hijos y sus bienes, pereciendo allí unos seis mil hombres.”

También los judíos de Galaad sufrieron represalias por parte de los habitantes del país, viéndose obligados a concentrarse en Diatema, localidad que no aparece en otros textos bíblicos ni profanos. Algunos (Vagcari, Bévenot) se inclinan por identificarla con Jaraca (2 Mac 12:17); otros, con el Hosn³ u otra localidad de Basan. Por Galaad debe entenderse propiamente el territorio de Transjordania, al norte del Yarmuc. Timoteo parece ser el jefe de los amonitas (2 Mac 12:2). Aunque vejados por los habitantes del país, pudieron los judíos comunicarse con el exterior y escribir a Judas Macabeo exponiendo la situación apurada en que se hallaban. En peores condiciones vivían, al parecer, los judíos de Tobi. Se excluye que esta región deba identificarse con la de los Tobiadas en el *Araq el Emir*⁴. Algunos creen que es la región contigua al lago de Genesaret. Según Abel⁵, esta región se hallaba en Tob (Jue 11:3-5; 2 Mac 10:6-8), entre Bosra y Dera.

Noticias poco halagüeñas de Galilea (5:14-16).

¹⁴ Estaban leyendo estas cartas, cuando llegaron, rasgadas las vestiduras, otros mensajeros de Galilea, ¹⁵ los cuales comunicaron que se habían juntado contra ellos gentes de Tolemaida, y de Tiro y de Sidón, y toda la Galilea de los gentiles, para aniquilarlos. ¹⁶ Cuando Judas y el pueblo oyeron semejantes noticias, se reunió una gran asamblea, y deliberaron sobre lo que habían de hacer por sus hermanos, que se hallaban en grave aprieto, combatidos por los gentiles.

Las tres ciudades marítimas, Tolemaida, nombre que recibió Acco en el año 261 por Tolomeo II; Tiro y Sidón, hicieron causa común con los de Galilea para perder a los judíos. Tolemaida adquirió gran importancia después de la destrucción de Tiro. En 219 pasó bajo el poder de los seléucidas, acuñando moneda propia en tiempo de Antíoco Epifanes. Tiro perdió su independencia en tiempos de Alejandro Magno (332 a.C.), pasando a depender de los seléucidas y consiguiendo más tarde (año n1) la independencia (11:59; 2 Mac 4:18-20), que confirmaron los romanos⁶. La expresión “Galilea de los gentiles” es ya conocida por otros textos viejotestamentarios (Is 8:23) y del Nuevo (Mt 4:15). Por ser un territorio fronterizo con naciones paganas, muchos gentiles fijaron allí su residencia.

División de fuerzas (5:17-20).

¹⁷ Dijo Judas a Simón, su hermano: “Toma gente contigo y ve a librar a nuestros hermanos de Galilea; yo y mi hermano Jonatán iremos a Galaad.” ¹⁸ A José, el de Zacarías, y a Azarías les dejó por jefes del pueblo con el resto del ejército para la defensa de Judea, ¹⁹ dándoles esta orden: “Quedaos al frente del pueblo, pero no trabéis lucha con los gentiles hasta nuestra vuelta.” ²⁰ Tomó Simón tres mil hombres para ir a Galilea, y Judas ocho mil para ir a Galaad.

Los Macabeos tienen que multiplicarse para acudir a las demandas de auxilio. Como representantes suyos en Jerusalén dejan a José, hijo de Zacarías, y a Azarías, con la prohibición de entablar combate con los gentiles hasta su regreso, lo que no cumplieron (v.55-64). Parece que Azarías ejercía la suprema autoridad civil, mientras que en el terreno militar compartía el mando con José.

Simón en Galilea (5:21-23).

²¹ Partió Simón para Galilea, y después de muchos encuentros con los gentiles, los derrotó y persiguió hasta las puertas de Tolemaida, ²² quedando en el campo unos tres mil de los gentiles y apoderándose Simón de sus despojos. ²³ Tomó luego a los que moraban en Galilea y en Arbata, con sus mujeres, hijos y cuanto tenían, y los trajo con júbilo a Judea.

No conocemos el lugar donde se desarrollaron los combates, en terreno montañoso o en las llanuras de Esdrelón y de el-Battof. En la lucha cayeron tres mil gentiles, huyendo los restantes a Tolemaida, perseguidos de cerca por Simón. Es curioso observar que el número de caídos corresponde al contingente de tropas mandadas por Simón. Siendo muy numeroso el número de los gentiles con relación a los yahvistas fieles a sus leyes, Simón tomó la decisión de llevarse consigo a los judíos de Galilea y de Arbata, y “los trajo con gran júbilo a Judea.” Durante la guerra judía en el año 70, Arbata servía de refugio a los judíos que eran molestados en Cesárea.

Judas se entrevista con los nabateos (5:24-37).

²⁴ Judas el Macabeo y Jonatán, su hermano, atravesaron el Jordán y caminaron durante tres días por el desierto, ²⁵ encontrándose con los nabateos, que los recibieron amigablemente y les contaron cuanto a sus hermanos había sucedido en la región de Galaad, ²⁶ y cómo muchos de ellos se hallaban prisioneros en Bosora, en Bosor, en Alema, en Casfor, en Maqued y en Carnaím, ciudades todas fuertes y grandes; ²⁷ que también en las demás ciudades de Galaad había prisioneros, y habían ordenado los enemigos para el día siguiente atacar las plazas fuertes, tomarlas y acabar con todos los judíos en un solo día.

Salió Judas al frente de sus tropas camino de Galaad. Al cabo de tres días de camino encontró a unos comerciantes nabateos procedentes de Siria y en viaje de regreso hacia su capital, Petra. El encuentro, según 2 Mac 12:10-12, caso de que se aluda al mismo hecho, no fue nada amistoso. Hechas las paces, Judas informóse de los lugares que habían recorrido. Cuentan que en las poblaciones de Bosora, Bosor, Alema, Casfor, Maqued y Carnaím había muchos prisioneros judíos, a los que tenían decidido matar en un mismo día. Todas estas “ciudades fuertes y grandes” se encuentran al pie y en las proximidades del macizo volcánico Gebel-ed-Druz. Nada le dicen acerca de la situación de los judíos en Diatema, que fueron los primeros y únicos en dar la voz de alarma. Es posible que los judíos huyeran de Galaad, atrincherándose en Diatema. Terminada la entrevista, Judas y los suyos se dirigieron a Bosora (actual Busra, a unos 100 kilómetros al sur de Damasco y a 40 al este de Dera).

Llegar y vencer (5:28-36).

²⁸ Judas, con su ejército, atravesando el desierto, se encaminó a Bosora. Se apoderó de la ciudad, pasó a filo de espada a todos los varones, se adueñó de todos sus despojos y la puso fuego. ²⁹ Levantando el campo por la noche, marchó hacia la fortaleza de Diatema. ³⁰ Al amanecer alzó los ojos y vio una muchedumbre innumerable con escalas y máquinas de guerra, dispuesta a atacar y tomar la fortaleza. Entendió Judas que el ataque comenzaba, y oyó que de la ciudad subía al cielo un gran griterío y

sonido de trompetas.³² Dijo entonces a los de su ejército: “Luchad hoy por vuestros hermanos.”³³ Y en tres secciones se dirigieron por la espalda, tocando las trompetas y clamando al cielo en oración.³⁴ Cuando el ejército de Timoteo se dio cuenta de que era el Macabeo, emprendieron la fuga. Les infligió una gran derrota, quedando aquel día en el campo hasta ocho mil hombres.³⁵ Luego se volvió Judas contra Masfa, la atacó, adueñándose de ella, matando a todos sus hombres, tomando sus despojos y entregando la ciudad a las llamas.³⁶ Partiendo de allí, tomó a Casfor, Maqued, Bosor, con las demás ciudades de Galaad.

Llegó Judas de improviso a Bosora, que, conforme a las leyes del *herem* (Núm 31:7-12), destruyó totalmente. De noche marchó a la fortaleza de Diatema, al noroeste de Bosora, donde los judíos de la región se habían refugiado. La cuestión del emplazamiento de Bosora y Diatema es importante para poder conocer la distancia existente entre ambas localidades, que los soldados de Judas salvaron en una noche. Si Bosora estaba emplazada en el lugar conocido hoy por *Bosra eski-Scham* y Diatema en la localidad de Jaraca, existía entre las dos ciudades la distancia de unos veinte kilómetros, que Judas y su ejército pudieron salvar en una noche. Llegó Judas a Diatema en un momento decisivo. Mientras los gentiles se preparaban para el asalto, del interior de la fortaleza subía al cielo un gran griterío de los judíos, que oraban en voz alta, y sonido de trompetas (Jer 4:5; 6:1). De los asaltantes cayeron ocho mil, tantos como el número de soldados de Judas.

Nueva victoria sobre Timoteo (5:37-44).

³⁷ Después de esto juntó Timoteo otro ejército y vino a acampar enfrente de Rafón, del otro lado del torrente.³⁸ Envío Judas a explorar el campo, y le trajeron estas noticias: “Se han juntado con Timoteo todos los gentiles de alrededor, y forman un ejército muy grande.³⁹ Además, han tomado a sueldo a los árabes como auxiliares, y están acampados del otro lado del torrente, prontos a venir contra ti.” Salió Judas al encuentro de ellos.⁴⁰ Timoteo había dado estas instrucciones a sus capitanes: “Si al llegar Judas al torrente le permitiéramos pasar hasta nosotros, no podríamos resistirle, porque tiene una fuerza incontrastable;⁴¹ mas, si por temor acampara al otro lado del torrente, iremos contra él y le venceremos.”⁴² Cuando Judas se acercó al torrente, colocó a los escribas del pueblo a lo largo del mismo y les dio esta orden: “No permitáis que se quede nadie en el campo; que vayan todos a luchar.”⁴³ Y atravesó el primero contra los enemigos, y todo el pueblo en pos de él. Fueron deshechos los gentiles, que tiraron las armas y huyeron al santuario de Carnaím.⁴⁴ Pero los de Judas se apoderaron de la ciudad y pusieron fuego al santuario, que ardió con todos los que en él había. Así fue abatida Carnaím, sin que los enemigos pudieran hacer frente a Judas.

Después de los combates mencionados, concedió Judas un relativo descanso a sus soldados, que se dedicaron a vivaquear por la región, ayudando quizá a los judíos de allí a reunirse en un lugar céntrico para emigrar a Jerusalén. Timoteo, entre tanto, aprovechó aquel descanso para reforzar su ejército con nuevos elementos. Acampó frente a Rafón, junto a Nahr el-Ehreir, afluente septentrional del Yarmuc. No pensaba Timoteo que los judíos se atrevieran a vadear el profundo lecho del torrente, calculando que aquel obstáculo natural frenaría el ímpetu que solía poner Judas en sus ataques bélicos. Quizá tuvo éste noticia de la concepción estratégica de su adversario, por

lo que dio órdenes severas a los escribas (*grammateis*) de que nadie quedara en el campo. Entre los oficiales del ejército había escribas encargados de pasar revista a las tropas, cuidar de los registros, transmitir órdenes y amonestar a los soldados, a la manera de los capellanes militares de hoy día. Así lo ordenaban antiguas leyes (Deut 20:5-8; Jos 1:10; 3:2).

El ejército de Timoteo huyó a la desbandada, buscando asilo en el santuario de Garnaím, a unos quince kilómetros al sudeste de *er-Rafeh*. El santuario recibía este nombre del culto que se tributaba allí a la diosa Atergates, *Astarté*, que se representaba con cuernos (*qarnaim*) de vaca. Ningún respeto sentían los judíos por este lugar idólatrico, por lo cual lo condenaron a sufrir la suerte del *herem*. Sobre este episodio habla largamente el autor de 2 Mac 12:20-26.

De Galaad a Jerusalén (5:45-54).

⁴⁵ Juntó Judas a todos los israelitas que moraban en Galaad, desde el pequeño hasta el grande, a sus mujeres e hijos y su hacienda, una muchedumbre muy grande, para traerlos a la tierra de Judá. ⁴⁶ Al llegar a Efrón, ciudad grande y muy fuerte en la entrada de un desfiladero, no podían desviarse ni a la derecha ni a la izquierda, sino que habían de pasar por en medio de ella. ⁴⁷ Los de la ciudad se encerraron, y muraron a cal y canto las puertas. Les envió Judas un mensaje de paz, ⁴⁸ diciéndoles: “Permitidnos atravesar por vuestra tierra camino de la nuestra; nadie os molestará; sencillamente pasaremos a pie.” Pero no quisieron abrirle. ⁴⁹ Ordenó Judas entonces pregonar en todo el campo que hiciesen todos alto en el sitio en que estaban. ⁵⁰ Los hombres de guerra tomaron posiciones y atacaron a la ciudad todo aquel día y la noche siguiente, hasta que se rindió. ⁵¹ Pasó al filo de la espada a todos los varones, arrasó la ciudad y se apoderó de sus despojos, atravesándola luego por encima de los cadáveres. ⁵² Pasado el Jordán, llegaron a la gran llanura de Betsán. ⁵³ Judas, que mandaba la retaguardia, iba exhortando al pueblo todo el camino, hasta llegar a la tierra de Judá. ⁵⁴ Con gran gozo y alegría subieron al monte de Sión y ofrecieron holocaustos por no haber caído ninguno de ellos y haber vuelto todos en paz.

Desde Galaad, la caravana de judíos se dirigió hacia el Jordán, con el intento de cruzarlo a las alturas de Betsán. Pero antes de vadear el río toparon con la resistencia de Efrón (*et-Taibe*), que se negó a autorizarles el paso. No pudiendo vencer por las buenas la resistencia de los efronitas, Judas recurrió a las armas. Según 2 Mac 12:28, en la lucha murieron veinticinco mil “de los que estaban dentro.”

Atravesado el Jordán, llegaron a la ciudad de Betsán. Las sospechas que podía abrigar Judas sobre el comportamiento de los escitopolitanos para con los judíos fueron neutralizadas por la intervención de los judíos del país (2 Mac 12:30). De esta famosa ciudad hasta llegar a Jerusalén debían recorrer todavía unos cien kilómetros. No se dice que los galileos hostigaran a la numerosa caravana de repatriados, ni tenemos noticia de ningún incidente ocurrido a su paso a través de la Samaría. Judas protegía la retaguardia, mujeres, niños y ancianos, contra los posibles ataques de las tribus y clanes hostiles que bordeaban el camino. **La llegada a Jerusalén, que coincidió con la fiesta de Pentecostés** (2 Mac 12:31), fue apoteósica y emocionante.

Revés de José y de Azarías (5:55-64).

⁵⁵ En los días en que Judas y Jonatán estaban en Galaad y Simón en Galilea, frente a Tolemaida, ⁵⁶ llegaron a oídos de José, el de Zacarías, y Azarías, jefes del ejército, las hazañas y las batallas que llevaban a cabo, ⁵⁷ y se dijeron: “Hagamos también

nosotros célebre nuestro nombre peleando contra las naciones de alrededor.”⁵⁸ Y dieron orden al ejército que con ellos tenían de emprender la marcha hacia Jamnia.⁵⁹ Pero les salió al paso Gorgias con su gente,⁶⁰ que derrotaron a José y Azarías, persiguiéndolos hasta los confines de Judea. Dos mil hombres cayeron aquel día del pueblo de Israel. Acaeció este gran descalabro⁶¹ por no haber obedecido a Judas y a sus hermanos, creyéndose capaces de grandes hazañas.⁶² Pero no eran ellos de la raza a que fue dado salvar a Israel.⁶³ Por el contrario, el heroico Judas y sus hermanos alcanzaron gran gloria ante Israel y ante todos los pueblos a cuyos oídos llegó su fama,⁶⁴ y en medio de aclamaciones todos los rodeaban.

Día tras día llegaban noticias a Jerusalén de las resonantes victorias de los tres hermanos en Galilea y Galaad. José y Azarías querían también hacerse célebres, y para ello decidieron mandar su tropa contra el general Gorgias, creyendo que les sería fácil vencerlo después del castigo que le infligió Judas (4:1). Pero era Gorgias un general muy experto en el arte de guerrear (2 Mac 8:9). Salió al encuentro de los soldados de José y de Azarías y los derroto con facilidad. Este revés aconteció **no tanto por la calidad y número de los combatientes** como por haberse arrogado ellos un privilegio que solamente estaba reservado a la familia de los Macabeos.

“Razzias” contra Idumea y la Filistea (5:65-68).

⁶⁵ Partieron luego Judas y sus hermanos en campaña contra los hijos de Esaú hacia el mediodía y se apoderaron de Hebrón y de sus aldeas, destruyeron su fortaleza y quemaron las torres de su recinto.⁶⁶ En seguida se dirigió contra la tierra de los filisteos, atravesando por Maresa.⁶⁷ Cayeron aquel día en la batalla algunos sacerdotes, que inconsideradamente salieron a luchar, queriendo dar pruebas de su valentía.⁶⁸ Se dirigió luego a Azoto, en tierra de filisteos, y destruyó sus altares, quemó las estatuas de sus dioses y se volvió a la tierra de Judá.

Los idumeos dominaban en Hebrón, desde donde hostigaban a la guarnición que Judas había establecido en Betsur con el fin de proteger la ciudad de Jerusalén. Ante las repetidas incursiones, marchó Judas contra Hebrón, que tomó, destruyendo sus fortificaciones.

De Hebrón marchó a Maresa (Jos 15:44); 1ª ciudad pertenecía al territorio de los idumeos (2 Mac 12:32-36). Para Judas era Maresa lugar de paso para atacar a los filisteos de Azoto. Unos sacerdotes, imitando el ejemplo de José y Azarías, “quisieron dar pruebas de su valentía,” atacando a los habitantes del lugar, que repelieron la agresión, dejando en el campo de batalla el cadáver de algunos de ellos. Este hecho prueba una vez más que cualquiera que se arrogara el privilegio de salvar a Israel por medio de las armas, no perteneciendo a la familia de los Macabeos, sería vencido fatalmente.

1 Ant. lud. 12:5-5-

2 Ant. lud, 12:7.1,

3 Hist, 5:8,

4 Véase Bickermann, *Instituthns des Sdéucids* 40-42; G, Corradi, *Studi hellenistici* (Turín 1929) 318-343.

5 Confess. 8:29.

6 Flavio Josefo, Ant. /ud. 12:7:4.

1 Cf. Bévenot, 30-31.

2 Prevalece la opinión de emplazar dicha ciudad en el actual *Jirbet Gazzir*, a cuatro kilómetros al sur de es-Salt (Abel, *Céographie* II 356-357; R. De Vaux, *Exploration de laregion de es-Salt*: “Revue Biblique,” 47 [1938] 405).

3 Abel, *Topographie des campagnes machabéennes*: RB, 32 (1923) 516.

4 Vincent, *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*: RB 29 (1920) 188.

5 *Géographie II* 10.

6 E. N. Wright, *Neus about Old Tyre*: BA 2 (1929) 20-22.

Muerte de antíoco epifanes (6:1-17).

Antíoco en Elimaida (6:1-4).

¹ Atravesaba el rey Antíoco las regiones altas de Persia cuando tuvo noticia de que en Elimaida, en Persia, había una ciudad célebre por su riqueza de plata y oro. ² Había en ella un templo extraordinariamente rico, en el cual se guardaban armaduras de oro, corazas y armas que había dejado allí Alejandro el de Filipo, rey de Macedonia, el primero que reinó sobre los griegos. ³ Llegado a ella, intentó apoderarse de la ciudad, pero no pudo, porque, conocidos sus propósitos en la ciudad, ⁴ le resistieron con las armas, viéndose forzado a retirarse huyendo, para volverse con gran pena a Babilonia.

Dijo el autor sagrado que partió Antíoco de Antioquía el año selúcida 147 y que, atravesando el Eufrates, dirigióse hacia las regiones altas (3:37). Antíoco conoció en su campaña éxitos y derrotas. Pero las guerras habían agotado todavía más las cajas de caudales. Había ido a Oriente en busca de dinero (3:31), y regresaba más pobre. Pensó entonces solucionar su problema económico con el asalto de un templo extraordinariamente rico de la provincia de Elimaida. Calculaba él que tendría más suerte que su padre al intentar el saqueo del templo de Bel. Por el texto griego aparece que se considera a Elimaida como ciudad, cuando en realidad se daba este nombre a una región montañosa del Elam. Pudo ser que el traductor interpretara mal la palabra *medinah*, provincia, dándole el sentido de ciudad. A partir de Ciro se empleaba la palabra *Persia* para designar no solamente la región de Elam, sino también la totalidad del imperio de los aqueménides, particularmente la región adyacente del golfo Pérsico ¹.

Malas noticias de occidente (6:5-7).

⁵ En Persia le alcanzó un correo, que le dio a saber cómo los ejércitos enviados a tierra de Judea habían sido derrotados; que Lisias había ido contra ella ⁶ con un ejército fuerte si los hay y había huido ante los judíos, que se habían hecho muy fuertes en armas y soldados con el botín grande que habían cogido a los ejércitos por ellos vencidos; ⁷ que habían destruido la abominación levantada por él sobre el altar de Jerusalén y habían cercado de altos muros el santuario, como antes estaba, y la ciudad de Betsur.

Al revés sufrido en su intento de apoderarse de los tesoros de un templo de Elam se añade la noticia de una retahíla de fracasos de las tropas sirias en Palestina (4:21-61). Es probable que estas noticias las recibiera Antíoco a medida que se iban desarrollando los acontecimientos. Es significativo, para conocer el estilo narrativo del autor, escuchar de boca de un pagano la expresión de que Judas y los judíos habían destruido “la abominación levantada por él sobre el altar de Jerusa-

lén.”

Últimos momentos de Antíoco (6:8-13).

⁸ Cuando recibió estas noticias quedó aterrado e intensamente conmovido; tanto, que cayó en el lecho enfermo de tristeza al ver que los sucesos no habían correspondido a sus deseos. ⁹ Pasó allí muchos días, porque la tristeza se renovaba sin cesar, y hasta creyó morir. ¹⁰ Haciendo llamar a sus amigos, les dijo: “Huye de mis ojos el sueño y mi corazón desfallece por la preocupación, ¹¹ pensando en qué tribulación y tempestad me hallo yo, tan bueno, tan amado por mi suave gobierno. ¹² Pero ahora me acuerdo de los males que hice en Jerusalén, de los utensilios de oro y plata que de allí tomé, de los habitantes de Judea que sin causa exterminé. ¹³ Ahora reconozco que por esto me han sobrevenido tantas calamidades y que de mi gran tristeza moriré en tierra extraña.

¿Dónde alcanzó el correo a Antíoco Epifanes? Según 2 Mac 9:3, se hallaba el rey en Ecbatana. Es posible que un copista inadvertidamente escribiera este nombre en vez de Ispadana, en el territorio de Gabiene. Las noticias adversas que había recibido contribuyeron decididamente a quebrantar la salud y la moral del rey, tanto que, aterrado e intensamente conmovido, cayó en el lecho (2 Mac 1:5-6), para no levantarse más. De la extraña enfermedad que aquejó a Antíoco escribe Polibio que el rey “volvióse loco, según dicen algunos, a causa de ciertas manifestaciones de la cólera divina.” En 2 Mac 9:1ss se describe su repugnante enfermedad. Es evidente que la descripción de la misma hecha por Jasón de Cirene no es más que una inocente venganza del escritor. Con expresiones de colorido bíblico dice Antíoco en nuestro texto que “huye el sueño” de él (Gen 31:40), que su corazón desfallece por la preocupación (1 Sam 17:32). Trata de paliar sus desventuras con el recuerdo de la popularidad de que gozaba entre los suyos a causa de la suavidad de sus métodos de gobierno. Pero encuentra una mancha en su pasado: los males que ha causado a Jerusalén y al templo. Según Flavio Josefo ², la causa de su muerte debe buscarse en el saqueo sacrilego del templo de Jerusalén. Es el mismo rey el que achaca a estos hechos sacrilegos el origen de tantas calamidades que le aquejan (v.13). **El Dios de los judíos le ha castigado.** ¿Por qué no culpa, en parte, de estos males a los dioses y diosas del templo de Elimaida, que intentó desvalijar? Porque, a los ojos del autor sagrado, los dioses paganos no existen en realidad; como el Salmista podría decir que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen (Sal 115:5; 135:16).

A la enfermedad se añade el castigo de tener que morir en “tierra extraña.” Tabe, donde murió, según testimonio de Polibio, formaba parte del imperio seléucida, en el extremo oriental del mismo. El autor sagrado escribe, no sin una gran dosis de ironía, que en las puertas de la muerte **tuvo que confesar Antíoco su derrota vencido por el Dios cuyo templo saqueó.** Si fue bueno para sus subditos paganos, no pudo mostrarse más déspota para con los judíos, **a quienes quiso arrebatarse su fe.**

Testamento y muerte del rey (6:14-17).

¹⁴ Y llamando a Filipo, uno de sus amigos, le instituyó por regente de todo el reino, ¹⁵ entregándole la diadema, el manto real y el anillo, y encargándole la tutela y educación de Antíoco, su hijo, hasta ponerlo en el trono. ¹⁶ Murió Antíoco allí el año 149. ¹⁷ Al saber Lisias la muerte del rey, entronizó en lugar del padre a Antíoco, su hijo, a quien de joven había educado, y le apellidó Eupator.

La muerte se adueñaba del enfermo. Antes de expirar llamó a Filipo, encomendándole la tutela y educación de su hijo. Es posible que el monarca moribundo desconfiara de Lisias, a quien había hecho antes idéntico encargo (3:33), por las graves derrotas que habían sufrido sus tropas en Judea. Pronto Filipo perderá los derechos de tutela sobre el joven monarca. La muerte sobrevino durante el verano del año 163 antes de Jesucristo, correspondiente al 149 de la era griega. La noticia de su muerte se esparció como reguero de pólvora, llegando a oídos de Lisias, quien, prescindiendo de la última voluntad del rey, y conforme a lo que le manifestó éste antes de emprender su campaña oriental (3:33), entronizó al hijo de Epifanes, Antíoco V Eupator (163-162). Afirma Appiano ³ que Antíoco Epifanes murió dejando un niño de nueve años, que los sirios llamaron Eupator a causa de la bondad y virtudes de su padre. Lisias, añade, fue el tutor del niño. Cree Bévenot que la noticia de Eusebio⁴, según la cual contaba Eupator catorce años de edad cuando sucedió a su padre, es más conforme a la realidad. El mencionado autor se basa en que el joven monarca intervino personalmente en el ataque de Betsur y de Jerusalén (v.31). Con el reino, dice Flavio Josefo ⁵, **heredó de su padre el odio contra el pueblo judío.**

Judas ataca la ciudadela (6:18-20).

¹⁸ Los de la ciudadela tenían a Israel asediado en el santuario, molestándoles de continuo y apoyando la causa de los gentiles, i⁹ Judas resolvió quitarlos de en medio, y para ello convocó a todo el pueblo para cercarlos en forma. ²⁰ Concentradas las tropas, pusieron el cerco el año 150 y construyeron ballestas y máquinas.

También la noticia de la muerte de Antíoco llegó a Jerusalén, queriendo Judas aprovechar aquel interregno para eliminar el principal obstáculo para el culto en el templo de Jerusalén. Debió también Judas calcular que el nombramiento de dos regentes traería división en el ejército, ocasión que podría aprovechar él para resolver el problema de la ciudadela que el difunto rey había establecido en el corazón del judaísmo (1:35-37). Empezó el cerco el año 150, o sea, el 162 antes de Jesucristo, utilizando Judas máquinas de guerra, al estilo de los grandes ejércitos.

Fugitivos de la ciudadela en Antioquía (6:21-27).

²¹ Pero algunos de los sitiados salieron, y, juntándose con ellos otros de los impíos de Israel, se dirigieron al rey en queja, diciendo: “¿Cuándo será que hagas justicia y defiendas a nuestros hermanos?” ²² Nosotros con gusto nos hemos sometido a tu padre y obedecemos sus decretos, viviendo según sus disposiciones. ²³ Por este motivo nos hemos granjeado la enemistad de nuestros conciudadanos y, ²⁴ lo que es más aún, han matado a todos los nuestros que han caído en sus manos y se han incautado de nuestros bienes. ²⁵ Y no sólo contra nosotros han alzado la mano, sino contra tus dominios. ²⁶ Ahora mismo están acampados contra la ciudadela en Jerusalén, con el intento de apoderarse de ella, y han fortificado el templo y la ciudad de Betsur, ²⁷ y si no les tomas la delantera, harán cosas mayores y no podrás dominarlos.”

Flavio Josefo añade el detalle de que los fugitivos escaparon de noche de la ciudad, marchándose al campo, donde encontraron algunos judíos apóstatas, con los cuales siguieron camino de Antioquía para informar al rey⁶. Los encargados de informar al rey eran judíos apóstatas, que expusieron al rey que Judas y los suyos consolidaban sus posiciones de día en día. Si se les deja en paz, no habrá nadie, dentro de poco tiempo, que pueda dominarlos. En 2 Mac 13:3 se dice que entre los judíos que se entrevistaron con el rey estaba Menelao.

Antíoco Eupator en Idumea (6:28-31).

²⁸ El rey se irritó al oír estas noticias, y convocó a todos sus amigos, a los capitanes de su ejército y de la caballería. ²⁹ Hasta de los otros reinos y de las islas del mar le vinieron tropas mercenarias. ³⁰ Alcanzó el número de sus fuerzas a cien mil hombres de a pie, veinte mil de a caballo y treinta y dos elefantes adiestrados para la guerra; ³¹ todos los cuales, llegando por la Idumea, acamparon enfrente de Betsur y la combatieron por largo tiempo con máquinas; pero los cercados hicieron una salida, y, luchando valientemente, les prendieron fuego.

Seguramente que en la audiencia estaba presente Lisias (2 Mac 13:2). En nombre del rey, convocó éste un gran consejo de amigos del monarca fallecido y de oficiales del ejército para reclutar soldados. Es muy probable que haya una hipérbole en el número de los soldados de Lisias. El elefante se usaba corrientemente en el ejército sirio, pero se tendía a prescindir de él. Aun en el supuesto de que el número ingente de soldados fuera una realidad, no es de suponer que todos fueran enviados a Palestina. El itinerario del ejército fue el de siempre: por la costa mediterránea hasta la altura de Azoto o de Gaza, torciendo luego a izquierda, en dirección a Hebrón. Por mucho tiempo Betsur resistió al cerco e infligió graves pérdidas al enemigo, pero comprendió Judas que tal resistencia no podía prolongarse.

Judas abre un nuevo frente de batalla (6:32-41).

³² Judas levantó el cerco que tenía puesto a la ciudadela y vino a acampar junto a Betzacaría, enfrente del campamento del rey. ³³ Este se levantó de madrugada, y, moviendo el campo a toda prisa, se dirigió por el camino de Betzacaría. Dispuestas las fuerzas para la batalla, dio con las cornetas la señal de atacar. ³⁴ Los elefantes, ante los cuales habían puesto zumo de uvas y de moras para excitarlos a la pelea, ³⁵ fueron distribuidos por las falanges, colocando al lado de cada elefante mil hombres, protegidos con cotas de malla y con yelmos de bronce en la cabeza, y a más quinientos caballos escogidos ³⁶ precedían a la bestia dondequiera que iba y la acompañaban, sin apartarse de ella. ³⁷ Sobre éstas iban montadas fuertes torres de madera, bien protegidas y sujetas al elefante, y en cada una dos o tres nombres valerosos, que combatían desde las torres, y su indio conductor. ³⁸ El resto de la caballería lo colocó a la derecha y a la izquierda, en las dos alas del ejército, para hostigar al enemigo y proteger las falanges. ³⁹ En cuanto el sol comenzó a brillar sobre los escudos de oro y bronce, brillaron los montes con ellos y resplandecían como llamas de fuego. ⁴⁰ Una gran parte del ejército del rey se desplegó en los montes altos, otra en el llano, y todos iban con paso seguro y buen orden. ⁴¹ Los judíos quedaron espantados al oír el estruendo de tal muchedumbre, el marchar de aquella masa y el chocar de sus armas. Era a la verdad un ejército extremadamente grande y poderoso.

Judas tenía cercada la ciudadela de Jerusalén mientras los sirios atacaban Betsur. Al recibir noticias de que la guarnición judía de esta fortaleza veíase desbordada por el enemigo, levantó el cerco de la ciudadela y pensó en abrir otro frente para distraer las fuerzas enemigas en el lugar conocido hoy día por Tell-Zacaría. Un judío llamado Rodoco (2 Mac 13:21) reveló al rey los planes militares de Judas. A este nuevo frente de batalla corrió el grueso de las fuerzas de Lisias, con innumerable infantería, caballería y algunos elefantes. Con estos animales pensaban los si-

rios imponerse a los judíos. Con el fin de enardecerlos para la lucha, poníanles delante jugo de uvas, literalmente “sangre de uvas” (Gen 49:11; Deut 32:14) y de moras; junto a los mismos había un piquete de infantería y algunos caballos acostumbrados a la lucha. Los testimonios antiguos que cita Bochart⁷ prueban que el color blanco excita al elefante (ABEL). La verdadera razón de colocar jugo de uvas ante los elefantes se nos escapa. Cada elefante llevaba una torre de madera, que ocupaban algunos guerreros especializados en el lanzamiento de flechas, además del *cornac* que conducía al animal.

Judas y sus soldados pudieron contemplar y admirar la disciplina militar y las armas con que estaba equipado el ejército que debía enfrentarse con ellos. No cabe duda que Lisias logró un éxito psicológico sobre la moral de las tropas de Judas Macabeo.

Heroísmo de Eleazar (6:42-46).

⁴² Se acercó Judas con el suyo, se trabó la lucha, y cayeron del ejército del rey seiscientos hombres. ⁴³ Eleazar, hijo de Savarán, vio una de las bestias protegidas con coraza regia, que superaba a todas las otras, y, pareciéndole que debía ser la del rey, ⁴⁴ se propuso salvar a su pueblo y hacerse un nombre eterno. ⁴⁵ Lleno de valor, corrió por en medio de la falange hacia ella, matando a derecha y a izquierda y haciendo que todos se apartasen de él. ⁴⁶ Llegado al elefante, se puso debajo de él y le hirió. Cayó el elefante encima de él, y allí mismo murió.

Judas no rehusó el combate. En el primer encuentro cayeron seiscientos soldados del ejército de Lisias; no dice el autor cuántos fueron los muertos de la parte de Judas. La presión del enemigo se hacía sentir cada vez más. Debía de ser crítica la situación al decidirse Eleazar a realizar una hazaña extraordinaria, que o bien podía desbaratar al ejército sirio o terminar con su vida. En contra de lo que él creía, el elefante en cuestión era el *proigumeno*, o sea el primer elefante, el que aventaja a los otros por su estampa y coraje. Muchos Santos Padres han examinado la moralidad del acto, preguntándose si su hazaña equivale a un suicidio indirecto. San Ambrosio exalta su valor, intrepidez y menosprecio de la muerte de este héroe, que quiso salvar a Israel dando muerte al opresor del mismo ⁸.

Huida y rendición (6:47-54).

⁴⁷ Viendo los judíos la gran fuerza del rey y el empuje de su ejército, se retiraron. ⁴⁸ El ejército real los persiguió de cerca en dirección a Jerusalén, y acampó contra la Judea y el monte Sión. ⁴⁹ El rey negoció las paces con los de Betsur, que salieron de la ciudad por no tener ya vituallas para prolongar más la resistencia, pues aquel año era año de reposo para la tierra. ⁵⁰ Ocupó el rey Betsur y puso guarnición en ella para defenderla. ⁵¹ Durante mucho tiempo estuvo acampado contra el santuario, y puso allí ballestas, máquinas y lanzafuegos, catapultas, escorpiones para lanzar dardos y honderos. ⁵² Los judíos, por su parte, construyeron máquinas contra las máquinas enemigas y lucharon durante muchos días, ⁵³ pero escaseaban los víveres en sus almacenes, por ser el año séptimo, y los que se habían refugiado en Judea huyendo de los gentiles, habían consumido los restos de las reservas, ⁵⁴ y como el hambre se había apoderado de ellos, dejaron en el santuario una poca gente, y los demás se dispersaron, yendo cada uno a su hogar.

El elefante con la coraza regia había caído muerto, y, sin embargo, la presión del enemigo no ce-

día, más bien aumentaba de manera amenazadora. El autor sagrado tiende el velo del silencio sobre la honda impresión que causó en la tropa la muerte de Eleazar; pero, al decirnos que los soldados judíos emprendieron la fuga hacia Jerusalén, confiesa veladamente que Judas fue derrotado por el enemigo. Un destacamento de valientes continuaba resistiendo en Betsur, pero pronto debían también entregarse, acuciados por el hambre. Habíase llegado a la carencia de víveres por razón del año sabático y porque los judíos traídos de otras regiones habían consumido las reservas. La tierra, según la Ley mosaica (Ex 23:10-11; Lev 25:2-7; Núm 10:32), debía descansar el año séptimo, durante el cual era permitido a los pobres apropiarse de cuanto producían espontáneamente los terrenos baldíos. El año 162 antes de Jesucristo, 150 de la era seléucida, era sabático. Desde septiembre-octubre del año anterior había cesado todo trabajo agrícola en los campos cultivados por judíos tradicionalistas. El rey perdonó la vida de los defensores de Betsur. Dejó allí un destacamento real, con gentes originarias de Siria, de Idumea y judíos apóstatas. Bábquides la fortificó (9:52), cayendo más tarde en manos de Simón (11:65; 14:7-33) ⁹.

Una vez conquistada la fortaleza de Betsur, atacó Lisias el recinto del templo, empleando para ello gran cantidad de máquinas de asalto. Los defensores del templo fabricaron armas para contrarrestar las de los enemigos. Pero la superioridad de éstos era aplastante. Además, desde la ciudadela controlaban los sirios el área del templo. Ante este panorama, los soldados de Judas huyeron al campo en busca de alimentos y para salvar sus vidas en las dificultades del desierto.

Lisias pacta con Judas (6:55-63).

⁵⁵ Supo en esto Lisias que Filipo, a quien el rey Antíoco antes de morir había encomendado la crianza de su hijo Antíoco hasta instalarle en el trono, ⁵⁶ había vuelto de Persia y de Media, y con él las tropas del rey, y que pretendía apoderarse del gobierno del reino. ⁵⁷ Dióse prisa entonces Lisias a volverse, diciendo al rey, a los generales del ejército y a la tropa: “De día en día perdemos fuerzas, escasean las provisiones, y la plaza que combatimos es muy fuerte, y debemos ocuparnos en las cosas del reino. ⁵⁸ Tendamos, pues, la mano a estos hombres, hagamos las paces con ellos y con todo su pueblo, ⁵⁹ y convengamos en que vivan según sus leyes, como antes. Precisamente a causa de estas leyes, que nosotros hemos pretendido abrogar, se han irritado y han hecho todo esto.” ⁶⁰ Fue bien acogida la propuesta por el rey y los generales, y enviaron mensajeros de paz a los judíos, que la aceptaron. ⁶¹ El rey y los generales les juraron, y en virtud de esto salieron de la fortaleza. ⁶² Entró el rey en el monte de Sión, y, viendo lo fuerte del sitio, quebrantó el juramento que había hecho y mandó destruir el muro que lo cercaba. ⁶³ Luego se apresuró a partir, y, volviéndose a Antioquía, halló a Filipo dueño de la ciudad y la atacó, logrando apoderarse de ella por la fuerza.

En un momento crítico intervino la Providencia en favor del pueblo judío. Filipo, que había sido nombrado regente del imperio y tutor de Antíoco V, reemplazando a Lisias, había llegado a Antioquía al frente de sus tropas. La noticia alarmó a Lisias, que temía por su posición dentro del imperio. Entendió Lisias que la política iniciada por Antíoco Epifanes contra Israel no conducía a nada positivo, por lo que juzgó que debía volverse a la situación existente en tiempos de Antíoco III. Propuso al rey, a los generales y a la tropa estos sus puntos de vista, que fueron aprobados unánimemente. Porque, además del peligro de Filipo y de las dificultades militares, existía en Palestina el problema de la manutención del ejército, agravado por el descanso de los campos durante el año sabático. Se hicieron proposiciones de paz con los judíos, que se aceptaron inme-

diatamente, por encontrarse también ellos en situación precaria. Los Macabeos reconocieron la soberanía seléucida sobre Palestina a cambio de autorizarles a regirse en conformidad a sus leyes religiosas, “como antes” (v.59). Judas conservará su condición de jefe, subordinado a la autoridad real de Antioquía (2 Mac 11:22-26). El rey marchó precipitadamente a la capital del reino, pero antes, como medida de prudencia, abatió el muro que cercaba el monte Sión para quitar a los judíos toda ocasión de atrincherarse de nuevo allí. Los judíos interpretaron aquel acto como violación de la libertad de culto y profanación de un lugar santo, mientras que el jefe sirio lo juzgó como simple medida de seguridad. Antíoco V y su tutor, Lisias, se enfrentaron con las tropas de Filipo en Antioquía, prevaleciendo sobre él. Filipo pudo escapar a Egipto y ponerse bajo el amparo de Tolomeo VI Filo-metor (2 Mac 9:29). Supone Flavio Josefo que Antíoco Eupator se apoderó de Filipo, a quien encarceló y mandó matar poco después ¹⁰.

Muerte de Antíoco V y de Lisias (7:1-4).

¹ El año 151 salió de Roma Demetrio, hijo de Seleuco, con unos cuantos hombres, y desembarcó en una ciudad marítima, logrando ser en ella reconocido por rey. ² Al entrar en el palacio real de sus padres, el ejército se apoderó de Antíoco y de Lisias para entregárselos. ³ Al saberlo, dijo: “No quiero ni ver su cara.” ⁴ Las tropas los mataron, y así se sentó Demetrio en su trono real.

Seleuco IV Filopator (187-175) duró poco en el trono. En lugar de su hermano Antíoco IV Epifanes logró que quedara prisionero de los romanos su hijo Demetrio. Pasaron los años. Al enterarse en su cautiverio de la muerte de su tío Epifanes, Demetrio pidió al senado autorización para trasladarse a Siria y hacer valer sus derechos al trono de los seléucidas. El senado, sin rechazar la petición, daba largas al asunto por interesar más a Roma mantener en el trono de Siria al regente Lisias y a un monarca menor de edad que a un hombre en la plenitud de sus facultades. El enérgico Demetrio no cejó en sus pretensiones. Un día se presentó ante él su preceptor Diodoro con la noticia de que el pueblo de Siria odiaba a Lisias y a Antíoco Eupator. Viendo Demetrio la apatía del senado, cierto día, con el apoyo del historiador Polibio, escapó de Roma, embarcó en una nave cartaginesa y desembarcó en Trípolis, en Fenicia (2 Mac 14:1). Le acompañaban ocho amigos, cinco criados y tres jóvenes. El animoso Demetrio, que contaba a la sazón veintidós años de edad, puso el pie en tierras de Siria el año 151, muy probablemente durante el verano de 161 antes de Cristo, como se deduce del hecho de hacer parte de su viaje en una nave de Cartago que se dirigía a Tiro para entregar las primicias que debían ofrecerse a los dioses de esta ciudad ¹. En el viaje de Trípolis a Antioquía (283 kilómetros) le comunicaron que la tropa, o más bien la oficialidad, se había apoderado de Eupator y de Lisias. Demetrio no quiso ni verlos, actitud ambigua con la que dejaba las manos libres a la oficialidad para que los ejecutaran, quedando de esta manera libre de la responsabilidad del asesinato de dos personalidades, oficialmente amigas de Roma. Esta muerte contribuyó sin duda a su reconocimiento como rey de Siria por los romanos.

Intrigas de Alcimo (7:5-7).

⁵ Luego se llegaron a él todos los malvados e impíos de Israel, con Alcimo a la cabeza, que pretendía el sumo sacerdocio; ⁶ y presentaron al rey muchas acusaciones contra el pueblo, diciendo: “Judas y sus hermanos han dado muerte a todos tus amigos, y a nosotros nos han expulsado de nuestra tierra. ⁷ Te rogamos envíes una persona de tu confianza que vaya y vea todos los estragos que nos han causado a nosotros y al territorio del rey, y que los castigue a ellos y a cuantos les prestan auxilio.”

Tan pronto como Demetrio quedó dueño del país, una comisión de judíos helenizantes, capitaneados por Alcimo, se presentó en Antioquía, culpando a Judas y a sus hermanos de dar muerte a los amigos del rey. Como consecuencia del pacto firmado entre Lisias y Judas, tuvieron los Macabeos libertad para ajustar sus cuentas con los judíos apóstatas, que eran perseguidos, vejados y constreñidos a abandonar las tierras de Palestina. Alcimo, nombre helenizado, del hebraico *laqim* (1 Crón 8:19), pertenecía a la estirpe sacerdotal (v.14), pero no era de la familia del sumo sacerdote Onías ².

Proposiciones engañosas de paz (7:8-18).

⁸ Eligió el rey a Báquides, uno de sus amigos, que gobernaba 1 a región del otro lado del río, hombre grande en el reino y fiel al soberano; ⁹ y le envió en compañía del impío Alcimo, a quien instituyó sumo sacerdote, mandándole que tomara venganza de los hijos de Israel. ¹⁰ Partieron con un gran ejército, y, llegados a la tierra de Judá, enviaron mensajeros a Judas y a sus amigos con palabras engañosas de paz, ¹¹ a las que ellos no dieron crédito porque veían el gran ejército que traían. ¹² Acudieron a Alcimo y a Báquides muchos escribas reclamando un pacto justo; ¹³ y los asideos fueron los primeros entre los hijos de Israel que pidieron la paz, ¹⁴ porque se decían: “Es un sacerdote del linaje de Aarón el que ha llegado con las tropas; no nos engañará.” ¹⁵ En efecto, les habló palabras de paz y les juró, diciendo: “No os haremos mal ni a vosotros ni a vuestros amigos.” ¹⁶ Con esto le creyeron; pero prendió a sesenta de ellos, y en un solo día les dio muerte, según lo que está escrito: ¹⁷ “Las carnes de tus santos y su sangre derramaron en torno de Jerusalén, y no había quien los enterrase.” ¹⁸ El miedo y el espanto se apoderó de todo el pueblo, porque se decían: “No hay verdad ni justicia, pues han violado los compromisos y juramentos que habían hecho.”

La acusación hizo mella, enviando Demetrio contra Judas al generalísimo de sus ejércitos, Báquides, sucesor del difunto Lisias, mientras él marchaba a Babilonia para atajar las pretensiones de Timarcos. Demetrio le derrotó, recibiendo, por lo mismo, de los babilonios el sobrenombre de Soter (*salvador*).

Alcimo acompañaba al generalísimo sirio Báquides en su viaje a Palestina. Propuesto acaso para el cargo de sumo sacerdote por Antíoco Eupator, busca ahora afanosamente la confirmación por parte del nuevo soberano, que le “instituyó sumo sacerdote” (v.5). Pero este nombramiento por real orden no tendría eficacia en la práctica mientras el templo y la ciudad de Jerusalén permanecieran en manos de los Macabeos y de sus amigos.

Báquides y Alcimo hacen proposiciones de paz a Judas, quien se percató de que el ofrecimiento no era sincero. Además, ¿por qué ofrecer proposiciones de paz al amparo de un ejército dispuesto a lanzarse sobre Jerusalén? No fue tan enérgica la actitud de los asideos. Los escribas cayeron en el lazo que Alcimo les tendía. Quizá estaban ellos dolidos por la conducta de Judas, que confiaba más en la eficacia de las armas que en las lucubraciones interminables de los *soferim*. Los asideos vieron en Alcimo a un personaje perteneciente al linaje sacerdotal. Como hemos dicho, Alcimo pertenecía a la estirpe sacerdotal, pero no a la familia del sumo sacerdote Onías. Alcimo engañó a los asideos. Parece que el v.16 debe entenderse en el sentido de que, una vez estipuladas las paces, Alcimo propuso a Báquides la idea de liquidar a aquellos asideos que se habían mostrado más reacios a sus ofrecimientos y que en tiempos pasados se distinguieron en la

lucha contra los simpatizantes del helenismo. Se citan en el v.17 unas frases de Sal 79:2 **según la versión de los LXX**. Una opinión muy de moda entre los comentaristas (Calés, Castellino, Herkenne) data la composición del salmo de los años 587-586. Pudo el salmo recibir algunos retoques en tiempos de los Macabeos (Calés). El estilo empleado en los últimos versículos puede sugerir la idea de que son obra del traductor griego u otro autor distinto del que escribió el original hebraico.

Alcimo consolida su pontificado (7:19-25).

¹⁹ Báquides, saliendo de Jerusalén, vino a acampar en Bezeta y mandó prender a muchos de los que habían desertado de él y a algunos del pueblo, y los mató, arrojándolos a una gran cisterna. ²⁰ Puso luego la provincia en manos de Alcimo, con tropas para auxiliarle, y se volvió al rey. ²¹ Alcimo luchaba por asegurarse en el pontificado, ²² juntándose a él todos los perturbadores de su pueblo, que se apoderaron de la tierra de Judea y causaron a Israel muchos daños. ²³ Así que vio Judas los grandes males que Alcimo y los suyos traían sobre los hijos de Israel, mayores que los causados por los gentiles, ²⁴ se puso en campaña, y, recorriendo toda la tierra de Judea, castigó a los apóstatas, que cesaron de andar por ella. ²⁵ Alcimo, viendo que Judas y los suyos se hacían poderosos, y conociendo, por otra parte, que él no era capaz de hacerles frente, se volvió al rey, acusándoles de muchos crímenes.

En las cercanías de Bezeta (a seis kilómetros al norte de Betsur) había pozos y cisternas. Las represalias comenzaron tan pronto como la policía delató a los culpables. El texto puede interpretarse de dos maneras. Admitiendo la lección de Luciano (*ap'autou*, de él) se infiere que fueron arrojados a una cisterna algunos desertores de su ejército, probablemente judíos, que protestaron por el modo injusto de tratar Báquides a sus hermanos de raza. Otra interpretación, sostenida por Abel, se apoya en la lección *met'autou* (con él) y traducen: “que se habían pasado a él.” Según lo dicho, algunos de los que se incorporaron al partido de Báquides habíanse ensañado antes contra los helenizantes, intentando ahora borrar su pasado dudoso con alistarse al ejército sirio.

Báquides había sembrado el pánico en su alrededor. Las gentes vivían aparentemente tranquilas, por lo que juzgó innecesaria su presencia en Palestina, dejando a Alcimo el encargo de ultimar su misión. Estaba éste obsesionado por la idea de asegurar su pontificado, empleando para ello más bien métodos de captación. Pero la avalancha y presión de los helenistas y judíos renegados, que reclamaban un trato de favor, le hicieron impopular. Judas quiso terminar con las bandas de tráfugas rencorosos y aprovechados, impidiéndoles circular por el territorio. Por falta de ejército no pudo Alcimo someter al Macabeo.

Misión y derrota de Nicanor (7:26-32).

²⁶ Envió el rey a Nicanor, uno de sus capitanes más ilustres y enemigo jurado de Israel, encargándole la destrucción del pueblo. ²⁷ Llegó Nicanor a Jerusalén con un poderoso ejército, y envió a Judas y a sus hermanos engañosos mensajes de amistad, ²⁸ diciéndoles: “No haya lucha entre nosotros; yo iré a ti con poca gente; nos veremos y hablaremos como amigos” “²⁹Vino, en efecto, a Judas y se saludaron amistosamente; pero los enemigos estaban dispuestos a prenderle, ³⁰ Mas, conociendo Judas que venían a él con engaño, temió y no quiso volver a verle más. ³¹ Nicanor, cuando vio descubiertos sus planes, salió a combatir contra Judas cerca de Cafarsalama. ³² El resultado de la lucha fue que cayesen de las tropas de Nicanor unos cinco

mil hombres, huyendo los demás a la ciudad de David.

Demetrio dio crédito a las acusaciones de Alcimo y decidió acabar de una vez con los reaccionarios judíos. Confió esta tarea a Nicanor, general valiente e incondicional del monarca a toda prueba. Fue antes amigo de Antíoco Epifanes y general de su ejército (3:38-41). Al parecer tuvo Nicanor un altercado con Lisias, circunstancia que aprovechó para huir a Roma y ponerse a las órdenes de Demetrio, pretendiente al trono real de Siria. En Roma preparó la fuga de Demetrio 3. Antes del año 162 era *elefantarco*, (2 Mac 14:32), comandante de la sección de los elefantes. Nicanor llegó a Jerusalén con propósitos aparentemente pacíficos. En vez de apelar a las armas, sugirió la celebración de una entrevista entre él y Judas Macabeo. A consecuencia de los combates en Betzacaría y en Jerusalén (6:32-62), Judas se había retirado a tierras de Gofna (Gifne), a unos veintidós kilómetros al norte de Jerusalén ⁴. Nicanor envió a Judas tres diputados, llamados Posidonio, Teódotos y Matatías. Las conversaciones tuvieron en un principio buenos resultados, firmándose un tratado de paz. Nicanor licenció a muchos soldados que le habían acompañado hasta Jerusalén, trabando amistad con Judas, cuya personalidad encontraba simpática. Pero Alcimo protestó de esta camaradería entre Nicanor y su enemigo Judas, acusando al general de obrar en contra de los intereses de la nación. Dejose el rey impresionar por Alcimo, enviando a Nicanor la orden de entregar a Judas encadenado en Antioquía. Las intrigas de Alcimo y la orden real cogieron de sorpresa a Nicanor, que tomó medidas encaminadas a apoderarse de Judas. En un choque en el término de Cafarsalama (Deir Salam, a diez kilómetros al norte de Jerusalén) cayeron cinco mil soldados del ejército de Nicanor (según Sinaítico, Vetus Lat. y Sir., los muertos fueron *quinientos*).

Nicanor en el templo (7:33-38).

³³ Después de estos sucesos subió Nicanor al monte de Sión, y salieron del templo los sacerdotes y los ancianos del pueblo para saludarle amigablemente y mostrarle los holocaustos que se ofrecían por el rey. ³⁴ Pero él, burlándose de ellos, los escarneció y profanó los holocaustos con altivez, ³⁵ y, airado, juró, diciendo: “Si Judas no se me entrega y su ejército no se me rinde ahora, cuando vuelva victorioso daré al fuego este templo.” Y partió lleno de cólera. ³⁶ Salieron los sacerdotes, y de pie, frente al altar y al templo, clamaron, diciendo: ³⁷ “Tú, Señor, que has elegido esta casa para que en ella fuese invocado tu nombre y fuese casa de oración y de plegaria para tu pueblo, ³⁸ toma venganza de este hombre y de su ejército, y caiga al filo de la espada. Acuérdate de sus blasfemias y no permitas que salgan con sus intentos.”

El amor propio de Nicanor sintió al vivo la derrota de sus tropas en Cafarsalama, descargando todo su furor sobre el templo y los sacerdotes que lo servían. Aunque el texto diga que Nicanor subió al templo, en realidad salió de la ciudadela en donde se hospedaba, y *descendió* hacia el monte Sión, situado en un nivel inferior, al otro lado del Tiropeón. El uso del verbo subir para expresar la idea de encaminarse al templo remontaba a los tiempos en que la ciudad estaba edificada sobre el Ofel. Los sacerdotes impidieron disimuladamente que Nicanor entrara en el recinto sagrado, cumplimentándole en la misma puerta, desde la cual pudo comprobar la verdad del sacrificio por el rey. Estos holocaustos por los soberanos reinantes estuvieron en uso durante el período persa, griego y romano. Los gastos que ocasionaban eran saldados por los mismos monarcas⁵ (Bar 1:10-12; Esdr 6:8-10). Burlóse Nicanor de los sacerdotes y se burlo despectivamente de los holocaustos. Desató su lengua en insultos contra los ministros del altar, atreviéndose, en el

paroxismo de su furor, a escupirles en la cara, lo que, además de un ultraje, constituía una impureza legal. Una idea obsesionaba al general sirio: Judas. Si al regresar de su viaje no se lo entregan, arrasará el templo.

Batalla de Adasa y muerte de Nicanor (7:39-50).

³⁹ Partió Nicanor de Jerusalén y asentó su campo en Betorón, donde se le agregó un cuerpo de sirios. ⁴⁰ En tanto, estaba Judas en Adasa con tres mil hombres, y, orando, dijo: ⁴¹ “Señor, cuando los mensajeros del rey de Siria blasfemaron, un ángel tuyo vino e hirió a ciento ochenta y cinco mil de ellos. ⁴² Aplasta así hoy a este ejército ante nosotros, y que, al verle castigado por su maldad, reconozcan todos que fue por haber amenazado tu santuario.” ⁴³ Los ejércitos vinieron a las manos el día trece del mes de Adar, quedando derrotado el de Nicanor y cayendo él mismo el primero en la lucha. ⁴⁴ Cuando el ejército se dio cuenta de que Nicanor había caído, arrojó las armas y huyó. ⁴⁵ Los persiguieron una jornada de camino, desde Adasa hasta Gazer, tocando detrás de ellos las cornetas. ⁴⁶ De todas las aldeas próximas de Judea salían para acosarlos, y, luchando contra ellos, los mataron al filo de la espada, sin que quedase ni uno solo. ⁴⁷ Se apoderaron de sus despojos y de su botín y cortaron a Nicanor la cabeza y la mano derecha, que orgullosamente había alzado contra Jerusalén. ⁴⁸ El pueblo se alegró extraordinariamente y celebraron aquel día con gran regocijo, ⁴⁹ y acordaron celebrarlo cada año el mismo día trece de Adar. ⁵⁰ Por algún tiempo gozó de paz la tierra de Judá.

Desde Siria llegaba un nuevo contingente de tropas para reforzar el ejército de Nicanor. Con esta ayuda creyó él acabar con los reaccionarios judíos, apoderarse de Judas y entregar el templo a las llamas. Judas siguió de lejos los pasos de Nicanor cuando éste, al frente del nuevo ejército, avanzaba en dirección a Jerusalén. Judas da por descontado que Yahvé castigará la insolencia de Nicanor, y, armado con esta confianza ciega, le presenta batalla. Colocó sus soldados en la colina de Adasa, para lanzarse sobre las tropas de Nicanor tan pronto penetraran por las pendientes que estrechan el camino en las cercanías de *Jirbet Adasa*. Nicanor cayó muerto en la refriega. Cortaron su cabeza y la mano derecha (1 Sam 17:54; Jdt 13:15; 14:1), conforme a las costumbres militares de aquel tiempo. Más información sobre el particular en 2 Mac 15:30-33. La batalla se dio el 13 del mes Adar, el último del calendario hebraico, correspondiente a febrero-marzo. Todos los años en aquel día se celebraba la fiesta de Nicanor (*Megillat Taanit*), que subsistía aún en el siglo VIII después de Cristo. Pero, al coincidir con la fiesta de Purim (2 Mac 15:36), cayó en desuso.

1 De la expoliación de un templo por parte de Antíoco IV hablan los historiadores paganos. Appiano (*Syriaca* 66) alude a un saqueo del templo de Afrodites en Elimaida; Poli-bio (31:9) y San Jerónimo (*In Danielern* 11:44; PL 25:573) mencionan el robo del templo Artemides-Diana. En 2 Mac 1:13 se dice que Antíoco asaltó el templo de Nanea, la misma diosa, al parecer, que Anaites de Eliano (*De natura animalium* 12:23).

2 Ant. lud 12:9:1.

3 Syriaca 46.

4 Chron. Armen,

5 Bell.Jud. 1:40.

6 Ant. lud. 12:9,3. La Biblia comentada 2

7 Hierozaicon I 2:27.

8 De officiis 1:40.

9 Véase O. Sellers, *The Citadel of Bethzur* (Filadelfia 1933).

10 *Ant. Jud.* 12:10.

1 Polibio, 31:12:12.

2 Flavio Josefo, *Ant. lud.* 20:10:3.

3 Polibio, 31:14.

4 Flavio Josefo, *Bell, lud.* 1:45.

5 Flavio Josefo, *Contra Ap.* 2:77.

Los Romanos entran en escena.

Fama y proezas de los romanos (8:1-8).

¹ Llegó a oídos de Judas la fama de los romanos de que eran muy poderosos, que se mostraban benévolos con todos los que se adherían a ellos, y con quienes a ellos venían hacían alianza y amistad. ² Le contaron de sus guerras y de las hazañas que habían realizado en la Gaña, apoderándose de ella y sometiéndola a tributo; ³ cuanto habían hecho en España, apoderándose de las minas de oro y plata que allí hay y adueñándose de toda la tierra con su prudencia y paciencia, ⁴ no obstante estar este país muy distante de ellos; y cómo a los reyes que desde los confines de la tierra habían ido contra ellos los habían derrotado, infligiéndoles tan gran descalabro, que los restantes les pagaban tributo cada año. ⁵ Y que a Filipo y a Perseo, reyes de los Kittim, los habían derrotado en guerra y los habían subyugado, ⁶ y a Antíoco el Grande, rey de Asia, que estuvo en guerra con ellos y que tenía ciento veinte elefantes, y caballería, y carros, y ejército muy numeroso, le habían vencido ⁷ y tomado prisionero, imponiéndole un gran tributo a él y a los que en el reino le sucedieron, obligándole a dar rehenes ⁸ y a ceder las mejores provincias, tales como la Jonia, la Media y la Lidia, que aquéllos cedieron al rey Eumenes.

La mano de los seléucidas pesaba cada día más sobre Israel. La lucha del helenismo contra el yahvismo arreciaba, agravada por la apostasía de muchos judíos, que buscaban en aquél la libertad de conciencia y de costumbres que no encontraban en la rígida religión ancestral de Israel. El “resto de Israel” corría peligro de reducirse a su mínima expresión. Volviendo la vista a su alrededor, veíase el horizonte cerrado; en medio de tanta soledad vislumbraron una vaga esperanza en un imperio famoso, de las tierras de los Kittim, que tenía la fama de proteger a los pueblos pequeños oprimidos por las grandes potencias. En Palestina había llegado la noticia de que Roma había ayudado a Tolomeo Filometor, a Eumenes, rey de Pérgamo; a Timarco, gobernador de Babilonia. El senado reconoció a Demetrio como rey amigo, sólo en 160, mientras se “comportara como tal.” ¹ De ello concluyeron los Macabeos que Roma veía con malos ojos la política sectaria de los seléucidas. Los romanos eran poderosos, invencibles, metódicos, prudentes, tenaces, simples en el porte externo, fieles a sus palabras y con los pueblos amigos, aliados incondicionales de las naciones que se acogían a su protección. A ello se añade que ninguno entre ellos lleva diadema ni viste púrpura, no teniendo, por lo mismo, ocasión de engreírse. En vez de confiar el gobierno a un dictador despótico, disponen de un senado que mira por el bien del pueblo y por su buen gobierno. La fama fácilmente hermozeaba y alteraba cuanto concernía a un pueblo conocido desde Palestina únicamente por el eco de sus estrepitosas victorias. Todo el elogio ditirámico

a favor de los romanos puede interpretarse como una sátira velada contra los griegos, cuya dominación y cultura combatían los Macabeos (Penna, Vaccari).

La idea de recabar la ayuda de los romanos se venía incubando desde tiempo. Que Judas se dirigiera al senado poco antes del advenimiento de Demetrio, puede inferirse de la carta de recomendación de Cayo Fanio, cónsul en 161 antes de Cristo, cuya finalidad era facilitar el paso de embajadores judíos a través del territorio de Cos de vuelta de su misión en Roma ².

La fama de que gozaban los romanos iba respaldada por hechos concretos. Los romanos se cubrieron de gloria combatiendo contra *tois galatais* ³. Cartagineses y romanos se disputaron el dominio de España para apoderarse de sus minas ⁴. Los reyes de los confines de la tierra son acaso Aníbal, Asdrúbal, que a través de las columnas de Hércules, situadas al fin del mundo, llegaron a España.

Los romanos fueron también poderosos en Oriente. Filipo V fue derrotado por los romanos en Cinocéfale (197 a.C.); la misma suerte corrió Perseo en Pidna, el año 168, por obra de Emilio Paulo. Antíoco III sucumbió ante el talento militar de Escipión el Africano en la batalla de Magnesia (190), perdiendo su hegemonía en Oriente y siendo constreñido a pagar un fuerte tributo. Los historiadores paganos (Appiano, Tito Livio) no dicen que Antíoco cayera prisionero. El autor sagrado refiere los rumores que circulaban en torno a la derrota de Antíoco, sin comprometer su propio juicio ni pretender examinar la verdad de los hechos a que se aludía. La India no perteneció nunca a los seléucidas, ni la Media fue cedida a los romanos. Para obviar esta dificultad, creen algunos que en el texto original se leían los nombres de Jonia y Nisia, en vez de los de India y Media, que por un error introdujo en el texto un copista. Es cierto que los romanos entregaron a Eumenes las regiones de esta parte del Taurus, o sea la Misia, Lidia, Frigia, Licaonia y parte de Cara y Licia.

Conducía con los aliados y los enemigos (8:9-13).

⁹ Los griegos quisieron ir contra ellos y aniquilarlos; pero, en cuanto les fue conocido el propósito, ¹⁰ enviaron contra ellos un general que los combatió, cayendo de los griegos muchos en el campo, siendo llevados cautivos las mujeres, y los hijos, saqueados los bienes, subyugada la tierra, destruidas las fortalezas y reducidos a servidumbre hasta hoy. ¹¹ A los demás reinos e islas, cuantos se les opusieron, totalmente los subyugaron. ¹² Pero a sus aliados y amigos que en ellos confían les guardan fidelidad, y así habían logrado dominar los reinos próximos y remotos. Cuantos saben de su fama los temen, ¹³ y cuantos son por ellos ayudados para reinar, reinan, y a los que no quieren los destituyen, y así han adquirido gran poder.

Quisieron los griegos medir sus fuerzas con Roma, como hicieron antes con Persia; pero fueron vencidos. En un principio, los romanos se comportaron suavemente en la guerra contra la Liga Etolia, que se había aliado con Antíoco (190 a.C.). Más tarde mostráronse duros con ellos en la guerra, que acabó con la destrucción de Corinto por el cónsul Lucio Mummio y la anexión de Grecia a Roma, formando la provincia romana “de Acaya. Como puede observarse, el autor sagrado incluye en el cuadro trazado acontecimientos posteriores a los rumores que llegaron a oídos de Judas. Lo mismo hace al aludir a las islas de Chipre y Creta (v. 11). Con los aliados son los romanos buenos amigos. La situación apurada en que se encontraban los judíos ortodoxos les impedía ver el interés egoísta y el tacto diplomático que imperaba en las relaciones de Roma con los pueblos aliados.

Régimen democrático de los romanos (8:14-16).

¹⁴ Entre ellos nadie lleva diadema ni viste púrpura para engréirse con ella. ¹⁵ En vez de esto se ha creado un senado, y cada día deliberan trescientos veinte senadores, que de continuo miran por el bien del pueblo y por su buen gobierno. ¹⁶ Cada uno encomienda a uno solo el mando y el dominio de toda su tierra, y todos obedecen a este único, sin que haya entre ellos envidias ni celos.

En Palestina había llegado la noticia de que el senado se componía de trescientos veinte miembros, en vez de trescientos, como consta de los autores latinos. Tampoco el senado, en contra de lo que decía el vulgo y el autor sagrado recoge, se reunía todos los días, pues lo hacía en casos de necesidad y en las calendas e idus de cada mes. Asimismo era equivocada la noticia de que cada año se encomendara el mando a un individuo. Según Vaccari, se alude aquí a la institución del consulado anual. Se sabe que los cónsules romanos eran siempre dos; pero a las expediciones a tierras lejanas iba solamente uno. Es también posible que la idea de un cónsul naciera en Palestina por haberse entrevistado los embajadores judíos en Roma con uno solo de los cónsules.

Delegados judíos a Roma (8:17-21).

¹⁷ Eligió Judas a Eupolemo, hijo de Juan, hijo de Acco, y a Jasón, hijo de Eleazar, y los envió a Roma para hacer con ellos amistad y alianza, ¹⁸ librándose así del yugo del reino griego, pues veían que el designio de éste era someter a Israel a servidumbre. ¹⁹ Llegaron a Roma después de un largo viaje, entraron en el senado, y, tomando la palabra, dijeron: ²⁰ “Judas Macabeo, sus hermanos y el pueblo de los judíos nos envían para hacer con vosotros alianza de paz y pedir que nos inscribáis en la lista de vuestros aliados y amigos.” ²¹ Estas palabras fueron bien recibidas.

El primer mensajero fue Eupolemo (2 Mac 4:11), con nombre helenizado, pero fiel a los principios del yahvismo. Se cree que es el autor de una historia de los reyes de Judá, de que hablan Eusebio ⁵, Clemente de Alejandría y San Jerónimo ⁶. En ella, aunque respetuoso con el texto sagrado, tiene una concepción helenista de la historia. La familia de Acco vióse obligada, después del exilio, a probar sus títulos genealógicos para poder ejercer el sacerdocio (Esdr 2:61; Neh 7:63). El otro enviado se llamaba Jasón, forma helenizada de la palabra hebraica Josué, o Jesús. Era hijo de Eleazar, que murió mártir a los noventa años en defensa de la Ley (2 Mac 6:18ss). El viaje fue largo y, muy probablemente, por mar. Dos cosas pedía Judas a los romanos: trabar amistad con ellos y obtener ayuda contra el enemigo selúcida.

Documento oficial (8:22-32).

²² He aquí la copia de la carta que escribieron en tablas de bronce, y que enviaron a Jerusalén para que les fuese memorial de paz y de alianza: ²³ “Salud a los romanos y al pueblo judío por mar y por tierra para siempre, y que la espada y el enemigo estén siempre lejos de ellos. ²⁴ Si el pueblo de los romanos fuera el primero atacado o lo fuese alguno de sus aliados en todo su imperio, ²⁵ el pueblo de los judíos les prestará auxilio, según las circunstancias lo dicten, con plena lealtad. ²⁶ Al enemigo no le dará ni suministrará trigo, armas, plata ni naves. Esta es la voluntad de los romanos, y guardarán este convenio sin compensación ninguna. ²⁷ Asimismo, si primero

el pueblo judío es atacado, los romanos le ayudarán lealmente, según las circunstancias lo dicten,²⁸ y al enemigo no le darán ni trigo, ni armas, ni plata, ni naves. Tal es la voluntad de los romanos.²⁹ Conforme a estas condiciones se conciertan los romanos con el pueblo judío.³⁰ Si después de este acuerdo unos y otros quisieren añadir o quitar alguna cosa, podrán hacerlo a voluntad, y lo añadido o quitado será o dejará de ser valedero.³¹ Cuanto a los daños que les ha causado el rey Demetrio, ya hemos escrito a éste diciendo: ¿Por qué impones tan pesado yugo sobre nuestros amigos y socios los judíos?³² Si vuelven a quejársenos de ti, les haremos justicia, haciéndote la guerra por mar y por tierra.”

Era costumbre que tales tratados internacionales se grabaran en bronce; una copia se depositaba en el Capitolio y la otra se mandaba al Estado con el cual se hacía alianza. Falta en el texto recogido en el libro sagrado el preámbulo de este documento, que se omitió adrede para evitar la transcripción de nombres paganos, tales como Capitolio, Júpiter, etc. El documento fue redactado en latín, con traducción griega, traducido al hebreo por el autor del libro y vertido más tarde al griego, tal como se ha conservado hoy. En confirmación de la autenticidad del documento se aduce el hecho de que está redactado en el mismo estilo que los otros contratos firmados entre los romanos y los griegos, señalándose, en concreto, el *aequum foedus* encontrado en la isla de Stampolia (antigua Astupalea), del año 105 antes de Cristo. La analogía entre este contrato y el que figura en nuestro texto es palpable⁷. El documento impone a las dos partes firmantes obligaciones iguales (*aequum foedus*).

Los V.31-32 no forman parte del documento. Más bien contienen la narración hecha por los embajadores sobre las consecuencias inmediatas del tratado firmado. Un toque de alarma a Demetrio por parte de los romanos equivalía a un aviso serio.

Báquides en Judea (9:1-6).

¹ Cuando Demetrio supo que Nicanor y su ejército habían caído en la batalla, volvió a enviar por segunda vez a Báquides con Alcimo a tierra de Judá, a la cabeza del ala derecha de su ejército. ² Tomaron el camino de la oamea y acamparon en Masalot, cerca de Arbela, apoderándose de ella y matando a muchos. ³ En el mes primero del año 152 asentaron su campo enfrente de Jerusalén; ⁴ pero veinte mil hombres de infantería y dos mil caballos se dirigieron a Berea. ⁵ Entre tanto, Judas había acampado en Laisa con tres mil hombres escogidos, ⁶ los cuales, viendo la muchedumbre del ejército, temieron sobremanera, huyendo muchos del campo y no quedando de todos más que ochocientos.

Este capítulo enlaza con lo dicho en 7:50. El tratado entre los romanos y Judas no impide que Demetrio mande de nuevo un poderoso ejército contra Judea. Báquides y Alcimo vuelven a Palestina con el ala derecha del ejército, esto es, con las tropas más aguerridas, que solían estar a las órdenes inmediatas del rey. Desde el norte de Siria tomó la dirección de Galilea, acampando cerca de Arbela, el actual *Jirbet Irbit*, a la altura de Magdala y no lejos del lago de Genesaret. Masalot, del hebreo *mesilloth*, escaleras, no es nombre de lugar. Por el texto se deduce que Báquides marchó a Jerusalén, o porque creía encontrar allí a Judas o para entronizar a Alcimo en sus funciones sacerdotales en el templo. Al enterarse de que Judas acampaba a unos kilómetros al norte, fue en busca suya. Las tropas cansadas de Judas temblaron a la vista del numeroso ejército enemigo.

Cunde el desaliento (9:7-10).

⁷ Viendo Judas que su ejército se disgregaba y que, sin embargo, la batalla era inminente, se sintió aplanado, porque no le quedaba tiempo para volverlos a juntar, ⁸ y, sintiendo que se le rompía el corazón, dijo a los que le quedaban: “Ea, vayamos al enemigo, a luchar contra él.” ⁹ Querían ellos disuadirlo, diciendo: “No podremos; mejor nos sería conservar ahora nuestra vida y volver luego con nuestros hermanos; entonces podremos combatirlos; por ahora somos muy pocos.” ¹⁰ Pero Judas contestó: “Lejos de mí hacer tal cosa, de huir ante ellos. Si nuestra hora ha llegado, muramos valerosamente por nuestros hermanos y no empañemos nuestro honor.”

No sabemos las causas que concurrieron al relajamiento total de la moral combativa de las tropas de Judas. La superioridad numérica del enemigo fue más bien un pretexto para rehuir el combate. Unos se marcharon, otros quedaron al lado de Judas, pero con una moral muy resquebrajada. Judas midió justamente lo trágico de la situación, temiendo que su fin se acercaba. Sólo Dios, con un milagro, podía salvarle. Del pesimismo que invadía a los combatientes, y que influía extraordinariamente en sus ánimos, se hace eco el mismo autor sagrado.

Encarnizados combates (9:11-16).

¹¹ En esto el campo enemigo se movió y ellos le hicieron frente. La caballería se dividió en dos partes: los honderos y arqueros del ejército, todos hombres valientes, se adelantaron, ocupando la primera fila. ¹² Estaba Báquides en el ala derecha, e hizo al sonido de las cornetas avanzar la falange dividida en dos cuerpos. ¹³ Los de Judas dieron también la señal, y la tierra tembló al estruendo de los ejércitos. La batalla fue encarnizada, y duró desde la mañana hasta la tarde. ¹⁴ Vio Judas que Báquides, con el núcleo más fuerte de su ejército, estaba en el ala derecha, y, juntando a los más animosos, ¹⁵ se echó con ellos sobre el enemigo, derrotándolo y persiguiéndolos hasta el pie de la montaña. ¹⁶ Los del ala izquierda, viendo derrotada y en huida la derecha, pudieron perseguir a Judas y a los suyos por la espalda.

Fue el ejército sirio quien tomó la iniciativa. No se dice que Judas invocara a Dios al principio de la batalla; apela él al honor para no rehuir el combate, pero parece no acordarse de Dios. Acaso no quiso el autor sagrado comprometer la causa divina en una lucha que más parecía un suicidio voluntario que un combate entre dos ejércitos.

Muerte de Judas (9:17-22).

¹⁷ La lucha se agravó, cayendo muchos de una y otra parte. ¹⁸ Cayó también Judas, y los restantes huyeron. ¹⁹ Jonatán y Simón tomaron a Judas, su hermano, y le dieron sepultura en el sepulcro de sus padres en Modín. ²⁰ Le lloraron, y todo Israel hizo por él gran duelo y por muchos días hicieron luto, diciendo: ²¹ “Cómo ha caído el valiente, el salvador de Israel!” ²² Por lo demás, la historia de las guerras de Judas, sus hazañas, su magnanimidad, son demasiado grandes para ser escritas.

La lucha se agravó, y de una y otra parte cayeron muchos. Entre ellos cayó *también* Judas. Los supervivientes de su ejército huyeron a la desbandada. Las gentes de Judas mutilaron el cadáver

de Nicanor (7:47). Era de temer que la misma suerte corriera el de Judas; pero sus hermanos lograron de Báquides, no sabemos a precio de qué, la autorización de llevarse el cadáver de su hermano y sepultarlo en Modín.

1 Polibio, 32:7:13.

2 Flavio Josefo, *Ant. lud.* 14:10:15; NIESE, *Festschrift für Noidefee* II 81733.

3 Hállase muy difundida la opinión de los que relacionan la mencionada palabra griega con los habitantes de la Galia y no de Galacia. Después de los estudios de Mommsen, escribe Bévenot, está fuera de duda que el término griego *tois galatais* no se refiere a los gálatas, que se establecieron en Asia Menor el año 240 antes de Cristo, sometidos por Manlio Vulso el 189 (Tito LIVIO, 38:17:37), sino a los galos del norte de Italia, que apoyaron a Aníbal en la segunda guerra púnica (218-201), siendo vencidos definitivamente en el año 190 antes de Cristo.

4 Plinio, *Nat. Hist.* 33:4:6; Estrabón, 3:3.

5 Praep. Evang. 30:34.

6 Schürer, III 474-477; Bellet, l.c., 309-

7 Véase su texto en Bévenot y en CIG, n.248s.

3. Jonatan, Sucesor de Judas (c.9:23-12:54).

Israel a la deriva (9:23-27).

²³ Muerto Judas, cobraron ánimo los apóstatas en todo el territorio de Israel y levantaron *cabeza* los obradores de la iniquidad. ²⁴ Hubo por aquellos días un hambre grandísima, y el pueblo se pasó a ellos. ²⁵ Escogió entonces Báquides hombres impíos y los estableció por señores de la tierra. ²⁶ Buscaban éstos insistentemente el parade-ro de los amigos de Judas y los llevaban a Báquides, que los castigaba y escarnecía. ²⁷ Fue ésta una gran tribulación en Israel, cual no se vio desde el tiempo en que no había entre ellos profetas.

La muerte de Judas sumió a Israel en una situación muy precaria. Los que le habían seguido encerráronse en sus casas o buscaron asilo en tierras inhospitalarias para no sufrir el oprobio de su derrota ni escuchar los improperios **que les echaban en cara los helenizantes**. Los judíos apóstatas arreciaron en su persecución, aprovechando la coyuntura para vengarse y tomar represalias. El hambre agravó la situación de los fieles escondidos en sus casas o en los desiertos. El excesivo rigor por parte de Báquides y los excesos de los apóstatas despertaron a los judíos del sopor en que yacían y les confirmaron en la necesidad de agruparse bajo un mando y luchar por las reivindicaciones nacionales.

Elección de Jonatán y su huida al desierto (9:28-34).

²⁸ Reuniéronse entonces todos los amigos de Judas y dijeron a Jonatán: ²⁹ “Desde que murió tu hermano Judas no apareció ninguno semejante a él, capaz de hacer frente a los enemigos, a Báquides y a los perseguidores de nuestro pueblo. ³⁰ Pero hoy te elegimos en su lugar para que seas nuestro jefe y capitán, para que nos lleves a nuestras batallas.” ³¹ Aceptó Jonatán el mandato y ocupó desde entonces el puesto de Judas, su hermano. ³² Cuando Báquides tuvo noticia de ello, le buscó para darle muerte. ³³ Mas, sabiéndolo Jonatán, su hermano Simón y sus parciales, huyeron al desierto de Tecoa y acamparon junto a las aguas de la cisterna de Asfar. ³⁴ Súpolo

Báquides en un día de sábado, y vino con todo su ejército al otro lado del Jordán.

Jonatán era conocido por su valor y su fidelidad a la memoria de su padre. Al comunicarle los conjurados que habían pensado en elegirle por jefe (*arjon*) y caudillo (*egoúmenos*), no rehusó la oferta. Con ello se oponía al acuerdo concluido con el general sirio, por lo que tuvo que huir a uña de caballo al desierto de Tecoa. Era el desierto el único lugar no controlado por las tropas de Báquides y en donde podían fácilmente ocultarse los que vivían al margen de la ley. Ocias había hecho una gran obra en el desierto de Tecoa al construir torres y excavar muchas cisternas (2 Crón 26:10) para los pastores y sus rebaños. La de Asfar se hallaba en el lugar que ocupan las ruinas de Bir-ez-Zaferán, a cinco kilómetros al sur de Tecoa. No nos explicamos el porqué Báquides, al oír que Jonatán se retiró al desierto de Tecoa, se marchase a Transjordania. Acaso nos hallamos frente a una glosa muy antigua, ya existente en el texto hebraico, y que pasó a la versión griega¹.

Traición y castigo de los nabateos (9:35-42).

³⁵ **Envió Jonatán a su hermano por jefe de una tropa, y rogó a los nabateos, sus amigos, les permitieran dejar a su custodia el bagaje, que era mucho.** ³⁶ **Pero salieron de Madaba los hijos de Jambri, y se apoderaron de Juan y de cuanto llevaba, y se partieron con ello.** ³⁷ **Llegó a Jonatán y a Simón, su hermano, la nueva de que los hijos de Jambri celebraban una solemne boda con gran pompa y conducían desde Nadabat la novia, hija de uno de los magnates de Canaán.** ³⁸ **Y, acordándose de su hermano Juan, salieron, se ocultaron al abrigo de un monte,** ³⁹ **alzaron los ojos y vieron una caravana regocijada y numerosa. Era el novio, que con sus amigos y hermanos salían al encuentro de la novia con panderos, instrumentos músicos y muchas armas.** ⁴⁰ **Lanzándose fuera de su escondite, los de Jonatán los atacaron, quedando heridos muchos y huyendo los restantes al monte, apoderándose los vencedores de todos los despojos.** ⁴¹ **Las bodas se convirtieron en llanto; el sonido de la música, en lamentaciones;** ⁴² **y, tomada venganza de la sangre de su hermano, se volvieron a la ribera pantanosa del Jordán.**

Cada uno que se juntaba a Jonatán y acudía a su escondite del desierto ponía a buen recaudo todo cuanto poseía. Pensó Jonatán confiar la custodia de estos bienes a los nabateos (5:25), de vida semi-nómada, que habitaban al sudeste del mar Muerto. Juan, hermano suyo, fue el designado para llevar el bagaje a la tierra de los nabateos y de asegurar a las mujeres e hijos de los combatientes una morada segura. Juan y su comitiva atravesaron el Jordán, llegando al país de los moabitas. En el camino les salieron al encuentro los hijos de Jambri, instalados en Madaba (Núm 21:30; 1 Crón 19:7), a treinta y cinco kilómetros al sur de Ammán, asaltando la caravana y matando al jefe que la conducía. Jonatán quiso vengar la afrenta, y aprovechó la ocasión de celebrarse una suntuosa boda.

Escaramuza junto al Jordán (9:43-49).

⁴³ **Supo el suceso Báquides, y en día de sábado vino con mucha fuerza hasta las márgenes del Jordán.** ⁴⁴ **Dijo entonces Jonatán a los suyos: “Ea, luchemos por nuestra vida. No es hoy como ayer y anteayer.”** ⁴⁵ **El peligro nos acosa por delante y por detrás; ahí y allí, las aguas del Jordán, las márgenes pantanosas y el bosque; no hay escape.** ⁴⁶ **Clamad, pues, al cielo para que os salve de vuestros enemigos.”** Trabóse la

batalla. ⁴⁷ Alzó Jonatán para herir a Báquides; pero éste retrocedió, esquivando el golpe. ⁴⁸ Salvaron Jonatán y los suyos el Jordán, pasando a nado a la ribera opuesta; pero los enemigos no atravesaron el Jordán para perseguirlos. ⁴⁹ Aquel día cayeron como unos mil hombres de los de Báquides.

Llegó a Báquides la noticia del desplazamiento de Jonatán al otro lado del río Jordán y quiso cortarle la retirada. Aprovechó un sábado, por conocer la costumbre judía de no pasar a la ofensiva en día de fiesta (2:41). Báquides vadeó el río y se camufló en los matorrales que crecen junto al mismo, en la ribera izquierda, esperando el regreso de Jonatán. Vióse Jonatán aprisionado entre el ejército sirio y el Jordán, siendo la situación desesperada. “No es como ayer y anteayer” (Gen 31:2; Jos 4:18; 1 Sam 5:2; 2 Re 13:5), queriendo decir: Jamás nos hemos encontrado en situación tan comprometida; no hay escape. Jonatán recomienda la oración, pero atacó al mismo tiempo a Báquides, haciéndole retroceder. Del ejército de Báquides cayeron unos mil hombres, cifra que Flavio Josefo hace remontar a dos mil. Duro debió de ser el golpe recibido por Báquides, el cual no se atrevió a vadear el Jordán y perseguir a Jonatán y a su ejército.

Fortificaciones de Báquides (9:50-53).

⁵⁰ Vuelto éste a Jerusalén, edificó ciudades fuertes en Judea, la fortaleza de Jericó, la de Emaús, la de Betorón, la de Betel, la de Tamnata, la de Faratón y la de Tefón, con muros altos y puertas y cerrojos, ⁵¹ y poniendo en ellas guarnición para hacer la guerra a Israel. ⁵² Fortificó asimismo las ciudades de Betsur y Gazer y la ciudadela, y puso guarniciones y las abasteció de víveres. ⁵³ Tomó luego a los hijos de los principales del país como rehenes y los recluyó en la ciudadela de Jerusalén.

Se alargaba desmesuradamente la estancia de Báquides fuera de Antioquía. No valía la pena seguir la vida nómada de unos pocos guerrilleros descontentos con el gobierno de la nación. Bastaba levantar sólidas fortalezas en los puntos neurálgicos del país. Jericó ocupaba un lugar clave que controlaba las rutas de Jerusalén a la Transjordania; Amuás o Emaús era como un centinela al pie de la Sefela, que guardaba los accesos a Judea y a Jerusalén. Betorón dominaba la región de Modín y los accesos a las montañas de Efraím. Betel (Beitin) defendía la capital por el septentrión. A dieciséis kilómetros al norte de Betel se encuentra Tamnata (*Jirbet Tibna*), en el camino que une Gofna y Birzeit con la región de Modín. Faratón y Tefón no han sido plenamente identificadas.

Muerte de Alcimo (9:54-57).

⁵⁴ El año ciento cincuenta y tres, el mes segundo, ordenó Alcimo derribar el muro del atrio interior del santuario, destruyendo la obra de los profetas. Comenzó a ejecutarlo, ⁵⁵ pero le sobrevino un ataque apoplético y quedaron suspendidas las obras. Se le cerró y paralizó la boca, de modo que no pudo ya hablar palabra ni disponer de su casa. Murió Alcimo en medio de grandes tormentos. ⁵⁶ Luego que Báquides vio muerto a Alcimo, se volvió al rey, ⁵⁷ y la tierra de Judea gozó de paz por dos años.

Había en el templo un muro de separación entre el atrio de los judíos y el de los gentiles (1 Re 7:12), obra de los profetas, particularmente de Ageo y Zacarías. Que Alcimo pretendiera reemplazarlo por otro de estilo helenístico o que maquinara quitar toda la barrera entre judíos y paga-

nos, no es fácil determinarlo. En tiempo de Herodes, la división entre un atrio y otro era señalada por el *soreg*, o balaustrada, cuya altura llegaba hasta el pecho.

Segunda expedición de Báquides (9:58-66).

⁵⁸ Todos los apóstatas tomaron de común acuerdo esta resolución: “Jonatán y los suyos viven muy tranquilos y confiados; pues bien, hagamos venir a Báquides, y en una noche los prenderemos a todos.” ⁵⁹ Fuéronse a Báquides y se aconsejaron con él. ⁶⁰ En efecto, se dispuso a venir con mucha fuerza. En secreto envió cartas a todos sus parciales de Judea para que prendieran a Jonatán y a los suyos; lo que no pudieron hacer, por haber llegado tal designio a conocimiento de ellos. ⁶¹ Lejos de eso, tomaron ellos presos a unos cincuenta hombres de la tierra, cabecillas de aquella conjura, y les dieron muerte. ⁶² Luego, Jonatán y Simón, con los suyos, se retiraron a Betbasí, en el desierto; levantaron lo que estaba arruinado y la fortificaron. ⁶³ Informado Báquides de esto, reunió toda su gente y avisó a los de Judea. ⁶⁴ Vino a acampar enfrente de Betbasí, la atacó durante muchos días empleando máquinas, que construyó ex profeso. ⁶⁵ Jonatán dejó en la ciudad a su hermano Simón, y él salió al campo con un puñado de hombres. ⁶⁶ Derrotó a Odoaren, a sus hermanos y a los hijos de Fasirón en sus tiendas, iniciando así sus sucesos y aumentando sus fuerzas.

Los apóstatas judíos diéronse cuenta de que los años de paz eran aprovechados por Jonatán y los suyos para emprender una nueva ofensiva. La oficialidad siria que custodiaba las fortalezas levantadas por Báquides no veía mayor peligro en las actividades de los hermanos Macabeos, acantonados en Modín y pueblos de los alrededores. Los intrigantes judíos acudieron entonces al crédulo Báquides, quien, creyendo que su campaña sería un paseo triunfal, dirigióse personalmente a Judea. Sus esperanzas de apoderarse por sorpresa de los Macabeos fracasaron.

Derrota de Báquides y proposiciones de paz (9:67-73).

⁶⁷ Simón y los suyos salieron de la ciudad, pusieron fuego a las máquinas ⁶⁸ y atacaron a Báquides, a quien causaron una gran derrota; le pusieron en grave aprieto, haciendo fracasar con sus planes su expedición. ⁶⁹ El se enfureció contra los impíos que le habían aconsejado ir a Judea, hizo dar muerte a muchos de ellos y resolvió volverse a su tierra. ⁷⁰ Así que Jonatán tuvo noticia de ello, le envió embajadores para concertar la paz y hacerle entrega de los prisioneros. ⁷¹ Asintió a ello Báquides y aceptó las proposiciones, jurando no causarle mal alguno en todos los días de su vida. ⁷² Hízole entrega de los prisioneros que antes había tomado de la tierra de Judá y partió para su tierra, no volviendo más a los confines de Judea. ⁷³ Cesó la guerra en Israel, y Jonatán estableció su residencia en Majmas, donde comenzó a gobernar al pueblo y exterminar a los impíos de Israel.

El sistema de los dos frentes desconcertó a Báquides. Mientras Jonatán hostigaba las tropas en torno a Betbasí, Simón aprovechó la coyuntura para hacer una salida e irrumpir sobre los asaltantes. Según Flavio Josefo ², el ataque de Jonatán fue de noche. Al verse Báquides cercado por sus adversarios y atacado de frente y por la espalda, cayó víctima del desánimo, no acertando a idear una maniobra que le pusiera al abrigo del enemigo. A falta de otras víctimas más codiciadas, culpó a los impíos judíos de su fracaso, descargando contra ellos el peso de su ira. Humillado, resolvió regresar a su tierra, pensando que, si los judíos helenizantes tenían cuentas pendientes

con Jonatán, las resolvieran ellos mismos. En este estado de ánimo aceptó sin dificultad la firma de un armisticio que le sugirió Jonatán. Este retiróse a Majmas, a unos quince kilómetros al norte de Jerusalén, alejado de las guarniciones griegas de la capital y con libertad de movimientos. El autor del libro atribuye a Jonatán las prerrogativas que tenían los antiguos jueces de Israel (Que 3:10; 4:4; 1 Re 3:9; 2 Re 15:15). **El autor sagrado no manifiesta acaso toda la verdad sobre los motivos que indujeron a los judíos de Palestina a acusar a Jonatán.** Lo más probable es que éste aprovechara todas las circunstancias para humillar a estos apóstatas y dar muerte a los que se enorgullecían de sus ideales helenistas, apoderándose de sus bienes.

Jonatán halagado por Demetrio (10:1-6).

¹ El año 160, Alejandro, hijo de Antíoco Epifanes, se alzó en armas y se apoderó de Tolemaida, siendo bien acogido y reconocido como rey. ² Informado de ello el rey Demetrio, juntó muchas tropas y salió a campaña contra él. ³ Al mismo tiempo envió Demetrio a Jonatán cartas amistosas con promesas de engrandecimiento, ⁴ porque se decía: “Apresurémonos a hacer las paces con él antes de que las haga con Alejandro contra nosotros, ⁵ acordándose de todos los males que le hemos hecho a él, a sus hermanos y a su pueblo.” ⁶ Le dio autoridad para juntar ejército, fabricar armas; le prometió que le contaría entre sus aliados y le devolvería los rehenes que tenía en la ciudadela”

La política interna de los seléucidas contribuiría en adelante a afianzar en el poder a Jonatán. No estaba el pueblo contento con el carácter misántropo y despótico del rey; tampoco los romanos veían con agrado los éxitos militares de Demetrio. En su victorioso trono debía experimentar la sacudida de la rebelión desencadenada por Alejandro Bala.

Este, que por su parecido físico hacíase pasar por hijo de Antíoco — el autor sagrado no quiere dirimir la cuestión de su origen —, fue el instrumento de que se sirvieron los romanos y los soberanos enemigos Tolomeo VI, Attalo II de Pérgamo y Mitrídates V de Capadocia, para derrocar a Demetrio. Alejandro era natural de Esmirna, “desconocido y de estirpe incierta” !; “hombre de ascendencia humilde” ². Por su temperamento aventurero, el rey Attalo II le revistió de las insignias reales y lo envió a Cilicia, para que fuera allí una amenaza constante para Demetrio. En este tiempo, Heráclides, antiguo ministro de Hacienda de Epifanes, queriendo vengar la muerte de su hermano Timarco por parte de Demetrio, logró, durante el invierno del 153-152 antes de Cristo, que el senado romano reconociera las pretensiones de Alejandro Bala sobre el trono de Siria. El aventurero Bala llegó a las costas de Siria protegido por la flota egipcia, desembarcando en Tolemaida y adueñándose de ella por sorpresa. Corría el año 160 de la era seléucida, 152 antes de Cristo.

Tolemaida era una plaza importante que dominaba toda Palestina, y era la base principal del sistema defensivo de la Fenicia. Podía, además, recibir la ciudad ayuda militar de Egipto, cuyo rey, Tolomeo VI, veía con buenos ojos el amotinamiento de Alejandro. Demetrio reaccionó como guerrero y como diplomático. En una carta a Jonatán trata de atraérselo a su causa con promesas zalameras, convencido de la necesidad que tenía ahora de un aliado al sur del imperio.

Jonatán en Jerusalén (10:7-14).

⁷ Vino Jonatán y leyó las cartas en presencia del pueblo y de los que se hallaban en la ciudadela. ⁸ Un gran temor se apoderó de todos cuantos oyeron que el rey le daba autoridad para juntar el ejército. ⁹ Los de la ciudadela le devolvieron los rehenes,

que él entregó luego a los padres de éstos; ¹⁰ y estableciendo su residencia en Jerusalén, comenzó luego a restaurarla y renovarla. ¹¹ Mandó a los obreros construir los muros y rodear el monte de Sión de un muro de sillares, para mayor fortaleza, como se hizo. ¹² Huyeron todos los extranjeros que había en la fortaleza edificada por Babilonios, ¹³ y abandonó cada uno el lugar en que vivía para irse a su tierra. ¹⁴ Sólo en Betsur quedaron algunos de los que habían abandonado la Ley y los preceptos, porque les servía de refugio.

Jonatán sacó provecho de las cartas reales, que leyó en Jerusalén en presencia de amigos y de enemigos. Tan pronto como recibió las epístolas de Demetrio, abandonó Masmase y se apoderó de Jerusalén, que convirtió en baluarte de la resistencia judía. Los sirios de la ciudadela escucharon aterrados el contenido del mensaje real. A los enemigos de Jonatán sólo les quedaba una salida: huir. Y así lo hicieron. Quedaron en Betsur algunos de ellos, confiados en los recios muros de la fortaleza y en un cambio de rumbo de la situación política. Las obras de fortificación se emprendieron rápidamente en Jerusalén. Convenía trabajar a destajo, por cuanto Jonatán había ido más allá de las atribuciones que le concedía Demetrio.

Proposiciones de Alejandro (10:15-21).

¹⁵ Pero al saber el rey Alejandro las promesas que Demetrio había hecho a Jonatán, y asimismo las guerras, las hazañas que éste y sus hermanos habían realizado y los trabajos que habían pasado, ¹⁶ se dijo: “¿Podremos encontrar otro hombre como éste? Hagámosle nuestro amigo y aliado.” ¹⁷ Y le escribió una carta, cuyo tenor era el siguiente: ¹⁸ “El rey Alejandro, a nuestro hermano Jonatán, salud. ¹⁹ Hemos oído de ti que eres hombre de valor y muy digno de ser amigo nuestro. ²⁰ Hoy te constituimos, pues, sumo sacerdote de tu nación y te concedemos el título de amigo del rey — y le envió un vestido de púrpura y una corona de oro — para que mires por nuestros negocios y guardes nuestra amistad.” ²¹ Vistióse Jonatán la túnica santa en el mes séptimo del año ciento sesenta, en la fiesta de los Tabernáculos; alistó tropas y fabricó armas en gran cantidad.

Alejandro no quiso quedarse corto; a las promesas acompañó las obras. En una carta le hace saber que le concede la dignidad de sumo sacerdote, reconociéndolo con ello jefe supremo religioso del judaísmo. Desde la muerte de Alcimo, este cargo estaba vacante. ¿Podía un monarca sirio conceder tal dignidad? Algunos sumos sacerdotes lo fueron por nombramiento de los seléucidas (Jasón, Menelao, Alcimo), precedente que Alejandro quiso ahora explotar.

Además, Alejandro le nombró rey aliado suyo. Quizá la mención de las insignias reales (v.20) sea una glosa. El 15 del mes séptimo se celebraba la fiesta de los Tabernáculos (Lev 23:33-43) Deut 16:13), en la cual inauguró Jonatán su dignidad de sumo sacerdote. De esta manera llegó un miembro de la familia macabea a la más alta dignidad de la nación. Faltábale que la misma fuera hereditaria en la familia y que los sirios reconocieran al sumo sacerdote como jefe, lo que se consiguió bajo Simón (14:41).

Contraofertas de Demetrio (10:22-45).

²² Oído esto por Demetrio, se entristeció mucho y dijo: ²³ “¿Qué es lo que hemos hecho, que Alejandro se nos ha anticipado en hacer amistad con los judíos para ganarse su apoyo?” ²⁴ Les escribiré yo con palabras persuasivas, ofreciéndoles ventajas

y mercedes para que se hagan auxiliares míos.”²⁵ Efectivamente, les envió una carta del tenor siguiente: “El rey Demetrio, al pueblo de los judíos, salud.²⁶ Con gran alegría hemos sabido que os habéis mantenido fieles a nuestra alianza y habéis perseverado en nuestra amistad y no os habéis unido a nuestros enemigos.²⁷ Perseverad, pues, en vuestra fidelidad a nosotros, y os recompensaremos con grandes mercedes por lo que hicieris en favor nuestro.²⁸ Os condonaremos las deudas y os haremos muchas mercedes.²⁹ Desde luego, declaro a todos los judíos exentos de tributos y del impuesto de la sal y del tributo de las coronas.³⁰ El tercio de la cosecha y la mitad de la de los árboles frutales, que a mí me toca percibir, renuncio de hoy en adelante a percibirlo en la tierra de Judá y en los tres distritos a ella anejos, tomados de Samaría y de Galilea, desde hoy para siempre.³¹ Jerusalén será ciudad santa y exenta, igual que su territorio, de diezmos y tributos.³² Renuncio también a la autoridad sobre la ciudadela de Jerusalén y hago de ella entrega al sumo sacerdote, que pondrá allí los hombres que él escogiere para su guarnición.³³ Todos los judíos que hayan sido llevados cautivos de tierra de Judá a cualquier parte de mi reino, los doy por libres gratuitamente, y todos quedarán exentos de tributos, aun de los de ganados.³⁴ Todas las fiestas, los sábados, las neomenias, los días señalados y los tres días que preceden y siguen a las fiestas, serán días de exención y de franquicia para todos los judíos de mi reino.³⁵ Nadie tendrá autoridad para intentar contra ellos acción judicial ni molestarlos en cualquier negocio.³⁶ De los judíos serán incorporados al ejército del rey hasta treinta mil hombres, dándoseles el sueldo como a todas las demás tropas del rey,³⁷ y de ellos serán puestos en las grandes fortalezas del rey, y asimismo nombrados para los negocios del reino que exigen confianza. De ellos serán sus jefes y vivirán según sus leyes, como lo ha dispuesto el rey en la tierra de Judá.³⁸ y los tres distritos tomados a las regiones de Samaría e incorporados a Judea lo serán de modo que formen una sola circunscripción y no obedezcan a otra autoridad que a la del sumo sacerdote.³⁹ De Tolemaida y su distrito hago obsequio al santuario de Jerusalén para sufragar los gastos del mismo.⁴⁰ Doy cada año veinte mil siclos de plata, pagaderos de los derechos del rey en los lugares que nos pertenecen.⁴¹ Todo el sobrante que los empleados del fisco no hayan entregado, como en los años anteriores, desde ahora lo destino a las obras del templo.⁴² Y los cinco mil siclos de plata que cada año percibíamos de los tributos del templo, también los condonamos, y se los damos a los sacerdotes que ejercen las funciones sagradas.⁴³ Cuantos se acojan al templo de Jerusalén y a todo su recinto, deudores de los impuestos reales o de cualquier otra deuda, quedarán libres, y también cuanto tenga en mi reino.⁴⁴ Los gastos para edificar y restaurar el templo serán pagados de la hacienda real.⁴⁵ Los gastos para la edificación de los muros de Jerusalén y las fortificaciones de su recinto correrán también por cuenta del rey, y asimismo la edificación de las murallas en Judea.”

A oídos de Demetrio llegaron las propuestas que Alejandro Bala hizo a Jonatán, y, en un alarde de generosidad, quiso superarlas. Por aquello de que “nunca segundas partes fueron buenas,” comprendió Jonatán que no eran sinceros los sentimientos de Demetrio, sino dictados por las necesidades del momento.

La sal que se sacaba del mar Muerto era propiedad del Estado sirio. El tributo de las coronas de oro tiene su origen en la costumbre entre los griegos y romanos de enviar cada provin-

cia una corona de oro al general que ganara una batalla. Más tarde, cada año se enviaba lo equivalente en dinero (*aurum coronarium*)³. Debían los judíos pagar al rey el tercio de las cosechas y la mitad de la de los árboles frutales. A todo ello renuncia ahora Demetrio con tal de que los judíos pacten con él. La exención se extiende a Judea, Samaría. Los tres distritos de que habla el v.30 eran Aferema, Lida y Ramata (11:34).

Demetrio promete la inmunidad de franquicia en las fiestas judías, tales como Pascua, Pentecostés, fiesta de los Tabernáculos, días en que cada israelita adulto tenía la obligación de ir al templo (Ex 23:14-17). Serán también conceptuados como festivos los tres días que se calculaban como necesarios para el viaje de ida y vuelta.

Para subvencionar los gastos del templo les entregará Demetrio la ciudad de Tolemaida y distrito, con sus derechos aduaneros, además de una suma de quince mil siclos de plata, o sea unas trescientas mil pesetas. Reconoce el rey el derecho de asilo en el templo, en sentido más amplio del que entendía la Ley (Ex 21:13-14; Núm 35:9-28). En un exceso de liberalidad sospechosa, llega incluso a conceder al pueblo judío el derecho de reedificar los muros de Jerusalén, las fortificaciones de su recinto y las murallas deterioradas de las ciudades fuertes de Judea con el dinero del rey.

Susplicia de Jonatán (10:46-47).

⁴⁶ Cuando Jonatán y el pueblo oyeron estas palabras, no las creyeron ni las aceptaron, acordándose de los grandes males que había causado en Israel y cuánto los había atribulado, ⁴⁷ y se decidieron en favor de Alejandro, que les había hecho proposiciones de paz, y así le prestaron auxilio todo el tiempo.

Se había excedido Demetrio en su liberalidad para que los judíos le prestaran fe. Jonatán no cayó en la trampa, adhiriéndose por el momento a la causa de Alejandro, a quien nada tenían que objetar los judíos. Además, la estrella de Demetrio empezaba a palidecer al perder la amistad de los romanos y la estima del pueblo.

Derrota de Demetrio (10:48-50).

⁴⁸ Reunió el rey Alejandro grandes fuerzas y asentó su campo enfrente del de Demetrio. ⁴⁹ Trabaron la batalla los dos reyes, y huyó el ejército de Demetrio perseguido por Alejandro, que quedó vencedor. ⁵⁰ La batalla fue encarnizada y duró hasta la puesta del sol, cayendo en aquel día el rey Demetrio.

Lacónico es el relato del encuentro de los dos ejércitos. Parece que el de Alejandro contaba con el apoyo de Jonatán. No se especifica el lugar del encuentro. En el primer encuentro tuvo que huir el ejército de Alejandro perseguido de cerca por Demetrio. En un segundo combate, que duró un día entero, Alejandro prevaleció sobre su enemigo, que quedó en el campo de batalla. ¿Cuánto tiempo transcurrió entre el primero y el segundo encuentro? Bévenot calcula un año.

Preparativos de boda (10:51-56).

⁵¹ Después de esto, Alejandro envió mensajeros a Tolomeo, rey de Egipto, diciéndole: ⁵² “Vuelvo a mi reino, he logrado sentarme en el trono de mis padres y recuperar el gobierno después de derrotar a Demetrio y apoderarme de nuestra tierra. ⁵³ Trabada la batalla, fue vencido él y su ejército, y nos hemos sentado en el trono de su re-

ino.⁵⁴ **Hagamos, pues, alianza; dame tu hija por mujer, y seré tu yerno, y tanto a ti como a ella os daré presentes dignos de ti.**⁵⁵ El rey Tolomeo le respondió diciendo: **“Dichoso el día en que has vuelto a la tierra de tus padres y te sentaste en el trono real.**⁵⁶ **Con gusto haré lo que me dices. Ven a mi encuentro a Tolemaida, para que nos veamos y te haga yerno mío, según deseas.”**

Tolomeo VI Filometor ocupaba el trono de Egipto. A él acude Alejandro en calidad de rey aliado para pedirle la mano de su hija Cleopatra. Con este matrimonio pretendía Alejandro borrar la mancha de su oscuro origen, emparentándose con familias reales. Por su parte, Tolomeo veía con buenos ojos esta decisión de Alejandro, por creer que de esta manera le serían reconocidos sus derechos sobre la provincia de Celesiria y regiones adyacentes. Tolomeo señaló a Tolemaida como lugar de entrevista para ultimar los preparativos de boda.

Bodas en Tolemaida (10:57-60).

⁵⁷ **Partió de Egipto Tolomeo con su hija Cleopatra, y llegaron a Tolemaida el año ciento sesenta y dos.**⁵⁸ **El rey Alejandro le salió al encuentro, Tolomeo le dio su hija Cleopatra, y celebraron en Tolemaida las bodas con gran magnificencia, como de reyes.**⁵⁹ **El rey Alejandro escribió a Jonatán que viniese a su encuentro.**⁶⁰ **Vino con grande pompa a Tolemaida, se entrevistó con los dos reyes y les hizo obsequios de oro y plata; también a sus cortesanos les hizo muchos regalos, ganándose con ello su favor.**

A Tolemaida habían llegado las naves de Tolomeo en apoyo de las pretensiones del aventurero Bala. Al llegar el rey a esta ciudad le pareció encontrarse en su propia casa, calculando que muy pronto volvería ella a formar parte integrante de Egipto. La boda celebróse con gran boato, “como de reyes,” con una semana de duración. No podía faltar en la misma el rey amigo Jonatán, que le ayudó en la lucha contra Demetrio.

Los aguafiestas y reacción de Alejandro (10:61-66).

⁶¹ **Vinieron apóstatas, mandados de Israel, para acusarle; pero el rey no los atendió,**⁶² **antes mandó quitar a Jonatán sus vestidos y vestirle de púrpura, como se hizo. Le sentó el rey a su lado**⁶³ **y dijo a sus grandes: “Salid con él por medio de la ciudad y pregona que nadie se atreva a acusarle sobre ningún negocio y que nadie por ninguna causa le moleste.”**⁶⁴ **Cuando sus acusadores vieron los honores públicos que se le hacían y le vieron vestido de púrpura, huyeron todos.**⁶⁵ **Le honró mucho el rey y le inscribió en el número de sus primeros amigos, y le nombró general y gobernador de provincia.**⁶⁶ **Después de lo cual volvió Jonatán a Jerusalén en paz y contento.**

Creían los apóstatas judíos encontrar en Alejandro el mismo favor que sus partidarios hallaron en la corte de Demetrio. Pero las cosas habían cambiado mucho. ¿Cómo podía Alejandro volver la espalda a un amigo y compañero de armas? Que en Palestina no gozara Jonatán del favor de todos, no interesaba grandemente al monarca sirio; a él le bastaba saber que Jonatán rechazó las ofertas de Demetrio y se adhirió a su causa. Antes de partir Jonatán para Jerusalén recibió de Alejandro los títulos de *estratega* y *meridarca*. Por el primero le constituía generalísimo de las tropas de Judea; por el segundo le nombraba gobernador supremo de Judea, dependiendo, por descontado, del rey de Siria. En la persona de Jonatán **se unían el poder religioso, militar y ci-**

vil.

Bravatas de Apolonio (10:67-73).

⁶⁷ El año ciento sesenta y cinco, Demetrio, hijo de Demetrio, vino de Creta a la tierra de sus padres. ⁶⁸ En cuanto Alejandro lo supo, se volvió a Antioquía muy contrariado. ⁶⁹ Demetrio nombró gobernador de la Celesiria a Apolonio, que juntó un poderoso ejército y vino a acampar en Jamnia, desde donde envió recado a Jonatán, diciéndole: ⁷⁰ “¿Vas a ser tú el único que te levantas contra nosotros y voy a ser yo objeto de risa y burla por causa tuya? ¿Por qué presumes hacerte fuerte en los montes contra nosotros? ⁷¹ Si tanto confías en tus fuerzas, desciende al llano y midamos las armas, que conmigo está la fuerza de las ciudades. ⁷² Pregunta y sabrás quién soy yo y quiénes los que me prestan auxilio, los cuales dicen que no podrás mantenerte a pie firme entre nosotros, y que por dos veces fueron vencidos tus padres en esta tierra. ⁷³ No podrás sostener el empuje de mi caballería y de mi ejército en campo abierto, donde no hay piedras, ni guijarros, ni lugar a donde huir.”

Alejandro llevó una vida licenciosa y orgiástica ⁴, despreocupado de las cosas del reino, atrayéndose sobre sí la aversión de todos. La política de su favorito Ammonio de perseguir y matar a todos los amigos de Demetrio, principalmente sus familiares, indujo al hijo mayor de Demetrio a derrocar al intruso y restablecer en el trono a los seléucidas. Amparado por veteranos generales, Demetrio II Nicator partió de Cnido, capital de Caria, y marchóse a Creta con ánimo de reclutar tropas mercenarias para oponerse al usurpador Alejandro. Logrado su intento, puso al frente de las mismas al fiel Lestene, desembarcando en las costas de Cilicia, probablemente en Seleucia, enarbolando la bandera de la rebelión. A Tolemaida, donde residía de ordinario Alejandro, llegó la noticia del levantamiento de Demetrio II y de su desembarco en Cilicia. Sin perder tiempo, Alejandro corrió a Antioquía, confiada al gobierno de Jera-ce y Diodoro, para defender la capital de las tropas del invasor. Mientras el nuevo pretendiente combatía a Alejandro en la parte septentrional del imperio, Apolonio marchó contra su aliado del sur, Jonatán. Con esta maniobra, al mismo tiempo que imponía silencio al general judío, cortaba el paso a Tolomeo, rey de Egipto, en caso de que intentara acudir en ayuda de su yerno.

Jonatán y Simón en lucha con Apolonio (10:74-85).

⁷⁴ Cuando Jonatán oyó las bravatas de Apolonio, se llenó de indignación y, escogiendo diez mil hombres, salió de Jerusalén, llevando consigo a Simón, su hermano. ⁷⁵ Acampó frente a Jope, que le cerró las puertas, porque había en ella una guarnición de Apolonio. Pero la atacaron, ⁷⁶ y, atemorizados los ciudadanos, le abrieron las puertas, quedando Jonatán dueño de Jope. ⁷⁷ Así que Apolonio tuvo noticia del suceso, sacó al campo tres mil caballos y una poderosa fuerza de infantería ⁷⁸ y siguió el camino de Azoto, fingiendo pasar de largo frente a Jope; pero se volvió en seguida a la llanura, muy confiado en la numerosa caballería que tenía. Jonatán salió contra él hacia Azoto, y se trabó la lucha. ⁷⁹ Apolonio había dejado emboscados mil caballos. ⁸⁰ Supo Jonatán la asechanza que detrás de sí tenía, y, aunque unos y otros cercaron el campo y estuvieron lanzando flechas contra el pueblo desde la mañana hasta la noche, ⁸¹ el pueblo se mantuvo firme, según las órdenes de Jonatán, hasta que la caballería se fatigó. ⁸² Luego movió Simón sus fuerzas y atacó a la falange, y, como la caballería estaba ya agotada, los derrotaron y pusieron en fuga. ⁸³ La caballe-

ría se dispersó por la llanura, huyendo hacia Azoto, y se refugiaron en el templo de Dagón, su ídolo, para salvarse.⁸⁴ Jonatán prendió fuego a Azoto y a las ciudades cercanas, se apoderó de sus despojos y dio a las llamas el templo de Dagón, abrasando a los que en él se habían refugiado.⁸⁵ El número de los que perecieron por la espada y por el incendio subió a ocho mil.

Jonatán acepta el desafío y quiere probar que también en la llanura su ejército es superior. Indignado por las bravatas de Apolonio, salió de Jerusalén al frente de su ejército y marchó contra Jope. La ciudad filistea resistióse al principio, pero tuvo que rendirse a Jonatán y a su hermano Simón. En Jamnia, situada a veinte kilómetros al sur, se encontraba Apolonio. Al tener éste noticia de la toma de Jope por parte de Jonatán, en vez de atacarle fingió huir hacia el sur, en dirección a Azoto, a quince kilómetros de Jamnia, con el intento de atraer al Macabeo hacia la llanura, donde la caballería podía maniobrar a su gusto. Pero el astuto Apolonio había dejado emboscados mil caballos para que se abalanzaran contra el ejército judío, de camino para Azoto, en busca del enemigo. El lugar donde se agazapó la caballería de Apolonio fue acaso el valle Qatra o el Nahr Skreir, al norte de Azoto. No cayó Jonatán en la trampa, que descubrió a tiempo. Se entabló la lucha, logrando Jonatán dar largas a la batalla con el fin de cansar a la caballería. Por su parte, Simón pudo contra la infantería de Apolonio, que se refugió en Azoto, en el recinto del templo dedicado a Dagón, confiado en que Jonatán respetaría este lugar sagrado. Era Dagón el dios de los filisteos, al que representaban con el cuerpo de pez y cabeza de hombre. ¿Cómo podía detenerse Jonatán ante un lugar sacrilego, donde en otros tiempos fue profanada el arca de la alianza? (1 Sam 5:2). Sin vacilar un momento, arrimó leña a los muros y dio el templo a las llamas, abrasando a los que en él se habían refugiado. La mortandad fue espantosa.

Jonatán regresa victorioso (10:86-89).

⁸⁶ De allí levantó el campo Jonatán y se vino hacia Ascalón, cuyos moradores salieron a recibirle con gran honor. ⁸⁷ Jonatán se volvió a Jerusalén con los suyos, cargados de despojos. ⁸⁸ Cuando estos sucesos llegaron a oídos del rey Alejandro, concedió nuevos honores a Jonatán, ⁸⁹ le envió la fíbula de oro, como es costumbre darla a los parientes de los reyes, y le dio Acarón con todos sus términos en posesión.

Ascalón recibió entusiastamente al vencedor de Jope y Azoto. Alejandro premió el valor y fidelidad de su aliado regalándole una hebilla de oro para su manto de púrpura. Le nombró “pariente del rey” y añadió a su jurisdicción la ciudad filistea de Acarón, entre Jamnia y Gezer. De esta manera calculaba Alejandro que su frontera meridional estaba en buenas manos, en el caso de que su suegro Tolomeo intentara un ataque, que no se hizo esperar.

Tolomeo, dueño de la costa (11:1-8).

¹ El rey de Egipto juntó grandes fuerzas, como las arenas del mar, y muchas naves, con el intento de apoderarse por engaño del reino de Alejandro y agregarlo a su propio reino. ² Con pretextos de paz se encaminó a Siria, abriéndosele las puertas de las ciudades y saliendo todos a recibirle, pues era orden del rey Alejandro que le saliesen al encuentro, como a suegro suyo. ³ Así que Tolomeo entraba en las ciudades, ponía en ella guarniciones. ⁴ Al entrar en Azoto le enseñaron el templo de Dagón incendiado, la ciudad y sus cercanías destruidas, arrojados en el campo los cadáveres y al borde de los caminos los montones de los que habían caído en la batalla. ⁵ Con-

táronle lo que había hecho Jonatán, con el fin de hacérsele odioso, pero el rey callaba. ⁶ Vino Jonatán al encuentro del rey en Jope con gran aparato, se saludaron y durmieron allí. ⁷ Jonatán le acompañó luego hasta el río llamado Eleutero, y luego se volvió a Jerusalén. ⁸ El rey Tolomeo se adueñó de todas las ciudades de la costa hasta Seleucia del mar, meditando perversos planes contra Alejandro.

Tolomeo había protegido a Alejandro Bala en su logrado intento de ocupar el trono de Siria. A él entregó su hija Cleopatra, estableciéndose entre ambos monarcas una corriente de simpatía y amistad. En esta coyuntura en que Alejandro veía amenazado su trono por el norte y sur, se alegra de que su padre político se dirija a Antioquía, por contribuir esta visita a elevar su prestigio ante los pueblos vecinos. No sospechaba Alejandro que su suegro abrigara turbios designios; por lo mismo, dio orden de que le salieran al encuentro y le recibieran con gran boato. El taimado Tolomeo aprovechó las facilidades que le daba su yerno para minar su poder y apoderarse de su reino. En cada ciudad que visitaba dejaba una guarnición. En Azoto escuchó sin pestañear el relato de los destrozos causados a la ciudad por Jonatán, sin pronunciarse en pro o en contra. En secreto concebía Tolomeo el proyecto de tener en Jonatán a un vasallo incondicional. Obedeciendo acaso a órdenes de Alejandro, y para granjearse la confianza de Tolomeo, Jonatán acompañó al rey egipcio hasta el río Eleutero, al norte de Trípolis y a trescientos kilómetros de Jope. El astuto Jonatán pudo conjeturar que no todo era oro de ley en el proceder de Tolomeo, por lo que se despidió de él en la frontera de Siria superior y regresó a Jerusalén. Aires de tempestad se cernían sobre el trono de Alejandro y no quiso Jonatán inmiscuirse en cuestiones de familia.

Tolomeo se declara (11:9-13).

⁹ Envió embajadores a Demetrio, diciéndole: “Ven, hagamos alianza, y te daré mi hija, la que tiene Alejandro, y reinarás sobre el reino de tus padres. ¹⁰ Me pesa haberle dado mi hija, pues ha buscado asesinarle.” ¹¹ Y con calumnias procuraba hacerle odioso, por codicia de su reino. ¹² Al fin le quitó la hija y se la dio a Demetrio, rompiendo con Alejandro y haciendo manifiestas sus enemistades. ¹³ Entró Tolomeo en Antioquía y se ciñó a su cabeza dos coronas: la de Asia y la de Egipto.

Al llegar a Seleucia, puerto de Antioquía, quitóse Tolomeo el antifaz. Desde allí púsose en comunicación con Demetrio II (10:67), que todavía no había llegado a Antioquía, ofreciéndole como esposa su hija Cleopatra Tea. Esta, que hasta entonces fue mujer de Alejandro Bala, habíase fugado de Antioquía para salir al encuentro de su padre en Seleucia. Como pretexto para retirar su confianza a Alejandro alega Tolomeo el designio de éste de asesinarle. Cuenta Flavio Josefo que, durante su marcha triunfal por las ciudades de la costa, al llegar a Tolemaida fue objeto de un atentado por parte de Ammonio, favorito de Alejandro. Al negarse éste a entregar al culpable, se encendió la ira de su suegro Tolomeo.

Mientras Tolomeo se apoderaba de Antioquía y pactaba con Demetrio II, Alejandro encontrábase en los montes de Cilicia ocupado en sofocar un levantamiento. Los dos ministros suyos, Hiera-ce y Diodato, no pudiendo hacer frente al ejército de Tolomeo, le abrieron las puertas de la ciudad y le franquearon el trono de Siria. Gustoso hubiera Tolomeo ceñido la corona de Siria; pero, ante el temor de Roma, contentóse con anexionar a Egipto, Celesiria y Fenicia, entregando a Demetrio los otros territorios del imperio sirio.

Muerte de Alejandro (11:14-19).

¹⁴ Hallábase por aquellos días el rey Alejandro en Cilicia, por haberse rebelado los de aquellos lugares, ¹⁵ cuando oyó que su suegro venía contra él en son de guerra. Tolomeo sacó su ejército y le fue al encuentro con poderosas fuerzas y le puso en huida. ¹⁶ Huyó Alejandro a la Arabia en busca de refugio, mientras que el rey Tolomeo quedó triunfante. ¹⁷ El árabe Zabdiel cortó la cabeza a Alejandro y se la envió a Tolomeo. ¹⁸ Tres días más tarde moría el rey Tolomeo, y los suyos, que estaban en las fortalezas, perecían a mano de los moradores de las mismas. ¹⁹ Y así reinó Demetrio el año ciento sesenta y siete.

Nuestro autor no disimula las simpatías que siente por Alejandro, por el hecho de haber nombrado a Jonatán sumo sacerdote. Por lo mismo, calla el hecho de que Alejandro tuvo que abandonar Antioquía precipitadamente, perseguido por las tropas de su suegro, buscando refugio en Arabia, en una de las regiones colindantes con el desierto, en las cercanías de Alepo, la Beqa o Palmira, donde fue asesinado por Zabdiel. Pero Tolomeo debía seguirle en el camino hacia la sepultura; a consecuencia de una herida recibida en la batalla del río Onoporos, al tercer día de haber llegado la cabeza de Alejandro a Antioquía, dejaba de existir. Demetrio II tomó el sobrenombre de Nicanor por haber ganado la batalla de Onoporos.

Entrevista de Demetrio y Jonatán (11:20-28).

²⁰ Por aquellos días reunió Jonatán a los hombres de Judea, para tomar la ciudadela de Jerusalén, contra la cual construyó muchas máquinas de guerra. ²¹ Pero algunos de los impíos, enemigos de su propia nación, se fueron al rey y le informaron de cómo Jonatán tenía asediada la fortaleza. ²² Oído lo cual, se irritó, y, viniendo a Tolemaida, escribió a Jonatán que levantase el cerco de la ciudadela y viniera a su encuentro a toda prisa, para conferir con él en Tolemaida. ²³ Recibido el mensaje, Jonatán ordenó continuar el asedio, y se rodeó de algunos ancianos de Israel y sacerdotes, y resolvió aventurarse al peligro. ²⁴ Tomando consigo plata, oro, un vestido y otros muchos presentes, fue a ver al rey a Tolemaida, hallando en él buena acogida, ²⁵ no obstante que algunos impíos de su nación le acusaban. ²⁶ Hizo el rey según lo que habían hecho sus antecesores, honrándole en presencia de todos sus enemigos. ²⁷ Le confirmó en el sacerdocio y en cuantos honores tenía de antes, y le hizo inscribir en el número de sus primeros amigos. ²⁸ Jonatán solicitó del rey que hiciese libres de tributos la Judea y las tres toparquías de Samaría, prometiéndole, en cambio, trescientos talentos.

Jonatán estaba al margen de las luchas por el trono de Siria. Amparándose en las promesas que le hizo Demetrio I (10:32), Jonatán cercó la ciudadela de Jerusalén con ánimo de acabar con ella. Durante el asedio llegaron noticias de la muerte de su aliado Alejandro y de la subida al trono de Demetrio II. Los judíos apóstatas quisieron sacar provecho de la situación acusando a Jonatán. Demetrio, alarmado, desplazóse a Tolemaida y llamó a cuentas al jefe judío, ordenándole, entre tanto, levantara el cerco de la ciudadela. Jonatán, rodeado de un grupo de ancianos y sacerdotes, marchó a Tolemaida. Su nobleza y los presentes que hizo al rey en señal de vasallaje cambiaron el corazón del monarca. A ambos sería más provechosa una política de acercamiento que el fragor de las guerras.

Carta de Demetrio (11:29-37).

²⁹ Asintió el rey, y de todas estas cosas escribió a Jonatán una carta del tenor siguiente: ³⁰ “El rey Demetrio a Jonatán, su hermano, y a la nación de los judíos, salud. ³¹ Os enviamos, para que de ello os informéis, copia de la carta que hemos escrito a Lástenes, nuestro pariente, acerca de vosotros: ³² El rey Demetrio a Lástenes, su padre, salud. ³³ Hemos resuelto favorecer a la nación de los judíos, nuestros amigos, que nos han sido fieles. ³⁴ Les confirmamos, pues, la posesión de los territorios de la Judea y de los tres distritos de Aferema, Lida y Ramata, que fueron desprendidos de Samaria e incorporados a Judea. Todos los sacrificadores de Jerusalén quedan exentos del tributo que el rey recibía antes de ellos cada año, de los frutos del campo y de los árboles. ³⁵ Igualmente los restantes tributos que nos pagaban, de los diezmos, de las salinas y de las coronas, que nos pertenecen, desde ahora ³⁶ se los condonamos todos, y serán anulados desde ahora para siempre. ³⁷ Así, pues, haced una copia de este decreto y entregádsela a Jonatán para que se deposite en el monte santo y en lugar visible.”

Para dar curso oficial a los tratados de paz concertados entre Demetrio y Jonatán escribió aquél una carta a Lástenes, el general de Creta que le había ayudado en la conquista de Siria, y que gozaba ahora de su máxima confianza ¹. Es posible que la carta fuera entregada a Jonatán durante su permanencia en Tolemaida y que la llevara consigo a Jerusalén para darla a conocer al pueblo. Demetrio se muestra generoso con los judíos. Pero, comparando esta carta con el decreto de Demetrio (10:28-45), **se observa la omisión del calificativo de ciudad *sagrada* que se otorgaba a Jerusalén y la de otros privilegios.** Hay necesariamente una gran diferencia entre las concesiones arrancadas en circunstancias críticas y las que se otorgan por un rey que domina la situación y que regula sus liberalidades conforme a la medida de su política.

Maniobras de Trifón (11:38-40).

³⁸ Viendo el rey Demetrio que había llegado a dominar el reino y nadie se le oponía, disolvió su ejército, enviándolo a sus casas, excepto las fuerzas extranjeras que había reclutado en las islas de las gentes. Esto le atrajo la enemiga de cuantos habían pertenecido al ejército de sus padres. ³⁹ Trifón, que había sido antes de los parciales de Alejandro, cuando vio que las tropas murmuraban contra Demetrio, se dirigió al árabe Emalcue, que criaba a Antíoco, hijo de Alejandro, niño todavía, ⁴⁰ apremiándole para que se lo entregase, a fin de sentarlo en el trono de su padre. Le comunicó cuanto había hecho Demetrio, y el descontento de su ejército contra él, y permaneció allí bastantes días.

El erario real estaba en crisis. Para remediar la situación económica disolvió Demetrio su ejército, exceptuando las fuerzas provenientes de las islas de las gentes (Gen 10:5-32; Sof 2:11). Esta medida le indispuso con los soldados que le habían apoyado con tanto entusiasmo ². A ello se juntó la conducta de Lástenes, “hombre sin religión y sin conciencia, que obligó a su señor a realizar los actos más indignos” ³. Trifón, nacido en Casiana, distrito de Apamea, general que fue de Alejandro, al darse cuenta del descontento que cundía entre los soldados que habían sido licenciados, fue a entrevistarse con el árabe Emalcue, apremiándole para que le entregara a Antíoco, el hijo de Alejandro (11:54). De la situación tambaleante de Siria dióse perfecta cuenta Jonatán,

quien trató de sacar el mejor partido de ella.

Soldados judíos en Antioquía (11:41-51).

⁴¹ Entre tanto, envió Jonatán al rey una súplica para que retirase la guarnición de la ciudadela de Jerusalén y de las otras fortalezas, porque hostigaban a Israel. ⁴² Respondió Demetrio a Jonatán, diciéndole: “No sólo esto te haré a ti y a tu pueblo, sino que os colmaré de honores cuando llegue la ocasión propicia. ⁴³ Por el momento me harías un gran favor enviándome algunas tropas auxiliares, porque mi ejército está disuelto.” ⁴⁴ Accedió Jonatán, mandándole a Antioquía tres mil hombres escogidos, de cuya llegada se alegró mucho el rey. ⁴⁵ Amotináronse contra él los de la ciudad, en número de ciento veinte mil, pretendiendo matarle. ⁴⁶ Se recluyó él en su palacio, mientras los ciudadanos ocupaban las calles de la ciudad y comenzaban el asalto. ⁴⁷ Llamó el rey en su auxilio a los judíos, que acudieron luego, se distribuyeron por la ciudad, ⁴⁸ mataron aquel día hasta cien mil hombres, incendiaron la ciudad y la saquearon. Así libraron al rey. ⁴⁹ Cuando vieron los de la ciudad que los judíos eran dueños de ella a su arbitrio, perdieron el ánimo, y, suplicantes, clamaron al rey, diciendo. ⁵⁰ “Perdónanos y haz que cesen ya los judíos de combatir contra nosotros y contra la ciudad.” ⁵¹ Y depusieron las armas e hicieron la paz. Los judíos adquirieron grande gloria ante el rey y ante todo su reino y volvieron a Jerusalén cargados de botín.

La ciudadela de Jerusalén era una espina clavada en el corazón del judaísmo. Jonatán, especulando sobre el estado de descomposición del ejército sirio, pide a Demetrio que retire la guarnición del Acra y de todas las fortalezas de la línea Báquides (9:50-51). Tres mil soldados judíos de exportación llegaron a Antioquía en un momento crucial. La suerte, en un principio, fue adversa a los judíos, que combatían en calidad de “tropas extranjeras”⁴ al lado de las fuerzas adictas al monarca. Soldados indígenas y extranjeros lograron romper el cinturón de la masa que se atrepellaba para asaltar el palacio real. Los soldados pasaron a la ofensiva, matando hasta cien mil hombres, cifra que acaso el mismo autor conceptuaba como aproximada o como medio hiperbólico para expresar la idea de que hubo una carnicería espantosa. Los soldados judíos regresaron victoriosos a Jerusalén, cargados de botín y aureolados con la fama de haber conseguido una relevante victoria.

Un hombre informal (11:52-53).

⁵² Sentóse Demetrio en su trono, y la tierra calló ante él. ⁵³ No cumplió el rey lo que había prometido, y se enajenó a Jonatán, porque, además de no corresponder a los beneficios que le había hecho, le molestaba mucho.

El valor y arrojo de los soldados judíos salvaron a Demetrio. La matanza de Antioquía causó sensación universal. Por un tiempo “la tierra calló ante él.” Pero la victoria no había henchido sus arcas exhaustas, lo que le movió a exigir de los judíos el pago de todos los tributos y diezmos como hasta ahora. Para obligar a Jonatán mandó algunos generales al frente de numeroso ejército (11:63-74).

Trifon, a la carga (11:54-56).

⁵⁴ Después de estos sucesos volvió Trifón con el niño Antíoco, a quien proclamó rey, ciñéndole la corona. ⁵⁵ Luego se juntaron a él todas las tropas que Demetrio había licenciado e hicieron a éste la guerra, obligándole a huir derrotado. ⁵⁶ Trifón se apoderó de los elefantes y ocupó Antioquía.

No se había granjeado Demetrio la simpatía del pueblo. Trifón lo sabía, y por ello insistió y obtuvo del árabe Emalcue (11:40) la custodia del pequeño Antíoco VI Dionisios, a quien proclamó rey, ciñéndole la corona. Los que habían sido licenciados del ejército de Demetrio apoyaron a Trifón. Creyó Demetrio que se trataba de un vulgar bandolero y salió a su encuentro con pocas fuerzas. Al primer ataque, el rey tuvo que huir precipitadamente, refugiándose en Seleucia, mientras Trifón entronizaba al joven monarca de seis años en el palacio real de Antioquía.

Antíoco VI Dionisios y Jonatán (11:57-59).

⁵⁷ Antíoco el joven escribió a Jonatán, diciéndole: “Yo te confirmo en el sumo sacerdocio y te constituyo sobre las cuatro ciudades, y serás de los amigos del rey.” ⁵⁸ Y le envió vajilla de oro, dándole el derecho de beber en vaso de oro, de vestir púrpura y llevar la fibula de oro. ⁵⁹ A Simón, su hermano, le instituyó general, desde la Escalera de Tiro hasta los confines de Egipto.

El joven rey escribe lacónicamente a Jonatán, diciéndole que le confirmaba en el cargo de sumo sacerdote y le constituía sobre las *cuatro* ciudades y le aseguraba la amistad real. Llama la atención el número cuatro, cuando anteriormente se ha hablado de tres, que pasaron al dominio de Jonatán (10:30-38; 11:28). Probablemente la *cuarta* ciudad era Acarón (10:89). No se olvidó de honrar a Simón, nombrándole general de la región comprendida entre el actual Kas *en-Naqura*, al norte, hasta el llamado torrente de Egipto, o *wadi el-Aris*, en el sur.

Jonatán recluta nuevas tropas (11:60-62).

⁶⁰ Partió Jonatán y recorrió las ciudades del lado de acá del río, y se le incorporaron todas las tropas auxiliares de Siria. Vino a Ascalón y le hicieron los de la ciudad un recibimiento muy honroso. ⁶¹ De allí pasó a Gaza, que le cerró sus puertas, pero él la asedió e incendió los arrabales, saqueándolos. ⁶² Entonces los de Gaza le pidieron la paz, que les fue otorgada, dándole en rehenes los hijos de sus jefes, que envió a Jerusalén, y atravesó la tierra hasta llegar a Damasco.

Jonatán abraza la causa del joven monarca y se desplaza por toda la provincia de Abarnahara (7:8) en busca de soldados mercenarios, preferentemente aquellos que habían pertenecido al ejército de Demetrio.

En guerra contra Demetrio (11:63-74).

⁶³ En esto tuvo noticias Jonatán de que algunos generales de Demetrio habían llegado a Cades de Galilea con grandes fuerzas, con el propósito de apartarle de toda intervención en el gobierno. ⁶⁴ Dejando a su hermano Simón en Judá, les salió al paso. ⁶⁵ Simón fue contra Betsur, la combatió muchos días, teniéndola cercada, ⁶⁶ hasta

que pidieron la paz, que les otorgó. Los arrojó de allí, apoderándose de la ciudad y poniendo guarnición en ella.⁶⁷ Entre tanto, acampó Jonatán con su ejército junto a las aguas de Genesaret, y muy de madrugada se puso en marcha hacia la llanura de Asor,⁶⁸ donde encontró al ejército extranjero, que había puesto una emboscada en los montes. Se trabó la batalla,⁶⁹ y los emboscados salieron de la celada,⁷⁰ y los de Jonatán huyeron, no quedando a su lado sino Matatías, hijo de Absalón, y Judas, hijo de Calfi, capitanes del ejército.⁷¹ Jonatán entonces rasgó sus vestiduras, se echó tierra sobre la cabeza y oró.⁷² Volvió luego a la lucha contra los enemigos, los derrotó y puso en fuga.⁷³ Viendo esto los que de los suyos huían, se volvieron de nuevo a él, y todos a una los persiguieron hasta Cades, hasta su campo, donde hizo alto.⁷⁴ Cayeron de los extranjeros aquel día unos tres mil hombres. Jonatán se volvió a Jerusalén.

En tierras de Damasco se enteró Jonatán de la infiltración de generales de Demetrio en Cades de Neftalí (Jos 19:37; 20:7), en la Alta Galilea. Acaso Demetrio envió por mar su tropa escogida de legionarios cretenses. Posiblemente, la presencia de estas tropas tenía la misión de advertir a Jonatán cuan peligroso era su papel de propagandista del joven monarca Antíoco VI. Jonatán no se arredró por este desplegamiento de fuerzas y marchó contra el enemigo. Entre tanto, el autor sagrado señala una acción esporádica de Simón contra la fortaleza de Betsur, que cayó en su poder.

Jonatán cayó en la trampa que le había tendido el enemigo al ocultar parte de su ejército en uno de los valles que descienden de la montaña. Jonatán no contaba con ellos; de ahí que el primer choque fuéle adverso. Confortado con la oración, vuelve a presentar batalla, que gana.

Embajada a Roma (12:1-4).

¹ Viendo Jonatán que las circunstancias le eran favorables, escogió algunos hombres y los envió a Roma para concertar y renovar la alianza de amistad con los romanos.
² Y a los espartanos y a otros pueblos envió también cartas sobre lo mismo.³ Partiendo para Roma y entrando en el senado, dijeron: “Jonatán, sumo sacerdote, y la nación de los judíos nos envían para renovar con vosotros la antigua amistad y alianza.”⁴ Y les fueron entregadas cartas para las autoridades de cada lugar, a fin de que pudieran volver en paz a la tierra de Judá.

En Siria sucedíanse los reyes, y de la mentalidad de cada uno dependía la paz o agitación en Palestina. Judas había solicitado en otra ocasión la amistad de los romanos (8:17-55); Jonatán intenta ahora nuevamente llamar su atención para que se acuerden de Palestina. A este fin mandó dos embajadores, Numenio y Antípatro (v.16), a Roma para concertar y renovar la amistad. Su éxito no fue mayor que el de los primeros mensajeros.

Embajada a Esparta (12:5-18).

⁵ He aquí la copia de las cartas que Jonatán escribió a los espartanos:⁶ “Jonatán, sumo sacerdote, y el senado de la nación, y los sacerdotes, y todo el pueblo de los judíos, a los de Esparta, sus hermanos, salud.⁷ Ya antes recibió Onías, sumo sacerdote, de Ario, vuestro rey, cartas en que decía que sois hermanos nuestros, como lo certifica la adjunta copia.⁸ Onías acogió con gran honor al mensajero, y recibió letras en las que claramente se hablaba de alianza y amistad.⁹ Nosotros, aunque nada necesitamos, pues tenemos nuestra confianza en las Escrituras santas que poseemos,

¹⁰ hemos resuelto enviaros quien renueve con vosotros la fraternidad y amistad, a fin de no hacernos extraños a vosotros, pues han transcurrido ya muchos años desde vuestra embajada, ¹¹ En todo tiempo, en las solemnidades y en los restantes días no hemos cesado de hacer memoria continua de vosotros en los sacrificios que ofrecemos y en nuestras oraciones, pues es justo y razonable acordarse de los hermanos. ¹² Nos alegramos de vuestra prosperidad. ¹³ Cuanto a nosotros, han sido muchas las tribulaciones que nos han sobrevenido y muchas las guerras que nos han hecho los reyes vecinos. ¹⁴ No quisimos en ellas molestaros ni a los demás aliados y amigos, ¹⁵ porque contamos con la ayuda que nos viene del cielo, y con ella nos hemos librado de nuestros enemigos, y éstos fueron humillados. ¹⁶ Hemos elegido a Numenio, hijo de Antíoco, y Antípatro, hijo de Jasón, a quienes enviamos a los romanos para renovar la antigua amistad y alianza, ¹⁷ y les hemos dado el encargo de acercarse a vosotros y saludaros y entregaros nuestras letras, para renovar la alianza y fraternidad. ¹⁸ Esperamos que nos contestéis favorablemente.

Ninguna dificultad opusieron los romanos a un posible contacto diplomático entre Judea y Esparta. Al deshacer Roma la liga de Acaya (146 a.C.) convirtió a Grecia en provincia romana, dándole el nombre de Acaya. El rey Ario había escrito antes cartas a Onías, en las que decía que los judíos eran hermanos de los espartanos. Ario II murió, a los ocho años de edad, en el año 257 antes de Cristo. De ahí que la mayoría de los exegetas suponen que el autor de la carta fue Ario I (301-265), y el destinatario, el sumo pontífice Onías I, hijo de Jadúa, que ejerció su cargo en 323 antes de Cristo. Su contenido se reproduce más adelante (v. 19-23). Jonatán responde ahora a una carta escrita hacía siglo y medio. Pero, aunque los judíos no respondieran a la carta que les habían mandado los espartanos, sin embargo, nunca les olvidaron en sus oraciones (Bar 1:11). Celebra Jonatán la prosperidad de Esparta. No puede decirse lo mismo de los judíos, que han sido oprimidos durante años por los reyes vecinos.

Carta del rey Ario (12:19-23).

¹⁹ La carta enviada por vosotros era del tenor siguiente: ²⁰ “Ario, rey de los espartanos, a Onías, sumo sacerdote, salud. ²¹ Hemos hallado en documentos escritos que los espartanos y los judíos son hermanos, unos y otros del mismo linaje de Abraham. ²² Desde que esto supimos, juzgamos que hacéis bien en darnos cuenta de vuestra prosperidad. ²³ Nosotros, a la vez, os correspondemos. Vuestros ganados, vuestra hacienda, es nuestra, y la nuestra, vuestra es. Por eso he dado orden de comunicaros esto.”

Yacía esta carta en los archivos de la nación o del templo. Supone la carta que entre ambos pueblos hubo en un tiempo relaciones económicas y comerciales. La amistad debe continuar, idea que se expresa con frases típicamente orientales (1 Re 20:4; 22:4; 2 Re 3:7).

La crítica se ha ocupado extensamente del intercambio de cartas entre Jonatán y los espartanos. Un resumen de la cuestión en Penna, 146-149; Abel, 231-233. ¿Son auténticas estas cartas? Momigliano, entre otros, lo niega ¹. Sus argumentos no resuelven la cuestión. En cuanto al contenido de los mensajes, el autor sagrado no garantiza la verdad de las opiniones que se expresan en los mismos. El hecho de haber dejado sin contestación la carta del rey Ario en la que el monarca contaba su *hallazgo*, demuestra que los judíos acogieron la noticia con escepticismo o con ironía. Por su parte, el autor sagrado deja a los autores de la carta la responsabilidad sobre el

carácter legendario o histórico del parentesco que, según Ario, existía entre ambos pueblos.

De nuevo en lucha con Demetrio (12:24-32).

²⁴ Tuvo Jonatán noticia de que los capitanes de Demetrio habían vuelto contra él con fuerzas mayores que antes, ²⁵ y salió de Jerusalén a su encuentro, a la región de Hamat, porque no quiso darles lugar a que invadiesen la tierra. ²⁶ Los exploradores enviados a espiar el ejército enemigo volvieron con la noticia de que tenían orden de caer sobre ellos aquella noche. ²⁷ Así que se puso el sol, ordenó Jonatán a los suyos velar y estar sobre las armas, prontos a entrar en batalla durante la noche, y puso centinelas alrededor del campo. ²⁸ Cuando los contrarios se dieron cuenta de que Jonatán y los suyos estaban preparados para la lucha, temieron, perdieron el ánimo, encendieron fuego en su campamento y se retiraron. ²⁹ no lo advirtieron Jonatán y los suyos hasta la madrugada, engañados con la vista de los fuegos encendidos. ³⁰ Los persiguió Jonatán, pero no les dio alcance, porque había atravesado el río Eleutero. ³¹ Entonces se volvió contra los árabes llamados zabadeos, a los que derrotó, tomándoles despojos. ³² Poniéndose de nuevo en marcha, vino a Damasco, atravesando todo el territorio.

La noticia de los contactos diplomáticos de Jonatán con los romanos y espartanos puede desaparecer del texto sagrado sin que el contexto sufra menoscabo. De ahí que el v.24 se conecta con los hechos que se refieren al final del c. 11. En la batalla de Azor logró Jonatán poner en fuga a las tropas de Demetrio. Pero no cejó éste en su idea de humillar a los judíos. No debe extrañar que Jonatán se aventurase a detener al enemigo en la planicie entre Baalbeck y Hamat, a orillas del río Orontes, por cuanto se le había confiado la custodia de los territorios “del lado de acá del río” (11:60). Fracasados los planes de Demetrio de un asalto por sorpresa, sus oficiales renunciaron al combate y se retiraron. Pero podía atacar Jonatán la retaguardia; por este temor idearon la estrategia de encender fuegos para despistarle. A la mañana siguiente comprobó Jonatán que el enemigo había huido; quiso salir en su persecución; pero, en las seis o siete horas de que dispuso el ejército sirio para retirarse, se alejó lo suficiente para no poder darle alcance, habiéndose internado en los dominios de Demetrio II, más allá del río Eleutero.

Es posible que Jonatán atacara a los árabes zabadeos por ser aliados de los generales de Demetrio o para vengar la muerte de Alejandro Bala por parte de Zabdiel (11:17).

Obras de fortificación (12:33-38).

³³ Simón, entre tanto, se había puesto en marcha, llegando hasta Ascalón y a las próximas fortalezas; se volvió luego hacia Jope y la tomó, ³⁴ porque había oído que querían entregar la fortaleza a los parciales de Demetrio, y puso allí guarnición para conservarla en su poder. ³⁵ Vuelto Jonatán, convocó a los ancianos del pueblo y tomó con ellos la resolución de edificar fortalezas en Judea, ³⁶ de levantar los muros de Jerusalén, de erigir un muro fuerte entre la ciudadela y la ciudad, a fin de separar aquélla de ésta y aislarla, para que los de allí no pudiesen comprar ni vender en ésta. ³⁷ Reunidos los obreros para edificar la ciudad, se vino al suelo un trozo de muralla que da al valle del este, y lo restauraron, dándole el nombre de Cafenata. ³⁸ Simón edificó también Adida, en la Sefela, y la fortificó y puso puertas y cerrojos.

Confiaba Jonatán en la pericia y energía de Simón, su hermano, hasta permitirle el lujo de alejar-

se por mucho tiempo y a vanos kilómetros de Jerusalén. Mientras estaba en tierras de Siria, tuvo que acudir Simón a las ciudades de Ascalón y Jope y aplastar el complot tramado para entregarlas a los soldados de Demetrio. Hechas las paces, humillado el enemigo, comprendió Jonatán la necesidad de levantar fortalezas en Judea. De los proyectos pasó a la obra. Mientras en Jerusalén se levantaba el muro del sector oriental, entre el Ofel y el torrente Cedrón, un trozo del mismo se derrumbó. A este lienzo de muro le pusieron el mote de Cafenata, del aramaico *kaflata*, de *kefe-lata*, la doble, por haberse levantado dos veces. Esta parece ser la interpretación más obvia de la palabra misteriosa *Cafenata*. Simón llevó a cabo el mismo plan de obras en la Sefela, en donde edificó la fortaleza de Adida, entre Lida y Ono (Esd 2:33; Neh 7:37; 11:34).

Traición de Trifón (12:39-47).

³⁹ Trataba Trifón de apoderarse del reino de Asia y ceñirse la diadema, quitando de en medio al rey Antíoco. ⁴⁰ Pero, temiendo que se le opusiera Jonatán y le hiciera la guerra, buscaba un medio de apoderarse de él y darle muerte. Con este propósito se puso en camino de Betsán. ⁴¹ Salióle al encuentro Jonatán con cuarenta mil hombres escogidos para la lucha, y llegó a Betsán. ⁴² Cuando Trifón vio que Jonatán venía con tanta fuerza, temió poner manos en él, ⁴³ le acogió muy honrosamente, le presentó a todos sus amigos y le hizo muchos obsequios, ordenando a su ejército que le obedeciese como a él mismo. ⁴⁴ Dijo luego a Jonatán: “¿Por qué molestar a todo el pueblo, no habiendo guerra entre nosotros ? ⁴⁵ Mándalos a sus casas, dejando contigo unos cuantos que te acompañen, y vente conmigo a Tolemaida. Te la entregaré con las demás fortalezas y pondré a tus órdenes el resto del ejército y los oficiales del rey. Hecho esto, yo me volveré, que sólo para eso he venido.” ⁴⁶ Dióle fe Jonatán e hizo según le decía, licenciando su ejército, que se volvió a la tierra de Judá. ⁴⁷ Sólo se reservó tres mil hombres, de los que dejó dos mil en Galilea, llevándose consigo sólo mil.

El ambicioso Trifón quiso a todo trance escalar el trono de Siria. La personalidad relevante de Jonatán le era un estorbo serio para realizar sus sueños de grandeza. Maquinó entonces la manera de quitarlo de en medio. De Siria bajó a Galilea y acampó en Betsán (5:52). A la noticia de la llegada de Trifón, salióle Jonatán al encuentro llevando un numeroso ejército, que redujo a petición de Trifón. Jonatán cayó en la trampa, halagado, además, por la promesa de Trifón de entregarle Tolemaida y otras plazas fuertes de Galilea.

Tolemaida, tumba de Jonatán (12:48-53).

⁴⁸ En cuanto Jonatán entró en Tolemaida, los tolemenses cerraron las puertas, le prendieron a él, y a los que le acompañaban los asesinaron. ⁴⁹ Luego Trifón envió su ejército y su caballería a la Galilea y a la gran llanura para aniquilar a todos los parciales de Jonatán. ⁵⁰ Supieron que había sido preso y muerto Jonatán y los que le acompañaban, y unos a otros se animaron para salir a campaña para combatir. ⁵¹ Al ver sus perseguidores cuan resueltos estaban a luchar por su vida, se volvieron. ⁵² Se fueron sin ser molestados a la tierra de Judá y lloraron a Jonatán y a los suyos, temiendo mucho por sí. Todo Israel hizo gran duelo. ⁵³ Entonces todas las naciones vecinas se propusieron aniquilarlos, diciéndose: “Ya no tienen caudillo que los proteja; luchemos, pues, contra ellos y borremos su memoria de entre los hombres.”

Tolemaida era ambicionada por los judíos a causa de su posición y como puerto de mar. Demetrio se lo había prometido antes (10:39), por lo que Jonatán veía ahora realizados los sueños de sus connacionales. Penetró en la ciudad, y las puertas de la misma cerráronse a sus espaldas. Tropas apostadas estratégicamente cayeron sobre el valiente caudillo judío y le prendieron. Sus soldados, embotellados en un lugar donde no era posible moverse, fueron asesinados. A la noticia de la desaparición de Jonatán levantaron cabeza los enemigos, que pensaban acabar con Israel. Pero quedaba todavía un caudillo de la madera de los Macabeos: Simón.

1 Véase “Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,” 41 (1931) 35-42.

2 Ant. *Iud.* 13:28.

1 tito livio, *Epit.* 52.

2 justino, 35:1.6.

3 Cicerón, *Pro lege agraria* 2.12:59.

4 tito livio, *Epist.* 50; justino, 35.2:2.

1 Diodoro, 33:4.

2 JUSTINO, 35:2:3.

3 Diodoro, 33:4; justino, 36:1.

4 Diodoro, 33:4.

1 Prime linee di storia della tradizione maccabaica (Roma 1930) 141-151.

4. Simón, Príncipe del pueblo Judío (c.13-16).

Simón arenga a los Jadías (13:1-9).

¹ Oyó Simón que había reunido Trifón un poderoso ejército para venir contra la tierra de Judá y aplastarla, ² y, viendo al pueblo lleno de espanto y de temor, subió a Jerusalén y reunió al pueblo. ³ Los alentó, diciendo: “Ya sabéis lo que yo, mis hermanos y la casa de mi padre hemos hecho por las leyes y el santuario, las guerras y las angustias que hemos soportado. ⁴ Por esta causa, que es la de Israel, dieron la vida todos mis hermanos, quedando yo solo. ⁵ No quiera el cielo que en esta hora de tribulación rehuya el peligro por amor de la vida, que no valgo yo más que mis hermanos, ⁶ antes tomaré la defensa de la nación y del santuario, de nuestras mujeres e hijos, ahora que, llevadas del odio, se han juntado todas las naciones para aplastarnos.” ⁷ Se enardeció el pueblo al oír estas palabras, ⁸ y a grandes voces respondió, diciendo: “Sé nuestro caudillo en lugar de Judas y de Jonatán tu hermano. ⁹ Combate nuestras batallas; cuanto nos digas lo haremos.”

Simón era un guerrero. Mientras Judas luchaba en Gaulan, Simón conducía las tropas de Galilea a Jerusalén (5:20-23); en Mádaba vengaba la muerte de su hermano Juan (9:67-67); ayudó a su hermano Jonatán en Azoto (10:74-83); expugnó la fortaleza de Betsur (11:65-66), etc. Simón salió de Adida (12:38) y marchó a Jerusalén para levantar la moral del pueblo. Arenga a la multitud, empezando por hacer resaltar la entrega total de su familia a la causa del pueblo judío. Faltando ellos, muertos unos y encarcelados otros, se resigna a seguir la tradición familiar. La muchedumbre prorrumpe en gritos de aprobación, declarándolo *caudillo* (*egoúmenos*) suyo en lugar de Jonatán. De la dignidad de sumo pontífice no se dice una palabra.

Primeros encuentros (13:10-13).

¹⁰ Juntando todos los hombres de guerra, se dio prisa a concluir los muros de Jerusalén, que quedó fortificada toda en derredor, ¹¹ Envió a Jonatás, hijo de Absalón, con bastante fuerza a Jope, que echó de allí a los que la guarnecían, quedándose en ella. ¹² Trifón salió de Tolemaida con un poderoso ejército para invadir la Judea, llevando consigo a Jonatán preso. ¹³ Simón acampó en Adida, frente a la llanura.

Las amenazas de Trifón hicieronse efectivas. Jope, junto al mar, era una plaza fuerte estratégica contra la amenaza de Trifón desde Tolemaida. Allí fue un tal Jonatás, hijo de Absalón. Se cree que era hermano de Matatías, hijo de Absalón, de que se habla en 11:70. Jope no sentía ninguna simpatía por los Macabeos (2 Mac 12:3-7). Jonatán habíase apoderado de la ciudad, estableciendo allí la guarnición judía (12:13) y algunos comerciantes. Desde este momento, Jope perteneció a Israel hasta los días de Pompeyo (63 a.C.). Esta hazaña se recuerda en el elogio de Simón (14:5) y en el elenco de sus glorias.

Engaño de Trifón (13:14-19).

¹⁴ Al conocer Trifón que habían nombrado a Simón caudillo en lugar de su hermano Jonatán y que estaba pronto a trabar batalla, le envió mensajeros, ¹⁵ diciendo: “Hemos detenido a tu hermano a causa de la deuda que tenía en el tesoro real por los cargos que desempeñaba. ¹⁶ Envía, pues, cien talentos de plata y a dos de sus hijos como rehenes, por que al ser libertado no se rebele contra nosotros, y le dejaremos libre.” ¹⁷ Aunque entendía Simón que hablaban con engaño, envió el dinero y los dos niños, por no concitar contra sí la enemiga del pueblo, que podría decir: ¹⁸ “No ha enviado el dinero y los niños, y por eso pereció Jonatán.” ¹⁹ Así, pues, envió los niños y los cien talentos; pero Trifón, faltando a su palabra, no puso en libertad a Jonatán.

Es repelente la figura de este general sirio, dominado por la ambición y esclavo de la mentira y del engaño. Todos los medios le parecen lícitos con tal de conseguir sus tenebrosos fines. Con su ejército descendía por la costa mediterránea. Pero tuvo noticia de que los judíos le esperaban, bien pertrechados, con Simón como caudillo. Fue entonces cuando recurrió a la burda estrategia de pedirle enviara trescientos talentos y dos de sus hijos, con la promesa de libertar a su hermano. Simón, por temor a lo que dirán, accedió, pero Jonatán no fue puesto en libertad.

Muerte de Jonatán (13:20-24).

²⁰ Trifón emprendió luego la marcha para invadir la tierra y devastarla. Para ello, rodeando, vino a Adora; pero Simón, con su ejército, le salía al encuentro dondequiera que él iba. ²¹ Los de la ciudadela enviaron mensajeros a Trifón, rogándole que se diera prisa a venir en su socorro por el desierto y les trajese víveres. ²² Preparó Trifón toda su caballería para llegar aquella noche, pero no pudo a causa de la mucha nieve que había caído. Llegó a Galaad, ²³ y en Bascama dio muerte a Jonatán, que fue sepultado allí. ²⁴ Después Trifón dio la vuelta y se volvió a su tierra.

Trifón había ganado una batalla diplomática e intentó coronarla con otra bélica. Al frente de sus

tropas bordeaba la costa del Mediterráneo con el intento de torcer a la izquierda y enfilear alguno de los caminos que por los *wadis* conducen a Jerusalén. Pero la presencia de Simón en Adida le infundió temor, tratando entonces de alcanzar la capital haciendo un gran rodeo por tierras de Idumea, llegando hasta Adora, la actual Dura, situada a ocho kilómetros al sudoeste de Hebrón. De sus movimientos tuvo noticia Simón, que le acechaba sin cesar, en busca de un momento propicio para atacarle.

De la ciudadela de Jerusalén pudieron evadirse algunos, que fueron a contar a Trifón la urgente necesidad que tenían de víveres. Como medio de burlar la vigilancia, y con el fin de hacer frente a las borrascas del invierno, le aconsejaron que subiera a Jerusalén por el camino del desierto, pasando por Tecoa y Belén. Una nevada abundante borró toda huella del camino e imposibilitó la ayuda de urgencia a los de la ciudadela. No son frecuentes en Jerusalén estas tempestades de nieve, por lo que cogiólos a todos de improviso. Temiendo quedar bloqueados en tierra extraña, Trifón encaminó sus tropas a la orilla occidental del mar Muerto, hacia las riberas del Jordán, continuando su marcha hacia Galaad (5:2555). Bascama, que se encontraba en la región septentrional de Transjordania, al noroeste del lago de Genesaret, fue el lugar donde Trifón, cansado de arrastrar a Jonatán en calidad de prisionero, le dio muerte. Aunque no lo dice el texto, es probable que sus dos hijos siguieran el mismo destino.

Mausoleo familiar (13:25-30).

²⁵ **Mandó Simón por los restos de su hermano Jonatán, y les dio sepultura en Modín, la ciudad de sus padres.** ²⁶ **Todo Israel hizo por él gran duelo y le lloró muchos días.** ²⁷ **Edificó Simón sobre los sepulcros de sus padres y hermanos un monumento de piedras labradas por una y otra cara, alto y visible desde muy lejos.** ²⁸ **Encima levantó siete pirámides, unas enfrente de otras, dedicadas a su padre, a su madre y a sus cuatro hermanos.** ²⁹ **Las asentó sobre sus basas y las rodeó de grandes columnas, y puso en ellas panoplias para eterna memoria; y junto a las panoplias, naves esculpidas, que pudieran ser vistas de todos los que navegaban por el mar.** ³⁰ **Ese sepulcro que erigió en Modín perdura hasta el día de hoy.**

Simón fue en busca de los despojos de su hermano, que enterró en Modín. Hubo el consabido duelo nacional. Pensó entonces levantar Simón un mausoleo para honrar la memoria de la familia, inspirándose en la arquitectura griega. Sobre una mole de piedras labradas se colocaron siete pirámides, dedicadas a su padre, a su madre, a sus cuatro hermanos, y reservándose una para sí. Para que el monumento pudiera ser visto del mar, tenía que estar emplazado sobre una colina, quizá en *Scheik el-Garbawi*, en las afueras de Modín. Sobre los restos de este mausoleo se levantó más tarde un edificio bizantino.

Trifón en el trono (13:31-32).

³¹ **Trifón, que procedía dolosamente con el joven Antíoco, acabó por darle muerte,** ³² **se declaró rey en su lugar y ciñó la diadema del Asia, trayendo con esto una gran calamidad sobre la tierra.**

Después de haberse apoderado alevosamente de Jonatán se ensaña Trifón contra el joven Antíoco VI Dionisios. Sube al trono de Antioquía con el título de *autocrator*, para significar que escataba aquel puesto por sus méritos y no por derecho de sucesión. Arrogábase también el título de *rey de Asia*, cuando en realidad era muy insignificante la parte del reino que tenía bajo su mando.

Los historiadores paganos ² hablan del regicidio de Trifón, aunque discrepan en los detalles de cómo se llevó a efecto.

Alianza de Simón con Demetrio (13:33-40).

³³ Simón edificó las fortalezas de Judea, las rodeó de altas torres y muros fuertes, les puso puertas y cerrojos y las proveyó de vituallas. ³⁴ Envió algunos hombres escogidos al rey Demetrio, pidiendo que concediera al país la remisión de los tributos, por cuanto los actos de Trifón habían sido actos de saqueo. ³⁵ Contestó el rey Demetrio a estas peticiones enviándoles letras del tenor siguiente: ³⁶ “El rey Demetrio a Simón, sumo sacerdote y amigo de los reyes, y a los ancianos y a la nación judía, salud. ³⁷ Hemos recibido la corona de oro y la palma que nos habéis enviado, y estamos dispuestos a hacer con vosotros una paz definitiva y a escribir a los intendentes reales que os condonen las deudas. ³⁸ Todo cuanto hemos pactado con vosotros sea firme, y las fortalezas que habéis edificado sean vuestras. ³⁹ Os perdonamos también las faltas y las ofensas cometidas hasta este día, y la corona que debéis, y si algún tributo se cobraba en Jerusalén, ya no se cobre. ⁴⁰ Si algunos de vosotros estáis dispuestos a alistaros en nuestro ejército, podréis hacerlo, y que reine entre nosotros la paz.”

Simón comprendió la farsa de los soberanos seléucidas; prescindió de ellos, entregándose a la consolidación de todas las fortalezas de Judea. La traición del partido de Alejandro (10:46-47) caló hondamente en su ánimo. Escribió a Demetrio manifestándole que la conducta de rapiña de Trifón le había desilusionado y que, por consiguiente, estaba dispuesto a pasarse a su bando en caso de que eximiera al país, exhausto por las guerras, de los tributos. La propuesta de Simón fue recibida como agua en mayo. Con un aliado en Palestina, la presión de Trifón disminuiría y le acercaría a Antioquía. Concede Demetrio en su carta el título de sumo sacerdote a Simón, al que llama amigo de reyes. Le dice que ha recibido la corona de oro (10:11.35) y la palma (2 Mac 14:4).

Autonomía de Israel (13:41-48).

⁴¹ El año ciento setenta quedó Israel libre del yugo de los gentiles, ⁴² y comenzaron a encabezarse así los documentos y contratos: “El año primero de Simón, gran pontífice, general y caudillo de los judíos.” ⁴³ En los días aquellos acampó Simón contra Gazer, y la cercó con sus fuerzas, construyó máquinas de asedio y las aproximó a la ciudad, acometiendo una de las torres y apoderándose de ella. ⁴⁴ Invadieron la ciudad los que estaban en la máquina, produciéndose en aquella gran conmoción. ⁴⁵ Los de la ciudad subieron a las murallas con sus mujeres e hijos, rasgadas las vestiduras, y a grandes voces clamaban pidiendo a Simón la paz, ⁴⁶ y le decían: “No obres con nosotros según merecen nuestras maldades, sino según tu misericordia.” ⁴⁷ Simón se dejó aplacar y suspendió las hostilidades contra ellos, pero expulsó a los de la ciudad, purificó las casas en que había ídolos, y así hizo su entrada en ella en medio de cánticos y bendiciones. ⁴⁸ Después de limpiarla de toda impureza, instaló en ella gente observante de la Ley, la fortificó, y construyó allí para él una morada.

En las monedas que acuñó se da Simón el nombre de *egoumenos*. Se posesiona de manera oficial los dos cargos de sumo sacerdote y etnarca, que ostenta simultáneamente.

En el corazón de Palestina quedaban todavía dos espinas que urgía arrancar aprovechando

do las buenas disposiciones de Demetrio: la ciudad de Gazer y la ciudadela de Jerusalén. Contra la primera marchó Simón con el propósito firme de conquistarla. Decisiva fue la acción de la gran torre móvil, de madera, llamada en griego *elepoli*, inventada por Demetrio Poliorcetes (336-283 a.C.), revestida de recios y puntiagudos clavos de hierro. Constaba de diversos planos; los soldados del plano superior saltaron sobre los muros y penetraron inesperadamente en la ciudad. Inmediatamente empezó Simón a fortificar la ciudad, construyendo allí una morada para él. En las excavaciones practicadas en el lugar por Macalister ³ se han encontrado restos de construcciones macabaicas y un testimonio del odio que un prisionero sentía por el Macabeo, y que dejó grabado sobre una piedra (Abel).

La ciudadela desaparece (13:49-54).

⁴⁹ Los de la ciudadela de Jerusalén no podían salir de ella ni entrar en la región para comprar o vender, y pasaban mucha escasez, pereciendo de hambre muchos de ellos. ⁵⁰ Clamaron a Simón en demanda de paz, y él se la otorgó, echándolos de allí y limpiando la ciudadela de impurezas. ⁵¹ El día veintitrés del mes segundo del año ciento setenta y uno entró en ella con cánticos, palmas y acompañamiento de cítaras, címbalos y arpas, con himnos y cánticos, porque había sido aplastado un gran enemigo de Israel. ⁵² Estableció que cada año se solemnizara este día con regocijo. ⁵³ Fortificó el monte del templo, que está próximo a la ciudadela, y habitó allí él con los suyos. ⁵⁴ Viendo que Juan, su hijo, era hombre animoso, le hizo jefe de todas las tropas, con residencia en Gazer.

A los sirios del Acra llegó también su hora. Trifón no pudo ayudarles; su situación hacía cada día más precaria. Muchos perecieron de hambre. Reducidos a optar por el dilema perecer o pactar, siguieron el ejemplo de los de Gazer, acudiendo a Simón en demanda de paz, que se les concedió. El templo fue también objeto de sus desvelos; fortificó sus muros y estableció la residencia en la Barís, a la que sucederá la torre Antonia en tiempos de Herodes.

Demetrio en una cárcel persa (14:1-3).

¹ El año ciento setenta y dos reunió el rey Demetrio sus tropas y se puso en marcha hacia la Media, en busca de recursos para hacer la guerra a Trifón. ² Sabido por Arsaces, rey de Persia y de Media, que Demetrio había invadido su territorio, mandó a su encuentro a uno de sus generales con el encargo de cogerle vivo. ³ Partió éste y derrotó a Demetrio, haciéndole prisionero y llevándole a Arsaces, que le encarceló.

El autor sagrado menciona solamente uno de los motivos que tuvo Demetrio para ir a tierras de Oriente. La razón principal estaba en que los partos amenazaban seriamente la integridad del imperio en el límite oriental. Mitrídates I (171-138 a.C.), fundador del reino de los partos, había entrado triunfalmente en Seleucia, junto al Tigris, capital de la provincia de Babilonia, en los primeros días de julio de 141 antes de Cristo. Ante la crueldad de los partos, griegos, macedonios e indígenas, pidieron ayuda a Demetrio. Corrió éste a su demanda, y, con la ayuda de persas, elamitas y de gente de Babilonia, creyó haberlos sometido. Al año siguiente quiso Demetrio penetrar en la meseta persa, donde ganó muchos combates; pero cayó prisionero con ocasión de negociar la paz con Mitrídates I. Fue después internado en Hircania. Mitrídates le rodeó de atenciones, prometiéndole restablecerle en el trono, y le asignó como esposa a su hija Radoguna. Arsaces era un nombre común a los reyes partos y significa *rey* ².

Oda a Simón (14:4-15).

⁴ Y disfrutó de paz la tierra de Judá toda la vida de Simón, que procuró la prosperidad de su pueblo; a todos fue grato su gobierno, y gozó de fama todos los días de su vida, ⁵ Y añadió a esta gloria la toma de Jope para puerto, teniendo así entrada a las islas del mar. ⁶ Extendió los términos de su nación y mantuvo el dominio de su tierra. ⁷ Redimió muchos cautivos, se adueñó de Gazer y Betsur y de la ciudadela. Quitó de ella las impurezas y no hubo quien le resistiera. ⁸ Cultivaban en paz la tierra, y la tierra daba sus cosechas, y los árboles del campo sus frutos. ⁹ Los ancianos se sentaban en las plazas, todos hablaban de las prosperidades de la tierra, y los jóvenes vestían como traje de honor el traje de guerra. ¹⁰ Abasteció las ciudades y las puso en estado de defensa. Llegó la fama de su nombre hasta los extremos confines de la tierra. ¹¹ Hizo reinar la paz en toda la tierra, y gozó Israel de gran bienestar. ¹² Cada uno se sentaba bajo su parra y su higuera, y nada había que les causara temor. ¹³ Desapareció de la tierra el que les hacía la guerra, y en sus días fueron vencidos reyes. ¹⁴ Dio seguridad a los humildes de su pueblo, tuvo celo por la Ley y desterró a todos los impíos y malvados. ¹⁵ Restauró la gloria del santuario y aumentó los vasos sagrados.

Aunque su autor recurra a veces a hipérboles, sin embargo, todo el mundo reconocía que los tiempos actuales, en comparación de otros anteriores, marcaban una era de paz y de prosperidad. Simón dio a Israel un puerto de mar con la anexión definitiva de Jope (13:11); extendió las fronteras del reino (12:38); se adueñó de Gazer (13:43-47), de Betsur (11:65-66) y del Acra (13:49-51). La seguridad en las fronteras favoreció el desarrollo de la agricultura (2 Mac 12:1), cultivando la tierra que manaba leche y miel (Lev 26:4; Deut 8:8; 1 Sam 8:14). Los ancianos tomaban el sol o el fresco, según las estaciones, en las plazas públicas (Zac 8:4), comentando favorablemente los acontecimientos.

Renovación de la alianza con Roma y Esparta. (14:16-24)

¹⁶ Había llegado a Roma y Esparta la noticia de la muerte de Jonatán, de la que se dolieron mucho. ¹⁷ Pero al saber que Simón, su hermano, le había sucedido en el sumo sacerdocio y que mandaba en la tierra y en sus ciudades, ¹⁸ le escribieron la renovación de la amistad y la alianza antes hecha con Judas y Jonatán, sus hermanos, en placas de bronce, ¹⁹ que fueron leídas en Jerusalén en la asamblea del pueblo. He aquí la copia de las letras enviadas por los espartanos: ²⁰ “Los príncipes y la ciudad de Esparta, a Simón, sumo sacerdote, y a los ancianos, y a los sacerdotes, y a todo el pueblo de los judíos, sus hermanos, salud. ²¹ Los mensajeros que habéis mandado a nuestro pueblo nos han dado noticias de vuestra gloria y honor, y de ello nos alegramos sobremanera. ²² Hemos registrado en las deliberaciones del pueblo lo siguiente: Numenio, hijo de Antíoco, y Antípatro, hijo de Jasón, legados de los judíos, han llegado a nosotros para renovar la antigua amistad. ²³ El pueblo resolvió recibir honrosamente a los mensajeros y depositar una copia de su discurso entre los documentos públicos para que el pueblo espartano guarde memoria de ello. Y hemos enviado una copia de esto a Simón, sumo sacerdote.” ²⁴ Después de estos sucesos envió Simón a Numenio a Roma, para renovar la alianza con los romanos, mandando por él, como presente, un escudo de oro de mil minas de peso.

El autor sagrado, gran entusiasta de su héroe, emplea una frase vaga y estereotipada para señalar el pesar que romanos y espartanos sintieron por la muerte de Jonatán. No siendo las relaciones con estos pueblos de estrecha amistad, no dieron ellos demasiada importancia a la noticia triste que llegó de Palestina. Por el v.19 se desprende que fueron los romanos los que se adelantaron a renovar una alianza que hasta entonces había repercutido muy poco en la vida práctica de Palestina.

Un elogio grabado en bronce (14:25-45).

²⁵ Cuando el pueblo oyó tales cosas, se dijeron: “¿Qué gracias podemos dar a Simón y a sus hijos? ²⁶ Porque valerosamente han combatido contra los enemigos de Israel, tanto él como sus hermanos y toda su familia, y han afianzado nuestra libertad.” Y grabaron en placa de bronce, que colgaron de columnas en el monte de Sión, ²⁷ la siguiente escritura: “El día dieciocho del mes de Elul del año ciento setenta y dos, el año tercero del sumo sacerdote Simón, en Asaramel, ²⁸ en la asamblea general de los sacerdotes y del pueblo, de los príncipes y ancianos de la nación, se hizo saber esto: En las muchas guerras que ha habido en nuestras tierras, ²⁹ Simón, hijo de Matatías, de los hijos de Joarib, así como sus hermanos, se expusieron al peligro e hicieron frente a los adversarios de su nación por la conservación del santuario y de la Ley, y ganaron grande gloria para su pueblo. ³⁰ Jonatán los congregó y fue sacerdote hasta que se reunió con sus padres. ³¹ Resolvieron entonces los enemigos invadir la tierra, devastarla y hacerse dueños del santuario; ³² pero se levantó Simón y salió a la defensa de su pueblo, y con grandes expensas suyas armó a los valientes de su nación y les pagó la soldada. ³³ Fortificó las ciudades de Judea y a Betsur en sus confines, donde antes dominaban las armas de los enemigos. Puso allí guarnición judía, ³⁴ fortificó a Jope, junto al mar, y a Gazer, en los confines de Azoto, en la que antes habitaban los enemigos, e instaló en ellas judíos y los proveyó de cuanto era necesario para su defensa. ³⁵ Viendo el pueblo la conducta de Simón y la gloria que se proponía dar a su nación, le hicieron su caudillo y sumo sacerdote, en premio de haber realizado todas estas proezas y de la justicia y fidelidad que ha guardado a su pueblo, procurando por todos los medios el engrandecimiento de éste. ³⁶ En sus días todo prosperó, y los gentiles fueron exterminados de la tierra, y en la misma Jerusalén los que ocupaban la ciudad de David, que habían convertido en ciudadela, de donde hacían salidas, profanando los alrededores del santuario, con gran perjuicio de su santidad. ³⁷ Instaló allí judíos, la fortificó para seguridad de la tierra y de la ciudad, y dio mayor altura a las murallas de Jerusalén. ³⁸ Por todo esto, el rey Demetrio le confirió el sumo sacerdocio, ³⁹ y le inscribió en el número de sus amigos y le otorgó grandes honores, ⁴⁰ pues supo que los judíos eran tenidos por los romanos como amigos, aliados y hermanos, y habían sido acogidos con honor los legados de Simón. ⁴¹ Los judíos y sacerdotes resolvieron instituir a Simón por príncipe y sumo sacerdote por siempre, mientras no aparezca un profeta digno de fe, ⁴² y por su caudillo que defienda el santuario, instituya inspectores de obras, gobernadores de la tierra, capitanes de las tropas y alcaides de las fortalezas; ⁴³ que cuide de las cosas sagradas; que sea de todos obedecido; que se inscriban en su nombre todos los documentos públicos en la tierra; vista de púrpura y lleve la fibula de oro. ⁴⁴ A nadie será lícito, ya del pueblo, ya de los sacerdotes, traspasar ninguna de estas disposiciones ni con-

travenir a lo que por él fuere ordenado, o convocar en la tierra asamblea sin su consentimiento, ni vestir la púrpura ni llevar la fíbula de oro. ⁴⁵ El que traspasare estas disposiciones o violare alguna de ellas, incurrirá en castigo.”

En la placa se hace memoria de Matatías, hijo de Joarib (2:1); se mencionan las gestas de Jonatán (9:73; 10:21; 11:27), desaparecido hacía muy poco, que a su calidad de jefe (9:28-31) juntó la dignidad de sumo pontífice (10:20). Las gestas de Judas no se mencionan expresamente. La figura máxima del documento es Simón. Fortificó éste las ciudades de Judea (13:33; 14:5-7); ganó para la nación las ciudades de Jope y Azoto. Demetrio le confirió la dignidad de sumo sacerdote, que el pueblo confirmó para él y su descendencia, condicionada, sin embargo, a la aparición de un profeta que emita sobre el particular el veredicto definitivo. Simón rubricará todos los documentos con su nombre (13:42). El monarca seléucida había le concedido el uso del vestido de púrpura con hebilla de oro para sujetarlo. Toda esta perícopa está concebida por una mentalidad enteramente adicta a la causa de Simón y empeñada en probar la legitimidad de los títulos religiosos, civiles y militares que ostenta.

Toma de posesión (14:46-48).

⁴⁶ **Todo el pueblo aprobó conferir a Simón estos poderes y honores, y convino en que él obrase conforme a ellos. ⁴⁷ Acepto Simón, agradecido, el sumo sacerdocio y ser caudillo y jefe de los judíos y de los sacerdotes, ejerciendo el mando supremo. ⁴⁸ Mandaron que esto se escribiera en láminas de bronce y se pusiese en el atrio del templo en lugar visible, y que una copia de lo mismo se depositase en el tesoro del templo, a disposición de Simón y de sus hijos.**

Todas las dignidades que se le confieren las ejercía ya Simón, pero le faltaba la consagración de estos derechos para él y para sus descendientes por parte de toda la asamblea de Israel. Simón aceptó gustoso los tres cargos (13:42; 14:41-52; 15:1-2). En el texto griego se le llama *etnarca*, porque, aunque ejerza los poderes de un rey, es, sin embargo, vasallo del rey de Siria.

Antíoco VII pacta con Simón (15:1-9).

¹ **Antíoco, hijo del rey Demetrio, envió desde las islas del mar cartas a Simón, sumo sacerdote y jefe de los judíos, y a toda la nación. ² Era el contenido de las cartas del tenor siguiente: “El rey Antíoco a Simón, sumo sacerdote y jefe de la nación judía, salud. ³ Como quiera que hombres malvados se hayan apoderado del reino de nuestros padres, es mi voluntad recobrarlo y restablecerlo en su forma antigua, para lo cual he reunido un ejército numeroso y equipado de naves de guerra. ⁴ Me propongo desembarcar y perseguir a los que han arruinado el reino y asolado sus ciudades. ⁵ Te ratifico, pues, todas las exenciones que te han hecho los reyes mis predecesores y todas las mercedes que te han otorgado. ⁶ Te permito acuñar moneda propia para tu tierra. ⁷ Que Jerusalén y su santuario sean libres; que cuantas armas has fabricado y cuantas fortalezas has levantado y posees, queden en tu poder; ⁸ que todas las deudas al tesoro real y cuanto en adelante hubiere de percibir el rey te sea por siempre condonado. ⁹ Y cuando nos hubiéremos apoderado del reino, os honraremos, a ti y a tu nación y al templo, tan magníficamente, que vuestra gloria se extenderá por toda la tierra.”**

La situación política de Siria favorecía la casi total independencia de Israel. Vimos que Demetrio II fue hecho prisionero por Arsaces (14:3). La noticia llegó a oídos de su hermano menor e hijo de Demetrio I, Antíoco, que se encontraba en la isla de Rodas. Inmediatamente concibió éste la idea de conservar a su hermano en el trono y sucederle, en caso de que lo primero no fuera posible. Reunió mucha tropa, escribió aquí y allá en busca de aliados para derrocar al intruso Trifón. Desembarcó Antíoco en Asia Menor, siendo proclamado rey en Sides, lo que le valió el sobrenombre de Sidetes. En sus monedas se complace él en llamarse *Evergetes*, bienhechor, en tanto que Flavio Josefo le conoce por el título de *Ensebes*, piadoso. Con el fin de juntar otros títulos para ocupar el trono de Siria, aceptó la mano de su cuñada Cleopatra, refugiada en Seleucia, que había sido, sucesivamente, esposa de Alejandro Bala y de Demetrio II, todavía en vida cuando se celebró la boda ! Como vimos, Demetrio II en el destierro tomó por esposa a Radoguna. Entre los posibles aliados de sus planes contaba Antíoco en primer lugar con el pueblo judío, que tanto odio profesaba a su rival Trifón. En la carta que hemos reproducido se le reconocen a Simón los títulos de sumo sacerdote y de *etnarca*. Concediósele el poder acuñar moneda propia, a lo que se había anticipado Simón. Las pocas monedas conservadas llevan la inscripción *Ligullath Sion*, la redención de Sión, con figuras de palmeras entre dos cestas.

Antíoco en el continente (15:10-14).

¹⁰ El año ciento setenta y cuatro, Antíoco se puso en marcha hacia su reino, y todas las tropas se declararon por él, de suerte que muy pocas fueron las que le quedaron a Trifón. ¹¹ Perseguido por el rey Antíoco, vino huyendo hasta Dora del Mar. ¹² Vio entonces cuántos males se le venían encima, pues las tropas le habían abandonado. ¹³ Acampó el rey Antíoco contra Dora, con ciento veinte mil hombres y ocho mil caballos. ¹⁴ Cercaron la ciudad por mar y por tierra, y la estrecharon, de suerte que nadie podía salir ni entrar en ella.

Cleopatra Tea llamó a Antíoco Sidetes para que desembarcara en Seleucia y la pusiera al abrigo de las amenazas de Trifón. El año 174, el 138 antes de Cristo, efectuóse el desembarco. A esta noticia siguió la deserción de muchos soldados del perverso Trifón, que se pasaron al ejército de Antíoco. La guerra entre los dos rivales se enconó. Perseguido por Antíoco, Trifón rehuía el combate marchando en dirección al sur del imperio. Pero aquí le esperaba Simón con su ejército, dispuesto a interceptarle el paso. Cercado entre dos fuegos, se refugió en Dora del Mar (Jos 11:1), a nueve kilómetros al norte de Cesárea y a igual distancia del promontorio del Carmelo, al norte. Por tierra y por mar, la ciudad quedó cercada. ¿Cuál fue su suerte? El autor deja la respuesta para después.

Un mensaje de Roma (15:15-21).

¹⁵ En esto llegó de Roma Numenio y los que con él habían ido, trayendo copia de cartas escritas a los reyes y a las naciones, del tenor siguiente: ¹⁶ “Lucio, cónsul de los romanos, a Tolomeo, salud. ¹⁷ Han venido a nosotros embajadores de los judíos, aliados y amigos nuestros, enviados por Simón, sumo sacerdote, y por la nación de los judíos, para renovar la antigua amistad y alianza, ¹⁸ y han sido portadores de un escudo de oro de mil minas de peso. ¹⁹ En virtud de esto nos ha parecido bien escribir a* reyes y naciones que no les causen ningún mal ni les hagan la guerra, ni a sus ciudades ni a su tierra, ni presten auxilio a quienes los combatan. ²⁰ Nos pareció igualmente bien recibir de ellos el escudo. ²¹ Si, pues, hombres malhechores, huyen-

do de ellos, se refugiaron entre vosotros, entregadlos a Simón, sumo sacerdote, para que los castigue según la ley.”

Una carta de recomendación de Roma era un buen antídoto contra la tentación que podía asaltar a Antíoco de mover su ejército contra Simón una vez derrotado Trifón. El firmante del mensaje es Lucio, que se ha identificado con Lucio Furio Filón, Lucio Cecilio Metello y Lucio Calpurnio Pisón. Por los datos cronológicos contenidos en 14:1; 24; 27; 15:10, parece que debe identificarse con el tercero, Lucio Calpurnio Pisón (Abel, Bébenot, Knabenbauer, Vaccari), que fue cónsul con Popilio Lenas el año 615 de la fundación de Roma, correspondiente al 173 de la era seléucida.

Del contenido de la carta, muy favorable a los judíos, se deduce que Simón había pedido a los romanos el derecho de poder reclamar a los malhechores refugiados en el extranjero. Los romanos acceden a la petición, pero no señalan concretamente las medidas que debían tomarse para que se cumpliera la orden. Un derecho análogo otorgaron los romanos a Herodes ².

Otros mensajes (15:22-24).

²² En la misma forma escribieron al rey Demetrio, a Átalo, a Ariarates, a Arsaces ²³ y a todas las naciones: a Sampsaco, a los espartanos, a Délos y a Mindo, a Sición, a Caria, a Samos, a Panfilia, a Licia, a Halicarnaso, a Rodas, a Fasélida, a Cos, a Side, a Arados, a Cortina, a Gnido, a Chipre y a Cirene. ²⁴ Y copia de estas cartas se la enviaron a Simón, sumo sacerdote.

Entre los destinatarios figura Demetrio II, del cual ignoraban todavía los romanos su encarcelamiento en Persia. Átalo II, de Pérgamo (159-138), hijo de Eumenio, era prácticamente un vasallo de Roma. Ariarates V, rey de Capadocia (162-131), conocido también con el nombre de Mitrídates V Filopator ³, fue educado en Roma y seguía en buenas relaciones con los romanos ⁴. Arsaces era rey de los partos (14:2). Las islas del Egeo, Délos, Cos, Samos, Rodas, Chipre y Creta se encontraban más o menos bajo control romano. Se mencionan las ciudades costeras del Asia Menor en la Caria: Mindo, Halicarnaso y Gnido. En la costa sur del Asia Menor se hallaba la Licia, con la ciudad de Fasélida; la Panfilia, con Side; Siro fenicia y la villa de Arados. Cirene está en la costa septentrional de África. En su enumeración no se sigue el orden geográfico.

Capitulación de Dora (15:25-27).

²⁵ El rey Antíoco acampó enfrente de Dora la Nueva, la estrechó y construyó máquinas de guerra, quedando Trifón cercado, sin poder entrar ni salir” ²⁶ Simón envió en ayuda del rey dos mil hombres escogidos y plata y oro y mucho material de guerra. ²⁷ No quiso él recibirlos, antes bien revocó cuanto había pactado antes y rompió con él.

Vuelve el autor a ocuparse del cerco de Dora. En el hebraico se leía la expresión *en te dentera*, que se ha traducido en griego por “en el segundo día” (Vaccari), o segunda vez, como si Antíoco hubiera abandonado el cerco y lo reanudara. Abel supone que la expresión “Dora la Nueva” se refiere a un suburbio de la ciudad.

Antíoco recrimina a los Macabeos (15:28-31).

²⁸ Mandó a Atenobio, uno de sus amigos, para tratar con él y decirle: “Vosotros retenéis a Jope y a Gazer y la fortaleza de Jerusalén, ciudades de mi reino; ²⁹ habéis devastado sus territorios y causado grandes daños a la tierra, y os habéis adueñado de muchos lugares de mi reino. ³⁰ Entregad, pues, luego las ciudades que habéis ocupado y los tributos de que os habéis apoderado fuera de los confines de la Judea; ³¹ de no hacerlo, pagaréis por ello quinientos talentos de plata, y por los perjuicios causados y por los tributos de las ciudades percibidos, otros quinientos talentos; y si no, iré y os haremos la guerra.”

Atenobio es enviado a Simón para exigirle cuentas. Los judíos, que habían celebrado solemnemente su independencia, se ven forzados a reconocer que Israel era todavía un país sometido a Siria, con gran autonomía en los momentos en que su amistad favorecía **los intereses de Siria**.

Se reanudan las hostilidades (15:32-41).

³² Llegado Atenobio, amigo del rey, a Jerusalén, vio la magnificencia de Simón, su vajilla de oro y plata y la numerosa servidumbre, y quedó maravillado. Oído el mensaje del rey, ³³ respondió Simón: “No hemos tomado tierra ajena, ni de bienes ajenos nos hemos apoderado, sino de la heredad de nuestros padres, de la que sin justicia nuestros enemigos se habían adueñado. ³⁴ Aprovechando la ocasión, hemos recobrado la heredad de nuestros padres. ³⁵ Cuanto a Jope y a Gazer, que reclamáis, hacían a nuestro pueblo grandes males y asolaban la tierra; por ellas daremos cien talentos.” Atenobio no le respondió palabra, ³⁶ pero se volvió furioso al rey y le comunicó las palabras de Simón, su magnificencia y todo cuanto había visto. Airóse el rey con gran ira. ³⁷ Entre tanto, Trifón, embarcado en una nave, huyó a Ortosiada. ³⁸ El rey instituyó a Cendebeo general de la costa, poniendo en su mano fuerzas de infantería y caballería, ³⁹ con el encargo de acampar frente a Judea y edificar a Cedrón y fortificar sus puertas, a fin de hostigar al pueblo de Israel. El rey se fue en persecución de Trifón. ⁴⁰ En cuanto Cendebeo llegó a Jamnia, comenzó a molestar al pueblo, invadiendo la Judea, haciendo cautivos y muertos. Edificó a Cedrón, ⁴¹ y en ella colocó caballería e infantería, para hacer incursiones por Judea, como se lo había ordenado el rey.

Atenobio no estaba familiarizado con los suntuosos palacios de los reyes y con los muebles y vajillas que en ellos se usan. No esperaba Antíoco la respuesta arrogante y autoritativa de Simón. Su deseo hubiera sido ir él en persona a Jerusalén al frente de un ejército y dar el golpe definitivo, pero estaba empeñado en perseguir a Trifon, que por mar había huido de Dora y se había refugiado en Ortosiada, al norte de Trípolis. Alcanzado por el rey Antíoco, se le invitó a que se suicidara. Cendebeo fue nombrado generalísimo (*epistrategós*) de las tropas de la costa, con lo cual pasaba a depender de él el propio Simón, que en otro tiempo fue jefe del mismo sector (11:59).

Alarma de Juan (16:1-3).

¹ Subió Juan de Gazer y comunicó a su padre lo que Cendebeo estaba haciendo. ²

Llamó entonces Simón a sus dos hijos mayores, Judas y Juan, y les dijo: “Yo y mis hermanos y la casa de mi padre hemos combatido por Israel desde nuestra juventud hasta el presente, y nuestros esfuerzos han sido tan felices, que logramos la libertad de Israel.³ Al presente yo estoy ya viejo; pero vosotros, por la misericordia de Dios, estáis en buena edad; tomad mi puesto y el de mi hermano y salid a luchar por nuestra nación, y que la ayuda del cielo sea con vosotros.”

Juan, el segundo hijo de Simón, que había sido nombrado generalísimo de las fuerzas judías, con residencia en Gaza (13:14), percatóse de la gravedad de la situación, por lo que decidió comunicar a su padre “lo que Cendebeo estaba haciendo.” Simón se considera viejo; tiene todavía fuerzas **para ejercer sus funciones de líder y sumo sacerdote**, pero no se cree capacitado para estar al mando activo del ejército.

Los israelitas victoriosos (16:4-10).

⁴ Eligieron de la gente de todo el territorio los hombres más aguerridos y caballería, hasta veinte mil, y partieron contra Cendebeo, pernoctando en Modín.⁵ Puestos en marcha muy de mañana, hacia la llanura, vieron un poderoso ejército de infantería y caballería que les venía al encuentro. Sólo un torrente había de por medio.⁶ Se detuvo enfrente de ellos Juan con sus hombres; y viendo que los suyos temían atravesar el torrente, lo hizo él el primero; y sus hombres, viéndole, le siguieron. ? Dividió su gente, colocando la caballería en medio de los infantes, porque la caballería de los contrarios era muy numerosa.⁸ Resonaron las trompetas sagradas, y Cendebeo y su ejército quedaron deshechos, cayendo muchos de ellos y huyendo los restantes a la fortaleza.⁹ Quedó herido Judas, el hermano de Juan; pero éste persiguió a los enemigos hasta llegar a Cedrón, que Cendebeo había edificado,¹⁰ y huyeron hasta las torres que hay en el territorio de Azoto, que Juan dio al fuego, cayendo de los enemigos hasta tres mil hombres, y se volvió victorioso a Judá.

Padre e hijos reclutaron rápidamente un ejército considerable, donde por primera vez aparece la caballería. El nuevo ejército pernoctó en Modín, junto al panteón familiar de los Macabeos. Una vez electrizado el espíritu al contacto con los despojos mortales de Matatías y de sus hijos, el ejército israelita marchó en dirección a la llanura para trabar contacto con el enemigo.

Muerte alevosa de Simón (16:11-17).

¹¹ Tolomeo, hijo de Abubos, comandante del campo de Jericó, tenía mucha plata y oro,¹² y era yerno del sumo sacerdote.¹³ Se engrió tanto, que quiso hacerse dueño de la tierra, para lo cual resolvió quitar a traición la vida a Simón y a sus hijos.¹⁴ Visitaba Simón las ciudades del territorio a fin de proveer a sus necesidades, y bajó a Jericó con Matatías y Judas, sus hijos, el año ciento setenta y siete, en el mes undécimo, que es el mes de Sabat.¹⁵ Los recibió el hijo de Abubos con perfidia en una fortaleza pequeña, llamada Doc, que él había levantado. Les ofreció un gran banquete, pero ocultó a siete hombres,¹⁶ que, cuando Simón y sus hijos estaban ebrios, a una señal de Tolomeo se levantaron y, tomando las armas, dieron sobre Simón, matándole a él, a sus hijos y a algunos de su séquito,¹⁷ cometiendo una gran traición y devolviendo mal por bien.

Dos años de paz siguieron a la batalla de Cedrón. Simón, libre de los cuidados de la guerra, recorría la nación en vistas a remediar las deficiencias de la administración y para mejorar el nivel de vida de sus subditos. Pero no tomó las medidas de seguridad que reclamaban sus dignidades de jefe religioso y político de Israel. De esta imprevisión abusó un cierto Tolomeo, hijo de Abubos, acaso idumeo de origen, para apoderarse de él y de los hijos que le acompañaban, asesinandolos en un banquete. Era Tolomeo un hombre rico, casado con la hija de Simón. Ejercía el cargo de gobernador del campo de Jericó. Había edificado Tolomeo una fortaleza llamada Doc, verdadero nido de ladrones, al noroeste de Jericó y sobre el monte Qarantal, a una altura de 492 metros sobre el mar Muerto. Desde allí dominaba la amplia llanura de Jericó, confiada a sus desvelos. El mes undécimo (*Sabat*, enero-febrero) del año 177 (135 a.C.) visitó Simón el territorio de Jericó. Flavio Josefo dice que únicamente cayó Simón, siendo encarcelados sus dos hijos, a los que Tolomeo mató después. Según algunos (Cross), Simón es “el hombre de la mentira” de que habla el *peser de Habacuc*.

Rápida acción de Tolomeo (16:18-24).

¹⁸ Luego escribió Tolomeo al rey para que enviase tropas en su auxilio a fin de poner en su mano la tierra y las ciudades. ¹⁹ Envió otros a Gazer para que se apoderasen de Juan, y escribió a los oficiales de éste pidiéndoles que se pasasen a él, que les daría plata y oro y regalos. ²⁰ Mandó otros para que se apoderasen de Jerusalén y del monte del templo. ²¹ Pero alguno se adelantó a comunicar a Juan, en Gazer, cómo habían sido muertos su padre y sus hermanos, y que habían mandado quien le matase a él. ²² Quedó fuera de sí al oír tales noticias, y, prendiendo a los que venían a él para darle muerte, los mató, pues sabía lo que intentaban. ²³ Los demás sucesos de Juan, sus guerras y las hazañas que realizó, los muros que levantó y sus obras todas, ²⁴ escritas están en los anales de su pontificado, desde el día en que fue hecho sumo sacerdote después de su padre.

La ambición indujo a Tolomeo a enviar una embajada a Antíoco comunicándole el caos y esperando de él ser nombrado gobernador de toda Judea. Pero quedaba Juan, el hijo de Simón. Mientras éste sitiaba la fortaleza de Doc, colocó Tolomeo sobre la muralla a la madre de Juan, amenazando arrojarla contra el suelo. Esta visión, dice Flavio Josefo ¹, suavizó la acción de Juan, que alargó el cerco hasta el próximo año sabático, el 133 antes de Cristo, circunstancia que aprovechó Tolomeo para huir a Filadelfia, matando a la infeliz mujer antes de ausentarse.

Juan, llamado Hircano por haber combatido a los hircanios, reinó treinta y un años, desde 135 hasta 104. Los anales de su reinado se han perdido. Hubo en su tiempo muchas acciones de guerra. En el primer año de su reinado le sitió Antíoco Sidetes en Jerusalén; concluyó con él un tratado de paz, desventajosa para los judíos. Con la muerte de Sidetes, al año quinto del reinado de Juan, el reino selúcida tocó a su fin como potencia mundial, logrando Palestina su independencia de Siria, realizándose con ello el ideal por el que lucharon los Macabeos durante todos los días de su vida.

1 Prime linee di storia della tradizione maccabaica (Roma 1930) 141-151.

2 *Ἀρχαῖοι*, Syriaca 68; Tito Livio, *Epíom.* 55; Diodoro, 33:17.

3 *The Excavations of Gezer* (Londres 1912) I 209.

1 Justino, 36:1.

2 Justino, 36:1-38:9; Appiano, *Syriaca* 67,

1 Appiano, *Syriaca* 68; Justino, 36:1.

- 2 Flavio Josefo, *Bell. Ind.* I 474.
3 Diodoro, 31:19.
4 Tito Livio, *Epist.* 42:19; APPIANO, *Syriaca* 40.
5 Estrabón, 14:668.
1 Ant. lud. 13:8:1.

II Mácabeos.

Autor.

Con esta palabra designamos al que puso por escrito al llamado segundo libro de los Macabeos tal como aparece en nuestras Biblias. Los dos libros de los Macabeos son dos obras totalmente distintas, independientes y completas en sí mismas. El segundo libro no es continuación del primero. Es algo compleja la cuestión del autor de nuestro libro por haber intervenido dos manos en su composición: Jasón de Cirene, que escribió cinco volúmenes sobre estas historias, y un epitomador, que los ha resumido en uno. Los cinco volúmenes constituían un rollo en el cual podíase grabar una obra con una extensión equivalente a los cuatro evangelios y Actos de los Apóstoles; el compilador lo ha reducido a uno, de la extensión del evangelio de San Marcos. El autor mismo da testimonio de que su obra es un epitome (2:26-28).

De Jasón de Girene no tenemos más noticias de las que nos ofrece nuestro autor. Algunos exegetas ¹ lo identifican con el personaje llamado Jasón que envió Judas Macabeo a Roma juntamente con Eupolemo (1 Mac 8:17). Fue un judío procedente de la diáspora de Alejandría, de Egipto, que conoció, quizá sólo de oídas, la historia que narra en cinco tomos. El nombre de Jasón de Cirene fue encontrado en el templo de Tutmosis III en Egipto ², de lo cual no puede deducirse que el visitante llamado Cirene fuera nuestro autor. Del libro aparece que Jasón poseía óptima formación helenística; que conocía la historia de los seléucidas, su administración, costumbres y títulos correspondientes a las diversas dignidades. Por otra parte, se nos presenta como judío muy creyente y hasta demasiado crédulo. Es difícil distinguir en el libro actual qué partes se deben a Jasón y cuáles al epitomador.

Obra personal de éste son: 1) el prólogo (2:20-33); 2) el epílogo (15:38-40). Es profundamente religioso, devotísimo del templo y defensor celante de la Ley. Por sus escritos se deduce que poseía una cultura griega respetable. Se le ha calificado de fariseo a causa de su entusiasmo por la religión judaica e ideas doctrinales. Es sentencia común que sólo el epitomador vióse favorecido con una inspiración carismática al resumir la obra de Jasón y componer su epitome ³.

Lengua.

Unánimemente se admite que el libro fue escrito en griego, como lo consignó San Jerónimo, diciendo: “Secundus graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest.” En el cuerpo del libro, prescindiendo de las cartas que preceden al prólogo (1:1-2:19), pocos hebraísmos se vislumbran; en cambio, abundan las frases, expresiones y giros auténticamente griegos.

En cuanto a la tradición manuscrita, el libro no ha tenido suerte. Como el I de los Macabeos, tampoco éste se halla en el códice Vaticano (B) ni en el códice Sinaítico. Aparece en el Alejandrino (s.V) y el Véneto (s.VIII). Hanhart cree que los dos unciales A y Véneto son los que mejor retransmiten la forma primitiva del texto, que las versiones latina y armenia suelen con-

firmar⁴.

De las versiones antiguas descuellan por su importancia la armenia y la latina, por basarse en un arquetipo griego, que se ha perdido, según Bévenot⁵. Al hablar de versiones latinas nos referimos a los varios textos derivados de una traducción latina antigua. Sabido es que San Jerónimo no tradujo nuestro libro. No existe más que una traducción latina primitiva, de la que se han hecho recensiones diversas⁶.

Fecha de composición.

Dos cuestiones van incluidas en el enunciado: una, relacionada con la fecha de la composición del libro por Jasón de Cirene; la otra, con el tiempo en que se hizo el resumen. Para solucionar ambas cuestiones únicamente disponemos de criterios internos. Basados en que el último hecho referido es de los tiempos de Antíoco Eupator, se admite que Jasón escribió su obra poco después del año 160 antes de Cristo. La carta que abre el libro (1:1-9) fue escrita el año 188 de la era de los seléucidas, es decir, el 124 antes de Cristo. Parece que esta carta movió al autor a escribir su epítome (Niese, Knabenbauer). Al lado de esta sentencia tradicional se han propuesto muchas otras. Jasón, según los diversos pareceres, escribió el año 150 (Abel), 130 (Moffat), 130-125 (Üesterley), 100 (Penna). El epitomador acabó su obra en 100-50 (LoDs), 70 (Abel, Moffat), 63 (Grim, Bévenot), 50 (Keil), etc. Grimm, Bévenot y Lods creen que lo único seguro y cierto sobre esta cuestión es que el *Epítome* fue redactado en el período entre la obra de Jasón y la ruina de Jerusalén el año 70 antes de Cristo. Pero hay indicios bastante significativos para colocar la obra del autor sagrado entre los años 100-70 antes de Cristo. ¿Escribió el autor en Palestina?

Por la corrección del lenguaje y por el desconocimiento que demuestra de la topografía del país se cree que escribió fuera, probablemente en Egipto.

Fuentes del libro.

a) *Cartas preliminares* (1:1-2:18). — Comienza el libro con unos documentos en forma de cartas, que no formaban parte de la obra de Jasón. La finalidad que se propuso el autor al resumir la obra de éste fue dar a conocer a los judíos de Egipto los hechos trascendentales acaecidos en Judea durante la persecución de los seléucidas, a saber, la restauración del templo y del culto después de la profanación por Antíoco Epifanes y la acción contra Nicanor, que aseguró la continuidad del lugar sagrado y el desarrollo del culto. En memoria de estos acontecimientos se instituyeron la fiesta de la Dedicación o *Hanuka*, el 25 del mes de Casleu (10:5-8), y la del “Día de Nicanor,” 13 del mes de Adar (15:7), respectivamente.

Sobre el número de cartas discrepan los autores. Unos admiten en el texto una sola carta (Momigliano, Niese, Kolbe), otros tres (Laqueur, Bévenot, Rinaldi) y, más comúnmente, dos (Ток-Рей, Herkenne, Abel, Grandclaudon, Penna, Mariani, etc.). Las dos cartas que se distinguen en el texto son: 1.^a, 1:1-9.18-2:18; 2.^a, 1:10-17.

La primera fue escrita el año 188 de los seléucidas (124 a.C.). Con el propósito de poner de relieve la fiesta del mes de Gasleu, la data de la misma, en contra de la costumbre, se pone en 1:9, en vez de ir al final (2:17). La segunda fue enviada a Egipto el año 148 de la era seléucida (164 a.C.). En la primera se invita a los judíos de Egipto a celebrar la fiesta de la Dedicación del Templo. En la carta se hace referencia a otra escrita el año 169 (143 a.C.), en la que se anunciaba la profanación del templo y su purificación. Los judíos de Palestina tratan de inducir a sus hermanos y correligionarios de Egipto a que abandonen sus templos particulares y abracen la doctrina mosaica de la unidad de santuario (Deut 12:5-12). A partir de 1:18 se ponen a la consideración de los destinatarios las razones que militan para la hegemonía del templo de Jerusalén. En la

carta del año 169 la comunidad de Jerusalén aludía tímidamente a la purificación del templo, pero se muestran todavía reservados por la situación inestable en Palestina, por dificultades políticas con Egipto. En la del año 188 se ensanchan los corazones y se comunica el entusiasmo a los judíos de Egipto por la fiesta de la Dedicación.

Rumores sobre la muerte de Antíoco Epifanes en Persia llegaron a Palestina. Los judíos de Jerusalén apresuráronse a comunicárselo a los de Egipto, en una carta concebida en estilo telegráfico, haciéndose eco de vagos rumores acerca del lugar y manera como acabó sus días el mencionado monarca.

Estas cartas preliminares, ¿fueron colocadas en el lugar que hoy ocupan por el epitomador o se añadieron posteriormente? ¿Compuso el autor sagrado las mencionadas cartas o las encontró consignadas en otro libro distinto del de Jasón? ¿En qué lengua fueron escritas primitivamente?

En las cartas se observan no pocos semitismos, por lo cual *creen* algunos que fueron originariamente escritas en arameo o en hebreo y traducidas al griego. Cabe suponer que el autor las conoció en su versión griega, hecha por un judío familiarizado con la lengua aramea. Ninguna razón apoya la hipótesis de la adición posterior de estas cartas al libro de los Macabeos, ya que su contenido encaja perfectamente en el plan general del libro. Fue el autor mismo quien antepuso a su obra estas cartas, que confirmaban la tesis que se propuso desarrollar en el libro.

b) *La obra de Jasón*. — En 2:19-32 dice el autor que su libro es un resumen de una obra de Jasón en cinco tomos. Este resumen va desde 3:1 hasta 15:37. El fondo, pues, y el contenido del libro son de Jasón de Cirene. Pudo éste informarse oralmente o utilizar documentos escritos para conocer la situación político-religiosa de los años anteriores a la persecución de Antíoco Epifanes. Jasón escribió su obra en griego; el que la resumió no tuvo la molestia de tener que traducirla. Su labor consistió en compendiar en un solo volumen una obra de cinco tomos. Pero no por ello cabe concluir que su actividad literaria se circunscribiera a compendiar la obra de Jasón; más bien debe admitirse que su libro es una composición literaria en la que se utilizan materiales provenientes del libro de Jasón, que el compendiador redacta con el estilo que le es propio. Confiesa (2:26-31) que su “obra no ha sido cosa fácil, sino de mucho trabajo, sudores y desvelos.” La composición del libro fue dificultosa, porque su autor se esforzó en hacerlo interesante y asequible a los lectores. Puso la máxima diligencia para que su libro fuera claro, diáfano, ameno, ágil; escogió las frases y palabras que dieran vida y colorido a la narración. En cambio, no se preocupó de verificar la objetividad y realidad de los hechos narrados por Jasón. De los muchos que Jasón consignó en su voluminosa obra, el autor seleccionó unos pocos encaminados a exaltar la figura de Judas y **a poner de relieve la intervención de Dios en el éxito de los muchos combates que tuvo que librar para el triunfo del judaísmo sobre el helenismo.**

El libro del epitomador, ¿desborda la obra de Jasón? Dícese en el prólogo que éste narra la historia de Judas Macabeo y de sus hermanos, las guerras de Antíoco Epifanes y de su hijo Eupator (2:20-21). Ahora bien, a continuación del prólogo se refieren hechos (3:1-4:6) acaecidos bajo el reinado de Seleuco IV Filopator (187-175). Al final (14:1-15:37) se cuentan episodios que rebasan el reinado de Antíoco Eupator (163-162) y se adentran en el de Demetrio I Soter (162-150). Creemos que las palabras del texto no tienen el sentido tan estricto que le quieren dar algunos autores (Grandclaude). A su obra sobre Judas Macabeo pudo Jasón poner unas páginas introductorias que dieran a conocer la situación política y religiosa de los judíos antes del advenimiento de Antíoco Epifanes. También los datos que rebasan el reinado de Antíoco Eupator se deben probablemente a Jasón. Según Moffat, a quien siguen Abel y Bellet, las secciones que corresponden a los cinco libros son las siguientes: 1.^a, 3:1-40; 2.^a, 4:1-7:42; 3.^a, 8:1-10-9; 4.^a,

10:10-13:26; 5.a; 14:1; 15-37.

En su libro introdujo Jasón documentos preexistentes. Aparte de las cartas introductorias, de que hemos hablado, cabe mencionar: 1) carta de Antíoco Epifanes a los judíos (9:19-27); 2) carta de Lisias a los mismos (11:16-21); 3) de los delegados romanos a los judíos (11:34-38); 4) Antíoco IV escribe a la nación judía (11:27-33); 5) Antíoco V a Lisias (11:22-26).

Por lo que antecede, quedan deslindados los campos entre lo que es propio de Jasón y lo que él reprodujo sacándolo de otras fuentes escritas; entre las secciones propias del que resume (2:20-33; 15:38-40) y las cartas que antepuso él a su obra.

Carácter histórico del libro.

Pocos historiadores le reconocen un fondo histórico superior al I de los Macabeos (Niese, Schlatter); muchos lo rebajan o niegan totalmente (Wellhausen, Koster, Lods, Oesterley). El valor histórico del libro, escribe Lods, es muy precario. Aparece claro que la finalidad del narrador no es la de destruir, sino la de edificar (l.c., 888). Otros encuentran errores históricos en el libro, sobre todo en aquellos pasajes que contradicen las noticias contenidas en el I de los Macabeos. No pocos suponen que el autor ha sacrificado la historia al fin religioso. Las diferencias entre ambos libros de los Macabeos existen, pero no son irreductibles. Las mismas deben considerarse bajo la misma perspectiva que los lugares paralelos de los libros de los Reyes y de las Crónicas, del evangelio de **San Juan y de los sinópticos**.

La composición de ambos libros es independiente. Sus puntos de contacto se explican por los hechos mismos y por su sucesión en la realidad. Las divergencias principales afectan a la disposición cronológica. Además, débese tener en cuenta que la era seléucida no era uniforme en todas partes. Como es sabido, empieza el año 312 antes de Cristo, con la conquista de Babilonia por Seleuco.

En Siria y Occidente, el año seléucida empezaba el mes de Tishri (septiembre-octubre), esto es, el año 312. En Babilonia empezaba con el mes de Nisán (marzo-abril), esto es, el año 311, de lo que se originaba la diferencia de un año. Es muy probable que Seleuco, personalmente, fijara el primer año de su gobierno al principio del año macedónico, que coincidía con el otoño de 312 antes de Cristo.

¿Qué sistema emplean los autores de los libros de los Macabeos? Según Kugler, Meyer, Niese, Lagrange, Grandclaude, empiezan a contar a partir del año 312; otros exegetas son de parecer contrario. Bickermann y Abel admiten que el autor del II de los Macabeos parte del año 312, y el del libro I del año 311. Finalmente, Vaccari admite dos cómputos: el que se empleaba para reseñar hechos profanos, que partía del año 312, y el usado para señalar los hechos pertenecientes al judaísmo, partiendo del año 311. Según el P. Abel, los documentos del c.n de nuestro libro están fechados según la época del 1.º de octubre de 312, que va desde el 1.º de octubre del año 165 al 30 de septiembre de 164. La campaña de Lisias Eupator (13:155) debe colocarse en el verano de 163, un año antes de la fecha verdadera, porque el epitomador fijó la muerte de Antíoco el año 148, que coincide con el advenimiento de su hijo. Por lo mismo reduce a dos años (10:3) los tres que separan esta fecha de la profanación del templo. Demetrio llegó a Siria el año 151 seléucida, que va desde octubre de 162 hasta septiembre del 161 (l.c., 19). Seguimos el cómputo establecido por Abel.

Antes de hablar de errores en el texto conviene determinar exactamente qué sistema cronológico utilizó el autor sagrado. Podemos todavía preguntar: ¿Entraba en la mente del autor sagrado la preocupación cronológica de los hechos que refería? ¿Tenía el mismo concepto de la historia que el autor del primer libro? Ateniéndonos a su propio testimonio (2:20-33), no entra en

sus designios la investigación histórica, de cuya labor hace responsable a Jasón de Cirene. Cree que éste es un historiador, prestándole su confianza y tomándose la enojosa tarea de resumirlo. Los hechos narrados de manera patética por Jasón son para nuestro autor sus-tancialmente históricos. Pero no pudo el hagiógrafo reproducir en su epítome todo lo que escribió Jasón. De la inmensa selva de datos escogió algunos, que desgajó de su contexto y colocó en otro nuevo, poniéndolo todo al servicio de sus puntos de vista personales. Ahora bien, este desplazamiento puede dar la impresión de que el libro es menos histórico en parangón con el I de los Macabeos. Las mismas indicaciones temporales: “tres años después,” “en la misma época,” etc., pueden proceder de Jasón o del que resume su obra. En el primer caso pueden no tener ninguna relación con lo que precede; en el segundo, revisten un sentido impreciso, vago. Esta despreocupación cronológica no impide que, dada la ocasión, se transcriba un documento y se indique con precisión un hecho determinado. Pero, dada su poca afición a la *acribía* histórica, cabe suponer que la inmensa mayoría de las indicaciones cronológicas que figuran en el libro son obra de Jasón.

Pero, aunque no quiera el autor comportarse como historiador, su libro tiene gran valor histórico. Su carácter parenético-religioso es compatible con la verdad de los hechos. Su libro puede entrar en la clasificación de relato histórico edificante, presentado de manera retórica y poética con el fin de agradar. En la narración se hace hincapié sobre hechos históricos particulares. Al efecto patético pertenece el juicio que el autor hace de los mismos, que está siempre en relación con el judaísmo ortodoxo. Para el autor Israel ocupa el centro de la historia y todos los pueblos de la tierra tienen fijos sus ojos sobre este diminuto territorio. Las manifestaciones divinas (11:8; 12:22; 15:12-16, etc.), que, según el prólogo (2:22), se encontraban consignadas en la obra de Jasón, entran de lleno en el género patético. Era éste el estilo que preferían ciertos historiadores helenistas, tales como Teopompo de Chios, Clitarco de Alejandría, Filarco de Naucratis. En tales escritos se ponía de relieve la intervención visible de Dios en el curso de los acontecimientos, complaciéndose en narrar apariciones maravillosas. Se conocen libros enteros escritos a este propósito, como el que lleva por título *En torno a la aparición de Júpiter*, de Filarco, o *Apariciones de Apolo*, de Itros de Paíb⁷.

En el género patético se manipulaban los números con gran libertad, dándoseles un significado simbólico y poniéndoles al servicio de la idea dominante del libro o de una sección determinada. Lo que a nosotros nos parece un despropósito o una cifra exagerada a todas luces no lo era para el lector antiguo, que conocía la función de los números en el texto. Jasón se inspiró también en este punto en la tradición popular, que se complacía en poner en evidencia el numerosísimo ejército enemigo vencido por unos pocos fervientes yahvistas. De la tradición popular, dice Knabenbauer, proceden gran parte de las informaciones sobre las gestas que el autor narra, y que se apoyan sobre un rumor popular (l.c., 19). La obra de Jasón, escribe Bellet, puede encuadrarse en el género de los *logoi* de la historia de Heródoto. Si no existe inconveniente en clasificar la obra de Jasón dentro de este género, no lo habrá tampoco en extender al resumen las mismas características. Con ello no se pone en tela de juicio la veracidad de la Biblia, ya que el autor sagrado no responde de la objetividad de hechos retransmitidos por fuentes de información defectuosas. La obra de Jasón era conforme al estilo de su época y le pareció bien escribirla al estilo histórico de su tiempo. Tenía derecho a obrar así, y los judíos entusiasmábanse en su lectura, destinada a demostrar la acción de Dios sobre su pueblo fiel. El epitomador, concluye Bellet, hizo un resumen de la obra de Jasón por considerar aquélla como libro útil. Al emitir su juicio y al poner en práctica su intento, fue asistido por una inspiración divina, de modo que su obra convirtiéndose en libro inspirado, sin dejar por ello de presentar los modos de decir y narrar propios de la historiografía patética⁸.

Al estilo patético corresponden también los epítetos violentos que a menudo salen de la pluma del autor, los contrastes sagazmente planeados, las reflexiones que esmaltan su narración sobre el alcance de los acontecimientos. Es difícil establecer el límite entre la historia y el estilo retórico empleado. Lefèvre (DBS 606) opina que Jasón se coloca de parte de la historia; el epitomador, en cambio, escoge el arte oratorio. Jasón se interesaba por los lugares geográficos y por las fechas exactas; al epitomador no interesan estos datos, como lo demuestra el hecho de colocar sucesos en contextos en que no tienen sentido alguno (12:10). Finalmente, sería vano buscar en esta historiografía griega formada en la escuela de los retóricos la exactitud que reclama la crítica histórica moderna⁹. Cicerón definió la historiografía patética diciendo: “*patheticon, quo perturbantur animi et concitantur*” (*Brutus* 11:42). Añadía él que a los retóricos les era lícito “*ementiri in historiis*” para que su narración resultara más amena y sugestiva.

Finalidad del autor sagrado.

Para nuestro autor, la historia no es un fin, sino un medio. La gran copia de hechos históricos del libro de Jasón se reducen a unos pocos que el autor enjuicia desde el punto de vista nacional y religioso. Cabe al designio general de ilustrar a los judíos de habla griega sobre las glorias del pueblo escogido y acrecentar su fe en los destinos providenciales de la historia, el autor fija preferentemente su atención en los destinos del templo. De un cabo al otro del libro nos hallamos **ante una apología del templo de Jerusalén**. Una de las cartas que abren el libro tiene como finalidad inducir a los judíos de Egipto a celebrar la fiesta de la Dedicación del Templo (1:9). Para ello, el autor hace una exposición sabia sobre su origen y sobre el carácter sobrenatural del fuego del altar del santuario de Jerusalén. La segunda carta (1:10-17) es un anuncio gozoso de la muerte del mayor enemigo del templo, Antíoco Epifanes. A lo largo de las secciones que se distinguen en el libro, que corresponde, según dejamos anotado, a los cinco libros de Jasón, se esfuerza el autor por comunicar a sus lectores el entusiasmo y devoción hacia el templo que él profesa. Este lugar era santo e inviolable en tiempos de Onías. Heliodoro intentó profanarlo, pero terminó ofreciendo un sacrificio al Señor (3:1-40). Gentes malvadas explotaron el templo para sus intereses particulares. Antíoco lo profanó. La cólera de Dios dejó sentir sobre Israel, cuyos pecados expían Eleazar y los siete hermanos Macabeos con su muerte (4:1-7:42). Dios mira propicio a Israel. **El monarca impío es castigado por Dios con una muerte espantosa**. Judas Macabeo purifica el templo e instituye la fiesta de la **Dedicación** (8:1-10:9). Judas asegura que el templo será defendido (10:10-13:26). Otro peligro es conjurado; Alcimo, a pesar de haberse nombrado sumo sacerdote, no ejerce sus funciones en el templo. Nicanor, otro émulo de Antíoco, es castigado con muerte afrentosa (14:1-15:37). En torno a esta idea central giran las cinco secciones del libro, que bien pueden considerarse como cinco discursos, cuya finalidad es convencer y comunicar su entusiasmo por el templo. Cada discurso es un drama con tres personajes: el judío piadoso (Onías, los mártires, Judas y los suyos); los judíos apóstatas (Simón, Jasón, Menelao, Alcimo); los gentiles (Heliodoro, Epifanes, Eupator, Lisias, Nicanor). Cada personaje debe proclamar a su manera la santidad del templo. El libro se cierra con la muerte de Nicanor. Su brazo fue colgado enfrente del templo. “Y todos, levantando sus ojos al cielo, bendecían al Señor, diciendo: Bendito el que ha conservado puro este lugar”(15:33-34)¹⁰.

Plan de la obra.

La idea del templo determina la estructura del libro, que puede dividirse en dos grandes partes: 1.^a Hechos acaecidos antes de la restauración del santuario (3:1-10,9). 2.^a Acontecimientos posteriores a esta fecha (10:10-15:37).

Introducción (1:1-2:19). A la obra preceden dos cartas de los judíos de Jerusalén a los de Egipto. En la primera (1:1-9; 18-2:18) les invitan a celebrar la fiesta de la Dedicación. Se extienden a continuación en consideraciones sobre el origen de la misma, santidad del fuego empleado en los sacrificios del templo (1:18-36), destino del arca de la alianza (2:1-12), biblioteca de Nehemías y de Judas (2:13-15). En otra, más corta, se refieren los rumores que circulaban sobre la muerte de Antíoco Epifanes (1:10-17).

Prólogo *del autor* (2:20-33), en el que se dan noticias sobre el contenido y naturaleza del libro de Jasón y de las finalidades y método de trabajo que ha seguido el autor al resumirlo.

1. hechos anteriores a la purificación. (3:1-10:8)

- a) *Durante el reinado de Seleuco* (3:1-4:6):
 - 1) Traición de Simón (3:1-6).
 - 2) Misión de Heliodoro (3:7-40).
 - 3) Onías acusa a Simón (4:1-6).
- b) *Persecución de Antíoco Epifanes* (4:7-7:42):
 - 1) Jasón, sumo sacerdote (4:7-22).
 - 2) Le sucede Menelao (4:23-29).
 - 3) Muere Onías (4:30-38).
 - 4) Lisímaco y Menelao (4:39-50).
 - 5) Arrecia la persecución (5:1-10).
 - 6) Profanación del templo (5:11-27).
 - 7) Edicto de apostasía (6:1-17).
 - 8) Martirio de Eleazar (6:18-31).
 - 9) Mueren los siete hermanos Macabeos (7:1-42).
- c) *Triunfo del judaísmo* (8:1-10:9):
 - 1) Primeras victorias de Judas Macabeo (8:1-7).
 - 2) Derrota de Nicanor (8:8-36).
 - 3) Muerte de Antíoco Epifanes (9:1-29).
 - 4) Purificación del templo (10:1-9).

2. sucesos posteriores a la purificación (10:9-15:37)

- a) *Judas lucha contra los pueblos vecinos* (10:10-13:26):
 - 1) Victoria sobre los idumeos (10:10-23).
 - 2) Derrota de Timoteo (10, 24-38).
 - 3) Primera expedición de Lisias (11:1-15).
 - 4) Documentos para la paz (11:16-38).
 - 5) Ataques a Jope y a Jamnia (12:1-9).
 - 6) Expedición contra Timoteo (12:10-31).
 - 7) Derrota de Gorgias (12:32-37).
 - 8) Sacrificio por los muertos (12:38-46).
 - 9) Muerte de Menelao (13:1-7).
 - 10) Tratado de paz (13:8-26).
- b) *Lucha contra Demetrio* (14:1-15:36):
 - 1) Misión de Nicanor (14:1-4).

- 2) Amistad entre Nicanor, y Judas (14:15-25).
- 3) intervención de Alcimo (14:26-36).
- 4) Suicidio de Racias (14:37-46).
- 5) Victoria sobre Nicanor (15:1-37). *Epilogo del autor sagrado* (15:38-40).

Doctrina religiosa.

Basta hojear las páginas del libro para convencerse de su carácter eminentemente religioso. Al revés del libro I de los Macabeos, éste nombra muchas veces y de manera explícita el santo nombre de Dios. **Yahvé es el Dios de Israel; el Dios que** en un tiempo estableció un pacto con su pueblo predilecto. En el libro se repite **la idea de que Dios es creador de todo cuanto existe** (7:23). El pasaje 7:28 es el texto viejo-testamentario en el que con mayor fuerza y claridad se preconiza la verdad religiosa de que Dios creó lo que existe de lo que antes no era (*ouk ek ónton epóiesen táuta o theós*). Ya en el primer verso de la Biblia se encuentra en germen esta verdad. Por un momento concedemos beligerancia a la hipótesis que interpreta el primer versículo de la Biblia en el sentido de que allí se habla *explícitamente* de la creación segunda, y sólo de manera *implícita* de la creación primera, o sea, de la nada. Supongamos que el texto pueda interpretarse de la siguiente manera: “Al principio de la creación por Dios de los cielos y de la tierra, y (cuando) en la tierra reinaba la confusión y el desorden, y que las tinieblas cubrían la superficie del océano primordial., dijo entonces Dios: “Que sea la luz.” Aun en este supuesto, con la introducción en el texto de la trascendental palabra *bereshit*, en el principio, cubre el autor sagrado la infranqueable zanja existente entre la eternidad de Dios y la temporalidad “de los cielos y de la tierra.” El autor sagrado ha reconocido **el “existir eterno”** como nota esencial exclusiva de Dios, y, por lo mismo, lo ha enfrentado clara e impresionantemente a todo otro ser que fue creado por Dios “en el principio.” Para el autor bíblico no hay lugar para la materia cósmica eterna e increada junto a Aquel que en el principio creó los cielos y la tierra. El escritor sagrado ha concebido conscientemente a Dios como el “único eternamente existente” y creador de todo otro ser H. Cualquiera duda que podía existir sobre el sentido de Gen 1:1 se disipa con el mencionado texto de nuestro libro.

Otra doctrina peculiar de nuestro autor se refiere a la providencia divina. En sus manos tiene Dios las riendas del universo y dispone los acontecimientos de la historia según su beneplácito. A los gentiles y profanadores del templo los castiga y tiene providencia de Israel y de su templo. Pero esto no autoriza a los judíos a dormirse sobre sus laureles y confiar en la incolumidad del santuario, “porque no eligió el Señor la nación por el lugar, sino el lugar por la nación” (5:19). **Por los pecados de los habitantes de Jerusalén había permitido Dios** el desacato de Antíoco contra el templo (5:17); en caso de estar limpios de todo pecado hubiera castigado la insolencia del monarca seléucida, como hizo antes con Heliodoro (3:2453).

En el libro aparece visible la idea del pacto. Ninguna necesidad tenía Dios de pactar con Israel, pero su bondad le impulsó a hacerlo. Dios, que “de nada necesita,” ha tenido a bien establecer el templo en medio de Israel (14:35). Signo externo de esta alianza es el santuario de Jerusalén. Dios nunca ha sido infiel a lo pactado. Cuando parece que no presta interés a su pueblo o al santuario, es porque la otra parte firmante del pacto no cumple lo estipulado. De ahí el interés de Judas, el héroe predilecto del autor, de que entre los soldados no haya impureza ni pecado. En el supuesto de estar limpios espiritualmente, **Dios no faltará a su promesa**, luchará junto a ellos y no dará ocasión a que los profanos o su mismo pueblo le culpen de infidelidad al pacto de la alianza (8:15).

Angeles.

Tiene Dios a su servicio agentes que ejecutan sus órdenes. Cuando Heliodoro estaba para perpetrar su crimen, se le apareció un jinete terrible, armado de armadura de oro. Otros dos jóvenes fuertes y misteriosos completaron la obra que había empezado aquél (3:25-26). En 2:21 dice el autor que en la obra de Jasón se hablaba de apariciones celestiales, o sea, de personajes misteriosos que combatían por el triunfo del judaísmo. A veces eran visibles al enemigo (10:29), como en el caso de “los cinco varones resplandecientes, montados en caballos con frenos de oro” (10:29), que protegían a Judas Macabeo, lanzando flechas y rayos contra los enemigos. Dos veces se dice que estos jóvenes guerreros eran ángeles buenos (11:6; 15:23) que Dios mandaba a su voluntad por tenerlos a su servicio. Bastaba un reducido número de ellos para inutilizar a valientes guerreros y derrotar a ejércitos bien pertrechados. **La naturaleza de estos ángeles no aparece bien definida en nuestro libro.** A la luz de otros documentos, las ideas que aquí solamente se apuntan cobran un relieve singular ¹².

Vida futura.

La doctrina sobre el más allá caracteriza a este libro. **El ser humano muere, Dios jamás.** En este mundo toda la humanidad **está sometida al juicio del Creador.** Cuando un individuo traspasa el dintel de la eternidad, sea bueno o malo, se encuentra de nuevo ante un Dios **que le juzga según sus actos.** Antíoco, que ahora se ensaña con los Macabeos, no quedará impune (7:19). Eleazar pudo simular que come carne; puede engañar a los hombres, y salvar así su vida terrena; pero de las manos del Omnipotente no escapará ni en vida ni en muerte (6:26).

La doctrina de la resurrección es el *leit motiv* de las respuestas de los siete hermanos Macabeos en el momento de morir. “El rey del universo resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna” (7:9); “del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de El” (7:11); el cuarto **espera ser resucitado por Dios** (7:14). Enjuiciando el autor la colecta de Judas para ofrecer un sacrificio expiatorio por los caídos, dice: “obra digna y laudable, inspirada en la esperanza de la resurrección” (14:43). Racias arranca sus entrañas con las dos manos y las arroja contra la tropa, “invocando al Señor de la vida y del espíritu, que de nuevo se los devolviera” (14:46).

Los fieles ciertamente resucitarán “para la vida” (7:14). Pero ¿cuál será la suerte de los impíos? “Tú, dice el cuarto hermano Macabeo a Antíoco, no resucitarás para la vida.” ¿Es la resurrección un privilegio reservado para los justos? El texto es ambiguo, pero puede entenderse que, mientras a los justos les espera una nueva *vida*, mejor de la que han perdido, a los impíos les está reservada en el más allá una vida de sufrimientos. La madre de los Macabeos espera que en el día de la misericordia, que seguirá a la muerte, le sean devueltos sus hijos (7:29). Todos los mártires “beberán el agua de la vida eterna”; pero “tú, dice el más pequeño a Antíoco, pagarás en el juicio divino las justas penas de tu soberbia” (7:36). Parece que la recompensa y el castigo que recibirán, respectivamente, justos y pecadores, se colocan en el más allá, una vez se deja el mundo para entrar en la eternidad. Con términos claros se habla en nuestro libro de la suerte reservada a los justos en el otro mundo. Más oscura aparece la suerte de los reprobos.

Intercesión de los santos.

Hallábase Judas en situación apurada ante el numeroso y aguerrido ejército de Nicanor. Sus soldados habían perdido la moral. Para animarles les habló largamente; pero, al no lograr

que vibraran de entusiasmo, les contó un **“sueño digno de toda fe”** (15:11). En el sueño-visión vio a Onías y a otro personaje, del que aquél hizo esta presentación: “Este es el amador de sus hermanos, que ora mucho por el pueblo y por la ciudad santa; Jeremías, profeta de Dios” (15:14). Hacía años que el profeta había muerto; sin embargo, seguía intercediendo por su pueblo mediante su oración. Sin querer estrujar este texto, al menos cabe ver en él la idea de la existencia de una **comunión entre los justos de este mundo y los justos que han muerto en el Señor.**

Expiación por los difuntos.

En el encuentro con Gorgias (12:3255), muchos soldados judíos quedaron en el campo del honor. Por respeto al sábado, que se venía encima, dejó Judas los cadáveres insepultos para el día siguiente. Entre tanto, Judas torturaba su mente buscando la razón del porqué había permitido Dios semejante derrota. La respuesta la encontró al levantar los cadáveres, ya que “en las túnicas encontraron **objetos consagrados a los ídolos de Jamnia, de los prohibidos por la Ley** a los judíos.” A todos les pareció manifiesto que por aquello habían perdido la vida (12:40).

¿Habían cometido una falta grave? ¿Tratábase más bien de una manifestación leve de codicia? ¿Era concebible que unos soldados, paladines del yahvismo, prontos a morir por Dios y por su patria, al morir recibieran el mismo trato que los paganos? Entre el pecado de éstos y el de aquéllos había gran diferencia. ¿Existía para los justos la probabilidad de recibir después de la muerte un trato de favor? ¿Tenían los justos la posibilidad de purgar su pecado aun después de la muerte? Así lo comprendió Judas, que mandó hacer una colecta y enviar lo recaudado a Jerusalén para que se ofrecieran en el templo sacrificios expiatorios para el pecado. Creía Judas en la supervivencia de las almas; en caso contrario habría sido superfluo y vano orar por los difuntos. Aún más, creía que los sacrificios de los vivos beneficiarían a los muertos. De este texto emanan gran número de verdades sobre los novísimos. No entramos en pormenores acerca del origen de estas creencias que Judas y el autor sagrado manifiestan. La verdad es que tenemos en su testimonio una prueba evidente de la doctrina según la cual las oraciones de los justos sirven de alivio a los que murieron piadosamente en el Señor, los cuales, por ciertas impurezas, no pueden entrar inmediatamente en posesión “de la magnífica recompensa que les está reservada” (12:45)

“.. Canonicidad

En contra de lo que pretenden ciertos autores modernos, no puede admitirse que la obra de Jasón estuviera inspirada. Lo es, en cambio, el resumen que de la misma hizo un autor anónimo. Quizá hiperbólicamente, asegura el autor que esta labor de resumir le ha costado “mucho trabajo, sudores y desvelos.” Señal cierta de que Dios, al inspirarle, no le reveló nada nuevo ni le ahorró el trabajo que hubiera tenido cualquier otro humano al emprender una tarea semejante. Pero por la inspiración, aunque inconsciente de la misma, era el autor inspirado en todo su trabajo de redacción, no existiendo error alguno formal en todo lo que él afirmaba y en el modo y grado que lo hacía. Antes de hablar de errores históricos formales en el libro debe individualizarse por todos los medios la mente del autor sagrado, ver y definir qué es lo que afirma en cada caso. El autor sagrado sale fiador únicamente de aquello que quiere afirmar o negar. De ahí que conviene conocer el género literario del libro. Aparentemente es un libro histórico, y muchos hechos que allí se refieren son históricos según la mente del autor. Pero ya hemos dicho que al autor sagrado no le interesa la historia en sí, sino más bien desde el punto de vista religioso. No falsifica la historia; únicamente la pone al servicio de un ideal superior.

El libro es inspirado, y como a tal lo ha recibido la Iglesia en el canon de libros sagrados. De él tenemos una mención implícita en Hebr 11:35-36 y en Pastor Hermas (Vis. 1:3.4). Diversas veces aparece citado por los Santos Padres, como Clemente de Alejandría¹⁴, San Hipólito de

Roma¹⁵, etc. En el concilio de Florencia (1442) fue incluido en el canon, proceder que confirmó el concilio Tridentino. Los protestantes han combatido su canonicidad, principalmente por contener doctrinas que no son de su agrado: purgatorio e intercesión de los santos.

Compilador y autor.

A título de introducción, el compilador ha transcrito en el póstico de su obra unos documentos, o cartas, que no figuraban en la obra de Jasón, por juzgar que su contenido encajaba perfectamente en el volumen y confirmaba a las mil maravillas la tesis que se proponía probar. Este proceder demuestra que, cabe al papel preponderante de compilador de la voluminosa obra de Jasón, ha aportado algo original, proveniente de otras fuentes de información.

Numero de cartas.

No convienen los autores en determinar el número de cartas de la sección (1:1-2:18). Según una hipótesis de Penna, a la cual nos adherimos, dos cartas se distinguen en el texto: 1.^a, 1:1-9:18, escrita el año 188 (124 a.C.); 2.^a, 1:10-17, del año 148 (164 a.C.). Cualquiera que lea las dos cartas en este orden advertirá que se procede con lógica. Solamente en esta hipótesis se logran dos escritos orgánicos y bien definidos en sus fines.

1 Cornely, *Introductio* II-I, 456.

2 Sayce: "Revue des Etudes Grecques," 7 (1894) 297.

3 Modernamente se ha escrito "que una providencia especial divina vigilaba sobre la obra de Jasón para que tuviera todo lo que debía encontrar allí el autor del II de los Macabeos Lo más prudente es dejar abierta la cuestión de la inspiración de Jasón, aunque no fuese tan completa como la que concede Dios para toda obra destinada a la revelación pública" (J. Schil-Denberger, *Inspiration und Irrtumslosigkeit des Hl. Schrift*; "Fragen der Theologie heute" [Zurich-Colonia 1958] 111-112),

4 Últimamente se ha hecho una edición ecléctica del texto: *Maccabaeorum liber II copas usus qaas reliquit Werner Kappler Edidit Robert Hanhart* (Septuaginta, vol.io; Göttingen 1959).

5 H. Bévenot, *The Armenian Text of Maccabees*: "Journal of Palestine Oriental Society," 14 (193) 268-283.

6 D. De Bruyne, *Le texte grecque des deux premiers livres des Machabées*: RB 31 (1922) 31-54; Ídem, *Les anciennes traductions latines des Machabées*: "Anécdoxa Maredsolana," vol.4 (Maredsous 1932) XV.

7 F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* II (Berlín 1926) 161. Un florilegio de apariciones y milagros en los autores griegos y latinos paganos se encuentra en la obra de J. Obsequens *Ab armo Urbis conditae CV prodigiorum liber* (Leipzig 1910).

8 P. Bellet, *El género 'literan' del II llibre deis Macabas*: "Miscellania Bíblica B. Ubach" (Montserrat 1953) 14.

9 La Bible de Jérusalem (París 1948) 16,

10 Véase Lefèvre, *Macchabées (livresde)*: DBS 605-606,

11 H. Junker, *Die theplogische Chaosvorstellung in der biblischen Schópfungsgeschichte*: "Mélanges A. Robert," 37

12 J. B. Frey, *L'Angéologie juíve au temps de J.C.*: "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques," 20 (1911) 82-83; L. Hackspill, *L'Angéologie juíve à l'époque néotesta: mentaire*: RB 11 (1902) 527-550.

13 Véase Ο'βκίεν, *The Scriptural proof for the existence of Purgatory from II Mach. 12, 4355*: "Sciences Ecclésiastiques," 2 (1949) 80-108; W. Marchell, *De resnrrectione et retn-butione secundum 2 Mach. et 4 Mach.*: B 34 (1956) 327-341.

14 *Strom.* 5:14:97.

15 Com. in *Dan.* ι,ζP,ί,

Introducción (1:1-2:19).

Fraternidad Judía (1:1-9).

¹ “A los hermanos judíos que moran en Egipto, salud. Los hermanos judíos de Jerusalén y de Judea, paz y felicidad. ² Que Dios os bendiga, acordándose de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, sus fieles siervos. ³ Que a todos os dé corazón dispuesto para venerarle y cumplir con todo ánimo y buena voluntad sus preceptos. ⁴ Que os abra el corazón para entender su Ley y sus preceptos, os conceda la paz, ⁵ oiga vuestras súplicas, se reconcilie con vosotros y no os abandone en el tiempo de la desgracia. ⁶ Esta es nuestra oración por vosotros. ⁷ Reinando Demetrio, el año ciento sesenta y nueve, nosotros, los judíos, os escribimos cuando nos hallábamos en la gran tribulación y angustia que nos sobrevino desde que Jasón y los suyos se marcharon de la tierra santa y del reino. ⁸ Pues incendiaron el pórtico del templo y derramaron mucha sangre inocente. Pero suplicamos al Señor, y le ofrecimos sacrificios y flor de harina, y encendimos las lámparas, y presentamos los panes. ⁹ Ahora vosotros celebrad la fiesta de los Tabernáculos en el mes de Casleu. Dada el año ciento ochenta y ocho.”

Los judíos de Jerusalén se consideran *hermanos* de los de Egipto, a los que desean la paz (*salom*), conforme a la costumbre judía. Después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a.C.), muchos judíos emigraron a Egipto, estableciéndose principalmente en Alejandría. Unos papiros aramaicos han puesto al descubierto una colonia militar judía en la isla de Elefantina, a diez kilómetros al norte de la primera catarata del Nilo y a más de mil del Mediterráneo. Estos papiros han revelado que tenían los judíos allí residentes no solamente una sinagoga, sino un templo, en que se ofrecían sacrificios. Destruído el año 411 antes de Cristo, acudieron al sumo pontífice de Jerusalén para restaurarlo, creyendo ellos que era legítima su erección ¹.

Hacia el año 170 antes de Cristo, el hijo de Onías III se refugió en Egipto y construyó en Leontópolis, a treinta kilómetros al nordeste de El Cairo, un templo, tomando por modelo el de Jerusalén. Los círculos sacerdotales de la capital teocrática veían con malos ojos aquel lugar de culto servido por un sacerdote de ascendencia levítica, **por oponerse a la ley de la unidad de santuario** (Deut 12:5-12). De ahí la correspondencia epistolar de los ambientes sacerdotales de Palestina con los judíos de Egipto a fin de convencerles de la necesidad de cesar con las actividades de culto fuera del templo de

Jerusalén.

La expresión *en to nomo* (en la Ley) se emplea, según Ruperto de Deutz ², para expresar veladamente que los judíos de Egipto, que se jactaban de observar la Ley, no se ajustaban a las prescripciones de la misma tocante a la unidad del santuario. Su culpa es más grave en los momentos actuales, en que el templo de Jerusalén ha sido purificado de toda impureza. La desgracia visitó a los judíos de Egipto en tiempos de Tolomeo Evergetes II Fiscón (145-116); pero es posible que la persecución fuera un castigo de Dios por haber transgredido ellos la ley de la unidad del templo ³. Los judíos de Palestina han vivido también momentos muy difíciles. Esta situación anormal fue creada, más que por los reyes de Siria, por la conducta de Jasón, hermano de Onías, que se pasó al partido de Antíoco y compró la dignidad de sumo sacerdote (4:7-13).

Como colofón, se invita a los judíos de Egipto a asociarse a sus hermanos de Palestina en la fiesta de acción de gracias para celebrar la terminación de los males que les aquejaban. Llámala-

se esta fiesta de los Tabernáculos o de las Encenias, del mes de Casleu. No habla de esta fiesta nuestro texto, sino de la que instituyó Judas Macabeo (1 Mac 4:59), y que, por celebrarse a la manera de la antigua solemnidad de los Tabernáculos, recibía también el nombre de fiesta de las *Encenias*, del mes de Casleu. La carta lleva la fecha del 188, o sea 124 antes de Cristo. Es muy probable que esta indicación cronológica fue desplazada a este lugar con el fin de poner de relieve la fiesta del mes de Casleu. La carta se interrumpe por la inserción de una segunda que da noticia de la muerte de Antíoco.

Rumores acerca de la muerte de Antíoco (1:10-17).

¹⁰ “Los moradores de Jerusalén y de Judea, el senado y Judas, a Aristóbulo, maestro del rey Tolomeo, del linaje de los sacerdotes unguentos, y a los otros judíos de Egipto, salud y prosperidad. ¹¹ Librados por Dios de grandes peligros, le damos muchas gracias, estando prontos a luchar de nuevo contra el rey. ¹² Pero Dios mismo ha aniquilado a los que combatían contra la ciudad santa. ¹³ Pues cuando ese caudillo, con el ejército que le acompañaba, que parecía irresistible, llegó a Persia, fueron heridos en el templo de Nanea, gracias al engaño de los sacerdotes de ésta. ¹⁴ Antíoco, acompañado de sus amigos, vino al lugar como para desposarse con ella y tomar, en virtud de tal desposorio y a título de dote, sus tesoros. ¹⁵ Los sacerdotes de Nanea le habían hecho esta propuesta, y él, con escasa gente, entró en el recinto del templo. Cerraron aquéllos las puertas ¹⁶ una vez que Antíoco había entrado, y, abriendo luego una abertura disimulada en el techo, a pedradas aplastaron al caudillo, y a los acompañantes los descuartizaron, les cortaron sus cabezas y las tiraron fuera. ¹⁷ Por esto bendito sea Dios, que así ha castigado a los impíos.

Envían la carta el pueblo judío, el senado o *gerousia* (4:44; 11:27; 1 Mac 12:6) y Judas Macabeo. Entre los destinatarios se hace especial mención de Aristóbulo, preceptor del rey Tolomeo Filometor (181-145). Era Aristóbulo un filósofo peripatético que escribió y dedicó al rey un comentario alegórico al Pentateuco, en el cual intentó probar que la Ley mosaica, rectamente entendida, encerraba todo cuanto han podido enseñar los filósofos griegos⁴. La noticia que les comunican es extraordinaria: la muerte del más acérrimo enemigo del judaísmo. Su muerte acaeció en Persia, dentro del templo dedicado a la diosa Nanea, en donde había entrado por indicación de los sacerdotes del santuario.

El relato de su muerte difiere de los otros dos textos en que se relata el mismo hecho (9:1-29; 1 Mac 6:1-14). Los remitentes de la carta se hacen eco de los rumores que les han llegado sobre la muerte de Antíoco, rumores que el autor del libro recoge a su vez sin responder de su objetividad real. La fantasía popular atribuyó a la muerte de Antíoco circunstancias que son propias de la de su padre Antíoco III al intentar el asalto del templo de Bel en Elimaida. Ninguna importancia concedía el autor sagrado a la leyenda contenida en el texto de la carta. Todo su interés estriba en relacionar la muerte de Antíoco con la purificación del templo de Jerusalén. En cuanto a los detalles de la narración, los refiere tal como los encontró en el mencionado documento. Habiendo indicado la fuente de sus informaciones, no era necesario que asumiera la responsabilidad de su contenido.

El santuario estaba dedicado a Nanea, la antigua Nana babilónica, diosa de la naturaleza y de la fecundidad, que los griegos identifican con Artemis de Efeso. Los sacerdotes del templo propusieron a Antíoco su matrimonio con la diosa, con lo que recibiría, a título de dote, los tesoros depositados en el templo. Granio Liciniano cuenta un hecho análogo del mismo Antíoco; Sé-

neca⁵ habla de un posible matrimonio entre Antonio y Minerva. El asesinato salvaje de Antíoco era el que mejor convenía a un impío de su talla. Por esto, “bendito sea Dios, que así ha castigado a los impíos.”

El fuego sagrado (1:18-36).

“¹⁸ Estando, pues, para hacer la purificación del templo en el mes de Casleu, hemos creído deber nuestro manifestároslo para que también vosotros celebréis la fiesta de los Tabernáculos y del fuego que se encendió cuando Nehemías, después de edificar el templo y el altar, ofreció sacrificios. ¹⁹ Pues, al ser nuestros padres llevados a Persia, los sacerdotes piadosos que había entonces, ocultamente tomaron el fuego del altar y lo escondieron en un hueco, a manera de pozo seco, en el cual lo depositaron, tan en seguro, que el sitio quedó de todos ignorado. ²⁰ Transcurridos muchos años, cuando a Dios plugo, Nehemías, que había sido enviado por el rey de Persia, mandó a los nietos de los sacerdotes que lo habían ocultado a buscar el fuego, y, según ellos contaron, no hallaron fuego, sino un agua espesa, ²¹ de la cual les mandó que sacasen. Cuando las víctimas estaban dispuestas en el altar, ordenó Nehemías a los sacerdotes que con el agua rociasen la leña y lo que encima de ella había. ²² Cumplido esto y pasado un poco de tiempo, salió el sol, que antes estaba nublado, y se encendió un gran fuego, quedando todos maravillados. ²³ Y mientras oraban los sacerdotes y todos los presentes, empezando Jonatán y respondiendo los restantes, ²⁴ hasta Nehemías, se consumía el sacrificio. La oración era ésta: Señor, Señor Dios, creador de todas las cosas, temible, fuerte, justo, misericordioso y rey único bondadoso, ²⁵ único liberal, único justo, omnipotente y eterno, que libras a Israel de todo mal, que elegiste a nuestros padres y los santificaste, ²⁶ acepta este sacrificio por todo tu pueblo de Israel, protege tu heredad y santifícala. ²⁷ Congrega a nuestros dispersos, vuelve la libertad a los que viven en servidumbre entre las naciones, pon los ojos en estos despreciados y abominados, conozcan las naciones que tú eres nuestro Dios. ²⁸ Aflige a los que nos oprimen y con insolencia nos ultrajan. ²⁹ Trasplanta tu pueblo a tu lugar santo, según dijo Moisés. ³⁰ Los sacerdotes, entre tanto, cantaban himnos. ³¹ Cuando el sacrificio se hubo consumado, mandó Nehemías derramar el agua restante sobre grandes piedras; ³² y en cuanto lo hicieron, de la luz del altar se encendió una llama que la consumió. ³³ Cuando esto se hizo notorio y contaron al rey de Persia que en el lugar donde los sacerdotes llevados cautivos habían ocultado el fuego apareció agua, con lo cual los que acompañaban a Nehemías habían encendido el sacrificio, ³⁴ después de hechas averiguaciones, hizo cercar el sitio y lo declaró sagrado. ³⁵ Aquel día fue día de felicitaciones, en que el rey repartió y recibió ricos presentes. ³⁶ Los de Nehemías llamaron a aquel sitio Nafta, que quiere decir purificación; pero muchos le llaman Neftai.

De la historia del fuego sagrado no disponemos de otras fuentes de información, por lo que tampoco podemos juzgar de su veracidad. Knabenbauer y Gillet dudan de la historicidad de la fiesta del fuego de Nehemías. Se refiere en la carta una tradición popular que aclara lo del Lev 6:5 (12) acerca del fuego perpetuo en el altar de los holocaustos. Este carácter popular de la narración se confirma por el hecho de que no se habla del fuego en la misma fiesta de la purificación (1 Mac 4:54-59) ni se alude a él en 2:16. Si añadimos que el texto griego es defectuoso, puede inferirse que toda esta historia del fuego es sospechosa; aún más, atendiendo a la misma narración, “*non*

immerito in dubium vocari potest” (Knabenbauer). Otros consideran el relato como un *midrash*. Sea lo que fuere, no por ello queda menoscabada la inerrancia bíblica. El autor reproduce el texto de una carta de la que no tenemos indicio alguno de que fuera inspirada. El compilador la transcribe por juzgar que es muy apta para recomendar la fiesta de la purificación, no porque crea en la historicidad de los detalles que en ella se refieren. Este documento es, pues, inspirado por razón *consignationis, non ratione materiae*.

Lo que se dice acerca de la labor de Nehemías corresponde a la exaltación de su personalidad por parte del pueblo, atribuyéndole obras y proyectos que no le pertenecen. Se habla en el v.23 de un hombre llamado Jonatán, que difícilmente puede identificarse con algún determinado homónimo del libro de Nehemías (12:14-18; Esdra 8:6; 10:15). La oración de que hablan los v.24-29 es el **único ejemplo conocido de una plegaria sacrificial**.

Al derramar el agua espesa sobrante sobre grandes piedras, se encendió una llama de la luz del altar, que la consumió. El rey de Persia, cuyo nombre no se menciona, fue testigo de tan gran prodigio, por lo que hizo cercar el sitio y declaró sagrado el lugar. El líquido misterioso es llamado *neftar*, que algunos relacionan con el verbo hebraico *kafar*, purificar. Según Abel, el término *neftar* es una contracción de una palabra compuesta de *nephtaatar*; *nephta*, que significa nafta, y *atar*, fuego. Nehemías encontró en este juego de palabras un vocablo apropiado para designar el líquido espeso, o nafta, del cual salió el fuego. Es evidente que el texto habla de la nafta, de un aceite proveniente de Persia ⁶.

Este relato, escribe Vigouroux, modelo característico de la *hagada* judía, contiene mucha fantasía y datos peregrinos. Nadie se extrañará de ello si tiene en cuenta que las informaciones proceden de una fuente apócrifa en que el papel de Nehemías es diferente del que le atribuyen los libros canónicos. El autor sagrado copia simplemente documentos; comprueba su existencia, sin garantizar la exactitud de las opiniones que allí se expresan ⁷.

Jeremías esconde el arca (2:1-8).

“¹ Se halla en antiguos documentos que el profeta Jeremías, al mandar a los deportados tornar del fuego antes referido, les entregó un ejemplar de la Ley ² y les recomendó que no diesen al olvido los preceptos del Señor ni se pervirtiesen a la vista de los ídolos de oro y de plata y sus adornos. ³ Muchas cosas como éstas les dijo, exhortándolos a no apartarse jamás del amor de la Ley. ⁴ También en el documento estaba escrito que el profeta, por revelación divina, mandó que le siguiesen el tabernáculo y el arca al encaminarse al monte donde había subido Moisés para ver desde allí la heredad de Dios. ⁵ Llegado a él, Jeremías halló una gruta a modo de estancia, en la cual introdujo el tabernáculo, el arca y el altar de los perfumes, tapando en seguida la entrada. ⁶ Algunos de los que le acompañaban vinieron luego para poner señales por el camino, a fin de poder hallarlo después. ⁷ Mas así que Jeremías lo supo, los reprendió, diciéndoles: “Este lugar quedará desconocido hasta que Dios vuelva a congregarse a su pueblo y tenga de él misericordia. ⁸ Entonces dará a conocer el paradero de estas cosas, aparecerá su gloria, y asimismo la nube, como se manifestó al tiempo de Moisés y cuando Salomón pidió que el templo fuese gloriosamente santificado.”

Los autores de la carta refieren algunas noticias que hallaron en antiguos documentos, de cuya naturaleza sólo se puede afirmar que no formaban parte de los libros canónicos. Peregrina es la noticia sobre el arca de la alianza, emplazada en la parte más santa del santuario (1 Re 6:19).

¿Qué suerte corrieron estos objetos sagrados en la destrucción del templo por Nabucodonosor? Ninguna noticia se ha conservado sobre ello en los libros canónicos, para los cuales ninguna importancia tendría el arca en los días de la restauración mesiánica. Según el documento apócrifo citado en la carta, Jeremías la escondió en una gruta del monte Nebo (*Djebel Neba*, al nordeste del mar Muerto), borrando cuidadosamente todo indicio que pudiera traicionar el secreto. Tanto el arca como el tabernáculo y el altar de los perfumes **no aparecerán hasta que vuelva Dios a congregarse al pueblo de Israel en los últimos tiempos.**

Recuerdos de Salomón (2:9-12).

“⁹ También allí se cuenta cómo el rey sabio ofreció el sacrificio de la dedicación y terminación del templo; ¹⁰ y que así como, cuando Moisés oró al Señor, descendió fuego del cielo, que consumió el sacrificio, así también, orando Salomón, descendió fuego y consumió el holocausto. ¹¹ Y dijo Moisés: “Por no haber sido comido el sacrificio por el pecado, fue consumido por el fuego.” ¹² También Salomón celebró la fiesta por ocho días.

El prodigio del fuego se realizó también en tiempos de Moisés (Lev 9:22-24), repitiéndose al ofrecer Salomón el sacrificio de la dedicación del templo (1 Re 8:62; 2 Crón 7:1). Las palabras que se atribuyen a Moisés no se hallan en ningún texto canónico, pero parece que se refieren al incidente narrado en Lev 10:16-20. Pero no dice el texto mencionado que el fuego comiera al macho cabrío. Siete días duraron las fiestas de la dedicación del templo por Salomón (1 Re 8:65; 2 Crón 7:8-10). El día octavo, también festivo, celebróse la gran asamblea (Lev 23:36-39).

La biblioteca de Nehemías y Judas (2:13-15).

“¹³ Esto mismo se refiere en los escritos y memorias de Nehemías; y se dice, además, que había reunido una biblioteca y puesto en ella los libros de los reyes, los de los profetas y los de David y las cartas de los reyes sobre las ofrendas. ¹⁴ Así también Judas reunió todos los libros dispersos por la guerra que hubimos de sufrir, que ahora se hallan en nuestro poder. ¹⁵ Si, pues, tuviereis de ellos necesidad, mandadnos quienes os los lleven.

El libro de las memorias de Nehemías nos es desconocido. Acaso sea el que sirvió de base para la composición del libro canónico que lleva su nombre. Nehemías, en época de restauración nacional completa, se preocupa de recoger los libros sagrados. Es el primer testimonio sobre la formación del canon de libros sagrados del Antiguo Testamento. El verbo griego *episynamein* da a entender que existía una colección anterior autorizadísima, a la cual se añadieron otros. A este supuesto se llega atendiendo al significado del verbo: “reunir añadiendo una cosa a una cantidad determinada.” Existía en tiempos de Nehemías la primera colección formada por los cinco libros del Pentateuco. A ésta se añadieron los libros de los reyes, que para los LXX son los dos de Samuel y los de los Reyes. En el canon judío, los libros de los reyes y de los profetas forman la segunda colección. De la tercera se mencionan “los de David,” con los que se alude a los salmos, que se coleccionaban bajo el nombre de este monarca, por considerarse el salmista por excelencia. Las cartas de los reyes sobre las ofrendas designan la colección de epístolas emanadas de la corte persiana, en las que se autorizaba a los judíos la restauración del templo. Estos libros ocupaban un lugar de honor y eran considerados como sagrados (8:23; 1 Mac 12:9). Contra ellos se ensañó el impío Antíoco Epifanes (1 Mac 1:56). Los judíos de Palestina están dispuestos a enviar

a los de Egipto los libros sagrados de que tuvieran ellos necesidad, frase que puede interpretarse en el sentido de que en Palestina **se reconocía la canonicidad** de algún que otro libro de la tercera colección, de que no tenían todavía conocimiento los de Egipto.

Invitación final (2:16-19).

“¹⁶ Estando nosotros para celebrar la fiesta de la purificación, os escribimos estas letras: Haréis muy bien en solemnizar estos días. ¹⁷ Dios, que ha librado a su pueblo, nos ha devuelto a todos la heredad, el reino, el sacerdocio y el santuario, ¹⁸ como lo prometió en la Ley. Esperamos, pues, de Dios que pronto tendrá misericordia de nosotros y nos congregará en el lugar santo de entre todas las naciones que existen bajo el cielo, ¹⁹ pues nos ha librado ya de grandes calamidades y ha purificado el santuario.”

Vuelve la carta a recomendar a los judíos de Egipto la celebración de la dedicación del templo. La situación político-religiosa reflejada en la conclusión de esta carta parece bastante optimista. La carta termina de manera abrupta. Es posible que la fecha que aparece en 1:9 se hallara originariamente al fin de la misma.

1 A. H. Sayce-A. E. Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan* (Londres 1906); A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of fifth Century B. C* (Oxford 1923); E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig 1912); A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine* (París 1937).

2 *De victoria Verbi Dei* 2:4:21: PL 169:1425-1438.

3 A. Sranqe, *Le judaisme avant Jesus-Christ* 520-557.

4 Clem. De Alejandría, *S trom.* 1:22:150; 5:14:17; Eusebio, *Praeparatio Evang.* 7.14; 8:10; 13:12.

5 Orqtio suasorio. **1:6.**

6 En Herkenne (*Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabaerbuches*: “Biblische Studien,” 8:4, Friburgo i. Br. 1904) se encuentran expuestas las tentativas para resolver una cuestión que hasta el presente yace en el misterio.

7 *Nephtar*: “Dictionnaire de la Bible,” 4:1597-1598.

Prefacio del autor.

La obra de Jasan (2:20-26).

²⁰ La historia de Judas el Macabeo y de sus hermanos, la purificación del gran templo y la dedicación del altar, ²¹ las guerras de Antíoco Epifanes y de su hijo Eupator, ²² las apariciones celestes a los que gloriosamente combatían por el judaísmo, para que, aun siendo pocos, recobrasen toda la tierra y pusieran en fuga muchedumbres de bárbaros, ²³ y recuperasen el templo famoso en toda la tierra, y librasen la ciudad, y restableciesen las leyes que estaban a punto de quedar abolidas, siéndoles el Señor propicio con toda bondad, ²⁴ fue narrada por Jasón de Cirene en cinco libros, que nosotros nos proponemos compendiar en un solo volumen. ²⁵ Porque, considerando el número excesivo de los libros y la dificultad que hallan, por la muchedumbre de las cosas, los que quieren aplicarse a conocer las historias, ²⁶ hemos pensado proporcionar solaz del alma a los aficionados a leer y dar a los estudiosos facilidad para aprender las cosas de memoria; en una palabra, alguna utilidad a todos aquellos que tomen este libro en sus manos.

Escribió Jasón la historia de las luchas de Judas Macabeo contra los reyes Antíoco Epifanes, Antíoco Eupator y Demetrio I Soter.

De la personalidad del autor nada se sabe; algunos i lo identifican con el legado mandado a Roma por Judas Macabeo (1 Mac 8:17) Lleva el sobrenombre de Girene, por ser acaso originario de esta localidad africana. Del anonimato le ha sacado el autor de nuestro libro. El autor sagrado trata de compendiar en un solo volumen lo que Jasón dijo en cinco. Con ello se propone tres fines: 1) proporcionar solaz al alma; 2) ayudar la memoria del lector; 3) ser útil a todos. La historia de Jasón era muy densa, larga y, al parecer, farragosa.

La obra del autor sagrado (2:27-30).

²⁷ Mas para nosotros esta obra que hemos emprendido no ha sido cosa fácil, sino de mucho trabajo, sudores y desvelos. ²⁸ Como el que prepara un festín, buscando complacer a otros, se echa encima una pesada carga, así nosotros, para merecer la gratitud de muchos, hemos tomado con gusto este trabajo. ²⁹ Dejando al historiador el oficio de narrar detalladamente las cosas, nos hemos esforzado por seguir las normas de la condensación. ³⁰ Pues así como el arquitecto que se propone levantar una casa nueva ha de pensar en el conjunto de la construcción, mientras que el decorador y pintor sólo tienen que cuidarse de lo que toca a la ornamentación, así creo yo que nos sucede a nosotros.

Por amor a los lectores se ha impuesto el autor un trabajo de síntesis, que le ha costado sudores y desvelos. Su labor puede compararse a la del que prepara un festín para satisfacer a los otros, mientras él se echa encima una pesada carga. El autor y el epitomador tienen cada uno su trabajo peculiar. A Jasón corresponde la tarea de examinar los hechos con *acribía* (*diakriboun*); al que compendia toca cumplir también con su cometido. Para ilustrar su pensamiento emplea una comparación sacada del arquitecto y del decorador. La explicación no es inútil, ya que manifiesta claramente que las características de la obra, su estructura, su composición literaria, lo que se juzga que se requiere para que uno pueda llamarse autor de un libro, pertenece a Jasón. Parece que el autor del libro deja a Jasón la responsabilidad de los detalles, mientras reclama para sí la gloria de haber interpretado fielmente su pensamiento y de haber condensado su obra voluminosa en un solo tomo. El autor sagrado aprueba las líneas generales de Jasón, pero no puede responder de los detalles. El no es historiador, y, por lo mismo, no se arroga “el oficio de narrar detalladamente las cosas.”

El autor y el compilador (2:31-33).

³¹ Investigar la materia histórica, examinarla en todos sus aspectos y detalles, eso compete al narrador de la historia; ³² pero procurar el compendio de la narración, sin llegar a agotar e asunto, toca al compilador, ³³ y con esto comenzamos nuestra narración, después de habernos extendido tanto en el prefacio. Sería una simpleza mostrarse difusos antes de entrar en materia, para luego ser breves en ésta.

En el texto original aparece clara la idea del hombre que entra en una propiedad de otro (*emba-teuein*), por la que se pasea a su gusto examinando todo hasta el último detalle, llegando al límite de la indiscreción. Esto es lo que hace el que escribe o narra una historia. Al compilador compete, en cambio, resumir la narración de manera que reproduzca en pocas palabras el pensamiento

del autor. Con una expresión humorística pone término a su prólogo para no incurrir en el anacronismo de extenderse antes de entrar en materia, para ser breve luego en ésta.

1. Diversos Hechos Hasta la Purificación del Templo. (c.3:1-10:8).

Duelo entre Ornas y Simón (3:1-6).

¹ Hallándose la ciudad en completa paz, observándose exactamente las leyes, por la piedad del sumo sacerdote Onías y su odio a toda maldad, ² sucedía que hasta los mismos reyes honraban el santuario y lo enriquecían con magníficos dones. ³ Y así, Seleuco, rey de Asía, concedió de sus propias rentas todas las expensas necesarias para el servicio de los sacrificios. ⁴ Pero un cierto Simón, de la tribu de Benjamín, constituido inspector del templo, se enemistó con el sumo sacerdote con motivo de la fiscalización del mercado de la ciudad. ⁵ No pudiendo vencer la resistencia de Onías, se fue a Apolonio, de Tarso, que por aquel tiempo era general de la Celesiria y la Fenicia, ⁶ y le hizo saber cómo el tesoro de Jerusalén estaba lleno de riquezas indecibles, y que la cantidad de oro que allí había era incalculable y no se destinaba al sostenimiento de los sacrificios, pudiendo el rey apoderarse de ello.

De Onías III hace un gran elogio el autor de Eci 5:1. Fue sobrino de Onías II, contemporáneo de Tolomeo IV Filopator y Antíoco IV Epifanes. Yahvista hasta los tuétanos (15:12), se opuso a las tentativas de saqueo del templo por parte de Heliodoro, ministro de Hacienda de Seleuco IV. Su piedad y odio al pecado le hicieron acreedor a la veneración de todos. Los mismos reyes, Tolomeo II Filadelfo, Tolomeo III Evergetes y el mismo Antíoco III el Grande, honraban el santuario. Cuando este último anexionó la Judea a su reino, después de la batalla de Panión (199 a.C.), quiso superar la magnificencia de los Tolomeos con el intento velado de ganar para la causa seléucida a los sacerdotes de Jerusalén.

La política de captación había calado hondo en los círculos sacerdotales de Jerusalén. Cierta Simón, de la tribu de Benjamín (*Bilga*, leen De Bruyne Y Abel), encargado de la administración (*prostasia*) del templo e inspector del mercado público (*agorarios*), entró en conflicto con Onías, sin que podamos saber las causas. Despechado al no poder vencer la resistencia de éste, marchó al encuentro de Apolonio, general (*strategós*) de la Celesiria y de Fenicia, denunciando las enormes riquezas guardadas en el templo, de las que el rey podía apoderarse, porque “no se destinaban al sostenimiento de los sacrificios.” Los particulares depositaban en el templo sus ahorros (Neh 13:5). Decisivo era el paso dado por Simón en la historia de las relaciones entre el judaísmo y el helenismo. En momentos en que la economía real vivía momentos cruciales eran sumamente peligrosas semejantes denuncias hechas por un judío con personalidad religiosa relevante.

Diálogo entre Onías y Heliodoro (3:7-14).

⁷ Apolonio se fue luego a ver al rey y le dio cuenta de los tesoros referidos. Este eligió a Heliodoro, su ministro de Hacienda, a quien envió con órdenes de apoderarse de las riquezas. ⁸ En seguida se puso en viaje Heliodoro, con el pretexto de visitar las ciudades de Celesiria y Fenicia, pero en realidad para ejecutar el propósito del rey. ⁹ Llegado a Jerusalén, fue recibido cordialmente por la ciudad y el sumo sacerdote, a quien dio luego cuenta de lo que le había sido comunicado y del motivo de su venida,

preguntando si lo que se les había dicho se ajustaba a la realidad.¹⁰ El sumo sacerdote le hizo ver que se trataba de depósitos de viudas y huérfanos¹¹ y de una cantidad que pertenecía a Hircano, hijo de Tobías, hombre de muy noble condición, contra lo que calumniosamente había denunciado el impío Simón; y que, en fin, la suma de todo el dinero era de cuatrocientos talentos de plata y doscientos de oro,¹² siendo del todo imposible cometer tal injusticia contra los que habían confiado en la santidad del lugar y en la majestad del templo, honrado en toda la tierra.¹³ Pero Heliodoro, en virtud de las órdenes del rey, contestó que aquellos tesoros habían de ser necesariamente entregados al tesoro real.¹⁴ Señalado día, se preparó a entrar, dispuesto a apoderarse de tales riquezas, lo que produjo no pequeña conmoción en toda la ciudad.

Dio orden el rey de apoderarse de unas riquezas que tanto beneficiarían a la economía seléucida. Nada menos que el primer ministro, Heliodoro, recibió el encargo de ejecutar los propósitos del rey. Había en el templo una respetable suma perteneciente a la noble familia de los Tobiadas. Vivía Hircano (184-175) en la fortaleza de Araq-el-Emir, y era descendiente del famoso Tobías Amonita, contemporáneo de Nehemías (Neh 2:19; 6:6; 13:4). Partidario de los Lagidas, tuvo que abandonar Jerusalén al apoderarse de ella los seléucidas². La declaración de Onías acerca de los tesoros de Hircano depositados en el templo debió despertar aún más los deseos de Heliodoro de apoderarse de un dinero propiedad de un enemigo de los seléucidas. Según Onías, la cantidad de dinero depositado en el templo subía a la respetable suma equivalente a 2.390.000 dólares.

Un pueblo en oración (3:15-22).

¹⁵ Los sacerdotes, vestidos de sus túnicas sagradas, se arrojaron ante el altar; clamaban al cielo, invocando al que había dado ley sobre los depósitos de que les fueran guardados intactos a quienes los depositaron.¹⁶ Nadie podía mirar el rostro del sumo sacerdote sin quedar traspasado, porque su aspecto y su color demudado mostraban la angustia de su alma.¹⁷ El temor que se reflejaba en aquel varón y el temblor de su cuerpo revelaban a quien le miraba la honda pena de su corazón.¹⁸ Los ciudadanos salían en tropel de sus casas para acudir a la pública rogativa en favor del lugar santo, que estaba a punto de ser profanado.¹⁹ Las mujeres, ceñidos los pechos de saco, llenaban las calles; y las doncellas, recogidas, concurrían unas a las puertas del templo, otras sobre los muros, algunas miraban furtivamente por las ventanas,²⁰ y todos, tendidas las manos al cielo, oraban.²¹ Era para mover a compasión ver la confusa muchedumbre postrada en tierra y la ansiedad del sumo sacerdote, lleno de angustia.²² Todos invocaban al Dios omnipotente, pidiendo que los depósitos fuesen, con plena seguridad, conservados intactos a los depositantes.

Ningún poder humano era capaz de torcer la voluntad de Heliodoro; sólo Dios podía estorbar sus planes. Sacerdotes y pueblo se entregaban a ruidosas y espectaculares manifestaciones de duelo. Invocan al Dios “que había dado la ley sobre los depósitos” (Ex 22:7) para que velara por la incolumidad de los mismos.

Heliodoro fuera de combate (3:23-30).

²³ Heliodoro, por su parte, dispuesto a consumir su propósito, estaba ya acompañado de su escolta junto al gazofilacio,²⁴ cuando el Señor de los espíritus y Rey de ab-

soluto poder hizo de él gran muestra a cuantos se habían atrevido a entrar en el templo. Heridos a la vista del poder de Dios, quedaron impotentes y atemorizados.²⁵ Se les apareció un jinete terrible. Montaba un caballo adornado de riquísimo caparazón, que, acometiendo impetuosamente a Heliodoro, le acoceó con las patas traseras. El que le montaba iba armado de armadura de oro.²⁶ Aparecieron también dos jóvenes fuertes, llenos de majestad, magníficamente vestidos, los cuales, colocándose uno a cada lado de Heliodoro, le azotaban sin cesar, descargando sobre él fuertes golpes.²⁷ Al instante, Heliodoro, caído en el suelo y envuelto en tenebrosa oscuridad, fue recogido y puesto en una litera.²⁸ Y el que hacía poco, con mucho acompañamiento y con segura escolta, entraba en el gazofilacio, era ahora llevado, incapaz de auxiliarse a sí mismo, habiendo experimentado manifiestamente el poder de Dios;²⁹ y por la divina virtud yacía mudo, privado de toda esperanza de salud.³⁰ Los judíos, por su parte, bendecían al Señor, que había defendido el honor de su casa. Y el templo, poco antes lleno de terror y de turbación, ahora rebosaba de alegría y regocijo gracias a la intervención del Señor omnipotente.

No fue sordo Dios al clamor de su pueblo. Por su parte, Heliodoro pasó a realizar su cometido. Entró en el templo, y, cuando sus manos sacrilegas se disponían a saquearlo, el “Señor de los espíritus”— título que el libro de Henoc emplea repetidamente — demostró que era “Rey de absoluto poder” al enviar contra Heliodoro y su séquito un jinete que le derribó al suelo, donde fue acoceado por las patas traseras del caballo. El esplendor y agilidad de los ángeles vengadores contrasta con la figura ridícula de un ministro seléucida inválido, ciego, acardenalado y mudo por el alboroto.

Onías le salva la vida (3:31-34).

³¹ Pronto acudieron algunos de los de Heliodoro, suplicando a Onías que invocase al Altísimo para que hiciese gracia de la vida al que se hallaba en el último extremo.³² Y temiendo el sumo sacerdote que el rey llegara a imaginarse que los judíos habían cometido algún crimen contra Heliodoro, ofreció un sacrificio por la salud de éste.³³ Mientras el sumo sacerdote ofrecía el sacrificio de propiciación, los mismos jóvenes se aparecieron de nuevo a Heliodoro, con las mismas vestiduras de antes, y, acercándose a él, le dijeron: “Da muchas gracias a Onías, el sumo sacerdote, pues a él le debes que el Señor te haya dejado la vida.³⁴ Tú, pues, castigado por Dios, confiesa ante todos su poder.” Dicho esto, desaparecieron.

Más que magullamiento general, los jóvenes y las patas traseras del caballo del brioso jinete causaron a Heliodoro heridas precursoras de su muerte. La situación era comprometida en caso de que Heliodoro perdiera allí la vida, porque el rey seléucida culparía a los judíos de asesinato de su ministro. El sumo sacerdote ofreció un sacrificio por la salud de Heliodoro, que se encontraba en los últimos momentos. Todo el libro segundo de los Macabeos está sembrado de hechos milagrosos. Otras de sus peculiaridades es **la confesión del poder, magnificencia y dominio supremo de Dios por parte de los gentiles.**

Heliodoro regresa a Antioquía (3:35-40).

³⁵ Heliodoro, después de ofrecer un sacrificio al Señor y de hacer grandes votos a quien le había concedido la vida, se despidió amigablemente de Onías y se volvió con

sus tropas al rey, ³⁶ dando público testimonio de las obras del Dios altísimo, que con sus ojos había visto, ³⁷ Interrogado por el rey sobre quién sería más apto para enviarlo a Jerusalén, dijo: ³⁸ “Si tienes a algún enemigo o alguien que conspire contra tu reino, mándalo allá, que bien castigado vendrá, si es que salva la vida, porque sin duda que hay en aquel lugar una fuerza divina. ³⁹ El mismo que en los cielos habita tiene sus ojos puestos sobre aquel lugar para defenderlo y hiere de muerte a los que a él se llegan con malos propósitos.” ⁴⁰ Tal fue el episodio de Heliodoro y de la preservación del gazofilacio.

El que vino a Jerusalén como enemigo de Dios vuelve a sus tierras pregonando sus maravillas y poder. No debió el monarca quedar convencido del testimonio de su ministro, al que llamó para que le señalara cuál, a su juicio, sería el más indicado para renovar el intento. A lo que contestó Heliodoro con buena dosis de ironía: Al que el rey quiera castigar, que bien apaleado regresará, si es que salva la vida ³.

Rivalidad entre Onías y Simón (4:1-6).

¹ El ya mencionado Simón, el delator del tesoro y de la patria, hablaba mal de Onías, afirmando ser él quien había maltratado a Heliodoro y el autor de todo el mal. ² Al bienhechor de la ciudad, al defensor de sus ciudadanos, al celador de la Ley, se atrevía a llamarle traidor al reino. ³ Tan adelante fue esta enemistad, que hasta llegaron a cometerse homicidios por parte de algunos parciales de Simón; ⁴ tanto, que Onías, considerando lo peligroso de estas rivalidades y que Apolonio, hijo de Menesteo, general de la Celesiria y la Fenicia, favorecía la maldad de Simón, se fue a ver al rey, ⁵ no como acusador de sus conciudadanos, sino mirando al interés común, y en particular al de toda la nación, ⁶ pues veía que sin la intervención del rey era imposible lograr la paz en el gobierno y que Simón no cesaría en su locura.

Fundados eran los temores de Onías de que en Antioquía se le acusara de haber intentado asesinar a Heliodoro (3:32). El calumniador no fue el interesado, sino el malvado Simón. Capitaneaba éste el grupo de los helenizantes, haciéndose cada día más tirante la enemistad entre conservadores e innovadores. Por otra parte, sabía Onías que el general de Celesiria y de Fenicia, Apolonio de Tarso (4:4-23), hijo de Menesteo, apoyaba al partido helenizante. La tensión iba en aumento, sin que en el horizonte se vislumbrara un destello de esperanza para la causa del judaísmo ortodoxo. Una decisión suprema se le ocurrió a Onías: entrevistarse con el rey y exponerle la situación. Se engañaba, porque al monarca interesaban agitadores que conmovieran la roca del judaísmo tradicional, haciéndola más flexible a las ideas helenistas.

Jasón, sumo sacerdote (4:7-17).

⁷ Muerto Seleuco y apoderado del reino Antíoco, por sobrenombre Epifanes, Jasón, hermano de Onías, comenzó a ambicionar el sumo sacerdocio; ⁸ y en una audiencia prometió al rey trescientos sesenta talentos de plata, ochenta talentos más de otras rentas, ⁹ y sobre éstos, ciento cincuenta más, si se le autorizaba para instalar un gimnasio y una manebía y se concedía a los de Jerusalén la ciudadanía antioquena. ¹⁰ Accedió el rey; y Jasón, obtenido el poder, luego se dio a introducir las costumbres griegas entre sus conciudadanos, ¹¹ Abolió los privilegios otorgados a los judíos por el favor de los reyes, gracias a las gestiones de Juan, padre de Eupolemo, el que

desempeñó la embajada para obtener la amistad y alianza de los romanos; contra los derechos ciudadanos introducía costumbres impías.¹² y hasta bajo la misma acrópolis se atrevió a erigir el gimnasio, obligando a educar allí a los jóvenes más nobles y a llevar el petaso.¹³ Así cundió en alto grado el helenismo y progresó la introducción de costumbres extranjeras por la desalmada actitud del impío, más que sumo sacerdote, Jasón.¹⁴ Los sacerdotes ya no se preocupaban del servicio del altar; antes mostrando poca estima del templo y descuidando los sacrificios, se apresuraban a tomar parte en los prohibidos ejercicios de la palestra en cuanto eran invitados a lanzar el disco.¹⁵ Desdeñando los honores patrios, estimaban en mucho las distinciones griegas.¹⁶ Por lo cual vino sobre ellos la gran calamidad de que aquellos mismos a quienes envidiaban y a quienes en todo querían imitar se volviesen luego contra ellos y fuesen sus enemigos y opresores.¹⁷ No es cosa de poco ni que se hace impunemente violar las leyes divinas, como lo mostrará el tiempo venidero.

A Onías ganó la partida su hermano Jasón (forma helenizada de Josúa, Jesús), que litigaba delante del nuevo monarca con argumentos más contundentes y prácticos que los esgrimidos por él. Los reyes seléucidas ambicionaban el dinero y se vendían fácilmente al mejor postor. Pagaba Palestina al monarca sirio trescientos talentos, cantidad que Jasón prometió elevar a trescientos sesenta. Lo que pedía era muy del agrado del rey: instalar un gimnasio en Jerusalén para el perfeccionamiento de los atletas, una mancebía (1 Mac 1:14) para jóvenes de diociocho a veinte años y la ciudadanía antioquena para los de Jerusalén. Los ejercicios gimnásticos se realizaban ordinariamente por jóvenes completamente desnudos. La juventud judía helenizante sentía gran complejo ante las señales externas de la circuncisión, que trataron de disimular con una dolorosa operación (1 Mac 1:15). La acrópolis, a que se refiere el texto, designa la fortaleza ya existente en tiempos de Nehemías (Neh 2:8; 7:2) al norte del recinto del templo, que llevaba el nombre de *Baris* o *Birah*. En su lugar se levantó en tiempos de Herodes la fortaleza Antonia. No debe confundirse con el Acra, de que tanto hablan los libros de los Macabeos. Era el *petaso* un sombrero de anchas alas utilizado en los ejercicios atléticos a campo libre para resguardar la cabeza del sol o del agua. Era emblema de Mercurio, “el efebo perfecto, estilizado por los ejercicios del cuerpo, delgado y con musculatura fuerte, el dios agonfos, apto para las luchas y concursos”¹. Los jóvenes atletas podían pavonearse por calles y plazas y alardear de progresistas arropados con clámidas de variados colores, el petaso sobre la cabeza, calzado cerrado, a la manera como lucen sus atuendos deportivos los atletas de nuestros días. Esta moda no dejaba de impresionar vivamente a todo joven israelita.

Por su proximidad con el templo, el gimnasio era una tentación continua para los sacerdotes jóvenes y progresistas, quienes podían fácilmente trasladarse de un lugar sagrado a otro profano. De todos estos males tenía la culpa el malvado Jasón. Fue él el capitosté que introdujo el helenismo y su culto en el recinto sagrado del templo; el que exaltó la fantasía de los sacerdotes, que entre sacrificio y sacrificio pasaban al gimnasio y competían con la juventud allí reunida en el lanzamiento del disco. De ahí que **la disciplina sacerdotal se relajara y que se diera más importancia a las cosas del gimnasio que a su dignidad sacerdotal**, que heredaron de sus antepasados. Acontecía en mayor escala lo que sucede hoy en ciertos ambientes sacerdotales jóvenes, en los que reina un entusiasmo desmesurado por el deporte, con detrimento del recogimiento religioso que exige su dignidad.

Los juegos de Tiro (4:18-20).

¹⁸ Al celebrarse en Tiro los juegos quinquenales con asistencia del rey, ¹⁹ el malvado Jasón mandó de Jerusalén espectadores, ciudadanos de Antioquía, portadores de trescientas dracmas para el sacrificio de Hércules. Pero los que las llevaban pidieron que no se empleasen en los sacrificios, porque no convenía sino que se destinasen a otras expensas. ²⁰ Y así aquella cantidad, que iba enviada, según la voluntad del donante, para el sacrificio de Hércules, por deseo de los portadores fue destinada a la construcción de trirremes.

En Tiro se celebraban los juegos quinquenales (*penteteris, pen-teateris*) a imitación de los juegos olímpicos, de las Panatenas de Atenas y de los juegos píticos de Delfos. A ellos envió Jasón delegados judíos, portadores de una pequeña ofrenda para el dios Hércules, o sea el dios fenicio Melqart. Es probable que en esta fiesta se conmemorara el cumplimiento del voto de Alejandro después de la toma de Tiro. Ario (2:24:6) representa al rey ofreciendo un sacrificio solemne a Hércules en presencia de las tropas. Si bien era insignificante la cantidad aportada por Jasón, tenía, no obstante, la significación de una *communicatio in sacris* con los paganos. Así lo entendieron los portadores de las dracmas, que pidieron se invirtieran en mejoras del puerto, o quizá a que con aquel dinero se engalanara una de las naves surtas en el mismo.

Antíoco Epifanes en Jerusalén (4:21-22).

²¹ Habiendo sido enviado a Egipto Apolonio, de Menesteo, con motivo de la entronización del rey Tolomeo Filometor, vino a saber Antíoco que aquel soberano era enemigo de su reino, y se propuso prevenirse contra él. Llegado a Jope, subió a Jerusalén, ²² donde Jasón y la ciudad le hicieron un magnífico recibimiento, y entró en medio de antorchas y aclamaciones. Condujo luego de allí sus tropas a Fenicia.

Apolonio fue enviado a Egipto, como legado real, a las fiestas de la entronización de Tolomeo VI Filometor (1 Mac 7:16ss). El embajador supo que los tutores del nuevo rey trataban de reivindicar la Celesiria, que les pertenecía, por haber sido entregada en dote a Cleopatra por su padre Antíoco III. Antíoco quiso demostrar que velaba por la integridad del imperio.

Menelao suplanta a Jasón (4:23-29).

²³ Pasados tres años, envió Jasón a Menelao, hermano del antes mencionado Simón, para llevar dinero al rey y para gestionar ciertos asuntos importantes; ²⁴ pero, ganada la gracia del rey, Menelao le adulaba, dándose aires de hombre influyente, con lo que obtuvo para sí el sumo sacerdocio, ofreciendo trescientos talentos más que Jasón. ²⁵ Y así, con las credenciales del rey, se vino aquel hombre, que no tenía nada que le hiciera digno del sacerdocio, sino instintos de tirano cruel y sentimientos de fiera salvaje. ²⁶ Jasón, que había suplantado a su hermano, fue a su vez suplantado por otro y forzado a huir a la tierra de Amón. ²⁷ Mas como Menelao, una vez poseionado del poder, no cumplierse las promesas hechas al rey, ²⁸ a pesar de las reclamaciones de Sóstrates, alcaide de la acrópolis, a quien pertenecía la exacción de los tributos, ambos fueron llamados por el rey. ²⁹ A Menelao le reemplazó en el cargo de sumo sacerdote su hermano Lisímaco, en tanto que Sóstrates dejó que le sustituyera

yera Grates, jefe de los chipriotas.

De Menelao sabemos que era hermano de Simón (3:4). Flavio Josefo dice que era hermano de Onías y Jasón, lo que no parece probable. Menelao no era de familia sacerdotal. En las entrevistas con los dignatarios de la corte debió de criticar la administración de Jasón y echarle en cara la adopción de métodos demasiado blandos para conseguir la rápida helenización de Palestina. A ello se juntó la sugerencia de que Palestina podía y debía tributar a las arcas reales trescientos talentos más de lo que ofrecía Jasón. Con las credenciales del rey y escoltado por un regimiento de chipriotas, Menelao presentóse a Jasón, exigiendo cuanto antes el cumplimiento de las órdenes reales. Jasón huyó a la región de los amonitas, poniéndose bajo la protección del Tobiada Hircano (3:11), partidario de los Tolomeos. Menelao no quiso o no pudo cumplir los compromisos contraídos con el rey, por lo que fue destituido juntamente con Sóstrates.

Muerte de Onías (4:30-34).

³⁰ Entre tanto, los tarsenses y los maletas se rebelaron por haber sido dados en regalo a Antioquida, concubina del rey. ³¹ A toda prisa partió éste para aquietarlos, dejando encargado del gobierno a Andrónico, uno de sus dignatarios. ³² Menelao, juzgando la ocasión propicia, arrebató ciertos objetos del templo, que regaló a Andrónico; otros logró venderlos en Tiro y en las ciudades vecinas. ³³ Cuando de esto supo con certeza Onías, que se hallaba retirado en un lugar de asilo, junto a Dafne, cerca de Antioquía, le reprendió. ³⁴ Por lo cual, Menelao, llamando aparte a Andrónico, le pidió que matase a Onías; y aquél, yendo a verle, con dolo, dándole la mano y haciendo juramento, persuadió a Onías (aunque a éste no dejaba de serle sospechoso) a que saliese de su asilo, y al instante le mató, sin respeto alguno de la justicia.

Una rebelión de los de Tarso y de los malotas obligó al rey a alejarse de Antioquía en los días en que debían llegar los dos dignatarios depuestos, Menelao y Sóstrates. Providencial fue para Menelao esta coyuntura, que aprovechó para ganar el favor de Andrónico ². La voz de Onías debió de calar hondo en la conciencia de Andrónico y Menelao, porque también para ellos la enajenación de objetos sagrados era considerada como un acto idolátrico. Para acallar sus remordimientos determinaron quitarlo de en medio. Onías, que sospechó lo que se estaba tramando en torno suyo, refugióse en Dafne. En un paraje hermosísimo, vecino a Antioquía, con árboles y mucha vegetación, existía un templo al dios Apolo, con privilegio de asilo *. Con engaño logró Andrónico alejar al venerable sacerdote de aquel lugar, lo que aprovechó para asesinarle.

Ejecución de Andrónico (4:35-38).

³⁵ Fue esto motivo de que no sólo los judíos, sino también muchos de las otras naciones se indignaran y llevasen muy a mal la inicua muerte de tal varón. ³⁶ Vuelto de Cilicia el rey, se le presentaron los judíos de Antioquía y muchos de los griegos, que asimismo aborrecían la maldad, para hablarle de la muerte injusta de Onías. ³⁷ Cordialmente se entristeció Antíoco, y, movido de compasión, derramó lágrimas, recordando la discreción y gran modestia de Onías; ³⁸ e indignado, al instante despojó a Andrónico del manto de púrpura e hizo que, desgarrados los vestidos, le pasearan por la ciudad, hasta el sitio mismo en que había impiamente asesinado a Onías. Allí fue ejecutado aquel criminal, dándole el Señor su merecido.

Griegos y judíos lloraron la muerte de un varón que había conquistado su corazón por su religiosidad, discreción y modestia. Los primeros veían en su asesinato la violación del derecho de asilo; los segundos, la muerte ignominiosa de un distinguido personaje de su raza. El se enfureció contra su ministro por haberse arrogado atribuciones que no le pertenecían y porque había quitado de en medio una valiosísima pieza en su juego de ajedrez con relación al cargo de sumo sacerdote. El autor dice que Antíoco derramó lágrimas y lloró la muerte de Onías. Es posible que estas muestras de pesar fueran una ficción y un pretexto para eliminar a un funcionario que le resultaba molesto, en primer lugar por haber violado a su antojo el derecho de asilo y por ser Andrónico un testimonio viviente del asesinato por orden de Antíoco de un hijo de Seleuco ⁴.

Muerte de Lisímaco (4:39-42).

³⁹ Muchos fueron los robos sacrilegos cometidos en Jerusa-lén por Lisímaco, aconsejado por Menelao; tantos, que, difundida la fama, se amotinó el pueblo contra Lisímaco, pero ya cuando muchos objetos de oro habían desaparecido. ⁴⁰ Excitada la muchedumbre e inflamada en cólera, armó Lisímaco unos tres mil hombres y comenzaron a obrar desaforadamente. Era su jefe un cierto Tirano, no menos avanzado en años que en crueldades. ⁴¹ Cuando se dieron cuenta de que Lisímaco los atacaba, cogieron unos piedras, otros estacas y algunos hasta la ceniza que tenían a mano, y confusamente las arrojaban contra los que rodeaban a Lisímaco. ⁴² Fueron heridos muchos de ellos, algunos derribados y todos ahuyentados; el mismo sacrilego quedó muerto junto al gazofilacio.

Menelao, el instigador de la muerte de Onías, en apariencia quedó impune. Sus compromisos con el rey le obligaron a escribir a Lisímaco, diciéndole que reuniera dinero y objetos preciosos, dondequiera se hallasen, y los enviara a su nombre a Antioquía, Lisímaco fue obediente, pero fue tan despiadada la expoliación y llevada a cabo con tanta desfachatez, que el pueblo se amotinó. Lisímaco encontró la muerte junto al gazofilacio del templo.

Menelao triunfante (4:43-50).

⁴³ A propósito de estos hechos se entabló un juicio contra Menelao. ⁴⁴ Habiendo venido el rey a Tiro, tres varones enviados por el senado propusieron ante él la causa. ⁴⁵ Menelao, viéndose ya perdido, prometió mucho dinero a Tolomeo, hijo de Dori-menes, si le ganaba al rey. ⁴⁶ Y, en efecto, Tolomeo, llevándolo aparte, hacia un peristilo, como para tomar el fresco, hizo de mudar de sentencia al rey, ⁴⁷ que absolvió de todos sus crímenes a Menelao, autor de toda maldad, y condenó a muerte a aquellos desdichados, que, si ante los escitas hubieran tenido que defender su causa, habrían sido dados por inocentes. ⁴⁸ Sin tardanza fueron al injusto castigo los que habían tomado la defensa de la ciudad, del templo y de los vasos sagrados. ⁴⁹ Pero hasta los tirios, horrorizados de la maldad, les hicieron magníficos funerales. ⁵⁰ Entre tanto, Menelao permanecía en el poder, por la avaricia de los gobernantes, y progresaba en maldad, convertido en feroz perseguidor de sus conciudadanos.

Esta vez es el sanedrín que se reúne y envía a tres varones a Tiro para que planteen al rey el caso de Menelao. No culpa el pueblo a Lisímaco, al cual consideran como simple mandatario, sino a Menelao, el inductor del crimen. Parecía que la causa de éste estaba irremisiblemente perdida, pero le salvó su sagacidad y astucia. Especulando otra vez con el dinero, se lo prometió abundan-

te a To-lomeo (1 Mac 3:38; 2 Mac 8:8) en caso de interceder por él ante el rey. Los escitas tenían la fama de ser el pueblo más bárbaro⁵. Todo corazón, por gentil y pagano que sea, se conmueve **ante la opresión de un inocente.**

Funestos presagios (5:1-4).

¹ Por este tiempo preparó Antíoco su segunda expedición a Egipto,² y, por espacio de casi cuarenta días, por toda la ciudad aparecieron en el aire carreras de jinetes vestidos con túnicas doradas, armados de lanzas, a semejanza de cohortes,³ y escuadrones de caballos en orden de batalla, ataques y cargas de una y otra parte, movimiento de escudos, multitud de lanzas, espadas desenvainadas, lanzamiento de dardos, brillar de armaduras de oro y corazas de todo género.⁴ Por lo cual, todos rogaban que tales apariciones fuesen buen presagio.

De una campaña de Antíoco contra Egipto se habla en 1 Mac 1:16-20. Discuten los autores (Abel, Bévenot, Knabenbauer, etc.) si en nuestro texto se alude a una segunda o a la fase ulterior de una misma expedición. ¿Qué pensar de los fenómenos naturales o sobrenaturales visibles sobre el cielo de Palestina por el espacio de cuarenta días? ¿Se trata de una ilusión colectiva? ¿Hubo o no milagro? Debemos tener en cuenta, antes de juzgar de la naturaleza de estas apariciones, que el número cuarenta es considerado por los semitas como sagrado y simbólico; que en la terminología empleada se vislumbra el vocabulario empleado por Polibio; que la narración presenta claras analogías con relatos similares de historiadores paganos¹. Knabenbauer enumera una serie de prodigios de esta índole. Todos los hemos visto, o nuestra fantasía los ha forjado, en momentos muy críticos y trascendentales para España. Se trata, a nuestro parecer, de fenómenos naturales, de disposiciones caprichosas de nubes en el firmamento que toman la forma que más conviene al ánimo del espectador. El autor sagrado cita lo que Jasón de Cirene describe con tanta facundia de estilo.

Jasan, en Jerusalén (5:5-10).

⁵ Difundido el rumor de que Antíoco había muerto, tomó Jasón no menos de mil hombres y atacó de improviso la ciudad. Aunque los moradores corrieron a los muros, la ciudad fue tomada, y Menelao se refugió en la acrópolis.⁶ Jasón hizo sin piedad gran matanza entre sus conciudadanos, no teniendo en cuenta que una feliz jornada contra sus conciudadanos es el mayor infortunio; pensando, por el contrario, que alcanzaba trofeos de enemigos y no de connacionales.⁷ Mas no por eso logró adueñarse del poder, y al fin recibió el oprobio como premio de su traición, teniendo que huir de nuevo a la tierra de Amón.⁸ El fin de su perversa vida fue éste: que, acosado por Aretas, rey de los árabes, huyendo de ciudad en ciudad, de todos perseguido, detestado como renegado de su Ley, execrado como verdugo de su patria y de sus conciudadanos, fue empujado hasta Egipto;⁹ y el que a tantos había desterrado de la patria, vino a acabar en tierra extraña, huyendo a Lacedemonia con la esperanza de lograr un refugio en gracia del parentesco;¹⁰ y el que a tantos había dejado sin sepultura, murió sin ser por nadie llorado y privado de sepultura, no sólo del sepulcro familiar.

Con un millar de beduinos reclutados en TransJordania subió Jasón contra Jerusalén, que capituló ante él, obligando a Menelao a encerrarse en la fortaleza de *Baris*. Jasón se excedió en su ac-

ción, matando a muchos y robando bienes a mansalva, **por lo que se atrajo el odio de los judíos ortodoxos**. Los helenizantes preferían el caudillaje de Menelao. Desilusionado, y con el temor de encontrarse con la tropa de Antíoco, regresó a su escondrijo de Transjordania.

Como el de todos los enemigos del judaísmo, el fin de Jasón fue desastroso. Morir en tierra extraña, sin que nadie le llore ni quien le depare una sepultura digna, lejos del panteón familiar, era para los antiguos una grave desdicha. Para un sumo sacerdote era el colmo de la degradación e ignominia. Tal fue la suerte del impío Jasón. Al vanagloriarse Jasón de la hecatombe de sus connacionales, comenta el autor: “No tuvo en cuenta que una feliz jornada contra sus ciudadanos es el mayor infortunio.”

Antíoco, en Jerusalén (5:11-16).

¹¹ Llegados a noticia del rey estos sucesos, sospechó que la Judea quería rebelarse; y así, al volver de Egipto hecho una furia, se apoderó de la ciudad por la fuerza de las armas ¹² y ordenó a los soldados herir sin piedad a los que les salieran al encuentro y degollar a los que subiesen sobre las casas. ¹³ Así fueron muertos jóvenes y viejos, fenecieron hombres y mujeres y niños, y fueron degollados doncellas y niños de pecho. ¹⁴ En tres días enteros que duró, perecieron ochenta mil personas; cuarenta mil cayeron asesinadas, y otras tantas fueron vendidas por esclavos. ¹⁵ No satisfecho con esto, se atrevió a entrar en el templo, el más santo de toda la tierra, siendo su guía el traidor a la religión y a la patria, Menelao. ¹⁶ Con sus impuras manos tomó los vasos sagrados, y arrebató los dones que por otros reyes habían sido ofrecidos para realzar la gloria y la dignidad del lugar, entregándolos a manos impuras.

No habiendo salido a su gusto las operaciones de Egipto, descargó Antíoco todo su furor contra **la indefensa ciudad de Jerusalén**. De regreso a Siria, torció hacia la ciudad santa para ahogar la insurrección que, según fuentes seléucidas, se había fraguado allí. Al asesinato en masa siguió la expoliación del templo, en donde entró con desfachatez acompañado del sumo sacerdote Menelao. El número de muertos es excesivo, y puede explicarse por el carácter simbólico del número, por una hipérbola o por corrupción del texto.

Castigo de Dios (5:17-20).

¹⁷ Llena el alma de orgullo, Antíoco no veía que, por los pecados de los moradores de la ciudad, el Señor se había por breve tiempo irritado, y por esto había ocurrido aquel desacato hacia el lugar. ¹⁸ Si no hubiese sido por estar ellos cargados de tantos pecados, igual que Heliodoro, el enviado del rey Seleuco, para apoderarse del tesoro, hubiera éste sentido, en cuanto allí puso el pie, reprimida su audacia por los azotes. ¹⁹ Pero no eligió el Señor por el lugar, sino el lugar por la nación; ²⁰ por lo cual, aquél ha tenido que participar de la desdicha del pueblo, así como después participó en los beneficios del Señor, y, abandonado a la cólera del Omnipotente, de nuevo ha sido restaurado con gran gloria en la reconciliación del altísimo Señor.

El autor sagrado sale al paso de una objeción que se le podría hacer: ¿Por qué Dios, que castigó tan severamente a Heliodoro (3:14-4), permanece impasible en el momento presente? Ciertamente, Dios no interviene ahora, porque ha escogido a Antíoco como instrumento para castigar los pecados de su pueblo. También en tiempos de Heliodoro existían pecadores, pero no era tan grande la irreligión como ahora. Entonces un sumo sacerdote legítimo y digno prestaba sus ser-

vicios en el templo; ahora es intruso el que ejerce las sagradas funciones, y gran parte del pueblo le sigue fielmente. El castigo es bien merecido. Falsamente creían los judíos que el templo era inviolable (Jer 7:1-15). El templo no es en sí mismo un fin, sino un medio para conseguir un fin superior. Si por sus pecados el pueblo se hace indigno de él, **puede Dios privarle del santuario, que sigue los destinos del pueblo judío**. Dios se ha apiadado de su pueblo, y el templo ha sido restaurado con gran alegría (7:33; 8:29).

Antíoco regresa a Siria (5:21-23).

²¹ **En suma, que Antíoco, habiendo arrebatado del templo mil ochocientos talentos, a toda prisa se retiró a Antioquía, pensando, en su orgullo, que podría navegar por la tierra y andar por el mar, para vanagloria de su espíritu.** ²² **Todavía dejó prefectos que afligieron a la nación en Jerusalén, a un tal Filippo, frigio de nación, más cruel que el mismo que lo había puesto; y en Garizim, a Andrónico. A los cuales hay que añadir Menelao, que a todos excedió en maldad contra sus conciudadanos** ²³ **y era el que peores sentimientos tenía hacia sus compatriotas.**

Después de una reflexión teológica, cuenta el autor que Antíoco marchó a Siria con un botín valorado en casi dos millones de pesetas. Para que no se repitiera otro intento de rebelión, dejó en Jerusalén una guarnición mandada por el frigio *epistates*, o gobernador, Filippo (6:11; 8:8). Como tropa de refuerzo estacionó otra guarnición en Garizim, al mando de Andrónico, distinto del que se habló en 4:38. Peor que todos ellos era Menelao.

Acción de Apolonio (5:24-27).

²⁴ **Más tarde envió todavía Antíoco al abominable Apolonio con un ejército de veintidós mil hombres, con órdenes de degollar a todos los adultos y vender a las mujeres y a los jóvenes.** ²⁵ **Llegó éste a Jerusalén simulando paz, y hasta el día santo del sábado se estuvo quieto. Entonces, mientras los judíos estaban en la fiesta, dio órdenes a sus soldados de hacer ejercicios,** ²⁶ **y mató a todos cuantos salieron a contemplarlos, e invadiendo luego la ciudad, dio muerte a una gran muchedumbre.** ²⁷ **Pero Judas Macabeo, con otros nueve, se retiró al desierto, y con los suyos vivía, a la manera de las fieras, en los montes, alimentándose de hierbas por no contaminarse.**

Sin enlazar los datos cronológicos acumula el autor hechos sobre las calamidades que sobrevinieron a Jerusalén. La profecía de Daniel 11:30-33 estaba a punto de cumplirse. Pero también dejaba entrever el profeta (11:34) la salvación, que vendría con Judas Macabeo (1 Mac 2:4), que se escondió en lugares desérticos para no contaminarse con las impurezas de las ciudades. Mientras en éstas se comían carnes inmoladas a los ídolos, él y otros se alimentaban de hierbas (10:6).

Persecución religiosa y cultos paganos (6:1-11).

¹ **No mucho tiempo después mandó el rey a un anciano ateniense para que obligara a los judíos a dejar la religión de sus padres, prohibiéndoles vivir según las leyes de Dios;** ² **y con orden de que profanara el templo de Jerusalén y lo dedicara a Júpiter Olímpico, y el de Garizim, según la condición de los moradores del lugar, a Júpiter Hospitalario.** ³ **Grave e insoportable era para la muchedumbre el progreso de la maldad;** ⁴ **porque el templo era teatro de libertinajes y orgías de los gentiles, que se**

solazaban allí con las meretrices y en los atrios sagrados tenían comercio con las mujeres, llenándolo todo de inmundicias.⁵ El altar mismo estaba lleno de cosas indecentes, execradas por la Ley.⁶ No se observaban los sábados, ni se guardaban las fiestas patrias, ni siquiera podía uno declararse judío.⁷ Al contrario, con inexorable violencia eran arrastrados a celebrar cada mes el natalicio del rey y a participar en los sacrificios; y cuando se celebraban las fiestas de Dionisio, eran forzados los judíos a tomar parte en las procesiones coronados de hiedra.⁸ Por sugestión de los tolemenses, se publicó un edicto en las ciudades griegas inmediatas, para obrar de igual modo con los judíos, obligándolos a participar en los sacrificios⁹ y condenando a muerte a los que no consintiesen en acomodarse a las costumbres gentílicas. Era de ver qué excesos de desolación tuvieron entonces lugar.¹⁰ Dos mujeres fueron delatadas por haber circuncidado a sus hijos, y, con los niños colgados de los pechos, las pasearon por la ciudad y luego las precipitaron de las murallas.¹¹ Otros que se habían reunido en próximas cavernas para celebrar ocultos el día séptimo, denunciados a Filipo, fueron entregados a las llamas. Ni pensaron en defenderse, por el sumo respeto hacia el día santo.

De Antíoco había emanado un decreto (1 Mac 4:43-64) obligando a todos a regirse por las leyes y cultura griegas. Para que la orden se cumpliera, puso en ciudades estratégicas observadores (*episkopoi*) encargados de denunciar a los recalcitrantes. En nuestro texto se dice que el rey mandó a un *geronta athenaion*. Quiso Antíoco que fuera un ateniense el que infundiera a los jerusalimitanos el helenismo más puro. **El Dios de los judíos debía ceder su puesto a Júpiter**, bajo el doble título de Olimpo y Hospitalario. **En adelante, en Jerusalén, el antiguo nombre de Yahvé será suplantado por el de Zeus Olímpico.** Los samaritanos, que habían levantado sobre el Garizim un templo rival al de Jerusalén, solicitaron de Antíoco concediera a su templo el título de Júpiter Hospitalario¹. En el texto griego se da a Júpiter de Garizim el sobrenombre de *enios*, o bien porque su misión consistía en velar por los extranjeros o por aludir al origen extranjero de los samaritanos (2 Re 17:24).

El venerable *ateniense* cumplió su misión a las mil maravillas. En el templo de Jerusalén se repetían escenas que recordaban los cultos sexuales cananeos (2 Re 23:7). Se introducía en el recinto sagrado toda suerte de inmundicias: carnes impuras, bebidas, vestidos sin lavar, vajilla contaminada, etc. Sobre el altar sacrificáronse cerdos, según testimonio de Diodoro (39:1:4). Los sábados no se observaban (1 Mac 1:45-51). Cada mes los judíos eran constreñidos a celebrar el natalicio del rey, participar en los sacrificios que se inmolvaban con este motivo y comer sus carnes. De esta conmemoración mensual, que algunos (Ürimm, Wilrich) habían puesto en duda, se han encontrado pruebas fehacientes de su celebración en Egipto, Comagene y Pérgamo desde el siglo III a.C. hasta los tiempos de Adriano².

Era Dionisio el más popular de los dioses. En su honor se organizaba una procesión, a la que asistían sacerdotes, magistrados, efebos, etc. Las canéforas, que llevaban en sus cestas toda suerte de primicias y víctimas, figuraban en el cortejo. La efigie del dios iba en sitio de honor rodeada de sátiros y bacantes. En muchos sitios era considerado **como delito mantenerse sobrio en estas fiestas**³. Plutarco⁴ relaciona **esta fiesta con la de los Tabernáculos**. Los judíos helenistas de Palestina introdujeron en ésta costumbres licenciosas importadas del helenismo.

Ruego del autor (6:12-17).

¹² Por esto ruego a aquellos a cuyas manos venga a parar este libro que no se escan-

dalicen de estos desdichados sucesos, ni piensen que para ruina y no para corrección de nuestro linaje sucedieron tales cosas.¹³ Que no dejar mucho tiempo impunes a los pecadores, sino aplicarles luego el castigo, es gran beneficio.¹⁴ El Señor aguanta con paciencia a las otras naciones, para castigarlas cuando han llenado la medida de sus iniquidades.¹⁵ Mas no obra así con nosotros, que sólo cuando hayamos llegado al colmo de nuestros pecados ejerce la venganza.¹⁶ Nunca apartará su misericordia de nosotros; y corrigiendo a su pueblo con la adversidad, no le abandona,¹⁷ sólo para memoria hemos dicho esto. Ahora prosigamos nuestra narración.

Tantos males abatidos sobre Israel podían despertar **la idea de que Dios habíase desentendido de su pueblo, abandonándolo a su propia suerte**. Al contrario, dice el autor, Dios, al que ama, castiga (7:33). A los judíos les castiga por sus pecados, con lo cual demuestra interés por ellos y un deseo ardiente de que se conviertan y vivan.

Martirio de Eleazar (6:18-31).

¹⁸ A Eleazar, uno de los primeros doctores, varón de avanzada edad y noble aspecto, abriéndole la boca, querían forzarle a comer carnes de puerco.¹⁹ Pero él, prefiriendo una muerte gloriosa a una afrentosa vida, iba de su propia voluntad al suplicio,²⁰ y la escupía, como han de hacer los que tienen valor para rechazar de sí cuanto no es lícito comer por amor a la vida.²¹ Los que presidían el inicuo sacrificio, por la amistad que de antiguo tenían con aquel varón, tomándole aparte, le exhortaban a traer cosas de las permitidas, preparadas por él, para simular que había comido las sacrificadas, según mandato del rey.²² Haciendo así se libraría de la muerte, y por la antigua amistad hacían con él este acto de humanidad.²³ Pero él, elevándose a más altas consideraciones, dignas de su edad, de la nobleza de su *vejez*, de su bien ganada y respetada canicie y de la ejemplar vida que desde niño había llevado, digna en todo de las leyes santas establecidas por Dios, respondió diciendo que cuanto antes le enviasen al Ades;²⁴ que era indigno de su ancianidad disimular, no fuera que luego pudiesen decir los jóvenes que Eleazar, a sus noventa años, se había paganizado con los extranjeros.²⁵ “Mi simulación — dijo — por amor de esta corta y perecedera vida, los induciría a error, y echaría sobre mi vejez una afrenta y un oprobio; ²⁶ pues aunque al presente lograra librarme de los castigos humanos, de las manos del Omnipotente no escaparé ni en vida ni en muerte, ²⁷ Por lo cual animosamente entregaré la vida y me mostraré digno de mi ancianidad, ²⁸ dejando a los jóvenes un ejemplo noble, para morir valiente y generosamente por nuestras venerables y santas leyes.” Diciendo esto, tomó el camino del suplicio,²⁹ conducido por aquellos mismos que poco antes se mostraban humanos para con él, pero que ahora, enfurecidos a causa de las palabras proferidas, le azotaban, teniéndolo por insensato.³⁰ Estando para morir de los azotes, exhaló un gemido y dijo: “El Señor santísimo ve bien que, pudiendo librarme de la muerte, doy mi cuerpo a los crueles azotes; pero mi alma los sufre gozosa por el temor de Dios.”³¹ Así acabó la vida, dejando con su muerte, no sólo a los jóvenes, sino a todos los de su nación, un ejemplo de nobleza y una memoria de virtud.

Era Eleazar un anciano de noventa años, al que forzaron para que comiese carne de cerdo (Lev 11:7) o simulara comerla. Al negarse a lo uno y a lo otro, lo sometieron al suplicio del *timpano*,

consistente en una rueda o cruz a la que se sujetaba al ajusticiado, quebrándosele los huesos (Hebr 11:35). No pudiendo Eleazar acercar sus manos a la boca por tenerlas sujetas con hierros a la cruz, escupía la carne porcina que le introducían en la boca. El autor sagrado no describe su muerte, que Jasón contaba acaso largamente, pero recoge los últimos momentos del mártir, por constituir **un testimonio de su fe en Dios y de respeto hacia la ley de sus padres**. Judíos y cristianos han admirado y exaltado el valor de Eleazar. El libro IV de los Macabeos, capítulos 5-7, cuenta ampliamente su vida y muerte. San Juan Crisóstomo le llama **“protomártir del Antiguo Testamento”** (*In sanctos Machabaeos* hom.3: PG 50,627); San Gregorio y San Ambrosio afirman que fue el maestro de los siete hermanos Macabeos.

1 *Ant. lud.* 12:50:58; *Contra Ap.* 2:48.

2 A. Momigliano, *I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico*: “Atti della R. Accademia delle Scienze de Torino.” 67 (1932) 165-200,

3 Algunos autores (Moffat) distinguen dos tradiciones en el relato y atribuyen al compendiador la tarea de adornar el texto con noticias sacadas de otras fuentes. Todas estas conjeturas no tienen punto de apoyo, ya que faltan otros testimonios fidedignos. Véanse en Abel las interpretaciones dadas a este episodio por el autor del cuarto libro de los Macabeos, c.1, por Le Syncelle y Ben Gorion. Un estudio más amplio de esta sección en E. J. KERMANN, *Héliodore au temple de Jérusalem*: “Annuaire de l'Institut de philologie & d'His-toire Orientales et Slaves,” 7 (1939-1944) 5-40.

1 Dictionnaire des Antiquités, s.v.

2 Heródoto, 3:64; Diodoro, 30,7:2.

3 Estrabón, 15:2:6.

4 Diodoro, 30,7:23; Juan De Antioquía, *Fragm.* 58. Véase C. Müler, *Fragmenta Hijos graecorum*, 4 (París 1861)

5 Cicerón, *In Verrem* 2:5:150; *In Pis.* 8:18: “Quis hoc fecit ulla in Scythia tyrannus, ut eos, quos luctu afficeret, lugere non sineret?”

1 Appiano, 4:4; Plinio, *Natur. Hist.* 2:56; Tito Livio, *Ep.* 2:42; 3:10; 24:44; 37:3; Tácito, *Hist.* 5:13; Flavio Josefo, *Bell. Lud.* 6:5:3. Véase También San Gregorio Magno; PL 76:1078.

1 Flavio Josefo, *Ant. lud.* 12:5:5.

2 E. Schürer, *Zu II Mace.* 6:7, *monatliche Geburtstagsfeier*: “Zeitschrift für-neutestamentliche Wissenschaft,” 2 (1901) 48-52.

3 Luciano, *Calumniare non temeré credendum* 16.

4 *Quaestionum convivalium* 4:6:1; Tácito, *Hist.* 5:5.

Martirio de los siete hermanos con su madre (c.7).

No solamente los ancianos, sino también los jóvenes supieron morir en defensa de la Ley. Esto es lo que trata de demostrar el hagiógrafo al describir brevemente lo que el autor del IV de los Macabeos ha tratado en dieciséis capítulos. El autor sagrado ha compuesto este capítulo *more rethorum facundo sermone*¹, y no con la finalidad de someter a la criba de la crítica los detalles que en él se mencionan. Difícil es precisar qué partes son propias del que resume y cuáles son las que proceden de Jasón o de otros documentos. El que sean siete los mártires ha contribuido a que los críticos pongan en tela de juicio este detalle numérico. San Cipriano **relaciona este número con el de los siete espíritus, siete ángeles que están ante el trono de Dios**, siete brazos del candelabro, siete candelabros del Apocalipsis, las siete columnas de Salomón, las siete mujeres en Isaías, las siete iglesias, etc. En 4 Mac 14:7 se dice: “¡Oh santo número de los siete hermanos tan unidos entre sí! Porque de la misma manera que los días de la creación del mundo forman un círculo piadoso, de la misma manera lo hacen en torno al número siete los jóvenes que han vencido el temor a los suplicios.” No se sabe cuándo los hermanos Macabeos fueron martirizados; no puede solucionar la cuestión el hecho de que se hable del rey. Todos los autores convienen en

considerar el relato como obra maestra. Desde el principio al fin crecen de intensidad los tonos de la conmoción; aumenta la tensión por razón de las circunstancias, de las palabras de los mártires, de las amenazas del tirano. La antigüedad cristiana celebró la fiesta de su martirio, que, según una antigua tradición, **tuvo lugar en Antioquía**. Llámense Macabeos por hablar de ellos el libro que lleva este nombre.

Muere el primero de los hermanos (7:1-6).

¹ Es muy digno de memoria lo ocurrido a siete hermanos que con su madre fueron presos, y a quienes el rey quería forzar a comer carnes de puerco prohibidas, y por negarse a comerlas fueron azotados con zurriagos y nervios de toro.² Uno de ellos, tomando la palabra, habló así: “¿A qué preguntas? ¿Qué quieres saber de nosotros? Estamos prontos a morir antes que traspasar las patrias leyes.”³ Irritado el rey, ordenó poner al fuego sartenes y calderos. Cuando comenzaron a hervir,⁴ dio orden de cortar la lengua al que había hablado y de arrancarle el cuero cabelludo, a modo de los escitas, y cortarle manos y pies a la vista de los otros hermanos y de su madre.⁵ Mutilado de todos sus miembros, mandó el rey acercarlo al fuego y, vivo aún, freírle en la sartén. Mientras el vapor de ésta llegaba bastante a lo lejos, los otros, con la madre, se exhortaban a morir generosamente,⁶ diciendo: “El Señor Dios nuestro nos mira y tendrá compasión de nosotros, como lo dice Moisés en el cántico de protesta contra Israel: Tendrá piedad de sus siervos.”

No es probable que en su martirio interviniese el rey personalmente; su presencia es más bien moral. Para rebajar la moral del joven y quebrantar su entereza se le azotó con zurriagos y nervios de toro (Act 22:24). Se le somete al tormento utilizado entre los escitas, consistente en arrancar el cuero cabelludo a los condenados a muerte³. En boca de los hermanos y de la madre aparecen palabras del Deut 32:36, dándoseles un sentido más profundo del que tienen en el original.

Martirio de otros cinco (7:7-19).

⁷ Muerto de esta manera el primero, tomaron al segundo para atormentarle. Y, arrancando el cuero cabelludo, le preguntaron si estaba dispuesto a comer antes de ser atormentado en su cuerpo miembro por miembro.⁸ El, en su propia lengua, respondió: “¡No!” Por lo cual en seguida se le dio el mismo tormento que al primero.⁹ Estando para exhalar el postrer aliento, dijo: “Tú, criminal, nos privas de la vida presente; pero el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna.”¹⁰ Después el tercero fue expuesto a los insultos, y mandándole sacar la lengua, luego al punto la sacó,¹¹ y animosamente extendió las manos, diciendo: “Del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de El.”¹² Tanto el rey como los que con él estaban se maravillaron del animoso joven, que en nada temía los tormentos.¹³ Muerto éste, sometieron al cuarto a las mismas torturas;¹⁴ y estando para morir, dijo así: “Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza de ser de nuevo resucitado por El. Pero tú no resucitarás para la vida.”¹⁵ En seguida trajeron al quinto, que mientras le atormentaban, puestos los ojos en el rey,¹⁶ le dijo: “Tú, aunque mortal, por tener poder sobre los hombres, haces lo que quieres; pero no pienses que nuestro linaje haya sido abandonado de Dios.”¹⁷ Guarda un poco, y experimen-

tarás su gran poder, y verás cómo te atormentará a ti y a tu descendencia.”¹⁸ Después trajeron al sexto, que, estando ya para morir, dijo: “No te hagas ilusiones; por nuestras culpas padecemos esto; por haber pecado contra nuestro Dios han sucedido entre nosotros cosas tan tremendas.”¹⁹ Pero tú no creas que quedarás impune por haber osado luchar contra Dios.”

Al segundo empiezan por arrancarle el cuero cabelludo para obligarle a apostatar. En su lengua materna — que acaso sea el arameo —, dio un ¡*No!* rotundo a los que tal infamia le proponían. Como el primero, habla antes de exhalar su espíritu y manifiesta su fe de que Dios resucitará para la vida eterna a los que mueren por El. Este sentimiento de la resurrección, comenta San Agustín, aparece tan diáfano en la respuesta de estos santos mártires, que puede decirse que eran **cristianos por su fe y por su constancia**. El tercero maravilló a todos por su intrepidez. El cuarto manifiesta su fe en la resurrección “a una vida eterna,” favor que no se concederá al rey. Más explícito se muestra el quinto al preconizar **que el Dios de los judíos atormentará a Antíoco y a su descendencia**. Parece que alude a una muerte ignominiosa del rey y de sus descendientes, lo que se cumplió con el tiempo. Antíoco murió de muerte miserable; su hijo Eupator fue asesinado (1 Mac 7:4); a Alejandro Bala, presunto hijo del monarca Epifanes, le fue cortada la cabeza por un árabe (1 Mac 11:17). El sexto hermano confiesa que los pecados de los judíos han desencadenado esta persecución, que tiene el carácter de prueba temporal momentánea (6:12-17); pero no escapará por ello Antíoco al castigo que **Dios reserva al que eligió como instrumento de su justicia**.

Una madre intrépida (7:20-23).

²⁰ Admirable sobre toda ponderación y digna de eterna memoria se mostró la madre, que, viendo morir en un solo día a sus siete hijos, lo soportaba animosa, por la esperanza que tenía en Dios; ²¹ y en su patria lengua los exhortaba, llena de generosos sentimientos, y, dando *fuera* varonil a sus palabras de mujer, ²² les decía: “Yo no sé cómo habéis aparecido en mi seno, no os he dado yo el aliento de vida ni comense vuestros miembros.”²³ El creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de las cosas todas, ése misericordiosamente os devolverá la vida si ahora por amor de sus santas leyes la despreciáis.”

Nótese el lenguaje escogido y las profundas ideas que expresa la madre de los Macabeos, impropios de su sexo y de su cultura.

La madre adoctrina a su pequeño (7:24-29).

²⁴ Antíoco, a pesar de creer que se burlaba de él y de sospechar que con sus palabras le insultaba, todavía al más joven que quedaba, no sólo de palabra le exhortaba, sino que hasta con juramento le prometía, si dejaba las leyes patrias, enriquecerle y hacerle dichoso, tenerle por amigo y darle un honroso empleo.²⁵ Mas, como el joven no le prestase atención alguna, llamó el rey a la madre y la mandó que diese al niño consejos saludables.²⁶ Como insistiese él mucho en ello, prometió ella persuadirle;²⁷ e inclinándose hacia el niño, burlándose del cruel tirano, en lengua patria le dijo así: “Hijo, ten compasión de mí, que por nueve meses te llevé en mi seno, que por tres años te amamanté, que te crié, te eduqué, te alimenté hasta ahora.”²⁸ Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que de la

nada lo hizo todo Dios, y todo el humano linaje ha venido de igual modo.²⁹ No temas a este verdugo, antes muéstrate digno de tus hermanos y recibe la muerte, para que en el día de la misericordia me seas devuelto con ellos.”

No entendía Antíoco lo que la madre profería en lengua aramea, pero sospechó que se burlaba de él. Sin embargo, no se airó contra ella, por considerar que de todo es capaz una madre a la que de golpe le arrebatan siete hijos. Trató de ganar al pequeño con promesas cuyo alcance no podía comprender el niño. Ni siquiera estaba capacitado para entender la lengua griega. En arameo adoctrinó la madre a su hijo acerca del origen de todo cuanto existe. No quiere decir el texto que amamantara a su hijo durante tres años, sino significar que durante este tiempo es extraordinario el sacrificio de una madre para sus hijos. Habla ella a su pequeño un lenguaje elevado, recordándole que Dios no creó los seres de algo existente, sino *ex ouk onton*, de lo que no existía, concepto que expresamos diciendo que Dios creó todo de la nada, *ex nihilo sui et subiecti*. Acaba su exhortación con el pensamiento de que, si Dios crea todas las cosas de la nada, *ex nihilo*, tiene también poder para crear de nuevo, por así decir, al hombre para una vida eterna.

Mueren madre e hijo (7:30-42).

³⁰ **Estando aún explicándole esto, dijo el joven: “¿Qué esperas? No obedezco el decreto del rey, sino los mandamientos de la Ley, dada a nuestros padres por Moisés.**
³¹ **Tú, inventor de toda maldad contra los hebreos, no escaparás a las manos de Dios.**
³² **Nosotros por nuestros pecados padecemos,³³ y si nuestro Señor, que es el Dios vivo, se irrita por un momento para nuestra corrección, de nuevo se reconciliará con sus siervos;³⁴ pero tú, impío, el más criminal de los hombres, no te engrías neciamente y, orgulloso y vanamente confiado, te enciendas contra sus siervos;³⁵ no estás aún libre del juicio del Dios omnipotente, que todo lo ve.³⁶ Mis hermanos, después de soportado un breve tormento, beben el agua de la vida eterna en virtud de la alianza de Dios; pero tú pagarás en el juicio divino las justas penas de tu soberbia.³⁷ Yo, como mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes patrias, pidiendo a Dios que pronto se muestre propicio a su pueblo, y que tú, a fuerza de torturas y azotes, confieses que sólo El es Dios.³⁸ En mí y en mis hermanos se aplacará la cólera del Omnipotente, que con encendida justicia vino a caer sobre toda nuestra raza.”³⁹ Furioso el rey, se ensañó contra éste con más crueldad que contra los otros, llevando muy a mal la burla que de él hacía.⁴⁰ Así murió limpio de toda contaminación, enteramente confiado en el Señor.⁴¹ La última en morir fue la madre.⁴² Y esto baste a propósito de los sacrificios y de los martirios extraordinarios.**

El último Macabeo recapitula los conceptos teológicos que sus hermanos manifestaron individualmente al morir. Al rey le amenaza para el futuro con un juicio severo por parte de Dios, en tanto que a los mártires les espera una vida eterna. En el §.36 extiende su pensamiento fuera de la familia y llama nuestros *hermanos* a todos los judíos que sufren persecución por la justicia. Acaba el muchacho su profunda disertación teológica con una nueva idea relativa **al valor expiatorio del sufrimiento en favor del prójimo.**

La Iglesia conservó la memoria de los siete mártires Macabeos y de su madre. Sus reliquias se veneraban en tiempos de San Jerónimo en Antioquía⁴, en donde contempló su sepulcro Antonino de Placencia⁵. Más tarde, parte de sus reliquias se depositaron en la iglesia de San Pedro *ad Vincula*, en Roma, y otra fue transportada a Colonia, probablemente en tiempos de Barba-

rroja.

Judas en acción (8:1-7).

¹ Entre tanto, Judas Macabeo y los suyos, entrando secretamente en las aldeas, invitaban a sus parientes y a los que habían permanecido fieles al judaísmo, y se les incorporaban, llegando a juntar hasta seis mil hombres; ² e invocaban al Señor para que mirase por su pueblo, de todos conculcado; tuviese piedad del templo, profanado por impíos; ³ se compadeciese de la ciudad, devastada y casi enteramente arrasada; escuchase los torrentes de sangre que a él clamaban; ⁴ se acordase de la inicua muerte de niños inocentes y de las blasfemias proferidas contra su nombre y mostrase su ira contra los malvados. ⁵ Puesto el Macabeo al frente de su tropa, se hizo irresistible a los gentiles, volviendo el Señor su cólera en misericordia. ⁶ Llegando de improviso a las ciudades y aldeas, las incendiaba; y ocupando posiciones convenientes, triunfaba y ponía en huida a no pocos enemigos. ⁷ Sobre todo aprovechaba la noche, como más acomodada para tales incursiones, y por todas partes se difundía la fama de su valor.

En 5:27 dijo el autor que su héroe, con otros nueve, se retiró al desierto, no para permanecer ocioso, sino para organizar una resistencia capaz de enfrentarse con los enemigos del judaísmo. La aparición de Judas y sus primeros éxitos es **una muestra de que Dios ha cambiado su cólera en misericordia, gracias a la vida de perfecto israelita que llevaba Judas en el desierto y por el celo puesto en salvar a Israel del paganismo.**

Planes de Nicanor (8:8-11).

⁸ Viendo Filipo cuánto había progresado aquél en poco tiempo y cómo iban creciendo sus éxitos, escribió a Tolomeo, general de la Gelesiria y Fenicia, para que viniese en apoyo de los negocios del rey. ⁹ Este llamó al instante a Nicanor, hijo de Patroclo, uno de sus más fieles, y le mandó a Judea, poniendo bajo su mando no menos de veinte mil hombres de todas las naciones, con el encargo de destruir todo el linaje de los judíos. También se le agregó Gorgias, general muy experimentado en las cosas de la guerra. ¹⁰ Se proponía Nicanor proporcionar al rey, de la venta de los judíos cautivos, dos mil talentos, que debían a los romanos como tributo, ⁿ y así envió a las ciudades de la costa invitaciones para que viniesen a comprar esclavos judíos, prometiendo darles noventa esclavos por talento. No presentía la venganza que el Omnipotente iba a descargar sobre él.

En este texto desfilan ante el lector personajes que ya le son familiares: Filipo, frigio de origen (5:22; 6:11), encargado de heleni-zar a Judea; Tolomeo, hijo de Dorimene (4:45), con el sobrenombre de Macrón (10:12), partidario en un tiempo de Tolomeo VI Filometor, que le nombró gobernador de Chipre, ocupando igual cargo en Celesiria y Fenicia al abrazar la causa de Antíoco Epifanes (10:11-12; 1 Mac 3:38). De Nicanor se habla en 1 Mac 3:38, así como de Gorgias. El papel preponderante que juega Gorgias en la batalla de Emaús, según el texto de 1 Mac, se atribuye en el nuestro al cortesano Nicanor, por razón de que al autor del epitome le interesa poner de relieve la acción de Dios contra este enemigo de Israel y preparar de este modo al lector para que juzgue de la importancia que tiene para Israel el “Día de Nicanor” (15:36). Con el fin de armonizar nuestro texto con 1 Mac 3:38, algunos lo interpretan en el sentido de que Tolomeo

comunicó a Lisias, primer ministro, los éxitos de Judas. Lisias puso el asunto en manos de Tolomeo, quien llevó consigo a Nicanor y a Gorgias. Diversas veces hemos aludido a la inmensa carga económica que pesaba sobre los seléucidas.

Jadas arenga a sus tropas (8:12-21).

¹² En cuanto llegó a oídos de Judas que Nicanor se había puesto en marcha, informó a los suyos de la vida de aquel ejército. ¹³ Unos, acobardados y sin fe en la venganza divina, se dieron a la huida, yéndose a otros lugares. ¹⁴ Otros vendían cuanto les quedaba, rogando al Señor les librara del impío Nicanor, que los había vendido antes de caer en sus manos, ¹⁵ si no por ellos, siquiera por la alianza con sus padres y por su venerando y excelso nombre, que ellos llevaban. ¹⁶ Juntando el Macabeo su gente, en número de seis mil, los exhortó a no acobardarse ante el enemigo ni tener miedo de la muchedumbre de los gentiles que injustamente venían contra ellos, sino a combatir valientemente, ¹⁷ teniendo ante los ojos el ultraje inferido por aquéllos al lugar santo, la opresión de la ciudad escarnecida y la disolución de las instituciones patrias. ¹⁸ Ellos, decía, vienen confiados en sus armas y en su valor; nosotros ponemos la confianza en el Dios omnipotente, que puede con un solo ademán derribar a los que vienen contra nosotros y al mundo entero. ¹⁹ Y trajo a la memoria las ayudas prestadas a sus padres, lo de Senaquerib, en que ciento ochenta y cinco mil hombres perecieron, ²⁰ y la batalla dada en Babilonia contra los gálatas, en la que, entrando en lucha ocho mil judíos y cuatro mil macedonios, y hallándose en grave aprieto, los ocho mil derrotaron a un ejército de ciento veinte mil, gracias al auxilio del cielo, logrando de aquella victoria grandes ventajas. ²¹ Con estos discursos los alentó, y estaban prontos a morir por las leyes y por la patria.

La cobardía de algunos seguidores de Judas pone de relieve el valor y la fe inquebrantable de éste. En confirmación de sus palabras adujo Judas ejemplos de la ayuda dispensada por Dios a sus antepasados. Cita el caso concreto de Senaquerib (2 Re 19,35; 1 Mac 7:41) y el más reciente de la batalla que tuvo lugar en Babilonia contra los gálatas ¹. Se cree que el texto alude a la acción de Antíoco III contra los mercenarios galos al servicio de Malón, sátrapa que se rebeló en la Media el año 221 antes de Cristo, o a la de Antíoco Soter (281-261), que, según Appiano ², mereció el título que lleva por haber salvado el Asia Menor de la incursión de los gálatas. Muchos de los soldados del rey seléucida eran de origen judío. La desproporción entre ambos ejércitos y la victoria de los seis mil soldados de Judas sobre los ciento veinte mil sirios demuestra la intervención decidida de Dios en la lucha.

Victoria sobre Nicanor (8:22-26).

²² Dividiendo su ejército en cuatro cuerpos, puso al frente de cada uno de ellos a sus hermanos Simón, José y Jonatán, asignando a cada uno mil quinientos hombres. ²³ A Eleazar le mandó leer el libro sagrado; dióles por santo y seña: “Auxilio de Dios”; y tomando a su mando el primer cuerpo, cargó sobre Nicanor. ²⁴ Gracias a la ayuda del Omnipotente, mataron más de nueve mil hombres, destrozaron la mayor parte del ejército de Nicanor, obligando a los restantes a huir. ²⁵ Se apoderaron, además, de todo el dinero de los que habían venido con el propósito de comprarlos. Después, habiéndolos perseguido largo trecho, ²⁶ se volvieron, obligados por la hora, pues era víspera del sábado, y por eso no continuaron la persecución.

El texto cita a José entre los hermanos de Judas, lo que parece contradecir al texto de 1 Mac 2:3-5. El mencionado José puede identificarse con el personaje de que se habla en 1 Mac 5:18.56; o más bien, considerar su presencia en el texto como un error de los copistas, que escribieron José en vez de Juan. Una vez enumerados los hermanos de Judas, independientemente de ellos, se cita a Eleazar. Este nombre aparece en todos los manuscritos griegos, en tanto que los latinos llevan unánimemente el de Esdras. Es muy probable que este Eleazar no sea el hermano de Judas, sino un sacerdote encargado de leer algunos versículos del texto sagrado. En este libro, abierto al azar, debía encontrarse el santo y seña del ejército de Judas, que por disposición divina fueron las palabras “Auxilio de Dios,” de las dos raíces de las cuales se compone el nombre de Eleazar. La costumbre de adoptar el ejército una palabra como *consigna* se conserva todavía hoy. De su uso en la antigüedad dan fe Jenofonte (Anab. 1:8:17: *Zeus soter kai nike*) y Vegecio (3:5: *Nobiscum Deus*). La operación vióse coronada por el éxito; el ejército de Nicanor sufrió cuantiosas pérdidas, mayores de las que señala 1 Mac 4:15. El dinero, pronto para comprar a los judíos como esclavos, cayó en poder de Judas.

Santificación del sábado (8:27-29).

²⁷ **Recogidas las armas de los enemigos y los despojos, celebraron el sábado, bendiciendo de todo corazón al Señor y dándole gracias por haberlos en aquel día librado, haciéndoles experimentar las primicias de su misericordia.** ²⁸ **Pasado el sábado, repartieron el botín con los que habían sufrido persecución, con las viudas y los huérfanos; el resto se lo distribuyeron entre ellos y sus hijos.** ²⁹ **Acabado esto, todos a una hicieron oración, pidiendo al Señor misericordioso se reconciliase plenamente con sus siervos.**

Al término de la jornada y antes del sábado se recogieron las armas (1 Mac 4:23) y los despojos. En el texto paralelo citado no se habla de la inminencia del día de sábado. Una vez santificado el día sabático, los soldados se repartieron el botín. Un glosador de alma delicada y fina pudo introducir en el texto la mención de las viudas y huérfanos.

Derrota de Báquides y de Timoteo (8:30-32).

³⁰ **En combates con las tropas de Timoteo y Báquides mataron más de veinte mil de ellos, y valientemente se apoderaron de altas fortalezas y se hicieron dueños de muchos despojos, compartiéndolos con los perseguidos, los huérfanos, las viudas y los ancianos.** ³¹ **Las armas, recogidas cuidadosamente, las depositaron en sitios convenientes, y el resto de los despojos los llevaron a Jerusalén.** ³² **Al filarca de los que venían con Timoteo le quitaron la vida por ser hombre impísimo, que había afligido mucho a los judíos,**

Nos hallamos ante un fragmento desplazado de su contexto histórico. En vez de señalar la primera campaña de Lisias (1 Mac 4, 27-35), de que nuestro autor hablará en el capítulo n, refiere el fin de las hostilidades entre Judas, Timoteo y Báquides. Ni siquiera se indica el lugar donde se enfrentaron los dos ejércitos, que por 1 Mac 4:1-22 sabemos que fue junto a Emaús. La acción de que se habla aquí tuvo lugar después de la purificación del templo y antes del regreso triunfal de Judas, vencedor en Galaad (1 Mac 5:28-55). Como hemos anotado repetidamente, falta en nuestro libro la ordenación cronológica de los hechos. En el v.32 se lee el término *filarca*, que equi-

vale a jefe de tribu o de clan. En Atenas se daba este título al comandante de un cuerpo de caballería.

Huida de Nicanor (8:33-36).

³³ **Mientras celebraban sus victorias en la capital de la patria, los que habían incendiado las puertas sagradas, Calístenes y otros más se refugiaron en una casita, a la que aquéllos pusieron fuego, recibiendo así éstos el merecido de su impiedad. 34 Y el muy criminal Nicanor, que había traído a miles de mercaderes para la venta de los judíos, 35 con la ayuda de Dios quedó humillado por los que despreció, y, despojado de sus ricas vestiduras, a través de los campos, como esclavo fugitivo, llegó solo a Antioquía, hondamente acongojado por la pérdida de su ejército. 36 y el que había tomado a su cargo reunir de la venta de los judíos en Jerusalén el tributo para los romanos, se hacía pregonero de que los judíos tenían un Dios que luchaba por ellos y los hacía invulnerables, porque seguían las leyes dadas por El.**

Difícil es determinar el sentido que el autor sagrado quiso dar al v.33; Por existir gran anarquía entre los códices. Tras un paréntesis, el texto se ocupa nuevamente de Nicanor y de sus planes diabólicos, encaminados a reunir el dinero que debía pagarse a los romanos por la venta de los judíos como esclavos. Pero recibió su castigo. Como Heliodoro, tuvo que regresar a su punto de partida, Antioquía, humillado por aquellos a quienes quería vender como esclavos, viéndose también constreñido a convertirse **en vocero del Dios de los judíos.**

1 Rayano Mauro, 7n J/ Moch. 7,

2 Ad Fortunatum n.

3 Heródoto, 4:64.

4 *Onomasticon*, ed. Lagarde, 172.

3 Itinerariwn; P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana'* Csel 39:190.

1 J. Levy, *La victoire d'Antiochus I 5t/r les Galates. Ptolomé fils de Makron: "Mélan-ges H. Grégoire"* (Bruselas 1950) 681-699.

2 Syriaca 66,

Muerte de Antíoco Epifanes (c.9).

A la serie de muertes violentas y trágicas de los enemigos de Dios no podía faltar la del más impío de los emperadores seléucidas. Al autor sagrado no le impresionan las campañas gloriosas de Antíoco por tierras de Oriente; al contrario, le molestan, y hace lo posible para ocultarlas a los lectores, que deben formarse de él una idea sombría, conforme a la que se granjeó el monarca por la persecución del pueblo judío y de su Dios. A él, como a todo perseguidor del judaísmo, alcanzó de lleno la cólera divina, que dispuso providencialmente que el profanador del templo de Jerusalén encontrara la muerte en un asalto frustrado contra un santuario. En 1 Mac 6, 1-16; 2 Mac 1:10-17 se refiere la muerte de Antíoco; a aquellos relatos sigue ahora un tercero. Si otras versiones del hecho hubieran existido, seguramente que nuestro autor las habría recogido en su libro. En todas las versiones de la muerte de Antíoco se hace hincapié en que fue una muerte lenta, dolorosa, misérrima, acaecida en momentos en que estaba empeñado en recaudar fondos para la economía del imperio. En los detalles, la diferencia entre las diversas tradiciones son grandes. La inerrancia del autor sagrado queda a salvo por circunscribirse a transcribir en su libro las distintas versiones que circulaban acerca de la muerte de Antíoco.

Antíoco regresa de Persia (9:1-4).

¹ Acaeció por aquel tiempo que Antíoco hubo de retirarse en desorden de Persia. ² Había entrado en Persépolis con el propósito de saquear el templo y apoderarse de la ciudad. Pero, alborotada la muchedumbre, corrió a las armas, obligándole a huir, y, puesto en fuga por los naturales, hubo de emprender una retirada vergonzosa. ³ Hallándose cerca de Ecbatana, recibió noticia de las derrotas sufridas por Nicanor y Timoteo, ⁴ y, encendido en cólera, meditaba vengar en los judíos la injuria de los que le habían puesto en fuga. Con esto dio orden al conductor de su coche de avanzar sin interrupción, apresurando la marcha, cuando se cernía ya sobre él el juicio divino. Pues en su orgullo había dicho: “En cuanto llegue allí, haré de Jerusalén un cementerio de judíos.”

Hasta el presente, Antíoco había servido de instrumento de que se valió Dios para castigar los pecados de su pueblo, pero ha llegado el momento de someterse al juicio divino. No pudo Antíoco arrebatarse los tesoros del templo de Nanea (1:13), por oponérsele airadamente los sacerdotes y el pueblo. De Elimaida (1 Mac 6:1) quiso marchar directamente a Babilonia (1 Mac 6:4), pero la idea de impresionar a los partos con un despliegue de fuerzas le obligó a dirigirse a Ecbatana, capital de la Media. Montó en cólera al recibir noticias de las derrotas de Nicanor y Timoteo, jurando vengarse de los judíos hasta convertir a Jerusalén en un cementerio del judaísmo.

Antíoco herido de muerte (9:5-10).

⁵ Pero el Señor, Dios de Israel, que todo lo ve, le hirió con una llaga incurable e invisible. Apenas había terminado de hablar, se apoderó de él intolerable dolor de entrañas y agudos tormentos interiores, ⁶ y muy justamente, puesto que había atormentado con muchas y extrañas torturas las entrañas de otros. ⁷ Mas no por esto desistió de su fiereza; lleno de orgullo y respirando fuego contra los judíos, dio orden de acelerar la marcha. Mas sucedió que, en medio del ímpetu con que el coche se movía, cayó de él Antíoco, y con tan desgraciada caída, que todos los miembros de su cuerpo quedaron magullados. ⁸ El que con sobrehumana arrogancia se imaginaba dominar sobre las olas del mar y pensaba poner en balanza la altura de los montes, ahora, caído en tierra, era llevado en una litera, poniendo de manifiesto ante todos el poder de Dios, ⁹ hasta el punto de manar gusanos el cuerpo del impío, y, vivo aún, entre atroces dolores, caérsele las carnes a pedazos, apestando con su hedor al ejército. ¹⁰ Y al que poco antes parecía coger el cielo con sus manos, nadie ahora le quería llevar, por la intolerable fetidez.

Avanzaba Antíoco en su carroza real profiriendo amenazas y blasfemias contra los judíos. Dios no dejó impune semejante altanería y le hirió con una llaga incurable e invisible, que es la enfermedad propia del orgulloso, según Jeremías (15:18; 30:12-15). Al mal incurable se añadió una caída, con el consiguiente magullamiento. El que se arrogaba honores divinos y pretendía igualar el poder de Dios dominando las olas del mar (Is 51:15; Job 38:11) y poner en balanza las alturas de los montes (Is 40:12), se ve humillado y tendido, impotente, sobre una litera, manando gusanos de su cuerpo. No se excede Dios en el castigo contra Antíoco; su inmensa soberbia exigía un castigo ejemplar y humillante. Se ha querido investigar la naturaleza de esta enfermedad, diciendo unos que fue la *helmenthiasis*; pero las tentativas fracasan ante el estilo retórico del autor, que

se esfuerza por encontrar en la enfermedad de Antíoco aquellos síntomas externos que en la apreciación de los hombres son más nauseabundos y repelentes. Puede darse muy bien que la enfermedad en sí fuese más benigna en la realidad que en el texto.

Palabras de dolor y arrepentimiento (9:11-17).

¹¹ Herido así, comenzó a deponer su excesivo orgullo y a entrar dentro de sí mismo, azotado por Dios con punzantes dolores. ¹² No pudiendo él mismo soportar su hedor, dijo: “Justo es someterse a Dios y que el mortal no pretenda en su orgullo igualarse a El.” ¹³ y oraba el malvado al Señor, de quien no había de alcanzar misericordia, y decía ¹⁴ que la ciudad santa, a la que antes a toda prisa quería llegar para arrasarla y convertirla en un cementerio, la reedificaría y la declarararía libre; ¹⁵ que a los judíos, a quienes antes no tenía por dignos de sepultura y cuyos hijos había de arrojar en pasto a las fieras, los igualaría en todo con los atenienses; ¹⁶ que el templo santo, por él saqueado, lo enriquecería de los más preciosos dones y devolvería multiplicados todos los vasos sagrados; que los gastos tocantes a los sacrificios, de sus propias rentas los suministraría; ¹⁷ finalmente, que él mismo se haría judío y recorrería toda la tierra habitada para pregonar el poder de Dios.

Reflexiona Antíoco, reconoce su culpa, **alaba al Dios de Israel**, que no le escucha por haber llenado la copa de sus infidelidades. Vemos en las páginas viejotestamentarias que nunca Dios vuelve su espalda al pecador que, arrepentido, **se reconcilia con El; pero aquí el Dios de Israel se muestra inflexible para con el enemigo número uno de su heredad.** En su lecho de muerte le asalta el recuerdo de todos los males que ha perpetrado contra Jerusalén y su templo y promete repararlos con ventajas; pero es tarde; la hora de la justicia divina, del juicio divino, ha sonado ya. Llega Antíoco al extremo de prometer que, si sana, se hará judío, con todas las consecuencias que esta decisión traía consigo, obligándose a la observancia de la Torah y a circuncidar la carne de su prepucio. Las buenas disposiciones que le animan superan a las que le atribuye Daniel (4:31-34).

Carta a los judíos (9:18-25).

¹⁸ Mas como de ningún modo cesaban sus tormentos, porque el justo juicio de Dios había descargado sobre él, desesperanzado de su salud, escribió a los judíos una carta en forma de súplica, al tenor siguiente: ¹⁹ “A los honrados ciudadanos judíos, mucha salud, dicha y bienestar, el rey y general Antíoco. ²⁰ Puesta en el cielo mi esperanza, me alegraría mucho de que gocéis de mucha salud, vosotros y vuestros hijos, y de que todos vuestros negocios os salgan a deseo. ²¹ En cuanto a mí, postrado sin fuerzas en el lecho, recuerdo las pruebas de honor y benevolencia que con amor me habéis dado. Volviendo de Persia, he caído en una enfermedad muy molesta, y he creído conveamente pensar en la seguridad común, ²² no desesperando de mi estado, antes confiando mucho que saldré de mi enfermedad, ²³ y teniendo en cuenta que también mi padre, al partir en campaña para las altas provincias, designó sucesor, ²⁴ a fin de que, si algo inesperado le ocurría o les llegaban noticias desagradables, no se inquietasen sus subditos, sabiendo a quién pertenecía el gobierno, ²⁵ Pensando, además, que los príncipes limítrofes y vecinos del reino acechan la ocasión en espera de sucesos, he designado por rey a mi hijo Antíoco, a quien muchas veces ya, recorriendo las satrapías superiores, recomendé a muchos de vosotros, y a él mismo le he

escrito la carta que va a continuación.

Comprendió el rey que sus días estaban contados y que urgía asegurar el trono a su hijo Antíoco Eupator contra las pretensiones de Demetrio. A este fin escribe una carta circular en forma de súplica dirigida a los judíos en general, como si éstos tuvieran en sus manos las riendas del imperio. Se duda de la autenticidad de la carta por creerse que no encaja con el texto anterior; por la afirmativa se pronuncian historiadores de la talla de Meyer y Moffat. La carta está redactada en estilo griego, con fraseología abundante. Junto al título de rey, Antíoco se llama también *strategós*, cargo equivalente al de *pretor* en Roma. De documentos antiguos se desprende que Antíoco Eupator fue asociado al reino a partir del año 173 antes de Cristo hasta el 178. El autor no reproduce la carta que Antíoco mandó a su hijo, acaso por no tenerla a mano. En la carta debió el monarca señalar los regentes del nuevo monarca, menor de edad, que fueron Lisias y Filippo (1 Mac 6:14-17).

Muere Antíoco (9:26-29).

“²⁶ Ad, pues, os pido y ruego que, teniendo en cuenta el bien común y el privado, conservéis vuestra lealtad hacia mí y hacia mi hijo, ²⁷ persuadido de que, siguiendo con blandura y humanidad mis intenciones, se entenderá con vosotros.” ²⁸ Así, aquel homicida y blasfemo, presa de horribles sufrimientos, acabó su vida en tierra extranjera, sobre los montes, con una muerte miserable, como la que él a tantos había dado. ²⁹ Transportó su cuerpo Filippo, su hermano, que, temiendo a Antíoco, el hijo, huyó a Egipto, a Tolomeo Filometor.

El tono digno y moderado de las palabras que cierran la carta de Antíoco contrastan con los duros epítetos de “homicida y blasfemo” con que el texto acompaña a Antíoco hasta el sepulcro. A pesar de dar prisa al conductor de la carroza real, no llegó vivo a Antioquía, muriendo en Tabe¹, en los alrededores de Ispahán, en los confines de Persia. Murió Antíoco dentro de los límites de su imperio, pero fuera de su palacio. El lugar del deceso, según Estrabón, es un terreno montañoso y a propósito para guarida de ladrones. Filippo se encargó de transportar su cadáver a Antioquía (1 Mac 6:13) por haber sido nombrado tutor de su hijo y honrado con el título de “amigo” del rey. Al llegar a la capital tuvo noticia de que Lisias defendía sus derechos de tutor y regente que le había confiado Antíoco (1 Mac 3:32). Quiso Filippo que prevaleciera la última voluntad del rey; pero, derrotado por Lisias (1 Mac 6:55-63), huyó a Egipto, refugio de todos los enemigos de los seléucidas².

Purificación del templo (10:1-8).

¹ El Macabeo y los suyos, con la ayuda del Señor, lograron ocupar el templo y la ciudad. ² Destruyeron las aras alzadas por los extranjeros en las plazas y los bosques sagrados. ³ Después de dos años de interrupción, purificado el templo, erigieron otro altar, y con fuego sacado de pedernales ofrecieron sacrificios; encendieron de nuevo las luces, quemaron el incienso y presentaron los panes de la proposición. ⁴ Hecho esto, rogaban al Señor, postrados en tierra, que no volvieran a caer en semejantes males, sino que, si volvían a pecar alguna vez, El mismo los corrigiese con blandura y no los entregase a los blasfemos y bárbaros gentiles. ⁵ El mismo día en que el templo había sido por los extranjeros profanado, ese mismo fue purificado, el día veinticinco del mes de Casleu. ⁶ Con gran regocijo celebraron por ocho días la fiesta, al

modo de la fiesta de los Tabernáculos, recordando cómo poco tiempo hacía hubieron de pasar la fiesta de los Tabernáculos en los montes y en las cavernas, a modo de fieras. ⁷ Por lo cual, llevando tirsos, ramos verdes y palmas, cantaban himnos al que los había favorecido hasta purificar su templo. ⁸ Y de común acuerdo dieron un decreto a toda la nación judía de celebrar cada año las mismas fiestas.

El autor vuelve a enhebrar el hilo de la historia (8:33-36), que interrumpió con el relato de la muerte de Antíoco. Lo que aquí se dice corresponde a la narración de 1 Mac 4:36-59, con la diferencia de que, mientras en este último lugar se dice que el culto fue interrumpido por espacio de tres años, en nuestro texto se habla de dos. Pero no cabe buscar en el libro II de los Macabeos una cronología con exactitud matemática. El autor de nuestro texto conocía el relato existente sobre este argumento (1 Mac 4:36-59; 2 Mac 1:8-19), por lo que pasa por alto muchos detalles y menciona otros. Así, por ejemplo, da mucha importancia al fuego (1:18; 2:1) sagrado, que sacaron de pedernales (Lev. 10:1; Núm 3:4). **Para solemnizar la fiesta se adoptó el ceremonial vigente en la fiesta de los Tabernáculos, con ocho días de duración.** Con satisfacción comprueba el autor sagrado que el templo, que Heliodoro intentó profanar (3:7-10), que Antíoco Epifanes saqueó (5:15-21) y dedicó a Júpiter Olímpico (6:2), adquiere su carácter primitivo. La fiesta de la purificación y dedicación del templo representa para el autor el triunfo del judaísmo sobre el paganismo ¹.

1 Polibio, 20:10,

2 Macabeüs 10

2 Sobre la muerte de Antíoco: M. Halleux, La mort d'Antioche IV Epiphanes: "Revue des Etudes Anciennes," 18 (1916) 77-102; M. Zerwick, Respondetur interroganti: Quomodo in concordiam redigantur quae de morte Antiochi IV Epiphani in libros Mac. triplici modo nar-rantur: VD 19 (1939) 308-314; M. Dagut, / Mac. and the Death of Antiochus IV Epiphanes; Jbl 72 (1953) I49-IS7.

2. Combates de Judas Macabro hasta el "Dia de Nicanor" (10:9-15:40).

Intrigas en Antioquía (10:9-13).

⁹ Tal fue el fin de Antíoco, apellidado Epifanes. ¹⁰ Ahora contaremos los sucesos de Antíoco Eupator, hijo del impío, compendiando las calamitosas guerras. ¹¹ Así que se hizo cargo del reino, puso al frente del gobierno a un cierto Lisias, general en jefe de la Celesiria y la Fenicia. ¹² Tolomeo, llamado Macrón, que se había distinguido por su amor a la justicia en el trato con los judíos, reparando las iniquidades que con ellos se habían cometido, procuraba tratarlos amigablemente. ¹³ Mas por esto fue denunciado por los cortesanos ante Eupator, y a cada instante tenía que oír que le tachaban de traidor; pues habiendo dejado Chipre, que Filometor le había confiado, se había pasado al bando de Antíoco Epifanes. Desesperado, viendo que no podía desempeñar honrosamente su cargo, se envenenó.

Con satisfacción recuerda todavía el autor la muerte del impío. Su intención es narrar a continuación algunos hechos sucedidos durante el reinado de Antíoco Eupator, "compendiando las calamitosas guerras." Filipo debió ceder a Lisias el puesto de preceptor del rey (1 Mac 6:55; 2 Mac

9:29). Tolomeo Macrón buscaba en los judíos un punto de apoyo y de comprensión que no hallaba entre sus rivales de Antioquía, que no veían con buenos ojos que un obrero de la hora de nona ocupara el importante cargo de gobernador de Celesiria y de Fenicia. Macrón sirvió antes a Tolomeo VI Filometor, a quien traicionó, entregando a Epifanes la isla de Chipre, de la que era gobernador. Muerto su nuevo amo, quedó su conducta al descubierto, teniendo que soportar el calificativo de traidor con que le motejaban sus correligionarios de la corte. Desesperado, se suicidó, dejando con ello manos libres a los enemigos de los judíos.

Judas contra los idumeos (10:14-17).

¹⁴ Por entonces Gorgias, nombrado general de aquellas provinciales mantenían tropas mercenarias y con frecuencia hostigaba a los judíos. ¹⁵ Al mismo tiempo que él, los idumeos, dueños de fortalezas bien situadas, molestaban a los judíos, y, acogiendo a los huidos de Jerusalen, procuraban fomentar la guerra. ¹⁶ Las tropas del Macabeo, después de hacer oración y pedir a Dios que viniese en su ayuda, acometieron las fortalezas de los idumeos; ¹⁷ y, atacándolas con vigor, se hicieron dueños de las plazas, rechazaron a cuantos sobre los muros combatían, degollaron a cuantos cayeron en sus manos y dieron muerte a no menos de veinte mil hombres.

En Palestina se encontraba el general Gorgias (1 Mac 3:38; 2 Mac 8:9) al frente de tropas mercenarias encargadas de hostigar a los judíos. Por el sur presionaban los idumeos, aliados de los selécidas, que acogían a los tráfugas judíos, disponían de fortalezas en la Idumea del Norte o Acrabatana y en la Idumea del Sur. Con evidente exageración, señala el autor que el número de idumeos caídos fue de unos veinte mil.

Venalidad de unos judíos (10:18-23).

¹⁸ Habiéndose refugiado unos nueve mil en dos torres muy fuertes y bien abastecidas para resistir un largo asedio, ¹⁹ el Macabeo dejó, para mantener el cerco, a Simón, a José y a Zaqueo, con bastante gente, y él se dedicó a luchar donde más urgencia había. ²⁰ Los de Simón, llevados de la avaricia, se dejaron comprar por dinero por algunos de los que en las torres estaban, recibiendo setenta mil dracmas por dejarlos escapar. ²¹ Sabido esto por el Macabeo, reunió a los jefes del pueblo y los acusó de haber vendido a sus hermanos, dejando huir a sus enemigos, ²² y como a traidores los hizo matar, apoderándose luego de las dos torres. ²³ Dio feliz término a esta empresa, matando a más de veinte mil en las dos fortalezas.

Mientras la Vulgata dice que algunos (*quidam*) se atrincheraron en dos fortalezas, el texto griego señala el número de nueve mil, cifra hiperbólica. Simón es hermano de Judas (1 Mac 2:3); de José se habla en 1 Mac 5:18-56; Zaqueo puede identificarse con Zacarías, padre de José (1 Mac 5:18). Por setenta mil dracmas, algunos soldados nacionalistas facilitaron la huida de algunos idumeos sitiados en las fortalezas (v.18). Contra dos traidores se decretó un consejo de guerra; la empresa acabó felizmente, matando a más de veinte mil entre las dos fortalezas. Este número indica una vez más la concepción que el autor tiene de la historia. En efecto, ¿cómo pudieron caer veinte mil hombres entre ambas torres, cuando en ellas habíanse refugiado solamente nueve mil?

Derrota y muerte de Timoteo (10,24-38).

²⁴ Timoteo, el que antes había sido vencido por los judíos, juntó numerosa fuerza mercenaria, y, reunida la caballería de Asia en buen número, vino con el propósito de hacer la Judea presa de guerra. ²⁵ Al acercarse, las tropas del Macabeo se volvieron a Dios en oración, y, cubierta de polvo la cabeza y cenidos de saco los lomos, ²⁶ se postraron al pie del altar, rogando a Dios que se les mostrase propicio a ellos y hostil a sus enemigos, oponiéndose a los adversarios según las promesas de la Ley. ²⁷ Terminada la oración, empuñaron las armas, salieron de la ciudad e hicieron alto cuando estuvieron cerca del enemigo. ²⁸ Antes que del todo amaneciera vinieron a las manos; los unos tenían como prenda de feliz éxito y de victoria, a más de su valor, el recurso a su Dios; los otros iban al combate llevados de su pasión. ²⁹ En lo más duro de la pelea se les aparecieron en el cielo a los adversarios cinco varones resplandecientes, montados en caballos con frenos de oro, que, poniéndose a la *cabeza*, de los judíos ³⁰ y tomando en medio de ellos al Macabeo, le protegían con sus armas, le guardaban incólume y lanzaban flechas y rayos contra el enemigo, que, herido de ceguera y espanto, caía. ³¹ Mataron veinte mil quinientos, y de los jinetes, seiscientos. ³² El mismo Timoteo huyó a la fortaleza llamada Gazer, plaza muy guarnecida, donde mandaba Quereas. ³³ Las fuerzas del Macabeo, llenas de ardor, atacaron durante cuatro días la fortaleza. ³⁴ Los de dentro, confiados en la fuerza del lugar, los ultrajaban sin cesar y proferían palabras impías y jactanciosas contra los asediados. ³⁵ Pero, al amanecer el quinto día, veinte jóvenes de los que seguían al Macabeo, encendidos sus ánimos por las blasfemias, se lanzaron valerosamente a la muralla y la escalaron con ánimo viril, matando a cuantos se oponían. ³⁶ Y otros tras ellos la escalaron igualmente en medio del desorden de los asediados, y, poniendo fuego a las torres y a las puertas, encendieron hogueras, en que quemaron vivos a los blasfemos. ³⁷ Francas las puertas, penetró el resto del ejército, se apoderó de la ciudad, dando muerte a Timoteo, que se había escondido en una cisterna; a su hermano Quereas y Apolofanes. ³⁸ Realizada esta hazaña, con himnos y alabanzas bendecían al Señor, que tan grandes cosas hacía por Israel, dándoles tan gran victoria.

En todo este relato debe distinguirse entre las circunstancias históricas y la libertad que admite la historia patética, con finalidades didáctico-religiosas. De Timoteo se habla en 8:30-32. Algunos lo identifican con el personaje homónimo de 1 Mac 5:6ss, a lo que se opone la situación geográfica de ambos relatos. En esta perícopa, Jasón de Cirene y su compilador demuestran que la ayuda divina no faltó, manifestándose de manera visible y aparatosa (3:25; 5:3). **Cinco ángeles, visibles al enemigo e invisibles a los judíos, aparecieron en el aire protegiendo a Judas** y disparando flechas contra los enemigos. ¿Qué valor objetivo concede el autor sagrado a esta aparición? Encontró él el relato en la obra de Jasón y la transcribió; ya hemos dicho en la introducción que estas apariciones maravillosas formaban parte de la historia patética aun entre los historiadores griegos y latinos. Es posible que fueran los enemigos los inventores de esta visión con el fin de justificar su derrota. De su presencia no se enteraron los judíos. Timoteo huyó a Gazer, donde mandaba su hermano Quereas.

Derrota de Lisias (11:1-12).

¹ Muy poco tiempo después, Lisias, tutor del rey, pariente suyo y regente del reino,

muy apesadumbrado por lo sucedido, ² juntó alrededor de ochenta mil hombres y toda la caballería, y vino contra los judíos, pensando hacer de la ciudad una población griega, ³ someter el templo a tributo, como los santuarios gentiles, y hacer el sumo sacerdocio vendible y anual, ⁴ sin tener para nada en cuenta el poder de Dios, y muy pagado de los millares de sus infantes y caballos y de sus ochenta elefantes. ⁵ Entrando en Judea, se acercó a Betsur, plaza fuerte situada en un desfiladero y distante de Jerusalén unos cinco estadios, y la atacó. ⁶ Así que los del Macabeo supieron que Lisias estaba atacando la fortaleza, a una con la muchedumbre rogaban al Señor, entre llantos y gemidos, que enviase un buen ángel para salvar a Israel. ⁷ El mismo Macabeo, tomando sus armas, se adelantaba a los demás para ir en socorro de sus hermanos; ⁸ y mientras con igual valor todos marchaban llenos de ardimiento, cerca todavía de Jerusalén, se les apareció en cabeza un jinete vestido de blanco, armado de armadura de oro y vibrando la lanza. ⁹ Todos a una bendijeron a Dios misericordioso y se enardecieron, sintiéndose prontos no sólo a atacar a los hombres y a los elefantes, sino a penetrar por muros de hierro. ¹⁰ Marchaban en orden de batalla, fiados en aquel auxiliar celestial, señal de la misericordia del Señor hacia ellos, ¹¹ y como leones se lanzaron sobre los enemigos, dejando fuera de combate once mil infantes y mil seiscientos jinetes. ¹² Y haciendo huir a los demás. La mayor parte de los que se salvaron quedaron desnudos y heridos, y el mismo Lisias se puso en salvo, huyendo vergonzosamente.

El episodio es paralelo al que se narra en 1 Mac 4:26-35. Lógicamente, la perícopa debía seguir a 8:29 y 8:35, pero Jasón tuvo sus razones al colocarla en este contexto. Lisias era tutor (*epitropos*) del rey, amigo suyo de infancia y regente del reino (1 Mac 3:32). Con un ejército imponente — veinte mil soldados más de los que se mencionan en 1 Mac 4:28 — Lisias se dirige a Betsur. En el texto se fija la distancia en 925 metros, o sea, cinco estadios. El texto se encuentra en mal estado, siendo muy difícil determinar cuál es la lección primitiva. El códice A lleva la palabra *schoinos*, medida de longitud. Según Plinio, un *schoinos* correspondía a treinta estadios ¹, con lo que se obtiene la distancia aproximada entre Jerusalén y Betsur. Otros códices hablan de cinco estadios, quinientos y diez mil. Para resolver la dificultad ha propuesto Grimm identificar Betsur con Beit-Sahur, en el Cedrón, o con la aldea de *et-Tur*, en el monte de los Olivos.

Tuvo noticias Judas del ataque de Lisias contra Betsur y recurrió súbitamente a la oración, con palabras que recuerdan Ex 23:30. Escuchó Dios su voz, y he aquí que se presentó a su vista un jinete vestido de blanco, armado de armadura de oro y vibrando la lanza.

Este ángel bueno (15:23; Tob 5:22) **era enviado por Dios para proteger a su pueblo**. Presentóse **vestido de blanco** (Mt 28:3; Mc 16:5; Jn 20:12; Act 1:10, etc.), estando todavía Judas en Jerusalén, circunstancia que parece contradecir a 1 Mac (Lc.), en que se dice que Judas acampaba junto a Betsur. Según nuestro texto, el ángel acompañó a Judas desde Jerusalén a Betsur.

Negociaciones de paz (11:13-38).

¹³ Como no carecía de discreción, echando sobre sí mismo la culpa de la sufrida derrota y entendiéndolo que los hebreos eran invencibles, por tener de su parte al Dios todopoderoso, les envió un mensajero, ¹⁴ proponiéndoles la reconciliación en condiciones justas y prometiendo persuadir al rey de la necesidad de hacérselos amigos. ¹⁵ Aceptó el Macabeo las proposiciones de Lisias, mirando el interés público; y, en efecto, todo cuanto el Macabeo propuso por escrito a Lisias acerca de las peticiones

de los judíos, fue otorgado por el rey.¹⁶ La carta de Lisias a los judíos era del tenor siguiente: “Lisias, al pueblo judío, salud.¹⁷ Juan y Abesalón, vuestros mensajeros, me han entregado una comunicación suplicando respuesta a los puntos en ella contenidos.¹⁸ Cuanto era preciso proponer al rey se lo hice saber, y él ha otorgado cuanto le pareció aceptable.¹⁹ Por tanto, si tenéis vosotros la misma buena voluntad hacia el reino, yo en adelante procuraré favorecer vuestra causa.²⁰ En cuanto a los detalles, he dado encargo a vuestros mensajeros y a los míos de que os los comuniquen de palabra.²¹ Pasadlo bien. Año ciento cuarenta y ocho, a veinticuatro del mes de Dioscorintio.”²² La carta del rey decía así: “El rey Antíoco, a su hermano Lisias, salud.²³ Trasladado a los dioses nuestro padre y queriendo que los subditos de nuestro reino vivan sin perturbaciones, atentos a sus propios intereses,²⁴ hemos sabido que los judíos se niegan a adoptar las costumbres helénicas, como quería nuestro padre, y prefieren conservar sus propias instituciones, y por esto piden les sea otorgado vivir según sus leyes.²⁵ Queriendo, pues, que esta nación viva tranquila, hemos resuelto que su templo les sea restituido y vivan según las costumbres de sus mayores.²⁶ Harás, pues, bien en comunicarles esto y concertar con ellos la paz, para que, sabiendo nuestra voluntad, vivan contentos y alegremente atiendan a sus propios negocios.”²⁷ La carta del rey a los judíos es como sigue: “El rey Antíoco, al senado de los judíos y a los demás judíos, salud.²⁸ Si gozáis de salud, me alegraré de ello; nosotros estamos bien.²⁹ Menelao nos comunica que deseáis volver a juntaros con los vuestros,³⁰ y a los que lo hagan hasta el treinta del mes de Xántico les concedemos la paz y seguridad;³¹ y concedemos que los judíos puedan usar de sus comidas y de sus leyes como antes, y nadie sea en modo alguno molestado por los errores anteriores.³² He mandado a Menelao que os confirme en estas seguridades.³³ Pasadlo bien. El año ciento cuarenta y ocho, el día quince del mes de Xántico.”³⁴ También los romanos le enviaron una carta, que decía así: “Quinto Memmio y Tito Manlio, legados de los romanos, al pueblo de los judíos, salud.³⁵ Lo que Lisias, pariente del rey, os ha otorgado, nosotros lo aprobamos.³⁶ Cuanto a lo que él ha creído deber someter al rey, enviad luego alguno con instrucciones precisas, a fin de que nosotros le apoyemos según vuestra conveniencia. Nosotros nos dirigimos a Antioquía.³⁷ Por tanto, daos prisa y enviad algunos que nos informen de vuestros deseos.³⁸ Pasadlo bien. El quince del mes de Xántico del año ciento cuarenta y ocho.”

Según 1 Mac 4:35, Lisias regresó a Antioquía avergonzado, reclutando mercenarios para acrecentar su ejército y volver contra Judas Macabeo. Esto no impide que, viendo las cosas con más claridad o por haber variado las circunstancias políticas, cambiara de opinión y tratara de negociar con el enemigo. Hace notar el autor que Lisias “no carecía de discreción” (v.13). Dióse cuenta de que **nadie podía enfrentarse con el Dios todopoderoso de los judíos**. Las propuestas hechas por Lisias fueron aceptadas por Judas, por considerarlas de interés público. Cuatro cartas contienen negociaciones de paz. El orden que ocupan en el texto no es el que exigen la lógica y la cronología.

Lisias escribe al pueblo judío anunciando que Juan y Abesalón (1 Mac 2:2; 11:70; 13:11) le entregaron una comunicación en la que pedían una respuesta sobre puntos concretos. La carta lleva la fecha del año 148 de la era seléucida (164 a.C.). El nombre del mes *Júpiter corintio* es desconocido en la literatura griega. La Vulgata lee Dióscoros, sexto mes del calendario cretense (febrero-marzo). Las leyes de la crítica textual no autorizan tal cambio, pero parece exigirlo la

correspondencia cronológica.

Antíoco escribe a Lisias diciéndole que está dispuesto a entrar en tratos de paz con los judíos. En el v.23 supone el rey que su padre Epifanes fue trasladado de este mundo al Olimpo, para regocijarse en la compañía de los otros dioses. Los autores (Abel, Bévenot, Bickermann, Grandclaudon) juzgan que a esta carta le corresponde ocupar el último lugar.

A los judíos dirige Antíoco una carta en respuesta a una petición de Menelao. Por la misma concede un salvoconducto a los judíos que, en el intervalo de quince días, a contar del 15 del mes Xántico hasta el 30 del mismo, deseen marchar a Palestina. Menelao es el sumo sacerdote, varias veces nombrado con anterioridad (4:27-34. 50). Los destinatarios de la carta son las autoridades de los judíos (*gerousía*). La carta está fechada el 15 de abril del año 164 antes de Cristo, 148 de los seléucidas, y sigue en orden a las de Lisias y de los romanos. Firma la misma Antíoco Epifanes, o es expedida en su nombre.

También escriben los romanos “al pueblo de los judíos.” A esta carta corresponde ocupar el segundo lugar en la serie de las cuatro, por confirmar concesiones que Lisias había hecho a los judíos. Firman la carta Quinto Memmio, la única vez que asoma al escenario de la historia, y Tito Manlio (o *Manilio*, *Maniό*), que Niese identifica con Maniό Sergio, enviado a Oriente por el Senado en 165-164. Los romanos no pueden decidir en las cuestiones que se han sometido al examen del rey antes que no dé éste su parecer. Dicen que van a Antioquía, pero no especifican si proceden de Egipto o iban a Roma, vía Antioquía, Grecia, o inversamente. La carta está fechada el 15 del mes Xántico del año 148. La dificultad proveniente de adoptar los romanos el calendario seléucida queda resuelta al suponer que Jasón unificó la cronología de los documentos,

Acción contra Jope y Jamnia (12:1-9).

¹ Concluido este tratado, partió Lisias al rey, y los judíos se entregaron a las labores del campo. ² Pero de los jefes que quedaron en la región, Timoteo y Apolonio el de Genneo, y Jerónimo y Demofón, y a más de éstos Nicanor, gobernador de Chipre, no les permitían gozar de sosiego y de paz. ³ Por otra parte, los de Jope cometieron un enorme crimen. Invitaron a los judíos que entre ellos moraban, con sus mujeres e hijos, a subir en barcas dispuestas por ellos, como si no hubiera enemistad alguna ⁴ y obrasen conforme al común acuerdo de la ciudad. Aceptaron aquéllos, como deseosos de la paz y no sospechando nada malo; pero, llegados a alta mar, fueron echadas al fondo no menos de doscientas personas. ⁵ Cuando Judas llegó a saber la crueldad cometida contra los de su nación, dio orden a su gente; e invocando a Dios, justo juez, ⁶ vino contra los asesinos de sus hermanos, y de noche puso fuego al puerto, quemó las naves y mató a cuantos allí se habían refugiado. ⁷ Habiéndole cerrado la plaza, se retiró, pero con el propósito de volver de nuevo a exterminar de raíz a toda la población de Jope. ⁸ Informado de que los de Jamnia se proponían hacer otro tanto con los judíos allí domiciliados, ⁹ cayó de noche sobre ellos e incendió el puerto y quemó las naves, de modo que la claridad del fuego se veía desde Jerusalén, a distancia de doscientos cuarenta estadios.

No tardan en reanudarse las luchas de Judas contra Siria. En 1 Mac 5:1-2 se achaca el comienzo de las mismas a la envidia de las naciones por la prosperidad de Judas. En nuestro texto se hace responsable de ello a los gobernadores de las aparquías de Celesiria, que azuzan a la población. El de mayor graduación era Timoteo, que, si no es idéntico al homónimo de 10:37, cabe al menos identificarlo con el Timoteo de 1 Mac 5:6-11. De Apolonio Genneo no se tienen otras noti-

cias, como tampoco de Jerónimo y Demofón.

Nicanor hallábase al frente de un destacamento de mercenarios chipriotas y es distinto del Nicanor protagonista de luchas contra Judea (1 Mac 3:38), hijo de Patroclo (8:9). La aversión de los helenistas hacia los judíos se manifestó en un episodio lamentable que costó la vida a doscientas personas. Este crimen es una *impiedad*. ¿Por qué este paseo en barca? ¿Montaron en ella por puro placer o para asistir a algún espectáculo náutico? En el programa de los festejos, uno de los números aprobados por las autoridades incluía un paseo por mar (10-8). El naufragio se achacó a la mala voluntad de los helenistas. Siendo judíos la mayoría de los naufragos, corrió la voz de que se trataba de un plan previamente calculado, A los judíos se les invitó a montar en navíos preparados para ellos. Al llegar mar adentro, la barca zozobró, hundiéndose con la tripulación. Judas vengó rápidamente la afrenta. La ciudad fue tomada definitivamente por Simón (1 Mac 13:11; 14:5). También Jamnia fue devastada. Con la hipérbole utilizada quiere decir el autor que las llamaradas eran visibles desde muy lejos, no pudiendo, sin embargo, divisarse desde Jerusalén, distante del lugar unos cuarenta y cinco kilómetros.

Judas en Galaad (12:10-31).

¹⁰ A nueve estadios de allí, cuando se dirigía contra Timoteo, le salieron al encuentro no menos de cinco mil árabes y quinientos jinetes. ¹¹ Empeñada la lucha, con la ayuda de Dios los de Judas salieron vencedores; y los árabes nómadas, vencidos, pidieron la paz a Judas, comprometiéndose a darles ganado y ayudarles en todo. ¹² Judas, convencido de que en mucho le podían ser útiles, hizo paces con ellos; concluidas éstas, se retiraron los árabes a sus tiendas. ¹³ Atacó también una ciudad fuerte, rodeada de foso y murallas altas, poblada por gentes de todas las naciones, que se llamaba Caspín. ¹⁴ Los de dentro, confiados en la fortaleza de los muros y en el abastecimiento de víveres, insultaban groseramente a los de Judas y les lanzaban afrentas y dicterios. ¹⁵ Los de Judas, invocando al gran Señor del universo, que en tiempos de Josué, sin arietes ni máquinas de guerra, había derribado los muros de Jericó, atacaron con fiereza las murallas. ¹⁶ Tomada por la voluntad de Dios la ciudad, hicieron en ella atroz carnicería, hasta parecer como lleno de la sangre que a él había afluído un vecino estanque de dos estadios de ancho. ¹⁷ Después de una marcha de setecientos cincuenta estadios llegaron a Jaraca, a los judíos llamados tubientes. ¹⁸ No pudieron entonces apoderarse de Timoteo, porque, sin emprender nada, se había ido de aquella región, dejando en cierto lugar una muy fuerte guarnición. ¹⁹ Pero Dositeo y Sosípatro, generales del Macabeo, marcharon contra ella, y mataron a más de diez mil de los que Timoteo había dejado en guarnición. ²⁰ El Macabeo organizó su ejército por cohortes, puso a aquellos dos al frente de ellas y partió en busca de Timoteo, que tenía a sus órdenes ciento veinte mil infantes y mil quinientos jinetes. ²¹ Así que supo éste la llegada de Judas, envió las mujeres y los niños y toda la impedimenta a un lugar llamado Camión, que era muy fuerte y de difícil acceso a causa de lo montuoso y quebrado del terreno. ²² Al aparecer la primera cohorte de Judas, se apoderó de los enemigos el pánico. Una aparición del que todo lo ve les infundió tal miedo, que se dieron todos a la fuga, cada uno por su lado, de suerte que unos a otros se molestaban y con las puntas de las espadas se herían. ²³ Judas persiguió con encarnizamiento a aquellos criminales, matando hasta treinta mil hombres. ²⁴ El mismo Timoteo, caído en manos de Dositeo y Sosípatro, instaba mucho que le dejaran libre, pues que tenía en su poder a muchos padres y hermanos de judíos,

que no lo pasarían bien si él moría.²⁵ Dada su palabra con muchas seguridades de que los restituiría incólumes, le dieron libertad por amor de los hermanos.²⁶ Partió Judas contra Camión y contra el santuario de Atargates, donde dio muerte a veinticinco mil hombres.²⁷ Después de esta derrota y matanza, emprendió Judas la marcha hacia Efrón, ciudad fuerte, donde moraba una muchedumbre de diversas naciones. Jóvenes robustos, ordenados ante los muros, luchaban animosamente, y dentro había mucha provisión de máquinas y de proyectiles.²⁸ Pero los judíos, invocando al Omnipotente, que con su poder aplasta las fuerzas enemigas, se apoderaron de la ciudad y mataron a veinticinco mil de los que estaban dentro.²⁹ Partieron de allí, atacaron a Escitópolis, que dista de Jerusalén seiscientos estadios.³⁰ Pero ante el testimonio de los judíos que allí moraban de que los escitopolitanos habían sido benévolos con ellos y en los días de su infortunio les habían guardado muchas deferencias,³¹ les dieron las gracias, exhortándolos a continuar siendo benévolos con los de su linaje; y se vinieron a Jerusalén, próxima ya la fiesta de las Semanas, llamada de Pentecostés.

La narración, salvo algunas particularidades, es paralela a 1 Mac 5:24-53. El texto puede inducir a error cuando dice que “a nueve estadios de allí” se enfrentó con un grupo de árabes, ya que fácilmente podría tomarse la ciudad de Jamnia como punto de referencia. El contexto siguiente induce a creer que el autor ha juntado bruscamente dos episodios, con lo que se desfiguran las perspectivas geográficas e históricas. Judas había pasado el Jordán y, al frente de su ejército, marchaba por la alta planicie de TransJordania. Caspín, que Abel identifica con la actual Kisfín, al norte de TransJordania, pagó cara su resistencia a Judas. De la horrible carnicería da idea la imagen utilizada por Jasón de que apareció lleno de sangre un estanque que medía doscientos setenta metros de largo¹. Se discute sobre el significado de Jaraca. Unos la consideran como nombre propio de lugar, y la identifican con la actual Kerak, a veinte kilómetros al noroeste de Bosra, en la Batanea. Otros ven en ella un nombre común griego con el significado de trinchera, campo atrincherado, identificándolo con Diatema (1 Mac 5:8-9). Los judíos de allí llamábanse tubienses por residir en el país de Tubi (1 Mac 5:13).

Al tener noticia de que Judas llegaba al frente de sus soldados, mandó Timoteo encerrar en Camión o Carnáin (1 Mac 5:43) a las mujeres y niños, creyendo que por encontrarse allí el santuario de Astarté, lugar sagrado para los gentiles, respetaría Judas el lugar. Pero nada significaba la estatua de Astarté para los judíos, acérrimos monoteístas. Judas se apoderó de Camión, dando muerte a gran número de hombres. Dice el texto que marchó contra el Atargateo, o sea, contra el templo dedicado a la diosa *Syria*, llamada Atargates o Deketo. Pero en nuestro texto se alude más bien al templo de la diosa Astarté, lugar de asilo, que dio su nombre a la población conocida por Astarot Carnáin (Gen 14:5), o Astarot (Deut 1:4; Jos 8:10)².

Derrota de Gorgias (12:32-37).

³² Después de la fiesta marcharon contra Gorgias, general de los idumeos.³³ Salió con tres mil hombres de a pie y trescientos de a caballo;³⁴ y, trabada la batalla, fueron pocos los judíos que cayeron.³⁵ Un cierto Dositeo bacenorense, bravo jinete, agarró a Gorgias por la clámide, y tiraba de él vigorosamente, queriendo cogerlo vivo; pero vino sobre él un jinete tracio que le derribó el hombro, y así pudo Gorgias huir a Maresa.³⁶ Los soldados de Esdras hallábanse fatigados de la larga lucha; pero Judas invocó al Señor para que se mostrase su auxiliar y caudillo en la batalla.³⁷

Entonó en lengua patria un canto de guerra, y, cayendo de improviso sobre los de Gorgias, los puso en derrota.

Gorgias mandaba el ejército del sur de Palestina, en tierra de Idumea, tomando esta palabra en sentido amplio (1 Mac 4:15), aliada de los seléucidas. Dositeo no es el mismo personaje de que se habló en el v.19. El jinete tracio salvó la vida a Gorgias. Los tracios tenían fama de ser buenos jinetes ³. Maresa o Marisa se encuentra en las inmediaciones de Bet Gibrin (Jos 15:44). Es la primera vez y la última que se menciona el nombre de Esdras, Esdrín o Esdrías, comandante del ejército de Judas. La intervención oportuna de Judas atenuó las consecuencias de la derrota, que nuestro autor deja entrever oscuramente para que el lector no forme un juicio desfavorable de los soldados campeones del yahvismo.

Sufragios por los muertos (12:38-46).

³⁸ **Retrajo Judas su ejército y lo condujo a Odulam. Llegado el día séptimo, purificados según la costumbre, celebraron allí el sábado.** ³⁹ **Al día siguiente, como era necesario, vinieron los de Judas para recoger los cadáveres de los caídos y con sus parientes depositarlos en los sepulcros de familia.** ⁴⁰ **Entonces, bajo las túnicas de los caídos, encontraron objetos consagrados a los ídolos de Jamnia, de los prohibidos por la Ley a los judíos; siendo a todos manifiesto que por aquello habían caído.** ⁴¹ **Todos bendijeron al Señor, justo juez, que descubre las cosas ocultas.** ⁴² **Volvieron a la oración, rogando que el pecado cometido les fuese totalmente perdonado; y el noble Judas exhortó a la tropa a conservarse limpios de pecado, teniendo a la vista el suceso de los que habían caído,** ⁴³ **y mandó hacer una colecta en las filas, recogiendo hasta dos mil dracmas, que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por el pecado; obra digna y noble, inspirada en la esperanza de la resurrección;** ⁴⁴ **pues si no hubiera esperado que los muertos resucitarían, superfluo y vano era orar por ellos.** ⁴⁵ **Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa.** ⁴⁶ **Obra santa y piadosa es orar por los muertos. Por eso hizo el sacrificio expiatorio por los muertos, para que fuesen absueltos de los pecados.**

El sábado veníase encima y no era prudente ponerse al alcance del ejército de Gorgias para retirar los cadáveres. Judas retrasó su ejército unos quince kilómetros, refugiándose en el lugar del antiguo Odulam. Los muertos quedaron sobre el campo de batalla a causa de la proximidad del sábado y para que los soldados no quedasen contaminados al contacto con los cadáveres. Pasada la fiesta, dióse sepultura a los muertos, acto que, según la Vulgata, realizaron Judas y los suyos. La noticia de que cada uno de los soldados fue llevado al sepulcro de familia tiene un significado más bien ideal que real. Al levantar el cuerpo de los caídos en la batalla, comprendió Judas el porqué de la derrota sufrida: los muertos habíanse contaminado con el pecado de apropiarse el oro y plata que recubría las estatuas de los ídolos (Deut 7:25) y de llevar escondidas bajo la túnica ofrendas robadas al templo de Jamnia. Por su pecado los ha castigado Dios. Judas alaba al Señor por haberle dado a conocer las causas del desastre bélico y por haber demostrado a todos que nada se oculta a sus ojos. **En la oración pidieron a Dios que el pecado no fuera imputado a los muertos como crimen irremisible.** Creían los judíos que **los muertos** podían alcanzar en el otro mundo **el perdón de algunos pecados, mayormente si los vivientes se interesaban por su salvación y hacían por ellos acciones satisfactorias** (CALMET). Los hechos amonestaban a los presentes a que no imitaran la conducta de sus compañeros, muertos en castigo de su pecado. Por

el pecado colectivo se ofrecía un becerro, sobre el cual imponían las manos los ancianos de la asamblea. Su ceremonial se describe largamente en Lev 4:2-5:13. Al final del v.43 hace el epitomador una reflexión sobre el proceder de Judas, **con lo cual manifiesta su fe en la resurrección de los muertos**. Si Judas no esperaba que los soldados muertos resucitaran algún día, era vano y superfluo orar por ellos. Los v.45-46, en el original griego, dicen: “Así, siendo un pensamiento santo y bueno considerar que un magnífico galardón está reservado a los que mueren piadosamente, hizo el sacrificio expiatorio por los difuntos para que fuesen libres del pecado.” Las variantes de la Vulgata tienden a poner de relieve **el valor dogmático del texto**. Las palabras “pensamiento santo y bueno” son palpablemente una glosa redaccional. La Vulgata las conserva y las une con el contexto siguiente, como si fuese la conclusión lógica de todo el episodio. *Sancta ergo et salutaris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur*.

Tres enseñanzas de gran alcance se desprenden del texto anterior: a) No solamente cree Judas **en la supervivencia de las almas, sino también en la resurrección de los muertos**, b) A los que mueren con sentimientos de religiosa piedad les está reservada una magnífica recompensa en premio **de su conducta religiosa y moral durante el curso de su vida**, c) Está convencido Judas de que un sacrificio ofrecido en sufragio de los difuntos puede lograr que los pecados que cometieron les sean totalmente perdonados. Los soldados combatieron animosamente por su Dios y por su patria, **pero tuvieron la debilidad de encandilarse por objetos impuros**. Con terminología actual, cabe decir que Judas no veía en ello un pecado mortal, sino más bien una falta propia de niños irreflexivos. El robo de los objetos no era indicio de un acto de culto con los ídolos. Ellos, acogiéndose al derecho de guerra, se dejaron arrastrar por la avaricia, cometiendo con ello un pecado que no trasciende de las esferas de un pecado venial⁴. Esta impureza, en la mente de Judas, podía ser causa de que los difuntos no llegaran a la consecución del magnífico galardón a que tenían derecho por no haber sido totalmente perdonado su pecado. Los que están en vida, en estado todavía de merecer, pueden, con sus sufragios, lograr que este leve obstáculo sea removido. Por el carácter del relato puede conjeturarse que el autor sagrado **polemiza contra los negadores de la creencia en la resurrección** de que habló en 7:9. En este texto encontramos esbozada la doctrina de la Iglesia sobre el purgatorio y la práctica de los sufragios por los difuntos, *ut a peccatis solvantur*.

Muerte de Menelao (13:1-8).

¹El año ciento cuarenta y nueve supieron los de Judas que Antíoco Eupator venía contra Judea con gran muchedumbre de tropas, ² y con él Lisias, su tutor y regente del reino, con un ejército griego de ciento diez mil infantes, cinco mil trescientos jinetes, veintidós elefantes y trescientos carros armados de hoces. ³ A ellos se había juntado Menelao, que con grande astucia exhortaba a Antíoco, no llevado de la solicitud por la patria, sino esperando ser restituido en el poder. ⁴ Pero el Rey de reyes excitó la cólera de Antíoco contra aquel criminal; pues como Lisias hiciera ver al rey que aquél había sido la causa de todos los disturbios, ordenó fuese conducido a Berea y muerto allí, al estilo del lugar. ⁵ Había allí una torre como de cincuenta codos de alto, rodeada por todas partes de cenizas ardientes y coronada por una máquina giratoria, ⁶ con la cual arrojaban a las cenizas al ladrón, sacrilego o al autor de algún otro crimen horrendo. ⁷ De tal muerte había de acabar el impío Menelao, sin lograr el honor de la sepultura. ⁸ Muy justo era que quien tantos pecados cometiera contra el altar, cuyo fuego y cenizas son santos, en cenizas recibiera la muerte.

La campaña de Lisias tuvo lugar el año 149-150 de la era seléucida, correspondiente al año 163-162 antes de Cristo (1 Mac 6:20). De los cargos honoríficos de Lisias ha hablado el autor en otro lugar (11:1). Por temor a que Filipo tratara de hacer prevalecer sus derechos de tutor y se amparase del rey (9:29), llevó consigo Lisias al joven monarca Antíoco Eupator. El texto *receptus* dice que “cada uno mandaba un ejército griego de ciento diez mil hombres,” cifra totalmente inaceptable, que contradice a la de 1 Mac 6:30, y que se opone a la misma mentalidad de Jasón, tan amante de hinchar los números. Ni griegos ni romanos usaron carros armados de hoces. Se trata de una costumbre oriental que se extendió por Persia y Egipto ¹. Poca utilidad tenían tales ingenios bélicos en un terreno tan quebrado como Palestina. Desde que Judas reconstruyó el templo de Jerusalén, Menelao residía en Antioquía, aunque nominalmente continuara en su oficio de sumo sacerdote y jefe de la nación judaica. También para este malvado sonó la hora que “el Rey de reyes” fijó en sus inescrutables designios para castigarle. Lisias acusóle al rey, quien mandó fuera ajusticiado en Berea, al estilo del lugar. A un malvado de esta calaña correspondía también una muerte dolorosa. En Berea se estilaba un género de suplicio digno de él. Se obligaba al condenado a muerte a subir a una torre de veinticinco metros, llena de cenizas ardientes y coronada por una máquina giratoria, sobre la cual montaba el reo. A un movimiento de la misma caía éste fatalmente sobre las brasas, hundiéndose su cuerpo a medida que se agitaba y retorció por el dolor, hasta que sobrevinía la muerte. Los persas aplicaban el suplicio de la ceniza ². El cuerpo de Menelao fue reducido a ceniza, **negándosele los honores de la sepultura**. La ceniza que le ahogó trae a la memoria la ceniza del altar y el fuego sagrado que él había profanado, aplicándosele la ley del talión (4:26; 5:8-10; 9:6-28).

Batalla de Modín (13:9-17).

⁹ Iba el rey animado de sentimientos feroces, dispuesto a mostrarse más duro con los judíos que lo había sido su padre. ¹⁰ Informado de ello Judas, mandó a su gente invocar día y noche al Señor, para que, como siempre, ahora les ayudase, cuando el pueblo, que apenas había comenzado a respirar, ¹¹ estaba a punto de quedar sin ley, sin patria y sin templo, y sometido a la tiranía de naciones blasfemas. ¹² Cuando todos a una hubieron rogado al Señor misericordioso con lágrimas y ayunos y prostraciones durante tres días continuos, Judas los animó y ordenó que se preparasen; ¹³ y después de consultar a los ancianos, resolvió emprender la marcha antes que el ejército del rey entrase en Judea y se hiciesen dueños de la ciudad; poniendo la cosa en manos del Señor, ¹⁴ encomendando al Creador del universo el resultado de la batalla y exhortando a los suyos a luchar animosamente hasta morir por las leyes, por el templo, por la ciudad, por la patria y sus instituciones. Ordenó su ejército en batalla junto a Modín. ¹⁵ Dio a los suyos el santo y seña: “De Dios es la victoria”; y con la flor de sus soldados acometió de noche el campamento del rey, matando hasta dos mil hombres y el mayor de los elefantes con los que llevaba encima. ¹⁶ Luego se retiraron victoriosos, dejando el campo lleno de pánico y de perturbación. ¹⁷ Al ser de día, todo estaba acabado, gracias a la ayuda del Señor, que le había socorrido.

A más peligro, más fervor y oraciones más largas y continuadas. Judas no esperó al enemigo en Jerusalén; prefirió salirle al encuentro en las cercanías de Modín. Ofrecía este lugar dos grandes ventajas: la primera se refería a la naturaleza del terreno, montañoso y quebrado, propio para inutilizar los carros y elefantes del enemigo.

En segundo lugar, por haberse producido en Modín el primer chispazo de la guerra de in-

dependencia. El lugar influiría favorablemente sobre los ánimos de los combatientes.

Sitio de Betsur (13:18-22).

¹⁸ El rey, vista la audacia de los judíos, intentaba adueñarse por astucia de las plazas. ¹⁹ Llevó su ejército contra Betsur, plaza fuerte de los judíos, pero se veía rechazado y derrotado y cada vez menos fuerte. ²⁰ Judas proveía de vituallas a los de dentro. ²¹ Un cierto Rodoco, del ejército judío, descubrió al enemigo los secretos de la defensa. Fue buscado, cogido y encarcelado. ²² Por segunda vez el rey entró en tratos con los de Betsur, y, hechas las paces, se retiró.

Ve el epitomador que su libro se alarga y trata, por consiguiente, de recortar el estilo ampuloso que empleó en capítulos anteriores. Los hechos que narra corresponden a los que refiere 1 Mac 6:48-63. De Modín fue Lisias hacia el territorio de sus aliados los idumeos, sitiando a Betsur, con ánimo de avanzar hacia Jerusalén una vez conquistada aquella fortaleza. Rodoco, aunque el texto no lo diga expresamente, fue muerto en castigo de su traición (10:22).

Tratado de paz (13:23-26).

²³ Atacó a Judas, mas fue vencido. Pero, informado de que Filippo, quien había quedado por regente del rey, se había sublevado en Antioquía, quedó consternado. Luego pidió la paz a los judíos, jurándoles atender sus justas peticiones; y, reconciliado con ellos, ofreció sacrificios, honró el templo y ofreció dones. ²⁴ Al Macabeo le acogió muy bien, y nombró a Egemónidas general desde Tolemaida hasta la región de los guerrenios. ²⁵ Pero, al llegar a Tolemaida, sus habitantes llevaron muy a mal los conciertos, e indignados querían romper lo estipulado. ²⁶ Subió entonces Lisias a la tribuna, se esforzó por defender la causa, logrando aplacarlos, y se volvió a Antioquía. Tal fue el suceso de la venida y retirada del rey.

Mientras Eupator y el regente Lisias estrechaban el cerco de Betsur, se enteraron de la sublevación ^ de Filippo en Antioquía (19:29). Lisias, que veía en peligro su posición privilegiada, marchó precipitadamente a Antioquía, lo que le indujo a pactar con los judíos (1 Mac 6:55-63). Nuestro autor añade que el rey ofreció sacrificios, honró el templo y entregó dones; pero pasa por alto la noticia de la destrucción de los muros del monte Sión (1 Mac 6:62). El general Egemónidas nos es desconocido.

Alcimo indispone a los judíos con Demetrio (14:1-11).

¹ Al cabo de tres años supieron los de Judas que Demetrio, hijo de Seleuco, había desembarcado en Trípoli con poderoso ejército y flota ² y se había hecho dueño de la tierra, dando muerte a Antíoco y a Lisias, su tutor. ³ Cierta Alcimo, que había sido antes sumo sacerdote y que en los tiempos de la confusión se había voluntariamente contaminado, considerando que no había para él otro modo de salvación y de acceso al altar santo, ⁴ se vino al rey Demetrio el año ciento cincuenta y uno, trayéndole una corona de oro, una palma y unos ramos de olivo que se creían procedentes del templo. Aquel día no pidió nada. ⁵ Pero, aprovechando la ocasión, propicia a su demencia, de haber sido llamado a consejo por Demetrio, para preguntarle cuáles eran las disposiciones y designios de los judíos, respondió: ⁶ “El partido de los judíos que

llaman asideos, cuyo jefe es Judas Macabeo, fomenta las guerras y las sediciones y no consiente que el reino goce de paz; ⁷ por lo cual, yo, despojado de la dignidad paterna, quiero decir, del sumo sacerdocio, he venido ahora aquí, ⁸ mirando con toda lealtad por los intereses del rey y buscando también los de mis conciudadanos, pues, por la temeridad de aquéllos, toda nuestra nación se halla en ruinas. ⁹ Date cuenta, pues, ¡oh rey! de estas cosas; mira por nuestra tierra y nuestra raza oprimida, llevado de tu desinteresado amor hacia todos. ¹⁰ Mientras Judas esté con vida, no podrá el Estado gozar de paz,” ¹¹ Dicho esto, al punto los restantes amigos, que se hallaban indispuestos contra Judas, inflaron más el ánimo de Demetrio.

Demetrio escapó de Roma y, a bordo de una nave cartaginesa, desembarcó en las costas de Siria, en Trípoli, el año 161 antes de Cristo, 151 de la era seléucida (1 Mac 7:1).

Alcimo era de estirpe sacerdotal, pero no de la familia de Onías. Por favor de Eupator y Lisias, Alcimo sucedió a Menelao en el cargo de sumo sacerdote. Los asideos “fueron los primeros entre los hijos de Israel que pidieron la paz” (1 Mac 7:13) y reconocieron a Alcimo por legítimo sumo sacerdote.

Nicanor se dirige a Judea (14:12-14).

¹² Logrando que éste llamase luego a Nicanor, comandante anteriormente del cuerpo de elefantes, y le nombró general de Judea, ¹³ dándole orden de acabar con Judas, dispersar a todos los suyos e instalar a Alcimo por sumo sacerdote del santísimo templo. ¹⁴ En seguida, los gentiles, que por temor de Judas habían huido de la Judea, se agregaron como rebaño a Nicanor, pensando que el infortunio y la calamidad de los judíos sería su ventura.

Para — distinguir a este Nicanor del homónimo de que habló en 12:2, el autor le caracteriza por el cargo que tuvo en un tiempo de comandante del grupo de elefantes. Pero los romanos abolieron el empleo de estos animales en las guerras ya antes del advenir miento de Demetrio.

Revés de Simón en Desáu (14:15-17).

¹⁵ Al saber los judíos la venida de Nicanor y la invasión de los gentiles, se cubrieron de polvo, orando al que eligió a su pueblo para siempre y protegió en todo tiempo con manifiestos prodigios su heredad. ¹⁶ A las órdenes de su jefe, se pusieron luego en marcha, y vino a darse la batalla junto a la aldea de Desáu. ¹⁷ Simón, hermano de Judas, había venido a las manos con Nicanor; pero, desconcertado un momento por la repentina llegada de los enemigos, sufrió un revés.

Confortados con la oración, los soldados de Judas presentaron batalla junto a Desáu. Este lugar nos es desconocido; quizá en el texto primitivo leíase Adasa (1 Mac 7:40), que se encuentra a unos tres kilómetros de Cafarsalama (1 Mac 7:31) ².

Amistad entre Judas y Nicanor (14:18-25).

¹⁸ A pesar de lo cual, Nicanor, que sabía el valor de los judíos y cuan animosamente combatían por la patria, temía encomendar a las armas la resolución. ¹⁹ Por eso envió a Posidonio, a Teodoto y a Matatías a proponer conciertos de paz. ²⁰ Después de

un largo examen de las condiciones y de haberlo comunicado el general a la muchedumbre, de común acuerdo convinieron hacer conciertos de paz. ²¹ Señalaron el día en que los dos jefes se reunirían solos, y pusieron dos sillas, una frente a otra. ²² Judas, sin embargo, había apostado hombres en lugares convenientes, dispuestos a intervenir si los enemigos cometían alguna perfidia. Así tuvieron el amigable coloquio. ²³ En adelante, Nicanor moró en Jerusalén, sin cometer injusticia, y hasta disolvió las tropas que a manera de rebaños se le habían juntado. ²⁴ A Judas le tenía siempre a su lado, pues sentía hacia él cordial afecto. ²⁵ Le exhortaba a que se casara y criara hijos. Y, en efecto, se casó, y, viviendo tranquilamente, disfrutaba de la vida.

Tres mensajeros envió Nicanor a Jerusalén con proposiciones de paz. Difícil es identificar a los tres enviados. Según 1 Mac 7:27-31, estas negociaciones tuvieron lugar antes del combate de Cafarsalama, lo que mueve a Grimm, Bévenot, Knabenbauer, a distinguir dos combates, el de Desáu y el de Cafarsalama. En esta hipótesis, el curso de los acontecimientos sería el siguiente: 1) batalla de Desáu; 2) negociaciones de paz; 3) derrota de Nicanor en Cafarsalama; 4) amenazas contra los sacerdotes del templo; 5) derrota y muerte de Nicanor. El v.21 es dudoso críticamente, pero la idea sustancial es que ambos jefes se entrevistaron en pleno campo, sentados en sillas lujosas, semejantes a la *sella castrensis* de los pretores romanos. Aunque la amistad de Nicanor fuera sincera, sin embargo controlaba de cerca todo movimiento sospechoso del caudillo Judas. Por indicación de Nicanor, Judas tomó estado, fundó un hogar y gozó de la vida. El verbo *koinonein* significa tomar parte en la existencia común de los mortales en vez de guerrear en campaña, vivir sin hogar ni lugar fijo y matar. La guerra es algo antinatural, por oponerse al instinto de la procreación y a la armonía que debe existir entre los ciudadanos.

Intrigas de Alcimo (14:26-29).

²⁶ Pero Alcimo, al ver la buena inteligencia de ambos y los pactos concertados, se vino a Demetrio, acusando a Nicanor de traidora deserción contra el reino, puesto que se había dado por sucesor a Judas, enemigo del reino. ²⁷ El rey se enojó, e inducido por las calumnias de aquel malvado, escribió a Nicanor, diciéndole cuánto le habían desagradado los conciertos hechos y ordenándole que le enviase cuanto antes preso al Macabeo a Antioquía. ²⁸ Cuando recibió estas órdenes, Nicanor quedó confuso y sintió gravemente tener que anular lo concertado, sin haber recibido daño alguno de tal varón. ²⁹ Mas, no siendo posible oponerse al rey, aguardó una ocasión propicia para ejecutar sus mandatos.

Alcimo veía con malos ojos la camaradería existente entre Nicanor y Judas. De seguir por aquellos derroteros, sus reivindicaciones quedarían en letra muerta. Por lo mismo acusó a Nicanor de haber nombrado a Judas *diadoco*, con lo cual le confería el derecho de ocupar su puesto al morir.

Raptara de relaciones (14:30-36).

³⁰ Observando de su parte el Macabeo que Nicanor se conducía con él más fríamente y que sus relaciones no eran tan amigables como de costumbre, pensó que tal conducta era mal indicio; y así reunió a muchos de los suyos y comenzó a guardarse de Nicanor. ³¹ Dándose éste cuenta de cuan hábilmente había sido vencido por Judas, llegó al augustísimo y santo templo en el momento mismo en que los sacerdotes ofrecían los acostumbrados sacrificios, y les mandó que le entregaran a Judas. ³² Asegu-

rando ellos con juramento que ignoraban dónde estaba, extendió su diestra hacia el templo,³³ y juró así: “Si no me entregáis a Judas preso, arrasaré este templo de Dios, destruiré el altar y elevaré aquí un magnífico templo a Baco.”³⁴ Los sacerdotes tendieron las manos al cielo, e invocando al que siempre se había mostrado defensor de nuestro pueblo, dijeron:³⁵ “Tú, Señor de todas las cosas, que de nada necesitas, has tenido a bien establecer este templo de tu morada en medio de nosotros.³⁶ Preserva, pues, santísimo Señor, por siempre limpia esta casa, que hace poco ha sido purificada.”

El episodio que en esta perícopa se refiere concuerda fundamentalmente con lo dicho en 1 Mac 7:33-55,

Suicidio de Racias (14:37-46).

³⁷ Un cierto Racías, de los ancianos de Jerusalén, fue denunciado a Nicanor como amante de la ciudad, donde gozaba de muy buena fama, y por su bondad era apellidado padre de los judíos.³⁸ En efecto, en los tiempos anteriores había evitado todo contacto con los gentiles y había atraído sobre sí la acusación de judaísmo, exponiendo por ello su cuerpo y su vida.³⁹ Deseando Nicanor dar muestra de su mala voluntad hacia los judíos, mandó más de quinientos soldados a prenderle,⁴⁰ pues creía inferir, prendiendo a éste, un golpe a todos los judíos.⁴¹ Estaba la tropa a punto de apoderarse de la torre de su casa, forzando la puerta de entrada y dada ya la orden de prenderle fuego. Racías, estando para ser apresado, se echó sobre su espada,⁴² prefiriendo morir noblemente antes de caer en manos de criminales y recibir ultrajes indignos de su nobleza.⁴³ Mas como a causa de la precipitación no hubiera acertado a matarse y la tropa invadiera ya la casa, resueltamente corrió al muro y virilmente se arrojó encima de la tropa.⁴⁴ En viéndole se retiraron, y vino a caer en medio del espacio libre.⁴⁵ Aún respiraba, y, enardecido su ánimo, se levantó, y mientras a torrentes le corría la sangre de las graves heridas, atravesó a la carrera por entre la muchedumbre, hasta erguirse sobre una roca escarpada.⁴⁶ Allí, totalmente exangüe, se arrancó las entrañas con ambas manos y las arrojó contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu que de nuevo se las devolviera. Y de esta manera acabó.

Desairado Nicanor por su fracaso en la captura de Judas, encontró una víctima expiatoria en la personalidad relevante de Racías, miembro de los ancianos de Jerusalén. El autor describe con admiración el arrojamiento de este procer judío, que prefirió darse muerte a caer en manos de gente impía. Quizá Jasón de Cirene contara lo acaecido con riqueza de detalles; pero nuestro autor se apodera de aquel relato y lo resume de modo realista, encaminado a poner de relieve los valores con que contaba el nacionalismo judío. **Racías obró de buena fe, y estaba convencido de que su acción, como la de Eleazar (6:18ss), contribuiría a impresionar favorablemente a sus correligionarios judíos y a servir de ejemplo de entereza a todos.** El autor sagrado siente simpatía por Racías y no para mientes en el detalle de juzgar de la moralidad de este héroe nacional. Nos sucede actualmente a nosotros, que admiramos las gestas de un héroe popular, Juan de Serrallonga, por ejemplo; pero, puestos en el trance de emitir nuestro juicio sobre la moralidad de sus actos, refrenamos nuestros sentimientos y distinguimos fríamente entre los medios y el fin, entre lo que se ajusta a la ley suprema de la moralidad y lo que se opone a ella. Desde antiguo esta vivencia

ha sido objeto de vivas discusiones, y hubo heresiarcas (los donatistas) que invocaban el caso de Racías para justificar la moralidad del suicidio. San Agustín ³ ha expresado su parecer sobre el caso Racías, diciendo: *Factum narratum est, non laudatum; et iudicandum potius quam imitandum*. Heroico fue el acto de Racías, **pero no bueno; no todo lo grande es bueno**, decía San Agustín ⁴. Antiguos comentaristas someten el texto a un examen moral riguroso, tales Cornelio a Lapide y Calmet.

Racías se mantuvo siempre adicto a las leyes judías, no declinando jamás a la derecha ni a la izquierda. Hubo otros que, aunque momentáneamente, hicieron concesiones al helenismo; él, en cambio, combatió de hecho y de palabra contra cualquier contacto o comercio con los gentiles. Cuanto más relevante era su personalidad, más impresión causaría su captura por las tropas de Nicanor. Quinientos soldados fueron a prenderle, rodearon su amplio palacio, quizá a las afueras de Jerusalén, prendiendo fuego a las puertas. Familiares y servidores se encontraban en la casa de Racías, quienes, asfixiados por el humo de las puertas ardiendo, se refugiaron en la torre situada en un ángulo del edificio. Habiendo los soldados penetrado en el edificio y llegado a la torre, comprendió Racías que no había escape posible. En aquel momento, ciego por el odio hacia el enemigo y obcecado por la idea del honor, atentó contra su vida echándose sobre su espada (1 Sam 31:4). Con la precipitación falló el primer intento, por lo cual, viéndose ya acorralado y al alcance de los incircuncisos, corrió hacia el muro y se arrojó sobre la tropa que rodeaba su casa. Los soldados esquivaron el golpe, y el cuerpo del infeliz dio contra el suelo. Todavía con vida, se levantó y, por entre la masa de los soldados, corrió hacia una roca que sobresalía, e irguiéndose sobre ella, se arrancó las entrañas con la mano y las arrojó sobre la tropa siria, cayendo luego exánime después de invocar al “Señor de la vida y del espíritu que de nuevo se las devolviera.”

El autor subraya la fe de Racías en la resurrección de la carne, devolviéndole Dios la integridad de su cuerpo. Este episodio encaja perfectamente dentro del libro. Por su carácter tiene estrecha relación con el martirio de los siete hermanos Macabeos (c.7). Compárase 14:37 con 6:18-23. Aquí, como en el capítulo 7, aparece la fe de los mártires en la resurrección.

Designios de Nicanor (15:1-5).

¹ **Informado Nicanor de que Judas andaba por los lugares de Samaría, pensó atacarle con entera seguridad en día de sábado.** ² **Los judíos que a la fuerza le seguían dijeron: “No pretendas aniquilarlos tan salvaje y bárbaramente; respeta el día que preferentemente ha sido declarado santo por el que todo lo ve.”** ³ **A lo que aquel malvado contestó si había soberano en el cielo que hubiera ordenado solemnizar el día del sábado.** ⁴ **Y como ellos le respondiesen: “Sí, hay un Señor, Dios vivo, soberano del cielo, que ha ordenado celebrar el día séptimo.”** ⁵ **“Pues yo — contestó él — digo que hay un soberano en la tierra que manda tomar las armas y cumplir lo que conviene al rey.” Con todo, no pudo llevar a cabo su malvado propósito.**

Con la muerte de Racías quedaba Nicanor todavía en deuda con el rey, que le reclamaba “enviase cuanto antes al Macabeo” (14:27). En el ejército tenía Nicanor elementos judíos, apóstatas unos y ortodoxos otros, aunque de tendencia liberal, que por solidaridad de raza protestaron contra su designio de echarse encima de Judas y sus gentes en día de sábado y aniquilarlos. Ignoraba Nicanor que, a consecuencia de un revés (1 Mac 2:32-38), se determinó que podían defenderse los judíos en caso de ser atacados, pero no tomar la iniciativa del combate (1 Mac 2:41). La protesta de los judíos enrolados en el ejército de Nicanor demuestra que conservan su fe, al mis-

mo tiempo que declaran que la ley del sábado es universal, que obliga a todos los hombres indistintamente, por haber sido promulgada a raíz de la creación del mundo (Gen 2:4). Nicanor no niega que exista Dios, pero duda de que El haya ordenado el descanso sabático. Sin saber el porqué, sus proyectos no se realizaron.

Jadas catequiza a los suyos (15:6-11).

⁶ Mientras Nicanor, en su insensato orgullo, pensaba levantar con Judas y los suyos un monumental trofeo, ⁷ éste, puesta siempre su confianza en el socorro del Señor, ⁸ exhortaba a los suyos a no temer el ataque de los paganos; antes bien, recordando los auxilios que en tiempos anteriores les habían venido del cielo, esperasen también ahora del Todopoderoso la victoria, ⁹ y los alentaba, proponiéndoles testimonios de la Ley y de los profetas y recordándoles los combates que habían sostenido, dándoles con esto mucho ánimo. ¹⁰ Después de haber levantado sus espíritus, les puso de manifiesto la falta de fe de los gentiles y la transgresión de sus juramentos; ¹¹ animando a todos, no tanto con la seguridad de sus escudos y lanzas cuanto con la confianza de sus alentadoras palabras. Sobre todo los alegró con la relación de un sueño digno de toda fe.

De nuevo opone el autor dos realidades: la de Nicanor, obcecado por su “insensato orgullo,” y la de Judas, que condiciona su éxito en la lucha a la ayuda “del Dios de las batallas.” Nicanor piensa levantar con Judas y los suyos un monumental trofeo, no en el sentido de erigir un monumento apilando sus cadáveres o amontonando las armas que tenían, sino en el de creer que la victoria sobre ellos levantaría extraordinariamente su prestigio ante el rey y la nación.

Un sueño misterioso (15:12-16).

¹² He aquí el sueño que había tenido: Onías, que había sido sumo sacerdote, hombre bueno y bondadoso, de venerable aspecto, de suaves maneras, de elegante lenguaje, que desde su niñez se había ejercitado en toda virtud, tendía sus manos, orando por toda la comunidad de los judíos. ¹³ Apareciósele también otro varón, que se destacaba por la blancura de sus cabellos y por su gloriosa dignidad, nimbado de admirable y magnífica majestad. ¹⁴ Onías dijo: “Este es el amador de sus hermanos, que ora mucho por el pueblo y por la ciudad santa: Jeremías, profeta de Dios.” ¹⁵ Y tenía Jeremías su diestra y entregaba a Judas una espada de oro, diciéndole: ¹⁶ “Toma esta espada santa, don de Dios, con la cual triunfarás de los enemigos.”

Judas contó un sueño-visión digno de fe (*axiópistos*). La visión fue la siguiente: apareció el sumo sacerdote Onías (4:33) en actitud de tender las manos y orando por toda la comunidad de los judíos. Su bondad y altruismo le caracterizaron ya en vida (3:31; 4:2). Pronto otro venerable anciano entró en escena; al hacer Onías su presentación, declaró que era Jeremías, profeta de Dios (2:1-8). De este texto aparece claramente la fe de nuestro autor en la intercesión de los santos a favor de los mortales.

Preparativos para el combate (15:17-24).

¹⁷ Alentados con estas nobles palabras de Judas, capaces de vigorizar y exaltar hasta el heroísmo las almas de los jóvenes, resolvieron no atrincherarse en el campo, sino

arrojarse valientemente sobre el enemigo, y, luchando con todo valor, decidir la cosa, puesto que se hallaban en peligro la ciudad, la religión y el templo; ¹⁸ pues la solicitud que por las mujeres, los hijos, los hermanos y parientes tañían era menor que la que sentían por el templo santo, la más grande y primera de todas las cosas. ¹⁹ No era pequeña la ansiedad de los que en la ciudad habían quedado, inquietos como se hallaban por la lucha de fuera. ²⁰ Cuando todos esperaban el futuro desenlace, y los enemigos se acercaban dispuestos en orden de batalla, y los elefantes colocados en lugares oportunos, y la caballería en las alas, ²¹ al ver el Macabeo la muchedumbre que se acercaba, el variado aparato de las armas, la fuerza de los elefantes apostados en lugares convenientes, levantando las manos al cielo, invocó al Señor, hacedor de prodigios. Sabía que no por la fuerza de las armas se alcanza la victoria, sino que Dios la otorga a los que juzga dignos de ella. ²² La invocación fue como sigue: “Tú, Señor, que enviaste un ángel bajo Ezequías, rey de Judá, que mató del ejército de Senaquerib a ciento ochenta y cinco mil hombres, ²³ envía ahora, Señor de los cielos, delante de nosotros un ángel bueno que infunda a éstos temor y temblor. ²⁴ Con la fuerza de tu brazo sean quebrantados los que llegan blasfemando contra tu pueblo santo.” Y con esto terminó.

La noticia de la visión de Onías y de Jeremías electrizó a los soldados, que decidieron lanzarse a la ofensiva, conscientes de que de su valor dependía la suerte de sus tres grandes amores: la ciudad, la religión, el templo. En el lugar paralelo de 1 Mac 7, 43-50 no se habla de los elefantes. Jasón los introdujo en su texto para obtener un cuadro más impresionante de un general que en otros tiempos fue elefantarco. En la oración que precedió al combate alude Judas al ángel exterminador que diezmó el ejército de Senaquerib (2 Re 19:35; 1 Mac 7:41). **Pide que mande Dios a su ángel bueno**, como hizo en la expedición de Lisias (11:6-8).

Derrota y muerte de Nicanor (15:25-37).

²⁵ Los de Nicanor avanzaban al son de las cornetas y de los cantos guerreros, ²⁶ en tanto que los de Judas llegaron a chocar con los enemigos en medio de súplicas y oraciones. ²⁷ Y mientras luchaban con las manos, oraban en su corazón a Dios; y así, magníficamente fortalecidos por esta manifestación de Dios, echaron por tierra no menos de treinta y cinco mil hombres. ²⁸ Terminada la lucha y entregados a la alegría, hallaron que, revestido de sus armas, estaba Nicanor entre los muertos. ²⁹ Se produjo un gran clamor y alborozo, bendiciendo al Señor en la lengua patria. ³⁰ Judas, que en cuerpo y alma estaba todo él atento a la defensa de sus conciudadanos y había guardado la generosidad de la juventud para sus connacionales, ordenó cortar a Nicanor la lengua y el brazo hasta el hombro y llevarlos a Jerusalén. ³¹ Llegado allí, convocó a los conciudadanos y sacerdotes, y, puesto en pie ante el altar, mandó venir a los de la ciudadela, ³² mostró a todos la cabeza del impío Nicanor y la mano que el blasfemo había tendido insolente contra la santa casa del Todopoderoso. ³³ Mandó picar en menudos trozos la lengua, echarlos a las aves y suspender enfrente del templo la mano, como recompensa a su insensatez. ³⁴ y todos, levantando los ojos al cielo, bendecían al Señor, diciendo: “Bendito el que ha conservado puro este lugar.” ³⁵ La cabeza de Nicanor se colgó de la ciudadela, visible a todos, como señal manifiesta del auxilio divino; ³⁶ y por público decreto se mandó no dejar pasar este día sin solemnizarlo, ³⁷ y que se celebrase el trece del mes duodécimo, que en lengua

siríaca se llama Adar, un día antes del día de Mardoqueo.

¡Qué actitud tan dispar toman los dos ejércitos al iniciar el combate! El de los gentiles avanza al son de las trompetas y de cantos guerreros; el de Judas, con las armas en la mano, **el amor de Dios en el corazón y la oración** a flor de labios. La victoria de Judas fue aplastante; muchos soldados enemigos cayeron al filo de la espada. Nicanor quedó entre los muertos. Mandó Judas que le cortaran el brazo hasta el hombro, la lengua y la cabeza, que, como trofeos, debían llevar a Jerusalén. De la decapitación de cadáveres se habla en la Biblia (Jue 7:25; 1 Sam 17:54; 31:9) Jdt 12:8; 14:1). Los de la ciudadela contemplaron con pavor la cabeza de su jefe. Su lengua, fue picada y reducida a trozos diminutos y arrojada para ser pasto de las aves del cielo. El brazo de Nicanor se colocó en un lugar cercano al templo, visible desde su recinto. Probablemente fue puesto sobre un palo levantado ex profeso o adosado a los muros de la ciudadela.

El 13 del mes de Adar fue declarado fiesta nacional (1 Mac 7:45-50). En el Talmud (*Taanit* 2:12) se alude a esta fiesta. Era la víspera de la fiesta de Purim. En atención a esta solemnidad se prohibió que el día 13, como normalmente corresponde a una vigilia de fiesta grande, se ayunara y hubiera manifestaciones de duelo. El día 13 de Adar debía computarse como festivo, día de alegría, por haber desaparecido en él el enemigo de la causa judía. En la historia, este día fue conocido por el “Día de Nicanor,” que cayó en desuso con el andar de los tiempos. No parece que sobreviviera al siglo VIII.

Epílogo (15:38-40).

³⁸ **Tal fue la historia de Nicanor. Y como desde aquellos días la ciudad ha estado en posesión de los hebreos, daré aquí fin a mi narración.** ³⁹ **Si está bien y como conviene a la narración histórica, es lo que deseaba yo; pero si es imperfecta y mediocre, es todo lo que he sabido hacer.** ⁴⁰ **Como el beber vino puro o sola agua no es grato, mientras que el vino mezclado con el agua es agradable y gustoso, así también la disposición del relato siempre uniforme no agrada a los oídos del lector. Y con esto damos fin a la obra.**

El autor sagrado cierra su epítome con una resonante derrota de Nicanor y un triunfo glorioso de su héroe, Judas Macabeo. Este pierde su vida algo más tarde en lucha con Báquides (1 Mac 9:1-22), pero no quiere el autor empañar ni empequeñecer la figura de Judas con la narración de hechos que le sean adversos. La ciudad de Jerusalén no recuperó su total independencia; siguió perteneciendo al reino seléucida. Como señal externa de sujeción a Siria estaba el Acra, ciudadela, en el corazón de la capital del judaísmo. Más tarde, en 135, Antíoco Sidetes se apoderó de Jerusalén y destruyó sus murallas. Pero el templo, que en todo el libro absorbe la atención del autor, se mantuvo en manos de los judíos, no repitiéndose el sacrilegio de Epifanes de construir un altar a los dioses paganos. Después de la muerte de Nicanor no se registraron otras destrucciones parecidas a las que se llevaron a cabo en tiempos de Antíoco Epifanes, ni hubo desmantelamiento del monte Sión, como en el reinado de Eupator, ni ulteriores tentativas de helenización. El autor ha logrado el fin que se propuso al escribir su libro, que era el de preconizar dos fiestas relativas al templo: **la de la Dedicación, precedida del castigo de Epifanes, y la del Día de Nicanor**, en conmemoración de la derrota ignominiosa de éste (Abel).

El epílogo termina con una comparación. No es grato beber vino puro o agua sola; pero es agradable y gustoso el vino mezclado con agua (*vinum temperaturu*). Aplicando esto último a su libro, aparece que no fue designio del autor exponer fríamente los hechos, encuadrarlos escri-

pulosamente en su marco cronológico e investigar todo lo referente a ellos hasta en sus mínimos detalles. Este método no hubiera sido del agrado del lector. Pero, si se sacrifica la sobriedad de la historia a un estilo retórico pomposo y patético, se logra una mezcla semejante al *vinum temperaturu*. Con ello no quiere decir que en su libro existen mezclados el error y la mentira, sino que su relato histórico está encaminado a servir de edificación a los lectores; que está escrito con estilo poético y elegante a fin de que resulte agradable a los oídos de cuantos lo oigan leer (*akoas*). Grandclaude termina la exégesis de este epílogo escribiendo: “Dejamos, pues, a Jasón el fondo histórico y reconozcamos en el epitomador inspirado la fidelidad a su fuente de información y al arte de presentarla.”

1 Una más amplia información sobre la fiesta de la *Hanuca*: F. M. Abel, *La fête de la Hanouca*: RB 53 (1946) 538-545; H. HOPFL, *Das Chanukafest*: B 3 (1922) 165-179; E. So-Lis-Cohen, *Hanukkah: The Feast of Lights* (Philadelphia 1937); S. Zeitlin, *Hanukka, its origin and its sitznificance*: “Jewis Quarterly Review,” 29 (1938) 1-36; J. Morgenstern, *The Chanukkahfestival and the Calendar of ancient Israel*: “Huca,” 20 (1947) 1-136; 21 (1948) 365-490. Según este autor, es la Hanuca una fiesta anterior al exilio.

1 Nat. Hist. 5,10.

1 G. Schumacher, *Across the Jordán* (Londres 1886) 157-166.

2 Véase F. Cumont, *Dea Syria*: “Pauly-Wissowa,” t.4 0.2236-2243.

3 Polibio, 5:65:10.

4 IV Sení. d.45 q.2 3.3 ad i.

1 Jenofonte, *Anábasis* 1:7:10; Polibio, 5:53.10,

2 Verio Máximo, 9:2; ovidio, *Ibis* 315.

1 Polibio, 31,10,12.

2 Abel: RB 33 (1924) 375

3 Eptst. 204:6-8: PL 33.94.

4 Contra *Gaudentium* 231:36-40: PL 43:728.

Abreviaturas.

Libros de la Biblia.

Abd	Abdías.	Jos	Josué.
Act	Hechos de los Apóstoles.	Jue	Jueces.
Ag	Ageo.	Lam	Lamentaciones.
Am	Amos.	Lc	Lucas.
Ap	Apocalipsis.	Lev	Levítico.
Bar	Baruc.	Mac	Macabeos.
Cant	Cantar de los Cantares.	Mal	Malaquías.
Col	Colosenses.	Mc	Marcos.
Cor	Corintios.	Miq	Miqueas.
Crón	Crónicas.	Mt	Mateo.
Dan	Daniel.	Nah	Nahum.
Dt	Deuteronomio.	Neh	Nehemías.
Ecl	Eclesiastés.	Núm	Números.

Eclo	Eclesiástico.	Os	Oseas.
Ef	Efesios.	Par	Paralipómenos.
Esd	Esdras.	Pe	Pedro.
Est	Ester.	Prov	Proverbios.
Ex	Éxodo.	Re	Reyes.
Ez	Ezequiel.	Rom	Romanos.
Flm	Filemón.	Rut	Rut.
Fil	Filipenses.	Sab	Sabiduría.
Gal	Galatas.	Sal	Salmos.
Gen	Génesis.	Sam	Samuel.
Hab	Habacuc.	Sant	Santiago.
Heb	Hebreos.	Sof	Sofonías.
Is	Isaías.	Tes	Tesalonicenses.
Jds	Judas.	Tim	Timoteo.
Jdt	Judit.	Tit	Tito.
Jer	Jeremías.	Tob	Tobías.
Jl	Joel.	Zac	Zacarías,
Jn	Juan.		

Abreviaturas de Revistas y Libros.

Acta Apostolicae Sedis.

Annual Of The American Schools Of Oriental Research.

H. Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 1926).

Atab. Alttestamentliche Abhandlungen.

Atat. H. Gressmann, Altorientalische Texte Zum Alten Testament (Berlín 1926).

Basor. Bulletin Of The American Schools Of Oriental Research.

Bb. Bonner Biblische Beitrage.

Bi. Bíblica.

Bs. Biblische Studien.

Bz. Biblische Zeitschrift.

Cap. Charles, Apocrypha And Pseudoepigrapha, 2 Vols. (Oxford 1913).

Cb. Corpus Berolinense.

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller Der Ersten Jahrhundert (Leipzig 1875). Cbi. Century Bible.

Cbq. Catholic Biblical Quarterly.

Cbsc. Cambridge Bible For Schools And Colleges.

Ce. Catholic Encyclopedia.

Cic. Codex Luris Canonici.

Cis. Corpus Inscriptionum Semiticarum.

Civcatt. Civiltà Cattolica.

Csel. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).

Css. Cursus Scripturae Sacrae.

Ct. Ciencia Tomista.

Dac . Dictionnaire D'archéologie Chrétienne.

Dafc . Dictionnaire Apologétique De La Foi Catholique.

Db . Dictionnaire De La Bible (Vigouroux).
 Dbs . Dictionnaire De La Bible (Supplement).
 Dtc . Dictionnaire De Théologie Catholique.
 Dz. Denzinger.
 EB. Enchiridion Biblicon.
 EBCB. Cheyne-Black, Encyclopedia Bíblica.
 Ehat. Exegetisches Handbuch Zum Alten Testament.
 ER. Etudes Religieuses (París).
 EREH. Hastings, Encyclopedia Of Religion And Ethics.
 ERS. Lagrange, Etudes Sur Les Religions Sémitiques (París 1903). Estbib . Estudios Bíblicos.
 TL . Ephemerides Theologicae Lovanienses.
 HBD. Hastings, Dictionary Of The Bible.
 ICC. International Critical Commentary.
 JAOS. Journal Of The American Oriental Society.
 JBS. Journal Of Biblical Literature.
 JE. Jewish Encyclopedia.
 JTS . Journal Of Theological Studies (Oxford).
 Kommentar Zum Alten Testament.
 Kurzer Handkommentar Zum Alten Testament.
 KIB Keilinschriftliche Bibliothek.
 KTW Kittel, Theologisches Wörterbuch.
 Lexicón Für Theologie Und Kirche.
 Moulton-Geden, Concordance To Greek NT.
 Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico). Nrth . Nouvelle Revue Théologique.
 Ntab . Neutestamentliche Abhandl Ungen.
 PG . Migne, Patrología Graeca.
 PL . Migne, Patrología Latina,
 RA . Revue Apologétique,
 RB . Revue Biblique.
 RHPR . Revue d'Histoire Et De Philosophie Religieuse.
 RSPT . Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques
 RSR . Recherches De Science Religieuse.
 RT . Revue Thomiste.
 Sal. Salmanticensis.
 SB . Strack-Billerbeck, Kommentar Zum NT Aus Talmud
 Und Midrasch.
 Studia Catholica (Universidad De Nimega).
 Scripta Pontificii Instituti Bíblica.
 Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
 ST . Summa Theologica De. Santo Tomás.
 Std . Studies.
 Stkr . Theologische Studien Und Kritiken.
 TG . Theologie Und Glaube.
 TQ . Theologische Quartalschrift (Tubinga).
 TS . Texts And Studies.
 VD . Verbum Domini.

Vg . Vulgata.

WC. Westminster Commentaries.

ZATW. Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft.

ZKT. Zeitschrift Für Katholische Theologie.

ZLG. Zorell, Novi Testamenti Lexicón Graecum.

ZNTW. Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft.

SC

SPIB

SSCC

Biblia
Comentada.
Texto de la Nácar-Colunga.
III.
Libros Proféticos.

Por Maximiliano García Cordero, O. P.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —
Adaptación pedagógica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

Introducción a los Libros Proféticos.

1. Nombres de los Profetas. 2. Historia del Profetismo. 3. Ambiente Histórico y Orden Cronológico de los Profetas. 4. Origen del Profetismo Israelita Según las Teorías Racionalistas. 5. Vocación y Misión de los Profetas. 6. Elevación de las Facultades en el Profeta. 7. La Revelación Profética. 8. Comunicaciones “Visionarias” y “Sueños” Proféticos. 9. Limitaciones en el Conocimiento Profético. 10. Éxtasis y Conciencia Profética. 11. Perspectivas Generales Teológicas en la Predicación Profética. 12. Hipérbole, Paradoja y Realidad en las Profecías Mesiánicas. Intentos de Solución. 13. Particularidades de los Escritos Proféticos. 14. Asociaciones Proféticas.

Isaía.

Introducción.

Isaías.

1. La Infidelidad de Israel. 2. Sión, Centro del Reino Universal de Yahvé. 3. Castigo de Juda. Capítulo 4. 5. La Solicitud de Yahvé. 6. Teofanía en el Templo. 7. Isaías y Acáz. Sentido Mesiánico de la Profecía. 8. La Justicia Punitiva de Dios. 9. Los Tiempos Mesianicos. 10. Amenazas Contra Asiría. 11. El Reino Pacífico del Mesías. 12. Manifestación Gloriosa de Yahve. 13. Oráculo Contra Babilonia. 14. Encumbramiento de Israel. 15. Oráculo Contra Moab. 16. Los Moabitas se Refugian en Juda. 17. Oráculo Contra Damasco. 18. Oráculo Sobre Etiopía. 19. Oráculo Sobre Egipto. 20. Oráculo sobre Egipto y Etiopía. 21. Oráculos sobre Babilonia, Edom y Arabia. 22. Oráculo Sobre Jerusalén. 23. Oráculo Sobre Tiro. 24. El Día del Juicio y sus Signos Precursores. 25. Cántico de Acción de Gracias. Banquete Mesianico. 26. Canto Triunfal Plegaria. 27. La Providencia de Yahvé. 28. Ruina de Samaría. 29. Humillación de Jerusalén. Incredulidad del Pueblo. 30. La Alianza con Egipto. Los

Tiempos Mesianicos. 31. La Justicia de Yahvé. 32. Reinado Ideal de Justicia. Oráculo Contra las Mujeres. 33. Contraste entre la situación triste de Jerusalen y su futuro glorioso. 34. Juicio Sobre Edom. 35. Felicidad de los Tiempos Mesianicos. 36. La Invasión de Senaquerib Sobre Juda. 37. Retirada de los Asirios. 38. Curación Milagrosa del Rey. Cántico de Acción de Gracias de Ezequías (9-20). 39. Predicción del Cautiverio. 40. La Gloria de Yahvé en la liberación de Israel. 41. Yahvé suscita un Libertador de su pueblo. Promesa de Liberación de Israel (8-20). 42. El Siervo de Yahvé. Liberación de Israel. 43. Yahvé, Salvador de Israel. 44. Restauración de Israel. Contra la Idolatría. 45. Ciro, Libertador de Israel. Conversión de las Gentes. 46. Caída de los ídolos de Babilonia. Yahvé, Gloria de Israel. 47. Caída de Babilonia. 48. La Liberación de Israel, Obra de Yahve. 49. El Siervo de Yahvé. Gloria de Israel. Consolación de Sion. 50. Consolación de Sión. El Siervo de Yahvé. 51. Consolación de Sion. 52. Próximo retorno de la Cautividad. El Siervo de Yahvé. 53. Poema del siervo de Yahvé. Los Cánticos del Siervo De Yahvé. Interpretaciones de los cánticos sobre el “Siervo de Yahvé.” Interpretaciones Racionalistas. 54. Gloria de la Nueva Sion. 55. Invitación a volver a Yahvé. Capítulos 56-66. La Nueva Etapa Gloriosa. Capítulo 56. 57. Idolatrías de Israel. 58. Inectiva contra el Formalismo Religioso. 59. Inectiva Contra Israel Pecador. 60. Gloria de la futura Jerusalén. 61. La proclamación de la buena nueva a Sion. 62. Inminencia de la Salvación. 63. El día de la venganza de Yahvé. Plegaria por la liberación. 64. Ansias de la manifestación de Yahve. 65. Amenazas a los pecadores y promesas a los Justos. 66. Felicidad de los Fieles Israelitas. Castigo de los impíos.

Jeremías.

Introducción. 1. Vocación del Profeta. 2. La apostasía de Israel, Causa del estado desgraciado Actual. 3. Posible reconciliación de Israel con Yahvé. 4. Invitación a la conversión y amenaza de castigo. 5. Corrupción de Jerusalén y Venganza de Yahvé. 6. Anuncio de la Invasión. Injusticias Sociales. 7. La simple presencia del templo no es garantía de Seguridad. 8. La suerte de los muertos. Contumacia y falsa confianza en la ley. 9. Deslealtad y Apostasia general. 10. Inanidad de los Ídolos. El Exilio. 11. Exhortación a la guarda de la alianza. Conjuración contra el Profeta. 12. Prosperidad de los Impíos. Juda es devastada. Los enemigos de Judá. 13. La faja podrida. Contra los orgullosos. Mensaje al rey. Exilio. 14. La gran sequía. Castigo del pueblo. Oración. 15. La Mortandad y el hambre. Quejas de Jeremías y respuesta de Yahve. 16. Jeremías, símbolo de las calamidades de su pueblo. 17. Idolatría de Judá. Coloquio del profeta y Yahvé. Observancia Sabática. 18. La Orza Rota. Insidias contra Jeremías. Imprecaciones. 19. El Cántaro roto, símbolo de la destrucción de Jerusalén. 20. Jeremías, encarcelado, se queja a Yahvé. 21. Embajada de Sedecias a Jeremías. La justicia social. 22. Profecías sobre los Reyes de Judá. 23. Profecías Mesianicas. Contra los falsos Profetas. 24. Vision de los higos simbólicos. 25. Castigo de Judá. El Cáliz de la Ira Divina. Juicio sobre las naciones. 26. Conspiración contra Jeremías. 27. Invitación a la sumisión a Babilonia. 28. Incidente personal entre Jeremías y el falso profeta Ananias. 29. Epístola de Jeremías a los Exilados. 30. La Salvación de Israel. Juda castigada por sus pecados. 31. Restauración de las tribus. Retorno de la diáspora. 32. La compra del campo por Jeremías. 33. Promesas de Restauración. 34. El Destino del Rey Sedecias. Deslealtad de los Amos. 35. Fidelidad de los Recabitas y Desobediencia de los Judíos. 36. Lectura publica de las Profecías de Jeremías. 37.

Consulta de Sedecías y respuesta de Jeremías. 38. Jeremías es encarcelado de Nuevo. 39. Toma de Jerusalen. Liberación de Jeremías. 40. Liberación de Jeremías. Godolías, gobernador del País. 41. Asesinato de Godolías y de tres ciudadanos Judíos. 42. Consulta a Jeremías sobre la huida a Egipto. 43. Los Jefes fugitivos se llevan a Jeremías. 44. Jeremías denuncia la idolatría de sus compatriotas en Egipto. 45. Palabras de consolación a Baruc. 46. Oráculo contra Egipto. 47. Oráculo contra los Filisteos. 48. Oráculo Contra Moab. 49. Oráculos contra Amon, Edom, Damasco, Arabia y Elam. 50. Oráculo Contra Babilonia. 51. Oráculo contra Babilonia. 52. Apéndice histórico: la destrucción de Jerusalén.

L a m e n t a c i o n e s .

Introducción. 1. Primera Lamentación: Jerusalen, Desolada. 2. Segunda Lamentación: Jerusalen, destruida. 3. Tercera Lamentación: Jerusalen, Asolada. 4. Cuarta Lamentación: Jerusalen, Asediada. 5. Quinta Lamentación: Oración del Profeta.

B a r u c .

Introducción. 1. Colecta por el Templo de Jerusalen. Confesión. 2. Enumeración de las Calamidades Sufridas (1-10). 3. Nueva Oración y Confesión de los Pecados (1-8). 4. Elogio de la Ley. Rehabilitación de Israel. 5. Invitación a Jerusalén a Alegrarse por la llegada de Sus Hijos (1-9). 6. Epístola de Jeremías Sobre los Ídolos.

E z e q u i e l .

Introducción. 1. Visión de la Gloria de Yahve. 2. Intimación de Dios al Profeta. 3. El Profeta, enviado de Dios. 4. Acciones simbólicas sobre el Asedio de Jerusalén. 5. Dispersión de los Habitantes de Juda. 6. Profecías contra los centros idolátricos de Israel. 7. Castigo de las Idolatrías. 8. Los cultos idolátricos, practicados en el templo de Jerusalén. 9. Los Mensajeros de la Destrucción. 10. Nueva descripción de la Gloria de Dios. 11. Profecías contra algunos jefes de Jerusalen. Promesa de Repatriación. 12. La fuga del rey. Las angustias del asedio. 13. Contra los falsos Profetas. 14. Exhortación a la conversión. Inutilidad de la Intercesión. 15. Israel, Sarmiento Inútil. 16. Infidelidad de Jerusalén. 17. Deslealtad y trágica suerte del Rey Sedecías. Promesa Mesianica. 18. La Retribución equitativa individual. 19. Canto fúnebre sobre los Príncipes de Israel. 20. Infidelidad de Israel y fidelidad de Dios. Purificación Futura. 21. La Espada Vengadora De Yahvé. 22. Los pecados de Jerusalén. 23. Los pecados de Samaría y de Jerusalén. 24. Anuncio del asedio de Jerusalén. 25. Oráculos contra las naciones vecinas de Juda. 26. Oráculo contra Tiro. 27. Elegía Sobre La Ruina De Tiro. 28. Oráculos contra el rey de Tiro y contra Sidon. 29. El Orgullo de Egipto. 30. Nuevos oráculos contra Egipto. 31. Nuevo anuncio de la ruina de Egipto. 32. Elegías sobre Egipto. 33. El Profeta, Atalaya del pueblo. 34. Los malos Pastores y el buen Pastor. 35. Oráculo Contra Edom. 36. La Restauración completa de Israel. 37. Resurrección de la Nación Israelita. 38. Invasión de Gog. Destrucción de su Ejército. 39. Fin Desastroso de Gog. 40. El nuevo Templo de Jerusalén. 41. El Nuevo Templo de Jerusalen en su parte Santísima. 42. Descripción de las Dependencias del Templo. 43. La Gloria de Yahvé vuelve al Templo. Medidas del Altar. 44. Las nuevas leyes del Culto. 45. Nueva distribución de la Tierra Santa. 46. Ofrendas del Principe. Inalienabilidad de su territorio. 47. La Fuente del Templo. Las fronteras del Nuevo Israel. 48. Repartición del País. Las doce puertas de Jerusalen.

D a n i e l .

Introducción. 1. Daniel en el palacio del Rey de Babilonia. 2. El Sueño de

Nabucodonosor. 3. La Estatua de Nabucodonosor. Los tres jóvenes en el horno. 4. Nueva visión de Nabucodonosor interpretada por Daniel. 5. El Festín de Baltasar. La misteriosa escritura en la pared. 6. Daniel, arrojado al foso de los leones. 7. Visión de las cuatro Bestias. 8. Visión del Carnero y del Macho Cabrio. 9. Profecía de las Setenta Semanas. 10. Luchas del pueblo de Dios y liberación. 11. Las luchas entre Siria y Egipto. Persecución de los Judíos. 12. Triunfo del Pueblo Elegido. 13. Historia de la Casta Susana. 14. Bel y el Dragón.

Oseas.

Introducción. 1. El Matrimonio de Oseas. 2. Providencia de Yahvé sobre Su Pueblo. 3. Retorno de Israel a Su Dios. 4. Reproches por los Pecados. 5. Contra los Sacerdotes y los Príncipes. 6. Falsa conversión de los Israelitas. 7. Anarquía social y petición de ayuda al extranjero. 8. La invasión Asiría, castigo por los pecados de Israel. 9. El castigo de Efraím. 10. Inminencia del Castigo. 11. Ingratitud de Israel. 12. Acusaciones Contra Israel. 13. Condenación Definitiva. 14. La Rehabilitación de Israel.

Joel.

Introducción. 1. La Justicia de Yahve. 2. Exhortación a la Penitencia. 3 (4). Juicio punitivo sobre las naciones gentiles.

Amos.

Introducción. 1. Conminaciones contra las naciones paganas circunvecinas. 2. Nuevos Vaticinios Conminatorios. 3. Crímenes de Israel. 4. La Corrupción de la alta sociedad de Samaría. 5. Las Prevaricaciones de Israel. 6. Anuncio de la invasión Asiría. 7. Visiones Proféticas. 8. Nuevos anuncios de Castigo. 9. Intervención justiciera de Yahvé.

Abdías.

Introducción. Capítulo único. La Justicia de Yahve.

Jonas.

Introducción. 1. Orden Divina de predicar a los Ninivitas. 2. Salvación Milagrosa del Profeta. Capítulo 3. Joñas en Ninive.

Miqueas.

Introducción. 1. Vaticinios contra Israel y Juda. 2. Anuncios de Castigo. 3. Los Falsos Profetas. 4. Promesa de restauración y de Paz. 5. El Rey Vencedor. 6. Reprensión de Israel por sus Transgresiones. 7. La Depravación Social.

Nahum.

Introducción. 1. Yahvé, Señor de los pueblos. 2. Caída y ruina de Nínive. 3. La Hora del castigo Divino.

Habacuc.

Introducción. 1. El Invasor Caldeo. 2. Respuesta de Dios. 3. Plegaria y canto triunfal del Profeta.

Suponías.

Introducción. 1. El Día de Yahvé. 2. Devastación de las naciones paganas. 3. El Juicio punitivo de Dios.

Ageo.

Introducción. 1. Yahve se Queja contra Su Pueblo. 2. Futuro Glorioso de la Comunidad Teocrática.

Zacarías.

Introducción. 1. Visiones Simbólicas. 2. La Restauración de Jerusalén. 3. Cuarta

Vision. 4. Vision del candelabro con los dos olivos. 5. Nuevas Visiones. 6. El Castigo de los enemigos de Israel. 7. Invitación a la Vida Religiosa Interior. 8. Amor de Yahvé por Su Pueblo. 9. La Salvación de los Tiempos Mesíánicos. 10. El Ejercito de Yahvé. 11. Anuncios de Castigo. 12. La Rehabilitación del pueblo de Yahvé. 13. El Resto de Yahvé. 14. La Nueva Gloria de Jerusalen.

M a l a q u i a s .

Introducción. 1. El Amor de Dios a Su Pueblo . 2. Las Prevaricaciones de Juda. 3. El Ángel Precursor. 4. El Castigo de los Pecadores.

Introducción a los Libros Proféticos.

El Profetismo Israelita.

La idea central de la teología del Antiguo Testamento es, sin duda, **la esperanza mesiánica**. Todo el Antiguo Testamento gira en torno al mesianismo, de forma que, si prescindimos de esta noción, nos es incomprensible la historia bíblica. Desde los primeros capítulos del Génesis hasta los últimos libros proféticos encontramos una luz que va engrosando y se va perfilando a medida que se acerca la **“plenitud de los tiempos,” el advenimiento del Mesías, síntesis y clave de toda teología bíblica**. La primera promesa de rehabilitación de la humanidad después de su caída se va concretando a través de la historia en una estirpe y en un pueblo que fue escogido precisamente para transmitir la promesa mesiánica a los demás pueblos del mundo. La vocación de Israel como intermediario **entre Dios y la humanidad — un pueblo sacerdotal y una nación santa — en orden a la rehabilitación espiritual de ésta** es algo que desborda a toda explicación natural.

No podemos aplicar el módulo de la mera “filosofía de la historia” para comprender los fenómenos religioso-sociales del pueblo hebreo, sino que tenemos que acudir a la “teología de la historia,” en su sentido más estricto, para dar explicación a hechos y manifestaciones que tienen su verdadera base en una **revelación histórica divina**. Se ha pretendido explicar la elevación religiosa de Israel respecto de los pueblos circunvecinos del Antiguo Oriente suponiendo en el pueblo hebreo una sensibilidad y aptitud especial para lo religioso, como el pueblo helénico la tuvo para la especulación filosófica. Y así, se ha hablado de un “genio” religioso israelita que instintivamente en un proceso lento evolutivo hubiera ido depurando las primitivas formas religiosas — fetichismo, polidemonismo, animismo, henoteísmo — hasta llegar a la culminación del **monoteísmo estricto**, expresión de la más alta sensibilidad religiosa. En realidad, esta bella teoría se halla en contradicción con los datos concretos que tenemos en la historia bíblica sobre la génesis y desarrollo del pueblo hebreo. Los autores sagrados repetidamente acusan al pueblo elegido de ser tosudo, y de ser reacio a toda elevación espiritualista.

El pueblo hebreo, como todos los semitas, es sensual y materialista por temperamento y propenso a la idolatría como forma de expresión religiosa. No hay más que hojear las páginas bíblicas para convencerse de la realidad de nuestro aserto. No se puede hablar de temperamento “espiritualista” del pueblo hebreo al estilo del pueblo hindú, el cual instintivamente se refugia en las alturas de un espiritualismo morboso, pero supramaterialista.

Dios escogió al pueblo israelita no porque era mejor que los otros pueblos, sino **por pura gracia**. Es una ley en la Providencia divina escoger muchas veces lo más inepto para hacer bri-

llar su omnipotencia y sabiduría divinas. Es el caso de Israel. El pueblo egipcio era por temperamento más espiritualista que el hebreo, y, sin embargo, Dios escogió al pequeño clan de Abraham como instrumento de su providencia especial sobre la humanidad en orden a su salvación espiritual. La vocación de este minúsculo pueblo es excepcional: “Sed santos como yo soy santo.”¹ Estas tremendas palabras puestas en boca de Yahvé incluyen una exigencia vocacional en la comunidad israelita que desborda a la de todos los demás pueblos del orbe. El pueblo israelita, por vocación, debía ser un “reino *sacerdotal* y una nación santa.”² Es la mejor definición del cometido histórico de la comunidad israelita. Como pueblo escogido por Dios, **debía santificarse**, es decir, elevarse sobre el común de los pueblos, para acercarse a Dios tanto en el orden ritual como en el moral. Las cláusulas de la alianza del Sinaí son extremadamente exigentes y claras. Dios condicionaba su protección al cumplimiento de leyes morales y rituales que debían crear como un valladar protector en torno al pueblo elegido. El ideal propuesto era muy alto, y de hecho sabemos que la historia de Israel es la historia de las prevaricaciones e infidelidades de todo género. De esta apostasía general se salvó siempre una porción selecta, que fue la que de hecho transmitió el fuego sagrado a través de las generaciones.

De este grupo reducido de yahvistas intransigentes y fieles a las promesas del Sinaí surgió desde el siglo XI al siglo V antes de Jesucristo una serie de personajes excepcionales llamados *profetas*, que fueron realmente los mejores representantes de los verdaderos y puros intereses religiosos del pueblo hebreo. La clase sacerdotal, encargada oficialmente de enseñar la Ley y velar por los intereses espirituales del pueblo elegido, fue infiel a su misión, y sólo se interesó por el elemento externo *cultural*, por lo que esto representaba de lucro personal. Fue precisa la irrupción en la sociedad israelita de estos colosos de la espiritualidad llamados *profetas* — procedentes en su mayoría del elemento seglar de la nación — para sanear religiosamente a Israel. La Ley había sido reducida a una caricatura impropia de su finalidad esencialmente ético-religiosa. Los *profetas* urgirán las exigencias éticas de la misma como medio de regeneración de la sociedad de Israel. Los valores espiritualistas de la Ley adquieren entonces su verdadero relieve, y fue tal la altura moral de la predicación profética, que sólo **fue superada por el ideal evangélico**. Los sabios, que sucederán a los *profetas* en Israel, no lograrán llegar a estas alturas espiritualistas, al menos en su formulación viva y programática.

A través de las páginas de este volumen tendremos ocasión de resaltar el espiritualismo de los mensajes proféticos. Antes de abordar el estudio exegético detallado de los escritos proféticos, debemos hacer una amplia introducción sobre la historia y vocación de los profetas como institución religiosa.

1. Nombres de los Profetas.

El nombre hebreo con que habitualmente se designa al *profeta* en la Biblia es el de *nabí*. Diversas son las opiniones de los filólogos sobre el sentido etimológico de esta palabra hebrea. La opinión que creemos más probable es la que relaciona el vocablo hebreo con el babilónico *nabü*, que significa “clamar,” “anunciar.” En este supuesto, el significado de *nabí* es el de “nuncio,” el que comunica un mensaje de parte de otro³. Esta noción etimológica coincide con el sentido que se da en Ex 7:1: “Mira, te he puesto como dios para el faraón, y Aarón, tu hermano, será tu *profeta (nabí)*. Tú le dirás lo que yo te diga a ti, y Aarón, tu hermano, se lo dirá al faraón.” En este texto queda bien concretado el sentido de “mensajero,” “nuncio,” transmisor de un mensaje, en la palabra *nabí*. Moisés hará las veces de Dios, que comunica un mensaje a Aarón, el cual a su

vez será el *profeta* o transmisor del mismo.

Este sentido de sustitución (o de hablar por *otro*) aparece en el vocablo griego προφήτης en los autores griegos, sobre todo de la última época⁴. Así, a los poetas se les llama “profetas de las musas,”⁵ y el mismo nombre de *profeta* se daba a los que interpretaban los oráculos de la pitonisa de Delfos⁶. Los traductores griegos, pues, de la Biblia, al trasladar la palabra hebrea nabi” por *profeta*, lograron darle su matiz propio.

En la acepción popular, *profeta* es el que predice el futuro; pero ésta es una noción muy restringida, que está en poca consonancia con el sentido que se daba en Israel al *profeta*. Este era, ante todo, el transmisor de un oráculo divino, que podía versar sobre el pasado, el presente o el futuro. Eran los “portavoces” de Dios, que comunicaban sus mensajes y su voluntad en orden al gobierno religioso del pueblo israelita⁷. Entre esos mensajes divinos había algunos relativos al futuro, como son los vaticinios *mesianicos*; pero no debemos limitar el sentido de *profeta* al que transmitía estos oráculos, ya que de hecho hay muchos *profetas* que no hablaron del porvenir.

Otros nombres hebreos aplicados a los *profetas* son *ro'eh* y *jozeh*, que significan “vidente.” En 1 Sam se dice expresamente: “el que ahora es llamado *profeta*, antes era llamado *vidente*” (*ro'eh*). Conforme a esto, en i Par 29:29 se habla de “Samuel el *vidente*” y de “Batán el *profeta*.”⁸ El nombre, pues, de *vidente* respondía antiguamente a lo que era específico del profeta: la “visión” oracular.

Al lado de estos nombres encontramos ciertas circunlocuciones para designar a los profetas: “varón de Dios”⁹, “siervo de Yahvé,”¹⁰ “nuncio de Yahvé”ⁿ y “hombre de espíritu.”¹² Finalmente, hay otras denominaciones que indican la misión del *profeta* respecto de los hombres: “guardián,”¹³ “vigía” o centinela.¹⁴ Todos estos nombres definen parcialmente al *profeta* como representante de los intereses de Dios en Israel y como custodio celoso de su Ley.

2. Historia del Profetismo.

El profetismo como institución social-religiosa surge en las estepas del Sinaí. El propio Moisés es llamado *profeta* y el mayor de todos: “Ya no surgió más en Israel ningún *profeta* semejante a Moisés, que conociera a Yahvé cara a cara.”¹⁵ En Dt 18:18 se dice: “Yo suscitaré de entre tus hermanos un *profeta* como tú, y pondré en su boca mis palabras, y él les comunicará todo cuanto yo le mande.” La palabra *profeta* hay que tomarla aquí en sentido *colectivo* (*por profetas*), ya que se trata de establecer una institución social permanente que sustituya a los adivinos y hechiceros de los paganos. Es lo que dice el contexto inmediato anterior: “Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no imites las abominaciones de esas naciones, y no haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a las hechicerías y encantamientos, ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos. Esas gentes que vas a desposeer consultan a hechiceros y adivinos, pero a ti nada de eso te permite Yahvé, tu Dios. Yahvé, tu Dios, te *suscitara* de en medio de ti, de entre tus hermanos, un *profeta como* tú, y a él le oirás, precisamente como a Yahvé, tu Dios, pediste en el Horeb el día de la congregación, diciendo: Que no oiga yo la voz de Yahvé, mi Dios, y no vea este gran fuego para no morir.”¹⁶

El *profeta*, pues, es concebido aquí como un *intermediario* entre Dios y el pueblo israelita, y el gran modelo de los *profetas* sería Moisés, único que pudo hablar con Dios “cara a cara.” Mientras vivió éste, Israel vivía bajo la tutela del gran caudillo libertador; pero después de su muerte era preciso que hubiera también “amigos” especiales de Dios a quienes comunicara sus

designios y su voluntad sobre el pueblo. De este modo, el *profeta* es concebido como una institución social-religiosa, como los sacerdotes, los levitas, los jueces y la monarquía.¹⁷

Después de Moisés aparece Josué como continuador de la *dignidad profética*¹⁸. En tiempo de los jueces aparece Débora como *profetisa*.¹⁹ En Jue 6:8-10 se menciona a otro *profeta* anónimo que corregía al pueblo por sus prácticas idolátricas. Poco antes de Samuel (s.XI a.C.) se hace mención de un “hombre de Dios” que vaticinó la suerte fatídica que esperaba a la familia de Helí por su condescendencia con sus malvados hijos.²⁰ Es interesante la anotación del hagiógrafo al iniciar la historia de Samuel: “La palabra de Yahvé (oráculos divinos) era *rara* en aquellos días, pues no era frecuente la tensión.”²¹

Con Samuel se inicia una serie de *profetas* relevantes que tuvieron gran influjo en la vida religiosa de Israel. Aparecen las “sociedades de profetas,”²² si bien éstos no eran propiamente *profetas* en el sentido de personas escogidas expresamente por Dios para una misión concreta espiritual, sino que eran más bien individuos que *voluntariamente* se asociaban para promover la vida religiosa a la sombra de algún verdadero *profeta* carismático, y muchas veces con ánimo de lucro. De ahí el descrédito en que cayeron estas “asociaciones de profetas.” Entre ellos, la palabra *profetizar* muchas veces significaba alabar a Dios haciéndose acompañar de instrumentos músicos, lo que les hacía entregarse a transportes extáticos al estilo de los “derviches” orientales actuales.²³ Samuel era el personaje que animaba un movimiento yahvista, y sabemos que en torno a él había una “sociedad de profetas” en Nayot.²⁴ Más tarde, en tiempos de Elías y Elíseo (s.IX), aparecen los “hijos de los profetas” o *discípulos* de aquellos hombres extraordinarios animadores del mejor espíritu religioso. Parece que existían sólo en el reino septentrional, en Betel²⁵, en Jericó²⁶, en Guilgal²⁷ y en el Jordán²⁸. Sabemos que estaban organizados en cierta vida de comunidad²⁹, sin que ello implicara vida de celibato³⁰. Elíseo los empleaba como auxiliares para determinadas misiones religiosas³¹. Con la desaparición de los grandes profetas organizadores de este movimiento yahvista, las “asociaciones proféticas” fueron decayendo, y quedaron muy desprestigiadas ante la opinión, pues parece que, en tiempos de Amos³², ser “hijo de profeta” equivalía al “*vividor*” que explotaba la credulidad del pueblo para ganarse la vida sin trabajar.

Los grandes profetas de esta época fueron Samuel, Elías y Elíseo. La Biblia menciona otros de menos talla (Natán, Gad, Ajías y Miqucas). Como “hombres de Dios,” eran tenidos en gran veneración y eran consultados en los *negocios particulares* de la vida diaria por los ciudadanos.³³ En 1Sam 9:9 se dice: “*En aquel tiempo, en Israel los que iban a consultar a Dios se decían unos a otros: “Venid, vamos a consultar al vidente.”*” Esta práctica responde a la finalidad de la institución profética, según se indica en Dt 18:10-16.

También en los *negocios de la nación* eran consultados los profetas: Natán predijo a David la sucesión en el trono.³⁴ Samuel antes había rechazado a Saúl en nombre de Dios.³⁵ Teniendo en cuenta la concepción teocrática de la sociedad israelita, nada tiene de particular la intervención de los “hombres de Dios,” que como “*mensajeros*” suyos transmitían su voluntad.

En su calidad de “centinelas” y defensores de los intereses religiosos en Israel, los profetas procuraban fomentar sobre todo el cumplimiento de la Ley en su dimensión ético-social. Son intransigentes contra la hipocresía religiosa, desenmascarando a los que querían cubrirse con prácticas religiosas externas.³⁶ Sobre todo se enfrentaron con la inveterada tendencia del pueblo a frecuentar los cultos idolátricos, o al menos a mezclar prácticas idolátricas con sus deberes religiosos yahvistas.³⁷

Algunos de estos profetas dejaron huella *literaria* en la nación, pues sabemos que Samuel, Natán y Gad escribieron anales e historias religiosas de su tiempo para edificación de sus

contemporáneos.³⁸ No obstante, 110 nos han dejado sus “oráculos” por escrito, como lo harán otra serie de profetas, que llamaremos por ello *escritores*, los cuales desde el siglo VIII hasta el V antes de Jesucristo nos van dejando una serie de obras literario-religiosas de valor insuperable, sobre las que va a versar nuestro comentario. Una de las características de esta literatura profética posterior es la obsesión de la idea *mesiánica*. Entre los profetas anteriores sólo sabemos que Natán, consejero espiritual de David, hizo un vaticinio mesiánico relativo a la perennidad de la dinastía davídica.³⁹ En cambio, en la mayor parte de los escritos proféticos posteriores hay intercalados oráculos relativos a la era mesiánica, culminación de la historia de Israel. Más adelante estudiaremos el enfoque teológico-mesiánico de los oráculos proféticos listos profetas posteriores siguieron la línea pragmático-moral respecto a la dirección espiritual del pueblo. Fustigaron con energía los pecados de todo género, sobre todo los contrarios a la justicia social, y se alzaron contra las prácticas idolátricas: “Clama a voz en cuello sin cesar, alza tu voz como trompeta, y declara a mi pueblo su transgresión, y sus pecados a la casa de Jacob.”⁴⁰ En su predicación solían compaginar en un contrabalanceo continuo las amenazas y las promesas. Cuando todo era euforia, anunciaban el juicio purificador de la ira divina, y, al contrario, cuando todo era depresión moral, anunciaban promesas de restauración nacional. **La justicia y la misericordia de Dios**, prudentemente entreveradas, eran los dos ingredientes teológicos principales en sus oráculos.

En los oráculos conminatorios, los profetas siempre dejan la puerta abierta a la esperanza y declaran que en los juicios punitivos de Dios sobre su pueblo se salvará siempre un “resto” de fieles yahvistas. Dios había hecho una “alianza” con su pueblo,⁴¹ y nunca se consideró totalmente desvinculado de ella. De un lado, las exigencias de la justicia divina pedían la intervención punitiva; pero, de otro, sus promesas mesiánicas demandaban la salvación de un “resto” que transmitiera la antorcha de la esperanza hasta los tiempos mesiánicos y que, por otra parte, fuera el núcleo sustancial de restauración de la nueva teocracia. Isaías compara la nación a un árbol que ha sido podado totalmente y al que le queda sólo un “tronco,” pero éste será como “*una semilla santa*.”⁴² Israel volverá a reconstruirse como nación y de forma insospechada para sus contemporáneos.

Respecto de la *vida cultural* en el templo, los profetas anteriores a la cautividad apenas urgen su cumplimiento. De esto se encargaban los sacerdotes, que por su propio interés fomentaban la vida litúrgica como manifestación externa en la casa de Dios. Los profetas, frente al ritualismo, levantan la bandera de los valores **ético-religiosos** en su verdadera esencia. Los *sacrificios y ofrendas* presentados a Dios en el templo de nada sirven si no van acompañados de sentimientos de entrega interna a la Ley de Dios con sus consecuencias de amor al prójimo. Ya Samuel había dicho a Saúl: “¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a sus mandatos que no los holocaustos y las víctimas?”⁴³ Isaías se sitúa en esta línea de conducta y clama contra sus compatriotas, que creen cubrirse ante Dios con manifestaciones meramente externas de culto.⁴⁴ Ante todo quieren sinceridad de conducta, amor a Dios y al prójimo. Con este ideal entroncará la predicación evangélica, pasando por encima de la interpretación farisaica de la Ley, que sólo mira las minucias externas, sin considerar la medula religiosa y ética de la misma. Sin embargo, no podemos deducir de estas prédicas de los profetas su oposición a las manifestaciones externas de culto. Sus acusaciones van sólo contra la caricatura de **una religión meramente ritualista**, sin medula religiosa verdadera.

A pesar de que los profetas eran mensajeros de Dios para sus compatriotas en orden a su formación religiosa, no obstante, en sus oráculos consideran muchas veces la posibilidad de una integración de los demás pueblos paganos en la nueva teocracia hebrea que ellos anuncian para la era mesiánica. Este *universalismo*, o vocación de todos los pueblos a formar parte del pueblo

de Dios en su plena manifestación, es un gran avance en la teología del Antiguo Testamento. En la legislación mosaica se preveía una cierta asimilación de personas no israelitas a la comunidad hebrea. Son los “prosélitos,” que adquirirían una ciudadanía de segundo orden en el pueblo de Dios. Es el caso de Rut la moabita, que iba a tener el honor de ser ascendiente del propio David⁴⁵. En la literatura profética posterior al siglo VIII no es rara la invitación a todos los pueblos a asociarse al culto verdadero del Dios de Israel. Isaías contempla gozoso el espectáculo de todos los pueblos que se encaminan a la colina de Sión para adoctrinarse en la Ley de Yahvé. ⁴⁶ Esta doctrina universalista culmina en la profecía de Malaquías, que anuncia un sacrificio “*desde el oriente hasta el occidente.*” En la época sapiencial, este universalismo se va abriendo paso. El libro de Jonas parece un libro didáctico en el que se dramatizan las dos posiciones, la exclusivista judía (simbolizada en el propio Jonas) y la universalista, defendida por Yahvé al perdonar a los ninivitas. En el salmo 86 se afirma el derecho a la ciudadanía en la teocracia mesiánica de todos los pueblos.⁴⁷

Los profetas consideraban a los israelitas como ciudadanos de una colectividad con un destino glorioso. Todas sus prédicas se ordenan a preparar el camino y a suscitar la esperanza de la era mesiánica. No obstante, no podemos negar que en los escritos proféticos no haya preocupación por los problemas *individuales* como tales. Constantemente hacen llamada a la justicia y a la equidad como norma de vida social y exigen que se ampare al pobre, a la viuda y al huérfano. Pero el *individualismo* se agudizó después de la catástrofe nacional del 586 antes de Cristo, y el sentimiento de *responsabilidad personal* se hizo cada día mayor. Yahvé había hecho solidarias en el castigo a muchas generaciones. Los contemporáneos de Jeremías protestan, porque a ellos les toca pagar por las culpas de sus antepasados: “Los padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera.”⁴⁸ Ezequiel repetirá que en adelante cada uno será castigado por sus pecados.⁴⁹ Es un avance más en el proceso de la retribución individual, cuya solución aparece clara sólo en el siglo II antes de Jesucristo.

En efecto, respecto de la *retribución en ultratumba* no encontramos en los escritos proféticos ninguna luz especial. Cuando hablan de premios y castigos, es en el orden meramente temporal. Cuando aluden a la vida del más allá, parecen conformarse con las ideas populares de la vida lánguida del “*Seol,*”⁵⁰ donde los seres humanos después de la muerte llevan una vida mortecina de “sombas.” Sólo en el libro de Daniel se habla de una “resurrección” de los justos israelitas,⁵¹ sin determinar más.

Los oráculos proféticos eran generalmente proferidos de viva voz, pero algunas veces se les ponen por *escrito* para que queden como testimonio de autenticidad para las futuras generaciones.⁵² Las profecías mesiánicas y los oráculos contra Israel y las naciones paganas serán el día de su cumplimiento el mejor testimonio de autenticidad de los verdaderos profetas y, por otra parte, un documento permanente que invite a la esperanza de un futuro mejor. Las crisis históricas no tenían para los profetas sino un sentido teológico. Dios permitía las derrotas y humillaciones de Israel para purificarlo de sus pecados, y los enemigos vencedores no eran sino “*instrumentos de su justicia,*” la “*medida de la cólera de Dios.*”⁵³

3. Ambiente Histórico y Orden Cronológico de los Profetas.

En los escritos proféticos encontramos reflejada no sólo la vida político-religiosa de Israel y de

Judá, sino también, incidentalmente, la de los pueblos circunvecinos en la medida en que la historia de ellos se interfería en la del pueblo escogido. Los profetas escritores se escalonan cronológicamente desde el siglo VIII al V. Podemos distinguir tres series de profetas conforme a la época en que vivieron: a) época asiría; b) época babilónica; c) época persa.

a) *Época asiría*. — A mediados del siglo VIII antes de Cristo se rehace el imperio asirio para emprender la era de su máxima expansión imperialista. Teglatfalasar III (745-727) (llamado *Pul* en la Biblia, conforme a su nombre babilónico según los recientes datos arqueológicos) irrumpe impetuoso en la zona costera siro-fenicio-palestina, recibiendo homenaje de sumisión del rey de Israel, Menajem (743). Poco antes predicaban en el reino del Norte Amos y Oseas, los cuales anunciaron la invasión asiría como castigo de los abusos contra la justicia cometidos por los plutócratas de Samaría. Jeroboam II (784-744) representó la máxima expansión territorial de Israel. Hacia el 740 comenzó la predicación del mayor de los profetas, Isaías, perteneciente a la aristocracia de Jerusalén. Su ministerio se prolongó durante cuarenta años, que resultaron sumamente accidentados, pues Judá se vio reiteradamente invadida por enemigos exteriores: en 734, por la coalición siro-efraimita en tiempos de Acaz; en 721 tuvo lugar la toma de Samaría por Sargón II (722-705). La catástrofe del reino hermano del Norte produjo gran impresión en el reino de Judá. Este se sentía amenazado por los terribles soldados asirios. Gracias a la intervención de Isaías, el rey Ezequías no entró en coaliciones antiasirias durante el reinado de Sargón. Más tarde, en 701, Judá se unió a los reyezuelos de la costa siro-fenicia-palestina y se levantó contra el coloso asirio. Senaquerib (705-681) puso sitio a Jerusalén, que tuvo que abandonar apresuradamente para responder al ataque frontal del faraón de Egipto, Tirhaka. Isaías ejerció gran influencia religiosa en Judi y fue el inspirador de la reforma emprendida por Ezequías contra los lugares de culto semi-idolátricos que pululaban en su reino. Contemporáneo suyo es *Miqueas*, que puede ser considerado como perteneciente al grupo fiel yahvista dirigido por Isaías. Al menos, su profecía sobre la que “*va a dar a luz*” es muy similar al vaticinio del “Emmanuel.”

b) *Época babilónica*. — El imperio asirio terminó virtualmente al morir Asurbanipal (669-625). Los ejércitos coligados de Media y de Babilonia, a las órdenes de Ciaxares y de Nabopolasar respectivamente, tomaron Nínive en 612 antes de Cristo y la suplantaron por Babilonia, que será la capital del nuevo gran imperio. El coloso babilónico es Nabucodonosor, quien dirigió como generalísimo de las tropas las campañas contra Egipto y después en 605 sucedió en el trono a su padre Nabopolasar. En 609 muere Josías en la batalla de Meggiddo contra Neco II de Egipto. Este hecho tuvo una trascendencia excepcional en el reino de Judá, ya que Josías (641-609) fue el gran reformador religioso, continuador de la obra de Ezequías. Durante su reinado, la figura profética estelar es **Jeremías**, el cual predicó siempre la sumisión al nuevo imperio babilónico. Por ello fue vilipendiado y considerado como traidor. Después de la toma de Jerusalén fue llevado a Egipto por sus compatriotas, nacionalistas exaltados, y allí parece que murió. Contemporáneos suyos en el ministerio profético son *Nahúm*, *Habacuc* y *Sofonías*.

Entre los desterrados de Babilonia ejerce su ministerio **Ezequiel**, quien es el modelador del alma religiosa israelita en el exilio. En el marco del exilio es colocado también el protagonista del libro de *Daniel*, redactado en el siglo II a.C.

c) *Período persa*. — La cautividad duró desde el 586 al 538, en que Babilonia fue tomada por las tropas de Ciro el Grande (559-529). El conquistador dio la más generosa libertad a los exilados judíos y los ayudó a reconstruir su nación. La repatriación trajo como consecuencia grandes problemas de índole económica, religiosa y social. Los profetas de esta época de la restauración son *Ageo* (520-18) y *Zacarías* (518), los cuales exhortaron a sus compatriotas a trabajar en la reconstrucción del templo y a ser fieles a la Ley de Dios. En el siglo V surge el último

de los profetas, *Maluquios*, el cual reprochó a los sacerdotes sus puntos de vista mezquinos y anunció un nuevo orden de cosas en los tiempos mesiánicos, de forma que “desde el oriente hasta el occidente” se ofrecería una ofrenda pura a Dios por todos los pueblos.

De época incierta son *Joel y Abdías*. El libro de *Jonas* es considerado por muchos autores modernos como un libro *didáctico* de la época sapiencial. Los sabios serán los teólogos que sustituirán a los profetas con sus lucubraciones, sacando de la meditación de la Ley y de la tradición israelita las enseñanzas para las nuevas generaciones. El *profeta* era el hombre del *oráculo*, el transmisor de un mensaje recibido directamente de Dios; los sabios, en cambio, darán el “consejo,” fruto de la meditación de la historia y de la literatura religiosa israelita anterior.

4. Origen del Profetismo Israelita Según las Teorías Racionalistas.

Todo el que imparcialmente lea la Biblia queda impresionado por la personalidad poderosa de estos “hombres de Dios” llamados *profetas* y por su influencia en la vida religiosa israelita. ¿Cómo explicar este fenómeno social-religioso? El que prescindiera del hecho de que la religión de Israel es ante todo **una religión sobrenatural** que parte de revelaciones históricas, tendrá que buscar un origen humano a estos hombres “suscitados” por Dios, según la reiterada afirmación de la misma Biblia. El *profetismo* israelita, ¿es un fenómeno aislado y característico del pueblo hebreo o tiene su paralelo en los pueblos orientales circunvecinos, de forma que pudiera pensarse en un “plagio” o adaptación por parte del pueblo hebreo.

Varias son las opiniones para dar explicación al origen del *profetismo* israelita. Wellhausen y Kuenen suponen que el *profetismo* israelita tiene su origen en un movimiento “*nabiista*” que existía entre los cananeos. Al entrar los israelitas en la tierra prometida, fueron absorbidos en parte por los cananeos, y de ellos tomaron varias instituciones, entre ellas la del *nabismo*, o movimiento dervichista extático, del que provendrían los primeros “*nabís*” o profetas. Samuel sería el que purificó y orientó este movimiento en un sentido yahvista. De ahí que el carácter extático, orgiástico, del primitivo nabismo fue adaptándose a la simplicidad y seriedad de la religión del desierto adoptada por los israelitas después de su estancia en la estepa del Sinaí⁵⁴.

A esta argumentación tenemos que decir en primer lugar que no se puede probar la existencia de este movimiento *nabista cananeo* antes de la entrada de los israelitas en Canaán. Ciertamente que en tiempo del rey Acab (s.IX) aparecen “profetas de Baal,” de importación fenicia, entregados a estos actos orgiásticos⁵⁵; pero no se puede probar que existiera en Canaán una institución del tipo del profetismo “hebreo.” Para los israelitas, el primero y gran

(722-705). La catástrofe del reino hermano del Norte profeta es Moisés, que es llamado así por haber sido el confidente de Yahvé. El “extatismo” es una cosa totalmente accidental que no afecta al profetismo. No se puede probar que alguno de los verdaderos profetas hebreos se haya entregado a transportes orgiásticos al modo de los cananeos. Por otra parte, esas manifestaciones orgiásticas de los profetas cananeos son similares a las prácticas de los actuales derviches orientales. Son manifestaciones morbosas del sentimiento religioso, que han tenido ejemplares en todos los pueblos y latitudes. El movimiento profético ortodoxo en Israel está libre de estas excentricidades. No obstante, quizá el nombre de *nabí* o *profeta* haya sido anterior a la entrada de los israelitas en Canaán y éstos lo hayan tomado del ambiente cananeo. Pero lo específico del profeta hebreo, que es el ser el “amigo” de Dios, que transmite un mensaje en orden al bien *espiritual* de la comunidad mostrándose intransigente con el vicio y el pecado, es totalmente desco-

nocido en el ambiente cananeo. El *profeta* hebreo es el hombre recio, ejemplar, adusto y piadoso que se enfrenta con el sensualismo y la idolatría de sus compatriotas, incluso con sus reyes. En la Biblia se distinguen cuidadosamente los verdaderos y los falsos profetas, y la piedra de toque para reconocerlos es la fidelidad a la Ley de Dios en su contenido ético-social.

Una segunda opinión pretende que el *profetismo* israelita proviene de Arabia.⁵⁶ Pero no encontramos entre los árabes ninguna institución paralela al *profetismo* israelita, y menos que lleve un nombre similar al hebreo nabí'. De ahí que otros autores prefieran ver antecedentes del *nabismo* israelita en Siria y Asia Menor,⁵⁷ basándose en las manifestaciones extáticas y orgiásticas que son comunes a ciertas asociaciones proféticas del tiempo de Samuel. En realidad, esto del *extatismo* es totalmente accidental en la comunicación profética, y más bien hay que atribuirlo a reacciones psicológicas morbosas que se dan en relación con lo religioso en todos los pueblos antiguos y modernos. Ya hemos indicado que lo específico del *nabismo* israelita — como movimiento de depuración religiosa en un proceso constante *espiritualizante* — no aparece en esos movimientos llamados *proféticos* de otros pueblos.

5. Vocación y Misión de los Profetas.

Hemos distinguido antes entre *profetas* que voluntariamente se enrolaban en las “sociedades proféticas” para fomentar la vida religiosa en Israel y *profetas* propiamente tales, que por especial vocación e instinto divino se consideraban los transmisores de especiales mensajes de parte de Dios a sus compatriotas. De estos últimos vamos a tratar en los apartados que siguen. Una de las características de los verdaderos profetas, en contraposición a los falsos profetas, era su “vocación” expresa de parte de Yahvé. Aquéllos se consideraban “enviados” por Yahvé, mientras que los últimos se constituían voluntariamente como *profetas* con fines bastardos.⁵⁸ Los verdaderos *profetas* se consideran obligados a transmitir a sus contemporáneos o a las generaciones futuras el oráculo o juicio sobrenatural recibido, de tal forma que, si uno recibe una comunicación sobrenatural para su uso exclusivo, sin destino a la comunidad, no es verdaderamente “profeta,”⁵⁹ ya que éste por definición (“enviado,” legado, nuncio) dice relación al bien espiritual de la comunidad. Diremos después que el “don” de *profecía* es una gracia “gratis data,” **un carisma que** está ordenado esencialmente al bien espiritual de la comunidad israelita o cristiana.

a) La *misión profética* supone necesariamente una *vocación* especial y personal, ya que incluye una **gracia carismática** que sólo se confiere *personalmente* cuando Dios quiere comunicarla. Nadie puede arrogarse esta comunicación carismática si Dios no se la confiere expresamente y en cada ocasión concreta. Ahora bien, esto supuesto, la *vocación*, como llamada explícita y concreta de Dios, puede ser *mediata* o *inmediata*. De hecho conocemos las circunstancias históricas del llamamiento de algunos profetas, y sabemos que no faltan entre ellos quienes han sido llamados por Dios a la misión profética por *intermedio* de otro profeta que recibía directamente la comunicación divina. Es el caso de Josué⁶⁰ y de Elíseo,⁶¹ llamados al profetismo por intermedio de Moisés y Elías respectivamente. De *vocación* inmediata tenemos casos claros en Amos, Isaías, Jeremías y Ezequiel.⁶² Los profetas tenían conciencia de su misión y carácter de “enviados” de Dios. Por declararse tales tuvieron que hacer frente a muchas contradicciones,⁶³ negando tal carácter a los falsos profetas.⁶⁴ Su misión era acusar a sus contemporáneos por sus transgresiones de la Ley, y, en consecuencia, tenían que hacer frente al sensualismo, a la idolatría, a las injusticias sociales. Por eso, siempre se hallan frente a las clases dirigentes de la sociedad, principales responsables de la apostasía general del pueblo. Nadie, pues, si no fuera llamado

por Dios, se habría arrogado una misión tan ingrata. Sentían dentro de sí como una fuerza superior que les empujaba a hablar en nombre de Dios a sus compatriotas: “El Señor me tomó cuando iba tras del rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel.”⁶⁵ Jeremías, en un momento de sinceridad, confiesa lo ingrato de su misión: “Tú me sedujiste, ¡oh Yahvé! y yo me dejé seducir. Tú eras él más fuerte, y fui vencido. Ahora soy yo todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. Siempre que les hablo tengo que gritar, tengo que clamar: Ruina, devastación! Y todo el día la palabra de Yahvé es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre, es dentro de mí como *fuego abrasador*, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo sostener.”⁶⁶ Ninguna descripción más elocuente para reflejar la tragedia íntima psicológica del profeta. A pesar de ser por temperamento tímido y afectuoso, siente un impulso incoercible de Dios para arrostrar todas las contrariedades anunciando el desastre contra su pueblo, en contra de sus íntimos deseos de que su nación querida se salve. Se siente como hipnotizado por una fuerza superior: “Me sedujiste, y me dejé seducir.” Es el pensamiento enérgicamente expresado por Amos: “Rugiendo el león, ¿quién no temerá? Hablando el Señor Yahvé, ¿quién no profetizará?”⁶⁷

La *vocación* profética auténtica depende únicamente de la voluntad de Dios, que elige a quien quiere, de cualquier clase social, edad o sexo.⁶⁸ Joel considera como una característica de los tiempos mesiánicos la efusión universal del don de profecía.⁶⁹

b) Por otra parte, supuesto el carácter carismático gratuito del don profético, no se exige ninguna *preparación* especial para recibirlo, ni siquiera se requiere la santidad de vida, aunque esto sea en extremo conveniente. Los escritores judaicos Filón de Alejandría y El Josefa, por influencia del platonismo, creían que para ejercer la profecía se necesitaba cierta predisposición natural o instinto profético semejante a la *ἀρχινοια*, o “vivacidad de espíritu,” que Platón suponía en los buenos, los cuales gozaban de cierto instinto de adivinación del futuro.⁷⁰ Algunos autores cristianos también dan a entender la necesidad de que el sujeto que recibe el don profético tenga un grado mínimo de santidad de vida⁷¹. En el Talmud se señalan como condiciones convenientes que el sujeto sea sabio, rico, de elevada estatura y bello.⁷² Maimónides exige en el que ha de ser profeta potencia imaginativa natural, con gran capacidad de imaginación. Esto es reducir el “don profético” a una categoría meramente natural.

Pero los verdaderos profetas del A.T. no presentan como suyos sus mensajes, sino que se consideran meros *instrumentos* de transmisión de los mismos de parte de Dios. Y, teológicamente considerado, el don profético es una gracia “*gratis data*” que se comunica libérrimamente por Dios a una persona sin preparación alguna por parte de ella. De hecho sabemos de varios personajes que fueron profetas y no tenían preparación especial. Así, Samuel niño recibió una comunicación divina relativa a la suerte de la familia de Helí.⁷³ Amos era un pastor de Tecoa.⁷⁴ Jeremías recibe la investidura de profeta en edad adolescente,⁷⁵ e incluso Balam, no israelita y mago, transmitió un mensaje profético de parte de Yahvé.⁷⁶ Luego el profeta en absoluto puede ser pecador, ya que el carisma profético no supone gracia santificante⁷⁷. Por otra parte, la *profecía* es un “conocimiento” que, como tal, reside en el *entendimiento*; luego puede existir sin la gracia habitual, como puede existir la fe sin la caridad. Además, el don profético, como gracia carismática “*gratis data*,” se ordena al bien espiritual de la comunidad y no a la santificación del sujeto como tal.⁷⁸ La honestidad de costumbres es sumamente conveniente para que el mensaje transmitido por el profeta surta su efecto.

c) Supuesto este carácter gratuito del “don profético,” ¿podemos considerarlo como algo *permanente* o *habitual* en el sujeto que lo recibe? *A priori* podemos responder que, por el hecho de ser una gracia “*gratis data*” o comunicación carismática, tiene que tener un carácter *transeúno*-

te, ya que depende únicamente de la comunicación *actual* divina. El “don profético” es un conocimiento sobrenatural superior al habitual de la fe, que depende exclusivamente de la comunicación sobrenatural divina, fuera del orden normal. Se puede considerar al *lumen propheticum* como algo intermedio entre el *lumen fidei viatoris* y el *lumen gloriae* de los bienaventurados.⁸⁰ Esta noción es confirmada *a posteriori* por las narraciones bíblicas. Así se dice que Eliseo, en un momento dado, confiesa que no conoce la causa de la enfermedad de la Sunamitis, porque no recibió comunicación especial de Dios.⁸¹ Natán dice primero a David que puede iniciar la construcción del templo, pero después recibe una comunicación divina en la que se le transmite que David no debe emprender la construcción del templo, sino su hijo.⁸² Samuel, con ocasión de la unción de David, cree personalmente que el elegido de Dios es el primero de los hijos de Isaí, y entonces recibe una revelación divina comunicándole que el elegido será el más pequeño, David.⁸³

No obstante, parece que muchos profetas tuvieron este carácter de modo vitalicio. La Biblia llama *profetas* a los que comunicaron mensajes salvadores al pueblo israelita de parte de Yahvé. Así Samuel y Eliseo (continuador del ministerio de Elías). De Isaías conocemos la visión “inaugural” de su oficio profético. Lo mismo podemos decir de Jeremías y Ezequiel. Pero debemos notar que estos mismos profetas, cuando van a comunicar un mensaje expreso de Yahvé (es sólo entonces cuando son propiamente “profetas”), dicen: “visión de,” “la mano de Yahvé fue sobre mí.,” “así dice Yahvé.” Estas fórmulas son bien explícitas para aclarar el problema sobre el carácter *transeúnte* del “don profético.” Ellos tienen conciencia de que sólo en determinados momentos son *instrumentos* directos de la comunicación divina. En otras ocasiones podrán dar consejos, sacar consecuencias de comunicaciones anteriores, pero no transmitir mensajes “proféticos,” excepto cuando Dios en concreto les transmite una comunicación expresa. Los *profetas*, pues, no podían hacer comunicaciones “proféticas” en nombre de Dios cuando ellos querían, sino cuando Dios se las comunicaba.⁸⁴ En consecuencia, el carácter permanente vitalicio de *profeta* se atribuye a algunos personajes por abuso del lenguaje, en cuanto que por el hecho de haber transmitido una comunicación “profética” **en nombre de Dios se les puede llamar “profetas.”**⁸⁵

6. Elevación de las Facultades en el Profeta.

a) El “conocimiento profético” es una luz *sobrenatural*.⁸⁶ Por tanto, para captarla no bastan las luces naturales de la razón. Pero, además, es un conocimiento sobrenatural *especial*, diferente y superior al de la *fe* sobrenatural. El hombre como tal tiene una potencia “obediencial” para recibir este *lumen propheticum* o *inspiratio* y *íuzgar* sobrenaturalmente — bajo esta iluminación especial — sobre algo que ha conocido sobrenaturalmente o por medios naturales. Es decir, que lo esencial en la *inspiratio* profética es el *juicio* sobrenatural emitido, aunque los elementos del juicio (*res acceptae: simplex apprehensio*) los haya recibido por conducto *natural*.⁸⁹ No se exige, pues, una revelación nueva en cuanto a la captación del material del juicio, sino que el *lumen propheticum* recae sobre el acto de juzgar sobre cosas recibidas natural o sobrenaturalmente. San Agustín presenta el caso clásico de los sueños del faraón. Este recibió materialmente los elementos de juicio, pero no tuvo especial iluminación para dar un juicio sobre el sentido de esos elementos captados en su sueño. Al contrario, José recibió por conducto natural (información del faraón) el contenido de la visión (elementos del juicio), pero sobrenaturalmente *juzgó*, bajo el *lumen propheticum*, sobre el sentido del sueño. Por eso José es el verdadero *profeta* en este caso y 110 el faraón.⁹⁰

b) Como el carisma “profético” se ordena esencialmente **al bien de la comunidad** (el *profeta* es un “mensajero” de Dios), se exige que ese *juicio* sobrenatural dado por el *profeta* bajo el *lumen propheticum* sea transmitido a los demás, para lo que se requiere la intervención de la *voluntad*; lo que exige que haya también una *elevación* en la voluntad para que transmita debidamente el mensaje o juicio sobrenatural según las exigencias de la voluntad divina⁹¹. El influjo carismático en el acto de la transmisión debe afectar no sólo a la sustancia del mensaje, sino también a las circunstancias del mismo, de modo que aparezca inmune de todo error. Es un caso similar al de la inspiración escrituraria: “*omne quod asserit, enuntiat, insinuat, debet retineri assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto, qui supernaturali sua virtute, ita eos excitavit et movit isque loquentibus adstittit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter proponere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent.*”⁹² Por otra parte, la labor del profeta era sumamente espinosa e ingrata, y necesitaba una gracia especial para fortalecer su voluntad.⁹³

c) Como el entendimiento humano necesita siempre de la facultad imaginativa (“*intelligit convertendo se ad phantasmata*”)⁹⁴ para entender, se requiere de algún modo una elevación de la *fantasía* en el acto de *juzgar* del profeta. Para los casos de una comunicación *intelectual* sobrenatural, se puede admitir una cierta derivación a las facultades imaginativas, de modo que se formen imágenes adaptables a la intelección.⁹⁵ Y esto aparece claro en las comunicaciones propiamente *imaginarias*, ya que ninguna imagen *natural* de la fantasía puede servir para expresar verdades sobrenaturales que no están al alcance del entendimiento *natural* del hombre.⁹⁶ Luego también se requiere la elevación de la facultad imaginativa, ya sea para recibir nuevas especies imaginarias sobrenaturalmente infusas, ya para juzgar *sobre naturalmente* de imágenes recibidas naturalmente. En este caso se requiere una especial combinación de imágenes bajo el influjo particular de Dios en orden a la expresión de una verdad sobrenatural superior.⁹⁷

7. La Revelación Profética.

Hemos visto que la “revelación,” o comunicación de una verdad totalmente nueva, no es necesaria para que un sujeto pueda ser considerado como *profeta*, pues le basta recibir la “iluminación” en el acto de *juzgar*, aunque se trate de *elementos* de juicio conocidos por medios naturales.⁹⁸ Pero puede darse el caso de que el *profeta*, además de recibir la “iluminación” en el acto de *juzgar* (“*iudicium de acceptis*”), reciba también sobrenaturalmente los elementos de juicio (“*acceptio cognitorum*”), es decir, reciba una “revelación” o comunicación de verdades totalmente sobrenaturales. En este caso, el *profeta* adquiere su máxima participación en el carisma profético.

Esta comunicación sobrenatural, o “revelación,” puede recibirse de tres modos, según los tres estadios del conocimiento humano: *a)* por los sentidos externos; *b)* por la imaginación; *c)* directamente por el entendimiento. Sin embargo, en la práctica no es fácil muchas veces saber *cómo* los profetas recibieron la revelación divina, ya que emplean frases que son susceptibles de ser interpretadas de diverso modo. Así, hablan de “visiones,” “audiciones,” que muchas veces tienen el sentido general de “comunicaciones,” ya sean intelectuales, imaginarias o corporales.

El modo más ordinario de comunicación divina es por la “imaginación,” en cuanto que Dios infunde nuevas imágenes desconocidas por medios naturales o combina sobrenaturalmente las imágenes recibidas por conducto natural.¹⁰⁰ Y de hecho sabemos que **Dios se acomodaba a la mentalidad de cada profeta para transmitir sus verdades sobrenaturales.** Como los suje-

tos receptores de la comunicación divina eran orientales de viva imaginación, de ahí que muchas veces las verdades que Dios comunicaba sean expresadas con una riqueza de detalles imaginativos que a nosotros, de mentalidad occidental, resultan extravagantes. Para hacer accesible la nueva verdad revelada, Dios “condescendía” con la psicología imaginativa de aquellos orientales elegidos como instrumento de su providencia extraordinaria en la historia.

Aparte de esta comunicación “imaginaria” de verdades sobrenaturales, se puede admitir una comunicación o revelación pura *intelectual*, en cuanto que Dios transmite al sujeto receptor determinadas “*species intelligibiles*” sin concurso de la imaginación ¹⁰¹. No obstante, repetidas veces dice que este género de comunicación pura intelectual es muy rara en el A.T. ¹⁰²

Naturalmente, esta “revelación” *intelectual* es la más perfecta, ¹⁰³ pues se eleva más sobre los sentidos y se acerca más a la visión de los bienaventurados. Pero tan elevada, que apenas se da, y por la comunicación más ordinaria en el A.T. es la *imaginaria*: “(*huiusmodi*) *prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum,*”¹⁰⁴ “*omnis propheta vel habet tantum iudicium supernaturale. vel habet acceptionem simul cum indicio secundum imaginariam visionem.*”¹⁰⁵ Sin embargo, hay que suponer siempre, para que sea verdadera “profecía,” que esta comunicación *imaginaria* sobrenatural la juzgue *intelectualmente* según la “iluminación profética” que recibe en el acto de *juzgar* (distinto del acto de recibir la especie *imaginativa*).

8. Comunicaciones

“Visionarias” y “Sueños” Proféticos.

Por los relatos bíblicos sabemos que Dios se solía comunicar a los profetas **por “visiones” y “sueños”**: “Si hubiere entre vosotros algún profeta, me apareceré a él en visión y le hablaré por sueño” ¹⁰⁶. Los autores gentiles de la antigüedad nos dicen que los “sueños” son los medios de comunicarse los dioses a los hombres. ¹⁰⁷ En la Sagrada Escritura no son raras las comunicaciones divinas durante los “sueños.” ¹⁰⁸ a las que se da categoría de comunicación “profética,” distinguiéndolos bien de los meros “ensueños” naturales, a los que no se les concede realidad alguna: “Porque de la muchedumbre de las ocupaciones nacen los *sueños*, y de la muchedumbre de las palabras los despropósitos.” ¹⁰⁹ Los profetas, cuando recibían un “sueño profético,” tenían conciencia expresa de ello, y sabían por conocimiento o “inspiración profética” que venía de Dios y el sentido del “sueño.” ¹¹⁰

Aparte de las comunicaciones divinas en “sueños,” los profetas aluden a sus “visiones” y “audiciones” en estado de vigilia, que son más frecuentes. Pero debemos tener en cuenta que estas palabras “visión” o “audición” tienen un sentido amplio de “comunicación” divina, y, por tanto, no han de tomarse en sentido estricto de “visión” *corporal*, ya que puede ser puramente *imaginativa*. ¹¹¹ De hecho, la mayor parte de las “visiones” proféticas son “imaginarias” al estilo de las de Ezequiel ¹¹². Lo mismo hay que decir del fenómeno de la “audición,” de forma que la expresión “dice Yahvé” en boca de los profetas no significa necesariamente manifestación vocal externa del oráculo, sino simplemente comunicación del mismo, que puede ser intelectual o imaginaria.

9. Limitaciones en el Conocimiento Profético.

La “profecía” es una comunicación intelectual especial sobrenatural para juzgar de hechos o cosas conocidas natural o sobrenaturalmente (*quoad acceptionem rerum*). Este conocimiento profético, pues, depende y está limitado por el grado de comunicación sobrenatural, **proveniente exclusivamente de Dios.**¹¹³ De ahí se sigue que los profetas no sólo no conocen todo lo que puede ser materia de profecía (*prophetabilia*), pues no tienen la visión de la divina esencia, sino que ni aun tienen un conocimiento *pleno* sobre la materia de que hablan.¹¹⁴ De hecho sabemos que los profetas recibían gradualmente la iluminación. Así, a Samuel le fue primeramente revelado el hecho de la elección por parte de Yahvé de un nuevo rey; después, que sería de la familia de Isaí, y, por fin, después de desfilar todos los hijos de éste, conoció por revelación divina que el rey elegido era el hijo menor, David.¹¹⁵ Pero, además, hay que tener en cuenta que el profeta, como transmisor o “intérprete” de un mensaje divino, es “*instrumentum deficiens*,” y, por tanto, no tiene un conocimiento pleno de lo que se le comunica.¹¹⁶ Hay siempre una zona de oscuridad en la mente del profeta respecto al cumplimiento e inteligencia del oráculo que comunica, sobre todo cuando se trata del anuncio del futuro; pues la “profecía” es una gracia “*gratis data*” que no se da para utilidad del recipiente, sino de la comunidad religiosa, y de ahí que la intelección de la comunicación profética no ha de medirse sólo por la utilidad que ha de reportar al “profeta” transmisor del oráculo, sino por el bien que ha de reportar a la comunidad como tal: “*ea quae sunt denuntianda, prophetae revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur.*”¹¹⁸ Y en este supuesto debemos tener en cuenta que los oráculos proféticos unas veces eran comunicados para utilidad exclusiva de los contemporáneos del profeta, y otras principalmente para utilidad de las generaciones venideras, y sobre todo para la Iglesia de Cristo, hacia la que se ordenaba el mensaje religioso como estadio definitivo de **la revelación, inaugurado con la encarnación del Verbo.**

Las comunicaciones proféticas se fueron completando entre sí en el decurso del tiempo, conforme se iban realizando en la historia y a medida que nuevas revelaciones iban dando luz sobre determinados esbozos proféticos de profecías anteriores.¹¹⁹ Es la ley del progreso en la revelación profética. Supuesta la rudeza mental del pueblo israelítico en el A.T., Dios fue comunicando *gradualmente* las revelaciones. En concreto, respecto de las **profecías mesiánicas**, éstas aparecen más claras y explícitas a medida que se acercan a la “plenitud de los tiempos,” en que se cumplen literalmente. Así, desde el primer anuncio de la victoria de la descendencia de la mujer en el Protoevangelio hasta el triunfo del Mesías por el dolor y la muerte en los oráculos llamados del “Siervo de Yahvé,” hay una gran gradación ascendente, pues la idea del Mesías Conquistador y Rey se va espiritualizando, acercándose cada vez a la realidad histórica de un Mesías modesto, paciente y Redentor por el sufrimiento. La revelación se va concretando y explicitando en contenido teológico a medida que se acercan los tiempos del Mesías, y, a medida que los destinatarios estaban preparados para recibir las grandes verdades, Dios las fue enriqueciendo conforme a su capacidad y utilidad¹²⁰. Esta observación es extensiva también a los mismos profetas que transmitían el oráculo. Puesto que la comunicación divina era para utilidad de la comunidad, no siempre entendían plenamente el contenido doctrinal de la misma, ya que no se trataba de satisfacer su curiosidad mental, sino instruir y lanzar testimonios de la intervención divina en la historia, que muchas veces iban a ser comprendidos sólo plenamente siglos más tarde. Por eso, las futuras generaciones comprenderán más profundamente su mensaje que los mismos que los transmitieron. Y los profetas podían por su cuenta meditar y reflexionar al modo humano sobre el contenido de su comunicado, haciendo cálculos humanos al tratar de encuadrar en la historia el

mensaje sobrenatural recibido. Hemos visto antes que el conocimiento “profético” no es un hábito, sino una comunicación carismática transeúnte, y sólo el profeta, cuando se halla bajo esta comunicación, juzga sobrenaturalmente sobre la misma. Pero después, en diversos momentos de su vida, podían reflexionar *humanamente* sobre el contenido de su mensaje, sin tener luces especiales para su encuadramiento histórico o para comprender las *circunstancias* de un hecho **que por revelación divina sabían había de cumplirse.**

De esta consideración se deduce el hecho de que los profetas no solían tener *perspectiva del tiempo*, pues al no conocer muchas circunstancias del hecho a realizar, confundían y superponían con frecuencia los planos históricos. Tenemos el caso clásico de la profecía del “Emmanuel” de Isaías. El profeta presenta al Niño-Mesías liberador como solución a la gran crisis política nacional planteada por la invasión asiría. En aquellos momentos de peligro nacional, Isaías dirige su atención hacia la figura ideal de Israel, al gran Libertador de las promesas mesiánicas, **garantía de la salvación del pueblo elegido.** Ante su mente no hay, pues, más que dos momentos: el actual de crisis nacional ante la invasión extranjera (con peligro de desaparición de la nación como colectividad política) y la época del Mesías. Judá, en la mente del profeta, está lanzado, por designio divino, hacia los tiempos mesiánicos, en tal forma que la figura del Mesías es la razón de ser histórica del pueblo elegido. Por otra parte, las promesas de Yahvé son incommovibles, y, en consecuencia, Judá no puede desaparecer como nación. Todas las crisis nacionales no pueden ser definitivas, ya que el pueblo de Dios ha de llegar a la plenitud de los tiempos mesiánicos. **Por eso presenta al Mesías como solucionando personalmente la crisis nacional presente.**

El profeta está obsesionado con la persona del Mesías, que en una revelación especial le ha sido presentada bajo la figura de un *Niño-Príncipe* excepcional que ha de inaugurar la era de paz mesiánica. Como desea animar a los contemporáneos con la esperanza mesiánica, hace un esfuerzo imaginativo y presenta con realismo al Mesías como próximo a aparecer. En realidad, para él — obsesionado por la realización de los tiempos mesiánicos — no existen más que dos momentos en la historia de Judá, el actual de la crisis nacional y el de los tiempos del Mesías, y así junta ambas perspectivas, prescindiendo del tiempo que pueda haber intermedio. No sabe cuándo aparecerá el Mesías, pero sabe que ciertamente habrá de aparecer y resolver todas las dificultades de Judá, y así lo presenta como inminente a sus contemporáneos. No debemos perder de vista que las revelaciones proféticas son vislumbres luminosos fugaces en un fondo general de oscuridad, y de ahí la limitación del conocimiento en los mismos profetas, que anuncian cosas sin contornos históricos las más de las veces.¹²¹ Su perspectiva es similar a la del que desde lejos contempla una cordillera de montañas, en las que los contornos son nebulosos, y los planos del horizonte se superponen en tal forma, que picachos que están separados por una gran distancia aparecen difuminados y unidos en el trasfondo del lejano horizonte.

10. Éxtasis y Conciencia Profética.

El “éxtasis” se suele definir como un estado psíquico anormal que es efecto de la concentración de ciertas potencias anímicas intelectuales o afectivas, lo que lleva como consecuencia una distensión en determinadas potencias orgánicas sensibles, de forma que el sujeto sometido a esta situación se halla como “fuera de sí” (έκστασις), sin control de los sentidos.¹²² Esta “alienación” de los sentidos puede tener causas naturales o mórbidas y sobrenaturales. Aun en sujetos perfectamente equilibrados, la concentración exagerada sobre un objeto de la inteligencia o de la vo-

luntad puede llevar a la pérdida del uso corporal de los sentidos. Así, puede darse el éxtasis “filosófico” en un sujeto de temperamento cerebral y abstractivo, que, por concentrar demasiado la atención sobre un objeto, puede quedar como alienado. Pero, además, existen temperamentos psíquicamente desequilibrados por causa de trastornos psicológicos, que son propensos a perder el control de los sentidos, y así una emoción fuerte de orden sobrenatural o natural puede inducirlos al éxtasis.

En la hagiografía es fácil encontrar casos de esta índole, y aun en la misma Biblia. De hecho sabemos que algunos profetas tuvieron “éxtasis” en el mejor de los sentidos. Los profetas, hombres profundamente religiosos, y muchos de temperamento místico, al sentir de cerca la “vivencia” de la divinidad, que se les manifestaba de un modo particularísimo, quedaron “fuera de sí,” en estado extático. Algunos de ellos, como Ezequiel, quizá tuviera propensión psicofisiológica para caer en esta situación anormal. Aunque rechazamos de plano la acusación de “epiléptico” conque se le ha pretendido caracterizar, sin embargo, es un hecho la frecuencia de los éxtasis en su vida. Esto no arguye nada en contra de la integridad profética del mismo, ya que cada profeta tenía su personalidad psíquica humana, y Dios los utilizó como instrumentos de su mensaje, sin anular las propensiones particulares psíquico-fisiológicas de cada uno.

Los pueblos primitivos solían atribuir a causas superiores sobrenaturales los “éxtasis” de todo género. Entre los mismos griegos, el “éxtasis” era designado como “enfermedad divina” (τερὰ νοῦσος)¹²³, ya que el que lo padecía se consideraba como poseído de un dios o genio superior. Se suponía que, durante el estado extático, el alma humana dejaba al cuerpo y vagaba conversando con el mundo de los espíritus, y el vacío por ella dejado era ocupado por un “genio” o “numen” divino que hacía las veces del alma (ενθουσιασμός). Por ello, el sujeto en estado extático, “entusiasmado” o “endiosado” (pues eso viene a significar el griego ενθουσιασμός), entraba en relación con un mundo superior divino, y en ese “trance” comunicaba cosas insólitas e inauditas que causaban la admiración de sus oyentes.¹²⁴

Ahora bien: ¿podemos trasladar estos fenómenos a la psicología profética? O en otros términos: el “éxtasis,” ¿era el medio normal y aun necesario para comunicar con Yahvé? En los primeros tiempos del “profetismo” israelita, algunos de sus representantes, como Eliseo, parecen entregados a ciertos transportes extáticos incluso provocados por la música.¹²⁶ En esto tenemos que ver una concesión a la mentalidad expresiva oriental y a formas primitivas de manifestación religiosa. Pero de hecho no encontramos nada indigno, desde el punto de vista moral y religioso, en ninguno de los verdaderos profetas aprobados como tales por los autores bíblicos. Ciertamente que existían gentes que se arrogaban el título de “profetas” ante el pueblo sencillo, los cuales imitaban los desvaríos de los cultos orgiásticos cananeos, y entre ellos las manifestaciones extáticas espectaculares al estilo de los derviches orientales, procurándose con “incisiones” rituales y con bebidas embriagadoras un estado psíquico anormal.¹²⁷ Pero esos tales son considerados por los autores sagrados como “falsos” profetas.

De hecho sabemos que los profetas canónicos del A.T. tenían conciencia de su personalidad y de sus relaciones inmediatas con la divinidad, y que jamás pretendieron presentarse con una personalidad superpuesta, como si la propia fuera anulada y absorbida por la divina. Los profetas tienen conciencia de su “personalidad” humana a pesar de sentirse profundamente movidos por una fuerza superior divina. Jeremías, en un momento de ruda sinceridad, refleja su situación psicológica como profeta, ya que, a pesar de sentir repugnancia para cumplir su ingrata misión, **reconoce que Dios le empuja a transmitir su mensaje al pueblo:** “Tú me sedujiste, ¡oh Yahvé! y me dejé seducir. Tú eras él más fuerte, y fui vencido. Y aunque me dije: No pensaré más en ello, es dentro de mí como fuego abrasador que siento dentro de mis huesos, que no puedo con-

tener ni puedo soportar.”¹²⁸ Los profetas se sentían poseídos por una fuerza superior, que no destruía su personalidad (jamás ellos se presentan como dioses) y los empujaba irresistiblemente a transmitir el mensaje divino. En su cometido, muchas veces hay colisión de intereses. Jeremías, de temperamento afectivo y enamorado de su pueblo, sentía desgarrarse sus entrañas al comunicar los mensajes conminatorios a sus conciudadanos, y, a pesar de que tenía que pasar como enemigo de los intereses nacionales de su nación, transmitía enérgicamente el mensaje divino que los invitaba a aceptar el yugo babilónico como mal menor. La conciencia de ser los representantes de su Dios les obliga a estampar la frase vigorosa que aparece en todas sus predicaciones: “Así habla Yahvé.” Son los portadores de un mensaje divino a su pueblo y los genuinos representantes del yahvismo tradicional, y como tales se presentan al público con una fuerza y entereza irresistibles.

11. Perspectivas Generales Teológicas en la Predicación Profética.

Ya hemos indicado antes que los profetas se presentaban a sí mismos como los “centinelas” que velaban por los intereses religiosos de su pueblo. Por ello fueron saludados como *“hombres de Dios.”*¹²⁹ Este carácter religioso es la clave para interpretar su predicación, su actividad y sus escritos exclusivamente religiosos. Se consideraban los transmisores y alentadores de las esencias tradicionales religiosas de Israel en su mayor pureza, frente al ritualismo externo de los sacerdotes. Todas las manifestaciones políticas y culturales profanas no tenían sentido para ellos sino en su dimensión religiosa. En su mentalidad espiritualista era preferible el ambiente sencillo del desierto en que se formó la teocracia hebrea, al calor de la providencia particularísima de Yahvé, que el sedentario de la población cananea, inficionado con cultos idolátricos. El tipo del “profeta” intransigente religioso es Elias el Tesbita, que con su vida austera y manto de pelo era una acusación viviente a la molición ambiental en que se desarrollaba la vida política y social de Israel en los tiempos de la monarquía. En torno a **este héroe religioso** fue surgiendo una minoría selecta religiosa, cuya dirección caería en manos de los “profetas,” aquellos hombres extraordinarios que, **con un esquema teológico** de verdades extremadamente simple, propugnaba la vuelta sincera de los corazones a Dios. Las mismas ideas religiosas tradicionales fueron tamizadas y purificadas por estos “hombres de Dios” en una medida que desbordaba toda la tradición religiosa anterior. La religión para ellos era más que un cúmulo de ritos externos, pues proponían como medula de la misma **las relaciones con un Dios que ante todo es fiel a sus atributos de justicia y misericordia y que**, por otra parte, exige un trato de equidad para el prójimo, particularmente para los desvalidos y olvidados en los últimos estratos sociales.

Sin arrogancia alguna se presentan como los únicos representantes genuinos de los intereses divinos, considerándose la “boca de Dios,” ya que lo esencial del mensaje profético es la transmisión de un “oráculo,” es decir, **de una comunicación directa de Dios destinada a su pueblo.** Tienen conciencia de que Yahvé les ha hablado directamente, de modo indefinible, con ese “susurro” difícil de catalogar, que parece ser la mejor traducción de la palabra hebrea *ne’um*, que aparece repetidas veces al principio de los mensajes proféticos. El “oráculo” es algo más que el “consejo” de la literatura sapiencial, pues, lejos de ser un fruto de reflexión teológica sobre determinadas doctrinas religiosas aceptadas, al estilo de nuestros teólogos, es una irrupción directa de Dios en el alma del profeta, ya sea comunicándole verdades totalmente desconocidas y nuevas, ya combinándole de un modo especial preternatural ciertas verdades que ya conoce el

profeta por vía natural o por reflexión teológica, pero que, con la intervención directa de Dios, dan una luz inesperada que el profeta por pura reflexión natural no habría aceptado. En realidad, el *lumen propheticum* ejerce una influencia especial en orden a la formulación de un juicio infalible en beneficio de la comunidad religiosa a la que va destinado el mensaje del profeta. Sin embargo, éste, al recibir la comunicación divina, no pierde la conciencia de su personalidad; no hay absorción de su conciencia por parte de Dios, sino que el profeta conserva el sentimiento reflejo de que aun, como transmisor del mensaje tan íntimamente comunicado por la divinidad, se distingue claramente de esa energía divina que le posee e invade. No hay superposición de personalidad, ni mucho menos sustitución de las mismas, sino simplemente íntima comunicación de dos personas realmente distintas. Así hay que entender la famosa frase que repetidamente escriben: “El espíritu de Yahvé se apoderó de mí.”

Por otra parte, debemos tener en cuenta que el profeta es un hombre de su tiempo, que habla a gentes de su época, y sólo por excepción de cosas lejanas, si bien vinculándolas a los anhelos y necesidades de su época. Por consiguiente, habla de cosas que afectan a los intereses de sus contemporáneos, si bien siempre vistas desde el ángulo puramente espiritual. Por eso, más que ver en el profeta al hombre que por definición se proyecta hacia épocas futuras, hay que considerarle como el reformador religioso de la sociedad de su tiempo, el guía espiritual de sus conciudadanos. Aparte de esto está su aspecto de vaticinador de determinadas cosas futuras, si bien coloreadas según las exigencias ambientales de su tiempo. Naturalmente, como persona esencialmente idealista que es y que sueña y aspira a una mejor sociedad en el orden ético-espiritual, siempre enfoca sus enseñanzas en función de los futuros y definitivos intereses de su pueblo, ya que para él, en los designios de Dios, Israel ha sido lanzado hacia un futuro glorioso, pero a través de un período de prueba y purificación. De ahí que las catástrofes nacionales no sean para el profeta sino avisos de Dios para un enderezamiento de costumbres en orden a la preparación de una era mejor en cuanto a religiosidad y justicia. Por eso, los problemas mismos de su época son considerados también a la luz de horizontes lejanos, en los que se presiente la etapa definitiva de su pueblo. Estas dos perspectivas diferentes del profeta — la ambiental y la mesiánica — deben tenerse en cuenta cuando se trate de aquilatar su pensamiento, ya que muchas veces ambos horizontes o estratos históricos se superponen y entrelazan en un mismo mensaje, de tal forma que muchas veces no es fácil deslindar las fronteras de ambos.

Supuestos estos principios, básicos para entender el complejo psicológico de los profetas, vamos a resaltar algunas ideas teológicas que nos dan la clave para comprender su mensaje religioso y esencialmente idealista.

A) Dios e Israel.

Una de las ideas clave del armazón teológico de los profetas es la de la vinculación de Israel a Yahvé, soberano del universo y único organizador de Israel como pueblo. Para ellos, Dios es el absoluto soberano de la historia, que dirige ocultamente los hilos de las vidas de los hombres y de las naciones. Todos los acontecimientos — en su visión teológica de la historia — conducen a un fin concreto y hacia una época determinada. Por otra parte, el segundo postulado de esta teología de la historia es que la humanidad — en su historia individual y colectiva — se halla sometida a lo: imperativos y exigencias de la justicia y misericordia divinas.

En estos divinos designios, Israel ocupa un lugar de preferencia, ya que ha sido elegido entre todos los pueblos como porción escogida. Pero esta situación de privilegio se debe única y exclusivamente a un acto totalmente gratuito de Dios, y el fin de esta elección es **la glorificación del mismo Dios**.¹³⁰ Jeremías nos dice que Israel fue escogido para ser “un pueblo, un nombre y

una gloria,”¹³¹ de modo que fuera un reflejo viviente de los intereses de Dios entre los pueblos, mostrando la naturaleza santa de Dios al hacerse también “santo” el pueblo elegido.¹³² Esta situación de privilegio por parte de Israel condiciona toda su vida social, ya que es una exigencia de Dios la “santificación” de su pueblo en sus costumbres y en su vida religiosa: “Sed santos como yo soy santo.”¹³³ Isaías es entre los profetas quien sintió más íntimamente esta necesidad de “santificación,” de “purificación” e “incontaminación” aplicada al pueblo de Israel. Yahvé es para él, ante todo, el “Santo,” mientras que el pueblo y el mismo profeta son seres contaminados, impuros.¹³⁴ Por ello, las relaciones de Israel y su Dios están condicionadas por la naturaleza divina, que en Isaías aparece caracterizada por el concepto de “santidad” o “trascendencia.” Dios es el “Santo de Israel”¹³⁵; por tanto, Israel debe ser la comunidad ideal en la que se ponga de manifiesto el concepto de esta “santidad” de Dios, reflejada en sus costumbres sociales. Por eso, la misión esencial de Israel es “santificar al Señor de los ejércitos,”¹³⁶ es decir, reconocerle como “santo” y algo aparte entre los demás seres creados, fuera de la contaminación de ellos, y, en consecuencia, reconocerle y adorarlo con íntimos sentimientos de reverencia y temor, que fluyen espontáneamente de este concepto de “santidad” divina que debe penetrar toda la vida social del pueblo escogido. Isaías se daba cuenta de que habitaba “en un pueblo de labios impuros”¹³⁷ y cuyas obras eran una constante provocación y profanación del “Santo de Israel.” Por eso era necesario un fuego purificador — el castigo — que limpiase moralmente al pueblo, como lo hizo materialmente el serafín en los labios del profeta el día de su vocación. De ahí que podríamos resumir el contenido del mensaje isaiano en la frase famosa: “*Sion in iudicio redimetur.*”¹³⁸ De ahí también el concepto de un “resto” que se salvará de la gran catástrofe nacional, como núcleo de restauración en el futuro, concepto que aparece ya en Amos, y parece ser el fruto de una reflexión teológica, al querer conciliar, de una parte, las exigencias de la justicia divina — intransigente con el pecado — , y de otra, la fe en la realización de las promesas mesiánicas sobre Israel. Precisamente el hecho de que Israel ocupara un lugar aparte en los designios providenciales divinos le hacía más responsable en sus infidelidades.¹³⁹ Jeremías y Ezequiel protestan contra la actitud de ciega confianza de los habitantes de Jerusalén en su condición de ciudadanos de la ciudad en que habita Yahvé. Esto, en realidad, no los libraría del castigo inminente, que debe ser considerado más bien como un signo de solicitud paternal — como correctivo — , ya que el mayor castigo sería abandonarlos a su suerte en sus pecados, sin acordarse de ellos, pues para los profetas el castigo es ante todo la llamada al arrepentimiento, al retorno al Señor. Israel en su historia es el eterno hijo pródigo, que sólo se acuerda de Dios cuando se halla en una situación de angustia y de tragedia, y precisamente el verdadero drama de Israel está en esa constante apostasía de su Dios: “Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento.”¹⁴⁰ Esta conducta es una provocación constante a la intervención airada de Dios; por eso el “día de Yahvé,” lejos de ser día de manifestación gloriosa, como el pueblo esperaba — día de revancha sobre los enemigos de Israel — , será el día de la manifestación vengadora de Yahvé, que viene a purificar a su pueblo.

B) Dios y la Historia Universal.

Para los profetas, Israel es el centro de los destinos históricos del mundo, y las otras naciones se subordinan en su proceso histórico a las exigencias nacionales de este pueblo privilegiado. Por eso, cuando hablan de los otros pueblos, es siempre en **función de la misión** que representan en torno a Israel. Dios es el Señor de todos los pueblos sin distinción, y guía secretamente los hilos de la historia privada de los hombres y la pública de las naciones, pero tiene asignados destinos especiales providenciales a ese minúsculo pueblo que ha sido sacado de Egipto.

to para ser el ejecutor de sus planes salvíficos sobre las mismas naciones. En definitiva, Israel — hijo predilecto de Yahvé — tiene que triunfar en sus destinos sobre todos los otros pueblos. Dios lo eligió gratuitamente — Amos nos dice que es Yahvé el que ha sacado a Israel de Egipto, pero también a los filisteos de Cajtor y a los árameos de Quir, y que, si no fuera por esa gracia de Dios, los israelitas serían como los despreciados etíopes¹⁴¹ — ; pero esta elección particular impone grandes obligaciones para con el mismo Dios, y, como históricamente no ha sido fiel a su misión, Dios le ha querido castigar, poniendo en movimiento contra él a las otras naciones. En realidad, estos pueblos paganos, al invadir la “tierra de Yahvé,” su “heredad,” no son sino instrumentos de la ira divina en orden a la purificación del pueblo escogido y amado. Sus triunfos sobre Israel no se deben a su fuerza exclusiva, sino a la permisión de Yahvé, que los utilizó como “vara de su furor,” y de hecho, si se exceden en su misión de *instrumentos* punitivos de Dios, serán a su vez castigados sin piedad. Así Isaías nos pinta el orgullo del invasor asirio, que se cree omnipotente y vencedor por su propia fuerza: “Mi mano ha cogido la riqueza de los pueblos como se agarra un nido; como quien se apodera de huevos abandonados, me he apoderado yo de la tierra toda. Y nadie sacudió sus alas, ni abrió el pico, ni dio un chillido. Mas, por eso, el “Señor herirá de flaqueza ese cuerpo.” En los capítulos 13 y 14 de Isaías se alude a la destrucción de Babilonia como castigo de su arrogancia y por haberse extralimitado en su papel de instrumento punitivo de Yahvé. Es que las naciones, sin saberlo, no hacen sino servir a los designios inmutables de Dios, y, aunque se crean autónomas en sus movimientos, Dios las gobierna secretamente. Por otra parte, también a ellas les cabrá participación en el triunfo mesiánico de Israel, pues una de las notas de los vaticinios proféticos es la de los vislumbres universalistas, que se van multiplicando a medida que se acerca la plenitud de los tiempos.

C) Los profetas y el mesianismo.

La idea mesiánica constituye como la espina dorsal de la teología del Antiguo Testamento. Arranca ya de los primeros capítulos del Génesis, y va adquiriendo más cuerpo, concretándose a través de los tiempos, hasta llegar, en la época profética, a constituir la medula de su predicación. Porque el profeta — esencialmente idealista y profundamente religioso — ve en todas las cosas y acontecimientos una dimensión espiritual y **an mesianista**, es decir, instintivamente, en los graves momentos de crisis nacional y en las angustias y estrecheces de la vida de sus contemporáneos, se dirige a los tiempos mesiánicos, a aquella época ideal y definitiva que cierra el ciclo histórico de Israel, en que todas las cosas se situarán en su centro debido y adquirirán su verdadero relieve al servicio de los ciudadanos de la nueva teocracia, que será presidida por el sentido de la justicia y la equidad en su más pura acepción. Como consecuencia habrá un reinado de paz — fruto de la quietud de las conciencias y corazones — , encontrando el justo su galardón a la virtud, mientras que el pecador desaparecerá de la faz de la tierra como planta exótica que no puede arraigar en el nuevo orden de cosas.

Los profetas — hombres de temperamento poético y de imaginación viva — idealizan ese futuro estado de cosas que presienten a lo lejos. Por eso es necesario distinguir en su mensaje lo que es elemento esencial — doctrinal — y lo que es mero ropaje externo literario. Por otra parte, debemos tener en cuenta que los profetas — “*instrumentum deficiens*,” en la expresión del Aquiatense — no comprenden el total alcance de sus palabras, y tampoco suelen saber las circunstancias concretas — en la historia — del hecho por ellos anunciado; por eso se permiten — para excitar más la imaginación popular y para darles esperanzas más asequibles a su mentalidad ingenua y simplista — colorear con toda suerte de detalles de tipo temporal aquella felicidad sustancial de la paz en los corazones de los futuros ciudadanos, como consecuencia de vivir centra-

dos en torno a Yahvé, su Dios. Además, como los profetas suelen carecer de perspectiva histórica en el tiempo, superponen los planos y juntan horizontes de diversas épocas. De ahí que, cuando no saben las circunstancias concretas en que se realizará el hecho que anuncian, hacen un esfuerzo imaginativo para situarlo en la historia, y, llevados de los íntimos anhelos de su corazón y para resucitar más vivamente **las esperanzas mesiánicas** en las épocas de crisis, muchas veces presentan como próxima y aun inmediata la realización de las promesas mesiánicas. Ellos tienen la seguridad — **basada en la palabra de Dios** — de que llegará un momento en que habrá una liberación definitiva para su pueblo oprimido, y como viven obsesionados por la idea **de un reinado de justicia**, su espíritu, instintivamente, se traslada por asociación de ideas a la época anhelada.

En efecto, el profeta es un hombre de su tiempo, pero, por otra parte, vive únicamente de la esperanza mesiánica, porque sólo **en los tiempos mesiánicos se dará el pleno “conocimiento” de Yahvé, con todo lo que esto implica en la vida práctica**; por eso tiene siempre ante sus ojos el horizonte mesiánico como solución a las angustias de su tiempo. Todo el lapso de tiempo que hay entre su época y la mesiánica es un vacío para él, y de ahí que psicológicamente se junten en su espíritu ambas perspectivas, la de su época y la de los tiempos mesiánicos, en cuanto que ésta es el remedio a los problemas de aquélla. El profeta no distingue los contornos de los hechos futuros que se agolpan en su mente, siempre sobreexcitada con la esperanza mesiánica. Los detalles se pierden en la lejanía como en una cordillera divisada desde lejos, en la que todos los montes aparecen en el mismo plano, y sólo, a medida que el espectador se acerca, la perspectiva va adquiriendo contornos, y se aprecian las distancias de los montes en su profundidad y medida. Es el caso de Isaías, que ante la invasión asiria (s.VIII) presenta la figura del “Emmanuel” como solución a la gran crisis planteada. Ante la perspectiva de ruina y muerte sembrada por el invasor, el profeta instintivamente se dirige al gran Libertador de la nación israelita, el Mesías, sobre cuya persona había tenido unas particulares revelaciones en aquellos días, como lo demuestran sus capítulos relativos al “Emmanuel.” Para resucitar esperanzas de salvación, presenta su aparición como inminente. En realidad, él no sabe cuándo hará su aparición, pero sabe que, en definitiva, Judá no sucumbirá totalmente ante el invasor, porque hay una promesa divina indefectible relativa a la aparición de un Salvador del pueblo elegido, el cual establecerá la gloriosa y definitiva teocracia después que hayan sido vencidos todos los enemigos de Judá e Israel.

Los profetas tienen una visión netamente teológica de la historia de Israel, pues piensan en una lucha de poderes que se oponen al establecimiento del reino de Yahvé, a sus designios salvadores sobre Israel. Daniel presentará a los imperios babilónico, persa y selúcida como enemigos del establecimiento del “reino de los santos,” **la teocracia mesiánica**. Frente a esa oposición de los imperios enemigos del pueblo elegido, Yahvé mantiene sus designios salvadores sobre éste, y al fin triunfará definitivamente. Para Isaías, el imperio asirio es el gran enemigo que amenaza con anegar al pequeño reino de Judá, depositario de las promesas mesiánicas. En definitiva, el vencedor de los asirios será el Mesías, porque por él se salvará Judá como pueblo en los designios divinos. Por eso, en cada momento histórico en que parecían comprometerse los destinos históricos de Judá como nación, aparece en la mente del profeta la figura del Mesías-Emmanuel, que en última instancia será la garantía de que la situación se resolverá favorablemente para los intereses del pueblo elegido en ese gigantesco *match* de fuerzas. **Esta es la razón de que presente al Mesías como garantía de la realización de los planes salvíficos de Dios sobre su pueblo**, precisamente cuando el poder siniestro, obstaculizado de la obra de Dios — realización mesiánica — , parece llegar a su paroxismo. En esos momentos críticos, la figura del Mesías es el espléndido y único antídoto contra todo sentimiento descorazonado y desesperado.

En la visión profética, el tiempo no existe, y los planos y estratos históricos se superponen y confunden; de ahí que se pase instintivamente de la descripción de la situación angustiada de su época a la dichosa de la era mesiánica. Para el profeta existe una lucha entre el bien y el mal desde los albores de la historia humana, e Israel es el gran instrumento de Dios, y el Mesías el gran protagonista del drama. Así, todas las vicisitudes históricas son consideradas por los profetas — los hombres de la esperanza mesiánica, los predicadores del Israel ideal — como eco de esa lucha sorda que Yahvé sostiene con las potencias del mal. Pero todo cambiará un día: los enemigos de Israel desaparecerán, se inaugurará la era venturosa del mesianismo, en la que triunfará definitivamente el bien; desaparecerá la guerra,¹⁴² y en aquella paz edénica¹⁴³ habrá como una inundación del “conocimiento de Dios,”¹⁴⁴ que llenará todos los corazones. Hasta la naturaleza inanimada se transformará para contribuir a la mayor felicidad de los ciudadanos de la nueva teocracia; es la “tierra nueva” y los “nuevos cielos,” que se transformarán para reflejar el triunfo moral de la justicia en todas las angustias e inquietudes de la época en que vivían los profetas hacían surgir, por contraste, estas idealizaciones de los tiempos futuros en torno a la figura excepcional del Mesías.

D) Los profetas y el individualismo.

Los profetas, como “centinelas” de los intereses espirituales de Israel como pueblo, se dirigen en su predicación al pueblo como colectividad nacional, en cuanto que es una unidad social transmisora de un mensaje salvífico — el mesianismo — de Dios a través de los tiempos, hasta culminar en la era definitiva. No obstante, esto no quiere decir que estos “hombres de Dios” se hayan desinteresado totalmente de los problemas individuales; pero debemos reconocer que, antes del exilio babilónico, estos temas individualistas tuvieron poco relieve en su predicación, y sin duda aquí encontramos una de las claves para interpretar el enigmático silencio en la época profética sobre los destinos personales de ultratumba. En general, los profetas más bien se dirigían al ciudadano israelita como tal, es decir, en cuanto vinculado a los destinos de una colectividad, pues consideran al israelita como objeto de predilección por parte de Dios en cuanto era miembro de un cuerpo social con una misión histórica colectiva.

Los profetas vivían como absortos por el pensamiento del futuro reino de Dios plasmado en una nueva teocracia israelita, y todos los demás problemas — los personales y aun los de la historia universal — son juzgados a la luz de la idea clave de la vocación mesiánica de un pueblo como colectividad nacional. Por eso la historia de Israel no es para ellos sino la sucesión de estadios o situaciones provisionales que preparan la etapa definitiva, en la que Israel sería el centro político-religioso del mundo. Mientras llegue este momento, todas las manifestaciones de su vida social son “momentos” históricos que para ellos no tienen sentido en sí mismos, sino en función de esta última y definitiva etapa mesiánica. De ahí que consideren la historia de Israel exclusivamente desde el punto de **vista teológico, en cuanto que es la realización de los designios previstos por Dios.**

Daniel presenta la sucesión de los imperios como una dramatización histórica en función de la manifestación mesiánica de Israel, pues todos los imperios históricos — babilónico, persa, medo y seléucida — no son sino instrumentos en la preparación del advenimiento de la era mesiánica. Así, en el capítulo 11 de su libro nos presenta a Miguel — valedor de los derechos del “reino de los santos” (el pueblo judío) — en lucha con el “príncipe del reino de Persia” y con el “príncipe de Grecia,” que parecen simbolizar los obstáculos históricos que se oponen a la implantación del “reino de los santos.”

Después de la destrucción de Jerusalén, que trajo como consecuencia el colapso de las

aspiraciones nacionalistas de los judíos, los problemas personales empezaron a tener más relieve, sobre todo en el libro de Ezequiel, que es el modelador de la nueva personalidad de los exilados hebreos. La responsabilidad individual será el centro de la nueva moral frente al exceso “solidarismo” del pasado — fruto del alma tribal beduina surgida en las estepas del Sinaí —, que había terminado en un hermetismo y exclusivismo nacionalista, opuesto a las vías del universalismo, implícitas en las promesas mesiánicas, concebidas como esperanza de salvación para toda la humanidad. En la nueva etapa que se abre con la catástrofe del exilio, cada individuo será responsable de sus actos ante Dios, de forma que ya no pagarán por las faltas de sus antepasados: “Ya no se dirá más: los padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera.” Y la religión ya no será un problema entre Dios e Israel como nación, sino entre Dios y el individuo, con todas sus consecuencias. Pero esto no quiere decir que desaparezca después del exilio el sentimiento de solidaridad nacional, sino que la “solidaridad” es mucho más atenuada y los intereses privados se superponen a los colectivos. De hecho, en la literatura sapiencial del siglo ni encontramos la crítica de ideas tradicionales, como la de la ecuación entre el dolor físico y el pecado. En el siglo II, esta obsesión de los problemas “personales” hallará la solución al principal problema del hombre como individuo, que es su destino eterno.

12. Hipérbole, Paradoja y Realidad en las Profecías Mesiánicas.

La *esperanza mesiánica* es la idea clave para comprender la teología del Antiguo Testamento. El pueblo israelita — escogido como porción selecta, “raza santa y pueblo sacerdotal” — estaba históricamente abocado en los planes de Dios a preparar el advenimiento de la era mesiánica, culminación de la revelación con la aparición del Mesías Redentor. Ya en la primera promesa a Abraham se dice que en su descendencia serían bendecidos todos los pueblos ¹⁴⁶. Esta idea de pueblo elegido -instrumento de una providencia especialísima de Dios respecto de la humanidad -aparece muy arraigada en el alma israelita. Sobre todo en la época de la monarquía, los horizontes se ensanchan, y se concibe para Israel la posibilidad de constituirse en centro de todas las naciones. La omnipotencia divina era un atributo reconocido por todos los israelitas a través de la azarosa historia del pueblo elegido. Las intervenciones sobrenaturales en favor de Israel al sacarlo de Egipto eran una señal de que el pueblo escogido estaba destinado a grandes cosas en la historia. Como en otro tiempo Yahvé le había sacado de la esclavitud de los faraones, **llegará un día en que la omnipotencia divina se manifestará de nuevo para establecer a Israel como la nación más poderosa en el concierto de los pueblos, ya que ninguna nación podía gloriarse de ser aliada del Omnipotente, como era la israelita.** Esta conciencia de elección fue adquiriendo cada vez más relieve a través de la historia. Los triunfos de David y las promesas solemnes divinas relativas a la perennidad de su dinastía reforzaron esta conciencia de elección mesianista. Israel, a la sombra de Yahvé omnipotente, terminaría por ser el arbitro de las naciones.

Las descripciones de los tiempos mesiánicos en los escritos proféticos son un derroche de imaginación y optimismo. En estas descripciones idealistas podemos distinguir dos elementos: *a*) relativo a los valores puramente espirituales: **la era mesiánica será el triunfo de la justicia, la equidad**, como fruto de una más profunda vinculación a Dios; *b*) relativo a los bienes materiales que se ofrecerán como premio a la virtud de los justos, ciudadanos de una **nueva teocracia**.

A). Reinado de Justicia y Santidad.

Los textos referentes a una nueva sociedad en la que desaparecerán las injusticias y hasta

el mismo pecado son muy numerosos.

Isaías saluda en estos términos a la nueva Jerusalén:

Y tenderé mi mano sobre ti, y purificaré en la hornaza tus escorias..., y te llamarán entonces ciudad de justicia, ciudad fiel.¹⁴⁷

Y Jeremías, hablando de la nueva alianza, no es menos explícito:

Esta será la alianza que haré con la casa de Israel: Pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros..., diciendo: Conoced a Yahvé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes...¹⁴⁸

Tal será la atmósfera de religiosidad y santidad en que se vivirá en el nuevo orden de cosas, que al “vástago de justicia” — nuevo “David — que impondrá “el derecho y la justicia en la tierra,” se le llamará *Yahvé Zidquenu* (“Yahvé, nuestra justicia”).

En el capítulo 60 de Isaías, donde se canta la gloria futura de Jerusalén, se dice: “Tu pueblo será un pueblo de justos...”

En el fragmento dedicado al Mesías-Emmanuel se dice de él que “la justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura,” y “no habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar¹⁴⁹; es el “príncipe de la paz,” que se comportará como “Padre sempiterno” y “Dios fuerte.”¹⁵⁰

El pecado es incompatible con la nueva era mesiánica. En la profecía de las “Setenta Semanas” se dice que después de este tiempo desaparecerá “la transgresión y se dará fin al pecado,” expiando la iniquidad para traer la justicia sempiterna¹⁵¹.

En los vaticinios del libro de Daniel se habla del “reino de los *santos*” como etapa definitiva histórica que reemplazará a los diferentes imperios¹⁵².

Los profetas, pues, consideran como elemento esencial de los tiempos mesiánicos la “justicia” y la “santidad,” en tal forma que desaparecerá todo pecado e impiedad. Sólo los “justos” podrán formar parte de la nueva teocracia.

B) Promesas de Bienes Temporales.

En la Ley mosaica se prometían bienes temporales en abundancia para los que fueran fieles a los mandamientos de Dios. La moral pues, del Antiguo Testamento estaba basada en una ecuación pragmatista: fidelidad a Dios, abundancia de bendiciones de índole temporal, y, en primer término, una vida prolongada. Desobediencia a Dios, castigos y vida breve. Contra esta creencia se levanta el autor del libro de Job y aun el Eclesiastés. La ausencia de la idea de ultratumba impedía a los israelitas del Antiguo Testamento levantarse a una moralidad basada en ideas trascendentes. Los premios y castigos tenían lugar — según la tesis tradicional — en esta vida. La supervivencia en el *seol* (juntos buenos y malos) **no merecía el nombre de vida, ni incluía discriminación entre justos y pecadores.** Es en esta vida donde se daba la justicia de Dios, que premiará al justo y castigará al impío.

En esta línea ideológica tenemos que enmarcar a los mismos profetas, representantes del yahvismo más espiritualista en el Antiguo Testamento. En ninguno de sus escritos encontramos la más mínima alusión a la retribución en el más allá. Esta visión no trascendente de los proble-

mas de la vida se refleja en las mismas profecías mesiánicas. Antes del destierro, los profetas consideran generalmente al individuo en su dimensión *ciudadana*, en función de la vinculación a la colectividad israelita, que en los planes divinos está abocada a una nueva etapa en la que se transformará totalmente. Al desaparecer el pecado y al instaurarse el reinado integral de la justicia y de la santidad en sus ciudadanos, Yahvé los colmará de bendiciones sin cuento. La imaginación de los profetas — que en su mayoría eran grandes poetas — se desborda al describir las bendiciones temporales de los tiempos mesiánicos. La misma tierra se transformará para servir de marco geográfico en consonancia al estado de rectitud y justicia en que vivirán los ciudadanos de la nueva teocracia que se desarrollará bajo la providencia inmediata de Yahvé.

Ante las privaciones y angustias de todo género de los contemporáneos de los profetas, nada más sugestivo y alentador que presentarles un cuadro a la inversa en el que desaparecería todo lo que supusiera privación, inquietud y temor. Las descripciones son deslumbrantes y no encuentran paralelo en la literatura universal.

El pastorcillo de Tecoa, Amos, abre la marcha históricamente en estas descripciones:

Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas, alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos... Vienen días, e Yahvé, en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, al que vendimia el que siembra. Los montes destilarán mosto, y correrá de todos los collados...¹⁵³

Este anuncio venturoso, después de haber anunciado el castigo y la ruina en el “día de Yahvé” a los habitantes de Samaría, tenía por objeto levantar los ánimos de sus compatriotas para que no se dejasen deprimir demasiado ante la perspectiva del castigo purificador de Yahvé. Se salvaría un “resto” que habría de constituir el núcleo de restauración en los tiempos mesiánicos.

Su contemporáneo Oseas se hace eco de lo mismo al vaticinar una fertilidad edénica como fruto de la bendición divina:

En aquel día yo seré propicio, dice Yahvé, a los cielos, y los cielos serán propicios a la tierra; la tierra, propicia al trigo, al mosto y al aceite, y éstos propicios a Jezrael,¹⁵⁴ Yo seré como rocío para Israel, que florecerá como lirio y extenderá sus raíces como álamo. Crecerán sus ramas, y será su copa como la del olivo, y su aroma como el del incienso. Volverán a habitar a su sombra, creciendo como el trigo, pujando como la vid, y su fama será como la del vino del Líbano.¹⁵⁵

¿Qué pensar de esas idealizaciones poéticas? ¿Pertenece al fondo del mensaje profético en la mente del autor o son simples hipérbolos para expresar realidades superiores? Indudablemente, como veremos, en todo esto hay mucho de exageración poética, que no debe entenderse a la letra, como la frase del Pentateuco donde se habla de Palestina como la tierra que “*mana leche y miel.*”¹⁵⁶ Estamos en el campo de la metáfora y de la hipérbole desbordada, que expresan una realidad más atenuada. Pero, en todo caso, siempre queda el problema: Los profetas, ¿consideraban como algo esencial a la era mesiánica la abundancia de bienes materiales, **como lo era el reinado de justicia y de santidad?**

C) Mesianismo Nacionalista.

En los vaticinios mesiánicos, Israel aparece como el centro político y religioso de todo el mundo. **Dios habitará en medio de su pueblo**, y todos los pueblos se apresurarán camino de

Sión para ser adoctrinados en la **Ley de Yahvé**. La colina de Sión sobresaldrá sobre todos los montes como un faro luminoso orientador en el orden moral y religioso ¹⁵⁷. Pero al lado de estos textos en los que aparece la primacía espiritual de Israel hay otros en los que se destaca rabiosamente la concepción nacionalista política israelita. El salmo 2 habla de un Mesías que dominará sobre los pueblos, tratando a sus enemigos como el alfarero a sus orzas. Es el Rey absoluto, que pondrá a sus enemigos por escabel de sus pies.

En Is 11:105 se habla de la revancha de las doce tribus de Israel sobre los pueblos enemigos:

En aquel día el renuevo de la raíz de Jesé se alzaré como estandarte para los pueblos, y le buscarán las gentes... Yahvé alzaré su estandarte en las naciones, y reunirá a los dispersos de Israel... y serán destruidos los enemigos de Judá, y no envidiará ya más Efraím a Judá..., y se lanzarán contra la costa de los filisteos de occidente, y juntos saquearán a los hijos de oriente...

Este encumbramiento político y material de Israel sobre los demás pueblos arranca ya desde la bendición a Jacob: “Te servirán los pueblos, y las naciones se prosternarán ante ti.” ¹⁵⁸ En Is 49:23 aparece plásticamente reflejada:

Yo, Yahvé, tenderé mi mano a las gentes y alzaré mi bandera a las naciones, y traerán en brazos a tus hijos y en hombros a tus hijas. Reyes serán tus ayos, y reinas tus nodrizas; postrados ante ti, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies.

No cabe concepción más cerrada nacionalista. Ciertamente hay vaticinios relativos a la participación de las gentes en el nuevo orden de cosas. Ya en la bendición a Abraham se decía que en él serán bendecidas todas las gentes. Isaías anuncia que los egipcios y asirios reconocerán la supremacía de Yahvé, asociados a Israel, siendo con éste objeto de bendición ¹⁵⁹. Sofonías anuncia que todos los de las islas se convertirán a Yahvé y le servirán, y Jeremías se hace eco de lo mismo. En el salmo 86 se dice que los nacidos en Egipto y Babilonia serán reconocidos como ciudadanos de Sión, empadronados en ella. Pero siempre aparece **Jerusalén como centro religioso y político de todas las naciones**.

D) Juicio Sobre las Naciones.

Los profetas hablan a menudo del “*día de Yahvé*” como día de la manifestación definitiva de la justicia divina sobre las naciones paganas y los pecadores. Así Abdías anuncia a los edomitas su ruina definitiva: “Porque se acerca el día de Yahvé para todos los pueblos. Como hiciste, así te harán a ti; tu merecido caerá sobre tu cabeza. Como bebisteis (de la copa de la ira divina) vosotros los de mi monte santo, así beberán sin remedio todas las gentes. Beberán, sorberán, y serán como si no hubieran sido.” ¹⁶⁰

En la literatura apocalíptica apócrifa posterior se pormenorizan las circunstancias de este juicio, que es puesto por algunos apócrifos al fin del mundo. Sin embargo, en Joel claramente se trata de un juicio antes de la restauración de Jerusalén, **antes de la inauguración mesiánica**.

Intentos de Solución.

Como antes apuntábamos, en todas estas diversas concepciones hay un tanto por ciento muy elevado de exageración imaginativa. Los profetas, como orientales, tienen una imaginación muy sobreexcitada y un sentido poético de la vida incomparable. No podemos, pues, calibrar sus afirmaciones según el módulo de precisión que caracteriza al genio greco-latino. Nosotros en las ideas buscamos ante todo claridad, orden y precisión. El oriental reviste las ideas en un ropaje imaginario encantador, pero que oscurece los contornos ideológicos. De ahí la dificultad de saber hasta dónde llega la afirmación conceptual pura y el juego imaginativo en el profeta. O en otros términos, no es fácil en los escritores orientales — y sobre todo los antiguos, como los profetas — delimitar hasta dónde llega el juicio formal y el material; hasta dónde llega la idea y dónde el mero prurito imaginativo, la alusión, la condescendencia con ideas del ambiente no totalmente aceptadas por los mismos. En el lenguaje oratorio profetice se busca, sí, enseñar, pero también deleitar, atraer la atención, despertar inquietudes en el auditorio rudo. Nuestro Señor mismo utiliza este método expositivo envuelto en imágenes. De ahí que muchas veces en algunas parábolas no podemos captar con claridad **la idea principal del Maestro**, y sobre todo a veces en una misma parábola hace cabalgar varias enseñanzas diversas, que se interfieren unas veces y otras se completan. La imaginación no es el mejor vehículo para expresar ideas, ya que carece de la exactitud de contornos que tiene el entendimiento. A nuestra mentalidad occidental cerebral quizá nos hubiera gustado más que Jesús hubiera expuesto su doctrina por tesis y corolarios al estilo aristotélico. Pero el Maestro no predicaba en Atenas, sino en **Galilea**, a gentes de ardiente imaginación, y a ellos se adaptó para atraer su atención y plastificarles sus divinos mensajes. Otro tanto hicieron los profetas en su predicación. Orientales, de imaginación ardiente, fueron el vehículo de transmisión de grandes verdades de salvación a un pueblo de viva imaginación y sin mayor capacidad para la abstracción intelectual.

Y una de las características del estilo imaginativo oriental es la exageración sistemática, **la hipérbole descontrolada para recalcar más las ideas**. Cuando oímos hablar a alguno, lo primero que tenemos que hacer es observar su temperamento, y, conforme a él, valorar lo que él dice, pues no tiene el mismo valor absoluto una afirmación hecha por un hombre cerebral, frío, sin dotes imaginativas, que la de otro que es por temperamento nervioso, exagerado e imaginativo. Sus exageraciones no son mentiras. Es un género literario que es preciso respetar en el lenguaje coloquial.

Ahora bien, al ponernos en contacto con los libros proféticos, vemos que abundan estos caracteres de imaginación desbordada en personajes que, por otra parte, están poseídos de un entusiasmo sin límites, y aun fanático, por una idea que los obsesiona, que es la idea mesiánica. De ahí que tenemos que ponernos en guardia contra interpretaciones demasiado literalistas de sus afirmaciones.

Esto nos fuerza a desconfiar de muchos detalles en los vaticinios, pues en su formulación tiene mucha parte la imaginación. **Lo esencial en el mensaje profético es el elemento sustancial religioso, en cuanto que** expresa algo en orden a la formación religiosa de sus conciudadanos. En cambio, la forma en que se transmite ese mensaje es algo accidental en la mayor parte de los vaticinios, pues es fruto de la imaginación del profeta. Ellos tienden a impresionar al auditorio, y así, al describir los tiempos mesiánicos, hablan de una transformación maravillosa de la naturaleza. Las angustias y necesidades en que se desarrollaba la vida de sus contemporáneos en todos los órdenes hacían surgir, por contraste, la *idealización* de los tiempos mesiánicos esperados en torno a la figura excepcional del Mesías. Ahora bien, ¿hasta dónde llega — en la aprecia-

ción del profeta — la realidad esperada y hasta dónde llegan los elementos folklóricos imaginativos, que en su juicio tenían un valor meramente de ropaje literario? San Pablo habla de la naturaleza en dolores de parto en espera de la regeneración de los hijos de Dios.¹⁶¹ En su deseo de recapitular todas las cosas en Cristo, le parecía que las criaturas utilizadas para el pecado estaban en una situación violenta, esperando que el hombre se volviera a Dios para que ellas sirvieran sólo al Creador. Naturalmente, la frase atrevida de San Pablo es una metáfora. Algo parecido tendremos que ver en las desbordadas descripciones de los tiempos mesiánicos de los profetas.

Estos, como orientales, además de tener propensión a **exagerar, suelen generalizar las situaciones**, describiéndolas con expresiones **radicales y aun paradójicas para excitar más la imaginación**. Sabían que sus oyentes habrían de quitar por sistema la mitad de la mitad de todo lo que afirmaban, y por eso cargan la exposición.. De ahí que busquen los contrastes violentos de ideas, el radicalismo en las expresiones, y aun la frase paradójica. En su afán de recalcar la idea principal, presentan como blanco o negro lo que nosotros presentaríamos como gris. Es decir, que sacrifican la matización del pensamiento a la impresión general para recalcar más la idea principal. Nuestro Señor mismo utilizó este modo de predicación. Hay frases en el Evangelio que, si se toman a la letra, son escalofriantes y resultan inmorales: “El que no *odia* a su padre, a su madre o a su esposa no puede ser mi discípulo.” ¿Es que nos manda *odiar* a nuestros seres más queridos? Es un modo hiperbólico y radical de hablar. Nosotros, ante un auditorio más preparado, de mentalidad occidental, diríamos matizando el pensamiento del Señor: El que antepone el amor de su padre y de su madre al mío no puede ser mi discípulo. Esto es lo que se desprende del contexto. Lo mismo habría que decir de las frases evangélicas: “Si te hieren en una mejilla, vuélveles la otra... Si te piden el manto, dales la túnica. Si tu ojo te escandaliza, arráncalo... Si te piden que vayas una legua con uno, vete dos con él.” En todas estas frases hay que ver el encarecimiento del espíritu de paz y caridad, que exige que en determinadas situaciones haya que sacrificar lo propio en beneficio de ellas. Pero esto no quiere decir que en todas las situaciones se haya uno de comportar así. Al menos, cuando a Jesús le dieron una bofetada, no devolvió la otra, sino que dignamente protestó por la afrenta.

Los profetas también cargan la idea para resaltar su contenido fundamental, y, al describir los tiempos mesiánicos, procuran **destacar la felicidad de que disfrutarán entonces los nuevos ciudadanos del futuro, en** contraposición a las estrechases de sus contemporáneos. Es un procedimiento psicológico muy normal para hacer que las mentes de sus ciudadanos, excitadas por el brillo externo literario, dirijan sus esperanzas hacia la etapa definitiva de la historia de Israel.

Incluso los profetas en sus prédicas utilizan el contraste vivo y la paradoja para resaltar sus ideas. Así acentúan el contraste vivo de ideas que a primera vista son contradictorias, pero que en el fondo tienen una coincidencia formal. Un ejemplo de ello lo tenemos en el capítulo sexto de Isaías, donde con frases aparentemente desconcertantes puestas en boca de Dios, e ininteligibles en El, se invita al profeta a que procure con su palabra el endurecimiento del corazón de su pueblo:

Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, ved y no conozcáis. Endurece el corazón del pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos. Que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda su corazón, no sea curado de nuevo.

¿Es que podemos concebir en Dios el deseo de condenar a su pueblo espiritualmente? Esto contraría a la misma noción de profeta, que, por definición, es un hombre encargado de llevar los hombres a Dios. Las expresiones, pues, son paradójicas. Se trata de resaltar la conducta inexcusable

sable de los judíos al rechazar el mensaje del profeta. Yahvé se halla como cansado de que prediquen en vano sus mandamientos, pero va a hacer una última tentativa; por eso manda al profeta que proclame: “Oíd y no entendáis... Endurece su corazón... Que no vea con sus ojos... para que no sea curado.” Dios sabe de antemano la acogida que van a dar a la nueva predicación de Isaías, y habla así supuesto el fruto negativo; por eso son inexcusables, y de ahí que Dios les tenga destinado el castigo fijado de antemano, presentándose como nervioso y preocupado, como temiendo de que sus planes de castigo no se cumplan. Si se convierten, no podría castigarlos y se frustrarían sus designios punitivos. Es un modo de hablar paradójico para hacer ver que al fin tendrá que enviar el castigo, después que ha agotado los medios de conciliación. En el fondo, lo que el profeta quiere expresar en esas frases es el deseo de Yahvé de salvar al pueblo, aunque aparentemente las palabras digan lo contrario.

Por último, un principio que hay que tener en cuenta para valorar el significado de muchos detalles de las profecías mesiánicas es que el profeta es un instrumento *deficiente*, y, de un lado, no entiende plenamente el contenido de su mensaje, y de otro sólo suele conocer en los vaticinios el hecho *sustancial* del mismo, no sus circunstancias accidentales. De ahí que el profeta, que recibe una luz particular sobre el futuro, al anunciarla al pueblo, la expresa a su modo, **según sus categorías mentales y conforme a las inquietudes y ansias de su temperamento**. Ellos, como representantes de las inquietudes de sus contemporáneos, procuran amoldarse a ellas, y de ahí que al presentar un vaticinio mesiánico colorean su contenido sustancial conforme a las exigencias de la mentalidad de su tiempo. La *synkatabasis* del Espíritu Santo llega a amoldarse a la psicología del instrumento vivo elegido para transmitir su mensaje. En nuestra mentalidad greco-latina, exigente con todo lo que sea claridad y precisión de ideas, nos resulta difícil comprender por qué Dios eligió algunas veces como vehículos de su revelación a instrumentos tan imperfectos y tan inapropiados para expresar las grandes verdades. Quisiéramos afirmaciones más claras y discursos racionales más tajantes para calibrar el grado de revelación en cada estadio histórico. Pero tenemos que aceptar el hecho de que la revelación fue hecha a través de personajes orientales, con todo lo que esto implica en cuanto a la intervención de la imaginación.

Nosotros presentamos primero una tesis y procuramos desnudar la idea lo más posible, y después la justificamos sacando sus consecuencias. Es decir, primero exponemos la idea principal y después deducimos con lógica rigurosa el contenido de la misma. Los escritores orientales, en cambio, dan las ideas por entregas, atendiendo al ritmo lógico e intercalando la idea principal en un follaje imaginativo que muchas veces la oscurece más bien que la esclarece. De ahí la dificultad de captar muchas veces la idea central sobre la que recae el juicio formal del escritor. Es el caso de los profetas, que, deslumbrados con una comunicación divina sobre el futuro mesiánico, viven como obsesionados con la misma, y al describirla la colorean imaginativamente conforme a las inquietudes temperamentales propias y de sus oyentes. El profeta que conoce un hecho futuro sólo en cuanto a la *sustancia* del hecho, hace un esfuerzo imaginativo por situarlo en la historia, y de ahí que presente el futuro conforme a la mentalidad de su época. Es el caso de los pintores del “*Quattrocento*,” que presentan los misterios de la vida de Cristo con indumentaria y construcciones del siglo XIV. La falta de sentido ambiental les ha hecho cometer un error de enfoque histórico.

Esta es la razón de que los profetas carezcan de *perspectiva histórica*. En su mente hay una superposición de planos, debida a la falta de luz sobre los contornos. Por otra parte, no sabían cuándo tendrá lugar el hecho vaticinado; de ahí que, llevados de los íntimos anhelos de su corazón, y para resucitar más vivamente las esperanzas mesiánicas en las épocas de crisis, muchas veces presentan como próxima y aun inmediata la realización de las promesas. Para cada profeta,

la catástrofe de su tiempo es la última antes de la aparición de la era mesiánica. Isaías ve en la victoria sobre el imperio asirio la aurora del mesianismo. Los profetas del exilio ven en el colapso babilónico la señal del retorno a la patria y la inauguración mesiánica. El autor del libro de Daniel ve en la desaparición de los seléucidas el último obstáculo que se opone a la implantación del “reino de los santos.” Los profetas tienen una fe ciega en los tiempos mesiánicos; de ahí que, obsesionados con la idea mesiánica, **consideran la figura del Mesías como solución definitiva a las grandes crisis nacionales de su tiempo.** El profeta es ante todo un hombre de su tiempo, pero vive de la esperanza del gran futuro mesiánico, y todo el tiempo que hay entre los dos momentos — su época y la de la manifestación mesiánica — es un vacío para él; de ahí que psicológicamente se junten en su espíritu ambas perspectivas, al considerar la era mesiánica como el verdadero remedio a las necesidades de su tiempo. Es el caso del que ve desde lejos una cordillera. A primera vista, todos los montes están en el mismo plano; pero, a medida que se acerca, la perspectiva va adquiriendo contornos, y se aprecian las distancias debidamente. Así, el profeta no distingue los contornos y particularidades de los hechos excepcionales que se agolpan en su mente, siempre sobreexcitada con la esperanza mesiánica. Así, Isaías presenta **al Emmanuel como solución al problema planteado por la invasión asiria.** Los profetas tienen una visión teológica de la historia de Israel y conciben como una lucha de poderes que se oponen al establecimiento del reino de Dios que anhelan, llámense éstos imperio asirio, babilónico, persa o seléucida. Frente a ellos están los designios inmutables de Dios, que habrán de cumplirse en la historia, y la garantía de ese cumplimiento **es la promesa del Mesías.** Por eso, en cada momento histórico en que parecían comprometerse los destinos de Israel como pueblo de Dios, aparece en la mente del profeta, frente al avance de los poderes que se oponen al establecimiento del reino de Dios, la figura del Mesías, que en última instancia será la garantía de que la situación se resolverá favorablemente para los intereses del pueblo elegido en ese gigantesco *match* de fuerzas opuestas. **El Mesías será símbolo de la liberación en cada momento crítico,** ya que, en virtud de la promesa del advenimiento del Mesías, se salvará Israel como colectividad nacional. Por eso, cuando el poder siniestro de los imperios que quieren ahogar la vida nacional de Israel parece llegar al paroxismo, los profetas presentan la edad mesiánica como espléndido antídoto contra toda depresión moral posible en el pueblo. **La era mesiánica será la solución al gran drama, el triunfo definitivo del bien en la historia.** De ahí que los profetas sueñen con esos tiempos dichosos y anhelan acelerar el curso de la historia para ver a su pueblo enmarcado en esa nueva teocracia, libre ya de todo temor y angustia temporal.

Ahora bien, supuestas estas consideraciones de principio, ¿cómo entender esas generalizaciones que los profetas nos dan en sus vaticinios mesiánicos relativas al triunfo total de la justicia y santidad en la nueva sociedad teocrática? Como hemos visto, no faltan textos en los que se dice que en aquellos tiempos desaparecerá totalmente el pecado y la iniquidad y sólo habrá entrega total y cordial a la ley de Dios. Pero de hecho sabemos que, con la inauguración de los tiempos mesiánicos por Cristo en el nuevo orden de cosas, el pecado sigue dominando la sociedad, mientras que la virtud está reservada a una minoría. Es más, **Cristo mismo nos dijo que no nos forjáramos ilusiones sobre el advenimiento espectacular del “reino de Dios,”** ya que éste vendría inadvertido, como un fermento que actúa secretamente en la masa de la sociedad, y que en el nuevo orden de cosas habría pecadores y justos, trigo y cizaña, peces buenos y malos. Sólo al fin del mundo vendrá la total discriminación, de forma que sólo los justos entrarán en la etapa definitiva del reino de los cielos. ¿Cómo compaginar la perspectiva mesiánica de los profetas y la también mesiánica de Cristo?

Para resolver esta aparente antinomia debemos tener en cuenta lo que antes hemos indi-

cado sobre la propensión de los profetas a generalizar y a exagerar y lanzar expresiones radicales. Por consiguiente, esas generalizaciones sobre el reinado total de la justicia y santidad en los tiempos mesiánicos pueden ser consideradas como idealizaciones poéticas debidas al arranque entusiasta del profeta, deslumbrado ante el horizonte maravilloso de los tiempos mesiánicos. Hasta ahora, los justos en la sociedad israelita llevaban la peor parte, y triunfaban los impíos y prevaricadores; en el futuro, los justos ocuparán el lugar de preferencia, pues una atmósfera de virtud presidirá la nueva teocracia.

Por otra parte, no debemos olvidar que los profetas no tenían aún luces sobre la retribución en ultratumba. Como tenían una altísima idea de la justicia de Dios, pensaban que al menos habría de llegar una época en que se haría justicia a la virtud triunfante. Nosotros en nuestra perspectiva evangélica trascendente distinguimos como tres etapas en el proceso de la economía divina respecto de la salvación de la humanidad:

a) *Prehistórica*: todo el tiempo de preparación del A.T. En medio de grandes tinieblas, la revelación va abriéndose paso con fulgores intermitentes, pero la zona oscura es mucho mayor que la clara. Se vislumbra **la redención de la humanidad**, pero no se ve con claridad.

b) *Histórica*: inaugurada con la encarnación del Verbo. Es la etapa central de la historia. La revelación se manifiesta con esplendores cegadores, y a la humanidad se le propone un camino claro de rehabilitación espiritual.

c) *Metahistórica*: la definitiva después de la muerte. La Iglesia triunfante sustituye a la militante, que ha tenido que abrirse paso con dolores y desgarrones en la sociedad. Es la etapa descrita en el Apocalipsis. Es el triunfo total de la virtud, la santidad en el cielo. Nosotros distinguimos perfectamente — a la luz del Evangelio — estas tres etapas, pero los profetas no conocían la tercera; por eso, al reflejar las comunicaciones divinas, confunden y superponen los planos de las tres etapas, atribuyendo a la segunda modalidades que sólo se darán en la tercera. Para ellos sólo existe una etapa en la era mesiánica, mientras que nosotros distinguimos dos: **la militante y la triunfante**. En ese supuesto, el ideal total de perfección para nosotros sólo se da en la triunfante, mientras que para ellos se da en la única que deslumbran, la terrenal.

Respecto al problema de los bienes temporales en los tiempos mesiánicos y el mesianismo nacionalista triunfante, la solución parece ser más compleja y delicada.

Se han ensayado diversos modos de enfocar el problema en orden a una solución aceptable. La más sencilla es suponer que las afirmaciones de los profetas relativas a la abundancia de bienes temporales en los tiempos mesiánicos no han de tomarse como suenan a la letra, sino como metáforas figurativas de bienes exclusivamente espirituales. La abundancia de cosechas figuraría, según esta hipótesis, **la abundancia de la gracia en los sacramentos de la nueva Ley**. Es la solución de los alegoristas desde los tiempos de Orígenes¹⁶² hasta Knabenbauer¹⁶³, pasando por Pascal¹⁶⁴. Recientemente ha sido resucitada por Dürr y Peters¹⁶⁵. No cabe duda que en los escritos proféticos tienen gran parte las metáforas y las figuras retóricas en orden a expresar realidades, pero estas metáforas aparecen claras en el contexto, mientras que el contexto de las descripciones mesiánicas parece indicar que los profetas las toman en sentido obvio, si bien exagerando sistemáticamente lo que intentan expresar. Aun restando lo que puede haber de hipérbole en esas descripciones sobre la abundancia de bienes materiales, siempre el contexto parece favorecer la tesis de que, en efecto, el profeta concibe la era mesiánica como una era de justicia y santidad y, en consecuencia, de bendiciones materiales. En la moral del A.T., basada, como antes indicábamos, en una ecuación de virtud-premio material, vicio y castigo en esta vida, las afirmaciones de los profetas sobre los tiempos mesiánicos están en perfecta lógica con esta concepción. Sabían que Dios era justo y había prometido premios materiales a los virtuosos en la Ley mosai-

ca; al no tener luces sobre la retribución en ultratumba, era lógico que la justicia retributiva de Dios respecto de la **virtud se manifestara enviando abundancia de bienes materiales**. Y esto es lo que a cada paso encontramos en las descripciones de los tiempos mesiánicos. Creemos, pues, que la opinión que supone que se trata de meras metáforas, no es científica, y es excluida por exigencias del contexto. La segunda solución es la de los que consideran estos bienes temporales de la era mesiánica como verdadero objeto de las promesas divinas en los vaticinios proféticos; pero estos bienes temporales estaban condicionados a la fidelidad de los israelitas. Es decir, que, si hubieran **sido fieles a Dios y hubieran reconocido al Mesías verdadero, entonces Dios les habría dado esa abundancia de bienes materiales**. Nos encontraríamos aquí con una profecía *condicionada*. Es una solución cómoda, pero, a nuestro modo de entender, antiteológica, porque, en este supuesto, el mesianismo de Jesucristo no hubiera sido exclusivamente espiritualista y universalista, sino que estaría condicionado a un estado político. Jesucristo no podría decir: “Mi reino no es de este mundo.” Sería el Caudillo de una nación avasalladora, organizador de una economía exuberante y Rey del universo, pero principalmente de Israel. La Iglesia por él fundada estaría sometida al estado nacionalista de Israel, y el premio a la virtud no estaría reservado a la otra vida, sino que se cumpliría aquí en la tierra. Total, que tendríamos el cielo en la tierra, la vuelta total al paraíso terrenal en su sentido de lugar de felicidad terrena. El pecado original no tendría efecto, y no tendría sentido la gran invitación de Cristo: “El que quiera ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.” Toda la grandeza del espiritualismo ascético cristiano no tendría razón de ser.

La grandeza del mensaje evangélico quedaría así empequeñecida, y la concepción grandiosa de una Iglesia exclusivamente *espiritualista* y eminentemente universalista quedaría ahogada por los privilegios de una raza y una nación superior a todos los pueblos. Ciertamente que, si los judíos hubiesen aceptado a Cristo como Mesías y le hubieran seguido a Jerusalén, la nación judía sería el centro moral y religioso de la Iglesia ****como lo es hoy Roma**; pero todo atisbo de centralización política en el orden temporal es inconcebible dentro del mensaje espiritualista y universalista de Cristo. En todo orden de cosas — hubieran los judíos aceptado o no el mensaje de Cristo —, éste se resumiría en la solemne declaración ante Pilatos: “Mi reino no es de este mundo.” Esto supuesto, es inconcebible un Mesías político poniendo a los pueblos como escabel de sus pies, y una Iglesia universalista que es un estado político-nacional. Es preciso, pues, buscar otra solución a las afirmaciones de los profetas relativas al mesianismo nacionalista y a la abundancia de bienes materiales en los tiempos mesiánicos. De nuevo tenemos que acudir a los géneros literarios, a la psicología del profeta y al principio de que es un instrumento deficiente para explicar satisfactoriamente sus afirmaciones mesianistas.

Suponemos que los profetas, al hablar de los bienes temporales en los tiempos mesiánicos y del mesianismo nacionalista, lo entienden en sentido propio y no figurado. Es decir, que asociaban a la era mesiánica bendiciones exuberantes de orden temporal, y esperaban un mesianismo triunfante nacionalista, con un universalismo mitigado, en cuanto que algunos admiten la posibilidad para los gentiles de ser incorporados a la nueva teocracia, aunque como ciudadanos de segundo orden. Todo ello como consecuencia de un estado de perfección moral entre los componentes del nuevo reino. Dios enviará bienes temporales como premio a la virtud en la nueva era mesiánica, y lo principal en los vaticinios proféticos es el elemento espiritual y moral, pues el nuevo orden de cosas se basaría sobre todo en la fidelidad a la Ley de Dios, con todas sus consecuencias. Pero, con todo, los profetas no pueden menos de asociar las bendiciones temporales como ingrediente necesario a la felicidad de los tiempos mesiánicos. En su perspectiva de una moral no trascendente — al no tener luces sobre la retribución en ultratumba — es normal esta

concepción para salvar la justicia divina y su fidelidad a las promesas hechas en la Ley de que colmaría de bienes temporales a los que se amoldaran a sus preceptos.

Aquí nos encontramos ante el problema de la imperfección de la revelación en el A.T. La revelación se ha dado gradualmente, y, en concreto, por designios misteriosos de la Providencia divina, la solución al primordial problema del hombre — la retribución en ultratumba — sólo aparece por primera vez claramente en el siglo II antes de Cristo en la Biblia. Los israelitas anteriores a ese tiempo — incluso los mejores entre ellos, los profetas — se movían en una zona oscura, y, por tanto, para ellos resultaría incomprensible la afirmación de Jesús: “Mi reino no es de este mundo.” Para ellos el horizonte definitivo se cerraba con los tiempos mesiánicos, pero siempre dentro de esta vida.

Por otra parte, Israel había sido escogido por Dios como porción selecta entre los pueblos, y a él se referían una serie de promesas de bendición que habrían de cumplirse algún día. Para ellos, el “Israel de Dios,” tal como lo presenta San Pablo a los romanos — desvinculado de todo privilegio étnico y político -, les era incomprensible. No debemos perder de vista el salto abismal que hay del Antiguo al Nuevo Testamento. El mismo Bautista, en el dintel del Nuevo Testamento, estaba desconcertado ante las manifestaciones apostólicas de Jesús. En el Evangelio es saludado como el mayor de los nacidos de mujer, pero al mismo tiempo inferior al último de la nueva era evangélica. Pertenecía al A.T. Pues trasladémonos a la época de los profetas escritores, y veremos que la diferencia entre la perspectiva del A.T. y del N. T. es mayor aún. El reino mesiánico está para ellos íntimamente relacionado con los destinos de Israel como entidad política. Aunque instrumentos de la revelación, seguían siendo hombres de su tiempo, con las inquietudes de sus contemporáneos y con las aspiraciones nacionales, que consideraban normales en los planes de Dios. Al presentar, pues, a sus conciudadanos los vaticinios relativos a la era mesiánica, los coloreaban de perspectivas nacionalistas y temporales. La luz recibida sobrenatural no era tan clara como para prescindir de cosas que ellos consideraban íntimamente ligadas al mesianismo; por eso, sus descripciones no han de entenderse — el contexto lo excluye — como meras fórmulas retóricas o metáforas. Como dice el P. Lagrange, “los profetas hablaban con tan entera sinceridad, se asociaban tan estrechamente a las aspiraciones nacionales y eran tan enteramente — con toda su alma — hijos de Israel al mismo tiempo que intérpretes de Dios, que no se puede insinuar, sin rebajarlos mucho, que sus esperanzas temporales no eran más que retórica. Y ¿por qué habrían escogido deliberadamente y a sangre fría imágenes que debían sobreexcitar la expectación, para dar después un tan cruel mentís? Todo esto sería, en efecto, artificial y en tal manera fuera de los sentimientos ordinarios, que se diría casi inhumano.”¹⁷⁰ Y más adelante continúa el mismo P. Lagrange: “Porque la promesa era anunciada por hombres, y estos hombres pertenecían a una raza determinada y vivían en un país concreto, *debía reflejar sus preocupaciones, sus angustias, su expectación y casi hasta sus pasiones*, al igual que la Ley se conformaba a las *debilidades* del pueblo de Israel y a la dureza de su corazón”¹⁷¹.

Los profetas eran hijos de su época y reflejaban sus preocupaciones nacionalistas y temporales. Eran “*instrumentum deficiens*” y no comprendían plenamente el espiritualismo puro *del nuevo reino* hacia el cual convergían las revelaciones proféticas. Por otra parte, dado el estadio imperfecto de la revelación de la época, puesto que “el mesianismo — como dice Dennefeld — no consideraba el más allá, sino una felicidad otorgada en esta tierra en condiciones mejores, aunque análogas a las de entonces; ¿qué cosa más natural que los judíos hubiesen esperado un bienestar para el *alma* y para el *cuerpo*, un prestigio para la nación y para el individuo?”¹⁷²

El anuncio de bienes temporales inherentes a los espirituales y morales en la era mesiánica es una permisión de la Providencia divina, que, como en otros casos, “condescendió” con la

mentalidad ruda y bastante materialista del A.T. Como dice el P. Lagrange, “para que esta esperanza fuese siempre viviente y activa, era preciso que entrase, por decirlo así, en la trama de su historia, que abrazase o consagrara todos sus deseos legítimos, que estuviese siempre en el horizonte de Palestina y de Jerusalén. No es un elemento ficticio introducido por Dios con designio de engañarlos, sino que es el curso natural de las cosas, que él no ha querido turbar, ordenándolo a un fin superior.”¹⁷³ Es una aplicación del conocido aforismo teológico de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva. Es un procedimiento pedagógico. Dios se amoldó, como en tantas otras cosas, a la rudeza de las mentalidades del A.T. para revelarles, a través de concepciones menos elevadas, grandes verdades que habrían de tener su plena eclosión en el N. T. Quizá un anuncio meramente espiritualista de las condiciones del mesianismo, tal como históricamente se realizó con la encarnación y predicación de Cristo, no habría excitado la expectación del pueblo judío, de mentalidad muy carnal. Era preciso, pues, mezclar lo espiritual y lo temporal para que no desmayaran en su deseo de ser el pueblo verdadero de Dios. El anuncio, pues, de bienes temporales en las promesas mesiánicas tiene un fin *pedagógico* en los planes de la Providencia divina, y por eso pierde su razón de ser cuando se ha llegado a la plenitud de la revelación, a la era evangélica. Han servido para sostener la esperanza mesiánica y resultan caducos cuando la plena realización ha tenido lugar en la historia. Lo mismo se ha de decir del contenido *nacionalista* de algunos vaticinios. Ha sido un cebo para sostener los ánimos en el A.T., pero es inservible en la nueva era, **puramente universalista.**

Una solución análoga tenemos que dar al problema del juicio de Dios sobre las naciones paganas. En primer lugar tenemos que decir que las secciones en que aparece son apocalípticas, lo que equivale a decir derroche de imaginación y de teatralidad. Desde los tiempos de Amos, los profetas hablan del “**día de Yahvé**” como **manifestación de la justicia punitiva de Yahvé sobre las naciones enemigas de Israel y sobre los pecadores.** Esta idea es recogida por la literatura apocalíptica y es plastificada con intervención de las fuerzas cósmicas. Eran tantos los agravios que las naciones paganas hicieron al pueblo elegido, que había un ansia de revancha en el alma israelita. Y este estado de ánimo es reflejado en estos arranques oratorios de algunos profetas.

Como antes hemos indicado, los profetas, con su visión teológica de la historia, se consideran espectadores de una lucha sorda entre el bien y el mal, los poderes siniestros paganos y el pueblo elegido. La victoria definitiva será de Israel. En el libro de Daniel se habla de reinos que se suceden para dejar paso al “reino de los santos.” En el capítulo II se dice que hay una lucha entre Miguel, representante de los intereses del pueblo judío, y el “príncipe de Grecia y de Persia.” Es una dramatización ideal de la pugna entre el pueblo de Dios y sus enemigos.

Ahora bien, en los fragmentos apocalípticos de Joel, esta pugna es dramatizada con colores cósmicos. Así se desafía a los enemigos de Dios a que se reúnan en el valle de Josafat. Los ángeles servidores de Dios bajan a hacer la gran matanza. Es el triunfo del pueblo hebreo, es el prólogo a la inauguración mesiánica. Este juicio espectacular sobre las naciones paganas equivale en el libro de Daniel al derrumbamiento de la estatua gigantesca a impulsos de una piedrecita que cae del monte para convertirse en una montaña, **el “reino de los santos,” el reino mesiánico.**

No es preciso, pues, buscar cuándo tuvo lugar el juicio solemne sobre las naciones como lo presenta el apocalíptico Joel. Ese juicio tiene lugar en la historia al entrar el reino de Dios y vencer a los poderes paganos, de cualquier época que sean. El “reino de Dios” inaugurado por Cristo obra con un fermento oculto, y poco a poco va venciendo a los poderes que se le opongan. La lucha continuará hasta el fin de los tiempos, y, cuando se vaya a entrar en la etapa definitiva y triunfante del mesianismo — etapa metahistórica — , desaparecerán totalmente los poderes del

mal.

San Juan Bautista anunciaba un juicio purificador antes de manifestarse el Mesías. ¿Cuándo tuvo lugar ese juicio discriminador de buenos y malos? Jesucristo nos da la respuesta en una de sus discusiones con los judíos en los atrios del templo: el que no le reciba ya se ha “juzgado” a sí mismo. El no “juzga” a nadie. La actitud que cada uno tome ante Cristo *es el “juicio”* que cada uno se da ante la historia y ante Dios.

13. Particularidades de los Escritos Proféticos.

Los escritos proféticos, tal como han llegado a nosotros, han sufrido, en general, muchas modificaciones en la forma externa respecto al mensaje sustancial proclamado por el profeta. Podemos decir, en general, que los libros proféticos, en su forma actual, conservan el núcleo sustancial de la predicación profética, porque no nos consta, como norma general, que los profetas pusieran por escrito ellos mismos sus oráculos. La forma rimada y poética en que llegan a nosotros la mayor parte de las comunicaciones proféticas puede ser obra de un redactor posterior, que ha querido adaptar y embellecer un mensaje doctrinal de determinado profeta. Desde el punto de vista inspirado literario, sólo interesa que este redactor haya estado inspirado en el momento de redactar los mensajes de un profeta. Por otra parte, muchas veces se ponen bajo el nombre de un profeta oráculos que pertenecen a otro. Los libros proféticos, tal como han llegado hasta nosotros, muchas veces tienen un valor antológico, pues se reúnen en un libro fragmentos de diversos profetas, como ocurre en los libros de Isaías, Miqueas, Zacarías y Joel. En algunos casos, sin embargo, los mismos profetas mandaron poner por escrito sus oráculos¹⁷⁴; entonces la formulación literaria externa cae dentro del control del propio autor del oráculo.

Este carácter antológico de los libros proféticos es la causa de que apenas exista orden cronológico en la sucesión de las comunicaciones oraculares. Este desplazamiento de las “profecías” dentro de un mismo libro, atribuido a un determinado profeta, puede tener un origen casual de transmisión desordenada de los fragmentos proféticos o una distribución deliberadamente desordenada por razones de agrupaciones más o menos lógicas, según la mentalidad y gusto del recopilador. En el libro de Jeremías, los oráculos contra las naciones paganas ocupan distinto lugar en el texto hebreo y en el griego¹⁷⁵. La disposición anárquica, desde el punto de vista cronológico, de los oráculos está patente, por ejemplo, en el relato de la visión inaugural del ministerio profético de Isaías, que está en el capítulo 6 del libro que lleva su nombre, y en el contenido histórico de los capítulos 35-36 de Jeremías, de la época del rey Joaquín, mientras que los capítulos 32-34 se refieren al reinado de Sedecías, que es posterior.

Otra de las características desconcertantes de los escritos proféticos es el *cambio de locutor* sin anunciarlo expresamente. Este estilo mixto en el que se cambia de interlocutor inesperadamente, no es raro en la literatura sapiencial. Sólo un atento examen del texto nos descubre al sujeto que habla. Quizá este trueque se deba a imperfecciones en la transmisión del texto; pero muchas veces es deliberado para reflejar el nerviosismo y viveza del relato oracular. Así, en Is 21:2 las palabras de Dios y las reflexiones del profeta están entrecruzadas. En Is 63:1 se interponen preguntas del profeta y respuestas del Mesías. El estilo oracular se presta mucho a estas anomalías, ya que el profeta se considera como el eco de la palabra divina, y a veces la voz divina y la suya parecen confundirse, al menos en la redacción entrecortada del texto.

Partiendo del hecho de que los profetas no entendían plenamente los oráculos que transmitían — *“instrumentum deficiens”* —, encontramos en algunos de sus vaticinios ciertos *esque-*

mas convencionales en cuanto a la formulación de los hechos futuros que anuncian. Al no conocer las circunstancias del hecho anunciado futuro en todas sus particularidades, presentan su realización conforme a lo que era normal en la historia corriente de la época. Así, en Is 13:19-22 se anuncia enfáticamente la destrucción total de Babilonia por las tropas de Ciro. De hecho sabemos que el gran conquistador persa no destruyó la gran metrópoli mesopotámica. El profeta, en realidad, en lo que quiere insistir es en el colapso del imperio babilónico, cuya capital era Babilonia. Sin embargo, anuncia la destrucción de la misma (“*como Sodoma y Gomorra*”) conforme a lo que era habitual en las conquistas de la época, es decir, el arrasamiento total de las ciudades vencidas. Es, pues, un clisé recibido este del arrasamiento al estilo de Sodoma y Gomorra, que se repite en toda la literatura profética.¹⁷⁶

En algunos profetas abundan las *acciones simbólicas* para expresar plásticamente sus mensajes punitivos o **redentivos de parte de Dios**. Teniendo en cuenta el estadio de mentalidad infantil en que se desarrollaba la vida de los profetas, y teniendo en cuenta que los orientales buscan dramatizar y sensibilizar sus ideas, no tiene nada de particular que Dios se haya servido de parábolas en acción para transmitir sus mensajes a Israel. Son muchos los casos en la Biblia en los que se utilizaban estos “métodos conversivos.” El profeta Ajías dividió su manto en diez porciones para significar el cisma de las diez tribus del norte¹⁷⁷; Jeremías escondió por orden de Dios su cinturón en el río para expresar las relaciones de Dios e Israel¹⁷⁸; en otra ocasión recorrió las calles de Jerusalén con yugo al cuello para vaticinar la sujeción a Babilonia.¹⁷⁹ La compra del campo de Anatot debía también significar la futura resurrección de Judá,¹⁸⁰ y el acto de romper la orza ante el alfarero debía simbolizar la omnimoda libertad de Dios frente a los pueblos.¹⁸¹ En Ezequiel, las acciones simbólicas son muy numerosas: el plano de Jerusalén,¹⁸² el alimento impuro,¹⁸³ la huida furtiva de noche,¹⁸⁴ el pan tasado,¹⁸⁵ la barba cortada, la prohibición de hacer duelo por la muerte de su esposa,¹⁸⁶ son símbolo de las angustias del cerco de Jerusalén y de su caída en manos de los babilonios.

No faltan tampoco en los escritos proféticos los *nombres simbólicos* en relación con sus mensajes conminatorios o de salvación. Así, los nombres de los hijos de Oseas debían simbolizar el castigo y salvación de Israel¹⁸⁷; los nombres de los dos hijos de Isaías significaban la invasión asiría y la liberación de Judá.¹⁸⁸ Al Mesías se le llama “Emmanuel,” que significa “Dios con nosotros,” como prenda de la protección divina.¹⁸⁹

Tampoco debemos perder de vista que las profecías muchas veces son *conminatorias* o condicionadas, es decir, que se cumplirán en el supuesto de que los israelitas no hagan penitencia. Jeremías cita expresamente una profecía de Miqueas (“*Sión será arada como un campo*”) ¹⁹⁰ para declarar que Yahvé obrará conforme se reafirmen en el mal o vuelvan por el camino del bien: “Si este pueblo se convierte arrepentido de las maldades por las que yo le amenazaba, también yo me arrepiento del mal que había determinado hacerle... pero, si este pueblo obra mal ante mis ojos y no escucha mi voz, me arrepiento del bien que había determinado hacerle.” ¹⁹¹ Algunas veces los oráculos, aunque están formulados en sentido absoluto afirmativo, tienen un sentido condicional, es decir, su cumplimiento depende de la conducta de los destinatarios. Es clásico el texto de Jonas: “Dentro de cuarenta días Nínive será destruida.”¹⁹² Sin embargo, el relato bíblico nos habla de la conversión de la gran metrópoli y de que Dios cambió por ello sus planes punitivos.

Finalmente, debemos tener en cuenta que en la formulación de los vaticinios se usa con frecuencia el *perfecto profetice*, es decir, que se presenta como realizado el hecho que se anuncia para el futuro: “Un niño nos *ha nacido*, un hijo nos *ha sido dado*.” ¹⁹³ Es tan cierto psicológicamente para el profeta la realización del hecho que anuncia, que lo da por ya realizado. Sin em-

bargo, en cuanto a la determinación del tiempo de su realización, las profecías suelen ser vagas e indeterminadas. Por eso es frecuente encontrar las fórmulas estereotipadas proféticas: “en aquel día,” “en aquel tiempo,” “en los últimos días,”¹⁹⁴ expresiones todas indicadoras de los tiempos mesiánicos en los que tendrán lugar los hechos vaticinados con tanto énfasis. Por eso debemos desconfiar sistemáticamente de *indicaciones cronológicas*. Generalmente, los números que aparecen en algunos vaticinios (“tres,” “setenta,” etc.) han de tomarse como simbólicos o como cifras aproximadas.

14. Asociaciones Proféticas.

En los libros históricos del A.T. frecuentemente se hace alusión a ciertas “asociaciones proféticas” que en principio tenían por misión colaborar con los grandes profetas, Elías y Eliseo, en la causa del yahvismo tradicional, predicando una religión espiritualista, libre de las infiltraciones de los cultos paganos cananeos.¹⁹⁵ Se les llama “hijos de los profetas,”¹⁹⁶ no porque sean de la casta profética, como hijos carnales de los profetas verdaderos, sino en cuanto que estaban asociados de algún modo a los mismos. En el lenguaje bíblico, la palabra *hijo* a veces tiene el sentido amplio de relación familiar íntima con alguno que es como padre espiritual. Estos “hijos de profetas” constituían como una corporación social, incluso llevando vida en común,¹⁹⁷ y quizá un modo peculiar de vestir¹⁹⁸. Parece que esta institución profética pronto degeneró, pues sus miembros ingresaban voluntariamente en la organización sin que fueran llamados de un modo especial por Dios, como los “*profetas*” propiamente tales. Y al faltar las grandes figuras fundadoras de este movimiento religioso, los miembros de las “asociaciones proféticas,” lejos de ser fieles al fin religioso de las mismas, se sirvieron de ellas para explotar la credulidad del pueblo sencillo con fines pecuniarios. Por eso Amos rechaza para sí el título de “hijo de profeta.”¹⁹⁹

Al lado de los verdaderos profetas de Yahvé, la Biblia menciona otros que se arrogaban el título de “profetas,” pretendiendo transmitir oráculos de parte de los ídolos²⁰⁰ o del mismo Yahvé.²⁰¹ Estos últimos eran mucho más peligrosos para los israelitas, ya que en nombre de su Dios comunicaban oráculos en contra de las exigencias ético-religiosas del yahvismo tradicional. Fueron los grandes enemigos de los verdaderos profetas, ya que procuraban halagar al pueblo en sus aspiraciones sensuales y nacionalistas²⁰². El pueblo israelita tenía propensión a los cultos cananeos, y por eso daban buena acogida a los supuestos “profetas,” que condescendían con sus debilidades en el orden moral-religioso y con sus ilusiones nacionalistas en el orden político. En este sentido son los principales causantes de la ruina religiosa y política de Israel, ya que provocaron la ira de Dios e incitaron al pueblo a aventuras nacionales que iban a terminar en la gran catástrofe del 586 a.C.

Sucesion cronologica de los profetas en el marco de la historia de Israel y de Judá y en la general de antiguo Oriente

	Reyes de Egipto				
Profetas	Reyes de Juda	Reyes de Israel	Reyes de Asiría y Babilonia		
Elias.(s.IX)	Josafat.(873-849)	Acab (874-52)	Jero-	Salmanasar.III.(859-825)	Sesac II
Eliseo.(s.IX)	Abarías.(Ozías).(768-740)	boam II (784-753)		Salmanasar.IV.(773-755)	Takeloti III
Amos.(760-750)		Zacarías.(753-752)		Teglatfalsar.III.(745-727)	
Osesa.(750-740)		Sellum.(752-751)		Salmanasar V (727-722)	
		Menajem.(752-742)			
Isaias.(740-693)	Joatam.(740-736)	Pecaya.(742-740)	Sargón(721-705)	Senaquerib.(705-681)	Bocoris
Moqueas.(735-690)	Acáz.(736-727)	Pecaj.(740-730)	Asaradón.(680-669)	Asurbanipal.(668-	Pianki

Jeremías.(627-586)	Exequias.(727-698)	Oseas.(730-721))	625) Nabopolasar.(625-605)	Nabuco- Sabaka
Soponias.(630)	Josías.(640-609)	Joacaz	donosor.(605-561)	Necao I
Nahum.(620-612)	(609)		Reyes de Persia:	Psamético I
Habacuc.(605-600)	Joaquim.(609-598)	Joa-	Dario.I.(521-485)	Artajerjes I (465-424)
Ezequiel.(605-570)	quín.(Jeconías) (598)			(615-609)
Daniel.(605-538)	Sedecias.			Necao.II
Ageo.(520-518)	(Matanías) (598-587)			(609-594)
Zacarías.(520-518)				Psaméti-
Malaquías.(450-30)				co.II.(593-
				589)

1 Cf. Lev 11:44; 19:2; 20:26; 21:8. — 2 Ex 19:6. — 3 El P. A. Van Oudenrijn propone este sentido, encontrando analogías en otras lenguas semíticas, como el árabe *naba* (“anunciar”), el etiópico *nababa* (“hablar”) y en forma causativa “recitar.” Véanse las diversas opiniones en su libro *De prophetiae charismate in populo israelítico* p.11ss (Roma 1926). — 4 Los antiguos tomaban, en la palabra *profeta*, el pro en el sentido de antelación temporal o de “procul.” Así, Tomás explica nuestro vocablo: “Propheta dicitur quasi *procul fans* vel *procul videns*” (ST III 7:8). San Isidoro en sus *Etimologías* (PL 82:283) dice: “Quos genti-litas *vates* appellat, hos nostri *prophetas* vocant quasi *praefatores*, quia *porro fantur* et de fu-turis vera praedicunt.” Es la noción popular de “profeta.” Cf. Tomás, II-II 171:1; *De Ver.* XII 1. En nuestra acepción, *profeta* tiene el sentido de sustitución, como *proconsul*. — 5 Cf. Platón, *Fed.* 262d. — 6 Cf. Herod., VIII 135:365; platón, *Timeo* 723. Más testimonios en van oudenrijn, o.c., p.95. El profeta era distinto del *úvtrí*\$. — 7 Los profetas se consideran, al transmitir sus oráculos, la “boca” de Dios. Cf. Is 1.2.10; 9,8; Am 7:1-4-7; 8.1 et passim. — 8 En 1 Re 16:7, Jananí es llamado indiferentemente *vidente* y *profeta*, lo que prueba que eran términos sinónimos. Los LXX unas veces traducen el término *ro' eh* por βλέπων y otras por προφήτης. — 9 Cf. Jos 14:6 (aplicado a Moisés); 1 Par 23:14; 1 Re 9:6-10 (Samuel); 1 Re 17:18 (Elias); 2 Re 4:5 (Eliseo), etc. — 10 Cf. 2 Re 9,7; 17:3; 21:10; 24:2; Jer 7:25; Ez 28:17; Dan 9:6; Is 20:3; 2 Re 9,36. — 11 Cf. 2 Sam 10:2; Is 42:19; 44:26; Ag 1:13. — 12 Cf. Os 9:7. — 13 Cf. Is 21:11-12. — 14 Cf. Is 56:10; Jer 6:17; Miq 7:4; Ez 3:17-21; 23:2-9. — 15 Dt 34:10. — 16 Dt 18:9. — 17 Cf. Dt 16:18-17:13 (sobre los “jueces”); 17:14-20 (sobre la institución monárquica); 18,i-8 (sobre los sacerdotes y levitas), y a continuación sobre el “profeta” (18:9-22). — 18 Eclo 46:1 según la lección de los LXX y Vg. Según el texto heb. se lee “el ministro de Moisés” en el oficio profético. — 19 Jue 4:4; 6:14. — 20 1 Sam 2:27-36. — 21 1 Sam 3:1. — 22 1 Sam 10:5.10.20. — 23 Cf. 1 Sam 10:10.20.23. — 24 Cf. 1 Sam 10,20. — 25 2 Re 2:3. — 26 2 Re 2:5. — 27 2 Re 4:43. — 28 2 Re 6:1. — 29 2 Re 4:38-44 — 30 2 Re 4:1. — 31 2 Re q.15. — 32 Am 7:14. — 33 Saúl consultó a Samuel sobre las asnas perdidas (1 Sam 9:6s); Benhadad consultó a Eliseo sobre su enfermedad (2 Re 8:9s). — 34 2 Sam 7:12. — 35 1 Sam 15:26. — 36 Cf. Jue 6:8-10; 1 Sam 2:27-30; 15:22s; 7:36; 2 Sam 12:1-15. — 37 1 Re 13:1-5; 14:7-16. — 38 Cf. 1 Par 29:20; 12:1 9; 1.32. — 39 2 Saín 7:12-16. — 40 Is 58:1. — 41 Cf. Lev 26:44. — 42 Is 6:13. — 43 1 Sam 15:22. — 44 Is 1:13-18. — 45 Cf. Rut 1:16; 2 Re 5:15; Naarnán siró. — 46 Cf. Is 2:2-4; Miq 4:1-3. — 47 Sal 86 (87 h.) 4:7- — 48 Jer 31:293. — 49 Ez 18:1s. Sobre esto véase F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio estamento* (Rovigo 1953). — 50 Cf. Is 14.9s. — 51 Dan 12:2s. — 52 Cf. Is 8:1; 30:8; Jer 30:2-4; Ez 43:11. — 53 Is 10:5; Jer 1:143. — 54 Sobre esta opinión y las siguientes véase Van Oudenrijn, o.c., p.95ss. — 55 Cf. 2 Re 3:13; 10:19. En la novela egipcia del príncipe egipcio Wen-Amon (s.XI) se habla de un oráculo extático proferido por un esclavo del rey Zekarbaal de Biblos. — 56 Así Cornill y en parte Stade. Se ha querido relacionar al “vidente” hebreo, o *ro'eh*, con el *rayyin* (vidente) árabe y con el *jazin* (*jozeh* heb.), que significa también “vidente.” E incluso se ha relacionado el *kohen* (sacerdote) hebreo con el *kahin* árabe, que es propiamente el “adivino” que por suertes conoce la voluntad de Dios. Entre los hebreos, el “sacerdote” se servía de las suertes por el *urim* y el *tummim* en los primeros tiempos. — 57 Entre otros, Holscher y Kittel. — 58 Cf. Jer 23:21; 14:14; 27:15; 29:9.31. — 59 ST II-II 174:3 ad 3. — 60 Cf. Núm 17:15-23. — 61 Cf. 1 Re 19:16; 2 Re 9:1-10. — 62 Cf. Am 2:11; Is 6:1; Jer 1:4-10; Ez 1:1-3. — 63 Amos tuvo que enfrentarse con la clase plutócrata de Samaria. Jeremías tuvo que pasar por traidor a su pueblo ante la opinión pública por predicar en nombre de Dios la sumisión a Babilonia. Ezequiel fue mucho tiempo incomprendido por sus compañeros de destierro. — 64 Cf. 1 Re 22:14:24-25; Jer 28; 29:8-9. — 65 Am 7:15. — 66 Jer 20,7-9. — 67 Am 3:8. — 68 Débora fue mujer; Amos, pastor; Eliseo, labrador; Isaías, aristócrata; Jeremías, sacerdote. — 69 J13.1- — 70 Cf. FL. Jos., *Bel iud.* 3:8,0; 4:10,7. — 71 Teof. Ant.: PG 6:1064; Tert.: PL r.434. — 72 *Nedarim* fol.38a. En el *barn* babilónico, o adivino, se exigía la belleza de cyerpo. Cf. Lagrange, *Rei. Sern.* p.210. — 73 Cf. 1 Sam 3:18. — 74 Am 1:1. — 75 Jer i,6. — 76 Cf. Núm c.24. — 77 Tomás, ST II-II 172:3; *De ver.* XII 4. — 78 Cf. i Cor 13:2; Tomás, ST II-II 172:4. *De ver.* XII 5. De hecho sabemos que algunos profetas (fuera del caso de Baiaam, al que nunca se le da el título de “profeta” a pesar de su vaticinio) no fueron fieles a Dios: Moisés cometió una falta misteriosa, por la que fue privado de entrar en Canaán. En 1 Re 13 se habla de dos profetas verdaderos que no cumplieron lo que Dios les mandó. — 79 Tomás, *De Ver.* XTI 5. — 80 Tomás, *De Ver.* Xli I; II-II 171 acl i. — 81 Cf. 2 Re 4:27. — 82 2 Sam 0.7. — 83 1 Sam c.16. — 84 Cf. Tomás, ST II-II 174:3 ad 2; *De ver.* XI 3. — 85 Tomás distingue admirablemente entre *habitus* y *habilitas* para resolver esta cuestión; según él, el proteta, después de haber recibido una comunicación “profética,” “remanet *habilior* ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens de-votior. Mens prophetae postquam fuerit semel divinitus inspirata, etiam *actuali inspiratione* cessante, remanet *habilior* ut iterum inspiretur, et haec *habilitas* potest dici *habitus* prophe-tiae... Sed tamen non proprie potest dici *habitus* sed magis *habilitas* vel dispositio quaedam a qua aliquis denominatur propheta etiam quando actu non inspiratur” (*De ver.* XII i; II-II 171:2 ad 2). — 86 *De ver.* XII 7. — 87 II-II 174:5. — 88 ST II-II 171:1 ad- — 89 II-II 171:1; 173:2; *De ver.* XII i ad 7. — 90 SAN AGUSTÍN: PL 34:461.292. — 91 II-II 174:4. — 92 *Enchir. Bibl* n.433- — 93 Cf. Jer 20,7-12; 23:29; Am 3:8; Miq 3:8; Ez 3:8-9- — 94 Cf. II-II 174:2 ad 4. — 95 II-II 173:2 ad 2; *De ver.* XI 12. — 96 II-II 173:2 ad 3. — 97 *De ver.* XII 7 ad 5. — 98 “Propheta est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem dúo requiruntur: scilicet *acceptio* *cogniturum* et *iudicium de acceptis*... Quandoque igitur cognitio est supernaturalis quantum ad *acceptio* *tionem* tantum, quandoque secundum *iudicium* tantum, quandoque secundum utrumque.” Es el grado superior en la comunicación profética (*De ver.* XII 7). — 99 Cf. II-II 173:2; *De ver.* XII 7. San Agustín distingue bien las tres categorías (*De Gen. cd litt.* 0.6.7.11: PL 34:458-460.462-464). — 100 *De ver.* XII 7 ad 3: “Illarum rerum, quas propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundatur, sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativae fiat quaedam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandae.” Véase también II-II 173:2. — 101 II-II 173:2; 174:4 ad 3; *De ver.* XII 7. — 102 II-II 174:4; *De ver.* XII 13. — 103 Así lo dice San Agustín, *De Gen. ad litt.* XII 24: PL 34:474-75. Cf. II-II 174:2:

“Manifestado divinae veritatis quae fit per *nudam contemplationem* ipsius veritatis potior est quam illa quae fit sub similitudine corporaliū rerum, magis enim appropinquat ad visio-nem patriae, secundum quam in essentia Dei *veritas* conspicitur.” — 104 II-II 174:2 ad 3. — 105 De ver. XII 7. — 106 Cf. Núm 12:6. — 107 Cf. Cie., *De div.* 1:49.50.51. — 108 Cf. 1 Re 3:5 et passim. — 109 Ecl 5:2. — 110 Cf. Jér 23:28; 31:26; y l. 2.28. — 111 San Jer. : “Propheticam *visionem* et eloquium Dei no extrinsecas ad prophetas fieri sed intrinsecus, et interiori homini responderé” (PL 25:1289; Com. *in Hab.* 2:1; Com. *in Am.* 3:8; PL 25:1075) — 112 Cf. Ezc.8-9; 9:24. — 113 Cf. Tomás, ST II-II 171:1; *De ver.* XII i. — 114 “Ex parte prophetamus” (i Cor 13:9). “Propheta est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis” (II-II 171:4). — 115 Cf. 1 Sam 16:1. — 116 Cf. Suárez, *Defide VIII* 4. — 117 II-II 173:4. — 118 *De ver.* XII 13. — 119 II-II 1:7; San Crisóstomo, *Hom. 2 de proph. obsc.*: PG 56:177; Teodoreto, *In Ez.*: PG 86:809. — 120 Cf. San Crisóstomo: PG 56:27-28. — 121 “Ton enini (in huiusmodi prophetiis) curae fuit Spiritui prophetali *historiae ordinem* seguí, sed praeclara quaeque perstringere” (San Jerónimo, Com. In Dan. 11:2: PL 25:558; 24:68: 767; 25:1244). Véase Sobre Esto También A San Crisóstomo, In Is.: PG 56:27-28. — 122 Tomás, De Ver. XIII 3: “quando una potentia in suo actu intenditur, alia debilitatur in suo actu,vel ex tota abstrahitur...” F.n latín tenemos la expresión “mentis excessus” y “raptus,” que reflejan descriptivamente el efecto del éxtasis. — 123 Cf. herod. VI 4s. — 124 Era famoso el dicho griego: *μαντική κατά το ενθρον*, es decir, la adivinación como consecuencia de un transporte divino. — 125 Cf. II-II 174:1 ad 3. — 126 Cf. 2 Re 3:15. — 127 Cf. 1 Re 18:26; 19:185. — 128 Cf. Jer 20:7-9; Am 3:3-8, — 129 Cf. Os 5:1-9; Is 52:8; Jer 6:17; Ez 3:17; 33:6-7. — 130 Cf. Is 2:11. — 131 Jer 9:24. — 132 Cf. Is 43:21; 44:23. 133 Lev 11:44; 19:2; 20,26. — 134 Cf. 150-155 — 135 Jer 51:5; Is 43; — 136 Is 8:13 — 137 Is 6s. — 138 184.4. — 139 Am3:2. — 140 Is 1:3; cf. Jer 2:32. — 141 Cf. Amo,? — 142 Is 2:4; 9:4. — 143 Is 65:17-25. — 144 Is 11:9; Jer 31:14. — 145. Las lis Is 65:17. — 146 Gen 12:3. — 147 Is 1:26. — 148 Jer 31:33-34. — 149 Is 9:5. — 150 Jer 31:34; cf. Ez 11:20; 36:25; Zac 13:1. — 151 Dan 9:24. — 152 Dan? — 154 Os 2:21-22. — 155 Os 14:6-7; cf. Jl 3:18; Is 43:10; 30,23; 65:17; 55:12. — 156 Cf. Ex 3:8.17; 13:5; 33:3; Lev 20,24. — 157 Is 2:4. — 158 Gen 27:29; cf. Miq 4:13; 5:6-8; Sof 2:1; Jer 16:19. — 159 Is 19:22. — 160 Abdisjcf. Is³⁴; Jl₃. — 161 Rom 8:22. — 162 Oríg., *De princip.* II c.11 n.2. — 163 *Comment. Os.* 14:5-7; Am. 9:135. — 164 Pascal, *Pensées*. Citado por Lagrange en RB (1906) 533-560. — 165 L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925) p.74s; N. Peters, *Sache und Bild in den messianischen Weissagungen: “Theol. Quart. Schr.”* (1931) p.451-489. — 166 *Comment. in Psalmos* 88:4; 131:125. — 167 *Exercitationes historicae, criticae, polemicae, de Christo Eiusque Virgine Matre* (Ve-netiis 1719): Citado por A. Meli, *I beni temporali nelle profecie messianiche*: Bib., 16 (1936) P-319- — 168 *Inst. Bib.* vol.2:3 (1929) 11.107. — 169 *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des Juifs de son tenips*: Bi., 14 (1933) 133-149. — 170 M. J. Lagrange, Pascal et les prophetes messianiques: RB (1906) 556. — 171 Cf. M. J. Lagrange, a.c., p.55? — 172 Cf. Denefeld, art. Messianisme: “Dict. de Théol. Cath.” — 173 Cf. Lagrange, a.c., p.557. — 174 Cf. Is 8:1; Jer 36:1-432. — 175 En el TM ocupan los 0.46-51, mientras que en el griego los 0.25:14-31:44. — 176 Esta falta de conformidad en el cumplimiento de los detalles del vaticinio es un dato favorable a la autenticidad del vaticinio, ya que, si éste hubiera sido compuesto “post eventum,” el autor habría tenido cuidado de conformarlo a la realidad de los hechos pasados. — 177 1 Re 11:29-33. — 178 Jer 13:1-21. 181 Ter 18:1-10; 19:1-13. — 179 Jer 17:2-13. 182 Ez 4:1-3. — 180 Jer 32:6-44. 183 £24:9-17. — 184 Ez 12:6. — 185 Ez4:9s. — 186 Ez 24:15-24. — 187 Os 1:4.6.9. — 188 Is 7:3; 8:1. — 189 137:14. — 190 Miq 3:12; Jer 26:185. — 191 Jer 18:8.10. — 192 Jon 3:4. — 193 Is 9:6. — 194 Is 544; 18:7; Jer 3:16; Is 2:2. — 195 1 Sam 28,6; 2 Sam 21:10; 23:10; 23:2; 1 Sam 10:5-13; 19:18-24; 2 Sam 23:2; Is 18,7; Am 7:14, etc. — 196 1 Re 20:35; 2 Re 3:5-7; 4:1; 5:22; 9:1. — 197 2 Re 2:5; 2 Re 38:41. Tenían sus superiores: 2 Re 2:1-7; 4:38. — 198 1 Sam 28:14; 1 Re 19:19; 1 Re 11:29; 2 Re 2:8. — 199 Am7:12. — 200 1 Re 18:19-40; 1 Re 19:1. — 201 1 Re 22; Jer 18; Jer 14:13-16; 23:9-40; Os 4:5; 1 Re 19:21. — 202 Jer 14:12-16; 23:17; 27:14; 27:18; Ez 13:10-16; Miq 2:2.

Isaías, Introducción.

1. Vida del profeta.

El nombre de Isaías (en heb. *Yesa'yahu*) significa etimológicamente “Dios salva,” y parece reflejar simbólicamente la misión de “salvación” del gran profeta escritor. En la nota introductoria al libro que lleva su nombre se dice que es hijo de Amos, que no es el profeta conocido con este nombre (las grafías de ambos nombres en heb. no coinciden). Aunque no sabemos cuándo nació Isaías, sin embargo, podemos suponer que fue hacia el 770 antes de Cristo, pues hacia el 740 aparece ya predicando en Jerusalén, lugar de su nacimiento. El estilo selecto de su lenguaje nos hace suponer también que era de la clase alta de la sociedad jerosolimitana. Su vocación al ministerio profético tuvo lugar — según la indicación del libro que lleva su nombre — en el año en que murió el rey de Judá Azarías, llamado también Ozías; es decir, hacia el 740 antes de Cristo.

La idea central de la predicación isaiana es — como luego veremos — la de la “santidad” de Dios, que exige también una atmósfera de “santidad” en el pueblo elegido. Por eso, el título que enfáticamente da el profeta a Yahvé es el de el “Santo de Israel.” Toda su vida fue consagrada a esta misión de preparar al pueblo espiritual-mente para que fuera “santo,” en consonancia

con las exigencias de la “santidad” divina. Y su labor no sólo se limitó a la predicación en el pueblo, sino que tuvo intervenciones solemnes, como consejero, en los momentos críticos de la vida política de Judá. Así, en 734 procuró reanimar al rey Acaz ante la invasión del ejército siro-efraimita. En 701 intentó reavivar las esperanzas de salvación en ocasión en que Jerusalén estaba cercada por las tropas de Senaquerib. Y, por otra parte, en varias ocasiones se opuso a que Judá entrara en coaliciones antiasirias, por el peligro que esto suponía para la vida religiosa y aun política de la pequeña nación. Con ocasión de la embajada de Merodac Baladán ante el rey Ezequías, Isaías puso en guardia a éste contra las posibles intenciones políticas del cabecilla rebelde babilonio, que ante todo buscaba ayuda para insurreccionarse contra el rey de Asiría. Sobre todo, el profeta tuvo una influencia decisiva en la reforma religiosa impuesta por el piadoso rey Ezequías. En su misión profética tuvo primero que hacer frente a la política antirreligiosa del impío rey Acaz (736-727); con su sucesor Ezequías (727-698), las relaciones del profeta fueron cordiales, ya que el rey era profundamente religioso, y procuraba seguir sus consejos. Al morir el piadoso rey, Isaías tuvo que sufrir la persecución del impío y sectario rey Manasés (698-643), hijo de Ezequías. Según la tradición judaica¹, el gran profeta fue aserrado por orden del impío rey, perseguidor del yahvismo tradicional.

2. Ambiente histórico.

Cuando Isaías inicia su labor profética, Judá se halla en un gran momento de prosperidad nacional, pues el rey Azarías (768-740) había vencido a los edomitas, moabitas y filisteos, con lo que se aseguró el comercio exterior en el Mediterráneo, y el oriental de Arabia, como consecuencia de haber conquistado el puerto de Elán, en el actual golfo de Akaba.² Pero esta prosperidad es efímera, ya que por el norte se barrunta ya la llegada del rey asirio Teglafalasar III (745-727), que ha de caer como un ciclón sobre los pequeños estados de la costa siro-fenicio-palestina. El profeta es el primero en dar la voz de alarma. Acaz pretende adelantarse a los acontecimientos buscando la alianza del coloso asirio, e incluso influye para que los cultos idolátricos asirios tengan acceso al templo de Jerusalén.³ En 734 antes de Cristo, una coalición militar siro-efraimita pone sitio a Jerusalén con la pretensión de sustituir a Acaz por otro (llamado en Is 7:6 “hijo de Tabeel”) que se plegara a sus exigencias de entrar en una liga antiasiria. Con ocasión en que Acaz inspeccionaba los servicios del abastecimiento del agua, Isaías le salió al paso, prometiéndole la ayuda de Dios y un signo portentoso en prueba de la promesa. El rey, hipócritamente, rechaza la oferta, porque secretamente había solicitado ayuda del rey asirio,⁴ y es entonces cuando Isaías profirió su famoso vaticinio del *Emmanuel*.⁵ El profeta, airado, anunció la invasión de los asirios, que Acaz secretamente había llamado como aliados, despreciando el auxilio de Yahvé. En efecto, las tropas de Teglafalasar III conquistaron Damasco en el 731 antes de Cristo y se anexionaron la parte septentrional del reino de Israel. En 721 cayó Samaría en manos de Sargón (721-705), sucesor de Salmanasar V (727-721). Al subir al trono Ezequías, hijo de Acaz, en 727, las perspectivas religiosas de Judá cambiaron totalmente, ya que el joven rey emprendió una profunda reforma religiosa,⁶ en la que tuvo mucha influencia el propio Isaías. Del piadoso rey hace el texto sagrado el mejor elogio: “Obró la rectitud a los ojos de Yahvé, como lo había obrado David..., y después de él no hubo igual entre los reyes de Judá, ni entre los anteriores a él.”⁷ Purificó el templo de las huellas idolátricas que había dejado su padre y después arrasó los otros lugares de culto: “Destruyó los *bamoth* (lugares altos), y destruyó los *masseboth* (estelas erigidas en honor de las divinidades cananeas), y cortó el *aserah* (bosque sagrado, dedicado a Astarté, diosa de la fecundidad), e hizo pedazos la serpiente de cobre que había hecho Moisés, porque hasta aquel día los israelitas le quemaban incienso y le habían impuesto el nombre de ne-

justan.”⁸ En esta reforma religiosa se procuró llevar al extremo la centralización del culto en el templo único de Jerusalén. Sin duda que en toda esta empresa tuvo mucha importancia la predicación de Isaías, la cual, como veremos, se centra en gran parte en torno a la abolición del sincretismo religioso. En lo político, Ezequías procuró atraerse el resto de israelitas del desaparecido reino del norte, invitándolos a ir a participar del culto jerosolimitano⁹. Sin duda que en esta labor las insinuaciones del gran profeta consejero tuvieron gran influencia, ya que él invitaba en su predicación a la unión de todos los descendientes de Jacob. También en lo relativo a alta política exterior Isaías trabajó para que Ezequías se mantuviera como vasallo del rey asirio, sin entrar en las aventuras políticas antiasirias de los reyezuelos de la costa siro-fenicio-palestina. Sin embargo, en 711 tuvo alguna veleidad de aliarse con ellos; pero una invasión asiria que llegó hasta Asdod le disuadió. Al morir Sargón en 705, resucitaron las esperanzas de insurrección. En 704, Merodacbaladán (otros suponen que esto tuvo lugar en 712) le envió una embajada de congratulación por su curación, y sin duda le incitó a la insurrección.¹⁰ Precisamente cuando Senaquerib (705-681), sucesor de Sargón, se hallaba entretenido en la pacificación de la baja Mesopotamia, donde se había insurreccionado Merodacbaladán, los reyezuelos de la costa palestina se levantaron contra el coloso asirio, y en esa coalición desgraciada entró Ezequías, a pesar de las admoniciones de Isaías. Pero apenas Senaquerib se vio con las manos libres en oriente, se dirigió a sofocar el levantamiento de Palestina, venciendo sucesivamente a Sidón y ocupando la zona filitea, hasta chocar con un ejército egipcio en Elteqeh, reportando una sonada victoria. Después se dedicó a someter a algunos focos de resistencia, entre ellos Jerusalén, donde Ezequías esperaba el auxilio del faraón. El mismo Senaquerib nos describe irónica y enfáticamente el sitio de Jerusalén: “... En cuanto a *Ezequías, rey de Judá*, que no se había sometido a mi yugo, asedié 46 de sus ciudades fortificadas... A él mismo yo le encerré, como a un pájaro en su jaula, en *Jerusalén*, su morada; levanté bastiones contra él... Al precedente tributo de sus impuestos anuales añadí yo impuestos como oferta a mi majestad, y se los asigné. En cuanto a él, el fulgor de mi majestad lo postró, y los Urbi (¿árabes?) y sus soldados elegidos — que para defender su morada de Jerusalén había introducido — junto con 50 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, afeites..., lechos de marfil, pieles de elefante..., cuanto es posible hallar en un gran tesoro, como también sus hijas, sus damas de honor, cantores y cantoras, a Nínive, ciudad de mi morada, hizo que trajeran en mi séquito, y para entregarme su tributo y rendirme homenaje envió a sus mensajeros” H. Este es el relato oficial del analista del rey asirio. En él se dice que Ezequías le entregó un tributo, pero no dice nada de la conquista de la ciudad. En la Biblia se dice, en efecto, que Ezequías entregó un tributo a Senaquerib¹² cuando éste tenía su cuartel general en Laquis, esperando calmar su animosidad; pero el rey asirio envió un fuerte ejército para sitiar a Jerusalén. El representante de Senaquerib invitó a los asediados a rendirse, pero no lo consiguió, teniendo que retirarse inesperadamente después de ver diezmado su ejército por una especial intervención divina¹³. En realidad, ante la presión del faraón Tirhaqah, tuvo que levantar el cerco y replegarse hacia el norte, marchando Senaquerib a Nínive. Esto tuvo lugar en el 701 antes de Cristo. Isaías, ante momentos tan críticos, predicaba la confianza en Yahvé, único medio de salvación. Sus promesas de liberación se cumplieron, aunque Judá quedó arruinada, y su capital, “como una cabaña en una viña.”¹⁴ Sin embargo, se había salvado como nación, y con ello se había robustecido la religiosidad yahvista del pueblo. Poco después murió Ezequías (698), y con su hijo Manases (698-643) volvieron a soplar malos tiempos para el yahvismo tradicional.

3. Carácter personal de Isaías.

Dotado de excepcionales condiciones humanas por su genio y su educación literaria es-

merada, Isaías figura a la cabeza de todos los profetas del Antiguo Testamento. En primer lugar se ve en su persona una gran firmeza de carácter, que le hace no titubear en los grandes momentos de su vida profética. Enfrentado con situaciones críticas para su nación, siempre se mantuvo a una altura de independencia de carácter que le liberaba de todo compromiso político humano. En los primeros años de su carrera profética hace frente a las marrullerías del impío Acaz, y cuando ya está en el trono un rey profundamente religioso como Ezequías, el profeta se mantiene dignamente alejado de todo lo que pueda empañar su libertad de acción religiosa. Fustiga los vicios inveterados de propensión a la idolatría y hace frente a la frivolidad de los cortesanos, los cuales derrochan en lujos, mientras que los pobres y desheredados no tienen lo necesario para la vida. Fustiga la falsa religiosidad de los que pretenden cubrirse ante Dios con sacrificios y ofrendas en el templo. Todo ello no tiene valor para el profeta mientras no haya contrición de corazón y comprensión de las necesidades del prójimo. En su primera *visión* inaugural¹⁵ nos da un avance de lo que ha de ser su misión como profeta. Ante la majestad del Dios “santo” se siente impuro, habitando en un pueblo de “labios impuros.” Todo su libro puede resumirse en la frase “Sión será redimida por la rectitud.”¹⁶ Sólo una conversión de los corazones a Dios puede cambiar la perspectiva de castigo que se cierne sobre el pueblo de Judá. Esta es la “tesis” de su predicación, mantenida con entereza. Es el alma de la reforma de Ezequías. Entregado profundamente a su misión de profeta, mantiene siempre un equilibrio de carácter varonil, que se refleja en su estilo a la vez ponderado y brillante. Su carácter “visionario” parece atemperado por el razonamiento lógico. Pero, no obstante, su estilo es arrebatador y enérgico, sin ser afectivo como Jeremías.

4. Estructura del libro.

Como ocurre en otros escritos proféticos, el libro que en la lista canónica bíblica ha llegado a nosotros con el nombre de Isaías es una “colección” de oráculos tenidos en diversas épocas, agrupados sin orden cronológico en su mayor parte. Sin prejuzgar el problema de la unidad de autor, podemos distinguir tres grupos de oráculos de diversa época y contenido, según los destinatarios: 1) Los c.1-39, destinados a los contemporáneos del profeta (s.VIII a.C.); 2) los c.40-55, dirigidos a los judíos deportados en Babilonia en los últimos años de su exilio (s.VI); 3) los c.56-66, dirigidos a los judíos repatriados de Palestina en la época persa (s.V). He aquí el esquema detallado del libro.

Primera parte (c.1-39):

a) Oráculos relativos a Judá y Jerusalén (c.1-12).

b) Oráculos relativos a las naciones extranjeras: Babilonia, Asiría, Filistea, Moab, Siria, Etiopía, Egipto, Edom, Cedar, Tiro (c.13-23). El c.22 está dedicado a Jerusalén.

c) Sección apocalíptica (c.24-27).

d) Oráculos sobre Judá (c.28-33).

e) Oráculos escatológicos (c.34-35).

f) Sección histórica (c.36-39), tornada de 2 Re.

segunda parte (c.40-55):

a) Próxima liberación de Israel (c.40-48).

b) Consolación de Israel, el “Siervo de Yahvé.” (c.48-55)

tercera parte (c.56-66):

a) Oráculos relativos a la vida social y religiosa (c.56-59).

b) Gloria y felicidad de la nueva Sión (c.60-62).

c) El juicio divino y confesión (c.63-64).

d) Promesa y amenazas (c.65-66).

A la vista de este esquema, del contenido podemos deducir que nos hallamos ante una recopilación de oráculos, hecha a base de pequeñas colecciones diversas de los mismos, que tuvieron unidad aparente antes de ser ensambladas por el redactor o compilador posterior en este conjunto de oráculos atribuidos a Isaías. El gran profeta ejerció su ministerio durante cuarenta años, y por eso los oráculos se atemperan a las circunstancias históricas de cada momento según las necesidades y angustias de sus contemporáneos. De ahí que el contenido de sus oráculos es múltiple, y en el conjunto se mezclan secciones históricas en prosa y secciones poéticas.

Los fragmentos históricos suelen estar en relación con los oráculos proféticos como introducciones¹⁷ o en cuanto narran hechos que han dado lugar a una profecía particular¹⁸. El compilador de las “obras completas” de Isaías no ha tenido un plan rígido, ya que unas veces las profecías están ordenadas cronológicamente, mientras que otras sólo lógicamente, según la materia tratada.

El plan general parece — según hemos visto — presentar primero los oráculos relativos a hechos contemporáneos en Judá; después los oráculos contra las naciones paganas, para centrar de nuevo la atención en el futuro glorioso de Jerusalén. Concebido así el plan general, coincide con el del libro de Ezequiel. El recopilador general de los diversos oráculos — que corrían en colecciones menores — parece ser posterior al exilio babilónico. De hecho, en 2 Par 36:22-55 y Esd 1:1-3 parece atribuirse la profecía de Is 44:28 (relativa a la restauración del templo de Jerusalén por Ciro) a Jeremías, lo que probaría que en el tiempo en que fueron escritos 2 Par y Esd no existía una colección de los escritos de Isaías con los capítulos 44-66. Por otra parte, en Ecl 48:27-28 se dice de Isaías que “consoló a los afligidos de Sión,” lo que parece aludir a las profecías de “consolación” de los capítulos 40-66. Todo esto parece llevarnos hacia el siglo IV como época de compilación del actual libro de Isaías. En tiempo de Cristo ciertamente se conocían como isaianos los oráculos de esta parte del actual libro de Isaías¹⁹.

5. Autenticidad.

Hasta el siglo XVIII, la tradición judaico-cristiana — con excepción de Aben Esra, del siglo XII — mantuvo como tesis recibida la autenticidad isaiana de todos los capítulos del libro que en el canon se adscriben a Isaías. Doderlein, en 1775, defendió que los capítulos 40-66 del libro de Isaías no pertenecían a éste como autor, sino que se debían a un autor anónimo de la época final del exilio babilónico²⁰. Después de él, Eichhorn y la generalidad de los críticos sostienen que esos capítulos se deben a la pluma de un homónimo de Isaías al que llaman *Deutero-Isaías*.²¹ A fines del siglo XIX, B. Duhm distinguió en estos últimos capítulos del libro isaiano dos autores: el *Deutero-Isaías*, al que se le adjudica la paternidad de los capítulos 40-55, y el *Trito-Isaías*, al que se le atribuyen los capítulos 56-66.²² Más recientemente, otros autores hacen una nueva subdivisión dentro de estas secciones.²³ Aun entre los autores católicos no faltan quienes hayan admitido la pluralidad de autores en el libro de Isaías, y el número de sostenedores de esta tesis aumenta cada día.²⁴ Los argumentos que favorecen esta tesis son de diversa índole: histórica, literaria y doctrinal.

a) *Argumento histórico*. — Mientras que en la primera parte del libro de Isaías el horizonte histórico reflejado es el de la época asiria (excepto el c.15), en los capítulos 40-66 la situación histórica reflejada es netamente post-exiliana: Palestina está devastada, sometida a los extranjeros; la población israelita está en el cautiverio, y el pueblo opresor es el babilonio.²⁵ Incluso se anuncia la caída de Babilonia en manos de Giro después que éste ha ocupado ya la Media.²⁶ El

gran liberador de los cautivos hebreos será el propio Ciro.²⁷ Todo esto es insólito en las profecías, ya que los profetas suelen reflejar en sus oráculos las inquietudes de su tiempo, y por eso no es fácilmente concebible que un autor del siglo VIII antes de Cristo anunciara tan al detalle cosas que habrían de tener lugar dos siglos más tarde. Por otra parte, la mención de Ciro como libertador es totalmente insólita en los oráculos proféticos, pues en ellos nunca se citan nombres propios.

b) *Estilo literario*. — Se suele urgir en este sentido que el estilo de la primera parte de Isaías (c.1-39) se distingue “por su fuerza y comprensión, mientras que el de los últimos capítulos (c.40-66) es difuso, con tendencia a la amplificación y repetición.”²⁸ Sus descripciones son líricas e idealizadoras en esta segunda parte, y mientras que en la primera parte el autor apenas se repite, en la segunda constantemente vuelve al mismo tema. El estilo de la primera parte es conciso e incisivo, mientras que en la segunda parte es más barroco, apasionado y cálido, con frases largas y envolventes. La “grandeza” característica de la primera parte es sustituida por el “lirismo” desbordado e incontrolado. Incluso se ha notado que muchas frases estereotipadas de la primera parte no se repiten en la segunda y tercera.²⁹

c) *Contenido doctrinal*. — Las ideas doctrinales de la segunda parte son expuestas con amplificaciones teológicas que parecen reflejar un estadio teológico posterior. Así, la doctrina relativa a la naturaleza de Dios y sus atributos es expuesta más al detalle. Por otra parte, una de las ideas teológicas características de la primera parte de Isaías es la del “resto” de israelitas que se salvará en las catástrofes para constituir **el núcleo de restauración**. En la segunda parte apenas se alude a esta doctrina³⁰. Además, en la segunda parte de Isaías es frecuente la expresión “Siervo de Yahvé” aplicada al pueblo israelita, mientras que no aparece en la primera parte 31.

Sobre todo la noción de un **Mesías (“Siervo de Yahvé”) humilde y sufriendo** contrasta con la concepción “regia” de un Mesías Príncipe libertador, que vence a los ejércitos asirios.

Estos son los principales argumentos contra la autenticidad isaiana de la segunda parte del libro que lleva su nombre. Ciertamente, el más convincente es el histórico, pues los otros estilísticos y doctrinales pueden fácilmente prestarse al subjetivismo. Entre los autores católicos son numerosos los que sostienen la autenticidad isaiana de todo el libro de Isaías,³² y creen que los argumentos aducidos no tienen validez, pues en primer lugar no es imposible a Dios comunicar al profeta hechos concretos que han de tener lugar dos siglos más tarde. La mención de Ciro puede explicarse por esta ciencia profética infusa. Respecto del *estilo*, responden estos autores que hay muchas expresiones e imágenes comunes a la primera y segunda parte del libro.³³ Y en cuanto al contenido *doctrinal*, las ideas teológicas de la segunda parte pueden considerarse como un desarrollo lógico y normal de las de la primera. Por otra parte, insisten en el hecho de que la tradición judía siempre consideró a todo el libro de Isaías como obra del gran profeta del siglo VIII.³⁴

6. Doctrina teológica.

Las ideas teológicas que aparecen en el libro de Isaías son sustancialmente las mismas que encontramos en sus contemporáneos Amos, Oseas y Miqueas. Todos están poseídos de la grandeza y trascendencia de Dios y de sus exigencias respecto del pueblo elegido, Israel. Isaías se distingue en su predicación por su esquema orgánico teológico, desarrollado a base de pocos principios fundamentales, que pueden reducirse a tres: *a)* concepción trascendente de **Dios como “santo”**; *b)* sus relaciones históricas con Israel; *c)* concepciones **escatológicas**.³⁶

a) Concepción Trascendente de Dios. — Isaías, en toda su predicación, da por supuesta la

idea monoteísta de Dios. Sólo existe Yahvé, y los ídolos de los otros pueblos son “vanidades” (‘elilim); no son más que “obras de los hombres”³⁷. Por eso, en su predicación arremete con frecuencia contra toda índole de cultos idolátricos. Para él sólo existe un Ser divino, al que enfáticamente llama el “Santo de Israel.” Esta nota de “santidad,” como la mejor definición de la divinidad, aparece ya en la visión inaugural.³⁸ Para él Yahvé es un Ser “trascendente” en su “gloria”; por eso los serafines se cubren su rostro ante la majestad de aquel que está sentado en su trono como “rey” de Israel y del universo. El canto de éstos se reduce a la repetición de una palabra: “santo, santo, santo.” Es que para el hebreo **la “santidad” es como la esencia de la divinidad, lo numérico, lo trascendente, que le caracteriza como tal.**³⁹

Dios está como rodeado de una atmósfera aislante, la “santidad”; por eso, al entrar en contacto con las criaturas, exige la “purificación,” de forma que éstas se eleven — ritual y moralmente — a una atmósfera superior que pueda aproximarse de algún modo a la divina. **La “gloria” es como la manifestación de la grandeza de Dios** en el mundo, mientras que la “santidad” es como la zona inaccesible de la divinidad, lo que la caracteriza como tal. Por eso la “santidad” para el hebreo no es un atributo más de Dios, sino su *definición* como Dios, en cuanto distinto y trascendente a todo lo creado. En Isaías, la idea de “santidad” incluye, además, la idea de incontaminación moral; por eso, ante la vista del Dios “santo,” exclama aturdido y tembloroso: “¡Ay de mí, porque soy un hombre de labios impuros!” Su conciencia de pecado le parece que le impide entrar en relaciones con el Dios puro y santo. De esto se deduce que, para el profeta, la idea de “santidad” aplicada a Dios incluye, de un lado, su carácter superior, inaccesible a las criaturas, y también un aspecto ético, en cuanto que concibe a Dios como “perfecto” en el orden moral.

b) Dios de Israel. — Una de las frases que más reiteradamente se encuentra en los escritos isaianos es la de el “Santo de Israel.”⁴⁰ Para el profeta, aunque Yahvé es el Ser inaccesible por antonomasia, sin embargo, tiene un plan salvífico en la historia humana, sobre todo respecto de Israel. Yahvé tiene una “obra” que realizar en su pueblo; por eso en la visión inaugural aparece deliberando con su corte de honor celeste, los serafines, sobre el sujeto a enviar como colaborador de su “obra” en el pueblo escogido: “¿A quién enviaremos?”⁴¹ Dios tiene un designio providencialista sobre el mundo, pues la historia humana — y sobre todo la de Israel — está lanzada en los planes de Dios hacia una etapa definitiva de salvación, hacia el establecimiento del reinado de justicia en la tierra. Por eso **Yahvé “obra” en la historia**, y en esta “obra” Yahvé le pide al profeta sea su colaborador. Por eso Isaías acusa a los jefes paganos de no percibir esta “obra” de Dios en la historia.⁴² Como la “gloria” de Dios llena la tierra, aunque los seres humanos no la vean así, su “obra” penetra y dirige la historia de la humanidad. Los impíos son ciegos y no la perciben; por eso irónicamente dicen al profeta: “Que veamos la *obra* de sus manos; que venga, pues, y de una vez acabe su plan el Santo, y lo veamos nosotros.”⁴³

Para Isaías, la historia es “un *drama* que se acerca a su desenlace, y en las convulsiones de los fundamentos del mundo político escucha los pasos del Omnipotente, que avanza hacia el día de la crisis judicial y la esperanza final de la humanidad.”⁴⁴ De este modo Yahvé “reina soberanamente sobre el reino de la naturaleza y en la esfera de la historia, y el colapso de los reinos, la disolución total del viejo orden del mundo hebreo, que seguía al avance de Asiría, es para el profeta no otra cosa que la prueba cumbre del dominio absoluto de Yahvé, afirmándose y humillando a todo lo que disputa su supremacía.”⁴⁵ Su carácter de trascendente e inaccesible le hace intransigente ante las transgresiones de los pecadores: “El Santo se santifica (se muestra “*santo*”) en la justicia”⁴⁶; de ahí la necesidad de un juicio purificador sobre el mundo y sobre el mismo Israel. Yahvé es el Soberano al que todo le está sometido; pero al mismo tiempo es paciente y

misericordioso: “Yahvé os está *esperando* para haceros gracia.”

Esto tiene especial aplicación a las relaciones de Dios con Israel, porque éste es el pueblo de Yahvé en exclusiva. Por eso Yahvé es de modo especial de Israel, lo que daba una conciencia religiosa especial a los componentes de este pueblo privilegiado, al menos en la mentalidad ortodoxa de los profetas, que eran los grandes maestros del espíritu, representantes del yahvismo tradicional. De esta concepción teocrática se sigue que la religión no es sólo una cuestión de relación entre Yahvé y los individuos, **sino entre Yahvé y la nación** como tal en sus destinos colectivos históricos. Los israelitas son considerados por el profeta como esencialmente vinculados a la colectividad nacional, y, como tales, objeto de las complacencias divinas en cuanto forman parte de esta comunidad. De ahí el principio de solidaridad en el bien y el mal. Dios premia y castiga a unas generaciones por los pecados de las anteriores.

Isaías considera la soberanía de Yahvé en el universo en relación con su señorío sobre el propio Israel. “Israel es la inmediata esfera de las funciones reales de Yahvé, y por eso Isaías exige oír su voz autorizada en la dirección de los negocios del Estado. Se presenta a sus compatriotas como el ciudadano privilegiado que “ha visto” al “Rey” y que ha sido oficialmente comisionado por El para declarar su voluntad como la suprema ley de la nación.”⁴⁷ Yahvé es para él, ante todo, “el Santo de Israel”⁴⁸, es decir, el Ser soberano puro, inaccesible y trascendente, pero que está vinculado de modo particular a Israel, lo que exige por parte de este pueblo privilegiado una “santificación” o elevación moral especial frente a las demás naciones, que sólo pertenecen a Yahvé por los vínculos generales de la creación. Los israelitas deben ante todo reconocer su situación de privilegiados y “santificar al Señor de los ejércitos,”⁴⁹ es decir, reconocerle como “santo,” con lo que esto implica de obediencia y entrega a su ley.

Pero el profeta se da cuenta, desde el momento en que es llamado al ministerio profético, que existe una ruptura entre Yahvé y su pueblo pecador; por eso exclama con amargor: “He aquí que habito en un pueblo de labios impuros”⁵⁰. Era preciso, pues, un juicio purificador, y como sus labios habían sido purificados por el fuego, así el fuego de la ira divina debía consumir hasta los cimientos a la sociedad actual israelita, salvándose sólo un “resto,” la “semilla santa,” que habría de ser el germen de restauración en el futuro.⁵¹ En su predicación, el profeta anuncia este juicio purificador sobre una sociedad corrompida, que está inficionada de cultos idolátricos, despreciando a Yahvé, y cree cubrirse en sus deberes religiosos con unas prácticas meramente ritualistas en el templo⁵². Por otra parte, la clase directora no reconoce más derechos que los de su codicia insaciable, conculcando al pobre, a la viuda y al huérfano: “Cuando esperaba (Yahvé) juicio, he aquí derramamiento de sangre, y cuando esperaba justicia, he aquí gritería.”⁵³ La sociedad estaba totalmente paganizada y escéptica respecto de sus deberes religiosos, confiando sólo en sus carros y caballos y en los juegos diplomáticos para salvar a la nación, viviendo prácticamente en plan de apostasía general.⁵⁴ Como consecuencia, Yahvé ha rechazado a su pueblo.⁵⁵ Es preciso que Israel vuelva a su Dios y tenga una “fe” en el cómo único Señor de sus designios. El profeta destaca la importancia de la “fe” como medio de retorno a las buenas relaciones íntimas que debe haber entre Yahvé y su pueblo.

c) Expectación Mesianica. — Los profetas viven de la esperanza del futuro, como reinado de Dios, con todo lo que implica de triunfo de la justicia y equidad. Por eso, su extraordinaria sensibilidad religiosa les hace chocar con las imperfecciones y deficiencias religiosas de su tiempo; de ahí que en sus predicaciones clamen por un cambio radical de cosas, incluso por una conmoción cósmica que transforme la sociedad en sus cimientos, dando paso a un nuevo orden de cosas en el que se dé el pleno **reinado de la justicia como consecuencia de un mayor “conocimiento” de Yahvé**. Las angustias y abusos morales de su tiempo les hacen forjar por contraste

la idealización de la etapa definitiva del futuro.

1) *El “día de Yahvé.”* — Ya Amos había hablado del “día de Yahvé” como día de “tinieblas y no de luz.”⁵⁶ Isaías recoge la misma idea, y, con todo detalle, en sus primeros capítulos nos habla de un cambio sustancial de la sociedad, que en sus pecados ha llegado a la saturación. Por eso se acerca un juicio purificador: “Porque llegará el día de Yahvé sobre todos los altivos y soberbios, sobre cuantos se ensalzan para humillarlos..., y sólo Yahvé se exaltará aquel día, y desaparecerán todos los ídolos.”⁵⁷ Quizá en su juventud había sido testigo del tremendo terremoto del que se hace mención en Am 1:1, y todavía se estremece ante el recuerdo de aquella conmoción desorbitada. Sin embargo, los contemporáneos han olvidado lo que era — en la mentalidad profética — **un castigo divino**, y ahora Isaías parece entrever otra conmoción colosal en la que se tambalearán todos los cimientos de la sociedad. Sin duda que el profeta alude a la próxima invasión de los asirios, a los que considera como instrumentos de la justicia divina para castigar al Israel pecador. Pero, detrás de esta inmediata perspectiva de castigo en su concepción teológica de la historia, Isaías piensa en otra conmoción social más honda, que será el preámbulo de la inauguración mesiánica.

2) *El “resto” salvado.* — En la catástrofe que se avecina se salvará “un resto,” que ha de ser el núcleo de restauración nacional, la semilla santa de la que saldrá la ansiada nueva **teocracia mesiánica**. Ya Amos en sus oráculos había hablado de un “resto” salvado del juicio purificador de Yahvé.⁵⁸ Precisamente para dar esperanzas de salvación a los temerosos de Yahvé, el profeta había impuesto a uno de sus hijos un nombre simbólico, Sear-Yasub (“un resto volverá”).⁵⁹ Los judíos contemporáneos del profeta no veían el peligro que se venía sobre ellos y confiaban ciegamente en sus destinos históricos; pero Yahvé va a someter a la sociedad a una dura prueba de la que se salvarán muy pocos: “Si quedare un décimo, será también para el fuego, como la encina o el terebinto cuyo tronco se abate”⁶⁰. Pero de ese tronco saldrá un “retoño,” que será la “semilla santa” de los “rescatados de Sión,”⁶¹ núcleo de restauración de la futura sociedad teocrática.

3) *El “Mesías.”* — Aunque en los oráculos isaianos **nunca se use la palabra Mesías (“ungido”)** para designar al Príncipe ideal,⁶² Salvador de Judá, sin embargo, sus concepciones “mesiánicas” se centran en torno a **un personaje ideal**, al que se describe con los epítetos más cautivadores: “Admirable Consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz.”⁶³ Es el “retoño” de Jesé, sobre el que descansará el “espíritu” carismático de Yahvé en su múltiple manifestación: “espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé.”⁶⁴ Es el “Niño” misterioso “Emmanuel” que nace de una “doncella,” que es prenda de salvación ante la inminente invasión asiría.⁶⁵

En la segunda parte del libro de Isaías, la perspectiva es muy distinta, y el “Siervo de Yahvé,” lejos de ser encarnado en un “Príncipe” poderoso, es un sujeto **dolorido que sufre calladamente por los pecados de su pueblo, triunfando con su muerte**.⁶⁶ En este sentido, las profecías mesiánicas del libro de Isaías son la culminación del “mesianismo” concebido como esperanza de rehabilitación de la humanidad, anunciada germinalmente en los albores mismos de la historia humana. El autor de esta segunda parte de Isaías se ha acercado hasta el máximo al misterio de los misterios, a la muerte de Cristo-Redentor. Por eso el libro de Isaías es quizá el libro de más contenido teológico de todos los del Antiguo Testamento, ya que sus concepciones netamente espiritualistas rozan la manifestación plena evangélica.

8. Texto y versiones.

Para el texto de Isaías, nuestra base actual es el texto masotérico, tradicionalmente recibi-

do del ambiente rabínico, y que ha sido confirmado sustancialmente (con ligeras variantes) por el texto descubierto en el desierto de Judá en 1947, y que ciertamente es anterior a la redacción masorética. Pero no es de gran utilidad para facilitar la lectura de algunos textos, ciertamente corrompidos e ininteligibles. Por eso, al comentar el libro de Isaías, es necesario algunas veces acudir a las posibles reconstrucciones del texto, ya que las versiones tampoco son de mayor utilidad. En concreto, la versión llamada de los LXX suele ser libre con amplias paráfrasis, y en los pasajes difíciles se lanza a conjeturas. Lo mismo hay que decir de las versiones sirias y vulgata, que adolecen de excesiva libertad. Por eso, en los pasajes difíciles, es necesario basarse en las exigencias del contexto y en las leyes del paralelismo de la poesía hebraica.

1 *Ascensio Isaiae* 5:15; cf. E. Kautzsch, *Pseudoepigraphen* (n.166) II (Tubinga 1900) 119-127; E. Tisserant, *Ascension d'Isaie* (París 1909) 62-71.128; véase también S. Just.: PG 6:156; San Agust., *De civ. Dei* 18:24; PL 41:582. — 2 2 Re 14:22. — 3 2 Re 16:10-14. — 4 Is 7:12; 2 Re 16:17. — 5 Is 7:14. — 6 2 Re 18:45. — 7 2 Re 18:3.5. — 8 2 Re 18:4 — 9 2 Par 30 — 10 Is 39:18. — 11 Prisma hexagonal, llamado de "Taylor." Véase H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.* 2.^a ed. p.353-354. — 12 2 Re 18:13-16. — 13 2 Re 18:17-37. — 14 Is 1:7. — 15 Is 6. — 16 Is 1:27. — 17 Así los c.6.7.8.20. — 18 Así los 0.36-37: invasión de Senaquerib; c.38: enfermedad de Ezequías; c.39, embajada de Merodacbaladán. — 19 Cf. Lc 4:17. — 20 J. G. Doderlein, *Isaías* (Altorf 1795) p.165. — 21 J. G. Eichhorn, *Einleitung* n.43 IV (1824) 82-137. — 22 B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Gotinga 1892). Así también E. Kpñig, S. R. Driver, J. Meinhold, O. Eissfeldt, A. Weiser, H. Gressmann, K. Budde, S. Mowinckel. — 23 Entre ellos, J. Marty, P. Volz, A. Weiser. — 24 Así A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*: EB (París 1905); P. Vetter: Th 987 (1905) 611; F. G. Gigot, *The authorship of Isaías XL-LXVI*: N. Y. Review (1905) 277-296; F. Feld-Mann, *Der Knecht Gottes in Isaías* p.40-45 (Friburgo 1907); ID., *Das Buch Isaías* (Münster 1926) 14-16. — 25 Is 44:26; 51:3; 52:9; 42:22.24-25; 52:2.3.5; 43:14; 47:1-6; 48:14.20. — 26 Is 41:25. — 27 Is 52:2; 43:14; 48:14; 44:28; 45:1. — 28 J. Skinner, *Isaiah*: "Cambridge Bible" (Cambridge 1951) XXII. • — 29 Véase una lista de ellas en J. Skinner, o.c., XXIV. — 30 Aparece en Is 59:20; 65:8.9. — 31 Véase el excursus sobre el "Siervo de Yahvé" al comentar los "cánticos del Siervo de Yahvé." Cf. c.42:49:50:52-53. — 32 Entre los acatólicos sostienen la unicidad de autor: W. H. Gobb, J. Lias, A. Kaminka, J. Schelhaus, W. Moller. — 33 Así "Santo de Israel," "la boca de Yahvé ha hablado," Egipto es llamado "Rahab" (30:7; 51:9). — 34 En Eclo 48:24 se dice que Isaías "consoló a los que lloraban en Sión," aludiendo a Is 40:1. En el N.T. se citan textos de la segunda parte como de Isaías: Mt 3:3; Is 40:3; Lc 4, 17: Is 61:1s; Mt 8:17: Is 53:4; Mt 12:17: Is 42:1-4. — 35 Enquid'ón bíblico 287-290. — 36 Sobre las ideas teológicas de Isaías véase la excelente exposición de J. Skinner, o.c., XLVIII. — 37 Is 2:8.20; 17:8; 31:7. — 38 Is 6. — 39 Cf. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*: I. *Dieu* (París 1954) p.42-5i. — 40 Véase nuestro art. *El Santo de Israel*; "Mélanges Bibliques André Robert" (París 1956) p.105-173. — 41 Is 6:8. — 42 Is 5:12; 22:11. — 43 Is 5:19. — 44 J. Skinner, c., p.LIII. — 45 R. Smith, *Prophets* p.226. — 46 Is 5:16. — 47 J. Skinner, o.c., p.IV. — 48 Esta expresión enfática aparece por primera vez en Isaías, y después en la literatura sapiencial: Sal 71:22; 78:41; 89:18; también en Jer 50:29; 51:5, y en Ez 39:7, si bien en forma diferente. — 49 Is 8:13; 29:23. — 50 Is 6:5. — 51 Is 6:13; 4:45. — 52 Is 10:17. — 53 Is 5:7. — 54 Is 1:4. — 55 Is 2:6. — 56 Am 5:18s. — 57 Is 2.12. — 58 Véase nuestro art. La reprobación de Israel en los profetas: EstBib 10 (1951) p.136-188; S. Garófalo, *La nozione profética del "resto" d'Israele* (Roma 1942). — 59 Is 7:3. 61 Is 41:45. — 60 Is 6:13. — 62 Esta designación de "Mesías" ("Ungido") aplicada al Rey ideal de los tiempos mesiánicos aparece por primera vez en el salmo 2. — 63 Is 9:6. Sobre el sentido de estos epítetos véase el comentario. — 64 Is 11:2. — 65 Is 7:14. — 66 Véase el comentario a los "cánticos del Siervo de Yahvé" (42:1; 53,1).

Isaías.

1. La Infidelidad de Israel.

El libro de Isaías se abre con un capítulo en el que encontramos los lugares comunes de la predicación profética: amargura de Yahvé por la ruptura de relaciones normales entre El y su pueblo escogido, que sustituyó el sentido verdadero ético-religioso de estas relaciones por una religión meramente ritualista y sin contenido espiritual; e invitación amorosa a que cambie de conducta, entregándose de nuevo a su Señor por una penitencia sincera y definitiva, a menos que quiera someterse a los rigores de un juicio divino devastador, que la purifique como el oro en el crisol en contra de su misma voluntad. Por eso ha sido considerado este capítulo como la introducción general a las variadas predicaciones proféticas que han llegado a nosotros, sin mayor orden lógico y cronológico, en el libro canónico de Isaías.

A pesar de la diversidad de contenido del capítulo, se ha reconocido cierta unidad funda-

mental en lo literario. No es fácil determinar la época en que hayan sido pronunciados estos oráculos. Algunos han querido ver en los v.7-9 una alusión a la invasión de Senaquerib en el año 701; pero en realidad pudiera aplicarse a la invasión siro-efraimita del año 734, cuando Isaías hacía sus primicias como escritor y profeta. Al menos para los v.21-31, parece excluirse esta época tardía de la invasión asiria, y las alusiones a la generalización de las prácticas idolátricas se explicarían mejor en tiempos del impío Acaz que después de la reforma religiosa del piadoso Ezequías. En realidad, este punto de la cronología del capítulo es totalmente secundario y no afecta a la interpretación del mismo.

Como en todos los libros proféticos, el compilador nos hace la presentación personal del profeta, enmarcándolo en un período cronológico concreto que abarca toda su actividad profético-literaria.

Introducción histórica (1).

¹ Visión que Isaías, hijo de Amos, tuvo acerca de Judá y de Jerusalén en tiempos de Ozías, Joatam, Acaz y Ezequías, reyes de Judá.

Este versículo es considerado generalmente como encabezamiento de la primera gran colección de profecías (c.1-12), sobre todo por la expresión general redundante “acerca de Judá y Jerusalén.” Quizá el título haya sido retocado y ampliado en su perspectiva por el compilador respecto de la primitiva redacción isaiana, que miraba sólo al oráculo que inmediatamente se inserta en el texto. La palabra *visión* la usa el profeta en sentido amplio, es decir, de un mensaje divino recibido de modo visual, intelectual o imaginativo, y aquí pudiera incluso tener el sentido colectivo de conjunto de oráculos del profeta relativos a Jerusalén y Judá, refiriéndose a la primera serie los que aparecen en el actual libro de Isaías, alargándose la perspectiva histórica hasta el final de su actividad profética, en tiempos del reinado de Ezequías, en el siglo VII antes de Cristo.

Este capítulo I suele dividirse por su contenido en dos partes: *a)* v.2-20: recriminación por parte de Yahvé de la infidelidad de Judá; *b)* v.21-31: necesidad de un juicio purificador.

La infidelidad e ingratitud del pueblo elegido (2-3).

² ¡Oíd, cielos! Apresta el oído, tierra! Que habla Yahvé: Yo he criado hijos y los he engrandecido, pero ellos se han rebelado contra mí. ³ Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento.

El profeta abre su oráculo con un apostrofe solemne, tomando como testigos los seres inanimados y buscando como la aprobación de lo que va a decir de la misma naturaleza muda para que se asocie al profundo dolor de Yahvé ante la lamentable conducta de su pueblo predilecto. Ya Moisés, al dar la Ley, había invocado al cielo y a la tierra, poniéndolos por testigos de que había dado la Ley a Israel y, al mismo tiempo, de las penas que irían anejas al incumplimiento de los preceptos del Señor.¹ La enormidad del pecado de Israel está, sobre todo, en que Israel estaba vinculado como pueblo desde su origen a Yahvé por un pacto bilateral con condiciones y obligaciones mutuas: Yahvé, que le había escogido como pueblo entre todos los de la tierra, se había comprometido a tratarle como Padre, considerándole como “reino sacerdotal y nación santa,”² surgiendo de ello unas relaciones de paternidad y filiación que deberían respetarse a través de los siglos.³ Yahvé era en realidad su verdadero Padre, ya que a El le debía su existencia como pueblo. Por eso, con toda propiedad puede decirse que los “ha criado” (v.2) como hijos y los ha protegido durante la época de crecimiento. Los adoptó como hijos en el desierto, después de haber-

los sacado milagrosamente de la tierra de opresión de Egipto; les dio una constitución teocrática excepcional, por la que se convertían en algo aparte de todos los pueblos, y los fue llevando como de la mano a través del desierto, cuidando paternalmente de su formación como pueblo, y, por fin, los estableció en la tierra de Canaán, según había prometido al gran antepasado Abraham. Pero la historia de Israel es una constante decepción y alejamiento del Dios verdadero, entregándose el pueblo elegido a los cultos idolátricos.

Y esta actitud incomprensible resalta comparándola con la fidelidad y gratitud de los seres irracionales, que se muestran **agradecidos** con los que les procuran el sustento, a pesar de que también los someten a duro yugo y a fuertes trabajos; sin embargo, si se les separa de su dueño, instintivamente buscan el lugar donde saben encuentran su alimento.

El castigo de Israel (4-9).

⁴¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de iniquidad, raza malvada, hijos desnaturalizados! Se han apartado de Yahvé, han renegado del Santo de Israel, le han vuelto la espalda. ⁵¿A qué castigaros todavía, si aún os vais a rebelar? Toda la cabeza está enferma; el corazón todo, lánguido. ⁶ Desde la planta de los pies hasta la cabeza no hay en él nada sano. Heridas, hinchazones, llagas pútridas, ni curadas, ni vendadas, ni suavizadas con aceite. ⁷Vuestra tierra está devastada; vuestras ciudades, pasto de las llamas. A vuestros ojos los extranjeros devoran vuestra tierra, asolada como en la destrucción de Sodoma. ⁸Ha quedado Sión como cabaña en un viñado, como choza en un melonar, como ciudad sitiada. ⁹Si Yahvé no nos hubiera dejado un resto, seríamos como Sodoma, nos asemejaríamos a Gomorra.

Yahvé, ante la conducta reiterada de Israel, se siente como cansado de castigarle para hacerle ir por el buen camino. Está tan corrompido, que es inútil hacer nuevos correctivos. Ha sido castigado con invasiones, desolaciones, en tal forma que ha quedado destruido, solitario en medio de sus ruinas, como *cabaña de guardia en un viñado* (v.8). Es una situación desesperada, pues no han sido aplicadas medidas de curación a tiempo (v.6). Dios lo ha castigado reiteradamente en tal forma, que se halla llagado de pies a cabeza (v.6): la tierra de Judá había sido hollada por los ejércitos siro-efraimitas, las incursiones de los edomitas y filisteos,⁴ y, por fin, por la inmensa oleada del ejército de Senaquerib, si el oráculo pertenece a los últimos tiempos del ministerio profético de Isaías.

La desolación y la ruina eran la secuela de esta tragedia nacional, y sólo quedaba en medio de las ruinas Jerusalén, *la hija de Sión* (v.8), como *torre de guardia en un viñado* y testigo mudo de tanta tragedia. La devastación ha sido tan general, que sólo puede compararse a ella la destrucción de las ciudades malditas de la Pentápolis, Sodoma y Gomorra (v.7); no obstante, el designio de Dios de salvar el *resto* (v.8) que fuera con el tiempo el núcleo de restauración nacional no ha permitido que la destrucción fuera exhaustiva, como en aquellas ciudades anegadas para siempre a orillas del mar Muerto, sin posibilidad de resurgimiento.

Por encima de todos los pueblos, y dirigiendo el curso de la historia, se halla siempre en la mente de los profetas el Dios *de los ejércitos* (v.9), es decir, el que guía como general las constelaciones de los “ejércitos” de los cielos, y al mismo tiempo sale fiador por los intereses de su pueblo en las “batallas” contra sus enemigos, que tratan de obstaculizar el curso normal de la historia de Israel⁵, portador del designio salvador de Dios a través de los tiempos hasta la gran manifestación del Mesías, la culminación de la hora de Dios en la historia.

Estas son ideas comunes a los grandes profetas y constituyen el nervio y la espina dorsal

de la teología del Antiguo Testamento. Siempre y en todo momento la luz de la **era mesiánica es la razón de la salvación del pueblo elegido** en las vicisitudes de su historia, y a través de esta luz futura, los profetas interpretan la historia de Israel. Por eso, siempre se salva un *resto* de las grandes catástrofes nacionales. La doctrina sobre un *resto*, **núcleo de salvación en el pueblo**, aparece ya clara en el profeta Amos un cuarto de siglo antes de que Isaías iniciara su predicación, y se convirtió en lugar común en la literatura profética.

Inutilidad del culto puramente externo (10-17).

¹⁰ Oíd la palabra de Yahvé, príncipes de Sodoma; aprestad el oído a la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra. ¹¹¿A mí qué, dice Yahvé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados. No quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos. ¹²¿Quién pide eso a vosotros, cuando venís a presentaros ante mí, hollando mis atrios? ¹³No me traigáis más esas vanas ofrendas. El incienso me es abominable; neomenias, sábados, convocaciones festivas, las fiestas con crimen me son insoportables. ¹⁴Detesto vuestros novilunios, y vuestras convocatorias me son pesadas; estoy cansado de soportarlas. ¹⁵Cuando alzáis vuestras manos, yo aparto mis ojos de vosotros; cuando multiplicáis las plegarias, no escucho. Vuestras manos están llenas de sangre. ¹⁶Lavaos, limpiaos, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, ¹⁷ aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda.

La mención anterior de Sodoma y Gomorra del v.9 le sirve de introducción al profeta para calificar a los dirigentes del pueblo elegido, sin que esto quiera decir que entre ellos privara el vicio específico de tales ciudades malditas, la sodomía, sino más bien para resaltar el grado de corrupción a que los dirigentes de Judá habían llegado, de los que era un tradicional símbolo la conducta de las dos ciudades malditas. Y se invita a los dirigentes y pueblo de Israel a escuchar el verdadero mensaje espiritual de Dios.

La expresión *ley de nuestro Dios* no indica necesariamente la Ley mosaica, pues puede tener el sentido amplio de instrucción divina al pueblo; en ese caso podría ser paralela a *la palabra del Señor* del v.3. Se trata, pues, del oráculo profético que va a proferir Isaías ⁶. Lo esencial de la religión no está en los ritos meramente externos, como los *sacrificios* y las *ofrendas*. Los primeros se distinguían en “holocaustos,” en los que se quemaba toda la víctima; “sacrificio pacífico,” en los que sólo se quemaba en el altar las partes grasas de la víctima; y, por fin, las “oblaciones” incruentas, de las que parte se reservaba, como en los anteriores, a los oferentes, parte se quemaba ante el Señor, y parte quedaba para los sacerdotes y levitas.⁷ Nada de esto le interesa a Dios si los oferentes se acercan sin las disposiciones internas necesarias de compunción y arrepentimiento de sus pecados, sobre todo los cometidos contra el prójimo. En realidad, el acercarse al templo en malas disposiciones a hacer sacrificios es un insulto a Dios, y por eso *no quiere verlos* presentarse ante El hollando sus *atrios* (v.12). Todo lo que le ofrezcan en esas condiciones le resulta repugnante y lo rechaza, porque no responde a las disposiciones de sus razones. Los sacrificios no son necesarios a Yahvé, como lo eran para los ídolos para su sustentación. En la Ley mosaica los sacrificios no tienen el valor de un “*do ut des*,” como en las otras religiones, sino un mero signo de dependencia y sumisión al Señor de todo lo creado, un tributo de piedad y acatamiento ⁸.

Los profetas, pues, rechazan constantemente esos sacrificios que no representan el espíri-

tu de piedad y acatamiento.⁹ No es que sean opuestos por sistema a los ritos culturales, predicando una religión carismática revolucionaria en contra de la tradición sacerdotal. Es falsa la opinión de Renán de que los profetas predicaban “una religión sin culto, sin templo y sin sacerdotes.”¹⁰ No, lo que rechazaban era una religión que considerara como esencial de ella las ceremonias *externas*, dando de lado a todos los valores ético-religiosos. Son más bien los restauradores del primitivo yahvismo espiritualista tal como lo estableció Moisés en el desierto.

Las fiestas, si no llevan el sello de la entrega interior del alma, carecen de sentido ante Dios. El profeta enumera las distintas solemnidades religiosas entonces vigentes: los *novilunios* al principio de cada mes; los *sábados* cada siete días, y las *convocatorias solemnes* tres veces al año: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos.¹¹

El *novilunio* eran las fiestas de principio de mes, cuando la luna se hacía visible, en la que parece se ofrecían sobre todo sacrificios en las tribus y familias¹²; las *convocatorias religiosas* eran las del sábado,¹³ y las tres grandes del año, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos.¹⁴

Dios no soporta que le eleven en la oración sus manos, como era usual, cuando las tienen manchadas en sangre, quizá aludiendo a los sacrificios de niños inocentes a Moloc, como ocurrirá en tiempos no lejanos bajo Manases. Dios no puede soportar esta hipocresía, y por eso *aparta sus ojos* de ellos, es decir, les retira su gracia y benevolencia. Sólo podrán reconciliarse con él en el supuesto de que emprendan una reforma en su conducta, en la moral privada y en sus relaciones sociales, como **exigía el espíritu de la Ley mosaica, que tiene un profundo respeto a la personalidad humana**. Naturalmente, el profeta se dirige sobre todo a las clases directoras de la sociedad, principales responsables de la declinación ético-religiosa del pueblo.

Invitación a la reconciliación (18-20).

¹⁸ Venid y entendámonos, dice Yahvé. Aunque vuestros pecados fueran como la grana, quedarán blancos como la nieve. Aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana. ¹⁹ Si vosotros queréis, si sois dóciles, comeréis los bienes de la tierra. ²⁰ Si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada. Lo dice la boca de Yahvé.

Dios en este litigio con su pueblo le invita a un proceso legal, en el que cada parte pueda exponer sus diferencias: *Venid y entendámonos*, aunque por su parte está dispuesto a retirar sus alegatos, supuesto que ellos reconozcan sus faltas para con El, y a concederles el perdón total, por grandes que hayan sido sus faltas: *aunque vuestros pecados fueran como la grana, quedarían blancos como la nieve* (v.18). La reconciliación obraría el milagro de borrarles todas sus manchas y dejarlos limpios ante la faz del Señor.

Algunos autores entienden la frase anterior como una ironía, haciendo resaltar la imposibilidad de que ellos por sus propias fuerzas pudieran librarse de las consecuencias de sus pecados, como si dijera: “Si vuestros pecados son como la escarlata, ¿podréis hacerlos blancos como la lana?..” No obstante, parece que en el contexto predomina el sentido de perdón; por eso parece más aceptable la primera interpretación. No sabemos por qué el color escarlata era símbolo del pecado, quizá porque el rojo oscuro, como la tarde, la noche, podía ser símbolo del mal, como el color blanco es símbolo de la luz, del día, de lo bueno, la inocencia, la gloria.¹⁵

Al lado de esta oferta de perdón les pone también la alternativa contraria: si no quieren emprender el buen camino, no les queda otra cosa que perecer en la vorágine de la guerra: *seréis devorados por la espada*, según la expresión aún corriente entre los árabes. Al contrario, si son dóciles a los mandatos de Yahvé, disfrutarán tranquilamente de los *bienes de la tierra* (v. 19-20).

Elegía sobre la corrupción moral de Sión (21-23).

²¹ ¿Cómo te has prostituido, Sión, ciudad fiel, llena de justicia? Antes moraba en ella la equidad, y ahora los asesinos. ²² Tu plata se ha tornado escoria, tu vino generoso se ha aguado, ²³ tus príncipes son prevaricadores y compañeros de bandidos* Todos aman el soborno y van tras los presentes. No hacen justicia al huérfano, y la causa de la viuda no tiene acceso a ellos.

El profeta lanza una elegía en estilo rimado, como era usual entre ellos, para hacer más impresión en la psicología del pueblo sencillo, como hacían los rapsodas para divulgar sus ideas. La idea central es también un lugar común en la literatura profética: Jerusalén, personificación de Israel, es infiel en su matrimonio con Yahvé, contraído en la alianza del Sinaí, aunque no es Isaías precisamente el que más destaca este símil; pero era ya corriente desde Oseas ¹⁶, del que pueda incluso depender en algunas expresiones de la elegía. Sión es como una doncella que ha abandonado a su marido, Yahvé, entregándose a los cultos idolátricos, perdiendo así lo atractivos que le hacían amable a los ojos de Dios, ella que era antes el asiento de la justicia en los tiempos de David y *fiel* sólo a su Dios nacional. Ahora, en cambio, es juguete de gentes sin conciencia, los asesinos (v.21).

Antes era como un metal de buena ley por la pureza de buenas costumbres, y agradable como el *vino generoso* pero ahora se ha convertido en metal despreciable y en licor mistificado, que repugna al paladar de Dios (v.22).

Anuncio de un juicio purificador (24-27).

²⁴ Por eso proclama el Señor, Yahvé de los ejércitos, el Fuerte de Israel: ¡Ay! voy a vengarme de mis adversarios y a tomar revancha de mis enemigos. ²⁵ Y volverá mi mano contra ti, y purificaré en la hornaza tus escorias, y separaré todas tus partículas de plomo. ²⁶ Y te restituiré tus jueces como eran antes, y tus consejeros como al principio, y después serás llamada ciudad de justicia, ciudad fiel. ²⁷ Sión será redimida por la rectitud, y sus convertidos en justicia.

Dios, ante la impenitencia de Judá, va a reaccionar violentamente y someter a los principales responsables de la situación, sus *adversarios*, a un juicio purificador. Antes había dicho que Sión era como plata envilecida y vino mistificado, que había perdido su fuerza; ahora juega con la primera imagen, diciendo que va a acrisolar el metal para extraer lo bueno que aún pueda quedar (v.25); y para dar más fuerza a la amenaza, presenta a Dios como *el Fuerte de Israel*, expresión rara en la Escritura, que encontramos ya en el Génesis,¹⁷ y parece similar a la de “Dios de los ejércitos” que inmediatamente aparece antes en el texto, **para significar el poder de Dios, capaz de hacer todo lo que anuncia.**

El resultado de este juicio purificador será el restablecimiento de una administración con todas las garantías morales como *antes*, en la edad de oro de la época davídica. El efecto del castigo de Dios será muy saludable, y hará florecer las virtudes tradicionales, en tal forma que se la volverá a llamar *ciudad de justicia, ciudad fiel*, como en los tiempos antiguos. Se discute sobre el sentido de las palabras *rectitud* y *justicia* (v.27), pues lo mismo pueden significar las virtudes del pueblo, que cambiarán la vida nacional, que los atributos de Dios, “juicio y justicia,” que se manifestarán en la redención del pueblo, como si dijera: “Sión será redimida con el juicio (purificador) de Dios, y sus cautivos volverán después de la manifestación de la justicia divina sobre

ella.”

Destrucción de los pecadores e idólatras (29-31).

²⁹ Los impíos, los pecadores, todos a una serán quebrantados; los desertores de Yahvé serán aniquilados. ³⁰Entonces os avergonzaréis de los árboles que tanto estimabais y seréis llenos de confusión ante los jardines que os elegisteis, pues seréis como terebinto despojado de su follaje, y como jardín que carece de agua. ³¹Y el robusto será como estopa, y su obra como chispa, y arderán ambos juntamente, y no habrá quien lo apague.

La idea de juicio purificador de la perícopa anterior se continúa aquí, detallando la causa principal del castigo: la idolatría reinante en el país. El castigo de Dios servirá para poner en evidencia el fundamento de aquellas locas idolatrías. Habían ido a adorar a sus dioses bajo los *árboles* frondosos y en los *jardines* llenos de vegetación exuberante, como adorando la fuerza de la naturaleza, que allí se manifestaba en toda su pujanza (v.30). Es la religión animista, que había sido importada de Siria. Aún los beduinos de las estepas siró-arábicas ven en los árboles genios protectores, a los que procuran aplacar con dádivas y exvotos. En todos estos bultos se practicaban ritos afrodisíacos y obscenos en honor de la madre de la fertilidad, Astarté. Pero llegará un momento en que los israelitas idólatras se avergonzarán de haber tenido estos cultos, pues se verán defraudados en sus esperanzas en la hora de la prueba, y los *árboles* bajo los cuales practicaban estos cultos, contrarios a los intereses del yahvismo, y los *jardines* (v.29-50), es decir, los recintos sagrados, poblados de árboles, con sus fuentes para procurar la exuberancia de la vegetación, desaparecerán y serán abandonados.¹⁸

Entonces *el fuerte y su obra* serán, como estopa, pasto de las llamas (v.31). Es difícil determinar el sentido de esta frase, pero el contexto parece ser que el idólatra, que se consideraba *fuerte* y seguro con sus prácticas, su *obra*, al dar culto a los múltiples dioses de la naturaleza, será en realidad víctima de su *obra*; es decir, ésta será ocasión de su ruina, como la *chispa* cebándose en la estopa. Desaparecerán el adorador y los ídolos en que confiaban cuando llegue el huracán del juicio de Dios, que se manifestará por las invasiones de los pueblos extranjeros, y nadie se atreverá a ayudarles a *apagar* el fuego devastador provocado por la ira divina.

¹ Dt 4:26.31. — ² Ex 19:6. — ³ Dt 32:10-18; Ex 4:22s; Dt 14:1; Os 11:1. — ⁴ 2 Grón 28:17. — ⁵ 1 Re 17:45; cf. Ex 7:4. — ⁶ Cf. Is 8:16; 30:9; Jer 2:8; 8:8; 18:18; Ez 7:26; Jer 31:33; Is 42:4, etc. — ⁷ Cf. Leve.1-3. — ⁸ Véase com. a Lev c.1-3. — ⁹ Os 6:6; Miq 6:6-8. — ¹⁰ Renán, Histoire du peuple d'Israel t.4:21? — ¹¹ Véase com. a Lev 23. — ¹² 1 Sam 20:5.24; 2 Re 4:23; Am 8:5; Os 2:11; Núm 18:11; Ex 20:8. — ¹³ Cf. Lev 23. — ¹⁴ Is 1.14; 2:15. — ¹⁵ Sal 51:7. — ¹⁶ Os c.1-3. — ¹⁷ Gen 49:24. — ¹⁸ Is 1:17; 65:3; 66:17

2. Sión, Centro del Reino Universal de Yahvé.

Los capítulos 2-4 parecen formar una pequeña colección de oráculos isaianos, que pudieron existir antes en una compilación separada. Encontramos al principio la frase introductoria *lo que vio Isaías, hijo de Amos, acerca de Judá y Jerusalén*, como en el título del capítulo 1, sin determinar la fecha de la composición, lo que parece indicar que esta sección es independiente históricamente de los oráculos del capítulo.¹

Sión, centro del reino universal de Yahvé (1-5).

¹ Lo que vio Isaías, hijo de Amos, acerca de Judá y Jerusalén: ²Y sucederá a lo postrero de los tiempos que el monte de la casa de Yahvé será consolidado por cabeza de los montes, y será ensalzado sobre los collados, y se apresurarán a él todas las gentes, ³y vendrán muchedumbres de pueblos, diciendo: Venid y subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, y El nos enseñará sus caminos, e iremos por sus sendas, porque de Sión ha salido la Ley, y de Jerusalén la Palabra de Yahvé. ⁴El juzgará a las gentes, y dictará sus amonestaciones a numerosos pueblos, que de sus espadas harán rejas de arado, y de sus lanzas, hoces. No alzarán la espada gente contra gente, ni se ejercitarán para la guerra. ⁵Venid, ¡oh casa de Jacob! y caminemos a la luz de Yahvé.

El profeta, en contraste con el juicio purificador del capítulo I, nos presenta un horizonte luminoso mesiánico, desbordando totalmente el contexto anterior y el siguiente. Como en otras ocasiones, los anuncios de tragedia y de gloria se entrecruzan alternativamente para mantener las esperanzas del pueblo en medio de las tragedias nacionales pasajeras. A sus ojos surge, deslumbradora, la ciudad de **Jerusalén, centro de la soberanía de Yahvé**, ocupando un puesto de preeminencia entre todos los pueblos; y aun físicamente el monte en el que se asienta la Ciudad Santa aparece elevado sobre las cimas de las demás montañas del resto del mundo. Es una idealización de los tiempos mesiánicos para hacer resaltar mejor la ascendencia religiosa y moral que sobre los otros pueblos ha de tener la nueva teocracia, **con Sión como capital religiosa y espiritual de todos los pueblos**.

Esta preeminencia sobre todas las gentes hará despertar las conciencias de todos los pueblos para acercarse a la Ciudad Santa y comprobar con sus propios ojos lo que la constituye en la primera ciudad del universo, de forma que todos podrán constatar que allí efectivamente está el asiento de la justicia y de la equidad; por eso se la escogerá como arbitro de todas las diferencias entre los pueblos, de modo que estarán de más los instrumentos de guerra, que en esta nueva edad de paz se convertirán en medios de trabajos pacíficos, como la labranza y la recolección de las cosechas.

El profeta se proyecta mentalmente *a lo postrero de los tiempos*, frase consagrada para designar la época mesiánica,¹ y ve *el monte de la casa de Yahvé*, es decir, el monte sobre el cual se asentaba el templo de Jerusalén,² que aparece exaltado sobre todos los otros montes; es un modo metafórico de decir que Jerusalén va a destacar por su importancia religiosa y política sobre los otros pueblos y ciudades del mundo ³, de modo que todas las gentes serán arrastradas hacia ella.

El profeta indudablemente que nos presenta el universalismo religioso en toda su amplitud, como es general en las profecías mesiánicas. Todos quieren instruirse en los *camino*s (v.3) de Dios, es decir, **los principios ético-religiosos, base de la teocracia israelita, que resplandecerán con nuevo brillo en la gran era mesiánica**. Todos se exhortan mutuamente para acercarse a la Ciudad Santa; la expresión *porque de Sión* puede ser, o bien de las gentes que se encaminan hacia Sión, o del profeta que da la razón de la afluencia de los pueblos, aunque quizá resulte más sencillo entenderlo en el primer sentido: Jerusalén será la admiración de todos los pueblos por sus instituciones religiosas y políticas, que traerán como consecuencia un gobierno de equidad y prosperidad general.

No se habla de que los otros pueblos que afluyen a Jerusalén hayan de quedar *política-*

mente sometidos a la teocracia israelita, sino que querrán imitar sus instituciones y seguir sus enseñanzas para poder conseguir un estado de bienestar parecido al de la Ciudad Santa. En todo caso, la superioridad de Sión se mantendrá siempre, ya que de ella irradiarán la *ley* y la *palabra de Yahvé*, porque allí se manifestará de modo especial la voluntad divina por sus instituciones y sus profetas, en constante comunicación con Dios (v.3). En ella Yahvé tendrá su trono para dictaminar en los litigios judiciales (*dictará sus amonestaciones*) entre los pueblos, en cuanto que será el arbitro de todos los conflictos, y sus decisiones, llenas de equidad, serán aceptadas espontáneamente por todos los pueblos, lo que traerá como consecuencia el establecimiento de una paz total, quedando sin objeto los instrumentos de guerra (v.4.), que serán convertidos en instrumentos de paz.⁴ La paz universal es una idea esencialmente mesiánica.⁵ Miqueas, en el pasaje paralelo, completará este cuadro bucólico: “Sentaráse cada uno bajo su parra y bajo su higuera, y nadie les infundirá miedo, porque lo dice la boca de Yahvé.”⁶

Históricamente esta profecía se cumple, en sus líneas esenciales, en la Iglesia católica, “el Israel de Dios,” heredero de las promesas del Israel histórico. Naturalmente, la descripción de Isaías está envuelta en un ropaje poético en cuanto a sus circunstancias accidentales. Esa paz total es un desborde de imaginación oriental, como lo hará en el capítulo II, cuando nos presente al león comiendo paja como el manso buey, y al niño metiendo la mano en la madriguera del basilisco. Son imágenes para expresar la paz total, suprema ansia de todos los corazones en todos los tiempos.

Esta profecía la encontramos repetida en términos casi idénticos en Miqueas⁷. Esto plantea la cuestión de su origen literario, ya que no es fácilmente comprensible en el modo corriente del mecanismo de la inspiración escrituraria que Dios *revelara* una misma cosa en los mismos *términos*, ya que el Autor principal en el proceso inspirativo respeta las individualidades psicológicas del autor humano. Los críticos creen que aquí hay una fuente primera de la que depende la otra. ¿Quién depende de quién? ¿Isaías de Miqueas o viceversa? Ambos autores son contemporáneos. Cable la hipótesis de que ambos la hubieran recogido de un tercer autor más antiguo o de que un redactor posterior a ambos lo tomara de uno de ellos y lo insertara en el otro. Como las ideas de esta perícopa son muy semejantes a las que Isaías expresa en 11:1-8 y 32:1-8, parece más probable que el autor sea Isaías y que sus palabras fueran después reflejadas por Miqueas como un eco de las suyas, como también parece la profecía de Miqueas sobre el nacimiento de un Niño misterioso en Belén⁸ un eco de la profecía del *Emmanuel* de Isaías.⁹

Defección religiosa de Jada (6-8).

⁶ Ciertamente has rechazado a tu pueblo, a la casa de Jacob, por estar llena de adivinos y hechiceros, como los filisteos, y haber pactado con los extranjeros. ⁷ Su tierra está llena de plata y oro, sus tesoros no tienen fin, llena de caballos y carros sin fin. ⁸ Está su tierra llena de ídolos; se prosternan ante la obra de sus manos, ante lo que sus dedos fabricaron.

De nuevo el profeta proclama la apostasía general en su pueblo. Algunos creen que se ha perdido la introducción a este oráculo que aparece ex abrupto. Con amargura constata cómo los israelitas en sus problemas van a buscar la solución a los “adivinos y hechiceros” (v.6), en contra de lo prescrito en la Ley,¹⁰ poniéndose en el mismo plano que los filisteos e incircuncisos,¹¹ cuando en realidad sólo Yahvé podría ayudarlos; sin embargo, prescindiendo de El, han buscado *alianzas con los extranjeros* (v.6). Y lo que más les ha engreído, creyéndose con aires de suficiencia para abordar sus problemas sin contar con la tradicional ayuda de Yahvé, su Dios y protector, es que

la nación se halla pletórica de riquezas. Su *tierra está llena de plata y oro...* Efectivamente, en los reinados de Ozías y Joatán, debido al amplio desarrollo comercial, como consecuencia de haber conquistado el puerto de Elat (el actual Aqaba) en el mar Rojo,¹² la nación había entrado en un período de prosperidad y opulencia, y, por otra parte, la victoria de Ozías sobre los árabes, filisteos y demás pueblos circunvecinos, había logrado que le reconocieran su soberanía, ofreciéndole sus respectivos tributos¹³. Con todos esos recursos sólo se preocuparon, como Salomón, de hacerse fuertes militarmente, al estilo de los pueblos idólatras, procurándose *carros y caballos* (v.7), con lo que en realidad no se conseguía sino desmoralizar al pueblo, **haciéndole perder la confianza en Yahvé**, el único que podría ayudarles en las situaciones críticas, al confiar sólo en los medios humanos. Los profetas siempre se habían opuesto a esta acumulación de medios materiales, porque veían en ellos el peligro de la deserción religiosa del pueblo, alejándose de las cláusulas de la alianza del Sinaí.¹⁴ Los cultos orgiásticos y afrodisíacos extranjeros, por su sensualismo acentuado, habían sido un peligro constante para el pueblo israelita, que encontraba demasiado adusto al Dios del Sinaí. El contacto comercial con el extranjero y la opulencia reinante bajo Ozías hicieron que la conciencia religiosa se fuera embotando, entregándose el pueblo a los cultos del extranjero. Además, en esta época de buenas relaciones con el extranjero, se habían establecido *colonias* comerciales en la tierra de Israel,¹⁵ y con ellas también, indudablemente, los cultos exóticos. Esto era para el profeta una profanación de la Tierra Santa, la tierra de Yahvé; por eso se queja de esta inundación de cultos extraños en el corazón del mismo pueblo elegido: *Está su tierra llena de ídolos, se prosternan ante la obra de sus manos* (v.8).

El “día” del Señor (9-22).

⁹ **Todo hombre será derribado, todo mortal humillado, no los perdonarás.** ¹⁰ **Meteos en los escondrijos de las peñas, escondeos en el polvo, ante la presencia aterradora de Yahvé, ante el fulgor de su majestad (cuando venga a castigar la tierra)**¹⁶. ¹¹ **Las altivas frentes de los hombres serán abatidas y será humillada la soberbia humana, y sólo Yahvé será exaltado aquel día.** ¹² **Porque llegará el día de Yahvé de los ejércitos sobre todos los altivos y engreídos, sobre todo lo que se yergue, para humillarlo;** ¹³ **sobre todos los altos y erguidos cedros del Líbano, sobre las robustas encinas de Basan,** ¹⁴ **sobre todos los montes altos y sobre todos los altos collados,** ¹⁵ **sobre las altas torres y sobre toda muralla fortificada,** ¹⁶ **sobre todas las naves de Tarsis y sobre todos los monumentos preciosos,** ¹⁷ **y será abatida la altivez del hombre, y la soberbia humana humillada,** ¹⁸ **y sólo Yahvé será exaltado aquel día, y desaparecerán todos los ídolos.** ¹⁹ **Meteos en los escondrijos de las rocas, escondeos en el polvo, ante la presencia aterradora de Yahvé, ante el fulgor de su majestad, cuando venga a castigar la tierra.** ²⁰ **Aquel día arrojará el hombre, entre topos y murciélagos, sus ídolos de plata y sus ídolos de oro, que se hizo para adorarlos,** ²¹ **para meterse en las hendiduras de las rocas y en las anfractuosidades de las peñas, ante la presencia aterradora de Yahvé y el fulgor de su majestad, cuando surja a castigar la tierra.** ²² **Retiraos del hombre, cuya vida es un soplo**¹⁷. **¿Qué estima podéis hacer de él?**

Después de la defección general del pueblo a causa de su opulencia material, Dios va a intervenir con un castigo que los haga entrar en razón, y el profeta presenta en tonos patéticos la manifestación de la cólera divina, la cual es ya tan inminente que les urge a que busquen un refugio improvisado (v.10). La altivez va a ser probada y humillada, y es comparada a los *cedros del Líbano* por su altura y a las *encinas de Basan* por su robustez. Basan es la región de Galad al nordeste

del Jordán, que pasaba por ser la región más frondosa. Sus encinas aparecen constantemente en parangón con los cedros del Líbano para destacar la altivez y la robustez.¹⁸

También serán abatidas las *naves de Tarsis* (v.16), las de mayor tonelaje de la época, porque hacían sus recorridos hasta el extremo occidental, España, donde generalmente se coloca, relacionándola con la Tartesos griega, en la desembocadura de Huelva, adonde iban a recoger los ricos minerales de estaño, plata y cobre, muy celebrados en la literatura clásica.¹⁹ Más tarde, la expresión *naves de Tarsis* llegó a designar a los barcos de gran tonelaje en general, aunque hicieran sus rutas hacia oriente, como las de Salomón, que iban hacia el mar Indico a recoger marfil y perlas. Equivalía, pues, a nuestra denominación de “*trasatlánticos*,” o buques de gran tonelaje, aunque sus viajes se desarrollen por otros océanos.²⁰

El profeta enumera todo lo que entonces era símbolo de grandeza: cedros del Líbano, encinas de Basan, naves de Tarsis, montes elevados, fuertes amurallados, para hacer ver que todo esto desaparecerá como un soplo ante la manifestación de la cólera de Dios en el *día de Yahvé*, es decir, el día de la intervención del juicio purificador de Dios. La expresión *día de Yahvé* aparece ya en Amos²¹, quien le da el sentido de manifestación de un castigo general divino en contra de la opinión corriente, que esperaba en el *día de Yahvé* la manifestación gloriosa de Dios consumando el triunfo total sobre los enemigos de Israel. También en este pasaje de Isaías tiene este sentido conminatorio de manifestación de la justicia divina, que busca la reparación y la purificación de su pueblo por el dolor y el sufrimiento.

Consecuencia de la tragedia que se avecina será que todos abandonarán sus ídolos y lo que más querían, dejándolo a las alimañas (v. 20) como estorbo, buscando su salvación personal en los lugares más inaccesibles (v.21). Y el profeta termina con una amonestación paternal, llamándoles al buen sentido para que no confíen en lo que no tiene nada de garantía ni solidez, es decir, en el hombre, *cuya vida es un soplo* (v.22), y, como tal, despreciable y sin valor.

3. Castigo de Juda.

En el capítulo anterior, el profeta destacaba la defeción religiosa del pueblo escogido; aquí más bien se considera la situación desde el punto de vista social y político. Las costumbres disolutas han dado al traste con la misma vida nacional en sus fundamentos. Faltan todas las clases dirigentes que con su honestidad puedan dar estabilidad y base a la vida social. No sabemos si esta situación fue a causa de una guerra o más bien de una revolución social. En 9:8ss, hablando al Israel del Norte, se describe una anarquía social antes del desastre originado por la invasión asiría. Quizá aquí estemos ante una situación similar. Algunos creen que este oráculo reflejaría la época en que Acaz (c.735) era aún menor de edad y el poder estaba en manos débiles y desaprensivas.

La anarquía social en Jerusalén (1-7).

¹ Porque he aquí que el Señor Yahvé de los ejércitos quitará a Jerusalén y a Judá todo apoyo y sostén, el sostén de pan y el sostén de agua, ²el guerrero, el hombre de armas, el juez, el profeta, el adivino y el anciano, ³el jefe de cincuenta, el grande y el consejero, el mago y el hechicero. ⁴Y les dará mozos por príncipes, y reinará sobre ellos el capricho, ⁵y las gentes se revolverán los unos contra los otros, cada uno contra su compañero, y el mozo se alzarán contra el anciano, y el villano contra el noble. ⁶Y se echarán unos sobre otros, diciendo en la casa de su padre: “Tú tienes un

manto, ven y sé nuestro jefe, y toma en tus manos esta ruina.”⁷ Y el otro en aquel día les responderá: “No quiero ser médico, y en mi casa no hay ni pan ni vestido; no quiero ser jefe del pueblo.”

La situación va a ser trágica, **ya que Dios va a quitar** todos los medios de subsistencia (*el sostén de pan y el sostén de vino*), juntamente con la desaparición de las clases representativas que pueden salvar la situación (*el guerrero, el hombre de armas, el profeta*) “y todos los que tenían algún relieve en la dirección del pueblo” (v.2-3), y en vez de ellos hará que se encarguen de los resortes de la vida pública gentes sin solvencia (*dará a los mozos por príncipes*), cuya inexperiencia e ineptitud harán crear un malestar social general, de tal forma que surgirá una revolución fratricida, en la que las clases bajas se alzarán contra las personas más honorables de la sociedad (v.5), y la anarquía será de tales proporciones que no faltarán quienes busquen desesperadamente remediar tal situación en algún hombre que aún represente algo en la sociedad por su posición social, para que se encargue de su dirección; pero las cosas llegarán a tal extremo, que las rehusará, porque cree que ya no hay remedio; no podrá hacer de *médico* (v.6) para curar las llagas sociales.

Es una idea muy arraigada en los orientales que el gobierno de los pueblos pertenece a las clases de mejor posición económica y social. Y esto es lo que se refleja en el v.6: los que nada tienen dirán al que todavía tiene algo de herencia: *Tienes un manto, sé nuestro jefe*; es decir, nosotros no tenemos nada, lo hemos perdido todo en la catástrofe general y estamos totalmente amiseriados. Tú aún tienes algo de herencia y un manto para vestirme, nosotros no tenemos más que harapos. El *manto*, pues, es aquí signo de ascendencia social, de honorabilidad, que hará que le respeten al que lo lleve, y así el interpelado aparece como un patricio en medio de la miseria general de los heredados, pues figura todavía como propietario, ya que en la catástrofe ha conservado *la casa de su padre*. Ese *manto* sería, pues, como la *toga* patricia, símbolo de la calidad social de la persona, que la hacía apta y elegible para cargos públicos.²² Pero el interpelado se niega a ello: *No puedo ser médico*, es decir, no puedo encargarme de salvar la situación, porque estoy como vosotros, totalmente arruinado; no tengo medios para ello: *en mi casa no hay pan ni vestido* (v.7), y, en consecuencia, es inútil que se me ponga como jefe del pueblo.

Conducta impía de la nación y de sus magistrados. (8-12)

⁸ Sí, Jerusalén está al borde de la ruina, porque sus palabras y sus obras todas son contra Yahvé, para irritar los ojos de su majestad. ⁹ Sus frentes dan testimonio contra ellos ²³, pues llevan, como Sodoma, sus pecados a la vista, no los disimulan. Ay de ellos, que se acarrean su propia ruina! ¹⁰ Bienaventurado el justo, porque habrá bien, comerá el fruto de sus obras ¹¹ Ay del impío, porque habrá mal, recibirá el pago de las obras de sus manos ¹² Mi pueblo está oprimido por caprichosos, y se han apoderado de él exactores. Pueblo mío, los que te guían te descarrían, han torcido el camino por el que ibas.

Continuando la idea de disolución general, quiere acusar el profeta a los verdaderos culpables, precisamente los que estaban encargados de orientar al pueblo. La ruina es tan inminente, que el profeta la ve como ya cumplida, pues la conducta de Jerusalén está desafiando e irritando los ojos de Dios, que lo ven (v.8).²⁴ La insolencia es tan general, que no se avergüenzan de sus prevaricaciones, y están degenerados como en otro tiempo los de Sodoma. En realidad, el mal que hacen caerá sobre ellos, porque Dios los va a castigar (v.9). A continuación encontramos dos

versículos (10-11) que parecen estar fuera de contexto, ya que interrumpen la diatriba contra los abusos de las clases dirigentes. Quizá sean dos versículos de otro capítulo, desplazados aquí por algún escriba. El estilo de ellos recuerda algo la literatura sapiencial.²⁵

Y la razón de tanta anarquía, como había dicho en el v.4, es que la nación será juguete de gente inexperta,²⁶ y el profeta, ante esta situación de anomalía, no puede menos de lanzar un grito de angustia: ¡*Pueblo mío!* porque le ve desorientado, fuera de las rutas tradicionales religiosas, inducido por la conducta pagana de sus magistrados.

Yahvé, acusador y juez (13-15).

¹³ Yahvé está en pie para acusar, se alza para juzgar a los pueblos.²⁷ ¹⁴Yahvé vendrá a juicio contra los ancianos y los jefes de su pueblo, porque habéis devorado la viña, y los despojos del pobre llenan vuestras casas, ¹⁵ porque habéis aplastado a mi pueblo y habéis machacado el rostro de los pobres, dice el Señor, Yahvé de los ejércitos.

Ante este estado de prevaricación general, la manifestación del “día de Yahvé” es inminente, y, en efecto, Dios va a surgir de un momento a otro para poner las cosas en su punto, para juzgar a su *pueblo*, como lee la versión de los LXX. No hay ningún indicio cierto de que aquí se trate de un juicio universal sobre todos los pueblos en el plan escatológico en que se ponen otros oráculos proféticos.

Si conservamos la lectura del texto hebreo, *a los pueblos*, podría ella explicarse sencillamente de un juicio de Dios sobre los distintos pueblos, y en primer término sobre el pueblo israelita, queriendo dar a entender cómo Dios vela por los derechos de su justicia en todos los pueblos (v.13). Y los principales responsables, *los ancianos y jefes del pueblo* (v.14), serán los primeros en comparecer ante el tribunal divino, ya que, encargados de guardar su *viña*, su pueblo elegido, contra las incursiones de las fieras salvajes, los enemigos religiosos, no han hecho sino aprovecharse de su posición social para devorar sus frutos. En el c.5, el profeta volverá con más detención sobre este símil de la *viña* del Señor.²⁸

Oráculo contra las mujeres de Jerusalén (16-24).

¹⁶ Dice Yahvé: Ya que tan engreídas son las hijas de Sión, y caminan con la cabeza erguida, mirando con desvergüenza, pisando como si bailaran y haciendo sonar las ajorcas de sus pies, ¹⁷ el Señor afeitará la cabeza de las hijas de Sión y decalvará Yahvé sus frentes ²⁹. ¹⁸ Aquel día quitará el Señor sus atavíos, ajorcas, redcillas y lunetas, ¹⁹ collares, pendientes, brazaletes, ²⁰ cofias, cadenillas, cinturones, pomos de olor y amuletos, ²¹ anillos, arillos, ²² vestidos preciosos, túnicas, mantos, bolsitos, ²³ espejos y velos, tiaras y mantillas. ²⁴ Y en vez de perfumes, habrá hediondez, y en vez de cintura, un cordel, y en vez de trenzas, calvicie, y en vez de vestido suntuoso, saco, y en vez de hermosura, vergüenza.

El profeta se encara con la altivez y vanidad desmesurada de las mujeres de Jerusalén, quienes también con su vida provocativa han contribuido a la desmoralización del pueblo, y se fija precisamente en las de alta posición social, que centran su vida en torno a sus adornos y joyas. Es admirable, desde el punto de vista psicológico, la descripción que nos hace Isaías; las presenta caminando, con la *cabeza*, altiva, mirando de reojo a los transeúntes para captar la impresión que les causa su paso gracioso e insinuante a pasitos ligeros y menudos, para hacer sonar las cadenillas y joyas que llevan enlazadas a sus tobillos, como aún se ve entre las mujeres beduinas. En

castigo de su insolencia y desvergüenza, Dios las va a castigar, privándolas de lo que más estiman, su cabellera. Según el *Código de Hammurabi*, se rasuraba los rizos que caían sobre la frente al que había violado a una sacerdotisa.³⁰ Aquí se trataría de algo que se consideraba como ignominioso, sobre todo para las mujeres; y, por otra parte, Dios las va a privar de todas sus joyas y objetos de tocador, cuyo inventario se describe con todo detalle precisamente para ridiculizar el lujo desmesurado de estas doncellas desvergonzadas. Quizá muchos de estos objetos tenían, además del valor ornamental, un significado de amuleto religioso (v. 18-24).³¹

Duelo de Jerusalén por la muerte de sus hijos (25-26).

²⁵ Y tus hombres caerán a la espada, y tus héroes en la batalla. ²⁶ Sus puertas gemirán y se lamentarán.

1 Os 3:5; Ez 38:16; Jer 48:47; 49,391 23:20; 30,24. — 2 Miq 3:12: “monte de la casa”; 1 Mac. 16:20: “*monte del templo*.” — 3 Ez 40,2; Zac 14:10. — 4 Joel 3:10. Marcial: “*falx ex ense*” (*Ep.* XIV 34), y Ovidio: “*sarcula cessabunt, versique in pila ligones*” (*Fast.* I 699). — 5 Os 2:18; Zac 9:10; Is 9:5. — 6 Miq 4:4. — 7 Miq 4:1. — 8 Miq 5:1-6. — 9 Is 7:14-16. — 10 Dt 18:11. — 11 1 Sam 6:2; 2 Re 1:2. — 12 2 Re 14:22. — 13 Cf. 2 Crón 26:7. — 14 Dt 17:16; 20:1; Is 31:3; Miq 5:10; Zac 9:10. — 15 1 Re 20:34. — 16 El último hemistiquio falta en el hebreo, pero lo trae el griego, y hay que suponerlo por el ritmo y por el paralelismo con los v. 1Q y 21, donde aparece ya en el hebreo. — 17 Literalmente: “en cuya nariz no hay más que un soplo de vida,” que puede faltar en cualquier momento. El profeta quiere destacar la fragilidad del hombre, y, por tanto, la insensatez de confiar en él. — 18 Ez 27:5-6; Zac 11:2. — 19 Cf. Estrabón, *Geog.* III 2:3; 2:8; 2:9; 3:5; 4:2; IV 6:12; XI 2:19. — 20 Is 23:1. — 21 Am 5:18. — 22 Skinner, o.c., p.26; Condamin, *Le livre d'Isaie* (1905) 0.24; Pirot Klamer, *hale* (iQ47) p.32. — 23 “Sus frentes dan testimonio...” es frase dudosa. Otros leen: “su parcialidad testifica contra ellos” (Skinner, o.c., 28). — 24 Hab M3. — 25 Skinner, o.c., 27. — 26 Ed 10:16. — 27 Los LXX y Peshitta leen “a su pueblo” (en vez de “a los pueblos,” lo que está mejor en el contexto). — 28 Miq 3:2; Am 2:7; Is 3:25. — 29 La palabra hebrea que traducimos por sus fuentes es de significado incierto. Así la traducen Gondamin, Dillman y Stade. Otros, como Skinner, leen “sus vergüenzas.” Pero, por paralelismo con “las cabezas de las hijas de Sión” del primer hemistiquio, creemos preferible la primera interpretación, que, por otra parte, es perfectamente inteligible en el contexto. — 30 Código de Hammurabi art.127- — 31 Es difícil precisar bien el sentido de cada objeto. Muchos de ellos aparecen en otras partes del Antiguo Testamento, mientras que otros sólo se registran en este lugar de Isaías. Cf. Prov 7:22; Jue8:26; Ex 39:28; Ez 24:17; Is 41:34-10; Jer 2:32; Gen 41:42; Est 3:12; Gen 24:47; Zac 3:4; Rut 3:15; Prov 31:24; Zac 3:5; Job 29:14; Cant 5:7. — 32 En una moneda de plata de la época de Vespasiano, Judea aparece con un vestido de mujer enlutada, sentada a los pies de una palmera, con esta inscripción: “*Iudaea capta*.” Cf. Knabenbauer, *In Isaia* 4:1. — 33 Jer 14:2; Lam 1:4; 2:10; Job 2:13; Ts 47:1; 13:2.

Capítulo 4.

¹ En aquel día, siete mujeres echarán mano a un hombre, diciendo: “Comeremos de nuestro pan, nos vestiremos con nuestras ropas, pero que podamos llevar tu nombre, quita nuestro oprobio.”

En el actual contexto, el profeta se refiere a Jerusalén, puesto que hasta ahora hablaba de las “hijas de Sión,” pero no cabe duda de que el contexto cambia bruscamente respecto del anterior. Seguramente, esta pequeña perícopa pertenecía a un fragmento errático, desplazado de otro oráculo del mismo profeta Isaías. En todo caso, el sentido es claro. El profeta nos describe la desolación de Jerusalén, personificada en una madre que ha perdido sus hijos y que llora desconsoladamente por ellos, por sus defensores. Y las puertas, que en épocas de paz constituían el lugar más bullicioso y animado en las ciudades de Oriente, porque allí se hacían las transacciones comerciales y se recogían las noticias que llegaban con la entrada de las caravanas que venían de diferentes sitios (la misma administración pública, los consejos de la ciudad, se tenían allí, como hacían los griegos en el “*agora*”), llorarán al verse solitarias y desiertas, y la ciudad, simbolizada en una matrona, se sentará a llorar su triste suerte.³² En las Lamentaciones de Jeremías encontramos la misma expresión aplicada a la desolación de Jerusalén, saqueada por los invasores ba-

bilonios.³³

Y también a las mujeres les tocará su parte; ellas, que antes, en épocas de paz, se paseaban insolentes por la ciudad vendiendo caros sus atractivos, ahora, ante la escasez de varones, se disputarán los pocos que han quedado después de la catástrofe: *siete mujeres echarán mano a un hombre* (el número *siete* indica aquí, como en otras partes, multitud); y para que no se resista a aceptarlas por esposas, ellas se comprometen a proveerse de lo necesario en el vestir y comer: *comeremos de nuestro pan y nos vestiremos con nuestras ropas* (v.1), obviando así las dificultades económicas que pudiera presentar el ansiado marido.

En la Ley¹ se prescribía que el marido debía encargarse de alimentar y vestir a su mujer. Las mujeres de Jerusalén, en cambio, en la desesperada situación en que se encuentran, renunciarán a estos derechos elementales, y se comprometerán a proveer ellas solas a sus necesidades; a ellas lo que les interesa es tomar marido para no soportar ante la sociedad el oprobio de no haber encontrado marido y no poder dejar descendencia, que era lo más anhelado en una mujer hebrea². Así, pues, le dicen que sólo aspiran a *llevar su nombre* (v.1), es decir, a poder figurar en la sociedad como esposas honorables suyas y poder encontrar algún amparo, ya que en la catástrofe han perdido a sus familiares y se encuentran solas en la sociedad.

Gloria del resto salvado (2-6).

² En aquel día será el renuevo de Yahvé gloria y ornato, y el fruto de la tierra, grandeza y honra de los que de Israel quedaren. ³ Y los restos de Sión, los supervivientes de Jerusalén, serán llamados santos, y todos los hombres inscritos entre los vivos de Jerusalén, ⁴ cuando lave el Señor la inmundicia de las hijas de Sión limpie en Jerusalén las manchas de sangre, al viento, al viento de la devastación. ⁵ Y Yahvé creará sobre todo el lugar del monte de Sión, y sobre sus asambleas, una nube humeante de día y un resplandor de fuego y llama durante la noche, pues sobre toda gloria habrá un dosel. ⁶ Y una tienda como sombra de día, contra el calor, y como refugio y abrigo contra el turbión y el aguacero.

Esta sección, cuya estructura poética es oscura, se presenta también como una pieza errática, que sustancialmente parece llevar el sello isaiano, pero que probablemente en su principio pertenecía a otro contexto. Es un cuadro luminoso en que se presenta la situación gloriosa de Jerusalén después del juicio devastador de Dios, del “día del Señor.” Aunque parece tener algún viso de pasaje apocalíptico, no obstante, las ideas fundamentales (salvación de un “resto,” purificación por el juicio y regeneración de la naturaleza) caen dentro de la ideología de Isaías.³

En la nueva era mesiánica, la naturaleza se asociará con una vegetación exuberante a la felicidad de los “rescatados de Sión,” **que han sido salvados de la purificación general del juicio de Dios.** Este es un lugar común en la literatura profética.⁴

La expresión *renuevo o germen de Yahvé* ha sido interpretada por algunos como sinónimo del *Mesías*, y así lo entendía la versión caldea. En *Zac*, la expresión *germen* se refiere a Zorobabel, tipo del Mesías,⁵ y en Jeremías se llama al Mesías “retoño o germen de la casa de David.”⁶ En el contexto de Is 4:2, en cambio, por paralelismo con la expresión *fruto de la tierra*, parece que hay que excluir esta interpretación, pues se trata de la extraordinaria fertilidad o “germinación” que hará surgir Dios en la tierra, sin que intervenga el trabajo del hombre: Dios hará brotar milagrosamente toda suerte de frutos terrenales al servicio de los “rescatados de Sión,” en contraposición al *fruto de la tierra* que brota normalmente por el cuidado del agricultor. Y todo esto será para *grandeza y honra de los rescatados de Israel* (v.2), es decir, de los que

han sido salvados de la catástrofe general; y serán llamados santos (v.3),⁷ es decir, separados, consagrados a Dios, y, en consecuencia, puros en sus costumbres y vida (v.4), pues éste es el sentido genuino de la palabra *santidad* en el A.T. El pueblo israelita, cuando la alianza, fue llamado “santo,” es decir, segregado de todos los pueblos para ser ante Yahvé como “*un pueblo santo y sacerdotal*,”⁸ es decir, vinculado de modo especial a Dios. Así, en el texto de Isaías, los *rescatados de Sión* constituirán una nueva teocracia con un nuevo derecho de soberanía, y por eso serán oficialmente inscritos entre *los vivos*, en el registro de la nueva Jerusalén, como ciudadanos de la nueva teocracia. El *libro de la vida* era el registro en el que constaban todos los nombres del pueblo fiel a Dios.⁹ Aquí, pues, estar *inscrito entre los vivos* equivale a estar destinado a sobrevivir en el nuevo reino de Dios, con Jerusalén como capital.

Pero antes se impone una purificación de todos los pecados de las *hijas de Sión* (v.4), quizá alusión a los pecados de frivolidad excesiva descritos en el capítulo anterior (algunos leen “hija de Sión,” como sinónimo de Jerusalén en cuanto colectividad, como aparece en otros lugares proféticos),¹⁰ y de los crímenes cruentos (*las manchas de sangre*)¹¹ por medio del castigo de Dios, *al viento del juicio y de la devastación*, o, como traducen otros, “con el espíritu de exterminio y de juicio,” considerando al “espíritu” aquí como sinónimo de la energía divina, que interviene enviando el castigo purificador.

Una vez terminada esta primera fase de purificación, se abre esplendoroso el horizonte mesiánico, en el que los *rescatados de Sión* vivirán bajo la protección directa de Yahvé, repitiéndose sobre la *montaña de Sión* el portento milagroso de la presencia visible de Dios en medio de su pueblo *santo* bajo la forma de *nube y fuego*, que los cubrirá y protegerá como en otro tiempo durante la travesía del desierto.¹² Esa nube, símbolo de la presencia sensible de Yahvé sobre su pueblo, formará como una especie de *dosel* (que los cubrirá y protegerá contra las inclemencias del clima) *sobre toda gloria*. Aquí Israel es el “*reino sacerdotal*” por excelencia, digno de ser cubierto con todos los honores, como las personas reales; por eso, *toda gloria* designaría aquí al pueblo escogido, los “rescatados de Sión,”¹³ o al glorioso estado de cosas inaugurado en la nueva era. Cuando la dedicación del templo por Salomón, la nube y el humo llenaban el recinto sagrado, como símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo¹⁴; y durante la peregrinación en el desierto, la “nube” ocultaba el tabernáculo de la alianza¹⁵ sobre las alas de los querubines que escoltaban el arca. En las futuras concentraciones religiosas (*sobre los lugares de sus asambleas*, v.6), la multitud de los que participen en ellas estarán al abrigo de los rayos solares y de las tormentas (en contraposición al estado actual, en que se apiñaban en los atrios a la intemperie) bajo la protección de una **sombra misteriosa, símbolo de la presencia sensible de Dios en su pueblo (v.5).**

¹ Ex 21:10. — ² Gen 30:23; Judit 11:37. Grocio cita a Lucano: “da tantum nomen inane Connubii: li-ceat túmulo scripsisse, Catonis Marcia” (*Phar.* 2:342). Cit. por Skinner, o.c., 31. — ³ Cf. Skinner, o.c., p.31. — ⁴ Cf. Am 9:13; Os 2:21s; Is 30:23; Jer 31:12; Ez 34:26-30; 36:34s; Zac 9:16s; Mal 3:12; Jl 3:10; Lev 26:3-5; Dt 28:3-5:10-12. — ⁵ Zac 3:8; 6:12. — ⁶ Jer 23:5; 33:15. — ⁷ Cf. Is 40:14; 41:6; 42:12; Jer 2:3. — ⁸ Cf. Lev 11:44; 19:2; 20:26; 21:8; Dt 7:6; 14:2. — ⁹ Neh 7:64; Ex 32:32s; Sal 59:28; Dan 12:1; Lc 10:20; Fil 4:3; Act 13:48; Apoc 3:5; 13:8; 20:12-15; 23:19; 1 Sam 25:29; Ez 13:9. — ¹⁰ Cf. Jer 2:34; Ez 22:2ss. — ¹¹ Cf. Is 32:15; 6:13; 1 Re 22:46. — ¹² Ex 13:21; 40:34-38. — ¹³ Algunos autores creen que la expresión *sobre toda gloria* es adición posterior al texto. Así Skinner, o.c., 33, y Condamin, o.c., 0.28. — ¹⁴ 1 Re 8:10. — ¹⁵ Núm 9:15.

5. La Solicitud de Yahvé.

La parábola de la viña (1-4).

¹ Voy a cantar a mi amado el canto de mi amigo a su viña: Tenía mi amado una viña

en un fértil recuesto. ² La cavó, la descantó y la plantó de vides selectas. Edificó en medio de ella una torre, e hizo en ella un lagar, esperando que le daría uvas, pero le dio agrazones, ³ Ahora, pues, vecinos de Jerusalén y varones de Judá, juzgad entre mí y mi viña. ⁴ “¿Qué más podía yo hacer por mi viña que no lo hiciera? ¿Cómo, esperando que diese uvas, dio agrazones?”

El profeta, para captar la imaginación popular, se presenta ante el pueblo como un rapsoda que va a cantar en forma rimada y parabólica las relaciones amorosas entre Dios e Israel; y quizá la ocasión del cántico fuese la celebración de las fiestas de la vendimia en otoño, cuando cundía el bullicio popular en la fiesta de los Tabernáculos, que cerraba la época de recolección de frutos, con la acción de gracias a Dios por ello por las lluvias otoñales para iniciar la sementera. Al mismo tiempo, estas fiestas, durante las cuales vivían en el campo, en tiendas rústicas a base de ramaje, simbolizaban la estancia de los israelitas en el desierto en tiendas de campaña. Quizá, pues, el profeta, con motivo de esta afluencia de público y de los regocijos populares, expuso esta alegoría de la *viña*, cuyo contenido serviría, más que ningún discurso, para expresar sus ideas sobre las relaciones entre Yahvé e Israel.

Este trozo es, desde el punto de vista literario, una de las mejores piezas del libro de Isaías. La imagen de la *viña* es un tópico en la literatura del A.T.¹ El mismo profeta la explica, y quizá en este fragmento se inspiró nuestro Señor para la parábola de los viñadores, si bien dándole otro alcance doctrinal.²

El profeta comienza reclamando la atención del auditorio, prometiéndole una canción rimada (v.1); así, con toda delicadeza se presenta como haciéndose eco de la situación decepcionante de su *amigo*, con lo que excitaba más la imaginación del auditorio. El no es más que un rapsoda que se encarga de hacer conocer la tragedia de su Amigo ³ despreciado; y presenta de tal forma el asunto, que los oyentes mismos pronuncien espontáneamente el veredicto sobre la suerte de la viña. Su Amigo ha plantado una viña en un terreno feraz y de la mejor calidad, y la plantó de cepas escogidas, sin que faltara la labor previa de limpiarla de piedras y construir en ella una torre de vigilancia contra las incursiones de las fieras y ladrones, como aún se ve en Palestina. Puso todas las providencias para que diera frutos sazonados, y el resultado fue todo lo contrario. Por ello, el profeta, en nombre del amigo, se dirige a sus oyentes (*vecinos de Jerusalén y varones de Judá*, congregados allí quizá a propósito de la fiesta) y los invita a que den el veredicto sobre la conducta a seguir sobre esta viña desagradecida y estéril, que no merece se invierta trabajo y dinero en ella, pues nada de ello se ha ahorrado por parte del dueño.

Explicación de la parábola de la viña (5-7).

⁵ Voy, pues, a deciros ahora lo que haré de mi viña: Destruiré su albarrada, y será ramoneada. Derribaré su cerca y será hollada. ⁶ Quedará desierta, no será podada ni cavada; crecerán en ella los cardos y las zarzas, y aún mandaré a las nubes que no lluevan sobre ella. ⁷ Pues bien, la viña de Yahvé de los ejércitos es la casa de Israel, y los hombres de Judá son su amado plantío. Esperaba de ellos juicio, pero sólo hubo sangre vertida; justicia, y hete aquí gritería.

El dueño de la *viña*, Yahvé, dejándose ya de lamentaciones, va a obrar como Juez justo. Puesto que no le ha dado el fruto esperado, la va a derribar totalmente, porque no merece la pena que nadie se preocupe de ella, ni se la preserve de las incursiones de los animales. Y como Dios (ahora adelanta el profeta la explicación de la parábola, como hará en el v.7), incluso le negará las

nubes propicias. La *viña* es Israel y Judá (particularmente esta última: *los varones de Judá son su amado plantío*), y el dueño, Yahvé, que la protegió desde que comenzó a ser como nación en el desierto. Nada le faltó para que cumpliera fielmente su misión de pueblo privilegiado entre todos, **dando ejemplo de su alta moral religiosa; pero, en vez de dar frutos de justicia y equidad**, lo que ha hecho es producir malestar social con opresiones injustas, sin excluir los homicidios, y, en consecuencia, en vez de reinar la *justicia*, hubo *gritería* general por el dolor de los oprimidos,⁴ sometidos a la crueldad de las clases directoras de la sociedad.

Amenazas contra los avaros (8-10).

Empieza una serie de invectivas, precedidas de un “¡ay!” contra los abusos de las clases altas de la sociedad. Nada seguro se puede decir sobre la época de su composición. No pocos autores suponen que este fragmento sería de la época inicial del profeta, hacia el 736, cuando, gracias a la opulencia material, las conciencias se hallaban totalmente encallecidas y olvidadas de sus deberes sociales.

⁸ Ay de los que añaden casas a casas, de los que juntan campos y campos, hasta acabar el término, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra! ⁹ A mis oídos ha llegado, de parte de Yahvé de los ejércitos, que las muchas casas serán assoladas, las grandes y magníficas quedarán sin moradores, ¹⁰ y diez yugadas de viña producirán un “*bath*,” y un “*jómer*” de simiente sólo dará un “*efah*.”

La voracidad de las clases pudientes era insaciable. Poco a poco, con sus préstamos, iban apropiándose todas las tierras cultivables, sin dejar nada de valor a las clases débiles (v.8).

Según la legislación tradicional mosaica, cada familia tenía su parcela que cultivar, y **el único propietario era Yahvé, señor de la Tierra prometida**; y para evitar el acaparamiento había ciertas disposiciones, de modo que cada familia conservara siempre su herencia⁵, como aparece en el caso de Nabot, que no quiso abdicar de sus derechos sagrados patrimoniales ante las exigencias del mismo rey Acab⁶. Dios no puede tolerar más estos abusos, y por eso el castigo no se hará esperar; las casas serán assoladas, y la escasez va a adquirir proporciones desorbitadas⁷.

Amenazas contra los disolutos (11-17).

¹¹ Ay de los que se levantan con el alba para seguir la embriaguez, y se quedan por la noche hasta que el vino los caldea ¹² En cuyos banquetes hay arpas, cítaras, panderos, flautas, vino, y no reparan en las obras de Yahvé ni ven las obras de sus manos. ¹³ Por eso mi pueblo será llevado cautivo, sin que se dé cuenta, y sus grandes serán consumidos por el hambre, y su vulgo se secará de sed. ¹⁴ Por eso el “*seol*” ensanchará su seno y abrirá su boca sin medida, y allá bajará su nobleza y su plebe, su bullicio y alegría; ¹⁵ y el hombre será humillado, y abatidos los varones, y bajados los ojos altivos, ¹⁶ y Yahvé de los ejércitos exaltado en el juicio, y el Dios santo santificado en la justicia. ¹⁷ Corderos pacerán allí como en su pastizal y cabritos devorarán las destruidas posesiones de los ricos.

Continúa la diatriba contra los que abusan de sus bienes entregándose a una vida disoluta y desenfrenada. La consecuencia de todo será la cautividad y la destrucción total de las fuerzas vivas de la sociedad. La muerte se relacionará en el pueblo escogido; por eso el *seol*, o la región subte-

rránea adonde iban los muertos, en la que imperaba la tristeza y la nostalgia de la vida,⁸ aparece personificado abriendo sus fauces insaciables (v.14). A su tiempo no han querido ver *las obras de Yahvé* (v.12), es decir, la acción de Dios en la historia que va preparando el castigo, y que culminará en la devastación y el destierro del pueblo.⁹

A causa de la deserción de las clases dirigentes, las clases bajas están en la mayor ignorancia religiosa, y no comprenden el fin que les espera. Y cuando llegue la hora del castigo, Dios será *ensalzado en el juicio y santificado en la justicia* (v.16), es decir, Dios, al ejercer la justicia, hará que se reconozca su santidad y pureza, revelándose como “el Santo de Israel.”

Amenazas Contra Los Insolentes (18-19).

¹⁸¡Ay de los que se arrastran el pecado con cuerdas de falsedad y corno (con) coyundas de carro! ¹⁹ Ay de los que dicen: Que venga pronto, que se dé prisa su obra, para que la veamos; que venga, que llegue, acabe su plan el Santo de Israel, y sepámoslo nosotros!

El tercer “¡ay!” es contra los frívolos y escépticos, que se burlan de la predicación de los profetas, pues al no haber llegado el juicio contra ellos tantas veces anunciado, no creían en el día del castigo, y no sabían que con su conducta estaban acelerando la llegada de tan fatídico día. Están tan ciegos, que se han vinculado a un destino fatal y tiran por él, arrastrándolo como si lo hicieran con las cuerdas de un carro (v.18),¹⁰ y desafían impudicamente a Dios para que descargue de una vez su ira, acabe su plan y así sean testigos del “día del castigo,” tantas veces anunciado por los profetas. Dios, en su misericordia, iba dando prórrogas al castigo, y esto era interpretado como impotencia de Dios y alucinación de los profetas.

Amenazas contra los autosuficientes (20-24).

²⁰ Ay de los que al mal llaman bien, y al bien mal; que de la luz hacen tinieblas, y de las tinieblas luz; y dan lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo ²¹ Ay de los que son sabios a sus ojos y son prudentes delante de sí mismos ²² Ay de los que son valientes para beber vino, y fuertes para mezclar licores; ²³ de los que por cohecho dan por justo lo impío, y quitan al justo su justicia ²⁴ Por eso, como la lengua de fuego devora el rastrojo y como se consume en la llama la hierba seca, su raíz se tornará podredumbre, y su flor será arrebatada como el polvo. Porque han rechazado la Ley de Yahvé de los ejércitos y han despreciado la palabra del Santo de Israel.

La última conminación se dirige a ciertos sofistas de su época que se permitían jugar con los conceptos morales, sin hacer mayor distinción entre sus principios. Eran los *esprits forts* de la época, que sembraban con su escepticismo la confusión intelectual entre el pueblo. En realidad, a ellos sólo les movía su utilidad y egoísmo. Quizá el profeta se refiera a los magistrados civiles y a los falsos profetas y sacerdotes, que no daban beligerancia a Isaías para que los orientara en su conducta.

Quizá estos mismos son los que en los v.22-23 son recriminados por su gula exorbitada, pues se muestran muy habilidosos y valientes *en mezclar licores* (v.22), y, en cambio, abdican de sus deberes fundamentales al administrar la justicia, dejándose llevar por la avaricia y la parcialidad (v.23). La glotonería y la embriaguez no sirven sino para embotar sus facultades y sus conciencias.¹² Se acerca el día en que recibirán su merecido y serán exterminados totalmente, *como la lengua de fuego devora el rastrojo*, y quedarán sin descendencia.¹³

Anuncio de la Invasión del Reino del Norte, Israel (25-30).

Con el v.25 se inicia un nuevo fragmento, según la generalidad de los críticos, en el que se predice de modo dramático la inminencia de la invasión asiría del reino del norte, Israel, aunque no se nombre expresamente al invasor.¹⁴

²⁵ Por eso se ha encendido la cólera de Yahvé contra su pueblo, y ha tendido contra él su mano, y le ha herido, y tiemblan los montes, y yacen los cadáveres en medio de los caminos como estiércol. Mas con todo esto no se ha aplacado su cólera, y su mano queda tendida. ²⁶ Alzará pendón a gente lejana y llamará silbando a los del cabo de la tierra, que vendrán pronto y velozmente. ²⁷ No hay entre ellos cansado ni vacilante, ni dormido ni somnoliento. ²⁸ No se quitan de sus lomos el cinturón, ni se desatan la correa de sus zapatos. Sus flechas son agudas, y tensos sus arcos. Los cascos de sus caballos son de pedernal, y las ruedas de sus carros un torbellino. ²⁹ Su bramido es de león; ruge como cachorro de león, gruñe y arrebatada la presa y se la lleva, sin que nadie pueda quitársela. ³⁰ Habrá aquel día un bramar contra ellos, como bramido del mar; mirarán a la tierra, y no habrá sino tiniebla y tribulación; se oscurecerá la luz en los cielos.

El profeta describe vigorosamente el avance fulminante de un ejército invasor que no nombra, y presenta a las montañas temblando y sembradas todas de cadáveres (v.25), quizá aludiendo a un terremoto que haya precedido a la invasión; pero la cólera de Dios no se da por satisfecha, y por eso su *mano queda aún tendida*, dispuesta a descargar de nuevo. Y en efecto, como el apicultor con el silbido hace salir las abejas de sus colmenas, así *El llamará silbando a los del cabo de la tierra* (v.26),¹⁵ levantando a su vez una bandera como punto de concentración para llamar a las armas al ejército invasor,¹⁶ que vendrá desde el *extremo de la tierra* (Asiría y Babilonia),¹⁷ respondiendo como una máquina de guerra perfecta; sus soldados, llenos de vigor y embriagados de triunfo, ni siquiera se tomarán el necesario reposo (v.27-28), y, siempre con los arcos tensos, avanzarán sin detenerse, mientras que la caballería con sus carros volará sobre las rocas calcáreas, sacando chispas con sus cascos (v.28) y arrollándolo todo como un *torbellino*.

La descripción es ideal, pero refleja la impresión que a aquellas pequeñas naciones daba el ejército imperial asirio en sus avances fulminantes¹⁸. Precisamente los asirios habían puesto de moda el uso combinado de la caballería y de los carros acorazados en las batallas, como se ve en los bajo relieves asirios. El v.30 es considerado por algunos como adición posterior, y tendría por sujeto a Yahvé, que se encargaría de castigar a los mismos invasores asirios para que no exterminaran totalmente al pueblo elegido,¹⁹ como parece indicarse en el verso anterior: *sin que nadie pueda quitársela*.

1 Cant 8:1 iss; 4:16; 5:1; 6:2.11, etc. — 2 Cf. Mt 21:41. — 3 Difieren los autores al traducir el versículo. Así, unos leen: “mi cántico de amor” (Skinner), “el canto de su amor” (Condamin), “mi cántico amistoso” (Cersoy). — 4 En el texto hebreo hay un juego de palabras: “esperaba juicio (*mishpat*), pero sólo hubo sangre vertida (*mishpaj*), justicia (*tsedaqah*), y hubo sólo gritería” (*tsa'qah*). — 5 Lev 25:8ss; Núm 28:11.36; Dt 27:17. — 6 1 Re 21; cf. Miq 2:2.9; Am 2:6s. — 7 Es difícil determinar el valor de las medidas que da el texto, pues la metrología bíblica varía mucho según los tiempos. El *bath* era una medida de líquidos, y equivalía a la décima parte del *jómer* o *kor* (Ez 45:11.14); *efah*, medida de sólidos equivalente al *bath*. Se suele calcular el *bath* de 36:44 litros (Denzinger) a 39,348 (Barrois). Cf. RB (1931) 212. — 8 La morada del *seol* de los hebreos es similar al *arallu* asiro-babilónico y al *hades* de los griegos, en cuanto que es una región oscura donde los muertos llevan una vida lánguida de *sombras* (los *rephaim*), dependiendo de los vivos en su alimentación; dentro de esa región hay jerarquía (Is 14:9.5), según la clase social a la que hayan pertenecido en vida (Os 13:14; Jon 2:2; Cant 8,6; Prov 1:12; 30:16). — 9 Cf. Am 6:5-6; Is 10:12; 28:21; Sal 28:5; Os 4:6. Los v.15-16 son considerados por algunos como interpolados por razones rítmicas. — 10 El texto griego lee “con cuerdas largas” en vez de “con cuerdas de falsedad” del texto hebreo (v.18), y quizá está mejor en el contexto. Las palabras hebreas son muy pareci-

das. — 11 Cf. Is 28:95; 29:145; 30:1.ios; 37, is. — 12 Prov 31,4s. — 13 En la inscripción de Eshmunazar, rey de Tiro, se dice a los que violen su tumba: “Que no tenga (el que entre) raíz abajo ni fruto arriba” (cf. Skinner, o.c., p.41). — 14 Muchos creen que este fragmento formaba parte de 9:7-10:4, donde encaja perfectamente en el contexto. Así Gondamin, o.c., p.38; Skinner, o.c., p.42. — 15 Cf. Is 7:18; Zac 10,8. — 16 Cf. Is 13:2; 18:3; 30:17; 11.10.12. — 17 Cf. Is 41:9 — 18 Cf. Is 21:15; 22:6s; 36:8; 37:33. — 19 Condamin pone 5:26-30 después de 7:20; y cree que se trata de la venganza de Yahvé — contra los invasores asirios.

6. Teofanía en el Templo.

En este capítulo, según común opinión, se narra la visión inaugural en la que Isaías fue solemnemente investido como profeta de Yahvé, al estilo de las vocaciones de Jeremías y Ezequiel 1. Así, pues, cronológicamente este capítulo debiera estar al principio del libro canónico de las profecías de Isaías. Pero quizá esta teofanía fue hecha pública por el profeta después de transcurridos varios años de su ministerio. Algunos creen que ocupa el lugar actual como introducción a la colección de oráculos, comprendidos en el llamado “Libro del Emmanuel” (c.7-9). En todo caso, sabemos que la disposición actual de los oráculos es irregular y no responde siempre a su sucesión cronológica, ni aun lógica muchas veces.

La Aparición de Yahvé (1-7).

¹ El año de la muerte del rey Ozías, vi al Señor sentado sobre su trono alto y sublime, y sus haldas henchían el templo. ² Había ante El serafines, que cada uno tenía seis alas: con dos se cubrían el rostro y con dos se cubrían los pies, ³ y con las otras dos volaban, y los unos y los otros se gritaban y se respondían: Santo, Santo, Santo, Yahvé de los ejércitos! Está la tierra llena de su gloria. ⁴ A estas voces temblaron las puertas en sus quicios, ⁵ y la casa se llenó de humo. Yo me dije: “¡Ay de mí, perdido soy, porque, siendo un hombre de impuros labios, que habita en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, Yahvé de los ejércitos!” ⁶ Pero uno de los serafines voló hacia mí, teniendo en sus manos un carbón encendido, que con las tenazas tomó del altar, ⁷ y, tocando con él mi boca, dijo: “Mira, esto ha tocado tus labios; tu culpa ha sido quitada, y borrado tu pecado.”

Yahvé se aparece al profeta en su trono deslumbrante de gloria, rodeado de su escolta de honor, los ángeles; tan memorable teofanía tuvo lugar *en el año de la muerte del rey Ozías*, es decir, hacia el 740.² Como un rey oriental, Yahvé viene envuelto en un manto con gran vuelo, signo de majestad, con el que llena la superficie del templo de Jerusalén en un momento en que quizá estaba Isaías en oración.³ El templo era símbolo de la presencia real de Yahvé en su pueblo, como antes lo había sido el tabernáculo del desierto.⁴ En su escolta de honor figuraban unos seres misteriosos, que el profeta llama *serafines*⁵, de forma humana, considerados como seres celestiales. En la Biblia no vuelven a mencionarse estos seres angélicos con dicho nombre de *serafines*. En la aparición están volando, como formando un cortejo de honor al trono del Señor,⁶ y con dos de sus alas se cubren la faz en señal de respeto y veneración, pues nadie podía mirar cara a cara a Dios,⁷ y con otras dos *se cubren sus pies*, probablemente eufemismo para indicar la desnudez de su cuerpo, y, por fin, con las otras dos se sostienen en el aire, formando como un halo de gloria y majestad. Y a coro responden: *Santo, Santo, Santo*, lo que es un semitismo para indicar una cosa *santísima*.⁸ No hay, pues, razón para ver aquí, con algunos teólogos antiguos, la revelación de las tres personas de la Santísima Trinidad. Dios es el *Santo*, el puro, el incontaminado por excelencia, trascendente sobre toda común criatura, y este carácter de deslumbrante pureza es lo que

hace temblar a Isaías, lleno de imperfecciones, y que habita además en un pueblo sumamente materialista e imperfecto (v.4). *Está la tierra llena de su gloria*, es decir, toda la tierra se halla penetrada **del sello de la santidad de Dios**, ya que la *gloria* no es sino la manifestación de la misma **santidad íntima de Dios, que en la literatura del A.T. es lo característico de la divinidad.**

Ante este grito de alabanza *temblaron las puertas en sus quicios* (v.4), y la casa se llenó de humo, “el humo de la gloria de Dios.”⁹ Dios se había manifestado a los padres en el desierto durante el día en forma de *nube*, y en la noche en forma de *fuego* para guiarlos. Aquí más bien se destaca la trascendencia de Dios, quien para no dejarse ver totalmente se rodea de una nebulosa humeante, precisamente para que el profeta recobre confianza y no desmaye ante la presencia del Señor. Cuando la dedicación del templo, también la “gloria de Dios” se manifestó en forma de una nube de humo que llenó todo el recinto.¹⁰

El profeta quedó aterrado ante la majestad de Dios, y su primera reflexión fue que estaba condenado a muerte, porque había *visto al Rey, Yahvé de los ejércitos*. Era corriente entre los israelitas creer que nadie podía ver a Dios sin morir al instanteⁿ. Esta creencia general impresionó particularmente al profeta, porque se reconocía *de labios impuros*, es decir, impuro, pecador, y por otra parte se hallaba particularmente solidarizado con un *pueblo* también *de labios impuros*. Isaías hubiera querido alternar con los serafines en la proclamación de la *santidad* de Dios, pero sus labios se hallaban contaminados con mil impurezas, como su pueblo.

Ante esta confesión de su propia impureza, uno de los serafines tomó un carbón encendido y le purificó los labios, limpiándole simbólicamente de todo lo profano que pudiera separarle de la *santidad* de Dios. Y, sobre todo, lo simbólico de esta acción está en función de la misión de predicar el mensaje de Dios a su pueblo, que se indicará a continuación (v.8). **El fuego era símbolo de purificación y de santidad**¹², por aquello de que purifica los metales preciosos en el crisol, separando las escorias. Isaías, purificado, era apto para **la misión que Dios le iba a confiar**, sirviendo de transmisor del mensaje de Yahvé a su pueblo (v.7).

Misión del Profeta (8-10).

⁸ Y oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá de nuestra parte? Y yo le dije: Heme aquí, envíame a mí. ⁹ Y El me dijo: Ve y di a ese pueblo: Oíd, y no entendáis; ¹⁰ ved, y no conozcáis. Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos. Que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda su corazón, y no sea curado de nuevo.

El profeta hasta entonces no había oído la voz de Dios, aunque había sentido sensiblemente su presencia. Una vez que sus labios han sido purificados, se ha hecho digno de entablar diálogo con la misma divinidad, lo que antes no era concebible. Dios aparece en toda su majestad rodeado de su corte celestial con los serafines y ángeles como guardia de *corps*, y entabla un diálogo en alta voz con ellos: “¿A quién *enviaremos* de *nuestra* parte?” No es una locución mayestática, sino coloquial y confidencial, como un rey que trata los asuntos de su reino en un consejo de ministros. Hay una necesidad urgente de predicar un mensaje divino al pueblo escogido, pero es necesario encontrar antes la persona apta que vaya como embajador extraordinario a ganar para Dios a aquel pueblo descarriado. En realidad, la razón última de esta embajada es procurar la *gloria* de Dios en esa tierra de Israel, y sus servidores los ángeles están muy interesados en la manifestación plena de esta “**gloria de Dios,**” **no sólo en el templo, sino en la vida cotidiana y real de Israel;** por eso Dios les habla en términos confidenciales: *¿A quién enviaremos de nues-*

tra parte? ¹³ Algunos Padres han visto en este plural coloquial *de nuestra parte* (“nobis” de la Vg) **una alusión al misterio de la Trinidad**. Pero el contexto se explica perfectamente atribuyendo ese plural a los diversos personajes que intervienen en la visión, sin acudir a nociones que parecen extrañas al autor sagrado en el tiempo de la composición de su libro. Aunque en la locución anterior Dios no se dirigía directamente al profeta, sin embargo, el coloquio con sus ministros lo tiene en alta voz, para que oiga el mismo Isaías y se ofrezca espontáneamente al cumplimiento de esta misión de reavivar la sensibilidad religiosa del pueblo escogido. Por eso el profeta, atónito ante este espectáculo y movido de su profundo espíritu religioso, que le impulsaba a misiones espiritualistas, se ofrece al punto al Señor: *Heme aquí, envíame*. En realidad no sabía qué misión concreta se le iba a confiar, aunque intuía que se trataba de una **acción de apostolado entre su pueblo**.

La respuesta está llena de la generosidad y del incondicional abandono en las manos de Dios que caracteriza al gran profeta, el cual nunca protestará de la pesada carga de su misión, como lo hará el afectivo Jeremías, si bien las circunstancias históricas en que se desarrolló la vida del profeta de Anatot fueron mucho más trágicas y amargas, e incluso su misión más ingrata, ya que ante el pueblo aparecerá siempre como traidor a los intereses nacionales de su patria. Es interesante notar cómo Dios habla de *este pueblo*, sin decir, como otras veces, “mi pueblo,” lo que parece insinuar un dejo de irritación y de desengaño respecto de la conducta de aquel pueblo que en realidad había escogido como suyo entre todos los pueblos, como instrumento de sus designios providenciales históricos. Así, pues, la expresión *este pueblo* tiene un matiz de desprecio, como una especie de queja amarga de un amor que no ha sido correspondido. La expresión puede aplicarse a los habitantes de Jerusalén, pero probablemente se refiere a los habitantes del reino de Judá, quizá sin excluir a los del reino del norte ¹⁴. Se refiere a la nación en su estado religioso actual. La misión encomendada al profeta es desconcertante: su predicación va a ser la *ocasión* del endurecimiento de corazón de su pueblo.

Las frases son de lo más duro: *di a ese pueblo: endurece el corazón de ese pueblo. para que no vea y sea curado* (v.10). A primera vista, estas expresiones parecen indicar que la misión de Isaías era precisamente insensibilizar espiritualmente al pueblo escogido, lo que no es concebible dentro de los designios misericordiosos de la economía divina. Es aquí cuando es necesario acudir a los géneros literarios de los escritores orientales, que no entienden los medios tonos; para dar más vigor a la frase y causar más impresión en los lectores, presentan las cosas con vivos contrastes violentos, buscando las frases absolutas, la paradoja, para resaltar más la idea principal. Es el procedimiento literario que también empleará el Salvador al predicar a las muchedumbres para grabarles más sus ideas: “el que no *odiare* a su padre y a su madre. no puede ser mi discípulo” (nosotros matizaríamos más el pensamiento: el que *antepone* los intereses familiares y de sangre a los intereses espirituales no es apto para el reino de los cielos); “si alguno te hiere en la mejilla, vuélvele la otra”; “si te piden tu manto, dales la túnica” (naturalmente, estas frases no podemos entenderlas al pie de la letra, sino que lo que quiere Jesús inculcar es el espíritu de mansedumbre y de desprendimiento en aras de los superiores intereses espirituales, que siempre deben privar entre los ciudadanos del nuevo reino).

Indudablemente que, en el caso de Isaías, Dios quiere ante todo la conversión de Israel, y precisamente la misión histórica de Isaías será una llamada constante al arrepentimiento y al retorno a Dios. Dios no puede desear de un modo *directo* la perdición del pueblo escogido, pues esto es contrario a su santidad. El autor sagrado, al describir los hechos, suele prescindir de las causas segundas, y por ello asigna como causa inmediata de todos los acontecimientos la intervención directa de Dios. Es la concepción teocrática de la vida. En esas frases absolutas de tipo

oriental no podemos exigir la precisión de conceptos de la teología escolástica, que distingue entre decretos permisivos y, decretos impulsivos positivos. Así, Dios en su providencia ordena cosas que accidentalmente pueden tener malas consecuencias por diversas circunstancias, al margen del fin principal buscado. La mentalidad semita no gradúa la diversa causalidad divina, y, puesto que El es omnipotente e inmensamente sabio, esas cosas son *queridas e intentadas* por Dios, cuando en realidad son sólo *permitidas* por razones que se escapan a nuestra inteligencia limitada. Así, el hagiógrafo dice que Dios *endureció* el corazón del faraón, cuando en realidad lo que hizo fue que le dio una *ocasión* para que el faraón mostrara su obcecación y endurecimiento del corazón. En el *Pater noster* leemos: “ne nos *inducas* in tentationem,” que solemos traducir muy bien por no “nos *dejes caer* en la tentación.” Así Isaías prevé los males, en concreto el endurecimiento espiritual que se va a seguir en el pueblo israelita con *ocasión* de su predicación.

Al predicar al pueblo, el profeta busca en realidad su bien espiritual, pero Israel será libre de seguir sus predicaciones. Dios *prevé* ya la acogida desfavorable que los israelitas van a hacer de esta predicación ordenada por Dios, y por eso, en la amargura de su corazón, como despechado por tanta ingratitud, dice al profeta que predique para que aquéllos no tengan disculpa y pueda descargar ya el peso de su justicia. Así, pues, en frases exageradas y violentas se expresa el resultado de su predicación, que ha sido *ocasión* de la apostasía del pueblo. Israel será en realidad el responsable del castigo que la justicia divina está dispuesta a enviar por tanta ingratitud¹⁵. “Como los alimentos buenos en sí pueden resultar perjudiciales a un estómago enfermo, indispuerto, así las cosas espirituales más buenas y santas suelen tener efectos contraproducentes para las almas mal dispuestas. Así, el rechazar las gracias no sólo los hace indignos de gracias ulteriores, sino que suele confirmar la voluntad en el mal”¹⁶. En el caso de Isaías, si el pueblo se pierde, es por su causa. Dios prevé la mala acogida que éste dará a las palabras de Isaías, desdeñando al Santo de Israel, y ve como resultado de la predicación de aquél la mayor obcecación de los israelitas, que se confirmará con *ocasión* de la intervención del profeta. Israel se condenará, pues, a sí mismo, justificando así totalmente la intervención justiciera de Dios. En ese sentido, el endurecimiento de Israel entra dentro de las *intenciones* de Dios: *ve. para que no entienda y sea curado*, o, según otros, “no sea que entienda y sea curado”; como si dijera: no sea que me estropee mis planes de castigarle como se merece. La expresión tiene un aire antropomórfico, y se hace hablar a Dios como un juez que tiene decidida la sentencia y tiene miedo de que ésta tenga que ser revocada; y por eso quiere dar una *ocasión* para que la medida de la culpabilidad del reo se colme totalmente y pueda descargar con mano dura e inflexible. En realidad, en el fondo del contexto se trata de una explosión de un corazón amargado y desengañado por tanta ingratitud; pero lo que desea es ante todo mostrar su benevolencia y misericordia para el Israel descarriado, aunque éste por su conducta se hace más bien digno de la intervención de la justicia divina. Y, en realidad, la abundancia de gracias de Dios concedidas al pueblo elegido será precisamente la causa de que el juicio de Dios vaya a ser más severo que con los otros pueblos, y en este sentido Dios envía a Isaías con una última llamada al arrepentimiento, una gracia más, que, al ser despreciada, será causa de un mayor castigo divino: *vete. para que no entiendan*. Nosotros diríamos “predica, aunque no te harán caso; pero así no tienen excusa, y yo descargaré mi justicia implacablemente sobre ellos.” Los autores del N. T. recalcarán mucho esta doctrina de que la Ley y el trato favorable dado por Dios a Israel fue la *causa* — en cuanto que fue la *ocasión* de mostrar su mayor desagrado — de su reprobación.¹⁷

Desolación de Judá (11-13).

¹¹ Y yo le dije: ¿Hasta cuándo, Señor? y respondió: Hasta que las ciudades queden

asoladas, sin habitantes, y las casas sin moradores, y la tierra de labor hecha un desierto. ¹² **Hasta que Yahvé arroje lejos a los hombres y sea grande la desolación en la tierra.** ¹³ **Si quedare un décimo, será también para el fuego, como la encina o el terebinto, cuyo tronco se abate.**

El profeta está atemorizado ante el anuncio de ese endurecimiento del pueblo, y lanza un grito de angustia: ¿No habrá esperanza de conversión algún día? ¿Hasta cuando durará esta situación y esta sentencia divina? ¿No hay esperanza de conversión del pueblo? La respuesta del Señor es desoladora: no se volverán a Dios hasta que sientan plenamente el peso de la justicia divina, trayendo la desolación y la muerte en el país (v.1:1).¹⁸ La nación va a quedar, después de la intervención de la justicia de Dios, como queda el tronco de un árbol después de la poda. Los autores no están concordes al interpretar este verso, pues unos ven aquí una destrucción *total*, como un árbol cortado; pero otros, en cambio, fijándose en la última frase del TM (que falta en los LXX, y por eso muchos suprimen como glosa), traducida por la Vg: “*Semen sanctum quod steterit in ea*,” creen que aquí se alude a la idea de un “resto” salvado que aparece ya en Amos y después se convirtió en lugar común de la literatura profética. En ese caso, el profeta, en medio de aquella devastación general, ve un rayo de esperanza, ya que, aunque Israel sea tratado duramente, como el árbol sometido a despiadada poda, al fin volverá a retoñar y a dar una “simiente santa.”¹⁹ En el capítulo siguiente encontraremos el nombre de un hijo de Isaías, *Sear-Yasub* (“un resto volverá”), como símbolo de esperanza de resurrección para el pueblo, y así esta idea se adaptaría bien a la esperanza del retoño de la “simiente santa.”

1 Cf. Ez 3:1s; Jer 1:4ss. — 2 A Ozías se le llama también Azarías (2 Re 15). Las inscripciones cuneiformes hablan de un “Azriyah Jaudaa,” pero parece que es un rey de Jadí (cf. Siria: *Kat* 218, 2.^a ed.). — 3 1 Re 22:19SS. — 4 Lev 26:11. — 5 Se discute la etimología de *serafín*. La mayor parte de los autores la relacionan con la raíz hebrea *saraf* (“quemar, purificar con fuego”), porque purifican con un carbón ardiente los labios de Isaías (cf. el asirio *Sarrapu*, “el que quema,” nombre aplicado al dios Nergal, dios del fuego). Otros acuden a la raíz árabe *sarufa* (ser noble, elevado; de ahí serif); no faltan quienes lo relacionen con el egipcio *seréf* o *Sefr*, grifo guardián de las tumbas. Las serpientes que con sus mordeduras producían ardores de fiebre a los israelitas son llamadas *serafim* (Núm 21:6-9; Dt 8:15). En Is 14:29 y 30:6 se habla del “Saraf volador,” quizá alusión a algún mito. La *saraf* de bronce aparece en el templo en tiempos de Isaías (2 Re 18:4). Cf. Skinner, o.c., p.46. — 6 Algunos códices leen *Yahvé* en vez de *Adonay*. — 7 Ex 3:6; 1 Re 19:13. — 8 Jer 7:4, 22:29; Ez 21:32 (Vg 27). — 9 Ap 15:8. — 10 2 Re 8:10-11. — 11 Cf. Ex 33:20; Jdt 13:22. — 12 Cf. Núm 31:23; Mal 3:2. — 13 1 Re 22:19; Sal 89:7; 51:13-15. — 14 No es rara esta designación despectiva del pueblo por parte de Dios en el libro de Isaías: cf. 8:6-12; 9:16; 28:11-14; 29:135; véase Driver, o.c., 49. — 15 En este sentido hay que entender la famosa frase del evangelista: “ut videntes non videant et audientes non intelligant,” al hablar del uso de las parábolas por parte de Jesús. — 16 Auge, o.c., 113. — 17 Mt 13:145; Act 16:26; Rom 11:8; Jn 3:19. — 18 Algunos creen que los v.12-13 son glosas o ampliaciones del profeta, porque en el v.12 está el verbo en tercera persona con el nombre de Yahvé. En ese caso, las palabras del Señor terminarían con el v. 11. Y lo demás sería ampliación del profeta para explicar el pensamiento. — 19 El texto hebreo dice: “una simiente santa (saldrá) de su tronco”; pero falta en los LXX, y por eso quizá sea glosa. Manteniendo esta lección, el sentido podrá ser: la nación israelita retoñará como una encina que se ha dejado abatida y cortada, pero que de su tronco surgen aún retoños que pueden convertirse en árboles; cf. Ez 5:1-4; Zac 13:8.

7. Isaías y Acaz.

Con este capítulo se abre una serie de profecías habidas en los años del reinado del impío Acaz, rey político que sólo tiene puntos de mira humanos. La sección 7:1-8:15 refleja la actividad de Isaías durante la invasión siro-efraimita, momento de gran crisis para la nación judía. La actitud de Acaz es un índice de esa obcecación y endurecimiento, opuesto a la predicación del profeta, predicha en el capítulo anterior. La invasión del reino de Judá por parte de los árameos y los del reino del norte tenía por fin deponer a Acaz, que se resistía a formar parte de la liga contra los asirios tramada por aquéllos. Los edomitas y filisteos colaboraron con los invasores por su odio

ancestral contra Judá ¹.

Isaías ofrece incondicionalmente a Acaz la ayuda de Dios, pero esto en el supuesto de que abandone sus secretas negociaciones diplomáticas con Asiría, por los graves peligros de tipo religioso que traería la intervención de este inmenso imperio. Todo pacto con pueblos paganos era considerado por el profeta como una deslealtad y una desconfianza para con Yahvé, el Dios nacional. Después de muchas discusiones y tentativas, Isaías abordó al rey inesperadamente y le ofreció, como prueba que Dios estaba a su lado y garantizaba los puntos de vista por él expresados, un signo portentoso, un verdadero milagro. La respuesta de Acaz fue escéptica y ladina: *No quiero tentar a Dios*. Entonces el profeta lanzó una profecía conminatoria enigmática, esperando hacer impresión en el ánimo del rey; es la profecía del “Emmanuel,” llena de inmediatos presagios sombríos, pero que al mismo tiempo abre un horizonte de esperanza para los fieles yahvistas, el “resto fiel” que se salvará de la catástrofe, y transmitirá la antorcha de las esperanzas mesiánicas a las futuras generaciones.

La invasión (1-2).

¹ Y sucedió en tiempo de Acaz, hijo de Joram, hijo de Ozías, rey de Judá, que Rasín, rey de Siria, y Pecaj, hijo de Romelía, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para combatirla, pero no pudieron tomarla. ² Y tuvo noticia la casa de David de que Siria y Efraím se habían confederado, y tembló su corazón y el corazón del pueblo, como tiemblan los árboles del bosque a impulsos del viento.

Es una introducción cronológica para enmarcar históricamente la profecía. Los datos en su última parte parecen depender de 2 Re 16:5, y por eso pueden ser obra de algún redactor posterior que los habría tomado de aquel libro para esclarecer más la situación histórica a sus lectores. ² El redactor da un resumen de la campaña de los expedicionarios, haciendo sólo resaltar que no pudieron expugnar la capital de Judá. La noticia de la invasión llegó al palacio real, *la casa de David* (v.2): “(el ejército de) *Aram ha acampado en Efraím*”; ³ como una plaga de langostas se halla descansando en territorio de Efraím, llenando de consternación los ánimos de la familia real y del pueblo.

Intervención de Isaías: mensaje divino confortador (3-9).

³ Entonces dijo Yahvé a Isaías: Sal luego al encuentro de Acaz, tú y tu hijo Sear-Yasub, al cabo del acueducto de la piscina Superior, camino del campo del Batanero, y dile: ⁴ Mira bien no te inquietes, no ternas nada y ten firme corazón ante esos dos tizones humeantes, ante el furor de Rasín el sirio y del hijo de Romelía. ⁵ Ya que Siria ha resuelto tu ruina con Efraím y el hijo de Romelía, diciendo: ⁶ Subamos contra Judá, apoderémonos de él, enseñoreémonos de él y démosle por rey al hijo de Tablee. ⁷ He aquí lo que dice el Señor Yahvé: Eso no se logrará, no será así, ⁸ porque la cabeza de Siria es Damasco, y la cabeza de Damasco, Rasín, ⁹ y la cabeza de Efraím es Samaría, y la cabeza de Samaría el hijo de Romelía. Vosotros, si no tenéis fe, no permaneceréis.

Ante esta situación extrema de crisis, Dios intentó una última advertencia, y por eso mandó al profeta que fuera con su hijo *Sear-Yasub* (“*un resto volverá*”), quizá porque su mismo nombre era un presagio triste y de esperanza a la vez, en cuanto que simbolizaba primero la catástrofe inmediata, pero al mismo tiempo la esperanza de resurrección del pueblo.

Quizá Isaías había comunicado a Acáz alguna profecía sobre el particular relacionada con el nombre de su hijo, y así la presencia de éste podría tener alguna relación con aquélla, en cuanto que la recordara el rey en este momento de peligro. La escena tiene lugar en la *piscina Superior*, a la salida de la fuente de Gihón (hoy *Umm ed-Dardj*, la *Fuente de la Virgen* de los cristianos), construida para recoger las aguas que eran conducidas por un canal excavado en la roca a la piscina *Inferior*, al sur de la ciudad (actualmente *Birket el Hamra*); es el canal llamado *segundo*, que será sustituido por Ezequías por el *tercero*, que desembocará en la piscina de Siloé. No se puede localizar exactamente el *campo del Batanero*.

Acáz, pues, fue a inspeccionar el aprovisionamiento de aguas a la ciudad con vistas al inminente asedio. Además, por ese lado la ciudad solía ser ordinariamente atacada, y quería cerciorarse personalmente del estado de las defensas⁴. Isaías, ante todo, le dio seguridades de parte de Dios para que no se inquietase por la situación, inspirándole confianza en Dios, pues los invasores no son en realidad más que dos *tizonas humeantes* (v.4), y, como tales, lo más que pueden hacer es echar humo para asustar, pero en realidad están a punto de extinguirse. Efectivamente, los asirios no tardaron en acabar con la independencia de Siria y de Samaría; sus días están contados. El rey de Samaría, Pecaj, es llamado despectivamente hijo *de Romelía*, porque era un usurpador y no tenía sangre real; por eso ni le nombra por su nombre, sino por el de su oscura ascendencia.⁵ Tampoco el profeta quiere dar el nombre del candidato que los invasores quieren poner en el trono de Jerusalén, y así le designa despectivamente como *hijo de Tabeel*, nombre que parece ser arameo; así puede ser un judío arameizante que compartía las ideas de los aliados.

El profeta da la razón de por qué no debe temerlos demasiado: *la cabeza de Siria es Damasco; la de Damasco, Rasín*. Por mucho poder que pretendan tener, y aunque parezca que son superiores a Judá, sus fuerzas están basadas en medios meramente humanos, mientras que Judá tiene como defensor y sostén de la nación al mismo Dios. Así, pues, la terminación lógica de la frase podría ser: “pero la cabeza de Judá es Jerusalén, y la cabeza de Jerusalén es Yahvé de los ejércitos,”⁶ y contra Dios no pueden prevalecer los planes de los hombres.⁷ El profeta sólo pone una condición al escéptico rey para que esté seguro, y es que crea en la palabra de Dios, manifestada por Isaías mismo.

La frase “*si non creditis non permanebitis*” ha sido abusivamente utilizada por Lutero para establecer como base esencial religiosa y **casí única la fe, la confianza en Dios**. Aquí el profeta exige esa disposición de ánimo de plena confianza y entrega a los designios y revelaciones de Dios como base de toda protección y auxilio de parte de Dios.⁸

Vaticinio del Emmanuel (10-16).

¹⁰ Y dijo Isaías a Acáz⁹: u Pide a Yahvé, tu Dios, una señal en las profundidades del “seol” o arriba en lo alto. ¹² Y contestó Acáz: No le pediré, no quiero tentar a Yahvé. ¹³ Entonces dijo Isaías: Oye, pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios? ¹⁴ El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la virgen grávida da a luz, y le llama Emmanuel. ¹⁵ Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. ¹⁶ Pues antes que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual ternes de esos dos reyes, será devastada. ¹⁷ Y hará venir Yahvé sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días cuales nunca vinieron desde que Efraím se separó de Judá.

El profeta ve la inquietud del rey y aun su incredulidad en las promesas de seguridad que se le da de parte de Dios, y al punto, movido por divino instinto, le ofrece un portentoso extraordinario a

elección para confirmar la actitud benevolente de Dios para con Judá y su pueblo.¹⁰ La *señal* que se le ofrece debe ser como un certificado ante Acáz de la ayuda divina, sea que esa *señal* sea un portento del orden natural o un hecho ordinario, pero que adquiere una nueva significación en cuanto ha sido predicho de antemano. “Del hecho que Isaías estaba dispuesto a realizar un *portento*, una intervención sobrenatural, no se sigue que la *señal* dada realmente después en el v.14 sea del mismo orden portentoso.” El profeta, enfáticamente, le dice que tiene a disposición todo el ámbito de la creación, desde lo profundo del *seol* hasta la cúspide de los cielos, para solicitar un portento, pues Yahvé es el Señor de la creación, y lo mismo puede hacer venir las sombras del *seol* que enviar una legión de ángeles en su socorro.

El rey, escéptico en materia religiosa, no cree en la realidad de tales promesas, y con un celo hipócrita, como queriendo dar una lección de religiosidad al mismo profeta, le dice irónicamente que no pedirá esa *señal* para no *tentar a Dios* (v.12). Es el colmo de la hipocresía y del cinismo en un rey que por sus tendencias extranjerizantes despreciaba la religión yahvista y aspiraba a introducir los cultos idólatras de los vencedores asirios. Por otra parte, él no quiere obligarse a seguir una política de aislamiento, preconizada por Isaías, y así, bajo pretensión de reverencia a Dios, declina la oferta. Probablemente había ya secretamente solicitado la ayuda de Asiría¹² contra los invasores siro-efraimitas. Isaías debía ya conocer esta trama, y ante la respuesta del rey prorrumpe en una explosión de ira, ya que, si bien no era lícito pedir a Dios milagros innecesariamente, *tentar a Yahvé*,¹³ el rechazar la oferta del portento hecha por Dios era en realidad un desprecio y un insulto que ponía a prueba la misma paciencia divina. La reacción de Isaías, irritado y enardecido por el celo de Dios, es fulminante: *¿Os es poco molestar a los hombres* (al profeta, despreciándole), *que molestáis también a mi Dios?* Y después se dirige con énfasis a la *casa de David*, es decir, a la corte real, que quizá ya le había mostrado más veces su desprecio, rechazando sus consejos.

En este ambiente de irritación es necesario comprender el anuncio de la *señal* especial que el profeta le hace, como dándole en cara y en *castigo* de su infidelidad, puesto que no ha querido aceptar una *señal* de la benevolencia divina después que Dios le había ofrecido los recursos de su omnipotencia para hacer ver la protección de que quería hacerle objeto; Dios, por su parte, escogerá la *señal*, pero con un significado muy distinto, **el de demostrar el rigor de su justicia** (v.14).

La *señal* es de lo más desconcertante: una *virgen* va a concebir y dar a luz un niño con un nombre simbólico misterioso. La palabra hebrea empleada para designar lo que traducimos por *virgen*, en realidad no tiene el sentido específico fisiológico y moral, ya que *'almah* significa de suyo *doncella*, mujer en estado nubil, incluyendo sobre todo la idea de *juventud*. La palabra equivalente a *virgen* en hebreo sería *betulah*. No obstante, la versión de los LXX lee *παρθένος*, que responde al sentido más bien de *betulah*, lo que supone ya la interpretación que los traductores alejandrinos daban al vocablo, en el que veían alusiones mesiánicas. Otras versiones griegas leen *νεαρίς*, “doncella.” Y si bien la palabra *'almah* no tiene el sentido específico de *virgen* desde el punto de vista lexicográfico, no obstante, examinando los diversos lugares de la Biblia en que se encuentra, parece insinuar cierta relación con la idea de *virginidad*, pues nunca se emplea aplicada a una mujer casada, y, por otra parte, en algunos casos¹⁴ designa ciertamente una mujer *virgen*, al menos en la estimación pública, es decir, una doncella que se supone *virgen* mientras no se demuestre lo contrario.

La palabra hebrea en el texto de Isaías va acompañada del artículo, lo que supone cierto énfasis de parte del profeta al presentar a esta misteriosa doncella, incluso sobre su condición de tal; y como la presenta ya *encinta*, parece que el profeta piensa en la concepción excepcional del

niño que dará a luz ¹⁵; y si se admite que el profeta insinúa la idea de la concepción fuera de las leyes naturales al suponer que esa doncella está ya en estado, es necesario admitir que también el parto es algo fuera de lo normal, ya que los dos verbos *grávida* y *dando a luz* están en el mismo tiempo gramatical ¹⁶.

Esta misma doncella le impondrá personalmente el nombre (el profeta no tiene en cuenta para nada la presencia de un posible padre), lo que no es anormal, ya que, aunque muchas veces solía ser el padre el que daba el nombre a los hijos ¹⁷, sin embargo, en otras ocasiones era la madre la que imponía el nombre al recién nacido ¹⁸. El nombre es simbólico: “Dios con nosotros,” *Emmanuel*. Por sí solo no indica carácter mesiánico, ya que nombres de esa índole para expresar determinadas circunstancias históricas en las que Dios hubiera dado su protección se encuentran en otras partes. El uso de los nombres teóforos, haciendo a Dios intervenir en los pequeños incidentes de la vida — individuales o colectivos —, era muy corriente entre los semitas y encajaba perfectamente en su concepción teocrática de la vida. **El carácter mesiánico del nombre Emmanuel habrá que deducirlo del contexto** y de las circunstancias históricas del vaticinio. En realidad, el carácter mesiánico de este niño misterioso sólo podremos deducirlo de las notas que el mismo Isaías le aplica en capítulos sucesivos.

El texto actual por sí solo no basta para ver las cualidades mesiánicas de dicho niño misterioso, que aquí aparece simplemente alimentándose, por un período determinado, de *leche* (cuajada o mantequilla, en hebreo) y *miel*. Los autores no están concordados al querer explicar esta extraña frase. Unos ven en ella la predicción de un tiempo de abundancia, porque esta alimentación de *leche y miel* (mezcla que los beduinos llaman *lahus*) ¹⁹ es altamente estimada por los árabes de la estepa. Pero la generalidad de los autores ven en ello un anuncio de devastación, en cuanto que ese régimen de comida puede considerarse como un régimen de privaciones para personas que llevan vida sedentaria socialmente avanzada en las poblaciones, para los cuales la comida sencilla de los beduinos es considerada como una privación de cosas mejores ²⁰.

La devastación va a ser tan general, que se interrumpirán las faenas agrícolas y faltarán los productos clásicos del campo, de modo que el Niño se verá obligado a vivir de los productos exclusivos propios de la vida social — considerada como inferior — nómada. Entre tantas ruinas acumuladas por la guerra y los invasores asirios, los campos se convertirán en pastizales, y en ellos podrá subsistir sólo la ganadería, de modo que abundarán los productos lácteos y la miel silvestre, pues “en aquel día tendrá uno una vaca y dos ovejas, y por la gran cantidad de leche que darán, comerán mantequilla, pues de mantequilla y miel se alimentarán todos los que quedaren en la tierra. En aquel día, el lugar donde había mil vides por valor de mil ciclos de plata, se cubrirá de cardos y de zarzas” (v.21-24). Estos versículos del mismo capítulo de Isaías nos dan la clave, pues, para interpretar la misteriosa frase del profeta sobre la alimentación del *Emmanuel*, que en absoluto puede entenderse en sentido de abundancia, ²¹ ya que en ellos se habla claramente de la devastación del país por los asirios, trayendo como consecuencia la cesación de labores agrícolas, y de ahí la miseria y la ruina para todos, en tal forma que los habitantes se verán obligados a llevar un régimen de privaciones, y entre ellos, naturalmente, el *Emmanuel*, justamente en los años primeros de su infancia, cuando más necesaria era una alimentación sana y abundante. ²²

La inminencia de la devastación se expresa al decir que ese niño al que el profeta ve ya en el seno de una virgen como hecho presente, sufrirá estas privaciones *antes de que sepa desecharlo lo malo y elegir lo bueno* (v.16), ²³ es decir, antes que llegue a la edad de la discreción, la del uso de la razón; o bien en sentido físico de discernir entre lo nocivo y lo bueno *físicamente*, ²⁴ o distinguir mora/mente entre el bien y el mal en el mismo orden; es decir, tenga conciencia mo-

ral de las cosas.²⁵ Judá, pues, se verá entregada a la devastación muy pronto, y, en este sentido, el signo anunciado tiene un carácter sombrío y de negras perspectivas para Acaz, que ha despreciado la señal de benevolencia que se le había prometido en nombre de Dios: *Hará venir Yahvé sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días cuales nunca vinieron desde que Efraím se separó de Judá* (v.17); lo que confirma el carácter amenazador del signo del *Emmanuel*. En la gran calamidad inminente en que se verá envuelto el pueblo de Judá se comprometerá la dinastía real, desastre sólo comparable a la rebelión de las tribus del norte, de las que es símbolo Efraím, contra el poder central de Roboam en Jerusalén, que trajo como consecuencia la división del reino fundado por David, consolidado por Salomón.²⁶

Sentido Mesianico de la Profecía.

1. Naturaleza del “Signo.”

¿De qué índole es esta *señal* que el profeta promete como contraposición a la negativa de Acaz a pedir una *señal* a Dios? ¿Tiene el nuevo signo ofrecido el mismo carácter de benevolencia que el del v. 11? Muchos autores así lo afirman, y en ese caso se trataría de una nueva manifestación de la benevolencia divina hacia la dinastía davídica. A pesar de la repulsa de Acaz, que implicaba un desprecio para con Dios, el profeta le propondría un signo de la benevolencia y protección divinas, en cuanto simbolizaría la liberación de la tierra invadida de Judá por sola la intervención divina/ a pesar de la actitud del rey. La aparición del *Emmanuel* sería en ese caso la prenda de la liberación,²⁷ y aun podría significar la idea de castigo hacia Acaz, en cuanto que Dios hará suscitar al Salvador de Judá, el *Emmanuel*, sin intervención ninguna de parte de la casa de David, al hacerlo nacer de una *virgen*.²⁸

Pero el contexto parece pedir más bien un signo, no de benevolencia, sino *punitivo*, pues Acaz, rechazando el anteriormente ofrecido de benevolencia, se hizo indigno de él, y por eso en la reacción psicológica airada parece que la nueva *señal* que ofrece es de índole diferente. Dios va a castigar a Acaz y a su nación por su escepticismo religioso, y la *señal* parece estar relacionada con ese castigo inminente, que sería la devastación de Judá a manos de los asirios, precisamente aquellos a los que el rey había pedido auxilio militar.²⁹ Por otra parte, el signo de benevolencia, en cuanto significaba la liberación de Judá de los invasores actuales siro-efraimitas, es para Isaías su hijo *Maher-salal-jas-baz*³⁰; por consiguiente, es difícil que para el profeta el nombre del *Emmanuel* tuviera también la misma significación que la de su hijo segundo, el cual, como el *Sear-Yasub* del v.4, simbolizaría un horizonte de esperanza para el atribulado pueblo de Judá.

2. Carácter Mesianico del Vaticinio.

Los racionalistas niegan todo carácter mesianico a la frase de Isaías, y así, siguiendo interpretaciones antiguas rabínicas, suponen que el niño misterioso es el hijo de Acaz, Ezequías,³¹ en cuanto que efectivamente iba a ser rey de Judá, y estaría próximo a nacer, mereciendo el nombre simbólico de *Emmanuel*, porque gozaría de particular protección de Yahvé en su reinado³². Pero en este caso difícilmente se concibe que el profeta, hablando al rey, llamara a la reina *doncella*, cuando ya era esposa legítima. Además, cuando Isaías profirió la profecía (hacia el año 734 a.C., con ocasión de la invasión siro-efraimita), Ezequías ya había nacido y tenía al menos nueve años, o dieciocho, según otro cómputo cronológico.³³ Pero, sobra todo, lo que hace impo-

sible la identificación del *Emmanuel* con el Ezequías histórico es que las cualidades que en 9:5 se aplican al misterioso niño *Emmanuel* desbordan totalmente la personalidad histórica del piadoso Ezequías: ¿Cómo llamar “Admirable consejero, Dios fuerte.” a un rey como Ezequías, que se mostró tan imprudente con ocasión de la embajada de Merodacbaladán y que lloró como un niño cuando Isaías le anunció la próxima muerte? ³⁴ Objeciones similares se pueden oponer a la hipótesis de que el *Emmanuel* era un hijo de Isaías ³⁵: ¿Cómo llamar *'almah*, doncella, a su propia esposa (a la que en 8:3 denomina *profetisa*), la cual, cuando Isaías profirió el vaticinio, ya tenía por lo menos a su hijo *Sear-Yasub*? ³⁶ Y mucho menos se podrían aplicar a un futuro hijo de Isaías las cualidades de príncipe que se asignan al *Emmanuel* en 9:5.

Por las mismas razones hay que rechazar la opinión de que el *Emmanuel* es un hijo cualquiera de una de tantas madres jóvenes que iban a dar a luz en aquellos días, en cuanto que, por la liberación que Dios iba a obrar, podían llamar, en signo de agradecimiento, a su hijo *Emmanuel* (“Dios con nosotros”) ³⁷. Ya hemos dicho que el nombre simbólico de la “liberación” del peligro siro-efraimita era el del segundo hijo de Isaías, *Maher-salal-jas-baz* ³⁸. Además, el profeta habla de “*la doncella*”: “*ha'almah*,” señalándola con énfasis como un ser excepcional, y esto no podría aplicarse a cualquier mujer joven de su época. Indudablemente que el profeta piensa en una persona que centra psicológicamente su atención, considerándola como algo fuera de lo normal.

Los autores católicos comúnmente admiten un sentido mesiánico del vaticinio, aunque difieren al explicar el modo de este contenido mesiánico, pues algunos admiten un sentido *típico* mesiánico; es decir, el profeta se referiría directamente a una persona histórica de su tiempo que sería *tipo* del Mesías futuro, ya fuera Ezequías, un hijo de Isaías u otro el *Emmanuel* del texto ³⁹. La razón de esta opinión es la dificultad de poder acoplar la presencia del Mesías — que iba a nacer siete siglos más tarde — al horizonte histórico del profeta, ya que lo presenta como a punto de aparecer. Pero contra esta opinión encontramos las mismas dificultades antes expuestas contra la hipótesis de personajes históricos contemporáneos del profeta.

Por eso hoy día entre los católicos es muy común la opinión de que la profecía es mesiánica en el sentido *literal* inmediato; es decir, la mente del profeta se proyectaría directamente sobre la persona del futuro Mesías, al que presenta como próximo a aparecer; y, en consecuencia, se cree que la “doncella” (*ha-'almah*) en cuestión no es otra sino la Santísima Virgen María, Madre del Mesías. Para llegar a esta última conclusión se ha procurado determinar el sentido del texto del c.7:14 según las cualidades que en los c.8 y 9 se asignan a ese misterioso niño, que en el c.7 aparece sólo anunciado, sin concretar más. Efectivamente, en 8:8, en la frase “cubrirán toda *tu* tierra, ¡oh Emmanuel!” se supone que la tierra de *Juda*, que es invadida por los ejércitos asirios, es “la tierra del *Emmanueh*. Como en el Antiguo Testamento la tierra de Judá se llama “tierra de Yahvé” y nunca tierra de algún rey particular ⁴⁰, se sigue que el profeta **parece dar al Emmanuel un rango divino**. Ese mismo niño misterioso, *Emmanuel*, es presentado en 8:8-10 como el Salvador del futuro pueblo elegido, siendo así prenda de la salvación del mismo pueblo en la época de Isaías ante la avalancha del ejército asirio, al que terminará por aniquilar totalmente. Y ésta es la gran misión del Mesías en las esperanzas de todos los israelitas de todos los tiempos.

Por otra parte, ese mismo *Emmanuel* es descrito con cualidades excepcionales, que desbordan toda posible aplicación a un personaje histórico de los contemporáneos del profeta: “porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre sus hombros la soberanía, y que se llamará Maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz., sobre el trono de David” ⁴¹, y será luz para las regiones de Zabulón y Neftalí ⁴², y en su ascendencia en-

tronca con la familia real de David, siendo adornado de las cualidades excepcionales de gobierno propias del príncipe ideal: “sobre el que reposará el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Dios. No juzgará por vista de ojos, sino que juzgará en justicia al pobre, y en equidad a los humildes de la tierra.; la justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura”⁴³. Todas estas descripciones nos llevan a un claro horizonte *mesiánico*, y sólo pueden aplicarse a la persona del Mesías.

Además, en Miqueas⁴⁴ encontramos un vaticinio paralelo que sirve de comentario e ilustración a este de Isaías, máxime teniendo en cuenta que son contemporáneos, y probablemente formaban una escuela profética. En Miqueas parece que hay una clara alusión a la profecía del “Libro del Emmanuel” de Isaías⁴⁵, pues se anuncia el nacimiento de un “Dominador en Israel,” salvador de su pueblo contra las temidas incursiones asirías, provenientes de la ciudad de Belén, precisamente de donde era oriundo el padre de David, José, y del que había de nacer el Mesías según Isaías⁴⁶. Podemos, pues, ver una clara analogía entre la “doncella” de Isaías⁴⁷ y la “que tiene que dar a luz” de Miqueas⁴⁸, y también una estrecha semejanza entre la misión de salvación ante la invasión asiría del “retoño de Jesé”⁴⁹, de Isaías, y del que nace en Belén, ciudad de José, de Miqueas.

Si, pues, el profeta habla en sentido *literal* directo de la persona histórica del Mesías, la “doncella” será la Madre histórica del Mesías, la Virgen María. La concepción y el nacimiento *virginal* del Mesías parece *insinuarse* en la palabra *ha-'almah*, y así lo entendían los traductores de la versión de los LXX, que tradujeron por *παρ-θένο*\$. Más tarde, por la tendencia rabínica a suponer ascendencia carnal davídica, no hay huellas de partenogénesis en la literatura judía posterior. Además fue cundiendo la opinión — extendida por los escritores apocalípticos — de que el Mesías preexistía con Dios y se manifestaría gloriosamente⁵⁰.

La tradición cristiana — siguiendo a los evangelistas San Mateo y San Lucas — comúnmente ha visto en la profecía de Isaías el anuncio de la concepción virginal de Jesús en el seno de la Santísima Virgen⁵¹.

3. El vaticinio y su perspectiva Histórica.

Pero en esta interpretación mesiánica *literal* del vaticinio hay una gran dificultad: Si el profeta se refería *directamente* a la persona del Mesías, ¿cómo podía presentarlo como a punto de aparecer para remediar aquella calamidad concreta por la invasión asiría? **El profeta se habría, pues, equivocado en siete siglos sobre el momento de la aparición del Mesías**, lo que parece comprometer la veracidad de los oráculos proféticos. Para entender esto es necesario tener en cuenta que en todo mensaje profético hay algo sustancial, que es la verdad religiosa que intenta predicar, y el ropaje externo o los modos de expresión de esa misma verdad histórica. Los profetas son hombres profundamente religiosos que viven pendientes de la idea mesiánica, que es como la espina dorsal del Antiguo Testamento. Su misión es la de ser “centinelas” de los intereses de Yahvé ante su pueblo, y como parte de esta misión estaba la de consolar a sus conciudadanos. En las épocas de crisis de la conciencia nacional con motivo de catástrofes políticas, ellos instintivamente miran a la época futura del mesianismo como horizonte luminoso de esperanza. El pueblo escogido no puede desaparecer totalmente, por grandes que sean las calamidades que tenga que atravesar, y a través de ellas siempre se salvará un “resto” que transmitirá la antorcha de la fe mesiánica hasta la culminación de la época anhelada. Dios ha empeñado su palabra y no puede faltar a ella. Estas ideas teológicas son la base de toda enseñanza profética. En este ambiente ideológico, pues, tenemos que enmarcar la actividad profética de Isaías. La situación de su

época es sumamente crítica, y parece que están comprometidos los intereses nacionales de su pueblo; pero todo pasará, porque hay un personaje que obsesiona su mente: **el futuro Mesías glorioso**. En realidad, él no sabe cuándo aparecerá; pero, como todos los profetas, cree que no tardará, pues ellos ven las cosas a la luz de las promesas divinas, y para ellos no cuenta el espacio que pueda mediar entre ellos y la época de la aparición del Mesías; ese tiempo intermedio para ellos es como un espacio vacío, sin interés, y de cuya duración no se preocupan⁵²; pero tienen como prisa **en acelerar los planes de Dios en la historia**, para que se abra la era de salud. Ahora bien, el profeta conoce el *hecho* de la venida del Mesías, pero no el *modo* y las *circunstancias* históricas del mismo. En realidad, la victoria sobre los invasores asirios será el tipo de la victoria final del Mesías contra sus enemigos para establecer la paz mesiánica. Asiría será vencida, en cuanto que, a pesar de su invasión, **el pueblo elegido se salvará, y los planes de Dios seguirán su curso hacia la culminación de la época mesiánica**.

El profeta presenta la victoria sobre los asirios como el hecho que inaugura la era mesiánica, pues ve la invasión del ejército asirio como inminente. Ante esta situación de tragedia, intuitivamente, por sus convicciones religiosas, y sin duda también por una luz especial sobrenatural **acerca de la persona del Mesías, se vuelve al Emmanuel, a ese niño misterioso** sobre el que había tenido una revelación particular en aquellos días, por lo que vivía como obsesionado con su presencia, y así ve al *Emmanuel* como vencedor del ejército invasor y trayendo, como consecuencia, la liberación y la paz a su pueblo. Como todos los profetas, se dirige en un momento crítico de la historia del pueblo israelita al horizonte luminoso de la era mesiánica.

En realidad, esta victoria próxima sobre los asirios no será sino una *escena* en el gran drama que, a través de la historia de Israel, el *Emmanuel* sostiene para salvar la *misión mesiánica* del pueblo elegido. Por eso, ante el momento crítico presente, a Isaías le viene a la mente la figura del gran Libertador definitivo de Judá, que es presentado ya como participando de las calamidades de la invasión para reanimar las esperanzas de los yahvistas pusilánimes, que pudieran creer que ahora todo se venía abajo. En realidad, éstos no deben temer, ya que es inminente la aparición del Libertador, y el *Emmanuel* será la causa de la derrota asiría, en cuanto que, en los planes de Dios, el pueblo elegido sustancialmente debía subsistir a la catástrofe, ya que el desarrollo histórico del mismo se ordenaba como culminación a la época de la manifestación plena del Mesías, razón y fin de toda la elección de Israel.

Así, pues, en virtud de estas promesas mesiánicas, el Mesías sería en realidad el que habría de vencer a los enemigos de Israel que se opongan a través de su historia al cumplimiento de los designios mesiánicos de Dios sobre el mismo pueblo. Por eso asocia el profeta *idealmente* el gran personaje del Mesías a los hechos de la historia de su época. En esto habrá que ver una especial asociación psicológica de ideas, y quizá el estado psicológico del profeta nos dé la razón de esa vinculación del *Emmanuel* a las circunstancias históricas de su tiempo. Indudablemente que Isaías había recibido por aquel tiempo de la invasión siro-efraimita una revelación especialísima sobre la personalidad y misión del Mesías, que nos ha dejado descrita en el “Libro del Emmanuel”⁵³, y vivía como absorto y obsesionado con lo que se le había comunicado por Dios acerca de un misterioso niño príncipe de la paz y de una “doncella” también excepcional; por eso todas las cosas las ve bajo esta nueva luz, y así, ante la incredulidad del rey y su desafío a la misericordia divina, que iba a traer consigo tantas desgracias para el pueblo de Judá, le comunica de parte de Dios la invasión de su territorio, pero por aquellos a quienes consideraba como sus amigos, los asirios; y asocia a esta situación histórica la persona de ese misterioso niño *Emmanuel*, que le obsesiona como único remedio de todos los males; y, por otra parte, ve en la misión salvadora de El ante los asirios una *señal* de castigo para Acáz, en cuanto esa misma liberación supo-

ne también una previa invasión y devastación de parte de los asirios; el profeta lo ve ya como presente, pues en su estado psicológico tiene ya más realidad (subjetiva) que las mismas cosas que le rodean, y por eso, como hipnotizado por una idea fija, dice a Acáz: “*He aquí que una doncella.*,” señalándola con el dedo como presente ⁵⁴.

Es necesario tener en cuenta que los profetas carecen de perspectiva histórica en el tiempo y “consideran la salvación como próxima, y con ésta termina para ellos el horizonte temporal, y así, entre su tiempo y el futuro no hay más que un espacio vacío” ⁵⁵. Isaías presenta a los enemigos, que el *Emmanuel* había de vencer, bajo el tipo de los ejércitos asirios que van a invadir el país. El triunfo sobre las naciones debe inaugurarse por la victoria final sobre los conquistadores asirios. Y como el mal de parte de Asiría está a punto de ser suscitado por Yahvé, Isaías presenta al *Immanu-El* como preparándose por su parte ⁵⁶. “Si se toma el conjunto de la profecía del Emmanuel, se reconocerá que la perspectiva es extremadamente vaga. La descripción de las calamidades esperadas se prolonga en términos oscuros. Isaías tiene prisa en que Dios inaugure la salud, movido por su celo de la justicia y el amor a su pueblo” ⁵⁷.

La invasión asiría y egipcia (18-25).

¹⁸ Y en esos días silbará Yahvé a los mosquitos que están en los cabos de los ríos de Egipto y a la abeja que está en la tierra de Asiría, ¹⁹ y vendrán y se abatirán en masa sobre valles y torrentes, y sobre los huecos de las rocas, y sobre los zarzales, y sobre los matorrales todos. ²⁰ En esos días afeitará el Señor con navaja alquilada del lado de allá del río, y rasurará las cabezas, los pelos del cuerpo, y raerá la barba. ²¹ En aquel día tendrá uno una vaca y dos ovejas, comerá mantequilla, ²² por la gran cantidad de leche que darán, pues de mantequilla y miel se alimentarán todos los que quedaren en la tierra. ²³ En aquel día, el lugar donde había mil vides por valor de mil ciclos de plata ²⁴ se cubrirá de cardos y de zarzas. Y se entrará allá con arco y saetas, pues toda la tierra será espinas y cardos. ²⁵ Y a los montes que se cavaban y escardaban no se irá ya, por temor de las espinas y los cardos. Quedarán para pasto de bueyes ! y para ser pisoteados por el ganado.

Judá tendrá que sufrir del duelo entre las dos grandes potencias militares y políticas de la época: Egipto, simbolizado por los mosquitos *del río de Egipto* (el Nilo era famoso en la antigüedad por sus plagas de mosquitos); los cabos *del río de Egipto* son los brazos del delta del Nilo ⁵⁸; y Asiría (*la abeja que esta en la tierra de Asina*, pues Mesopotamia era famosa por sus riquezas apícolas). Los ejércitos de esos dos pueblos serán los instrumentos de la justicia divina para castigar a Judá, y sobre todo Asiría será como *una navaja alquilada del lado del río* (Eufrates) (v.20) para reducir a la humillación y a la miseria al reino de Judá. La cabellera y el vello del cuerpo — signo de virilidad y máximo orgullo de un semita —, que aquí simbolizan el orgullo de Judá como nación, desaparecerán bajo el paso de las tropas asirías, que han sido *alquiladas* por el mismo Acáz en propia ayuda ⁵⁹. La devastación será tan general, que desaparecerá la floreciente agricultura, quedando convertido todo en pastizales abandonados por los agricultores, y los habitantes que sobrevivirán a la catástrofe se verán obligados a llevar vida campestre de nómadas, teniendo que contentarse con los productos lácteos de la ganadería, pero sin los refinamientos de la abundancia de una vida socialmente organizada. Así, parece que hay que entender los v.21-22 como una descripción irónica dirigida a los refinados ciudadanos de Jerusalén: se verán reducidos a un régimen de alimentación totalmente rudimentario, como el de los pobres nómadas, que no tienen más que una vaquita y dos ovejas. Las viñas de más valor ⁶⁰ se cubrirán de hierbas y arbustos sil-

vestres, de tal modo que sólo servirán para que ande por ellas el cazador (*se entrará en ellas con arco y flecha*, v.24) y sean pasto de los animales.

1 2 Par 28:16ss. — 2 Cf. Skinner, o.c., 53; Condamin, o.c., 48. — 3 Los LXX leen: “se habían confederado.” — 4 Cf. H. Vincent, *Jérusalem antique* fasc.1 p. 14653. — 5 La frase “ante el furor de Rasin, sirio, y del hijo de Romelia” falta en los LXX, que leen de otro modo; quizá sea glosa. — 6 Así Ewald, cit. por Skinner, o.c., 56. Otros han querido ver un sentido bastante diferente: se trataría más bien de hacer resaltar que, a pesar de que los dos reinos invasores se han coligado, permanecerán en su distinción de nacionalidades, y, en consecuencia, debilitadas, “la cabeza de Siria, Damasco, y la de Efraim, Samaria.” Y Judá no pertenece a ninguno de esos reinos: “Damasco es la capital de Siria, y nada más.” — 7 En el v.8 hay una frase que parece glosa y fuera del contexto: “Aún sesenta y cinco años, y Efraim desaparecerá del concierto de los pueblos.” Aunque aparece en el TM y los LXX, no obstante, como interrumpe el paralelismo de miembros, y porque no parece venir a cuento, para consolar a Acáz, una destrucción de Samaria dentro de sesenta y cinco años, los autores modernos creen que se trata de una glosa del copista, que aludiría a la colonización de Samaria por Asaradón (c.670) a base de gentes extranjeras, lo que daría el golpe de gracia a todo conato de resurrección nacional al reino del norte (Esd 4:2.10). En realidad, Samaria perdió la independencia, dejando de ser “un pueblo” en 721 al ser tomada por Sar-gón II. — 8 Cf. Is 27:16; 30:15; véase Gen 15:6; Hab 2:4. — 9 El TM y los LXX leen: “y añadió *Yahvé* a Acáz.” Como en el v. 13 es Asafas el interlocutor que habla de *Yahvé* en tercera persona, parece que aquí hay que leer también Isaías, -ondamin supone que el nombre estaba en abreviatura, que es la misma para los dos nombres, “Y” como inicial. Quizás sea también un modo de hablar, ya que *Isaías* no era sino el -ransmisor del oráculo de *Yahvé*, y el hagiógrafo prescindiría de las causas segundas (cf. Con-Damin, o.c., 50). — 10 La palabra *oth* (“señal”) puede tener un sentido de hecho prodigioso en sí (Ex 7:8; Jue 6:17-38; Is 38,7; 1 Re 13:1) o un hecho *natural* y ordinario; pero es un signo en cuanto ha sido predicho (Gen 24:13; Ex 3:12; 1 Sam 10,2; 2 Re 19:29; Jer 34:29; Le 2:12). — 11 Skinner, o.c., p.8. — 12 2 Re 16:7. — 13 Ex 17:7; Dt 6:16. — 14 Gen 24:43; Ex 2:8. — 15 La versión siríaca, sin duda influida por los LXX, traduce *virgen: betūlah*. He aquí los textos de la Biblia en que aparece *almah*: a) Gen 24:43, aplicado a Rebeca antes del matrimonio con Isaac; b) Ex 2:2: María, hermana de Moisés, la cual nunca contrajo matrimonio; c) Cant 1:2; 6:7: se aplica a doncellas — contrapuestas a las esposas y concubinas del rey — que acompañan a la reina; d) Sal 68:26: aplicada a doncellas que acompañan con la música una procesión; e) Prov 30:18-20: texto oscuro de difícil interpretación. Cf. Ceup-Pens, *De prophetis messianicis* p.193 (1935). — 16 Así Ceuppens, o.c., 197, y Feldmann, *Das Buch Isaías* t.i p.go. — 17 Is 8:3; Os 1:4. — 18 Gen 4:1.25; 19:273; 29:32, etc.; 1 Sam 4:19-22. — 19 Jaussen, *Coutumes des arabes* (1908) p.17 nota 1. — 20 E. Power, siguiendo a H. Larmens y a J. Calés, cree que las palabras del profeta “aludirían al *tahník*, lit. el acto de conferir un juicio. Con este fin, el jefe de la tribu o algunas personas distinguidas frotaban sobre el tierno paladar del recién nacido dátiles masticados o, como en Taif (y en Palestina, donde no son corrientes los dátiles), una mezcla de manteca y miel. Esta costumbre podía ser conocida de los oyentes del profeta, como otras muchas costumbres hebreas, para nosotros desconocidas. Así, el niño que recibía de Dios al nacer el don del sano juicio, por el que se hacía apto para gobernar con justicia, sería evidentemente el Mesías. Juicio y justicia son los fundamentos del reino de Dios (Sal 89:15; Is 9,7; 16:5)” (*Verbum Dei* II Barcelona 1956 n.486d; véase H. Lammens: ER 151 1917 2; J. Calés: RSR 12 1922 174). — 21 Textos en los que la expresión “leche y miel” es sinónimo de abundancia: Gen 18:8; Dt 32:135; Jue 5:25; 2 Sam 17:27; Job 20:17; 29:6. En asiro-babilónico, la frase equivalente *dispu himetu* tiene un sentido parecido, y significa la plenitud de la bendición divina. Incluso algunos racionalistas han visto aquí una alusión a la comida “leche y miel” privativa de los dioses Zeus y Dionysos. Y en este sentido ven el carácter divino del Emmanuel. Véase GressMann, *Ursprung des isr. jud. Eschatologie* Cp.211; y Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (1930) p.674. — 22 Cf. Feldmann, o.c., t.i p.go; Lagrange, *La Vierge et Emmanuel*: RB 1 (1892) 486; Van Hoonacker, *La prophétie relative a la naissance d'Immanu-El*: RB 13 (1904) 221; Geuppens, o.c., 197; Condamin, o.c., p.67-68; Tobac, *Les prophètes d'Israel* t.2 p.53; Den-Nefeld, *Messianisme*: DTC 10 (1929) 1435; Skinner, o.c., 60; Guidi, *Una ierre coulant du lait avec du miel*: RB 12 (1903) 241. — 23 La Vg lee: “ut sciat reprobare malum.” En realidad, la part. heb. I puede tener, además de este sentido corriente de finalidad, el temporal de “cuando,” “antes de,” como traducen los LXX y Targum. Cf. Gen 3:8; 24:63; 2 Sam 18:29. Véase Gessenius-Bühl, *Hand-wörterbuch* p.309; Marti, *Das Buch Jesajas* p.77; Condamin, o.c., p.50; Geuppens, o.c., 199; Skinner, o.c., p.60. — 24 2 Sam 19,36. — 25 La segunda parte del v.16 es oscura y embrolla el texto. Según la Vg, la tierra devastada sería la de los reyes invasores, Efraim y Samaria, expresión rara aplicada a los dos países. Además, el contexto parece pedir que la tierra castigada es Judá. Se han hecho diversas conjeturas. Unos toman i6b como glosa; otros, como Gondamin, traducen con el giro que damos en la versión arriba expuesta. Cf. Ceuppens, o.c., 199; Gondamin, o.c., c.50. — 26 Vg, siguiendo a los LXX y TM, lee al final del v.17: “cum rege Assyriorum,” que muchos autores consideran como glosa tomada del v.20. Cf. Skinner, o.c., 61; Condamin, o.c., 50. — 27 Dennefeld, art. cit.: DTC 10 (1929) 1434-1435. — 28 Feldmann, o.c., t.1 p.92. — 29 Ceuppens, o.c., p.220; Davidson, *Immanuel: Biblical Dictionary* Hasting's D. B. H. (1899) 455-30 Is 8:3-4. — 31 Cf. San Jerónimo, In *Isaiam* 9: PL 24:111. La razón principal de esta interpretación era la traducción *καλέσεις* de los LXX del v.14, que supondría que el rey Acáz impondría el nombre (“llamarás.”) al niño. Pero ésta es una versión errónea, debido a que en la palabra del texto hebreo *w^aqara't* puede traducirse por *ella llamará*, como nosotros hemos puesto en el texto, o *tú* (masculino) *llamarás*, dada la ambigüedad de la vocalización hebrea. Esta interpretación la siguen Maspero, Lagarde, etc. 32 Is 8:10. — 33 San Jerónimo, In *Isaiam*: PL 24:112; San Justino, D. *cum Tryphonem*.66.68: PG 6:627. 631.642.655. Ezequías subió probablemente al trono en el 727, cuando tenía veinticinco años (2 Re 18:2). Luego en el año en que fue hecha la profecía (735-734) tenía ya dieciocho años. — 34 2 Re 18:21; Is 38:1-8. — 35 Así Ibn Ezra, Gessenius. — 36 Is 7:3. — 37 Así Schmith, Cheyne, Duhm, Marti, etc. Para ello, los autores suprimen los v. 15 y 17 como interpolados, y traducen 8:8 “llenando toda la tierra, *porque con nosotros Dios*,” en vez de “llenando toda la tierra, *¡oh Emmanuel!*” Además, esta interpretación parte del falso supuesto de que se trata de un signo de benevolencia. Cf. Ceuppens, o.c., 209. — 38 Is 8:3-4. — 39 Richard Simón, Bossuet, Calmet. Pío VI condenó la opinión de Isenbiehl que negaba todo sentido *mesianico* a la profecía (*Enchiridion Biblicon* n.5g). Y el argumento principal que *cita* el Pontífice es el uso que de la profecía hacen San Mateo (1:18-25) Y San Lucas (1:32-33). — 40 Is 14:2.25; 47:6; Os 9,3; Jer 2:7; 12:14; 1 Sam 26:19; 2 Sam 14:19. — 41 Is 9:5. — 42 Is 9:1. — 43 Is 11:1-5. — 44 Míq 5:1-5. — 45 Isc.7-11. — 46 Is 11:1. — 47 Is 7:14. — 48 Míq 5:1-5. — 49 Is 11:1. — 50 San Justino, *Diá. cum Tryph.* 67: PG 6:628; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* p.222-223; H. Strack-Billerbeck, *Commentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* (Munich 1924) II p.48853; Lagrange, *Evangelium selon S. Matthieu* p.7; cf. Ceuppens, o.c., 215-216. — 51 San Justino, *Apol I* 33: PG 6:381; Dial cum Tryph. 66.71.77: PG 6:628.633.644.673; San Ireneo, *Adv. haer.* 3:21:4: PG 7:950; Tertul., *Adv. lud.* 0.9: PL 2:617; De carne Christi 17: PL 2:781; Orígenes, *Conf. Celsum* 34: PG 11:728; Lactancio, *Divin. Inst.* 4:12: PL 6, 479; San Epifan., *Adv. haer.* 54:3: PG 41:965. — 52

Cf. J. M. Lagrange: RB (1905) 280. — 53 Isc.7-11. — 54 A. Colunga: “Ciencia Tomista” II (1925) 359. — 55 J. M. Lagrange: RB (1905) p.280. — 56 Van Hoonacker, art. cit., 226. — 57 Lagrange, art. cit. En la interpretación basada en considerar al Hinneh del v.14 como condicional, equivalente a “si.” (que no es extraña a la lengua hebrea: Ex 3:13; i Sam9,7; Lev 13; Os 9:6; Is 54:15; Jer 3:1; Ag 2:12), no hay dificultad para enmarcar la perspectiva del profeta, pues la traducción sería: “Si la doncella concibiera y diera a luz, antes de que — 57 Emmanuel supiera rechazar el mal y elegir el bien, la tierra sería devastada.” En ese caso se indicaría con énfasis la inminente devastación. Así Huyghe, Delattre. No obstante, la mayor parte de los autores le dan al *Hinneh* el valor de “he aquí.” Para la bibliografía sobre el vaticinio véase *Introducción* al libro. — 58 La palabra hebrea que designa *Nilo es ye'or*, que deriva de otra egipcia que significa “camino de Horus,” según la leyenda de que Horus persiguió a Set, asesino de su padre, camino del oriente. — 59 Cf. 2 Re 16:75. Quizá la expresión “alquilada” sea una alusión irónica a esta política de Acáz de buscar auxilio en los asirios, que iban a ser sus verdugos. — 60 El *sido* equivalía, más o menos, a tres pesetas oro.

8. La Justicia Punitiva de Dios.

Ruina de Siria y Efraím (1-4).

¹ Díjome Yahvé: Torna una tabla grande y escribe en ella con estilo de hombre: A Maher-salal-jas-baz. ² Y tómate dos testigos fieles, Urías el sacerdote y Zacarías, hijo de Jaberequías. ³ Acerqueme a la profetisa, que concibió y parió un hijo, y Yahvé me dijo: Llámale Maher-salal-jas-baz, ⁴ porque antes que el niño sepa decir “padre mío, madre mía,” las riquezas de Damasco y el botín de Samaría serán llevados ante el rey de Asiría.

En el capítulo anterior, el profeta había comunicado de parte de Yahvé a Acáz la *señal* de la próxima devastación asiría; ahora también se le manda proponer públicamente un nombre simbólico que significara la ruina de los dos pueblos invasores de Judá, Siria y Efraím. Para ello se le ordena escribir en lugar público, en una tableta grande, una frase misteriosa que había de suscitar la curiosidad popular, dándole la ocasión de explicar la ruina de los invasores. Para dar más solemnidad al acto, se le obliga a hacerlo en forma legal, llamando por testigos oficiales a dos personajes importantes conocidos que dieran fe de lo escrito y anunciado de antemano. Esa inscripción ha de redactarse *con estilo de hombre*, es decir, con caracteres usuales ordinarios, para que pudiera ser leída por el público en general; sería, pues, una inscripción del estilo de la del canal de Siloé, obra seguramente de los mismos obreros u oficiales de la excavación ! La inscripción va dedicada a *Maher-salal-jas-baz*, que podemos traducir por “pronto saqueo, rápido botín.” Isaías no declara quién es ese personaje misterioso para excitar la curiosidad pública, pero lo quiere explicar plásticamente imponiéndole el nombre a su próximo hijo. A su esposa llama *profetisa* (v.3), sin que esto implique que tuviera ella el don de profecía, sino que estaba asociada en vida a un profeta de oficio, y quizá entre el pueblo se la denominaba así. El niño nacido lleva el nombre enigmático que el profeta había escrito públicamente en la tableta, y el mismo profeta da la explicación de dicho nombre (v.4). Efectivamente, Damasco dejó de existir como reino en el 732, un año o dos después de la profecía (*antes que el niño sepa decir “padre mío y madre mía”*), bajo Teglathalasar III, y Samaría caerá en el 721 bajo Sargón; pero, en realidad, cuando cayó Siria, las tropas de Teglathalasar III saquearon la parte superior del reino de Efraím. Así, pues, la profecía se cumplió al pie de la letra, aunque con la frase del profeta no se pretende explicar una cronología matemática, sino simplemente la inminencia de la desaparición de ambos reinos invasores para dar ánimos a la población aterrada.

Invasión de Jada por los asirios (5-8).

⁵ Y me habló de nuevo Yahvé y me dijo: ⁶ Por haber despreciado este pueblo las aguas de Siloé, que corren mansamente, y haber temblado ante Rasín y el hijo de

Romelía, ⁷ va a traer contra él el Señor aguas de un río caudaloso e impetuoso, al rey de Asiría y toda su magnificencia, y subirá sobre todos sus diques, y se desbordará por todas sus riberas, ⁸ y, llegando hasta Judá, la inundará y cubrirá, llegándole hasta el cuello. Y, desplegadas sus alas, cubrirá la plenitud de tu tierra, ¡oh Emmanuel!

Si bien el pueblo se verá libre de la calamidad presente, no obstante, se acerca una catástrofe mayor debida precisamente a la conducta despectiva de la nación para con Yahvé. La invasión asiría es comparada a una imponente inundación de un caudaloso río que se desborda y sale de madre. Y precisamente jugando con esta imagen de inundación de aguas, el profeta expresa esa idea del abandono de Dios hacia su pueblo.

Dios gobernaba suavemente, como mansamente discurrían las aguas de Siloé ², que arrancaban precisamente de la fuente que está a los pies del templo, donde moraba Dios — símbolo de la providencia especial para Judá — ; pero su *pueblo*, Judá, le ha despreciado y ha buscado auxilio en pueblos extraños y en la política meramente humana, y en el momento de peligro se ha aterrorizado ante la invasión de Rasín de Damasco y del rey de Samaría (v.6); por ello van a experimentar la dureza de la mano de Dios, airado justamente, pues va a traer aguas de un río (Eufrates, símbolo de Asiría) cuyas aguas son impetuosas, y nadie las podrá encauzar ³. Y *tendidas sus alas* (v.8): el profeta, por asociación de ideas, cambia de imagen, y concibe al ejército invasor como una enorme ave de rapiña ⁴ que extiende sus alas sobre toda la tierra de Judá, sembrando la consternación y la ruina; siendo su situación tan angustiosa como la del que está a punto de ahogarse, *llegando el agua hasta el cuello*. Y el profeta, ante aquel horizonte trágico y desesperado, al ver al pueblo escogido sumergido por la ola de la invasión asiría y entregado a las garras despiadadas del vencedor, lanza un grito de auxilio: *cubrirá toda tu tierra, ¡oh Emmanuel!* Como ya hemos indicado, la expresión *tierra de Yahvé*, aplicada al territorio de Judá, era un título exclusivo de Dios; por eso parece que, al decir Isaías *tu tierra*, le da un carácter suprahumano a ese personaje misterioso a quien invoca como único posible auxiliador. El profeta vivía absorto con la figura excepcional del *Emmanuel* — probablemente debido a alguna revelación particular sobre él — , y por eso otra vez, como en el v.14, lo asocia a la situación trágica que se cierne sobre Judá, la *tierra del Emmanuel* ⁵.

Amenaza a las naciones (9-10).

⁹ Aprened, pueblos, que seréis quebrantados⁶; apresta del oído todos vosotros, los de lejanas tierras. Armaos, que vais a ser quebrantados; apercibios, que seréis quebrantados. ¹⁰ Trazad planes, que serán deshechos; haced proyectos, que no se lograrán, porque está Dios con nosotros⁷.

El profeta, al ver la invasión del ejército enemigo, hace una verdadera profesión de fe en Yahvé, al afirmar que, a pesar de sus fuerzas y sus planes, no podrán salir, en definitiva, victoriosos. Los invita irónicamente a armarse y disponerse a ejecutar sus planes. Todo será en vano, pues es Yahvé el que dirige el curso de la historia. Sobre todo, la presencia y el nombre de *Emmanuel* le hace reaccionar gozoso contra toda pusilanimidad y derrotismo, y piensa en el significado de ese nombre, Dios *con nosotros*, que es prenda segura de salvación, y, por consiguiente, nada hay que temer. El profeta, pues, está como hipnotizado por el pensamiento de ese *Emmanuel* misterioso que absorbe todas sus potencias intelectivas, imaginativas y de expresión.

Yahvé, piedra de escándalo (11-15).

¹¹ Así me ha hablado Yahvé mientras se apoderaba de mí su mano y me advertía que no siguiese el camino de este pueblo. Me dijo: ¹² No llaméis conjuración a lo que este pueblo llama conjuración. No tengáis miedo ni temor de lo que él teme. ¹³ A Yahvé de los ejércitos habéis de santificar, de El habéis de temer, de El tened miedo. ¹⁴ El será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel, lazo y red para los habitantes de Jerusalén. ¹⁵ Y muchos de ellos tropezarán, caerán y serán quebrantados, y se enredarán en el lazo y serán tomados.

El profeta refiere cómo Dios le aleccionó en aquellos momentos de peligro y de pánico general en el pueblo, mostrándole que debía atemperar su conducta a la idea de que Dios está presente a su pueblo, habitando en Sión, y que, por tanto, ha de ser la roca contra la que se estrellará la parte infiel del pueblo. El pánico se había apoderado de todos ante la invasión siro-efraimita, y el profeta fue objeto de una especial revelación de tipo extático (*se apoderaba de mí su mano*)⁸, en la que se le indicaba la conducta que debía seguir, es decir, reaccionar muy de otro modo que el pueblo, que cree que todo está perdido (*me advertía que no siguiese la conducta de este pueblo*). Parece que el pueblo había perdido toda la serenidad en aquellos momentos de peligro, y veía cómplices con el enemigo por todas partes, pues había corrido el grito de *¡conjuración!* o *¡traición!* por la ciudad⁹. Isaías parece aquí hablar a un grupo de discípulos para que contrarresten esta moral de pánico. En realidad, la solución estará en *santificar a Yahvé*, es decir, reconocerle prácticamente, con la conducta, como *santo*, ateniéndose a sus prescripciones santísimas¹⁰, pues el verdadero peligro para Judá no está en la coalición de enemigos exteriores o interiores, sino en las reacciones de la justicia divina airada. El peligro radica en menospreciar los planes de Dios; por consiguiente, a El solo hay que temer cuando se vive a espaldas de sus mandamientos y con una política totalmente profana, sin tener en cuenta que Judá es el pueblo *santo y escogido* de Dios en sus designios (v.12). Dios, pues, puede ser ocasión de perdición y un gran peligro para muchos, como *piedra de escándalo* que les haga caer en la ruina tanto en el reino del norte (Israel) como en el reino de Judá (Jerusalén), que sustancialmente pertenecían al mismo pueblo de Dios. El hecho de pertenecer al pueblo elegido sería para muchos ocasión de mayor castigo: *muchos se enredarán y caerán en el lazo* (v.14-15).

Isaías y sus hijos, presagio para Israel (16-18).

¹⁶ Guardaré el testimonio, sellaré esta enseñanza para mis discípulos. ¹⁷ Y esperaré en Yahvé, que oculta su rostro a la casa de Jacob; en El esperaré. ¹⁸ Henos aquí a mí y a mis dos hijos, que me dio Yahvé como señales y presagios en Israel, de parte de Yahvé de los ejércitos, que mora en el monte de Sión.

El profeta parece que está desalentado ante el escaso fruto de su predicación, y de momento parece quiere retirarse de la vida pública. En realidad está cumpliendo la misión que Dios le había encargado H, de predicar al pueblo aunque éste no escuchare. Pero ahora quiere limitarse a la formación espiritual de un pequeño núcleo de discípulos que le siguen y son sus portavoces en el pueblo. Así, la frase *sellaré esta enseñanza para* (o en) *mis discípulos* significa que la encomienda a ellos, procurando que éstos con su conducta sean “el sello” viviente de su doctrina. O quizá el sentido sea que quiere poner por escrito la predicación oral por él hasta ahora desarrollada, y depositarlo como documento “sellado” a la custodia de sus discípulos. “Por este acto so-

lemne forma un círculo íntimo de discípulos espirituales, que es el núcleo del nuevo pueblo de Dios”¹². Y por otra parte se inhibe de toda actividad pública, con el corazón amargado y triste por la suerte trágica que espera a su pueblo, esperando *que Yahvé, que ocultó su rostro a la casa de Jacob*, es decir, la abandonó¹³, ponga en práctica sus juicios. Pero al mismo tiempo no desespera, y cree que al fin Dios hará brillar de nuevo su faz a la casa de Jacob, y por eso dice resignado y esperanzado: *en El esperaré* (v.17).

Pero, aunque Isaías calle, su mismo nombre (*Yeshayahu*: “Yahvé es salvador”) y los de sus hijos (*Sear-Yasub*: “un resto volverá” de la cautividad, y *Maher-salal-jas-baz*: “pronto pillaje, rápido botín”) son una *señal* y un *presagio* para su pueblo¹⁴ de parte de Yahvé, *que mora en el monte de Sión*.

Prevención contra las prácticas supersticiosas (19.-23)

¹⁹ Y todavía os dirán sin embargo: Consultad a los evocadores y a los adivinos, que murmuran y susurran: ¿No debe un pueblo consultar a sus dioses y a sus muertos sobre la suerte de los vivos? ²⁰ Por la ley y el testimonio. Si no hablan según esta palabra, no hay aurora para ellos. ²¹ Tribulación y hambre invadirán la tierra, y, enfurecidos por el hambre, maldecirán a su rey y a su Dios. ²² Alzarán sus ojos arriba, luego mirarán a la tierra, pero sólo habrá angustia y tinieblas, oscuridad y tribulación; mas se pasará la noche, ²³ y ya no habrá tinieblas para el pueblo que andaba en angustia.

El sentido de todo esto no es seguro, porque el texto está muy mal conservado¹⁵; pero, no obstante, parece que el profeta quiere prevenir a sus discípulos contra las tendencias de sus conciudadanos a los usos mágicos y adivinatorios, sobre todo la nigromancia. El profeta parece establecer un diálogo en el que intervienen unos supuestos interlocutores que invitan a los discípulos de Isaías a participar en las prácticas de nigromancia y de consulta a los seres de ultratumba, a los que da el nombre de dioses: *¿No debe un pueblo consultar a sus dioses?*¹⁶. Ante esta insinuación, los discípulos deben reaccionar acudiendo a la *enseñanza y al testimonio*, es decir, a la profecía *sellada*, recibida por revelación y entregada por el profeta a los discípulos como garantía de su misión y como antídoto contra toda tentación de desfallecimiento; y esa profecía *sellada* es llamada en el v.16 *testimonio y enseñanza*. Por el contrario, al que no quiera hacer caso de esa *enseñanza y testimonio* le sucederá como al viajero que anda de noche, para el que nunca llega la aurora (v.20). Serán anegados en una noche tenebrosa como consecuencia de la devastación y de la ruina y, al ver caídos sus planes humanos, surgirá por doquier la desesperación, *maldiciendo al rey y a su Dios* como supuestos causantes de tal situación. Pero parece que se abre de nuevo el rayo de esperanza para no sumir a sus oyentes en un cerrado pesimismo: *No habrá ya tinieblas para el pueblo que andaba en angustias*¹⁷. Es una especie de *sursum corda* como epílogo a todo lo anterior, muy en consonancia con las reacciones de esperanza en los profetas ante un horizonte cerrado de tinieblas.

1 Cf. Dt 3:11: “codo de hombre: codo común.” Esta inscripción de Siloé se halla actualmente en el museo de Estambul, y recuerda la inauguración del canal de Siloé bajo Ezequías, en el siglo vni a. G. Quizá esta escritura *de hombre* (ordinaria) se contraponía a la cuneiforme o a otra forma de escribir esotérica reservada a los sabios, como la jeroglífica egipcia ea contraposición a la demótica. — 2 La *piscina de Siloé* (Neh 3:15; Jn 9,7), ahora At'n *Silwan*, al sudoeste del templo, comunicaba con la fuente de Gihón por un canal. — 3 En el verano, el Eufrates se desborda, sembrando muchas veces la desolación y la ruina. En esto parece fijarse el profeta. La frase “al rey de Asiría y toda su magnificencia,” a pesar de estar en TM y LXX, es considerada por muchos críticos como glosa explicativa por razones métricas. — 4 Quizá *las alas* puedan ser sinónimas de *brazos* del río. — 5 Algunos han querido desvirtuar el texto, traduciendo: “llenando la plenitud de la tierra, *porque con nosotros Dios*,” en vez de *Emmanuel*, lo que daría un sentido trivial, pues en la frase del profeta se ve un claro grito de auxilio. — 6 *Aprended*, así según LXX. TM dice *exterminad*. — 7 El texto hebreo dice *Immanu-El*, como en 7:14 y 8:8. — 8 EZ 3:22. — 9 Quizá la palabra *conjuración* se refiera sencillamente a

la coalición de los dos pueblos invasores, Damasco y Samaría, en cuanto aliados. — 10 Algunos autores, en vez de *a Yahvé santificad* (*taqshidu*), leen “a Yahvé considerad como conspirador” (*taqshiru*). Por la semejanza gráfica *¿el daleth* y el *resch* es muy posible la confusión), lo que daría un sentido muy afín al contexto: lo que hay que temer no son las *conjuras* de los hombres, sino las de Dios. — 11 Is 6:9ss. — 12 Skinner, o.c., 76. — 13 Cf. Dt 31:175; Miq 3:4; Jer 33:5; Sal 13:1; 44:24; Job 13:24. — 14 Is 20:3; 7:11. — 15 De ahí que las traducciones varíen con cada autor. La que damos es una de tantas posibles, pero no es segura, pues el texto es obscurísimo por su incorrección. — 16 1 Sam 28:8, donde a los difuntos se les llama dioses. — 17 Muchos autores consideran este v.23 como glosa, pues creen que tiene un sentido enigmático fuera de contexto. Los LXX traducen: “Habrá tinieblas sin brillo, porque es noche para el que está en la angustia.”

9. Los Tiempos Mesiánicos.

La alegría de la liberación (1-7).

¹ Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y de Neftalí, a lo último llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de los gentiles. ² El pueblo que andaba en tinieblas, vio una luz grande. Sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz. ³ Multiplicaste la alegría, has hecho grande el júbilo, y se gozan ante tí, como se gozan los que recogen la mies, como se alegran los que reparten la presa. ⁴ Rompiste el yugo que pesaba sobre ellos, el dogal que oprimía su cuello, la vara del exactor como en el día de Madián, ⁵ y han sido echados al fuego y devorados por las llamas las botas jactanciosas del guerrero y el manto manchado en sangre. ⁶ Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre los hombros la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz, ⁷ para dilatar el imperio y para una paz ilimitada sobre el trono de David y de su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y en la justicia desde ahora para siempre jamás. El celo de Yahvé de los ejércitos hará esto.

En medio de un horizonte cerrado de tragedia, el profeta, inesperadamente, divisa un rayo esplendoroso de luz y de redención para los oprimidos, que le hace prorrumper en un canto lleno de exultación al ver vencido al opresor del pueblo elegido, y todo como consecuencia de la intervención de un misterioso niño adornado de dotes excepcionales que inaugurará una venturosa era de paz. Podemos considerar esta profecía como lógica continuación de la revelación sobre el *Emmanuel*; por tanto, de la época de la guerra siro-efraimita ¹. El profeta comienza *ex abrupto* un canto de alegría, contraponiendo dos situaciones muy diferentes: la primera, en que Dios *cubrió de oprobio* a la parte septentrional de Palestina (Zabulón y Neftalí, las dos al oeste del lago de Generaste), probablemente una alusión a la deportación llevada a cabo por Teglathfalasar III en aquellos días del 734 ², y la de un tiempo nuevo que parece inaugurarse (*a lo último*), en la que *se llenara de gloria el camino del mar*, es decir, esta misma región que bordea el lago de Generaste. Se la llama *vía mares* porque por ahí pasaba la ruta caravanera principal que subía de Egipto bordeando la costa palestina, para adentrarse por la derecha del Carmelo hacia Nazaret, y se volvía hacia Damasco por encima del lago de Genesaret. El profeta, pues, por un juego poético de paralelismo contrapone dos situaciones: una de oprobio y humillación, y otra de engrandecimiento y de glorificación en la misma región del norte de Palestina, juntamente con *la otra ribera del Jordán* (Galaad), todo lo cual constituía la *Galilea de los gentiles*, término despectivo dado por los del reino de Judá, que practicaban un yahvismo más puro, a aquellos desafortunados israelitas que les había caído en suerte el vivir alejados de la capital de la teocracia y del templo, y en contacto inmediato con los *gentiles*, lo que, naturalmente, traía como consecuencia que su

religiosidad y moralidad era semi-israelita y semipagana³. El profeta ve, pues, iniciarse la primera etapa de la redención del pueblo israelita por aquella despreciada región del norte que ahora estaba tan castigada. El mejor comentario de esto nos lo da San Mateo al presentarnos al Redentor inaugurando su misión apostólica a orillas del lago de Tiberíades, anunciando “la buena nueva del reino de los cielos”⁴. Era la luz misma que había visto el profeta y que le había hecho saltar de gozo siete siglos antes. En el capítulo anterior⁵ había dicho que Dios *había escondido su faz a la casa de Jacob*; ahora anuncia con júbilo un horizonte luminoso de salvación. Ese pueblo estaba *en sombras de muerte*, es decir, como un país en el que el espectro de la muerte ha dejado su huella después de la devastación y la guerra. *Habitar en la tierra de sombras* es sinónimo de vivir en un estado de miseria y de desventura. Los habitantes de aquellas regiones, pues, del norte de Palestina, habituados ya a este ambiente de tristeza, resignados con su suerte, inesperadamente han visto un fulgor de esperanza y de salvación⁶. Y el profeta se complace en describir la alegría nacida en aquellos corazones que se creían abocados a un estado de miseria sin esperanzas de redención⁷; y la compara al júbilo campestre y espontáneo que preside la época de la recolección de las mieses, cuando se han colmado las esperanzas y han pasado las incertidumbres de la marcha de la cosecha. Y ese júbilo se exterioriza con actos de acción de gracias (*ante t1*) a Dios, que les bendijo los frutos del campo (v.12) en las fiestas anuales agrícolas ante el santuario⁸.

Otra imagen para reflejar la gozosa situación es la del ejército vencedor que se *reparte la presa*. Y es que de pronto esas gentes humilladas de los confines de *Galilea de los gentiles* se han visto libres de un peso que los asfixiaba como un *dogal*. La victoria de Gedeón sobre los madianitas había quedado como proverbial en el folklore del pueblo israelita, y por eso viene instintivamente a la memoria del profeta para expresar la alegría de la liberación⁹. Y en la nueva situación desaparecen todos los vestigios de atuendo bélico (v.6). Es la inauguración de una nueva edad venturosa cuya característica esencial será la paz. El profeta salta de júbilo al dar la razón de tal situación: inesperadamente ha surgido un Príncipe libertador, que describe bajo la forma de un niño, sin duda relacionado con el misterioso *Emmanuel* del c.7, adornado de dotes excepcionales de realeza¹⁰: estará dotado de una perspicacia única como gobernante (*admirable consejero*) para conducirse en las situaciones diversas de su reinado con sabiduría y prudencia. Pero, además, llevará un título excepcional: Dios *fuerte*. Esta denominación es desconcertante para los racionalistas, pues en el A.T. dicha expresión se aplica sólo a Yahvé n. Por eso la explican en sentido metafórico, como sinónimo de “héroe divino,” es decir, dotado de especial fuerza y vigor precisamente por gozar de una protección especial de Dios¹². Los autores católicos unánimemente dan a la expresión su alcance de algo *divino*. Así, pues, al niño en cuestión se le daría en la mente del profeta una categoría de Dios, precisamente por el uso de dicha expresión en la literatura del A.T. Si aceptamos esta conclusión, tenemos revelado aquí el misterio de la Santísima Trinidad en cuanto a la segunda Persona. Por otra parte, como en el 0.7 este mismo niño es presentado como naciendo de una *virgen*, se sigue que implícitamente se enseña en estos dos capítulos la naturaleza *humana y divina* del Mesías¹³, con todas las consecuencias teológicas que se sigan, es decir, un hombre verdadero, con su cuerpo y alma racional, y al mismo tiempo Dios. No obstante, aunque esto pueda estar implícito en el texto, es difícil saber el alcance que Isaías daba a la expresión, y cómo podía concebir ese carácter divino del niño. Parece, pues, un vislumbre momentáneo, efecto de una particular revelación divina, que no vuelve a aparecer en los capítulos siguientes al hablar de ese misterioso Niño-Emmanuel.

Otra cualidad es la de *Padre sempiterno*, que, juntamente con la de *Príncipe de la paz*, expresa el efecto de su excepcional perspicacia como gobernante y *maravilloso consejero*. No

gobernará tiránicamente a su pueblo, sino *paternalmente*, y esto para siempre, y, como tal, buscará el establecimiento de un ambiente de *paz* y comprensión, de modo que podrá llamarse *Príncipe de la paz*. En el c.11 dirá que esta *paz* se basará en un profundo sentido de *justicia*, ya que la *justicia será el ceñidor de sus lomos*¹⁴. Un paralelo a esta concepción lo encontramos también en la profecía antes citada de Miqueas, su contemporáneo¹⁵. Esta paz es idealizada por el mismo profeta poco después; pero debajo de las imágenes vivas que nos presenta debemos entender lo que era sustancial en su profecía, es decir, **el principio de un reinado espiritual basado en la paz de las conciencias.**

Mesianismo del Vaticinio.

Se ha pretendido retrotraer la composición de este fragmento a la época posterior al exilio¹⁶, porque aquí encontramos la idea de un Mesías personal y libertador, lo que se supone extraño a la teología anterior al destierro, pues en esa época la liberación se creía habría de venir única y directamente por una intervención de Dios en medio de la comunidad religiosa israelita. Pero ese *Emmanuel* que late en todas estas páginas aparece siempre con carácter personal, como rey de Judá, salvador de su pueblo¹⁷. Por otra parte, todos los detalles se adaptan perfectamente a la descripción de ese Niño-Emmanuel, punto de convergencia de la atención de Isaías, pues se alude a la invasión de Teglatfalasar III sobre Zabulón y Neftalí¹⁸, y el yugo que pesa sobre los moradores de la *región de sombras de muerte* es la mano dura de los conquistadores asirios, que se apoderaron del norte de Palestina.

Los que niegan el carácter mesiánico del fragmento se ven embarazados con la expresión Dios *fuerte* y recurren a un sentido metafórico. Los judíos, como antes indicamos, dividen arbitrariamente el texto, aplicando las primeras cualidades a Dios, y sólo la de *Príncipe de la paz* al Mesías. Para valorar bien el sentido de Dios *fuerte* (“El Gibbor”), debemos hacer notar que, aunque es verdad que en el A.T. a veces la palabra Dios (“El”) tiene un sentido amplio y se aplica a seres angélicos y aun a hombres (como a los jueces)¹⁹, no obstante, la expresión completa *Dios fuerte* se aplica en el A.T. sólo a Dios. Los racionalistas, reconociendo que este título en el A.T. se reserva sólo a Yahvé, creen ver un mero sentido hiperbólico. Indudablemente que esta expresión de Isaías constituye una verdadera isla en la literatura del A.T., y no volvemos a encontrar expresado ese carácter divino del *Emmanuel*; pero ese carácter insólito de la expresión se puede explicar, admitiendo lo sobrenatural en la Biblia, por una ráfaga de luz fugaz que de momento deslumbra la mente del profeta, sin comprender éste quizá el alcance pleno de esa revelación, y lo expresó como lo vio, y en su contenido pleno parece indicar realmente **la divinidad del Mesías.**

El carácter *mesiánico* del vaticinio aparece claro examinando la misión de ese Niño misterioso: liberación de los oprimidos, que impone un reinado pacífico y con medios pacíficos, y por otra parte se halla ese misterioso Niño adornado de cualidades excepcionales, que históricamente no se pueden aplicar a un rey histórico; además, se **adaptan perfectamente a la concepción de la persona del Mesías liberador y glorioso** que desde la época de la monarquía se había generalizado en el pueblo en general, pero singularmente entre los representantes auténticos del yahvismo tradicional e íntegro, **los profetas**. El mejor comentario de este fragmento lo encontramos en los Evangelios, donde se describe la actividad espiritual del gran Rabí de Nazaret por aquellas regiones de la alta Galilea²⁰, liberando las almas del poder del príncipe de las tinieblas. Más tarde, ante Pilatos oficialmente proclamará que había venido a establecer un reino espiritual y universal²¹.

Por ello, los autores cristianos, siguiendo a San Mateo²², han dado una interpretación

mesiánica a este vaticinio, viendo en la predicación de Cristo el cumplimiento literal del mismo. Los Santos Padres unánimemente suponen esto ²³, y tradicionalmente ésta ha sido la interpretación en la Iglesia, y es hoy comúnmente aceptada entre los actuales expositores católicos. Ciertamente, en este vaticinio se concreta que el Mesías será rey, pero con un carácter espiritualista, ya que precisamente por sus cualidades de gobierno impondrá un remado de paz donde estará desterrada la violencia. Además, parece insinuarse, juntamente con su origen humano (el nacimiento de una virgen), su naturaleza divina (*Dios fuerte*), lo que será precisamente la razón de las cualidades excepcionales de ese niño Mesías y liberador.

La devastación del pueblo escogido (8-12).

⁸ Una palabra ha enviado el Señor contra Jacob, y ha caído en Israel. ⁹ Y llegará a conocimiento de todo el pueblo, de Efraím y de los habitantes de Samaría. Los que en la soberbia y orgullo de su corazón se decían: ¹⁰ Han caído los ladrillos, pero edificaremos con sillares; han sido cortados los sicómoros, pero en su lugar pondremos cedros. ¹¹ Yahvé fortalecerá contra ellos a sus adversarios²⁴ e incitará a sus enemigos, ¹² la Siria al este y los filisteos al oeste, que a boca llena devorarán a Israel. Ni con todo esto se aplacará su ira, antes seguirá todavía su mano extendida.

Se cree que este fragmento y el que sigue son anteriores a la guerra siro-efraimita del 735-34, ya que presentan a Efraím y a Siria como enemigos. El oráculo empieza solemnemente personificando la decisión de castigo de parte de Dios sobre su pueblo; así la *palabra* (e.d., el mensaje punitivo de su justicia) es representada como un ser viviente, que transmite en misión especial la voluntad vengadora de Dios, la amenaza de exterminio, que a su vez es retransmitida por su profeta, el cual la ve venir por los aires como una antorcha incendiaria que cae sobre los campos maduros para el castigo de Israel, el reino del Norte (*Israel y Jacob*, expresiones sinónimas por paralelismo) (v.8). Y todos los habitantes de Samaría y Efraím conocerán experimentalmente el peso del juicio divino (*conocerán* en sentido complejo de “experimentarán”), y la razón de ello será precisamente su desmedido orgullo; en su ciega altanería no han sabido ver en los castigos sufridos hasta ahora, en la devastación y ruina de su nación, la mano punitiva de Dios, y creen que podrán reparar las ruinas y crear un estado de cosas más próspero y brillante; Isaías se complace en reflejar esta situación de autosuficiencia con un proverbio popular que debía de estar de moda entre aquellas gentes arrogantes del reino del Norte ²⁵: *Han caído los ladrillos y edificaremos con sillares. Han sido cortados los sicómoros, pero en su lugar pondremos cedros* (v. 10). No sabemos a qué calamidad concreta alude Isaías, quizá al tributo que tuvo que entregar el rey de Samaría a Teglathfalasar III en el 738 o a las pérdidas ocasionadas en la guerra con Siria.

Pero estos proyectos llenos de megalomanía van a caer por tierra, ya que Dios va a excitar las rencillas (v.11) de sus enemigos tradicionales, los sirios y los filisteos. Después de la muerte de Jeroboam II, que había conquistado Damasco²⁶, con lo que el esplendor y fuerza del reino de Samaría habían llegado a su apogeo, Siria se atreverá a atacar al reino cismático, ya en franca decadencia. No sabemos en realidad que en esta época hubiera habido una guerra de Samaría contra Damasco y Filistea; pero la animosidad ciertamente existía, y no tiene nada de particular que haya habido choques entre los tres reinos vecinos. Pero no acabará en esto la intervención de la justicia divina; la *mano de Yahvé* seguirá todavía *tendida* con ademán amenazador, dispuesta a descargar sobre el reino cismático infiel de Efraím. Es un modo de decir que el lector debe esperar una segunda etapa en los castigos enviados por Dios. Mayor desgracia que la incursión de ejércitos enemigos sobre el país será la anarquía social que se aproxima.

Situación caótica social (13-17).

¹³ Pero el pueblo no se ha vuelto al que le hería, no ha buscado a Yahvé de los ejércitos. ¹⁴ Y Yahvé cortará de Israel la cabeza y la cola, la palma y el junco en un mismo día. ¹⁵ Los ancianos, los magnates: he ahí la cabeza; el profeta, doctor de mentiras: he ahí la cola. ¹⁶ Porque los que guían al pueblo se descarrían, y los guiados van perdidos. ¹⁷ Por eso el Señor no se complace en sus mancebos, ni tiene piedad de sus huérfanos y sus viudas. Porque todos son impíos y malvados, y toda boca dice despropósitos. Ni con esto se aplaca su ira, antes seguirá tendida su mano.

La obstinación de Israel, que no ha reconocido en el castigo a Dios, que le enviaba un correctivo para atraerle a mejor camino (v.15), sufrirá el peso de la mano airada del Señor. En un solo día desaparecerán los dirigentes y el pueblo. Quizá aluda a una de las revoluciones sangrientas internas que siguieron a la muerte de Jeroboam II ²⁷, o quizá aluda al asesinato del rey Peqayah por Peqaj hacia el 735. El profeta expresa esta matanza con una locución proverbial: *Yahvé cortará de Israel la cabeza y la cola, la palma y el junco*; es decir, los magnates y las clases humildes serán envueltos en la gran matanza ²⁸. Al falso profeta, por menosprecio, se le considera incluido entre aquellos que constituían los últimos estratos de la sociedad, en cuanto que, en vez de ser los guías del pueblo, por adular a los dirigentes de la sociedad, se convierten en meros seguidores (*cola*) de éstos ²⁹. Y así, en realidad, los que debían guiar al pueblo son los que le descarrían (v.16).

Este estado de cosas ha irritado tanto a Dios que, a pesar de ser siempre el amparador de los derechos de los humildes, el vengador de las *viudas y huérfanos* ³⁰, no tendrá en esta ocasión compasión aun de ellos, porque la corrupción es general (v.17). Y el profeta, como antes, se complace en destacar que aún no ha terminado la intervención de la justicia divina: *seguirá tendida su mano* (v.17).

La guerra civil (18-21).

¹⁸ Porque la iniquidad se ha encendido como fuego, que devora cardos y zarzas y consume la maleza del bosque, subiendo el humo en remolinos. ¹⁹ Por el furor de Yahvé de los ejércitos se abrasará la tierra y el pueblo será presa del fuego. ²⁰ Despedazan a derecha, y se quedan con hambre; devoran a izquierda, y no se sacian. Cada cual devora la carne de su prójimo ³¹ y nadie se apiada de su hermano. Manases contra Efraím, Efraím contra Manases, y ambos a dos contra Judá. ²¹ Ni con todo esto se aplaca su ira, antes seguirá todavía tendida su mano.

Como culminación de todo el estado caótico antes descrito, vendrá la guerra civil con toda su crueldad, lo que contribuirá a precipitar la ruina de Israel. La situación de desvarío e injusticia es comparada a un fuego devorador, que se ceba primero en las materias más inflamables, como los *cardos y zarzas* (las clases más humildes); pero después alcanza los altos estratos de la sociedad. Esta imagen le trae a la mente, por asociación, la de la cólera divina, que se enciende como fuego, y hace perecer en él al país y a sus moradores ³², creando una situación tan desesperada que unos mismos ciudadanos se declaran la guerra entre sí, de modo que las antiguas rivalidades entre las tribus de *Manases y Efraím* saldrán a la superficie, dando origen a la anarquía y a la guerra civil. *Manases y Efraím* representan los territorios de las dos riberas del Jordán. Efectivamente, sabemos que el usurpador Peqaj asesinó, al frente de una banda de cincuenta hombres de Galaad

(tribu de Manases), al rey Peqayah³³. *Y ambos a dos contra Judá* (v.20). No pocos críticos consideran esta frase como adición de un glosista después de la alianza siro-efraimita contra Judá.

1 Algunos autores, como Duhm, ponen esta profecía en tiempo de la invasión de Sena-querib, hacia el 701. Otros, como Martí y Cheyne, creen que es posterior al destierro babilónico. La opinión más probable es la de Skinner, que la pone en los años 734-733 con ocasión de la invasión siro-efraimita. — 2 2 Re 15:29. — 3 Este desprecio por los *galileas* es el mismo que en la época evangélica mostrarán los sacerdotes por los discípulos de Jesús, de origen galileo en su mayor parte (*Galilea* viene de *Salû* = distrito; cf. 1 Re 9:11; 2 Re 15:29). — 4 Mt 4,13ss. — 5 15 8:17. — 6 Para el concepto *luz* como sinónimo de salvación cf. Is 58:8; 59:9; Miq 7:8; Sal 18:28. — 7 La lectura del TM y Vg, “multiplicasti gentem et non maguí ficasti laetitiam,” no se adapta al contexto, pues se habla precisamente de una alegría general. La mejor solución es la adoptada generalmente por los autores de juntar las palabras *goy* y *lo*, dando una palabra que significa “exultación” (*agilah*). — 8 Cf. Dt 12:7; 14:26, etc. — 9 Jue c.y; cf. Is 10,26. — 10 El códice vaticano de los LXX difiere mucho del TM, y lee: “Y se llamará su nombre ángel del gran consejo. Traeré la paz sobre los príncipes y para él la salud.” El códice alejandrino de los LXX difiere de esta lección, y por eso comúnmente se abandona aquella como corrompida. — 11 Cf. Is 10:21; Dt 10:17; Jer 32:18; Neh 9:32. — 12 Los judíos, que no podían admitir ningún ser que pudiera equipararse a Dios, embarazados ante este texto, le aplicaban al Mesías sólo el último título de *Príncipe de la paz*, y lo anterior lo referían a Dios. Pero en el texto no hay lugar a esta vivisección, pues uno mismo es el sujeto gramatical, el niño. — 13 Cf. Feldmann, o.c., t.1:120; Condamin, o.c., p.55; Ceuppens, o.c., 237; Tobac, o.c., t.2:34; Dennefeld, art. cit.: DTC 10 (1929) 1437. — 14 Is 11:5. — 15 Miq. — 16 Martí, Stade, Cheyne. — 17 Is 7:1-8; 22:9. — 18 Is 8:23 (Vg 9:1); 2 Re 15:29. — 19 Sal 82:6. — 20 Mt 4,13SS. — 21 Lc 23:3; Jn 18:36. — 22 Mt 4:13-16. — 23 San Ireneo, *Contra Inaer.* 3:16:3; PG 7:922; Tertuliano, *Adv. lud.* c.10: PL 2:668; *De carne Christi* c.14: PL 2:823; *Ad Marcionem* c.ig: PL 2:376; Eusebio, *Dem. Evans.* 2:1:10; PG 22:103; San Grisóstomo, *Adv. lud. et Gent.*: PG 48:816; San Jerónimo, *In Isaiam* 9:6: PL 24:126; véase Geuppens, o.c., 245. — 24 TM lee “Yahvé fortalecerá los enemigos de Rasín (rey de Samaría) contra él” (Efraím). En ese caso serían los asirios; lo que no parece adaptarse al contexto. Como, por otra parte, ‘S LXX suprimen Rasín y leen de otro modo, autores como Skinner, Dillmann, Condamin, suprimen *Rasín*. — 25 Cf. Os 7:9-10; Am 5:11. 26 2 Re 14:28. — 27 Cf. 2 Re 15:10; 14:25; Os 7:3-7. — 28 Cf. Is 3:2,3; 19:15; Dt28:13,44. — 29 La generalidad de los críticos suele considerar los v.15-iy como glosas explicativas posteriores. Pero, por razones métricas, el P. Condamin cree que debe mantenerse su autenticidad (o.c., 80). — 30 Cf. Is 1:17; Dt 10:18, etc. — 31 En vez de “prójimo,” el TM y los LXX leen, con la Vg., “cada cual devora la carne de su brazo.” La imagen indicaría la situación del hombre famélico que se come un miembro de su cuerpo. Pero, por una sencilla corrección de una letra hebrea, muchos críticos leen “hermano” en vez de brazo, que parece mejor encuadrar en el contexto. — 32 Algunos leen, por una sencilla transposición de letras, “como comedores de hombres” en vez de “el pueblo será presa del fuego.” En ese caso, el v.19 podía ser una buena introducción a la idea del v.20, donde aparece la lucha fratricida entre los conciudadanos. — 33 2 Re 15:25.

10. Amenazas Contra Asiría.

Invectivas contra los magistrados injustos (1-4).

¹ Ay de los que dan leyes inicuas y de los escribas que escriben prescripciones tiránicas ² para apartar del tribunal a los pobres y tnculcar el derecho de los desvalidos de mi pueblo, para despojar a las viudas y robar a los huérfanos ³ ¿Qué haréis el día de la visitación, del huracán que viene de lejos? ¿A quién os acogeréis para que os proteja? ¿Qué será de vuestros tesoros? ⁴De no ir curvados entre los cautivos, habrán caído entre los muertos. Ni con todo esto se aplacará la ira de Yahvé, antes seguirá todavía tendida su mano.

Esta invectiva contra los malos magistrados de la nación puede ser una continuación del oráculo anterior, según el estribillo del v-4: *antes seguirá todavía tendida la mano*; y en ese caso el profeta se referiría a los magistrados del reino del Norte (Samaría). Algunos críticos creen que se refiere más bien a los magnates de Judá, empalmando con el c.5 ¹.

El profeta se enfrenta con los magistrados y escribas, que complican cada día la legislación con vistas a nuevas exacciones, haciendo más difícil la administración de la justicia, con lo que cada día se obstaculiza el acceso a los de clase modesta (v.1-2) ². Pero Dios vela por los intereses de los humildes, y por eso se aproxima la hora del castigo que viene *de lejos* como un *huracán*, probable alusión a la invasión del ejército asirio, que iba a ser el instrumento de la justicia divina. Dios es omnipotente y se halla sobre el horizonte histórico de todos los pueblos, y puede tomar a las naciones más alejadas como medio de castigar al pueblo escogido infiel. Y en

esa hora de castigo en que no habrá esperanza de salvación, no les quedará otra alternativa que *ir curvados entre los cautivos* (al destierro) o *caer entre los muertos* ³.

Oráculo contra la insolencia de Asiría (5-14).

⁵ ¡Ay de ti, Asur, vara de mi cólera! el bastón de mi furor está en sus manos. ⁶ Yo le mandé contra una gente impía, le envié contra el pueblo objeto de mi furor, para que saquease e hiciera de él su botín y le pisase como se pisa el polvo de las calles. ⁷ Pero él no tuvo los mismos designios, no eran éstos los pensamientos de su corazón. Su deseo era desarraigar, exterminar pueblos en gran número. ⁸ Porque él dice: Reyes son todos mis príncipes. ⁹ ¿No ha sido ésta la suerte de Calno, la de Carquemis; la de Jamat no ha sido la de Arpad; y la de Samaría la misma de Damasco? ¹⁰ Así se apoderó mi mano de reinos de ídolos, más en número que los de Jerusalén y Samaría. ¹¹ ¿No podré hacer con Jerusalén y sus ídolos lo que hice con Samaría y los suyos? ¹² Pero sucederá que, cuando el Señor haya realizado toda su obra sobre el monte de Sión y de Jerusalén, castigará el Señor al rey de Asiría por el orgullo de su corazón y la altivez de sus ojos ⁴. ¹³ El se dice: Con la fuerza de mi brazo he hecho esto, con mi sabiduría y mi prudencia, y borré las fronteras de los pueblos, y saqué sus tesoros, y, todopoderoso, derribé a los que se sentaban en sus tronos. ¹⁴ Mi mano ha tomado la riqueza de los pueblos como se toma un nido; como quien se apodera de huevos abandonados, me he apoderado yo de la tierra toda. Y nadie sacudió las alas, ni abrió el pico, ni dio un chillido.

La época de composición de este fragmento no es anterior a la toma de Carquemis (717) ni posterior a la invasión de Judá por Senaquerib en el 701, pues se supone en el v.9 conquistada aquélla, y por otra parte se anuncia como futura la invasión de Senaquerib. por razones métricas, algunos autores niegan la autenticidad isaiana de los v.10-12.

La idea que prevalece en toda esta sección y en la siguiente es que Yahvé domina el curso de la historia y que aun los imperios más poderosos no son sino instrumentos de la Providencia divina; por eso, todo lo que sea sobrepasarse en esta misión de instrumentos de Dios, es hacerse reos de lesa majestad divina. Encontramos, pues, aquí esquematizada una verdadera teología de la historia. Quizá la caída de Samaría en manos de Asiría había sembrado el pánico entre los de Judá al ver a la mayor parte del pueblo escogido devastado, y, por otra parte, llegarían a oídos de todos los excesos de las tropas conquistadoras de Sargón, y quizá fue ésta la ocasión para el profeta de predecir también la destrucción de Asiría por haberse excedido en su cometido de mero instrumento de Dios para castigar al pueblo israelita, infiel a Yahvé.

La invectiva contra Asiría está llena de vigor: ¡Ay de ti, Asur! Dios la había escogido como instrumento de su justicia (*vara de mi cólera*) para castigar las infidelidades de un pueblo de conducta depravada, *pisándolo como se pisa el polvo en las calles* (v.6); pero en su arrogancia no se ha contentado con esto, sino que ha querido destruirlo totalmente, cebándose en sus víctimas, buscando el exterminio por el gusto de destruir y aun *desarraigar*, es decir, deportar las poblaciones en masa, sacándolas de sus hogares. El conquistador se gloria de que sus oficiales tuvieran más categoría que los mismos reyes de los países ocupados (v.8), y por eso puede llamarse con propiedad *rey de reyes*⁵. Los otros reyes apenas pueden llevar el título de *príncipes*. Así se complace en enumerar los reinos conquistados⁶.

La arrogancia de Asiría llega al colmo al creer que Yahvé no es de más categoría que los dioses de esos reinos conquistados, y que, por tanto, es incapaz, como aquéllos, de salvar a sus

adoradores contra sus ataques. En la mentalidad del antiguo Oriente era común la creencia de que las divinidades de los vencedores eran superiores a las de los vencidos. Y el profeta pone en boca del rey asirio la expresión despectiva de “reinos de *ídolos*,” es decir, cosas vanas, que era la denominación corriente entre los israelitas aplicada a los dioses falsos de otras naciones. Para los semitas, el poder de un dios dependía del poder y grandeza del pueblo que le adoraba, y la categoría religiosa de un pueblo se medía por el número de “imágenes” que había en sus templos (v.10)⁷. La arrogancia del asirio al despreciar a Yahvé como a una vulgar deidad al estilo de los otros pueblos, excita la indignación del profeta, y por eso al punto dice que, una vez se haya cumplido la intervención justiciera de Dios sobre su pueblo (*cuando el Señor haya realizado toda su obra sobre el monte de Sión y Jerusalén*), le llegará también a Asiría su castigo de manos de este Dios al que aquélla despreciaba como débil e impotente (v.12). Este anuncio de castigo hacia Asiría es como un paréntesis del profeta a las arrogancias de la nación vencedora; después vuelve de nuevo a las expresiones insolentes de ésta: ha incorporado reinos a su imperio, haciendo tabla rasa de fronteras, señalando a voluntad los límites de sus provincias (v.15), y trasplantando las poblaciones a lejanas tierras para desarraigar todo sentimiento de independencia. Y todo esto ha sido debido exclusivamente a su *prudencia y sabiduría*, sin pensar que era un simple instrumento del Dios del mundo, Yahvé. Nadie se oponía a sus incursiones y rapiñas, tomando con la mayor facilidad los tesoros de los pueblos vencidos, sin que éstos, poseídos de pánico, se atreviesen a elevar un grito de protesta cuando tomaba las *riquezas de los pueblos como se toma un nido, como quien se apodera de huevos abandonados.*, y *nadie sacudió sus alas, ni abrió el pico, ni dio un chillido* (v.14). Ningún símil más expresivo para describir la omnimoda arrogancia del conquistador sobre los vencidos.

Reivindicación de los derechos divinos contra. Asiría (15-19)

¹⁵ ¿Se ensoberbece el hacha contra el que la maneja, la sierra contra el que la mueve? Como si la vara dirigiera al que la levanta, corno si el bastón levantara al que no es madera. ¹⁶ Mas, por eso, el Señor Yahvé de los ejércitos herirá de flaqueza a ese cuerpo tan robusto. Y debajo de su gloria encenderá un fuego, como fuego de incendio. ¹⁷ Y la luz de Israel se convertirá en fuego, y su Santo en llama, para quemar y devorar en un solo día sus cardos y sus espinas, ¹⁸ Y la hermosura de su bosque y de su vergel quedará del todo destruida, y será como el consumirse de un enfermo ⁸. ¹⁹ Y los árboles que de su selva queden serán tan pocos, que un niño podrá contarlos.

La presunción de Asiría ha sido la causa de esta intervención justiciera de Yahvé contra ella, pues ésta, en realidad, no era más que mero instrumento de la justicia divina para castigar al pueblo israelita. Se ha creído autónomo en sus decisiones, como si el *hacha* y la *sierra* se apropiaran totalmente el resultado de su acción y desconocieran que eran movidos por la mano de algo que *no es madera*, es decir, el brazo viviente del hombre ⁹. La destrucción del ejército asirio es descrita por el profeta como una enfermedad enviada al *cuerpo robusto* (potencia militar) de aquella nación, que va agotando su poderío militar, y, al mismo tiempo, el profeta presenta el símil de un fuego devorador encendido disimuladamente por la *luz de Israel*, es decir, Yahvé, al que al principio no se le da importancia, pero que terminará por inflamarse, adquiriendo proporciones alarmantes hasta acabar totalmente con la *gloria* (la potencia militar) de Asiría. Así, Yahvé, que para Israel es una *luz* que ilumina, para los invasores se convertirá en fuego devastador, y no para purificar, como en Israel, sino para devorar totalmente la víctima ¹⁰, de tal forma que la magnificencia de su *bosque y vergel* será convertido en un mísero matojo, cuyos árboles un *niño podrá*

contar (v. 19).

Liberación del “resto” de Israel (20-27).

²⁰ En aquel día, el resto de Israel y los sobrevivientes de la casa de Jacob no se apoyarán ya sobre el que los hirió, sino que se apoyarán con fidelidad en Yahvé, el Santo de Israel. ²¹ Volverá un resto, un resto de Jacob, al Dios fuerte. ²² Porque, aunque fuera tu pueblo Israel como las arenas del mar, sólo un resto volverá. Decretada está la destrucción, que acarreará la justicia. ²³ Y este decreto de destrucción lo ejecutará Yahvé de los ejércitos en toda la tierra. Por eso dice el Señor Yahvé de los ejércitos: ²⁴ Pueblo mío, que habitas en Sión, no ternas que Asur te hiera con la vara y alce contra ti su bastón como Egipto. ²⁵ Dentro de poco tiempo, dentro de muy poco, mi cólera llegará al fin, y mi furor los destruirá. ²⁶ Yahvé de los ejércitos levantará contra ellos el azote, como cuando hirió a Madián en la roca de Joreb, y el mar con su báculo, como lo levantó un día en Egipto, ²⁷ y en ese día quitará su peso de sobre tus espaldas, y su yugo de sobre tu cuello.

Este fragmento es un mensaje de consuelo para los atribulados habitantes de Sión, desalentados ante las conquistas devastadoras de Asiría. No todo desaparecerá en la catástrofe, sino que se salvará un núcleo selecto del pueblo, un *resto*¹¹. La falsa confianza en los poderes terrenos desaparecerá, para buscar sólo el apoyo de Dios, como el profeta predicaba a Acaz con ocasión de la guerra siro-efraimita¹²; *no se apoyarán ya sobre el que los hirió*, es decir, sobre Asiría, cuyo auxilio habían solicitado contra la confederación siro-efraimita¹³. Nada de alianzas políticas humanas, sino confianza absoluta en Yahvé; éste es el principio de política internacional de Isaías. Los errores cometidos han traído los invasores asirios y la catástrofe nacional. Pero la situación no será irremediable, porque se salvará un *resto*, y ese núcleo de rescatados **será el que transmitirá el fuego sagrado en el futuro a las generaciones venideras**. Esta idea de un *resto* salvado es algo esencial en la teología de la historia que nos presenta Isaías, recibido de profetas anteriores¹⁴, y que ha surgido como solución — fruto de reflexión teológica **o por revelación expresa** — **de la aparente antinomia entre las exigencias de la justicia y la misericordia divinas**. De un lado, Dios había prometido proteger a su pueblo y hacerle partícipe de las esperanzas mesiánicas, y de otro, la conducta infiel de este pueblo para con Yahvé exigía la intervención justiciera de Dios. Como solución no quedaba sino que un *resto* fiel sobreviviera a las catástrofes históricas del pueblo israelita, del que habría de surgir la nueva generación que sería testigo y participante de la gran manifestación de los tiempos mesiánicos como culminación de la obra de Dios en la elección de Israel.

El profeta, pues, piensa en ese *resto* muy reducido que sobrevivirá a la catástrofe, que fielmente se confiará a su Dios, desconfiando de toda política humana de alianzas con pueblos extranjeros. Sin duda que con las palabras *no se apoyarán sobre el que los hirió*, Isaías alude a la petición de auxilio que Acaz había solicitado de Asiría contra la coalición siro-efraimita, pues en realidad los asirios habían de ser los verdugos de Judá¹⁵. *Volverá un resto*: sin duda es alusión al nombre de su hijo Sear-Yasub¹⁶, símbolo de la futura resurrección del pueblo israelita. Y el término de la conversión del pueblo será al Dios *fuerte*, denominación que en 9,3 se aplicaba al Mesías, al Niño misterioso, Salvador de su pueblo contra la incursión de los asirios. Quizá la expresión designe simplemente a Dios, al Santo *de Israel* del v.20. La expresión Dios *fuerte* es siempre aplicada a Yahvé, menos en el caso antes citado; designa a Yahvé, Dios de Israel, en cuanto dotado de fuerza y poder excepcional y sobrehumano, y, en este caso, la frase tendría el

sentido de invitar a esperar confiadamente en ese Señor al que se volverán los corazones como único refugio después de la catástrofe. Sería equivalente al Dios *de los ejércitos* del v.23, que era la locución común para expresar el poder omnipotente del Dios protector de Israel a través de su historia. El profeta no quiere que sus contemporáneos se hagan ilusiones sobre la numerosa población de su tiempo, como *las arenas del mar*¹⁷, pues sólo se escapará al exterminio un reducido resto como consecuencia de la intervención justiciera de Dios, *que acarreará la destrucción* (v.22).

El espectro de este horizonte tenebroso de destrucción y de muerte como consecuencia de la acción vengadora de Yahvé podía producir en los oyentes una impresión de desesperación y de decepción general; por eso el profeta presenta por contraste — como es ley general en la literatura profética — un oráculo, un mensaje de consolación, lanzado — lleno de ternura — a los habitantes de Sión¹⁸: *Pueblo mío. como Egipto*. El mensaje parece destinado a los actuales habitantes de Jerusalén o a los ciudadanos de la nación ideal en la mente del profeta. Aunque el yugo asirio es muy duro, comparable al de los tiempos de la opresión en Egipto, no obstante, esta situación no será la definitiva, ya que Dios se dispone también a castigar al opresor, renovando los antiguos prodigios en favor del pueblo elegido, como en otro tiempo a favor de Gedeón y sus seguidores contra las hordas de Madián¹⁹, y cuando anegó en el mar Rojo al ejército egipcio con sólo levantar Moisés su bastón²⁰, dos gestas que habían quedado como tradicionales en la épica popular de la historia de Israel²¹,

Inminencia de la invasión asiría (28-32).

²⁸ Ya avanza del lado de Rimón²², ha llegado a Ayot, pasa por Magrón y deja en Micmas su impedimento. ²⁹ Han pasado el desfiladero, y durante la noche han acampado en Guebá; Rama está temblando, Gabaá de Saúl está en fuga; ³⁰ lanza gritos la hija de Galim, escucha Lais, respóndele Anatot, ³¹ Madmena huye, los habitantes de Gabim han escapado. ³² Hoy todavía hace alto en Nob, y alza su mano contra el monte de la hija de Sión, contra el monte de Jerusalén.

El profeta nos pinta con colores vividos la inminencia del ataque de un ejército enemigo a la Ciudad Santa. Aunque no nombra al invasor, parece éste ser el ejército asirio. Es una descripción ideal en la que aparecen las poblaciones que se hallan en las cercanías de Jerusalén, y el profeta se complace en dramatizar la marcha con sus movimientos y altos en el camino. La descripción es un poco teórica, pues presenta a los invasores viniendo del norte de Samaría, bajando por el camino más corto, pasando por Gabaá según el trazado de la calzada romana, que aún se puede ver, la cual sustancialmente sirve de orientación a la actual carretera que sube hacia Naplusa. Quizá éste había sido el itinerario de los aliados siro-efraimitas, y le servía al profeta para trazar la futura marcha del ejército asirio. En realidad, éste, con ocasión de la invasión de Senaquerib en el 701, vino más bien hacia Jerusalén por la costa, después de haber vencido la resistencia filisteá²³. O bien Isaías escoge dicho itinerario para dar mayor impresión de celeridad del ejército invasor, que se presenta en Jerusalén por sorpresa para atacar a la ciudad por el norte, la única parte vulnerable por la que entraron todos los ejércitos invasores desde Nabucodonosor a los cruzados. Quizá pensando en dar esta impresión de sorpresa, el profeta hace pasar a los invasores por el desfiladero de *Miomas*, sitio difícil de franquear, y que, por tanto, no era de esperar vinieran por allí los invasores²⁴. El profeta se complace en presentar al ejército invasor alborozado ante la facilidad del avance: *durante la noche acamparemos en Gueba* (v.26), donde se les abría definitivamente el camino hacia Jerusalén, y no esperaban mayores dificultades después de haber

pasado el *desfiladero* de *Miañas*, Por fin divisa en *Nob* a la ciudad, que va a ser fácil presa.

Derrota del invasor (33-34).

³³ He aquí que Yahvé de los ejércitos desgajará con fuerza las ramas; i las cimeras serán cortadas, y las altas abatidas. ³⁴ La madera del bosque será cortada a hierro, y echados a tierra los cedros del Líbano.

Cuando el invasor tenía ya en su mano la presa codiciada, pues se había asomado — *alzando su mano contra el monte de la hija de Sión* — en la cima del monte Scopus, dominando la Ciudad Santa, inesperadamente surge la intervención salvadora de Dios, que inflige una sangrienta derrota al ejército invasor. El profeta — siempre jugando con luces y sombras para describir las relaciones de Dios con su pueblo infiel — nos presenta la acción de Dios como la de un fornido leñador que abate los árboles más corpulentos del bosque de modo implacable, siguiendo la imagen que ya poco antes había presentado en los v.17-18. El gran imperio asirio, comparable a la majestad y grandeza de un bosque de cedros del Líbano — tradicionales en la literatura bíblica y oriental por su corpulencia —, caerá irremediamente cuando se halle en el cénit de su gloria, y precisamente será herido mortalmente cuando se apreste a echar sus manos sobre la Ciudad Santa ²⁵.

¹ Skinner cree que es un oráculo aislado de Isaías puesto por un compilador como introducción, a título de peroración, a 9,8-21 (o.c., 90). — ² Cf. Sal 94:20. — ³ El TM, puntuado de otro modo, podría leerse: “Beltis (Isis) ha sido roto, Osiris ha sido abatido.” En ese caso aludiría el profeta a lo inútil que era esperar en estos ídolos para salvarse de la catástrofe. Pero, como dice Skinner, no consta que estas divinidades egipcias fueran adoradas por los habitantes de Judá. — ⁴ Este v.12 parece glosa posterior; al menos rompe con el contexto. Algunos consideran los v.10-12 como adiciones posteriores de un glosista. en Ez 26:7. — ⁵ Ez 26:7. — ⁶ *Carquemis*, capital hitita al oeste del Eufrates. Es la actual *Dejerablus*, sometida por iria en el 717 a.C. en tiempos de Sargón; *Calno*, probablemente el *Kallani* délos asirios, Conquistada por Teglatfalasar III en 740; *Jamat*, la actual *Hamat*, sobre el Orontes, conquistada por Sargón en el 720; Damasco, conquistada por Teglatfalasar III en 732; Samaría, conquistada por Sargón en 721. — ⁷ La contraposición de Samaría y Jerusalén a los otros pueblos en el v.10, de un lado, y la contraposición, por otro, de Samaría y Jerusalén entre sí oscurecen el pensamiento, lo que, juntamente con el cambio de ritmo métrico, ha hecho pensar a muchos críticos que esto es una glosa. — ⁸ El TM dice literalmente: “y la hermosura de su bosque y de su vergel será aniquilada desde el olmo hasta la carne”; es decir, totalmente. La última parte del versículo es oscura en extremo. Los LXX leen: “y será el que huya como el que huya de una llama que se enciende.” — ⁹ En Is 31:8 encontramos la expresión “no hombre,” que es paralela a esta de “no madera.” — ¹⁰ Cf. Is 9:18. — ¹¹ Algunos autores creen que este fragmento no es continuación de lo anterior; Skinner Cree que empalma mejor con el v.12 (o.c., 98). — ¹² Is 7:13. — ¹³ Cf. 2 Re 16:7. — ¹⁴ Cf. Am3:12. — ¹⁵ Cf. 2 Re 16:7. — ¹⁶ Is 7:3; el nombre significa justamente “un resto volverá.” — ¹⁷ Cf. Gen 22:17. — ¹⁸ Algunos autores creen que este canto (v.24-26) habría que ponerlo inmediatamente después de los v. 16-19. — ¹⁹ Cf. Jue7:25; Sal 83:9; Is 9:4 — ²⁰ Ex c.14. — ²¹ El texto hebreo dice literalmente: “y hasta será quitado el yugo a fuerza de aceite degrasa”, que es como traduce la Vg. En este supuesto, A Lapide, Fillion y Dillmann lo explican así: el yugo y las cuerdas con que se ata a Judá se pudrirán a causa de la grosura de Judá, que con el auxilio de Dios se hará fuerte. Los LXX traducen: “se corromperá el yugo “Junto a sus nombres,” que viene a ser el sentido general que hemos adoptado, siguiendo Jondamin (o.c., 88). — ²² El primer estico, *ya avanza del lado de Rimen*, es una lección hipotética de una su-lesta reconstrucción del texto hebreo, que está oscuro e ininteligible, propuesta por Duhm y seguida por Condamin. — ²³ Cf. 2 Re 18:17; Is 36:2. — ²⁴ *Ayot* parece ser la antigua *Ai* (Jos 8); *Magrón*, seguramente la homónima de 1 Sam 14; *desfiladero*, el paso estrecho que va de Micmas a Gabaá, llamado hoy *Suweinit*; *Miomas* es la misma de 1 Sam 14, en el actual wady *Suweinit*; *Gueba*, la actual *Gibeah*; *Rama*, actual *Er-Ram*, al oeste de Gueba; *Gaba de Saúl*, la actual *Tell-Full*, al norte de Jerusalén; *Gallim*, quizá la actual *Kh. Kakul*, al oeste de Anatot; *Laisa*, la actual *El-Isauye*, entre Jerusalén y Anatot; *Anatot*, la actual *Anata*, a cinco kilómetros de Jerusalén, al nordeste; *Madmena* y *Gabim* no se han podido identificar, pero estarían en esta zona. *Nob*, en la colina nordeste que domina a Jerusalén, en el monte Scopus. — ²⁵ El texto hebreo lee: “y el Líbano caerá por mano de un poderoso.” Por paralelismo con Zac 11:2, hemos preferido corregir el texto. La Vg, siguiendo a los LXX, lee: “cum excelsis,” que sería sinónimo de cedros “altos.” Bib. de Jer.: “El Líbano y sus splendores se desplomán.”

11. El Reino Pacifico del Mesías.

Cualidades excepcionales del Mesías (1-5).

¹ Y brotará un retoño del tronco de José y retoñará de sus raíces un vástago. ²Sobre

el que reposará el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé.³ Y su respirar será en el temor de Yahvé¹. No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos,⁴ sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con la vara de su boca, y con el soplo de sus labios matará al impío.⁵ La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura.

Este fragmento, puesto inmediatamente después de anunciar la derrota de los enemigos de Judá, que estaban a las puertas de la Ciudad Santa, y que refleja la inauguración de la era mesiánica, es muy similar a la profecía que hemos estudiado en el c.9. De ahí que, según muchos críticos, hay que suponer la misma fecha de composición para ambos fragmentos. Aquí, como en c.9, nos encontramos con la descripción de un **Mesías personal**, lo que ha hecho a muchos racionalistas retardar la época de composición del fragmento hasta después del destierro; pero no hay ningún fundamento sólido objetivo para esta suposición². El que se suponga la decadencia de la casa de David entra de lleno dentro del punto de vista del vaticinio que el profeta expresó a Acaz por su falta de fe e hipocresía religiosa.

Y brotará una vara del tronco de José: el pensamiento del profeta se dirige ex abrupto a la persona de un Príncipe misterioso que hace proceder del *tronco de José*. Parece insinuarse en estas palabras que la dinastía davídica (*Jesé*: padre de David)³, por efecto del castigo divino, había llegado a un estado de postración comparable al del árbol que ha sido podado y del que sólo queda el tronco desnudo⁴; pero no ha perdido totalmente la fuerza de la savia, y por eso *brota* con nueva fuerza de sus *raíces*. También, pues, la familia real será reducida a un *resto*, según idea muy corriente en la teología isaiana. Pero ese retoño será excepcionalmente vigoroso, sobre todo, porque se hallará bajo una particularísima protección de Dios, que derramará sus bendiciones, adornándole con las cualidades ideales de un Príncipe excepcional. Y la virtud divina se asentará en él de un modo permanente, como en otro tiempo el “espíritu de Moisés” se había posado sobre los setenta ancianos⁵, y el de Elías sobre Elíseo⁶. Ese *espíritu de Yahvé* es el mismo Dios en cuanto se manifiesta por su virtualidad y actividad, y que en determinadas ocasiones ha dado origen a gracias carismáticas fuera del orden normal. Así se dice que el *espíritu de Yahvé* se posesionó de Beselel, el arquitecto-joyero del tabernáculo del desierto, dándole *espíritu de sabiduría, de inteligencia y de ciencia* para poder llevar a cabo con toda perfección y habilidad las obras de orfebrería en orden al culto divino en el desierto⁷. En este texto, pues, del Éxodo, la expresión recibir el *espíritu de sabiduría, de inteligencia y de ciencia* equivale a ser habilísimo en la ejecución de los objetos para el culto. En otras ocasiones, la intervención del *espíritu de Yahvé* tiene un efecto extraordinario del género más diverso; así, por ejemplo, al reposar sobre Gedeón, le capacitó para liberar a su pueblo contra los madianitas⁸, y, en cambio, respecto de Saúl se dice que descansó sobre él *el espíritu de Yahvé* y empezó a profetizar mezclándose con la turba de profetas⁹. Por otra parte, en Jeremías tuvo el efecto de darle fuerzas y energía en su misión de profeta¹⁰. De estos ejemplos se desprende que la expresión *espíritu de Yahvé* se aplica a la acción dinámica de Dios, que en determinadas circunstancias se apodera de un sujeto para hacerlo apto para una misión concreta y en consonancia con las necesidades religiosas del sujeto receptor o del pueblo al que va enviado. En el caso actual de Isaías, la expresión *espíritu de Yahvé* indicaría la particular influencia que Dios, como fuente de dinamismo espiritual, ejercería sobre el *retoño de Jesé*. Esa *virtud* divina que se apoderará de él tendrá la más variada manifestación, de tal forma que el sujeto receptor se verá adornado con las cualidades óptimas de un *gobernante* ideal, digno de los tiempos mesiánicos. Es necesario hacer resaltar que

estas cualidades o “dones” se refieren **al Mesías como jefe de una colectividad**, y se hallan en relación con sus funciones de tal. La manifestación de esa **rica virtualidad divina que se llama espíritu de Dios** (que no debe considerarse en el contexto como una cualidad más, sino como fuente de las seis cualidades que se enumeran) tiene una séxtuple proyección, que se enumera paralelamente de dos en dos: *espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé* n. Es difícil querer precisar el sentido de cada uno de los términos *inteligencia, sabiduría y ciencia* como contradistintos entre sí. Como en el Ex 31:3 encontramos la expresión *espíritu de inteligencia, de sabiduría y de ciencia* para designar la extrema habilidad de que se le dotaba a Beseleel para la ejecución de su oficio de orfebre, lo más sencillo es suponer que en el texto de Isaías nos encontramos con tres términos redundantes — al estilo oriental — para designar la *misma idea*, es decir, la gran perspicacia de que será adornado el *retoño de Jesé* en su oficio de *gobernante*, de Príncipe de la era mesiánica; la serie se completará con las cualidades de *consejo y fortaleza* en las vicisitudes prácticas de su gobierno, no cediendo ante la injusticia y sabiendo siempre escoger el camino justo, como consecuencia de una ponderada elección de medios en orden al fin; y presidiendo toda su conducta estará **el espíritu de temor de Dios, es decir, del reconocimiento de los derechos divinos, y de la conducta práctica de entrega a Dios, que es el “principio de toda sabiduría”**¹², entendiendo por “temor” la entrega filial y reverencial a Dios y a sus preceptos. Esta será la gran base del gobierno prudencial del “Príncipe de la paz”: *Pronunciará sus decretos en el temor de Yahvé*; toda la vida pública del *retoño de Jesé* se verá presidida por este profundo espíritu de reconocimiento de los derechos divinos, en oposición a la política oportunista de la mayor parte de los reyes históricos del pueblo escogido.

Número de los Dones o Cualidades.

En el TM tenemos claramente sólo seis cualidades, ya que la expresión *espíritu de Yahvé* no es una cualidad más, sino la *fuentes* de todas, y designa más bien la *energía* divina, que se apodera de un modo habitual del *retoño de Jesé*, la cual se desdoblará en seis cualidades de gobierno, que adornarán al mismo como hombre *público*. Los Padres griegos, siguiendo a los LXX, tomaron el número septenario de cualidades aquí presentadas según la versión griega **y elaboraron la teoría de los siete dones del Espíritu Santo**. Así, San Justino ve cumplida la plenitud de estos siete dones en el bautismo de Cristo, **que fue el único** que tuvo todos los siete, si bien determinados personajes del A.T., como Moisés, Elías, Isaías, poseían algunos de ellos¹³. San Ireneo, siguiendo la versión griega, admite los dones que adjudica a Cristo, aunque lo aplica también a las almas de los justos¹⁴, pero no hace hincapié en el número *septenario*. Tertuliano aplica el texto de Isaías a Jesucristo, al que sólo le compete la plenitud de estos dones¹⁵. San Hilario considera como base de todos estos dones el “temor” de Dios¹⁶. San Jerónimo lo aplica a Jesús¹⁷. Orígenes supone en Cristo *diez* dones, añadiendo a los tradicionales el de “energía,” de “amor” y de “prudencia”¹⁸. San Ambrosio y San Agustín insisten en que el número siete tiene aquí un valor de *plenitud*; **es decir, el cúmulo de dones deseables moraban en el Mesías**¹⁹.

Como consecuencia de todo lo expuesto, hacemos nuestras las conclusiones de Ceuppens: *a)* La doctrina del número *septenario* de los dones no tiene base en el texto de Isaías; *b)* dicha doctrina ha sido incorporada a la teología a través de la versión de los LXX. Esta versión no pretendía dar el número *siete* como determinación exacta del número de dones, sino traducir por dos sinónimos una palabra hebrea que aparece dos veces; *c)* los Santos Padres hablan del número septenario de los dones siguiendo a los LXX y Vg., sin querer decir que estos siete solos constituyeran los dones del Espíritu Santo, sino más bien para ellos el número *septenario* indica

plenitud de dones²⁰.

Mesianismo del vaticinio.

Muchos racionalistas, siguiendo a antiguos judíos, han creído que aquí Isaías se refería al rey Ezequías. Pero en esta época ya había nacido, y no fue precisamente el suyo un reinado de paz edénica, y, además, se mostró sumamente imprudente con ocasión de la embajada de Mero-dac-Baladán²¹ y en la liga con Egipto²². Más o menos, lo mismo se puede decir de Zorobabel, al que algunos identifican con el *retoño de Jesé*. Muchos acatólicos creen que aquí se trata expresamente **de la persona del Mesías, cuyo reinado se describe en términos ideales.**

En la tradición judía era bastante común esta opinión²³. San Pablo aduce el texto para probar la conversión de los gentiles en tiempo del Mesías²⁴. **Los Santos Padres unánimemente ven aquí un sentido mesiánico y aplican todas estas cualidades excepcionales a Jesucristo²⁵.** Por otra parte, las cualidades que se enumeran están en perfecta consonancia con la concepción idealista del Mesías en la época profética: Dios suscitará un Príncipe que gozará de una protección particular de Dios, e impondrá un reinado de paz y de justicia. Y en el contexto de Isaías, todo esto no parece sino la continuación del c.9:6-7, cuando habla del misterioso Niño que salvará a Judá de la incursión asiría, instaurando **un reinado de paz y prosperidad**, paralelo también al *dominador de Israel* de Miqueas 5:4, que surge para proteger a su pueblo contra las incursiones asirías. Ambos, el *retoño de Jesé* y el *dominador en Israel*, **son oriundos de la dinastía davídica.** La característica del reinado inaugurado por este gran Príncipe será la paz y la justicia (*la justicia será el cinturón de sus lomos*), reconociendo sobre todo los derechos de los pobres y desheredados (*juzgará con justicia al pobre*), guiándose siempre por imperativos de la equidad más objetiva (*no juzgará por vistas de ojos*), y con este espíritu de justicia *herirá al tirano con los decretos de sus labios*. El Mesías, pues, se hallará siempre dispuesto, con *el ceñidor de la justicia* (como el caminante, que se recoge la ropa con el cinturón para estar siempre más expedito en su marcha y dispuesto a afrontar las fatigas y peligros del camino)²⁶, a salir en favor de los desvalidos, siendo “fiel” (*la fidelidad ceñidor de su cintura*) a sus compromisos con las exigencias del derecho y de la equidad.

Cuadro idílico de la paz mesiánica (6-9).

⁶ Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. ⁷ La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. ⁸ El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. ⁹ No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé, como Herían las aguas el mar.

Como consecuencia de ese estado de equidad y de paz surgirá una verdadera paz edénica, no sólo en el orden moral de las conciencias, sino que hasta la naturaleza se asociará a esta transformación moral de los futuros ciudadanos de la nueva teocracia, de tal forma que los animales fieros perderán sus instintos agresivos, restaurándose así la primitiva armonía de la creación²⁷. Después del pecado de los primeros padres, la creación parece estar en un estado violento y como fuera de sitio. El autor del primer capítulo del Génesis²⁸ se hace eco de esta idea de paz idílica primitiva al proponer un régimen vegetariano de alimentación para el hombre y los animales. No le parecía bien al autor sagrado en el primitivo plan de Dios se diera la terrible lucha por la

existencia, que es la ley de vida en todos los órdenes. Con el pecado del primer hombre no se cambió la naturaleza de los animales, y así los que eran carnívoros tendrían que vivir de los otros animales²⁹. El mismo San Pablo, en su deseo de **recapitular todas las cosas en Cristo** y en un arranque oratorio, aspira a transformar la misma naturaleza, que está en “dolores de parto” hasta que se ponga al servicio de Cristo y de sus regenerados³⁰. En este capítulo de Isaías hallamos ante una descripción poética y simbólica para expresar la paz de las conciencias en la era mesiánica, que en realidad no tiene plena realización sino en el cielo, culminación de la etapa terrestre³¹. Y la razón y base de todo este estado de cosas es que *en todo el monte santo* (la sede de la nueva sociedad teocrática, Jerusalén, el monte de Sión) *y toda la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como las aguas llenan el mar*. En Amos se dice **que después del “día de Yahvé,”** en que serán castigados los habitantes de Israel, la juventud andará macilenta por los montes buscando **“la palabra de Dios”**³², pues experimentarán la **ausencia de Dios** y querrán llenar el gran vacío en su corazón. Aquí en Isaías también la base de la paz será precisamente la aceptación del *conocimiento de Dios*, de sus preceptos y de su soberanía como rey único de las conciencias.

El retorno del exilio (10-16).

¹⁰ En aquel día, el renuevo de la raíz de Jesé se alzaré como estandarte para los pueblos, y le buscarán las gentes, y será gloriosa su morada. ¹¹ En aquel día de nuevo la mano del Señor redimirá al resto del pueblo, a lo que reste de Asur y de Egipto, de Patros, de Cus, de Elam, de Senaar, de Jamat y de las islas del mar. ¹² Alzaré su estandarte en las naciones, y reunirá a los dispersos de Israel, y juntará a los dispersos de Judá de los cuatro confines de la tierra. ¹³ Y cesará la envidia de Efraím, y serán destruidos los enemigos de Judá, y Judá no será más enemigo de Efraím. ¹⁴ Y se alzarán contra la costa de los filisteos a occidente, y juntos saquearán a los hijos de oriente; Edom y Moab les servirán, y los hijos de Ammón les estarán sujetos. ¹⁵ Y secará Yahvé la lengua del mar de Egipto, y levantará su mano sobre el río con el terror de su soplo, y herirá sus siete brazos, que podrán pasarse a seco. ¹⁶ Y abriré camino a los restos de su pueblo, a los que quedarán de Asur, como los abrió para Israel el día de su salida de Egipto.

En el fragmento anterior, la profecía se centraba en torno a **la persona del Mesías y su reinado de paz**. En esta sección, en cambio, la idea central es la del retorno de los dispersos de Judá e Israel entre las naciones para **reconstituir la nueva sociedad teocrática en la Tierra Santa**. La autenticidad isaiana de esta sección es negada por gran parte de los críticos, porque aquí se supone el pueblo ya disperso no sólo en Mesopotamia, sino en las islas del Mediterráneo y en Egipto. Por otra parte, la idea de *resto* rescatado tiene aquí un sentido diferente al de otros textos de Isaías, ya que aquí ese *resto* lo forman un núcleo de desterrados, mientras que en otras partes del libro de Isaías el *resto* se refiere más bien a los que quedaren en Palestina después del castigo de Dios. Además, la guerra contra los pueblos vecinos parece en contradicción con la paz idílica que acaba de presentarnos en los versículos anteriores (6-9). Por eso, muchos creen que este fragmento es paralelo a la segunda parte del libro de Isaías (c.40-66), y que debe asignarse a un autor posterior al destierro³³.

Aquí encontramos una idea similar a los c.2-4, en cuanto que el autor se complace en destacar **el atractivo que ejercerá la religión del pueblo escogido sobre las otras naciones**. El profeta ve levantarse un *estandarte para los pueblos* — que no es otro que el *renuevo de la raíz*

de Jesé — como invitación a las naciones para que se congreguen en torno a él para ser aleccionados³⁴, pues será el gran maestro del mundo, y por eso *sera gloriosa su morada*; es decir, el lugar en que habite recibirá el gran honor de ver concentrarse a *todas las gentes como capital de la nueva teocracia*, centro de la vida religiosa³⁵ de las naciones.

Pero dentro de este marco general de atracción del *renuevo de Jesé* sobre las “gentes” hay una misión particularísima del mismo, y es que será el liberador que *redimirá de nuevo el resto de su pueblo*, como en otro tiempo Dios había liberado al pueblo israelita de la opresión de Egipto³⁶. En tiempos de Isaías, ya Teglafalasar III había deportado a los habitantes del norte de Galilea³⁷, y lo mismo les pasó a los habitantes de Samaría después que fue tomada por Sargón en el 721. Por otra parte, con ocasión de la destrucción del reino del Norte de Israel es muy verosímil que muchos buscaran refugio en Egipto, tradicionalmente enemigo de los asirios y amparados de las aspiraciones de independencia de los reyezuelos de Canaán. Yahvé, pues, en aquel día hará una señal (*alzará su estandarte en las naciones*), invitándolas a concentrarse en el *país de Yahvé*, y, sobre todo, llamará a los dispersos *de Israel* (reino cismático del Norte) y *de Judá* para formar un solo hogar patrio. A través de todas las vicisitudes históricas existía cierta nostalgia del pasado en la conciencia de los buenos israelitas, que añoraban los tiempos en que las doce tribus estaban unidas, formando un solo reino³⁸. Esta máxima aspiración se realizará en los tiempos mesiánicos como inauguración solemne de la nueva teocracia, y con ello, Efraím (reino cismático del Norte) y Judá depondrán sus rencores tradicionales para lanzarse, unidos en una empresa común, contra los tradicionales enemigos del pueblo escogido: de un lado, los filisteos, y del otro, los hijos *de Oriente*, e.d., los árabes del desierto, y con ellos los moabitas y amonitas, también seculares adversarios de Israel. Por otra parte, Dios se encargará de vencer a los grandes imperios con los que Israel no podía medir sus fuerzas: a Egipto, cuya *lengua de mar* (el mar Rojo) secará como en otro tiempo, y del otro lado a Asiría; *levantara con fortaleza su mano sobre el río* (Eufrates) y *herirá sus siete brazos* (sus múltiples canales de irrigación), abriendo así una avenida triunfal a los repatriados de su pueblo, procedentes de Asiría, como en otro tiempo con ocasión del paso del mar Rojo al salir de Egipto.

1 literalmente según el TM. Así la Bib. de Jer. Por una confusión de letras muy pa-en el hebreo, los LXX traducen: “lo llenará el espíritu de temor de Dios,” que lee Vg.; cf. Condamin, o.c., 90. — 2 Así Skinner contra Cheyne y Marti (o.c., 103); Condamin (o.c., 90). — 3 1 Sam 16:5. — 4 Cf. Is 6:13. — 5 Núm 10,25.140 — 6 2 Re 2:15. — 7 Ex 31:3- — 9 1 Sam 10,6. — 8 Jue6:34. — 10 Jer 1:18. — 11 Como es sabido, la versión griega enumera siete cualidades, traduciendo la palabra hebrea *yira't* (“temor”) primero por “piedad”: εὐσέβειας” y después en el v.3 por “temor”: φόβου. Parece ser una simple elegancia literaria — dada la riqueza de la lengua griega — para no repetir la misma palabra hebrea, como en Prov 1:7. San Jerónimo sigue a los LXX y Padres griegos: San Ireneo. *Adv. haer.* 1.3 c.9: PG 7:871 y 930; Clem. Alej., *Strommata* V c.6: PG 9:61. Las versiones Peshitta y Targum nos dan “seis” cualidades, aunque con siete términos. Por tanto, no difieren sustancialmente del TM. — 12 Prov 1:7. — 13 San Justino, *Dial Cum Triph.* 87: Pg 6:683. — 14 San Ireneo, *Contra Haer.* 3:9:17: Pg 7:871.929.930. — 15 Tertuliano, *Adv. Mardonem* 3:17: PL 2:373. — 16 San Hilario, *Tract. In Ps.* 118:38: Pl 9:541. — 17 San Jerónimo, *In Haiam* 4:11: Pl 24:149. — 18 Orígenes, *In Haiam* 10:13: Pg 13:549. — 19 San Ambrosio, *De Spiritu Sancto* 1:159: Pl 16:7711 San Agustín, *De Civ. Dei* L.N C.31: Pl 41:344-345. — 20 Cf. Ceuppens, O.C., 264; J. Touzard, *Isaie Xi 2-30. Et Les Sept Dons Du's. Esprit:* Rb 8 (1899) P.259; A. Gardeil, Dons: “Dict. T. C.,” 4 (1911) 1761; Vacant, *Esprit Saint:* Dict. Bibl. Vig. 2 (1899) 1968-1969; Feldmann, O.C., T.I,154; J. Knabenbauer, *In Isaiaim* P.2?O; Tomás, *Summa Theol* I-11 9:68 A.3 C, Et III 9.7 A.5 C; 11-11 c.45 a.1. — 21 Cf. Is39:2. — 22 Is 37:8-9. — 23 El Targum de Jonatán dice: “saldrá un rey del hijo de Isaías, y el Mesías (*Ungido*) será ungido por un hijo de sus hijos.” Cf. Ceuppens, o.c., 271. — 24 Rom 15:12; 2 Tes 2:8. — 25 San Justino, *Dial cum Triph.* 86.87: PG 6:682.683; San Ireneo, *Adv. haer.* '3:17:1 y 3: PG 7:929.930; 7:1214; Tertuliano, *Contra Iudaeos c.g:* PL 2:663; *Adv. Marc.* 3:17: PL 2:373; San Cipriano, *Testim.* 2:11: PL 4:41; 4:734; Eusebio, *Demonst. Evang.* 2:2:19: PG 22:107.143.559; San Crisóstomo, *Contra Iudaeos* 2: PG 48:815; San Jerónimo, *In Isaiaim* 1.4: PL 24:147; cf. Ceuppens, o.c., 272. — 26 Cf. “el cinturón de la verdad” en Ef 6:14. — 27 Los milenaristas entendían estos versículos al pie de la letra, y con ellos San Ireneo y Lactancio, y aún hoy día algunos, como Schegg, creen que llegará un momento en que esto se realizará, volviéndose las cosas a su cauce primitivo. Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 33: PG 7:1214; Lactancio, *Institutiones* 7:24: PL 6:809. San Jerónimo los critica (*In /s.* 11:6 : PL 24:150). — 28 Gen 1:29. — 29 Tomás, I q.6g a.2 ad 3; q.gó a.i ad 2. — 30 Rom 8:19-22. — 31 En todas estas descripciones poéticas es necesario tener en cuenta que los profetas, aunque conozcan el hecho “quoad substantiam,” no lo conocen en sus realidades accidentales, y por eso presentan el futuro conforme al gusto de su tiempo y las circunstancias históricas en que viven. En aquella época de zozobra, lo ideal sería la paz total. Además, el recuerdo de la paz primitiva del Génesis había dejado huella en su mentalidad eminentemente pacífica y religiosa. — 32 Am 8,ns. — 33 Niegan la autenticidad isaiana de este fragmento Stade, Duhm, Cheyne, Marti y otros. El P. Condamin hace notar, respecto al argumento de que los exiliados están dispersos 2:1 el Mediterráneo, que probablemente este v.11 es glosa. Skinner se muestra reservado, aunque se inclina más bien por la

no autenticidad isaiana. — 34 Cf. Is2:4. — 35 La Vg. traduce “et erit sepulchrum eius gloriosum,” y ve en ello una alusión a la muerte de Cristo (cf. Jn 12:32). — 36 Algunos han querido ver en este retorno de los exiliados el primer contingente de repatriados que volvieron después del decreto de Ciro. — 37 Cf. 2 Re 15:29; 17:6. La enumeración de pueblos de la segunda parte del v.11 es considerada por muchos como glosa, pues rompe el ritmo: Pairo es el Alto Egipto, con Cebas como capital. Cus: Etiopía. *Elam*, cuya capital es Susa. Senaar: Babilonia. *Jamat*: junto al Orontes, en Siria — 38 Cf. Os 1:11; Ez 37:15.

12. Manifestación Gloriosa de Yahve.

Cántico de liberación (1-6).

¹ Y aquel día dirás: Yo te alabo, Yahvé, porque te irritaste contra mí, pero se aplacó tu cólera, y me has consolado. ² Este es el Dios de mi salvación, en él confío y nada temo, porque mi fuerza y mi canto es Yahvé. El ha sido para mí la salud. ³ Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salud, y diréis aquel día: ⁴ Alabad a Yahvé, cantad a su nombre, pregonad sus obras en medio de los pueblos, proclamad que su nombre es sublime. ⁵ Cantad a Yahvé, que hace cosas grandes; que lo sepa la tierra toda. ⁶ Exulta, jubila, moradora de Sión, porque grande es en medio de vosotros el Santo de Israel.

Este himno “forma el epílogo lírico de la primera gran sección del libro de Isaías”¹ (c.1-12). En realidad son dos himnos unidos (1-2 y 3-6), puestos en boca del pueblo rescatado. Como en otro tiempo el pueblo israelita, bajo el caudillaje de Moisés, entonó un himno de acción de gracias después del paso del mar Rojo², así los nuevos repatriados prorrumpirán en un clamoroso cántico de acción de gracias y de alegría. El género literario del fragmento es similar al de los himnos de algunos salmos y del cántico de Moisés. Como es extraño en Isaías que se cierre un oráculo por un himno de este tipo, muchos críticos creen que este capítulo es una adición posterior; no obstante, debe notarse que la expresión *el Santo de Israel* (v.6) es muy isaiana³.

En la primera parte (v. 1-3), el autor sagrado pone en boca de la comunidad de Sión **un cántico de acción de gracias por la salvación conseguida de Yahvé**. Como en muchos salmos, aparece la comunidad israelita personificada, reconociendo la justicia de la intervención divina al enviarle el castigo, pero al mismo tiempo per donándola, y en realidad **Yahvé es la fuerza, porque es el Dios de su salvación**, e.d., su salvador⁴.

El segundo cántico (v.3-6) es una invitación mutua a alabar a Yahvé y hacer conocer a las naciones sus grandes obras. *Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salvación*: algunos han visto aquí una alusión al rito de sacar agua de la fuente de Siloé el día de los Tabernáculos para derramarla sobre el altar, como acción simbólica de que Dios enviará sobre la próxima sementera (la fiesta tenía lugar de mediados de septiembre a octubre) la lluvia necesaria. En todo caso, aquí la idea de la frase es: como se saca agua de una fuente inagotable, así los fieles israelitas son invitados a participar de las gracias, **efecto de la bendición divina**, que se concibe como fuente inagotable de bien, y a entonar un himno de acción de gracias por las gestas de Yahvé en favor del pueblo escogido: *pregonad sus obras en medio de los pueblos*. Y termina invitando a Jerusalén, *la moradora de Sión*, personificada en una dama⁵, a dar signos de exultación en honor del *Santo de Israel*, título que Isaías suele dar a Yahvé para destacar su carácter de puro, incontaminado y trascendente sobre todas las cosas de este mundo, pero al mismo tiempo vinculado de un modo especialísimo al pueblo elegido, Israel⁶.

1 Skinner, o.c., 110. — 2 Ex 15. — 3 Condamin, siguiendo a Dillman y Skinner, cree “que las razones prevalecen a favor de una adición posterior” a Isaías (o.c., 98). — 4 Cf. Ex 15 y Sal 118:14; 25:9; 26:1; 27:2. — 5 Cf. la misma imagen en Jer 51:35; 46:19; Míq 1:11-15. — 6 Esta expresión aparece también en algunos salmos, como 71:22; 78:41 Y 79:19

13. Oráculo Contra Babilonia.

Inminencia del ataque contra Babilonia (1-5).

¹ Oráculo sobre Babilonia, que vio Isaías, hijo de Amos: ² Alzad bandera sobre lo alto de un monte desnudo, gritadles, hacedles señas con las manos para que entren por las puertas de los príncipes. ³ Yo mando a mi ejército consagrado para la guerra, y llamo a mis valientes para ejecutar mi ira, a los que triunfan para mi gloria. ⁴ Murmullo de muchedumbres en los montes, ruido de muchas gentes, de reinos, de gentes reunidas. Yahvé de los ejércitos revista al ejército que va a combatir. ⁵ Viene de tierra lejana, de los confines de los cielos, Yahvé con los instrumentos de su furor para asolar la tierra toda.

Con este capítulo se abre una nueva sección en el libro de Isaías, dedicada a oráculos contra las naciones paganas. Hasta ahora la preocupación del profeta giraba en torno a Israel; ahora la atención se centra más sobre el castigo que han de sufrir los enemigos de Israel. Y dentro de esta serie de vaticinios conminatorios, el primero es éste contra Babilonia.

Por razón de dificultades de estilo y lenguaje y, sobre todo, porque el horizonte histórico parece desbordar al de la época de Isaías — el cual escribe bajo la obsesión del peligro de Asiria (s.VIII) y concibe la inauguración de la era mesiánica inmediatamente después de la derrota del invasor asirio —, la mayor parte de los críticos modernos piensa que esta sección ha sido redactada a fines del exilio babilónico, no mucho antes de la caída de Babilonia en el 538 ante el empuje de los ejércitos de Ciro. El profeta supone al pueblo israelita en cautividad bajo el imperio babilónico, el cual parece hallarse en la cumbre de su apogeo. Aunque todo esto podría explicarse por una revelación especial de Dios al profeta, no obstante, el vaticinio sería totalmente ininteligible para los contemporáneos de Isaías, ya que les habla de una situación y de un enemigo opresor que hasta entonces no había tenido ocasión de tener fricciones con el pueblo escogido. Por otra parte, no está dentro del género literario habitual de la profecía el dar nombres concretos como el de Ciro. Por estas razones, quizá sea más prudente suponer que este fragmento ha sido escrito en tiempos de la cautividad.

La palabra hebrea que traducimos por *oráculo* suele emplearse en la literatura profética como introducción a un vaticinio conminatorio, y así lo entendieron las versiones, como la Vg., que traduce por *onus* ¹. La expresión *hijo de Amos* ² parece indicar que este versículo es introducción de un glosista, y por otra parte indica que este c.13 primitivamente no estaba unido a los c.1-12 anteriores.

Ex abrupto, como suele ser ley general en los oráculos de esta índole, el profeta invita a sus oyentes a que levanten un estandarte, una señal *sobre un monte desnudo*, para que, libre de árboles, se destaque más y sea más visible, y *hagan señales con las manos* al ejército invasor, invitándole a entrar en la ciudad por las *puertas de los príncipes*, e.d., de los magnates babilónicos, que tenían categoría de príncipes ³, como aristócratas nativos ante los reyezuelos de las naciones sometidas. Y Yahvé habla en tono enfático: *Mando a mi ejército consagrado*, e.d., mis cruzados, consagrados, dedicados al cumplimiento de un designio de Dios. El ejército, pues, de

Ciro es considerado por Yahvé como instrumento para cumplir sus órdenes, y, en ese sentido, sus soldados son sus “consagrados” a El, sus “cruzados.” *Para ejecutar mi ira*: cumplir sus designios de castigo sobre Babilonia, que también, como Asiría, se excedió en su papel de instrumento para castigar a la nación israelita; *los que triunfan para mi gloria*, o, como traducen otros, mis (guerreros) *altivamente exultantes*, que se alegran ante la seguridad de la victoria⁴.

Después de esta invitación directa de Yahvé a que entren en lid los ejércitos para tomar Babilonia, el profeta parece sentir el *murmullo de muchedumbres en los montes*: es el eco de los guerreros que se concentran en las montañas próximas al este de Babilonia, cuando Yahvé pasa revista como generalísimo supremo. Es el ejército que viene de Media, compuesto de un conglomerado de gentes bárbaras *de muchas gentes y reinos. que vienen de lejanas tierras* (v.5), reunidas por Yahvé para caer sobre la maldita ciudad, que va a sufrir el peso de la ira divina; *para asolar toda la tierra*, expresión hiperbólica para designar el imperio babilónico, que se extendía por todo el mundo civilizado entonces conocido. Algunos han querido ver en esta frase una *alusión escatológica*, en cuanto que la caída de Babilonia podía considerarse como el preludio de un juicio universal de Yahvé sobre la tierra al estilo de las profecías apocalípticas de Joel⁵.

Consternación general en el ((día de Yahvé)) (6-13).

⁶ Lamentaos, que se acerca el “día de Yahvé,” que vendrá como azote del Todopoderoso, ⁷ y desfallecerán todos los brazos y se helarán todos los corazones de los hombres; ⁸ se llenarán de terror y de angustia, y de dolor se retorcerán como parturienta. Se mirarán con estupor unos a otros y se encenderán en llama sus rostros. ⁹ Ved que se acerca el día de Yahvé, y cruel, con cólera y furor ardiente, para hacer de la tierra un desierto y exterminar a los pecadores. ¹⁰ Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz; el sol se esconderá en naciendo, y la luna no hará brillar su luz. ¹¹ Yo castigaré al mundo por sus crímenes, y a los malvados por sus iniquidades. Yo haré cesar la insolencia de los soberbios y abatiré la altivez de los opresores. ¹² Yo haré que sean los hombres más escasos que el oro fino, más que el oro de Ofir. ¹³ Yo haré estremecer a los cielos, y temblará la tierra en su lugar ante la indignación de Yahvé de los ejércitos, el día del furor de su ira.

Ante esta concentración de ejércitos bajo la égida suprema de Yahvé cunde el pánico general. El v.6 se halla casi literalmente en Joel⁶ y parece una introducción a este fragmento de colores apocalípticos y escatológicos. En este estado de consternación hará que *desfallezcan todos los brazos*, en signo de desesperación⁷, y *se encenderán en llama sus rostros*, como poseídos de ardiente fiebre y nerviosismo. Es que ha llegado el *día de Yahvé*, que ya Amos había definido como un *día de tinieblas y no de luz*⁸, es decir, de castigo y no de regocijo, como esperaban los habitantes de Israel. La naturaleza toda sideral se asociará a este ambiente de terror, pues los astros negarán su luz. Es la imagen clásica de la literatura apocalíptica desde Joel⁹. Nuestro Señor aludirá también a estas turbaciones de la naturaleza para expresar la tragedia del último juicio¹⁰.

En realidad son hipérbolos orientales que no deben tomarse a letra. En el capítulo II, la naturaleza se asociaba a la era de ventura inaugurada en los tiempos mesiánicos para hacer más dichosa la vida de los ciudadanos de la nueva teocracia israelita; aquí, en cambio, la naturaleza es un instrumento de Dios airado para hacer más terrible la intervención justiciera de su mano¹¹.

Y en el v. 11 toma la palabra Yahvé de nuevo para dar la razón de esta manifestación de su justicia, y es que la perversidad está tan extendida, que se ve precisado a exterminar casi totalmente a la generación pecadora, de tal forma que los *hombres serán mas escasos que el oro de*

Ofir, famoso en la antigüedad por su óptima calidad ¹².

La matanza sin piedad. Caída de Babilonia (14-22).

¹⁴ Entonces, como cierva asustadiza, como ovejas sin pastor, se irá cada uno a su pueblo, huirá cada uno a su tierra. ¹⁵ Cuantos fueren habidos serán degollados, cuantos fueren tomados caerán a la espada. ¹⁶ Sus hijos serán estrellados a sus ojos, sus casas incendiadas, sus mujeres violadas. ¹⁷ Yo despertaré contra ellos a los medos, que no se cuidan de la plata, que no codician el oro. ¹⁸ Y los arcos aplastarán a los mancebos, y no harán gracia al fruto del vientre ni tendrán sus ojos piedad de los niños. ¹⁹ Entonces Babilonia, la flor de los reinos, ornamento de la soberbia de los caldeos, será como Sodoma y Gomorra, que Dios destruyó. ²⁰ No volverá jamás a ser habitada, ni poblada en los siglos venideros. No alzarán allí el árabe su tienda, ni se apacentarán allí los ganados. ²¹ Morarán allí las fieras, y los buhos llenarán sus casas. Habitarán allí los avestruces, y harán allí los sátiros sus danzas. ²² En sus palacios aullarán los chacales, y los lobos en sus casas de recreo. Está para llegar su tiempo, no se alargarán mucho sus días.

La escena se centra ahora sobre Babilonia, objeto del vaticinio conminatorio. Ante la llegada y concentración de los ejércitos enemigos en los montes vecinos, cundirá el pánico general, y los extranjeros que se hallen en aquella ciudad, centro de convergencia comercial de todos los pueblos y razas, huirán precipitadamente — *como cierva asustadiza, como ovejas sin pastor* — a sus países respectivos de procedencia (v.14). Los que no logren salir y caigan en manos de los invasores *serán degollados*, y se darán las clásicas atrocidades de la soldadesca desmandada: sus hijos, *estrellados a sus ojos*; sus casas, *incendiadas*; sus mujeres, *violadas*. Es la secuela normal de toda ocupación militar violenta ¹³. En realidad sabemos por la historia que las tropas de Ciro entraron en Babilonia sin gran violencia, pues la ciudad se rindió sin resistencia, y, por otra parte, Ciro ha pasado por ser uno de los conquistadores más benignos y deferentes con los pueblos vencidos, en gran contraste con la conducta de los samarios y violentos reyes asirios y babilónicos. A continuación se describe el carácter desprendido de los medos conquistadores, que hacen su primera aparición en la historia del próximo Oriente en tiempos de Salmanasar III (859-825 a.C.). El verdadero fundador del imperio medo fue Ciaxares (633-593), en cual, aliado a los babilonios, atacó Asiría, tomando Nínive en el 612 a.C. Más tarde, Giro, rey de una región al norte de Media, se levantó contra el rey Astiages, creando el imperio persa con la anexión de toda la Media, en el 549, y tomando Babilonia en el 538. Jenofonte destaca también el desinterés de los soldados medo-persas respecto del dinero ¹⁴. El profeta hace resaltar esto para dar a entender que no será posible comprarlos por dinero (v.17). Aquí se les llama en general *medos*, aunque propiamente el jefe era persa, porque era el nombre tradicional que se les daba entonces; los griegos llamarán a las guerras con los persas las guerras “médicas.”

Estos soldados, pues, 110 tendrán consideración a nadie, ni con *el fruto del vientre*. Babilonia era entonces la *flor de los reinos*, como cabeza de un imperio que comprendía reinos enteros, y *ornamento y gloria de los caldeos*, o habitantes de los bordes del golfo Pérsico, que lograron bajo Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, en el 625 antes de Cristo, crear un imperio que sustituyó al asirio; Babilonia era la capital y el centro de la vida del imperio, pero caerá estrepitosamente para nunca más levantarse, quedando relegada al olvido como *Sodoma y Gomorra*, siendo tan completa su desolación, que hasta el nómada, hombre de la estepa, el *árabe* ¹⁵, no se dignará acampar en su solar abandonado, que será sólo refugio de los animales y bestias del de-

sierto y de la estepa. Desaparecerá la ciudad populosa, afeminada por la civilización, y se convertirá en pastizales, siendo las ruinas de sus casas morada de las fieras salvajes, entre los que estarán los sátiros de la leyenda popular. Eran una especie de seres demoníacos en forma de machos cabríos, a los que los israelitas habían sacrificado en el desierto ¹⁶. El profeta aquí se acomoda a la mentalidad popular, sin que ello comprometa su juicio formal sobre la real existencia de los mismos. En otros textos bíblicos se habla del *leviatán*, serpiente tortuosa del mar, del folclore popular oriental. Estas descripciones literarias, a base de ambiente popular, no comprometen la veracidad de la inscripción profética, pues el autor no hace sino revestir sus ideas con un ropaje literario ambiental, y aun a veces legendario, para hacerse entender del pueblo sencillo. Entre los israelitas era conocido el ser demoníaco *Assael*, al que se arrojaba el macho cabrío emisorio en el desierto ¹⁷. En Tobías 8:3 se habla también de otro ser diabólico llamado *Asmodeo*, encadenado en la parte superior del desierto de Egipto.

¹ Los LXX traducen *visión*. Literalmente, la palabra hebrea parece significar *levantar* (la voz). Jeremías quiere evitar esta palabra, que sus oyentes tomaban a burla, porque todo lo que anunciaba era de mal agüero (23:33-40). — ² Este Amos no es el profeta conocido, anterior a Isaías, pues en hebreo la grafía es distinta. — ³ Algunos han creído ver en la expresión *puertas de los príncipes* una alusión al significado etimológico de Babilonia: *Bab-ilu*: “puerta de dios.” — ⁴ En Israel las campañas militares eran consagradas con ceremonias religiosas, y así los guerreros eran “consagrados” a Dios (cf. 1 Sam 13:9; Jer 22:7; 51:28; Jl 3:9; 1 Sam 21:5. — ⁵ Así Skinner, o.c., 115. — ⁶ Jli.is. — ⁷ Cf. Is 19:1; Ez 21:7; Job 4:3. — ⁸ Am 5:18 — ⁹ Jl I. — ¹⁰ Mt 24. — ¹¹ Este carácter apocalíptico del fragmento es un indicio más de su composición tardía. No obstante, la expresión “día de Yahvé” ya la encontramos en Is 2:12 con los caracteres sombríos, aunque allí no aparece la turbación de la naturaleza sideral. — ¹² Cf. *Ophir*: “Dict. de la Bible V..” — ¹³ Cf. Sal 137:9; Nah 3:10; Os 13:16. — ¹⁴ Cf. Cvrop. V 1:20. — ¹⁵ La palabra *árabe* primero era simplemente un nombre apelativo: el hombre del araban (el desierto, la estepa). Después de Jeremías aparece ya como nombre propio aplicado * los nómadas que se dedicaban al comercio en las rutas caravaneras con sus camellos entre ibilonia y los países del Mediterráneo (cf. Jer 3:2; 25:24; 2 Par 9:14). — ¹⁶ Lev 17:7. — ¹⁷ Lev 16:17.

14. Encumbramiento de Israel.

Liberación de Israel (I-4a).

¹ Porque Yahvé se apiadará de Jacob, todavía escogerá a Israel, y los hará descansar en su tierra; a ellos se unirán los extranjeros, se unirán a la casa de Jacob. ² Los tomarán los pueblos y los llevarán a su lugar, y la casa de Israel los tendrá en heredad, como siervos y siervas, en la tierra de Yahvé, Cautivarán a los que los habían cautivado y dominarán a sus opresores. ³ Y sucederá que el día en que Yahvé te dará el reposo de tus fatigas, de tus penas y de la dura servidumbre a que estuviste sometido, ⁴ entonarás esta sátira contra el rey de Babilonia, y dirás.

El profeta nos presenta en estos versos la introducción a la oda elegiaca y satírica dedicada a la ruina de Babilonia, la nación opresora. Generalmente, los autores modernos creen que el fragmento correspondiente a los capítulos 13 y 14:4-21 es obra de un autor del tiempo del exilio, poco antes del 538, en que tuvo lugar la toma de Babilonia por Ciro. La principal razón de esta opinión es el horizonte histórico, dominado por la obsesión del imperio babilónico, a punto de sucumbir ante el empuje de los ejércitos de Ciro. Además, se señalan diferencias de estilo, aunque este argumento siempre se presta al subjetivismo literario. El problema, pues, crítico está en el mismo plano que el de la autenticidad de los capítulos 40-66 del libro de Isaías ¹.

En estos versos introductorios (1-4), que sirven de ligazón entre el cántico satírico que sigue y el capítulo precedente, se hace resaltar que la destrucción de Babilonia no tiene otra finalidad que facilitar el restablecimiento de Israel en su tierra como nación protegida de Yahvé. En la concepción teológica de la historia, los profetas articulan toda la historia mundial en función de

la historia teocrática del pueblo elegido. El castigo infligido a Israel en el exilio no tiene otra finalidad que purificarle de sus pecados tradicionales e inveterados; pero Dios no por eso abandona a su pueblo totalmente, sino que, en su amor infinito, **le hace volver a la Tierra Santa, objeto de las bendiciones de Dios.** De nuevo Israel será objeto de la *elección* por parte de Dios, y volverá a participar de sus **bendiciones y promesas.** Por otra parte, el pueblo elegido se verá incrementado con los *extranjeros* (v.1), es decir, los *prosélitos*, gentes no israelitas vinculadas a los destinos religiosos e históricos del pueblo escogido por excelencia. En realidad adquirirán una ciudadanía de segundo orden en el nuevo estado teocrático israelita. Ya en los tiempos mosaicos hubo algunas tribus no israelitas que se juntaron a éstos, y participaron en cierto modo de sus promesas y privilegios como el pueblo escogido ². Los *pueblos* (v.2), e.d., los gentiles entre los que vivían dispersos los israelitas, tomarán la iniciativa para hacer que vuelvan los israelitas a su *lugar*, la tierra santa de Canaán. Los israelitas, instalados pacíficamente en su tierra, adquirirán un derecho sobre la prestación personal de los mismos extranjeros que los trajeron a su tierra, y los convertirán en siervos, de forma que los antiguos *cautivadores* se convertirán en *cautivos* (v.2). Para nuestra mentalidad cristiana no deja de extrañarnos esta concepción demasiado terrenal de los israelitas; pero debemos tener en cuenta la imperfección del estadio de revelación en que aún estamos, todavía muy lejos de las claridades evangélicas sobre la caridad universal cristiana. Dios, en sus secretos designios, toleraba esta mentalidad materialista “*propter duritiam cordis*”; pero ello no quiere decir que aprobara este concepto materialista de la vida en muchos aspectos.

Israel, ya restablecido en su tierra, se tomará la libertad de dirigir un canto irónico y satírico a sus antiguos opresores, y, en concreto, contra el símbolo de éstos, el *rey de Babilonia* (v.4a), que aquí debía de ser Nabónides, último representante de la dinastía babilónica antes de caer, ya que su hijo Baltasar no llegó a reinar con plenitud de poderes reales, sino como príncipe heredero. El *rey* aquí simboliza toda la dinastía opresora babilónica, y por eso se le atribuyen tropelías y excesos que no cometió personalmente, sino sus antecesores.

Cántico satírico contra el rey de Babilonia (4b-8).

^{4b} **Cómo se acabó el opresor y pasó la vejación.**^{3 5} **Rompió Yahvé la vara de los impíos, el cetro de los tiranos.** ⁶ **El que castigaba los pueblos con furor, sin cansarse de fustigar; el que en su cólera subyugaba las naciones bajo un yugo sin piedad.** ⁷ **Toda la tierra está en paz, toda en reposo, exulta de alegría.** ⁸ **Hasta los cipreses se alegraron de ti, los cedros del Líbano. Desde que yaces, no sube contra nosotros el leñador.**

La sátira comienza en tono métrico de elegía bien característico, con estrofas regulares. Esta oda es considerada como una de las obras maestras poéticas de la Biblia y aun de la literatura universal. Las imágenes son bellísimas y originales y expresan el júbilo general de toda la tierra al desaparecer el opresor general. Los mismos *cedros* del Líbano se asocian a este júbilo general, porque con la desaparición de la nación imperial opresora ya no subirán los leñadores a abatirlos, como hacían regularmente los reyes asirios y babilónicos. Sabemos por las inscripciones de Teglatfalasar III que periódicamente se enviaban leñadores a cortar madera al Líbano para sus grandes construcciones palaciegas. En el mismo Líbano existe aún hoy día una inscripción de Nabucodonosor, rey de Babilonia, en la que se gloria de haber construido una calzada para el transporte de los cedros del Líbano ⁵.

Júbilo general en el “seol” (9-11).

⁹ El “seol” se conmueve en sus profundidades a causa tuya, para ir al encuentro de tu llegada, y por ti despiertan las sombras, todos los grandes de la tierra; haces levantar de sus tronos a todos los reyes de las naciones. ¹⁰ Y todos a voces te dicen: ¿También tú te debilitaste como nosotros y has venido a ser semejante a nosotros? ¹¹ Ha bajado al “seol” tu gloria al son de tus arpas; bajo ti se extienden los gusanos, y gusanos son tu cobertura.

La noticia de la muerte del opresor llega hasta las profundidades del *seol*. El pasmo es general, y de todas las gargantas de los antiguos oprimidos sale un grito común satírico. También el famoso rey opresor, que se consideraba inviolable y prácticamente inmortal, ha tenido que franquear las puertas de la muerte y entrar en la humilde mansión de las sombras en el *seol*. En la estrofa anterior se destacaba la alegría en la tierra por la desaparición del opresor, y la misma naturaleza inanimada se asociaba al júbilo general; ahora toca su vez a la región de las sombras, considerada por los hebreos antiguos como lugar de tristeza y de tedio general. Es el paralelo del *hades* de los griegos y del *arallu* de los asiro-babilónicos. No había dolores físicos, pero sí un debilitamiento general, y por eso sus habitantes se llamaban *refaím*, palabra que probablemente alude a ese abatimiento general de los moradores del *seol*, en un estado de “sombras,” de “débiles” ⁶. Todos *los grandes de la tierra* ⁷, es decir, los que han ejercido funciones de mando, se levantan *de sus tronos*. Según la opinión popular, la vida de ultratumba en el *seol* era un eco, una copia sombría de la que se había tenido sobre la tierra de los vivos; por eso se describe a los que anteriormente gozaron de realezas o principados sentados en sus *tronos* y levantándose irónicamente en señal de fingido respeto al que anteriormente había sido señor déspota de todos. La belleza de la descripción es incomparable) y la ironía, muy aguda y satírica. En Ez 32:21 se dice que los reyes aparecen mezclados con sus antiguos subditos. Y la ironía parece aquí recordar el género de muerte que sufrió el rey de Babilonia *al son de tus arpas* (v.11), quizá alusión a su muerte violenta cuando estaba ruidosamente banqueteeando entre músicas con sus cortesanos despreocupados ⁸, o quizá aluda al acompañamiento musical de sus honras fúnebres como rey. Sin embargo, en Is 21:5 se presenta a los caldeos sorprendidos en medio de un festín, como lo dirá más claramente el libro de Daniel (c.5) al narrar la cena de Baltasar. Y siguen las alusiones irónicas: antes el rey se acostaba en lechos blandos y sibaríticamente aderezados; pero ahora no tendrá otro lecho que los gusanos: *bajo ti se extienden los gusanos, y gusanos son tu cobertura* (v.11). Quizá en estas frases haya una alusión al hecho de que el rey se vería privado de honrosa sepultura, convertido en pasto de los gusanos a la intemperie. Según la mentalidad asiro-babilónica, el que no había logrado honrosa sepultura recibía particular castigo, y tenía que andar vagando periódicamente en torno a los poblados mendigando alimento. El mayor castigo que se podía infligir a uno en la antigüedad era remover sus huesos del sepulcro propio. En una inscripción de Esmunezar de Sidón se pide la maldición de Dios para quien se atreva a violar su sepultura y remover sus restos mortales ⁹.

Humillación del rey de Babilonia (12-15).

¹² ¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora, echado por tierra el dominador de las naciones? ¹³ Y tú decías en tu corazón: Subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas del cielo, elevaré mi trono, y me asentaré en el monte de la asamblea, en las profundidades del aquilón. ¹⁴ Subiré sobre las cumbres de las nubes

y seré igual al Altísimo.¹⁵ Pues bien, al “seol” has bajado, a las profundidades del abismo.

Los moradores del *seol* ponen en contraste la encumbrada situación del rey de Babilonia en vida y su misérrimo estado de humillación actual. Se le llama *lucero, hijo de la aurora*, es decir, el astro brillante de Venus, que, según la leyenda popular, era hijo de la aurora, porque precede a la aparición del mismo sol, en el crepúsculo del alba. Algunos críticos ven aquí una alusión a algún mito astral babilónico, pero la comparación de un rey a un astro luminoso era un tópico literario¹⁰. La Vg. traduce *Lucifer* siguiendo al texto griego. Como algunos Padres han aplicado el texto a la caída del ángel rebelde, se aplicó al jefe de los demonios el nombre de *Lucifer*, relacionándolo con el texto de San Lucas 10:18, donde el Señor dice que vio a Satanás caer del cielo como un rayo. En la epístola de San Pedro se aplica en la versión latina “Lucifer” a Cristo. En realidad, en el contexto de Isaías no hay nada que nos pueda hacer pensar en el diablo, el ángel caído, pues se trata únicamente de la estrepitosa caída del rey de Babilonia. Ese título de *Lucifer* está justificado por su arrogancia pretenciosa de ser superior a todos, igualándose con las divinidades superiores: *subiré a los cielos. y seré igual al Altísimo*. Es la suprema arrogancia de los monarcas babilónicos¹². En la época sasánida, los reyes persas se dieron en las inscripciones el título de *dioses*. La expresión que traducimos por *Altísimo* aparece en el Gen 14:18 y se aplica al dios de Melquisedec. En realidad, el sentido del vocablo hebreo es oscuro, pero es clara la idea del profeta, pues ciertamente quiere decir que el rey babilónico se equipara en su insolencia con los dioses, moradores *sobre las cumbres de las nubes* (v. 14) según la mentalidad semítica occidental. Según los hebreos, Elohim habitaba en los “cielos de los cielos,” encumbrado sobre la bóveda celeste. El profeta, pues, pone aquí en boca del rey de Babilonia esta frase llena de presunción, que para los oídos israelitas sonaba a blasfemia e insensatez. *Me instalaré en el monte de la asamblea, en las profundidades del aquilón* (v.13): es un eco de la concepción mítica babilónica sobre la morada de los dioses. Según los asiro-babilonios, los dioses habitaban en una región montañosa al septentrión. Aquí, pues, *el monte de la asamblea* es una montaña al estilo del Olimpo griego, donde tenían su morada y asamblea ordinaria los dioses del panteón mesopotámico. La expresión arrogante del rey babilónico de instalarse en este *monte de la asamblea* equivale a apropiarse el título de dios, como a continuación lo dice en la otra expresión: *seré igual al Altísimo*. La Vg. ha traducido “*monte testamenti*,” sin duda pensando en Sión, conforme a Sal 48:2. Ezequiel habla también del “monte de Dios,” aludiendo irónicamente a las pretensiones del rey de Tiro¹³. De nuevo vemos que el profeta no tiene inconveniente en utilizar una concepción mitológica para expresar sus ideas, si bien aquí esas ideas mitológicas las pone en boca de ídólatras, como el rey babilónico. Esta orgullosa pretensión del rey de Babilonia contrasta con la trágica realidad: *pues bien, al seol has bajado, a las profundidades del abismo* (v.15). Aquí *seol* y *abismo*, que la Vg. traduce, respectivamente, por “*infernum*” y “*lacum*,” son sinónimos. Según la mentalidad popular hebrea, el *seol* se hallaba en una oquedad subterránea en forma de descomunal fosa o pozo¹⁴.

El rey de Babilonia, sin sepultura (16-20).

¹⁶ Los que te ven te contemplan, sobre ti piensan: ¿Es éste el que hacía temblar la tierra, el que trastornaba los reinos,¹⁷ el que hacía del mundo un desierto, devastaba las ciudades y no liberaba a sus cautivos?¹⁸ Todos los reyes de las naciones reposan con honor, cada uno en su morada;¹⁹ pero tú has sido arrojado de tu sepulcro como rama abominable¹⁵; revestido de asesinados, los muertos por la espada, con

lo que descienden a sepulcros de piedra ¹⁶; como cadáver pisoteado, ²⁰ no tendrás con ellos sepultura, porque arruinaste tu tierra, asesinaste a tu pueblo. No se hablará jamás de la raza de los impíos.

La escena cambia un tanto, pues el profeta traslada mentalmente a los habitantes del seol al campo de batalla para contemplar el cadáver del rey de Babilonia, muerto sin honor y sin derecho a sepultura. El estupor los sobrecoge: *¿Es éste el que hacia temblar la tierra...?* (v.16). Después de tanto poder omnímodo y despótico no le ha cabido el honor de ser enterrado, como los demás reyes, en un sepulcro suntuoso (*reposan con honor. en su morada*, v.18), pues él *ha sido arrojado de tu sepulcro* (v.18); no que haya sido profanado su sepulcro, sino que ha sido privado de él, a pesar de haberlo preparado cuidadosamente de antemano, y fue lanzado como *una rama abominable*, un tronco despreciado ¹⁷, *revestido de asesinados*, es decir, rodeado de muertos violentamente por la espada en el campo de batalla, sin poder tener *sepulcro de piedra*, (lit. “piedras de la fosa”) ¹⁸, lo que era el máximo baldón para un rey oriental de la antigüedad. La muerte de Sargón II de Asiría en el campo de batalla, quedando sin enterrar, pudo sugerir la aplicación al rey de Babilonia. Y la causa de este castigo es haber obrado como un tirano, con desprecio de todos los derechos del país (v.20); por ello la maldición se cebará no sólo en él, sino en su descendencia. Morirán todos sus descendientes con él: *No se hablará ya jamás de la raza de los impíos*. Era el máximo castigo ser privado de descendencia y de nombre en su pueblo.

La maldición de Yahvé (21-23).

²¹ Preparad un matadero para los hijos por la iniquidad de sus padres, no se levanten para conquistar la tierra y llenar el mundo de ruinas ¹⁹. ²² Yo me alzaré contra ellos, dice Yahvé de los ejércitos. Yo aniquilaré de Babilonia su nombre y sus restos, su raza y su germen, dice Yahvé de los ejércitos. ²³ Yo la haré hura de erizos, fangosa charca, y la barreré con la escoba de la destrucción, dice Yahvé de los ejércitos.

El profeta toma la palabra directamente para proclamar el oráculo de destrucción sobre la dinastía de Babilonia. *Preparad un matadero para los hijos*: invitación a preparar el lugar de inmolación de la descendencia del rey, de modo que, conforme al verso anterior, *no se hablará ya jamás de la raza de los impíos*. Indudablemente que la proclama del profeta se dirige a los enemigos de Babilonia, ejecutores de los designios divinos de castigo sobre ella. En realidad es el mismo Yahvé quien trae la destrucción por medio de esos ejércitos invasores: *Yo me alzaré contra ellos., aniquilaré su raza y su germen.* ²⁰, convirtiéndola en lugar deshabitado propio para las alimañas (v.23). Este refrán se convertirá en lugar común en la literatura profética. En realidad no se quiere sino describir la desolación y el olvido sobre una tierra maldecida por Yahvé.

Oráculo contra Asiría (24-27).

²⁴ Yahvé de los ejércitos lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que yo he resuelto se cumplirá: ²⁵ destruiré al asirio en mi tierra, y le hollaré en mis montes, f y les quitaré de encima su yugo, y arrojarán su carga de sobre sus espaldas. ²⁶ He ahí la resolución tomada contra toda la tierra, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos, ²⁷ Porque Yahvé de los ejércitos lo ha decidido, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?

Por el modo de empezar este versículo se ve que nos hallamos ante otro fragmento distinto del

anterior. Cambia el horizonte histórico, y la frase *dice Yahvé de los ejércitos* del v.23 indica claramente que se cierra el oráculo contra el rey de Babilonia. Los críticos comúnmente ven un estilo netamente isaiano en este oráculo nuevo contra Asiría (24-27) ²¹. Se suele poner la composición de este fragmento en tiempos del reinado de Senaquerib ²².

Yahvé personalmente se encargará de echar de su tierra al invasor asirio, hollándole. Toda la vida de Isaías se desenvolvió bajo la amenaza de Asiría, que, en su deseo de conquistar Egipto, había sometido brutalmente los reinos de la costa siro-fenicio-palestina. Los oyentes del profeta, por tanto, no tienen otra preocupación que la liberación de estos ejércitos invasores. Asiría se caracterizó en la antigüedad por la falta de diplomacia con los vencidos, buscando siempre la sujeción por la fuerza bruta y la represión violenta. La expresión *Yahvé de los ejércitos lo ha jurado* era una fórmula estereotipada heredada de Amos ²³, que se repite en los escritos proféticos, e indica que el profeta transmite un oráculo recibido directamente de Dios. El objeto de ese juramento es desbaratar al invasor asirio en la propia *tierra de Yahvé*, la tierra santa, es decir, el antiguo país de Canaán. Con ello conseguirán sus habitantes la liberación: *y se les quitará de encima su yugo* (v.25). Pero esto traerá como consecuencia la liberación de los otros pueblos (v.26). La expresión *contra toda la tierra, contra todos los pueblos*, puede traducirse “sobre toda la tierra, sobre todos los pueblos,” y, en este sentido, las palabras del profeta son un oráculo de *liberación* para todos los pueblos oprimidos. Si se traduce “*contra toda la tierra.*” como hemos hecho, entonces sería a la vez una amenaza contra los pueblos que se oponen a los planes de Yahvé. Porque la mano de Dios está *tendida* (v.27), expresión que ya hemos encontrado ²⁴, y significa que Dios tiene la mano *levantada* para castigar a los pueblos.

Oráculo contra Filistea (28-32).

²⁸ El año de la muerte del rey Acaz se dio este oráculo: ²⁹ No te alegres tú, Filistea toda, por haberse roto la vara que te hería, porque de la raza de la serpiente nacerá un basilisco, y su fruto será un dragón volador. ³⁰ Los pobres se apacentarán en mis pastos ²⁵ y los indigentes reposarán seguros. Yo haré morir de hambre a tu posteridad y destruiré lo que de ti queda. ³¹ Gime, ¡oh puerta! grita, ¡oh ciudad! cae desfallida, Filistea toda, porque viene del aquilón una humareda y ninguno se separa de sus batallones; ³² y ¿qué responderá a los mensajeros del gentil? Yahvé fundó a Sión, y a ella se acogerán los desvalidos del pueblo.

La profecía está fechada en el año de la muerte del rey Acaz, pero en realidad no sabemos a ciencia cierta la fecha de su muerte. Unos la ponen en el 727, mientras que otros la retrasan al 721, y no pocos autores creen que este encabezamiento no es de la mano de Isaías ²⁶.

Según se refleja en la profecía, Filistea se entregaba a transportes de alegría extrema con motivo de la muerte de un opresor, *la vara que te hería* (v.29). El profeta la amonesta a que no se alegre demasiado, pues va a venir otro peor: *de la raza de la serpiente nacerá un basilisco., un dragón volador* (v.29), ser mitológico popular, peor que las serpientes. De nuevo aquí el profeta echa mano del folklore mitológico popular para expresar sus ideas, sin que ello comprometa su juicio profético infalible. En el v.31 se dice que la invasión viene del *aquilón*, lo que nos indica quién es ese nuevo opresor, sin duda un nuevo rey de Asiría, que caía sobre Palestina por la ruta septentrional después de haber remontado el Eufrates hacia el norte hasta las cercanías de Damasco. En 727 murió Teglatfalasar III, y en el 721 Salmanasar V. Si Acaz murió en 727, entonces el basilisco sería Salmanasar V, que había de poner sitio a Samaría después de haber invadido a Filistea. Si, en cambio, Acaz murió en 721, entonces el *basilisco* sería Sargón II, que por sus

conquistas rápidas y profundas bien merecía el nombre de *dragón volador*, y más aún su hijo Senaquerib.

El profeta contrapone la suerte del pueblo escogido que vivirá pacíficamente en los pastos de Yahvé (v.50); y se les llama *pobres* por haber sido oprimidos y despreciados de los pueblos más fuertes. En cambio, Dios castigará severamente a Filistea, haciendo morir a su *posteridad*. Por el *aquilón* viene el invasor, instrumento de Dios para castigar a Filistea, insolente para con el pueblo escogido, levantando *humareda* con sus incendios de ciudades; por ello el profeta invita a Filistea a entonar un canto lúgubre ante la trágica perspectiva: *gime, ¡oh puerta!* (la puerta aquí simboliza a la ciudad), *Filistea toda*, es decir, en todos los cantones de tu confederación, porque el castigo llegará a todos. Ninguno se verá libre del invasor. Y el enemigo viene tan disciplinado y decidido, que *ninguno se separara de sus batallones*.

Y el profeta, con un profundo sentido de la teología de la historia del pueblo elegido, se vuelve a su pueblo y se pregunta: *¿Qué responderá a los mensajeros del gentil?* (v.32). Parece que alude a una embajada de Filistea enviada a Jerusalén para pedir su ayuda, invitándola a entrar en una liga contra el invasor asirio. El profeta parece esperar la decisión de la corte de Jerusalén a esta embajada, y se adelanta a dar un consejo práctico: *Yahvé fundó a Sión, y a ella se acogerán los desvalidos del pueblo* (v.32); e.d., el fundamento de la seguridad nacional es Yahvé y no los manejos de la política exterior humana. Es la misma tesis sostenida ante Acáz cuando invadía Jerusalén el ejército siro-efraimita en 734. Judá, pues, debe confiarse ciegamente en las manos de Yahvé, su único protector, y prescindir de cálculos diplomáticos humanos. Toda alianza con el extranjero no traerá sino pésimas consecuencias religiosas para el pueblo de Yahvé.

1 Cf. Condamin, I.C., p.103. — 2 Cf. Is 56:3-7; Zac 2:11; 8:21-23. — 3 Así leyendo con los LXX. Condamin lee *tormenta*; Vg., tributum; Bib. de Jer., su arrogancia. — 4 El TM lee *persecución*, pero los LXX y el Targum más bien reflejan la idea de sujeción o yugo. — 5 Véase Meissner, *Babylonien und Assyrien* 1 p.352.390.323. — 6 La raíz hebra *rafa'* indica "debilidad," y de ahí el nombre de *refaím* aplicado a los muertos entre los hebreos y fenicios. Los *refaím* eran también una raza de gigantes en el folklore popular hebreo (Dt 2:20), quizá relacionados con los dólmenes o construcciones ciclópeas, bajo las que reposaban las sombras de los muertos. — 7 Literalmente, "los machos cabríos" (Jer 50:8; Zac 10:3), en cuanto que los reyes dirigen a los pueblos, como los machos cabríos van delante del rebaño. — 8 Cf. Is 21:5; Danc.5. — 9 Cf. Lagrange, *Eludes sur les religions sémitiques* p.113. — 10 Núm 24:17; Ez 32:7. — 11 2 Pe 1:19. — 12 Cf. Sof 2:15; Dan 3:15. — 13 Ez 24:14. — 14 Muchos ven en esta idea de "hueco, vacío, cóncavo," el sentido primordial etimológico de *seol*, del *sa' al*, que significa el "hueco" de la mano. Otros más bien lo derivan de *sa' al*: "pedir," porque el *seol* es insaciable en su demanda de vidas humanas. — 15 Así según el TM; los LXX, en cambio, leen "inmundicia." — 16 Literalmente se lee "pedras de la fosa" en hebreo. — 17 La versión de Simaco y el Targum leen "un odioso aborto," lo que supone un ligero cambio en la palabra original hebrea. — 18 Si se lee "pedras de la fosa," como literalmente dice el original, aludiría a un cadáver en el campo cubierto sólo con pedras. — 19 El texto hebreo lee "de ciudades," pero por razones de paralelismo se ha cambiado ligeramente la palabra hebrea por otra que significa "ruinas." — 20 Cf. Gen 21:23; Job 18:19. — 21 Cf. Is 10:5; 17:12.18. — 22 Cf. Skinner, l.c., 126. — 23 Cf. Am 4:2; 6:8; 8:7; Is 45:23-54; 62:8. La frase falta en el texto griego, y, por otra parte, no es usada en la primera parte del libro de Isaías fuera de aquí (cf. Skinner, l.c., 127). — 24 Cf. 5:25; 9:12. — 25 El texto hebreo dice literalmente "los primogénitos de los pobres," e.d., los humildes por excelencia. Pero, con un ligero cambio en la vocalización, en vez de "primogénito," muchos leen "mis pastos." — 26 Cf. Skinner, o.c., 128.

15. Oráculo Contra Moab.

Este capítulo forma un todo con el que sigue. La profecía se refiere a la devastación de Moab, decretada por Yahvé. El profeta describe con vívidos colores el pánico general del país, que, al ver tomadas sus fortalezas, se refugia en los santuarios, huyendo hacia el sur, hacia las montañas de Edom (1-8). Desde allí los fugitivos envían un mensaje con un tributo, pidiendo auxilio. El profeta, con sentido teológico de los hechos históricos, presenta esta tragedia como un castigo por el orgullo de Moab. Y termina con una lamentación elegiaca sobre las ruinas de Moab (16:7-11).

Los autores discuten sobre el carácter del fragmento, pues el lenguaje puede interpretarse

como una profecía o como un canto elegíaco sobre una situación presente conocida del profeta. Por razones de estilo se ha pretendido negar la paternidad isaiana del fragmento. Respecto de la fecha de composición del oráculo no existe unanimidad entre los autores. Unos lo ponen en tiempo de Ozías de Judá (s.VIII), bajo el cual Edom estaba sometido a Judá, pero otros rebajan la fecha de composición hasta el siglo II, en tiempos de Juan Hircano, que extendió sus conquistas por esta región. Tampoco existe unanimidad sobre la identificación de los invasores de Moab, pues mientras unos dicen que son los israelitas del reino del Norte en tiempo de Jeroboam II (s.VIII), que extendió sus fronteras a costa del territorio de Moab (2 Re 14:25) hasta el mar Muerto, otros, en cambio, creen que los invasores son tribus árabes que venían del desierto oriental, y aun algunos concretan diciendo que eran los nabateos, que venían del sudeste; lo que no es probable, pues entonces no se comprende que los moabitas se refugiaron hacia el sur.

Desolación de los moabitas (1-4).

¹ Oráculo sobre Moab: Ved, asolada de noche, Ar-Moab está en ruinas; I asolada de noche, está en ruinas Quir-Moab. ² La hija de Dibón ha subido ¹ a los altos para llorar, y Moab se lamenta por Nebo y por Madaba. Todas las cabezas están rasuradas; todas las barbas, afeitadas, ³ Salen por las calles vestidos de saco, por los terrados, por las plazas. Todos dan alaridos, se deshacen en llanto. ⁴ Hesebón y Eleale lanzan gritos, cuyos ecos se oyen hasta Jahas. Por eso Moab siente desfallecer sus riñones, y su alma desmaya.

El profeta, con vivos colores, describe las escenas de pánico en la población moabita, y personifica el llanto de las principales ciudades: *Quir-Moab*, *Dibón*, *Nebo*, *Madaba*, *Hesebón* y *Eleale*, todas perfectamente identificadas hoy en una reducida zona territorial al norte del antiguo Moab. *Ar-Moab*, capital del reino, a orillas del Arnón; más tarde el nombre pasó a Rabbat-Moab, llamada en griego Areópolis, un poco más al sur. *Quir-Moab* suele identificarse con Qir-Hareset (16:7), el Kerak actual, hacia el sur, dominando la lengua de terreno llamada *Lisan*. Algunos creen que es la misma que Ar-Moab anterior, ya que *Qir* y *Ar* significan “ciudad.” *Dibón*, el actual Dibán, al norte del Arnón. *Nebo*, al este del Jordán, sobre el monte del mismo nombre. *Madaba*, un poco más al sur, famosa por el mosaico bizantino del siglo v que representa un mapa de Palestina de la época. *Hesebón*, la actual Hesbán, no lejos de Madaba. *Eleale*, al norte de Hesebón. *Jahas* no ha sido identificada; se supone que estaba cerca de Madaba ².

Huida hacia el sur (5-9).

⁵ Salen gritos del corazón de Moab ³, sus huidos llegan a Segor y a Eglat-Selisiya; ciertamente suben llorando la cuesta de Luhit, en verdad por el camino de Joronaím van dando gritos de angustia; ⁶ se han secado las aguas de Timrim, pues se ha secado el heno, se ha marchitado la hierba, no hay verdor. ⁷ Por eso llevan sus ahorros y sus provisiones al otro lado del torrente de los Sauces. ⁸ Pues el clamor rodea las fronteras de Moab, los lamentos llegan hasta Egláim, y hasta Beer-Elim llegan sus alaridos, ⁹ porque las aguas de Dimón están llenas de sangre, y todavía mandaré sobre Dimón nuevos (males), leones para los escapados de Moab y para los sobrevivientes de la tierra.

Sigue la descripción del duelo general, y se da el itinerario de los fugitivos: *Segor* o *Zoar* (Gen 19:22), al sudeste del mar Muerto. *Eglat-Selisiya*, que se supone nombre propio, es considerado

por algunos como glosa tomada de Jer 48:34. *Luhit* se ha identificado con *Rabat-Moab*. *Jorona-ím* no ha sido identificado, pero aparece en Jer 48:5. *Nimrim*: conocemos otro Bet-Nimra (Núm 32:36). Existe hoy un *Bordj Nemera*, que puede ser el bíblico Nimrim, hacia el sur del mar Muerto⁴. Los fugitivos llevan sus enseres (v.7) hacia el valle de los *Sauces*, que estaba en la frontera de Edom. Se le identifica con el *wady Qurahe*. *Eglaim* no está identificado, pero se le supone, siguiendo a Eusebio, en el centro de Moab. *Beer Elim*: se le suele identificar con el campamento de los israelitas al norte de Moab (Núm 21:16-18). La mención de los dos nombres parece indicar que el llanto era general en todo el país. *Dimón* quizá es el mismo *Dibón* anterior, y el profeta cambió una consonante para jugar con la palabra *dam*, que significa “sangre,” que aparece en el contexto. Dios enviará nuevos castigos, *leones* (lit. “un león”), que puede significar un perseguidor en general, o, en concreto, el asirio, como antes contra Filistea se le llamaba “*basilisco*.”⁵

¹ El texto hebreo dice literalmente: “Ha subido a Bayit ya Dibón,” tomando la primera palabra como nombre de localidad. Un ligero cambio da “hija.” — ² Cf. Núm 22:36; Dt 2:9.18; 2 Re 3:25. — ³ El texto hebreo dice literalmente “mi corazón clama por Moab,” y entonces se reflejaría aquí la reacción del corazón piadoso del profeta ante la tragedia de Moab. La traducción que hemos seguido está conforme al texto griego, que supone un ligero cambio de vocalización en el hebreo. — ⁴ Cf. Skinner, o.c., 135. — ⁵ El texto griego lee en vez de *león* “Ariel.”

16. Los Moabitas se Refugian en Juda.

Embajada de Moab a Jada (1-5).

¹ Enviad la hija del señor de la tierra¹ desde la Roca del desierto al monte de la hija de Sión,² y sucederá que como ave fugitiva, como nidada dispersa, serán las hijas de Moab por los vados del Arnón.³ Resuelve, decide, haz a tu sombra como de noche en pleno mediodía, oculta a los desterrados, no descubras al fugitivo.⁴ Hospédense en ti los desterrados de Moab, sé para ellos cobijo ante el devastador, hasta que acabe el opresor, cese el devastador y sea consumado fuera del país el pisoteador.⁵ Y el trono se afirmará por la clemencia, y se sentará sobre él en fidelidad, en la tienda de David, un juez que buscará el derecho y será pronto a la justicia.

Los fugitivos, al entrar en Edom, caían bajo la jurisdicción de Judá, que, al parecer, dominaba entonces esta región. De ahí la necesidad de captar la benevolencia del *señor de la tierra* (v.1) enviándole un tributo. Ya en otro tiempo los moabitas, hasta los tiempos de Mesa, tuvieron que pagar un tributo al reino del Norte, Israel (2 Re 3:4). La embajada parte de la Roca o *Sela*, que suele identificarse con la actual Petra, ciudad excavada materialmente en la roca, y de ahí su nombre de *Sela* o *Roca*. Otros toman *Sela* como denominativo del país rocoso de Edom.

Si leemos el versículo como está en hebreo: “enviad un cordero del (o al) soberano de la tierra” (o tomándolo colectivamente: “*enviad corderos*.”), se alude a un donativo en especie, como lo habían hecho antes a los israelitas del reino del Norte²; el sentido es claro: se trataría de una embajada enviada a Jerusalén para captar la benevolencia del rey de Judá, señor *de la tierra*. En cambio, si traducimos *enviad la hija del señor de la tierra*, entonces aquí la *hija* sería en calidad de rehén a la corte de Jerusalén, enviada desde *Sela*, adonde llegaba el señor *de la tierra*, o príncipe moabita. Algunos comentaristas más bien creen que aquí se reflejaría el deseo de preservar a la *hija* del príncipe del país, sometido a Judá, para que no cayera en manos de los invasores. La Vg., al traducir “*emitte agnum Domine, dominatorem terrae*,” le da un sentido mesiá-

nico que está fuera de contexto. La mayor parte de los autores hoy día prefieren leer con el texto hebreo y entenderlo de un tributo en especie enviado al rey de Jerusalén para ganarle a su causa, recibéndolos como fugitivos y desamparados.

El profeta describe después la triste situación de los fugitivos e invita a Judá a recibirlos humanitariamente, sin entregarlos al invasor. Las hijas *de Moab* aquí son las ciudades o los habitantes de Moab en general, no sólo las mujeres. Los mensajeros urgen al rey de Judá (v.3) a tomar una resolución rápida protectora: *Resuelve, decide, haz a tu sombra como de noche en pleno día, oculta a los desterrados*. Quieren que su persona sea como una *sombra*, o garantía contra la persecución, que aprieta como calor en el mediodía. Su protección será tan benéfica como la sombra en pleno día.

Hasta que acabe el opresor, cese el devastador. y el trono se afirmará para siempre por la clemencia, y se sentara sobre él en fidelidad, en la tienda de David, un juez que busque el derecho y esté pronto a la justicia: estas palabras parecen tener un marcado sello mesiánico, y por eso son extrañas en boca de los enviados moabitas. Muchos autores creen que son expresiones adulatorias orientales para ganar la voluntad del rey de Jerusalén. Otros, en cambio, creen que estas palabras son una adición del propio profeta, que en la devastación de Moab veía también las devastaciones que sufriría Judá y el remedio de ellas, el Mesías. Por asociación de ideas, el profeta tomaría pie de las palabras de los moabitas para proyectarse sobre **la época mesiánica**, en que cesaría la opresión y la devastación, instaurándose un **reinado de paz, basado en la búsqueda de la justicia por parte de los gobernantes (v.5)**. Desde luego podemos decir que los profetas padecen verdadera obsesión mesiánica como solución a todos los males de su tiempo; por ello, instintivamente miran hacia aquel venturoso horizonte mesiánico futuro, razón histórica de ser **del pueblo elegido**, siempre que se avecina una crisis nacional. En ese caso, la palabra país (v.4b) tendría un sentido general, sin referirse sólo a Moab o a Judá, sino a todo país injustamente invadido.

Invectiva contra Moab (6-12).

⁶ Hemos oído del orgullo de Moab, orgulloso en extremo; su arrogancia, su orgullo, su insolencia, su vana palabrería, ⁷ Por eso laméntese Moab por Moab, sean todos lamentos, suspiren profundamente conmovidos por las tortas de uvas pasas de Quir-Jareset, ⁸ porque las viñas de Hesebón están marchitas. Los señores de las naciones han pisoteado la viña de Sibma. Sus ramas se extendían hasta Jazer, sus sarmientos iban a perderse en el desierto, se expandían y pasaban el mar. ⁹ Por eso uno mis llantos a los llantos de Jazer por la viña de Sibma, y os riego con mis lágrimas, Hesebón y Eleale, sobre cuyos frutos y cosechas caía el grito del lagarero. ¹⁰ Ha desaparecido el gozo y la alegría del vergel, ya no hay cantos ni gritos de júbilo en las viñas, ya no se pisa el vino en los lagares, ya cesó el canto del lagarero. ¹¹ Por eso mis entrañas vibran como un arpa por Moab, y mi corazón por Quir-Jareset. ¹² Y sucederá que, cuando Moab se presente y se esfuerce sobre los lugares altos y entre en su santuario para orar, no podrá.

El pecado característico de Moab era **el orgullo**⁴, y ahora la devastación es un castigo por esa vana jactancia. No está claro quién es el que está hablando: unos creen que es la negativa de la corte de Jerusalén a la respuesta de la supuesta embajada de Moab pidiendo protección; otros, en cambio, ven aquí unas reflexiones del profeta para dar razón de su tragedia nacional, siempre enfocando los problemas históricos desde el punto de vista religioso. En este último caso, las pa-

labras pueden considerarse como expresión de la compasión del profeta por Moab ante tanta tragedia, o, según otros, como una elegía irónica⁵. Suspiren. por *las tortas de uvas pasas de Quir-Jareset*: probablemente es una alusión a las comidas rituales religiosas idolátricas en dicha localidad a base de tortas hechas de pasas, parecidas a las de dátiles que se ven en los mercados de Oriente. Sabemos que se distribuían en las festividades religiosas⁶. Las finas *de Hesebón y de Sibma* (v.8) eran famosas en los pueblos circunvecinos por su excelente calidad, y sus cepas celebradas por su tamaño extraordinario, e iban a *perderse en el desierto* (v.6) por el oriente. *Sibma* estaba cerca de Hesebón. Quizá la actual *Sumiye Jaser*, hoy *Kh. Sar*, al oeste de Aman. El poeta se suma al llanto general en términos subidos y emotivos (v.9-11). Ha desaparecido toda señal de alegría: *ya cesó el canto del lagarero, ya no se pisa el vino en los lagares* (v.10); y de nada le valdrá subir a *los altos lugares* (v.12) a implorar auxilio del dios nacional, Gamos, pues no *podrá*, e.d., no conseguirá ayudarles.

Epílogo (13-14)

Muchos autores creen que este epílogo pertenece a otro autor por razones de estilo, pues desaparece el tono afectivo y elegíaco anterior. Pero es difícil, por meros motivos de crítica interna, querer juzgar de la paternidad literaria de un fragmento bíblico.

¹³ **Esta es la palabra que sobre Moab pronunció Yahvé en otro tiempo:** ¹⁴ **Y ahora habló Yahvé diciendo: Dentro de tres años, como años de jornalero, será abatida la gloria de Moab con toda su turba, y quedará de ella bien poco, sin importancia.**

Nada sabemos sobre el punto de partida que toma el profeta para calcular esos tres años. *de jornalero*, e.d., justos, pues el jornalero o mercenario no trabaja más de lo ajustado. Lo que quiere expresar es la destrucción a plazo fijo. Caerá toda la población, *la gloria y la turba*, es decir, la clase noble y el pueblo bajo.

¹ Esta traducción está basada en una reconstrucción del texto. En realidad, el texto hebreo dice: "enviad un cordero del soberano de la tierra." Un ligero cambio de letras da *hija* en vez de *cordero*. El texto griego dice "enviaré como reptil sobre la tierra." La Peshitta lee "enviaré al hijo del soberano del país." La Vg.: "Emitte agnum, Domine, dominatorem ter-rae," con sentido mesiánico (cf. Condamin, o.c., 115). — 2 Cf. 2 Re 3:4. — 4 Cf. Is 25:11; Dt 23:4-7; Jer 6 — 5 Cf. Skinner, o.c., 135. — 6 Cf. Is 3:1; 2 Sam 6:19.

17. Oráculo Contra Damasco.

Se suele datar esta profecía hacia el 735, poco después de firmarse la alianza entre Rasín de Damasco y Peqah de Samaría (9.7), antes de iniciarse las hostilidades contra Judá. Es un tópico en la literatura profética el fustigar las alianzas políticas del pueblo de Dios con los pueblos circunvecinos, por las consecuencias pésimas que ello acarrea a los intereses religiosos de aquél. Samaría se había coligado con los arameos, formando una alianza contra el posible invasor asirio. Aquí el profeta anuncia que ambos pueblos sentirán el peso de hierro de la invasión extranjera: Damasco será destruida y Efraím arruinada. Esta profecía estaría mejor antes del c.7 por su contexto histórico.

Destrucción de Damasco (1-3).

¹ **Oráculo sobre Damasco: Ved a Damasco borrada del número de las ciudades, no es más que un montón de ruinas.** ²**Sus ciudades, abandonadas para siempre¹, serán para los ganados; se tumbarán y no habrá quien los despierte.** ³**Cesará de Efraím la fortaleza, y de Damasco el reino, y del resto de Aram será lo que de la gloria de los hijos de Israel², dice Yahvé de los ejércitos.**

Damasco será borrada del número de las ciudades, y se convertirá en majada de bestias, que camparán por sus respetos, sin *que nadie los despierte* o moleste. Es el mayor castigo para una ciudad orgullosa. De nuevo nos encontramos aquí con expresiones estereotipadas en la literatura profética para expresar la desolación de una ciudad. Históricamente sabemos que Damasco fue devastada, pero no reducida a ruinas, como para quedar sólo como majada de bestias. Los profetas tienen ya un *cliché* hecho para expresar la desolación ideal, la máxima destrucción, al anunciar la conversión de las ciudades en pastizales de bestias, y así lo aplican a todas las invasiones.

Como Damasco era la aliada de Efraím, o Samaría, de ahí que ésta corra la suerte de aquélla: *Cesará de Efraím la fortaleza* (v.3). Efraím era la tribu principal del reino del norte de Israel, formado por las diez tribus que se separaron de Judá después de la muerte de Salomón; de ahí que frecuentemente aparezca en la literatura bíblica como sinónimo del reino del Norte, cuya capital era Samaría. *La fortaleza de Efraím* es Siria, como avanzadilla contra Asiría. Una vez caída aquélla, Israel quedó sin defensa y expuesto al ataque directo.

Humillación de Israel (4-6).

⁴ Será en aquel tiempo atenuada la gloria de Jacob, y enflaquecerá la grasa de su carne, ⁵ y será corno cuando el segador recoge la mies y su brazo siega las espigas, y será como cuando se espiga en el valle de Refaím. ⁶ Queda un rebusco como después de cosechada la aceituna, dos o tres olivas en la punta de la copa, cuatro o cinco en las ramas del árbol, dice Yahvé, Dios de Israel.

La caída de Aram trae como consecuencia la invasión de Israel, que será diezmado en su *gloria*, e.d., en su prestigio nacional, y enflaquecido en la *grasa de su carne*, es decir, en su parte selecta social. Su situación se asemejará a la del olivo al que sólo quedan algunas bayas en la copa y en las ramas, por efecto del invasor, que hará el papel del *segador que recoge la mies. en el valle de Refaím*, la depresión al sudeste de Jerusalén. El profeta da por conocido este valle, y por eso parece que habla a los habitantes de Jerusalén ³. Y como garantía de la profecía está el Dios *de Israel* (v.6). El profeta busca esta denominación para hacer resaltar que el castigo viene del mismo Dios nacional, que ama su pueblo, y por ello le envía el castigo purificador por medio de la invasión.

Conversión de Israel (7-8).

Generalmente se cree que estos versos interrumpen la ilación del oráculo, y de ahí que sean considerados por muchos como intercalados. No obstante, la lógica profética no siempre coincide con la nuestra; por eso hay muchos exabruptos e interrupciones inesperadas en sus discursos, que reflejan la preocupación de su alma. Es del estilo profético intercalar amenazas y promesas esperanzadoras para no causar una depresión exagerada moral en sus lectores. Quizá nos hallemos ante una de dichas interrupciones inesperadas y luminosas.

⁷ Aquel día se volverá el hombre hacia su Hacedor, sus ojos mirarán al Santo de Israel. ⁸ Y no se volverá a los altares, obras de sus manos; no mirarán a lo que hicieron sus dedos, a las “asneras” ni a los cipos del sol.

Israel, conmovido por el castigo divino, se volverá a su *Hacedor* (v.7), al Santo *de Israel*, expresión característica de Isaías, que considera como una de las bases de su teología la noción de *san-*

tividad en Dios, conforme a la visión inaugural de su ministerio, en la que los serafines aclamaban al Dios de Israel como *santo* (Is c.6). Yahvé es el *Santo de Israel*, el incontaminado trascendente, superior a todos, pero al mismo tiempo vinculado a Israel por un pacto solemnemente suscrito en el Sinaí. Israel, por su parte, según las palabras del profeta, **se volverá a su Dios**, abandonando sus cultos idolátricos, sus *asheras*, o troncos de árbol erigidos junto un altar, símbolo del bosque sagrado dedicado a la diosa de la fertilidad, Astarté. Los cipos *del sol* (o *jammanim* en hebreo) eran los *massebas* o pilares en honor del dios solar Baal-Jammán ⁴. En tiempo de Acáz se había extendido mucho el culto idolátrico a causa de sus alianzas extranjeras (2 Re 16:10-13).

Ruina de Israel (9-11).

⁹ **Aquel día serán tus ciudades fuertes abandonadas como las ciudades de los amorreos y jeveos ⁵ que dejaron ante los hijos de Israel, y habrá desolación. ¹⁰ Porque te olvidaste del Dios de tu salud y no te acordaste de la roca de tu fuerza. Por esto plantaste los jardines de Adonis ⁶ y los sembraste de pámpanos extranjeros; u el día mismo que los plantaste, lo cercaste, y en la mañana hiciste florecer a tu semilla; se desvaneció la cosecha en el día de la angustia, y el dolor es irremediable.**

Las ciudades de Israel quedarán como las de los exterminados amorreos y jeveos al llegar las tropas de Josué a Canaán. Todo quedará desolado (v.9). Y la razón de ello será el olvido de Dios y el culto idolátrico a las divinidades cananeas y fenicias, como Adonis, que gozaba de especial devoción entre las mujeres. En Biblos se celebraba en la primavera todos los años el rito de la muerte y resurrección de Adonis, símbolo de la resurrección de la naturaleza ⁷. Los hebreos le llamaban Tammuz. Los jardines frondosos eran símbolo de la feracidad de la naturaleza, resucitada por tal divinidad; de ahí *los jardines de Adonis* (v.10) de que habla el profeta, que estarían en boga entonces, bajo el impío Acáz, en Jerusalén por influencia siró-fenicia. Por muy floreciente y feraz que sea el jardín o lugar de culto de Adonis, de nada le servirá ese dios en el día de la prueba: *se desvaneció la cosecha en el día de la angustia* (v.11).

Derrota de los invasores (12-14).

Parece un fragmento profético diferente; el invasor puede ser el ejército de Senaquerib, que en el 701 se acercaba a Jerusalén. En ese caso, el oráculo tiene por fin sembrar la confianza en el pueblo asediado, **ya que Yahvé es el que rige los destinos de la historia**. Muchos autores consideran estos versos como introducción al c.18. Pero el v.14 parece cerrar bien el oráculo sobre una supuesta invasión no concretada, pero famosa y conocida de los oyentes.

¹² **¡Ay! estruendo de muchos pueblos; braman como el bramido del mar; estrépito de naciones, como el estrépito de aguas copiosísimas; ¹³ y le increpa, y huye lejos, aventado como el tamo de las montañas ante el viento, como el remolino de polvo por el huracán. ¹⁴ A la hora de la tarde será el espanto y antes de la mañana habrá desaparecido. Esta será la suerte de los que nos despojan, la suerte de los que nos saquean.**

La descripción altisonante del profeta sobre una invasión en masa se adapta bien a la situación de la invasión del ejército de Senaquerib, que avanzaba como mar impetuoso, *como bramido del mar, estrépito de naciones* (v.12). Pero Dios sale al encuentro, *le increpa, y huye lejos* (v.13), como el tamo de las eras que están en las colinas, donde sopla el viento con más fuerza (v.15) ⁸.

Y la destrucción del invasor será súbita, *de la noche a la mañana* (v.14). Sabemos que el ejército de Senaquerib tuvo que levantar el cerco de Jerusalén en una noche (Is 37:36).

¹ El texto hebreo dice literalmente “abandonadas las ciudades de Aroer.” Como no conocemos localidad en Siria de este nombre, preferimos la traducción del texto griego. — ² El texto griego dice: “y el resto de Aram *perecerá*,” lo que hace quizá mejor sentido, V que se obtiene por un ligero cambio en la palabra hebrea que significa “gloria.” — ³ *Valle de Refaím* significa “valle de los gigantes,” y es conocido por otros pasajes bíblicos: Jos 15:8; 18:16; Rut 2:2.15; 2 Sam 5:18.22; 23:13. Vincent dice que el *valle de Refaím* está más al norte, en el lugar llamado *Mamila*, pero no distante del Cedrón (Vincent, *Jérusa-lemantique* 1912 p.119-124). — ⁴ Cf. Ex 34:13; Jue 6:253; Dt 16:21; 2 Re 18:4; 2 Par 14:5; Ez 6:4. El dios Baal-Jammán pasó al panteón fenicio (véase SKINNER, o.c., 144). — ⁵ El texto hebreo dice: “como abandono de la selva y de la cima,” que no da sentido aceptable. En la traducción hemos preferido el texto griego, que habla de los “amorreos y heveos,” poblaciones anteriores a los hebreos en Canaán. — ⁶ El texto hebreo dice: “plantaste huertos encantadores”; pero la palabra hebrea *naha-man* se ha relacionado con un supuesto título de Adonis, que significaría *agradable*, y de ahí la flor *anémona*, dedicada a Adonis, según el nombre que aún lleva en árabe. De ahí que muchos autores vean una alusión a los jardines de Adonis, donde se realizaban los cultos idolátricos (cf. CONDAMIN, O.C., 123). — ⁷ Cf. Platón, *Fedón* 276. — ⁸ El texto griego dice “como el tamo de aventadores.”

18. Oráculo Sobre Etiopía.

También este oráculo parece debe colocarse entre el 705 y el 701, en que era inminente la amenaza de la invasión asiría. El motivo es una embajada etiópica de parte de su rey, probablemente Sabaka (711-700 a.C.), que pretendía conseguir la ayuda de Judá en una liga contra Asiría. El profeta amablemente les invita a volver a su país, diciendo que Dios se encargará de destruir a Asiría sin el concurso humano. Sólo hacía falta confianza ciega en Yahvé, Dios nacional.

¹ Ay de la tierra del zumbido de alas detrás de los ríos de Cus, la que envía mensajeros por el mar en naves de juncos sobre las aguas ² Id, veloces mensajeros, al pueblo de elevada talla y piel brillante, a la nación temible y lejana, ³ a la nación fuerte y pisoteadura, cuya tierra está surcada de ríos. Todos vosotros, los moradores del mundo, los habitantes de la tierra, cuando sobre el monte se alce la bandera, mirad; cuando oigáis sonar la trompeta, escuchad. ⁴ Porque he aquí lo que ha dicho Yahvé: Yo miro tranquilo desde mi morada, como caliente sereno un sol brillante, como nube de rocío en el calor de la siega. ⁵ Porque antes de la vendimia, cuando se ha terminado la floración y la flor se convierte en maduros racimos, cortará los sarmientos con la podadera, y aun quitará y arrancará las cepas; ⁶ serán abandonados todos a los buitres de los montes y a las bestias del país; allí pasarán los buitres el verano, y las bestias del país el invierno. ⁷ En aquel tiempo traerán ofrendas a Yahvé de los ejércitos, del pueblo de alta talla y piel brillante, del pueblo temible lejano, de la nación fuerte y pisoteadora, cuya tierra está surcada de ríos, a la morada del nombre de Yahvé, al monte de Sión.

La exclamación inicial es traducida también por *jayl* como expresión de saludo o simpatía. *Tierra del zumbido de alas*: de mosquitos, pues Etiopía era famosa por la infección de sus mosquitos, que pululaban en torno a los ríos. Algunos ven en la palabra hebrea empleada aquí, *silsal*, una alusión a la mosca *tsetse* ². *Detrás de los ríos* (Sof 3:10): el Nilo con sus afluentes: Nilo Blanco, Nilo Azul y el Atbara. La expresión *detrás* debe entenderse de modo general. Según la Biblia, Cus estaba al sur de Asuán, en la primera catarata del Nilo, el actual Sudán. *Mensajeros por el mar en naves de juncos*: eran los tradicionales barcos de papiro que surcaban el Nilo ³. Por eso el *mar* puede referirse al Nilo. De todos modos, el profeta sólo quiere decir que vienen de lejos, por vía marítima o fluvial. El profeta invita a volver a los embajadores: *id, veloces mensajeros, al pueblo de elevada talla y de piel brillante* (v.1); la caracterización es perfecta al tratarse

de una raza africana negroide, como los actuales sudaneses, con un color negro bruñido tirando a bronce ⁴. Isaías les comunica el mensaje que han de llevar a su pueblo, pero este mensaje interesa a todos los pueblos (*los moradores del mundo*, v.3). Cuando se levante la bandera y suene la trompeta, deben estar atentos para contemplar la gesta de Yahvé, que es lo que ha revelado al profeta (v.4): Dios contempla sereno desde su morada celeste esperando que maduren los acontecimientos de la historia, como el sol, que con sus rayos va madurando las cosechas, o como *nube de rocío*, que acelera el proceso de maduración. Pero cuando llega el momento oportuno y los frutos están ya madurando (*cuando ha terminado la floración.*), interviene en la historia, dando un sesgo nuevo a los acontecimientos. Dios espera pacientemente que Asiría vaya cumpliendo su misión y que vaya realizando el plan previsto, y cuando ésta cree llegar el momento de conseguir el fruto pleno de sus conquistas, la intervención inesperada de Yahvé frustrará totalmente sus planes (*quitará y arrancará las cepas*, v.6), es decir, le infligirá una total derrota, y los cadáveres de sus guerreros quedarán en el campo expuestos a las aves de rapiña (v.6); y será tal la abundancia de cadáveres, que las aves de rapiña y alimañas tendrán comida para el verano y el invierno ⁵.

En el v.7 se dice que los etíopes, agradecidos, traerán presentes a Yahvé por haber destruido el ejército asirio, el enemigo común. Por razones de metrología, muchos críticos creen que este verso es una glosa posterior.

19. Oráculo Sobre Egipto.

Esta profecía suele dividirse en dos partes: *a*) parte poética, castigo de Egipto por Yahvé (v.1-15); *b*) en prosa: conversión de Egipto (v. 16-25). Generalmente se suele admitir la autenticidad isaiana de la primera parte, poética (1-15). La segunda parte, por razones de estilo y por las alusiones históricas, es considerada por muchos críticos como posterior a Isaías, y algunos llegan hasta suponer que fue compuesta en el sigloVIII ⁶. La composición de la primera parte suele ponerse entre el 720 (toma de Rafia por Sargón) y el 701 (invasión de Palestina por Senaquerib hasta Egipto). Egipto fue tomado por Asaradón en el 670 antes de Cristo, con lo que se cumplió plenamente la profecía de Isaías.

Guerra civil en Egipto (1-4).

¹Oráculo sobre Egipto: Ved cómo Yahvé, montado sobre ligera nube, llega a Egipto; ante El tiemblan todos los ídolos de Egipto, y el corazón de Egipto se derrite en su interior. ²“Armaré a Egipto contra Egipto, y lucharán hermanos contra hermanos, amigos contra amigos, ciudad contra ciudad, reino contra reino. ³ Y el espíritu de Egipto será vaciado en su interior, y desbarataré sus consejos, y preguntarán a los ídolos y a los hechiceros, a los evocadores y adivinos. ⁴ Y entregaré a Egipto en manos de duro dueño, y un rey fuerte se adueñará de ellos, dice el Señor, Yahvé de los ejércitos.”

El profeta presenta a Yahvé viniendo sobre las nubes ⁷ camino de Egipto, sembrando el pánico entre los ídolos de dicho reino, porque ven su próxima ruina. *El corazón de Egipto se derrite en su interior* (v.1), e.d., pierde Egipto su coraje y presencia de ánimo y desfallece. Yahvé pronuncia su sentencia: vendrá la guerra civil (*armaré a Egipto contra Egipto, reino contra reino*); Egipto estaba dividido en nomos o provincias con cierta autonomía; pero ahora lucharán entre sí

en vez de ayudarse. Sabemos que en el 720 algunos príncipes de estos nomos habían tomado el título de *rey*. Con la instauración de la dinastía etiópica por Pianki (715) cundió la división. En la situación caótica creada, *el espíritu de Egipto será vaciado en su interior*, es decir, perderá el control, y sus gobernantes acudirán, insensatos, a los ídolos en busca de auxilio, siendo entregados *en manos de un duro dueño, rey fuerte*, probablemente Asaradón, conquistador de Egipto en el 670 antes de Cristo. Otros proponen a Senaquerib, Cambises, Jerjes o al rey etiópico Tirhaqa como futuro *dueño*.

Ruina material e industrial de Egipto (5-10).

⁵ Las aguas del mar se agotarán, y el río se consumirá, se secará, ⁶ y apestarán los canales, bajarán y se secarán los ríos de Egipto⁸; juncos y cañas se mustiarán. ⁷ Las praderas sobre el Nilo, a las riberas del Nilo, cuanto el Nilo hace brotar, se secará, se disipará y dejará de ser. ⁸Y gemirán los pescadores, y se lamentarán cuantos echan en el Nilo el anzuelo, y cuantos extienden la red en las aguas languidecerán. ⁹Y se avergonzarán los que trabajan en lino; peinadoras y tejedores palidecerán. ¹⁰ Sus tejedores serán oprimidos,⁹ y todos los obreros apesadumbrados.

A este desorden social siguen las calamidades materiales. El sistema antiguo de irrigación egipcio era muy complicado y dependía de la armonía de las diversas provincias. *Aguas del mar* (v.5): aquí significa el Nilo, que en tiempos de inundación parecía un mar: “*Nili aqua man similis est*” (Plinio). Aun hoy día es llamado por los árabes “el mar” (*El-bahar*). *Ríos de Egipto*: los canales y afluentes. Al secarse el río, desaparecerá la vegetación. Con ello vendrá también el duelo general de los pescadores (v.8). Las industrias textiles serán también afectadas por la sequía (v.9-10), y con ello todos los que viven de un salario.

Estulticia de los consejeros del faraón (11-15).

¹¹ Los príncipes de Zoán son del todo locos; los sabios consejeros del faraón son de necio consejo. ¿Corno decís al faraón: Somos hijos de sabios, hijos de antiguos reyes? ¹²¿Dónde están, pues, tus sabios? Infórmente y dente a saber lo que Yahvé de los ejércitos ha determinado sobre Egipto. ¹³ Los príncipes de Zoán son del todo locos, los príncipes de Menfis van errados, los jefes de sus tribus engañan a Egipto. ¹⁴Yahvé ha derramado en su interior un espíritu de vértigo, y descarrían a Egipto en cuanto hacen, como se tambalea un borracho al vomitar. ¹⁵Y no habrá para Egipto obra alguna, háganlo cabeza y cola, palmera y junco.

Zoán es la actual San y el antiguo Tanis de los griegos, al nordeste del Delta. Fue capital de los hicsos y de las dinastías XXI y XXIII. Aquí la expresión *príncipes de Zoán* equivale a “príncipes de Egipto.” Los sabios *consejeros*: la sabiduría era hereditaria, y sus conocimientos esotéricos se comunicaban de padres a hijos, sobre todo en la clase sacerdotal. El faraón les solía consultar en las decisiones importantes (Ex 7:11; Gen 41:8). *Hijos de antiguos reyes*: pertenecientes a la clase sacerdotal en relación con la real. El profeta se encara con el faraón (v.12) ante la nulidad de sus sabios y consejeros, invitándole a que explore los planes de Yahvé. *Menfis*: capital del Bajo Egipto¹⁰. *Jefes de sus tribus* (v. 13): los gobernadores de los *nomos* o provincias. Yahvé se encargará de sembrar en ellos la confusión para que anden vacilantes como el que está ebrio, *con espíritu de vértigo* (v.14). La situación confusa será tan general en todos los estratos sociales, que de nada servirá lo que quieran hacer por remediar la situación, *háganlo cabeza y cola, palmera y*

junco, e.d., pertenezcan al grado alto de la sociedad o al bajo fondo, idea plásticamente expresada con el símil de la *cabeza* y la *cola*, la majestuosa *palmera* erguida y el humilde *junco*, que se encorva.

Terror general en Egipto (16-17).

¹⁶ Aquel día serán los egipcios como mujeres, se aterrarán y temblarán ante la mano agitada de Yahvé de los ejércitos, que hace blandir sobre ellos. ¹⁷ Y será la tierra de Judá motivo de espanto para Egipto; quienquiera que la oiga nombrar, temblará ante los designios de Yahvé de los ejércitos que decidió sobre él.

Todos los egipcios temblarán al oír el nombre de Judá (v.17), porque les traerá a la memoria la obra terrible puesta en obra por su dios Yahvé de los ejércitos.

Conversión de Egipto a Yahvé (18-22).

¹⁸ En aquel día habrá en tierra de Egipto cinco ciudades que hablarán la lengua de Canaán y jurarán por Yahvé de los ejércitos, y de ellas una se llamará la Ciudad del Sol¹¹. ¹⁹ Aquel día habrá en medio de la tierra de Egipto altar para Yahvé, y en sus fronteras estelas de Yahvé¹². ²⁰ Esto será para Yahvé de los ejércitos señal y testimonio en la tierra de Egipto, y cuando llamen a Yahvé en sus tribulaciones, Yahvé les mandará un salvador, que luchará y los salvará. ²¹Yahvé hará que los egipcios le conozcan, y Egipto conocerá aquel día a Yahvé, y le ofrecerán sacrificios y oblaciones, y harán votos a Yahvé, y los cumplirán. ²² Y Yahvé castigará a Egipto hiriendo y sanando, y se convertirán a Yahvé, que se dejará mover a compasión y lo curará.

El v.18 plantea una cuestión difícil, a saber, cómo entender ese número de *cinco* ciudades. Si tiene un sentido indeterminado, indicaría que algunas ciudades se convertirían a Yahvé¹³. Otros ven un número concreto, es decir, *cinco* ciudades que reconocerían a Yahvé de hecho, y, según Hitzig, serían Leontópolis, Heliópolis, Migdol, Dafne y Menfis. Serían lugares donde habría colonias judías. *Lengua de Canaán* es la hebrea, que era la que se empleaba en el culto de Yahvé, Dios verdadero. El número de *cinco* ciudades convertidas a Yahvé era reducido, pero era una semilla de bendición en Egipto, suficiente para atraer las miradas y benevolencia de Yahvé. *Ciudad del Sol* (v.18): si está correctamente leído, siguiendo a la Vg. y a Símaco, sería *Heliópolis*, que en la Biblia es llamada *On* (Gen 41:50), célebre por su templo al sol, que Jeremías llama (43:3) “casa del sol” (*Beth-Shemesh*). En la época persa hubo ahí una fuerte colonia judía, y aun hoy día se ve cerca un montículo llamado “colina de los judíos” (*Tell-Yehudie*)¹⁴. Se establecerá un altar para *Yahvé*, para los sacrificios cruentos e incruentos u ofrendas. Según Flavio Josefo, el pontífice Onías IV se fundaba en este versículo para argumentar a los de Jerusalén sobre su derecho a erigir un altar a Yahvé en Egipto, en Leontópolis (llamado así por la diosa Bast, que se adoraba allí con cabeza de “león”). En la mente del profeta no parece que se trata de una colonia *judía* que dé culto a Yahvé, sino de una población *egipcia* que se convertiría a Yahvé, y que estaría *en medio de Egipto*, lo que indica la toma de posesión de Yahvé de este reino. Además, en la frontera habrá “una *estela*” (o *masebah*), es decir, un monolito indicador conmemorativo, que hará recordar a todo el que entre en Egipto que esta *región* pertenecía a Yahvé y que le había protegido. No sabemos a qué frontera se refiere el profeta: la de Asia, Libia o la meridional con Etiopía. Al mismo tiempo, esa *estela* y *altar* recordarán a Yahvé que tiene adoradores también en Egipto y es su protector. Por eso enviará *un salvador que los salvará* (v.20) en tiempos de angus-

tía, como lo había hecho con los israelitas en los tiempos de los jueces ¹⁵. Los egipcios, en cambio, reconocerán a Yahvé como verdadero Dios (v.21), y si Yahvé los vuelve a castigar, es para *curarlos* (v.22), no para exterminarlos como a otros pueblos gentiles.

Egipto y Asiría reconocen a Yahvé (23-25).

²³ Aquel día habrá un camino de Egipto a Asiría, y Asiría irá a Egipto, y Egipto a Asiría, y Egipto juntamente con Asiría servirán a Yahvé. ²⁴ Aquel día Israel será tercero con Egipto y Asiría, como bendición en medio de la tierra. ²⁵ Bendición de Yahvé de los ejércitos, que dice: Bendito mi pueblo de Egipto, y Asiría, obra de mis manos, e Israel, mi heredad.

La enemistad tradicional entre Egipto y Asiría desaparecerá y se establecerá una vía de comunicación, un *camino* (v.23), a través de Palestina, entre ambas para el tránsito pacífico del comercio, y sobre todo para los nuevos prosélitos del culto de Yahvé, ya que tanto Egipto como Asiría se rendirán al culto de Yahvé. Israel será el *tercer* miembro de la alianza (v.24), y por medio de él se comunicará la *bendición* (v.24) a los otros pueblos. Indudablemente que aquí hay una alusión a la promesa hecha por Dios a Abraham de que en él serán benditos todos los pueblos (Gen 12:1-3). Nos encontramos en esta profecía con la plena idea de universalismo mesiánico, y es de notar la magnanimidad del oráculo teniendo en cuenta que Israel había sido saqueado y oprimido repetidas veces por ambas grandes potencias imperiales. Al ser incorporados Egipto y Asiría al reino de Yahvé, estos pueblos participarán del título y privilegio de Israel de ser llamado *mi pueblo* y *obra de mis manos* (v.25) por el mismo Yahvé. Egipto será *el pueblo* de Yahvé, como adorador suyo; Asiría será la *obra de sus manos*, en cuanto que la ayudó, e Israel será *la herencia de Yahvé*, pueblo escogido y mediador entre Yahvé y las demás naciones. Estas frases son del todo desacostumbradas y rompen con todo particularismo local. **Es el horizonte universalista mesiánico en su plena manifestación.** Muchos autores coligen de ello que la profecía es posterior al destierro; no obstante, ya antes del exilio tenemos vestigios de afirmaciones universalistas. En Israel, la corriente ideológica universalista se va desarrollando paulatinamente; pero ya desde la promesa hecha a Abraham por Dios de ser objeto de bendición para todos los pueblos encontramos proclamada **esta idea universalista**. La incorporación de los prosélitos en la primera época del desierto es un indicio de este universalismo incipiente.

1 Algunos entienden la frase hebrea en sentido temporal : “a partir de entonces y más “aquella, e.d., desde el principio. — 2 Cf. Skinner, o.c., 149. — 3 Cf. Plinio, XIII u10 — 4 Cf. Herodoto, 3:20:114: “Se dice que los etíopes son los más grandes y bellos de todos los hombres.” — 5 Cf. Ez 39:115; Jer 7:33; 1 Sam 17:46; 2 Sam 21:10. — 6 Condamin (o.c., 133) no considera suficientes las razones aducidas para negar la autenticidad isaiana de 16-25 (cf. Skinner, o.c., 152). — 7 Cf. Sal 18:10; 68:33; Dt 33:26. — 8 El texto hebreo lee “ríos de Masor,” que parece ser una variante del nombre hebraico de Egipto (*Misrayim*) según el nombre asirio Mu.sur; cf. Is 38:25; 2 Re 19:24; Miq 7:12. — 9 El texto hebreo dice literalmente “sus columnas,” pero el texto griego y el Targum **leen** “sus tejedores,” con un ligero cambio en la vocalización de la palabra hebrea. — 10 El texto hebreo dice No/(Os 9:6, *Mof*) para designar *Menfis*, pronunciaciones dialectales del jeroglífico egipcio *Men-nufir* o *Mennofer*. Estaba cerca de El Cairo actual. — 11 El texto hebreo lee “ciudad de destrucción,” que no parece encajar en el contexto de bendiciones de Dios. La Vg. y Simaco traducen “Ciudad del Sol” o Heliópolis, lo que se obtiene cambiando ligeramente una vocal hebrea. El texto griego lee “Ciudad de Justicia.” También otros leen “Ciudad del León” (Leontópolis, donde Onías IV levantó un templo a Yahvé en 160 a.C.) según una etimología árabe. — 12 En hebreo masebah: pilar o monolito dedicado en el culto cananeo a las divinidades. — 13 Herodoto (11:177) dice que había en Egipto 20.000 ciudades. — 14 Se suele explicar el texto hebreo “ciudad de la destrucción” como una adulteración irónica (por cambio de letras) hecha por los judíos de Palestina sobre el nombre “Ciudad del Sol,” ya que no estaba UEconformes con el templo levantado por Onías IV en Leontópolis En 160 a.C. El nombre “Ciudad de Justicia” del texto griego refleja un epíteto que expresaría la idea general de bendición del capítulo. — 15 Algunos ven en la palabra *salvador* una alusión al nombre *Soter* de algunos Ptolomeos. Cf. Jue 3:9.15; 2 Re 13:5. — 16 El texto griego lee “la vergüenza de Egipto,” es decir, la humillación bochornosa. Muchos consideran la frase “desnudez de Egipto” como una glosa.” El texto griego omite también la palabra *nalgas* como indecorosa. — 17 Cf. Gressman, *Altorientalische Texte und Bilder zum A.T.* 2.^a ed. p.350s.

20. Oráculo sobre Egipto y Etiopía.

Esta profecía está redactada en una época bien concreta, durante la incursión del Tartán, o generalísimo asirio, sobre Filistea en el 711 antes de Cristo. Asdod se había puesto a la cabeza de una coalición antiasiria. Sargón, rey de Asiría, primero depuso al rey y después la invadió e incorporó a Asiría como provincia del imperio. Esta campaña duró unos tres años. En Jerusalén sentían simpatía por la liga antiasiria, y el profeta Isaías les previene. Para hacer más impresión, anda por las calles de Jerusalén descalzo y semidesnudo, prefigurando así la futura desnudez de los cautivos egipcios y filisteos camino de Asiría. Por tanto, Judá no debía sumarse a la política de resistencia preconizada por Egipto, Etiopía y Filistea.

¹ El año en que el Tartán vino a Azoto mandado por Sargón, rey de Asiría, y combatió Azoto y la tomó, ² en aquel tiempo habló Yahvé por Isaías, hijo de Amos, diciendo: Ve, quítate de tus lomos el saco y descálzate los pies, Hízolo así Isaías, andando desnudo y descalzo, ³ y dijo Yahvé: Como anduvo Isaías, mi siervo, desnudo y descalzo tres años, señal y pronóstico sobre Egipto y Etiopía, ⁴ así llevará el rey de Asiría a los cautivos de Egipto y a los desterrados de Etiopía, mozos y viejos, desnudos y descalzos, al aire las nalgas, la desnudez de Egipto¹⁶. ⁵ Y los que contaban con Etiopía y se enorgullecían de Egipto, quedarán consternados y confusos, ⁶ y los moradores de esta tierra dirán: Mirad a los que eran nuestra esperanza, a los que pensábamos acogernos para que nos sirvieran de refugio y protección contra el rey de Asiría. ¿Cómo escaparemos nosotros ?

La introducción histórica es muy precisa. El profeta cumplió esta acción simbólica que va a describir en ocasión en que el *Tartán vino a Azoto mandado por Sargón*. La palabra *tartán* lleva un marcado sello de autenticidad, pues era, efectivamente, el título oficial del “generalísimo” asirio en las campañas cuando no iba personalmente el rey. Es la pronunciación dialectal hebrea del *tartanu* de los textos cuneiformes. Sargón es el sucesor de Salmanasar V, conquistador de Samaria en el 721. Conocemos al detalle esta expedición sobre Filistea de que habla Isaías ¹⁷ por dos de las inscripciones del mismo Sargón. Por ellas sabemos que el rey Azur I de Asdod se rebeló contra Asiría y que fue después sustituido por su hermano Aquimetí, quien a su vez fue expulsado por los habitantes de Asdod, que eligieron rey a uno de los insurrectos, Yamani. Sargón envió una expedición, y conquistó Asdod, incorporando su territorio al imperio asirio. Yamani tuvo que refugiarse en Etiopía, donde reinaba Meluja, quien le entregó a Asiría. Judá se libró por esta vez de las severidades de los conquistadores asirios. Es en este ambiente de invasión en el que se desarrolla la acción simbólica profética de Isaías. Por orden de Yahvé tiene que andar descalzo y semidesnudo, sin el manto superior o saco, que era el vestido característico de los profetas (2 Re 1:8; Zac 13:4). El andar sólo con su túnica era algo que llamaba la atención, pues Isaías era de alta posición social. Con ello simbolizaba la *desnudez* de los cautivos egipcios y etíopes llevados al exilio (v.4).

21. Oráculos sobre Babilonia, Edom y Arabia.

Estos tres oráculos se caracterizan por su expresión oscura, sus elementos visionarios y la simpatía por las naciones extranjeras, a las que se refieren las profecías. Muchos autores creen que

éstas no son características literarias de Isaías; no obstante, reconocen que hay muchas expresiones isaianas en la primera parte (1-10).

Oráculo sobre Babilonia (1-10).

El horizonte histórico es similar al de los c.40-66 del libro de Isaías. De ahí que la solución al problema de su autenticidad tiene que ser también semejante. Esa caída de Babilonia debe de ser la conquista de Babilonia por Ciro en el 538 antes de Cristo, ayudado de medos y elamitas.

Anuncio de la invasión (1-4).

¹ Oráculo sobre el desierto del mar. Como huracán del Negeb desencadenado, viene del desierto, de la tierra espantosa. ² Me ha sido mostrada una dura visión: saqueadores saqueando, aseladores asolando, Sube Elam, asedia Media. Yo hago cesar todo gemido. ³ Por eso mis riñones se han llenado de espasmo; soy presa de dolores como de parturienta; y aturrido, ya no oigo; espantado, ya no veo. ⁴ Pasmóse mi corazón, el terror me invadió; la hora del crepúsculo, por mí deseada, se trocó para mí en espanto.

La profecía versa acerca del *desierto del mar*, expresión que suele considerarse como paralela a la de *pais del mar* de los documentos cuneiformes², que comprendía la Arabia desde el golfo Pérsico hasta el mar Rojo. Pero las palabras *del mar* faltan en el texto griego, y por eso muchos creen que se titula profecía sobre *el desierto*, porque de esa región proviene la invasión. Otros creen que es una designación enigmática de *Babilonia*, que, según Herodoto, había sido un tiempo *mar*³. No olvidemos que el estilo de este fragmento profético es enigmático y lacónico en extremo, y se buscan intencionadamente las frases oscuras. El profeta presenta la invasión como un huracán procedente del *Negeb*, o del sur de Palestina (v.1); viene del *desierto*, e.d., la zona inmensa esteparia que separa Babilonia de Palestina. El profeta confiesa que su visión es *dura* (v.2), por las cosas terribles que presencia, y que conmueven las entrañas del mismo. Ve a los *elamitas y medos* haciendo presa en la gran ciudad de Babilonia (v.2), y en su visión le parece percibir una voz que empuja a los invasores: *Sube Elam, asedia Media*. El profeta se figura a Babilonia, como a Jerusalén, sobre una montaña, y así a los invasores “subiendo” hacia su objetivo militar. *Elam* tenía por capital Susa, estaba al norte del golfo Pérsico y al este del Tigris. *Media* estaba al norte de Elam. Ciro, príncipe de Anzán, provincia elamita, logró ponerse al frente de ambos reinos en el 549 antes de Cristo, y en el 539-38 cayó sobre Babilonia. La expresión *yo hago cesar el gemido* (v.2) parece debe aplicarse a las poblaciones que se ven libres de la opresión babilónica. El profeta se siente conmovido ante tanta tragedia: *la hora del crepúsculo deseada se trocó para mí en espanto*, e.d., la hora del frescor de la tarde, tan deseada después de un día de fatiga y de calor, en lugar de darle el reposo esperado, le ha fatigado más al contemplar tan trágica visión, que le conmueve y excita.

La invasión, en marcha (5-10).

⁵ Han puesto la mesa, han tendido el mantel, se come, se bebe. ¡Arriba, príncipes, a engrasar el escudo! ⁶ Porque así me ha dicho el Señor: Ve, pon un atalaya que comunique lo que vea, ⁷ y si ve un tropel de caballos, de dos en dos, tiros de asnos, tiros de camellos, ⁸ que mire atentamente, muy atentamente, y que grite: “Ya veo.”⁴ Así estoy yo, Señor, en atalaya, sin cesar todo el día, y me quedo en mi puesto toda la

noche. ⁹ Y he aquí que llegan tropes de gente, tiros de caballos, y comenzaron a hablar, diciendo: ¡Cayó, Babilonia ha caído, y todas las estatuas de sus dioses yacen por tierra destrozadas! ¹⁰ ¡Oh mi (pueblo) trillado e hijo mío de la era! lo que he oído de parte de Yahvé de los ejércitos, del Dios de Israel, yo te lo he hecho saber.

El profeta describe gráficamente la llegada de los invasores cuando más descuidados estaban preparando el banquete los babilonios. El nerviosismo y preocupación del profeta contrasta con la despreocupación de los grandes de Babilonia, que se entregan a las orgías sin sospechar el peligro: *Han puesto la mesa.* (v.5), y de pronto se oye la voz de alarma: *¡Arriba, príncipes, a engrasar el escudo!* El enemigo está a las puertas y es preciso prepararse a la defensa, y para ello deben entesar el escudo de cuero, dándole de grasa, para que los cuerpos resbalen ⁵. De repente la descripción cambia, y aparece el profeta invitado por Dios a poner un centinela para comunicar lo que pasa: *Ve, pon un atalaya* (v.6). Cuando éste vea tropes de caballos con carros de guerra, comprenderá la visión. Los ejércitos entonces utilizaban el caballo como animal de tiro para los carros de combate, no como soporte del jinete, del caballero, que pondrían de moda los escitas. Los elamitas se dedicaban a la cría de asnos, y los medopersas empleaban los camellos. Con ellos iban los asnos y camellos para el abastecimiento general. Los persas los empleaban también como cabalgaduras para la batalla ⁶. El profeta mismo se ofrece de centinela: *Aquí estoy en atalaya* (v.8), y es testigo de la invasión: *tropes de gente, tiros de caballos* (v.9). Y por fin se oye la aclaración del enigma: *¡Cayó, Babilonia ha caído!* es el grito de una voz que resuena en el espacio. Con ello desapareció el culto de los ídolos. El profeta se vuelve, por fin, a su pueblo para consolarle por tantas aflicciones, y le compara al grano (*hijo de la era*) batido en la era. Como el trigo es purificado en la era, así lo será Israel después de las aflicciones causadas por la opresión babilónica. *Lo que ha oído* lo comunica para consolarles.

Oráculo sobre Edom (11-12).

¹¹ Oráculo sobre Edom. Danrne voces desde Seir: Centinela, ¿qué hora es de la noche? Centinela, ¿qué hora es de la noche? ¹² El centinela dice: Viene la mañana y también la noche. Preguntad si queréis, volved a venir.

El oráculo es sumamente misterioso y enigmático. El autor juega con nociones oscuras, dando frases concisas, cuyo sentido es ambiguo. El texto hebreo no dice *Edom*, sino *Duma*, que era probablemente la actual *Dumat ed-Djendel*, al norte de Tema, al sudeste de Seir, en Edom. El texto griego lee expresamente *Edom*. Indudablemente que se refiere a esta región. Quizá haya escogido el nombre de *Duma* jugando con el nombre de *Edom*, aludiendo al carácter misterioso del oráculo (*duma* en hebreo significa “silencio”); así aquí sería el “**oráculo del silencio,**” conforme a lo que sigue ⁷. Seir es la zona montañosa al sudeste del mar Muerto, que fue poblada primero por los joritas y después por los edomitas (Gen 14:6). Aquí aparecen los edomitas, o habitantes de Seir, inquietos, preguntando al profeta cuándo pasa la *noche* de la tribulación: *Centinela, ¿qué hora es de la noche? Aquí noche* parece tener el mismo sentido que en Is 8:22; 9:1, e.d., un tiempo de *desventura*. La respuesta del profeta o centinela es enigmática. Parece decir que la presente *noche* está para terminar, y que vendrá pronto la claridad del día, pero que no tardará en volver otra *noche* de desventura: *Viene la mañana y también la noche* (v.12), invitándoles a que vuelvan a preguntarle para poder precisarles más esto. Quizá quiera decir el profeta que aún no sabe detalles sobre la próxima *noche*, pero que espera nuevas luces de Dios, que más tarde les podrá comunicar. Si se une esta profecía con la anterior sobre Babilonia, podemos consi-

derar a los edomitas preocupados por la suerte de su aliada Babilonia, pues se comprometerá su comercio y bienestar.

Oráculo sobre Arabia (13-17).

Si esta profecía forma parte de las otras dos anteriores, podemos ver aquí las consecuencias de la invasión persa en el desierto, comprometiendo las caravanas comerciales de Arabia, ya que éstas se verían obligadas a salir de las rutas caravaneras ordinarias para vivir en lugares apartados. Arabia era famosa por su tráfico comercial en especias, y el ataque a sus rutas comerciales formaba parte de la estrategia de los antiguos conquistadores orientales.

¹³ Oráculo sobre Arabia ⁸. Pasad la noche en el bosque, en la estepa, caravanas de Dedán. ¹⁴ Al encuentro de los sedientos traed agua; habitantes de la tierra de Tema, con su pan id al encuentro de los fugitivos. ¹⁵ Porque van huyendo de la espada, de la espada desenvainada, ante los tensos arcos y ante la violencia de la batalla. ¹⁶ Porque así me ha dicho Yahvé: Dentro de un año, como año de jornalero, se acabará toda la gloria de Cedar, ¹⁷ y el resto del número de arcos de los valientes hijos de Cedar será reducido, porque Yahvé, Dios de Israel, ha hablado.

El profeta invita a la tribu árabe de *Dedán* a refugiarse en los lugares inaccesibles de la *estepa*⁹, y llama después a los habitantes de *Tema* para que vayan en su socorro con agua y pan. Las caravanas de *Dedán* han tenido que abandonar la ruta caravanera regular, escalonada con puestos comerciales de auxilio, y se ven obligadas a vivir en la *estepa* para no caer en manos de los asaltantes que controlan los caminos regulares (v.15). El profeta siente compasión por esas caravanas en situación crítica, y llama a los de *Tema*, que está cerca, para que las auxilie¹⁰. *Con su pan*, e.d., el que necesitan los fugitivos. No se especifica quiénes son los invasores *de espada desenvainada*. Los que creen que esta profecía es de Isaías suponen que los de *Dedán* huyen de alguna incursión asiría; en cambio, los que mantienen que el autor de la profecía vivía en la época del exilio, dicen que el invasor es el ejército persa, que se habría infiltrado en una *razzia* por el desierto después de caer Babilonia.

En el v. 16 se da la interpretación de la profecía, y es considerado generalmente por los autores como un apéndice posterior, similar al de 16:14 Que hemos visto. *Cedar* es una famosa tribu del desierto siró-arábigo (Is 60:7; Ez 27:21), y su nombre era sinónimo del desierto arábigo del norte. La principal arma de los árabes era el *arco* (v.17; cf. Gen 16:13).

1 Así el texto hebreo. — 2 Cf. RB (1922) p.403ss. — 3 Herod., 1:184. — 4 El texto hebreo dice “gritó el león,” que algunos entienden “gritó como león.” Con un ligero cambio de vocalización, tenemos “yo veo.” — 5 2 Sam 1:21. — 6 Cf. Herod., 1:80; Skinner, o.c., 171. — 7 Cf. Skinner, o.c., 172. — 8 En el texto griego falta “Oráculo sobre Arabia,” y en vez de “estepa” se lee “en la tarde,” que hace también sentido. Depende de un cambio de vocales. — 9 Cf. Gen 10,7; 25:3; Ez 27:20; 38:13; Jer 49,8; Ez 25:13. Se supone que estaba al norte del golfo del Akaba actual. — 10 *Tema* es la actual *Teima*, al norte del Hedjaz, entre Akaba y el golfo Pérsico.

22. Oráculo Sobre Jerusalén.

El profeta, testigo del placer inconsciente y la actitud exultante del pueblo de Jerusalén, levanta su voz de alerta para anunciar un castigo de parte de Dios. La forma en que está relatado puede entenderse como una profecía o como un hecho histórico, si bien en el contexto se explica mejor en la primera hipótesis. Por otra parte, no sabemos si la profecía (1-14) formaba primitivamente

una unidad o si hay dos fragmentos diferentes de diversas época (1-8a y 8b-14). Para la segunda parte (8b-14), en razón de los preparativos de defensa, muchos autores asignan la fecha en que era inminente el sitio de Jerusalén por Senaquerib (701 a.C.); otros, en cambio, prefieren ver aquí un oráculo del tiempo de la guerra siro-efraimita (734 a.C.).

Derrota del ejército de Judá (1-3).

¹ Oráculo sobre el valle de la Visión. **¿Qué tienes para subirte así, toda, a los terrados, ² ciudad turbulenta, llena de tumulto, ciudad alegre? Tus heridos no son heridos a la espada y no han muerto en el combate. ³Tus caudillos huyeron todos a la vez ¹, han sido apresados sin arco; y todos tus valientes han sido tomados en masa, huían lejos.**

El título *Oráculo sobre el (o del) valle de la Visión* está tomado del v.5. Es una frase enigmática. Algunos creen que es un nombre propio (*valle de Jizzayón*) o un nombre simbólico equivalente a Jerusalén. No faltan autores que suponen que era el valle en que habitaba el propio Isaías, donde tenía sus visiones, y lo quieren identificar con el valle del *Tiropeón* (entre las dos colinas sobre las que se asentaba la antigua Jerusalén), o el “*valle de Hinnón*,” que rodeaba por el sudoeste a la ciudad, el actual *er-Rababy* o *gehenna* de los tiempos rabínicos. En todo caso, Isaías piensa en un lugar a las afueras de Jerusalén. El profeta se encara con la población, que inconsciente se entrega a transportes de alegría, subiéndose a *los terrados* (v.1) para presenciar algún desfile militar o la entrada de un embajador o del rey Padi de Ekrón, entregado a Ezequías como custodia en Jerusalén, o sencillamente celebrando fiestas familiares en las terrazas, como era costumbre ². Isaías contempla con su mirada profética el triste espectáculo de los *caudillos* de Judá muriendo, no honrosamente en la batalla, sino en vergonzosa huida.

Invasión de Judá (4-7).

⁴ **Por eso os digo: Apartad la mirada de mí; lloraré amargamente; no os esforcéis en consolarme por la devastación de la hija de mi pueblo. ⁵Porque es día de alboroto, de conculcación y de consternación de parte del Señor, Yahvé de los ejércitos. En el valle de la Visión, derrumbamiento de murallas, el griterío en la montaña³. ⁶Y Elam ha tomado la aljaba, Aram ha montado a caballo ⁴, Quir ha desenfundado el escudo. ⁷Tus valles mejores están llenos de carros, lo acampan los jinetes junto a la puerta.**

El profeta no puede contener el dolor y rechaza todo consuelo ante la tragedia de su pueblo, *la hija de mi pueblo* (v.4), es decir, los habitantes de Jerusalén, sus compatriotas. Es una frase que sólo aparece aquí en Isaías, pero que es frecuente en Jeremías. El profeta no quiere frívolas frases de consuelo, **sino obras de arrepentimiento y penitencia, único medio de apartar la catástrofe enviada por Dios**, pues proféticamente ve entrar a los ejércitos invasores por el *valle de la Visión*, e.d., por la parte inferior de la ciudad, derrocando sus muros, mientras el pueblo corre hacia la parte alta de la ciudad con gritos despavoridos (v.5). Y a continuación enumera por naciones el abigarrado ejército asirio que asalta la ciudad: *Elam ha tomado la aljaba.*, e.d., los mercenarios arqueros elamitas enrolados en el ejército de Senaquerib. Quir, patria de los árameos, que entonces era un país vasallo de Asiria (2 Re 16:9; Am 1:5; 9:7), en el desierto siró-arábigo, hacia el Tigris medio. El espectáculo es impresionante, pues ve a los *mejores valles* (e.d., la parte sur de Jerusalén, donde estaban los jardines del rey y las huertas más feraces) inundados de carros de guerra, acampando *junto a la puerta* para cerrar toda posibilidad de escapar a

los habitantes.

Preparaciones para la defensa (8-11).

⁸ Y descubrirá el velo de Judá, y miraréis aquel día al arsenal de la casa del bosque, ⁹ y veréis que las brechas de la ciudad de David son numerosas, y recogeréis las aguas del estanque inferior. ¹⁰ Contaréis las casas de Jerusalén, y derribaréis las casas para fortalecer las murallas. ¹¹ Y haréis depósito entre los dos muros para las aguas de la piscina vieja, pero no miraréis al que ha hecho esto, no veréis al que de mucho ha las preparó.

La primera frase es oscura, y puede unirse al verso anterior y ser sujeto del verbo el enemigo que ataca o Yahvé, y aun indefinido. Así, unos suponen que el *velo* es una fortificación que cubría a Judá, puesta al descubierto con los ataques enemigos. Según otros, sería el *velo* que cubría los ojos de los habitantes de Jerusalén, que no querían ver la realidad que ahora se les echa encima. La prueba abriría los ojos de los habitantes de Jerusalén, y, ante el ataque inminente, lo primero que harían sería ir a la armería real, instalada en la *casa del bosque* del Líbano (v.8), o salón de columnas de madera de cedro (1 Re 7:2; 10:17), construido por Salomón. Después se dirigirían a las murallas para ver en qué estado se hallaban *las brechas de la ciudad de David* (v.9), que así se llamaba la ciudadela de Sión (2 Sam 5:7), sobre el sudoeste del Ofel, el *ed-Dehura* actual. Se preocuparían de aprovisionarse de aguas *entre los dos muros.. para las aguas de la piscina vieja* (v. 11), la actual *birket-el-Hamra*, al sur del Ofel, que recogía el agua de la piscina superior por el *segundo* canal (cf. 7:3). *Contaréis las casas* para adaptarlas a las necesidades de la fortificación. El *depósito* (v.11) parece ser la *piscina de Siloé*, distinta de la *piscina vieja*, que es la misma llamada antes *inferior* (v.8). Se la llama *vieja* en relación con la de Siloé, que era posterior, e *inferior* en relación con el depósito que está a la salida de la fuente de Gihón. Ezequías hizo un nuevo canal, llamado de *Siloé* (de 550 metros de largo), para llevar dentro de las murallas el agua desde Gihón a la piscina *superior*. *Entre dos muros*, sin duda el de la ciudad y otro que servía de terraplén y de pared del canal antiguo. Por fin, el profeta les echa en cara el haberse preocupado demasiado de los medios materiales de defensa, sin dirigirse a Dios, que es quien ha enviado toda esta prueba (v.11), como Señor de la historia y único defensor eficaz, que *ha hecho* esto.

Inconsciencia de los habitantes de Jerusalén (12-14)

¹² El Señor, Yahvé de los ejércitos, os invita en ese día a llorar, a gemir, a rasurar la cabeza, a ceñir el saco. ¹³ Mas he aquí que hay júbilo y alegría, matanza de bueyes y de ovejas, comida de carne y bebida de vino. “¡Comamos y bebamos, que mañana moriremos!” ¹⁴ Pero se ha revelado Yahvé de los ejércitos a mis oídos: Ciertamente no será perdonado este pecado hasta que muráis.

Dios los invita a la penitencia, pero el pueblo de Jerusalén se entrega a una desafortunada alegría para aturdirse y no pensar sino en satisfacer su sensualidad. Tal pecado exige un castigo máximo hasta la muerte.

Invectiva contra el cortesano Sobna (15-18).

Aquí tenemos la única invectiva personal de Isaías en todo su libro. Parece que Sobna era un alto funcionario partidario de la alianza con Egipto, es decir, de la política contraria a la pro-

pugnada por Isaías, que no era otra sino confiar ciegamente en Yahvé y dejarse de alianzas extranjeras, que no hacían sino perjudicar a los intereses religiosos de Judá.

15 Así dice el Señor, Yahvé de los ejércitos: Anda y ve a ese cortesano, a Sobna, el superintendente de palacio: ¿Qué tienes tú aquí o a quién tienes tú aquí para labrarte aquí un sepulcro? Se está labrando su sepulcro en la altura, se talla una morada en la roca. ¹⁷ He aquí que Yahvé te lanzará con ímpetu varonil, te echará a rodar, ¡oh gran señor! como una bola; con ímpetu te lanzará como una bola sobre la vasta tierra. Allí morirás y allí serán tus carros gloriosos, ¡oh vergüenza de la casa de tu señor! ¹⁸ Te depondré de tu cargo y te arrancaré de tu lugar.

El profeta es enviado por Dios para comunicarle su destino trágico. Parece que Sobna, alto funcionario ⁵, se estaba preparando su sepulcro en la zona rocosa en que, según la costumbre, se excavaban los sepulcros los ciudadanos de alta posición. El profeta parece sorprenderle en ese lugar, y se encara con él, llamándole extranjero e intruso: *¿Qué tienes aquí. para labrarte un sepulcro?* Al profeta le irrita la pretensión de ese extranjero de labrarse un sepulcro en la parte más saliente (*en la altura*, v.16) para que se destacase entre todos los otros sepulcros de los nobles de Jerusalén. Como extranjero, no tiene derecho a establecer un mausoleo en esta zona sepulcral de la nobleza judía, porque no estaba emparentado con ninguno de la nobleza local (*¿ya quién tienes?* v.16). No tiene derecho a tener una sepultura noble, sino que debe conformarse con la común de la gente (Jer 26:23). Dios no le permitirá disfrutar de ese mausoleo familiar que se está tallando, porque va a ser lanzado *como una bola* a un país *vasto*, a Asiría. Allí irá él, *gran señor* (frase irónica), con sus carros y atuendos de acompañamiento, tomados como botín por los asirios ⁶.

Exaltación de Eliaquim (19-24).

¹⁹ Y aquel día llamaré yo a mi siervo Eliaquim, hijo de Helicías, ²⁰ y le revestiré de tu túnica y le ceñiré de tu cinturón, y pondré en sus manos tu poder. Y él será un padre para los habitantes de Jerusalén y para la casa de Judá. ²¹ Y pondré sobre su hombro la llave de la casa de David; y abrirá, y nadie cerrará; cerrará, y nadie abrirá. ²² Y le hincaré como clavo en lugar seguro, y será trono glorioso de la casa de su padre. ²³ Y le colgarán toda la gloria de la casa de su padre, los vástagos y descendientes, todos los utensilios pequeños, desde las copas hasta los odres, ²⁴ Aquel día, dice Yahvé de los ejércitos, el clavo que estuvo hincado en lugar seguro será arrancado y caerá, y se romperá el peso que de él pendía, pues así lo dice Yahvé.

En sustitución de Sobna será elegido por Dios Eliaquim, a quien **Dios le llama *mi siervo en razón de su fidelidad*** (cf. Is 20:3; 36:3). Dios le revestirá con las insignias de su cargo, *túnica y cinturón*, y por su conducta merecerá el título de *padre* para con los habitantes de Jerusalén y Judá (v.22). Dios le dará la *llave de la casa de David*, símbolo de su poder como mayordomo de palacio y primer ministro o *visir*. Su poder será extremadamente amplio: *abrirá, y nadie cerrará*, e.d., **nadie le podrá disputar el poder**. Parece que el encargado de tal oficio debía llevar ritualmente la gran llave de madera *sobre su hombro* (v.22) ⁷. Yahvé lo fijará como un *clavo* o estaca de tienda, que es el sostén de las cuerdas de la misma (v.23), y será como un *trono glorioso de la casa de su padre*, e.d., su familia será honrada en él y en su posición social, que es para él como un trono glorioso. Y todos sus parientes, aun los más lejanos, con todos *los utensilios pequeños*,

desde las copas hasta los odres, querrán apoyarse en él para obtener empleos y dignidades y satisfacer su ambición. Naturalmente, esta predicción tiene un sentido irónico. En el v.25 se predice la caída de la casa de Eliaquim con todos los suyos (*el clavo. será arrancado. y se romperá el peso*). Muchos consideran esto como una adición posterior, pues no parece adaptarse al tono benevolente en que se anunciaba el futuro glorioso de Eliaquim. Pero debemos tener en cuenta que en los profetas abundan los cambios bruscos de pensamientos y situaciones, y bien podía Isaías anunciar la caída del bueno de Eliaquim, castigado por su excesivo nepotismo. O bien estos versos son una adición posterior del mismo Isaías, cuando los abusos del nepotismo de la casa de Eliaquim causaron la ruina de su casa.

23. Oráculo Sobre Tiro.

En tonos dramáticos se describe la destrucción de la metrópoli fenicia, Tiro, y con ella Sidón. Tiene dos partes la profecía: 1) ruina de Tiro (v.1-14); 2) restauración después de setenta años, con la recuperación de la vida próspera comercial antigua, pero al servicio del pueblo de Yahvé, Israel (v. 15-18). La primera parte es poética; la otra está en prosa. Cuanto a la autenticidad, se suele considerar la segunda parte como una adición posterior. Muchos niegan también la autenticidad isaiana de la primera parte, y rebajan la fecha hasta la época de Alejandro Magno. Algunos comentaristas han creído que en este fragmento primero hay dos profecías, una relativa a *Tiro* y otra a *Sidón*; pero es posible que el profeta las considere *per modum unius; e.d.*, que se refiera al emporio comercial fenicio, representado por las dos grandes metrópolis. Se ha objetado, contra la autenticidad isaiana, que Tiro no fue tomada hasta el 333 por Alejandro Magno. Pero a esto podemos responder que los profetas hablan del futuro en forma hiperbólica; por tanto, muchas de sus frases no han de ser tomadas al pie de la letra. En realidad sabemos que, en tiempo de Isaías, Tiro sufrió dos asedios, uno en tiempo de Salmanasar (727-722) y otro bajo Senaquerib, en el 701, y entonces el rey de Sidón, Lulli, tuvo que huir a Chipre, lo que se adapta bien a lo expresado en el v.12.

Anuncio de la caída de Tiro y Sidón (1-5).

¹ Oráculo sobre Tiro. Gemid, naves de Tarsis; vuestro puerto está destruido; a la vuelta de la tierra de Quittim les dieron la noticia; ² los habitantes de la costa del mar han enmudecido; el mercader de Sidón que atraviesa los mares, ³ cuyas mensajeros van sobre la muchedumbre de las aguas, cuya ganancia eran la simiente de Sijor, la cosecha del Nilo, y se convirtió en el emporio de los pueblos, ⁴ Avergüénzate, Sidón, pues el mar habla, la fortaleza del mar, el baluarte del mar, dice: No he concebido y no he parido, no he criado muchachos ni he educado doncellas. ⁵ Cuando Egipto sepa la noticia, temblarán al conocer la nueva de Tiro.

La profecía se abre con un apostrofe a las *naves de Tarsis*, es decir, las naves de gran tonelaje, que llamaríamos hoy transatlánticos, aunque no naveguen por el Atlántico. Tarsis suele identificarse con la Tartesos de Huelva, donde estaban las minas de plata y cobre, por lo que tenía amplias relaciones comerciales con los fenicios ⁸ ya antes de los cartagineses.

El profeta presenta a las *naves de Tarsis* volviendo de Quittim, ciudad de Chipre (Kition), fundada por los fenicios, cuando se les comunica que el puerto de Tiro ⁹ está cerrado. Quizá se cruzaron con otras naves fugitivas en el viaje y por ellas se enteraron del desastre. Los

habitantes de la costa son los fenicios. *El mercader de Sidón*: esta ciudad aquí parece ser sinónima de Fenicia en general, porque fue la primera colonia fenicia que echó las bases de la prosperidad comercial de esta región. *La muchedumbre de las aguas* (v.2): el Mediterráneo. Los fenicios se caracterizaban por ser intrépidos navegantes con fines comerciales. *La simiente de Sijor, la cosecha del Nilo*¹⁰, simbolizan aquí el emporio comercial de Fenicia. Sijor y Nilo son sinónimos. Son el símbolo de la feracidad de Egipto, cuyas riquezas se convertían en *ganancia de los mercaderes fenicios*, que hicieron de su patria el *emporio de los pueblos* (v.3). A continuación el profeta se representa al mar proclamando su esterilidad. El mar, que vivía en íntimas relaciones con los fenicios, al recibirlos como huéspedes en sus prolongados viajes, siente como propia la desgracia de sus ciudades costeras: *No he concebido y no he parido.*, e.d., me quedo sin juventud, desaparecida en la guerra. Egipto mismo considerará como una desgracia propia la caída de Tiro, porque le beneficiaba su comercio y, sobre todo, porque ve acercarse al invasor asirio.

Invitación irónica a la huida (6-9).

⁶ Pasad a Tarsis, lamentaos, moradores de la costa. ⁷ ¿Es ésta vuestra ciudad alegre, la de antiguo origen, que iba por sus pies a lejanas regiones para morar en ellas? ⁸ ¿Quién decretó tal cosa contra Tiro la coronada, cuyos mercaderes eran príncipes, cuyos negociantes eran grandes de la tierra? ⁹ Yahvé de los ejércitos lo decretó para profanar el orgullo de toda gloria, para humillar a todos los grandes de la tierra.

Es una invitación irónica a los habitantes fenicios a buscar refugio en Tarsis, e.d., en lejanas tierras (v.6), en las colonias fenicias de la lejana España. Cuando Tiro fue atacada por Alejandro Magno, fueron enviados todos los que no eran aptos para las armas a Cartago, colonia fenicia. Tiro y Sidón eran consideradas como las dos ciudades más antiguas de Fenicia. Los sacerdotes fenicios dijeron a Herodoto que la ciudad de Tiro tenía entonces 2.300 años de existencia¹², e.d., fundada hacia 2.750 a.C. Según Flavio Josefo, Tiro fue fundada 240 años antes que el templo de Salomón en Jerusalén, e.d., hacia el 1217 a.C.¹³ Tiro es llamada la *coronada* (v.8) (o la “otorgadora de coronas,” según la traducción de algunos), porque tenía colonias gobernadas por reyes. Pero Dios ha determinado humillarla y *profanar el orgullo de toda gloria*, es decir, permitir la profanación de los templos, especialmente el de Melkart, que era el *orgullo* de Tiro, y de todos los *grandes de la tierra*.

Emancipación de las colonias fenicias (10-14).

¹⁰ Pasa a tu tierra, como el Nilo, hija de Tarsis; ya no hay ceñidor ¹⁴. ¹¹ Yahvé tendió su mano sobre el mar e hizo temblar a los reinos; Yahvé ordenó la destrucción de las fortalezas de Canaán. ¹² Y dijo: No te volverás a regocijar, violada doncella, hija de Sidón. Levántate y vete a la tierra de Quittim, que ni aún allí habrá reposo para ti. ¹³ He aquí la tierra de los caldeos; tal pueblo no existía; Asur lo fundó para los animales del desierto; alzaron sus torres, arrasaron sus palacios, han reducido a ruinas. ¹⁴ Gemid, naves de Tarsis, que vuestro puerto ha dejado de existir.

Este fragmento es sumamente oscuro e incoherente a causa de la inseguridad del texto. Hemos procurado conservar lo más posible el texto hebreo en la traducción. En la hipótesis de que sea verdadera la traducción que hemos dado del v.10, se suele interpretar en el sentido de que Tarsis ha quedado libre como el Nilo (al regar Egipto en las inundaciones a su antojo) con la desaparición

ción de la metrópoli fenicia, que era su tutela y su *ceñidor*. Dios *tendió su mano sobre el mar e hizo temblar a los reinos*, e.d., Yahvé ha decidido castigar a Tiro, señora del mar, y sus colonias o *reinos*. *Canaán* es el nombre que daban a su tierra los fenicios¹⁵. El autor presenta a Sidón — sinónimo de Fenicia aquí — como *violada* (v.12), porque nunca había sido conquistada¹⁶. Se la invita a huir a Quittim o Chipre. El v.13 es ininteligible en el contexto. Para armonizarlo con éste, Duhm ha cambiado *caldeos* en *quíteos*, y entonces sería una continuación del versículo anterior: “Mira el país de los quíteos (de Quittim): los ha convertido en montón de ruinas.” Y en este caso sería una explicación del “allí en Quittim no habrá reposo para ti” del v.12. Pero la traducción textual es firme en el TM respecto a la palabra *caldeos*. La frase *tal pueblo no existía, Asur*, es considerada como glosa posterior, del tiempo quizá de Esdras, en que el nombre Asur servía para designar a las grandes potencias como a los *caldeos* (Lam 5:5), los persas (Esd 6:22). Manteniendo la traducción del texto hebreo como está, el v.13 aludiría a la destrucción de Caldea por los asirios, y entonces la ruina de Babilonia sería presentada por el profeta como modelo a Tiro. De hecho sabemos que Senaquerib conquistó y castigó a Babilonia, capital de los caldeos¹⁷.

Tiro, al servicio del pueblo de Dios (15-18).

¹⁵ Y sucederá aquel día que Tiro será olvidada setenta años, los años de la vida de un rey, y al cabo de setenta años le ocurrirá a Tiro como dice el canto de la ramera: ¹⁶“Toma la cítara, y recorre la ciudad, ramera olvidada; toca lo mejor que puedas, multiplica las canciones, a ver si se acuerdan de ti.” ¹⁷ Y sucederá que al cabo de setenta años visitará Yahvé a Tiro, y volverá a su salario, y se prostituirá a todos los reinos del mundo sobre la faz de la tierra, ¹⁸ pero su ganancia y su salario serán consagrados a Yahvé; no serán guardados ni atesorados, sino que serán para los que habitan ante Yahvé, para nutrirlos hasta la saciedad y vestirlos con esplendor.

Después de la destrucción de Tiro vendrá una época de resurgimiento material, pero pasados *setenta años*, que es la misma cifra que pone Jeremías para la cautividad babilónica (Jer 25:11-12)¹⁸. Los años *de la vida de un rey*, frase enigmática que probablemente indica en números redondos la duración de una dinastía o la vida de un rey. Después de un estado de postración política, Tiro volverá a recuperarse y a buscar la prosperidad comercial por todos los medios, como la cortesana, que con sus cantos atrae la atención de sus clientes por las calles (v.16), y el profeta pone en sus labios una canción popular conocida de sus lectores. Tiro, después de setenta años, *se prostituirá a todos los reinos*, e.d., se dedicará de nuevo al comercio para conseguir ganancias fabulosas, exhibiendo sus géneros de mercancía, como la prostituta sus encantos, para atraerlos a sus mercados; pero esta vez todas sus *ganancias y salarios* serán en beneficio de Yahvé, y en vez de ser *atesorados* (v.18) en los templos fenicios, estarán a disposición de los adoradores de Yahvé para que éstos vivan espléndidamente.

Apocalipsis de Isaías (c.24-27).

Con el nombre de *Apocalipsis de Isaías* se designa el contenido de los capítulos 24-27, que constituyen una sección muy característica. El género literario *apocalíptico* se caracteriza por la escenificación dramática de los hechos en un mundo metahistórico: trata del fin de las cosas, del último juicio sobre las naciones, de la resurrección de los muertos, del establecimiento del reino mesiánico, etc. Todos estos rasgos los encontramos en Ezequiel, Zacarías, Joel, Daniel, en el Antiguo Testamento, y en el Nuevo Testamento, en el Apocalipsis de San Juan. Los *Apocalipsis* apócrifos exageran aún estos rasgos mencionados. Y también característica de este ^vgéne-

ro apocalíptico es el lenguaje oscuro y enigmático, en el que el horizonte histórico se esfuma en frases vagas y vaporosas, que buscan ante todo el misterio. Estos capítulos 24-27 de Isaías no se refieren, como los anteriores, a una nación determinada, sino al mundo pagano en general: toda la tierra será juzgada a causa de la corrupción general, y sólo serán salvados los justos después de una dura opresión. Dios inaugurará un nuevo reino en Sión con caracteres netamente universalistas, destruirá la muerte para siempre. Los difuntos resucitarán para asociarse a los ciudadanos de la nueva Sión. Todo esto nos pone ante perspectivas escatológicas.

Precisamente por este carácter escatológico no es posible muchas veces buscar orden lógico en las ideas; de ahí que su agrupación ideológica no sea cosa fácil. Muchos autores opinan que no hay unidad literaria en estos capítulos, sino más bien una yuxtaposición de fragmentos diversos que tienen de común su género apocalíptico. En realidad provendrían de diversos autores, y desde luego la crítica independiente niega la autenticidad isaiana de esta sección. Se apoyan para ello en que la situación que se refleja en ella es post-exílica: Yahvé reúne a los israelitas dispersos de las riberas del Eufrates y del Nilo (27:12-13); Palestina está dominada por extranjeros (26:8-18), y, sobre todo, la idea de *resurrección* que aquí encontramos es de origen tardío. Por su semejanza con Ez 38-39; Jl 4:9-21; Zac 14, y Daniel (toda la segunda parte), se supone que estos capítulos del Apocalipsis de Isaías han sido compuestos en la época persa, griega o macabea¹.

Los autores conservadores, sobre todo los católicos, hacen notar que existen en estos capítulos indicios ciertos de autenticidad isaiana, como, por ejemplo, la amenaza contra Moab (25:10), la mención de Asiría y Egipto, la veneración de los *Asherim* y de las estelas solares (27:9) y ciertos giros literarios que consideran propios de Isaías.

¹ El texto hebreo lee "tus encontrados," pero creemos preferible la lección, griega fus *caudillos*, que se obtiene con un cambio de letras. — 2 Cf. Jue 16:27; NehS.16. — 3 El texto es ambiguo y oscuro. Otros traducen: "Quir socava el muro, y Soa lánzase contra la montaña" (Cantera-Bover). — 4 El texto hebreo dice literalmente: "en carros de hombres y caballos." Con un ligero cambio tenemos la traducción dada arriba. — 5 La palabra hebrea *soken* tiene su paralelo asirio en *saknu*, que significaba administra- — dor (cf. i Ke 1:2.4). — 6 La costumbre de usar carros para protección y ornato personal era privativo de los reyes en Israel, pero con el tiempo se extendió a los altos cortesanos (Jer 17:25). Condamín, en vez de *carros* del texto hebreo, lee *sepulcro*, traduciendo "y allí tendrás tu glorioso sepulcro," — 7 Cf. Cheyne, *Polychrome Bible* p.100, citada por Skinner, o.c., 183. — 8 Otros identifican *Tarsis* con Cartago, Tarso, Tarsis (Etruria), el Tursa de los egipcios o el Tiras de Gen 10,2, que se supone en el sur de Italia. Recientemente, Schulten parece haber probado la identidad de la Tarsis bíblica y la Tartesos de los griegos, situada en la desembocadura del Guadalquivir, destruida por los cartagineses. — 9 La traducción "vuestro puerto" es según una corrección del texto, pues el texto hebreo dice "sin casa," que falta en el griego. — 10 En el griego falta Ntío. Sijor es el río de Egipto. — 11 Condamín pone la frase en segunda persona, como una ironía del mar dirigida contra Sidón: "no *has* concebido, no *has* parido." — 12 Cf. Herodoto, II 44. — 13 Flavio Josefo, Ant. VIII III. — 14 Condamín, suprimiendo "como el Nilo," que el texto griego lee de otro modo, y haciendo alguna reconstrucción, traduce: "Pasa, vete hacia tu tierra, hija de Tarsis. Tu puerto no existe más." Cf. Condamín, o.c., 157. — 15 Algunos prefieren traducir *Canaán* por *mercader*, según el conocido juego de palabras, y en ese caso tendríamos "las fortalezas del *mercader*," e.d., de los fenicios. — 16 La palabra *virgen* falta en el texto griego, y rítmicamente es superflua. — 17 Cf. Condamín, o.c., 1:59, y Skinner, o.c., 190. — 18 Cf. Jer 29:10; Zac 1:12; 7:5; Dan 9:2, 2 Crón 36:21.

24. El Día del Juicio y sus Signos Precursores.

En una descripción dramática, el autor combina las escenas de los últimos días con la situación de depravación moral de sus contemporáneos. Tiene en cuenta una situación histórica presente, pero al mismo tiempo se deja llevar por la impresión del día del juicio sobre las naciones, lo que da un carácter escatológico a sus aseveraciones históricas.

Desolación general (1-3).

¹ He aquí que Yahvé devasta la tierra, la asola y trastorna su faz, dispersando a sus

habitantes. ² Y será del pueblo como del sacerdote, del siervo como de su amo, de la criada como de su señora, del que compra como del que vende, del que presta como del que toma prestado, del acreedor como del deudor. ³ La tierra será totalmente devastada y entregada al pillaje, porque Yahvé ha pronunciado esta palabra.

La perspectiva del profeta es la tierra en *general*, saliendo del marco de la tierra de Israel. Todas las clases sociales serán afectadas por el juicio universal punitivo de Dios (v.2). Todos serán tratados en plan de igualdad, sin que la categoría social o el dinero sirva para librar de la catástrofe: *del siervo como del amo*. Una de las características del género literario apocalíptico es la hipérbolo para destacar la idea principal que el autor persigue, que aquí es la idea **de castigo y de juicio**.

Maldición de Dios sobre la tierra (4-6).

⁴ La tierra está en duelo, marchita; el orbe languidece y se marchita, la clase alta del pueblo se debilita. ⁵ La tierra está profanada bajo sus moradores, que traspasaron la ley, falsearon el derecho, rompieron la alianza eterna. ⁶ Por eso la maldición devora la tierra, y son culpables sus moradores. Por eso arderán los moradores de la tierra y quedarán pocos hombres.

Como consecuencia de la devastación general sobre la tierra ordenada por Dios, ésta está como en duelo y marchita (v.4), y *la clase alta del pueblo* sufre la primera las consecuencias, por ser la más responsable del desorden moral existente, causa del castigo de Dios. Por su conducta, la tierra está *profanada* (v.6) bajo sus pies y sujeta a la maldición de Dios. Es una concepción muy generalizada en el Antiguo Testamento. Así como la tierra participaba de las bendiciones de Dios si sus habitantes eran fieles a la ley, así, cuando éstos son transgresores de la ley, la tierra sufre las consecuencias de la ira divina desencadenada. Esta asociación cósmica a los hechos humanos está basada en un concepto religioso de la vida muy enraizado en la mente de los semitas ². En el diluvio perecieron también los *animales* por los pecados de los hombres. Los hombres se han corrompido en todos los órdenes, rompiendo *la alianza eterna*. Probablemente esta frase está tomada de Gen 9:16, donde se habla de la alianza de Dios con Noé después del diluvio, especialmente en lo relativo al derramamiento de sangre humana. En todo caso, esta noción de *alianza eterna* puede extenderse aquí al conjunto de leyes y preceptos impuesto por Dios a la humanidad. Los transgresores han violado los postulados fundamentales de la moral humana.

Ha cesado la alegría (7-9).

¹ Está en duelo el mosto, y la vid languidece, y suspiran todos los alegres de corazón. ⁸ Ha cesado la alegría de los tambores, se acabó el regocijo de los exultantes, ha cesado el júbilo de la cítara. ⁹ Ya no beben el vino entre cantares, y las bebidas son amargas al que las bebe.

La descripción es sumamente poética. Han desaparecido todas las alegrías con la ruina del campo que daba el vino, lugar de todos los jolgorios populares. Sin él tampoco hay ánimos para pulsar instrumentos musicales alegres, como la cítara y los tambores ³.

Soledad en las ciudades (10-13).

¹⁰ Ha sido quebrantada la ciudad de la confusión⁴, cerradas todas las casas, sin que

nadie entre en ellas. ¹¹Gritería por el vino en las calles, se oscureció toda alegría, desterróse de la tierra el júbilo. ¹²La desolación ha quedado en la ciudad, y la puerta, abatida, en ruinas. ¹³Porque así será en la tierra, en medio de los pueblos, como cuando se sacude el olivo, como cuando se hace el rebusco una vez concluida la recolección.

Sigue la descripción de la desolación del país. La *ciudad de la confusión* (v.10), según la traducción nuestra, puede significar sencillamente “la ciudad confusa, caótica, desierta.” Algunos autores ven aquí una alusión a la idolatría. Es posible. Parece que el profeta piensa en una ciudad determinada aunque no la nombra. Unos creen que es Jerusalén destruida por los babilonios, y otros piensan en Babilonia arruinada. La asolación ha alcanzado también al campo, y a una de las riquezas tradicionales de Palestina, el vino; por eso hay *gritería por el vino*, e.d., duelo por la asolación de las viñas.

El profeta se proyecta ahora sobre toda la *tierra, en medio de los pueblos*. Lo sucedido a esa ciudad innominada acaecerá a todos los pueblos, y la asolación será tal, que quedarán pocos, como cuando después de la recolección quedan algunas aceitunas en los olivos.

Júbilo prematuro (14-16).

¹⁴ Aquéllos alzan sus voces, lanzan gritos de alegría, desde el mar cantan la majestad de Yahvé. ¹⁵ Por eso en el oriente glorifican a Yahvé en las costas del mar, el nombre de Yahvé, Dios de Israel. ¹⁶ Desde los confines de la tierra oímos cantar: ¡Gloria al justo! Pero yo digo: ¡Desgraciado de mí, desgraciado de mí, ay de mí! ⁵ Los pérfidos han obrado pérfidamente, los pérfidos han obrado pérfidamente.

El profeta describe un contraste gozoso con lo anterior, pero que lo es sólo aparentemente. *Aquellos*, en oposición al o del v.12, son los que adoran a Yahvé en el occidente, *desde el mar; en las costas* (v.15), e.d., del Mediterráneo. Los adoradores de Yahvé exultan por el castigo de Dios sobre los impíos, con lo que se ha manifestado su *majestad* (v.14). En ello han visto la señal de la liberación próxima. Pero el profeta, que conoce los planes de Dios, no participa de esta alegría prematura de los dispersos de Israel (v.16), no puede exultar al oír el clamor general de *gloria al justo*, sino que se siente sobrecogido por la perfidia de los impíos.

Catástrofe cósmica (17-20).

¹⁷ Terror, hoya, red sobre ti, habitante de la tierra. ¹⁸ Y sucederá que el que huya de la voz de pánico caerá en la hoya, y el que salga del medio de la hoya se enredará en la red, porque ábrense las cataratas en lo alto y tiemblan los fundamentos de la tierra. ¹⁹ La tierra se rompe con estrépito, la tierra retiembla, se conmueve. ²⁰ La tierra vacila como un ebrio, es sacudida como una choza. Pesan sobre ella sus pecados, y caerá para no volver a levantarse.

Las frases con que se describe la conmoción cósmica son muy parecidas a las de Am 5:19 y Jer 48:4355, quedando como estereotipadas en la literatura apocalíptica. Habrá una ola de terror, en tal forma que el que no caiga en un peligro caerá en otro (*hoya, red.*), y los mismos elementos cósmicos se asociarán a la conturbación general. Sus *cataratas*, e.d., las compuertas (Gen 7:11; 8:2) de los cielos, que Dios abre a voluntad cuando quiere enviar una inundación con las *aguas de arriba* (Gen 1:4), que estaban sobre el firmamento, concebido como una masa sólida. Y los

fundamentos de la tierra son los pilares en los que se asienta la tierra sobre el abismo. Los hebreos concebían la tierra asentada sobre cuatro columnas que a su vez se sumergían en el abismo de aguas, el *tiamat* de la literatura asiro-babilónica. El profeta describe aquí un tremendo terremoto, en virtud del cual *la tierra vacila como un ebrio y es sacudida como una choza* (v.20). El símil está tomado de las *chozas* en forma de hamaca que se ponían en las viñas para guardarlas, que solían ponerse a veces en la copa de un árbol. Por eso aquí, al temblar la tierra, es llamada por el viento. Y todo esto no tiene otra causa que los *pecados* (v.20) que la cubren y pesan sobre ella como un vestido de maldición.

Juicio sobre los poderes del mal (21-23).

²¹ Y será en aquel día que visitará Yahvé la milicia de los cielos en la altura, y abajo a los reyes de la tierra, ²² Y serán encerrados presos en la mazmorra, encarcelados en la prisión, y después de muchos días serán visitados. ²³ Y la luna se sonrojará, y avergonzaráse el sol, porque Yahvé de los ejércitos reinará en el monte de Sión y en Jerusalén y (resplandecerá) su gloria ante sus ancianos.

Dios castigará (*visitar* tiene este sentido punitivo en el lenguaje bíblico) a *la milicia de los cielos* (lit. “*la milicia de lo alto*”), e.d., o bien los astros, considerados por los paganos como divinidades, o bien los *espíritus* que, según las creencias de la época, presidían las diversas regiones celestes con sus esferas. Los castigará juntamente con *los reyes de la tierra* como instigadores del mal ⁷. Y Dios los encerrará en *la mazmorra* o abismo por algún tiempo, hasta que los *visite* de nuevo para darles el castigo definitivo. En la Epístola de San Judas (v.6) encontramos una concepción parecida: “Los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene *reservados* en perpetua prisión, en las tinieblas, para el *juicio* del gran día.” Y en 2 Pe 2:4: “Porque Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, *reservándolos* para el juicio.” Estos dos textos del Nuevo Testamento parecen depender del libro apócrifo de Henoc⁸. Nos hallamos, pues, ante concepciones escatológicas en las que la imaginación y el ambiente folklórico tienen gran importancia. Y el profeta cierra el cuadro con un horizonte esperanzador, pleno de luz: En Sión será Yahvé entronizado, y ante su gloria sentirán sonrojo y vergüenza el sol y la luna. Yahvé será como una luz que brilla manifestando su *gloria ante los ancianos*. Indudablemente que el profeta alude a la teofanía del Sinaí, presenciada por los setenta *ancianos* (Ex 24:9.10). Es notable este cortejo de *ancianos* formando la escolta de Yahvé **en la nueva teocracia redimida**, sin decir nada de los reyes, como lo hace en 32:1, o de los sacerdotes, como lo hace Ezequiel en la visión del templo. Los profetas juegan en sus imágenes con diferentes planos históricos, sin ligarse demasiado a uno de ellos. La escena de la teofanía del Sinaí era muy apropiada para ilustrar **la futura gloria de Yahvé**. El autor del Apocalipsis también hablará de veinticuatro ancianos que forman la corte de Dios y del Cordero (Ap 4:4). **En la nueva Jerusalén, Yahvé será la luz de la ciudad (Is 60:19).**

¹ Cf. L. Dennefeld, *Les granas prophètes* 95. — ¹ Literalmente el texto hebreo dice: “la altura del pueblo.” Otros prefieren leer cambiando la vocalización: “el cielo con la tierra,” lo que sería una asociación cósmica a lo anterior. Así, Gondamin, o.c., 165. — ² Cf. Jer 3:9; Núm 35:33; Dt 21:1-9. — ³ Cf. Is 5:11-12. — ⁴ El texto griego dice “toda ciudad” en vez de “ciudad de confusión.” — ⁵ El texto griego dice “¡ay de los impíos!” en vez de “¡desgraciado de mí!” del texto hebreo. — ⁷ Cf. Jer 33:22; 1 Re 22:19; Neh 9:6; Dan 10:13; 20,21; 12:1; Ecl 17:17.

25. Cántico de Acción de Gracias. Banquete Mesiánico.

Tres secciones comprende este capítulo: *a)* acción de gracias por la caída de una ciudad pagana (1-5); *b)* banquete mesiánico (6-8); *c)* himno de alabanza por la humillación de Moab (9-12). Se discute si el capítulo constituye una unidad literaria o si más bien está formado de fragmentos yuxtapuestos por un redactor posterior.

Cántico de acción de gracias (1-5).

¹ Yahvé, tú eres mi Dios; yo te ensalzaré y alabaré tu nombre, porque has cumplido maravillas, designios de mucho ha en fidelidad y verdad. ²Porque hiciste de la ciudad un montón de piedras, de la ciudad fuerte una ruina. Ya la ciudadela de los extranjeros no es ciudad, y no será jamás reedificada. ³Por eso te glorificará un pueblo fuerte y te temerá la ciudad de las naciones poderosas. ⁴Porque fuiste tú un refugio para el humilde, refugio para el pobre en su angustia, cobijo contra la tempestad, sombra contra el calor, pues el aliento de los tiranos es como una borrasca de invierno ¹. ⁵Cómo calor sobre tierra seca, apaciguarás el tumulto de los extranjeros²; como el calor a la sombra de una nube, el cántico de los tiranos se extingue.

Podemos considerar este fragmento como un verdadero *salmo* o cántico de acción de gracias, en el que el autor habla en nombre de la comunidad fiel y alaba a Dios por la providencia manifestada en la humillación de los enemigos del pueblo escogido.

Yahvé ha hecho *maravillas, designios de mucho*, e.d., la manifestación poderosa de Dios sobre sus enemigos, que había sido concebida desde antiguo ³. Dios lo ha cumplido *en fidelidad y verdad*, e.d., ha sido fiel a sus designios eternos, plasmados en la ruina de una ciudad histórica que no nombra, y es símbolo de las fuerzas contrarias al pueblo de Dios, quizá Babilonia. Se la llama *ciudadela de extranjeros*, sin especificar más (v.2). *La ciudad de las naciones* parece debe entenderse en sentido colectivo, e.d., las ciudades paganas en general. Los que suponen que este fragmento es del s.11, creen que aquí la *ciudad de las naciones* era Roma (en el Ap 17:15 se la llama “la ciudad de las naciones”), aliada de Judas Macabeo. En ese caso, la *ciudadela de los extranjeros* sería Samaría, destruida por Juan Hircano. Pero todas éstas son hipótesis muy aventuradas en contra de la exégesis tradicionalmente recibida. El v.5 y el estilo inmediato anterior suelen considerarse como una glosa explicativa posterior.

Banquete mesiánico (6-8).

⁶ Y preparará Yahvé de los ejércitos a todos los pueblos sobre este monte un festín de succulentos manjares; un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos generosos clarificados, ⁷ y sobre este monte hará desaparecer el velo que oculta a todos los pueblos, la cortina que cubre a todas las naciones. ⁸ Y destruirá la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra, porque Yahvé ha hablado.

El profeta presenta inesperadamente un cuadro fascinador y bellissimo, en el que resplandece en toda su amplitud el **universalismo mesiánico**. Yahvé es concebido como un gran señor que da un banquete a todas las naciones en **su mansión real**, *en este monte*, Sión, **sede de la nueva teo-**

cracia. Los profetas presentaban las realidades espirituales de la era mesiánica con imágenes vivas materiales para captar la atención de sus oyentes. En realidad, el banquete mesiánico que Dios dará en la era mesiánica sobrepasará a todas las descripciones proféticas, ya que éstos nunca pudieron llegar a vislumbrar la realidad del banquete eucarístico en toda su realidad espiritual y universal. Todas las imágenes materiales que ellos proporcionan quedan en la realidad sublimadas y elevadas a una categoría superior para ellos insospechada⁴. Dios inaugurará con este banquete mesiánico una era de alegría sin fin, quitando el *velo* o signo de duelo que cubría el rostro de los pueblos, representados aquí como apesadumbrados y tristes por la desgracia que sobre ellos pesa (14:7-12). El *velo era* signo de duelo en la antigüedad⁵. Dios *enjuagará las lágrimas de todos los rostros* (v.8). Una vez quitado el velo de duelo, Dios limpiará las lágrimas del rostro. La frase *destruirá la muerte para siempre* (v.8) es considerada por algunos críticos como glosa. San Pablo la trae para probar la resurrección de los muertos, aunque un tanto cambiada con respecto al original, pues lee: *ha sido absorbida la muerte en la victoria* (1 Cor 15:54)⁶. *Alejará el oprobio de su pueblo* (v.8): en Dt 28:37 se anuncia a Israel que, sirviendo a dioses extraños, sufrirá la afrenta y la mofa de parte de todos los pueblos, como consecuencia de haberse salido del camino trazado por Yahvé. Ahora Dios les promete redimirlos de este *oprobio entre* los pueblos, pues todas las gentes reconocerán la superioridad del pueblo escogido.

Humillación de Moab (9-12).

⁹ Y se dirá en aquel día: He aquí a nuestro Dios, hemos esperado en El que nos salvará. Ahí está Yahvé, a quien esperábamos; gócenenos y alegrémonos en su salvación. ¹⁰ Porque la mano de Yahvé descansará sobre este monte, pero Moab será pisoteado debajo de El, como se pisotea la paja en el muladar. ¹¹ Y tenderá sus manos en su interior, como las tiende el nadador para nadar; pero Yahvé abatirá su soberbia y los esfuerzos de sus manos. ¹² Y la fortaleza elevada de tus murallas ha abatido, ha hecho caer y derribado hasta el polvo.

Parece que aquí nos encontramos con otra sección, como indica el encabezamiento del v.8: *Y se dirá en aquel día*. El hecho de nombrar a Moab expresamente, arguye que no pertenece al fragmento apocalíptico anterior, ya que en este género literario no suelen darse nombres concretos, a no ser como símbolos, y en este caso Moab sería símbolo de los enemigos de Dios. No sabemos la circunstancia histórica que provocó esta indignación en el profeta contra Moab. La *salvación* del v.9 son los auxilios prestados por Yahvé en los momentos de prueba para su pueblo, que serán prenda del socorro que les proporcionará contra Moab. En contraste con esta situación, Moab, eterno enemigo de Judá, será *pisoteado*, y por más esfuerzos que haga por salir de su situación (*como el nadador*), no lo conseguirá, porque Dios debilitará sus esfuerzos, humillando con ello su *soberbia*. El v.12 es idéntico a 26:5; algunos autores lo consideran desplazado aplicado a Moab.

¹ Cf. L. Dennefeld, *Les granas prophètes* 95. — 1 Literalmente el texto hebreo dice: “la altura del pueblo.” Otros prefieren leer cambiando la vocalización: “el cielo con la tierra,” lo que sería una asociación cósmica a lo anterior. Así, Gondamin, o.c., 165. — 2 Cf. Jer 3:9; Núm 35:33; Dt 21:1-9. — 3 Cf. Is 5:11-12. — 4 El texto griego dice “toda ciudad” en vez de “ciudad de confusión.” — 5 El texto griego dice “¡ay de los impíos!” en vez de “¡desgraciado de mí!” del texto hebreo. — 7 Cf. Jer 33:22; 1 Re 22:19; Neh 9:6; Dan 10:13; 20,21; 12:1; Eclo 17:17. — 1 El texto hebreo dice literalmente: “una tempestad en pared,” lo que no da sentido aceptable. Con un ligero cambio de vocalización en hebreo tenemos “invierno,” como hemos traducido. — 2 El texto griego dice “presuntuosos” en vez de “extranjeros” del hebreo. — 3 El tono del cántico es muy similar al de los salmos (cf. Sal 63:1; 145:1; 138:2) — 4 Esta imagen del festín para designar la era mesiánica y el cielo es muy corriente en la Biblia (cf. Is 55:2; Sal 23:5; Mt8:11; 22:2ss; Sal 36:8; 63:5). — 5 Cf. 2 Sam 15:30; 19:41 Jer 14:3. — 6 Confunde la palabra hebrea que traducimos por “siempre” (*lenesaj*) con otra parecida aramea que significa “victoria” (*nasaj*).

26. Canto Triunfal Plegaria.

Este capítulo es una mezcla de himno triunfal y súplica deprecatoria, a la vez que una acción de gracias. La nación es presentada saliendo de una época de humillación y opresión. También se ha pretendido fragmentar este poema, pero parece que hay unidad fundamental con transiciones muy apropiadas.

Canto triunfal (1-6).

¹ En aquel día cantarán este cántico en la tierra de Judá: Tenemos una ciudad fuerte; por muro y antemuro nos da El la salvación, ² Abrid las puertas, que entre un pueblo justo, que se mantiene fiel. ³ Su firme ánimo conservará la paz, porque en ti pone su confianza. ⁴ Confiad siempre en Yahvé, pues Yahvé es la roca eterna. ⁵ El destruyó a los que habitan en las alturas, derribó la ciudad soberbia. ⁶ La derribó hasta la tierra, la arrojó al polvo, y es hollada por pies, por los pies de los pobres y los pasos de los humildes.

El profeta se traslada a la época venturosa en que tendrán cumplimiento los hechos vaticinados en 25:6-8. Entonces la ciudad no necesitará de fortificaciones, porque la *salvación*, es decir, la protección de Yahvé, será la verdadera muralla y fortaleza de dicha ciudad ¹; sus ciudadanos serán un *pueblo justo* ², es decir, no reinará en ella la iniquidad. Ese pueblo se mantendrá fiel y *con ánimo* firme, es decir, no vacilará en seguir la ley de Yahvé, y por eso éste **conservara la paz** ³ **en sus corazones, base de la felicidad mesiánica**. En cambio, Yahvé *destruyó a los que habitan en las alturas, derribó la ciudad soberbia*, que es la misma de 24:10, cuya identificación no es fácil (¿Babilonia, Samaría?), pero que parece simbolizar las fuerzas que se oponen al establecimiento del reino mesiánico. De este modo Dios se ha mostrado como *roca* segura de salvación contra toda inundación o invasión. *Los pies de los pobres*: son los de 25:4, los judíos oprimidos, que al fin se sobrepondrán a sus opresores.

Ansias de justicia (7-10).

⁷ La senda de los justos es recta, i derecho el camino que tú abres al justo. ⁸ Nosotros ciertamente te esperamos en la senda de tus juicios, ¡oh Yahvé! Tu nombre, tu memoria es el anhelo del alma. ⁹ Deséate mi alma por la noche, y mi espíritu te busca dentro de mí, pues cuando (aparezcan) sobre la tierra tus juicios, aprenderán justicia los habitantes del orbe. ¹⁰ Si al impío se le hace gracia, no aprende la justicia, y en la tierra de lo recto hace el mal y no ve la majestad de Dios.

El tono de esta sección es muy similar al de los salmos clásicos. Dios allana, facilita la senda de los justos (v.7) para que no haya obstáculos que los hagan caer. Por eso la nación espera también la manifestación de la justicia divina *en la senda de tus juicios*. La justicia de Dios se manifiesta de un modo inquebrantable y fijo como una *senda* o programa de acción. Dios camina siempre por la *senda* de su justicia, y, por tanto, la nación santa espera ver manifestarse su justicia y verle caminar por esta vía. El justo no piensa sino en el *nombre* o manifestación gloriosa de Yahvé (Ex 20:24) y en sus gestas o *memoria* (v.8). Los justos no tenían otro anhelo sino cantar las glorias y gestas de Yahvé, y de noche y de día le buscan en su espíritu. Es el centro de sus meditaciones y reflexiones, suspirando por la manifestación de los juicios de Dios (v.9), dando una lección de

justicia a los *habitantes de la tierra*.. Ya es hora de que se manifieste la justicia de Dios, pues los impíos no aprenden cuando se *les hace gracia*, y continúan obrando inicualemente en la *tierra de lo justo*, e.d., Palestina, la tierra de Yahvé, porque en ella vivía una población que estaba vinculada por un juramento a Yahvé, y porque en ella habían vivido los patriarcas, modelo de “rectitud” moral.

Oración por la paz de Israel (11-14).

¹¹Alzada está tu mano, ¡oh Yahvé! no la ven; verán, confundidos, tu celo por el pueblo, y el fuego de tus enemigos los devorará. ¹²Depáranos la paz, ¡oh Yahvé! pues cuanto hacemos eres tú quien para nosotros lo hace. ¹³Yahvé, Dios nuestro, otros señores, que no tú, se enseñorearon de nosotros; sólo por ti celebramos tu nombre, ¹⁴Los muertos no revivirán, no se levantarán las sombras, porque los visitaste y destruiste y borraste todo recuerdo de ellos.

Los impíos están tan ciegos que no ven la mano de Yahvé *alzada*, dispuesta a descargar el castigo sobre ellos. Tantas veces ha manifestado su justicia en la historia, y, sin embargo, ellos no *ven*; pero llega el momento en que tendrán que ver la mano de Dios, su *celo por el pueblo*, e.d., el amor celoso que Yahvé siente por su pueblo elegido, y entonces sufrirán *el fuego de los enemigos*; es decir, la cólera divina descargará como un fuego sobre los enemigos ⁴. El profeta suplica a Dios que les conceda la *paz*, símbolo de todos los bienes y expresión de su benevolencia para con ellos. Toda la historia de Israel es la historia de las gestas de Yahvé: *cuanto hacemos, eres tú quien lo hace* (v.13). Pero, a pesar de ser Yahvé el único y verdadero rey de Israel, no obstante, temporalmente han estado sometidos a otros amos, tiranos usurpadores. Pero ahora que ya no los dominan, sólo quieren que Yahvé los gobierne personalmente, y sólo a El acatarán (v.13). Y los antiguos tiranos no se levantarán del sepulcro para dominarlos de nuevo: *los muertos no revivirán, no se levantarán las sombras* (v.14.). No se trata en esta afirmación de la negación de la resurrección de los muertos en general ⁵.

Ansiedad de los habitantes (15-18).

¹⁵Multiplicaste al pueblo, ¡oh Yahvé! multiplicaste a tu nación, te has glorificado, ensanchaste todos los confines de la tierra. ¹⁶En la angustia, ¡oh Yahvé! te han visitado, han derramado plegarias cuando tú los castigabas ⁶. ¹⁷Como la mujer encinta, cuando llega el parto, se retuerce y grita en sus dolores, así estábamos nosotros ante tí, Yahvé. ¹⁸Concebimos, nos retorcimos como si pariésemos viento, no dimos salvación a la tierra ni nacieron habitantes del orbe.

El profeta confiesa que la multiplicación del pueblo elegido ha redundado en *gloria* de Yahvé (v.16). La nación ha aumentado mucho, extendiendo sus fronteras. Dios ha escogido el castigo como medio más apropiado para que el pueblo escogido se acercase a Dios (16). El pueblo estuvo como en dolores de parto, sufriendo; pero de nada le valdrían sus sufrimientos si Yahvé no se encargara de configurar el futuro de su pueblo (*concebimos. como si pariésemos viento*, v.18). Si el pueblo ha aumentado, no es tanto por los esfuerzos propios cuanto por la intervención de Yahvé (*no dimos salvación a la tierra ni nacieron habitantes del cosmos*). Los esfuerzos del pueblo han dado por resultado un aborto: **no han nacido hombres**.

Resurrección de los muertos.

¹⁹ Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán; despertad y cantad los que yacéis en el polvo, porque rocío de luces es tu rocío ⁷, y la tierra parirá sombras.

Este versículo constituye el punto culminante en esta sección apocalíptica de Isaías, ya que aquí se habla de la resurrección de los muertos de Israel. Tus *muertos* son los muertos en Israel con la fe y esperanza en Yahvé. Mis *cadáveres* (lit. “mi cadáver”), es decir, los del pueblo elegido, suponiendo que habla Dios. El profeta acababa de mostrar los vanos esfuerzos del pueblo por hacer revivir la nación (v.18), y en contraste con ello está la acción omnipotente de Dios, que va a multiplicar los habitantes de su pueblo resucitando a los muertos. El tono es patético y sumamente conciso; por eso se cambia de persona constantemente: *despertad y cantad* (v.19), y las palabras de Yahvé tienen el efecto de un *rocío* nocturno, pues los muertos resucitarán como reviven las plantas secadas con el calor al recibir el frescor del rocío nocturno, que es el riego providencial de la árida Palestina. Y la tierra lanzará fuera a sus muertos (*parirá sombras*, v.19). La frase *rocío de luces*, si está bien traducida, jugaría con el paralelismo de *luz* y *vida* frecuente en la literatura sapiencial⁸, y entonces sería “un rocío de vida,” *vivificador*, que cae sobre los muertos para resucitarlos.

Nos encontramos aquí con la idea de resurrección, si bien limitada a los israelitas. En Dan 12:2 tenemos un punto de vista similar: “Las muchedumbres de los que duermen en el pueblo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión.”

Invitación al pueblo a esconderse (20-21).

²⁰ Anda, pueblo mío, entra en tus aposentos y cierra tus puertas tras de ti, ocúltate por un poco, mientras pasa la cólera. ²¹ Porque he aquí que Yahvé va a salir de su lugar para castigar la iniquidad de los moradores de la tierra, y la tierra descubrirá su sangre, no encubrirá más sus asesinados.

El profeta ve en el horizonte al juicio de Dios, que se va a manifestar, y en su amor tierno por el pueblo le invita a recogerse en su casa hasta que pase la *cólera*, que será de corta duración (v.20). Dios va a salir de su *lugar*, e.d., va a descender del cielo (cf. Miq 1:3; Gen 9), para castigar sobre todo los pecados de homicidio, y la tierra descubre todos los cuerpos *asesinados* que tiene en su seno para que se manifieste la justicia del juicio divino y no quede ningún homicidio sin castigo. Según Gen 4:11, la sangre del inocente clama venganza al cielo (cf. Ez 24:7-8). La tierra no quiere ser cómplice de estos crímenes, y por eso pone al descubierto los cadáveres de los asesinados. No hay indicación aquí de resurrección corporal, como en el v.16.

1 Cf. Zac 2:4-5; Sal 125:2. El texto griego más bien toma *salvación* como complemento directo; es decir, la “salvación” de Jerusalén está en las fortificaciones. — 2 Cf. Sal 118:19-20; Ap 22:145. — 3 La traducción de este versículo es difícil, por la extremada concisión del original hebreo. Skinner traduce: “Tú guardas en constante paz una firme disposición, porque es fiel a ti.” En el texto hebreo se repite dos veces “paz,” pero el griego suprime uno de ellos como ditografía. — 4 El texto original es oscuro. La expresión “celo del pueblo” puede significar: celo por el pueblo o ardor del pueblo contra los enemigos, etc. — 5 El texto original dice *Refaim*, que nosotros traducimos por sombras. Era el nombre que se daba a los gigantes y a los habitantes de ultratumba. Cf. 14:95. — 6 Esta segunda parte del versículo es sumamente oscura. Las traducciones son muy diversas. Hemos aceptado la que nos parecía mejor con el contexto. — 7 La frase *rocío de luces* es problemática en cuanto a la segunda palabra. En 2 Re 4:39 se traduce por *hortalizas*. Los LXX traducen “rocío de salvación,” lo que indica que leían otra palabra hebrea. — 8 Cf. Sal 36:9; 56:13; Job 3:20; 33:30; Jn 1:4. En el Talmud se habla de un “rocío” guardado en el séptimo cielo que desciende sobre los huesos de los muertos, resucitándolos (cf. Skinner, o.c., 210).

27. La Providencia de Yahvé.

Juicio sobre los poderes del mal.

¹ Aquel día castigará Yahvé 1 con su espada pesada, grande y poderosa, al leviatán serpiente huidiza; al leviatán serpiente tortuosa, y matará al monstruo que está en el mar.

De nuevo el profeta acude a la mitología popular para expresar sus revelaciones e ideas. La imaginación popular había creado ciertos monstruos marinos. En Job 40,25 se dice que Dios juega con el “leviatán” como un niño con un juguete. En este pasaje parece se refiere al cocodrilo; sin embargo, en 3:8 se alude a un monstruo mítico, que sólo pueden manejar los magos y encantadores. En el fragmento que comentamos parece que el profeta quiere designar a tres potencias políticas o imperios. Se suele convenir que *el monstruo que está en el mar* es Egipto, cuyo río Nilo es a veces llamado “mar.”¹ El *leviatán serpiente huidiza* sería Asiría, asentada junto al Tigris, de curso muy rápido; y el *leviatán serpiente tortuosa* sería Babilonia, junto al Eufrates, río muy sinuoso e irregular. Los que suponen que la profecía es de época posterior identifican esos monstruos con Persia, Siria, los partos, etc. En los *kudurrus*, o mojones de límite asiro-babilónicos, se suele representar la divinidad bajo la forma de una serpiente enroscada. Quizá también esto haya dado lugar a los símiles del profeta.

Cántico a la viña (2-6).

² En aquel día se dirá: Cantad a la viña deliciosa ²; yo, Yahvé, la guardo, ³ yo la riego a cada momento para que no falte su follaje ³, yo la guardo día y noche ⁴ sin enojo. ¡Quién me diera espinas y abrojos en batalla! Marcharía contra ellos y los quemaría juntamente, ⁵ a no ser que se pongan bajo mi protección y hagan la paz conmigo, hagan conmigo la paz. ⁶ Días vendrán en que Jacob echará raíces, e Israel echará flores y retoños y llenará la faz del mundo con su fruto.

En el c.5 hemos visto la parábola de la *viña* aplicada a Israel infructuoso; aquí será lo contrario, pues Israel dará frutos ubérrimos. Yahvé aquí se siente satisfecho y orgulloso de su *viña*, Israel, y dispuesto a defenderla contra los que la quieran perjudicar. El profeta se traslada mentalmente a la época mesiánica de triunfo del pueblo elegido (*en aquel día*), e invita a cantar las glorias de la *viña deliciosa*, objeto de las complacencias de Yahvé, de tal forma que se constituye en su guardián permanente, y la cuida con solicitud amorosa, sin *enojo*; e.d., Yahvé tiene los mejores sentimientos para ella, porque está contento de su buen estado, al contrario de lo que dijo en 5:5s. Está tan decidido a guardarla en este buen estado, que está deseando que le vengan enemigos para probar su solicitud: *¡quién me diera espinas y abrojos en batalla!* e.d., para luchar con ellos y mostrar mi cariño a la viña deliciosa. Naturalmente, todo esto tiene un sentido figurado, pues *las espinas y abrojos* simbolizan a los enemigos de Israel, que intentan entrar como ladrones en su recinto para dañarla en su herencia religiosa. De este modo se comprende el v.5: *a no ser que se pongan bajo mi protección y hagan conmigo la paz*. A los impíos y enemigos de Israel no les queda sino acogerse a Yahvé como a un asilo, reconciliándose con El. Por fin se identifica la *viña* con Jacob o Israel, que dará copiosos frutos como consecuencia de la solicitud de Yahvé, que la limpia en el interior y la defiende contra el exterior; y por ello será tan feraz, que llenará con

sus frutos *la faz del mundo*. De nuevo encontramos aquí un vislumbre mesiánico, al anunciar el universalismo de Israel, pues hace partícipes de sus bienes o frutos a los demás pueblos.

Expiación de los pecados de Israel (7-11).

⁷ ¿Le hirió (Yahvé) como hirió a los que le herían?⁴ ¿Le mató como mató a los que le mataban? ⁸Expulsándole le ha combatido ⁵, echándole con su soplo impetuoso en día de viento solano. ⁹ Por eso, con esto se expió el crimen de Jacob, y éste es todo el fruto del alejamiento de su pecado: que ponga todas las piedras del altar como piedras calizas dispersadas, de modo que no se levanten “asneras” y estelas solares. ¹⁰ Pues la ciudad fuerte quedó solitaria, morada desamparada y abandonada como el desierto. Allí se apacienta el becerro, allí se echa y allí ramonea. ¹¹Cuando sus ramas están secas, se rompen, vienen las mujeres y les prenden fuego, pues es un pueblo sin conocimiento; por eso el que lo hizo no tuvo piedad de él, el que lo formó no se compadeció de él.

El profeta se complace en afirmar que, aunque Yahvé castigó a su pueblo, no usó con él el rigor que aplicó a otros pueblos que le afligieron (v.7). Dios con Israel tiene otra medida en el castigo, porque le ha hecho unas promesas, y de ahí que no le castigue hasta el exterminio total, como lo hace con otros pueblos. Por eso Israel debe tener aún esperanza en Yahvé, que tiene especiales consideraciones con él. Pero Yahvé pone una condición para otorgarle completamente el perdón, a saber, que se desentienda de todo vestigio de idolatría, derribando los altares, *de modo que no se levanten “asneras”* (troncos sagrados) *y estelas solares* (v.8) ⁶. El v.10 presenta una gran dificultad respecto a la identificación de la *ciudad fuerte abandonada*. Por lo que se dice en el v.11 (*el que la hizo, el que la formó.*..), parece que es Jerusalén castigada por Dios y desolada. Sin embargo, algunos autores quieren identificarla con la ciudad de 25:2 y 26:5, es decir, con una gran ciudad capital de un imperio enemigo del pueblo de Dios. La descripción de su ruina es muy gráfica, pues la ciudad es comparada a un árbol seco del que las mujeres toman las ramas para encender fuego, y los animales dormitan a su sombra, alimentándose de sus ramas (v.11). Y toda esta ruina viene como consecuencia de la falta de *inteligencia* de sus habitantes, que no han querido ver la mano de Dios en el castigo, orientando sus pasos de nuevo hacia *el que la formó* (e.d., su Hacedor).

Retorno del exilio (12-13).

¹² Y sucederá aquel día: sacudirá Yahvé espigas desde el río hasta el torrente de Egipto, y vosotros seréis recogidos uno a uno, hijos de Israel. ¹³ Y acontecerá aquel día: se tocará la gran trompeta, y vendrán los perdidos en la tierra de Asur y los dispersos en la tierra de Egipto, y se prosternarán ante Yahvé en el monte santo de Jerusalén.

De nuevo una profecía de consuelo sobre el retorno de los exiliados. Es ley en la literatura profética alternar los oráculos de castigo y las profecías de consuelo y esperanza. Aquí se nos presenta a los judíos de la diáspora, dispersos en Asiría y Egipto, retornando a su tierra al oír la trompeta que solemnemente los convoca. *Desde el río*: es el Eufrates (cf. 7:20) según la terminología isaiana. *El torrente de Egipto* es el *wady el-Arish*, en los confines de Palestina y Egipto. La frase *desde el río hasta el torrente de Egipto* representaba las fronteras ideales de Tierra Santa **según las promesas divinas** (Gen 15:18). Dios, antes de inaugurar la era me-siánica, someterá a su

pueblo en toda su amplitud a una prueba para separar el buen grano de la paja (v.12), e irá pacientemente recogiendo *uno a uno* a los buenos; pero además llamará a los que están fuera de las fronteras de su pueblo (v.13) para que se junten en Jerusalén a darle culto ⁷.

¹ Cf. Is 51:9; Hez 29:3; 32:2; Sal 74:13. — ² El original hebreo dice “viña de vino,” pero el griego lee “de delicias,” lo que se obtiene por un ligero cambio de consonante final. — ³ El t. hebreo: “para que no se la dañe.” — ⁴ Otros traducen: “¿Acaso le ha herido con la herida de quien le hiere, o le ha asesinado como querían asesinarlo?” (Cantera). — ⁵ El hebreo dice literalmente: “le *has* combatido,” en segunda persona; pero el griego traduce “le *ha* combatido,” lo que se adapta mejor al contexto. — ⁶ Cf. Is 17:8. — ⁷ Cf. Is 18:3; Zac 9:14; Mt 24:31; 1 Cor 15:52; 1 Tes 4:16.

28. Ruina de Samaría.

Los capítulos 28-35 suelen considerarse como un grupo especial de profecías caracterizadas por empezar todas por la palabra conminatoria ¡Ay! Los capítulos 28-33 están constituidos por oráculos del tiempo de Ezequías, mientras que los capítulos 34-35 son de tipo escatológico.

La autenticidad del c.28 es generalmente admitida, si bien algunos exceptúan los v.5-6, por razones métricas y de estilo. La parte relativa a Samaría (1-4) se supone que es anterior a la caída de ésta en el 721 antes de Cristo, si bien no es posible precisar si es del tiempo de la guerra siro-efraimita (733) o posterior, cuando estaban ya cerca las tropas de Salmanasar V, dispuestas a atacar a Samaría. Como no se menciona a Damasco, aliada de Samaría contra Jerusalén, se supone que la profecía es más bien de los tiempos inmediatos a la caída de aquélla.

Amenaza contra Samaría (1-4).

¹ **Ay de la corona soberbia, de los ebrios de Efraím y de la flor marchita de su esplendoroso ornato, que (se alza) sobre la cima del fértil valle, de los que se atracan de vino.** ² **He aquí que el Señor dispone de un fuerte y poderoso, como turbonada de granizo, como huracán devastador, como chaparrón impetuoso de aguas torrenciales, que derriba a tierra con violencia.** ³ **Será hollada con los pies en la corona soberbia de los ebrios de Efraím,** ⁴ **y la flor marchita de su esplendoroso ornato, que (se alza) sobre la cima del fértil valle, será como breva tempranera que se adelanta a la cosecha, que, en viéndola, apenas se la tiene en la mano, se la traga.**

El oráculo se abre con un apostrofe contra Samaría: *corona soberbia. sobre la cima de un fértil valle*, que es la mejor definición de su posición geográfica, sobre una colina redonda, con sus calles escalonadas, rodeada por otras colinas, formando como una *corona* o guirnalda, colocada sobre la cabeza de los ebrios, entregados a todos los excesos sensuales (cf. Sab 2:7ss: “coronémonos de rosas.”). La corrupción sensual de los nobles de Efraím (tribu principal del reino del norte, que aparece como sinónima de éste y de su capital, Samaría) había sido desenmascarada unos años antes por Amos (6:1ss). Por eso, la frase *ebrios de Efraím* adquiere todo su realismo en esta descripción. Samaría es como una *corona* adornada con flores *marchitas* de los entregados a la orgía. Es una *flor marchita* (v.1) porque está próxima a la ruina y a perder su orgulloso esplendor. Los palacios de Samaría eran famosos por sus labores de marfil y por su fastuosidad. La corrupción moral consiguiente al período de prosperidad debido a Jeroboam II llegó a su colmo pocos años antes de su ruina. Las dinastías se sucedieron con rapidez increíble, porque no había más ley que la fuerza y la espada. El castigo sobre la ciudad corrompida vendrá enviado por Dios, que tiene reservado un instrumento punitivo (*un fuerte y poderoso, como turbonada de granizo.*, v.a), que es el ejército asirio, que ya entonces había tomado Siria y se disponía a em-

prender sus incursiones por Palestina. Teglathfalasar III había sido el iniciador de las grandes conquistas en la costa del Mediterráneo. Su sucesor, Salmanasar V (727-722), las continuaría, y pondría sitio a Samaría (722); pero el conquistador real de ésta sería Sargón II (721-705). Y Samaría será para los conquistadores asirios •como una *breva tempranera* (v.4), que se come con toda ilusión por ser las primicias de los frutos, y aparecer unos dos meses antes de los otros normales (en junio, mientras que el fruto normal de la higuera madura en agosto en Palestina). Samaría, pues, sería las primicias de las conquistas de los asirios en Palestina, y por eso su conquista constituía una verdadera ilusión para los asirios¹.

La gloria de los tiempos mesiánicos (5-6).

⁵ En aquel día Yahvé de los ejércitos será corona de gloria y diadema de hermosura para las reliquias de su pueblo, ⁶ espíritu de juicio para el que se sienta en juicio, y de valentía para los que rechazan la batalla hasta la puerta.

La idea de la *corona* le trae, por asociación de ideas y por contraste, la verdadera *corona de gloria*, que es Yahvé para su pueblo. De nuevo el profeta, después de anunciar un castigo inminente para su pueblo, **se vuelve a los tiempos mesiánicos para sembrar esperanza y confianza en Dios**. Todas las crisis nacionales son limitadas, porque hay una promesa de gloria para el pueblo elegido. Para que el auditorio no se dejara llevar demasiado por el horizonte negro de castigo que acababa de presentar, les pone ante los ojos esta nueva perspectiva gloriosa. En toda catástrofe nacional se salvará un “resto” (*las reliquias de su pueblo*), que será heredero de las promesas de rehabilitación y núcleo de resurrección nacional en los tiempos mesiánicos. Y en la época mesiánica habrá un **ambiente de equidad, porque Yahvé infundirá un espíritu de juicio** (cf. Is 11:2) en los gobernantes (v.6), de modo que juzguen conforme a justicia y no se dejen llevar del cohecho o de la acepción de personas. Además, Yahvé infundirá espíritu *de valentía* a los guerreros que se vean obligados a rechazar al enemigo hasta la puerta fuera de la ciudad (*los que rechazan la batalla hasta la puerta*, v.6)².

Corrupción de los sacerdotes y profetas (7-8).

⁷ Y también ellos se tambalean por el vino y vacilan por los licores. Sacerdotes y profetas se tambalean por los licores, se ahogan en vino, titubean por los licores, vacilan por las bebidas fuertes, se tambalean en la visión, tropiezan en los juicios. ⁸ Porque todas las mesas están llenas de vómitos e inmundicias, no hay lugar para más.

El profeta había expuesto la situación de orgía entre los jefes de Samaría, pero también en Jerusalén se respira el mismo ambiente (v.7). Sobre todo, los que tenían más obligación de dar ejemplo y dirigir al pueblo son los más degenerados. Eran los enemigos de la predicación de los verdaderos profetas, que preconizaban una política de abandono en Dios y no alianza con potencias extranjeras. La descripción es sumamente plástica. Por efecto del vino, los *profetas* no aciertan a dar el sentido de sus *visiones*, e.d., no pueden comunicar el oráculo divino, que era privativo de los profetas, ni los *sacerdotes* pueden dar rectos juicios (v.8). Según Dt 17:8; 19:17, los sacerdotes eran los encargados de las cuestiones judiciales.

Diálogo entre Isaías y sus adversarios (9-13).

⁹ ¿A quién va a enseñar ciencia y a quién hará entender los oráculos? ³ ¿A los recién destetados, a los arrancados de los pechos? ¹⁰ Porque: “Tsaw latsaw,” “tsaw latsaw,” “qaw laqaw,” “qaw laqaw,” “zer sham,” “zer sham”⁴ ¹¹ Pues por balbucientes de labios y con lengua extranjera hablará a este pueblo. ¹² Aquel que les dijo: Este es el reposo, dad reposo al fatigado, y éste es el descanso; pero no quisieron escuchar, ¹³ y será para ellos palabra de Yahvé: “Tsaw latsaw,” “tsaw latsaw,” “qaw laqaw,” “qaw laqaw,” “zer sham,” “zer sham,” para que anden y caigan de espaldas y sean quebrantados, tomados en el lazo y aprisionados.

Los sacerdotes y profetas se sienten heridos en su amor propio ante la acusación de Isaías contra su depravada conducta, y por eso dicen: *¿A quién va a enseñar ciencia?* Este oficio era privativo de ellos, y por eso consideran a Isaías como un ingenuo intruso en sus oficios. Y los profetas, por su parte, le dicen: *¿A quién hará entender los oráculos?* lo que era privativo de los *profetas*, públicamente reconocidos por el Estado como ellos. El profeta Isaías transcribe con ironía materialmente los balbuceos de esos sacerdotes y profetas en estado de embriaguez y atolondramiento: *tsaw, latsaw*. No obstante, las traducciones de estas palabras han sido variadísimas entre los comentaristas⁵. Sin embargo, parece que Isaías recoge las palabras burlonas de sus adversarios y les anuncia un castigo terrible; pues si ellos ahora balbucean irónicamente con palabras entre dientes e ininteligibles, esto será un anticipo del balbuceo de unos invasores que hablan lenguas extrañas, los asirios. Dios les hablará, pero *por balbucientes de labios y con lengua extranjera*, e.d., traerá un ejército como instrumento de su justicia, que los castigará, profiriendo palabras para ellos ininteligibles (v.11). Y a continuación enuncia sus principios de política internacional: En vez de fatigarse yendo de aquí para allá en busca de alianzas extranjeras, lo mejor es que estén tranquilos confiando en Yahvé (*éste es el reposo.*, v.12), dejando tranquilo al pobre pueblo, *fatigado* de tantos tributos para preparativos bélicos. Pero, puesto que no han querido entender este lenguaje sencillo de *reposo* del Señor, éste les hablará en un lenguaje que remedará ese lenguaje burlón que han empleado con el profeta (*tsaw, latsaw.*, v.13), es decir, les enviará a un ejército que habla una lengua extraña, que los hará caer de espaldas, y serán tomados prisioneros.

Falsa presunción de los jefes israelitas (14-22).

¹⁴ Oíd, pues, burlones, la palabra de Yahvé; dominadores de este pueblo que está en Jerusalén. ¹⁵ Porque dijisteis: Hemos hecho pacto con la muerte, nos hemos concertado con el “seol”; el azote desencadenado pasará sin llegar a nosotros, porque nos hemos hecho de la mentira abrigo, de la perfidia refugio. ¹⁶ Por eso dice el Señor Yahvé: He aquí que he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada; el que en ella se apoye no titubeará. ¹⁷ Y del derecho haré regla, y de la justicia haré nivel. Y la granizada echará abajo el abrigo de la mentira, y las aguas torrenciales inundarán el refugio. ¹⁸ Vuestro pacto con la muerte será roto ⁷, y vuestra convención con el “seol” no subsistirá; cuando el azote desencadenado pase, os aplastará; ¹⁹ siempre que pase, os tomará y pasará todas las mañanas, de día y de noche, y su espantoso terror os servirá de lección ⁸. ²⁰ Porque la cama será corta para estirarse, y la manta demasiado estrecha para envolverse. ²¹ Porque se alzarán Yahvé como en el monte de Perasim, y rugirá la

cólera como en el valle de Gabaón, para realizar su obra, obra extraordinaria; para hacer su obra, obra inaudita.²² Y ahora no os burléis, no sea que se aprieten vuestras ataduras, pues decretada está la ruina sobre toda la tierra. Yo se lo he oído al Señor, Yahvé de los ejércitos.

El profeta se encara con sus adversarios, que hacen mofa de su ministerio profético. Se consideran superiores a él y como dominando la situación. Su loca autosuficiencia les hace creer que se hallan a salvo de todo peligro, y consideran a Isaías como a profeta de mal agüero. No creen que les alcanzará el *azote*, porque han hecho *pacto con la muerte*, con el *seol*, para que les respete sus vidas. El *seol*, como morada de la muerte, era insaciable en su exigencia de vidas humanas; por eso se le llama el “insaciable”⁹. Pero los jefes de Jerusalén creen que no les afectará el peligro de muerte. En todo esto hay un fuerte dejo de ironía¹⁰. Además han acudido a todos los medios diplomáticos de falsedad para librarse del peligro, sin excluir la traición: *Hemos hecho de la mentira abrigo, de la perfidia refugio* (v. 15). Dios va a poner una *pedra angular probada* (v.16) como fundamento de un nuevo edificio, que es la nueva teocracia establecida en Sión; y esa piedra simboliza el *resto* de bendición o núcleo de restauración sobre **el que se asentará el reino de Dios en su nueva fase definitiva**. Esa piedra llevará una inscripción: *El que en ella se apoye no titubeará*. Esa piedra es *probada* *quién* acepta a Dios. Ha pasado por la prueba de la tribulación y aceptada con complacencia por parte de Dios, y será la base del nuevo edificio que Yahvé va a edificarⁿ. Pero ese edificio estará asentado sobre la equidad y la justicia, ya que Dios utilizará como regla y plomada en su edificación el *derecho* y la justicia (v.17). Y ese edificio permanecerá en medio de las tormentas, mientras que el abrigo *de la mentira* que se han construido los adversarios del profeta desaparecerá cuando llegue el turbión. Los que se libren de uno serán presa de otro. Y de nada les servirán entonces los medios escogidos para librarse del peligro: *la cama será corta para estirarse, y la manta demasiado estrecha para envolverse* (v.20), frase proverbial para indicar la escasez de medios de liberación que tendrán a mano. Tendrán que aguantar el turbión a la intemperie y como encogidos por la estrechez material en que se verán. Dios mismo intervendrá en este castigo, como lo hizo en el monte de *Perasim* y en Gabaón ayudando a David en la batalla contra los filisteos (2 Sam 5:12-20)¹². Pero ahora Dios hace una obra *extraordinaria e inaudita*, e.d., se pondrá al frente de los enemigos de Israel, los asirios invasores, para caer sobre su pueblo. Y el profeta termina con una reconvención por bien de ellos: que no sigan pecando, *burlándose* de él, no sea que se aprieten más sus *ataaduras* (v.22), el yugo asirio. Mientras más prosigan en su política de buscar auxilio en Egipto, olvidándose de Dios, más dura será la represión por parte de los futuros vencedores asirios, que el profeta ve venir ya sobre Palestina. Dios ha decidido ya la invasión asiría, y no resta sino someterse pacíficamente, sin tomar parte en aventuras políticas.

Parábola agrícola (23-29).

²³ **Atended y oíd mi voz, prestad atención y oíd mi palabra:** ²⁴ **¿Acaso está el labrador arando todo el día para sembrar, abriendo y rastrillando su tierra?** ²⁵ **Después de allanar la superficie, ¿no siembra la neguilla o esparce el comino, o echa el trigo en líneas o la cebada en su sitio y la avena en sus lindes?** ²⁶ **Su Dios le instruye y le enseña cómo ha de hacer.** ²⁷ **Pues no se trilla la neguilla con el trillo ni se hace pasar sobre el comino la rueda de la carreta, sino que la neguilla se bate con el palo, y el comino se bate con la vara.** ²⁸ **Y el trigo, ¿se muele acaso? No, es pisado sin cesar, se hace pasar sobre él la rueda de su carro, pero no se muele.** ²⁹ **También esto proviene**

de Yahvé de los ejércitos, cuyo consejo es admirable y cuya sabiduría es grande.

En esta hermosa parábola, tomada de la agricultura, el profeta da una gran lección teológica sobre la marcha de la Providencia divina sobre su pueblo. Dios no obra ciegamente, sólo con el fin de castigar y aniquilar a su pueblo, sino que hace las cosas según las circunstancias exigidas por cada momento. Como el labrador no está siempre cavando o trillando, sino que alterna sus labores según las necesidades, y como no trata igual el trigo que la avena o la neguilla, así Dios en su proceder con el pueblo israelita le trata según merezca en cada momento. El labrador sabe lo que conviene en cada caso, y esta enseñanza la recibió del mismo Dios (v.26). Según los antiguos, la agricultura había sido enseñada por la misma divinidad. Era un oficio tan importante y complicado, que no podía tener el hombre otro instructor que Dios (Eclo 7:15ss)¹³. Así, Yahvé dirige el curso de la historia y sabe lo que conviene al pueblo de Israel, y si le castiga no es por capricho, sino por exigencias de su justicia y sabiduría, para hacerlos volver al buen camino. Como el labrador no rotura la tierra por capricho, sino con vistas a la cosecha, así Dios castiga para bien de su pueblo, para prepararlos a la era de justicia y paz mesiánicas, que es la meta del pueblo escogido. Tal es la gran lección de esta bellísima parábola.

¹ La imagen con este sentido es corriente en los Profetas (cf. Os 9:10; Miq 7:1; Nah 3:12; Jer 24:2. — ² Algunos autores, por razones métricas, creen que estos dos versículos son adición posterior, pero la psicología profética es muy especial, y no siempre sigue nuestras categorías lógicas occidentales. — ³ Literalmente en hebreo, “lo que se oye,” e.d., el comunicado divino u oráculo. — ⁴ Muchos autores prefieren traducir estas palabras de un supuesto balbuciente; así Skin-ner traslada: “porque precepto sobre precepto, regla sobre regla, un poco aquí, un poco allá” (223). También lo entiende así Dennefeld (o.c., 108). En ese caso, el sentido sería que los adversarios del profeta, cansados de sus oráculos y preceptos, le contestarían en un tono balbuciente, en conformidad con su estado de embriaguez: “ya estamos cansados de que nos trates como niños destetados, dándonos preceptos y reglas sin fin.” — ⁵ El texto griego traduce: “tribulación sobre tribulación, esperanza sobre esperanza, aún un poco, aún un poco.” La Pes-hitta: “excremento sobre excremento, excremento sobre excremento, deyección sobre deyección, un poco aquí, un poco allá.” La Vulgata: “Manda remanda, manda remanda, expecta, reexpecta, modicum ibi, modicum ibi.” Y San Jerónimo comenta: “Praecepte, impera. exspecta paulisper. venient quae futura praediximus” (cf. Condamin, o.c., 182). — ⁷ Literalmente en hebreo, “será cubierto”. Con un ligero cambio de letras tenemos “será roto,” que se adapta bien al contexto. — ⁸ Otros traducen: “y el entender el oráculo infundirá terror.” — ⁹ Cf. Prov 27:20; 30:15. — ¹⁰ No parece probable la interpretación que supone que ese pacto con “la muerte y el seol” se refiera a ritos religiosos por los que se pusieran bajo la protección de Ósiris é Isi.s, divinidades egipcias de la muerte. Esto repugna a la más elemental sensibilidad religiosa hebrea. — ¹¹ La tradición ha considerado esa “piedra angular” como tipo del Mesías, en cuanto que es la culminación del pueblo israelita, el instaurador del nuevo Israel de Dios, que empalmaba con el resto fiel del A.T. — ¹² Cf. 1 Par 14:11ss (Baal Perasim). Se suele identificar *Perasim* con Ras-en Nadir, entre Jerusalén y Jaffa, cerca de Aim Karim. Y *Gabaón* con el actual *ed-Gib* (véase Vincent, *Jerusalem* I p.119). — ¹³ Cf. Virg., *Geor.* 1.147.

29. Humillación de Jerusalén. Incredulidad del Pueblo.

Tres oráculos hay en este capítulo que comienzan por *¡av!* y que primitivamente parece eran independientes: *a*) inminente asedio de Jerusalén y su liberación (1-8); *b*) ceguera espiritual del pueblo escogido (9-12); *c*) confusión de los sabios (13-14). No obstante ser tres oráculos distintos, parecen tener cierta ilación lógica. Se supone que son proferidos antes de la invasión de Sennaquerib (701), cuando había aún demasiado optimismo en el pueblo, lo que se refleja en estos fragmentos.

Asedio y liberación de Jerusalén (1-8).

¹ ¡Ay de Ariel, Ariel, ciudad donde acampó David! Añadid a un año otro año, sigan las fiestas su giro. ² Yo oprimiré a Ariel, y habrá llantos y gemidos, y será para mí como un Ariel. ³ Y acamparé en círculo contra ti, te cercaré de trincheras y alzaré

baluartes contra ti, ⁴ y, humillada, desde la tierra hablarás, y desde el polvo surgirá tu palabra. Y sucederá que de la tierra saldrá tu voz como la de un fantasma, y del polvo tu palabra como un murmullo. ⁵ Y será la muchedumbre de tus enemigos como fino polvo; la turba de tus tiranos, como paja que vuela, y vendrá esto de repente, en un momento. ⁶ Serás visitada de parte de Yahvé de los ejércitos con truenos, estruendo y gran ruido, con huracán, tempestad y llama de fuego devorador. ⁷ Y será como un sueño, como visión nocturna, la muchedumbre de naciones que combaten a Ariel, que le atacan y embisten su fortaleza y la estrechan de cerca. ⁸ como el hambriento sueña que come, y despierta y está vacía su alma; como sueña que bebe el sediento, y se despierta desfallecido, y su alma sedienta, lo mismo sucederá a la muchedumbre de todas las naciones que pelean contra el monte de Sión.

El oráculo tiene un aire conminatorio contra *Ariel*, nombre simbólico de Jerusalén, como exige el contexto explicativo inmediato: *donde acampó David* (v.1). Se ha explicado este extraño nombre de diverso modo. Para unos, *Ariel* significaría “león de Dios,” y entonces encarecería la categoría de la ciudad, considerada como “león invencible”². Pero este título en un oráculo de conminación, que tiene en cuenta sobre todo las infidelidades de Jerusalén, no parece adaptarse al contexto. El Targum da otra opinión, que se suele considerar como más aceptable; a saber, *Ariel* significaría “horno del altar” u “hogar de Dios,” aludiendo al altar de los sacrificios. Algunos consideran *Uriel* como una pronunciación dialectal y defectuosa de *Urusalem*, que fue el nombre antiguo de Jerusalén, y que se conserva en el *Urusalimmu* de las inscripciones asirias. Pero todos convienen en que el nombre designa a Jerusalén, *donde acampó David*, e.d., estableció su residencia de modo permanente. *Añadid un año a otro*: parece ser una indicación de la fecha en que Jerusalén será cercada: esperad aún un año. Vendrá el cerco (v.2), y la carnicería y hoguera serán tales que tendrá Jerusalén el aspecto de un *Ariel* o altar de los holocaustos. Suponiendo que Isaías hablaba en el atrio del templo, podemos figurarle indicando a los fieles el altar humeante de llamas en que eran quemadas las víctimas como símbolo de la catástrofe inminente. Si *Ariel* se traduce por “león de Dios,” entonces la frase tendría un sentido favorable: Jerusalén resistiría como un león el ataque; pero en el contexto parece que encaja mejor el primer sentido desfavorable, pues a continuación anuncia el asedio con todo detalle: *acamparé en círculo contra ti*. (v.3). Durante este asedio, Jerusalén perderá el actual jolgorio, y, abatida, hablará sollozante con palabra entrecortada, como un *fantasma* (v.4) desde el profundo de la tierra.

La mente del profeta después de este cuadro sombrío se traslada — según el conocido contraste psicológico de los oráculos proféticos — mentalmente a un horizonte de liberación y de alivio. Los enemigos serán numerosos (v.5), pero Ariel (Jerusalén) será *visitada* (v.6) en sentido favorable, e.d., auxiliada. Yahvé aparecerá en toda su majestad omnipotente para acabar con los enemigos, según la escena tradicional del Sinaí, con truenos y relámpagos. No es necesario tomar esto al pie de la letra, pues esta descripción es un clisé estereotipado para presentar a Yahvé en la literatura bíblica del Antiguo Testamento. Los enemigos se desvanecerán como un *sueño* (v.7), y quedarán defraudados, como queda el sediento y el hambriento al despertar después de soñar con manjares succulentos y bebidas refrescantes (v.8).

Ceguera espiritual del pueblo (9-12).

⁹ **Espantaos, asombraos, ofuscaos y cegaos ³; embriagaos, pero no de vino; bamboleaos, pero no por los licores. ¹⁰ Porque derramó Yahvé sobre vosotros un espíritu de letargo, y cierran vuestros ojos los profetas y velan vuestras cabezas los videntes.**

ⁿ Y toda revelación es para vosotros como palabras de libro sellado que se da a leer a quien sabe leer, diciéndole: “Lee, por favor, esto,” y responde: “No puedo, el libro está sellado.” ¹² O se da el libro a quien no sabe leer, diciéndole: “Lee, por favor,” y responde: “No sé leer.”

El profeta anuncia un castigo a la obstinación y voluntaria ceguera de los jefes del pueblo, que no querían aceptar las profecías que se les anunciaba (v.9). Van a quedar como ebrios, sin discernimiento; el Señor les va a enviar un *espíritu de letargo* (v.10) o de sopor espiritual ⁴ que los deje insensibles para todo lo espiritual, cerrándoles *los ojos* y velándoles las *cabezas* para que no puedan entender nada, y estén como ciegos y memos. Las palabras *profetas* y *videntes* (v.10) son generalmente consideradas como glosas añadidas por un escriba que no entendía el sentido del versículo. Caso de que pertenezcan al original, el sentido sería que Dios infunde un sopor a los jefes espirituales del pueblo, sus *cabezas* y *ojos* (profetas y videntes), para que no entiendan sus visiones, y así permanezca el pueblo obcecado. Las profecías les serán tan incomprensibles como lo es para uno que sabe leer saber el contenido de un libro que está cerrado y sellado, o para el analfabeto el sentido de las letras de un libro.

Culto superficial a Yahvé (13-14).

¹³ Y el Señor dice: Pues este pueblo se me acerca sólo de palabra y me honra sólo con los labios, mientras que su corazón está lejos de mí, y su temor de mí no es sino un mandamiento humano aprendido. ¹⁴ Por eso he aquí que voy a hacer nuevamente con este pueblo extraordinarios prodigios, y la sabiduría de sus sabios perecerá, y la sagacidad de sus prudentes se eclipsará.

Dios no aprueba el culto formalista insincero del pueblo israelita, porque su *corazón esta lejos de El* (v.13). La religión era así considerada como una exigencia *social*, sobre todo después de la reforma de Ezequías, por la protección que el Estado deparaba. De ahí que la religión sea considerada por el profeta como *un mandamiento humano aprendido* (v. 14), una imposición social recibida del ambiente o del Estado teocrático de la época. Nuestro Señor compara la situación de los fariseos a la de los contemporáneos del profeta: “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí” (Mt 15:8-9). Esta insinceridad del pueblo israelita obliga a Dios a mandarles un castigo, pues va a hacer *extraordinarios prodigios*, una *obra extraña* (cf. 28:29), a saber, en vez de ayudar a los israelitas, como ellos esperaban, traerá a los invasores, instrumento de su cólera. Y de este modo quedará en evidencia la falsa sabiduría de los sabios (v.14), e.d., la política calculada y humana. Dios hará que sus cálculos diplomáticos, basados en la ayuda de Egipto, no sirvan de nada ante el invasor asirio, instrumento de su justicia.

Insensatez de los dirigentes de Israel (15-16).

¹⁵ ¡Ay de los que buscan lo profundo para encubrir sus designios! ¡Ay de los que se esconden de Yahvé, queriendo encubrir sus pensamientos y para sus obras buscan las tinieblas! y dicen: ¿Quién nos ve? ¿Quién nos conoce? ¹⁶ ¡Qué perversidad la vuestra! ¿Es que ha de considerarse como arcilla el alfarero, de suerte que diga la obra a su hacedor: No me has hecho tú, y la vasija al alfarero: No entiende?

Parece que el profeta alude a los planes de alianza con Egipto, llevados en secreto como medio de liberación de la invasión asiría. Creen que obran en secreto (v.15) y que no lo sabe Isaías, re-

presentante de Dios. Le indigna que hagan planes sin contar con Yahvé, que es el único que puede salvarles. Esto supone un insulto a su omnisciencia y omnipotencia; es como si Dios fuera la arcilla y ellos los alfareros para dirigir y modelar los acontecimientos humanos. Qué perversidad querer suplantar los planes de Dios, como si Dios no fuese inteligente para modelar el curso de la historia de su pueblo; como si *la vasija* (los jefes políticos de Israel) *dijera a su Hacedor* (Dios): No estás capacitado para dirigir estos asuntos. **Israel es un pueblo esencialmente teocrático, y Yahvé es el centro de su historia;** por eso sólo a El le pertenece dirigir el curso de la política israelita. Lo contrario es una transgresión del pacto, una rebelión.

Transformación física y moral en los tiempos. mesiánicos (17-24)

¹⁷ ¿Es que en breve tiempo el Líbano no se convertirá en vergel, y el vergel será tenido por bosque? ¹⁸ Y los sordos oirán aquel día las palabras del libro, y los ciegos verán sin oscuridad y sin tinieblas. ¹⁹ Y los humildes volverán a tener alegría en Yahvé, y los pobres entre los hombres se gozarán en el Santo de Israel. ²⁰ Porque se acabaron los tiranos, se terminaron los mofadores y fueron aniquilados los que se iban tras la iniquidad, ²¹ los que por una palabra culpaban a un hombre ponían asechanzas al que juzga en la puerta y daban de lado al justo por nada. ²² por eso el que redimió a Abraham, Yahvé, dice a la casa de Jacob: Ahora no será confundido Jacob, ya no palidecerá su rostro. ²³ Pues cuando vea a sus hijos, la obra de mis manos, en medio de él, santificarán mi nombre, y pregonarán santo al Santo de Jacob, y temerán al Dios de Israel. ²⁴ Y los de alma descarriada aprenderán la sabiduría, y los murmuradores aprenderán la doctrina.

La era mesiánica será realizada con la transformación de la naturaleza física para aumentar la felicidad de los ciudadanos de la teocracia nueva: *El Líbano se convertirá en vergel*; e.d., su tradicional frondosidad se aumentará en un grado insospechado, hasta convertirse en un espléndido vergel de delicias⁵, y lo que ahora es *vergel será tenido por bosque* (v.17), e.d., lo que ahora se considera como máxima manifestación de la fertilidad de una tierra será entonces considerado como un simple *bosque* en comparación con la feracidad edénica de los tiempos mesiánicos⁶. En 32:15 encontramos descripciones parecidas para ensalzar las maravillas de los tiempos mesiánicos. Sobre todo los *ciegos y sordos* (v. 18) espiritualmente (probable alusión a los v. 11-12) verán y oirán, por fin, *las palabras del libro*, que antes parecían selladas y no querían leerlas. Aquí se refiere a las profecías de Isaías, a las que eran refractarios sus contemporáneos; la realidad espléndida de los tiempos mesiánicos les hará abrir los ojos espiritualmente **para reconocer a Yahvé como** supremo auxilio de su pueblo. Otros autores prefieren entender sordos 3; ciegos en sentido material, como continuación de la descripción imaginaria ideal de los tiempos proféticos; todo se transformará, la naturaleza física y los mismos hombres, entre los cuales no habrá defectuosos corporalmente. En otro oráculo (Is 35:6s) dirá que en los tiempos mesiánicos los cojos darán saltos como el ciervo; aquí nos encontraríamos, pues, con una idealización hiperbólica de los tiempos mesiánicos, muy al gusto de los orientales. En ese cuadro deslumbrador ocupan el primer término los *humildes y pobres* o mansos (v.19), para quienes todo cambiará. Su suerte será *gozarse en el Santo de Israel*, participar de su amistad, gozándose en el triunfo de su Dios sobre sus enemigos. Ha pasado ya la hora de los *tiranos y mofadores* (v.20), que hacían escarnio de la religión y de los piadosos, imponiendo su arbitraria voluntad y atrepellando los derechos de los *justos*, procurando ganarse con artilugios y regalos *al que juzga en la puerta* (v.21), e.d., o bien el juez oficial o el hombre escogido espontáneamente por las partes litigantes para dirimir

una cuestión.

A Israel le está reservado un futuro de gloria, **de acercamiento a Dios**. Y prenda de ello es Yahvé, el mismo que *redimió* a Abraham, e.d., le sacó de su parentela idolátrica en Mesopotamia para asignarle una misión gloriosa⁷; *a sus hijos* (v.23) es generalmente considerada como glosa, como aposición a *la obra de sus manos*, que en 28:21 es el castigo de Yahvé sobre su pueblo. *Santificarán mi nombre*, e.d., reconocerán la gloria de Dios, antes olvidada, y en su conducta observarán un temor reverencial hacia el Dios de Israel, el *Santo de Jacob*.

30. La Alianza con Egipto. Los Tiempos Mesianicos.

El profeta era opuesto a toda política extranjera que pudiera comprometer los intereses del pueblo de Dios; por eso aquí se opone a la alianza con Egipto, que no les habría de reportar sino desastres, pues ni con ella podrán hacer frente a la inminente invasión asiria.

Inutilidad de la alianza con Egipto (1-5).

¹ ¡Ay de los hijos rebeldes, dice Yahvé, que toman consejo, pero no de mí; que derraman libaciones, pero no según mi espíritu, añadiendo pecados a pecados!
²Toman el camino para bajar a Egipto sin haber consultado a mi boca, para refugiarse al amparo del faraón, para abrigarse a la sombra de Egipto. ³Pero el amparo del faraón será vuestra vergüenza, y el abrigo a la sombra de Egipto será vuestra confusión, ⁴ pues cuando estén sus príncipes en Zoán y lleguen sus embajadores a Janes, ⁵ todos quedarán burlados por el pueblo, que de nada les servirá, ni podrá socorrerlos ni ayudarlos, mas será su vergüenza y su ignominia.

El apostrofe empieza con un calificativo que es familiar a Isaías en los primeros capítulos del libro (1.2.4), *rebeldes*, aplicado a los israelitas, en cuanto desprecian sus leyes, despreciando la protección paternal de Yahvé, buscando ayuda en una nación extranjera, Egipto; *derraman libaciones*⁸, e.d., hacen pactos con acompañamiento de libaciones rituales, y *no según mi espíritu*, a saber, no conforme a las instrucciones dadas a los profetas, sus representantes en lo tocante a la política de Dios, que no es otra sino confiar en El. Esta conducta del pueblo suponía añadir *pecados a pecados* sobre los ya habituales en Judá. Ya han partido los embajadores a buscar la protección de Egipto sin consultar la *boca* de Dios (v.2), e.d., a sus profetas y sus representantes. Los profetas eran la *boca* de Yahvé, en cuanto transmitían sus mensajes al pueblo. Pero de nada servirá esta embajada a Egipto, pues sólo les traerá *confusión* y *vergüenza* (v.3); ya que nada podrá Egipto contra la invasión asiria. Los faraones de la 25 dinastía egipcia, que eran los que reinaban en este tiempo, fueron extremadamente desafortunados en sus luchas con Asiria. Isaías sabía su debilidad, y por eso pone en guardia a su pueblo cuando tratan de buscar *amparo*. y *abrigo a la sombra de Egipto* (v.3); cuando sus *príncipes estén en Zona* y sus *embajadores en Janes* (v.4), serán defraudados ante la impotencia de un pueblo que *de nada les servirá* (v.5), y por eso les será ocasión de *vergüenza e ignominia*. *Zona* es Tainas (19:11), al sudeste del Delta, en su parte extrema. *Janes*, generalmente identificada con la localidad llamada en egipcio *Hines*, y ahora *Aúnas*, que a su vez en tiempos helenísticos era llamada *Heracleópolis Magna*, al sur de Menfis, cerca de El Cairo actual. Ambas ciudades podían considerarse como los extremos del

Bajo Egipto ⁹. Los embajadores, pues, de Judá recorren todo el Bajo Egipto buscando ayuda, pero todo en vano, porque el pueblo egipcio *no podrá socorrerlos ni ayudarlos* ¹⁰.

Impotencia de Egipto (6-7).

Suele considerarse este oráculo, que empieza con la frase enigmática *Oráculo de las bestias del Negueb*, como distinto del anterior, si bien es paralelo en el contenido, e.d., alusión a una embajada judía a Egipto. El estilo es enigmático, parecido al de los c.21-22. No son pocos los autores que consideran el título *Oráculo de las bestias del Negueb* como adición de algún escriba posterior, como introducción al fragmento isaiano, que se presentaría como un bloque errático sin introducción especial.

⁶ Oráculo de las bestias del Negueb a través de una tierra de angustia y de tribulación, de donde salen el león y la leona, la víbora y el dragón volador. Llevan a lomo de asnos sus riquezas, y sobre la giba de los camellos sus tesoros, para un pueblo que de nada sirve. ⁷ Porque el socorro de Egipto no es más que vanidad y nada; por eso le llamo: Rahab que está tranquilo.

El profeta presenta a los embajadores de Judá en marcha hacia Egipto a través del Negueb, parte sur de Palestina, desde Bersabé hasta la frontera egipcia. Era una región desértica, donde habitaban bestias salvajes, entre ellas *leones*, y el *dragón volador* de la imaginación popular. Asaradón dice que durante su expedición a Egipto (670) encontró en ese desierto serpientes de dos cabezas, y Herodoto habla de serpientes aladas vistas por él en Egipto, y que procedían de esta región desértica de los alrededores de Suez ¹¹. Isaías destaca la importancia que dan los judíos a esta embajada, que no se arredra ante peligros tan grandes a través del Negueb, y con todo detalle los presenta llevando sus *riquezas* (v.6) a lomo de asnos y de *camellos* para ganar a la corte egipcia. En todo esto hay un trasfondo de ironía, que refleja el alto costo que supone para Judá el mantener su política exterior meramente humana, cuando todo se arreglaría simplemente **con confiar en Yahvé y serle obedientes**. Los judíos, en cambio, llevan todo esto *para un pueblo que de nada sirve* (v.6). Egipto es tan inútil (*vanidad y nada*, v.7), que el profeta se atreve a darle el nombre de *Rahab esta tranquilo*. *Rahab* es el nombre de un monstruo marino ¹², que en hebreo significa “arrogante, impetuoso,” y tradicionalmente se aplicaba a Egipto como manifestación político-militar, llena de arrogancia y de desafío frente al otro coloso asirio. Aquí el profeta parece jugar con el significado de *Rahab* (“arrogante e impetuoso”) aplicado a Egipto, y la realidad de la debilidad y somnolencia política de esta nación, en trance de desaparecer ante Asiria ¹³.

Obstinación del pueblo (8-14).

⁸ Ve, pues, y escribe en una tableta ante ellos, y consígnalo en un libro, para que sea en los tiempos venideros perpetuo y eterno testimonio ¹⁴. ⁹ Porque éste es un pueblo rebelde, hijos fementidos que no quieren escuchar la ley de Yahvé. ¹⁰ Que dicen a los videntes: No veáis; y a los profetas: No nos profeticéis cosas rectas; decidnos cosas halagüeñas, profetizadnos mentiras, ¹¹ apartaos del camino, quitaos del sendero, dejad de poner a nuestra vista el Santo de Israel. ¹² Por eso así dice el Santo de Israel: Ya que rechazáis esta palabra y confiáis en iniquidades y falsedades y en ellas os apoyáis, ¹³ por eso será para vosotros esta iniquidad como grieta que va a caerse, joroba en alto muro, cuyo derrumbamiento llega de repente, en un instante, ¹⁴ y se rompe como sin piedad se rompe una vasija de alfarero, hasta no quedar siquiera

un tejón para sacar fuego del hogar o para sacar agua de la cisterna.

Fracasado su intento de querer ganar a sus compatriotas a la cordura, recibe la orden expresa de poner por escrito, *como testimonio eterno*, un oráculo relativo al futuro de sus compatriotas, al menos para que sirva de prueba cie su profecía para las generaciones futuras (cf. 8:16). El pueblo no quiere oír las predicaciones desagradables del profeta (v.10), y desea que tome un tono más contemporizador: *Apartaos del camino*, e.d., de la conducta hasta ahora seguida por Isaías; pues no quieren nada con el Santo *de Israel*. El profeta les recuerda esta denominación solemne que resume la realidad tremenda de Yahvé, santo, incontaminado, pero vinculado a los intereses históricos de su pueblo. Puesto que prefieren confiar en *iniquidades y falsedades* (v.12), en alianzas políticas llenas de doblez y peligro para la religión de Judá, les anuncia la ruina inminente: el estado de cosas en Judá es tan ruinoso, que todo está a punto de crujir y caer, como muro resquebrajado (v.13), y la ruina será tan general, que no se podrá aprovechar nada de la actual situación, comparada a una vasija rota de la que no queda ni un *tejón* (v.14.) para los usos más rudimentarios domésticos.

Verdadera y falsa política (15-17).

¹⁵ Porque así dice el Señor, Yahvé, el Santo de Israel: En la conversión y la quietud está vuestra salvación, y la quietud y la confianza serán vuestra fuerza; ¹⁶ pero no habéis querido, y habéis dicho: No, huiremos en caballos (por eso huiréis), y sobre ligeros (corceles) cabalgaremos. Por eso correrán veloces vuestros perseguidores. ¹⁷(Huirán) mil ante la amenaza de uno solo ¹⁵. Huiréis amenazados por cinco, hasta quedar como un mástil sobre la cumbre de un monte y como una bandera sobre una colina.

La política de Dios, expresada reiteradamente por el profeta, no es otra que la *conversión* a Yahvé sincera y la *quietud* (v.15) o abstención de toda trama política humana respecto a posibles alianzas con pueblos extraños ¹⁶. Los compatriotas de Isaías se sienten arrogantes, y no quieren seguir la política del profeta, diciendo con autosuficiencia: *Huiremos en caballos* (v.16), se sobrentiende contra el enemigo, y el profeta irónicamente les dice: Efectivamente huiréis, pero perseguidos por otros caballos más veloces que los que os prestarán los egipcios. Huirán despavoridos en desbandada: *mil ante la amenaza de uno solo* (v.17). La frase recuerda la del cántico de Moisés: ¿Cómo puede uno solo perseguir a mil, y dos poner en fuga a diez mil? ¹⁷. Sólo quedará un *resto* en la huida, como *un mástil sobre el monte* abandonado.

Rehabilitación de Jerusalén (18-26).

Aquí parece cambiar la perspectiva profética. Muchos autores creen que es un oráculo posterior al mismo Isaías, si bien los argumentos meramente internos no son convincentes. En realidad, la complejidad psicológica de los profetas puede explicar cambios abruptos en las ideas.

¹⁸ Por eso os está esperando Yahvé para haceros gracia, y se levanta para tener misericordia de vosotros, porque es Yahvé Dios justo, y bienaventurados cuantos en El esperan. ¹⁹ Porque, pueblo de Sión, habitantes de Jerusalén, ya no llorarás más. Te hará gracia a la voz de tu clamor; al oírte te responderá. ²⁰ Y el Señor os dará a comer el pan de la angustia y el agua de congoja. Ya no se ocultarán tus maestros, sino

que con tus ojos los verás, ²¹ y oirás con tus oídos una palabra detrás de ti diciendo: Ese es el camino; anda por él cuando vayáis por la derecha o por la izquierda. ²² Tendréis entonces como inmundicia la plata que cubre vuestros ídolos y el oro que decora vuestras imágenes, y las tiraréis como cosa inmunda, diciendo: ¡Fuera! ²³ Entonces te dará El la lluvia para la simiente que siembras en la tierra, y el pan que la tierra produzca será suculento y nutritivo. Entonces pacerán tus ganados en pastos pingües, ²⁴ y los bueyes y los asnos que labran la tierra comerán forraje salado, aventado y bieldado. ²⁵ Entonces, en todo monte alto y en todo collado elevado, habrá arroyos y corrientes de aguas al tiempo de la gran matanza, de la caída de las torres. ²⁶ Y será entonces la luz de la luna como la luz del sol, y la luz del sol siete veces (mayor), como la luz de siete días, el día en que Yahvé vendará la herida de su pueblo y sanará la llaga de sus azotes.

El profeta anuncia una época de perdón y de felicidad para su pueblo después del castigo, como es normal en la literatura profética. La misma miseria a que había sido reducido Sión será razón para que Yahvé se apiade de su pueblo (v.18). **Yahvé es ante todo un Dios justo** (lit. “Dios de juicio”). Aquí se trata del *juicio* purificador sobre el pueblo elegido para liberarlo de sus opresores; pero sólo sacarán provecho **de él los que confían en Dios** (v.18). Dios estaba *esperando* ansiosamente el momento de intervenir a favor de Sión después del castigo; y ahora los va a liberar; pero antes quiere que pasen por un período de penuria extrema, en que tendrán que comer *el pan de la angustia y el agua de la congoja* (v.20), expresión bíblica corriente para designar los tiempos calamitosos en que la comida y bebida están tasadas ¹⁸. Después vendrá una época en que no se *ocultarán tus maestros* (v.20); e.d., los profetas, encargados de dirigir al pueblo espiritualmente, podrán hablar públicamente sin necesidad de ocultarse, como hasta ahora; ellos serán como una voz amonestada que indica el camino recto que deben seguir cuando se desvíen a derecha o a izquierda (v.21). La expresión *detrás de ti* parece aludir a la costumbre de los pastores, que van *detrás* del rebaño, indicando el camino con sus gritos. Así harán los profetas con su pueblo para que no se descarríe ¹⁹. Por su parte, Israel abandonará sus ídolos, considerándolos como *inmundicia* (v.22), y echándolos fuera como cosa indigna. Dios, en cambio, corresponderá a este gesto colmándoles de bendiciones materiales en el campo (v.23), enviando la lluvia benéfica para que el pan sea *suculento y nutritivo*. Los pastos serán tan abundantes, que hasta los *bueyes y asnos que labran la tierra* (aún hoy día se ven en Palestina uncidos un buey y un asno) se nutrirán de los mejores piensos imaginables: *forraje salado, aventado y bieldado* (lit. “aventado con pala y horca,” para indicar el sumo cuidado con que ha sido escogido). El símbolo de la fertilidad edénica de la tierra será la abundancia de agua en las colinas y montañas (v.25), la ilusión máxima de un pobre *fellah* palestiniiano. Y todo ello tendrá lugar *al tiempo de la gran matanza*, e.d., después del juicio de Dios (27:1-7; 2:12-15) sobre los pueblos e impíos, que para los justos significa la hora de la liberación y de la salud. Y hasta en el firmamento los astros redoblarán su brillo en beneficio de los justos (v.26). De nuevo encontramos aquí a la naturaleza asociada a la transformación moral de los tiempos mesiánicos para hacer más venturosa la condición de los ciudadanos de la nueva teocracia.

Aparición gloriosa de Yahvé (27-33).

Se supone que este fragmento está destinado a un grupo de discípulos de Isaías (*los creyentes*), y parece que es del tiempo de la invasión de Senaquerib. Algunos autores, por razones de crítica interna, sostienen que el oráculo es de un discípulo de Isaías.

El día de Yahvé sobre las naciones (27-29).

²⁷ He aquí el nombre de Yahvé, que viene de lejos, Arde su cólera y es pesado el humo que sube; sus labios están llenos de furor, su lengua es como luego devorador. ²⁸ Su aliento es como torrente desbordado, que sube hasta el cuello para cribar a las naciones en la criba de la destrucción y poner bozal de engaño a las mandíbulas de los pueblos. ²⁹ Entonces vosotros cantaréis como en noche en que se santifica una fiesta, tendréis alegre el corazón, como quien marcha al son de la flauta, para ir al monte de Yahvé, a la Roca de Israel.

La descripción gira en torno a una teofanía solemne de Yahvé. La expresión *nombre de Yahvé* equivale en la literatura bíblica a **manifestación gloriosa de Dios**. Es sinónimo de “gloria de Yahvé” (cf. 59:19; Sal 102:16). Se describe una tempestad que viene de *lejos* ²⁰, como una *nube* cargada de *humo*, y dentro de ella un ser *lleno de furor* (v.27), resoplando amenazador con su *aliento como torrente desbordado* (v.28), como inundación que llega *hasta el cuello*, amenazando anegarlo todo. Yahvé hará entonces las veces de una *criba* para purificar y discriminar a los pueblos, y será como un domador que pone a *las mandíbulas de los pueblos un bozal de engaño* (v.29), e.d., que permite en su providencia se descarrien para después manifestar su justicia ²¹. Esta manifestación justiciera será causa de la alegría general de los justos israelitas, como en la víspera de la *fiesta* de la Pascua, en que se celebraba también la destrucción de los egipcios por el ángel exterminador. Y el profeta presenta otra imagen típica de alegría, alusiva a la procesión de peregrinos que avanzaba *al son de la flauta* camino del templo (Sal 42:4; 1 Re 1:40), al *monte de Yahvé, a la Roca de Israel*, e. d., a la colina de Sión, donde habitualmente residía Yahvé, la Roca (o fortaleza) *de Israel*.

Castigo de Asiría (30-33).

³⁰ Y hará oír Yahvé su voz majestuosa, y mostrará el descenso de su brazo, en el ardor de su ira, en medio de un fuego devorador, en tempestad, en aguacero y en granizo. ³¹ A la voz de Yahvé temblará Asur y será herido con el palo. ³² Y sucederá que cada golpe de palo correctivo que Yahvé descargue sobre él, se (dará) al son de tambores y arpas, y en luchas agitadas les combatirá. ³³ Está desde hace mucho tiempo preparado un “tofet,” está también destinado al rey ²². Honda y ancha es la hoguera, fuego y leña hay en abundancia, que el soplo de Yahvé va a encender como torrente de azufre.

Yahvé viene en medio de una tempestad y hace oír su *voz majestuosa*, o trueno, al mismo tiempo que *muestra el descenso de su brazo*, a saber, se dispone a descargar su brazo vengador sobre Asiría. Es la imagen de un guerrero airado que descarga su brazo sobre el enemigo *en medio de un fuego devorador*, e.d., entre relámpagos y rayos. Es la descripción tradicional de las teofanías de Yahvé por influencia del recuerdo de la famosa del Sinaí. Después viene el *aguacero y el granizo*, como en la batalla de Gabaón (Jos 10:11). Ante esta manifestación de majestad tempestuosa temblará Asiría. Por otra parte, este castigo de Asiría será motivo de alegría para Israel (*cada golpe. se dará al son de tambores*, v.32). Yahvé luchará con el asirio (*en luchas agitadas*) hasta vencerle. La carnicería será de tales proporciones, que el campo de batalla dará la impresión de un *tofet*, que era el famoso lugar en la convergencia del Cedrón y del valle de Hinnom (Ge-Hinnom: Gehenna, actualmente *er-Rabab*)> donde se había dado culto a Moloc o Melec

(cf. 2 Re 23:10).

¹ El texto griego lee “como David,” en vez de “en círculo” del texto hebreo. Siguen aquella lectura Gondamin, Cheyne, etc. — 2 Cf. Skinner, o.c., 231; Ez 43:15; Gen 46:16; Núm 26:17; 2 Sam 23:20. — 3 La primera palabra en hebreo parece que significa “detenidos”; pero con un ligero cambio de letras se obtiene “asombraos,” que suele ser preferido de muchos autores. — 4 Cf. Gen 2:21; 15:12; 1 Sam 26:12. — 5 Otros traducen, en vez de *vergel*, “huerto frutal,” y entonces se aludiría no a la frondosidad del Líbano, sino a su fertilidad. — 6 Algunos prefieren ver aquí una contraposición: el Líbano quedaría reducido a un vergel por gloriarse demasiado, mientras que el vergel modesto se convertiría en bosque altivo y soberbio: **Dios abajaría al orgulloso y elevaría al humilde**. — 7 Según una leyenda tardía judía, Abraham fue liberado por Dios de una muerte violenta Preparada por los idólatras (cf. Libro de los jubileos c.12, citado por Skinner, o.c., 238). — 8 “Derramar libaciones” era una frase equivalente a “hacer un pacto,” como en el griego *sponde* (libación) y *sponsai* (alianza, esponsales); cf. Skinner, o.c., 239. — 9 Muchos autores creen que “sus príncipes y sus embajadores” se refiere a los príncipes del faraón. — 10 Suele traerse a colación la frase de Sargón II a propósito de los egipcios: “Piru, rey de Egipto, príncipe que no puede salvar.” — 11 Herod., III 75; cf. Skinner, o.c., 242. — 12 Cf. Is 51:9; Job 9:13; 26:12. Como símbolo de Egipto, cf. Sal 87:4; 89:10. — 13 Muchas son las traducciones: “Rahab el *silencioso*” (Hensler), “Rahab el adormilado” (Condamin). — 14 El texto hebreo dice literalmente: “para los días venideros (o postreros) y para *siempre*.” Un ligero cambio de vocalización nos da “para *testimonio*.” — 15 Algunos creen que el texto está corrompido; pero, con todo, se ve la idea general y su dependencia de Dt 32:30. — 16 Cf. Is 7:4; 28:16. — 17 Dt 32:30; Lev 26:28; Jos 23:10. — 18 Cf. 1 Re 22:27; 2 Par 18:20. — 19 No pocos autores suponen que aquí la voz que les habla detrás es el mismo Yahvé en persona, y leen, en vez de “maestros,” en singular: “Maestro.” — 20 En Dt 33:2 se presenta al Señor desde el Sinaí. — 21 El texto está incompleto, y, por tanto, su sentido es oscuro. — 22 Otros traducen: “Está también destinado a Melec o Moloc,” dios extranjero, al que se habían sacrificado niños y era objeto de repugnancia para los israelitas (*melec* significa también rey),

31. La Justicia de Yahvé.

Inutilidad de la ayuda de Egipto (1-3).

¹ **Ay de los que bajan a Egipto en busca de socorro, y confían en los caballos, y en la multitud de carros ponen su esperanza, y en la fuerza de los jinetes! Pero no miran al Santo de Israel y no buscan a Yahvé.** ² **Pero también El es diestro en traer males y no retira su palabra. Y se levantará contra la casa de los malvados, contra el socorro de los que obran la iniquidad.** ³ **El egipcio es un hombre, no es un dios, y sus caballos son carne, no son espíritu. Y en tendiendo Yahvé su mano, caerá el protector y caerá el protegido, ambos juntamente perecerán.**

Egipto era famoso por sus caballos ¹ y era la única potencia que podía disponer de carros de combate frente a Asiría. Las pequeñas naciones de la costa siró-fenicio-palestina confiaban desmesuradamente en el poder militar egipcio, y ahora el profeta lo declara abiertamente. Los políticos de Jerusalén se preocupan de todo menos de Yahvé, *el Santo de Israel*. Pero Dios sabe esperar su hora, y a su tiempo enviará el castigo (*es diestro en traer males*, v.1) y mantendrá su *palabra* relativa a los castigos futuros, cuya realización se retarda solamente por pura misericordia. En realidad, el que dirige el curso de la historia es Dios, y, por tanto, de nada servirán poderes que, como el egipcio, son sólo *hombres*, ayudados de medios materiales, que son sólo *carne* (v.3). Por tanto, cuando Yahvé levante su mano para castigar, *caerá el protector* (Egipto) y el *protegido* (Judá).

Yahvé, único salvador de Judá (4-9).

⁴ **Porque así me ha dicho Yahvé: Como león que ruga o como cachorro de león sobre su presa, contra el cual se reúne toda la turba de pastores, pero no se acobarda de sus gritos ni se turba ante el ruido de ellos, así Yahvé de los ejércitos descenderá a la lucha en el monte de Sión, en su collado.** ⁵ **Como aves que levantan el vuelo protegerá Yahvé de los ejércitos a Jerusalén; protegiendo salvará, perdonando dejará escapar.**

⁶Volveos, hijos de Israel, a aquel de quien tan profundamente os habéis separado.
⁷Porque, en aquel día, cada cual tirará sus ídolos de plata y sus ídolos de oro, que vosotros os hicisteis con vuestras manos pecadoras. ⁸Asur caerá a la espada, que no es espada de hombre, y espada de uno que no es hombre le devorará. Huirá ante la espada, y sus jóvenes (guerreros) serán cautivados, ⁹y de terror desaparecerá su roca, y sus príncipes, espantados, abandonarán la bandera. Así dice Yahvé, que tiene su fuego en Sión, y su horno en Jerusalén.

Parece que este fragmento tiene un carácter de liberación, en contraposición al anterior, de castigo por la mala política de los jefes israelitas. De nuevo nos encontramos aquí con la alternancia de amenazas y promesas, tan usual en la literatura profética. Dios sale a defender a Jerusalén *como un león* su presa, sin hacer caso de los que se opongan a ello (*los pastores*). Es una imagen gráfica que expresa la *decisión* de Dios en la defensa de Jerusalén ². Yahvé, pues, *desciende a la lucha. en Sión* (v.4) para defenderla contra sus enemigos. Esta protección de Dios sobre Jerusalén queda más esclarecida con el otro símil de las *aves que levantan el vuelo* (v.6) o revolotean sobre sus nidos protegiendo a sus pollitos ³. El profeta invita a los israelitas a corresponder a esta gracia de la liberación de los enemigos, entregándose de lleno a Yahvé y abandonando sus antiguos cultos idolátricos (v.6-7). Las manos de ellos eran *pecadoras*, porque habían contribuido a multiplicar los ídolos por ellas fabricados. De nuevo la mente del profeta se refiere al hecho de la liberación de Asiria, que no es obra de política humana, sino de Dios: *Asur caerá a la espada, que no es espada de hombre* (v.8). Si sucumbe en la guerra, no es por efecto de los ejércitos contrarios, sino por la intervención de Dios, que así dirige el curso de la historia. Los asirios huirán desfavoridos, y *desaparecerá la roca*, e.d., su sostén material, el jefe del ejército o rey, y vendrá la deserción general. Y todo este pánico es efecto de la intervención de Yahvé, que para los enemigos de Judá tiene el efecto de un fuego devorador: *Yahvé, que tiene su fuego en Sión y su horno en Jerusalén*. Quizá aquí traiga esta imagen por asociación de ideas con el *Ariel* de 29:1ss, o sencillamente juegue con la imagen bíblica de la ira divina, manifestada como un *horno* ardiendo que devora a sus enemigos (Sal 21:9).

¹ Cf. DIODOR., 1:45; HOM., *Iliad.* 9,383. — ² Algunos autores prefieren entender la imagen en sentido contrario: Yahvé, por medio de Asiria, despedazaría a Sión como el león la presa, sin hacer caso de los pastores (políticos de Judá y egipcios) que a ello se oponían. Pero en el v.5 se habla de una *protección* de Yahvé sobre Jerusalén. — ³ Condamín supone que falta algo en el versículo, en el que se indicaría la *huida* de los enemigos “como aves que levantan el vuelo.”

32. Reinado Ideal de Justicia.

Oráculo Contra las Mujeres.

Tres partes: 1) la equidad en los tiempos mesiánicos (1-8); 2) oráculo contra las mujeres (9-14); 3) renovación de la naturaleza y de la sociedad (15-20).

Parece que es un fragmento independiente del anterior. Suele ponerse la composición de estos oráculos a fines del ministerio profético de Isaías, cuando su mente se recreaba y consolaba con la contemplación del futuro mesiánico ideal.

Reinado de justicia en la sociedad futura (1-5).

¹ He aquí que reinará un rey en justicia y gobernarán príncipes en juicio. ² Cada

uno será como abrigo contra el viento, corno refugio contra la tempestad, como corriente de agua en tierra sedienta, como sombra de una gran roca en tierra desértica. ³ No se ofuscarán los ojos de los que ven, y estarán atentos los oídos de los que oyen. ⁴ Y el corazón de los precipitados entenderá sabiamente, y la lengua de los tartamudos hablará claro y expedito. ⁵ No se llamará ya noble al loco, ni magnánimo al bellaco.

La futura sociedad israelita estará en manos de gentes equitativas y justas, empezando por el rey y sus príncipes. En tiempo de Isaías, el rey Ezequías fue un rey justo y religioso, pero sus colaboradores llevaron a la nación a la ruina material y aun religiosa, a pesar de la reforma emprendida por aquél. En la nueva perspectiva mesiánica, todo cambiará, y las clases directoras estarán poseídas de un profundo sentimiento de justicia y equidad social. Los príncipes y el rey serán (*cada uno*.) como abrigo *contra el viento*. (v.2), e.d., garantía para el pobre y desvalido y auxilio en los momentos de necesidad (*como corriente de agua en tierra sedienta*, v.3), cubriéndolos con su beneficencia *como sombra de roca en tierra desértica*, que es más refrescante que la de los mismos árboles, y que en una tierra desértica es el único refugio para el caminante *. Y también se transformará el pueblo, de modo que pueda adquirir un sentido de perspicacia espiritual para captar las cosas religiosas, (v.3). El mismo pueblo adquirirá un fino instinto para distinguir a los verdaderos nobles de los falsos: *No se llamará ya noble al loco, ni magnánimo al bellaco* (v.5).

Conducta del bueno y del malo (6-8).

⁶ Porque el insensato dice insensateces, y su corazón maquina la maldad: comete iniquidades, hablando erróneamente de Yahvé; deja vacía el alma del hambriento y quita al sediento la bebida. ⁷ Las armas del malvado son perniciosas: traza planes malignos para perder al desvalido con palabras mentirosas, aunque sea justa la causa del pobre, ⁸ mientras que el noble tiene nobles designios, y en sus nobles designios persevera.

El profeta recrimina la conducta del *insensato* (v.6), aquí en el sentido de hombre irreligioso e inmoral, que no se preocupa de sus deberes elementales sociales, como dar de comer al hambriento y de beber al sediento, sino que más bien trama cómo aprovecharse de la situación débil del *desvalido* para obtener propias ganancias, engañándole (v.7) y pisoteando sus derechos. La conducta del *noble* moralmente es todo lo contrario, ya que en su mente sólo se preocupa de cosas dignas y nobles ².

Oráculo contra las mujeres (9-14).

⁹ Mujeres descuidadas, levantaos, oíd mi voz; mujeres confiadas, prestad oído a mi palabra. ¹⁰ Dentro de un año habréis de temblar, ¡oh confiadas! porque se habrá acabado la vendimia, la cosecha no vendrá. ¹¹ Temblad, descuidadas; estremeceos, confiadas; despojaos, desnudaos, ceñios los lomos. ¹² Se dan golpes de pecho, (llorando) por los hermosos campos y las fértiles viñas. ¹³ En la tierra de mi pueblo crecen los cardos y las espinas, y aun en las casas de placer de la ciudad alegre. ¹⁴ Porque los palacios están desiertos, abandonada la ciudad ruidosa; el Ofel y la torre de guardia ³ para siempre convertidas en cuevas, lugar de delicia para los asnos salvajes y de pasto para los ganados.

Ante una manifestación popular de júbilo, quizá con motivo de la fiesta de los Tabernáculos (pues en el v.10 se habla de la vendimia y la cosecha), tradicionalmente bulliciosa, el profeta lanza a las mujeres un presagio tremendo que las ha de afectar en extremo. Les echa en cara su despreocupación (v.1) y les anuncia una devastación próxima (v.2), con lo que cesará la vendimia y la cosecha, y, por tanto, será ocasión de un duelo general entre ellas. Por ello las invita a organizarse en duelo (*ceñios los lomos, desnudaos...*, v.11). La desolación será tan general, que no sólo en *las fértiles viñas* (v.12), sino hasta en las *casas de placer de la ciudad alegre* crecerán los *cardos y las espinas*. Esta imagen es corriente en la literatura profética para indicar el estado de desolación y abandono en que quedarán los campos fértiles y las mismas ciudades, las cuales sólo servirán para que retocen los asnos *salvajes*, u onagros, y pasten los *ganados* (v.14). Dentro de la ciudad se destaca la colina llamada *Ofel*, donde estaban las dependencias del palacio y donde estaría *la torre de guardia*.

La nueva sociedad mesiánica (15-20).

¹⁵ Hasta que sea derramado sobre nosotros espíritu de lo alto, y el desierto se trueque en vergel, y el vergel sea tenido por selva, ¹⁶ y el derecho more en el desierto, y la justicia en el vergel. ¹⁷ La paz será obra de la justicia; y el fruto de la justicia, el reposo y la seguridad para siempre. ¹⁸ Mi pueblo habitará en mansión de paz, en moradas seguras, en asilo de reposo, ¹⁹ y la selva caerá a los golpes del granizo ⁴, y la ciudad será del todo abatida. ²⁰ Venturosos los que sembráis a orillas de todas las aguas y soltáis el pie del buey y del asno.

De nuevo nos encontramos con la contraposición de dos horizontes distintos: después de la desolación, la época de ventura y de seguridad. Es el constante balanceo de la mente profética, amenazando y ofreciendo esperanza para atraer las mentes al verdadero camino. Después de la desolación, Yahvé enviará un *espíritu de lo alto* que vivificará toda la naturaleza (v.15). Esta sufrirá una transformación, asociándose al reinado de *justicia* y de paz que reinarán en el país. La amenaza, pues, anterior es temporal, ya que se anuncia una rehabilitación de la sociedad en medio de una naturaleza transformada: *el desierto*, o tierra esteparia, se convertirá en *vergel*, y éste será tan exuberante que parecerá una selva (v.15). El sentido de *justicia* dará como fruto una sensación de *paz* y de tranquilidad social (v.17). El v.19 parece ser una glosa interpuesta. El texto hebreo dice literalmente: “y granizará cuando caiga la ciudad.” Aquí, si el texto es correcto, el granizo sería símbolo del juicio divino ⁵. Siguiendo la traducción que hemos puesto en el texto, la *selva* sería Asiría, y la *ciudad* quizá Nínive, su capital. De todos modos, parece que el v.13 rompe la conexión lógica del contexto, y probablemente es una glosa posterior, con un sentido escatológico.

El profeta termina su oráculo salvador con un epifonema que resume la felicidad de los ciudadanos futuros de la nueva teocracia:

Venturosos los *que sembráis a orillas de todas las aguas y soltáis el pie del buey y del asno* (v.20). Entonces Judá será como un paraíso, en el que abundará el agua por doquier, y por eso todos los sembrados serán de regadío. Y habrá tal seguridad en el campo, que se podrá soltar al *buey* y al asno libremente, sin temor a las fieras ni a que los roben. **Isaías tiene preferencia por destacar el lado pacífico de la vida agrícola en los tiempos mesiánicos**, en contraposición al espíritu belicista militar, que debe desaparecer como signo de desconfianza entre los ciudadanos ⁶. En Oriente se suelen atar los pies de los animales para que no salgan de un área limitada. En los tiempos mesiánicos será tal la abundancia de todo, que podrán pastar por doquier sin restricción alguna.

1 Cf. Virgil., *Georg.* III 145: "sáxea umbra." — 2 No pocos autores suponen que los v.6-8 son adición posterior, obra de un escriba de la época sapiencial. Al menos su contenido es muy similar al género sentencioso sapiencial. — 3 Otros traducen, en vez de "Ofel," nombre propio, "colina," donde estaba la ciudad y sus defensas. Así Condamin. La palabra que traducimos por "torre de guardia" es en hebreo rara; algunos la relacionan con el egipcio *bhn-t*, "torre," o *bhn*, "villa." — 4 El texto es oscuro. La traducción adoptada es la de Condamin. Otros traducen: "el bosque se derrumbará" (Dennefeld). — 5 Cf. Is 28:2.17; 30:30. — 6 Cf. Is 9:5.

33. Contraste entre la situación triste de Jerusalén y su futuro glorioso.

Se anuncia primero la destrucción de un enemigo, al que no se nombra, que ha asolado a Judá, y después la intervención de Yahvé salvando a su pueblo. El estilo es un poco heterogéneo, alternando partes líricas con partes didácticas. La crítica independiente mantiene que este fragmento es posterior a Isaías. Los católicos en general sostienen la autenticidad isaiana, si bien reconocen que el texto está retocado, y de ahí su oscuridad actual. Y como posible época de composición se suele poner la inmediata anterior a la invasión de Senaquerib (701), con ocasión de una supuesta embajada de Ezequías al rey asirio, que estaba en Laquis, ofreciéndole tributo a condición de que no asediara Jerusalén; condición que Senaquerib no habría de cumplir después. En este ambiente, pues, Isaías habría proferido esta profecía contra el invasor.

Opresión del invasor.

¹ ¡Ay de ti, devastador que no has sido devastado, saqueador que no has sido saqueado! Cuando acabes de devastar, serás tú devastado; cuando acabes de saquear, serás tú saqueado.

El profeta se encara con el insolente invasor, que cree puede imponer libremente su voluntad a los vencidos, saqueando y sembrando la desolación por doquier. En realidad, él aún no ha sentido dentro de sus fronteras la devastación, pero llegará un momento en que también al tirano invasor le espera el mismo castigo impuesto por él a los pueblos sometidos, porque es Yahvé quien dirige la historia, y él es simplemente instrumento de su justicia vengadora; pero, cuando haya cumplido su misión, será también *saqueado* (v.1).

Plegaria y confianza en Yahvé (2-6).

² Ten, ¡oh Yahvé! piedad de nosotros; en ti esperarnos. Sé tú nuestro brazo cada mañana, nuestra salvación en tiempo de angustia. ³ A la voz del estruendo huyen los pueblos; cuando te alzas tú, las naciones se dispersan. ⁴ Se recoge el botín (como) cuando se recogen las langostas, y se precipitan sobre él como se precipita la langosta. ⁵ Excelso es Yahvé, porque mora en la altura y llena a Sión de derecho y de justicia. ⁶ La seguridad de tus tiempos será tesoro de salvación, de sabiduría y de ciencia; el temor de Yahvé será su tesoro ².

Yahvé es el *brazo* o fuerza de los que confían en El. Al manifestarse en el fragor y el *estruendo* (v.3) que acompañan a su intervención, huyen los pueblos. Cuando Yahvé se dispone a castigar (*te alzas*), se *dispersan las naciones*, dejando un rico *botín* (v.4), sobre el que caen como *langostas* los escogidos de su pueblo, en favor de los cuales Yahvé ha intervenido. El profeta reconoce

la majestad de Yahvé, que habita en *la altura* (v.5), en un lugar inaccesible a sus enemigos; pero al mismo tiempo desde allí infunde a la capital de la teocracia, Sión, un sentimiento de *seguridad* y de *justicia*, que serán las virtudes personales de todos los ciudadanos de la nueva era venturosa. Y, sobre todo, la gran adquisición (*su tesoro*, v.6) de los tiempos mesiánicos será un profundo sentimiento de *temor de Yahvé*, base de la vida social e individual. Todos estos conceptos tienen un aire y ritmo de literatura sapiencial. Quizá sean consideraciones piadosas de un escriba posterior intercaladas en el contexto de Isaías sobre la desolación producida por un invasor.

Pánico general y duelo de la naturaleza (7-9).

⁷ Ved: los de Ariel lanzan gritos fuera³, los mensajeros de paz lloran amargamente.⁸ Los caminos están desiertos, dejaron de pasar los caminantes. Ha roto la alianza, ha aborrecido las ciudades⁴, no hace cuenta de nadie.⁹ La tierra está en luto, mustia; el Líbano, confuso, desfallecido. Sarón es un desierto⁵, el Basan y el Carmelo han perdido su follaje.

Ante una invasión inminente, los habitantes de Jerusalén (*los de Ariel*, v.7) prorrumpen en gritos de consternación. Algunos autores, siguiendo otra traducción, creen que los que así gritan son los *héroes* o defensores de la ciudad. A ellos se juntan los *mensajeros de la paz*, quizá los enviados ante Senaquerib en Laquis para pedir la *paz*, que fueron después traicionados por el rey asirio según una interpretación bastante generalizada del pasaje. En el v.8 se habla de la ruptura de un tratado, y quizá se aluda a este hecho. La inminencia de la invasión ha hecho que los *caminos estén desiertos* y la vida de la nación se paralice. La naturaleza participa de esta desolación general (*la tierra está en luto.*, v.9), asociada al estado general de sus habitantes, como es corriente en la literatura profética. Y los lugares famosos por su frondosa vegetación, como el *Líbano*, toman parte en este duelo general (v.9). Está como *confuso* por su estado marchito⁶. *Sarón* es la llanura que se extiende a orilla del mar desde Jafa al Carmelo, famosa por sus lirios y belleza natural. *Basan* era celebrada por sus bosques tupidos, al este del Jordán (cf. Is 2:13).

Respuesta de Yahvé (10-14).

¹⁰ Ahora voy a levantarme, dice Yahvé; ahora surgiré y me alzaré. Concebiréis heno y pariréis paja, y vuestro soplo será fuego, que os devorará.¹² Los pueblos serán reducidos a ceniza, como *zarzas* cortadas y consumidas por el fuego.¹³ Vosotros, los que habitáis lejos, oíd lo que he hecho, y los que estáis cerca conoced mi poder.¹⁴ Los pecadores en Sión se espantan, el temblor ha sobrecogido a los impíos. ¿Quién de nosotros podrá morar en el fuego devorador? ¿Quién habitará en los eternos ardores?

Yahvé ha oído la plegaria hecha por el profeta en nombre del pueblo, y está dispuesto a intervenir enérgicamente. Los enemigos han *concebido* vanos proyectos, como de *heno*. El resultado será tan vano como la paja. Es más, el furor de ellos (*vuestro soplo*, v.11) se volverá contra ellos como *fuego* devorador, porque Yahvé les castigará por haber atropellado a su pueblo. Quedarán reducidos a cenizas (*pueblos*: son los enemigos de Israel, asirios y aliados), pasto de las llamas. Esta obra justiciera será objeto de admiración por parte de todos los que están lejos y los que están *cerca* (v. 13). Los *pecadores* que habitan en la ciudad santa se espantarán al ver la manifestación de la justicia divina sobre los enemigos de Israel, la cual alcanzará también a los israelitas, que han sido infieles a Yahvé, y confiesen que no pueden continuar habitando en medio de *un fuego devorador* (v.14), e.d., rodeados de la santidad de Dios, que habita en Sión, y que es como

un horno devorador para sus enemigos. De nuevo encontramos aquí la idea de *Ariel* como hogar u *horno de Yahvé*, fuente de irradiación de su santidad, que actúa como un *ardor eterno* para quienes le rodean. Los impíos no pueden soportar este ambiente de santidad que los recrimina y condena.

Respuesta a los pecadores (15-16).

¹⁵ El que camina en justicia y habla rectitud, el que rechaza ganancias, frutos de violencias; el que sacude sus manos para no tomar soborno, el que cierra sus oídos para no oír (proposiciones) sanguinarias y se tapa sus ojos para no ver el mal, ¹⁶ ése habitará en las alturas y tendrá su refugio en firmes rocas; se le dará pan, y tendrá el agua asegurada.

Este fragmento tiene muchas analogías con la literatura de los Salmos (cf. Sal 15 y 23:45). En él se enumeran las condiciones para pertenecer con derecho de ciudadanía a la nueva teocracia inaugurada con la victoria de Yahvé. Es un programa moral práctico: ser recto en palabras y obras, sin dejarse llevar de soborno ni dar oído a lo que pueda llevar a homicidios. Quien en su conducta privada se sujeta a este programa, *habitará en las alturas*; es decir, Dios le protegerá y le hará sentirse seguro como quien se refugia en fortalezas y lugares altos rocosos e inaccesibles a los enemigos. Por otra parte, Dios le bendecirá en sus bienes y no le faltará nada de lo necesario para la vida, como son el *pan* y el agua, símbolo de los bienes materiales sustanciales.

Los tiempos mesiánicos (17-21).

¹⁷ Tus ojos verán al rey en su belleza, y verán la tierra que se extiende hasta muy lejos. ¹⁸ Tu corazón meditará sobre (los días) de terror: ¿Dónde está el que contaba? ¿Dónde el que pesaba? ¿Dónde el que contaba las torres? ¹⁹ A esa gente insolente no verás más, a ese pueblo de lengua oscura que no se entiende, de lengua tartamudeante, que no se comprende. ²⁰ Mira a Sión, la ciudad de nuestras festividades; verán tus ojos a Jerusalén, morada de quietud, tienda que no emigra, cuyas estacas no serán arrancadas i ni rota cuerda alguna, ²¹ sino que allí está Yahvé, magnífico para nosotros, lugar de ríos y Nilos anchurosos, por donde no irán barcas de remos ni pasará ningún majestuoso navio.

La perspectiva de los nuevos ciudadanos es deslumbradora: ante sus ojos surge radiante la soñada figura del *rey en su belleza* (v.17), e.d., el Mesías en toda su manifestación regia, rutilante de belleza. Algunos autores creen que aquí el *rey* es simplemente Ezequías después de la victoria sobre los asirios⁷. Sin embargo, la perspectiva es mucho más amplia, y parece desbordar en el contexto la persona y la época de Ezequías, contemporáneo del profeta. En los versos anteriores parece que éste tiene ante sus ojos la nueva Jerusalén de los tiempos mesiánicos. Es un fenómeno corriente en la literatura profética la superposición de perspectivas y planos históricos, es decir, la contemplación del presente con rasgos del futuro mesiánico, y la descripción de los tiempos mesiánicos con tópicos de la época histórica del profeta. No cabe duda que aquí Isaías pensaba en Jerusalén liberada de los asirios, que eran la pesadilla de la época; pero al mismo tiempo presenta a sus oyentes otro horizonte más amplio, centro de todas las esperanzas judías: **la nueva era mesiánica**. Con el nuevo *rey*, el país de Judá adquirirá sus antiguas fronteras, se dilatarán sus confines (v.17). Entonces los israelitas, reflexionarán sobre los tiempos calamitosos pasados, sobre la opresión de su pueblo por parte de los paganos, y a su memoria vendrá *el que contaba, el*

que pesaba, e.d., los oficiales encargados de recoger los tributos de guerra. Como no existía la moneda acuñada, se *pesaban* los metales para su evaluación (Gen 13:16). *El que contaba las torres*: frase oscura. Quizá aluda a la inspección de las torres y fortificaciones por parte de los oficiales asirios para cerciorarse de que estaban desmanteladas y no se realizaban nuevas obras de defensa ⁸.

La mente del profeta se complace en presentar a sus oyentes el espectáculo esperanzador de Jerusalén, lugar de las asambleas religiosas (v.20), como una tienda sólida (*que no emigra*), sin estar sujeta a cambios y veleidades de los tiempos, como lo está la tienda móvil del beduino, que tiene que emigrar según las circunstancias de las estaciones del año. Jerusalén será una *morada de quietud*, como *tienda* fija con estacas que no han de ser arrancadas. Parece aludirse con esta imagen a que el pueblo no será llevado de nuevo al destierro después de la inauguración de los tiempos mesiánicos. Y la razón de esta estabilidad de Jerusalén es que Yahvé la rodea, como rodean el Eufrates y el Nilo a Nínive, a Babilonia o a Tebas, siendo con ello puestas al abrigo de los ataques de los enemigos (v.21). Yahvé será para Jerusalén como un río caudaloso que la aisla. Y no habrá necesidad de que circulen grandes navios de guerra para defenderla, como ocurre en las grandes metrópolis paganas. En la literatura profética es muy corriente la imagen de Dios como río fertilizador de la Tierra Santa ⁹.

Yahvé, rey de Jerusalén (22-25).

²² Porque Yahvé es nuestro Juez, Yahvé es nuestro Jefe, Yahvé es nuestro Rey, El nos salva. ²³ Tus cuerdas se aflojaron, ya no sostienen el mástil, ya 110 despliegan la bandera. ²⁴ Entonces la presa que se repartirá será muy grande; hasta los cojos tomarán parte en el saqueo. ²⁵ Y ningún habitante dirá: Estoy enfermo, el pueblo que mora en ella obtendrá el perdón de los pecados.

Yahvé es reconocido como centro de la vida nacional y jefe supremo de las conciencias: **Juez, Jefe y Rey**. Como liberador de su pueblo, merece estos títulos sin regateo alguno. Israel había quedado reducido a la condición de un navio desmantelado en el que se habían *aflojado las cuerdas, que ya no sostienen el mástil*. (v.23), por efecto de la invasión asiria ¹⁰; pero todo va a cambiar súbitamente, y el invasor asirio será una presa tan fácil que hasta los rengos *tomarán parte en el saqueo* (v.23). Por otra parte, los nuevos ciudadanos no estarán sujetos a enfermedades, porque se les han perdonado todos sus pecados. Es la antigua creencia de que las enfermedades corporales eran un castigo de Dios por pecados anteriores personales o de los antepasados ¹¹. También aquí el profeta se acomoda a la mentalidad de sus contemporáneos, sin pretender emitir un juicio formal sobre el problema. Lo que aquí quiere únicamente expresar es **la felicidad plena de que gozarán los nuevos ciudadanos en la nueva teocracia mesiánica**. Como en otros lugares, también aquí las expresiones son hiperbólicas y orientales, y por eso no es necesario tomarlas a la letra en lo material. La realidad espiritual mesiánica sobrepasará a todos estos sueños de los profetas, y las maravillas de la gracia sobrenatural harán palidecer todas estas descripciones del Antiguo Testamento.

1 Así siguiendo a la Peshita, Targ. y Vg., en contra del texto hebreo, que lee "brazo de *el ios*," lo que no se adapta al contexto. — 2 Este versículo es extremadamente oscuro en su original. — 3 *Ariel* es problemático. La palabra hebrea es oscura, quizá corrompida. Algunos traducen por "héroes" (Cantera) o "leones de Dios" (Cheyne). — 4 No pocos autores cambian la palabra hebrea que traducimos por "ciudades" en otra parecida que significa "testimonios" (Cantera). — 5 En vez de "desierto," quizá haya que traducir "Arabah," como nombre geográfico, al sur del mar Muerto, que quedó como sinónimo de "estepa." — 6 Cf. Is 35; Zac 11:2; Cant 7:4s. — 7 Así Dennefeld (o.c., 126). — 8 Procksch, con un ligero cambio de letras (*megadim* en vez de *migdolim*), traduce: "el que contaba las joyas." Cf. Dennefeld, o.c., 127. — 9 Cf. Ez 47:5; Jl 4(3),18; Zac 14:8; Sal 46:4; 36:8. — 10 Muchos autores,

34. Juicio Sobre Edom.

Este capítulo forma con el siguiente una unidad literaria. En el c.34 se trata del juicio sobre Edom, mientras que en el c.35 del retorno de Israel del exilio. La autenticidad isaiana de ambos fragmentos es negada por muchos autores. La animosidad rabiosa contra los edomitas parece explicarse mejor después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en el 586. Por otra parte, hay muchas semejanzas literarias con los c.40-66, atribuidos al Deutero-Isaías, y con fragmentos de Sofonías y Jeremías.

Juicio sobre las naciones (1-4).

¹ Acercaos, pueblos, y oíd; prestad atención, naciones; oiga la tierra y cuantos la llenan, el mundo y cuanto en él se produce. ² Porque está irritado Yahvé contra todas las naciones, airado contra todo el ejército de ellas. ³ Los destina al exterminio, los entrega a la matanza, y sus muertos quedarán abandonados, exhalarán sus cadáveres un olor fétido, y se derretirán los montes por la sangre de ellos. ⁴ La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera.

El tono de esta sección es netamente apocalíptico y escatológico. Se apostrofa a los pueblos y naciones en general para asistir al juicio de Dios sobre las naciones todas de la tierra: *el mundo y todo cuanto en él se produce*. El estilo es grandilocuente y sobre-cogedor. Dios va a descargar su furor sobre *el ejército de las naciones* (v.2), e.d., toda la humanidad, concebida como una población de seres. Dios los ha destinado al *exterminio*; literalmente los ha condenado al *jerem* o anatema, que en la literatura bíblica equivale a la total destrucción. Cuando se tomaba una ciudad y sobre ella se declaraba el *jerem*, todo debía ser destruido, como consagrado a Dios, y nadie podía aprovecharse del botín¹. La carnicería será tan descomunal, que hasta los *montes se derretirán por la sangre de ellos* (v.3); e.d., los montes se convertirán en una masa húmeda al ser penetrados de la sangre de los muertos. La hipérbole es desorbitada y oriental, para resaltar la magnitud de la catástrofe. El mismo mundo sideral es asociado a la gran catástrofe: *la milicia de los cielos* (v.4), e.d., el ejército de los astros, se descompone y se *enrollan los cielos como un libro*². Los cielos eran concebidos como una masa compacta extendida y abierta sobre la tierra. Dios ahora la enrolla como un libro, haciéndolos desaparecer, y las estrellas (*su ejército*), al no encontrar sostén, se caerán una a una como las hojas de la vid y de la higuera en el otoño.

La matanza de los edomitas (5-8).

⁵ Porque mi espada se empapó en los cielos, he aquí que va a descender sobre Edom, sobre el pueblo que he destinado al exterminio, al juicio. ⁶ La espada de Yahvé está llena de sangre, está encebada en grasa, en sangre de corderos y machos cabríos, en grasa de los riñones de los carneros, porque hace Yahvé un sacrificio en Bosra y una gran matanza en la tierra de Edom. ⁷ Y caerán con ellos los búfalos, y los novillos con los toros. Su tierra está borracha de sangre, y su polvo engordado con grasa. ⁸ Porque es para Yahvé un día de venganza, un año de desquite para la causa de Sión.

El profeta presenta a Dios empapando su espada vengadora en los *cielos*, e.d., templada en la cólera de Dios, que habita en los cielos, y dispuesta a descargar sobre Edom, el tradicional enemigo de Israel desde los tiempos de su peregrinación por el desierto³. La negativa de los edomitas a dejar paso a los israelitas cuando avanzaban hacia Canaán quedó en la memoria del pueblo escogido. Después, en la historia de Israel, repetidamente sometió a Edom, pero éste, al fin, se desquitó de sus humillaciones después de la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor en el 586. Los profetas posteriores al exilio hacen alusión repetidas veces a esta conducta innoble de los edomitas para con el pueblo judío vencido⁴. En el oráculo aterrador de Isaías, Dios va a empezar la matanza cebando la espada en *sangre de corderos y machos cabríos*, e.d., los habitantes de Edom, llamados así despectivamente, porque Yahvé va a realizar un sacrificio cruento en *Bosra*, capital de Edom⁵, hoy día *el-Buseireh*, al sudeste del mar Muerto, cerca de Petra. Los *búfalos* son quizá los representantes de la clase alta de la sociedad edomita. La expresión *los novillos con los toros* (v.7) podría designar a las diferentes clases sociales, las bajas y las altas. La idea es la de un exterminio general de la población de Edom. Será un *día de venganza* por parte de Yahvé (v.8), y, además, un *año de desquite para la causa de Sión*. Tanto había sufrido Judá de los edomitas, que era necesaria esta intervención de la justicia divina para vengar los ultrajes recibidos.

Nuestra sensibilidad cristiana se rebela contra estas fuertes imágenes vengativas en manos de un autor inspirado, pero no debemos perder de vista que son hipérboles orientales que nunca se han de tomar a la letra, y, por otra parte, que aún estaban los profetas muy lejos del ideal de la perfección cristiana del Nuevo Testamento. Ellos, con estas imágenes feroces, no quieren sino hacer resaltar la intervención de la mano justiciera de Dios sobre los enemigos de su pueblo, porque se oponían a su proceso histórico, que debía desembocar en el mesianismo.

Abandono de Edom (9-15).

⁹ Y sus torrentes se convertirán en pez, y su polvo en azufre, y será su tierra como pez que arde día y noche; ¹⁰ nunca se extinguirá, subirá su humo perpetuamente. Será asolada de generación en generación, y nadie pasará más por ella. ¹¹ Se adueñarán de ella el pelícano y el mochuelo, la habitarán la lechuza y el cuervo, y echará Yahvé sobre ella las cuerdas de la confusión y la plomada de la desolación; ¹² y habitarán en ella los sátiros, y todos sus nobles dejarán de existir⁶. Allí ya no habrá reino, y desaparecerán todos sus príncipes. ¹³ Y en sus palacios crecerán las zarzas, en sus fortalezas las ortigas y los cardos, y serán morada de chacales y refugio de aves-truces. ¹⁴ Perros y gatos salvajes se reunirán allí, y se juntarán allí los sátiros. También allí Lilit descansará y hallará su lugar de reposo. ¹⁵ Allí hará su nido la serpiente y pondrá, incubará y sacará sus huevos; allí se reunirán también los buitres y se encontrarán unos con otros.

Impresionante descripción del efecto de la maldición divina, que lo convertirá todo en desolación y ruinas. Como Sodoma y Gomorra será devastada la tierra de Edom. Las imágenes de *pez* y *azufre* como elementos de desolación eran tradicionales en la literatura bíblica⁷, y, naturalmente, no se han de tomar a la letra, sino como símbolo de máxima desolación. Después de la intervención divina, Edom quedará como una gran hoguera inextinguible (v. 10). También la frase de que Edom no ha de ser habitada *de generación en generación* pertenece al ámbito de la hipérbole a la que nos tiene habituados el autor sagrado. Al ser abandonada de los habitantes quedarán como moradores de aquellas regiones los animales y bestias salvajes. La descripción es muy variada y

mucho más completa que en otros pasajes bíblicos paralelos ⁸. Los sátiros eran los faunos de la mitología griega, o animales de forma caprina y humana. Dios ha echado sobre Edom *la cuerda de la confusión y la plomada de la desolación* (v.11). La imagen parece aludir al arquitecto que después de examinar un edificio lo considera como ruinoso irreparable y decide demolerlo totalmente ⁹. Las palabras empleadas en hebreo para indicar este estado son el *tohu* y *bohu* del primer capítulo del Génesis, que designan un estado caótico total. Entre los seres que andarán vagando por las ruinas de Edom figura *Lilit*, genio demoníaco femenino asiro-babilónico que, según la opinión popular, andaba de noche molestando a los vivientes, atacando especialmente a los niños. Era una especie de fantasma nocturno que no dejaba en paz a los hombres, pero que tenía preferencia por los lugares desiertos y abandonados; por eso en las ruinas de Edom *hallará su lugar de reposo* (v.14) ¹⁰.

Confirmación de la profecía (16-17).

¹⁶ Buscad en el libro de Yahvé y leed: No faltará ninguno de ellos, porque lo ha mandado la boca de Yahvé, y su soplo los ha reunido. ¹⁷ El mismo ha echado a suertes entre ellos, y su mano la ha repartido con la cuerda de medir; la poseerán por siempre y la habitarán de generación en generación.

El profeta invita a sus oyentes a ver la confirmación de sus oráculos en un *libro de Yahvé*, que parece ser reconocido oficialmente por todos; quizá sea la primera alusión a una colección canónica de Escrituras. El hecho de haber sido recogidas sus profecías en ese *libro* es una garantía para el profeta de que se cumplirán al pie de la letra. No *faltará ninguno de ellos*: los animales antes mencionados que se establecerán en Edom. Yahvé mismo ha echado en suertes la distribución de la parte que pertenezca a cada animal en esa región (v.17), los cuales la habitarán por siempre ¹¹.

1 Cf. Jos 7:1s. — 2 La imagen está basada en la forma de los libros antiguos, que se cerraban como un rollo y se abrían desplegándolos. — 3 Cf. Núm 20:10. — 4 Cf. Ez 35:1. — 5 Cf. Am 1:12; Jer 49:13.22; Is 63:1; Gen 36:33. — 6 La frase “y habitarán en ella los sátiros, y todos sus nobles dejarán de existir” no está en el hebreo, pero sí en el griego. — 7 Cf. Gen 19:24. — 8 Cf. Is 14:23; Jer 50:39; Sof 2:14. — 9 Cf. 2 Re 21:13; Lam 2:8. — 10 Cf. Mt 12:43; Tob 8:3. — 11 Algunos autores suponen que estos dos últimos versículos constituyen un fragmento aparte y que se refieren a la distribución de la Tierra Santa entre los israelitas rescatados.

35. Felicidad de los Tiempos Mesiánicos.

Este capítulo constituye un deslumbrante contraste con el anterior, con el que, sin embargo, forma unidad literaria. Frente a la desolación de Edom, efecto de la maldición divina por haber oprimido a Judá, el profeta presenta el cuadro deslumbrador de los tiempos mesiánicos en la tierra de Israel, transformada en el más bello de los vergeles. La imaginación poética no tiene límites en esta descripción, y la hipérbole es llevada hasta el extremo. En realidad, todo este cuadro deslumbrador no es sino un pálido reflejo de la realidad sobrenatural del mundo de la gracia en los tiempos mesiánicos, y si la naturaleza material no se transformó con el advenimiento del Mesías, el alma de los ciudadanos de la nueva teocracia mesiánica recibió un germen divino que va transformando como un fermento la humanidad. De ahí que podemos decir que las descripciones arrebatadoras de los profetas se quedaron cortas respecto de la grandeza y belleza de los tiempos mesiánicos.

Desde el punto de vista literario, este fragmento tiene mucho parecido con los c.40-66.

Por ello, no pocos autores suponen que es del mismo autor, posterior a Isaías. No obstante, debe notarse que aquí no hay alusiones explícitas al exilio babilónico.

Transformación de la naturaleza (1-2).

¹ Exultará el desierto y la tierra árida, se regocijará la estepa como un narciso, ² Florecerá y exultará y dará cantos de triunfo; le será dada la gloria del Líbano, la magnificencia del Carmelo y del Sarón; ellos verán la gloria de Yahvé y la magnificencia de nuestro Dios.

Palestina, tierra tradicionalmente árida como el *desierto y la estepa* (v.1), se revestirá de exuberante vegetación, tachonada de narcisos y de flores de toda clase (Cant 2:1), pudiendo competir en feracidad con *la gloria del Líbano, la magnificencia del Carmelo y del Sarón* (v.2), regiones famosas por su pujante vegetación de todas clases: el Líbano con sus cedros, el Carmelo con sus feraces pastos y Sarón con su policromía de flores a lo largo de la costa desde Jafa al Carmelo. Los futuros ciudadanos (*ellos*, v.2) serán testigos de esta manifestación gloriosa de Yahvé, *nuestro Dios*: el profeta se pone en la perspectiva de los futuros israelitas, ciudadanos de la nueva teocracia.

Exhortación a los pusilánimes y liberación (3-10).

³ Fortaleced las manos desfallecidas y afianzad las rodillas vacilantes. ⁴ Decid a los apocados de corazón: ¡Valor! No temáis, he ahí nuestro Dios. Viene la venganza, viene la retribución de Dios, viene El mismo, y os salvará, ⁵Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos. ⁶Entonces saltará el reno como un ciervo, y la lengua de los mudos cantará gozosa. Porque brotarán aguas en el desierto, y torrentes en la estepa. ⁷Y la tierra abrasada se convertirá en estanque, y el suelo árido en fuentes. Lo que fue morada y cubil de chacales, se cubrirá de cañas y juncos. ⁸ Y habrá allí una calzada y camino, que se llamará la vía santa; nada impuro pasará por ella. El mismo guiará al caminante, y los simples no se descarriarán. ⁹ No habrá allí leones, ni fiera alguna subirá. Por ella marcharán los redimidos ¹⁰ y volverán los rescatados de Yahvé. Vendrán a Sión con gritos de júbilo, y alegría eterna será sobre sus cabezas. Gozo y alegría alcanzarán, y huirán la tristeza y los llantos.

Los contemporáneos del profeta estaban apesadumbrados y pesimistas, sumidos en la mayor pusilanidad por efecto de tantas calamidades. Esta profecía, pues, no tiene otro fin que fortalecer a los pusilánimes (v.1) con la esperanza de la pronta manifestación de Yahvé. **La venida de Dios traerá la salvación y la liberación definitiva.** Su aparición será el principio de una transformación de los hombres y de la misma naturaleza. Nada defectuoso formará parte del nuevo estado de cosas, pues todo el que esté tratado será automáticamente corregido en su defecto: verán los ciegos, oirán los sordos, hablarán los mudos, saltarán los renos con la ligereza del ciervo. Todo esto se cumplió materialmente en las curaciones realizadas por nuestro Señor, el Mesías ansiado de los profetas. Con todo, la imaginación profética no siempre se atiene a la realidad escueta, sino que va sembrando esperanzas y, en ansias del futuro, se desborda en imágenes que muchas veces no tendrán realidad histórica; pero el mensaje sustancial de los oráculos permanece, es decir, **su contenido espiritual.**

En esa naturaleza transformada del desierto (*tierra abrasada*) habrá una *vía santa* o cal-

zada sagrada para los peregrinos que retornen a Sión. Se llama *santa* porque nada pecaminoso o impuro podrá transitar por ella. Por otra parte, será una avenida sagrada tan clara y sin obstáculos, que ni los más simples se extraviarán (v.8); y para facilitarles el viaje y hacerles agradable el itinerario brotarán estanques y *fuentes* (v.7) a lo largo de ese desierto transformado. Las fieras y chacales, moradores del desierto, no les harán daño alguno, ni se acercarán a esa *vía sacra* por donde han de pasar los *redimidos* (v.8), o repatriados, camino de Jerusalén. Los *rescatados* darán gritos de júbilo y adornarán sus cabezas, como era usual, para manifestar la alegría cuando divisen la ciudad santa de Sión. Con esta descripción deslumbradora y poética del retorno de los exilados termina la primera parte del libro de Isaías.

Apéndice histórico (c.36-39).

Estos c.36-39 constituyen un apéndice histórico a la primera parte del libro de Isaías. Se leen literalmente en 2 Re 18:13-20:10 con ligeras divergencias. Parece que el texto de Isaías depende del relato del libro de los Reyes. Al menos hay algunos indicios que insinúan esto, como la mención de la muerte de Senaquerib (681 a.C.), ocurrida probablemente cuando ya no existía Isaías. Generalmente se admite también que el relato del libro de los Reyes depende de un documento anterior común a ambos¹.

¹ El texto hebreo dice literalmente: “Y él por ellos, viajando.” Con una ligera corrección de letras, tenemos el sentido arriba expuesto, que se adapta bien al contexto.

36. La Invasión de Senaquerib Sobre Juda.

Introducción histórica (1-2).

¹ Y sucedió que el año catorce del rey Ezequías, Senaquerib, rey de Asiría, subió contra todas las ciudades fuertes de Judá y se apoderó de ellas. ² Y envió el rey de Asiría a Rabsaces, con imponentes fuerzas, de Laquis a Jerusalén, al rey Ezequías. Tomó aquél posición cerca del acueducto de la piscina Superior, en el camino del campo del Batanero.

Sabemos que la invasión de Judá por Senaquerib tuvo lugar en el 701 a.C.; por consiguiente, esta fecha del *año catorce del rey Ezequías* no se adapta a la otra fecha de la invasión, pues Ezequías subió al poder hacia el 727 a.C. Algunos creen que hay aquí un error del copista, o que ese año *catorce* ha de computarse a partir de la enfermedad de Ezequías de que habla el c.38; habría habido en este caso una transposición. 'Senaquerib (705-681) sucedió a Sargón II, su padre, y fue uno de los más grandes reyes asirios; fue asesinado por sus dos hijos. Invadió Judá en el 701 a.C., y según el relato que nos da el mismo en el prisma hexagonal, llamado de *Taylor*, se apoderó de 46 ciudades fuertes de Judá y otras más pequeñas, haciendo 200.150 prisioneros varones, lo que ciertamente es una cifra errónea por lo exagerado. Quizá haya que quitar un cero a la misma para hacerla verosímil. Puede ser un error del escriba. Según el libro de los Reyes, Ezequías se sometió al monarca asirio por consejo de Isaías (2 Re 18:1). La expedición contra Jerusalén la dirigió un alto dignatario militar, *Rabsaces*, que es nombre de oficio (“*jefe de los oficiales*” o “*jefe de los coperos*,” según las diversas interpretaciones del término). Según 2 Re 26:1, iba acompañado del *tartán*, o generalísimo, y el *rabsaris* (“*jefe de eunucos*”). El cuartel general del ejército asirio estaba en Laquis (Tel Hesi o Tell-Duweir, al sur de Palestina. Hoy día hay una localidad

llamada *Umm Lakis* no lejos de estos lugares). El generalísimo asirio o *tartán* envió un delegado a parlamentar con Ezequías de Judá, invitándole a que entregase la ciudad. El lugar del encuentro fue *cerca del acueducto de la piscina Superior*, cerca del *campo del Batanero*, al nordeste de la ciudad (cf. 7:3), en el valle del Cedrón.

Diálogo del delegado asirio y los enviados de Ezequías (3-10)

³ Entonces Eliaquim, hijo de Helcías, prefecto de palacio, fue con Sobna, secretario, y Joás, hijo de Asaf, canciller, a Rabeases. ⁴ Y les dijo Rabsaces: Decid, pues, a Ezequías: Así habla el rey grande, el rey de Asiría: ⁵ ¿De dónde te viene esa tu confianza? ¿Crees que una palabra de los labios sirve de consejo y de fuerza para la guerra? Ahora bien, ¿en quién pones tu confianza para rebelarte contra mí? ⁶ He aquí que confías en el apoyo de esa caña quebrada, en Egipto, que penetra y horada la mano de todo el que se apoya en él; tal es el faraón, rey de Egipto, para todos cuantos en él confían. ⁷ Pero si me decís: Es en Yahvé, nuestro Dios, en quien ponemos nuestra confianza, ¿no ha sido el mismo Ezequías quien ha hecho desaparecer los altos lugares y los altares, diciendo a Judá y a Jerusalén: Sólo en este altar adoraréis? ⁸ Haz, pues, una apuesta con mi señor, rey de Asiría; yo te daré dos mil caballos si tú eres capaz de aportar otros tantos jinetes sobre ellos. ⁹ Y ¿cómo vas a hacer volver la cara a uno solo de los menores servidores de mi señor? Pero tú confías en Egipto a causa de los carros y jinetes. ¹⁰ Y ahora, ¿acaso he subido yo sin intervención de Yahvé contra esta tierra para devastarla? Yahvé me ha dicho: Sube contra esta tierra y devástala.

La escena es descrita con todo detalle, sin amaneramiento alguno, reflejando toda la brutalidad de la diplomacia asiría. De los interlocutores judíos, *Eliaquim* ya nos es conocido por 22:15-20, donde Isaías le anuncia su elevación a prefecto de palacio, que entonces ocupaba el otro acompañante, Sobna, que ahora aparece como secretario de aquél.

La argumentación del delegado asirio es, de un lado, brutal y amenazadora, y de otro, ladina, pues se presenta como enviado por el mismo *Yahvé*, Dios nacional de los judíos. Ni siquiera le da a Ezequías el título de *rey* (v.4). El *rey grande* es la conocida expresión asiría *sharrú-rabū*, aplicada en las inscripciones a los monarcas asirios. Es un indicio más de autenticidad histórica del relato. Ezequías cree poder resistir, pero hasta ahora no cuenta más que con una *palabra salida de los labios*, denominación despectiva, alusiva quizá a promesas egipcias. Para la guerra hacen falta algo más que “*palabras*.” Por otra parte, Egipto, en quien confía, es una ayuda muy frágil y traicionera, pues es como *caña quebrada*, que se rompe a la menor presión y termina por *horadar la mano del que en ella se apoya* (v.6). Egipto, pues, cuando llegue el momento crítico, los dejará solos si le conviene, y entonces sólo Judá sufrirá las consecuencias. Es más, Rabsaces argumenta también en el campo religioso: no sólo no tienen ayuda humana segura, pero ni tampoco divina, pues Yahvé no puede ayudar, según él, a un rey como Ezequías, que *hizo desaparecer los lugares altos* (v.7), que estaban por todo el país como lugares de culto a Yahvé, obligando a sus súbditos a limitar su culto al templo de Jerusalén. Esto, en la mentalidad del asirio, iba contra los intereses del Dios nacional, pues coartaba la libertad a sus adoradores. La argumentación del delegado asirio es lógica en su mentalidad pagana, que veía en la multiplicidad de santuarios una mayor manifestación de fe religiosa y no comprendía la centralización realizada por Ezequías. De nuevo vuelve a considerar la escasez de fuerzas con que cuenta Ezequías para defenderse, y les propone una apuesta humillante para sus interlocutores judíos: les ofrece

dos mil caballos si ellos, por su parte, se comprometen a presentar otros tantos jinetes adiestrados. Era decirles que no tenían caballería suficiente para oponerse a la asiría (v.8). Pero es más: Rabsaces quiere pulsar de nuevo la fibra: él se presenta nada menos que como enviado por el mismo *Yahvé, Dios nacional de los judíos*. En la mentalidad pagana del invasor, el hecho de que Yahvé permitiese sus victorias en territorio de Judá es que aprobaba sus planes invasores para castigar a su pueblo. Ciro se presentará también como enviado por los dioses de Babilonia para conquistar esta ciudad.

Respuesta de los delegados de Ezequías (11-12).

¹¹ Entonces Eliaquim, Sobna y Joás dijeron a Rabsaces: **Habla, por favor, a tus siervos en arameo, pues lo entendemos; no nos hables en judío a oídos del pueblo que hay en las murallas.** ¹² Rabsaces respondió: **¿Acaso a tu señor y a ti me ha mandado mi señor dirigir estas palabras? ¿No son más bien para la gente sentada en las murallas, que con vosotros habrán de comerse sus excrementos y beberse sus orines?**

Los enviados de Ezequías están preocupados con este modo de argumentar del delegado asirio, sobre todo en lo referente **a su supuesta misión de parte de Dios**, por la impresión que pueda hacer sobre el pueblo sencillo, y ruegan al emisario que no les hable en *judío*, o lengua vernácula de los habitantes de Jerusalén (es ésta la primera vez que aparece en la Biblia el vocablo *judío*, que se había de generalizar después del exilio), sino en *araméo*, que era la lengua diplomática y comercial internacional de la época.

Proclama del delegado asirio (13-20).

¹³ Avanzó Rabsaces y gritó fuertemente en lengua judía: **Oíd las palabras del rey grande, del rey de Asiría.** ¹⁴ Así dice el rey: **Que no os engañe Ezequías, porque no os puede salvar, 15 y que no os haga Ezequías confiar en Yahvé, diciendo: Yahvé nos libraré, no será entregada esta ciudad en manos del rey de Asiría.** ¹⁶ No escuchéis a Ezequías, porque así habla el rey de Asiría: **Haced paces conmigo¹ y salid a mí, y cada cual comerá el fruto de su viña y de su higuera y beberá el agua de su cisterna,** ¹⁷ hasta que venga yo a llevaros a una tierra como la vuestra, tierra de trigo y de vino, tierra de pan y de viñas. ¹⁸ Que no os embauque Ezequías, diciendo: **Yahvé nos libraré. ¿Acaso los dioses de los pueblos libraron cada uno a su tierra de las manos del rey de Asiría?** ¹⁹ ¿Dónde están los dioses de Jamat y de Arpad? ¿Dónde los dioses de Sefarvaim? ¿Dónde los dioses de Samaría? ¿Libraron a Samaría de mis manos? ²⁰ ¿Cuál de los dioses de todas estas tierras es el que salvó a sus países de mi mano, para que Yahvé pueda librar de mis manos a Jerusalén?

La respuesta de los delegados de Ezequías no hizo sino confesar su propia debilidad, y fue ocasión de que el emisario asirio redoblara su invitación, esta vez de modo que lo pudieran oír todos los soldados que defendían los muros. Los invita a rendirse y a hacer las paces con el invasor (v.16), insinuándoles lo que más podía afectarles a ellos, que en su mayoría eran población agrícola: *cada cual comerá el fruto de su viña y de su higuera* (v.16), e.d., podrá pacíficamente dedicarse a su vida privada sin que se le moleste. Sentarse *bajo su higuera o bajo su vid* era el máximo de felicidad para un israelita, y significaba una edad de felicidad y prosperidad². No hay mayor tentación para un pueblo agrícola en guerra que la nostalgia de su vida doméstica tranquila. Por eso, la invitación de Rabsaces estaba bien calculada. Por otra parte, les anuncia que han de

ser deportados (v.17), conforme a la política usual de los conquistadores asirios, para desarraigar el sentimiento nacional de las poblaciones conquistadas.

Y, por fin, aborda la otra cuestión de la confianza en Yahvé. Para el emisario asirio, Yahvé es uno de tantos dioses nacionales que tendrán que plegarse ante la potencia del imperio asirio, como lo han hecho los dioses de otras ciudades ya conquistadas: *Jamat*, la actual *Hamah*, junto al Orontes, en la Alta Siria, sometida por Sargón II en el 720 a.C.; *Arpad*, al nordeste del Alepo, en la Siria septentrional, tomada por Teglathfalasar en el 740 a.C.; *Sefarvaim*: probablemente la actual *Shabarain*, entre Damasco y Jamat, conquistada por Salmanasar V en el 727 a.C.³ La frase *¿Dónde los dioses de Samaría?* (v.19) falta en el hebreo, pero está en el texto griego, y parece necesaria aquí en el contexto. El enviado asirio considera a los dioses de Samaría de la misma talla que los de las ciudades anteriormente citadas. Samaría fue conquistada por Sargón II en el 721, y era la capital del reino del Norte, que tenía por Dios nacional al mismo Yahvé; pero, en su mentalidad pagana, el asirio no sabía que era el mismo que el Dios de los habitantes de Judá. Efectivamente, Yahvé había permitido la destrucción de Samaría y bien podía permitir la de Jerusalén; pero los moradores de Judá creían que lo sucedido a Samaría era un castigo justo por haberse separado de sus hermanos del sur. La argumentación de Rabsaces es clara: si los dioses nacionales de esas naciones no pudieron salvar a sus respectivas capitales, tampoco Yahvé podrá salvar a Jerusalén. La esperanza, pues, en poderes divinos superiores era vana y tan engañosa como la que ponían en el ejército egipcio.

Actitud de los enviados de Ezequías (21-22).

²¹ Y ellos se callaron y no respondieron palabra, porque el rey había dado esta orden: No les respondáis. ²² Eliquim, hijo de Helcías, prefecto de palacio; Sobna, secretario, y Joás, hijo de Asaf, canciller, fueron, rasgadas sus vestiduras, a Ezequías y le refirieron las palabras de Rabsaces.

Los delegados de Ezequías prefieren callar y no responder ante el pueblo de un modo violento, como merecía el asirio, pues tenían orden del rey de callar para no romper las negociaciones, que consideraba necesarias para evitar un choque violento con el fuerte ejército de Senaquerib. Se contentaron, pues, con *rasgar sus vestiduras* (v.21), que era signo de protesta ante las blasfemias que el asirio había proferido contra Yahvé al rebajarle a la categoría de los dioses de los otros pueblos conquistados.

¹ Cf. Dennefeld, O.C., 134; Y Skinner, O.C., 277. — 1 Literalmente el hebreo dice: “haz conmigo una bendición,” aludiendo quizá a las frases de saludo corrientes entre orientales, en las que se piden mutuamente la “bendición” de Dios. Aquí, pues, significa: “venid a saludarme” con vistas a una alianza. — 2 Cf. Am 9:14. — 3 Algunos autores la identifican con Sippar, junto a Babilonia; pero el contexto exige que se identifique con una localidad próxima a las dos mencionadas.

37. Retirada de los Asirios.

Ezequías consulta a Yahvé por medio de Isaías (1-4).

¹ Y aconteció que, al oír el rey Ezequías esto, rasgó sus vestiduras, vistióse de saco y entró en el templo de Yahvé, ² y envió a Eliaquim, prefecto de palacio; a Sobna, secretario, y a los más ancianos de los sacerdotes, vestidos de saco, a Isaías, hijo de Amos, profeta, ³ y le dijeron: Así dice Ezequías: El día de hoy es día de angustia, de castigo y de oprobio, porque los hijos han llegado al cuello del útero, pero no hay

fuerza para dar a luz. ⁴ Quizá Yahvé, tu Dios, oiga las palabras de Rabsaces, mandado por el rey de Asiría, su señor, para insultar al Dios vivo, y castigue por las palabras que oyó Yahvé, tu Dios. Elévale una súplica por este resto que aún subsiste.

Ezequías reaccionó religiosamente, según su reconocido carácter, y después de ir al templo a suplicar ayuda a Dios, envió una embajada a Isaías, formada por los dos parlamentarios y los ancianos entre los sacerdotes, que constituían una escala social especial y eran consultados en los asuntos de cierta importancia. El rey quiso saber la voluntad de Dios por medio de Isaías, que en los momentos de crisis es el centro de todas las esperanzas. Los delegados expusieron la situación extrema de la ciudad e ilustraron su pensamiento con un proverbio popular: Los hijos *han llegado al cuello del útero, pero no hay fuerza para dar a luz*; e.d., la situación de la nación es como la de mujer que está a punto de dar a luz, pero no lo hace por falta de fuerza expulsiva, necesitando de una ayuda. La nación está en peligro y es necesario afrontar la crisis, pero no hay fuerza suficiente para tomar una decisión por las propias fuerzas, siendo preciso **la intervención de Dios**, que ayude a salir de este paso difícil.

El rey suplica una manifestación justiciera de Dios para salir por sus fueros divinos. Yahvé ha sido despreciado y blasfemado como si fuera uno de tantos ídolos, cuando en realidad **es el Dios viviente** (v.4), en contraposición a los ídolos de los otros pueblos, que no son nada. Y se dirigió a Isaías como *profeta*, o ministro de Yahvé (“tu Dios”), pues sólo él podrá captar la benevolencia divina² y salvar a este resto *que aún subsiste*, e.d., la población diezmada de Judá. Aquí resto no tiene el sentido de porción *escogida* en lo espiritual, sino de lo que queda aún entre la población judía después de tantas devastaciones.

Respuesta de Isaías (5-7).

⁵ Los servidores del rey Ezequías fueron a Isaías, ⁶ y les dijo Isaías: Así hablaréis a vuestro señor: Así habla Yahvé: No te asusten las palabras que acabas de oír, con las cuales los lacayos del rey de Asiría me han ultrajado. ⁷ He aquí que yo le voy a infundir un espíritu tal, que, en recibiendo cierta noticia, se volverá a su tierra, y le haré caer al filo de la espada en su propia tierra.

La respuesta de Isaías es terminante: Senaquerib tendrá que abandonar sus planes de tornar Jerusalén, porque Dios hará que se apodere de él un pánico general (*un espíritu*, v.7) al oír cierta *noticia*, que, por lo que se dice en el v.9, es la llegada del faraón Tirhaqa con un fuerte ejército al sur de Palestina. Quizá también esa noticia se refiera a las nuevas inquietantes que llegaban de las conmociones internas que pasaban en Nínive, que le obligaron a volver a la capital personalmente, para morir allí asesinado por dos de sus hijos en el 681 a.C., cuando se hallaba en el templo de su dios Nisroc (v.38).

Nueva intimación a la rendición (8-13).

⁸ Volvióse Rabsaces y halló al rey asediando a Libna, pues supo que se había retirado de Laquis, ⁹ Y oyó una noticia acerca de Tirhaqa, rey de Etiopía, en la que decían: Ha salido a luchar contra ti, y al oírla envió mensajeros a Ezequías, diciendo: ¹⁰ Así habréis de hablar a Ezequías, rey de Judá: Que no te engañe tu Dios, en quien confías, diciendo: Jerusalén no será entregada en mano del rey de Asiría. ¹¹ He aquí que tú has oído lo que hicieron los reyes de Asiría a todos los países, exterminándolos, y ¿ahora vas a salvarte tú? ¹² ¿Acaso les salvaron los dioses de las naciones que

exterminaron mis padres, a Gosán y a Jarran, a Resef y a los hijos de Edén, que están en Telasar? ¹³ ¿Dónde están el rey de Jamat, el rey de Arpad y el rey de la ciudad de Sefarvaim, de Hena y de Hiwah?

El texto no nos dice nada sobre la respuesta definitiva que diera Ezequías a Rabsaces después de haber consultado al profeta, pero se colige que fuera negativa. El emisario asirio se volvió a Libna, pues Senaquerib había abandonado su cuartel general de Laquis para asediar aquella ciudad. Libna no estaba lejos de Laquis, y era la ciudad fronteriza entre Judá y Filisteia ³. Se suele identificar con el lugar actual llamado *Tell es Safi*, al sudoeste de Judá. Allí Senaquerib recibió la noticia de la inminente incursión de Tirhaqa, rey de Etiopía, es decir, rey de Egipto, procedente de la dinastía nubia-etíopica que se había apoderado del trono de Egipto. En realidad, *Tirhaqa* no era rey de Egipto entonces (reinó entre el 688-633), Pero tenía suma influencia durante los dos reinados anteriores de Shabaca y Shabataca, también de la dinastía nubia. En esa invasión de Palestina, Tirhaqa podría ser el generalísimo de las tropas egipcias ⁴ y, de seguro, el primer ministro, conductor de toda la alta política egipcia.

Ante la inesperada invasión de los egipcios, Senaquerib se apresuró a enviar otra embajada para convencer a Ezequías y guardarse así la espalda en una batalla contra Egipto. La argumentación de los mensajeros se ciñó al elemento religioso: Ezequías es iluso si piensa que Yahvé le ha de liberar, cuando los dioses de otros pueblos no pudieron defender a sus naciones (v. 11). La enumeración es más larga que la empleada por Rabsaces (36:19). Además de *Arpad y Jamat* (v.13), se cita a Gosán, la *Guzana* de los documentos asirios; es el lugar de destino de los israelitas transportados del reino de Samaría (2 Re 17:6; 18:11), a la orilla del Jabur, afluente al norte del Eufrates (actualmente hay en esa región una localidad llamada Kausán). *Jarran o Harán*, donde habitó la familia de Abraham (Gen 11:32-32), al sudeste de Edesa, junto al afluente del Eufrates llamado Belih. *Resef* (as. *Resapa*), la actual *Rusafe*, entre Palmira y el Eufrates. Hijos de *Edén* es la traducción del *Bit-Adini* de los documentos asirios, y era un pequeño reino arameo, en el Eufrates superior, al nordeste de Damasco, conquistado por Salmanasar III en 836 a.C. Tejar, identificada por unos con *Til Assuri* de los documentos cuneiformes, y por otros con *Til Basen* de los mismos textos asirios. No se han podido identificar *Hena e Hiwah*.

Plegaria de Exequias (14-20).

¹⁴ Ezequías recibió la carta de manos de los mensajeros, y, luego de leerla, subió al templo de Yahvé, ¹⁵ y, desplegándola ante Yahvé, le dirigió esta plegaria: ¹⁶ ¡Oh Yahvé, Dios de Israel, que te sientas entre los querubines! Tú eres el solo Dios de todos los reinos de la tierra. Tú has hecho los cielos y la tierra. ¹⁷ Inclina tus oídos, ¡oh Yahvé! y oye. Abre, ¡oh Yahvé! tus ojos y mira. Oye todas las palabras que me dirige Senaquerib para escarnecer al Dios vivo. ¹⁸ Es verdad que los reyes de Asiría han devastado todos los pueblos y sus tierras; ¹⁹ que arrojaron al fuego a sus dioses, que no eran dioses, sino obra de la mano de los hombres, leños y piedra, y los destruyeron. ²⁰ Ahora, Yahvé, Dios nuestro, libranos de sus manos, y aprendan todos los reinos de la tierra que tú eres el Dios único.

Ezequías, por toda respuesta, fue al templo a pedir ayuda a Dios, y desplegó la carta recibida (de pergamino o papiro), para con ella hacer más fuerza a Yahvé a intervenir contra los mofadores de su poder. Era la presentación de los documentos ante Dios, Juez supremo, para que resolviera este litigio. Sobre *los querubines* (v.16): alude, sin duda, a los dos querubines que había puesto Sa-

lomón sobre el arca (i Re 6:235). Con énfasis presenta el pergamino extendido: Ve., *abre tus ojos* (v.17), para hacerle más fuerza. Si Senaquerib venció a los otros pueblos, es porque los dioses de éstos no eran realmente tales (v.18), sino obra de la mano del hombre ⁵. **Es una confesión explícita de la divinidad y señorío de Yahvé sobre todos los pueblos y naciones.**

Locas pretensiones del rey de Asiría (21-24).

²¹ Entonces Isaías, hijo de Amos, mandó a decir a Ezequías: Así dice Yahvé, Dios de Israel: Por la plegaria que tú me has dirigido a causa de Senaquerib, rey de Asiría, ²² he aquí la sentencia que Yahvé pronuncia contra él Te desprecia, se burla de ti, virgen, hija de Sión; tras de ti meneas la cabeza, hija de Jerusalén. ²³ ¿A quién has ultrajado y escarnecido? ¿Contra quién has alzado la voz y alzado en alto tus ojos? ¿Contra el Santo de Israel! ²⁴ Por medio de tus esclavos le has ultrajado, y has dicho: Con mis numerosos carros he subido a la cresta de las montañas, a las cumbres del Líbano, y he cortado los sublimes cedros, sus escogidos cipreses. He llegado a sus más extremadas cimas, al bosque de su vergel. ²⁵ He alumbrado y bebido aguas extranjeras y he secado con la planta de mis pies todos los canales de Egipto.

El texto no dice nada respecto de la relación entre la oración de Ezequías y este nuevo oráculo de Isaías. Quizá éste conociera por medios humanos o por revelación el contenido de la oración del rey, y contestó transmitiendo de parte de Yahvé un oráculo satírico contra el rey de Asiría. Métricamente, el fragmento está escrito en forma de *quinah* o elegía.

Jerusalén es presentada como una *virgen* porque no ha sido nunca violada. El v.22 puede tener dos sentidos: a) el asirio desprecia y se burla de la *hija de Sión* (Jerusalén); o b) la *hija de Sión* se burla, como doncella coquetona, de los asirios al verlos retirarse después que la han cortejado infructuosamente. Ella los ha rechazado despectivamente y no quiere tener amores con los invasores⁶. El profeta echa en cara la arrogancia de Senaquerib, que se ha atrevido a levantarse sobre el Santo *de Israel* (v.23), ultrajándole por medio de sus subordinados. La arrogancia del monarca asirio está descrita con frases muy similares a las que dejaron los reyes asirios en sus inscripciones: fue subido. *a las cumbres del Líbano* (v.24). Sabemos, por las inscripciones asiríacas, que los monarcas de Nínive mandaban periódicamente expediciones al *Líbano* para cortar maderas para sus palacios (cf. 10:135). Por otra parte, nada se ha opuesto como obstáculo invencible a su paso: si se le cegaban los pozos a su paso al atravesar regiones de poca agua (como se solía hacer para evitar las invasiones), él se encargaba de abrir otros pozos de aguas: *he alumbrado aguas*. (v.25), y, al contrario, si había ríos que se le oponían, con la sola *punta de los pies* los apartaba de su curso, aunque fueran los mismos canales de Egipto. En realidad, Senaquerib nunca entró en Egipto, sino su sucesor Asaradón, que llegó hasta Menfis en el 671 a.C., venciendo a Tirhaqa; y después Asurbanipal invadió dos veces Egipto, llegando hasta Tebas (668-665). Pero Isaías hace hablar de este modo a Senaquerib como representante del imperio asirio, que había de traspasar los canales del Nilo en Egipto.

Humillación de Asiría (26-29).

²⁶ ¿No has oído? Mucho tiempo ha que yo lo he realizado, desde tiempos antiguos lo he trazado, y ahora lo he hecho venir. Tú habrás de convertir en montones de ruinas las ciudades fuertes, ²⁷ cuyos habitantes estarán sin fuerza. ⁷, espantados y confusos. Serían como la hierba de los campos, verdura tierna; serían como el musgo de los tejados y como grano marchitos ⁸. ²⁸ Yo sé cuándo te levantas y cuándo te sientas,

cuándo entras y cuándo sales; tu furor contra mí, ²⁹ por cuanto tu enfurecimiento contra mí y tu insolencia han llegado a mis oídos; pondré mi aro en tu nariz y mi freno en tus labios, y haré que te vuelvas por el camino por donde viniste.

El asirio se muestra arrogante, y **no sabe que es un mero instrumento de Dios para realizar sus planes de justicia sobre los pueblos.** Todo lo que los invasores asirios han hecho ha entrado dentro de los planes divinos *desde tiempos antiguos* (v.26). Por otra parte, si el asirio ha *convertido en montones de ruinas* a ciudades fortificadas, fue porque sus habitantes estaban extremadamente debilitados, sin *fuerza* (v.27); eran como el *musgo de los tejados*, que al menor viento solano se agosta. No debe, por tanto, el asirio envanecerse de haber sometido pueblos débiles. Pero Yahvé conoce también las andanzas y tramas de los asirios (*sé cuándo te levantas y cuándo te sientas, cuándo entras y cuándo sales*, v.28), y porque se ha permitido *enfurecerse* contra Yahvé, como una bestia feroz, la va a tratar como tal, e. d., ponerle un anillo *en su nariz* para sujetarla y domarla (cf. Ez 19:4; 29:4; 38:4). Además, ésta era la práctica de los reyes asirios con los príncipes vencidos, a los que conducían con una especie de freno. Asiría, pues, quedará como embridada y sometida a Yahvé, sin libertad de movimientos, obligada a volver a su punto de partida (v.29), dejando libres a los países sojuzgados.

Rehabilitación de Judá (30-32).

³⁰ He aquí la señal para ti: este año se comerá el producto de los granos caídos; al segundo año, lo que brote sin sembrar, y en el tercer año sembraréis y cosecharéis, plantaréis viñas y comeréis su fruto. ³¹ Lo que quedare a salvo de la casa de Judá, echará raíces por debajo y producirá fruto en lo alto. ³² Porque saldrá de Jerusalén un resto, y sobrevivientes del monte de Sión; el celo de Yahvé de los ejércitos hará esto.

Este fragmento profético no tiene necesaria conexión con lo que precede, y parece proferido independientemente de lo anterior. La mente del profeta se proyecta hacia la era venturosa en que Judá adquirirá su plena rehabilitación. No obstante, dada la desconcertante psicología de los profetas, bien pudiera ser como un paréntesis después de anunciar que el asirio volverá a su tierra. Los profetas estaban tan poseídos de la idea mesiánica, que constantemente en los momentos de crisis recurren a ella como pensamiento consolador y garantía de que todas las crisis serán pasajeras, ya que Yahvé tiene empeñada **una promesa** respecto de un futuro venturoso para su pueblo.

El profeta anuncia de momento que el tiempo de penuria durará aún dos años, pero al tercero todo volverá a su cauce: pasarán dos años en los que no se podrá sembrar (v.30) y tendrán que alimentarse de lo que espontáneamente produzca la tierra; pero al tercero se podrán cumplir tranquilamente las faenas agrícolas: sembrar, cosechar, etc. Quizá no hayan de tomarse esos tres años a la letra, sino como un proverbio popular para indicar un cierto período de angustia y escasez. Todo esto es una *señal* (v.30) para Judá, es decir, su realización será prenda de que la promesa profética también tendrá pleno cumplimiento. Judá es comparado a un árbol que ha quedado en puro tronco por efecto de las tormentas, pero que terminará por retoñar y echar raíces de nuevo y frutos (v.31). De la catástrofe se salvará un resto (v.32), que será núcleo de salvación para su pueblo en el futuro. Y como garantía de la profecía está *el celo de Yahvé de los ejércitos*; e.d., Dios empeña su palabra en ello y está celoso de su cumplimiento.

Derrota del rey de Asiría (33-38).

³³ Por eso así dice Yahvé sobre el rey de Asiría: No entrará él a esta ciudad, ni arrojará allí flecha, ni se adelantará hacia ella con escudo, ni la rodeará de trincheras. ³⁴ Por el camino que vino hacia ella se tornará; no entrará en esta ciudad, dice Yahvé. ³⁵ Y yo protegeré a esta ciudad para salvarla por amor de mí y de mi siervo David. ³⁶ Y salió el ángel de Yahvé e hirió en el campamento de los asirios a ciento ochenta y cinco mil hombres, y a la mañana, al despertar, he aquí que todos eran cadáveres. ³⁷ Y Senaquerib, rey de Asiría, levantó el campo y se tornó, quedándose en Nínive; ³⁸ y sucedió que, mientras oraba en el templo de Nesroc, su dios, sus hijos Adramelec y Sareser le mataron a espada y huyeron a tierra de Ararat. Y le sucedió en el reino su hijo Asaradón.

El profeta promete la ayuda y auxilio total de Yahvé en gracia a la piedad y súplica de Ezequías y de Isaías (v.33). Senaquerib no entrará en Jerusalén, teniendo que retornar a su país sin tomar la codiciada presa. En sus inscripciones se gloria de haber encerrado a Ezequías en Jerusalén *como pájaro en una jaula* ⁹; pero no dice que haya entrado en ella. El amor que Yahvé tenía a David le forzaba a salir en favor de su descendiente en el trono ¹⁰.

Y el analista se apresura a poner el cumplimiento de la profecía de Isaías, relatando la destrucción del ejército de Senaquerib. El instrumento de Yahvé fue el *ángel de Yahvé*, que en una noche mató a ciento ochenta y cinco mil asirios. En 2 Sam 24 se dice que el “ángel de Yahvé” desencadenó una peste. Por eso, no pocos autores suponen que aquí se trata de una *peste* declarada súbitamente en el ejército asirio. Dios pudo haber utilizado causas segundas en este castigo de los invasores. Según Herodoto, entre los egipcios corría la leyenda de que, cuando Senaquerib se acercaba a Egipto, en una noche una peste de ratones acabó con los escudos y arcos de los soldados asirios, imposibilitándoles así el ataque U. Flavio Josefo dice que la retirada de los asirios se debió a una peste declarada en el campamento asirio ¹². De todos modos, las cifras de muertos son exorbitantes, ya que no es verosímil que Senaquerib hubiera distraído cerca de doscientos mil hombres contra una operación de flanco, cuando tenía al enemigo egipcio de frente al sur de Palestina. Podemos suponer que las cifras están alteradas, exageradas por los copistas para hacer resaltar más la magnitud de la catástrofe. De todos modos tenemos que ver en la liberación de Jerusalén un hecho providencial y milagroso, aunque quizá sólo “quoad modum,” e. d., en cuanto que Dios utilizó medios naturales, pero de modo fuera del orden normal. Después de esta derrota (que no menciona en sus anales), Senaquerib se retiró a la capital del imperio, Nínive (v.37), *quedándose allí*, e.d., sin aventurarse a nuevas expediciones militares. Sabemos que el estado interno de su imperio era muy delicado, y tuvo que dedicarse a consolidarlo, hasta que fue asesinado por dos de sus hijos. Conocemos a cinco de los hijos de Senaquerib, y ninguno de ellos coincide con estos dos nombres, *Adramelec* y *Sareser*, que pueden ser pronunciaciones dialectales deformadas de los nombres asirios ¹³. Tampoco conocemos ninguna divinidad asiría que se llame *Nesroc* ¹⁴, nombre que parece está corrompido en su trasposición al hebreo. Respecto de la muerte de Senaquerib, tenemos la confirmación del relato bíblico en la “crónica de Babilonia.” Según ésta, Senaquerib fue asesinado por uno de sus hijos (lo que no excluye que tuviera a otro hermano como cómplice) el 20 del mes Tebet, en el invierno del 681, entre los dos colosos de la entrada del templo. Alejandro Polihistor dice que el motivo del asesinato fue que uno de sus hijos estaba disgustado porque su padre había asociado a su hijo Asaradón al trono mientras vivía Senaquerib. Después los asesinos huyeron a *Ararat*, e.d., Armenia ¹⁵.

1 Cf. Is 66:7ss; Os 1:13. — 2 Sobre la intercesión de los hombres justos cf. Gen 18:23-32; Ex 32:31; i Sain 12:19; Am 7:2-5; Jer 14:11; 15:1, etc. — 3 Cf. 2 Re 8:22; Jos 10:29. — 4 Algunos autores creen que este episodio se refiere a una expedición posterior de Senaquerib contra Judá, hacia el 690-681; pero no hay documentos probativos de la misma (cf. RB 1910 912). — 5 Cf. 2:18-20; 17:8; 44:9-15; Dt 4:28; 28:36; 29:17; Ez 20:32. — 6 El sentido de la frase depende de tomar “hija de Sión” como sujeto o como vocativo. — 7 Lit. “cortos de manos.” — 8 El texto está al final algo oscuro. Hemos traducido “grano marchito” siguiendo al lugar paralelo de 2 Re 19:26, lo que hace perfecto sentido. — 9 Cf. Cilindro Taylor, o prisma hexagonal de Senaquerib. — 10 Cf. 1 Re 11:13-34; 15:4. — 11 Herod., II 141. — 12 Flavio Josef., *Antiq. Lud.* X 1-5. — 13 “Adramelec” quizá sea una deformación del hijo de Senaquerib, llamado Arad-Ninlil. — 14 El nombre de Nesroc aparece en los códices griegos transcrito de muchas maneras: “Nasaraj” (B), “Asaraj”, etc., lo que prueba que está corrompido el original. — 15 Asaradón cuenta que persiguió a los rebeldes hasta más allá del Tauro. Cf. CON-DAMIN, o.c., 225; SKINNER, o.c., 291.

38. Curación Milagrosa del Rey.

Enfermedad de Ezequías (1-8)

¹ En aquellos días enfermó Ezequías de enfermedad mortal, y el profeta Isaías, hijo de Amos, fue a verle, y le dijo: Así dice Yahvé: Dispon de tu casa, porque vas a morir, no curarás. ² Ezequías volvió su rostro cara a la pared, dirigiendo a Yahvé esta plegaria: ³ ¡Ay Yahvé! acuérdate, te suplico, de que he andado delante de ti con fidelidad e íntegro corazón y que he hecho lo que era bueno a tus ojos. Y se puso a sollozar Ezequías con gran llanto. ⁴ Y fue palabra de Yahvé a Isaías, diciéndole: ⁵ Vete y di a Ezequías: Así habla Yahvé, el Dios de tu padre David: He oído tu oración y he visto tus lágrimas. He aquí que voy a añadir a tus días quince años más. ⁶ Y de la mano del rey de Asiría yo te libraré a ti y a esta ciudad, y yo protegeré a esta ciudad. ⁷ Y ésta será la señal para ti de parte de Yahvé de que cumplirá Yahvé esta palabra que he dicho: ⁸ He aquí que haré retroceder la sombra diez grados, los grados que el sol ha descendido en el cuadrante de Acáz. Y retrocedió el sol diez grados que había descendido.

La expresión *en aquellos días* tiene un sentido general de introducción histórica, sin que quiera decir que fuera con motivo de la invasión de Senaquerib (701 a.C.), como se narra en el capítulo anterior. Por el c.39 sabemos que el babilonio Merodacbaladan vino a Jerusalén a felicitar a Ezequías por haber curado de una grave enfermedad; quizá sea ésta. Por otra parte, la embajada del babilonio fue mucho antes de la invasión de Senaquerib. Isaías quiere que se prepare a morir, haciendo testamento (*dispon de tu casa*, v.1), porque le llega la hora de la muerte. Algunos teólogos plantean un gran problema respecto de la presciencia divina, pues la opinión de Isaías es corregida por Dios, añadiendo quince años más. No es necesario apelar a la presciencia divina, en cuanto se refiere, no a los futuros contingentes en sí mismos, sino al *orden* de las *causas* a los efectos. Lo más sencillo es suponer que Isaías profirió un vaticinio *condicionado* ². Su cumplimiento dependía de la aceptación de la plegaria de Ezequías. Con este relato, el hagiógrafo no quiere sino hacer resaltar **la eficacia de la oración humilde y confiada**. Ezequías se consternó ante el anuncio de la muerte, porque la muerte prematura era considerada entonces como un castigo de Dios por pecados cometidos, una pérdida de la amistad de Dios. El rey, por otra parte, tenía la conciencia tranquila. Sin embargo, acató la voluntad de Dios, suplicándole se acordase de sus buenas obras. Dios oyó su súplica, y al punto comunicó a Isaías la prolongación de la vida del rey en quince años. En 2 Re 20:4 se dice que el profeta recibió esta comunicación cuando aún no había salido del patio central.

El v.6 interrumpe la narración y es una repetición de 37:35; por tanto, debe considerarse como glosa de un escriba posterior.

En 2 Re 20 se dice que se aplicó a Ezequías una cataplasma de higos, y después preguntó cuál era la *señal* de que dentro de tres días subiría al templo. Todo esto está narrado en los v.21-22 de este c.38 del libro de Isaías, y desde luego que están desplazados, siendo su lugar propio entre el v.6 y el v.7 de este capítulo. Además, según la narración de 2 Re 20, Isaías dejó al rey elegir que la sombra del reloj avanzara o retrocediera; Ezequías escogió lo último, pues era un signo más extraordinario, ya que lo normal es que avance. La *señal*, pues, era el retroceso de la sombra de diez grados en el reloj o *cuadrante* de Acaz, llamado así porque habría sido este rey, padre de Ezequías, quien lo había puesto, y probablemente lo había traído de Damasco (cf. 2 Re 16:10), tomándolo de los babilonios, los cuales, según Herodoto, fueron los inventores del reloj solar. No sabemos cuál era la forma de ese reloj de Acaz, pero podemos relacionarlo por otro que conocemos de Fenicia, región próxima a Judá, y que había tenido mucha influencia cultural desde los tiempos de Salomón en Jerusalén.

Este reloj solar está formado por un cuadrante con diversos radios, que sin duda señalan los *grados* u horas del día a medida que la sombra iba avanzando o descendiendo por ellos. El milagro, pues, consistía en que, en vez de avanzar, con el movimiento del sol retrocediera. Esto sería una *señal* de que Ezequías recuperaría la salud.

Cántico de Acción de Gracias de Ezequías (9-20).

Peligro de muerte (9-14).

⁹ Cántico de Ezequías, rey de Judá, cuando enfermó y curó de su enfermedad: ¹⁰ Yo dije: En la tranquilidad de mis días, voy a caminar hacia las puertas del “seol,” privado del resto de mis años. Y dije: Ya no veré más a Yahvé en la tierra de los vivientes ni contemplaré más al hombre entre los moradores del mundo³; ¹² mi morada es arrancada, arrebatada de mí, como tienda de pastores. Como un tejedor ha enrollado mi vida⁴ y la separa de su trama. ¹³ Día y noche me consumes, grito hasta la mañana, pues como león quebranta todos mis huesos. ¹⁴ Día y noche me consumes⁵, chilló como golondrina, gimo como paloma. Mis ojos se consumen mirando a lo alto. ¡Oh Yahvé! estoy angustiado; sal fiador por mí.

El título (v.9) atribuye a Ezequías este cántico, llamado *miktam*, palabra misteriosa cuyo significado desconocemos, y que algunos han querido traducir por cántico *didáctico*⁶. Falta en el relato de 2 Re, y no pocos creen que es de un autor posterior a Ezequías, puesto en labios de éste por seudonimia (cf. Jon 2:3). La composición es bellísima, y comúnmente se divide en dos partes: *a*) angustia ante la próxima muerte (10-15); *b*) acción de gracias por la curación (16-19), con un apéndice litúrgico (v.19).

El rey se siente acongojado, porque en el apogeo de sus días tiene que dejarlo todo y acercarse a la región de los muertos o *seol* (v.10). Según la concepción popular hebrea, eco de la babilónica, la morada de los muertos estaba cerrada por varias puertas (siete según los babilonios). Lo que más le apesadumbra era tener que romper las relaciones de trato litúrgico con Yahvé (*ya no veré a Yahvé*, v.11), pues aunque el *seol* estaba bajo el dominio de Yahvé, señor de todo, no obstante, no tenía trato íntimo con sus moradores, que estaban en un estado de sombras o semiconsciencia y aletargados, sin poder alabar y reconocer los beneficios de Dios⁷. Faltaba mucho aún para llegar a la noción de retribución de ultratumba tal como aparece en el libro de la Sabiduría⁸. Con la muerte desaparecen las alegrías de la vida, y ya no podrá el hombre conversar

con los hombres (v.11). La vida es concebida como una tienda movediza que es arrancada por los pastores en busca de nuevos pastos (v.12). Una segunda imagen ilustra el carácter breve y limitado de la existencia humana: la vida no es sino el hilo que un tejedor va recogiendo poco a poco, y lo corta de su *trama* cuando le parece. Dios es quien señala los días de cada uno. Para Ezequías, en la situación de enfermo condenado a muerte, sus días son una angustia continuada, pues se consume *día y noche* (v. 13) por efecto de la voluntad de Dios, que le tritura y quebranta *como un león*, mientras que él se lamenta como una *golondrina* y gime como *una paloma* (v.14)⁹. Por ello, Ezequías se dirige hacia *lo alto*, buscando *como fiador* a Yahvé mismo. Es como un deudor que necesita uno que salga por él. Está condenado a muerte, y sólo Yahvé puede salvarle de este tributo mortal (cf. Job 17:3).

Acción de gracias (15-20).

¹⁵ ¿Qué voy a decir yo? Ya me ha dicho El, y ha hecho; caminaré lentamente todos mis años en la amargura de mi alma. ¹⁶ Señor, sobre ellos viven, y a todos, entre ellos, la vida de mi espíritu ¹⁰. Tú me curas y me haces vivir. ¹⁷ He aquí que en paz se me ha tornado la amargura ¹¹ y has preservado mi alma del hoyo de la corrupción ¹², porque has echado a tu espalda todos mis pecados. ¹⁸ Pues no te alaba el “seol,” ni te celebra la muerte, ni los que descienden a la fosa esperan en tu fidelidad. ¹⁹ Los vivos, los vivos te alaban como yo hoy; el padre da a conocer a los hijos tu fidelidad. ²⁰ Yahvé, (apresúrate) a salvarme, y pulsaremos nuestras arpas todos los días de nuestra vida en la casa de Yahvé.

No hay unanimidad sobre el sentido del v.15, pues mientras unos lo consideran, como los anteriores, expresión de las lamentaciones por la enfermedad y peligro de la muerte, otros creen que se alude aquí al beneficio de la curación ya realizada. En el primer sentido, el enfermo se resignaría a soportar la suerte que le ha otorgado Yahvé, continuando en el lecho del dolor el resto de su vida: *caminaré. en la amargura de mi alma*. En la segunda interpretación, Ezequías celebraría ya su curación, que Dios *ha hecho*; pero al mismo tiempo recordará el resto de sus días *en la amargura de su alma*, su trágica enfermedad, que estuvo a punto de llevarle al sepulcro.

El v.16 es ininteligible tal como está en el texto hebreo actual, que sin duda está incompleto. Hemos dado la traducción literal del texto hebreo actual como suena. Únicamente el tercer estilo hace sentido: *me curas y me haces vivir*: Dios es la causa de su salvación. Creía Ezequías que la enfermedad era consecuencia de pecados anteriores ocultos; por eso, antes de curarle tuvo que perdonarle (v.17), salvándole de la muerte (*hoyo de la corrupción*) o sepulcro. Y añade un motivo más por el que Yahvé le ha salvado: porque en la región tenebrosa del seol, morada de los muertos, éstos no podían tener vida consciente y alabar a Yahvé (v.18). Allí no hay más “esperanza. en la fidelidad” de Yahvé, puesto que las promesas hechas por Dios eran terrenas, y para el muerto todo se había acabado. Sólo los vivientes podían experimentar la *fidelidad* de Dios a sus promesas en el futuro.

El v.20 es considerado generalmente como una glosa litúrgica para adaptar el cántico al servicio del templo.

Curación de Ezequías (21-22).

Estos dos versículos están desplazados, y deben colocarse entre los v.6 y 7. Quizá hayan sido introducidos por un redactor posterior para concordar el c.38 del libro de Isaías y el relato del libro de los Reyes.

21 Y dijo Isaías: Tomen una torta de higos y friccionen sobre la úlcera, y curará. 22 Y dijo Ezequías: ¿Cuál es la señal de que subiré al templo de Yahvé?

Sabemos por Plinio que se utilizaban cataplasmas de higos para acelerar la maduración de una pústula ulcerosa ¹³. Parece que aún se emplean entre los beduinos. Se suele hacer notar que, por las imágenes que emplea, Isaías tenía sus conocimientos de medicina ¹⁴. Pero el rey no se contentaba con este remedio natural para creer en la promesa de Isaías de que curaría, y por eso le pide una *señal* (v.22), y la *señal* fue el milagro del retroceso de la sombra del reloj de Acáz (v.8).

¹ Lit. en hebreo “grados.” — ² Cf. SANTO TOMÁS, S. Th. II-II q.i?2 a.3. — ³ El hebreo dice “moradores de la cesación”, e.d., cuya vida cesa. Pero algunos mss. hebreos leen “mundo”) (una palabra hebrea parecida: *tebel*, en vez de *jeled*), que hace paralelismo con “tierra de los vivientes” del primer estico. — ⁴ El texto hebreo dice “he arrollado,” en primera persona; pero el griego pone en tercera persona, como hemos puesto en el texto. — ⁵ Este estico parece repetición indebida del v.13, por ditografía. — ⁶ Aparece este título en algunos salmos, como Sal 16:56.60. — ⁷ Cf. Sal 87:12. 8 Cf. Sabs.i? — ⁹ Cf. Jer 8,7; Is 59:11; Ez 7:16; Nah 2:7. — ¹⁰ El estico no hace sentido en el original hebreo. La Vg.: “Domine si sic vivitur, et in talibus vita spiritus mei.” SKINNER: “Por estas cosas viven los hombres, y completamente dentro está la vida de mi espíritu.” Condamin renuncia a traducirlo, y sencillamente prescinde del versículo. — ¹¹ Este estico falta en el texto griego. — ¹² El texto hebreo lee: “has deseado mi alma.” Pero el griego pone: “has preservado mi alma,” que se obtiene con un ligero cambio de letras, y hace mejor sentido en el contexto. — ¹³ Cf. PUNIO, *Hist. Nat.* XIX 34. — ¹⁴ Cf. Is i,4ss; 3;7; 6:10. Nada se puede concretar sobre la naturaleza de la enfermedad de Ezequías. Sólo sabemos que tenía manifestaciones ulcerosas.

39. Predicción del Cautiverio.

Embajada de Merodacbaladán (1-4).

1 En aquel tiempo envió Merodacbaladán, hijo de Baladán, rey de Babilonia, un mensaje y un presente a Ezequías, pues había tenido noticias de su enfermedad y su restablecimiento. 2 Y Ezequías se alegró de ello, y les enseñó su casa del tesoro, la plata, el oro, los perfumes y ungüentos preciosos, su arsenal y todo cuanto había en sus almacenes. No hubo nada, ni en el palacio ni en sus dependencias, que no les mostrara Ezequías. 3 Y el profeta Isaías fue a ver a Ezequías y le preguntó: ¿Qué han dicho esos hombres y de dónde vienen a ti? Respondió Ezequías: Han venido de lejos a verme, de Babilonia. 4 ¿Y qué es lo que de tu casa han visto? preguntó. Y Ezequías respondió: Han visto cuanto en mi palacio hay; no ha quedado nada de cuanto hay en mis almacenes que no les haya enseñado.

Esta narración acerca de una embajada diplomática enviada desde Babilonia está en perfecta consonancia con el ambiente histórico. Sabemos por las inscripciones de Sargón que Merodacbaladán, rey de Babilonia, despachaba muchas embajadas hacia el año 713 antes de Cristo para captarse amigos contra el coloso asirio. Merodacbaladán I era príncipe del pequeño estado al sur de Babilonia, llamado *Bit-Yaquin*, cerca del golfo Pérsico, y fue la pesadilla de los monarcas asirios de la época. En el 722 antes de Cristo tomó Babilonia, aprovechándose de que Sargón se hallaba en campañas al occidente, sitiando a Samaría. Creó un estado independiente, que duró hasta el 711 antes de Cristo, en que Sargón, libre de sus preocupaciones militares al occidente, le aplastó, tomando Babilonia. Más tarde, aprovechándose de las turbulencias ocurridas en Nínive con motivo de la subida al trono de Senaquerib (705), volvió a ocupar Babilonia, aunque por poco tiempo. La embajada a Ezequías pudo ser en cualquiera de estos dos períodos, si bien es más probable el primero. Suponiendo que Ezequías muriese en el 693 (lo que no es seguro), la enfermedad habría sido quince años antes (cf. 38,5), y la embajada entonces habría tenido lugar hacia

el 707. En ese tiempo, Merodacbaladán no reinaba en Babilonia, pero estaba intrigando desde las cercanías de esta ciudad, en busca de amigos para rechazar al asirio más al norte.

Sabemos por las cartas de Tel-Amarna que eran frecuentes esos mensajes de congratulación entre los reyes después de haber salido de una enfermedad (cf. 2 Sam 10:1). Según 2 Par 30:31, los enviados de Babilonia tenían además el propósito de examinar el prodigio del cuadrante solar. En realidad, seguramente la embajada tenía motivos políticos, es decir, atraerse a Ezequías en una proyectada liga antiasiria. No obstante, el texto hebreo no dice nada de esto. El rey de Judá les enseñó ingenuamente todos sus tesoros secretos creyendo en la sinceridad de sus visitantes. Isaías, como centinela de Dios que se preocupa de los intereses religiosos, sintió preocupación por la visita de estos emisarios paganos. Siempre se había opuesto a todo pacto diplomático que supusiera compromisos militares. Por ello se acercó a palacio para saber lo que la embajada babilónica buscaba, e interrogó a Ezequías sobre lo *que han dicho esos hombres* (v.3) y sobre su procedencia. Además se sentía preocupado por la inspección que hubieran realizado en el palacio, pues les podía servir de información preciosa para sus futuros planes (v.4). La respuesta del rey no pudo ser más desalentadora. Con toda ingenuidad les había abierto las puertas de todos los secretos de su palacio y armería real. El profeta, divinamente inspirado, se indignó y profirió un oráculo tocante al futuro de aquel palacio y sus tesoros.

Predicción de Isaías (5-8).

⁵ Entonces dijo Isaías a Ezequías: Oye la palabra de Yahvé de los ejércitos: ⁶ He aquí que vendrán días en que todo cuanto hay en este palacio y cuanto atesoraron tus padres hasta el día de hoy será llevado a Babilonia. ⁷ Y tus hijos, engendrados por ti, serán llevados y tomados como eunucos para el palacio del rey de Babilonia. ⁸ Y Ezequías dijo a Isaías: Buena es la palabra de Yahvé que me anuncias, porque, manifestó él, habrá paz y seguridad en mis días.

El vaticinio tiene un carácter amenazador. Lo que acaba de hacer el rey es una imprudencia, aparte de un acto de vanidad y ostentación, que de ningún modo podía ser grato a Yahvé. Isaías está cierto de que al fin llegará un día la deportación de Judá a Babilonia y que todo lo del palacio de Ezequías será llevado allá. Indudablemente, el profeta alude a la cautividad de Babilonia, que iba a tener lugar poco más de un siglo más tarde (586 a.C.), cuando Nabucodonosor, descendiente de la dinastía de Merodacbaladán, ocuparía y destruiría la Ciudad Santa. El rey, ante predicción tan amenazadora, piensa que es *buena*, porque no se va a cumplir durante su reinado. El sólo aspira a que haya *paz y seguridad* en su reinado (v.8). En el Antiguo Testamento, el hecho de que Dios retardara el cumplimiento de su justicia para otra generación es considerado como un acto de la misericordia divina ². La predicción del v.7 referente a los *proprios hijos* de Ezequías, no ha de entenderse necesariamente en el sentido inmediato de *hijo*, sino de *descendiente* en general. De todos modos, sabemos que el hijo de Ezequías Manases fue llevado cautivo a Babilonia por Asurbanipal (2 Par 33:11). La expresión *rey de Babilonia* puede tener el sentido amplio y referirse incluso a Nínive. A pesar de que la capital del imperio asirio era esta ciudad, no obstante, *Babilonia* era considerada como el centro metropolitano para los pequeños estados del occidente. Los descendientes de Ezequías, según la predicción, serán transportados al palacio de Babilonia en calidad de *eunucos* (v.7), en el sentido amplio de *servidores* del rey. Efectivamente, el rey Joaquín o Jeconías fue llevado en cautividad, y, después de habersele arrancado los ojos, vivió triste en el palacio de Nabucodonosor. Recientemente se han descubierto tabletas cuneiformes administrativas en las que se habla de la ración asignada al rey de Judá prisionero.

Con esta narración histórica se cierra la primera parte del libro de Isaías. Un horizonte nuevo se abre a partir del capítulo 40, y una nueva situación histórica rebasa el medio ambiental de la vida del profeta Isaías.

¹ En asirio: *Marduk-apla-iddin*: “Marduc ha dado un heredero.” Su padre *Baladán* pudiera provenir de un nombre asirio: *Bel-iddin*: “Bel ha dado.” — 2 Cf. 1 Re 21:28; 2 Re 22,18s.

40. La Gloria de Yahvé en la liberación de Israel.

Suele considerarse este capítulo como una recapitulación introductoria a toda la segunda parte del libro de Isaías. La razón de ello es porque encontramos en este capítulo las principales ideas desarrolladas en los restantes capítulos. El profeta se dirige en segunda persona plural, sin determinar más, y el fin del destierro es considerado como la reconciliación de Yahvé con su pueblo, al que castigó sumergiéndole en la noche oscura de la cautividad. La liberación aparece por eso como la manifestación de la luz plena y alegre. La vuelta de los exilados es idealizada y confundida en la perspectiva con los albores de la era mesiánica.

Comúnmente se suele dividir el capítulo en dos partes: *a*) preludio (in); *b*) himno sobre la grandeza de Yahvé (12-31).

Promesa de liberación (1-2).

¹ **Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios;** ² **hablad al corazón de Jerusalén y gritadle que se cumplió su servidumbre, que está pagada su culpa, que ha recibido de manos de Yahvé el doble por todos sus pecados.**

Estas primeras palabras, *consolad, consolad* (v.1), han hecho que se llame a estos capítulos “libro de consolación” para Israel, pues la idea de consuelo domina y penetra estas maravillosas profecías de restauración. La repetición enfática de *consolad* indica la certeza de la liberación en la mente del profeta, que intenta levantar los ánimos de los pusilánimes, apesadumbrados por la sucesión de tantas calamidades. ¿A quién se dirige el profeta? La traducción de los LXX supone que eran los *sacerdotes* los destinatarios; pero esto parece una glosa. Algunos comentarios suponen que el autor habla a los *profetas*, representantes de los intereses espirituales del pueblo ante Dios, y los grupos de selectos que vivían en torno a personajes proféticos. Deben hablar a *mi pueblo*, e.d., Israel, con el que Dios vuelve a reanudar sus relaciones íntimas y a considerarle como pueblo *suyo*.

Se trata de un mensaje de *perdón* al pueblo. Por ello debe hablar *al corazón de Jerusalén* (v.2), e.d., hablarle amorosamente ¹, confortarle. *Jerusalén* aquí representa a Israel en general, **como metrópoli santa elegida por Dios** ². La gran nueva comunicada a ella es que ha terminado su *servidumbre*, lit. su “servicio militar,” que quedó como sinónimo de trabajo duro. La alusión es a la época de servidumbre en Egipto, donde el pueblo estuvo condenado a trabajos forzados. Esta servidumbre quedó como tipo del exilio babilónico, al que se refiere el hagiógrafo. Jerusalén había pecado y tenía que sufrir una época de expiación, como un condenado a trabajos forzados. Con ello ha quedado *pagada* (lit. “satisfecha”) su culpa (cf. Lev 26:34; cf. 51:1). Jerusalén ha recibido de Yahvé *el doble* (castigo) *por todos sus pecados* (v.2). La idea parece extraña en labios de un autor que tiene una idea muy alta de la justicia divina. Es una frase que no debe tomarse al pie de la letra, pues indica, en general, que el castigo sufrido por Israel ha sido de proporciones aparentemente desorbitadas. Por otra parte, no debemos perder de vista que el hagió-

grafo pensaba, al afirmar esto, en el *Siervo de Yahvé*, incluido dentro del pueblo de Israel, verdadera víctima inocente de propiciación por todos sus compatriotas.

La gloria de Yahvé viniendo por el desierto (3-5).

³ Una voz grita: Abrid camino a Yahvé en el desierto, enderezad en la estepa una calzada a vuestro Dios. ⁴ Que se alcen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados; que se allanen las cuestas y se nivelen los declives. ⁵ Porque va a mostrarse la gloria de Yahvé, y a una la verá toda carne, porque ha hablado la boca de Yahvé.

La mente del profeta se proyecta sobre el retorno glorioso idealizado de su pueblo, precedido de la *gloria de Yahvé* (v.3). Delante va un heraldo del cortejo glorioso de Yahvé (*Una voz grita*, v.3). Es el Precursor, encargado de preparar lo necesario para que la visita resulte grandiosa, en conformidad con el Rey que se aproxima. Ante todo es necesario preparar una calzada amplia, digna de El, para que pase el cortejo real sin obstáculo ni tropiezo. Por eso se invita a la naturaleza a que contribuya a la manifestación gloriosa de Yahvé. Todos los declives montañosos y los valles deben transformarse para construir una gran avenida llana por la que pase el cortejo de la *gloria de Yahvé*. Todos (*toda carne*, v.5) serán testigos de esta gran epifanía gloriosa del Dios de Israel, y ese gran camino real será trazado *en el desierto*, en *la estepa*. La imagen está construida sobre el relato del Éxodo en el que Israel aparece atravesando el desierto del Sinaí camino de la tierra de promisión. Aunque el sentido inmediato aluda al retorno del exilio, no obstante, los Padres comúnmente han visto aquí una invitación a las almas a prepararse moralmente, con el ejercicio de las virtudes, para recibir a Dios con el cortejo de sus gracias sobrenaturales. Los evangelistas aplican el pasaje a San Juan Bautista, como precursor de Jesús el Mesías, al preparar las conciencias de los judíos para recibirle debidamente, con espíritu de penitencia y de humildad (cf. Mt 3:2; Lc 3:4-6).

La gloria de Yahvé va a mostrarse a todos. El profeta concibe la manifestación de Dios al modo de la **nube** que aparecía durante la peregrinación de los israelitas en el desierto. *La gloria* de Dios, e.d., su manifestación *gloriosa*, con sus hazañas y milagros en favor de su pueblo. A *una la vera toda carne*: en el texto griego, en vez de *a una* se lee “la salvación de Dios” (cf. 52:10), y así lo transcribe Lc 3:6.

Inmutabilidad de la palabra de Dios (6-8).

⁶ Una voz dice: Grita. Y yo respondo: ¿Qué he de gritar? Toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo, ⁷ Sécase la hierba, marchítase la flor cuando pasa sobre ellos el soplo de Yahvé. Ciertamente hierba es el pueblo³. ⁸ Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre.

El profeta oye un nuevo anuncio (v.6) alusivo a la caducidad de lo humano frente a la inmutabilidad de la palabra y decisiones de Dios. Los planes de los hombres (*toda carne*, v.6) son como *hierba* o *flor del campo*, que se agosta al soplo solano que viene del desierto. Toda su lozanía y apariencia de vigor y consistencia se deshace en unas horas de calor. Así es el hombre frente a las decisiones de Dios. **Una sola palabra de Dios basta para cambiar los destinos de la historia.** El profeta quiere dar esperanza a los oprimidos: todo el poder de los opresores desaparecerá como el verdor del campo en una ola de calor ⁴. *El soplo de Yahvé* es el viento solano (cf. Sal 103:6).

En contraste con los planes humanos, que se deshacen con la misma facilidad que se

marchita la hierba, la *palabra de Dios permanece para siempre* (v.8), e.d., sus planes de restauración de Israel y sus promesas prevalecerán sobre los humanos designios.

Vuelta de Yahvé a Sión (9-11).

⁹ Sube a un alto monte, mensajera de buenas nuevas de Sión; alza con fuerza, tu voz, mensajera de buenas nuevas de Jerusalén. Álzala, no temas; di a las ciudades de Judá: He aquí a vuestro Dios. ¹⁰He aquí al Señor, Yahvé de los ejércitos, que viene con fortaleza, y su brazo dominará a favor suyo; he aquí que El viene con su salario y va delante de El su paga. ¹¹El apacentará su rebaño como pastor, El le reunirá con su brazo, El llevará en su seno a los corderos y cuidará a las paridas.

El profeta invita a unos supuestos mensajeros de buenas nuevas a que anuncien la proximidad de la llegada de Yahvé, que retorna a su pueblo después de haberse separado de él por sus pecados. La palabra hebrea que traducimos por *mensajera* es un colectivo femenino, y aquí puede referirse a un grupo ideal de anunciadores o profetas fieles a Yahvé, quizá los mismos a quienes poco antes se les encargaba que consolaran al pueblo. Son portadores de albricias para Sión-Jerusalén y las ciudades de Judá, e.d., la familia israelita en general. Y el objeto de su anuncio es el retorno victorioso de Yahvé, *que viene con fortaleza, y su brazo dominara* (*brazo* aquí es sinónimo de poder dominador), y trae, como los conquistadores, su *salario*, *su paga*, e.d., el botín de los enemigos, llevado, al estilo oriental, delante de él como trofeo. Yahvé ha vencido a los enemigos de Israel y ahora vuelve con los trofeos de la victoria a su pueblo. Por otra parte, ese *salario* de Yahvé es también la salvación y liberación del pueblo escogido una vez vencidos los enemigos. Y, en contraste con esta actitud de vencedor bélico, Yahvé será para su pueblo redimido un *pastor* que la apacienta, prodigando los cuidados máximos a los componentes más débiles y necesitados de la comunidad israelita.

Grandeza del poder y sabiduría de Dios (12-17).

¹² ¿Quién midió las aguas con el hueco de su mano, y apalpó los cielos, y determinó en un tercio todo el polvo de la tierra, pesó en la romana las montañas, o en la balanza los collados? ¹³ ¿Quién ha determinado el espíritu de Yahvé, quién fue su consejero y le instruyó? ¹⁴ ¿Con quién deliberó para recibir instrucciones, que le enseñase el camino de la justicia, le adoctrinara en la ciencia ⁵ y le diera a conocer el camino del entendimiento? ¹⁵ He aquí que las naciones son como gotas de agua en el caldero y son reputadas como polvillo en la balanza, y levantan las islas como el polvillo el viento. ¹⁶ El Líbano no basta para combustible, ¹⁷ ni sus animales para el holocausto. Todos los pueblos son delante de El como nada, son reputados por El como nada y vanidad.

Nadie debe desesperar respecto de las promesas divinas si se tiene en cuenta la omnipotencia de Dios y superioridad sobre todas las criaturas. El conserva todas las cosas en su peso y medida: mide los cielos, los recoge en su mano y calcula en un *tercio* (probablemente de *efah*, medida de áridos bastante reducida)⁶. Su sabiduría es proporcionada a su poder, y no necesita de consejero alguno (v.13). Nadie podrá oponerse a sus designios, pues los pueblos y colectividades sociales (*las naciones*, v. 15) son como gotas de agua en un recipiente o polvillo en una balanza en comparación con el poder e inteligencia de Dios. Las mismas islas son insignificantes y las conmueve como polvillo. Es más, Yahvé es tan inmenso que no habría bastante combustible en el Líba-

no ni animales suficientes para preparar un holocausto digno de El (v. 16).

Vanidad de los ídolos (18-24).

¹⁸ ¿A quién, pues, compararéis a Dios y a qué imagen haréis que se le asemeje? ¹⁹ El ídolo es fundido por el artífice, el orfebre la reviste de oro y le adorna con cadenas de plata⁷. ²⁰ El que es pobre para la ofrenda⁸, escoge madera incorruptible y busca un buen artífice para erigir un ídolo que no se tambalea.²¹ ¿No lo sabéis? ¿No lo habéis oído? ¿No os lo han revelado desde el principio? ¿No lo habéis entendido desde la fundación de la tierra?⁹ ²² Está El sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos habitantes son como langostas. El tiene los cielos como un toldo y los despliega como una tienda de morada. ²³ El torna en nada a los príncipes, y en vanidad a los jueces de la tierra.²⁴ Apenas plantados, apenas sembrados, apenas ha echado su tronco raíces en la tierra, sopla sobre ellos y se secan, y como pajueta los arrastra el huracán.

El autor pone en contraste con la omnipotencia de Yahvé la inanidad de los ídolos, ridiculizando su procedencia. Mientras Yahvé es omnipotente y trascendente, los ídolos son obra de sus devotos, y con toda ironía describe el proceso de su fabricación: la labor del artífice, los elementos de que se compone, etc. (v. 19-20). Después el hagiógrafo se encara con los hombres en general, diciendo que esta diferencia entre Yahvé y los ídolos la han podido comprender estudiando la naturaleza desde *el principio* (v.21) de la historia de la humanidad. Se admira que la humanidad no haya aún entendido una cosa tan elemental. A continuación vuelve a hacer la apología de la trascendencia de Dios en contraposición a la procedencia humana de los ídolos. Dios habita en lo más alto del *circulo de la tierra* y tan alejado está, que, vistos desde allí, los hombres son *como langostas* (v.22), expresión proverbial para indicar la pequeñez de los hombres (cf. Núm 13:33; Sal 113:5). La tierra es concebida como un disco plano rodeada del abismo, sobre la que se pone un toldo arqueado compacto, que son los *cielos*. Sobre esa bóveda de los cielos habita Yahvé, inaccesible a todo lo creado. Nada se escapa a la acción destructora de Dios, ni los más altos príncipes (v.23), los cuales son arrancados como troncos sin raíces. Basta el soplo de Yahvé para dar al traste con los que parece que están más firmes: *apenas ha echado raíces su tronco*, e.d., las dinastías desaparecen apenas se establecen. Las revoluciones son los medios que tiene Dios para hacer justicia sobre las dinastías reales más pode-

Inmutabilidad de Yahvé (25-31).

²⁵ ¿A quién me asemejaréis, de forma que se me iguale, dice el Santo? ²⁶ Alzada en lo alto vuestros ojos y mirada: ¿Quién los creó? El que saca numerado su ejército, y todos los llama por su nombre, y por la gran fuerza y enorme potencia ninguno falta.²⁷ ¿Por qué dices tú, Jacob; hablas tú, Israel: Mi camino está oculto a Yahvé, y mi derecho se escapa a mi Dios?²⁸ ¿No sabes tú, no has oído, que Yahvé es Dios eterno, creador de los confines de la tierra? No se fatiga ni se cansa, insondable es su inteligencia.²⁹ El da vigor al fatigado y multiplica las fuerzas del débil. ³⁰ Y se cansan los jóvenes y se fatigan, y los jóvenes llegan a flaquear;³¹ pero los que confían en Yahvé renuevan las fuerzas, echan alas como de águila, corren sin cansarse y caminan sin fatigarse.

Yahvé es rey de la naturaleza (v.22) y rey de reyes (23-24); por tanto, está fuera de toda comparación (v.25). Los mismos astros, objeto de máxima admiración, son obra de Yahvé. Dios está

fuera de toda comparación, es el *Santo* (v.25), e.d., el inaccesible, el trascendente, quien, por otra parte, tiene contadas las estrellas, que hace desfilar designándolas por su nombre (v.26), obedeciendo ellas como ejército disciplinado, sin que ninguna falte a la cita.

El profeta, después de presentar el carácter trascendente de Yahvé como Señor de toda la naturaleza, se dirige a su pueblo **para infundirle esperanza**. Parece que entre sus oyentes se oían con bastante escepticismo sus promesas de rehabilitación, y se permitían dudar de su veracidad: *¿Por qué dices tú, Jacob; hablas tú, Israel?* (v.27). El pueblo israelita se consideraba perdido, como si Dios no se preocupase de su “suerte” (*mi camino está oculto a Yahvé*) ni de sus derechos (v.27). La respuesta del profeta se refiere al carácter eterno y omnipotente de Dios, que ayuda y fortalece al desfallecido y cansado. Sólo es necesaria una fe ciega en El, pues entonces el que espera en El será más fuerte y vigoroso que los que están en plena juventud (v.28-30). Dios comunica un vigor y un optimismo que sirven de alas para volar impetuosamente, como el águila, en la senda de la vida, sin miedo al desfallecimiento (v.31).

1 Cf. Gen 34:3; Je 19,3; 2 Sam 19,7; Os 2:14. — 2 Cf. Is 49:1435; 51:165; 52, is. — 3 El estico “ciertamente hierba es el pueblo,” por razones rítmicas, es considerado por muchos autores como glosa. Cf. Comdamin, o.c., 242. — 4 Cf. Is 37:23; Job 8:12; 14:2; Sal 37:2; 103:15; 90:55. Véase Skinner, o.c., 11 5. — 5 Este estico: “le adoctrinara en la ciencia,” falta en el texto griego. Como, por otra parte, resulta aritmético y contra el paralelismo, se cree que es una glosa. — 6 El valor del *efah* es de unos 39 litros. — 7 Falta en el texto griego, y métricamente es superfluo; por eso no pocos consideran este estico: “adorna con cadenas de plata,” como glosa. — 8 Así lee literalmente el texto hebreo. El sentido sería que los pobres, en vez de revestir la imagen de oro, se contentan con otra de madera. Pero parece que el texto está incompleto. Duhm hace una reconstrucción y traduce: “El que erige un simulacro,” que se obtiene con una alteración de consonantes. — 9 El hebreo dice literalmente: “habéis comprendido los fundamentos de la tierra.” Un ligero cambio nos da la otra lección que hemos escogido siguiendo a Comdamin.

41. Yahvé suscita un Libertador de su pueblo.

Yahvé no sólo es el Señor de la naturaleza, sino también dirige la trama histórica de los pueblos. Dios invita a los pueblos a entrar en juicio con El para demostrar su divinidad y la inanidad de los ídolos. Dos escenas: *a*) litigio entre Yahvé y las naciones (1-5); *b*) entre Yahvé y los dioses falsos (21-29). Entre ambas escenas se intercalan unas palabras de consuelo a Israel (8-20), el cual, como pueblo escogido, no tiene nada que temer de la intervención de Yahvé, su *amigo*, al suscitar a un impetuoso conquistador, *Ciro*, que avanza como un vendaval sobre los pueblos. Generalmente se supone que alude a los avances de *Ciro* después de derrotar a *Creso* en 546 antes de Cristo y antes de la conquista de Babilonia (538 a. C), que aparece como futura. El estilo literario de este fragmento es dramático.

Desafío de Yahvé a las naciones (1-4).

¹ Enmudeced, islas, ante mí, y renueven los pueblos su fuerza, acérquense y hablen, entremos en juicio. ² ¿Quién ha suscitado desde el levante a aquel a quien la justicia le sale al encuentro a su paso? ¿(Quién) entrega ante él las naciones y abate los reyes? Su espada los reduce a polvo, y sus arcos los dispersa como brizna de paja. ³ Los persigue, pasa en paz por senda en que sus pies no habían entrado. ⁴ ¿Quién lo ha hecho y realizado? El que desde el principio llamó a las generaciones. Yo, Yahvé, soy el primero y seré en los últimos tiempos.

El principio del oráculo es una invitación enfática a las *islas* o naciones occidentales marítimas a que le escuchen; va a decir algo importante. Pueden venir con toda libertad a litigio con El, para discutir sobre la aparición súbita del nuevo conquistador, *Ciro*, como medio de demostración de

que es Yahvé superior a los ídolos, ya que es quien lo ha suscitado (v.2), haciéndole venir de oriente de victoria en victoria (*la justicia le sale al encuentro*, v.2). Aquí la palabra justicia es sinónima de *victoria, salvación, éxito*¹. Ciro avanza incólume *en paz* (v.3) a través de sendas que nunca había hollado. Y todo esto no es sino obra de Yahvé (v.4), porque es Dios quien hace que sucedan las generaciones desde el principio (*llama a las generaciones*, v.4), siendo El inmutable, y por eso asistirá a lo último de la historia humana. Yahvé es el Señor de todas las vicisitudes de la historia, como es testigo y principal protagonista de ella. Muchos autores creen que la expresión 503; *el primero, y será en los últimos tiempos* es una alusión a la revelación del nombre de Yahvé, *el que es* (Ex 3:13), en contraposición a los ídolos, que no son.²

Reacción temblorosa de las naciones (5-7).

⁵ Las islas le ven y tiemblan, y se espantan los confines de la tierra. Se acercan y juntos vienen (al juicio)³. ⁶ Uno a otro se ayudan, uno a otro se dicen: Animo. ⁷El escultor anima al orfebre; el que pule con el martillo, al que golpea el yunque, diciendo: Bien está esta soldadura. Y la afirma con clavos para que no se mueva.

La invasión de Ciro siembra el pánico entre las naciones costeras (*las islas*, v.6). El profeta describe después minuciosa y gráficamente la ansiedad de esas poblaciones por terminar sus estatuas dedicadas a los ídolos, que consideraban como protectores de sus fronteras contra el invasor. Quizá el v.6 sea una alusión a los pactos concluidos entre las naciones contra Ciro, sobre todo las alianzas de Babilonia y Egipto con Creso de Lidia. En ese caso, el v.7 sería una interpolación posterior, transportada de un contexto en el que se hablara de la fabricación de los ídolos, como en 40:19-20. En este contexto, la idea es irónica: son los escultores y orfebres los que hacen los dioses y juzgan de la bondad de sus obras de artesanía.

Promesa de Liberación de Israel (8-20).

Podemos considerar estos versículos como un paréntesis en el contexto del conflicto entre Yahvé, de un lado, y las naciones e ídolos el por otro. Dios discute con ellos sobre su providencia y vindica los derechos de Israel. Israel es el instrumento de los designios de Dios sobre el mundo. Por eso, Israel no debe temer la conquista de Ciro, ya que éste no es sino el instrumento del mismo Dios en la preparación del cumplimiento de sus designios históricos sobre el mismo Israel. En este sentido, estos versos tienen perfecta ilación lógica con el resto del capítulo⁴.

Israel, siervo de Yahvé (8-10).

⁸ Pero tú, Israel, eres mi siervo. Yo te elegí, Jacob, progenie de Abraham, mi amigo. ⁹ Yo te traje de los confines de la tierra y te llamé de las regiones lejanas, diciéndote: Tú eres mi siervo. Yo te elegí y no te he rechazado. ¹⁰ No temas, que yo estoy contigo; no desmayes, que yo soy tu Dios. Yo te fortaleceré y vendré en tu ayuda, y con la diestra victoriosa te sostendré⁵.

Israel no debe temer, como los otros pueblos, ante los avances de Ciro, **porque es el siervo de Yahvé** (v.8), Israel es el pueblo predilecto de Yahvé, familiar suyo e instrumento de sus designios salvadores. Abraham, el gran antepasado, es llamado el *amigo* de Yahvé⁶ como padre de una generación bendecida: *progenie de Abraham*. Dios había escogido a Israel *desde los confines*

de la tierra: probable alusión del éxodo de Egipto, pues en el Sinaí fue constituido **formalmente como pueblo teocrático**. Quizá se refiera a la patria de Abraham en Urfa de los caldeos, que para un palestino estaba en los lejanos confines del orbe. Yahvé, pues, le ha escogido y no le ha *rechazado* (v.9), como pudiera suponer el castigo del exilio babilónico. Pero esa elección fue libérrima por parte de Dios, sin que interviniesen los méritos de Israel⁷. En consecuencia, no debe temer y debe esperar la liberación de la cautividad. No *desmayes*: lit. “no mires de aquí para allá,” viendo ansioso su puesto peligroso, porque está la *diestra victoriosa* (lit. “diestra de mi justicia victoriosa”), que garantiza la liberación de su pueblo.

Victoria de Israel sobre sus enemigos (11-16).

¹¹ Confundidos serán y cubiertos de ignominia todos los que se irritan contra ti. Serán reducidos a nada, aniquilados, los que contienden contigo. ¹² Buscarás y no hallarás a los que te atacan; serán reducidos a nada los que te combaten. ¹³ Porque yo, Yahvé, tu Dios, fortaleceré tu diestra, y yo te digo: No temas, yo voy en tu ayuda. ¹⁴ No temas, gusanillo de Jacob, coquito de Israel. Yo te ayudo, dice Yahvé, y tu redentor es el Santo de Israel. ¹⁵ He aquí que te pongo como agudo rastrillo, nuevo y armado de dientes. Trillarás y pulverizarás los montes y desharás en menuda paja los collados. I ¹⁶ Los bieldarás, y el viento los levantará, y el huracán los dispersará. Y te regocijarás en Yahvé, y en el Santo de Israel te gloriarás.

Todos los enemigos de Israel, babilonios, moabitas, edomitas, etc., serán avergonzados al ser aniquilados por Yahvé (v.11). Se han atrevido a llevar a Israel a los tribunales, y serán ellos confundidos al recibir la condena. Y esa destrucción de los enemigos de Israel será total, que no quedará ni rastro de ellos: *buscarás y no hallarás* (v.12). Israel es para Yahvé como un *gusanillo* tierno, al que hay que cuidar con toda solicitud. Es una expresión de ternura, no de desprecio. Israel ha sido hollado como un *gusanillo*, y Dios le va a levantar de nuevo, porque Yahvé es el *Redentor* o *goel* de su pueblo, e.d., su rescatador y libertador. El *goel* era el encargado de rescatar o vengar oficialmente a un familiar⁸. Dios mismo, pues, ha asumido esta misión respecto de su pueblo, pisoteado y ultrajado de todos. Israel será para sus enemigos como *rastrillo* que pulveriza todo, no sólo la paja, sino hasta los *montes* (v.15). La frase hiperbólica indica bien el vigor y fuerza del pueblo escogido, **renovado con la ayuda de Dios**. Israel triunfará sobre todos sus enemigos tradicionales. Era usual comparar los enemigos a obstáculos insalvables, como las montañas⁹.

Renovación de la naturaleza empobrecida (17-20).

¹⁷ Los pobres, los menesterosos, buscan el agua y no la hallan; su lengua está seca por la sed, pero yo, Yahvé, los oiré; yo, Dios de Israel, no los abandonaré. ¹⁸ Yo haré brotar manantiales en las alturas peladas, y fuentes en medio de los valles. Tornaré el desierto en estanque, y la tierra seca en corrientes de aguas. ¹⁹ Yo plantaré en el desierto cedros y acacias, mirtos y olivos. Yo plantaré en la estepa cipreses, olmos y alerces juntamente. ²⁰ Para que todos vean y comprendan y todos consideren y entiendan que es la mano de Yahvé la que ha hecho esto, y el Santo de Israel el que lo ha creado.

Esta sección refleja el estado miserable actual del pueblo israelita, que se debate en la mayor escasez: no hay agua ni pan para los menesterosos, que aquí son los israelitas piadosos. El profeta

piensa en el retorno de éstos por el desierto (v.8-16), y les promete que se librarán de los ardores y sequía del desierto en su camino, haciendo brotar manantiales y vegetación por doquier (v. 18-19). Con ello Yahvé mostrará su omnipotencia, fuente de toda esperanza para sus fieles (v.20).

Desafío a los ídolos (21-24).

²¹ **Presentad vuestro alegato, dice Yahvé; presentad vuestras pruebas, dice el Rey de Jacob:**

²² **Que se acerquen y anuncien lo que está por venir. Que manifiesten las cosas pasadas, para que las tengamos en cuenta y conozcamos el fin de ellas, o hacednos oír las cosas venideras.** ²³ **Anunciadnos lo por venir, para que sepamos que sois dioses. Veamos: haced bien o haced mal, para que nos admiremos y lo veamos de una vez.** ²⁴ **He aquí que no sois nada, y vuestra obra nada. Abominable es quien os elige.**

Yahvé se encara con los ídolos. En los v.1-4 desafiaba a las naciones a que dijeran quién había suscitado a Ciro. Aquí el desafío versa sobre el conocimiento de las cosas futuras. La mejor prueba de la divinidad es la predicción: “*si sit divinatio, dii sunt*” (Cicerón). Sólo la ciencia infinita de Dios puede conocer el libre curso de los hechos históricos que dependen de la libre voluntad humana (v.22-23). Los ídolos no podrán presentar siquiera un caso de predicción que sirva para examinar su causa.

Aparición de Ciro (25-29).

²⁵ **Yo le he suscitado del septentrión, y ya llega, el que invoca mi nombre del lado de levante, y pisa los príncipes como se pisa el polvo, y como el alfarero pisa la arcilla.**

²⁶ **¿Quién antes lo anunció para que le conociéramos de antemano, para que pudiéramos decir: Justo? Nadie le anunció, nadie lo ha hecho oír, nadie os oyó una palabra.** ²⁷ **Yo el primero lo anuncié a Sión¹⁰ y di a Jerusalén un mensajero de buena nueva,** ²⁸ **Miro, y no hay nadie; no hay entre ellos ningún consejero, para que yo les preguntara y me respondieran algo.** ²⁹ **He aquí que todos son nada, y su obra es nada, y sus ídolos, viento y vacuidad.**

Después de invitar a los ídolos a que presenten una muestra de su intervención en la historia, Yahvé escribe su obra en la historia humana: la aparición de Ciro y sus victorias sobre los príncipes. ¿Qué ídolo puede haber suscitado un acontecimiento histórico de esta magnitud? Viene del *septentrión* (v.26), e.d., de Media, y del *levante*, e.d., de Persia. Para un palestino o mesopotámico provenía, pues, del nordeste. Se dice de él que *invoca mi nombre*, e.d., de Yahvé, en cuanto era instrumento de su justicia y había de liberar y repatriar a los exilados israelitas, permitiéndoles y ayudándoles a reconstruir el templo de Jerusalén, dedicado a Yahvé. En realidad, Ciro fue siempre idólatra, pero sumamente diplomático y condescendiente con las religiones de los pueblos vencidos. Yahvé ha anunciado con anticipación la venida súbita del conquistador Ciro (alusión a 40,955), enviando un *mensajero*, un profeta con buenas nuevas, a Sión (v.27), porque el advenimiento de Ciro significaba la liberación de los exilados israelitas. En cambio, no hay nadie entre los adoradores de los ídolos que pueda hacer profecías como los enviados de Yahvé (v.28). Nadie puede ser *consejero* en tales circunstancias críticas. La razón de ello es que los ídolos son nada, y, por tanto, no pueden obrar (v.29).

1 Cf. Dennefeld, o.c., p.153. — 2 Cf. Is 53:10.13; 56:4; 58:12. En el Apocalipsis, Dios es el “alfa y omega” de la historia. Los rabinos lo expresaban por las letras *alef, min, tati*, que son la primera, la media y la última del alfabeto hebraico. — 3 Así traducen los LXX, si bien la idea de “juzgar” la junta al siguiente estico. — 4 Cf. Skinner, o.c., II 20. — 5 El texto hebreo lee literalmente

“diestra de mi justicia” o victoria, según el sentido antes aludido. — 6 En el Corán, el nombre característico de Abraham es el de “amigo de Alah”: *Jalil Allahi*; y aun hoy día Hebrón, donde están los restos del patriarca, es conocido por los musulmanes con el nombre de *Al-Jalil*: “el amigo.” — 7 Cf. Am 9,7. — 8 Cf. Lev. 25:485; Núm 35:195; Rut 3:12. — 9 Cf. Is 21,10; Miq 4:13. — 10 Literalmente en hebreo: “El primero a Jerusalén, he aquí que están.” Parece que se ha perdido alguna palabra en el original. Podría traducirse: “Yo primeramente (diré) a Sión: He aquí, he aquí ellos” (Skinner).

42. El Siervo de Yahvé. Liberación de Israel.

Los dos capítulos anteriores son como una introducción a lo que sigue, donde se detallarán las principales ideas antes expuestas. Pero en este capítulo encontramos un oráculo relativo a un misterioso *Siervo de Yahvé*, que volverá a aparecer en otros capítulos posteriores. Su misión y personalidad es excepcional y desconcertante, ya que sale del marco general del pensamiento del Antiguo Testamento. **Su misión es renovar la alianza concluida entre Dios e Israel, haciendo retornar a los exilados del destierro y estableciendo la verdadera religión entre las naciones paganas.** Y todo esto lo realizará sin ostentación ni fuerza material. Su personalidad es misteriosa, e indudablemente no puede confundirse con la colectividad de Israel, ya que tiene por misión primordial restablecer la alianza de éste con Dios. El tema del *Siervo de Yahvé* personal vuelve a aparecer en 49:1-9b; 50:4-9; 52:13-53:12. Todos estos fragmentos, actualmente dispersos, debieron de constituir un libro único con un tema homogéneo, que se va desarrollando progresivamente en sus diversas facetas.

El capítulo puede dividirse en las siguientes secciones: 1) el Siervo de Yahvé (1-7); 2) Yahvé es Dios, y los ídolos son nada (8-9); 3) la gloria y redención de Israel (10-13); 4) intervención de Yahvé (14-17); 5) invitación a Israel a reconocer el castigo merecido por sus pecados (18-25).

Elección del Siervo de Yahvé (1-4).

¹ He aquí a mi Siervo, a quien sostengo yo; mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él; él dará el derecho a las naciones. ² No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas. ³ No romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue. ⁴ Expondrá fielmente el derecho, sin cansarse ni desmayar, hasta que establezca el derecho en la tierra; las islas están esperando su ley.

El oráculo empieza de modo abrupto y sin preparación alguna. Habla Dios a los jueces y gentiles, a los que hace la presentación de su Siervo directamente: *He aquí a mi Siervo, a quien yo sostengo* (v.1) ¹. Indudablemente, este *Siervo de Yahvé* es distinto de Israel, porque aparece como intermediario entre Dios e Israel (v.6-7). Y Dios es su sostén, porque es su *elegido, en quien se complace*; palabras que se repetirán sobre el Tabor y en el bautismo de Jesús ². Es objeto de las complacencias divinas, en tal forma que participa del mismo *espíritu* o energía dinámica divina, necesaria para cumplir una misión extraordinaria. Los profetas estaban poseídos del *espíritu* de Dios, en cuanto **que realizaban misiones** excepcionales movidos por el mismo Dios. Son las gracias carismáticas que Dios otorga en momentos determinados a algunas almas para la realización de misiones concretas. En Is 11:2 se dice que sobre el retoño de Jesé descansará el *espíritu* del Señor, con su múltiple manifestación de dones y cualidades excepcionales necesarias para gobernar a su pueblo. La misión confiada al *Siervo de Yahvé* ahora es llevar *el derecho a las naciones*, e.d., el conjunto de normas jurídicas para la regulación de la vida social religiosa de Israel, y que han de ser participadas por las *naciones* gentiles. Y todo ello con un nuevo espíritu profundamente religioso. En una concepción teocrática de la sociedad, la palabra *derecho* tiene

un sentido eminentemente religioso, porque la religión es el fundamento del derecho público y privado ³. **La misión del Siervo no será política, sino religiosa**, y se ordena a las *naciones* gentiles, o a la humanidad en general. Israel era un testimonio indirecto ante las naciones del conocimiento de Dios (43:10; 55:5), en cuanto que era una luz orientadora en medio de las tinieblas paganas; pero no *salía* a iluminar a las otras naciones. Por otra parte, el Siervo cumplirá su misión de un modo muy característico, pues lo hará sólo por los medios de la persuasión, sin prepotencias, propias de los conquistadores orientales: *no gritará. ni dejara oír su voz en las plazas* (v.2). Los falsos profetas hacían manifestaciones estruendosas, buscando el proselitismo para excitar la atención de los oyentes. El porte del Siervo será modesto y callado; su dulzura y ejemplo será la mejor predicación (cf. Mt 12:175). Los *nabis*, o falsos profetas, buscaban las diatribas y las discusiones en las *plazas*; pero éste, al contrario, obrará calladamente, con un método persuasivo espiritual e interior (cf. Le 9:55). Su actividad misionera será tan persuasiva y suave, *que no romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue* (v.3), e.d., no obrará violentamente, destruyendo los gérmenes de bondad y de espiritualidad que encuentre. Los gentiles son la *caña cascada* y la *mecha que se extingue*, por su debilidad espiritual. La labor del Siervo será la del médico, que cura y restaña las heridas y flaquezas humanas (cf. Mt 9:13). No condenará, pues, a los paganos, sino que los reanimará y levantará de nuevo, desarrollando sus rudimentos de religión y de moral. Y cumplirá su misión sin *desmayar* (v.4), hasta que su predicación del *derecho* se extienda a toda la tierra, pues las islas (e.d., los países lejanos costeros, símbolo del mundo pagano) están esperando su instrucción, su ley. La labor del Siervo será dura y difícil, pero él no se fatigará ni desistirá en su cometido.

Misión del Siervo de Yahvé (5-7).

⁵ Así dice Dios, Yahvé, que creó los cielos y los tendió, el que extendió la tierra y sus brotes, el que da al pueblo que (está) sobre ella el aliento, y el soplo a los que por ella andan. ⁶ Yo, Yahvé, te he llamado en la justicia y te he tomado de la mano. Yo te he formado y te he puesto por alianza del pueblo y para luz de las gentes, ⁷ para abrir los ojos de los ciegos, para sacar de la cárcel a los presos, del calabozo a los que moran en las tinieblas.

El Siervo es enviado por Dios mismo, Creador de cielos y tierra, con todo lo que en ellos hay. De ahí se deduce la base para **la universalidad de su misión** (v.5). El mismo Dios que creó todas las cosas llamó a su *Siervo en justicia* (v.6), porque su misión responde a unas promesas hechas por Dios a los antepasados de Israel, y por eso su aparición es un acto de *justicia*. Además, *justicia* muchas veces, en el Antiguo Testamento, significa *salvación*; en este caso, **la elección del Siervo obedece sólo al plan de salvación de Dios sobre Israel y las naciones.**

Además, el Siervo será mediador de una nueva *alianza* (v.6) entre Dios e Israel, el *pueblo* de Yahvé por antonomasia, en contraposición a las *gentes* del estico siguiente, que reciben de ese Siervo una *luz* religiosa y moral. Así, pues, la misión del Siervo es doble: reconciliar a Israel con Dios con una nueva alianza e iluminar al mundo pagano. Jesús es saludado por Simeón como “luz de las gentes” (Lc 2:32), y El mismo se llama “luz del mundo” (Jn 8:12)⁴. La misión del Siervo es moral y religiosa, y se dirige a los que están encerrados en oscuras mazmorras; por eso su labor debe orientarse espiritualmente a abrir los ojos de éstos y sacarlos a pleno día. El que está en pecado está ciego y como en una prisión. El evangelista ve en las curaciones milagrosas de Jesús el cumplimiento de estas palabras (Mt 11:2-6), pero es por asociación de ideas con la misma ceguera espiritual.

La divinidad de Yahvé (8-9).

Algunos autores creen que estos dos versos pertenecen al fragmento inmediato anterior, en que se habla del *Siervo de Yahvé* (1-7); pero parece mejor considerarlos como continuación de 41:29, pues es un contexto similar⁵. Sería, pues, la conclusión de la disputa de Yahvé con los ídolos del capítulo anterior.

⁸ Yo soy Yahvé, tal es mi nombre; no doy mi gloria a ningún otro ni a los ídolos mi alabanza. ⁹ He aquí que las cosas antiguas han llegado, y anuncio otras nuevas; antes de que germinen las voy a hacer oír.

De nuevo la argumentación contra los ídolos del capítulo anterior: el nombre de Yahvé está sobre todos los ídolos, y es el específico de Dios (v.8), y por eso su *gloria* es incomunicable a los ídolos, pues es expresión de sus gestas *gloriosas*, con lo que su nombre (*Yahvé*) es objeto máximo de *alabanza*. No puede compartir con los ídolos estas prerrogativas suyas, porque sólo a El le pertenecen. Y prueba de ello son el cumplimiento de las cosas *antiguas* (v.9) anunciadas. Parece se refiere a la aparición de Ciro (41:25-29). Pero, además, va a anunciar cosas *nuevas* futuras, e.d., la liberación de Israel y su repatriación; y esto antes de que tengan lugar ni siquiera en sus rudimentarios indicios (*germinen*); con ello se excluirá la mera conjetura humana, haciendo ver su origen divino. El cumplimiento de las predicciones será la confusión de los ídolos, que nada han podido vaticinar.

Invitación a la alegría general (10-13).

¹⁰ Cantad a Yahvé un cántico nuevo, su alabanza desde los confines de la tierra. Estremézcase el mar y cuanto en él se contiene, las islas con sus habitantes. ¹¹ Alcen su voz el desierto y sus ciudades y las aldeas que habita Cedar. Lancen gritos de júbilo los habitantes de Sela y den gritos de alegría en lo alto de los montes. ¹² Que den gloria a Yahvé, que expresen su alabanza en las islas. ¹³ Yahvé saldrá como un héroe, como guerrero se excita en su ardor. Lanzará gritos y alaridos y se portará como un héroe contra sus enemigos.

Se invita a todo lo creado a expresarse en un cántico de alegría para celebrar la realización de esas cosas *nuevas* del versículo anterior. Puesto que es una nueva situación, ello requiere también nuevos cánticos. Las grandes gestas de Yahvé son la causa de esa alegría general manifestada en el cántico nuevo, y en ella deben participar todos los *confines de la tierra*. El tono poético es salmódico: se invita a los elementos a colaborar a este reconocimiento gozoso de las obras de Dios, y con ellos todas las naciones paganas (*las islas*, v.10). En concreto, el profeta invita a los habitantes de las ciudades del *desierto* (v.11), e.d., de los oasis que escalonan la ruta caravanera, a través del desierto, desde Mesopotamia a Palestina, y entre ellos los de *Cedar* (cf. 21:16), famosa tribu árabe de TransJordania. También se invita a los habitantes de *Sela* o Petra, en Edom, junto al sudeste del mar Muerto. En el v.12 se vuelve a invitar a las *islas* o ciudades costeras. Yahvé es presentado como un guerrero invencible que avanza impávido a la lucha (v. 13) contra los enemigos del pueblo elegido.

Intervención justiciera de Dios (14-17).

¹⁴ Mucho tiempo callé, estuve en silencio, me contuve; como mujer en parto gemiré,

suspiraré y jadearé a la vez. ¹⁵ Devastaré montes y collados y agostaré todo su verdor; convertiré en islas las corrientes de las aguas ⁶ y secaré los lagos. ¹⁶ Llevaré a los ciegos por un camino ignorado, los conduciré por senderos desconocidos. Ante ellos tornaré en luz las tinieblas, y en llano lo escarpado. Estas cosas haré yo y los dejaré. ¹⁷ Retrocederán cubiertos de ignominia los que confían en los ídolos, los que dicen a las imágenes fundidas: Vosotros sois nuestros dioses.

Yahvé se muestra impaciente por hacer justicia a su pueblo oprimido. Ya hace mucho tiempo que estuvo *en silencio* (v.14), es decir, sin intervenir con hechos contra los enemigos de Israel, su pueblo. Pero llega la hora de entrar en acción y está inquieto como *mujer en parto*. Los dolores de parto son la mejor metáfora para indicar el desasosiego e inquietud de Dios por llevar a cabo su obra en favor de Israel. Dios, en su cólera devastadora, será como un viento solano, que todo lo agosta y seca (v.15), sobre los enemigos de Israel, mientras que la naturaleza se transformará en favor de su pueblo elegido. El desierto, concebido tradicionalmente como lugar de *tinieblas*, será iluminado, para que puedan volver los exilados como por una amplia avenida luminosa (v.16). Yahvé será el guía seguro para los que no conozcan el camino, y hará desaparecer todo obstáculo: *tornaré en llano lo escarpado* (c.40:4). Ante esta manifestación de poder y de gloria de Yahvé, los adoradores de los ídolos se llenarán de confusión y de vergüenza (v.17).

Invitación a reconocer la obra de Yahvé (18-25).

¹⁸ ¡Oíd, sordos; mirad, ciegos, y ved! ¹⁹ ¿Quién es ciego sino mi Siervo? ¿Quién sordo como el mensajero que yo envíó? ¿Quién es ciego como mi familiar, y ciego como el siervo de Yahvé? ⁷ ²⁰ Muchas cosas has visto sin poner en ellas atención; abiertos tenías los oídos, pero no oíste. ²¹ Habíase complacido Yahvé en su justicia, en hacer grande y magnífica la ley, ²² y he ahí a este pueblo saqueado y hollado, puesto en cepos, encerrado en mazmorras; destinado al pillaje, sin que nadie los libre; despojados, sin que nadie diga: Restituid, ²³ ¿Quién de vosotros dará oído a estas cosas, quién atento las escuchará para lo por venir? ²⁴ ¿Quién entregó Jacob a los saqueadores, Israel a los despojadores? ¿No fue Yahvé contra quien hemos pecado, cuyos caminos no quisimos seguir, cuya ley no obedecemos? ²⁵ Y El derramó el fuego de su ira con los furios de la guerra, que se encendieron en torno a él, pero no comprendió; le quemaron, mas no hizo caso.

Esta sección es una invitación cariñosa y paternal, por parte de Dios, a que Israel considere atentamente sus desastres por no haber seguido la ley de Yahvé. Israel se ha manifestado *ciego* (v. 18) en toda su historia. Esta ceguera le ha impedido ver los caminos de la Providencia divina en su historia. En realidad ha sido el mismo Yahvé quien le ha castigado entregándole a sus opresores, y sólo El puede redimirlos de nuevo. Son, pues, sordos ³; *ciegos* (v.18), y es necesario que depongan esta actitud para que Dios se apiade de ellos. Israel es llamado cariñosamente *mi siervo*, *mi mensajero*, *mi familiar* (v.19). Israel puede llamarse *mensajero* de Yahvé en cuanto que su religión es un testimonio viviente de Dios (44:26). Israel ha visto *muchas cosas* (v.20); e.d., toda su historia está llena de intervenciones de Dios; sin embargo, no ha captado el verdadero sentido de los hechos, ni las revelaciones hechas por el mismo Dios a sus escogidos le sirvieron de nada. Israel había sido escogido como instrumento de Dios para hacer conocer su *justicia* y religión entre los demás pueblos, como testimonio viviente de los intereses religiosos verdaderos. Este era un designio glorioso para Israel, pero sus infidelidades para con Yahvé le trajeron la humilla-

ción ante los demás pueblos. Su destino glorioso se tornó en baldón e ignominia al ser *saqueado y hollado, puesto en cepos* (v.22), es decir, llevados en cautividad, condenados a prisión como esclavos, sin que haya nadie que se preocupe de la suerte de Israel ni proteste contra los atropellos cometidos contra ellos y sus bienes (*sin que nadie diga: Restituid*, v.22). Y todo esto fue enviado por el mismo Yahvé, a pesar de que no se dan cuenta de ello. El único remedio, pues, es volver a Dios, que es el que únicamente los puede ayudar. El profeta pone, por fin, en boca del pueblo el reconocimiento de sus extravíos (v.24) ⁸.

¹ El texto de los LXX traduce: "He aquí a mi siervo *Jacob*, mi elegido *Israel*"; lo que parece una glosa debida a un autor posterior que creía que el *Siervo* de 42:1 era el mismo que el de los c.40-48, donde se habla del pueblo de Israel. — ² Cf. Mt3:171 17:5. — ³ Se ha hecho notar, a propósito de esta concepción teocrática, que en el Corán la pa-l abra *din* (juicio) tiene el sentido de obediencia, religión, estatuto, ceremonial, etc. — ⁴ La frase "luz de las gentes" falta en los LXX, y algunos, como Lagrange, la consideran como interpolada. — ⁵ Cf. Ceuppens, *De prophetns Messianicis in A.T.* (1935) p.287; Feldmann, *Das Buch Isaías s 2* p.2555; Condamin, o.c., p.295 y 310; Lagrange, *Le judaisme* p.36g. — ⁶ Con un ligero cambio podemos leer *estepas* en vez de *islas*, lo que hace resaltar más la idea. — ⁷ Por razones de paralelismo, algunos autores cambian el segundo ciego de este estico en sordo (Condamin, Dennefeld). — ⁸ Algunos autores consideran este versículo como glosa posterior. Así Condamin, Duhm.

43. Yahvé, Salvador de Israel.

A pesar de que Yahvé ha sido quien los ha entregado a sus enemigos por sus pecados, no obstante, no los ha rechazado, y les asegura un futuro lleno de gloria bajo la protección del mismo Dios.

Yahvé, protector de Israel (1-7).

¹ **Ahora, pues, así dice Yahvé, que te creó, Jacob; que te formó, Israel: No temas, porque yo te he rescatado, yo te llamé por tu nombre y tú me perteneces.** ² **Porque, si atraviesas las aguas, yo seré contigo; si por ríos, no te anegarás. Si pasas por el fuego, no te quemarás; las llamas no te consumirán.** ³ **Porque yo soy Yahvé, tu Dios, Santo de Israel, tu Salvador; yo doy a Egipto por rescate tuyo, doy por tí a Etiopía y Seba.** ⁴ **Porque eres a mis ojos de muy gran estima, de gran precio y te amo, y entrego por tí hombres y pueblos a cambio de tu vida.** ⁵ **No temas, porque yo soy contigo; yo traeré tu descendencia desde oriente y te reuniré desde occidente.** ⁶ **Diré al septentrión: Entrega, y al mediodía: No retengas. Trae a mis hijos desde lejos, y a mis hijas desde los confines de la tierra,** ⁷ **a todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé, formé e hice para mi gloria.**

Yahvé, después de haber permitido que su pueblo fuera entregado al pillaje y llevado en cautividad, se presenta ahora como su redentor: *yo te he rescatado* (v.1), y la razón de ese interés de Dios es que Israel le *pertenece*, ya que le *llamó por su nombre* al escogerlo como pueblo suyo en medio de todos los otros. Los lazos de la antigua teocracia establecida en el Sinaí **aún perduran a pesar de la** catástrofe nacional del exilio. Yahvé no los abandonó totalmente a su suerte. Yahvé es el *goel* de Israel, su *rescatador*, e.d., el que por lazos de familia muy estrechos tenía que salir por los intereses de su protegido¹; y el hecho futuro de liberación de su pueblo se presenta como pasado: *yo te he rescatado*, para destacar más la voluntad salvífica de Dios sobre Israel. Dios se encargará de librarle de todos los peligros (*aguas., ríos, fuego, llamas, v.2*) y de todas las situaciones críticas, no sólo rescatándole de la cautividad, sino aun después en su vida nacional, ya que, en la mente del profeta, la liberación del exilio significa la aurora de **los tiempos mesiánicos**. Falta la perspectiva del tiempo y los planos históricos se superponen.

Y es tal el amor que Yahvé tiene a Israel, que está dispuesto a entregar a su libertador Ciro vastos imperios como pago: Egipto, Etiopía y Seba (probablemente una región cercana a Etiopía, cf. Gen 10:7). Según Jenofonte ², Ciro tomó Egipto, pero en realidad lo ocupó su hijo Cambises. La estima que Dios tiene de Israel hace que entregue *hombres y pueblos* como precio de su rescate (v.4). El hará que los desterrados (*descendencia*) vuelvan de *oriente* (Babilonia) y del *occidente* (la diáspora en general). El profeta quiere hacer resaltar que los israelitas dispersos por toda la faz de la tierra serán reintegrados a su patria por especial intervención divina (v.5): *diré al septentrión: Entrega, y al mediodía: No retengas*; e.d., obligará a la devolución de sus hijos e hijas (v.6), dispersos por doquier, y todo ello porque llevan el *nombre* de Yahvé, que los creó para su *gloria* (v.7). La razón de ser de Israel **es la glorificación de Dios**, la manifestación de sus maravillas y beneficios entre los demás pueblos por medio del pueblo escogido, que, por estar vinculado de un modo especial a Yahvé, llevaba su *nombre*.

Desafío a las naciones (8-13).

⁸ **Que salga el pueblo ciego, aunque tiene ojos; los sordos, aunque tienen oídos.** ⁹ **Los pueblos se han reunido a una y se congregaron las naciones. ¿Quién de entre ellos anuncia esto y nos hace oír cosas antiguas? Que presenten sus pruebas para justificarse, y, oyéndolas, se diga: Verdad.** ¹⁰ **Vosotros sois mis pruebas, dice Yahvé; mi siervo, a quien yo elegí para que aprendáis y me creáis y comprendáis que soy yo. Antes de mí no fue formado dios alguno, y ninguno habrá después de mí.** ¹¹ **Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador.** ¹² **Soy yo el que he anunciado, he salvado y he hecho oír, y no hay otro entre vosotros; vosotros sois mis testigos, dice Yahvé.** ¹³ **Yo soy Dios (desde la eternidad) ³, y también desde ahora lo soy ⁴. Nadie puede librar de mis manos; lo que hago, ¿quién lo volverá?**

De nuevo el litigio de Yahvé con las naciones, como en 41:1-4.21-28. Aquí se presenta a Israel como testimonio viviente del cumplimiento de las profecías. Así, pues, invita a que se presente, ante los pueblos reunidos en juicio, a Israel, *pueblo ciego, aunque tiene ojos* (v.8); e.d., un pueblo que, si bien no ha sabido captar el sentido de los hechos según los designios de la divina Providencia, no obstante, *tiene ojos*, porque ha sido testigo de los hechos materiales que en su historia han ocurrido. Por eso está capacitado para dar un testimonio en este juicio entre Yahvé y las *naciones* (v.8), que para este acto judicial se han *reunido*. Dios quiere que Israel confiese públicamente las predicciones antiguas que se le comunicaron para resolver el litigio judicial en cuestión. Dios se dirige directamente a sus contrincantes en el juicio: *¿quién de entre ellos (los adoradores de los ídolos) anuncia. esto?* (v.9), es decir, la redención y liberación de Israel de la cautividad y su repatriación. Nos *hace oír cosas antiguas* (v.8), los hechos ocurridos que habían sido profetizados (cf. 11:22), que deben ser las *pruebas* para probar la veracidad de los ídolos, es decir, los vaticinios sobre el futuro, señal inequívoca del conocimiento sobrenatural, propio de la divinidad. Los hechos deben comprobar las profecías. Los gentiles deben presentar sus pruebas históricas del cumplimiento de las supuestas profecías de sus dioses, para que, una vez razonadas, puedan todos decir convencidos: *es verdad*. Al ver que los ídólatras no pueden aportar pruebas de este género, se dirige Yahvé a sus propios testimonios, que son los mismos israelitas. Israel es **el siervo de Yahvé** (v.10), y con su historia excepcional, salpicada de intervenciones divinas, **es la mejor prueba de la divinidad de Yahvé, Dios único**. Mientras que los ídolos son obra de sus adoradores: *ninguno fue formado* antes de Yahvé (cf. 40,19). No se declara con esto que Yahvé fuera “*formado*,” sino que los ídolos no son eternos y no pueden pretender la antigüe-

dad de Yahvé, pues son fabricación de sus adoradores. Por otra parte, *ninguno habrá después* de Yahvé (v.10) es la afirmación de la eternidad divina. Yahvé solo es el *Salvador* (v.11). Ningún dios puede *anunciar* el futuro y *salvar* a su pueblo como Yahvé (v.12), y los israelitas son testigos de esto por su historia, llena de intervenciones milagrosas de Dios. Pero este carácter de Dios no sólo lo mantuvo desde la *eternidad* (v.13), sino que lo mostrará en adelante (*desde ahora*, v.13), liberando a su pueblo oprimido. Con ello se manifestará realmente *salvador*. Y nadie podrá torcer un designio de Yahvé si El se propone realizarlo: *lo que hago, ¿quién lo volverá?* (v.13).

Caída de Babilonia (14-21).

¹⁴ Así habla Yahvé, vuestro redentor, el Santo de Israel: Por vosotros envié yo a Babilonia, y rompí los cerrojos de vuestra cárcel ⁵. y los caldeos sobre las naves de su jolgorio ⁶. ¹⁵ Yo soy Yahvé, vuestro Santo; el creador de Israel, vuestro rey. ¹⁶ Así habla Yahvé, el que abre caminos en el mar y senderos en la muchedumbre de las aguas; ¹⁷ el que hace salir carros y caballos, a los ejércitos y los fuertes guerreros; se echan a tierra juntamente, sin que se levanten, extinguidos como mecha que se apaga. ¹⁸ No os acordéis de las cosas anteriores ni prestéis atención a las cosas antiguas, ¹⁹ pues he aquí que voy hacer una obra nueva, que ya está germinando; ¿no la conocéis? Ciertamente voy a poner un camino en el desierto, y ríos en la estepa, ²⁰ y me glorificarán las bestias del campo, los chacales y los avestruces, porque di agua en el desierto, y torrentes en la estepa, ²¹ para abreviar a mi pueblo, a mi elegido, al pueblo que hice para mí, que cantará mis loores.

Yahvé, por amor a Israel, *envió* un instrumento de su ira sobre Babilonia, a saber: a Ciro el conquistador⁷, el ejército persa invasor, que en 13:3 es llamado “el consagrado,” en cuanto que cumplía **una misión de Dios**. Por medio de éste, Dios *rompió los cerrojos* (v.14.) que aprisionaban a los cautivos (o, según otra traducción no exenta de probabilidad, “*los hice huir*”), teniendo los caldeos que marchar en sus *naves*, que antes utilizaban para sus *jolgorios* (v.14), como lo hizo Merodacbaladán al huir de Senaquerib⁸. Y todo esto es obra de Yahvé, *creador de Israel* (v. 15) como pueblo, y les recuerda las gestas pasadas en el mar Rojo: *el que abre camino en el mar* (v.16), hecho que quedó como tipo de la liberación en Israel. Yahvé fue el que *hizo salir carros y caballos* (v.17) de los egipcios en persecución de su pueblo para anegarlos en el mar. Es el modo oriental de explicar las cosas prescindiendo de las causas segundas y atribuyendo directamente a Dios lo que pudo ser obra de determinadas circunstancias históricas. Todos los *fuertes guerreros* del faraón desaparecieron, extinguidos *como mecha que se apaga*.

Pero todas las gestas pasadas no son nada en comparación con una *obra nueva* (v.18) que Yahvé va a realizar. Será una maravilla tal, que pueden olvidar *las cosas anteriores y antiguas*, e.d., las maravillas del Éxodo. El retorno de la cautividad será un hecho mucho más trascendental. La *obra nueva* (v.16) que Yahvé va a cumplir es la liberación de los cautivos para ser repatriados, y esa gesta está ya *germinando*, e.d., ha empezado a cumplirse con los primeros éxitos de Ciro, a punto de caer sobre los opresores babilónicos. Todas sus conquistas no tienen otro autor que al mismo Yahvé, que le ha tomado como instrumento de su justicia. El profeta presenta esto como inminente (*¿no la conocéis?* v.19) **para levantar la fe y esperanza de los exilados**. Ellos no se dan cuenta de que los éxitos del ejército persa culminarán en su liberación próxima. Yahvé se dispone a realizar la *obra nueva* preparando un *camino en el desierto*, transformando en frondosa vegetación sus *estepas* con abundantes ríos. En 40:4 se decía que Yahvé prepararía una

avenida libre de obstáculos para que avanzase su pueblo. Aquí se fija más bien en la parte de la vegetación (cf. 41:19). Total, que hasta la naturaleza se transformará para hacer más agradable la travesía de Israel por el desierto. Será tal la transformación de éste, que sus moradores habituales, los *chacales* y *avestruces* (v.20), darán gloria a Dios. En realidad, toda esta transformación es para gloria del mismo Yahvé, ya que Israel, reconocido a sus beneficios, *cantará* sus *loores* (v.21) después de ser *abrevado* en las aguas cristalinas milagrosamente dadas **por Dios, su liberador**.

Misericordia de Yahvé para con Israel (22-27).

²² Pero tú, Jacob, no me invocaste, ni te has fatigado por mí, Israel. ²³ No me ofreciste ovejas en holocausto, no me honraste con tus sacrificios; yo no te he abrumado con ofrendas ni te importuné con el incienso. ²⁴ No me compraste caña aromática con plata ni me saciaste con la grosura de tus sacrificios, sino que me atormentaste con tus pecados y me apenaste con tus iniquidades, ²⁵ Soy yo, soy yo quien por amor de mí borro tus pecados y no me acuerdo más de tus rebeldías. ²⁶ Hazme recordar, entremos juntos en juicio, habla tú para justificarte. ²⁷ Pecó tu primer padre, y tus mediadores faltaron contra mí, y tus príncipes profanaron mi santuario ⁹, y entregué a Jacob al anatema, y a Israel al oprobio.

Dios, en este fragmento, hace resaltar el carácter gratuito de su intervención en favor de Israel, pues sus obras no merecían la benevolencia divina. Israel no buscó a Yahvé ni se molestó en serle grato (v.22). Con la destrucción del templo, Israel no pudo ofrecerle ofrendas cruentas (v.23). Y Yahvé no le importunó demasiado exigiendo nuevos sacrificios y holocaustos: *No te he abrumado con ofrendas ni te importuné con el incienso* (v.23). Como Señor de su pueblo, pudo haberlas exigido, juntamente con las ofrendas olorosas de caña *aromática* (v.24), con la que se preparaba el óleo de la unción (Ex 30:23). A pesar de estas pocas exigencias de parte de Yahvé, Israel sólo hizo continuar *pecando*. El profeta piensa sobre todo en las transgresiones de la época del exilio. Antes, en Jerusalén, los sacrificios eran un cierto contrapeso a los pecados del pueblo; pero ahora, además de no poder ofrecer sacrificios a Yahvé, le ofenden impunemente. Todo esto hace resaltar más el carácter gratuito de la liberación del exilio por parte de Dios (v.25). Sólo el amor de Yahvé para con su pueblo explica el que borre sus *pecados*. La historia de Israel es tan negra, que Dios no duda en invitar a Israel a que le recuerde las buenas acciones que tenga (*hazme recordar*, v.26) en un litigio entre los dos: *habla tú para justificarte*. Israel tiene pleno derecho a presentar sus pruebas. Pero su historia es tan calamitosa, que no podrá presentar nada meritorio. La frase, pues, tiene un carácter irónico. Bien sabe Yahvé que la historia de Israel es la historia de sus transgresiones desde el principio de su existencia como nación: *pecó tu primer padre* (v.27). Parece que se refiere a *Jacob*, que varias veces es llamado “padre de Israel”¹⁰, y su nombre es el sinónimo de pueblo escogido. Por otra parte, en el Génesis se habla de algunos *pecados* de Jacob. Y lo mismo pecaron tus *mediadores* (lit. “intérpretes”); quizá se refiera a los falsos profetas, que presumían de recibir revelaciones especiales de Yahvé para comunicarlas al pueblo, condescendiendo con sus egoísmos materialistas. Quizá los *mediadores* sean los jefes político-religiosos de Israel en general: sacerdotes, reyes, ministros, etc.

Si mantenemos la lección de los LXX arriba expuesta, la frase *tus príncipes profanaron el santuario* (v.2 8) aludiría al culto pagano introducido por los reyes y clase social alta en el templo (2 Re 21:3-7). Leyendo con el TM, “profanaré los príncipes santos,” la frase indicaría, como en Lam 2:2, la humillación de los sacerdotes y clase aristocrática¹².

1 Cf. Job 19:25. — 2 Cf. Jenofonte, *Chop.* VIII 6:20. Flavio Josefo identifica Seba con *Meroe* (*Ant.* 11:249), al norte de Etiopía. Cf. Skinner, o.c., II 41. Sobre este nombre de Seba véase también Gen 10:7; Sal 72:10. — 3 “Desde la eternidad” falta en el hebreo, pero está en los LXX. — 4 “Desde ahora” está en el hebreo, pero falta en los LXX, Targ. y Vg. — 5 Este versículo es sumamente oscuro en el original; de ahí las diversas traducciones: “Los he puesto en fuga a todos” (Condamin, Skinner, Dennefeld). — 6 También oscuro. La traducción que damos es la literal del hebreo. — 7 Este parece ser el sentido, pues el texto parece incompleto, faltando el complemento del verbo *envió*; pero el contexto parece indicar que se trata del ejército invasor persa. — 8 Cf. Herod., 1:194. Véase Skinner, o.c., II 45. — 9 Así traducen los LXX y la versión siríaca. Y se adapta mejor al contexto. Es adoptada, entre otros, por Condamin. El texto hebreo dice literalmente: “profanaré ios príncipes santos o del santuario.” Así Skinner. — 10 Cf. Is 48:1; 58:14; 63:16; Os 12:3. — 11 Cf. Gen 42:23; Job 33:23; 2 Par 32:31; Jer 23:1155. — 12 Cf. Ez 13:19; Lam 2:2; 1 Par 24:5.

44. Restauración de Israel. Contra la Idolatría.

Este capítulo es una continuación lógica del tema del anterior, es decir, el cumplimiento de la promesa de la restauración gloriosa de Israel. Aquí desaparece el tono amargo recriminatorio contra Israel.

Efusión del espíritu de Yahvé (1-5).

¹ Pero ahora escucha, Jacob, mi siervo; Israel, a quien elegí yo. ² Así habla Yahvé, que te ha hecho, y en el seno materno te formó, y te socorre: No temas, siervo mío, Jacob, y “Yeshurum,” a quien yo elegí, ³ porque yo derramaré aguas sobre el (suelo) sediento, y arroyos sobre la (tierra) seca, y efundiré mi espíritu sobre tu simiente, y mi bendición sobre tus retoños, ⁴ y germinarán como la hierba entre agua, como álamos junto a las corrientes de aguas. ⁵ Este dirá: Yo soy de Yahvé; aquél tomará el nombre de Jacob, y el otro escribirá en su mano: De Yahvé, y será apellidado con el nombre de Israel.

El futuro de Israel será deslumbrador, pues Dios hará que surja una multiplicación maravillosa de su posteridad. La providencia de Yahvé se extiende sobre Jacob-Israel desde *el seno materno* (v.2), e.d., desde sus primeros años de existencia nacional. Si Dios ha *formado* a Israel, no le desampará y le continuará *socorriendo*. A Israel se le aplica el calificativo honorífico de *Yeshurum* (v.2), que significa “leal,” “honrado,” “fiel,” “recto.” Sólo aparece aquí y en Dt 32:15; 33:5.26. Parece que el profeta juega con las dos palabras hebreas *Yshrael* (Israel) y *Yashurum*, relacionando ambas con la idea de *resto*¹. Habrá una renovación espiritual y moral en los mismos israelitas, ciudadanos de la nueva teocracia, **como efecto de la efusión del espíritu de Dios**, que obrará como un rocío vivificador sobre la *simiente* o posteridad de Israel.

El resultado bienhechor de este *espíritu y bendición* es comparado al de las *aguas* (v.4) que riegan los árboles plantados junto a sus corrientes. La situación de los israelitas será tan próspera y privilegiada, que los gentiles se apresurarán a incorporarse al pueblo de Dios (v.5), queriendo llevar su nombre: *Este dirá: Yo soy de Yahvé.; el otro escribirá en su mano: De Yahvé, y será apellidado con el nombre de Israel.* Antes Israel había sido el *oprobio* entre los pueblos (cf. 43:27) al ser castigado y humillado por Dios; ahora, en cambio, será exaltado y glorificado entre todas las naciones. La expresión *escribirá en su mano* (v.5) alude a la costumbre antigua oriental del esclavo, que marca con fuego en su carne el nombre de su señor. También es posible que aluda a los tatuajes que se hacían como consagrándose a alguna divinidad². Aquí, pues, se trata del proselitismo entre los no israelitas. Ya desde los tiempos del Éxodo habían sido admitidos algunos no hebreos como *agregados* al pueblo de Dios, los *prosélitos*. Estos serán *apellidados* con el nombre de Israel³.

No hay más Dios que Yahvé (6-8).

⁶ Así habla Yahvé, el rey de Israel, su redentor, Yahvé de los ejércitos: Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí. ⁷ ¿Quién como yo? Que venga y grite ⁴, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde antiguo hizo oír lo por venir? ⁵ Que nos anuncien lo que ha de suceder, ⁸No os atemoriceis, no temáis. ¿No lo anuncié yo antes ya, y lo predije tomándoos por testigos? ¿Acaso hay Dios fuera de mí? No hay Roca, yo no la conozco ⁶.

De nuevo se expresa aquí el desafío a los otros dioses. El conocimiento del futuro es la mejor señal del carácter divino de los seres adorados por los pueblos. Yahvé, que es el *rey de Israel* y su *redentor* o *goel*, e.d., abogado oficial de su pueblo (v.6), declara solemnemente su eternidad: *yo soy el primero y el último*: existió antes de todas las criaturas, y si éstas desaparecen, El permanecerá solo. La fórmula quedará estereotipada en la literatura rabínica posterior y será recogida por el autor del Apocalipsis⁷. Por otra parte, se declara abiertamente el monoteísmo estricto: *No hay otro Dios fuera de mí* (cf. 43:10). Los ídolos de los otros pueblos no tienen existencia. Esta idea, que es sustancial en la historia religiosa de Israel, aparece muy destacada en la época profética. El triunfo de los imperios idólatras sobre Israel hacía peligrar la conciencia religiosa de los israelitas. Los profetas declaran taxativamente que este triunfo no es debido al poder de los supuestos dioses de los pueblos conquistadores, sino que ha sido preparado y debido al Dios de Israel, **Yahvé, que así quiere castigar las infidelidades de su pueblo**. Si Dios anuncia el futuro, es que es Señor de los acontecimientos históricos, y, por tanto, no deben temer (v.8). Aunque surjan convulsiones políticas, Israel no debe temer de esos nuevos imperios, porque Yahvé es el que promueve y controla estos mismos acontecimientos. Por otra parte, Yahvé es la *Roca* de refugio (v.8), y sólo El puede dar protección (cf. Dt 32:455). Los israelitas, pues, no deben temer de las convulsiones que surjan con motivo de las conquistas de Ciro, pues han sido *predichas* por el mismo Dios, lo que quiere decir que entran dentro de sus planes.

Inanidad de los ídolos (9-13).

⁹ Todos los forjadores de ídolos son nada, y sus favoritos no sirven de nada, y son testigos ellos mismos, no ven nada, no saben nada para vergüenza suya. ¹⁰ ¿Quién forja un dios, quién funde un ídolo para no servir de nada? ¹¹ He aquí que todos sus devotos serán confundidos; los que los hacen son hombres. Que se junten, que vengán todos; temblarán cubiertos de vergüenza. ¹² Un herrero aguza el cincel, forja en la fragua su obra, hace la imagen a golpe de martillo y la forja con su robusto brazo; incluso tiene hambre y está sin fuerzas; no bebe agua, está desfallecido. ¹³ Quien trabaja en madera tira la cuerda de medir, lo marca con el lápiz, lo ejecuta con los cinceles, lo marca con el compás. Hace así como una semejanza de hombre, para que habite en una casa. de un hombre bello.

Los que fabrican los ídolos son hombres como los demás, y sus *favoritos* (v.8), e.d., sus ídolos, son también vaciedad, y sus adoradores son *testigos* de la inutilidad de sus ídolos, como los israelitas lo eran de los beneficios y maravillas de Yahvé (43:955); no obstante, en su ceguera y estupidez, no ven que son sólo un objeto de metal o de madera. Por eso sus *devotos*, o partidarios idólatras, serán *confundidos* (v.11) cuando en la hora crítica vean que no les servirán de nada; son en realidad factura material de *hombres*, y ningún hombre puede hacer que una cosa sea dios.

El profeta describe irónicamente el origen material del ídolo (v.12). El artífice lo hace cuidadosamente, diseñándolo antes con el lápiz, tomando sus medidas con la *cuerda*, y por fin modelándolo, logrando una imagen *de hombre bello*, e.d., una estatua acabada en forma humana, para que *habite en una casa* (v.12), e.d., un templo o una casa particular en la que se le dé culto doméstico como a los dioses penates familiares.

Materialidad de los ídolos (14-17).

¹⁴ Córtanse cedros, se toma un roble o una encina, se deja crecer fuerte entre los árboles del bosque; se planta un pino, que la lluvia hace crecer, ¹⁵ y sirven al hombre para el fuego; toma de ellos para calentarse, enciende para cocer el pan. Además hace con ellos dioses, ante los cuales se prosterna; hace estatuas, que adora. ¹⁶ Ha quemado el fuego la mitad, sobre sus brasas asa carne, y se sacia comiendo el asado. Caliéntase luego diciendo: ¡Ea! me caliento, veo la lumbre, ¹⁷ Con el resto se hace un dios, un ídolo, que adora prosternándose ante él, y a quien suplica diciendo: Sálvame, porque tú eres mi dios.

La ironía del profeta no puede ser más sangrienta, pues presenta al detalle el origen del ídolo, desde que es cortado en el bosque hasta que es adorado⁸. Con la madera del mismo árbol, el ídólatra se calienta, así la carne y se levanta una imagen, a la que adora. Con el *resto* de la madera que no ha servido para otros usos, forma un ídolo (v.17).

Esta sátira aparece en el libro de la Sab 13:11-13 9.

Insensatez de los idólatras (18-20).

¹⁸ No saben, no entienden, porque están cerrados sus ojos y no ven, están cerrados sus corazones y no entienden. ¹⁹ No reflexionan, no tienen conocimiento ni inteligencia para decir: He quemado la mitad al fuego, sobre sus brasas he cocido el pan, he asado la carne y me la he comido; lo que con el resto haga será una abominación; me prosternaré ante un tronco de madera. ²⁰ Se alimenta de ceniza, un corazón engañado le extravía, y no salva su alma, diciéndose: ¿No es mentira lo que tengo en mi diestra?

La idolatría sólo se explica, pues, en gentes que no piensan y tienen los ojos *cerrados* (v.18). De otro modo es incomprendible su insensatez para el profeta. Pero el ídólatra se *apacienta de ceniza* (v.20); e.d., el que tiene sus ilusiones y su corazón pegado a cosas fútiles y vanas como la ceniza, se *extravía* en su corazón, estando, por tanto, fuera del buen camino: *no salva su alma*, e.d., su vida, cuando en circunstancias críticas suplique a lo que considera como dios.

Grandeza de Yahvé (21-23).

²¹ Ten en la memoria estas cosas, Jacob e Israel, porque tú eres mi siervo; yo te he formado, tú eres mi siervo, Israel; no te olvidaré. ²² Yo he borrado como nube tus culpas, como niebla tus pecados. Vuelve a mí, que yo te he rescatado. ²³ Cantad, cielos, porque Yahvé lo ha hecho; resonad, profundidades de la tierra; saltad de júbilo las montañas, cantad todos, árboles de la selva, porque Yahvé ha rescatado a Jacob y en Israel se glorifica.

El profeta exhorta a Israel a recordar las cosas (v.21) de Yahvé, probable alusión a los v.6-8: sólo Yahvé es la Roca segura, y ha profetizado los hechos presentes. Israel debe tener en cuenta que es siervo de Yahvé (v.21), lo que supone muchas obligaciones. Por su parte, Yahvé nunca se olvidará de Israel, al que ha borrado sus pecados (v.22), como es borrada la *nube* ante el empuje de un fuerte viento. Por ello quiere que corresponda a su generosidad retornando a El: *vuelve a mí* (v.22). La penitencia es lo único que exige Dios. El profeta, ante el espectáculo glorioso de la redención de Israel, invita, en apostrofe solemne, a los *cielos* y a la tierra a que se sumen a la alegría general de los fieles redimidos (v.23). El rescate de Israel significa la *glorificación* entre las naciones, en cuanto que con ello se manifiesta su poder y bondad supremos.

Ciro instrumento de la omnipotencia divina (24-28).

²⁴ Así dice Yahvé, tu redentor, el que en el seno te formó: Yo soy Yahvé, el que lo ha hecho todo, el que solo despliega los cielos y afirma la tierra. ¿Quién conmigo? ²⁵ El que deshace las señales de los embusteros y a los adivinos enloquece; el que obliga a los sabios a retroceder y envuelve en locura su sabiduría, ²⁶ pero mantiene la palabra de sus siervos y cumple los designios de sus mensajeros; el que dice a Jerusalén: Serás habitada, y a las ciudades de Judá: Seréis reedificadas; yo levantaré sus ruinas; ²⁷ aquel que dice al abismo: ¡Sécate! y deseca sus corrientes; ²⁸ el que dice a Ciro: Tú eres mi pastor, y él hará lo que yo quiera; y dice a Jerusalén: ¡Serás reedificada! y al templo: ¡Serás fundado de nuevo!

Con estos versos comienza una nueva sección, en la que se destaca la importancia de la misión de Ciro como instrumento de Yahvé en la liberación de Israel. Estos v.24-28 pueden considerarse como una introducción a la misma.

Yahvé ahora, al dirigirse a Israel, se presenta siempre como **su redentor** (v.24) y señor de su historia desde sus mismos orígenes: *el que te formó en el seno*. Por otra parte, su omnipotencia se manifiesta en el dominio de la naturaleza: los *cielos* y la *tierra* son obra exclusiva suya (cf. 40,22), sin que nadie pueda compartir este honor: *¿Quién conmigo?* e.d., ¿quién colaboró conmigo en la obra de la creación? Por tanto, sólo El es el dueño de las voluntades de los hombres en la historia, aun de los más tortuosos, como los embusteros (v.25) o adivinos, que pretenden interpretar determinadas *señales* que **no son sino manifestaciones de la voluntad divina**. Toda su ciencia carece de fundamento, porque en realidad no conocen los designios de Dios en la historia. El profeta parece aludir aquí a las cavilaciones de los adivinos y astrólogos a propósito de las conquistas fulminantes de Ciro en el Asia Menor. Sin duda que los magos asalariados de Babilonia, basados en sus observaciones astrales y en los vuelos de los pájaros, habían anunciado la derrota definitiva del nuevo enemigo del imperio mesopotámico. Pero Yahvé desbaratará todos estos cálculos (v.25). Son éstos los sabios, que tendrán que *retroceder* confundidos ante el fracaso de sus interesadas predicciones. Su ciencia, pues, será una verdadera estulticia. En cambio, Yahvé, señor de la historia humana, cumple *la palabra de sus siervos, y mensajeros* (v.26), e.d., las predicciones de sus profetas sobre la reedificación de Jerusalén: serás *habitada* (v.26). Para ello, Yahvé eliminará todos los obstáculos que se opongan a la liberación de Israel: *el que dice al abismo: Sécate* (v.27), alusión, sin duda, al paso del mar Rojo, cuando lo secó para que pasaran sin dificultad los israelitas. La nueva liberación será tan gloriosa como la del Éxodo. Y Dios les protegerá también en la misma medida con sus intervenciones milagrosas¹⁰. En realidad es también Yahvé el que suscita a Ciro, diciéndole: *Tú eres mi pastor* (v.28), instrumento de su voluntad. El título de *pastor* se aplica frecuentemente en la Biblia al rey y, sobre todo, al futuro Mesías

¹¹. Aquí Ciro es el lugarteniente de Yahvé para gobernar los pueblos, y es el instrumento en la ejecución de sus designios salvadores sobre Israel. En realidad ordenará la reedificación del templo de Jerusalén y la repoblación de esta ciudad: *dice a Jerusalén: Serás reedificada, y al templo: Serás fundado.*

¹ No es necesario aceptar la opinión de Bacher, según la cual aquí el profeta quería sustituir el nombre peyorativo *Jacob* (suplantador, engañador) por otro más honroso de *recto*. — ² Véase Skinner, o.c., II 53. Cf. Lev 19,82; Ez 9:4; Gal 6:17; Ap 7:3; 13:16. “Será apellidado.” — ³ La palabra hebrea *yequnne*, que aparece aquí, ha sido relacionada correctamente con la *kunya* de los árabes, e.d., la costumbre de poner un sobrenombre al padre al tener el primer hijo, como título honorífico: Abu *abd Rahman*: padre de Abderramán. Cf. SKINNER, o.c., II 52. — ⁴ “Que venga* está sólo en el texto griego, pero completa bien la idea del texto hebreo. — ⁵ Así según una reconstrucción muy verosímil de Duhm, seguida por Condamin, El texto hebreo dice lit. “puesto que yo he fundado el pueblo antiguo,” e.d., el pueblo hebreo. Así Skinner. — ⁶ Así según el texto hebreo actual. Algunos prefieren hacer una reconstrucción: “No hay Roca (refugio) fuera de mí.” — ⁷ Cf. Is 48:12; Ap 1:8.17; 22:13. — ⁸ El orden del v. 14 parece que está trastocado, pues es más lógico empezar por el último estico, en el que se dice que “se planta” un cedro antes de “cortarle.” — ⁹ Horacio, en una de sus sátiras, abunda en los mismos términos irónicos, sorprendentemente similares: “*Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, cum faber, incertus, scamnum faceretne priapum, maluit esse deum*” (Sat. 1:8-1ss; cf. Skinner, o.c., II 57). — ¹⁰ Algunos autores creen que el profeta alude aquí a la supuesta estratagema narrada por Herodoto (I 189-191), puesta en práctica por Ciro para tomar Babilonia, desviando antes el curso del Eufrates, haciendo penetrar los soldados por el lecho del río desecado. Pero los datos que tenemos en los documentos cuneiformes no avalan esta afirmación. Cf. Skinner, o.c., II 62. — 11 Cf. Jer. 3:15; Ez 24; Miq 5:5; Is 45:4.

45. Ciro, Libertador de Israel. Conversión de las Gentes.

Ciro, instrumento de Yahvé (1-7).

¹ Así dice Yahvé a su ungido, Ciro, a quien tomé de la diestra para derribar ante él las naciones, y yo desceñiré las cinturas de los reyes, para abrir ante él las puertas y para que no se cierren las entradas. ² Yo iré delante de ti y allanaré los ribazos. Yo romperé las puertas de bronce y arrancaré los cerrojos de hierro. ³ Yo te entregaré los tesoros escondidos y las riquezas de los escondrijos, para que sepas que yo soy Yahvé, el Dios de Israel, que te llamó por tu nombre. ⁴ Por amor de mi siervo Jacob, por amor de Israel, mi elegido, te he llamado por tu nombre, te he dado un nombre glorioso, aunque tú no me conocías. ⁵ Soy yo, Yahvé, no es ningún otro; fuera de mí no hay Dios. Yo te he ceñido, aunque no me conocías, ⁶ para que sepan desde el levante del sol y desde el poniente que no hay ninguno fuera de mí. ⁷ Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; el que formó la luz y creó las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha. Yo soy, Yahvé, quien hace todo esto.

En 41:2-4 aparece ya Ciro como elegido de Yahvé avanzando en fulgurantes conquistas. Aquí de nuevo es presentado como instrumento elegido por Dios para el cumplimiento de sus designios providenciales. Tenemos un cilindro muy característico de Ciro, en el que este monarca vencedor se presenta como el elegido del dios babilónico Marduc¹. El estilo es parecido. Aquí, en el libro de Isaías, Ciro aparece como *ungido* de Yahvé (v.1), título que se aplicaba a los reyes de Israel, que eran ungidos como representantes de Dios el día de su coronación; si bien se aplicó también a los patriarcas y al pueblo israelita ². Ese será, con el tiempo, el título característico del **Rey de los tiempos mesiánicos, el Mesías**, título que aparece por primera vez con este sentido en Sal 2. Ciro, pues, aquí es llamado *ungido* de Yahvé en cuanto es instrumento de los **designios salvíficos de Dios sobre su pueblo, es decir, el instrumento de la liberación de Israel del yugo babilónico**. No cabe duda que aquí el título dice relación a la misión que ha de cumplir como ser-

vidor de los intereses del pueblo elegido. *Tomé de la diestra*, e.d., le protegí y guíé en sus victorias para *desceñir las cinturas de los reyes*, e.d., desarmarlos, de modo que pudiera *abrir las puertas* de las ciudades conquistadas; Yahvé va *delante* de Ciro (v.2) para quitarle los obstáculos en su camino, *allanando ribazos*, convirtiendo su camino en una espléndida avenida triunfal, hasta llegar a las ciudades cuyas *puertas de bronce y cerrojos* rompería el mismo Yahvé. Con ello caerían en su poder *los tesoros escondidos* (v.3) de las naciones³. Y la finalidad de esta protección de Dios es para que Ciro reconozca a Yahvé, Dios de Israel, como principal autor de sus conquistas, pues El le ha *llamado por su nombre* (cf. 46:11). En el decreto de Ciro sobre la reedificación del templo de Jerusalén dirá: Yahvé, Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra (Esd 1:2), lo que es verosímil en labios de Ciro, que también en sus inscripciones se presenta como llamado por Marduk para tomar Babilonia⁴. En su política, muy diplomática, buscaba ante todo ganar la simpatía de cada pueblo sometido, halagando sus creencias religiosas y presentándose como el enviado del propio dios de cada pueblo. Pero debe quedar claro que, si Yahvé le ha suscitado y le ha dado la victoria, es *por amor de Israel*, es decir, con vistas a su liberación del cautiverio babilónico; por ello le ha dado un *nombre glorioso* (v.4) como **el de ungido, pastor** (44:28; 45:1), aunque no le *conocía*; es decir, Ciro no sabía que sus conquistas eran debidas a Yahvé, Dios para él desconocido. Si Dios le protege, es para que todos reconozcan *desde el levante y desde el poniente* (v.6) que no hay más Dios que Yahvé, señor de la *paz y de la desdicha* (v.7), en cuanto domina y es arbitro de los destinos de la historia. Los otros ídolos no son dioses y no pueden prestar auxilio a nadie.

Las bendiciones de los tiempos mesiánicos (v.8).

⁸ Gotead, cielos, desde arriba, y que las nubes destilen la justicia. Abrase la tierra y produzca el fruto de la salvación, y germine a la vez la justicia. Yo, Yahvé, lo he creado.

Puede considerarse este versículo como una explosión lírica sugerida al profeta por la próxima perspectiva de liberación de la cautividad. Los tiempos mesiánicos eran la obsesión de todo fiel israelita, porque en ellos habría de instaurarse **un reinado de justicia (v.9) o rectitud moral en las relaciones entre los ciudadanos, y de éstos con el Rey Mesías**. Y todo ello se concibe como un rocío de bendición que viene de lo alto, de los *cielos* y de las *nubes*. Sólo Dios puede hacer que reine la *justicia* entre los nuevos ciudadanos de la futura teocracia mesiánica: *Yo, Yahvé, lo he creado*; esta afirmación solemne de Dios es para garantizar la futura realización de esta época venturosa de *justicia* de que habla el profeta; **es obra de Dios: lo he creado**. Dios garantiza su realización, que da por hecha. Es el estilo de los perfectos proféticos.

Inutilidad de la oposición a Dios (9-13).

Esta sección parece va dirigida contra un grupo de exilados que no admitían la liberación por medio de un rey pagano, no israelita, como se promete en Jer 30:21. Y sobre todo esperaban una intervención milagrosa de Yahvé más espectacular, sin servirse de medios paganos; **con ello resplandecería más la omnipotencia divina**.

⁹ ¡Ay del que contiene con su Hacedor! Es el tiesto de los tiestos de la tierra. ¿Dice acaso el barro al alfarero: Qué es lo que haces? Y su obra: ¿No tienes manos? ⁵ ¹⁰ ¡Ay del que al padre dice: ¿Por qué engendraste? y a la mujer: ¿Por qué me pariste? ¹¹ Así dice Yahvé, el Santo de Israel y su hacedor: ¿Me vais a interrogar sobre el

futuro, sobre mis hijos? sobre la obra de mis manos, ¿me vais a dar órdenes? ¹² Yo hice la tierra y creé sobre ella al hombre; mis manos desplegaron los cielos y yo mando a todos u ejército. ¹³ Y yo le suscité para justicia y allané todos sus caminos. El reedificará mi ciudad y libertará a mis desterrados, no por precio ni por dones, dice Yahvé de los ejércitos.

Aquí se destaca la libérrima actuación de Dios en su providencia. Como señor de todas las cosas y de la historia, dispone de las cosas según su beneplácito, como el alfarero, que hace a su antojo las orzas. Nadie tiene derecho a pedir razones a Dios, como tampoco el barro al alfarero (v.8). Los israelitas, pues, que protestan por haber elegido Yahvé a Ciro como instrumento de su liberación, no tienen sentido. El que *contiene con su Hacedor es el tiesto de los tiestos de la tierra*, e.d., no tiene más categoría ante Dios que el barro o *tiesto* en manos del alfarero, que lo modela según su capricho. No es la arcilla en manos del alfarero a quien corresponde negar la habilidad del alfarero (*no tienes manos*, v.9). Tampoco el hijo tiene derecho a protestar a su padre por haberlo engendrado (v.10). Igualmente los israelitas no tienen derecho a pedir a Yahvé cuentas por el modo de llevar el curso de la historia humana, porque el *futuro* es la *obra de mis manos* (v.11), ya que es el *Hacedor* o plasmador de la historia de Israel, y ahora va a realizar también una *obra* en la historia (v.11), e.d., hará surgir a Ciro como libertador de su pueblo, lo que es un signo más de la omnímoda omnipotencia divina, pues toma como instrumento de sus designios sobre el pueblo santo a un gentil. Y como base de su intervención libérrima en la historia está el hecho de ser el Creador de todo: la tierra, los cielos y el hombre (v.12). La liberación de Israel será también *obra* de Dios, pues Ciro no será sino un instrumento de su providencia en la historia. Nadie puede permitirse criticar al que es el Hacedor del universo. La aparición de Ciro en la historia no es sino una manifestación de ese gobierno que Yahvé tiene sobre los pueblos. Dios le ha suscitado *para justicia* (v.13), es decir, **para cumplir una misión: la de liberar al pueblo escogido conforme a las promesas**. El, pues, será el encargado de reedificar Jerusalén (*mi ciudad*) sin necesidad de ofrecerle de antemano *precio ni dones*. La liberación de los *desterrados* es obra exclusiva de Yahvé, que ha inducido el corazón de Ciro a realizarla. En 43:3 se decía que Dios le daría, en recompensa por esta obra, grandes regiones y riquezas. Pero en este c.45 Dios quiere hacer destacar que, como Señor único de Israel y de la historia, no necesita ofrecer rescates y dones para que sus obras se lleven a cabo. Dios no necesita rebajarse a ofrecer dones para que sus planes se cumplan. Basta que dé un impulso interno al corazón del hombre para que éstos se realicen.

Las naciones paganas reconocen al Dios de Israel (14-17).

¹⁴ Así habla Yahvé: La labor de Egipto, y la ganancia de Etiopía, y los sobeos, hombres de elevada estatura, pasarán a ti y serán tuyos, y te seguirán, y te servirán esposados, y se postrarán ante ti, y suplicantes te dirán: Sólo tú tienes un Dios, no hay ningún otro; los dioses no existen ya. ¹⁵ En verdad que tienes contigo un Dios escondido, el Dios de Israel, Salvador. ¹⁶ Cubiertos de confusión y de ignominia están todos a una, se van avergonzados los forjadores de ídolos. ¹⁷ Israel es salvado por Yahvé con salvación eterna; no seréis avergonzados ni confundidos por toda la eternidad.

El profeta contempla en la época mesiánica una procesión de pueblos extranjeros africanos desfilando humillados con su *labor* y *ganancias* (v.14), ofreciéndolas como homenaje al pueblo esco-

gido, que ha tenido **como patrimonio al único Dios, Salvador**, mientras que los ídolos han desaparecido. Las victorias de Ciro y la liberación portentosa de Israel han abierto los ojos a Egipto, Etiopía y Sabá. En Egipto dominaron por algún tiempo las dinastías etíope-nubias, con las que tenían especiales relaciones los habitantes de Sabá. El profeta los junta como formando un frente común por occidente contra Judá, y ahora reconciliados con ella. El imperio persa llegó hasta el corazón de Egipto. Los *sobeos*, a quienes define como de *elevada estatura* (v.14), solían constituir tradicionalmente una clase social de esclavos (cf. 43:3) de los egipcios. El imperio egipcio en pleno, pues, se *postrara ante ti*, pidiendo la admisión a participar en el culto del Dios único, Yahvé, que se ha manifestado para Israel de un modo particular, como *Salvador* (v.15). Hasta entonces, para las naciones, Yahvé era como un Dios *escondido*, pues había permitido que su pueblo fuese llevado en cautividad ⁶. Ahora, en cambio, se ha manifestado en toda su omnipotencia, dejando avergonzados a los ídolos y a sus seguidores (v.16). Las estatuas de los ídolos para nada han servido, y por eso *los forjadores de ídolos* están avergonzados. En cambio, Israel es *salvado con salvación eterna*, e.d., ha sido liberado, y no volverá a ser humillado de nuevo.

La salvación de Yahvé a todas las gentes (18-25).

¹⁸ Porque así habla Yahvé, el que creó los cielos, el Dios que formó la tierra, la hizo y la afirmó. No la creó para yermo, la formó para que fuese habitada. Soy yo Yahvé, y ningún otro. ¹⁹ No he hablado yo en secreto, en un oscuro rincón de la tierra. No he dicho yo a la progenie de Jacob: Buscadme en vano. Soy yo Yahvé, que hablo justicia y proclamo lo recto. ²⁰ Reunios, venid, acercaos juntamente los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan ídolos de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar, ²¹ Hablad y exponed, consultaos unos a otros: ¿Quién ha hecho oír esto desde antiguo y lo anunció desde entonces? ¿No soy yo Yahvé, y no hay más que yo? No hay Dios justo ni salvador fuera de mí. ²² Volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios, y no hay otro. ²³ Por mí he jurado, salió la justicia de mi boca, una palabra irrevocable. Porque doblaráse ante mí toda rodilla y jurará toda lengua, ²⁴ diciendo: Ciertamente en Yahvé tengo justicia y fuerza, a El vendrán cubiertos de ignominia todos los inflamados contra El. ²⁵ En Yahvé será justificada y glorificada toda la progenie de Israel.

Este fragmento constituye una nueva profecía. La anterior “quedó cerrada solemnemente en el v.17. Allí se hablaba de la liberación de Israel; aquí se hace una llamada salvadora a todos los pueblos en nombre de Yahvé. Enfáticamente se presenta a Yahvé como el creador de cielos y tierra (v.18). Si creó la tierra, lo hizo con una finalidad muy noble, y no para dejarla convertida en *yermo* ⁷, sino para *que fuese habitada*. No entra, pues, en sus planes la idea de destrucción de la vida. Dios tiene un designio salvador sobre la humanidad. Este designio bienhechor de Dios se demuestra por las revelaciones públicas que ha hecho a Israel. No ha hablado ocultamente con frases enigmáticas para que no las entendieran (v.19). No habló en un *rincón oscuro de la tierra*, es decir, en el desierto, llamado frecuentemente “país de tinieblas.” Yahvé no habló en lugar solitario, sino públicamente ⁸; por otra parte, Yahvé no ha dicho a Israel: *Buscadme en vano* (v.19), es decir, sin indicar el modo de ser encontrado. Sus revelaciones fueron suficientemente claras para que pudieran orientarse en la búsqueda de Dios, pues siempre le señaló el camino de la *justicia* y de los *rectos* ⁹.

Yahvé convoca a las *naciones* a reunirse y decidir por sí mismas sobre lo que acaba de decir, e.d., sobre el testimonio de Yahvé acerca de la *justicia* y de lo *recto*. Como en capítulos

anteriores, aduce la prueba de su veracidad en la venida de Ciro, que sólo El ha predicho, y no los ídolos. Esta invitación está dirigida a los *sobrevivientes de las naciones* (v.20), e.d., a los que han escapado al juicio de Dios sobre los pueblos antes de la inauguración mesiánica, después de las victorias de Ciro. Y Dios de nuevo invita a las naciones reunidas a exponer sus puntos de vista (v.21) sobre el hecho de la aparición de Ciro, que sólo ha sido predicha por Yahvé (*¿Quién ha hecho oír esto desde antiguo?* v.21). Este anuncio de antemano es prueba de que sólo Yahvé es el único Dios (v.21). Si, pues, es el único que conoce el futuro y domina los acontecimientos de la historia, es el único *Salvador* (v.21). Por eso invita a todas las naciones a volverse a El (v.22), como único Ser digno de recibir culto y acatamiento. Dios *ha jurado* (v.22) con carácter irrevocable que se doble ante El *toda rodilla* y jure *toda lengua*¹⁰. Todos los *inflamados contra El* (v.24), e.d., los que furiosamente se oponen a Yahvé, volverán a El confundidos como consecuencia de ese juramento que Yahvé ha hecho. Todos tendrán que reconocer que *la justicia y la fuerza* (v.24) no pueden provenir sino **de El, ya que es el único Salvador, que otorga la victoria**, mientras que los ídolos son seres inertes. Aquí *justicia* equivale a victoria. Todo el que se adhiera a Yahvé, triunfará; y al contrario, el que no le reconozca será avergonzado. En *Yahvé será justificada*, e.d., saldrá vencedora, *toda la progenie de Israel* (v.25), y ese triunfo será causa de que Israel sea *glorificado* ante todos los pueblos.

1 El interesante documento dice así: “Marduk eligió un príncipe justo según el deseo de su corazón, para *tomarlo de la mano*. A Ciro, rey de la ciudad de Anzam, cuyo nombre pronunció y llamó para dominar sobre todo el mundo. El país de Quti. sometió a sus pies. Le hizo tomar el camino de Babilonia, yendo a su lado como amigo” (H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.* 2.^a ed., 369). — 2 Cf. Sal 105:15; Hab 3:13. — 3 Los autores greco-romanos hablan de las grandes riquezas tomadas por Ciro al entrar en Babilonia. Cf. ESQUIL., *Pers.* 53; Plinio El Viejo, *Htsf. Nat.* 33:3. — 4 Cf. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.* 2.^a ed., p.30Q. — 5 Así según los LXX. El TM lit.: “y tu obra: no hay manos para él.” — 6 Cf. Is 43:3; 55:8; Dt 29:29; Prov 25:2. — 7 El texto hebreo emplea la palabra *tohu* (cf. Gen 1:2), que significa caótico, sin distinción, informe. — 8 Algunos interpretan país *de tinieblas*, como sinónimo de *seol*, la morada de las sombras de los difuntos. La nigromancia era el arte de consultar a los muertos. Yahvé, pues, aquí diría que El no habló con artes nigrománticas. — 9 Lit. “buscadme en el caos” o “yermo,” e.d., sin orientación. Cf. Is 41:1-4.21-29; 43:9-31. — 10 Cf. Gen 22:16; Jer 22:5; Heb 6:13; Rom 14:11; Flp 2:10-11.

46. Caída de los ídolos de Babilonia.

Yahvé, Gloria de Israel.

Babilonia, simbolizada en sus ídolos, sufre un colapso total. Esto señala la hora de la liberación de los cautivos israelitas. En contraposición a esto, Yahvé despliega toda su omnipotencia con sus protegidos.

Impotencia de los ídolos y omnipotencia de Yahvé (1-4).

¹ **Postrado Bel, abatido Nebo, sus simulacros son puestos sobre animales y bestias de carga; las cosas que llevabais han sido un peso, una carga para el fatigado (animal).**

² **Están encorvados, doblegados a la vez; no pudieron salvar la carga, y ellos mismos van al cautiverio.** ³ **Oídme, casa de Jacob, y todo el resto de la casa de Israel, que habéis sido cargados (sobre mí) desde el vientre, llevados desde el seno.** ⁴ **Yo mismo hasta la vejez y hasta la canicie (os) portaré. Como ya hice, (os) llevaré, (os) portaré y os preservaré.**

El profeta contrapone irónicamente la conducta de los ídolos de Babilonia y la de Yahvé. Aquéllos no sólo no pueden salvar a sus seguidores, sino que tienen necesidad de ser llevados por los babilonios en su huida, mientras que Yahvé no es *llevado*, sino que se encarga de *llevar* y salvar

a sus adoradores. Yahvé, en realidad, es el *portador* de su pueblo a través de las vicisitudes de su historia.

Bel y Nebo (Júpiter y Mercurio babilónicos) eran las divinidades supremas del panteón babilónico. Los ciudadanos babilónicos quieren salvar sus divinidades en la huida, para seguir disfrutando de su protección y para que no caigan en poder del invasor, con lo que sus poderes quedarían muy reducidos. *Las cosas que llevabais* es alusión a las procesiones babilónicas, que constituían por su pompa el orgullo de los babilonios. Efectivamente, Bel (Marduk) y Nebo eran llevados procesionalmente en barcas en el día de año nuevo. Ahora la situación ha cambiado, y son *una carga para el fatigado animal* en la huida. La descripción es ideal, conforme a las escenas usuales en tiempos de invasión. En realidad, Ciro, al conquistar Babilonia, se portó muy condescendiente con las creencias religiosas de sus nuevos súbditos, y, lejos de llevarse los ídolos, como habían hecho otros conquistadores, procuró aplacarlos con ofrendas y actos de culto. Esta descripción del profeta prueba que fue escrita antes de la toma de Babilonia por Ciro. Los profetas conocen muchas veces el *hecho* sustancial futuro, mientras se les escapan las *circunstancias* concretas del mismo; y utilizan en sus descripciones circunstanciales tópicos literarios recibidos. Aquí el profeta describe la caída de Babilonia con los colores habituales de pánico, huida de los habitantes con sus dioses. No se compromete, pues, en realidad, la veracidad histórica del vaticinio si tenemos en cuenta el género literario profético con sus recursos habituales ².

En contraposición a esta situación vergonzosa de los dioses *llevados* por sus devotos para *salvarlos*, el profeta presenta la actitud de Yahvé *llevando* personalmente a sus adoradores a través de las vicisitudes de la historia. Yahvé verdaderamente lleva a su pueblo *desde el seno materno. hasta la vejez* (v.3-4), e.d., desde el principio del pueblo israelita como nación hasta el fin. Los padres se preocupan de sus hijos mientras son niños; pero, cuando son adultos, se desentenden de ellos; no así Yahvé, que durante toda la vida histórica de su pueblo le ha llevado y le llevará: *como yo hice, (os) llevaré* (v.4) ³.

Impotencia de los ídolos (5-7).

⁵¿A quién queréis compararme, y equipararme, y asemejarme, de forma que fuésemos iguales? ⁶Aquéllos sacan oro de la bolsa, pesan la plata en la balanza, pagan al orfebre y hacen un dios, se postran y le adoran, ⁷le cargan a hombros, le llevan, le ponen en un lugar, y allí se está, no se mueve de su sitio. Claman a él, pero no responde, no les libra de sus tribulaciones.

Es una sección muy similar, por el tono irónico y concepción, a 44:9-20. Se destaca la estulticia de los ídólatras, que se confían a un simulacro fabricado por manos de hombres. Aunque estén recubiertos de oro y de plata, siempre serán algo inerte. La ironía es sangrienta. El ídolo está tan muerto, que tiene necesidad de ser transportado, y donde le dejan, allí permanece. Es inútil que sus devotos le hagan súplicas, pues no las oye. ¡Qué contraste con Yahvé, siempre viviente y activo! Por eso les dice enfáticamente: *¿A quién queréis compararme?* (v.6). No admite representaciones ni simulacros suyos, porque nada puede dar idea de su naturaleza trascendente y *santa*: “Es el que es,” Yahvé.

Apelación a la historia y a la profecía para probar. su divinidad (8-11)

⁸ Acordados de esto y entendedlo⁴, reflexionada de nuevo, transgresores. ⁹Recordad los tiempos pasados desde antiguo, porque yo soy Dios, y no hay más Dios fuera de mí. ¹⁰ Yo anuncio desde el principio lo último, y de antemano lo que no se ha hecho.

Yo digo: Mis designios subsistirán, y cumplo toda mi voluntad. ¹¹Yo llamo del levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo⁵. Como lo he dicho, así lo llevaré a cabo; corno lo he planeado, así lo realizaré.

Yahvé apela de nuevo a su conocimiento del futuro para probar su divinidad. Invita a sus enemigos a recordar sus gestas pasadas. Todo sucedió como lo había anunciado (v.10). La profecía siempre ha sido considerada como privativa de Dios, en cuanto que supone el dominio sobre la marcha de la historia. Toda la historia es el despliegue de los designios de Dios, que terminan por imponerse (v.10). El acontecer histórico para el profeta es algo más que un caos de hechos que fortuitamente se yuxtaponen. Por encima de ellos está Yahvé, que dirige los hilos de la trama del cosmos y de la humanidad: *cumplo toda mi voluntad* (v.10). Es. Yahvé el que ha suscitado a Ciro, *el ave de presa* que ha llamado *desde el levante* (v.11). Se le llama *ave de presa* por su celeridad en la conquista y su rapacidad como invasor. En Jer 49:22 y Ez 17:3 se compara también a Nabucodonosor al *águila*. Ciro es el instrumento de los *designios* históricos de Dios ⁶.

La salud de Sión (12-13).

¹² Oídme, hombres de duro corazón ⁷, que estáis lejos de la justicia. ¹³ Yo haré que se os acerque mí justicia; ya no está lejos, y no tardará mi salvación. Yo pondré en Sión la salud, y mi gloria en Israel.

Dios se dirige a los obstinados o a los pusilánimes (que las dos interpretaciones son posibles) para que se percaten de que Yahvé puede traerles la *justicia* o victoria, que aquí es sinónimo de *salvación* (v.13). Y ésta tendrá su sede en *Sión*, centro de la nueva teocracia. Los profetas viven obsesionados con la idea mesiánica, y de ahí que constantemente recurran a ella como medio de consuelo y de mutuo estímulo. Parece que los contemporáneos del profeta se sentían descorazonados, ya que consideraban la *salvación* como algo que estaba *lejos* (v.13). En la mente del profeta, Dios está dispuesto a intervenir para inaugurar la nueva era de ventura y de justicia.

¹ “La palabra *Bel* (Belu) es la equivalente al *ba'al* hebreo, y significaba una divinidad particular y un nombre genérico de divinidad. Como nombre propio se aplicaba a Marduk (Merodac), divinidad tutelar de Babilonia, si bien se habla de otro Bel, que aparece como su padre. Nebo (Nabu) era el hijo de Marduk, y su culto tenía lugar en Borsippa, cerca de Babilonia. Su nombre Nabu se relaciona con la raíz *Nûr* hebrea: profeta, lo que hace pensar que era el “locutor” de los dioses (como Mercurio, Act 14:12). Se le consideraba inventor de la escritura. Como aparece en los nombres de reyes caldeos (Nabopolasar, Nabucodonosor, etc.), se cree que era el protector de la dinastía” (Skinner, o.c., II 76). — 2 Cf. Condamin, O.C., 2848. — 3 Cf. Ex 19:4; Dt 1:31; 32:11; Os 11:3. — 4 El significado del verbo que traducimos por “entendédlo” es incierto, pero el contexto es claro. — 5 El texto hebreo lee “su consejo.” Pero el *qere lee* “mi consejo,” que está mejor en el contexto, y así lo entienden los LXX. — 6 Algunos ven en *ave de presa* una alusión al *águila* real de oro que campeaba en las insignias reales persas; cf. JENOF., *Cirop.* VII 1:4. . . — 7 Las palabras hebreas que traducimos por “duros de corazón” pueden tener el s< de “obstinados” y “desanimados” (así LXX).

47. Caída de Babilonia.

Este fragmento es de un subido lirismo irónico. El profeta invita a Babilonia, concebida como una reina majestuosa sentada en su trono, a que deponga sus atavíos y abandone el trono, para dedicarse modestamente a las faenas domésticas, propias de una esclava. Ha tratado tiránicamente a los cautivos de Israel, y ahora es apostrofada con energía. La desgracia y la tragedia se abatirán sobre la gran metrópoli mesopotámica, señora de naciones. Por el tono, esta sección es muy similar al canto irónico dedicado al rey de Babilonia, que desciende al *seol* (Is 14:4-21). La suerte de Babilonia contrastará con la de Sión, que antes había quedado como viuda sin hijos, y ahora va a sentir la alegría de la múltiple maternidad (49:1455; 51:1755). Podemos considerar este

fragmento como secuencia lógica del c.46, en que se ironiza la huida vergonzosa de los habitantes de Babilonia con sus ídolos.

Babilonia convertida en esclava (1-4).

¹ Desciende y siéntate en el polvo, virgen hija de Babilonia. No más trono, siéntate en la tierra, hija de los caldeos. Ya no te llamarán más la delicada y tierna. ² Toma la muela y ve a moler la harina; quítate el velo, pon haldas en cinta, descubre tus pantorrillas y pasa los ríos. ³ Descubierta será tu desnudez y se verán tus vergüenzas. ⁴ Yo tomaré venganza implacable, dice nuestro redentor; Yahvé de los ejércitos es su nombre, el Santo de Israel.

El profeta invita a Babilonia a “sentarse *en el polvo*” (v.1) en señal de duelo por su nueva situación (3:26). Se la llama *virgen, hija de Babilonia*, en cuanto que no ha sufrido el yugo extranjero. Históricamente, sin embargo, Babilonia había estado sometida a Asiría; pero el profeta habla de la situación actual, en que Babilonia obra a su antojo. La expresión *hija de Babilonia* equivale en el lenguaje bíblico a Babilonia simplemente. Es una aposición al nombre. La ciudad es concebida como un ser viviente lleno aún de juventud (cf. Jer 46:11). Se la llama *hija de los caldeos* (v.1) porque reinaba en Babilonia la dinastía *caldea*². Era *tierna y delicada*, en cuanto que, por constituir el emporio comercial de oriente y la capital política del imperio, se había hecho sibarítica y afeminada en extremo. La imagen se adapta bien a la idea de una *virgen* objeto de todas las atenciones domésticas, que teme contaminarse al pisar el suelo (Dt 28:56). La condición social va a cambiar totalmente, y la *virgen hija de Babilonia* tendrá que someterse a los duros trabajos de la esclava: toma *la muela* (v.2) (cf. Ex 11:5; Job 31:10). Por ello debe quitarse todo atuendo que indique distinción y señorío: *quítate el velo*. Era el gran velo que las damas de buena posición llevaban sobre la espalda, cayendo hasta la cintura o hasta los pies (Cant 4:1-3; 6:7). Y al mismo tiempo se la invita a remangarse; pon *haldas en cinta* (v.2), pues va a ser deshonrada ante todos los pueblos, siendo obligada a descubrir su *desnudez* (v.3). Y todo esto como consecuencia de la *venganza implacable* (v.4) de Yahvé, que es el *redentor* (v.4) de Israel, en cuanto que le libera de la opresión babilónica, castigando a la nación tirana. Y todo ello porque es el *Santo de Israel* (v.4), e.d., está vinculado a los destinos históricos del pueblo elegido. Como *santo*, no podía tolerar indefinidamente las injusticias de la nación opresora, y, como vinculado a Israel, debía salir por sus fueros en virtud de las antiguas promesas mesiánicas.

La arrogancia de Babilonia, causa de su ruina (5-7).

⁵ Siéntate en silencio, súmete en tinieblas, ¡hija de los caldeos! Ya nunca más te llamarán soberana de los reinos. ⁶ Estaba yo airado contra mi pueblo, y dejé profanar mi heredad y la entregué en tus manos. Tú no tuviste piedad e hiciste pesar tu yugo sobre los ancianos. ⁷ Tú decías: Yo seré siempre, por siempre señora, y no reflexionaste, no pensaste en tu fin.

Apostrofe contra Babilonia, que, en su arrogancia, se consideraba la perpetua señora entre los pueblos. En su insolencia ha tratado tiránicamente al pueblo de Dios. Ahora que llega su hora, se la invita a sentarse *en silencio*., *en tinieblas* (v.6), símbolo de la humillación y de la prisión (42:7).

Yahvé castigó a Israel por sus pecados, y permitió *profanar su heredad* (v.6), e.d., su pueblo escogido, entregándolo a los babilonios, que se excedieron en el castigo, sometiendo a *un*

yugo sobre los ancianos y débiles (Lam 4:16; 5:12). Quizá se les sometió a trabajos forzados. No obstante, por lo que nos dicen Jeremías (29:1) y Ezequiel, el cautiverio no fue tan duro, ya que se les permitía a los exilados cierta autonomía y participar en la vida económica y social. Babilonia, en su presunción, creyó que iba a permanecer siempre, y por eso oprimía a Israel sin reservas, sin pensar que es Yahvé quien lo *entregó en sus manos*. En realidad, el mismo Yahvé, que había hecho justicia sobre Israel, la haría al fin sobre su opresora Babilonia.

Babilonia, privada de sus hijos (8-9).

⁸ Escucha, pues, esto, voluptuosa, que te sientas tan segura, que dices en tu corazón: Yo, y nadie más que yo; no enviudaré ni conoceré la orfandad. ⁹ Ambas cosas te vendrán de repente, en un mismo día: la orfandad y la viudez en toda su plenitud ³ vendrán sobre ti a pesar de tus numerosos agujeros y de tus poderosos encantamientos.

Babilonia se sentaba *segura* (v.8) en su trono, entregada a los placeres despreocupada, y, en su insolencia, decía interiormente: *Yo, y nadie mas que yo* (v.8), despreciando con arrogancia a los demás pueblos vasallos. Se siente fuerte y no teme quedarse sola: *No enviudaré ni conoceré la orfandad* (v.8). Cree que no se verá privada de sus numerosos hijos, que no han de caer bajo la espada ni serán llevados en cautividad. No ve la posibilidad de ser invadida por otro conquistador (cf. Sof 2:15). Pero se acerca el día en que (invasión de Ciro) le sobrevendrán los dos mayores males para una madre: quedarse viuda y sin hijos. La ciudad quedará sola como una viuda, y de nada le servirán sus *agüeros. y encantamientos* (v.9). Que constituían la ciencia característica de Babilonia. La astrología era muy cultivada, y, con sus conocimientos, los sabios creían poder dirigir el curso de la historia. Pero de nada servirán estos cálculos a la hora de la verdad, pues es Yahvé el que dirige los acontecimientos humanos.

Babilonia y la magia (10-12).

¹⁰ Tú estabas fiada en tu maldad, y decías: No me ve nadie. Tu sabiduría y tu ciencia te engañaron, y decías en tu corazón: Yo y no más que yo. ¹¹ Pero va a caer sobre ti un mal que no sabrás conjurar, y caerá sobre ti una ruina que no podrás borrar ⁴; vendrá de repente sobre ti una devastación, sin que lo sepas. ¹² Acude, pues, con tus encantamientos, con tus muchas hechicerías, con que te fatigas desde la niñez; quizá puedan servirte, quizá puedan hacerte terrible.

Babilonia confiaba en su astucia y malas artes para continuar su dominio sobre los pueblos, creyendo que nadie vigilaba sus actos (*no me ve nadie*, v.10), según el proceder general de los impíos (cf. Sal 10:11). Pero de nada le valdrá su *sabiduría y ciencia* (v.10), e.d., sus artes mágicas esotéricas, como la astrología, de la que se gloriaba ante los pueblos. No podrá *conjurar* (v.11) el mal que se cierne sobre ella en forma de amplia *devastación*. El profeta invita irónicamente a Babilonia a que despliegue todas sus artes mágicas, que maneja tan diestramente *desde la niñez* (v.12). Según Diodoro de Sicilia, los babilonios “intentan evitar el mal y procurar el bien por purificaciones, sacrificios y encantamientos”⁵. Estos tenían cierto valor *expiatorio* ante las divinidades; por eso aquí se dice que no podrá *borrar* o expiar (v.1:1) esa ruina que viene de Yahvé. Tampoco la harán *terrible* para espantar los malos genios que se ciernen sobre ella.

Impotencia de las artes mágicas (13-15).

¹³ Estás cansada de tanto consultar. Que se presenten, pues; que te salven los que di-

viden los cielos, y observan las estrellas, y hacen la cuenta de los meses, de lo que ha de venir sobre ti. ¹⁴ Helos aquí como briznas de paja que ha consumido el fuego; no podrán salvar sus vidas del poder de las llamas; brasas, pero no para calentarse a ellas, ni hoguera para sentarse ante ella. ¹⁵ Eso serán para ti aquellos por quienes te afanaste, tus mercaderes desde tu juventud ⁶. Cada cual vagará por su camino, y no habrá quien te salve.

Se presenta a Babilonia nerviosa, consultando a los observadores de fuerzas ocultas, y desilusionada con sus respuestas: *cansada de tanto consultar* (v.13). Todos los adivinos que consultan el curso de los cielos no podrán hacer nada para salvarla. Los *que dividen los cielos* (v.13), e.d., los astrólogos, que parcelan el cielo para localizar sus observaciones, serán tan impotentes como los que *hacen la cuenta de los meses* o novilunios en los calendarios mensuales, con señalamiento de días de desastre y de bonanza relacionados con determinados hechos de los hombres: *de lo que ha de venir sobre ti* (v.13). En realidad, todos estos magos y adivinos son tan impotentes como *briznas de paja* (v.14) ante el fuego huracanado de la invasión y devastación, y si son impotentes para *salvar sus vidas* ¿cuánto más para ir en auxilio de otros? En realidad, el fuego de la invasión será tan devastador, que no servirá para *calentarse*, sino para abrasarse en sus llamas. Ni los *mercaderes* con los que traficó desde *su juventud*, e.d., desde su remota historia, le servirán de ayuda en el momento crítico, pues entonces cada cual *vagará por su camino* (v.15), e.d., huirán vagabundos hacia su país de origen para librarse del turbión, y la dejarán sola, sin que haya nadie *que la salve*.

¹ Así según una reconstrucción seguida por Duham y Skinner. — ² Los *caldeos* eran una tribu semita del sudeste de Mesopotamia. — ³ En vez de en toda su plenitud, que es traducción literal del texto hebreo, los LXX y la Pesh. traducen “súbitamente,” por una ligera confusión de letras. Esta lectura es seguida por la Bib. de Jer. — ⁴ La palabra hebrea que traducimos por *borrar* significa también “expiar.” Aquí en el sentido de alejar un mal con expiaciones. — ⁵ Cf. Skinner, o.c., II 85. — ⁶ Así según el texto hebreo. Con un ligero cambio de letras, otros leen magos en vez de *mercaderes*. Cf. Condamin, o.c., p.28g.

48. La Liberación de Israel, Obra de Yahve.

Este capítulo es como una recapitulación de la argumentación sobre las predicciones en los capítulos anteriores. Los hechos han demostrado que todo ha sucedido conforme a las predicciones de Yahvé. Israel no tiene excusa ante el cumplimiento de las profecías. La conquista de Babilonia por Ciro será un ejemplo de estas profecías. Suele dividirse el capítulo en cuatro partes: 1) las profecías de Yahvé en la historia (i-n); 2) anuncio de la conquista de Babilonia por Ciro (12-16); 3) la historia de Israel hubiera sido muy diferente si hubiera sido fiel a Yahvé (17-19); 4) invitación lírica a los exilados a salir de Babilonia (20-22). Este capítulo clausura otra gran sección del libro de Isaías.

Las predicciones antiguas (1-6).

¹ Oíd esto, casa de Jacob, los que llevan el nombre de Israel, los salidos de las entrañas de Judá, los que juran por el nombre de Yahvé y celebran el Dios de Israel, pero sin verdad y sin justicia, ² porque llevan el nombre de la ciudad santa y se apoyan en el Dios de Israel, cuyo nombre es Yahvé de los ejércitos. ³ Lo que ha pasado, ya ha tiempo lo predije, de mi boca salió. Yo lo hice oír, y de improviso obré, y todo se ha cumplido. ⁴ Porque sabía que eres duro y es tu cerviz una barra de hierro, que tienes una frente de bronce. ⁵ Yo te predije esto hace tiempo, antes de que sucediera te lo di

a saber, para que no dijeras: Lo ha hecho mi ídolo; mi estatua, mi simulacro lo mandó. ⁶ Ya lo has oído, míralo todo ello, y ahora vosotros, ¿no lo anunciaréis?

Los israelitas llevan un título honorífico, *el nombre de Israel* (v.1), que es un verdadero timbre de gloria, ya que les recuerda el gran antepasado elegido y protegido por Yahvé (Gen 32:29), y han salido *de las entrañas de Judá* ¹, gran antepasado de la tribu señora en Israel desde la implantación de la monarquía israelita. Sin embargo, tienen una conducta poco sincera y puramente formulista al jurar *en nombre de Yahvé* y celebrarlo con los labios; pero esto no corresponde a su proceder en la práctica: *sin verdad y sin justicia* (v.1). Además, se glorían de pertenecer a la *ciudad santa* y de estar bajo el amparo del Dios *de Israel*. Pero si esto es un timbre de gloria, es también **una exigencia moral y espiritual mayor**. Por tanto, si la conducta de ellos no corresponde a su categoría superior entre los pueblos, la responsabilidad y el castigo deben ser mayores.

Después de esta introducción enfática y amenazadora, Yahvé vuelve de nuevo a su argumentación a base de las profecías antiguas cumplidas: *lo que ha pasado, ya ha tiempo lo predije* (v.3) ². Los israelitas son testigos de ello. Y todo esto es por la dureza y obstinación tradicional de Israel: *sabía que eres duro* (v.4). Esta expresión ya tenía una antigua tradición en la literatura bíblica ³. Israel ha sido demasiado insensible a lo espiritual a través de la historia. Es la gran acusación de los profetas: *es tu cerviz una barra de hierro* (v.4) ⁴; es desvergonzada, insolente: *tiene una frente de bronce* ⁵.

Además, estas predicciones de Yahvé tenían un claro fin apologético ante su pueblo: *te lo di a saber para que no dijeras: Lo ha hecho mi ídolo* (.6). Israel tenía una propensión innata a la idolatría, y, a pesar de los portentos que constantemente veía en su historia, debidos a Yahvé, por instinto los atribuía a sus ídolos favoritos, más condescendientes con sus instintos pasionales y sus egoísmos. El Yahvé del Sinaí era demasiado adusto y exigente para ellos, y por eso buscaban los cultos idolátricos, llenos de atractivos sensuales. El profeta, pues, en esta sección recrimina acremente la conducta del rebelde Israel a través de su historia. Ahora que todo está cumplido (*míralo todo ello*, v.6), invita a Israel a dar testimonio de ello, es decir, a reconocer las profecías cumplidas como prueba de la divinidad de Yahvé: *y ahora vosotros lo anunciaréis* (v.6).

Nuevas predicciones (6-11).

⁶ Yo te he hecho oír cosas nuevas desde ahora, cosas ocultas que no conocías. ⁷ Ahora han sido creadas y no hace tiempo, antes de hoy no las habías oído, para que no dijeras: Ya lo sabía yo. ⁸ No lo habías oído ni lo conocías, ni desde antiguo se había abierto tu oído⁶. Porque sabía que eres pérfido, y tu nombre es rebelde desde el seno materno. ⁹ Yo por mi nombre difiero mi ira, y por amor de mi gloria me contengo frente a ti, para no exterminarte. ¹⁰ He aquí que te probé al fuego, y no había plata; te he pasado por la hornaza de la aflicción. ¹¹ Es por mí, por amor *de* mí lo hago, porque ¿cómo (mi nombre) sería profanado? ⁷, y mi gloria a nadie se la doy.

Yahvé anuncia ahora cosas *nuevas* (v.6), e.d., el mensaje de consolación para su pueblo, que le permanecía oculto hasta estos tiempos. Dios las tuvo ocultas para que pudieran atribuir las a los ídolos. Estas cosas *nuevas* entran ahora en su fase de realización: *ahora han sido creadas* (v.7). Y no se lo comunicó antes para que fuesen más impresionados en el momento de la realización: *para que no dijeras: Ya lo sabía yo* (v.7). Israel no tenía noticias de esta súbita promesa de liberación que se va a cumplir muy pronto. Yahvé sabía que Israel era *pérfido*, *rebelde desde el se-*

no materno (v.8), y, por tanto, no quería rebelarle de antemano esto, que podía atribuir a los ídolos. Yahvé mantuvo el secreto de la aparición de Ciro y de la liberación, y no se lo comunicó por revelaciones hasta ahora. La historia de Israel ha sido tan pecaminosa, que hubiera merecido el exterminio más amplio; pero Yahvé, por amor *de su nombre* y de su *gloria* (v.9), *difiere* su ira. La ruina total de Israel hubiera comprometido la fama y *gloria* de Yahvé, su Dios, ante los gentiles, que considerarían lo de la desaparición total de Israel como un fracaso debido a la impotencia de su Dios nacional. Además, quizá en la palabra *mi gloria* (o mejor, “alabanza”) aluda al *culto*, que desaparecería totalmente con el exterminio de Israel como pueblo. Si Dios ha castigado al pueblo elegido con la cautividad, ha sido para purificarlo: *te probé al fuego* (v.10) con esperanza de forjar un pueblo fiel y santo; **pero el resultado ha sido negativo: no había plata** (v.10), es decir, el pueblo no supo aprovechar la lección del castigo y, en lugar de **demostrar su fe en Yahvé**, ha seguido fuera de camino, como si todo fuera basura sin valor. La *hornaza de la aflicción* (v.10) ha sido el crisol empleado por Yahvé para aquilatar la profundidad de los sentimientos religiosos de Israel. Y Yahvé vuelve de nuevo a la idea de que lo que va hacer (por *mi amor lo hago*), e.d., la liberación de Israel tomando como instrumento a Ciro, se debe al celo por su *gloria*, para que no fuera profanado, blasfemado (*cómo sería profanado*) por los gentiles. Y, por otra parte, lo que va a realizar (las cosas *nuevas*, v.6) se debe exclusivamente a Él, no a los ídolos: *mi gloria a nadie se la doy* (v.11). **Sólo Yahvé es capaz de realizar la nueva gesta de la liberación de Israel.**

Ciro, enviado por Yahvé (12-16).

¹²⁶yeme, Jacob, e Israel, a quien he llamado; soy yo, yo el primero, y aun también el postrero. ¹³Mi mano cimentó la tierra, mi diestra desplegó los cielos, y los llamé y luego aparecieron. ¹⁴Reunios todos y oíd: ¿Quién de entre ellos anunció estas cosas? Aquel a quien ama Yahvé, cumplirá su voluntad contra Babilonia y contra la raza de los caldeos. ¹⁵Yo, yo he hablado, yo le he llamado, yo le guío y hago prosperar sus caminos. ¹⁶Acercaos a mí y oíd esto: Desde el principio no os he hablado en secreto; cuando las cosas se hacían, allí estaba yo. Y ahora Yahvé me ha enviado con su espíritu.

Yahvé va a manifestar cosas *nuevas* por amor de su *gloria*; para ello, como garantía, presenta sus credenciales de creador de todas las cosas y forjador de la historia de Israel desde su elección. Es una recapitulación de conceptos ya expresados en capítulos anteriores. Yahvé se encara amorosamente con Israel, a quien ha *llamado* (v.12) como pueblo elegido. Yahvé es eterno, señor del tiempo: *el primero y el postrero* (v.12). La frase ya apareció en 41:4; 44:6. Al comenzar a existir las cosas, era ya Señor supremo de todo, y cuando llegue la consumación de ellas seguirá como arbitro de la historia humana y de la creación toda. Y Yahvé se encara con los israelitas para que presenten predicciones semejantes a las que ahora les comunica: *¿quién de entre ellos anunció estas cosas?* (v.14). *Entre ellos*, e.d., los dioses paganos, a los que los israelitas se sentían muchas veces inclinados.

Y llega el punto culminante del vaticinio: la aparición de Ciro, conquistador de Babilonia y libertador de Israel. *Aquel a quien ama Yahvé* es una apelación interesante. Salomón fue llamado también amado de Yahvé (2 Sam 12:24).⁸Ciro, por su misión de liberador del pueblo elegido y por ser instrumento de Yahvé, es llamado su *amigo*; por permisión de Yahvé *cumplirá su voluntad contra Babilonia y la raza de los caldeos*. Será el instrumento de Yahvé: *cumplirá su voluntad* de castigar a los habitantes de la gran metrópoli de los caldeos. Y Yahvé es quien le ha

llamado, haciendo *prosperar sus caminos*, sus conquistas. Y todo esto lo había predicho Yahvé, no de un modo enigmático (*desde el principio no os he hablado en secreto*, v.16), desde el principio de la historia de Israel, o mejor, desde que las cosas empezaron a cumplirse (*cuando las cosas se hacían*). Estaba allí Yahvé (*allí estaba yo*) dirigiendo el curso de los acontecimientos, de modo que le pudieran conocer. La frase final: *Y ahora Yahvé me ha enviado con su espíritu* (15b), parece ser una declaración del profeta para confirmar su misión⁹.

Utilidad de la ley del Señor (17-19).

¹⁷ Así habla Yahvé, tu redentor, el Santo de Israel: Yo soy Yahvé, tu Dios, que para utilidad tuya te enseña y te pone en el camino que has de seguir. ¹⁸ ¡Ahí, si hubieses atendido a mis mandamientos, tu paz sería como un río, y tu justicia como las olas del mar. ¹⁹ Y sería como arena tu simiente, y los frutos de tus entrañas como sus granos ¹⁰, y no sería extirpado ni exterminado tu nombre delante de mí¹¹.

El profeta hace ver a Israel, en un tono desilusionado, que la conducta de Israel ha sido decepcionante para Yahvé (cf. Sal 81:13-16). Si hubiera sido fiel a su Dios, otro sería el panorama actual del pueblo elegido. Este tono triste del fragmento, poco en consonancia con el ambiente de liberación y de alegría que impera en este capítulo, y el hecho de que parece interrumpir el contexto de 12-16 (cuya continuación normal es 20-21), ha obligado a muchos autores a suponer que está desplazado de su lugar¹².

Dios ha adoctrinado a Israel para su *utilidad* (v.17), en cuanto que sus caminos conducen a la verdadera y única felicidad. Si Israel hubiera sido fiel a su vocación, siguiendo los preceptos del Señor, su *paz sería como un río* (v.18), e.d., su estado de tranquilidad y bienestar sería tan abundante como un río, en contraposición a los torrentes intermitentes de Palestina, que sólo en determinadas épocas llevan caudal, y éste escaso. La paz en Israel ha sido tan rara como las aguas en estos *wadys* circunstanciales. También su *justicia* sería tan desbordante como las *olas del mar* (v.18): habría un reino de equidad sobreabundante, que daría por fruto un completo bienestar. Por otra parte, la descendencia de Israel se multiplicaría *como arena* (v.19), y Dios no lo habría sometido a la prueba del exilio, en la que estuvo a punto de ser *extirpado y exterminado* (v.19).

Invitación a los israelitas para que salgan de Babilonia (20-22).

²⁰Salid de Babilonia, huid de entre los caldeos, con gritos de exultación anunciad, proclamad esto, publicadlo hasta los confines de la tierra; decid: Rescató Yahvé a su siervo Jacob. ²¹ No tendrán sed en el desierto por el cual los guía; hará que broten para ellos aguas de la roca, abrirá la peña y brotarán las aguas. ²²Pero no hay paz para los malvados, dice Yahvé.

Ha llegado el momento de la liberación, y por eso el profeta invita a los cautivos a que abandonen la capital de sus opresores, y todo ha sido obra de Yahvé: Rescató *Yahvé a su siervo Jacob* (v.20). Y el Señor mismo les acompañará en su viaje por el *desierto* (v.21), para que no se vean sometidos a la sed abrasadora. La nueva liberación se describe en los mismos términos que la tradicional del Éxodo (Ex 17:6; Núm 20:11); de nuevo Yahvé hará brotar *aguas de la roca*.

La terminación: *no hay paz para los malvados* (v.22), parece ser una glosa posterior, tomada de 57:21, donde encuentra su contexto. Es una fórmula estereotipada, que bien pudo servir al copista para marcar la final de una sección en esta segunda parte del libro de Isaías.

1 El texto hebreo dice literalmente “aguas de Judá” (quizá aludiendo al semen húmedo fecundante); pero una ligerísima corrección nos da *entrañas*, que se adapta perfectamente al contexto. — 2 Cf. 42:9; 43:12; 44:8. — 3 Cf. Ez 3:7; Is 6:10; Ex 32:9; Dt 9:6,13, etc. — 4 Ex 32:9; Dt 9:6. — 5 Cf. Ez 3:7s. — 6 Los LXX leen: “no *he* abierto tu oído.” — 7 Los LXX intercalan “mi nombre.” — 8 Los LXX omiten *Yahvé*. — 9 No pocos autores consideran esta frase como glosa posterior. Condamin corrige el texto y traduce: “y yo le envió con su espíritu.” En ese caso, el que hablaría sería Yahvé a propósito de Ciro, su enviado. — 10 La palabra que traducimos por granos es de sentido incierto en el hebreo. Los LXX traducen “como polvo de la tierra.” — 11 Con los LXX hemos preferido la lectura “tu nombre,” en vez de “su nombre” del texto masorético, porque está más en conformidad con el contexto. — 12 Condamin pone los v.20-21 después de 52:10.

49. El Siervo de Yahvé. Gloria de Israel. Consolación de Sión.

Elección del Siervo de Yahvé (1-4).

Este fragmento, que versa sobre un misterioso *Siervo de Yahvé*, encuentra su relación ló-gica en el otro de 42:1-4. Ese *Siervo de Yahvé* tiene un mensaje que transmitir a las naciones.

¹Oídmeme, islas; atended, pueblos lejanos: Yahvé me llamó desde el seno materno, desde las entrañas de mi madre me llamó por mi nombre. ²Y puso mi boca como cortante espada, me ha guardado a la sombra de su mano, hizo de mí aguda saeta y me guardó en su aljaba. ³El me ha dicho: Tú eres mi siervo, en ti seré glorificado. ⁴Yo me dije: Por demás he trabajado, en vano y por nada consumí mis fuerzas; pero mi causa está en manos de Yahvé, mi recompensa en mi Dios.

La introducción es enfática y solemne. Lo que el profeta va a proclamar es tan importante que se invita a las *islas* (v.1) a prestar atención a las palabras del *Siervo de Yahvé*, el cual tiene una misión universal que desempeñar (v.6). Las *islas* son los países costeros del Mediterráneo en general (cf. 41:1). Todos los pueblos van a recibir un mensaje inaudito de parte de un enviado de Dios, cuya misión se extiende hasta los confines de la tierra (*pueblos lejanos*, v.1). Y su condición es tan excepcional, que no ha sido elegido, como Moisés y otros profetas, durante su vida, sino que desde *el seno materno* le ha llamado Yahvé para confiarle una misión única. Jeremías había sido designado para “profeta entre los pueblos” (Jer 1:5); aquí el *Siervo de Yahvé* ha recibido una misión más concreta y sublime, ya que por su misión hará que la salvación llegue hasta los confines de la tierra (19-5). Por su entrega total a esta misión divina merecerá el nombre por antonomasia de *Siervo de Yahvé*. Para ello le ha dotado de cualidades excepcionales de predicador. Tendrá tal penetración su palabra en el auditorio, que será como *espada* (Heb 4:12; Ap 1:16). Este símil también insinúa el efecto doloroso de su palabra, en cuanto creará una situación de angustia y de contradicción en los corazones de los oyentes, sobre todo en los que se opongan a ella. Además, en la imagen del profeta parece contraponerse el modo de conquistar los corazones por parte del *Siervo de Yahvé*, por la persuasión, la modestia y la palabra, y el de los conquistadores orientales, por la espada y la violencia. El *Siervo de Yahvé* no tendrá otra espada que su palabra insinuante e incisiva. Y sigue el símil militar: *me ha guardado a la sombra de su mano* (v.2), e.d., como el guerrero acaricia la empuñadura de la espada y la protege para que no se la arrebaten, así Dios protege y acaricia al *Siervo de Yahvé*, instrumento de su especialísima providencia en un momento dado de su historia, convirtiéndole en *aguda saeta. en su aljaba*, dispuesta a lanzarla para ganar los corazones de las gentes para su causa. A continuación explica, sin metáforas, lo anterior: *me ha dicho: Tú eres mi siervo* (v.3), e.d., el instrumento por el que Yahvé será *glorificado*, aludiendo al resultado favorable de la misión de dicho Siervo, la cual, por otra

parte, será ardua y llena de obstáculos. En 44:43 se dice que Yahvé será *glorificado* en Israel por la liberación portentosa que Yahvé *va a realizar* en el pueblo elegido. En cambio, aquí Yahvé es *glorificado* por la prodigiosa obra realizada por el misterioso Siervo objeto de sus complacencias.

El v.4 nos transporta ya a otra fase de la actividad del Siervo, pues ya ha cumplido en parte su misión. Su obra ha sido tan ardua, que por un momento parece desfallecer. El fruto conseguido en la conversión de Israel ha sido tan escaso que parece que su labor ha sido un fracaso: *en vano consumí mis fuerzas* (v.4); pero reacciona inmediatamente ante el pensamiento de que su *causa está en manos de Yahvé*. Ha cumplido la voluntad de éste, y, por tanto, al ser juzgado (*mi causa*) recibirá la *recompensa* del mismo Yahvé ².

La misión del Siervo de Yahvé (5-7).

⁵ Y ahora dice Yahvé, el que desde el seno materno me formó para siervo suyo, para devolverle a Jacob, para congregarle a Israel ³, pues soy honrado a los ojos de Yahvé, y mi Dios es mi fuerza. ⁶ Dijo: Ligera cosa es para mí que seas tú mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel. Yo te he puesto para luz de las gentes, para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra. ⁷ Así dice Yahvé, el Redentor de Israel, su Santo, al menospreciado de alma, abominado de las gentes, al esclavizado por los soberanos: Reyes verán y se levantarán, príncipes se prosternarán a causa de Yahvé, que es fiel; el Santo de Israel, que te ha elegido.

La primera misión del *Siervo de Yahvé* es hacer retornar a Jacob-Israel a Yahvé, convirtiéndolo (cf. Mt 15:24). Dios responde a la reflexión del Siervo (*yo dije: Por demás he trabajado* v.4) con una nueva intimación (*Y ahora dice Yahvé*) : su misión no se limitará a *devolver a Jacob*, sino que es de mucho más alcance: *yo te he puesto para luz de las gentes* (v.6). Para Dios, la restauración de Israel es *cosa ligera* (v.6) en comparación con la otra de ser misionero de los gentiles. Lejos de sentirse decepcionado por la obra realizada en su pueblo, considerándola infructuosa, debe prepararse para otra obra de mayor envergadura, como es la de llevar la *luz a las gentes hasta los confines de la tierra* (v.6). Dios tiene unos planos salvíficos sobre todos los hombres (*llevar mi salvación hasta los confines de la tierra*, v.6). Los *salvados* de Israel son los que se han librado de las sucesivas pruebas a que Dios sometió al pueblo elegido, lo que en la literatura profética aparece bajo la denominación de *resto* de Israel (cf. 10.20; Ez 6:12).

La misión del Siervo de Yahvé, cuando logre todo su fruto, será objeto de la admiración de los reyes y príncipes, que se *levantarán* y se *prosternarán* (v.7), reconociendo su calidad de enviado de Dios. Y todo esto será obra de *Yahvé, que es fiel., que te ha elegido*. Es la *recompensa* (v.4) a toda su obra misionera⁴.

Liberación de los exilados (8-13).

⁸ Así habla Yahvé: Al tiempo de la gracia te escucharé, el día de la salvación vendré en tu ayuda y te formaré y te pondré por alianza de mi pueblo, para restablecer al país, para repartir las heredades devastadas. ⁹ Para decir a los presos: Salid, y a los que moran en tinieblas: Venid a la luz. En todos los caminos serán apacentados ⁵ y en todas las alturas peladas tendrán sus pastos. ¹⁰ No padecerán hambre ni sed, ni les afligirá el viento solano ni el sol, porque los guiará el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a manantiales de agua. ¹¹ Yo transformaré todos los montes en ca-

minos, y se levantarán mis calzadas.¹² He aquí que vienen ellos de lejos, éstos del septentrión y del mar, aquéllos de la tierra de Sinim.¹³ Exultad, cielos, y salta de gozo, tierra; que los montes prorrumpán en júbilo, porque ha consolado Yahvé a su pueblo, ha tenido compasión de sus afligidos.

Yahvé se muestra complaciente *al tiempo de gracia* (v.8), *el día de la salvación* del pueblo elegido como fruto de la misión del *Sierro de Yahvé*. Este será la *alianza de un pueblo* (cf. 42:6), e.d., el intermedio en las nuevas relaciones entre Dios e Israel, en la nueva teocracia que seguirá al retorno del exilio, es decir, **en la era mesiánica**. La misión del *Siervo de Yahvé* aquí vuelve a centrarse en torno a Israel: *para restablecer al país* (v.8) y *repartir las heredades devastadas*, hacer una nueva redistribución de Tierra Santa después del exilio, como en otro tiempo al entrar Israel en Canaán. Para ello, la labor primera es liberar a los presos (v.8), que están en las *tinieblas*, e.d., cárceles tenebrosas. Después sigue la descripción ideal del retorno con las imágenes conocidas de Israel **volviendo bajo la protección de Dios**. Hasta *las alturas peladas* (v.8) se cubrirán de pastos como los *camino*s para que el rebaño de Israel no sufra *hambre* (v.10) ni sed, pues Yahvé los llevará *a manantiales de aguas* (v.10), los dos grandes peligros para los que atraviesan los desiertos. Tampoco el siroco, o *viento solano*, los atormentará. Incluso Dios les facilitará el camino tortuoso (*tornaré todos los montes en caminos*, v.11). Dios establecerá rutas nuevas, *mis calzadas* (v.11), para que la marcha se facilite en todo lo posible. La descripción es totalmente ideal. En realidad, el retorno que conocemos por la historia fue bien penoso; pero ya hemos indicado que los profetas suelen simplemente conocer el hecho futuro sin las circunstancias concretas. **Con su mente oriental idealizan las situaciones para despertar anhelos e ilusiones en el pueblo.**

Y el profeta asiste asombrado al espectáculo del retorno. Vienen de todas partes, no sólo de Babilonia. La dispersión ha sido muy amplia, y ahora llega el momento de volver al hogar patrio. Vienen del norte y del oeste (*el mar*, e.d., Mediterráneo, v.12) y de la *tierra de Sinim*⁶. Son diversas las opiniones sobre la localización de esta región. Para unos sería la lejana China (*Sina*: “Sinim”), opinión generalmente abandonada, pues esa región parece fuera del alcance de los conocimientos geográficos de la época del autor. La opinión más generalizada es la que identifica *Sinim* con *Syene* o Asuán actual, en el alto Egipto (cf. Ez 29:10). Algunos identifican *Sinim* con *Sin* (*Pelusium*), en la frontera nordeste de Egipto, o con Fenicia (Gen 10:17: “Sin”)⁷.

Por fin, el profeta prorrumpo en una explosión lírica, semejante a la de 44:23, ante el horizonte luminoso de la próxima liberación, ya que Yahvé se ha compadecido de sus *afligidos* (v.13) israelitas, trayéndoles un mensaje de consolación.

Especial solicitud de Dios sobre Israel (14-19).

¹⁴ Sión decía: Yahvé me ha abandonado, y mi Señor se ha olvidado de mí. ¿Puede acaso una mujer olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? ¹⁵ Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría. ¹⁶ He aquí que te tengo grabada sobre las palmas de las manos, y tus muros están siempre delante de mí. ¹⁷ Vienen aprisa tus reconstructores⁸, y tus aseladores y destructores se van de ti. ¹⁸ Levanta en torno tus ojos y mira, todos se reunieron para venir a ti. Por mi vida, dice Yahvé, que te revestirás de ellos como de ornamento, y te ceñirás de ellos como novia, ¹⁹ Porque tus ruinas y devastaciones y tu país assolado serán estrechos para los moradores, y se alejarán los que te devoraban.

El profeta se considera en la situación de Sión, deprimida por el espectáculo de la desolación, pensando en que Yahvé la había *abandonado* (v.14), y se considera como una madre sin hijos, y **no-puede creer en las esperanzas gloriosas** precedentes que le anuncia, el profeta. A esto contesta el mismo Yahvé que no puede olvidar a Sión, pues le profesa un amor más fuerte que el maternal, el amor más sincero y profundo: *¿puede una mujer olvidarse de su mamoncillo?* (v.14); y con acento enfático le dice confidencialmente que la tiene *grabada en las palmas de sus manos* (v.16), aludiendo con ello a los tatuajes que los devotos se hacían en señal de consagración a sus divinidades, por lo que se consideraban como propiedad de éstas (44:5). Yahvé lleva en las *palmas de sus manos* grabado en el plano de la ciudad de Sión, de modo que pueda tenerla siempre presente para no olvidarla; por eso sus *muros están siempre delante* de Él, como una invitación constante a la reconstrucción. Y, en efecto, anuncia ya la llegada de la cuadrilla de *reconstructores* (v.17), que no son otros que los mismos israelitas, que vienen a sustituir a los *asesinadores y destructores*, que debían salir definitivamente de la ciudad. Quizá se refiera a los caldeos, que tenían aún sus destacamentos en la Ciudad Santa.

Y el profeta invita enfáticamente a Sión a que contemple el fascinador espectáculo de los que vienen en masa: *levanta en torno tus ojos*. (v.18). Es una descripción similar a la de 60:4. Dios jura (*por mi vida*.) que se cumplirán las promesas de repatriación de sus exilados, que constituirán el *ornamento* de Sión. Antes ésta se consideraba como una madre sin hijos; ahora debe exultar, pues se ve, como nueva desposada, rodeada de numerosos hijos (*y te ceñirás de ellos como novia*), que constituirán su orgullo y alegría, como lo son para la novia sus aderezos nupciales.

El v. 19 está incompleto. El sentido parece ser la contraposición de la actual situación de Sión, asolada, llena de ruinas (v.19), y su próxima restauración, pictórica de *moradores*; resultará *estrecha* para alojar a todos los que vienen a sustituir a los que antes *la devoraban*.

Maravillosa fecundidad de Jerusalén (20-21).

²⁰ **Aún dirán a tus oídos los hijos de tu orfandad: El lugar es demasiado estrecho para mí, hazme sitio para que habite en ella.** ²¹ **Y tú dirás en tu corazón: ¿Quién me ha parido éstos? Yo no tenía hijos y era estéril. A éstos, ¿quién los ha criado? Yo había quedado sola; ¿de dónde vienen éstos?**

El profeta presenta a la madre admirada al ver tantos hijos, ella que se había considerado sola. Los nuevos hijos, al verse en Jerusalén, se sentirán en un lugar demasiado angosto. Se les llama hijos *de tu orfandad* (v.20) porque han nacido lejos, en un tiempo en que Sión se sentía sola, y sin hijos. La época del destierro fue época de orfandad para Sión. Por eso ella se extraña de encontrar nuevos hijos que no ha criado: *¿Quién me ha parido éstos?* (v.21). Quizá con esta frase se aluda a la antigua costumbre oriental de que las esclavas pudieran tener hijos del marido de la verdadera esposa, considerándolos como nacidos de ésta para los derechos de herencia, como Agar respecto de Sara, y las esclavas de Raquel y Lía (cf. Gen 16:15; 30:1s). En el código de Hammurabi encontramos la misma costumbre. Los israelitas, pues, nacidos en el exilio, son considerados por Sión como hijos suyos, aunque se maravilla de su procedencia: *¿de dónde vienen?* (v.21).

Los reyes de las naciones, al servicio de Israel (22.-23)

²² **Así habla el Señor, Yahvé: He aquí que tenderé mi mano a las gentes y alzaré mi bandera a las naciones, y traerán en el seno a tus hijos, y en hombros a tus hijas.** ²³

Reyes serán tus ayos, y sus princesas tus nodrizas; postrados ante ti, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies. Y sabrás que yo soy Yahvé y que los que en mí confían no serán confundidos.

Yahvé hace un gesto de mando a las naciones (*tenderé mi mano a las gentes*, v.22) para que dejen volver a los israelitas, y levanta su *bandera* (cf. 5:26), señalando el punto de concentración de los rescatados en Sión. Los gentiles obedecerán dócilmente a la indicación de Yahvé, llevando a los exilados israelitas *en el seno*, como las madres llevan cuidadosamente a sus niños pequeños (cf. Núm 11:12), y se ofrecerán a ser domésticos de los componentes del pueblo elegido (v.23), dispuestos a lamer *el polvo* de sus pies (v.23). Sión será como una reina soberana, y sus hijos, todos príncipes, superiores a los reyes de otros pueblos.

La omnipotencia de Yahvé, causa de la liberación de Israel (24-26).

²⁴ ¿Se le quita al guerrero el botín? ¿Se le escapan al poderoso los cautivos?⁹
²⁵ Porque así habla Yahvé: Si aun al guerrero se le quitaran los cautivos, si el botín del poderoso le fuera arrebatado¹⁰, con tus adversarios lucharé¹¹ y salvaré a tus hijos. ²⁶Y a tus opresores haré comer su propia carne, y se embriagarán de su sangre como de mosto, y reconocerá toda carne que yo soy Yahvé, tu salvador y tu redentor, el Fuerte de Jacob.

La omnipotencia divina es la garantía de que se cumplirán las promesas de la liberación de Israel. Dios tiene un poder sobrehumano, y lo que parece imposible a los hombres (*¿se le quita al guerrero su botín?* v.24) es muy posible tratándose de Dios, que es capaz de vencer todos los obstáculos. Los israelitas pensaban que sus opresores eran demasiado fuertes para que se les obligara a dejarlos libres. Cómo es difícil quitar a un guerrero fornido (es el sentido de *gibora* del original hebreo), así es muy difícil hacer que los poderosos babilonios suelten su presa (*¿se le escapan al poderoso los cautivos?* v.24). Yahvé recoge la objeción con la misma imagen y le da otro sesgo: Yahvé es en realidad el gran *guerrero* y *poderoso*, y no permitirá que le arranquen de sus manos los enemigos de Israel (v.25). Yahvé sale fiador de la causa de los israelitas: *con tus adversarios lucharé* (v.25); Para ello está dispuesto a desencadenar la guerra civil entre los enemigos y opresores de Israel: *y a tus opresores haré comer su propia carne*, v.26); la sangre correrá a torrentes (*se embriagarán de su sangre como de mosto*)¹², en tal forma que todos (*toda carne*) reconocerán que Yahvé ha realizado la salvación de su pueblo y ha sido su *redentor* o *valedor* de sus derechos (su *go'el* en hebreo, con el sentido técnico de abogado) como *Fuerte de Jacob*, expresión que ya hemos visto en 1:24 (cf. Gen 49:24).

1 El texto hebreo y griego añaden *Israel*, aunque falta en algunos manuscritos hebreos. En los v.5-6, este Siervo de Yahvé es diferente de Israel. — 2 Cf. Mt 23:37s; Jn 17:1. — 3 En hebreo se dice “Israel no será reunido.” Es la usual confusión de la vocalización de *lo'* (“no”) y *id* (“para él”). — 4 Algunos consideran el v.7 como introducción a la sección siguiente, en la que se habla de Israel. — 5 Con los LXX añadimos iodos. — 6 Los LXX leen, “de la tierra de los persas,” y la Vg. “de terra australi.” — 7 Cf. Skinner, o.c., II 104. — 8 Así con LXX, Vg. y Targum. El hebreo tiene otra vocalización y lee “tus hijos.” — 9 Así siguiendo a la Vg. y a la Peshitta. En hebreo, en vez de *poderoso*, dice “justo,” lo que no hace sentido. La corrección es generalmente admitida por los autores modernos, Skinner, Condamin, etc. — 10 Otros traducen: “a un valiente púdesele arrancar los cautivos, y a un poderoso se le puede escapar la presa” (Cantera, siguiendo a Dennefeld y a Skinner). — 11 Otros, como Duhm, traducen, haciendo un ligero cambio de letras, “querella, tu causa,” en vez de tus *adversarios* del texto masorético actual. — 12 Esta imagen es corriente en la literatura apocalíptica: Ez 38:21; Ag 2:22; Zac 14:13.

50. Consolación de Sión. El Siervo de Yahvé.

Continuación lógica del tema del capítulo anterior: la confirmación de la promesa de la restauración ofrecida a Sión. Los que sentían dudas sobre la realización de la misma no tienen en cuenta que el amor de Yahvé para con su pueblo es más fuerte que el de una madre para con sus hijos.

La omnipotencia de Yahvé, prenda de salvación (1.-3)

¹ Así dice Yahvé: ¿Dónde está el libelo de repudio de vuestra madre, por el cual la he repudiado yo? ¿O cuál es aquel de mis acreedores a quien os haya vendido yo? He aquí que por vuestros crímenes fuisteis vendidos, y por vuestros pecados fue repudiada vuestra madre. ² ¿Por qué, cuando yo venía, no hallaba a nadie, y, cuando llamaba, nadie me respondía? ¿Habrás acertado mi mano para redimir o no tendré ya fuerza para librar? He aquí que con mi amenaza seco el mar y torno en desierto los ríos, hasta pudrirse sus peces por falta de agua y morir de sed sus vivientes. ³ Yo revisto los cielos de negrura y los cubro como de saco.

Los israelitas se consideraban como repudiados por Yahvé. Ya desde Oseas era tradicional el símil del matrimonio para expresar las relaciones amorosas entre Dios e Israel. Pero la tragedia del exilio ha demostrado que Yahvé los ha abandonado. De ahí el ambiente de decaimiento y de desconfianza de los exilados en un próximo día de liberación. Pero Yahvé se encara con ellos y les invita a que le presenten el *libelo de repudio* (v.1) que les haya podido entregar para justificar esta situación de separación. Para repudiar una mujer, el marido tenía que escribir un libelo de repudio, en el que expresaba su decisión, y la esposa quedaba libre para casarse de nuevo con otro, si bien no podía volver al marido anterior (Dt 24:1 -4). Si no le había expedido el libelo, podía tomarla de nuevo. Es el caso de Israel: ha sido echada de su hogar patrio, separándose así de Yahvé, que tenía su templo en Jerusalén. Pero Yahvé, en su misericordia, no le dio el definitivo *libelo de repudio*, y, por tanto, Israel podía volver a tener relaciones con Yahvé, reintegrándose a su primera condición de desposada. Así, pues, Yahvé, al decir a Israel que le presente el *libelo de repudio*, la invita a la reconciliación. Y pasa a otro símil jurídico, el de la venta de los hijos. Un padre insolvente podía vender a un hijo suyo, quedando siempre con la posibilidad de rescatarlo cuando tuviera medios de fortuna *. Yahvé, como omnipotente, no puede tener *acreedores* (v.2); y si vendió a los israelitas, no fue por necesidad, sino como castigo (*por vuestros crímenes fuisteis vendidos*, v.2), como Israel había sido repudiada por sus pecados (*por vuestros pecados fue repudiada vuestra madre*, v.2). El exilio ha sido un traspaso temporal para castigarlos. Pero, una vez expiada la culpa, ha llegado la hora de la reconciliación, y Yahvé se sorprende de que el pueblo israelita no responda a sus llamadas. ¿Por qué, cuando yo venía, no hallaba a nadie., y nadie me respondía? v.2). Los exilados se muestran escépticos respecto del poder de Yahvé, como si se hubiera *acertado* su mano (v.2) y fuera impotente para liberarlos. En realidad, pudiera hacer ahora algunos portentos que demostraran su omnipotencia: *con mi amenaza seco el mar y torno en desierto los ríos* (v.2). Yahvé es quien hace que el horizonte se oscurezca, dando al cielo un aire de duelo y de penitencia: *los cubro de saco* (v.3). Yahvé es Señor de todas las fuerzas de la naturaleza.

El Siervo de Yahvé; su resignación (4-6).

⁴ El Señor, Yahvé, me ha dado lengua de discípulo ² para saber sostener con pala-

bras al cansado ³. Cada mañana despierta mis oídos para que oiga como discípulo; ⁵ el Señor, Yahvé, me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás. ⁶ He dado mis espaldas a los que me herían, y mis mejillas a los que me arrancaban la barba. Y no escondí mi rostro ante las injurias y los esputos.

De nuevo se describe otra fase de la misión del misterioso Siervo *de Yahvé*, que ya hemos encontrado en 42:1-7 y 49:1-8. En este nuevo fragmento errático se ensalza sobre todo la docilidad y mansedumbre del *Siervo de Yahvé*, juntamente con su perseverancia, a pesar de todos los malos tratos que le acarrea su ardua misión de pregonar la ley de Dios en medio de su pueblo y entre las gentes. En 52:13-53:14, esta obra culminará en los sufrimientos expiatorios y redentores en beneficio de otros.

El *Siervo* se ha entregado de lleno a la obra que le ha encomendado el Señor, y por eso repite dócilmente lo que se le ha revelado, pues Yahvé le *ha dado una lengua de discípulo* (v.4), e.d., dócil, entrenada y experta para transmitir el mensaje que Dios le comunicara a su pueblo. Y su labor en esta fase se va a concretar sobre todo en *sostener con palabras al cansado*, e.d., al descorazonado y fatigado en la senda de la ley de Dios ante las dificultades y contrariedades de la vida. La misión del *Siervo*, pues, es confortar al pusilánime, al débil, al que desconfía de las promesas del Señor, a aquellos que en 42:3 llamaba “caña cascada y mecha humeante,” porque todavía tienen un rescoldo de fe y de esperanza. La expresión *me ha abierto los oídos* (v.6) en la Biblia equivale a recibir una *revelación* (cf. 1 Sam 9:15), una comunicación profética. *Cada mañana despierta mis oídos* (v.4) es una locución enfática para mostrar que la asistencia de Dios con sus revelaciones es constante y reiterada, y, por otra parte, insinúa la docilidad del *Siervo* en prestarse desde la mañana a continuar su ardua misión de adoctrinamiento: *yo no me resisto* (v.6), e.d., no elude el mandato que se le confía, sabiendo que las dificultades serán muchas y grandes, como especifica a continuación: *he dado mis espaldas a los que me herían* (v.5). Sufrirá toda clase de afrentas. La *barba* (v.6) era símbolo de dignidad social, y por eso se consideraba como la máxima humillación arrancarla. El *Siervo* no aparta su rostro *ante las injurias y esputos* (v.6), lo que literalmente se cumplió en la escena del pretorio de Pilatos con Jesucristo, de quien ciertamente se habla en este poema⁴.

Confianza del Siervo en Yahvé (7-9).

⁷ Pero el Señor, Yahvé, me socorre, y por eso no fui confundido, por eso hice mi rostro como de pedernal, sabiendo que no sería confundido. ⁸ Cerca está mi Justificador; ¿quién contendrá conmigo? Comparezcamos juntos; ¿quién es mi demandante? ⁵ Que se acerque a mí. ⁹ He aquí que el Señor, Yahvé, me asiste; ¿quién me condenará? He aquí que todos ellos se gastarán como un vestido, la polilla los consumirá.

Por grave que sea la situación y grandes las dificultades y contradicciones, el *Siervo* se mantendrá en su puesto, porque sabe que tiene al Señor a su lado. Es consciente de su misión divina, y, por tanto, sabe que al fin ha de triunfar totalmente en su cometido y que nunca será *confundido* (v.7), ya que Dios no defrauda a sus fieles en sus promesas. Esta seguridad de tener al Señor a su lado le ha dado una fortaleza extrema: *hice mi rostro como de pedernal* (v.7); e.d., los malos tratos e injurias nada podrán hacer en su temple curtido, como el duro pedernal (cf. Ez 3:9). Allí está *cerca su Justificador*, e.d., el que le da la razón en todo, y tan seguro se siente, que emplaza a sus litigantes ante el tribunal de Dios: *Comparezcamos juntos* (v.8).

Está seguro de que, teniendo a Yahvé a su lado, nadie podrá dar un veredicto en contra: *¿quién me condenará?* (v.9). Si Yahvé es su *Justificador*, que de antemano le da la razón, es inútil todo juicio ulterior, porque sabe que saldrá triunfante. Los enemigos desaparecerán sin consistencia alguna, como se *gasta un vestido* carcomido por la *polilla* (v.8)⁶.

Israel debe confiar en Yahvé (10-11).

¹⁰ **¿Quién de vosotros terne a Yahvé, escucha la voz de su Siervo? ⁷El que ande en tinieblas, privado de resplandor, que confíe en el nombre de Yahvé y se apoye en su Dios. ¹¹He aquí que todos vosotros encendéis fuego, encendéis saetas⁸; caminad a la luz de vuestro fuego y entre las saetas que habéis encendido. Por mi mano os sucederá esto, en tormento yaceréis.**

El profeta exhorta a la confianza en Dios, transmitida por su Siervo. El v.10 puede entenderse en sentido interrogativo, como hemos traducido, o en sentido llano, sin interrogación: “quien tema a Yahvé, escuche la voz de su Siervo”⁹. En todo caso, el sentido es el mismo. “Temer a Dios” en el Antiguo Testamento equivale a cumplir puntualmente su ley con espíritu de piedad y de entrega a Dios. Se invita a que se imite **la confianza del Siervo de Yahvé en Dios**: *El que ande en tinieblas, privado de resplandor*, es decir, que no tiene esperanza, apesadumbrado por las contrariedades (cf. 26:4; Hab 2:4).

Después el profeta se dirige a los impíos israelitas que se dedican a encender la discordia entre sus compatriotas: nosotros *encendéis fuego., saetas* (v.11), aludiendo con estas últimas probablemente a las calumnias, fuente de discordia. Yahvé hará que sean víctimas de sus mismas maquinaciones y discordias: *caminad a la luz de vuestro fuego y entre las saetas que habéis encendido* (v. 11). Recibirán el castigo de Dios (*por mi mano os sucederá esto*, v.11), y de un modo duradero: *yaceréis en el tormento*. Algunos ven aquí una alusión al tormento después de la muerte en la gehenna, pero esta noción es posterior en la literatura bíblica (Is 66:24).

1 Cf. Ex 21:7; 2 Re 4:1; Neh ζ,ζ. — 2 Otros traducen: “lengua apta para enseñar” (Cantera). — 3 La palabra que traducimos por sostener es de sentido incierto en hebreo; seguimos la versión de la Vg., que se adapta bien al contexto. — 4 Cf. Núm 12:14; Dt 25:9; Mt 26:67; 27:30; 26:6-7. — 5 Literalmente, lo que traducimos por *demandante*, en hebreo es “señor de mi pleito.” — 6 Cf. 51:6; Sal 102:27; Job 13:28. — 7 Muchos entienden esto sin interrogación. — 8 Otros traducen: “vosotros los que encendéis fuego.” Así los LXX.

51. Consolación de Sión.

En una serie de pasajes líricos, el profeta consuela a Sión recordándole su dignidad y su próxima liberación.

Yahvé, fiel a la promesa hecha a Abraham (1-3).

¹ **Oídme vosotros los que seguís la justicia, los que buscáis a Yahvé. Considerad la roca de que habéis sido tallados y la cantera de que habéis sido sacados¹. ² Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os dio a luz. Porque sólo a él le llamé yo, le bendije y le multipliqué. ³ Porque Yahvé se apiadará de Sión, se compadecerá de todas sus ruinas, y tornará su desierto en vergel, y su estepa en paraíso de Yahvé, donde habrá gozo y alegría, alabanza y rumor de cánticos.**

El profeta propone a los exilados descorazonados el ejemplo del gran antepasado de Israel para que reconozcan su categoría entre las naciones. La bendición de Dios hizo que de Abraham, ya decrepito, surgiera una gran nación; del mismo modo ahora el pueblo escogido, reducido a la miseria y a la impotencia, puede recobrar su primitiva grandeza y aun superarla con la bendición de Yahvé. El profeta se dirige a los que aún conservan alguna esperanza de salvación: *Oídme los que seguís la justicia* (v.1); como en otros lugares, la palabra *justicia* aquí puede ser sinónimo de “victoria,” “salvación.” Los *que buscáis a Yahvé*, esperando el cumplimiento de sus promesas y la manifestación de su poder para liberar al pueblo elegido. Deben tener en cuenta su origen milagroso y excepcional: *la cantera de que habéis sido sacados* (v.1); la simple bendición de Yahvé sobre Abraham y Sara ha sido suficiente para crear un nuevo pueblo, en contra de todos los cálculos humanos; del mismo modo ahora *Yahvé se apiadará de Sión* (v.3), es decir, hará surgir de su estado de postración una nueva generación victoriosa en Tierra Santa, donde la misma naturaleza se transformará, convirtiéndose en un *vergel y paraíso de Yahvé*². De nuevo encontramos aquí las descripciones desbordadas de la imaginación oriental³.

Luz y salud de las naciones (4-6).

⁴ Atended, pueblos, a mi voz ⁴; prestadme oído, naciones. Que de mí vendrá la doctrina, y mi derecho para luz de los pueblos. ⁵ Mi justicia se acerca, ya sale mi salvación, y mi brazo hará justicia a los pueblos. A mí me esperarán las islas y en mi brazo confiarán. ⁶ Alzad vuestros ojos al cielo y mirad abajo hacia la tierra. Porque se disiparán los cielos como humo, y se consumirá como un vestido la tierra, y morirán como las moscas sus habitantes⁵, pero mi salvación durará por la eternidad, y mi justicia no tendrá fin.

La perspectiva se amplía, y **ya no sólo el pueblo escogido participará de la salvación de Yahvé, sino también todos los pueblos y naciones** (v.4). Una nueva era va a empezar para todos los pueblos como consecuencia de la difusión de la *doctrina* y del *derecho* de Yahvé. En 42:1, el *Siervo de Yahvé* tiene como misión llevar la ley y *derecho* de Yahvé a todos los pueblos, e.d., sus preceptos y disposiciones. Ahora la salvación está ya en camino (*mi justicia se acerca*, v.5), y como prelude de ella será el juicio sobre los pueblos (*mi brazo hará justicia a los pueblos*). Aquí quizá se refiera al castigo que Dios enviará a los pueblos opresores de Israel, Babilonia y sus colaboradores, Moab, Amón, etc., por medio del conquistador Ciro. De nuevo encontramos un vislumbre universalista como en 42:4: *A mí me esperarán las islas* (v.5), e.d., los países costeros del Mediterráneo, símbolo de los pueblos gentiles, están anhelantes esperando la *luz de los pueblos* (v.4). El poder de Yahvé (su *brazo*) será la base de su confianza.

Y esta salvación no será algo transeúnte, sino permanente, y sobrevivirá a los mismos cielos y tierra. Todo es caduco en comparación con la obra que va a realizar Yahvé en favor de su pueblo.

Caducidad de los tiranos y opresores (7-8).

⁷ Oídme vosotros los que conocéis justicia; tú, pueblo en cuyo corazón está mi ley. No temáis las afrentas de los hombres, no os asusten sus ultrajes. ⁸ Porque como a una vestidura los comerá el gusano, como a lana los roerá la polilla. Pero mi justicia durará por la eternidad, y mi salvación de generación en generación.

El profeta aplica en concreto el pensamiento expuesto anteriormente a los que oprimen y afren-

tan al pueblo elegido, *en cuyo corazón está la ley* (v.7). Yahvé había entregado a Israel sus leyes y preceptos, que regulaban sus derechos para con su pueblo. Ahora, pues, el profeta presenta a Israel como vinculado a este código impuesto por Yahvé: *los que conocéis la justicia*, e. d., estáis en posesión de la regla de conducta que se debe seguir en las circunstancias concretas de la vida, en contraposición a los gentiles, que no han recibido esta *luz* (v.4), Y ahora se dice a los que dentro de ese pueblo siguen puntualmente ese conjunto de leyes externas, apropiándolas a su vida, llevando la *ley* de Yahvé impresa en su *corazón* (v.7), que no deben dejarse llevar de la pusilanimidad ante las dificultades y afrentas que les acarrea el cumplimiento de la ley de Dios, ya que son pasajeras.

Las antiguas hazañas de Yahvé (9-11).

⁹ **Despierta, despierta, revístete de fortaleza, brazo de Yahvé. Despierta, como los tiempos anteriores, en las generaciones antiguas. ¿No eres tú quien destrozaste a Rahab y atravesaste al dragón?** ¹⁰ **¿No eres tú quien secaste el mar, las aguas del gran abismo, y tornaste las profundidades del mar en camino para que pasaran los redimidos?** ¹¹ **Volverán los rescatados de Yahvé y vendrán a Sión con júbilo, y una alegría eterna sobre sus cabezas; se apoderará de ellos el gozo y la alegría, huirán penas y gemidos.**

La mención del *brazo* de Yahvé trae a la memoria del profeta las antiguas gestas del Éxodo, y por eso invita líricamente a Yahvé para que renueve las antiguas proezas a favor de su pueblo (v.8). Es una apelación a la omnipotencia divina para que haga gala de su fuerza en beneficio de Israel. El profeta siente impaciencia por ver la manifestación del *brazo* de Dios. Suponiendo que estas estrofas fueron compuestas poco antes de la liberación babilónica por Ciro, adquieren un realismo sobrecogedor. Las ansias de los exilados estaban puestas en la invasión del nuevo conquistador como única solución a su triste situación histórica. El profeta recuerda a Yahvé las maravillas obradas al salir de Egipto los israelitas: *Despierta como los tiempos anteriores, ¿No eres tú quien destrozaste a Rahab, al dragón?* (v.8). Sin necesidad de acudir a concepciones mitológicas, según las cuales Yahvé lucharía, como principio del orden, contra las fuerzas cósmicas del caos en el momento de la creación ⁶, podemos explicar las palabras del profeta como aplicadas a Egipto, según exigencias del contexto. En la literatura bíblica, muchas veces se llama a Egipto *Rahab* ⁷, *dragón* o *tannim* ⁸. Yahvé, pues, ha desplegado todas sus fuerzas, destrozando a Egipto, simbolizado en el monstruo marino llamado *Rahab* y *dragón*. En aquellas *generaciones antiguas* (v.9), en los albores del pueblo elegido como nación, Yahvé obró maravillas, secando el *mar* (v.10) y cambiando las *profundidades del abismo en camino* (v.10) para que pasaran a pie enjuto los fugitivos israelitas, los *redimidos*. El recuerdo de estas gestas era el mejor antídoto para los descorazonados exilados de Babilonia. El v.11 es considerado por muchos autores como glosa tomada de 35:10. El anuncio de la repetición de las gestas del Éxodo habría sugerido a un redactor posterior expresar la alegría de los *rescatados de Yahvé* (v.11) en la nueva teocracia de Sión. Todo será júbilo y alegría, sin mezcla alguna de tristeza ni de lágrimas.

Omnipotencia de Yahvé (12-16).

¹² **Yo, yo soy vuestro consolador. ¿Quién eres tú para temer a un hombre mortal, a un hijo de hombre, que perece como el heno,** ¹³ **olvidándote de Yahvé, tu Hacedor, que desplegó los cielos y fundó la tierra, para estar temiendo continuamente todo el día ante el furor del opresor cuando se dispone a destruirte? Y ¿dónde está la cólera**

del opresor? ¹⁴ Bien pronto será liberado el cautivo ⁹, y no morirá en la fosa, no le faltará el pan. ¹⁵ Yo soy Yahvé, tu Dios, que levanto el mar, haciendo embravecer sus olas, y cuyo nombre es Yahvé de los ejércitos. ¹⁶ Yo pondré en tu boca mi palabra y te esconderé a la sombra de mi mano, al desplegar los cielos y fundar la tierra y al decir a Sión: Tú eres mi pueblo.

De nuevo, después de recordar las gestas de Yahvé en el pasado, el profeta quiere levantar los ánimos de los pusilánimes exilados haciéndoles ver la omnipotencia de Yahvé, capaz de superar a los mayores opresores, que no son más que *heno* (v.12) que perece. El olvidarse de Yahvé en esta ocasión es una injuria a la omnipotencia del que *desplegó los cielos* (v.13). El sentir temor *al opresor, un hijo de hombre, que perece como el heno*, es un insulto a Dios, creador omnipotente de todo. La intervención omnipotente de Yahvé hará que *pronto sea liberado el cautivo*. para que no muera en *la fosa* o prisión subterránea, o quizá para que no sea destinado a la *fosa* o sepulcro, como muchas veces se la llama en la literatura bíblica 10.

El v.16 no es claro. El sentido más natural parece ser que Dios considera a Israel como un instrumento en la implantación de la nueva era mesiánica entre los demás pueblos, dándole un particular conocimiento de sus designios (*pondré en tu boca mi palabra*, v.16) y protegiéndole de un modo especial (n.16), y como garantía de ello apela Yahvé a su omnipotencia en la creación, al *desplegar los cielos y fundar la tierra* (v.16), y al acto de elección de Israel en la historia: 3; *al decir a Sión: Tú eres mi pueblo*. El recuerdo de la elección es la mejor garantía de la proyección futura de Israel ¹¹.

Liberación de los exilados (17-20).

¹⁷ Despierta, despierta, levántate, Jerusalén, tú que has bebido de la mano de Yahvé el cáliz de su ira, tú que has bebido hasta las heces el cáliz que aturde. ¹⁸ No hubo nadie que la guiara de todos los hijos que ella parió. Ninguno la sostuvo con su mano de cuantos hijos crió. ¹⁹ Vinieron a tu encuentro dos males, ¿quién se duele de ti? Ruina y azote, hambre y espada, ¿quién se compadece de ti? ²⁰ Tus hijos yacen desfallecidos en las encrucijadas de los caminos, como antílopes cazados a lazo, ebrios de la ira de Yahvé, de los furores de tu Dios.

Este poema empieza como el de 40:2. La liberación está a la vista, y el profeta invita a Jerusalén a salir de su letargo del destierro. El tono es elegiaco y de un patetismo muy vivido. Se presenta a Jerusalén como una dama que está ebria del cáliz de la ira divina, tirada en tierra, sin fuerzas para levantarse. El castigo de Yahvé ha tenido el efecto de un narcótico (*el cáliz que aturde*, v.17), que ha dejado sin sentidos al que lo bebe. Israel ha apurado hasta las *heces el cáliz de la ira divina* (v.17). La imagen es corriente en la Biblia y se basa en la costumbre oriental de dar el padre de familias al huésped, como signo de honor, una copa de vino. El exilio ha sido el *cáliz* del sufrimiento que Yahvé ha propinado a la infiel Israel. Pero todo ha pasado. Con su castigo, la ira divina ha quedado aplacada, y por eso el profeta invita a Jerusalén — capital de la antigua y nueva teocracia — a levantarse de su letargo de años, de su postración: *Despierta, levántate, Jerusalén* (v. 17). Nadie se ha ofrecido a *guiar* al pueblo elegido en estos momentos de aturdimiento. Ninguno de sus hijos la ayudó a sostenerse en pie en medio de la catástrofe.

Dos clases de *males* cayeron sobre Jerusalén: para la ciudad, la devastación (*ruina y azote*), y para sus habitantes, el *hambre y la espada* (v.19), y nadie se *duele* ni *compadece* de ella, lo que agrava su situación de tragedia. Sus habitantes, desconcertados y *desfallecidos*, después de

vagar de un lado a otro huyendo del enemigo, terminan por caer *como antílopes cazados a lazo en las encrucijadas de los caminos*. El símil es expresivo y gráfico para describir el miedo que se apodera de los habitantes aterrados, y que están borrachos *de la ira de Yahvé*.

Castigo de Babilonia (21-23).

²¹ Por eso oye, pues, malaventurada, ebria, pero no de vino. ²² Así habla tu Señor, Yahvé, tu Dios, que aboga por su pueblo: He aquí que tomaré de tu mano la copa embriagadora, el cáliz de mi ira, y no lo beberás ya más. ²³ Y lo pondré en la mano de los opresores, que te decían: Encórvate para que pasemos por encima, poniendo como suelo tu dorso, como camino para los que pasan.

Puesto que ha pasado la hora de la ira divina y de la manifestación de su justicia, de forma que Israel está ya purificado de sus pecados, Yahvé lo va a rehabilitar. Jerusalén ha apurado el cáliz hasta las heces: Por eso oye..., *ebria, pero no de vino* (v.21). El título de ebria no es irónico, sino de conmiseración para la *malaventurada* Jerusalén, reducida a este triste estado por sus pecados. En realidad, Yahvé *aboga por su pueblo* (v.22), aun castigándolo, pues no busca sino purificarlo de sus máculas y pecados. Una vez expiada la culpa, Yahvé sale en defensa de su pueblo contra sus opresores, que se han excedido en su cometido de instrumentos de la justicia divina. Por eso va a traspasar la *copa embriagadora* de su ira, de la *mano* de Israel, a la *mano de los opresores* (v.23), que antes la pisoteaban diciendo sarcásticamente: *Encórvate para que pasemos encima, poniendo como suelo tu dorso*, según la costumbre oriental entre los vencedores de pasar con su caballo sobre los vencidos (cf. Jos 10:24; Sal 110:1). Así, pues, la imagen del profeta es sumamente expresiva y está en contraste con la invitación hecha a Jerusalén en el v.17: *Levántate, Jerusalén.*; palabras con las que se inicia el siguiente capítulo.

¹ Lit. "la cavidad y fosa de donde fuisteis extraídos." — 2 Cf. Gen 2:8; 13:10; Ez 28:13, etc. Es interesante ver cómo aquí en el original hebreo aparecen las dos palabras *edén* y *gan* para designar paraíso. — 3 Cf. Jer 30:10; 31:11. — 4 En hebreo literalmente se lee: "atended a mi pueblo mío," mi nación. El texto original está oscuro. Algunos traducen: "Súbitamente hago aproximarse mi justicia, mi salvación" (Cantera). — 5 El texto hebreo lee: "Morirán así sus habitantes." Nuestra traducción se basa en la, reconstrucción, que cambia *Ken* en *Kennim* (Duhm, Condamin). — 6 Los mitólogos fundan esta teoría en la identificación del *Tiamat* babilónico con e) *tekom* del hebreo (Gen 1:2). — 7 Is 30,7; Sal 87:4. — 8 Is 27:1.13; Ez 29:3; 32:2; Sal 74:13. — 9 Lit. "encorvado" (por las cadenas). — 10 Cf. Sal 16:10. — 11 Algunos autores creen que se alude a la colaboración de Israel en la creación de los cielos y tierra nuevos en la época mesiánica. Otros prefieren considerar este versículo como un fragmento errático que pertenecía primitivamente al libro del *Siervo de Yahvé*, que sería aquí el instrumento de la nueva creación moral de la humanidad.

52. Próximo retorno de la Cautividad. El Siervo de Yahvé.

Dos oráculos: *a*) Jerusalén restablecida (1-6); *b*) retorno triunfal de Yahvé a Sión (7-12). Y, por fin, la introducción al cántico sobre el *Siervo de Yahvé* (13-15).

Purificación y glorificación de Jerusalén (1-6).

¹ Levántate, levántate, revístete de tu fortaleza, ¡oh Sión! ¡viste tus bellas vestiduras, Jerusalén, ciudad santa, que ya no volverá a entrar en ti incircunciso ni inmundo. ²Sacúdete el polvo, levántate, Jerusalén cautiva¹; desata las ligaduras de tu cuello, ¡cautiva hija de Sión! ³ Porque así dice Yahvé: De balde fuisteis vendidos y sin precio seréis rescatados. ⁴ Pues así habla el Señor, Yahvé: A Egipto bajó mi pueblo en otro tiempo para habitar allí como peregrino, y Asur lo oprimió sin razón. ⁵ Y ahora ¿qué hago yo aquí, dice Yahvé, puesto que ha sido tomado gratis mi pueblo? Sus

dominadores aullan, y continuamente, dice Yahvé, es blasfemado mi nombre. ⁶ Por eso mi pueblo conocerá mi nombre el día que yo diga: Heme aquí.

Yahvé acaba de anunciar que retirará el cáliz de su cólera de las manos de Jerusalén, y por eso el profeta, exultante, la invita a revestirse de los atuendos de gran señora, como esposa de Yahvé (v.1). Jerusalén, en virtud de la copa embriagadora de la ira divina, había quedado vacilante, sin fuerza y sin esplendor externo que la dignificase. Pero todo esto ha pasado ya, y es hora de que vuelva a su antigua prestancia, **como pueblo elegido de Dios entre todos los otros**. Es la ciudad de las promesas. Las *bellas vestiduras* están en contraposición con lo que se dice de Babilonia la opresora, la cual se ve obligada a hacer oficios de esclava. Jerusalén se verá libre del *incircunciso y el inmundo*, e.d., los paganos, profanadores de sus atrios sagrados ². Nadie con intenciones hostiles formará parte de la gloriosa teocracia mesiánica. Se la invita enfáticamente a dejar todo lo que la una a la tierra que la tiene cautiva: *Sacúdete el polvo* (v.2). Va a quedar libre totalmente, y por eso debe desatar las *ligaduras* que sujetaban su *cuello* de prisionera.

Jerusalén no ha sido vendida por precio, sino *de balde* (v.3); es decir, ha sido transferida temporalmente, de modo que Yahvé conservaba sus derechos para reclamarla de nuevo; por eso sin *precio* será *rescatada*. En realidad, lo que mueve a Yahvé a rescatar a Israel **es el celo de su nombre**. Las calamidades que han caído sobre Israel comprometen el honor de su Dios nacional. Yahvé finge un coloquio consigo mismo para justificar su liberación de Babilonia: en otro tiempo, Israel había estado oprimido *sin razón* (v.4) por Asiría, ya que ésta no tenía derechos sobre él. Ahora la situación es semejante, y por eso se pregunta: *Ahora, ¿qué hago yo, puesto que ha sido tomado mi pueblo gratis?* (v.5). Si antes intervino en favor de su pueblo, con más razón ahora, en que su opresión alcanza límites desmedidos. Sus *dominadores aullan*, e.d., se muestran insolentes con su triunfo y agobian al pueblo israelita cautivo ³. Y, sobre todo, está ya comprometido el honor del *nombre* de Yahvé, ya que los opresores le consideran impotente para salvar a su pueblo: *es blasfemado mi nombre* (v.5). Pero pronto conocerán quién es Yahvé, cuando se presente en su pleno poderío protegiendo y asistiendo a Israel, el cual *conocerá mi nombre el día que yo diga: Heme aquí*⁴.

La buena nueva: canto de liberación (7-10).

⁷**¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: Reina tu Dios!**

⁸**Escucha Tus atalayadores alzan la voz, y todos a una cantan jubilosos, porque ven con sus ojos ⁵el retorno de Yahvé a Sión. ⁹Exultad jubilosamente a una, ruinas de Jerusalén, porque se ha apiadado Yahvé de su pueblo, ha rescatado a Jerusalén.**

¹⁰**Yahvé ha desnudado su santo brazo a los ojos de todos los pueblos, y verán todos los confines de la tierra la salvación de nuestro Dios.**

El retorno del exilio es inminente, y el profeta describe gozoso al *mensajero* que avanza *por los montes* como precursor de la buena nueva de la liberación del exilio, al mismo tiempo que *anuncia la paz* y la inauguración de un nuevo reinado de Yahvé sobre su pueblo: *Reina tu Dios* (v.7), fórmula calcada sobre las de la antigua proclamación de un rey en Sión ⁶. Surge una nueva teocracia, en la que Dios será realmente el rey de su pueblo, como Señor de sus corazones. Los centinelas de Jerusalén son los primeros en apercibirse de la llegada del mensajero con las buenas nuevas: *¡Escucha! Tus atalayadores alzan la voz., porque ven el retorno de Yahvé a Sión* (v.8). De nuevo Yahvé se ha manifestado en su omnipotencia ante los pueblos gentiles al liberar a su

pueblo: *Yahvé ha desnudado su santo brazo* (v.10) como un guerrero que se arremanga para herir con más facilidad a sus enemigos.

Invitación a salir de Babilonia (11-12).

¹¹ Retiraos, retiraos, salid de allí, no toquéis nada inmundo. Salid de en medio de ella, purificaos los que lleváis los utensilios de Yahvé. ¹² Pero no salgáis a la desbandada, no partáis como fugitivos, porque va Yahvé a vuestro frente, y vuestra retaguardia es el Dios de Israel.

Ha llegado el momento del retorno triunfal a Sión(cf. 40,1 o), y el profeta se sitúa mentalmente en Jerusalén, invitándoles a emprender la marcha: *Salid de allí*, e.d., de Babilonia. Como han de formar parte del cortejo de Yahvé, deben guardar todas las prescripciones de pureza legal que se exigían para una procesión religiosa (cf. Lev nss): *no toquéis nada inmundo* (v.11). *Purificaos*: alusión a las abluciones rituales (cf. 1 Sam 21:55). Se va a repetir el éxodo por el desierto, y, como entonces, los sacerdotes (*los que lleváis los utensilios de Yahvé*, v.11) deben constituir el centro del cortejo, llevando los objetos del culto. Quizá se aluda a los vasos sagrados llevados por Nabucodonosor, los cuales debían retornar a Jerusalén, o sencillamente el profeta concibe el futuro éxodo según el módulo del de Egipto, en el que los sacerdotes y levitas llevaban los utensilios del tabernáculo. Pero la futura peregrinación por el desierto tendrá una protección de Yahvé más íntima, y por eso no deben, como entonces, salir a la *desbandada* (v.12). No será un retorno en plan de *fugitivos*, sino de invitados a un viaje triunfal bajo la protección de Yahvé, que aquí es presentado como ocupando el *frente* y la *retaguardia*, abriendo y cerrando la marcha para evitar toda posible sorpresa. En 40:11 se describía el retorno de los israelitas por el desierto como un rebaño con su pastor al frente. Los israelitas, al salir de Egipto, tuvieron que salir por sorpresa, como fugitivos (Ex 12:39; Dt 16:3; Ex 13:21; 14:19); ahora, en cambio, la perspectiva es mucho más halagüeña, ya que Yahvé conducirá personalmente a su pueblo.

El Siervo de Yahvé, desfigurado (13-15).

¹³ He aquí que mi Siervo prosperará, será elevado, ensalzado y puesto muy alto. ¹⁴ Como de él se pasmaron muchos, tan desfigurado estaba su aspecto, ⁸ que no parecía ser de hombre, ¹⁵ así se admirarán muchos pueblos ⁹, y los reyes cerrarán ante él su boca, porque vieron lo que no se les había contado y comprendieron lo que no habían oído.

De nuevo un fragmento sobre el *Siervo de Yahvé*, que constituirá como el prelude del cuarto cántico, donde culmina la misión del misterioso personaje del que se ha hablado en otras ocasiones. En estos primeros versículos se adelanta el tema general del cántico, es decir, la contraposición del estado de humillación actual del *Siervo* y su futura glorificación. Así, pues, se enuncia simplemente el hecho, sin entrar en detalles.

De un modo enfático **se destaca la futura glorificación del Siervo: prosperara, será elevado.** (v.13); la acumulación de verbos para significar lo mismo expresa la certeza de la futura glorificación, a pesar de una primera etapa de humillación. Asentada esta afirmación sobre el triunfo definitivo, **el profeta destaca el estado de humillación que precederá a su glorificación: estará tan desfigurado** su rostro por las afrentas, que será objeto de admiración por parte de muchos (v.14), ya que no *parecía ser de hombre*. Pero al punto da la otra situación, causa también de admiración y estupor, es decir, **la futura glorificación del Siervo**, de la que se *admi-*

raran muchos pueblos, y ni siquiera los reyes se atreverán a proferir palabra (*cerraran ante él su boca*, v.15), pasmados ante el espectáculo de algo jamás oído: *vieron lo que no se les había contado* (v.15). Será tal la grandeza moral mostrada por el *Siervo* y tan grandes los frutos de su humillación, que *muchos pueblos* sentirán **una profunda admiración por él**.

1 El TM dice lit. “*siéntate, Jerusalén*.” Con un ligero cambio de letras tenemos “*Jerusalén cautiva*.” — 2 Cf. Is 49:17; Nah 1:15; Zac 9,8; Jl 3:17. — 3 Algunos autores entienden que estos *dominadores* son los reyes de Judá, Sedecías y Jeconías, llevados en cautividad, que habían descarriado a su pueblo. Pero parece que el contexto favorece la interpretación que ve en ellos a los babilonios. — 4 Otros traducen: “En este día sabrá (mi pueblo) quién es el que dice: He aquí,” aludiendo a las profecías. Así Gondamin. — 5 Lit. en hebreo “ojo a ojo.” — 6 Cf. 2 Sam 15:10; 2 Re 9:13. — 8 El texto original es oscuro; por eso las traducciones son diversas: “Cuántos se horrorizarán ante él, pues desfiguración sin parecido humano ofrece su aspecto, y su figura no es como la de los hijos de los hombres” (Cantera). Dennefeld: “Lo mismo que muchos han sentido estupor a propósito de él, de tal modo su rostro no era de hombre y su aspecto no tenía así de humano.” En el TM se dice “de ti” en vez de *él*; pero corregimos siguiendo el Targum por exigencias del contexto. — 9 Así según los LXX. La Vg.: “Iste *asperget* gentes multas,” dando al verbo *nazah* el sentido que tiene en Lev 4:6; Núm 19:18.

53. Poema del siervo de Yahvé.

El Siervo de Yahvé, varón de dolores (1-3).

¹¿Quién creará lo que hemos oído?¹ ¿A quién fue revelado el brazo de Yahvé? ²Sube ante él como un retoño, como raíz de tierra árida. No hay en él parecer, no hay hermosura para que le miremos, ni apariencia para que en él nos complazcamos. ³Despreciado y abandonado de los hombres, varón de dolores y familiarizado con el sufrimiento, y como uno ante el cual se oculta el rostro, menospreciado sin que le tengamos en cuenta.

Una vez asentadas en líneas generales las dos fases de la misión del *Siervo*, su humillación y glorificación, el profeta desciende a los detalles, **preocupado del efecto de sus palabras por la grandeza de la revelación en ellas expresada**. Es tan inaudito lo que va a decir, que se pregunta a sí mismo: *¿Quién creará lo que hemos oído?* (v.1). Como veremos, la idea central de esta revelación es la muerte *vicaria* del *Siervo*, que triunfa con sus sufrimientos después de desaparecer de este mundo. En los cánticos anteriores se le presentaba como Profeta o Maestro ideal, **predicando un llamamiento a todos los pueblos para que se conviertan a Dios**. Ahora, en cambio, la perspectiva cambia, pues el *Siervo* triunfa no por su palabra, sino exclusivamente por sus sufrimientos. Esto es lo inaudito que el profeta va a presentar, y teme no se le crea. Sólo los iniciados en los designios de Dios serán capaces de captar el contenido de esta revelación excepcional. El *Siervo* va a ser presentado como víctima *expiatoria* por su pueblo, y esto es lo verdaderamente nuevo en esta nueva revelación. Ese carácter de los sufrimientos en satisfacción por los demás es totalmente desconocido en el Antiguo Testamento fuera de estos pasajes; y más sorprendente aún es que el Siervo será glorificado en virtud de estos sufrimientos por los demás.

Se discute sobre quién es el que habla en este v.1; generalmente se suele decir que es o bien el *profeta* o un grupo de iniciados en el misterio del *Siervo de Yahvé*². Nadie conoce, fuera de éstos o del profeta, este misterio: *¿A quién fue revelado el brazo de Yahvé?* e.d., ¿quién conoce la manifestación de la Providencia divina en este caso histórico? La expresión *brazo de Yahvé* alude aquí no tanto a la fuerza de Dios cuanto a su manifestación en el curso de la historia (cf. 51:9; 52:10). El *brazo de Yahvé* es el que ha hecho surgir al Siervo para cumplir esta misión excepcional e inaudita.

La aparición del *Siervo* es tan modesta, que apenas es percibida por nadie. No tiene nada

de llamativo ni atractivo, como *una raíz de tierra árida* (v.2), que no se hace notar por su profundidad, como una hierba modesta y gris del desierto, sin los colores vivos de una flor que nace en un vergel frondoso. Parece aquí aludir a la cuna humilde del *Siervo*. La vida de Cristo se desarrolló así, humildemente, en un taller de Nazaret. Es el mejor comentario al texto del profeta. Sube *ante él como un retoño*: sus principios discurrieron bajo la protección de Yahvé. Quizá en la palabra *retoño* haya una alusión a Is 11:11 y a Am 9:11, donde la casa de David es presentada como una “cabaña que cayó.” Jeremías utilizó también esta palabra al hablar del Mesías: “germen iustitiae, germen iustum” (Jer 23:33). La apariencia de ese *retoño*, de esa *raíz de tierra árida*, es tan modesta, que nada tiene que atraiga la curiosidad y las miradas: *no hay en él parecer, ni apariencia para que en él nos complazcamos* (v.2).

Y el profeta avanza en la descripción de esa falta de hermosura y de apariencia en el Siervo. Su aspecto es tan poco atractivo, que es *despreciado y abandonado de los hombres* (v.3). Parece la verdadera encarnación de la desventura y del sufrimiento: *varón de dolores*; e.d., todas las desventuras y desgracias se han cebado en él, en tal forma que estaba plenamente *familiarizado con el sufrimiento*. Su situación es semejante a la del leproso, *ante el cual se oculta el rostro*, de repugnancia por un lado y de conmiseración por otro, al considerarlo como *castigado* de Dios³.

Valor expiatorio de los sufrimientos del Siervo de Yahvé (4-6).

⁴ Pero fue él ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, mientras que nosotros le tuvimos por castigado, herido por Dios y abatido. ⁵ Fue traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo de nuestra paz fue sobre él⁴, y en sus llagas hemos sido curados, ⁶ Todos nosotros andábamos errantes como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y Yahvé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros.

En realidad, esa estimación respecto de la apariencia poco atractiva del *Siervo* era muy superficial, ya que es preciso saber por qué se hallaba en tal estado. Nadie se preocupaba de él (*sin que le tuviésemos en cuenta*, v.4), y sobre todo era una injusticia creer que su situación obedecía a un castigo de Dios por sus transgresiones. La realidad es muy distinta, y el profeta va a dar un sentido profundo a los inauditos y misteriosos sufrimientos del *Siervo*. Si ha sido convertido en un *varón de dolores*, es porque él *cargó con nuestros pecados* (v.6), sin que se comprendiera su verdadera situación, ya que era considerado como *castigado y herido por Dios*. En la mentalidad del Antiguo Testamento, las enfermedades y contrariedades de la vida eran consideradas comúnmente como castigo de pecados ocultos o públicos. En el libro de Job se critica duramente esta opinión, demasiado simplista. En tiempo de nuestro Señor, los apóstoles también participaban de esta creencia, cuando le preguntaron la razón de la ceguera del ciego de nacimiento⁵. La situación del *Siervo* es muy distinta, ya que, si sufre, es por *nuestras iniquidades* (v.6). Con ello ha conseguido para nosotros la *paz* (*el castigo de nuestra paz fue sobre él*, v.6), en cuanto que ha obrado la reconciliación de nosotros con Dios al aplacar su justicia con sus sufrimientos: *en sus llagas hemos sido curados*, (v.6). Nos encontramos, pues, aquí con la noción teológica de la *satisfacción vicaria*, pues nuestra reconciliación con Dios es presentada como fruto de los sufrimientos del *Siervo*, ya que éstos han tenido un verdadero efecto *curativo* sobre nosotros.

El Siervo de Yahvé, muerto por nuestros pecados. (7-9)

⁷ Maltratado, mas él se sometió, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero,

como oveja muda ante los trasquiladores. ⁸ Fue arrebatado por un juicio inicuo ⁶, sin que nadie defendiera su causa ⁷, pues fue arrancado de la tierra de los vivientes y herido de muerte por el crimen de su pueblo ⁸. ⁹ Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura, y fue en la muerte igualado a los malhechores ⁹, a pesar de no haber cometido maldad ni haber mentira en su boca.

El *Siervo* se sometió a la voluntad de Dios sin protestar ni expresar queja alguna: *no abrió la boca* (v.7), mostrándose manso *como el cordero llevado al matadero* o ante el esquilador sin moverse. Sin duda que este símil dio origen a la aplicación, en el Nuevo Testamento, de “Cordero de Dios” a Jesús, sometido a los ludibrios de su pasión sin protestar. Cristo, en realidad, será el Cordero de la nueva Pascua, ofrecido en sustitución del antiguo, como alianza perpetua en la nueva economía de la redención.

La interpretación del v.8 depende de la traducción adoptada. La nuestra es clara, y parece hacer paralelismo con la frase siguiente, e.d., el *Siervo* fue injustamente condenado a muerte, sin que nadie se preocupara de defender su causa judicial. La versión de la Vg.: “*generationem eius quis enarrabit,*” ha dado lugar a que los teólogos antiguos vieran aquí una alusión a la **generación eterna del Mesías o Verbo**. Pero hay que hacer notar que la palabra *dor*, que en el original hebreo equivale a *generación*, no tiene el sentido de *procedencia* u origen en la Biblia. Por otra parte, ese sentido aquí parece fuera de contexto. El ligero cambio que hemos propuesto siguiendo a Lagrange (*débaró* en vez de *dor*, la escritura hebraica es sumamente parecida) da un sentido perfectamente en consonancia con el contexto ¹⁰.

Para mayor escarnio, la sepultura del *Siervo* fue entre los *impíos y malhechores* (v.8). El ser privado de la sepultura familiar se consideraba como un gran castigo para el difunto. Los que siguen la lectura de la Vg.: *et divitem pro morte eius* (TM: “y con el rico en sus muertos”), ven aquí el cumplimiento literal del enterramiento de Jesús en el sepulcro del *rico* José de Arimatea ¹¹. Cristo, al morir entre los malhechores, cumplió literalmente la profecía. No obstante, no debemos aferrarnos a detalles en estas frases, ya que con todo esto el profeta no busca sino destacar el aspecto humillante y deshonoroso de la muerte del *Siervo de Yahvé*. En vida fue despreciado y en muerte siguió, a los ojos de los hombres, la misma suerte, y sólo después se había de reconocer su obra prodigiosa y el misterio de su misión.

El Siervo obtiene con su muerte un botín de muchedumbres (10-12).

¹⁰ Quiso Yahvé quebrantarle con padecimientos. Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, verá descendencia que prolongará sus días, y el deseo de Yahvé prosperará en sus manos. ¹¹ Por la fatiga de su alma verá y se saciará de su conocimiento ¹². El Justo, mi Siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos. ¹² Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres, y dividirá la presa con los poderosos por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores, llevando sobre sí los pecados de muchos e intercediendo por los pecadores.

Todos sus sufrimientos no son sino expresión de la voluntad de Dios, pues le había escogido para *expiar* los pecados de muchos y en orden a su reconciliación con Dios. Por el hecho de haber ofrecido su *vida en sacrificio por el pecado* (v.10), Dios le bendecirá y le otorgará una *descendencia* numerosa, *que prolongara sus días*, la de los justificados o reconciliados con Dios, y así los designios de Dios se cumplirán (*el deseo de Yahvé prosperara en sus manos*, v.10) por su intervención; el *deseo* o designio de Yahvé es el **plan de nuestra salvación, la justificación**

y reconciliación de los hombres con Dios.

El sentido del v.11 es sumamente discutido, pues depende de la traducción que se adopte ¹³. En el supuesto de que nuestra traducción sea la verdadera, el sentido será que, gracias a las tribulaciones sufridas, el Siervo *vera* el fruto de ellas, es decir, las *muchedumbres* (v.12), que serán el botín de su pasión, conquistadas para Dios, y se *saciará de su conocimiento* (v.11), e.d., sentirá una profunda satisfacción al *conocer* el fruto de sus humillaciones y sufrimientos. En el supuesto de la exégesis católica de que se trata aquí del Mesías Jesús, muerto y glorificado, la explicación es sencilla, ya que Cristo, al entrar en el cielo victorioso, aparece aureolado, según el Apocalipsis, del trofeo de su victoria, los redimidos del pecado, los ciudadanos de la nueva Jerusalén, la Iglesia triunfante. Porque el *Justo, mi Siervo, justificará a muchos* (v.11), reconciliándolos con Dios por haber cargado con las *iniquidades de ellos*. Los sufrimientos del *Siervo* han aplacado la ira divina, y su fruto será un ejército innumerable de rescatados: *por eso yo le daré por parte suya muchedumbres* ¹⁴. Su botín será tan grande que *dividirá la presa con los poderosos* (v.12); expresión proverbial para indicar una gran victoria (cf. Prov 16:19). Y todo esto después de haber sido *entregado a la muerte*, figurando como malhechor, para expiar por los *pecadores*. San Pablo nos dirá que Cristo se hizo “pecado” para expiar por nuestros pecados ¹⁵. Es el mejor comentario a la frase del poema del *Siervo de Yahvé*. **Los Santos Padres han considerado todo este cántico como un quinto evangelio, ya que encuentra su pleno paralelo y cumplimiento en los relatos de la pasión de Jesucristo.**

Los Cánticos del Siervo De Yahvé.

Para la exégesis cristiana estos cuatro fragmentos ¹⁶, que giran en torno a un misterioso personaje llamado *Siervo de Yahvé*, constituyen **la culminación de la revelación mesiánica en el Antiguo Testamento**. Ninguna otra profecía lleva el sello de lo divino y de lo paradójico como estas del *Siervo de Yahvé*. En la literatura profética y salmódica es corriente presentar al Mesías como dominador material, omnipotente, al modo de los antiguos conquistadores orientales entronizado y tratando a sus subditos como el alfarero a sus orzas. En las profecías suele haber, al lado de una concepción moral grandiosa al anunciar un Rey que implanta un reinado de justicia y de equidad, un ropaje literario nacionalista, que es, sin duda, un tributo a la mentalidad viejotestamentaria del ambiente histórico. En cambio, en estos cánticos sobre el *Siervo de Yahvé* nos encontramos un horizonte totalmente nuevo e inesperado, ya que el futuro Mesías se presenta con los caracteres de modestia, humildad, mansedumbre, y con un porte que suscita el desprecio en los que le contemplan, y, sobre todo, **triunfa por la muerte después de haber cumplido una misión de predicación a todas las gentes y a su pueblo en particular. Es más, sus sufrimientos y muerte misma tienen un carácter expiatorio**, de satisfacción *vicaria* por los demás, concepto que es una verdadera isla en el Antiguo Testamento. Varias son las cuestiones que se plantean en torno a estos fragmentos de orden literario, histórico e interpretativo.

1. El Nombre de “Siervo de Yahvé.”

Este nombre tiene un sentido amplio en el Antiguo Testamento, de tal forma que muchas veces equivale simplemente al de *adorador* de Yahvé, pero generalmente se aplica a determinadas personas o colectividades que han estado vinculadas de un modo particular con Yahvé. Así, se da este nombre a los patriarcas ¹⁷, a los profetas ¹⁸, a los reyes ¹⁹, a la colectividad nacional de Israel ²⁰ y, sobre todo, al Mesías ²¹. En nuestros cánticos tiene un sentido específico **de instru-**

mento de los designios de Dios en orden a una misión muy concreta, como es la de realizar la reconciliación de los seres humanos con Dios.

2. Unidad literaria de los cánticos sobre el “Siervo de Yahvé.”

Desde el punto de vista de la unidad literaria se plantean dos cuestiones: a) Los cánticos, ¿tratan del mismo sujeto o personaje? b) ¿Es el mismo el autor de los cuatro cánticos?

a) *Unidad de sujeto sobre el que versan.* — Respecto de los dos primeros cánticos, comúnmente se afirma la unidad; e.d., en ambos se trata del mismo *personaje*, pues en ambos: 1) aparece como **elegido de Dios y profeta**²²; 2) y su misión es anunciar **la ley divina en toda la tierra, llevando la salvación hasta los extremos del mundo**²³.

En cuanto al cántico *tercero* ya no existe la misma unanimidad entre los comentaristas, pues se asignan al *Siervo* ciertas cualidades y facetas que no han aparecido en los dos cánticos anteriores. Así, aparece aquí el *Siervo* golpeado, afligido²⁴, sin que se diga nada de su misión *universal*. Por otra parte, el *Siervo* aparece dotado de vigor o fortaleza²⁵, mientras en los dos primeros se destacaba su mansedumbre²⁶. Pero a todo esto podemos decir que no son semejanzas tan fuertes como para suponer que se trate de dos personajes distintos. En realidad, el tema parece que se va desarrollando gradualmente, y, conforme avanza, se van presentando nuevas facetas en la misión y persona del misterioso *Siervo de Yahvé*.

Por otra parte, existen claras *semejanzas* entre este tercer cántico y los dos anteriores. En los tres es un *Siervo anónimo, profeta*²⁷, **con la misión de consolar y excitar la confianza en Dios**²⁸.

Respecto del *cuarto* cántico encontramos también ciertas diferencias en comparación con los otros tres anteriores; así, no se dice nada en este cántico de su misión universal de predicar a todos los pueblos, sino que sólo se habla de su pasión por los pecados de los otros, siendo él inocente. Además, en los tres primeros cánticos, el *Siervo* despliega una actividad con fortaleza, venciendo todas las dificultades, mientras que aquí, en el cuarto, **aparece humilde, despreciado, condenado a muerte**. Pero en todo esto no hay contradicción, sino más bien complemento en el mismo tema que paulatinamente se va desarrollando. Así, en el cuarto cántico culmina su obra, y ya no es hora de predicar ni de mostrar su fortaleza con la palabra, sino con la sumisión y la humildad. Ha sido apresado por los enemigos y no le queda sino cumplir los designios de Dios sobre él, destinado a la muerte violenta en manos de aquéllos. La *muerte* será el medio definitivo para triunfar y extender la religión entre los pueblos, pues por ella obtendrá un *botín de muchedumbres*. Por otra parte, existen grandes *semejanzas* respecto del carácter y misión del *Siervo* en los cuatro cánticos: **es llamado por Dios**²⁹, **es justo**³⁰, **sufre con paciencia todo, sin resistir a sus enemigos, porque ve en ello el cumplimiento del designio de Dios, y es glorificado por la conversión de las gentes**³¹.

b) *Unidad de autor en los cuatro cánticos.* — Sin dificultad suelen admitir la mayor parte de los comentaristas la *unidad* de autor para los tres primeros cánticos, pero son muchos entre los independientes los que niegan esto para el *cuarto* cántico en relación con los demás. Suelen aducir, sobre todo, argumentos lexicográficos: terminología distinta, con tendencia a la pobreza de vocablos en el cuarto cántico³². Pero este argumento lingüístico suele ser siempre muy subjetivo, pues los autores que sostienen la unidad de autor para los cuatro cánticos ven vocablos y expresiones comunes a todos ellos, que no se encuentran en otras partes del libro de Isaías³³.

Interpretaciones de los cánticos sobre el “Siervo de Yahvé.”

a) *Tradición judía.* — Respecto de 42:1-4 y de 49:1-6, la versión griega de los LXX los aplica a *Israel* como colectividad nacional. En cambio, la traducción de 50:4-9 y de 52:13-53:12 es más favorable al sentido *individual*³⁴. Así, en el c.53:8 traduce “*generationem eius quis enarrabit,*” seguida de la Vg. Parece que lo entendía de la generación eterna del *Mesías*.

El *Targum*, comentando el 42, dice: “He aquí a mi siervo, el *Mesías,*” interpretando todo el fragmento del *Mesías*. Y en 52:13 dice: “He aquí que mi siervo, *Mesías,* prosperará.” Y en 53:10: “verán el reino del *Mesías.*” Pero todo lo que en el texto bíblico se dice de *sufrimientos* del Siervo es aplicado al *pueblo* de Israel³⁵. El 49:3 lo explica así: “Me ha dicho: Tú eres mi siervo, *Israel;* en ti me glorificaré.”

El *Talmud* explica el c.53 en sentido *mesiánico*³⁶. Al *Mesías* se le llama “leproso” (*Gemara*, trat. *Sanhedrim* c.11).

Entre los *rabinos* no es rara esta interpretación, que en gran parte fue abandonada después de Cristo para quitar argumentos a los apologistas cristianos. Así dice Rabbi Rimchi (f 1235): “He aquí a mi Siervo, es el rey *Mesías.*” Rabbi Abarbanel (f 1508) llama ciegos a los intérpretes que rechazan el sentido mesiánico. Sin embargo, después de Cristo prevaleció la interpretación *colectiva* entre los judíos³⁷.

b) *Tradición cristiana.* — Interpretan los *evangelistas* y *apóstoles* en general, aplicando los textos del libro de Isaías a la pasión de Jesucristo³⁸.

La interpretación de los *Santos Padres* suele ser unánime en este sentido *mesiánico*, siguiendo las huellas de los apóstoles³⁹.

Esta interpretación mesiánica individual fue mantenida hasta hoy día por la exégesis católica, que ha visto en estos fragmentos un verdadero Evangelio profético, ya **que en ninguna profecía del Antiguo Testamento aparece tan espiritualizada la figura del Mesías**. Su carácter doliente adquiere su plena realización en la pasión de Cristo.

Hay ciertos aspectos netamente *mesiánicos* en la descripción de la persona y misión del *Siervo de Yahvé*: **la misión universal de predicación a todas las gentes, trascendiendo las fronteras de Israel**. Por otra parte, viene a reconciliar a los hombres con Dios, sirviendo de intermediario en una nueva alianza, sellándola con su muerte por los pecados de todos, por lo que es después de muerto glorificado. Todos estos detalles son inexplicables y misteriosos si prescindimos de la interpretación mesiánica.

En efecto, el *Siervo* es liberador de cautivos (42:7; 49:9), que debe restaurar las tribus de Jacob, llevándolas de nuevo a su patria (49:6). Se le distingue abiertamente del mismo *pueblo de Israel*, precisamente porque debe ser la *alianza* entre ese pueblo y Dios; es, pues, *mediador* de dicha alianza. Moisés había sido el mediador de la primera alianza, el *Siervo* será también el Mediador de la nueva alianza, y también el liberador de su pueblo de la opresión. Su victoria será total y resonante, en tal forma que los reyes se admirarán de él, primero de su humillación y después de su triunfo (52:15). Este homenaje universal de los reyes no se explica sino en función de un personaje excepcional, un profeta que es la admiración de todos. Será también el gran Doctor entre las naciones, **pues su misión es llevar la luz entre los gentiles (42:1-4), al mismo tiempo que ayudará a los débiles y vacilantes**. Por otra parte, se han hecho notar las coincidencias y concomitancias de lo que en estos cánticos se dice del Siervo de Yahvé y el contenido de otros fragmentos mesiánicos de Isaías. He aquí los principales:

Is 53:2: “Sube ante el cómo un retorno y como una raíz en tierra árida.”	Is 11:1: “Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago.”
--	--

Is 42:1: “He puesto mi espíritu sobre él.” Is 42:3: “Expondrá fielmente el derecho.”	Is 11:2: “Sobre el que reposará el espíritu de Yahvé.”
Is 42:6: “Te he puesto para luz de las naciones.”	Is 11:3: “No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos.”
Is 42:4: “Las islas están esperando su doctrina.”	Is 11:10: “En aquel día el renuevo de la raíz de Jesé se alzaré como estandarte para los pueblos.”
Is 42:6-7: “Te he puesto por alianza para mi pueblo y para luz las gentes, para abrir los ojos a los ciegos, para sacar de la cárcel a los presos, del fondo de la cárcel a los que moran en tinieblas.”	Is 11:10: “Y le buscarán las gentes.”
Is 49:2: “El hizo mi boca como cortante espada.”	Is 9:1: “El pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande de; sobre los que habitaban en la tierra de las sombras de la muerte resplandeció una brillante luz.”
	Is 11:4: “Y herirá al tirano con los decretos de su boca.”

Todas estas analogías y semejanzas nos hacen ver cierta influencia de la primera parte del libro de Isaías en la mentalidad del autor de la segunda y tercera parte del mismo libro. Al menos, la esperanza mesiánica parece flotar en ambas partes, centradas en torno al mismo personaje ideal.

El *Siervo de Yahvé* es un gran profeta: es llamado por Dios desde el seno materno, como Jeremías⁴⁰; Dios le comunica sus revelaciones al oído⁴¹, y tiene por misión iluminar al pueblo de Israel y a los gentiles⁴².

Por otra parte, en el último cántico el *Siervo* es presentado como *víctima* propiciatoria, ofreciendo su propia vida por la salud de los demás. No se dice expresamente que sea *sacerdote*, pero su misión es netamente sacerdotal, como *mediador* e instrumento de expiación, puesto por Dios en beneficio de todos. Es, en realidad, el *Sacerdote-Víctima*, Cristo, muriendo en la cruz por todos, sellando con su sangre una nueva alianza.

El profeta, al hablar del *Siervo*, se expresa en tiempo pasado, utilizando el llamado perfecto profético con el fin de recalcar la certeza de su cumplimiento. Es, pues, un despropósito querer fundarse en estos perfectos para argüir que el *Siervo de Yahvé* es un personaje histórico contemporáneo o anterior al profeta que escribe. Tampoco el estilo directo con que a veces se habla del *Siervo* prueba nada en favor de la tesis dicha, pues en Is 7:14 se presenta a la *'almah* en el mismo modo directo. Este estilo directo es más expresivo y **refleja mejor la mentalidad del profeta**, absorto por una idea fija, por una revelación que le fascina totalmente. El profeta presenta al *Siervo* como algo excepcional e inaudito. No puede ser sino el personaje ideal del futuro, el Mesías (53:1). Si el profeta se refiriera a un personaje histórico contemporáneo o anterior a él, hubiera dado algún detalle de su procedencia, lugar de origen, modo como murió, etc. Todo ello hace pensar que el profeta pensaba en un personaje del futuro, ya que la vaguedad esquemática de su descripción no se concibe respecto de un personaje histórico conocido.

Interpretaciones Racionalistas.

A) Sentido Colectivo..

Entre los autores independientes es corriente interpretar estos fragmentos relativos al *Siervo de Yahvé* **aplicándolos a una colectividad**, ya sea: *a)* el pueblo judío histórico; *b)* la parte *fiel* de este mismo pueblo judío; *c)* los profetas como institución; *d)* el Israel *ideal* como está en la mente divina.

1. El “*Siervo de Yahvé*” es el pueblo judío histórico como *colectividad*⁴³. — Se fundan los man-

tenedores de esta opinión en que la expresión *Siervo de Yahvé* en Is 41:8 designa al *pueblo judío histórico*. Por otra parte, en 42:2, según los LXX, y en 49:3, según el TM y los LXX, se identifica al *Siervo* con el *pueblo* israelita.

Debemos decir, efectivamente, que la expresión *Siervo de Yahvé* algunas veces se aplica a *Israel* como colectividad histórica, como también a determinados personajes históricos, como Abraham, David, etc., como antes hemos explicado. Leyendo detenidamente los fragmentos sobre el *Siervo de Yahvé*, vemos que hay tales rasgos individuales que difícilmente se pueden aplicar a una colectividad, y menos a *Israel*: a) el *siervo Israel* histórico aparece en los ce.40-48 de Isaías como *pecador* y culpable⁴⁴, mientras que el *Siervo de Yahvé* es *inocente*, sin pecado alguno⁴⁵; b) el *siervo Israel* aparece como rebelde, que no quiere ver la obra de Yahvé, que desprecia^{45*}, mientras que el *Siervo de Yahvé* predica dócilmente la Ley a las naciones⁴⁶; c) el *siervo Israel* es *cautivo* de sus enemigos y está en el destierro⁴⁷; en cambio, el *Siervo de Yahvé* es *libertador* de los cautivos, con la misión de reunir a *Jacob* a Yahvé y juntar el resto de *Israel*⁴⁸; a) el *siervo Israel* es amado de Yahvé, de tal forma que Yahvé está dispuesto a entregar a las otras naciones para conservar la vida de aquél⁴⁹; en cambio, el *Siervo de Yahvé* entrega su *propia vida* por su *pueblo* (*Israel*) y las naciones, por lo que recibirá de Yahvé un botín de muchedumbres⁵⁰; e) el *siervo Israel* es el pueblo israelita, escogido por Yahvé⁵¹, mientras que el *Siervo de Yahvé* es *alianza del pueblo*, e.d., mediador entre Dios y el pueblo israelita; luego distinto de éste⁵²; fue entregado a la muerte *por su pueblo*⁵³; f) el *siervo Israel* sufre por sus propios *pecados*⁵⁴; en cambio, el *Siervo de Yahvé* lleva los dolores de su *pueblo* y es herido por *nuestras iniquidades*, y, sin cometer pecado, llevó *nuestras iniquidades*⁵⁵.

Y no vale decir que aquí se trataría del *Israel* histórico, considerado en comparación con los otros pueblos más pecadores que él. Efectivamente, *Israel* es un pueblo excepcional, y por eso es llamado *siervo* de Yahvé en muchas ocasiones, ya que está vinculado de un modo especial a Yahvé. Pero siempre quedan los argumentos de que el *Siervo de Yahvé* de los cánticos aparece como *distinto de Israel*, al que libera y hace volver a Yahvé. Por otra parte, su carácter de pura inocencia, aplicado al *Israel* histórico, es inaudito entre los profetas, que constantemente recriminan la culpabilidad de *Israel*. Y, sobre todo, la idea de que el *Israel histórico* sufre en expiación de los pecados de los gentiles desborda la mentalidad del Antiguo Testamento⁵⁶.

2. El “*Siervo de Yahvé*” es la parte fiel del pueblo israelita, al menos desde el tiempo del destierro⁵⁷. — Según esta opinión, se contraponen el *Israel histórico*, que sería el *siervo Israel* de los ^40-48, culpable, pecador, y la *parte fiel* de *Israel*, a la que se llama por su fidelidad *Siervo de Yahvé* por antonomasia.

Pero a esto decimos: a) el *Siervo de Yahvé* debe reunir el resto del pueblo⁵⁸; pero, según la teología de los profetas, este *resto* estaba formado precisamente por el *Israel fiel*⁵⁹, o sea los justos, que permanecieron fieles a Yahvé, salvados de las catástrofes históricas a que se ve sometido el pueblo israelita periódicamente. Por otra parte, b) tanto la parte *infiel* como la *fiel* tienen que sufrir en las calamidades históricas de su pueblo. ¿Por qué se dice, pues, que la parte *infiel* desprecia a la *fiel* precisamente porque ésta *sufre*?⁶⁰ Por otra parte, la idea de una parte *fiel* en *Israel* que sufre por la otra *infiel* es desconocida en el Antiguo Testamento, c) Según el c.53, el *Siervo de Yahvé* padece y muere al fin. Y según las profecías del Antiguo Testamento, la parte *fiel* de *Israel* no muere, sino que se purifica y se salva sustancialmente en las grandes catástrofes nacionales. Luego no podemos identificar al *Siervo de Yahvé*, que muere, con la parte *fiel* de *Israel*, que no debe morir según los profetas.

3. El “*Siervo de Yahvé*” es la personificación de los profetas o de los maestros de la Ley 61. — También esta opinión no parece poder sostenerse, porque, si bien el *Siervo de Yahvé* apa-

rece ejerciendo un ministerio profético, son tantos los rasgos *individuales*, que es difícil substraerse a la idea de que realmente se trata de un individuo. Los profetas tenían por misión predicar la ley de Dios a Israel, mientras que al *Siervo de Yahvé* se le encomienda darla a conocer hasta los extremos de la tierra, siendo *luz* para los gentiles (49:6). Lo mismo los *maestros* de Israel tenían por misión adoctrinar al pueblo en los caminos del Señor. No consta que los profetas como *colectividad* hayan *muerto* por los demás. No cabe sino pensar que un profeta, el último de todos, haya muerto realmente. Y entonces podemos admitir **que el Mesías, culminación del profetismo, murió realmente por todos y llevó la Ley a todos los pueblos al promulgarla y enviar a sus discípulos.**

4. El “*Siervo de Yahvé*” es el Israel ideal⁶². — En este cántico se trataría, según esta opinión, del Israel *ideal*, e.d., como se halla en la mente divina. Y este designio divino de establecer un Israel ideal, fiel a sus mandamientos, sería la razón de salvar al Israel histórico.

A esto podemos decir que, en este supuesto, carecen de sentido frases como “me ha llamado desde el seno materno” (49:1), “en vano me he fatigado y de balde he consumido mis fuerzas” (49:4), “crece como una raíz delante de El” (53:2), y sobre todo lo que se dice de los sufrimientos y pasión por los otros. ¿Cómo un Israel *ideal*, que nunca existió sino en los designios providenciales de Yahvé, pudo haber sufrido todo esto, y con ello ser el instrumento de la liberación del Israel histórico?⁶³

B) Interpretaciones Individualistas.

1. *Histórica*. — Según esta opinión, el Siervo de Yahvé es una *persona histórica* del Antiguo Testamento, distinta del Mesías⁶⁴, que tuvo gran influencia en la restauración de Israel: Moisés, Ezequías, Isaías, Job, Ciro, Zorobabel, o mejor un *mártir desconocido* para nosotros, pero conocido de los lectores de estos cánticos sobre el *Siervo de Yahvé*⁶⁵.

Para sostener esta hipótesis se basan en el empleo de los verbos en pasado en los cánticos del *Siervo de Yahvé*, en lo insólito de presentar a un Mesías doliente y salvador de las gentes. Pero ya hemos dicho que aquí los tiempos en pretérito tienen el valor de *pretérito profético*, para hacer resaltar más la *certeza* de su cumplimiento. Por otra parte, es cierto que el presentar al Mesías *padeciendo* es algo no común en la literatura del Antiguo Testamento; pero a esto podemos decir que ahí está el avance teológico en estos cánticos proféticos; por eso el profeta mismo duda de que se dé crédito a su comunicado profético, tan inaudito y excepcional (53:1). Además, en Zac 11:12 y 13:7 se habla también de un Justo traspasado por su pueblo, que al fin se lamenta de ello.

No es posible, por otra parte, aplicar a un personaje histórico las cualidades y misión que se asignan al *Siervo*: sufrir la muerte en **expiación de los pecados de su pueblo y, sobre todo, su triunfo espiritual después de la muerte**. Quizá el personaje del Antiguo Testamento que más se acerque a la figura del Siervo de Yahvé sea el profeta Jeremías, que en medio de todas las contradicciones se presentó siempre como el gran amigo e intercesor de Dios en favor de su pueblo⁶⁶. Pero ¿cómo explicar que haya sufrido Jeremías sin queja, cuando sabemos que protestaba a Dios por la misión ingrata que le había encargado? Por otra parte, ¿cómo explicar lo que se dice de la admiración de los reyes por la persona del *Siervo de Yahvé*? Lo más que podremos decir es que Jeremías fue parcialmente un tipo del *Siervo de Yahvé* doliente.

2. *Interpretación autobiográfica*. — Los judíos del tiempo de San Jerónimo creían que el *Siervo de Yahvé* era el mismo *autor* de los cánticos, que no habría hecho sino reflejar sus sufrimientos en su misión profética⁶⁷. Ya el eunuco de la reina de Candace había planteado este problema al diácono Felipe: “¿Habla de sí mismo o de otro?”⁶⁸ Se fundan para ello en el empleo de

la primera persona en el segundo y tercer cántico y en que se presenta el Siervo de Yahvé como profeta⁶⁹. Además, el profeta parece **proclamar la salvación de todos los pueblos**.

Desde luego, el argumento del empleo de la primera persona no tiene fuerza alguna, ya que en el cuarto cántico, que representa la culminación de la misión del Siervo de Yahvé, aparece éste *muerto* por extraños. No podemos, pues, suponer que se identifique con el narrador hagiógrafo. Por otra parte, es inconcebible en el Antiguo Testamento un profeta que se presenta a sí mismo como *mediador* en una nueva alianza entre Dios y su pueblo, entregado a una muerte *expiatoria* por su pueblo, declarándose completamente *inocente* (53:9) y concediendo a su persona un alcance fuera de toda medida. Precisamente los racionalistas suelen destacar el carácter anónimo del Deutero-Isaías, y aquí el protagonista se presentaría como principal protagonista de una misión superior a la de todos los profetas anteriores. Por otra parte, el Deutero-Isaías **no** cumplió una misión *universal*, sino que simplemente anunció el retorno de los exilados de Babilonia.

La tesis de que el Siervo de Yahvé fue un *doctor anónimo* de la Ley (Duhm) es difícil de concebir, ya que no se comprende por qué iba a quedar en el anonimato un personaje tan excepcional que provocara la admiración de los reyes de todos los pueblos. Ése gran Desconocido no puede ser otro que el mismo Mesías.

3. *Interpretación escatológica*. — El Siervo de Yahvé, según esta opinión, sería simplemente una creación ideal de la imaginación de un escritor sagrado o del mismo pueblo en torno a un personaje extraordinario futuro, al que, sin ser el Mesías, **se le aplicaron por la tradición judía rasgos mesiánicos**⁷⁰. La teología judaica, según esta concepción, fingiría **una figura expiatoria** que serviría de puente entre los tiempos calamitosos presentes y la felicidad mesiánica futura.

En realidad, el pueblo judío vivía de la esperanza mesiánica, y los vaticinios de sus profetas no tenían otro fin que expresar esta esperanza de un Libertador futuro, que habría de inaugurar una era de justicia, de paz y de equidad. La nueva aportación de estos cuatro cánticos es sencillamente ese carácter *doliente* del futuro Mesías, que iba a ser glorificado precisamente por medio de sus sufrimientos y su muerte. El Mesías glorioso y triunfante que todos esperaban habría de venir, pero después de una primera etapa de sufrimiento y de dolor. Por eso el profeta se pregunta: *¿Quién va a creer nuestro anuncio?* La revelación profética se va manifestando paulatinamente por sucesión de vislumbres mesiánicos, y por eso aquí la noción de un Mesías doliente desborda todas las revelaciones anteriores. No es posible dar una interpretación satisfactoria, en plan puramente racionalista, al problema que plantea ese personaje misterioso que el hagiógrafo llama Siervo de Yahvé si se prescinde de su proyección mesiánica, pues su misión y rasgos sobrepasan a todas las figuras históricas. Tampoco puede concebirse como un mero producto de la teología tradicional profética ni como fruto de la imaginación popular, creando un personaje ideal para proyectarlo como una esperanza en tiempos futuros con características escatológicas. Es tan insólita esta figura del Siervo de Yahvé, que rompe con todos los moldes mentales tradicionales proféticos, pues para un israelita que se nutriera sólo de sus esperanzas tradicionales, un Mesías sufriendo sería totalmente heterodoxo. No cabe sino atenernos a la tesis tradicional cristiana, que ve en el Siervo de Yahvé al Mesías Jesús, que redimió con la muerte a Israel y a todos los pueblos, triunfando *así con su muerte* y recibiendo un *botín de muchedumbres*. Por eso, el mejor comentario a todos estos cuatro cánticos sobre el Siervo de Yahvé es la lectura de la Pasión en los cuatro evangelios.

Damos a continuación, siguiendo al P. Condamin, un cuadro sinóptico de textos que nos harán ver el paralelismo entre los cuatro cánticos del Siervo de Yahvé y otros textos del Nuevo Testamento

<p>Is 49:1: “El Señor me llamó, desde el seno materno se acordó de mi nombre.” 2: “E hizo mi boca como cortante espada.” 3: “Tú eres mi siervo, en ti seré glorificado.” 4: “Por demás he trabajado.” 5: “Mi recompensa está en las manos de Yahvé.”</p>	<p>“He aquí que concebirás y darás a luz un hijo, y le llamarás Jesús” (Lc 1:31; Mc 1:21). “Su nombre se llama Verbo de Dios, y de su boca sale una espada aguda por ambas partes” (Ap 19). “Yo te he glorificado sobre la tierra” (Jn 17:4). ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos y no quisiste! (Mt 23:37). Y ahora glorificame, Padre (Jn 17:5). Citado por Mt 12:18-21 como realización en Jesús de las palabras del profeta.</p>
<p>Ís42:1: “Mi elegido, en quien se complace mi alma.” “He puesto mi espíritu sobre él.” “Expondrá fielmente la Ley..” “Las islas están esperando su doctrina” (v.4).</p>	<p>“Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias” (Mt 3:17; 17:5). “Vio al Espíritu de Dios que descendía sobre él” (Mt 3:16). “Id a predicar a todas las gentes., enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado” (Mt 28:19). “Esta es mi sangre del Nuevo Testamento” (Mt 26:28). “Luz para la revelación de las gentes” (Lc 2:32).</p>
<p>6: “Te he puesto por alianza para mi pueblo.” “Te he puesto para luz de las gentes,” 7: “para abrir los ojos de los ciegos, para sacar de la cárcel a los presos, del fondo del calabozo a los que moran en tinieblas.”</p>	<p>“Los ciegos ven.” (Mt 11:5); “Yo soy la luz del mundo” (Jn 8:12); “Si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres” (Jn 8:36); “para iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombra de muerte” (Lc 1:79).</p>
<p>Is 50:4: “El Señor me ha dado lengua de discípulo.” 6: “He dado mis espaldas a los que me herían, y mis mejillas a los que me mesaban la barba. Y no escondí mi rostro ante las injurias y los esputos.”</p>	<p>“Lo que oí de El, lo comunico al mundo” (Jn 8:26). “Se cumplirá todo lo que está escrito en los Profetas sobre el Hijo del hombre: Será entregado a los gentiles, burlado, flagelado y escupido” (Lc 18:31-33). “(Los soldados), escupiéndole, le herían con la caña en la cabeza” (Mt 27, 30). “Entonces comenzaron a escupirle y a darle puñetazos, y otros le herían en la cara.” (Mt 26:67).</p>

A todos estos textos habría que añadir el cántico cuarto (52:13-53:12), poniéndolo en parangón con los relatos de la Pasión según los evangelistas.

1 Cantera: “¿Quién ha creído nuestra noticia?”; Ceuppens: “quis credit auditui nostro?”; Skinner: “¿Quién ha creído a nuestro relato?” La palabra hebrea que hemos traducido por *lo que hemos oído* puede significar también el mismo mensaje transmitido por el profeta — 2 Cf. Lagrange, *Le Judaïsme avant J. C.* p.37S; F. Feldmann, o.c., t.2 p. 163-164. — 3 Cf. Job 17:6; 19:19; 30:10. — 4 Otros traducen: “el castigo (precio) de nuestra paz cayó sobre él” (Cantera). Dennefeld: “el castigo que nos da la paz.” Condamin: “el castigo que nos salva.” Pero en el texto ciertamente se habla de *paz*, no de *salvación*. — 5 Jn 9:2. — 6 Son muchas las versiones de este versículo. La Vg.: “de angustia et de iudicio sublatus est.” Lagrange: “después de la cárcel y del juicio.” Condamin: “Por razón del juicio.” Cantera: “de opresión y juicio fue tomado.” *Bible de Jérusalem*: “Por coerción y juicio ha sido preso.” — 7 Vg.: “generationem eius quis enarrabit.” Así los LXX. Leyendo *débaró* en vez de *doró*, tenemos la versión que hemos dado siguiendo a Lagrange. Cantera: “y a sus contemporáneos, ¿quién tendrá en cuenta?” Condamin: “¿Quién se preocupa de su causa?” — 8 Así según los LXX. — 9 Vg.: “Et *divitem* pro morte sua.” Así los LXX. Con un ligero cambio de vocalización (*oshe ra’* en vez de *ashir*), tenemos la traducción dada arriba siguiendo a Lagrange, Den-nefeld, etc. — 10 Cf. Lagrange, *Le Judahme avant J. C.* p-373; Feldmann, o.c., t.2 — 11 Esta lección de la Vg., de los LXX, Peshitta y Targum es seguida por Maldonado, Knabenbauer, Crampón, etc. — 12 Cantera: “Verá (luz) y se saciará.” Condamin: “Libre de los tormentos de su alma, verá.” — 13 Las versiones varían según el sentido que se dé a la partícula *min*, que puede significar “fuera de,” “libre de,” o en sentido temporal: “después de,” o causal: “a consecuencia de,” que hemos preferido. Los que le dan sentido temporal leen “después de la fatiga de su alma,” e.d., después de muerto. Los que le dan el primer sentido traducen “librada su alma de los tormentos” (Condamin). — 14 Para la palabra *muchedumbre* en sentido de generalidad, cf. Dan 11:33; 12:3; Me 10:45; Rom 5:19. — 15 2 Cor 5:21. — 16 Is 42:1-7; 49:1-7; 50:4-9; 52:13-53-12. — 17 Se aplica a Abraham (Gen 26:24), a Moisés (Núm 12:7), a Josué (Jue 2:8). — 18 Am 3:7; Jer 7:25. — 19 A David: 2 Sam 7:8. — 20 Jer 30:10; 46:27; Ez 28:25; 37:25; Is 41:8; 42:19-22; 43:10; 44:1-2.21; 45:4; 48:20. — 21 Ez 34:23; 37:24; Zac 3:8. — 22 Is 42:1.6; 49:1-2 — 23 Is 49:6. — 24 Is 50:6. — 25 Is 50,9. — 26 Is 50,9. — 27 Is 42:1.6; 49:6; 50:4. — 28 Cf. Is 53:10-12; 42:1.6; 49:1-2. — 29 Is 53; 49:1; 50:7- — 30 Cf. Is 50,6; 53:7. — 31 Is 49,7; 52:15- —

32 Cf. Sellin, *Tritojesaya, Deuterojesaya und Gottesknechproblem*: “Neue kirchliche Zeitschrift” (1930) p-73-93-145-173- — 33 Para todo este argumento literario y lexicográfico, cf. CEUPPENS, o.c., p.315- — 34 Condamin, O.C., p.325- — 35 Cf. id., ibid. 326. — 36 Cf. Ceuppens, o.c., 335. — 37 Cf. Condamin, o.c., p.326. — 38 Cf. Is42,i-4yMt 13:18-21; Is52:15 y Rom 15:21; Is53:1 Is 1 12:38; Is 53:4 y Mt 8:17; Is 53:7-8 y Act 8:32-35; Is 53:12 y Le 22:37; Is 42:6 y Lc 2:32; Is42:7yMt 11:5; Is 49,2y Ap 19:13-15; Is 50:6 y Mt 26:67. — 39 *Primer cántico*: San Justino, *Dial cum Triph.* 26:11; 2:135; PG 6:532.760.788; San Ireneo, *Adv. haer.* 3:11:6; PG 7:884.940.1072; Tertuliano, *Adv. lud.* 9:12; PL 2:644.673; San Hipólito, *De Christo et Antichristo* c.44; PG 10,761; San Juan Crisóstomo, *Homil 40* in Mi 12:9.10; PG 57:440 y 441; *In Ps 117*: PG 438. — *Segundo cántico* (49:1-7): San Justino, *Dial. cum Triph.* 121; PG 6:757; Tertuliano, *Adv. Prax.* n: PL 2:190; *Adv. Marc.* 4:25; PL 2:453; San Juan Crisóstomo, *Hom. 30 in Act. Apost.* 13:47; PG 60,221; San Jerónimo, *In Is.*: PL 24:480.484. — *Tercer cántico* (50:4-9): San Justino, *Dial. cum Triph.* 102; PG 6:713; *Apol.* 1:38; PG 6:387; San Ireneo, *Adv. haer.* 4:33; 12:33; PG 7:181.182; Tertuliano, *Adv. haer.* 4:353-354; *Adv. Marc.* 4:39; PL 2:490; San Cipriano, *Testara.* 2:13.23; PG 4:707; San Jerónimo, *In Is.*: PL 24:495.799; Eusebio De Cesárea, *Demonstr. christ.* 2:3:34; — G 22:117.120.480. — *Cuarto cántico* (52:13-53:12): San Clemente Romano, *Ad Gor.* c.ió: PG 1:240-241; San Justino, *Dial?* 13:42; PG 6:501.565; San Ireneo, *Adv. haer.* 3:19; PG 7:940.1072. — 40 Jer 1:5; Is 49:1. — 41 Is 50:4. — 42 Is 49:5. — 43 Así opinan Giesebrecht, *Beitrag zur Jesayakritik* p.146; K. Budde, *Die sog. Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahivés von Jesaya* (Giessen 1900) 40-55; K. Marti, *Das Buch Jesaya* p.355; E. König, *Die Ebed-Jahwe-Frage und die Hermeneutik*: *Zatw 47* (1929) p.255; cf. Ceuppens, o.c., p.318; Condamin, o.c., 332; Skinner, o.c., II 58. — 44 40:2; 43:24-28; 44:12; 47:8; 48:1:4. — 45 42:1-4; 50:4-6; 53:9. — 45* 42:19-20. — 46 42:4; 49:6. — 47 42:24. — 48 42:7; 49:6. — 49 43:4. — 50 53:10-12. — 51 41:8. — 52 42:6. — 53 40,2; 42:24. — 54 43:27-28; 48:18. — 55 53.4-6:11. — 56 Cf. 43:3-4; 45:14-17; 49:22-23.26; 51:22-23. Véase Condamin, o.c., 334. — 57 Así opinan A. Knobel, *Der prophet Jesaya* p.362; A. Kuenen, *Histor.-kritische Einleitung in die Bücher des A.T.* t.2 p.34; *Die prophetische Bücher* (1892); E. Reuss, *Les Prophètes* (1876) 280; Kosters, *Theol Tidschrift* (1896) p.588-599. Véase Ceuppens, o.c., 321. — 58 49:6. — 59 Cf. R. De Vaux: RB 42 (1933) 526-539. — 60 Cf. 53:2-3. — 61 Así W. Gesenius, *Kommentar zu Jesajas* (1820) t.3 p.11; Umbreit, *Studien und Kritik der Knecht Coties* (1828) p. 195-330. — 62 Opinión de E. Ewald, *Die Propheten des A.T.* (1867) n.68; A. Dillmann, *Kommentar zum Jesaja* 42:1; 49:1; S. R. DRIVER, *Einleitung in das A.T.* (1896) 260; J. Skinner, o.c., II 58; J. Halevy, *Le Prophète Isaie*: “Revue Sémitique,” 6 (1899); A. B. Davidson, *Oid Testa -Ment Profecy* (1903); O. Eissfeldt, o.c., p. 19-20. — 63 Cf. Lagrange, o.c., p.377. — 64 Así E. Sellin, *Studien zur Entstehungsgeschichte* t.1 p.45s. — 65 Así H. Ewald, o.c., t.2 p.407-408, y Schian, *Ebed-Jahwe-Lieder* p.6i. — 66 Cf. 2 Mac 15:14- — 67 Cf. San Jerónimo: PL 24:496. Entre los rabinos de la Edad Media era común esta opinión: R. Raschi, Ibn Ezra, David Kimhi, Rosenmüller, y entre los modernos, Mowinckel, H. Gunkel y E. Sellin. Cf. Condamin, o.c., 326. — 68 Cf. Act 8:34. — 69 Is 42:1-2.4; 49:1.5-6; 50:4. — 70 A. Gunkel, H. Gressmann, A. Jeremías, Volz.

54. Gloria de la Nueva Sión.

De nuevo se continúan los oráculos de consolación comenzados en el c.49, y que han quedado interrumpidos por los poemas sobre el Siervo *de Yahvé!* Se describe la gloria de la futura Jerusalén, que antes ha sido como una mujer estéril y ahora va a tener numerosísima prole. Sus confines serán estrechos para encerrar a los nuevos ciudadanos. Dios se encargará de la restauración de Sión, sellando un nuevo pacto y haciéndola olvidar los días tristes pasados, llenos de ignominia. Ha llegado la hora de la reconciliación definitiva y esperada. Los enemigos se avergonzarán al ver la futura gloria de Sión rebosante de ciudadanos.

Jerusalén, fecunda en hijos y confiada en Yahvé (1.-5)

¹ Regocíjate, estéril, que no has parido; entona un grito de alegría y exulta, tú que no has estado de parto. Porque los hijos de la abandonada son más numerosos que los hijos de la casada, dice Yahvé. ² Ensancha el espacio de tu tienda, extiende las lonas de tus moradas, no te cohibas, alarga tus cuerdas y refuerza tus estacas, ³ porque te extenderás a derecha e izquierda, y tu descendencia poseerá las naciones y poblará las ciudades desiertas. ⁴ Nada temas, que no serás confundida; no te avergüences, que no serás afrentada. Porque te olvidarás de la vergüenza de tu juventud y no volverás a recordar el oprobio de tu viudez. ⁵ Porque tu marido es tu Hacedor; Yahvé de los ejércitos es su nombre, y tu Redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo.

La situación de Jerusalén va a cambiar radicalmente del estado de duelo al de alegría desbordada; por ello, el profeta invita a Sión a exultar por la nueva situación de triunfo y de bienestar. Hasta ahora Sión ha sido como una mujer *estéril*, ya que durante su cautividad no ha dado hijos

como nación (cf. 49:21). El profeta contrapone la nueva situación de Sión *abandonada* (v.1) durante el exilio y la de la misma antes de la cautividad, en que vivía como *casada*, e.d., bajo la protección de Yahvé, su marido. En realidad va a venir una época en que Sión, ahora *abandonada*, va a tener más hijos que antes del exilio, en que estaba *casada*. San Pablo aplica estas palabras a la nueva Jerusalén espiritual, la Iglesia, en contraposición a la carnal y terrestre del Israel histórico (Gal 4:27).

La situación va a ser tan espléndida, que los muros históricos de Sión serán incapaces para contener la muchedumbre de hijos que le van a venir; por eso se la invita a ensanchar *el espacio de su tienda* (v.2), pues se desbordarán sus más halagüeñas esperanzas: *no te cohibas, alarga tus cuerdas* para que estén en tensión las lonas de la tienda, lo que exige el refuerzo de las *estacas* de la misma. Jerusalén se ensanchará a *derecha y a izquierda* (v.3) para dar cabida a sus innumerables hijos, extendiendo, por otra parte, su influencia dominadora sobre las *naciones*.

Ha pasado ya la época de la ignominia y de la opresión, y se abre una nueva era, basada en una nueva alianza con Yahvé; por eso el profeta invita a Jerusalén a desechar todo temor: *no da temas, que no serás confundida* (v.4). Los tiempos de opresión y de oprobio ya han pasado definitivamente, y en su nueva situación no se acordará ya de la *vergüenza de su juventud* (v.4), e.d., de los tiempos en que fue oprimida en Egipto al comenzar a existir como nación y después en sus tiempos de vida precaria histórica en Ganaán, presa de todas las invasiones egipcias y asiro-babilónicas; y tampoco se acordará del *oprobio de su viudez* (v.4), de la época ignominiosa del destierro, en que se sentía como viuda y *abandonada*. En Ez 16 se dan detalles de la situación en que se encontraba Israel cuando fue adoptada por Dios como pueblo, después de haber sido ultrajada y violada por los otros pueblos. Esta *vergüenza de su juventud* desaparecerá totalmente. Y garantía de ello será el que su *marido es el Hacedor* (v.6). Es la mejor prenda de su liberación. Israel como pueblo es fruto de la obra de Yahvé al escogerlo y modelarlo conforme a su beneplácito. Por otra parte, no sólo es Señor de sus destinos, sino que domina toda la naturaleza y es el Señor de todos los seres, que se mueven a sus órdenes como un ejército disciplinado: *Yahvé de los ejércitos es su nombre* (v.6). Además, es su *Redentor* o valedor de sus derechos (cf. 41:14) en todos los momentos críticos de su historia.

Fidelidad de Yahvé para con Sión (6-10).

⁶ Como mujer abandonada y desolada de espíritu, te ha llamado Yahvé. Y la esposa déla juventud, ¿podrá ser repudiada? dice tu Dios. ⁷Por un breve momento te abandoné, pero con gran misericordia te recojo. ⁸En un raptó de cólera oculté de ti un instante mi rostro, pero con amor eterno me apiadé de ti, dice Yahvé, tu Redentor. ⁹ Me sucede como en los días de Noé², cuando juré que las aguas de Noé no inundarían más la tierra. Así juro yo no enojarme contra ti ni amenazarte. ¹⁰ Que se retiren los montes, que tiemblen los collados, no se apartará de ti mi amor, ni mi alianza de paz vacilará, dice el que se apiada de ti, Yahvé.

El Dios de Sión contrapone dos situaciones del pueblo elegido. Este ha sido considerado por algún tiempo como *mujer abandonada y desolada* (v.6); es decir, sin ser repudiada formalmente, ha sido postergada por el marido, por no sentir afecto hacia ella, lo que producía en ella una desolación de *espíritu*, o pusilanimidad y melancolía. Pero el esposo de nuevo se acuerda de ella, y la llama cariñosamente: *te ha llamado Yahvé* (v.6). En realidad, Sión debe estar segura del amor de su Dios, pues no es una esposa advenediza, sino que ha participado de las primicias del amor de Yahvé; es *la esposa de la juventud* (v.6), que nunca puede ser abandonada, ya que evoca en el

esposo sus primeros amores más tiernos y puros.

Israel ha sido elegida por Yahvé en el desierto con preferencia a otros pueblos por sólo su voluntad gratuita. Por eso Israel no puede ser *repudiada* (v.6) definitivamente. El abandono del esposo ha sido momentáneo: *por un breve momento* (v.7), el tiempo de la cautividad, que es breve en comparación con la duración del amor eterno de Yahvé para con Sión. Yahvé dice que ha sido *en un raptó de cólera* (v.8), como consecuencia de sus infidelidades, por lo que ha ocultado su rostro, e.d., se ha alejado de ella. Pero a esta impresión pasajera de mal humor se ha sobrepuesto el amor *eterno* (v.8), que ha hecho se apiadara de ella abandonada. El profeta presenta aquí las alternativas del enojo y amor divinos al modo humano. En la literatura profética se ensalza mucho este carácter amoroso de Dios para con su pueblo pecador, pues lo que diferencia al Dios del hombre es su amor. Y la razón de ese amor *eterno* es porque Yahvé es el *Redentor* (v.8), o valedor de los derechos de Israel, su abogado oficial, su *go'el*, o encargado oficial de protegerle. Signo de que esta reconciliación con Israel es permanente y definitiva es el juramento que hace Yahvé (v.8), aludiendo al otro juramento hecho después del diluvio universal³ de no anegar más la tierra. La hora del enojo ya ha pasado, y las amenazas lanzadas contra el pueblo escogido se han cumplido con la cautividad. En adelante se establecerá un pacto de amistad incommovible, más firme que los mismos *montes y collados*, cuya estabilidad era proverbial: *que se retiren los montes* (v.9), figura retórica concesiva, equivalente a *aunque* los montes pierdan su estabilidad tradicional, el nuevo pacto de Yahvé con Sión permanecerá para siempre⁴: *ni mi alianza de paz vacilará* (v.10). Fruto de ese pacto será un nuevo orden de cosas definitivo y estable, fundado en *Injusticia* (v.14).

La nueva Jerusalén, inexpugnable (11-17).

¹¹ ¡Pobrecita, azotada por la tempestad, sin consuelo! He aquí que voy a poner tus piedras de jaspe⁵, y tus cimientos de zafiro. ¹²Te haré almenas de rubí y puertas de carbunco, y toda tu cerca de piedras preciosas. ¹³Y todos tus hijos serán adoctrinados por Yahvé, y grande será la paz de tus hijos. ¹⁴Serás fundada sobre la justicia, estarás lejos de opresión, pues no habrás de temer, y del terror, pues no se te acercará. ¹⁵Si te atacare alguno, no será de parte mía, y quien te ataque caerá ante ti. ¹⁶He aquí que yo he hecho al herrero, que sopla el fuego de las brasas y forja armas según su oficio; también he hecho yo al destructor para aniquilar. ¹⁷Toda arma forjada contra ti no prosperará, y a toda lengua que contra ti se alce en juicio, condenarás. Tal es la heredad de los servidores de Yahvé y la justicia que de mí les vendrá, oráculo de Yahvé.

Yahvé, movido de la triste situación en que se halla Sión, anuncia un futuro glorioso para ella, describiéndola como una ciudadela cuyas murallas están cimentadas y formadas con toda clase de piedras preciosas. La imaginación oriental del profeta no pudo encontrar mejores símiles para ponderar la futura magnificencia de Sión, *fundada sobre la justicia* (v.14). A través de todas estas imágenes materiales debemos captar el mensaje profundo de las palabras del profeta. La futura restauración y alianza con Yahvé se basará en unas relaciones cordiales entre ambas partes contratantes, como consecuencia del cumplimiento, por parte de Sión, de los postulados de *justicia* y de amor para con Yahvé. Las *virtudes morales* serán la base de la nueva teocracia que surgirá después de la prueba de la cautividad. Esto es un tópico en la literatura profética. El autor del Apocalipsis recogerá estas imágenes de pedrería para describir la futura Jerusalén celestial⁶. Hay una continuidad literaria entre ambas descripciones, y una continuidad conceptual en el con-

tenido religioso de ambas. La “nueva Jerusalén” celeste de San Juan será una sublimación de la “nueva Jerusalén” del libro de Isaías.

La paz de la futura teocracia se basará en que todos sus hijos *serán adoctrinados por Yahvé* (v.13). Los nuevos ciudadanos de Sión tendrán una profunda conciencia de su vinculación a Yahvé, que los ha adoctrinado, y de sus deberes ético-religiosos, y de ahí surgirá la *paz* ansiada, basada en la rectitud moral *o justicia* (v. 14), que será el fundamento real de la nueva Sión. Como consecuencia del cumplimiento de sus deberes por parte de sus hijos, Sión se verá libre de toda *opresión y terror* (v.14), e.d., libre de las intervenciones de la mano justiciera de Dios, que castiga a su pueblo cuando es transgresor de sus mandamientos sagrados.

Si alguno se atreviera a atacarlo, no sería, como antes, de parte de Yahvé: *no es de parte mía* (v.15). Los asirios y babilonios, que habían llevado en cautividad a Israel, eran en realidad *instrumentos* de la justicia divina para castigar las infidelidades del pueblo elegido; por eso eran realmente *enviados* por Yahvé, y precisamente por esto lograban vencer al pueblo de Dios; en adelante no será así, pues quien ataque a Israel será por su propia iniciativa, y, en consecuencia, tendrá que enfrentarse con el poder de Yahvé, que protege a su pueblo: *quien te ataque caerá ante ti* (v.15).

En realidad, todo está en manos de Yahvé, ya que tanto el *herrero* que forja las *armas* (v. 16) como el que las maneja para sembrar la ruina en los ejércitos, *el destructor para aniquilar* (v.16), están sometidos a su imperio. Sión, pues, no debe temer, ya que El hará fracasar al industrial que fabrica las armas y al guerrero que las maneja.

No sólo Sión quedará indemne en el futuro de los ataques materiales de sus enemigos, sino que ni la afectarán las maquinaciones insidiosas de las acusaciones enemigas. Al fin triunfará judicialmente contra las acusaciones de sus enemigos (*toda lengua que contra ti se alce enjuicio*, v.17). Los *servidores de Yahvé*, o ciudadanos de la nueva teocracia, participarán así de una *heredad* preciosa, ya que ese estado de tranquilidad total será fruto de la justicia o salvación, que provendrá del mismo Yahvé⁷. Aunque el profeta piensa aquí sólo en los ciudadanos de la nueva Sión, sin mencionar a los otros pueblos, sin embargo, estas palabras no deben desconectarse de las otras promesas universalistas mesiánicas del mismo profeta. Por otra parte, no debemos perder de vista que nos hallamos aún en las perspectivas del Antiguo Testamento; en realidad, el cumplimiento de las palabras del profeta se dio en la nueva teocracia del Nuevo Testamento, en el “Israel de Dios,” la Iglesia, que es la verdadera heredera de las promesas del Antiguo Testamento. Las frases sobre la desaparición de todo temor y angustia en la nueva Sión son idealizaciones poéticas para ensalzar la **profunda confianza que tendrán los nuevos ciudadanos en Yahvé, que será su protector.**

1 Cf. Is 50:4-11; 52:13-53:12. — 2 Lit. el TM lee “porque las aguas de Noé,” como en el versículo siguiente. Con el Targum y la Vg. hemos leído *como los días*; así la *Bib. de Jér.* — 3 En Gen 8:20-22 no se dice expresamente que Yahvé haya pronunciado un juramento de no anegar la tierra de nuevo, pero se afirma que no lo hará, afirmación que en el contexto tiene la virtud de un juramento. — 4 Cf. Jer 31:35-55; 33:20-55; Sal 46:25; Ez 34:25; 37:26; Mal 2:5. Sobre el “amor eterno” de Yahvé para con su pueblo, cf., además, Dt 4:37; 7:4; 10:15; Is 43:4; Os 1:6; 2:3.25; Jer 31:20; Ez 16:8.60; Is 02:4; cf. 1 Jn 4:10; Rom 11:9. — 5 El texto hebreo lee “antimonio.” Los LXX leen “malaquita.” La palabra hebrea es de sentido dudoso. — 6 Cf. Ap c.21.

55. Invitación a volver a Yahvé.

El profeta invita a todos los que se sientan necesitados a dirigirse a Yahvé, que les colmará en todo. Sólo se exige como condición para incorporarse a la nueva comunidad mesiánica, en la que se cumplirán las promesas hechas a David, **la obediencia y fidelidad a Yahvé.**

Llamada a los sedientos y hambrientos (1-5).

¹¡Oh vosotros los sedientos, venid a las aguas, aun los que no tenéis dinero! Venid, comprad y comed; venid, comprad sin dinero, sin pagar, vino y leche. ²¿A qué gastar vuestro dinero no en pan, y vuestro trabajo no en hartura? Escuchadme y comeréis lo bueno y os deleitaréis con manjares suculentos. ³Dadme oídos y venid a mí, escuchadme y vivirá vuestra alma, y haré con vosotros un pacto sempiterno, el de las firmes misericordias de David. ⁴De él he hecho un testimonio para las gentes, un jefe y maestro de los pueblos, ⁵He aquí que llamarás a pueblos que te son desconocidos, y pueblos que no te conocen correrán a ti i por Yahvé, tu Dios; por el Santo de Israel, que te glorifica.

La invitación se dirige a todos los que padecen alguna necesidad. En el fondo, el profeta piensa en las necesidades y angustias *morales* de su pueblo, simbolizadas en las necesidades más perentorias humanas, de comer y beber. Todos están invitados a formar parte de la nueva comunidad mesiánica, aun los desprovistos de todo bien material (v.1). Por otra parte, **el profeta invita, en nombre de Dios, a que busquen los verdaderos bienes que sacian el alma**, y no los materiales: *¿a qué gastar vuestro dinero no en pan?* (v.2); e.d., ¿para qué andar tras de cosas baladíes, que no proporcionan felicidad al hombre, dejando los valores ético-religiosos, que son como el *pan* insustituible para comer y que da verdaderamente *hartura*? (v.2). Si los hambrientos y sedientos se acercan a Dios con sinceridad y docilidad (*dadme oídos*, v.3), entonces surgirá un nuevo *pacto sempiterno* (v.3), continuación del de las *firmes misericordias de David* (v.3), el de las promesas hechas a David sobre la permanencia de su dinastía y la protección que sobre su casa dispensaría a través de todos los tiempos¹. David ha quedado como un *testimonio para las gentes* (v.4), en cuanto simboliza a su *pueblo*, objeto de las bendiciones divinas, que aquí se prometen como eternas, y a la vez es prototipo del futuro *Mesías*, nacido de su dinastía, que iba a ser realmente un *jefe y maestro de pueblos* (v.4). Las perspectivas histórica y futura se confunden, y el tipo y el antitipo se superponen en planos que se interfieren mutuamente. La idea mesiánica es una idea tan metida en la perspectiva profética, que instintivamente aflora de modo inesperado en cualquier versículo. La idea de un *pacto eterno* con la futura comunidad de Sión trae a la memoria del profeta el pacto hecho por Dios con David, cuya continuación iba a ser el ahora anunciado.

Después de proyectarse sobre la figura histórica de David, como tipo del Mesías, el profeta vuelve a dirigirse al *pueblo* israelita, que se verá acrecentado por *pueblos que te son desconocidos* (v.5). De nuevo los vislumbres mesiánicos universalistas, que aparecen entreverados en los escritos proféticos ². El profeta, al hablar del “Santo de Israel” (v.5), quiere recordar a su pueblo la alta vocación a que ha sido llamado, por la que está muy por encima de los otros pueblos, pues ésta exige *santidad* de costumbres y de vida en conformidad con “**el Santo,**” **que es su Dios protector:** “sed santos como yo soy santo” ³, había dicho Dios en el desierto, haciendo una llamada al pueblo para que se elevara en sus puntos de vista y viviera con la conciencia de estar en una atmósfera santa, con todas sus exigencias y riesgos, ya que la *santidad* de Yahvé, ofendida, exige satisfacción justiciera contra el pueblo ingrato prevaricador.

El tiempo de la reconciliación con Yahvé (6-11).

⁶ Buscad a Yahvé, mientras pueda ser hallado; llamadlo en tanto que está cerca.

⁷Deje el impío sus caminos, y el malvado sus pensamientos, y vuélvase a Yahvé, que

tendrá de él misericordia; ¡ a nuestro Dios, que es rico en perdones. ⁸ Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos son vuestros caminos, dice Yahvé. ⁹ Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros, y por encima de los vuestros mis pensamientos, ¹⁰ Como baja la lluvia y la nieve de los cielos y 110 vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, ¹¹ así la boca que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión.

Ante la glorificación próxima de Israel, se anuncia un período de gracia y de reconciliación. Puesto que Dios se apresta a inaugurar una era de justicia y salvación para Sión, deben todos prepararse para acercarse a El, ya que ofrece la gracia y el perdón. Desaprovechar la ocasión es llegar demasiado tarde. Yahvé está ahora *cerca* (v.6), y es preciso aprovecharse de su presencia. Es el tiempo propicio para la salvación; por eso deben obviarse todos los obstáculos que puedan oponerse a esa efusión del perdón divino: los *impíos* deben dejar sus *caminos* (v.7). Dios está dispuesto a recibirlos con tal de que se vuelvan a El, que es *rico en perdones* (v.7). Y la razón de esta magnanimidad divina radica en que sus *pensamientos* y *caminos* (v.8) son de todo punto diferentes de los cálculos y módulos de los hombres. Dios planea con su inteligencia sobre la historia, y sus designios misteriosos están fuera de todo cálculo estrecho humano. Por eso, en su misericordia, se extiende a todos los que de buena voluntad quieran acercarse a El. Los designios de redención están fuera de toda comprensión humana ⁴.

Y este designio redentivo sobre todos se expresa por la *palabra* de Yahvé (v.10), cuya eficacia es tan manifiesta como la de la *lluvia*, que empapa la tierra haciéndola fructificar. Siguiendo la mentalidad popular, supone que la lluvia proviene realmente de los cielos. Precisamente este origen superior le da pie para la comparación con la *palabra que sale de la boca* de Dios. Aunque la eficacia inmediata de la lluvia no es perceptible, sin embargo, a la larga da *simiente para sembrar y pan para comer* (v.10); así la *palabra* divina *no vuelve vacía* (v.10), sino fructifica, plasmando sus designios de salvación. La imagen parece ser la de un dependiente que sale a cumplir una misión y vuelve a su superior a comunicar que se ha cumplido la misión (*no vuelve a mí vacía*, v.11). Aquí *palabra* es el designio de salvación de Dios, que no queda burlado ⁵.

El retorno glorioso (12-13).

¹² **Sí, partiréis con regocijo y seréis conducidos en paz. Montes y collados prorrumpirán en gritos de júbilo ante vosotros, y todos los árboles del campo batirán palmas.** ¹³ **En vez de los espinos crecerá el ciprés; en vez de las ortigas, el mirto. Y servirá esto de renombre a Yahvé, de señal eterna, imperecedera.**

El profeta se transporta en espíritu para contemplar el solemne cortejo de los que vuelven de la cautividad. También aquí, como en otros lugares, aparece el tópico poético de la transformación de la naturaleza para hacer más grandiosa la comitiva de retorno. Los cautivos serán *conducidos en paz* (v.12), libres de todo temor a ser invadidos como las ovejas bajo la solicitud del pastor ⁶. Y la naturaleza (*montes y collados*) se asociará a este retorno triunfal: todos los *árboles batirán palmas*, Y este hecho del retorno triunfal del pueblo de la cautividad con transformaciones milagrosas de la naturaleza *servirá de renombre a Yahvé* (v.13); como los milagros del Éxodo y la protección especial que Yahvé dispensó a su pueblo durante la peregrinación por el desierto, al

salir de Egipto, quedaron en la memoria del pueblo como un monumento perenne de gratitud, así la nueva liberación de la cautividad servirá de *señal eterna, imperecedera* (v. 13). Con estas palabras se cierra este libro de consolación que se abre en el c.4o, y a cuyo principio hace alusión. Aquellas palabras enternecedoras: “consolad, consolad a mi pueblo,” de 40,1, tienen un digno colofón en esta descripción del retorno glorioso y triunfal del pueblo de la cautividad. Se ha cerrado la etapa del duelo para abrirse la de la esperanza y de la gloriñcación.

1 Cf. 2 Sam 7:11-16. — 2 Cf. Is 2:2-4. — 3 Cf. Lev 20:26; 21:8. — 4 Cf. Jer 29:11. — 5 Cf. Is 40,8. — 6 Cf. Is 40,11;52:12.

Capítulos 56-66. La Nueva Etapa Gloriosa.

La perspectiva se alarga, y parece que el autor se mueve en nuevos horizontes históricos. Ya no padece la obsesión de la liberación de la cautividad, con el consiguiente castigo de los enemigos políticos de Sión, los babilonios. El profeta parece que contempla ya al pueblo establecido en la tierra de Israel, y toda su preocupación es la de purificar los miembros de la nueva teocracia que se está alumbrando. El profeta no se dirige, pues, a los cautivos de Babilonia, sino a los ciudadanos de Israel que son infieles a Yahvé. Ya no se menciona la liberación ni el retorno. En los capítulos 40-55 se describían con expresiones líricas hiperbólicas las condiciones placenteras de la nueva era inaugurada después del retorno del exilio. Aquí, en los capítulos que siguen (56-66), hay un dejo de amargura al constatar **que la nueva comunidad no es totalmente fiel a Yahvé.**

Por la historia sabemos las condiciones precarias en que se hallaban los que habían retornado de la cautividad y el carácter modesto de su retorno. Los jefes, Zorobabel y Nehemías, tuvieron que luchar mucho por conservar la pureza de costumbres entre los repatriados. De nuevo reaparecieron los antiguos vicios, y el profeta en estos capítulos habla de la opresión de los pobres por parte de la clase directora. Al mismo tiempo rebrotaron los cultos paganos con todas sus bajezas¹. Además había cierta dependencia de opresores extranjeros, y Jerusalén era como una ciudad en ruinas abandonada². La vida de sus moradores estaba expuesta a las incursiones de los enemigos, que los despojaban del fruto de su trabajo.

El profeta fustiga los vicios, pero al mismo tiempo, como antídoto de la situación, presenta el cuadro de la gloria esplendorosa futura de Jerusalén, en la que reinarán la justicia y la rectitud de sus moradores, siendo la admiración de los gentiles. De nuevo la imaginación desbordada poética desorbita las condiciones materiales de la nueva teocracia para excitar más las esperanzas mesiánicas.

Como nota preliminar, podemos decir que no existe un orden cronológico ni lógico en la distribución de los diversos oráculos de esta tercera parte de Isaías. La generalidad de los comentarista considera como autor de estos capítulos a un profeta anónimo que habría vivido en los tiempos de Nehemías, hacia mitad del siglo V.

1 Cf. Is 58:335; 59:13-15; 57:5ss; 65:11; 66:3.17 — 2 Is 62:10.14; 61:4; 62:85.

Capítulo 56.

Invitación a la rectitud (1-2).

¹ Así dice Yahvé: Guardad el derecho, practicad la justicia, que pronto va a venir mi salvación y a revelarse mi justicia. ² Bienaventurado el varón que esto hiciere, y el hijo del hombre que a ello se asiere, y que guarde el sábado sin profanarlo y guarde sus manos de toda obra mala.

Estos dos versículos parecen tener un carácter de introducción, y en ellos se exhorta de modo general a la práctica del bien, a guardar el *derecho* (v.1), constituido por el conjunto de normas jurídicas por las que se debe ajustar la conducta del hombre, y el fruto del cumplimiento de estas normas es “la justicia.”

En Israel, el *derecho* era el conjunto de leyes mosaicas que presidían la vida religiosa y social de la nación teocrática. **La justicia que aquí va a revelarse es sinónima de salvación**, la cual se llama *justa* en cuanto que es la realización de las promesas hechas por Dios. Por eso, en la literatura profética, frecuentemente *justicia* es sinónima de *salvación*, sobre todo cuando se hallan en paralelismo sinónimo.

La inminencia y realidad de esta *salvación* hace prorrumper al profeta en una frase que tiene el aire de un salmo: *Bienaventurado*. (v.2). No se pone más condición para el que quiera participar de esta situación de la era de *salvación* que el cumplimiento de los valores éticos y la incorporación a la comunidad de fieles adoradores de Yahvé. Junto a la rectitud y la justicia se exige el cumplimiento del descanso sabático, considerado en la legislación mosaica como ley fundamental y característica de la teocracia hebrea¹, y que era el signo externo, junto con la circuncisión, de la fidelidad a la ley tradicional. En la época de Cristo, la observancia del sábado era de capital importancia en los medios religiosos selectos de Israel. Cristo tuvo que luchar contra la exagerada observancia del sábado en perjuicio de otros principios éticos ².

Invitación a los prosélitos y locos (3-7).

³ Que no diga el extranjero allegado a Yahvé: “Ciertamente me va a excluir Yahvé de su pueblo,” Que no diga el eunuco: “Yo soy un árbol seco.” ⁴ Porque así dice Yahvé a los eunucos que guardan mis sábados, y eligen lo que me es grato, y se adhieren firmemente a mi pacto: ⁵ Yo les daré en mi casa, dentro de mis muros, poder y nombre mejor que hijos e hijas. Yo les daré un nombre eterno, que no se borrará, ⁶ Y a los extranjeros allegados a Yahvé, para servirle y amar su nombre, para ser sus servidores, a todo el que guarda el sábado sin profanarlo y se adhiere firmemente a mi pacto, ⁷ yo les llevaré a mi monte santo, y los *recrearé* en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán gratos en mi altar, porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos.

Para recalcar la universalidad de esta invitación **a formar parte de la nueva comunidad teocrática**, el profeta afirma categóricamente que hasta los que ahora son considerados como ciudadanos de segundo orden, como el *extranjero*, prosélito, y el *eunuco*, despreciado de todos por no tener descendencia, tendrán acceso al nuevo orden de cosas. Sólo se exigirá **fidelidad religiosa y moral y cumplimiento de la ley** tradicional israelita, simbolizada en la obligación de observar el *sábado* (v.4).

Aquí se trata del *extranjero allegado a Yahvé* (v.5), o prosélito, que vivía incorporado de algún modo al pueblo elegido. Ya en la época del desierto fueron admitidos como ciudadanos de segundo orden gentes procedentes de tribus sinaíticas que habían tenido relaciones con Israel². A los egipcios y edomitas se les permitía expresamente incorporarse plenamente a la comunidad israelita en la tercera generación³; en cambio, a los moabitas y amonitas se los excluía perpetuamente.

La grandiosidad de la futura era gloriosa teocrática presentada a los moradores de Sión hacía temblar a los prosélitos y ciudadanos de segundo orden, como los eunucos: *Me va a excluir Yahvé de su pueblo*, dirían aquéllos, y a su vez éstos, avergonzados de su situación humillante, dirían descorazonados: 503; *un árbol seco* (v.3). En Dt 23:1 se excluye expresamente a los eunucos de la participación de la ciudadanía israelita. El eunuco era un *árbol seco*, ya que no podía aspirar a ser padre de familia, y, por tanto, a tener la gloria de que sus hijos asistieran un día a la espléndida manifestación mesiánica. Pero también para éstos llega el momento de la redención de su condición social si *guardan los sábados y eligen lo que es grato* (v.4), adhiriéndose al *pacto* de Yahvé⁴. Dios les dará *poder y nombre mejor que hijos e hijas* (v.6), y todo esto dentro del templo (*mi casa, dentro de mis muros*, v.6). Su memoria permanecerá, porque Yahvé se encargará de recordarle en su templo ante todos y con todos los honores. Muchos autores traducen “*les daré un monumento y un nombre dentro de mi casa*” (v.21), aludiendo a un simbólico monumento dentro del mismo templo al estilo de las *masebah* o estelas funerarias que erigían los fenicios para que su recuerdo permaneciera entre los vivos. En todo caso, esto es un lenguaje figurado para expresar el honor en que han de estar hasta los eunucos en la nueva teocracia si cumplen sus deberes religiosos y litúrgicos. Yahvé se encargará de darles *un nombre eterno* (v.5), que les otorgará más gloria que los hijos *e hijas* que pudieran tener, compensando de algún modo su irremediable esterilidad y la afrenta que ello suponía entre los israelitas.

Y a los *extranjeros allegados a Yahvé*, o prosélitos, se les promete confiarles algo más que los simples servicios domésticos⁵; se les promete el acceso, con plena participación, en los actos de culto: *los llevaré a mi monte santo y les recrearé en mi casa de oración*, aceptando sus *sacrificios y holocaustos* en plan de igualdad con los otros fieles israelitas. Sólo se les pide que *amen su nombre* (v.6), es decir, que reconozcan la grandeza de Yahvé y la proclamen en los actos solemnes del culto.

Por fin, se promete lo mismo a *todo el que guarde el sábado* (v.6), sin restricción de ningún género. Yahvé, pues, no hace distinción de clases sociales, ni siquiera de pueblos, ya que todos están invitados a participar de su manifestación gloriosa en el *monte santo* (v.7), Sión, centro de la nueva teocracia mesiánica. Sólo exige entrega sincera de los corazones y fidelidad a sus mandamientos, expresión de su *pacto* (v.6) o alianza con su pueblo, **renovada en la era mesiánica**. Es interesante constatar que **no se pone** como condición para pertenecer a la nueva comunidad mesiánica el rito de la “circuncisión,” del que estaban excluidos los prosélitos y demás extranjeros y ciudadanos de segundo orden, como los eunucos. El signo de pertenencia a la nueva teocracia **es el cumplimiento del sábado**, que estaba al alcance de todos y era exigido por la antigua legislación mosaica⁶.

El templo es llamado casa de oración (v.7), como lo proclamó Salomón el día de su inauguración⁷.

Los malos pastores de Israel (8-12).

⁸ Oráculo del Señor, Yahvé, que reúne los dispersos de Israel: A los reunidos yo allegaré otros. ⁹ Todas las bestias del campo, venid a córner; todas las fieras de la

selva. ¹⁰Mis guardianes son ciegos todos⁸, no entienden nada. Todos son perros mudos, que no pueden ladrar; soñadores, se acuestan, son amigos de dormir. ¹¹Son perros voraces, insaciables; son pastores que no entienden, siguen cada uno su camino, cada cual busca su interés. ¹²Venid, voy en busca de vino, y nos embriagaremos de licores, y mañana será como hoy, día grande, muy grande.

El v.8 comprende un oráculo que en realidad puede considerarse como una recapitulación de los precedentes. Dios quiere que a los *reunidos* de Israel (v.8) se alleguen otros, los prosélitos y demás que cumplan sus mandamientos. Los *reunidos* son los israelitas vueltos de la cautividad, a los que se juntarán otros para que participen de la nueva era mesiánica.

Pueden considerarse también estas palabras como introducción a lo que sigue: Israel constituye un rebaño con los *reunidos* o repatriados del exilio, pero tienen malos pastores, y ahora va a caracterizarlos con los peores colores. El estado aquí reflejado es muy similar a lo que nos dicen Malaquías y Nehemías. Parece, pues, el mismo ambiente histórico. En aquel estado de miseria y abandono de la agricultura que caracterizó los años que siguieron al exilio, las *bestias del campo* (v.9) y alimañas infestaban el país. Por otra parte, la situación de los pobres israelitas es muy precaria a causa del abandono en que los tienen los *pastores* (v.10); de ahí que el profeta, inspirado en la situación reinante, invite a las *bestias del campo* a devastar el país. Quizá *bestias del campo* aquí tenga un sentido traslaticio, referido a los enemigos de Israel. La situación es tan caótica, que irónicamente invita a los enemigos de Israel a entrar a saco, pues la situación les es favorable, ya que los encargados de defender y guardar a Israel están *ciegos, son perros mudos, que no pueden ladrar; amigos de dormir* (v.10). La invitación a las *bestias del campo* (enemigos de Israel) a devorar el rebaño no ha de tomarse como un deseo, sino como frase irónica para reflejar un hecho, el del abandono en que se halla el pueblo, expuesto a todos los peligros⁹. La clase directora de Israel, sacerdotes y funcionarios civiles¹⁰, son indolentes y no se molestan en vigilar por los que están bajo ellos; no *pueden ladrar* denunciando los vicios del pueblo y conminando a los que abusan de la situación. Los profetas eran “*centinelas*” que tenían por oficio *gritar* y dar la voz de alerta u. Son *soñadores*, dispuestos a todo menos a cumplir su oficio, sumidos en la más soporífera indolencia. Por otra parte, sólo se preocupan de sus intereses¹², movidos de su voracidad insaciable. Son obtusos: *no entienden* (v.11), preocupándose sólo de lo que les agrada: *sigue cada uno su camino*. Su vida se consume en la vida epicúrea; por eso el profeta finge un coloquio entre ellos: *Venid, voy en busca de vino*. (v.12). En vez de preocuparse de los problemas de su pueblo, sólo piensan en festines y francachelas¹³. Para ellos, toda la vida será un continuo banquetear: *mañana sera como hoy, día grande sobremanera*; es la mayor burla que se puede hacer a un pueblo hambriento y acosado por enemigos.

1 Cf. Ex Ao.Sss; Dt 5:1 As. — 2 Cf. Lev 13:10-17. — 2 Cf. Núm 24:21; Jue 1:26. — 3 Dt 23:8. — 4 En Realidad, La Palabra *Yad*, Que Traducimos Por *Poder* O Mano, Puede Tener El Sentido D” “Monumento” Funerario (Cf. 1 Sam 15:12; 2 Sam 18:18; Cf. Skinner, O.C., II 165; CON-Damin, O.C., P.302). — 5 Cf. Jos 9:21s; Esd 8:20; Neh 7:60. — 6 Cf. Ez 20:10; 31:15; Lev 16:31. — 7 1 Re 8:29; 41:43. El Señor recuerda este texto al expulsar a los vendedores (cf. Mt 21:13; Mc 11:17; Le 19:46). — 8 El texto masorético dice textualmente “sus guardianes.” Con una ligera corrección se obtiene una lectura más adaptada al contexto. — 9 Cf. Jer 12:9; Ez 35:5-8. — 10 Cf. Jer 6:17; Ez 3:17; 33:2s. — 11 Cf. Is 58:1; Ez 33:15; 33:6. — 12 El final del v.11 y el v. 12 no están en los LXX. 13 Cf. Is 5:11; Miq 2; n.

57. Idolatrías de Israel.

Los justos, postergados (1-2).

¹ El justo perece, y no hay quien pare mientes; desaparecen los piadosos, y no hay quien entienda que el justo es arrebatado ante el mal ² para entrar en la paz. Descansan en sus lechos los que siguen su camino recto.

Estos dos versículos son una continuación de la historia contra los malos pastores del capítulo anterior. Como consecuencia del abandono de los jefes, **los justos son postergados**, y nadie repara en ellos, que van desapareciendo poco a poco, sin que haya nadie *que entienda* (v.1), e.d., que se dé cuenta de lo que esto significa para la comunidad israelita. En realidad, lo mejor de la sociedad son estos *piadosos* o *Hassidim*, que centraban su vida en torno a la ley de Dios. En la época posterior al exilio se organizaron en asociaciones, dando origen a los “fariseos” o “separados” puritanos, que pretendían llevar una vida más en consonancia con las tradiciones de los padres ¹. *El justo es arrebatado ante el mal* (v.1), e.d., el justo se va mientras que el “mal” progresa y lo invade todo ². Y el justo desaparece para *entrar en la paz* (v.2) del sepulcro, donde *descansan en sus lechos* mortuorios honrados con la memoria de todos. Aunque aquí no se aluda expresamente a una vida bonancible de ultratumba, sin embargo, acaso la incluya. En la época postexílica, la idea de la retribución en el más allá se fue esclareciendo, hasta culminar en la revelación del libro de la Sabiduría ³. La idea de *paz* relacionada con el *sepulcro* aparece en la literatura sapiencial y extrabíblica fenicia⁴. Un sepulcro honroso es ya, en la mentalidad del Antiguo Testamento, un premio para el justo y piadoso que *sigue su camino recto* (v.2), e.d., que lleva una conducta irreprochable conforme a la ley de Dios.

Invectivas contra los idólatras (3-5).

³ Acercaos, pues, vosotros, hijos de la bruja, generación de la adúltera y de la prostituta. ⁴ ¿De quién os burláis, a quien hacéis muecas y sacáis la lengua? ¿No sois vosotros hijos de pecado, raza de mentira? ⁵ Encendidos de concupiscencia bajo el terebinto y bajo todo árbol frondoso, sacrificando niños en el lecho de los torrentes, en los huecos de las peñas?

La invectiva es de lo más despiadada. ¿A quiénes se dirige? Quizá a los pastores indolentes, aunque las cosas que se afirman son demasiado fuertes aplicadas a ellos. Muchos creen que más bien se dirige a los *samaritanos*, enemigos de Judá, que en su religión estaban contaminados con prácticas idolátricas. Probablemente se refiere a un sector infiel de la población que seguía prácticas licenciosas paganas, a imitación de las antiguas prácticas idolátricas de la época preexílica. Se les llama hijos *de la bruja* porque se daban a prácticas supersticiosas (cf. 65:355). Y *generación de la adúltera y de la prostituta*, por sus prácticas idolátricas; **la idolatría es llamada en el Antiguo Testamento adulterio**. Algunos piensan que se refiere al carácter mixtificado de la religión de los samaritanos, en la que intervenían elementos yahvísticos, cananeos y asiro-babilónicos.

Parece que estos impíos despreciaban a los “piadosos” haciendo burla de ellos: *¿a quién hacéis muecas?* (v.4). En realidad, no tienen derecho a tomar esta actitud, pues son hijos *de pecado, raza de mentira* (v.4); sus obras son pecaminosas, y ellos mismos son falsos e infieles hacia Yahvé.

Y detalla los crímenes idolátricos que han cometido: *encendidos de concupiscencia bajo el terebinto y bajo todo árbol frondoso* (v.5); alusión a los cultos licenciosos que se hacían, por influencia cananea, bajo los “árboles,” particularmente los *terebintos*, símbolos de la feracidad de la naturaleza, debido a una divinidad afrodisíaca relacionada con todo lo que fuera procreación. En esos cultos no faltaban las prostituciones sagradas aun entre personas del mismo sexo⁵. *Sacrificando niños en los lechos de los torrentes* (v.6): alusión a los sacrificios humanos, que por influencia moabita estuvieron bastante extendidos en la época de Acáz y otros reyes. La Biblia nos habla del “*valle de los Bene Hinnom*” (“*gehenna*” de la literatura rabínica posterior, al suroeste de Jerusalén, en el actual *Wady Ar-rababy*), donde se practicaban estas abominaciones a Moloc⁶. Por lo que aquí se dice, también se daban estas prácticas en otros lugares recónditos, como en *los huecos de las peñas* (v.5).

Elegía profética contra la idolatría (6-9).

⁶ Los lisos chinarrros del torrente serán tu parte: he ahí tu porción. A ellos hiciste tus libaciones y elevaste ofrendas. ¿Me voy a consolar con eso? ⁷Sobre un monte alto, bien alto, pusiste tu cama; también subiste allí para sacrificar. ⁸ Detrás de la puerta y el umbral pusiste tu distintivo, pues, lejos de mí, te descubriste y subiste a tu lecho, lo ensanchaste y te prostituíste con aquellos cuyo comercio deseaste, compartiendo su lecho. Contemplaste la estela^{7, 9} corriendo a Moloc con ungüentos⁸, multiplicando tus unciones, enviando lejos tus embajadores, haciéndolos descender hasta el seol.

La invectiva se convierte en ironía. En efecto, los dioses de estos idólatras son *los lisos chinarrros del torrente*, con los que forman sus estelas y monumentos. Ahí se termina la *porción* o heredad de ellos, mientras que la heredad de Israel fiel es Yahvé, Dios supremo de todo, que habita en los cielos⁹. A esos ídolos formados con piedra del torrente han ofrecido *libaciones* y *ofrendas*, y esto es un insulto contra la majestad celosa de Yahvé: *¿me voy a consolar con eso?* o mejor, *¿me voy a contentar con esto, sin enviar el debido castigo?*

Y sigue declarando detalladamente las abominaciones de los idólatras: *sobre un monte pusiste tu cama* (v.7); alusión a los cultos en los lugares *altos*, que tantas veces aparecen estigmatizados en la literatura profética¹⁰. La idolatría era comparada comúnmente a un acto de prostitución, en cuanto que **era una infidelidad con Yahvé**, esposo de Israel; por eso aquí, con todo detalle realista, se la describe al modo de una casa pública. En éstas no falta el *distintivo* a la *puerta* (v.8), indicando que era una casa de placer para atraer las miradas de los amantes.

Después especifica el profeta, ya en lenguaje no figurado, el sentido de esta prostitución espiritual: *contemplaste la estela*, e.d., dirigiste tus miradas de adoración al *masebah*, o estela erigida en honor de la divinidad extraña, como ocurría en los santuarios de Canaán y Fenicia. Los israelitas paganizantes de que aquí se habla se han apresurado a ir tras Moloc¹¹, dios sanguinario amonita, enviando sus *embajadores*, que aquí serían los niños sacrificados, enviados al *seol* o región de los muertos. Moloc era una divinidad subterránea, y por eso, sus víctimas habían de penetrar en las entrañas de la tierra, y todo esto acompañado de *unciones*.

Amenazas de Yahvé (10-13).

¹⁰ Por el largo viaje te fatigaste; no dijiste: Renuncio. Hallaste el vigor de tu mano; por eso no enfermaste. ⁿ ¿De quién temes, que te asustas, para renegar de mí, para no acordarte de mí ni hacerme caso? ¿No me he callado y he cerrado los ojos, y tú no me temiste? ¹² Pues ahora voy a pregonar tu justicia y tus obras, que de nada te

servirán.¹³ Grita, que te salven tus ídolos. A todos los llevará el viento, un soplo los arrebatará. Pero el que en mí confía heredará la tierra y poseerá mi monte santo.

A pesar de estar fatigados de tanto caminar tras los ídolos (v.10), los israelitas son incapaces de darse por enterados, abriendo los ojos y diciendo que van a cambiar de conducta: *Renuncio* (v.10). Ese *largo viaje* idolátrico son las diversas formas de culto adoptadas. La frase *hallaste el vigor de tu mano*. (v.10) parece irónica: con tus adoraciones a los ídolos has obtenido de ellos vigor para tu cuerpo, y por ello no enfermaste o decaíste a pesar de tanto trajinar en ese *largo viaje* de ídolo en ídolo.

El tono de Yahvé parece cambiar ante tanto extravío alocado. Quizá los fomentadores de la idolatría lo hacen por miedo a los ídolos: *¿De quién temes?* (v.11). Los ídolos no son nada, y, por tanto, no deben temerles; por otra parte, no deben interpretar el mutismo de Yahvé como impotencia. Yahvé ha *cerrado los ojos* (v. 11) momentáneamente, y los paganizantes creen que es porque no puede, y no temen: *3; tú no me temiste*. La contraposición irónica está entre el *¿de quién temes?* frente a los ídolos, y el *no me temiste*, frente a Yahvé, quien, por tanto, ha sido postergado en el culto. Consideran como más poderosos a los ídolos que el mismo Yahvé. Pero llega la hora de la cuenta, y Yahvé va a *pregonar tu justicia* (v. 12), en sentido irónico; e.d., Yahvé va a hacer públicas las obras de estos paganizantes con su pretendida conducta justa, y esas *obras*, descritas en 6-10, serán para ellos un baldón, por haber confiado en lo que no tiene valor; sus obras serán inútiles a la hora de la prueba.

Cuando llegue la hora del castigo, de nada les servirá gritar (v.13). Yahvé los deja en manos de los *ídolos*¹² en quienes confiaron. La ira divina los *llevara* como el *viento*. En contraposición a esta situación, los justos que *confían* en Yahvé recibirán por *herencia la tierra*, e.d., la Tierra Santa o Palestina, donde está enclavado el *monte santo* de Dios, Sión, centro de la teocracia israelita. Es la suerte contrapuesta en la literatura sapiencial de los justos y los pecadores: a aquéllos se les reservará una permanencia tranquila en el país de Yahvé, mientras que éstos serán llevados como paja empujada por el viento¹³.

Poema de consolación (14-21).

¹⁴ Y se dirá: Abrid, abrid camino, allanadlo, quitad los tropiezos del camino de mi pueblo; ¹⁵ porque así dice el Altísimo, cuya morada es eterna y cuyo nombre es santo: Yo habito en un lugar elevado y santo, pero también con el contrito y humillado, para hacer revivir el espíritu de los humillados y reanimar los corazones contritos. ¹⁶Pues yo no quiero estar siempre contendiendo, ni quiero estar siempre enojado, 1 porque sucumbiría ante mí todo espíritu y las almas que yo he creado. ¹⁷Por la iniquidad de su avaricia yo me irrité¹⁴, y ocultándome, le castigué sañudo, y, rebelde, marchó por los caminos de su corazón. ¹⁸Sus caminos los he visto yo, pero yo le sanaré, le conduciré¹⁵ y le consolaré a él y a sus afligidos, ¹⁹haciendo que sus labios prorrumpan en acción de gracias¹⁶: Paz, paz al que está lejos y al que está cerca, dice Yahvé; yo le curaré. ²⁰Pero los impíos son como un mar proceloso, que no puede quietarse y cuyas olas remueven cieno y lodo. ²¹No hay paz, dice Yahvé, para los impíos.

A pesar de las graves acusaciones lanzadas contra los paganizantes, aquí de pronto aparece en toda su grandeza la magnanimidad divina, que quiere otorgar el perdón al *contrito y humillado*. Ha enviado un castigo, y ahora quiere *curar* a los que han sido afectados por él y se vuelven

hacia Yahvé. Una voz anónima dará un grito de alerta **ante la manifestación misericordiosa de Dios**¹⁷. En 40:3, un enviado encargado de preparar la marcha triunfal de Yahvé invitaba a la naturaleza a convertirse en una espléndida avenida para que pasara el cortejo triunfal de Yahvé con sus repatriados de Babilonia. Aquí los *tropiezos del camino de mi pueblo* (v.14) son los obstáculos *morales* que se oponen a esta manifestación salvadora de Yahvé. Es una invitación a la penitencia y al retorno a Dios. El oráculo va a proclamar una era de gracia, y con todo énfasis destaca que El que otorga el perdón es el que habita en *un lugar elevado y es santo* (v.15), Yahvé, que, a pesar de su trascendencia (*santo* en el A.T. sustancialmente equivale a “trascendente,” “incontaminado,” “aparte de todas las cosas”)¹⁸, se abaja al *contrito y humillado*, porque esta atmósfera **de contrición y de humildad es la que debe respirar el hombre para acercarse a Dios**. Sólo entonces **la santidad de Dios** puede entrar en relaciones con el pecador. Dios conoce el fondo frágil de los seres humanos, y por eso está dispuesto a perdonarles; de ahí que no quiere *estar siempre contendiendo, ni enojado* (v.16).

Una de las causas del enojo divino ha sido la desmesurada avaricia de los israelitas. Sabemos que, en la época de Nehemías y Esdras, la avaricia era el pecado más generalizado, pues hasta se escatimaban a Yahvé las víctimas de calidad para los sacrificios¹⁹. Yahvé, por este estado de transgresión, *ocultó* su rostro, retirando su protección sobre su pueblo. Pero el pueblo judío siguió, *rebeldé, los caminos de su corazón* (v.17), e.d., sus sendas descarriadas, sin reconocer sus yerros.

Yahvé mismo fue testigo de sus *caminos* (v.18) o desvarios. Pero Dios reconoce que Israel, al obrar así, lo hace, más que por malicia, por enfermedad e inveterados usos; por eso, en vez de dejarlo abandonado a su suerte, como parece mereciera, lo *atraeré, a sí*, sanándole. como enfermo lo *sanará* (v.18) y como descarriado le *conducirá* (v.18), *consolándole* con la perspectiva de la salvación; por lo que prorrumpirá en un supremo himno de *acción de gracias* (v.19), con el tradicional grito de bienvenida y de alegría: *Paz, paz (salom, salom*, en lengua hebrea, que designa las palabras de saludo y al mismo tiempo refleja la máxima expresión de alegría), y esta *paz* es para el *que está lejos* (probablemente alusión a los que aún están exilados en Babilonia) y *al que está cerca*, instalado en Palestina.

Pero esta *paz* es sólo para los piadosos y rectos, ya que los impíos son por definición inquietos como *el mar proceloso, que no puede quietarse* (v.20). En 48:22 encontramos la misma expresión: *no hay paz para los malvados*, que aquí encuentra su plena contraposición a la suerte de los piadosos (v.21).

1 En contraposición a los “fariseos” o “separados” estaba el vulgo, o “pueblo de la tierra” (*am haares*). — 2 Algunos creen que aquí se trata de una gracia que hace el Señor al llevarse a los justos antes de que sobrevenga una calamidad inminente; en este caso sería una amonestación para los que quedaban aún expuestos a la misma. — 3 Cf. Sab₃,i7. — 4 Cf. Job 3,i3ss; Ez 32:25. — 5 Cf. Os 4:13; Ez 6:13; Jer 2:20; 3:6; Dt 12:2; 1 Re 14:23. — 6 Cf. 2 Re 16:3; 21:6; 23:10; Jer 7:31; IQ,5; Ez 20,25; Dt 12:31. — 7 Lit. el hebreo dice “contemplaste la mano.” Pero ya hemos visto que *yad* (“mano”) puede tener el sentido de “estela” o monumento conmemorativo. — 8 El texto masorético dice “*Melec rey*,” pero parece una mala puntuación. “ Cf. Dt 4:10; Jer 10:16; Sal 16:5. — 10 Cf. Lev 26:30; Jer 19:5. — 11 Los que leen *Melec creen* que alude a los *reyes* extranjeros, egipcios o asirios, a los que habían enviado embajadores con perfumes para aliarse con ellos. — 12 La palabra heb. que traducimos por *ídolos* es oscura. Los LXX leen “en tu tribulación.” — 13 Cf. Sal 1:3. — 14 Los LXX leen: “por el crimen un momento le moleste.” — 15 El texto griego lee “le consolaré” en vez de *conduciré*. — 16 Lit. en hebreo dice “creando *fruto de labios*,” que es sinónimo de cánticos de alegría y acción de gracias (cf. Os 14:3; Heb 13:15). — 17 Cf. Is 40:3; 62:10. — 18 Cf. Is 6:9. — 19 Cf. Mal 1:8:13; 14; 3:8; Neh 5; Ag 1:2-9; Jer 6:13; Ez 33:31.

58. Invectiva contra el Formalismo Religioso.

También en este fragmento parece reflejarse la situación inmediata postexílica de la comunidad

judía, demasiado preocupada de formalismos rituales, mientras se pasan por alto los principios morales de justicia y del ayuno legal. No se dice nada del culto del templo.

Inutilidad del mero ayuno externo (1-4).

¹ Clama a voz en cuello sin cesar, alza tu voz como trompeta y echa en cara a mi pueblo sus iniquidades, y a la casa de Jacob sus pecados. ² Día tras día me buscan y quieren saber mis caminos, como si fueran un pueblo que ama la justicia, sin apartarse del derecho de su Dios. Me piden leyes justas, y se complacen en acercarse a Dios. ³ ¿A qué ayunar, si tú no lo ves? ¿A qué humillar nuestras almas, si no te das por entendido? Sí, pero en el día de ayuno os vais tras vuestros negocios y oprimís a todos vuestros servidores. ⁴ Ayunáis para mejor reñir y disputar y para herir ini-cuamente con el puño. No ayunéis como lo hacéis ahora, si queréis que en lo alto se oiga vuestra voz.

Se invita al profeta, en su calidad de centinela, a dar la voz de alerta a su pueblo para que no se deje llevar por un formalismo religioso meramente externo (v.1). Debe declarar a la *casa de Jacob, o Israel, sus iniquidades* (v.1), que a continuación va a enumerar. Quizá la predicación del profeta es con ocasión de una reunión religiosa en un día de ayuno. La práctica del *ayuno* se había generalizado en la época posterior al destierro. La Ley sólo prescribía uno solemne en el “día de la expiación”¹.

El profeta reconoce que el pueblo tiene un celo especial por lo religioso (*me buscan y quieren saber mis caminos*, v.2); pero esta religiosidad no cala en lo interior, sino que es puramente formalista y aun hipócrita. La *justicia* no es un mero fruto de estas prácticas externas religiosas. **Los caminos de Yahvé no son sólo la Ley externa sobre prácticas meramente culturales.** El pueblo cree que las *leyes justas* que pide a Yahvé son sólo los modos de cumplir estas exterioridades. Pero éstas no bastan para tener relaciones verdaderas con Dios. Más tarde dirá en qué consiste la *justicia* que Dios quiere, e.d., el cumplimiento de los deberes éticos elementales para con el prójimo, principalmente para con el desvalido, acercándose con el corazón limpio y contrito a Dios. Es verdad que los israelitas se *complacen en acercarse a Dios* (v.2), e.d., sienten una necesidad de cumplir ciertos ritos religiosos; pero las disposiciones internas son muy otras de las que requiere la ley de Dios.

El pueblo creía que con estas formalidades externas podía atraerse el favor divino, y así en el *ayuno* veía el gran medio de tapar sus torpezas, esperando atraer la protección divina. Pero la experiencia les enseña que Dios los tiene abandonados a su suerte, y por eso, en un grito de protesta, se preguntan por el resultado de sus infructuosos ayunos: *¿A qué ayunar, si tú no lo ves? ¿A qué humillar nuestras almas, si tú no te das por entendido?* (v.3). Sienten decepción al ver que con sus ayunos no consiguen que se *acelere* el advenimiento de la salud para el pueblo. Dios no *ve* ni *se da por entendido* a sus manifestaciones religiosas externas. Es la gran tragedia del pueblo. Por eso es necesario hacer ver que es preciso acompañar estas formalidades religiosas externas **de disposiciones morales internas.** La realidad es que los mismos días de ayuno los aprovechaban para sus *negocios* (v.3). Quizá la concentración de gentes con motivo de los días solemnes de ayuno era la ocasión para preparar transacciones de tipo comercial. Además, parece que hacían trabajar a sus *servidores u operarios* el día del ayuno. Según Lev 16:29, estaba prohibido el trabajo el día del ayuno de la expiación. Más tarde esto se había generalizado como costumbre, aceptada para todos los días de ayuno solemne oficial del pueblo.

Es más, por carecer de las disposiciones interiores de aceptación con modestia de las le-

yes del Señor, el ayuno, en vez de ayudarlos a reprimir las pasiones y adquirir un espíritu de sacrificio, de penitencia, hace a las gentes irritables y malhumoradas, y de ahí las disputas y los altercados: *Ayunáis para mejor reñir y disputar* (v.4)². Como conclusión, el profeta les dice que el modo de ayunar que tienen no es el más apto para conseguir que Dios los oiga y proteja (v.4).

El ayuno grato a Yahvé (5-9).

⁵¿Es acaso así el ayuno que yo escogí, el día en que el hombre se mortifica? ¿Encorvar la cabeza como un junco y acostarse con saco y ceniza? ¿A eso llamáis ayuno y día agradable a Yahvé? ⁶¿Sabéis qué ayuno quiero yo? dice el Señor Yahvé: Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores dejar libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; ⁷partir tu pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano³. ⁸Entonces brotará tu luz como la aurora⁴, y pronto germinará tu curación⁵ e irá delante de ti tu justicia, y detrás la gloria de Yahvé. ⁹Entonces llamarás y Yahvé te oirá; le invocarás, y El dirá: Heme aquí.

Las manifestaciones meramente externas no son un verdadero ayuno ante el Señor. Es preciso *mortificarse* (lit. “doblegar el alma,” v.5), e.d., **reprimir las malas inclinaciones y dominarse para seguir fiel a los mandatos de Yahvé**. Las manifestaciones externas en los días de ayuno entre los orientales eran exageradas: vestirse de saco, echar ceniza sobre la cabeza y andar con la cabeza encorvada como *un junco* (v.5). Todo esto no vale sino como signo de compunción interior y propósito de buscar los caminos del Señor, expresados en el cumplimiento de los deberes morales para con el prójimo, como dirá a continuación: *romper las ataduras de la iniquidad, dejar libre al oprimido* (v.6). Este es el *ayuno* que desea el Señor. Con esto no quiere negarse el valor del ayuno ritual, pero el profeta destaca que sobre él están los deberes morales de caridad y justicia elemental. Los profetas son los grandes vindicadores de los derechos de los oprimidos: los huérfanos, las viudas, los desheredados, víctimas de extorsiones judiciales aparentemente justas, pero criminales en el fondo⁶. **Los profetas son los representantes de los valores eminentemente éticos en el Antiguo Testamento**. Jesucristo continuará y sublimará su doctrina, condenando y dando de lado al nomismo o formalismo legal surgido después del destierro, y que culminó en la secta farisaica, que había hecho de la ley del Señor una mera caricatura⁷. ¿Cómo han de esperar la gracia y benevolencia de Dios los que oprimen al prójimo? En este estado de ánimo, sus ayunos son más bien provocaciones a la ira divina. Cuando Israel cumpla sus deberes de justicia y de caridad para con su prójimo, se sentirá radiante como la *aurora* (v.8) al ver que ha llegado la felicidad esperada, su salvación. Ante Israel habrá surgido de repente una nueva *luz*, la de su liberación espiritual, y se sentirá *curado* de sus heridas tradicionales, los pecados de que antes hizo mención: extorsiones, avaricia, etc. Cuando cumpla con sus deberes morales, verá brillar delante de sí la *justicia*, e.d., **el producto de sus buenas obras**, y a su vez será protegido en su espalda por la *gloria de Yahvé* (v.8). Delante, pues, de Israel irá su conducta intachable, y detrás el premio de ella, **la manifestación gloriosa del Dios de Israel**. Es una imagen parecida a la de 52:12 si bien con diferente contexto y sentido.

Invitación a la mansedumbre (9b-12).

^{9b}Cuando quites de ti el yugo, el gesto amenazador y el hablar altanero⁸; ¹⁰cuando des de tu pan al hambriento y sacies el alma indigente, brillará tu luz en la oscuridad, y tus tinieblas serán cual mediodía. ¹¹Yahvé será siempre tu pastor⁹, y en el de-

sierto hartará tu alma y dará vigor a tus huesos, Serás como huerto regado, como fuente de aguas que no se agotan¹⁰; ¹²y serán edificadas por ti las antiguas ruinas¹¹, y alzarás los cimientos de generaciones y generaciones, y te llamarán reparador de brechas y restaurador de sendas para habitar.

Es esencial para entrar en buenas relaciones el mantener espíritu de mansedumbre con los inferiores, quitando toda impresión de *yugo* (v.1) u opresión sobre ellos. Por otra parte, es necesario ayudarle en las necesidades, ya que es un *alma indigente* (v.10), una persona en extrema necesidad. Entonces las estrecheces del donante se convertirán en desahogo, y aparecerá su salvación como una *luz en la oscuridad*, como horizonte luminoso de esperanza, ya que la beneficencia ha hecho que se perdonen sus pecados y pueda entrar de nuevo en relaciones amistosas con Yahvé; entonces su situación de desesperación actual y sus *tinieblas serán cual mediodía*, ya que va a cambiar el horizonte tenebroso de enemistad con Dios por el esplendor meridiano de la amistad divina, con las consiguientes bendiciones sobre su vida.

Entonces Israel (los israelitas fieles) se sentirá seguro bajo la protección de su *pastor* (v.11), y, aunque tenga que pasar por tierras desérticas, sentirá la hartura de su alma. El desierto será un vergel en virtud de la protección de Yahvé. Alude al retorno de Israel de la cautividad por el desierto inhóspito. La presencia de Dios le convertirá en feraz jardín. Es la imagen tradicional empleada por los profetas al hablar del retorno de la cautividad. La naturaleza debe asociarse a la alegría de su pueblo, que vuelve de la cautividad.¹² Israel será como *huerto regado, como fuente de aguas* (v.11), recuperando el *vigor de sus huesos*. La tragedia del destierro había dejado casi exánime a Israel como pueblo. **Yahvé inyectará de nuevo vida**, de modo que vuelva a ser de complejión robusta. Su historia volverá a mostrarse en todo su esplendor con la feracidad del *huerto regado*. Israel volverá a echar los *cimientos de generaciones y generaciones* (v.12), es decir, o bien restaurará los cimientos históricos de las generaciones pasadas, o hará surgir un edificio nuevo, cuya prolongación se perpetuará por generaciones. Parece mejor la primera interpretación, ya que en el contexto se le llama a Israel *reparador de brechas*, aludiendo a la reedificación de las ruinas de la ciudad después del destierro. La situación de Palestina después de los años de invasión era caótica en extremo; por eso los israelitas, al retornar, además de reparar las *brechas* de sus muros, tenían que reparar *las sendas para habitar* (v. 12), poner las vías de comunicación entre las localidades habitables en buen uso para que la vida ciudadana discurriera normalmente.

La observancia del sábado (13-14).

¹³ **Cuando te abstengas de pisotear el sábado ¹³ y de ocuparte en tus negocios en mi día santo, y llames al sábado delicioso, y venerable al (día) santo de Yahvé, y le honres no haciendo tus viajes, ni arreglando tu negocio ni hablando de él¹⁴, ¹⁴entonces te gozarás en Yahvé, y te haré remontar sobre las alturas de la tierra, y te daré a comer la herencia de Jacob, tu padre, pues la boca de Yahvé ha hablado.**

En este fragmento — que muchos autores consideran independiente del anterior — se urge la observancia del sábado, como antes la del verdadero ayuno, **acompañado de disposiciones morales**. La profanación del día consagrado al Señor era una de las lacras habituales en Israel. Los más desaprensivos aprovechaban la concentración de gentes del sábado para hacer prosperar sus negocios materiales, lo que era *pisotear* el día consagrado a Dios. En realidad, en la legislación israelita la observancia del sábado tenía un fin íntimo religioso, ya que la abstención de labores

profanas debía dejar el alma libre de preocupaciones para dedicarse a Yahvé, en comunidad *festiva* con El. Por eso el profeta quiere que el sábado sea llamado *delicioso* (v.13), e.d., día en el que el alma religiosa encuentra su máxima felicidad por poder dedicarse de lleno a su Dios; por ello es *venerable* (v.13), digno de todo respeto, pues el día es *santo de Yahvé*, en cuanto que el mismo Dios lo ha santificado, descansando en el séptimo día de la creación. Por otra parte, es el día en que los israelitas debían *santificarse* dedicándose a Yahvé y absteniéndose de los negocios materiales. Con ello el israelita encontrará la plena felicidad: *te gozaras en Yahvé* (v.14), participando de sus bendiciones y gracias. Dios, por su parte, le premiará haciéndole *remontar sobre las alturas de la tierra* (v.14), es decir, le hará salir triunfante de todos los obstáculos, caminar libremente como dueño de la tierra de promisión. Después de la cautividad, el estado de los repatriados en Palestina era muy poco satisfactorio e inestable, ya que los enemigos dominaban la mayor parte del país, que es la *herencia de Jacob*, a la que Israel fiel tendrá acceso, pudiendo disfrutar de su posesión. Para dar mayor énfasis, se recuerda que es una revelación expresa de Yahvé al profeta: *pues la boca de Yahvé ha hablado*; frase estereotipada en la literatura profética para indicar una comunicación divina concreta.¹⁵

59. Invectiva Contra Israel Pecador.

La razón de que la salvación de Dios se retrase estriba en los pecados de Israel. Yahvé es omnipotente; por tanto, si no ha salvado a su pueblo, no es por impotencia, sino que esa salvación está condicionada a la conducta del mismo pueblo escogido. Yahvé no es infiel ni indiferente a sus promesas. Son los pecados de Israel los que retardan su intervención salvadora, pues son como un muro que se interpone entre ambos, en tal forma que las relaciones quedan totalmente interrumpidas. Pero, al fin, Dios se decide a intervenir, al ver tanta injusticia y maldad, con su mano justiciera.

La corrupción moral, obstáculo para la salvación de. Yahvé (1-8)

¹ He aquí que 110 se ha acortado la mano de Yahvé para salvar ni se ha hecho duro su oído para oír, ² sino que vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios; vuestros pecados hacen que El oculte su rostro para no oíros; ³ porque vuestras manos están manchadas de sangre, y vuestros dedos de iniquidad; vuestros labios hablan mentira y vuestra lengua susurra impiedad. ⁴ No hay quien clame por la justicia, nadie que juzgue con verdad. Confían en vanidades y hablan falsedades, conciben fatigas y paren desventuras. ⁵ Incuban huevos de áspides y tejen telas de araña, y el que come de sus huevos muere; si se los rompe, sale un basilisco. ⁶ Sus telas no sirven para vestir, ni con sus obras puede uno arroparse; sus obras son obras de iniquidad, y en sus manos hay obra de violencia. ⁷ Corren tras el mal sus pies y se dan prisa a derramar sangre inocente. Sus pensamientos son pensamientos de iniquidad, y a su paso dejan el estrago y la ruina. ⁸ No conocen el camino de la paz, no hay en sus sendas justicia; sus veredas son tortuosas; quien por ellas va no conoce la paz.

Las iniquidades e injusticias han hecho que la *mano del Señor* no se manifieste, no porque ésta sea *corta* o impotente para salvar (v.1); ni tampoco se ha hecho *duro de oído*, mostrándose indiferente a las súplicas de Israel. La culpa reside en la conducta de los israelitas, que se han hecho

indignos de participar de las bendiciones divinas (v.2); por eso *oculta su rostro* y los abandona. Y el profeta detalla las razones de este alejamiento de Dios: las *manos están manchadas en sangre* (v.3); la avaricia no se ha detenido ante el homicidio y el atropello de los débiles, ni sus *Zabios ante la mentira*. Todos los medios, la difamación, la violencia, parecían lícitos para los avaros israelitas de las altas categorías sociales. La situación es tal, que *no hay quien clame por la justicia* (v.4); y los derechos más elementales se conculcan con *falsedades* y argumentaciones sofisticadas ante los tribunales. Todo es un cavilar moroso contra el prójimo: *conciben fatigas y paren desventuras*. No tienen otra obsesión que hacer daño a los débiles, valiéndose de todas las artimañas. Su conducta es como la de los que *incuban huevos de áspides y tejen telas de araña* (v.5). Sus maquinaciones son tan peligrosas como los *huevos de áspides*, que llevan dentro de su cáscara un ser maligno y venenoso, y sus artimañas son tan sutiles como *las telas de araña*, que hacen caer a los insectos. Los incautos son capturados en sus hilos sin poder sacar ningún provecho, aunque aparentemente sus planes parezcan excelentes para el bien social; por eso nadie *con sus obras puede vestirse* (v.6), pues no sirven más que para perjuicio de la sociedad. Sus actos no tienden a conservar la *paz* social ni la justicia (v.8). Todo el que se asocie con ellos no *conoce la paz* (v.8).

Ansias de salvación en el pueblo (9-11).

⁹ Por eso se alejó de nosotros el juicio, por eso no nos alcanza la justicia. Esperamos luz, y he ahí tinieblas; resplandor, y caminamos en la oscuridad. ¹⁰ Vamos palpando, como ciegos, la pared, y andamos a tientas, como quien no tiene ojos. Tropezamos en pleno día como en el crepúsculo; habitamos en tinieblas, como muertos¹⁶. ¹¹ Gruñimos todos como osos y gemimos como palomas. Esperamos el juicio, pero nada; la salvación, pero está lejos de nosotros.

El fragmento es patético y bellísimo, como expresión del estado ansioso de espera en que está el pueblo por la salvación y la justicia. El pueblo **reconoce el estado de desolación espiritual en que se halla alejado de su Dios y siente** sed de juicio y de *justicia* (v.8). El sentimiento de equidad ha desaparecido de la sociedad, y suspiran por que Dios haga un *juicio* discriminatorio para que reine la *justicia*, fuente de la paz social. Anhelar ese horizonte luminoso de justicia, a la que llama *luz* y *resplandor*, pero la realidad es un ambiente de *tinieblas* y de *oscuridad* moral. Andan todos a ciegas en medio de la confusión reinante (v.10). Los valores morales están subvertidos, y no hay dirección en la sociedad. Como consecuencia de no haber directrices justas y claras impuestas por las clases dominantes, todos andan *a tientas, como el que no tiene ojos*, tropezando *en pleno día*. Por otra parte, los fieles israelitas andan buscando remedio a la situación, esperando la manifestación de Dios para que aclare la situación. Hambrientos de justicia y de salvación, dan gritos de desesperación como los animales en busca de comida (*gruñimos como osos, gemimos como palomas*, v.11). Todos ansían la intervención salvadora de Yahvé, esperando *el juicio, la salvación* (v.11), la liberación de ese estado de confusión social; pero esa manifestación justiciera de Dios se aleja cada día más. La causa son los muchos pecados que invaden la sociedad, como dirá a continuación.

Confesión de los pecados del pueblo (12-15).

¹² Porque son ante ti numerosas nuestras iniquidades, y nuestros pecados dan testimonio contra nosotros. Con nosotros están nuestros crímenes, y conocemos nuestras iniquidades: ¹³ rebelarse y renegar de Yahvé, alejarse de nuestro Dios, hablar perfi-

dia e insurrección, concebir y meditar en el corazón palabras de mentira; ¹⁴y se ha alejado el derecho, y se ausentó la justicia, y tropezó la buena fe en las plazas, y no halla lugar la rectitud¹⁷. ¹⁵La fidelidad ha sido desterrada, y el que evita el mal es expoliado.

El cuadro no puede ser más sombrío, ya que los males sociales invaden todos los estratos de la sociedad. El profeta hace en nombre del pueblo una confesión de los pecados contra Yahvé, los cuales son el obstáculo para que la anhelada *salvación* se manifieste. Al principio, la confesión se dirige directamente a Yahvé: *ante ti nuestras iniquidades dan testimonio contra nosotros* (v.12). Los pecados son considerados como *testimonio* acusador en el juicio ante Dios. El profeta enumera primero los pecados directamente dirigidos contra Dios. Entre ellos está la *rebelión*, que en los profetas muchas veces significa el pecado específico de idolatría, pero también el simple incumplimiento de los mandatos de Yahvé. En la concepción teocrática israelita, toda inobservancia de la Ley era una *rebelión*, y entre ellas está sobre todo la apostasía religiosa (v.13). Toda la vida del pueblo está basada en la doblez y en la *perfidia e insurrección*. Aunque externamente se proclama la verdad religiosa, la conducta práctica está en oposición a las exigencias religiosas de Yahvé (*concebir y meditar en el corazón palabras de mentira*, v.13). La religión es, pues, meramente ritualista y aparente. A esta práctica superficial e inconsecuente de los deberes religiosos para con Dios se junta la falta de escrúpulos morales en las relaciones con el prójimo: ***se ha alejado el derecho, la justicia* (v.14), las virtudes fundamentales en la vida social.** Aquí aparecen personificadas como entidades que han sido desterradas de las *plazas*, o lugares de transacciones, y de los tribunales de justicia. En ambos sitios, la *rectitud y buena fe*, o fidelidad, no tienen acceso, pues son considerados como seres extraños. Y los pocos que aún hacen honor a sus sentimientos de rectitud moral son preferidos y ultrajados: *el que evita el mal es expoliado* (v.15).

Intervención justiciera de Yahvé (15-19).

^{15b} Violo Yahvé, y no plugo a sus ojos que no existiese justicia. ¹⁶Y vio que no había ningún hombre, y le asombró que no hubiera intercesor. Entonces salvóle su brazo y vino en su ayuda su justicia. ¹⁷Y se revistió de la justicia como de coraza, y puso en su cabeza el casco de la salvación, y se vistió de vestiduras de venganza, y se cubrió de celo como de manto. ¹⁸Como son las obras, así es su retribución; ira contra sus enemigos, represalia contra sus adversarios. A las islas dará la paga ¹⁵. ¹⁹Y temerán desde el poniente el nombre de Yahvé, y desde el nacimiento del sol su gloria, porque vendrá como torrente impetuoso, empujado por el sople de Yahvé.

Algunos creen que este fragmento constituye un nuevo poema en el que se contraponen la suerte de los malos y los buenos. Pero parece perfectamente lógico considerarlo como continuación de lo anterior, ya que la intervención justiciera de Dios sería normal consecuencia de tantos crímenes de tipo moral y social.

Esa falta de *justicia* es un desafío a la ira divina (v.15b). Es tal la situación, que hasta Yahvé se *asombró de que no hubiera intercesor*, o alguno que interviniera en favor de los derechos de la justicia. Esta situación desoladora hizo que se moviera a intervenir personalmente: *salvóle su brazo* (v.16) u omnipotencia. Al no ver auxiliar humano, decidió intervenir personalmente para arreglar la situación. Su justicia estuvo a su disposición para llenar el vacío dejado por la falta de justicia humana. A continuación el profeta presenta a Yahvé como un guerrero armado dispuesto a intervenir en la historia. Su coraza es la justicia, y su casco, la salvación; su

vestidura, la venganza, y su manto, el celo de su justicia. San Pablo aplicará este texto a la armadura del cristiano.¹⁹

Los pecados del pueblo recibirán su *retribución* (v.18), que no será otra que ira y *repre-salia*. La frase *a las islas dará la paga* (v.18), si es que es auténtica, aludiría a un castigo sobre los pueblos paganos, simbolizados en las costas e *islas* del Mediterráneo. La consecuencia de la intervención justiciera de Yahvé es una atmósfera de temor desde *el poniente al nacimiento del sol* (v.19). Las expresiones el *nombre* de Yahvé y su *gloria* son sinónimas, ya que *nombre* en el Antiguo Testamento suele designar la manifestación *gloriosa* de Yahvé entre los pueblos. El castigo de Dios sobre los pecadores será ocasión de un temor y reverencia en todo el mundo. La manifestación justiciera de Yahvé es presentada como un *torrente impetuoso* desbordado por el *soplo* o viento huracanado salido de la boca de Dios.

Yahvé, liberador de Sión (20-21).

²⁰ Mas para Sión vendrá como redentor, y para los convertidos del pecado en Jacob, dice Yahvé ²⁰. ²¹ En cuanto a mí, he aquí mi alianza con ellos, dice Yahvé: El espíritu mío que está sobre ti, y mis palabras, que yo pongo en tu boca, no faltarán de tu boca ni de la de tu descendencia, ni de la boca de los hijos de tus hijos, dice Yahvé desde ahora para siempre.

La intervención justiciera de Yahvé se refería a los culpables de la situación deplorable antes descrita, pero al mismo tiempo ella servirá para acelerar la liberación ansiada de Sión, que aquí parece símbolo del núcleo fiel israelita: *los convertidos en Jacob*. Yahvé es siempre su *redentor* (v.20). San Pablo aplica esto a Israel después de la manifestación mesiánica de Cristo. Llegará un tiempo en que será también redimido²¹.

El v.21 es considerado, por su carácter no poético, como glosa posterior por muchos críticos. No obstante, existe ilación lógica con el versículo anterior. Como consecuencia de esa *redención* de Sión, vendrá una nueva *alianza* (v.21) que tendrá como característica un profundo sentido religioso de sumisión a Yahvé, en contraposición a las infidelidades descritas en los versículos anteriores. El *espíritu* de Yahvé y sus *palabras*, o leyes, estarán siempre presentes en Israel de generación en generación, como objeto de meditación para ponerlas en práctica.²² Las expresiones son similares a las aplicadas al *Siervo de Yahvé* en 42:1 y 51:16. De ahí que algunos crean que sea una glosa desplazada de aquel fragmento.

1 Cf. Lev 16:29. Para la práctica más generalizada del ayuno cf. Jue 20:26; 1 Sam 7:6; 1 Re 21:12; Jer 36:9; Jl 1:14; Zac 7:3; 8:19. — 2 Los musulmanes durante el ramadán están en un estado psíquico de irascibilidad y mal humor por estar desnutridos. — 3 Lit. el texto hebreo dice “no ocultarte de tu propia carne,” expresión hebrea que equivale a “prójimo israelita” (Dt 22:1.3.4; Neh 5:5). — 4 Lit. en hebreo “romperá tu luz como la aurora.” — 5 Lit. “germinará tu carne nueva,” que se forma en una herida cicatrizada. — 6 Cf. Ez 18,7. — 7 Cf. Mt 5:7; 6:12; 18:35. — 8 Lit. el hebreo dice “extender el dedo” en señal de acusación o de desprecio, señalando al inculpado. En el *Código de Hammurabi* encontramos la misma expresión para “acusar” ante el tribunal cf. Leyes, 127 y 132. — 9 Lit. “Yahvé te conducirá continuamente.” — 10 Lit. “como aguas que no mienten,” e.d., no dejan defraudado al sediento, sino que corren con abundancia. — 11 Así según los LXX. El hebreo es oscuro: “de ti edificarán.” — 12 Cf. Is 40,11; 43:20; 48:21; 55:13. — 13 Lit. en hebreo: “cuando apartes tu pie del sábado*.” — 14 Lit. “absteniéndote de encontrar lo que te gusta, tratando de negocios.” — 15 Cf. Is i,20; 40:5 — 16 Así siguiendo a la Vg. y al Targum, pues el texto hebreo es ininteligible. — 17 Lit. en hebreo: “y la rectitud no puede entrar.” — 18 Este último estico falta en los LXX, y muchos autores lo suprimen por entender que recarga el ritmo. — 19 Cf. Ef 6:14ss; 1 Tes 5:8; Sab 5:17ss. — 20 Los LXX leen: “para alejar el pecado de Jacob.” — 21 Rom 11:26. San Pablo sigue la lección de los LXX, y, además, lee “de Sión” en vez de “para Sión.” — 22 Cf. Dt 6:6s; Sal 1:2.

60. Gloria de la futura Jerusalén.

Es un bellissimo himno dedicado a la nueva Jerusalén, que aparece en todo su esplendor como una nueva aurora que ha de iluminar toda la tierra, que se despereza en un ambiente de tinieblas. Todas las naciones se apresuran a participar de su ciudadanía. Vuelven los que están en la diáspora. Los gentiles llevarán sus tesoros como signo de sumisión y acatamiento. Los extranjeros reedificarán los muros de Jerusalén, y hasta los reyes se declararán vasallos suyos. Dios será como el sol que iluminará a aquella ciudad de justos, eternos ciudadanos de Sión. La descripción es deslumbrante, con todas las hipérbolos de una imaginación oriental desbordada. En realidad se quedó corta en comparación con el reinado de “gracia” del Nuevo Testamento en las almas.

La alusión a las ruinas y destrucciones y al templo no edificado nos llevan a una época posterior al exilio.

Jerusalén, luz de las naciones (1-3).

¹ Levántate y resplandece, pues ha llegado tu luz, y la gloria de Yahvé alborea sobre ti, ² pues he aquí que está cubierta de tinieblas la tierra y de oscuridad los pueblos. Sobre ti viene la aurora de Yahvé y en ti se manifiesta su gloria. ³ Las gentes andarán en tu luz, y los reyes a la claridad de tu aurora.

Hermosa invitación introductoria, en la que Jerusalén es presentada como una noble mujer sentada en tierra en medio de tinieblas ! Aunque en el texto hebreo no se haga mención expresa de Jerusalén, no obstante, el contexto lo pide ². Una nueva *luz* (v.1) va a caer sobre la Ciudad Santa profanada, que se verá aureolada por la *gloria de Yahvé*, que surge radiante ante sus ojos como una aurora de esperanza, que se destaca tanto más cuanto que la tierra *está cubierta de tinieblas* (v.2). En realidad, esa *luz* para el profeta será una iluminación *religiosa moral*, que será la admiración de los pueblos, como se dirá más tarde (v.21). Es la *aurora de Yahvé* (v.2), su aparición rutilante, que extenderá su sombra protectora y su *gloria*, o manifestación esplendorosa de su poder. Su resplandor será tal, que las *gentes* o pueblos paganos querrán acercarse para participar de su *luz* (v.3), y hasta sus mismos *reyes* querrán ser testigos de esta *aurora*. En 2:2-4 se dice Que los pueblos van a Sión a instruirse en la ley de Yahvé. El profeta destaca el carácter deslumbrador de la gloria de Yahvé como medio de atracción de los pueblos; y por eso contrapone las *tinieblas* de las gentes **con la aurora rutilante de luz, efecto de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo.**

El retorno de los dispersados de Israel (4-9).

⁴ Alza en torno tus ojos y mira: Todos se reúnen y vienen a ti, llegan de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas. ⁵ Entonces mirarás y resplandecerás, palpitará y se ensanchará tu corazón, pues vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti las riquezas de los pueblos. ⁶ Te cubrirán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madián y de Efa. Todos vienen de Saba, trayendo oro e incienso, pregonando las glorias de Yahvé. ⁷ En ti se reunirán los ganados de Cedar; los carneros de Nabayot estarán a tu servicio. Subirán como (víctimas) gratas sobre mi altar, y yo glorificaré la casa de mi gloria. ⁸ ¿Quiénes son aquellos que vuelan como nube, como palomas a su palomar? ⁹ Sí, se reúnen las naves para mí ³ con los navíos de Tarsis a la cabeza, para traer de lejos a tus hijos con su oro y su plata, para el nombre de Yahvé, tu

Dios; para el Santo de Israel, que te glorifica.

El profeta exulta de emoción al ver el maravilloso espectáculo de la afluencia de todos los pueblos hacia Sión, y, sobre todo, del retorno de sus hijos dispersos entre los países enemigos. El estilo es incisivo y directo: *alza en torno tus ojos*. La frase es la misma que en 49:18. Las naciones aparecen como nodrizas llevando en vilo a los hijos e *hijas* de Sión. Con ellos vienen las *riquezas de los pueblos* (v.5), con sus famosos tesoros *del mar*, la opulencia proverbial de las ciudades marítimas que se dedicaban al comercio, como los fenicios y cretenses. No obstante, la afluencia de gentes será de todas las direcciones: no sólo del occidente marítimo, sino también del misterioso oriente desértico, con sus *camellos y dromedarios de Madián y de Efa* (v.6), tribus que habitaban en la estepa de la península sinaítica, al sur de Palestina, hacia el golfo de Akaba⁴. Saba: el actual Yemen, al sudeste de Arabia, famoso por su oro e incienso⁵. La frase *trayendo oro e incienso* (v.6) es considerada por algunos como glosa tomada de 1 Re 10:2. Parece que recarga el ritmo.

Entre las aportaciones de estas tribus beduinas no faltan los *ganados de Cedar* (v.7), clan arábigo del este de TransJordania. Junto a esta mención están los *carneros de Nabayot*. En las inscripciones cuneiformes se suelen citar juntas ambas tribus. Estos Na-bayot parecen ser los “nabateos” de la época helenística, que se establecieron en TransJordania, con Petra o Sela como capital, pero que procedían del desierto arábigo⁶. Sus ofrendas servirán para los sacrificios sobre el *altar* de Yahvé, con lo que será glorificado su templo: *la casa de mi gloria* (v.7).

El profeta dirige ahora su mirada hacia el occidente, hacia las costas marítimas, para contemplar un espectáculo inenarrable: un tropel de gentes *vuelan como nube, como palomas a su palomar*. Son sus hijos, que vuelven a su *palomar*, la tierra de Yahvé, para reintegrarse a su nueva ciudadanía. Se acercan escoltados por los *navios de Tarsis a la cabeza*, las embarcaciones de mayor tonelaje de la época, que hacían sus travesías hasta el extremo occidente, la lejana Tarsis o España meridional⁷. Con ellos vienen el *oro* y la *plata*, metales tradicionales, según los antiguos geógrafos, de la península Ibérica. Y todo *para el nombre de Yahvé* (v.9), e.d., para su glorificación, ya que *nombre*, en este caso, como en otros, es sinónimo de manifestación *gloriosa*.

Sión, señora de las naciones (10-16).

¹⁰ Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. ¹¹ Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes, con sus jefes por guías al frente, ¹² porque las naciones y reinos que no te sirvan a ti perecerán y las gentes serán totalmente exterminadas. ¹³ Vendrá a ti la gloria del Líbano, los cipreses, los olmos y los alerces juntamente, para embellecer mi santuario, y voy a honrar el lugar de mis pies. ¹⁴ A ti vendrán humillados los hijos de tus tiranos, y se postrarán a tus pies cuantos te infamaron. Y te llamarán la ciudad de Yahvé, la Sión del Santo de Israel. ¹⁵ De abandonada que eras, odiada y sin viandantes, te haré eterno prodigio, delicia de los siglos. ¹⁶ Mamarás la leche de las gentes, los pechos de los reyes, y sabrás que yo, Yahvé, soy tu Salvador, tu Redentor, el Fuerte de Jacob.

El pensamiento del profeta va avanzando. No sólo las gentes traerán sus tesoros desde oriente y occidente, sino que reconstruirán los muros caídos (v.10). Los *extranjeros* y *reyes* han sido los destructores; ellos ofrecerán ahora la mano de obra para la reedificación. Con ello se da plena

satisfacción a su pueblo. Parece, pues, aludir a la época posterior al destierro babilonio. A continuación se da la razón teológica de ese cambio de situación: tanto en la época de desgracia como en la del triunfo es Yahvé el que dirige el hilo de su historia. Sus pecados fueron causa de la catástrofe: *en mi ira te herí* (v.10). La justicia divina tenía sus exigencias. Pero también la misericordia, que siempre prevalece en Dios en sus relaciones con su pueblo, tiene sus fueros, y por eso, en definitiva, le perdonó: *en mi clemencia he tenido piedad de ti* (v.10).

La situación futura de Jerusalén no puede ser más espléndida: va a ser tal la afluencia de caravanas del desierto y de barcos del mar cargados de riquezas, que las puertas de la ciudad *estarán siempre abiertas* (v.11). Ni siquiera durante la *noche* se cerrarán. Serán precisas todas las horas para recibir tantos bienes aportados por las *gentes*, que llevan a sus *jefes por guías al frente*. No serán embajadas enviadas por los reyes, sino que éstos personalmente conducirán las caravanas para entregar sus tesoros a Jerusalén.

El v. 12 parece una glosa que interrumpe la ilación de ideas. Esa amenaza contra las *naciones y reinos* que no presten vasallaje (v.12) no parece estar en el cuadro esplendoroso del contexto. La afluencia será total.⁸

El profeta se complace en especificar los materiales que las gentes traen a Sión en cuanto sirven *para embellecer el santuario* de Yahvé (v.13); y, en primer lugar, *la gloria del Líbano*, es decir, sus espléndidas maderas de cedros famosos, que habían servido para la construcción del templo de Salomón: *cipreses., alerces* (v.13). Al santuario o templo se le llama enfáticamente el *lugar de mis pies*, porque allí tiene su morada en la tierra, aunque su mansión por excelencia es el cielo. En la tierra tiene sólo los *pies*, con lo que se indica la trascendencia de Yahvé.⁹

No faltarán a esta cita de homenaje a Sión los descendientes de los antiguos tiranos (v.14), u opresores. Se sentirán *humillados* ante la magnificencia de Jerusalén glorificada, y confesarán que Dios está con ella: *te llamarán la ciudad de Yahvé* (v.14). La frase *y se prosternarán a tus pies* falta en los LXX, y, como recarga el ritmo, muchos autores la consideran como glosa posterior.¹⁰

Dios ha cambiado la situación de Jerusalén. Antes era *abandonada, odiada y sin viandantes* (v.15), ciudad muerta y despreciada. Pero en la nueva era será objeto de admiración como *eterno prodigio* (v.15b) obrado por Yahvé, lo que constituirá la *delicia de los siglos* (v.15c) o generaciones. Todos hablarán del portento realizado por Yahvé, que ha cambiado una ciudad *abandonada* en objeto de admiración y aprecio de todos los pueblos.

Todas las riquezas de las naciones estarán a disposición de Sión: *mamaras la leche de las gentes y los pechos de los reyes* (v.16). Aquí *leche y pechos* designan metafóricamente los tesoros y el jugo de las riquezas materiales de las naciones que estarán al servicio de Jerusalén u. Por estos beneficios, Israel reconocerá a Yahvé como su *Salvador y Redentor* (v.16d), llamado también el *Fuerte de Jacob*, en cuanto que el poder de Dios, protector de los descendientes de Jacob, es el verdadero autor de la nueva situación victoriosa de la nación israelita.

Prosperidad material y moral de la nueva comunidad (17-22).

¹⁷ En vez de cobre *traeré* en ti oro; en vez de hierro, plata; bronce en vez de madera, y hierro en vez de piedras. Te daré por magistrado la paz, y por soberano la justicia.

¹⁸ No se hablará ya más de violencia en tu tierra, de saqueo y de ruina en tu territorio. Tus muros los llamarás “salud,” y a tus puertas “alabanza.” ¹⁹ Ya no será el sol tu lumbrera de día, ni te alumbrará el resplandor de la luna, sino que Yahvé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu esplendor. ²⁰ Tu sol no se pondrá jamás, ni menguará tu luna, porque será Yahvé tu eterna luz; acabáronse los días de tu luto. ²¹ Tu

pueblo será un pueblo de justos, poseerá la tierra para siempre, renuevos del plantío de Yahvé¹², obra de mis manos para resplandecer²². Del más pequeño saldrá un millar, y del menor, una nación poderosa. Yo, Yahvé, a su tiempo lo aceleraré.

La transformación de Jerusalén será total: en vez de los pobres materiales con que había sido edificada en otro tiempo, la ciudad será reconstruida con materiales nobles. Y no sólo será renovada en el orden material, sino que en el moral habrá un nuevo orden de cosas: **la paz y la justicia se impondrán solas sin necesidad de que vele por ellas el magistrado o el soberano** (v.17c).

Como consecuencia del reconocimiento de los valores morales desaparecerá toda *violencia, saqueo y ruina* (v.15a), que eran la secuela del imperio del egoísmo y la opresión en la sociedad anterior. Los *muros* y las *puertas* de tan venturosa ciudad tendrán los nombres simbólicos de *salud* o salvación, en cuanto que reflejan la seguridad total en que estaba la ciudad, y *alabanza*, aludiendo al reconocimiento de los gentiles que a ella afluyen, testigos de su nuevo esplendor.

La idealización de la situación sigue *in crescendo*. La gloria de Yahvé será tal, que eclipsará el resplandor del sol y de la luna, que resultarán innecesarios: *Ya no sera el sol tu lumbrera. ni el resplandor de la luna* (v.19). Estas imágenes serán recogidas por los autores apocalípticos.

¹³ Dios será en realidad el *resplandor* de Sión y la *eterna luz* (v.20) que lucirá radiante eternamente, sin que haya ocaso: *tu sol no se pondrá jamás, ni menguara la luna* (v.20a), y con ello no habrá más *días de luto* (v.20b). La oscuridad es signo de tristeza. En la época mesiánica, la seguridad y la satisfacción provenientes de la salvación serán tales, que no habrá lugar al llanto.

Por otra parte, los nuevos ciudadanos estarán poseídos del sentimiento de rectitud y justicia: *Tu pueblo será un pueblo de justos* (v.21).

Serán como *retoños del plantío de Yahvé*, plantados por sus mismas *manos* para brillar y *resplandecer*, dando gloria a Dios en la *tierra* que poseerán para siempre. La nueva era mesiánica será definitiva, y en ella vivirá un pueblo numeroso: *del más pequeño saldrá un millar* (v.22). Parece aludir a la situación precaria de los repatriados después del destierro en Palestina. No deben estar pesimistas, porque se acerca la hora en que se verán multiplicar por doquier. El cumplimiento de esta profecía tiene su plena significación en la universalidad de la Iglesia, **el Israel espiritual, que se ha extendido por toda la tierra.**

Y el profeta termina expresando la garantía de Yahvé, que ha de cumplir lo prometido: *Yo, Yahvé, a su tiempo lo aceleraré* (v.22b). Los planes de la Providencia se cumplen inexorablemente a su *tiempo*, pues entonces Dios mismo se encarga de *acelerar* su cumplimiento.

1 Cf. 49,18; 50,1; 52,1s; 54,i-4; Si.iyss; 59,Qs; 58:10. — 2 Los LXX, la Vg. y el Targum consignan expresamente el nombre de *Jerusalén*. — 3 Así según una corrección. El texto hebreo dice: "las islas me esperan," aludiendo a la expectación de los pueblos paganos costeros del Mediterráneo ante la manifestación mesiánica. Esta misma versión dan los LXX. — 4 Cf. Ex 2:18; Núm 22:25; 31. Ptolomeo y los geógrafos clásicos ponen por esta zona una ciudad llamada *Madián*. — 5 Los códices Alej. y Sinaít. añaden "piedras preciosas." Sobre Saba cf. Gen 10,7; 1 Re 10,2; Sal 72:15. — 6 Cf. 21:16; Gen 25:13. Flavio Josefo sostiene dicha identificación. Plinio habla de los *nabateos* y *cedreos* como habitantes de esta zona. — 7 Cf. comentario a Is 2:16. — 8 Probablemente el estico está tomado de Zac 14:16-19; cf. SKINNER, o.c., II 0.200. — 9 Cf. Ez43:7; Is66,i; 57:15- — 10 Cf. Skinner, o.c., II 201. — 11 La versión griega, para evitar la crudeza de la metáfora, traduce: "comerás la *riqueza* de los reyes." — 12 Lit. el texto hebreo lee: "retoño de su plantación." Pero el Targ., Pesh. y Vg. leen el sufijo en primera persona: "de *mi* plantación." La traducción dada arriba, siguiendo a Duhm, Gondamin, etc., se obtiene considerando el sufijo final como inicial del nombre de Yahvé en abreviatura. — 13 Cf. Ap 21:23; Ez 43:2. En Is 30,26 se dice que, en los tiempos mesiánicos, el sol y la luna se harán siete veces mayores. Son hipótesis apocalípticas, que nunca pueden tomarse a la letra. Expresan realidades teológicas: Yahvé, nuevo Sol de justicia, iluminando a la nueva Jerusalén.

61. La proclamación de la buena nueva a Sión.

Este fragmento tiene muchas analogías con los cánticos sobre el *Siervo de Yahvé*. No obstante, hay claras diferencias. Aquí es un profeta que, a modo de monólogo o soliloquio, expresa una profecía de salvación, pero sin presentarse él como realizador o instrumento de ella, como ocurre en los cánticos del *Siervo de Yahvé*. Además, aquí no encontramos la misión universalista, y, por otra parte, se habla de un día de la venganza divina, lo que no parece adaptarse al carácter del *Siervo de Yahvé*, modesto, humilde, que sufre y trae **personalmente un mensaje de salvación**. El profeta aquí, en cambio, es un mero *heraldo* de una nueva situación salvadora.

El profeta, heraldo de la salvación (1-3).

¹ El espíritu del Señor, Yahvé, está sobre mí, pues Yahvé me ha ungido, me ha enviado para predicar la buena nueva a los abatidos y sanar a los de quebrantado corazón, para anunciar la libertad de los cautivos y la liberación a los encarcelados. ² Para publicar el año de gracia de Yahvé y un día de venganza de nuestro Dios, para consolar a todos los tristes ³ y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona; el óleo del gozo en vez del luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se les llamará terebintos de justicia, plantación de Yahvé para (su gloria).

La expresión el *espíritu del Señor, Yahvé, está sobre mi* (v.1), que aparece en otros oráculos proféticos, ¹ indica una intervención carismática de Dios en la vida del profeta en orden a una misión o manifestación nueva a la comunidad. El profeta se siente *ungido* por el mismo Dios para el cumplimiento de esta misión. Es una consagración metafórica al servicio de Yahvé. Como los reyes y sacerdotes recibían una *unción* real externa para desempeñar sus funciones profesionales, ² así el enviado de Dios se siente escogido por Dios para una función especial que se le encomienda. Aquí *ungido* parece equivaler a *enviado*, dotado del *espíritu* de profecía *para predicar la buena nueva a los abatidos* (v.1b), la era de salvación a los *quebrantados de corazón*, o fieles israelitas oprimidos por la injusticia y *abatidos* por tantas desgracias sociales. Su misión es anunciar un glorioso e inaudito jubileo de emancipación: *anunciar la libertad de los cautivos* (v.1c). Según las prescripciones mosaicas, en el año del jubileo debían considerarse libertados y emancipados todos los esclavos. ³ Aquí también el profeta anuncia un *año de gracia* (v.2a) de parte de Yahvé, un año de remisión y de reconciliación con su pueblo. Será una amnistía general: *la liberación de los encarcelados* (v.1c), aquí en sentido metafórico.

El profeta contrapone el *año de gracia* y el *día de venganza* (v.2). El primero será de favor para sus fieles, y el segundo, de castigo para los pecadores enemigos de Israel, y aun del mismo Israel. ⁴ Quizá haya en las palabras *año* y *día* una contraposición buscada por el autor para hacer ver **que Dios siempre es más largo en perdonar que en castigar**: la remisión dura un *año*, mientras que la *venganza* un solo *día*. Aunque quizá en la expresión *día de venganza* haya una influencia de la otra estereotipada, *día* de Yahvé, de la literatura profética, que simboliza el juicio vengativo de Dios en la historia de Israel. ⁵

Este *año de gracia* y este *día de venganza* servirá para *consolar a todos los tristes*, es decir, los fieles *abatidos* de que hablaba antes, los cuales al ver, por un lado, la manifestación misericordiosa de Dios en ese *año de gracia* en favor de sus fieles, y la justicia de Dios en el *día de la venganza*, sentirán una íntima satisfacción, ya que Yahvé, al fin, salió por sus derechos conculcados, y el camino de la virtud queda públicamente vindicado. Una nueva era se abre para los *afligidos de Sión* (v.3a), los cuales dejarán la *ceniza* del duelo para recibir la *diadema*, signo de

alegría.⁶ Juntamente serán ungidos con el *óleo del gozo*, empleado en las ocasiones solemnes y festivas.⁷

Se sentirán fuertes y optimistas, como encinas con profundas raíces de justicia y rectitud; de ahí que se les llame *terebintos de justicia* (v.5). Son en realidad *la plantación de Yahvé para su gloria* (v.3c). La comparación de los justos a árboles frondosos era tradicional en la literatura profética y sapiencial.⁸ Aquí se destaca más su vigor, ya que aparecen como plantados por el mismo Yahvé.⁹

Los extranjeros, al servicio de los ciudadanos de Sión (4-9).

⁴ Ellos reedificarán las ruinas antiguas y levantarán los asolamientos del pasado. Restaurarán las ciudades asoladas, los escombros de muchas generaciones. ⁵ Habrá extranjeros para apacentar tus ganados, y extraños serán tus labradores y viñadores. ⁶ Y vosotros seréis llamados sacerdotes de Yahvé y nombrados ministros de nuestro Dios. ⁷ Comeréis lo exquisito de las naciones y os adornaréis de su magnificencia. Porque tuvieron el doble en cuanto a vergüenza y fue su parte el oprobio y la confusión, recibirán el doble también sobre la tierra y gozarán de eterna alegría. ⁸ Porque yo, Yahvé, soy amante del derecho y aborrezco el rapaz latrocinio. Por eso les daré fielmente su recompensa y haré con ellos una alianza eterna. ⁹ Su descendencia será conocida en los pueblos, y su posteridad en medio de las gentes. Y quien los viere reconocerá que son la progenie bendita de Yahvé.

Al lado de esta satisfacción de tipo moral que sentirán los justos al ver sus derechos vindicados, estará la satisfacción material de ver las ruinas y muros de la ciudad reedificados. Y serán precisamente los extranjeros, súbditos de ellos, los que se ofrecerán para la mano de obra. Aquellos *escombros de generaciones* (v.9b) causados por las distintas invasiones asirias y babilónicas serán restaurados. El futuro de Jerusalén, pues, es esplendoroso. Los gentiles serán los siervos de los ciudadanos de Sión, ya que tendrán que *apacentar los ganados* (v.5), y las faenas del campo les estarán encomendadas. De nuevo nos encontramos ante un desbordamiento de imaginación oriental. Son tales los daños que hicieron los extranjeros a Israel con motivo de las invasiones extranjeras, que la compensación consistirá en que aquéllos vengan como siervos de los antes humillados. El mesianismo se concibe aquí vinculado a un ideal un tanto nacionalista, que se irá depurando sucesivamente para dar cabida a un pleno universalismo en el que se reconocerán derechos de ciudadanía también a los no israelitas que se acerquen a Sión, admirando su privilegio como primogénito de Yahvé.¹⁰ La situación de los ciudadanos israelitas aquí es totalmente privilegiada. Ante los otros pueblos serán considerados como *sacerdotes de Yahvé* (v.6), en cuanto que pertenecen a un pueblo especialmente elegido por Dios para transmitir el mensaje mesiánico a través de las generaciones. Ya en el Éxodo se decía que Israel sería “un reino sacerdotal y un pueblo santo,” como algo aparte entre todas las naciones. Los israelitas, frente a los gentiles, gozarán de unos privilegios análogos a los de los sacerdotes aronitas respecto de los demás ciudadanos israelitas. Serán como mediadores entre Dios y los pueblos gentiles: ministros *de nuestro Dios* (v.6), acompañándoles en la presentación de las ofrendas.¹² Los israelitas en esta situación de privilegio, como pueblo sacerdotal, vivirán del trabajo de los extranjeros, comiendo *lo exquisito de las naciones* (v.7a), sus riquezas. En el capítulo anterior dice que beberán del *pecho de los reyes*. Aquí la idea es análoga. Israel fue siempre un país pobre y soñaba con las riquezas de otras naciones. Ahora Dios les depara todas esas riquezas inesperadas, como compensación por sus sufrimientos y humillaciones a manos de los extranjeros: *porque tuvieron el doble en cuanto a*

vergüenza y fue su parte el oprobio y la confusión (v.7b). Aquí las palabras *doble* y *parte* son equivalentes a *herencia*. El primogénito tenía derecho al *doble* de la herencia de los otros hermanos. Israel ha tenido el *doble* en la *parte* que le cupo de dolores, y justo es que ahora tenga también la primogenitura o *doble sobre la tierra* como *herencia* de bendición, que será el goce de *eterna alegría* (v.7c).

La razón de esta justa compensación está en el sentido de equidad que preside los actos de Dios: *Porque yo, Yahvé, soy amante del derecho* (v.8a); por tanto, no puede aceptar el *rapaz latrocinio* (v.8a) que los pueblos extranjeros ejercieron contra Israel al ser invadida. Eran instrumentos de la justicia divina, pero sus desmanes no pueden recibir el beneplácito divino. Dios, siempre justo, les dará una *recompensa* a los humillados israelitas, haciendo con ellos una nueva *alianza eterna* (v.8b). La alianza del Sinaí había sido quebrantada; por eso Dios hará una nueva con ese núcleo de salvación que formará parte de la nueva ciudadanía mesiánica.¹³ Las condiciones de esa *alianza* serán tan favorables para Sión, que se convertirá en la admiración de los gentiles: *Su descendencia será conocida en los pueblos* (v.9a). Aquí el sentido de *conocida* equivale a *gloriosa*, objeto de admiración, como *progenie bendita de Yahvé* (v.9b). Antes había dicho que era una *plantación* de Yahvé; ahora la reconoce como descendencia, objeto de las bendiciones de Dios.

Exultación ante la gloriosa perspectiva (10-11).

¹⁰ **Altamente me gozaré en Yahvé, y mi alma saltará de júbilo en mi Dios, porque me vestió de vestiduras de salvación y me envolvió en manto de justicia, como esposo que se ciñe la frente con diadema¹⁴, y como esposa que se adorna con sus joyas.**

¹¹ **Porque, como produce la tierra sus gérmenes y como hace brotar el huerto sus semillas, así el Señor, Yahvé, hará brotar la justicia y la alabanza ante todas las gentes.**

Este fragmento puede entenderse como una explosión lírica del profeta o de Sión personificada, que exulta jubilosa ante las nuevas perspectivas luminosas que se ofrecen a sus ojos. No hay razones suficientes para desconectarlo con lo anterior, como si fuese un bloque errático, insertado aquí posteriormente.¹⁵ Jerusalén ha sido vestida con *vestiduras de salvación* (v.10b), e.d., Yahvé le ha otorgado la *salvación*, que aparece ante los pueblos como un nuevo Atuendo nupcial, según dirá a continuación. El *manto de justicia* parece ser una frase paralela, con idéntico sentido, ya que *justicia* muchas veces, en los profetas, es sinónimo de *salvación*. La razón de que Sión se *ciña la frente como esposo*, es precisamente la aparición inesperada de esa *justicia* o *salvación* (v.11b), que Yahvé mismo ha hecho *brotar* en su pueblo como en *el huerto las semillas*. Ese horizonte de *justicia* hará que Sión sea objeto de *alabanza ante todas las gentes* (v.11b).

¹ Cf. Is 11:1,42:1; 48:16 — ² Cf. 1 Sam 9:16; 10:1; 16:13; Ex 29:7; Lev 7:35. — ³ Cf. Lev 25:10; Dt 15:12; Jer 34:8-15.17; Ez 46:17. — ⁴ Cf. Is 63:4; 59:16ss. — ⁵ Cf. Is 63:4. — ⁶ Cf. 2 Sam 13:19; Ez 27:30. — ⁷ Cf. Sal 45:8; Lc 27:30. — ⁸ Cf. Jer 17:8; Sal 1:3; 92:13-14. — ⁹ Cf. Is 60:21. — ¹⁰ Cf. Is 49:8; 58:12; 60,10. — ¹¹ Cf. Ex 19:6; Is 59:21. — ¹² Is 56:65. — ¹³ Cf. Is 55:3; 59:21. — ¹⁴ Lit. en hebreo: “como esposo que lleva la diadema al modo del *sacerdote*.” La traducción dada arriba es conforme a los LXX, y se obtiene por un ligero cambio de letras. — ¹⁵ Así lo consideran, entre otros, Cheyne, Duhm, Skinner.

62. Inminencia de la Salvación.

Este capítulo está estrechamente unido, por su contenido, al anterior, pues en ambos se trata de

la salvación que se avecina sobre Jerusalén, la cual entrará en relaciones especialísimas con Yahvé como esposa amada, de modo que no se verá de nuevo entregada a los enemigos.

Ansias y aspiraciones del profeta (1-3).

¹ Por amor de Sión yo no callaré, y por Jerusalén no pararé hasta que resplandezca su justicia como luz esplendente, y su salvación como antorcha encendida; ²y verán las naciones tu justicia, y todos los reyes tu gloria, y se te dará un nombre nuevo que la boca de Yahvé determinará; ³ serás en la mano de Yahvé corona de gloria, real diadema en la palma de tu Dios.

En el capítulo anterior se anunciaba como inminente la salvación. El profeta está inquieto y ansioso por ver el nuevo horizonte ya hecho realidad. Hay un fuego interior que le abrasa, los destinos de Jerusalén: Por *amor de Sión no callaré* (v.1). Sabe que hay ciertas promesas sobre su justicia o *salvación* (v.1b), la cual ha de manifestarse al fin como *antorcha encendida* irradiando sobre los otros pueblos (v.2a). Su situación será tan singular que se le dará *un nombre nuevo* (v.2b) que refleje dignidad. Será el mismo Yahvé quien *determine* este nombre, pues sólo El es capaz de medir la nueva dignidad de Sión entre las naciones. El profeta no sabe inventar un *nombre* que refleje plenamente la transformación de Jerusalén en la nueva era, y por eso lo deja a la iniciativa divina. En el v.4 se esforzará en buscar nombres aplicables a Jerusalén que reflejen de algún modo su nueva situación; pero el verdadero *nombre nuevo* lo *determinará la boca de Yahvé*.

Jerusalén será como *una corona de gloria en la mano de Yahvé* (v. 3), como objeto de su predilección, y resplandeciente como *una diadema real* ante los otros pueblos.¹

Sión, esposa de Yahvé (4-5).

⁴ No te llamarán más ya la “Desamparada,” ni se llamará más tu tierra “Desolada,” sino que te llamarán a ti “Mi complacencia en ella,” y a tu tierra “Desposada,” porque en ti se complacerá Yahvé, y tu tierra tendrá esposo. ⁵Como mancebo que se desposa con una doncella, así el que te edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias del esposo, así harás tú las delicias de tu Dios.

Algunos autores consideran este fragmento como una profecía distinta, sobre todo por razones métricas. No obstante, la ilación de pensamiento parece perfecta con lo que precede. Jerusalén ha sido considerada como una “diadema real en la palma de Yahvé”; ahora va a ser considerada como una *esposa*, como máxima expresión de amor. El profeta ensaya nombres descriptivos para dar a entender la nueva situación de Sión, en espera de que Dios mismo revele un día el nombre que en realidad le corresponde en justicia. Antes Jerusalén fue considerada como *Desamparada* y *Desolada* al ser invadida y destruida; pero ahora, al entrar bajo una protección especial de Dios, se la llamará *Mi complacencia en ella* y *Desposada* (v.4b). Yahvé mismo será su esposo. Esta imagen del desposorio es común en la literatura profética a partir de Oseas.² Israel en el desierto fue desposada con Yahvé por la alianza mosaica. Por sus infidelidades, Yahvé se separó de ella y la castigó. Pero Yahvé hará una *nueva alianza* y volverá a ser su *Esposo* (v.5). Las nuevas relaciones, pues, no pueden ser más estrechas.

Invitación a los centinelas de Sión a estar vigilantes (6-9).

⁶ Sobre tus murallas, ¡oh Jerusalén! he puesto centinelas, que no callarán ni de día ni de noche. Vosotros, los que hacéis que se acuerde Yahvé, no os calléis, ⁷y no le deis tregua hasta que restablezca y ponga a Jerusalén por alabanza en la tierra, ⁸ Juró Yahvé por su diestra y por su brazo poderoso: No daré más tu trigo para comida de tus enemigos, ni los extraños beberán tu mosto, por el que te afanaste. ⁹ Porque los que hagan la recolección la comerán y alabarán a Yahvé, y los que hagan la vendimia beberán en los atrios de mi santuario.

El profeta nombra *centinelas* sobre las *murallas* de Jerusalén (v.6a) para que recuerden con su presencia constantemente a Yahvé las promesas de su reedificación de la ciudad. Algunos autores creen que estos *centinelas* son una especie de ángeles custodios encargados de los intereses comunitarios de Jerusalén ³. Lo más fácil es suponer simplemente que es el profeta quien habla, como al principio del capítulo. No deben callar en su ruego *de día y de noche*, importunando a Yahvé para que ponga a *Jerusalén por alabanza en la tierra* (v.7), e.d., objeto de admiración entre los pueblos. ⁴

Dios hace un juramento solemne de que Jerusalén no será de nuevo invadida, de forma que sus cosechas no sean usufructuadas por los extranjeros: *los extraños y enemigos* (v.8a). Parece que el profeta piensa en los tiempos que siguieron a la repatriación, cuando Palestina se hallaba bajo la dominación persa y expuesta al pillaje de los samaritanos. ⁵ Yahvé jura *por su diestra, por su brazo*, símbolo de su omnipotencia, como garantía de su cumplimiento indefectible.

En los tiempos venideros serán los propios israelitas los que participarán del fruto de sus afanes, con lo que *alabarán a Yahvé* (v.8), y, sobre todo, *beberán en los atrios del santuario*, alusión a los convites sagrados con motivo de los sacrificios, acompañados de cánticos de acción de gracias por los beneficios. ⁶ Quizá aluda a las fiestas alegres de la vendimia de los tabernáculos, cuyo jolgorio era proverbial en Israel ⁷.

Inminencia de la salvación (10-12).

¹⁰ Franquead, franquead las puertas, allanad el camino del pueblo, terraplenad, terraplenad la calzada, alzad bandera sobre los pueblos. ¹¹He aquí que Yahvé proclama a todos los confines de la tierra: Decid a la hija de Sión: He aquí que llega tu salvación, viene con su recompensa y le precede su retribución. ¹²Les llamarán pueblo santo, los rescatados de Yahvé, y a ti te llamarán la “Deseada,” la “ciudad” no desamparada.

No pocos autores consideran esta sección como un poema aparte en el que hay reminiscencias de otros pasajes anteriores. No obstante, los argumentos para aislarle del contexto anterior no tienen mucho fundamento. Tenemos que contar siempre con la especial psicología del poeta oriental, que hace recapitulaciones y asociaciones de ideas, algunas veces para nosotros desconcertantes. Parece que aquí el profeta hace una invitación indeterminada a salir al encuentro de una caravana de repatriados, e invita a abrir las puertas de la ciudad de par en par: *franquead las puertas* (v.10), al mismo tiempo que ordena quitar los obstáculos para que la marcha discurra sin dificultades: *terraplenad la calzada* (v. 10). Era lo que se hacía con ocasión de un cortejo real. Pero con estas palabras quizá el profeta hable en sentido metafórico, es decir, invite a sus conciudadanos a

que echen fuera de sí todos los obstáculos *morales* que se oponen a la venida o manifestación de Dios en su pueblo, trayendo la salvación. En ese caso no se trataría de una caravana de repatriados que llega, sino de un cortejo simbólico ideal que representaría la inauguración solemne de la época de la salud por Yahvé. De este modo tiene perfecta relación con el contexto anterior, en que se suspiraba por la hora de la salvación. Ha llegado el momento solemne, y por ello invita a que se alce una *bandera sobre los pueblos* (v.10b), como signo de que llega la salvación para todos, y los pueblos se percaten de ello y acudan hacia la Ciudad Santa. Yahvé va a hacer, por su parte, una proclamación solemne: *Decid a la hija de Sión: He aquí que llega tu salvación* (v.11a). Esta *salvación* es personificada en una reina que lleva como cortejo la *recompensa* precedida de la *retribución* (v. 1-1b), es la compensación por tantos sufrimientos.

La nueva situación de Jerusalén será tal que sus habitantes serán reconocidos como *pueblo santo* (v.12a). En 61:6 se decía que los israelitas serían **como sacerdotes entre los otros pueblos por su carácter de elegidos e intermedios entre Yahvé y el resto del mundo**. Aquí se destaca su carácter de *santidad* o trascendencia. Serán algo aparte, como vinculados a la esfera de Dios, que vive en una atmósfera de *santidad*. Serán también los *rescatados de Yahvé*, porque han sido sacados por El de la gran tribulación, y Sión será la ciudad *Deseada*, centro de los anhelos de todos los pueblos, por estar bajo una especial protección de Dios; de ahí su nombre de *ciudad no desamparada*, símbolo de su glorioso futuro, en que estará vinculada a Dios como *esposa* en virtud de una nueva *alianza*.⁸

63. El día de la venganza de Yahvé.

Plegaria por la liberación.

La primera parte de este capítulo (1-6) es un oráculo independiente en el que se destaca el triunfo sangriento de Yahvé sobre los enemigos de Israel. La descripción es bellísima y dramática: Yahvé es pintado como un vencedor que viene de Edom con los vestidos teñidos en sangre después de la lucha con los enemigos de Israel.

Yahvé, vengador de su pueblo (1-6).

¹ ¿Quién es aquel que avanza de Edom, rojos los vestidos, de Bosra⁹; aquel tan magnífico en su vestido, avanzando en la plenitud de su fuerza? ¹⁰Yo soy el que habla en justicia, el poderoso para salvar. ²¿Cómo está, pues, rojo tu vestido, y tus ropas como las del que pisa en el lagar? ³He pisado en el lagar yo solo, y no había conmigo nadie de las gentes. Los he pisado en mi furor y los he hollado en mi ira, y su jugo ha salpicado mis vestiduras y he manchado todas mis ropas. ⁴Porque estaba en mi corazón el día de la venganza, y llegaba el año de mis redimidos. ⁵Miré, y no había quien ayudara; me maravillé de que no hubiera quien (me) apoyase, ⁶y salvóme mi brazo, y me sostuvo mi furor, y aplasté a los pueblos en mi ira y los embriagué en mi furor, derramando en la tierra su jugo.

El profeta, en un transporte de admiración, explica una escena dramática: ve venir de la parte de *Edom* a un guerrero con los vestidos teñidos en rojo. ¿Quién será aquel ser misterioso que avanza, altivo, después de vencer a los enemigos de su pueblo? Parece que el profeta construye el cuadro a base de la descripción hecha en el c.34 sobre la venganza de Yahvé contra Edom, al sur

de Transjordania. En este capítulo se presenta a Yahvé con caracteres apocalípticos, interviniendo justicieramente sobre Edom: “la espada de Yahvé chorrea sangre y está cubierta de grasa., porque hace Yahvé un sacrificio en *Bosra* y gran matanza en *Edom*, la tierra está borracha en sangre, y su suelo cubierto de grasa. Los torrentes de Edom se convierten en pez, y su polvo en azufre, y será su tierra como pez que arde de día y de noche; nunca se extinguirá, subirá su humo perpetuamente. Será assolada por generaciones y generaciones. Se adueñarán de ella el pelícano y el mochuelo. Echará Yahvé sobre ella las cuerdas de la confusión y el nivel del vacío, y habitarán en ella los sátiros, y todos sus nobles quedarán exterminados. Allí tendrá su morada el fantasma nocturno. Allí hará su nido la serpiente. Y las mismas fuerzas cósmicas multiplicarán este ambiente de desolación. La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera. Mi espada se embriagará en los cielos, y va a caer sobre Edom, sobre el pueblo que he destinado al exterminio.” En este contexto estremecedor hay que interpretar el oráculo del c.63, y así se hacen perfectamente inteligibles las menciones de *Edom* y de *Bosra*, siendo ésta la capital del reino de Edom.¹²

La elección de *Edom* como símbolo de los enemigos de Israel, sobre los que Yahvé va a hacer un juicio, es perfectamente comprensible teniendo en cuenta que los edomitas eran los enemigos tradicionales del pueblo hebreo.¹³ Yahvé, pues, es presentado en el día del juicio sobre los pueblos enemigos de Israel como viniendo de *Edom*, el enemigo por excelencia. Trae los vestidos teñidos en la sangre de sus enemigos. La frase es fuerte, pero muy conforme a la hipérbole oriental. El color rojo púrpura de la sangre hace que aparezca al profeta *magnífico en su vestido* (v.1b), mostrando pleno vigor *en la plenitud de su fuerza* de guerrero invencible. Es el héroe tradicional de la antigüedad.

La intervención de Yahvé se basa en los postulados de “justicia: *Yo soy el que habla en justicia* (v.1c). La venganza punitiva sobre los enemigos de Israel es una exigencia de la equidad y de la rectitud de Dios.

El profeta establece un diálogo con el vencedor. Se siente asombrado del color rojo sangre de sus vestidos: *¿cómo está, pues, rojo tu vestido, como el del que pisa en el lagar?* Yahvé contesta al punto: Ha llegado el momento de la ira divina sobre los pueblos, y a El solo le pertenece el castigar: *He pisado en el lagar yo solo* (v.3a). Ha intervenido *personalmente*, sin acudir a otros pueblos como auxiliares: *no había conmigo nadie de las gentes* (v.3a). En la historia había utilizado como instrumentos de su ira a diversas naciones y personajes, como los asirios y babilónicos; pero ahora la intervención de Yahvé es directa. Ha llegado el juicio sobre los pueblos: *los he hollado en mi ira, y su jugo ha salpicado mis vestiduras* (v.3bc).

Había llegado el día determinado para la venganza: *estaba en mi corazón el día de la venganza* (v.4). La expresión *en mi corazón* es sinónima de determinación de su voluntad. El *día de la venganza* es exigido por *el año de mis redimidos*, que es el “año de gracia” del 61:2, la era de la salvación de Israel. Aquí se contraponen el *día* de venganza al *año de mis redimidos*. Como siempre, la misericordia de Dios triunfa sobre la justicia: Dios castiga, según la Ley, hasta la cuarta generación, pero ejerce su misericordia por miles de generaciones. Los israelitas son los *redimidos* de Yahvé, en cuanto que es el valedor y abogado de sus derechos. La palabra hebrea que traducimos por *redimidos* tiene ese sentido de *protegidos* oficialmente por Yahvé, que es el *go'el*, o Redentor de ellos.¹⁴

Antes de intervenir, Yahvé busca una ayuda para realizar sus designios, y no la encuentra: *Miré, y no había quien (me) ayudara; me maravillé de que no hubiese quien (me) apoyase* (v.6). La frase es casi igual a la de 59:16. Yahvé no encuentra auxiliar en su obra de venganza y

se maravilla de ello, porque todos estaban contaminados de pecado; entonces se decide a intervenir *solo*, con su omnipotencia: *salvóme mi brazo* (v.6a). La consecuencia fue el aplastamiento de sus enemigos: *los embriagué en mi furor*, haciéndoles beber del cáliz de su ira hasta desbordar, *derramando en la tierra su jugo* (v.6c), la sangre vertida a raudales como el jugo del mosto en el lagar. En todas estas imágenes no debemos ver sino la inflexibilidad de la justicia divina. Son comparaciones hiperbólicas de autores orientales, que nunca han de tomarse a la letra. Aquí no se exalta el espíritu de *venganza*, sino el de *justicia*.

Acción de gracias por los beneficios de Yahvé (7-10).

⁷ Cantaré las misericordias de Yahvé, las alabanzas de Yahvé, todo lo que ha hecho con nosotros, lleno de bondad para la casa de Israel; lo que ha hecho por nosotros en su misericordia ¹⁵ y conforme a la muchedumbre de sus gracias. ⁸ Dijo: Ciertamente son mi pueblo, son hijos que no engañarán. Y fue su Salvador ⁹ en todas sus angustias. No fue un mensajero, un ángel¹⁶; su faz misma los salvó; en su amor y clemencia, El mismo los rescató, y los soportó y sostuvo todos los días de la antigüedad. ¹⁰ Pero ellos se rebelaron y contristaron su santo espíritu, y se les cambió en enemigo y combatió contra ellos.

Este fragmento de tipo salmódico es una efusión del alma del profeta en acción de gracias por los beneficios otorgados por Yahvé en los tiempos antiguos (v.7). Al mismo tiempo reconoce los pecados de su pueblo e implora el auxilio divino de nuevo sobre su nación.

Yahvé había tenido esperanza de que Israel fuera fiel (*son mi pueblo, no engañaran*, v.8), y por eso se ofreció como *Salvador* de él en *todas sus angustias* (v.9a), e.d., en todos los momentos críticos de su historia como pueblo. Tuvo tal providencia de su pueblo, que no lo salvó por medio de un *mensajero o ángel* (v.8a), sino que le ayudó *personalmente; su faz misma los salvó* (v.9b). La expresión *faz de Yahvé* equivale en la Biblia a la *persona* de Yahvé. ¹⁷

Pero *se rebelaron y contristaron su santo espíritu*. Aquí el *espíritu* de Yahvé *obrando* en la historia. Dios es como una energía divina que actúa en la historia de Israel y se manifiesta en su *legislación*. Oponerse a ésta es atentar contra su *espíritu* o intención. Yahvé había comunicado a los caudillos del Antiguo Testamento su *espíritu* para realizar sus intenciones providenciales sobre su pueblo, y algunas veces ese *espíritu* se manifestaba carismáticamente en determinadas coyunturas de la historia. Israel no fue dócil a este *espíritu* de Yahvé, y de ahí que incurriera en sus iras. Por eso Yahvé se convirtió en *enemigo y combatió contra ellos* (v.10), castigándoles y entregándoles a sus enemigos.

El pueblo, arrepentido, suspira por Yahvé (11-14).

¹¹ Entonces su pueblo se acordó de los días antiguos de Moisés ¹⁹. ¿Dónde está el que los sacó del mar, el pastor de su rebaño? ¿Dónde el que puso en medio de él su santo espíritu? ¹² ¿El que hizo marchar a la diestra de Moisés su brazo glorioso; el que delante de ellos hendió las aguas, haciéndose así un renombre eterno; ¹³ el que los condujo por los abismos como a caballo por el desierto, sin que tropezaran? ¹⁴ Como a la bestia que desciende al valle ²⁰, el espíritu de Yahvé los hizo reposar. Así condujiste tú a tu pueblo para forjarte un renombre glorioso.

En medio de las tribulaciones, el pueblo descarriado se *acordó de los antiguos días de Moisés* (v.11a), en que se manifestó la protección de Yahvé de un modo palpable sobre sus antepasados.

Por eso, al sentirse aislados de Yahvé, y aun teniéndole en contra, por permitir que sus enemigos se apoderaran de su heredad, surgía espontáneamente la pregunta en la boca de todos: *¿Dónde está el que los sacó del mar?* ¿Cómo es que Yahvé, que antes se preocupó tanto de Israel, hasta hacer milagros, los tiene ahora abandonados? Por otra parte, ¿no es Yahvé *el pastor de su rebaño*? Israel pertenece a Yahvé de un modo especial, y El tiene que preocuparse de guiarle en las horas críticas en que se compromete la existencia del *rebaño*. Por la historia sabían la especial providencia que había tenido sobre ellos, infundiendo *espíritu* de gobierno a sus jefes; pero ahora, *¿dónde está el que puso en medio de él (rebaño) su santo espíritu?* (1:1b). Ahora parece que ese *santo espíritu* de Yahvé, que en otro tiempo gobernaba las vicisitudes de la historia de Israel, se halla alejado. El paso del mar Rojo había quedado como prototipo de la especialísima providencia de Yahvé sobre su pueblo (v.12-13).

Esta idea de seguridad y facilidad parece reflejarse en el v.14, sobre el que han dado diversas lecturas y corrección. Según la traducción adoptada, siguiendo el texto hebreo, la idea parece ser que el *espíritu de Yahvé* condujo al pueblo con la facilidad con que se guía una bestia doméstica para dejarla *reposar* en los feraces pastos de un *valle* o depresión de tierra feraz. Por todas estas providencias tomadas con su pueblo, Yahvé se ha forjado un *renombre glorioso*, e.d., objeto de admiración en las generaciones.

Súplica a Yahvé para que se manifieste como Padre de su pueblo (15-19).

¹⁵ Mira desde los cielos y ve desde tu morada santa y gloriosa. ¿Dónde está tu celo y tu fortaleza, la emoción de tus entrañas? ¿y tus misericordias hacia mí se han contenido? ¹⁶ Porque tú eres nuestro padre, pues Abraham no nos conoce ni Israel nos reconoce, pero tú eres, ¡oh Yahvé! nuestro Padre, y “Redentor nuestro” es tu nombre desde la eternidad. ¹⁷ ¿Por qué, ¡oh Yahvé! nos dejas errar fuera de tus caminos y endureces nuestro corazón contra tu temor? Vuélvete por amor de tus siervos, de las tribus de tu heredad. ¹⁸ ¿Por qué han ultrajado los impíos tu Santo²¹, nuestros enemigos han hollado tu santuario? ¹⁹ Somos desde mucho ha como aquellos sobre los que no dominas, sobre los que no es invocado tu nombre.

Después de recordar su providencia en el pasado, el profeta invita a Yahvé a repetir de nuevo sus prodigios con su pueblo. Le pide que contemple desde el cielo, *la morada santa y gloriosa* (v.15a), la situación actual de su pueblo abandonado. ¿Es que se ha acabado el *celo y fortaleza* que antes había mostrado en favor de su pueblo? Y, sobre todo, ¿es que se han acabado sus *entrañas y misericordia?* (v.15b). Yahvé siempre fue un Dios misericordioso y compasivo. ¿Es que ahora se ha cerrado a toda compasión con Israel?

En realidad, Yahvé es el único *Padre* de Israel (v.16a), que los puede socorrer, pues los grandes antepasados, *Abraham e Israel* (Jacob), no tienen actualmente conocimiento de su situación. No pueden ayudarles en nada. Son sólo un recuerdo (v.16a). Por eso, Yahvé solo puede ser el *Redentor* de su pueblo (v.16b), y ése es el nombre que mejor le conviene *desde la eternidad*.

El profeta pregunta a Yahvé por qué, siendo *Padre* de su pueblo y su *Redentor*, los deja andar errantes fuera de sus *caminos* (v.17) o leyes, permitiendo que se endurezca su corazón, de modo que no obren conforme al *temor* de Yahvé. La expresión *endureces nuestro corazón* hay que entenderla en el sentido radical con que hablan los semitas, sin distinguir entre voluntad permisiva y positiva, pues en sus modos de hablar prescinden de las causas segundas.

Consecuencia de ese abandono de Yahvé de su pueblo ha sido la profanación por los impíos del Santo de Yahvé (v.18), el templo. Quizá aluda a las profanaciones después de la destrucción de

Jerusalén por Nabucodonosor o a alguna incursión de samaritanos en tiempos de la dominación persa, probable época de composición del fragmento.

1 Algunos autores, como Skinner, creen ver en esta frase una alusión a la costumbre gentilica de representar a la divinidad local con la cabeza ceñida por las murallas de la ciudad. El profeta no se atrevería a poner a Jerusalén en la *cabeza* de Yahvé como irreverente, y suavizaría la imagen diciendo que la tenía en la *mano*. Cf. o.c., II 210. — 2 Cf. Os c.1-3. — 3 Según la interpretación judaica, esos *centinelas* son *ángeles*, que constituyen la guardia invisible de la ciudad. En ese caso, el que habla sería el mismo *Yahvé*. Para sostener esta opinión se recuerda que en Dan 4:10.20 se da un nombre análogo para significar “ángeles.” En 1 Re 22:19 se habla del “consejo” de Dios. Se cita a Zac 1:12 y a Ez 29:16; y Zac 3:1. Cf. Skinner, o.c., II 211. — 4 Cf. Isóo.iS; 61:11. — 5 Cf. Nehs.15; 4:9- — 6 Cf. Dt 12:1735; 14:23. — 7 Skinner ve en la palabra *alabaran*, en hebreo *hillel*, una alusión al canto del *Hillulim*, que se preceptuaba en Lev 19:24; Jue 9:7. — 8 Cf. Is 6a,5ss. — 9 Esta es la lectura exacta del texto hebreo, que tiene un sentido claro. Algunos autores han querido conseguir, con un ligero cambio de vocalización, otra lectura muy bella e insinuante: ¿quién es aquel que avanza *enrojecido* (Edom: adam, con vestidos más rojos que los de un *lagarero* (Bosra: Basir) ? Esta lectura hace más fácil la aplicación del cuadro a Jesucristo, teñido en sangre venciendo a los enemigos con su muerte. — 10 En hebreo lit.: “*inclinándose* en la plenitud de su fuerza”; lo que no parece adaptarse al carácter altivo del vencedor. Con un ligero cambio de vocales tenemos la traducción arriba apuntada. — 11 Is 34:4-15- — 12 Para la identificación de *Edom* y de Bosra véase el comentario a Is 34.6. — 13 Cf. Abd iss; Is 34:515; Ez 35:1ss; Lam 4:21; Sal 137:1. Los edomitas son los que más se ensañaron con los israelitas vencidos después de la destrucción de Jerusalén por Na-bucodonosor. Esto aumentó el odio tradicional entre ambos pueblos, que, según la Biblia, eran parientes de origen, pues Israel procedía de Jacob, y Edom de Esaú, su hermano. Cuando los israelitas quisieron pasar por Edom camino de Canaán, los edomitas se opusieron tenazmente, y ésta fue la primera causa de la odiosidad. — 14 Sobre el *go'el* cf. Job 19:26. — 15 Así según la traducción de los LXX. El texto hebreo dice: “lo que hizo por *el* Dios,” que no se adapta bien al contexto. — 16 El texto hebreo dice *tribulación* en vez de *mensajero*, que traducimos nosotros con un ligero cambio de vocalización, siguiendo a muchos críticos. Lo que da un excelente sentido en el contexto. Además, es la lectura de los LXX. — 17 Cf. Ex 23:2033; 33:143. — 19 *Moisés* y su *pueblo* faltan en los LXX. — 20 Diversas son las traducciones de este texto, que no ha llegado completo a nosotros. La *Bible de Jérusalem* traduce: “no tropezaron más que un buey que descende a la llanura,” uniéndolo con lo anterior. Dennefeld y Skinner traducen como hemos puesto arriba en el texto. — 21 Así según una reconstrucción muy verosímil, seguida por numerosos exegetas: Con-damin, Marti, Gesenius, etc. El texto hebreo dice literalmente “por un poco de tiempo, vuestro pueblo santo ha poseído la tierra.” Un cambio de vocalización da la traducción arriba adoptada.

64. Ansias de la manifestación de Yahve.

Yahvé, obrador de prodigios (1-5).

¹⁽¹⁹⁾ ¡Oh si rasgaras los cielos y bajaras, de suerte que los montes se estremecieran ante ti, ^{2/1} como fuego abrasador que quema la leña seca, como fuego que hace hervir el agua! Para dar a conocer a tus enemigos tu nombre y hacer temblar a los pueblos gentiles ante ti ^{3/2} al hacer tus inesperados prodigios. (Descendiste y ante ti se tambalearon las montañas) ^{4/3} de que no se oyó jamás. Ni oyeron oídos, ni ojos vieron Dios, fuera de ti, que (así) obrara con los que en él confían. ^{5/4} Tú te adelantas a los que obran justicia ² y se acuerdan de tus caminos.

Esa situación de abandono en que está el pueblo hace que el profeta sienta hasta ansias de que se rasguen los *cielos* (v.19/1), el único obstáculo físico que parece oponerse a sus relaciones con Yahvé. Para Yahvé es tan fácil *rasgar los cielos* como para el *fuego* quemar la *leña seca* (v.2/1), y hacer temblar los *montes* como al *fuego* hacer *hervir el agua*. El profeta quiere *dar a conocer a los enemigos* de Yahvé su *nombre*, su manifestación gloriosa, para que se extendiera su renombre entre los *pueblos gentiles* (v.2/1). Y todo ello con *inesperados prodigios* (v.3/2), como en el pasado contra los egipcios. Sería el mejor modo de fortalecer a los que en *El confían* (v. 4;3). Pues es un hecho **que Dios es el primero en proteger a los que son justos: Tú te adelantas a los que obran justicia** (v.5/4), saliéndoles al paso para acoger sus ansias y oraciones.

Confesión de los pecados del pueblo (5b-7).

^{5b/4} He aquí que te irritaste, pues hemos pecado, por nuestra infidelidad y nuestra defección ³. ^{6/5} Todos nosotros fuimos impuros, y toda nuestra justicia es como vestido inmundo, y nos marchitamos como hojas todos nosotros, y nuestras iniquidades como viento nos arrastran. ^{7/6} Y nadie invoca tu nombre ni despierta para unirse a ti. Porque has ocultado tu rostro de nosotros y nos has entregado a nuestras iniquidades.

Yahvé es bueno para los que *obran justicia* (v.5a/4), pero castiga a los pecadores. Si se irritó con Israel, es porque ha pecado (v.5b/4). El profeta confiesa ese estado de transgresión general: los israelitas son *impuros* (v.6/5), contaminados con muchos pecados ⁴. Son como un *vestido inmundo*, en el sentido levítico, ⁵ sus justicias o actos de virtud, pues iban acompañadas de miras materiales. Consecuencia de ello es una languidez espiritual: nos *marchitamos como hojas* (v.6/5), siendo arrastrados por sus *iniquidades*, como llevados de un fuerte *viento*.

La situación pecaminosa es tal, que han caído en una especie de letargo espiritual y **no hay nadie que se preocupe de invocar su nombre** (v.7/6), ni *despierta para unirse* a Yahvé. Es el peor síntoma, la atonía religiosa total. Y esto es consecuencia del abandono de Yahvé: *has ocultado tu rostro de nosotros*.

Paternidad de Yahvé sobre Israel (8/7-12/11).

^{8/7} Mas ahora, ¡oh Yahvé! tú eres nuestro Padre; nosotros somos la arcilla, y tú nuestro alfarero, todos somos obra de tus manos. ^{9/8} ¡Oh Yahvé! no te irrites demasiado, no estés siempre acordándote de la iniquidad. Ve, mira que todos nosotros somos tu pueblo. ^{10/9} Tus ciudades santas están hechas un desierto, Sión es una estepa, Jerusalén un lugar asolado. ^{11/10} Nuestro santo y magnífico templo, donde te alababan nuestros padres, ha sido presa del fuego. Todas nuestras cosas queridas están en ruinas. ^{12/11} Y ante todo esto, ¿vas a contenerte, ¡oh Yahvé! vas a callarte para humillarnos del todo?

Después de reconocer los pecados del pueblo, el profeta vuelve a Yahvé, apelando a su misericordia: **Israel es su pueblo**, y Yahvé no puede ser indiferente a sus calamidades. Yahvé es el *alfarero* de Israel, que es a su vez la arcilla (v.8/7), porque históricamente han sido elegidos y constituidos gratuitamente en pueblo por Yahvé: *obra de sus manos*. Israel históricamente no tuvo otra razón de ser que la elección de Yahvé⁶. No debe pensar Yahvé tanto en la *iniquidad* de Israel cuanto en sus designios misericordiosos, ya que Israel al fin es su *pueblo*. Los efectos de la ira divina han sido terribles: *las ciudades santas hechas un desierto* (v.10/9). **Las ciudades de Israel son santas porque están en la tierra santa, elegida y santificada por la presencia de Yahvé**. Hasta la residencia personal de Yahvé (*donde te alababan nuestros padres*) es presa del *fuego*. El profeta alude a la destrucción del templo por los soldados de Nabucodonosor; con él se arruinaron todas las cosas *queridas*.¹ La tragedia nacional no pudo ser mayor. Y ante este espectáculo, ¿va a quedar Yahvé indiferente?: ante *todo esto*, ¿vas a contenerte, oh Yahvé? La elocuencia del profeta no puede ser más insinuante. Dios no puede abandonar al pueblo por más tiempo. La medida de los sufrimientos nacionales ha llegado a su colmo, y la intervención de Yahvé no puede tardar.

65. Amenazas a los pecadores y promesas a los Justos.

Por el contenido, este capítulo puede dividirse en dos partes netas: a) 1-12: contraposición entre los siervos de Yahvé y los apóstatas; b) separación final de ambas partes. Este capítulo está estrechamente unido al siguiente por el estilo y el tema.

Obstinación del pueblo? que desprecia las gracias. divinas (1-7)

¹ Déjeme consultar por los que no me interrogaban, déjeme hallar por los que no buscaban. Yo decía: Heme aquí, heme aquí, a gente que no invocaba mi nombre. ² Todo el día tendía yo mis manos a un pueblo rebelde, que iba por caminos malos, en pos de sus pensamientos. ³ Un pueblo que me provocaba a ira descaradamente y sin cesar, sacrificando en los huertos y quemando incienso sobre ladrillos; ⁴ que va a sentarse en los sepulcros y pasa la noche en lugares secretos; que come carne de puerco, y en cuyas ollas hay manjares inmundos; ⁵ que dice: Quédate aquí, no te llegues a mí, que te santificaría. Es como humo en mis narices, fuego encendido todo el día. ⁶ He aquí que está escrito delante de mí, y no callaré sin darles su paga y retribuirles con medida colmada. ⁷ Vuestras iniquidades y las iniquidades de vuestros padres, dice Yahvé, que quemaron incienso en los montes y me ultrajaron en los collados. Yo les mediré en el seno el salario de sus obras pasadas ².

Parecen las palabras de este capítulo la respuesta de Yahvé a la plegaria del capítulo precedente 3. Dios quiere justificar su conducta, tachada de indiferente para con su pueblo. Yahvé quiere hacer ver que ha estado siempre a disposición de su pueblo, derramando benevolencia y protección. Antes de castigarlos ha estado con los brazos abiertos como padre, buscando atraerlos; pero ellos se dieron a la idolatría.

Yahvé no se había ocultado de los israelitas, sino que estaba a su disposición: *Déjeme consultar por los que no me interrogaban* (v.1). La conducta de Israel fue, en cambio, despectiva: *no me buscaban*, a pesar de que Yahvé se dejaba *hallar*; su actitud era una constante invitación a ayudarles en todo: *Heme aquí* (v.2); pero ellos no invocaban su *nombre*, e.d., preferían consultar a los dioses de otros pueblos, porque eran un *pueblo rebelde que iba por caminos malos* (v.2). San Pablo aplica estas palabras al Israel de su tiempo, que no quiso recibir a Cristo ⁴. La historia del pueblo elegido siempre fue la misma: en vez de seguir las directrices de su Dios, se fue *en pos de sus pensamientos* (v.2), e.d., sus inclinaciones materialistas, satisfechas mejor en los cultos idolátricos.

A continuación Dios concreta estos *caminos malos* de Israel: la más crasa idolatría fue su trayectoria constante, de forma que fue una provocación constante a la *ira* de Yahvé (v.3). Y esto lo hacía *descaradamente* (en heb. lit. “*ante mi faz*”), llegando al colmo de la insolencia de entregarse a la idolatría en el país de Yahvé, *ante su faz*. Lugares preferidos de este culto eran los frondosos *huertos*⁵, santuarios al aire libre que simbolizaban con su feracidad el poder de fecundación de Astarté. La expresión quemar *incienso sobre los ladrillos* (v.3b) parece irónica y despectiva. Es una alusión a los altares de *ladrillo* construidos ante el ídolo, donde quemaban las víctimas, el incienso, y derramaban el óleo.⁶ Además, no faltaban prácticas necrománticas: *va a sentarse en los sepulcros* (v.4), alusión a los ritos de consultación de los muertos, por los que los vivientes creían estar en comunicación con los difuntos. Quizá a esto se refiere la frase siguiente: *y pasan la noche en lugares secretos*.⁷ Jerónimo dice que los devotos se echaban sobre las pieles

de las víctimas para conocer el futuro. Es el rito llamado de la *incubación*. La traducción griega parece entenderlo así.⁸ Otra abominación era que comían *carne de puerco* (v.4-b), lo que estaba prohibido por la ley levítica.⁹ Parece que la razón de la prohibición de la carne de cerdo en muchos pueblos semitas obedecía a que se relacionaba a dicho animal con determinadas fuerzas demoníacas subterráneas. En algunas religiones semitas, el cerdo ciertamente era consagrado a las divinidades.¹⁰ En aquellos banquetes sacrificiales había para el fiel judío *manjares inmundos* (v.4b). En 66:17 especificará más esta idea el autor.

Los que participan de los cultos idolátricos se consideran como algo aparte, intocables. Según la mentalidad semítica, el que participaba en el culto como oficiante estaba poseído de una virtud especial de santidad que le ponía aparte de todo lo común: *no te llegues a mí, que te santificaría* (v.5a); es un aviso para que se abstengan de comunicar con él los profanos no iniciados. La *santidad* se comunicaba por *contacto*, como un fluido eléctrico. Los vestidos con que oficiaban en el templo los sacerdotes debían ser depuestos inmediatamente para no *santificar* al pueblo, es decir, hacerle inepto para vivir en contacto con lo profano. En la frase del profeta aquí parece que hay un dejo de ironía: los que participan de los cultos idolátricos se consideran santos, cuando en realidad no hay más que un Santo, y sólo al acercarse El se contrae la santidad. En este supuesto, la conducta de tales israelitas es un constante insulto: *es como humo en mis narices, fuego encendido todo el día* (v.8b). Ese proceder le es tan irritante como el *humo* en las *narices*, provocado por el *fuego encendido todo el día*.

Ante esta provocación, la reacción divina no puede ser otra que el castigo. Todas las acciones del pueblo están registradas en un libro, como en un diario: *He aquí que esta escrito delante de mí* (v.6), y Yahvé las tiene constantemente presentes, clamando por un castigo: *no callaré sin dar (les) la paga y retribuirles.* (v.6). La justicia divina exige cierta compensación, y nada se puede escapar a su alcance.¹²

A continuación enumera las iniquidades presentes y las de las generaciones anteriores. La medida está colmada por tantas transgresiones: *quemaron incienso en los montes, collados* (v.7). Son los sacrificios idolátricos o cismáticos sobre los “altos lugares,” tan recriminados en la Biblia.¹³ El castigo no puede hacerse esperar: *yo les mediré en el seno* (v.1c), es una frase que equivale a “dar colmadamente,” llenando todos los repliegues de la túnica recogida hacia el seno.¹⁴ *El salario de sus obras* será el castigo por tantas acciones pecaminosas.

El núcleo de elegidos es preservado (8-10).

⁸Así dice Yahvé: Como cuando hay jugo en un racimose dice: No lo echas a perder, que hay en él bendición, así haré yo por amor de mis siervos: no los destruiré del todo, ⁹sino que sacaré de Jacob una progenie, y de Judá un heredero de mis montes, y los habitarán mis elegidos y morarán allí mis siervos. ¹⁰Y será Sarón prado para los carneros, y el valle de Acor dehesa para los bueyes del pueblo que me ha buscado.

De ese castigo se salvará un núcleo de salvación, objeto de las bendiciones divinas; los justos se salvarán. **Dios no mira sólo las *iniquidades*, sino también las buenas acciones.** Israel es como un *racimo* no del todo seco, en el que hay todavía algo de *jugo* (v.8a), algunos granos buenos, que son todavía una *bendición* de parte de Dios, o don de su providencia, y, por tanto, el vendimiador no lo desecha totalmente. Así, Yahvé no destruirá totalmente al pueblo por amor a esos pocos justos que quedan en medio de la apostasía general. En realidad, todavía queda un núcleo de bendición del que puede salir una *progenie* (v.9), que se multiplicará hasta hacerse *heredera de los montes* o contornos de la Tierra Santa de Yahvé, país esencialmente montañoso.¹⁵ Allí

moraran los fieles a Yahvé, y su pueblo disfrutará de la llanura de Sarón (v.10), tradicionalmente fértil en pastos para *carneros*, o ganado menor, en el oeste costero de Palestina, y también serán dueños del *valle de Acor*, junto a Jericó, al este, lugar también de buenos pastos para *los bueyes*. El autor, al elegir estos dos nombres de Sarón y Acor, quiere simplemente indicar los límites del país de Yahvé, que será confiado en herencia a esa *progenie* numerosa, que a su vez proviene de ese reducido núcleo salvado de la catástrofe.¹⁶

Castigo de los pecadores y apóstatas (11-12).

¹¹ Pero vosotros, los que dejáis a Yahvé y olvidáis mi santo monte, los que aderezáis mesa para Gad y llenáis la copa para Meni, ¹² os destinaré a la espada, y todos sucumbiréis a la matanza, porque, cuando os llamaba, no me respondisteis, y cuando os hablaba no me escuchasteis; hacíais lo que es malo a mis ojos y elegíais lo que me desagradaba.

Yahvé contrapone a la situación de la *progenie* de bendición, que heredarán sus montes, la de los apóstatas, que se olvidan de su santo *monte*, o colina de Sión, sobre la que está su templo. No van a darle culto a su santuario, mientras que se dan a ritos idolátricos, entregándose a festejos sagrados a la diosa Fortuna: *aderezáis la mesa a Gad* (v.11). *Gad* era la diosa siria que los griegos llamaban *τύχη*, o *Fortuna* de los romanos. Tenía un templo en Gaza, no lejos de Jerusalén. La frase *aderezáis mesa para Gad* alude al rito llamado *lectisternia* en la antigüedad: se colocaban oblaciones de harina y otros manjares para comida de los dioses.¹⁷ *Gad* era el dios de la dicha y la *fortuna*. Aparece en muchas inscripciones fenicias y palmiranas, y en la Pentápolis filistea. *Meni* es menos conocido (su nombre es relacionado con el verbo hebreo *manah*, contar, destinar). Se le ha identificado con la diosa Manat, una de las tres divinidades preislámicas.¹⁸ Se le ha identificado también con Venus, llamada por los árabes *Fortuna menor*. Se le suele considerar como la personificación del Destino.¹⁹ Yahvé recrimina estos cultos sacrificiales: *llenáis la copa para Meni* (v.11b). Por eso anuncia el castigo: os *destinaré a la matanza* (v.12a). El profeta juega con la palabra Meni (dios del “Destino”) y el verbo *manah* (destinar). Por fin, Yahvé les recuerda los tiempos en que se ofrecía a ellos para hablar y no le escucharon.

Contraste entre la suerte de los apóstatas y la de los fieles (13-16).

¹³ Por eso dice el Señor, Yahvé: He aquí que mis siervos comerán, y vosotros tendréis hambre. Mis siervos beberán, y vosotros tendréis sed. Mis siervos cantarán, gozarán, y vosotros seréis confundidos. ¹⁴ Mis siervos cantarán, lleno de júbilo el corazón; pero vosotros gemiréis con el corazón dolorido y aullaréis con el espíritu quebrantado. ¹⁵ Dejaréis vuestro nombre como maldición para mis elegidos: “El Señor, Yahvé, te mate,” y a sus siervos les dará otro nombre. ¹⁶ Todo el que en la tierra quiera bendecirse, se bendecirá en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jurare, jurará por el nombre del Dios fiel, pues las angustias pasadas se darán al olvido y estarán ocultas a mis ojos.

Consecuencia lógica de estas transgresiones será que los apóstatas no participarán de las bendiciones de los justos: *tendréis hambre* (v.13). El contraste es destacado como consecuencia de dos situaciones contrapuestas.

El castigo de estos pecadores servirá de ejemplo a las generaciones futuras, y los fieles se servirán de él como fórmula de imprecación: *El Señor, Yahvé, te mate* (v.15).²⁰ En cambio, los fieles a Yahvé recibirán *otro nombre*, en conformidad con la nueva situación. Será un reinado de

bendición bajo la protección divina, de tal forma que el que invoque sobre sí una bendición del cielo (*el que quiera bendecirse*, v.16a), lo hará en el Dios *fiel* a sus promesas. La **fidelidad de Yahvé** será una de las cosas que más resplandecerán en la nueva situación, pues todos verán el cumplimiento de las promesas antiguas. Y ese estado de felicidad total hará que se olviden las *angustias pasadas* (v.16b) y no vuelvan a repetirse: *estarán ocultas a mis ojos*.

Los cielos nuevos y la tierra nueva (17-25).

¹⁷ Porque he aquí que voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado ni vendrá más a la mente. ¹⁸ Sino que se gozarán en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría, y para su pueblo gozo. ¹⁹ Y será Jerusalén mi alegría, y mi pueblo mi gozo, y no se oirán más en ella llantos ni clamores. ²⁰ No habrá allí niño de pocos días, ni viejo que no cumpla los suyos, pues el más joven morirá a los cien años, y no llegar a los cien años será tenido por maldición²¹. ²¹ Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. ²² No edificarán para que habite otro, no plantarán para que coma otro. Porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis elegidos consumirán la obra de sus manos. ²³ No se afanarán en vano ni parirán para una muerte prematura²², pues serán la progenie bendita de Yahvé, ellos y sus descendientes. ²⁴ Y sucederá que antes que ellos llamen, responderé yo; todavía no habrán acabado de hablar, y ya les habré escuchado. ²⁵ El lobo y el corde-ro pacerán juntos; el león, como el buey, comerá paja, y la serpiente comerá polvo. No se hará mal ni corrupción en todo mi monte santo, dice Yahvé.

Precisamente porque en el nuevo estado de cosas todo va a estar presidido por la bendición de Yahvé, tendrá lugar una transformación de la naturaleza: *voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva* (v.17a). Esta idea de una **transformación cósmica** es un tópico en la literatura profética,²³ sobre todo en la literatura apocalíptica. Siempre nos hallamos ante hipérboles poéticas orientales, que reflejan una situación moral. San Pablo dirá que toda la creación está en dolores de parto esperando la regeneración de los hijos de Dios. La naturaleza está violenta en el estado de pecado del hombre, porque éste la hace servir en contra de los fines para que aquélla ha sido creada²⁴. En los tiempos mesiánicos, aun lo material y cósmico se asociará al estado de exultación de los nuevos ciudadanos de Sión.²⁵ San Juan en el Apocalipsis recogerá esto de los *cielos nuevos y la tierra nueva* para aplicarlo al estado de la Iglesia triunfante.

En ese nuevo estado de cosas, ya no *se recordará lo pasado* (v.17b), los tiempos de angustia física y moral. Ha pasado la hora de las miserias. Todo será ambiente de *alegría* en Jerusalén (v.18), y el mismo Yahvé se gozará pensando en Jerusalén (v.19), desapareciendo los *llantos y clamores*.²⁶ Para colmo de bienaventuranza, los nuevos ciudadanos gozarán de una longevidad desacostumbrada, como en los tiempos de los patriarcas: *No habrá niño de pocos días* (v.20), e.d., que muera a los pocos días de nacer, ni *viejo que no cumpla los suyos*. Todos alcanzarán una edad ideal. La edad de cien años será considerada como edad mínima (v.20b). Y el no llegar a esta edad será considerado como una *maldición*, o castigo de Dios.

Por otra parte, todos disfrutarán de sus bienes (v.21) personalmente, y no sus herederos; pues, dada la longevidad de la vida, todos podrán habitar en las casas por ellos construidas y disfrutar de sus *viñas*, por ellos plantadas²⁷, pues su vida será tan larga como la de los *árboles* (v.22b),²⁸ pudiendo disfrutar *de la obra de sus manos*. Es el máximo de felicidad para un israelita.

Además, prosperarán en todos sus trabajos: no *se afanarán en vano* (v.23), y sus hijos no serán destinados al exterminio por la guerra o la peste: no *parirán para una muerte prematura*,²⁹ porque constituyen *la progenie bendita de Yahvé* juntamente con sus *descendientes* (v.23b). Será tal la protección que Dios tendrá de ellos, que se adelantará a sus peticiones: *antes de que llamen responderé.; no habrán acabado de hablar, y ya les habré escuchado* (v.24).

Y, por fin, la paz total edénica: *el lobo y el cordero pacerán juntos* (v.25a). El reino animal participará también de este bienestar general. La lucha por la existencia no tendrá el sentido sangriento de ahora. Los animales carnívoros, como el *león*, perderán sus instintos sanguinarios, y comerán *paja* como el pacífico *buey*. Es una vuelta al estado de paz de los primeros días de la creación. En Gen 1:29-30 se señala como comida a los hombres y animales en general los productos del reino vegetal. Dios había creado todas las cosas en paz, y la ley de la vida por la que unos vivientes viven a costa de otros no le parecía bien al hagiógrafo, y por eso somete a todos los seres a un plan vegetariano. En la época mesiánica ocurrirá algo parecido, según el profeta. De nuevo nos encontramos con la hipérbole oriental, en la que hay que ver sólo el lado moral expresado, es decir, el estado de paz completa, sin que nada la turbe. Varias de las frases de este versículo están tomadas de Is 11:6-9, de cuyo pasaje parece una condensación. Únicamente se añade que *la serpiente comerá polvo*, aludiendo, sin duda, a la maldición de Gen 3:14. En medio de tanta bendición permanecerá la maldición del Señor sobre este reptil, símbolo del espíritu del mal, que será inofensivo, pues vivirá del *polvo*.³⁰

Como síntesis final, se afirma que no habrá más *corrupción o mal en el monte santo de Yahvé, Sión, la capital de la nueva teocracia*.

1 Lit. "y pagaré en su seno." El seno equivale a la medida abundante. — 2 Otros traducen lit.: "les mediré su merecido y les daré la paga en su seno" (así Cantera). — 3 Así lo entienden König, Gondamin, Feldmann y Dennefeld. — 4 Cf. Rom 10,2os. — 5 Cf. comentario a Is 66:17; 1:29. — 6 Algunos creen que la palabra *ladrillo* aludiría a las *terrazas* de las casas, donde se practicarían cultos astrales. Cf. 2 Re 23:12; Jer 19:13; Sof 1:5. Eran cultos de importación asiria. — 7 La palabra que traducimos por *lugares secretos* es un *hapax* de sentido incierto. Con-damin quiere relacionar la palabra hebrea *nassurim* con el asirio *massartu*, puesto de *observación* astral. Así traduce: "pasaba la noche en observación," aludiendo a las observaciones mágicas astrales. Cf. CONDAMIN, o.c., p.382. — 8 Cf. Skinner, o.c., II 233. — 9 Cf. Lev n,7s; Dt 14:8. — 10 Cf. Smith, *The religion of the semites* 3.^a ed. p.218.29055.351.475.621. — 11 Cf. Ez 44:19; Lev 6:21; Ex 29:37; 30,29; Ez 46:20. — 12 Cf. Sal 18:8. — 13 Cf. Os 4:13; Es. 6:13; Ts 57:7. — 14 Cf. Rut 3:15; Jer 32:19. — 15 Cf. Is 14:25; 57:13. — 16 "Del pueblo que me ha buscado," por razones de ritmo, es considerado como glosa. Sobre Sarón cf. Is 33:9; Sobre Acor cf. Jos 7:24. — 17 Cf. Herod., I 183; *Ep. de Jer.* v.27s.; Bel y el Dragón: Dan 14; Jer 7:18; 19:13; 44:17; 1 Cor 10:21. Un eco de esto parece ser el rito hebreo de los "panes de la proposición" en el tabernáculo (Ex 25:30), si bien con otro sentido. — 18 Cf. *Coran, Sura* 53:19. — 19 Cf. Skinner, o.c., II 238. — 20 En Jer 29:21 encontramos una maldición de este tipo: dos individuos que quedan como ejemplo proverbial de la maldición divina. — 21 Otras traducen: "y el *pecador* de cien años será maldecido." Así Skinner; pero parece fuera de contexto. La palabra traducida por *pecador* puede significar también *fracasar*. — 22 Lit. el hebreo dice "parirá para la ruina o terror." — 23 Cf. Is 51:16; 46:22; 11:6-9; 29:17; 30,235; 32:15.35, etc. — 24 Cf. Rom 8:22. 27 Dt 28:30. — 25 Cf. Ap2:1; 2 Pe 3:13. — 26 Cf. Ap 17:2. — 28 Cf. Sal 92:12. — 29 Cf. Jer 15:8; Sal 78:33. — 30 Por razones métricas, algunos autores, como Duhm, rechazan como glosa esta última frase relativa a la serpiente.

66. Felicidad de los Fieles Israelitas.

Castigo de los impíos.

Sigue la antítesis entre la suerte de los fieles a Yahvé y de los apóstatas. En este sentido, este capítulo es complemento del anterior. Parece que hay en él diversos fragmentos inconexos, que han sido incrustados artificialmente, sin mayor unidad. Por eso, no es fácil hacer una división ligada y lógica de los versículos.

Invectiva de Yahvé contra los transgresores (1-4).

¹ Así dice Yahvé: El cielo es mi trono, y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué casa podrías edificarme? ¿En qué lugar moraría yo? ² Todo eso, mis manos lo hicieron; todo esto es mío, dice Yahvé. Y a éste es al que yo miro: I al humilde y abatido de espíritu, al que tiembla ante mi palabra. ³ Hay quien sacrifica un buey y mata un hombre, quien inmola un cordero y desnuca un perro, quien presenta en ofrenda sangre de puerco, quien quema incienso y se postra ante un ídolo. Así como ellos eligen sus caminos y en sus abominaciones se complace su alma, ⁴ así yo me complaceré en sus calamidades, y traeré sobre ellos lo que se temen. Porque llamé, y nadie me respondió; hablé, y nadie me escuchó. Hicieron lo que era malo a mis ojos y escogieron lo que a mí desagradaba.

Ante todo, Yahvé quiere destacar su trascendencia: *el cielo es mi trono* ²; por eso ninguna morada terrestre es digna de El. La misma tierra no es sino *el escabel* de sus pies (v.12). Es tal la majestad y sublimidad de Yahvé, que no hay nada digno de albergarle con decoro en este mundo. El profeta quiere aquí destacar que los meros ritos culturales del templo no bastan para darle un homenaje digno. Busca algo más íntimo, ya que lo material es muy poco para su grandeza. No es que el profeta quiera condenar el culto como manifestación externa de adoración, sino que aquí desea destacar la dignidad sublime de Yahvé, del que no es digno todo lo material que pueda ofrecérsele: *¿en qué lugar moraría yo?* (v.1b). Las palabras del profeta quizá sean una respuesta al deseo de los judíos repatriados por edificar el templo, creyéndose con ello cubiertos ante Dios en sus deberes religiosos. El profeta indica que ese templo material es bien poca cosa para el Señor del universo. Lo que en realidad le interesa a Yahvé es **el arrepentimiento y la humildad de espíritu**: *a éste es al que yo miro, al humilde y abatido de espíritu, al que tiembla ante mi palabra y acata los mandatos de su Ley.*

Por otra parte, ese culto oficial en el templo no está en consonancia con la conducta moral de los que asisten a él: *Hay quien sacrifica un buey y mata un hombre.* (v.3a). Parece que aquí se contraponen cuatro actos de culto a cuatro actos idolátricos: *a)* sacrificio de un *buey* en el templo y sacrificios humanos (*mata un hombre*); *b)* inmólación de *corderos* en el templo y sacrificio de un *perro* a los ídolos; *c)* *ofrenda* en el altar del santuario y derramamiento de *sangre de puerco* a los ídolos; *d)* cremación de *incienso* en el santuario y postración *ante un ídolo* (v.3b). Este parece ser el sentido más obvio de esta extraña argumentación del profeta. La versión de los LXX y la Vulgata sugiere otra interpretación: “el que inmola un buey es *como* el que mata un hombre; el que mata una res, *como* el que descabeza un perro; el que ofrece una oblación, *como* el que ofrece sangre de puerco; el que presenta incienso, *como* el que bendice al ídolo.” Según esta lectura, el que cumpliera los actos rituales de inmolar un *buey*, un *cordero*, u ofrecer una *oblación* o *incienso*, si lo hace sin las debidas disposiciones interiores de humildad y entrega a Dios, es como el que *mata a un hombre*, el que *descabeza un perro*, *el que ofrece sangre de puerco* o *bendice al ídolo*. Esta interpretación nos resulta un tanto fuerte para la primera frase, en la que se equipararía el sacrificio de un *buey* y el homicidio. No obstante, el estilo polemista hiperbólico oriental podría explicar estos modos de argumentar, que a nosotros se nos antojan extraños.

De nuevo Yahvé **les recrimina sus falsos caminos** (v.3c), por ellos escogidos, ya que tienen propensión a complacerse en *abominaciones*. Pero también Yahvé tiene derecho a complacerse en sus *calamidades* (v.4). La justicia divina tiene sus derechos inexorables, y por ello

hará venir sobre ellos *lo que se temen* (v.4). Y todo ello por haber sido infieles a sus llamadas e insinuaciones: *llamé, y nadie me respondió* (v.4b).

Promesas a los fieles (5-9).

⁵ Oíd la palabra de Yahvé vosotros los que teméis su palabra: Han dicho vuestros hermanos, los que os aborrecen y os niegan por causa de mi nombre: “¿Que haga Yahvé muestra de su gloria, para que veamos vuestro contento!” Pero han de ser confundidos. ⁶ Voces, alborotos de la ciudad, voces que salen del templo. Es la voz de Yahvé, que da a sus enemigos el pago merecido. ⁷ Antes de ponerse de parto ha parido; antes de que la sobrevinieran los dolores dio a luz un varón. ⁸ ¿Quién oyó cosa semejante? ¿Quién vio nunca tal? ¿Es dado a luz un país en un día? ¿Una nación nace toda de una vez? Pues apenas ha sentido los dolores, ya Sión ha parido a sus hijos. ⁹ ¿Voy yo a abrir el seno materno para que no haya alumbramiento? dice Yahvé. ¿Voy yo, el que hace parir, a cerrarlo? dice tu Dios.

El profeta se dirige a los fieles para que se consuelen y no hagan caso de sus *hermanos* de raza (v.5b), que hacen escarnio de las promesas divinas y no creen en ellas. No creen en la próxima manifestación divina, y dicen sarcásticamente: Que *haga Yahvé muestra de su gloria para que veamos vuestro contento!* (v.5c). Se burlan de esas ilusiones de los fieles, que hablan de cambios de cosas en el futuro, en el que encontrarán su *contento*. Pero serán *confundidos cuando vean el triunfo de los buenos en la manifestación gloriosa de Yahvé*.

El profeta dramatiza la situación: Ha llegado el momento esperado del *juicio* de Dios, y como consecuencia, la confusión: *Voces, alborotos de la ciudad., del templo* (v.6). Se presenta a Yahvé, que llega con un ejército preparado a dar la batalla a los enemigos, que llenan *la ciudad* de estruendo y griterío. Yahvé parece salir *del templo* sembrando el alboroto por doquier con su intervención justiciera: *da a sus enemigos el pago merecido* (v.6b).

Después compara a Jerusalén a una mujer que da origen a una familia numerosa. Su reconstrucción como nación es tan rápida, que, *antes de ponerse de parto, ya ha parido* (v.7a). Su alumbramiento es tan súbito que, apenas siente los *dolores*, con toda facilidad da a luz *un varón*, la máxima aspiración de una madre israelita. Ese *varón* es el pueblo de Israel, que se va a organizar con todo *vigor* como nación; de ahí su carácter *varonil*. Parece aludir el profeta al retorno de los exilados de la diáspora.

El profeta expresa su admiración por el súbito alumbramiento de una nación que alcanza pronto su vigor colectivo: *¿Es dado a luz un país en un día?* (8). Sión, apenas ha sentido los *dolores* del alumbramiento, ya está constituida en nación: *ha parido a sus hijos* (v.8c).

Y ahora Yahvé quiere justificar sus promesas. ¿Cómo va a poner a un pueblo en tensión constante esperando unas promesas que no se han de cumplir? Esto sería hacer que una mujer tuviera dolores de parto sin obtener el fruto de sus dolores: *¿Voy yo a abrir el seno materno (de la nación) para que no haya alumbramiento?* (v.9). Dios es omnipotente, y, por tanto, al lanzar a una nación detrás de una promesa, no es para agotarla en una tensión indefinida, **sin alcanzar su meta**. Al poner a Sión en trance de alumbramiento, es porque la hará llegar a buen término. Dios no hace las cosas a medias. Y en el caso concreto, Yahvé es *el que hace parir* (v.8b) a Sión, la pone en trance del alumbramiento, y, por tanto, no va a *cerrar* su seno en el momento crítico en que se ha de realizar lo esperado y prometido. La imagen es muy gráfica para expresar las largas y fatigosas ilusiones de Israel como nación en pos de los tiempos mesiánicos, en los que había de dar a luz un *varón*, **la nueva comunidad de elegidos en la nueva teocracia**.

La consolación de Jerusalén (10-14).

¹⁰ Alegraos con Jerusalén y regocijaos con ella todos los que la amáis. Llenaos con ella de alegría los que con ella hicisteis duelo. ¹¹ Para mamar hasta saciaros del pecho de sus consolaciones, para mamar en delicia de los pechos de su gloria. ¹² Porque así dice Yahvé: He aquí que voy a derramar sobre ella la paz como río y la gloria de las naciones como torrente desbordado. Y sus niños de pecho serán llevados a la cadera y acariciados sobre las rodillas. ¹³ Como cuando a uno le consuela su madre, así yo os consolaré a vosotros, y en Jerusalén seréis consolados. ¹⁴ Y vosotros lo veréis, y latirá de gozo vuestro corazón, y vuestros huesos reverdecerán como la hierba. La mano de Yahvé se dará a conocer a sus siervos, y (su) furor a sus enemigos.

La perspectiva del nacimiento de una nueva nación debe constituir la alegría de todos los que esperaban en las promesas de Yahvé: *Alegraos con Jerusalén. los que la amáis* (v.10a). Se acerca la hora del triunfo, y por ello deben participar de su alegría los que en otro tiempo participaron en su *duelo* (v.10b). ³ A Jerusalén se la presenta como una madre generosa que ofrece sus pechos para que se sacien de su alegría sus habitantes: *para mamar, del pecho de sus consolaciones., de su gloria* (v.11b). Jerusalén ha sido “consolada,” y deben sus ciudadanos participar de estas *consolaciones* proporcionadas por Yahvé, y con ello la *gloria*, de la que también ellos deben participar. Jerusalén, que ha sufrido tanto, está ahora como embriagada de *consuelo* al sentirse vindicada bajo la protección de Yahvé.

Y se especifican esas *consolaciones*, y la primera de ellas la *paz: voy a derramar la paz como río*. Jerusalén, siempre en tensión con las invasiones de sus enemigos, va a sentir por primera vez la máxima *consolación*: la *paz* total como consecuencia de un nuevo estado de cosas. Y con ella vendrá la *gloria de las naciones* (v.12b), sus riquezas y tesoros. Y sobre todo vendrán los hijos de Sión que se hallan dispersos: sus niños *de pecho serán llevados a la cadera*. (v.12c). Es la misma profecía que hemos visto en 60:4. Los gentiles llevarán a los judíos, acariciándolos como niños de pecho sobre su seno. Yahvé mismo *consolara* personalmente a los israelitas como lo hace una madre con su hijo. Jerusalén será motivo de consuelo para sus habitantes: *en Jerusalén seréis consolados* (v.13). Ante este espectáculo, los ciudadanos de Sión sentirán que sus huesos *reverdecerán como la hierba* (v.14). Es la consecuencia de la alegría profunda que siente. La tristeza seca los huesos, según repetidamente se dice en la Biblia⁴, y, al contrario, el gozo y la satisfacción los vivifican, como se vivifican las hierbas con la humedad.

Y todo ello como consecuencia de que *la mano de Yahvé se dará a conocer a sus siervos* (v.14b); su omnipotencia (*la mano de Yahvé*) se manifestará plenamente en la inauguración de la nueva era mesiánica, castigando con *furor a sus enemigos*. Es la contrapartida. Los justos serán felices, mientras que los impíos, que se opusieron como *enemigos* a la manifestación de Dios, serán duramente castigados.

Castigo de los enemigos de Yahvé (15-17).

¹⁵ Porque he aquí que llega Yahvé en fuego, y es su carro un torbellino, para tornar su ira en incendio, y sus amenazas en llamas de fuego. ¹⁶ Porque va Yahvé a juzgar por el fuego, y por la espada a toda carne, y caerán muchos a los golpes de Yahvé. ¹⁷ Los que se santifican y purifican para ir a los jardines tras uno que está en medio, que comen carne de puerco y manjares abominables y ratas, juntamente perecerán,

dice Yahvé.

Ese castigo no se hará esperar, pues *llega Yahvé en fuego*, según la imagen tradicional.⁵ Su oficio va a ser purificar y discriminar, y por eso el fuego es el símbolo de la purificación. Yahvé viene en *un torbellino* (v.15a), según las teofanías antiguas del Éxodo y del Sinaí; siempre rodeado de majestad, dominando las fuerzas de la naturaleza. Viene a manifestar su enojo con un *incendio, en llamas de fuego*. El profeta trabaja siempre con las imágenes tradicionales del Dios airado del Sinaí.⁶ La literatura apocalíptica recargará estos colores dramáticos: **el juicio de Dios será siempre por el fuego.**⁷ Nadie se escapará de su castigo: *va a juzgar toda carne* (v.16). Todos los pecadores en general están comprendidos entre estos que caerán *a los golpes de Yahvé*.

Y concreta más el profeta los transgresores que serán objeto de particular castigo divino: *los que se santifican y purifican para ir a los jardines* (v.17a). Es una alusión a los que iban a cumplir ritos idolátricos en los *jardines* y lugares frondosos, símbolo de la fecundidad comunicada por determinadas divinidades afrodisíacas, como Istar y Adonis. La frase *tras uno que está en medio* (v.17) parece aludir a algún rito según el cual los fieles cumplían ciertos actos de purificación guiados por un mago o mistagogo. En Ez 8:11 se habla de un mago que en medio de 70 ancianos cumple ritos esotéricos. Además, no tienen escrúpulo en comer viandas prohibidas por la Ley: *carne de puerco, manjares abominables y ratas* (v.17). Sobre la carne de puerco cf. 65:4. Los *manjares abominables* deben de ser los reptiles en general, prohibidos por la legislación mosaica.⁸ Lo mismo respecto de las *ratas*, o roedores en general, prohibidas como animales inmun-

Convocación de todas las naciones (18-24).

¹⁸ Yo conozco sus obras y sus pensamientos. Y vendré para reunir a todos los pueblos y lenguas, que vendrán para ver mi gloria. ¹⁹Yo les daré una señal, y mandaré sobrevivientes de ellos a Tarsis, a las naciones de Put⁹, de Lud, de Mosoc¹⁰, de Ros, de Tubal y de Yaván, de las islas lejanas, que no han oído nunca mi nombre y no han visto mi gloria, y pregonarán mi gloria entre las naciones. ²⁰Y de todas las naciones traerán a vuestros hermanos ofrendas a Yahvé en caballos, en carros, en literas, en mulos y en dromedarios, a mi monte santo, a Jerusalén, dice Yahvé, como traen los hijos de Israel la oblación en vasos puros al templo de Yahvé. ²¹Y también yo elegiré de entre ellos sacerdotes y levitas, dice Yahvé. ²²Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo voy a crear subsistirán ante mí, dice Yahvé, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre, ²³y de novilunio en novilunio, de sábado en sábado, toda carne vendrá a prosternarse ante mí, dice Yahvé, ²⁴y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará, y serán horror a toda carne.

La primera frase del v.18 se refiere a las *abominaciones* de que hablaba el v.17. El castigo vendrá precisamente porque sus obras y *pensamientos* no son conformes con los mandatos de Yahvé, que lo sabe todo.

Y a continuación la mente del profeta se dilata en un horizonte universalista. Todos los pueblos podrán ser testigos de la gran manifestación de Yahvé, que vendrá a *reunir todos los pueblos y lenguas* (v.15b) para que sean testigos de su *gloria* o manifestación gloriosa y magnífica del Dios de Israel. Yahvé mismo dará una *señal* (v.16a) para que se concentren todos los pueblos. Será un signo prodigioso que llame su atención y los atraiga hacia Sión. Los *supervi-*

vientes parecen ser los que se libraron del juicio del que se habla en el v. 16, y que pueden ser los paganos buenos, “prosélitos,” que se adhirieron a los *rescatados de Israel*.¹¹ Vienen de *Tarsis*, el extremo occidente, en la desembocadura del Guadalquivir¹²; de *Put*, que aparece en la tabla genealógica de Gen 10:6 juntamente con Misraím (Egipto).¹³ Parecen ser los habitantes del sudeste de Egipto. *Mosoc*, al sudeste del mar Negro.¹⁴ Ros, nombre supuesto en relación con el anterior. Tubal, vecinos de Mosoc, al sudeste del mar Negro. *Yaván* son los “jonios” o griegos.¹⁵ Todos, desde las islas *lejanas*, aun los que no han oído jamás el *nombre* del Dios de Sión, se harán eco de la *gloria* de Yahvé *entre las naciones*, o pueblos gentiles. Es el reconocimiento de la soberanía de Yahvé en todo el orbe conocido. Y como homenaje traerán *ofrendas* en todos los medios de transporte: *caballos, dromedarios*, etc. Es un pasaje paralelo a 60:5-7. **El punto de convergencia es el monte santo, la colina de Sión, donde se asienta el templo, morada de Yahvé;** por eso las ofrendas son para los *hermanos* o moradores de la Ciudad Santa.

En el v.21 hay una promesa extraña. Parece que Yahvé va a escoger, de entre los gentiles, *sacerdotes y levitas* (v.21). Esto es algo excepcional. En 61:5-6 se decía que los *israelitas* serían *sacerdotes*, y los otros pueblos serían sus servidores. Por eso muchos autores creen que la frase *entre ellos* se refiere a los *israelitas* de la diáspora, que al entrar en la Tierra Santa ejercerían funciones sacerdotales, al menos algunos de ellos, a quienes Dios escogiera por su vinculación a la tribu de Leví. Sin embargo, no pocos autores ven aquí una proclamación enfática de un orden nuevo: *yo elegiré* (v.21), lo que indicaría como una medida excepcional fuera de la Ley mosaica recibida.¹⁶ Esto estaría en consonancia con la situación totalmente nueva creada por los *cielos nuevos y la tierra nueva* (v.22a) de que se habla a continuación. Yahvé anuncia una profecía de permanencia eterna de la nueva *progenie* en la nueva teocracia, como ya se indicó en 65:17.¹⁷ Este fragmento tiene un aire escatológico. Toda la humanidad participará periódicamente en el culto del templo de Jerusalén: *de novilunio en novilunio., toda carne vendrá a prosternarse ante mí*. La frase *toda carne* no parece dejar lugar a duda sobre el sentido universalista de la profecía. Todos los pueblos adorarán a Yahvé, participando en el culto solemne en la ciudad de Sión¹⁸. Las grandes fiestas eran los *novilunios*, o primeros de mes, y los *sábados*. Esta estructura cultural sirve de armazón y símbolo del futuro culto en la nueva Jerusalén.

Y, para terminar, el profeta nos reserva el gran “final” de sus oráculos. En contraposición al estado de triunfo y alegría en que vivirán los escogidos de la nueva Jerusalén está el cuadro aselador del castigo de los impíos y apóstatas. Al *salir* de la ciudad después de dar culto a Yahvé, se verá la manifestación de Yahvé sobre los impíos: *los cadáveres de los que se rebelaron contra mí* (v.24 a) yacerán sumidos entre *fuego que no se apagará*, y serán pasto de un *gusano que nunca morirá* (v.24b). El espectáculo será de *horror para toda carne*. El fragmento es escatológico. **Al iniciarse la era mesiánica habrá un juicio sobre los impíos**, que yacerán eternamente para escarmiento y para glorificación de los justos y de Yahvé. Es un cuadro también hiperbólico oriental con colores apocalípticos. Joel nos presentará a todos los pueblos exprimidos como racimos en el valle de Josafat por el propio Yahvé por haber oprimido a Israel¹⁹. En la profecía que comentamos del libro de Isaías no se especifica el lugar donde estarán estos cadáveres. Sólo se dice que, al *salir* de la ciudad, los fieles se encontrarán con este espectáculo. Parece que es en el valle de “*Gehinnom*” o “*gehenna*,” que en Jeremías 7:32-33 aparece como el lugar en que los israelitas idólatras serán pasto de las fieras y los pájaros. Ese valle, terrorífico en la tradición israelítica por haber sido el lugar en que se ofrecieron sacrificios humanos a los ídolos,²⁰ es el actual *wady er-Rababi*, al sudoeste de Jerusalén, y que, al unirse con el Cedrón, es llamado hoy día *wady en-Nar*, o valle del fuego, por los árabes. En esa depresión, considerada como lugar de abominación por los israelitas a causa de los terroríficos recuerdos de culto a los ídolos y a los

muerdos, se arrojaban las inmundicias de la ciudad. La teología talmúdica coloca aquí la boca del infierno. Nuestro Señor aplicará el nombre de *gehenna* al infierno del más allá, y traerá este texto de Isaías para hablar de los suplicios eternos de ultratumba.²¹ El profeta quiere recalcar el castigo de los impíos, cuyos cuerpos no se consumirán para que lo vean los elegidos. San Juan Bautista hablará también de un juicio inaugural de Dios por el “fuego” antes de la manifestación del Mesías. Por carecer de esperanza de retribución en ultratumba, los profetas confunden los diversos estratos de la etapa mesiánica, y así colocan el juicio discriminador de justos y pecadores antes de inaugurarse la etapa mesiánica. **En realidad, según la perspectiva evangélica, este juicio tendrá lugar al fin del mundo.**

1 Así según el texto griego y el siríaco. El hebreo dice: “todo esto ha sido.” — 2 Cf. Is 57:15; 60:13. — 3 El texto griego lee: “Alégrate, Jerusalén.” Pero el paralelismo parece más bien sugerir la lectura del texto hebreo que hemos seguido. — 4 Cf. Sal 31:10; 32:3. La alegría vivifica: Is 44:3. — 5 Cf. Dt 5:22s; Is 29:6; 3:27. — 6 Cf. Hab3:8; Sal 68:17. — 7 Cf. Ez 38:22; Jl 3:2; Am 7:4” — 8 Cf. Lev 7:21; 11.10s; Ez 8:10. — 9 Así según el texto griego; el hebreo dice *Pul*, desconocido. — 10 El texto hebreo dice “tiradores de arcos,” que sería como un epíteto de *Lud*, o Lydios. Sabemos que éstos eran famosos como arqueros. Cf. Jer 46:9. Hemos seguido la lectura del texto griego: Mosoc, bien conocido en la geografía bíblica. Cf. Ez 39:2. Ros es una conjetura según este texto de Ezequiel. — 11 Cf. Is4:2; 37:32; 45:20. — 12 Cf. Is2,i6; 23:10. — 13 Cf. Gen 10,6.13; Jer 46:9; Ez 27:10; 30:5. — 14 Son los *Mosqui* y *Tibareni* de los clásicos, y los *Muski* y *Tabal* de los asirios. Cf. Ez 32:26. — 15 Así Dennefeld, o.c., p.234. — 16 De este parecer es Skinner, o.c., II 254. — 17 Cf. Jer 31:35; 33:25s. — 18 Cf. Zac 14:16. — 19 Jl3. — 20 Cf. Is 33; 57:9; Jer 7:31s. — 21 Cf. Mc 9:43-47.

Jeremías.

Introducción.

Vida del Profeta.

Jeremías (en heb. *Yirmeyahu*: “Yahvé exalta”?) aparece en la introducción histórica a sus oráculos como “hijo de Releías, del linaje de los sacerdotes que habitaban en Anatot,”¹ la actual *Anata*, a unos cuatro kilómetros al nordeste de Jerusalén, camino del desierto, que era también la patria del sumo sacerdote Abiatar,² a cuya familia sacerdotal podía pertenecer el profeta. Cuando era aún muy joven, en el año 13 del reinado de Josías (627 a.C.), **fue llamado al ministerio profético**,³ que ejerció durante los reinados de este rey y de sus sucesores Joacaz (609), Joaquim (609-598), Joaquín o Jeconías (598) y Sedecías (598-586); y aún sobrevivió a la catástrofe nacional del 586 a.C. Su vida fue muy agitada, ya que tuvo que sufrir en los vaivenes de la política después de la muerte del piadoso rey Josías (609). Durante el reinado de éste, colaboró extraordinariamente en la reforma religiosa emprendida en 622-621, cuando fue hallado el libro de la Ley en los cimientos del templo. Su vida, en este sentido, es paralela a la de Isaías, que un siglo antes había prestado auxilio moral en la reforma religiosa emprendida por el también piadoso rey Ezequías (727-698).

Bajo el rey Joaquim (609-598), el profeta de Anatot tuvo que sufrir mucho, en primer lugar de sus propios conciudadanos de Anatot⁴; y en Jerusalén, por recriminar la impía conducta del pueblo, fue encarcelado⁵; y por anunciar la ruina de la ciudad, los sacerdotes quisieron atentar contra su vida, siendo librado de la muerte por algunos príncipes que recordaron la profecía de Miqueas sobre la destrucción de Jerusalén.⁶ En el año 604 (año cuarto del reinado de Joaquim) dictó sus oráculos a su amanuense Baruc, y los leyó al año siguiente públicamente en el templo. Por orden del rey Joaquim — indignado porque Jeremías le echaba en cara su impiedad

y tiranía — fueron quemados⁷; pero Jeremías los volvió a dictar a Baruc. ⁸ Más tarde fue encarcelado, como traidor, por orden del rey Sedecías (597-587). ⁹ Fue libertado después de la toma de Jerusalén por los babilonios (586), quedando por algún tiempo dedicado a la consolación de los vencidos y a la reconstrucción religiosa y nacional del país en colaboración con el gobernador Godolías, nombrado por Nabucodonosor. Pero la facción ultranacionalista asesinó al gobernador, huyendo a Egipto, llevándose por la fuerza al profeta, el cual continuó allí su obra de exhortación a la penitencia. ¹⁰ Según la tradición judaica, Jeremías fue lapidado en Egipto por sus compatriotas, a los que recriminaba su pésima conducta. Según una tradición menos fundada, Jeremías fue llevado por Nabucodonosor a Babilonia después de haber conquistado Egipto en el 566 a.C. ¹²

Índole temperamental del profeta.

En el profeta Isaías hemos indicado como características de su temperamento la virilidad, serenidad y aplomo ante las situaciones críticas, como consecuencia de ser un hombre reflexivo y aun cerebral, con pocas concesiones a lo afectivo. Jeremías es, al contrario, un hombre de temperamento afectivo y aun tímido, el cual, sin embargo, tuvo que afrontar situaciones mucho más críticas que su antecesor Isaías. A pesar de su natural retraído y solitario, el profeta de Anatól, con la gracia divina, supo mantenerse firme y enérgico cuando llegaba la hora de la intransigencia. A pesar de tener un profundo amor hacia su pueblo, Jeremías tuvo que predicar el sometimiento a Babilonia, apareciendo como traidor a la causa nacional. Esta fue su gran tragedia; fue tan amarga su misión, que muchas veces, llevado de su natural, protesta ante Dios por haberle obligado a soportar una carga superior a sus fuerzas y que está en contra de sus sentimientos. ¹³ Quiso orar por la salud de su pueblo, y Yahvé se lo prohibió ¹⁴; quiso callar sus oráculos de exterminio sobre Jerusalén, pero no podía, porque le ardían como fuego en su interior. ¹⁵ Varias veces, en medio de esta lucha psicológica, se atrevió a quejarse de Yahvé. ¹⁶

Su misión era la de “destruir, arrancar, arruinar y asolar, levantar, edificar y plantar”¹⁷; debía ser el *contrastador* de la conducta de su pueblo, ¹⁸ el portavoz de la ira de Yahvé, anunciando la destrucción, ¹⁹ mientras que él, dulce y tranquilo por temperamento, hubiera deseado anunciar cosas agradables al pueblo oprimido ²⁰. Fue durante su vida un signo de contradicción, ²¹ objeto de las burlas de sus contemporáneos. Hubiera querido huir al desierto para vivir tranquilo. ²² Dios es su *seductor*, por haberle obligado a aceptar una misión para la que no se siente con fuerzas. ²³ Pero no puede menos de seguir los impulsos de su Dios: “Tú me sedujiste, ¡oh Yahvé! y yo me dejé seducir. Tú eras el más fuerte, y fui vencido. Ahora soy todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. Siempre que les hablo tengo que gritar, tengo que clamar: ¡Ruina, devastación! Y todo el día la palabra de Yahvé es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: 'No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre', es dentro de mí como fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo devorar.” ²⁴

Su misión es la de ser un signo constante de contradicción: “Soy objeto de querrela y de contienda para todos. A nadie presté, nadie me prestó, y, sin embargo, todos me maldicen. ¿Soy yo culpable? ¿En el tiempo del infortunio no te rogaba por el bien de los que me odian?”²⁵ No caben palabras más elocuentes para describir la tragedia íntima de Jeremías, la paradoja de una vida entregada a una misión que contrariaba a sus afectos más íntimos. Toda su vida fue un sufrimiento continuo por la incomprensión, el escepticismo, la ironía sangrienta. **A pesar de todo, sentía que Yahvé, aunque su seductor, era también su refugio y su fortaleza,** ²⁶ Por eso, en medio de las contrariedades prosigue su tarea de profeta, de “centinela” de los intereses espirituales de su pueblo, anunciando el peligro, pero, al mismo tiempo, la era mesiánica, que será el

gran contraste con las angustias e incomprensiones de sus compatriotas.²⁷

En ningún profeta aparece tan clara **la vocación divina al ministerio profético** como en Jeremías, ya que la labor que se impone en nombre de Dios está en total contradicción con su temperamento, retraído, afectivo y pacífico. Los Santos Padres presentan al profeta de Anatos como el tipo doliente de Cristo, que es incompreso de sus compatriotas y sufre por la ceguera de su pueblo. Hasta su misma vida de celibato le asemeja al Maestro de Nazaret. Pero, naturalmente, el tipo difiere mucho del antitipo, porque en Cristo no se dan los desahogos airados de Jeremías, que llega en algunos momentos a desear el castigo de sus enemigos.²⁸ Es la diferencia del hombre puramente hombre y el Hombre-Dios.

Ambiente histórico.

A Jeremías le tocó asistir a la mayor tragedia de su pueblo, la catástrofe del 586, en que tuvo lugar el colapso nacional de Judá como consecuencia de una equivocada política nacionalista contra el invasor babilonio. Por ello, los últimos años de la vida del profeta no pudieron ser más agitados, ya que tuvo que hacer frente a la facción egipciófila, que postulaba una resistencia a ultranza contra el coloso caldeo. En 625 había muerto Asurbanipal (668-625), el monarca más grande de Asiría, que había logrado llegar con sus tropas hasta Tebas, en el Alto Egipto. Después de él, el general caldeo Nabopolasar logró liberar a Babilonia del yugo asirio, inaugurando así su reinado (625-605). Los viejos sueños de Merodacbaladán contra Senaquerib se van a cumplir ahora, cuando el imperio asirio, gastado, entra en su ocaso. Los medos, por su parte, caen sobre el nordeste del imperio asirio a las órdenes de Ciáxares, y, al no poder tomar la ciudad de Asur, se alian con el rebelde Nabopolasar de Babilonia en el sur. El pacto fue sellado por el matrimonio del hijo de Nabopolasar, llamado Nabucodonosor, con la hija del medo. Después de infructuosos ataques aislados contra Asur y Nínive, lograron por fin tomar esta ciudad en 612 a.C. El rey asirio Asurballit se trasladó a Jarran con ánimo de organizar la resistencia, pero también esta ciudad cayó en poder de la coalición medo-babilonia. El faraón egipcio Neco II acudió en auxilio del rey asirio en 609, pero fue derrotado a las puertas de Jarran por Nabopolasar.

En el reino de Judá sucedían también cambios importantes durante este tiempo. En 640 moría el impío rey Manases, que se había dedicado sistemáticamente a deshacer la reforma religiosa que había emprendido su padre, el piadoso Ezequías, con la aprobación y auxilio moral de Isaías. Persiguió a los fieles yahvistas, introduciendo, como su abuelo Acas, los cultos asirios en el templo.²⁹ Su hijo Amón seguía la misma conducta, pero fue asesinado en 640 a.C., subiendo al trono su hijo de ocho años, Josías (640-609), el cual, educado religiosamente bajo la égida de los sacerdotes, empezó de nuevo la reforma religiosa. En 621 tuvo lugar un acontecimiento notable: **el hallazgo del “libro de la Ley” en los cimientos del templo, al parecer el Deuteronomio**³⁰. Inmediatamente mandó poner por obra sus preceptos relativos a la centralización del culto y la supresión de todos los santuarios sincretistas que pululaban en el país. Incluso extendió su reforma religiosa al antiguo reino de Samaría, que desde el 721 era una provincia asiria.³¹

El piadoso rey se consideraba dueño de aquellos territorios, y por eso en el 609 salió al paso del faraón Neco II, con el que trabó batalla desigual en Megiddo, cerca del monte Carmelo, y allí murió trágicamente (609 a.C.).³² Con esta pérdida se comprometió toda su obra de reforma religiosa y se terminó el ciclo de paz relativa que desde hacía veinte años disfrutaba el reino de Judá. Su hijo Joacaz fue su sucesor, aclamado por el “pueblo de la tierra,” o clase humilde del país; pero Neco II le depuso, y entronizó en su lugar a su hermano Eliaquim, al que puso el nombre de Joaquim (609-598) en señal de dominio.³³ El nuevo rey era de carácter despótico y no favoreció el desarrollo de la vida religiosa en el país, cometiendo torpezas políticas que le lle-

varon a la ruina.³⁴ Es bajo su reinado cuando comenzó el calvario de Jeremías, el cual había sido muy bien considerado por el piadoso Josías. En 605, Nabucodonosor hizo una incursión por la tierra siro-fenicia-palestina después de haber derrotado al faraón Neco II en Carquemis,³⁵ persiguiéndolo hasta la frontera egipcia. El rey Joaquin le ofreció tributo, y así se liberó de la invasión caldea. Nabucodonosor se volvió a Babilonia para recoger las riendas del imperio al morir su padre en 605 a.C.

Poco tiempo después, el rey Joaquin de Judá se atrevió a rebelarse contra el babilonio,³⁶ y al principio Nabucodonosor no tomó en serio esta actitud, enviando sólo unas partidas de soldados caldeos, árameos, moabitas y amonitas para que hostigaran el país de Judá.³⁷ Pero, una vez que se vio desembarazado de sus preocupaciones en Babilonia, Nabucodonosor emprendió una expedición punitiva contra Jerusalén en 598 a.C.³⁸ Joaquin murió durante el asedio (no está claro si de muerte natural o violentamente),³⁹ y le sucedió su hijo Joaquín o Jeconías, el cual capituló a los tres meses de subir al trono, siendo llevado en cautividad, con su familia y lo más selecto de la nación, a Babilonia.⁴⁰ Nabucodonosor puso en su lugar en el trono a su tío Matanías (hermano de Joaquin y de Joacaz), cambiándole el nombre en Sedecías (597-587). Al principio éste se mantuvo dócil al rey caldeo, mas en 594 entró en relaciones con los pueblos vecinos para insurreccionarse contra Babilonia; pero, por la intervención de Jeremías,⁴¹ la coalición antibabilónica no tuvo realización formal.

Egipto, por su parte, fomentaba la insurrección de los reyezuelos de Palestina contra el coloso babilonio. En el 589 subió al trono egipcio Hofra, el cual al punto orientó su política contra Nabucodonosor. Este decidió jugar la carta definitiva, y así se vino al occidente, estableciendo su cuartel general en Ribla, junto al Orontes (Alta Siria), seguramente para dirigir las operaciones contra Tiro, que continuaba resistiendo⁴². Contra Judá envió a uno de sus generales, Nabuzardán, el cual se apoderó de las pequeñas ciudades hasta lograr aislar a Jerusalén (589 a.C.). Ante el ataque del faraón Hofra, el ejército caldeo se vio obligado a levantar el sitio de Jerusalén para atacar al ejército egipcio, al que venció, llegando hasta las fronteras de Egipto.⁴³ Después el general babilonio se entretuvo en asediar a Laquis y Azeca antes de volver al asedio de Jerusalén. Esta tardanza hizo nacer el optimismo entre los jerosolimitanos, los cuales llegaron a apropiarse de nuevo los esclavos que habían manumitido.⁴⁴ Pero no tardó en comenzar de nuevo el asedio, y las condiciones de resistencia se hicieron imposibles. Jeremías predicaba la capitulación para evitar el desastre completo. Sedecías no supo imponerse a la facción nacionalista fanática, y en un momento de confusión huyó por una brecha, siendo alcanzado por los soldados caldeos en la llanura de Jericó, donde fue apresado y llevado a presencia de Nabucodonosor en Ribla. Más tarde fue llevado al exilio, sin que se sepan más noticias de él. Mientras tanto, Jerusalén caía en poder de los babilonios en julio del 586 a.C.; la parte cualificada de la población fue llevada en cautiverio hacia Babilonia, y Judá fue convertida en provincia babilónica. El vencedor nombró gobernador de dicha provincia arruinada al nativo Godolías, amigo de Jeremías. El nuevo gobernador procuró rehacer la vida política, económica y social de la nación; pero la facción ultranacionalista le asesinó, y los judíos, temiendo la represión, huyeron a Egipto, llevándose con ellos al profeta Jeremías, el cual se oponía a esta huida. Así terminó la vida de Judá como nación.

En este ambiente de inseguridad y de tragedia personal debemos estudiar los oráculos de Jeremías. No es fácil establecer una cronología de la mayor parte de sus oráculos, pero conocemos perfectamente el ambiente histórico en que se desarrolló su trágica vida, y esto nos sirve para comprender la actividad profética y literaria del profeta de Anatot, que merece el nombre de *mártir*.

El libro de Jeremías.

Los escritos profético-históricos que han llegado a nosotros con el nombre de Jeremías son — como los de Isaías — una colección desordenada de oráculos y de datos históricos, recopilados sin orden cronológico por un redactor posterior al profeta. Como en el libro de Isaías, pudiéramos distribuir los oráculos jeremianos lógicamente, según los tres apartados siguientes: *a)* profecías contra Judá y Jerusalén; *b)* profecías contra las naciones paganas; *c)* profecías relativas a la restauración de Israel como nación. Pero esta distribución lógica no corresponde a la cronológica y, sobre todo, no coincide con la distribución de los oráculos en el actual libro de Jeremías. Para darnos una idea de la distribución anómala de los oráculos, presentamos el cuadro siguiente según las indicaciones cronológicas del libro actual:

a) Reinado de Josías (640-609):

- 1:2 (año 13 de Josías: 627 a.C.).
- 3:6 (en tiempo de Josías: 626-609).

b) Reinado de Joaquín (609-598):

- 26:1 (principio del reinado de Joaquín: 608).
- 25:1 (año 4 de Joaquín: 605).
- 36:1 (año 4 de Joaquín: 605).
- 45:1 (año 4 de Joaquín: 605).
- 35:1 (durante el reinado de Joaquín: 609-598).
- 7:1 (principio de Joaquín: 608).

c) Reinado de Sedecías (598-586):

- 24:1 (después de la deportación de 598).
- 29:1 (después de la deportación de 598).
- 27:1 (al principio del reinado de Sedecías: 598).
- 28:1 (al principio del reinado de Sedecías: 598).
- 49:34 (al principio del reinado de Sedecías: 598).
- 32:1 (año 10 del reinado de Sedecías: 588).
- 33:1 (al tiempo de la detención de Jeremías: 588).
- 34:1 (durante el asedio de Jerusalén: 588-587).
- 37:1-6 (durante el asedio de Jerusalén: 588-587).
- 39:1-15 (poco después de la toma de Jerusalén: 586).
- 40:1 (poco después de la toma de Jerusalén: 586).
- 44:1 (mientras el profeta estaba en Egipto: 586).

De esta distribución cronológica se deduce que la compilación actual se ha hecho en diversas épocas y sin criterio uniforme. Sin embargo, en la distribución actual del libro de Jeremías podemos dividir los oráculos en tres partes:

Parte I: Vaticinios contra Judá (c.2-29).

1. Corrupción general (c.2-6).
2. Contra el fetichismo del templo y el formalismo religioso (c.7-10),
3. Dios no perdonará al pueblo que infringe el pacto (c.11-17).
4. Simbolismo de la vasija rota. Sufrimientos de Jeremías (c. 18-20).
5. Inectivas contra la corte y los jefes políticos y falsos profetas (c. 21 — 23). Simbo-

- lismo de los dos cestos de higos (c.24).
- 6. Predicción del exilio de setenta años y oráculos contra las naciones (c.25).
Discurso en el templo y peligro para Jeremías (c.26). Muerte del profeta Urías (c.26:20).
Jeremías y los falsos profetas (c.27-28).
- 7. Carta a los deportados (c.29).

PARTE II: La Era Mesianica (c.30-33)

- 1. Retorno de Israel renovado (c.30-31).
- 2. El nuevo pacto (31:315).
- 3. Compra simbólica del campo de Anatot (c.32). 4. Israel en la paz mesiánica (c.33).

PARTE III: Vaticinios Durante el Asedio de Jerusalén (c.34-40)

- 1. Contra la injusticia de tomar de nuevo a los esclavos (c.34).
- 2. Los recabitas (c.35).
- 3. El “rollo” quemado por Joaquim (c.36).
- 4. Encarcelamiento de Jeremías (c.37-38).
- 5. Toma de Jerusalén (c.39-40).

Parte IV: Vaticinios después de la caída de Jerusalén (c.40-45).

- 1. Godolías, gobernador (c.40-41).
- 2. Huida a Egipto (c.42-43).
- 3. Jeremías predice la suerte de los refugiados y de Egipto (c.43-44).
- 4. Apéndice: Vaticinio sobre Baruc (c.45).

Parte V: Vaticinio contra las naciones (c.46-51)

Apéndice: Fin de Jerusalén. Liberación de Joaquín (c.52).

Distribución Lógico-Cronológica General de los Oráculos.

I. Introducción: Vocación de Jeremías (1:1-19).

II. Oráculos contra Judá: (c.2:1-45:5).

1. Oráculos en tiempo de Josías (2:1-6:30).

Iniquidad del pueblo e ingratitud (2:1-3:5).

Las dos hermanas Israel y Judá, perversas (3:6-6:30).

2. Oráculos en tiempo de Joaquim (7:1-29:32).

Contra la falsa confianza en el templo (7:1-10,25).

Castigo por el pacto quebrantado (11:1-13:27).

Reprobación de Judá (14:1-20).

La cautividad anunciada (25:1-38).

Jeremías es condenado y salvado (26:1-24).

La muerte de Urías profeta (26:20).

Jeremías y los falsos profetas (27:1-28:17).

Epístola de Jeremías a los exilados (20:1-32).

3. Vaticinios *en tiempo de Sedecías* (21:1-24:10).

Contra la casa real, la corte y los falsos profetas (21:1-23:4).

Símbolos relativos a la suerte de Judá (24:1-10).

4. Vaticinios *de salvación mesiánica* (30:1-33:26).

- Restablecimiento de Israel (30:1-31:30).
- Nueva alianza (31:31-40).
- Compra del campo, símbolo de la restauración (32:1-44).
- Enmienda del pueblo y restauración (33:1-26).
- 5. *Últimos vaticinios y sufrimientos de Jeremías* (34:1-36:32).
 - Contra Sedecías y el pueblo (34:1-22).
 - Fidelidad de los recabitas (35:1-19).
 - Joaquim manda quemar los escritos de Jeremías (36:1-32).
- 6. *Sucesos durante el asedio de Jerusalén* (37:1-40:6).
 - Jeremías encarcelado y salvado (37:1-38:13).
 - Coloquio de Jeremías con el rey (38:14-28).
 - Dstrucción de Jerusalén (39:1-40:6).
- 7. *Después de la destrucción de Jerusalén* (40:7-54:5).
 - Godolías, gobernador de Judá (40:7-41:18).
 - Fuga de los judíos a Egipto (42:1-43:7).
 - Jeremías en Egipto (43:8-44:30).
 - Consolación de Baruc (45:1-5).

III. Oráculos contra las naciones paganas (46:1-51:64).

1. Contra Egipto (46:1-28).
2. Contra los filisteos (47:1-7).
3. Contra Moab (48:1-47).
4. Contra Amón (49:1-6).
5. Contra Idumea (49:7-22).
6. Contra Damasco (49:23-27).
7. Contra Arabia (49:28-33).
8. Contra Elam (49:34-39).
9. Contra Babilonia (50:1-51:64) ⁴⁵.

Apéndice histórico: Cautividad de Sedecías, liberación de Jeconías. Destrucción de Jerusalén (52:1-34).

Autenticidad.

A la vista de esta distribución, podemos decir que el actual libro de Jeremías es una colección de oráculos y de relatos de diferentes épocas de la vida y actividad del profeta, que han sido reunidos al azar en el transcurso del tiempo. En realidad, parece que antes de reunirse en esta colección general existieron antes con unidad independiente en colecciones particulares, como resultado de aportaciones de redactores diferentes. Se suelen reconocer tres estratos en la formación de la actual colección de escritos de Jeremías: 1) oráculos en primera persona (c.1-25); 2) oráculos en tercera persona (c.26-35); 3) biografía del profeta (en tercera persona), dispuesta según un orden cronológico (c.36-45). La primera sección podría en general considerarse como redacción personal del profeta⁴⁶. En ella está la sección de las llamadas *confesiones* de Jeremías, porque el profeta refleja sus luchas y problemas personales por cumplir fielmente su ministerio profético, impuesto por Yahvé. Ningún profeta nos ha revelado como Jeremías ese carácter “íntimo” del oficio profético. Con toda sinceridad expresa sus dificultades, ansiedades, pensamientos y deseos y los de su Dios.⁴⁷

La parte biográfica, en que se habla en tercera persona, y algunos oráculos pueden ser obra de Baruc, su secretario. De todos modos hay que reconocer el carácter fragmentario de cada una de estas secciones. En el texto actual se dice que el profeta dictó algunos de sus oráculos y hechos personales a Baruc.⁴⁸ Algunos de ellos aparecen en primera persona,⁴⁹ mientras que otros están redactados en tono narrativo, en tercera persona.⁵⁰ Los relatos de los c.37-44 parecen ser obra de Baruc, el cual puede considerarse como el principal compilador-redactor de la actual colección. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya abundantes adiciones posteriores al mismo Baruc.⁵¹ De hecho, muchos textos tienen gran parecido con otros del libro de Ezequiel,⁵² lo que indica que las tradiciones oraculares de ambos profetas se interfieren mutuamente, y un redactor posterior, sin mayor preocupación crítica, los asignó a alguno de ellos para que se conservaran en la colección canónica.

Texto y versiones.

Es célebre en la historia de la exégesis la gran discrepancia en el libro de Jeremías de los textos hebreo, masorético y griego de los LXX. La Vg sigue el texto hebraico.⁵³ En el texto griego falta la *octava* parte (unas 2.700 palabras) del TM. Esta tendencia a abreviar se concreta en la supresión de epítetos de Dios, fórmulas accesorias que no afectan a la sustancia de los oráculos. Incluso faltan algunos versículos íntegros.⁵⁴ Además, la disposición de muchos de los oráculos no es igual en el TM y en el texto griego, pues éste coloca los oráculos contra las naciones después de 25:13, mientras que en el TM ocupan los c.46-51. Todas estas diferencias pueden explicarse por la diversidad de criterio del recopilador hebreo y el traductor griego. Así, bien pudo éste tener un criterio abre viador, y por ello suprime cosas que le parecen redundancias. Muchos autores, sin embargo, suponen que hubo en principio dos textos originales hebreos, uno más ceñido y breve, seguido por el traductor griego y otro más amplificado y redundante, que estaría extendido en Palestina.⁵⁵

La *Vetus Latina* está traducida sobre el texto griego, mientras que la versión de San Jerónimo (actual texto de la *Vulgata*) está sobre el texto hebreo masorético.⁵⁶ La versión siríaca llamada *Peshitta* es muy afín al TM, aunque parece que en su redacción actual tiene influencias de la versión de los LXX e incluso del Targum de Jonatán⁵⁷.

Estilo literario.

La personalidad del profeta queda perfectamente retratada **en su estilo**, el cual, lejos de tener el vigor de expresión y la ironía de Isaías, se desliza ingenuamente, reflejando las ansias de paz de un alma atribulada. Se le ha querido comparar con el estilo virgiliano,⁵⁸ pero su situación psicológica es muy distinta de la del gran vate romano, y por eso sus expresiones tienen un contenido de tragedia, que, si no alcanzan el radicalismo del libro de Job, sin embargo, matizan sus pensamientos de inquietud y aun de desesperación. Jeremías es un alma nacida para la soledad, la tranquilidad del hogar, y, sin embargo, es lanzado por Dios a la vida agitada política de Judá en los momentos más críticos de su historia. Por otra parte, es un temperamento claramente afectivo, y en esto habría que compararlo con el profeta Oseas, pero no posee la riqueza de imaginación de éste. Pudiéramos caracterizar el estilo literario de Jeremías como carente de *adorno*. Con la mayor sencillez y sin pretensiones expresa sus profundas ideas, generalmente coloreadas con un aire de tristeza y amargura.

Por otra parte, en sus oráculos es propenso a la *repetición* de frases, imágenes y pensamientos.⁵⁹ En su predicación suele depender mucho de la de los profetas anteriores y aun de la doctrina deutero-nomística, lo que es perfectamente explicable teniendo en cuenta que en su

tiempo se encontró el libro de la Ley (probablemente el Deuteronomio), el cual le proporcionaba muchas expresiones e ideas estereotipadas para dar a entender sus propias ideas. Sin embargo, no se debe negar a Jeremías la elevada inspiración literaria y poética, ya que, aunque a veces su estilo es difuso y abunda en frases estereotipadas, con frecuencia es muy original en sus simbolismos e imágenes, algunas de belleza extraordinaria. Así, habla de Dios como fuente de agua viva,⁶⁰ y a Israel lo compara a una camella o asno salvaje que anda alocado tras de los ídolos,⁶¹ y en momentos de especial afección lo compara a una viña amorosamente cuidada por su Dios.⁶²

Tenía una especial predilección por la vida solitaria campestre, deseando habitar en una “cabaña de viandantes” en el desierto.⁶³ También siente nostalgia de la paz doméstica. La vida de celibato le ha sido impuesta por Dios.⁶⁴ En las *confesiones*⁶⁵ es donde mejor se revela el alma profunda del profeta. **Su lucha interior entre sus afectos más queridos y su misión** parece reflejada en una serie de expresiones sublimes, de una sinceridad desconcertante. En todas sus palabras hay un tono elegíaco y descorazonador, que sólo parece superado por el realismo y vigor de expresión del libro de Job. Algunos autores le han proclamado el poeta más grande entre los profetas de la Biblia.⁶⁶ Esta afirmación parece basada en el aspecto puramente “psicológico” de la poesía jeremiana⁶⁷; pero, en conjunto, la elevación poética de Jeremías no se acerca a la de Isaías. Desde el punto de vista estilístico del lenguaje, el hebreo de Jeremías es muy inferior al de Isaías, pues aunque es clasicista, sin embargo, no es un estilo tan depurado y aticista como el de su gran antecesor. San Jerónimo dice que el estilo de Jeremías es “sencillo y propio de uno que no está habituado a la elegancia ciudadana y literaria, como lo estaba Isaías.”⁶⁸ Los lingüistas encuentran en las expresiones de Jeremías **influencias aramaicas** en cuanto al vocabulario y a la sintaxis.⁶⁹

Aparte de la predicación oracular, Jeremías tiene especial preferencia por las *acciones simbólicas* para plasmar mejor sus ideas.⁷⁰ Este género de predicación era muy adaptado a la mentalidad poco evolucionada de muchos de sus oyentes. Como oriental, el profeta busca impresionar con sus acciones. Ezequiel seguirá esta pauta, y con él otros profetas.

Doctrina teológica.

En Jeremías encontramos las nociones teológicas comunes que ya hemos visto en Isaías, pues habían sido ya propuestas por Amos, Oseas y Miqueas. La gran tradición yahvista se continúa según las grandes ideas monoteístas en el sentido más estricto. Podemos distinguir en la predicación de Jeremías los siguientes apartados teológicos.

1. Dios. — Enfáticamente se dice que los ídolos son “vanidades,”⁷¹ y, por tanto, implícitamente se expresa la idea de la sola existencia del Dios de Judá e Israel, que es la “fuente de la vida,”⁷² y, como Dios, escruta y penetra los más íntimos pensamientos de los hombres.⁷³ La *trascendencia* divina aparece en la clara afirmación sobre la creación y conservación de todas las cosas por Yahvé.⁷⁴ Como Señor de todo, domina los elementos de la naturaleza y siembra la vida.⁷⁵ Es *omnisciente*, y todo lo ha creado y dispuesto con sabiduría.⁷⁶ Es el Dios *omnipotente*,⁷⁷ pero su fuerza no es ciega, sino que la atempera a las exigencias de su justicia.⁷⁸ Como Juez justo, da a cada uno lo que es suyo.⁷⁹ Pero su justicia está contrarrestada con su *misericordia*.⁸⁰

2. Dios y la humanidad. — Supuesto que todo ha sido creado por Dios, se sigue que todas las naciones deben reconocerle como tal.⁸¹ Su influencia no se limita sólo a los destinos del reino de Judá e Israel, sino que dirige el curso de la historia de las naciones. Incluso se promete a los gentiles que le reconozcan por Dios el “habitar prósperamente en medio del pueblo” elegido.⁸² Pero por sus pecados tendrán que apurar la “copa de su ira,” como lo ha tenido que hacer el propio Israel.⁸³ Dios es el que señala los confines de los pueblos, incluso de los paganos.⁸⁴ Y no

sólo su justicia descargará sobre ellos, sino que también su misericordia les abraza a todos, y sus ciudadanos podrán disfrutar de los mismos derechos que los del pueblo elegido.

3. Dios *e Israel*. — Los vínculos que Dios tiene con la humanidad en general quedan reforzados cuando se trata de Israel, pues fue escogido por El con designios providenciales y le ha prodigado toda clase de protección a través de la historia.⁸⁵ El profeta compara el cuidado que Dios tiene de Judá al de un agricultor que cuidadosamente cultiva su viña.⁸⁶ Como Oseas, compara las relaciones de Israel con Dios a las de dos esposos, que han hecho una alianza.⁸⁷ Las expresiones en este sentido son sumamente tiernas.⁸⁸ Dios e Israel se pertenecen mutuamente.⁸⁹ Por eso la apostasía de Israel, yéndose tras de los ídolos, reviste los caracteres de un verdadero adulterio.⁹⁰ Israel debía estar unido a Yahvé como el ceñidor a la cintura del que lo lleva,⁹¹ único medio de preservarse intacto. La base de tales relaciones está en el pacto del Sinaí,⁹² pero Judá ha roto el “pacto,”⁹³ y por eso Yahvé enviará el castigo y la ruina. Después del castigo purificador, Dios hará una “alianza nueva,” escrita en los corazones, de forma que no haya lugar a su quebrantamiento.⁹⁴ Israel volverá después del exilio a ser el hijo “primogénito,”⁹⁵ **y Yahvé volverá a ser el pastor único de la grey.**⁹⁶

Todas estas relaciones se refieren a Dios e Israel como colectividad nacional, pero con la prueba del exilio la responsabilidad *individual* adquiere más relieve: “En esos días ya no se dirá más: Nuestros padres comieron las agraces, y los hijos sufrimos la dentera, sino que cada uno morirá por su propia iniquidad; quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera.”⁹⁷ En efecto, el profeta se plantea problemas puramente personales, sin conexión con la nación israelita como colectividad; así inquiere la razón de sus propias angustias y tragedias íntimas y se plantea el problema sobre la ecuación entre méritos y premios, pecados y castigos, siendo así un antecesor del libro de Job⁹⁸. El tono a veces se asemeja al de los Salmos, en los que con toda viveza se plantean las angustias personales de los justos perseguidos y despreciados.

4. *El pecado*. — En su primera fase de predicación, el profeta fustiga los pecados de Israel como nación, y por ello será castigado por Yahvé. El pecado “nacional” era la idolatría, el sincretismo religioso y el abandono sistemático de Yahvé como único rector de los destinos de Judá. En esto contrasta con la conducta de los pueblos paganos, que nunca abandonan a sus dioses. El profeta pone en boca de Yahvé esta queja lacerante: “¿Qué tacha hallaron en mí vuestros padres para apartarse de mí e irse en pos de la vanidad de los ídolos?”¹⁰⁰ El pueblo ha abandonado totalmente la Ley y se ha entregado a toda clase de excesos: lujuria, violencia, atropellos sociales, falsedad, perjurios,¹⁰¹ y esto no sólo en la clase humilde, sin formación, sino también en la clase directora¹⁰². El profeta insiste en la malicia del corazón humano como fuente de pecados¹⁰³; por eso, en la nueva teocracia mesiánica suspira por un cambio de “corazones,” ya que no basta la Ley escrita, sino que era necesario grabarla en lo más íntimo de la personalidad humana¹⁰⁴. El profeta suspira por una unión más íntima del hombre con Dios como “fuente de vida,”¹⁰⁵ como fruto de una reconciliación con El por el arrepentimiento y la penitencia.¹⁰⁶

5. *Las observancias religiosas*. — Como Isaías y los profetas que le precedieron, Jeremías detesta el mero formalismo religioso, al que considera como una hipocresía. Enérgicamente protestaba por la confianza fetichista en el templo de Jerusalén como medio de liberarse de la ira divina.¹⁰⁷ Ante todo predica *Infidelidad* a Yahvé” como consecuencia de un *conocimiento* profundo de su Ley. Para él, la “verdadera religión” consiste en la práctica de la justicia con el prójimo¹⁰⁸ y la “circuncisión del corazón,”¹⁰⁹ lo que implica *obediencia* a la Ley de Yahvé.¹¹⁰ **Los valores éticos deben prevalecer sobre los ritos formalistas de culto:** “¿A mí qué el incienso de Sabá y las cañas aromáticas de tierras lejanas? Vuestros holocaustos no me son gratos, vuestros sacrificios no me deleitan.”¹¹¹ Hasta el “arca de la alianza” será sustituida en el nuevo orden

de cosas, donde prevalecerá la religión del “corazón.”¹¹² **Esa interioridad de la religión en Jeremías se refleja en su espíritu profundo de oración.** En todos los momentos críticos de su vida ha acudido a la plegaria como solución a los grandes problemas; así ora por la nación.¹¹³ Dios le prohíbe que ore por el pueblo para no verse obligado a emplear su misericordia.¹¹⁴ Enfáticamente afirma el profeta la eficacia de la oración confiada.¹¹⁵ En este aspecto, la personalidad de Jeremías es paralela a la de muchos salmistas, que, movidos de una religiosidad profunda, acuden a Dios como único valedor de sus intereses.¹¹⁶

6. *Ideas mesianicas.* — A pesar del *espiritualismo* tan elevado de los oráculos de Jeremías, apenas se encuentran en sus escritos promesas claras *mesianicas*, como hemos visto, al menos en lo referente a la persona del Mesías, en Isaías. Naturalmente, el profeta tiene una profunda esperanza en los destinos *mesianicos* del pueblo israelita como tal. Así anuncia la restauración de la nación después del castigo del exilio, la cual será gobernada por jefes que, lejos de esquilmarla, como antes, la ayudarán a conseguir toda clase de felicidades.¹¹⁷ Israel y Judá volverán a unirse para constituir una nación sola, como en el pasado.¹¹⁸ El templo será nuevamente purificado de toda contaminación, y la ciudad, reedificada. El nombre del futuro rey — reencarnación de David (“suscitaré a David, vástago de justicia”) — será el símbolo de la nueva teocracia y llevará el nombre prometedor de “Dios, nuestra justicia.”¹¹⁹ Todos reconocerán al nuevo rey, vástago de David, como lugarteniente de Yahvé,¹²⁰ porque implantará un reinado de justicia y de equidad: “Yo suscitaré a David, vástago de *justicia*, que como verdadero rey reinará prudentemente y hará *derecho y justicia* en la tierra. En sus días será salvado Judá, e Israel habitará en paz.”¹²¹ Y toda esta situación de paz vendrá como consecuencia de una “nueva alianza” — grabada en los corazones — signada entre Yahvé y su pueblo. El pecado desaparecerá y no volverá a romperse lo pactado, como en días antiguos.¹²²

Jeremías y el Deuteronomio.

Durante la vida de Jeremías tuvo lugar un acontecimiento trascendental en la vida religiosa de Judá: el hallazgo del *libro de la Ley* en los cimientos del templo en 621 a.C. reinando Josías.¹²³ Generalmente se admite entre los críticos que el *libro* hallado — cuyo contenido consternó a los fieles yahvistas de la época por las amenazas que en él se consignan contra los transgresores de la Ley — **es el Deuteronomio**, al menos los capítulos 12-26 del mismo. Ahora bien, en los escritos de Jeremías no encontramos la más mínima alusión a este hecho. Según la Biblia, el profeta había iniciado su ministerio hacia el año 627 (decimotercer año del reinado de Josías). ¿Qué influencia tuvo el profeta en la reforma religiosa que siguió al hallazgo del *libro de la Ley*? Una de las cosas que más se urgieron en esta reforma **fue la centralización del culto en el templo de Jerusalén, como base del retorno a Yahvé.** Pero hemos visto que el profeta apenas da importancia a la religión ritualista externa, a los actos de culto formalísticos, **sino a la religión del corazón.** No obstante, no por esto debemos generalizar su actitud de oposición al culto *externo*. Como Isaías, ataca a los actos de culto externo cuando van desprovistos de la entrega del corazón a Dios, con lo que esto supone de reconocimiento de sus derechos, plasmados en la legislación positiva dada al pueblo elegido. Es verdad que Jeremías urge ante todo la circuncisión del *corazón*,¹²⁴ la rectitud de intención,¹²⁵ la sumisión a la voluntad divina¹²⁶ y la práctica de las virtudes sociales.¹²⁷ En esto no hace sino colocarse en la línea doctrinal de los antiguos profetas. Precisamente en el Deuteronomio se urgen el monoteísmo estricto, el amor a Dios con todo el corazón y las virtudes sociales como parte fundamental de la vida religiosa. En este sentido, Jeremías se halla dentro de la línea deu-teronomística. Por otra parte, los críticos han sorprendido muchas frases en los escritos de Jeremías que parecen depender del Deuteronomio.¹²⁸ El fomen-

tar el culto externo era tarea de los sacerdotes como tales, y de seguro que por su propio interés no dejarían de inculcar la necesidad de que todos los israelitas fueran a Jerusalén a cumplir sus votos y sus sacrificios. Jeremías, como los profetas anteriores — Amos, Oseas e Isaías —, ante todo urgía el cumplimiento de los valores éticos y del espíritu. En esto no hace sino seguir la pauta de Isaías. También éste tenía que conocer los esfuerzos de reforma religiosa desplegados por el rey Ezequías — sobre todo la lucha contra los lugares de culto fuera del templo —, y, sin embargo, Isaías no se preocupa de predicar el cumplimiento de los actos meramente cultuales. Esta labor incumbía a los sacerdotes, los cuales, por otra parte, apenas se preocupaban de predicar el cumplimiento de las virtudes sociales y la entrega del corazón a Dios. **Jeremías, pues, en esto no es sino un mero continuador de la antigua tradición profética.**

1 Jer 1:1. En 2 Re 22:8 se habla de un sacerdote llamado *Helcias*, que descubrió el libro de la Ley; pero puede ser otro personaje distinto del padre del profeta. — 2 1 Re 1:26. — 3 Jer 1:2-19; 25:3- — 4 Jer 11:18-12:6. — 5 Jer 19:1-20:6. — 6 Jer 26:1-19; 7:1-28. — 7 Jer 11:1-5:9-14; 22:13-19. — 8 Jer 36:1-32. — 9 Jer 27:12-15. — 10 Jer 43:1-44:30. — 11 Cf. A. Condamin, *Jérémie*, 0,269 XII; J. Gutmann, *Jeremia-Apokriphon*: "Encyclo-pedia ludaica," VIII (1931) 1092-1094; Tertuliano: PL 2:137; San Jerónimo, *Adv. Iov.* 2:37: PL 23:335; San Isidoro: PL 83:142. — 12 Cf. *Seder Olam Rabba* 26. — 13 Jer 15:10-18; 20:7-9:14. — 14 Jer 14:11. 19 Jer 20:8. — 15 Jer 20:7-9. — 16 Jer 15:1. — 17 Jer 1:10. — 18 Jer 6:27. — 20 Jer 28:6. — 21 Jer 15:10; 20:8. — 22 Jer 20:8. — 23 Jer 20:7. — 24 Jer 20:7-9. — 25 Jer 15:10s. — 26 Jer 16:19. — 27 Jer 36:23; 11:18-21; 18:18-23; 26:8s. — 28 Jer 15:15-16; 20:12. — 29 Cf. 2 Re 21:16. 32 Cf. 2 Par 35:21. — 30 2 Re 22:8s. 33 Cf. 2 Re 23:33; Jer 22:10. — 31 Cf. 2 Re 23:15-20. — 34 Cf. 2 Re 23:37; Jer 22:13-17 — 35 Cf. 2 Re 24:7. Véase también Flavio Josefo; *Contra Appionem* I 19:135-141; y *Antiq.* X 11:1:219-221. Véase Bi 8 (1927) p.401. — 36 Cf. 2 Re 24:1 — 37 2 Re 24:2. — 38 2 Re 24:3. — 39 Jer 22:19. — 40 Jer 52:318. — 41 Jer 27:1. — 42 Cf. Ez 29:175. — 43 Cf. Ez 30:20-25. — 44 Jer 34:8s. — 45 Cf. Hopfl-Miller-Metzinger, *Introductio specialis in V. T.* (Roma 1946) p.441. — 46 Es la tesis de E. Podechard, *Le livre de Jérémie. Structure et formation*: RB 37 (1928) 181-197. Nötscher la acepta en general; cf. su obra *Das Buch Jeremias* (Bonn 1934) 21-23 — 47 Cf. Jer 11:18s; 15:10-21; 17:14-17; 18:18-20; 20:75. — 48 Jer 36:4.27.32; 45:1. — 49 Jer 1:1-6; 11:6.9. — 50 Jer 7:1; 11:1; 19:14; 20:3. — 51 Entre ellas se suelen citar por los críticos: Jer 10:1-16; 52:1-34; 17:19-27; 50,1-51:58. Cf. A. Condamin, *Jérémie et la critique radicale en Allemagne*: RScR 6(1916) 167-184; F. Nötscher, O.C., 21S. — 52 Compárese Jer 3:6-10 y Ez 16 y 23; Jer 7:16; 11:14, Y Ez 14:12-20. — 53 Cf. San Jerónimo, *In Ier.*: PL 28:848. — 54 Por ejemplo: 8:10-12; 10,6-8; 11:75; 17:35; 23:105; 29:16-20. — 55 Así J. Gotsberger, Giesebrecht, E. Tobac, Steuernagel. — 56 Cf. A. Condamin, *Les caracteres de la traduction de la Bible par St. Jérôme*: RScR 2 (1911) 105-138; A. Penna, S. *Gerolamo* (Turín 1949) 371-377. — 57 Cf. A. Rahalfs, *Beitrdge zu Textkritik der Peshitta*: ZATW 9 (1899) 161-210; P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets* (N. Haven 1907). — 58 Cf. A. Penna, o.c., p.17. — 59 Cf., por ejemplo, 2:28b y 11:133; 4:6 y 6:1b; 5:9 y 9:9; 7:16 y 11:14, etc. Véase una lista más completa en A. W. Streane, *Jeremiah*, 34. — 60 Jer 2:13 — 61 2:23-24. — 62 2:21. — 63 Jer 9:1. — 64 Jer 16:35. — 65 Jer 11:18-23; 15:10.15-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-17. — 66 Así P. Volz, *Der Pmphet Jeremia* (Lipsia 1922) p.xxxvi. — 67 Es la opinión de A. Pevva, o.c., 18. — 68 San Jerónimo: PL 28:903. — 69 Cf. C. Zimmer, *Aramaismi Ieremintani* (Halle 1880). — 70 Las acciones simbólicas aparecen en 13:is; 18:2s; 18:is; 32:85. — 71 Jer 2:5; 8:19; 18:8. — 72 Jer 2:13. — 73 Jer 23:235. — 74 10:16; 27:5; 31:35-37. — 75 5:24; 10:13; 14:22; 31:35. — 76 32:18; 10:12. — 77 21:1; 32:19; 4:27. — 78 32:19; 3:12; 4:27; 5:18. — 79 31:3-11; 33:11. — 80 16:19. — 81 12,16. — 82 25:15s. — 83 4:6; 19,3; 22:7; 43:10. — 84 12:16. — 85 Jer 2:6; 11:4; 23:7; 32:20.21. — 86 Jer 2:21; 12:10; cf. Is 5:1. — 87 Jer 2:2. — 88 Jer 3:4. — 89 Jer 24:7. — 90 Jer 2:11. — 91 Je 13:11. — 92 Je 11:33; 14:21. — 93 Je 22:9. — 94 Je 31:31s. — 95 Je 31:9. — 96 Jer 23:35. — 97 Jer 31:29. — 98 Job 21:7; Sal 37:1s. — 99 Jer 20:13; cf. Sal 40,18; 70:6. — 100 Jer 2:5. — 101 Jer 5:8; 5:1s; 7:9. — 102 Jer 2:8.26; 5:5; 8:10. — 103 Jer 17:9. — 104 Jer 31:31s. — 105 Jer 2:13. — 106 Jer 18:23. — 107 Jer 7:4; 3:134; 33:8. — 108 Jer 22:16. — 109 Jer 4:4. — 110 Jer 7:23. — 111 Jer 6:20; 7:21s; 14:12; 7:4; 11:15. — 112 Jer 12:2.11; 29:13. — 113 Jer 7:16; 11:14; 24:6; 32:16. — 114 Jer 7:16; 11:14; 11:11. — 115 Jer 27:18; 37:3. — 116 Sobre la personalidad *espiritualista* profunda de Jeremías véanse los siguientes artículos del P. M. L. Dumeste, *Le message du prophète Jérémie*: "Vie Spirituelle," 55 (1938) 38-59; ID., *Jérémie et la religion de l'Esprit*: ibid., 156-182; ID., *La religion personnelle de Jérémie*: ibid., 56 (1938) 40-59. — 117 Jer 23:8; 31:2-6. — 118 Jer 23:6. — 119 Jer 23:6. — 120 Jer 30:9 — 121 Jer 23:3-7. — 122 Jer 31:31,33. — 123 Cf. 2 Re 23:1-3. — 124 Jer 4:4; 17:1. — 125 Jer ii,20; 17:16. — 126 Jer 3:17; 9:2-5; 22:16. — 127 Jer 5:16; 9:1-5; 22:135. — 128 Jer 2:5; 8:19; 14:22; 16:19, y Dt 32:21; Jer 2:6 y Dt 32:10; Jer 7:24; 9:14, y Dt 29:19; Jer 4:4 Y Dt 10:16; Jer 5:15 Y Dt 28:49; Jer 7:18; 8:19; 25:7, Y Dt 4:25; 31:29; 32:16; Jer 7:33; 16:4 Y Dt 28:26; Jer 11:3 y Dt 11:265; Jer 11:4 y Dt 4:20; Jer 11:5 y Dt 7:13; Jer 15:4; 24:9 y Dt 28:25; Jer 23:17 y Dt 29:19.

1. Vocación del Profeta.

El propio profeta nos presenta en este primer capítulo el origen de su vocación y misión como enviado de Yahvé. **Consciente de su responsabilidad, se resiste, porque se considera demasiado débil para tan gran misión; pero Yahvé le conforta y le fuerza a aceptarla prometiéndole su asistencia.** Las tres visiones de este capítulo tienen la misma finalidad y son como una introducción a todo su libro.

Recapitulación histórica (1-3).

¹ **Palabras de Jeremías, hijo de Helcías, del linaje de los sacerdotes que habitaban en Aiatot, tierra de Benjamín,** ² **a quien llegó la palabra de Yahvé en los días de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, en el año decimotercero de su reinado,** ³ **y después en tiempo de Joaquím, hijo de Josías, rey de Judá, hasta la deportación de Jerusalén en el mes quinto.**

Esta introducción tiene un carácter redaccional y es fruto de adiciones sucesivas. El núcleo primitivo parece ser: *palabras de Jeremías, hijo de Helcías* (v.12), al estilo de los demás profetas. Las sucesivas adiciones tienen por finalidad introducir la misión de Jeremías tal como aparece en los 25 primeros capítulos de su libro, que constituyen el núcleo primitivo del mismo. El nombre de *Jeremías*, que se suele interpretar “Yahvé exalta,” aparece en otros lugares del Antiguo Testamento. ² Era de la clase sacerdotal, y su linaje estaba vinculado a la aldea de *Anatot*, la actual *Anata*, a cinco kilómetros al noreste de Jerusalén, hacia el desierto. Era una de las 13 villas asignadas a los sacerdotes, ³ y a ella había sido desterrado el sumo sacerdote Abiatar por Salomón, ⁴ del que Jeremías podía ser descendiente. La localidad pertenecía a la tribu de *Benjamín*, en los confines con Judá. La expresión *palabra de Yahvé* (v.2) es sinónima de comunicación divina en sentido amplio, sin concretar si se trata de comunicación sensible, imaginaria o intelectual. ⁵ Tuvo lugar esta su visión inaugural en los *días de Josías, rey de Judá* (v.2), uno de los grandes reyes piadosos de Judá. Subió al trono en el 639 a.C., a la edad de ocho años. Sus antepasados Amón y Manases habían sido reyes impíos y habían difundido la idolatría. En el 627 (duodécimo de su reinado) hizo la purificación de la idolatría en Jerusalén y Judá. ⁶ Es precisamente al año siguiente cuando tiene lugar la inauguración del ministerio de Jeremías: *en el año decimotercero de su reinado* (v.2), es decir, en el 626 a.C.

En este momento, el coloso asirio está a punto de entrar en el colapso definitivo. El gran rey conquistador Asurbanipal muere en el 625, y con él desaparece el poder de su imperio. Sus sucesores no logran sujetar las ansias de independencia de los países sometidos, sobre todo de las tribus de los caldeos (o *Kaldim*), que merodeaban por las montañas al este del golfo Pérsico e iban a caer en tromba, a las órdenes de Nabopolasar, sobre el agonizante imperio asirio, para crear el nuevo imperio babilónico, en el que destacaría como máximo soberano su hijo, el implacable Nabucodonosor, de triste memoria para el pueblo judío. Precisamente la gran equivocación del rey Josías de Judá será no comprender el cambio político que se estaba realizando en Mesopotamia, oponiéndose ingenuamente al faraón egipcio Neco. La consecuencia de su oposición fue morir trágicamente en Megiddo, en el 609, en lucha desigual con el ejército egipcio. Fue la gran tragedia para el pueblo de Judá, que no acertaba a comprender que Yahvé permitiera la muerte de un rey tan piadoso de modo tan trágico, dejando a la nación en una orfandad total, expuesta a los nuevos golpes que vinieran de los victoriosos egipcios y babilonios. Toda la vida del profeta Jeremías irá marcada con el estigma de la tragedia nacional. Su carácter débil y melancólico tenía que enfrentarse con situaciones políticas críticas que sobrepasaban sus energías humanas. Es preciso tener en cuenta esta situación histórica para comprender su vida y su misión. Su primera etapa profética se desarrolló en el reinado del piadoso Josías, que veía muy bien la predicación de Jeremías. En el 621 se había encontrado el libro de la Ley, y el piadoso rey emprendió una reforma religiosa a fondo, secundado por el profeta de Anatot. La segunda parte de su vida se desarrollará bajo *Joaquím*, hijo de Josías; pero las circunstancias políticas serán peores. Al morir trágicamente Josías en la batalla de Megiddo, subió al trono su hijo *Joacaz*, el cual,

después de tres meses de reinado, fue depuesto por Neco, rey de Egipto, quien a su vez entronizó al otro hijo de Josías, *Eliaquim*, al que cambió el nombre en *Joaquim*, que en hebreo tiene un valor equivalente? Este reinó del 609 al 598. Poco antes de la rendición de Jerusalén en el 598 muere y le sucede su hijo *Joaquín*, o *Jeconías*, el cual sólo reina tres meses, siendo deportado a Babilonia después de habersele arrancado los ojos. El invasor babilonio pone sobre el trono a su tío *Matanías*, al que cambia el nombre en *Sedeás*, hermano de *Joaquim* y de *Joacaz*, hijos los tres de Josías. Tales son los reyes bajo los cuales se desarrolla la actividad de Jeremías. Sedecías es el último rey de Judá, al que le tocará asistir a la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en el 586.

Es el fin del reino de Judá y el principio de la deportación definitiva de sus habitantes, después de haber sido destruido el templo de Jerusalén: es el *año undécimo de Sedecías* (v.5). La frase *hasta la deportación de Jerusalén en el mes quinto* es probablemente una glosa aclaratoria de la fecha anterior dada para Sedecías. *El mes quinto* vuelve a aparecer como fecha exacta de la destrucción de Jerusalén en Jer 52:12, donde se señala el día 10 del mismo mes, en el año decimonono del reinado de Nabucodonosor.

Vocación del profeta (4-10).

⁴ Llegóme la palabra de Yahvé, que decía: ⁵ Antes que te formara en el vientre te conocí, antes de que tú salieses del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos. ⁶ Y dije: ¡Ah Señor, Yahvé! He aquí que no sé hablar, pues soy un niño. ⁷ Y me dijo Yahvé: No digas: Soy un niño, pues irás a donde te envíe yo y dirás lo que yo te mande. ⁸ No tengas temor ante ellos, que yo estaré contigo para salvarte, dice Yahvé. ⁹ Tendió Yahvé su mano, y, tocando mi boca, me dijo: He aquí que pongo en tu boca mis palabras. ¹⁰ Mira que te constituyo hoy sobre naciones y reinos para arrancar y destruir, para arruinar y asolar, para edificar y plantar.

El profeta no nos da las circunstancias concretas de esta primera llamada de Dios, como lo hace, por ejemplo, Isaías.⁸ Las vocaciones de Isaías y Ezequiel están revestidas de un ambiente solemne y expectante. En todo caso, en este relato de Jeremías queda claro **que su vocación profética es impuesta por Dios y que él no la busca, sino que más bien es en contra de su carácter temperamental.** No dice cómo recibió esa *palabra de Yahvé* o comunicación divina, pero él es consciente de que Dios le habla y le ha elegido, antes de que él se diera cuenta, para esa misión profética (v.5). La elección de Jeremías por Dios es anterior a su existencia. Dios ha tenido una presciencia *amorosa* y selectiva: *te conocí*; es algo más que un conocimiento especulativo, es un *conocimiento selectivo y afectivo* en orden a su misión. Y esto antes de que Jeremías hubiera podido hacer mérito alguno para obligar a Dios a esta elección. Aunque no es científico incrustar en la mente del hagiógrafo nociones de teología moderna, no cabe duda que en el contexto se destaca el acto libérrimo y gratuito de Dios, que elige a Jeremías sin depender para nada de los méritos de éste, y que el verbo *conocí* tiene un sentido complexivo de elección y amor, como en otros lugares bíblicos del A.T.⁹

La palabra *te consagré*, que la Vg traduce por “te santifiqué,” no tiene el sentido de conferir la *gracia santificante*. Esto está fuera de contexto. En hebreo significa poner aparte, *separar para el servicio de Dios*. *Santificar* es elevar una cosa a una atmósfera superior para que pueda entrar en relación con el Dios “santo.” Implica la idea de pureza y la de trascendencia. Pero a veces *santificar o consagrar* significa *destinar para una misión santa*, como se dice a continuación: *te designé para profeta de pueblos* (v.5b). En Eclo 49:9 se dice expresamente que Jeremías

fue “*consagrado* desde el seno de su madre para arrancar, destruir y arruinar.”¹⁰ La misión de Jeremías como “profeta de pueblos” o de naciones gentiles no se ha de entender como si le correspondiera ser *misionero* al estilo del *Siervo de Yahvé* del libro de Isaías, o de San Pablo en el N.T. La labor *misionera* propiamente tal estaba confinada a sus compatriotas; pero, por concomitancia y en razón de las circunstancias políticas, tenía que anunciar juicios condenatorios sobre las naciones circunvecinas, como dirá en el v.9: *te constituyo sobre naciones. para arruinar, destruir*. De hecho vemos que en su libro hay muchos oráculos sobre las naciones paganas, pero todos en relación con los destinos de Israel.

La misión que le encarga Yahvé es inmensa, y el profeta se siente sobrecogido: *¡Ah Señor, Yahvé! No sé hablar. Soy un niño* (v.6). Aquí la palabra *niño* tiene el sentido de inexperto para hablar. Isaías se ofrece voluntariamente cuando Yahvé insinúa que quiere enviar un profeta.¹² Jeremías es de temperamento tímido, como se ve a través de su libro. Sólo el auxilio sobrenatural de Dios hace que se entregue a la más ingrata misión: la de aparecer ante el pueblo como traidor a su patria por mantener los **principios del yahvismo y una política estrictamente religiosa**.

La respuesta de Yahvé no se hace esperar: *iras a donde te envíe*. (v.7). La asistencia de Dios suplirá su debilidad natural de timidez y le convertirá en un *muro de bronce*, como dirá más tarde (v.18).

Después Yahvé hace un gesto de consagración del profeta: *tendió Yahvé su mano, y, tocando mi boca, me dijo* (v.8a). Le toca la *boca*. En Is 6:7 encontramos un rito análogo: uno de los serafines purifica con un carbón encendido, tomado del altar del templo, los labios impuros del profeta, queriendo indicar que le purificaba de los pecados. Aquí, en Jeremías, el gesto de Yahvé parece más bien tener un carácter positivo: darle una ciencia infusa para predicar sus oráculos, dotándole de especial elocuencia que compensara su inexperiencia y corta edad. Había de ser la “boca de Yahvé” (v.9). En Ezequiel, el profeta tiene que engullir simbólicamente un rollo en el que están escritos los oráculos y endechas.¹³ No quiere decir esto que, en esta comunicación inaugural, Dios le haya comunicado por ciencia infusa todas las revelaciones que habría de transmitir durante su vida, ni que Jeremías, durante todos los actos de su vida, obrase como profeta y en nombre de Dios. Jeremías, como aparece en su libro, **tiene que recibir nuevas revelaciones** sucesivas según las circunstancias.¹⁴ Lo que se quiere indicar en este rito de tocar su boca Yahvé es la aptitud que le da para hablar oficialmente en nombre de El, dotándole de cierta *potestad de magisterio* para ejercer su misión. Naturalmente, estas comunicaciones inaugurales transmitidas a los profetas dejaban una profunda impresión en su ser para toda la vida, y en cierto modo los transformaba en otros hombres, pues al sentir el contacto directo con el mundo sobrenatural, se sentían otros hombres, que sólo vivían para los intereses de Dios.

Después del rito por el que es oficialmente constituido Jeremías en profeta, Yahvé le explica sustancialmente el sentido de su misión: *te constituyo hoy sobre naciones y reinos para arrancar y destruir., para edificar y plantar* (v.10). Por estas palabras, Jeremías es constituido nada menos que en árbitro de las naciones: su palabra, en cuanto tiene el respaldo oficial de Yahvé (v.9), será como una espada con doble función punitiva: *arrancar y destruir naciones y reinos*, es decir, comunicar los oráculos punitivos que Dios pone en su boca. Como éstos son expresión de la voluntad de Dios, que rige los destinos de los pueblos, de ahí que las palabras del profeta realmente pueden *arrancar y destruir* las naciones y pueblos. Su *predicción* equivale a su *realización*, pues su *palabra* está cargada de *eficacia* real efectiva.¹⁵ Y esto también cuando se trate de *edificar y plantar*, es decir, restaurar y consolidar las *naciones y reinos*. No obstante, el profeta recalca los sinónimos de castigo, repitiéndolos intencionadamente: *arrancar y destruir*,

arruinar y asolar, lo que parece insinuar que su misión es más bien anunciar castigos divinos que bendiciones: *edificar y plantar*. Los Santos Padres han visto en esta doble misión del profeta **un prenuncio de la misión de Cristo, que vino a traer la guerra con desgarrones de corazón y, al mismo tiempo, a ser bálsamo para restañar las heridas morales de la humanidad.**

Visiones relativas a su misión (11-16).

¹¹ Y me llegó palabra de Yahvé, que me decía: ¿Qué ves, Jeremías? Yo le contesté: Veo una vara de almendro. ¹² Y me dijo: Bien ves, Jeremías; pues yo velaré sobre mis palabras para cumplirlas. ¹³ De nuevo me llegó la palabra de Yahvé, que decía: ¿Qué ves, Jeremías? Yo contesté: Veo una olla hirviendo y de cara al septentrión. ¹⁴ Y me dijo Yahvé: Del septentrión se desencadenará el mal¹⁶ sobre todos los moradores de la tierra; ¹⁵ pues he aquí que voy a convocar a todos los reinos del septentrión ¹⁷, dice Yahvé, para que vengan y extiendan cada uno su trono a la entrada de las puertas de Jerusalén, y sobre todos sus muros, y sobre todas las ciudades de Judá. ¹⁶ Y pronunciaré contra ellos mis sentencias por todas sus maldades, pues me abandonaron para incensar a dioses extraños y adorar la obra de sus manos.

En estas dos visiones se contiene un mensaje punitivo de parte de Yahvé. En una visión imaginaria, el profeta ve una *vara de almendro* (v.11). Para entender esta visión es necesario comprender el juego de palabras hebreas que emplea el profeta. Al *almendro* en hebreo se le llama poéticamente *vigilante*, porque es el primero que florece al despuntar la primavera, adelantándose a los otros árboles.¹⁸ Pues, jugando con su nombre, Yahvé dice a Jeremías: Tú ves un (almendro) “vigilante,” pues así *velaré yo sobre mis palabras para cumplirlas* (v.12). Como el almendro “vela” en medio de la naturaleza dormida, así Yahvé “vela” por el cumplimiento de sus palabras relativas al *castigo* que va a anunciar en la visión siguiente, y como madruga el almendro (“vigilante”) entre los demás árboles, así Yahvé madrugará para manifestar su justicia, cuando todos están tan tranquilos en un sopor moral, como los árboles en el letargo invernal.

La segunda visión explica el sentido inicial de la primera: el profeta ve una *olla hirviendo de cara al septentrión* (v.13). Parece que el sentido es que ve una olla *hacia el norte* en estado de ebullición: *hirviendo*; este detalle nos da la clave de la interpretación de lo que sigue. Esa *olla hirviendo* es un ejército enemigo formado con los *reinos del septentrión*, que amenaza (*hirviendo*) con caer sobre Judá. Ese ejército es como un turbión que viene del norte, el camino tradicional de las invasiones asirias y babilonias, pues éstos subían por la ruta caravanera del Eufrates hasta cerca del actual Alepo, o atravesaban el desierto por Palmira, camino de Damasco, y caían sobre Palestina. Esta invasión, pues, viene del *septentrión* para el profeta, que está contemplándola en Judá. Otros autores prefieren dar la siguiente interpretación: la *olla hirviendo* es Judá, y dentro de ella están los habitantes¹⁹; está orientada hacia el *septentrión*, como se solía hacer para que recibiera el aire del norte y que se encendiese fácilmente. Del *septentrión* vendrá el *mal*, la invasión.²⁰

Yahvé mismo va a *convocar a todos los reinos del septentrión*, incitándoles a que acampen a *las puertas de Jerusalén*. Es el anuncio del asedio de la Ciudad Santa llevado a cabo por las tropas de Nabucodonosor en diversas ocasiones, pero principalmente en el 598 y el 587. Y todo esto es para castigar a sus habitantes por sus *maldades* (v.16), sobre todo por el pecado de idolatría: *incensar a dioses extraños. y adorar la obra de sus manos* (v.16b). Es el pecado tradicional. En otros oráculos hará también hincapié en los otros desórdenes morales y sociales.

El profeta, fortalecido en sumisión (17-19).

¹⁷ Tú, pues, ciñe tus lomos, yérguete y diles todo cuanto yo te mandare. No tiembles ante ellos, no sea que yo te haga temblar ante ellos. ¹⁸ Y he aquí que te pongo desde hoy como ciudad fortificada, como férrea columna y muro de bronce, frente a la tierra toda, para los reyes de Judá y sus príncipes, los sacerdotes y el pueblo del país. ¹⁹ Y te combatirán, pero no te podrán, porque yo estaré contigo para salvarte, dice Yahvé.

Llegan tiempos difíciles y es preciso que desde el principio se percate de su misión, adoptando una postura decisiva y varonil: *ciñe tus lomos, yérguete y diles* (v.14). Lejos de intimidarse el profeta, debe, ante su misión, tomar una postura arrogante y decidida, preparándose a todo, como el que se dispone a una gran tarea *emendóse* sus vestidos para estar más expedito. ²¹ **Si el profeta no corresponde a su vocación, mostrando desconfianza ante Dios, entonces será castigado: no sea que yo te haga temblar**, dejándole en mal lugar *ante ellos* (v.17b). Yahvé se encarga de fortalecerle espiritualmente, dándole una resistencia como *un muro de bronce*, ²² para que pueda hacer frente a todas las clases sociales: desde los *reyes, príncipes y sacerdotes* hasta el humilde *pueblo del país*, e.d., los que no tenían ninguna posición social oficial destacada; la expresión, con el tiempo, tomará un carácter despectivo, sobre todo en la época farisaica y rabínica. El profeta, pues, tendrá que enfrentarse con todas las clases sociales. Efectivamente, la misión de Jeremías ha sido siempre ir contra la corriente de la opinión pública, sin ceder ante los halagos y los oportunismos. A pesar de su carácter pusilánime, desarrolló su actividad de un modo admirable, **gracias a la ayuda de Yahvé: yo estaré contigo para salvarte (v.19).**

¹ Cf. Am 1:1; Jl 1:1. — ² Cf. 2 Re 23:31; Jer 35:3 — ³ Cf. Jos 21: 18. — ⁴ Cf. 1 Re 2:26. — ⁵ Cf. Jer 14:1; 46:1; 49:34; — ⁶ Cf. 2 Par 0.34. — ⁷ Este cambio de nombre indicaba que Neco tenía poder sobre él. *Eliachim* significa “Eiohim sostiene,” mientras que *Joaquim* significa “Yahvé sostiene.” Cambia sólo la parte teó-fora del nombre. — ¹⁰ Cf. Ex 13:2; Lev 27:14ss; Is 49:1.5; Gal 1:15. — ¹¹ Cf. Zac 2:8; Ex 3:11. — ¹² Is 6:1. — ¹³ Ez 2:8; Dt 18:18. — ¹⁴ Cf. Jer 42:1-7 — ¹⁵ Cf. Jer 5:14; 6:11; Is 6:9-10; 55:10-11; Ez 43:3. — ¹⁶ Así según el hebreo. En el griego: “hierve.” — ¹⁷ Así según el griego. Según el hebreo: “todas las familias de reinos,” que recarga el ritmo. — ¹⁸ En hebreo el juego de palabras: *soqed*: “almendro,” y *saqad* “vigilar.” Vg: “virgam vigilantem.” Cf. Am 8:2. — ¹⁹ Cf. Ez 24:3-14. — ²⁰ La primera interpretación es sostenida por Maldonado, Knabenbauer, Condamin, Dennefeld; la segunda, por Duham y Cornill, entre otros. — ²¹ Cf. 1 Re 18:46; Ef 6:14; 1 Pe 1:13. — ²² “Férrea columna” falta en los LXX.

2. La apostasía de Israel, Causa del estado desgraciado Actual.

En este capítulo encontramos diversos fragmentos proféticos, unidos posteriormente por cierta ilación lógica. Parecen de la primera época de su ministerio. En 2:28 se alude a Asiría como centro de atracción de los judíos, lo que quiere decir que es de antes de la caída del imperio asirio, que sufrió el primer colapso con la muerte de Asurbanipal en 625, y definitivamente en 612 con la caída de Nínive. No es, pues, esta profecía posterior a esta época. Por otra parte, en 2:36 aparece Egipto como centro de atracción de un sector de opinión judía, y como Egipto fue derrotado por Nabucodonosor en el 604 y expulsado de Palestina, síguese que este fragmento no puede ser posterior a esta fecha.

Israel, esposa de Yahvé (1-3).

¹ Vínome la palabra de Yahvé, diciéndome: ² Anda y clama a los oídos de Jerusalén: Así habla Yahvé: Me acuerdo en favor tuyo del afecto de tu adolescencia, del amor de tus desposorios, de tu seguirme en el desierto, tierra donde no se siembra, ³ (Era)

Israel lo santo de Yahvé, la primicia de sus frutos. Quien de ella comía, pecaba , y caía sobre él la desgracia, oráculo de Yahvé.

Encontrarnos aquí por primera vez el símil del matrimonio para reflejar las relaciones amorosas de Yahvé con Israel. Un siglo antes, Oseas había hecho girar todos sus oráculos en torno a este símil, que se convirtió después en un tópico en la literatura profética y sapiencial. Jeremías debe proclamar *a los oídos de Jerusalén* sus infidelidades, contraponiéndolas a las buenas relaciones que en otro tiempo tuvo su pueblo con Yahvé. La época del desierto había quedado como la era ideal de las relaciones de Israel con su Dios. Aislados en la estepa, sin infiltraciones de los cultos sensuales cananeos, aquella generación del desierto tenía una mentalidad más sencilla, y, formada en un ambiente de milagrosa providencia divina, tenía una psicología ruda e infantil, pero sabía corresponder mejor a las exigencias de la religión. Naturalmente, toda esta concepción era fruto de una idealización del pasado hecha por los representantes del yahvismo, que estaban hastiados del materialismo reinante en su época. Reiteradamente los profetas acuden al pasado como época ideal de las relaciones entre Yahvé y su pueblo.² Yahvé mismo tiene nostalgia de aquellos tiempos en que Israel se entregaba virginalmente a su providencia: *me acuerdo. del afecto de tu adolescencia, del amor de tus desposorios* (v.2b). Israel entonces se entregaba ilusionada a la solicitud de su Dios, esperándolo todo en una tierra inhóspita, *donde no se siembra* (v.2c). Cuando Israel se instaló en Canaán y se dedicó a trabajar una tierra más feraz, se olvidó de Yahvé, atribuyendo la feracidad de la región a la bendición de los dioses cananeos, con lo que desertó de su primera vocación religiosa.

Israel en su primera etapa del desierto era lo *santo de Yahvé* (v.3); e.d., la propiedad sagrada de Yahvé, a quien le pertenecía *la primicia de los frutos* (v.3). Era la porción que se había reservado entre todos los pueblos. Según la ley levítica, las primicias de todos los frutos pertenecían a Yahvé, y el que se atrevía a apropiárselos estaba sujeto al castigo.³ Es el caso de Israel: quien se atrevía a tocarle como nación, deseando apropiarse de ella, estaba sujeto al castigo divino: *quien de ella comía pecaba*, o debía recibir el pago (v.3b).⁴

Infidelidad de Israel (4-6).

⁴ Oíd la palabra de Yahvé, casa de Jacob, y todas las familias de la casa de Israel. ⁵ Así dice Yahvé: ¿Qué injusticia hallaron en mí vuestros padres para alejarse de mí e irse en pos de la vanidad de los ídolos, para hacerse vanos? ⁶ Y no dijeron: ¿Dónde está Yahvé, el que nos subió de la tierra de Egipto, el que nos condujo a través del desierto, tierra de estepas y de barrancos, tierra árida y tenebrosa ⁵, tierra por donde no transita nadie y donde nadie habita?

Después de consignar la nostalgia de Yahvé por los tiempos del desierto, el profeta se dirige enfáticamente a la *casa de Jacob*, o Israel, encarándose con su ingratitud. ¿A qué obedece la actual apostasía? ¿Es que creen que el Dios actual de ellos no es el de antes? ¿Es que ven en El algo *injusto* o desleal? (v.5). El hecho es que le han abandonado para ir *en pos de la vanidad de los ídolos, para hacerse vanos* ellos mismos (v.5b). La expresión de *vanidad* (cosa hueca, sin valor) aplicada a los ídolos es muy característica de Jeremías⁶. Los ídolos no tienen vida, en contraposición **a Yahvé, el Dios viviente por excelencia**. Como no son nada, no pueden ayudar a sus fieles, que terminan haciéndose *vanos* como ellos, engañándose a sí mismos.

En realidad, este vicio ya es antiguo, pues sus *padres* abandonaron a Yahvé, sin querer acordarse de sus beneficios en el desierto, cuando Israel estaba naciendo a la vida como pueblo

organizado. En el fondo de esa conducta está una inmensa ingratitud, pues se olvidaron de los beneficios que Yahvé había hecho a su pueblo en los momentos más críticos de su existencia (v.6). El profeta se complace en destacar el carácter estepario e inhóspito del desierto, para resaltar más la especialísima providencia que Yahvé ha tenido con ellos. Ezequiel dirá que encontró a Israel como un niño recién nacido abandonado y que tuvo que prestarle los primeros y elementales cuidados⁷.

La profanación de la heredad de Yahvé (7-9).

⁷ Yo os introduje en tierra fértil para que comierais sus frutos y sus bienes, y en cuanto en ella entrasteis, contaminasteis mi tierra e hicisteis abominable mi heredad. ⁸Tampoco los sacerdotes preguntaron: ¿Dónde está Yahvé? los depositarios de la Ley me desconocieron y los pastores se insurreccionaron contra mí. También los profetas se hicieron profetas de Baal y se fueron tras de los que nada valen. ⁹Por eso todavía he de entrar en juicio con vosotros, oráculo de Yahvé, y con los hijos de vuestros hijos contendereé.

La providencia especial de Yahvé sobre Israel continuó después de la peregrinación en el desierto, pues fue El quien los introdujo en la *tierra fértil* (v.7) de Canaán, la cual, en comparación con las estepas del Sinaí, era un verdadero edén. Pero, lejos de agradecer tal beneficio, la *contaminación con sus idolatrías, haciendo abominable la heredad* de Yahvé, su verdadero propietario. Los israelitas eran sólo usufructuarios, pero se entregaron a otros dioses, como si fueran los propietarios del país.

Y en esta apostasía general intervienen en primer término los *sacerdotes*, que no se preguntaron: *¿Dónde está Yahvé?* (v.8). Abdicaron de su condición privilegiada de *depositarios de la Ley*. Con ellos, los dirigentes o *pastores* del pueblo se alejaron de Yahvé, sin que faltaran entre esos desertores los *profetas*, que tenían por misión despertar las inquietudes espirituales del pueblo; se pasaron al culto de *Baal*, considerando más lucrativo ejercer su profetismo en dichos cultos licenciosos. *Baal* es un nombre genérico que se aplica a cualquier ídolo. Significa “dueño,” y existían dueños o “baales” en cada localidad. El profeta les arguye desde el punto de vista utilitario, ya que esos que se entregan a los ídolos sólo buscan prosperar en sus negocios materiales; pero aun en esto se equivocan, pues *nada valen*.

Pero esta situación no puede seguir así. Yahvé va a iniciar un proceso judicial: *he de entrar en juicio con vosotros., y con vuestros hijos contendereé* (v.9). El pecado es demasiado grave, y por ello el castigo afectará aun a las generaciones venideras. Es una frase para encarecer la magnitud del pecado de idolatría. Por otra parte, en la teología del A.T. se destaca mucho el principio de la solidaridad en el mal y en el bien. ⁸ Este principio parecerá modificado después del destierro, como lo expresará el mismo Jeremías.⁹

Magnitud del crimen de idolatría (10-13).

¹⁰ Pasad, pues, hasta las islas de Kittim y ved, mandad a Ce-dar e informaos bien, a ver si jamás sucedió cosa como ésta. ¹¹ ¿Hubo jamás pueblo alguno que cambiase de dios, con no ser dioses éstos? Pues mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que nada vale. ¹² Pasmaos, cielos, de esto y horrorizaos, estupefactos, sobremanera, oráculo de Yahvé. ¹³ Pues un doble mal ha cometido mi pueblo: dejarme a mí, la fuente de aguas vivas, para excavar cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua.

El estilo es ahora más solemne. Se invita a hacer una visita a los pueblos paganos desde el oriente al occidente, para ver si algún pueblo ha cambiado de divinidad. *Kittim* es la *Kittion* de los documentos antiguos, la actual Larnaca, en Chipre.¹⁰ *Cedar* es la conocida tribu en la Biblia que tenía su asiento en el desierto siro-arábigo, al este de Palestina, confinando con la actual Jordania, vecina de los antiguos nabateos. Muchas veces en la Biblia suele ser sinónima de *árabe* o de hombre de la estepa. El profeta invita a sus oyentes a que visiten países paganos para ver si son tan ingratos como los israelitas, que abandonaron a su Dios nacional: *¿Hubo jamás pueblo que cambiase de dios?* (v.11a). Todo pueblo es reacio a abandonar sus tradiciones religiosas, que considera como el mejor patrimonio del pasado, su *gloria*. Israel, en cambio, *ha cambiado su gloria* (v.11b). Yahvé, que le había sacado milagrosamente de Egipto, había mostrado su omnipotencia, y debía constituir un timbre de *gloria* estar vinculado a tan excepcional protector. Ningún pueblo podía presentar una historia semejante ni una divinidad tan excelsa. Yahvé era realmente la *gloria* de su pueblo con su majestad y esplendor¹². El profeta recalca que los dioses de otros pueblos *no son dioses* (v.11a), para evitar el equívoco a que pudiera dar lugar la frase anterior.¹³ La conducta de Israel ha sido un mal negocio: ha cambiado su *gloria* (Yahvé) *por lo que nada vale*, es decir, los impotentes ídolos.

Enfáticamente, el profeta toma a los *cielos* como testigos de esta enorme maldad y equivocación desde el punto de vista del cálculo lucrativo (v.12). Al abandonar su *gloria*, se han labrado la ruina: han dejado a Yahvé, *fuentes de aguas vivas, para excavar cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua* (v.13). El pecado ha sido *doble*: abandonar a Yahvé, omnipotente, y buscar otros dioses que no puedan ayudarlos. **Yahvé era como una fuente de agua viva**, es decir, un pozo manantial, que siempre se renueva cristalino, dando por eso la impresión que el agua está *viva*. En cambio, los ídolos a quienes acuden son miserables *cisternas agrietadas* para recoger al agua de *lluvia*, siempre inferior a la de manantial.¹⁴

Israel, castigado y humillado (14-19).

¹⁴ **¿Es por ventura Israel un siervo, un siervo nacido en casa? ¿Cómo, pues, ha venido a ser presa? Cachorros de león rugieron sobre él, dieron su rugido.** ¹⁵ **Han hecho de su tierra un desierto, han quemado y despoblado sus ciudades.** ¹⁶ **Hasta los habitantes de Menfis y de Tfnis te quebrantaron la coronilla.** ¹⁷ **¿Todo esto no lo ha traído sobre ti el haberte apartado de Yahvé, tu Dios?** ¹⁸ **Y ahora ¿qué es lo que buscas camino de Egipto? ¿Beber las aguas del Sijor? ¿Y qué es lo que buscas camino de Asiría? ¿Beber las aguas del río?** ¹⁹ **Sírvante de castigo tus perversidades, y de escarmiento tus apostasías. Reconoce y advierte cuan malo y amargo es apartarte de Yahvé, tu Dios, y no poseer mi temor, oráculo del Señor, Yahvé de los ejércitos.**

Como en los v.2-3, contrasta el profeta la situación del Israel actual, entregado a los ídolos como *siervo* (v.14a), y el estado de plena libertad de *hijo* en que se hallaba al ser elegido por Yahvé en el desierto. Era **lo santo de Yahvé**, las *primicias entre todos los pueblos*, objeto de las complacencias de Dios, en tal forma que nadie podía tocarle sin incurrir en castigo. Ahora, por su idolatría, ha sido castigado y convertido en *esclavo* de todas las naciones paganas. Israel por vocación no es un *siervo*, ni *siervo nacido en casa*, **sino un ser libre**. La Ley distinguía dos clases de esclavos: *a)* los que habían sido privados de su libertad después de haber sido libres, por una acción de guerra o por una deuda que no pudieron saldar; *b)* los *nacidos en casa* (el *verna* de los romanos), e.d., los hijos nacidos como tales, hijos de un esclavo. La condición de estos últimos era más degradante, pues no tenía esperanza de emancipación, mientras que el simple *siervo*, si

era israelita, debía ser dejado en libertad a los seis años de esclavitud,¹⁶ o antes si era rescatado o dejado en libertad por su dueño. En la interrogación, pues, del profeta hay un climax o avance de pensamiento: Israel ni era *siervo* simplemente ni *siervo nacido en casa*, sino que en los planes de Dios era su primogénito.¹⁷

Pero ahora ha perdido su libertad: *¿Cómo ha venido a ser presa?* (v.14b); alusión a su sometimiento político a Asiría y a la política de otras naciones más fuertes. Sus enemigos han caído sobre Israel *como cachorros de león* (v.14b). Quizá en la imagen hay una alusión al emblema de *león* que empleaban los asirios como señal de su imperialismo.¹⁸ El paso del invasor ha dejado la devastación y la ruina: *han quemado y despoblado las ciudades* (v.15). ¿A qué hecho concreto alude el profeta? En el 701, Senaquerib había invadido Judá, pero éste quedaba muy lejano en la mente de los contemporáneos de Jeremías. Quizá aluda a la derrota de Josías en Megido, a manos de Neco II, en el 609. Puede el profeta aludir a incursiones de otros pueblos invasores, como moabitas y edomitas, que constantemente amenazaban sus fronteras. En todo caso, el pensamiento del profeta es claro: en otro tiempo, Israel era algo “santo” y las “primicias” ante Dios, que no permitía que le tocaran; en cambio, ahora todas las naciones abusan de él como si fuera un *siervo*, y Yahvé se desentiende de su suerte.

En esa humillación ha tenido parte principal Egipto: Los *habitantes de Menfis y Tafnis te quebrantaron la coronilla* (v.16), probable alusión a la derrota de Megido antes mencionada. Neco II humilló a Judá después de haber muerto Josías, deponiendo a su hijo Joacaz, elegido por los judíos, y nombrando en lugar de él a su hermano Eliaquim, al que cambió el nombre en Joaquim, para mostrar insolentemente su poder.¹⁹ Egipto es aquí mencionado con el nombre de sus dos capitales: *Menfis*,²⁰ capital del bajo Egipto, junto a El Cairo actual, y *Tafnis*, la “Dafne” de los griegos, actualmente llamada Tell-Defenne, al sudeste de Pelusium, fortaleza en el delta oriental, en la ruta caravanera de Egipto a Asiría. La expresión *quebrantaron la coronilla* (v.16), que indica humillación y subyugación, es traducida por algunos: *rasuraron la coronilla*, signo de humillación y oprobio, ya que la rasuración era signo de duelo para los judíos y otros pueblos orientales.²¹

El profeta da la razón teológica de esta humillación y esclavitud de Israel: *¿Todo esto no lo ha traído sobre ti el haberte apartado de Yahvé, tu Dios?* (v.17). Los dirigentes de Judá habían hecho cálculos políticos humanos, y desoyeron los consejos de los profetas, que predicaban volver a Yahvé como mejor medio de conciliar su protección contra los peligros de invasión. Por eso se opone Jeremías a toda política humana de acercamiento a Egipto y a Asiría. Fustiga la posición de los dos partidos: el egipciófilo y el asirífilo, que se dividían la opinión desde hacía un siglo. Nada tienen que esperar de Egipto ni de Asiría. Lo mejor es neutralidad y confiar en Yahvé, Señor de todo: *¿Qué es lo que buscas de Egipto? ¿Beber las aguas del Sijor?* (v.15a). *Sijor* era uno de los canales del Nilo en el extremo norte oriental,²² y aquí es sinónimo de Egipto. El profeta no quiere tampoco que se acerquen a Asiría: *¿Qué es lo que buscas camino de Asiría? ¿Beber las aguas del río?* El *río* sin artículo en hebreo designa al Eufrates, el *río* por excelencia. Aquí es sinónimo de Asiría.²³

Las infidelidades de Israel (20-25).

²⁰ Porque desde antiguo quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: No serviré; pues sobre todo collado alto y bajo todo árbol frondoso te acostaste y prostituíste.²¹ Y yo te planté de vid generosa, toda ella de legítimos plantones. ¿Cómo, pues, te me has convertido en sarmientos degenerados de vid ajena?²⁴ ²² Pues aunque te laves con nitro, por mucha lejía que emplees, permanecerá marcada tu ini-

quidad ante mí²⁵, oráculo del Señor, Yahvé. ²³ ¿Cómo dices: No estoy manchada, no me he ido en pos de los baales? Repara en tu conducta en el valle, reconoce lo que hiciste, camella joven, ligera, titubeante en sus caminos. ²⁴ Asna salvaje, habituada al desierto, en el ardor de su pasión olfatea el viento²⁶; su celo, ¿quién lo reducirá? ²⁷El que la busque no tendrá que fatigarse, la hallará en su mes (de celos). ²⁵Evita que tus pies estén descalzos²⁸, que tus fauces estén sedientas. Pero tú dices: Es en vano, no²⁹; pues amo los extranjeros y tras ellos me voy.

Sigue la diatriba con la enumeración de las infidelidades de Israel. En el fondo, toda su historia ha sido una constante rebelión contra Dios (v.20). La Ley de Yahvé era un *yugo* para Israel, pero que había de reportarle muchos beneficios. El culto a los ídolos era de momento más atrayente, pero iba a traerle la catástrofe. La imagen de Israel como novilla indómita era la más propia para expresar su permanente espíritu de rebelión contra su Dios ³⁰: *no serviré* (v.20b). Israel se prostituyó, entregándose a los ídolos. Israel estaba desposada con Yahvé con una alianza ³¹; al abandonarle, yéndose tras de otros dioses, **se entregó a una prostitución espiritual: te acostaste.** (v.20c). Y los lugares de esa prostitución son *sobre todo collado alto y bajo todo árbol frondoso*, lugares tradicionales de culto a los ídolos: los *lugares altos* ³² y los *jardines* llenos de árboles frondosos ³³, lugares de culto cananeo, símbolo de la fecundidad otorgada por divinidades licenciosas, como Astarté (la Istar me-sopotámica) y Adonis (el Tammuz asiro-babilónico).

De nuevo el recuerdo del elevado origen de Israel como pueblo: *Yo te planté de vid generosa., de legítimos plantones* (v.21a). Esta comparación es muy similar a la famosa alegoría de la viña de Isaías ³⁴. Israel es como una viña plantada con los mejores *plantones* ³⁵. Dada su calidad selecta, era de esperar que diera buenos frutos, pero se ha degenerado, convirtiéndose en *sarmientos de vid ajena* (v.21b). Supuesta su buena naturaleza, hubiera debido dar frutos de santidad y de justicia; pero ha dado frutos de apostasía, de injusticia y de infidelidad. Esta es la terrible realidad. Como en la alegoría de Isaías, *dio agrazones*, indignos de las cepas de calidad de origen.

Ese proceso de degeneración ha hecho que Israel aparezca manchada ante los ojos de su Esposo, Yahvé: *Aunque te laves con nitro., con lejía., permanecerá marcada tu iniquidad ante mí* (v.22a). También esta imagen parece estar tomada de Is 1:18.25. Con estas palabras el profeta quiere destacar la enormidad de los pecados de Israel, acumulados durante su historia. Ha sido una rebeldía constante, y por eso a los ojos de Dios aparece como un vestido tan manchado, que es muy difícil dejarlo en su limpieza primitiva. No quiere esto decir que sus pecados sean imperdonables, sino que quiere destacar el grado de degeneración a que ha llegado Israel, acumulando infidelidades que le fueron alejando de su Dios.

La obcecación de Israel es tal, que no reconoce su conducta alejada de Yahvé. El pueblo creía lícito un culto sincretista, es decir, reconocer oficialmente a Yahvé, asistiendo al culto en el templo; pero, al mismo tiempo, participar en cultos licenciosos de los *baales*. Por eso dice: *No estoy manchada, no me he ido en pos de los baales* (v.23a). El profeta concreta al punto sus acusaciones: *Repara en tu conducta en el valle.* (v.23b), probable alusión al culto de Moloc en el *valle* que resulta de la confluencia del Cedrón y el *Ge-Hinnom* o *Gehenna*, famoso por sus cultos idolátricos ³⁶. Israel se parece en sus galanteos con los ídolos a la *camella joven, ligera, titubeante en sus caminos* (v.23b) cuando está en época de celos y anda inquieta buscando satisfacer su instinto erótico con el macho. Es el *asna salvaje, habituada al desierto; en el ardor de su pasión olfatea el viento* (v.24a). El *asno salvaje* es considerado en la Biblia como símbolo del que quiere vivir libre ³⁷. Israel se parece en este aspecto a una *asna salvaje*, que no quiere “coyundas” y

que al mismo tiempo desea entregarse a los cultos de los ídolos, satisfaciendo sus instintos sensuales. La comparación está jugando con la idea de “prostitución” religiosa, expresada con crudo realismo, y al mismo tiempo parece aludir a la causa de frecuentar estos cultos, participar de ritos orgiásticos licenciosos. En esa época de su *celo*, ¿quién la reducirá? es decir, ¿quién será capaz de sujetarla y hacerla volver a su dueño? El profeta insiste más en la locura de Israel siguiendo el símil de la camella o asna salvaje: *el que la busque no tendrá que fatigarse, la hallará en su mes (de celos)*; es decir, sus amantes no tendrán que fatigarse en hacerle la corte, pues ella misma se ofrecerá en la época del *celo* para satisfacer su sensualidad con el primero que encuentra. La inclinación de Israel por la idolatría, por sus amantes los ídolos, es tal, que, en vez de buscarla éstos a ella, ésta los buscará ansiosamente.

El profeta irónicamente dice a Israel que ande menos aprisa, no sea que pierda el calzado y se haga daño en los pies: *Evita que tus pies estén descalzos* (v.25a). Anda tan loca tras de sus amantes, que corre peligro de hacerse daño en los pies. Por otra parte, tanto andar le va a reseca la garganta: *evita que tus fauces estén sedientas*. Es demasiado caminar tras de los ídolos. Pero la respuesta de Israel no se hace esperar: *Es en vano, no, pues amo los extranjeros*. (v.25b). Confiesa que es tal la pasión que tiene por los ídolos *extranjeros*, que no puede contenerse.

Degradación idolátrica de Israel (26-30).

²⁶ Corno queda confundido el ladrón al ser sorprendido, así será confundida la casa de Israel. Ellos, sus reyes, sus príncipes, sus sacerdotes y sus profetas, ²⁷ que dicen a un leño: “Tú eres mi padre,” y a una piedra: “Tú me engendraste.” Pues vuelven hacia mí la espalda, y no su rostro, pero al tiempo de su desgracia dicen: Alzate y sálvanos, ²⁸ ¿Dónde están tus dioses que te hiciste? ¿Que se alcen ellos si pueden salvarte al tiempo de tu desventura! Pues tantos son tus dioses cuantas tus ciudades, ¡oh Judá! y cuantas son las calles de Jerusalén, tantos son los altares a Baal³⁸. ²⁹ ¿Por qué pretendéis litigar conmigo? Todos os habéis rebelado contra mí, oráculo de Yahvé. ³⁰ En vano os he castigado; vuestros hijos no aceptaron la corrección, La espada ha devorado a vuestros profetas como león devastador.

La apostasía de Israel es un mal negocio, pues le va a acarrear la confusión y el deshonor como *ladrón sorprendido* “in fraganti” (v.26). La infidelidad ha comenzado por las altas clases, que tenían especial obligación de velar por los intereses religiosos de su pueblo. Los *reyes, príncipes, sacerdotes y profetas* son los principales culpables de la idolatría; *Tú eres mi padre* (v.27), dicen a un simple *leño*. Alusión a los cultos de árboles sagrados. Aún hoy día entre las gentes incultas beduinas se cree que los árboles tienen especiales geniecillos y poderes. Son restos de la religión animista. En el culto cananeo se daba mucho realce al árbol como símbolo de la fecundidad; y aun se daba culto a leños secos llamados *asera*, relacionándolos con Astarté, la diosa de la fecundidad. Además, estaba el culto a la piedra o estela llamada *massebah*. Los templos cananeos eran al aire libre: bosques naturales o artificiales (troncos dispuestos verticalmente) o piedras en forma de menhires; por eso aquí se dice que el devoto dice a *una piedra: Tú me engendraste* (v.27a). Quizá en estas expresiones del profeta sólo haya una simple alusión al material de que estaban hechos los ídolos en general. La ironía es sangrante: los hombres reconociendo como progenitores suyos a los seres inanimados, la vida proporcionada por objetos que no la tienen. Isaías desarrolla esta idea del modo más sarcástico³⁹. Los israelitas abandonan al Dios-Yahvé, trascendente, santísimo, que los ha elegido como pueblo, para entregarse a la más crasa idolatría. No cabe mayor degradación religiosa.

Esta conducta, no obstante, es sólo en épocas de bonanza, pues cuando llega la *desgracia* y la adversidad, vuelven a Yahvé, diciendo: *Álzate y sálvanos* (v.27c). La expresión hebrea usada para *sálvanos* es el *hoshianna* (*hosanna*), que después quedará estereotipado en el uso litúrgico como exclamación de júbilo y esperanza. Yahvé responde con ironía a este grito de socorro *in extremis*, diciendo que, puesto que tienen *tantos ídolos cuantas ciudades*. (v.28b), que acudan a ellos para que les ayuden⁴⁰.

Pero, además, la hipocresía de estos israelitas idólatras llega a tal término, que se atreven a pedir cuentas al mismo Yahvé. Se creen inocentes, y se atreven a acusar a Yahvé de demasiado susceptible y severo. *¿Por qué pretendéis litigar conmigo?* (v.29). **La historia de Israel ha sido una constante rebelión contra su Dios.** Yahvé les recuerda los castigos que ha enviado a sus hijos. Los israelitas han tenido que sufrir los rigores de la ira divina con el fin de hacerles entrar en buen camino, pero ha sido todo en vano: *no aceptaron la corrección*. Parece que Jeremías alude a alguna matanza general debida a un levantamiento popular en el que hubieran caído los falsos profetas del pueblo: *La espada ha devorado a nuestros profetas* (v.30b). No obstante, no sabemos que en estos tiempos hubiera habido una matanza de profetas como la había habido en tiempos de Elías y de Jehú, rey de Israel⁴¹, en el reino del Norte. Por eso, algunos autores prefieren ver aquí una alusión a los verdaderos profetas de Yahvé muertos en alguna rebelión popular. Sabemos que Manases años antes había llenado Jerusalén de sangre inocente⁴², especialmente de profetas. Pero el contexto parece insinuar la primera interpretación.

Ingratitud de Israel para con Yahvé (31-37).

³¹ Oíd los de esta generación la palabra de Yahvé⁴³: **¿Por ventura soy yo para Israel un desierto o una tierra tenebrosa? ¿Por qué dice mi pueblo: 1 Somos libres⁴⁴, no iremos más en pos de ti? ³² ¿Se olvida por ventura la doncella de sus galas, y de su ceñidor la esposa? Pues mi pueblo se ha olvidado de mí ya desde días sin cuento. ³³ ¿Qué bien amañas tus caminos para buscar el amor! También a las maldades avezaste tus caminos. ³⁴ Hasta en tus palmas de la mano se descubre sangre de vidas de pobres inocentes⁴⁵, no de sorprendidos en conatos de robo⁴⁶. ³⁵ Y dices: “Soy inocente, su cólera se ha apartado ya de mí.” Heme aquí para juzgarte por decir: “No he pecado.” ³⁶ ¿Cómo te apresuras sobremanera a cambiar tus caminos? ⁴⁷ También de Egipto serás avergonzada, como lo fuiste de Asiria. ³⁷ También de ahí saldrás con las manos en la cabeza, porque Yahvé ha rechazado aquellos en quien confías, y no tendrás éxito con ellos.**

La conducta de Israel ha sido inexplicable, pues Yahvé no ha sido para ellos precisamente un *desierto o una tierra tenebrosa* (v.14). Yahvé no ha sido en la historia tan hosco como para huir de El como si fuera un lugar inhóspito, lleno de tinieblas. El desierto era símbolo de terror, que había de evitar el viajero, ya que, aparte de su carácter estepario y sin vida, era lugar de salteadores y guarida de fieras, amparadas en la oscuridad. En realidad, Yahvé ha sido en la historia como un lugar atractivo, lleno de vida y vegetación, pues le ha protegido y ayudado siempre. Y, sobre todo, la religión yahvista era mucho más luminosa y elevada que las idolátricas⁴⁸. Sin embargo, Israel dice despectivamente: *somos libres, no queremos ir en pos de ti* (v.31c). Esta conducta es inexplicable, como lo sería la de una doncella que olvidara sus *galas* (v.32a), que son su adorno y le dan prestancia ante los hombres. **Yahvé es, en realidad, el mejor adorno que puede tener Israel.** En Oriente aún hoy día mujeres pobrÍsimas lucen joyas de mucho valor, que han recibido por tradición en herencia y de las que no se desprenden aun en la mayor necesidad. Saben que ello forma parte de su personalidad. Israel, en cambio, *se ha olvidado* de su adorno y *ceñidor*, que es Yahvé. En Isaías encontramos un símil semejante: el buey y el asno saben ir a su

pesebre, mientras que Israel no sabe volver a su Dios, del que todo lo recibe⁴⁹. Y este proceso de apostasía es antiguo, *de días sin cuento* (v.32b).

De nuevo el tono irónico recriminatorio: *¡Qué bien amañas tus caminos para buscar el amor* (v.33a) de los dioses extranjeros! Israel tiene una predisposición especial para apartarse de su Dios y entregarse a su *amor*, su obsesión de los cultos idolátricos. Es como una mujer que está experta en probar amores bastardos. Pero su proclividad es a algo más que a los cultos idolátricos, pues se ha familiarizado con los mayores crímenes (v.33b). Y especifica estas maldades: *Hasta en tus palmas de la mano se descubre sangre de vidas de pobres inocentes* (v.34a). El profeta parece aludir a los sacrificios cruentos de niños a Moloc. Es una explicación de lo dicho en v.22-23. Esa sangre está presente a los ojos de Yahvé, que sabe ver en las mismas *palmas de la mano* que levantan hipócritamente para orar en las épocas de angustia. Y esta sangre que ve en las manos de los israelitas no es precisamente de ladrones que han sido cogidos atacando el muro de una casa: *No de sorprendidos en conatos de robo* (v.34b). Según esta versión, se aludiría aquí a la ley mosaica, según la cual, cuando se mataba a un ladrón en el acto de atacar, no había culpa alguna⁵⁰. Esta idea de que los israelitas tienen las manos manchadas en sangre se encuentra a menudo en Jeremías⁵¹.

A pesar de estos horrendos crímenes, **Israel no admite su culpabilidad** (v.35a). Israel parece aquí presumir de inocencia, precisamente porque se siente próspera. Según la mentalidad de la época, el mal provenía de algún pecado, como castigo de Dios. De ahí la ecuación de justicia y prosperidad, desgracia y pecado. Yahvé ahora quiere castigar a Israel por esta presunción hipócrita, pues no quiere reconocer sus pecados: *Heme aquí para juzgarte por decir*: “No he pecado” (v.35b). El castigo le hará recapacitar reconociendo su culpabilidad.

Y de nada le han de valer las alianzas políticas para evitar la manifestación justiciera de Yahvé: *¿Cómo te apresuras sobremanera a cambiar tus caminos?* (v.36a); alusión a su nerviosismo buscando aliados en Egipto y en Asiría. Parece que había una facción fuerte egipciófila, que buscaba en Egipto protección contra el peligro babilonio, encarnado en Nabucodonosor. Pero de nada le servirá esta alianza, pues los egipcios serán derrotados por Nabucodonosor en 604, siendo definitivamente arrojados de Palestina. Y entonces se volverá a repetir la historia de la alianza anterior con Asiría, cuando Josías salió a defender a ésta contra Neco II en Megiddo, y la suerte fue la muerte trágica del piadoso rey Josías: *También de Egipto serás avergonzada, como lo fuiste de Asiría*. No hay más que una política realista según el profeta: reconocer los pecados y volver a Dios, el único salvador de Israel.

Todo lo que sea meterse en alianzas con potencias extranjeras será ir al fracaso, teniendo que volver *con las manos sobre la cabeza* (v.37a), gesto de confusión y desesperación⁵². La suerte ya está echada, y el profeta lo anuncia en nombre del que dirige los hilos misteriosos de la historia (v.37b).

1 Otros traducen: “quien de ella comía debía *pagan*, es decir, recibir el pago de su atrevimiento. — 2 Cf. Os 2:15(17). — 3 Cf. Ex 23:19; Núm 8:8; Lev 22:9. — 4 Cf. Ex i9:5ss; Dt 7:6; 14:2. — 5 En heb. “sombra de muerte.” — 6 Cf. Jer 8:19;

10:1-16; 14:22; 16:19; cf. también 1 Sam 12:21; Is 44:9s; Dt 32:21; 2 Re 17:15. — 7 Cf. Ez 16. — 8 Cf. Ex 34:7. — 9 Cf. Jer 31:29; Ez 0:28; Dt 24:16. — 10 Cf. Flavio Josefo, Ant. I 6:1. Los Kfttm aparecen en Gen 10:4 como descendientes de Yaván o Grecia. En Dan 11:30 se refiere a las naves romanas. En 1 Mac 1:1; 8,5, se refiere a Macedonia. Cf. Dt 11:30. — 11 *Kedar* o *Cedar* era el segundo hijo de Ismael (Gen 25:13). Cf. Is 42:11; 60,7; 21:17; Ez 27:21; Cant 1:5. Son los *Cedraei* de Plinio, Hst. Nat. V 11:12. — 12 Cf. Dt 10,21; 1 Sam 4:21; Sal 106:20. — 13 Cf. Dt 32:21; Is 37:19; 1 Cor 8:4; Jer 16:20. — 14 Cf. Sal 36:10; Jn 4:10ss; 7:38. Dussaud ve en estas palabras una alusión al Bahal fenicio patrono de la lluvia. Cf. *Les découvertes de Ras Shamra et V Anden Testament* (París 1937) P-74. — 15 Así según el hebreo. El griego dice: “te conocieron y te ultrajaron.” — 16 Cf. Ex 21:2-4; 34:10. — 17 Cf. Ex 4:22. — 18 Cf. Nah 2:12; Jer 4:7; 5:6; 25:38; 49,iQ; So.i? — 19 Cf. Jer 22:10-12; 2 Re 23:315. — 20 En egipcio *Men-Ofer*. — 21 Cf. Is 15:2; 22:12; Is 3:17.24. — 22 Cf. Jos 13:3; 1 Par 13:5; Is 23:3. Los LXX traducen *Geón*, identificando al Nilo con el Geón del paraíso. Cf. Flavio Josefo, Aní. I 1:3. — 23 Cf. Is 8:7. — 24 El texto es oscuro en el detalle, pero claro en la idea general. La *Bible de Jérusalem* traduce: “planta degenerada, viña bastarda.” Dennefeld: “plantas degeneradas y bastardas.” — 25 Así según la *Bible de Jérusalem*. Dennefeld: “la mancha de tu iniquidad permanecerá ante mí.” — 26 Frase os-

cura. La traducción arriba expuesta es la seguida por la *Bible de Jérusalem*, Dennefeld, Streane. — 27 *La Bible de Jérusalem*: “su ruta, ¿quién la frenará?” Streane: “En su ocasión, ¿quién puede volverla?” — 28 *Bible de Jérusalem*: “¡Ten cuidado! Tu pie va a descalzarse.” — 29 *Bible de Jérusalem*: “No, qué importa.” Dennefeld: “Imposible.” — 30 Cf. Os 10:1-1; Jer 31:18. — 31 Cf. Jer 2:2; Os 4:13s; Am 2:7. — 32 Cf. Dt 23:18; 1 Re 1:14.24; 22:47; 2 Re 23:7. — 33 Cf. Jer 3:6ss; 17:2; Is 1:21; 57:5; Os 4:13.14; Ez 6:13. — 34 Cf. Is s.iss. — 35 En hebreo dice de *Soreq*, que es una localidad llamada hoy *Kh. Surik*, junto al actual Beit-Dgebrim. En Jue 16:4 es la patria de Dalila. Quizá fuera famoso por sus vinos, y de ahí el nombre de esas cepas excepcionales. — 36 Cf. Is 57:9. — 37 Cf. Job 39:5ss. La traducción de los LXX es muy diferente: “alargo sus caminos hacia el agua del desierto, llevada del viento en el ardor de su alma; ¿existe vía determinada para hacerla volver?” — 38 Este último estico falta en el TM. — 39 Cf. Is 44:11-17. — 40 Aparece de nuevo en Jer 1:13. — 41 Cf. 1 Re 18:40; 2 Re 10:18-27. — 42 Cf. 2 Re 21:6; Lc 11:47; Act 7:52. — 43 El texto es inseguro. — 44 *Bibl. de Jérus.*: “corremos aquí y allá.” — 45 Así según G., pero el H. dice: “en los bordes de tu vestido hallóse sangre.” — 46 Frase muy oscura, aunque el sentido general es claro. La *Bible de Jérus.*: “A éstos no los habías sorprendido forzando puertas.” — 47 *Bible de Jérus.*: “¡Cómo frivolamente cambias de camino!” Dennefeld: “¡qué poco te cuesta cambiar de caminos!” — 48 Cf. Dt 30:11s; Is 45:19. — 49 Cf. Is 1:3. — 50 Cf. Ex 22:2. La versión de los LXX difiere bastante: “Sobre tus manos se ha encontrado sangre de almas inocentes; no la encontraste en las fosas, sino bajo toda encina.” Con-damin deduce de esto que aquí se aludiría a sacrificios de niños bajo los árboles en los que había ritos idolátricos. — 51 Cf. Jer 5:26; 22:13.17; Is 1:15; 8:15; Ez 34:23. — 52 Cf. 2 Sam 13:19.

3. Posible reconciliación de Israel con Yahvé.

Este capítulo contiene dos partes: una en verso y otra en prosa. **La idea central es el retorno de Israel a su Dios, e incluye algunos fragmentos mesiánicos.**

Invitación a Israel a retornar a Yahvé (1-5).

¹ Si un hombre despide a su mujer y ella se aparta de él, si viniere a ser de otro hombre, ¿volverá aquél a ella de nuevo? ¿No será del todo profanada esta mujer? ²Tú, pues, que con tantos amantes fornicaste, ¿podrás volver a mí? Oráculo de Yahvé. ² Alza tus ojos hacia los collados y mira dónde no has sido profanada. Junto a los caminos te asentabas en acecho a ellos, como el árabe en el desierto. Contaminaste la tierra con tus fornicaciones y perversidades. ³ Y fueron retenidos los aguaceros y no hubo lluvia de primavera ³. Y tú tenías frente de prostituta, no querías avergonzarte. ⁴ ¿Por ventura no me invocas desde ahora: “Padre mío, tú eres el esposo de mi juventud”? ⁵ ¿Va a durar por siempre su cólera? ¿La mantendrá hasta el fin? Mas, mientras (esto) dices, sigues cometiendo las maldades que puedes.

De nuevo vuelve el tema de la *esposa*. Antes ha sido presentado Israel como una esposa que al principio fue feliz en sus amores con Yahvé, pero ha sido deshonrada por sus muchos amantes⁴. Pero Yahvé quiere hacer un último llamamiento para hacerla venir al buen camino, y lo hace presentándole en crudo sus crímenes e infidelidades. El caso de Israel es como el de la mujer despedida con justicia por alguna infidelidad y que se va con otro hombre. Según Dt 24:1-4, no podía volver a su primer marido. El marido, en ese caso, no podrá volver a tomarla: *¿volverá aquél a ella de nuevo?* (v.1). No obstante, en la historia de Israel hay algunos casos en los que una mujer dada en matrimonio a otro ha sido tomada de nuevo⁵. Pero aquí la conducta de la mujer repudiada es muy desarreglada moralmente, siendo *profanada*⁶; lo que parece indicar que ella andaba en uniones *ilegítimas* después de haber abandonado al primer marido. Es el caso de Israel, que se ha prostituido *con tantos amantes*, lo que hace muy difícil que pueda retornar a su primer marido: *¿podrás volver a mí?* (Yahvé).

Y ahora Yahvé enumera detalladamente sus prostituciones con sus muchos amantes: *Alza tus ojos hacia los collados y mira donde no has sido profanada* (v.2). Esos *collados* son los famosos “lugares altos,” donde había santuarios locales a los que iban los israelitas. La descripción que sigue es muy realista y cruda: Israel se ha sentado al acecho de amantes (ídolos) como lo

hacían las meretrices⁷: *junto a los caminos te asentabas., como el árabe en el desierto* (v.ab). El árabe o beduino de la estepa, que vive de la espada, como Esaú, está al acecho por si da con algún desprevenido caminante para robarle⁸. Es el caso de Israel, que no sólo está dispuesta a entregarse a la prostitución espiritual con los ídolos sus amantes, sino que va en busca de ellos⁹. Las *fornicaciones* son los actos de idolatría, y las *perversidades*, la sangre inocente que ha derramado¹⁰ como consecuencia de estos cultos idolátricos.

La primera frase del v.3 parece interrumpir el sentido del contexto. Y quizá sea mejor adoptar la lección de los LXX que hemos indicado: “tú has tenido numerosos pastores (amantes), que han sido para ti piedra de escándalo”; lo que sería una repetición del v.1. No obstante, la lectura masorética puede mantenerse: *Fueron retenidos los aguaceros y no hubo lluvia de primavera* (v.3a), en el sentido de que Yahvé, para hacer volver a Israel a sí, no dudó en enviarle castigos, privándole de los *aguaceros* o lluvias primeras del otoño para la sementera, y de los de la *primavera*, necesarios antes de la maduración de los cerealesⁿ. Pero todo ha sido en vano, porque Israel seguía obstinada en sus vicios con *frente de prostituta*, **sin querer avergonzarse**. Israel ha llegado a la degradación de la meretriz, que ha perdido todo pudor, y por eso no sale a sus mejillas el sonrojo por un acto inmoral por ella cometido.

Esa insolencia llega al colmo al querer Israel conciliar el favor de su Dios sin abandonar sus caminos perversos de idolatría: *¿no me invocas desde ahora: “Padre mío, tú eres el esposo de mi juventud?”* (v.4). Esas invocaciones afectuosas están en contradicción con su conducta práctica. Es un reproche del sincretismo religioso. Los israelitas creían conciliar el culto a Yahvé y el de los ídolos. En la hora de la desgracia volvían hacia su Dios tradicional. Pero no son compatibles ambos cultos¹². Pretende Israel conservar a Yahvé, su Esposo, como en los días de su *juventud* en el desierto¹³, cuando disfrutaba de sus primeros amores. Israel quiere jugar con la justicia divina, creyendo que Yahvé está dispuesto a reconciliarse con ella según sus conveniencias: *¿Va a durar por siempre su cólera, la mantendrá hasta el fin?* (v.6). Está acostumbrada a recibir muchas muestras de perdón y de misericordia, y por eso cree que ahora Yahvé se excede en los castigos.

Comparación entre la conducta de Israel y de Jada. (6-11)

⁶ Y me dijo el Señor en tiempo del rey Josías: ¿Has visto lo que ha hecho Israel? Se fue por todo monte alto, y bajo todo árbol frondoso para fornicar allí. ⁷ Yo dije: Después de haber hecho todas estas cosas, vuelve a mí. Pero no se volvió. Vio esto su pérfida hermana Judá. ⁸ Vio que por todo cuanto había adulterado la rebelde Israel habíala despedido y dado el libelo de repudio, pero no temió la pérfida Judá, su hermana, sino que fue y fornicó ella también. ⁹ Y sucedió que, por la ligereza de su prostitución, contaminó la tierra y adulteró con la piedra y con el leño; ¹⁰ y tampoco con todo esto su pérfida hermana Judá se volvió a mí de corazón, sino mentidamente, oráculo de Yahvé. ¹¹ Y me dijo Yahvé: La apóstata Israel se ha justificado al lado de la pérfida Judá.

En este fragmento encontramos una lección de justicia comparativa a los ojos de Dios. Israel, con ser tan culpable por sus idolatrías (*se fue por todo monte alto, y bajo todo árbol frondoso para fornicar*, v.6), lo es menos en comparación de Judá, ya que ésta no aprovechó la lección que dio Yahvé a aquélla castigándola severamente. Cuando escribe Jeremías este oráculo habían pasado ya más de cien años después de la conquista de Samaría por los asirios (en el 721 a.C.) y había desaparecido totalmente el reino del Norte, *Israel*. Todo ello fue como consecuencia de

haberla abandonado Yahvé, dándole el *libelo de repudio* (v.8). La imagen está tomada de Dt 24:1: un marido podía abandonar a su esposa por encontrar algún defecto grave en ella, entregándole el “libelo de repudio.” Es lo que ha hecho Yahvé con Israel. La ha entregado a sus enemigos, los asirios, que la llevaron en cautividad.

Judá no aprendió la lección de esto, y también se dio a la idolatría: *adulteró con la piedra y el leño* (v.8), es decir, con ídolos de piedra y de madera ¹⁴. Multiplicó sus prostituciones idólatricas (*por la ligereza de su fornicación*, v.9). Judá era propensa y tenía especial *facilidad* para la idolatría ¹⁵. Consecuencia de ello fue que *contaminó la tierra*, es decir, Palestina, que era la heredad de Yahvé, la cual era profanada al admitir cultos idólatricos en ella. Además, hipócritamente se considera aún vinculada a Yahvé, pero es *mentidamente* (v.10). De ahí que *Israel* jurídicamente sea menos culpable ante Dios que *Judá*, que sigue prevaricando, sin escarmentar por lo sucedido a su hermana ¹⁷.

Invitación al retorno (12-13).

¹² Anda y grita estas palabras hacia el septentrión y di: Vuélvete, apóstata Israel, oráculo de Yahvé; no apartaré mi rostro de vosotros, porque soy misericordioso, oráculo de Yahvé; no es eterna mi cólera. ¹³ Reconoce, pues, tu maldad, pues contra Yahvé, tu Dios, has pecado, dispersando tus caminos hacia los extraños, bajo todo árbol frondoso, y desoyendo mi voz, oráculo de Yahvé.

El retorno a Yahvé, aunque es difícil (v.1-5), es posible (v.5). Israel debe emprender otro camino y dejar de llevar una conducta ambigua, acudiendo a Yahvé y a los ídolos: *dispersando tus caminos hacia los extraños* (v.15), es decir, sus mandos postizos, a los que hace la corte *bajo todo árbol frondoso* ¹⁸.

Futura unificación de Israel y Judá (14-18).

¹⁴ Volved, hijos rebeldes, oráculo de Yahvé, porque yo soy vuestro dueño, y os tomaré uno de una ciudad y dos de una familia, y os introduciré de nuevo en Sión. ¹⁵ Yo os daré pastores según mi corazón, que os apacentarán sabiamente. ¹⁶ Y sucederá que, cuando os multipliquéis y fructifiquéis sobre la tierra, en aquellos días — oráculo de Yahvé — no dirán ya: “Ah, el arca de la alianza de Yahvé!” No se acordarán ya de ella, se les irá de la memoria, ni la echarán de menos ni harán otra. ¹⁷ En aquel tiempo será llamada Jerusalén trono de Yahvé, y se congregarán en torno a ella todas las gentes en el nombre de Yahvé, a Jerusalén, y no seguirá más la obstinación de su corazón malo. ¹⁸ En aquellos días vendrán juntamente la casa de Judá y la casa de Israel, juntos vendrán de la tierra del septentrión a la tierra que da en heredad a vuestros padres.

Parece que el profeta se dirige a los expatriados del reino del Norte, llevados en cautividad por Teglatfalasar III, Salmanasar V y Sargón II. Para ellos hay todavía esperanza de repatriación. Los invita a volver, ya que Yahvé es su *dueño* (v.14) verdadero. Y El se encargará de que algunos de entre ellos retornen a la nueva patria de Sión (v.14b). Es la doctrina del *resto* rescatado por Yahvé de la catástrofe. Isaías decía que “un resto volverá”¹⁹. Entre los deportados (quizá hable en futuro el profeta de los deportados también de *Judá*) habrá un selecto número que tendrán la suerte de poder volver a Sión a constituir la nueva teocracia. El número será reducido: *uno de una ciudad, dos de una familia*; pero es una puerta a la esperanza. El nuevo orden de co-

sas será presidido por el sentido de justicia, pues Yahvé dará *pastores según su corazón, que los apacentaran sabiamente* (v.15). Son los nuevos gobernantes de la era mesiánica ²⁰. En Is 40,11 se presenta a Yahvé como el futuro *pastor* de Israel, que enviará al pastor fiel, Mesías ²¹. Gobernarán los nuevos *pastores sabiamente* (lit. “con inteligencia y prudencia”). Después del retorno de la cautividad, los judíos tuvieron como excelentes pastores a Zorobabel, a Esdras y a Nehemías. Pero todos éstos serán una preparación del Buen Pastor ideal, el Mesías. Indudablemente que la mente del profeta se proyecta hacia la era mesiánica, por lo que dice a continuación: Aquel pequeño grupo salvado se multiplicará hasta constituir una comunidad pujante (v.16a).

En la nueva era mesiánica (la frase *en aquellos días* suele tener un carácter marcadamente mesiánico) no será necesaria la presencia **del arca como símbolo de la presencia de Yahvé**. El pueblo se hallará bajo una protección especialísima de su Dios, en tal forma que sentirá nostalgia de los tiempos pasados (v.16b). **El arca de la alianza de Yahvé había sido el centro del culto en la época anterior al destierro**. Era símbolo de la presencia de Dios en su pueblo y estaba guardada en el santo de los santos, primero en el tabernáculo y después en el templo de Jerusalén. **Contenía las tablas de la Ley**, estaba cubierta con el propiciatorio, o lámina de oro sobre la que se asentaba Yahvé como en un trono para comunicarse con Israel ²², y flanqueada por dos querubines con sus alas extendidas uno frente al otro. En la época de lucha con los filisteos se llevaba al campo de batalla para obtener la victoria. Sólo el sumo sacerdote podía entrar una vez al año al santo de los santos, en el día de la expiación, para aspersionar el *propiciatorio* con la sangre de la víctima para aplacar la justicia divina. Después de la caída de Jerusalén, el *arca* no aparece más en la historia de Israel, y así, en el nuevo templo reconstruido después del exilio bajo los persas (520-18) faltaba el arca. En lugar de ella había una piedra saliente, sobre la que el sumo sacerdote cumplía el rito de la expiación ²³. Según un documento apócrifo del que se hace mención en 2 Mac 4, Jeremías escondió el *arca* en una caverna del monte Nebo. Es una leyenda que refieren los hebreos de Palestina a los de Egipto ²⁴. Jeremías anuncia **que en la nueva era mesiánica no hará falta el arca como signo externo de la presencia de Yahvé**, pues éste se hará de tal modo sensible a los corazones de los nuevos ciudadanos, que aventajará con mucho a la realidad de aquélla. Ni siquiera serán colocadas entonces las tablas de la Ley en ella, **pues la Ley de Yahvé será escrita sobre los corazones de los nuevos israelitas** ²⁵. Es un anuncio de que el culto mosaico desaparecerá y será sustituido por otro de concepciones más amplias. Malaquías dirá que cesarán los sacrificios de Jerusalén para ser sustituidos por otro que se ofrecerá de “oriente hasta occidente”²⁶.

Jerusalén, al entrar en una nueva fase, la definitiva de su historia, cambiará hasta de nombre para expresar mejor su realidad. En el antiguo templo, Yahvé estaba simbólicamente sentado sobre el *arca*; ahora *toda la ciudad* podrá ser llamada *trono de Yahvé*, porque Dios realmente se hará sentir sensiblemente sobre ella. Es más, **esta nueva Jerusalén** será el punto de convergencia de todo los pueblos (v.17a). Es lo mismo que Isaías y Miqueas habían anunciado al presentar a todos los pueblos dirigiéndose al monte del Señor, a Sión, para adoctrinarse en su Ley ²⁷. Tenemos, pues, aquí enseñado claramente **el universalismo mesiánico**, que va apareciendo periódicamente en los profetas. El profeta presiente una nueva religión no basada en lo exterior, sino vinculada al corazón. San Juan, en el Apocalipsis (21:23), dice que la nueva Jerusalén no tendrá templo, ni habrá sol ni luna, **porque el Señor y el Cordero harán sus veces para los bienven-turados**.

En la época mesiánica se realizará de nuevo el gran sueño de los israelitas: la unión de las doce tribus: la *casa de Judá* y la *casa de Israel* (v.18). *Vendrán de la tierra del septentrión*, es decir, de la región mesopotámica adonde habían sido dispersos en la cautividad. Para el profeta,

que habla en Jerusalén, el camino del cautiverio (vía Damasco-Eufrates por Palmira) estaba hacia el norte. En el c. i había dicho que la invasión de Judá vendría del norte en el mismo sentido. El punto de convergencia de los repatriados es Palestina, *la tierra que di en heredad a vuestros padres* (v.18). Ezequiel también anunciará la fusión de los dos reinos hermanos antagonicos²⁸.

Reconocimiento de los pecados de parte de Israel (19-25).

¹⁹ Y yo me pregunté: ¿Cómo voy a contarte entre los hijos y darte una tierra deliciosa, la heredad más preciosa entre las naciones? Y me contestaba: Me llamarás “mi padre” y no te separarás de mí. ²⁰ Sin embargo, como la mujer infiel a su marido, así has sido tú infiel a mí, casa de Israel, oráculo de Yahvé. ²¹ Una voz se deja oír sobre las peladas alturas, llantos y súplicas de los hijos de Israel por haber pervertido su camino y haberse olvidado de Yahvé, su Dios. ²² Convertios, hijos rebeldes, y sanaré vuestras rebeldías. Henos aquí, venimos a ti, pues tú eres Yahvé, nuestro Dios. ²³ Ciertamente sólo mentira (nos ha venido) de los altos, ruido de los montes. Verdaderamente en Yahvé, nuestro Dios, está la salvación de Israel. ²⁴ La vergüenza (de los ídolos) ha devorado el trabajo de nuestros padres desde nuestra juventud: sus rebaños, sus vacadas, sus hijos y sus hijas. ²⁵ ¡Yacemos en nuestro oprobio y nos cubre nuestra vergüenza! Porque hemos pecado contra Yahvé, nuestro Dios, nosotros y nuestros padres desde nuestra juventud y hasta el día de hoy, y hemos desoído la palabra de Yahvé, nuestro Dios.

El pensamiento del profeta vuelve a la idea de arrepentimiento como condición necesaria para la rehabilitación de Israel en su amistad con Yahvé. Se presenta a Israel como una *mujer* a la que se quiere dar herencia entre sus hijos (v.19a), haciendo una excepción, ya que, según la Ley, las mujeres no podían heredar²⁹. Esos hijos pueden ser las naciones paganas, sometidas también a Yahvé; entonces Israel sería como el primogénito que heredaría lo principal. Como Israel es presentada como una *mujer* para que pueda servir de símil para el matrimonio con Yahvé, de ahí la frase de Jeremías. Quiere dar a Israel Palestina, *la tierra deliciosa entre las naciones*. Pero ello exige una condición: el reconocimiento de la paternidad de Yahvé por parte de Israel: *me llamaras “mi padre” y no te separaras de mí* (v.19c). Quiere que vuelva a los buenos tiempos del desierto, en que se entregaba totalmente a Yahvé (v.2-3). Pero la conducta de Israel ha sido la de una esposa *infiel* (v.20).

Como contestación a la invitación amorosa de Yahvé, el pueblo siente un movimiento profundo de compunción, y en medio del jolgorio de los cultos idolátricos en las *alturas* se oyen ahora *llantos y gemidos* de los hijos de Israel (v.21a), que reconocen su mala conducta. Yahvé, conmovido, los invita a la penitencia: *convertios* (v.22), pues por su parte está dispuesto a reintegrarlos a su favor: *sanaré vuestras rebeldías* (v.22a), es decir, vuestra tendencia a la idolatría, con todas sus consecuencias morales.

Por primera vez el pueblo reconoce la vaciedad de los cultos idolátricos (v.23a). Han confiado en ídolos que no les podían ayudar, y todo su culto era una *mentira*, una farsa. Aquellas fiestas eran un puro *ruido de los montes* (v.23), alusión a las orgías ruidosas que se desarrollaban en esos lugares de culto: procesiones, danzas licenciosas, prostitución sagrada³⁰. Quizá los reveles políticos y militares de la época sirvieron para abrir momentáneamente los ojos de los israelitas. El culto de los *baales* no ha servido sino para empobrecer al pueblo, perdiendo las riquezas acumuladas por los antepasados: *la vergüenza* (es decir, los ídolos) *ha devorado el trabajo de nuestros padres*³¹.

Como consecuencia, el pueblo reconoce sus descarriados caminos y está como en luto: *yacemos en nuestro oprobio y nos cubre nuestra vergüenza* (v.26). La expresión está calcada sobre los ritos habituales de duelo: se recogían en casa, echándose sobre ceniza, y se cubrían de saco. Aquí el *oprobio* hace las veces de ceniza, y la *vergüenza* de saco.

¹ Así según el TM. En G. se lee “volverá a él.” — ² Así según el TM, que parece interrumpir el pensamiento. Los LXX leían: “Y tienes muchos pastores para tu tropiezo.” Conforme a esta lectura, Duhm ha sugerido un arreglo del TM y lee: “Y de tus numerosos compañeros (amantes) resultó un lazo para ti.” Así Con-damin. Pero mantienen la lectura del TM Streane, Dennefeld, *Bible de Jérusalem*, — ³ Cf. Jer 2:2-3. — ⁴ Jer 3:20. — ⁵ El G. más bien supone que “ella vuelve a él.” — ⁶ El H. dice “tierra” en vez de “mujer.” Es una influencia de Dt 24:4. — ⁷ Cf. Gen 38:145. — ⁸ Es la primera vez que aparece la palabra *árabe* en la Biblia. Y es aquí en el sentido de hombre de la *estepa* o *arabah*. — ⁹ Cf. Jer 2:23-24. — ¹⁰ Cf. Jer 2:22-23,33-34; 3:5-23-24. — ¹¹ Cf. Dt 11:14; 28:12-24. — ¹² Cf. Jer 2:23. — ¹³ Cf. 2:2. — ¹⁴ Cf. Jer2:27- — ¹⁵ El hebreo se puede traducir “con su *rumorosa* fornicación,” y entonces pudiera ser una alusión a las orgías que acompañaban a los cultos idolátricos. La Vg. traduce “*facilitate* fornicationis,” que es aceptable. — ¹⁷ Sobre la conducta comparativa de Israel y Judá cf. Ez 23:11. — ¹⁸ Cf. Jer₂:5. — ¹⁹ Cf. Is 10,21. — ²⁰ Cf. Jer 23:4-5; Ez 34:23. — ²¹ Cf. Ez 34:23; Jer 23:1-8. — ²² Cf. Ex 25:22. — ²³ Cf. Goldschmid, *Der bab. Talmud* III 147. *Joma* v.2. Citado por G. Vittona-TO, O. P., *Il Libro de Jeremia* p.11a (Torino 1955). — ²⁴ Cf. Knabenbauer, *Comm. in Mach.* p.298. — ²⁵ Cf. Jer 31:31- — ²⁶ Cf. Mal 1:11. — ²⁷ Cf. Is 2:2-4; Miq 4:11s. — ²⁸ cf. Ez 37:16-28. — ²⁹ Cf. Núm 27:1-8. — ³⁰ Cf. Is 22:13; 28:7-8; Os 9:1; Jer 3:23; Am 5:21; 1 Sam 10; Am 2:7; Os 4:14. — ³¹ La palabra *vergüenza*, en hebreo *boshet*, era el nombre despectivo que los yahvistas daban a los *baales* o ídolos. Así muchas veces sustituyen la palabra *baal* por *vergüenza*, como aquí. Cf. Os 9:10; Jer 11:13; 2 Sam 2:8; 1 Par 8:33.

4. Invitación a la conversión y amenaza de castigo.

Se encarecen los efectos beneficiosos que para Israel tiene una sincera conversión. Después se anuncia la invasión de un ejército que viene del desierto para caer sobre el pueblo escogido. El estilo es patético y descriptivo.

Invitación a la sincera conversión (1-4).

¹ Si te conviertes, Israel — oráculo de Yahvé — , volverás a mí. Si quitas de delante de mí tus abominaciones, no andarás errante. ² Si juras por la vida de Yahvé con verdad, con derecho y con justicia, serán en ti bendecidos los pueblos y en ti se gloriarán. ³ Pues así dice Yahvé a los hombres de Judá y de Jerusalén: Roturaos un erial y no sembréis en cardizales. ⁴ Circuncidaos para Yahvé y quitad los prepucios de vuestros corazones, varones de Judá y habitantes de Jerusalén. No sea que salga como fuego mi ira y se encienda, sin que haya quien lo apague, por la maldad de vuestras obras.

Se insiste en la necesidad de que el arrepentimiento sea sincero. Si la conversión del pueblo es sincera, debe dirigirse a Yahvé: *volverás a mí* (v.1). Pero tienen que renunciar a sus *abominaciones*, es decir, los ídolos, con todas las consecuencias inherentes a los cultos cananeos. El premio de su retorno al buen camino será que no andaré vacilante: no *andarás errante* (v.1b), fuera de la órbita de la protección divina, errante como otro Caín, sin poder participar en los cultos verdaderos de Yahvé.

La expresión de jurar *por la vida de Yahvé* equivale a jurar por el Dios *viviente*, en contraposición a los ídolos, que son vanos, muertos, y, por tanto, no pueden prestar auxilio a sus devotos. En 5:2, el profeta dice que sus contemporáneos, aunque juran por el nombre de Yahvé, lo hacen *falsamente*, precisamente porque contemporizan con los cultos paganos.

La frase siguiente: *serán en ti bendecidos los pueblos*, está tomada directamente de Gen 22:18 ó de 26:4. La idea es que Israel será motivo de bendición para todas las gentes; es decir, los pueblos se saludarán deseándose los bienes que Yahvé ha otorgado a Israel.

Pero para que estas bendiciones se cumplan sobre Israel y den buenos frutos es preciso

una reforma a fondo: *roturaos un erial y no sembréis en cardizales*. Antes de sembrar un campo es preciso roturarlo bien cuando es *erial* y prepararlo para la siembra. No se debe sembrar en *cardizales*, porque se ahogaría la buena semilla. Ya el profeta Oseas, un siglo antes, había escrito la misma imagen con sentido análogo: “Sembrad en justicia, cosechad en misericordia, *roturad el barbecho* del conocimiento para buscar a Yahvé mientras viene él a enseñaros la justicia”².

El profeta especifica lo que quiere decir con el símil anterior, tomado de la agricultura: *circuncidaos para Yahvé y quitad los prepucios de vuestros corazones*. Para tener derecho a formar parte jurídicamente de la comunidad israelita era preciso y bastaba haber cumplido el rito de la circuncisión en los varones. Aquí el profeta exige algo más para entrar en relaciones normales con Yahvé. Habla a los *varones de Judá*. (v.4), y les dice que lo que importa ante todo es la *circuncisión interior: circuncidaos para Yahvé* (v.4a). El rito externo debía ser símbolo de una entrega *interna* total a Yahvé. Para ello era preciso deshacerse de los *prepucios* o apegos inmorales de sus *corazones*. El corazón de los israelitas se hallaba como materializado y recubierto de una espesa capa de materialismo. Era preciso deshacerse de esto para entrar en relaciones puras, libres de intereses bastardos, con Yahvé. Se trata de formar parte de una sociedad nueva vinculada espiritualmente a Yahvé, y para ello era preciso practicar **esa circuncisión espiritual, que supone la renuncia a participar en** los cultos idolátricos y a todas las apetencias torpes y sensuales inherentes a ellos³. Esta llamada a la religión *interior* es característica de los profetas y culminará en la predicación evangélica⁴.

Después de esta exhortación paternal, Dios refuerza su invitación, anunciando el castigo caso de que no cambien de conducta: *no sea que salga como fuego mi ira* (v.4b).

Inminente invasión (5-8).

⁵ Anunciad en Judá y proclamad en Jerusalén, clamad y tocad las trompetas por la tierra, gritad con toda fuerza y decidí ¡Congregaos y vayamos a las ciudades amuralladas! ⁶ Levantad bandera hacia Sión, salvaos, no os detengáis, porque voy a hacer venir la desgracia del septentrión, una gran catástrofe. ⁷ El león ha subido de su espesura, el devastador de pueblos está en marcha, ha salido de su lugar para devastar tu tierra y asolar tus ciudades hasta no dejar en ellas morador. ⁸ Vestios, pues, de saco, llorad y lamentaos, porque no se ha apartado de nosotros la ira encendida de Yahvé.

Con estas palabras del v.5 se inicia un nuevo ciclo de profecías, que prosigue hasta el c.6 inclusive. No se especifica el enemigo invasor. El profeta, en este primer fragmento (v.5-8), refleja la alarma de los habitantes de Jerusalén y de sus alrededores ante la proximidad del enemigo, los cuales se congregan como único recurso en las ciudades fortificadas (v.5). El profeta se presenta como centinela que da la voz de alarma al estilo militar: *clamad y tocad las trompetas por la tierra* (v.5a). Esta *tierra* es la campiña de Judá. Ante la invasión es inútil quedarse a campo raso, y sólo resta refugiarse en los recintos amurallados. Además, el profeta invita a los habitantes de Sión a que enarbolean una bandera para indicar la dirección hacia la que deben converger los fugitivos (*levantad bandera hacia Sión*, v.6a), ya que la invasión viene del *septentrión*, e.d., de la ruta caravanera de Damasco, itinerario tradicional de las invasiones asirias, que será seguida también por los babilonios. El invasor es presentado como el *león que ha subido de la espesura* (v.7). En la región frondosa de las márgenes del Jordán abundaban los leones y fieras salvajes. Su *espesura* era famosa por los sobresaltos a que tenía que someterse el viajero incauto, siempre expuesto al ataque de dichas fieras. De allí *subían* hacia las montañas colindantes. El profeta re-

coge este símil tradicional para presentar el peligro del invasor. Ese *león* es el *devastador de pueblos* (v.7), sin duda Nabucodonosor, implacable invasor de Palestina, primero como lugarteniente y generalísimo y después como rey de Babilonia. El profeta anuncia su efecto devastador sobre Judá (*tu tierra*, v.7b). Consecuencia de su implacable incursión militar será un duelo general entre los habitantes de Jerusalén: *vestios de saco, llorad*. (v.8a) ⁵. Pero en realidad deben considerar la razón verdadera de la desgracia. Nabucodonosor no es sino un instrumento de la justicia divina, que se muestra airada contra su pueblo (v.8b).

Consternación en las clases dirigentes (9-10).

⁹ Y sucederá en aquel día — oráculo de Yahvé — que desfallecerá el corazón del rey y el de los magnates, se consternarán los sacerdotes, se pasmarán los profetas ¹⁰ y exclamarán: ¡Ah Señor, Yahvé! ⁶ Ciertamente has engañado a este pueblo y a Jerusalén, diciendo: “Tendréis paz,” y la espada ha llegado hasta el alma.

En el momento de la invasión serán las clases más responsables las que perderán el ánimo. En la corte no se ha querido seguir las instrucciones de Jeremías, y, en cambio, se han buscado fórmulas diplomáticas y alianzas militares con Egipto al margen de los intereses de Dios. La consternación será general en la corte: *desfallecerá el corazón del rey y el de los magnates* (v.8). Estos han sido los responsables de la catástrofe al no seguir la política yahvista aconsejada por Jeremías, siguiendo, en cambio, los supuestos oráculos que halagaban sus puntos de vista proferidos por los falsos *profetas* y *sacerdotes*. Su insolencia llegará hasta el extremo de atribuir sus errores al mismo Yahvé: *¡Ah Señor, Yahvé! Has engañado a este pueblo y a Jerusalén, diciendo: “Tendréis paz”* (v.10a). La corte tomaba como verídicas las predicciones de *paz* de los falsos profetas, y ahora creen que Yahvé los ha engañado.

La invasión arrallador a (11-21).

¹¹ En aquel tiempo se dirá a este pueblo y a Jerusalén: Un viento cálido sopla de las dunas del desierto sobre los caminos de la hija de mi pueblo; viento no de limpia ni de abaleo; ¹² un viento impetuoso me llega. Ahora voy también yo a pronunciar castigos contra ellos. ¹³ He aquí que sube como denso nublado; sus carros son como el torbellino; sus caballos, más veloces que las águilas. ¡Ay de nosotros! ¡Estamos perdidos! ¹⁴ Limpia de maldades tu corazón, Jerusalén, para que puedas ser salva. ¿Hasta cuándo se albergarán en tu interior tus perversos pensamientos? ¹⁵ ¡Se anuncia una voz desde Dan y se hace oír la desventura desde el monte de Efraím! ¹⁶ Recordadlo a las naciones, proclamadlo en Jerusalén: Vienen los asaltantes de lejanas tierras, lanzan sus gritos contra las ciudades de Judá, ¹⁷ la rodean como guardias rurales por haberse rebelado ella contra mí, oráculo de Yahvé. ¹⁸ Esto es lo que te han traído tu conducta y tus acciones. He aquí que tu maldad es amarga, pues hiere tu corazón. ¹⁹ Ay mis entrañas, ay mis entrañas! ¡Desfallezco! ¡Paredes de mi corazón! ¡Mi corazón se agita! ¡No puedo callarme! Ya oigo el sonido de la trompeta, el estrépito de la batalla. ²⁰ Ya se anuncia desastre sobre desastre, pues toda la tierra ha sido devastada. De repente invadieron mis tiendas, en un instante mis tentorios. ²¹ ¿Hasta cuándo he de ver banderas y oír el sonar de los clarines?

La descripción de la invasión es dramática y nerviosa para reflejar la ansiedad del momento. El profeta presiente inminente la invasión que avanza del norte. Es el ejército implacable de Nabu-

codonosor, que cae como un enjambre sobre la tierra de Judá. Antes se le presentó como un *león* que sale de la *espesura*; ahora se le describe como un *viento cálido*, el simún o *jamsim*, que sopla abrasador desde las *dunas del desierto* (v.11), que no trae sino abrasamiento y esterilidad. Es un *viento* devastador tan fuerte, que no sirve para las faenas de trilla y de selección del trigo (*no de limpia ni de abaleo*, v. 1:1b), pues es demasiado violento y se lleva también el grano con la paja. Es un huracán surgido repentinamente en el desierto, que siembra por doquier la devastación y la ruina⁷. Ahora *sopla sobre los caminos de la hija de mi pueblo*, e.d., Jerusalén⁸. Por su aspecto tétrico, el invasor se parece a un *denso nublado* (v.15), o turbión, que avanza amenazador⁹. No hay salvación posible: *¡Estamos perdidos!* es la exclamación unánime del pueblo, sobrecogido de terror.

Ante este ambiente de consternación general, el profeta, en su oficio de centinela de su pueblo, le dice que no está todo perdido y que aún hay lugar a la esperanza si el pueblo de Judá se arrepiente de sus pecados (v.14). Cuando todo es depresión moral y desesperación, los profetas presentan al pueblo un horizonte de esperanza, y cuando todo es jolgorio y optimismo inconsciente, anuncian castigos. Es el eterno balanceo ideológico de la teología profética. Tras esta interrupción alentadora en forma de consejo a su pueblo, prosigue el profeta la descripción de la invasión. Llegan las primeras noticias de la parte septentrional del país de que el ejército invasor ha entrado en Palestina: *Se anuncia una voz desde Dan y se hace oír la desventura desde el monte de Efraim* (v.15). *Dan* constituía la ciudad más septentrional de Israel, ya en los confines de Siria y Líbano, a cinco kilómetros de Banyas, la actual *tell-el-Qadi*. Era tradicional la frase “desde Dan hasta Bersabé” para designar la totalidad de Palestina, desde la frontera siró-fenicia hasta el Negueb, en el sur, con Bersabé (la actual *Bersheba*) como capital¹⁰. El *monte de Efraim* (v.15) estaba al norte de Jerusalén, en la ruta que había de seguir el invasor en su marcha hacia la capital. Al citarle el profeta juntamente con *Dan*, es para destacar la celeridad del avance arrollador; apenas llegan las noticias desde la frontera norte en Dan, cuando otro mensajero trae la noticia de que las tropas invasoras han acampado en el *monte de Efraim*, a unos kilómetros al norte de Jerusalén. La descripción es entrecortada y llena de dramatismo. Las *naciones* o pueblos paganos deben ser testigos de este castigo que se cierne sobre el pueblo elegido (v.16) para mayor baldón de éste. La avidez de los *asaltantes* es comparada a la de los *guardias rurales* (v.17), que velan sobre la mies y los frutos para que no sean robados. Según algunos intérpretes, la expresión *guardias rurales* se referiría a los ineptos defensores de la Jerusalén ante los bien armados asaltantes. En realidad, la *conducta* y las malas *acciones* de Judá han sido la causa del estrago, ya que los invasores no son sino instrumentos de la justicia divina (v.15a).

El profeta asiste en espíritu a la batalla y se conmueve en sus *entrañas* (v.19). El temperamento de Jeremías era esencialmente afectivo, y sentía más que nadie la tragedia de su pueblo. La expresión *paredes de mi corazón* (v.19) es paralela a *entrañas* y significa la sede de sus afectos más íntimos. El profeta asiste espiritualmente a las escenas terribles del combate: oigo *el sonido de la trompeta, el estrépito de la batalla*, y con ello presente el *desastre* que se cierne sobre *toda la tierra devastada* (v.20). Piensa en su pueblo y se identifica con él: *invadieron mis tiendas*. Con la imaginación se traslada a la época primitiva en que vivía Israel en *tiendas* en el desierto. Sus campamentos o *tentorios* han caído en poder del enemigo. Las murallas de Jerusalén, lejos de ofrecer defensa alguna, se pliegan fácilmente, como las tiendas, ante el empuje arrollador de los asediados. Ante tanta desolación, el profeta pregunta cuánto durará esta invasión militar: *¿Hasta cuando he de ver banderas y oír los clarines?* (v.21). La paz ha desaparecido de su pueblo, y el estruendo bélico de los guerreros que despliegan las *banderas* conmueve las *entrañas* de Jeremías, que asiste en espíritu al triste espectáculo.

Desolación general (22-31).

²² Porque mi pueblo está loco, me ha desconocido. Son hijos necios y no son inteligentes: sabios para el mal, ignorantes para el bien. ²³ Miré a la tierra, y he aquí que era vacío y confusión; y a los cielos, y no había luz. ²⁴ Miré los montes, y he aquí que temblaban, todos los collados se conmovían, ²⁵ Miré, y no se veía un hombre, y las aves del cielo habían huido todas. ²⁶ Miré, y he aquí que el vergel era un desierto, y todas sus ciudades eran ruinas ante Yahvé, ante el furor de su cólera. ²⁷ Pues así dice Yahvé: Toda la tierra será un desierto, pero no consumaré la destrucción. ²⁸ Llorará la tierra y se entenebrerán los cielos arriba, porque yo lo anuncié, y no me arrepentiré; yo lo he resuelto, y no desistiré de ello. ²⁹ Al vocerío de la caballería y de los saeteros, todas las ciudades emprenden la huida, penetraron en las selvas y escalaron las rocas; todas las ciudades fueron abandonadas, sin que en ellas quedara un morador. ³⁰ Y tú la desolada, ¿qué harás? Si te vistes de púrpura, te adornas con joyas de oro, te rasgas los ojos con los afeites, en vano te acicalarás: tus amantes te desprecian, buscan tu vida. ³¹ Ciertamente oigo gritos como de mujer en parto, angustias como de primeriza. Es la voz de la hija de Sión, que gime y extiende sus manos. ¡Ay de mí! pues desfallece mi alma ante los asesinos.

Después de dar la razón de la catástrofe, el profeta describe con caracteres escatológicos el ambiente de desolación y de terror que domina la tierra de Judá. Parece un fragmento apocalíptico similar a la descripción que del día de Yahvé hace el autor de Is c.24-27 ¹². Quizá sea un fragmento apocalíptico errático del mismo Jeremías, insertado por un redactor posterior para completar el cuadro de desolación anunciado por Jeremías en los versículos anteriores.

El profeta constata, en nombre de Yahvé, el estado de estolidez de Israel, que no sabe reconocer la mano de Dios, que les castiga por sus pecados: *mi pueblo está loco* (v.22). Los israelitas son sólo *sabios para el mal*, e.d., agudos para escoger caminos que los llevan a la perdición; y al contrario, *ignorantes para el bien*. Es la gran tragedia de Israel en la historia, ya que, lejos de reconocerse como pueblo elegido bajo la protección de Yahvé, le ha *desconocido* (v.22a), yendo tras dioses extraños.

Después pasa a describir la desolación general con caracteres cósmicos. En la tradición literaria profética, el “**día de Yahvé**” era descrito como **manifestación de la ira divina** ¹³. Ahora, después de haberse manifestado la justicia vengadora de Yahvé, todo es desolación y ruinas: la *tierra. era vacío y confusión* (v.23). Las palabras empleadas por Jeremías son las mismas que leemos en Gen 1:2 para describir el caos primitivo de la creación. Para colmo de desolación, *no había luz*, que en el relato genesiaco aparece como primer signo distintivo. En Gen 1:2 se dice que las “*tinieblas cubrían la faz del abismo.*” Sin duda que Jeremías depende de la descripción del Génesis. En este ambiente de confusión caótica, las mismas montañas parecen estar fuera de sí. Los *montes*, símbolo de estabilidad e inmovilidad en la Biblia por sus supuestos fundamentos, que llegan hasta lo más profundo de la tierra, *temblaban* (v.24). Todo aparece trastornado en este día de la manifestación de la ira de Yahvé ¹⁴. Y en esa naturaleza revuelta falta todo signo de vida: *no veía un hombre, y las aves del cielo habían huido* (v.25). Todo es vacío caótico y ruinas. Los hombres han perecido en la mortandad o han sido llevados en cautividad, y las aves, al no encontrar nada con que alimentarse en aquella tierra, convertida en yermo, se han ausentado a otras regiones. En efecto, Palestina, que era un *vergel*, se ha convertido en un *desierto* (v.26). La expresión es hiperbólica. Palestina, en comparación con el estado de abandono en que había de

quedar, era un campo feraz ¹⁵. La nueva situación desoladora es efecto del *furor* de Yahvé, que quema como fuego.

Pero de nuevo hay una esperanza salvadora para un “resto” rescatado: *pero no consumaré la destrucción* (v.27). Israel, por ser el pueblo elegido, se salvará en un pequeño núcleo de bendición, para que sigan en pie las promesas mesiánicas anunciadas a los patriarcas. La justicia divina respecto del pueblo elegido no es totalmente exterminadora ¹⁶. **El juicio divino es una preparación para la manifestación del reino mesiánico, del que ese “resto” salvado constituirá el primer núcleo de ciudadanos.** Pero el castigo será tal, que los *cielos* y la *tierra* mismos participarán del duelo general (v.28). Y para insistir en la seguridad del castigo, pone el profeta en boca de Yahvé la decisión reiterada de enviarlo (v.28b). Las expresiones paralelas se repiten con énfasis para indicar la certeza del castigo, pero hay que tener en cuenta que estas profecías conminatorias son siempre condicionadas, e.d., están subordinadas en los planes de Dios al endurecimiento o arrepentimiento del pueblo israelita ¹⁷.

A continuación se describe con detalles la invasión: la *caballería*, los *saeteros* o arqueros avanzan despiadados (v.29). En los bajorrelieves asirios aparecen los jinetes guerreros armados con el carcajo lleno de flechas a la espalda, atacando al enemigo. Más tarde la caballería montada se generalizó como instrumento de guerra. En la época de Jeremías, el uso de ella era muy común entre los babilonios y escitas. Las poblaciones de los pequeños estados invadidos, como Palestina, quedaban atemorizadas ante la ligereza y elasticidad que proporcionaba tal arma de combate. Por eso, el profeta ve a los habitantes de todas las ciudades emprender la *huida* hacia las *selvas*, dirigiéndose a los lugares inaccesibles rocosos (v.29). Con ello las ciudades quedaban *abandonadas* a merced del vencedor ¹⁸.

Ante este espectáculo de invasión previsto por el profeta, Jerusalén sigue inconsciente como una prostituta, ofreciendo sus encantos al mejor postor. Está, en realidad, *desolada* ¹⁹, abandonada de Dios y de sus amantes; por eso es inútil que quiera atraerlos con seducciones artificiales (.30). Aquí los *amantes* son las naciones extranjeras, cuyo favor buscaba ingenuamente Judá, ofreciendo sus dones y mejores servicios, como una cortesana que quiere atraer con sus vestidos de *púrpura*, sus *joyas de oro* y sus *afeites* de antimonio, con lo que hacía destacar más los párpados, dando impresión de tener los ojos rasgados (*te rasgas los ojos.* , v.30b). Esta descripción parece estar calcada en el relato de Jezabel, la esposa de Acab, que quiso conquistar con sus artimañas de cortesana el corazón de Jehú, el cual brutalmente, lejos de dejarse ganar, la asesinó, arrojándola a los perros de la calle ²⁰. Es lo que harán los *amantes* de Jerusalén: tus *amantes te desprecian, buscan tu vida* (v.50c). Es inútil que quiera atraerlos, pues en la primera ocasión le darán de muerte.

La tragedia se aproxima, y Jerusalén debe prepararse para lo peor. Lejos de alejar el peligro que sobre ella viene con sus vanos requiebros a las naciones, en plan de meretriz despreciada de todos, lo que hace es adelantar la hora de la angustia. El profeta la ve ya en situación casi desesperada de dolor, como la *mujer en parto*, con *angustias de primeriza*, invocando auxilio, extendiendo las *manos* (v.31). El grito de la *hija de Sión* (Jerusalén) es desesperado bajo los golpes del enemigo: *desfallece mi alma ante los asesinos* (v.31 c). Se ha consumado la tragedia, y Jerusalén ha sucumbido. El profeta anuncia con estas palabras trágicas la situación de la Ciudad Santa cuando, asediada por los soldados de Nabucodonosor, caiga definitivamente en el 586 a. C., desapareciendo como capital de la nación elegida.

1 El texto hebreo dice lit. “serán en *él* bendecidos los pueblos y en *él* se gloriarán,” por mantener materialmente la bendición del Génesis. Pero la acomodación parece exigir cambiar de persona. — 2 Os 10:12. — 3 Cf. Dt 10:16; Lev 26:41. — 4 Jesús hablará de la adoración de Dios en espíritu y en verdad (Jn 4:24), prometiendo la plenitud de la vida interior por el Espíritu (Jn 14:155). Gal 6:15: “Tanto la circuncisión como el prepucio no son nada, pues lo que importa es la criatura nueva.” — 5 Para el símil del “saco” como vestido de luto, cf. Is 3:24;

15:3; Jl 1:13; Miq 1:8. — 6 El texto hebreo lee: “y diré” (Jeremías). Pero esto es increíble en labios del profeta que ha anunciado la desventura. Por otra parte, los LXX leen: “y se dirá.” El códice Alejandrino lee: “dirán,” que se adapta perfectamente al contexto, y por ello creemos que es la mejor lección. Así la *Bible de Jérusalem* y Gondamin. — 7 Cf. Is 27:8; Job 27:21. — 8 Sobre la expresión “la hija de mi pueblo,” aplicable a la población de Jerusalén, cf. Is 16:1; 22:4; Lam 4:223. — 9 Cf. Is 5:28; Hab i,8. — 10 Cf. Jue 20,i; 1 Sam 3:20. — 11 Cf. Lam i,20; Is 16:11. — 12 Cf. también Jl 2:10; 3:15; Am 8:9. — 13 Cf. Is 13:10; Jl 2:10; Sal 18:9-11. — 14 Cf. Hab 3:10; Jue 5:5; Sal 114:4-6. — 15 Cf. Ex 3:8. — 16 Cf. Is 6:13; 10,21; 11:11-15; Am 9:8; Miq 2:12; Sof 3:13. — 17 Cf. Jon₃:4. — 18 Cf. Jue 6:2; 1 Sam 13:6. — 19 Los LXX omiten *desolada*, que está en el TM. Teod. lee “infeliz.” — 20 Cf. 2 Re 9:30. Sobre el colirio como adorno de los ojos cf. Is 45:11; Ez 23:40; 1 Re 9:30.

5. Corrupción de Jerusalén y Venganza de Yahvé.

De nuevo se describe con caracteres vividos la profunda inmoralidad general de Judá. La corrupción abarca a todas las categorías sociales, desde las altas clases hasta los últimos estratos de la sociedad. Por eso Yahvé se verá obligado a enviar un castigo devastador en forma de invasión extranjera, porque la justicia divina puede transigir con tal estado de cosas ni mostrarse indiferente ante la conculcación sistemática de los principios religiosos y morales más elementales.

Denuncia de la depravación moral (1-6).

¹ **Recorred las calles de Jerusalén, ved e informaos; buscad por sus plazas a ver si halláis un varón, uno solo, que obre justicia, que busque fidelidad, y le perdonaré.** ² **Pero cuando dicen: ¡Viva Yahvé! juran en falso.** ³ **¿No es la fidelidad, ¡oh Yahvé! lo que buscan tus ojos? Los has castigado, no se han dolido; los destruiste, pero rehusaron aceptar la corrección; tienen la cara más dura que una piedra, no quieren convertirse.** ⁴ **Yo me decía: Sólo la gente baja es insensata y desconoce los caminos de Yahvé, el derecho de su Dios.** ⁵ **Voy a dirigirme a los grandes, y les hablaré, porque éstos conocerán los caminos de Yahvé, el derecho de su Dios, pero todos a una han quebrado el yugo, han roto las coyundas.** ⁶ **Por eso los herirá el león en la selva, los devastará el lobo del desierto, y el tigre rondará sus ciudades. Cuantos salgan de ellos serán despedazados, porque se han multiplicado sus crímenes y se aumentaron sus apoetasias.**

La corrupción reinante es tan general, que Yahvé se contentaría con encontrar un solo justo (v.1). Es una frase hiperbólica para destacar **el estado desolador, desde el punto de vista moral y religioso, en que se encuentra la Ciudad Santa.** En el relato de Gen 18:325, Dios exige a Abraham diez justos para perdonar a Sodoma; aquí su generosidad es aún mayor: tal es el amor que profesa hacia el pueblo elegido. Pero la religión de sus habitantes es puramente formalista: juran por Yahvé, diciendo: *¡Viva Yahvé!* (v.2), pero no son fieles a sus palabras. Esto es en realidad un insulto a los ojos del mismo Dios (v.3), ya que El, ante todo, busca la *fidelidad*, porque no puede avalar falsos juramentos, por ser la misma Verdad. Quizá el profeta aluda con estas palabras, sobre todo, a los engaños contractuales de la vida comercial. En todo caso, esa falsedad de sus razones **es síntoma de una falta de sentido ético-religioso.**

Ante esta triste perspectiva, el profeta quiso consolarse, pensando que esta situación de inmoralidad afectaría sólo a la *gente baja* del pueblo, que pecaba por ignorancia y desconocía *los caminos de Yahvé* (v.4), sus preceptos y su *derecho*, o conjunto de exigencias de la alianza sellada en el Sinaí. Pero la decepción no es menor al dirigirse a los *grandes* (v.6). Como clase superior ilustrada, era de esperar conocieran *los caminos de Yahvé* (v.5b); pero también éstos se han rebelado contra la Ley del Señor (v.5b). Puesto que han roto el *yugo* de su amor, Yahvé, para verse libres en el campo, quedarán expuestos a las incursiones de los animales feroces, que aquí

son los soldados babilonios, que caerán salvajemente sobre los judíos: *cuantos salgan de ellas* (las ciudades) *serán despedazados* (v.6b), y todo ello por la abundancia de sus *crímenes y apostasías* (v.6c).

Inmoralidad general entre el pueblo (7-9).

⁷ **¿Cómo podré perdonarte? Tus hijos se han apartado de mí y juran por aquello que no es dios.** ⁸ **Yo los harté, y se dieron a adúlterar y se fueron en tropel a la casa de la prostituta. Sementales bien gordos y lascivos, relinchan ante la mujer de su prójimo.** ⁹ **¿No habré de pedirles cuenta de todo esto? Oráculo de Yahvé. De un pueblo como éste, ¿no habré yo de tomar venganza?**

El estilo ahora es directo, pues habla personalmente Yahvé. Se echa en cara la apostasía general y la idolatría al invocar en sus juramentos a *aquello que no es dios* (v.7). A pesar de que Yahvé les colmó de bienes materiales hasta la saciedad (v.8), se entregaron a las prácticas idolátricas (v.8). Y como consecuencia de esta desquiciada conducta religiosa vino la bancarrota moral, manifestada principalmente en la lascivia desenfrenada (v.8b). Las expresiones son fuertes, con realismo oriental ¹, pero reflejan bien la situación de la sociedad corrompida. El v.9 es como un *ri-tornello* amargo que aflora varias veces a los labios del profeta ². La locución *un pueblo como éste* (v.9b) tiene en el fondo un dejo despectivo, en contraposición a la frase cariñosa habitual en los labios divinos: “mi pueblo” ³. **La justicia divina exige reparación, que aquí aparece en forma de venganza** contra su pueblo, pero con intención de escarmiento, no como manifestación pasional desordenada.

La venganza divina (10-17).

¹⁰ **Escalad sus bancales y arrasadlos, sin destruirlos totalmente; arrancad sus sarmientos, pues no son de Yahvé.** ¹¹ **Porque se ha rebelado contra mí la casa de Israel y la casa de Judá, oráculo de Yahvé.** ¹² **Renegaron de Yahvé, y dijeron: No es El, ni vendrá sobre nosotros ningún mal, no veremos guerra ni hambre.** ¹³ **Los profetas son puro flato y no han tenido oráculo de Yahvé. Así les resultaron a ellos.** ¹⁴ **Por eso así habla Yahvé, Dios de los ejércitos: Porque habéis dicho todo esto, mis palabras serán en tu boca fuego, y este pueblo, cual montón de leña, que los abrasará.** ¹⁵ **Contra vosotros voy a traer un pueblo, de lejos un pueblo, ¡oh casa de Israel! — oráculo de Yahvé — ; un pueblo fuerte, un pueblo de antiguo abolengo, un pueblo cuya lengua desconoces, del que no comprenderás lo que hable.** ¹⁶ **Su aljaba es como sepulcro abierto; todos ellos valerosos,** ¹⁷ **y devorará tus cosechas y tu pan, a tus hijos y a tus hijas. Devorará tus rebaños y tus vacadas, tus viñas y tus higueras; demolerá tus ciudades muradas, en las que confías.**

Yahvé va a someter a su *heredad* a una poda sistemática. Jerusalén es comparada a una *viña* con sus *bancales* (v.10), que van a ser arrasados por Yahvé, quien invita enfáticamente a los invasores a cumplir su fallo: *arrancad sus sarmientos*⁴; sin embargo, estas expresiones absolutas dejan una puerta abierta a la esperanza: *sin destruirlos totalmente* (v.10a). Es la idea del “resto” de Israel, que se salva a través de todas las vicisitudes históricas⁵. La razón de esta decisión purificadora de Yahvé es la *rebelión* de la *casa de Israel*⁶, ya que su apostasía general es una constante provocación a la ira vengadora de su Dios ultrajado. Además, al pecado de apostasía han añadido el de presunción, pues se creen seguros porque Yahvé no se preocupa de ellos: *No es El* (v.12),

e.d., no se interesa por ellos ni interviene en sus asuntos; es la actitud de un ateísmo práctico: *no vendrá sobre nosotros ningún mal, no veremos ni guerra ni hambre* (v.12b). Se creen seguros, pues todos los anuncios de castigo no son sino fruto del pesimismo del profeta. Sus palabras son *un puro flato* (v.15); e.d., sus vaticinios son lucubraciones aéreas, sin fundamento alguno; pero de ningún modo son expresión de la voluntad divina, que dirige el curso de la historia (v.13). Parece que Jeremías refleja en estas palabras las impresiones de la calle, que llegaban reiteradamente a sus oídos. Pero el decreto divino está dado, y el castigo sobrevendrá necesariamente (v.16). Porque hay un Dios *de los ejércitos* (v.14.) — omnipotente — , la expresión aquí sin duda es buscada intencionadamente para hacer resaltar el poder devastador y justiciero de Yahvé, que va a castigar tantas insolencias y altanerías. Ha llegado **la hora de la manifestación justiciera de Yahvé, el cual va a probar que los profetas son algo más que puro flato**, ya que son intérpretes verídicos de los *oráculos de Yahvé: mis palabras serán en tu boca fuego*, que devorará implacablemente a aquella generación despectiva y despreocupada: *este pueblo* (será) *cual montón de leña* abrasado por el fuego (v.17), pues los pecados de estas gentes son el mejor combustible para que arda la ira divina, manifestada por la *boca* del profeta ⁷.

Y el instrumento devastador de la justicia divina es un *pueblo fuerte* (v.15a), descrito como nación antigua y de lengua extraña ⁸; son los babilonios, creadores de un imperio antiguo, anterior a los mismos asirios. El profeta insiste en la eficacia bélica de los invasores: su *aljaba es como sepulcro abierto* (v.16), porque sus flechas son certeras y sembradoras de muerte ⁹.

La idolatría, causa de la devastación (18-19).

¹⁸ Pero tampoco en aquellos días — oráculo de Yahvé — os consumiré del todo. ¹⁹ Y cuando te pregunten: ¿Por qué ha hecho Yahvé, nuestro Dios, todo esto con nosotros? les dirás: Como os apartasteis de mí y servísteis a dioses extraños en vuestra propia tierra, así habréis de estar sometidos a los extranjeros en tierra no vuestra.

De nuevo se declara aquí que la destrucción no será total (v.18), porque Yahvé siempre se reserva un “resto” en su pueblo para que sea en el futuro el núcleo de restauración nacional. Una de las cosas que más se aprecian en la Sagrada Escritura es que la justicia en Dios va combinada con su misericordia. En el caso concreto de Israel, las promesas mesiánicas eran una garantía de que el pueblo elegido no habría de desaparecer, ya que su historia debía culminar en una etapa definitiva en la que se daría el pleno reinado de Yahvé. Esa es la razón de que en las circunstancias críticas para la nación se salve siempre un grupo de fieles yahvistas, que habrían de ser los verdaderos herederos de las promesas con vistas a la plena manifestación mesiánica.

Después de hacer esta salvedad esperanzadora, el profeta insiste de nuevo sobre la causa del castigo ineludible, e.d., la idolatría y la apostasía general. La argumentación es irónica: han servido a *dioses extraños* en la *propia tierra* de Palestina — heredad de Yahvé — , y por eso Yahvé los castiga a que estén *sometidos a extranjeros en tierra* extraña (v.19). Es el anuncio explícito del exilio babilónico. Puesto que los israelitas son tan complacientes en introducir *dioses extraños*, Yahvé les dará por el gusto en buscar lo extranjero, llevándolos cautivos a tierra extraña.

Rebelión contumaz de Israel (20-25).

²⁰ Predicad esto en la casa de Jacob, pregonadlo en Judá, diciendo: ²¹Oíd esto, pueblo necio e insensato, que tiene ojos y no ve, tiene oídos y no oye. ²² ¿No me temeréis a mí? — oráculo de Yahvé — . ¿No temblaréis ante mí, que de arenas he hecho mu-

ro para el mar, barrera perpetua que no podrá traspasar; que, aunque se conmueva, no lo logrará, y, aunque se embravezcan sus olas, no podrá atravesarla? ²³ Pero este pueblo tiene un corazón rebelde y contumaz; se apartaron y desertaron ²⁴ y no se dijeron en su corazón: **Temamos a Yahvé, nuestro Dios, que da las lluvias tempranas y las tardías a su tiempo, semanas fijas para la siega guarda para nosotros.** ²⁵ **Vuestras maldades han trastornado todo esto, vuestros pecados os han robado el bienestar.**

Yahvé es el Omnipotente, que domina las fuerzas cósmicas como las olas del mar (v.22). El profeta se dirige a la *casa de Jacob*, que aquí es Israel como colectividad, abarcando los reinos del norte y del sur. El pueblo israelita es llamado *insensato* porque está ciego para no ver la mano justiciera y vengadora de Yahvé, que envía calamidades y privaciones por sus muchos pecados. La omnipotencia de Yahvé se muestra precisamente en el hecho de sujetar el *mar* embravecido con una cosa tan liviana y despreciable como las *arenas*, que constituyen una *barrera* tan sólida, que el mar nunca *podrá traspasar*. Por eso resulta ridícula la postura rebelde de *este pueblo*, que se atreve a desafiar la ira divina; y, por otra parte, es insensato cerrar la puerta de los beneficios que su protección otorga, pues Yahvé es el que *da las lluvias tempranas y las tardías* a su tiempo (v.24a). La cosecha de Palestina depende de ese doble ciclo de lluvias, las *tempranas* en el otoño, necesarias para la sementera, y las *tardías* primaverales, necesarias para favorecer el crecimiento de las espigas antes de la cosecha del estío. Esta, pues, depende de que ambas lluvias lleguen *a su tiempo* ¹⁰. Y todo ello obedece a un ciclo impuesto por Dios con vistas a la recolección: *semanas fijas para la siega guarda para nosotros* (v.24c). Según la Ley, la siega de las cebadas comenzaba al día siguiente de la Pascua, y después la del trigo, que terminaba para Pentecostés; eran siete *semanas*, que constituían el *tiempo de la siega*, llamado por ello de *las semanas*; Pentecostés era llamada “fiesta de las semanas”¹¹. A esta terminología parece aludir la frase de Jeremías: *semanas fijas para la siega* (v.24c). Pero, a pesar de que Dios ha establecido perfectamente los ciclos de lluvias y los *tiempos* de la siega, las cosas ahora no vienen así, porque sus *maldades han trastornado todo esto* (v.25); Dios, por sus *maldades*, los ha castigado, negándoles las lluvias, privándoles del *bienestar* que los frutos de las cosechas les debían proporcionar.

Los ricos desaprensivos (26-29).

²⁶ Hay en mi pueblo malvados que acechan como cazadores en emboscada y tienden sus redes para cazar hombres ¹². ²⁷ Como se llena de pájaros la jaula, así está llena su casa de rapiñas. Así se han engrandecido, así se han enriquecido, ²⁸ así engordaron y se pusieron lustrosos, y traspasaron mis palabras malvadamente; no juzgaron el derecho del huérfano, y prosperan; no hacen justicia a la causa de los pobres ¹³. ²⁹ ¿No habré de pedirles yo cuenta de esto? — oráculo de Yahvé — . De un pueblo como éste, ¿no habré yo de tomar venganza?

Una de las causas de que Yahvé no les envíe las lluvias necesarias es la injusticia social reinante. La clase alta atropella a los de la clase humilde; sobre todo en los tribunales, todo son artilugios para apoderarse de los bienes de los pobres: *acechan como cazadores* (v.26). Sus casas abundan en rapiñas como *de pájaros la jaula* (v.27), y toda su riqueza es fruto de atropellos y exacciones, ya que traspasan las *palabras* o mandatos de Yahvé (v.28).

Profetas y sacerdotes (30-31).

³⁰ Una cosa horrenda y abominable ha acontecido en la tierra: ³¹ los profetas profetizaron mentira, los enseñan por su propia cuenta¹⁴, y mi pueblo gustaba de esto. ¿Qué cosas, pues, habrán de acontecer al fin?

El capítulo se cierra con una denuncia alarmante: las clases dirigentes son las primeras en señalar malos caminos al pueblo sencillo¹⁵. La vida de Jeremías ha sido una constante lucha contra los falsos profetas y sacerdotes, que no tenían sino miras humanas interesadas. Halagando las apertencias populares, hacían crear un falso clima de seguridad; por otro lado, los sacerdotes fomentaban los cultos sincretistas, hablando a la vez en nombre de Yahvé y de los *baales*. Todo esto se oponía a la obra de restauración religiosa a la que se dedicaba Jeremías. **Los falsos profetas, que por vocación debían dirigir al pueblo**, despertando los verdaderos sentimientos religiosos, *profetizaban mentira* (v.31); los *sacerdotes*, encargados de enseñar la Ley al pueblo, se asocian a los falsos profetas, y el *pueblo* los sigue ciegamente, porque les halagaban en su predicación. Ante este inaudito estado de cosas, el profeta se pregunta perplejo: ¿Qué cosas *habrán de acontecer al fin*? **La ira divina tendrá la palabra para poner fin a tal estado de cosas.**

¹ Cf. Ez 16:26; 23:20. — ² Cf. Jer 5:29; 9:9 — ³ Es significativa aquí la palabra hebrea *goy* aplicada a Israel, cuando siempre se aplica a los pueblos *gentiles* despectivamente. — ⁴ Cf. Is 5:2s; 18,5. — ⁵ Cf. Jer4:27; 5:18. — ⁶ El texto hebreo añade: “y la casa de Judá,” que no es necesario, y recarga el ritmo. — ⁷ Cf. Is 9:7; 55:10-11; Sal 147:15- — ⁸ Cf. Dt 28:49; Is33:19 — ⁹ Cf. Sal 5:10. — ¹⁰ Cf. Jer 31:35s; 33:25s. — ¹¹ Cf. Ex 14:22; 23:16; 34:22; Dt 16:9. — ¹² El TM es inseguro. — ¹³ También aquí el TM no es seguro, pero el sentido general es claro. — ¹⁴ Así según la Bit, *de Jér.* El TM dice: “gobiernan por sus manos.” Los LXX y la Vg.: “aplauden con sus manos.” — ¹⁵ Cf. Jer 2:8; 23:9-40; 20.26-28.

6. Anuncio de la Invasión. Injusticias Sociales.

Como Jerusalén, por sus pecados, ya está madura para el castigo divino, el profeta — centinela de Yahvé — anuncia de modo dramático la hora de la invasión, que es inminente. No sabemos en qué circunstancia histórica fue redactado este fragmento, pues como toda la vida de Jeremías está dominada por la obsesión de invasiones extranjeras, la mayor parte de sus oráculos son adaptables a diferentes circunstancias en que se reflejan estas invasiones.

Asedio de Jerusalén (1-5).

¹ ¡Huid, hijos de Benjamín, de en medio de Jerusalén! Tocad las trompetas en Tecua y alzad bandera sobre Bet-Akerem, porque es del septentrión de donde amenaza el infortunio y la gran ruina. ² ¿Es que ha venido a ser semejante a un prado delicioso la hija de Sión? ³ Acuden a ella pastores con sus rebaños, clavan en derredor suyo las tiendas, cada uno apacienta su porción². ⁴ Mover guerra contra ella. ¡Arriba, la asaltaremos al mediodía! ¡Ay de nosotros, que ya cae el día, que ya se tienden las sombras de la noche! ⁵ ¡Arriba, vamos a asaltarla por la noche, asolemos sus palacios!

El fragmento es bellissimo y patético. El profeta, en espíritu, ve llegar a los invasores, que caen, ávidos de botín, sobre Jerusalén, y describe sus mutuos coloquios. Ante la perspectiva de la inva-

sión inminente, el profeta invita nervioso a sus compatriotas, habitantes de Jerusalén, a abandonar la ciudad. Y en esos momentos de angustia piensa sobre todo en los pertenecientes a su tribu: los hijos de *Benjamín* (v.1), aunque aquí la expresión pudiera entenderse como sinónima de *habitantes de Jerusalén*, ya que la capital de Judá estaba enclavada en territorio de Benjamín³. No obstante, la mayor parte de sus habitantes — como capital de la nación — eran de la tribu de Judá, cuyos lindes llegaban hasta las mismas murallas de Jerusalén. Por eso es más probable que la invitación del profeta se dirija a sus compañeros de tribu que habitaban en Jerusalén, y quizá, por su carácter provinciano, eran menos corrompidos moralmente y, por tanto, menos responsables de la situación depravada moral y religiosa de la Ciudad Santa. Después de sembrar la alarma entre sus compatriotas de tribu, el profeta pone en guardia a los pueblos que se hallaban fuera de Jerusalén: *Tocad la trompeta en Tecua*, localidad a unos 18 kilómetros al sur de Jerusalén (la actual *Kh. Tequ*), patria del profeta Amos. *Bet-Akerem* es identificada por algunos autores con *Ain Karim*, a siete kilómetros al oeste de la Ciudad Santa⁴. Parece que el profeta, al citar estas dos localidades, distantes entre sí, invita a los benjaminitas a huir hacia el sur y oeste, pues la invasión viene del septentrión (v.1c), por la ruta tradicional de las invasiones ya desde la época asiria, pues los invasores mesopotámicos descendían por Damasco y, bordeando el mar por Fenicia, caían sobre Palestina. Así habían llegado a este país Teglafalasar III, Senaquerib y después las tropas de Nabucodonosor. La expresión *alza bandera* significa lugar de cita o de concentración para los huidos⁵.

Después sigue la descripción de la invasión: Sión es como un *prado delicioso* (v.3), que excita la avidez de los pastores, y por esto van a concentrar en él sus rebaños. La expresión *hija de Sión* es sinónima de “ciudad de Sión” o Jerusalén, comparada reiteradamente en los escritos proféticos a una graciosa doncella atrayente y delicada⁶. Los *pastores con sus rebaños* (v.3), que buscan ansiosamente participar de los pastos deleitosos de Jerusalén, son los jefes y soldados del ejército babilonio invasor, que *clavan en derredor suyo las tiendas*, acampando en torno a la ciudad. Y, en el consejo de guerra tenido antes del ataque, a cada jefe militar se le asigna una parte de la ciudad para ser atacada: *cada uno apacienta su porción*. El símil está calcado en la costumbre de distribuirse los pastos por zonas los rabadanes que tienen sus rebaños juntos.

El profeta deja la metáfora de los pastores para hablar claramente de la preparación bélica: *moved guerra contra ella* (v.4). La expresión exacta hebrea es “*santificad la guerra sobre (o contra) ella*,” aludiendo a los ritos religiosos que acompañaban a la iniciación de los combates. Con ellos la guerra tenía un carácter sagrado⁷, **ya que era la voluntad de Dios** que se emprendiera para manifestar su justicia punitiva sobre los pecadores. En este sentido, los guerreros son como los “santificados” o “cruzados” de Dios. El profeta, después de proclamar la guerra “santa,” finge un vivido coloquio entre los mismos asaltantes de Jerusalén: *¡Arriba! ¡La asaltaremos al mediodía!* (v.4). La hora del *mediodía* es escogida por inesperada para los defensores, pues los ataques se solían hacer entre dos luces. El profeta, con esta exclamación, quiere resaltar el ardor combativo de los atacantes, que no tienen paciencia para esperar a que se echen las sombras del atardecer. Pero la hora del *mediodía* ha pasado, y los invasores ven con pena que se acerca la puesta del sol, lo que supone perder un día de ataque: *¡Ay de nosotros, que ya cae el día!* (v.4b). Es como una expresión de rabia por no haber sido tomada todavía la ciudad. Por ello surge un sentimiento unánime de ataque: *¡Arriba, vamos a asaltarla por la noche!* (v.5). No quieren esperar otra jornada y deciden arriesgarse a un ataque nocturno; consideran la presa al alcance de la mano, y no es cosa de paralizar la maniobra para comenzar de nuevo al día siguiente. Con este coloquio entre los asaltantes, fingido por el profeta, se quiere destacar que los invasores son guerreros avezados al combate, y, por tanto, temibles como milites profesionales.

Las injusticias sociales (6-8).

⁶ Porque así dice Yahvé de los ejércitos: Cortad sus árboles y haced de ellos empalizadas contra Jerusalén; es la ciudad castigada ⁸. Dentro de ella todo es injusticia. ⁷ Como mana el agua en los pozos ⁹, así mana en ella la iniquidad; no se oye en ella sino injusticia y violencia; a mi vista hay siempre dolencias y heridas. ⁸ Déjate amonestar, Jerusalén, no sea que mi alma se aparte de ti y te convierta en desierto, en tierra inhabitada.

Sigue la descripción detallada del ataque a la ciudad asediada. Los asirios talaban sistemáticamente los países invadidos para utilizar los árboles para el asedio y para sembrar la ruina total en el país vencido. Es lo que aquí sugiere el texto: *cortad los arboles* (v.6). Jerusalén es *la ciudad castigada*, o “visitada” por la ira de Yahvé, por razón de su *injusticia*. Su *iniquidad* es tan inagotable y, por otra parte, tan connatural como el *agua* que mana de los *pozos* (v.7). Consecuencia de su *injusticia y violencia* son las *dolencias y heridas* de los oprimidos, que están clamando ante la *vista* de Yahvé por el castigo. A pesar de su malicia, Dios les invita de nuevo a entrar por las vías de la conversión: *déjate amonestar, Jerusalén* (v.8). Yahvé no quiere abandonar a su pueblo, por las consecuencias devastadoras que esto implica: *no sea que te convierta en desierto* (v.8). Es la amenaza de la invasión de los caldeos.

La cólera de Yahvé (9-15).

⁹ Así dice Yahvé de los ejércitos: Haz cuidadoso rebusco, como en las viñas, de los restos de Israel; vuelve tu mano, como vendimiador, entre los sarmientos, ¹⁰ ¿A quién hablaré? ¿A quién amonestaré que me oiga? He aquí que tienen oídos incircuncisos, no pueden oír nada, La palabra de Yahvé es para ellos objeto de escarnio, no gustan de ella. ¹¹ Yo estoy lleno de la cólera de Yahvé, estoy cansado de contenerla Derrámala sobre los niños de la calle y sobre los jóvenes congregados a un tiempo. Porque serán tomados marido y mujer, viejos y adultos ¹⁰. ¹² Sus casas pasarán a manos de extraños, los campos y también las mujeres, pues extenderé mi mano sobre los moradores de la tierra, oráculo de Yahvé. ¹³ Porque, desde el pequeño al grande, todos están ávidos de rapiña; desde el profeta al sacerdote, todos cometen fraude. ¹⁴ Pretenden curar la desgracia de mi pueblo como cosa leve, diciendo: ¡Paz, paz! cuando no hay paz. ¹⁵ Serán confundidos por haber obrado abominablemente. Y no se avergüenzan. Por eso caerán entre los que caigan. Al tiempo de la cuenta resbalarán, oráculo de Yahvé ¹¹.

Yahvé invita al profeta a inquirir cuidadosamente en la sociedad corrompida israelita para ver si queda aún algo bueno, en gracia de lo cual pueda otorgarla el perdón. El símil es el del *vendimiador* que hace *un cuidadoso rebusco. entre los sarmientos* (v.9a) para ver de encontrar algún racimo aprovechable. Israel es la *viña* de Yahvé ¹². El profeta debe buscar un “resto” de fieles yahvistas que justifique la paralización de la cólera divina, pues Dios quiere perdonar a su pueblo en el supuesto de que haya algo aprovechable en él ¹³. Pero el profeta se siente descorazonado ante esta invitación de su Dios: *¿A quién hablaré?* (v.10). Conoce la realidad de la sociedad, y por eso duda que pueda encontrar alguno que le *oiga*. Siente la indiferencia y escepticismo general. No hacen caso a sus amenazas de castigo de parte de Yahvé, porque tienen *oídos incircuncisos* (v.10b), son insensibles a la palabra de Dios ¹⁴. En efecto, los contemporáneos de Jeremías se

burlaban de la *palabra de Yahvé* (v.10c) al no creer en sus amenazas y promesas ¹⁵. Esta actitud de resistencia crea un drama en el alma del profeta, pues no quiere anunciar cosas desagradables a sus compatriotas, porque ama profundamente a su pueblo y no desea aparecer como traidor a sus intereses; no obstante, la *cólera de Yahvé* (v.11a) está a punto de estallar y devorará a todos. Con sus súplicas procura *contenerla*, pero ya está *cansado* de esa actitud ingrata, y por eso, en un momento de íntimo despecho, pide a Dios que la derrame como fuego devorador sobre aquella sociedad incrédula, aunque tengan que caer inocentes: *Derrámala sobre los niños de la calle*. (v.11b). Es un desahogo oratorio que no ha de tomarse al pie de la letra. El profeta contempla el espectáculo de una juventud que alegremente se entrega a los juegos en la calle, inconsciente de la gravedad de la hora de su pueblo ¹⁶, y, poseído de la inminencia del castigo que él con sus súplicas está deteniendo, desahoga su ánimo, dando paso a sus sentimientos íntimos.

La matanza va a ser general, pues afectará no sólo a la juventud, sino a todos: *marido y mujer, viejos y adultos* (v.11d). Y los *extraños* o enemigos invasores se apoderarán de todos sus bienes, quedando todo el país devastado. Y todo ello es efecto de la intervención de Yahvé, que *extendió* su mano punitiva sobre los *moradores de la tierra* (v.12b). Entre las causas de la catástrofe está la excesiva avaricia (v.13a), pues en todos los estratos sociales prevalecía el ansia de lucro desmedido. Sobre todo, los más responsables: *el profeta y el sacerdote* (v.13b), que estaban obligados a dar ejemplo y abrir los ojos al pueblo sobre los peligros que se cernían, los hipnotizaban — por afán de lucro — diciendo que habría *paz* (v.14) y prosperidad, halagándoles así en sus intereses materiales. No creen en *la desgracia o desventura* que se avecina sobre el *pueblo*, y así crean un falso clima de confianza, prometiendo la *paz*, cuando en realidad no *hay paz* (v.44), sino un estado realmente prebélico. Pero la hora de la verdad llegará inexorablemente, y entonces *serán confundidos* (v.15a), y *caerán entre los que caigan* víctimas del juicio purificador que Yahvé va a ejercer. Todos los principales responsables de la catástrofe no formarán parte del “resto” de restauración, sino que *resbalarán al tiempo de la cuenta* (v.15b), e.d., no podrán permanecer firmes ante la manifestación judicial de Dios.

Obstinación equivocada de Israel (16-21).

¹⁶ Así dice Yahvé: Haced alto en los camino y ved, preguntad por las sendas antiguas: ¿Es ésta la senda buena? Pues seguidla y hallaréis reposo para vuestras almas. Pero dijeron: “No la seguiremos.” ¹⁷ Yo os había dado atalayadores: Atención a la voz de la trompeta! Pero ellos dijeron: ¡No queremos oírla! ¹⁸ Por eso oíd, pueblos; entiende, congregación, ¹⁷ lo que les acaecerá. ¹⁹ Oye tú, tierra: He aquí que yo traeré una desventura sobre este pueblo; éste es el fruto de sus malos designios ¹⁸, porque no atendieron a mis palabras y despreciaron mi ley. ²⁰ ¿A mí qué el incienso de Sabá y las cañas aromáticas de tierras lejanas? Vuestros holocaustos no me son gratos, vuestros sacrificios no me deleitan. ²¹ Por eso así dice Yahvé: He aquí que yo pondré tropiezos a este pueblo, y en ellos tropezarán padres e hijos; vecinos y prójimos perecerán juntamente.

Dios hace una invitación final a los israelitas para rectificar su conducta descarriada. Son como viajeros que van fuera de camino y están buscando vacilantes nuevas sendas. En ese caso, lo primero que deben hacer es detenerse antes de proseguir: *Haced alto en los caminos y ved* (v.16a). La frase tiene un sentido moral; si quieren caminar seguros, deben preguntar por *las sendas antiguas*, e.d., los preceptos de la ley de Dios, por los que caminaron los antepasados de Israel. Sobre todo deben pensar en los tiempos dichosos de la alianza en el Sinaí bajo Moisés,

cuando Israel era como la esposa enamorada de Yahvé ¹⁹, Los israelitas deben ante todo buscar **la senda buena (v.16), la de la fidelidad a la Ley del Señor**. Seguirla supone encontrar *reposo* para sus almas, porque es volver a vivir bajo la protección segura de Yahvé, participando de sus bendiciones.

Pero la respuesta a la invitación paternal es categórica: *¡No la seguiremos!* (v.16c). Para dirigirlos por la *senda buena*, Yahvé había puesto *atalayadores* (v.17) que dieran el toque de alerta con la *voz de la trompeta*. Son los profetas llamados frecuentemente *centinelas* en la literatura profética. Su oficio era advertir al pueblo los peligros que se cernían sobre sus intereses espirituales. Pero la respuesta del pueblo israelita fue negativa: *No queremos oírlo* (v.17b). Ante esta obstinada y reiterada negativa, Dios anuncia solemnemente ante los *pueblos* y la *tierra* el castigo que va a enviar. La palabra *congregación* parece referirse a la reunión de esos *pueblos* paganos a los que idealmente se dirige Yahvé. Dios quiere que quede claro que esa *desventura* que va a enviar es *fruto de sus malos designios* (v.16b). La conducta de Israel ha sido contraria a la *Ley* de Yahvé, pues no ha tenido otros designios que apartarse de su Dios. Ante esta actitud espiritual de rebeldía, de nada sirven los ritos externos en el templo: *el incienso de Sabá*. (v.20). La región de Sabá, al sudoeste de la península arábiga, era famosa por el incienso y demás especias aromáticas que se utilizaban en el culto ²⁰. El profeta no condena aquí las manifestaciones de culto externo como tales, sino en la medida en que no van acompañadas de la entrega del corazón ²¹. Esta conducta hipócrita de los judíos no hará sino acelerar la venida del castigo de Yahvé (v.21). La apostasía ha sido general, y por ello la desventura alcanzará a todos.

Terrorífica invasión militar (22-26).

²² Así dice Yahvé: **Mira, viene de la tierra del septentrión un pueblo, una gran nación surge de los confines de la tierra.** ²³ **Empuña el arco y el venablo, es cruel y despiadado; su estrépito es como el del mar enfurecido, y cabalga sobre caballos; está aparejado como hombre de guerra contra ti, hija de Sión.** ²⁴ **Ya oímos su noticia; desfallecieron nuestros brazos, nos oprime la angustia, dolores como mujer de parto.** ²⁵ **No salgáis al campo, no andéis por los caminos, porque la espada del enemigo, el terror, nos rodea.** ²⁶ **Vístete de saco, hija de mi pueblo; revuélcate en la ceniza. Lloro como se llora por el primogénito, llora amargamente, porque de repente vendrá sobre nosotros el invasor.**

Con lirismo dramático describe el profeta la llegada del invasor, que viene del *septentrión* (v.22). El profeta alude a la llegada del ejército de Nabucodonosor, que cae sobre Palestina después de haber ocupado Siria y Fenicia ²². Avanza armado de arcos y es *cruel y despiadado*. En efecto, la crueldad es la característica de los ejércitos de Asiria y de Babilonia. En los textos cuneiformes vemos que los conquistadores se complacen en detallar cómo empalaban a los vencidos a las puertas de las ciudades. Los *caballos* montados por guerreros eran el terror y la admiración de los pueblos pequeños ²³. El profeta nombra aquí la *caballería* del ejército invasor para aterrar más a sus oyentes. Los invasores caerán con el aparato de guerra más moderno sobre la desfallecida *hija de Sión* (v.23), expresión de ternura y compasión para indicar la capital de Judá, Jerusalén.

A continuación, el profeta, con nerviosismo, anuncia las primeras noticias de la invasión, que sobrecogen a los habitantes de la Ciudad Santa: *Ya oímos su noticia* (v.24); a la vista de aquel ejército, cuyo *estrépito es como el mar enfurecido*, a los judíos les faltan las fuerzas (v.24a) ²⁴. El profeta les invita, pues, a mantenerse encerrados en la ciudad: *no salgáis al campo*

(v.25) para no caer bajo la *espada del enemigo*, que siembra el *terror* por doquier.

Ante esta perspectiva de angustia y de tragedia general surge de nuevo la voz misericordiosa de Yahvé **llamando al arrepentimiento**: *Vístete de saco, hija de mi pueblo* (v.26a). Es preciso que Sión, la *hija del pueblo* de Yahvé, reconozca sus pecados y dé muestras de penitencia. La descripción es conforme a las costumbres de la época; el vestirse de saco y echar *ceniza* sobre la cabeza eran ritos de penitencia y de duelo corrientes en la antigüedad²⁵. El símil del llanto *por el primogénito*, como máxima expresión de duelo, es corriente en la literatura profética²⁶.

Jeremías, examinador de su pueblo (27-30).

²⁷ Te he puesto por explorador de mi pueblo, cual fortaleza ²⁷, para conocer y examinar su conducta. ²⁸ Todos son sumamente rebeldes, andan sembrando calumnias, son bronce y hierro ²⁸, todos ellos son corrompidos. ²⁹ Se infla el fuelle, por el fuego es consumido el plomo ²⁹. En vano fundió el orífice, pues las escorias no se desprendieron. ³⁰ Serán llamados plata de desecho, porque Yahvé los ha desechado.

La misión de Jeremías en los planes de Dios es precisamente la de *examinar la conducta* de Judá (v.27), aquilatar su sinceridad. El resultado de su labor ha sido negativo, pues todos son *rebeldes* (v.28). El profeta ha hecho las veces del *orífice* (v.29), el cual por el fuego contrasta y aquilata el valor de los metales. En efecto, los habitantes de Judá han resultado ser viles metales: *bronce y hierro* (v.28), por estar *corrompidos*. Por eso, a pesar de que el *fuelle* ha encendido el fuego para consumir el *plomo* (v.29), *Las escorias no se desprendieron* (v.26b). El profeta no ha logrado separar la plata de los metales inferiores³⁰. En consecuencia, serán rechazados como *plata de desecho* (v.30) o inservible.

¹ Los traductores no concuerdan al reflejar el sentido del versículo. Así la Bib. *de Jér.*: “¿Sería comparable a un tierno lugar de pastos la hija de Sión?” — 2 Lit. el TM dice: “apacienta su mano.” — 3 Cf. Jos 15:8; 18:16; i Par 9:2. — 4 Así Abel, *Géog.* t.2 p.295. — 5 Cf. Is 10,28-32. — 6 Cf. Is 37:22; 52:2; Jer 49:4; Lam 2:13; 4:22; Zac 2:10; 9:9; Jn 12:15. — 7 Cf. 2 Sam 13:9; 1 Sam 7:9; Is 13:3; Jl 3:9; Sof 1:7; Ez 21:2.26; Jer 22:7. — 8 Los LXX traducen: “¡Oh ciudad de la mentira!”; Vg.: “ésta es la ciudad visitada”; *Bib. de Jer.*: “Esta es la ciudad de la mentira.” — 9 LXX y Vg.: “Como una cisterna conserva fresca su agua, así ella (la ciudad) conserva fresca su malicia.” — 10 Lit. el TM: “el viejo con el colmado de días.” — 11 Lit. el TM: “al tiempo de la visita.” — 12 Cf. Jer 2:21; 5:10; Is 0.5. — 13 Cf. la conversación de Dios con Abraham sobre los justos de Sodoma (Gen 18:235). — 14 Para esta expresión de “incircuncisos de oídos” véase Lev 26:4; Ez 44:7; 6.12. — 15 Cf. Is 28,7-13. — 16 Cf. Jer 15:17; Is 22:2; 24:8. — 17 Los LXX: “Escuchad, pueblos, y vosotros, pastores de la grey.” — 18 Los LXX: “fruto de la rebelión.” — 19 Cf. Jer 2:12; Is 1:2. — 20 Cf. Lev 1:1; 6:15; 24:7; Ex 30,75; 1 Re 10,2s; Is 60,6; Ez 27:2; Plinto, *Ht’si. Nat.* 6:32; Virgil. *Eneida* 1:417; véase la nota de Van Hoonacker sobre el uso antiquísimo de estas especias (RB 1914 161-187). — 21 Cf. 1 Sam 15:22; Miq 6:6-8; Jer 7:21. — 22 Cf. Jer 1:15; 4:6.16; 5:15; Is 6:26. — 23 Cf. Jer 4:13; Abd 1:8. — 24 Los v.22-24 aparecen repetidos en 50:41-43. — 25 Cf. Jer 4:8; 1 Sam 13:19; Ez 27:30; Miq 1:10. — 26 Cf. Am 8:10; Zac 12:10. — 27 *Cual fortaleza* falta en los LXX, y parece glosa que oscurece el sentido. — 28 Así según el TM; algunos autores, sin motivo, quieren eliminar estas palabras como glosa. En el texto griego se lee *rebeldes* en vez de *sembradores de calumnias*. — 29 Así según la lectura del *Qeré*, los LXX y Vg. El TM parece ininteligible. — 30 Se funde el plomo en el crisol, y, cuando está derretido, se echa la plata. Bajo la influencia del calor, al contacto con el aire, el plomo se transforma en litargirio, y la plata se separa de las otras sustancias y se deposita en el fondo del crisol” (Lesétre, en DBV vol.5 col.469).

7. La simple presencia del templo no es garantía de Seguridad.

Con este capítulo se abre una nueva sección en el libro, que comprende los c.7-10. Las alusiones a cultos astrales parecen suponer que esta sección sería compuesta en tiempos del rey Joaquim (609-598), el cual, bajo influencia babilónica, permitía las nuevas tendencias religiosas de importación mesopotámica. Con todo, aquí encontramos diversos fragmentos de distintos discursos reunidos artificialmente más tarde, sin unidad lógica ni cronológica estricta.

La vana confianza en el templo (1-7).

¹ Palabra de Yahvé que llegó a Jeremías, diciéndole: ² Ponte a la puerta del templo y pronuncia estas palabras y di: Oíd la palabra de Yahvé todos los de Judá que entráis por estas puertas para adorar a Yahvé. ³ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Mejorad vuestros caminos y vuestras obras, y yo moraré con vosotros en este lugar. ⁴ No pongáis vuestra confianza en palabras engañosas, diciendo: ¡Oh el templo de Yahvé, el templo de Yahvé! ¡Éste es el templo de Yahvé! ⁵ Pues si mejoráis vuestros caminos y acciones, si hacéis justicia entre unos y otros, ⁶ si no oprimís al peregrino, al huérfano y a la viuda; si no vertéis en este lugar sangre inocente, si no os vais tras de dioses extraños para vuestro mal, ⁷ entonces yo permaneceré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres por los siglos de los siglos.

Yahvé ordena a Jeremías ponerse *a la puerta del templo* (v.1), seguramente la del atrio exterior, que daba acceso al atrio interior, probablemente la “oriental,” en la que se congregaba más gente para asistir a los sacrificios. Esta puerta se hallaba sobre las gradas que daban acceso al atrio interior; así se concibe que Jeremías, en lo alto junto a la puerta, dominara a las gentes que se aproximaban por la explanada circunstante: *Oíd la palabra de Yahvé todos los de Judá que entráis por estas puertas para adorar a Yahvé* (v.2). El profeta exige atención en nombre del mismo Dios al que van a adorar. Yahvé consiente *morar* con su pueblo en el supuesto de que se cumplan sus preceptos. Los contemporáneos de Jeremías se creían al abrigo de todo peligro por el hecho de la presencia sensible del templo en Jerusalén, morada de Yahvé. En consecuencia, su Dios no podía permitir que la Ciudad Santa cayese en manos de sus enemigos, porque guardaba el santuario de Yahvé. De ahí la jactanciosa exclamación: *¡Oh templo de Yahvé!* (v.4), que parecía resumir la confianza fetichista en el santuario material. Pero éstas eran *palabras engañosas*, que daban pie para una falsa seguridad. En realidad, para que Dios *more* con ellos en Jerusalén **deben practicar las exigencias de la justicia social (v.6). Dios vela por los derechos de los débiles y desheredados.** Entre éstos estaba el *peregrino* o forastero, el *huérfano* y la *viuda*¹. Sobre todo debían abstenerse de violencias sangrientas: *si no vertéis sangre inocente*. Posible alusión a los sacrificios cruentos de niños a Moloc o simplemente a los atropellos violentos que se cometían contra los que predicaban el cumplimiento de los deberes. El profeta, pues, exige un *mínimum* de un código moral para que Yahvé permanezca en la *tierra* que había dado a sus *padres*.

Contra la insinceridad religiosa (8-11).

⁸ He aquí que confiabais en palabras engañosas, que de nada sirven. ⁹ Pues ¿qué? ¡Robar, matar, adulterar, perjurar, quemar incienso a Baal e irse tras dioses ajenos que no conocíais,¹⁰ y venir luego a mi presencia en esta casa, en que se invoca mi nombre, diciendo: Ya estamos salvos,¹¹ para luego hacer todas estas abominaciones! ¿Es acaso a vuestros ojos esta casa, donde se invoca mi nombre, una cueva de bandidos? Mirad, también yo lo veo, oráculo de Yahvé.

De nuevo el profeta insiste en que es muy peligroso confiar en *palabras engañosas* (v.8). En realidad no puede compaginarse ese culto meramente externo en la *casa* de Yahvé y entregarse a todas las *abominaciones* (v.11), como son *robar, matar*. (v.8). Por tanto, es presuntuosa esa su-

puesta seguridad, *ya estamos salvos*, (v.10), basada en un mero ritualismo externo. Esta actitud es semejante a la de los salteadores, que se esconden en una gruta para ocultar el fruto de su rapiña: *¿Es acaso a vuestros ojos esta casa, donde se invoca mi nombre, una cueva de bandidos?* (v.11). Del mismo modo, los israelitas contemporáneos del profeta creían encubrir sus atropellos refugiándose en el templo, dando de lado a sus deberes ético-religiosos y cubriéndose externamente con prácticas de mero ritualismo culturalista². Esto es un insulto a la justicia divina, ya que se busca la inmunidad de sus crímenes con pretextos religiosos³. Por eso Yahvé, en ese caso, considera a su templo como profanado y, en consecuencia, desvinculado de El, de forma que ya no se ve obligado a protegerlo. Se han empeñado en convertirlo en *cueva de bandidos*, y así aparece a los ojos divinos: *También yo lo veo*; y obrará en consecuencia.

El templo de Silo y el de Jerusalén (12-15).

¹² Id, pues, a mi lugar de Silo, donde al principio establecí mi nombre, y ved lo que hice con él por las impiedades de mi pueblo Israel. ¹³ Pues ahora, por haber hecho estas cosas — oráculo de Yahvé — y porque os amonesté a tiempo repetidas veces y no me escuchasteis, os llamé y no respondisteis, ¹⁴ haré de esta casa en que se invoca mi nombre, en que confiáis vosotros, y de este lugar que di a vosotros y a vuestros padres, lo que hice de Silo; ¹⁵ y os arrojaré de mi presencia, como arrojé a vuestros hermanos, a toda la progenie de Éfraím.

Dios quiere probarles por la historia que la confianza ciega en la presencia material del templo es vana como defensa contra la invasión extranjera. El recuerdo de la liberación milagrosa de Jerusalén de las tropas de Senaquerib un siglo antes (701)⁴ había creado una falsa confianza, como si Yahvé, el Dios nacional, se viera obligado a salvar la ciudad por estar necesitado de los sacrificios y actos de culto del templo de Jerusalén. Esta concepción es totalmente gratuita y no está en consonancia con los hechos de la historia. Por eso Yahvé, para traerlos a razón, les invita en este oráculo a visitar las ruinas de *Silo* (v.12), centro en otro tiempo del culto a Yahvé, en la época de los jueces y de Samuel⁵. *Silo* es una localidad que está a unos 30 kilómetros al norte de Jerusalén, la actual Seilun, y fue la capital religiosa de Israel, en sentido amplio — en tiempo del régimen federal de las tribus —, después de la conquista de Canaán por Josué; allí se instaló durante mucho tiempo el *tabernáculo* con el *arca de la alianza*, símbolo de la presencia de Yahvé en su pueblo. Con la victoria de los filisteos, el arca fue capturada, y la ciudad de Silo destruida, siendo llevado el tabernáculo a Nobe, junto a Jerusalén⁶.

La historia, pues, demostraba que la simple presencia del tabernáculo — símbolo de la presencia de Yahvé en su pueblo — no bastaba para garantizar la permanencia de la localidad en que estaba establecido. Dios amenaza ahora hacer otro tanto con Jerusalén, y todo ello por las transgresiones de sus habitantes a pesar de las amonestaciones divinas transmitidas por los profetas (v.13-14). Judá, pues, sufrirá la suerte de la *progenie de Éfraím* (v.16), ya que han incurrido en los mismos pecados que las tribus del Norte, entre las que destacaba *Éfraím*, el símbolo del reino de Israel. En efecto, Samaría, capital del reino del Norte, fue tomada en 721, y sus habitantes fueron llevados en cautividad; ésta será también la suerte de los habitantes de Jerusalén: *os arrojaré de mi presencia, como arrojé a vuestros hermanos* (v.15).

Aberraciones idolátricas de los israelitas (16-20).

¹⁶ Y tú no me ruegues por este pueblo ni eleves por ellos clamor y súplica, no me porfíes, porque no te oiré. ¹⁷ Porque ¿no ves lo que ellos hacen en las ciudades de

Judá y en las plazas de Jerusalén? ¹⁸ Los hijos recogen la leña, los padres prenden el fuego, y las mujeres amasan la harina para hacer tortas a la reina del cielo y libar a los dioses extraños para ofenderme. ¹⁹ Pero ¿me ofenden a mí, oráculo de Yahvé? ¿No es más bien a ellos, para su vergüenza? ²⁰ Por tanto, así dice el Señor Yahvé: He aquí que mi ira y furor se derramarán sobre este lugar, sobre hombres y animales, sobre arboledas y campos y sobre los frutos de la tierra, y arderán y no se extinguirán.

Una de las misiones principales de los profetas era *interceder por su pueblo* ⁷. Pero ahora Yahvé quiere que Jeremías cese en sus súplicas: no *niegues*, (v.16), porque la obstinación de Judá ha llegado a su colmo, y la justicia divina no puede tolerar más lo que *hacen en las ciudades y plazas* (v.17). En Ex 32:10 se dice a Moisés: “Deja que castigue a este pueblo.” El espectáculo de la idolatría reinante es un desafío a la majestad divina, y, por tanto, merece su castigo. Ahora en todas las *plazas y ciudades* se alzan altares a dioses *extraños*. Todos son cómplices en esta apostasía general: *los hijos recogen la leña. y las mujeres amasan la harina para hacer tortas a la reina del cielo* (v.18). Parece que el profeta alude aquí a cultos astrales, sobre todo al culto de Astarté, la diosa de la fecundidad y *reina del cielo*, título que en efecto se aplica en la literatura cuneiforme a Istar, identificada con el planeta *Venus* ⁸. Ya en tiempos de Manases este culto de tipo asirio había entrado en Jerusalén ⁹. Con estas aberraciones *ofenden* a Yahvé, pero sobre todo se llenan ellos mismos de *vergüenza* y confusión (v.19), pues la ira de Dios se *derramara sobre hombres y animales* (v.20). Como toda la naturaleza fue asociada al culto idolátrico, será también castigada en su totalidad ¹⁰.

Obediencia, no sacrificios (21-28).

²¹ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Añadid vuestros holocaustos a los sacrificios y comed la carne. ²² Cuando yo saqué de Egipto a vuestros padres, no fue de holocaustos y sacrificios de lo que les hablé y ordené, ²³ sino que les di este mandato: Oíd mi voz y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y seguid los caminos que yo os mando, y os irá bien. ²⁴ Pero ellos no (me) escucharon, no (me) dieron oídos, y siguieron sus consejos en la dureza de su mal corazón, y se pusieron detrás, no delante de mí. ²⁵ Desde el día que vuestros padres salieron de Egipto hasta hoy, os he enviado a mis siervos, los profetas, día tras día sin cesar, ²⁶ pero no me escucharon, no me prestaron oído, y endurecieron su cerviz y obraron peor que sus padres. ²⁷ Dirás todo esto, y no escucharán; los llamarás, y no te reprenderán. ²⁸ Diles, pues: Es una nación que no oye la voz de Yahvé, su Dios; que no acepta corrección; ha perecido la fidelidad y ha desaparecido de su boca.

El profeta vuelve de nuevo a condenar el culto puramente formulista. Yahvé habla irónicamente: *Añadid vuestros holocaustos a los sacrificios y comed la carne* (v.21), e.d., podéis comer todo lo que sacrificáis, pues a mí no me interesa; esas ofrendas no son consideradas como sagradas por Dios, si por ello le son indiferentes. En los *holocaustos*, la víctima se quemaba totalmente a Yahvé, mientras que en los *sacrificios* pacíficos sólo se quemaban las partes grasas y entrañas de la víctima a Yahvé ⁿ. Yahvé aquí renuncia a todo lo que le pueda pertenecer de ellas, porque esos sacrificios no van acompañados de las debidas disposiciones de entrega del corazón, que es lo que le interesa en los miembros del pueblo elegido. Porque, en realidad, la legislación relativa a los *holocaustos* y *sacrificios* era muy secundaria en comparación con la *obediencia* a los manda-

tos de Yahvé: *Seguid los caminos que yo os mando* (v.23). Esa doctrina está expresada de modo antitético absoluto, en expresiones radicales que no han de tomarse al pie de la letra¹². Ya Oseas, un siglo antes, había dicho: “piedad y no sacrificios, conocimiento de Yahvé *más* que holocaustos”¹³. En este segundo hemistiquio se concreta y puntualiza el sentido radical contrapuesto del primero: “piedad quiero y no sacrificios.” Así, la primera negación tiene un valor relativo, en cuanto que lo que se quiere urgir es el “conocimiento de Yahvé” frente a lo más secundario, que son los sacrificios. Del texto, pues, de Jeremías no puede deducirse que la legislación del Levítico fuera posterior a Moisés y aun al profeta. Sabemos que en la predicación de Amos, Oseas e Isaías — profetas anteriores en un siglo a Jeremías — aparecen mencionados estos sacrificios del Levítico¹⁴. Jeremías, pues, habla en sentido enfático e hiperbólico para hacer resaltar más su idea sobre la inutilidad de los *sacrificios* como tales, si se prescinde de las disposiciones internas del corazón a Yahvé. San Pablo emplea el mismo radicalismo de expresión en una cuestión paralela: “Cristo no me mandó a bautizar, sino a predicar”¹⁵; sin embargo, sabemos que bautizó a varios. **Lo que quiere destacar es que su misión de apóstol es ante todo la predicación.** Del mismo modo podemos decir respecto de la frase de Jeremías (“*no fue de holocaustos y de sacrificios de lo que os hablé.*”), que lo que quiere afirmar es que Yahvé, al hacer la alianza del Sinaí, no insistió tanto en los ritos de sacrificios cuanto en la necesidad de que cumplieran los israelitas su voluntad¹⁶.

Duelo y desolación de Judá (29-34).

²⁹ **Córtate tu larga cabellera y tírala, y entona por las desoladas alturas una lamentación, pues ha echado Yahvé de sí y repudiado a la generación que provocó su ira.**

³⁰ **Pues hicieron los hijos de Judá la maldad ante mis ojos, oráculo de Yahvé. Han instalado sus abominaciones en la casa en que se invoca mi nombre, profanándola.**³¹

Y edificaron los altos de Tofet, que está en el valle de Ben-Hinom para quemar allí sus hijos y sus hijas, cosa que ni yo les mandé ni pasó siquiera por mi pensamiento.

³² **Por eso he aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que no se le llamará más Tofet y valle de Ben-Hinom, sino valle de la mortandad, y se enterrará en Tofet por falta de lugar,³³ y los cadáveres de este pueblo serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra, sin que haya quien las espante.**³⁴ **Y haré que deje de oírse en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén el son de los cantos de alegría y de regocijo, los cantos del esposo y de la esposa, porque no habrá más que desolación en esta tierra.**

El profeta invita a Jerusalén — personificada en una doncella (*la hija de mi pueblo*) — a hacer señales de luto, a cortarse la cabellera¹⁷. Sión debe andar en duelo como una virgen, con los cabellos rasurados, por las *desnudas alturas* (v.29) sobre las que se ha dado culto a los ídolos¹⁸. Quizá haya una alusión al rito de duelo que practicó la hija de Jefte antes de ser inmolada por su padre¹⁹. La razón del duelo o *lamentación* es porque Yahvé ha *repudiado* (v.29) a la *generación que provocó su ira*, a los contemporáneos del profeta, cuyas transgresiones de la Ley llegaron a su colmo; y el pecado máximo es la idolatría, pues por doquier se han instalado las *abominaciones* (v.30), o ídolos astrales, desde los tiempos del rey Manases²⁰, que había seguido el ejemplo de su abuelo Acáz, importador de cultos asirios²¹. Su hijo Ezequías había purificado el templo de estas *abominaciones* idolátricas²², pero su hijo Manases volvió a introducirlas. En tiempo de Jeremías, el rey Josías había purificado de nuevo el templo²³; pero bajo su hijo Joaquim se reanudaron las infiltraciones idolátricas mesopotámicas. Estos ritos astrales iban acompañados de

ritos infamantes, lo que constituía realmente una *profanación* de la majestad de Yahvé (v.30). El profeta menciona especialmente los cultos idolátricos en los *altos de Tofet* (v.31), en la confluencia del Cedrón y el *valle de Ben-Hinom*, más tarde llamado *Gehenna*²⁴, al sur de Jerusalén. Era el lugar donde se habían ofrecido sacrificios humanos a Moloc; por ello era objeto de aversión para los judíos²⁵. Moloc parece ser una divinidad infernal, causante de las pestes y flagelos, a la que se procuraba aplacar con víctimas inocentes. Es un dios de origen canaeco.

En la Biblia se cuenta con aversión cómo el rey Acáz quemó a su propio hijo, y después Manases hizo lo mismo²⁶. Por eso las palabras de Jeremías aquí son muy realistas: *para quemar allí a sus hijos* (v.31), abominación que jamás Yahvé había prescrito. Y, en consecuencia, Dios va a enviar un castigo terrible, de forma que aquel lugar será llamado *valle de la mortandad* (v.32) o de la matanza que va a realizar. Ese lugar se convertirá en sitio de enterramiento general, porque no habrá suficiente espacio para los cadáveres en los lugares habituales de enterramiento: *y se enterrará en Tofet por falta de lugar* (v.33). Sabemos que el rey Sedecías huyó en 586 a.C. por la puerta meridional de la ciudad — que da a Tofet — al entrar las tropas de Nabucodonosor, y sin duda que en aquella zona debió de haber gran carnicería entre el pueblo que se agolpaba allí al escaparse de los babilonios, que atacaban por el norte de la ciudad. La carnicería será tal que *los cadáveres. serán pasto de las aves del cielo* (v.33). Quedar sin sepultura era el mayor baldón y castigo, pues se creía que, mientras el cuerpo no fuera entregado a la tierra, el espíritu del difunto debía andar vagando como fantasma por el mundo, sin hallar reposo²⁷. El profeta anuncia ese terrorífico castigo, que traerá como consecuencia el duelo general, pues no se *oirán cantos de alegría* (v.34) en Judá ni en Jerusalén, ni siquiera los tradicionales de las nupcias del esposo ;y *de la esposa*, porque todo será *desolación en la tierra*.

¹ Cf. Jer 5:28; Ex 22:21-24; Dt 10,8-18; 24:17; 27:19. — 2 Cf. Ex 21:13. — 3 Jesucristo parece aludir a este texto al echar a los vendedores del templo; cf. Mt 21:13. Mc 11:17; Lc 19:46. — 4 Cf. Is 37:36. — 5 Cf. Jos 22:12; Jue 16:31; 1 Sam 1:3.9.24; Sal 78,60. — 6 1 Sam 5:1; 21:1. — 7 Cf. Jer 7:11-14; 14:11-19s; Ez 13:5; 22:30. — 8 Cf. M. J. Lagrange, *Les religions sémitiques* p.120. En los textos cuneiformes se llama a Istar *sarrat same*, que significa exactamente “reina de los cielos.” La palabra hebrea que traducimos por “tortas” (*Kawenim*) es una transcripción dialectal del asirio *Kamani* o *Ka-wani*, que son precisamente los grandes “panes” que se ofrecían a Istar. — 9 Cf. 2 Re 21:35; 2 Par 32:23. — 10 Cf. Jer 4:235; 5:25; Os 4:3; Miq 7:13. — 11 Cf. Lev. 1-3. — 12 Cf. Gen 29:30; Mal 1:2. — 13 Os 6:6. — 14 Cf. Am 5:22; Os 6:6; Is 1:11s. — 15 1 Cor 1:17. — 16 Cf. Jer 11:4; 24:7; 30,22; 31:1s; Ez 11:20; 36:28; 37:23; Zac 2:11; 8:8. — 17 Cf. Jer 16:6; 48:37; Is 15:2; Miq 1:16. — 18 Cf. Jer 2:20; 3:2. — 19 Cf. Jue 11:37ss. — 20 Cf. 2 Re 21:5-7. — 21 Cf. 2 Re 16:10s. — 22 Cf. 2 Re 18:4; 21:4. — 23 Cf. 2 Re 23:43. — 24 De *Ge-Hinnom* (“valle de Hinnom”). *Hinnom* debió de ser primero un nombre propio de persona que dio nombre a esa localidad, heredad suya o de sus hijos (*Ben-Hinnom*). La expresión *aitos de Tofet* tiene aquí un sentido amplio, pues originariamente esos lugares de culto estaban en las “alturas” o colinas, pero después quedó como sinónimo de “altares,” que podían estar en las depresiones o valles, como en este caso. Sobre la localización de Tofet véase H. Vincent, *Jérusalem* t.1 (1912) p. 127. — 25 Cf. 2 Re 21:8s. — 26 Cf. 2 Re 21:6. — 27 Cf. 2 Re 21:8s.

8. La suerte de los muertos.

Contumacia y falsa confianza en la ley.

Varios son los oráculos que integran este capítulo. Primeramente el autor continúa hablando de la suerte de las víctimas de la gran matanza, pasando después a destacar la pertinacia de Israel en su apostasía y rebelión, terminando con una diatriba contra los que confían indebidamente en la Ley.

Exhumación de los huesos de los jefes de Judá (1.-3)

¹ En aquel tiempo — oráculo de Yahvé — **sacarán de sus sepulcros los huesos de los reyes de Judá, los de sus príncipes y sacerdotes, los de los profetas y los de los habi-**

tantes de Jerusalén, ² y los esparcirán al sol, a la luna y a toda la milicia celestial, que ellos amaron, y a la que sirvieron, tras de la cual se fueron, y que consultaron y adoraron; nadie los recogerá ni sepultará; serán como estiércol sobre la superficie de la tierra. ³Cuantos restos de esta mala generación sobrevivan preferirán la muerte a la vida en todos los lugares a que los arrojé, oráculo de Yahvé de los ejércitos.

La mortandad de que se habla en el capítulo anterior adquiere mayores caracteres de catástrofe ahora, pues ni siquiera se pretende dejar tranquilos a los muertos, y por eso se les priva de sepultura, de forma que no puedan llevar una vida tranquila en la región de los muertos o seol. Además, en este pasaje concreto de Jeremías, el exponer los restos mortales de los *reyes de Juda y sus príncipes.*, (v.1) tiene un carácter irónico, ya que los *huesos* de éstos se exhibirán como *ofrendas* al aire libre *al sol, a la luna y a toda la milicia celeste* (v.2), a los que en otro tiempo dieron culto. De nada les servirán sus dioses astrales para librarlos de esta situación afrentosa de estar fuera de sus sepulcros.

Pero los malvados que sobrevivan a la catástrofe no estarán en mejor condición que los caídos, pues se verán condenados a una existencia miserable y desearán la *muerte* (v.5), porque serán arrojados por Yahvé fuera de su patria, en situación de esclavos de los invasores.

Contumaz rebeldía de Israel (4-7).

⁴ Y les dirás: Así dice Yahvé: ¿Por ventura quien cae no hace por levantarse? ¿Quién se desvía no vuelve? ⁵ ¿Por qué, pues, la rebeldía de este pueblo, Jerusalén i, y su aversión? Se ha aferrado a la mentira y rehusa convertirse. ⁶ Yo estoy atento y escucho; no hay quien hable rectamente, nadie que se arrepienta de su maldad, diciendo: ¿Qué es lo que he hecho? Todos corren desenfrenadamente su carrera, como caballo lanzado impetuosamente a la batalla, ⁷ La cigüeña en el cielo conoce su estación; la tórtola, la golondrina y la grulla guardan los tiempos de sus migraciones, pero mi pueblo no conoce el derecho de Yahvé!

La conducta de Israel es necia y sin sentido, más irracional que la de los mismos animales, pues se obstina, contra todo buen sentido de conservación, en seguir los caminos que le conducen a la perdición. Todo el que *cae* procura *levantarse*, y el que *se desvía* intenta rectificar su camino volviendo sobre sus pasos (v.4). Pero Jerusalén, en su estulticia, no reconoce que está descarriada, y está aferrada a sus desvaríos, a la *rebeldía* (v.5) y a la *mentira*. Por eso su situación es desesperada, ya que no reconoce su situación: *rehusa convertirse* (v.5b). La situación de la sociedad israelita es deprimente desde el punto de vista moral. El profeta, como centinela de su pueblo, está atento a su conducta: *yo estoy atento y escucho*, (v.6), y ha llegado a una triste consecuencia: el mal está tan generalizado que no hay *quien hable rectamente* ni reconozca su mala conducta con un sincero arrepentimiento de su *maldad*. Nadie hace un acto de examen de conciencia, *diciendo: ¿Qué he hecho?* (v.6b). La falta de escrúpulos en materia de moral social hace que todos corran sin miramientos apresuradamente, como *caballo lanzado a la batalla* (v.6c), tras su *carretera*, negocios y placeres.

Esta conducta inconsciente y ciega de Israel, que no quiere reconocer lo que le conviene, contrasta con los instintos de las aves, como la *cigüeña, la golondrina.*, que se atienen a lo que les conviene y *guardan los tiempos de sus migraciones* (v.7). Israel debía tener un instinto religioso, formado por la experiencia de su historia, para saber dónde está lo que le conviene, que no es otra cosa que vivir en torno a Yahvé, que le protege y le ayuda cuando le es fiel. El símil es

paralelo al de Is 1:3: “conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo; pero Israel no tiene conocimiento.” En realidad, la obcecación del *pueblo* elegido no le permite conocer *el derecho de Yahvé*, es decir, sus preceptos y exigencias, que deben regular la vida de Israel para que éste sea feliz y prospere en todos sus caminos.

Falsa confianza en la Ley (8-13).

⁸¿Cómo os decís: Somos sabios y la Ley de Yahvé está con nosotros? Ciertamente la convirtieron en mentira las mentirosas plumas de los escribas. ⁹Han sido confundidos los sabios, avergonzados, cogidos. He aquí que desecharon la palabra de Yahvé; ¿qué sabiduría les queda? ¹⁰ Por eso daré sus mujeres a extraños, sus campos a otros propietarios, porque, desde el pequeño al grande, todos se llenaron de rapiñas; desde el profeta al sacerdote, todos se dieron al fraude, ¹¹y curaban las llagas de mi pueblo a la ligera, diciendo: “Paz, paz,” cuando no había paz. ¹² Serán confundidos, porque hicieron abominaciones y no se avergonzaron, río conocen siquiera la vergüenza; por eso caerán con los caídos, al tiempo de la cuenta tropezarán, dice Yahvé. ¹³ Los aniquilaré — oráculo de Yahvé — ; no quedará racimo en la viña ni higo en la higuera, y se marchitarán las hojas, y les daré (gentes) que los trasladen ².

La presunción hipócrita de los israelitas, que blasonan de la Ley de Yahvé, es un título más que los hace dignos del castigo. Se creían que, cumpliendo la materialidad de la Ley en lo referente al culto, se hallaban a salvo del castigo divino ³. La reforma de Josías había contribuido a que el culto volviera a ser esplendoroso, y esto había creado un clima de falsa confianza. Los *escribas*, o peritos de la Ley, habían contribuido a ello, dando sólo importancia a lo puramente externo y cultural de la Ley: *la convirtieron en mentira las plumas de los escribas* (v.8b). Los *escribas*, en la época anterior al exilio, eran los funcionarios de la corte y secretarios de los tribunales. Aquí en Jeremías es sinónimo de dirigente del pueblo, responsable de la desorientación general, y, sobre todo, de esa falsa confianza en el cumplimiento superficial de la Ley de Yahvé. La enseñanza de la Ley pertenecía sobre todo a los sacerdotes y levitas ⁴; pero también los copistas de la Ley fueron tomando parte en el adoctrinamiento del pueblo, terminando por ser los especialistas de la Ley en la época rabínica inmediatamente anterior a Cristo. Algunos comentaristas quieren ver en la frase *la convirtieron (la Ley) en mentira las plumas de los escribas* (v.8b) una alusión a su posición frente a la reforma de Josías, basada en el “libro de la Ley” hallado por los sacerdotes en el templo. Aquí, según éstos, les echaría en cara a los *escribas que ellos habían falseado la Ley verdadera de Dios, presentando una nueva como si fuera mosaica*. Pero no hay ninguna insinuación de que Jeremías se opusiera a dicha reforma de Josías. Lo que aquí dice es que falsean el contenido de la Ley divina al exigir sólo lo accidental, haciendo creer al pueblo que con ello podía estar tranquilo. La Ley no podía ser como un talismán mágico para evitar la ira divina, **sin obrar conforme a su espíritu**, como tampoco la presencia del templo en la Ciudad Santa era una garantía absoluta contra la destrucción de la misma ⁵.

Los hechos mostrarán que estas enseñanzas de los sabios o escribas no son verdaderas y quedarán *confundidos, avergonzados y tomados* (v.8a). La palabra sabios aquí es irónica. Los escribas, que se creían sabios, se convencerán que son ignorantes al desechar la *palabra de Yahvé*, es decir, los oráculos de Jeremías, denunciando la falsa situación de confianza predicada por ellos, y la *verdadera Ley* de Dios que es la *sabiduría* verdadera de Israel ⁶. Al falsear la Ley han perdido dicha *sabiduría* (v.8). Han preferido sus puntos de vista humanos a las exigencias estrictas y claras de la Ley, que eran la guía de su pueblo, y por eso *han sido confundidos*, al ver que a

la hora de la prueba nada ha resultado conforme a sus enseñanzas presuntuosas de sabios.

Esto está clamando por la intervención de la justicia divina, que no puede tolerar más una situación tan falsa: *por eso daré sus mujeres a extraños*. (v.10). Es la predicción de la invasión enemiga y la derrota de los confiados israelitas. Y todo como consecuencia de la inmoralidad general reinante: *desde el pequeño al grande.*, etc. (v.10b). La frase es casi idéntica a 6:13-15, donde parece tener su lugar propio. La clase dirigente (profetas falsos y sacerdotes) son los responsables de este falso clima de seguridad: *curaban las llagas de mi pueblo diciendo: "Paz, paz"* (v.11). En sus conveniencias de halagar al pueblo en sus caminos fáciles, les decían que no había peligro de guerra, confiando en sus alianzas diplomáticas; pero la realidad es muy otra, y el castigo llegará. Cuando llegue la hora del castigo divino, *caerán con los caídos* en la mortandad general del valle de Ben-Hinnom, de que se hablaba en el capítulo anterior.

La ira divina desatada amenaza aniquilar al pueblo israelita, porque no encuentra nada de bueno en él.⁷ Israel es presentado en la literatura profética como una viña que no da fruto, en contra de las esperanzas de Yahvé⁸. Es el caso de ahora: *no queda racimo en la viña ni higo en la higuera, y se marchitan las hojas* (v.13a); por eso Yahvé los entregará a los enemigos: *y los daré a (gentes) que los trasladen* en cautividad. Otros interpretan el versículo en el sentido de que Yahvé anuncia una destrucción completa de Israel: *no quedará racimo en la viña*. Pero esto parece en contradicción con la doctrina del "resto" salvado, que es común a Jeremías y a otros profetas. Por otra parte, la alusión en la última frase a la deportación indica que no todos perecerán.

La invasión devastadora (14-17).

¹⁴ ¿Por qué nos estamos sentados? Reunios, vayamos a las ciudades amuralladas y perezamos allí, pues Yahvé, nuestro Dios, nos va a aniquilar, nos ha dado a beber agua de adormideras por haber pecado contra EL ¹⁵ ¡Esperábamos la paz, y no ha habido bien alguno; el tiempo de curación, y he aquí el pavor! ¹⁶ Ya se oye desde Dan el relinchar de los caballos, Al estruendo de los relinchos de sus corceles, tiembla la tierra toda. Ya vienen a devorar la tierra y cuanto hay en ella, la ciudad y cuantos la habitan. ¹⁷ Pues he aquí que voy a enviar contra vosotros serpientes, víboras, contra las que no hay conjuro posible, y os morderán, oráculo de Yahvé.

Ahora el pueblo se peca de la inminencia de la invasión devastadora y, por instinto de conservación, quiere huir a las *ciudades amuralladas*. Cree que estar en la campiña resulta suicida: *¿por qué nos estamos sentados?* (v.14). Esa actitud pasiva de expectación, sin decidirse a la huida, es comprometedor; por eso se animan mutuamente: *reunios, vayamos a las ciudades amuralladas*; aunque tienen la convicción de que no hacen sino retardar la hora de la muerte: *perezamos allí*. Están convencidos de que aun las ciudades amuralladas nada pueden hacer contra los invasores, pues éstos son instrumentos de la justicia divina: *pues Yahvé nos va a aniquilar* (v.14b). El ejército invasor es tan mortal como el *agua de adormilares* que ahora, por decisión divina, se ven obligados a beber. Todas las falsas esperanzas anunciadas por los falsos profetas relativas a la "paz" han resultado fallidas: *¡Esperábamos la paz, y no ha habido bien alguno!* (v.16). Creían que todo se iba a arreglar bien (*el tiempo de la curación*, v.15), conforme a los arreglos políticos que predicaban, y el resultado ha sido la catástrofe y el *pavor*, como consecuencia de la invasión⁹. Llegan los ecos de la incursión del ejército enemigo por el norte: *ya se oye desde Dan el relinchar de los caballos* (v.16a). Como consecuencia, *tiembla la tierra toda*, es decir, la Palestina invadida.

Los invasores son tan perniciosos como *serpientes* venenosas (v.17a), contra las que no hay remedio. A las serpientes se las puede hacer frente con conjuros mágicos (probable alusión a Núm 2:6), pero al ejército babilonio no hay medio de salirle al paso en su avance arrollador: *contra los que no hay conjuro posible* (v.17b); por eso irremisiblemente sufrirán sus exacciones: *os morderán*.

Profundo pesar del profeta por la suerte de su pueblo (18-23).

¹⁸ Mi mal es sin remedio ¹⁰, mi corazón desfallece. ¹⁹He aquí el grito de angustia de la hija de mi pueblo desde lejana tierra. ¿No estaba por ventura en Sión Yahvé? ¿No estaba en ella su rey? ¿Por qué, pues, provocaron mi ira con sus ídolos, con dioses extraños? ²⁰ Pasó la siega, se concluyó el otoño, y no hemos sido salvados. ²¹ Estoy quebrantado por el quebranto de la hija de mi pueblo, estoy cubierto de luto, se ha apoderado de mí el espanto. ²² ¿Por ventura no había bálsamo en Galaad ni había médicos allí? ¿Cómo, pues, no surgió la curación de la hija de mi pueblo? ²³ ¡Quién me diera que mi cabeza se hiciera agua, y mis ojos fuentes de lágrimas, para llorar día y noche las llagas de la hija de mi pueblo!

En este fragmento se cambian constantemente los interlocutores. No está claro si las frases han de atribuirse directamente a Dios, al profeta y aun al pueblo. La frase del v.18 puede muy bien ser una continuación de la confesión hecha por el pueblo anteriormente y continuada aquí. La situación es desesperada: *Mi mal es sin remedio* (v.18). Pero puede también entenderse como introducción a la frase siguiente, proferida por Jeremías en nombre de Yahvé: *mi corazón desfallece. el grito de la hija de mi pueblo* (v. 19). El profeta asiste en espíritu a la tragedia de su pueblo, errabundo en el exilio después de la caída de Jerusalén, dando gritos *de angustia desde lejana tierra* (v.19a). La expresión *hija de mi pueblo*, aplicada a Jerusalén y Judá, tiene un tono afectivo de ternura. El profeta o el pueblo no pueden hacerse a la idea de esta tragedia, pues todavía está en Jerusalén su *rey Yahvé: ¿No estaba por ventura en Sión Yahvé., su rey?* (v.16b). **La presencia de Yahvé en su templo de Sión era como una garantía de la permanencia de su pueblo.** Los deportados parecen estupefactos por lo que les ha pasado: *¿No estaba por ventura en Sión Yahvé?* La respuesta de Yahvé da la explicación de lo sucedido: *¿Por qué provocaron mi ira con sus ídolos?* (v.19c).

Sigue hablando el pueblo o el profeta en su nombre. El tiempo va pasando, sin que llegue la hora de la salvación: *pasó la siega, se concluyó el otoño, y no hemos sido salvados* (v.20). La frase parece tener un aire de proverbio, para indicar las distintas fases de una esperanza fallida. Los agricultores, cuando la *siega* de los cereales ha sido deficiente, esperan compensar el contratiempo con una buena cosecha de frutos en otoño, y viven con esta esperanza. Así, los israelitas exilados han esperado en varias ocasiones la intervención salvadora de Dios, pero no ha llegado: *no hemos sido salvados*. Por ello, la decepción ha sido total.

El profeta siente más que nadie esta situación de angustia de su pueblo, y sabe el futuro que les espera en el destierro babilónico: *estoy quebrantado por el quebranto de la hija de mi pueblo* (v.21).

La herida que sufre Judá (*la hija de mi pueblo*) es tan profunda, que no bastan los remedios ordinarios para curarla: *¿No había bálsamo en Galaad ni médicos?* (v.22). Galaad era famosa por sus bálsamos, que se empleaban para todas las epidemias ⁿ. La frase *bálsamos de Galaad* tiene, pues, aire de proverbio: las mejores medicinas, como las hechas con *bálsamos de Galaad*, eran insuficientes para curar a Sión, porque el castigo viene de Yahvé directamente. Por tanto, no

era posible *la curación de la hija de mi pueblo*. La frase del profeta tiene un sentido irónico: los remedios que han querido poner a las desgracias de Jerusalén han sido inútiles. Todas las alianzas políticas con otras naciones no han servido para salvarla de la catástrofe.

Después de poner el dedo en la llaga fustigando la conducta de Israel, el profeta abre su corazón herido y muestra el profundo pesar que le causa la tragedia que viene sobre su pueblo. *¡Quién me diera que mi cabeza se hiciera agua, y mis ojos fuentes de lágrimas!* (v.23). La vida de Jeremías ha sido un continuo duelo por la suerte de su pueblo. Por eso, muchos Padres han considerado al profeta de Anatot como el tipo de Jesús llorando por la Ciudad Santa ¹².

9. Deslealtad y Apostasía general.

Después cíclicamente anunciar el castigo, el profeta vuelve de nuevo, con su estilo incisivo, a fustigar los vicios y excesos reinantes en la sociedad de su tiempo: fraude y deslealtad para con el prójimo; **apostasía idólatra, con abandono de Yahvé.**

Denuncia de la corrupción moral reinante en la sociedad (1/2-8/9).

^{1/2} **¡Ojalá tuviera en el desierto un albergue de caminantes! Y dejaría a mi pueblo y me iría lejos de ellos, pues todos son adúlteros, gavilla de ladrones. ^{2/3} Tensan su lengua como un arco; la mentira y no la fidelidad predominan en la tierra, Pues caminan de iniquidad en iniquidad, y a mí no me conocen — oráculo de Yahvé — . ^{3/4} Guárdese cada uno de su prójimo y nadie confíe en su hermano, pues todos los hermanos engañan siempre, todos los amigos calumnian. ^{4/5} Cada uno se burla de su prójimo, no habla verdad. Se han avezado sus lenguas a mentir, se han cansado de obrar mal. ^{5/6} Fraude sobre fraude, engaño sobre engaño ¹³, rehusan conocerme, oráculo de Yahvé. ^{7/8} Por eso así dice Yahvé de los ejércitos: He aquí que los fundiré en el crisol y los probaré, ¿pues que otra cosa voy hacer ante la hija de mi pueblo ? ^{8/9} Sus lenguas son saetas mortíferas, las palabras de su boca son dolo. “Paz,” dicen a su prójimo, y tienden la insidia en su corazón.**

A Jeremías la vida se le hace insoportable en medio de un pueblo desleal y falaz. Todos son engaños y fraudes en sus relaciones sociales. Quisiera poder aislarse de esta sociedad corrompida y retirarse a la soledad del desierto: *¡ojala tuviera en el desierto un albergue de caminantes!* (v.1/2). Aunque los *albergues de caminantes* en las rutas caravaneras del *desierto* (los *khans* o caravanserrallos) no eran apetecibles por su falta de comodidad, y por el barullo y confusión que en ellos reinaba, sin embargo, Jeremías los considera preferibles a vivir en un ambiente de deslealtad y mentira: todos son *adúlteros, gavilla de ladrones* (v.1/2c). Son engañosos y fraudulentos, que *tensan su lengua como un arco* (v.2/3), lanzando calumnias como saetas envenenadas ¹⁴. No hay confianza mutua, predominando la *mentira*. Todo este estado de *iniquidad* es consecuencia de la falta de *conocimiento* de Yahvé y de sus preceptos. No le reconocen como Señor, y por eso cruje la sociedad en sus bases morales: *no me conocen* (v.2/3). Es tal el estado de desconfianza social, que el profeta invita a sus compatriotas a no entregarse ingenuamente a los más allegados: *guárdese cada uno de su prójimo, y nadie confíe en su hermano* (v.3/4) ¹⁵.

Yahvé no puede soportar esta situación y quiere hacer intervenir su justicia, enviándoles la tribulación y la angustia para probarlos: *los fundiré en el crisol y los probaré* (v.7/8) ¹⁶. No cabe otra solución, en bien de Jerusalén, que castigarla (v.7/8). De nuevo recalca el carácter do-

loso de sus compatriotas: sus *lenguas son saetas mortíferas*. “Paz,” dicen a su prójimo, y tienden la insidia en su corazón (v.8/9). La palabra de saludo *paz*, que decían al encontrarse (*salom*, en hebreo, que se repite aún hoy día en la conversación), es un engaño, ya que los corazones están distanciados y tramando interiormente insidias para aprovecharse de su prójimo.

La venganza de Yahvé (8/9-10/11).

^{8/9} **¿No habré de pedir os cuentas de todo esto? oráculo de Yahvé. ¿De un pueblo como éste no he de tomar yo venganza? ^{9/10} Llorad y gemid sobre los montes, lamentaos por los pastizales del desierto, porque están desolados, no hay quien pase por ellos ni se oye el balar de los rebaños. Desde las aves del cielo hasta las bestias, todos huyeron y se fueron. ^{10/11} y de Jerusalén haré un montón de ruinas, cubil de chacales; y de las ciudades de Judá, desolación, donde no habitará nadie.**

La justicia divina tiene sus exigencias y no puede tolerar más este estado de cosas: *¿no habré de pedir os cuenta de esto?* (v.8-9). El callar equivale a consentir, y es necesaria la *venganza* de Dios para escarmiento general, y Dios mismo invita a un duelo general por la desolación del país como consecuencia de su intervención justiciera: *llorad. sobre los montes* (v.9-10). Los montes, que antes estaban cubiertos de arboleda, van a ser *desolados*. Probablemente se alude aquí también a los *montes* como lugar de jolgorio con ocasión de los ritos idolátricos allí practicados ¹⁷. La alegría se va a convertir en luto. También *los pastizales del desierto*, altamente estimados como oasis raros, desaparecerán, y se invita a hacer duelo por ellos ¹⁸, pues no se va a oír más el alegre *balor de los rebaños* (v.9-10b). La desolación es completa, y todo signo de vida desaparecerá: *desde las aves del cielo hasta las bestias huyeron* (v.9-10c).

Esta suerte de la campiña estará reservada también a la capital, Jerusalén. En ella, los *chacales* harán su morada ¹⁹. Este símil es corriente en la literatura profética ²⁰. Nada más triste, pues, que una ciudad arruinada, en la que sólo se oyen los aullidos de los chacales, únicos moradores entre los escondrijos formados por las ruinas. Así quedará Jerusalén después de su destrucción por los soldados de Nabucodonosor ²¹.

La apostasía general, causa de la ruina (11/12-15/16).

^{11/12} **¿Quién será el hombre sabio que entienda esto, al cual pueda dirigirse la palabra de la boca de Yahvé, i y haga saber la causa por que pereció la tierra, que ha sido assolada como desierto, sin que nadie pase (por ella)? ^{12/13} Y dijo Yahvé: Porque han abandonado la ley que les di y no han escuchado mi voz ni procedieron según ella, ^{13/14} sino que, según la pertinacia de su corazón, se fueron tras los baales, como les enseñaron sus padres. ^{14/15} Por eso, así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: He aquí que daré de comer a este pueblo ajeno, y le daré a beber agua de adormilares, ^{15/16} y los dispersaré por entre las gentes que no conocieron ni ellos ni sus padres, y haré que los persiga la espada hasta consumirlos.**

El profeta quiere explicar a su pueblo la razón profunda de la ruina, y busca personas inteligentes que comprendan la lección teológica del castigo para que la transmitan al pueblo: *¿Quién será el sabio que entienda esto. y haga saber la causa por que pereció la tierra?* (v.10-11). En Dt 11:26-28; 28:1, se dice que, si el pueblo no era fiel a la promesa cumpliendo su Ley, sufriría los castigos de Dios. Es justamente lo que ha ocurrido, pues *se fueron tras los baales* (v.12-13) en una apostasía insultante. Consecuencia inexorable será el castigo y la amargura: *Daré de comer*

ajenjo. El *ajenjo*, por su sabor amargo, es símbolo de la amargura y la tribulación ²². El *agua de adormilares* era considerada como fuertemente venenosa ²³. Aquí ambos símiles se refieren a la tribulación que espera a los habitantes de Judá por su idolatría. La suerte de ellos será la *dispersión* y la muerte por la *espada* ²⁴. Los que no caigan muertos a manos de los soldados babilónicos serán llevados en cautividad *entre gente que no conocieron ni sus padres* (v. 15-16).

La mortandad general (16/17-21/22).

^{16/17} Así dice Yahvé de los ejércitos: Atended, llamad a las *plañideras*, que vengan; envid por las hábiles y vengan, ^{17/18} que se apresuren y eleven sobre nosotros lamentaciones, y descienda de nuestros ojos el llanto, y manen agua nuestros párpados, ^{18/19} porque de Sión se oyen voces y lamentos. Cómo hemos sido destruidos y avergonzados sobremanera! Porque nos echan de la tierra, nos arrojan de nuestras moradas. ^{19/20} Porque oíd, mujeres, la palabra de Yahvé, y perciban vuestros oídos la palabra de su boca, para que enseñéis a vuestras hijas a lamentarse y enseñen unas a otras endechas, ^{20/21} Pues la muerte ha subido por nuestras ventanas y penetró en nuestras moradas, acabó con los niños en las calles, con los mancebos en las plazas. ^{21/22} Habla así: Oráculo de Yahvé: Los cadáveres de los hombres yacen como estiércol sobre el campo, como queda tras el segador el manojito, sin haber quien lo recoja.

La catástrofe es tan inminente, que Yahvé invita a que vengan las *plañideras* de oficio a solemnizar el duelo (v. 16-17). El profeta une su suerte a la del pueblo: *que eleven sobre nosotros lamentaciones* (v.17-18). Sión ha sido destruida, y sus habitantes tienen que abandonar su tierra y sus *moradas* (v. 18-19) hacia regiones extrañas. La catástrofe debe quedar como proverbial, y su luto debe repetirse de generación en generación: *Oíd, mujeres., para que enseñéis a vuestras hijas a lamentarse* (v. 19-20). La mortandad es general, y es inútil querer recogerse en casa para evitarla, porque *la muerte ha subido por nuestras ventanas* (v.20-21). Ni los de corta edad están libres de la fatal suerte: *acabó con los niños en las calles* (v.20-21b). El espectáculo es desolador, pues por doquier hay *cadáveres., que yacen como estiércol sobre el campo* (v.21-22). No hay quien se preocupe de darles sepultura piadosa; son como *el manojito que queda tras el segador, sin haber quien lo recoja*. Ha pasado el ejército invasor, y no quedan sino ruinas humeantes y vidas tronchadas en flor.

El conocimiento de Yahvé, base de la sabiduría (22/23-23/24).

^{22/23} Así dice Yahvé: Que no se gloríe el sabio en su sabiduría, que no se gloríe el fuerte de su fortaleza, que no se gloríe el rico de su riqueza. ^{23/24} El que se gloríe, gloriése en esto: en ser inteligente y conocerme a mí, pues yo soy Yahvé, que hago misericordia, derecho y justicia sobre la tierra, pues en esto es en lo que yo me complazco, oráculo de Yahvé.

Este fragmento es de estilo sapiencial, y puede ser un bloque errático incorporado aquí por el mismo profeta o el redactor posterior. Las ideas expresadas en él pueden acomodarse a todas las situaciones. La catástrofe de Judá ha ocurrido por haber abandonado a Yahvé y sus preceptos y por creer las clases dirigentes que podían por sí mismos encaminar a su pueblo por nuevos derroteros políticos. Dios sólo quiere que confíen en El como condición para ofrecerles su protección. Se han empeñado en querer gobernarse sin El, confiando en sí mismos y sus supuestos aliados, y

ahora deben reconocer que les han fallado los cálculos: *que no se gloríe el sabio en su sabiduría, ni el fuerte, ni el rico* (v.22-23). Dios puede desbaratar los planes de éstos en un momento. Si el hombre ha de gloriarse en algo, es en ser *inteligente y conocer* a Yahvé (v.23-24), pues la verdadera sabiduría está en *conocer* a Dios en el sentido práctico, conformando la vida a los preceptos de su Ley²⁵. Sólo Dios puede hacer *misericordia* y reconciliar a los descarriados, y sólo El puede establecer un ambiente de *derecho y justicia sobre la tierra* (v.23-24b).

Juicio sobre todos los pueblos (24/25-25/26).

^{24/25} **He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo pediré cuenta a todos, circuncisos e incircuncisos.** ^{25/26} **A Egipto, a Judá, a Edom, a los hijos de Ammón, a Moab, a los que se rapan las sienes y habitan el desierto, pues todos estos pueblos son incircuncisos; pero todo Israel es incircunciso de corazón.**

Este fragmento aislado parece incluido aquí por un redactor posterior, sin que esto quiera decir que no sea de Jeremías. -Los discursos del profeta tuvieron lugar en múltiples ocasiones. Pero su ilación lógica en el libro a él atribuido depende muchas veces de la mayor o menor pericia del copiadador posterior. En estos versículos se anuncia el castigo general tanto sobre el pueblo elegido como sobre las naciones circunvecinas, que han contribuido a que Israel y Judá se separaran del buen camino con sus infiltraciones idolátricas y políticas. La diplomacia humana jugó gran papel en el desastre definitivo del pueblo de Dios. Los profetas siempre se opusieron a las alianzas políticas de Israel y Judá con otros pueblos, enfocando los problemas desde un punto de vista puramente religioso. Israel era una **teocracia bajo la inmediata protección de Yahvé, que lo creó como colectividad nacional**, y por tanto no necesitaba de medios humanos extraños para subsistir. La Providencia divina era la encargada de velar directamente por los intereses del pueblo elegido.

El castigo alcanzará a todos. La expresión *vienen días* suele tener un alcance mesiánico en la literatura profética. Aquí parece se alude al juicio purificador de Yahvé sobre su pueblo y las demás naciones circunvecinas. Yahvé pedirá cuenta a los circuncisos e *incircuncisos*²⁶. La frase se aplica a Israel y a las otras naciones fuera de la alianza, cuyo signo externo era la circuncisión. No obstante, la mayor parte, si no todas las naciones aquí mencionadas, practicaban dicho rito. Los profetas, al hablar de “circuncisos” o “prepucio,” lo entienden en sentido moral de incircuncisión del corazón²⁷.

Bajo el reino de Joaquin (609-598), la corte de Jerusalén buscaba la alianza de las naciones vecinas, como Egipto, Moab, Ammón, etc., para hacer frente a la prevista invasión de Nabucodonosor. Por eso quizá este fragmento sea de esta época, y entonces formaría parte de las profecías contra las naciones, que estudiaremos más tarde. Los *que se rapan las sienes* son los árabes. Esta práctica de rasurarse la cabeza por delante en forma de círculo aparece atestiguada en Herodoto y Flavio Josefo. Esto estaba prohibido a los israelitas, pues parece tenía un carácter idolátrico de adoración al sol²⁸. Todos estos pueblos son despreciados como incircuncisos (v.25-26), es decir, ajenos a las promesas de Israel; pero los israelitas, a pesar de ser el pueblo elegido con el signo de la circuncisión, instituido por el mismo Dios, son en realidad ajenos a las promesas divinas por ser incircuncisos *de corazón*, es decir, rebeldes y materializados en sus costumbres, **insensibilizados para lo religioso**.

1 *Jerusalén* falta en el texto griego. — 2 Esta última frase falta en los LXX, y es traducida de diverso modo. Con un ligero cambio de consonante se pudiera traducir: “pero les daré según su producto” o merecido, lo que se adaptaría bien al contexto. — 3 Cf. Jer

6:20. — 4 Cf. Lev 10:11; Dt 33:10; 2 Par 17:7; Jer 2:8; 18:8; Os 4:5. — 5 Cf. Jer 7:4-21. — 6 Cf. Dt 4:6. — 7 El texto no está claro, pues la palabra que traducimos por *aniquilaré* puede significar “reuniré”. — 8 Cf. Jer 5:10; 6:9; Is 5:1-7, Miq 7:1. — 9 Cf. Jer 4:10; 5:12; 6:14. — 10 El texto está oscuro. Seguimos en la traducción a los LXX. La *Bible de Jérusalem* traduce: “el dolor me invade.” Pirot-Clamer: “sin que haya remedio.” — 11 Cf. Gen 37:25; 43:11; Ez 27:17; Jer 34:11; 51:8. — 12 Cf. Le 19:41. Este v.23 del TM en los LXX y Vg aparece como el v.i del c.g. — 13 En la traducción hemos seguido a los LXX, con la *Bible de Jérusalem*. Pirot-Clamer: “violencia sobre violencia.” El texto hebreo dice: “tu habitación en medio del engaño.” Cantera: “Su morada está en medio de la perfidia engañadora.” — 14 Cf. Sal 64:4. — 15 Cf. Miq 2:4-5. Es interesante notar que la palabra hebrea correspondiente a engañar es la raíz que forma parte del nombre de *Jacob* (*ʿaqab*). Probablemente se aluda aquí al engaño que Jacob hizo a su hermano Esaú (Gen 27:26; Os 12:4). Los israelitas se gloriaban de ser descendientes de Jacob, pero en realidad sólo le imitan en lo malo, en el “engaño” de que hizo víctima a su hermano. — 16 Cf. Is 48:10; Ez 22:20; Zac 13:9; Mal 3:2. — 17 Cf. Jer 3:23. — 18 Cf. Am 1:2. — 19 Cf. Job 30,29; Miq 1:8. — 20 Cf. Is. 14:23. — 21 Cf. Neh 4:2. — 22 Cf. Jer 23:15; Lam 3:19; Am 5:7; 6:13; Prov 5:4. — 23 Cf. Jer 8:4; Dt 29:18. — 24 Cf. Jer 5:19; Dt 4:27; 28,64; Lev 26:33; Jer 42:17; Am 9:4; Ez 5:2-12. — 25 Cf. Is 1:1; Jer 4:22; 5:5; 8,7; 9:2. — 26 El texto hebreo dice literalmente “circuncisos en el prepucio.” La frase, aparentemente contradictoria, parece aludir a la contraposición entre el carácter externo de circuncisos y la actitud de incircuncisos de corazón. — 27 Cf. Jer 4:4. Según Herodoto (II 37), los egipcios practicaban la circuncisión por razones higiénicas. Lo mismo dice de los fenicios, cananeos, edomitas, moabitas, amonitas y hebreos. Para los israelitas, los “incircuncisos” por antonomasia eran los filisteos de filiación no semítica. Sólo los asiro-babilónicos no la practicaban. Cf. Lagrange, *Études sur les re-ligions sémitiques s.242-246*. Según Flavio Josefo, los idumeos fueron obligados a practicar la circuncisión bajo Juan Hircano (135-105 a.C.). — 28 Cf. Herodoto, III 8; Flavio Josefo, *Contra Apion*. 22; cf. Lev 19:27.

10. Inanidad de los ídolos.

El Exilio.

Este capítulo es bastante heterogéneo por su contenido. Primero se dan unos consejos a los desterrados para que no se dejen llevar por el culto de los ídolos, que son nada y vanidad, **mientras que sólo Yahvé es grande y poderoso**. Después viene un fragmento conminatorio anunciando el destierro, con una lamentación sobre la futura ruina del pueblo, prevista por el profeta. Finalmente, se inserta **una oración a Yahvé para que modere su rigor** para con el pueblo pecador y descargue su ira sobre las naciones paganas que afligieron a Israel.

Inanidad de los ídolos (1-5).

¹ Oíd, casa de Israel, lo que os dice Yahvé. ² Así dice Yahvé: No os acostumbréis a los caminos de las gentes, no temáis los signos celestes, pues son los gentiles los que temen de ellos, ³ pues los estatutos de esos pueblos son vanidad; leños cortados en el bosque, obra de las manos del artífice con la azuela, ⁴ se decoran con plata y oro, y los sujetan a martillazos con clavos para que no se muevan. ⁵ Son como espantajos de melonar, y no hablan; I hay que llevarlos, porque no andan; no les tengáis miedo, pues no pueden haceros mal, ni tampoco bien.

El fragmento tiene un carácter apologético y parece dirigido a los israelitas, que vivían entre gentiles con peligro de imitar sus cultos idolátricos. En concreto, en Babilonia, las grandes procesiones y ostentosos ritos externos eran ocasión de admiración y atracción para gentes de una mentalidad sencilla que se dejaban fascinar por las apariencias. Sobre todo les previene contra los cultos astrales y supersticiones astrológicas, que estaban muy de moda en Mesopotamia.

El profeta se dirige enfáticamente a la *casa de Israel*. Su preocupación se extiende a todos los israelitas, que están en peligro de ser fascinados por los pomposos cultos idolátricos. Les previene contra los *caminos de las gentes*, es decir, sus creencias y conducta, totalmente ajena a la tradición de Israel. Los signos *celestes* (v.2) eran los meteoros, eclipses y demás fenómenos extraordinarios siderales, cuya aparición daba ocasión a cabalas sobre el futuro de los pueblos. En Babilonia la astrología estaba en todo su apogeo, y sus cultivadores eran los árbitros de la sociedad, pues desde los cortesanos hasta las gentes sencillas acudían a ellos para resolver sus pro-

blemas particulares. Además, la vida política y militar de la misma nación dependía de ese lenguaje misterioso del mundo astral, cuyo sentido sólo captaban los magos y astrólogos. Los fenómenos siderales eran expresión de la voluntad de las divinidades, y por eso era muy importante conocer esta “escritura del cielo.” Los presagios buenos o malos dependían de determinadas apariciones o conjunciones de los astros. Si el presagio que daba el astrólogo era malo, entonces el interesado procuraba aplacar a los dioses con encantos mágicos. De este modo, el pueblo vivía siempre en tensión, auscultando los *signos celestes*. En la política, la marcha de la nación dependía de ellos también, pues si se daban ciertos signos, se podía o no declarar la guerra, iniciar determinadas obras, etc. ¹ El profeta declara a sus compatriotas que nada deben temer de esto, pues Yahvé está por encima de todo el curso de los astros. Los astros, pues, no tienen ninguna virtud especial benéfica o maléfica en sí mismos, **sino que sólo Yahvé es al que hay que temer y suplicar** ².

Todas esas creencias de los paganos no tienen consistencia: *los estatutos de los pueblos son vanidad* (v.3). Aquí *estatutos* es sinónimo de *doctrina* (v.8) y *camino* (v.2). Por tanto, no deben preocupar a los israelitas, que tienen otros *estatutos* o creencias más sólidas, pues saben que Yahvé es omnipotente. Y para probar esto les recuerda que las imágenes de los ídolos son *leños cortados del bosque*.

En Is 44:12 encontramos una apreciación irónica semejante. Y en Bar 6:7, la “carta de Jeremías” se expresa en el mismo sentido. Es un género literario apologético que se había generalizado. El desprecio culmina en la frase *son como espantajos de melonar*, que no tienen otro fin que ahuyentar los pájaros. También con fuerte ironía alude a las procesiones solemnes, en que los ídolos eran transportados a hombros: *hay que llevarlos, no andan* (v.5). En la legislación mosaica se prohibía toda representación sensible de Yahvé para evitar que el pueblo se formara un concepto material y grosero de El.

Grandeza de Yahvé y nulidad de los ídolos (6-16).

⁶ No hay semejante a ti, oh Yahvé! tú eres grande, y grande y poderoso es tu nombre. ⁷ ¿Quién no te temerá, Rey de las naciones? Pues a ti se te debe el temor, y no hay entre todos los sabios y en todos sus reinos nadie como tú. ⁸ Todos a uno son estúpidos y necios, doctrina de vanidades, (son) un leño³; ⁹plata laminada venida de Tarsis, oro de Ofir⁴, obra de escultor y de orfebre, vestida de púrpura y jacinto; obra de diestros (artífices) son ellos. ¹⁰Pero Yahvé es verdadero Dios, el Dios vivo y Rey eterno. Si El se aira, tiembla la tierra, y todas las naciones son impotentes ante su cólera. ¹¹ Así, pues, habéis de decirles: Dioses que no han hecho ni los cielos ni la tierra, desaparecerán de la tierra y de debajo de los cielos. ¹² El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos. ¹³ A su voz se congregan las aguas en el cielo; El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, convierte los rayos en lluvia y saca los vientos de sus escondrijos. ¹⁴ Embruteciéndose el hombre sin conocimiento; todo orífice se avergüenza de su ídolo, porque es mentira su estatua fundida i y no hay aliento en ellos, ¹⁵son nada, obra ridícula. En el tiempo de su castigo perecerán. ¹⁶ No es ésta la herencia de Jacob, pues El es el Hacedor de todo, e Israel es su tribu hereditaria; su nombre es Yahvé de los ejércitos.

Los v.6-7 faltan en el texto griego, y parecen ser una glosa. Son un canto a la grandeza de Yahvé de estilo salmódico. Se le llama *Rey de las naciones* (v.7) en cuanto que domina también sobre

los otros pueblos. El monoteísmo estricto sobresale en las enseñanzas proféticas ⁵. Los sabios de las naciones idolátricas, que enseñan el culto a ídolos sin consistencia, **no son nada en comparación con Yahvé y sus leyes**. Enseñan *doctrina de vanidades*, es decir, predicán la adoración de ídolos *vanos*, que no son más que un *leño*. *Plata de Tarsis*: generalmente se identifica con la *Tartessos* de los romanos, en España, en la desembocadura del Guadalquivir, cercana a Huel-va⁶. *Oro de Ofir*: localidad en la Arabia meridional o en Etiopía (Punt). Sabemos que los egipcios explotaban minas de oro en esta zona. Salomón traía oro de estas partes orientales del mar Rojo ⁷. El v.10 parece ser una respuesta a los que creían en las *señales celestes* (v.2). No se ha de temer a supuestas fuerzas misteriosas de los astros, pues sólo Yahvé es el *verdadero Dios, el Dios vivo* (v.10), que rige todo el universo, ante quien *tiembla la tierra*. El v. 11 en prosa tiene todos los visos de glosa aramea aclaratoria, pues interrumpe el ritmo. Es considerada como una fórmula imprecatoria, que sería usada por los exilados para expresar el deseo de que desaparecieran los ídolos: *dioses que no han hecho ni los cielos..., desaparecerán* (v. 11). En realidad es Yahvé el que permanecerá, porque *El cimentó el orbe* (v.12). En la mentalidad hebraica, el mundo estaba asentado sobre unas columnas que se hundían en el gran abismo ⁸. También los cielos eran concebidos como una masa sólida o bóveda que separaba la parte superior, en la que estaba el trono de Dios y los ángeles, y la parte inferior, donde revoloteaban los pájaros: *tendió los cielos* (v.12). *Las aguas en el cielo* (v.13) son las que están sobre el firmamento, que Dios deja caer cuando abre las cataratas del cielo ⁹. Las *nubes*, en cambio, están cargadas de *aguas inferiores*, que caen en forma de lluvia no torrencial. Yahvé *hace subir las nubes desde los confines de la tierra* (v.13) en cuanto que aparecen a lo lejos en el horizonte, formándose y condensándose cerca de la tierra. La frase *convierte los rayos en lluvia* debe entenderse de los royos, que en la tormenta acompañan a la lluvia, o, sencillamente, que hace que los royos o relámpagos, que dominan al principio una tempestad, desaparezcan, resolviéndose ésta en *lluvia*. A una voz suya, la tempestad queda reducida a una “lluvia” bienhechora. El dominio de Yahvé se extiende también a las fuerzas misteriosas de los vientos: *soca los vientos de sus escondrijos* (v.15b). Según la mentalidad popular de la época, en el cielo había depósitos de granizo, de “vientos,” que Yahvé soltaba a voluntad ¹⁰.

Esta omnipotencia y majestad de Yahvé no es reconocida por el hombre, que es sin *conocimiento* (v.14), y en su lugar da culto a cosas que son obra de sus manos. El *orífice* que ha hecho la estatua se *avergüenza de su ídolo* (v.14) al ver que esa obra exclusivamente suya es el *ídolo* objeto de veneración, y sabe que es *mentira su estatua fundida*, pues bien sabe que no es una divinidad, ni siquiera tiene vida: *no hay aliento en ellos* (v.14b). En contraposición a la inanidad de los ídolos está Yahvé, la *herencia de Jacob*, pues por una alianza especial se ha ligado a Israel para ser suyo corno *herencia*. Yahvé es la “herencia de Jacob” u, e Israel o Jacob es la “herencia de Yahvé”¹². Por la alianza han quedado obligados mutuamente y se deben entre sí: *Israel es su tribu hereditaria* (v.16b). Pues este Yahvé, *herencia de Israel*, es el *Hacedor de todo*, y, como tal, dueño de los mundos y de los destinos de la humanidad, en contraposición a la impotencia e inanidad de las estatuas idolátricas adoradas por los gentiles, Y para más resaltar el poder de Yahvé, el profeta le da su nombre temeroso: *su nombre es Yahvé de los ejércitos*. Es el señor de los *ejércitos* estelares de los cielos, del “ejército” de los seres, y también Señor de las batallas en pro de Israel. Por ello es la mejor garantía para los exilados, acobardados por los cultos pomposos de los gentiles.

La ruina del pueblo, objeto de dolor para el profeta (17-22).

¹⁷ Recoge de la tierra tu hato, moradora de la ciudad asediada, ¹⁸ pues así dice Yah-

vé: He aquí que voy a lanzar a los habitantes del país esta vez para ponerlos en angustia y que me encuentren.¹⁹ Ay de mí por mi quebranto! ¡Doloroso es mi golpe! Pero yo digo: Ciertamente es mi dolencia, debo soportarlo.²⁰ Mi tienda está devastada, y todas mis cuerdas rotas; mis hijos me han abandonado, no existen ya; hay quien despliegue mi tienda y levante mis lonas.²¹ Pues fueron unos insensatos los pastores, y no buscaron a Yahvé; por eso no prosperaron, y todos sus rebaños han sido dispersados,²² He aquí que llega el rumor de una noticia, viene gran alboroto de la tierra del septentrión para reducir las ciudades de Judá a desolación, a guarida de chacales.

El profeta invita a los habitantes de Jerusalén a prepararse para ir al destierro babilónico: *recoge tu hato, moradora de la ciudad asediada* (v.17). Jerusalén es personificada en una pobre prisionera, que debe llevar consigo el ajuar más elemental para sus necesidades primarias. En los bajosrelieves aparecen las mujeres llevadas en cautividad cargadas con sus enseres domésticos y ánforas sobre su espalda. Yahvé ha decidido enviar al cautiverio a su pueblo: *voy a lanzar a los habitantes del país* (v.18). Pero en sus designios punitivos y justicieros **hay intenciones de misericordia**. El castigo de Judá será el **único medio de que recapacite** en sus torcidos caminos y vuelva a su Dios: *para ponerlos en angustia y que me encuentren* (v.15b).

El profeta siente al vivo la tragedia de su pueblo: *¡Ay de mí por mi quebranto!* Algunos autores creen que aquí el que habla es el pueblo mismo que experimenta el castigo. En este caso, sus deseos de expiación son el mejor medio de conciliar la amistad divina: *Es mi dolencia, debo soportarlo* (v.16b). En el caso de que sea Jeremías el que habla, la frase tendría un sentido de plena aceptación por la parte de su misión de anunciar estragos y castigos a su pueblo, que es su *dolencia*, a la que no puede renunciar, porque está impuesta por Yahvé: *debo soportarlo*. El profeta se lamenta porque su pueblo ha sido arruinado: *mi tienda esta devastada, y todas mis cuerdas, rotas* (v.20); y contempla con tristeza a Jerusalén arrasada, como el beduino que ve que su *tienda* ha sido llevada por el viento con las *cuerdas rotas*¹². Es el caso de la nación judía, arrancada en sus fundamentos por el turbión de la guerra. Sus habitantes han desaparecido por la espada o en el cautiverio: *no existen ya* (v.20b). El exterminio ha sido total, y no hay quien pueda empezar la restauración de la nación: *No hay quien despliegue mi tienda y levante mis lonas* (v.20c). El símil de la tienda resulta muy exacto para reflejar la tragedia de la situación. Para el beduino, la *tienda*, sus *cuerdas y lonas* es todo su tesoro. Pero ahora todo se ha ido abajo y no hay esperanza de poder volverla a levantar: le faltan sus hijos y parientes de clan.

Después el profeta da la razón de la catástrofe: los dirigentes no han sabido gobernar a la nación, a la que han llevado a la ruina total (v.21). En lugar de confiar en Yahvé y seguir sus preceptos, base de una sana vida social, han buscado alianzas extrañas y se alejaron de la Ley de su Dios: **no buscaron a Yahvé**. Han obrado sólo según sus puntos de vista meramente humanos¹³, halagando las pasiones de la masa. Al no darse cuenta del estado privilegiado de la nación israelita entre todos los pueblos, por ser objeto de la elección del mismo Yahvé, han sido unos insensatos. La consecuencia ha sido trágica: todos sus *rebaños han sido dispersados* (v.21c). La cautividad de Judá ha sido la culminación de su proceder egoísta y materializado. De nuevo el profeta asiste en espíritu a la invasión que viene del norte: *llega el rumor., gran alboroto del septentrión*. Los soldados de Nabucodonosor avanzan implacables a través de Siria y Fenicia, para caer como una inundación sobre la tierra de Judá, convirtiéndola en *desolación*, en *guarida de chacales* (v.22)¹⁴.

Humilde sumisión a los designios divinos (23-25).

²³ Bien sé, Yahvé, que no está en mano del hombre trazarse su camino, no es dueño el hombre de caminar ni de dirigir sus pasos. ²⁴ Corrígeme, Yahvé, pero conforme a juicio, no con ira, no sea que me aniquiles. ²⁵ Derrama tu furor sobre las gentes que te desconocen y sobre los pueblos que no invocan tu nombre, que han devorado a Jacob, le han consumido y han devastado su morada.

Este fragmento es de tipo sapiencia, según el módulo de ciertos salmos. Por eso es considerado como adición posterior. Expresaría el estado de ánimo de la comunidad judía después de la catástrofe, cuando ya se hallaba en medio de los gentiles. Con todo, puede entenderse en labios de Jeremías, que ante la catástrofe hace una confesión humilde de la impotencia humana, y pide que el furor de Yahvé, en vez de cargar sobre su pueblo, se derrame sobre las gentes que no le conocen y ofenden. Confiesa primero que el curso de la vida del hombre está en manos de Dios y es inútil que el hombre quiera trazarse un camino fuera de su Dios: *no es dueño el hombre de caminar* (v.23). Los profetas, profundamente religiosos, destacan siempre la intervención de Dios en la vida, y prescinden muchas veces de las causas segundas. Naturalmente, estas frases del profeta no se han de entender literalmente, como si el hombre careciera de libertad. Son expresiones radicales para destacar más la omnipotencia divina. El pueblo reconoce su mal proceder e implora la misericordia divina: *corrígeme, Yahvé, pero conforme a juicio* (v.24), no mirando a los pecados, por los que era el pueblo merecedor de la ira divina, sino fijándose en su actitud actual de arrepentimiento y en las promesas que ha hecho a sus antepasados. Por otra parte, el pueblo (o el profeta) **pide que Yahvé considere** también la conducta de las *gentes* que no le invocan (v.26), y que, además, han *devorado a Jacob* (Israel), sembrando la devastación y la ruina en su *morada*¹⁵. La catástrofe de Israel no ha servido sino para hacer más audaces y despectivos a los paganos frente al pueblo elegido. Aquí el autor clama por los derechos de la soberanía divina, que no es reconocida por los pueblos gentiles, y, además, recuerda a Yahvé que Israel es un pueblo bajo su protección especial y que ha sido pisoteado por la insolencia de las naciones paganas.

1 Cf. Meissner, *Babylon und Assur* II p.247ss. — 2 Cf. Dt 4:19; Is 47:12-13. — 3 El texto está oscuro. Pirot-Clamer: “(su doctrina) es vanidad, madera.” La *Bible de Jérusalem*: “la instrucción que dan los que son nada (idolos) no tiene sentido.” — 4 El TM lee *Ufar*, que es desconocido; los LXX leen *Mofar*. El Targum, la Sir., Tood., leen *Ofir*, lugar famoso en la Biblia por el oro. — 5 Cf. Is 40,6-8; 9:1-8; Zac 6:1-8; 9:1-8; Ez 5:6-7; 21:235; Is 23:11; Je. 10:10; Am 1:2; 4:12 — 6 Cf. Is 23:1; *Ez* 27:12; 1 Mac 8:3. — 7 Cf. Dan 10:5; 1 Re 9:28; 10:11; 2 Crón 8:18; 9:10. — 8 Cf. 1 Par 16:30; Sal 24:2; 48:9; 93:1; 96:10. — 9 Cf. Gen 1:3. — 10 Cf. Job 38:22. En la *Eneida* de Virgilio (1:52) encontramos una concepción análoga: Eolo suelta los vientos encadenados en una caverna. — 11 Cf. Dt 32:9. — 12 Cf. Dt 4:19.20; Lam 3:24; Sal 16:5; Núm 18:20. — 12 Cf. Jer 4:20; 49:29; Is 54:2. — 13 Cf. Jer 2:8; 4:9; 5:5-30; 8:8-n. — 14 Cf. Jer 1:14; 4:6-15; 5:15; 6:23; 8:16; 9:10. — 15 Este versículo es idéntico a Sal 79:6-7. Muchos críticos lo consideran como glosa. ¹ Cf. 2 Re 22:13; Jer 11:7-8.10; 2 Re 22:16-17, y Jer 11:8.10-17.

11. Exhortación a la guarda de la alianza.

Conjuración contra el Profeta.

El contenido de este capítulo en su primera parte parece una alusión a la reforma emprendida por Josías con motivo del hallazgo del “libro de la Ley” en el 621, comúnmente identificado con el Deuteronomio. Podemos, pues, datar este fragmento de Jeremías de la época inmediata al hallazgo de dicho libro. Las alusiones que se hacen después a la idolatría reinante parecen indicar, por otra parte, que la última redacción es de la época posterior del rey Joaquín (609-598),

bajo el cual volvieron a rebrotar los cultos idolátricos, prohibidos por la reforma del piadoso rey Josías, muerto trágicamente en la batalla de Megido en 609.

Exhortación a la observancia de la alianza (1-8).

¹ Palabra que dirigió Yahvé a Jeremías, diciendo: ²Oíd las palabras de esta alianza y comunicádselas a los varones de Judá y a los moradores de Jerusalén. ³Decidles: Así habla Yahvé, Dios de Israel: Maldito el varón que desoiga las palabras de esta alianza, ⁴ que ordené a vuestros padres al tiempo de sacarlos de la tierra de Egipto, del horno de hierro, diciendo: Oíd mi voz y obrad según todo lo que os mando, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios, ⁵para que yo mantenga el juramento que hice a vuestros padres de darles una tierra que mana leche y miel, como (es) el día de hoy. Yo respondí diciendo: Así sea, ¡oh Yahvé! ⁶ Y me dijo Yahvé: Anuncia todas estas palabras en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, diciendo: Escuchad las palabras de esta alianza y cumplidlas, ⁷ pues con insistencia he amonestado a vuestros padres desde el día que os hice subir de la tierra de Egipto hasta hoy, y con toda diligencia les amonesté, diciendo: Escuchad mi voz. ⁸ Pero ellos no me escucharon, no me dieron oídos, y se fueron todos en pos de la dureza de su perverso corazón, e hice venir sobre ellos todas las palabras de esta alianza que les mandé cumplir y cumplieron.

El profeta tiene que proclamar en todo el territorio de Judá la necesidad de atenerse a las exigencias de la alianza *. Las *palabras de la alianza* (v.2) comunicadas por Dios a Jeremías son dirigidas en general a todo el pueblo, incluido el mismo profeta. Las *palabras* aquí son los términos concretos de la *alianza*, que ha sido oficialmente renovada por el pueblo bajo Josías después del hallazgo de la Ley ². Las expresiones son casi idénticas a las del Deuteronomio: *maldito el varón que desoiga las palabras de esta alianza* (v.3). Todo el Deuteronomio está redactado a base de promesas y amenazas ³; desoír las prescripciones en él expuestas era abandonar a Yahvé. Yahvé hace resaltar el momento histórico en que les puso las prescripciones de la alianza: *al tiempo de sacarlos de la tierra de Egipto* (v.4). Israel debe su existencia como nación a la especialísima providencia de Yahvé, que los ha liberado de la opresión de Egipto, que era un *horno de hierro*, e.d., un lugar de gran aflicción, al ser tratados y exprimidos como el *hierro* en el *horno*. La metáfora está tomada del Deuteronomio ⁴.

Las ordenaciones de Yahvé a su pueblo tienen por fin hacer una alianza entre El e Israel: *oíd mi voz. y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios* (v.4). En la época patriarcal, Dios personalmente había hecho una alianza con el gran antecesor, padre del pueblo, Abraham⁵; en el desierto se renueva la alianza y se concretan más las cláusulas por las que Israel se constituye en teocracia bajo la inmediata dirección de Yahvé. Israel, por la alianza, se convertía en un pueblo aparte de todos los otros, con derecho a las bendiciones prometidas por su Dios nacional, Yahvé. Había sido escogido como “pueblo sacerdotal y nación santa”⁶. Y todo esto fue un acto gratuito por parte de Yahvé. Además, la finalidad de esa vinculación de Israel a El tenía por objetivo inmediato instalar a Israel en una nueva tierra: *para que yo mantenga el juramento que hice a vuestros padres de darles una tierra que mana leche y miel* (v.5). La promesa de Yahvé estaba condicionada a la fidelidad que los israelitas guardaran a las prescripciones de El⁷. **Yahvé ha mantenido el juramento a pesar de las muchas infidelidades y transgresiones del pueblo.** Y ahora se complace en constatar el hecho de que ha cumplido su palabra de darles la tierra de Ganaán: *como es el día de hoy*. Los oyentes de Jeremías eran testigos del cumplimiento de la pala-

bra de Yahvé. La expresión *que mana leche y miel*⁸ es hiperbólica y tiene un valor -relativo, pues en comparación de la estepa del desierto sinaítico, la tierra de Palestina es un vergel.

Jeremías acepta al punto la orden de Yahvé de predicar sus palabras: *Así sea, ¡oh Yahvé!* También en esta frase hay un eco del Deuteronomio, ya que, según Dt 27:15-26, a cada maldición el pueblo debía responder: “Amén.” La frase en labios de Jeremías puede referirse a la aceptación del encargo que le hace Yahvé de predicar sus *palabras* o simplemente de asentir a la frase de Yahvé: *maldito el varón que desoiga*. (v.3-4). La misión de Jeremías debe extenderse a todas las *ciudades de Juda y plazas de Jerusalén* (v.6), e.d., a todo el reino de Judá en general. Algunos han querido suponer que Jeremías formaba parte de las misiones volantes organizadas en tiempos de Josías para extender la reforma conforme al libro de la Ley hallado en el templo; pero no sabemos que la actividad de Jeremías se haya extendido más allá de Jerusalén y Anatot antes de la caída de Jerusalén. La orden de Yahvé tiene, pues, un alcance genérico. Los v.7-8 faltan en los LXX y son considerados por algunos críticos como glosa posterior. El contenido es similar a 7:24-26⁹. Pero no tiene nada de particular que aparezcan repetidas fórmulas afines para expresar ideas fácilmente adaptables a parecidas situaciones del contexto. La desobediencia de Israel hizo que Yahvé les enviara todas *las palabras de esta alianza* (v.8), e.d., las amenazas anunciadas en el Deuteronomio contra los incumplidores de las cláusulas de la alianza¹⁰. Las calamidades que históricamente sufrieron los israelitas eran en realidad castigos enviados por Dios por haber incumplido sus promesas de fidelidad para con lo prescrito en la alianza del Sinaí. En el 701, Jerusalén sufrió un cruel asedio de parte de los asirios, y en el 721, Samaría fue tomada por éstos, y su población, deportada. Son dos hechos culminantes en la historia de los israelitas, que hablaban bien claro del rigor de la justicia divina. Pero todo fue en vano: *no cumplieron* (v.8). Por eso Jeremías anuncia como próximos nuevos castigos. La impenitencia del pueblo elegido obligaba a la justicia divina a **intervenir periódicamente para hacerle volver al buen camino**.

Apostasía de los habitantes de Judá (9-14).

⁹ **Y me dijo Yahvé: Se han confabulado los varones de Judá y los moradores de Jerusalén.** ¹⁰ **Han vuelto a las iniquidades de sus primeros padres, que rehusaron oír mis palabras, y se han ido tras dioses ajenos para servirles. La casa de Israel y la de Judá han roto el pacto que hice con sus padres, u Por eso dice Yahvé: He aquí que traeré sobre ellos males de que no podrán librarse, y clamarán a mí, y no les oíré;** ¹² **e irán las ciudades de Judá y los habitantes de Jerusalén y clamarán a los dioses a quienes ellos sacrifican, y no los salvarán en el tiempo de su tribulación.** ¹³ **Porque cuantas son tus ciudades, tantos son tus dioses, Judá, y cuantas son las calles de Jerusalén, tantos fueron los altares alzados a la “ignominia,” altares para quemar incienso a Baal.** ¹⁴ **Y tú no me supliques por este pueblo y no eleves por ellos clamor ni oración, porque no oíré cuando ellos clamen a mí al tiempo de su aflicción.**

La reforma de Josías no parece que haya tenido mucho éxito, pues a la primera ocasión el pueblo se volvió a la idolatría, como sabemos ocurrió bajo sus hijos Joacaz y Joaquín u. Quizá bajo este rey (609-598) se profirieron estos oráculos. La apostasía es masiva. En la época del impío rey Manases, las infiltraciones idolátricas llegaron a su colmo, deshaciendo éste toda la obra de reforma religiosa que antes había propugnado su padre Ezequías. Quizá a ese estado de idolatría aluda aquí Jeremías. Es el mayor pecado contra Yahvé, ya que supone un abierto desprecio¹² y **una ingratitud suma al no reconocer sus beneficios**. *La casa de Israel* es el reino del Norte, con Samaría como capital, conquistada por Sargón en el 721. *La casa de Judá* es el reino del Sur,

con Jerusalén por capital. Josías había tratado de extender la influencia de la reforma religiosa en ciudades que habían antes pertenecido al reino del Norte¹³. Aquí la expresión indica el pueblo elegido en general, que ha prevaricado en masa tanto en el norte como en el sur: *han roto el pacto*, e.d., la alianza del Sinaí, base de la vida religiosa y social de Israel, con Yahvé por Dios. Pero la magnanimidad de Yahvé tiene un límite, y va a llegar la hora de la justicia (v.1.11). Entonces acudirán a los ídolos, y de nada les servirán (v.12). La frase tiene un carácter irónico. El tiempo *de la tribulación* es la hora de probar la eficacia de los ídolos. Judá sentirá la amarga experiencia de verse sin ayuda alguna.

La proliferación de altares idolátricos en Jerusalén era exorbitante: *cuantas ciudades, tantos los ídolos* (v.15). La *ignominia* es un nombre despectivo para significar los ídolos¹⁴, sinónimo de *Baal*, dios cananeo, que variaba según las localidades, llegando a significar el nombre común de ídolo en la Biblia. La deserción es tan general e insensata, que Yahvé manda a Jeremías que no ore por el pueblo, que está colmando la copa de la ira divina (v.14).

Inutilidad de los sacrificios sin entrega interior (15-17).

¹⁵ ¿Qué tiene que hacer mi amado en mi casa, mientras comete iniquidades? ¿Es que los sacrificios y las carnes santificadas apartarán de ti tu maldad, de que te alegrabas? ¹⁵ ¹⁶ “Olivo verde y hermoso, de magníficos frutos,” te había puesto Yahvé por nombre. Con gran estrépito, prendió fuego en él y se quemaron sus ramas. ¹⁷ Y Yahvé de los ejércitos, que te plantó, ha decretado la desgracia contra ti por los crímenes de la casa de Israel y de la casa de Judá, que han cometido para irritarme, ofreciendo incienso a Baal.

Esta sección parece un cántico breve que versa sobre la inutilidad de los sacrificios como medio de evitar la catástrofe nacional. El texto es difícil y oscuro en algunas frases. El pueblo de Judá es el *amado* de Yahvé¹⁶ (v.15). Aquí la denominación afectuosa tiene un aire irónico. Judá ha sido objeto de las predilecciones de Yahvé, y ahora se conduce de un modo impropio de su condición, pues mientras asiste a la *casa* o templo de Yahvé, *comete iniquidades* (v.15). Es una contradicción viviente, pues cree que cumple sus obligaciones para con su Dios con los ritos externos sacrificiales. Lo que ante todo quiere Yahvé es la entrega de su corazón. Un culto puramente formalístico y externo no puede aplacar a Yahvé (v.15b). Los pecados del pueblo de Judá no pueden ser borrados con sacrificios, **sino con arrepentimiento y cambio de vida.**

En su optimismo, los habitantes de Judá consideraban a su nación como un *olivo verde y hermoso*¹⁷, siempre rejuvenecido. El olivo es de hoja perenne; por eso simboliza bien a Israel en las esperanzas populares. Quizá aquí la frase aluda a un cántico popular patriótico jubiloso que repetían en los momentos de exaltación nacional. Pero estas esperanzas son inconsistentes, y Yahvé va a destruir sus ilusiones, precisamente porque los frutos de ese *olivo verde* no responden a las esperanzas puestas en él. Por eso Yahvé va a hacerlo desaparecer prendiendo fuego con *gran estrépito* (v.16b), probable alusión al estruendo del ejército invasor, que se extiende como un incendio por Judá, quemando sus *ramas*, e.d., todo aquel follaje aparente de religiosidad superficial. El v.17, en prosa, por su estilo convencional, es considerado generalmente como glosa explicativa. Yahvé mismo, que *plantó* el árbol de Israel como nación, al no recibir los frutos esperados, *ha decretado la desgracia* sobre él, condenándole a la desaparición, como había hecho con la “viña” de malos racimos¹⁸.

Conjuración de los de Anatot contra el profeta (18.-23)

¹⁸ Yahvé me lo ha dado a conocer y yo lo he entendido. Entonces me hiciste ver sus acciones. ¹⁹ Estaba como manso cordero que sin saberlo era llevado a degollar, pues habían tramado contra mí una conjura, (diciendo): Destruyamos el árbol con su vigor y extirpémoslo de la tierra de los vivos, y no se hará más memoria de su nombre. ²⁰ Mas ¡oh Yahvé de los ejércitos, juez justo, que escudriñas los riñones y el corazón! que vea yo en ellos tu venganza, pues a ti te he confiado yo mi causa. ²¹ Por eso, así dice Yahvé contra los hombres de Anatot, que buscan tu vida, diciendo: No profetices en nombre de Yahvé si no quieres morir a nuestras manos. ²² Por eso así dice Yahvé de los ejércitos: He aquí que les voy a pedir cuentas. Los jóvenes morirán al filo de la espada; sus hijos y sus hijas morirán de hambre. ²³ Y no quedará superviviente entre ellos, porque yo traeré la desdicha sobre los hombres de Anatot en el año de su castigo.

El profeta nos entera en estos versículos de un complot secreto tramado contra él por sus compatriotas de Anatot. También en esto Jeremías es tipo de Jesús, repudiado por sus conciudadanos de Nazaret. Seguramente las predicaciones pesimistas en contra de la opinión corriente del profeta comprometían a sus compatriotas de *Anatot*, poblado situado al nordeste de Jerusalén. En el c.26 se habla de otra conjura de los falsos profetas y sacerdotes contra Jeremías. Por una revelación especial recibida de Dios sabe los designios de sus enemigos (v.15). El profeta estaba totalmente ajeno a lo que se tramaba, y vivía pacíficamente entre los que tramaban contra su vida. Su actitud era la de un *manso cordero que sin saberlo era llevado a degollar* (v.19). Es la misma imagen aplicada al “Siervo de Yahvé” en Is 53:7, el Mesías doliente. Jeremías refleja los pensamientos homicidas de sus conciudadanos: *Destruyamos el árbol con su vigor* (v.19). La frase parece un proverbio. Aquí parece aludir a Jeremías, que estaba en toda su plenitud vital¹⁹. La frase siguiente: *extirpémoslo de la tierra de los vivos*, confirma esta interpretación. Jeremías confía su defensa a Yahvé directamente como protector: *a ti he confiado mi causa* (v.20b). Quiere asistir a la manifestación de la *justicia* divina. Aquí *venganza* tiene un sentido antropomórfico, pues expresa los efectos de la justicia divina al modo humano.

1 La expresión *palabra que dirigió Yahvé a Jeremías* indica que se inicia un nuevo oráculo o serie de oráculos. — ² Cf. Dt 29:9; comp. con 2 Re 23:3; 2 Par 34:31. — ³ Cf. Dt 27:26; 4:9.25; 8:11; 11:28; 28:15; 29:25. — ⁴ Cf. Dt 4:20. — ⁵ Cf. Gen 15:7.55 — ⁶ Cf. Ex 19:6. — ⁷ Cf. Gen 15:18; 17:8; 50:24; Ex 3:8.17; 13:5.11; 32:13; Núm 11:12; 14:16.23; Dt 1:8; 4:31; 6:10; 18:23. — ⁸ Cf. Ex 3:8.17; 13:5; 33:3; Lev 20:24; Núm 13:28; Dt 6:3; 11:19. — ⁹ Cf. también Jer 17:13; 24:26. — ¹⁰ Cf. Dt 11:26.5; 27:15-26; 28:15-68; 29:20-28; 30:15.3. — ¹¹ Cf. 2 Re 23:32.-23:37. — ¹² Cf. Dt 5:7; 6:14; 7:4; 8:19; 11:16.28; 13:2.6.13; 17:3; 28:14.36.64; Jer 5:19; 7:6.9.18; 13:10. — ¹³ Cf. 2 Re 23:15-20. — ¹⁴ Cf. Jer 3:4. La frase *altares a la ignominia* falta en los LXX, y puede ser adición posterior. — ¹⁵ El texto es oscuro en algunas palabras. Nuestra traducción es parecida a la de la *Bible de Jérusalem*. — ¹⁶ Los LXX leen “amada,” en femenino. Entonces Judá es considerada como la “esposa” de Yahvé. Pero cf. Dt 33:12; Sal 127:2; 60,7; 108,7; Is 5:1. — ¹⁷ Yahvé había comparado a Judá a una “viña”; cf. Jer 2:21. Para “olivo,” cf. Rom n,17. — ¹⁸ Cf. Jer 6:9; Is 5:53. La higuera estéril, Le 13:63. — ¹⁹ El texto griego y la Vulgata leen: “Pongamos el leño en el pan,” que no parece dar sentido satisfactorio.

12. Prosperidad de los Impíos.

Juda es devastada. Los enemigos de Judá.

En tres partes se puede dividir este capítulo: a) diálogo del profeta con Yahvé, en el que se plantea el problema de la prosperidad de los impíos y su conciliación con la justicia de Dios (1-

6); *b*) anuncio de la devastación de Judá (7-13); *c*) anuncio del destierro y restauración de las naciones vecinas (14-17).

La prosperidad de los impíos y la justicia divina (1.-6)

Las reflexiones de este diálogo del profeta **son de tipo sapiencial**. El problema de la prosperidad de los impíos ha sido un tema muy comentado en la literatura posterior, especialmente en el libro de Job. Las reflexiones del profeta son de tipo general y pueden adaptarse a diferentes situaciones de su vida; por tanto, no podemos determinar el momento en que fueron redactadas.

¹ Justo eres tú, Yahvé, para que yo pueda contender contigo; pero voy a proponerte algunas demandas: ¿Por qué es próspero el camino de los impíos y son afortunados todos los perdidos? ² Tú los plantas y echan raíces, crecen y fructifican. Te tienen a ti en la boca, pero está muy lejos de ti su corazón ! ³ Y tú, Señor, me conoces; tú me ves; tú has probado mi corazón en lo referente a ti. Sepáralos como rebaño destinado a la matanza, conságralos para el día de la mortandad. ⁴ ¿Hasta cuándo estará la tierra en duelo, se secarán las hierbas del campo? Por la maldad de los que habitan en ella, perecieron bestias y aves, pues dijeron: “Dios no verá nuestro fin.” ⁵ Si corriendo con los de a pie te has fatigado, ¿cómo competirás con los caballos? Y si en tierra de paz no te sientes seguro, ¿qué harás en los boscajes del Jordán? ⁶ Pues incluso tus hermanos, los de la casa de tu padre, esos mismos te son aún traidores y a espaldas tuyas gritan, No te fies de ellos cuando te dicen bellas palabras.

El autor sabe que Yahvé es justo, pero quiere pedir justificación de algunas cosas que no entiende: *Voy a proponerte algunas demandas* (v.1). Para los antiguos hebreos, sin luces sobre la vida de ultratumba, el problema era insoluble. **Consideraban los bienes de esta vida como un premio a la virtud**. La ecuación buena obra y premio, acción mala y castigo en este mundo, les parecía una exigencia de justicia elemental. Por eso se pregunta: *¿Por qué es próspero el camino de los impíos?* (v.1b). Es un hecho que los que no tienen escrúpulos de conciencia triunfan en la vida, mientras que los timoratos y honrados muy frecuentemente fracasan en sus negocios. En el caso de Jeremías el problema revestía caracteres muy agudos, ya que a él, inocente, no le cupo en suerte sino sufrir, mientras que los que no tienen temor de Dios prosperan en la sociedad. Su sentido de justicia se rebela contra esta desigualdad. Y *parece* que Dios los favorece: *Tú los plantas y echan raíces* (v.2). Los bienes de que gozan provienen de Yahvé, pero ellos se aprovechan de las diversas vicisitudes de la vida para triunfar. A la sombra, pues, de la bondad y magnanimidad de Yahvé *echan raíces*. Yahvé, pues, parece también responsable. ¿No será que se deja engañar por las manifestaciones externas de culto?: *Te tienen en la boca, pero está lejos su corazón* (v.2b). Guardan culto formalístico, pero interiormente hacen caso omiso de los preceptos divinos ². Es el reproche que Jesús lanzó a sus contemporáneos ³.

La situación de Jeremías es muy otra. Está entregado de lleno a Dios y a la propagación de sus enseñanzas: *Tú, Señor, me conoces y has probado mi corazón* (v.3). Tiene el sentido de justicia tan desarrollado, que pide a Dios aisle a los impíos para que no contaminen la sociedad: *sepáralos como rebaño destinado a la matanza* (v.3b). La frase es dura, pero es una expresión oriental radical para indicar la angustia de su alma. No debemos perder de vista que los orientales tienen preferencia por las frases exageradas, que resultan a veces para nosotros despiadadas. No olvidemos, por otra parte, que la caridad cristiana era aún una meta muy alta para los mejores

justos del A.T. Aquí Jeremías se deja llevar de las exigencias de su corazón lacerado, que se rebela contra la injusticia reinante: *conságralos para el día de la mortandad* (v.3b). La palabra *consagrar* equivale a “separar” del común, destinándolos a un fin especial. Quizá aluda a la práctica del “anatema.” Declarar “anatema” una cosa equivalía a destinarla a la destrucción⁴, reservándola para Dios y separándola de todo uso profano. El *día de la mortandad* es el día de la manifestación de la cólera divina, tantas veces anunciado por los profetas⁶.

La presencia de los impíos hace que esté la *tierra en duelo* (v.4a), porque sufre una prolongada sequía: *¿Hasta cuándo se secarán las hierbas del campo?* (v.4a). Los malvados se burlan del profeta y dicen: *no verá nuestro fin*. Todas las predicciones de castigo anunciadas por Jeremías contra ellos son consideradas como alucinaciones, y por eso el profeta no será testigo del cumplimiento de ellas⁷.

La respuesta de Yahvé a los requerimientos del profeta es un tanto irónica: Jeremías parece ser demasiado débil, pues se da por vencido cuando le esperan mayores contradicciones: *Si corriendo con los de a pie te has fatigado, ¿cómo competirás con los caballos?* (v.5a). Si se da por vencido en los primeros obstáculos y contrariedades, ¿qué hará cuando le vengan mayores? Hasta ahora su vida ha sido como una competición con *peatones*, pero llegará un momento en que tendrá que competir en una carrera con *caballos*. La frase parece ser proverbial adaptada al contexto. Hasta ahora sus opositores han sido extraños a su familia, pero tiempo vendrá en que sus *hermanos* mismos se le opongan. Esa idea es reforzada por otra imagen: *si en tierra de paz no te sientes seguro, ¿qué harás en los boscajes del Jordán?* (v.5b). La *tierra de paz* era la zona libre de peligros de incursiones de ñeras en la meseta palestiniana, y es contrapuesta aquí a la zona baja de la depresión del Jordán con sus *boscajes* o semiselva, en la que abundaban los animales peligrosos⁸. Jeremías ahora está todavía a seguro, como en *tierra de paz*, en la altiplanicie de Judea; pero tiempo llegará en que tendrá que andar tembloroso como el viajero que se aventura a caminar por las riberas del Jordán. En el v.6 aclara la idea. **Sus peores enemigos serán los más allegados, y entonces se sentirá desfallecer** (v.6). Debe, pues, prepararse y aceptar callado los caminos de la Providencia. Dios permite que los impíos triunfen y que la copa de la injusticia se llena hasta rebosar de parte de los hombres, sabiendo esperar con magnanimidad. La hora de su intervención y del castigo de los malvados es cosa a El reservada. Entre tanto, da un consejo al profeta para el futuro: *No te fíes de ellos cuando te dicen bellas palabras* (v.6b). Lo demás son arcanos de su providencia.

Devastación de Jada (7-13).

⁷ He desamparado mi casa, he abandonado mi heredad, he entregado lo que amaba mi alma en manos de sus enemigos. ⁸ Fue mi heredad para mí como león en la selva; lanzó contra mí sus rugidos; por eso la aborrecí. ⁹ ¿Ha venido a ser mi heredad abigarrada ave de rapiña, para que las aves rapaces rondan en torno suyo? Venid, jantaos, fieras todas del campo, venid a devorarla. ¹⁰ Muchos pastores han entrado a saco en mi viña y pisotearon mi heredad, han convertido mi deleitosa posesión en desolado desierto. Hicieron de ella una desolación, y está ante mí triste y solada; toda la tierra es desolación por no haber quien recapacite en su corazón. ¹² Por todas las colinas peladas del desierto irrumpieron los devastadores, pues la espada de Yahvé devora de un extremo al otro de la tierra, sin dar paz a ser viviente⁹. ¹³ Sembraron trigo y han recogido cardos, se fatigaron trabajando sin provecho, quedaron confusos de su cosecha por la cólera encendida de Yahvé.

Este fragmento parece desconectado del anterior. Son oráculos y profecías reunidas al azar por redactores posteriores. Se habla de una devastación de Judá. Sabemos que en tiempos de Joaquín (609-598) hubo varias incursiones de pueblos vecinos. Quizá se aluda a estas invasiones parciales. En los v.7-11 es Yahvé el que habla. Judá ha sido entregada a sus enemigos por permisión de Yahvé: *he abandonado mi casa., heredad* (v.7). Las expresiones para con Judá son muy afectuosas: *mi casa., heredad., lo que amaba mi alma* (v.7). Con ello quiere indicar el sentimiento que le produce desamparar a su pueblo por imperativo de su justicia. A continuación da la explicación de su conducta: *fue mi heredad para mí como león en la selva* (v.8). Es una alusión al carácter insolente y agresivo que había revestido la apostasía general de su pueblo. Yahvé tuvo que apartarse como asustado por sus rugidos. Por eso le *aborreció*. Y la consecuencia ha sido el castigo de la invasión.

La situación de Judá invadida es como la de una *abigarrada ave de rapiña* puesta por el cazador como reclamo para que las otras *aves rondan en torno suyo* (v.9). En el hebreo está en forma interrogativa, pero quizá sea mejor entenderlo sin interrogación ¹⁰. Las naciones vecinas de Judá caen sobre Judá como las aves se acercan al ave de reclamo. Y es Yahvé mismo el que anima al ataque contra Judá: *venid, fieras del campo, venid a devorarla* (v.8b). Las *fieras del campo* son las naciones enemigas de Judá.

A continuación describe la invasión de los enemigos: *muchos pastores han entrado a saco en mi viña* (v.10). Los *pastores* son los jefes de los pueblos invasores. Sus ejércitos son como rebaños que devastan un campo ajeno. De nuevo se refleja el tono afectuoso de Yahvé, pues llama a Judá *mi viña* ⁿ, *mi heredad, mi deleitosa posesión*. A pesar del castigo, siente la predilección por su pueblo elegido, *convertido ahora en desolado desierto* (v.10b). Y la causa de esta *desolación* es el desconocimiento de los mandatos de Yahvé: *por no haber quien recapacite en su corazón* (v.11b). No hay quien piense en la Ley, en los reclamos de los profetas.

Los enemigos circunvecinos de Judá le asaltan por doquier: *por todas las colinas del desierto* (v.12); parece aludir a las incursiones de amonitas, moabitas y otras tribus de Transjordania que invadían el territorio de Judá por la zona desértica oriental frente al mar Muerto ¹². Eran hordas que periódicamente asaltaban la tierra de Yahvé. Pero estos *devastadores* son instrumentos de la justicia divina: pues *la espada de Yahvé devora* (v.12b); e.d., su ira desencadenada es como una espada devastadora, que siembra la mortandad por doquier, sin *dar paz a ningún ser viviente*.

Esta devastación hace que la tierra no dé sus cosechas normales, sino que todo sean cardizales y yermos: *sembraron trigo y han recogido cardos* (v.13). Los israelitas se habían afanado en sembrar trigo, confiados en la paz, que creían permanente, y a la hora de la cosecha se han encontrado que sus campos habían sido saqueados y devastados ¹³. Por eso, sus fatigas han sido sin *provecho*, quedando avergonzados *de su cosecha*, es decir, burlados en sus esperanzas.

La suerte de las naciones circunvecinas (14-17).

¹⁴ Así dice Yahvé acerca de mis malos vecinos, que asaltan la heredad que yo di en herencia a mi pueblo, Israel: He aquí que yo los arrancaré de sus tierras y arrancaré a la casa de Judá de en medio de ellos, ¹⁵ y sucederá que, después de haberlos arrancado, volveré a tener misericordia de ellos y los haré volver cada uno a su propiedad, cada uno a su tierra; ¹⁶ y cuando hayan aprendido los caminos de mi pueblo y juren en mi nombre: “¡Viva Yahvé!” como ellos enseñaron a mi pueblo a jurar por Baal, serán establecidos en medio de mi pueblo. ¹⁷ Pero, si no escucharen, arrancaré esa nación de raíz, y perecerán, oráculo de Yahvé.

Ahora se anuncia el castigo de estos pueblos *devastadores* de Judá. Han sido instrumentos de la justicia divina, pero a su vez van a ser castigados por sus desmanes. Isaías llama a Asiría “vara de su ira,” en cuanto que castiga al pueblo israelita pecador; pero después lanza profecías conminatorias contra ella por haberse excedido en su cometido ¹⁴. Jeremías en el c.2 dice que, después de haberse servido Yahvé de Babilonia como instrumento de castigo, se volverá contra ella para castigarla ¹⁵. La expresión mis *malos vecinos* ¹⁶ puede entenderse en boca de Dios, en cuanto que consideraba a Judá como su viña, su heredad, como aparece en los versos anteriores. Las naciones, pues, son vecinas de Yahvé, protector de su pueblo, su heredad: *asaltan la heredad que yo di en herencia a mi pueblo* (v.14). Esos pueblos sufrirían la misma suerte de la cautividad que sufrirá Judá: *los arrancaré de sus tierras* (v.14b). Más tarde hablará en concreto de la suerte de cada una de las naciones paganas ¹⁷. Y el pueblo de Yahvé, pecador, será el primero en sufrir la terrible suerte del exilio: *arrancaré la casa de Judá*. Después de la prueba, Yahvé volverá a tener *misericordia* de esos pueblos.

La profecía se abre hacia perspectivas mesiánicas universalistas ¹⁸. Habrá una reconciliación general, de tal forma que todos los pueblos puedan asociarse **a la felicidad mesiánica del pueblo escogido. Sólo exige de las naciones la conversión y el reconocimiento de su soberanía: cuando hayan aprendido mis caminos y juren en mi nombre: “¡Viva Yahvé!”** (v.16). Es un deber, por otra parte, de justicia ese reconocimiento solemne de la soberanía de Yahvé adhiriéndose a Judá, pues esos pueblos paganos fueron la causa de la defección del pueblo elegido, enseñándole a *jurar por Baal*. Además, deben seguir los *caminos* del pueblo elegido. Supuesto este cambio, serán incorporados a la nueva teocracia (v.17b). Podrán con ello participar de las promesas y bendiciones del pueblo elegido ¹⁹. Al contrario, si se obstinan en no reconocer a Yahvé como Dios supremo, serán desenraizados y *perecerán* (v.17).

¹ Literalmente “sus riñones.” — ² Cf. Jer 7:4.8-10.21ss; 8:8; 11:15. — ³ Cf. Mt 15:8, — ⁴ Is 29:17. — ⁵ Cf. Dt 7:26; 13:17; Jos 6:17. — ⁶ Cf. Is 29:13. — ⁷ Los LXX leen: “No ve Dios nuestros caminos.” En ese caso parece aludir al ateísmo práctico de los impíos, que no se preocupan de si existe Dios o no. — ⁸ Cf. Jer 49:19. — ⁹ Literalmente, en hebreo, “toda carne.” — ¹⁰ El sentido de “abigarrado” es oscuro. Los LXX traducen: “¿Se ha convertido mi heredad en caverna de hiena?” — ¹¹ Cf. Jers.io; 6:9; Is 5:5- — ¹² Cf. 2 Re 24:2. — ¹³ Cf. Jue 6:3-4. — ¹⁴ Cf. Is 10:5-27. — ¹⁵ Cf. Jer 25:71 25:12. — ¹⁶ En LXX y Targ. falta mt's, que *aparece* en el heb., Vg., Sir. — ¹⁷ Cf. Jer c.46-49- — ¹⁸ Cf. Jer 48:47; 49:6. — ¹⁹ Cf. Jer 16:19; 46:25; Is 18:17; 19:23; Sal 87:4.

13. La faja podrida.

Contra los orgullosos. Mensaje al rey. Exilio.

Este capítulo puede dividirse bien en tres partes: *a*) la acción simbólica de esconder el ceñidor en el río, y su explicación (1-11); *b*) la parábola de las tinajas de vino (12-14); *c*) invitación a la conversión y amenaza del exilio (15-27). Las dos primeras partes están en prosa; la última, en verso. Es difícil señalar el momento de su composición; quizá en la época del rey Joaquim (609-598), pues se anuncia como inminente la catástrofe.

La acción simbólica de esconder la faja (1-7).

¹ Así me habló Yahvé: Ve y cómprate una faja de lino y pónitela sobre tus lomos y no la metas en el agua. ² y adquiriré la faja, como me mandó Yahvé, y me la puse sobre los lomos; ³ y me habló Yahvé por segunda vez, diciendo: ⁴ Toma la faja que adquiriste, que está sobre tus lomos; levántate y vete al Ferat y escóndela en una hendidu-

ra de la piedra. ⁵ Fui, pues, y la escondí junto al Ferat, según me mandó Yahvé. ⁶ Y al cabo de muchos días me dijo Yahvé: Levántate y ve al Ferat y recoge de allí la faja que te mandé esconder allí. ⁷ Fui, pues, al Ferat, y busqué y tomé la faja del lugar en el que la había escondido, pero he aquí que estaba podrida la faja, no servía para nada.

Nos hallamos ante la primera acción simbólica de Jeremías. Este género de predicación había de ser muy propio de él y de otros profetas posteriores, como Ezequiel. Jeremías recibe la orden de comprarse un ceñidor de lino y esconderlo bajo una piedra en el río Ferat. Después de algún tiempo, por instigación divina, va a recogerlo y lo encuentra podrido. El ceñidor es de *lino*, como los de los sacerdotes. Los profetas solían llevar cinturones de cuero ²; pero, como Jeremías era sacerdote, debía guardar las costumbres de la clase sacerdotal. Se le previene para que guarde el ceñidor libre de toda humedad (v.1), y esto en razón del simbolismo que debe representar, como veremos en la explicación que Yahvé mismo da. Debe llevarlo al río Ferat, que es el nombre hebreo del *Eufrates*. Como no es concebible que Yahvé le mandara a mil kilómetros de distancia a esconder su cinturón, de ahí que los críticos se inclinen más bien por ver en el vocablo *Ferat* el actual *Wady Fara*, a una hora de camino al este de Anatot. Debe poner la faja en *una hendidura de la piedra* (v.4), a orilla del río, para que recibiera su humedad y, al mismo tiempo, no fuera llevada por la corriente. Después de *muchos* días, cuando ya estaba bien empapada, recibe la orden de ir a recogerla, y la encuentra *podrida* e inservible (v.7).

Explicación de la acción simbólica (8-11).

⁸ Y me habló Yahvé, diciendo: ⁹ Así dice Yahvé: Así haré yo que se pudra la soberbia de Judá y el orgullo de Jerusalén. ¹⁰ Este pueblo malvado, que rehusa escuchar mis palabras y en la depravación de su corazón se va tras dioses ajenos para servirlos y adorarlos, será como esta faja, que no sirve para nada. ¹¹ Pues como se adhiere la faja a los lomos del hombre, así hice yo que se adhiriese a mí toda la casa de Israel y toda la casa de Judá, oráculo de Yahvé, para que ellos fuesen mi pueblo, mi renombre, mi alabanza y mi ornato; pero ellos no me escucharon.

En la explicación cabalgan varios sentidos superpuestos en la misma acción simbólica. Según la explicación, la *faja* representa *la soberbia de Judá y el orgullo de Jerusalén* (v.9). La faja era considerada como la prenda más vistosa del hombre ³. Aquí *faja* representa a Judá con toda su magnificencia, su *orgullo*, e.d., sus palacios, templo, culto, riquezas, murallas, etc., todo lo que constituía su orgullo como nación. La *faja* en estado de *podrida* (v.10), que para nada sirve, es Israel en el estado de apostasía y relajación moral. Mientras se mantuvo fiel a Yahvé y se adhirió a El, como la *faja* a los lomos del profeta, se conservó en buen estado, precisamente por no estar contaminada con el *agua*, que aquí significa la idolatría. **Yahvé recuerda a Judá su gran dignidad de pueblo elegido.** Era el objeto de las complacencias de Yahvé, que se sentía orgulloso de tenerlo adherido como su *faja*. La *casa de Israel* es el reino del Norte, y la *casa de Judá*, el del Sur. Aquí indica toda la descendencia de Jacob como colectividad nacional. Yahvé la había escogido para que fuera su *pueblo*, que le diera *renombre* o gloria entre los demás, objeto de *alabanza* entre los pueblos por ser su especial *ornato* (v.11). Estas palabras parecen proferidas con amargura y tristeza. Es una triste constatación de la infidelidad del pueblo elegido con tanto amor.

Realidad de la acción simbólica.

Ya desde la época de los Padres, los autores se dividen al explicar la realidad histórica de la acción: a) Para San Jerónimo se trata de una parábola imaginaria, sin realización en el tiempo. La razón para ello era la dificultad del profeta para trasladarse hasta el Eufrates, a unos 1.000 kilómetros de Anatot. Además, en Jer 25:15-17 se dice que Dios le ofrece una copa para que dé de beber a todas las naciones, lo que ciertamente tuvo sólo realidad visionaria.

Las tinajas rotas (12-14).

¹² Y les dirás esta palabra: Así dice Yahvé, Dios de Israel: Las tinajas se llenan de vino. Y te dirán: ¿Acaso no sabemos muy bien que las tinajas se llenan de vino? ¹³ Pero tú les dirás: Así dice Yahvé: He aquí que voy a llenar de embriaguez a todos los habitantes de esta tierra, a los reyes que se sientan en el trono de David, a los sacerdotes, a los profetas y a todos los moradores de Jerusalén, ¹⁴ y los quebraré chocando unos contra otros, padres contra hijos a la vez, oráculo de Yahvé. No tendré compasión, ni clemencia, ni misericordia para no destruirlos.

El profeta presenta un nuevo símil para anunciar el castigo. Sustancialmente parece continuar la ilación lógica del fragmento anterior, tratando de lo mismo con otra comparación. Tomando como base un hecho trivial de la vida, quiere llamar la atención sobre el castigo que espera a Judá. El profeta dice una sentencia proverbial: *Las tinajas se llenan de vino* (v.12). Ante esta afirmación vulgar, los oyentes responderán displicentes: *¿Acaso no sabemos muy bien que las tinajas se llenan de vino?* (v.12). Era lo que quería el profeta, llamar la atención de los oyentes. Los israelitas son como tinajas que se están llenando del vino de la ira divina: *voy a llenar de embriaguez a todos los habitantes de esta tierra.* (v.15). Se compara la ira divina al vino porque tiene el efecto de turbar la razón. En el c.25, el profeta, por orden divina, da a beber de la copa de la cólera de Yahvé a las naciones gentiles para hacerlas perder la razón⁷. En Is 51:17 se dice: “Despierta, Jerusalén, tú que has bebido de la mano de Yahvé el cáliz de su ira, tú que has apurado hasta las heces el cáliz que aturde.” En el símil de Jeremías, todos los *habitantes de Jerusalén* habían de participar del aturdimiento causado por la cólera desencadenada de Yahvé. De ese cáliz de venganza participarán en primer lugar los *reyes* (v.15). El profeta asiste en espíritu al fin trágico de la dinastía davídica: Josías murió en la batalla de Megido (609); su hijo Joacaz, depuesto por Neco II, fue llevado prisionero a los tres meses de subir al trono, en el mismo año de la muerte de su padre (609). Su hermano Joaquim muere cuando Jerusalén estaba cercada por las tropas de Nabucodonosor (598); el hijo de éste, Joaquín o Jeconías, fue llevado como cautivo a Babilonia, donde debía morir. Su sucesor, Sedecías (tío suyo, hermano de Joaquim y Joacaz), asistiría al triste espectáculo de ver morir por la espada a toda su familia (586). Todo ello fue efecto de esa misteriosa *embriaguez* a que les sometió la cólera de Yahvé. También participarán de ella los *sacerdotes, profetas* y demás *moradores de Jerusalén*. La perversión era general, y a todos debía alcanzar el castigo. Yahvé mismo hará que luchen entre sí: *quebraré unos contra otros* (v.14). Sigue el símil de las tinajas llenas de vino, que chocarán entre sí y se romperán. Los israelitas, pues, son como *tinajas* que están llenándose de la ira divina para después reventar estrepitosamente. En la hora de la catástrofe no habrá *compasión ni clemencia*, pues han abusado de los llamamientos de Yahvé hechos por los profetas. Dios, pues, se ve obligado a *destruirlos*. Pero, como siempre, hay alguna esperanza de salvación.

Llamada a la penitencia (15-17).

¹⁵ Escuchad, dadme oídos, no os envanezcáis, que es Yahvé el que ha hablado. ¹⁶ Dad gloria a Yahvé, vuestro Dios, antes que se haga oscuro y antes que tropiecen vuestros pies por los montes en tinieblas y, en vez de la luz que esperáis, os dé sombras de muerte y densas tinieblas. ¹⁷ Si no escucháis, mi alma llorará en secreto vuestra soberbia, y mis ojos derramarán abundantes lágrimas, porque ha sido hecho cautivo el rebaño de Yahvé.

Una conversión sincera podría alejar todavía el espectro de la catástrofe. El pueblo estaba obstinado y no quería humillarse y reconocer sus malos caminos, denunciados por los profetas: *no os envanezcáis*. (v.15). **El profeta quiere resaltar que lo que comunica viene directamente de Dios: Que es Yahvé el que ha hablado.** Y los invita a **cambiar de conducta**: *Dad gloria a Yahvé* (v.16), reconociendo sus derechos⁸. Todavía es tiempo de atraerse la benevolencia divina, y puede el pueblo caminar abiertamente con la seguridad del que anda de día; pero es preciso reaccionar antes que llegue la noche de la manifestación de la ira divina: *antes que se haga oscuro y tropiecen vuestros pies* (v.16). La *luz* y las *tinieblas* en la Escritura son muchas veces símbolo de *prosperidad* y de *adversidad*⁹. En los profetas, el día del juicio punitivo sobre Israel y las naciones es llamado *día de tinieblas*¹⁰. Por otra parte, pone Jeremías en guardia a sus contemporáneos, que son demasiado optimistas, esperando un tiempo mejor, *de luz* (v.16c), cuando, en realidad, Yahvé les va a enviar sombras *de muerte*., *densas tinieblas*, un tiempo de angustia y de miseria¹¹

Todo esto lo anuncia el profeta con el corazón lacerado. Nadie ama más que él a su pueblo; por eso tiembla ante el pensamiento de que desoiga su llamamiento de **penitencia, que es la última oportunidad de salvación**. Está seguro de que, si no cambian de conducta, el castigo de Yahvé vendrá inexorable; por tanto, si no le “escuchan,” no le quedará sino *llorar en secreto* (v.17), e.d., retirado de la vida pública, por la *soberbia* y obstinación de su pueblo, pues el final de todo será la esclavitud y el exilio de su pueblo: *porque ha sido hecho cautivo el rebaño de Yahvé* (v.17b). Las Lamentaciones, atribuidas a Jeremías, testigo de las llamas humeantes de Jerusalén, son el mejor comentario a este verso conmovedor.

La humillación del rey y de la reina (18-19).

¹⁸ Di al rey y a la reina: Humillaos, sentaos (en el suelo), porque está para caer de vuestras cabezas la corona de vuestra magnificencia. ¹⁹ Las ciudades del sur están cercadas y no hay quien las abra. Toda Judá es deportada, en deportación completa¹².

Se anuncia claramente la deportación al *rey y a la reina* (madre). ¿Quién es el rey? Muchos autores creen que es Joaquín (Jeconías), porque se menciona a la reina madre. Este rey reinó sólo tres meses en el 598, durante el asedio. Después fue llevado en cautividad, de donde no volvió¹³. Otros, en cambio, creen que el *rey* es su padre, Joaquim (Eliaquim), quien despreciaba abiertamente las predicciones de Jeremías.

El profeta les invita a la penitencia, *humillándose*, pues ya no les queda mucho como reyes (v.18). Deben hacer penitencia sentándose en el suelo, en el polvo, como era de ley en los duelos. *La corona de magnificencia* o *magnífica* es llamada así por ser la de David y Salomón, que en la tradición figuraban como máximos exponentes de la magnificencia cortesana y repre-

sentaban la edad de oro de la historia de Israel. Cuando el profeta profiere esta predicción, la situación en el país es angustiosa, pues el país está ya invadido por el enemigo: *Las ciudades del sur están cercadas* (v.18). La frase tiene carácter enfático. Se nombran las del sur para indicar que *todo* el país está invadido, ya que los invasores provienen del norte¹⁴. Esas ciudades están *cercadas* por el enemigo, y *no hay quien abra* (v.19), e.d., no es posible salir de ellas. La frase *toda Judá es deportada* es hiperbólica. La deportación del 598 no fue general, aunque incluía las fuerzas vivas de la nación. En este sentido puede hablarse de *deportación completa*. Según 2 Re 24:11, los deportados fueron diez mil, cifra muy considerable teniendo en cuenta que la población de Judá era de algunas decenas de millares.

La invasión de Jada (20-27).

²⁰ Alza tus ojos y mira, Jerusalén ¹⁵, a los que vienen del septentrión. ¿Dónde está la grey que te fue dada, tu espléndido rebaño? ²¹ ¿Qué dirás cuando te castiguen, pues tú los avezaste a ti, tus amantes como dominadores? ¹⁶ ¿No te sobrecogerán dolores como de mujer en parto? ²² Y si te preguntas en tu corazón: ¿Por qué me suceden estas cosas? Por la muchedumbre de tus maldades han levantado tus faldas y maltrataron tus talones. ²³ ¿Mudará por ventura su tez el etíope, o el tigre su rayada piel? Así, ¿podréis vosotros obrar el bien, tan avezados (como estáis) al mal? ²⁴ Yo los dispersaré como paja que vuela al viento del desierto. ²⁵ Tal es tu parte, tu porción asignada de mi parte, oráculo de Yahvé, por haberme olvidado y haber puesto tu confianza en la mentira. ²⁶ También yo descubriré tus velos en tu parte anterior y se verán tus vergüenzas: ²⁷ tus adulterios y tus gritos de lujuria, tus execrables fornicaciones. Sobre los collados del campo he visto tus torpezas. ¡Ay de ti, Jerusalén, que no te limpias! ¿Hasta cuándo aún?

El profeta invita a Jerusalén a contemplar el espectáculo de la invasión que viene *del septentrión* (v.20): son los babilonios, que avanzan de la frontera siro-fenicio-palestina. Jerusalén, con su corte y sus sacerdotes, era la principal culpable de la catástrofe: *¿dónde ésta la grey que te fue dada?* (v.20b). Como centro de la teocracia, con sus clases dirigentes, tenía obligación de velar por los intereses de su pueblo, como un pastor por su *espléndido rebaño*.

A continuación el profeta reprocha a Jerusalén porque ha ido en busca de *amantes* (con sus devaneos diplomáticos), que al fin han de invadirla como *dominadores*, a los que antes había abierto las puertas de su intimidad: *los avezaste a ti* (v.21), introduciendo sus dioses y costumbres. Ha abandonado a Yahvé para buscar otros *amantes*, que terminarán por despreciarla y dominarla. Pero no tardará en probar las consecuencias, ya que le llegan angustias como a *mujer en parto* (v.2:1b).

Jerusalén, inconsciente y habituada al pecado, no piensa por qué le sucede todo aquello; pero el profeta le dice que es por sus *maldades* por lo que queda reducida a esclava, presa de la lujuria de los vencedores¹⁷. La palabra *talones* parece ser un eufemismo para indicar las partes pudendas¹⁸. Judá está tan habituada a sus pecados, que parece muy difícil, casi imposible, que cambie de conducta: *¿Mudará su tez el etíope, o el tigre su rayada piel?* (v.23). Con tanto pecar se ha creado una segunda naturaleza.

La consecuencia de sus transgresiones es- la cautividad: los dispersaré como paja. (v.24). Tal es tu parte, tu porción asignada (v.26).

Yahvé había destinado a Israel a ser un pueblo grande, como la más bella herencia entre las naciones¹⁹; pero esto estaba condicionado a la fidelidad a sus mandatos. Pero Israel se olvidó

de Yahvé y puso su *confianza en la mentira* (v.25b), en los ídolos engañosos, que no son sino vanidad. Por eso Yahvé la avergonzará ante todas las naciones como doncella deshonrada (v.26), expuesta a la lujuria de sus *amantes*, que ahora vienen en plan de *dominadores*. Las *vergüenzas* de Judá son sus *adulterios.*, e.d., sus prácticas de idolatría, delante de ser la fiel esposa de Yahvé²⁰. Principalmente en *los collados* o lugares altos había multiplicado sus actos idolátricos, que son sus *torpezas*, por tener relaciones adulterinas con los ídolos, dejando a su Esposo, Yahvé²¹. Después el profeta lanza un suspiro amoroso, preocupado por la suerte de Jerusalén: *¡Ay de ti, Jerusalén, si no te limpias!* (v.27c). Es una última llamada a la conversión. Por fin, un grito desesperado de amor: *¿Hasta cuándo aún.?*

1 Cf. Ex 28:40ss; Lev 16:4. — 2 Cf. 2 Re 1:8; Mt3:4. — 3 Cf. Is 3:24; Jer 2:32; Is 49:18. — 4 Cf. S. Jerón., Pro! in *Os.*: PL 25:8180; Condamin, *Le lime de Jérénne* p.us. — 5 Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament* p. 124. Sobre la identificación del *Eufrates* y Fura cf. Abel, *Géog. de la Palestine* I c.400; 11404. — 6 Cf. Osc.1; Isc.20; Ez c.4-5. — 7 Cf. Is 19:14; 29:20; 51:17; Ap 14:10; 16:19. — 8 Cf. Jos 7:19; Mal 2:2; Tn c.24; Act 12:23. — 9 Cf. 159:1. — 10 Cf. Am 5:18; Is 5:20. — 11 Los LXX y la Vulgata traducen la palabra hebrea por *sombra de muerte*. Hoy día se suele traducir más bien simplemente “oscuridad,” siguiendo la vocalización *salmut* en vez de *salmawet*, que es la vocalización del TM. — 12 Otros traducen: “deportada entera” (*Bible de Jérusalem*). — 13 En el c.29:2 habla Jeremías de la deportación de “Joaquín y la reina madre,” con el mismo término de *ghebirah*. Cf. 22:26. — 14 Cf. Jer.4:7. — 15 *Jerusalén* falta en el TM, pero está en los LXX. — 16 Texto oscuro. *La Bible de Jérusalem*: “¿Qué dirás cuando te visiten triunfantes los que habías habituado a tus intimidades?” — 17 Cf. Is 47:2-3. — 18 Cf. Ex 4:25; Is 7:20; 36:12; Ez 7:17. — 19 Cf. Jers.19. — 20 Cf. Nah 3:5 — 21 Cf. Jer 2:20; 3:6.

14. La gran sequía. Castigo del pueblo. Oración.

El capítulo está integrado por piezas diferentes, yuxtapuestas por un redactor posterior: *a)* elegía por una gran sequía (1-10); *b)* diálogo de Yahvé y del profeta (11-16); *c)* lamentación por la catástrofe (17-18); *d)* súplica para que cese la sequía (19-22).

Elegía por una gran sequía (1-6).

¹ Llegó la palabra de Yahvé a Jeremías a propósito de la sequía: ² Judá está de duelo y sus puertas languidecen, se inclinan hacia tierra, y se alza el grito de Jerusalén. ³ Sus magnates mandaron a los subordinados por agua; fueron éstos a los pozos, no hallaron agua y se volvieron con sus cántaros vacíos. Están avergonzados, confundidos, con las cabezas cubiertas, ⁴ pues el suelo está consternado porque no hay lluvia en la tierra. Los labradores están avergonzados, se cubren sus cabezas. ⁵ Aun las ciervas en el campo paren y abandonan (la cría) por falta de pastos. ⁶ Los asnos salvajes se paran sobre las colinas peladas, aspirando el aire como chacales, con los ojos consumidos, por falta de hierba.

No sabemos cuándo tuvo lugar esta calamidad cantada con elocuencia exquisita por el profeta. La *sequía* ha afectado a todo *Judá*, que *esta de duelo* (v.2). Una consternación general se apodera de todo el país. La vida de las ciudades, que se desarrollaba bulliciosa y animada en sus puertas, está desierta: *las puertas languidecen* (v.2).

Era el lugar de reunión de las caravanas que salían y entraban, y también el lugar del mercado y de las contrataciones². Ahora no se ven sino personas tristes y lánguidas. Mientras tanto, surge el llanto por doquier dentro de la ciudad: *se alza el grito de Jerusalén*. La situación es tan crítica, que los *magnates*, que tenían sus propias cisternas en casa, se ven obligados a enviar a sus *subordinados* a buscar agua a los *pozos* públicos por la campiña (v.3). Pero vuelven con los *cántaros vacíos*, ante la decepción general de los que ansiosamente les esperaban: *están avergonzados, con las cabezas cubiertas*, en señal de duelo y aflicción³. La situación es trágica, ya que el *suelo esta consternado* al no recibir la *lluvia* bienhechora. Las mismas *ciervas*, consi-

deradas en la antigüedad⁴ como los animales más afectuosos con sus hijos, *abandonan* (la cría) (v.5), pues *por falta de pastos* están ciegas buscando medios de subsistir. El instinto de conservación es en ellas superior al de reproducción. Los mismos asnos *salvajes* (onagros o cebras), que por morar en zonas desérticas están habituados a prescindir del agua a menudo, ahora se *paran sobre las colinas aspirando el aire como chacales* (v.6). En su deseo de refrigerar la garganta reseca, se suben a los lugares más altos para aspirar el viento, por si les trae una corriente de humedad, que tanto ansían. Los *chacales* suelen estar con la boca abierta hacia arriba, lanzando aullidos muy característicos.

Súplica de salvación a Yahvé (7-9).

⁷ Aunque nuestras maldades clamen contra nosotros, obra, Yahvé, por la gloria de tu nombre. Porque muchas son nuestras rebeldías. Hemos pecado contra ti. ⁸¡Oh esperanza de Israel, oh Yahvé ⁵, su salvador en el tiempo de la angustia! ¿Por qué has de ser como peregrino en el país, como viajero que se para para pernoctar? ⁹¿Por qué has de ser como hombre azorado, como guerrero incapaz de salvar? Pues tú, Yahvé, (habitas) en medio de nosotros, y tu nombre es invocado sobre nosotros, No nos desampares.

El profeta reconoce la culpabilidad de su pueblo, pero pide auxilio a Yahvé para que manifieste su *gloria*, su *nombre*, y no quede como impotente ante los pueblos paganos (v.7). Yahvé es en realidad la *esperanza de Israel* (v.8) y, por consiguiente, no debe conducirse como *peregrino*, que pasa por el país sin preocuparse de sus problemas. Israel es la *heredad* de Yahvé y, por consiguiente, debe preocuparse de las tragedias y problemas de su pueblo. Si no interviene en favor de Israel en los momentos críticos, los paganos considerarán a Yahvé como *hombre azorado*⁶, poseído del terror, que pierde sus fuerzas ante el peligro y no sabe reaccionar serenamente, castigando a los enemigos. Por otra parte, los paganos deben ser testigos de las proezas de Yahvé como *guerrero* que antiguamente salvó a su pueblo. Mucha era la fama de Yahvé como salvador, como *héroe* de su pueblo; pero, si ahora no sale en favor de éste, todos creerán que sus antiguas proezas no fueron sino invención de la imaginación popular y que en realidad es *un guerrero incapaz de salvar* (v.9a). Debe tener en cuenta Yahvé que mora en Israel y que da *nombre* a todos los descendientes de Abraham: *tu nombre es invocado sobre nosotros* (v.9b); son el *pueblo de Yahvé* ante los gentiles; como el esposo da nombre a la esposa, así ellos son denominados *pueblo de Yahvé*. Por eso, la catástrofe de Judá compromete el honor de su Dios. Yahvé había prometido proteger a su pueblo como el águila a sus polluelos⁷, y ahora es el tiempo de mostrar su protección omnipotente.

Respuesta de Yahvé (10-12).

¹⁰ Esto habla Yahvé de este pueblo: Gustan de andar errantes de un lado para otro, no se contienen sus pies. Pero Yahvé no se complace en ellos; ahora se acordará de sus maldades y les pedirá cuenta de sus pecados, ¹¹ Y me dijo Yahvé: No ruegues por este pueblo para su bien. ¹² Aunque ayunaren, no escucharé sus clamores, y aunque ofrezcan holocaustos y oblaciones, no los aceptaré, sino que los consumiré con la espada, con el hambre y con la peste.

Yahvé responde a la súplica intercesora del profeta alegando que el pueblo sigue sus caminos perversos, alejado de su Dios. En vez de volver al camino señalado por su Dios, anda *errante de*

un lado para otro (v.10). En lo religioso va tras de los ídolos; en lo moral sigue sus conveniencias y pasiones, y en lo político busca alianzas con pueblos extranjeros, como Babilonia y Egipto. Están tan inquietos y nerviosos, que *no contienen sus pies*. Por eso Yahvé *no se complace en ellos*, porque no puede aprobar tal conducta extraviada; y *les pedirá cuenta de sus pecados*. Ha llegado la hora de su intervención justiciera, y, en consecuencia, no quiere que Jeremías ruegue por su pueblo *para bien* (v.11), como si la sentencia estuviera ya dada. Naturalmente, en estas frases hay que tener en cuenta que las profecías conminatorias en el A.T. son siempre condicionales, pues está supeditado su cumplimiento a la conversión o impenitencia de los destinatarios. Los ritos externos en el templo, con sus *sacrificios y ofrendas*, y los *ayunos*, no bastarán para detener la ira de Dios (v.12), que se va a manifestar con *el hambre, la espada y la peste*, la terrible trilogía del exterminio que quedará clásica en la literatura bíblica profética y apocalíptica. Son los tres flagelos que constituyen como los instrumentos de la justicia divina en todos los tiempos.

Contra los falsos profetas (13-16).

¹¹ Y yo dije: ¡Ah, Señor, Yahvé! He aquí que los profetas les dicen: No veréis la espada ni tendréis hambre, pues paz auténtica os daré en este lugar. ¹⁴ Pero Yahvé me dijo: Mentidamente los profetas profetizan en mi nombre; yo no los he enviado, no les he mandado, no les he hablado. Falsas visiones, agüeros, vanidades y engaños de su corazón es lo que os profetizan. ¹⁵ Por eso dice Yahvé contra los profetas que profetizan en mi nombre, sin haberles yo enviado, diciendo: “No habrá en esta tierra espada ni hambre.” A la espada y por hambre perecerán esos profetas. ¹⁶ Y el pueblo a quien ellos profetizaron será arrojado a las calles de Jerusalén por el hambre y la espada, y no habrá quien les dé sepultura, ellos, sus mujeres, sus hijos y sus hijas, y haré caer sobre ellos su maldad.

Los profetas, por halagar al pueblo, lanzaban falsas promesas de paz: *no veréis la espada*. (v.13). Pero todo esto no es sino creación de su propia imaginación, ya que Yahvé no les habló (v.14). En Dt 18:15 se dan las normas para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas, y entre ellas la más clara es que el que predique el culto idolátrico, separándose de Yahvé y de su Ley, no es verdadero profeta. Tal es el caso de los falsos profetas, que no se preocupan de ganar el corazón de sus oyentes, acudiendo a sortilegios, *agüeros*; pero todo son *engaños de su corazón*. Son unos impostores. Por eso, el castigo será terrible, pues se desencadenará una mortandad sobre todos ellos y los que les hicieron caso (v. 16).

Súplica del profeta (17-22).

¹⁷Y les dirás esta palabra: Derraman mis ojos lágrimas noche y día sin cesar, pues la virgen hija de mi pueblo ha sido quebrantada con gran quebranto, herida de gravísima plaga. ¹⁸ Si salgo al campo, he aquí muertos por la espada; si entro en la ciudad, sufrimientos por el hambre, pues hasta los profetas y sacerdotes andan errantes por un país que no conocen. ¹⁹¿Acaso has desechado del todo a Judá? ¿Ha detestado tu alma a Sión? ¿Por qué nos heriste sin que hubiera curación? Esperábamos paz, y no hay bonanza, y al tiempo del alivio sólo hay turbación. ²⁰Reconocemos, ¡oh Yahvé! nuestra maldad y la de nuestros padres, pues hemos pecado contra ti. ²¹Por tu nombre no nos rechaces, no dejes profanar el trono de tu gloria. Acuérdate, no rompas tu alianza con nosotros. ²²¿Hay entre los ídolos de las gentes quien pueda hacer llover? ¿O pueden los cielos dar la lluvia? ¿No eres tú, Yahvé, Dios nuestro?

En ti esperamos, porque has hecho todo esto.

Un nuevo canto elegíaco sobre la ruina de Judá como pueblo. La mortandad es tan grande, que tanto en la *campiña* como en la *ciudad* no hay sino *muertos por la espada y sufrimientos por el hambre* (v.18). La expresión *virgen hija de mi pueblo* es sinónima de “pueblo” de Judá, personificado en una doncella, objeto de los amores de Yahvé⁸. Los *sacerdotes y profetas*, que antes habían hecho creer que no habría guerra ni necesidades, se verán obligados a andar *errantes por un país que no conocen* (v.15c) en busca de alimentos para cubrir sus necesidades más elementales. Después de reflejar el estado de trágica ruina de su pueblo, el profeta se identifica con éste, lanzando una súplica angustiada a Yahvé para que evite tanta desgracia: *¿Acaso has desechado a Judá?* (v.19a). El profeta recuerda las relaciones íntimas que en otro tiempo hubo entre Yahvé y su pueblo en virtud de la alianza. Yahvé había prometido estar siempre con su pueblo, **pero ahora apenas hay esperanza de salvación**. Quizá haya cambiado Yahvé de sentimientos para con su pueblo: *¿Ha detestado tu alma a Sión?* (v.16a). En otro tiempo los castigó, pero no tanto como ahora: *¿Por qué nos heriste sin que hubiera curación?* (v.16b).

La catástrofe es tal, que no hay esperanza: en vez de *paz y alivio*, cada vez hay mayor *turbación y angustia*. Ciertamente que todo esto ha venido por los pecados de Judá, y el pueblo lo reconoce (v.20); pero al menos que no los rechace por su *nombre*. Es preciso que su *nombre*, e.d., su fama como omnipotente y protector de sus fieles, permanezca entre las gentes. Además, Jerusalén es *el trono de su gloria* (v.21), que sería *profanado* por las gentes si llegaran a ocupar la Ciudad Santa. Están, pues, en juego los intereses de Yahvé, y si bien el pueblo como pecador merece todo esto, sin embargo, el celo de su *gloria* debe salir en defensa de éste para que no sea objeto de burla entre las naciones. La derrota de su pueblo sería la derrota del prestigio de Yahvé entre los pueblos paganos. Y, como una última apelación, le recuerda la antigua alianza: *acuérdate, no rompas tu alianza con nosotros* (v.21b). Aunque el pueblo le había sido infiel, sin embargo, siempre subsistían las cláusulas de la *alianza* con Israel. Precisamente, por mantener las promesas de esta *alianza*, Yahvé había protegido milagrosamente a su pueblo en muchas situaciones críticas.

Por fin vuelve el profeta al tema de la *sequía*. Es Yahvé omnipotente y sólo él puede enviar la *lluvia*. Los *ídolos* no pueden hacer que los cielos envíen esto que tanto necesitan en estos momentos. Todo depende de Yahvé, y los *cielos* por sí mismos no pueden enviar la esperada *lluvia*. Y de nuevo lanza una apelación a las especiales relaciones que Yahvé tiene con su pueblo: *¿no eres nuestro Dios?*

¹ Así según el TM. Los LXX: “han cesado los trabajos de la tierra,” que hace buen sentido. La *Bible de Jérusalem*: “el suelo cesa de producir.” — 2 Cf. Is 3:26. — 3 Cf. 2 Sam 15:30; 19:4; Is 53:3. — 4 Cf. Plin., 8 0.32; Prov 5:19. — 5 *Yahvé* falta en el TM, pero está en los LXX. — 6 La palabra hebrea empleada es de significado incierto. Los LXX leen “hombre que duerme.” Schultens, siguiendo el árabe, traduce “atónito.” — 7 Cf. Dt 32:11. — 8 Cf. Is 23:12: “virgen hija de Sidón”; 47:1: “virgen hija de Bdtuion”; Jer 46:11: “virgen hija de Egipto.”

15. La Mortandad y el hambre. Quejas de Jeremías y respuesta de Yahve.

Este capítulo contiene fragmentos en prosa y verso. Se habla de la irrevocabilidad de la decisión divina de castigar a Judá (1-4). Después se anuncia la guerra devastadora de Judá (5-9), siendo el resto un desahogo del alma atribulada del profeta, que se queja a Yahvé **por la triste situación que le creaba su misión**, a lo que responde severamente Yahvé (10-21).

Decisión irrevocable divina de castigar a Judá (1-4).

¹ Y Yahvé me dijo: Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo. Quítalos de mi presencia, que se vayan.² Y si te preguntan: ¿Adonde hemos de ir? les responderás: Así dice Yahvé: El que a la muerte, a la muerte; el que a la espada, a la espada; el que al hambre, al hambre; el que al cautiverio, al cautiverio.³ Yo les daré por regidores cuatro deudos! oráculo de Yahvé: la espada para matar, los perros para arrastrarlos, las aves del cielo y las fieras del campo para devorarlos y consumirlos.⁴ Y los haré el terror de todos los reinos de la tierra a causa de Manases, hijo de Ezequías, rey de Judá, por cuanto hizo en Jerusalén.

A pesar de la angustiosa súplica de perdón del profeta, Yahvé no quiere revocar su decreto de exterminio sobre su pueblo pecador. Es tal su grado de culpabilidad, que no admitiría como intermediarios ni a Moisés ni a Samuel, famosos por su poder intercesor ante Yahvé². En Ez 14:14, Dios dice que enviaría su castigo aunque estuvieran presentes en el pueblo Noé, Daniel y Job. En el caso de Jeremías, Yahvé sólo quiere destacar la maldad del pueblo impenitente, y, si le castiga, no debe extrañarse de que no oiga su súplica, pues ni a personajes de más relieve en la historia de Israel los hubiera escuchado. Esto indica, de un lado, cierto poder intercesor ante Dios de sus amigos, si bien la concesión de lo que piden está condicionada por las exigencias de la justicia divina y su misteriosa providencia sobre los hombres y las cosas. Ahora no quiere escuchar la súplica que en nombre del pueblo ha hecho el profeta, y pide que se vayan y no continúen orando: *quítalo de mi presencia*. (v.1b). Es una expresión fuerte, que no se debe tomar a la letra. Ya hemos dicho que los orientales buscan las frases radicales, los contrastes violentos, para expresar enfáticamente una idea determinada, sin hacer caso por el momento de los matices de la misma. No es que Yahvé no quiera que interceda con súplicas, sino que aquí se quiere resaltar el decreto de castigo irrevocable, para indicar la magnitud de sus delitos. El estilo es entrecortado y seco, para dar más vigor al pensamiento. No es necesario suponer que el pueblo estuviera en aquel momento en el templo orando y que Yahvé mandara a Jeremías que lo hiciera salir de él, sino que aquí nos encontramos con una idealización dramatizada, creada por el mismo profeta: antes, identificándose con el pueblo, había suplicado perdón; ahora Yahvé responde que no puede darlo, y le dice que el pueblo no siga ante su *presencia*, orando: *que se vayan*. Sigue la idealización dramatizada: si el pueblo preguntara: *¿Adonde hemos de ir?* (v.2), entonces el profeta debe indicar a cada uno su destino trágico: *el que a la muerte, a la muerte.; la espada., el hambre., el cautiverio* (v.2). Las expresiones son terribles y entrecortadas. En el v.12 del capítulo anterior, Yahvé había anunciado la espada, el hambre y la peste al pueblo pecador. Ahora llega la hora de su cumplimiento: el que está destinado a la *muerte* (por pestilencia), *a la muerte*; el destinado a la *espada, a la espada*, e.d., a muerte violenta. Y todo esto se confirma con lo que dice en el v.3: la mortandad será general y de tales proporciones, que los cadáveres quedarán insepultos, pasto de las aves y de las fieras del campo³. El castigo infligido a su pueblo será tan grande, que se hará famoso en todos los lugares: *los haré terror de todos los reinos de la tierra* (v.4). Todos se sobrecogerán al oír tales noticias de destrucción y de muerte. El pueblo de Judá será considerado como una maldición permanente de su Dios, que lo ha abandonado, y nadie querrá vivir a su lado, pues sentirán **terror al convivir con un pueblo maldito de su Dios**. Y el principal responsable de la catástrofe es el impío rey Manases (693-640), que había introducido los cultos idolátricos asirios, y por ello había quedado como símbolo de la impiedad en la historia de Israel. Mu-

chos autores consideran la frase *a causa de Manases, hijo de Ezequías, rey de Judá* (v.4b), una adición de un glosista postexílico ^{3a}.

La devastación de Jada (5-9).

⁵ ¿Quién, pues, va a compadecerse de ti, oh Jerusalén? ¿Quién se dolerá de ti? ¿Quién se saldrá del camino para preguntar por ti y saludarte?⁴ ⁶Tú me dejaste a mí — oráculo de Yahvé — , me volviste la espalda, y yo voy a extender contra ti mi mano y aniquilarte; estoy cansado de sentir compasión. ⁷ Y los aventaré con el biello a las puertas de la tierra; dejaré sin hijos, destruido a mi pueblo, que no se vuelve de sus caminos. ⁸ Serán más numerosas sus viudas que las arenas del mar. Lanzaré contra las madres de los jóvenes un devastador en pleno día. Haré que caiga sobre ella de repente el terror y el espanto. ⁹ Ajóse la madre de siete (hijos), ajóse la que dio a luz a siete; su alma desfalleció; púsose para ella el sol cuando aún era de día, quedó confusa y avergonzada. Sus restos los entregaré a la espada en presencia de sus enemigos, oráculo de Yahvé.

Es una nueva lamentación sobre la ruina de Judá. El colmo de la desolación de Jerusalén es que no encontrará quien tenga *compasión* de ella, y sobre todo se sentirá sin el apoyo de Yahvé (v.5). Jerusalén es representada como una persona aislada de las vías de comunicación, sola en su dolor, que se hace mayor al ver que nadie deja su camino para preguntarle por su estado: *¿quién se saldrá del camino para saludarte?* (v.5b). Pero esto es consecuencia de sus transgresiones. Es la ley del talión: puesto que Israel ha abandonado a Yahvé, éste, a su vez, la dejará sola, sin consuelo: *me volviste la espalda* (v.6). No tiene derecho a que Yahvé se preocupe de ella, pues ha roto voluntariamente sus relaciones con El⁵. Es más, Dios quiere castigarla por su conducta: *voy a extender contra ti mi mano para aniquilarte* (v.6b). La expresión *extender la mano* en la Biblia equivale a castigar ⁶. En otro tiempo, Yahvé *extendía su mano* para castigar a los enemigos de Israel⁷; en cambio, ahora lo hará contra su propio pueblo. Tantas veces le ha perdonado sin conseguir una verdadera penitencia, que ahora se siente *cansado de sentir compasión* por ella. La consecuencia del castigo divino será el exilio babilónico: *los aventaré con el biello* (v.7). Yahvé aquí es como el agricultor, que arroja el grano al aire para purificar la era, siendo la paja llevada lejos por el viento. El pueblo israelita, pecador, es aquí la *paja*, sin valor, llevada por el turbión de la catástrofe. La frase *puertas de la tierra* equivale a las *ciudades* del país ⁸. Las *puertas* eran el lugar de concurrencia de la ciudad, y que designan la misma ciudad. La expresión *dejaré sin hijos* es hiperbólica, para indicar la magnitud de la catástrofe. Por efecto de la guerra habrá más *viudas. que arenas del mar* (v.8); otra hipérbole oriental al estilo de la anterior.

Cuando nadie lo piense y estén todos más despreocupados, Yahvé enviará *un devastador en pleno día* (v.8b). La alusión puede ser a la invasión babilónica después del 605, cuando Nabucodonosor merodeaba con sus tropas por Palestina, o a las *razzias* de moabitas, amonitas y edomitas, que periódicamente asaltaban el territorio israelita, sembrando la consternación y la ruina ⁹. La frase *contra la madre de los jóvenes* del TM ha de entenderse en sentido colectivo, y mejor siguiendo la lección siríaca: “las madres y los adolescentes”; es decir, toda la población caería en manos del *devastador*, que en *pleno día*, es decir, cuando menos se esperaba, asaltaría las localidades de Judá, sembrando el *terror y el espanto*, que provenía de Yahvé, en cuanto que el *devastador* era un instrumento de la justicia divina para castigar a su pueblo pecador. Las madres que se sentían más felices y orgullosas por tener numerosa prole serán las más desgraciadas, al ver morir al fruto de sus entrañas: *ajóse la que dio a luz a siete* (v.9). Perder a todos sus hijos, su glo-

ria ¹⁰ y felicidad, era una. desgracia que no tenía parangón. De nuevo el profeta habla con frases hiperbólicas para hacer resaltar la magnitud de la catástrofe. En el caso de esta madre, el haber tenido muchos hijos es ocasión de mayor desgracia; por ello *desfalleció, púsose para ella el sol cuando aún era de día*, es decir, murió antes de tiempo, en edad prematura, cuando aún podía esperar muchos años de vida; o bien aquí el *sol* simboliza la *felicidad*, que le es arrebatada al perder los hijos, que constituían como la luz radiante del *día*. Al verse privada de lo que constituía su motivo de orgullo en la sociedad, *quedó confusa y avergonzada*, pues la desgracia era considerada como un *castigo* de parte de Yahvé.

Y no terminará aquí la catástrofe, pues los restos que se salven de la nación serán condenados a la *espada*. Es el anuncio de una invasión posterior que traerá la ruina definitiva de la nación, la catástrofe del 586, que terminó con la toma de Jerusalén por los babilonios y la desaparición de Judá como nación.

Lamentos del profeta (10-18).

¹⁰ ¡Ay de mí, madre mía, pues me engendraste, soy objeto de querrela y de contienda para toda la tierra! A nadie presté, nadie me prestó, y, sin embargo, todos me maldicen. ¹¹ ¿En verdad, Joh Yahvé! soy culpable? ¹¹ En el tiempo del infortunio y de la angustia, ¿no te rogaba por el bien de los que me odian? ¹² ¿Se puede romper el hierro, el hierro del norte y el bronce?^{12 13} Tus bienes y tus tesoros yo entregaré al pillaje y sin precio, por todos tus pecados y sobre todo tu territorio. ¹⁴ Yo te haré esclavo de tus enemigos ¹³ en tierra que no conoces, porque se ha encendido el fuego de mi cólera y arderá contra vosotros. ¹⁵ Tú lo sabes, Yahvé: Acuérdate de mí y mira por mí, y véngame de mis perseguidores. No contengas tu ira¹⁴. Mira que por ti soporto oprobios ¹⁶ de parte de los que desprecian tus palabras. Consúmelos¹⁵. Eran para mí tus palabras el gozo y la alegría de mi corazón, porque yo llevo tu nombre¹⁶, ¡oh Yahvé, Dios de los ejércitos ! ¹⁷ Nunca me senté entre los que se divertían para gozarme (con ellos). Por tu mano me sentí solitario, pues me habías llenado de tu ira. ¹⁸ ¿Por qué ha de ser perpetuo mi dolor, y mi herida, desahuciada, rehusa ser curada? ¿Vas a ser tú para mí como (torrente) falaz, cuyas aguas no son seguras?¹⁷

En este dramático fragmento, el profeta refleja su lucha interior al tener que llevar adelante con una misión que le es ingrata, pues debe aparecer como enemigo de su pueblo y traidor a sus compatriotas. Debió de ser compuesto en la época tormentosa del rey Joaquin (609-598), bajo el cual tuvo que sufrir mucho de parte de la corte. Jeremías se considera como vencido por la vida y se lamenta a Yahvé por la misión que le ha obligado a aceptar ¹⁸. En algunos momentos le parece que está abandonado hasta del mismo Dios.

Así, en un momento de desánimo, se pregunta si no sería mejor no haber nacido: *¡Ay de mí, madre mía, pues me engendraste!* (v.10). Es un desahogo similar al del profeta Elias perseguido por Jezabel y al de Job en el colmo de los infortunios ¹⁹. Jeremías se siente atacado por todas partes por tener que hacer frente a los abusos de todas las clases sociales. Por eso es objeto de *querrela y de contienda* por doquier. Todos le salen al paso y le *maldicen*. Sin embargo, él jamás se ha metido en negocios de interés material con nadie: *A nadie presté, nadie me prestó*. El préstamo con interés a los compatriotas estaba prohibido en la Ley ²⁰, pero la costumbre había creado un ejercicio de préstamo bastante generalizado. El profeta se halla al margen de todo, en tal forma que nadie puede quejarse de sus intereses personales. Jeremías se siente inocente (v.11), e incluso su bondad se extendía a los enemigos, por los que rogaba (v.11).

El v.12 es muy enigmático y considerado por algunos como glosa, aunque está en todas las versiones. La versión de los LXX es totalmente diferente del TM: “¿Se puede conocer el hierro y el recubrimiento del cobre?” Ninguna de las dos lecciones parece dar un sentido aceptable. La frase *hierro del norte* parece aludir al hierro del Cáucaso, que era donde primero fue extraído, y era considerado como de mejor calidad. Quizá se aluda a la imagen de Jer 1:18: “Te pongo como columna de hierro, como muro de bronce,” aplicado a Jeremías resistiendo los embates de los enemigos. Así, pues, hablaría Yahvé: Puesto que te he puesto como “columna de hierro,” no debes temer nada, pues *¿se puede romper el hierro del norte y el bronce?* (v.12). Otra explicación posible es tomar la frase *hierro del norte* como sinónima del ejército babilonio. Como no es posible *romper el hierro y el bronce*, así no es posible a Judá romper la fuerza militar de Babilonia. Todas sus riquezas, *bienes y tesoros* caerán en poder del invasor omnipotente sin compensación alguna. Y todo ello a causa de los *pecados* del pueblo israelita (v.13). Y después, el cautiverio en tierra desconocida (v.14). La justicia divina se manifestará como *un fuego devorador*²¹. De nuevo Jeremías vuelve a su problema personal íntimo, pidiendo protección contra los que conspiran contra su vida, sus *perseguidores* (v.15). Al profeta en su tragedia íntima se le hace larga la espera por el castigo de sus enemigos: *no contengas tu ira* (v.15b), Y para ello invoca el celo de Yahvé, pues todo lo soporta por El. Además, vuelve a presentar su inocencia y fidelidad: las *palabras* y mandatos de Yahvé constituían su *gozo* y la *alegría de su corazón* (v.16). Es un auténtico *profeta de Yahvé*; por eso puede decir que lleva su *nombre*. Toda su vida pertenecía a su Dios: *yo llevo tu nombre* (v.16b). Precisamente por estar al servicio de Yahvé estaba condenado al ostracismo social: *por tu mano me sentía solitario* (v.17b). El, que tenía un temperamento comunicativo, debía aislarse de *los que se divertían* (v.17). Siempre tenía que anunciar cosas fúnebres y conminatorias a sus conciudadanos, proclamando la manifestación de la *ira* divina: *pues me habías llenado de tu ira* (v.17b) para difundirla en su nombre sobre la sociedad corrompida. Toda su vida ha sido un sufrimiento continuo, una herida incurable (v.18). Durante su penoso ministerio profético se repiten las situaciones de modo terriblemente monótono: desprecios, incomprendiones, calumnias, irrisiones; ése es su patrimonio en esta vida; es su sino terrible, semejante a una *herida que rehusa ser curada* (v.18). Sobre todo, lo que más angustia su alma es que Yahvé no parece cumplir sus promesas de castigo sobre sus enemigos. ¿Es que le engaña? En ese caso, la situación de Jeremías es la del viajero que atraviesa la estepa sediento con la ilusión de encontrar un *torrente* de agua conocido de antes, y, al llegar al lugar, se encuentra con que está seco: *¿vas a ser como torrente falaz, cuyas aguas no son seguras?* (v.18)²².

Confortamiento del profeta por Dios (19-21).

¹⁹ Por eso así dice Yahvé: Si tú vuelves, yo te volveré y permanecerás ante mí. Si tú sabes distinguir lo precioso de lo vil, seguirás siendo mi boca ²³. Ellos se volverán a ti, no serás tú quien te vuelvas a ellos, ²⁰ y te constituiré para este pueblo como muro inexpugnable de bronce. Combatirá contra ti, pero no podrán contigo, porque yo estaré contigo para salvarte y liberarte, oráculo de Yahvé. ²¹ Y te libraré de la mano de los malvados y te rescataré de la garra de los violentos.

El profeta en sus quejas parecía querer sustraerse a su ingrata misión. Sin embargo, Yahvé le da una oportunidad para volver sobre su supuesta resolución, ofreciéndose de nuevo al servicio de El: *si tú vuelves, yo te volveré* (v.19a). Pero es preciso que sepa abstenerse de todo punto de vista personal; es necesario que se entregue plenamente a la misión de profeta, comunicando la palabra divina (*lo precioso*), separándolo de las escorias inherentes a sus puntos personales: *lo vil*

(v.19b); probable alusión a la nostalgia que en el v. 1 mostraba por las lícitas expansiones y alegrías sociales a él vedadas. Si vuelve de nuevo desinteresadamente a ponerse al servicio de Yahvé, continuará su nobilísima misión de profeta: *seguirás siendo mi boca* (v.19b), el intérprete del mismo Dios²⁴. Además, llegará un momento en que sus enemigos se acercarán al profeta para que interceda por ellos cuando llegue la catástrofe: *volverán a ti, no tú a ellos* (v.19c). Por el mismo Jeremías sabemos que, en un momento de angustia, el rey Sedecías rogó a Jeremías que orara por la nación, y después de la toma de Jerusalén por los babilonios, los que se salvaron pidieron a Jeremías que intercediera por ellos ante los babilonios antes de huir a Egipto²⁵. Dios, por su parte, le repite lo que le había prometido al ser llamado al oficio profético: le daría fuerzas para resistir *como inexpugnable muro de bronce* (v.20). No podrán con él precisamente porque Yahvé está a su lado para *liberarle*²⁶.

1 Otros traducen de un modo más ceñido: “Yo voy a poner sobre ellos cuatro hermosas familias” (*Bible de Jérusalem*). Mejor quizá: “enviaré sobre ellos cuatro especies (de flagelos).” — 2 Cf. Ex 17:1ss; 32:11-14; Núm 14:13-24; Dt 9:18-20.25-29; 1 Sam 7:8-9; 12:19-23; Sal 99:6ss. — 3 Cf. Jer 6:2; 9:22; 2 Re 9,35-37- — 3a Sobre Manases cf. 2 Re 31:3233; 23:26; 24:3. — 4 Literalmente “para preguntarte la paz,” es decir, preguntar si está en paz, que es el saludo habitual hebreo. — 5 Cf. Jer 12:7; 23:33. — 6 Cf. Jer 6:12; Is 9:12; 17:21; 10:4. — 7 Cf. Ex 7:19; 8,5. — 8 Cf. Jer 14:2; 1 Re 22:10. — 9 Cf. 2 Re 24:1; 2 Crón 36:6-7; Dan 1:1-2. — 10 Cf. 1 Sam 2:5; Rut 4:15- — 11 Verso muy oscuro. *Bible de Jérusalem*: “En verdad, Yahvé, ¿no te he servido lo mejor que pude, e intercedido por mi enemigo?” Dennefeld: “Verdaderamente te he servido bien.” Literalmente el TM dice: “Dice Yahvé: Si no te fortalezco para bien.” — 12 También oscuro. Hemos preferido la traducción de Dennefeld y de la *Bible de Jérusalem*. — 13 Literalmente el TM dice: “Traeré a tus enemigos de una tierra que no conoces” (Cantera). Hemos seguido en la traducción la versión de los LXX, que supone un ligero cambio de consonantes. — 14 Literalmente el TM parece decir: “No me arrebate tu ira por tu longanimidad” (Cantera). Nosotros hemos seguido a los LXX, suprimiendo una palabra. La *Bible de Jérusalem*: “Tu cólera es demasiado lenta, que no me lleve” (la muerte). — 15 También aquí hemos preferido la versión de los LXX. El TM dice: “Fueron halladas tus palabras y las he comido.” Lo que parece está conforme a Ez 2:8ss. — 16 Literalmente en hebreo: “porque tu nombre es invocado sobre mí.” — 17 Literalmente el TM dice: “¿Vas a ser tú como algo engañoso, aguas que no son fieles?” La mención de “aguas” parece suponer que el “engañoso” anterior se refiere al *torrente*, cuyas aguas faltan la mayor parte del año, y así causan decepción al caminante. La frase *torrente falaz era* muy común en la literatura bíblica. — 18 Cf. Jer 11:18-23; 17:14s; 18:18-23; 20,7-18. — 19 Cf. 1 Re 19:4; Job 3:1; Jer 20:14. — 20 Cf. Lev 25:26; Dt 23:19. — 21 Los v. 13-14 son considerados por muchos autores como adición posterior, tomada de 17:3-4- — 22 Cf. Job 6:15-20. — 23 Literalmente en hebreo: “serás como mi boca.” — 24 Cf. Ex4:16. — 25 Cf. Jer 21,iss; 42:2. — 26 Cf. Jer 11:18; 21:1; 15:10; 20:1; 26:8; 28:15.

16. Jeremías, símbolo de las calamidades de su pueblo.

La vida de Jeremías debe ser como una parábola en acción para instrucción de sus compatriotas. Así, se le prohíbe: *a)* fundar una familia (1-4); *b)* tomar parte en los duelos por los difuntos (5-7); *c)* participar en las alegrías y festines de sus conciudadanos (8-21). Con su vida debe ser un anuncio permanente del desastre que espera a su pueblo; con su vida de celibato simbolizará la desaparición de las familias; con su abstención en los duelos se significará que en la hora de la catástrofe no habrá tiempo para hacer duelo por los muertos, y con su aislamiento en materia de alegrías sociales debe mostrar que no es hora de jolgorios y alegrías. No sabemos cuándo compuso este capítulo, que puede estar formado de fragmentos compuestos en distintas circunstancias de su vida y juntados posteriormente por un editor. Muchos críticos suponen que fue compuesto bajo el reinado de Joaquim (609-598).

Mandato de permanecer célibe (1-4).

¹ Llegóme la palabra de Yahvé, diciéndome: ² No has de tomar mujer y no tendrás hijos ni hijas en este lugar. ³ Porque así dice Yahvé de los hijos y de las hijas nacidas en esta tierra, de las madres que los parieron y de los padres que los engendraron en esta tierra: ⁴ Morirán de epidemias, y nadie los llorará ni sepultará; servirán de estiércol sobre la haz de la tierra, serán devorados por la espada y por el hambre, y sus cadáveres serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra.

La orden dada a Jeremías de no contraer matrimonio suponía un sacrificio muy grande para el profeta. El matrimonio con una numerosa prole era signo de bendición divina, mientras que la esterilidad lo era de maldición. Por otra parte, Jeremías era por temperamento afectuoso y comunicativo, y por ello inclinado a la vida íntima familiar. Sin embargo, debe abstenerse del matrimonio para ser como un símbolo ante sus compatriotas de las desventuras que les esperaban. La vida de Jeremías debía ser una ofrenda total a una misión ingrata: la de comunicar de parte de Yahvé los castigos que habían de caer sobre la sociedad israelita. El celibato del profeta sería un anuncio permanente de la suerte que esperaba a los padres, que se verían privados de sus hijos por efecto de la guerra devastadora (v.3). La mortandad será tal, que no habrá ni quien los entierre, quedando los cadáveres abandonados como *estiércol* sobre la *haz de la tierra.*, *pasto de las aves*².

Abstención de participar en duelos (5-7).

⁵ Así, pues, dice Yahvé: **No vayas a casa de duelo, ni vayas a plañir, ni te lamentes por ellos, pues he retirado de este pueblo mi paz — oráculo de Yahvé —, la benignidad y la misericordia,** ⁶ **y morirán grandes y pequeños en esta tierra; no se les sepultará ni se los llorará, ni nadie se hará incisiones ni se rasurará por ellos;** ⁷ **y nadie les partirá el pan del duelo** ³ **para consolar a uno por el muerto, ni se le dará a nadie la copa para consolarle por la muerte del padre o de la madre.**

Jeremías debe abstenerse también, por orden divina, de participar en los duelos. Es decir, no debe tomar parte ni en sus alegrías (el matrimonio) ni en sus penas. Debe abstenerse de manifestar condolencias, ya sea en los festines fúnebres, ya en las otras manifestaciones sociales de duelo. Con ello debía simbolizar la futura mortandad, en la que no quedarían gentes para hacer los ritos fúnebres de rigor. Ha llegado la hora de la justicia después de haber abusado del tiempo de la *misericordia*. En el v.6 especifica los ritos fúnebres de que debe abstenerse. Entre ellos estaban los de hacerse incisiones y *rasurarse* la cabeza. El primer rito estaba prohibido entre los israelitas⁴. Los sacerdotes no podían *rasurarse* la cabeza en signo de luto⁵, pero parece que era común entre el vulgo⁶. Al principio, estos ritos tenían sentido supersticioso, y después pudieron quedar como mero rito externo de duelo, sin sentido religioso. Jeremías no dice nada sobre la licitud o ilicitud de estos ritos, sino que se limita a decir que no habrá ocasión de ellos, dada la cantidad de muertos en la guerra. No habrá lugar para hacer los honores a los caídos, ni tampoco para consolar a los vivientes por la pérdida de sus deudos: *nadie les partirá el pan del duelo* (v.7). Esta frase parece aludir a los banquetes fúnebres que los familiares daban a los que se unían a su dolor. Otros creen que alude a la supuesta costumbre de llevar los amigos sus manjares y bebidas a los deudos próximos del difunto, que guardaban un día de ayuno en señal de luto⁷. El mismo sentido tendría *la copa* de consolación por la *muerte del padre y de la madre* (7b). La tragedia será tal, que nadie se preocupará de estos deberes elementales sociales, sino que cada uno sólo se preocupará de su suerte y vida.

Abstención de festines y alegrías (8-9).

⁸ **No entres tampoco en casa donde haya banquete para sentarte a comer y beber con ellos,** ⁹ **pues así dice Yahvé de los ejércitos, el Dios de Israel: He aquí que voy a hacer cesar en este lugar, a vuestros ojos y en vuestros días, el canto del gozo y de la alegría y el canto del esposo y de la esposa.**

Tampoco debe Jeremías participar en los festines alegres de sus conciudadanos, para significar con su conducta que cesará toda alegría y exultación en el país. Aquí *banquete* (v.8) no se refiere a los festines fúnebres a los que antes hacía alusión, sino a los banquetes alegres que se celebraban con ocasión de solemnidades alegres, como bodas y otros acontecimientos felices. El profeta debe renunciar a todas las alegrías honestas sociales y dedicarse a una vida solitaria, austera y triste. Con ello se convertirá en un símbolo viviente de las futuras tristezas nacionales ⁸, que, por otra parte, son inminentes: *en vuestros días* (v.9) desaparecerá toda alegría, y entre ellas la más característica de todas, las jubilosas fiestas nupciales: *el canto del esposo y de la esposa*.

La apostasía, causa de la catástrofe de Israel (10-13)

¹⁰ Y sucederá que, cuando anuncies a este pueblo todas esas cosas y te digan: ¿Por qué nos anuncia Yahvé todos esos grandes males? ¿Cuáles son nuestras maldades y cuáles los pecados que hemos cometido contra Yahvé, nuestro Dios? u les responderás: Porque vuestros padres me abandonaron — oráculo de Yahvé — para irse tras de los dioses ajenos, para servirles y adorarlos, dejándome a mí y no guardando mi ley; ¹² pero vosotros habéis obrado peor que vuestros padres, pues he aquí que se va cada uno tras la dureza de su mal corazón, sin escucharme a mí. ¹³ Pero os arrojaré de esta tierra a un país que no conocéis ni conocieron vuestros padres, y allí serviréis día y noche a dioses extraños, pues no concederé gracia.

Los contemporáneos del profeta creían que cumplían sus obligaciones para con Yahvé con la vida de culto normal en el templo. Con sus sacrificios y ofrendas creían contentar a su Dios, y no tenían reparo en participar en cultos sincretísticos de tipo idolátrico. Por eso no comprenden las profecías conminatorias de Jeremías: *¿Por qué nos anuncia Yahvé todos estos males? ¿Cuales son nuestras maldades?* (v.10). La respuesta de Yahvé no se deja esperar: toda la historia de Israel es una constante apostasía y degradación moral. La obstinación es una de las características de los israelitas a través de su historia (v. 11-12), rompiendo el pacto de Yahvé desde los albores de su historia nacional ⁹. Esta mala conducta ha sido colmada por la presente generación (v.12), y por eso los condena Yahvé al cautiverio (v.13), donde podrían entregarse plenamente al culto idolátrico, que tanto amaban. La frase es irónica ¹⁰. Yahvé está cansado de mostrarse complaciente con su pueblo, y esto tiene una medida. En adelante no les concederá *gracia* o compasión .

La restauración después del exilio (14-15).

¹⁴ Por eso he aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que no se dirá ya: “Vive Yahvé, que sacó a los hijos de Israel de la tierra de Egipto,” ¹⁵ sino: “Vive Yahvé, que sacó a los hijos de Israel de la tierra del aquilón y de todos los países adonde los había expulsado.” Y los haré volver a su tierra, que había dado a sus padres.

Estos versos parecen glosa que interrumpe el contexto. Con ligeros cambios aparecen en 23:7-8, donde tienen su lugar debido. Algunos autores, sin embargo, quieren considerarlos como pertenecientes al contexto en que se hallan, pues aunque interrumpen las amenazas, serían como una luz de esperanza para los israelitas fieles a Yahvé, recordándoles que las promesas mesiánicas se cumplirían y que el pueblo elegido recuperaría otra vez su amistad con Dios. La nueva liberación será tan gloriosa, que se olvidarán las futuras generaciones de la milagrosa liberación de Egipto y cantarán más bien la nueva liberación *de los hijos de Israel de la tierra del aquilón* (v.15), es decir, de Mesopotamia, adonde fueron llevados cautivos, siguiendo la ruta del norte o de Damasco.

Volverán a instalarse en la tierra de sus *padres*, que les pertenece por concesión especial divina.

Amenazas y castigos (16-18).

¹⁶ He aquí que voy a mandar muchos pescadores — oráculo de Yahvé — , que los pescarán, y después muchos cazadores, que los cazarán por los montes todos, por todos los collados y por las cavernas de las rocas, ¹⁷ porque mis ojos están sobre todos sus caminos, no se esconden de mi rostro, y sus maldades no están ocultas a mis ojos. ¹⁸ Les pagaré al doble sus iniquidades y pecados ¹², por haber profanado mi tierra con la carroña de sus ídolos ¹³ y haber llenado de abominaciones mi heredad.

De nuevo se repiten las amenazas comenzadas en los v.9-13, es decir, las alusiones al cautiverio. Los soldados enemigos serán como *pescadores* o *cazadores* (v.16), que andarán ansiosos de tomar a los israelitas por *los montes*. y *collados*. Es inútil que se escondan en las *cavernas de las rocas*, pues serán buscados y cazados como alimañas (v.16). Los invasores son instrumentos de Yahvé, que ve todos los escondrijos y *caminos* de los israelitas (v.17), su conducta depravada. Nada se oculta a sus ojos. Será una deportación completa. Y todo esto les vendrá por sus prácticas idolátricas, con las que han *profanado* la *tierra* de Yahvé, que le pertenece como su exclusiva *heredad* (v.18). Se compara los ídolos a *carroña* de cadáveres porque contaminaban el país de Yahvé, como los cadáveres contaminaban el lugar en que estaban ¹⁴ y todo lo que tocaban, o porque son despectivamente considerados como seres sin vida, totalmente impotentes, como los cadáveres ¹⁵.

La salud por la confianza de Yahvé (19-21).

¹⁹ ¡Yahvé, mi fuerza y mi fortaleza, mi refugio en el día de la tribulación! A ti vendrán los pueblos desde los confines de la tierra y dirán: Sólo mentira fue la herencia de nuestros padres, vanidad sin provecho alguno. ²⁰ Si es el hombre el que se hace los dioses, entonces no son dioses. ²¹ Por eso he aquí que les voy a dar a conocer, esta vez les voy a mostrar la fuerza de mi brazo ¹⁶, y sabrán que mi nombre es Yahvé.

Este fragmento es de estilo salmódico y parece un desahogo del profeta, que expresa sus sentimientos de esperanza en Yahvé en medio de tantas amenazas. En medio de la catástrofe, Yahvé será siempre *la fuerza y refugio* del profeta (v.19). Pero su perspectiva se alarga, y entrevé proféticamente el universalismo de la nueva teocracia, pues numerosos pueblos entrarán a formar parte del nuevo reino: *a ti vendrán los pueblos desde los confines de la tierra* (v.19b). Reconocerán estos paganos que sus dioses y los de sus antepasados son falsedad: *sólo mentira fue la herencia de nuestros padres* (v.19c). El v.20 parece una profesión del profeta, que predica la inanidad de los ídolos, de origen humano. Muchos autores consideran estos versos como adición posterior, obra de un piadoso israelita que viviera en el destierro y despreciara las manifestaciones pomposas idolátricas del país: *no son dioses* (v.20), clara profesión de fe yahvista. El v.21 parece la conclusión del anuncio del castigo, interrumpido por los v. 19-20. Al sentir la desgracia, los israelitas reconocerán la *fuerza del brazo* de Yahvé y verán en el *nombre de Yahvé* la síntesis de su historia como pueblo elegido. Yahvé ha sido su salvador en las grandes vicisitudes históricas, el que les dio la Ley y el que los protegió. Llegará un momento en que volverán a valorar el *nombre de Yahvé* como síntesis de las promesas y esperanzas de Israel.

1 Cf. Dt 7:14. — 2 Cf. 8:2. — 3 Así según los LXX. — 4 Cf. Dt 14:1; Lev 19:28; 21:5. Sobre el rito cf. Lagrange, *Eludes sur les religions sé-mittiques* 2.^a ed. p.325. — 5 Cf. Lev 25:5. — 6 Cf. Am 8:10; Miq 1:16. — 7 Cf. 2 Sam 1:12; 3.35; Dt 28:14; Job 42:13; Os 9:4; Flavio Josefo, *De bello judaico* 2 c.1. — 8 Cf. Jer 7:34; 15:17. — 9 Cf. Jer 3:17; 7:24; 9:14; 11.8. — 10 Cf. Dt 28:26; Jer 5:19; 15:14. — 11 Cf. Jer 6:19; 11:11-14. — 12 En el TM se añade “primeramente,” que no hace sentido, y falta en los LXX. — 13 Lit. en heb.: “los cadáveres de sus horrores,” e.d., los ídolos en sentido despectivo. Cf. Jer 4:1; 7:30. — 14 Cf. Lev 18:25; 26:30; Núm 10:10. — 15 Cf. Jer 2:8; 11:12. — 16 Lit. “mi mano y mi fuerza.”

17. Idolatría de Judá.

Coloquio del profeta y Yahvé. Observancia Sabática.

Este capítulo es muy heterogéneo, pues en él se mezclan observaciones y sentencias del más diverso género, y la prosa y la poesía se suceden caprichosamente. Podemos dividirlo en cuatro secciones: *a*) empieza con el anuncio del exilio (1-4); *b*) sentencias de tipo sapiencial con numerosos proverbios (5-13); *c*) súplica de estilo salmódico (14-18); *d*) observancia del sábado (19-27).

Anuncio de la cautividad (1-4).

¹ El pecado de Judá está escrito con estilete de hierro, a punta de diamante se ha grabado en la tabla de su corazón y en los cuernos de sus altares, ² cuando se acuerdan sus hijos, de sus altares, sus “aseras” junto a los árboles verdes y las elevadas colinas, ³ los montes del llano. Tus riquezas, todos tus tesoros, los daré al pillaje, tus lugares altos, por los pecados cometidos en todo tu territorio. ⁴Te obligaré a abandonar tu heredad *, que te había dado, y te haré servir a tus enemigos en tierra para ti desconocida, pues habéis encendido el fuego de mi ira, que arderá por siempre.

Este fragmento falta en los LXX, aunque en 15:13-14 se reproduce parte de esta perícopa. A pesar de todo, podemos considerarla como auténtica tal como aparece en el TM². No se puede precisar la fecha de su composición.

El *pecado de Judá* por antonomasia, la idolatría, es tan inveterado y habitual, que a los ojos de Dios aparece como *escrito con estilete de hierro, a punta de diamante, en la tabla de su corazón* (v.1). Por eso es difícil de corregir. El corazón de los hebreos era como una superficie metálica en la que había sido grabada la idolatría; de ahí su propensión innata a irse tras de dioses extraños, abandonando a Yahvé, su Dios. *En los cuernos de sus altares* (v.1c): los altares siró-fenicios, entre los que se incluían los dedicados a Baal y a Astarté en Canaán, eran rematados por cuatro *cuernos* en sus ángulos, que simbolizaban el poder de la divinidad. A esto alude el texto de Jeremías: la presencia de esos *cuernos* en sus altares era reflejo del culto idolátrico que practicaban; por eso el *pecado de Judá. estaba grabado en los cuernos de los altares*. En la Biblia se habla también de los *cuernos de los altares* del templo de Jerusalén y del tabernáculo del desierto, que eran ungidos de la sangre de la víctima³. Pero aquí parece referirse a los altares idolátricos. Las *aseras* (v.2) eran troncos de árboles verticales, plantados junto a los altares idolátricos, que simbolizaban la frondosidad del bosque y representaban a la divinidad de la fecundidad, asociada a Baal. Los *árboles verdes* eran también lugares de culto y simbolizaban la fecundidad de la naturaleza⁴. A su sombra se daban todos los desórdenes morales con ocasión de los cultos paganos. Las *colinas elevadas* son los famosos “lugares altos” o *bamot*, en los que abundaban los cultos idolátricos⁵.

Por estas transgresiones idolátricas, Yahvé condenará a su pueblo con todas sus *riquezas*

al pillaje (v.2b). Y después el cautiverio, teniendo que abandonar la *heredad* que Yahvé le había dado, es decir, la tierra de Canaán ⁶, y todo como consecuencia de la manifestación justiciera de Yahvé, cuya *ira arderá para siempre* (v.4c). La expresión es hiperbólica y designa la magnitud de la ira divina, que se manifiesta en toda su fuerza al castigar a su pueblo.

Confianza exclusiva en Yahvé (5-8).

⁵ Así dice Yahvé: Maldito el hombre que en el hombre pone su confianza, y de la carne hace su apoyo ⁷, y aleja de Yahvé su corazón. ⁶ Será como desnudo arbusto en la estepa, que, aunque le venga algún bien, no lo siente, y vive en las arideces del desierto, en tierra salitrosa e inhabitable. ⁷ Bienaventurado el varón que confía en Yahvé y en El pone su confianza. ⁸ Será como árbol plantado a la vera de las aguas, que echa sus raíces hacia la corriente y no teme la venida del calor, conserva su follaje verde, en año de sequía no se inquieta y no deja de dar fruto.

Este fragmento, de carácter sapiencial, incrustado en un contexto inadecuado por algún redactor posterior, interrumpe la ilación lógica del capítulo y parece no encajar en el estilo de Jeremías, que se preocupa más de lo concreto que de la exposición de ideas de tipo general. De todos modos, algunas veces Jeremías expresa incidentalmente principios teóricos sin conexión con determinadas circunstancias ⁸.

Aquí la expresión *maldito el hombre que en el hombre pone su confianza* (v.5) puede ser una alusión de Jeremías a la obsesión de sus compatriotas en buscar alianzas de pueblos extranjeros, asirios o egipcios ⁹. Quizá lanzara su apostrofe al rey Joaquín, que seguía una política demasiado humana. *Carne* aquí es equivalente a *debilidad e impotencia* ¹⁰. El que *aleja su corazón de Yahvé* es como arbusto *en la estepa*, que crece raquíticamente. El profeta parece pensar en los arbustos escuálidos que crecen en la zona esteparia a orillas del mar Muerto, en su parte sur, llenas de emanaciones salitrosas. Al contrario, el que *confía en Yahvé* será el *árbol* que crece exuberante junto a las corrientes de las *aguas*, y a medida que se acerca la época estival extiende sus raíces *hacia la corriente* (v.8). El justo que confía en Yahvé en los momentos críticos se afianza en sus creencias y esperanzas religiosas, y así desafía *la venida del calor*, es decir, las persecuciones y angustias consecuentes.

Sentencias sapienciales (9-13).

⁹ Tortuoso es el corazón sobre todo y perverso. ¿Quién puede conocerle? ¹⁰ Yo, Yahvé, que penetro los corazones y pruebo los riñones, para retribuir a cada uno según sus caminos, según el fruto de sus obras. Perdiz que empolla huevos que no ha puesto es el que injustamente allega riquezas; a la mitad de sus días tendrá que dejarlas, y en sus postrimerías será un necio. ¹² Trono de gloria, excelso desde el principio, es el lugar de nuestro santuario. ¹³ Yahvé es la esperanza de Israel; todos los que te abandonan serán confundidos. Los que te dejan en el país se cubrirán de vergüenza, porque dejaron la fuente de aguas vivas, a Yahvé.

Son estas sentencias de tipo sapiencial, sin conexión entre sí. En los v.8-10 se trata de la admirable penetración de la sabiduría divina, que penetra los *corazones y los riñones* (v.10). Según la mentalidad hebrea del A.T., los *riñones* eran considerados como el asiento de las inclinaciones y aun de los movimientos intelectivos ¹². Yahvé conoce los *caminos* o conducta de cada uno (v.10), a pesar de que el corazón del hombre es *tortuoso y perverso* (v.9).

El contenido del v.11 no tiene ligazón con lo anterior. Es un proverbio sapiencial. Según la creencia popular, la *perdiz* robaba los huevos de los otros pájaros para incubarlos, y los polluelos, una vez crecidos, abandonaban a su supuesta madre; ésta, pues, no sacaba provecho de su trabajo. Del mismo modo, el que *injustamente allega riquezas* (v.11a) no podrá disfrutar de ellas, ya que, castigado por Dios, *a la mitad de sus días tendrá que dejarlas* (v.11b). Por eso, al fin (en sus *postrimerías*) aparecerá como un *necio*, que no ha sabido conducirse en la vida conforme al temor de Dios ¹³.

Los v.12-13 son un nuevo fragmento desconectado del anterior. Se celebra la gloria de Sión como trono de Yahvé. Aunque el profeta había combatido la idea de que la presencia del templo tenía un poder talismánico para apartar la desventura de su pueblo, sin embargo, seguía creyendo profundamente que el templo era el centro de la vida religiosa de su pueblo. Allí estaba su *trono de gloria* (v.12), y esto *desde el principio*, es decir, desde que Yahvé escogió la colina de Sión como centro de la teocracia davídica ¹⁴. Yahvé es la razón de ser de toda la vida nacional, *la esperanza de Israel* (v.13), pues lo ha protegido a través de su historia y le ha hecho unas promesas mesiánicas redentoras. De ahí la estulticia de quienes le abandonan, siendo como es la *f fuente de aguas vivas* (v.13). En 2:23 se contrapone a Yahvé, *f fuente de aguas vivas*, que siempre está manando, y los ídolos, que no son sino “cisternas rotas,” que no pueden retener el agua.

Súplica de protección (14-18).

¹⁴ **Sáname, ¡oh Yahvé! y seré sanado; sálvame, y seré salvo, pues tú eres mi gloria¹⁵.**

¹⁵ **He aquí que ellos me dicen: “¿Dónde está la palabra de Yahvé? ¡Que se cumpla!”**

¹⁶ **Pero yo no he ido tras ti a incitarte al mal¹⁶, ni he deseado el día de la calamidad; tú lo sabes. Lo que ha salido de mis labios, ante tu presencia está. ¹⁷No me hagas temblar. Tú eres mi refugio en el día de la desventura. ¹⁸Sean confundidos mis perseguidores, no yo. Sean ellos los que tiemblen, no yo. Haz venir sobre ellos el día de la desgracia, quebrántalos con doble quebranto.**

De nuevo aparece la tragedia íntima del profeta. Ha anunciado castigos inmediatos a sus contemporáneos pecadores, y no llegan; de ahí la burla de todos al ver que no se cumplen sus predicciones. Quizá la fecha de composición más verosímil de este fragmento sea en los primeros años del rey Joaquín, hacia el 607, cuando los babilonios estaban aún lejos y se gozaba de relativa tranquilidad confiando en los aliados egipcios.

La frase *sáname*, tiene un sentido moral: el profeta desea verse libre de aquel estado angustioso de conciencia al no ser comprendido de sus compatriotas, que siguen alejados de Yahvé, que los va a castigar¹⁷. En realidad, Yahvé es su *gloria* (v.14), es decir, el objeto de su único orgullo personal, pues a El ha dedicado desinteresadamente su vida. Pero, con todo, no puede evitar pedir que le libre de las burlas de los que dicen: *¿Dónde está la palabra de Yahvé? ¡Que se cumpla!* (v.15). La frase tiene un sentido irónico, pues le echan en cara al profeta que sus lúgubres predicciones no se cumplen ¹⁸. Y Jeremías confiesa que él no tiene interés en lanzar profecías conminatorias, sino que es Yahvé el que le empuja a hablar así a sus conciudadanos. Personalmente no desea la suerte que anuncia a éstos: *Pero yo no he ido tras de ti a incitarte al mal, ni he deseado el día de la calamidad* (v.16a). Jeremías era de sentimientos muy afectuosos y amaba profundamente a su pueblo; por eso le dolía íntimamente anunciar el *día de la calamidad* o del castigo divino ¹⁹. Reiteradamente había suplicado que Yahvé contuviera su ira ²⁰. Yahvé era testigo de que de sus *labios* no salió nada en contra de su pueblo ni que ha hecho mal alguno.

Supuesto esto, suplica a Yahvé que no le abandone a sus enemigos, ya que es su *refugio*

en el día de la desventura (v.17), en el día de la manifestación de la justicia divina, esperando salvarse de la catástrofe. Por honor de su Dios quiere que *sean confundidos sus perseguidores* (v.15a), para que se convenzan de que están engañados. Por eso desea que Yahvé envíe sobre ellos *el día de la desgracia*, del castigo divino.

La santificación del sábado (19-27).

¹⁹ Así me dijo Yahvé: Ve a ponerte junto a la puerta de los Hijos del pueblo, por la que entran y salen los reyes de Judá, y ante todas las puertas de Jerusalén, ²⁰ y diles: Oíd la palabra de Yahvé vosotros, reyes de Judá, y todo Judá, y todos los habitantes de Jerusalén que entráis por estas puertas. ²¹ Así dice Yahvé: Guardaos, por vuestra vida, de llevar cargas en día de sábado y de introducirlas por las puertas de Jerusalén. ²² No saquéis tampoco cargas de vuestras casas en día de sábado ni hagáis labor alguna, mas santificad el día del sábado, como se lo mandé a vuestros padres. ²³ Ellos, sin embargo, no me oyeron, no me dieron oídos, sino que endurecieron su cerviz, sin obedecerme y sin corregirse. ²⁴ Si en verdad me escucháis vosotros, oráculo de Yahvé, y dejáis de introducir cargas por las puertas de esta ciudad en día de sábado, y santificáis el día del sábado, no haciendo en él labor alguna, ²⁵ entrarán por las puertas de esta ciudad los reyes (y príncipes) que se sientan sobre el trono de David, montados en sus carros y caballos, ellos, sus príncipes, los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén, y esta ciudad estará siempre habitada. ²⁶ Y de las ciudades de Judá y de los contornos de Jerusalén, de la tierra de Benjamín, del llano, de la montaña y del mediodía, vendrán con holocaustos, víctimas, oblaciones, incienso, y traerán ofrendas de acción de gracias a la casa de Yahvé. ²⁷ Pero, si no me escucháis en lo de santificar el sábado y en lo de no llevar cargas e introducirlas por las puertas de Jerusalén en día de sábado, entonces encenderé yo en sus puertas fuego, que devorará los palacios de Jerusalén y no se apagará”

Jeremías apoyaba la reforma de Josías, y entre las observancias de la Ley más estrictas estaba la del descanso sabático. Es el único fragmento de Jeremías en el que se habla de la observancia del sábado. Por eso, muchos autores sostienen que es posterior al profeta, y creen que fue compuesto en tiempos de Nehemías ²¹. Pero, aunque es verdad que los profetas no urgían mucho el cumplimiento de los preceptos culturales, porque esto era misión de los sacerdotes, no obstante, no olvidemos que Jeremías era de la clase sacerdotal y que la ley del descanso sabático era la más antigua prescripción de la Ley mosaica, pues aparece ya en el Decálogo ²². En el estado actual de los conocimientos orientalistas, la institución hebraica del sábado no tiene paralelo en las instituciones de otros pueblos antiguos. Ciertamente existe el nombre babilónico *shabattu* para indicar el día de *luna llena*; pero en la Biblia jamás el sábado está relacionado con la luna llena. El culto lunar está expresamente condenado por Jeremías, siguiendo al Deuteronomio ²³.

La ley sobre el descanso sabático era la ley fundamental de la alianza ²⁴, y su observancia era la mejor muestra de *fidelidad* a Yahvé, como la circuncisión era el signo de *pertenencia* a Yahvé. Por eso no tiene nada de particular que Jeremías insistiera en la observancia de una ley tan fundamental en la Ley descubierta bajo Josías (721), que fue la base de la reforma emprendida por este rey, eficazmente secundada por el profeta de Anatot.

Dios manda a Jeremías que se aposte junto a la *puerta de los Hijos del pueblo* (v.19). Nos es desconocida una puerta de Jerusalén con tal nombre. Se ha querido identificarla con una puerta del palacio real que diera a la explanada del templo, por la que pasarían los *reyes de Judá* y el

pueblo cuando iban al palacio. En todo caso, parece que era una puerta muy frecuentada por el pueblo; por eso Jeremías debe colocarse allí para comunicar a las gentes, en nombre de Yahvé, un mensaje importante sobre la observancia del sábado. El profeta les urge la observancia del sábado por su *vida* (del pueblo); e.d., esto les afecta en tal forma, que la profanación del sábado puede traer como consecuencia un peligro de muerte para ellos. Se ve que había prevalecido la costumbre de aprovechar el día del sábado para traer *cargas* (v.21) para aprovechar el día ²⁵. En la Ley se prohibían los trabajos del campo, el comercio, la recogida de leña, el encender el fuego para cocer la comida ²⁶. El llevar cargas podía incluirse en los trabajos del campo. Los antepasados de los contemporáneos de Jeremías no habían cumplido estos preceptos (v.23). Con ello se muestra la paciencia de Yahvé para con su pueblo. Sin embargo, ahora deben cambiar de conducta si quieren continuar como pueblo con su monarquía: *entrarán por la puerta de esta ciudad los reyes* (v.25). La continuidad de la dinastía davídica, con sus *carros y caballos*, está vinculada al cumplimiento de los preceptos de la alianza, cuyo símbolo era la observancia del sábado ²⁷.

Y también de esto dependerá la continuación del culto esplendoroso en la *casa de Yahvé* (v.26). De todas las partes del país afluirán a Jerusalén con sus *holocaustos* (sacrificios cruentos en los que se quemaba toda la víctima), *víctimas* (sacrificios cruentos en los que se quemaba sólo una parte de la víctima), *ofrendas de acción de gracias* (o de “alabanza” en hebreo, sacrificio de una víctima, de la que se quemaba parte, y se la acompañaba de la ofrenda de flor de harina) ²⁸; y vendrán de la *tierra de Benjamín*, tribu en la que se incluía Jerusalén; *del llano*, e.d., la parte costera, ocupada antes por los filisteos ²⁹; *de la montaña*, la parte montañosa de Judá, y *del mediodía* o Negueb, la región colindante con el desierto de la península del Sinaí (v.26).

La infracción del descanso sabático, como signo de infidelidad hacia la alianza, traerá como consecuencia la ruina de Judá: *encenderé fuego en sus puertas, que devorará los palacios de Jerusalén* (v.27). Todo el esplendor de la monarquía davídica, con sus *palacios*, desaparecerá en virtud del castigo divino por las infidelidades de Judá ³⁰.

1 *Bible de Jérusalem*: “deberás despegarte de tu heredad.” — 2 Se encuentra en Teod., Sim., Aquila, Orígenes (Exapla), Targ., Sir. y Lat. — 3 Cf. Lev 8:15; 16:18 — 4 Cf. Jer 2:20; 3:6. — 5 Cf. Jer 2:20; 19:5. — 6 Cf. Dt 32:22. — 7 Cf. Jer 2:173; ii,20; 5:26. — 8 Cf. Jer 2:17. — 9 Lit. “de su carne hace su brazo,” símbolo de la fuerza. — 10 Cf. Is₃₁,3. — 11 Lit. el TM dice: “quienes se apartan de ti, en la tierra serán escritos”; lo que es de difícil interpretación. Por eso hemos escogido la versión de los LXX, siguiendo a Condamin, Ricciotti y a la *Bible de Jérusalem*. — 12 Cf. Sal 15:7; 25:2; Jer 11:20; 20:12. ¹³ Cf. el rico “insensato” de Le 12:20. — 14 Cf. Jer 3:17; 14:21; Ez 20:40; 2 Crón 3:1-3; 2 Sam 24:16. — 15 Lit. el heb.: “mi alabanza.” Hemos adoptado aquí la versión de los LXX. — 16 El texto es muy oscuro. Los LXX traen una versión que se acerca a la nuestra. La *Bible de Jérusalem*: “pero yo no he empujado hacia lo peor.” Dennefeld: “Yo no he insistido. ante ti a causa del mal.” — 17 Cf. Is 19:22; 57:19; Sal 6:3; 30:3, — 18 Cf. Iss,18s; 28:14; Ez 12:21. — 19 Cf. Jer 4:19; 4:17; 11:7. — 20 Jer 7:16; 11:14; 14:” — 21 Cf. Neh 13.1555 — 22 Cf. Ex 20:83; 16:25; 29:20. — 23 Cf. Dt 4:19; 17:3; 5:12s. Existe en la época sumeria una distribución del mes en *siete* días, conforme a las fases de la luna, y así se consideraban como días de sacrificios el día *primero* de mes (luna nueva), el *séptimo* (cuarto creciente), el *decimocuarto* (*shabattu*: “luna llena”), el 21 y el 28 (cuarto último). Pero estos días no eran días de descanso, sino que eran considerados más bien como días infaustos, en los que había que aplacar a las divinidades con sacrificios expiatorios. North cree encontrar analogías entre estas prácticas del *shapattum* babilonio-sumerio y el *sábado* hebraico, relacionándolo con la luna llena. Véase su artículo *The derivation of Sabbathon*: Bi (1955) p.182-201. Cf. También Vittonato, *u libro de Geremia* p.258 (Torino 1955). — 24 Cf. Ex 20:8; 31:15; 35:2; Lev 23:3; 25:2; Dt 5:12. — 25 Cf. Neh 13:15. — 26 Cf. Ex 34:21; Am 8,5; Is 58:13; Neh 10:31; Núm 15:32; Ex 35:3. — 27 Cf. Jer 22:4. Los israelitas se sentían orgullosos del atuendo externo de “carros y caballos” de sus reyes. Cf. 2 Sam 15:1; 1 Re 1:5. — 28 Cf. Lev 7:12; 22:29. — 29 En la Biblia se llama *sefela* o *llano* la parte intermedia entre las montañas de Judá y la zona costera. — 30 Para el símil del fuego cf. Jer 7:20; 17:4; Os 8:14; Am 1:14; 5:6. En Ez 20:12; 22:26, la profanación del sábado es considerada como causa de la ruina de Israel.

18. La Orza Rota.

Insidias contra Jeremías. Imprecaciones.

Con este capítulo se abre una nueva sección del libro, que se extiende hasta el c.20 inclusive. El

sentido teológico de los tres capítulos se basa en la parábola en acción de la orza rota. Con ella el profeta quiere hacer ver que era vana la suposición de que, por ser Israel el *pueblo elegido* por Dios, nunca llegaría la ruina de Jerusalén. El capítulo se divide en dos partes: *a*) en la casa del alfarero (1-17); *b*) imprecaciones del profeta (18-23).

Yahvé forjador de pueblos (1-10).

¹ Palabra que de Yahvé llegó a Jeremías, diciendo: ²Levántate y baja a la casa del alfarero, y allí te haré oír mis palabras. ³Bajé, pues, a la casa del alfarero, y he aquí que éste estaba trabajando a la rueda. ⁴Cuando se estropeaba entre las manos la vasija que estaba haciendo¹, tornaba a hacer otra vasija, según cumpliera hacerlo a los ojos del alfarero. ⁵Y me vino la palabra de Yahvé, diciendo: ⁶¿Acaso no puedo yo hacer de vosotros, casa de Israel, como hace el alfarero? — oráculo de Yahvé — . Como está el barro en la mano de alfarero, así estáis vosotros en mi mano, casa de Israel. ⁷De pronto decido yo arrancar, destruir y hacer perecer a un pueblo y a un reino; ⁸pero si este pueblo se convierte de las maldades por las que yo me había pronunciado contra él, también yo me arrepiento del mal que había determinado hacerle. ⁹Igualmente resuelvo yo de pronto edificar y plantar a un pueblo o un reino; ¹⁰pero, si obra el mal a mis ojos y no escucha mi voz, me arrepiento del bien que había determinado hacerle.

Jeremías recibe la orden de ir a la *casa del alfarero* (v.2) y observar lo que éste hace, para después sacar una lección moral para su pueblo. El alfarero estaba *a la rueda* o torno (v.5), alusión al sistema primitivo, aún existente en Palestina, de hacer la vasija utilizando dos *ruedas* de piedra o madera unidas por un eje. La inferior es movida por el pie, y en la superior se va modelando la arcilla a gusto del artífice. Jeremías se fijó en que, cuando *se estropeaba entre las manos la vasija que estaba haciendo* (v.4), la deshacía, y con la misma arcilla hacía otra a su gusto. El detalle tenía su significación en el orden religioso para el profeta, y así se lo declara Dios expresamente: Israel está en manos de Yahvé como la arcilla en manos del alfarero (v.6).

Lo que quiere destacar en primer término con este símil es la libérrima omnipotencia divina, en tal forma que puede hacer de Israel y de los pueblos lo que le plazca, como el alfarero hace la vasija a su gusto. Yahvé es dueño absoluto de los destinos de Israel. La aplicación más exacta, conforme al símil, es que así como el alfarero hace, con la misma arcilla de la vasija deshecha por haberse estropeado, otra a su gusto, así Yahvé, sin desechar las malas cualidades de Israel, sobre todo su obstinación, le utiliza con sus defectos para modelarle conforme a sus designios. Pero en las parábolas y alegorías es necesario atender sobre todo a la finalidad de la misma exigida por el contexto, que aquí es destacar **la autónoma omnipotencia de Yahvé**. Este carácter omnímodo se extiende a los destinos de todos los pueblos. No obstante, en los planes de Dios se salva siempre la justicia y la misericordia, y por eso muchas veces sus amenazas son condicionadas y dependen de la reacción de los pueblos. Aquí se presenta a Dios antropomónicamente, pues es capaz de *arrepentirse* de sus planes y designios (v.8). Son modos de hablar humanos que no han de tomarse al pie de la letra. La suerte, pues, de Israel depende de su conducta.

Contumacia de los judíos (11-12).

¹¹ Di, pues, ahora a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén: Así habla Yahvé: He aquí que estoy trazando males y formando planes contra vosotros. Con-

viértase, pues, cada uno de sus malos caminos, y mejoradlos y mejorad vuestras obras. ¹² **Pero ellos dicen: ¡Es en vano! pues seguiremos nuestros designios, y cada cual obraremos según la dureza de nuestro perverso corazón.**

Después de haber enunciado el principio general, el profeta detalla su aplicación práctica a Israel, que ha sido infiel a Yahvé; por tanto, la justicia vengadora puede rechazar y aniquilar a dicho pueblo, pero quiere dar una última posibilidad de salvación, invitando al arrepentimiento: Yahvé está *trazando males* contra los israelitas en el supuesto de que no cambien de conducta. Pero el pueblo sigue aferrado a sus malas costumbres: *es en vano* (v.12); no creen en las recriminaciones del profeta de Yahvé. Jeremías pone en boca del pueblo el modo de pensar de éste, reflejado en su conducta práctica: *obraremos según la dureza de nuestro corazón*. Es ya la obstinación declarada y porfiada.

El crimen inaudito de Israel (13-17).

¹³ Por eso así dice Yahvé: Preguntad a las naciones. ¿Quién oyó cosas semejantes? Un horrible crimen ha cometido la virgen de Israel. ¹⁴ ¿Por ventura desaparece de la roca del campo la nieve del Líbano o se agotan las aguas frescas que corren de los montes? ^{3 15} Pues mi pueblo se ha olvidado de mí, ha ofrecido incienso a la vanidad. Van de tropiezo en tropiezo por sus caminos, los senderos antiguos, siguiendo sendas extraviadas, camino no trillado, ¹⁶ para hacer de su tierra una desolación, objeto de eterna burla. Todos los que pasen por ella se asombrarán y moverán la cabeza. ¹⁷ Como viento solano los dispersaré ante los enemigos. La espalda les mostraré, no el rostro, el día de su infortunio.

El pecado de Israel no tiene paralelo en la historia, pues ha abandonado a su propio Dios, que le protegió en toda su vida nacional, para irse tras dioses extranjeros: es el *horrible crimen. de la virgen de Israel*. La frase tiene un sentido de ternura, reflejada en el epíteto aplicado a Israel: *la virgen*, e.d., Israel, que ha sido la *virgen* desposada de Yahvé en sus primeros tiempos de elección en el desierto. Su defección la explica el profeta por un símil de la naturaleza inanimada: la *nieve del Líbano* permanece unida en las cimas de la *roca del campo* ⁴; probable alusión al monte Hermón, que se eleva en el *campo* o llanura. En 21:13 se llama a Jerusalén *roca de la llanura* en un sentido análogo. La idea de la comparación es que,

520

JEREMÍAS 18

mientras la nieve permanece vinculada a las crestas de las montañas, donde sólo puede subsistir en las épocas de calor, y las *aguas frescas* siguen fluyendo de los *montes*, sin pretender buscar otros cursos caprichosos, que las harían agotarse en seguida, Israel, en cambio, no permanece unido a Yahvé, donde sólo puede subsistir y de cuyo manantial sólo puede recibir vida nacional. Los israelitas han *olvidado* a Yahvé, tropezando por sus *caminos, los senderos antiguos* (v.15b), e.d., apartándose o recalcitrando en los *caminos* de la tradición yahvista, que debía seguir, los cuales eran *los senderos antiguos*, trazados por Dios ⁵, *siguiendo sendas extraviadas*, peligrosas (la idolatría), que no era el *camino trillado* que se le había señalado desde el principio. Consecuencia de su error será la *desolación* y la ruina. Dios los castigará con la destrucción de sus ciudades y con la deportación en masa, y *todos los que pasen por ella se asombrarán y moverán la cabeza* (v.16) en señal de burla y desprecio, pues verán en ello una maldición divina ⁶. Yahvé hará que venga un ejército enemigo que agoste, *como el viento solano* (el *jamsim*, viento abrasador del desierto), todo lo que haya de vida, *dispersando* a la población hacia el exilio

(v.17). Yahvé se desentenderá de su pueblo, dándole la *espalda* u ocultando su rostro en el momento de la tragedia, *el día del infortunio*.

Imprecaciones del profeta (18-23).

¹⁸ Ellos dijeron: “Venid, tomemos asechanzas contra Jeremías, pues no ha de desaparecer la ley del sacerdote, el consejo del sabio y la palabra del profeta. Venid, vamos a herirle con la lengua, y no demos oídos a ninguna de sus palabras.” ¹⁹ Atiéndeme, ¡oh Yahvé! y oye la voz de mis adversarios. ²⁰ ¿Se paga por ventura mal por bien? \ Pues me cavan una hoya. Acuérdate cómo me presenté ante ti para hablar en favor suyo, para apartar de ellos tu indignación. ²¹ Da, pues, sus hijos al hambre y entrégalos al poder de la espada. Quédense sus mujeres sin hijos y viudas, y mueran sus maridos de peste, y sus mancebos traspasados por la espada en la guerra. ²² Salgan gritos de sus casas cuando de repente hagas venir sobre ellos el salteador, pues han cavado una hoya donde capturarme, y tendieron a mis pies lazos ocultos. ²³ Pero tú, ¡oh Yahvé! conoces sus maquinaciones de muerte contra mí. No les perdones por su iniquidad, no borres su pecado de ante tus ojos; caigan ante ti; en el día de tu ira obra sobre ellos.

Encontramos aquí una situación similar a la descrita en 11:18-20; 15, ioss. Los enemigos de Jeremías traman asechanzas contra él para quitarle de delante y verse libres de sus acusaciones, que consideran inoportunas (v.18). La acusación principal contra él es que ha predicho la ruina de la nación y del templo, lo que no podía concebirse conforme a las promesas divinas de permanencia del pueblo: *no ha de desaparecer la ley del sacerdote, el consejo del sabio y la palabra del profeta* (v.18). La teocracia hebrea se basaba espi-ritualmente en el *sacerdote*, el *profeta* y el *sabio* o escriba de la Ley. A pesar de las predicciones de Jeremías, estas instituciones fundamentales permanecerán, y, por tanto, son blasfemas y atentan contra la providencia que Yahvé tiene de su pueblo las palabras de ruina de la nación que constantemente anuncia Jeremías. Así discurrían los grupos de oposición al profeta⁷. La expresión *Darnos a herirle con la lengua* alude a las maquinaciones secretas y calumnias que urdían contra el profeta para acusarle y condenarle. Querían condenarlo ante la opinión pública como sacrilego, pues anunciaba cosas contra los intereses de la nación elegida por Dios. Es la misma acusación que los contemporáneos de Cristo hicieron contra El. Una vez más Jeremías aparece como tipo del Cristo doliente.

Al profeta, ante estas insidias y acusaciones, no le queda sino recurrir a Yahvé, que le ha prometido liberarlo de los violentos⁸; por eso a El acude confiado: *oye la voz de mis adversarios* (v.ig). Se siente herido por la ingratitud de su pueblo. Todo lo que ha hecho es en *bien* de sus compatriotas, y, sin embargo, pagan *mal por bien* (v.20). En sus predicciones no ha buscado sino el arrepentimiento del pueblo para librarlo de la ira divina. Pero se lo pagan acusándole de traidor y sacrilego. Es la eterna tragedia íntima de Jeremías, que durará toda su vida hasta ver consumadas literalmente sus profecías de ruina y de exterminio.

En un momento de amargura, el profeta deja desahogar su alma con unas imprecaciones que hieren nuestro sentido cristiano de la caridad. De nuevo nos encontramos aquí con expresiones orientales hiperbólicas, y de nuevo tenemos que recordar que el nivel espiritual del A.T. era muy inferior al del N. T. El perdón total de los enemigos, orando por ellos, y su conversión, es un fruto espiritual de la muerte de Jesús, perdonando a sus enemigos desde la cruz. San Esteban es el primero en iniciar la serie de mártires que bendicen a sus verdugos, implorando para ellos el perdón de sus pecados y ofreciendo su sangre por ellos. En el A.T., sólo el *Siervo de Yahvé* del

libro de Isaías — culminación máxima de las profecías personales mesiánicas — aparece sufriendo callado, sin protestar ante sus enemigos. Precisamente esto era lo que no pudieron comprender los judíos en la profecía, y de ahí que, cuando Jesús aparece cumpliendo materialmente los detalles del vaticinio, sus compatriotas le condenen, por considerarle en oposición a las concepciones tradicionales de Israel. **El amor a los *enemigos* es una revelación de la predicación evangélica**, y la fundamental de todas, y es tan elevada que aun los grandes justos del A.T., como los patriarcas y profetas, no pudieron llegar a ella, a pesar del profundo sentido de justicia que los dominaba. Es que la caridad cristiana tiene unas cimas muy superiores a la más elevada justicia humana.

La expresión *salgan gritos de sus casas* (v.22) alude a los gritos de los niños y demás seres débiles que están en casa cuando llega el *salteador* o ejército enemigo invasor. Estas impresiones del profeta son un deseo de castigo para sus enemigos, que *han cavado una hoya* para tomarlo. Los conciudadanos de Jeremías le tienden asechanzas, como hacen los cazadores para cobrar sus piezas, poniendo *lazos ocultos y hoyas*, para que caigan inadvertidamente en ellas. La imagen es muy usual en la Biblia ⁹. Por eso pide a Yahvé que no olvide la *iniquidad* de ellos: *no borres su pecado de ante tus ojos* (v.23). Yahvé lleva en un libro la contabilidad de las buenas y malas acciones, y Jeremías quiere que continúe el enorme pasivo que carga sobre sus enemigos ¹⁰ y que en el día de la *ira* de Yahvé reciban el pago de sus obras.

¹ Así siguiendo a los LXX. El TM añade “como arcilla en las manos del alfarero,” que es parafraseado por algunos: “como (sucede con) la arcilla en manos del alfarero.” — ³ Lit. el TM: “¿se derretirán las aguas extranjeras frescas?” — ⁴ La versión de los LXX da otra versión muy enigmática, al traducir por “pecho” lo que nosotros hemos traducido, con un ligero cambio, por “campo.” — ⁵ Cf. Jer 6:16, donde los *senderos antiguos* significan los buenos caminos tradicionales de Israel. — ⁶ Cf. Dt 29:23; 1 Re 9,8; Is 37:22; Sal 22:8; Mt 27:30. — ⁷ Muchos autores prefieren entender la frase de los enemigos de Jeremías en el sentido de que, aunque muera éste, no faltarán sacerdotes, profetas y sabios que los guíen. Así Ric-ciotti, Trochon, siguiendo la interpretación de San Efrén y de otros Santos Padres. — ⁸ Cf. 15:20. — ⁹ Cf. Sal 7:16; Eclo 11:32; Ecl 10:8; Prov 26:27; Eclo 27 20 — ¹⁰ Cf. Sal 109:145.

19. El Cántaro roto, símbolo de la destrucción de Jerusalén.

En este capítulo nos encontramos de nuevo con una parábola en acción, del tipo de la del cinturón escondido en el río. Por orden de Yahvé, el profeta rompe una vasija de barro que acababa de comprar ante testigos, para expresar **la destrucción de Jerusalén, escogida por Dios como lugar de su residencia en la tierra**. Desde el punto de vista literario no hay unidad, y es necesario admitir, por lo menos, ampliificaciones redaccionales.

El cántaro roto (1-13).

¹ Así dice Yahvé: **Ve y cómprate una orza de barro y lleva contigo algunos de los ancianos del pueblo y de los sacerdotes,** ² **y sal al valle de Ben-Hinnom, delante de la puerta de la Alfarería, y pronuncia allí las palabras que yo te diré.** ³ **Dirás, pues: Oíd la palabra de Yahvé, reyes de Judá y habitantes de Jerusalén. Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: He aquí que traeré sobre este lugar males que a cuantos los oigan les retiñirán los oídos,** ⁴ **por haberme dejado a mí y haber enajenado este lugar, ofreciendo incienso en él a dioses ajenos, que no conocían ni ellos, ni sus padres, ni los reyes de Judá, llenando este lugar de sangre de inocentes,** ⁵ **y edificando los altos lugares a Baal, para quemar sus propios hijos como holocausto a Baal, lo que yo no había mandado ni me había venido a la mente.** ⁶ **Por eso, he aquí que vendrán días — oráculo de Yahvé — en que no se llamará ya a este lugar “Tofet” y**

“Valle de Ben-Hinnom,” sino “Valle de la mortandad.” ⁷ En este lugar frustraré yo los designios de Judá y de Jerusalén, y los haré caer a espada ante el enemigo y a mano de cuantos buscan sus vidas, y daré sus cadáveres en pasto a las aves del cielo y a las fieras de la tierra. ⁸ Y haré de esta ciudad la desolación y la burla, de modo que cuantos pasen por ella se asombren y silben irónicamente sobre todas sus heridas. ⁹ Y les haré comer la carne de sus hijos y de sus hijas, y se comerán unos a otros en las angustias y apreturas con que les estrecharán sus enemigos, que buscan sus vidas. ¹⁰ Y romperás la orza a la vista de los que te acompañan, ¹¹ y les dirás: Así dice Yahvé de los ejércitos: Así romperé yo a este pueblo y a esta ciudad, como se rompe un cacharro de alfarero, sin que pueda volver a componerse. ¹² Así haré yo con este lugar y con sus habitantes — oráculo de Yahvé — , con virtiendo a esta ciudad en un “Tofet”. ¹³ Las casas de Jerusalén y las de los reyes de Judá quedarán inmundas como el lugar del “Tofet,” todas las casas en cuyos terrados quemaron incienso a toda la milicia celeste y libaron a dioses extraños.

Yahvé ordena a Jeremías que baje con algunos *ancianos* y *sacerdotes*, como testigos de excepción, al *valle de Ben-Hinnom*, o depresión al occidente de Jerusalén, el actual *Wady Er-Rababy*, y *ge-henna* de la tradición rabínica contemporánea de Cristo ². La *puerta de la Alfarería*, cuyo nombre parece persistir en el “campo de la Alfarería” (o *Hacéldama*), consagrado para lugar de sepultura de peregrinos ³, es generalmente localizado en la zona de confluencia del Cedrón, el Tiropeón y Er-Rababy⁴, donde por la abundancia de agua es fácil que hubiera muchas artesanías de alfarería. El profeta allí se dirige solemnemente a toda la nación (*reyes de Judá y habitantes de Jerusalén*, v.5) ⁵; y parece levantar enfáticamente su mano desde el valle hacia la colina de Jerusalén y sus alrededores que estaban enfrente: *traeré sobre este lugar* (v.3). El *Tofet* era el símbolo de todas las abominaciones y transgresiones que habían cometido los habitantes de Jerusalén. La culminación de la insensatez idolátrica está representada en los sacrificios cruentos de sus hijos *en holocausto a Baal* (v.5). Habían llenado aquel lugar *de sangre de inocentes*, quemando sus hijos a Moloc ⁶. Con ello habían *enajenado este lugar del Tofet*, levantando altares a dioses extranjeros, abandonando a su Dios nacional. Los v.5-6 reproducen casi a la letra el pasaje de 7:31-32 (véase su comentario en este lugar). Yahvé se encargará de frustrar las vanas esperanzas que habían puesto, en los ídolos del *Tofet*. No los librarán en la hora del castigo (v.7). La mortandad será general. Todos los que pasen por ese lugar silbarán en son de burla al ver que el pueblo israelita ha sido abandonado de sus dioses (v.8). En el asedio de la ciudad se darán las escenas más trágicas, comiéndose mutuamente entre sí los padres y los hijos⁷.

La rotura de la orza representa la rotura que Yahvé hará con Judá como pueblo. La expresión *sin que pueda volver a componerse* (v.11) no debe entenderse en sentido absoluto, sino, como todas las profecías conminatorias, en sentido *condicionado*, e.d., supuesto que el pueblo no se arrepienta y vuelva a Dios.

Los v.12-13 parecen obra redaccional, fuera de contexto, que están mejor en el discurso sobre el *Tofet*. Este lugar de la *mortandad*, al estar lleno de cadáveres, se contaminaba. Así, Jerusalén, al caer en manos de los enemigos, tendrá sus calles y plazas convertidas en un montón de cadáveres, quedando, por tanto, *inmundas* (v.13), como lo era el *Tofet* o lugar de maldición divina. El contacto con un cadáver hacía impuro al que lo tocaba. Toda Jerusalén será convertida en un inmenso cementerio, pues en sus casas hubo prácticas idolátricas: *todas las casas en cuyos terrados quemaron incienso a toda la milicia celeste y libaron a dioses extraños* (v.13). Desde Manases había habido una infiltración de cultos idolátricos en su más variada manifestación: en el templo ⁸, en las plazas ⁹, en las terrazas del palacio real¹⁰ y de las casas privadas ¹¹. Sobre todo,

el culto astral (*la milicia celeste*) estaba muy extendido por influencia asiro-babilónica.

Castigo de Yahvé por la contumacia de Judá (14-15).

¹⁴ Y se volvió Jeremías del “Tofet,” donde le había enviado Yahvé para que profetizara, y se detuvo en el atrio del templo, y dijo a todo el pueblo: ¹⁵ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: He aquí que traeré contra esta ciudad y contra todas las ciudades que de ella dependen todos los males con que les he amenazado, porque han endurecido su cerviz y por no haber escuchado mis palabras,

Jeremías había bajado al *valle de Ben-Hinnom*, junto al *Tofet*, para destacar el carácter idolátrico y abominable de aquel lugar; pero con él estaban un reducido número de personas, y era preciso anunciar la ruina a todo el pueblo de Jerusalén, y por eso sube al *atrio del templo* (v.14). El castigo es inevitable por la obstinación en el pecado por parte de Tuda, desoyendo los mandatos de Yahvé 12.

1 En los LXX falta la frase “Y en Tofet mismo sepultarán, por no haber otro sitio para enterrar,” que está en el TM, y cuyo lugar propio sería el v.6, donde se reproduce 7:32. — 2 Cf. 7:31- — 3 Cf. Mt 27:8-10. — 4 Cf. Vincent, *Jérusalem* antigüe p.129 nt.1 — 5 Quizá la frase *reyes de Judá y habitantes de Jerusalén* sea una expresión redaccional tomada de 17:20, pues los LXX traen todo el 17:20. — 6 Cf. 2 Re 21,16; 24:4” — 7 Cf. Dt 28,53; Lev 26:29. Según Baruc 2:3 y Lam 4:18, estos casos de canibalismo se dieron realmente en el asedio. 2 Re 6:28 refiere lo mismo con ocasión del asedio de Samaría por los sirios. Flavio Josefo lo relata del asedio de Jerusalén por Tito (*Bell iud.* IV 3:4). — 8 Cf. 2 Re 13:4.12. — 9 2 Re 13:12. — 10 Cf. 2 Re 13:12. — 11 Cf. Sof 1:5. Véase también Estrabón, *Geog.* XVI 3:26, que habla de este culto en los terrados entre los nabateos. Sobre la *milicia celeste* cf. Jer 8.2. — 12 Cf. Jer 7:26; 17:32.

20. Jeremías, encarcelado, se queja a Yahvé.

Dos partes se distinguen en este capítulo: *a)* se relatan los hechos que siguieron al discurso del profeta en el atrio del templo (1-6); *b)* Jeremías se desahoga ante Dios por la dura misión a él confiada (7-18). Esta sección segunda está en verso, mientras que la primera está en prosa.

Encarcelamiento del profeta (1-6).

¹ Y Pasjur, sacerdote, hijo de Immer, que era inspector jefe de la casa de Yahvé, oyó a Jeremías vaticinando estas cosas, ² e hizo azotar a Jeremías, profeta, y ponerle en el cepo que hay en la puerta superior de Benjamín, junto a la casa de Yahvé. ³ Y cuando a la mañana siguiente sacó Pasjur a Jeremías del cepo, le dijo éste: No te llama Yahvé “Pasjur,” sino “Magor-misabib.” ⁴ Pues así dice Yahvé: He aquí que te traeré el terror a ti y a todos tus amigos. Y caerán a la espada de sus enemigos a tus propios ojos, y entregaré a todo Judá en manos del rey de Babilonia, adonde los llevará cautivos y los hará morir a espada. ⁵ Y daré todos los bienes de esta ciudad, todas sus ganancias, todas sus preciosidades y todos los tesoros de los reyes de Judá en mano de sus enemigos, que los saquearán y se apoderarán de ellos y se los llevarán a Babilonia. ⁶ Y tú, Pasjur, con todos cuantos habitan en tu casa, iréis a la cautividad a Babilonia, y allí moriréis y seréis sepultados tú y todos tus amigos, a quienes profetizaste mentiras.

En este incidente, lleno de verismo, podemos ver la tragedia íntima de Jeremías, que, incomprendido, es considerado como traidor a su pueblo y encarcelado. *Pasjur* era un nombre no raro

en su tiempo¹. Era de la clase sacerdotal, *hijo de Immer*, cuya descendencia constituía la decimosexta clase de sacerdotes². Después del exilio aparece una familia sacerdotal numerosa con este nombre³. Era *inspector jefe del templo*⁴, encargado quizá de los servicios de policía del mismo⁵. Este, que aparece como pseudoprofeta después, quiere dar una lección punitiva a Jeremías para que no continúe sus predicciones siniestras, desmoralizando al pueblo, que está ilusionado con resistir a los babilonios apoyado “por supuestas alianzas egipcias. Le manda poner en el *cepo*, instrumento de tortura que por la palabra hebrea empleada parece indicar extorsión de miembros. Quizá se sujetara a la víctima inclinada con las manos y pies a un tronco de madera⁶. *La puerta superior de Benjamín* debía de estar al norte de la ciudad, mirando hacia el territorio de la tribu de Benjamín. Se la llama *puerta superior* para distinguirla de otra “*puerta de Benjamín*” que estaba más al occidente, hacia el Tiro-peón⁷.

Al día siguiente de ser libertado, Jeremías severamente le anuncia un castigo. La profecía desventurada que le anuncia la basa en un cambio de nombre de *Pasjur*, que en adelante se llamará *Magor-misabib*, que quiere decir “Terror por doquier” o “alrededor.” Quizá haya un juego de palabras entre los dos nombres, pero no sabemos el significado de *Pasjur*. Probablemente el nuevo nombre ha sido escogido imaginariamente por Jeremías para expresar la desventura que espera al tirano *Pasjur*, como antes cambió el nombre de *Tofet* en *valle de la Mortandad* en función de las escenas de muerte que en él habían de tener lugar. El nuevo nombre puesto al jefe inspector del templo indicaría el extremo pavor de que será presa él y sus *amigos* cuando se vean en la apretura del asedio y después camino del destierro, donde morirán irremisiblemente (v.6).

Quejas del profeta (7-13).

¹ Tú me sedujiste, ¡oh Yahvé! y yo me dejé seducir. Tú eras el más fuerte, y fui vencido. Ahora soy todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. ⁸ Pues siempre que hablo tengo que gritar, tengo que clamar: “¡Ruina y devastación!” Y todo el día la palabra de Yahvé es oprobio y vergüenza para mí. ⁹ Y aunque me dije: “No me acordaré de él, no volveré a hablar en su nombre,” es dentro de mí como fuego abrasador, encerrado dentro de mis huesos, y me he fatigado por soportarlo, pero no puedo. ¹⁰ Pues he oído calumnias de muchos: “¡Terror por doquier!” “Delatadle, delatémosle”⁸. Todos mis amigos⁹ acechan mi traspié: “¡Quizá se deje seducir! y podamos con él, ¡y nos vengaremos de él!” ¹¹ Pero Yahvé está conmigo como fuerte guerrero; por eso mis perseguidores tropezarán y no triunfarán, serán enteramente confundidos, porque no prosperaron, con perpetua ignominia, que nunca se olvidará. ¹² Mas, ¡oh Yahvé de los ejércitos! tú que pruebas al justo y penetras los riñones y el corazón, que vea yo tu venganza contra ellos, pues a ti te he encomendado mi causa. ¹³ Cantad a Yahvé, alabad a Yahvé, pues libra el alma del pobre de la mano de los malvados.

La misión de Jeremías es tan dura e ingrata, que su alma ya no puede soportarla por más tiempo, y por eso de nuevo desahoga su alma, quejándose a Dios por haberle puesto tan pesada carga, que él no ha buscado. En toda su misión no ha cosechado sino escarnios y afrentas. En su desesperación acusa el profeta a Yahvé de haberle engañador *Tú me sedujiste*, y “*me dejé seducir*” (v.7). Cuando era joven inexperto, le cargó con una misión que ahora no aceptaría. Se ha aprovechado, pues, de su inexperiencia¹⁰. La frase es fuerte y radical, al estilo oriental. Lejos de buscar el matiz, que nosotros expresaríamos diciendo: “Me persuadiste,” se expresa con frases radicales para resaltar más el contraste de la idea. Lo que quiere el profeta destacar es lo ingrato de su mi-

sión de intérprete de los designios punitivos de Yahvé sobre su pueblo. Voluntariamente no se hubiera ofrecido para ello, y sólo por la imposición divina lo aceptó: *Tú eras el mas fuerte, y fui vencido*.

Por otra parte, sus vaticinios, al retrasarse su cumplimiento, son considerados por sus contemporáneos como lucubraciones de su imaginación, y con ello se convierte en objeto de burla e *irrisión* (7b). Su misión ha sido siempre ingrata, ya que no le toca anunciar cosas agradables, sino *ruina y devastación* para su pueblo (v.8). Con ello tiene que presentarse ante sus conciudadanos como traidor y enemigo de los intereses de su pueblo: *la palabra de Yahvé es oprobio y vergüenza para mí* (v.8b). Es tan dura e ingrata su misión, que en algunos momentos, desfallecido, quiso substraerse a su cumplimiento (*Y aunque me dije: No me acordaré de él, no volveré a hablar en su nombre.*, v.9), sin embargo, la imposición divina le ha vencido, pues el callar el mensaje divino le era un tormento mayor, ya que sentía en sus entrañas como *un fuego abrasador*, que penetraba hasta sus *huesos* y se le hacía insoportable. En otras ocasiones dice que estaba lleno de la cólera divina. Estos desahogos de Jeremías muestran cómo las profecías verdaderas no son fruto de reflexiones personales de los profetas, pues hablan contra lo que ellos quisieran decir si se dejaran llevar de sus sentimientos humanos¹². Sienten que son instrumentos de algo superior a lo que no pueden substraerse.

A continuación refleja la conducta de sus adversarios, que buscan una ocasión de denunciarle (v.10). La frase *terror por doquier* es considerada generalmente como glosa redaccional posterior, tomada del v.3. Incluso sus *amigos* (lit. “los hombres de mi paz,” es decir, con los que vive en paz) le *acechan*, esperando un *traspíe*. Le habían abandonado, y, aunque se mostraban corteses exteriormente, sin embargo, hacían causa común contra él.

Jeremías, por toda respuesta, hace un acto de confianza en Yahvé. **Se siente bajo la protección de su Dios, que le ha enviado, y esto le da fuerza contra todo.** En realidad, Yahvé es un *fuerte guerrero* que está a su lado, y, por tanto, desbaratará los planes de sus *perseguidores*, que serán *confundidos* al verse fracasados en sus planes de eliminarle. Yahvé es en realidad el que conoce los secretos de los *riñones* y *el corazón* (v.12), e.d., los íntimos pensamientos urdidos en la zona misteriosa de la conciencia humana; por eso debe conocer las tramas injustas de sus enemigos. El profeta, en una confesión muy humana, desea ser testigo del castigo sobre sus perseguidores, **y confía su causa judicial a Dios mismo.**

Este v.12 y el 13 tienen un carácter netamente salmódico, y quizá sean obra de un redactor de la época sapiencial.

Imprecaciones del profeta (14-18).

¹⁴ Maldito el día en que nací; el día en que mi madre me parió no sea bendito. ¹⁵ Maldito el hombre que alegre anunció a mi padre: “Te ha nacido un hijo varón,” llenándole de gozo. ¹⁶ Sea ese hombre como las ciudades que Yahvé destruyó sin compasión, donde por la mañana se oyen gritos, y al mediodía alaridos. ¹⁷ ¿Por qué no me mató en el seno materno, y hubiera sido mi madre mi sepulcro, y yo preñez eterna de sus entrañas? ¹⁸ ¿Por qué salí del seno materno para no ver sino trabajo y dolor y acabar mis días en la afrenta ?

La belleza incomparable de este fragmento se sobrepone al efecto que en el lector pudiera evocar el radicalismo de los deseos y afirmaciones del profeta. La reacción del profeta parece desesperante, y es un *crescendo* sobre lo anterior, en que culpa a Dios de su tragedia. Se halla sumergido en un profundo aburrimiento de vivir; quisiera no haber nacido. Las frases son cortantes y abso-

lutas y reflejan la situación de su alma, angustiada y apesadumbrada por tanta desventura. Su debilidad humana aparece descrita con honesta desnudez. La falta de luces sobre una vida de ultratumba explica ese estado de desesperación, incomprensible en nuestra sensibilidad cristiana. La sobrenaturalización del dolor en su sentido de purificador de las propias faltas y aun redentivo de las ajenas es una adquisición del N. T. A nosotros, ante tales desahogos humanos del profeta, no nos queda sino “respetar el drama íntimo de un alma grande purificada y fortalecida por el sufrimiento”¹⁷. Se puede admitir la hipérbole en las crudas expresiones del profeta¹⁴. Sus expresiones, reflejo de un alma dolorida en extremo, no han de tomarse al pie de la letra, sino como eco de su profunda e íntima tragedia. Sus invectivas son figuras retóricas admitidas en las literaturas universales.

Como su vida no ha sido sino una cadena ininterrumpida de dolores, se pregunta enfáticamente si no hubiera sido mejor no haber nacido: *Maldito el día en que nací* (v.14). Sus imprecaciones son expresiones de *dolor*, no de odio: *Maldito el hombre que alegre anunció a mi padre: “Te ha nacido un varón”* (v.15). La alegría natural que proporciona la aparición de un varón masculino no tiene razón de ser en su nacimiento, ya que es el principio de las desdichas. Entre los orientales, el nacimiento de un varón tiene un sentido de regocijo inmenso, pues es un motivo de orgullo entre los del propio clan. Es el fruto pleno de la bendición de Dios. En cambio, el nacimiento de una niña es recibido con frialdad y resignación¹⁵. El mensajero de quien habla el profeta es creado ficticiamente para hacerle objeto de las invectivas. En su deseo de no haber nacido, hubiera querido que el mensajero de la nueva alegría de su nacimiento hubiera desaparecido como *las ciudades que Yahvé destruyó* (v.16), e.d., Sodoma y Gomorra, cuyo castigo quedó como ejemplo de exterminio total en la literatura bíblica¹⁶. Todo en ellas es terror y sobresalto: *por la mañana se oyen gritos, y al mediodía alaridos* (v.16). De nuevo vuelve a expresar el tedio de haber nacido (v.17-15). Las expresiones han de entenderse en su alcance retórico, sin que ellas impliquen deseo efectivo de lo expresado en ellas¹⁷. Su vida era tan triste, que no merecía haberse vivido.

1 Cf. Jer 21:1. — 2 Cf. i Crón 24:14. — 3 Cf. Esd 2:37; Neh 7:40. — 4 Cf. Jer 28:25-26; 29:26. — 5 Cf. i Crón 263; 2 Crón 27:14; 23:19; 8:14. — 6 Cf. Job 13:27. — 7 Cf. Jer 37:12; 38:7. — 8 Otros traducen: “anunciadlo.” — 9 Lit. “todo el que me saluda.” — 10 Cf. Jer 1:6. — 11 Cf. Jer 15:17; 4:19-21. — 12 Cf. 2 Pe 1:21. — 13 Vittonato, *Il libro di Geremia* p.252. — 14 *In Ieremiam Prophetam*, ad locum. — 15 Cf. Jaussen, *Coutumes Palestiniennes I* (Naplouse) p.ags. — 16 Cf. Gen 19:21; 25:19; Is 1:9. — 17 Cf. Job 10:18; 1 Mac 2:7; Eclo 30:17.

21. Embajada de Sedecías a Jeremías.

La justicia social.

Los c.21-24 constituyen como un apéndice a la primera colección de oráculos de Jeremías. En ellos se refieren intervenciones de Jeremías en diversas circunstancias relacionadas con problemas nacionales. El c.21 se divide en dos partes: *a)* respuesta de Jeremías al rey Sedecías (1-10); *b)* exhortación a la justicia (11-14).

Embajada del rey Sedecías al profeta (1-2).

¹ Palabra de Yahvé que llegó a Jeremías cuando el rey Sedecías le envió a Pasjur, hijo de Malaquías, y a Sofonías, sacerdote, hijo de Maasías, para que le dijeran:

² Consulta a Yahvé acerca de nosotros, pues Nabucodonosor, el rey de Babilonia, nos hace la guerra. Quizá haga Yahvé con nosotros según todos sus prodigios, y (aquél)

tenga que retirarse de nosotros.

Las circunstancias históricas en que se desenvuelve este relato son muy diferentes de las de los capítulos anteriores. Ha muerto el rey Joaquin, que trató siempre hostilmente y con desprecio a Jeremías. Las tropas de Nabucodonosor habían obligado a rendirse al rey Joaquín (o Jeconías), hijo del anterior, llevando en cautividad a una gran masa de la población. Durante doce años reina en Judá — con anuencia del vencedor babilonio — Sedecías (o Matanías), hermano de Joaquin, hijo de Josías. Los anuncios punitivos de Jeremías se han cumplido en parte con la deportación del 598, y con ello el profeta gana más crédito entre los que rodean a Sedecías, si bien siguen su política humana de buscar alianzas extranjeras, en contra de las advertencias del profeta de Anatot. A éste se le considera como un perpetuo aguafiestas; pero, cuando llegan las circunstancias críticas, los ojos del rey y de la corte **se vuelven hacia él como intérprete de la voluntad divina**. Es un reconocimiento pasajero de su cualidad de enviado de Dios y una ligera compensación a las incomprendimientos que había tenido que hacer frente en años anteriores.

El recuerdo de la liberación milagrosa de Jerusalén, asediada por las tropas de Senaquerib (701), hacía concebir fundadas esperanzas en una nueva intervención de la omnipotencia divina. Por eso, el rey envía una embajada para que Jeremías interviniera ante Yahvé por su pueblo. El enemigo está cerca y amenaza caer como una tromba sobre el país. Es, pues, hacia el 588 cuando tuvo lugar esta embajada. Entre los comisionados figura un tal *Pasjur*, distinto del mencionado en 20:1. Aparece más tarde como oficial de la corte ¹. *Sofonías* vuelve a aparecer más tarde ². Los dos comisionados piden al profeta que *consulte a Yahvé* sobre los asuntos del rey y del pueblo. No se trata sólo de una consulta sobre el resultado de la guerra, que ya es inevitable, sino que le insinúan que interceda ante Yahvé por ellos para que use de misericordia ³. Un siglo antes, el rey Ezequías había enviado una embajada en el mismo sentido al profeta Isaías ⁴. Sin duda que Sedecías pensaba en este hecho cuando envió a sus emisarios, y esperaba que el resultado fuera semejante: la liberación de Jerusalén de sus enemigos. En efecto, la situación era muy crítica, pues las tropas de *Nabucodonosor* se acercan hostiles al reino de Judá (v.2). Esta vez su ataque es más temible, y no tendrá conmiseración con los habitantes de Judá, pues se han rebelado contra él, sin haber sacado lección del escarmiento del 598. El gran conquistador babilónico, hijo de Nabopolasar (625-605), después de haber vencido a los asirios, había extendido las fronteras hasta Egipto, y era de capital importancia el dominio de la costa siró-fenicio-palestina, como avanzada contra los faraones, replegados a sus fronteras. Ante un tal enemigo, vencidos o alejados los ejércitos egipcios, no le queda al rey Sedecías, confiado en éstos, sino recurrir a la omnipotencia de Yahvé para que renueve sus *prodigios* (v.2), alusión a la liberación de Jerusalén del ejército de Senaquerib en el 701.

Respuesta de Jeremías (3-10).

³ Y Jeremías les respondió: “Así diréis a Sedecías: ⁴Esto es lo que dice Yahvé, Dios de Israel: He aquí que yo haré volver las armas que lleváis en vuestras manos, con las cuales peleáis contra el rey de Babilonia y los caldeos, que os asedian fuera de las murallas, y las reuniré en medio de esta ciudad. ⁵Y yo, yo mismo lucharé contra vosotros con mano extendida, con poderoso brazo, con ira, cólera e indignación grandes. ⁶Y heriré a los moradores de esta ciudad, hombres y animales, y morirán de una gran peste. ⁷ Y después de esto — oráculo de Yahvé — , a Sedecías, rey de Judá, y a sus servidores y al pueblo, a cuantos en esta ciudad se salven de la peste, de la espada y del hambre, los pondré en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y

en manos de sus enemigos y en manos de los que buscan su vida, que los pasarán a filo de espada sin compasión, sin piedad, sin misericordia. ⁸Y a ese pueblo le dirás: Así habla Yahvé: Mirad, os doy a elegir entre el camino de la vida y de la muerte. ⁹Los que se queden dentro de esta ciudad, morirán por la espada, por el hambre y por la peste. Los que se salgan y se entreguen a los caldeos que os cercan, vivirán, y tendrán por botín la vida salva. ¹⁰Porque he puesto mi rostro sobre esta ciudad para mal, no para bien — oráculo de Yahvé — , y la haré caer en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, que la dará al fuego.”

La respuesta de Jeremías es totalmente diferente de la dada por Isaías a los enviados del rey Ezequías ⁵. La maldad del pueblo elegido ha llegado a su colmo, y la paciencia divina a su límite. Ha llegado la hora en que desaparecerá Jerusalén como desapareció Samaría, capital del reino del Norte bajo Sargón (721). Yahvé, lejos de ayudarles y salvarlos, en esta ocasión hará *volver las armas* que los soldados llevan, luchando fuera de la ciudad contra los invasores, a Jerusalén (v.4). Es decir, que tendrán que replegarse dentro de los muros. Y no sólo tendrán como enemigos a los soldados de Nabucodonosor, sino que Yahvé mismo luchará contra ellos *con mano extendida*, e.d., amenazadora ⁶, enviándoles la *peste* (v.6). Naturalmente, aquí no se excluyen las causas segundas naturales. En la mente profundamente religiosa de los profetas es siempre Yahvé el que envía directamente los flagelos, y entre ellos los clásicos de *peste, hambre y espada* ⁷. Esto por lo que se refiere a los asediados, aunque los que logren salir no tendrán mejor suerte, pues todos perecerán. La respuesta, pues, a los emisarios del rey no pudo ser más descorazonadora. Los de la corte eran los principales responsables de la catástrofe, y debían sufrir el castigo divino en toda su crudeza.

En cambio, al *pueblo* sencillo, Jeremías todavía le da una esperanza de salvación: la de someterse a los invasores caldeos sin hacer resistencia. Les da a elegir *el camino de la vida o de la muerte* (v.8). La frase está calcada en Dt 30:15, aunque con diferente sentido, ya que en este lugar se trata de la entrega a la alianza de Yahvé, para ser feliz, o de seguir los caminos de la idolatría, con las consecuentes maldiciones de Yahvé. **En Jeremías se trata de salvar la vida o morir.** Si se entregan, tendrán la *vida* por *botín* (v.9), salvando lo que el hombre más aprecia, aunque pierda todas las demás cosas ⁸; en dichas circunstancias críticas, salvar la *vida* se considerará como la máxima ganancia o *botín*. Y después añade el profeta que la catástrofe se debe al mismo Yahvé, que ha enviado el castigo. La expresión *he puesto mi rostro sobre esta ciudad* (v.10), aquí tiene un sentido de amenaza, como si Dios fijara especialmente, su atención sobre Jerusalén *para mal*⁹. En otras ocasiones es, para *bien*¹⁰. Ahora Yahvé tiene un interés especial, pero para su desventura: *la haré caer en manos de Nabucodonosor., que la dará al fuego*, predicción que se verificó a la letra ¹¹.

Invitación a la justicia (11-14).

¹¹ Y a la casa del rey de Judá (d1): Oíd la palabra de Yahvé, ¹² casa de David: Así dice Yahvé: Haced de mañana justicia, librad al expoliado de la mano del opresor, no sea que brote como fuego mi ira y se encienda, y no haya quien la apague, por la maldad de vuestras obras. ¹³ He aquí que a ti me dirijo, morada del valle, roca de la llanura — oráculo de Yahvé — . A vosotros que decís: ¿Quién descenderá sobre nosotros y quién penetrará en nuestras guaridas? ¹⁴ Yo os daré la paga según el fruto de vuestras obras — oráculo de Yahvé — , y prenderé fuego a su bosque y devorará todos sus alrededores.

Los v.11-12 son una invitación a los cortesanos para que administren justicia diariamente sin desmayar. La expresión *de mañana* (v.12) indica la presteza con que deben ejercer la justicia, preocupándose desde la aurora de ella como la cosa más importante y acuciante del día. De lo contrario no se hará tardar la *ira* divina, ya que la *maldad* de sus obras está clamando imperiosamente **por una intervención justiciera**.

Los v.13-14 incluyen una profecía contra Jerusalén. La capital de Judá, asentada sobre un promontorio rocoso, rodeada de valles por todas partes, menos por el norte, se sentía segura ante cualquier expugnación enemiga: *¿Quién descenderá sobre nosotros?* (v.13b). Se la llama *moradora del valle y roca de la llanura* porque se levanta como una roca sobre la llanura y está rodeada de los valles del Cedrón, al este, y el Er-Rababy, al occidente, que se juntan al sur de la ciudad, siendo por ello inexpugnable por la parte de estas depresiones profundas¹². Sus habitantes, pues, se creían seguros. Pero será su mismo Dios el que abrirá sus puertas a los enemigos y prenderá *fuego a su bosque* (v.14). Jerusalén, con sus casas y palacios cuajados de columnas de cedro, es presentada como *un bosque*, en el que fácilmente hacen presa las llamas, quemando todos sus *alrededores*.

1 Cf. Jer 38:1. — 2 Cf. 29:253; 37:3. — 3 Cf. 37:3. — 4 Is 37:36, — 5 Cf. Is 37:6ss. — 6 Cf. Ex 6:6; Dt 4:34; 5:15; 26:8; Is 9:11; 16:20. — 7 Cf. Ap 6:3-8; Jer 14:12; 24:10; 27:13; Ez 6:11; — 8 Cf. Job 2:4; Jer 38:2; 45:5- — 9 Cf. Lev 17:10; Am 9:4; Jer 44:11.; 12:16. — 10 Cf. Jer 24:6. — 11 Cf. Jer 39,8. — 12 Cf. Lam 4:12; Jer 5:12. Véase también VINCENT, *Jérusalem* antigüe p.122.

22. Profecías sobre los Reyes de Judá.

En este capítulo se reúnen una serie de oráculos dirigidos a la, casa real, en los que se exhorta al cumplimiento de la Ley y sus observancias. Yahvé mantendrá sus promesas si el pueblo vuelve a El y es fiel a sus mandatos.

Exhortación a practicar la justicia social (1-5).

¹ Así dice Yahvé: **Baja a la casa del rey de Judá y pronuncia allí estas palabras:**
²Dirás, pues: **Oye la palabra de Yahvé, rey de Judá, que te sientas en el trono de David, tú, tus servidores y tu pueblo, los que entráis por estas puertas.** ³Así dice Yahvé: **Haced derecho y justicia, librad al expoliado de la mano del opresor y no vejéis al extranjero, al huérfano y a la viuda; no hagáis violencia y no derramáis en este lugar sangre inocente.** ⁴ Si fielmente cumplís estos mandatos, entrarán por las puertas de esta casa reyes que se sienten en el trono de David, montados en carros y caballos, ellos, sus servidores y su pueblo. ⁵ Pero, si no oís estas palabras, por mí mismo lo juro, oráculo de Yahvé, que este palacio se trocará en ruinas.

Este fragmento es muy similar al de 21:11-12. El contenido es el mismo. El profeta es enviado al palacio real para transmitir un mensaje admonitorio a la corte, en el sentido de que, si no se practica la justicia con los oprimidos, vendrá indefectiblemente la ruina para la dinastía davídica. Los palacios reales estaban en la parte meridional de la gran explanada del templo. Jeremías, pues, que recibiría la comunicación divina en el templo, tiene que *descender* para comunicar el oráculo al rey y sus cortesanos. En el palacio real estaba el aula de justicia, donde tenían su asiento los tribunales. El contenido del mensaje tiene relación con la administración de justicia. Podemos

suponer, pues, a Jeremías hablando públicamente en uno de los atrios que daban acceso al palacio real propiamente tal. Quizá se detuvo a la entrada del aula de justicia, presenciando el desfile de gentes pobres y sencillas que iban a reclamar sus derechos ante los tribunales. No es necesario suponer que el profeta hablase directamente al rey. La frase *oye la palabra de Yahvé, rey de Judá* (v.2), tiene un sentido amplio, de forma que bastaba que se dirigiese solemnemente en el auditorio general al rey para que los oyentes se lo retransmitieran.

Jeremías pide en su mensaje que se haga *derecho y justicia* (v.5), es decir, que se juzgue conforme a las exigencias equitativas de la Ley dada por Yahvé, sin dejarse ganar por dádivas ni favores. Ante todo deben mirar por los intereses de los socialmente abandonados y débiles, como *el extranjero, el huérfano y la viuda*, expresión estereotipada tradicional en la literatura profética, que declaraba el profundo sentido social de la ley mosaica¹. Sobre todo, debe evitarse todo lo que suponga *violencia*. El rey había hecho matar al profeta Urías, y quizá la expresión *no derraméis en este lugar sangre inocente* aluda a ello y a otras violencias cruentas que eran características del reinado de Joaquim (609-598). Por otra parte, puede haber en la frase una alusión a los sacrificios de niños inocentes en el Tofet a dioses extranjeros².

El v.4 es casi igual a 17:25, y puede ser una adición redaccional posterior³. Yahvé profiere un juramento solemne (*juro por mí mismo* v.5) de que, si no se cumplen sus preceptos, condenará los palacios reales a la ruina total. La expresión del juramento de Yahvé es enfática. Los hombres juran por Dios, pero Yahvé jura por sí mismo como máxima garantía del cumplimiento de la profecía conminatoria.

La ruina del palacio real (6-9).

⁶ Pues así dice Yahvé del palacio del rey de Judá: Eres para mí como (el monte) de Galaad, (como la) cumbre del Líbano. Ciertamente te haré un desierto, ciudad inhabitada. ⁷ Yo consagraré contra ti devastadores, cada uno con sus armas, y talarán tus cedros más selectos y los arrojarán al fuego. ⁸ Y pasarán muchas gentes ante esta ciudad, y se dirán unos a otros: “¿Por qué ha tratado así Yahvé a esta gran ciudad?” ⁹ y dirán: “Porque abandonaron la alianza de Yahvé, su Dios, y adoraron dioses ajenos y les sirvieron.”

El presente oráculo se refiere a la ruina de la dinastía, de la que el *palacio* real es un símbolo. Los habitantes de Jerusalén se sentían orgullosos de sus espléndidas construcciones reales, realizadas por el megalómano Salomón. Pero esto no ha servido sino para crear un clima de orgullo y de desobediencia en su Dios. Han creído que sus obras les bastaba para permanecer como pueblo en la historia sin ayuda de Yahvé. Pero ha llegado la hora de la manifestación airada de su Dios abandonado, y todo aquello que constituía el íntimo orgullo de los israelitas desaparecerá como un soplo. La frase del profeta puesta en boca de Yahvé es irónica. La grandiosidad y suntuosidad de las construcciones reales aparecen ante Dios como *el monte de Galaad* (famoso por sus florestas)⁴ y como el *Líbano*, por las numerosos cedros empleados en los palacios (una de sus salas se llamaba enfáticamente “casa del bosque del Líbano,” por sus numerosas columnas y artesonados de cedro del Líbano)⁵. Pero esta su grandiosidad aparente, motivo de orgullo nacional, desaparecerá como un soplo, pues Yahvé lo va a convertir en un *desierto* (v.6b). Los enemigos actuales de Judá, lejos de ser rechazados por Yahvé, serán impulsados por El contra Jerusalén, como instrumentos de su justicia vengadora. La frase *yo consagraré contra ti devastadores* (v.7) equivale a “tomaré como instrumentos míos” a los invasores babilónicos, que como tales luchan en una guerra “santa,” y en este sentido son *santificados* o *consagrados* para el combate⁶.

Los v.8-9 se refieren a la *ciudad*. La perspectiva de la catástrofe se alarga para hacer resaltar más la impresión de ruina y desolación. En todo caso, el profeta quiere hacer constar que toda esta catástrofe no ha tenido otra causa que la apostasía general y la idolatría (v.9).

Anuncio de la cautividad perpetua del rey Joacaz (10-12).

¹⁰ No lloréis por el muerto ni hagáis duelo por él. Llorad amargamente por el que se va, porque no volverá más ni verá la tierra en que nació. ¹¹ Porque así dice Yahvé de Sellum, hijo de Josías, rey de Judá, que sucedió a su padre, Josías, y que salió de este lugar: No volverá ya más; ¹² morirá en el lugar a que ha sido llevado cautivo y no volverá a ver más esta tierra.

El rey Joacaz, llamado también *Sellum* ⁷, había sido elegido rey por el pueblo después de la trágica muerte de Josías en la batalla de Megiddo (609), donde quiso oponerse al faraón Neco II de Egipto, que iba en auxilio de los asirios, en trance de sucumbir ante la coalición babilónica (dirigida por Nabopolasar) y media (acaudillada por Ciaxares). Después de un precario reinado de tres meses, fue depuesto por Neco II, que volvía victorioso, el cual puso en su lugar a su hermano Eliaquim, al que cambió el nombre en Joaquim, quien reinó hasta el 598. Joacaz fue llevado en cautividad por el faraón egipcio. El duelo por el piadoso rey Josías, muerto trágicamente, fue general, y Jeremías anuncia a su pueblo que aún le espera otra desgracia, otro duelo nacional: *No lloréis por el muerto (Josías).*, *llorad por el que se va* (v.10). En efecto, Joacaz había sido llamado por Neco II a Ribla, en Siria, y el resultado fue su deposición como rey, siendo llevado cautivo a Egipto ⁸.

Recriminación contra el rey Joaquim (13-19).

¹³ ¡Ay del que edifica su casa sin justicia, sus salones altos sin derecho, haciendo trabajar a su prójimo de balde, sin darle el salario de su trabajo! ¹⁴ El que dice: Voy a hacerme una casa espaciosa, con amplias salas, de rasgadas ventanas, con artesonados de cedro, pintados de rojo. ¹⁵ ¿Reinas, acaso, para rivalizar en obras de cedro? ¿No comía y bebía tu padre y hacía derecho y justicia, y todo le iba bien? ¹⁶ Hacía justicia al pobre y al desvalido, y todo le iba bien. ¿No es esto conocerme? oráculo de Yahvé. ¹⁷ Pero tú no tienes ojos ni corazón más que para buscar tu interés, para derramar sangre inocente, para oprimir y hacer violencia. ¹⁸ Por eso así dice Yahvé de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá: No le lamentarán: ¡Ay hermano! ¡Ay hermana! No le plañirán: ¡Ay Señor! ¡Ay majestad! ¹⁹ Sepultura de asno será la suya, arrastrado y tirado fuera de las puertas de Jerusalén.

El profeta lanza una invectiva contra el impío rey Joaquim, hermano y sucesor (impuesto por Neco II) de Joacaz. Favoreció el sincretismo religioso, dando cabida a cultos idolátricos junto al legítimo de Yahvé. Jeremías tuvo que luchar constantemente contra su política destructiva y materialista. En cierta ocasión, el rey mandó quemar las profecías de Jeremías ⁹. Quizá fue en esta ocasión cuando pronunció el profeta este oráculo contra él, hacia el 605 a.C. Jeremías le echa en cara con valentía sus atropellos sociales, pues se dedica a hacer construcciones fastuosas sin pagar debidamente a sus subditos (v.13). Su conducta era semejante a la de los omnipotentes tiranos de Mesopotamia y Egipto, que en su megalomanía gastaban los recursos de la nación en palacios suntuosos, utilizando la mano gratuita de los esclavos. Los *salones superiores* son los compartimientos que sobre la terraza se edificaban para que se respirara mejor el aire fresco de la

costa mediterránea.

Pero esta megalomanía no tiene sentido, pues el verdadero oficio del rey no es precisamente hacer ostentación de un lujo desbordado: *¿Reinas para rivalizar en obras de cedro?* (v.15). La frase es irónica. La verdadera grandeza de un rey está en la sabia administración de la *justicia* (v.16), como hacía su padre, el piadoso Josías, y Dios le bendecía: *y todo le iba bien*. La expresión *comía y bebía* (v.15b) indica los placeres honestos y lícitos de una vida ordenada¹⁰. A Josías nada le faltaba, y su preocupación era más elevada: la de hacer *justicia* a sus subordinados. Al cumplir los preceptos de equidad impuestos por la Ley, Josías mostraba conocer las intenciones de Yahvé, y mostraba prácticamente que el verdadero camino era buscar la protección divina cumpliendo sus mandamientos: *¿No es esto conocerme? oráculo de Yahvé* (v.16)¹¹.

La conducta de Joaquim es totalmente opuesta a la de su padre, ya que, despreciando los intereses de Dios y de su pueblo, no busca sino los suyos propios (v.17), sin parar ante la opresión y el homicidio si le conviene.

El castigo será inmediato y terrible. Morirá sin que nadie se lamente por él (v.18). Por Josías había habido un sentido duelo general; en cambio, él será enterrado como un *asno* (v.16), sin que nadie se acuerde de él ni le haga los oficios fúnebres. Será su cadáver arrojado *fuera de las puertas de Jerusalén* para pasto de las aves del cielo y de las bestias del campo¹². ¿Cómo se cumplió esta profecía? Según 2 Re 24:6, el rey Joaquim “se durmió con sus padres,” fórmula que se suele aplicar a la defunción normal de los reyes de Israel. No se dice nada de su sepultura¹³. No obstante, la fórmula “se durmió con sus padres” es aplicada también a la muerte de Acab, que murió violentamente en su carro de batalla¹⁴. Por eso no se excluye una muerte violenta de Joaquim, que murió joven, a los treinta y seis años, en el asedio de Jerusalén del 598 por las tropas de Nabucodonosor. Quizá su cadáver quedó sin sepultura por algún tiempo, o su sepulcro fue violado por las tropas babilonias. En todo caso, quizá haya que mantener en la profecía de Jeremías sólo lo sustancial, es decir, que Joaquim moriría sin gloria, odiado de su pueblo, que no haría lamentaciones públicas por él. Y entonces la frase una *sepultura de asno será la suya* habría que entenderla en sentido amplio. No es improbable que Joaquim haya muerto víctima de una insurrección popular por haber lanzado a su pueblo a la aventura de enfrentarse con el ejército de Babilonia, y que su cadáver haya sido *arrastrado fuera de las puertas de Jerusalén* (v.19), o que su sepulcro haya sido violado por las tropas asaltantes, como lo hizo Asurbanipal con el del rey de Elam.

Suerte trágica de los reyes de Jada (20-23).

²⁰ **Sube al Líbano y grita, y sobre Basan alza tu voz, y clama desde Abarim, pues todos tus amantes han sido destruidos.** ²¹ **Te hablé en tiempo de tu prosperidad, y tú dijiste: No escucharé. Este ha sido tu proceder desde tu mocedad: no escuchaste mi voz.** ²² **A todos tus pastores, el viento los apacentará, y tus amantes serán llevados cautivos. Entonces te avergonzarás y sonrojarás por todas tus maldades.** ²³ **Tú, que te asientas en el Líbano y anidas en los cedros, ¡cómo gemirás cuando te sobrevengan dolores, torturas como de parto!**

En esta sección se predice la suerte trágica de los dirigentes de Judá. El profeta se dirige a Judá, personificada en una dama que queda sola en su desgracia dando gritos de dolor. No sabemos cuándo fue compuesta esta perícopa. Hay autores que la ponen en los primeros años de Joaquim, cuando aún Jerusalén se sentía segura. Otros, en cambio, creen que la composición data de una fecha posterior a la primera cautividad del 598¹⁵. El profeta invita a Jerusalén a que suba a las

cimas más altas que rodean Palestina, el *Libano* al norte, *Basan* al nordeste y el *Abarim* al sudeste ¹⁶, para dar rienda a su dolor, comunicándolo en todas las direcciones, y para contemplar a sus aliados o *amantes destruidos*.

Yahvé había amonestado con tiempo a Judá cuando aún estaba en tiempos de *prosperidad* (v.21) y se sentía segura, sin temor a las invasiones de enemigos extranjeros. Pero, orgullosa, no quiso obedecer: No *escucharé*. Y esta conducta es inveterada en Israel: *desde tu mocedad no escuchaste mi voz* (v.21b). Desde los primeros tiempos de su vida nacional en Canaán, **ya Israel abandonó a su Dios, yendo tras de dioses ajenos**.

La catástrofe nacional aventará a todos los dirigentes o *pastores* del pueblo elegido (v.22). En la frase hebrea *el viento los apacentara* hay un juego de palabras. El sentido es que, así como los pastores dirigen y empujan a sus ganados hacia los pastos, así un *viento* devastador (el ejército babilonio, que vendrá del desierto como un huracán o simún) ¹⁷ los *apacentara*, e.d., los obligará a emigrar hacia nuevos pastos. Es el anuncio de la *cautividad*. Y participarán de esta suerte del exilio sus *amantes*, o aliados extranjeros.

De nuevo el profeta echa en cara la falsa seguridad que se ha forjado Judá. Se cree segura como un pájaro inaccesible al cazador en la copa de los árboles más altos, como los cedros: *tú que te sientas en el Libano y anidas en los cedros* (v.23). Quizá se aluda en esta comparación a la fastuosidad de los palacios con sus artesonados de cedros del Líbano, símbolo de su falsa seguridad y prosperidad material. Pero llegará la hora del castigo divino, y entonces gemirá con *torturas de parto* ¹⁸.

Oráculos contra el rey Joaquín (24-30).

²⁴ Por mi vida — oráculo de Yahvé — que, si fuera Jeconías, hijo de Joaquim, rey de Judá, el anillo de mi mano derecha, de allí lo arrancaría. ²⁵ Yo te entregaré en manos de los que buscan tu vida, en manos de aquellos a quienes temes, en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia; en manos de los caldeos; ²⁸ y te arrojaré a ti y a la madre que te engendró a tierra extraña en que no nacisteis, y allí moriréis. ²⁷ Pero a esta tierra que con toda su alma querrán volver, no volverán. ²⁸ ¿Es, pues, este hombre, Jeconías, un utensilio despreciable y quebrado, un vaso que a nadie agrada? ¿Por qué han sido rechazados él y su progenie, y arrojados a tierra a ellos desconocida? ²⁹ ¡Tierra, tierra, tierra! oye la palabra de Yahvé. ³⁰ Así dice Yahvé: Inscríbid a ese hombre: “Sin hijos, varón que no prosperará en sus días,” pues no logrará de su estirpe un varón que se siente en el trono de David y reine sobre Judá.

Estos oráculos hay que situarlos durante el asedio de Jerusalén, en el 598-97, pues Jeconías sucedió a su padre Joaquim ya cuando la capital se hallaba sitiada por las tropas de Nabucodonosor. Jeconías o Joaquín reinó sólo tres meses, siendo llevado en cautividad, donde murió después de una vida triste. Los contemporáneos creían que el invasor babilónico se contentaría con una sumisión externa, permitiendo al joven rey, recién entronizado, continuar como soberano en Jerusalén. El profeta quiere disipar estas vanas ilusiones. La suerte del rey será muy trágica. La expresión es enérgica: *por mi vida — oráculo de Yahvé —* (v.24), y con su carácter solemne indica la irrevocabilidad de la sentencia divina de mandar al exilio a Jeconías ¹⁹. La decisión de castigar al joven soberano es tan firme, que, aunque éste fuera la cosa más querida (*el anillo de mi mano derecha*, v.24), se desprenderá de él. En la antigüedad, el *anillo* era el instrumento de autenticar los documentos, como hoy los autógrafos. De ahí que se le guardase con el máximo cuidado, como algo inherente a la personalidad; por eso era intransferible. Se aplicaba sobre la arcilla de

las tabletas cuneiformes en los contratos como signo de autenticidad. Yahvé, pues, está tan decidido a deshacerse de Jeconías, que, aunque fuese su *anillo* personal, lo abandonaría ²⁰.

En efecto, lo entregará en manos de Nabucodonosor y sus huestes, para ser llevado al destierro, sin esperanza de retorno, junto con su *madre*, Nesuta, responsable también de la catástrofe por no haber aconsejado bien a su hijo ²¹. Jeremías siente profunda compasión por la suerte del joven Jeconías, que va a ser arrojado como *utensilio despreciable* (v.28) e inservible. Las palabras del profeta tienen un acento elegiaco. Jeconías acaba de estrenarse como rey y va a ser desechado como *vaso* de alfarero recién hecho, que no agrada a sus compradores y es arrojado entre los desperdicios. Jeconías y su *progenie* serán arrojados, camino del cautiverio, hacia *tierra desconocida*. Esto enardece al profeta, el cual enfáticamente lanza un triple apostrofe: ¡Tierra, tierra, tierra! para dar mayor solemnidad y llamar la atención de sus oyentes sobre el contenido de su predicción: *Inscribid ese nombre*: “Sin hijos.” (v.30). Entre los habitantes de Jerusalén había excesivas ilusiones sobre una próxima derrota de Babilonia, y esperaban que los cautivos exilados en el 598 volverían pronto a su tierra. Pero el profeta les anuncia que ni Jeconías ni sus descendientes se sentarán sobre el trono de David. Por eso, en las tablas genealógicas pueden muy bien inscribir el nombre del rey Jeconías con la añadidura de sin hijos (v.30). Sabemos que Jeconías tuvo varios hijos en el destierro ²², pero ninguno de ellos logró ser investido con la dignidad real davídica. El sucesor de Jeconías fue su tío paterno Sedecías o Matanías. Zorobabel, aunque descendiente de Jeconías, no fue rey, sino simplemente dirigente de los exilados en su retorno a la patria. Sólo el Mesías, Jesús, descendiente de Jeconías, inaugurará un nuevo reinado totalmente diferente del tradicional davídico. El horizonte es totalmente nuevo, y, por consiguiente, la etapa desborda las concepciones tradicionales sobre un rey de la dinastía davídica sentado en un supuesto reino terrenal de Jerusalén.

1 Cf. Jer 7:5. — 2 Cf. Jer 7:31; 19:5- — 3 Cf. Jer 7:5; 17:24. — 4 Cf. Is 2:13; 23:9; Nah 1:4; Zac 11:2; Jer 8:22; 46:11. — 5 Cf. 1 Re 7:2. — 6 Cf. Jer 6:4; Is 13:3. — 7 Cf. 1 Crón 3 :1s. — 8 Sólo aquí y en 1 Crón 3:15 se llama *Sellum* a Joacaz. Quizá al subir al trono cambió su nombre, como su hermano Joaquin (antes Eliaquim). — 9 Cf. Hab 2:6.9.12.17. — 10 Cf. Ecl 2:24; 3:13. — 11 Cf. Jer 9:23-24. — 12 Cf. Jer 15:3; 7:33; 36:30. — 13 En la versión de los LXX se dice que fue sepultado con sus padres en la *ganazae*, palabra que es una deformación de la palabra hebrea *gan-Uzza*, “el jardín de Uzza,” en el que estaban enterrados los impíos reyes Manases y Amón (2 Re 21:18). Quizá sea ésta una adición del traductor griego, que quiere colocar al impío Joaquin juntamente con sus antecesores los reyes impíos de Judá. — 14 Cf. 1 Re 22:40. — 15 En Jeremías se alude muchas veces a esta personificación de Jerusalén sentada en luto sobre las alturas: 7:29; 2:7; 7:13-25; 4.30-31. — 16 En Sal 68:16, Basan es sinónimo de *Hermán*; *Abarim* es una cordillera de montañas al este del mar Muerto, de la que formaba parte el monte Nebo, desde el cual Moisés contempló la tierra de promisión (Núm 33:4; 27:12; cf. Abel, *Géographie* 1 p.377-378). — 17 Cf. Jer 2:8; 10,21; 23:1. — 18 Cf. Jer 4:31; 6:24; 13:21. — 19 Cf. 46:18; Dt 32:40. El nombre de *Jeconías* aparece aquí en Jeremías en su forma abreviada de *Coniyahu*, como nombre hipocorístico. En 24:1 se le llama *Yeconiyahu*; en 27:20; 28:4; 29:2 se le llama *Yeconiah*. En 2 Re 24:63, *Yoyaquin*, y de ahí nuestro *Joaquín*. Así también en Jer 52:31. — 20 2 Re 24:9 y en 2 Crón 36:9 se dice que Jeconías “hizo el mal a los ojos de Yahvé.” — 21 Cf. 2 Re 24:8.12; Jer 29:2. — 22 Cf. 1 Crón 3:173.

23. Profecías Mesiánicas. Contra los falsos Profetas.

En dos partes netas se divide este capítulo: *a*) resumen de lo anterior, con algunos vaticinios de consolación mesiánicos (1-8); *b*) contra los falsos profetas. Se discute la autenticidad de los v. 16-40, entre otras razones porque se supone cierta dispersión entre las gentes.

Cuando estaban a punto de cumplirse los vaticinios siniestros de Jeremías, el profeta presenta ciertos oráculos **de consolación mesiánicos para reforzarles su fe en los destinos mesiánicos del pueblo**, que, a pesar de la tragedia que se avecina, saldrá purificado y preparado para la inauguración de la nueva era mesiánica. Quizá el momento más adecuado para la composición

de estas profecías de consolación sean los últimos días del reinado de Sedecías, cuando ya estaba iniciado el terrible asedio de la ciudad, en 587 a.C.

Contra los pastores de Israel (1-2).

¹ ¡Ay de los pastores que hacen perecer y destrozan el rebaño de mi pastizal! Oráculo de Yahvé. ² Por eso así dice Yahvé, Dios de Israel, de los pastores que apacientan a mi pueblo: Vosotros habéis dispersado mi grey, la habéis descarriado y no habéis cuidado de ella. He aquí que voy a visitaros por la maldad de vuestras obras — oráculo de Yahvé.

El profeta se encara con la clase dirigente de Israel, que ha sido la principal responsable de la ruina de su pueblo. Son los falsos *pastores* (v.1), que han fomentado la apostasía y la idolatría en el pueblo sencillo, atrayendo sobre él los justos castigos divinos, concretados en la invasión extranjera y en la deportación en masa hacia tierras extrañas. Son estos versos como un resumen de lo anterior predicho sobre el rey. Yahvé llama a su pueblo cariñosamente *el rebaño de mi pastizal* (v.1). Israel ha sido conducido por el desierto como una tímida grey en medio de peligros sin cuento, y toda su historia como nación es una continua sucesión de providencias divinas para salvarlo en las vicisitudes más críticas ¹. Pero los actuales *pastores*, encargados de llevar a buenos pastos a su grey, la *han descarriado* (v.2). La comparación aparece reiteradamente en Jeremías y otros profetas posteriores ². Yahvé no puede tolerar esta situación anormal, y se ve precisado a intervenir justicieramente *visitando* a su pueblo.

Promesa de restauración mesiánica (3-8).

³ Yo mismo reuniré los restos de mi rebaño de todas las tierras en que los he dispersado, y los volveré a sus prados, y fructificarán y se multiplicarán. ⁴ Y suscitaré sobre ellos pastores que los apacienten, y ya no habrán de temer más ni angustiarse ni afligirse — oráculo de Yahvé. ⁵ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo suscitaré a David un vástago justo, y reinará como rey prudentemente, y hará derecho y justicia en la tierra. ⁶ En sus días será salvado Judá, e Israel habitará confiadamente, y el nombre con que le llamarán será éste: “Yahvé (es) nuestra justicia.” ⁷ Por eso he aquí que vendrán días — oráculo de Yahvé — en que no se dirá ya: “Vive Yahvé, que subió de la tierra de Egipto a los hijos de Israel,” ⁸ sino más bien: “Vive Yahvé, que sacó y trajo al linaje de la casa de Israel de la tierra del aquilón y de todos los países a que los arrojó, y los hizo habitar en su propia tierra.”⁴

Después de anunciar la deportación sin retorno de Jeconías y su carencia de descendientes reales, el profeta se proyecta, para consolar a sus compatriotas, hacia una era futura en la que serán olvidados los pecados de Judá y de sus *pastores*, pues el mismo Yahvé *personalmente* se encargará de pastorear a su *rebaño*, que hará volver de *todas las tierras en que lo había dispersado* (v.3). Es el anuncio de retorno del exilio. La catástrofe, pues, nacional es relativa, y un día volverán los israelitas a recogerse bajo la protección de su Dios, que directamente los gobernará como el pastor a su rebaño. En realidad, Yahvé será riguroso con las clases dirigentes, causantes de la ruina, pero benigno con las ovejas descarriadas. Dios, después de traerlos a nuevos pastos, les dará *pastores que los apacienten* (v.4). Para entender bien esto hay que tener en cuenta el doble plano sobre el que se mueve la profecía: primero se refiere a la restauración que sigue al exilio, y en-

tonces los *pastores* serán Zorobabel, Josué, Esdras y Nehemías, etc., que colaboraron directamente en la repatriación y en la restauración de la vida nacional; pero después hay otra perspectiva más amplia, y es la del *mesianismo*. Las dos se confunden en superposición de planos en la mente del profeta, en cuanto que la primera es la inmediata preparación de la segunda. Esos dirigentes postexílicos son los tipos de otros pastores de la era mesiánica, que podremos identificar con el mismo Mesías y sus colaboradores, como los apóstoles y sus sucesores.

La expresión *no habrán de temer mas ni angustiarse* alude claramente a la era venturosa de paz mesiánica, como la fórmula siguiente: *he aquí que vienen días* (v.6)⁵. Los tiempos mesiánicos estarán presididos por la figura desbordante del Mesías, *vastago justo*. La atención del profeta se centra en un misterioso *retoño* de la casa de *David*, que impondrá un reinado de *derecho y de justicia*. Todo esto parece depender de la profecía isaiana sobre el “vastago de Jesé”⁶, sobre el que descansará el “**espíritu de Yahvé**”; es el “**Príncipe de la paz**” de los tiempos mesiánicos, dotado de las cualidades ideales de un hombre de gobierno: inteligencia, ciencia, sabiduría, fortaleza y temor de Dios. Por eso aquí se dice que ese *vastago justo reinará como rey prudentemente*. La palabra *vastago* o *germen*, aplicada al Mesías, aparece en el profeta Zacarías⁷ medio siglo después. Aquí, en Jeremías, el *vastago* es apellidado justo, porque inaugurará un reinado de equidad y de justicia. Es una idealización de lo que en 2 Sam 8:15 se aplica al gran antepasado David, modelo de soberanos teocráticos para la mentalidad hebrea. Ese *vastago* tendrá categoría real: *reinará como rey* (v.6). Esto excluye la aplicación del texto al restaurador Zorobabel, el cual nunca tuvo la dignidad real.

Así, pues, sobre el primer plano de la reorganización de los repatriados después del exilio, dirigida por Zorobabel, la mente del profeta se proyecta hacia un horizonte más glorioso y espectacular, en que se impondrá un reinado de *derecho y justicia* en la tierra. Será el día de la “salvación” del pueblo elegido en su totalidad: de *Judá*, o reino del Sur, y de *Israel*, o reino del Norte (v.6). De nuevo formarán un solo reino bajo la figura deslumbrante del Rey ideal, el Mesías. Este sueño de la unificación de las doce tribus, separadas después de la muerte de Salomón, tan acariciado por los verdaderos yahvistas, será realizado plenamente en los tiempos mesiánicos. Será tal la equidad que implantará el nuevo Rey mesiánico, que podrá llamarse *Yahvé es nuestra justicia* (v.6). Este nombre es puramente *simbólico* y no indica la *divinidad* del Mesías, sino sólo que el Mesías vinculará su reinado de *justicia a Yahvé* de un modo tan estrecho, que podrá ser llamado Dios *es nuestra justicia* (en heb. *Sidquenu*), como el misterioso Niño nacido de una doncella en Is 7:14 podrá llamarse *Immanuel* (“con nosotros Dios”), en cuanto que Yahvé estará con él y con su pueblo.

En Jer 33:16 se llama a *Jerusalén* “Yahvé, nuestra justicia.” Se trata, pues, de nombres simbólicos, no raros en la Biblia⁸. Es posible que el nombre *Sidquenu* (“Yahvé es nuestra justicia”), aplicado al Mesías, sea sugerido por el nombre de *Sedéelas* (en heb. *Sidquiyahu*, que significa “mi justicia es Yahvé”), y que haya buscado un juego de palabras el profeta para mostrar que el Mesías cumplirá plenamente lo que materialmente significaba el nombre del rey Sedecías, que los había defraudado en sus esperanzas liberadoras.

Los v.7-8, repetición de 16:14-15, parecen fuera de contexto. Los LXX los ponen al final del capítulo. Se adaptarían mejor al contexto colocándolos detrás del v.3. No obstante, aún pueden entenderse, en cierta ilación lógica, con lo que antecede en el lugar que actualmente tienen. La *salvación* obrada por el Mesías, realizada primero en el retorno de la cautividad y después colmada en los tiempos mesiánicos, harán palidecer las maravillas del éxodo. La liberación de Egipto no ha sido nada en comparación con la futura y definitiva liberación de Israel (v.7). En las fórmulas de juramento se hará sólo mención de esta *salvación* iniciada con el retorno del pueblo

de la cautividad *de la tierra del aquilón*, es decir, de Mesopotamia, que será definitiva en la era mesiánica.

Corrupción moral de las clases dirigentes (9-12).

⁹ **A los profetas: Se me parte mi corazón dentro de mí, se estremecen todos mis huesos, estoy como un hombre ebrio y cual varón dominado por el vino ante Yahvé y sus santas palabras,** ¹⁰ **pues la tierra está llena de adúlteros; a causa de la maldición, la tierra está en duelo; se han secado los oasis del desierto; corren tras la maldad, y su fuerza es la injusticia.** ¹¹ **Pues aun los profetas mismos y los sacerdotes son unos impíos; hasta en mi casa he hallado sus perversidades, oráculo de Yahvé.** ¹² **Por eso sus caminos se les van a tornar resbaladeros en medio de tinieblas. Serán empujados y caerán, pues voy a hacer venir sobre ellos males el año en que serán visitados, oráculo de Yahvé.**

Las clases dirigentes han caído en una profunda degradación moral, y la copa de la ira divina se está colmando. El profeta se estremece ante el castigo que les espera (v.9). Temperamento tierno, siente vivamente la tragedia de sus compatriotas ⁹. Conmovido por lo que les espera a éstos, se siente debilitar y vacilar *como hombre ebrio*. Tal es el temblor al sentirse *ante Yahvé y sus santas palabras*, sus oráculos de castigo, sobre los que ha recibido una viva comunicación divina.

La situación religiosa y moral de su pueblo, sobre todo de sus clases directoras, es tan deprimente, que es necesario una intervención justiciera de Dios: *La tierra esta llena de adúlteros, quizá* en sentido propio **de relajación moral de la sociedad**, aunque pueda aludir al adulterio espiritual o idolatría¹⁰. El castigo de Yahvé se hace sentir en la naturaleza, enviando la sequía y la miseria: *se han secado los oasis del desierto* (v.10), y, como consecuencia, la tierra da impresión de estar *en duelo*, agostada n. Y todo como consecuencia de la *maldad* y la *injusticia* de los israelitas. Los primeros en prevaricar son los *profetas* y los *sacerdotes*, cediendo a la avaricia ¹², en vez de enseñar la Ley del Señor al pueblo. Incluso han prevaricado en el templo de Yahvé: *hasta en mi casa he hallado sus perversidades* (v.11). Sabemos que en el atrio del templo había estatuas de divinidades paganas ¹³, y hasta en los anexos del santuario se practicaba la prostitución sagrada en nombre de Astarté ¹⁴.

Todo esto los llevará a una ruina segura. Se han lanzado por unos caminos tortuosos y oscuros, y necesariamente han de caer: *sus caminos se les van a tornar resbaladeros* (v.12). En vez de caminar por los senderos trillados a la luz de los preceptos de Yahvé, han preferido seguir las anfructuosidades y angosturas de un sendero peligroso ¹⁵. Necesariamente *caerán* empujados por el mismo Dios, que les pedirá cuentas en *el año en que serán visitados* por su justicia vengadora.

Diatriba contra los falsos profetas de Jerusalén (13.-15)

¹³ **En los profetas de Samaría vi yo la insensatez: profetizaban en nombre de Baal y descarriaron a mi pueblo, Israel.** ¹⁴ **Pero en los profetas de Jerusalén he visto algo horrendo: adulterio y andar tras la mentira, y fortalecen las manos de los perversos para que nadie se convierta de sus maldades. Todos ellos han venido a serme como Sodoma, y sus habitantes como Gomorra.** ¹⁵ **Por eso así dice Yahvé de los ejércitos acerca de los profetas: He aquí que les daré a comer ajeno y les daré a beber agua envenenada, porque de los profetas de Jerusalén ha salido la corrupción para todo el país.**

Para Jeremías, los falsos profetas de Jerusalén son peores que los de Samaría la cismática. En su afán de halagar los sentimientos populares, los profetas procuraban infundir optimismo sobre los destinos nacionales de Judá. A Jeremías lo presentaban como traidor a los intereses de su nación¹⁶.

En 3:6-11, Jeremías afirma, después de establecer un triste parangón, que Judá es más culpable que su hermana Israel, por no haber sabido aprovecharse de la lección del reino del Norte, desaparecido en el 721 con la toma de Samaría y la deportación en masa de la población a Mesopotamia. Los profetas de Jerusalén eran más culpables que los de Samaría, porque tenían el inestimable privilegio de habitar junto al templo, símbolo de la presencia de su Dios. El pecado de los profetas de Samaría era el fomentar el culto de *Baal*, profetizando en su nombre (v.13), dando cabida a cultos cananeos idolátricos y conservando un *mínimum* de culto yahvista¹⁷. Pero se han quedado cortos en comparación de *los profetas de Jerusalén*, que están practicando *algo horrendo* (v.14): en primer lugar fomentan el *adulterio* espiritual, permitiendo el culto idolátrico en el pueblo; además, andan *tras la mentira* al anunciar al pueblo cosas venturosas, cuando lo que se avecina es la ruina total. Y con ello no hacen sino fomentar el vicio: *fortalecen las manos de los perversos* al dar falsas seguridades y permitirles pecar impunemente contra su Dios. Consecuencia de ello es que los ciudadanos de Jerusalén no reconocen sus caminos extraviados y no se convierten *de sus maldades*¹⁸.

El castigo, pues, es inevitable. A los profetas les queda un porvenir amargo: *les daré a comer ajenjo* (v.15). La frase aparece en 9:14, e indica la extrema amargura de espíritu en que se verán envueltos en la hora del castigo. El *ajenjo* es símbolo de *amargura* en la Biblia¹⁹.

Contra los falsos profetas (16-24).

¹⁶ Así dice Yahvé de los ejércitos: No escuchéis las palabras de los profetas: os engañan; lo que os dicen son visiones de su imaginación²⁰, no procede de la boca de Yahvé. ¹⁷ Dicen a los que se burlan de la palabra de Yahvé: “Paz, tendréis paz,” y a todos los que siguen la obstinación de su corazón les dicen: No vendrá sobre vosotros ningún mal. ¹⁸ Mas ¿quién asistió al consejo de Yahvé, vio y oyó su palabra? ¿Quién ha prestado atención a su palabra y le oyó? ¹⁹ He aquí que se desencadena el torbellino de la ira de Yahvé y una tormenta furiosa descarga sobre la cabeza de los impíos. ²⁰ No retrocederá la ira de Yahvé hasta que ejecute y cumpla los designios de su corazón. ²¹ Yo no enviaba a los profetas, y ellos corrían; no les hablaba, y ellos profetizaban. ²² Si han asistido a mi consejo, que hagan oír mis palabras a mi pueblo y lo conviertan de su mal camino y de sus perversas obras. ²³ ¿Soy yo por ventura Dios sólo de cerca? — oráculo de Yahvé —. ¿No lo soy también de lejos? ²⁴ Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré yo? — oráculo de Yahvé —. ¿No lleno yo los cielos y la tierra? — oráculo de Yahvé.

Jeremías tiene especial interés en mostrar que lo que anuncian los falsos profetas, que halagan las aspiraciones nacionalistas del pueblo, son unas imposturas: *lo que dicen son visiones de su imaginación* (v.16). No han recibido mensajes de la *boca de Yahvé* como él. En vez de predicar el cumplimiento de la ley de Dios, anunciando el castigo divino contra sus infractores²¹, no hacen sino lanzar vanas esperanzas, anunciando una *paz* (v.17) y una seguridad social que no corresponden a la realidad²². Los peligros que se ciernen sobre Judá son muy grandes, y está muy cercana la catástrofe nacional, y es inútil cerrar los ojos. No cabe sino retornar de veras a Dios para

conjurar su ira desatada. En cambio, esos profetas halagan a *los que se burlan de la palabra de Yahvé*, manifestada en sus preceptos y en las comunicaciones que transmite a los verdaderos profetas.

No es cosa fácil conocer los designios divinos: *¿Quién asistió al consejo de Yahvé y oyó su palabra?* (v.18). Jeremías tenía conciencia de su misión y estaba seguro de que transmitía los íntimos pensamientos de Yahvé, mientras que los profetas adversarios suyos eran impostores, que comunicaban lo que les sugería su imaginación y sus intereses materiales. Miqueas describe con detalles una sesión del consejo de Dios con sus espíritus y las decisiones tomadas y comunicadas al profeta²³. San Pablo se inspirará en las palabras de Jeremías y de Isaías²⁴ para trazar los misterios de la obra salvadora de Dios sobre el mundo. Jeremías, en su interrogación: *¿Quién ha prestado atención a sus palabras?* (v.18), sugiere implícitamente que sólo él es intérprete de los oráculos divinos, pues tiene conciencia de que Yahvé le ha hablado, mientras que sus adversarios, **al no recibir ninguna verdadera comunicación divina, no pueden saber nada, pues no han asistido al consejo divino.**

Los V.10-20 son considerados por muchos autores como intercalación que interrumpe el contexto, y reaparecen en 30,23-24. Si realmente forman parte del contexto donde están ahora, pudieran entenderse como un paréntesis explicativo: los falsos profetas no han asistido al *consejo de Yahvé* ni han recibido comunicación alguna de El; por tanto, sus afirmaciones sobre una supuesta *paz* son lucubraciones de su imaginación; en cambio, **Jeremías ha recibido una comunicación real divina sobre los destinos trágicos de su pueblo** (v.19). La justicia punitiva de Dios será inexorable, cumpliendo los designios *de su corazón* (v.20).

Después de este paréntesis anunciando la catástrofe del pueblo de Judá, el profeta vuelve a hablar de la impostura de los supuestos profetas, pues Yahvé *no les hablaba* (v.21); sin embargo, *profetizaban*. La prueba de que no hablan en nombre de Yahvé es que no se preocupan de hacer que el pueblo se *convierta de su mal camino y de sus perversas obras* (v.22). Yahvé no puede comunicar nada en contra de sus preceptos, y menos aprobar la conducta de gentes que fomentan los malos caminos de su pueblo. Esa conducta desaprensiva para con la ley divina es una prueba de que no *han asistido al consejo* de Yahvé, pues obran en contra de sus designios.

Parece que los falsos profetas creen prácticamente que Yahvé es un Dios solitario y lejano que habita en los cielos y no se preocupa de lo que pasa en este mundo; por consiguiente, no deben temer sus castigos anunciados por Jeremías. Pero se engañan, pues Yahvé no sólo ve lo que está cerca, sino lo que está lejano: *¿Soy yo Dios solo de cerca? ¿No lo soy también de lejos?* (v.23)²⁵.

Contra la impostura de los falsos profetas (25-32).

²⁵ Yo he oído lo que decían los profetas que en mi nombre profetizaban mentiras y decían: “He tenido un sueño, he tenido un sueño.”²⁶ ¿Hasta cuándo ha de haber en el corazón de los profetas vaticinios falsos, profetizando los engaños de su corazón?

²⁷ Pretenden que mi pueblo olvide mi nombre con sus sueños, que unos a otros se van contando, como se olvidaron sus padres de mi nombre por BaaL²⁸ El profeta que tiene un sueño, que lo cuente como sueño, y el que tenga mi palabra, que pregone mi palabra fielmente. ¿Qué tiene que ver la paja con el grano? — oráculo de Yahvé —.

²⁹ ¿No es mi palabra como el fuego — oráculo de Yahvé — y cual martillo que tritura la roca? ³⁰ Por eso heme aquí contra los profetas — oráculo de Yahvé — que se roban unos a otros mis palabras. ³¹ He aquí que estoy contra los profetas — oráculo de Yahvé — que gastan sus lenguas pronunciando: “Oráculo.”³² Contra los profetas

que sueñan mentiras — oráculo de Yahvé — , y, contándolas, descarrían a mi pueblo con sus mentiras y sus jactancias, siendo así que yo no los he enviado, no les he dado misión alguna, y no han sido de provecho a este pueblo — oráculo de Yahvé.

Prosigue la diatriba contra los falsos vaticinios de los que a sí mismos se llamaban *profetas*. Estos se presentaban como portadores de un mensaje divino recibido en sueños: *he tenido un sueño* (v.26). El *sueño*, como vehículo de transmisión de una revelación divina, era tradicional en la historia de Israel desde los tiempos patriarcales ²⁶. Pero aquí Jeremías le da un sentido peyorativo de pura “fantasía.” Son vaticinios *falsos* (v.26), fruto de la imaginación o del *corazón de los profetas*. La mejor prueba de que no son verdaderas sus supuestas revelaciones es que trabajan contra los intereses de Dios, al buscar que olviden su *nombre*, como sus *padres*, a causa del culto de Baal (v.27). **Buscan sólo sus intereses y no los de la gloria y nombre de Yahvé.** Es preciso que haya un *mínimum* de sinceridad: el que tenga *un sueño*, fruto de su imaginación, debe exponerlo como tal para no engañar al pueblo, mientras que el que realmente tenga *la palabra* de Yahvé debe exponerla como la recibió, *fielmente* (v.28). Y la piedra de toque para reconocer el verdadero del falso profeta es el interés por la conversión del pueblo a Dios. Lo contrario es querer confundir el grano con la paja: *¿qué tiene que ver la paja con el grano?* (v.28b). **La palabra de Yahvé es el verdadero grano**, que debe recogerse cuidadosamente, mientras que los sueños de los falsos profetas son paja que se lleva el viento. Por otra parte, el valor de la *palabra* divina se conoce por sus efectos: es como *fuego y como martillo que tritura la roca* (v.29), pues vence la obstinación de los corazones más empedernidos. Quizá se aluda aquí al furor de la ira divina, que purificará como *fuego* y triturará como *martillo* a la nación de Judá. En ese caso, la *palabra* divina serían las amenazas de castigo de Yahvé transmitidas por Jeremías. Ese prurito de *profetizar* se ha convertido en mal endémico, pues se *roban unos a otros mis palabras* (v.30), es decir, se apropian sueños que han tenido otros, exponiéndolos como si los hubiesen recibido de Yahvé. No tienen otra obsesión que pronunciar enfáticamente: *Oráculo* (v.31). Constantemente comprometen los mensajes de Yahvé, presentando sus caprichos e imaginaciones enfáticamente, como si fueran *oráculos* del mismo Yahvé. Y con eso no hacen sino engañar al pueblo, atentando contra la verdad divina. Prometen bonanza y paz a éste, conduciéndole al error y a la catástrofe (v.3a).

Contra el abuso de la expresión “Carga de Yahvé” (33-40).

¹³ **Y cuando te pregunte este pueblo, o un profeta, o un sacerdote, diciendo: ¿Cuál es la carga (oráculo) de Yahvé? les responderás: Vosotros sois la carga de Yahvé ²⁷, y yo os arrojaré, oráculo de Yahvé. ³⁴ Y al profeta, al sacerdote, al pueblo que diga: “Carga de Yahvé,” yo le pediré cuenta a él y a su casa. ³⁵ Así habéis de deciros unos a otros, compañeros y hermanos: ¿Qué ha respondido Yahvé? ¿Qué ha dicho Yahvé? ³⁶ No se mentará ya la “carga de Yahvé,” porque para cada cual la “carga” será su propia palabra, pues habéis pervertido la palabra del Dios vivo, Yahvé de los ejércitos, nuestro Dios. ³⁷ Así dirás al profeta: ¿Qué te ha respondido Yahvé? ¿Qué ha dicho Yahvé? ³⁸ Y si decís: “Carga de Yahvé,” entonces así dice Yahvé: Porque habéis dicho esa palabra: “Carga de Yahvé,” habiéndoos yo enviado a decir: No digáis “carga de Yahvé,” ³⁹ por eso he aquí que yo os levantaré ²⁸ y os arrojaré de mi presencia a vosotros y a la ciudad que a vosotros y a vuestros padres di, ⁴⁰ y os entregaré a eterno oprobio, a eterna vergüenza, que jamás será olvidada.**

Jeremías ahora se enfrenta con los que hacen burla de sus predicciones, que él llama “oráculos” de Yahvé. La palabra *oráculo* en hebreo es *massah*, que significa también *carga*, “peso incómodo”²⁹. Los oyentes jugaban con el doble sentido de la palabra, y el profeta también les responde con el mismo juego de palabra, pero en sentido amenazador; sus compatriotas se burlan del profeta que anuncia un “oráculo” (o *carga*) de Yahvé, y dicen irónicamente: ¿Dónde está esa *carga* o amenaza de Yahvé, que nunca se cumple? (v.33). Entonces Jeremías les contesta irónicamente también, tomando la palabra *massah* en el sentido de *carga*, de peso insoportable, y no de simple oráculo: vosotros sois *la carga de Yahvé* (v.33b), es decir, sois onerosos a Dios, y El se deshará de ellos como de una *carga* insoportable: os *arrojaré*, dejándoos abandonados como *carga* inútil. En otros textos de la Biblia se dice que Yahvé lleva a Israel como una *carga* suave, como un padre lleva a su hijo³⁰; pero ahora por sus pecados se ha convertido en una *carga* insoportable³¹.

Por eso Jeremías no quiere que se mencione la palabra *massah* (en el sentido de *carga*), porque es un mal presagio para todos los que se burlan de sus palabras, en las diferentes clases sociales: *sacerdotes, profetas y pueblo* (v.34), a los que Yahvé pedirá estrecha cuenta por su conducta despectiva y despreocupada. Por ello exhorta a sus compatriotas a ser respetuosos con la palabra de Dios, y, puesto que la frase “oráculo de Yahvé” (*carga de Yahvé*) tiene un sentido despectivo, les aconseja que no la utilicen, y que, en cambio, al informarse sobre alguna comunicación divina, digan simplemente: ¿*qué te ha respondido Yahvé?* (v.35). Además, los falsos profetas gustaban de presentar sus predicciones con el nombre pomposo de *oráculos (carga) de Yahvé*, cuando en realidad no decían sino lo que les sugería su imaginación, siendo *para cada cual la carga su propia palabra* (v.36), *pervirtiendo* o simulando la *palabra de Yahvé* auténtica, comunicada a Jeremías.

Si continúan hablando despectivamente de la *carga de Yahvé*, Dios los *levantará* efectivamente como una carga para transportarlos lejos de su faz, a tierras extranjeras. Es una parano-masia con la que expresa el futuro desgraciado que les espera por su inconsideración con los verdaderos “oráculos” o *cargas* de Yahvé, transmitidas por su auténtico profeta Jeremías³². La cautividad servirá para Israel de *eterno oprobio* (v.40), en cuanto que aparecerá ante los otros pueblos como un país abandonado de su Dios y entregado a sus enemigos.

1 Cf. Sal 95:7; Jer 13:17-20. — 2 Cf. Jer 3:15; 10,21; Ez 34:20; Jn 10:1. — 3 En heb. *Sidquenu*, nombre simbólico como *Irnmanu-El* en Is 7:14. Los LXX: *Yosedek* - “Yahvé-justicia.” — 4 Así según los LXX. — 5 Cf. Is 2:2. — 6 Cf. Is ii,i. — 7 Cf. Zac₃₈; 6:12. — 8 Cf. Jer 33:16; Gen 33:20; Ex 17:15. — 9 Cf. Jer 4:19; 8:18; 14:1? — 10 Esta cláusula falta en los LXX. — 11 Cf. Jer 4:28; 12:4. — 12 Cf. Jer 6:13-14. — 13 Cf. Jer 11:15; 32:34. — 14 Cf. 2 Re 23:7. — 15 Cf. Sal 35:6; Prov 4:19. — 16 Cf. etc.27. — 17 Cf. 1 Re 18:253. — 18 Cf. Ez 22:25. — 19 Cf. Prov 5:4; Lam 3:19; Am 5:7; 6:13. — 20 Lit en heb.: “visiones de su corazón.” — 21 Cf. Dt I_{3>4s}. — 22 Cf. Jer 4:10; 5:11-13; 6:14. — 23 Cf. 1 Re 19:23. — 24 Cf. Rom 11:34, citando a Is 40,13. — 25 Cf. Eclo 23:27; Sal 139:12. — 26 Cf. Gen 20:3; Núm 12:6; 1 Sam 28,6. — 27 Así según los LXX, lectura obtenida por una división diferente de las letras del TM. — 28 El TM dice “olvidaré,” pero las versiones antiguas leen “levantaré,” con un ligero cambio: *nasiti* en vez de *nashi'ti*. — 29 La palabra *massah* viene de *nasah* (levantar, llevar). De ahí que signifique el “peso o carga” que se levanta. Pero también puede significar “oráculo,” en el sentido de *levantar* (la voz) para comunicar una revelación divina (cf. Is 1:7; 42:2). Por eso *massah* equivale a “sentencia,” “dicho,” “oráculo,” “comunicación divina” (cf. Prov 30:1; 2 Re 9:25; Is 13.1; 14-20. Nah 1:1; Abd 1:1; Zac 9:1; 12:1). Algunos autores, por el hecho de que aparece *massah* en el sentido de oráculo conminatorio, *creen* que alude a “carga” o imposición punitiva de Yahvé. — 30 Cf. Dt 1:31; Is 46:3; 63:6. — 31 Cf. Jer 15:6; Is 1:19. — 32 Cf. Jer 7:15; 32:31.

24. Visión de los higos simbólicos.

De un modo plástico, el profeta describe las dos clases de judíos: la de los deportados con el rey Joaquín en el 598 y la que permaneció en Palestina con Sedecías hasta el 586. La suerte de los primeros será mejor, ya que podrán volver a su patria, mientras que la de los segundos será irremediable, ya que están condenados al total exterminio. La visión es parecida, en cuanto a la ma-

teria de la misma, a la de Am 8:1-2. Este carácter visionario no es raro en Jeremías, pues ya en la inauguración de su ministerio profetice nos explica su futura misión bajo el símil del almendro florido y de la olla humeante ¹.

La fecha de composición de este fragmento visionario hay que colocarla poco después de la deportación del rey Joaquín (598). El profeta Ezequiel se colocará en la misma línea de la perspectiva del profeta de Anatot: los de la primera deportación, purificados por la prueba del destierro, serán el núcleo de donde surgirá la nueva teocracia, mientras que los que permanecen en Palestina están destinados al naufragio total ².

Los higos simbólicos (1-3).

¹ Mostróme Yahvé dos cestos de higos delante del templo de Yahvé. Fue después de haber llevado cautivos Nabucodonosor, rey de Babilonia, a Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá; a los príncipes de Judá y a los herreros y carpinteros de Jerusalén, a Babilonia. ² Uno de los cestos tenía higos muy buenos, como brevas, pero el otro tenía higos muy malos, tan malos que de malos no podían comerse. ³ Me dijo Yahvé: ¿Qué es lo que ves, Jeremías? Yo le respondí: Higos. Los buenos son muy buenos; pero los malos, tan malos que de malos no pueden comerse.

La visión es imaginaria, como la del almendro y de la olla humeante. El profeta ve dos cestos *de higos delante del templo* (v.1). Este detalle, *delante del templo*, es una alusión al sentido religioso de la visión; los *higos* son buenos o malos aquí en relación a su vinculación a Yahvé. Por otra parte, la finalidad de la visión es dar un juicio discriminativo por parte de Yahvé, que tiene su sede judicial en el *templo* ³. A continuación nos da la ocasión histórica de la visión: después de la deportación de Jeconías, rey de Judá, por Nabucodonosor. La deportación había tenido efecto sobre todo en las fuerzas vivas y operantes de la nación: *los príncipes de Judá* (dignatarios en general) y *los herreros y carpinteros de Jerusalén* (v.1), es decir, los artesanos en general, capaces de crear de nuevo con su industria una nueva resistencia militar.

El profeta ve en las *dos cestas* higos buenos y malos. Aquéllos son tan apetecibles como las *brevas*, que aparecen en junio, las cuales, por ser las primeras frutas, son recibidas con particular alborozo por la población, hecha a las privaciones de Palestina⁴. En cambio, al lado de ellos estaba la otra cesta con higos pésimos, que resultaban repugnantes y desabridos: *de malos, no pueden comerse*.

Explicación de la visión (4-10).

⁴ Y me fue dirigida palabra de Yahvé: ⁵ Así dice Yahvé, Dios de Israel: Como a esos higos buenos, así miraré a los cautivos de Judá, que para su bien he arrojado de este lugar a la tierra de los caldeos. ⁶ Pondré sobre ellos mis ojos para bien, y los haré volver a esta tierra, los edificaré y no los destruiré, los plantaré y no los arrancaré, ⁷ y les daré un corazón para que reconozcan que yo soy Yahvé, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues se convertirán a mí de todo corazón. ⁸ Y de los higos malos, que de malos no pueden comerse, de éstos dice Yahvé: Así haré yo de Sedecías, rey de Judá, y de sus grandes y del resto de Jerusalén que quedaron en esta tierra, y de los que habitan en el país de Egipto. ⁹ Los haré objeto de terror y desventura para todos los reinos de la tierra, el oprobio, el proverbio, la irrisión y la maldición en todos los lugares adonde los arrojaré, ¹⁰ y mandaré contra ellos la espada, el hambre y la peste, hasta que desaparezcan de la tierra que les di a ellos y a sus padres.

Los exilados en Babilonia son los higos *buenos* (v.5), objeto de las complacencias divinas. Yahvé ve en ellos el núcleo de bendición del que ha de salir la resurrección futura del pueblo: *los edificaré y los plantaré, y les daré un corazón para que reconozcan que yo soy Yahvé, y ellos serán mi pueblo* (v.6-7)⁵. En los nuevos tiempos habrá un profundo conocimiento de Yahvé, con sus exigencias religiosas y éticas. De este modo Israel será realmente el *pueblo de Dios*⁶, considerado por El como la pupila de sus ojos; pero todo esto como consecuencia de una fiel *conversión*. De nuevo aquí nos encontramos con la doble perspectiva en la mente del profeta. Su pensamiento se proyecta inmediatamente sobre la escena del retorno de los exilados a su patria para reconstruir la nación sobre una base religiosa más sincera y sólida; y de hecho sabemos que después del destierro los repatriados no volvieron a caer en la idolatría y apostasía general; pero el *pleno* cumplimiento de la profecía de Jeremías sólo se dará en los tiempos mesiánicos en el **“Israel de Dios,” la Iglesia, fundada por Cristo, en la que sus fieles seguidores centrarán sus corazones en torno a El.**

Los *higos malos* son los israelitas que se salvaron de la primera deportación del 598 y están aún con su rey Sedecías en Judá. Como no querían reconocer la mano justiciera de Yahvé después de la primera deportación, se creían a salvo de todo peligro, siguiendo su perversa conducta. Por eso el castigo que les espera será devastador: *los haré objeto de terror y desventura., la irrisión y la maldición en todos los lugares* (v.8). Esta suerte alcanzará también a los israelitas *que habitan en Egipto*, es decir, los judíos que huyeron a Egipto para escapar a la deportación organizada por los babilonios, o quizá los que hubieran sido llevados a Egipto con Joacaz (609), depuesto por Neco II⁷. Estos se creían allí seguros, pero la mano de Yahvé los alcanzará⁸. No es probable que se refiera a los judíos que, después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, mataron a Godolías, gobernador judío colaboracionista, impuesto por los babilonios, y se llevaron al profeta Jeremías a Egipto por la fuerza para huir de la venganza de los invasores. En este caso, el fragmento profético tenía que estar datado después del desastre del 586.

El v.9, en parte, es la simple repetición de 15:4 y falta en los LXX. Parece, pues, una adición redaccional posterior. La humillación a que se verán sometidos Sedecías y los israelitas que aún siguen en Palestina provocará la *irrisión* y serán citados como *proverbio*, como si dijeran: “Desventurado y maldito como un israelita”⁹. Con ello se cumplirán las predicciones conminatorias anunciadas en la Ley contra los contraventores de la misma¹⁰.

1 Cf. Jerc.1. — 2 Cf. Ez 11:3.13. — 3 Algunos autores creen que se alude aquí a la presentación de ofrendas o primicias de frutos en el templo. Cf. Lev 16:10; Dt 26:1. — 4 Cf. Is 28:4; Miq 7:1; Os 9:10. — 5 Cf. Ez 11:19; Jer 2:8; 4:22; 5:23; 9:2.5; Ez 36:26. — 6 Cf. Jer 7:23. — 7 Cf. 2 Re 23:34. — 8 Cf. Jer 44:1.1ss. — 9 Cf. Jer 29:22. — 10 Cf. Dt 28:37; 30:1; Jer 9:15; 14:12. — 11 Cf. Jer 26:2; 25:3-13.

25. Castigo de Judá. El Cáliz de la Ira Divina. Juicio sobre las naciones.

Este capítulo es una recapitulación de oráculos diversos contra los judíos y las naciones. El momento de esta proclamación sumaria de oráculos es en el 605, cuando Nabucodonosor venció a los egipcios definitivamente en Carquemis. Este capítulo parece cerrar el libro dictado por Jeremías a Baruc¹¹. Comprende tres partes: *a)* oráculos contra Judá (v.1-14.); *b)* contra las naciones (15-29); *c)* desolación de todos los reinos de la tierra (30-38). En la primera y segunda parte, los LXX ponen oráculos contra las naciones que el TM pone al fin del libro. Indudablemente que

este capítulo ha sufrido muchas manipulaciones redaccionales. Es como una introducción a los oráculos contra las naciones paganas.

Apoetasía de Jada (1-7).

¹ Palabra de Yahvé que acerca del pueblo todo de Judá llegó a Jeremías el año cuarto de Joaquim, rey de Judá, es decir, al año primero de Nabucodonosor, rey de Babilonia, ²y que pronunció el profeta Jeremías a todo el pueblo de Judá y a todos los habitantes de Jerusalén, diciendo: ³ Desde el año trece de Josías, hijo de Ammón, rey de Judá, hasta el día de hoy, veintitrés años ya, he recibido la palabra de Yahvé, y os la he predicado pronto y reiteradamente, y no habéis escuchado. ⁴Os envió Yahvé todos sus siervos los profetas una y otra vez, y tampoco escuchasteis, no les disteis oídos ⁵ cuando decía: Convertios de vuestros malos caminos y de vuestras malas obras, y habitaréis la tierra que Yahvé os dio a vosotros y a vuestros padres por eternidad de eternidades. ⁶ No os vayáis tras de los dioses ajenos para servirles y adorarlos. No provoquéis mi cólera con las obras de vuestras manos, y no vendrá el mal sobre vosotros. ⁷ Pero no me escuchasteis — oráculo de Yahvé — , provocándome con las obras de vuestras manos para vuestro mal.

Es la primera vez que se da la fecha de la proclamación de un oráculo. Sabemos por el c.36 que Jeremías reunió los oráculos pronunciados desde su iniciación profética (627-605). El presente oráculo tuvo lugar el *año cuarto de Joaquim, rey de Judá* (v.1), es decir, el año 605. La frase *el año primero de Nabucodonosor, rey de Babilonia*, falta en el texto griego, y es considerada generalmente como glosa. Nabucodonosor sucedió a su padre, Nabopolasar, en el 605, que coincide, más o menos, con el *año cuarto* del rey Joaquim, que sucedió a su hermano Joacaz en el 609.

El profeta nos da el *año trece de oslas* como principio de su misión profética, como en 1:2. En el tiempo en que redacta estos oráculos (605) lleva, pues, ya *veintitrés años* de ministerio profético, cifra que se obtiene partiendo del 627 (“año trece de Josías”) hasta el 605, contando dos veces el año 609, en que subió al trono Joaquim (es el *último* de Josías y el *primero* de Joaquim, y, por tanto, atribuible a ambos reyes, por lo que en el cómputo figura como duplicado).

La frase *no habéis escuchado* (v.3) falta en los LXX. El v.4 es una repetición literal de 7:25-26, y parece glosa explicativa, que interrumpe la ilación lógica.

En los v.5-6 se resume la sustancia de la predicación profética de Jeremías: recriminación por la apostasía e invitación a la conversión para ser digno de las promesas de Yahvé, sobre todo para volver a gozar de la pacífica posesión *de la tierra* de Canaán que les había dado.

Anuncio del castigo por la apostasía (8-11).

⁸ Por eso, así dice Yahvé de los ejércitos: Porque no habéis escuchado mis palabras, ⁹ he aquí que convocaré todas las tribus del aquilón — oráculo de Yahvé — , a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo, y los haré venir contra esta tierra, y contra sus habitantes, y contra todas las naciones que la rodean, y los destruiré y los convertiré en desolación, objeto de burla y en ruinas eternas. ¹⁰ Haré desaparecer de ellos los cantos de alegría, las voces de gozo, el canto del esposo y el canto de la esposa, el ruido de la muela y el resplandor de las antorchas. ¹¹ Y toda esta tierra será ruina y desolación, y servirán las gentes estas al rey de Babilonia setenta años.

Por esta obstinación en seguir los malos caminos, Yahvé va a hacer uso de su justicia vengadora.

El castigo vendrá del norte, como en 1:15. Yahvé va a tomar como instrumentos de su furor a los babilonios: *convocaré todas las tribus del aquilón* (v.8). La frase *Nabucodonosor, rey de Babilonia*, falta en los LXX, y parece glosa explicativa. Las tribus son los diversos pueblos que formaban parte del ejército asirio, nutrido en gran parte de mercenarios de los pueblos vencidos. Si la expresión del TM *mi siervo*, aplicada a Nabucodonosor (falta en los LXX), es auténtica, tendría el sentido de instrumento de la justicia divina, como Ciro, al que se le llama en Isaías “mi ungido.”¹ Ese ataque contra el pueblo elegido prevaricador adquiere el valor de una *cruzada*, y los invasores son considerados como “consagrados” para la guerra que trae la purificación de Israel. Siempre los profetas se mueven en los planes de la teología de la historia, y ven a través de las tramas históricas el hilo sutil de los planes misteriosos de Dios.

Pero este castigo no será sólo sobre Judá, sino que alcanzará a *las naciones que la rodean* (v.8b), que con sus influencias idolátricas y sus intromisiones políticas han inducido al pueblo escogido a orientarse por los caminos de la apostasía y del materialismo. La expresión *los destruiré* (v.10) tiene un sentido hiperbólico. El verbo hebreo utilizado está formado de la palabra *jerem*, término técnico en la Biblia para indicar la exterminación total ². Aquí, sin embargo, ha de atenuarse a la luz de otras profecías, en las que se dice que se salvará un “resto” como núcleo futuro de restauración. El castigo para Israel tiene siempre en los profetas un sentido de “purificación,” no de exterminio. Pero de momento la *desolación* del país será general, sin que se oigan los tradicionales cantos nupciales *del esposo y de la esposa y el ruido de la muela* (v.10), símbolo de la paz tranquila en un país ³. En tiempos de guerra se añoran estos signos de vida que en épocas de paz resultan triviales. La mujer a *la muela* simboliza la paz y la abundancia.

Después de ser assolada la *tierra* de Judá, sus habitantes y las *gentes servirán al rey de Babilonia setenta años* (v.11)⁴. Si la lección del TM es auténtica, se anunciaría la sumisión de las naciones vecinas a Judá por un término de setenta años.

Anuncio de la caída y destrucción de Babilonia (12-14).

¹² Y al cabo de setenta años, yo pediré cuentas al rey de Babilonia y a la nación aquella — oráculo de Yahvé — de sus maldades, y a la tierra de los caldeos, y la convertiré en eterna desolación. ¹³ Y haré venir sobre aquella tierra todo lo que anuncié, todo lo que está escrito en este libro, lo que profetizó Jeremías contra todos los pueblos. ¹⁴ Porque también ellos serán sojuzgados por otros pueblos grandes y por reyes poderosos, y yo les retribuiré según su merecido, según las obras.

La cifra de *setenta años* como término del imperio babilónico, y, en consecuencia, de la cautividad de los israelitas, no ha de entenderse de modo matemático, sino en números redondos, como equivalente a la vida de un hombre. Es inútil, pues, hacer cálculos buscando el término de partida (momento de este oráculo, 695) y la fecha tope de la desaparición del imperio babilónico bajo Ciro (538), que es la fecha de la liberación de los exilados hebreos ⁵.

El v.13 es considerado como una adición redaccional, pues se alude a los c.50-51. La frase *lo que profetizó Jeremías contra los pueblos*, en los LXX constituye el título de los oráculos contra las naciones (c.50-51 del TM), que intercala en este lugar.

La hora de la ruina del imperio babilónico está decidida en los designios divinos; otros *pueblos grandes* (v.14) lo sojuzgarán, alusión a la coalición medo-persa que caerá como una trompa sobre las llanuras mesopotámicas, extendiendo su imperio hasta Grecia y el Alto Egipto.

El cáliz de la cólera de Yahvé (15-29).

¹⁵ Porque así me dijo Yahvé, Dios de Israel: Toma de mi mano esta copa de espumoso vino ⁶ y házselo beber a todos los pueblos a los que yo te he enviado. ¹⁶ Que beban, que se tambaleen, que enloquezcan ante la espada que yo arrojaré en medio de ellos. ¹⁷ Y tomé la copa de la mano de Yahvé y la di a beber a todas las naciones a las que me envió Yahvé: ¹⁸ a Jerusalén y a todas las ciudades de Judá, a sus reyes, a sus príncipes, para hacer de ellos ruina, desolación, burla y maldición, como es hoy. ¹⁹ Al faraón, rey de Egipto; a sus servidores y a sus príncipes y a todo su pueblo; ²⁰ a todos los advenedizos, a todos los reyes de la tierra de Us y a todos los reyes de la tierra de los filisteos: a Ascalón, a Gaza, a Ecrón y al resto de Asdod; ²¹ a Edom, a Moab y a los hijos de Amón; ²² a todos los reyes de Tiro, a todos los reyes de Sidón y a los reyes de las islas que están pasado el mar; ²³ a Dedán, a Tema, a Buz, a todos los que se rapan las sienes; ²⁴ a todos los reyes de Arabia y a todos los monarcas de occidente que habitan en el desierto; ²⁵ a todos los reyes de Zimrí, a todos los reyes de Elam y a todos los reyes de Media; ²⁶ a todos los reyes del norte, próximos y lejanos, y a todos los reinos de la tierra que habitan la superficie del suelo; y el rey de Sesac beberá después de ellos. ²⁷ Y les dirás: Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Bebed, embriagaos, vomitad y caed para no levantaros ante la espada que yo echaré entre vosotros. ²⁸ Y si rehusaren tomar de tu mano la copa y beber de ella, les dirás: Así dice Yahvé de los ejércitos: Tendréis que beber, ²⁹ porque si yo, al desatar el mal, he comenzado por la ciudad en que se invoca mi nombre, ¿ibais a quedar vosotros impunes? No quedaréis, pues que llamaré a la espada contra todos los moradores de la tierra — oráculo de Yahvé de los ejércitos.

Después de anunciar enfáticamente que también los babilonios recibirán su merecido, de un modo apocalíptico y arrebataador se describe la hora de la justicia divina sobre todas las naciones culpables. Dios mismo ofrece al profeta la *copa* rezumando ira para que se embriaguen de ella todos *los pueblos* (v. 15). Después se enumeran muchos de éstos. Sin duda que el texto ha sido muy retocado por redactores posteriores. De hecho, algunos de los nombres de naciones que después da el TM faltan en los LXX⁷. Ya hemos indicado que este c.25 es como una recapitulación de oráculos de Jeremías para cerrar la primera serie del libro actual y, a la vez, una introducción a los llamados oráculos conminatorios contra las naciones, expuestos en los 0.50-51. Después de hablar del castigo sobre Judá, se extiende al de sus naciones paganas circunvecinas, para dilatarse, en fin, su perspectiva a todos los pueblos. Es el procedimiento que hemos encontrado en el libro de Isaías ⁸. **La profecía de Jeremías es menos espectacular, pues falta el elemento cósmico.** No obstante, la doctrina teológica es la misma, ya que se trata de **reinvindicar la justicia divina**, conculcada por todos los pueblos. Todo se halla sometido al hilo de los misteriosos designios divinos, y las historias particulares de todas las naciones son sólo una parcela de esa inmensa perspectiva histórica teológica, según la cual las exigencias de la justicia y la santidad divina regulan la marcha de los pueblos.

La metáfora de la *copa* del furor divino es corriente en la literatura bíblica. La cólera divina es concebida como un líquido embriagador que está llenando paulatinamente la copa hasta desbordarse sobre las naciones pecadoras. Bajo el efecto del castigo de la ira divina, el hombre sentirá los mismos efectos que el ebrio bajo el licor espumoso: aturdimiento, temblor y desvarío total de la mente ⁹. La metáfora es plástica, y no ha de entenderse a la letra la visión imaginativa.

No es necesario suponer, al estilo de los libros apocalípticos, que Yahvé, como Juez sentado en un trono, ofrece la *copa* al profeta para que la entregue a las naciones allí reunidas. Es una simple metáfora para indicar que debe anunciar el inminente y terrible castigo divino: que beban, que se tambaleen, que enloquezcan ante la espada (v.16).

La primera nación que tendrá que apurar la *copa* de la cólera divina es *Jerusalén*, pueblo elegido, con sus *reyes, príncipes* (v.18). Su condición de pueblo escogido entre todos hace que sus transgresiones adquieran un carácter de ingratitud imperdonable. Por eso, la primera que se verá envuelta en *la ruina, la desolación*, será la tierra de Judá, de forma que venga a ser objeto de *burla y de maldición* para todas las otras naciones ¹⁰.

A continuación viene la amenaza contra Egipto (v.19), principal instigadora de la política de rebelión contra Babilonia. Egipto siempre había sostenido las ilusiones nacionalistas de muchos judíos, prometiéndoles una ayuda que nunca habría de ser eficaz ¹¹. La expresión sus *advenedizos* (v.50) alude a la población flotante forastera que en todas las épocas se había sumado a Egipto ¹², lugar de concentración de pueblos asiáticos en el alto Delta, por su feracidad. Todos éstos, pues, sufrirán la suerte del país del *faraón y de sus príncipes. La tierra de Us* falta en el texto griego. Parece que era una región al sudeste de Palestina, cerca de Edom, en los confines de Arabia ¹³. Después se enumeran cuatro de las ciudades de la pentápolis filisteas: *Ascalón, Gaza, Ecrón y el resto de Asdod*, en la franja costera de Palestina. Falta sólo Gat, que había perdido su importancia por haber sido absorbida por los israelitas ¹⁴. La extraña expresión *resto de Asdod* parece aludir al estado de la ciudad después de la destrucción realizada por Psamético I, rey de Egipto (666-610 a.C.) ¹⁵. *Edom, Moab y Amón* constituyen la Transjordania actual, enumeradas de sur a norte ¹⁶. Eran los tradicionales enemigos de Judá, que vejaron sistemáticamente al pueblo israelita, sobre todo después de la catástrofe del 586 a.C.

Tiro y Sidón eran las dos grandes metrópolis fenicias, verdaderos emporios comerciales del Próximo Oriente, que habían creado muchas colonias comerciales en todas las costas del Mediterráneo. Los *reyes de las islas* son los soberanos de las ciudades de las costas del Mediterráneo, juntamente con las clásicas islas de Chipre y Greta. Se los cita junto a *Tiro y Sidón* por las íntimas relaciones comerciales que tenían con estas dos ciudades, de las que muchas ciudades mediterráneas eran filiales. La palabra *islas* tiene el sentido de ciudades costeras ¹⁷: son las colonias fenicias del Mediterráneo y los pueblos que con Sidón y Tiro tenían relaciones comerciales, dependiendo en cierto modo de los dos grandes emporios fenicios. Después el profeta enumera diversas localidades del desierto siró-arábigo: *Dedán*, identificado hoy con *el-Ela*, a 300 kilómetros de Medina ¹⁸. *Tema*, la actual *Teima*, a unos 150 kilómetros al nordeste del oasis de *el-Ela* mencionado, en la ruta de Damasco a la Meca.

Buz, tribu aramea-árabe según la Biblia, pero no localizada ¹⁹. Los *que se rapan la cabeza* (v.23): expresión genérica para designar a los árabes del Norte. El v.24 es una expresión general para indicar todas estas localidades: todos *los reyes de Arabia*. *Zimrí* es desconocido. Falta en el texto griego ²⁰. *Elam y Media*, bien conocidos, aparecen ya asociados en la literatura profética anterior ²¹. Eran dos reinos contiguos al este de Mesopotamia y habían colaborado con los babilonios para aplastar el imperio asirio en el 612, fecha de la caída de Nínive. Los *reyes del Norte* (v.26) son los reinos de la zona de Elam en general. Asiría no es nombrada porque ya había sido destruida, y *Babilonia* será anunciada más tarde de un modo muy particular. Por otra parte, ahora es el *instrumento* de la ira vengadora de Yahvé sobre los otros pueblos. La frase *y el rey Sesac beberá después de ellos* (v.26) falta en los LXX y tiene todos los visos de ser una adición cabalística posterior. La palabra Sesac es considerada como equivalente a *Babilonia* según las reglas cabalísticas del sistema de combinación de letras llamado *atbash* ²². Si la frase es auténtica, se

anunciaría que Babilonia (*Sesac*) sufriría la suerte de los otros pueblos: *beberá después de ellos del cáliz de la ira divina*.

Los v.27-29 encuentran su lugar apropiado detrás del v.26. El v.27 reproduce sustancialmente el v.16. Quizá el profeta quiere destacar la firmeza indefectible del juicio futuro sobre los pueblos. Así, la expresión *bebed, embriagaos., caed para no levantaros* (v.28), tiene el carácter de anuncio enfático sobre el irremediable juicio punitivo sobre las naciones. El cáliz de la ira divina se ha colmado, y es preciso que todos los pueblos culpables experimenten los efectos de una embriaguez entontecedora, como consecuencia del castigo de Yahvé: *tendréis que beber* (v.28). No les toca elegir a las naciones, sino sufrir resignados la suerte que se les impone. Es una exigencia de la justicia divina ultrajada, que, si no ha perdonado a Jerusalén, *la ciudad en que se invoca su nombre* (v.29), objeto de sus complacencias, no iba a dejar *impunes* a las naciones paganas prevaricadoras.

Jerusalén, como capital de Judá, era la esposa de Yahvé, que le daba su nombre ²³. Pero **la santidad divina no podía permanecer indiferente a las transgresiones e ingratitudes de su pueblo** ²⁴, y mucho menos a las de pueblos que no están vinculados de un modo especial a El. Por eso llamará *la espada contra todos los moradores de la tierra* (v.29); es el anuncio de la devastación y la guerra como medio de castigo y de reivindicación de sus derechos.

El juicio de Yahvé sobre todos los pueblos (30-38).

³⁰ **Y tú les profetizarás todas estas palabras, diciéndoles: Ruge Yahvé desde lo alto, desde su santa morada lanza su voz, ruge fuertemente contra su pradería, lanza el grito de los lagareros contra todos los moradores de la tierra.** ³¹ **Llega su estrépito hasta los confines de la tierra, porque juzgará Yahvé a las gentes, y será este juicio contra toda carne; los malvados los entregó al filo de la espada, oráculo de Yahvé.** ³² **Así dice Yahvé de los ejércitos: He aquí que el mal pasará de nación en nación; un fortísimo huracán se desencadenará desde los extremos de la tierra,** ³³ **y habrá heridos de Yahvé en ese día del uno al otro cabo de la tierra. No serán llorados, no serán recogidos ni sepultados; quedarán como estiércol sobre la faz de la tierra.** ³⁴ **Ululad, pastores, y clamad, y encenizaos, mayores de la grey, porque ha llegado el día de vuestra matanza y caeréis como carneros selectos** ²⁵. ³⁵ **No habrá posibilidad de huir para los pastores, ni salvación para los mayores de la grey.** ³⁶ **Gritos de espanto de los pastores, clamores de los mayores de la grey, porque ha devastado Yahvé sus pastizales.** ³⁷ **Han enmudecido las pacíficas praderas ante el furor de la ira de Yahvé.** ³⁸ **Ha abandonado como león joven su guarida, pues ha sido devastada su tierra ante la espada destructora, ante el furor de su ira.**

Yahvé se manifiesta terroríficamente, *rugiendo desde lo alto*, desde su mansión elevada en los cielos²⁶. Es presentado, pues, como un león dispuesto a lanzarse sobre su presa, que es su *pradería*, la tierra santa de Yahvé, donde pasta su rebaño ingrato, Israel²⁷. Yahvé se siente alegre al ver llegar el momento de la manifestación de su justicia, y por eso lanza el jubiloso grito *de los lagareros* (v.30c), proverbial como signo de alegría²⁸. La alegría de los vendimiadores y lagareros simboliza aquí el grito victorioso de Yahvé, que ataca a su pueblo pecador y a todos *los moradores de la tierra* (v.30c). La perspectiva se extiende no sólo sobre Judá, sino que abarca a todos los reinos del universo. Todas las naciones son transgresoras; por eso el *juicio* de Yahvé *sera sobre toda carne* (v.31) ²⁹.

La ira de Dios vengador se alza como *fortísimo huracán* (v.32). Es la guerra traída por el

invasor babilónico, instrumento de Yahvé para hacer valer los derechos conculcados de su justicia, *desde los extremos de la tierra*. El flagelo de la guerra dejará el país sembrado de *heridos de Yahvé* (v.33), e.d., víctimas de la ira divina ³⁰.

El profeta invita a los caudillos de los pueblos invadidos a hacer duelo por la devastación de su país: *Ululad, pastores, gritad* (v.34). Las expresiones *pastores.*, *mayorales de la grey*, para designar a los jefes de los pueblos, son ya habituales en Jeremías ³¹. Los caudillos de los pueblos son los principales responsables de la catástrofe, por su influencia oficial y su mal ejemplo al llevar a sus pueblos respectivos por caminos opuestos a los de las leyes naturales. Se les llama *carneros selectos*, como víctimas escogidas de propiciación en el gran holocausto que Yahvé va a realizar. Por eso les invita a cubrirse de ceniza, como signo externo de duelo. Es una alusión irónica al cambio de perspectiva en su vida. Hechos a verse vestidos de sedas recamadas, tendrán que practicar el más humillante de los lutos ³². La consternación es general, y la misma naturaleza inanimada se asocia al duelo de los *mayorales de la grey*. Los países tranquilos, en los que la gente vivía en paz y prosperidad como rebaños en sus praderas ubérrimas, son reducidos a la ruina: *han enmudecido las pacíficas praderas* (v.37). Ha pasado *el furor de la ira divina* (v.37), y todo son ruinas y devastaciones; las antes ubérrimas *praderas*, alegres con sus numerosos rebaños, *han enmudecido*, y todo es desolación. El ejército invasor, enviado por Yahvé, es como un león que *ha abandonado su guarida* (v.38) para llevar la devastación a su tierra, e.d., la tierra santa de Judá. De nuevo la perspectiva se centra particularmente en la heredad de Yahvé, la tierra de Israel. La justicia divina ha traído al invasor babilonio a su *tierra* como medio de purificación de sus habitantes culpables.

¹ Cf. Is 44:28. — ² Cf. Dt 7:2; Jos 6:18; 8:26; 10:1; Jer 18:16; 19:8. — ³ Cf. Jer 7:34; 16:9. — ⁴ Los LXX leen: “Toda la tierra será una desolación, y servirán entre las naciones durante setenta años.” — ⁵ Cf. Is 47:6-7; Jer 0.50-51; Is 14:13; 47:10; Bar 6:42. — ⁶ Así según el texto de los LXX. El TM lee: “copa de vino de la ira.” — ⁷ Faltan Us, Arabia, Zimri y no se alude al rey Sesac. — ⁸ Cf. Is c.13-14 y 24-27. — ⁹ Cf. Jer 49:12; 51:7; Lam 4:21; Is 51:17.21; Ez 23:31; Abd 2:15.16; Sal 60:5; 75:9; Ap 14:10. — ¹⁰ La frase *como es hoy* (v.18) falta en los LXX y es ciertamente una adición posterior. Cf. Jer 5:11; 19:8; 24:9; 29:18. — ¹¹ Cf. Jer 2:36; Is 31:3- — ¹² Cf. la misma expresión en Ex 12:38. — ¹³ Cf. Job 1:1; Lam 4:21. — ¹⁴ Cf. Am 1:7; Sof 2:4; Zac 9:5- — ¹⁵ Cf. Herod., II 157. — ¹⁶ Cf. Jer 49:7-22; 48:1; 49:1-6. — ¹⁷ Cf. Is 20:6; 23:2-5. — ¹⁸ Cf. RB (1910) p.521-531 — ¹⁹ Cf. Gen 22:21. — ²⁰ Algunos quieren identificar *Zimri* con los *cimerios* de Gen 10,2, los *gimirri* de los textos cuneiformes. — ²¹ Cf. Is 21:2. — ²² Según este procedimiento cabalístico, las letras primeras del alefato debían coincidir con las últimas; de ahí el nombre de *atbash*; es decir, *a* y *i*, primera y última letras, eran seguidas de la segunda, *b*, y penúltima, *shin*, y así sucesivamente. Por este procedimiento tenemos que *Sheshac* equivale a *Babel*. — ²³ Cf. Jer 2:2.7; 7:10; 14:9; 15:16. — ²⁴ Cf. Ez 9:6; Abd 16; Lc 23:31; 1 Pe 4:18. — ²⁵ Así según los LXX. El TM dice “carneros de matanza.” — ²⁶ Compárese Am 1:2 y Jl 4:16. — ²⁷ Cf. Jer 9:9; 10:24; 23:3. En 6:2, Judá es la “pradería de Yahvé.” — ²⁸ Cf. Is 16:10; Lam 1:15; Is 63:1; Jl 4:13; Jer 48:33. — ²⁹ Cf. Is 3:13-14. — ³⁰ Cf. Is 66:16; Jer 8:2; 9:22; 12:12; 16:4. — ³¹ Cf. Jer 10:21; 22:22. — ³² Cf. Jer 6:26.

26. Conspiración contra Jeremías.

En este capítulo, de índole histórica, el profeta nos cuenta un trágico lance de su vida. Es el mismo hecho que hemos encontrado en el c.7, narrado por su secretario Baruc. Son interesantes las circunstancias de lugar y personales que aquí se dan. Este fragmento, que nos revela el temple valeroso de Jeremías, que sabía afrontar los mayores peligros cuando se trataba de cumplir su misión de profeta de Yahvé, y, por otra parte, confirma su tesis reiterada de que la **presencia material del templo de Jerusalén no es garantía de permanencia de la nación**.

Anuncio de la destrucción del templo (1-6).

¹ Al principio del reinado de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá, llegó a Jeremías esta palabra de Yahvé: ²Así dice Yahvé: Ve a ponerte en el atrio de la casa de Yahvé

y habla (a las gentes de) todas las ciudades de Judá, que vienen a prosternarse en la casa de Yahvé, todas las palabras que yo te he ordenado decirles, sin omitir nada. ³Tal vez te escuchen y se conviertan cada uno de su mal camino, y me arrepienta yo del mal que por sus malas obras había determinado hacerles. ⁴Diles: Así dice Yahvé: Si no me escucháis, caminando según la ley que os he dado, ⁵y escuchando las palabras de mis siervos los profetas, que yo os he enviado desde muy temprano y repetidamente y que habéis desoído, ⁶yo haré de esta casa lo que hice de Silo, y de esta ciudad haré la maldición de todos los pueblos de la tierra.

El hecho tiene lugar en los primeros años *del reinado de Joaquim* (609-598). Dios le ordena subir al *atrio del templo*, e.d., al atrio exterior, o a la puerta que estaba entre el atrio exterior y el interior. Debe hablar *a las gentes de las ciudades de Judá*, reunidas quizá allí con motivo de una gran solemnidad. El contenido de su discurso debía centrarse en la inutilidad de un culto meramente formalístico, atacando a la falsa confianza que les proporcionaba la presencia física del templo de Sión. El fin de todo ello es dar ocasión al ejercicio de la misericordia divina, siempre dispuesta a perdonar en el supuesto de que *se conviertan de su mal camino* (v.3). Es la condición que exige la santidad divina, ya que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva¹. Las amenazas de Dios por los profetas son siempre condicionadas a la conducta que observe el pueblo. Siempre hay una esperanza de retirarlas, si hay un movimiento de compunción y de cambio de vida en el pecador. Estas frases de invitación a la penitencia resultan un lugar común reiterado en la literatura profética². Dios condiciona sus castigos a la conducta de los hombres; por eso, hablando antropomórficamente, está dispuesto a *arrepentirse del mal que había determinado hacerles* (v.3).

Los v.4-5 son una repetición de 7:4-7. Yahvé les ha dado una ley, y su cumplimiento llevará al perdón, mientras que el apartarse de ella conduce a la ruina total del templo de Jerusalén, como el de Silo en tiempos de los jueces: *yo haré de esta casa lo que hice con Silo* (v.6). Silo había sido la capital provisional de la naciente nación israelita, cuando aún estaba fraccionada en tribus. La razón de su preeminencia sobre las otras ciudades radicaba en el hecho de que era el centro *religioso*, donde se guardaba el arca de la alianza³. Por las infidelidades de los sacerdotes se perdió momentáneamente el arca en tiempo de los filisteos, siendo Silo abandonada y postergada en la época de la monarquía. Es la suerte que espera al templo de Jerusalén si sus habitantes no cambian de conducta, en tal forma que su suerte será considerada como objeto de *maldición* divina por todos *los pueblos de la tierra*. Se convertirá su suerte en proverbio y servirá de comparación cuando se quiera expresar una maldición: **que te suceda lo que le ha sucedido a Jerusalén.**

Reacción de las clases dirigentes contra Jeremías. (7-11)

¹ Y los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo oyeron a Jeremías decir estas palabras en la casa de Yahvé. ⁸ Y cuando acabó Jeremías de hablar todo lo que Yahvé le ordenara al pueblo, los sacerdotes y los profetas y todo el pueblo le prendieron, diciendo: ¡Vas a morir! ⁹¿Por qué profetizas en nombre de Yahvé, diciendo: Como Silo será esta casa, y esta ciudad quedará asolada y sin moradores? Y se reunió en torno a Jeremías todo el pueblo que había en la casa de Yahvé. ¹⁰Y oyendo estas cosas los magistrados de Judá, subieron del palacio del rey a la casa de Yahvé y se pusieron a la entrada de la puerta nueva del templo. ¹¹Y los sacerdotes y profetas hablaron a los magistrados de Judá y a todo el pueblo, diciendo: Reo es de muerte

este hombre por haber profetizado contra esta ciudad lo que vosotros mismos habéis oído.

La reacción de los oyentes fue hostil, como era de esperar, pues anunciaba desventuras, y sobre todo se permitía dudar de la permanencia del templo de Yahvé, equiparado al modesto santuario de Silo. Tenían aún el recuerdo de la milagrosa liberación de Jerusalén cuando la invasión de Sennakerib en el 701, un siglo antes⁴, y no iba a ser menos generoso ahora Yahvé en prodigar sus auxilios extraordinarios a su pueblo. Al invasor babilonio, pues, según la mentalidad de aquellos inconscientes habitantes de Jerusalén, le esperará la misma suerte que a las huestes del coloso asirio. Anunciar la ruina del templo era blasfemar de Yahvé, pues se ponía en duda sus promesas de protección para con su pueblo. En esta reacción llevan la parte dirigente los falsos *profetas* y los *sacerdotes*, a quienes interesaba halagar los sentimientos nacionalistas y patrioterros del pueblo sencillo; por eso, al oír las predicciones sombrías de Jeremías, le dicen amenazadoramente: *¡Vas a morir!* El templo era considerado por ellos como salvaguarda de la nación y prenda de su permanencia. Hablar contra el templo era hablar contra Yahvé; por eso era, en opinión de ellos, *reo de muerte*, como blasfemo⁵. La escena se repetirá en el diálogo de los fariseos con Cristo ante el supuesto anuncio de la destrucción del templo de Herodes⁶; Jeremías aparece constantemente, en varias circunstancias de su vida, como tipo de Jesucristo. Así aquí, como Jesús, es declarado *reo de muerte* por los dirigentes del pueblo (v.11). El rumor del tumulto causado por las predicciones de Jeremías llegó a oídos de los *magistrados de Judá*, quizá reunidos en el “aula de justicia”⁷ del palacio real, al sur de la explanada del templo, donde tenía lugar la predicación de Jeremías, y al punto subieron al atrio exterior del templo. Al llegar los representantes de la justicia, las voces se acallaron de momento, y los *sacerdotes* y *profetas*, causantes del tumulto, trataron de justificarse diciendo la causa: Jeremías ha hablado en contra de los intereses de *esta ciudad* de Jerusalén al anunciar la futura destrucción de su templo, símbolo de la presencia y protección de Yahvé, y, por tanto, como blasfemo público, es *reo de muerte* (v.11). Es la acusación que se repetirá ante el tribunal romano contra Cristo por las clases dirigentes judías⁸. Con mala idea, los enemigos de Jeremías no dicen que haya hablado contra el *templo*, que pudiera interpretarse por los oficiales reales como una defensa de sus intereses personales, sino que, para interesarles en el terreno político, dicen que ha hablado *contra esta ciudad*, cuyos intereses debían ellos salvaguardar. Por otra parte, callaron que la profecía de Jeremías era condicionada, e.d., subordinada **al cambio de conducta moral de los habitantes de Jerusalén**. Hay, pues, positiva mala voluntad en la formulación de la acusación.

Valiente respuesta de Jeremías (12-15).

¹² **y dijo Jeremías a los magistrados y a todo el pueblo: Yahvé me ha mandado profetizar contra esta casa y contra esta ciudad todo lo que habéis oído.** ¹³ **Ahora bien, enmendad vuestros caminos y vuestras obras y escuchad la voz de Yahvé, vuestro Dios, y se arrepentirá Yahvé del mal que había determinado haceros.** ¹⁴ **En cuanto a mí, en vuestras manos estoy; haced conmigo lo que os parezca bueno y recto.** ¹⁵ **Pero sabed bien que, si me matáis, será sangre inocente que echaréis sobre vosotros, sobre esta ciudad y sobre sus habitantes, porque en verdad he sido enviado a vosotros por Yahvé para deciros todo esto.**

Jeremías sale responsable de las palabras que ha proferido en nombre de Yahvé, y, por tanto, hace frente a todas sus consecuencias, exponiendo su vida. Se considera como un “enviado” de

Dios, y no quiere oponerse a su voluntad: *Yahvé me ha hecho profetizar contra esta casa*. Es de notar la convicción con que expresa esa acción íntima e incoercible de Dios en su alma, empujándole a transmitir su mensaje. El profeta tiene conciencia de una misión ingrata, y no duda en afrontar todas las hostilidades para cumplir su misión. Es una prueba de su desinterés personal. Por otra parte, con sus palabras conminatorias no quiere sino dar una oportunidad de salvación, invitándoles a la penitencia. No quiere la ruina del pueblo, **sino su salvación definitiva** (v.15). Todavía es tiempo de conseguir que Yahvé suspenda su castigo arrepintiéndose *del mal que había determinado hacer*.

Después les declara que está dispuesto a afrontar la muerte sin defenderse (*en vuestras manos estoy*, v.14), pero al mismo tiempo les previene contra el derramamiento de *sangre inocente*, que sería añadir un pecado más a los anteriores. Con ello logró tocar los íntimos sentimientos de justicia que latían en sus oyentes, y la reacción le fue favorable. Jeremías confía en el sentido de justicia de los magistrados, y, en efecto, la reacción del pueblo sencillo, antes soliviantado por las clases dirigentes, se pone a favor de la víctima.

Reacción de los magistrados favorable al profeta. (16-19)

¹⁶ Y dijeron los magistrados y todo el pueblo a los sacerdotes y los profetas: No es reo de muerte este hombre por hablarnos en nombre de Yahvé, nuestro Dios. ¹⁷ Y, alzándose algunos de los ancianos de la tierra, dijeron a todo el pueblo allí congregado: ¹⁸ Miqueas de Morasti profetizó en tiempo de Ezequías, rey de Judá, y habló a todo el pueblo de Judá: Así dice Yahvé de los ejércitos: Sión será arada como campo de labor, Jerusalén será un montón de ruinas, y el monte del templo será una selva. ¹⁹ ¿Le hicieron acaso matar Ezequías, rey de Judá, y todo (el pueblo de) Judá? ¿No temieron más bien a Yahvé y le aplacaron, y se arrepintió Yahvé del mal que había pronunciado contra ellos? ¿Vamos a echar nosotros sobre nuestra alma un crimen tan grande?

Los magistrados y el pueblo, impresionados por la argumentación de Jeremías y por su actitud serena, reconocen que ha *hablado en nombre de Yahvé*. Por tanto, *no es reo de muerte* (v.16), pues, a pesar de que sus palabras contradicen a las aspiraciones naturales de los habitantes de Jerusalén, Jeremías es un mensajero de Dios, y, en consecuencia, merece el mayor respeto. Este veredicto de los *magistrados* fue confirmado por *algunos de los ancianos*, representantes de la tradición, y, por tanto, dignos de toda veneración. Aquí representan en sus respuestas la sensatez y el sentido de responsabilidad, y citan el caso del profeta Miqueas, el cual un siglo antes, en tiempos del rey Ezequías, había profetizado la destrucción de la Ciudad Santa: *Sión será arada como campo de labor* (v.18). La cita es literal ⁹. Es el único caso en toda la literatura profética en que en un escrito profético posterior se cita expresamente a otro anterior. Miqueas de Morasti había anunciado que el *monte del templo sería una selva* (v.18), para indicar el abandono en que se hallaría después de su destrucción. El profeta acumula varios símiles, “campo de labor,” “montón de ruinas,” “selva,” para destacar enfáticamente el estado lamentable a que vendría a parar la Ciudad Santa, orgullo de sus contemporáneos. Las frases son hiperbólicas, y no es necesario entenderlas a la letra. En realidad, la destrucción llevada a cabo por las tropas de Nabucodonosor no pudo ser más asoladora.

A pesar de este anuncio trágico de Miqueas, sus compatriotas, y en primer lugar el piadoso rey Ezequías (727-690), no le persiguieron, sino que le hicieron caso, cambiaron su conducta, con lo que *se arrepintió Yahvé del mal que había determinado contra ellos* ¹⁰. Es, pues, un ejem-

plo para los contemporáneos de Jeremías. También éstos deben aceptar humildemente y con espíritu de compunción la predicación de Jeremías, y, sobre todo, no deben cometer el *crimen* de derramar su sangre inocente.

Injusta represión del rey Joaquim (20-24).

²⁰ Y hubo también un hombre de los que profetizaban en nombre de Yahvé, Urías, hijo de Semaya, de Quiriat-Yearim, que profetizó contra esta ciudad y esta tierra lo mismo que Jeremías. ²¹ Al oír el rey Joaquim, sus guardias y sus ministros lo que decía, quiso el rey matarle, y, oyéndolo Urías, temió y huyó a Egipto; ²² pero el rey Joaquim envió a Egipto emisarios, a Elnatán, hijo de Agbor, y a otros que le acompañaron a Egipto, ²³ y, sacando a Urías de Egipto, le condujeron al rey Joaquim, que le hizo matar a espada, arrojando su cadáver a la fosa común. ²⁴ En favor de Jeremías intervenía Ajicam, hijo de Safan, para evitar que fuese entregado en manos del pueblo para matarle.

El compilador de los oráculos de Jeremías, secretario personal suyo, Baruc, aduce otro ejemplo para destacar el gran peligro en que se hallaba el profeta de Anatot a causa de su predicación en contra de los deseos populares. Este *Urías* profeta nos es desconocido en la Biblia fuera de este lugar. Era natural de *Quiriat-Yearim*, identificada hoy con *Quiriat Inab o Abu Ghosh*, a 12 kilómetros al noroeste de Jerusalén, en la carretera de Jafá u. El profeta huyó a Egipto por temor a ser objeto de las iras intempestivas del rey y de sus cortesanos. Egipto era el lugar de refugio de muchos judíos, como el rebelde Jeroboam en tiempos de Salomón ¹². Pero ahora la situación era diferente, ya que la corte de Jerusalén estaba en muy buenas relaciones diplomáticas y aun militares con la de los faraones. Por eso, el rey Joaquim no tuvo dificultades en enviar emisarios a buscar al fugitivo. El faraón egipcio Neco II, que buscaba ante todo tener contento al reyezuelo de Jerusalén, facilitó la extradición del infortunado profeta. Podemos poner el hecho en los primeros años del rey Joaquim, entre el 609-605, cuando el faraón egipcio tenía mucha influencia en Palestina, antes de la invasión de Nabucodonosor, como generalísimo de las tropas babilonias, en tiempos de Nabopolasar, su padre. El impío Joaquim mandó matar a Urías, privándole, para mayor escarnio, de una sepultura honrosa y enterrándole en la *fosa común* de los desheredados.

El hagiógrafo da la razón de por qué Jeremías tuvo mejor suerte que el infortunado Urías. El profeta de Anatot tenía entre los altos dignatarios uno que le defendía abiertamente, *Ajicam, hijo de Safan* (v.24.), que conocemos por otros lugares de la Biblia. Parece que es el mismo que fue en la comisión enviada a consultar a la profetisa Huida en tiempos del piadoso rey Josías ¹³, y, a su vez, era el padre del futuro gobernador Godolías, nombrado por los babilonios después de la toma de Jerusalén.

27. Invitación a la sumisión a Babilonia.

Los c.27-29 parecen guardar cierta unidad literaria, tanto por la materia de que tratan (la lucha de Jeremías contra las falsas pretensiones de los falsos profetas) como por ciertas peculiaridades redaccionales. La misma ortografía de los nombres propios tiene un sello especial. El texto griego difiere mucho del texto masorético¹. Los hechos parecen desarrollarse más tarde, en tiempos de Sedecías, cuando ya había tenido lugar la primera deportación masiva, en el 598. Había una

esperanza general de ver el retorno de los exilados, y los falsos profetas anunciaban de parte de Yahvé tan venturoso acontecimiento. Jeremías, sin embargo, tiene que hacer frente a tales vanas esperanzas. La realidad va a ser muy otra. Dios ha decidido entregar la Tierra Santa al instrumento de su justicia, Nabucodonosor, y es preciso que se acate esta realidad como mal menor; de lo contrario, las consecuencias serán más trágicas, ya que desaparecerá la nación como tal. Con el advenimiento al trono egipcio de Psamético (594) resucitaron las esperanzas nacionalistas entre los reyezuelos de Canaán, los cuales quisieron formar una liga antibabilónica. Ante esta situación, Jeremías recomienda prudencia y sentido realista de la situación.

Amonestación a las naciones vecinas (1-11).

¹ A principios del reinado de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá, llegó a Jeremías de parte de Yahvé esta palabra, diciendo: ² Así dice Yahvé: Hazte unas coyundas y un yugo y pónelas al cuello, ³ y manda a decir ² al rey de Edom, al rey de Moab, al rey de los hijos de Amón, al rey de Tiro y al rey de Sidón, por los embajadores que han venido a tratar con Sedecías, rey de Judá, a Jerusalén ⁴ que digan a sus señores: Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Esto habéis de decir a vuestros señores: ⁵ Yo, con mi gran poder y la fuerza de mi brazo, he hecho la tierra, al hombre y a los animales que hay sobre la haz de la tierra, y la doy a quien quiero. ⁶ Ahora he dado todas estas tierras en poder de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia, y aun las bestias del campo las he puesto a su servicio, ⁷ y habrán de estarle sometidas todas las naciones a él, a su hijo y al hijo de su hijo, hasta que venga el tiempo también para su tierra y la sojuzguen pueblos poderosos y reyes grandes. ⁸ Al pueblo y al reino que no quiera someterse a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y no dé su cuello al yugo del rey de Babilonia, le visitaré yo con espada, hambre y peste — oráculo de Yahvé — hasta someterlo a su poder. ⁹ No escuchéis, pues, a vuestros profetas, a vuestros adivinos, a vuestros soñadores, a vuestros agoreros y a vuestros encantadores, que os dicen: No os veréis sometidos al rey de Babilonia. ¹⁰ Porque es mentira lo que os profetizan para que seáis alejados de vuestra tierra y yo os disperse y perezcaís, Al pueblo que dé su cuello al yugo del rey de Babilonia y se le someta, le dejaré en su tierra — oráculo de Yahvé — y la cultivará y habitará en ella.

El v.1 falta en el texto griego y es idéntico a 26:1. Por otra parte, la mención de *Joaquim* no puede ser auténtica, ya que en el contexto se habla del reinado de Sedecías ³. Habría que cambiar, pues, el nombre de *Joaquim* en *Sedecías*. Algunos críticos prefieren sustituir el verso por el 28:1, o lo suprimen, ya que el v.2 parece una segunda introducción, que, por otra parte, es idéntica a 13:1.

Por orden de Dios ejecuta de nuevo el profeta una acción simbólica⁴. La finalidad de esta predicación plástica era impresionar a las mentes de las gentes, poco dadas a la abstracción. El oriental vive sobre todo de la imaginación y prefiere las composiciones dramáticas a las exposiciones conceptuales al estilo helénico. Isaías anduvo tres años medio desnudo para atraer la atención de sus oyentes. Ezequiel utilizará a menudo estos procedimientos, que a nosotros nos resultan infantiles y hasta ridículos. Jeremías mismo anduvo por las calles de Jerusalén con un yugo al cuello para simbolizar la futura sujeción de Judá a Babilonia ⁵.

Aquí Dios manda al profeta que se presente a los embajadores extranjeros con un yugo al cuello. La acción simbólica de Jeremías debía significar a aquellos representantes de los pequeños reinos siro-fenicio-palestinos el destino que les esperaba, y que era inútil querer hacer ligas

contra Babilonia, ya que Yahvé había decidido dar el triunfo a Nabucodonosor. En este sentido, Jeremías hace de *profeta* también para las naciones paganas⁶. Como garantía de la veracidad de lo que anuncia, proclama enfáticamente que habla en nombre de Yahvé, que es el Creador de todo y que, por tanto, dirige los hilos de la historia de todas las naciones, aun las paganas: *Yo con mi poder y mi brazo he hecho la tierra.* (v.6), y, por tanto, la da a quien quiere: *He dado todas estas tierras en poder de mi siervo Nabucodonosor* (v.6). Es el arbitro de los destinos de los pueblos⁷. Sobre todo acontecer histórico están los designios inescrutables de la divina Providencia, que guía los hombres y los reinos según las exigencias de su justicia y santidad. Nabucodonosor será su *siervo* en cuanto *instrumento* de sus justicieros designios. Con ello no se quiere aprobar todas sus injusticias y atropellos. También para el imperio babilónico llegará su castigo, cuando sea sojuzgado por *pueblos poderosos y reyes grandes* (v.7). El profeta invita a la sumisión no sólo por prudencia elemental humana, sino como acatamiento obediente de la voluntad omnímoda de Yahvé, preludio de una conversión futura y acatamiento de sus leyes.

Es voluntad del Dios de Israel que se sometan todas las naciones al invasor babilónico durante un breve lapso de tiempo, es decir, durante la vida de Nabucodonosor, de su *hijo y del hijo de su hijo* (v.7). Efectivamente, sabemos que el poderío del imperio caldeo duró, poco más o menos, la vida de un hombre, siendo suplantado en el 538 por el imperio persa, con Ciro el Grande al frente. La palabra *hijo* aquí tiene el sentido amplio de sucesor. La duración otorgada por el profeta al imperio babilónico coincide, más o menos, con el número redondo de setenta años que aparece en 29:10.

El rehusar someterse a este destino inevitable no hará sino aumentar las proporciones de la catástrofe, ya que la rebelión no hará sino traer la destrucción, las matanzas, las deportaciones: *la espada, el hambre y la peste* (v.8), los tres terribles flagelos enviados por Yahvé para castigar la obstinación **de los que no le quieren reconocer como Dios.**

Esta es la única perspectiva segura: la invasión y el triunfo de Nabucodonosor será inevitable; por tanto, es inútil guiarse por promesas vanas humanas lanzadas por *profetas* desaprensivos, que no transmiten mensajes auténticos de Yahvé, sino lo que les dicta su imaginación y sus intereses materiales. Son *soñadores y agoreros*, que no merecen crédito alguno.

Invitación a Sedéelas a someterse a Babilonia (12.-15)

¹² **Y a Sedecías, rey de Judá, le hablé de todo esto, diciéndole: Dad vuestro cuello al yugo del rey de Babilonia, someteos a él, a su pueblo, y viviréis.** ¹³ **¿Para qué morir tú y tu pueblo de espada, hambre y peste, como dijo Yahvé respecto del pueblo que no se someta al rey de Babilonia?** ¹⁴ **Y no escuchéis a los profetas que os dicen: “No os veréis sometidos al rey de Babilonia,” pues lo que os profetizan es mentira.** ¹⁵ **Porque no los he enviado yo — oráculo de Yahvé —, aunque ellos mentirosamente profetizan en mi nombre, y serán causa de que yo os disperse y perezcáis vosotros y los profetas que os profetizan.**

El profeta, después de haber hablado a los embajadores extranjeros, habla directamente al rey Sedecías, comunicándole el mismo mensaje. Es inútil querer sustraerse al *yugo* de Babilonia, pues es cosa decidida de Yahvé. Le habla en plural porque en él ve representada toda la nación en peligro. De la decisión real depende la suerte de todo el pueblo (v.13). Las vanas promesas de los falsos *profetas* no tienen el respaldo de la palabra divina, ya que sólo quieren halagar las aspiraciones del ambiente popular y de la misma corte: *No los he enviado yo* (v.15); de ahí que sean meros impostores aunque profeticen en *nombre* de Yahvé. La característica de los verdaderos

profetas es promover el retorno de los corazones a Yahvé y su Ley. Toda otra predicación que aparte del Dios nacional es espúrea.

Anuncio de la depredación del templo a los sacerdotes (16-22).

16 Y a los sacerdotes y a todo este pueblo les hablé, diciendo: Así dice Yahvé: No escuchéis lo que os profetizan vuestros profetas, diciendo: “He aquí que los vasos de la casa de Yahvé van a ser devueltos de Babilonia ahora en seguida,” porque os profetizan mentira. 17 No los escuchéis, someteos al rey de Babilonia y viviréis. ¿Por qué esta ciudad ha de venir a ser un desierto? 18 Y si en verdad son profetas, si tienen palabra de Yahvé, que intercedan ante Yahvé de los ejércitos para que los vasos que todavía quedan en el templo y en el palacio del rey de Judá y en Jerusalén no sean llevados también a Babilonia. 19 Porque así dice Yahvé de los ejércitos acerca de las columnas, del mar de bronce, de los basamentos y de los demás utensilios que todavía quedan en esta ciudad 20 y no han sido llevados por Nabucodonosor a Babilonia al llevar cautivos de Jerusalén a Babilonia a Jeconías, hijo de Joaquim, rey de Judá, y a todos los notables de Judá y de Jerusalén. 21 Pues así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel, de los utensilios que aún quedan en la casa de Yahvé y en el palacio del rey de Judá y en Jerusalén: 22 A Babilonia serán llevados, y allí estarán hasta el día en que los visite — oráculo de Yahvé — y los haré traer y restituir a este lugar.

El profeta sale al paso de una ilusión, efecto de la falsa predicación de los falsos profetas. Se creía que se acercaba el tiempo del retorno de los cautivos llevados en el 598, y con ellos los *vasos de la casa de Yahvé* (v.16), llevados como botín por las tropas babilónicas⁸. Pero Jeremías conoce por revelación divina la suerte que espera al resto de los utensilios del templo salvados en la primera expoliación. También éstos serán llevados a Babilonia. Era anunciar la total depredación del templo, la ruina total de la Ciudad Santa (v.20). Las *columnas* eran las famosas de bronce fundidas por Salomón, que estaban ante el vestíbulo del templo⁹. *El mar de bronce* era el gran recipiente que contenía el agua para los sacrificios y las lustraciones¹⁰; los *basamentos* eran los diez carritos de bronce que servían para llevar el agua a los diversos servicios del templo. Después de la toma de Jerusalén del 586, los babilonios deshicieron estos utensilios, llevándose el material precioso de ellos¹¹. Es el cumplimiento de la promesa de Jeremías (v.22). La frase *allí estarán hasta que los visite* es considerada generalmente como glosa posterior. En Esd 1:7-11 se habla del retorno de estos utensilios, como aquí se anuncia.

¹ Las razones que se suelen aducir para considerar estos tres capítulos como sección aparte redaccionalmente son: *a)* a Nabucodonosor se le llama *Nabucadnesar*, en vez de *Nebucadrezar*, que aparece en el resto del libro; *b)* los nombres teóforos aparecen bajo la forma abreviada de *y oh*; *c)* al nombre de Jeremías le precede el sustantivo *profeta*; *d)* el texto griego tiene mayores diferencias con el TM que en el resto del libro. Cf. STREANE, o.c., p.iós. — ² Lit. “envíalas,” es decir, las coyundas, a los reyes citados, lo que no es verosímil. — ³ Cf. v.3:12.20.28. Tres manuscritos hebreos y la versión siríaca ponen *Sedecias*, como pide el contexto. — ⁴ Cf. c.13 y 19-5Cf. c.28. — ⁶ Cf. Jer 1:5.10. — ⁷ Cf. Jer 18,5; Dan 4:17; Sal 115:15-16. — ⁸ Cf. 2 Re 24:13. — ⁹ Cf. 1 Re 7:155. — ¹⁰ Cf. 1 Re 7:23. — ¹¹ Cf. 2 Re 25:13.

28. Incidente personal entre Jeremías y el falso profeta Ananías.

Este interesante relato encaja perfectamente en el contexto del capítulo anterior. Jeremías había aconsejado sujetarse al yugo babilónico, en contra de las esperanzas fáciles y vanas de los falsos profetas, que andaban halagando al pueblo. Se presentaban como portadores de revelaciones secretas de Yahvé, conocedores del futuro de su pueblo. Hacía cuatro años que había tenido lugar

la primera gran deportación (598), con el joven rey Jeconías (o Joaquín) al frente. Al predicar Jeremías la sumisión a Babilonia, se oponía a los sentimientos nacionalistas de sus conciudadanos, y por eso era considerado como traidor a los intereses de su patria aun sospechoso de connivencia con el enemigo. Para él, como para los demás verdaderos profetas, ante todo debían prevalecer los intereses religiosos de la nación, lo que suponía abstenerse de combinaciones políticas con pueblos extranjeros que habrían de traer consigo influencias idolátricas. Por otra parte, era necesario emprender un camino de conducta totalmente nuevo, con la entrega plena de los corazones a Yahvé, y no limitarse a meras formulaciones ritualistas en el templo. Los falsos profetas, en cambio, hacían creer al pueblo que Yahvé no podía permitir la derrota de su pueblo, ya que se comprometería su honor como protector del mismo.

Predicción de Anemias (1-4).

¹ Y sucedió en aquel mismo año, al comienzo del reinado de Sedecías, rey de Judá, en el año cuarto, en el quinto mes, que Ananías, hijo de Azur, profeta de Gabaón, me dijo en la casa de Yahvé delante de los sacerdotes y de todo el pueblo: ² Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: He roto el yugo del rey de Babilonia. ³ Al cabo de dos años haré volver a este lugar todos los utensilios de la casa de Yahvé que de este lugar se llevó Nabucodonosor, rey de Babilonia, transportándolos a Babilonia; ⁴ y a Jeconías, hijo de Joaquim, rey de Judá, y todos los cautivos de Judá llevados a Babilonia, los haré retornar a este lugar — oráculo de Yahvé — , porque quebraré el yugo del rey de Babilonia.

El incidente tiene lugar en el *año cuarto* del rey Sedecías, e.d., en el 594, cuando había pasado la impresión de la primera gran deportación (598). El contrincante de Jeremías es un falso profeta, Ananías, de *Gabaón*, antigua ciudad levítica, la actual *El-Gib*, a 10 kilómetros al noroeste de Jerusalén ¹. Famosa por el “lugar alto” adonde iba Salomón a ofrecer oblaciones. Ananías pretende presentarse en nombre de Yahvé, ofreciendo la liberación de la opresión babilonia: *Pie roto el yugo del rey de Babilonia* (v.2). Sus contemporáneos vivían con la ilusión de que el imperio opresor babilónico había de derrumbarse ante la presión de Egipto y de otros pueblos coligados. La frase de Ananías alude a la invitación hecha por Jeremías en el capítulo anterior a someterse al *yugo* de Nabucodonosor. Según el v.10, Jeremías llevaba realmente al cuello un *yugo* para indicar esta sujeción, y esto exasperó a Ananías. No sólo iba a quebrarse el poderío babilónico, sino que retornarían los exilados, y con ellos los *utensilios de la casa de Yahvé* (v.3). Esta predicción es contraria a la de Jeremías, que anunciaba un exilio de larga duración, de setenta años en números redondos ².

Respuesta de Jeremías (5-9).

⁵ Y dijo Jeremías, profeta, al profeta Ananías, delante de los sacerdotes y de todo el pueblo que estaban en la casa de Yahvé: ⁶ Así sea, hágalo Yahvé; que mantenga Yahvé tu palabra que has vaticinado, haciendo volver a este lugar de Babilonia los utensilios de la casa de Yahvé y a todos los cautivos. ⁷ Pero oye lo que delante de todo el pueblo voy a decirte: ⁸ Los profetas que desde antiguo antes de mí y antes de ti fueron, profetizaron a numerosos países y a grandes reinos la guerra, la desventura y la peste. ⁹ El profeta que profetiza paz, por el cumplimiento de su profecía habrá de ser tenido por profeta, enviado en verdad por Yahvé.

Jeremías responde a las venturosas predicciones de Ananías diciendo que bien desearía que así sucedieran las cosas: así sea., *que mantenga Yahvé tu palabra* (v.6). Pero la realidad es muy otra; pues, según sus revelaciones personales, el destino de sus compatriotas va a ser muy trágico como consecuencia de la indefectible invasión babilónica. Como buen patriota, deseaba que los *utensilios de la casa de Yahvé* volvieran a su lugar debido. Pero, aparte de que él no participa de este optimismo, la experiencia de *profetas que desde antiguo profetizaron* (v.8) confirma sus lúgubres puntos de vista, pues *profetizaron. la guerra*³, y sus predicciones han sido confirmadas por la historia. En efecto, las profecías anteriores a Jeremías son predominantemente pesimistas, y en este sentido están en la línea de él mismo, en contra de la posición ingenua de Ananías. Una de las características de los verdaderos profetas era hacer frente a la opinión optimista popular, **llamándolos a la penitencia; de lo contrario, no tardaría en intervenir la justicia divina**. La misión del profeta verdadero es ante todo despertar la conciencia religiosa del pueblo escogido, fustigando sus vicios y transgresiones e invitándole a retornar a Yahvé, dejando sus caminos materialistas y humanos. Por eso, cuando el profeta anuncia *paz* (en contra de su ordinario modo de obrar), es necesario esperar el cumplimiento de esa predicción venturosa para ver si es verdadera (v.9). La presunción, pues, por regla general, está a favor del profeta que anuncia castigos en contra de las ilusiones del vulgo, ya que es un signo claro **de que no se busca la popularidad**. La respuesta de Jeremías es prudente y comedida, buscando en todo el buen sentido en su contrincante.

Ananías rompe el yugo de Jeremías (10-17).

¹⁰ Tomó entonces el profeta Ananías el yugo del cuello de Jeremías, profeta, y lo rompió, ¹¹ diciendo delante de todo el pueblo: Esto dice Yahvé: “Así romperé yo dentro de dos años el yugo de Nabucodonosor, rey de Babilonia, de sobre el cuello de todos los pueblos.” Y el profeta Jeremías se fue su camino. ¹² Después que Ananías, profeta, había roto el yugo de sobre el cuello del profeta Jeremías, tuvo éste palabra de Yahvé, diciendo: ¹³ “Ve y dile a Ananías: Así dice Yahvé: Has roto un yugo de madera. En su lugar yo haré un yugo de hierro, ¹⁴ pues así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yugo de hierro pondré yo sobre la cerviz de todos estos pueblos, para que estén sometidos a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y le servirán; aun los mismos animales del campo se los he dado a él. ¹⁵ Y dijo el profeta Jeremías a Ananías, profeta: Escucha, pues, Ananías: No te ha enviado a ti Yahvé, y tú estás dando a este pueblo falsas esperanzas; ¹⁶ por eso así dice Yahvé: He aquí que voy a quitarte de sobre la haz de la tierra; este mismo año morirás por haber predicado la rebelión contra Yahvé. ¹⁷ Y murió el profeta Ananías en ese mismo año, en el séptimo mes.

La respuesta sensata, aunque irónica, de Jeremías tuvo el efecto de sobreexcitar a Ananías. Para salvar su prestigio ante los oyentes, recurrió a un gesto teatral, con el que iba a reafirmar la convicción en sus predicciones: tomó *el yugo de sobre el cuello de Jeremías*, haciéndolo pedazos. Jeremías se había presentado con el *yugo* como símbolo de su predicción de la esclavitud babilónica. Ahora su contrincante quiere impresionar al auditorio con otro gesto simbólico, al romper el *yugo* llevado por Jeremías: *Así romperé yo el yugo de Nabucodonosor* (v.11), y da el término de *dos años* para el cumplimiento de su profecía. Eran muchos los que esperaban y confiaban en una derrota del coloso babilonio; por eso esta promesa de Ananías confirmaba sus puntos de vista. Ante esta actitud histérica de Ananías, el profeta de Anatot opta por callarse, esperando mejor ocasión; así *se fue su camino* (v.12). Era la actitud más digna, ya que lo contrario era rebajarse a

alternar con un charlatán de feria. Ha cumplido su misión de predicar al pueblo. Aparentemente ha triunfado su adversario. Ya llegará el momento en que hablará de modo más convincente de parte de Yahvé. El no podía extralimitarse en su misión de profeta, y dependía **en todo de la inspiración directa divina**. Era justamente esto lo que le distinguía de los falsos profetas, que predicaban lo que halagaba sus intereses y les sugería su imaginación.

Por orden divina, Jeremías vuelve a enfrentarse a Ananías para comunicarle una revelación que acaba de recibir. Ha creído triunfar con su gesto teatral de romper el yugo, pero no ha conseguido nada, pues Yahvé, por su presunción, le va a castigar de muerte. Con su aparatoso acto de romper el yugo había querido dar a entender que Yahvé iba a romper el yugo babilónico, pero las cosas iban a ir muy de otro modo. Yahvé reafirma su voluntad de que todos los pueblos se sometieran a Nabucodonosor de modo inexorable: *¡fías roto un yugo de madera. En su lugar, yo haré un yugo de hierro* (v. 13). En vez del *yugo de madera* que proponía antes Jeremías, invitando a su pueblo a someterse a los babilonios, con lo que la servidumbre sería menos dura, Yahvé hará venir una opresión feroz, consecuencia de la rebelión contra Nabucodonosor, y entonces el yugo será insoportable, *de hierro* (v.14).

Y como prueba de esta predicción, Jeremías le dirige personalmente a Ananías un vaticinio lúgubre sobre su propia suerte. Se ha arrogado el oficio de profeta, sin que Yahvé le hubiera enviado, desconcertando al pueblo con sus *falsas esperanzas* (v.15), y Dios justamente le va a enviar la muerte como castigo en un breve plazo, de modo que todos vean en ello un signo de la *certeza* de las profecías de Jeremías (v.16). Efectivamente, Ananías murió *en ese mismo año, en el séptimo mes* (v.17). Es la simple constatación del hecho, prueba de la veracidad de las profecías de Jeremías.

1 Cf. Abel, *Géog. 1 Re 3:4-éog. II p.335*; Jos 11:19; 18:25; 21:17; Flavio Josefó, *Bel iud. II 19:1*; — 2 Cf. Jer 29:28; 27:7; 25:11; 29:10. — 3 Así Según el texto Srieogo. El TM lee “guerra, desventura y peste.” Con un ligero cambio de letras tenemos la trilogía clásica de los flagelos: “guerra, hambre y peste.”

29. Epístola de Jeremías a los Exilados.

También los exilados de la deportación del 598 mantenían vanas esperanzas en el destierro sobre su próxima repatriación, esperanzas que eran alentadas por falsos profetas y adivinos oportunistas. Jeremías en una epístola les previene contra este excesivo optimismo, anunciando el castigo a los causantes de la agitación entre los deportados. Esta comunicación de Jeremías no fue bien recibida por un sector de los exilados, entre ellos un tal Semeyas, que escribió a su vez al inspector del templo de Jerusalén quejándose de que no hubieran tomado medidas contra el profeta de Anatot. Estas cartas indican que había una comunicación fluída entre los desterrados y los que aún permanecían en Palestina antes de la catástrofe del 586. De tiempo en tiempo iban a Babilonia comisiones de israelitas a llevar los tributos impuestos por los babilonios.

Jeremías está preocupado por la suerte de los exilados, en los que ve el núcleo de la futura restauración nacional. Este c.29 tiene muchos puntos de contacto con el c.24 ¹. Quizá esta epístola sea del tiempo de la visión del c.24, en la que se habla de higos maduros agradables (los exilados) y de brevas insoportables (los que aún permanecen en Palestina, a quienes les está reservada una suerte más dura). Jeremías aprovechó una legación oficial para enviarles una carta admonitoria. Le preocupaban las noticias que llegaban de la agitación causada por ciertos falsos profetas, y era preciso hacer ver al pueblo que debía pensar en instalarse para permanecer allí mucho tiempo, durante el cual debían procurar habituarse al ambiente en lo económico y hacer

prosperar la propia comunidad israelita exilada.

Anuncio de un largo exilio (1-9).

¹ Estas son las palabras de la carta que desde Jerusalén envió Jeremías profeta al resto de los ancianos de la cautividad, a los sacerdotes, a los profetas y a todo el pueblo que de Jerusalén había llevado Nabucodonosor a Babilonia, ² después de haber salido Jeconías, el rey, la reina, los eunucos, los notables de Judá y de Jerusalén, los herreros y los carpinteros, ³ (llevada) por mano de Elasa, hijo de Safan, y de Gamarías, hijo de Helcías, a quienes mandó Sedecías, rey de Judá, a Babilonia a Nabucodonosor, rey de Babilonia. Decía: ⁴ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel, a todos los cautivos que yo he desterrado de Jerusalén a Babilonia: ⁵ Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos. ⁶ Tomad mujeres y engendrad hijos e hijas. Dad mujeres a vuestros hijos, y maridos a vuestras hijas, y tengan hijos e hijas; multiplicaos allí en vez de disminuir. ⁷ Procurad la prosperidad de la ciudad adonde os he deportado y rogad por ella a Yahvé, pues su prosperidad será vuestra prosperidad. ⁸ Porque así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: No os dejéis engañar por vuestros profetas que habitan entre vosotros y por vuestros adivinos. No escuchéis su sueño. ⁹ Porque mienten cuando os profetizan en mi nombre. Yo no los he enviado. Oráculo de Yahvé.

La epístola va enviada a los *ancianos* o cabezas de familia, directores espirituales de su pueblo. Era una institución patriarcal que había tenido siempre gran influencia al lado de las otras clases dirigentes, como los *sacerdotes*, *profetas*. Sobre todo en Babilonia, privados de las organizaciones oficiales estatales, volvieron a restablecer el régimen del patriarcado, que había perdido mucho durante la monarquía. La palabra *resto* parece indicar que eran pocos los que quedaban ². Sabemos que los babilonios concedían cierta autonomía jurídica a los exilados para poder gobernarse conforme a sus propias leyes ³. Los *profetas* de que se habla parecen ser los falsos profetas, como traducen los LXX. Precisamente porque fomentan vanas ilusiones de retorno, no eran auténticos profetas, como lo era Ezequiel. Se les asocia maquinalmente a los *sacerdotes* por procedimiento mecánico redaccional. Estos tres primeros versos son de Baruc, secretario de Jeremías, que quiere situar la epístola en su circunstancia histórica.

El verso puede ser adición posterior redaccional, para destacar que la deportación de que se habla es la del 598 y no la del 586. *La reina* es la madre de Jeconías, o “reina-madre”⁴. Los *eunucos* son los cortesanos en general. Los *herreros y carpinteros* o cerrajeros son las fuerzas industriales vivas de la nación, llevadas por los babilonios para que no pudieran organizar de nuevo la resistencia⁵. Los portadores de la epístola son altos dignatarios de la corte, encargados quizá de una misión oficial de llevar los tributos o de informar a Babilonia de las buenas disposiciones de Sedecías hacia los babilonios. Algunos nombres son conocidos, y parece que alguno de los citados era favorable a Jeremías ⁶. En todo caso, los portadores debían de ser agentes bien mirados en la corte babilónica por sus ideas moderadas y realistas, y, por tanto, no ajenas al pensamiento de Jeremías, que predicaba la sumisión para evitar mayores males. Jeremías, al escribir a sus compatriotas, lo hace en nombre del Dios nacional (v.4). El contenido de la carta es de lo más realista. Los exilados deben hacer sus cálculos como si fueran a ser ciudadanos perpetuos de la nueva tierra, echando las bases de una economía doméstica y aun procurando el aumento demográfico del pueblo (v.5-6). Y añade algo más revolucionario que había de resultar blasfemo para muchos puritanos: *procurad la prosperidad de la ciudad adonde os he deportado y rogad a*

Yahvé por ella (c.7). Estas palabras tenían que resultar inauditas para aquellos cerrados israelitas, que no podían comprender que Yahvé pudiera ayudar a sus enemigos, y, por tanto, que era absurdo orar por ellos a su Dios⁷. Para Yahvé, según ellos, no podía haber otros intereses que los de Israel y su ciudad santa. En cambio, para Jeremías, el invasor babilonio es un instrumento de Yahvé para corregir a su pueblo, y, por tanto, los israelitas debían aprovecharse de las buenas cualidades de sus dominadores y convivir pacíficamente con ellos. En estas palabras de Jeremías vemos una cierta insinuación de simpatía, que, sin ser una declaración expresa de amor a los enemigos, lo que es propio del N. T.⁸, supone un horizonte universalista que se va abriendo paso en la literatura profética y sapiencial. En el mismo Jeremías encontramos la profecía sobre la participación de las naciones paganas, **en los tiempos mesiánicos, de las bendiciones divinas**⁹. La dispersión de los israelitas en la cautividad sirvió, en los planes divinos, para difundir el conocimiento del Dios universal de las promesas.

El profeta sale al encuentro de las predicciones optimistas de los falsos *profetas y adivinos* (v.8), que predicaban una resistencia pasiva, basada en la esperanza de un próximo retorno. En realidad *mienten*, porque no hablan *en nombre* de Yahvé. Son usurpadores del oficio profético.

La penitencia, condición de retorno (10-14).

¹⁰ Pues así dice Yahvé: Cuando se cumplan los setenta años de Babilonia, os visitaré y mantendré para con vosotros mi palabra venturosa de volveros a este lugar. ¹¹ Pues yo conozco mis designios para con vosotros — oráculo de Yahvé —, designios de paz y no de desventura, de daros un porvenir y una esperanza. ¹² Me llamaréis y vendréis a suplicarme, y yo os escucharé; me buscaréis y me hallaréis. ¹³ Me buscaréis y me hallaréis si me buscareis de todo corazón. ¹⁴ Y me dejaré hallar de vosotros — oráculo de Yahvé —; yo haré volver a vuestros desterrados, y os reuniré de entre todos los pueblos y de todos los lugares a que os arrojé — oráculo de Yahvé — y os haré volver a este lugar de que os eché.

No obstante, la condición de exilados no durará siempre, sino que llegará un momento en que podrán volver a su patria, pero esto después de una larga generación: *cuando se cumplan los setenta años de Babilonia* (v.10). Lo indicado por esa cifra redonda de *setenta* es lo que, más o menos, duró el imperio babilónico: desde el 605 (batalla de Carquemis, en la que Nabucodonosor venció definitivamente a los egipcios) al 538, en que Ciro entró en Babilonia.

La repatriación se cumplirá, pues los *designios* de Yahvé para con su pueblo son designios *de paz y no de desventura* (v.11). Si los ha castigado, ha sido para salvar los derechos inalienables de su justicia y santidad; pero de nuevo quiere darles un *porvenir y una esperanza*, es decir, resucitarlos como pueblo, como colectividad nacional. Y por eso, aunque estén en tierra extranjera, lejos del santuario de Yahvé, donde reside oficialmente, los escuchará: *me llamaréis. y yo os escucharé* (v.12). Pero es necesario que le busquen *de corazón*. Yahvé entonces no estará lejos de ellos: *me dejaré hallar de vosotros* (v.14). Y el resultado de ello será que volverán *los desterrados* (v.14).

Suerte trágica de los moradores de Jersalén (15.-19)

¹⁵ Como vosotros decís: Yahvé nos ha suscitado profetas en Babilonia, ¹⁶ pues así dice Yahvé del rey que se sienta en el trono de David y de todo el pueblo que mora en esta ciudad, vuestros hermanos, que no salieron con vosotros al destierro. ¹⁷ Así dice

Yahvé de los ejércitos: He aquí que yo mandaré contra ellos la espada, el hambre y la peste; los tornaré en higos que de malos no pueden comerse,¹⁸ y los perseguiré con la espada, el hambre y la peste, y los haré objeto de terror para todos los reinos de la tierra, maldición, espanto, ludibrio y oprobio entre todos los pueblos a los que los arrojaré,¹⁹ por no haber escuchado mis palabras — oráculo de Yahvé — , que muy pronto y reiteradamente les anuncié por mis siervos los profetas, a quienes yo envié y no los escucharon — oráculo de Yahvé.

Jeremías sale al paso de una falsa ilusión: los exilados creen, ilusionados, que su retorno está próximo, pues tienen *profetas suscitados por Yahvé* que les aseguran una próxima liberación (v.15).

En realidad son unos impostores, ya que el futuro va a ser muy diferente del anunciado por ellos. La primera deportación no ha sido sino el prelude de otra catástrofe más general. Por eso la suerte de los que quedaron en Jerusalén será peor que la de los actualmente exilados, pues Yahvé desencadenará sobre ellos *la espada, el hambre y la peste* (v.17)¹⁰.

Contra los falsos profetas (20-23).

²⁰ Vosotros, pues, todos los cautivos que yo he llevado de Jerusalén a Babilonia, oíd la palabra de Yahvé: ²¹ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel, a Acab, hijo de Qolayah, y a Sedecías, hijo de Masayah, que mentirosamente os profetizan en mi nombre: He aquí que yo les entregaré en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, que los ajusticiará a vuestros ojos,²² y quedará de ellos, entre los cautivos de Judá que están en Babilonia, la maldición: “¡Haga contigo Yahvé como con Sedecías y Acab, a quienes asó al fuego el rey de Babilonia!” ²³ Por haber hecho iniquidades en Israel, haber adulterado con las mujeres de sus prójimos y haber hablado mentirosamente en mi nombre, sin que yo les mandara. Yo lo sé y lo atestiguo. Oráculo de Yahvé.

Jeremías se dirige a los exilados para que no imiten la conducta obstinada de sus compatriotas que aún quedan en Jerusalén y así permanezca la venturosa promesa de Yahvé de hacer que retornen algún día a la patria. Los exilados se sentían orgullosos de los *profetas* que creían había suscitado Yahvé entre ellos, y los engañaban con vanas promesas del próximo retorno (v.15). Pero les va a revelar Jeremías quiénes son esos profetas que los engañan, a los que Yahvé les tiene reservado un deshonoroso fin en pago a sus crímenes inauditos en Israel. Precisamente por haber sembrado la sedición entre los exilados, dos de ellos, *Acab y Sedéelas*, serán ajusticiados por la policía de Nabucodonosor, y morirán con muerte afrentosa y terrible por el fuego, como era usual en Babilonia¹¹.

Profecía contra el falso profeta Semeyas (24-32).

²⁴ Y a Semeyas el Nejlamita dile: Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: ²⁵ Por cuanto tú has mandado en tu nombre cartas a todo el pueblo de Jerusalén, y a Sofonías, hijo de Masayah, sacerdote, y a todos los sacerdotes, diciéndoles: ²⁶ Yahvé te ha hecho sacerdote en lugar del sacerdote Yoyadah, para que, como prefecto, vigiles en el templo de Yahvé a todo demente que quiera hacer el profeta y lo hagas encadenar y poner en el cepo. ²⁷ Ahora, pues, ¿por qué no has reprendido a Jeremí-

as el de Anatot, que anda profetizando entre vosotros? ²⁸ Pues hasta nos ha enviado un mensaje a nosotros a Babilonia, diciendo: “Eso será largo. Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed sus frutos.” ²⁹ Y el sacerdote Sofonías leyó a Jeremías profeta esta carta, ³⁰ y Yahvé habló a Jeremías, diciéndole: ³¹ Manda a decir a todos los cautivos: Esto dice Yahvé sobre Semeyas el Nejlamita: Por haberos profetizado Semeyas sin que yo le haya enviado, y haberos hecho concebir falsas esperanzas, ³² por eso dice Yahvé: He aquí que yo castigaré a Semeyas el Nejlamita y a su descendencia. No tendrá descendencia que habite en medio de este pueblo y vea el bien que yo haré a mi pueblo — oráculo de Yahvé — , por haber predicado la rebeldía contra Yahvé.

La epístola de Jeremías había sido mal recibida de los falsos profetas que pululaban entre los exilados de Babilonia. Uno de ellos, Semeyas, se atrevió a enviar una protesta oficial al prefecto del templo por permitir esa libertad de escribir a Jeremías. Sus afirmaciones categóricas sobre un destierro prolongado desmoralizaban a los cautivos (v.24-25). El destinatario de la carta, Sofonías, amigo personal de Jeremías ¹², mostró a éste la carta para que se diera cuenta del ambiente que tenía entre muchos de los exilados. Parece que el oficio de prefecto de policía del templo, como *Sofonías*, era vigilar el orden en las aglomeraciones en los atrios. Por eso Semeyas le echa en cara a Sofonías, prefecto del orden en el templo, que haya permitido a Jeremías hablar en público en los atrios, sembrando la desmoralización en el pueblo. Debía, pues, encarcelarlo y ponerlo en el cepo (v.26), pues para él Jeremías era un simple *demente* que se las echaba de *profeta*.

Al oír el contenido de la carta de Semeyas, Jeremías, por orden de Yahvé, envía una segunda carta a los desterrados poniéndoles en guardia contra las actividades del falso profeta Semeyas, que iba a ser castigado inexorablemente por oponerse a los planes divinos sobre su pueblo (v.32). Ninguno de sus descendientes asistirá al retorno de los exilados.

1 Cf. 24:5-7 y 29:10-14. — 2 La palabra “resto” falta en los LXX. — 3 Cf. Dan 13:5. — 4 Cf. Jer 13:18; 22:26. — 5 Cf. Jer 24:1. — 6 Cf. Jer 26:24; 36:10.25; 2 Re 22:8; 40,6. — 7 Sobre el precepto de orar por las autoridades paganas cf. Rom 1:11; 2 Tim 2:1. — 8 Cf. Mt 5:44. — 9 Cf. Jer 3:17. — 10 Los v. 16-20 faltan en el texto griego, y son considerados por muchos como adiciones posteriores redaccionales a base de otros textos de Jeremías, especialmente de 24:8-10. Sin embargo, sostienen su autenticidad Condamin y Driver. — 11 Cf. *Código de Hammurabi* art.25.110.157; Dan 3:6; 1955 — 12 Aparece en 21:1 y 37:3 como enviado respetuoso de Sedecías a Jeremías. Murió en el 586. Cf. Jer 52:24; 2 Re 25:18. El falso profeta Semeyas de Babilonia le dice que está en vez de *Yoyadah sacerdote*. No sabemos de ningún *Yoyadah* en esta época que haya sido prefecto antes de Sofonías. En los primeros años del rey Joaquín lo era Pasjur (20:1). Quizá Semeyas aluda al famoso *Yoyadah* que se levantó contra la impía reina Atalía en el 836 a.C., como modelo de celo religioso a imitar.

30. La Salvación de Israel. Juda castigada por sus pecados.

Los c.30-33 forman cierta unidad y versan sobre la restauración de Israel. Constituyen el *libro de consolación* jeremiano, en contraposición al *libro de amenazas* escrito por orden de Yahvé en el 605. Cumplido ya el castigo con la catástrofe del 586, el profeta recibe la orden de escribir sobre el futuro glorioso del pueblo resucitado. Jeremías había sido escogido para “destruir, arrancar y asolar,” pero también para “edificar, levantar y plantar” ¹. Esta segunda parte es la que cumple en estos vaticinios de consolación para sostener la moral de los deportados, obsesionados por la magnitud de la tragedia.

Este libro de consolación (c.30-33) comprende dos partes: *a)* c.30-31: discursos proferidos oralmente antes, pero recogidos ahora por escrito para uso de los exilados; *b)* 32-33: sección

cronológicamente anterior a la anterior. Contiene un acto simbólico y su explicación.

Los C.30-31 constituyen una unidad literaria y lógica. Desde el punto de vista poético son la obra cumbre de Jeremías. El pensamiento se desarrolla armónicamente en un continuo *crescendo*; las ideas se expresan en círculos concéntricos, pero avanzando siempre. La idea central es el retorno de Israel del exilio **para constituir una nueva teocracia ideal** contrapuesta a la situación mísera actual². Esta profecía parece fue redactada por escrito poco después de la gran catástrofe del 586, quizá en Egipto, adonde fue llevado por sus compatriotas rebeldes.

Juicio sobre las naciones opresoras de Israel (1-11).

¹ Llegó a Jeremías palabra de Yahvé, diciendo: ² Así dice Yahvé, Dios de Israel: **Escribe en un libro todo cuanto yo te he dicho, ³ porque he aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que haré volver los desterrados de mi pueblo, Israel y Judá, y los haré tornar a la tierra que di a sus padres, y la poseerán. ⁴ Estas son las palabras que ha pronunciado Yahvé sobre Israel y Judá. ⁵ Pues así dice Yahvé: Oímos gritos de terror, de espanto, no de paz. ⁶ Preguntad y ved: ¿Es que paren los varones? ¿Por qué, pues, veo a todos los varones con las manos en los lomos como en parto, demudados y amarillos todos sus rostros? ⁷ ¡Ay! ¡Es el día grande! No hay nada igual a él. Tiempo de angustia para Jacob, pero de él le vendrá la salvación. ⁸ Y sucederá que en ese día — oráculo de Yahvé de los ejércitos — quebraré el yugo de sobre su cuello y romperé sus coyundas, ⁹ y no serán más siervos de extranjeros, sino que servirán a Yahvé, su Dios, y a David, su rey, que yo los suscitaré. ¹⁰ Y tú, siervo mío Jacob, no temas, oráculo de Yahvé; no tiembles, Israel, porque voy a liberarte de la tierra lejana, y a tu descendencia de la tierra de cautividad. Jacob tornará y vivirá tranquilo y seguro, sin que nadie le perturbe. ¹¹ Porque yo estoy contigo — oráculo de Yahvé — para salvarte; yo llevaré a la ruina a todos los pueblos entre los que te dispersé, pero a ti no te arruinaré, sino que te castigaré con moderación, no te dejaré impune.**

Los tres primeros versos son la introducción a todo el *libro de consolación*, en contraposición a 36:1-3, donde se ordena al profeta escribir las profecías *conminatorias* contra Israel y Judá. Le manda consignarlas por escrito para que sirvan de signo profético a las generaciones futuras y como confortamiento y esperanza para los exilados. **Las profecías de los c.30-31 resumen todos los vaticinios mesiánicos de su ministerio profético.** La idea fundamental del *libro de consolación* es el *retorno* del exilio como preámbulo a la inauguración de la teocracia mesiánica. *Israel y Judá* volverán a formar una unidad nacional, olvidando las antiguas diferencias (v.3); por eso aparecen aquí como participantes de la futura salud mesiánica.

El profeta asiste a un parto doloroso acompañado de gritos *de terror*, pero que se dirige, como todo parto, a un alumbramiento feliz. Parece aludir a las convulsiones habidas en Mesopotamia ante la invasión medo-persa, que traería la salvación para Israel exilado y la ruina para sus opresores los babilonios, que están *con las manos en los lomos como en parto, demudados y amarillos sus rostros* (v.6).

Ante las conmociones de guerras palidecen los caracteres más varoniles³, pues ha llegado el *día grande* (v.7), el castigo de los enemigos de Israel, pero al mismo tiempo la liberación de éste⁴. No obstante, Israel, antes de ver cumplidos sus deseos, se verá en la estrechez y en la angustia: *tiempo de angustia para Jacob* (v.7b). Tendrán que pasar por dolores de alumbramiento antes de participar de las alegrías de la liberación como pueblo⁵. Pero después vendrá *la sal-*

vación (v.7), resumen de todos los anhelos del pueblo en el exilio. En ese *día grande* se romperá el yugo e Israel servirá sólo a su Dios y a *David*, es decir, volverá a tener su culto en Jerusalén y sus reyes propios, descendientes del padre de la dinastía, David, símbolo de la grandeza nacional y religiosa. **Yahvé se encargará de resucitar un rey ideal que recuerde al añorado David. El profeta se proyecta directamente en la figura deslumbradora del Mesías, procedente de la casa de David y personaje culminante de su dinastía gloriosa**⁶. Será el *germen de justicia* de que habla en 23:435.

Por eso el horizonte que se abre ante los israelitas exilados está lleno de confianza y de paz: *tú, siervo mío Jacob, no temas* (v. 10). Es de notar la expresión *siervo* mío, que en Jeremías sólo aparece en este lugar, y que es común en Isaías⁷. Los israelitas en el exilio podían considerarse como definitivamente abandonados de su Dios nacional, porque temporalmente apartó su faz de ellos. Pero ha pasado la hora de la justicia y **llega la de la misericordia para su pueblo y el castigo para sus opresores: llevaré a la ruina a todos los pueblos** (v.112). Todas las naciones fueron culpables del mal trato dado a Israel en su dispersión, y todas serán castigadas. En cambio, el castigo impuesto a Israel por sus pecados será menor en virtud de las promesas divinas: *pero a ti no te arruinaré, sino que te castigaré con juicio* (v.11c), es decir, moderadamente, sin exterminarle, pero sin perdonarle totalmente: *no te dejaré impune*. Dios no puede desentenderse de las exigencias de su justicia y santidad, y, por tanto, no puede aprobar la impunidad de crímenes de su pueblo.

Herida y curación de Judá (12-17).

¹² Así, pues, dice Yahvé: **Es incurable tu herida, tu llaga sin remedio.** ¹³ **No hay para tu úlcera remedio** ⁸, **no tienes curación** ¹⁴ **Todos tus amadores te han olvidado, no preguntan por ti, pues yo te herí como hiere un enemigo, con cruel castigo, por tus grandes maldades, por la magnitud de tus pecados.** ¹⁵ **¿A qué gritas por tu herida? Es incurable tu mal. Por tus grandes maldades, por la magnitud de tus pecados, te he tratado así.** ¹⁶ **Pero todos los que te devoraron serán devorados, tus enemigos irán todos al destierro. Tus saqueadores serán saqueados, y tus expoliadores serán expoliados.** ¹⁷ **Ciertamente te restituiré a la salud, pues voy a sanar tus heridas — oráculo de Yahvé — , porque te llamaron la “desterrada,” Sión** ⁹, **de quien nadie se cuida.**

Sión es presentada como una dama llena de heridas, abandonada de sus antiguos amantes y a la que nadie puede curar. Yahvé, el causante de sus heridas y de su afrentosa situación, es quien la cura amorosamente, y castiga justicieramente a sus adversarios. Por esto parece que la profecía es escrita después de cumplida la catástrofe del 586. Judá ha sido despreciada como nación; su capital, destruida, y, por tanto, parece que su situación es desesperada y sin remedio: *es incurable tu herida* (v.12). Con el exilio parece que la historia del pueblo elegido como nación ha terminado¹⁰. Ha sido abandonada Judá de sus *amantes* (v.14), los pueblos que habían prometido ayudarla. Es representada como una meretriz que ha perdido su belleza y que no tiene ya atractivos¹¹ al perder su categoría como nación. Había buscado alianzas con pueblos extranjeros, **pero de nada le han servido en la hora de la prueba**. En vez de confiar en Yahvé, su Esposo, se había confiado adulterinamente a libres amantes.

Pero la prueba entraba dentro de los planes divinos. Los enemigos que la arruinaron fueron instrumentos de la justicia y providencia divinas: *yo te herí como hiere un enemigo*. (v.14b), y todo ello como castigo de sus *pecados*. Yahvé se ha portado aparentemente como un *enemigo* atacando a Judá, que se había separado de El para ir tras otros amantes. **Yahvé es celoso**

de sus derechos.

Judá, como dama abandonada de sus amantes y malherida, da gritos de socorro, esperando que alguno se acuerde de ella: *¿a qué gritas por tu herida?* (v.13). Ha recibido lo que ha merecido por *la magnitud de sus pecados*. Debe reconocer en el castigo la mano providencial que la hiere misericordiosamente, y no debe entregarse a la desesperación, y menos buscar remedio humano a un castigo divino.

Pero ahí está Yahvé para poner remedio a su situación aparentemente desesperada. Sus enemigos que la *devoraron serán devorados* (v. 16). Se han excedido en su condición de *instrumentos* de su justicia y recibirán su merecido: sus *saqueadores serán saqueados* (v.16b). Es la ley inflexible del tallón en la historia de los pueblos. Los babilonios fueron despojados y vencidos por los persas, y éstos por los griegos. En toda la historia ha habido una conspiración de imperios contra el pueblo de Dios, pero en sus invasiones y atropellos no han hecho sino preparar los caminos **del mesianismo espiritualista**, dando por el suelo con los sueños imperialistas *terrenos* mesiánicos del pueblo escogido.

Yahvé tiene decidido restablecer a Israel como pueblo: *Te restituiré a la salud* (v.17) ¹². Las naciones circunvecinas se habían burlado de Israel al verle abandonado de su Dios, y por eso la llamaron irónicamente la *desterrada de quien nadie se cuida*. En realidad, este abandono ha sido sólo temporal y para bien del pueblo elegido; por eso Yahvé empeña su palabra de restablecer el honor conculcado de su pueblo.

La restauración de Israel (18-22).

¹⁸ Así dice Yahvé: He aquí que voy a restablecer los tabernáculos de Jacob, y me compadeceré de sus tiendas, y se reedificará la ciudad sobre su teso de ruinas, y el palacio se asentará en su debido lugar. ¹⁹ Y saldrán de ellos cantos de alabanza y voces de los que se alegran, y los multiplicaré, y no serán disminuidos; los engrandeceré, y no serán empequeñecidos. ²⁰ Y serán sus hijos como en el pasado, y su congregación estará firme ante mí, y castigaré a todos sus opresores. ²¹ Y su jefe saldrá de ella misma, de en medio de ella saldrá su soberano, y yo le haré acercarse y se allegará a mí, pues ¿quién, si no, intentaría acercarse a mí? Oráculo de Yahvé. ²² Y vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios.

Sobre las ruinas del pasado, Yahvé va a *restablecer los tabernáculos de Jacob* (v.18). La bella frase recuerda la vida peregrinante de Israel en el desierto, cuando habitaba en *tiendas* bajo la protección inmediata de Yahvé, sin recursos humanos de ningún género, pero totalmente confiados a su Libertador. De nuevo se insinúa otra liberación no menos gloriosa, pues sobre el *teso de ruinas* de la ciudad abandonada surgirán de nuevo los palacios y moradas de los repatriados. Con ello renacerá la vida ciudadana con *cantos de alabanza* (v.19). Antes había gritos de angustia y espanto u, ahora gritos de acción de gracias por la resurrección del pueblo, que se multiplicará como efecto de la bendición divina: los *engrandeceré y no serán empequeñecidos*.

Se creará una nueva teocracia bajo un nuevo jefe (*que saldrá de ella*) (v.21), de la nación ¹⁴. Será el soberano que gobernará a su propio pueblo, en contraposición a los gobernadores babilonios, que los sometían a todas las humillaciones y exacciones. De nuevo el profeta parece proyectarse en la figura del gran **Libertador de su pueblo, el Mesías**, si bien en primer plano pudiera pensar en Zorobabel conduciendo a los primeros repatriados y restableciendo la vida nacional de modo precario, pero como preludeo de la futura y definitiva restauración. Ese nuevo soberano gozará de una particular benevolencia de Yahvé, pues le permitirá acercarse a El sin

temor: *le haré acercarse y se allegará a mí* (v.21). De Moisés se dice que hablaba a Yahvé cara a cara como un amigo ¹⁵. El nuevo Rey vivirá también en relación íntima con su Dios, para que establezca un reinado de justicia conforme al espíritu de Yahvé. Y todo esto por iniciativa especial de Dios, ya que acercarse a El sin ser llamado sería comprometer su vida: *¿quién, si no, intentaría acercarse a mí?* (v.21b) ¹⁶.

El v.22 falta en los LXX, y quizá sea una glosa, pues sorprende la introducción, brusca de la segunda persona en el texto. Es una frase general que recapitula bien el contexto: Israel será el *pueblo* de Yahvé, que a su vez será su Dios. La idea aparece también en 31:1. La nación va a entrar en una **nueva fase teocrática, en la que Yahvé será el centro de toda actividad cívica** ¹⁷.

La tempestad de Yahvé (23-24).

²³ He aquí que el huracán de la ira divina se desencadena y una tempestad se desata y descargará sobre la cabeza de los malvados. ²⁴ No volverá atrás la cólera de Yahvé hasta ejecutar y cumplir los designios de su corazón. Vosotros los conoceréis al fin de los tiempos.

De nuevo encontramos la idea de un juicio purificador de Yahvé sobre los *malvados* antes de la inauguración de los tiempos mesiánicos. La ira de Yahvé se desencadenará como un gran *huracán*, que todo lo lleva por delante. San Juan Bautista habla de un juicio purificador llevado a cabo por el Mesías antes de la inauguración mesiánica ¹⁸. Cristo dirá en sus discusiones con los elementos hostiles judíos que ese “juicio” se realiza individualmente en cada uno, según la actitud que tome ante la venida del Mesías, que es El mismo ¹⁹. Los profetas, en su idealización de los tiempos mesiánicos, piensan en una intervención divina purificadora, descrita con colores apocalípticos ²⁰. Los escritores orientales no quieren los colores intermedios, sino los brochazos fuertes, para recalcar sus ideas. Sustancialmente, sus profecías sobre un reinado de justicia deal se cumplen en el reino mesiánico inaugurado por Cristo; y bien en su primera etapa terrestre tendrá miembros no santos, pero en su etapa definitiva ultraterrena será realmente el reinado de los *justos*. La frase *al fin de los tiempos* (v.24) tiene perspectivas muy diversas: una mesiánica inmediata y otra más lejana, como en Daniel ²¹, en la consumación de las cosas. En la mente del profeta se superponen los planos históricos y metahistóricos.

1 Cf. Jer 1:10. — 2 Cf. 30:5-9.12-17, etc. — 3 Cf. Is 13:8; Nah 2:10; Jl 2:6. — 4 Cf. Jl 2:11; Sof 1:14. — 5 Cf. Is 20:20; 27:1-12SS. — 6 Inmediatamente puede aludir a Zorobabel, que dirigió la repatriación, pero es una primera perspectiva que se completa en la edad mesiánica. — 7 Cf. Is 41:8-13; 43:1. — 8 El TM añade “quien juzgue tu causa” antes de tu “úlceras,” pero recarga el ritmo e interrumpe la imagen; por eso parece glosa. — 9 En vez de *Sión*, los LXX leen “nuestro botín.” — 10 Cf. Jer 10:19; 14:17. — 11 Cf. Jer 4:30; 22:20; Is 23:16. — 12 Literalmente el texto h ebreo dice: “haré subir una nueva carne para ti”; e.d., sobre la herida hará surgir una nueva epidermis, signo de rebosante salud. — 13 Cf. Jer 18:22. — 14 Literalmente la palabra hebrea significa “glorioso, ilustre,” y de ahí caudillo. — 15 Ex 31:11; Núm 12:8. — 16 Cf. Lev 10:1-2. — 17 Cf. Jer 24:7; 31:1; 33- — 18 Mt 3:12. — 19 Jn 3:18. — 20 Cf. Jl c.3. — 21 Cf. Dan 12.

31. Restauración de las tribus. Retorno de la diáspora.

Podemos dividir el capítulo en cuatro secciones lógicas: *a*) profecía sobre la restauración de Israel, principalmente de las tribus del reino del Norte (Samaría), unidas de nuevo a Judá (v.2-6); *b*) retorno gozoso de los judíos de la Diáspora (7-14); *c*) profecía sobre la restauración del reino del Norte (15-22); *d*) pequeños oráculos sobre el futuro (23-40). Esta última parte está en prosa,

mientras que las anteriores están en verso.

Restauración de las tribus (1-6).

¹ En aquel tiempo — oráculo de Yahvé — seré el Dios de todas las tribus de Israel, y ellos serán mi pueblo. ² Así dice Yahvé: Halló gracia en el desierto el pueblo escapado de la espada; se fue a su reposo Israel. ³ Desde lejos se le hizo ver Yahvé. Con amor eterno te amé, por eso te he mantenido favor. ⁴ De nuevo te edificaré y serás edificada, virgen de Israel. ⁵ Todavía volverás a adornarte con tus tímpanos y saldrás en alegres danzas. Todavía plantarás viñas en las alturas de Samaría, y los que las planten las gozarán. ⁶ Porque vienen días en que los atalayas clamarán en el monte de Efraím: ¡Levantaos y subamos a Sión, a Yahvé, nuestro Dios!

En la época de la restauración final, Yahvé será el centro de todas las *tribus* o familias de Israel, es decir, de los dos reinos, separados después de Salomón. Todas constituirán el *pueblo* de Dios como en los tiempos del éxodo.

La época del *desierto* quedó como la era ideal en el pasado de las relaciones íntimas entre Yahvé y su pueblo. Los profetas añoraban la simplicidad de aquellos tiempos cuando los israelitas aún no se habían contaminado con las idolatrías y vicios de los pueblos sedentarios de Canaán ². Por eso el profeta, al describir la nueva liberación del exilio babilónico, piensa en una nueva vida en el *desierto*, en que las relaciones de Yahvé con su pueblo, en vías de repatriación, lleguen a la máxima intimidad. La palabra, pues, *desierto* aquí es término de comparación, para despertar las ilusiones del pueblo, que vivía aún de los recuerdos de las maravillas del éxodo. El *pueblo escapado de la espada* (v.2), e.d., los supervivientes de las calamidades de la guerra y del desierto, *halló gracia en el desierto*, al encontrarse de nuevo bajo la protección de su Dios, que los acompaña paternalmente a través del *desierto* siró-arábigo en su retorno a la patria. El profeta piensa en las caravanas de repatriados que con Zorobabel y demás guías de Israel fueron retornando a Palestina después del decreto libertador de Ciro en 538 a.C. La palabra *desierto* puede significar lo equivalente a triste, luctuoso, lugar de prueba, y entonces el profeta contrapondría la situación de vida de pruebas *en el desierto* y la intervención milagrosa divina que los salva de la situación triste del exilio; es decir, su *gracia*, su protección misericordiosa. Precisamente en estos años de prueba, como los pasados en el *desierto* del Sinaí, fueron los años en que se fraguará la nueva alianza entre Israel y su Dios protector. Como consecuencia de esta protección, Israel se reintegró a su tierra: *se fue a su reposo Israel* (v.2b), a la heredad santa, donde podrá disfrutar de los bienes otorgados por Dios.

Y la iniciativa para entrar en nuevas relaciones de amistad partió del mismo Yahvé. El pueblo se hallaba *alejado* de su Dios por sus pecados y confinado en las *lejanías* del destierro, abandonado a su suerte, sin posibilidad propia de rehabilitarse; pero Yahvé tuvo compasión de él y *desde lejos se le hizo ver* (v.3), ofreciendo sus gracias y protección para sacarle de aquel mísero estado. Y a continuación se explica la razón de esta actitud de Dios: *Con amor eterno te amé; por eso te he mantenido favor* (v.3b). A pesar de las infidelidades de Israel, Yahvé, exclusivamente por *amor*, decidió volver a tener relaciones amistosas con su pueblo. Sus predilecciones por Israel son *eternas*, e.d., muy antiguas, desde su elección en Abraham y desde su liberación de Egipto ³. Por eso promete restaurarla en su vida nacional: *de nuevo te edificaré, y seras plantada* (v.4). Israel es concebida como una viña o plantación que cuidadosamente es plantada por Yahvé para que dé frutos. La expresión *virgen de Israel* tiene un particular acento idílico de ternura. Israel es considerado como una doncella virgen que merece de nuevo los amores de su verdadero

Esposo ⁴, y se le promete el volver a participar de las alegrías de la vida, como las jóvenes de su edad: *volverás a adornarte con tus tímpanos y saldrás en alegres danzas* (v.5). Bajo estas imágenes, llenas de ingenuidad, se insinúa la nueva vida de Israel como pueblo entregado a su vida pacífica alegre, gozando de sus propios bienes, después de haber pasado la época de la opresión y de la devastación. De nuevo surgirán las nobles alegrías de la vida y el Jolgorio de la juventud en las plazas festejando los anales familiares y nacionales del pueblo.

Los israelitas podrán de nuevo dedicarse a sus trabajos de campo con la esperanza de participar de sus frutos: *plantarás viñas en las alturas de Samaría* (v.5). Este verso parece indicar que la profecía se centra sobre todo en la restauración del reino del Norte, con Samaría por capital. Samaría era famosa por sus vinos ⁵. La expresión *y los que las plantan las gozarán* indica la paz del país ⁶. Ya no serán los exactores extranjeros los que disfrutarán de los frutos que no son suyos, sino que los usufructuarán los propios israelitas establecidos en su país.

Y con la paz vendrá la restauración plena del culto en Jerusalén. De nuevo las doce tribus se considerarán ligadas a **Sión como centro religioso**, y por eso en aquellos días *los atalayas clamarán en el monte de Efraím: Levantaos y subamos a Sión, a Yahvé, nuestro Dios* (v.6b). Esos *atalayas* o centinelas parecen ser los que estaban en las cimas de las colinas vigilando la salida de la nueva luna para anunciar a todo el país el momento de las fiestas pertinentes al nuevo mes o “neomenias.” Quizá se aluda también a la *paz* total que reinará en el país. En adelante los *atalayas*, que antes estaban encargados de anunciar invasiones militares, anunciarán sólo acontecimientos religiosos: las asambleas santas en Sión, donde mora Yahvé, el Dios de todos. La expresión *monte de Efraím* es clásica para designar el reino del Norte, de Samaría, centro de un culto cismático a Yahvé desde los tiempos de Jeroboam, en el siglo χ antes de Cristo.

Retorno glorioso de la Diáspora (7-14).

⁷ Pues así dice Yahvé: Exultad por Jacob con alegría, gritad loores a la primera de las naciones, publicad, alabad y exclamad: Yahvé ha salvado a su pueblo ⁷, a los restos de Israel. ⁸ He aquí que los voy a hacer venir de la tierra del aquilón, y los reuniré de los extremos de la tierra, entre ellos al ciego y al rengo, a la embarazada y a la recién parida juntamente, Qué gran comunidad la que vuelve! ⁹ Salieron entre llantos ⁸, y los guiaré con consolaciones; yo los guiaré a las corrientes de las aguas, por caminos llanos para que no tropiecen, pues yo soy el Padre de Israel, y Efraím es mi primogénito. ¹⁰ Oíed, naciones, la palabra de Yahvé, dadla a conocer a las lejanas islas, y decid: El que dispersó a Israel lo congrega y lo protege como el pastor a su rebaño. ¹¹ Pues Yahvé ha redimido a Jacob, le rescató de mano más fuerte que él. ¹² Vienen dando gritos de júbilo por las alturas de Sión, afluyendo para gozar de los bienes de Yahvé: el trigo, el vino, el aceite, los corderos y los terneros; y será su alma como jardín regado, y no volverán a languidecer. ¹³ Entonces la virgen danzará alegre en el corro, jóvenes y viejos, todos juntos; trocaré en júbilo su tristeza, los consolaré y convertiré su pena en alegría. ¹⁴ Siciaré a los sacerdotes de la grosura de las víctimas, y se hartará mi pueblo de mis bienes, oráculo de Yahvé.

Yahvé invita a celebrar el retorno glorioso de Israel, *la primera de las naciones* (v.7), en cuanto que ha sido escogida por El como heredad particular para que participara de sus beneficios materiales y espirituales ⁹. Por eso es su *pueblo*, y ésa es la razón de que le haya *salvado*, a pesar de estar reducido a un *resto*, después de tantas calamidades y guerras ¹⁰.

A continuación describe el retorno de la Diáspora *de la tierra del aquilón y de los extre-*

mos de la tierra (v.8). El retorno será completo, alcanzando aun a los tarados físicos e impedidos (v.8b). Ningún obstáculo se opondrá a la manifestación de la omnipotencia liberadora de Yahvé, que los guiará y asistirá paternalmente durante la travesía de retorno. La caravana de los repatriados es inmensa. El profeta se complace en contemplar la muchedumbre que retorna: *¡qué gran comunidad la que vuelve!* Y contrapone dos situaciones históricas: *Salieron entre llanto* (v.8c) en otro tiempo camino del destierro, y ahora vuelven *con consolaciones* bajo la guía paternal de Yahvé, que dirige la repatriación, facilitando el paso de la caravana *por caminos llanos para que no tropiecen* (v.8c), llevándolos *a las corrientes de las aguas*¹¹. El paso por el desierto lleva consigo el peligro de perecer de sed. Pero esto no ocurrirá en el retorno de los exilados por el desierto, ya que Yahvé, que los guía personalmente, se encargará de llevarlos por senderos que lleven a los oasis y pozos que jalonan las rutas de la estepa para los que las conocen. Porque Yahvé es el *Padre de Israel*, que siente un afecto profundo hacia el pueblo que ha elegido y criado como hijo suyo¹⁴.

Efraím era la tribu principal del reino del Norte, y aquí es sinónimo del mismo, que es el *primogénito* de Dios, según expresión conocida aplicada a Israel en general¹⁵. El profeta contrapone aquí al reino del Norte (*Efraim*), en exilio, a las otras naciones, y en este sentido es el *primogénito*, en cuanto que es parte del Israel total histórico, objeto de las promesas divinas. No se le quiere anteponer al reino de Judá, del que hablará a continuación. El profeta concibe a ambos reinos como parte integrante del Israel auténtico tradicional, con sus doce tribus, descendientes de Jacob.

El profeta, obsesionado con la idea del retorno glorioso de su pueblo, invita enfáticamente a todas las *naciones*, a las *lejanas islas*, o pueblos costeros del Mediterráneo, a reconocer el gran hecho de la salvación del pueblo israelita, disperso en todas las regiones. Yahvé lo dispersó primero para castigarlo y purificarlo en la prueba, siendo los pueblos invasores que lo dispersaron meros instrumentos de la justicia divina¹⁶. Pero ahora ha llegado el momento de la liberación, y por eso Yahvé *lo protege como el pastor a su rebaño* (v.10b). Es inútil, pues, que se opongan a sus divinos designios obstruyendo el retorno de los expatriados, pues *Yahvé ha redimido a Jacob* (v.11), rescatándolo de *mano más fuerte que él*. A pesar de la insignificancia del pueblo israelita, ha logrado substraerse del poder omnímodo mesopotámico **gracias a la intervención directa divina**.

Después de describir la travesía gloriosa por el desierto y su éxodo triunfal de entre las naciones, el profeta, lleno de júbilo, contempla la reanudación del culto solemne en Sión, adonde afluyen *con gritos de júbilo* (v.12) de todas las tribus. Como premio a su nueva religiosidad, Yahvé proveerá de toda clase de bienes materiales: *el trigo, el vino, el aceite, los corderos, los terneros.*, siendo su *alma como un jardín regado* (v.12); es decir, los israelitas serán abastecidos de toda clase de ubérrimos frutos, como al jardín que no le falta la abundante irrigación del agua. Han pasado los tiempos del hambre y de la devastación de la campiña por el enemigo invasor, y de nuevo empezarán a surgir los tradicionales productos palestinianos de trigo, *vino y aceite*. Con ello la alegría reinará por doquier: *la virgen danzará alegre en el corro* (v.15). El luto ha sido sustituido por el sano júbilo popular, fruto de la seguridad nacional bajo la protección de Dios.

Con la abundancia de bienes vendrá la afluencia de sacrificios en el templo, de forma que los sacerdotes se verán cumplidos: *saciaré a los sacerdotes de la grosura de las víctimas* (v.14). Muchos autores han querido suprimir este verso como espúreo, porque parten del prejuicio de que Jeremías es sistemáticamente opuesto a todo lo que sea manifestación de culto externo en el templo. Pero el verso está en todos los códices y versiones. Por otra parte, no se opone a un culto externo, siempre que esté basado en una **convicción interior profunda, con la entrega de los**

corazones a Yahvé. En la nueva teocracia, los sacerdotes participarán de los beneficios debidos a su clase. De nuevo tenemos que repetir que bajo estas imágenes de bienes materiales hay que ver la idea sustancial mesiánica de felicidad y paz. Los profetas, hombres de su tiempo, hablando para sus contemporáneos, conciben el mesianismo con colores terrenos. Sin embargo, lo sustancial de su mensaje — la justicia y paz de las conciencias — se cumple en **la era mesiánica inaugurada por el Mesías**, que, por otra parte, tiene su plena manifestación en la etapa celeste.

Restauración del reino del Norte (15-22).

¹⁵ Así dice Yahvé: Una voz se oye en Rama, un lamento, amargo llanto. Es Raquel que llora a sus hijos y rehusa consolarse por sus hijos, pues ya no existen. ¹⁶ Así dice Yahvé: Cese tu voz de gemir, tus ojos de llorar, porque hay compensación a tus penas. ¹⁷ Hay aún esperanza para tu porvenir, oráculo de Yahvé ¹⁷. Volverán tus hijos a su territorio. ¹⁸ Oigo a Efraím lamentarse: “Tú me has castigado y yo recibí la reprobación como novillo indómito. Conviérteme y yo me convertiré, pues tú eres Yahvé, mi Dios.” ¹⁹ Porque después de mi defección me he arrepentido; luego que entré en mí, heríme el muslo. Estoy confuso y avergonzado, pues llevo sobre mí el oprobio de mi mocedad. ²⁰ ¿No es Efraím mi hijo predilecto, mi niño mimado? ¹⁸ Pue cuantas veces trato de amenazarle ¹⁹, me acuerdo de él; por eso se conmueven mis entrañas por él, y tengo que tener piedad de él, oráculo de Yahvé. ²¹ Ponte hitos, alza jalones, pon toda atención en la calzada, el camino que antes recorriste. Vuelve, virgen de Israel, retorna a estas tus ciudades. ²² ¿Hasta cuándo has de andar titubeando, hija descarriada? Pues hará Dios una cosa nueva en la tierra: la hembra rodeará al varón.

De un modo conmovedor, el profeta describe el retorno de las dos tribus del norte (reino de Samaría). Muchos autores creen que es de la primera época de su actividad profética, por su parecido conceptual y estilístico con 3:12ss. A medida que la catástrofe de Judá se acercaba, Jeremías fue centrando su atención en torno a ésta; pero en los primeros tiempos felices de Josías sentía obsesión por la suerte trágica de los hermanos deportados del reino del Norte en el 721, un siglo antes. **También para ellos hay esperanza de salvación.**

En su sensibilidad extrema le parece oír los llantos de Raquel, la esposa predilecta de Jacob, al ver camino del destierro a sus descendientes (v.15). Raquel era la madre de José, padre a su vez de Efraím y de Benjamín, representantes, por su importancia histórica, del reino cismático del Norte. Precisamente en una de estas tribus se hallaba localizada, según la tradición, la tumba de Raquel²⁰. Rama es la actual *er-Ram*, a 10 kilómetros al norte de Jerusalén, junto a la calzada que conducía a Samaría. El profeta refleja poéticamente el duelo de la madre Raquel por la suerte de sus hijos, que avanzan hacia el norte en tristes caravanas camino del destierro.

El profeta se atreve a consolarla en nombre de Dios, porque la situación va a cambiar súbitamente: *cese tu voz de gemir., porque hay compensación para tus penas* (v.16). Sus dolores de alumbramiento de hijos no han sido vanos, pues no desaparecen totalmente, ya que llegará la hora del retorno a la patria; por eso *hay esperanza para su porvenir* (v.17).

Esta esperanza está basada en el arrepentimiento de Israel en el exilio: *oigo a Efraím lamentarse: “Tú me has castigado.”* (v.18). Se reconoce rebelde *como novillo indómito*, que al fin es vencido por la astucia de su dueño y se deja llevar de la cuerda: *conviérteme y yo me convertiré* (v.15c). En su plena juventud, lleno de vitalidad, era indómito, y se dejó llevar por vías extrañas a las de Yahvé. Pero la prueba del exilio le ha hecho comprender su falsa situación, y pide

humildemente que le haga volver a El: *conviérteme y yo me convertiré*.

Reconoce humildemente su causa y se da golpes de compunción: *luego que entré en mi, herime el muslo* (v.19). Es el gesto que expresa consternación, dolor²¹. Está avergonzado por el *oprobio de su mocedad* (v.19b). Es la alusión a sus desviaciones en los tiempos en que como pueblo se sentía joven y se permitía el lujo de abandonar inconscientemente a su Dios²².

Por otra parte, Yahvé siente una debilidad inexplicable por Israel: *¿No es Efraím mi predilecto, mi niño mimado?* (v.20). Muchas veces ha querido castigarlo según merecía, pero instintivamente se acuerda de esta predilección y se arrepiente del castigo que iba a enviarle (v.20b), y siente que sus *entrañas* se conmueven. La frase es bellísima y antropomórfica. El profeta finge un soliloquio divino para explicar esa lucha que en El siente entre los derechos de su justicia y el amor que tiene por Israel: *¿cómo explicar el que, a pesar de ser Efraím infiel, le ame tanto?*²³. Es la historia del amor divino en sus relaciones con los pecadores de todos los tiempos. Por fin, el profeta describe la última fase de este proceso de retorno. Ha llegado la hora de emprender el camino de la patria, y es necesario conocer bien las sendas. Israel es representado como una dama, *la virgen de Israel* (v.21c), que anda vacilante al tomar el camino de retorno. Llega la hora de volver a encontrarse con el Esposo, Yahvé, y, por tanto, no es el momento de perder el tiempo en indecisiones. Israel parece que se ha acostumbrado a la vida huérfana del exilio, y al sentirse libre tiene los miembros como entumecidos y anda remisa en emprender el regreso. El profeta le exhorta enfáticamente a ello. Es el grito de las **ansias reprimidas de Jeremías, que desea ver a su pueblo establecido en su patria**. Por eso les pide que preparen cuidadosamente el itinerario, colocando jalones para no extraviarse: *ponte hitos, alza jalones, pon tu atención en la calzada, el camino que antes recorriste* (v.21b). Israel debe hacer memoria del camino que en otro tiempo siguió hacia el destierro, para no perderse en el desierto. Es una exhortación poética para destacar la inminencia y seguridad del retorno. Yahvé tiene tan decidida su repatriación, que ya pueden los exilados ir pensando en preparar el itinerario de las caravanas de retorno.

Debe, pues, salir de la somnolencia producida por los años de exilio y estar lista para el camino: *¿hasta cuándo has de andar titubeando?* (v.22). Israel no debe temer, pues va a gozar de una protección especial, ya que *hará Dios una cosa nueva en la tierra: la hembra rodeará al varón* (v.22). El sentido de este verso ha sido muy discutido, y los autores no convienen en señalar en qué consiste esa *cosa nueva*. San Jerónimo veía en ello la concepción misteriosa virginal del Mesías²⁴. Pero nada en el contexto insinúa esta interpretación²⁴.

La versión de los LXX difiere totalmente del TM, que es seguido por la Vulgata. Dice el texto griego: “El Señor suscitará la salvación para una nueva plantación; los hombres rodearán en salud,” que realmente no hace sentido, lo que indica que el texto original hebreo era para los traductores un misterio. La Vetus Latina trae un texto similar a los LXX²⁵.

En la tradición judía no se le daba sentido mesiánico²⁶. Las sentencias de los autores modernos son muy diversas²⁷. Generalmente, los autores católicos suelen entender la frase misteriosa en el sentido de que la *hembra* es Israel, esposa de Yahvé, que es el *varón*. La cosa realmente *nueva* que Dios va a “crear” o hacer aparecer es que Israel en la nueva etapa *rodeará al varón* (Yahvé), es decir, buscará afanosamente adherirse a Yahvé como su Dios, y esto es algo admirable dada su propensión innata a la idolatría y a apartarse de las prescripciones de Yahvé. Este sentido está conforme con la profecía de Jeremías de que en la nueva alianza la Ley estará escrita en los *corazones*²⁸. Por otra parte, el símil del desposorio entre Dios e Israel es un lugar común en la literatura profética²⁹. Además, parece que éste es el sentido que da la versión siríaca: “la mujer amará diligentemente al varón,” interpretación seguida por San Efrén³⁰.

Recientemente se ha propuesto una luminosa solución que también parece encajar en el

contexto: el profeta invita a los exilados a no vacilar y a que preparen el camino, y para que no sientan aprensiones sobre los peligros del itinerario por el desierto, les anuncia un portento inaudito: *la hembra rodeará al varón*. En las caravanas, normalmente, las *hembras*, con sus niños, como seres indefensos, van en el centro de la comitiva, mientras que los *varones*, como más fuertes, van en los flancos, con las armas en la mano, dispuestos a defender a los componentes de la caravana contra cualquier repentina incursión o *razzia* de los belicosos beduinos. Esta disposición es la normal; pero, en la caravana de retorno de los exilados, Dios los protegerá directamente, en tal forma que las mujeres pueden libremente ir en los flancos “rodeando al varón,” que iría descuidado en el centro, pues no habrá peligros inesperados. Así, pues, aquí se exaltaría la suprema seguridad de que disfrutarán los repatriados en su camino de retorno ³¹.

Reconstrucción de Judá (23-26).

²³ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Todavía se dirán estas palabras en la tierra de Judá y sus ciudades cuando yo haga volver a sus cautivos: “Bendígate Yahvé, sede de justicia, monte de santidad. ²⁴ Pues habitarán en ella Judá y todas sus ciudades juntamente, los agricultores y los pastores de rebaños. ²⁵ Porque yo saciaré a toda alma desfallecida y hartaré a toda alma languideciente. ²⁶ Por esto, al despertar y ver, me fue dulce mi sueño.

Yahvé promete al reino de Judá la reconstrucción que había prometido al reino del Norte. En sus designios forman un solo pueblo. Será una reconstrucción material y, sobre todo, *moral y religiosa*. La profecía puede ser compuesta después de la ruina de Jerusalén en el 586, para consolar a los israelitas, decepcionados en sus ilusiones. No todo estaba perdido, porque Yahvé velaba sobre los destinos de su pueblo. El profeta se transporta mentalmente al momento en que los exilados, ya de retorno a su patria, saludan jubilosos a la Ciudad Santa: *Bendígate Yahvé, morada de justicia, monte de santidad* (v.23). Judá será un país de *justicia*, porque definitivamente reinará en él la equidad ³², y el centro será *el monte de santidad, es decir, Sión, morada de Yahvé, que vive en una atmósfera de santidad y lo santifica todo con su contacto* ³³.

A su sombra florecerá de nuevo la vida nacional en su plena manifestación. Resurgirá la vida industrial, agrícola y ganadera, de modo que todos se sientan contentos en la nueva sociedad: *saciaré a toda alma desfallecida y hartaré a toda alma lánguida* (v.25). La abundancia será la característica de los nuevos tiempos. También aquí el profeta idealiza mucho el cuadro, pues sabemos que los años que siguieron a la repatriación fueron bien penosos y estrechos; pero el sentirse libres en su patria endulzaba sus trabajos. Por otra parte, como siempre, en la mente del profeta se superpone el horizonte mesiánico, que ve vinculado inicialmente a esta primera etapa de repatriación. **En la época del Mesías, la felicidad será plena.**

La frase del v.26 es enigmática y diversamente traducida ³⁴. Muchos autores ³⁵ la explican en el sentido de que el profeta, maravillado de la grandiosa perspectiva liberadora de su pueblo, se sentía como al despertar de un dulce sueño: *por eso, al despertar y ver, fue dulce mi sueño*. Otros autores creen que la frase es una observación del *lector*, añadida posteriormente, el cual, al leer tan espléndidas perspectivas para su pueblo, pensaría que todo eso era demasiado bello para que fuera realidad, y así lo catalogaría entre los “dulces sueños.”³⁶

Resurrección de Israel y Judo (27-28).

²⁷ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo sembraré la casa de Israel y la casa de Judá de simiente de hombres y de simiente de animales, ²⁸ y suceder-

rá que lo mismo que velé sobre ellos para arrancar y destruir, para arruinar y devastar, así velaré sobre ellos para edificar y plantar, oráculo de Yahvé.

Es la promesa de la repoblación de los países asolados de Israel y Judá. Después de la guerra han quedado despoblados, y es preciso que Dios favorezca de nuevo la multiplicación de sus habitantes y de sus ganados. Yahvé ahora va a actuar como el sembrador que lanza a voleo el grano que debe germinar: *yo sembraré. de hombres y animales* (v.27). Es de notar que el vaticinio se refiere a los dos reinos separados, el de Israel y el de Judá, que en los futuros planes de Dios están destinados a constituir un solo reino mesiánico. Ha pasado el tiempo del castigo y llega la hora de vivir ambos en paz dentro de la abundancia. *Israel y Judá* son comparados a un campo feraz, bien dispuesto para la *siembra* que Yahvé mismo va a realizar. Antes Dios había enviado el castigo, la devastación y la ruina para salvaguardar los derechos de su justicia y de su santidad: *velé sobre ellos para arrancar y destruir.* (v.28). Ha sido la primera parte de su labor; pero llega la hora de la segunda: *velaré sobre ellos para edificar y plantar* (v.28). Las expresiones están calcadas sobre la misión encomendada a Jeremías de anunciar la destrucción y la ruina, de un lado, y después la resurrección y “edificación” del nuevo pueblo ³⁷. Es el instrumento de la justicia y misericordia divinas, que “vela” por los intereses de su justicia y de los de su pueblo. Le castiga primero para purificarle y después para premiarle. Si lo “destruye” primero, es para “plantarlo” y “edificarlo” después según un nuevo módulo más espiritual.

La retribución personal (29-30).

²⁹ En esos días no se dirá más: “Los padres comieron agraces y los hijos sufrieron la dentera,” ³⁰ sino que cada uno morirá por su propia iniquidad. Quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera.

En ese nuevo orden de cosas, en el pueblo de Dios reinará una justicia más personal. Hasta ahora predominaba el principio de la responsabilidad colectiva, basada en la interdependencia social de las tribus. La ley de la sangre, esencial en la vida tribal del desierto, traía como consecuencia una interdependencia de intereses que a veces resulta injusta. Los contemporáneos de Jeremías se consideraban injustamente castigados al sufrir ellos totalmente las consecuencias de la catástrofe debida en gran parte a los pecados de los antepasados: *los padres comieron los agraces y los hijos sufrieron la dentera* (v.29). Este proverbio, que parecía correr entre los exilados ³⁸, expresaba bien su estado de ánimo. Jeremías se hace eco de ello, y anuncia para un futuro próximo una justicia más proporcional basada en la responsabilidad individual. Según las leyes de la solidaridad tribal, los hijos debían pagar por los pecados de los padres. En realidad, los contemporáneos de Jeremías y de Ezequiel no habían sido peores que sus antepasados. Sobre todo, la época del impío rey Manases se había caracterizado por la apostasía general. Y por eso los contemporáneos de Jeremías, que no tenían luces sobre la retribución en la vida de ultratumba, no encontraban justo el sufrir por pecados que ellos no habían cometido. Jeremías concede en parte esto, **y les promete una nueva era en la que la responsabilidad será individual.** Tampoco Jeremías tenía especiales luces sobre la retribución en el más allá, y por eso sus promesas se basan en la esperanza de una **justicia perfecta en la era mesiánica.** No habrá entonces pecado *nacional*, porque Yahvé hará que la ley reine en los corazones, y, así, la masa total del pueblo vivirá centrada en torno al pensamiento de su Dios. Si alguno peca, él solo será castigado, sin infringir daño a la nación. Por eso ya no tendrá vigencia el viejo proverbio: *los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera.* El nuevo *reino* mesiánico será, en su marcha, independiente de la con-

ducta de los individuos. Jeremías piensa aquí en la *nación*, cuya suerte como tal será independiente de la conducta de algunos transgresores. Ezequiel se fija más en la responsabilidad de los *individuos* como tales: los hijos no serán responsables de las acciones de los padres ³⁹. La promesa de Jeremías se cumple en el “Israel de Dios,” la Iglesia, inmaculada en sí, aunque sus componentes sean pecadores en gran parte. Cada uno responderá ante Dios de sus acciones. La época plena del mesianismo total no se da en este estadio terrestre en el sentido de que no habrá pecadores. El reino de Dios obra como un fermento que fructifica en toda la masa, **pero sólo en el estadio definitivo celeste se da la plena teocracia de los justos en torno al Cordero inmolato**. Es la etapa definitiva, cantada en el Apocalipsis. Los profetas **no sabían** distinguir las diferentes etapas, y veían vinculadas al Israel histórico realizaciones ideales que sólo se darían en el “Israel de Dios,” que tiene su plena eclosión y su razón de ser en la definitiva etapa celeste.

La nueva alianza (31-34).

³¹ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo haré alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, ³² no como la alianza que hice con sus padres cuando, tornándolos de la mano, los saqué de la tierra de Egipto, pues ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé ⁴⁰ — oráculo de Yahvé — . ³³ Porque ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel después de aquellos días, oráculo de Yahvé: Yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. ³⁴ No tendrán que enseñarse unos a otros ni los hermanos entre sí, diciendo: “Conoce a Yahvé,” sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, oráculo de Yahvé, porque les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados.

Este fragmento es uno de los más bellos de toda la literatura profética por el espiritualismo que resuman sus palabras. La alianza antigua, basada en penas y castigos, será sustituida por otra *nueva alianza* que tiene su asiento **en los corazones**. Parece un anticipo del mensaje evangélico. El pacto del Sinaí había caducado por la infidelidad de una de las partes contratantes, y se había mostrado ineficaz para dirigir la vida religiosa del pueblo elegido. Las imposiciones *externas* no habían logrado **despertar la entrega íntima y profunda de los corazones**. El materialismo de la letra había ahogado el espíritu contenido en la misma. El ritualismo había suplantado al contenido ético-religioso del pacto sinaítico, y era preciso iniciar una nueva etapa con nuevas bases para regular las relaciones de Israel con su Dios. Faltaba el principio interior de la gracia, que transforma los corazones⁴¹. Puesto que la antigua alianza había fracasado, **no se debía reconstruir la nueva teocracia con las mismas bases ya caducas**. Por eso, Jeremías, en nombre de Dios, anuncia una *nueva alianza* ⁴², escrita sobre los *corazones*, en sustitución de la antigua, escrita en *pedra*. En vez de meras imposiciones externas, con promesas y amenazas materiales, la base de la *nueva alianza* será el “conocimiento” amoroso e íntimo de Yahvé y de sus derechos.

La *nueva alianza* será con el Israel total: *la casa de Israel y la casa de Judá* (v.31). Las doce tribus son objeto del amor de Dios, y de ellas saldrá el núcleo sustancial de la era mesiánica, del “Israel de Dios” del N. T. La expresión *vienen días* alude a una perspectiva ilimitada iniciada con el retorno de la cautividad y plenamente manifestada en la era *mesiánica*. En el horizonte profético se superponen constantemente ambas perspectivas históricas, en cuanto que la primera es una preparación de la segunda; pero los confines de ambas quedan indeterminados. Pero la *nueva alianza* se diferenciará bien de la del Sinaí, cuando Yahvé sacó a Israel *de la tierra de Egipto* (v.32), ya que ésta fue quebrantada por una de las partes signatarias, los israelitas. En

cambio, la nueva alianza durará para siempre, porque Yahvé imprimirá en los corazones un conocimiento de El mismo que los atraerá y guiará en todas sus acciones conforme a los intereses de Yahvé: *yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos mi pueblo* (v.33). Ambas alianzas tenían por fin vincular a Israel a su Dios, pero en la nueva etapa las leyes no serán meras proposiciones externas e invitaciones a cumplirlas, con el anuncio de las correspondientes sanciones o premios, como en el Sinaí⁴³, sino que Yahvé actuará en los *corazones* de los ciudadanos de la nueva teocracia para que irresistiblemente las cumplan. Es una expresión hiperbólica para recalcar el sentido interior de la nueva legislación divina. La antigua Ley mosaica había sido escrita en tablas de *piedra*⁴⁴; la nueva, en los *corazones*. La expresión es bellísima e irremplazable para designar el carácter espiritual del nuevo pacto⁴⁵. Entonces Yahvé será realmente el Dios de su *pueblo* (v.33).

La acción íntima de Yahvé en los corazones será tan profunda e incoercible, que no habrá necesidad de doctores que enseñen la ley del Señor: *¡No tendrán que enseñarse unos a otros* (v.34), porque Yahvé mismo, dominando los *corazones*, será el Doctor de cada uno. En Is 54:13 se dice lo mismo: “Todos tus hijos serán instruidos *por el Señor*.” La máxima docilidad presidirá los móviles de los nuevos israelitas. Naturalmente, estas palabras de Jeremías no se oponen a la existencia de doctores en la nueva ley, como han querido entender los anabaptistas. Aquí se quiere resaltar **el carácter íntimo e insinuante de la ley del Señor**, que no dependerá en su eficacia tanto de la audición externa, comunicada por un maestro humano, cuanto de la acción íntima de Yahvé, que mueve los corazones. Todos lo *conocerán, desde los pequeños a los grandes* (v.34). *Conocer* a Dios aquí no es tener un conocimiento especulativo sobre Dios y sus atributos, sino que la frase en el A.T. implica un conocimiento afectivo, que supone la entrega de la vida a sus preceptos⁴⁶. *Pequeños y grandes* aquí son probablemente la clase dirigente de la nación y los simples ciudadanos, sobre todo los pobres e ignorantes.

Dios, en reconocimiento a esta entrega íntima de los corazones, les perdonará sus maldades. La nueva era se abre con una amnistía general, de modo que las relaciones con Dios serán totalmente cordiales. De nuevo Jeremías insinúa la nueva obra **de remisión de los pecados**, que se cumplirá en el N. T. con la infusión desbordante de la gracia.

Permanencia de Israel (35-37).

³⁵ Así dice Yahvé: **Yo he puesto al sol para que luzca de día, las leyes a la luna y a las estrellas para que luzcan de noche; el que conturba el mar y hace bramar sus olas tiene por nombre Yahvé de los ejércitos.** ³⁶ Si dejaran de regir estas leyes ante mí — oráculo de Yahvé —, también cesará la descendencia de Israel de ser ante mí una nación por siempre, ³⁷ Así dice Yahvé: **Si pueden medirse arriba los cielos y descubrirse por abajo los fundamentos de la tierra, entonces repudiaré yo a toda la descendencia de Israel por lo que han hecho, oráculo de Yahvé.**

Este pequeño oráculo, que tiene mucha semejanza con el Deutero-Isaías⁴⁷, puede ser bien una intercalación posterior del redactor, aunque de inspiración jeremiana. Y puede concebirse como culminación de los v.31-34, en el sentido de que en la *nueva alianza* no sólo los *individuos* como tales vivirán permanentemente vinculados a Yahvé, sino que la misma *sociedad* teocrática subsistirá eternamente como consecuencia de esa entrega de los corazones de aquéllos a Dios, sellada en el nuevo pacto.

El profeta, con estilo solemne y enfático, destaca la inmutabilidad de las leyes de los astros como modelo de la inmutabilidad de Israel. El que garantiza la permanencia de Israel es el

que ha *puesto al sol para que luzca de día, y leyes a la luna. para que luzca de noche* (v.35), y el que dirige la marcha de los elementos, sujetando a leyes al mismo mar, símbolo tradicional de *fuerza, indómita* ⁴⁸.

La frase solemne de Yahvé tiene el carácter de juramento: *Si dejaran de regir estas leyes ante mí* (Creador de ellas), *cesara la descendencia de Israel de ser ante mí una nación por siempre* (v.36). No se puede expresar de modo más vigoroso la seguridad de la permanencia de Israel como *nación*. La misma idea se recalca en el símil del v.26: como no pueden *medirse los cielos ni descubrirse los fundamentos de la tierra* (v.26), así tampoco podrá Yahvé “repudiar” a su pueblo.

Reconstrucción y grandeza futura de Jerusalén (38.-40)

³⁸ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que será edificada para Yahvé la ciudad desde la torre de Jananeel hasta la puerta del Ángulo, ³⁹ y saldrá derecho el cordel de medir hasta la colina de Gareb, y dando vuelta después hacia Goa, ⁴⁰ todo el valle de los cadáveres y de la ceniza y todos los campos hasta el torrente de Cedrón, hasta la esquina de la puerta de los Caballos, hacia oriente, serán consagrados a Yahvé, y no serán ya jamás destruidos y devastados.

En esta descripción ideal se traza el perímetro de la nueva ciudad de Jerusalén, dentro del cual habrá lugares que antes tradicionalmente habían sido considerados como impuros por haber sido profanados con la presencia de cadáveres y con los sacrificios de niños a Moloc. Todo el área será puro y consagrado a Yahvé. El profeta no cita el recinto sagrado del templo, que ya supone consagrado a Dios, sino lo que tradicionalmente era considerado como profano. Es una descripción *ideal* de la capital de la teocracia mesiánica. Ezequiel se moverá en el mismo plan ideal al describir la nueva Tierra Santa⁴⁹. En la perspectiva mesiánica de Jeremías no se menciona la reconstrucción del templo porque *toda* la ciudad será morada de Yahvé. El autor del Apocalipsis trazará también el perímetro ideal de la Jerusalén celestial⁵⁰. Las perspectivas son proféticas, con una carga fuerte poética para impresionar en los lectores; por eso las descripciones no han de tomarse literalmente ⁵¹. El profeta, ante las ruinas de la ciudad, sueña con otra ciudad reconstruida más perfecta, aun topográficamente, que la anterior, sobre todo girando en torno a su Dios, del que irradia toda su grandeza y esplendor.

La *torre de Jananeel* estaba en el ángulo noroeste de la explanada del templo, donde hoy está enclavada la Torre Antonia ⁵². La *puerta del Ángulo* corresponde a la actual “puerta de Jafa.” ⁵³ La *colina de Gareb* es desconocida como localidad, pero se supone que el profeta se refiere a la colina llamada de *Sión*, donde está el Cenáculo. De ahí partía hacia el sudeste, *hacia Goa*, lugar también desconocido, pero que se supone que estaba en la confluencia del Cedrón, del Tiropeón y del *er-Rababy* ⁵⁴. La intención del profeta parece englobar dentro de la Ciudad Santa los lugares que eran tradicionalmente impuros, como la depresión, punto de convergencia de los tres *wadys* antes citados, donde se arrojaban los cadáveres y donde había sido erigido el impuro *Tofet*, o abominación idolátrica, con su secuela de sacrificios de niños inocentes: *y todo el valle de los cadáveres, hasta el torrente Cedrón, hasta la esquina de la puerta de los Caballos* (v.40). La *puerta de los Caballos* estaba en el ángulo sudeste de la actual explanada de la mezquita de Ornar (*Haram esh-Sherif*), donde se juntaba la muralla del templo con la de la ciudad ⁵⁵. De este modo queda completamente cerrado el perímetro de la ciudad, que, partiendo del noroeste de la explanada del templo, había dado vuelta hacia el occidente por la actual puerta de Jafa, descendiendo al punto de unión del Cedrón y el *er-Rababy*, para volverse hacia el este hasta empalmar

con la explanada del templo de nuevo. Con este trazado, el profeta quería indicar que en la nueva ciudad no habría zonas impuras, sino que todo sería “consagrado” a Yahvé como suyo. Es una idealización geográfica que no ha de ser entendida a la letra. Siempre los profetas juegan con símbolos en función de ideas. La nueva ciudad será *santa* totalmente, sin zonas impuras. En el nuevo orden de cosas, hasta la topografía de la ciudad será diferente, al verse libre de lugares tradicionalmente infamantes.

¹ Así según los LXX. El TM lee en primera persona: “se me hizo ver.” — 2 Cf. Jer 2:2. En Os 11:16 se dice a propósito de Israel infiel esposa: “te conduciré al desierto y hablaré a tu corazón.” como lugar propicio para las intimidades de esposos. — 3 La palabra *Olam*, que traducimos por *eterno*, tiene el sentido genérico de *antiguo*, no precisamente *eterno* en el sentido de no tener principio. — 4 Cf. Jer 14:17. — 5 Cf. Is 28:1; Am 4:1. — 6 Cf. Is 37:30. — 7 Así según los LXX. El TM lee “tu pueblo.” — 8 Seguimos la versión griega. El TM lee “vinieron entre llantos.” — 9 Cf. Dt 7:6; 2 Sam 7:23. — 10 Cf. Jer4:27- — 11 Cf. Is 41:12; 43,iQss; 48:21; 49:10 — 14 Cf. Jer 3:19; Ex 4:22. — 15 Cf. Ex 4:22. — 16 La expresión islas *lejanas* es característica del Deutero-Isaías (cf. Is 41:1; 42:10; 49:1); sin embargo, la simple semejanza de situaciones históricas pudo sugerir la frase, sin indicar con ello dependencia estricta literaria del fragmento deutero-isaiano. — 17 *Oráculo de Yahvé* falta en los LXX, — 18 Lit. en hebreo “niño de delicias.” — 19 Lit. “cada ve/ que hablo de él o contra él.” — 20 Cf. Gen 35:16; 1 Sam 10,2. San Mateo en su Evangelio ve, por asociación de ideas, una analogía entre el llanto de Raquel, que ve partir a sus hijos al destierro, y el de las mujeres de Belén llorando por sus hijos sacrificados, y así lo *acomoda* a la nueva situación (2:18). Por esta acomodación surgió la tradición de la tumba de Raquel junto a Belén. — 21 Cf. Ez 21:17; Homero, *Iliada* XV 397-8; Jenofonte, *Ctrop.* VII 3:6. *Descenso de hhtar a los infiernos* (DuoRME, *Choix de textes relig.* p.337). — 22 Cf. Jer 3:22-24. — 23 Como antes apuntábamos, el texto se puede traducir: “cada vez que hablo de él,” y en ese caso simplemente se insinuaría que, al tratar de Israel, siente conmovirse sus entrañas. — 24 San Jerónimo, *In ler.*: PL 24:880-881. Le siguen Tomás y San Buenaventura. ^{4*} Las palabras hebreas que traducimos por *hembra* y por *varón* parecen aludir claramente a la forma sexual de cada uno, sin que se insinúe la idea de “virginidad.” — 25 Dice así: “Creavit Dominus salutem novam, in salute circuibit homo.” Así muchos Padres latinos. — 26 El Targum: “Yahvé crea algo nuevo sobre la tierra, y el pueblo y casa de Israel se adherirán a la Ley.” Cf. Condamin, *Le lime de Jer.* (1920) p.227-228. — 27 Cf. Condamin, o.c., p.227-228. — 28 Cf. Jer 33:31. — 29 Cf. Os c.2; Is 54:6-8; Jer 2:2; 20-25; 3:8; 9:2; Ez c.ió. — 30 Cf. E. Tobac, *Paulisper explana verba ler&miae* XXXI 21.22: “Vie Diocesaine” (Mali-nes 1910) 66:69; *Lesprophètes d’Israel* 2 (1921) 275-276. Siguen esta opinión Condamin, o.c., 227; Ceuppens, *De prophetis Messianicis* (Romae 1935) 428-433; Dennefeld, o.c., 337. Véase también Condamin, *Le texte de Jérémie 31:22.est-il messianique?*: RB 6 (1897) 396-404. Para otra explicación cf. *Verbum Dei* II 517. — 31 Cf. E. Nácar, *Sobre la interpretación de “Femina circumdabit inrum”* (Jer 31:22): EstBib I (1942) 405-436. — 32 Cf. Jer 23:5-6. — 33 Cf. Is 6:15s. — 34 Lit. en hebreo: “por eso me desperté y miré, y mi sueño fue dulce.” — 35 Mald., A Láp., Calm., Knab., etc. — 36 Duhm, Peake, Cornill, Nötscher. — 37 Cf. Jer 1:10; 24:6. — 38 Cf. Ez 18:2. Sobre el principio de solidaridad cf. 2 Sam 21:1-9; 1 Sam 22:16-19; Jer 32:18; Ex 20:5; 34:7; Núm 14:18; Amy.17; Jer 11:22; 20,6; 29:32; Núm 16:32; Dt 24:16; 2 Re 14:6. Sobre el tema en general véase el libro de F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Rovigo 1953) 121-167. — 39 Cf. Ez 18:2. — 40 Así según los LXX, con un ligero cambio. El TM: “los he dominado.” — 41 Cf. Rom 7:75; 8:3. — 42 Esta frase *nueva alianza* aparece por primera vez aquí en el Antiguo Testamento, y será el nombre técnico de la era evangélica. *Nuevo Testamento*, designación que da Cristo a la *nueva alianza*, sellada con su sangre (cf. Le 22:20; i Cor 11:25; Heb 8:8-13; 10:15-42; 2 Cor 3:6). — 43 Cf. Dt4:8; 11:32; 1 Re 9:6. — 44 Cf. Ex 31:18; Dt 4:13; 9:11; 10:4. — 45 Cf. Jer 24:7; 30,22; 32:38. — 46 Cf. Jer 9:23; 22:16; Os 4:1; 5:4; 6:6. — 47 Cf. Is 40,26; 51:6.15. — 48 Cf. Job 38:8. — 49 Cf. Ez 0.40-48. — 50 Ap 3:12; 11:8; 21:2-22:5. — 51 Cf. Ez c.40-48. Véase P. Vincent, *Jérusalem Ville sainte* (Jerusalén 1934). — 52 Cf. RB (1932) p.83; cf. Neh 3:1; 12:39; Zac 14:10. — 53 Véase Vincent, o.c., p.XIIs; cf. Zac 14:10; 2 Re 14:13; 2 Crón 26:9. — 54 Cf. id., ib., p.XIVs. — 55 Cf. Neh 3:28; 2 Re 11:16; 2 Crón 23:15; Neh 2:125; 3:1

32. La compra del campo por Jeremías.

Esta sección biográfica del profeta refleja la época inmediata anterior a la caída de Jerusalén en el 586. El capítulo comprende: *a*) introducción histórica (1-5); *b*) compra del campo de Anatot (6-16); *c*) oración del profeta (17-26); *d*) respuesta de Yahvé (27-44). La redacción actual ha sido retocada y ampliada después de Jeremías, pero sustancialmente la perícopa es netamente jere-miana.

Jeremías, encarcelado (1-5).

¹ Palabra que fue dirigida a Jeremías de parte de Yahvé el año décimo de Sedéelas, rey de Judá, que fue el año dieciocho de Nabucodonosor. ²Entonces el ejército del rey de Babilonia cercaba a Jerusalén, y el profeta Jeremías estaba encerrado en el atrio de la guardia del palacio del rey de Judá, ³ pues Sedecías, el rey de Judá, le

había encarcelado, diciéndole: ¿Por qué profetizas asegurando que Yahvé dice que entregará la ciudad en manos del rey de Babilonia, que la tomará, ⁴ y Sedéelas, rey de Judá, no escapará a las manos de los caldeos, sino que será entregado en manos del rey de Babilonia y hablará con él boca a boca, y sus ojos verán sus ojos, ⁵ y llevará a Sedéelas a Babilonia, y allí estará hasta que le visite — oráculo de Yahvé — , y aunque hagáis la guerra a los caldeos, no tendréis éxito ?

La datación histórica es perfecta. El *año décimo de Sededas* corresponde al 588, pues Sedecías subió al trono en el 598, sucediendo a su sobrino Jeconías, llevado en cautividad. El asedio de Jerusalén comenzó en el año *noveno* de Sedecías ^a. es decir, en el 589-588, y fue levantado temporalmente para hacer frente al ejército egipcio, que venía en auxilio de Jerusalén. Quizá en este lapso de tiempo tuvo lugar el hecho que se cuenta aquí, ya que Jeremías recibe a uno de sus parientes de Anatot, lo que en un riguroso asedio no hubiera sido posible. El *año dieciocho de Nabucodonosor* coincide con lo que se dice en 25:1 ². En esas circunstancias de cerco de la Ciudad Santa, Jeremías *estaba encerrado en el atrio de la guardia del palacio del rey* (v.2). Parece que era la parte del atrio real reservada para cárcel de personas que no se querían enviar a la prisión común ³. Era una libertad vigilada, como la “custodia libera” de los romanos ⁴, y así eso se concibe el episodio en cuestión, ya que se le permitía hacer contratos y recibir visitas de parientes. Se le custodiaba porque se le consideraba peligroso como derrotista al anunciar el triunfo de los babilonios asediando (v.3-4). En el c.37 se especifican más estas acusaciones⁵. La frase *hasta que la visite* (v.5), que en el contexto parece tener un sentido favorable de liberación, no está en los LXX, y es quizá una glosa posterior. No sabemos que Sedecías haya sido liberado del cautiverio, sino que más bien en 52:11 se dice que murió en la cautividad. Quizá algún redactor posterior confundió a Sedecías con Jeconías⁶. En todo caso, Jeremías había anunciado reiteradamente el desastre de Judá, en el que perecería también la casa real.

La compra simbólica del campo de Anatot (6-15).

⁶ Y afirmó Jeremías: Se me ha dirigido la palabra de Yahvé, diciendo: ⁷ He aquí que Janameel, hijo de Sellum, tu tío, vendrá a decirte: Cómprame el campo que tengo en Anatot, pues a ti te corresponde adquirirlo por razón de rescate. ⁸ Vino, pues, a mí Janameel, el hijo de mi tío, según lo que me había dicho Yahvé, al atrio de la guardia, y me dijo: Cómprame el campo de Anatot, en tierra de Benjamín, pues te corresponde su posesión por razón de rescate. Entendí, pues, que era palabra de Yahvé, ⁹ y compré el campo a Janameel, mi primo de Anatot, pagándole diecisiete siclos de plata. ¹⁰ Hice el contrato por escrito, lo sellé, tomé testigos y pesé la plata en la balanza, ¹¹ y recibí el contrato de venta sellado y el acta de las estipulaciones abierta, ¹² y se lo entregaré todo a Baruc, hijo de Nerías, hijo de Masías, en presencia de Janameel, mi primo, y de los testigos que habían firmado el contrato y de todos los judíos que se hallaban en el atrio de la guardia. ¹³ Y delante de todos di a Baruc esta orden: ¹⁴ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Toma esos documentos, ese contrato de venta, el sellado y el abierto, y mételos en un recipiente de barro cocido para que puedan conservarse largo tiempo. ¹⁵ Porque así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Todavía se comprarán en esta tierra campos y viñas.

El relato tiene un valor simbólico, como las acciones del ceñidor escondido en el río y la vasija de barro rota en la casa del alfarero. Aunque parece que el contenido de la narración tiene un ca-

rácter personal — un negocio particular con un pariente suyo — , sin embargo, Dios le advierte de antemano que el contrato que va a realizar tiene un alcance profético.

Jeremías era de familia sacerdotal. Según la Ley, los pertenecientes a la tribu de Leví no podían tener terrenos propios ⁷, sino que debían vivir de los sacrificios y ofrendas que se hacían en el templo. Sin embargo, hay otras leyes según las cuales se les permitía tener algo de campo en torno a las ciudades que les eran concedidas para que pudieran mantener sus ganados ⁸. En todo caso, en la práctica parece que la ley primitiva se cumplía con cierta laxitud, y de hecho tenían bienes propios, regulados conforme al derecho consuetudinario ⁹. El caso que se plantea aquí tiene otro paralelo en el libro de Rut¹⁰. Para que los bienes, en lo posible, no salieran del ámbito de la familia que los había heredado tradicionalmente, estaba estipulado que, cuando alguno quería vender un campo, debía ofrecerlo, antes que a nadie, a su pariente más próximo ⁿ. El que lo adquiría era llamado *rescatador*, o *goel* en hebreo. Por eso, el primo dice a Jeremías: *te corresponde su posesión por razón de rescate* (v.8). Como Yahvé le había anunciado de antemano que su primo le había de visitar con este fin, vio en ello la voluntad expresa de Dios: *entendí que era palabra de Yahvé* (v.8), a pesar de que no se dice que Dios le hubiera ordenado expresamente hacer la transacción.

El precio de *diecisiete sidos de plata* (v.8) es realmente exiguo (unas 50 pesetas oro). No sabemos el valor adquisitivo del dinero entonces; tampoco sabemos la extensión del campo; pero, puesto que la compra se realizaba entre parientes, quedaba siempre el derecho del vendedor de rescatar el campo por la misma cantidad ¹². Las mismas condiciones de inseguridad social por la guerra (*Anatot* estaba en la zona de guerra, pues está a unos kilómetros al nordeste de Jerusalén) harían que el valor de los inmuebles fuera mínimo. En todo caso, para el fin simbólico que tenía la compra en la mente del profeta, no interesa la cantidad, que no es inverosímil históricamente por lo antes dicho. Jeremías tiene interés en que el contrato se haga según todas las formalidades públicas, sellándolo ante testigos como signo de autenticidad. Además quería dar la máxima publicidad para poder después declarar públicamente su sentido profético para la posteridad. Era corriente hacer un duplicado del contrato ¹³.

Probablemente Jeremías lo escribió sobre *papiro*, al modo egipcio, no en tabletas de arcilla, al modo babilónico. Según la costumbre egipcia, se escribía el texto dos veces en el mismo papiro, una por dentro, y se enrollaba, sellándolo para que no pudiera ser abierto, y otra a continuación, pero de modo que al enrollarse el papiro quedara para afuera el texto, siendo posible leerlo sin dificultad ¹⁴. Ambas partes de papiro estaban unidas y no podían separarse. En el caso de Jeremías, una copia quedaba sellada y otra abierta, sin especificar si ambas estaban unidas. Después lo dio a *Baruc*, que aparece aquí por primera vez como fidelísimo secretario que le habría de acompañar en su exilio involuntario a Egipto ¹⁵. El profeta había sellado el contrato delante de *todos los judíos que se hallaban en el atrio de guardia* (v.12), probablemente el público que acudía junto a Jeremías con la esperanza de oír sus oráculos. El profeta da a Baruc el documento para que lo guarde en *un recipiente de barro cocido* (v.14), como era usual en Egipto y Babilonia ¹⁶. Los últimos descubrimientos de Ain Fesja y de Qumrán, en el desierto de Judá, confirman este uso en Palestina ¹⁷.

El deseo de conservar los documentos era con vistas al futuro: *para que puedan conservarse largo tiempo* (v.14). No le interesaba el presente, pues sabía que la catástrofe era inevitable, sino con vistas a un futuro más lejano, pero cierto. El quiere dar con ello una lección de *esperanza* a sus compatriotas desmoralizados: *Todavía se comprarán en esta tierra campos y viñas* (v.15). Las predicciones sombrías de Jeremías podían sembrar la desesperación en el auditorio, creyendo que, con la destrucción de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor, el pueblo israeli-

ta estaba definitivamente borrado de la faz de la tierra. Por eso quiere que piensen en un futuro de restauración, de paz y de prosperidad en que volverán a hacerse transacciones.

Oración del profeta (16-25).

¹⁶ Después de haber entregado el contrato de venta a Baruc, hijo de Nerías, dirigí a Yahvé esta oración: ¹⁷ ¡Ah Señor, Yahvé! Tú has hecho los cielos y la tierra con tu gran poder y tu brazo extendido. ¡Nada es difícil a ti! ¹⁸ Tú eres el que haces gracia a millares y quien retribuye la culpa de los padres sobre el seno de los hijos después de ellos, el Dios grande, el fuerte, cuyo nombre es Yahvé de los ejércitos, ¹⁹ grande en el consejo, poderoso en la obra, cuyos ojos están abiertos para ver los caminos de los hijos de los hombres y dar a cada uno según su camino y según el fruto de sus obras; ²⁰ el que hizo maravillas y portentos en la tierra de Egipto hasta el día de hoy en Israel y en los (otros) hombres, y te has hecho un nombre, como lo es en el día de hoy, ²¹ y sacaste a Israel, tu pueblo, de la tierra de Egipto, en medio de maravillas y portentos, con mano fuerte y brazo tendido y en medio de gran pavor, ²² y les diste esta tierra que prometiste dar a sus padres, tierra que mana leche y miel, ²³ y, entrados en ella, la poseyeron, pero ellos escucharon tu voz ni anduvieron en tu ley, y no hicieron lo que mandaste hacer, y has llamado contra ellos esta desventura. ²⁴ He aquí que ya tocan a la ciudad los terraplenes para tomarla, y la ciudad será presa de los caldeos, que la combaten con la espada, el hambre y la peste, y como tú anunciaste, así ha sucedido, bien lo ves tú. ²⁵ Y ahora, cuando la ciudad va a caer en manos de los caldeos, me dices, ¡oh Yahvé!: “Compra el campo y toma testigos.”

Esta oración, que en parte es un mosaico de frases hechas salmódicas, sin duda que ha sido muy retocada, y sólo sustancialmente podrá atribuirse a Jeremías. Se destaca la providencia de Yahvé sobre su pueblo con las clásicas alusiones a la milagrosa salida de Egipto. Parecen ser de Jeremías los v.24-25, al menos se adaptan bien al contexto. Jeremías no comprende por qué se le manda comprar un terreno, cuando *ya tocan a la ciudad los terraplenes para tomarla* (v.24). Es una dramatización de sus deseos para que Yahvé mismo explique el alcance simbólico del extemporáneo contrato.

Respuesta de Yahvé: la destrucción de Jersalén (26-35).

²⁶ Y fue palabra de Yahvé a Jeremías, diciendo: ²⁷ Mira, yo soy Yahvé, Dios de toda carne. ¿Hay algo difícil para mí? ²⁸ Por eso así dice Yahvé: He aquí que entregaré esta ciudad en manos de los caldeos y en manos de Nabucodiosor, rey de Babilonia, que la tomará, ²⁹ y vendrán los caldeos, que atacan esta ciudad, y la pegarán fuego y la quemarán; quemarán las casas en cuyos terrados quemaban incienso a Baal y ofrecían libaciones a los dioses extraños para irritarme, ³⁰ pues lo mismo los hijos de Israel que los hijos de Judá no hacen más que el mal a mis ojos desde su juventud, pues los hijos de Israel no hacen más que irritarme con las obras de sus manos, oráculo de Yahvé. ³¹ Objeto de ira y de furor ha sido siempre para mí esta ciudad desde el día en que fue edificada hasta hoy para que la haga desaparecer delante de mí, ³² por el mal que los hijos de Israel y los hijos de Judá han hecho para irritarme, ellos, sus reyes y sus príncipes, sus sacerdotes, sus profetas, las gentes de Judá y los habitantes de Jersalén. ³³ Me han vuelto la espalda en vez de darme la cara; yo los he amonestado desde muy temprano y sin cesar, pero ellos no han querido oír ni recibir la corrección. ³⁴ Han puesto sus abominaciones hasta en la casa en que

se invoca mi nombre, profanándola.³⁵ Han edificado los lugares altos de Baal que se hallan en el valle de Ben-Hinnom, para pasar (por el fuego) a sus hijos y a sus hijas en honor de Moloc, cosa que yo nunca les maridé ni nunca me propuse. ¡Cometer abominaciones semejantes y hacerse Judá reo de tal crimen!

Esta respuesta de Yahvé, tal como está en el texto, resulta redundante y construida a base de lugares comunes de la literatura profética, particularmente del mismo Jeremías: Dios entrega a Jerusalén a la ruina por sus pecados, particularmente el de la idolatría (v.29). Se enumeran los *terrazas de las casas* en los que se quemaba incienso a Baal (v.29), los *lugares altos* (v.35), las abominaciones en el *valle de Ben-Hinnom* (v.35), donde se sacrificaban los niños a *Moloc*, etc.¹⁸ El castigo, pues, de Yahvé es inexorable; los ejércitos de Nabucodonosor entrarán e incendiarán la ciudad.

Nueva alianza con los repatriados (36-44).

³⁶ Por eso dice ahora Yahvé, Dios de Israel, de esta ciudad de la que vosotros decís: Ha sido entregada en manos del rey de Babilonia por la espada, por el hambre y por la peste.³⁷ He aquí que los reuniré de todos los países en que los dispersé en mi cólera, en mi indignación y en mi furor, y los haré volver a este lugar para que en él habiten seguros.³⁸ Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios.³⁹ Yo les daré un solo corazón, un solo camino, para que siempre me teman y siempre les vaya bien, a ellos y a sus hijos después de ellos.⁴⁰ Y haré con ellos una alianza eterna de no dejar de hacerles bien, y pondré mi temor en su corazón para que no se aparten de mí,⁴¹ y me gozaré en ellos al hacerles bien, y los plantaré firmemente en esta tierra con todo mi corazón y toda mi alma.⁴² Porque así dice Yahvé: Como he traído sobre este pueblo todos estos grandes males, así traeré sobre ellos todo este bien que digo de ellos,⁴³ y habrá todavía poseedores de esta tierra, que vosotros decís desierta, por no quedar en ella hombre ni bestia y haber sido entregada en manos de los caldeos.⁴⁴ Se comprarán campos, dando por ellos el precio en plata; se harán contratos escritos, se sellarán y se aducirán testigos en tierra de Benjamín, en las ciudades de Judá, en las de la montaña, y en las del llano, y en las del mediodía, porque yo haré volver a sus desterrados, oráculo de Yahvé.

Como siempre, la contrapartida del anuncio del castigo sobre Israel es el vaticinio de la futura resurrección del mismo como colectividad nacional. Dios ha empeñado su palabra desde antiguo en favor de este pueblo privilegiado, y se siente vinculado de un modo especial a él. Yahvé los ha dispersado en su *furor* y los reunirá en su misericordia¹⁹, para ser su *pueblo* y El su Dios²⁰. Para ello, Yahvé mismo les inducirá por los caminos de su ley, dándoles un *corazón* nuevo y un solo *camino*, de modo que vivan en su santo temor. Sus disposiciones internas cambiarán totalmente²¹. Y en el orden material se reconstruirá la vida nacional en la tierra santa: *habrá poseedores en esta tierra* (v.43). La *alianza* que hará con Israel Yahvé será *eterna*, ya que no habrá de nuevo ruptura, pues los israelitas obedecerán siempre con docilidad al Señor²². La expresión es enfática e hiperbólica, basada en la idealización de los tiempos mesiánicos, cuya preparación se iniciará con la repatriación de los exilados de la Diáspora: *los plantaré firmemente en esta tierra* (v.41). Estas palabras responden a las ansiedades del profeta, ya que la tierra después de la catástrofe no quedará perennemente *desierta* (v.43), sino que de nuevo habrá *poseedores* en ella, de modo que se reanudarán los contratos comerciales (v.44). El vaticinio tiene por fin, pues, suscitar

esperanzas en el auditorio del profeta, que pudiera creer irremediable la catástrofe de su pueblo: *Yo haré volver a los desterrados* (v.44).

1 Cf. Jer 30:1. — 2 Según el cómputo de 52:29, sería el año diecisiete de Nabucodonosor. — 3 Cf. Neh 3:25. — 4 Cf. Act 28,ios. — 5 Cf. Jer 21:7; 34:2-3; 37:8; 38:18,22-23. — 6 Cf. Jer 52:31-34. — 7 Cf. Núm 18:20-23; Dt 18,iss. — 8 Cf. Núm 35:2-8. — 9 Cf. Lev 25:32-34. — 10 Cf. Rut 4:3-10. — 11 Cf. otras compras de terreno, Gen 23:16; 2 Sam 24:24. — 12 Cf. Lev 25:263. — 13 Según la costumbre babilónica, se escribía el contrato en una tableta de arcilla, se la sellaba con el sello de las dos parte contratantes, y después se la recubría de otra capa de arcilla, en la que se reproducía de nuevo el texto con los sellos para que se conociese el contenido sin romperlo. En caso de disputa se descubría la primera tableta (Meissner, *Bab. und Ass.* II p.342 fig.48). — 14 Véase Gressmann, *AH. Or. Text. und B.* fig.92 y explicación en p.61. — 15 Cf. Jer 36:4-5; 41:1is. — 16 Meissner, o.c., 44-45; Ermann Ranke, *Aegypten* p.127. — 17 Cf. RB (1949) p.204.234-586; (1953) p.82.245- Cf. “Verbum Dei,” II 8673. — 18 Cf. Jer 19:13; 3:6-10; 22:21; 25:6; 11:17; 2:27; 7:13; 7:30-31. — 19 Cf. Jer 23:3; 29:14; 31:8; Dt 30:3. — 20 Cf. Jer 24:7; 30,22; 31:1-33; Ez 36:28; Zac 8:8. — 21 Cf. Ez 11:19; 36:26. — 22 Cf. Jer 31:31; Ez 37:26; Is 55:3; Ez 16:60.

33. Promesas de Restauración.

El contenido de este capítulo parece ser una continuación del oráculo anterior, ya que gira en torno a la restauración maravillosa de Jerusalén desolada. La revelación tuvo lugar en el *atrio de la guardia*, como la anterior. El capítulo se divide en dos partes netas: *a)* restauración de Judá (1-13); *b)* porvenir de la dinastía davídica y del sacerdocio levítico (14-26). Esta segunda parte falta en el texto griego, y es muy similar a 31:34-40. *Parece*, pues, una aplicación a Jerusalén, por un redactor posterior, de lo que en 23:6 se había vaticinado de Israel en general.

Reconstrucción material y moral de la ciudad (1-9).

¹ Fue dirigida la palabra de Yahvé a Jeremías por segunda vez mientras estaba preso en el atrio de la guardia, diciéndole: ² Así dice Yahvé, el que ha hecho la tierra y la ha formado y afirmado; Yahvé es su nombre. ³ Llámame y yo te responderé, y te comunicaré cosas grandes y ocultas que tú no conoces, ⁴ pues así dice Yahvé, Dios de Israel, de las casas de esta ciudad y de los palacios de los reyes de Judá, destruidos para servir de baluartes para resistir a los caldeos, ⁵ llenándose con los cadáveres de los hombres que yo herí en mi furor y en mi indignación, ocultando mi rostro a esta ciudad por todas sus maldades. ⁶ He aquí que yo les restituiré la salud, los sanaré y les descubriré abundancia de paz y de verdad; ⁷ yo haré volver a los cautivos de Judá y a los de Israel y los reconstruiré como al principio, y los limpiaré de todas las iniquidades que contra mí cometieron, ⁸ y les perdonaré todas las culpas y todas sus rebeliones contra mí, ⁹ y será para mi renombre, alegría, alabanza y magnificencia entre todos los pueblos de la tierra, que oirán todo el bien que yo les haré y temblarán y se turbarán de tanto bien y de tanta paz como yo les daré.

Parece que este vaticinio tuvo lugar, como el anterior, cuando el asedio de Jerusalén era intenso y se preveía el fatal desenlace. La redacción debe de ser de Baruc, secretario del profeta; por eso en el v.1 habla cíe éste en tercera persona: Jeremías *estaba preso en el atrio de la guardia*. La frase por *segunda vez* supone la revelación de 32:16ss. El ambiente histórico es el mismo. El oráculo ahora recibido se asienta en la veracidad de Yahvé, *que ha hecho la tierra, la ha formado y afirmado* (v.2). Es la fórmula tradicional para recalcar enfáticamente la certeza de lo que se anuncia *. Lo mismo se ha de decir de la expresión *Yahvé es su nombre* ². El *te-tragrammaton* del Dios libertador del Sinaí era la garantía de su poder para cumplir nuevas maravillas. También ahora quiere comunicar cosas *grandes y ocultas* (v.3), e.d., el vaticinio que sigue en torno a la

restauración de Judá. Yahvé mismo está ansioso de comunicarlas para confortarle a él y a sus oyentes; por eso le invita a que le pregunte sobre las mismas ³. Dios quiere contraponer la situación trágica y desesperada actual y el futuro esplendoroso que espera a la ciudad derruida. Ahora las casas y los *palacios* están destruidos, y con sus ruinas sirven de *baluartes* para rechazar a los caldeos, y todo esto por especial permisión divina: *llenándose de cadáveres de hombres que yo herí en mi indignación* (v.5). Los invasores caldeos no son sino *instrumentos* de su justicia vengadora y purificadora, Yahvé se ha desentendido temporalmente de Jerusalén, *ocultando* su rostro por sus *maldades* (v.5)⁴. Pero estas ruinas no son definitivas, ya que después llegará la hora de la reconstrucción (v.6). El castigo hará que se purifiquen y hagan penitencia, con lo que Yahvé les perdonará todas sus transgresiones (v.8), quedando limpios para constituir una nueva teocracia, que será causa de *renombre, alabanza* (para Yahvé) *entre todos los pueblos de la tierra* (v.9). Como el castigo infligido a Judá había sido objeto de burla y consternación entre los paganos⁵, así su restauración la hará objeto de bendición y admiración de los mismos⁶.

Restauración de la vida ciudadana y pastoril (10-13).

¹⁰ Así dice Yahvé: Todavía en estos lugares de que vosotros decís: Son un desierto sin hombres y sin bestias; en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, sin habitantes, sin bestias, ¹¹ se oirán voces de júbilo y voces de alegría, los cantos del esposo y los cantos de la esposa, voces que cantarán: “Alabad a Yahvé de los ejércitos, porque es bueno, porque es eterna su misericordia,” y de los que llevan al templo sus oblações, porque yo haré volver a los desterrados de esta tierra como estaban antes, oráculo de Yahvé. ¹² Así dice Yahvé de los ejércitos: Todavía habrá en estos lugares desiertos, sin hombres ni bestias, y en todas sus ciudades, majadas, donde los pastores apriscarán a sus rebaños; ¹³ en las ciudades de la montaña, en las del llano y en las del mediodía, en la tierra de Benjamín y en torno a Jerusalén, y en las ciudades de Jerusalén, todavía pasará el ganado bajo la mano del que lo cuenta, oráculo de Yahvé.

Continúa el pensamiento de restauración de la sección anterior, concretando particularidades de la restauración. Con la venida de los desterrados renacerá la vida y alegría en los lugares que ahora son *desiertos, sin hombres ni bestias*. (v.10). Se reanuda el culto sincero en el templo (v.11) y se oirán los alegres cantos nupciales (v.11). El grito de alabanza del v.11 es una fórmula litúrgica corriente en los Salmos ⁷.

Además surgirá de nuevo la vida pastoril (v. 12-13), abundando por doquier el ganado, que pasará *bajo la mano del que lo cuenta*; alusión a la costumbre del pastor, que diariamente cuenta sus ovejas para ver si falta alguna ⁸.

Reino eterno y perpetuo sacerdocio (14-26).

¹⁴ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo cumpliré la buena palabra que yo he pronunciado sobre la casa de Israel y sobre la casa de Judá. ¹⁵ En esos días y en ese tiempo, yo suscitaré a David un renuevo de justicia que hará derecho y justicia sobre la tierra. ¹⁶ En esos días será salvado Judá, y Jerusalén habitará confiadamente, y se llamará “Yahvé, justicia nuestra.” ¹⁷ Porque así dice Yahvé: No faltará a David un varón que se sienta sobre el trono de la casa de Israel. ¹⁸ Y a los sacerdotes levitas no les faltará tampoco varón a mi servicio que ofrezca holocausto y quemé la ofrenda y sacrifique todos los días. ¹⁹ Y recibió Jeremías palabra de

Yahvé, diciendo: ²⁰ Así dice Yahvé: Si rompéis mi pacto con el día y mi pacto con la noche, para que no sea día y noche a su debido tiempo, ²¹ entonces se romperá mi pacto con David, mi siervo, para que no tenga hijo que reine sobre su trono, y mi pacto con los levitas sacerdotes, mis ministros. ²² Como no pueden contarse las milicias celestes ni las arenas del mar, así multiplicaré yo la descendencia de David, mi siervo, y a los levitas, mis ministros. ²³ Y recibió Jeremías palabra de Yahvé, diciendo: ²⁴ ¿No ves lo que dicen estas gentes?: “Las dos familias que eligió Yahvé, las dos las ha repudiado,” y desprecian a mi pueblo por no ser ya a sus ojos una nación. ²⁵ Así dice Yahvé: Si no he hecho yo pacto con el día y con la noche, ni he dado leyes a los cielos y a la tierra, ²⁶ entonces repudiaré yo a la descendencia de Jacob y de David, mi siervo, prohibiendo tomar de su progenie jefes para la raza de Abraham, de Isaac, de Jacob, pues yo haré volver a mis cautivos, tendré piedad de ellos.

Esta sección tiene el aire de una compilación de textos en torno a dos ideas fundamentales: la reconstrucción y permanencia de la dinastía davídica y del sacerdocio levítico. Parece que un redactor posterior al exilio recogió de la tradición hebrea, y sobre todo del mismo Jeremías, fragmentos en los que se hablaba de la resurrección de las dos instituciones fundamentales de la teocracia israelita. Después del destierro, los israelitas no tuvieron *rey* hasta la época asmonea, y el mismo sacerdocio levítico no parecía tener el ascendiente e importancia que había tenido antes del destierro. Los fieles yahvistas estaban inquietos y ansiosos porque no llegaba la hora de la plena restauración de las instituciones fundamentales de su pueblo. El redactor recoge fragmentos proféticos diversos **para probar que la promesa de Yahvé sobre la perennidad de la dinastía davídica y sobre la permanencia del sacerdocio levítico** estaba en pie y que había de cumplirse algún día. Por eso, esta profecía parece insertada en el llamado “libro de consolación” de Jeremías ⁹.

En efecto, Yahvé hará surgir de la dinastía davídica un retoño que obrará en todo conforme a su justicia, haciendo prosperar a su reino, de forma que podrá llevar bien el nombre simbólico de *Yahvé, nuestra justicia* (v.16), porque en todas las manifestaciones de la vida social de la nueva teocracia prevalecerá el sentido de equidad, basada en los derechos de Yahvé. La *buena palabra* (v.14) o venturosa promesa es la misma de 29:10, relativa a la restauración mesiánica, y se refiere a toda la descendencia de Jacob: *la casa de Israel y la casa de Judá* (v.14), como en 23:6. Pero después la profecía se orienta de modo particular a la suerte de Judá y Jerusalén, trasladando la promesa de 23:6 al reino del sur, como primer plano. La expresión *en esos días suscitaré*. (v.15) es típica para designar los tiempos mesiánicos, anhelados de todos, y por eso son los *días* por excelencia, sin más determinación. La expresión es, pues, solemne y enfática en boca de los profetas, que quieren llamar la atención sobre la gran realidad de los tiempos objeto de todas las esperanzas.

El *renuevo de justicia* es paralelo al *renuevo justo* de 23:5, del que parece ser una simple variante. El sentido es el mismo. La mente del profeta se proyecta directamente sobre un personaje ideal de la dinastía davídica, al que llama *renuevo*, dependiendo literariamente quizá de Is 11:1, donde se habla del “renuevo de la casa de Jesé,” la casa de David. Se le llama *de justicia* porque implantará un reinado de equidad: *hará derecho y justicia en la tierra* (v.15). De ahí que se le podrá dar el nombre simbólico de *Yahvé, nuestra justicia* (v.16). Como en Is 7:14, *Emmanuel* es el nombre del Mesías, en cuanto que simboliza la protección de Yahvé sobre su pueblo, aquí es llamado *Sidquenu* (“Yahvé es nuestra justicia”), en cuanto que inaugurará un reinado de plena *justicia* ¹⁰.

A continuación se anuncia la permanencia de la dinastía davídica como garantía de que aparecerá un día el *renuevo de justicia*. Y asociada a esta profecía está la relativa a la permanencia de la casta sacerdotal¹². La dinastía davídica cesó de reinar sobre Judá en el 586, cuando fue tomada Jerusalén por los caldeos. Su último rey, Sedecías, fue llevado en cautividad a Babilonia. Después del exilio, el jefe de los primeros repatriados fue Zorobabel, de la familia davídica; pero no tuvo nunca el título de *rey*, sino que era como un gobernador dependiente de la satrapía persa. El *sacerdocio levítico*, en cambio, tuvo gran auge después de la cautividad, precisamente porque no había *rey* que les hiciera contrapeso. Bajo los Macabeos y Asmoneos (s.II a.C.) se unieron los dos poderes. La *dinastía davídica*, como institución de gobierno temporal, de hecho desapareció de la historia hebrea, y el sacerdocio levítico se extinguió con la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 d. G. ¿Cómo se cumplió, pues, la profecía de la permanencia de la *dinastía davídica* y del *sacerdocio levítico*? De nuevo aquí tenemos que hablar del empalme del Israel histórico con el “Israel de Dios.” La grandeza de la dinastía davídica se salvó, y se sublimó en la persona de su máximo representante, el Mesías-Jesucristo. Descendiente de la casa de David¹³, inauguró un *nuevo reino*, del que la historia de Israel había sido una preparación. **Cristo es realmente rey**, pero en un plano muy superior, no soñado por el mismo Jeremías. Su reino es realmente de *justicia*, y por eso con todo derecho puede llamarse Jesús-Mesías: *Yahvé es nuestra justicia* (*Sidquenu*), como también *Emmanuel* (“Dios con nosotros”), nombres todos descriptivos y aproximativos de su excelsa misión. Como siempre, los profetas intuyen horizontes altísimos para su tiempo, pero muy inferiores a la realidad del N. T. Nunca los profetas pudieron comprender la grandeza espiritual de la futura Iglesia fundada por Cristo, aun en su primer estadio de militante.

La cuestión de la continuidad del *sacerdocio levítico* habrá que resolverla también en un plan análogo. El sacerdocio del A.T. fue sustituido y sublimado por el instituido por Cristo. Pero lo mismo que los sacrificios cruentos del A.T. en el templo de Jerusalén eran tipo y preparación del gran sacrificio eucarístico de la cruz, así también el sacerdocio del A.T. fue la preparación del sacerdocio del N. T. Malaquías habla de otro sacrificio universal que sustituirá al de Jerusalén¹⁴. Aquí el profeta también parece tener intuición sobrenatural sobre una etapa más grandiosa del *sacerdocio*, de la que el *levítico* es una sombra y preparación. Esta perennidad de la *realeza davídica* y del *sacerdocio levítico* es proclamada enfáticamente a continuación. Como existe una ley o *pacto* constante que dirige el curso del *día y de la noche* y los movimientos de las *milicias celestes* o estrellas, así existe un *pacto* de parte de Yahvé que asegura la permanencia de la dinastía davídica y del sacerdocio levítico (v.21 -22). Así sale al paso del escepticismo de sus contemporáneos respecto del destino de su pueblo. La catástrofe les había hecho pensar que Yahvé se había arrepentido de la elección de Israel y de Judá y que los había desechado definitivamente: *Las dos familias que eligió Yahvé las ha repudiado* (v.24). En la mente de todos estaba el recuerdo de la catástrofe de Samaría, rendida a las tropas asirias de Sargón II en el 721 a.C., y la deportación en masa de sus habitantes, los cuales, después de más de un siglo, no tenían esperanza de retornar a su hogar patrio. Esta misma suerte espera a Jerusalén y Judá, a las que *desprecian por no ser ya nación* (v.24). Creen los contemporáneos de Jeremías que el pueblo judío, como colectividad nacional política, ha desaparecido para siempre. Pero Yahvé niega que los haya *repudiado* definitivamente, y lo afirma con carácter de juramento. Tan seguro está de ello como que ha hecho *pacto* con el *día y la noche* (v.25). Y cita a los grandes antepasados: *Abraham, Isaac y Jacob*, para recordarles las promesas grandiosas a ellos hechas¹⁵. Yahvé se ha empeñado por ellas a mantener la estirpe de *Jacob*; por eso, después de la catástrofe purificadora, hará *volver a los cautivos* (v.26), teniendo *piedad de ellos*. Es una nueva promesa de consola-

ción.

1 Cf. Jer 41:20; 45:11; 46:11; Is 45:21; 46:10. — 2 Cf. Jer 31:35. Es corriente la expresión en el Deutero-Isaías: Is 42:8; 47:4; 48:2; 51:15. — 3 Cf. Job 38:3; 40,2; 42:4. El estilo de estos dos versos parece deutero-isaiano. — 4 Cf. Is 54:8; 57:17; 64:7; Ez 39:23.24.29. — 5 Cf. Jer 24:9; 25:9; 29:18. — 6 Cf. Is 45:14; 60,6.11. — 7 Cf. Sal 106:1; 118:1; 136:133. — 8 Lev 27:32; Ez 20:37; Jn 10:11. Virgilio, *Eglog.* 3: alter et haedos.”isque die numerant ambo, pecus. — 9 Niegan la autenticidad jeremiana del fragmento, entre otros, Notscher, *Das Busch Jeremias* (Bonn 1934) p.248; Vittonato, 11 libro *di Geremia* (Torino 1955) p.418. La sostiene Gondamin, *Le livre de Jérémie* XXX 251; Dennefeld: DTG 10 (1929) 1452, Ceup-Pens, *De prophetiis Messianicis* 428. — 10 Notscher, Gelin y otros entienden *justicia* en el sentido de “legítimo” jurídicamente, como en Zac 9:9; lit. *Sidquenu* se aplica a Jerusalén, pero es una clara trasposición de 23:6. — 11 Cf. 1 Re 2:4; 8:25; 9:5; 2 Sam 7:12; 2 Grón 6:16; 7:18. — 12 La expresión *sacerdotes levíticos* no se encuentra en Jeremías más que aquí. Muchos autores creen que esta preocupación por la suerte de la casta sacerdotal es ajena a la mente de Jeremías. Pero era *sacerdote*, y es normal que pensara en el destino de los de su clase. — 13 Cf. Mt 1:6. — 14 Mal 1:11. — 15 Cf. Gen 15; Ex 3:15; Lev 26:42; Sal 89:208; 2 Sam 7:12.16.

34. El Destino del Rey Sedecías. Deslealtad de los Amos.

Este capítulo es como un apéndice a la segunda parte del libro de Jeremías (c.26-35). Contiene dos episodios que tuvieron lugar durante el asedio de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor, con poca diferencia de tiempo. Se puede dividir el capítulo en tres partes: *a)* anuncio de Jeremías a Sedecías sobre la destrucción de Jerusalén (1-7); *b)* emancipación de los esclavos (8-11); *c)* denuncia de Yahvé contra la esclavitud (12-22). En la narración hay retoques redaccionales posteriores, pero no hay motivos objetivos para dudar de la autenticidad jeremiana sustancial, si bien el relato se deba probablemente a su secretario, Baruc.

Jeremías anuncia al rey Sedecías la trágica suerte. de Jerusalén (1-7)

¹ Palabra de Yahvé que recibió Jeremías mientras Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército y todos los reinos de la tierra sometidos a su dominación y todos sus pueblos, atacaba a Jerusalén y a todas sus ciudades. ² Así dice Yahvé, Dios de Israel: Ve a Sedecías, rey de Judá, y dile: Así dice Yahvé: He aquí que voy a entregar esta ciudad en manos del rey de Babilonia, que le pegará fuego, ³ y tú no escaparás de sus manos, sino que serás hecho prisionero y le serás entregado, y verás con tus ojos al rey de Babilonia, y te hablará boca a boca, y serás llevado a Babilonia. ⁴ Oye, pues, ¡oh Sedecías, rey de Judá! lo que dice Yahvé: Esto es lo que te dice a ti: No morirás a la espada, ⁵ morirás en paz, y como se quemaron perfumes (en los funerales de) tus padres, los reyes que te han precedido, así se quemarán también en los tuyos, y se te harán lamentaciones: ¡Ay señor! pues yo soy quien lo digo, oráculo de Yahvé. ⁶ El profeta dijo todo esto a Sedecías, rey de Judá, en Jerusalén, ⁷ mientras el ejército del rey de Babilonia estaba atacando a Jerusalén y a las otras ciudades de Judá que no se habían rendido, a Lakis y Azeqah, pues sólo ellas habían quedado entre las ciudades amuralladas de Judá.

Jeremías tuvo varias entrevistas con el rey Sedecías durante el asedio de Jerusalén ¹. Al empezar la guerra, el rey había enviado una embajada al profeta, con la esperanza de que interviniera favorablemente ante Yahvé para que fuera propicio en la guerra contra el invasor babilónico; pero la respuesta fue categórica: la guerra terminaría en desastre para la nación y la familia real, y lo mejor era rendirse, pues así las condiciones de los vencedores serían más benignas. Pero el consejo del profeta no fue seguido, y el país se dispuso a la resistencia. Los babilonios invadieron el país, tomando los puntos estratégicos con miras a hacer el asedio de Jerusalén más efectivo. En estas circunstancias, Jeremías, por instigación divina, decide ir al rey para invitarle de nuevo a

rendirse, pues de lo contrario le espera un fin desastroso a él y al país.

El redactor destaca que entre las tropas invasoras, además de las babilónicas, había otras mercenarias *de todos los reinos sometidos a su dominación* (v.1). En realidad, la campaña de Nabucodonosor no iba dirigida sólo contra Judá, sino contra toda la coalición siró-fenicio-palestina, que, auxiliada por Egipto, trataba de oponerse a la dominación mesopotámica en esta zona estratégica. La posesión de toda Palestina suponía tener el paso franco para atacar a Egipto. Nabucodonosor había establecido su cuartel general en Ribla, sobre el Orontes (Alta Siria) ². Las operaciones contra Judá fueron dirigidas, como comandante general, por Nabuzardan. La expresión *tocios los reinos y todos los pueblos* es hiperbólica para indicar el vasto imperio babilónico.

La profecía hecha a Sedecías de que sería prisionero de Nabucodonosor (v.5) se cumplió literalmente, pues el infortunado rey de Judá huyó de la ciudad sitiada y fue capturado en Jericó y llevado ante el rey de Babilonia en Ribla, donde le fueron sacados los ojos, y después de haber visto matar a sus hijos, fue llevado encadenado a Babilonia ³. El v.4 hay que entenderlo en el sentido de que, si el rey Sedecías *escucha la palabra de Yahvé* y la sigue (deponiendo la resistencia inútil), no morirá *por la espada*, sino *en paz*, recibiendo los honores fúnebres como sus antepasados (v.6). La condicional *si*, aunque no está expresa, se puede sobrentender bien en el texto. De lo contrario, habría que suponer que Sedecías recibió honores fúnebres en Babilonia al morir, lo que no es concebible permitiera un rey tan despótico como Nabucodonosor, que lo había tratado cruelísimamente. En 38:17 dice Jeremías de nuevo a Sedecías que, si se rinde, salvará su vida.

El redactor no dice nada sobre la reacción del rey a las palabras del profeta, y se limita a consignar la circunstancia histórica en que la entrevista tuvo lugar: el ejército babilónico estaba preparando el cerco de Jerusalén y sometiendo las ciudades amuralladas de Judá, quedando sólo entonces sin tomar *Lakis y Azeqah* (v.7). La primera se suele identificar con *Tell ed-Duweir*, a ocho kilómetros al sudoeste de *Beit Gebrin* ⁴, y la segunda parece ser el actual *Tell Zacaria*, al norte de *Beit Gebrin* ⁵. En las cartas contemporáneas de Jeremías llamadas *ostracas* de *Lakis*, encontradas en *Tell ed-Duweir*, aparece mencionada también *Azeqah*. En una de ellas, el jefe de un destacamento, aislado por las tropas invasoras babilónicas, escribe al comandante superior de *Lakis* que ve aún las señales (de fuego) que le hace, pero que no ve las de *Azeqah*. Parecen reflejar la misma situación de que nos habla este c.34 de Jeremías ⁶.

Quebrantamiento de la ley de la servidumbre (8-11).

⁸Palabra de Yahvé que recibió Jeremías después de haber hecho el rey Sedecías un convenio con todo el pueblo de Jerusalén ⁹de que se publicara la manumisión, dejando cada uno libres a sus esclavos y esclavas hebreos, hombres y mujeres, a fin de que no fuera retenido como esclavo ningún judío o judía por un hermano suyo. ¹⁰Todos los magnates y todo el pueblo, que habían aceptado este convenio, consintieron en libertar cada uno a sus esclavos y esclavas y no retenerlos en la esclavitud; consintieron y los libertaron; ¹¹pero se arrepintieron luego, y reclamaron los esclavos y esclavas que habían liberado y los obligaron de nuevo a ser esclavos y esclavas.

Según la Ley7, los esclavos hebreos debían ser manumitidos en el año séptimo de su servidumbre, porque Yahvé había liberado a Israel de Egipto ⁸. Era una ley muy sabia para evitar la esclavitud perpetua. Sólo podían ser perpetuamente esclavos los que así lo desearan. Pero esta ley debió de cumplirse mal. La Biblia sólo nos cita este caso de cumplimiento en tiempos de Sedecías. El móvil debía de ser religioso y político. De un lado querían aplacar a Dios para que los ayudara

en la resistencia, y de otro querían disponer de las manos de los esclavos para la defensa, y aun entre los amos habría interés en deshacerse de los esclavos para no cargar con su manutención en época tan difícil como en el asedio. El *convenio* hecho por Sedecías con *todo el pueblo de Jerusalén* (v.6) fue solemnizado con el rito del becerro sacrificado. Los que aceptaban el pacto pasaban por entre las partes de la víctima descuartizada, colocadas paralelamente según un rito que se remonta a la época patriarcal⁹. El significado de este extraño rito parece ser el de conminar a las partes contratantes a cumplirlo so pena de sufrir la suerte del becerro sacrificado por efecto de la maldición divina. Los amos de Jerusalén, por todas estas razones, aceptaron la *manumisión* (v.7) proclamada por el rey, y en un arranque de generosidad dejaron libres a sus *esclavos y esclavas* (v.10). No se especifica si fueron sólo los que llevaban ya seis años de servidumbre y, según la Ley, debían quedar libres, o si fueron todos los esclavos, como algo realmente excepcional. Parece que el contexto favorece esta última interpretación. Pero en cuanto pasó el peligro y vieron que el asedio se interrumpía al tener Senaquerib que retirar las tropas para salir al frente del ejército egipcio, que avanzaba por el sur hacia Jerusalén en ayuda de Sedecías, se *arrepintieron y reclamaron los esclavos y esclavas que habían liberado* (v.11), infringiendo así el *convenio* solemne que habían hecho. Creían que con el acto anterior habían logrado alejar la ira divina y ganado su protección y que podían en adelante volver a las antiguas costumbres. Esto fue una deslealtad, que Jeremías, como representante de Yahvé, no podía pasar por alto, y así, en nombre de El, protesta, anunciando el castigo terrible incluido en el rito del *convenio*.

Enérgica protesta de Yahvé (12-22).

¹² Recibió, pues, Jeremías palabra de Yahvé, diciendo: ¹³ Así dice Yahvé, Dios de Israel: Yo hice con vuestros padres un pacto al tiempo que los saqué de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciéndoles: ¹⁴ al fin del año séptimo, cada uno dará libertad al hermano hebreo que se le haya vendido; te servirá durante seis años, pero luego le liberarás; pero vuestros padres no me obedecieron, no me dieron oídos. ¹⁵ Vosotros hoy os habéis convertido y habéis hecho bien a mis ojos, proclamando la sumisión de vuestros hermanos, y habéis hecho ese pacto en mi presencia, en la casa en que se invoca mi nombre; ¹⁶ luego os habéis vuelto atrás, habéis profanado mi nombre, habéis vuelto a retraer cada uno a sus siervos y siervas que habíais liberado, reduciéndolos de nuevo a la servidumbre y haciéndolos vuestros esclavos y esclavas. ¹⁷ Por eso, así dice Yahvé: Vosotros no me habéis escuchado, proclamando cada uno la manumisión de su hermano y de su prójimo; he aquí que yo os proclamo la manumisión — oráculo de Yahvé — para la espada, para la peste y para el hambre, y haré de vosotros objeto de terror para todos los reinos de la tierra, ¹⁸ y haré de los que han quebrantado mi pacto y no han guardado las palabras de la alianza que ante mí sellaron como el becerro que partieron en dos mitades, entre cuyos trozos pasaron. ¹⁹ Los grandes de Judá, los grandes de Jerusalén, los eunucos, los sacerdotes y todo el pueblo de esta tierra pasarán por entre las partes del becerro, ²⁰ y los entregaré en manos de sus enemigos, en las manos de los que buscan sus vidas, y sus cadáveres serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra; ²¹ y a Sedecías, rey de Judá, y a sus príncipes, los entregaré en manos de sus enemigos, en manos de los que de muerte los persiguen, en manos del rey de Babilonia, que de vosotros se ha retirado. ²² He aquí que les daré orden — oráculo de Yahvé — y los haré volver a esta ciudad, y la combatirán y la tomarán y la incendiarán, y haré de las ciudades de Judá un desierto, y no habrá quien las habite.

Esta requisitoria de Jeremías tuvo lugar en los primeros días de la interrupción del asedio, cuando Sedecías mandó una nueva embajada al profeta ¹⁰ antes de que fuera encarcelado ¹¹.

Yahvé les recuerda la alianza del Sinaí, en cuyas cláusulas estaba la manumisión de los siervos en el año séptimo¹²; pero ya los antepasados faltaron sistemáticamente a esta ley (v.13-14). En contraposición a la conducta de los antepasados israelitas, Yahvé les presenta, en tono de alabanza, el gesto que han tenido los contemporáneos de Jeremías de cumplir la ley de la manumisión de los siervos, acto que firmaron solemnemente en un *pacto en su presencia, en la casa donde se invoca su nombre* (v.15). Dios les reconoce el mérito de este acto de generosidad y de justicia social, pero les recrimina al mismo tiempo **la inconstancia en el cumplimiento de lo pactado** (v.16), ya que reclamaron de nuevo a sus antiguos siervos, y con ello han *profanado su nombre* (v.16). Por eso, el castigo de Dios será inexorable: *Yo os proclamo la manumisión para la espada, la peste y el hambre* (v.17). Como ellos no han querido *liberar* a sus esclavos, Yahvé los *libera*, es decir, los deja sin protección ante la tríada siniestra: *la espada, la peste y el hambre*. Van a ser *libre* presa de la guerra con sus trágicas secuelas ¹³.

Al pasar *entre las dos mitades* del becerro (v.18), implícitamente se comprometían a las consecuencias de la alianza. El quebrantarlas era exponerse a la suerte de aquel *becerro* descuartizado. Todas las clases dirigentes de Judá (*los grandes de Jerusalén., los eunucos*, v.16) sufrirán la misma suerte del becerro inmolado. La palabra *eunuco* tiene el sentido de cortesano en general¹⁴. Yahvé hará gran mortandad entre ellos, dejando sus *cadáveres* expuestos a las *aves del cielo y a las bestias de la tierra* (v.20), lo que constituía el máximo baldón para un semita ¹⁵. Y esta suerte afectará al propio rey *Sedecías*, principal responsable de la deslealtad de los amos para con sus esclavos, ya que les permitió tomarlos de nuevo (v.21).

¹ Cf. Jer 21:1s; 34:1-7; 37:3s; 37:17s; 38:14s. — 2 Cf. Jer 39:5. — 3 cf. 2 Re 25:6-7. — 4 Cf. Abel, *Géogr. de Palestine* II, ad verbum. — 5 Cf. Id., ib., ad verbum. — 6 Cf. Bi (1939) p.191; RB (1939) p.205. — 7 Cf. Ex 2:2. — 8 Cf. Dt 15.12S. — 9 Cf. Gen 15:198. Este rito, cumplido ya por Abraham, era corriente en el antiguo Oriente. Por los documentos de Nuzu sabemos que en la Alta Mesopotamia se descuartizaba un asno, y así se decía para indicar un pacto: “cortaron el asno de la alianza.” En un contrato entre el rey asirio Assurnirari y Mattiilu de Bit-Agusi, después de sacrificar un macho cabrío, dice el rey asirio: “Esta cabeza (del macho cabrío) no es la *cabeza* del macho cabrío, sino la de Mattiilu. Si falta a su juramento, como se corta esta cabeza del macho cabrío, se cortará la de Mattiilu” (*Alt. Orient. Text.* p.330). Entre los griegos y romanos había un rito similar. Cf. *Iliada* III 298; TIT. Liv., I 24. De este uso surgió la expresión hebrea *Karat berit* (“cortó la alianza”) para decir que se hizo un pacto. Es una expresión similar y paralela a la griega *ὀρκια τεμνέειν*. Cf. Vittonato, o.c., 425. — 10 Cf. 37:3-5. — 11 Cf.37:11. — 12 Cf. Ex 13:3-14; 20:2; Dt 5:6. — 13 Cf. Jer 21:9; 29:17; 24:9; 29:18 — 14 Cf. Jer 29:2. — 15 La frase “en manos de los que buscan su vida” falta en los LXX. Parece adición erudita. Sobre la suerte de sus cadáveres cf. Jer 7:33; 16:4. El redactor trabaja con fórmulas estereotipadas que no son necesariamente del original.

35. Fidelidad de los Recabitas y Desobediencia de los Judíos.

Este capítulo está fuera de contexto, desde el punto de vista cronológico, respecto de los capítulos anteriores, pues éstos reflejaban hechos de la época del rey Sedecías (598-586), mientras que el presente capítulo nos relata un hecho del tiempo del rey Joaquina (609-598). Pero también existía en este tiempo el peligro de la invasión babilónica, ya que los ejércitos de Nabucodonosor campeaban libremente por los territorios de Judá, en su afán de asegurarse la victoria definitiva sobre Egipto. Jeremías vivía entonces obsesionado con la ilusión de que sus conciudadanos rectificaran su conducta religiosa y moral para verse libres de la catástrofe que se avecinaba.

Ahora les presenta un modelo de fidelidad a Yahvé en la tribu de los recabitas, gentes de vida sencilla semibeduina, que estaban libres de la contaminación de la vida muelle de las ciudades sedentarias. Al invadir Nabucodonosor la campiña de Judá, se han visto obligados a encerrarse en la Ciudad Santa al albergue de sus muros. Por 1 Crón 2:55 sabemos que los recabitas

eran un clan relacionado con los cíneos, emparentados con los madianitas ¹. No eran, pues, hebreos propiamente, sino que se habían asimilado a éstos, abrazando su religión y estableciéndose en la Palestina meridional ²; pero sabemos que parte de ellos andaban también por la parte septentrional de Canaán ³. Vivían en tiendas en torno a las ciudades. Eran, pues, semibeduinos, al estilo de las tribus de ganado que merodean hoy por el desierto de Judá. Conocemos a su antepasado Yonadab ⁴. Aparecen como aliados de Jehú (842-815) en la lucha contra Acab y el culto de Baal. Su tradición yahvista estaba bien probada. Guardaban ciertas prescripciones en cuanto a su género de vida: no construían casas, ni tenían posesiones, ni sembraban campos, ni plantaban viñas, ni bebían vino ⁵. Es el género de vida practicado por los nabateos ⁶. Es la vida actual de los árabes del desierto. Lo esencial en su vida es la movilidad y la libertad. La sencillez de vida y el aislamiento del ambiente corrompido sedentario hizo que se conservaran los recabitas **en un estado de fidelidad a Yahvé** desconocido para los habitantes de Jerusalén. Esta es la razón por la que los profetas consideran la vida sencilla de Israel en el desierto como la etapa religiosa ideal en su historia ⁷.

Fidelidad de los recabitas a sus tradiciones (1-11).

¹ Palabra que Jeremías recibió de Yahvé en tiempo de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá: ² Anda y vete a casa de los recabitas. Hábiales y tráelos a la casa de Yahvé, a una de las cámaras, y dales a beber vino. ³ Yo tomé a Jazanías, hijo de Jeremías, hijo de Jabasinías; a sus hermanos y a todos sus hijos y a toda la familia de los recabitas, ⁴ y los introduje en el templo, en la cámara de los hijos de Janán, hijo de Jegdelías, hombre de Dios, que está junto a la cámara de los príncipes, debajo de la de Mahasías, hijo de Sallum, el guardia del vestíbulo. ⁵ Y puse ente los recabitas jarras y copas llenas de vino, diciéndoles: “Bebed vino.” ⁶ Pero ellos me contestaron: No bebemos vino, pues Jonadab, hijo de Recab, nuestro padre, nos mandó: No bebáis vino jamás, ni vosotros ni vuestros hijos, ⁷ ni construyáis casas, ni hagáis siembras, ni plantéis ni poseáis viñas, sino que habitaréis en tiendas todo el tiempo de vuestra vida, para que viváis muchos días sobre la tierra en la que sois peregrinos. ⁸ Nosotros hemos obedecido a la voz de Jonadab, hijo de Recab, nuestro padre, en cuanto nos mandó no beber vino en los días de nuestra vida, ni nosotros, ni nuestras mujeres, ni nuestros hijos, ni nuestras hijas, ⁹ y no edificar casas, y no tenemos viñas ni campos de sembradura, ¹⁰ sino que habitamos en tiendas, como lo mandó Jonadab, nuestro padre. ¹¹ Pero cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, subió a nuestra tierra, nos dijimos: Vamos a refugiarnos en Jerusalén para escapar al ejército de los caldeos y al ejército de Aram, y venimos a habitar en Jerusalén.

El relato está en primera persona y forma parte de las narraciones autobiográficas del profeta redactadas por Baruc, como los c.24 y 27, que sirven para enmarcar y completar las dos primeras secciones de oráculos ¹. Por el contrario, este capítulo pertenece a los oráculos conminatorios característicos de la predicación de Jeremías durante el reinado de Joaquim. El profeta, por orden de Yahvé, invita a la *casa* (o clan) *de los recabitas* a ir a una de las *cámaras* del templo (v.2), e.d., uno de los departamentos disponibles para los sacerdotes, que estaban entre el atrio exterior y el interior ².

El jefe de los recabitas parece ser un tal *Jazanías, hijo de Jeremías* (v.3), para nosotros desconocido ³. El nombre de *Jeremías* era común entonces, pues aparece en una de las *ostracas* de Lakis. Jeremías los introduce en la *cámara de los hijos de Janán, hombre de Dios* (v.4); la

indicación debía de ser clara para los contemporáneos del redactor, pero nosotros no conocemos a ese personaje *Janán*; pero, al aplicársele el denominativo de *hombre de Dios*, bien podemos presumir que se trataba de un fiel profeta yahvista ⁴ que estaba en buenas relaciones con Jeremías, el profeta de Yahvé por excelencia de la época. En ese caso, la expresión hijos *de Janán* bien pudiera aludir a los *discípulos* del profeta, que tenían sus reuniones para sus instrucciones disciplinares en una de las *cámaras* del templo, a las que tenía fácil acceso Jeremías por su amistad con el *hombre de Dios*, Janán. La *cámara de los príncipes*, o dignatarios en general, debía de ser el lugar de consejo de los magnates de Jerusalén ⁵. *Debajo de la de Mahasías* (v.4): sabemos que los departamentos que rodeaban el templo estaban distribuidos en tres pisos ⁶. *Guardia de la puerta*, el tercer cargo en la dirección del templo ⁷.

Jeremías les invita a beber vino, según indicación divina, para probar su virtud, y ellos lo rechazan abiertamente, como contrario a las prescripciones recibidas de *Jonadab, hijo de Recab, nuestro padre* (v.6). El sentido de *padre* aquí es el de progenitor y organizador de la vida del clan de los recabitas. Les prohibió todo lo que pudiera recordar la vida sedentaria de agricultores: *no construyáis casas. ni plantéis viñas* (v.7). El ideal para ellos era vivir errantes en *tiendas*, como medio de conseguir la bendición divina (v.7) ⁸. Para ellos, la vida nómada era el mejor medio de mantenerse fieles a Dios y así merecer sus bendiciones. Debían de estar constantemente cambiando de lugar y pasando por las diferentes tierras de Canaán como *peregrinos* o huéspedes. Si ahora viven en Jerusalén, es excepcionalmente, obligados por las incursiones del ejército babilónico (v.11), o de las bandas de *Aram* o Siria, Moab y Ammón, que efectivamente desolaron Palestina hacia el año 602 a.C., aprovechándose de la invasión de Nabucodonosor ⁹.

Deslealtad de los judíos a Yahvé (12-19).

¹² Y dirigió Yahvé la palabra a Jeremías, diciendo: ¹³ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Ve y di a los hombres de Judá y a los habitantes de Jerusalén: ¿No aprenderéis a obedecer mis palabras? Oráculo de Yahvé. ¹⁴ Las palabras de Jonadab, hijo de Recab, son obedecidas: mandó a sus hijos no beber vino, y no lo han bebido hasta hoy, cumpliendo el mandato de su padre, y yo os he hablado tantas y tantas veces, y no me habéis obedecido. ¹⁵ Os he enviado una y otra vez a mis siervos los profetas para deciros: Convertios de vuestros malos caminos, enmendad vuestras obras y no os vayáis tras de los dioses ajenos para darles culto, y habitaréis la tierra que os he dado a vosotros y a vuestros padres; pero no me habéis dado oídos, no me habéis obedecido. ¹⁶ Los recabitas han obedecido a lo que les mandó su padre, pero este pueblo no me ha obedecido a mí. ¿Por eso, así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yo haré venir sobre Judá y sobre todos los habitantes de Jerusalén todos los males con que los he amenazado, pues les he hablado, y no me han oído; los he llamado, y no me han respondido. ¹⁷ Pero al clan de los recabitas les dijo Jeremías: Por haber obedecido al mandato de Jonadab, vuestro padre, cumpliendo cuanto os mandó, ¹⁸ por eso así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: No dejará de haber siempre ante mi presencia un varón de la estirpe de Jonadab, hijo de Recab, que me sirva.

El profeta había convocado a los recabitas a la *cámara* del templo por orden de Yahvé, sin saber el sentido de ello, y, cuando se hallaba reunido con los fieles descendientes de Recab, recibe una comunicación divina explicando lo acaecido. Todo ha sido ejecutado para dar una reprensión al pueblo judío, infiel a los mandatos divinos. El profeta contrasta la conducta de los recabitas con

la de sus compatriotas. Aquéllos obedecen ciegamente a un precepto *humano* dado sólo en una ocasión, mientras que los israelitas desobedecen a un precepto *divino* que *reiteradamente* les ha sido propuesto (v. 14-15). Por eso, el castigo es inevitable (v.17); pero, a pesar de la catástrofe que se avecina, los hijos de Recab se salvarán y estarán siempre ante la *presencia* de Yahvé (v.19), e.d., gozarán de su protección ¹⁰. No sabemos más de la suerte de este clan ejemplar después del exilio, pero en la historia santa quedó como modelo de fidelidad a Yahvé.

1 Cf. Jue 1:16. — 2 Cf. Jue 1:16. — 3 cf. Jue 4:11-17; 5:24-6:15 — 4 cf. 2 Re 10:15-23. — 5 Cf. Jer 35:7. — 6 Cf. Diodoro De Sicilia, 19:94. — 7 Cf. Os 2:16-17. — 1 Las dos series de oráculos están incluidas en los c.1-25 y c.20-35. — 2 Cf. 1 Re 6:5; 1 Crón 26:12; 2 Crón 31:11; Ez 40,12; 43:1; Neh 10:38; 13:4; Jer 26:10. — 3 Cf. Jer 40,8; 1 Re 25:23. — 4 A los profetas se les solía llamar *hombres de Dios*: cf. 1 Re 12:22; 13:1. — 5 Cf. Jer 26:10. — 6 Cf. 1 Re 6:5. — 7 Cf. Jer 52:24. *Mahasías* puede ser el mismo que aparece en 21:15; 29:25; 37:3. — 8 Cf. Ex 20:12; Dt 5:16; 4:40. — 9 Cf. 2 Re 24.2. — 10 La frase se aplica al siervo que está pronto a servir a su señor (1 Re 1:2; 10:8) y a los sacerdotes (Dt 10:8).

36. Lectura pública de las Profecías de Jeremías.

Con este capítulo comienza la tercera sección del libro de Jeremías (c.30-45), que se caracteriza por el tono biográfico. El c.36 es como una introducción a toda la sección. Es interesantísimo desde el punto de vista biográfico, ya que nos refleja el modo como Jeremías ponía por escrito sus oráculos, tomando como amanuense al fiel discípulo Baruc, y, por otra parte, describe las vicisitudes a que estaban sometidos los escritos proféticos en esta época en que la clase dirigente de Judá estaba contra él. El estilo de estos relatos es sencillo y lleno de frescor, reflejando las circunstancias del momento.

Lectura pública de los oráculos de Jeremías en el templo (1-10).

¹ El año quinto de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá, recibió Jeremías palabra de Yahvé, diciéndole: ² Toma un volumen y escribe en él todo cuanto yo te he dicho contra Jerusalén, y contra Judá, y contra todas las naciones desde el día en que te hablé en tiempo de Josías hasta hoy, ³ a ver si, oyendo la casa de Judá todos los males que yo pienso traer sobre ella, se convierte cada uno de sus malos caminos, y yo les perdonaré sus iniquidades y pecados. ⁴ Llamó, pues, Jeremías a Baruc, hijo de Nerías, y escribió éste en un volumen, dictándole Jeremías, todas las palabras que Yahvé le había dicho. ⁵ Y le dijo Jeremías a Baruc: Yo estoy impedido de poder ir a la casa de Yahvé; ⁶ vete, pues, tú y en el libro que a mi dictado has escrito lee las palabras de Yahvé, oyendo el pueblo en el templo en un día de ayuno y oyendo todos los que vienen de todo Judá y de sus ciudades, ⁷ a ver si acaso sus oraciones llegan a la presencia de Yahvé y se convierte cada uno de sus malos caminos, porque grande es el furor y la indignación con que amenaza Yahvé a este pueblo. ⁸ Hizo, pues, Baruc, hijo de Nerías, lo que había mandado Jeremías, profeta, y leyó en el libro las palabras de Yahvé en la casa de Yahvé. ⁹ Sucedió, pues, el año quinto de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá, en el mes noveno, que se promulgó un ayuno a todo el pueblo de Jerusalén y a todos cuantos venían a Jerusalén de las ciudades de Judá, ¹⁰ y leyó Baruc el libro de los sermones de Jeremías en el templo, en la cámara de Gamarías, hijo de Safan, escriba, en el vestíbulo superior, a la entrada de la Puerta Nueva del templo, oyendo todo el pueblo.

La lectura de los oráculos de Jeremías por Baruc es datada en el *año quinto de Joaquim, rey de*

Judá, es decir, en el 605, pues Joaquin sucedió a su hermano Joacaz (que reinó tres meses) en el año 609. En 605, Nabucodonosor era virtualmente dueño de Palestina, pues había descendido en sus incursiones hasta la frontera egipcia, expulsando definitivamente al faraón Neco de la costa siró-palestina. Las invitaciones del profeta a someterse a la potencia babilónica eran algo elemental desde el punto de vista de la prudencia. Yahvé quiere que Jeremías recoja por escrito los oráculos proferidos durante veintitrés años desde los tiempos de Josías, para hacer un último llamamiento a la cordura y a la penitencia (v.3), ya que los destinos de Judá estaban, en definitiva, en manos de Yahvé y no en las combinaciones políticas proegipcias que privaban en la corte de Jerusalén.

Jeremías pide el concurso a su fiel discípulo, *escriba* de profesión (v.26), Baruc, que nos es ya conocido¹. Fue tan fiel al profeta, que le siguió en el exilio a Egipto². Debe escribirlo en un *volumen* o *meghillah*, es decir, un rollo de cuero o de papiro que se *enrollaba* (de ahí la palabra *volumen*, de *volvo*) en un pequeño eje de madera. Para leerlo se desenrollaba de derecha a izquierda, y la parte descubierta se dejaba caer o se enrollaba en otro pequeño eje de madera. Baruc escribió *todas las palabras* de Jeremías al dictado. Parece ser un *resumen* de los oráculos del profeta, ya que no es posible que sea todo el libro actual, pues Baruc lo leyó varias veces en el mismo día. La finalidad de consignarlos por escrito era primeramente para darlos a conocer al pueblo de Judá en una última llamada al arrepentimiento, para que se convirtiera *cada uno de sus malos caminos* (v.3). Pero, además, Dios quería que permanecieran escritos para la posteridad, pues, una vez que han sido quemados por el rey, le manda escribirlos de nuevo, sin ordenar que los leyera públicamente.

Jeremías, probablemente, tenía notas personales sobre sus oráculos anteriores, pero quiere que un escriba de profesión las consigne, sin duda porque así eran más legibles. Jeremías era sacerdote, y es de suponer que sabía escribir. Además, cuando compró el famoso campo de Anatot no se dice que utilizara secretario³. El profeta envía a Baruc a leer sus profecías al templo, pues no puede personalmente (v.5), probablemente por razones de prudencia, pues sabía la hostilidad de que era objeto por parte de las clases dirigentes. No estaba en prisión, pues en el v.19 se dice que los dignatarios le invitan a esconderse. Por otra parte, el secretario Baruc, de familia de buena posición, era un buen sustituto de Jeremías. La ocasión de la lectura fue la concentración del pueblo en *un día de ayuno* (v.6). Debe de ser un día de *ayuno* excepcional, como los que se tenían en momentos de calamidades públicas⁴. En el Levítico se prescribían actos de “humillación del alma” como expiación ante Dios⁵. Entre ellos estaba el ayuno. Zacarías, en el siglo VI a C., habla de ayunos públicos en el quinto, séptimo y décimo mes⁶. Jeremías espera que, con la lectura de sus oráculos conminatorios, el pueblo se convierta a Yahvé (v.7).

En efecto, en el *año quinto de Joaquin, en el mes noveno* (v.8), se promulgó un *ayuno* a todo el pueblo de Jerusalén. Teniendo en cuenta que el año religioso comenzaba en el mes de Nisán (marzo-abril), tenemos que el *mes noveno* es el de noviembre-diciembre. Por otra parte, por el v.22 sabemos que el rey estaba en el departamento de invierno de su palacio, calentándose al fuego, cuando leyó y quemó el *volumen* de los oráculos de Jeremías. Así, pues, hacia diciembre del 604 tuvo lugar la lectura de los oráculos de Jeremías en el templo.

Baruc da detalles exactos del lugar en que leyó los oráculos de su maestro: *en la cámara de Gamariás* (v.10), sin duda uno de los amigos de Jeremías⁷. El *vestíbulo superior* parece ser el atrio interno, al que podían entrar sólo los varones israelitas. La *Puerta Nueva* debe de ser la que daba acceso del atrio exterior al interior⁸.

Lectura de las profecías ante los magnates (11-19).

¹¹ Y habiendo oído Miqueas, hijo de Gamarías, hijo de Safan, las palabras de Yahvé del libro, ¹² bajó al palacio del rey, a la cámara del escriba, donde se hallaban todos los grandes: Elisama, escriba; Dalaías, hijo de Semeía, y Elnatán, hijo de Ajabor, y Gamarías, hijo de Safan, y Sedecías, hijo de Ananías, y todos los dignatarios, ¹³ y les comunicó Miqueas todo lo que había oído leer a Baruc del volumen ante el pueblo. ¹⁴ Mandaron, pues, todos los magnates a Judí, hijo de Natanías, hijo de Selemías, hijo de Cusí, para decir a Baruc: Ven y trae el volumen que has leído al pueblo. Tomó, pues, Baruc el volumen y vino con él a ellos, ¹⁵ que le dijeron: Siéntate y léenos eso a nosotros, y se lo leyó Baruc. ¹⁶ Cuando oyeron, pues, todo aquello, mostráronse unos a otros atónitos, y dijeron a Baruc: Tenemos que comunicar esto al rey, ¹⁷ y le dijeron: Indícanos cómo has escrito tú esto. ¹⁸ Baruc les dijo: El me dictaba todas estas palabras de su propia boca, y yo lo escribía con tinta en el libro. ¹⁹ Y dijeron los magnates a Baruc: Ve y escóndete, y que se esconda también Jeremías, sin que sepa nadie dónde estáis.

Parece que la lectura de los oráculos ante el pueblo sembró la consternación en unos y la ironía en otros. Miqueas, que no parece ser hostil al profeta, impresionado, cree verse obligado a comunicar lo ocurrido a los dirigentes (v.12). La *cámara del escriba*, o secretario real, debía de ser una cancillería del Estado en la que se reunían los magnates de Judá ⁹. Parece que éstos no eran hostiles del todo al profeta de Anatot. Entre ellos habría muchos del tiempo de Josías, que habían amparado a Jeremías, su fiel colaborador en la reforma religiosa ¹⁰. Enterados de lo que les dijo Miqueas, quisieron cerciorarse personalmente del contenido del *volumen* leído por Baruc al pueblo (v.14). Reciben con deferencia a Baruc, invitándole a sentarse y a leerles los oráculos (v.15). Les impresionó la lectura de tantas profecías conminatorias contra la ciudad, el templo y la casa real, y, sobre todo, les aterró la impresión derrotista que pudieran haber causado la lectura de éstos ante el pueblo, cuya moral había que preparar para la resistencia ante el eventual asedio de los babilonios. Decidieron comunicar el asunto al rey, pero antes querían saber ciertamente quién era el autor de estos oráculos: *indícanos cómo has escrito esto* (v.17). Baruc dice que sólo ha sido un simple copista, ya que escribió al dictado de Jeremías (v.18). Con ello quiere decir que considera las profecías como expresión de la voluntad de Yahvé, pues conceptuaba a su maestro Jeremías como su mensajero. Los magnates, concedores del carácter tiránico y susceptible del rey, invitan a Baruc a que se esconda con su maestro Jeremías (v.19).

Lectura de los oráculos ante el rey (20-26).

²⁰ Ellos se fueron al rey, al atrio, dejando el volumen en la cámara de Elisama, escriba, y dijeron al rey lo que pasaba. ²¹ Mandó el rey a Judí que llevara el volumen, y éste lo tomó de la cámara de Elisama y lo leyó en presencia del rey y en presencia de todos los dignatarios que estaban junto a él. ²² Estaba el rey en las habitaciones de invierno; era el noveno mes, y tenía delante de sí un brasero encendido, ²³ y, según iba leyendo Judí tres o cuatro columnas, lo iba rasgando (el rey) con el cuchillo del escriba, y lo arrojaba al fuego del brasero, hasta que lo quemó todo. ²⁴ No temieron ni rasgaron sus vestiduras ni el rey ni sus cortesanos que oyeron todas aquellas palabras. ²⁵ Sin embargo, Elnatán, Dalaías y Gamarías rogaron al rey que no quemara el volumen; pero éste no les oyó, ²⁶ y mandó el rey a Jeremiel, hijo de Amelec,

y a Sarayas, hijo de Ezriel, y a Selemías, hijo de Abdeel, que apresaran a Baruc, escriba, y a Jeremías, profeta; pero Yahvé los ocultó.

Los magnates se quedaron con el *volumen* de los oráculos, porque suponían que el rey lo había de reclamar, y si se lo devolvían a Baruc, les echaría en cara el no haberse quedado con él. De todos modos, tenían esperanzas de que el rey se contentase con un resumen del mismo, y así, de primeras no le llevan el *volumen*, quizá para que no conociera la crudeza de algunos oráculos, realmente derrotistas para los intereses políticos según sus cálculos humanos (v.20). Pero el rey no se contentó con una relación vaga oral, sino que exigió llevaran el *volumen* para leerlo personalmente (v.21). De este modo se cumplió el deseo de Jeremías de que sus oráculos fueran conocidos de todos los estratos sociales, llegando a oídos del mismo rey. Se hace notar que esto tuvo lugar en una de las cámaras reales de *invierno*ⁿ, en las que el rey se estaba calentando junto al brasero¹². Según el secretario lo iba leyendo, dejando libre, colgando, el rollo de papiro, el rey se apoderaba de él y con el *cuchillo del escriba* (utilizado para afilar las plumas y hacer correcciones) iba desgajando las hojas y echándolas al fuego (v.23)¹³.

El hagiógrafo destaca el nulo resultado de la lectura de tan temibles profecías. El rey, oportunista y escéptico, no se dejó conmover por aquello que consideraba como impertinencias de Jeremías. Un siglo antes, el piadoso rey Ezequías, al percatarse del peligro de la invasión asiría, “rasgó las vestiduras” e hizo duelo vestido de “saco”, echándose ceniza sobre la cabeza, según era ley en los duelos¹⁴. Lo mismo hizo el padre de Joaquim, Josías, al oír las palabras de la Ley, encontrada en el templo¹⁵. Hasta el impío Acab había reaccionado así ante las conminaciones del profeta Elías¹⁶. La conducta, pues, de Joaquim no puede ser más insultante para Dios; pues, además de quemar displicentemente los oráculos, dio órdenes de buscar a Jeremías y a su secretario para apresarlos (v.26).

Orden de redactar de nuevo los oráculos (27-32).

²⁷ Después que el rey quemó el volumen de los sermones de Jeremías que había escrito Baruc al dictado de aquél, recibió Jeremías palabra de Yahvé, que le dijo: ²⁸ Toma un nuevo volumen y escribe en él todos los sermones anteriores que había en el primero, que quemó Joaquim, rey de Judá, ²⁹ y a Joaquim, rey de Judá, le dirás: Así dice Yahvé: Tú has quemado aquel volumen, diciendo: ¿Por qué has escrito esto anunciando que vendrá el rey de Babilonia y devastará esta tierra, no dejando en ella hombre ni jumento? ³⁰ Pues así dice Yahvé contra Joaquim, rey de Judá: No tendrá descendiente que le suceda en el trono de David, y su cadáver será arrojado al calor del día y al frío de la noche, ³¹ y le pediré cuenta a él y a su descendencia y a sus siervos de sus iniquidades, y traeré sobre ellos, y sobre los habitantes de Jerusalén, y sobre los hombres de Judá, todos los males que les he anunciado y ellos no han querido oír. ³² Tomó, pues, Jeremías otro volumen y se lo dio a Baruc, hijo de Nerías, escriba, el cual escribió de boca de Jeremías todos los sermones que quemó Joaquim, rey de Judá, y se añadieron todavía otros muchos como aquéllos.

En los planes divinos, las profecías divinas iban también dirigidas a la posteridad, y por eso, por orden divina, Jeremías tiene que redactar de nuevo sus oráculos. El gesto despectivo del rey no ha servido sino para confirmar su condenación en los planes de la justicia de Yahvé. El rey Joaquim había querido considerar como alucinaciones lo escrito en el *volumen* de Jeremías, pero los hechos demostrarán lo contrario. Quedará sin heredero, cesando la realeza con él (v.30). En rea-

lidad, tuvo un hijo, Joaquín o Jeconías, que le sucedió durante tres meses en el trono; pero su reinado fue ficticio, pues tuvo lugar durante el asedio, y su misión fue sólo entregar el poder a los babilonios en 598, siendo él llevado en cautividad. Le sucedió su tío, hermano de Joaquim, Sedecías; por consiguiente, no era *descendencia* de Joaquim, cumpliéndose así materialmente la profecía de Jeremías. Su cadáver quedó insepulto *al calor del día y al frío de la noche* (v.30)¹⁷. Y todos los que colaboraron en su pésima política serán igualmente presa de la justicia divina (v.32)¹⁸.

¹ Es mencionado en 32:12. Era nieto de Mahasías, antiguo gobernador de la ciudad (2 Crón 34:8) y hermano de Semeyas, intendente de Sedéelas (Jer 51:59) — 2 Cf. Jer 43:6-7 — 3 Cf. Jer 32:10. Véase GONDAMIN, o.c., p.264. — 4 Cf. Jue 20,26; 1 Sam 7:6; 2 Sam 1:12; Jdt 4:8. — 5 Cf. Lev 16:29; 23:37; Núm 29,7. — 6 Cf. Zac 7:3-5; 7:5; 8:19. — 7 Cf. 2 Re 22:3. — 8 Cf. 26:10. — 9 Cf. RB (1939) p-397. — 10 Algunos de los nombres aquí citados aparecen en otros lugares. Sobre la posible identificación de *Eli-sama*, cf. Jer 41:1 y 2 Re 25:25; *Elnatán*: cf. 2 Re 22:12.14. — 11 Cf. Am 3:15- — 12 *Mes noveno* falta en los LXX. — 13 Cf. Condamin, o.c., p.262. En hebreo, la palabra que traducimos por columnas propiamente significa *puertas*, por la semejanza del trazado de una puerta en la distribución de las columnas del papiro. — 14 Cf. Is37:1ss. — 15 Cf. 2 Re 22:1. Sobre el rito de “rasgarse las vestiduras” como signo externo de protesta, de luto y de penitencia, cf. Jos 7:6; Jue 11:35 1 Sam 4:12; 2 Sam 1:11; 13:31; 2 Ke 5 7; 6:30. — 16 Cf. 1 Re 21:27. — 17 Cf. Jer 22:19. — 18 Cf. Jer 19:15; 35:17.

37. Consulta de Sedecías y respuesta de Jeremías.

Los c.37-39 reflejan la vida trágica de Jeremías en el último período del asedio de Jerusalén por los caldeos, bajo el rey Sedecías. Por inspiración divina seguía predicando la sumisión a los babilonios, ya que Yahvé había decidido entregar Jerusalén a Nabucodonosor. Toda resistencia resultaba sin sentido, ya que no haría sino aumentar las proporciones de la catástrofe. Naturalmente, fue reiteradamente considerado como traidor a los intereses de su patria. El rey Sedecías, débil de carácter, dudaba entre seguir los consejos del profeta, que consideraba de inspiración divina, y los oportunismos políticos sugeridos por sus cortesanos. Creía encontrar en la ayuda de Egipto la salvación del peligro babilónico.

Durante el asedio, los ultranacionalistas habían constituido escuadrones autónomos, y, por su parte, administraban justicia con los derechos que se arrogaban en una supuesta guerra santa por su pueblo. Consideraban como el mayor enemigo para sus sueños patrioterros al profeta de Anatot, y constantemente atentaban contra su vida. Sus profecías conminatorias eran consideradas como oráculos de mal agüero, fruto de un pesimismo exagerado del profeta. Por eso, cuando en un momento los caldeos abandonaron el asedio para hacer frente a las tropas egipcias que subían por la costa palestina, creyeron verse libres del peligro babilonio, y cantaron victoria, considerando definitivamente equivocado y fracasado a Jeremías. Este continuó diciendo que volverían los ejércitos de Nabucodonosor y que al fin tomarían la Ciudad Santa. Sus enemigos le encarcelaron. Por fin es liberado gracias a la intervención de un etíope. Es interesante constatar que el profeta, en todos estos difícilísimos trances, no se siente abatido como en otras ocasiones de su vida en tiempo de Joaquim¹. Estaba ya habituado a la lucha y responde fidelísimamente al llamamiento profético.

Consulta de Sedecías al profeta (1-5).

¹ Reinó Sedecías, hijo de Josías, en lugar de Jeconías, hijo de Joaquim. Fue Nabucodonosor, rey de Babilonia, quien le hizo rey de la tierra de Judá. ² Y no obedecieron él, sus siervos y el pueblo de la tierra a las palabras que había hablado Yahvé por medio de Jeremías, profeta, ³ y envió el rey Sedecías a Jucal, hijo de Selemías, y a Sofoías, hijo de Mahasías, sacerdote, a Jeremías, profeta, diciéndole: Ruega por no-

sotros a Yahvé, nuestro Dios. ⁴ Y Jeremías andaba libremente entre el pueblo, pues todavía no le habían encarcelado. ⁵ Salió entonces de Egipto el ejército del faraón, y, al saber la nueva, los caldeos que asediaban a Jerusalén se retiraron de allí.

Después del asedio de Jerusalén por los babilonios en el 598, Nabucodonosor puso en el trono de Jerusalén a Sedecías, tío de Jeconías, que fue llevado en cautividad. Para halagar a los pueblos vencidos, solían los conquistadores babilonios poner a un nativo, a ser posible de la familia real, en el trono vacante de algún rey rebelde. Así lo había hecho también Neco II en el 609 al destituir a Joacaz, hijo de Josías, y entronizar a su hermano Joaquín, de más confianza para el faraón ². Nabucodonosor, al poner en el trono de Judá al hermano de Joaquín, le cambió su nombre de Matanías en Sedecías en señal de dominio ³. Antes tuvo que hacer juramento de fidelidad a Babilonia. Esto le ponía en una difícil situación ante la opinión popular, que era reacia al yugo de Nabucodonosor. Aunque fundamentalmente no era hostil a Jeremías como lo había sido su hermano Joaquín, sin embargo, por congraciarse con la opinión cortesana y popular, no se atrevía a seguir los consejos prudentiales del profeta de Anatot, que predicaba la sumisión a Babilonia como mal menor ⁴. La expresión *pueblo de la tierra* (*Am ha 'ares*) designaba al pueblo llano, en contraposición a los de clase social elevada. Aquí tanto el *pueblo* como los cortesanos y el rey son culpables al desoír los consejos de Jeremías (v.2). No obstante, el rey sentía gran veneración por el profeta, y por eso le envió una segunda embajada para que intercediera ante Yahvé por los intereses muy comprometidos de su pueblo (v.3).

La retirada del ejército babilónico había hecho surgir la euforia general entre los nacionalistas a ultranza. Creían que había llegado la liberación definitiva, y suponían irónicamente que las predicciones de Jeremías habían resultado fallidas ⁵. Sin embargo, el rey no compartía esta euforia, pues estaba preocupado por la seriedad de las amenazas de Jeremías, al que consideraba como hombre de Yahvé. De ahí la razón de la embajada ⁶. El faraón Ofrá ⁷, sucesor de Psamético II, había atacado repentinamente hacia el 588 al ejército babilónico, que estaba en Palestina en un último esfuerzo por reponerse del desastre sufrido por Neco II en Carquemis (605) ⁸. El choque fue violento, y la consecuencia fue que el faraón retornó a Egipto. Libres del peligro egipcio, los babilonios volverán a reanudar el asedio de Jerusalén.

Respuesta de Yahvé (6-10).

⁶ Y recibió Jeremías, profeta, palabra de Yahvé, diciéndole: ⁷ Así dice Yahvé, Dios de Israel: Decid al rey de Judá que os ha mandado a preguntarme: He aquí que el ejército del faraón que ha venido en socorro vuestro se tendrá que volver a su tierra de Egipto, ⁸ y volverán los caldeos a combatir esta ciudad, y la tomarán e incendiarán. ⁹ Así dice Yahvé: No os engañéis a vosotros mismos, diciéndoos: “Se irán los caldeos de nosotros,” porque no se irán. ¹⁰ Pero, aunque destrozais a todo el ejército caldeo que lucha contra vosotros y no quedasen de él más que algunos heridos, éstos saldrían de sus tiendas y pegarían fuego a esta ciudad.

La respuesta de Jeremías a la consulta del rey Sedecías no pudo ser más desconsoladora: el ejército babilónico volverá con nuevos ímpetus a asediar la ciudad y la incendiará (v.8). Son vanas, pues, las ilusiones fáciles de este momento, ya que, aun en el supuesto imposible de que los judíos vencieran al colosal ejército de Nabucodonosor, detrás estaba la mano de Yahvé, que con unos cuantos *que quedasen. heridos* entre los babilonios habría de *pegar fuego* a Jerusalén (v.10). La suerte de la ciudad está echada. Los babilonios son los *instrumentos* de la justicia di-

vina, que inexorablemente se cumplirá.

Encarcelamiento de Jeremías (11-16).

¹¹ Cuando se había retirado de Jerusalén el ejército caldeo por la venida del ejército del faraón, ¹² salía Jeremías de Jerusalén para ir a tierra de Benjamín a hacer una partición en medio del pueblo; ¹³ pero, al llegar a la puerta de Benjamín, el jefe de la guardia, llamado Jerías, hijo de Selamías, hijo de Ananías, apresó a Jeremías, diciendo: ¡Tú vas a pasarte a los caldeos! ¹⁴ Jeremías respondió: Mentira, no voy a pasarme a los caldeos. Pero no escuchó Jerías a Jeremías, y, arrestándole, le condujo a los jefes, ¹⁵ que, airados contra Jeremías, le hicieron azotar y encerrar en la cárcel que había en la casa de Jonatán, escriba, de la cual habían hecho prisión. ¹⁶ Y entró Jeremías y fue metido en una cisterna abovedada, y estuvo allí mucho tiempo.

Otro precioso relato autobiográfico, lleno de verismo por sus circunstancias. Jeremías quiso aprovechar aquel intervalo del asedio para ir a su pueblo de nacimiento, Anatot, a arreglar sus negocios personales familiares. Ausentados los soldados de Nabucodonosor, era posible salir al campo y encaminarse a su lugar de nacimiento, a unos cinco kilómetros al nordeste de Jerusalén. La expresión *tierra de Benjamín* (v.12) indica el territorio en que estaba enclavado Anatot. La tribu de Benjamín lindaba con la Ciudad Santa. Su intención era hacer *una partición en medio del pueblo*, es decir, arreglar un asunto familiar de herencia o de compra. Quizá su viaje está relacionado con el campo comprado a su primo Ananeel ⁹. La *puerta de Benjamín* debía de estar cerca de la actual “puerta de Damasco,” que daba acceso directamente al territorio de la tribu de Benjamín. Existía una *puerta de Benjamín* en la parte septentrional del recinto del templo ¹⁰, pero aquí debe de aludir a una puerta de los muros exteriores de la ciudad. Algunos la identifican con la “puerta de las Ovejas” ¹¹, pero es más probable que corresponda a “la puerta de los Peces” ¹², al oeste de la torre Ananeel, en la dirección de la actual “puerta de Damasco.” Allí fue apresado Jeremías cuando salía para Anatot, acusado de querer pasarse a los caldeos. Era el pretexto para encarcelarlo. Tantas veces había predicado la rendición a los babilonios ¹³, que bien podía sospecharse de él que era un espía de los asediados. Jeremías protesta enérgicamente contra esta acusación de traición (v.14). De nada le sirvió su protesta, pues fue llevado a los *jefes*, mal dispuestos contra el profeta (v.15), los cuales, después de azotarlo, le encerraron en una *cisterna abovedada*, o cavidad subterránea, utilizada, cuando estaba seca, para prisión ¹⁴.

Jeremías suplica al rey que le deje libre (17-21).

¹⁷ Mandó a buscarle el rey Sedéel, y le preguntó en secreto en el palacio: ¿Hay palabra de Yahvé? ¹⁸ Sí, la hay, contestó Jeremías: Serás entregado en manos del rey de Babilonia. Y dijo Jeremías al rey Sedecías: ¿Qué pecado he cometido yo contra tí, contra tus cortesanos y contra tu pueblo, para que me hayáis metido en la cárcel? ¹⁹ ¿Dónde están ahora vuestros profetas, que os profetizaban diciendo: No vendrá el rey de Babilonia contra vosotros y contra esta tierra? ²⁰ Óyeme, pues; ¡oh rey, mi señor! te lo ruego; acoge mi súplica y no me vuelvas a la prisión de la casa de Jonatán, escriba, porque moriré allí. ²¹ Mandó, pues, el rey Sedecías que fuese llevado al vestíbulo de la guardia y se le diese cada día una torta de pan de la calle de los Horneros, mientras no faltase del todo el pan en la ciudad. Así quedó Jeremías en el vestíbulo de la guardia.

Mientras tanto, las circunstancias habían cambiado. Después de haber sido vencidos los egipcios, las tropas de Nabucodonosor iban a volver de nuevo a poner sitio a Jerusalén. Las ilusiones de liberación fomentadas por los falsos profetas se desvanecían, y el rey empezó a pensar de nuevo en las predicciones sombrías de Jeremías, que tenía todos los visos de profeta auténtico de Yahvé. Quiso entrevistarse con él *en secreto* para no contrariar a los cortesanos enemigos de Jeremías y de su política religiosa. El rey ha llegado a la conclusión de que sólo Yahvé puede salvar la ciudad, y tiene esperanzas que modifique las predicciones derrotistas comunicadas antes por el profeta; por eso le pregunta ansioso: *¿Hay palabra de Yahvé?* (v.17). Sabía que Jeremías recibía muchas comunicaciones divinas relativas a la suerte del pueblo judío. *¿Qué designios tenía actualmente Yahvé sobre Jerusalén y sobre la suerte del rey?* Jeremías, a pesar de hallarse extenuado por los tratos recibidos, dice con energía a su rey, sin abdicar de su condición de mensajero de Dios: *Sí, la hay.; serás entregado en manos del rey de Babilonia* (v.16). El profeta, pues, fiel a su misión, seguía anunciando la misma suerte trágica para la familia real. La injusticia ha colmado el cáliz de la ira divina, y llega la hora de la cuenta, en la que se confirmarán los trágicos vaticinios de Jeremías.

Después proclama su inocencia ante el rey y protesta enérgicamente contra el trato injusto que se le da. No pide piedad, sino justicia: *¿Qué pecado he cometido yo contra ti. para que me hayas metido en la cárcel?* (v. 18). El rey, en definitiva, era el responsable de que él estuviera en la prisión, pues consentía la injusta conducta de sus funcionarios. Y a continuación Jeremías pregunta con ironía por los falsos profetas (v.19). Ellos, deseando halagar al rey y a sus cortesanos, han anunciado la liberación, engañándolos miserablemente, pues ya tienen de nuevo a los babilonios cercándolos, y, en cambio, esos falsos profetas están libres o huyeron avergonzados. Mientras que Jeremías, que anunció lo que le comunicaba Dios, y cuyas predicciones se están cumpliendo, está encarcelado. Proclamada su inocencia, hace una súplica de liberación al rey (v.20). El rey no se atrevió a libertarlo del todo, pero por sentimientos de humanitarismo le mitigó la pena, ya que la prisión en el fondo de la *cisterna* era condenarle a muerte lenta e inhumana. Así, pues, Jeremías quedó, en calidad de libertad vigilada, en el *vestíbulo de la guardia* del palacio, y el rey le señaló una mínima ración de subsistencia ¹⁵.

1 Cf. Jer 20:7s. — 2 Cf. 2 Re 23:34- — 3 Cf. 2 Crón 36:10; Ez 17:13-20; Jer 22:11. — 4 Cf. 2 Crón 36:13-16. — 5 Cf. Jer 37:19. — 6 Algunos de los personajes de la embajada son conocidos por otros textos (cf. Jer 21:1; 36:26). — 7 Desde la batalla de Carquemis (605), los faraones no habían invadido militarmente Palestina, pero seguían intrigando, fomentando la rebelión de los pequeños estados de la costa siro-fenicio-palestina contra el invasor babilónico (cf. 2 Re 24:7). Neco (610-593) siguió esta política, y después de él Psamético II (593-588). — 8 *Ofra* es el Apries de los griegos y el *Ouhibre* de los egipcios (588-566). — 9 Cf. Jer 32:6-15. — 10 Cf. Jer 2:2. — 11 Cf. Neh 3:1; 12:39. — 12 2 Crón 33:14; Sof 1:10. — 13 Cf. Jer 21:8; 38:2. — 14 Cf. Jer 36:6; Lam 3:53; Zac 9:11. — 15 Es interesante el dato de que la *torta de pan* estaba hecha en la *calle de los Horneros* panaderos. Esto nos indica que la artesanía se distribuía por calles, como aún se ve en Oriente y era corriente en Europa en la Edad Media (cf. Jer 19:2) “puerta de los Alfareros”; — 16 Re 20:34; Neh 3:32. Sobre la carestía en Jerusalén en el tiempo del asedio, cf. Jer 52:6; Lam 2:19; 4:9,20; 5:10. En estas circunstancias, la ración señalada a Jeremías no era mezquina.

38. Jeremías es encarcelado de Nuevo.

Aquí se habla de nuevo de un encarcelamiento del profeta, que es arrojado por sus enemigos a una lúgubre celda. Por intercesión del etíope Abdemelec es sacado y llevado a presencia del rey. Este le interroga de nuevo sobre la suerte de Jerusalén. Jeremías le invita otra vez a someterse a Babilonia como condición para salvar su vida. Es el último coloquio con el rey. Los acontecimientos se desarrollan con tanta celeridad, que la catástrofe se precipita por momentos. Los vaticinios de Jeremías se cumplen inexorablemente, y su misión de profeta va a entrar en su última

fase, la posterior a la destrucción de Jerusalén. Los incidentes aquí relatados pertenecen a los últimos meses del asedio (588-586).

Jeremías, arrojado a la cisterna (1-6).

¹ Oyeron Safatías, hijo de Matan; Guedelías, hijo de Pasjur; Jucal, hijo de Selemías, y Pasjur, hijo de Melquías, que Jeremías decía delante de todo el pueblo: ² Así dice Yahvé: Todos cuantos se queden en esta ciudad morirán de espada, de hambre y de peste; el que huya a los caldeos vivirá y tendrá la vida por botín. ³ Así dice Yahvé: Con toda certeza, esta ciudad caerá en manos del ejército del rey de Babilonia, que la tomará. ⁴ Y dijeron los magnates al rey: Hay que matar a ese hombre, porque con eso hace flaquear las manos de los guerreros que quedan en la ciudad, y las de todo el pueblo, diciéndoles cosas tales. Este hombre no busca la paz de este pueblo, sino su mal. ⁵ Díjoles el rey Sedecías: En vuestras manos está, pues no puede el rey nada contra vosotros. ⁶ Prendieron, pues, a Jeremías y le metieron en la cisterna de Melquías, hijo del rey, que está en el vestíbulo de la cárcel, bajándole con cuerdas a la cisterna, en la que no había agua, aunque sí lodo, y quedó Jeremías metido en el lodo.

Jeremías continuaba aconsejando la rendición al pueblo. Los nacionalistas no pudieron soportar esto, que consideraban contrario a los intereses de su pueblo. Algunos de los que ahora atentan contra la vida del profeta nos son conocidos ¹. Parece que el profeta, en su relativa prisión en el *vestíbulo de la guardia*, continuaba predicando la sumisión al invasor babilónico, invitando a pasar a las filas del enemigo como único medio de salvación, pues los que quedaran en la ciudad morirían *por la espada, el hambre y la peste* (v.2). Ya que no había logrado convencer al rey de la inutilidad de la resistencia, al menos que el pueblo sencillo se pusiera a salvo, pues resultaba criminal la pretensión de resistencia en tales circunstancias: *el que huya a los caldeos tendrá la vida por botín*, e.d., en estas circunstancias críticas sólo el hecho de salvarse supone un riquísimo botín. Pero este lenguaje era considerado como traidor por los nacionalistas (v.4) ². Indudablemente, desde el punto de vista meramente humano, la predicación derrotista del profeta sembraba la desmoralización de los defensores de la ciudad. No habría otra solución que quitar del medio a esa voz traidora e inoportuna. Para ellos, Jeremías no era patriota: *no busca la paz de este pueblo, sino el mal* (v.4). El rey accedió, pues, débil como era, no se atrevió a hacer frente a los airados nacionalistas: *En vuestras manos está* (v.5). Y confiesa que, en esos momentos de superexcitación nacionalista, él, como soberano, nada puede: *Nada puede el rey contra vosotros*. En esta frase se refleja su espíritu vacilante y pusilánime ³. Es la solución de Pilatos ante las exigencias de los sanedritas ⁴.

Los jefes nacionalistas, con anuencia del rey, arrojaron al profeta a una *cisterna*. No se atrevieron a derramar su sangre, y prefirieron una muerte incruenta. El hecho de derramar sangre les impresionaba más ⁵.

La expresión *hijo del rey* (v.6) tiene el sentido amplio de “pariente” del rey, príncipe ⁶, pues no conocemos ningún hijo de Sedecías con ese nombre. La *cisterna* estaba cerca del *vestíbulo de la guardia*, en los departamentos del mismo palacio. El hagiógrafo da el detalle de que, aunque no tenía agua, estaba llena de barro, para dar una idea de lo penoso que resultaría para el profeta estar allí. Estaba, pues, condenado a muerte lenta.

Jeremías es sacado de la cisterna (7-13).

¹ Oyó Abdemelec, etíope, eunuco de la casa real, que habían metido a Jeremías en la cisterna. El rey estaba entonces en la puerta de Benjamín. “ Salió Abdemelec del palacio, y fue a decir al rey: ⁹ Rey, mi señor, han hecho mal esos hombres tratando así a Jeremías, profeta, metiéndole en la cisterna para que muera allí de hambre, pues no hay ya pan en la ciudad. ¹⁰ Mandó el rey a Abdemelec el etíope, diciéndole: Toma contigo tres hombres y saca de la cisterna a Jeremías antes de que muera. ¹¹ Tomando, pues, consigo Abdemelec a los hombres, se dirigió al ropero del palacio, y tomó de allí unos cuantos vestidos usados y ropas viejas, que con cuerdas se hizo llegar a Jeremías en la cisterna. ¹² Y dijo Abdemelec el etíope a Jeremías: Ponte estos trapos y ropas viejas debajo de los sobacos, sobre las cuerdas. Hízolo así Jeremías, ¹³ y sacaron con las cuerdas a Jeremías de la cisterna, y quedó Jeremías en el vestíbulo de la cárcel.

El cronista se complace en relatar que la iniciativa de liberación del profeta partió de un extranjero, un *etiope* o nubio⁷, que era *eunuco*, palabra que puede significar un hombre mutilado, encargado del harén real, o simplemente un funcionario real⁸. Un extranjero, pues, sale valedor de los derechos de un profeta de Yahvé. En esto hay un tono de ironía en el hagiógrafo. Los compatriotas de Jeremías le quieren matar, mientras que los extranjeros le reconocen como enviado de Dios. Sobre la *puerta de Benjamín* véase lo antes dicho a propósito de 37:13. El rey se hallaba allí circunstancialmente, quizá inspeccionando las obras de defensa.

El eunuco sabe que el rey es débil de carácter y que, si bien no ha sabido imponerse a los inicuos designios de sus cortesanos respecto a Jeremías, tiene buenos sentimientos, y por eso le aborda de improviso, seguro de su éxito, recriminando la conducta de sus cortesanos (v.8). El etíope convence al rey, y éste le da tres hombres⁹ que le ayuden en la liberación del profeta. Después el cronista da encantadores detalles sobre la liberación de Jeremías. El buen etíope se había preocupado de que el profeta no se lastimara al ser levantado con la soga, y de antemano le echa ropas que le sirvieran de amortiguador debajo de ésta (v.12). Esta acción del eunuco fue premiada por el profeta con un vaticinio en el que le anuncia que se salvará de la catástrofe¹⁰.

Ultimo coloquio de Jeremías con el rey Sedéelas (14-28).

¹⁴ El rey Sedéelas mandó buscar a Jeremías y le hizo llevar junto a la tercera entrada del templo, y allí le dijo: Voy a preguntarte una cosa. No me ocultes nada. ¹⁵ Dijo Jeremías a Sedecías: Si te la digo, me harás matar; y si te doy un consejo, no lo seguirás. ¹⁶ Hizo, pues, en secreto Sedecías a Jeremías este juramento: Vive Yahvé, que no ha dado la vida a nosotros, que no te daré la muerte y que no te entregaré a esos que buscan tu vida. ¹⁷ Dijo entonces Jeremías a Sedecías: Así dice Yahvé de los ejércitos: Si sales y vas a entregarte a los jefes del rey de Babilonia, salvarás tu vida, y esta ciudad no será dada a las llamas, te salvarás tú y tu familia; ¹⁸ pero, si no sales a entregarte a los jefes del rey de Babilonia, caerá esta ciudad en manos de los caldeos, que la incendiarán, y tú no te escaparás de sus manos. ¹⁹ Y dijo el rey Sedecías a Jeremías: Temo que me entreguen a los judíos que se han pasado a los caldeos, y aquéllos me escarnezcan. ²⁰ Contestóle Jeremías: No te entregarán. Oye lo que te digo de parte de Yahvé, y te saldrá bien y vivirás. ²¹ Y si no quieres salir, mira lo que me ha mostrado Yahvé: ²² Todas las mujeres que han quedado en el palacio serán

llevadas a los jefes del rey de Babilonia, y he aquí que dirán: “¡Te han engañado y te han vencido tus amigos, han hundido en el lodo tus pies, te volvieron la espalda!” ²³ **Y todas las mujeres y tus hijos serán llevados a los caldeos, y tú no escaparás a sus manos, sino que serás entregado al rey de Babilonia, y esta ciudad será incendiada.** ²⁴ **Dijo, pues, el rey Sedecías a Jeremías: Que nadie sepa nada de esto, y no morirás.** ²⁵ **Si saben los magnates que he hablado contigo y vienen a decirte: Cuéntanos lo que has dicho al rey, no nos ocultes nada; si no, te mataremos, y dinos lo que el rey te ha dicho,** ²⁶ **les responderás: He suplicado al rey que no me haga volver a la casa de Jonatán, pues moriría allí.** ²⁷ **Vinieron, en efecto, los magnates a Jeremías y le preguntaron; y él les dijo lo que el rey había mandado decir, y le dejaron, pues nada se había sabido.** ²⁸ **Quedó Jeremías en el vestíbulo de la guardia hasta el día en que fue tomada Jerusalén.**

Las condiciones del asedio van empeorando, pues aumentan las deserciones, faltan los alimentos, y la situación se hace desesperada. El rey, impresionado, quiere de nuevo consultar a Jeremías para que le dé una palabra de esperanza. En realidad piensa como el profeta, pero tiene miedo a sus cortesanos, que quieren mantener una resistencia a ultranza, y por otra parte teme a los judíos perseguidos por su política que se pasaron al enemigo. Su situación es realmente comprometida. Así, *hizo llamar* (a Jeremías) *junto a la tercera entrada del templo* (v.14). Debe de referirse a la puerta que en la parte sur de la explanada del templo estaba reservada al rey para subir de su palacio al santuario¹¹. Allí, pues, en uno de los departamentos secretos, debió de tener el coloquio último con el profeta de Anatot. Esperaba aún una comunicación divina favorable a sus cálculos políticos, pues no podía creer que Yahvé abandonara la Ciudad Santa a sus enemigos. Pero Jeremías desconfía de la debilidad del rey. Ya le ha dicho tantas veces sus predicciones, que han quedado sin efecto, que no merece la pena comunicárselas de nuevo: *Si te doy un consejo, no lo seguirás*. Por otra parte, si le va a anunciar cosas desagradables, teme que el rey, en un momento de ataque nervioso, le entregue a sus enemigos y le maten: *Sí te la digo, ¿no me vas a matar?* (v.15).

El rey hace un juramento solemne, apelando al Dios de los vivientes, de que no atentarán contra la vida de Jeremías (v.16). Jeremías entonces comunica de parte de Dios el oráculo final sobre la suerte de Jerusalén y del rey, que resume los anteriores pronunciados en las otras entrevistas con el rey¹². Los caldeos tomarán Jerusalén, y no queda sino rendirse a ellos. Como antes había anunciado, la salvación para los particulares está en que se pasen a los caldeos; igualmente, si el rey *pasa a los jefes del rey de Babilonia*, se salvará (v.17).

Pero el rey alberga otros temores. No basta conseguir de los babilonios que le perdonen la vida, sino que tiene enemigos de su nación entre éstos. Todos los que eran contrarios a una política de resistencia y de guerra se habían pasado al lado caldeo, entre ellos el que había de ser gobernador de Judá, Godolías¹³. Estos consideraban al rey responsable de la catástrofe al aventurarse a una resistencia inútil, planteada por grupos de nacionalistas irresponsables (v.19). El rey, pues, estaba más preocupado de sus intereses personales que de los de la nación. Jeremías le asegura que no le pasará nada, pues Yahvé le protegerá (v.20). El rey estaba preocupado de que le *escarnecieran* sus antiguos subditos pasados a los caldeos. Más vergonzoso será el escarnio que harán de él *las mujeres de palacio*, tomadas por los jefes caldeos, las cuales satíricamente le echarán en cara que las ha llevado a la ruina por dejarse guiar de sus cortesanos y amigos, que en el momento crítico le han abandonado: *Te han engañado. y vencido tus amigos., te volvieron la espalda* (v.22). Sus antiguas esposas y concubinas le despreciarán, incluso para hacer méritos

ante los nuevos amos.

Si continúa la resistencia, será la ruina total de su familia, y él tendrá que comparecer personalmente ante Nabucodonosor (v.23). Sedecías oye todo esto, y no se atreve a tomar una solución firme, y, al contrario, sólo se preocupa de su posición ante los cortesanos. Teme que éstos se enteren de lo hablado en la entrevista y que desconfíen del rey, tomando una resolución extrema, destronándolo.

Por eso dice a Jeremías que no informe a nadie sobre lo hablado (v.24). Y le sugiere que diga que han hablado del asunto de su libertad (v.26). Sin duda que entre ambos se trató también de esto. Jeremías no tenía obligación de decir lo que había constituido objeto principal de la entrevista. Por razones de prudencia lo calla, y da como razón algo que se habría tratado en ella, si bien de modo más incidental. El profeta, pues, aquí no miente. Dada su actual *entereza*, habría dicho todo si lo hubiera creído necesario. Pero los magnates no merecían que les dijera toda la verdad. No hay inmoralidad en ello. Cuando Samuel fue a ungir a David en Belén, por orden de Dios dice a los que le preguntaban por el fin de su viaje que iba a sacrificar a Yahvé, callando el motivo principal del mismo ¹⁴. Jeremías volvió a su prisión tolerable del *vestíbulo de la guardia*, y allí estuvo hasta que entraron los babilonios (v.28).

1 Cf. Jer 21:1; 37:3. — 2 La frase hace flaquear las manos de los combatientes aparece en la carta sexta de Lakis (cf. Jer 37:15). — 3 En el texto griego, en vez de nosotros, se dice ellos. En ese caso sería una observación del hagiógrafo. — 4 Cf. Mt 27:24. — 5 Es la razón por la que Rubén aconsejó a sus hermanos echar a José en una cisterna en vez de matarle (cf. Gen 37:21-22). — 6 Cf. Jer 36:26. La Vulgata traduce “hijo de Amelec,” tomando como nombre propio el nombre común de *rey* (*Melek*). — 7 Cf. Is 18:2; 45:14; Jer 46:9. — 8 Cf. Jer 34:19; 29:2. — 9 Todos los manuscritos hebreos (menos uno) y las versiones dicen *treinta* en vez de *tres*; pero la mayor parte de los autores creen que es una confusión en la palabra hebrea *sheloshim* (treinta) en vez de *sheloshah* (tres). — 10 Cf. Jer 39:15. — 11 Cf. 2 Re 16:18. — 12 Cf. Jer 21:4-10; 34:2-5; — 13 Cf. Jer 40:5s. — 14 Cf. 1 Sam 16:5.

39. Toma de Jerusalén. Liberación de Jeremías.

Son clásicas las anomalías redaccionales de este capítulo: *a)* los v-4-13 faltan en los LXX; *b)* los v. 1-2 y 4-13 parecen un resumen del c.52; *c)* el v.14 empalma perfectamente con el v.3, mientras que resulta violento después del v.13 del texto actual; *d)* la liberación del profeta, iniciada en 38:28, se continúa en 39,3 y se concluye en 39:11-14. Por otra parte, los v.1-2 y 4-10, relativos a la historia del asedio y suerte del rey, reproducen sustancialmente los textos de Jer 52:4-16 y 2 Re 25:1-12. Todo esto hace pensar en posteriores retoques redaccionales, en los que se mezclan textos diversos. Se pueden considerar como adiciones redaccionales posteriores los v.1-2 y 4-10.

En el capítulo se narran la toma de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor, la huida y captura de Sedecías y la liberación de Jeremías, terminando con una profecía salvadora relativa al etíope Abdemelec, antiguo libertador del profeta.

Toma de Jerusalén por los caldeos (1-3).

¹ Y sucedió que fue tomada Jerusalén. El año noveno de Sedecías, rey de Judá, en el décimo mes, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército a Jerusalén y la sitió, ² y el año undécimo de Sedecías, el cuarto mes, se abrió la brecha, ³ y penetraron en la ciudad los jefes del rey de Babilonia y ocuparon la puerta del medio: Nergalsareser, Samgar-Nebo, Sarsakim, “rabsaris”; Nergalsareser, “rabmag,” y todos los otros jefes del rey de Babilonia.

El hagiógrafo da la datación exacta de un hecho tan trascendental como la caída de Jerusalén, la

Ciudad Santa. El *décimo mes* del *año noveno* de Sedecías (v.1) corresponde a diciembre 589-enero 588.

Es la fecha exacta (en 52:4 se dice que comenzó en el día *diez* de dicho *décimo mes*) del principio del asedio de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor. Este dirigía las operaciones generales desde el cuartel general, instalado en Ribla, sobre el Orontes (Alta Siria). El general jefe de las operaciones dirigidas contra Jerusalén fue Nabuzardán¹. El asedio duró año y medio, ya que los caldeos entraron (*se abrió la brecha*, v.2) en el *cuarto mes* del *año undécimo* de Sedecías, es decir, en junio-julio del 587 a.C. El cronista da con detalles los nombres del estado mayor del ejército invasor, que se instaló en la *puerta del medio* (v.3), que nos es desconocida. Se supone que sea una denominación genérica para designar una puerta en el centro de la ciudad. Se la ha querido identificar con la *puerta de Efraím*, junto al actual santo sepulcro, en el primer muro que unía la colina occidental con la colina del templo².

De los cuatro nombres propios de los babilonios dados en el texto, el tercero y cuarto van acompañados de su título oficial. El primero y el cuarto son nombres idénticos. En la transcripción arriba puesta hemos seguido el texto hebreo, pues el griego y el latino son bastante diferentes. Conocemos una lista de dignatarios de la corte de Nabucodonosor, conservada en un prisma, actualmente en Constantinopla³, en la que aparecen los nombres de *Nabuzardán* y *Nergalsareser*, que encontramos también en este texto de Jeremías. A este último se le llama “el hombre de Sin-Magir,” que debe de ser lo que el hebreo transcribe como *Samgar*. *Sarsakim* debe de ser una ditografía de *rabsaris* o *sar-saris*, que significa “jefe de los eunucos.” *Nebo* debe de ser *Nabusezbán* (v.13), que ha perdido *sezban* por semejanza con el nombre siguiente. *Nergalsareser*⁴ parece ser el que después será sucesor de Nabucodonosor, al que en las listas de reyes se le llama Neriglisar, que reinó desde el 560 al 556 a.C. El título de *rabmag* corresponde al nombre babilónico *rab-mugi*, que se ha traducido por “alto funcionario”⁵ en la corte civil. Así, pues, en esta maraña de nombres dados por la Biblia quedan sólo como nombres propios reconocibles en las inscripciones cuneiformes *Nergalsareser* y *Nabusezbán*.

Huida y prendimiento de Sedecías (4-10).

⁴ Al verlos Sedecías, rey de Judá, y todos sus hombres de guerra, huyeron, saliendo de noche de la ciudad por el camino del jardín real, por la puerta de entre los dos muros, y se dirigieron hacia el Araba. ⁵ El ejército de los caldeos los persiguió, y alcanzó a Sedecías en las estepas de Jericó, llevándole preso a Nabucodonosor, rey de Babilonia, que estaba en Ribla, en la tierra de Jamat. El rey de Babilonia pronunció contra él su sentencia. ⁶ Hizo matar en Ribla a los hijos de Sedecías, a la vista de éste; dio muerte a los nobles de Judá, ⁷ e hizo sacar los ojos a Sedecías y le cargó de cadenas para llevarlo a Babilonia. ⁸ Los caldeos prendieron fuego al palacio real y a las otras casas y arrasaron las murallas de Jerusalén. ⁹ El resto de los habitantes que había quedado en la ciudad, los huidos que se habían pasado a los caldeos y todo el resto del pueblo, los deportó a Babilonia Nabuzardán, jefe de la guardia. ¹⁰ A los pobres del pueblo, que no tenían nada, los dejó Nabuzardán, jefe de la guardia, en la tierra de Judá, y les dio viñas y campos de labor.

Los caldeos atacaron la ciudad sobre todo por el norte, que era el lado más vulnerable y por donde entraron todos los invasores en la Ciudad Santa desde Nabucodonosor a los cruzados. El rey y su estado mayor, viendo la situación insostenible, huyeron por el sur hacia el desierto, por donde el ejército de asediados estaba más desguarnecido. Atravesó *el jardín real*⁶, fuera ya de los mu-

ros, en la confluencia del Cedrón con el *valle de Hinnom* (más tarde “Gehenna”), actual *er-Rababy*. La *puerta de entre los dos muros* (v.4) estaba en el sudoeste del Ofel, que se abría en el bastión que obstruía con doble muro el valle del Tiropeón⁷. Los fugitivos tomaron el camino del desierto o *Araba*, con el ánimo probablemente de refugiarse en Amón, reino que formaba parte de la liga antibabilónica⁸. *Araba*, que significa “estepa,” es la depresión formada por el lecho del Jordán, pero sobre todo la parte que va del mar Muerto al mar Rojo⁹.

Sedecías y sus compañeros lograron llegar a *las estepas de Jerico*, a punto de pasar el Jordán hacia TransJordania (v.5). Sedecías logró reunir en torno a Jericó muchos oficiales y soldados fugitivos¹⁰, pero no pudo organizar la resistencia. Fue capturado por las tropas caldeas y llevado a *Ribla*, la actual *Rible* o *Rabie*, en la región de *Jamat* o “Hama” en la actualidad, en la Alta Siria, a 34 kilómetros al sur de Homs. Era un centro de comunicaciones muy apto para dirigir las operaciones contra Fenicia y Palestina, y allí estableció Nabucodonosor su cuartel general, como lo había hecho antes Neco II en 609¹¹. La sentencia del rey babilonio fue despiadada. Sedecías era un rey vasallo que había quebrantado el juramento de fidelidad. Había sido puesto en el trono por el mismo Nabucodonosor en 598, cuando fue depuesto su sobrino Jeconías. Fueron asesinados sus hijos de tierna edad (ya que el rey entonces no tenía más que treinta y dos años) *delante de él* (v.6). Quería desenraizar toda su descendencia, acabando así con todo posible brote de insurrección posterior. Y en un refinamiento de crueldad, a Sedecías no le quitó la vida, sino que le *sacó los ojos* (v.7) para que llevara una vida triste y despreciada en Babilonia, recordando su triste destino. Era costumbre entre los reyes orientales sacar los ojos a los soberanos vencidos y después llevarlos a formar un cortejo con los otros reyes vencidos en torno al rey vencedor mesopotámico. Algo parecido a la costumbre de los generales romanos de llevar en triunfo por las calles de Roma a los reyes bárbaros vencidos. Asurbanipal se gloria de haber cegado a sus enemigos¹², y en un bajorrelieve asirio se ve a Sargón (721-705) cegando con su lanza al rey vencido postrado a sus pies. Ezequiel había profetizado que Sedecías *no vería* al rey de Babilonia, y Jeremías reiteradamente dice que le *hablaría* boca a boca¹³.

El general en jefe de las operaciones en Palestina, Nabuzardán¹⁴, deportó a las fuerzas vivas de la población judía. Los palacios y templo de Jerusalén fueron pasto de las llamas. Sólo se dejó en Judá a *los pobres del pueblo, que no tenían nada* (v.10), permitiéndoseles cultivar *viñas y campos de labor*, con cuyos productos habrían de pagar un fuerte tributo al implacable vencedor babilónico.

Liberación de Jeremías (11-18).

¹¹ Nabucodonosor, rey de Babilonia, había dado orden a Nabuzardán, jefe de su guardia, respecto de Jeremías, diciéndole: ¹² Préndele y mira por él y no le hagas mal alguno, sino que haz con él según te diga. ¹³ Y Nabuzardán, jefe de la guardia, y Nabusezbán, “rabsaris”; Negalsareser, “rabmag,” y todos los otros jefes del rey de Babilonia, ¹⁴ mandaron sacar a Jeremías del vestíbulo de la guardia y se lo encomendaron a Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, para que le llevase a su casa, y quedó habitando en medio del pueblo. ¹⁵ Jeremías había recibido palabra de Yahvé, mientras estaba preso en el vestíbulo de la guardia, diciéndole: ¹⁶ Ve y di a Abdemelec el etíope: Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yo cumpliré mis palabras sobre esta ciudad, para su mal, no para su bien; esto sucederá a tus propios ojos en ese día. ¹⁷ Entonces yo te libraré — oráculo de Yahvé — y no serás entregado en manos de los hombres a quienes temes. ¹⁸ Yo te salvaré y no caerás a la espada, y será salva tu vida, porque confiaste en mí. Oráculo de Yahvé.

Nabucodonosor conocía, sin duda por relatos de los desertores hebreos, la actitud de Jeremías durante el asedio, predicando la rendición. Por eso sentía cierta estima por el profeta, aunque no entendiese los motivos religiosos por los que el profeta pedía la sumisión al rey caldeo, instrumento de la justicia divina. Por eso se mostró generoso con él, encargando a su comandante jefe de operaciones, Nabuzardán, que lo tratase con deferencia (v.12). Conforme a estas órdenes, los jefes babilónicos libertaron a Jeremías, que aún se hallaba preso en el *vestíbulo de la guardia* (v.14), y se lo encomendaron a Godolías (v.16), que iba a ser el gobernador judío puesto por los babilonios después del desastre. Era hijo de *Ajicam*, protector de Jeremías¹⁵. Por eso es de suponer que Godolías y el profeta fueran amigos, pues compartían la política de sumisión a Babilonia antes de arrostrar la aventura de una resistencia sin esperanza. Jeremías, pues, *quedó habitando en medio del pueblo*, es decir, con libertad de acción, participando de las penalidades de los supervivientes. La expresión *para que le llevase a su casa* parece indicar la reintegración a sus derechos cívicos¹⁶.

La profecía relativa a *Abdemelec* (v. 15-18) quizá fue hecha antes de caer la ciudad en manos de los caldeos, cuando Jeremías fue liberado de la cisterna por su humanitaria intervención¹⁷. El redactor la pone aquí en el momento de su cumplimiento. Jeremías le promete, en nombre de Dios, que nada le ha de suceder en premio a su buena acción. El eunuco etíope ha dado una lección de religiosidad a todos los judíos, y Yahvé se lo premia con la salvación de su vida en medio de tanta ruina. Jerusalén será destruida en cumplimiento a las *palabras* de Yahvé (v.16), pero él no perecerá en la catástrofe (v.17). El buen etíope había creído en Jeremías como *hombre de Dios*; con ello expresó un acto de fe en el mismo Dios: *confiaste en mi* (v.18).

1 Cf. 39:13; 52:128. — 2 Cf. 2 Re 14:13- — 3 Publicada por E. UNGER, *Babylon* p.28a (1925). — 4 En el prisma cuneiforme: "Nergal-sar-usur": "Nergal protege al rey." — 5 Cf. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar* p.252. — 6 Cf. Jer 52:7; 2 Re 25:4. — 7 Cf. De Vaux, *Le livre des Rois* p.225; Is 22:11. — 8 Cf. Jer 40,14; 41:10. — 9 Cf. Jos 12,18; 11:2; 2 Sam 4:7. Véase ABEL, *Géographie de la Palestine* I p.423- — 10 Cf. Jer 52:8; 2 Re 25:5. — 11 Cf. 2 Re 23:33- — 12 Anales de Asurbanipal I 117; III 113. — 13 Cf. Ez 12:13; Jer 32:4.5; 34:3; 37:17; Flavio Josefo, *Ant. Jud.* X 8:2. — 14 En babilónico: "Nabuzer-iddinam": "Nabu ha dado descendencia." En el v.11 se le llama en la Biblia Rab-tabajim, lit. "jefe de carniceros." En el prisma babilónico antes citado se le pone por título rab-nujtimmu: "jefe de horneros," que quedó como título cortesano de gran dignidad. Como el "jefe de coperos" (Gen 40:9) en la corte del faraón. — 15 Cf. Jer 26:24. — 16 En *casa* falta en los LXX. — 17 Cf. Jer 38:13.

40. Liberación de Jeremías. Godolías, gobernador del País.

En los c.40-44 encontramos una serie de episodios relativos a la vida de Jeremías después de la caída de Jerusalén.

El c.40 resulta embarazoso en lo tocante a la liberación de Jeremías, supuesto lo que acabamos de ver en el c.39:14, donde con detalle se narra que los jefes caldeos personalmente libertaron al profeta al entrar en Jerusalén, cuando aquél estaba aún preso en el *vestíbulo de la guardia*. Aquí, en cambio, se dice que Jeremías estaba en *Rama*, al norte de Jerusalén, encadenado con los otros conciudadanos en un campo provisional de concentración. Para resolver esta contradicción, muchos autores consideran los v.1-2 del C.40 como adiciones posteriores redaccionales¹. Otros, en cambio, consideran como espúrea la narración de 39:14. Y, finalmente, no faltan quienes intentan concordar ambas narraciones del modo siguiente: al llegar Nabuzardán a Jerusalén, un mes después de tomada la ciudad, Godolías se había trasladado para vivir en Misfa. En su ausencia, los jefes subalternos caldeos prendieron a Jeremías en una redada general con los otros

habitantes de Jerusalén. Llegados éstos al campo de concentración de Rama, se enteró Godolías de ello, e intervino en su favor ante los jefes babilónicos, que le libertaron definitivamente ^{2*}. Pero bien pudiera ser que el redactor posterior recogiera dos *tradiciones* diferentes sobre el prendimiento de Jeremías, y en ese caso nos encontraríamos con uno de tantos *duplicados* de la Biblia.

Liberación de Jeremías (1-6).

¹ Palabra de Yahvé que recibió Jeremías después que Nabuzardán, jefe de la guardia, le dejó ir de Rama, donde le halló cargado de cadenas en medio de los cautivos de Jerusalén y de Judá que iban deportados a Babilonia. ² El jefe de la guardia real dijo a Jeremías: Yahvé, tu Dios, había amenazado con males este lugar, ³ y los ha traído sobre él, como lo anunció, porque habéis pecado contra Yahvé y no habéis escuchado su voz; por eso os ha sucedido esto. ⁴ Y ahora he aquí que te quito hoy las cadenas de tus manos; si quieres venir conmigo a Babilonia, ven, que yo miraré por ti; pero, si te desagrada venir conmigo a Babilonia, déjalo; tienes la tierra toda a tu disposición. Ve a donde mejor te parezca. ⁵ Y como aún no se decidiera a volver, vuélvete (le dijo) a Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, a quien ha hecho el rey de Babilonia gobernador de las ciudades de Judá, y habita con él en medio del pueblo, o vete a donde tú mejor quieras. Diole también el jefe de la guardia provisiones, le hizo regalos y le despidió. ⁶ Vino, pues, Jeremías a Godolías, hijo de Ajicam, que residía en Misfa, y habitó con él en medio del pueblo que había quedado en la tierra.

Nabuzardán, al volver de Ribla, adonde había ido a recibir órdenes de Nabucodonosor después de la conquista de Jerusalén, se dirige al campo de concentración de prisioneros de Rama, la actual *er-Ram*, a ocho kilómetros al norte de Jerusalén, en la carretera general de la capital a Naplusa ³, y allí encuentra a Jeremías, sobre el que tenía particular interés. Si el relato de 39:14 responde a la verdad de los hechos, podemos suponer que Nabuzardán, después de libertar a Jeremías del *vestíbulo de la guardia*, se marchó a Ribla, y, durante su ausencia, algunos jefes subalternos, que no sabían las predilecciones e intenciones del comandante jefe sobre Jeremías, le harían prisionero como medida de seguridad, y en condición de tal le llevaron a Rama.

La frase *palabra de Yahvé que recibió Jeremías*. (v.1) parece que debiera ser seguida de un *oráculo* del profeta, según costumbre. Por ello, algunos autores creen que se ha perdido el texto de ese nuevo oráculo⁴. Otros, en cambio, prefieren ver en la frase estereotipada un título general que serviría de introducción al contenido de la sección de los c.40-44, donde se habla de las vicisitudes del profeta después de la ruina de Jerusalén. En ese caso, *palabra de Yahvé*. equivaldría a “actividad profética de Jeremías por inspiración divina.”⁵ Pero aquí parece que se inaugura una sección biográfica, con la excepción del discurso del c.44, que tiene su propia introducción oracular.

Jeremías estaba *cargado de cadenas*, según la costumbre de los babilonios y asirios respecto de los prisioneros varones⁶. A las mujeres se les permitía llevar consigo algunos hatillos con ropas y enseres domésticos.

Parece un tanto extraño el discurso de tipo profético judaico puesto en boca del caldeo Nabuzardán. Por ello, no pocos autores creen que se trata de una inserción redaccional extraña al original. No obstante, no debemos perder de vista la mentalidad de los conquistadores orientales politeístas, que reconocían el carácter divino de los dioses de otros pueblos. El legado de Senaquerib en tiempo de Isaías habla en términos análogos: “¿Acaso sin contar con Yahvé he invadi-

do yo esta tierra para devastarla? Yahvé me ha dicho: Invade la tierra y devástala”⁷. Ciro se expresa en términos parecidos ⁸. Se consideran, pues, como cumplidores de la voluntad del dios del pueblo vencido, que quería castigar a su pueblo. Con ello lograban captar la benevolencia de los vencidos, ya que se les respetaba lo que les era más caro, la religión. Así, pues, Nabuzardán conocía la predicación profética de Jeremías, centrada en torno a la reiterada idea de que Jerusalén sería entregada a los babilonios por haber pecado contra Yahvé. Ahora, pues, hablando con Jeremías, le expresa su punto de vista, coincidente con sus doctrinas. Es un modo de querer ganarle, presentándose como instrumento de la justicia del mismo Yahvé. Así le dice para halagarle: *Yahvé, tu Dios, había amenazado con males este lugar., porque habéis pecado* (v.2-3). Sin duda que en estas palabras hay un trasfondo de sagacidad diplomática. Le interesaba mucho al comandante babilonio tener a su lado a Jeremías, y así acepta sus puntos de vista religiosos en lo concerniente a la marcha de la Providencia divina sobre su pueblo.

Después le deja escoger, para su futuro, entre ir a Babilonia, donde será tratado con deferencia particular, o quedar en Judá con Godolías, hombre ponderado y amigo personal del profeta ⁹. Nabucodonosor le había establecido como *gobernador* en Judá, descartando todo sujeto de la línea dinástica davídica, que se había mostrado reiteradamente insurgente. Godolías, por su prudencia y moderación, era una garantía de sensatez, y, por otra parte, estaba capacitado para organizar esta parte de Palestina, de tanta importancia para el imperio babilónico por colindar con el imperio egipcio. Era conveniente que allí no existiese un estado caótico, sino organizado, y por eso el rey caldeo quiere crear un nuevo estado vasallo, resucitado de las ruinas anteriores (v.5). **Jeremías prefiere quedarse con los pobres del pueblo en Judá, para compartir sus penalidades y ayudarles a levantar las esperanzas de resurrección nacional.** Ezequiel, en el exilio babilónico, estaba cumpliendo esta misión con los desterrados a orillas del Eufrates. Era preciso que en Palestina quedara un *hombre de Dios* que fuera como el director espiritual de su pueblo, que vegetaba en la mayor miseria y postración. Por eso, Jeremías *habitó en medio del pueblo* (v.6) en *Misfa*, donde Godolías había fijado su residencia oficial¹⁰. Jerusalén estaba en ruinas, y era preferible esta localidad provinciana en los confines del reino de Judá.

Reunión de los jefes judíos dispersos con Godolías. (7-16)

⁷ Guando todos los jefes de tropas que se habían dispersado por la campaña supieron, ellos y sus hombres, que el rey de Babilonia había hecho gobernador de la tierra a Godolías, hijo de Ajicam, encomendándole los hombres, las mujeres y niños y los pobres de la tierra que no habían sido deportados a Babilonia, ⁸ vinieron a Godolías, en Misfa, Ismael, hijo de Natanías; Yojanán y Jonatán, hijos de Carcaj; Serayas, hijo de Tanjumet; los hijos de Efay, de Netofa, y Jezonías, hijo del Mahakatí, ellos y sus hombres, ⁹ y los conjuró Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, a ellos y a sus compañeros: “No temáis servir a los caldeos; habitad en la tierra, servid al rey de Babilonia, y os reportará bien. ¹⁰ Yo me quedo en Misfa para representar al país ante los caldeos que vengan a nosotros, pero vosotros haced la vendimia, recoged las mieses y el aceite y guardadlos en vuestros recipientes, y quedaos en las ciudades que habitáis,” ¹¹ También todos los judíos que estaban en Moab, entre los hijos de Amón, en Idumea y en todas las otras regiones, al oír que el rey de Babilonia había dejado un resto de Judá y que les había dado por gobernador a Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, ¹² volvieron de todas las regiones en que se habían dispersado, y vinieron a la tierra de Judá, a Godolías, en Misfa, y recogieron vino y mieses en gran abundancia. ¹³ Pero vinieron a Godolías, en Misfa, Yojanán, hijo de Careaj,

y todos los jefes del ejército que se habían dispersado por la campiña,¹⁴ y le dijeron: “¿Sabes que Baalís, rey de los hijos de Arrimón, ha mandado a Ismael, hijo de Natanías, para darte muerte?” No lo creyó Godolías, hijo de Ajicam.¹⁵ y Yojanán, hijo de Careaj, llevó aparte a Godolías y le dijo: “Yo iré y mataré a Ismael, hijo de Natanías, sin que nadie lo sepa; no te mate él a ti y se dispersen todos los judíos que se han reunido en torno tuyo y perezcan los restos de Judá.”¹⁶ Y le contestó Godolías, hijo de Ajicam: “No hagas eso, pues lo que dices de Ismael es falso.”

Después de conquistada Jerusalén por los caldeos, quedaron pequeños grupos de guerrilleros dispersos por la campiña desértica, tropas que habían quedado fuera de los muros de la ciudad y otras de las que habían huido con Sedecías¹¹. Al saber que se había organizado de nuevo el Estado judío bajo las órdenes de Godolías, impuesto como gobernador por los babilonios (v.7), decidieron unírsele para trabajar en la reconstrucción de la nación. Naturalmente, como militares que habían luchado con Sedecías, temían por su suerte. El historiador da algunos nombres de ellos, conocidos por otros textos bíblicos¹². Godolías les invita a deponer el miedo, pues él tiene amplios poderes de amnistía, y sabía que los caldeos tenían interés — una vez vencida la resistencia fundamental — en reorganizar el nuevo Estado vasallo, y, por consiguiente, no se habían de meter con ellos (v.8). Les invita a permanecer en Judá (v.8). Parece que los jefes dispersos estaban dispuestos a marcharse lejos, hacia Egipto, lejos de la dominación babilónica. Godolías, por su parte, se considera como el responsable de la situación y representante de los intereses del pueblo de Judá ante los babilonios (v.10).

Eran horas en que se exigía mucha cordura y paciencia para no soliviantar a los vencidos. Por eso les invita a reintegrarse a su vida normal cívica, trabajando los campos, ya que no podían aspirar a continuar en organizaciones militares: *haced la vendimia. y quedaos en las ciudades* (v.10). Con la deportación, la ciudad y parte de la campiña había quedado casi despoblada, y era preciso trabajar para que se llenasen las necesidades materiales de la nación. A estos jefes militares vencidos se juntaron en Misfa muchos prófugos judíos, al ver que la nación se volvía a organizar después de la marcha de las tropas de ocupación babilónica. Por otra parte, se daba la circunstancia de que aquel año había *vinos y mieses en gran abundancia* (v.12). Después de las estrecheces del asedio, esto resultaba una bendición. Los caldeos, pues, no habían devastado el campo, destrozando sus cosechas y sus frutos.

Pero en estos días de incertidumbre no faltaron profundas inquietudes políticas para el nuevo gobernador Godolías. Tenía muchos enemigos entre los fanáticos nacionalistas que aún andaban en bandadas por el desierto, los cuales no aceptaban esta colaboración con los vencidos caldeos. Entre estos nacionalistas acérrimos estaba Ismael, de sangre real, que no podía soportar que Godolías, sin ser príncipe, fuera el jefe del nuevo Estado judío; de ahí la sospecha de un complot suyo en combinación con el rey de Amón, Baalís, el cual quizá soñara con hacer una liga antibabilónica, y por ello no le agradaba que en Judá estuviera gobernando un hombre sumiso a los caldeos (v.14.). No obstante, Godolías, de espíritu equilibrado y magnánimo, no quiso dar oídos a esto, y menos permitió que se asesinara por ello a Ismael (v. 15-16).

1 Así Nótsher. — 2 Opinión de Volz. — 2* Así Peake. — 3 Cf. Jer 31:15. — 4 Así opina Nótsher. — 5 Es la opinión de Condamin y Ricciotti. — 6 Véase Gressmann, *Alt. Orient. Text. una Bild.* fig.128.133.141. — 7 Cf. Is 36:10. — 8 Esd 1:2. — 9 Cf. 2 Re 22:8; Jer 21:3; 26:24; 29:3; 36:10. — 10 *Misfa* suele identificarse generalmente con *Tell en-Nasbe*, a 13 kilómetros al norte de Jerusalén. Fue fortificada por el rey Asa (i Re 15:22). En las excavaciones del 1932 se encontró un sello con el nombre de “Ya’azani-yahu siervo del rey,” que se ha querido identificar con el *Jezonías*, jefe militar del v.8. Cf. ABEL, *Géog.* II p.398. Algunos autores, con menos probabilidad, han querido identificar *Misfa* con la altura de *Nebu Samwil*, al sur de Gabaón. — 11 Cf. Jer 52:8. — 12 El nombre de *Jonatán* falta en algunos manuscritos hebreos y en el texto griego. Debe de ser una ditografía del nombre anterior *Yojanan*. *Netofa* se ha querido identificar con *Khirbet Bedd Faluh*, a unos cinco kilómetros al sur de Belén, camino de Tecoa. *Je-*

41. Asesinato de Godolías y de tres ciudadanos

Judíos.

Se continúa la historia del nuevo gobernador, muerto trágicamente por los fanáticos nacionalistas. Las sospechas del complot que Godolías había rechazado magnánimamente se confirmaron, pues Ismael traidoramente mató a Godolías y a los suyos. También asesinó a fieles israelitas de Siquem y de Silo que se dirigían con ofrendas al templo de Yahvé. Después emprendieron la fuga hacia Amón. Los pocos que pudieron salvarse de la jurisdicción de Ismael se marcharon a Egipto, temiendo las represalias de los caldeos.

Asesinato de Godolías (1-3).

¹ Y sucedió que el séptimo mes vino Ismael, hijo de Natanías, hijo de Elisama, de sangre real, de los magnates de la corte, con otros diez a Godolías, hijo de Ajicam, en Misfa, y comieron juntos en Misfa. ² Y se levantó Ismael, hijo de Natanías, y con él los diez que le acompañaban, y mataron a Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, al que había puesto de gobernador de la tierra el rey de Babilonia, ³ y mataron también a todos los judíos que le acompañaban en Misfa, y a los caldeos que se encontraban allí.

Tres meses después de la caída de Jerusalén tuvo lugar el asesinato del gobernador Godolías, impuesto por los babilonios. *El séptimo mes* corresponde a septiembre-octubre. La ciudad había sido tomada en el mes *cuarto*, es decir, junio-julio del 586, y destruida en el mes *quinto*, julio-agosto ¹. Cuando Godolías fue asesinado, ya se había recogido el vino y el aceite. Así, pues, podemos suponer que fue muerto a principios de octubre del 586. Ismael había hecho acto solemne de sumisión; Godolías le invitó a un banquete teniendo en cuenta su categoría de príncipe. Pero allí murió a traición a manos de los esbirros del criminal nacionalista. El acto tenía el carácter de una rebelión abierta contra los babilonios, que habían impuesto a Godolías como gobernador. Con su muerte desapareció la esperanza de una segura, aunque lenta, reconstrucción del país. El asesinato del bueno de Godolías dejó una profunda huella en la historia de Israel, en tal forma que en tiempos de Zacarías (s. v a.C.) se celebraba un día de ayuno solemne en el aniversario de su muerte, como en el de la toma de Jerusalén ². Con él murieron sus fieles funcionarios y algunos caldeos.

Exterminio de los peregrinos de Siquem y de Silo (4-10).

⁴ Al segundo día de haber muerto Godolías, sin que nadie lo supiera todavía, ⁵ vinieron unos hombres de Siquem, de Silo y de Samaría, ochenta en número, rasurada la barba, rasgadas las vestiduras e incisas las carnes, que traían en sus manos oblaciones e incienso para ofrecerlos en el templo de Yahvé. ⁶ Salióles al encuentro Ismael, hijo de Natanías, de Misfa. Iban llorando, y, al llegar a ellos, les dijo: Venid a ver a Godolías, hijo de Ajicam. ⁷ Cuando estuvieron en medio de la ciudad, los mató Ismael con los que le acompañaban, arrojándolos a la cisterna. ⁸ Hubo entre ellos diez

que dijeron a Ismael: No nos mates, que tenemos en el campo gran cantidad de trigo y de cebada, de aceite y de miel. Dejólos y no los mató con los demás. ⁹ La cisterna en que arrojó Ismael todos los cadáveres de los hombres a quienes mató es una gran cisterna que hizo construir el rey Asa cuando se defendía de Baasa, rey de Israel. Esta es la que llenó de cadáveres Ismael, hijo de Natanías. ¹⁰ Llevó cautivo Ismael a todo el resto del pueblo que se hallaba en Misfa, a las hijas del rey y a todo el pueblo que en Misfa había quedado, al cual había dado Nabuzardán, jefe de la guardia real, por gobernador a Godolías, hijo de Ajicam. Ismael, hijo de Natanías, se los llevó cautivos hacia la tierra de los hijos de Amón.

Este trágico episodio revela el alma criminal del asesino de Godolías. No sólo no se contentó con matar al que consideraba rival y colaboracionista de los caldeos, sino que se ensañó con un grupo de inocentes peregrinos que llevaban sus ofrendas a Jerusalén para implorar misericordia a Yahvé sobre las ruinas del templo (v.4-5). Ismael, el príncipe davídico asesino, no quería que se reanudase la vida normal de la nación colaborando con los babilonios. Quería sembrar el caos y el descontento para que no se aceptase pacíficamente como situación de hecho la ocupación babilónica, y por eso extermina a gentes sin culpabilidad alguna, representantes del pueblo fiel y sano. ¡A tanto puede llevar la histeria del supernacionalismo y de la intriga política!

Los peregrinos son de Siquem, Silo y Samaría, las ciudades más importantes del antiguo reino del Norte, desaparecido en tiempos de Sargón II (721). En tiempos de Josías (640-609) se había incorporado prácticamente a Judá el territorio del reino del Norte, que había quedado sin sus fuerzas vivas después de la deportación asiría. Con ello, su profunda reforma religiosa había penetrado en la región de Samaría, y se reanudaron las peregrinaciones al templo de Jerusalén. Como la matanza de estos peregrinos tuvo lugar en el mes séptimo (septiembre-octubre), podemos suponer que iban a Jerusalén a celebrar la fiesta de los Tabernáculos. Sobre todo, querían mostrar su duelo público por la destrucción de la Ciudad Santa. Por eso se dice de ellos que iban con *la barba rasurada, rasgadas las vestiduras e incisas las carnes* (v.5), signos habituales de duelo y de penitencia ³. *Traían en sus manos oblaciones e incienso para ofrecerlos en el templo de Yahvé* (v.5). Puesto que el altar de los holocaustos había sido destruido, no había posibilidad de celebrar sacrificios cruentos; por eso traían *oblaciones* (de harina, aceite) e *incienso*, sin duda para derramarlas sobre las ruinas del templo. El *templo de Yahvé* había sido destruido, pero allí estaban sus ruinas humeantes, señalando el lugar donde se debía adorar al Dios nacional de los israelitas. Aquellas ruinas, pues, eran sagradas, y estaban aún santificadas por la presencia, en otro tiempo, de Yahvé.

Los peregrinos pasan por la ruta que sube de Samaría a Jerusalén junto a la colina donde estaba *Misfa* (actual *tell en-Nasbe*). Ismael los ve de lejos y los invita a subir a la ciudad para que se presenten al nuevo gobernador Godolías (v.6). Después los asesinó en la ciudad, arrojando sus cuerpos a una *cisterna*, famosa por haber sido construida por el rey de Judá Asa (914-874) cuando fortificó *Misfa* contra la incursión del rey de Israel *Baasa* ^{3*}. Un grupo de peregrinos se salvó diciendo que tenían escondidas grandes cantidades de *trigo y cebada*. (v.8). Esto parece suponer que notaron que Ismael y los suyos estaban ávidos de provisiones, y por eso le recuerdan que, si les perdona la vida, le entregarán grandes cantidades de víveres que tienen escondidos en cisternas y grutas secretas para que no se apoderaran de ellos las tropas caldeas ⁴. Ismael, viendo que no podía continuar en *Misfa*, huyó llevando en rehenes *a las hijas del rey*, o mujeres de la familia real en sentido amplio, que no habían sido deportadas por los babilonios. Sin duda que quería poder utilizarlas para intercambios políticos en sus futuras alianzas con el rey de Amón u otros

reyes ⁵.

Huida de Ismael a TransJordania (11-18).

¹¹ Yojanáii, hijo de Qareaj, y los jefes de tropas que con él estaban, supieron todo el mal que había hecho Ismael, hijo de Natanías, ¹²y, tomando todos sus hombres, salieron en persecución de Ismael, hijo de Natanías, y le alcanzaron cerca del gran estanque de Gabaón. ¹³Todo el pueblo que estaba con Ismael se alegró al ver a Yojanán, hijo de Qareaj, y los jefes de tropas que le acompañaban, ¹⁴y todo el pueblo que Ismael llevaba a Misfa dio la vuelta y se fue con Yojanán, hijo de Qareaj. ¹⁵Ismael, hijo de Natanías, con otros ocho, huyó delante de Yojanán, y se refugió entre los hijos de Amón. ¹⁶ Tomaron, pues, Yojanán, hijo de Qareaj, y todos los jefes de tropas que le acompañaban, a todo el resto del pueblo que Ismael, hijo de Natanías, había llevado de Misfa después de haber matado a Godolías, hijo de Ajicam; hombres y mujeres, niños y eunucos que había traído de Gabaón, ¹⁷ y se volvieron, deteniéndose en los apriscos de Kimham, cerca de Belén, para desde allí dirigirse a Egipto, ¹⁸ huyendo de los caldeos, a quienes temían por haber matado Ismael, hijo de Natanías, a Godolías, hijo de Ajicam, puesto por el rey de Babilonia como gobernador del país.

Los *jefes de tropas* (v.11), que estaban por el campo, según indicación del mismo Godolías, al saber el asesinato de éste a manos de Ismael, como se temían, decidieron vengarle, y por eso le persiguieron sin tregua. Las consecuencias del asesinato tenían que ser muy graves, pues eran de temer las represalias de los caldeos al ver que habían matado a su gobernador. No quedaba más que llevarles la *cabeza*, del asesino para que vieran que sólo éste era el responsable del acto. Si no conseguían dar muerte a Ismael, no les quedaba sino huir a Egipto, como único medio de salvarse de las terribles iras de los babilonios. Ismael, en lugar de marchar directamente hacia la depresión del Jordán, camino de TransJordania, hizo un rodeo hacia el oeste, pues fue alcanzado junto al *gran estanque de Gabaón* (v.12), que parece ser el mismo en que combatieron las huestes de Joab contra Abner⁶. *Gabaón* es el actual *el-Gib*, a 10 kilómetros al noroeste de Jerusalén⁷, donde se ve aún un antiguo depósito de agua, resto, sin duda, del *gran estanque* de que se habla en el texto.

Los que acompañaban a Ismael forzados, al ver a Yojanán, se fueron con él, dejando solo a Ismael, que logró escapar a Transjordania *entre los hijos de Amón* (v.16), reino al norte de Moab.

Al no poder dar alcance al asesino, los perseguidores no tenían opción a volver a Misfa, ya que no podrían demostrar a los caldeos que no habían tomado parte en el asesinato del gobernador Godolías. Por eso decidieron encaminarse hacia Egipto, lugar tradicional de refugio para los asiáticos, que ahora los recibiría como antiguos aliados contra Nabucodonosor. Se detuvieron en los *apriscos de Kimham, cerca de Belén*⁸. No sabemos a punto fijo el lugar de este nombre, pero bien puede ser cualquiera de los refugios para animales y hombres que se ven en las grutas que rodean a Belén. Allí, pues, hicieron alto para organizar la marcha. Estaban ya cerca de las fronteras egipcias y podían esperar llegar a territorio amigo antes de que les alcanzaran los caldeos.

1 Cf. Jer 52:6; 12-13. — 2 Cf. Zac7:51 8:19 — 3 Las incisiones estaban prohibidas por la Ley: Lev 19:27; Dt 14:1; Jer 7:29; 16:6; 48:37- — 3* Cf. Abel, *Géog.* II 398. — 4 Cf. Jue6:2-11. — 5 En los LXX falta y *todo el resto del pueblo que estaba en Misfa*. — 6 Cf. 2 Sam 2:135. — 7 Sobre su identificación véase Abel, *Géog.* p.335; RB (1922) P-364; (i934).P-3605. — 8 La palabra hebrea que traducimos por apriscos (*gherut*) es de sentido incierto.

42. Consulta a Jeremías sobre la huída a Egipto.

De nuevo aparece Jeremías en estas circunstancias críticas después de la ruina de Jerusalén. No parece que estuviera en Misfa cuando el asesinato de Godolías, pues, siendo su mentor espiritual, difícilmente se habría salvado de la muerte, y, por otra parte, no es fácil que la Biblia se hubiera callado el nombre del profeta, cuando da los de los otros jefes judíos. Podemos suponer, pues, que Jeremías se enteró de lo ocurrido en Misfa estando él en Jerusalén u otra localidad en su misión de consolar a los desmoralizados habitantes de Judá. Sin duda que había puesto muchas esperanzas en la sensatez del nuevo gobernador Godolías, impuesto por los babilonios, viendo en él la clave de un futuro renacer nacional sobre bases más prudentes y religiosas.

Por eso podemos suponer su consternación al enterarse de la muerte de Godolías. Inmediatamente trató de reunirse a los fugitivos, a los que alcanzaría en los alrededores de Belén, y allí comienza, con sus oráculos y consejos, a ser de nuevo el centro de la narración.

Consulta a Jeremías sobre la huida a Egipto (1-6).

¹ Todos los jefes de las tropas, Yojanán, hijo de Qareaaj; Jezonías, hijo de Osaías ¹, y todo el pueblo, chicos y grandes, se acercaron a Jeremías ² y le dijeron: Acepta nuestro ruego y pide por nosotros a Yahvé, tu Dios; por todos estos restos, pues de muchos hemos quedado pocos, como tú ves. ³ Que Yahvé, tu Dios, nos dé a conocer el camino que debemos seguir y lo que hemos de hacer. ⁴ El profeta Jeremías les dijo: Os oigo, y pediré por vosotros a Yahvé, vuestro Dios, según vuestros deseos. Todo cuanto me responda Yahvé os lo comunicaré, sin ocultaros nada. ⁵Y ellos dijeron a Jeremías: Sea Yahvé contra nosotros testigo verdadero y fiel si no hiciéramos en todo según la palabra que Yahvé, tu Dios, te mande para nosotros. ⁶Bueno o malo, seguiremos el mandato de Yahvé, a quien te enviaremos para que nos suceda bien, obedeciendo a la voz de Yahvé, nuestro Dios.

La presencia del gran profeta levantó los ánimos. Sabían que era el confidente de Yahvé, y por eso al punto quieren que les dé un consejo de parte de Dios en orden a su futura conducta. Estaban decididos a ir a Egipto, pero querían una confirmación divina de sus planes. Jeremías acepta interceder por ellos, pues contempla la situación triste en que se hallan sin culpa alguna por su parte, pues han sido víctimas de una política descabellada. Los demandantes son de toda clase social (*grandes y chicos*, v.1). Sin duda que los de bajo estrato social no querían ir a Egipto, y sólo los jefes les empujaban a ello. Muchos, pues, desearían una negativa sobre el particular, y así buscaban la autoridad de Jeremías para salir con sus legítimos deseos. Los jefes temían la represalia caldea, y estaban decididos a huir a Egipto. Los fugitivos dicen con humildad: *Pide por nosotros a Yahvé, tu Dios* (v.2). Después de la catástrofe creían que Yahvé los había abandonado definitivamente, y por eso no se atreven a considerarle como su Dios, sino que dicen al profeta: *tu Dios*. Jeremías accede a pedir por ellos: *Pediré por vosotros a Yahvé, vuestro Dios* (v.4). La expresión *vuestro Dios* tiene un acento de confortamiento, como réplica a la insinuación de que ya no era Dios protector de “ellos.” Todo ha sucedido conforme a los caminos de la Providencia divina; pero, por haberlos sumido en la desgracia, no por eso los ha abandonado.

Los consultores se obligaron con juramento a seguir el consejo del profeta (v.5). Las circunstancias eran tales, que lo más prudente era huir, y están seguros que Yahvé confirmará este

punto de vista. Con todo, la promesa es arrogante: *Bueno o malo* (c.d., gústenos o no), *seguiremos el mandato de Yahvé* (v.6). En su deseo de que Jeremías consultara a Yahvé, han sido demasiado arrogantes en sus promesas.

Respuesta de Jeremías (7-22).

⁷ Pasados diez días, recibió Jeremías palabra de Yahvé; ⁸ y llamó a Yojanán, hijo de Qarea, y a todos los jefes de tropas que con él estaban, y a todo el pueblo, chicos y grandes, ⁹ y les dijo: Así dice Yahvé, Dios de Israel, a quien me habéis mandado para presentarle vuestros ruegos: ¹⁰“Si os quedáis tranquilos en esta tierra, yo os edificaré y no os destruiré, os plantaré y no os arrancaré, pues me pesa ya del mal que os he hecho, ¹¹No os dé miedo el rey de Babilonia, a quien teméis; no temáis de él — oráculo de Yahvé — , pues yo estoy con vosotros para salvaros y libraros de sus manos. ¹² Os otorgaré misericordia y se apiadará de vosotros y os dejará en vuestra tierra. ¹³ Pero si decís: No queremos seguir en esta tierra, y no escucháis la voz de Yahvé, vuestro Dios, ¹⁴ diciendo: Nos iremos a la tierra de Egipto, donde no veremos ya la guerra ni oiremos el sonido de la trompeta y no habrá falta de pan, allí habitaremos, ¹⁵ entonces, resto de Judá, escuchad la palabra de Yahvé: Así dice Yahvé de los ejércitos: Si volvéis vuestros ojos a Egipto para iros allá y habitar en él, ¹⁶ la espada que teméis os alcanzará sobre la tierra de Egipto; el hambre que receláis os sobrevendrá en Egipto y os hará morir allí. ¹⁷Y todos cuantos vuelvan el rostro hacia Egipto para ir a habitar allí, morirán de espada, de hambre y de peste; ni uno solo escapará ni se librá del mal que yo haré venir sobre ellos, ¹⁸ porque así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Lo mismo que ha estallado mi cólera y mi furor contra los habitantes de Jerusalén, así estallará mi furor contra vosotros si os vais a Egipto, y seréis objeto de execración, de horror, de maldición y de oprobio, y no veréis más esta tierra. ¹⁹ He aquí la palabra de Yahvé para vosotros, resto de Judá: No vayáis a Egipto. Sabed que yo os lo advierto hoy solemnemente. ²⁰ Ciertamente os engañáis a vosotros mismos. Me habéis mandado a Yahvé, nuestro Dios, diciendo: Intercede por nosotros cerca de Yahvé, nuestro Dios. Todo lo que diga Yahvé, nuestro Dios, comunícanoslo, y nosotros lo haremos. ²¹ Yo os lo hago saber hoy, y vosotros no escucháis la voz de Yahvé, nuestro Dios, lo que me ha encargado decir. ²² Sabed, pues, que certísimamente moriréis de espada, de hambre y de peste en el lugar adonde queréis ir a habitar.

A pesar de la ansiedad de los consultores, la respuesta tardó *diez días* en llegar. Durante este tiempo, los jefes procuraban con sus propagandas ganar los ánimos del pueblo en favor de un éxodo hacia Egipto. Baruc trató de hacer frente a esta tesis, pero su labor fue contraproducente, ya que, por su amistad con Jeremías, creyeron que había sido aquél el instigador de la propuesta del profeta de que permanecieran en el país sin ir a Egipto. Jeremías tardó en dar respuesta sencillamente porque no había recibido comunicación divina. Aunque en su punto de vista personal no era partidario de que sus compatriotas se marcharan a Egipto, sin embargo, su escrupulosidad religiosa le impide presentar como oráculo divino lo que es fruto de su reflexión, y por eso *espera* la comunicación divina, que no llega hasta *diez días* después. Veía el estado de excitación del pueblo y la labor de propaganda de los jefes en favor de la marcha hacia Egipto, y, sin embargo, calla. Es un testimonio de la sinceridad profética, y prueba que en ellos la “iluminación” profética no era habitual, sino carismática transeúnte ².

La respuesta de Yahvé es taxativa: la salvación del pueblo está en permanecer en la tierra patria, mientras que el exilio egipcio no les traerá más que desventuras (v. 10-13). Hasta ahora Yahvé ha cumplido la labor punitiva purificadora, la labor de *destruir y desenraizar*³; pero ahora llega la segunda parte: *yo os edificaré* (v.10). Como los exilados de Babilonia van a entrar en una etapa nueva de reconstrucción bajo la protección divina, así los que quedaron en Palestina van a inaugurar también una fase de rehabilitación nacional y social. Pero es preciso que el pueblo se decida a seguir los consejos de Yahvé. Si permanece en la tierra patria, será protegido especialmente por Dios, mientras que, si le desobedecen, Dios continuará castigándoles en Egipto, sin esperanza de futuro. El profeta pone en boca de Yahvé una reflexión antropomórfica: *Me pesa ya del mal que os he hecho* (v.10). No es que Yahvé esté arrepentido de haber castigado merecidamente a su pueblo, sino que, cumplido ya el castigo y satisfecha su justicia, cambia ya de conducta para con él, ofreciéndole el camino de la misericordia y del perdón. Esta idea la refleja bien la traducción de la Vulgata: “*iam placatus sum super malo.*”

Y el profeta, en nombre de Dios, les dice que no deben temer. los caldeos. Yahvé es el que los ha traído a Judá, y Yahvé hará que tío los maltraten (v. 11-12). Dios puede “*cambiar el corazón del rey*”⁴, induciéndolo a la misericordia y al perdón, como quedaba demostrado en el hecho de que hubiera nombrado un gobernador judío sobre ellos después de la toma de Jerusalén. Por otra parte, los fugitivos son unos ilusos si creen que, huyendo a Egipto, se van librar de las consecuencias de la guerra (v.14). Pero no saben que, si ha pasado el tiempo de la devastación en Judá, comenzará pronto en Egipto, pues también allí llegará la guerra con su trágica escuela de la *espada* y el *hambre* (v.16)⁵. El desobedecer a Yahvé lleva siempre como consecuencia la desventura y la desgracia. Los oyentes parecen no estar dispuestos a acatar el consejo del profeta, y por eso éste les echa en cara su falta de fidelidad al juramento que habían hecho de seguir lo que Dios les comunicara (v.20). Esto constituye un pecado gravísimo de desprecio a Yahvé y no quedará sin castigo. Y, por ello, con el corazón lacerado, les anuncia el triste destino que les espera en Egipto: *moriréis de espada, de hambre, de peste* (v.22). Jeremías había puesto sus esperanzas en aquel “resto” de Judá como núcleo de restauración nacional, pero con su rebeldía se hacía indigno de las promesas mesiánicas de rehabilitación nacional.

¹ En los LXX se lee “Azarias, hijo de Mahasías,” como en 40:2. — ² Cf. S. Th. II-II 171:5; San Agustín, Super Gen. ad litt. 1.2 c.17. n.37 = PL 34:278. — ³ Cf. Jer 1:10. — ⁴ Cf. Prov 21:1. — ⁵ Cf. Jer 7:20; 24:9; 25:18; 28:18.

43. Los Jefes fugitivos se llevan a Jeremías.

Las palabras del profeta son desoídas, ya que las consideran inspiradas por Baruc, y los jefes judíos se llevan a la fuerza al pueblo hacia Egipto, y entre ellos al propio profeta con su secretario Baruc. Es una nueva prueba terrible para el profeta de Anatot, que había querido quedar en su patria consolando a los pobres judíos, desmoralizados por la derrota (1-7).

Una vez en la tierra de los faraones, continúa su misión de profeta anunciando males. Por una acción simbólica, vaticina la invasión de Egipto por Nabucodonosor, que destruirá los palacios y templos del país (8-13).

Jeremías es llevado a Egipto contra su voluntad (1-7)

¹ Sucedió, pues, que, cuando Jeremías acabó de hablar a todo el pueblo las palabras de Yahvé, su Dios, todo cuanto Yahvé, su Dios, le había encargado decirles, ² Azarí-

as, hijo de Mahasías; Yojanán, hijo de Qareaj, y todos los hombres soberbios, dijeron a Jeremías: Es mentira lo que dices, no te ha enviado Yahvé, nuestro Dios, para decirnos: No vayáis a habitar en Egipto. ³ Es Baruc, hijo de Nerías, que te incita contra nosotros para entregarnos a los caldeos, para que nos den muerte o nos deporten a Babilonia. ⁴ De este modo, Yojanán, hijo de Qareaj; todos los jefes y todo el pueblo, desoyeron la orden de Yahvé de quedarse en la tierra de Judá. ⁵ Y Yojanán, hijo de Qareaj, y todos los jefes de tropas tomaron a los restos de Judá que habían vuelto de las regiones todas en que se habían dispersado para habitar en la tierra de Judá, ⁶ los hombres, las mujeres, los niños, las hijas del rey y todos cuantos Nabuzar-dán, jefe de la guardia real, había dejado con Godolías, hijo de Ajicam, hijo de Safan, y a Jeremías profeta, y a Baruc, hijo de Nerías, ⁷ y entraron en Egipto, desoyendo la voz de Yahvé, y llegaron a Tafnes.

Los interlocutores de Jeremías no vieron en su respuesta sino el eco de una opinión particular de su secretario Baruc, sin reconocer carácter divino a su oráculo. Era dudar de la veracidad del profeta. Baruc, principal colaborador de Jeremías en su predicación en favor de una rendición a los babilonios, había sido tratado con deferencia particular por los conquistadores. Por eso, personalmente nada tenía que temer de ellos. En cambio, los jefes judíos habían luchado contra ellos, y de seguro — humanamente hablando — que habían de caer represalias mortales sobre ellos. No quieren exponerse a tales peligros, y saben que no se hallarán tan seguros como Baruc, que los invita a permanecer en el país (v.3). Le atribuyen, pues, a Baruc intenciones siniestras contra ellos: *te incita contra nosotros para entregarnos a los caldeos.* (v.3). Contra la voluntad del profeta, le obligaron a él y a su secretario a acompañarlos en la fuga. No sabemos las razones que pudieran tener los jefes para llevarse a Jeremías. Ni sabemos tampoco el grado de resistencia que éste les opuso. Quizá ante la inevitable partida para Egipto del pueblo, al que tanto amaba, quiso acompañarles para ser el guía espiritual en una nación pagana, con el ánimo de evitar cayesen en las prácticas idolátricas. Quizá los jefes tenían particular interés en que les acompañara el profeta, que gozaba de gran prestigio en el pueblo. Su presencia ayudaría a mantener el espíritu nacional religioso de los fugitivos. En los planes de Dios, Jeremías debía continuar su oficio de “centinela” siempre avizor de los peligros espirituales de su pueblo, y en su función de “arrancar y desenraizar pueblos,” como preámbulo para después “edificar y plantar.” ¹

Anuncio de la Invasión de Egipto por Nabucodonosor (8-13).

⁸ Y recibió Jeremías palabra de Yahvé en Tafnes, diciéndole: ⁹ Toma con tu mano unas piedras grandes y mételas en un mortero en el empedrado, junto a la entrada de la casa del faraón en Tafnes, en presencia de los judíos. ¹⁰ Y diles: Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yo mandaré a buscar a Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi siervo, que asentará su trono sobre estas piedras que acabo de colocar y extenderá sobre ellas su tapiz. ¹¹ Vendrá y batirá la tierra de Egipto: los que a la muerte, a la muerte; los que al cautiverio, al cautiverio; los que a la espada, a la espada. ¹² Y pegará fuego a los templos de los dioses de Egipto, y los abrasará, y los conducirá cautivos, y despiojará la tierra de Egipto como despioja el pastor su zamarra, y saldrá de allí en paz. ¹³ Y romperá los obeliscos del templo del Sol en Egipto, y quemará los templos de los dioses de Egipto.

Jeremías reanuda sus acciones simbólicas para expresar gráficamente ² la futura humillación de

Egipto, que con sus instigaciones fue la causa del desastre de Judá. La parábola en acción tiene lugar en *Tafnes*, ciudad fortificada en la frontera oriental de Egipto, la actual *tell Defenne*. Era el lugar de concentración de muchos judíos fugitivos. Algunos habían sido ya deportados en tiempo de Joacaz (608 a.C.), cuando el faraón Neco II llevó a Joacaz, hijo de Josías, a Egipto, poniendo en el trono en su lugar a Joaquín.

Jeremías les había dicho a los fugitivos en las cercanías de Belén que no fueran a Egipto, donde encontrarían la ruina y la espada. Ahora su primer oráculo sirve para confirmar aquellas palabras. Yahvé, Señor de los reinos y de la historia, ha decidido la invasión de Egipto por el implacable Nabucodonosor. Con ello quiere decir que los judíos no encontrarán en el país del Nilo la seguridad y abundancia anheladas. La acción simbólica del profeta quiere indicar que en aquel lugar donde está poniendo *pedras*, en el empedrado a la entrada de la casa del faraón, asentará Nabucodonosor su trono (v.10). Es el anuncio de la invasión del coloso caldeo. Las *pedras grandes* colocadas allí a la vista de todos por Jeremías deben servir de “memorial” de su profecía. La *casa del faraón* no es necesario tomarla en el sentido de palacio personal del faraón, sino uno de los edificios *oficiales* en los que estaban instalados los representantes del faraón en aquella zona fronteriza. No sabemos que Tafnes haya sido nunca residencia personal del faraón egipcio. Se trata, pues, de la residencia-fortaleza de la guarnición fronteriza egipcia, en donde moraba el gobernador, representante del faraón. Quizá habría sido residencia accidental del faraón en sus visitas de inspección a las fronteras y de paso en sus campañas militares en Palestina.

Yahvé hará que su *siervo* Nabucodonosor, instrumento de su justicia, plante sus reales en tierra de Egipto (v.10). Con él llegará la destrucción y la ruina: *los que a la muerte, a la muerte*. (v.11). Abrasará los templos, llevando *cautivos* a sus ídolos³. Nabucodonosor limpiará a Egipto de sus dioses e ídolos *como despioja el pastor su zamarra* (v.11). El símil es expresivo y refleja la minuciosidad con que Nabucodonosor destruirá todo, sin dejar nada en pie⁴. A su paso caerán los *obeliscos del templo del Sol*, o Heliópolis, la ciudad egipcia de On (nombre que da el texto griego), centro del culto solar, a poca distancia de El Cairo actual⁵. Uno de sus obeliscos está aún en su lugar, mientras que otro fue llevado a Roma por Augusto.

Tenemos, pues, que aquí se anuncia una expedición de Nabucodonosor contra Egipto, como lo profetizó también Ezequiel allá por el 572⁶. Durante mucho tiempo se dudaba de la realización de estas profecías. Flavio Josefo dice que Nabucodonosor conquistó Egipto en el año 23 de su reinado, es decir, en el 583-582 a.C. Pero quizá esto dependa de la profecía de Jeremías⁷. Herodoto no conoce tal expedición a Egipto, pero el historiador griego tiene muchas lagunas. En un fragmento de una inscripción babilónica traducido en el 1878⁸ se dice que Nabucodonosor dirigió una expedición contra Egipto en el año 37 de su reinado (568-567) contra el faraón Amasis (569-526), que durante algún tiempo compartió el trono como corregente con su antecesor Ofra (588-569). No sabemos detalles de esa expedición a Egipto llevada por Nabucodonosor, pero podemos suponer que fue victoriosa, pues de lo contrario no la hubiese consignado en la inscripción. Con esto tenemos lo suficiente para probar el cumplimiento de la profecía de Jeremías. Sin duda que sembró la ruina y la devastación por doquier, como era su costumbre, y más al tratarse del gran imperio enemigo. Como *Tafnes* estaba en la frontera oriental de Egipto, con toda seguridad que en su expedición militar Nabucodonosor instaló su *trono*. y *tapiz* (v.10) en el palacio-residencia del representante del faraón, cumpliéndose así literalmente la profecía.

1 Cf. Jer 1:10. — 2 Cf. Jer 13:1-11. — 3 Cf. Jer 48:7; 49:3 — 4 El sentido de la palabra hebrea que traducimos, como la *Bib. de Jér.*, por *despiojar*, es oscuro. Algunos quieren traducir *girar*, y así la imagen sería que Nabucodonosor cambiaría la faz de Egipto con la misma facilidad con que el pastor da vuelta a su zamarra. — 5 La palabra hebrea *Beth Shemesh*, que traducimos literalmente “casa del sol,” es la traducción del egipcio *Pi-Ra*, “casa de Ra” o del dios solar, adorado en On o Heliópolis. — 6 Cf. Ez 29:193; 30:1 s. — 7 Fl. Josefo, *Ant. Jud.* X 9,7. — 8 Langdon, *Die Neubabylon.*, Kongsinschriften (1912) p.206s.

44. Jeremías denuncia la idolatría de sus compatriotas en Egipto.

Este vaticinio tuvo lugar con ocasión de una fiesta popular de los judíos fugitivos de Egipto en honor de la “reina del cielo.” No hay datación cronológica ni geográfica alguna, lo que es raro en el estilo de Baruc. El estilo narrativo es convencional y parece que refleja manipulaciones posteriores redaccionales. Es el último discurso contra la idolatría de sus compatriotas. Les echa en cara el culto a la “reina del cielo,” o Istar, tan querida del elemento femenino israelita. En su obcecación idolátrica llegaron a creer que todas las desgracias pasadas les sobrevinieron por no haber dado suficientemente culto a esta divinidad. Esto exacerbó los ánimos de Jeremías, que les anuncia definitivamente la destrucción y ruina total. La lección del desastre de la nación no había servido para nada. Entre los judíos exilados en Egipto se había fomentado un sincretismo religioso. Desde los tiempos de Psamético I (663-609) había ya numerosos judíos en el país del Nilo. Sin duda que con Joacaz, el rey depuesto por Neco II en 609, bajaron también muchos nobles judíos, que se instalaron en Tafnes y otras localidades egipcias.

La colonia militar de Elefantina, del tiempo de los persas, sin duda que tuvo su origen mucho antes en estos núcleos de fugitivos judíos. Estos emigrados habían resucitado por atavismo los antiguos cultos cananeos, que les eran tan queridos. Entre los judíos de la colonia de Elefantina, en el Alto Egipto, aparecen adorados juntamente con Yahvé, Dios nacional, los dioses Anat, Betel y Asim. El culto zoomorfo egipcio no parecía ejercer mucha atracción sobre ellos, familiarizados con la idea trascendente de Yahvé; pero los antiguos cultos cananeos resucitaban en ellos nostalgias muy queridas. En su simple modo de discurrir creían que, si habían sufrido el desastre de perder la nacionalidad política, se debía a haber abandonado esos cultos en virtud de la reforma del rey Josías (640-609). Yahvé había sido impotente para hacer frente a los enemigos de Judá. Por eso ahora en Tafnes resucitan el culto de Istar, la “reina del cielo.”

Jeremías, al final ya de su carrera profética, después de tantas tragedias, tiene que constatar que el castigo divino ha sido en balde para aquellos compatriotas huidos a Egipto, y vuelve con amargura a su antiguo tema de fustigar la idolatría, anunciando la definitiva ruina del *resto* de Judá en Egipto. Toda su vida ha sido una tragedia de incomprensión. Sigue ahora considerado como enemigo de los intereses del pueblo, pero él no duda en lanzar la profecía conminatoria definitiva: sus compatriotas, con su idolatría, están llamando de nuevo al desencadenamiento de la ira divina. El *resto* de la nación se salvará en la esclavitud del exilio babilónico. Son los judíos llevados a Mesopotamia los que heredarán la bendición divina y los que iniciarán la restauración de la nación. La vida fácil de Egipto no ha servido sino para insensibilizar religiosamente a los judíos.

El discurso del profeta tiene un carácter edificante, menos vivo y enérgico que otros oráculos suyos, lo que parece indicar que la primitiva profecía de Jeremías ha sido amplificada un poco convencionalmente por un redactor posterior.

La destrucción de Judá, consecuencia de sus pecados (1-6).

¹ Palabra que fue dirigida a Jeremías respecto de todos los judíos que habitaban en tierra de Egipto, en Migdol, Tafnes, Menfis y en la región de Pairo. ² Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Vosotros habéis visto todos los males que yo he traído sobre Jerusalén y sobre todas las ciudades de Judá, desiertas hoy, sin que nadie las habite, ³ por las iniquidades que cometieron, provocando mi ira y yéndose a

ofrecer incienso a los dioses ajenos, que no conocían ni ellos ni sus padres. ⁴ Yo os mandé repetidamente a mis siervos los profetas, diciéndos: No hagáis esas abominaciones que detesto. ⁵ Y no obedecieron ni dieron oídos, convirtiéndose de sus maldades y dejando de ofrecer incienso a los dioses ajenos. ⁶ Y estalló mi cólera y se encendió mi furor sobre las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, convertidas en desierto y devastación, como hoy están.

El discurso conminatorio del profeta está hecho a base de frases estereotipadas de discursos anteriores que hemos visto ya. De ahí el carácter convencional de la composición. En la amenaza al pueblo no se dice ninguna idea nueva que no se haya expresado antes. La expresión *α* tocios *los judíos de Egipto* (v.1) indica el carácter general del discurso. Quizá con motivo de una reunión solemne de culto, el profeta fue testigo de cultos idolátricos, y por eso les recuerda sus antiguos pecados, causa de la ruina de su pueblo. Dios hará lo mismo con ellos si no cambian de conducta. Son dignos sucesores de sus padres idólatras. Las localidades que menciona son perfectamente identificables: *Migdol* (palabra hebrea que significa “torre”) designa la fortaleza fronteriza al este del Delta, la actual *tell el-Heir*, a 15 kilómetros al sur de Pelusium ¹. *Tafnes*: cf. 2:16. *Menfis*: en egipcio Nof, capital del Bajo Egipto, junto a El Cairo actual ². *Pairos*: en egipcio *Patoris* (“país del mediodía”), designa el Alto Egipto, es decir, la región de Tebas ³.

Yahvé, pues, los castigará, como a sus antepasados, por sus idolatrías ⁴. En otro tiempo les envió profetas para que se convirtieran, y ahora hacen caso omiso de Jeremías como antes de aquéllos.

Suerte trágica de los judíos de Egipto (7-14).

⁷ Ahora, pues, así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: ¿Por qué cometéis contra vosotros mismos ese gran mal de hacer que perezcan hombres y mujeres, niños, de en medio de Judá, sin que quede resto alguno de vosotros, ⁸ provocándome con las obras de vuestras manos, ofreciendo incienso a los dioses ajenos en la tierra de Egipto, que habéis venido a habitar, y desaparezcáis y seáis maldición y oprobio de todas las gentes de la tierra? ⁹ ¿Habéis, por ventura, olvidado las iniquidades de vuestros padres, de los reyes de Judá, de vuestros magnates, las vuestras y las de vuestras mujeres, las cometidas en la tierra de Judá y en las calles de Jerusalén? ¹⁰ No se han arrepentido todavía hoy. No han tenido temor ni han seguido mis preceptos, los que os di a vosotros y a vuestros padres. ¹¹ Por tanto, así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yo volveré a vosotros mi rostro para mal y exterminaré a todo Judá, ¹² y tomaré a los restos de Judá que volvieron su rostro a Egipto para venir a habitar en él, y perecerán todos en tierra de Egipto, caerán por la espada, morirán de hambre desde el más pequeño hasta el más grande, morirán de espada y de hambre, y serán execración, asombro, maldición y oprobio. ¹³ Yo ajustaré cuentas a los que habitan en tierra de Egipto, como las ajusté a los de Jerusalén, por la espada, por el hambre y por la peste. ¹⁴ No habrá fugitivos ni supervivientes de los restos de Judá venidos a habitar en Egipto que vuelvan a la tierra de Judá, objeto de las ansias de su alma, a la que querrían volver para habitar, si no es algún fugitivo.

Las frases de este discurso conminatorio tienen, como decíamos antes, un carácter antológico, pues parecen tomadas de vaticinios y de discursos anteriormente proferidos por Jeremías y representan un resumen de su actividad oracular. La conducta idolátrica de los judíos es un pecado

colectivo que atraerá la ira divina sobre todos, incluso los inocentes (v.7). *Las obras de vuestras manos* (v.8) son los actos idolátricos, sacrificios, ofrendas, etc., a los ídolos. Con ello, en vez de encontrar la salvación en Egipto, como buscaban, encontrarán la ruina, siendo objeto de *maldición y oprobio* para todos los pueblos (v.8). Su castigo será proverbial entre todas las gentes. A pesar de todo lo que ha pasado, siguen impenitentes en sus caminos antiguos (v.9-10). Por ello, Yahvé sembrará el exterminio en Judá. La expresión *exterminaré a todo Judá* (v.11) se aplica a los que viven en Egipto, no a los exilados de Babilonia, y aun así tiene un carácter radical e hiperbólico, que no ha de tomarse al pie de la letra. Lo mismo ha de entenderse el v.12. Por eso se dice en el v.14 que podrá salvarse *algún fugitivo* que retornará a Judá. El resto morirá por el *hambre, la espada y la peste* en Egipto.

Respuesta del pueblo al vaticinio de Jeremías (15.-19)

¹⁵ Entonces todos los hombres, sabedores de que sus mujeres ofrecían incienso a los dioses ajenos, y todas las mujeres, reunidos en gran asamblea, y todos los del pueblo que habitaban en Egipto, en la región de Pairo, respondieron a Jeremías: ¹⁶ No te escucharemos en lo que nos dices en nombre de Yahvé, ¹⁷ sino que persistiremos en hacer todo cuanto nos venga en boca, quemando incienso a la reina del cielo y ofreciendo libaciones, como antes hemos hecho e hicieron nuestros padres, nuestros reyes y nuestros magnates en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, viéndonos entonces hartos de pan y felices, sin experimentar la desdicha, ¹⁸ mientras que, desde que dejamos de quemar incienso a la reina del cielo y ofrecerle libaciones, carecemos de todo y nos consume la espada y el hambre. ¹⁹ Y si nosotros quemamos incienso a la reina del cielo y le ofrecemos libaciones, ¿es acaso sin nuestros maridos como hacemos las tortas para ofrecerlas a su imagen y hacerle las libaciones?

La reacción de los oyentes no pudo ser más tumultuosa e insolente. No sólo no reconocen pecado en haber cumplido actos idolátricos, sino que están dispuestos a continuarlos, pues en ellos ven la fuente de la felicidad. Precisamente, según ellos, el haber cesado de dar culto a los ídolos, y sobre todo a la *reina del cielo*, Istar, fue la causa de la ruina. La reforma religiosa de Josías, acabando con los “lugares altos” de culto sincretista idolátrico, fue para los oyentes de Jeremías la causa del desastre de su pueblo; pues, mientras que adoraban a los ídolos, todo les iba bien, *viéndonos entonces hartos de pan* (v.17), y, en cambio, el culto adusto a Yahvé no les trajo sino la ruina de la nación. No es que rechacen totalmente al Dios nacional, pero creen que es necesario también tener contentos a los antiguos dioses de Canaán, como condición para tener bendiciones materiales.

El culto de Istar, la *reina del cielo*, aparece entre los hebreos ya en tiempos de Acáz, hacia el 734 ⁵. Fue particularmente favorecido por el impío rey Manases, hijo de Ezequías. La influencia asiria se dejó mucho sentir en los siglos VIII y VII a. G. en Judá, como en los demás países de la costa siro-fenicio-palestina. Josías (740-609) comenzó la reforma religiosa profunda en el 622, y después de pocos años de tranquilidad comenzaron los males para su pueblo: muerte violenta de Josías (609), deposición de Joacaz, deportación del 598 a Babilonia y, por fin, la destrucción de la Ciudad Santa en 586. Yahvé, pues, los había abandonado. Cuando las prácticas idolátricas estaban en su vigor, la nación prosperaba. Este era el simple modo de discurrir de aquellos refugiados de Egipto. Para ellos la predicación del profeta Jeremías no había servido para nada, ya que Dios descargó su mano sin piedad. No comprendían que todo esto había suce-

dido por sus pecados, fustigados por el profeta. Y en esta respuesta altanera al profeta son las mujeres las que llevan la voz cantante: *¿es acaso sin nuestros maridos que hacemos las tortas para ofrecerlas a su imagen?* Se justifican diciendo que lo hacen con el consentimiento de sus maridos y no ven ninguna irregularidad moral en ello. Los maridos podían anular los votos de sus mujeres ⁶, pero ahora colaboran con ellas en esos cultos idolátricos.

Nuevo anuncio de la ruina de los judíos de Egipto. (20-30)

²⁰ Y dijo Jeremías a todo el pueblo, a los hombres y a las mujeres, a todos los que así le habían respondido: ²¹ ¡Qué! El incienso que en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén quemasteis vosotros, vuestros magnates y todo el pueblo, vuestros padres y vuestros reyes, ¿no lo ha recordado Yahvé y no lo ha tenido presente? ²² No podía ya soportar Yahvé la malicia de vuestras perversidades y vuestras abominaciones, y por eso vuestra tierra ha sido convertida en un desierto inhabitado, hecha horror y maldición como está hoy. ²³ Por haber quemado incienso a los ídolos, pecando contra Yahvé, sin oír su voz ni seguir su ley, sus preceptos y sus amonestaciones, por eso han venido sobre vosotros todos esos males que hoy padecéis. ²⁴ Dijo, pues, Jeremías a todo el pueblo y a todas las mujeres: Oíd la palabra de Yahvé todos los de Judá que habitáis en la tierra de Egipto: ²⁵ Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel. Vosotros y vuestras mujeres lo decís con vuestra boca y lo haréis con vuestras manos; decís: Cumpliremos los votos que hemos hecho de quemar incienso a la reina del cielo y ofrecerle libaciones. Ciertamente los cumpliréis, ciertamente los pondréis por obra. ²⁶ Oíd, pues, la palabra de Yahvé los de Judá que habitáis en Egipto: Yo juro por mi gran nombre — oráculo de Yahvé — que no será ya más pronunciado mi nombre por boca de ningún hombre de Judá, diciendo: ¡Viva el Señor, Yahvé, en toda la tierra de Egipto! ²⁷ Yo velaré sobre ellos para mal, no para bien, y todos los varones de Judá que habitan en tierra de Egipto serán consumidos por la espada y por el hambre hasta que perezcan del todo, ²⁸ y los que escapen a la espada volverán de la tierra de Egipto a la tierra de Judá, muy pocos en número, y los restos de Judá que han entrado en tierra de Egipto sabrán qué palabra es la que se cumple, si la mía o la suya. ²⁹ Y he aquí la señal — oráculo de Yahvé — de que yo os pediré cuentas en este lugar y de que se realizará mi palabra contra vosotros para vuestro mal. ³⁰ Así dice Yahvé: Yo entregaré al faraón Hofra, rey de Egipto, en manos de sus enemigos, en manos de los que buscan su vida, como entregué a Sedecías, rey de Judá, en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, su enemigo, que buscaba su vida.

Jeremías les recuerda por todo argumento el castigo que ha enviado contra Judá por los cultos idolátricos de sus antepasados (v.21). Esta es la suerte que les espera también en Egipto. Sus idolatrías les traerán la ruina total. Se obstinan en sus desvarios (v.25), y Yahvé, por su parte, cumplirá lo que exige su justicia y su santidad: la exterminación general será la suerte de los fugitivos de Egipto. Yahvé hace un juramento solemne por su honor o *gran nombre* (v.26), de que no quedará nadie en Egipto que le invoque en tono de juramento: *No será ya más pronunciado mi nombre por boca de ningún hombre de Judá* (v.26). La expresión es también absoluta e hiperbólica, pero es suavizada en el v.28, donde se dice que algunos, *muy pocos en número*, se escapan huyendo a la tierra de Judá. **Y los desafía a que asistan al cumplimiento de su palabra: 3; los restos de Judá. sabrán qué palabra es la que se cumple: la mía o la suya** (v.28). El había anun-

ciado la amenaza ⁷, mientras que los judíos esperaban bienes del culto a la “reina del cielo” ⁸. Y da una *señal* de su cumplimiento: el faraón *Hofra* será entregado en manos de sus enemigos (v.30).

La muerte del faraón Hofra ⁹ es narrada por Herodoto ¹⁰ y Diodoro de Sicilia n. Amasis, su sucesor, sostuvo una lucha por el trono, cogiendo prisionero a Hofra, que fue estrangulado por los soldados de aquél. Así se cumplió literalmente la profecía de Jeremías de que sería entregado *a sus enemigos* (v.30). No dice que sería entregado en manos de Nabucodonosor, como lo dijo de Sedecías. Hofra reinó del 588 al 569. Nabucodonosor lanzó su expedición a Egipto en 569-568, cuando ya estaba en el trono Amasis.

1 En egipcio se llama *mkrt*. Algunos la identifican con *tell el-Semut*. — 2 Falta en el texto griego. — 3 La frase “de Migdol a Sienes o Assuan, designaba todo Egipto (Ez 29:10). — 4 Cf. Jer 11:17; 19:4; 7:25-26; 35:15; 42:18. — 5 Cf. 2 Re 16:10s; 23:12. — 6 Cf. Núm 30:6s. — 7 Cf. Jer 44:26-27. — 8 Cf. Jer 44:17-18. — 9 En egipcio, *Uahebra*, y en griego, *Apries*. — 10 Cf. Herodoto, II 161.169. — 11 Cf. Diod. De Sicilia, I 68.

45. Palabras de consolación a Baruc.

Baruc nos pone un apéndice a los incidentes biográficos que acaba de consignar sobre Jeremías (c.36-44). El secretario de Jeremías se sentía desalentado por tanta adversidad e incomprensión, y Jeremías le transmite de parte de Yahvé un oráculo de consolación. La datación del *cuarto año de Joaquim* (e.d., 605 a.C.) es considerada como adición posterior por muchos autores. Pero los argumentos aducidos no prueban la imposibilidad de que este apéndice haya sido escrito cuando el texto lo indica. El lugar propio hubiera sido a continuación de lo narrado en el c.36, pero bien pudo trasponerlo al final de la sección biográfica de Jeremías, por él redactada para que no se perdiese el fragmento oracular de su maestro, el cual, por otra parte, no debía interrumpir el contexto general de los incidentes del profeta.

¹ Palabra que dijo Jeremías, profeta, a Baruc, hijo de Nerías, cuando escribía estas cosas al dictado de Jeremías, el cuarto año de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá. ² Así dice Yahvé, Dios de Israel, a ti Baruc: ³ Tú dices: ¡Ay mísero de mí, que Yahvé no hace más que añadir dolor a mi dolor! ¡Me canso de gemir, y no hallo reposo! ⁴ Así dice Yahvé: Dile esto: He aquí que lo que yo había edificado lo destruyo, lo que había plantado lo arranco, y esto en todo el país. ⁵ Y tú pides para ti grandes cosas. No las pidas, pues mientras yo hago venir males sobre toda carne, te dejo a ti salva la vida dondequiera que vas.

Baruc sufría una fuerte depresión moral, como la había sufrido su maestro Jeremías ¹. Necesitaba ser confortado por Dios, como lo había sido éste. Al redactar las profecías e incidentes de su maestro, se sentía deprimido ante tanta incomprensión, ya que tenía que participar de los desprecios de que era objeto Jeremías. Por otra parte, la obcecación general llevaba inevitablemente a la catástrofe. Sólo tenía que consignar por escrito ruinas, amenazas, que llenaban el triste horizonte futuro de su pueblo. Las profecías se sucedían cada vez más sombrías, y él temía personalmente por su suerte; de ahí su queja: *¡Ay mísero de mí, que Yahvé no hace más que añadir dolor a mi dolor!* (v.3). Su sentimiento patriótico le laceraba ante los tristes destinos de su nación, y su destino personal le angustiaba. Por todo se sentía en una amargura profunda, en una crisis psicológica: *¡Me canso de gemir, y no hallo reposo!* (v.3).

Pero Yahvé en su mensaje le invita a la reflexión. Está en contra de los intereses persona-

les. También Yahvé tiene llagado el corazón, ya que tiene que destruir, por imperativos de **su justicia y santidad, lo que con tanto amor ha formado**: *He aquí que lo que yo había edificado lo destruyo, lo que había plantado lo arranco* (v.4). Muy contra sus sentimientos de amor, se ha visto obligado a castigar con la ruina general a su pueblo Israel, que con tanto amor había *edificado y plantado* al formarlo como pueblo, sacándolo de Egipto. Todos sus desvelos han resultado inútiles. Pero su justicia es inexorable, y tiene que intervenir. Si, pues, Yahvé mismo tiene que sacrificar los íntimos sentimientos de su amor en aras de la justicia², ¿por qué se va a exceptuar el propio Baruc?: *Y tú pides para ti grandes cosas*. (v.6). Esto es pedir demasiado, ya que tiene que compartir un *mínimum* de penalidades. No debe poner en primer plano sus sentimientos personales y sus intereses particulares, sino pensar en las exigencias **de la justicia y santidad divina**. Debe contentarse ahora con salvar su vida, y por eso todavía es un privilegiado, ya que Dios le anuncia que no perecerá en la ruina general: *Te dejo a ti salva la vida dondequiera que vas* (v.6)³. Efectivamente, su vida fue milagrosamente salvada en muchas circunstancias críticas: cuando tuvo que esconderse de los esbirros del rey Joaquin después de la lectura del “volumen” de las profecías de Jeremías⁴, cuando se salvó del asedio y del complot urdido contra Godolías, etc.

1 Cf. Jer 4:19; 8:18; 15:10; 18:18; 20:7. — 2 Cf. Jer 1:10; 18:9; 24:6; 42:10; 12:7; 31:20. — 3 Lit. el heb. dice “la vida será para ti como botín” (cf. 21:9; 38:2; 39:18), que refleja mejor la penuria de los tiempos en que el salvar simplemente la vida se consideraba como el mejor botín. — 4 Cf. Jer 36:10.15.26.

46. Oráculo contra Egipto.

Ha terminado la sección biográfica del libro de Jeremías y se abre la última sección de oráculos contra las naciones paganas. Ha cumplido la labor de amonestar a su pueblo, pero continúa ahora su misión oracular, anunciando los tristes destinos de las naciones, culpables también de grandes pecados contra Dios y su pueblo. En su visión inaugural se le dijo que estaba destinado a “arrancar y desenraizar” pueblos¹, es decir, anunciar el castigo y la destrucción de muchos pueblos. Por eso, su misión no se limitaba al pueblo de Israel². En el c.25 presenta Jeremías la copa de la cólera divina que ha de ser apurada por todas las naciones. Porque, si bien es verdad que Yahvé es el Dios propio de Israel, es también el Dios de todos los pueblos, cuyos destinos rige³. Y las naciones paganas son consideradas no sólo en sus relaciones con el pueblo elegido, Israel, en cuanto que son ocasión de que éste caiga en la idolatría o en cuanto que son *instrumentos* de la justicia divina para castigar los pecados de su pueblo, sino que también son considerados como miembros de la humanidad con sus transgresiones y desvarios contra la moral natural. Dios les pide cuenta del cumplimiento de estas leyes naturales, base de la sociabilidad de los pueblos⁴. Yahvé, pues, castiga los desmanes de los pueblos en sus diversas manifestaciones, y para ello toma a algún pueblo como instrumento de su justicia; pero este mismo es castigado si se enorgullece o se desmanda en sus atribuciones de instrumento justiciero de Dios.

El profeta pasa revista aquí a diez pueblos sobre los que se va a manifestar la ira divina: egipcios, filisteos, moabitas, amonitas, edomitas, árameos, árabes y elamitas. Contra todos ellos se alzarán la espada de Nabucodonosor, que circunstancialmente es el instrumento de su justicia vengadora: *Yo entregaré a estos pueblos en manos de Nabucodonosor*⁵.

Los críticos más radicales reconocen en esta serie de oráculos un núcleo oracular sustancial jeremiano. En todo caso, se reconoce una estrecha dependencia de algunos de estos oráculos contra las naciones de otros fragmentos proféticos anteriores⁶. Es necesario admitir retoques y

ampliaciones en algunos oráculos por mano de autores piadosos que concretaban y ampliaban el núcleo primitivo jeremiano para consolar a los exilados, esperando el castigo de las naciones paganas.

Se suele suponer como fecha de la composición de estos oráculos en su núcleo primitivo la del 605 a.C.⁷

El texto griego coloca estos oráculos a continuación de 25:13. El orden de los mismos en el TM es diferente del de los LXX.

El c.46 incluye dos oráculos sobre Egipto, precedidos de una nota histórica y seguido de palabras de consolación: a) 3-12, escrito con ocasión de la derrota de Neco II en Carquemis por Nabucodonosor; b) 13-26: la expedición del rey de Babilonia contra Egipto.

La derrota de los egipcios (1-12).

¹ Palabra de Yahvé a Jeremías contra las gentes. ² Acerca de Egipto: Contra el ejército del faraón Neco, rey de Egipto, que estaba en Carquemis, junto al río Eufrates, al que derrotó Nabucodonosor, rey de Babilonia, el cuarto año de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá. ³ Preparad escudo y broquel, avanzad hacia el combate, aparejad los caballos. ⁴ A montar, caballeros; formad, el casco en la cabeza; bruñid las lanzas, ceñid la lorica. ⁵ ¿Qué veo? Están consternados, vuelven la espalda. Batidos los más valientes, han huido por completo, sin volverse. Terror por doquier, oráculo de Yahvé. ⁶ No escapará el más veloz, no escapará el más aguerrido. Al norte, a orillas del Eufrates, resbalaron y cayeron. ⁷ ¿Quién es ese que sube como el Nilo ⁸, cuyas aguas rugen como torrentes? ⁸ Es Egipto, que sube como el Nilo, cuyas aguas rugen como torrentes, que dice: Subiré e inundaré la tierra, devastaré las ciudades con sus moradores. ⁹ ¡Adelante la caballería, avancen furiosos los carros, salgan los héroes! ¡Etiopes y libios, el escudo al brazo; lidios, los que tensan el arco! ¹⁰ Ese día es el día del Señor, Yahvé de los ejércitos, día de venganza contra sus enemigos. La espada devorará, se hartará, se embriagará de su sangre. Día de sacrificio al Señor, Yahvé de los ejércitos, en tierras del norte, junto al río Eufrates, ¹¹ ¡Sube a Galaad en busca de bálsamo, virgen hija de Egipto! En vano multiplicarás los remedios, no hay cura para ti. ¹² Oyeron las gentes tu ignominia, y tus alaridos llenaron la tierra. Tropezó el héroe con el héroe, y ambos juntamente cayeron.

¡Bellísima descripción del choque de los ejércitos egipcio y babilonio en Carquemis, a orillas del Eufrates! El estilo es entrecortado e incisivo. Las escenas se suceden en oleadas: la preparación del combate, el choque violento, la derrota de Egipto, sus inútiles remedios y su ignominia entre los pueblos.

El v.1 es un título general a toda la sección de oráculos contra las *gentes* o pueblos paganos de los c.46-52. Falta en el texto griego y resulta superfluo. Es, pues, probablemente una adición erudita de algún escriba.

El c.46 se refiere todo a *Egipto*, la gran culpable de la catástrofe de Judá, ya que constantemente le instigó a levantarse contra el coloso babilónico. La primera profecía (1-12) se refiere a la derrota de Neco II en el 605 en *Carquemis*, la actual *Djerablus*, en la orilla derecha del Eufrates, al oeste de Jarran, en la Alta Siria. Muchos autores creen que este fragmento épico es más un canto de victoria que una profecía propiamente tal. Sería el desbordamiento lírico del profeta al conocer la derrota de Neco en Carquemis. Pero todos los oráculos de los ^46-51 se presentan como “profecías,” y no tenemos ningún motivo especial para negar este carácter al del c.46.

Necao es el famoso Necao II ⁹, sucesor de Psamético I, muerto en el 610, quien depuso en el 609 a Joacaz, hijo de Josías, después de haber muerto éste en la batalla de Megiddo luchando contra él.

La batalla de *Carquemis* aparece testificada en dos textos bíblicos ¹⁰ y en Flavio Josefo n. Según estos datos, se suponía por los autores en general que tuvo lugar esta batalla en el 605 a.C. Muchos autores modernos, en cambio ¹², creen que la famosa batalla tuvo lugar en el 609, cuando Necao II, después de vencer a Josías en Megiddo, marchó hacia el norte al encuentro de Nabucodonosor. De hecho no encontramos ninguna mención de esta batalla de *Carquemis* en documentos extrabíblicos de la época. No obstante, por la crónica de Gadd ¹³ sabemos que Necao II subió al encuentro de las tropas de Nabucodonosor, llegando hasta Jarran después de pasar el Eufrates, sitiando esta ciudad, teniendo que hacer frente a los refuerzos babilónicos. Nada se dice del éxito de los babilonios, pues la crónica está mutilada en esta sección, pero se supone. Los babilonios continuaron sus operaciones contra Armenia antes de caer definitivamente sobre los egipcios, ya en retirada hacia el sur.

El *cuarto año de Joaquim, rey de Judá* (v.2), es el 605, fecha que puede mantenerse, como vemos, para la supuesta batalla de *Carquemis*.

El oráculo de Jeremías está expuesto en forma dramática, que se va desarrollando en escenas, con estrofas paralelas (3-6; 7-12). En la primera se refleja la preparación de la batalla, haciendo oír las órdenes de ataque y de avance de los jefes: *preparad escudo y broquel., aparejad los caballos., a montar, formad., ceñid la loriga* (v.3-4). El estilo es nervioso e incisivo, como corresponde a las exigencias militares del momento: las órdenes de los jefes militares se entrecruzan despóticas. El profeta presenta a las tropas egipcias remisas para el ataque, que necesitan ser espoleadas reiteradamente para entrar en fuego. Primero se da orden a la infantería: *preparad escudo*. Después se ordena uncir los caballos a los carros de guerra: *aparejad los caballos*. El ejército egipcio y el asirio estaban bien pertrechados de carros de combate ¹⁴. Los *caballeros* no son jinetes, sino gentes que iban en los carros tirados por los caballos. Iban sobre todo armados de arco, sin excluir totalmente la lanza. Todo lo contrario de la infantería.

El profeta describe la segunda escena: el choque de los ejércitos; en el momento crítico, las tropas egipcias no responden a las órdenes: *¿qué es lo que veo?* (v.5). El profeta no cree a sus propios ojos: tanta preparación bélica no ha servido para nada. Los soldados, en un primer momento, *están consternados*, no esperaban tanta resistencia en el enemigo, y empiezan a ceder las líneas atacantes: *vuelven la espalda* (v.5), para emprender la huida, vergonzosamente *batidos los más valientes*. La frase es irónica. Y la consecuencia es el pánico general: *Terror por doquier*. La huida es inútil, porque *no escapará el más veloz* (v.6). Y el profeta resume enfáticamente a sus oyentes: *a orillas del Eufrates resbalaron y cayeron* (v.6). De nada ha servido todo el orgullo militar egipcio. Han sido capaces de derrotar al minúsculo ejército de Josías en Megiddo (609), pero han sucumbido ante otro ejército superior. Yahvé ha castigado al vencedor del reino de Judá.

En la segunda estrofa entran en escena los actores principales del drama: de un lado, Egipto, personificado en el faraón, incitando las tropas al asalto, y del otro, Yahvé, que los espera para destruirlos. El ejército egipcio es comparado al *Nilo*, que inunda todo el país, sembrando la desolación y la ruina (v.8)¹⁵. El ejército egipcio avanza con arrogancia, creyendo que todo está a su disposición y que nada va a resistir su embate. Y de repente se oye la voz del jefe o faraón: *¡Adelante la caballería! ¡Etiopes, libios!* (v.8). En el ejército egipcio había muchos mercenarios nubios o *etíopes y libios*, que eran excelentes soldados, el terror de los asiáticos ¹⁶. Los *líalos* no son los de Lidia del Asia Menor, sino de una región africana llamada *Lud* ¹⁷. Desde el siglo vi

formaban parte en el ejército del faraón tropas griegas como mercenarias, además de las tradicionales africanas.

Pero esa arrogancia se estrellará contra la omnipotencia divina. Es el *día del Señor, Yahvé de los ejércitos* (v.10), es decir, de su manifestación vengadora. Detrás del ejército de Nabucodonosor está la mano omnipotente de Yahvé, que dirige el curso de la historia, y ahora ha escogido al rey caldeo para castigar a Egipto por sus truculencias políticas al incitar a los pequeños estados palestinos a una resistencia suicida ¹⁸. Sobre el ejército egipcio se cebará la *espada, y se embriagara en sangre* (v.10) ¹⁹. El estrago será total, y no habrá remedio para la derrota. El profeta invita irónicamente a la *virgen hija de Egipto*, es decir, a Egipto ²⁰, a buscar remedios excepcionales en los *bálsamos de Galaad* (v.11), famosos por sus virtudes curativas ²¹. Pero la derrota de Egipto en Garquemis no tiene remedio: *No hay cura para ti*. En efecto, después de esta batalla, Egipto perdió su hegemonía sobre el Medio Oriente, quedando expuesto a las invasiones posteriores de Nabucodonosor y de los persas. Con su derrota quedó humillado ante todos los pueblos: *oyeron las gentes tu ignominia* (v.12). De nada sirvieron sus *héroes*, pues *juntamente resbalaron y cayeron*.

Conquista de Egipto por Nabucodonosor (13-26).

¹³ Palabra que dijo Yahvé a Jeremías, profeta, sobre la venida de Nabucodonosor, rey de Babilonia, para batir al país de Egipto: ¹⁴ Anunciadlo en Egipto, pregonadlo en Migdol, proclamadlo en Menfis y en Tafnes, decid: ¡Arriba! ¡Preparaos ! porque la espada va a devorar en tu alrededor. ¹⁵ ¿Cómo ha huido Apis, tu toro? ²² No ha aguantado, porque Yahvé lo derribó. ¹⁶ Muchos han tropezado y aun han caído; dícese unos a otros: ¡Arriba! volvámonos a nuestros pueblos, a la tierra en que nacimos, ante la espada destructora. ¹⁷ Llamad al faraón, rey de Egipto, “Ruido a destiempo” ²³. Vivo yo, dice el rey; ¹⁸ Yahvé de los ejércitos es su nombre. Como el Tabor entre los montes y el Carmelo junto al mar vendrá. ¹⁹ Lía el hato del cautiverio, moradora hija de Egipto, pues Menfis se convertirá en un desierto, devastada, sin habitantes. ²⁰ Es Egipto una herniosa novilla; del norte ha venido el tábano a picarla, ²¹ Sus mercenarios en medio de ella eran como novillos cebados, pero también ellos volvieron la espalda, huyeron todos y no resistieron cuando les llegó el día de su infortunio, el día de su cuenta. ²² Su voz es como (silbido de) serpiente que anda, pues vienen con gran poderío, llegan a ella con hachas, como leñadores de la selva. ²³ Talan su bosque, oráculo de Yahvé, porque es impenetrable, pues son más numerosos que la langosta; nadie puede contarlos. ²⁴ Ha sido confundida la hija de Egipto, entregada en manos del pueblo del norte. ²⁵ Dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Yo voy a castigar a Amón de Tebas y al faraón y a los que en él confían. ²⁶ Y los entregaré en manos de los que buscan su vida, en manos de Nabucodonosor, rey de Babel, y en manos de sus subditos, y después de esto (Egipto) volverá a ser habitado como antes, palabra de Yahvé.

Este oráculo de Jeremías sobre la incursión de Nabucodonosor en Egipto es paralelo al vaticinio de 43:8-13, y parece que ha sido compuesto estando el profeta ya en Egipto, poco antes de la expedición del coloso babilónico a la tierra de los faraones en 569-568 a.C. Sin embargo, muchos autores creen que es de la época del anterior, es decir, poco después de la batalla de Carquemis (605). Por el hecho de que Nabucodonosor no penetrara en Egipto inmediatamente después de la victoria sobre Neco II, surgió en los egipcios un respiro de esperanza. Pero el profeta dice cla-

ramente que la invasión de Egipto llegará con todas sus trágicas consecuencias, porque así lo ha decidido Yahvé.

También en este vaticinio hay un desenvolvimiento dramático de escenas, si bien no tan marcado y bello como en el anterior. Pero el lenguaje es también vigoroso e incisivo: primero un anuncio solemne y enfático de lo que va a pasar: *anunciadlo en Egipto, pregonadlo en Migdol* (v.14)²⁴. Es un grito de alerta, ha llegado la hora de la guerra: *la espada va a devorar en tu alrededor* (v.14). De nada sirven en ese momento las divinidades protectoras: *¿Cómo ha huido Apis, tu toro?* (v.16). El toro Apis, dedicado al dios Ptah, protector de Menfis, capital del Bajo Egipto, es aquí símbolo de la divinidad protectora de Egipto²⁵. Ha quedado *derribado* ante la omnipotencia de Yahvé (v.16).

El profeta invita a los mercenarios a llamar al faraón *Ruido a destiempo* (v.17), porque sus planes ambiciosos no han sido sino *ruido* extemporáneo; “mucho ruido y pocas nueces.” Tal es el juicio irónico del profeta.

Yahvé jura por su nombre, como señor *de los ejércitos*²⁶, que el invasor vendrá del norte indefectiblemente, y se asemejará, en su magnitud imponente, al *Tabor*, que se levanta solo en la llanura de Esdrelón, o al *Carmelo*, sobre la superficie del mar (v.18). Nadie puede medirse con él. Tal es la fuerza del ejército de Nabucodonosor; el ejército egipcio será ante él como la desnuda llanura o superficie del mar.

Por eso, la derrota total de Egipto no se dejará esperar. Sus habitantes (*moradora hija de Egipto*, v.19) deben hacer los preparativos para el destierro: *lía el hato del cautiverio*. El profeta presenta a Egipto como una doncella o viuda que ha quedado sin amparo, dispuesta a ir a donde la lleven. La capital *Menfis* será convertida en *desierto* al paso del invasor.

Con una nueva imagen, el profeta describe a Egipto, acostumbrado a ser tratado bien: es *una hermosa novilla* (v.20), que en su abundancia estaba libre pastando por doquier. Egipto era famoso por su prosperidad. Cuando a los países vecinos les llegaba la carestía por las sequías intermitentes, Egipto proseguía su vida normal con los grandes recursos procurados por la feracidad de las riberas del Nilo. Pero de nada le servirá su proverbial autosuficiencia²⁷, pues aunque ahora Egipto está gruesa como una *novilla hermosa* y cebada, por ello resulta más apetitosa para el *tábano* babilónico, que viene sobre ella: *del norte ha venido el tábano a picarla* (v.28)²⁸. Y los mercenarios del ejército, bien tratados, *como novillos cebados*²⁹, abandonarán Egipto, asustados por la fuerza del ejército invasor (v.21).

Los babilonios avanzan cautelosamente como *serpiente que anda* (v.22). El símil cambia de repente: los babilonios son comparados a *leñadores* que entran en la selva de Egipto para abatir sistemáticamente sus árboles, pues ante la imposibilidad de abrirse camino por la maraña de los árboles, los *talan*, porque la selva es *impenetrable* (v.23). Quizá la frase *son innumerables, más numerosos que la langosta* (v.23), se refiera a los babilonios, que avanzan como un ejército de *leñadores* innumerables, arrasando todo lo que encuentran en la “selva” de Egipto: templos y palacios. Egipto es como una dama presumida, que ha sido deshonrada y humillada hasta el extremo por el invasor caldeo (v.25).

Los v.25-26, en prosa, parecen ser un comentario amplificado de lo expresado en el verso anterior. El texto griego tiene sólo el v.25, Y en forma abreviada, como es costumbre. Parece, pues, una amplificación de un redactor posterior. *Tebas* es el nombre griego dado a la ciudad de *No-Amón* (hoy Luxor-Karnak), capital del Alto Egipto³⁰. Con la dinastía XVIII (1550-1350), que inaugura el nuevo imperio, se convirtió en la capital de *todo* Egipto, siendo *Amón* dios titular también de todo el valle del Nilo. Fue unido al de Ra, llamándose *Amón-Ra*, creador del mundo y de los hombres. El faraón era una representación humana del dios nacional. Por eso, la expresión

voy a castigar a Amón y al faraón (v.25) equivale a castigar a Egipto. De nada le servirá su supuesta fuerza ante el instrumento de Yahvé, Nabucodonosor³¹, el gran enemigo del norte.

Pero también hay una esperanza de rehabilitación para el país de los faraones a pesar de su culpabilidad: *Después de esto volverá a ser habitado* (v.26). Esta promesa de restauración nacional para Egipto aparece ya en Isaías³², quien anuncia, además, su incorporación a la paz mesiánica con todas sus prerrogativas de nación adherida a la teocracia judía. Ezequiel habla también de un resurgimiento del país de los faraones después de cuarenta años³³. Jeremías aquí no dice nada de su reincorporación al horizonte mesiánico, como Isaías, sino que más bien se insinúa una resurrección como nación rehabilitada socialmente: *volverá a ser habitado*. La desolación causada por el ejército invasor será sólo pasajera.

Liberación y repatriación de Israel (27-28).

²⁷ Pero tú, siervo mío, Jacob, no temas; no desmayes, Israel. He aquí que yo te salvaré de tierra lejana, y libraré a tu descendencia del país del destierro, y volverá Jacob y descansará seguro y sin temor. ²⁸ No temas, no, siervo mío, Jacob, palabra de Yahvé, que yo estoy contigo y destruiré a todas las naciones en que te he dispersado, pero a ti no te exterminaré, sino que te castigaré conforme a juicio y no te dejaré impune.

Estos dos versos reproducen sustancialmente 30:10-11, y aquí están fuera de contexto. El texto griego, sin embargo, los pone aquí. Muchos autores los consideran auténticos, aunque insertados posteriormente³⁴. Sería un bloque errático relativo a la consolación de Israel, añadido por el redactor, pero que puede ser eco de la predicación de Jeremías.

La expresión *siervo mío, Jacob*, es deuteroisaiana³⁵. Yahvé castigará hasta el exterminio a las *naciones* paganas, pero se apiadará de su pueblo: *te castigaré conforme ajuicio* (v.28), es decir, moderadamente. No quedará impune, porque el *juicio* exige el castigo, pero siempre hay un margen para la piedad y misericordia en virtud de las promesas mesiánicas.

1 Cf. Jer 1:10. — 2 Cf. Am 1:3-2:3; Is 0.13-23; Ez c.25-32. — 3 Cf. Jer 25:29; Is 23:11; Ez 5:6-7. — 4 Cf. Ez 5:6-7. — 5 Cf. Jer 27:6. — 6 Así los relativos a Moab (Jer 48:29-39, de Is 0.15-16; Jer 48:45-47, de Núm 21:28-30). — 7 Cf. Jer 36:2. — 8 La palabra heb. *ye'or* viene del egipcio *joor* (*jtr*: “río”), y designaba el río por excelencia: e l Nilo. — 9 *Necao* en egipcio es *Nekau*, heb. *Neko*. — 10 Cf. Jer 46:2; 2 Par 35:20. — 11 FL. Josefo, *Ani. Jud.* X6:1,y XII, cita a Beroso. — 12 Así Alfrink: Bi 8 (1927) 397; Florit: Bi 15 (1934) 273; Nötscher, *Das Buch Jeremías* p.302; Rudolph, *Jeremías* p.231; Pohl, *Historia populi israelitici* (1933) P-iSS- Sostienen, en cambio, la fecha de 605 Cappart-Contenau, *Histoire de l'Orient* (1936) p.387 l Gelin, *Jérémie* (1951) p.197; De Vaux, *Les limes des Rois* (1949) p.223; Albright: JBL 51 (1932) p.82s; Nelis: RB 61 (1954) 3873. Véase Vittonato, *Il Libro di Geremia* (Torino) 515-517. — 13 Texto de la crónica de Gadd en Alí. *Orient. Text.* de Gressmann, p.365, y en *An-cient Near Eastern Text.* de Pritchard (1950) p.303s. — 14 Véase Gressmann, *Alt. Orient. Text. und Bild.* 1055 n.62.90. — 15 Jer 47:2; 51:42; Is 8,7-8. — 16 Cf. Nah 3:9; Gen 10,6; 1 Par 1:8; Ez 27:10; 30:5; 38,5. — 17 Cf. Gen 10:13; Ez 30:5; 1 Par 1:11. — 18 Cf. IS2,12; 13:6. — 19 Cf. Jer 25:34; Is 34:6; Sof 1:7; Ez 39,i7s. — 20 Cf. Jer 14:17; Is 23:12. — 21 Cf. Jer 8:22. — 22 Así según los LXX. El TM dice: “¿Por qué ha sido abatido tu toro?” — 23 Lit. en heb. “Tumulto que ha dejado pasar su plazo.” — 24 *Migdol* y *Tafnes* estaban en la línea fronteriza oriental, rayando con Palestina, y *Menfis* era la capital del Bajo Egipto, junto a El Cairo actual. Cf. Jer 2:16; 44:1. — 25 El toro Apis era negro con manchas blancas y con un triángulo blanco en la frente. En el *Serapeum* de Sakkara se ha encontrado un hipogeo con varios toros Apis. — 26 Cf. Jer 48:15; 15:57; Zac 14:16.17. — 27 Cf. Gen 41:2. — 28 Cf. Isy.iS. — 29 Cf. Herodoto, II 152.154.163. — 30 En heb. es *Amón de No*, que es la transcripción del egipcio *Neut-Amon* (“la ciudad de Amón”), llamada por los griegos Tebas o Dióspolis. — 31 Cf. Jer 21:9; 34:21; 44:30. — 32 Cf. Is 19:21-25. — 33 Cf. £239:11-14. — 34 Así Condamin y Ricciotti. — 35 Cf. Is42:1.

47. Oráculo contra los Filisteos.

Los filisteos no son de raza semítica, sino indoeuropea. Se instalaron en la costa de Canaán (denominada después por los griegos *Palestina*) en el siglo XII a.C., después de haber sido rechaza-

dos por Ramsés III cuando pretendían establecerse en la desembocadura del delta del Nilo. Formaban parte de los llamados “pueblos del mar” que aparecen en las inscripciones egipcias. Procedían del Asia Menor, y nunca pudieron asimilarse la mentalidad semítica; sobre todo, jamás aceptaron la circuncisión. Desde el punto de vista material estaban más adelantados que los cananeos y hebreos, que también hacia el siglo XII a.C. llegaron a Canaán, ocupando la parte montañosa, mientras que aquéllos se quedaron en la costa con una organización especial, gobernados por un *seren* o príncipe, que correspondía al *tyrannos* de los griegos. Sus ciudades principales constituían la famosa Pentarquía o Pentápolis filistea: Gaza,

Ascalón, Ecrón, Gat y Asdod. Fueron los introductores del hierro en Canaán y desde el principio estuvieron en colisión con los hebreos, que se establecían en regiones a ellos contiguas. Generalmente la victoria solía estar del lado de los filisteos, por estar mejor preparados¹; pero en tiempos de David fueron sometidos definitivamente, dejando de ser un peligro serio para Israel. Los israelitas los llamaban despectivamente los “incircuncisos.” En el siglo VII a. C., los filisteos fueron vasallos de Egipto². Antes, en el siglo VIII, formaron liga contra Asiría, pero fueron sometidos por Senaquerib, quien en su estela nos describe al detalle la expugnación de sus ciudades³.

El profeta parece que alude en su profecía a la invasión de la región filistea por Nabucodonosor en el 605 a.C., pues el enemigo viene del “norte.”

Invasión de Filistea desde el septentrión (1-6).

¹ Palabra que dirigió Yahvé a Jeremías sobre los filisteos antes que el faraón tornara Gaza. ² Así dice Yahvé: He aquí que las aguas suben del norte, son como torrente desbordado, inundan la tierra en toda su amplitud, la ciudad y sus moradores. Lanzan gritos los hombres, y se lamentan todos los habitantes de la tierra ³ al estrépito de los cascos de sus caballos, al estruendo de los carros, al retumbar de sus ruedas. Los padres no cuidan de sus hijos, se les debilitan los brazos. ⁴ Es que llega el día, el día de la ruina de los filisteos, de arrancar a Tiro y a Sidón cuantos auxiliares le quedan. Es Yahvé, que va a destruir a los filisteos, a los restos de la isla de Caftor; ⁵ Gaza ha sido rasurada, Ascalón ha enmudecido; resto de los Anaqim⁴, ¿hasta cuándo te harás incisiones? ⁶ ¡Ay espada de Yahvé! ¿Hasta cuándo no tendrás reposo? ¡Vuelve a tu vaina, descansa y reposa! ⁷ ¿Cómo va a cesar, si es Yahvé quien la manda? Contra Ascalón y la costa del mar ha sido dirigida.

El primer verso resulta embarazoso, por la indicación de la toma de *Gaza* por el faraón. Si el enemigo invasor viene *del norte* (v.2), ¿cómo va a ser el ejército egipcio el invasor? Algunos suponen que aquí se aludiría a una expugnación de Gaza por el faraón allá por el año 605, al bajar derrotado de Garquemis. Herodoto⁵ dice que después de la batalla de *Magdalos* (Megiddo?) tomó *Kadytis*, que se ha querido identificar con *Gaza*; pero quizá sea mejor identificarla con *Cades*, sobre el Orontes, en la Alta Siria. Pero en Jeremías el enemigo del *norte* suele ser siempre el babilónico. Por eso, otros autores creen que la observación cronológica *antes que el faraón tomara Gaza* es una adición posterior redaccional.

El profeta describe al invasor del *norte* como un torrente desbordado, que lo anega todo a su paso. Es un símil corriente en la literatura profética⁶. Como consecuencia de ello viene la consternación general de la población filistea⁷, la cual será de tales proporciones, que los padres, preocupados de huir en busca de un refugio, *no cuidan de sus hijos* (v.3). Se sienten desfallecer al sentir el fragor y el estruendo del ejército que avanza⁸.

Es el *día* de la intervención justiciera de Yahvé (v.4), que dirige los destinos de los pueblos, castigando a los que han abusado de su fuerza conculcando los derechos de los demás. Los filisteos, por sus intereses comerciales marítimos, tenían íntimas relaciones con los dos emporios comerciales del mar, *Tiro y Sidón*. Al aniquilar Yahvé la Filistea, quitaba a las dos ciudades fenicias su apoyo o auxiliar. Los restos de la isla de *Caftor* (v.4b) son los filisteos provenientes de *Creta*⁹ o del mar Egeo en general¹⁰.

Y cita a las dos principales ciudades filisteas, *Gaza y Ascalón* (v.5), que hacen un mudo duelo por la devastación de su país: *Gaza ha sido rasurada*.¹¹ Como los filisteos estaban establecidos sobre el territorio de los antiguos pobladores gigantes llamados *Anaqim*¹², el profeta se encara con ellos, y les pide cuentas irónicamente de su duelo desmesurado: *resto de los Anaqim, ¿hasta cuándo te harás incisiones?* (v.5b). El hacerse *incisiones* era también uno de los ritos de duelo y penitencia¹³.

Y el profeta entabla un diálogo imaginario entre él y los filisteos devastados. Estos, en un momento de sinceridad y de desánimo, piden a Dios cuenta de su poder devastador, y no comprenden su actitud: *¡Ay espada de Yahvé! ¿hasta cuándo no tendrás reposo?* (v.6). Ya es hora de que descanse en su mortífera devastación: *¡Vuelve a tu vaina, descansa!* Y el profeta responde implacablemente: *¿cómo va a cesar, si es Yahvé quien la manda?* (v.7). La espada devastadora es una mera ejecutora de las órdenes de Yahvé, que ha decidido castigar la tierra de los filisteos. Es el *día* de la manifestación vengadora de Yahvé, y no hay lugar a tregua. **La justicia divina no puede renunciar a sus exigencias.** Filistea ha pecado y tiene que ser inexorablemente castigada.

1 Cf. 1 Sam 13:19-22. — 2 Cf. Herodoto, II 157. — 3 Prisma *Taylor* col.2-3. — 4 Así según los LXX. El heb. dice “resto de los raíles” (*imqám*). — 5 Cf. Herod., II 159. — 6 Cf. Jer46:7; Is 8,7. — 7 Cf. Jer 25:34- — 8 Cf. Jer 4:13-29; 8:16; Is 5:28; Ez 26:10. — 9 Así según la opinión general. Cf. Abel, *Géog. de la Pal.* I p.261; Macalister, *The Philistines* (1914) p.4-28. Parecen ser los *Keftiu* de las inscripciones egipcias. Cf. Am 9,7; Dt 2:23; Sof 2:5; Ez 25:16. — 10 Así Lagrange, *Livre des Juges* p.264. — 11 Cf. Jer 16:6; 41:5. — 12 Cf. Núm 13:22; 28:33; Jos 11:21. — 13 Cf. Jer 16:6.

48. Oráculo Contra Moab.

Este largo capítulo, por su contenido, parece una compilación, sin que se pueda señalar un orden estricto lógico en el desarrollo de las ideas. Por otra parte, su carácter de pieza-mosaico le hace oscuro, sin que sea fácil determinar las circunstancias históricas que hayan dado lugar a su composición. Moab comprendía la parte oriental del mar Muerto entre el Arnón, al norte, y el W. Hesa, al sur. Su población era de origen arameo, como los hebreos, amonitas y edomitas. La Biblia considera a los moabitas como descendientes de Lot, sobrino de Abraham I. El dios nacional era Gamos; de ahí que los moabitas fueran llamados “hijos de Gamos.” Durante algún tiempo, Moab fue tributario de Israel, pero se independizó en tiempos de Mesa (c.550 a.C.), según consta por la famosa “estela” encontrada en Dibán en 1868, actualmente en el Louvre. Las relaciones entre israelitas y moabitas fueron siempre hostiles ya desde los tiempos del éxodo². En 602, los moabitas hicieron incursiones en el territorio de Judá aprovechándose de las dificultades políticas planteadas por la invasión de las tropas de Nabucodonosor. Después del exilio, Moab fue absorbida por una población árabe.

Esta profecía de Jeremías no alude para nada a la hostilidad tradicional de Moab contra Judá, pues en ella sólo se recrimina el orgullo y rebelión contra los designios de Yahvé (v.42). Por eso muchos autores creen que ha sido compuesta antes del año 602, ya que no se comprende que no aludiera el profeta a las incursiones de Moab contra el reino de Judá. Los v.29-38 están tomados de Isaías. El pensamiento fundamental del oráculo es que Moab será destruido por un

enemigo que viene del norte, el ejército de Nabucodonosor, aunque no lo nombre expresamente.

Desde el punto de vista literario encontramos fragmentos en prosa y en verso. En muchos de ellos no es fácil determinar su carácter poético, debido a que los procedimientos externos de expresión poética hebraicos nos son en parte aún desconocidos y nos movemos muchas veces en el terreno de la pura hipótesis.

Consternación de Moab por la devastación (1-10).

¹ Sobre Moab. Así habla Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: ¡Ay de Nebo! Está devastada. Confundida y conquistada está Quiriatayim, confundida y derruida la ciudadela ³. ² ¡No existe ya la gloria de Moab! ¡En Hesebón se trama su mal! “¡Ea! ¡Borrémosla de entre los pueblos!” ¡También tú, Madmen, sucumbirás! ¡Tras ti caminará la espada! ³ Gritos se oyen de Joronáyim, devastación, ruina inmensa. ⁴ Moab está quebrantada, los alaridos se oyen hasta Segor⁴. ⁵ Por la subida de Lujit se sube con llanto, por la bajada de Joronáyim se oyen gritos de angustia. ⁶ Huid, salvaos, sed como el onagro en el desierto ⁵. ⁷ Por haber puesto tu confianza en tus obras y tus tesoros, también tú serás tomada. Saldrá Gamos para el destierro, y con él sus sacerdotes y sus magnates. ⁸ Entrará el devastador en todas las ciudades, ninguna se salvará, El valle será arrasado; el llano, devastado. ¡Yahvé lo ha dicho! ⁹ Dad alas a Moab para que emprenda el vuelo ⁶. Sus ciudades se convertirán en desierto, sin que haya quien las habite. ¹⁰ ¡Maldito el que ejecute negligentemente la obra de Yahvé, y maldito quien retraiga la espada de la sangre!

El estilo es incisivo y nervioso. El profeta ve ya en marcha al devastador implacable, instrumento de la cólera divina. A los ojos del profeta aparecen las ciudades y la campiña bajo el efecto de la devastación más cruel. Para reflejar el nerviosismo de la situación, tan pronto aparece hablando Yahvé como el profeta y los habitantes de Moab. El enemigo ha llegado inesperadamente a *Nebo* (v.1), localidad junto al monte del mismo nombre, desde el cual Moisés contempló la tierra de promisión, identificada con *Jhbet el-Mja-yet* ⁷. *Qiriatayim* es el actual *Jirbet el-Qureytat*, a 21 kilómetros al sudoeste de Mádaba ⁸. *Hesebón* es el actual Hesbán, a 12 kilómetros al norte de Mádaba ⁹, a 30 kilómetros al este del Jordán. El profeta supone que el enemigo ya ha llegado a Hesebón y que allí tiene un consejo de guerra para ulteriores planes de invasión: *En Hesebón se trama su mal: ¡Borrémosla de entre los pueblos!* (v.2). Los invasores han decidido la destrucción total de Moab ¹⁰. *Madmen*, quizá las actuales ruinas de *Dimne*, a cuatro kilómetros al noroeste de Rabba, aunque muchos autores creen que es una variante del nombre *Dimón* o *Dibón*, la ciudad principal del Moab septentrional. La devastación ha llegado al corazón del reino: *tras ti caminará la espada*.

La devastación ha llegado ya al sur: *Gritos se oyen en Jorondyim* (v.5), en la costa sudeste del mar Muerto ¹². En aquella zona estaba también *Segor* o *Soar*, una de las ciudades de la Pentápolis bíblica, la única salvada del cataclismo narrado por Gen 19:20. Pero más tarde, como consecuencia de un terremoto, fue anegada por las aguas¹³. La consternación ha llegado, pues, hasta los confines meridionales de Moab. *Lujit* (v.6) parece ser la actual *Djebel el-Witat*, correspondiente al *Lejitu* de la inscripción nabatea de Mádaba¹⁴.

La situación es tan desesperada que se invita a la precipitada huida: *salvaos, sed como el onagro en el desierto* (v.6). El asno salvaje, u *onagro*, era famoso por sus ansias de libertad y por su facilidad en huir de los cazadores. La imagen, pues, es muy apropiada para representar a los moabitas, sueltos por las estepas de Moab, aturdidos ante las noticias del ataque enemigo ¹⁵. La

razón del castigo enviado por Yahvé radica en su orgullo y su autosuficiencia, pues se creían seguros en sus obras 3; tesoros (v.7). Tenía una posición estratégica buena para la defensa. Pero de nada le servirán sus muchas fortalezas, pues hasta su dios nacional, Gamos, *saldrá para el destierro*, y con él las fuerzas vivas de la nación, *los sacerdotes y los magnates*. La frase tiene un sentido irónico. Los moabitas, confiados en el poder de su dios y en sus recursos, se creían a salvo de todo peligro; pero Gamos, como los dioses de otras naciones, será llevado como trofeo de victoria por los vencedores en trágico cortejo con sus adoradores. La devastación será completa (v.8). Tanto su *valle* o depresión del Jordán, al norte del mar Muerto, como su *llano*, o altiplanicie, serán arrasados ¹⁶, y todo como consecuencia de un decreto del Dios de Judá: *Yahvé lo ha dicho* (v.8b). El Dios de los judíos ejercía un poder omnímodo aun sobre los otros pueblos, y en este sentido dirige la historia de todos los reinos del universo ¹⁷. De nuevo el profeta hace una invitación a la rápida huida: *dad alas a Moab para que emprenda el vuelo* (v.9). La suerte está echada y no hay otra solución que la desbandada general.

El v.10, por su forma prosaica, parece una glosa posterior ¹⁸. La guerra contra Moab es considerada como una guerra *santa*, y, por tanto, el ejército invasor es un instrumento de la ira divina. No cumplir sus designios es oponerse al mismo Dios; por eso el hagiógrafo dice con todo vigor: *¡Maldito el que ejecute negligentemente la obra de Yahvé y maldito el que retraiga la espada de la sangre!* (v.10). Es Yahvé el que le ha escogido y le ha dado las armas, y no puede retraerse ¹⁹. En Jue 5:23 se dice que sea maldito quien no participe en la guerra santa de liberación contra los enemigos de Israel. Es necesario tener en cuenta **la concepción teocrática** y la propensión a las frases radicales de los orientales para comprender estas expresiones, que a nuestra sensibilidad cristiana nos resultan demasiado feroces. No debemos olvidar que el hagiógrafo pertenece a un estadio de la revelación aún muy rudimentario, en el que **la caridad de Cristo** todavía estaba muy lejos de ser el centro de la misma verdad religiosa.

Contraste entre el pacífico pasado de Moab y su trágico futuro (11-16).

¹¹ **Tranquilo estuvo Moab desde su adolescencia, reposado sobre sus heces; no había sido trasegado de tinaja en tinaja, llevado al destierro. Por eso conservó su gusto y no se disipó su aroma.** ¹² **Por eso ahora vienen días, dice Yahvé, en que yo le mandaré trasegadores que le trasegarán, que vaciarán sus tinajas y las romperán.** ¹³ **Y se avergonzará Moab de Gamos como la casa de Israel se avergonzó de Betel, su confianza.** ¹⁴ **¿Cómo decíais: Somos valientes, hombres fuertes para la lucha?** ¹⁵ **El devastador de Moab sube contra tus ciudades, la flor de su juventud baja para la matanza. Oráculo del Rey, Yahvé de los ejércitos es su nombre.** ¹⁶ **Ya se acerca la ruina de Moab, y su mal corre velozmente.**

El profeta contrapone dos situaciones de Moab: hasta ahora las altiplanicies moabíticas se creían resguardadas en su aislada posición geográfica y en sus fortalezas; por eso *Moab estuvo tranquilo desde su adolescencia* (v.11). La tragedia de Judá e Israel fue estar en una gran encrucijada de caminos, lugar de choque entre los colosos imperiales que durante siglos se disputaron la hegemonía del Próximo Oriente. Moab, en cambio, se hallaba lejos de las ambiciones territoriales de los grandes imperios, aunque había tenido que someterse a Teglatfalasar III y a Senaquerib en el siglo VIII. Pero la dominación asiría fue mucho más débil que en la zona de la costa siro-fenicia-palestina. Esto hizo que pudiera gozar de una paz y prosperidad desconocidas para los pueblos de la costa. El profeta refleja este estado de opulencia con imágenes apropiadas a la principal riqueza del país, sus excelentes viñedos ²⁰. Como el vino dejado en reposo sin trasegar conservaba to-

da su fuerza, así Moab estuvo reposado sobre sus heces (v.11). Moab no había sido agitado ni llevado al exilio. Por eso pudo desarrollarse prósperamente hasta ser envidiada por las otras naciones: *conservó su gusto y no disipó su aroma* (v.11b). Pero su feliz pasado ha terminado, ya que Yahvé la va a agitar como a Israel, enviándole *trasegadores. que vaciarán sus tinajas y las romperán* (v.12). Los devastadores acabarán con la próspera nación. Y entonces comprenderá el error de haber confiado en su dios nacional, el impotente *Gamos*, el cual, al dejarlos marchar derrotados al exilio, los cubrirá de vergüenza, como se *avergonzó Israel de Betel* (v.13), **en el que había puesto su confianza**. El culto cismático del reino del norte, Israel, en Betel, fue una de las causas de la ruina del mismo y de su deportación ²¹. La experiencia se repetirá en Moab. **Sólo quien confía en Yahvé puede subsistir**. Por eso la seguridad y autosuficiencia de los moabitas ha sido la causa del castigo: *¿Cómo decíais: Somos valientes.?* (v.14). Yahvé les dará el merecido a su insolencia, enviándoles el *devastador. que sube contra sus ciudades*, en la altiplanicie, mientras que la flor de su juventud baja para la matanza ²².

La frase *Oráculo del Rey*. falta en el texto griego, y es quizá una glosa. Con todo, designa la certeza del cumplimiento de la profecía, ya que proviene del *Rey*, que tiene por nombre *Yahvé de los ejércitos*, es decir, señor de las batallas y de toda la creación. Nadie puede resistirse a su palabra decisiva.

El profeta presenta como inminente la *ruina de Moab*. En su visión profética, los años corren velozmente. Flavio Josefo nos dice que Moab fue sometida por Nabucodonosor cinco años después de la toma de Jerusalén (587). Desde luego no es difícil que las tropas babilonias hicieran incursiones por aquella zona una vez sometida totalmente Judá. Sus viñedos y su tráfico comercial eran un buen cebo para los conquistadores caldeos.

Elegía sobre las ruinas de Moab (17-27).

¹⁷ Lloradle todos sus vecinos; todos los que por la fama le conocéis, decid: **¿Cómo ha sido roto el cetro poderoso, el báculo glorioso?** ¹⁸ Desciende de tu magnificencia y siéntate en el cieno, moradora hija de Dibón, que ya sube contra ti el devastador de Moab, que arrasará tus fortalezas. ¹⁹ ¡Sal al camino y atalaya, habitante de Aroer! pregunta a los huidos, a los que se han salvado; diles: “¿Qué pasó?” ²⁰ Avergonzado está Moab, ha sido derrotado. Clamad, gritad. Anunciadlo en el Arnón: ¡Moab está devastado! ²¹ Ha venido el juicio sobre el país de la meseta, sobre Jolón, sobre Yahasá, y sobre Mefaat, ²² y sobre Dibón, sobre Nebo, sobre Bet-Diblataim, ²³ sobre Quiriat-Yearim, sobre Bat-Gamul, sobre Bet-Mehón, ²⁴ sobre Queriot y sobre Bosra, y sobre todas las ciudades de la tierra de Moab, cercanas y lejanas. ²⁵ El cuerno de Moab ha sido abatido, roto ha sido su brazo, oráculo de Yahvé. ²⁶ Emborrachadle, pues se alzó contra Yahvé. Y Moab se revolcará en su vómito, convirtiéndose en objeto de burla. ²⁷ ¿No te burlabas de Israel? ¿Ha sido acaso sorprendido entre ladrones para que al hablar de él muevas la cabeza ?

La tragedia de Moab es tan grande, que el profeta invita a las naciones circunvecinas a que hagan duelo sobre él ²³. Ha caído toda su fortaleza (v.17). Se creía invencible, pero ya ha sido *roto el cetro*, su independencia y señorío han desaparecido. Moab debe abandonar su *magnificencia* y sentarse *en el cieno* (v.18); la contraposición es irónica y sangrante. De reina, la *moradora hija de Dibón* (sinónima de Moab) se ha convertido en esclava ²⁴, porque ha llegado la hora de la cuenta bajo la implacable invasión del *devastador*. El profeta invita a los habitantes del sur, de Aroer ²⁵, a que contemplen el triste espectáculo de las caravanas de *huidos* que bajan de la parte

septentrional: *sal al camino y atalaya* (v.19). La invasión ha venido del norte, y las primeras nuevas del desastre las dan los fugitivos que en trágica desbandada corren hacia el sur buscando refugio. Ellos dirán lo *que pasó*. La devastación ha sido total ²⁶. Todo el poderío de Moab *ha sido abatido*.

Y todo ha ocurrido como efecto del castigo divino, que les ha hecho beber la copa de su ira. Por eso el profeta dramatiza la situación presentando a Moab como un ebrio de la cólera divina: *emborrachadle., se revolcara en su vómito* (v.26). Su castigo le ha venido por su insolencia contra Yahvé al creerse seguro en sus riquezas y aislamiento: *pues se alzó contra Yahvé*. Siempre los profetas ven en los acontecimientos históricos una dimensión teológica, expresión de los designios divinos. Moab, revolcándose en su *vómito* como un ebrio, por efecto de la ira divina, será *objeto de burla de todos*, como lo es el que embriagado se halla tendido en el suelo sin sentido ²⁷. En otras ocasiones, al ver castigado a Israel, se burlaba de él, considerándole como un malhechor herido por la mano de su Dios: *¿No te burlabas de Israel? ¿Ha sido acaso sorprendido entre ladrones para que al hablar de él muevas la cabeza?* (v.27). El escándalo fingido de Moab ante las supuestas maldades de Israel resultaba hipócrita, ya que era más culpable que éste en muchas cosas. En todo caso, ya le ha tocado la hora de probar el cáliz de la cólera de Yahvé.

Duelo general en las tierras de Moab (28-39).

²⁸ Abandonad las ciudades y habitad en las rocas, habitantes de Moab, y sed como la paloma que anida al borde de los precipicios²⁸. ²⁹Hemos oído de la soberbia de Moab, jactanciosa sobremanera de su orgullo, su altanería, su arrogancia, de la altivez de su corazón. ³⁰Yo conozco su jactancia — oráculo de Yahvé — , sus vanas bravatas, sus fútiles obras. ³¹Por eso me lamento por Moab, y clamo por Moab todo, y gimo por las gentes de Quir-Jeres; ³² más que por Yaser, lloro por ti, viña de Sibma. Tus sarmientos atravesaron el mar y se extendían hasta Yaser²⁹. Sobre tu cosecha y tu vendimia ha caído el devastador. ³³Huyeron el regocijo y la alegría de los vergeles y campiña de Moab. Yo he vaciado el vino de tus tinajas; no pisará ya más el lagarero. La canción ya no es canción³⁰. ³⁴ Los alaridos de Hesebón llegan hasta Elalé, hasta Yahsa lanzan su voz, desde Soar hasta Joronáyim, hasta Eglat-Selisiya, pues también las aguas de Nimrim se convierten en desolación. ³⁵Yo haré desaparecer de Moab — oráculo de Yahvé — al que sube al lugar alto³¹ a ofrecer incienso a sus dioses. ³⁶ Por eso mi corazón suspira como una flauta por Moab, por las gentes de Quir-Jeres, por la pérdida de cuantos bienes habían adquirido. ³⁷ Toda cabeza ha sido rapada, toda barba rasurada; sobre todas las manos hay incisiones, y sobre los lomos sacos. ³⁸Sobre todos los terrados de Moab y en sus plazas no hay más que llantos, porque he roto a Moab como se rompe un cacharro enojoso, oráculo de Yahvé. ³⁹¿Cómo ha sido quebrantado! ¡Lamentaos! ¡Cómo volvió Moab las espaldas vergonzosamente! Se convertirá en objeto de burla y de espanto para cuantos le rodean.

La situación es tan desesperada para los habitantes de Moab, que el profeta les invita a esconderse en lugares inaccesibles, como *la paloma. al borde de los precipicios* (v.28).

Los V.29-39 están tomados de Is 16:6-12 y adaptados libremente por un redactor posterior al mismo Jeremías. En todo caso es de destacar la ruina de Moab como castigo divino por su orgullo y altivez. Las acusaciones contra ella se ponen en boca de los habitantes de Judá: *Hemos oído de la soberbia de Moab*. (v.29), que se consideraba autosuficiente y segura en su riqueza material

y en su aislamiento geográfico. Después Yahvé mismo toma la palabra (v.30), y confirma esta altanería tradicional de los moabitas, y por ello se ve precisado a castigarlos. Y el profeta, en nombre de Yahvé, se lamenta por la tragedia de Moab (v.31). En Is 16:7 son los mismos moabitas los que se lamentan por la ruina de su nación. El redactor posterior ha tenido un criterio de adaptación muy libre. Cambia constantemente de interlocutor para expresar las ideas. De todos modos es interesante ver cómo aquí **el profeta revela profundos sentimientos de compasión ante** la catástrofe de los enemigos tradicionales del pueblo judío, los moabitas. Por un lado celebra la manifestación de **la justicia divina**, y por otro se siente asociado al duelo de una población arruinada. Su grandeza de alma le hacía pesar las tragedias íntimas de sus enemigos políticos. Aquí el profeta se lamenta sinceramente por la ruina material del pueblo moabita, simbolizado en las *gentes de Quir-Jeres* (v.31), la capital de Moab, la actual fortaleza de *Kerak* al sudoeste de Moab, en un promontorio sobre el mar Muerto³². El profeta llora por la ruina material de la *viña de Sibma*, símbolo de la riqueza característica de la campiña moabita, sus viñedos. Su pérdida supone mucho más que la destrucción de la ciudad de *Yaser*³³. Era el centro del cultivo del viñedo, famoso aun en las regiones apartadas: tus sarmientos *atravesaron el mar hasta Yaser* (v.32b). Las cepas de *Sibma*, buscadas por su calidad, habían sido plantadas desde más allá del mar Muerto hasta Yaser por el oriente. Pero *ha caído el devastador., huyeron el regocijo y la alegría. de la campiña de Moab* (v.33). Los alegres cánticos tradicionales de los que pisaban en los lagares desaparecieron, porque han sido arruinados los viñedos, y todo como castigo divino: *yo he vaciado el vino de tus tinajas*.

El v.34 es una repetición de Is 15:4-6³⁴; por lo que parece ser inserción de un redactor posterior. El v.35 repite libremente Is 16:12. Se trata de la destrucción de los lugares de culto en Moab como consecuencia de la devastación general que llevará consigo la despoblación del país.

El v.36 está integrado por reminiscencias de Is 16:11 e Is 15:7. El profeta siente en su persona el duelo general, se siente conmovido: *mi corazón suspira como una flauta*. (el instrumento típico de las honras fúnebres³⁵), por las *gentes de Quir-Jeres*, sinónimo del país moabítico. El duelo es general en el país: *Toda cabeza ha sido rapada, toda barba rasurada*. (v-37). El rasurarse la cabeza y la barba, hacerse incisiones y vestirse de sacos eran las tradicionales señales de duelo³⁶. Insensiblemente deja de hablar el profeta, asociado a la tragedia de la población moabítica, y de nuevo toma la palabra Yahvé para recalcar que la catástrofe la ha enviado El, ya que los invasores no son sino instrumentos de su justicia: *He roto a Moab como se rompe un cacharro enojoso* (v.38).

Ruina y restauración de Moab (40-47).

⁴⁰ Pues así habla Yahvé: He aquí que viene volando como el águila y extiende sobre Moab sus alas. ⁴¹ Las ciudades han sido tornadas, asaltadas sus fortalezas, y entonces el corazón de los guerreros de Moab será aquel día como el corazón de mujer en parto. ⁴² Y dejará Moab de ser una nación por haberse alzado contra Yahvé. ⁴³ Terror, hoy y red contra ti, moradora de Moab, oráculo de Yahvé. ⁴⁴ El que escape al terror, caerá en la hoya; el que se libre de la hoya, será cogido en la red. Yo haré venir todo esto contra Moab el año de su castigo, oráculo de Yahvé. ⁴⁵ Se detienen a la sombra de Jesebón, extenuados por la fuga; pues fuego sale de Jesebón, y llamas de en medio de Sijón, y devora las sienas de Moab, la coronilla de los tumultuosos. ⁴⁶ ¡Ay de ti, Moab! Perdido estás, pueblo de Gamos. Tus hijos han sido tomados cautivos, y tus hijas en cautiverio. ⁴⁷ Pero al fin de los días yo haré volver a los cautivos de Moab, oráculo de Yahvé. Hasta aquí el juicio de Moab.

En los V.40-44 se resume la profecía sobre la devastación de Moab ³⁷?

Se presenta al invasor como un *águila que extiende sus alas sobre Moab* (v.40). Tal es la celeridad del impetuoso avance. No especifica al invasor, que suele identificarse con Nabucodonosor³⁸. A su paso han caído las *fortalezas*, y entonces el pavor invadió a sus defensores como *mujer en parto* (v.41). La catástrofe ha venido enviada por el mismo Yahvé, contra quien se había *alzado* orgullosamente Moab. Ha sido un delito contra su omnimoda majestad, que no puede quedar impune. Por eso humilla a Moab para que reconozca su debilidad y dependencia de Yahvé, que dirige la historia de las naciones.

Todo se ha conjurado contra la orgullosa Moab. Los enemigos han puesto todos los medios para tomarla en sus manos: *terror, hoya, red* (v.43). La imagen está tomada de la caza. Los cazadores asustan la presa para que, precipitada, caiga en la *hoya* y la *red* preparadas de antemano. Quien se salve de una caerá en otra (v.44b). **Es el mismo Yahvé quien ha dispuesto todo esto**, ya que los invasores son meros instrumentos suyos (v.44c).

Los v.45-40 faltan en el texto griego, y reproducen Núm 21:28-29 y 24:17. En ellos se canta la victoria del rey amorreo *Seón* sobre Moab al tomarles la ciudad de *Jesebón*. De esta ciudad conquistada por Seón salía la espada como un *fuego* devorador sobre todo el país. La otra frase, *devora las sienas de Moab y la coronilla de los tumultuosos* (v.45c), está tomada de la profecía de Balaam, en la que se predice la humillación de Moab por los israelitas. Podemos suponer, pues, que un redactor posterior al mismo Jeremías adaptó estos versos al contexto de la profecía contra Moab. Así, la escena es la siguiente: llegada la invasión, los pobres fugitivos de la campaña moabítica se refugian en la fortaleza de *Jesebón* (v.45). Pero de nada les ha servido esto, pues el enemigo ha tomado en seguida *Jesebón*, de la que salen, como *fuego* devastador, a conquistar todo el país³⁹. A los moabitas se les llama despectivamente *tumultuosos* (v.45c), lit. “hijos del estrépito,” por su carácter altanero, con complejo de autosuficiencia⁴⁰. La frase *sienas y coronilla de Moab* puede significar los puntos más culminantes de la nación.

La catástrofe nacional ha sido completa, ya que la población en masa ha sido llevada en cautividad (v.46). La expresión *pueblo de Caraos* es irónica y despectiva, ya que el dios nacional no ha podido salvar a su pueblo. Pero, en cambio, será Yahvé el que rehabilitará a Moab de nuevo como nación (v.47). Jeremías en 602 predijo que los pueblos vecinos de Judá, después de ser castigados convenientemente, serían restablecidos en sus tierras⁴¹. Y en uno de sus oráculos los admite a formar parte del futuro reino mesiánico de Israel⁴². La expresión *al fin de los días* es clásica para designar **la inauguración de los tiempos mesiánicos**. En la mente de los profetas, todos los acontecimientos históricos de los pueblos tienen un sentido en la *mente divina*, y así Dios unas veces los castiga y otras veces les permite llegar a un estado de prosperidad; pero todos están subordinados a la futura manifestación mesiánica en el pueblo elegido.

1 Cf. Gen 19,30-38. — 2 Núm c.21. — 3 El texto griego lee, en vez de *ciudadela*, Amaz y Agaz, como si fueran dos localidades. — 4 El TM: “sus pequeños” en vez de “Segor.” — 5 Así según los LXX. El TM “como Aroer.” — 6 Los LXX leen “dad a Moab una tumba o cenotafío,” como signo de su desaparición. La versión que hemos elegido, siguiendo a muchos autores, es problemática, pero hace perfecto sentido. — 7 Cf. Abel, *Géog. de la Palestine* II p.397. — 8 Cf. ID., o.c., p.419. — 9 Eran famosas sus piscinas. Cf. Cant 7:4; Jos 21:39; Núm 21:25. En el hebreo hay un juego de palabras como en el siguiente nombre *Madmen*. — 10 Cf. Is 15:9; 10:31; Jos 15:31. — 11 Cf. Abel, o.c., II sub verbo. — 12 Cf. Is 15:15. Aparece en la estela de Mesa, y es citado por FL. Josefo, *Ant. Jud.* XIV 1:4. — 13 Cf. Gen 19:203. Véase Fl. Josefo, *Bel. Jud.* IV 8:3, y San Jerónimo *Quaest. in Gen.* 14:3; cf. Abel, *Géog. de la Pal.* II p.466. — 14 Cf. Abel, o.c., II p.370. — 15 Los que no siguen la lectura griega, sino la hebrea, con algún cambio, creen ver una alusión a un arbusto propio del desierto. En ese caso se compararía a la población salvada de la catástrofe con ese arbusto en medio de la desolación de la estepa. — 16 Cf. Dt 3:10; 4:43; Jos 13:9. — 17 Cf. Am 1. — 18 Así opina, entre otros, Gondamin. — 19 Cf. Jer 50,25. — 20 Cf. Jer 32s; Is 16:8.10. — 21 Cf. 1 Re 12:29. — 22 Cf. Is 34:7. — 23 Cf. Is 14:4. — 24 Cf. Is 47, 15s. — 25 *Aroer* se hallaba en la orilla septentrional del Arnón. Cf. Abel, o.c., II p.250. 26 La enumeración de las localidades es prolija, y la mayor parte de ellas puede identificarse. Muchos autores traducen la palabra hebrea que hemos vertido por *meseta* por un lugar geográfico llamado *Mishor*; según suena el vocablo original hebreo. Cf. ABEL, o.c., I P.429-30. *Jolón* nos

es desconocido. Abel supone que estaba junto a Mádaba. *Yahasa*: según el *Onomasticom* de Eusebio, estaba entre Mádaba y Dibón. *Mefaat* parece ser el actual *Ne-faa*, al NE. de Hesbán. *Bet-Diblataim* serían las ruinas de *Releilat*, al NE. de Libb, entre Mádaba y Dibón. Cf. Abel, o.c., II p.242-26g. Qw'rtaiasm, el actual *el-Qareiyat*, a 21 kilómetros al SE. de Mádaba. *Bet-Gamul*, el actual *el-Gameil*, entre el Arnón y Umm er-Rasas. *Bet-Maón, Main*, al SO. de Mádaba. *Queriot*: quizá el actual *Salive. Bosra*: según Abel, es *Umm el-Amad*, al N. de Mádaba. — 27 Cf. Jer c.25. — 28 Algunos autores toman la palabra heb. *Pipahat*, que hemos traducido por *precipicios*, por una localidad geográfica. — 29 El TM dice “Mar de Yaser.” Pero la palabra *mar* falta en algunos manuscritos y en el lugar paralelo de Is 16:8. Por otra parte, en Yaser no había ningún “mar.” — 30 Lit. *Hedad, hedad* no es *hedad*. *Hedad* parece ser el grito alegre del lagarero. Otros traducen: “ni se oye el *hedad*” (Cant.). *Bib. de Jérus.*: “no resuena el grito de alegría.” — 31 Otros traducen: “sacrificios sobre los lugares altos” (Cant.). — 32 Cf. Abel, o.c., II p.14& — 33 Cf. Is 16:8-9. — 34 Sobre la identificación de *Hesebón* véase com. al v.2. *Elale* es *el-Al*, al NE. de Hesebón: Hesbán. Sobre *Yahsa* véase com. al v.21. Sobre Soar véase com. al v.3. Y sobre *Joronáyim* véase también com. al v.3. *Las aguas de Nimrim* aparecen en Is 15:6. Seguramente es *wadl Nimrim*, al norte de Moab. Cf. Núm 32:32-36; Jos 13:29. — 35 Cf. Mt 9:23. — 36 Cf. Is 15:2-3; Jer 7:29; 16:6; 41:5; 47:5; 49,3- — 37 Parte de los v.40-41 aparece en el oráculo contra Edom (49:22). Los v.43-44 están calcados en Is 24:17-18. — 38 La figura del “águila” aplicada al invasor aparece en Is 46:11; Ez 17,3; cf. Dt 28:49. — 39 *Sijón*, o *Sehón*, es sinónimo aquí de *Jesebón*, ya que el rey Sehón había tomado esta ciudad. — 40 Quizá la frase *coronilla* y *sienes* tenga el sentido de denominación étnica, aplicada a los árabes y beduinos. Cf. Herodoto, III 8, donde se dice que los árabes se cortaban los cabellos en forma circular. En Flavio Josefo se llama a los árabes los “rasurados en círculo” (*Contra Apión* 22). — 41 Cf. 2 Re 24:2. — 42 Jer 12:15-16.

49. Oráculos contra Amon, Edom, Damasco, Arabia y Elam.

En este capítulo, de carácter sumario, se insertan las profecías contra los pueblos vecinos de los israelitas: Amón, Edom, Damasco, Arabia y aun contra el lejano Elam.

Contra Amón (1-6).

¹ Sobre los hijos de Amón. Así habla Yahvé: ¿Por ventura no tiene hijos Israel? ¿No tiene heredero? ¿Por qué, pues, Milcom ha heredado a Gad, y su pueblo ocupa sus ciudades? ² Por eso he aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo haré oír contra Rabat, de los hijos de Anión, el grito de guerra: quedará convertido en montón de ruinas, y sus hijas serán quemadas. Y heredará Israel a sus herederos — oráculo de Yahvé. ³ ¿Grita Jesebón Ha sido devastada Hai. Gritad, hijas de Rabat; ceños cilicios y llorad, porque Milcom será llevado cautivo juntamente con sus sacerdotes y magnates. ⁴ ¿Por qué te glorías de los valles, de tu valle fértil, oh hija rebelde? Confiada en tus tesoros (decías): ¿Quién vendrá contra mí? ⁵ He aquí que yo traeré sobre ti el terror, oráculo del Señor, Yahvé de los ejércitos, y os dispersaréis cada uno de su lado, y no habrá quien reúna a los huidos. ⁶ Y después de esto yo haré volver la cautividad de los hijos de Amón, oráculo de Yahvé.

Según la Biblia, los amonitas proceden de Lot; por tanto, eran afines étnicamente con los hebreos. En la Biblia se les suele llamar siempre *los hijos de Amón* (v.1), frase estereotipada que encontramos a menudo ¹. Los amonitas, juntamente con los edomitas y moabitas, pertenecían a la rama aramea de la que surgió también el clan hebreo. Se ha querido relacionar a los amonitas con el dios *Amm*, adorado en Arabia meridional; pero no hay ninguna divinidad amonita con este nombre. El dios de los amonitas era *Milcom* ², que es una derivación de la raíz *Melek* (“rey”), divinidad muy corriente entre los cananeos, conocida en la Biblia hebrea con el nombre de *Molec*, y en los LXX y Vulgata con el de *Moloc* ³. El reino de *Amón* se extendía desde el Arnón, al sur, hasta el Yabbok, al norte, y desde el desierto siró-arábigo hasta el Jordán⁴. El rey amorreo Sehón ocupó la zona fronteriza con el Jordán, y al entrar los israelitas se instalaron las tribus de Gad y de Rubén en el noroeste del reino de Arnón. Existió siempre lucha entre ambos pueblos, ya que Amón siempre consideró como intrusos a los israelitas y trató de expulsarlos⁵. Fueron sometidos por David⁶. Después de la deportación del reino del norte de Israel organizada por Te-

glatfalasar III (734-732) y por Sargón más tarde (721)⁷, los amonitas se hicieron dueños del territorio ocupado por las tribus de Gad y de Rubén. Y a esto alude ahora Jeremías. En 602 aparecen los amonitas haciendo incursiones en el territorio de Judá⁸. El profeta les echa en cara el que se aprovechen de las circunstancias adversas de Judá para atacarla; el territorio ocupado por ellos pertenece de derecho a los israelitas, como herederos de sus padres: *¿No tiene hijos Israel., no tiene heredero?* (v.1). La ocupación por los amonitas sólo se justificaría en el caso de que Israel se hubiera extinguido totalmente. Pero la nación, aunque diezmada, subsiste, y por eso sus derechos permanecen. No tiene, pues, Amón derecho a desposeerlos de su herencia: *¿Por qué Milcom⁹ ha heredado a Gad?* Aquí *Milcom* (dios de Amón) es sinónimo de la nación, que ha querido suplantar a la tribu de *Gad*, israelita, que se había establecido en la parte septentrional de Amón desde hacía siete siglos¹⁰. Esto es una flagrante violación del derecho, y por eso Dios va a enviar un castigo sobre la nación usurpadora: *Yo haré oír contra Rabat. el grito de guerra* (v.2). *Rabat = Amón* era la capital del país, hoy llamada *Ammán*, capital de Jordania. En los tiempos helenísticos fue llamada Filadelfia. Dios enviará, pues, la *guerra* contra la nación amonita, simbolizada en su capital, *Rabat*, y sus *hijas*, o ciudades menores, las cuales serán *quemadas* (v.2).

Y los israelitas volverán a poseer el territorio que en derecho secular les pertenecía: *heredera Israel a sus herederos*. El profeta invita al duelo a los amonitas por la destrucción de su nación: *gritad, hijas de Rabat*. (v.3), o ciudades que estaban bajo la jurisdicción de la capital, *Rabat*. La mención de *Jesebón* y de *Hai* es extraña, ya que la primera estaba en Moab, y la segunda al oeste del Jordán, en territorio israelita. Quizá el profeta pone esas dos ciudades casi fronterizas con el reino amonita para indicar la presencia del invasor babilonio en Amón, amenazando por lo mismo a Moab y a la región occidental del Jordán. O mejor, quizá nos hallamos ante una corrupción del textoⁿ. En todo caso, el profeta quiere destacar la tragedia de la invasión: *ceñios cili-cios., porque Milcom será llevado cautivo* (v.3). *Milcom* aquí, como divinidad nacional, simboliza a la misma nación. En la frase hay un tanto de ironía: la *divinidad* de Amón, en la que confiaban sus adoradores, será llevada cautiva¹². Con él irán sus *sacerdotes* y las fuerzas vivas de la nación.

La primera acusación contra Amón era el atropello que habían cometido al usurpar el territorio que secularmente había pertenecido a los israelitas. Ahora el profeta lanza otra acusación similar a la expuesta contra Moab: **el orgullo**. La parte septentrional de Amón era famosa por sus pastos y *valles* feraces, en los que se criaban los mejores ganados. Esto creó en los amonitas un complejo de superioridad sobre las pobres regiones de Cisjordania: *¿Por qué te glorias de los valles, de tu fértil valle, oh hija rebelde?* (v.4). Fiada en sus riquezas y tesoros naturales, se creía a resguardo de toda contingencia. Su misma posición geográfica favorecía su aislamiento: *¿quién vendrá contra mi?* La frase es insolente contra Yahvé, señor de los destinos de los pueblos. Por ello, ahora va a mostrar su poder sobre la altiva Amón: *Traeré sobre ti el terror. y os dispersaréis*. (v.5). Los enemigos invadirán el territorio de tal forma, que los amonitas, despavoridos, no sabrán adonde huir: os *dispersaréis cada uno de su lado*. La desbandada será tan general y desordenada, que no habrá caudillos ni guías que se comprometan a congregar a su pueblo (v.6).

Sólo Yahvé, que los ha dispersado y castigado, será capaz de reunirlos de nuevo: *Yo haré volver la cautividad de los hijos de Amón* (v.6). Los exilados amonitas, humillados por el castigo divino (*después de esto*) se reintegrarán a su patria dirigidos por Yahvé. Según Flavio Josefo¹³, Nabucodonosor ocupó y saqueó Amón cinco años después de la toma de Jerusalén (587). Esa reintegración a la patria de los amonitas está conforme a lo anunciado en la profecía contra los moabitas del capítulo anterior. Ya hemos visto que en la perspectiva profética de Jeremías¹⁴ se admite como posible la incorporación de los pueblos vecinos a Israel en la era mesiánica. Aquí

no se dice esto, pero parece que se insinúa en esa providencia especial de Yahvé sobre los paganos amonitas.

Oráculo contra Edom (7-22).

⁷ Así dice Yahvé de los ejércitos: ¿No hay sabiduría en Teman? ¿Ha desaparecido el consejo de los inteligentes? ¿Se ha desvanecido su sabiduría? ⁸ Huid, volved las espaldas, buscad refugios profundos, habitantes de Dedán, porque voy a traer la ruina de Esaú, el tiempo de su castigo. ⁹ Cuando vengan sobre ti los viñadores, no dejarán rebusco. Cuando de noche te asalten los ladrones, saquearán a su gusto. ¹⁰ Soy yo quien despoja a Esaú, yo descubriré sus escondites, no podrá ocultarse. Su descendencia será destruida; sus hermanos y sus vecinos dejarán de ser. ¿Deja a tus huérfanos, que yo los criaré; que cuenten conmigo tus viudas! ¹² Porque así dice Yahvé: He aquí que los que no hubieran debido beber el cáliz, han tenido que beberlo, y ¿vas a quedar tú impune? No quedarás, no, lo beberás. ¹³ Porque he jurado por mí mismo, oráculo de Yahvé, que desolación, objeto de oprobio y de maldición será Bosra, y sus ciudades ruinas por siempre. ¹⁴ he recibido de Yahvé una noticia, ha sido enviado un heraldo por los pueblos: Reunios y marchad contra él, alzaos para la guerra. ¹⁵ Porque he aquí que te he hecho pequeño entre los pueblos, desprecio de los hombres. ¹⁶ Te ha engañado la altanería de tu corazón, tú que habitas en los huecos de las rocas y escalas las crestas de los montes. Aunque pongas tan alto como el águila tu nido, de allí te haré bajar — oráculo de Yahvé — . ¹⁷ Edom vendrá a ser objeto de horror; el viandante se quedará estupefacto, y contemplará sus ruinas silbando burlonamente. ¹⁸ Destruído como Sodoma y Gomorra, con sus ciudades vecinas, dice Yahvé. No habrá quien la habite, ni hijo de hombre que en ella more. ¹⁹ He aquí que como un león subirá desde los boscajes del Jordán a los pastos siempre verdes. En un momento los arrojaré de ellos y estableceré sobre ella a quien me plazca; pues ¿quién como yo? ¿Quién me pedirá cuentas? ¿Quién es pastor que me hará frente? ²⁰ Oíd, pues, los designios de Yahvé contra Edom, los planes que traza contra Teman: En verdad que serán conducidos por lo más ruin del rebaño, y a su vista se espantarán los pastizales. ²¹ Temblará la tierra al fragor de su ruina, y se oirán sus alaridos en el mar Rojo. ²² He aquí que como águila subirá y volará, y extenderá sus alas sobre Bosra, y el corazón de los guerreros de Edom será entonces como el corazón de mujer en parto.

El anuncio de la invasión sobre Edom empieza con una interrogación irónica. Los habitantes de Moab estaban orgullosos de sus viñedos; los de Amón, de sus feraces valles, y los de Edom, de su tradición sapiencial. Era el lugar de la sabiduría ¹⁵. Sin embargo, como los viñedos y los valles feraces no habían servido para nada a la hora de la prueba de Moab y de Amón, así la supuesta *sabiduría* excepcional de nada servirá a los edomitas cuando les llegue la hora del castigo. *Teman* era la patria de los sabios de Edom, la Atenas de los orientales, y aquí simboliza a toda la nación, como los viñedos de Yaser simbolizaban a Moab ¹⁶. A pesar de su *sabiduría*, los edomitas no han sabido conocer los designios de Yahvé sobre su pueblo, procurando evitar el desastre.

No les queda sino la desbandada vergonzosa cuando llegue el invasor enviado por Yahvé: *Huid., habitantes de Dedán* (v.8). *Dedán* era una ciudad de Arabia ¹⁷ en estrechas relaciones con los edomitas. Eran frecuentes las caravanas comerciales de dedanitas. Por eso aquí se invita a los *habitantes de Dedán* a huir con celeridad, pues se acerca el devastador (v.8), enviado por Yahvé

para *traer la ruina a Esaú*, es decir, de Edom, ya que Esaú, hermano de Jacob, era el epónimo de los edomitas¹⁸. La devastación será completa. Los invasores caerán sobre Edom como *viñadores*, que no *dejan rebusco*, o como *ladrones*, que asaltan de noche y saquean *a su gusto* (v.9)¹⁹. Por otra parte, como es Yahvé quien los ha traído, les enseñará los *escondites*, de modo que puedan llevárselo todo. Los pueblos que antes eran considerados como *hermanos* o *vecinos*, llegada la hora de la prueba, se desentenderán de sus compromisos de sangre o de alianza (v.10b). Y por eso, su *descendencia será destruida*. Nada podrá evitar la ruina total. La frase es muy radical, pero no es necesario tomarla al pie de la letra. En el v.11 se alude a los *huérfanos* que quedan desamparados y son protegidos por el mismo Yahvé. La catástrofe afectará sobre todo a los varones, y sólo Yahvé se preocupará de sus *viudas* y huérfanos.

El v.12 reproduce en forma abreviada 25:28-29. La idea parece ser que, si otros que tenían más títulos para verse a resguardo de la ira de Yahvé (como Israel, por ser su pueblo escogido) han tenido que *beber el cáliz* de la cólera divina, ¿cuánto más Edom, que no merece consideración especial alguna? Yahvé jura solemnemente destruirlo²⁰. Es una expresión antropomórfica y enfática para indicar la certeza del castigo. Su capital, Bosra²¹, será convertida en *desolación y objeto de oprobio y maldición* (v.13), frase estereotipada que expresa la trágica suerte de una nación antes gloriosa.

Los v.14-i6 están casi al pie de la letra en Abd 1-4. El profeta se presenta como un centinela puesto en los confines de Edom²² y asiste en espíritu a la invasión: Yahvé ha enviado *un heraldo por los pueblos*, convocando a los invasores: *Reunios y marchad contra él*. (v.14) para declararle la *guerra* y exterminarle²³. Con esta escenificación, el profeta quiere destacar que es Yahvé el que envía al invasor sobre Edom. Yahvé ha decidido humillarle convirtiéndole en un pueblo *pequeño entre los pueblos*. (v.15), sin que se le tenga consideración alguna. Y todo le ha venido por la *altanería de su corazón*. Se consideraba seguro en *los huecos de las rocas*, en *las crestas de los montes* (v.16), favorecido por las anfractuosidades de su territorio, desde donde se lanzaba impunemente a las *razzias* sobre los pueblos vecinos. Se creía libre *como el águila, que pone alto su nido*, pero Yahvé se encargará de hacerla *bajar*²⁴. Su destrucción será tal, que los que pasen por sus ruinas quedarán *estupefactos*, *silbando burlonamente* (v.12)²⁵. La comparación con *Sodoma y Gomorra* para indicar el castigo aselador divino era clásica en la literatura profética²⁶. Las dos ciudades malditas estaban colindando con los territorios de Edom, y por eso su recuerdo debía ser una lección permanente para los edomitas. Los edomitas fueron suplantados en su territorio por las tribus árabes nabateas.

Los v. 19-21 aparecen ligeramente cambiados en 50:44-46. El devastador es representado como un *león* que sube de los *boscajes del Jordán a los pastos siempre verdes* (v.19). La exuberante vegetación era lugar donde se ocultaban las fieras²⁷ que inesperadamente irrumpían en la llanura de la depresión del Jordán, donde pastaban confiados rebaños. La feracidad de la zona del Jordán era un verdadero oasis para los que habitaban en los parajes semiesteparios de la montaña y meseta palestinese y moabita. En realidad, Yahvé mismo será el que trae al devastador, y nadie puede impedirlo: *los arrojaré y estableceré a quien me plazca. ¿Quién me pedirá cuentas? ¿Quién es el pastor que me hará frente?* Nadie puede oponerse a sus designios. Sigue el símil anterior. Si él envía al *león* devastador, ¿quién es el *pastor* que puede proteger al rebaño? Ningún rey de Edom puede defender su grey en contra de los planes de Yahvé, que ha decidido el exterminio.

Y a continuación se concretan sus *planes* contra *Teman* o Edom. La carnicería que hará el *león* invasor será tan grande, que no se contentará con matar lo mejor del rebaño, sino también *lo más ruin* (v.20) del mismo. Así según la traducción griega. Si se sigue el hebreo, entonces parece

que se refleja el estupor de los *pastizales* al ver que sus propios rebaños son *conducidos por lo mas ruin del rebaño*, del ejército invasor. La versión griega parece dar mejor sentido al contexto ²⁸. Los *alaridos* de los habitantes de Edom serán oídos en el *mar Rojo* o golfo de Aqaba, al sur. El ejército invasor, *como un águila volará y subirá y extenderá sus alas sobre Bosra* (v.22). La celeridad del avance cubrirá en seguida todas las metas propuestas, tomando la capital, Bosra. Los edomitas desaparecieron en el siglo V, suplantados por los nabateos. Es probable que destacamentos babilónicos hayan hecho incursiones por aquella zona después de la destrucción de Jerusalén (586) para asegurar la vía comercial con Arabia, que pasaba por Edom.

Oráculo contra Damasco (23-27).

²³ Sobre Damasco. Jamat y Arpad están cubiertas de vergüenza, les ha llegado una mala nueva, se conturbaron y se agitan como el mar ²⁹, y no hallan descanso. ²⁴ Damasco, acobardado, se dispone a la fuga, es presa del terror, siente angustias y terrores como de parturienta. ²⁵ ¡Ha sido abandonada la ciudad gloriosa, la ciudad de la alegría! ²⁶ Por eso caerá en sus plazas su juventud, y todos sus hombres de guerra perecerán en aquel día, oráculo de Yahvé de los ejércitos. ²⁷ Yo pegaré fuego a los muros de Damasco y consumirá los palacios de Ben-Hadad.

Este oráculo contra la nación siria puede muy bien concebirse en la época de la invasión de Nabucodonosor de la zona siró-fenicio-palestina después de la batalla de Garquemis (605), en que, derrotado el faraón Neco II, quedó libre el acceso de las tropas babilonias hasta las fronteras egipcias. Ya un siglo antes Siria había sido ocupada por los ejércitos asirios los de Teglafalasar III, el cual tomó Damasco en 732 a.C. El profeta anuncia aquí una nueva invasión sobre la opulenta Siria, representada por sus tres ciudades principales: *Jamat* o Hamat, la actual *Hama*, sobre el Orontes, en la Alta Siria, a 180 kilómetros al norte de Damasco. *Arpad* es la actual *tell-Erfad*, a 39 kilómetros al noroeste de Aleppo, también en la Alta Siria ³⁰. *Damasco* es la tradicional capital siria, emporio comercial en la encrucijada de las rutas caravaneras con Mesopotamia, Arabia y el Asia Menor. El profeta presenta la invasión viniendo del norte, ruta tradicional de los invasores mesopotámicos. Las primeras ciudades sobrecogidas por el espanto son las del norte: *Jamat* y *Arpad* (v.23). Al llegar la noticia a *Damasco*, queda *acobardada* y *se dispone a la fuga* (v.24) sin ofrecer resistencia. La ciudad que antes se caracterizaba por el bullicio de mercaderes y de gentes despreocupadas (*la ciudad de la alegría*), ahora aparece *abandonada* y solitaria, sin *juventud*, que ha sido pasada a cuchillo en las *plazas* por los invasores.

El v.27 reproduce literalmente Am 1:4.14 y debe de ser una trasposición hecha por un redactor posterior. No obstante, debemos perder de vista que los profetas a veces utilizaban tradiciones orales y escritas de los profetas anteriores para reforzar su autoridad ante el auditorio ³¹. La idea aquí expresada refleja el estilo de Amos: Yahvé mismo será el que cause la ruina de Damasco, consumiendo por el fuego los *palacios de Ben-Hadad* (v.27), que era el nombre común en los reyes de la dinastía siria.

Oráculo contra los pueblos árabes (28-33).

²⁸ Contra Cedar y los reinos de Jasar, que batió Nabucodonosor, rey de Babilonia. Así dice Yahve Levantaos, subid contra Cedar y devastad a los hijos de Oriente. ²⁹Apodérense de sus tiendas y de sus ganados, de sus pabellones y de todos sus utensilios, apropiéense de sus camellos, gritando: “¡Terror por doquier!” ³⁰Huid, escapad a toda prisa, buscad profundos refugios, habitantes de Jasar, oráculo de Yahve.

Porque Nabucodonosor, rey de Babilonia, ha trazado contra vosotros sus designios y está maquinando contra vosotros un plan.³¹ Alzaos, marchad contra una gente tranquila, que mora confiada — oráculo de Yahve — , que no tiene puertas ni cerrojos y habita aislada.³² Serán vuestro botín sus camellos, y vuestra presa la multitud de sus ganados. Yo dispersaré a todos los vientos a esas sienes rapadas, y de todos los confines haré venir la ruina — oráculo de Yahve — .³³ y se convertirá Jasor en guarida de chacales, por siempre desierta. No morará en ella nadie ni la habitará hijo de hombre.

Esta profecía va dirigida contra los hijos *de Oriente*, designación que en la Biblia se aplica a las poblaciones beduinas o semibeduinas del desierto arábigo más allá de Transjordania (Amón, Moab, Edom)³². En 25:23 se mencionaban las localidades de Dedán, Tema y Buz. Ahora la zona desértica es simbolizada en *Cedar*, tribu conocida del desierto siró-arábigo al este de Palestina³³. En Cant 1:5 se mencionan las “tiendas de Cedar” como conocidas de los lectores de Palestina. Sin duda que, para la población sedentaria de Israel, esa expresión recordaba la vida trashumante de los beduinos del desierto. *Jasor*, que aparece como localidad, nos es desconocida, pero debía de ser un lugar próximo a Cedar³⁴. No sabemos por fuentes extrabíblicas que Nabucodonosor venciera y sometiera estas tribus, como se dice en el texto (v.28). Según Flavio Josefo, siguiendo a Beroso (escritor babilónico del s.IV a.C.), Nabucodonosor ocupó Egipto, Siria, Fenicia y *Arabia*³⁵. Por otra parte, sabemos que la tribu de *Cedar* pagaba tributo normal a Asaradón (681-668) y a Asurbanipal (668-625). No tiene, pues, nada de particular que Nabucodonosor, un siglo más tarde, al considerarse heredero del imperio asirio, reclamase los tradicionales derechos de sumisión, y para ello que hubiera enviado una expedición militar, lo que sería el cumplimiento de la profecía de Jeremías.

El profeta pone en boca de Dios Apalabras dé ánimo á los invasores para que cumplan sus designios' como instrumentos de su justicia: *Levantaos. contra Cedar.* (v.28b); Ha' llegado la hora de su castigo, y por eso Yahvé los incita al ataque y a la devastación (v.29), para que se apoderen de lo que constituye la riqueza del beduino: *tiendas, ganados, camellos*. Estas tribus árabes estaban acostumbradas a las *razzias*, y, en concreto, la de Cedar gozaba fama de tener buenos arqueros³⁶; pero nada podrán hacer contra el ejército organizado de Nabucodonosor, que sembrará el *terror por doquier* (v.28b). No les quedará a las poblaciones del desierto sino huir, buscando *profundos refugios* en las anfractuosidades de la estepa. Pero la espada de Nabucodonosor — instrumento de Yahve — los perseguirá con saña por doquier.

De nuevo los invasores son animados por Yahve para que sean implacables en la persecución, que, por otra parte, no ofrece riesgos, ya que los árabes son *gente tranquila* en cuanto que no tienen defensas amuralladas con vistas a la guerra. Están en los oasis al descampado, confiando en su aislamiento: *no tiene puertas ni cerrojos y habita aislada* (v.31)³⁷. El botín será grande — *camellos., ganados* (v.32) — , la riqueza característica del morador de la estepa arábiga. Yahve irá delante abriéndoles paso y forzando la dispersión de esas *sienes rapadas*; expresión despectiva aplicada a los árabes³⁸ por su costumbre de rasurarse gran parte de la cabeza. La desolación será total, ya que el lugar donde antes estaba *Jasor* se convertirá *en guarida de chacales* (v.33). Entre sus ruinas sólo morarán las fieras salvajes.

Oráculo contra Elam (34-39).

³⁴ Palabra de Yahve a Jeremías, profeta, acerca de Elam, que le fue dirigida al comienzo del reinado de Sedecías, rey de Judá. ³⁵ Así dice Yahve de los ejércitos: He

aquí que yo romperé el arco de Elam, el fundamento de su fuerza. ³⁶ Yo desencadenaré contra Elam los cuatro vientos, de los cuatro confines del cielo. A todos estos vientos los dispersaré, y no habrá nación adonde no lleguen los fugitivos de Elam. ³⁷ Yo haré temblar a Elam ante sus enemigos, ante los que buscan su vida. Yo haré venir sobre ellos el mal, el furor de mi cólera — oráculo de Yahve — . Yo mandaré en su persecución la espada, hasta destruirlos. ³⁸ Yo pondré mi trono sobre Elam y haré perecer al rey y a sus grandes, oráculo de Yahve. ³⁹ Pero al fin de los días haré volver a los cautivos de Elam, oráculo de Yahve.

Elam era el, reino, que se extendía al este de Mesopotamia, con Susa por capital. Su cultura era milenaria, como se desprende de las excavaciones arqueológicas. Aparece mencionado en la Biblia en los tiempos patriarcales como un gran imperio, que está al frente de una coalición de estados orientales ³⁹. Fue dominado por los asirios, destruyendo Asurbanipal la capital, Susa, en 640 a.C. Más tarde fue conquistada por los persas (520 a.C.); pero, como en territorio elamita se han encontrado muchas inscripciones de Nabucodonosor, podemos deducir que el coloso babilonio había extendido su imperio en la región elamita. Quizá la profecía de Jeremías se refiera a una invasión babilónica de este género. Isaías cita a los elamitas como soldados mercenarios en el ejército asirio ⁴⁰. Seguramente Jeremías había visto estos mercenarios elamitas en el ejército babilonio que puso asedio a Jerusalén en 598 a.C. ⁴¹, y de ahí la profecía contra su nación. En realidad, Elam no había tenido ninguna relación con el reino de Judá. Pero el profeta, que quiere destacar el dominio que Yahvé tiene sobre los destinos de todos los pueblos, bien pudo vaticinar el futuro de una nación lejana, de la que ciertamente había oído hablar.

La profecía tuvo lugar *al comienzo del reinado de Sedecías* (v.34) el cual subió al trono entre fines del 598 y principios del 597 a.C. En esta profecía no se menciona el enemigo que destruye a Elam es el mismo Yahvé quien lo hace directamente: *romperé el arco de Elam* (v.35). Los arqueros elamitas eran famosos por su habilidad ⁴², por eso eran *el fundamento de la fuerza* del imperio elamita. Elam nada podrá hacer por defenderse, ya que Yahvé enviará enemigos de *los cuatro confines del cielo* (v.36). La población elamita será dispersada ⁴³ a todos *los vientos*. Y Yahvé enviará *en su persecución la espada*. Con ello quiere el profeta indicar que el desastre de la nación será muy grande. Las expresiones son hiperbólicas, para encarecer las proporciones de la catástrofe. Yahvé mismo se instalará como rey sobre el trono *de Elam* (v.38), juzgando con plena majestad a los culpables. Pero, como siempre, en toda profecía conminatoria hay un rayo de esperanza y de rehabilitación: *Pero al fin de los días haré volver a los cautivos de Elam* (v.39). Los profetas, en sus concepciones grandiosas sobre **la teocracia mesiánica**, dejaban un lugar para los pueblos extranjeros como asociados a la **manifestación gloriosa de Dios en su pueblo** ⁴⁴. Aquí no se dice esto, pero esa repatriación parece expresar una manifestación particular de los *designios misericordiosos* que Yahvé tiene sobre el castigado Elam.

1 Cf. Gen 19:18. — 2 Se ha querido explicar el nombre de *Milcom* descomponiéndolo en *Melek-Amm* (“el dios es rey”). — 3 A pesar de la similitud nominal, *Melcom* y *Melek* y *Moloc* son divinidades diferentes. Véase LAGRANGE, *Eludes sur les Religions sémitiques* p.100. En Tiro encontramos una ciudad llamada *Melkart* (“rey de la ciudad”). — 4 Cf. Jos 13:25; Jue 11:12. — 5 Cf. Jue 10:8; 1 Sam 11:1. — 6 Cf. 2 Sam 12:26-31. — 7 Cf. 2 Re 14:29; 17:6. — 8 Cf. 2 Re 24:2. — 9 En el TM se lee *Malcam*, que significa “rey de ellos.” Pero hemos preferido la lectura de *Milcom*, como está en los LXX, ya que *Milcom* era la divinidad principal amonita. — 10 La otra tribu de Rubén había sido absorbida por la población moabita. — 11 Son muchas las correcciones propuestas. Así, en vez de *Jesebón*, Duham propone Armón. En vez de Hai, se propone “Hair” (“la ciudad”), etc. — 12 Es lo mismo que se dice en la profecía contra Moab. Cf. Jer 48:7. — 13 Cf. Fl. Josefo, *Ant. Jud.* X 9,7. — 14 Cf. Jer 12:16. — 15 En el libro de Job se ensalza esta “sabiduría” de los edomitas. De *Teman* era el sabio Elifaz que discutió con Job el problema de la retribución individual (cf. Job 2:11), el cual apela a la sabiduría de sus antepasados (Job 15:18). En Bar 3:22-24 se alude a la “sabiduría” de los habitantes de *Teman*, y en Abd 8 se habla de la sabiduría de los habitantes de Edom. — 16 *Teman*, que no debe confundirse con “Tema,” ciudad de Arabia (Jer 25:23), es localizada por el *Onomasticom* de Eusebio a 12 millas de Petra. Hoy se la suele identificar con *Shobak*. Véase Abel, o.c., II, 77i. — 17 Cf. RB (1910) p.329; Jer 25:23. — 18 El mismo nombre *Edom*, que signifi-

ca “rojizo,” y parece expresar el color arcilloso rojizo de la tierra edomita, recuerda el epíteto de “pelirrojo” aplicado a Esaú. — 19 Cf. Abd 5. — 20 Cf. Jer 22:5; 44:26. — 21 Bosra es la actual *Buseira*, al S. de Tafilé, 35 kilómetros al SE. del mar Muerto. jBosra es considerada por Is 34:6 como la ciudad más importante de Edom. En tiempos de los nabateos, la capital fue Petra (Sela). — 22 Cf. Is 21:6. — 23 Cf. Jer 6:4; 22:7; Is 5:26; 13:2. — 24 Aquí parece aludir a las “rocas” de Petra o *Sela*, famosa ciudad excavada toda en roca viva en el *wady* Musa, entre el mar Muerto y el golfo de Aqaba. — 25 Cf. 19,8; 18:16; 25:11; 50,13- — 26 Cf. Is 13:19; Am 4:11; Os 11:8; Jer 50:40. — 27 Cf. Jer 4:7; 12:5. — 28 Cf. Jer 48:40-41. — 29 Es una traducción algo libre, pues lit. el TM dice: “en el mar está el espanto.” Pero creemos que es la mejor solución la adoptada en la versión. — 30 *Jamat y Arpad* suelen aparecer citadas siempre juntas en la Biblia. Cf. Is 10,9; 36:19; 37:13; 2 Re 18:34- — 31 Cf. Jer 11:16; 21:14; 43:1232 Cf. Jue 6:3.33; 7:12; 8:10; 1 Re 5:10; Job 1:3; Is 11:14; Ez 25:4ño. — 33 Cf. Is 42:11. En los documentos babilónicos son llamados *Qidri*. Cf. Abel, o.c., I 296. — 34 Muchos autores quieren tomar la palabra Jasor en el sentido de “aldea” o lugarejo de población sedentaria, como el *hadar* árabe actual. — 35 FL. Jos., C. Ap. I; 19. — 36 Cf. Is 21:13.15. — 37 Algunos autores ponen estas palabras en boca del generalísimo de las tropas babilónicas. Pero el verso siguiente parece indicar que es Yahve quien habla. — 38 Cf. Jer 9:25; 25:23. — 39 Cf. Gen 14:ISS. — 40 Cf. Is 22:6. — 41 Cf. 2 Re 24:10. — 42 Cf. Is 22:6; Tit. Liv., 37:27. — 43 Cf. Esdr 5:12. — 44 Cf. Jer 12:16.

50. Oráculo Contra Babilonia.

En estilo dramático y entrecortado, el profeta anuncia el castigo de la opresora Babilonia. Todos los pueblos son invitados a caer sobre ella en la medida que fueron oprimidos por su omnipotente fuerza. Los críticos creen que esta profecía contra Babilonia tiene un marcado carácter compilatorio. Se repiten los temas, lo que hace pensar en una serie de oráculos contra Babilonia ensamblados por un redactor posterior a Jeremías.

Anuncio de la caída de Babilonia (1-3).

¹ **Palabras que dirigió Yahvé a Jeremías, profeta, acerca de Babilonia y de la tierra de los caldeos: ²Anunciadlo a las gentes, pregonadlo, alzad bandera, publicadlo, no lo calléis, decid: “Babilonia ha sido tornada, avergonzado Bel, vencido está Marduk, confundidos sus ídolos, abatidos sus dioses, ³ Pues del septentrión avanza contra ella un pueblo que hará de su tierra soledad, en que no habitará nadie; hombres y ganados huyeron, desaparecieron.**

Babilonia era la gran opresora de todos los pueblos del Antiguo Oriente, digna sucesora de la insoportable Asiria. Por eso la caída de Babilonia suscita una alegría incontenible en todos los corazones oprimidos. Nabucodonosor había sido elegido **como instrumento de la justicia de Yahvé**, pero se había excedido en su cometido, y, sobre todo, se había considerado como omnipotente, sin consideración para con el Dios de Israel, que le había dado la victoria. Por eso la justicia divina exigía también el castigo del insolente babilonio. Ningún pueblo se substraía al poder de Yahvé. Todos han tenido que beber la copa de la cólera divina, y la gran opresora Babilonia no iba a quedar exceptuada.

El profeta anuncia, alborozado, la caída de la común opresora: *alza bandera*. Todos los pueblos oprimidos deben alegrarse ante tan magna nueva. Es la hora de la liberación. Y, sobre todo, para los monoteístas israelitas era la hora de la derrota de los supuestos dioses babilonios. Los caldeos creían que, por el hecho de haber sometido a otros pueblos, sus dioses eran superiores, y se habían atrevido a ponerlos por encima del Dios de Israel, Señor de los mundos y de los reinos de la tierra. Pero ahora, con la derrota de Babilonia, ha quedado *avergonzado Bel, vencido Marduk* (v.2). *Bel* aquí es sinónimo de *Marduk*. El nombre de *Bel*, o “señor,” lo habían aplicado primero los semitas al dios sumerio Emlil, adorado en Nippur. Cuando Babilonia llegó a ser la capital de Mesopotamia, su dios principal, *Marduk*, fue llamado *Bel*, o señor por excelencia. El nombre de *Bel* equivale al *Baal* de los cananeos, con el mismo sentido sustancial. Con la caída de Babilonia, sus *ídolos* han demostrado su total impotencia para salvar a su pueblo de la ruina;

por eso han sido *confundidos y abatidos* ¹.

Yahvé hará que venga un pueblo procedente del *septentrión* que convertirá su *tierra en soledad*. Para los israelitas, los invasores siempre habían llegado del norte (asirios y babilonios) ²; por eso el nombre de *septentrión tenía*, para ellos algo de recuerdo fatídico. Pero también para Babilonia el *septentrión* significará el camino de la desolación y de la ruina, pues de las montañas septentrionales de Mesopotamia surgirán los nuevos invasores, los medo-persas, bajo la dirección del gran caudillo Ciro. La invasión del conquistador persa no fue en realidad a sangre y fuego, como solían ser las de los asirios y babilonios. Ciro mostró un gran talento diplomático con los pueblos vencidos, ahorrándose todas las posibles humillaciones y desgracias. Pero el profeta, al describir la invasión medo-persa, lo hace según los módulos tradicionales en las conquistas de los antiguos vencedores: desolación y muerte por doquier. Es una indicación más en favor de la autenticidad jeremiana del fragmento, ya que, si estuviera compuesto por un autor posterior a la toma de Babilonia por Ciro (538), habría evitado descripciones que no estuvieran en consonancia con los hechos reales. Ya hemos indicado en otras ocasiones cómo los profetas conocen la sustancia del hecho futuro revelado por Dios, pero generalmente no las circunstancias concretas de su cumplimiento. De ahí que en sus descripciones generalicen e idealicen las situaciones futuras conforme a concepciones tradicionales adaptables a la expectación del ambiente. No obstante, podemos decir que, según Herodoto, Babilonia fue desmantelada bajo Darío I y destruida bajo Jerjes, terminando por ser abandonada y reducida a un gran *desierto*.

Arrepentimiento de los israelitas (4-7).

⁴ Entonces, en aquellos días, vendrán los hijos de Israel, y con ellos los hijos de Judá. Seguirán su camino llorando y buscarán a Yahvé, su Dios. ⁵Preguntarán por el camino de Sión, vuelto hacia ella su rostro: “¡Venid y liguémonos con Yahvé con pacto eterno, que no se olvide jamás!” ⁶Rebaño descarriado ha venido a ser mi pueblo. Sus pastores le extraviaron y le hicieron vagar por los montes. Anduvieron de monte en collado, se olvidaron del aprisco. ⁷ Cuantos los hallaron los devoraban, y se decían sus enemigos: “No hay delito en ello, porque han pecado contra Yahvé, sede de la justicia y esperanza de sus padres, Yahvé.”

La caída de Babilonia significará para los exilados israelitas la liberación. De nuevo las doce tribus, *los hijos de Israel*, *los hijos de Judá* (v.4), se unirán para constituir la nueva y única nación de Yahvé. El fragmento está inspirado en oráculos anteriores ³. Los repatriados *seguirán su camino llorando* con lágrimas de arrepentimiento por el pasado pecador de su pueblo, causa de la tragedia de la nación, y llenos de indecible alegría ante la perspectiva de la liberación y restauración nacional. Todas sus ilusiones se dirigirán a *buscar a Yahvé, su Dios*. Amos había anunciado que los que quedaran de la catástrofe andarían por los montes hambrientos de la “palabra de Yahvé.”⁴ Después de tantos desvarios reconocerán que su Dios debe ser el único centro de sus corazones. Los repatriados *preguntarán por el camino de Sión* (v.6). Los años del exilio les habían hecho sentir la nostalgia de *Sión*, la morada tradicional del Dios de sus antepasados. Por eso, cuando llega la hora del retorno, no tienen otra obsesión que volver a Jerusalén, centro de sus aspiraciones espirituales y nacionales. Desengañados con el pan amargo del destierro, se proponen emprender vida nueva, haciendo un nuevo pacto con Yahvé: *Liguémonos con Yahvé con pacto eterno, que no se olvide jamás* (v.6). El pacto del Sinaí había sido quebrantado por sus padres, y era hora de echar las bases de una nueva teocracia. En estas palabras animosas de los repatriados se echa de ver la ilusión de los tiempos mesiánicos, señuelo de sus corazones. Varios

profetas anteriores habían hablado de un nuevo *pacto* entre el Israel rescatado y Yahvé ⁵. Según Jer 31:33, la nueva Ley sería escrita en los “corazones,” de modo que su obligatoriedad provenirá no de la coacción externa, sino del anhelo íntimo del nuevo ciudadano de Israel.

Esta actitud de conversión en el pueblo le hace recordar al profeta la tragedia de su pueblo, que ha sido como *un rebaño descarriado*. por sus falsos *pastores* (reyes, sacerdotes y falsos profetas)⁶, los cuales, en vez de urgir el cumplimiento de la Ley y de las obligaciones ético-religiosas para con su Dios, le *hicieron vagar por los montes*. (v.6), adorando a los ídolos en los *lugares altos*⁷ y olvidándose de su *aprisco* (v.6c), es decir, del templo de Jerusalén, síntesis de la verdad religiosa de Israel. Consecuencia de estos extravíos fue que el pueblo elegido se halló indefenso ante los ataques de sus *enemigos*, que impunemente le atacaron. Y el profeta pone en boca de ellos consideraciones teológicas que justifican el mal trato que dieron al pueblo israelita: *no hay delito., han pecado contra Yahvé, sede de justicia y esperanza de sus padres* (v.7). Ellos se consideraban así como instrumentos de la justicia divina de Yahvé, abandonado de sus fieles, cuando en realidad era la *esperanza de sus padres*, es decir, **Yahvé les había hecho promesa de felicidad y prosperidad** a condición de que le fueran fieles a la alianza sinaítica ⁸.

Inminencia de la destrucción de Babilonia (8-16).

⁸ Huid de en medio de Babilonia, de la tierra de los caldeos salid. Sed como machos cabríos a la cabeza del ganado, ⁹ porque he aquí que voy a suscitar y lanzar contra Babel un conglomerado de grandes naciones procedentes del norte, que se aprestarán contra ella, y desde allí será conquistada. Sus saetas, como de guerreros adiestrados, no volverán de vacío. ¹⁰ Y será dada Caldea al pillaje, y se hartarán todos sus despojadores, oráculo de Yahvé. ¹¹ Aunque os alegréis y os regocijéis, despojadores de mi heredad; aunque saltéis como novilla sobre la hierba y relinchéis como sementales, ¹² grande será la confusión de vuestra madre, la vergüenza de la que os engendró. Será la última de las naciones, desierto, aridez y estepa. ¹³ La ira de Yahvé la dejará deshabitada, la convertirá en soledad; cuantos pasen por Babel se espantarán, y silbarán por todas las magullaciones. ¹⁴ Aprestaos contra Babel en sus contornos cuantos tendéis el arco. Combatidla, no escatiméis las saetas, porque pecó contra Yahvé. ¹⁵ Lanzad gritos contra ella alrededor; entrega su mano, caen sus pilares, han sido arrasados sus muros. Es la venganza de Yahvé. Véngaos de ella, haced con ella como ella hizo. ¹⁶ Exterminad de Babel al sembrador, al que empuña la hoz en tiempo de siega: Ante la espada devastadora, cada uno se volverá a su pueblo, cada uno huirá a su tierra.

El profeta urge, en nombre de Yahvé, la salida a todos los que están deportados en Babilonia, porque se acercan los días de la invasión y destrucción de la gran metrópoli. Los israelitas, aleccionados por su Dios, deben dar el ejemplo y dejar inmediatamente la ciudad maldita, saliendo a la cabeza de los deportados de todas las naciones como los *machos cabríos a la cabeza del ganado* (v.8). El símil es expresivo y refleja bien la urgencia de partir. Los israelitas deben salir los primeros, porque han sido avisados antes que todos de la catástrofe que se aproxima. El ejército invasor está ya a la vista. Yahvé mismo escoge a los que han de castigar a la insolente Babilonia: *voy a suscitar contra Babel un conglomerado de grandes naciones* (v.9), el ejército combinado de Media y de Persia, acaudillado por Ciro, instrumento de la justicia divina, que cae de las montañas del *norte* (la cordillera que separa Persia de Mesopotamia) como una inundación, que todo lo anega y destruye. Sus arqueros son tan certeros que sus *saetas no volverán de vacío*, sin dar en

el blanco (v.9c). Los conquistadores harán presa de Caldea, emporio de riquezas, apropiándose hasta la saciedad de un inmenso botín (v.10).

Sin embargo, los caldeos siguen, inconscientes del peligro, entregados a los placeres, disfrutando del despojo de los pueblos vencidos y, sobre todo, de la *heredad* de Yahvé, Israel (v.11). La opulencia los ha embrutecido y no piensan sino en gozar de sus riquezas como las mismas bestias: *aunque saltéis como novilla sobre la hierba y relinchéis como sementales* (v.11). Pero la suerte trágica sobre los babilonios está echada, y su nación será humillada y avergonzada: *grande será la confusión de vuestra madre*. (v.12). Toda su riqueza y opulencia se trocará en *desierto, aridez, estepa*⁹, y todos los pueblos harán befa de ella al contemplar sus ruinas (v.13)¹⁰. Después de anunciar la suerte trágica de los babilonios, Yahvé mismo exhorta a los invasores a cumplir bien su cometido de instrumentos punitivos de su justicia: *Aprestaos contra Babel. *, cuantos tendéis el arco., no escatiméis las saetas* (v.14): los futuros conquistadores de Babilonia deben ser celosos en el cumplimiento de su misión y no deben ahorrar esfuerzo en ello, porque Babilonia *pecó contra Yahvé*. Ha sido insolente en su orgullosa posición entre las naciones, sin pensar que en sus victorias no hacía sino cumplir los designios de Dios. Por eso ahora llega *la venganza de Yahvé* (v.15b).

Los ejércitos invasores son a los ojos de Dios como “cruzados” o cumplidores de un designio punitivo divino sobre la arrogante metrópoli mesopotámica. Los conquistadores deben ser implacables en la destrucción, matando todas las fuentes de riquezas nacionales, entre ellas la agricultura: *Exterminad de Babel al sembrador, al que empuña la hoz*. (v.16). La desolación del campo es la ruina de la capital. Las frases son radicales y duras para expresar la magnitud de la catástrofe babilónica. Las gentes extranjeras huirán despavoridas *ante la espada devastadora*. La señal del ataque es la ocasión de la desbandada general de todo el abigarrado de poblaciones que vivían en el emporio de Babilonia hacia sus respectivos países nativos: *cada uno se volverá a su pueblo*.

Después de entrar Ciro en Babilonia se dieron las máximas facilidades para que todas las colonias de extranjeros que estaban exilados por la fuerza se reintegraran a sus tierras respectivas, entre ellas la de los judíos, dispersos por Mesopotamia después de la expatriación forzosa impuesta por Teglathfalar III y Salmanasar V al ocupar el reino de Samaría, y más tarde por Nabucodonosor al destruir la ciudad de Jerusalén.

Reintegración de Israel a su tierra (17-20).

¹⁷ Israel es una oveja dispersa; leones la dispersaron. Primero la devoró el rey de Asiría; luego Nabucodonosor, rey de Babilonia, le quebró los huesos. ¹⁸ Por eso así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: He aquí que castigaré al rey de Babel y a su tierra, como castigué al rey de Asiría. ¹⁹ Y haré volver a Israel a sus pastizales, y se apacentará en el Carmelo y en Basan, se saciará en el monte de Efraím y de Galaad. ²⁰ Entonces, en aquellos días — oráculo de Yahvé — ”e buscará la iniquidad de Israel, y no se hallará; los pecados de Judá, y no se encontrarán, porque yo seré propicio a los que queden.

La atención del profeta se dirige hacia su pueblo Israel, que ha sido tratado como *una oveja dispersa* (v.17), indefensa ante los *leones que la dispersaron*. Primero los insoportables monarcas asirios Teglathfalar III, Salmanasar V y Sargón, destruyeron el reino del norte, ocupando a Samaría, su capital; y después Nabucodonosor¹² le *quebró los huesos* a Judá, deshaciendo su vida nacional. La toma de Jerusalén por los caldeos en 586 señala el fin de la vida de Israel como co-

lectividad nacional. Pero Yahvé no puede dejar impunes a los expoliadores de su pueblo. El imperio asirio había desaparecido (en el 612 cayó Nínive), y a Babilonia le está reservada la misma suerte (v.18). Dios los había escogido como instrumento de la justicia purificadora para hacer volver al buen camino a su pueblo. Pasada la hora del castigo, vendrá la de la rehabilitación. Sobre Israel existen unas promesas de salvación, y Yahvé las cumplirá. Nunca en sus designios ha querido destruir totalmente a su pueblo; por eso ahora renueva la promesa de la restauración de Israel como pueblo: *Haré volver a Israel a sus pastizales*. (v.19). El pueblo elegido había corrido disperso fuera de la órbita de la protección divina en justo castigo por sus pecados, pero llega la hora de que la *oveja descarriada* vuelva a sus *pastizales* (v.18), a encontrarse en la tierra que desde antiguo les había dado Yahvé en heredad, desalojando a los cananeos. Bajo la égida protectora de Yahvé, Israel volverá a conocer días venturosos de prosperidad en los ricos pastizales del *Carmelo* y de *Basan*, territorios famosos por sus ricos pastos¹³, y en las ricas regiones de *Efraím* (parte central de Palestina) y de *Galaad*, en Transjordania¹⁴. La mención de todos estos lugares insinúa que Israel volverá a formar una nueva nación con todas sus tribus, desapareciendo la tradicional separación habida después de la muerte de Salomón. Y, sobre todo, ese nuevo Israel será muy distinto del histórico anterior al exilio. La prueba tremenda de la **abandonado de su Dios, sintiera nostalgias de El**. cautividad ha servido para que Israel, Por eso, en la nueva teocracia (*en aquellos días*. de la plena rehabilitación de Israel en los tiempos mesiánicos) se verá libre de las tradicionales lacras, en tal forma que se *buscara la iniquidad en Israel y no se hallará* (v.20). Es la realización plena de la nueva alianza con las leyes escritas en el *corazón*¹⁵. La nueva comunidad israelita vivirá del conocimiento y del amor de su Dios. Por ello, Yahvé se manifestará en toda su magnanimidad: *seré propicio a los que queden*, es decir, el *resto* salvado de Israel¹⁶, núcleo de restauración en los tiempos mesiánicos. Para entrar en la nueva fase teocrática es preciso una amplia amnistía de los pecados del pueblo israelita¹⁷. De nuevo nos encontramos ante entusiastas idealizaciones proféticas: la nueva comunidad será sin mancha, **viviendo íntegramente de la Ley de Dios**. Históricamente, la realización de esto se da inicialmente en la Iglesia (Israel espiritual) y plenamente en la etapa definitiva mesiánica celeste, hacia la que converge este primer estadio histórico de la Iglesia militante.

Exhortación a los enemigos de Babilonia para. marchar contra ella (21-28)

²¹ Sube contra la tierra de Meratáyini y contra los habitantes de Pecod. ¡Mata a espada y exterminálos, oráculo de Yahvé, y haz cuanto yo te he mandado! ²² Estruendo de guerra en la tierra, inmensa ruina. ²³ ¿Cómo ha sido roto en pedazos el martillo de toda la tierra? ¿Cómo ha venido a ser Babel horror entre las gentes? ²⁴ Soy yo quien te ha tendido la red, y has quedado presa, ¡oh Babel! sin que te dieses cuenta. Estás tomada, has sido apresada, porque provocaste a Yahvé. ²⁵ Yahvé abrió sus arsenales, ha sacado las armas de su cólera, porque tenía un quehacer el Señor, Yahvé de los ejércitos, en la tierra de los caldeos. ²⁶ Venid desde los últimos confines contra ella, abrid sus graneros, (haced de ella montones como de gavillas y destruid, que no quede nada. ²⁷ Matad todos sus toros, que vayan al matadero. ¡Ay de ellos! les llegó su día, el tiempo de su castigo. ²⁸ Rumor de tumulto de los fugitivos, de los que escapan de la tierra de Babel, anunciando en Sión la venganza de Yahvé, nuestro Dios; la venganza de su templo.

De nuevo una urgente invitación a los invasores para que cumplan los designios punitivos de Yahvé¹⁸. El profeta escoge dos nombres para designar Babilonia en consonancia con su pasado

y su castigo: *Meratayim* se suele identificar con *Nar Narratu* (“río amargo”), la región pantanosa entre el delta formado por el Tigris y el Eufrates. Transcrito en hebreo, *Meratayim* significa “doble rebelión,” alusión a la insolencia de Babilonia contra Yahvé. El profeta ha escogido este nombre aplicado a Babilonia para establecer una paranomasia en consonancia con el pecado específico de Babilonia. *Pecod* es el *Pukudu* de los textos babilónicos, y designa una tribu aramea establecida en el extremo oriental de Babilonia. En hebreo, su nombre juega con la palabra *paqad*, que significa “visitar” con designios punitivos. Así, pues, se aludiría en este juego de palabras al “castigo” que le espera a Babilonia. Ha llegado la hora del exterminio contra la impía ciudad, y los conquistadores deben cumplir fielmente su cometido: *haz cuanto te he mandado* (v.21). El cumplimiento de la orden ya está en marcha: *Estruendo de guerra en la tierra.* (v.22); es el eco de los gritos de los vencedores, que siembran por doquier una *inmensa ruina* (v.22). De nuevo tenemos que hacer recalcar que estas descripciones proféticas son ideales, conforme al clisé tradicional de las invasiones, que solían llevar consigo la destrucción y la ruina por doquier. En realidad sabemos que las tropas de Ciro no sembraron la desolación al entrar en Babilonia, pero el hecho de la derrota total de la ciudad permanece a través de estas descripciones hiperbólicas y radicales.

También la tremenda frase puesta en boca de Yahvé, *mata a espada y exterminalos* (v.21), hay que entenderla en el contexto del profeta; es la justicia divina la que se va a manifestar en toda su magnitud; los conquistadores son meros ejecutores de dicha justicia de Yahvé, y conforme a las leyes de guerra de la época se predica el *exterminio* o *jérem* (anatema), es decir, la aniquilación de todo como consagración al Dios de los ejércitos, de forma que nada quede para el vencedor. Nuestra sensibilidad cristiana se horroriza ante estas tremendas leyes de exterminio, pero una vez más debemos recordar que la moral del A.T. es muy inferior a la del N. T., y que, por otra parte, los profetas, poseídos de la idea de la justicia vengadora de Yahvé, recargan los colores en sus descripciones para impresionar más en el auditorio, cómo lo hacen al encarecer la misericordia divina. Siempre nos encontramos con el radicalismo de expresión de los escritores orientales, que no tienen tintas medias, sino que lo que nosotros vemos como gris, ellos lo presentan como negro o blanco. Hablan para gentes de imaginación ardiente, que sistemáticamente recortan la mitad de la mitad del contenido ideológico expresado, y, por tanto, en este supuesto, es necesario recargar el cuadro en función de una idea que ciertamente ha de quedar en la práctica muy diluida.

El cumplimiento de la orden de destrucción le sugiere al profeta un canto elegiaco teñido de ironía sobre el vencido: *¿cómo ha sido roto en pedazos el martillo de toda la tierra?* (v.23)¹⁹. Yahvé se había servido de Babilonia como de un *martillo* para abatir a otros pueblos pecadores, entre ellos Israel²⁰; pero ahora ese martillo, que parecía de hierro, *ha sido roto en pedazos* en manos de la justicia vengadora divina, que actúa también como un *martillo* sobre su anterior instrumento punitivo de los pueblos. Es la visión teológica de la historia en los profetas: Yahvé dirige el curso de la historia de todas las naciones y pide cuenta de sus acciones y desvarios. Babilonia se ha convertido en *horror entre las gentes*, pues todos los pueblos la considerarán como una ciudad maldita de Dios, que la destinó a la ruina²¹. Babilonia, orgullosa en su opulencia, se creía a resguardo de todo peligro, y por eso no se daba cuenta que en su vida había gérmenes de destrucción y de muerte; de ahí que vivía totalmente despreocupada, sin darse cuenta que Yahvé le *ha tendido la red* (v.24), quedando *presa* como un animal cogido con lazos. Según Herodoto, cuando las tropas de Ciro habían tomado una parte de Babilonia, los de la otra parte, despreocupados, no se habían dado cuenta de ello²². El profeta ve en todo esto los designios secretos de Yahvé, que, como un soberano equipado para la guerra, llegado el momento, *abrió sus arsenales*

les., sacando las armas de su cólera (v.26). Los instrumentos de Yahvé en esta gran cruzada contra el tirano babilónico son las naciones que, federadas bajo Ciro, caen sobre Babilonia ²³, pues *Yahvé tenía un quehacer en la tierra de los caldeos* (v.25): manifestar su justicia vengadora sobre un pueblo insolente y opresor. Por eso, enfáticamente invita a sus instrumentos de justicia a hacer presa en las riquezas inmensas de la nación vencida, enriquecida contra toda justicia: *Venid desde los confines de la tierra., abrid sus graneros, haced de ella montones de gavillas y destruid* (v.26). Nada debe quedar para la antigua nación opresora. Es la ley del *jérem*, o de la consagración al exterminio, del Dt 13:10s. Y entre las víctimas de esta hecatombe no deben faltar los toros, probable alusión a los guerreros babilonios vencidos. Todos están destinados *al matadero*. Es su *día, el tiempo de su castigo* (v.2y). Cumplida la sentencia de exterminio, el profeta refleja nerviosamente la nueva de la catástrofe traída por los *fugitivos*, y entre ellos los israelitas, que anuncian *en Sión la venganza de Yahvé* (v.28) ²⁴. Es el triunfo de la justicia divina sobre la nación opresora, y por eso el momento de la alegría para los rescatados de la esclavitud.

Nueva Invitación a atacar a Babilonia (29-40).

²⁹ Convocad contra Babel a los arqueros, a cuantos entesan el arco; cercadla, que no escape nadie; retribuidla según sus obras, haced con ella como ella hizo, pues se irguió contra Yahvé, contra el Santo de Israel. ³⁰ Por eso caerán sus jóvenes en sus plazas, y todos sus hombres de guerra perecerán aquel día. ³¹ Heme aquí contra ti, insolente, oráculo del Señor, Dios de los ejércitos. Ha llegado tu día, el día de tu castigo. ³² Vacila la insolente, caerá, y nadie podrá levantarla. Yo pegaré fuego a sus ciudades, que consumirá todos sus alrededores. ³³ Así dice Yahvé de los ejércitos: Los hijos de Israel viven en la opresión, y con ellos los hijos de Judá. Cuantos los hicieron esclavos, los retienen, y rehusan soltarlos. ³⁴ Pero su redentor es fuerte; su nombre es Yahvé de los ejércitos. El sabrá defender su causa, para dar reposo a la tierra y confusión a los habitantes de Babilonia. ³⁵ ¡Espada contra los caldeos — oráculo de Yahvé — y contra los moradores de Babel, contra sus grandes y contra sus sabios! ³⁶ ¡Espada contra sus mentirosos adivinos, que serán tenidos por necios! ¡Espada contra sus hombres de guerra, que se llenarán de pavor! ³⁷ ¡Espada contra sus caballos, y contra sus carros, y contra todas sus tropas auxiliares²⁵, que están en medio de ella, que se harán como mujeres! ¡Espada contra sus tesoros, que serán saqueados! ³⁸ ¡Espada contra sus aguas, que se secarán! Porque es tierra de ídolos y se glorian por sus espantajos. ³⁹ Por eso se convertirá en cubil de fieras y chacales, en morada de avestruces. Y no será más habitada, ni poblada por siglos. ⁴⁰ Como destruyó Yahvé a Sodoma, a Gomorra y a las ciudades vecinas, no habitará hombre en ella, ni morará en ella hijo de hombre.

Babilonia es condenada por su arrogancia y opresión sobre otros pueblos. Yahvé convoca a los *arqueros* persas, dirigidos por Ciro, para que pongan cerco a la ciudad opresora e insolente. Babilonia no ha querido limitarse a ser instrumento de la justicia de Yahvé, y se ha atrevido a profanar el santuario de Yahvé, destruyendo totalmente al pueblo elegido: *se irguió contra Yahvé* (v.29). Por eso está decretada su destrucción, con la hecatombe de sus *jóvenes* y de sus *guerreros* (v.30) ²⁶. Babilonia ha atentado contra el Santo *de Israel*, expresión rara en Jeremías y característica de Isaías. Yahvé, al ser *santo*, es inaccesible, trascendente a todo lo profano y pecaminoso y, por tanto, intransigente con toda transgresión e iniquidad. Por eso debe castigar la insolencia de Babilonia, que ha mancillado el templo santo de Jerusalén y ha querido exterminar al pueblo san-

to de Israel, sellado con la elección divina. Yahvé, como *Santo*, debe vengar los atropellos cometidos contra su soberanía y contra la *santidad* de su pueblo.

Por eso sale al paso de la arrogancia de Babilonia: *Heme aquí, insolente.; ha llegado tu día* (v.31). Sobre todas las iniquidades de Babilonia hay una que permanece continuamente ante los ojos de Yahvé; es la opresión de su pueblo. Esto está exigiendo venganza, ya que Babilonia se obstina en mantenerlos *en la opresión. como esclavos* (v.33). En Mesopotamia están aún cautivos los hijos *de Israel* (el reino del norte, cuyos habitantes fueron deportados por los asirios en el siglo VIII), y los hijos *de Judá*, o reino del sur, deportados por las tropas de Nabucodonosor. Pero el pueblo escogido tiene un precioso valedor o *Redentor* (v.34), que es fuerte, y garantía de su poder es su nombre único de *Yahvé de los ejércitos*. Israel era la heredad de Yahvé; por tanto, a Yahvé le correspondía defender los derechos de su pueblo como *go'el* o defensor familiar²⁷. Sobre todo, en la opresión de Israel estaba comprometido el honor y la majestad de su Dios. Nadie tenía verdadero poder sobre el pueblo israelita sino Yahvé, que lo había rescatado de Egipto y lo había formado como colectividad nacional. Yahvé, pues, celoso de sus derechos (el *Santo de Israel*), *debe salir por los fueros de su pupilo y defender su causa para dar reposo a la tierra* (v.34). La venganza sobre Babilonia debía traer como consecuencia la vindicación de los derechos del pueblo israelita, oprimido, y la liberación de los otros pueblos esclavizados. Con la desaparición de la nación opresora, las demás naciones de la tierra encontrarían reposo, pues no tendrán que temer el yugo opresor²⁸. La derrota de Babilonia traerá el alivio a los demás pueblos, mientras que será ocasión de *confusión para los habitantes de Babilonia* (v.34b), orgullosos de su poderío sobre los demás pueblos.

Los v.35-38 constituyen el llamado “canto de la espada.” Con estilo dramático y entrecortado, el profeta anuncia la guerra contra la nación babilónica en todas sus manifestaciones sociales. **Nadie ni nada podrá salvarse de la espada de Yahvé enviada para castigarla.** En primer lugar caerán los más responsables: *grandes y sabios* (v.35), la clase alta de la sociedad, que se manifestaba más insolente con los pueblos vencidos. Entre ellos están los *adivinos* o astrólogos, tan numerosos en Babilonia. Toda la vida de los hombres y de la nación dependía, según ellos, del curso de los astros; pero de nada les valdrán sus cálculos, pues a la hora del castigo *serán tenidos por necios* (v.36). Incluso los famosos *guerreros* desfallecerán como mujeres, *llenos de miedo*. Y todo el aparato guerrero de *caballos y carros*, orgullo de la nación y espanto de los pueblos vencidos, no servirá para nada cuando llegue la hora de la *espada* de Yahvé.

Las mismas tropas mercenarias (v.37) temblarán como *mujeres*. De nada les servirá su veteranía en la profesión de las armas, porque vendrá otro ejército más aguerrido, manejado, como *espada*, por el mismo Yahvé. Y la guerra, en su plena manifestación, dará un golpe de gracia a toda la riqueza agraria babilónica, basada en las canalizaciones del Tigris y del Eufrates: *espada contra sus aguas* (v.38). Todas las obras de regadío desaparecerán bajo el golpe de la guerra, de la “espada” enviada por Yahvé²⁹. Con ello vendrá la sequía y la miseria de la nación. De hecho no sabemos que los persas, al entrar, se hayan ensañado contra las maravillosas obras de ingeniería de canalización de los mesopotámicos. Pero el profeta idealiza la situación conforme a los tradicionales cuadros de invasión, que trae como consecuencia la destrucción de las naciones vencidas con todas sus riquezas y recursos naturales.

Yahvé castiga a Babilonia por su arrogancia, pero también por su exagerada idolatría: *porque es tierra de ídolos* (v.38b). Para los israelitas, los simulacros de sus dioses son meros *espantajos*, y no comprenden que se gloríen de ellos. Por eso, Yahvé ha decretado su destrucción. Los v.39-40 imitan Is 13:19-22, y el v.40 es idéntico a Jer 49:18. Todo esto nos hace pensar en el carácter redaccional artificial de varios pasajes de este capítulo, que tiene el aire de una compila-

ción de pequeños poemas reunidos por un redactor posterior. Babilonia, según las imágenes tradicionales de los profetas, quedará convertida en ruinas, morada de los *chacales* y *avestruces*, siendo deshabitada por los siglos. La profecía se cumplió materialmente, ya que hoy día la antigua ciudad no es sino un montón informe de ruinas, con un puro valor arqueológico para los eruditos. Su destino ha sido, en este sentido, similar al de *Sodoma y Gomorra* (v.40), las dos ciudades tradicionalmente malditas en la historia bíblica: *no morará en ellas hijo de hombre*. La frase tiene un valor profético altísimo teniendo en cuenta que, cuando fue proferido el oráculo, Babilonia, con su millón de habitantes, era el emporio comercial del mundo conocido.

La invasión, inminente (41-46).

⁴¹ Ya viene del norte un pueblo, una nación grande; muchos reyes se alzan de los confines de la tierra. ⁴² Empuñan el arco y el venablo, son crueles y sin piedad. Su estrépito es como el mugido del mar; montan caballos, vienen con todos los pertrechos de guerra contra ti, hija de Babel. ⁴³ El rey de Babel ha recibido la noticia, se le han caído los brazos, es presa de la angustia y de dolores, como de mujer en parto. ⁴⁴ Vedlos, se lanzan como leones que suben de los boscajes del Jordán a los pastos siempre verdes. En un momento los hago partir y establezco allí a quien me place. ¿Pues quién como yo? ¿Quién me pedirá cuentas? ¿Quién es el pastor que podrá oponérseme? ⁴⁵ Oíd, pues, los designios de Yahvé contra Babel, sus planes contra Caldea. Irán conducidos por lo más ruin del rebaño, y a su vista los pastizales se asombrarán. ⁴⁶ Al rumor de la conquista de Babel temblará la tierra; sus ecos repercutirán en las naciones.

Los v-41-43 son una reproducción de 6:22-24, aplicados al caso de Babilonia (véase el comentario a dicho lugar). Todo esto prueba el carácter antológico de esta sección. Igualmente, los v.44-46 son una reproducción del oráculo contra Edom (49:19-21), sustituyendo el nombre de esta nación por el de Babilonia. Véase el comentario en dicho pasaje relativo a Edom, ya que el sentido es el mismo, y sus símiles idénticos.

1 Cf. lo dicho para otros pueblos: Egipto, 46:25; Moab, 48,7; Amón, 49:4. — 2 Cf. Jer 1:14. — 3 Cf. 50,20; 3:18. — 4 Am8,18. — 5 Cf. Os 2:18; Is 14:1. — 6 Cf. Jer 2:8; 23:1. — 7 Cf. Jer 2:20; 3:6.23. — 8 Cf. Jer 14:8; 17:13- — 9 Cf. Jera.6; 51:43 — 10 Cf. Jer 49:17; 19,8. — 11 Algunos creen que esta última frase es adición posterior. Cf. Jer 25:38; 46:16. — 12 En el texto griego falta el nombre de *Nabucodonosor*. — 13 Cf. Is 33:9; Miq 7:14. — 14 Cf. Am4:1; Nah 1:4; Núm 32:1; Is 35:2. — 15 Cf. Jer 31:31-34- — 16 Cf. Jer 31:7s; 44:14- — 17 Cf. Jer 31:34; Is 40:2; 59:1s. — 18 Muchos autores consideran esta sección de los v.21-28 como un poema aparte. — 19 Cf. el canto irónico de Is 14:3. — 20 Cf. Jer 51:20s. — 21 Cf. lo mismo aplicado a Israel, Jer 25:18; 20:18 — 22 Cf. Herod., I 191. — 23 Cf. Is 13:5. — 24 La frase *venganza de su templo* falta en los LXX, y está tomada de 51:11. — 25 Lit. la palabra hebrea usada aquí significa “mezcla,” aludiendo al conglomerado de tropas mercenarias de diversos pueblos. — 26 Cf. Is 1:4; 5:19; 10:5; Jer 51:5. — 27 El *go'el* era el miembro de la familia que tenía que vengar los ultrajes cometidos contra alguno de la misma. Además tenía derecho y deber de rescatar una propiedad que había pasado a manos extrañas. Cf. Lev 25:25; Prov 23:11; Job 19:25; Is 43:14; 446 14- 41:14; 48:17; 54:5- — 28 Cf. Is 14:7- — 29 Algunos autores han querido cambiar *jóreb* (espada) en *jórcb* (sequía) para adaptar mejor la imagen al contexto, pues no comprenden que la *espada* se envíe contra las *aguas*. Pero, tomando la *espada* como sinónimo de *guerra* en general, no hay dificultad, teniendo en cuenta el carácter eminentemente poético del fragmento.

51. Oráculo contra Babilonia.

Sigue la serie de profecías contra Babilonia. El estilo es muy similar al del capítulo anterior: exhortación al ataque contra la nación opresora. Yahvé la castiga por su insolencia y, sobre todo, por haber oprimido desmesuradamente al pueblo de Yahvé, Israel. La descripción de la toma de

la ciudad es impresionante y dramática, siempre según el cuadro tradicional de las invasiones, sin que se requiera que sus detalles se hayan cumplido literalmente, por esa falta de perspectiva histórica que es común a los profetas, los cuales conocen sustancialmente el hecho futuro; pero, respecto a sus circunstancias, muchas veces se expresan conforme a su mentalidad e imaginación.

Exhortación a los conquistadores para combatir a Babilonia (1-10).

¹ Así dice Yahvé: He aquí que voy a suscitar contra Babel y contra los habitantes de Leb-Qamay un espíritu exterminador, ² y mandaré contra Babel bieldadores que la bielden, que harán evacuar su tierra, y vendrán de todas partes contra ella el día de su desventura. ³ No deje, pues, el arquero su arco de la mano ni se desciña la malla. No perdonéis a su juventud, exterminad todo su ejército. ⁴ Que caigan muertos en la tierra de Caldea, traspasados en sus plazas. ⁵ No son ya Israel ni Judá viudas de su Dios, Yahvé de los ejércitos. Porque su tierra está llena de crímenes ante el Santo de Israel. ⁶ Huid de Babel; salve cada uno su vida, no perezcáis por su iniquidad. Es el tiempo de la venganza de Yahvé, va a darle según su merecido. ⁷ Era Babel como copa de oro en manos de Yahvé, sirvió para embriagar a toda la tierra. Las naciones bebieron de su vino; por eso enloquecieron. ⁸ De repente Babel ha caído y se ha roto; gemid por ella. Id en busca del bálsamo para su herida, a ver si sana. ⁹ Hemos querido curar a Babilonia, pero no se ha curado; dejémosla, vamos cada uno a nuestra tierra, porque sube su maldad hasta los cielos y se eleva hasta las nubes. ¹⁰ Yahvé ha hecho justicia a nuestra causa; venid, anunciemos en Sión) la obra de Yahvé, nuestro Dios.

Yahvé interviene con sus ejércitos vengadores para castigar a Babilonia la pecadora. *Leb-Qamay* es una cifra cabalística según el procedimiento de *atbash*, y equivale a *Caldea*, según lee el texto griego ².

Yahvé va a enviar un *espíritu exterminador* ³ contra Babilonia; es el genio conquistador de Ciro, que va a acabar con la arrogancia del imperio mesopotámico. Sus tropas actuarán como *bieldadores*, que harán dispersar a los habitantes de la gran metrópoli (v.2) ⁴. Yahvé mismo exhorta a los atacantes a estar prestos para la lucha: *no deje el arquero su arco de la mano ni desciña su malla* (v.3). No deben, pues, darse por contentos con la primera victoria, sino que deben continuar el ataque hasta exterminar al enemigo (v.4). La hecatombe será general⁵. Y el pensamiento del profeta se vuelve, en medio de la lucha, a Israel, objeto de las predilecciones de Yahvé. La cautividad pudo dar a entender que Israel y Judá habían sido abandonados totalmente por su Dios, como viudas que se han quedado sin marido; pero no es así: No son *ya Israel ni Judá viudas de su Dios* (v.5). Yahvé había escogido al pueblo elegido como esposa de su juventud, y seguía amándolo; por eso nunca podrá abandonarlo totalmente ⁶. La frase *su tierra está llena de crímenes ante el Santo de Israel* (v.5b) hay que entenderla, por exigencias del contexto, como aplicada a Babilonia⁷. Está, pues, fuera de lugar y hay que ponerla antes del v.5a.

Después de afirmar que Yahvé no ha abandonado a Israel y a Judá en el momento de la ruina de Babilonia, invita a todos los exilados, principalmente a los israelitas, a salir de la ciudad para que salven su *vida* (v.6). La *iniquidad* de la nación caldea ha sido colmada, y ha llegado la hora de las reivindicaciones divinas. Babel ha sido un *instrumento* de la justicia divina, haciendo las veces de una *copa de oro* que ha de pasar de labio en labio de las otras naciones a las que había que castigar. Esa *copa de oro en manos de Yahvé* (v.7) está rebosante de la cólera divina

sobre los pueblos. En 25:135, Yahvé la hace beber a todas las naciones para que se embriaguen de la ira divina: Babilonia, invadiendo y arrasando las naciones, es entonces el instrumento de su justicia. Pero ha llegado la hora a ella, que fue *copa de oro* en manos de Yahvé para embriagar a los otros pueblos. Se ha extralimitado en su oficio de castigar a las otras naciones, y por eso no puede quedar impune en su iniquidad: *Sirvió para embriagar a toda la tierra.* (v.7), pero *de repente Babel ha caído y ha sido rota* (v.8). Babilonia ha caído de su estado de magnificencia (*copa de oro*) a un estado total de postración.

El profeta invita irónicamente a que se le ponga un remedio a la situación ruinoso, al mismo tiempo que entona un canto fúnebre: *gemid por ella, id en busca de balsamo para su herida* (v.8b)⁸. Los que asisten a la catástrofe 110 pueden creer en la ruina definitiva de la gran nación, y buscan un remedio desesperado, respondiendo a la invitación del profeta; pero han constatado que no hay solución: *Hemos querido curar a Babilonia, pero no se ha curado* (v.9). Todos los que estaban interesados en la prosperidad de la gran metrópoli (mercenarios, comerciantes, aliados, etc.) buscan dar una prolongación de vida a la situación, pero, en vista de que nada pueden hacer, deciden marcharse cada uno a su país para salvar su vida: *dejémosla, vamos cada uno a nuestra tierra* (v.9b). Y en la ruina reconocen un castigo divino: *sube su maldad hasta los cielos*. La frase es hiperbólica, muy en consonancia con las arrogancias de estilo en los protocolos reales babilonios, según consta por las inscripciones halladas. En Is 14:13 se pone en boca del rey de Babilonia esta frase pretenciosa: *subiré hasta el cielo*; frase análoga a la de los constructores de la famosa torre de Babel: *hagamos una torre que llegue hasta el cielo*⁹.

En esta ruina de la nación opresora reconocen los israelitas la mano justiciera de su Dios: *Yahvé ha hecho justicia a nuestra causa* (v.10). Israel había sido culpable ante su Dios, pero Babilonia se había excedido en el castigo, oprimiéndolo excesivamente, destruyendo su santuario y pretendiendo prolongar indebidamente el tiempo de la cautividad. Pero, al castigar Yahvé a Babilonia, ha hecho justicia a la causa de su pueblo. Por eso de las gargantas de los libertados sale un canto de alabanza a su Dios: *Anunciemos en Sión la obra de Yahvé* (v.10b), que los ha salvado, manifestando así la fidelidad a sus promesas¹⁰.

La ruina inminente de Babilonia (11-26).

¹¹ ¡Afilad las saetas, llenad las aljabas! Yahvé ha excitado el espíritu de los reyes de Media. Tiene contra Babel un proyecto: destruirla. Es la venganza de Yahvé, la venganza de su templo. ¹²Alzad las banderas sobre los muros de Babel, esforzad la guardia, preparad emboscadas. Porque Yahvé hará, como lo pensó, todo cuanto ha dicho contra los habitantes de Babel. ¹³Tú que moras junto a aguas abundantes, rica de tesoros, ha llegado tu fin, el término de tu destino¹¹. ¹⁴Por sí mismo lo juró Yahvé de los ejércitos: te inundaré de hombres como de langostas, y lanzarán contra ti gritos de triunfo. ¹⁵El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos. ¹⁶A su voz se congregan las aguas en el cielo. El hace subir las nubes desde los confines de la tierra, hace brillar el rayo entre la lluvia y saca los vientos de sus escondrijos. ¹⁷Embruteciése el hombre sin conocimiento, los orífices se cubrieron de ignominia por sus ídolos, pues no funden sino vanidades, que no tienen vida. ¹⁸Son cosa vana, ridicula; el día de la cuenta perecerán. ¹⁹No es ésta la herencia de Jacob, que El es el Hacedor de todo, e Israel es la tribu de su heredad; su nombre es Yahvé de los ejércitos. ²⁰Tú me fuiste martillo y maza de guerra; contigo aplasté pueblos, contigo quebranté reinos, ²¹contigo derribé caballo y caballero, contigo aplasté al carro y al conductor, ²²contigo aplasté hom-

bres y mujeres, contigo aplasté viejos y niños, contigo aplasté mozos y doncellas, ²³contigo aplasté al pastor y a su rebaño, contigo aplasté al labrador y a su yunta, contigo aplasté gobernantes y jueces. ²⁴ Pero yo devolveré a Babel y a todos los habitantes de Caldea todo el mal que a vuestros ojos hicieron ellos a Sión, oráculo de Yahvé. ²⁵ Heme aquí contra ti, ¡monte de destrucción — oráculo de Yahvé — que destruyó la tierra! Yo extenderé mi mano sobre ti y te haré rodar desde lo alto de las rocas, y haré de ti mi horno encendido. ²⁶ No se sacará más de ti una piedra angular, ni una piedra de cimiento, Serás perpetua ruina, oráculo de Yahvé.

El profeta supone al ejército persa invasor ya a las puertas de la ciudad maldita, y da militarmente órdenes entrecortadas para el avance: *afilad las saetas., alzad las banderas, reforzad la guardia.* (v.11). Es Yahvé quien dirige el ataque, encomendado a los *reyes de Media*, es decir, al conglomerado de tropas mandadas por Ciro, que era rey de Persia y de Media después de haber vencido a Astiages, rey de esta última. Los planes destructores de Yahvé se cumplirán inexorablemente: *hará como lo pensó* (v.12). Es la *venganza de su templo*, es decir, la hora de pedir cuentas por la profanación del templo de Jerusalén. De nada le vale a Babilonia su opulencia y su posición estratégica, situada a los dos lados del Eufrates, rodeada de numerosos canales: *junto a aguas abundantes* (v.13) ¹², y, por otra parte, *rica de tesoros*, amontonados con su próspero comercio y sus depredaciones sobre los otros pueblos vencidos.

Pero, a pesar de todas sus riquezas, *ha llegado su fin* (v.13), porque así lo ha decretado Yahvé, dueño de los destinos de los pueblos. El decreto de destrucción de la ciudad es inexorable, ya que *por sí mismo lo juró Yahvé* (v.14) ¹³. El ejército invasor será incalculable: *te inundaré de hombres como de langostas.*

Los v.15-19 son idénticos a 10:12-16 (véase allí su comentario). Parecen romper con la ilación lógica del contexto, y, por tanto, podemos considerar el fragmento como adición posterior de un redactor, **que ha creído cantar el poder de Yahvé como justificante de su dominio sobre Babilonia.**

Los v.20-23 constituyen el llamado “*himno del martillo,*” como 50:355 constituían el “*himno de la espada.*” Parece que está aplicado a Babilonia, que ha sido *instrumento* de Yahvé en el castigo sobre los otros pueblos: *tú fuiste mi martillo y maza de guerra* (v.20). En el v.7 se compara a Babilonia a una *copa de oro en manos de Yahvé*, llena de la cólera divina para embriagar a las naciones. Ahora se la compara a un *martillo* en manos de Yahvé sembrando la destrucción por los pueblos. Babilonia ha abusado de su poder sobre los pueblos, sembrando la guerra por doquier contra todas las clases sociales: guerreros, mujeres, pastores, labradores, gobernantes, etc. (v.21-23). Y entre los oprimidos está sobre todo el pueblo israelita. Pero ahora ha llegado la hora para el *martillo*. Babilonia va a sentir el peso de la ira divina (v.24) ¹⁴. Se la compara a una *montaña de destrucción* (v.25), o destructora, por la masa imponente de su poder aplastante frente a todas las naciones. Está como en la cima de la montaña de su poder, pero Yahvé extenderá su mano y la hará *rodar desde lo alto de las rocas* (v.25). En este segundo símil se la presenta como un castillo roquero que es destruido y echado a rodar con sus materiales dispersos por la montaña abajo. Los profetas superponen a menudo imágenes rompiendo la ilación lógica estricta. Se convertirá en *horno encendido*, en cuanto que sus piedras serán calcinadas como en un horno ¹⁵, en tal forma que no se podrán utilizar para la edificación, ni como *piedra angular* ni como *piedra de cimiento* (v.26) para reconstruir de nuevo Babilonia. Será una *perpetua ruina*, la desolación total.

Caldea, entregada a sangre y fuego (27-40).

²⁷ Alzad bandera en la tierra, tocad las trompetas en las naciones, santificad (para la guerra) contra ella las gentes, convocad contra ella los reinos de Ararat, de Minni y Askenaz. Instituid contra ella oficiales ¹⁶, lanzad contra ella los caballos 1 como langostas hirsutas. ²⁸ Santificad (para la guerra) contra ella a las naciones, a los reyes de Media, a sus jefes, a todos sus sátrapas y a toda la tierra de su jurisdicción. ²⁹ La tierra tiembla y se estremece, porque va a cumplirse el designio de Yahvé contra Babel, para hacer de la tierra de Babel un desierto inhabitable. ³⁰ Los guerreros de Babel han cesado de combatir, permanecen en las fortalezas. Han perdido su valor, se han vuelto mujeres. ³¹ Corren los correos uno al encuentro del otro, y unos mensajeros al encuentro de otros mensajeros, para anunciar al rey de Babel que su ciudad ha sido tomada del uno al otro extremo. ³² Los vados, ocupados; las defensas, ardiendo, y los hombres de guerra, abatidos. ³³ Porque así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: La hija de Babel es como una era al tiempo de ser apisonada; bien pronto le llegará a ella el tiempo de la recolección. ³⁴ El rey de Babilonia, Nabucodonosor, me devoró, me consumió, me dejó como vasija vacía, me tragó como dragón, y llenó su vientre de mis bocados más suculentos¹⁷. ³⁵ Sean sobre Babel mi violencia (sufrida) y mis carnes, dice la moradora de Sión, y mi sangre sobre los habitantes de Caldea, dice Jerusalén. ³⁶ Por eso dice Yahvé: He aquí que yo tomaré por mi cuenta tu causa; yo te vengaré, yo secaré su mar y cegaré sus manantiales, ³⁷ y se convertirá Babel en un montón de ruinas, en guarida de chacales, objeto de horror y de sarcasmo, sin habitantes. ³⁸ Todos a una rugen como leones, gruñen como cachorros de leona. ³⁹ En su fiebre, yo les prepararé la bebida, los embriagaré para que se adormilen¹⁸ y duerman el sueño eterno, del que no despertarán, oráculo de Yahvé. ⁴⁰ Yo los llevaré al degüello como corderos, como carneros y chivos.

Yahvé invita a levantar una *bandera* para congregar a las naciones al ataque (v.27) ¹⁹. La guerra tiene en este caso un sentido sagrado, el de salir en defensa de la justicia de Yahvé; por eso los combatientes conquistadores son considerados como “consagrados” para la guerra: *santificad (para la guerra) contra ella las gentes* (v.27b) ²⁰. **Es la hora de la rehabilitación de la justicia divina.** Las *naciones* o gentes llamadas a la cruzada de Yahvé son el conglomerado de pueblos del norte que formaban parte del imperio medo, y entre ellos *Ararat* o Armenia, *Minni* y *Askenaz*, también regiones de esta parte de Armenia ²¹. Con su caballería deben presentarse como *langostas hirsutas*, es decir, con aspecto aterrador. La caballería de guerra es de importación indoeuropea (medopersa), y era el terror de los pueblos del Oriente Medio. Al frente de ella viene *el rey de Media* (v.28), designación genérica de los pueblos medo-persas, bajo la dirección de Ciro el Conquistador.

Ante ese espectáculo terrorífico de la caballería persa, los guerreros babilonios se repliegan y no quieren dar batalla en campo abierto, encerrándose en las fortalezas (v.30). De todas partes llegan los *correos* con las infaustas noticias: *la ciudad ha sido tomada del uno al otro extremo* (v.31). La descripción de los *mensajeros* al rey es patética: *los vados, ocupados; las defensas, ardiendo, y los hombres de guerra, abatidos* (v.32). La situación, pues, es totalmente desesperada ²². Babilonia es como *una era al tiempo de apisonarla; bien pronto llegará el tiempo de la recolección* v.33), e.d., está preparada cuidadosamente para el castigo, que es la *recolección* merecida. Cuando la era está ya limpia, apisonada y preparada, es que la recolección se acerca.

Así, Babilonia, ya cercada por las tropas persas, está dispuesta para ser tomada, recibiendo así su merecido, la *recolección* de tanta iniquidad obrada impunemente hasta entonces.

El profeta, ante el castigo de Babilonia, piensa de nuevo en la tragedia de su pueblo a manos de la opresora Babilonia: *Nabucodonosor me devoró, me trituró.* (v.34). La Ciudad Santa fue expoliada, saqueada y vaciada de todo su valor: *me dejó como vasija vacía.* Todo fue a engrosar los tesoros de la implacable nación invasora: *llenó su vientre de mis bocados mas succulentos.* La vida de la nación desapareció, y las fuerzas vivas del país fueron llevadas en cautividad. Por eso, los habitantes cívicos de Jerusalén dicen amargados y con deseos de revancha: *sean sobre Babel mi violencia, mis carnes, mi sangre.* (v.35). Han sufrido tanto, que no pueden menos de desear el castigo de la nación opresora. Yahvé recoge estos desahogos de su pueblo y garantiza con su palabra que pedirá cuenta al opresor de sus violencias (v.36): *secaré su mar.*; alusión a la destrucción de la canalización del Eufrates y de sus afluentes artificiales, fuente de la riqueza de Mesopotamia. Con ello todo será *un montón de ruinas* (v.37)²³.

Pero los moradores de Babilonia no conocen la proximidad de la tragedia y se entregan a gozar de sus riquezas y expoliaciones: *rugen como leones.* (v.38). Su inconsciencia será trágica, ya que, calentados por el vino en los festines, no les hará ver la gravedad de la situación: *en su fiebre, yo les prepararé la bebida, los embriagaré para que se adormilen* (v.39). El mejor comentario de esto es lo que nos narra el libro de Daniel sobre la cena de Baltasar. El mismo Herodoto se hace eco de una tradición según la cual, cuando los persas entraron en Babilonia, los magnates de ésta estaban entregados al desenfreno en continuos convites²⁴. Yahvé los va a hacer dormir *el sueño eterno, del que no despertaran* (v.39), pues la muerte está próxima, porque así lo ha decidido Yahvé: *Yo los llevaré al degüello como corderos.* (v.40). La frase es impresionante, pero es la que mejor refleja la suerte trágica de la gran metrópoli mesopotámica²⁵.

Elegía sobre Babilonia (41-45).

⁴¹¿Cómo ha sido tomada “Sheshak”? ¿Cómo ha sido conquistada la gloria de toda la tierra? ¿Cómo ha venido a ser Babel objeto de horror entre las naciones? ⁴²Ha subido el mar contra Babel, la ha sumergido bajo el cúmulo de sus olas. ⁴³Sus ciudades se han convertido en desolación: tierra árida y desierta, que nadie habitará ni por la que pasará hijo de hombre. ⁴⁴Yo me ensañaré contra Bel en Babilonia, yo le haré vomitar por la boca cuanto engulló; ya no concurrirán más a él las gentes; caerán también las murallas de Babel. ⁴⁵Sal de ella, pueblo mío; salve cada cual su vida ante el furor de la cólera de Yahvé.

El canto elegíaco comienza con el característico *¿Cómo ha sido?* El profeta asiste en espíritu a la realización de la ruina de Babilonia, llamada con el nombre cabalístico de *Sheshak* (v.41) según el procedimiento del *atbash*, que hemos visto en 25:26. Babilonia era considerada como *la gloria de toda la tierra* (v.41) por su magnificencia y riquezas, lo que constituía la admiración de todos los pueblos²⁶. Pero de pronto se ha convertido, por la derrota, en *objeto de horror entre las naciones* (v.41b). El ejército enemigo ha caído sobre Babilonia como *el mar*, sumergiéndola *bajo el cúmulo de sus olas* (v.42). No quedará más que desolación y ruinas (v.43)²⁷. Y todo ha sido efecto de la ira divina, que se ha ensañado *con Bel*, la principal divinidad babilónica: Bel-Marduk. Aquí el dios simboliza la ciudad, ya que, en la mentalidad antigua, el dios seguía la suerte de su nación. La desolación será total, y *ya no concurrirán más a él las gentes* (v.44). Babilonia era el centro de convergencia de millares de comerciantes que iban con sus mercancías a la gran metrópoli. Todo esto desaparecerá, y las mismas *murallas de Babel*, orgullo de los babi-

lonios, caerán. De nuevo ante la inminencia de la catástrofe, el profeta piensa en la salvación de Israel exilado: *sal de ella, pueblo mió; salve cada uno su vida* (v.45). La expresión *pueblo mió* tiene un aire de ternura muy característico del espíritu afectuoso del profeta de Anatót. Para él, su vida ha estado siempre vinculada a la tragedia de su pueblo, y ahora piensa en su liberación *ante el furor de la cólera de Yahvé* (v.45); Israel ha sufrido ya demasiado y no debe exponerse a nuevos peligros.

La destrucción total de Babilonia (46-58).

⁴⁶ No se turbe vuestro corazón ni temáis por el rumor que se ha oído en la tierra, pues un año correrá un rumor, y el otro otro; habrá violencia en la tierra, un tirano contra otro tirano. ⁴⁷ Por eso vienen días en que yo me ensañaré contra los ídolos de Babel, y toda su tierra se cubrirá de vergüenza, y todos sus muertos yacerán sobre ella. ⁴⁸ Cielos y tierra y cuanto hay en ella se alegrarán por Babilonia, pues del norte vendrán contra ella los devastadores, oráculo de Yahvé. ⁴⁹ Por los muertos de Israel caerá Babel, como por Babel cayeron los muertos de toda la tierra. ⁵⁰ Los que hayáis escapado de la espada, partid, no os detengáis. Desde lejos acordaos de Yahvé, y que vuelva Jerusalén a vuestra memoria. ⁵¹ Estamos llenos de vergüenza, hemos sido ultrajados; ¡nuestro rostro se cubre de confusión, pues entraron extranjeros en el santuario de la casa de Yahvé. ⁵² Por eso vienen días — oráculo de Yahvé — en que yo visitaré a sus ídolos, y por toda ¿u tierra se oirá el gemir de los heridos. ⁵³ Aunque se alzase Babel hasta el cielo e hiciera inaccesibles por los altos sus baluartes, vendrán contra ella devastadores de mi parte, oráculo de Yahvé. ⁵⁴ Oynse los alaridos de Babel, ruina grande en la tierra de los caldeos. ⁵⁵ Porque devasta Yahvé a Babel y pone fin a su gran jactancia, y braman sus olas como aguas desbordadas, retumban con estruendo, ⁵⁶ porque ha venido contra Babel el devastador. Son apresados sus guerreros, rotos sus arcos, porque es Yahvé Dios de retribuciones y les da según su merecido. ⁵⁷ Y emborracharé a sus grandes, a sus sabios, a sus jefes, a sus magistrados, a sus guerreros, y dormirán un sueño eterno, del que no despertarán, oráculo del Rey, cuyo nombre es Yahvé de los ejércitos. ⁵⁸ Así dice Yahvé de los ejércitos: La ancha muralla de Babel será enteramente arrasada; sus altas puertas, quemadas, Trabajaron en vano los pueblos, y las naciones para el fuego se han cansado.

El v.46 está en prosa y tiene el aire de nota redaccional posterior. El autor parece querer salir al paso de rumores de disturbios que pudieran intranquilizar a la comunidad israelita exilada. Muchos autores creen ver en este verso una alusión a los disturbios que precedieron a la caída de Babilonia. Entre los años 550-540, Ciro fue apoderándose poco a poco de las provincias medopersas, y se extendía hacia el imperio babilónico. Este, gastado, había entrado en una época de clara descomposición: el rey Nabónides había sido confinado al oasis de Tema, en el desierto siró-arábigo, gobernando el reino su inepto hijo Baltasar. La región de Gutium se había emancipado de los babilonios. Por todas partes había brotes de rebeldía. Quizá en este ambiente de inseguridad hay que entender las palabras confortadoras **que invitan a la confianza en Yahvé**, defensor de los intereses de su pueblo (v.46).

La hora del castigo de Yahvé se acerca: caerán los ídolos y vendrá la matanza general (v.47). Todos los pueblos, *cielos y tierra* (expresión hiperbólica) *se alegraran* por la caída de Babilonia ²⁸. El vengador viene del *norte*: es el ejército medo-persa (v.48). La sangre de los

muertos de *Israel* está clamando venganza contra Babilonia, y lo mismo reclaman *los muertos de toda la tierra* (v.49). La suerte de la nación opresora es inexorable. Sufrirá la suerte de las naciones antes expoliadas y oprimidas. Como en secciones anteriores, el profeta, a la hora de la catástrofe, piensa en sus conciudadanos y los invita a salir para que no caigan con los babilonios: *Partid, no os detengáis* (v.50). Por otra parte, el profeta quiere evitar que los israelitas, que se habían creado una vida próspera en Babilonia, se queden allí. Les exhorta por ello a acordarse *desde lejos (Babilonia) de Yahvé*, pensando siempre en **Jerusalén, su única y verdadera patria** (v.50). Los israelitas responden a la invitación del profeta con la mejor disposición. La tragedia de la madre patria la llevan muy en el corazón, y sienten un íntimo bochorno por lo acaecido a su país: *Estamos llenos de vergüenza., pues entraron extranjeros en el santuario de Yahvé* (v.51). La profanación del templo de Jerusalén es la mayor humillación para los deportados de Babilonia²⁹. Precisamente por este ultraje al pueblo santo y a su santuario va a intervenir la justicia divina: *yo visitaré a sus ídolos* (v.52). De nada servirán los *baluartes inaccesibles* (v.53) para salvar a Babilonia, pues está la mano omnipotente de Yahvé, que hace venir a *devastadores* para cumplir sus designios punitivos.

El efecto de la intervención divina no se deja esperar: *óyense alaridos en Babel.* (v.54). Es el griterío de los vencidos y heridos. El estado caótico de la ciudad es como el mar alborotado, cuyas *olas braman como aguas desbordadas* (v.55). Ha llegado la hora del castigo, porque *Yahvé es Dios de retribuciones* (v.56). Por encima de todo brillan sus atributos de justicia y de santidad. Sobre todo serán castigadas las clases directoras, responsables de las injustas opresiones de Babilonia: *Emborracharé a sus grandes.* (v.57). La muerte será su pago: *dormirán un sueño eterno.* Y como garantía del cumplimiento de esto está Dios, que tiene por nombre *Yahvé de los ejércitos* (v.57). Su omnipotencia, como Señor de los cielos y de la naturaleza y como Señor de las batallas, vencerá todos los obstáculos, y de nada servirán a Babilonia sus orgullosas defensas amuralladas: *la ancha muralla de Babel sera arrasada* (v.58). Las murallas de Babilonia, con sus puertas de bronce y sus altas torres, eran la maravilla de la antigüedad³⁰. Las excavaciones recientes han probado que las cifras de las dimensiones de las mismas no son tan exageradas como parecían. Babilonia estaba rodeada por una muralla doble de 18 kilómetros de largo en tiempos de Nabucodonosor. Tenía dos muros: uno externo, de ocho metros de ancho, y otro interno, de la misma anchura. Entre ambos, un espacio de 26 metros de ancho, y por fuera un foso de agua. Además, innumerables torres, entre las que destacaba la llamada de Istar, de 12 metros de altura³¹. La obra era colosal, y parecía que la ciudad era inexpugnable; pero, llegada la hora de Dios, de nada sirvió el trabajo invertido en construirla. Durante generaciones, millones de esclavos habían trabajado en la erección de esta obra gigantesca: *trabajaron en vano los pueblos* (v.58c). Pero han trabajado *para el fuego*. Todo será pasto de las llamas. Como hemos dicho varias veces, no fue necesaria una lucha excepcional para que los soldados de Ciro entraran en la gran metrópoli, pues las disensiones internas habían facilitado la entrada. Por otra parte, Ciro no destruyó la ciudad. Más tarde, Darío daría cumplimiento a la profecía; hoy día sólo quedan inmensas masas informes de paredes de ladrillo, que nos dan una idea de la grandiosidad de las fortificaciones de la época del esplendor del imperio babilónico.

Profecía, acompañada de una acción simbólica, contra Babilonia (59-64)

⁵⁹ Misión que encomendó Jeremías, profeta, a Saraya, hijo de Nerías, hijo de Masías, al ir éste a Babilonia con el rey Sedecías el cuarto año de su reinado. Saraya era entonces gran intendente. ⁶⁰ Escribió Jeremías en un volumen todo el mal que había de venir contra Babilonia, cuanto había escrito sobre Babilonia. ⁶¹ Y dijo Jeremías a

Saraya: Cuando llegues a Babilonia, lee en voz alta todo esto,⁶² y dirás: Yahvé, tú has hablado de destruir este lugar, sin que haya ni hombre ni ganado que lo habite, hecho perpetua soledad.⁶³ Cuando hayas acabado de leerlo, le atarás una piedra y lo arrojarás en medio del Eufrates,⁶⁴ diciendo: Así se hundirá Babilonia, sin alzarse ya más del estrago y de la destrucción que yo traeré sobre ella. Hasta aquí las palabras de Jeremías.

Esta sección está fuera de contexto, y su lugar natural sería después de los c.27-28. Según el v.59, esta profecía fue redactada en el año cuarto del reinado de Sedecías, es decir, en 594 a.C. Por lo que aquí se refiere, el rey Sedecías se fue personalmente a Babilonia a rendir pleitesía a Nabucodonosor para evitar que éste desconfiara de Judá. En realidad, el rey judío estaba tramando una alianza contra Babilonia, basándose en Egipto. Le acompañaba Saraya, que debía de ser pariente de Baruc, el secretario de Jeremías. Esto facilitó la transmisión del mensaje del profeta a los deportados del 598. Por orden suya, Saraya debía anunciar después la ruina de Babilonia, echando al río el mensaje en una acción simbólica, para indicar la ruina de la metrópoli mesopotámica. Es interesante notar que Jeremías en aquellos años en que predicaba la sumisión al coloso babilónico, porque Yahvé había decidido entregar la tierra de Judá a Nabucodonosor, enviase al mismo tiempo una profecía sobre la futura destrucción de Babilonia. Era consecuente en ello, ya que sabía que, si bien Babilonia era el instrumento de la justicia divina para castigar a Judá por sus pecados, **sería ella a su vez castigada por Yahvé a causa de sus iniquidades y de su desobediencia.** Siempre los profetas se mueven en el campo de la teología de la historia, persuadidos de que Yahvé dirige los hilos de los hechos humanos y que al fin impondrá sus designios.

No se da el contenido de la profecía de Jeremías al detalle, sino la idea general, que es confirmada por el acto simbólico de lanzar la profecía al agua. Su sentido es que del mismo modo que se hunde el escrito en el río, se hundirá Babilonia para no levantarse jamás (v.64). Se trata, pues, de una acción simbólica del estilo de las que hemos visto en 13:19. El colofón *hasta aquí las palabras de Jeremías* falta en los LXX, y parece una nota redaccional posterior.

1 Así según la versión siríaca, seguida por Condamin y Dennefeld; está conforme con la segunda parte del verso. El TM actual no hace sentido: “contra el que tiende el arco, tienda el arquero su arco.” — 2 El procedimiento *atbash* consiste en sustituir la primera letra del alfabeto (A) por la última (T); la segunda (B), por la penúltima (Sh); de ahí el nombre de *aibash*. En 25:26 se emplea en el nombre *Shes/iak* por *Babel*. Así, *Leb-Qamay* está por *Kashdim* (Caldea), y significa lit. “corazón de mis adversarios.” Es así un nombre simbólico apropiado para designar a la gran rebelde y enemiga Babilonia. — 3 Los LXX y la Vulgata leen “viento destructor,” que puede adaptarse bien al sentido del contexto. — 4 Cf. Jer 15:7; 49,32-36; Mt 3:12. — 5 Cf. Jer 49:26; 50:30. — 6 Cf. Jer 2:2; 31:22.31; Os 1:7; Is 49:14; 50,1; 54:6. — 7 Así Condamin, Nötscher, Gelin. — 8 Cf. Jer 46:11. El profeta exhorta irónicamente a que se busque bálsamo para curar a Egipto. Cf. Is 23:1; 21:9; Ap 14:8; 18:2. — 9 Cf. Gen 11:4. — 10 Cf. Is 62:11-12; Jer 50,28. — 11 La frase es elíptica. *Bible de Jérusalem*: “el término de tus rapiñas.” — 12 Cf. Herodoto, I:178.185; Jenofonte, *Ciropedia VII* 5:8. — 13 Cf. Jer 22:5; Am 6:8. — 14 El verso está en prosa, y quizá sea glosa. — 15 Cf. Is 33:12. — 16 En hebreo es *Tifsar*, relacionado con el asirio *tupsharu* (escriba); pero parece que aquí designa un oficial militar. Cf. Nah 3:17. — 17 Lit. en hebreo: “de mis delicias.” Un ligero cambio de vocalización da la traducción arriba consignada. — 18 Lit. el TM dice “para que se alegren,” que no parece adaptarse a lo trágico del contexto. La versión arriba expuesta sigue a los LXX, que supone una palabra hebrea muy similar. — 19 Cf. Iss,25; 13:2. — 20 Cf. Jer 6:4; 22:7; Is 13:3. — 21 *Ararat* es el *Urartu* de las inscripciones cuneiformes. *Minni* es el *Mannai* de las inscripciones asirias, al SE del lago Urmía. *Askenaz* (Gen 10:3) es probablemente el *Ashguzai* asirio. — 22 Cf. Herodoto, I 186. Según éste, los persas desviaron al río para entrar. — 23 Cf. Jer 9:1 1; 10,22; 18:16; 49,33; 50,13; 50,39. — 24 Cf. Herodoto, I 191. Véase Dan 5:13. — 25 Cf. Jer 48:15; 50,27; Is 34:6s; Ez 39:18. — 26 Cf. Jer 49:25; Herodoto, I 178. — 27 Cf. Jer 2:6; 48:9; 49:18.33; 50:12. — 28 Cf. Is 14:8; 30,29; 44:23. — 29 Algunos autores quieren entender el verso en sentido de negativa: los exilados no querían pensar en Jerusalén por el recuerdo triste de su humillación. — 30 Cf. Herodoto, I 172-182; Diodoro, II c.y-10; Estrabón, XVI i. — 31 Cf. Herodoto, I.c.; Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* III 1353s; H. Gress-Mann, *Alt. Or. Bild. u. Alt. T.* fig.373.

52. Apéndice histórico: la destrucción de Jerusalén.

Esta sección postuma del libro de Jeremías es similar a 2 Re 24:18-25:30. Ha sido insertada

aquí por un redactor posterior para probar con los hechos el cumplimiento de las profecías sobre la destrucción de Jerusalén y de su templo y del destierro de los judíos. En el capítulo anterior hemos encontrado ya el colofón: “Hasta aquí las palabras de Jeremías.” No obstante, hay indicios de que este capítulo depende de una fuente independiente de 2 Re 24:18-25. Al menos puede haber la posibilidad de que ambos autores hayan bebido de una fuente común; de ahí algunas omisiones y variantes, en el supuesto de que se copiaban libremente adaptando a las exigencias de cada uno.

Toma de Jerusalén y captura del rey Sedecías (1-11).

¹ A la edad de veintiún años comenzó a reinar Sedecías, y reinó once años en Jerusalén. Su madre fue Jamital, hija de Jeremías, de Libna. ² Hizo mal a los ojos de Yahvé, como lo había hecho Joaquim, ³ encendiendo la cólera de Yahvé contra Jerusalén y contra Judá, hasta hacer que los arrojase de su presencia. Sedecías se rebeló contra el rey de Babilonia. ⁴ Y sucedió que el año nono de su reinado, el décimo mes, el diez del mes, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército contra Jerusalén, la cercó, levantó fortificaciones contra ella en derredor, ⁵ y estuvo sitiada la ciudad hasta el año undécimo del rey Sedecías. ⁶ El mes cuarto, el nueve del mes, se apoderó el hambre de la ciudad, y no había en ella nada que comer. ⁷ Abrieron brecha en los muros, y todos los hombres de guerra huyeron, saliendo de la ciudad de noche, por el camino de la puerta entre ambos muros, que está junto a los jardines reales, mientras los caldeos rodeaban la ciudad. Tomaron el camino que conduce al Araba. ⁸ El ejército caldeo persiguió al rey, dándole alcance en los llanos de Jericó, y todas sus tropas le abandonaron y se dispersaron. ⁹ Apresaron al rey y le llevaron ante el rey de Babilonia, en Ribla, en la tierra de Jamat, donde le juzgó. ¹⁰ El rey de Babel hizo degollar a los hijos de Sedecías a la vista de éste, e igualmente a los grandes de Judá, en Ribla. ¹¹ A Sedecías le hizo sacar los ojos y le cargó de cadenas de bronce para conducirlo a Babilonia, donde le tuvo encarcelado hasta el día de su muerte.

En los v.1-3 se da el conocido esquema histórico del libro de los Reyes, haciendo el juicio teológico del reinado de Sedecías, que resultó digno sucesor de su hermano Joaquim, ya que favoreció el sincretismo religioso e *hizo el mal a los ojos de Yahvé*. La frase es la estereotipada del libro de los Reyes para condenar a los soberanos que no acomodaron su conducta pública a las exigencias del yahvismo tradicional ! A causa de sus iniquidades se encendió *la cólera de Yahvé contra Jerusalén y Juda* (v.2). Los profetas consideran los hechos a la *luz* de la teología de la historia de Israel; así, para ellos **los castigos son la justa retribución de los abusos de la nación como colectividad**.

Los v.2-4 se encuentran en 39:1-10, y son idénticos a 2 Re 25:1-7. Sólo se da como dato nuevo la alusión a la carestía de vida en Jerusalén. Según estos datos, el ataque de las tropas de Nabucodonosor a Jerusalén tuvo lugar entre diciembre del 589 a enero del 588 ². El sitio duró hasta el año 586. La caída de Jerusalén fue en este año, en el mes cuarto, es decir, junio-julio ³. La huida fue por el lado sur de la ciudad, *junto a los jardines reales* (v.7). Los babilonios atacaban por el norte, la parte más vulnerable, y los fugitivos buscaron el camino del desierto o *Araba*, como lugar más propicio para pasar inadvertidos. En *los llanos de Jericó* fue cogido el rey, abandonado de sus soldados, cumpliéndose así la profecía de Jeremías ⁴. El rey fue llevado a *Ribla*, en la Alta Siria (v.6), donde Nabucodonosor tenía su cuartel general. El castigo infligido a

los hijos del rey, asesinados a la vista del padre, está en consonancia con las bárbaras costumbres antiguas orientales.

Destrucción total de Jerusalén (12-23).

¹² El quinto mes, el día diez del mes, el año decimonono de Nabucodonosor, rey de Babilonia, vino Nabuzardán, jefe de la guardia real, ministro del rey de Babilonia, a Jerusalén, ¹³ y puso fuego al templo, y al palacio del rey, y a todas las casas de Jerusalén, quemando principalmente todas las casas grandes, ¹⁴ y el ejército de los caldeos que estaba con el jefe de la guardia arrasó toda la muralla que rodeaba a Jerusalén. ¹⁵ El resto del pueblo que había quedado en la ciudad, los prófugos que se habían pasado al rey de Babilonia y el resto de los artesanos los llevó Nabuzardán, jefe de la guardia, ¹⁶ dejando sólo los pobres de la tierra, viñadores y labradores. ¹⁷ Rompieron también las columnas de bronce que había en el templo de Yahvé, las basas y el mar de bronce del templo, y se llevaron todo el bronce a Babilonia. ¹⁸ Se apoderaron los caldeos de las palas, los cuchillos, las copas, las cucharas y todos los utensilios del culto. ¹⁹ Igualmente tomó el jefe de la guardia los pilones, los braseros, las copas, las calderas, los candelabros, las cucharas y los platos; todo cuanto era de oro, por oro; lo de plata, por plata; ²⁰ las dos columnas, el mar de bronce y los doce toros de bronce y las basas que había hecho el rey Salomón para el templo, de un peso incalculable. ²¹ Las columnas eran de dieciocho codos de altura; rodeábalas un cordón de doce codos y tenían cuatro dedos de grueso, pues eran huecas por dentro. ²² Tenía cada columna su capitel de bronce, de cinco codos de alto; todo en torno de los capiteles había un entretejido con granadas, todo de bronce. Lo mismo la otra columna. ²³ Eran noventa y seis las granadas, pendientes, ciento entre todas, sobre el entretejido en derredor.

El quinto mes del año 19 de Nabucodonosor es julio-agosto del 586, es decir, un mes después de la toma de Jerusalén por las tropas babilonias. Aún hoy día los hebreos celebran como día de luto este fatídico 10 del mes quinto (julio-agosto) del 586 ⁵, en que la Ciudad Santa fue total y sistemáticamente desmantelada. Después de haber tomado la ciudad, el lugarteniente de Nabucodonosor, Nabuzardán, se fue a Ribla con el rey Sedecías y los magnates judíos para presentarlos al rey caldeo y, al mismo tiempo, recibir órdenes concretas sobre la conducta a seguir con los vencidos y con la ciudad de Jerusalén. El rey babilónico decidió destruir totalmente la ciudad que tantas preocupaciones le había costado. En el año 598 la había perdonado, pero ahora lo mejor parecía desmantelarla y dejarla inerte para que no tuvieran sus habitantes la veleidad de sublevarse de nuevo contra él.

Lo que más dolió a los vencidos fue que puso *fuego al templo* (v.15). **Esto significaba el fin de la nación para ellos.** No comprendían que la casa de Yahvé fuera a parar un día a manos de sus enemigos. En tiempos de Senaquerib, **Dios había salvado la ciudad por amor a su santa morada.** Esto había hecho crear la ilusión de que Jerusalén era inexpugnable⁶; pero Jeremías anunció reiteradamente que estas ilusiones eran vanas y que Yahvé entregaría su ciudad y su templo a los babilonios ⁷. Era el cumplimiento de sus lúgubres profecías. Con el templo fueron destruidos los palacios del rey y de los magnates. Las murallas fueron dejadas en estado inservible (v.14) ⁸, de modo que no pudieran organizar nuevas resistencias. Después se organizó la deportación sistemática de las fuerzas vivas de la nación (v. 15-16) ⁹, quedando sólo *los pobres de la tierra, viñadores y labradores.*

El autor constata con tristeza la situación en que fue dejada la ciudad. El templo había sido ya expoliado en 598, pero ahora fue totalmente desmantelado: *las columnas de bronce* (v.17) eran las dos que estaban a la entrada del templo, de nueve metros de altura y seis de circunferencia. *Las basas* eran diez soportes de bronce de los recipientes para llevar el agua. El llamado *mar de bronce*, por sus grandes dimensiones, era el gran depósito de agua junto al, altar de los holocaustos para lavar las víctimas ¹⁰. Estaba asentado sobre *doce toros de bronce* (v.20).

Deportación de la clase directora de Jada (24-34).

²⁴ Y se llevó el jefe de la guardia a Saraya, sumo sacerdote, y a Sofonías, el segundo, y a los tres prefectos del vestíbulo. ²⁵ De la ciudad llevó a un eunuco intendente de las gentes de guerra, a siete de los consejeros íntimos del rey, que estaban en la ciudad; el secretario del jefe del ejército, encargado de la recluta, y sesenta más del pueblo, que se hallaban en la ciudad. ²⁶ Y los llevó Nabuzardán, jefe de la guardia, ante el rey de Babilonia, en Ribla. ²⁷ Y el rey de Babilonia los hizo matar en Ribla, en tierra de Jamat, y Judá fue deportado de su tierra. ²⁸ Estos son los que deportó Nabucodonosor: El año séptimo de su reinado, tres mil veintitrés judíos; ²⁹ el año dieciocho, ochocientos treinta y dos almas; ³⁰ el año veintitrés de Nabucodonosor deportó Nabuzardán, jefe de la guardia, setecientos cuarenta y cinco almas; entre todos, pues, cuatro mil seiscientas almas. ³¹ y sucedió que en el año treinta y siete de la deportación de Joaquir, rey de Judá, en el duodécimo mes, el día veinticinco de él, Evil-Merodac, rey de Babilonia, el año del comienzo de su reinado, hizo gracia a Joaquín, rey de Judá, y le sacó de la prisión. ³² Le habló benévolamente y puso su silla sobre las de los otros reyes que estaban con él en Babilonia. ³³ Dejó sus vestidos de preso, y comió ya siempre a la mesa del rey por todos los días de su vida. ³⁴ Todo cuanto necesitaba para su mantenimiento se lo dio día por día hasta el de su muerte.

Después del fin de la resistencia de los judíos, fueron entregándose a los babilonios algunos personajes influyentes que habían logrado abstraerse al primer contacto con los vencedores. Sin duda que quedaron resistiendo algunos bastiones después de la caída de la capital. Entre ellos estaba *Saraya*, sumo sacerdote en tiempos del rey Josías y antecesor de Esdras ¹². A *Sofonías* le conocemos ya por otros textos y sabemos que estaba en muy buenas relaciones con Jeremías ¹³. Los v.28-30 faltan en el griego y en 2 Re 25:1. Parece que está basado en un documento de procedencia babilónica. Al menos el cómputo de los años de Nabucodonosor se hace al modo caldeo, que no tenía en cuenta el tiempo entre la subida al trono y el año nuevo siguiente. Las cifras de deportados son muy moderadas, por lo que llevan viso de veracidad. Recuerda tres deportaciones de Nabucodonosor (598, 587, 582). La última es recordada por Josefo. Es interesante lo relativo a la liberación del rey Joaquín o Jeconías, que había sido llevado cautivo en 598. Durante la vida de Nabucodonosor estuvo encadenado. Hoy día conocemos, por documentos cuneiformes extrabíblicos, el trato que se le daba en la corte de Nabucodonosor. En un texto babilónico publicado en 1939 por Weidner ¹⁴ se concreta la ración mensual de aceite asignada al rey prisionero Joaquín y a los suyos. En 562 murió Nabucodonosor y le sucedió su hijo Evel-Marduk, o *Evil-Merodac* según la Biblia (v.31), el cual inauguró su reinado con una amplia amnistía de los prisioneros de su padre. Joaquín fue tratado con especial consideración (v.32). Gozó de cierta libertad vigilada, pero tuvo que continuar en Babilonia. Evil-Merodac fue asesinado por Neriglisar, que reinó desde el 560 al 555. Aunque nada se dice, podemos suponer que continuaría la política comprensiva de su antecesor con los prisioneros.

¹ *Libna* suele ser identificada con *tell es-Safi*, cerca de *Beit-Gebrin*. — ² El rey Sedéelas comenzó su reinado en 598. — ³ Sobre la castroa cf. Jer 37:21; Lam 2:20; 4:9. Así se cumplieron las profecías de Jeremías: 11:22; 14:12; 15:2; 16:4; 18:21; 21:7-8; 24:10; 27:8; 29:17. — ⁴ Cf. Jer 38:22. — ⁵ Cf. Zac 7:5; 8:19. Según 2 Re 25:8, fue el día “octavo.” — ⁶ Cf. Jer 7:4s. — ⁷ Cf. Jer 7:14; 26:6. — ⁸ Cf. Neh — ⁹ Cf. Jer 39:9-10; 2 Re 25:11-12. — ¹⁰ Cf. 2 Re 25:13-17; 1 Re 7:15-22; 7:27-39- Para valorar las que un “codo” equivalía, más o menos, a medio metro. medida? téngase en cuenta — ¹¹ Sobre todo esto cf. 2 Re 25:18-21; i Par 6:14; 2 Re 22:4. — ¹² Cf. Esdr7:1. — ¹³ Cf. Jer 21:1't 29:25.29; 37:3. — ¹⁴ E. F. Weidner, *Jojachin, König von Judá, in babylonischen Keilschrifttexten*: “Mélanges Syriens R. Dussaud,” vol.2 (París 1940) 923-5; A. Bea, *König Jojachin im Keilschrifttexten*: Bi 23 (1942) 78-82.

Lamentaciones.

Introducción.

1. Título y lugar en el canon.

En la versión de la **Vulgata**, al libro de Jeremías siguen estas *Lamentaciones* con el título de *Threni, id est, Lamentationes lere-miae prophetae*. *Threni* es la transcripción latina del θρήνοι de los LXX, en el sentido de canto fúnebre o lamentación por la ruina de Jerusalén. En el Talmud se llama a estas composiciones fúnebres *Qinot*, palabra que no aparece en los manuscritos hebreos. En la Biblia hebrea se designa a estas composiciones poéticas fúnebres con el nombre de *'ekah* que literalmente significa ¿Cómo? que es la primera palabra que abre la serie de las *Lamentaciones*, y que caracteriza el género elegíaco.

En el TM, las *Lamentaciones* están incluidas entre los *Hagiógrafos* o *Megillót* (lit. “rollos”), mientras que en las versiones de los LXX, Vg y Siríaca van a continuación de los escritos proféticos de Jeremías. Flavio Josefo las consideraba también como formando parte de los escritos de Jeremías ¹. En las sinagogas se solían leer en el aniversario de la toma de Jerusalén por los babilonios (en el 9 de Ab: jul.-ag.), formando parte del duelo general que con ayunos se practicaba desde tiempos muy remotos por los judíos ². Así, por razones de tipo litúrgico, las *Lamentaciones* fueron separadas del libro de Jeremías para unir las a los *Hagiógrafos*, como Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Ester, los cuales se leían, respectivamente, los días de Pentecostés, Pascua, Tabernáculos y Purim.

2. Contenido.

Este precioso libro poético-elegíaco consta de cinco cánticos, en los que se hace duelo por la destrucción del reino de Judá y, sobre todo, de la ciudad de Jerusalén por el ejército de Nabucodonosor en 586 a.C. ³ Sin pretender dar una exposición narrativa de hechos que da por conocidos, el autor de estos admirables cantos elegíacos desahoga su dolor a la vista de las ruinas humeantes de lo que era más querido a su alma de israelita fiel a la tradición. En sus efusiones íntimas alude a detalles que reflejan la situación triste del país y de la Ciudad Santa. Y, sobre todo, da un sentido teológico profundo a la catástrofe al decir que todo lo acontecido es **en castigo de las transgresiones de Judá y de sus infidelidades para con Yahvé**. Pero **confía en la misericordia divina, y espera confiadamente que, después que pase la hora de la justicia, llegue la hora de la restauración**; por eso en sus descripciones entremezcla constantemente súplicas ardientes por su pueblo, arruinado y disperso. De ahí que, más que unnexo lógico, **existe unnexo psicológico** en el desarrollo de las ideas, que suelen sucederse por asociación de escenas e imágenes que han impresionado particularmente al profeta. Son meditaciones dolorosas en las que predomina **el sentimiento y el desahogo espontáneo**, de forma que, mezcladas con **súplicas**

por su pueblo, van imprecaciones para los enemigos que han causado tanta ruina y se alegran de la catástrofe.

Pudiéramos sintetizar el contenido ideológico de los cinco cánticos del modo siguiente:

1. Profundo dolor por la desolación total de la ciudad destruida (1:1 -22).
2. El verdadero autor de la catástrofe es Dios, porque en definitiva todo ha sido efecto de la intervención punitiva y vengadora de su justicia (2:1-22).
3. Con carácter más personal describe las tribulaciones y angustias de los justos (3:1-66).
4. El poeta detalla la triste suerte de las diversas categorías sociales, cargando la responsabilidad de la catástrofe a los dirigentes políticos del pueblo (4:1-22).
5. Con todo patetismo se describen las consecuencias de la toma de la ciudad, y, finalmente, se implora de la **misericordia divina** que acelere su restauración (5:1-22).

3. Forma poética.

Estas composiciones poéticas han sido redactadas según el metro llamado *qinah* o elegiaco, que se caracteriza por el empleo de versos con dos cadencias, que los que el segundo es más breve que el primero. Este metro aparece ya en composiciones muy antiguas de la Biblia, como en el canto de Débora y en la elegía de David sobre Saúl y Jonatán ⁵. Otra característica literaria de las *Lamentaciones* es que los cuatro primeros cánticos están compuestos según el orden alfabético. Así, cada uno de éstos tiene veintidós secciones, según el número del alefato hebreo. Los tres primeros están dispuestos en estrofas de tres versos, mientras que el cuarto en estrofas de dos.

En los cánticos primero, segundo y cuarto, la palabra inicial de cada *estrofa* comienza en su respectiva letra del alefato, mientras que en el cántico tercero la letra del alefato varía en cada *verso* de la estrofa. No obstante, respecto del carácter acróstico o alfabético de la composición tenemos que notar la anomalía de que en los cánticos segundo, tercero y cuarto, la letra *phe* precede al 'ain, lo que hasta ahora parece inexplicable. El quinto cántico no es acróstico, sino que únicamente consta de veintidós versos, conforme al número de letras del alefato, pero sin orden alfabético en las iniciales de versos o estrofas ⁶.

Seguramente que este sistema artificial alfabético obedece a razones sociales para facilitar la transmisión del texto en la memoria de los lectores u oyentes. No es un signo de decadencia literaria, como algunos autores modernos han querido insinuar, sino un procedimiento poético que sirve para revelar la ingeniosidad del autor, como otros procedimientos metrológicos de la poesía occidental, ahora despreciados porque coartan la libertad de expresión del poeta y porque parecen demasiado férreos y artificiales.

Característica literaria de estas admirables *Lamentaciones* es el estilo *confidencial*. Dios es interpelado e invocado, usando el pronombre de segunda persona, estableciéndose un íntimo coloquio entre el afligido, o comunidad dolorida, y Dios, que constituye el único objeto de confianza y esperanza. Por eso se prefiere el uso frecuente del pronombre en primera persona, para acentuar el carácter trágico del dolor y de la miseria, y de ahí, para mover a Dios a la misericordia. Esto contribuye a dar colorido, vivacidad y dramatismo al cántico. Otras características son la representación con imágenes atrevidas, que indican horror y peligro, de los enemigos, de la miseria. No faltan pensamientos de venganza y de consuelo.”⁷ No debe, pues, buscarse un desarrollo sistemático de ideas, ya que lo sentimental prevalece en ellas sobre lo ideológico.

4. Autenticidad.

La tradición judía atribuye comúnmente las *Lamentaciones* al profeta Jeremías⁸. En la versión de los LXX leemos el siguiente prólogo: “Y sucedió después que Israel fue hecho cautivo, y Jerusalén devastada, que Jeremías se sentó a llorar y a lamentar con esta lamentación sobre Jerusalén, y dijo.” En la Vg leemos un prólogo semejante⁹. Por otra parte, sabemos que las *Lamentaciones* se ponían en el canon a continuación de los escritos de Jeremías¹⁰. La tradición cristiana es unánime en este sentido, y sólo en el siglo XVIII se empezó a poner en duda la tesis jeremiana.

Los sostenedores de la autenticidad jeremiana de las *Lamentaciones* insisten en ciertas semejanzas de estilo entre éstas y los escritos de Jeremías. Así las expresiones “virgen hija de Sión oprimida” H, “las lágrimas en las mejillas”¹², “cadena al cuello”¹³, quejas contra los pecados de los sacerdotes y profetas¹⁴, matanza de los propios hijos¹⁵, pecados del pueblo¹⁶, vana confianza en los aliados¹⁷, tendencia a aludir al Deuteronomio¹⁸. A esto se añade que parece necesario un testigo ocular de los hechos para describirlos con la viveza con que están las *Lamentaciones*, y nadie mejor que Jeremías para que, llevado de su profundo afecto a su pueblo, cantase la elegía sobre su ruina.

. En primer lugar se urge el hecho de por qué en la Biblia hebrea figuran entre los *Hagiografos* (o *Ketubim*), y 110 se insertaron en el libro de Jeremías, como formando una parte o apéndice del mismo. Por otra parte, extraña que no aparezca el nombre de Jeremías en el título de las *Lamentaciones*, lo que sería normal caso de que se reconociera su paternidad en los primeros tiempos que siguieron a su composición. Además, hay ciertas dificultades para atribuir a un mismo autor los cinco cánticos de las *Lamentaciones*. Así, en el primero, el orden de las letras que inician las estrofas es perfecto, mientras que en los cánticos segundo, tercero y cuarto, la *phe* viene antes del ‘ain.

En 2:9 se dice de los profetas de Jerusalén que “no han hallado visión de parte del Señor,” lo que no es aplicable al propio Jeremías, que fue favorecido con tantas visiones y comunicaciones divinas. Y en 4:17 se dice de la esperada ayuda egipcia: “se consumían nuestros ojos esperando vanamente el socorro, iban esperanzadas nuestras miradas hacia un pueblo que 110 pudo librarnos.” Y sabemos que Jeremías fue siempre contrario a pedir ayuda a los egipcios²¹. En 4:20 se alude al rey Sedecías: “el que era nuestro aliento, el ungido de Yahvé, fue cogido en la trampa, aquel de quien decíamos: A su sombra viviremos entre las naciones.” Y sabemos que Jeremías despreciaba a Sedecías por su ineptitud²². Finalmente, los lexicólogos insisten en que la fraseología de Lam y Jer tiene más puntos de divergencia que de convergencia²³; y no faltan quienes ven coincidencias de lenguaje entre Lam y Ezequiel y otros escritos bíblicos²⁴. Por todas estas razones, hoy día muchos autores se inclinan por la tesis de que las *Lamentaciones* sólo en parte pueden atribuirse a Jeremías. Al menos los cánticos 1 y 5 parecen de época posterior al profeta²⁵.

5. Doctrina religiosa.

A través del lirismo de expresión y el sentimentalismo, característicos de estos bellísimos fragmentos poéticos, **encontramos las grandes líneas teológicas proféticas**. En los acontecimientos trágicos, el poeta sorprende los designios divinos sobre Judá pecador. Yahvé es el verdadero autor de la catástrofe, en cuanto que ha desencadenado su ira, largo tiempo contenida, sobre un pueblo que le ha sido infiel²⁶. La ruina de Jerusalén no es casual ni mera consecuencia de una mala política humana, **sino que es la culminación de un proceso de alejamiento de la**

Ley divina. Yahvé es el que ha uñado a los enemigos de Judá para que sean instrumentos de su justicia, y ha descargado sobre una generación el castigo merecido por los pecados que se fueron acumulando a través de los siglos²⁷.

A pesar de la crisis terrible que esto representa para la nación judaica, el poeta tiene grandes **esperanzas de restauración, y por ello ora confiadamente a su Dios**²⁸. **Sabe que, si Yahvé es justo, es también misericordioso,** y que, como llegó la hora del castigo, llegará la hora de la **rehabilitación para Israel y del castigo para sus enemigos**²⁹. **El dolor es un medio de purificar a los individuos y a los pueblos**³⁰; es la solución que encontramos en el libro de Job. Por ello, en estos admirables desahogos lírico-dramáticos hay un altísimo nivel espiritual, reflejo de un alma **que vive de la fe y de la esperanza en Dios.**

1 Cf. Flavio Josefo, *Contra Apion*. I 40. — 2 Cf. Jer 52:12-16. — 3 Según Flavio Josefo, el Targum y el mismo San Jerónimo, estas *Lamentaciones* fueron compuestas por Jeremías con motivo de la muerte del rey Josías en 609. Cf. Flavio Josefo, *Ant.* 10:5,i; Targum, com. a 4:20; San Jerónimo, *Comm. in Zach.* 12:11: PL 25:1515. — 4 Cf. Jue 5:2s. — 5 Cf. 2 Sam 1:195. — 6 En la Biblia conocemos otras composiciones alfabéticas. Así Sal 9; 10; 25; 34; 371 III; 112; 119; 145; Prov. 31:10-31; Nah 1:2-8. En el Sal 10,7-8 se da la inversión del *phe* y *'ain*. — 7A. Pevva, *Geremia* 375. — 8 Flavio Josefo, *Antiq.* X 5:1; Targum, *Baba bathra* 153. — 9 “Et factum est, postquam in captivitate redactus est Israel, et Ierusalem deserta est, sedit Teremias flens, et plnxit lamentatione hac in Ierusalem, et amaro animo spirans, et eiulans, dixit.” — 10 Cf. Orígenes, en Euseb., *H. E.* VI 25; San Epifanio, *Adv. haer.* 8,6: PG 41:213; San Hilario, *Prof.* in P.s. n.15: PL c.241; San Jerónimo, *Prof. Galealus*: PL 28,551. — 11 Lam 1:15; 2:13, y Jer 8:21s; 14:17. — 12 Lam 1:16; 2:11.18; 3:485, y Jer 9:1.18 (Vg.); 13:17; 14:17. — 13 Lam 1:14, y Jer 27:2. — 14 Lam 2:14; 4:135, y Jer 2:8; 5:31. — 15 Lam 2:20; 4:10, y Jer 19:9. — 16 Lam 1:5.8, y Jer 14:7; 16:10s. — 17 Lam 1:2.19, y Jer 2:18. — 18 Lam 1:3, y Dt 28,65; Lam 1:5, y Dt 28:44. — 19 Entre ellos, Buddele, Lóhr, Driver, König, Sellin, Streane, Pfeiffer. — 20 Así Goetsberger, Dennefeld, Notscher y Clamen — 21 Cf. Jer 37:5-10. — 22 Cf. Jer 24:8-10. — 23 Cf. M. Lóiri, *Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder*: *Zatw* 14 (1894) 31-50. — 24 Cf. Lam 1:1, e Is 47:85; 54:4; Lam 3:20, e Is 53:6; Lam 2:4, y Ez 24:16; Lam 4:11, y Ez 5:13; Lam 3:6, y Sal 143:3; Lam 3:24, y Sal 119:57. — 25 Cf. A. Penna, o.c., p.377.

1. Primera Lamentación: Jerusalen, Desolada.

Podíamos resumir el contenido ideológico de las *Lamentaciones* en tres facetas: desolación de la Ciudad Santa, reconocimiento de la justicia divina y oración implorando misericordia al Señor. Estas ideas se repiten machaconamente, pero las expresiones son bellísimas y variadas. Por todo esto, las *Lamentaciones* pueden considerarse como una de las mejores composiciones de la Biblia desde el punto de vista lírico-afectivo. El metro poético suele ser el característico de las “elegías” o *qinah*, a base de tres dísticos cada letra del alefato. El carácter especial de las *Lamentaciones* excluye un desarrollo estrictamente lógico de ideas; por eso las consideraciones se repiten entrecortadas, como expresión de un alma lacerada que por encima de las leyes lógicas de la inteligencia tiene las del corazón.

Se suele dividir esta *primera lamentación* en dos partes: a) 1-11, en que habla el poeta (excepto en el v.8 y 11); b) 12-22: habla Sión (excepto el v.17).

¹ **Alef.** — ¡Cómo se sienta en soledad la ciudad populosa, es como viuda la grande entre las naciones; la señora de provincias ha sido hecha tributaria!

El profeta contrapone dos situaciones de la Ciudad Santa, que es presentada como una dama o princesa que ha quedado viuda. En una medalla acuñada por Tito después de la toma de Jerusalén en el año 70 d.C. aparece una mujer llorando debajo de una palmera con esta inscripción: “ludaea capta.” Es el mejor comentario de estos primeros versos de las *Lamentaciones*. El autor 110 puede comprender el cambio de situación de la que era *señora de provincias*, y se ha convertido en *viuda y tributaria*. La primera palabra, ¡Cómo! es característica del verso elegíaco llamado *qinah*¹. Sión se sienta en soledad como madre que ha quedado sin hijos, como doncella

que ha quedado sin amantes y como *viuda* que ha quedado sin marido, expuesta a la penuria sin sombra protectora². La *ciudad populosa* y la *señora de provincias* son dos frases que han de entenderse en el horizonte relativo del hagiógrafo. Sión era la capital más poblada de Judá, y también, como capital, *señora de provincias*, no sólo de las tribus de Judá y de Simeón, que constituían el reino del sur, sino que en tiempos de Jeremías era aún *señora* de amplias zonas de Trans-Jordania, como Edom y Moab. Pero ahora *ha sido hecha tributaria*, formando sólo parte de un distrito del inmenso imperio babilónico.

² Beth. — Llora copiosamente en la noche y corre el llanto por sus mejillas; no tiene quien le consuele entre todos sus amantes; le fallaron todos sus amigos y se volvieron enemigos.

En las horas nocturnas siente más su soledad e infortunio, porque nada le distrae de su dolor. El día con su luz trae siempre impresiones optimistas y alegres, pero *en la noche*, el ambiente de vacío, de soledad, pesa como una fría losa sobre el alma del desgraciado; por eso, en esas horas de intimidad y de sinceridad *corre el llanto por sus mejillas*. Sólo el desahogo de las lágrimas puede compensar algo la tremenda tragedia interior de la dama desolada. Por otra parte, en la hora trágica del infortunio, en la hora de la verdad, *le fallaron todos sus amigos*. Sión había confiado en Egipto y en la alianza de otros pueblos³; pero, cuando la ciudad ha sido convertida en un montón de ruinas, *no tiene quién la consuele*. Es el patrimonio de todo el que ha sido visitado por el infortunio: los que antes creía sus amigos, se *le volvieron enemigos*.

³ Guímel. — Emigró Judá a causa de la aflicción y de la gran servidumbre; está sentada entre las gentes sin hallar reposo; todos sus perseguidores le dieron alcance y la estrecharon.

Asolada la ciudad, los habitantes que quedaron sin ser llevados al destierro emigraron voluntariamente *a causa de la aflicción y de la gran servidumbre*. El yugo babilónico era demasiado pesado⁵. Pero Judá tampoco encontró *reposo* en el exilio, *sentada entre las gentes*. Sus enemigos siguieron persiguiéndola “en desfiladeros estrechos,” según dice el texto hebreo.

⁴ Dálet. — Los caminos de Sión están en luto por 110 haber quien venga a las solemnidades. Todas sus puertas están desoladas, sus sacerdotes gimiendo, sus vírgenes escuálidas, y ella llena de amargura.

El estado de la ciudad no puede ser más triste: los caminos que conducían a Sión, antes rebosantes de peregrinos, ahora están *en luto*, desiertos: *no hay quien venga a las solemnidades*. Por la mente del profeta pasa el gozoso recuerdo de los millares de peregrinos que avanzaban hacia la Ciudad Santa con cantos alegres de acción de gracias por las cosechas. Ya no hay *solemnidades* o fiestas litúrgicas tradicionales, hitos durante el año de la vida religiosa: las tradicionales fiestas de Pascua, de Pentecostés y de Tabernáculos, en las que se presentaban las primicias de los cereales y de los frutos impetrando protección para el próximo año agrícola. Ya no salen a recibir a los peregrinos los *sacerdotes*, que ahora están *gimiendo*. Las mismas *vírgenes*, que en alegres danzas amenizaban la presencia de los peregrinos en estas fiestas, están ahora *escuálidas* o encorvadas por el dolor⁶. Y las *puertas* de la ciudad, en otro tiempo lugar de concentración de la vida social de la ciudad, *están desoladas*. Ya no están allí los ancianos para juzgar, ni los mercaderes para recibir las caravanas con las mercancías, ni los niños alegrando con sus juegos la vida de la ciudad⁷. Todo es atmósfera de tristeza y *amargura*.

⁵ He. — Prevalcieron sus enemigos y prosperaron los que la aborrecían, pues la afligió Yahvé por la muchedumbre de sus rebeldías; sus niños fueron a la cautividad delante del enemigo.

En la lucha han vencido los *enemigos* de Judá. Pero, en realidad, todos los sufrimientos de Judá vienen enviados por el mismo Dios: *pues la afligió Yahvé por la muchedumbre de sus rebeldías*. La conducta pecadora de Judá es la causa de su desventura. Y ni siquiera sus pequeñuelos se ven libres de la deportación.

⁶ Wau. — Ha desaparecido de la hija de Sión toda su gloria; sus príncipes han venido a ser como ciervos que no hallan pastos, y huyeron sin fuerzas ante el perseguidor.

En la catástrofe ha perdido *la hija de Sión*, es decir, Jerusalén, *toda su gloria*, a saber, lo que constituía su orgullo: sus príncipes y su rey, como puntualiza a continuación ⁸. Sus *príncipes*, debilitados por el hambre y la miseria, andan vagando como *ciervos que no hallan pastos* ⁹. Y huyeron agotados *ante el perseguidor*. En efecto, el rey Sedecías, con sus magnates, se dio a la fuga, siendo vergonzosamente capturado ¹⁰.

⁷ Zain. — Acordóse Jerusalén, en los días de su aflicción y de su vivir errante, de todos los bienes que de antiguo tuvo. Cuando cayó su pueblo en manos del enemigo, sin que nadie le ayudase, miráronla sus enemigos y se burlaron de su perdición.

En los días de la prueba comprendió Jerusalén *los bienes que de antiguo tuvo*. Pero ahora nada le queda de su antigua gloria y riqueza, y sus enemigos se alegran, burlones, ante su ruina.

⁸ Jet. — Muchos son los pecados de Jerusalén; por eso fue objeto de aversión; cuantos antes la honraron la desprecian viendo su desnudez, y ella misma suspira y vuelve su rostro.

Jerusalén es presentada ahora como una cortesana que por sus pecados es convertida en *objeto de aversión* ¹¹, despreciada de los que antes le hacían el amor, porque *vieron su desnudez* ¹². Jerusalén, humillada por su Dios, ha descubierto sus pecados, presentándose como una mujer pública que ha mostrado impudentemente sus atractivos sexuales ¹³. Y Jerusalén misma se avergüenza de su estado menstrual y *vuelve el rostro*.

⁹ Tet. — Su inmundicia manchaba sus vestiduras, y no se cuidaba de su fin, y cayó de modo sorprendente, sin que nadie la consolara. Mira, ¡oh Yahvé! mi aflicción, mira la arrogancia del enemigo.

Sigue la misma imagen. Jerusalén se halla como mujer pública en período menstrual, su *inmundicia* se nota en sus *vestiduras* ¹⁴. Aquí *inmundicia* tiene un sentido religioso. Sus pecados la hacen inmundicia a los ojos de los demás pueblos, y son tantos, que no puede disimularlos. Y está tan ciega en sus extravíos, que no se cuida *de su fin*, es decir, del castigo que le espera ¹⁵. De repente, ante tanta perversidad, se escapa un grito de auxilio de Jerusalén: *Mira mi aflicción*. Ella es ciertamente pecadora ante los ojos de Yahvé, pero sus enemigos no lo son menos y se muestran insolentes con arrogancia insoportable ¹⁶.

¹⁰ Yod. — Echó mano el enemigo de todos sus tesoros, vio penetrar en su santuario a las gentes, a quienes prohibiste penetraran en tu congregación.

El pensamiento del profeta se vuelve a la depredación del templo de Jerusalén. Esto era el mayor crimen que debía Dios castigar, pues, aparte de la expoliación, penetraron en el *santuario gentes* a quienes estaba prohibido entrar en el sagrado recinto ¹⁷. En el templo construido por Herodes se puso una placa de bronce, que ahora está en el museo de Estambul, en la que se conminaba con la pena de muerte a todo gentil que osara pasar del atrio de los gentiles al de los israelitas ¹⁸. El allanamiento, pues, de la morada de Yahvé por los gentiles era para el profeta la mayor enormidad que pudiera cometerse.

¹¹ Kaf. — Todo su pueblo va suspirando en busca de pan; han dado cuanto tenían de precioso para mantener la vida. Mira, oh Yahvé! y contempla cuan abatida estoy.

La ruina política de la ciudad ha traído la catástrofe económica. Es tal la carestía de alimentos, que los habitantes tienen que dar sus objetos más preciados para subvenir a las necesidades más elementales. Ante los ojos del profeta está el espectro del pueblo macilento *en busca de pan*.

¹² Lamed. — ¡Oh vosotros cuantos pasáis por el camino! mirad y ved si hay dolor comparable a mi dolor, al dolor con que yo soy atormentada. Afligióme Yahvé el día de su ardiente cólera.

Sión pide comprensión para la tragedia de su pueblo, de su capital destruida, y por eso interpela a los viandantes que indiferentes contemplan las ruinas de la ciudad, sin preocuparse de su situación, siguiendo su marcha conforme a las exigencias comerciales. Cerca de la Ciudad Santa pasaba el camino hacia Egipto para unirse a la *vía maris*, o ruta caravanera comercial entre el país del Nilo y Mesopotamia ¹⁹. Podemos, pues, considerar la exclamación angustiada del profeta, puesta en boca de Jerusalén, como una llamada a la piedad de estos comerciantes despreocupados de su malhadada suerte. No hay *dolor* comparable al de la Ciudad Santa, arrasada y deshabitada. Sus ruinas son un recuerdo perenne del paso asolador de la *ardiente cólera* de Yahvé. La frase es un humilde reconocimiento de los pecados de Jerusalén, presa ahora de las exigencias de la justicia airada de Dios.

¹³ Mem. — Mandó desde lo alto un fuego que consume mis huesos ²⁰, tendió a mis pies una red, y me hizo caer hacia atrás y me arrojó en la desolación, consumida todo el día.

La mano pesada de la justicia divina se hace sentir como un *fuego* que consume los *huesos* de Jerusalén. La metáfora puede aludir simplemente a un castigo enviado por Dios *desde lo alto*, el cielo donde Yahvé habita, o quizá aluda concretamente a una epidemia que siguió normalmente a la ruina política y económica de la nación, la cual se hace sentir de modo especial con manifestaciones de intensas *fiebres*. En este caso, la frase *fuego* que consume los *huesos* adquiere más realismo ²¹. Pero parece más lógico tomar *fuego* como instrumento de castigo en general ²². La imagen siguiente tiene también un sentido general: Jerusalén ha caído en la *red que le ha tendido* Yahvé. La Ciudad Santa era como una avecilla descarriada que andaba volando libremente separada de su Dios, pero Yahvé, en su amor, le ha tendido una *red* y ha caído en ella. Esa *red* que hará recapitular a Jerusalén sobre sus caminos es la desgracia y la ruina ²³. Yahvé ha actuado como hábil cazador, buscando atraerla por la vía de la expiación: *me arrojó en la desolación*. Por

todo ello se siente como *consumida* y agotada.

14 Nun. — El yugo de mis iniquidades pesa sobre mí ²⁴ entretreídas por su mano. Su yugo es sobre mi cuello y ha quebrantado mis fuerzas. Me entregó Yahvé en sus manos, no puedo levantarme.

Jerusalén reconoce, humillada, sus transgresiones, que pesan sobre ella como yugo insoportable. Los crímenes de la Ciudad Santa son como las partes diversas del yugo con sus cuerdas, que han sido entretreídas por el mismo Yahvé, **obligado a enviarle un castigo purificador por exigencia de su justicia**. Ante el castigo enviado por Dios, Jerusalén está impotente, presa de la justicia divina, y no puede *levantarse*. Es la imagen de la bestia con el yugo al cuello, sin poder levantar la cabeza.

15 Sámeec. — Rechazó a todos mis guerreros en medio de mí, convocó contra mí una asamblea para quebrantar a mis mancebos. Como en lagar ha pisado Yahvé a la virgen hija de Judá.

Yahvé mismo ha convocado a los enemigos de Judá a una *asamblea* o concentración para que se abalancen contra sus *guerreros*, que iban a ser sacrificados ²⁵. Los escritores bíblicos prescinden en sus descripciones de las causas segundas, y lo atribuyen todo directamente a Dios. En toda la tragedia de Judá ha estado la mano justiciera de Yahvé como causa total. El hagiógrafo tiene una visión teológica de la historia, **y lo considera todo a través de las leyes de la justicia divina ultrajada: Como en lagar ha pisado Yahvé a la virgen hija de Judá**. La metáfora es atrevida y muy expresiva; ninguna mejor para indicar el rigor de la inexorable justicia divina. La *hija de Judá* es Jerusalén, concebida como una *virgen* hermosa y atractiva que ha sido mancillada y despreciada. Algunos autores creen que aquí se alude a un “banquete” sacrificial: Yahvé ha convocado a los enemigos de Judá a una *asamblea* litúrgica en la que no falta el *banquete* de ritual ni el vino. Este vino aquí es la sangre de la *virgen de Judá*, exprimida como en un lagar ²⁶. La metáfora es posible, pero quizá el contexto no exija tanto.

16 Ayin. — Por eso lloro, y manan lágrimas mis ojos, y se alejó de mí todo consuelo que aliviase mi alma; mis hijos están desolados al triunfar el enemigo.

De nuevo la tragedia se apodera de la desconsolada Judá. Ese triunfo de sus enemigos la ha sumido en la mayor amargura. No le queda sino derramar *lágrimas*; se siente sola: sus amigos la han abandonado, y Yahvé no le sirve sino para mostrarle sus transgresiones, haciendo pesar sobre ella su mano vengadora.

17 Pe. — Tiende Sión sus manos, pero nadie la consuela. Dio Yahvé contra Jacob órdenes a los enemigos que la rodeaban, y Jerusalén fue para ellos objeto de abominación.

Ahora habla el profeta para contar la tragedia íntima de Sión: su soledad en la hora de la prueba es total. Jerusalén tiende sus manos en busca de auxilio ²⁷, pero en vano. Todo lo que pasa está “decretado” por Yahvé, que para castigar a su pueblo convoca a sus *enemigos* circunvecinos, de forma que sean testigos de la humillación de Judá. Para ellos, la Ciudad Santa se ha convertido en cosa inmundada ²⁸, objeto de abominación y desprecio, pues en su catástrofe parece llevar **la maldición de su Dios**.

18 Sade. — Justo es Yahvé, pues yo fui rebelde a sus mandatos. Oíd, pueblos todos, y contemplad mi dolor: mis doncellas y mis mancebos han ido al cautiverio.

La confesión de los pecados por parte de Jerusalén es sincera, y en ella se reconoce la justicia del castigo enviado por Yahvé. Pero, como antes se había dirigido a los viandantes para que contemplaran sus ruinas y su tragedia, ahora se dirige a los *pueblos todos* para que piensen en la mayor tragedia de una madre: mis *doncellas y mancebos han ido al cautiverio*. Lejos de imprecicar a las naciones que sarcásticamente contemplan su ruina, les pide compasión, apelando a los elementales sentimientos de piedad y de conmiseración.

19 Qof. — Llamé a voces a mis amigos, pero me engañaron. Mis sacerdotes y mis ancianos perecieron en la ciudad, buscando comida con qué sostener sus vidas.

De nuevo el corazón lacerado de Jerusalén piensa en la traición de los que creía sus amigos, pero que le fallaron en la hora de la prueba. Todo esto le infunde profunda amargura. Por otra parte, no puede olvidar a sus *sacerdotes y ancianos*, antes la clase directora de la sociedad y ahora muertos de hambre y de necesidad. Los conceptos se repiten, pero tienen siempre un acento afectivo que impresiona al lector.

20 Res. — Mira, ¡oh Yahvé! mi angustia. Mis entrañas rugen, mi corazón se revuelve dentro de mí por haber sido muy rebelde. Fuera hizo estragos la espada, dentro la mortandad.

En medio de tanta desolación y angustia no le queda a Jerusalén sino implorar a Yahvé el fin de tantos dolores. Las *entrañas* y el *corazón* — centro de las emociones — la desazonan sobremedida al contemplar en su vida tanta prevaricación y rebeldía. Sólo la misericordia divina puede llevar tranquilidad a su alma. Por otra parte, la tragedia ha sido inmensa y suficiente para calmar la justicia divina; todos sus hijos han desaparecido: los que estaban *fuera* de los muros, por la *espada*, y los que estaban asediados, por la epidemia y *mortandad*.

21 Sin. — Oyen mis gemidos, y nadie me consuela; todos mis enemigos han sabido mi desgracia, y se alegran de lo que has hecho. ¡Haz venir el anunciado día, y que sean como yo!

Jerusalén se vuelve a Yahvé implorando su justicia también para los que se alegran de su miseria y de su ruina y tienen una especial satisfacción en constatar que **Yahvé, el Dios de que se glorificaba Judá como su protector, la ha castigado de esta manera**. Esto hace despertar en la ciudad destruida un sentimiento de revancha y de venganza: *Haz venir el anunciado día y sean como yo*. Según las esperanzas populares, Dios se manifestaría un día (*el día de Yahvé*) sobre los enemigos de Israel, castigándolos por su conducta para con él. Contra esta esperanza se había levantado el profeta Amos, anunciando que el *día de Yahvé* sería de *tinieblas*, no de *luz*; es decir, de castigo y no de victoria para Israel, si ésta no cambiaba su mala conducta²⁹. Jerusalén, ahora humillada, clama a la omnipotencia divina para que descargue también su ira sobre los pueblos vecinos que hacen befa de ella.

22 Tau. — ¡Que se ponga a tus ojos toda su maldad, y trátalos como me has tratado por mis rebeldías, porque son muchos mis suspiros y está muy dolorido mi corazón!

Desarrolla los sentimientos del verso anterior: también sus enemigos deben tener una debida re-

tribución ³⁰. Aun reconociendo sus propios pecados, cree que ya es bastante lo que ha sufrido hasta ahora para **aplacar las exigencias de la justicia divina**. Es hora ya de que Yahvé la descargue sobre sus enemigos, tan culpables como ella 31.

1 Cf. Lam 2 y 4. — 2 Cf. Is 47:8. — 3 Cf. Jer 4:30; 30:14; 2 Re 24:2; Sal 137:6s; Ez 26:3; 29:6s; Jer 28:5. — 5 Cf. Jer 40,11; c.42-43. — 6 Cf. Ex 15:20; Jue 21:21; Sal 68:25; Jer 31:13- — 7 Cf. Prov 31:23; Jer 26:10; 1 Re 22:10; 2 Re 7:1; 2 Crón 32:6; Job 29,7. — 8 Cf. Lam 2:1. — 9 Cf. Jer 32:7ss. — 10 Cf. Jer 39:48. — 11 Lit. el hebreo dice “menstruo,” considerado como de suma impureza legal (cf. Lev 15:19). — 12 Eufemismo por “sus vergüenzas.” — 13 Cf. Is 47:3; Jer 13:26; Ez 16:37; Os 2:5; Nah 3:5- — 14 Cf. Jer 2:34; 13:22. — 15 Cf. Dt 32:29; Is 47:7- — 16 Cf. Jer 48:26.42. — 17 Cf. Jer 52:175; Ez 44:7. — 18 Cf. Act 21:28-29. — 19 El TM dice “No vosotros,” que es ininteligible. Hemos seguido a los LXX, conforme al contexto. — 20 La *Bible de Jérusalem*: “ha enviado fuego que ha hecho descender sobre mis huesos*. Streane: “envió fuego a mis huesos y los dominó.” — 21 Jeremías habla de un fuego que consume sus entrañas; es el fuego clei celo abrasador por la causa de Yahvé. Cf. Jer 20,9. — 22 Cf. Sal 18:17; 102:20. — 23 Sobre esta imagen, cf. Os 5:1; 7:12; Ez 12:13; 17:20; 10,8; Sal 9:16; 31:5. — 24 El verso es traducido de muy diversos modos: Cantera: “Ha *vigilado* sobre mis pecca- — dos, en su mano se han entretejido, gravitan sobre mi cuello.” Streane: “El yugo de mis transgresiones es atado por su mano. Están entretejidos sobre mi cerviz.” — 25 Cf. Os 1:7; Is 13:3; Jer 46:10; Ez 39:17. — 26 Así Streane, o.c., 335; cf. Jer 46:10; Is 34:6; Ez 39:175; Sof 1:7. — 27 Cf. Jer 2:36; 4-31; Is 1:15- — 28 En hebreo, lit. “menstruo.” — 29 Cf. Am 5:18; Sof 1:14. — 30 Cf. Jer 50,11-13. — 31 Cf. Dt 32:41s; Sal 58,7-12; 137:7-9; Jer 18:21-23.

2. Segunda Lamentación: Jerusalén, destruida.

¹ **Alef.** — **Cómo oscureció en su ira el Señor a la hija de Sión! Precipitó del cielo a la tierra la magnificencia de Israel y no se acordó del escabel de sus pies el día de su ira.**

Jerusalén se ha visto de pronto oscurecida como por una nube, la nube de la ira divina. En un momento ha sido precipitada la *magnificencia de Israel*, es decir, su esplendor entre los otros pueblos. Y de nada le sirvió para evitar la catástrofe la presencia del templo de Jerusalén, morada de Yahvé, *escabel de sus pies*, porque vino el *día de su ira*, es decir, de la reivindicación de los derechos de la justicia divina ultrajada. Por encima de las predilecciones que pueda tener Yahvé para con su pueblo están las exigencias de justicia y santidad inherentes a su mismo ser.

² **Bet.** — **Destruyó el Señor sin piedad todos los pastizales de Jacob¹ derribó en su furor las fortalezas de la hija de Judá, echólas por tierra, y humilló² a su rey y a sus príncipes³.**

En el turbión de la guerra enviada por Yahvé desaparecieron los puntos vitales de la vida nacional: primero, *los pastizales* de Jacob o Israel, fuente de su obra, y después las *fortalezas de Judá*, o fortificaciones que se escalonaban a través del país como primera defensa de Jerusalén, *la hija de Judá*. Y, por fin, la suerte fatídica llegó al *rey y a sus príncipes*. El representante de la teocracia israelita fue *profanado*, por permisión divina, al ser maltratado por sus enemigos. El profeta piensa en la trágica suerte del desgraciado rey Sedecías, al que le fueron arrancados los ojos en Ribla (Alta Siria), por mandato de Nabucodonosor, después de haber asistido a la muerte de sus hijos.

³ **Guímel** — **Abatió en el furor de su ira toda la potencia de Israel, retiró su diestra frente al enemigo, y encendió en Jacob ardorosas llamas, que de todos lados le devoraron.**

Israel, con su presunta *potencia* humana, sucumbió ante el embate del *furor de la ira* de Yahvé. La única garantía de seguridad del pueblo elegido era la protección de Dios, pero El *retiro su diestra frente al enemigo*. El escudo de Israel era Yahvé, pero, en vez de protegerle, le entregó al

enemigo, y la guerra se *encendió con ardorosas llamas*, que todo lo consumieron.

⁴ Dálet. — Tendió su arco cual enemigo, afirmó hostilmente su diestra, destruyó cuanto era agradable a la vista, derramó como fuego su ira sobre la tienda de la hija de Sión.

Es más, no sólo Yahvé negó su protección a Israel, sino que la atacó positivamente como arquero que tiende su arco *como enemigo*⁴ y “afirma su diestra,” destruyendo *cuanto es agradable a su vista*, alusión probable a la destrucción total de los palacios y templos que constituían el legítimo orgullo de los judíos. O quizá con esta frase se refiera el autor a la *juventud* florida de Judá caída en el combate. La ira divina prendió como fuego devastador en la *tienda de la hija de Sión*, e.d., en la ciudad de Jerusalén, concebida como tienda de campaña atacada por una *razzia* enemiga.

⁵ He. — Ha obrado el Señor como enemigo, ha devorado a Israel; destruyó todos sus palacios, derribó sus fortalezas, y llenó a la hija de Judá de llantos y de gemidos.

De nuevo se insiste en el carácter hostil de Yahvé para con su pueblo. Antes había sido su protector, pero ahora es su encarnizado adversario, y, en calidad de tal, *ha devorado a Israel*. Como hemos notado antes, el autor prescinde de las causas segundas, y lo atribuye todo directamente a Dios. Está tan convencido de que la causa de la ruina de Judá son sus pecados, que no considera más causa destructora **que el mismo Dios ofendido**. El fue, pues, el que en definitiva *llenó a la hija de Judá de llantos y gemidos*.

⁶ Wau. — Derribó su tienda como cabana de viña⁵, destruyó su santuario. Yahvé ha hecho cesar en Sión las festividades y los sábados, y, en el ardor de su cólera, rechazó al rey y al sacerdote.

Yahvé ha entrado en Jerusalén, su *tienda*, desmantelándola como el ladrón que derriba la cerca de un jardín. Si la traducción dada es exacta, el sentido pudiera ser que Yahvé ha tratado a su *tienda*, o templo de Jerusalén, como si fuera una vulgar cabana de viña. Con la destrucción del *santuario* ha desaparecido la vida litúrgica, *las festividades y los sábados*, días de regocijo general en el pueblo. Por otra parte, con la guerra ha desaparecido la autoridad civil y religiosa de la nación. No ha quedado nada en pie ante *el ardor de la cólera* de Yahvé.

⁷ Zain. — Repudió el Señor su altar, menospreció su santuario y entregó a manos del enemigo los muros de sus palacios. Resonaron los gritos en la casa de Yahvé como en día de fiesta.

En toda esta tragedia predomina el desamparo de Yahvé para con su pueblo. En otro tiempo había estado unido a él como a una esposa amada⁵, pero *repudió su altar*, lo más sagrado de Judá. El templo de Jerusalén ha sido *profanado*, y entre sus ruinas se oyen gritos de la soldadesca enemiga en vez de los cantos alegres de los días de *fiesta*. Las antiguas solemnidades litúrgicas han sido sustituidas por las blasfemias de los vencedores, embriagados por el señuelo del botín seguro.

⁸ Jet. — Resolvió Yahvé destruir los muros de la hija de Sión, echó cuerdas, y no retiró su mano destructora, sumergiendo en el luto antemurales y muros, que a la vez se han debilitado.

El profeta presenta a Dios trazando funestos designios y tomando medidas para destruir las fortalezas de *la hija de Sión*, Jerusalén. Con el cuidado del mampostero, que traza líneas para construir un muro, está ahora Yahvé midiendo las murallas para destruirlas totalmente, de forma que nada quede en pie por imprevisión ⁶. Como efecto de su intervención destructora, nada ha quedado en pie, ni los muros ni los *antemurales*, o bastiones de refuerzo exterior. En la mente del autor, nada han hecho los soldados de Nabucodonosor por sí solos, sino que han sido unos meros instrumentos de los planes vengadores de Yahvé. Es de notar en todo esto el alto concepto que tenía el profeta de la intervención de Dios en la vida de los hombres y de los pueblos.

⁹ Tet. — Sus puertas han sido echadas a tierra; destruyó, quebrantó sus cerrojos; su rey y sus príncipes están entre las gentes, no hay ley, y tampoco sus profetas reciben de Yahvé visión.

Con la destrucción total de la ciudad desapareció la vida oficial civil y religiosa: *el rey y sus príncipes están entre las gentes* cautivos. En consecuencia, no hay administración de justicia ni control oficial de la *ley*, y en la tragedia de desamparo por parte de Yahvé parece que hasta los *profetas no reciben de Yahvé visión*. Dios, que antes tan a menudo se comunicaba a sus fieles servidores los profetas, ahora se ha alejado de ellos, sin comunicarles oráculos de confortamiento y de salvación. El profeta piensa en la tragedia de su soledad ante las ruinas de la Ciudad Santa, **sin sentir la presencia particular de Yahvé**, que otras veces había compartido⁷.

¹⁰ Yod. — Los ancianos de la hija de Sión se sientan en tierra mudos, cubierta de polvo la cabeza, vestidos de saco, y las vírgenes de Jerusalén inclinan a tierra sus cabezas.

El duelo por la ruina de la ciudad se manifiesta en todos los estamentos sociales más sensibles y venerables: los ancianos, encargados de dirigir a las nuevas generaciones con sus consejos, están *mudos* de estupor y de dolor, y las *vírgenes*, esperanza de las nuevas generaciones, también están muy lejos de su natural expresión de alegría y optimismo: *inclinan a tierra sus cabezas*, apesadumbradas de tanto dolor, y como ancianas prematuras sin esperanza. Sólo les queda hacer penitencia y duelo por la tragedia de su pueblo.

¹¹ Kaf. — Mis ojos están consumidos por las lágrimas, mis entrañas hierven, derrámase en tierra mi hígado ante el desastre de la hija de mi pueblo, al ver desfallecer a los niños, aun los de pecho, en las calles de la ciudad.

El profeta se siente asociado íntimamente al desastre social de Jerusalén (*la hija de mi pueblo*). Se conmueve en todo su ser, y sus ojos se arrasan en lágrimas al contemplar a los niños famélicos por las calles ⁸.

¹² Lamed. — Dicen a sus madres: ¿Dónde hay pan y vino? al caer desfallecidos en las plazas de la ciudad, dando el alma en el regazo de sus madres.

La escena es gráfica y espeluznante: los niños reclaman sustento, simbolizados en el *pan* y el *vino* en aquellas regiones de viñas y de trigales. Todo esto, el profeta, con alto sentido poético de la situación, lo dramatiza con colores muy subidos para dar idea de su estado de ánimo.

¹³ Mem. — ¿A quién te compararé y asemejaré, hija de Jerusalén? ¿A quién te igua-

laría yo para consolarte, virgen hija de Sión? Tu quebranto es grande como el mar. ¿Quién podrá curarte?

Con este verso comienza la segunda parte de la lamentación, que se abre con este bello apostrofe para dar idea de la magnitud del desastre de Jerusalén. El profeta quiere consolar a la *hija de Jerusalén* y a la *virgen hija de Sión*, buscando otra ciudad en la que se haya dado una tragedia parecida. Pero no hay nada comparable a la situación de ruina de la Ciudad Santa, porque su *quebranto es como el mar* y no tiene remedio ⁹. No hay mayor dolor que sentirse solo en la desgracia, sin que nadie pueda comprender la situación del desgraciado. Jerusalén se halla sola, sin palabra alentadora que le ayude a llevar su desgracia. El profeta se siente impotente para dar unas palabras de consolación, porque no encuentra nada parecido,

¹⁴ Nun. — Tus profetas te anunciaron visiones vanas y mentirosas, no pusieron al desnudo tus iniquidades para hacer cambiar tu suerte, sino que te anunciaron oráculos vanos y falaces.

La raíz de la catástrofe está en los desvarios de Judá por seguir a los falsos profetas, que le anunciaron oráculos falsos en consonancia con sus inclinaciones materialistas, en contra de las exigencias de la Ley divina: no *pusieron al desnudo tus iniquidades*. Israel se desvió de los preceptos de su Dios y se labró su desdicha a través de los siglos. Los *profetas* falsos, en vez de reprimirle su conducta, la halagaron con *oráculos vanos y falaces*, apoyando su política de alianza con el extranjero y **permitiéndole mantener un culto sincretista, incompatible con la tradición yahvista verdadera** ¹⁰. Si hubieran hablado claro a Judá, hubiera cambiado su *suerte*, gozando de la protección de Yahvé, como había prometido tantas veces.

¹⁵ Sámeç. — Cuantos pasan por el camino baten palmas por mí, silban y menean, burlones, su cabeza contra la hija de Jerusalén: ¿Es ésta la ciudad que decían del todo hermosa, la delicia de toda la tierra?

El profeta cambia bruscamente de tema: después de haber insistido en las causas de la catástrofe, refleja el desprecio sarcástico de las gentes que pasan al contemplar las humeantes ruinas. Tanto habían oído ponderar la belleza de Jerusalén, que no pueden comprender que todo aquello haya ido a parar a un montón informe de ruinas.

¹⁶ Pe. — Todos tus enemigos abren su boca contra ti, silban y dentellean, diciendo: ¡La hemos devorado! Es el día que esperábamos, lo hemos alcanzado, lo hemos visto.

Ante las ruinas de la Ciudad Santa entonan, burlones, un canto de triunfo. Tantas veces habían deseado que llegara esta hora. Es la manifestación vindicativa de gentes que se sentían humilladas por la situación privilegiada de Jerusalén ¹¹.

¹¹ Ayin. — Ha realizado Yahvé en ti lo que había decretado, ha cumplido la palabra que de antiguo dio: ha destruido sin piedad, te ha hecho el gozo de tus enemigos, ha robustecido a los que te aborrecían.

El profeta constata en todo esto el cumplimiento de antiguos designios de Dios, ya que muchas veces les había amenazado con la ruina total¹². Pero Israel no se preocupó de las advertencias antiguas, y se ha convertido por su culpa en objetivo y burla de sus enemigos; pero **todo ha es-**

tado previsto y anunciado por Dios.

18 Sade. — Clama al Señor desde tu corazón ¹³, ¡virgen hija de Sión! derrama lágrimas a torrentes día y noche, no te des reposo, no descansen la niñas de tus ojos.

Invitación a Jerusalén a deshacerse en llanto por su destrucción total. Su llanto ha de ser el primer movimiento hacia la compunción del corazón y a la penitencia. Jerusalén es comparada a una *virgen* desolada, que no encuentra reposo hasta que desahogua sus angustias más íntimas.

19 Qof. — Levántate y gime de noche, al comienzo de las vigiliass; derrama como agua tu corazón en la presencia del Señor, alza a El las palmas por las vidas de tus pequeñuelos.

El llanto de Jerusalén debe ser continuo en los tres períodos o *vigiliass* en que los israelitas dividían la noche ¹⁴, y debe tener siempre presente su tragedia **para mover a Yahvé a la misericordia para con ella**. Ese llanto no debe ser un mero desahogo desesperado, sino una especie de oración *en presencia del Señor*, como signo de contrición, pues están en juego las *vidas de sus pequeñuelos*. Antes el profeta había reflejado la situación famélica de los niños, ahora invita a Jerusalén a orar con remordimiento a Yahvé para que aligere esta situación tan trágica para los pequeñuelos.

20 Res. — Mira, ¡oh Yahvé! y considera a quién has tratado así. ¿Habrán de comer las madres su fruto, a los niños que amamantan? ¿Habrán de ser muertos en el santuario del Señor sacerdotes y profetas?

Jerusalén, desolada, responde a la invitación anterior implorando perdón a Yahvé: la tragedia ha sido demasiado grande, y, por otra parte, Jerusalén es la ciudad de Yahvé, su morada en la tierra: *considera a quién has tratado así*.

El castigo ha sido demasiado duro, pues se ha llegado a los mayores extremos de indignidad: *¿Habrán de comer las madres a los hijos?* La frase es dramática y pretende mover el corazón de Dios. Se han agotado todos los medios, y no queda a las madres sino comerse a sus propios hijos. Por otra parte, la matanza de las personas consagradas a Dios, como los sacerdotes y profetas, debe mover a piedad al Dios airado.

21 Sin. — Niños y viejos yacen por tierra en las calles. Mis doncellas y mis mancebos cayeron al filo de la espada. Has matado en el día de tu ira, has degollado sin piedad.

Jerusalén se presenta ahora acusando a Dios de haberse excedido en su ira vengadora. El profeta dramatiza el diálogo para dar una idea de la tragedia íntima de la Ciudad Santa. En la guerra han caído gentes inocentes, como los ancianos y niños. Todo esto parece mostrar que el castigo ya ha rebasado la medida y que es hora de compasión y de misericordia por parte de Yahvé.

22 Tau. — Convocaste como a solemnidad al terror en torno a mí, y no hubo en el día de la cólera de Yahvé evadido ni fugitivo. Aquellos que yo crié y mantuve, los acabó el enemigo.

Sigue Jerusalén quejándose por su desgraciada suerte: la matanza ha sido tan general, que parece como si Dios hubiera convocado a los sembradores de terror a una *solemnidad* o concentración. Los enemigos han sido tantos, que no ha habido *evadido ni fugitivo*. La mano de Yahvé ha pesa-

do demasiado sobre los hijos de Sión, a los que con tanto cuidado había criado. La ley del exterminio ha caído sobre ellos; por eso ya es hora de que Yahvé levante su mano vengadora.

1 Otros traducen, en vez de *pastizales*, moradas o “casas solariegas.” — 2 Lit. en hebreo dice “profanó,” en vez de *humilló*. — 3 Así siguiendo a los LXX. El TM dice a “su reino.” En ese caso se referiría a la “profanación” del territorio israelita, consagrado a Yahvé, pero invadido por los extranjeros. — 4 Cf. Jer 12:7; 30:14. — 5 En los LXX se dice *viña* simplemente. En el TM, jardín. Algunos autores han querido sustituir la palabra hebrea de origen sumerio *gan* por *ganab*, y entonces significaría *ladrón*, lo que se adaptaría magníficamente al contexto: “Yahvé dismanteló su tienda como un *ladrón*.” — 6 Cf. Jer 31:39; Job 38,5; Zac 1:16; Is 34,n; 2 Re 21:137 Se ha querido sacar de esta frase la consecuencia de que las *Lamentaciones* no son de Jeremías. Pero puede tener un alcance hiperbólico, como otras de Jeremías. — 8 Cf. Jer 1:20; Prov 7:23; Job 16:13; Sal 62:9. — 9 Cf. Job 38:16; Sal 104:25. — 10 Cf. Jer 5:31; 6:13-15; 14:14; 23:115s; 27:9; Ez 13:28. — 11 Cf. Sal 48:3; Ez 16:14; 25:6; Jer 18:16; 19,8; 49:17; Job 27:23; Sal 22:14; 35:16; Job 16:9. — 12 Cf. Lev 26:14-38; Dt 28:15-68. — 13 Lit. en hebreo dice: “*clama* su corazón al Señor, muro de la hija de Sión,” lo que no hace sentido. — 14 Más tarde, en tiempos de los romanos, se dividía en cuatro (Mt 14*25).

3. Tercera Lamentación: Jerusalen, Asolada.

Se suele dividir esta lamentación en tres partes: *a)* 1-24: de carácter personal, habla el profeta en primera persona; *b)* 25-39: de carácter gnómico o sentencioso, habla en tercera persona o impersonal; *c)* 40-47: de carácter colectivo. Característica de esta lamentación es que el sistema acróstico se acentúa, repitiéndose tres veces en cada verso la misma letra. Muchos autores han creído ver en este capítulo varias piezas independientes ensambladas por un redactor posterior, pero otros creen que se puede mantener la unidad sustancial. Los conceptos se repiten menos, pero las exigencias del alfabetismo, o disposición acróstica, repetida tres veces en cada verso, liga mucho la agilidad del pensamiento del poeta. No se menciona a Jerusalén ni tampoco el templo, sino que es un puro desahogo *personal*. De ahí que, para muchos críticos, este fragmento es una oración elegíaca individual de datación posterior, unida a las otras lamentaciones tradicionales **por exigencias litúrgicas**. En los v.1-24, el orante describe sus sufrimientos al estilo de muchos salmos, y no se vinculan esos sufrimientos personales a la catástrofe nacional. Es como un soliloquio con muchas semejanzas a fragmentos del libro de Job. Como la forma monologada no es ajena al estilo de Jeremías, muchos autores creen que es realmente del profeta de Anatot, y así lo ha mantenido la tradición judeo — cristiana.

¹ Alef. — Yo soy el varón que ha visto la miseria bajo el látigo de su furor. ² Alef. — Llévome y me metió en tinieblas sin luz alguna. ³ Alef. — Todo el día vuelve y revuelve su mano contra mí.

El profeta Jeremías se nos presenta a veces como un “varón de dolores,” sin tener acceso alguno al banquete alegre de la vida ! Bien, pues, puede ser el autor de la tercera lamentación, en la que se nos presenta bajo el peso del infortunio y de la miseria. La descripción tiene mucho de paralelo con ciertos pasajes del libro de Job ². En ambos se trata de la íntima tragedia de un ser inocente visitado por *el látigo del furor* de Yahvé. Las frases del desventurado varón de Hus son arrebatadoras y lacerantes:

“Feliz era yo, y El me arruinó, me cogió por el cuello y me estrelló. Púsome por blanco de sus saetas, me cercaron sus arqueros, me traspasan los riñones sin piedad. Me hace herida sobre herida y me acomete como fuerte guerrero.”³ **“Ha cerrado mis caminos y no tengo salida, ha llenado de tinieblas mis senderos.”**⁴

Esta lamentación, en vez de tener un carácter dramático, es un soliloquio con aire de explosión

lirico-elegiaca: Dios es el que directamente envía el castigo, y trata al profeta como simple objeto de su ira⁵. El paciente se halla en una atmósfera de *tinieblas* por efecto del *furor* del Omnipotente.

⁴ Bet. — Ha consumido mi carne y mi piel, ha quebrantado mis huesos. ⁵ Bet. — Ha levantado contra mí un muro, me ha cercado de veneno y de dolor. ⁶ Bet. — Me hace habitar en tinieblas, como los ya de mucho tiempo muertos.

El profeta detalla su miseria y, con ciertas imágenes convencionales, similares a las que encontramos en Job y los Salmos, expresa su máxima postración física y moral⁶. Apesadumbrado bajo el peso del dolor, se siente ya habitando en el *seol*, o morada tenebrosa de los muertos⁷. Yahvé parece perseguirle y acosarle con *veneno y dolor*, como si estuviera juramentado contra él y no tuviera compasión del paciente, cuya *carne y piel* están agotadas y sin vigor. Las metáforas son vigorosas y expresivas, según el característico realismo oriental. A nuestra sensibilidad resultan duras y casi blasfemas; pero no debemos olvidar la tendencia a las frases radicales y paradójicas en los escritores orientales.

⁷ Guímel. — Me cercó por todos los lados, sin dejarme salida; me puso pesadas cadenas. ⁸ Guímel. — Y aunque clamó y voceó, no se hace accesible a mi oración. ⁹ Guímel. — Cerró mis caminos con sillares de piedra, torció todos mis senderos.

El profeta pasa ahora a otra metáfora: su situación es la de un encarcelado cargado de pesadas cadenas⁸, sin que pueda disfrutar de la tan ansiada libertad. En su angustia ha buscado ayuda en Yahvé, pero se ha cerrado a admitir toda súplica. Es el tema de muchos salmos y del libro de Job⁹. Todos los caminos le están cerrados, pues Dios se ha encargado de hacerle impracticables *con sillares de piedra* todos los senderos.

¹⁰ Dálet. — Fue para mí como oso en acecho, como león en escondrijo. ¹¹ Dálet. — Me ha complicado mis caminos y me despedazó, me ha asolado por completo. ¹² Dálet. — Tendió su arco y me puso por blanco de sus saetas.

En la Biblia es corriente la metáfora del *león* en acecho para asaltar al desprevenido; la metáfora del oso con el mismo sentido está exigida por el alfabetismo, que requería una letra que comenzara por *Dálet* (*dob*: oso). Dios está al acecho del profeta, el cual, nervioso por miedo a caer en una emboscada, ha descarriado el camino. Durante los últimos años, Jerusalén ha querido seguir una política fuera de los planes de Yahvé, y por eso ha tanteado diversos caminos tortuosos, por miedo a caer en manos de Yahvé. Si el profeta simboliza aquí a la comunidad israelita, el sentido alegórico es claro. Al fin tuvo que rendirse a la realidad del castigo, ya que Yahvé *tendió su arco* y le puso por *blanco de sus saetas*¹⁰. La mano vengadora de Dios cayó inexorablemente sobre la Ciudad Santa.

¹³ He. — Clavó en mis lomos las flechas de su aljaba. ¹⁴ He. — Soy el escarnio de los pueblos todos ¹¹, su cantinela de todo el día. ¹⁵ He. — Me hartó de amarguras, me embriagó de ajenjo.

Sigue la metáfora anterior: el paciente — símbolo de la ciudad castigada por Yahvé — ha sido el blanco certero de su ira. Con ello se ha convertido en *escarnio de los pueblos*, como ciudad maldita de su Dios¹². Todo el que ha sido castigado por Dios — en la mentalidad primitiva antigua

— era culpable de secretos crímenes ante El¹³, y, por tanto, digno de ser despreciado de todos. La prueba enviada por Yahvé le ha embriagado de *ajenjo*, símbolo literario de la amargura¹⁴. Todos los menosprecios fueron para el paciente como hierbas amargas.

¹⁶ Wau. — Rompióme los dientes con un casquijo, cubrióme de ceniza. ¹⁷ Wau. — Fue privada mi alma de paz, ya no gozo de bien alguno. ¹⁸ Wau. — Y me he dicho: se acabó mi porvenir, y mi esperanza de parte de Yahvé.

Dios le ha tratado con dureza. La metáfora es muy gráfica: le *rompió los dientes con un casquijo*, dejándole revolcarse en la *ceniza* en desahogo de dolor. Como consecuencia ha desaparecido la *paz* y la ilusión en el paciente, el cual parece que ha perdido toda esperanza: *se acabó mi porvenir, pues le falta Yahvé, que es quien pudiera ayudarle*.

¹⁹ Zain. — El recuerdo de mi miseria y abandono es ajenjo y veneno. ²⁰ Zain. — Cuando me acuerdo, se abate mi alma dentro de mí. ²¹ Zain. — Quiero traer a la memoria lo que pueda darme esperanza.

No obstante, la impresión de desesperación que aparece en el verso anterior, aquí parece atenuarse con un rayo de esperanza. Pensando en su tragedia íntima, todo es *ajenjo y veneno* para el paciente; pero, con todo, levanta la mente hacia algo que pueda darle *esperanza*. Es el constante contraste de esperanza y desesperación que encontramos en el libro de Job y aun en Jeremías¹⁵. Por encima de todas las tribulaciones, **la fe en un Dios benigno le hacía sentir una íntima esperanza de salvación**. Las expresiones, debidas a la imaginación ardiente poética, son muchas veces atrevidas e hiperbólicas; por eso no han de tomarse al pie de la letra.

²² Jet. — No se ha agotado la misericordia de Yahvé, no ha llegado al límite su compasión. ²³ Jet. — Se renuevan todas las mañanas. Grande es tu fidelidad. ²⁴ Jet. — Mi porción es Yahvé, dice mi alma; por eso quiero esperar en El.

En medio de tanta desolación, el profeta siente una secreta e íntima confianza en Yahvé, porque sabe que su *misericordia* es infinita, y grande su *fidelidad a*, las promesas. Por otra parte, Yahvé es la *porción* o heredad del paciente. Estas frases tienen un aire claramente salmódico¹⁶. Las expresiones son recargadas, para destacar lo profundo de la aflicción del profeta, sea que hable en nombre propio o de la comunidad desolada.

²⁵ Tet. — Bueno es Yahvé para los que en El esperan, para el alma que le busca. ²⁶ Tet. — Bueno es esperar callando el socorro de Yahvé. ²⁷ Tet. — Bueno es al hombre soportar el yugo desde su mocedad.

Estos tres versos tienen un carácter gnómico o proverbial, muy en consonancia con la literatura sapiencial. Se exalta la sumisión humilde a la voluntad divina. En el libro de Job se da la solución al problema del dolor del justo apelando a los misteriosos caminos de la Providencia. Por ellos ha de buscarse el abandono total a sus designios secretos, esperando *callado el socorro de Yahvé* (v.26). Por otra parte, es conveniente que el hombre se acostumbre al *yugo* de la Ley o del sufrimiento desde sus tiempos mozos.

²⁸ Yod. — Sentarse en soledad y en silencio, porque es Yahvé quien lo dispone. ²⁹ Yod. — Poner su boca en el polvo y no perder toda esperanza. ³⁰ Yod. — Dar la mejilla al que le hiere, hartarse de oprobios.

Como consecuencia de este confiar en los secretos caminos de Dios, lo mejor es mantener un espíritu de resignación ante la adversidad, humillándose con la boca *en el polvo*, manteniendo siempre la luz de la esperanza, y, por otra parte, conservar un completo espíritu de mansedumbre para con los demás, sin reacciones violentas ante la injuria. Este ideal parece ya del N. T. y refleja el profundo sentido religioso del justo en el A.T. En plena vigencia de la ley del talión, no faltan espíritus con especial sensibilidad religiosa que se acercan al ideal evangélico movidos por un secreto instinto divino.

⁵¹ Kaf. — Porque el Señor no desecha para siempre. ³² Kaf. — Sino que, después de afligir, se compadece según su gran misericordia. ³³ Kaf. — Porque no aflige por gusto, ni de grado acongoja a los hijos de los hombres.

Estos tres versos tienen un marcado carácter didáctico sapiencial al estilo del libro del Eclesiástico. En ellos se enseña la doctrina tradicional combatida en el libro de Job: el hombre sufre por sus pecados. Dios en sus acciones no se mueve arbitrariamente, sino que acomoda sus premios y castigos a la conducta humana ¹⁷.

³⁴ Lamed. — Aplastar con los pies a los cautivos todos de la tierra. ³⁵ Lamed. — Violar la justicia de un hombre a los ojos del Altísimo. ³⁶ Lamed. — Hacer entuerto a uno en su pleito, ¿no ha de verlo el Señor?

El hagiógrafo enumera varias violaciones del derecho natural que Dios no puede dejar impunes: la opresión de los pobres cautivos, la violación de la justicia social ¹⁸ y la irregularidad en los juicios con testimonios falsos. **Todo esto clama justicia a Dios.** Por eso no es de extrañar que de cuando en cuando castigue severamente, pues no en vano se acumulan los pecados ante El.

³⁷ Mem. — ¿Quién podrá decir una cosa sin que la disponga el Señor? ⁸ Mem. — ¿No proceden de la boca del Altísimo los males y los bienes? ³⁹ Mem. — ¿Por qué, pues, ha de lamentarse el viviente, el hombre, de su pecado?

Existe una providencia divina sobre todo lo de este mundo, y nada pasa sin que lo haya dispuesto Dios ¹⁹. El hombre, por su parte, debe pensar en que los males que le sobrevienen es en castigo de sus pecados. En realidad, todo viene de Yahvé: bienes y males. El autor no especifica entre voluntad permisiva o positiva eficiente.

⁴⁰ Nun. — Escudriñemos nuestros caminos y examinémoslos, y convirtámonos a Yahvé. ⁴¹ Nun. — Alcemos nuestro corazón y nuestras manos a Dios, que está en los cielos. ⁴² Nun. — Hemos pecado, hemos sido rebeldes, y no nos perdonaste.

Ahora la lamentación tiene un carácter colectivo. El poeta ha pasado del campo individual al de la nación pecadora ²⁰. Ante los secretos y justos caminos de la Providencia, no cabe sino hacer un claro examen de conciencia sobre las transgresiones pasadas para iniciar un retorno a Dios. Lo primero que se exige es una confesión de los pecados y el reconocimiento de que los desastres sobrevenidos a la nación fueron por estas transgresiones: *no nos perdonaste*.

⁴³ Sámeec. — Desencadenaste tu ira y nos perseguiste, mataste sin piedad. ⁴⁴ Sámeec. — Te has cubierto de una nube para que no llegue a ti la plegaria. ⁴⁵ Sámeec. — Y nos hiciste oprobio y escarnio en medio de los pueblos.

Como consecuencia de los pecados de Israel, Yahvé ha desencadenado su ira, que se ha manifestado sin piedad. Por otra parte, en su justicia vengadora no ha querido escuchar las plegarias de su pueblo, ocultando su faz como tras de una nube. Por ello vino la ruina total, y el pueblo antes predilecto de Dios ha sido convertido en *oprobio y escarnio en medio de todos los pueblos* ²¹.

⁴⁶ Ayin. — Abren contra nosotros su boca todos cuantos nos odian. ⁴⁷ Ayin. — Nuestra parte es el terror y la fosa, el exterminio y la ruina. ⁴⁸ Ayin. — Corren de mis ojos ríos de agua por la ruina de la hija de mi pueblo.

Sigue la descripción de la tragedia de Judá: todos los enemigos les desprecian y amenazan, abriendo la *boca* como leones hambrientos dispuestos a saltar sobre la presa. Por todas partes no hay más que *terror y fosa*, es decir, peligro de muerte. La metáfora de la *fosa*, corriente en la Biblia ²², está tomada de la caza: a las bestias del campo se les cavan fosas para que caigan en ellas. Así el pueblo israelita se halla amenazado por doquier de muerte. Por eso, el profeta se deshace en lágrimas por la *ruina de su pueblo*.

⁴⁹ Pe. — Mis ojos derraman lágrimas sin descanso y sin cesar, ⁵⁰ Pe. — hasta que Yahvé mire y vea desde lo alto de los cielos. ⁵¹ Pe. — Mis ojos contristan mi alma por todas las hijas de mi ciudad.

El profeta, ante tanto dolor, se constituye en un estado permanente de duelo en espera de que Yahvé, al fin, admita sus súplicas. La ruina de la Ciudad Santa le ha afectado en extremo y no puede pensar en otra cosa.

⁵² Sade. — Me dieron caza como a un ave los que sin causa me aborrecen. ⁵³ Sade. — Han hundido mi vida en una fosa, arrojando piedras sobre mí. ⁵⁴ Sade. — Subieron las aguas por encima de mi cabeza, y me dije: “Muerto soy.”

Sigue la metáfora de la caza para expresar el estado de persecución del profeta. Ahora parece hablar en sentido personal, pero el profeta puede ser un símbolo o tipo de la colectividad judía destruida. Algunos autores creen ver en la frase *Han hundido mi vida en una fosa, arrojando piedras sobre mí*, una alusión a su reclusión en una cisterna ²³. Pero parece explicarse mejor en sentido metafórico. La situación del profeta angustiado es como la del que ha sido encerrado en una fosa, apedreado de sus enemigos. Lo mismo parece significar el v.54: *Subieron las aguas por encima de mi cabeza., muerto soy*. Parece una continuación de la metáfora anterior: al ser entregado a una fosa o cisterna, ha sentido las aguas sobre él, y entonces se ha creído perdido. Es frecuente en la Biblia la metáfora de las *aguas* inundantes para indicar una gran angustia ²⁴.

⁵⁵ Qof. — Invoqué tu nombre, ¡oh Yahvé! desde lo hondo de la fosa, ⁵⁶ Qof. — y oíste mi voz: “No cierres tus oídos a mis suspiros.” ⁵⁷ Qof. — Cuando te invoqué, te acercaste y dijiste: “No temas.”

Al fin la plegaria del profeta, en el colmo de la tribulación, es oída por Dios, recibiendo palabras de confortamiento: No *temas*. En medio de la casi total desesperación siempre hay un horizonte de esperanza en Yahvé, y, finalmente, Dios termina por oír a los que humildemente le buscan.

⁵⁸ Res. — Tú, Señor, defendiste la causa de mi alma, has rescatado mi vida. ⁵⁹ Res. — Tú ves, Yahvé, mi opresión; ¡hazme justicia! ⁶⁰ Res. — Tú ves todos sus rencores,

todas sus maquinaciones contra mí.

Una vez pasado el peligro, el hagiógrafo reconoce la protección de Yahvé sobre su persona, que había estado en peligro de muerte: *has rescatado mi alma* (v.58). Y pide venganza para sus perseguidores²⁵. Las expresiones son similares a las de muchos salmos²⁶, pero se encuentran también en el libro de Jeremías²⁷. En medio de su tribulación sale un íntimo grito de su alma: *hazme justicia*.

⁶¹ Sin. — Tú, ¡oh Yahvé! has oído sus ultrajes, todas sus tramas contra mí, ⁶² Sin. — las palabras de mis enemigos y los proyectos que para mí trazan todo el día. ⁶³ Sin. — Tú ves cuándo se sientan, cuándo se levantan y cómo soy objeto de su satírica cantinela.

Ante Yahvé están todas las maquinaciones contra el profeta. Muchas frases tienen un aire salmódico y parecen inspirarse en la literatura sapiencial posterior. En todo caso, el vigor de expresión ha bajado de tono y las reflexiones tienen un carácter más discursivo y menos afectivo. Yahvé conoce la conducta de sus enemigos: *cuando se sientan y cuando se levantan*, y cómo el desventurado es objeto de la befa constante de ellos.

⁶⁴ Tau. — Tú les darás, ¡oh Yahvé! su merecido según las obras de sus manos. ⁶⁵ Tau. — Tú les darás la ceguera de corazón, tu maldición contra ellos. ⁶⁶ Tau. — Tú los perseguirás en tu ira y los exterminarás de debajo de los cielos, ¡oh Yahvé!

El profeta, doliente, reclama y espera la intervención de la justicia divina. Yahvé no puede pasar impune los ultrajes de sus enemigos, y el hagiógrafo está seguro de que un día la venganza divina impondrá sus fueros, dejando las cosas en su debido punto.

1 Cf. Jer 15:10; 17; 20,7. — 2 Cf. Job 16:12; 19,8.12; 30,23. — 3 Cf. Job 16:12. — 4 Job 19,8. — 5 Cf. Sal 2:9. — 6 Cf. Job 19:19; 30:16-18. — 7 Cf. Sal 143:3; Job 10,21-22. El *seol* hebreo es similar al hades de los griegos y al *arallu* babilónico: región de tinieblas y de tristeza, cuyos moradores llevan una vida lánguida, pero sin dolores. Cf. E. F. Sutcliffe, S.I., *The Old Testament and the future Ufe* p.36; *Salman-ticensis* (1954) 1:343-304. — 8 Cf. Jer 20:2. — 9 Cf. Job 19:7; 30,20; Sal 22:3; 88:15. — 10 Cf. Lam 4:12.13; 2:4; Job 6:4; 16:125; Sal 38:3; Job 41:20. — 11 Así según algunos manuscritos; el TM dice “de mi pueblo.” — 12 Cf. Jer 20,7; Job 12:4. — 13 Cf. Job 4:7; 9:4s. — 14 Cf. Job 9:18; Jer 9:15. — 15 Cf. Job 7:21; 10,2.20; 16:20; Jer 15:15; 18:20; 20:11. — 16 Cf. Sal 16:5; 73:26; 119:57. — 17 Cf. Dt 4:29-31; Jer 18:11; Ez 33:11; Sal 130,6.7; Miq 7:7; Prov 22:6; Eclo 51:26; Job 2:13; Is 3:26; Job 42:6; Is 50,6; Sal 103:9. — 18 Cf. Jer 7:55; 22:133; 34; 115; 51:28-30. — 19 Cf. Sal 33:9; Is 41:23; 45:7; Sof 1:12. — 20 Cf. Sal 25:1; 86:3; 143:8; Jl 2:12-13. — 21 Cf. Sal 97:28; Is 59:1.2. — 22 Cf. Jer 48:43; Is 24:17. — 23 Cf. Jer 38:6-13. — 24 Cf. Sal 42:8; 69:2; 88:12. — 25 Cf. Jer 11:19-20; 15:15; Sal 109:65. — 26 Cf. Sal 3:2; 18:40; 28:4; 59:2; 138:2; 139:2. — 27 Cf. Jer 3:17; 7:24; 9:13

4. Cuarta Lamentación: Jerusalen, Asediada.

De nuevo aparece el canto elegiaco dedicado expresamente a la ciudad profanada por el enemigo invasor. El acento vuelve a ser el de las primeras *lamentaciones*. Desaparece el carácter salmódico y sapiencial para imponerse el elegiaco-afectivo, hablando, más que la reflexión, el corazón punzante del profeta, testigo de la ruina de su patria. Vuelve el sistema acróstico sencillo, desapareciendo el triple amanerado del capítulo anterior. Este fragmento es muy similar al de la *segunda lamentación* (en el orden alfabético de letras, también aquí la *Pe* se pone antes del *Ayin*). Ambas elegías parecen completarse: en la segunda se destaca el desastre material de la *ciudad*, aquí la situación mísera de sus *habitantes* asediados. El motivo de la catástrofe es el mismo: los pecados de la clase dirigente, particularmente de los falsos profetas, que sedujeron al

pueblo por caminos extraviados ¹. Se suele dividir en tres partes: *a*) v.1-10: situación triste de los asediados; *b*) 13-20: causa de la catástrofe; *c*) 21-22: invocación contra Edom. Los v. 11-12 son como un intermedio.

¹ Alef. — ¡Cómo se ennegreció el oro, cómo el oro fino ha degenerado! Están las piedras sagradas esparcidas por los rincones de todas las calles.

El poeta contrapone dos situaciones: la esplendente vida de Judá, con su templo antes de la catástrofe, y la mísera situación después de la derrota. Jerusalén, ciudad santa, era como *oro fino* que se ha *ennegrecido* y desnaturalizado. Las cosas más *sagradas* están profanadas, dispersas como pedruscos inútiles *por los rincones de las calles*. Estas *piedras sagradas* lo mismo pueden ser las piedras del templo demolido que los ciudadanos dispersos y abandonados; se han convertido en escoria². En Zac 9:15 se llama a los israelitas “piedras de diadema.” El pueblo israelita, en cuanto consagrado a Yahvé, era como una piedra preciosa de inestimable valor en comparación de los otros pueblos ³.

² Bet. — Los hijos de Sión, preciados y estimados como oro puro, ¡cómo son tenidos por vasijas de barro, obras de las manos del alfarero!

Aquí parece concretarse el sentido de *piedras sagradas* del verso anterior. Los *hijos de Sión* han sido tratados como vasijas inmundas y profanas, obra de alfarero. Los vencedores no han sabido calibrar el valor del pueblo vencido, escogido por Yahvé para desempeñar una misión excepcional entre los pueblos.

³ Guímel. — Aun los chacales dan la teta y amamantan a sus crías. Pero la hija de mi pueblo se ha hecho tan cruel como los avestruces del desierto.

Es tanta la miseria de los habitantes de la ciudad, que las madres niegan a sus pequeñuelos darles el pecho, mostrando así más crueldad que las fieras del campo, los chacales ⁴; como los mismos avestruces, que, según la opinión popular, se despreocupan de sus hijos. En Job 39:15-16 se dice de ellos que dejan sus huevos en la arena sin preocuparse más de la suerte que les puede sobrevenir al poder ser pisados por los viandantes. La situación de tragedia de la ciudad asediada ha privado a las madres de los sentimientos maternales y humanitarios más elementales.

⁴ Dálet. — La lengua de los niños de teta se ha pegado de sed al paladar. Los pequeñuelos piden pan, y no hay quien se lo parta.

La escasez es tal, que no hay para dar el alimento indispensable a los pequeñuelos. Los niños de pecho mueren de inanición por no haber quien les dé la leche. Como hemos hecho notar, el poeta dramatiza la situación para resaltar las preocupaciones angustiosas de los habitantes de Jerusalén, los cuales, en su obsesión de salvar su vida, se olvidan hasta de sus instintos más enraizados en la naturaleza, como el cuidado de las madres por sus hijitos.

⁵ He. — Los que se nutrían de manjares delicados perecen por las calles. Los que se criaron vistiendo púrpura se abrazan a los estercoleros.

El cuadro de miseria se recarga incesantemente. Nadie ha podido librarse de la general penuria: los que en la vida social tenían un lugar privilegiado, se han visto obligados a vagabundear por las calles mendigando algo para su sustento, y tienen que andar por los lugares donde se echaban

los residuos de las ciudades en busca de algún alimento. El contraste es radical y expresivo de la situación de miseria de los ciudadanos de Jerusalén.

⁶ Wau. — Mayor ha sido la culpa de la hija de mi pueblo que la de la misma Sodoma, que fue destruida en un instante, sin que nadie pusiera en ella la mano.

Por la magnitud del castigo de Jerusalén se puede colegir la calidad de su culpa. Sodoma, en este sentido, fue menos culpable, ya que desapareció en un instante, mientras que Jerusalén fue agonizando lentamente a manos de *hombres* enemigos; por otra parte, aquélla murió a manos de Dios (*sin que nadie pusiera en ella la mano*), lo que es menos humillante. Los enemigos de Judá, despreciados por el pueblo elegido, han sido los ejecutores de la ira divina. Hubiera sido preferible (supuesta la mentalidad arrogante de los israelitas frente a los otros pueblos) que el propio Dios hubiera aniquilado directamente a su pueblo. Las ideas son radicales, con fuerte carga poética, y no han de ser interpretadas al pie de la letra.

⁷ Zain. — Eran sus nazareos más resplandecientes que la nieve, más blancos que la leche, más rubicundos sus huesos que el coral, y un zafiro era su cuerpo.

La juventud de Israel era de una belleza desbordante, y entre ellos destacaban los *nazareos* ⁵. El poeta se recrea en la descripción de aquella juventud florida, que por su apostura era la encarnación de la belleza. Todo en ellos era gallardía y optimismo: *un zafiro era su cuerpo*. En su figura externa se adivinaba la esperanza de la nación futura.

⁸ Jet. — Y están más negros que la negrura; no hay quien los conozca por las calles. Está su piel pegada a los huesos, seca como un leño.

Es la antítesis de la descripción radiante anterior. La ruina de Jerusalén ha cambiado hasta el mismo aire de la juventud, que está desconocida. Ha desaparecido el color sonrosado, rebotante de salud, y ha sido sustituido por el cetrino-amarillento, característico del que ha sufrido los envites del hambre y de la angustia.

⁹ Tet. — Los muertos a espada fueron más dichosos que los caídos de hambre, que se consumen famélicos, faltos de los frutos de la tierra.

La muerte lenta por hambre es más trágica y deshonrosa que la del que muere en el campo de batalla luchando con el enemigo.

¹⁰ Yod. — Manos de tiernas mujeres cocieron a sus hijos, sirviéronles de alimento ⁶ en el quebranto de la hija de mi pueblo.

La culminación de la miseria del asedio está representada por escenas de canibalismo, atestigüadas en otros pasajes de la Biblia ⁷ y repetidas en el asedio de Jerusalén por Tito ⁸. Tan grande ha sido el *quebranto de la hija de mi pueblo*, es decir, la ruina de Jerusalén, capital de la nación del profeta.

¹¹ Kaf. — Apuró Yahvé su saña, derramó su abrasada ira y encendió un fuego en Sión que ha consumido sus cimientos.

Toda la catástrofe de Judá ha sido un castigo enviado por la ira vengadora de Yahvé, que se ha

ensañado con el pueblo escogido por sus infidelidades. Consecuencia de ello es que hasta los *cimientos* de la nación han desaparecido. El exilio babilónico representa el fin de Judá como nación.

¹² Lamed. — Nunca creyeron los reyes de la tierra, ni cuantos habitan en el mundo, que entraría el enemigo y adversario por las puertas de Jerusalén.

Con frase hiperbólica, el poeta destaca la segura convicción de inviolabilidad de Jerusalén, como ciudad sagrada, en la que estaba la morada de Yahvé, el escabel de sus pies en la tierra. Esta convicción, participada por sus habitantes ⁹, era también compartida por *los reyes de la tierra*. La frase tiene un tono de arrogancia muy judío. La especial protección que Yahvé había dispensado a su pueblo habría hecho creer a sus reinos enemigos que era inexpugnable ¹⁰. El recuerdo del levantamiento inesperado del asedio del ejército de Senaquerib dio origen a esta creencia ¹¹.

¹³ Mem. — Por los pecados de sus profetas, por las iniquidades de sus sacerdotes, que derramaban en ella sangre de justos.

Pero aquello que parecía increíble (la toma de Jerusalén) se ha hecho posible en virtud de la intervención punitiva de Yahvé por los pecados de los *profetas y sacerdotes*, que derramaron la *sangre de los justos*. Aquí el profeta parece aludir a ejecuciones de enemigos de la política mundana seguida por las clases directoras durante el asedio ¹².

¹⁴ Nun. — Erraban como ciegos por las calles manchados de sangre; no podían tocarse sus vestiduras.

El profeta aquí parece hacerse eco de determinadas escenas sangrientas durante el asedio de Jerusalén. La ley de la espada y de la opresión de los ciudadanos inocentes estaba a la orden del día. Después andaban errantes, despreciados de todos, pues nadie quería contaminarse con sus vestiduras, teñidas en sangre inocente.

¹⁵ Sámeç. — ¡Apartaos! ¡Un inmundo! les gritaban. ¡Apartaos, apartaos! ¡No toquéis! Cuando huyeron y anduvieron errantes, decíase entre las naciones: ¡No pueden quedarse!

Ante la presencia de estos culpables, errantes como ciegos por las calles, las gentes darán un grito de alerta como ante un leproso: *¡Apartaos! ¡Un inmundo!* ¹³ Una profunda execración por parte del pueblo les acompaña por doquier como culpables de tantos crímenes y como cubiertos de la maldición divina. Naturalmente, todas éstas son escenas creadas, con fuerte dramatismo, por la imaginación del poeta para resaltar la culpabilidad de los *sacerdotes y profetas* falsos, que no cumplieron debidamente con su misión. Después de la catástrofe eran despreciados por su pueblo y aun por las *naciones* cuya amistad habían antes fomentado. Parece el profeta aludir con estas frases al desprecio general con que fueron recibidos en los pueblos circunvecinos los jefes judíos, que huyeron, después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, a Egipto y otras naciones antiguas aliadas de Judá.

¹⁶ Ayin. — Yahvé mismo los dispersó y no volverá a ellos su mirada. No hubo respeto para el sacerdote, ni piedad para el anciano.

En realidad, ha sido el mismo Yahvé quien los dispersó entre las naciones para ser prófugos en-

tre pueblos extraños. Los ha echado de la tierra de Yahvé, y allá lejos no sentirán la *mirada* protectora de su Dios. Al aparecer como malditos de Yahvé, el pueblo no tuvo respeto ni consideración para los que constituían la jerarquía normal de la nación: los *sacerdotes* y los *ancianos*. Como prófugos, huyendo de la faz de su Dios, llevan un estigma por doquier que los hace abominables a todos. La maldición y persecución de Yahvé los seguirá aun en tierras extranjeras.

17 Pe. — Se consumían aun nuestros ojos esperando nuestra ayuda. Iban esperanzadas nuestras miradas hacia un pueblo que no pudo librarnos.

El profeta se traslada mentalmente a las horas trágicas del asedio de Jerusalén, cuando había grandes esperanzas en la ayuda de potencias amigas que pudieran liberarlos del acoso de las tropas de Nabucodonosor. Sin duda que alude a las esperanzas puestas en las tropas del faraón egipcio Hofra, que les había prometido rápida ayuda militar ¹⁴. Jeremías siempre se opuso a estos cálculos humanos. Para él, la única política viable era la de **Dios, único que podía salvarlos.**

18 Sade. — Espiaban nuestros pasos para impedirnos pasar por nuestras calles. Nuestro fin se acercaba, se cumplían nuestros días y ciertamente llegó nuestro fin.

Se recuerdan escenas trágicas del asedio: por las calles no se podía transitar, porque los asedian-tes babilónicos *espiaban los pasos* de los ciudadanos de Jerusalén cercados, teniéndolos al alcance de sus flechas. El fin trágico se acercaba por momentos. La prometida ayuda egipcia no llegaba.

19 Qof. — Eran nuestros enemigos más veloces que las águilas del cielo, y nos perseguían por los montes y nos ponían celadas en el desierto.

Ahora pasa el poeta a describir las escenas de los fugitivos que habían logrado escapar del cerco de Jerusalén: por los montes eran cazados como alimañas ¹⁵, sin esperanza de salvación, ya que los enemigos eran velocísimos y maestros en poner emboscadas por los *montes. y el desierto* ¹⁵ *.

20 Res. — El que era el aliento de nuestra boca, el ungido de fue capturado en su trampa, Yahvé, aquel de quien decíamos: A su sombra viviremos entre las naciones.

Esta despiadada persecución culminó en la captura del rey Se-decías, que era como *el aliento* de sus subditos. Es una frase expresiva para indicar la dependencia que de él tenían los judíos. Frases análogas aparecen aplicadas en las cartas de Tell-Amarna en Egipto ¹⁶. El poeta se siente conmovido ante la suerte desesperada del que colmaba sus ilusiones nacionales, el *ungido de Yahvé*, llamado así porque al ser consagrado rey se le *ungía* solemnemente en nombre de Yahvé ¹⁷. En la concepción teocrática de los israelitas, **el rey era el representante vivo de Yahvé en la tierra**, que debía empalmar un día con el Mesías o *Ungido* por excelencia. De ahí la profunda veneración por él. Con la desaparición del *ungido de Yahvé*, el rey Sedecías, se deshicieron las antiguas esperanzas de permanecer con dignidad como nación entre los pueblos: *de quien decíamos: A su sombra viviremos entre las naciones.* El rey, pues, es comparado a un árbol frondoso, bajo el cual pueden buscar sombra y protección sus subditos.

21 Sin. — ¡Alégrate y tripudia, hija de Edom, que habitas la tierra de Us! ¹⁸ También a ti te llegará el cáliz, y te emborracharás y quedarás desnuda,

El canto cambia de destinatario y de acento. Ha cesado el tono elegíaco y empieza la sátira.

Edom era el pueblo que más se había regocijado con la destrucción de Jerusalén ¹⁹. Irónicamente el poeta la invita a desahogar sus últimas alegrías, porque se le acerca la hora de beber el *cáliz* de la amargura, como Judá. Yahvé da a beber a todos los pueblos la copa de su ira vengadora ²⁰, y ahora la va a poner ante los labios voluptuosos de Edom para que se embriague y quede *desnuda*, siendo por ello objeto de desprecio de las demás naciones ²¹.

²² Tau. — Hija de Sión, tu iniquidad está expiada; ya no volverá (Yahvé) a arrojarte al cautiverio. Hija de Edom, El castigará tu iniquidad y pondrá al desnudo tus pecados.

Llega la hora de la rehabilitación de Sión, que con sus sufrimientos ha conseguido que ante Dios queden expiados sus pecados ²². No volverán las pruebas del exilio. Al contrario, llega la hora de la justicia divina para Edom, que se ha alegrado por la ruina de Judá. Yahvé no puede dejar impune su *iniquidad*, y, castigándolo, *pondrá al desnudo sus pecados*, ya que el castigo es la medida de las transgresiones.

1 Cf. Lam 2:14; 4:13. — 2 Cf. Jer 6:30; Ez 22:18. — 3 Cf. Dt7:6; 14:2; Jer 2:3. — 4 Cf. Is 13:22; 34:13; 35:7; Jer 9:10; Miq 1:8; Job 30:29. — 5 Cf. Núm 6:2-21. Muchos autores traducen, en vez de *nazareas*, príncipes. — 6 Así según el TM. Algunos corrigen la palabra hebrea que traducimos por *alimento* por otra parecida que significa *sepulcro*. Pero los LXX siguen el texto masorético hebreo. — 7 Cf. 2 Re 6:28-29: en el sitio de Samaría. — 8 Cf. Flavio Josefo, *Bell. lud.* VI 20is. — 9 Cf. Jer 7:4. — 10 Cf. 2 Re 19:34.35- — 11 Cf. 2 Re 19:345. — 12 Cf. Jer 28:9. — 13 Cf. Lev 13:45. — 14 Cf. Jer 37:5; Is33:6. — 15 Cf. Jer52:8s. — 15* Cf. Jer 39:4- — 16 Séneca llama al emperador “espíritu vital” (*De clementia* I, 4). — 17 Cf. 1 Sam 2:10; 2 Grón 6:42; Abd 3:13. — 18 *Us* estaba localizado entre Arabia e Idumea. Falta en el texto griego. — 19 Cf. Jer 49:7-22. — 20 Cf. Jer 25:15ss. — 21 Cf. Lam 1:8; Gen 9:21; Nah 3:5; Jer 13:22. — 22 Cf. Is 40:1.

5. Quinta Lamentación: Oración del Profeta.

Esta *lamentación* tiene unas características muy diferentes de las anteriores, ya que le falta el tono elegíaco, propio de aquéllas, y el metro alfabético; es más bien una plegaria con una descripción de la situación: el pueblo está sometido a una dominación extranjera, y el templo, desolado. El desastre de la nación es efecto de un castigo divino por las transgresiones que se acumularon a través de las generaciones. Se describen los sufrimientos del pueblo para mover a compasión a Yahvé. No hay indicios de rencor contra los enemigos. **En este sentido, la plegaria tiene un elevado sentido espiritual.** Algunos autores quieren ver en esta oración un reflejo de los tiempos calamitosos de la época de la persecución de Antíoco IV Epifanes en los tiempos de los Macabeos (s.11), pero en realidad no hay ninguna prueba definitiva que permita rebajar tanto la época de composición. Por otra parte, los tiempos ruinosos que siguieron a la destrucción por Nabucodonosor pueden bien dar pie a esta bellísima composición poética. La Vulgata la atribuye a Jeremías, pero su título, *Oración de Jeremías*, falta en el texto hebreo y griego. Sólo aparece en algunos códices griegos, siríacos y árabes. Parece, pues, una adición redaccional posterior. En la liturgia romana esta *Oración de Jeremías* constituye una de las piezas más emotivas de Semana Santa.

Invocación suplicante a Yahvé (1-3).

¹ Acuérdate, joh Yahvé! de lo que nos ha sobrevenido; mira y contempla nuestro oprobio. ² Nuestra heredad ha pasado a manos extrañas, nuestras casas a poder de desconocidos. ³ Somos como huérfanos, sin padre, y nuestras madres son como viudas.

Yahvé está enojado por los pecados de su pueblo, pero los sufrimientos pasados son tantos, que bien pueden calmar su ira justamente derramada. Debe tener, pues, presente la tristísima situación de su pueblo, convertido en objeto de *oprobio* y baldón para todos. La nación ha desaparecido como unidad política, y la tierra de Yahvé, la *heredad* recibida de los antepasados, *ha pasado a manos extrañas*. Los enemigos andan libres por el país. Los judíos se sienten extraños en su propia tierra, pues sus *casas* han pasado a *poder de desconocidos*. Se sienten *huérfanos* al ser privados de la protección divina, y las *madres*, separadas de sus maridos, deportados, son *como viudas*.

Situación económica precaria (4-10).

⁴ Bebemos de nuestra agua a precio de dinero y tenemos que comprar nuestra leña. ⁵ Somos perseguidos, llevamos yugo sobre la cerviz, estamos agotados, no hay para nosotros descanso. ⁶ Tendimos la mano a Egipto y a Asiría para saciarnos de pan. ⁷ Pecaron nuestros padres, y ya no existen; mas nosotros cargamos con sus iniquidades* ⁸ Esclavos señorean sobre nosotros, sin que haya quien nos libre de sus manos. ⁹ Con riesgo de nuestra vida vamos en busca de nuestro pan, afrontando la espada del desierto. ¹⁰ Nuestra piel abrasa como un horno por la fiebre del hambre.

Despojados de sus propiedades, los israelitas se ven obligados a pagar con dinero agua que en realidad les pertenece por derecho (v.4). La opresión del invasor es insoportable. La situación puede ser muy bien la inmediata a la destrucción de Jerusalén, cuando el pueblo que no había sido deportado se esforzaba por organizar su vida económica y social bajo la dirección del gobernador impuesto por los babilonios, Godolías ¹. El profeta empieza a continuación a exponer teológicamente las causas de la gran catástrofe: Israel, en vez de buscar el auxilio divino, ha requerido la ayuda extranjera, unas veces en Egipto y otras en Asiría, los dos colosos que pugnaron siempre por dominar en el Próximo Oriente (v.6). **Esto era desconfiar de Yahvé y exponerse a influencias religiosas extranjeras; por eso los profetas siempre se opusieron a estas relaciones políticas.** El profeta reconoce este gran error de sus antepasados, pero, por otra parte, protesta por tener su generación que hacerse cargo con todas las culpas de sus padres. Jeremías había prometido que en adelante no se diría más “nuestros padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera” ². Tanto él como Ezequiel se presentan ¡como los campeones del individualismo y de la responsabilidad personal ³.

Yahvé, pues, debe considerar que también la generación de la -desgracia *tiene* derecho a algún alivio, ya que no fue peor que la anterior. Sin embargo, han llegado a una situación jamás soñada por sus antepasados. Los israelitas, **que por su elección eran el pueblo de Dios, y, por tanto, señores de los otros pueblos**, ahora se ven dominados por los que legítimamente debían ser sus *esclavos* (v.8); y no hay esperanza de salir de esta situación. La vida es un constante riesgo, ya que tienen que aventurarse en busca de pan, *afrontando la espada del desierto*, probable alusión a las *razzias* de los beduinos que merodeaban por los contornos del desierto de Judá y caían sobre los que, desprevenidos, caminaban por rutas extraviadas, buscando ayuda en pequeños oasis olvidados. Como consecuencia del hambre prolongada, han venido las enfermedades y la *fiebre*, a causa de la cual su *piel abrasa como un horno*.

Atropellos de los vencedores (11-14).

¹¹ Violaron a las mujeres en Sión, a las vírgenes en las ciudades de Judá. ¹² Colgaron

de las manos a los príncipes y no respetaron la cara de los ancianos. ¹³ **Los mancebos han sido puestos a la muela, y los niños se tambalean bajo la carga de leña.** ¹⁴ **Ya no van los ancianos a la puerta, ya no cantan los jóvenes.**

Bellísima descripción de la opresión de los habitantes de Judá bajo el yugo enemigo. Ningún estrato social se ha visto libre del peso del invasor. Las mujeres son presa de la voluptuosidad de la soldadesca ⁴; es la secuela de todas las invasiones. Los *príncipes* han sido ahorcados, y los *ancianos*, tratados sin consideración. Los *mancebos* han sido puestos, como asnos, a mover la pesada muela, y sobre los *niños* se imponen cargas desproporcionadas. Además, ya no funcionan los tribunales o consejos de *ancianos* en la puerta, lugar tradicional de reunión de la ciudad ⁵.

Duelo general en la población vencida (15-18).

¹⁵ **Huyó de nuestros corazones la alegría, nuestras danzas se han tornado en luto.** ¹⁶ **Cayó de nuestra cabeza la corona. ¡Ay de nosotros, que hemos pecado!** ¹⁷ **Por eso se angustia nuestro corazón, se nublan nuestros ojos,** ¹⁸ **porque el monte de Sión está asolado y por él se pasean las raposas.**

Todo lo que constituía motivo de alegría ha desaparecido de la vida de la nación. Las tradicionales danzas de la juventud han dado paso al duelo general, y la humillación total es la consecuencia de la catástrofe: *cayó de nuestra cabeza la corona*. El pueblo israelita era el pueblo *rey entre* las naciones, pero ha perdido sus prerrogativas regias, castigado por su mismo Dios, y todo porque *hemos pecado*. La confesión es sincera y humilde. Y, sobre todo, la gran tragedia para todos es la asolación del *monte de Sión*, orgullo de la raza. Todo es un montón de ruinas, guarida de *raposas*. El templo, morada de Yahvé, se ha convertido en acervo informe de escombros.

Súplica angustiosa a Yahvé (19-22).

¹⁹ **Mas tú, ¡oh Yahvé! reinas por siempre, y tu trono permanece por generaciones y generaciones.** ²⁰ **¿Por qué nos has de olvidar para siempre, nos has de abandonar por largo tiempo ?** ²¹ **Conviértenos a ti, ¡oh Yahvé! y nos convertiremos. Danos todavía días como los antiguos.** ²² **¿Por qué nos has rechazado enteramente, te has irritado contra nosotros hasta el extremo?**

La plegaria se abre con una doxología para **captar la benevolencia divina**. Dios es eterno e inmutable, en contraposición a los destinos de los pueblos. Por eso, la confianza del profeta es suma. Sabe que puede cambiar la trágica situación actual. Los pecados han sido muchos, y el castigo merecido; pero Israel es su pueblo elegido. ¿Cómo, pues, los va a olvidar para siempre? Por eso, en un supremo arranque, suplica a Yahvé que los restablezca como pueblo para después vivir vinculados a El: *Conviértenos a ti, y nos convertiremos* (v.21). Suplica la restauración nacional como en los tiempos gloriosos de la monarquía davídica: *danos todavía días como los antiguos*. **La nueva teocracia debe distinguirse por una mayor fidelidad a Yahvé** ⁶. Se trata, pues, en esta súplica del retorno de la *nación* como colectividad nacional a su estado primitivo, sin que esto excluya un **retorno de los individuos como tales a Dios, centro de los corazones**. Los teólogos se han basado, entre otros, en este texto para estructurar la teoría de las gracias prevenientes; no obstante, el contexto parece favorecer una súplica de rehabilitación de la *nación* judía, postrada como condición para después establecer una sociedad más vinculada a Yahvé. Así lo parece insinuar la segunda parte del v.21: *danos todavía días como los antiguos*; es decir,

restaura nuestra nación en su plenitud política, como en tiempos anteriores, para favorecer la conversión de los corazones a Yahvé.

Y termina el profeta con una consideración que debe mover el corazón de Dios: *Porque nos has rechazado enteramente, te has irritado contra nosotros hasta el extremo* (v.22). La prueba ha sido demasiado dura, y ya es hora que llegue la misericordia divina. Algunos autores prefieren entender la frase en sentido interrogativo: “¿Nos vas a rechazar enteramente? ¿Te irritarás contra nosotros hasta el extremo?” Lo que acentuaría el sentido de súplica del fragmento.

1 Cf. Jer-4:4s. — 2 Cf. Jer31:2:9. — 3 Cf. Ez 18:1. — 4 Cf. Lam 3:51. — 5 Cf. Am 5:10; 22:15; Zac 8:16; Prov 31:23. — 6 Cf. Is 1:21.26; Jer 2:2.

Baruc.

Introducción.

Personalidad del autor.

Baruc (en heb. *Baruj*: “Bendito”), el inseparable compañero y secretario de Jeremías¹, parece que pertenecía a la nobleza de Jerusalén². Hacia el 604 a.C. aparece ya como secretario del profeta³, y más tarde coopera con éste en la compra del campo de Anatot⁴. Después de la caída de Jerusalén (586) y de la muerte del gobernador Godolías, fue conducido con su maestro Jeremías a Egipto⁵. Hacia el 582 aparece en Babilonia con un mensaje de esperanza a los exilados, sin duda enviado por el propio Jeremías⁶. En 581 aparece de nuevo en Jerusalén para traer parte de los vasos sagrados y llevar una colecta de dinero a los judíos que habían quedado en Palestina; y les leyó su libro en la fiesta de los Tabernáculos.

Contenido y estructura del libro.

Según la Vg, el llamado libro de Baruc tiene dos partes: los c.1-5, del propio Baruc, y el c.6, que contiene una epístola de Jeremías. Ambas partes aparecen claramente separadas en los LXX. El libro propiamente atribuido a Baruc suele ser dividido en cuatro partes:

1. Introducción histórica (1:3-14): Lectura del libro ante los exilados. Colecta de dinero y transmisión de ésta a los habitantes de Jerusalén.
2. Confesión y plegaria de los judíos exilados (1:15-3:8).
3. Panegírico de la sabiduría (3:9-4:4).
4. Triple exhortación (4:5-5:9): a la fidelidad a la Ley, a la paciencia y a la esperanza.

Lengua y lugar en el canon.

Sólo poseemos el texto griego del libro de Baruc, y por ello ha sido considerado como deuterocanónico. Las versiones Vetus latina (actual de la Vg, pues San Jerónimo no hizo traducción especial)⁷ y las siríacas Peshitta y hexaplar están hechas sobre el texto griego. No obstante, es común entre los autores el suponer la existencia de un texto hebraico primitivo del que se deriva la traducción de los LXX⁸, pues se encuentran muchos hebraísmos e incluso confusión de palabras parecidas hebreas por el traductor⁹. Recientemente se ha discutido el origen hebraico

del fragmento 3:9-5:9 y del c.6¹⁰, porque reflejan un griego sumamente clasicista.

Autenticidad.

La opinión tradicional es que este libro es de Baruc, secretario de Jeremías, como reza el título del mismo: “Palabras que escribió Baruc, hijo de Nerías., en el año quinto. después que los caldeos tomaron Jerusalén y la incendiaron.”¹¹ Dadas las múltiples alusiones al libro de Jeremías, el libro de Baruc y la Epístola de Jeremías se citaban con el nombre de Jeremías en los primeros siglos¹², y ésta es la razón de que Baruc falte en la enumeración de muchos catálogos canónicos.

Sin embargo, los comentaristas modernos difícilmente reconocen la paternidad literaria del secretario de Jeremías a este opúsculo que lleva el nombre de Baruc. Las razones son, sobre todo, de índole histórica: la introducción histórica (1:1-14) parece totalmente artificial y llena de inexactitudes históricas difícilmente comprensibles en un autor que viviera en Babilonia en los primeros años del exilio. Así, no es fácil que el rey Jeconías — encarcelado — asistiera a la lectura del libro de Baruc¹³. También parece extraño lo que se dice del retorno de los vasos sagrados llevados por Nabu-codonosor¹⁴, y el ruego a los judíos que están en Palestina para que oren por Nabucodonosor¹⁵ y por su *hijo* Baltasar (que fue hijo de Nabónides, último rey de Babilonia). Además, se dice que el sumo sacerdote de Jerusalén era Joaquirim, cuando sabemos por 1 Par 6:15 (5:41) que el sumo sacerdote era Josedec, que estaba en Babilonia y no en Palestina.

Es rara también la suposición de que sobre las ruinas humeantes del templo continuaran los sacrificios normalmente, cuando sabemos que el altar de los sacrificios fue reedificado después de la repatriación¹⁶. Por otra parte, se sugiere que Bar 1:15-2:18 depende de Dan 9:4-19, que es de la época macabea (166-165 a.C.).

A esta argumentación contestan los mantenedores de la tesis tradicional que se puede suponer que el rey Jeconías gozara de una libertad relativa, y así es concebible que escuchara la lectura de Baruc. Por otra parte, el sacerdote Joaquirim puede considerarse como un representante de Josedec en Palestina. Respecto de los sacrificios en las ruinas del templo, sabemos por Jer 41:5 que se continuaban ofreciendo sacrificios en el lugar del templo después de su destrucción. En cuanto a la mención de Baltasar como hijo de Nabucodonosor, dicen estos autores que bien pudiera ser un hijo desconocido de éste, aparte de su heredero Evil-Marduk. Respecto de la supuesta dependencia de Bar 1:15-2:18 de Dan 9:4-19, pueden invertirse los términos, ya que en Daniel el fragmento parece desplazado del contexto, de forma que probablemente es una adición posterior. La semejanza de Bar 5:5-9 y el salmo de Salomón 11:2-7 puede mejor explicarse suponiendo que éste depende de aquél. Por otra parte, Bar 1:15-3:8 y 3:9-5:9 tienen gran afinidad con textos del libro de Jeremías¹⁷, si bien Bar 4:36-5:9 tiene analogías con el Deutero-Isaías.

Los que niegan a Baruc, secretario de Jeremías, la paternidad literaria de este libro, suelen proponer como época de composición del mismo la de la dominación persa seléucida, y así explican la ausencia de este escrito en el canon judaico. Algunos autores más radicales dan como fecha de composición la que sigue a la destrucción de Jerusalén por Tito (70 a.C.), porque, fuera de la catástrofe del 586, no ha habido otra destrucción del templo de Jerusalén hasta la definitiva por las tropas romanas. Entre los católicos no faltan quienes sostengan que parte del libro de Baruc es posterior al contemporáneo de Jeremías. Así, P. Heinisch supone que Bar 3:9-4:4 es posterior al exilio, mientras que 4:5-5:9 sería de fines del destierro¹⁸. A. M. Dubarle coloca la composición de 3:9-4:4 en la mitad del siglo IV a.C.¹⁹.

Canonicidad.

El libro de Baruc no figura en el canon judaico; sin embargo, hay indicios de que formó parte de él por algún tiempo, pues además de haberlo traducido los LXX, Teodoción — que sólo tradujo los libros canónicos judaicos — lo vertió al griego. Por otra parte, Baruc aparece en las antiguas listas judaicas con el título de “Jeremías con Baruc, Lamentaciones y la Epístola.”²⁰ Además, sabemos por ciertos testimonios cristianos primitivos que Baruc era leído en las sinagogas²¹. En la tradición cristiana es común la aceptación de Baruc como canónico e inspirado²². Sólo en el siglo IV hay dudas transitorias sobre su canonicidad, debidas a la posición de San Jerónimo. A pesar de la opinión adversa de éste, la Iglesia lo recibió en el canon entre los *deutero-canónicos*.

¹ Cf. Jer 36:26. — ² Su hermano Serayas tenía un alto cargo en la corte del rey Sedéelas (cf. Jer 51:59). — ³ Cf. Jer 46:4. — ⁴ Cf. Jer 32:12s. — ⁵ Cf. Jer 43:6s. — ⁶ Según Fl. Josefo, Nabucodonosor llevó a Jeremías y a Baruc a Babilonia después de tomar Egipto (cf. Antiq. 10,9,7). — ⁷ Así dice en el prólogo al Com. *a Jer.*: “Libellum autem Baruch qui vulgo editioni Sep-tuaginta copulatur, nec habetur apud hebraeos, et *pseudoepigrafon* Epistola leremiae nequáquam censui disserendam” (PL 24:680 706). — ⁸ Prueba de la existencia del texto hebraico primitivo es que Orígenes en el texto de Bar pone asteriscos y obelos, como en los demás libros. En la versión siro-hexaplar se dice a propósito de 1:17 y 2:3: “esto no está en el *hebreo*.” Además, en esta versión a veces se ponen las variantes de Teodoción, el cual sólo tradujo libros del hebreo o arameo. Admiten un original hebraico para *todo* el libro de Bar, entre otros, Kónig, Condamin, Harwell, Goetsberger, Whitehouse, Charles. — ⁹ Así, en 1:10 se confunde *man* (maná) con *minjah* (oblación); en 1:22, el verbo *'abad* se traduce por “obrar” en vez de “servir” a dioses extranjeros; en 2:25 se vocaliza *dabar* (palabra) en vez de *deber* (peste). Véase H. Hopfl-Müller-Metzinger, *Introd. spec. in V.T.* p.457 (Roma 1945). — ¹⁰ Dudan de la autenticidad de este fragmento E. Schürer, *The Jewish People* 2.3.191. 195; Y J. T. Marshall (Hasting, *Dict. of the Bible* II 578). — ¹¹ Bar 1:1. — ¹² San Agustín: “Hoc testimonium (Bar 3:36-38) quidam non leremiae, sed scribae eius attribuerunt, qui vocatur Baruch, sed leremiae celebratius habetur.” — ¹³ Bar 1:3. 15 Bar 1:11. i” Bar i,8s. 16 Cf. Esd 3:2. — ¹⁷ Cf. Kalt, *Zur Echtheitsfrage von Baruch I-III* 8. Citado por L. Dennefeld, o.c., p.437. — ¹⁸ Cf. P. Heinisch, *Zur Entstehung des Buches Baruch*: “Theologie und Glaube,” 20 (1928) 696-710. — ¹⁹ Cf. A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israel* p.132. — ²⁰ Swete, *Intr.* 203-10. Citado por Saydon, o.c., p.548. — ²¹ Así lo afirman las *Constitutiones Apostolorum* 5:20; PG 1:896. — ²² Cf. Orígenes, *In Ex.* hom.7:2; PG 12:342; San Atanasio, *Ep. fest.* 39; PG 26:1177. San Cirilo De Jerusalén, *Catech.* 4:35; PG 33:5po: “Ieremiae cum Baruch, Lamentationi; bus et Epístola unus liber”; *Conc. Laodicensem*, hacia el 360 p. C. (cf. EB 9); Atenág., *Legat. pro christ.* 9; PG 6:908.

1. Colecta por el Templo de Jerusalén. Confesión.

Título y lectura del libro (1-4).

¹ Discurso del libro escrito por Baruc, hijo de Nerías, hijo de Maasías, hijo de Sedecías, hijo de Asadlas, hijo de Helcías, en Babilonia. ² El año quinto, el día séptimo del mes quinto, al tiempo en que los caldeos tomaron Jerusalén y la incendiaron, ³ leyó Baruc los discursos de este libro a Jeconías, hijo de Joaquim, rey de Judá, y a todo el pueblo que venía a oír la lectura del libro, ⁴ y a los magnates, y a los hijos de los reyes, y a los ancianos, y, en fin, a todo el pueblo, desde el pequeño hasta el grande, a todos los que habitaban en Babilonia a orillas del río Sud.

En la presentación de Baruc se nos da la misma genealogía que hemos encontrado en Jer 32:12, con la adición de Sedecías, Asadlas y Helcías. No se da a Baruc el título de *profeta*, como tampoco en el libro de Jeremías. La lectura de este escrito de Baruc tuvo lugar en el *año quinto, día séptimo del mes quinto* (v.2). Pero no da el punto de partida para computar esta fecha. Muchos creen que ese *año quinto* es a partir de la toma de Jerusalén en 586, de modo que la lectura habría tenido lugar en el año 581-580 a.C. Es lo más probable. Entonces la frase *al tiempo en que los caldeos tomaron Jerusalén* (v.2) habría que entenderla en el sentido de *después que los caldeos tomaron Jerusalén* 1. El libro es leído a los deportados de Babilonia, entre los que está el rey

Jeconías, hijo de Joaquim, que después de tres meses de reinado fue llevado cautivo en la primera deportación del 598, sucediéndole en el trono su tío Sedecías ². Conocemos hoy día, por las inscripciones cuneiformes, el trato que se le daba en la corte de Nabucodonosor ³. Fue puesto en libertad vigilada por el sucesor de Nabucodonosor, Evil-Marduk⁴.

Colecta por el templo (5-14).

⁵ Lloraron y ayunaron ante el Señor, ⁶ y recogiendo dinero según las posibilidades de cada uno, ⁷ lo enviaron a Jerusalén, a Joaquim, hijo de Helcías, hijo de Safan, sacerdote, y a los demás sacerdotes y a todo el pueblo que se hallaba con ellos en Jerusalén ⁸ cuando tomó los utensilios de la casa del Señor, que habían sido robados del templo, para volverlos al país de Judá, el día diez de Siván; los vasos de plata que había hecho Sedecías, hijo de Josías, rey de Judá, ⁹ después que Nabucodonosor, rey de Babilonia, trasladó a Jerusalén a Jeconías y a los príncipes, y a los prisioneros, y a los magnates, y al pueblo de la tierra, y los llevó de Jerusalén a Babilonia, ¹⁰ y dijeron: Ahí os enviamos dinero para que con él compréis holocaustos y víctimas por el pecado, e incienso para que hagáis las oblaciones y las ofrezcáis en el altar del Señor, nuestro Dios, u y oréis por la vida de Nabucodonosor, rey de Babilonia; y por la vida de Baltasar, su hijo, para que sean sus días sobre la tierra como los días del cielo, ¹² y nos dé el Señor fortaleza e ilumine nuestros ojos, y vivamos bajo la sombra de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y bajo la sombra de Baltasar, su hijo, y les sirvamos por muchos días y hallemos gracia en su presencia. ¹³ Orad por nosotros al Señor, nuestro Dios, porque hemos pecado contra el Señor, nuestro Dios, y la cólera del Señor y su furor no se apartó de nosotros hasta el presente. ¹⁴ Leeréis este libro que os enviamos para que lo deis a conocer en la casa del Señor en el día de fiesta y en los días oportunos.

La reacción de los oyentes ante la lectura de los discursos de Baruc fue un completo éxito desde el punto de vista religioso: un sentimiento de compunción y de expiación fue la característica de aquella reunión de desterrados de Babilonia, que se concretó en una colecta pecuniaria en favor del templo de Jerusalén. No conocemos al *sacerdote Joaquim*, pero debe de ser el que circunstancialmente estaba al frente del templo de Jerusalén. El texto no dice que fuera sumo sacerdote. Según i Par 6:15, el sumo sacerdote estaba en el exilio. En Jdt 15:8 aparece un sumo sacerdote *Joaquim*, sin especificar más su genealogía ⁵. La frase *cuando tomó los utensilios del templo*, parece tener por sujeto a Baruc, que debió de transportar algunos de los vasos sagrados robados por las tropas de Nabucodonosor ⁶. El mes de *Sivan* corresponde a nuestro mayo-junio. Los deportados debieron de entregar a Baruc también una carta en la que explicaban el destino que debían dar a la colecta.

Podemos suponer que los judíos que quedaron en Jerusalén después de su destrucción tratarían de reorganizar el culto en un altar provisional sobre las ruinas del antiguo templo, que **permanecía como lugar sagrado para todos**. Así, en la carta se habla de *holocaustos y ofrendas en el altar del Señor* (v.10). La petición de oraciones por *Nabucodonosor, rey de Babilonia* (v.11) parece responder a la recomendación de Jer 29:7 en su carta a los exilados: “Laborad por el bien de la ciudad a que os he desterrado y rogado por ella a Yahvé, pues su bien será vuestro bien.” Los exilados, después de la prueba, reconocían a Yahvé como causante principal de la catástrofe, y Nabucodonosor su instrumento. Todo ha sucedido por sus pecados. Y ahora lo mejor era mantener buenas relaciones con la autoridad suprema babilónica si habían de aspirar algún

día a **conseguir la plena rehabilitación nacional**.

No es fácil explicar la asociación de *Baltasar* a Nabucodonosor como *hijo*. No sabemos que Nabucodonosor haya tenido un hijo llamado Baltasar, y, por otra parte, el *Baltasar* que conocemos como último rey de Babilonia no es *hijo* de Nabucodonosor, sino de Nabónides. En el libro de Daniel⁷ se dice también que era hijo de Nabucodonosor. No faltan autores que supongan que la mención aquí de *Baltasar hijo* de Nabucodonosor sea una adición posterior, basada en el libro de Daniel⁸. Los exilados reconocen, por otra parte, sus pecados, y suplican a los de Jerusalén que oren por ellos en el templo de Yahvé (v.13). Y piden que lean *este libro*, es decir, 1:15-3:8, como *confesión* pública de los pecados de ellos. No se especifica la *fiesta* en que debe leerse, pero quizá sea la de los Tabernáculos, en septiembre-octubre, que era la fiesta por excelencia⁹. Los *días oportunos* parecen ser los días de asamblea o congregación del pueblo.

Confesión de los pecados (15-22).

¹⁵ **Diréis: Del Señor, Dios nuestro, es la justicia; nuestra la confusión y el sonrojo, corno se muestra hoy en todo varón de Judá y en los moradores de Jerusalén,** ¹⁶**y en nuestros reyes y en nuestros príncipes, en nuestros sacerdotes y en nuestros profetas y en nuestros padres,** ¹⁷**porque pecamos en presencia del Señor** ¹⁸**y no le obedecemos ni escuchamos la voz del Señor, nuestro Dios, ni caminamos por los preceptos del Señor, que dio en nuestra presencia.** ¹⁹**Desde el día en que sacó a nuestros padres de la tierra de Egipto hasta hoy, hemos sido rebeldes al Señor, nuestro Dios, y nada hicimos por oír su voz.** ²⁰**Y así se apegó a nosotros el infortunio y la maldición que el Señor intimó por Moisés, su siervo, al tiempo que sacó a nuestros padres de Egipto para darnos la tierra que mana leche y miel, como aparece en este día.** ²¹**No escuchamos la voz del Señor, nuestro Dios, conforme a todas las palabras de los profetas que nos envió,** ²²**y nos fuimos cada uno según el pensamiento de su mal corazón, sirviendo a los dioses extraños y cometiendo maldades a los ojos del Señor, Dios nuestro.**

Las semejanzas entre esta oración y la de Daniel¹⁰ son sorprendentes. Parece que hay dependencia casi literal entre ambas. Y también tiene muchas afinidades con Dan 9:4-9. El esquema de la oración es trivial y sin originalidad alguna. Se afirma la *justicia* de Dios, manifestada en el castigo enviado sobre ellos, merecido por sus muchos pecados. Toda la sociedad judía es responsable ante Dios por la catástrofe, ya que todos pecaron: reyes, príncipes, sacerdotes, profetas y varones en general. El pecado principal consiste en la *desobediencia* al Señor, haciendo caso omiso de las amenazas intimadas por medio de Moisés en Dt 28:155¹¹.

¹ Otros autores prefieren leer, en vez de año quinto, "mes quinto" del mismo año en que fue tomada Jerusalén. — 2 Cf. 2 Re 24:8; Jer 22:24-30. — 3 Cf. A. Bea, *Konig Jojachin in Keilschrifttexten*: Bi 23 (1942) 78-82. — 4 Cf. 2 Re 25:27-30; Jer 52:31-34. — 5 Cuando la destrucción de Jerusalén, el sumo sacerdote era Serayas (Jer 52:24). — 6 Cf. 2 Re 24:13; 25:13-17. — 7 Cf. Dan 5:2; 11:13; 18:22. — 8 Cf. W. Stoderl, *Zur Echtheitsfrage von Bar.* 1:3-8 (Münster 1922) 21s. Citado por. Saydon en *Verbum Dei* II 550. — 9 Cf. 1 Re 8:2; 12:32. — 10 Cf. Dan 9:11-17. — 11 Cf. Lev 26:14-39; Jer 11:2s.

2. Enumeración de las Calamidades Sufridas (1-10).

¹**Cumplió Yahvé la palabra que había dado contra nosotros y contra nuestros gobernantes que regían a Israel, contra nuestros reyes, contra nuestros príncipes y contra todo varón de Israel y de Judá,** ²**de traer sobre ellos grandes males I cuales no**

lo había hecho debajo de todo el cielo, como fueron hechos en Jerusalén, según lo que está escrito en la Ley de Moisés,³ que comeríamos las carnes de nuestros hijos y de nuestras hijas⁴ y los entregaría a poder de todos los reinos nuestros vecinos para escarnio y espanto de todos los pueblos en derredor, entre los cuales los dispersó el Señor.⁵ Fuimos abatidos, en vez de ser ensalzados, por haber pecado contra el Señor, nuestro Dios, desoyendo su voz.⁶ Del Señor nuestro es la justicia, nuestra y de nuestros padres la confusión y el sonrojo, como se ve al presente.⁷ Los males que el Señor anunció contra nosotros, todos nos han sobrevenido.⁸ Y no aplacamos el rostro del Señor convirtiéndonos de los pensamientos de nuestro corazón perverso.⁹ Veló el Señor sobre el castigo y lo trajo sobre nosotros, porque el Señor es justo en todas las obras que nos ordenó.¹⁰ Pero nosotros no oímos su voz, caminando en los preceptos del Señor, que puso delante de nosotros.

El hagiógrafo enumera algunas de las mayores calamidades que les han sobrevenido, entre las que destacan las escenas de antropofagia habidas en el asedio de Jerusalén (v.3), según había sido predicho¹.

Otro castigo máximo ha sido la sujeción a pueblos extranjeros, siendo así el escarnio y el baldón ante todos los pueblos. Como pueblo elegido por Dios, tenían un puesto privilegiado entre las demás naciones, pero han sido *abatidos en vez de ensalzados* (v.5).

Plegaria (11-18).

¹¹ Y ahora, Señor, Dios de Israel, que sacaste a tu pueblo de la tierra de Egipto con mano fuerte, con señales y prodigios, con poder grande y brazo tendido, y te adquiriste un nombre, como se ve al presente,¹² hemos pecado, hemos cometido impiedades e injusticias, Señor, Dios nuestro, contra todos tus justos preceptos.¹³ Apártese tu ira de nosotros, pues hemos quedado reducidos a poco en medio de las naciones en que nos dispersaste.¹⁴ Escucha, Señor, nuestra oración y nuestra plegaria, libranos por amor de ti y danos gracia en presencia de los que nos deportaron,¹⁵ para que toda la tierra conozca que tú eres el Señor, Dios nuestro, que tu nombre es invocado sobre Israel y sobre su linaje.¹⁶ Señor, mira desde tu santa casa y piensa en nosotros; inclina, Señor, tu oído y escucha.¹⁷ Abre tus ojos y mira que no proclaman la gloria y la justicia del Señor los muertos que están en el hades, cuyo espíritu abandonó sus entrañas.¹⁸ Mas sólo el alma entristecida por la grandeza de los males que padece, que camina encorvada y débil, apagados los ojos y el alma hambrienta, pueden, Señor, pregonar tu gloria y tu justicia.

Reconociendo sus transgresiones, piden a Dios que les cambie su suerte, **ya que está comprometido el mismo honor de Yahvé** (v.15). La liberación de la cautividad debe ser un timbre de **gloria para Yahvé entre los pueblos**. En otro tiempo, el maravilloso éxodo de Egipto fue la prueba de su omnipotencia ante la nación perseguidora, Egipto. Los ojos de los exilados miran **confiados en Yahvé, que habita en su casa santa, la morada celeste**² desde donde contempla el desarrollo de todos los hechos de la historia. Por otra parte, Yahvé debe considerar, por su propio interés, que, si desaparece su pueblo, nadie se preocupará de darle gloria, ya que los *muertos que están en el hades no proclaman la gloria y la justicia del Señor* (v.17). El *hades* aquí es la traducción griega del *seol* hebreo, morada lúgubre de los muertos, donde éstos no llevan una subsistencia completa, sino debilitada y como en *sombra*³. El hagiógrafo, pues, aún no tiene la luz sobre la retribución en el más allá y sobre la vida en Dios, como aparece en la época

de los Macabeos ⁴.

Las amenazas de Yahvé, cumplidas (19-26).

¹⁹ Que no apoyados en la justicia de nuestros padres y de nuestros reyes, derramamos nuestros ruegos delante de tu rostro, Señor, Dios nuestro, ²⁰ porque tú has derramado tu ira y tu cólera sobre nosotros, según tenías anunciado por tus siervos los profetas. ²¹ Así dijo el Señor: Inclinad vuestros hombros para servir al rey de Babilonia, y seguiréis habitando en la tierra que yo di a vuestros padres; ²² Pero, si no escucháis la voz del Señor, sirviendo al rey de Babilonia, ²³ haré cesar en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén la voz del gozo y la voz de la alegría, la voz del esposo y la voz de la esposa, y toda la tierra se convertirá en un desierto sin moradores. ²⁴ Y nosotros no escuchamos tu voz, sirviendo al rey de Babilonia, y tú cumpliste las palabras i que habías dado por tus siervos los profetas de que serían sacados fuera de sus sepulcros los huesos de nuestros reyes y de nuestros padres. ²⁵ Y, en efecto, han sido arrojados al calor del día y al hielo de la noche. Han muerto en medio de atroces males, de hambre, de espada y de peste. ²⁶ Y la casa en que era invocado tu nombre la has puesto como hoy se halla por la maldad de la casa de Israel y de la casa de Judá.

El hagiógrafo es consciente de la falta de méritos de sus antepasados para hacer fuerza ante Dios en orden a liberarlos de la cautividad (v.19). Todo lo que ha sucedido ha estado anunciado por los *profetas*, y cita un pasaje de Jer 27:11-13. La cita es libre. Jeremías había aconsejado la sumisión a Babilonia como mal menor (v.21). La resistencia no traería más que la devastación y la ruina ⁵. La alusión a los *huesos* profanados de los reyes, sacándolos de sus sepulcros, no la encontramos confirmada en ningún texto de la Biblia, pero esta práctica era bastante corriente entre los asiro-babilónicos. Jeremías, al anunciar esto, lo hace irónicamente, ya que los huesos de los reyes puestos a la intemperie podrán así continuar su adoración a los astros como en vida. La destrucción ha sido total, y, entre todo lo perdido, lo que obsesiona a los israelitas es la desaparición del templo de Yahvé en la Ciudad Santa (v.26). Pero todo ha sido por la *maldad de la casa de Israel y de la casa de Judá*.

Benevolencia de Yahvé para con su pueblo (27-35).

²⁷ Has obrado, Señor, con nosotros según tu bondad y según toda tu gran misericordia, ²⁸ conforme hablaste por boca de Moisés, tu siervo, al tiempo en que le ordenaste escribir tu Ley en presencia de los hijos de Israel, diciendo: ²⁹ Si no escuchareis mi voz, estad seguros que esta grande y numerosa muchedumbre se volverá pequeña en medio de las naciones entre las cuales os dispersaré, ³⁰ pues yo sé que no me oiréis, porque este pueblo es de dura cerviz. Pero volverán en sí en el país de su destierro, ³¹ y conocerán que yo soy el Señor, su Dios, y les daré un corazón que entienda, y unos oídos que escuchen, ³² y me alabarán en la tierra de su cautiverio, y se acordarán de mi nombre, ³³ y ablandarán su dura cerviz, y dejarán sus máximas perversas, acordándose del camino de sus padres, que pecaron contra el Señor, ³⁴ y yo los volveré a la tierra que juré dar en posesión a sus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob, para que la poseyesen, y los multiplicaré y no serán disminuidos, ³⁵ y estableceré con ellos mi alianza eterna, de ser su Dios y de ser ellos mi pueblo, y no moveré más a mi pueblo de Israel de la tierra que le he dado.

El hagiógrafo canta las misericordias que Yahvé ha tenido con Israel a través de la historia. Precisamente por esta especial benevolencia divina con el pueblo elegido se ha salvado éste de su destrucción total⁶. Por amor a Israel, Yahvé había anunciado de antemano el castigo futuro si no amoldaba su conducta a los preceptos divinos⁷. Pero también había anunciado su rehabilitación como pueblo, caso de ser reducido a un pequeño número⁸. Y, sobre todo, vendrá un tiempo en que Israel, restaurado, vivirá vinculado con un nuevo corazón a Yahvé como centro de su vida social y nacional⁹. **Es la era mesiánica, en que se restablecerá una nueva *alianza eterna*¹⁰ para que Israel sea siempre el pueblo de Yahvé.**

1 Cf. Lev 26:29; Dt 28,53; Jer 19:9; Lam 2:40; 4:10. — 2 Cf. Sal 33:13-14; 80,15; 1 Re 8:30. — 3 Cf. Sal 104:29; 146:4; 6:6; 88:11; 115:17. — 4 Cf. 2Mac6,18; Sab 5.16s. — 5 Cf. Jer 36:7; Ez 7:8; 14:10; 20:8; Jer 27:6-11.12-15. — 6 Cf. Lam 3:22; Jer 4:27; 5:10. — 7 Cf. Lev 26:14-39; Dt 28,62. — 8 Cf. Lev 26:40-45; Dt 30:1-10, — 9 Cf. Jer 32:39; Ez 11:19; 36:26. — 10 Cf. Jer 31,31ss; 32:40.

3. Nueva Oración y Confesión de los Pecados (1-8).

¹ Señor todopoderoso, Dios de Israel, el alma angustiada y el espíritu abatido claman a ti. ² Oye, Señor, y ten piedad, porque hemos pecado contra ti, ³ porque tú te sientas en tu trono para siempre, pero nosotros perecemos sin retorno para siempre. ⁴ Señor todopoderoso, Dios de Israel, oye la oración de los muertos de Israel y de los hijos de los que pecaron contra ti, que no oyeron la voz de su Dios, y por eso la miseria se apegó a ellos. ⁵ No te acuerdes de las iniquidades de nuestros padres; acuérdate más bien, en esta hora, de tu diestra y de tu nombre, ⁶ porque tú eres el Señor, Dios nuestro, a quien alabaremos, Señor; ⁷ que por eso has infundido tu temor en nuestros corazones, para que invoquemos tu nombre y te alabemos en nuestro destierro, porque hemos alejado de nuestro corazón toda la iniquidad de nuestros padres, que pecaron contra ti. ⁸ Henos aquí a nosotros hoy en nuestro destierro, donde nos has dispersado para oprobio, castigo y pena según la iniquidad de nuestros padres, que se apartaron del Señor, nuestro Dios.

En una súplica encendida se resumen todos los motivos que pueden ganar el favor divino, contraponiendo **la bondad divina y los pecados del pueblo israelita**. Se contraponen la suerte de Dios, habitando eternamente en su trono de gloria, y el triste destino de los hombres, que se mueren para no volver (v.3). Algunos entienden este verso en sentido interrogativo: “Tú estás sentado eternamente, y ¿nosotros estaremos perdidos para siempre?” ¿Cómo va a permitir, en su omnipotencia y bondad, que su pueblo se pierda para siempre? Los desterrados, sin esperanzas, se consideran **como muertos en presencia de su Dios**: *Oye la oración de los muertos de Israel y de los hijos que pecaron contra ti* (v.4). Se sienten solidarios de los pecados de sus antepasados, y, **en consecuencia, aceptan el castigo que ha venido sobre ellos; pero saben que Dios es omnipotente y puede, en su misericordia, borrar los pecados de todos**. Por otra parte, está en juego el mismo prestigio divino entre las naciones: *acuérdate más bien, en esta hora, de tu diestra y de tu nombre* (v.5), Yahvé debe mostrar con su *brazo* omnipotente que es verdadero el *nombre* adquirido por sus prodigios en favor de su pueblo entre las naciones. Es una invitación a renovar las gestas pasadas en favor de Israel; por tanto, no debe acordarse de las *iniquidades de sus padres*. **En la balanza divina debe pesar más su omnipotencia y el celo de su nombre entre las naciones que la justicia vengadora que busca el castigo de las ofensas hechas contra Dios**. Reconocen sus pecados, y por eso han emprendido un retorno a su Dios: *hemos alejado de nues-*

tro corazón toda la iniquidad de nuestros padres (v.7). Y terminan recordando la situación oprobiosa en el destierro, como supremo grito de auxilio.

La transgresión de la Ley, fuente de calamidades (9.-14)

⁹ Oye, Israel, los preceptos de vida, aplicad los oídos para aprender la prudencia.
¹⁰ ¿Qué es esto, Israel? ¿Por qué estás en tierra enemiga, languideces en tierra extraña, te has contaminado con los muertos, ⁿ has sido contado con los que descienden al hades? ¹² ¿Has abandonado la fuente de la sabiduría! ¹³ ¿Si hubieras caminado por la senda de Dios, habitarías en perpetua paz! ¹⁴ Aprende dónde está la prudencia, dónde la fortaleza, dónde la inteligencia, para que a la vez conozcas dónde está la longevidad, dónde la luz de los ojos y la paz.

En esta sección encontramos un elogio de la Ley, fuente de sabiduría en la vida y de paz para con Dios. El fragmento es típico de la literatura sapiencial. Se destaca la trascendencia divina y las excelencias de la Ley, se invita a Israel a abrazar los *preceptos de vida* (v.9), es decir, que conducen a la vida, y, en este sentido, *prudencia* es sinónimo de sabiduría práctica, el arte de conducirse en la vida conforme a **los mandamientos divinos en orden a conseguir la protección de Dios**. Precisamente por haber abandonado esos *preceptos de vida*, plasmados en la Ley, Israel ha tenido que probar las amarguras del destierro (v.10), y allí, en tierra de enemigos, se ha hecho impuro como el que ha tocado un cadáver, se *ha contaminado con los muertos*. Los gentiles son como *muertos* ante Yahvé; e Israel, conviviendo con ellos, se ha alejado de su Dios. Por otra parte, Israel mismo ha perdido su vida como nación y lleva una vida lánguida como los *que descienden al hades* (v.11). El pueblo elegido en el destierro lleva una vida lánguida como las sombras del *Seol* Y todo ello por haber abandonado *la fuente de la sabiduría* (v.12). Si hubiese seguido los *preceptos de vida*, caminando por la *senda de Dios* (v.13), su premio sería la paz perpetua. La experiencia pasada, amarga, debe darle a conocer dónde se halla *la prudencia*., *la inteligencia*, que llevan a la *longevidad*, como consecuencia de la protección divina.

La sabiduría, fuera del alcance del hombre (15-31).

¹⁵ ¿Quién halló la inorada de la sabiduría, quién encontró sus tesoros? ¹⁶ ¿Dónde están los príncipes de las naciones y los domadores de las fieras de la tierra, ¹⁷ los que se divierten con las aves del cielo, los que amontonan la plata y el oro, en que confían los hombres, que no ponen fin a su adquisición? ¹⁸ ¿Dónde están los que funden con fatiga la plata con operaciones casi impenetrables? ¹⁹ Han desaparecido, han bajado al hades, y otros surgieron en su lugar. ²⁰ Los jóvenes que vieron la luz y habitaron sobre la tierra, tampoco conocieron el camino de la ciencia ²¹ ni dieron con sus senderos. Sus hijos no lograron adueñarse de ella, están muy alejados de sus caminos. ²² No supieron de ella en Canaán, ni en Teman fue vista. ²³ Ni los hijos de Agar, que buscan la inteligencia sobre la tierra; los mercaderes de Madián y de Teman, los fabulistas y los que se afanan por adquirir inteligencia, no conocieron el camino de la sabiduría ni dieron con sus sendas. ²⁴ ¡Oh Israel, cuan grande es la casa de Dios y cuan vasto su dominio! ²⁵ Es muy grande, y no tiene término, alto e inmenso, ²⁶ Allí nacieron los gigantes, los famosos desde la antigüedad, de alta estatura, diestros en la guerra. ²⁷ Pero no eligió Dios a éstos ni les dio a conocer el camino de la sabiduría, ²⁸ y así perecieron por falta de prudencia, perecieron por su necedad. ²⁹ ¿Quién subió al cielo y se apoderó de ella y la hizo descender de las nubes? ³⁰ ¿Quién atravesó los

**mares y la descubrió y la trajo con preferencia al oro más puro? ³¹ No hay quien co-
nozca sus caminos ni quien tenga noticia de sus senderos.**

Supuesta la necesidad de la *sabiduría* como clave de felicidad, la dificultad está en encontrarla, en rastrear sus senderos, en cuya tarea han fracasado los más audaces y dotados: los *príncipes de la tierra*, con todos sus recursos, no pudieron dar con ella (v.16). Tampoco han logrado dar con ella los poderosos en artimañas, como los *domadores de las fieras* (v.16). La alusión parece ser a los príncipes, que en sus ocios pueden entretenerse en ejercicios cinegéticos tanto con las fieras como con las *aves del cielo* (v.4). Son los mismos que *amontonan la plata y el oro* (v.17). Tampoco los plateros, que con operaciones secretas *impenetrables*, hábiles en las fundiciones de metales, han logrado rastrear las huellas de la verdadera sabiduría (v.18). A pesar de sus magníficas habilidades artísticas, son ignorantes en lo principal, es decir, en buscar la clave de la verdadera felicidad en la vida. Todos han pasado, yendo a morar al *hades*, región subterránea de los muertos (v.19).

Nuevas generaciones se han sucedido, han empezado las mismas labores que sus antepasados, pero tampoco dieron con el verdadero *camino de la ciencia* (v.20). Ni siquiera en los lugares famosos, por ser asientos de la sabiduría tradicional, como *Canaán y Teman*, se han dado huellas de la verdadera *sabiduría*. Aquí *Canaán* debe de referirse a Fenicia en general, famosa por sus comerciantes y su alfabeto ². En los textos ugaríticos de Ras Shamra (Siria) aparece un sabio famoso llamado Danel. *Teman* era una ciudad entre Edom y Arabia, generalmente identificada con *esh-Shaubak* ³. Los habitantes de ella pasaban por ser sabios ⁴. En el libro de Job, el interlocutor más sutil es Elifaz de Teman. Los hijos de *Agar*, o agarenos, son los ismaelitas; eran famosos comerciantes ⁵, como los de *Madián*, traficantes sobre todo de especias aromáticas, en contacto con mercaderes del Indico. Tampoco estos mercaderes, ávidos de novedades, encontraron la verdadera *sabiduría*. Ni los *fabulistas*, o creadores de proverbios, expresión de la sabiduría popular, dieron con la senda de la *sabiduría*.

Después de enumerar a todos éstos como ignorantes, a pesar de sus conocimientos, el hagiógrafo, en tono solemne, recuerda a Israel que la *casa de Dios*, o universo, es inmensa, como creada por el Señor de los mundos; pero tampoco concedió a este universo la *sabiduría* ni a sus generaciones antiguas. No sólo no encontraron la *sabiduría* los de Canaán, Teman, Agar y Madián, sino que en todo el orbe inmenso no ha habido nadie que encontrara la *sabiduría*.

Ni siquiera los *famosos gigantes* ⁶ la poseyeron. Según la tradición popular, en la antigüedad existieron hombres de desmesurada estatura, que dejaron sus huellas en los monumentos megalíticos. Se les atribuían maravillas como seres dotados de fuerzas superiores y *diestros en la guerra* (v.26). Pero tampoco a éstos *eligió Dios*, concediéndoles el secreto de la *sabiduría* (v.27). Al contrario, en su *necedad*, perecieron al creer que todo lo podían con su descomunal fuerza (v.28). Es que la *sabiduría* es inasequible a los hombres. Tiene que venir directamente por revelación divina, pues *¿quién subió al cielo y se apoderó de ella y la hizo descender de las nubes?* (v.29). La fraseología está calcada en Dt 30:11-13, pero con sentido contrario. Aquí se destaca la trascendencia de la sabiduría por encima de toda búsqueda humana, ya sea en los cielos, ya en viajes por el mar (v.30). Sus *senderos* son desconocidos, y sólo Dios puede dar la pista de ellos, y la dio a conocer a Israel, como dice a continuación.

La sabiduría procede de Dios (32-38).

³² **Pero el que sabe todas las cosas, la conoce, y con su inteligencia la descubre. El que cimentó la tierra para siempre y la pobló de vivientes cuadrúpedos; ³³ el que**

manda a la luz, que luego se pone en marcha; la llama, y ella le obedece temblando,
³⁴ Los astros brillan en sus atalayas y se complacen. ³⁵ Los llama y contestan: “Henos aquí.” Lucen alegremente en honor del que los hizo. ³⁶ Este es nuestro Dios; ninguno otro cuenta a su lado para nada. ³⁷ El conoce todos los caminos de la sabiduría, y se la comunicó a Jacob, su siervo, y a Israel, su amado. ³⁸ Y después de esto se hizo ver en la tierra y conversó con los hombres.

Sólo Dios, trascendente, omnisciente y omnipotente, tiene el verdadero conocimiento de la *sabiduría* y, por tanto, sólo El puede comunicarla⁷. Toda la creación está a su servicio, como Creador de ella, y la *luz* y los astros están a sus órdenes (v.35); y, llevado de su misericordia, ha tenido relaciones amistosas con su *siervo Jacob*, comunicándole los secretos de su *sabiduría* y dándole la *Ley*, que es la verdadera *sabiduría*, los *preceptos de vida*. Israel, como pueblo, ha sido privilegiado, ya que se le ha dado un plan de vida superior al de los otros pueblos. En el conocimiento y cumplimiento de la *Ley*, dada por Dios, está la verdadera felicidad y *sabiduría*. Dios ha entrado en relaciones particulares con su pueblo, y su *sabiduría*, plasmada en la *Ley*, *se hizo ver en la tierra y conversó con los hombres* (v.38). Aquí la *Sabiduría-Ley* aparece personificada en relaciones habituales con la humanidad, como en Eclo 24:12-16. Los Padres griegos y latinos vieron en esta frase **una alusión a la encarnación del Verbo**, ya desde los tiempos de Atenágoras⁸; pero parece mejor con el contexto suponer que nos hallamos ante una simple *personificación poética* de la *Sabiduría*. Algunos autores incluso han insinuado que sería una glosa cristiana, con alusión a la encarnación, siguiendo el prólogo del evangelio de San Juan⁹.

¹ Esta última parte del verso es oscura y muy diversamente traducida: ¿Sin que al fin quede rastro de sus obras? (Cantera). “Cuyas obras son insondables* (Dennefeld). — ² Cf. Ez 28:4-5; Zac 9:2. — ³ Cf. *Coment. a Jer* 49,7. — ⁴ Cf. Abd 8; Is 29:14; Jer 49,7. — ⁵ Cf. Gen 37:25; 25:2. — ⁶ Cf. Gen 6:4; Sab 14:6; Eclo 16:8. — ⁷ Cf. Job 28:23. — ⁸ Cf. Atenágoras, *Legatio ad Christianos*: PG 6:908. — ⁹ Así Whitehouse y Goettsberger.

4. Elogio de la Ley. Rehabilitación de Israel.

Exhortación al cumplimiento de la Ley (1-4).

¹Es el libro de los mandamientos de Dios y la Ley perdurable para siempre. Los que la guardan alcanzarán la vida; los que la abandonan caerán en la muerte. ²Vuélvete a ella, Jacob, y abrázala, camina al resplandor de su luz. ³No des a otros tu gloria, ni tu dignidad a una nación extraña. ⁴Somos bienaventurados, Israel, porque conocemos lo que a Dios place.

El autor concreta explícitamente en qué consiste la *sabiduría*, que no es otra cosa que el cumplimiento de *los mandamientos de Dios*. El seguirla asegura una *vida* bajo la protección del Señor, mientras que los que se separen de ella *caerán en la muerte* (v.1). La perspectiva no es de ultratumba. No se alude a la idea de retribución al más allá, sino a la doctrina pragmática del Deuteronomio, según la cual Dios bendice con larga vida y bienes materiales a los que cumplen su Ley I. Por eso se exhorta a Jacob a abrazar la Ley, caminando a su *luz* (v.2). La Ley dada por Dios es como una *luz* que ilumina el camino de Israel. Por otra parte, la Ley constituía la máxima *gloria* del pueblo elegido (v.3), por la precedencia que le daba sobre los otros pueblos y por lo que suponía de ventaja en la dirección de la vida. Por consiguiente, debe ser celoso de su posesión y no debe comunicarla a una *nación extraña*. Parece aludir a la posibilidad de que, si no es digna de

tal privilegio, **Dios se la puede quitar y transferirla a otra nación no judía.** Y el hagiógrafo canta exultante: *Somos bienaventurados porque conocemos lo que a Dios place* (v.4). Israel se halla en una situación privilegiada **al conocer expresamente la voluntad de Dios,** y, por tanto, amoldándose a ella, sabe que camina seguro, disfrutando de las bendiciones divinas prometidas.

El pueblo, castigado por sus pecados (5-9).

⁵ Cobra aliento, pueblo mío, monumento de Israel². ⁶ Fuisteis vendidos a las naciones, mas no para ruina. Porque habéis irritado a Dios, fuisteis entregados a los enemigos. ⁷ Habéis irritado al que os hizo, sacrificando a demonios, no a Dios, ⁸ Os olvidasteis de quien os engendró, el Dios eterno; trajisteis la tristeza sobre la que os crió, Jerusalén, ⁹ porque vio venir sobre vosotros la cólera de Dios, y dijo: Oíd, naciones vecinas de Sión, Dios ha echado sobre mí un gran duelo.

El profeta anima a los exilados, a los que, a pesar de estar postrados, les llama *pueblo mío y monumento de Israel*, es decir, que recuerdan aún a Israel como pueblo glorioso y con gestas pasadas dignas del gran antepasado Jacob-Israel. Les ha llegado la hora de la tragedia al ser *vendidos a las naciones* como esclavos; pero esto no ha sido *para ruina* o total destrucción. La causa de la catástrofe está en las rebeldías continuas contra Yahvé, sobre todo la idolatría (*sacrificando a los demonios*, v.7) o divinidades paganas. Así se olvidaron del que los *engendró*, escogiéndolos como pueblo “santo y raza sacerdotal,” y, olvidándose del Dios *eterno*, atrajeron sobre ellos las calamidades que causaron la *tristeza* sobre Jerusalén, que los crió. Las frases tienen un acento de ternura, similares a Is 40:1. Dios es como una nodriza que alimenta a su pueblo a través de la historia ³, y Jerusalén es como una *madre* de sus habitantes⁴. En su dolor materno es presentada manifestando su duelo sobre la suerte de sus hijos: *Oíd, naciones vecinas, Dios ha echado sobre mí un gran duelo* (v.9). La mano de Yahvé ha pesado sobre ella con insistencia trágica, y no puede menos de llorar por sus hijos, cuidados con tanto esmero.

Lamentaciones de Jerusalén (10-16).

¹⁰ Vi el cautiverio de mis hijos y de mis hijas, que el Eterno trajo sobre ellos. ¹¹ Con alegría los había criado, y los despedí con llanto y duelo, ¹² Nadie se alegre de verme viuda y abandonada de muchos. Quedé en soledad por los pecados de mis hijos, porque se apartaron de la Ley de Dios ¹³ y no han conocido sus mandamientos, y no han andado por los caminos de Dios ni siguieron las sendas de la educación en su justicia. ¹⁴ Venid, pueblos vecinos de Sión, y acordaos del cautiverio de mis hijos y de mis hijas, que trajo sobre ellos el Eterno. ¹⁵ Pues hizo venir contra ellos una nación lejana, una nación insolente de lengua extraña, que no respetó al anciano ni se compadeció del niño, ¹⁶ y se llevó a los (hijos) amados de la viuda, dejándola desolada sin sus hijas.

Habla Jerusalén, personificada en una dama que ha tenido hijos con alegría, pero que los ha visto partir al cautiverio con *llanto y duelo*. Pide a las naciones vecinas que no sientan una satisfacción maligna por su inmensa desgracia, apelando a los sentimientos naturales de la maternidad (v.12). Ahora es una pobre madre que ha quedado sin hijos, y, por tanto, digna de compasión. Reconoce la culpabilidad de ellos, por la que Dios envió el castigo (v.15). De nuevo les suplica comprensión y compasión para su trágica situación: *acordaos del cautiverio de mis hijos*. (v.14). Todo ha venido por designio del *Eterno*. En el v.16, con reminiscencias de otros pasajes bíblicos ⁵, des-

cribe a la nación enemiga que fue el instrumento de la ira divina. Parece un versículo redaccional, pues, aparte de ser muy similar a otros de la Biblia, tiene un aire bastante convencional ⁶. La nación invasora no ha tenido los elementales sentimientos de piedad, ya que ha dejado a Jerusalén *desolada sin hijas*.

Jerusalén conforta a sus hijos exilados (17-29).

¹⁷ ¿Pues qué socorro podía yo daros? ¹⁸ Sea el que trajo este infortunio sobre vosotros quien os libre del poder de vuestros enemigos. ¹⁹ Id, hijos míos, id, que yo me quedo sola, abandonada, ²⁰ despojada de la túnica de la paz, vestida del saco de la plegaria. Siempre, mientras me dure la vida, estaré clamando al Eterno. ²¹ Y vosotros, hijos míos, valor; clamad también al Señor, y él os libraré de la dominación de los enemigos. ²² Yo esperaré del Eterno vuestra redención; del Santo vendrá la alegría, por la misericordia del Eterno, nuestro Salvador, que vendrá sobre vosotros. ²³ Con llanto y con duelo os despedí, mas con alegría y gozo eterno os devolverá a mí. ²⁴ Pues como ahora vieron los pueblos vecinos de Sión vuestro cautiverio, así os verán pronto redimidos por Dios, con redención espléndida y gloriosa del Eterno. ²⁵ Soportad, hijos míos, con paciencia la cólera que sobre vosotros viene de parte de Dios. El enemigo te ha perseguido, pero pronto verás su perdición, y pondrás tu pie sobre su cuello. ²⁶ Fueron mis delicados (hijos) caminando por caminos ásperos, fueron arrastrados como rebaño robado por los enemigos. ²⁷ Tened ánimo, hijos, y clamad a Dios, que ya se acordará de vosotros el que os hizo ir. ²⁸ Pues como os inclinasteis a apartaros de Dios, así, convertidos, le buscaréis diez veces más, ²⁹ pues el que traio sobre vosotros el castigo, os traerá, con la redención, la eterna alegría.

Jerusalén es presentada como una madre que ve partir a sus hijos al exilio con pena por no poder prestarles alguna ayuda. Son días de luto para ella, *despojada de las túnicas de la paz y vestida de saco* (v.20). Su vida será una continua plegaria al *Eterno* por la suerte de sus desterrados, con la esperanza de ver su *redención* (v.21) del cautiverio. Tiene confianza en que un día, *con alegría y gozo eterno*, los volverá a ver. Mientras tanto, deben soportar con paciencia la prueba enviada por Dios, pues llegará el momento en que Dios castigará al perseguidor (v.25).

Mensaje de consuelo (30-37).

³⁰ Ten ánimo, Jerusalén; el que te dio su nombre te consolará. ³¹ ¡Desdichados los que te maltrataron y se alegraron de tu caída! ³² ¡Desgraciadas las ciudades en que tus hijos estuvieron esclavizados, desdichada la que os tuvo cautivos! ³³ Pues así como se alegró en tu ruina y se regocijó en tu caída, así habrá de entristecerse de su propia soledad. ³⁴ Yo la privaré de la alegría de sus muchedumbres, y su orgullo se convertirá en duelo, ³⁵ pues el Eterno mandará sobre ella el fuego por largos días, y por mucho tiempo será habitación de demonios. ³⁶ Mira hacia el oriente, Jerusalén, y contempla la alegría que te viene de tu Dios. ³⁷ Mira que llegan tus hijos, aquellos de quienes tuviste que despedirte. Llegan congregados desde el oriente y el occidente por la palabra del Santo, llenos de alegría por la gloria de Dios.

El profeta, exultante, anima a Jerusalén a sentirse alegre ante la nueva perspectiva de inmediata liberación. Sión ha recibido un nombre directamente de Yahvé, que a su vez está vinculado al nombre de ella/por ser el lugar de su morada: *El que te dio su nombre* (v.30) ⁷. Jerusalén pertene-

ce de un modo especial a Dios, por ser el *escabel de sus pies*, y su nombre va siempre unido al de la Ciudad Santa, Por eso, esto es una prenda de su liberación: *te consolara*. Ha llegado la hora de la nación enemiga que la ha *maltratado* y ha llevado *cautivos* a sus hijos. Yahvé enviará sobre ella el *fuego*, símbolo de destrucción, como en Sodoma y Gomorra⁸. Pero no debemos tomar la frase al pie de la letra, como si Babilonia hubiera de ser realmente destruida por el fuego. Como otras veces hemos hecho notar, el profeta trabaja con moldes de expresión estereotipados, y entre ellos está el de la destrucción de las ciudades por *el fuego* (v.35). Babilonia se convertirá en lugar de ruinas, *habitación de demonios*, o sátiros, que, según la mentalidad popular, moraban en regiones deshabitadas y en ruinas⁹.

El profeta anuncia ya la llegada del cortejo triunfal de repatriados: *Mira que llegan tus hijos. desde el oriente y el occidente* (v.37). El texto es muy similar a los conocidos pasajes del libro de Isaías¹⁰. Y el que guía la caravana de retorno es el *Santo*, designación isaiana aplicada a Yahvé, Dios de Israel, cuya característica es la trascendencia, intangibilidad, segregación, incontaminación, pues *santidad* en el A.T. es esa atmósfera especial que rodea a Dios para *aislarlo* de las criaturas y purificar todo lo que en torno quiere acercarse a El.

1 Cf. Dt II.2255. — 2 Cf. Ex 3:15; Job 18:17; Prov 10:7. — 3 Cf. Os n,3s; Dt 1:31; 32:10; Is 63:10. — 4 Cf. Is 51:18. — 5 Cf. Dt 28:49; Jer 5:15s — 6 Cf. Is 28:11; 33:19; Jer 5:15; Ez 3:5-6; Dan 8:23; Lam 5:12-13 — 7 Cf. Is 43:1; 45:4; Dan 1:7. — 8 Cf. Jer 50:40. — 9 Cf. Is 13:21-22; Jer 51:37- — 10 Cf. Is 49:18; 60:4.

5. Invitación a Jerusalén a Alegrarse por la Llegada de Sus Hijos (1-9).

¹ Despójate, Jerusalén, de tu saco de duelo y de aflicción, vístete para siempre los ornamentos de la gloria que te viene de Dios, ² envuélvete en el manto de justicia que Dios te envía, ponte en la cabeza la mitra de la gloria del Eterno, ³ que Dios hará ver tu gloria a toda nación debajo del cielo. ⁴ Te llamará por siempre “Paz de justicia y gloria de piedad.” ⁵ Levántate, Jerusalén; sube a lo alto, mira hacia oriente y contempla a tus hijos, reunidos desde el ocaso del sol hasta su orto por la palabra del Santo, regocijados por haberse acordado Dios de ellos. ⁶ De ti partieron a pie, arrastrados por los enemigos; pero Dios te los devuelve traídos con honor, como en trono real. ⁷ Porque dispuso humillar todo monte alto y todo collado eterno para que caminase Israel con seguridad al esplendor de la gloria de Dios, ⁸ Los bosques y todo árbol aromático darán sombra a Israel por disposición divina. ⁹ Porque Dios mismo traerá a Israel lleno de alegría, con el resplandor de su gloria, con la misericordia y justicia que de El vienen.

Ha pasado la hora del duelo y de la tristeza, y por ello Jerusalén debe adornarse con sus mejores *ornamentos de la gloria*. Es la hora de la glorificación de sus hijos, de su retorno triunfal. Es la misma perspectiva de Is 52:1. Jerusalén en adelante va a ser como una reina majestuosa, aureolada por la *gloria* de Dios. Debe revestirse del *manto de justicia* como consecuencia de la liberación de sus hijos, a los que se ha hecho *justicia*¹. *Gloria del eterno* es sinónimo de *justicia*. Jerusalén, como majestuosa reina entre los pueblos, debe ponerse *la mitra* o aureola consiguiente a ese estado de *gloria* o justicia concedida por el Eterno. Su gloria será objeto de admiración de parte de todos los pueblos (v.3), y se le dará un nombre nuevo: *Paz de justicia y gloria de piedad* (v.4). En ella habitará permanentemente la *paz* como fruto de la equidad o de la *justicia*, y, al mismo tiempo, la *piedad o temor de Dios*, lo que constituye el mayor cúmulo de *gloria*. Los pro-

fetas, en su idealización de los tiempos mesiánicos, inventaron nombres para designar a Jerusalén en su plena manifestación gloriosa. En Is 1:26 se la llama *ciudad de justicia, ciudad fiel*². La *justicia* es la característica de la nueva teocracia mesiánica; por eso el Mesías se ceñirá con el “cinturón de la justicia”³. Y esa *justicia* de los tiempos mesiánicos es fruto del conocimiento de Dios, que suscribirá una nueva alianza escrita en los corazones.

El v.5 es casi una repetición de 5:47. Se invita a Jerusalén a salir gozosa a recibir sus hijos, que vienen de todas partes⁴, y se idealizan los detalles del cortejo triunfal de retorno: antes fueron a pie camino del exilio, ahora vienen *con honor, como en trono real*. En Is 66:20 se dice que vuelven en “carros, dromedarios, literas.” Todos los medios honorables de transporte están a servicio de ellos. Vuelven como *reyes*, en un baldaquino o *trono real*. La expresión es gráfica para designar el honor que rodeará a los repatriados en su marcha hacia la patria.

Para facilitar más el paso de la comitiva, la misma geografía se transformará, ya que Dios abrirá una amplia avenida, allanando los *montes y collados eternos* (v.7)⁵, y la ruta real estará bordeada de árboles, que darán sombra a la caravana (v.8). En medio del desierto surgirán bosques para refrescar la marcha de los exilados que vuelven a la patria, como en otro tiempo la columna de humo o de fuego acompañó a los israelitas por la estepa del Sinaí⁶, y los árboles olorosos perfumarán el ambiente. Nos hallamos en el mundo de las metáforas. En realidad, sabemos cuan penoso fue el retorno de los repatriados bajo la égida de Zorobabel; pero, en la perspectiva poética, el retorno del exilio aparece aureolado por una especialísima protección divina, y, por otra parte, en su mente se superponen dos planos, uno el del retorno del exilio y otro el de la entrada de los israelitas en la era mesiánica, de la que aquél era el principio. Y todo lo que se relaciona con los tiempos mesiánicos lleva el sello de lo maravilloso.

1 Cf. Is 61:10. — 2 En Is 62:4 se la llama “Mi complacencia en ella,” “Desposada”; Jer 33:16: “Yahvé, nuestra justicia”; Ez 48:35: “Yahvé allí.” — 3 Cf. Is 9,7-8. — 4 Cf. Is 51:17; 49:22; 60:4,9; 66:20; 52:12; 58:8. — 5 Cf. Is 42:16-17; Ex 13:21. — 6 Cf. Ex 13:21-22.

6. Epístola de Jeremías Sobre los Ídolos.

Autenticidad y contenido.

Se ha destacado el carácter de esta epístola, similar a la glosa del Targum a Jer 10:11. Por la forma literaria, el texto se parece a la epístola escrita a los cautivos por Jeremías, recogida en Jer 29:15. Se trata de prevenir a los exilados contra la posibilidad de ser deslumbrados por el esplendor del culto de los ídolos babilónicos. No es verosímil que Jeremías haya sido el autor de esta *epístola*, pues en ella se refleja un conocimiento muy perfecto de la idolatría babilónica. Por otra parte, el estilo no es apasionado ni elegiaco como el de Jeremías; no se concibe fácilmente que el compilador de los escritos de Jeremías no la haya insertado entre ellos. Muchos autores creen que ha sido escrita originariamente en griego, pero no faltan lexicólogos que hacen hincapié en multitud de hebraísmos que en ella aparecen. Así podemos suponer que la *epístola* es obra de un escritor anónimo del siglo VI que vivía en el exilio, escrita para prevenir a sus compatriotas contra las seducciones de la idolatría caldea, exuberante en manifestaciones culturales externas. En cuanto a la canonicidad siguió las vicisitudes que hemos visto para el libro de Baruc.

Introducción (1-6).

Copia de la epístola que remitió Jeremías a los que habían sido llevados cautivos a

Babilonia por Nabucodonosor, rey de los babilonios, a fin de comunicarles lo que Dios le había ordenado. ¹Por los pecados que habéis cometido contra Dios, fuisteis llevados cautivos a Babilonia por Nabucodonosor, rey de los babilonios. ²Llegados, permaneceréis ahí muchos años, un tiempo largo, hasta siete generaciones, pasadas las cuales, os sacaré de ahí en paz. ³Ahora bien, en Babilonia veréis dioses de plata, de oro y de madera, llevados a hombros, que infunden temor a los gentiles. ⁴Cuanto a vosotros, guardaos de asemejaros a los extranjeros, y que el temor de tales dioses no se apodere de vosotros ⁵al ver la multitud apiñada delante y detrás de ellos, adorándolos. Vosotros decid en vuestro corazón: A ti, Señor, se te ha de adorar. ⁶Mi ángel está con vosotros y es quien os pedirá cuenta.

El profeta, en primer lugar, da por asentado que la cautividad es un castigo por los pecados de Israel. Por ello, los israelitas se verán obligados a permanecer en Babilonia *siete generaciones* (v.2). La expresión es genérica para indicar un largo lapso de tiempo. En otros textos de la Biblia se habla de “mil generaciones.”¹ Por consiguiente, no hay contradicción entre este texto y Jer 29:10 ², donde se habla de *setenta años* como término máximo de la cautividad babilónica. Después de dar a entender que el exilio será largo, el profeta previene a los exilados contra su posible deslumbramiento ante las ampulosas manifestaciones religiosas de los babilonios, los cuales se gloriaban de sus ídolos, hechos de material riquísimo ³. Sobre todo las procesiones de principios de año, con el desfile de todos los ídolos, era una manifestación religiosa imponente, que podía impresionar a las mentalidades provincianas de los israelitas.

La frase del v.6, *mi ángel está con vosotros*, está calcada en las narraciones del Éxodo⁴, donde muchas veces el *Ángel de Yahvé* designa al *mismo Yahvé* en cuanto manifestado a los hombres⁵.

La expresión *Ángel* en los textos del Pentateuco puede ser adición posterior, debido a manipulaciones teológicas posteriores para destacar la trascendencia divina. Aquí en la *Epístola de Jeremías* puede designar, pues, al mismo Yahvé en cuanto está vigilando la conducta de los exilados, protegiéndoles de un lado, pero también dispuesto a *pedir cuenta* de ella ⁶.

Impotencia de los ídolos (7-14).

⁷ Esos dioses los hace un artífice, los cubre de oro y de plata, pero son mentira, no pueden hablar. ⁸ Como para doncella, amiga de aderezarse, toman el oro, ⁹ y fabrican coronas, que colocan en la cabeza de sus dioses. Y tal vez acontece que los sacerdotes roban a los dioses el oro y la plata y la emplean para adornarse ellos, ¹⁰ y aun para regalársela a las meretrices que moran bajo su techo. Como a hombres visten a los dioses de plata sus vestidos, y a los dioses de oro y de madera, ¹¹ pero no pueden evitar la herrumbre ni la carcoma, vestidos con sus trajes de púrpura. ¹² Hay que limpiarles el rostro para quitarles el polvo que se levanta en su templo y en abundancia se deposita sobre ellos. ¹³ Tienen un cetro como el juez de un distrito, mas no pueden quitar la vida a quien los ofende. ¹⁴ Tienen asimismo un puñal o un hacha en su diestra, pero no se defenderán del enemigo ni del ladrón. Por lo que se pone de manifiesto que no son dioses. No los temáis, pues.

La descripción de los ídolos no puede ser más sarcástica. El tema es corriente en la Biblia ⁷. Los profetas estaban poseídos de la idea monoteística como base de toda su teología. Yahvé para ellos era el único Dios, a pesar de haber sido derrotado su pueblo por enemigos, que no fueron

sino instrumentos de la cólera del Dios de Israel. Los ídolos, en cambio, son algo vano e impotentes para defenderse a sí mismos. La acusación de que los sacerdotes robaban las riquezas de sus ídolos aparece de nuevo en Dan 14:12. La alusión a la prostitución sagrada (*las meretrices que moran bajo el techo*, v.10) está muy en consonancia con las costumbres religiosas de los babilonios. En los templos no faltaba la *hieródula* consagrada a los devotos de su dios, que con sus atractivos sensuales favorecía la concurrencia de parroquianos⁸. La sátira es sangrienta y despiadada: los ídolos, vestidos por sus devotos, carcomidos por la polilla, tienen que ser limpiados, y, a pesar de llevar un cetro o arma en su mano, no pueden defenderse contra los ladrones. En efecto, el dios de la tempestad, Hadad, tenía en sus manos un “hacha.”⁹

Inutilidad de los ídolos (15-22).

¹⁵ Así como cualquier utensilio que un hombre tiene, si se quiebra, no es ya de utilidad, ¹⁶ así son sus dioses. Colocados en sus templos, los ojos se les llenan de polvo, levantado por los pies de los que allí entran. ¹⁷ y así como al criminal que ofendió al rey, o al condenado a muerte, se le cierran las puertas de la prisión, así los sacerdotes aseguran sus templos con puertas, con cerrojos y con palancas, para que no sean robados por los ladrones. ¹⁸ Encienden lámparas para ellos y en mayor número que para sí mismos, pero los dioses no pueden ver ninguna. ¹⁹ Son como las vigas del templo, de las cuales se dice que les carcomen el corazón los gusanos que nacen de la tierra, y devoran así sus vestidos sin que ellos lo adviertan. ²⁰ Su rostro se ennegrece por el humo del templo. ²¹ Sobre su cuerpo y sobre su cabeza se arrojan las lechuzas, las golondrinas y las otras aves, y aun los gatos. ²² Por donde conoceréis que no son dioses. No los temáis.

Sigue el autor desplegando irónicamente una incisiva apologética popular para socavar toda posibilidad de culto a los ídolos. Su inanidad se muestra en mil aspectos: se cierran en sus templos como a prisioneros para que no los roben, no ven a la luz de las lámparas que les encienden, y son pasto de animales tan diminutos como la polilla, y en ellos anidan las lechuzas y demás aves. Todo ello es signo de impotencia.

Los ídolos no pueden valerse a sí mismos (23-28).

²³ El oro que para su ornato les cubre, se empaña, y si no lo limpian, no brilla; ni aun cuando fueron fundidos sintieron nada. ²⁴ Fueron comprados a este o el otro precio, y no hay en ellos ni un soplo de vida. ²⁵ Aun teniendo pies, tienen que ser llevados en hombros, mostrando con esto a los hombres su ignorancia para confusión de los que los sirven. ²⁶ Si alguna vez caen en tierra, no se levantan por sí mismos, y, una vez puestos en pie, no pueden enderezarse, y como a los muertos, así les ponen delante las ofrendas. ²⁷ Los sacerdotes, viendo las víctimas sacrificadas, se aprovechan de ellas. Y, asimismo, sus mujeres ponen en sal una porción de ellas y no dan nada al pobre ni al débil. ²⁸ Son manoseados por mujeres impuras por el parto o la menstruación. Conociendo, pues, por todo esto, que no son dioses, no debéis temerlos.

La argumentación del profeta es muy lógica. Si los ídolos muestran una total impotencia, de modo que no pueden valerse a sí mismos, ni para defenderse ni para trasladarse de un lugar a otro, los exilados israelitas no deben temerlos ni honrarlos. Para la mentalidad israelita, acostumbrada

a la sencillez y grandiosidad de Yahvé, que habitaba en los cielos y sólo simbólicamente en el templo de Jerusalén, esa profusión de ídolos e imágenes sagradas era una abominación. Pero siempre quedaba la propensión de las gentes sencillas a dejarse deslumbrar por lo aparente y eterno, como había ocurrido con los cultos cananeos. El profeta quiere mostrar que los cultos babilónicos son un sucio negocio: los sacerdotes toman parte de las ofrendas para ellos ¹⁰, y, por otra parte, las mujeres en estado de impureza se atrevían a acercarse a los ídolos y a participar en los banquetes sagrados, lo que estaba estrictamente prohibido en la legislación hebrea ¹¹.

Culto irracional de los ídolos (29-39).

²⁹ ¿Cómo, pues, llamarlos dioses? Pues hasta mujeres presentan sus ofrendas a semejantes dioses de plata, de oro y de madera, ³⁰ y en sus templos los sacerdotes están sentados, rasgadas las túnicas, rapadas la cabeza y la barba y descubierta la cabeza, ³¹ y aullan y gritan delante de ellos como en una cena fúnebre. ³² De sus vestidos roban los sacerdotes para vestir a sus mujeres y a sus hijas. Hágaseles mal o hágaseles bien, ellos no pueden corresponder. ³³ No pueden ni poner ni quitar, ³⁴ ni pueden dar riqueza ni dinero, ni una pieza de cobre. Si alguno les hace un voto y no lo cumple, no reclaman. ³⁵ Ni libran al hombre de la muerte ni arrancan al débil de las manos del fuerte. ³⁶ No son capaces de dar vista al ciego ni de librar al hombre que se halla en necesidad. ³⁷ No pueden compadecerse de la viuda ni hacer bien al huérfano. ³⁸ Son semejantes a piedras sacadas del monte. Son dioses de madera, dorados y plateados, y serán confundidos los que los sirven. ³⁹ ¿Cómo, pues, vamos a creer y decir que son dioses?

Sigue la diatriba sarcástica contra los ídolos. Un indicio de lo indigno en los cultos idolátricos es que en ellos intervienen mujeres, cosa que para los israelitas parecía algo absurdo. En el culto babilónico, particularmente en el culto a Istar, tenían gran importancia las llamadas “sacerdotisas”¹². Por otra parte, los sacerdotes se entregan en el templo a escenas de duelo, cosa también incomprensible para la mentalidad israelita, ya que a los sacerdotes en Israel se les prohibía hacer manifestaciones de duelo ¹³. Aparte de las anomalías en el culto, los ídolos no pueden influir en la vida de los hombres. Así, se les contraponen a Yahvé: no pueden corresponder a las buenas o malas acciones (v.32), mientras que el Dios de Israel es bueno y justo, premiando a los buenos y castigando a los malos ¹⁴; da riquezas ¹⁵ y exige el cumplimiento de los votos ¹⁶; da luz a los ciegos ¹⁷, ayuda en la necesidad ¹⁸, prestando particular auxilio a los huérfanos y a las viudas ¹⁹. Nada de esto pueden hacer los ídolos babilónicos, sacados con tanta pompa en procesión por las calles de Babilonia. No deben, pues, los israelitas mostrar ninguna inclinación ante semejantes simulacros, impotentes para todo, semejantes a *piedras sacadas del monte* (v.38).

Prácticas licenciosas en el culto idolátrico (40-43).

⁴⁰ Los mismos caldeos los deshonran. Cuando ven a un mudo que no puede hablar, lo conducen a Bel, pidiéndole que le dé el habla, siendo como es el dios incapaz de oírlos. ⁴¹ Y sabiendo esto, no piensan en dejarlos, porque no tienen conocimiento. ⁴² Y las mujeres, ceñidas de cordones, se sientan en los caminos quemando salvado, ⁴³ y cuando alguna de ellas, solicitada, se la lleva un transeúnte y duerme con ella, injuria a las vecinas por no haber merecido ese honor de que rompieran el cordón.

El profeta echa en cara la falsedad de los sacerdotes, a los que llama *caldeos* ²⁰. Saben por expe-

riencia que sus ídolos no pueden ayudar a nadie en sus necesidades, y menos hacer milagros, pero siguen explotando la buena fe de las gentes sencillas ²¹. *Bel* es Marduk, el principal dios nacional de Babilonia. Después el hagiógrafo describe alguna de las prácticas licenciosas en honor de los ídolos babilónicos. Herodoto nos habla de la prostitución sagrada, corriente en los cultos mesopotámicos, y sus noticias han sido confirmadas por las nuevas investigaciones arqueológicas ²². Incluso Herodoto menciona esos *cordones* que ceñían a las mujeres, que por lo menos una vez en la vida debían entregarse a los extranjeros en los templos de Istar (Afrodita) ²³. En el texto bíblico que comentamos se dice que estas meretrices sagradas quemaban *salvado* (v.42), quizá como rito sagrado afrodisíaco, para excitar el erotismo en sus parroquianos ²⁴.

Los ídolos, obra de manos de los hombres (44-56a).

⁴⁴ Todo lo que se hace con estos dioses es un embuste. ¿Cómo, pues, vamos a creer y decir que son dioses? ⁴⁵ Han sido fabricados por artífices y orfebres, y no podrán ser sino lo que quieran los artífices. ⁴⁶ Los mismos que los fabrican no viven largo tiempo, ¿cómo va a vivir lo que ellos fabricaron? ⁴⁷ Han dejado para los venideros mentira y oprobio. ⁴⁸ Cuando sobre ellos viene la guerra o la calamidad, deliberan entre sí los sacerdotes dónde podrán ocultarse con ellos. ⁴⁹ ¿Cómo, pues, no comprenden que no son dioses los que ni a sí mismos se libran de la guerra ni de las calamidades? ⁵⁰ Luego se ve que, siendo de madera, dorados y plateados, son un embuste para todas las naciones y los reyes, y quedará manifiesto que no son dioses, sino obras humanas, y que no hay en ellas nada divino. ⁵¹ ¿Quién, pues, no conocerá que no son dioses? ⁵² No podrán jamás hacer un rey en la región ni dar a los hombres la lluvia. ⁵³ Su propia causa no podrán defenderla ni protegerse contra la injusticia por su impotencia. ⁵⁴ Son como las cornejas, que vuelan entre el cielo y la tierra. Y si alguna vez prende el fuego en los templos de estos dioses de madera dorada o plateada, sus sacerdotes se salvan con la huida, pero ellos se queman como vigas en medio de las llamas. ⁵⁵ Ni a un rey ni a los enemigos resistirán. ⁵⁶ ¿Cómo, pues, admitir o pensar que son dioses?

De nuevo se insiste sobre la inanidad de los ídolos, que son obra de hombres, y es absurdo que, muriendo éstos, puedan sobrevivir sus obras. Es más o menos una repetición de los conceptos ya expresados. El artista le da la forma que quiere sin consultar al ídolo ²⁵. Por otra parte, en tiempos de persecución deben los sacerdotes ocultarlos para que no sean robados. Total, que no pueden ser divinidades objetos que son impotentes.

Impotencia de los ídolos (56b-64).

^{56b} Ni de ladrones ni de salteadores se salvan estos dioses de madera, plateados y dorados. ⁵⁷ Cualquiera más fuerte les arrebatará el oro y la plata y el vestido de que están cubiertos, y se marcharán sin que los dioses puedan auxiliarse. ⁵⁸ De suerte que mejor es un rey, que puede hacer ostentación de su poder, o un utensilio cualquiera en una casa, del cual se sirve su dueño, que estos dioses falsos. Y hasta la puerta de una casa protege las cosas que hay en ella mejor que esos falsos dioses, y una columna de madera en un palacio real vale más que ellos. ⁵⁹ El sol, la luna y las estrellas obedecen con su resplandor para utilidad (de los hombres), ⁶⁰ y asimismo el relámpago, cuando brilla, se hace ver bien, y el viento sopla en toda la tierra, ⁶¹ y las nubes, cuando Dios las ordena pasar por encima de ella, cumplen el mandato, ⁶² y el

fuego, enviado de arriba para consumir los montes y las selvas, hace lo que les ha mandado. Sus dioses ni por la belleza ni por la potencia son a estas cosas comparables.⁶³ No debe, pues, creerse ni decirse que son dioses, no siendo capaces de hacer justicia ni de hacer bien a los hombres.⁶⁴ Conociendo, pues, que no son dioses, no los temáis.

La argumentación se continúa en los mismos términos. Los supuestos dioses, al mostrar su impotencia, son de menos valor que las puertas que guardan las casas y que los utensilios que pueden emplearse en algo provechoso. Y, desde luego, son inferiores a las fuerzas de la naturaleza, sobre todo a los astros, cuya utilidad y obediencia al Creador es proverbial para los hebreos²⁶. Los astros no son dioses, sino elementos sometidos a la voluntad de Dios.

Los ídolos son despreciables (65-72).

⁶⁵ Son incapaces de maldecir o bendecir a los reyes. ⁶⁶ Ni pueden dar en el cielo señales a las naciones, ni pueden, como el sol, alumbrar, ni iluminar como la luna. ⁶⁷ Las fieras mismas saben más que ellos, porque, huyendo a su madriguera, pueden salvarse a sí mismas. ⁶⁸ No se ve, pues, por modo alguno que sean dioses; por tanto, no los temáis. ⁶⁹ Así como en el melonar nada guarda el espantajo, así sus dioses de madera, dorados y plateados. ⁷⁰ Más parecen espino plantado en huerto, sobre el cual todos los pájaros se posan. Son también estos dioses de madera, dorados y plateados, semejantes a un muerto arrojado al sepulcro tenebroso. ⁷¹ Por la púrpura y el lino que sobre ellos se envejece conoceréis que no son dioses. Y ellos mismos serán más tarde consumidos, viniendo a ser el oprobio de la tierra. ⁷² Mejor es, pues, el hombre justo, que no tiene ídolos, porque está muy lejos de tener que temer el oprobio.

El colmo de la impotencia de los ídolos es que no pueden defenderse, ni siquiera huir como las fieras, que pueden retirarse a sus madrigueras (v.67). Son un mero espantajo, que en realidad no guarda el melonar, sino el miedo que le tengan.

La argumentación se cierra con una frase de tipo gnómico en la que se exalta al *justo*, que por no servir a los ídolos se ve libre de todo reproche. La finalidad de la *Epístola* era prevenir a los exilados contra toda propensión a la idolatría como consecuencia de las manifestaciones ostentosas de los cultos religiosos babilónicos, que en definitiva son totalmente vacíos y sin sentido.

1 Cf. Dt. 7.9 Cron.16:15 — 2 Cf. Jer.22:1 — 3.Cf.Herodoto. 1, 183 — 4.Cf. Ex.23:20-23 — 5.Cf. Lagrange.p.212-25 — 6.Cf. Jer.11,21 — 7.Cf.Is.40; 19s jer. 2:27s — 8.Cf. Herodoto,1; 181 — 9. Cf. H.Gressman, O.C. fig.314-335 — 10 Cf. E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie (Paris 1941) p.231s. — 11 Cf. Lev 12:4; 15:193. — 12 Cf. Código de Hammurabi 40.178-182; E. Dhorme, o.c., p.212; Furlani, *Religione babilonese e assira* II p.354-55- — 13 Cf. Lev 21:5. — 14 Cf. Dt 32:35; 1 Sam 26:23. — 15 Cf. 1 Sam 2:7. — 16 Cf. Dt 23:21. — 17 Cf. Sal 145:8. — 18 Cf. 1 Sam 2:6; Is 25:4- — 19 Cf. Dt 10:18; Sal 145:9; Is 1:17. — 20 Cf. Herodoto (I 181) dice que se llamaba "caldeos" a todos los sacerdotes de Bel. — 21 Cf. Is 44:18-20; Jer 10,8-14; Sab 13:1; 15:14. — 22 Cf. Dt 23:18; Os 4:14; G. Furlani, o.c., II p-355; Dhorme, o.c., p.177. — 23 Cf. Herodoto, I 199; Estrabón, XVI 1:20; Luciano, *De Syria dea* 6; Demóstenes, *De corona* 259. — 24 Cf. Demóstenes, *De corona* 259. — 25 Cf. Is 44:14-17; Jer 18:4; Sab 13,ns. — 26 Cf. Sal 19:2s; 104:235; Jer 33:20; Gen 1:14-18.

Ezequiel.

Introducción.

Vida del profeta.

Ezequiel (en hebreo *Yejezque'el*: “Dios conforta”) era de la clase sacerdotal, y fue llevado a Babilonia como cautivo en 598 a.C., juntamente con el rey Jeconías y parte de la aristocracia judaica. Según el mismo nos dice, moraba en una localidad llamada *Tell-Abib*, junto al río *Kebar* (o *Naru Kabaru*, de las inscripciones cuneiformes), al sur de Babilonia. Allí vivía con su esposa, participando de las penas de los exilados. En el año quinto de su cautividad (593), mientras se hallaba a orillas de dicho río, fue llamado misteriosamente al ministerio profético², que ejerció durante veintidós años. Su último escrito datado es del 572 a.C. (año 27 de su traslado a Babilonia). No sabemos cómo ni cuándo murió. Según una tradición antigua judaica, fue muerto por un juez¹ del pueblo que había sido reprendido por el profeta³.

Misión del profeta.

Como Jeremías tenía por misión predicar a los judíos de Palestina los caminos del Señor, anunciándoles los castigos y recriminándoles su pésima conducta de abandono de las vías del Señor, Ezequiel fue el hombre providencial **que se ocupó de mantener viva la fe yahvista en el destierro de Babilonia**. La situación era sumamente delicada, ya que los exilados, lejos de comprender el sentido de su destino en los planes de Dios — como castigo de sus pecados —, continuaban con su propensión a la idolatría. Acusaban a Yahvé de ser injusto con ellos al hacerles cargar con culpas de sus antepasados⁴. Por otra parte, estaban seguros de que su exilio duraría muy poco tiempo, y, sobre todo, que Dios no permitiría la destrucción de Jerusalén y de su templo por los caldeos⁵. Ezequiel debía hacer frente a estas falsas concepciones, fustigar sus vicios, como la propensión a la idolatría, a los adulterios, perjurios y pecados contra la justicia social.

Sobre todo, como Jeremías en Jerusalén, predicaba contra la falsa confianza fetichista en el templo de Jerusalén como garantía de permanencia de la nación judaica. En la misión de Ezequiel tenemos que distinguir dos momentos o etapas: la anterior a la destrucción de la Ciudad Santa por los babilonios (587 a.C.), durante la cual tuvo que hacer frente a las falsas esperanzas de repatriación de los exilados, anunciándoles reiteradamente el colapso de la Ciudad Santa, y la etapa que siguió a la toma de Jerusalén por los caldeos. Se han cumplido sus profecías exterminadoras, y, ante la depresión colectiva nacional, empezó a predicar la resurrección de la nación, en una nueva teocracia ideal, en la que se cumplirían las íntimas aspiraciones individuales y colectivas de los descendientes de Abraham⁶.

Basándose en numerosas alteraciones textuales, algunos autores han propuesto la tesis de que la predicación de Ezequiel, anterior a la destrucción de Jerusalén, tuvo por escenario Palestina, de forma que el profeta se dirigía, como Jeremías, a sus compatriotas que no habían sido llevados en la primera cautividad⁷. Esta hipótesis, al principio deslumbradora e insinuante como solución a complejos problemas textuales del libro de Ezequiel, no parece en realidad que tenga muchos visos de objetividad histórica, ya que crea mayores problemas en relación a la vida y actividad literario-profética de Ezequiel, como veremos al tratar de la composición y datación de sus oráculos.

Ambiente histórico.

La situación política internacional de la época de Ezequiel es similar a la que hemos descrito en la introducción al libro de Jeremías. Después del colapso del imperio asirio en 612, en que tiene lugar la conquista de Nínive por Nabopolasar (625-605), caudillo babilonio, auxiliado por los medos, Egipto quiere conquistar la zona de influencia en las antiguas provincias conquistadas por Asiría; por ello, Neco II, en 609, sube, a través de Palestina y Siria, al encuentro de los ejércitos medo-babilónicos. Al pasar por Megiddo, junto al Carmelo, le sale al paso el rey Josías de Judá, que muere en el combate (609 a.C.); le sucedió su hijo Joacaz, pero éste fue depuesto por Neco II, que había establecido su cuartel general en Ribla, sobre el Orontes (Alta Siria). En su lugar colocó en el trono de Jerusalén al hijo de Josías, Eliaquim, al que cambió el nombre en Joaquim (609-598). Poco después el faraón fue vencido en Carquemis (606 a.C.) por las tropas acaudilladas por Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar.

En 605 muere Nabopolasar, y su hijo le sucede en la dirección del nuevo imperio. Después de derrotar a los egipcios, Nabucodonosor hizo una incursión por Palestina (606-5). En el 603, el rey de Judá, Joaquim, confiado en Egipto, se insurreccionó contra el monarca caldeo, y éste se limitó de momento a enviar partidas de soldados que devastasen Judá. En 598 puso sitio formal a Jerusalén, durante cuyo asedio murió el rey Joaquim, y le sucedió su hijo Joaquín o Jecónías, el cual se rindió a los tres meses de reinado, siendo deportado con la aristocracia del país a Babilonia, y entre los cautivos estaba el propio Ezequiel. Las tropas caldeas saquearon el templo, llevándose los vasos sagrados.

El vencedor puso de rey en Jerusalén a Matanías, hijo de Josías, cambiándole el nombre en Sedecías (598-586). Al principio éste se mantuvo sumiso a Babilonia, pero por instigación del faraón Hofra se unió a una liga anticaldea organizada por Amón y Tiro. Las tropas de Nabucodonosor volvieron al asedio y tomaron la ciudad en julio-agosto de 586. La ciudad fue totalmente arrasada con su templo, y las fuerzas vivas de la población fueron deportadas, quedando sólo en el país los labriegos y peonaje. Sedecías, capturado por los babilonios, fue llevado a Ribla, donde delante de Nabucodonosor le sacaron los ojos después de asistir al asesinato de sus hijos. Después fue deportado. Con ello la catástrofe nacional del pueblo judío llegó a su colmo, y la crisis de la conciencia nacional fue el problema con que tuvieron que enfrentarse los profetas Jeremías en Palestina y Ezequiel en el exilio.

Contenido y estructura del libro.

Podemos dividirlo en tres partes bien netas. Después de una introducción en la que se relatan las circunstancias de la vocación profética del profeta (1:1-3:21), encontramos: *a*) una serie de oráculos contra Jerusalén y Judá (3:22-24:27); *b*) oráculos contra las naciones paganas (c.25-32), y *c*) promesas de restauración (c.33-48). Esta sistematización clara, lógica y aun cronológica de los escritos de Ezequiel ha llamado siempre la atención de los comentaristas, aunque recientemente los críticos han negado esta armoniosa estructura, ya que sorprenden muchas intercalaciones y desplazamientos que interrumpen el contexto ⁸. Con todo, la estructura lógica general y aun cronológica se mantiene, como se ve en el esquema siguiente:

Difisión del libro:

- I. Oráculos anteriores a la destrucción de Jerusalén (58-6).
- A) Introducción: Vocación del profeta (1:1-3:21).

B) Conminaciones contra Juda (3:22-24:27).

1. Anuncio del castigo sobre la Ciudad Santa (acciones simbólicas y oráculos: 3:22-7:27).
2. Visión de la idolatría en el templo. La gloria de Yahvé abandona la ciudad (8:1-11:25).
3. Vaticinios sobre la cautividad del rey y el pueblo. Juicio contra los falsos profetas, cortesanos y pecadores en general (12:1-23:40).
4. Epílogo: principio del cerco de Jerusalén.

C) *Conminaciones contra las naciones paganas* (25:1-32:32): Contra Amón, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón y Egipto.

II. Oráculos después de la destrucción de Jerusalén (586).

A) *Preparación para la restauración* (33:1-33). Invitación a la penitencia. La ruina, castigo por los pecados.

B) *Vaticinios de restauración teocrática* (34:1-39:29). Reunión de los dispersos israelitas. Devastación de Edom, renovación de la tierra de Israel. Repatriación del pueblo exilado. Desaparición de los enemigos de Israel.

C) *Descripción del nuevo reino de Israel* (40,1-48:35). El nuevo templo y su consagración. El nuevo culto, la nueva tierra de Canaán, su fertilidad y división ⁹.

Composición del libro y autenticidad.

El contenido literario de Ezequiel difiere bien de los libros de Amos, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías. En éstos, lo esencial es el *oráculo*, o manifestación oral del profeta, puesta por escrito con todo su vigor e independencia. En el libro de Ezequiel, en cambio, parece que nos encontramos con un *escritor* que con estilo difuso y diluido va llenando páginas a base de descripciones de visiones y acciones simbólicas. Se le ha llamado "*profeta de gabinete*," porque en sus escritos no está el "oráculo conciso y nervioso de los antiguos profetas"¹⁰, predominando la prosa deslavazada. Pero Ezequiel, más que escritor, es ante todo un *predicador* que dialoga con su auditorio y que realiza acciones simbólicas ante ellos ¹¹. Bajo esta forma, "es el más vivo, el más concreto de todos los profetas"¹². Pero debemos descubrir también al *escritor que* redacta sus oráculos para sus contemporáneos. Habla siempre en primera persona, y de hecho hay unidad sustancial de estilo en todos los escritos que se le atribuyen.

La tradición judaico-cristiana ha sostenido siempre la autenticidad de sus escritos, como obra del profeta del exilio, que trabajó en la formación del alma judía después de la catástrofe nacional. Sin embargo, esto no quiere decir que el libro suyo, tal como hoy ha llegado a nosotros, sea obra redaccional definitiva del profeta. A pesar de un orden lógico general, hay, como hemos indicado, trastrueques y desajustes en el texto, y estas anomalías han dado lugar a teorías excéntricas respecto del origen del libro de Ezequiel. Así, hay quien adjudica al profeta del exilio sólo las partes poéticas, mientras que la masa prosaica sería obra de un redactor del siglo V ¹³. Incluso se ha supuesto que la redacción final del libro es del siglo ni a.C., obra de un anónimo que habría presentado los hechos como ocurridos en el siglo VII a.C. ¹⁴

Autores más moderados, como Hertrich y Bertholet, suponen que el libro de Ezequiel es de la época inmediata anterior o posterior a la caída de Jerusalén (597-6). El primero distingue dos autores, uno de los 39 primeros capítulos, que sería un profeta que vivió en Jerusalén en los años críticos que precedieron a la destrucción de la ciudad. Los c.40-48 serían, pues, obra de un redactor posterior a la época del exilio ¹⁵. El segundo cree que es Ezequiel el autor de todo el libro, pero que lo concerniente a la predicación anterior a la caída de Jerusalén fue escrito por él cuando habitaba en Palestina, mientras que los oráculos y escritos de restauración que siguieron

a la destrucción de la Ciudad Santa fueron escritos por él mismo en Babilonia ¹⁶. Supone que Ezequiel es el autor sustancial, en cuanto que dejó resúmenes esquemáticos de sus profecías que fueron amplificados y publicados con su nombre por redactores posteriores que pertenecían a su escuela profética. Esta opinión ha sido aceptada por muchos autores aun católicos ¹⁷; pero, pasada la primera impresión de novedad, las cosas van volviendo a la tesis tradicional, ya que, si la nueva teoría parece dar razón del sentido de algunos textos, que parecen intercalaciones redaccionales posteriores, por otra parte, aplicada como tesis general al libro, crea mayores problemas de composición. Por ello creemos que es preferible mantener la posición tradicional, que considera a Ezequiel como autor de todo el libro (con ligeras excepciones) que lleva su nombre, y también es mejor suponer que el profeta desarrolló su ministerio desde el principio entre los exilados de Babilonia, como se desprende de sus oráculos y escritos.

Texto y versiones.

El texto hebreo masorético es muy deficiente y en muchos casos inservible. La versión griega de los LXX es, en general, literalista y parece estar basada en un texto hebreo anterior al TM. Por ello resulta muy útil para la reconstrucción de ciertas lecturas. En general, parece superior el texto de los LXX; sin embargo, también en la versión de los LXX hay omisiones y traducciones ininteligibles. Los papiros Chester Beatty (Ez 11-17) Y Scheide (Ez 19-39) han contribuido al estudio de la versión griega, pues datan del siglo II, y son, por tanto, anteriores a la Hexapla de Orígenes. Sobre todo los papiros Scheide han servido para reivindicar muchas lecciones del TM. La versión de la Vg sigue en general al TM, mientras que la siro-hexapla acepta muchas variantes de los LXX.

Índole literaria del libro de Ezequiel.

Característica del libro de Ezequiel es la abundancia de *visiones*: la cuadriga celeste de los querubim ¹⁸, los huesos secos ¹⁹, el nuevo templo ²⁰, la fuente de aguas ²¹. Esto hace que su libro sea extremadamente misterioso y difícil de interpretar. Los autores no están concordes al calificar la objetividad de dichas visiones, pues mientras para unos esas visiones son meras ficciones literarias **en función de enseñanzas religiosas**, para otros son visiones reales representadas a su imaginación o a sus sentidos externos.

Otra característica del ministerio profético de Ezequiel es la **de acciones simbólicas** para representar plásticamente sus enseñanzas teológicas y sus oráculos conminatorios o de restauración. Así, por orden de Dios se encierra en su casa para significar el asedio de Jerusalén ²², delinea el plano de la Ciudad Santa, acercando contra él planchas de hierro para simbolizar el próximo cerco por los babilonios ²³; se corta los cabellos y los aventa para significar el destino de los exilados ²⁴. También son frecuentes en los escritos de Ezequiel las *parábolas* o alegorías, como la de las dos hermanas meretrices ²⁵, la de la vid arrancada por el águila ²⁶, los dos cachorros ²⁷, Oola y Ooliba ²⁸.

El *estilo* literario, en general, es prosaico e inferior al de Isaías y Jeremías. San Jerónimo lo define así: “*Sermo eius nec satis di-sertus nec admodum rusticus, sed ex utroque medie temperatus*” ²⁹. Su propensión a lo visionario y alegórico hace que sea particularmente difícil su interpretación. Respecto de los c.40-49, en los que se habla de la estructura de la nueva teocracia, dice el mismo San Jerónimo: “*Scripturarum oceanum et mysteriorum Dei labyrinthum*” ³⁰. Llevado de la imaginación, el profeta traza idealmente los límites y organización del nuevo reino bajo la protección especial de Dios. Nos hallamos ya en el campo de la apocalíptica, donde lo nebuloso imaginario priva sobre lo racional concreto.

Esta propensión a lo *visionario, simbólico y apocalíptico* ha servido para que no pocos autores le hayan tachado de anormal y excéntrico, de forma que sus éxtasis y acciones extrañas provendrían de una naturaleza mórbida. Así, se le ha acusado de histérico, epiléptico, cataléptico y neurótico. En realidad, sus acciones simbólicas no son más extrañas que otras de los profetas anteriores, como Oseas, Jeremías y aun de Isaías³¹. No debemos perder de vista que nos hallamos entre orientales, donde lo *escénico* tiene una importancia especial como medio de convencer. En concreto, Ezequiel nos dice de sí mismo que es “un signo para la casa de Israel”; de ahí que sus “acciones simbólicas” sean tan frecuentes, y desde luego tiene una mentalidad netamente simbolista. Por ello, a sus problemas familiares personales les da un sentido “simbólico” con proyección a la comunidad de exilados. Así, su mutismo³², la muerte de su esposa³³ y sus mismas enfermedades³⁴ tienen un mensaje para Israel. En este sentido podría compararse a Oseas, cuya vida es una *parábola en acción* para sus compatriotas³⁵.

Doctrina teológica.

a) Atributos divinos. — La teología de Ezequiel sigue las líneas generales de sus predecesores, los profetas escritores, Amos, Isaías y Miqueas, pues destaca la universalidad, omnipotencia y justicia de Yahvé sobre todo. Su radio de acción no se limita a la tierra “santa,” sino que sigue a los deportados de Babilonia³⁶. **Es el Señor único que está sobre todo poder.** Los vivientes simbólicos que aparecen llevando el trono de su gloria son el símbolo del poder en los distintos reinos de la naturaleza: el león, el toro, el águila, en el reino animal, son los animales superiores, que en la mitología religiosa mesopotámica simbolizaban a determinadas divinidades. Ezequiel los pone a todos como escabel del Yahvé de los israelitas, que sigue amorosamente la suerte de sus exilados.

Es misericordioso y justo. Israel es su hijo predilecto³⁷, pero esta elección es totalmente gratuita, sin méritos por parte de aquél³⁸. Esto impone particulares deberes de gratitud y obediencia. Israel ha sido encontrada por Yahvé en el desierto como una “expósita” y ha sido elevada a la categoría de reina, esposa de Yahvé. En consecuencia, debía haber reconocido a su único Dios, pero ha pecado, separándose de Yahvé y yéndose tras los ídolos³⁹. Por eso, Yahvé, por su propia dignidad y santidad, debe castigarle, y el exilio es la pena merecida por las generaciones “rebeldes” que se han sucedido en Israel desde los tiempos de su instalación en Canaán⁴⁰.

b) *Responsabilidad individual.* — Una de las ideas nuevas en la teología de Ezequiel es la de la valoración del *individuo* como tal en sus relaciones para con Dios. Hasta entonces en la teología profética prevalecía la idea de la *solidaridad*, de forma que los componentes del pueblo israelita eran considerados más como *ciudadanos* de una colectividad que como individuos con derechos y deberes propios. Ante todo, los profetas consideran el destino de la *nación* como tal, porque la alianza del Sinaí ha sido hecha entre Dios y la nación⁴¹. En ese supuesto, las generaciones son solidarias en sus pecados y en sus méritos. Ciertamente que en el Deuteronomio se condena el castigo de los hijos por los pecados de sus padres, y viceversa⁴², y Jeremías se hizo eco de esta doctrina⁴³, pero es Ezequiel “el campeón y teorizante del individualismo”⁴⁴ en la tradición israelita. La catástrofe del 587 había tenido por efecto la pérdida de las ilusiones *nacionales*, y entonces la conciencia israelita se orientó más a los destinos e intereses del *individuo* como tal. Ezequiel se hace eco de este estado psicológico y formula el principio de la retribución individual estricta; los exilados se quejaban de que ellos estaban pagando por los pecados de sus antepasados. Esto parecía injusto, y es el profeta el que anuncia un nuevo estado de cosas: “¿Qué andáis repitiendo este proverbio. y decís: Los padres comieron las agraces y los hijos sufren la dentera? Por mi vida, dice Yahvé, que nunca más diréis este refrán. El alma que pecare, ésta mo-

rirá, y el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre, ni el padre la del hijo; la justicia del justo será sobre él, y sobre él será la iniquidad del malvado”⁴⁵. Es sustancialmente la doctrina de Jeremías: “En esos días ya no se dirá más: Nuestros padres comieron agraces, y los hijos sufrimos la dentera. Sino que cada uno morirá por su propia iniquidad: quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera”⁴⁶.

Ezequiel insiste después en la justificación del pecador que se arrepiente de sus pecados y cambia de conducta: “Todos los pecados que cometió no le serán recordados, y en la justicia que obró vivirá. ¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice Yahvé, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?”⁴⁷ Esta doctrina está muy por encima de la antigua, basada en la *solidaridad*. En el nuevo orden de cosas habrá ante todo justicia retributiva para cada *individuo*. Esta perspectiva, formulada así con toda valentía por Ezequiel, hará que se planteen en crudo la validez de las tesis tradicionales sobre la ecuación entre la virtud y el premio en esta vida.

Este examen del problema en la literatura sapiencial, sobre todo en Job, dará como fruto la formulación clara del principio de la retribución en ultratumba en el libro de la Sabiduría. Ezequiel no ha llegado a estas claridades, pero ha puesto las bases de la *retribución individual* en las relaciones de Dios con el hombre.

c) *El mesianismo*. — **Sus ideas mesianicas adolecen de nacionalistas, ya que prevé la gloria de la nueva teocracia, vinculada a la restauración de Israel como nación.** En sus “idealizaciones” sistemáticas y artificiales de la nueva era, piensa en Palestina como centro de la teocracia. Y en su falta de perspectiva histórica junta la próxima restauración después del destierro y la mesiánica definitiva. Al lado de estos anuncios mesiánicos colectivos, Ezequiel presenta vislumbres de un “Mesías” *personal*. En 17:22-24 habla de un retoño de un *cedro* (dinastía davídica) plantado en Sión, que se convertirá en un gran árbol bajo cuyas ramas se cobijarán los israelitas. En 34:23-31 se habla de un nuevo *pastor*, al que se identifica con *David*, el cual apacientará a su grey, que ha sido reunida por el propio Yahvé. Ese nuevo Pastor — como el rey David — será el lugarteniente de Yahvé: “Yo seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas” (las ovejas). El profeta, pues, en estos vaticinios se sitúa en la línea de las profecías isaianas sobre el *Emmanuel*, en las que se anuncia un príncipe que inaugurará un reinado de paz y tranquilidad para los descendientes de Jacob. No hay alusiones universalistas, pero tampoco se refleja la idea de un rey despótico intransigente.

d) *Ezequiel y el judaísmo*. — Se ha acusado a Ezequiel de haber sido el creador del “alma judaica” en sentido peyorativo, como expresión del hermetismo y exclusivismo que encontramos en la secta de los fariseos. En realidad, el profeta no ha hecho sino resaltar la conciencia de elección entre los exilados, para animarlos al cumplimiento de la Ley, cuya transgresión había traído la catástrofe nacional. Sin duda que, para hacer frente a las influencias religiosas babilónicas, Ezequiel — mentalidad esencialmente sacerdotal — urgió el cumplimiento de ciertas leyes rituales que fueran como un vallado defensivo. Los críticos independientes han querido deducir de esta preocupación levítica de Ezequiel que es el verdadero autor de toda la complicada legislación del Levítico. Pero un examen serio del problema hace ver que el profeta no sólo no es el autor de la legislación levítica, sino que muchas veces, al proclamar **los principios que han de regir la nueva teocracia**, contradice a determinadas leyes levíticas⁴⁸.

Ganonicidad del libro.

Según testimonio de San Jerónimo, los judíos no permitían la lectura del libro de Ezequiel antes de haber cumplido los treinta años⁴⁹. Precisamente por cierta oposición entre la legislación de Ezequiel y la del Levítico, algunos rabinos se permitieron dudar de la canonicidad del

libro de Ezequiel⁵⁰. Pero de hecho fue recibido en el canon judaico sin dificultad. En el Eclo 49:8 se alaba a Ezequiel después de citar a Jeremías, y antes de los doce profetas menores. En el N. T., el libro de Ezequiel no es citado expresamente, pero parece que hay alusiones⁵¹. En la Iglesia cristiana primitiva no ha habido dificultades especiales en la admisión de Ezequiel en el canon.

1 Ez 1:3. — 2 Ez 1:1-3:21. — 3 Así lo afirman el Pseudo-Epifanio, *De vitis prophetarum* g: PG 43:401, y San Isidoro De Sevilla, *De ortu et obitu Patrum* 39: PL 83:143; San Atanasio, *Ór. de incarnatione Verbi* 37: PG 25:160. — 4 Ez 18:2. 5 Ez 24:21. — 6 Cf. Ez 37:1-28; 0.40-48. — 7 Esta tesis, propuesta primeramente por Hertrich y Bertholet, ha sido recientemente resucitada por P. Auvray, *Le problème historique du livre d'Ezechiel*: RB 55 (1948) 503-19. — 8 He aquí algunos ejemplos de desplazamiento del texto: 3.16b-21 parece intercalado en el relato de la visión inaugural. Los versos del c.4 no siguen el orden debido. En los c.5.7 y 26 hay repeticiones y ampliaciones al texto original. Los v.8-17 del c.10 son casi una repetición de 1:15-21, etc. Véase L. Dennefeld, o.c., p.462. — 9 Véase H. Hopfl-Müller-Metzinger, *Introd. spec. in V. T.* (Roma IQ4&) P.463-465. — 10 P. Auvray, *Ezechiel: La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1949) P.9. — 11 Cf. Ez 12:9; 24:19; 33:10.17-20. — 12 *Id.*, *ibid.* — 13 Así G. Holscher, *Der Dichter und das Buch*: Bzaw 39 (1924). — 14 C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy* (New Haven 1930). — 15 V. Hertrich, *Ezekielprobleme*: Bzaw 61 (1033). — 16 A. Bertholet, *Hesekielprobleme*: "Mélanges F. Gumont" (Bruselas 1936) p.517-523. — 17 Entre ellos el P. Dumeste: RB 46 (1937) 299, Y P. Auvray, *Le problème historique du livre d'Ezechiel*: RB 55 (1948) 503-19. — 18 Ez 1:4-28; 10:1-22. — 19 Ez 37:1-28. — 20 Ez 40,1-43:27. — 21 Ez 47:1-12. — 22 Ez 3:24-27. — 23 Ez 4,1s. — 24 Ez 5:4. — 25 Ez 16:1-63. — 26 Ez 17:1-24. — 27 Ez 19:1-9. — 28 Ez 23:1-49. — 29 San Jerónimo, Praef. in Ez.: PL 28:938 (995). — 30 *Id.*, *Comm. in Ez., Prol. in librum* 14: PL 25:448 (468). — 31 Cf. 1 Re 11:29-33; Is 20; Jer 13; 18; Os 0.1-3. — 32 Ez 3:26; 24:27; 33:22. — 33 Ez 24:15-24. — 34 Ez 4:4-17. — 35 Cf. Ose 1:3. — 36 Ez c.1-3. — 37 Ex 19:5; Ez 16:1-14. — 38 Ez 20,ss; Jer 2; 11:1-8. — 39 Ez 5:5-17; 16:15-34; 20. — 40 Ez 14:12-21; 17:1-21; cf. Jer 8:4-12; 16:10-17. — 41 Cf. Ex 20,2. — 42 Cf. Dt 24:16; 2 Re 14:6. — 43 Jer 12:1; 31:29-30. — 44 P. Auvray, o.c., p.16. — 45 Ez 18:28. — 46 Jer 31:29-30. — 47 Ez 18:22-23.

1. Visión de la Gloria de Yahve.

En este capítulo tenemos la visión inaugural de la misión profética de Ezequiel. Como Jeremías, también Ezequiel recibió una comunicación imaginaria de parte de Yahvé en la que se anunciaba su futura misión de profeta entre los exilados. Ezequiel debía ejercer una labor de apostolado entre los exilados en Babilonia **para mantener la fe religiosa y la esperanza en la resurrección nacional de Israel**. Como hemos visto en la introducción, algunos autores suponen una primera fase de apostolado de Ezequiel en Palestina, y, en este supuesto, la visión de este capítulo sería la inauguración de la segunda fase profética en Babilonia. Pero no se puede probar la fase profética de Ezequiel en Palestina. Por consiguiente, nos atenemos a la tesis tradicional, considerando a Ezequiel como profeta exclusivo de los exilados en Babilonia.

El capítulo consta de dos partes: a) introducción histórica (1-3); b) descripción de la visión inaugural (4-28).

Tiempo y lugar de la teofanía (1-3).

¹ Y sucedió que en el año treinta, en el mes cuarto, a cinco del mes, estando yo en medio de los cautivos, junto al río Kebar, se abrieron los cielos, y contemplé visiones de parte de Dios. ² En el cinco del mes, en el año quinto de la deportación del rey Joaquín, ³ fue palabra de Yahvé a Ezequiel, hijo de Buzí, sacerdote, en tierra de los caldeos, junto al río Kebar, y fue allí sobre él la mano de Yahvé.

La datación dada en el v.1 ofrece una gran dificultad, ya que no sabemos el punto de partida del cómputo *el año treinta*. Se han propuesto diversas soluciones. Unos autores suponen que es el año *treinta* de la vida de Ezequiel, mientras que otros toman como punto de partida la reforma de Josías en el 621, lo que nos llevaría hacia el 592-1, más o menos en concordancia con la fecha que da el v.2 (*año quinto de Joaquín*: 593). Otros autores prefieren computar el año treinta a partir de la subida al trono de Nabopo-lasar (625 a.C.). No faltan quienes supongan corrompida la cifra, y así leen año *trece*; pero todas las versiones consignan la fecha de *treinta* del TM. El *mes*

cuarto es el mes de Tammuz (junio-julio). El río *Kebar* parece ser el *nar-Kabari* (“gran canal”) de las inscripciones cuneiformes ¹. Ezequiel, pues, se hallaba entre los deportados junto al “gran canal” y tuvo visiones celestes, que después va a concretar. No especifica si se trata de *visiones* imaginarias o sensibles, pero para el resultado doctrinal es lo mismo. En todo caso, la palabra *visión* en los profetas tiene el carácter genérico de *comunicación divina sobrenatural*. El v.2 es considerado por muchos autores como glosa marginal.

El *año quinto del rey Joaquín* es el 593, ya que el joven monarca comenzó su reinado en el asedio de Jerusalén del 598, siendo llevado en cautividad después de reinar sólo tres meses. La expresión *fue sobre él la mano de Yahvé* (v.3) aparece reiteradamente en el libro de Ezequiel ², y designa el estado psicológico del profeta bajo la acción de Dios: **está como poseído por una fuerza superior divina**. Tal es la impresión que siente en la visión inaugural que con todo detalle va a describir.

Visión de los cuatro vivientes (4-14).

⁴ Miré, y he aquí que venía del septentrión un viento impetuoso, una nube densa, y en torno a la cual resplandecía un remolino de fuego, que en medio brillaba como bronce en ignición. ⁵ En el centro de ella había semejanza de cuatro seres vivientes, cuyo aspecto era éste: tenían semejanza de hombre, ⁶ pero cada uno tenía cuatro aspectos, y cada uno cuatro alas. ⁷ Sus pies eran rectos, y la planta de sus pies era como la planta del toro. Brillaban como bronce en ignición. ⁸ Por debajo de las alas, a los cuatro lados, salían brazos de hombre, todos cuatro tenían el mismo semblante y las mismas alas, ⁹ que se tocaban las del uno con las del otro. Al moverse no se volvían para atrás, sino que cada uno iba cara adelante. ¹⁰ Su semblante era éste: de hombre y de león a la derecha los cuatro, de toro a la izquierda los cuatro y de águila los cuatro. ¹¹ Sus alas estaban desplegadas hacia lo alto; dos se tocaban las del uno con las del otro, y dos de cada uno cubrían su cuerpo. ¹² Todos marchaban de frente, a donde les impelía el espíritu, sin volverse para atrás. ¹³ Había entre los vivientes (fuego) como de brasas, encendidas como antorchas, que discurrían por entre ellos, centelleaban y salían rayos. ¹⁴ Los vivientes iban y venían como el relámpago.

La visión del profeta es apocalíptica y difícil de entender, ya que interviene más la imaginación desbordada que la lógica del pensamiento. A la luz de los hallazgos arqueológicos asirios podemos hoy sorprender la fuente en que se inspiró el profeta para trazar este cuadro deslumbrante como pórtico solemne a su misión profética y a su libro. Estando el profeta junto al “gran canal,” vio venir como un turbión o densa nube acompañada de fuerte viento. En torno aparecía como un halo de fuego brillante como bronce en ignición. En medio de la nube, un núcleo ígneo. La *nube* brillante e ígnea viene del *septentrión*, es decir, de la región nórdica de Mesopotamia por la que pasaba la vía caravanera que habían seguido los exilados israelitas. Como veremos después, el sentido de la visión es mostrar que Yahvé ha seguido a los exilados en su destierro para protegerlos y darles esperanza de rehabilitación. Algunos autores creen ver en esta dirección del *septentrión* una alusión al olimpo babilónico, situado en la parte norte de Mesopotamia. En ese caso, el sentido de la visión era simbolizar la supremacía de Yahvé sobre todos los dioses mesopotámicos.

A medida que se acercaba el turbión, divisa el profeta en el centro ígneo *cuatro vivientes*. A primera vista, de frente le parecen *semejanza de hombre* por la cabeza y el pecho. Pero, fijándose bien, distingue en ellos cuatro *aspectos* o *caras*: de *hombre* por el rostro, de *águila* por las

alas, de león y de toro por el cuerpo³. Concebida así la extraña visión, encontramos una explicación en los *karibu* asirios encontrados a la entrada del palacio de Jorsabad; en el c.10 de Ezequiel se los llama *Kerubi* o querubes. En efecto, en los colosos asirios que se ven en el museo de Louvre se pueden apreciar esos extraños seres con rostro barbado de hombre, alas de águila, bajo las cuales salen dos *brazos de hombre* (v.8), cuerpo mitad de toro y mitad de león. Eran los genios protectores de los palacios asirios⁴. Los cuatro vivientes juntaban dos de sus alas con las del más vecino, formando un soporte o plataforma. El conjunto de los *vivientes* caminaba siempre hacia adelante, sin volverse (v.8). En el v.10 insiste sobre su cuádruple composición: por delante, aspecto *de hombre*; en la derecha, aspecto *de león*; a la izquierda, *de toro*, y alas *de águila*⁵. Con dos de las alas de cada uno extendidas en lo alto se formaba un trono, y con las otras dos de cada uno se *abrían el cuerpo* en señal de respeto (v.1-1)⁶.

El profeta ha logrado crear con los cuatro *vivientes* **un inigualable trono para Yahvé**. En ellos están representadas las criaturas más nobles de la creación: el hombre con su inteligencia, rey de la creación; el león y el toro con su fuerza, reyes de los animales terrestres; el águila, reina de las aves por su raudo y elevado vuelo. Estos animales, que en el folklore babilónico estaban destinados, como animales más nobles, a representar diversas divinidades, forman un trono al único Dios, al Yahvé de Israel. La concepción teológica es grandiosa en todos sus detalles⁷. En el número *cuatro* de los seres (con *cuatro* aspectos, y *cuatro* alas, y *cuatro* ruedas) puede verse **la idea de la universalidad del dominio de Yahvé en las cuatro direcciones del universo**⁸.

Los cuatro *vivientes* caminaban *de frente*, sin volverse, movidos por el *espíritu* o soplo de Dios. En medio de los cuatro *vivientes* había *fuego como de brasas* (v.13), que *centelleaban* en continuo movimiento. **El fuego, como elemento purificador y símbolo de la santidad**, aparece constantemente en muchas teofanías del A.T. Yahvé se manifiesta siempre entre rayos y relámpagos y rodeado de nubes de fuego. Los autores semitas no encontraban mejor símbolo para indicar el carácter numérico de **Dios que el fuego, a cuyo contacto todo se consume y purifica**. A Moisés se apareció Yahvé en una zarza *ardiendo*⁹

Descripción de las ruedas (15-21).

¹⁵ **Y, mirando a los vivientes, descubrí junto a cada uno de ellos una rueda que tocaba la tierra.** ¹⁶ **Las ruedas parecían de turquesa, eran todas iguales, y cada una dispuesta como si hubiese una rueda dentro de otra rueda.** ¹⁷ **Cuando avanzaban marchaban hacia los cuatro lados, y no se volvían al caminar.** ¹⁸ **Mirando, vi que sus llantas estaban todo en derredor llenas de ojos.** ¹⁹ **Al ir los vivientes, giraban junto a ellos las ruedas, y al levantarse los vivientes sobre la tierra, se levantaban las ruedas.** ²⁰ **Hacia donde los impelía el espíritu a marchar, marchaban, y las ruedas se alzaban a la vez con ellos, porque tenían las ruedas espíritu de vida.** ²¹ **Quando iban ellos, iban las ruedas; cuando ellos se paraban, se paraban ellas, y cuando se alzaban de la tierra, se alzaban, porque había en las ruedas espíritu de vida.**

Los detalles de la visión van complicando la clara comprensión de la misma. El profeta multiplica las imágenes en función de las ideas, pero no siempre es fácil captar bien la imagen, pues resulta a menudo muy compleja. Así, contempla a los cuatro vivientes sobre cuatro ruedas, cada una de las cuales tiene otra en sentido opuesto, formando ángulo, de modo que, según se dice en el v.17, el carro con las cuatro ruedas y vivientes marchaba en las cuatro direcciones sin volverse. Hemos de pensar que aquí se trata de una visión apocalíptica; por tanto, no debemos preguntarnos si efectivamente el conjunto es técnicamente realizable en la práctica. Los profetas pres-

cinden de muchas cosas, y se levantan sobre la realidad para declarar sus ideas, muchas veces envueltas a propósito en el misterio. Así, no sabemos el significado exacto del detalle de que las *llantas estaban llenas de ojos* (v.18). Quizá tuvieran un puro valor ornamental, o se quiere indicar que las ruedas fulguraban como chispas luminosas. No faltan quienes ven en esa pluralidad de ojos **la omnisciencia divina, múltiple en las manifestaciones de su providencia**. El profeta puntualiza después que tanto los *vivientes* como las *ruedas* se movían en completa sincronía, empujados por **el espíritu o sopro divino**.

Descripción de la plataforma (22-25).

²² Sobre las cabezas de los vivientes había una semejanza de firmamento, como de portentoso cristal, tendido por encima de sus cabezas, ²³ y por debajo del firmamento estaban extendidas sus alas, que se tocaban dos a dos, la una con la del otro, mientras que las otras dos de cada uno cubrían su cuerpo. ²⁴ Oía el ruido de las alas como ruido de río caudaloso, como voz del Omnipotente, cuando marchaban, como estruendo de campamento; cuando se detenían, plegaban las alas. ²⁵ Y una voz hendió el firmamento que estaba sobre sus cabezas. Al pararse ellos plegaron sus alas.

Sobre los *vivientes* que tienen sus alas extendidas en alto, formando como una plataforma, había una placa sólida como *firmamento de cristal* (v.22); es la base del trono divino que se explicará a continuación. Al agitarse las alas se oía como un ruido ensordecedor semejante a **la voz del Omnipotente** ¹⁰, es decir, del trueno, o como el estruendo de un *campamento* militar que se pone en movimiento (v.24). El profeta oyó como una *voz* majestuosa que hizo parar el cortejo (v.25) ¹¹.

El Señor, sentado sobre el trono (26-28).

²⁶ Sobre el firmamento que estaba sobre sus cabezas había una piedra de apariencia de zafiro a modo de trono, y sobre la semejanza del trono, en lo alto, una figura semejante a un hombre que se erguía sobre él. ²⁷ Y de lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía. ²⁸ El esplendor que le rodeaba todo en torno era como el arco iris que aparece en las nubes en día de lluvia. Esta era la apariencia de la imagen de la gloria de Yahvé. A tal vista caí rostro a tierra, pero oí la voz de uno que hablaba.

El profeta distingue sobre la plataforma de cristal, soportada por las alas de los *vivientes*, una *piedra de zafiro*, de azul celeste, que hacía de trono. Es de notar en la descripción las frases aproximativas propias de los autores apocalípticos (*a semejanza de., como, a modo.*), que indican la trascendencia de las mismas cosas que se ven, presentadas de modo descriptivo imaginativo para dar una idea aproximada de ellas. Sobre el trono había una *figura semejante a un hombre*. (v.27) resplandeciente. Es Yahvé en toda su majestad y *gloria*, aureolado de un *arco iris* ¹². **Ante tal manifestación de la majestad divina**, Ezequiel cae de rodillas en un sentimiento de adoración y de reconocimiento de su propia indignidad (v.28) ¹³.

El simbolismo de esta visión deslumbradora parece girar en torno a la idea de la presencia de Yahvé entre los exilados de Babilonia. Aunque Yahvé habite en Jerusalén, sin embargo, no los ha abandonado, y por eso los visita en toda su majestad, para dar idea de su omnipotencia, muy por encima de los ídolos babilónicos. Es el Señor absoluto de toda la naturaleza, sentado sobre los *vivientes* más nobles, que le sirven de escabel de sus pies: el toro, símbolo de la fuerza

salvaje, dedicado en la mitología babilónica a Hadad, dios de las tormentas; el *león*, rey de los animales, dedicado a Samas e Istar y Enlil; el *águila*, reina de las aves, símbolo del sol. Toda la creación en su más noble manifestación está al servicio del Dios de Israel, que invade en su plena majestad el territorio de los dioses paganos. En todas partes se siente su dominio, como Señor de la naturaleza. Los exilados se creían en el destierro alejados de la providencia de su Dios. El castigo del cautiverio era para ellos como un velo que se interponía en las relaciones con el Dios de sus padres, y de ahí el desaliento y hasta la desesperación. Por eso, esta visión del profeta del exilio por excelencia quiere hacer ver que Yahvé está también al lado de los desterrados, que tiene providencia de ellos, y que va a abandonar definitivamente a **Jerusalén, entregándola a la destrucción** y reservando a los desterrados como núcleo de la futura restauración de Israel¹⁴.

1 Cf. A. Jeremías, *Das A.T. im Lichte des A. Oriente* (Leipzig 1916) p.617s. — 2 Cf. Ez 3:14.22; 8:1; 33:22; 37, i; 40,1. — 3 Antes de los hallazgos de los *karibu* asirios se solía interpretar el texto en el sentido de que cada animal tenía cuatro “rostros,” lo que hace ininteligible el texto. — 4 Cf. H. Gressmann, *Alt. Orient. Text. und Bild.* (Berlín 1926) II ñg. 165:168. — 5 Los Santos Padres tomaron de esta visión los símbolos de los cuatro evangelistas. — 6 Cf. Is 6:1. — 7 Cf. *Les Cherubins*: DBS i (1928) 74353, y Dhorme-Vincent, *Les Cherubins*: RB 35 (1926) 328-358. — 8 Cf. Zac 2:1; 2:3; 6:5. — 9 Cf. Ex 3:2.5; 19:18; 24:17; Dt 4:12. — 10 Cf. Ez 10:5; Job 37:48; Sal 29:3-9. — 11 La última parte del v.25 falta en los LXX. — 12 Cf. AP4:3. — 13 Cf. Is 6:5; Jue 13:20; Tob 12:16; Dan 8:17. — 14 Sobre esta visión inaugural de Ezequiel pueden verse, además de los comentarios citados, los artículos siguientes: A. Van Hoonacker, *Le titre primitif du livre d'Ez.*: “Revue Biblique Int.,” 9 (1912) 241-243; J- Goppens, *Deux passages obscurs du livre d'Ez.* 1:25 et 1:18: “Muséon,” 47 (1934) 259-263.

2. Intimación de Dios al Profeta.

Vocación del profeta (1-9).

¹ Y me dijo: Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte. ² Y en habiéndome entró dentro de mí el espíritu, que me puso en pie, y escuché al que me hablaba. ³ Me dijo: Hijo de hombre, yo te mando a los hijos de Israel, al pueblo rebelde, que se ha rebelado contra mí; ellos y sus padres pecaron contra mí hasta el día de hoy. ⁴ Son gente de cara dura y de corazón empedernido esos a quienes te mando. Diles: Así dice el Señor, Yahvé: ⁵ Acaso te escuchan. Y si no te escucharen, pues son gente rebelde, al menos conocerán que hay entre ellos profeta. ⁶ Tú, hijo de hombre, no los temas ni tengas miedo a sus palabras, aunque te sean cardos y zarzas y habites en medio de escorpiones. No temas sus palabras, no tengas miedo de su cara, porque son gente rebelde. ⁷ Diles lo que yo te diga, óigante o no te oigan, porque son muy rebeldes. ⁸ Tú, hijo de hombre, escucha lo que yo te digo, no seas tú también rebelde, como la casa rebelde/Abre la boca y come lo que te presento. ⁹ Miré y vi que se tendía hacia mí una mano que tenía un rollo. Lo desenvolvió ante mí, y vi que estaba escrito por delante y por detrás, y lo que en él estaba escrito eran lamentaciones, elegías y guayes.

Ezequiel recibe una misión ingrata de parte de Yahvé. Tiene que predicar a un *pueblo rebelde*, de corazón empedernido. Dios le ordena levantarse del estado de postración, llamándole con la extraña denominación de *hijo de hombre* (v.1), que se repetirá constantemente en las visiones de Ezequiel. Parece significar simplemente *hombre*, o perteneciente a la raza humana, en el sentido de ser frágil e impotente, en contraposición al Dios omnipotente I. Yahvé, pues, con esta denominación reiterada quiere insinuar que, aunque el profeta sea débil, sin embargo, será fortalecido por la asistencia divina. La presencia divina hace que el profeta recobre fuerzas y se ponga en *pie* (v.2), **dispuesto a cumplir el mandato de Dios**². El profeta es *enviado a los hijos de Israel*, que

aquí son los exilados de Babilonia, llevados en cautividad en 598 a.C., llamados en 3:4 *casa de Israel*, en cuanto eran objeto de las preferencias de Yahvé, como futuro núcleo de **restauración nacional**. Pero al mismo tiempo son calificados como *pueblo rebelde* (v.3) por sus numerosas transgresiones a través de la historia contra Yahvé³.

La misión de Ezequiel es ingrata, pero al menos no podrán quejarse de no haberseles enviado un *profeta* (v.6) o mensajero de Yahvé. Los exilados creían próximo su retorno a Jerusalén, y no concebían que la Ciudad Santa cayera en manos de sus enemigos. Ezequiel debe anunciarles la catástrofe de la Ciudad Santa, y cuando se cumplan sus predicciones, entonces reconocerán que han tenido entre ellos a un *profeta*. Mientras tanto, la reacción de sus contemporáneos será hostil como la de *escorpiones* (v.6), punzándole con calumnias e ironías despectivas.

En todo caso, el profeta debe ser dócil a la inspiración divina (v.8). Yahvé le presenta un *rollo* escrito por dentro y por fuera, en contra del uso común de estar sólo escrito por la parte interna. Con ello se quiere expresar la *abundancia* de oráculos que tendrá que comunicar a sus compatriotas; y concreta más el profeta: sus profecías llevarán el sello de la desgracia para sus conciudadanos: *lo que en él estaba escrito eran lamentaciones, elegías y guayes* (v.10).

¹ Cf. Is 51:12; Job 25:6; Sal 8,5. En las otras lenguas semíticas encontramos la misma expresión: árabe: 'bn'dm; asiro-babilonio: *mar améli*; arameo: *bar enas* (Dan 7:13). — ² Cf. Ez 3:24; Dan 8:18; 10:15-19; Ap 1:17. — ³ Cf. Núm 14:9; Jos 22:16; Ez 2:3; Jer 52:3; Os 7:13, etc.

3. El Profeta, enviado de Dios.

Obstinación de la casa de Israel.

¹ Y me dijo: Hijo de hombre, come eso que tienes delante, come ese rollo, y habla luego a la casa de Israel. ²Yo abrí la boca e hizome él comer el rollo, ³ diciendo: Hijo de hombre, llena tu vientre e hinche tus entrañas de este rollo que te presento. Yo lo comí y me supo a mieles. ⁴Luego me dijo: Hijo de hombre, ve, llégate a la casa de Israel y hábles mis palabras. ⁵Mira que no eres enviado a un pueblo de habla abstracta, sino a la casa de Israel. ⁶No es a pueblos remotos, cuyas palabras no entiendes. Ah! Si a éstos te enviara, seguramente te escucharían. ⁷La casa de Israel, por el contrario, no querrá oírte, porque no quieren oírme a mí, porque toda la casa de Israel tiene frente altanera y corazón contumaz. ⁸Pero yo te doy un rostro tan firme como el de ellos, y una frente dura cuanto las frentes tuyas, ⁹ tan dura como el diamante, más que el pedernal. No los temas ni te atemorices ante ellos, porque son casa rebelde.”

El profeta recibe la orden de tragar el *rollo*, escrito con lamentaciones. La primera impresión de su gusto es *a mieles*, porque era la palabra *divina* acompañada de un íntimo fortalecimiento interno. Toda misión, por ingrata que sea, si es de parte de Dios, resulta dulce a los encargados de cumplirla, en cuanto que **se sienten solidarios de una obra divina**. La conciencia de estar asistidos por Dios les hace sentir alegría y dulzura donde hay amargura y tristeza. Ezequiel es enviado a la *casa de Israel*, semitismo corriente en el estilo del profeta para designar simplemente los *israelitas* del exilio, a los que era enviado como profeta. De ellos habría de nacer de nuevo la *casa de Israel*, concebida como unión de todos los descendientes de Jacob-Israel. Para animarle le dice que su misión está facilitada por la lengua de los destinatarios, que es la suya (v.5). Por otra parte, los israelitas no son tan extraños a la nueva misión del profeta, ya que no son un pueblo

que no haya oído hablar de enviados de Yahvé, sino que toda su historia está salpicada de intervenciones de los profetas, centinelas y mensajeros de su Dios. Pero tienen *frente altanera y corazón contumaz* (v.7). Por eso seguramente, si fuera otro pueblo, le escucharía. En todo caso, la asistencia divina hará que el profeta pueda hacer frente a la obstinación de su pueblo (v.8).

Desaparece la visión (10-14).

¹⁰ Díjome también: Hijo de hombre, todas las palabras que yo te digo recógelas en tu corazón y dales atento oído, ¹¹ y ve luego y llégate a los deportados, a los hijos de tu pueblo, y habíales diciéndoles: Así dice el Señor, Yahvé, óigante o no te oigan. ¹² Entonces me arrebató el espíritu, y oí tras de mí un estruendo de fuerte terremoto al elevarse la gloria de Yahvé en su lugar, ¹³ y oí el rumor de las alas de los cuatro vivientes, que daban la una contra la otra, y el ruido de las ruedas, ruido de gran terremoto. ¹⁴ Entonces me alzó el espíritu y me arrebató. Yo andaba amargado y malhumorado en mi alma, pero fue sobre mí la mano de Yahvé, que me confortó. Llegué así a los deportados de Tel-Abib, que habitaban en la ribera del río Kebar, a la región donde moraban, y estuve entre ellos atónito durante siete días.

Ezequiel quedó sobrecogido ante la comunicación divina y sintió que el cortejo majestuoso, en el que estaba Dios, se marchó, oyendo un *estruendo de fuerte terremoto al elevarse la gloria de Yahvé*. Aquel batir de *alas* de los *vivientes* suplía a los truenos del Sinaí. Yahvé siempre se comunica a los hombres en el A.T. rodeado de majestad y de poder. El profeta quedó triste y pensativo ante la misión que se le encomendaba (v.14). Sin duda que pensaba en las rebeldías de aquel pueblo, sobre el que habían de caer tantas calamidades. Por orden de Dios se fue a ver a los exilados que estaban en una colonia junto al “gran canal” llamada *Tel-Abib* (v.15), que en hebreo significa “colina de la espiga,”¹ nombre que para ellos insinuaba fertilidad y resurrección. No conocemos esta localidad, pero debía de ser una de tantas colonias de exilados junto a los canales de” Mesopotamia.

Responsabilidad de Ezequiel (16-21).

¹⁶ Al cabo de los siete días me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁷ Hijo de hombre, yo te he dado por atalaya a la casa de Israel. Tú oirás las palabras de mi boca y de mi parte los amonestarás. ¹⁸ Si yo digo al malvado: “¡Vas a morir!” y tú no le amonestares y no le hablo para retraer al malvado de sus perversos caminos para que viva él, el malvado morirá en su iniquidad, pero te demandaré a ti su sangre. ¹⁹ Mas si, habiendo tú amonestado al malvado, no se convierte él de su maldad y de sus perversos caminos, él morirá en su iniquidad, pero tú habrás salvado tu alma. ²⁰ Y si se apartare el justo de su justicia, cometiendo maldad, y pusiere yo una trampa delante de él, él morirá. Por no haberle tú amonestado, morirá en su pecado, y no se recordarán las obras buenas que hubiere hecho, pero yo te demandaré a ti su sangre. ²¹ Pero, si tú amonestaste al justo para que no pecara y dejare de pecar, vivirá él, porque fue amonestado, y tú habrás salvado tu alma.

El profeta estuvo apesadumbrado por su dura misión, que fue confirmada en toda su responsabilidad a los siete días. Ezequiel es constituido en *atalaya para la casa de Israel* (v.17). Los profetas anteriores al exilio se presentaban como *centinelas* de su pueblo, con la misión de anunciar los peligros que se cernían sobre Israel ². Es el cometido que se encomienda a Ezequiel. Si no

cumple su misión, será castigado de muerte: *te demandaré a ti su sangre*. Será responsable de la pésima conducta del impío si no le ha advertido su mal camino (v.18). Al contrario, *salvará su alma*, es decir, su vida, si a tiempo le ha amonestado de sus malos caminos (v.21).

El profeta, recluido en su casa (22-27).

²² Fue aquí de nuevo sobre mí la mano de Yahvé, que me dijo: Levántate, vete al campo y allí te hablaré. ²³ Levánteme y salí al campo, y vi que estaba allí la gloria de Yahvé, como la gloria que había visto en la ribera del Kebar, y caí rostro a tierra, ²⁴ pero entró en mí el espíritu y me puso en pie, y me habló Yahvé, diciéndome: Ve y enciértrate en tu casa. ²⁵ Tú, hijo de hombre, verás que echan cuerdas sobre ti y te atan con ellas, y ya no podrás salir a ellos. ²⁶ Y haré que se te pegue la lengua al paladar, y quedarás mudo, y ya no serás para ellos un censor, porque es casa rebelde; ²⁷ mas, cuando yo te hable, abriré tu boca, y entonces les dirás: Así habla el Señor, Yahvé; el que oiga, que oiga, y el que no quiera oír, no oiga, porque es casa rebelde.

Por orden divina, el profeta desciende de la colina *al campo* ³, y allí vio de nuevo la *gloria de Yahvé*, o a Yahvé manifestándose en toda su gloria como en la primera visión. Confortado por el *espíritu* (v.24) después de haber quedado en un estado de postración similar al de la primera visión, recibió la orden de *encerrarse en su casa* (v.24). En vez de comunicar a los exilados su visión y las comunicaciones divinas, debe callarse por una temporada. El v.25 debe entenderse en un sentido simbólico; no es, pues, necesario suponer que realmente le hubieran atado con cuerdas. Es Yahvé quien liga al profeta, como es Yahvé quien le *pega la lengua al paladar* (v.26). Quizá le envió una enfermedad, como parálisis, reumatismo, etc., que le inmovilizó⁴. En todo caso, parece que Yahvé mismo le impuso un período de inmovilidad bastante prolongado.

Muchos autores creen que el fin de esta acción simbólica es anunciar el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor ⁵. Pero en el contexto aparecen juntos la inmovilidad y el mutismo, lo que parece indicar que es una misma la finalidad de ambas cosas, es decir, el mantenerse alejado de toda actividad con los exilados antes de que Yahvé mismo lo ordene: *hasta cuando yo te hable*. (v.27). Parece que se le ordena callar por un tiempo, porque los exilados aún no estaban suficientemente preparados para oír los mensajes del profeta.

4. Acciones simbólicas sobre el Asedio de Jerusalén.

Los exilados creían que Jerusalén nunca sería tomada por las tropas de Nabucodonosor, pues Yahvé habría de defenderla necesariamente por ser el lugar de su morada. Por otra parte, el prestigio de Yahvé parece exigirlo. Con estas ilusiones seguían en su perversa conducta, sin reconocer que sus pecados eran la causa de la ruina de la nación. La misión de Ezequiel es convencer a sus compatriotas desterrados que Yahvé entregará Jerusalén a sus enemigos y que no queda sino arrepentirse y volver a **Yahvé para tener una esperanza de rehabilitación nacional**. El profeta, pues, por **orden divina**, quiere hacer ver a los exilados con acciones simbólicas la futura destrucción de Jerusalén.

El plano de Jerusalén asediada (1-3).

¹ Tú, hijo de hombre, toma una tableta de arcilla y pónitela delante” *Traza en la ta-*

bleta el plano de una ciudad, Jerusalén. ² Pon contra ella cerco, alza contra ella torres, haz vallado, asienta campamento delante de ella y pon contra ella arietes en derredor. ³ Toma luego una plancha de hierro y ponía como muro de hierro entre tí y la ciudad, y dirige a ella tus miradas. El cerco será estrecho, y lo estrecharás cada vez más. Es señal para la casa de Israel.

La vida de Ezequiel es una continuada parábola en acción. Por orden divina tiene que llamar la atención de sus compatriotas con acciones simbólicas extrañas para traerlos al buen camino. Ya el aire pensativo y taciturno mostrado por el profeta después de su visión inaugural y, sobre todo, la misteriosa reclusión y mutismo en su casa debían dar que pensar a los exilados, que veían en Ezequiel un compatriota extraño con pretensiones de profeta. Su mismo carácter sacerdotal le daba cierto ascendiente sobre ellos. Por otra parte, los exilados vivían obsesionados por la idea de un pronto retorno a la patria, y así nada tiene de particular que espieran los últimos detalles de un hombre extraño que tenía visos de profeta, esperando oír de sus labios promesas de pronta repatriación. Teniendo en cuenta este ambiente de expectación, el profeta, por orden divina, realiza ciertas acciones simbólicas que debían ser anuncios concretos del futuro. Una de ellas es esta de trazar sobre una *tableta de arcilla o ladrillo* el *plano* de la ciudad de Jerusalén. Contra ella debía asentar *torres, vallados y cerco* (v.2), dando la impresión de que la ciudad iba a ser asediada militarmente. Además se le ordena interponer una *plancha de hierro* entre la ciudad y el profeta (v.3), para indicar el cerco del ejército de Nabucodonosor, instrumento de la justicia divina. Sobre la ciudad sitiada debe dirigir las *miradas* amenazadoras como las de un jefe de un ejército que asedia y no tiene otra ilusión que entrar en la ciudad. La acción simbólica de Ezequiel puede concebirse perfectamente suponiéndolo mudo e inmóvil en su casa, desplegando su brazo ante los exilados estupefactos, frente a un ladrillo en el que estaba dibujado el plano de la ciudad de Jerusalén. En su mutismo era el único modo de pronosticar el asedio de la Ciudad Santa por Nabucodonosor.

Inmovilidad del profeta (4-8).

⁴ Échate después sobre tu lado izquierdo y pon sobre él las maldades de la casa de Israel. Tantos días como sobre él yazcas, expiarás en ti la iniquidad suya. ⁵ Los años de su expiación te los computo a ti por días: ciento noventa días ⁶ expiarás las iniquidades de la casa de Israel. ⁶ Acabados éstos, te echarás del lado derecho para expiar a su vez las iniquidades de la casa de Judá por cuarenta días, computándote cada día por un año. ⁷ Dirigirás tus miradas contra el muro de Jerusalén, tendiendo el brazo y profetizando contra ella. ⁸ Yo te ataré con cuerdas para que no puedas volverte de un lado al otro mientras no se cumplan los días de tu atadura.

Una nueva acción simbólica. La inmovilidad obligada tendrá un sentido nuevo para los exilados. El profeta, por orden divina, debe permanecer *ciento noventa días* echado sobre su *lado izquierdo* para expiar otros tantos años por las *iniquidades de la casa de Israel*, es decir, el reino del norte, con Samaría por capital. El mismo nombre *izquierdo*, que para los israelitas es el *norte* ⁷, parece aludir al reino del *norte*. Después debe estar echado *cuarenta días* sobre su *lado derecho* para expiar *las iniquidades de la casa de Judá* (v.6). Según lo antes apuntado, el *lado derecho* debe de aludir al reino del sur, pues para los israelitas el sur era la *derecha*.

Haciendo el cómputo de días en años, según se indica en el texto, tenemos que la cautividad de la casa de *Israel* será de *ciento noventa años*, y la de la casa de *Judá* de *cuarenta años*. La

cautividad para los judíos terminó en el 538 con el decreto de Ciro. Tomando esta fecha como término “*ad quem*,” podemos llegar a la fecha del 721 (toma de Samaría por Sargón II y fecha de la deportación definitiva de los habitantes del reino del norte) y tenemos “grosso modo” los *ciento noventa* años del texto para la casa *de Israel*; y para la casa *de Judá*, partiendo de la misma fecha 538 y sumándole *cuarenta años*, llegamos al 578, que se aproxima a la fecha crucial del 586, en que tuvo lugar la definitiva deportación de Judá. Siempre hay un margen de inexactitud en las cifras, que no han de tomarse al pie de la letra, sino como números redondos. No faltan autores que niegan la realidad del hecho, suponiendo que todo ello es una alegoría. Partiendo del supuesto de que Ezequiel estuvo inmóvil por una enfermedad enviada por Dios, no tiene nada de inverosímil la realidad histórica de esta acción simbólica: *yo te ataré con cuerdas*. (v.8). Aquí las *cuerdas* parecen designar la voluntad de Yahvé de inmovilizarle hasta que *se cumplan los días* fijados por el mismo Dios.

El pan tasado e inmundo (9-17).

⁹ Toma también trigo, cebada, habas, lentejas, mijo, avena, y ponio en una misma vasija, y haz de ellos tu alimento durante los días que estés echado de este o del otro lado. ¹⁰ Lo que para comer tomes será de veinte siclos de peso por día, que es lo que comerás de un día al otro. H También el agua la beberás medida, un sexto de “hin,” que te servirá de bebida de un día a otro. ¹² Comerás pan de cebada, que cocerás en rescoldo de excrementos humanos y a la vista de esas gentes. ¹³ Y me dijo Yahvé: Así comerán los hijos de Israel su pan inmundo en medio de las gentes a las cuales les arrojaré. ¹⁴ ¡Ah Señor! exclamé yo: mi alma no se ha contaminado nunca; desde mi adolescencia hasta hoy no comí mortecino ni despedazado, y jamás entró en mi boca carne inmunda. ¹⁵ El me respondió: Mira, te concedo que, en vez de estiércol humano, tomes estiércol de bueyes para cocer con él tu pan. ¹⁶ Y añadió: Hijo de hombre, yo voy a quebrantar en Jerusalén el sustento del pan; comerán el pan por peso y con angustia y beberán el agua tasada y con turbación, ¹⁷ para que, faltándoles el pan y el agua, desfallezcan los unos con los otros y se consuman en su iniquidad.

De nuevo una acción simbólica debe completar el significado de la anterior sobre el asedio de Jerusalén. Ahora se van a anunciar las penalidades del asedio, sobre todo el hambre y la sed de los habitantes cercados. El profeta debe mezclar en una vasija diversos cereales y legumbres. La Ley prohibía esta mezcla de trigo, cebada, habas, lentejas, mijo y espelta, como estaba prohibido sembrar dos clases de grano en el mismo campo ⁸. Sin embargo, las circunstancias del asedio serán tan penosas, que los asediados se verán obligados a contravenir la Ley mosaica. Además, Ezequiel debe comer lo equivalente al peso de *veinte siclos* al día, es decir, unos 300 gramos, lo que es la mitad de la comida normal de una persona ⁹.

También tendrá tasada el agua, pues sólo podrá beber *un sexto de hin*, es decir, un litro cada día ¹⁰.

Para encarecer más la escasez y anormalidad de la situación, el profeta debe cocer el *pan de cebada en rescoldo de excrementos humanos* (v.12). El combustible ordinario aún hoy en las aldeas de Palestina que no tienen carbón ni leña es el excremento de los animales. Los habitantes, pues, de la Jerusalén asediada no tendrán siquiera esto, y se verán obligados a emplear lo más repugnante. Pero esto, aparte de la repugnancia natural, para el profeta resultaba inmundo ritualmente. El profeta, de la clase sacerdotal, siempre había tenido un cuidado extremo en guardar las leyes de la pureza legal. Estaba prohibido comer carne de animales muertos o des-

cuartizados por otros animales, porque no había sido derramada la sangre suficientemente ¹². El profeta declara que nunca ha tomado *mortecino o despedazado* (v.14) ni *carne inmunda*, es decir, carne empleada en los sacrificios, pero que se conservaba varios días ¹³. Todo esto era abominación para su mentalidad ritualista y sacerdotal; por eso, el emplear combustible inmundo, prohibido por la Ley, le resultaba inaceptable. Dios le condona esto y le permite utilizar el combustible normal del excremento de animales (v.15). Todo esto se ordena a anunciar proféticamente las estrecheces que los habitantes de Jerusalén sufrirán en el próximo asedio: *yo voy a quebrantar el sustento del pan* (v.16), símbolo del alimento humano en general. Consecuencia de ello será que languidecerán de hambre *los unos con los otros* (v.17).

1 Cf. Esd 2:59: “colina de la sal.” Algunos autores creen que *Tel-Abib* es una deformación del babilónico *tel-abubi* (colina de la inundación). — 2 Cf. Is 52:8; 56:10; Jer 6:17; Ez 33:2.6-7. — 3 Cf. Ez 8:4; 37, is. — 4 Los comentaristas antiguos tomaban al pie de la letra las palabras del Dios, y así suponían que el profeta se hizo atar (Knab.). Muchos autores modernos ven aquí una alusión a la supuesta epilepsia de Ezequiel (Klosterm.). Cf. BUZY, *Les symboles de V.A.T.*, p.212-218. — 5 Así San Jerónimo, Trochen, Knabenbauer y Fillion. — 6 Así según los LXX. Según el TM, son “trescientos noventa días.” — 7 Entre los orientales, el sistema de buscar los puntos cardinales es mirar hacia el *oriente*, donde nace el sol. De ahí que su *izquierda* es nuestro *norte*, y su *derecha* nuestro *sur*. — 8 Cf. Lev 19:19; Dt 22:9-11. — 9 El *sido* pesaba unos 13 gramos más o menos. — 10 El *hin* era la sexta parte del *baïh*, que equivalía a unos 39 litros; por tanto, unhin, 6:55 litros. — 11 Cf. Dt 23:135. — 12 Cf. Ex 22:30; Lev 17:15; Dt 14:21. — 13 Cf. Lev7,18; 19,7; Js 65:4.

5. Dispersión de los Habitantes de Juda.

Continúan las acciones simbólicas para significar la trágica suerte de los moradores de Jerusalén. No sólo serán cercados y padecerán grandes estrecheces en el asedio, sino que al final serán unos asesinados y otros dispersos. El profeta, con todas estas predicciones, salía al paso del infundado optimismo de sus compatriotas, que creían cerca la hora de la liberación total y, sobre todo, no concebían que la **Ciudad Santa pudiera caer en manos del enemigo**.

Depoblación de Judá y de Jerusalén (1-4).

¹ Hijo de hombre, toma una espada afilada y empléala como navaja de barbero para raerte cabellos y barba. Toma luego una balanza justa y reparte el pelo. ² Un tercio lo quemarás al fuego en medio de la ciudad, mientras se cumplen los días del asedio; otro tercio lo herirás con la espada en derredor de ella, y el otro tercio lo esparcirás al viento y yo lo perseguiré con la espada desnuda. ³ Toma también de ellos unos pocos, contados, y átalos a la orla de tu manto. ⁴ Toma otros pocos y los echas en medio del fuego, que se quemen. De ahí saldrá el fuego para toda la casa de Israel.

No se especifica el momento histórico de esta nueva acción simbólica. El profeta debe rasurarse la barba y cabellos. Lo primero resultaba un gran sacrificio para los orientales, que están orgullosos de su barba. En Is 7:20 se habla del ejército asirio como “navaja alquilada” para quitar a Judá toda su virilidad. En Ezequiel, el sentido es algo diverso. Debe dividir sus cabellos y barba rasurada en tres mitades ¹, que habían de pesarse en una *balanza*, símbolo de la justicia divina (v.1). Un tercio será entregado *al fuego en medio de la ciudad* (v.2) sobre el ladrillo o tableta de barro donde había trazado el plano de Jerusalén. Así, dentro del trazado de la ciudad debe quemar parte de su barba para indicar a los habitantes de Jerusalén que morirán durante el asedio por la peste y el hambre. Otro tercio de pelos los *herirá con la espada*, simbolizando a los que habían de caer por la espada, y un tercio será *esparcido al viento*, con lo que se indica la suerte de los deporta-

dos y dispersos en la huida por los diversos países; su destino será tan trágico, que ni así se verán libres, ya que Yahvé los perseguirá *con la espada* (v.3). Pero de éstos se salvará un *resto*; por eso se dice que debe ligarlos *a la orla de su manto* (v.3), es decir, conservarlos con el mayor cuidado². El v.4 es comúnmente considerado como glosa para recalcar el castigo, pues el *fuego* parece simbolizar las diversas calamidades que se cernerán sobre la *casa de Israel*.

Castigo de la rebeldía de Jerusalén (5-17).

⁵ Así dice el Señor, Yahvé: Esta es Jerusalén. Yo la había puesto en medio de las gentes y de las tierras que están en derredor suyo. ⁶ Ella se rebeló contra mis mandatos, malvada, más que las gentes, y contra mis leyes, más que las tierras que están en torno suyo, despreciando mis mandamientos y mis leyes y no andando por ellos. ⁷ Por tanto, así dice Yahvé: Por ser más rebelde que las gentes que os rodean, y no haber seguido mis mandamientos, y no haber obrado según mis leyes, y hasta ni siquiera no haber hecho según las costumbres de las gentes que están en torno vuestro, ⁸ por eso así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti a mi vez para hacer justicia en ti, a la vista de las gentes, ⁹ y haré en ti lo que no hice jamás, y como jamás volveré a hacer por todas sus abominaciones. ¹⁰ Por eso dentro de ti se comerán los padres a sus hijos, y los hijos se comerán a sus padres; cumpliré en ti mis juicios, y lo que de ti reste, lo esparciré a todos los vientos. ¹¹ Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, ya que tú has profanado mi santuario con todas tus fornicaciones, yo también te abatiré a ti, sin que perdone mi ojo, sin misericordia. ¹² Una tercera parte de ti morirá dentro, de pestilencia y de hambre; otra tercera parte caerá en derredor tuyo a la espada, y la otra tercera parte la esparciré a todos los vientos, e iré tras ella con la espada desenvainada. ¹³ Cumpliré mi furor y saciaré en ellos mi ira, y tomaré satisfacción, y sabrán que yo, Yahvé, he hablado en mi indignación cuando desfogué en ellos mi furor. ¹⁴ Te tornaré en desierto y en oprobio de las gentes que están en derredor tuyo, a los ojos de todos, ¹⁵ y serás el oprobio y el escarnio, el espanto y el escarmiento de las gentes que están en derredor de ti, cuando en medio de ti haga justicia con furor o indignación, con terrible ira. Yo, Yahvé, lo he dicho. ¹⁶ Cuando dispare yo contra ellos las perniciosas saetas del hambre, que los llevarán a la destrucción, que lanzaré yo para destruirlos, y acreciente vuestra hambre y os quite todo sustento de pan, ¹⁷ cuando lance contra vosotros el hambre y las bestias feroces que te dejarán sin hijos, y pasen por tus calles la pestilencia y el estrago, y haga caer sobre ti la espada. Yo, Yahvé, he hablado.”

Yahvé echa en cara a Jerusalén, la predilecta, el haber sido más culpable que los mismos pueblos paganos que la rodeaban. El profeta declara, en nombre de Dios, la razón teológica de su inminente y definitivo castigo. Toda la historia de Judá ha sido una serie de transgresiones y rebeldías contra su Dios, que con tanto amor los había llamado y protegido contra innumerables peligros. *La había puesto en medio de las gentes* (v.6), lo que geográficamente es exacto, ya que Palestina estaba en la encrucijada de los dos grandes imperios, el asirio y el egipcio³. Israel superó en malicia a las otras naciones, en cuanto que, teniendo una revelación especial, no quiso someterse a los preceptos divinos, y aun se puso por debajo de las *costumbres de las gentes* (v.7), ya que no se sabe de ningún pueblo que haya renegado de su dios nacional, mientras que Israel reiteradamente ha abandonado a su Dios para seguir a los ídolos de otros pueblos⁴. Esta abominación merece un castigo desconocido, cual es el terrible asedio de Jerusalén con sus terribles escenas de

antropofagia (v.10) ⁵.

El pecado más grave de Israel fue el de la idolatría. **El santuario de Jerusalén había sido profanado con imágenes de ídolos extraños** (v.11); *tus fornicaciones* puede tener el sentido metafórico de idolatrías, como es común en los profetas, y el sentido literal de actos de prostitución sagrada, corrientes en los santuarios cananeos. Como consecuencia de sus abominaciones, unos morirán por el hambre y la peste; otros, por la espada, y otros tendrán que huir perseguidos por el mismo Señor (v.12). Con ello Jerusalén será objeto de *oprobio* y de escarmiento entre las naciones (v.14) ⁶. Entonces conocerán todos que Yahvé *ha hablado* (v.17), manifestándose en su pleno furor por las transgresiones de su pueblo.

¹ Según los LXX, son *cuatro* partes, pero el contexto pide *tres*. — 2 Cf. Ez 11:14-15; Jer 24:5-29; Núm 15:38. — 3 Cf. Ez 38:12. — 4 Jer 2:10. — 5 Cf. 2 Re 15:283; Lev 26:29; Dt 28,53; Lam 2:20; 4:10. — 6 Cf. Jer 7:34; Lev 26:31; Lam 1:1; 2:6; 3:11; Jer 18:16; 19,8.

6. Profecías contra los centros idolátricos de Israel.

La suerte anunciada a Jerusalén por sus idolatrías y abominaciones alcanzará también a todo el reino de Judá, ya que en todos sus contornos **ha habido manifestaciones religiosas idolátricas**. El profeta quiere con estos oráculos quitar de la mente de los exilados las desmesuradas ilusiones optimistas de liberación. Todavía no había pasado **la ira divina** en su plena manifestación; por eso no deben pensar en un pronto retorno a Palestina.

Devastación de los altares idolátricos (1-7).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, vuelve el rostro a los montes de Israel y profetiza contra ellos. ³ Di: Oíd, montes de Israel, la palabra del Señor, Yahvé. Así dice el Señor, Yahvé, a los montes, a los collados, a los torrentes, a los valles: Voy a traer contra vosotros la espada y destruiré todos vuestros altos. ⁴ Vuestros altares serán devastados, y destrozados vuestros cipos solares, y haré caer vuestros muertos ante vuestros ídolos. ⁵ Yo pondré los cadáveres de los hijos de Israel delante de sus ídolos y dispersaré vuestros huesos en derredor de vuestros altares. ⁶ Dondequiera que habitéis serán arruinadas vuestras ciudades y devastados vuestros altos. Vuestros altares serán arruinados, y abandonados vuestros ídolos, destrozados, desaparecerán. Serán rotos vuestros cipos al sol y aniquiladas vuestras obras. ⁷ Caerán en medio de vosotros los muertos y sabréis que yo soy Yahvé.

Sigue el anuncio de la devastación y de la ruina. Antes era contra los habitantes de Jerusalén por sus idolatrías; ahora es contra los lugares de culto idolátrico, extendidos por todos los *montes* de Judá (v.1); por eso el profeta debe volver su *rostro a los montes de Israel*, para lanzar sus oráculos amenazadores. Toda la tierra de Palestina estaba contaminada con prácticas idolátricas; por eso solemnemente dirige sus palabras a los *montes, collados, torrentes y valles* (v.3). Todo ha sido puesto al servicio de la idolatría, y de ahí que hasta los mismos accidentes geográficos serán víctimas de la ira de Dios, que destruirá sus *altos* (v.3), es decir, los famosos “lugares altos” o *Bamoth*, tradicionales lugares de prevaricaciones idolátricas *. También los *cipos solares*, o estelas dedicadas al sol, serán destruidas. Los santuarios cananeos estaban al aire libre en un pequeño recinto, en cuyo centro se elevaba un monolito o madera en forma de estela dedicada al dios solar ². La destrucción será general ³.

Arrepentimiento de los dispersos de Judá (8-10).

⁸ Mas dejaré de vosotros entre las gentes unos restos que escaparán a la espada cuando sean dispersados por las tierras. ⁹ Vuestros dispersos se acordarán de mí en las naciones en que estarán en cautiverio, porque yo quebrantaré su corazón fornicario, que se apartó de mí, y sus ojos, que fornicaron tras los ídolos. Y tendrán horror de sí mismos por las iniquidades que cometieron y por todas sus fornicaciones. ¹⁰ Sabrán entonces que yo soy Yahvé. No en vano había dicho que había de escarmentarlos.

No pocos autores ven en estos versos una adición posterior por su estilo convencional. El profeta anuncia que, una vez pasado el castigo, cuando los judíos se hallen en la diáspora, sentirán una **nostalgia de Dios, y sentirán horror de sí mismos** (v.9) al verse culpables de horriblos crímenes. Yahvé los ha castigado *por su corazón fornicario*, es decir, su propensión a la idolatría. Las relaciones entre Dios e Israel eran concebidas al modo de las relaciones conyugales de dos esposos. Por eso, todo culto a los ídolos era un adulterio, y sus actos de culto, *fornicaciones* (v.9).

Desolación de la tierra de Judá (11-14).

¹¹ Bate las manos y huella con tu pie, diciendo: ¡Ay! Después de tantas horribles abominaciones, caerá la casa de Israel a espada, de hambre y de peste. ¹² El que está lejos morirá de peste, el que está cerca caerá a la espada, y el que quedare y esté asediado morirá de hambre. Desfogaré mi ira, ¹³ y reconoceréis que yo soy Yahvé cuando yazcan sus muertos junto a sus ídolos, en derredor de sus altares, en todo alto collado y en la cima de todos los montes, bajo todo árbol frondoso y bajo toda encina copuda; allí donde ofrecían perfumes de grato aroma a todos los ídolos, ¹⁴ yo tenderé contra ellos mi mano y tornaré la tierra desolada y solitaria desde el desierto a Ribla, dondequiera que habiten, y sabrán que yo soy Yahvé.

El profeta, por orden divina, debe mostrarse alegre a causa del cumplimiento de la justicia divina sobre su pueblo, aunque esto suponga la catástrofe y la ruina. Los profetas tenían muchas veces que ahogar sus más sagrados sentimientos patrióticos y familiares en función de exigencias divinas. **Eran los transmisores de la voluntad de Dios**, y ante esto debían declinar toda otra afeción particular y personal.

Como Jeremías en Palestina, Ezequiel en Babilonia debe anunciar la tragedia de su pueblo, en contra de sus naturales inclinaciones. Ante todo estaban los derechos de la justicia divina, y por eso debía alegrarse del cumplimiento de la misma a costa de sus compatriotas pecadores. Estos caerán por la peste, el hambre, la espada, los tres flagelos instrumentos de la cólera de Yahvé. Los muertos yacerán por doquier en torno a los *altares* donde habían ofrecido sacrificios a los ídolos, en los *lugares altos y bajo todo árbol frondoso* (v.13), es decir, en los santuarios formados en torno a un terebinto sagrado, como aún se ve en los *welys* de los musulmanes de Oriente ⁴. La frondosidad de la vegetación era símbolo de la fecundidad y de la vida, y por eso los lugares frondosos eran escogidos para dar culto a divinidades afrodisíacas, como Astarté, la Istar de los babilonios. La consecuencia de la manifestación de la cólera divina será la desolación total *desde el desierto hasta Ribla* ⁵, es decir, toda la costa siro-fenicia-palestina, desde el *desierto* del Negueb, al sur de Bersabé, hasta *Ribla*, sobre el Orontes, en Siria, que fue cuartel general de Nabucodonosor en 587.

1 Cf. 1 Re 12:20-35; 2 Re 17:29-32; Os 3:2; Jer 7:31; Is 15:2. Véase H. Vincent, *Ca-naan d'après l'exploration recente* (París 1907) 90-151. — 2 Véase J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (París 1905) 2143. — 3 Cf. Am 7:9; Jer 26:9; Is 44:10-20. — 4 Cf. Jer 2:20. — 5 El TM dice “más que el desierto hacia Dibla,” localidad desconocida. Por otra parte, encontramos este nombre *Dibli*, en vez de *Rib/a*, en Jer 52:9-10; 26-27. La mayoría de los críticos leen “desde el desierto hasta Ribla,” frase paralela a la otra bíblica: “Desde la entrada de J'amat hasta el torrente de Egipto” (Núm 13:21).

7. Castigo de las Idolatrías.

Inminencia de la catástrofe (1-13).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Mira, hijo de hombre, así habla Yahvé: Es el fin para la tierra de Israel, viene el fin sobre los cuatro confines de la tierra. ³ Llega para ti el fin, y desencadenaré mi ira contra ti y te pagaré según tus obras; echaré sobre ti todas tus abominaciones. ⁴ No se apiadará de ti mi ojo, no tendré compasión, echaré tus obras sobre ti, y en tu seno tus abominaciones, y sabréis que yo soy Yahvé. ⁵ Porque así dice el Señor, Yahvé: Desdicha tras desdicha viene, ⁶ llega el fin, está amenazándote el fin, ya está ahí. ⁷ Ya te llega el fin, habitante de la tierra; ya viene el tiempo, ya llega el día del alboroto, pero no de alegría, en los montes. ⁸ Ahora en seguida voy a derramar sobre ti mi ira y satisfaceré en ti mi furor, juzgándote según tus obras y echando sobre ti todas tus fornicaciones. ⁹ No se apiadará mi ojo, no tendré compasión, sino que echaré sobre ti tus obras, y pondré en tu seno tus abominaciones, y sabrás que yo, Yahvé, os hiero. ¹⁰ He ahí el día, ya viene, ya llega tu suerte, ya ha brotado la opresión, ha florecido la injusticia *. n La violencia se ha levantado como cetro de impiedad; nada quedará de ellos ni de su orgullo, nada de su estrépito, nada de su esplendor. ¹² Llega el tiempo, viene el día en que no se alegre el que compra ni se entristezca el que vende, que sobre todos vendrá la ira. ¹³ Quien venda no recobrará lo vendido por más que viva, porque la visión sobre todos ellos no se revocará, y por las impiedades ninguno vivirá.

La manifestación de la ira vengadora de Yahvé no se hace esperar, pues sus *abominaciones* han sobrepasado toda medida y han de pesar sobre sus autores. **La justicia de Dios será inexorable** (v.4).

Es el *día* de Yahvé anunciado por los profetas, que, lejos de ser día de exultación y gozo ², será *día de alboroto, pero no de alegría, en los montes* (v.7), lugares de tradicional alegría por estar en ellos los santuarios dedicados a los ídolos ³. Ha llegado la hora de pedir cuenta de las *fornicaciones* o idolatrías de Judá (v.8). Israel debe recibir en su *seno* el pago de sus *abominaciones* (v.8), pues la *opresión* y la *injusticia* (v.10) han florecido exuberantes en la sociedad, de tal forma que la *violencia se ha levantado como cetro de impiedad*, dominando como reina todas las manifestaciones de la vida cívica y social. Pero la ira divina barrerá toda manifestación aparatosa: no *quedará nada de su estrépito y esplendor*. Las transacciones serán acompañadas de alegría de parte del que las compra, que se aprovecha de la miseria del prójimo. Según la Ley, debían darse facilidades de rescate a los que vendían obligados por la necesidad y la miseria. Los acaparadores se aprovechaban de esta situación. Pero ahora no deben alegrarse de sus compras ni entristecerse los vendedores con sus ventas, porque llega la hora de la destrucción (v.12). La ruina alcanzará a todos. No volverán a rescatarse los bienes vendidos después de cincuenta años, como estaba prescrito ⁴. **La ira divina sembrará la destrucción**, y otros colonos vendrán al país

de Israel a establecerse, siendo los moradores de Palestina llevados en cautividad (v.15). **El castigo de Yahvé es irrevocable.**

Desolación general (14-27).

¹⁴ Tocaban las trompetas, todo está presto, pero nadie va al combate, porque se desencadena mi ira sobre su muchedumbre. ¹⁵ Fuera, la espada; dentro, la peste y el hambre; quien está en el campo morirá a la espada; quien esté dentro de la ciudad será devorado por el hambre y por la peste. ¹⁶ Quien de ellos escape huirá a los montes, y gemirán todos como gime la paloma, cada uno por su propia iniquidad. ¹⁷ Todas las manos están debilitadas, y todas las rodillas flaquean. ¹⁸ Cíñense de saco y cúbrese de terror; en todos los rostros se ve la confusión, y todas las cabezas están rapadas. ¹⁹ Tiran en las calles su plata, y su oro se les torna en estiércol; no los salvará su plata ni su oro el día de la ira de Yahvé. No saciarán su hambre y no llenarán su vientre con ellos, pues les fueron incentivo para el pecado. ²⁰ Estaban muy orgullosos de sus brillantes joyas, y con ellas fabricaron sus abominables simulacros, sus ídolos. Por eso se los convertirá en estiércol, ²¹ y los daré al saqueo de manos extranjeras y en botín a los impíos de la tierra, para que lo contaminen. ²² Apartaré de ellos mi rostro, y será profanado mi tesoro; entrarán en él los invasores y lo profanarán. ²³ Fabricate cadenas, porque está la tierra Üena de sangre, y la ciudad llena de violencias. ²⁴ Traeré gentes perversas para que se apoderen de sus casas, y pondré fin al orgullo de los poderosos, y serán profanados sus santuarios. ²⁵ Viene el terror, pedirán paz, y no habrá paz. ²⁶ Vendrá angustia sobre angustia, y el anuncio de una seguirá al de otra. Faltarán la visión a sus profetas; los sacerdotes desconocerán la Ley, y los ancianos el consejo. ²⁷ El rey se enlutará, y los príncipes estarán desolados, y temblarán las manos de toda la tierra. Yo los trataré según sus caminos y los juzgaré según su merecido, y sabrán que yo soy Yahvé.

El profeta refleja el momento del asedio de Jerusalén. Todo está presto para la defensa, *tocaban las trompetas* (v.14), pero de nada sirve, pues un temblor se apodera de los combatientes, de tal forma que *nadie va al combate*. Es Yahvé el que ha enviado este retraimiento de las armas para cumplir los designios de su ira. La desolación y la muerte reinan por doquier (v.15), y nadie se atreve a salir al frente, pues todas *las rodillas flaquean* (v.17). El abatimiento general se muestra en manifestaciones generales de duelo: *y cíñense de saco. todas las cabezas rapadas* (v.18) ⁵. Los asediados, al ver que su *plata y oro* no sirven para conseguir los víveres necesarios, lo arrojan por las calles (v.19). Sus riquezas han sido un *incentivo para el pecado* i sobre todo para entregarse a la idolatría, dando sus metales preciosos para la construcción de simulacros, en lo que utilizaron sus *brillantes joyas* (v.20). Pero todo será botín de guerra para los invasores (v.21), para *que lo contaminen*, utilizando el oro y plata de los ídolos para fines triviales y profanos. Pero, sobre todo, la mayor calamidad es la profanación del *tesoro* de Yahvé, o templo de Jerusalén (v.22). Todos deben prepararse para la cautividad (*fabricate cadenas*), pues el castigo es inminente, porque *esta la tierra llena de sangre*. (v.23); alusión a los homicidios y atropellos contra los que predicaban la sumisión a Babilonia, siguiendo las indicaciones de los profetas.

En la catástrofe que se avecina no habrá ninguno a quien acudir en petición de ayuda, ya que faltarán el sacerdote, el profeta y el sabio (v.25). Es interesante la claridad con que en este texto se especifica la misión de los distintos directores espirituales de la sociedad: la característica del *profeta* es la *fisión*, o revelación recibida directamente de Dios para transmitir un mensaje

a la comunidad; la del *sacerdote* es la *Ley*, cuya enseñanza estaba obligado a compartir al pueblo; y la del sabio es el *consejo*, o deducción doctrinal por reflexión de las revelaciones anteriores. El sabio sustituyó al *profeta* cuando éste faltó, y sus enseñanzas no tenían la autoridad de los profetas, precisamente porque no tenían comunicación directa con Dios, sino que, por reflexión teológica, deducían conclusiones en orden al gobierno de la vida. Son los autores de los libros que llamamos *sapienciales*, que vienen a llenar el vacío de los oráculos proféticos.

Israel siempre ha vivido bajo una protección especial divina; así, primero suscitó Yahvé *profetas* para suplir la acción de los sacerdotes, que se limitaban a lo cultural, y después a los *sabios* para que dieran consejo y dirección a las nuevas generaciones. Ezequiel en este pasaje anuncia que, para colmo de males, Jerusalén se verá privada no sólo de los bienes elementales materiales, sino aun de los espirituales, ya que los que representaban los valores del espíritu, como los *sacerdotes*, los *profetas* y los sabios, no estarán al alcance de los moradores de la Ciudad Santa. Y en la catástrofe, los primeros en sentir una profunda amargura serán las clases dirigentes: *el rey se enlutara, y los príncipes estarán desolados*. (v.27). Yahvé los castigará por su mala conducta, para que reconozcan de una vez su poder: v sabrán *que yo soy Yahvé*.

1 El TM lee lit. "ha salido la corona, ha florecido el cetro." Nuestra versión se basa en una ligera reconstrucción del texto. La *Bible de Jérus.* traduce.: "el castigo está presto, se ha desarrollado el orgullo." — 2 Cf. Am 5,18s; Ez 30:3. — 3 Cf. Ez 6:2s; Jer 3:22-23. — 4 Cf. Lev 25:10.13. — 5 Cf. Jer 4:8; 6:26; Lam 2:1; Ez 27:31; Am 8:10; Is 15:2; Jer 47:5; Ez 27:31.

8. Los cultos idolátricos, practicados en el templo de Jerusalén.

Los exilados, a la vista de las extrañas acciones simbólicas de Ezequiel, llegaron a barruntar que un profeta había surgido ante ellos. Su misión era anunciar la triste suerte reservada a los judíos que aún permanecían en Palestina y la rehabilitación de los exilados. La suerte de la Ciudad Santa estaba echada, y Judá sólo volvería a recuperarse después de largos años de cautividad. Ante una concurrencia de exilados, encabezados por los *ancianos de Judá*, el profeta **cayó en éxtasis**, asistiendo mentalmente a unas escenas que se desarrollaban en el templo de Jerusalén. Esto tuvo lugar un año después de su visión inaugural junto al *gran canal*.

Los exilados creían que Yahvé debía necesariamente velar por Jerusalén y que no podía permitir que los caldeos entrasen en la Ciudad Santa, **pues Yahvé habitaba allí, en su templo**. Pero el profeta va a mostrar con una visión que precisamente el castigo destructor empezará por el santuario de Yahvé, porque en él se están cumpliendo actos de abominación idolátrica, y, en consecuencia, **la justicia divina debe manifestarse dentro del recinto sagrado**.

Nueva teofanía (1-4).

¹ El año sexto, el día cinco del sexto mes, me hallaba yo en mi casa, y estaban delante de mí los ancianos de Judá, y allí se posó sobre mí la mano del Señor, Yahvé. ² Miré y vi una figura con la apariencia de hombre¹. De lo que aparecía, de cintura arriba era fuego, y de cintura abajo era como un esplendor luminoso, como bronce brillante. ³ Tendió una a modo de mano y me tomó por los pelos de la cabeza. El espíritu me levantó entre la tierra y el cielo, y en visión divina me llevó a Jerusalén, a la entrada de la puerta del atrio interior, del lado del septentrión, donde estaba puesto el ídolo que provoca el celo. ⁴ Y allí estaba la gloria del Dios de Israel, semejante a la de la visión que tuve en el campo.

El *año sexto* de la deportación del rey Joaquín, de donde parece partir el profeta en sus cómputos

tos, es el 592². El *sexto mes* es el de *Ebul*, correspondiente a agosto-septiembre. Esta visión, pues, tuvo lugar poco más de un año después de la primera inaugural³. En su casa recibió a un grupo de exilados presididos por los *ancianos de Judá*. Sus acciones simbólicas desacostumbradas habían logrado despertar la atención de aquellas gentes. Unos iban a verle con espíritu de fe, considerándole como heredero del espíritu de los profetas, y otros por pura curiosidad. Estando, pues, Ezequiel en medio de ellos, se sintió poseído de una gracia carismática especial del Señor: se posó *sobre mí la mano de Yahvé* (v.1). La expresión indica la manifestación sensible o imaginaria de Dios al profeta⁴. La aparición (sensible o imaginaria) del Señor reviste las mismas características que la narrada en el capítulo 1. Yahvé se manifiesta en toda su majestad fulgurante y esplendente como el *fuego* o el *bronce brillante* (v.2). Ninguna otra descripción más expresiva para indicar el carácter santo y puro de Dios.

El profeta se siente transportado imaginariamente por el *espíritu* del Señor a Jerusalén. El “espíritu” de Dios en el A.T., actuando carismáticamente sobre los profetas, **es la energía divina manifestándose** de un modo especial como principio dinámico preternatural. Fuera del curso natural, Dios tiene intervenciones directas sobre sus siervos en orden a las manifestaciones especiales de su providencia. Todo esto que narra Ezequiel hay que entenderlo como ocurrido en *visión imaginaria*; como la tercera tentación de Jesús en el desierto, según la cual Jesucristo fue transportado por el diablo sobre el pináculo del templo de Jerusalén⁵. Así Ezequiel es transportado a la *puerta del atrio interior* del templo (v.3), que estaba en el *lado del septentrión*, es decir, a la izquierda del altar de los holocaustos, que estaba en el centro del *atrio interior*. El templo de Jerusalén tenía un atrio exterior, o explanada amplísima, que rodeaba lo que propiamente era *santuario*, al que tenían acceso las mujeres. Después, franqueando una puerta, se entraba en el *atrio interior*, en el que estaba el altar de los holocaustos y al que tenían acceso sólo los varones.

Es allí donde el profeta asiste en *visión* a ciertas escenas idolátricas que va a describir minuciosamente. Allí está *el ídolo que provoca el celo*, probable alusión a la estatua de Astarté, la Istar asiría o Venus o la estela de *Ashera* que había erigido allí el impío rey Manases un siglo antes⁶, y que, quitada en la reforma de Josías⁷, debió de volver a ocupar su antiguo lugar bajo el ecléctico rey Sedecías. El *ídolo* es llamado provocador del *celo*, quizá aludiendo al *celo* que tiene Yahvé de su culto en el templo de Jerusalén, ya que Israel era considerada como *esposa* de Yahvé. Se dan otras explicaciones, pero parece que en la frase hay manipulaciones de un redactor posterior⁸. El profeta se siente escandalizado por la presencia de estos ídolos en el santuario, donde *estaba la gloria del Dios de Israel* (v.4), **es decir, Yahvé, como protector de su pueblo, manifestándose en toda su gloria y esplendor.**

Escenas idolátricas en el templo de Jerusalén (5-13).

⁵ Y me dijo: Hijo de hombre, alza tus ojos hacia el lado del septentrión. Y alzando mis ojos al lado del septentrión, vi al norte de la puerta el altar del ídolo del celo, a la entrada misma. ⁶ Y me dijo: Hijo de hombre, ¿ves lo que hacen éstos? ¿Ves las grandes abominaciones que la casa de Israel hace aquí mismo para alejarme de mi santuario? Pero date la vuelta, y verás abominaciones todavía más grandes. ⁷ Y me llevó a la entrada del atrio, y, mirando, vi un agujero en la pared. ⁸ Y me dijo: Hijo de hombre, horada la pared. Horadé la pared, y apareció una puerta. ⁹ Entra, me dijo, y mira las pésimas abominaciones que éstos hacen. ¹⁰ Entré, miré y vi toda suerte de imágenes de reptiles y bestias abominables y todos los ídolos de la casa de Israel pintados en la pared en derredor. ¹¹ Y setenta hombres de los ancianos de la casa de Israel, entre ellos Jezonías, hijo de Safan, estaban en pie ante ellos, cada uno

con su incensario en la mano, de los que subía una nube de incienso. ¹² Y me dijo: Hijo de hombre, ¿has visto lo que hacen los ancianos de Israel en secreto, cada uno en su cámara, llena de imágenes? Pues se dicen: Yahvé no nos ve, se ha alejado de la tierra. ¹³ Y me dijo: Pues verás abominaciones todavía mayores que éstos hacen.

El profeta ve en la parte norte el *ídolo del cielo*, probablemente, como decíamos antes, la estatua o estela de Astarté, diosa fenicia, esposa de Baal, que era el trasunto de la Istar asiro-babilónica, diosa de la fecundidad y del amor, como la Venus de los griegos. Su culto iba normalmente acompañado de excesos sexuales en sus santuarios. Estas *abominaciones* debían de existir en el templo de Jerusalén, al que se había dado acceso el culto de Istar desde los tiempos de Manases, con el pequeño intervalo de la reforma de Josías. Todo ello era una invitación a Yahvé para que se *alejase* de su morada de Jerusalén (v.6). Yahvé no puede compartir el culto con dioses paganos.

Pero Yahvé mismo invita al profeta a que penetre en el santuario para ser testigo de mayores abominaciones; así, después de recorrer los corredores del atrio, el profeta, forzando una pequeña abertura, se encuentra con cámaras secretas, en las que hay *imágenes de reptiles y bestias abominables* (v.10). Las *cámaras* deben de ser las celdas de los sacerdotes, que estaban construidas a lo largo del muro que separaba el atrio *interior* del *exterior*. En ellas hay *imágenes de reptiles*. Probablemente son dioses egipcios: el cocodrilo, el buey Apis, etc. La influencia egipcia en la corte de Jerusalén era muy profunda a causa de las alianzas políticas, ya que Egipto era considerado como la nación protectora contra Babilonia bajo el rey Sedecías (598-586). Precisamente los que hacen actos de adoración a estas *abominaciones* de animales son los *ancianos de la casa de Israel*, la aristocracia judía. Uno de ellos es llamado *Jezonías*, que debía de ser conocido de los exilados, pero desconocido para nosotros ⁹. El profeta quiere hacer ver a sus compañeros de destierro que los judíos que han quedado en Jerusalén siguen ofendiendo a Dios con sus cultos idólatricos, y, por tanto, el castigo definitivo no se puede dejar esperar. Los *ancianos de Israel* se creían desamparados de Yahvé: *Yahvé no nos ve, se ha alejado de la tierra* (v.11). La deportación del 598 y las constantes incursiones de los babilonios, amenazando con entrar en la Ciudad Santa, les ha hecho pensar que habían perdido la gracia de su Dios, y por eso se volvían hacia las divinidades de otros pueblos, como las de Egipto. En su mentalidad sincretista creían poder conjurar los males que amenazaban con actos de acatamiento a los dioses de los otros pueblos; por eso, con *incensarios en las manos*, les ofrecían incienso según la costumbre del templo de Jerusalén.

Otras prácticas idólatricas (14-18).

¹⁴ **Me condujo a la entrada de la puerta de la casa de Yahvé, del lado norte, y estaban allí dos mujeres sentadas, llorando a Tammuz, ¹⁵ y me dijo: ¿Has visto, hijo de hombre? Pues todavía verás abominaciones mucho más grandes que ésta. ¹⁶ Y me llevó al atrio interior de la casa de Yahvé, y allí, a la misma entrada del santuario de Yahvé, entre el vestíbulo y el altar, había unos veinticinco hombres de espaldas al santuario de Yahvé y cara al oriente, que hacia el oriente se postraban. ¹⁷ Y me dijo: Hijo de hombre, ¿has visto? ¿Será cosa ligera para la casa de Judá hacer las abominaciones que en este lugar se hacen, que han llenado la tierra de violencias para irritarme? ¡Hasta se llevan el ramo a las narices!¹⁸ Pues también yo obraré con furor, no se apiadará mi ojo y no tendré compasión, y cuando griten a mis oídos en voz alta, los escucharé.**

Conducido el profeta hacia la salida del atrio exterior en la parte norte, encontró a dos *mujeres sentadas llorando a Tammuz* (v.14). Es el clásico duelo de las mujeres a la divinidad asiro-babilónica *Tammuz* (as. *tamuzu*: derivado del sumerio Du-muz1), dios de la vegetación. En el solsticio de verano, al empezar a agostarse la vegetación y cuando las hoces empezaban a cortar las espigas (junio-julio), se celebraba en Babilonia un día de duelo en honor del dios de la vegetación, como pidiéndole perdón por la desaparición de la misma. En Fenicia había un rito similar dedicado a Adonis, que es la versión fenicia del Tammuz mesopotámico ¹⁰. También, pues, el culto sincretista de Tammuz había entrado en el templo de Jerusalén. Es una nueva abominación. A ésta se une la del culto *solar* precisamente en el atrio interior, frente al *santuario* (el *Santo*), por parte de 25 sujetos que de espaldas a la morada santa de Yahvé miran hacia el *oriente* postrosados en adoración al sol. Es el culto al dios solar asirio Samash, introducido también por el impío rey Manases ¹¹. Quizá estos adoradores pertenecieran a la clase sacerdotal, pues estaban entre *el vestíbulo* (entrada al Santo) y *el altar* (v.16) de los holocaustos.

El Señor añade a estas *abominaciones* el pecado de *violencias* contra los fieles yahvistas, que predicaban un retorno al culto puro y único de Yahvé (v.17). La última frase es enigmática: *Hasta se llevan el ramo a las narices* (v.17). Generalmente se suele explicar como alusión a una conocida costumbre de los persas, los cuales llevaban a las narices un *ramo* de dátiles para purificar el aliento y no contaminar la atmósfera y los rayos solares con él ¹². Sin embargo, las versiones dan diversos sentidos, lo que prueba que la frase hebrea era oscura y enigmática, quizá por estar el texto corrompido. En todo caso se alude a ritos idolátricos que provocan la ira divina

¹ Así según los LXX. El TM dice *aparición de fuego*. El contexto pide la primera lectura. Por otra parte, la palabra hebrea que designa *fuego* (*C-esh*) es muy semejante a la que significa hombre (*enosh*).sig — 2 Los LXX leen el *quinto mes*. — 3 Cf. Ez i.is. — 4 Cf. Ez 1:3; 3:22. — 5 Cf. Mt 4:5 — 6 Cf. 2 Re 21:7. — 7 Cf. 2 Re 23:6. — 8 En los LXX falta “que *provoca el cielo*,” que tiene visos de ser una glosa. — 9 Aparece como hijo de *Safan*. En tiempos anteriores aparece un secretario del rey Josías con este nombre.,Cf. 2 Re 22:3”; Jer 29:3; 36,ios. — 10 Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (1905) 3065; A. Lemonyer, *Le culte des dieux étrangers en Israel. Tammouz-Adonis*: RsPhT 4 (1910), 271-282. — 11 Cf. 2 Re 23:11. — 12 A. Jeremias, Das A, T. im *Lichte des Altens Orients* (1930) 75o.

9. Los Mensajeros de la Destrucción.

En el capítulo anterior se concretaban las grandes *abominaciones* de los habitantes de Jerusalén, que llegaron hasta contaminar el recinto sagrado del templo con infiltraciones idolátricas de todo género. El castigo de Dios no podía dejarse esperar. En este capítulo, dramáticamente se describe la ejecución del terrible castigo. Las expresiones son radicales e hiperbólicas.

Orden de exterminio de los malvados de Jerusalén (1-7).

¹ Y clamó en mis oídos con fuerte voz: ¡Acercaos los que habéis de castigar la ciudad! ² Y llegaron seis hombres por el camino de la puerta superior del lado del septentrión, cada uno con su instrumento destructor en la mano. Había en medio de ellos un hombre vestido de lino, que traía a la cintura un tintero de escriba, y, entrados, fueron a ponerse junto al altar de bronce. ³ La gloria del Dios de Israel se alzó de sobre el querubín sobre el que estaba, hacia el umbral de la casa, y, llamando al hombre vestido de lino que llevaba el tintero de escriba, ⁴ le dijo: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon por señal una “tau” en la frente de los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ella se cometen. ⁵

Y a los otros les dijo: Pasad en pos de él por la ciudad y herid. No perdone vuestro ojo ni tengáis compasión: ⁶ viejos, mancebos y doncellas, niños y mujeres, matad hasta exterminarlos, pero no os lleguéis a ninguno de los que llevan la “tau.” Comenzad por el santuario. Comenzaron, pues, por los ancianos que estaban delante del templo. ⁷ Y les dijo: Profanad también el santuario, henchid de muertos los atrios. Salid, pues. Salieron, y se pusieron a matar por la ciudad.

La visión se continúa. El profeta ve a cuatro instrumentos de la justicia divina, a los que llama *los que habéis de castigar* (v.1). Son seis hombres (ángeles en forma humana), cada uno con un instrumento mortífero en su mano (v.2). En medio de ellos había uno *vestido de lino* como los sacerdotes¹, con los enseres de *escriba*: un recipiente de bronce con departamentos para la pluma, la tinta y el raspador. Todo colgando de la cintura (v.2). Los mensajeros de la justicia vienen *del lado del septentrión* (v.2), porque del norte vendría el invasor caldeo, instrumento de la ira divina. Dios, que estaba asentado en su *gloria* en el atrio interno, sale al umbral del santuario. La expresión *gloria de Dios* equivale a Dios en su majestad, tal como era presentado en 8:35 sobre los *querubines* refulgentes y radiantes como bronce.

Dios ordena al que lleva los instrumentos de escriba que haga una señal en forma de *tau* sobre la población fiel, que no se ha contaminado en las *abominaciones* (v.4). En cambio, a los otros, culpables, deben exterminarlos sin distinción de edades ni sexo. **La tau** que se ordena poner sobre los buenos puede ser una pequeña cruz o equis de la antigua escritura fenicio-samaritana². También con ocasión del éxodo un signo especial sirvió para proteger a los israelitas contra el ángel exterminador³. **Los Padres han visto en esta señal un tipo del carácter bautismal del cristiano, destinado por vocación a la vida eterna.** La orden de exterminio es total, y no deben sus ministros pararse ante la profanación del santuario con los cadáveres: *profanad el santuario, henchid de muertos los atrios* (v.7). Los cadáveres contaminaban legalmente todo lo que tocaban, y por eso su presencia en el santuario suscitaba particular aversión en los israelitas. Pero ahora ha llegado la hora del castigo y nada debe ser preservado, **aunque se comprometa su santidad local.** Las frases no han de entenderse necesariamente al pie de la letra, pues se trata de una dramatización literaria de la invasión caldea. Los soldados de Nabucodonosor no perdonarán realmente nada, y hasta en el santuario derramarán sangre humana. **Son los instrumentos de la justicia divina, representados en estos destructores de que habla el profeta.**

Vana intercesión del profeta (8-11).

⁸ **Mientras ellos herían, quedeme solo, y, postrándome rostro a tierra, grité: ¡Oh Señor, Yahvé! ¿vas a exterminar cuanto queda de la casa de Israel, arrojando tu furor sobre Jerusalén?** ⁹ **Y me dijo: La iniquidad de la casa de Israel y de Judá es muy grande. La tierra está llena de sangre; la ciudad, llena de injusticia, pues se han dicho: Yahvé se ha alejado de la tierra y no ve nada.** ¹⁰ **Así, pues, haré yo: no perdonaré mi ojo, no tendré compasión, haré recaer sus obras sobre sus cabezas.** ¹¹ **Y el hombre vestido de lino, con tintero de escriba a la cintura, vino a hacer relación: He hecho lo que mandaste.**

El profeta queda horrorizado al ver cumplirse la orden de Dios. Son tan pocos los justos, que Israel va a quedar despoblada, y por eso intercede ante El (v.8). La respuesta es tajante: la violencia y la injusticia han llenado la ciudad, y ha llegado al límite, pues, además, han sido presuntuosos, creyendo que Yahvé ya no vigilaba sus acciones: *Yahvé se ha alejado de la tierra y no ve*

nada (v.8). Esto es un insulto a su omnipotencia, y por eso no puede reprimir su ira (v.10). El jefe de los ministros de la justicia divina, *el hombre vestido de lino*, viene a decir que su orden ha sido ya puntualmente cumplimentada. Con esto quiere recalcar Ezequiel que su visión se cumplirá sin falta. Los exilados debían, pues, dejar la ilusión de que Jerusalén no caería en manos de los babilonios. Por otra parte, deben considerarse agraciados, ya que su suerte es menos penosa que la de los que quedaron en Judá.

10. Nueva descripción de la Gloria de Dios.

Este capítulo resulta algo embarazoso y parece que ha sufrido muchos retoques redaccionales. Por un lado se continúa la escena del capítulo anterior, y por otro se describe una nueva visión de la gloria de Dios, calcada sobre la del capítulo primero, con nuevos detalles.

Destrucción de la ciudad por el fuego (1-7).

¹ Y miré, y vi encima del firmamento que estaba sobre las cabezas de los querubines una como piedra de zafiro que aparecía sobre ellos como una semejanza de trono, ² y habló Yahvé al hombre vestido de lino y le dijo: Ve por entre las ruedas de debajo de los querubines, y llena tus manos de las brasas encendidas que hay entre los querubines y échalas sobre la ciudad, y él fue a vista mía. ³ Los querubines se habían parado al lado derecho de la casa cuando el hombre fue, y una nube había llenado el atrio interior. ⁴ La gloria de Yahvé se alzó sobre el querubín al umbral de la casa, y ésta se llenó de la nube, y el atrio se llenó del esplendor de la gloria de Yahvé, ⁵ y el rumor de las alas de los querubines se oía hasta el atrio exterior, semejante a la voz de Dios omnipotente cuando habla. ⁶ Y como dio la orden al hombre vestido de lino, “toma del fuego de entre las ruedas de en medio de los querubines,” entró él y paróse entre las ruedas, ⁷ y uno de los querubines tendió la mano al fuego que entre ellos había, y tomó de él y lo puso en las palmas del que estaba vestido de lino, que lo tomó y salió.

Después de haber cumplido la orden de señalar con una *tau* a los que habían de ser preservados de la catástrofe, Yahvé, que estaba en un trono sobre los querubines, como en la visión del c.1, dio orden al *hombre vestido de lino*, o ángel director de los destructores, de tomar en sus manos *brasas encendidas* del fuego que había entre los querubines⁴ y después lanzarlas sobre la ciudad, sin duda con designios de exterminio. En el v.7 es un querubín el que pone en manos del *hombre vestido de lino* las brasas destructoras. El texto parece retocado, y de ahí que esté algo confuso. La idea general es clara: **Yahvé quiere abandonar su morada y castigar a la Ciudad Santa con el incendio de la guerra.** El ejército babilonio invasor será el instrumento de su justicia.

Nueva descripción de los querubines (8-17).

⁸ Mostróse entonces en los querubines una forma de mano de hombre bajo sus alas. ⁹ Miré y vi cuatro ruedas junto a los querubines, una rueda al lado de uno y otra al lado de otro querubín. A la vista parecían las ruedas como de turquesa, ¹⁰ y en cuanto a su forma, las cuatro eran iguales, como rueda dentro de rueda. ¹¹ Cuando se movían, iban a sus cuatro lados, y no se volvían atrás al marchar. ¹² Todo el cuerpo de los querubines, dorso, manos y alas, y las ruedas, estaban todo en derredor llenos

de ojos, y todos cuatro tenían cada uno su rueda. ¹³ A las ruedas, como yo lo oí, las llamaban torbellino. ¹⁴ Cada uno tenía cuatro aspectos: el primero, de toro; el segundo, de hombre; el tercero, de león, y el cuarto, de águila. ¹⁵ Levantáronse los querubines. Eran los mismos seres vivientes que había visto junto al río Kebar. ¹⁶ Al moverse los querubines, se movían las ruedas a su lado, y cuando los querubines alzaban las alas para levantarse de tierra, las ruedas a su vez no se apartaban de su lado; ¹⁷ cuando aquéllos se paraban, se paraban éstas, y cuando se alzaban aquéllos, se alzaban éstas con ellos, pues había en ellas espíritu de vida.

De nuevo el profeta detalla las figuras de la visión inaugural⁵. Se dice que los querubines estaban llenos de ojos, lo que en 1:18 se decía sólo de las ruedas. Parece aludir a las chispas fulgurantes que brillaban sobre el conjunto. Todo parece ser como un continuo despliegue de vislumbres flameantes para encarecer más el carácter majestuoso y trascendente de la *gloria de Yahvé*. Los relámpagos y el fuego son típicos en la tradición literaria bíblica para describir las teofanías desde los tiempos del éxodo. Por eso, aquí Ezequiel amontona calificativos y detalles relativos al carácter deslumbrante de la figura que aparece sobre el carro triunfal *de* los querubines. Su imaginación es desbordante y apocalíptica, y por eso no deben urgir se demasiado las enseñanzas doctrinales de los detalles, pues ante todo se quiere impresionar al lector con descripciones deslumbradoras y majestuosas. Las hipérbolos son frecuentes: *a las ruedas las llamaban torbellino* por el fragoso ruido que hacían (v.13): *el rumor de las alas de los querubines era semejante a la voz de Dios omnipotente cuando habla* (v.5), es decir, como el trueno, que en las tormentas se manifestaba como la *voz* de Dios, que siempre *habla* desde el torbellino para impresionar a sus fieles, como en el Sinaí⁶.

La gloria de Yahvé abandona el templo (18-22).

¹⁸ La gloria de Yahvé se quitó de sobre el umbral de la casa y se puso sobre los querubines, ¹⁹ y los querubines tendieron las alas y se alzaron de tierra a vista mía, y con ellos se alzaron las ruedas. Paráronse a la entrada de la puerta oriental de la casa de Yahvé, y la gloria del Dios de Israel estaba arriba sobre ellos. ²⁰ Eran los mismos seres que había visto bajo el Dios de Israel junto al río Kebar, y supe que se llamaban querubines. ²¹ Cada uno tenía cuatro aspectos, y cada uno cuatro alas, y una semejanza de mano de hombre bajo las alas. ²² La semejanza de sus rostros era la de los que vi junto al río Kebar. Cada uno iba de frente a sí.

El Señor ha actuado en su plena manifestación de majestad como Juez, dando órdenes a sus ministros para castigar a su pueblo desde su misma morada santa. Terminada su función de Juez justo, abandona su sala de justicia, el templo de Jerusalén, y se encamina hacia la *puerta oriental* (v.19), como dando a entender que abandona a su pueblo a su suerte. En su trono majestuoso, sostenido por los querubines, desaparece sin duda para trasladarse a convivir con los exilados de Babilonia, que iban a constituir el núcleo escogido de resurrección nacional. Ha llegado la hora de la manifestación de la justicia divina, y **Yahvé se aleja de su pueblo de Jerusalén** para que el ejército de Nabucodonosor, instrumento de su ira vengadora, realice el decreto de exterminio sobre Israel, de forma que no sea cohibido **por la presencia divina en el templo**.

Con esto Ezequiel da a entender a sus compatriotas, compañeros de cautividad, que no deben hacerse ilusiones sobre la suerte de la Ciudad Santa, **ya que está destinada por Dios a la destrucción**, y, por otra parte, el único obstáculo para que los enemigos de Sión no entraran en Jerusalén — **la presencia de Yahvé en su santuario** — **ha desaparecido**. El profeta describe de

nuevo los *querubines* que con sus cuatro aspectos, de *león*, de *toro*, de *águila* y de *hombre*, recordaban a los *karibu* babilónicos que los exilados podían contemplar a la entrada de los palacios asirios y caldeos ⁷.

¹ Ex 28:49-5; Lev 16; Dan 10:5; 12:6s. — ² Cf. R. Dussaud, *Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Ryblos*: "Syria" (1924) 136-157; A. Vaccari, *Institutiones Biblicae* I ed.5.^a (1937) 2193 tab.I. — ³ Cf. Ex. 12:13; Job 31:35. — ⁴ Cf. Ez 1:4. — ⁵ Cf. Ez 1:8-10. — ⁶ Cf. Ex. 19:16. — ⁷ Cf. explic. al c.i. Véase RB (1926) p.382.48153.

11. Profecías contra algunos jefes de Jerusalén. Promesa de Repatriación.

Continúa el anuncio del castigo de Jerusalén, ahora en sus jefes culpables. Precisamente en la *puerta oriental*, donde se había parado la *gloria de Yahvé* en su carro triunfal, el profeta distingue a varios de los responsables de la catástrofe, al anunciar al pueblo que Jerusalén debía resistir a los babilonios, porque estaba segura con sus defensas amuralladas. **Es una presunción que no tolera la omnipotencia de Yahvé, que ve en ello un desafío a sus decretos sobre Jerusalén.** En una segunda parte del capítulo se anuncia una restauración del pueblo a base de un *resto* disperso entre las naciones (v.14-21). Por fin, **Yahvé abandona definitivamente su santuario.**

Castigo de los jefes culpables (1-13).

¹ Me elevó el espíritu y me llevó a la puerta oriental de la casa de Yahvé, la que mira a levante, y vi que había a la puerta veinticinco hombres, entre los cuales Jezaías, hijo de Azur, y Peltías, hijo de Banayas, jefes del pueblo. ² Y Yahvé me dijo: Hijo de hombre, éstos son los que maquinan perversidades, y dan en la ciudad perversos consejos, ³ y dicen: ¿No se han reconstruido bien pronto las casas de la ciudad? Ella será la olla, nosotros la carne. ⁴ Por tanto, profetiza contra ellos, profetiza, hijo de hombre. ⁵ Y vino sobre mí el espíritu de Yahvé, y me dijo: Di: Así habla Yahvé: Vosotros habéis dicho eso, casa de Israel, y yo sé muy bien lo que pensáis. ⁶ Habéis multiplicado los muertos en esta ciudad, habéis llenado sus calles de cadáveres. ⁷ Por tanto, así dice Yahvé: Vuestros muertos, los que habéis dejado tendidos en medio de ella, éstos son la carne, y ella es la olla; pero yo os sacaré de ella. ⁸ Vosotros tenéis miedo a la espada, y yo haré venir la espada sobre vosotros, dice el Señor, Yahvé. ⁹ Yo os sacaré de en medio de ella y os entregaré en manos de los extranjeros, y haré justicia en vosotros. ¹⁰ Pereceréis a la espada; en los términos de Israel os juzgaré, y sabréis que yo soy Yahvé. ¹¹ No será ella para vosotros la olla, ni seréis vosotros en ella la carne; en los términos de Israel os juzgaré, ¹² y sabréis que yo soy Yahvé, cuyos mandamientos no habéis seguido, cuyas leyes no habéis practicado, sino que habéis obrado siguiendo las costumbres de las gentes que os rodean. ¹³ Apenas había profetizado, cayó muerto Peltías, hijo de Banayas, y yo me eché rostro a tierra y grité con todas mis fuerzas: ¡Ah Señor! ¿vas a acabar del todo con lo que queda de Israel?

El profeta es transportado en fisión por el *espíritu*, o fuerza carismática divina, a la *puerta oriental* del templo de Jerusalén, donde se había detenido la *gloria de Yahvé* antes de abandonar el santuario totalmente. Allí están veinticinco hombres partidarios de la resistencia contra los invasores babilónicos, a pesar de las reiteradas profecías de Jeremías, en las que había comunicado

de parte de Yahvé la conveniencia de entregarse a las tropas de Nabucodonosor como mal menor¹. Los dos personajes que el profeta nombra no son desconocidos. Estos se sienten optimistas y pretenden animar a sus compatriotas para una desesperada resistencia, recordándoles que las antiguas ruinas del cerco anterior de 598 por los babilonios ya están restauradas (v.5); por otra parte, las defensas amuralladas de la ciudad son una garantía para organizar la resistencia. Ellos, dentro de los muros de Jerusalén, se sienten tan seguros como la *carne* en la *olla* (v.3). Por mucho que se caliente, el fuego no podrá pasar al interior².

Dios recoge la comparación de ellos y le da una nueva aplicación: en realidad, la *carne* afectada por la muerte son los *muertos* que ellos han hecho con sus arbitrariedades. Movidos de sentimientos ultranacionalistas, han ahogado en sangre toda voz de protesta. Y en esa situación de tragedia, la ciudad de Jerusalén ha resultado como una *olla*, de la que las víctimas inocentes no han podido salir para librarse del peligro (v.7). Sin embargo, Yahvé se encargará de *sacar* a los culpables de esta *olla*, para hacerlos caer bajo la espada en los *términos de Israel* (v.11), es decir, en los confines septentrionales de Israel, en la región siria de Ribla, donde está el cuartel general de Nabucodonosor y donde fueron matados los magnates de Judá ante los ojos del rey Sedecías³.

Después de anunciar esto, el profeta vio en visión el cumplimiento de su profecía en la muerte de Jeconías. Ezequiel se sintió horrorizado ante la suerte de sus conciudadanos, y como antes, al contemplar la obra de los ángeles *exterminadores*, ahora grita angustiado: *¡Ah Señor! ¿vas a acabar del todo con la casa de Israel?* (v.15). El profeta está obsesionado con el destino trágico de su amado pueblo y pide clemencia para sus compatriotas, para que no se deje llevar demasiado de su ira.

Repatriación de los exilados (14-21).

¹⁴ Me fue dirigida palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁵ Hijo de hombre, tus hermanos, los de tu parentela, la casa de Israel toda entera, son aquellos a los que dicen los habitantes de Jerusalén: Alejaos de Yahvé, tenemos la tierra en posesión⁴. ¹⁶ Diles, por tanto: Así habla el Señor, Yahvé: Los he alejado entre las gentes, los he dispersado en tierras extranjeras, pero yo seré para ellos santuario por el poco tiempo que estarán en las tierras a que han emigrado. ¹⁷ Diles, pues: Así habla el Señor, Yahvé: Yo os recogeré de entre las gentes, y os reuniré de entre las tierras a que habéis sido dispersados, y os daré la tierra de Israel. ¹⁸ Y entrarán en ella y quitarán de ella todos sus ídolos y todas sus abominaciones” ¹⁹ Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo, quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne, ²⁰ para que sigan mis mandamientos, y observen y practiquen mis leyes, y sean mi pueblo y sea yo su Dios. ²¹ Pero a los que se complacen en sus ídolos, en sus abominaciones, yo les echaré sus obras sobre la cabeza, dice el Señor, Yahvé.

La respuesta del Señor es confortante en medio de la trágica suerte que espera a los judíos. El exterminio no será total, porque habrá un núcleo de restauración, **un resto de bendición, que será la base de una nueva teocracia israelita**. Ezequiel se halla en medio de compatriotas exilados, que son su *parentela*, de la que debe salir como fiador y rescatador o *go'el* de sus hermanos de sangre, pues tiene que dar cuenta de su **suerte espiritual ante Yahvé**⁵. Estos se sentían alejados de su tierra como desheredados, y por ello se consideraban en plano de inferioridad respecto a los que habían quedado en Palestina, que bien podían decir de ellos: *Alejaos de Yahvé, tenemos la tierra en posesión* (v.15). El hecho de estar exilados parecía incluir en la mentalidad

de entonces la orfandad de parte de Dios, ya que Yahvé sólo tenía especial providencia de los que habían quedado en su *heredad* ⁶.

Dios anuncia, por su parte, que el hecho de la dispersión entre las gentes no es obstáculo para que siga protegiendo a los exilados. Aunque estén lejos del templo de Jerusalén, sin embargo, Yahvé mismo será para los desterrados un *santuario*, al que pueden acogerse con toda confianza (v.16). Además llegará un tiempo en que serán repatriados en la *tierra de Israel* (v.17), inaugurando entonces una nueva vida, pues no volverán a caer en el inveterado pecado de la idolatría (v.15); para ello, Yahvé mismo les dará un nuevo corazón con un *espíritu nuevo* (v.19), de forma que, habiendo dejado el *corazón de piedra*, o rebelde y duro, serán dotados de un *corazón de carne*, sensible a las inspiraciones divinas. De este modo vivirán centrados en torno a los *mandamientos* de Yahvé. Es la misma promesa mesiánica de Jeremías: los nuevos ciudadanos tendrán escrito en sus “**corazones**” la nueva Ley, en sustitución de la antigua, esculpida en piedra ⁷. De este modo Yahvé volverá a ser en sentido verdadero su Dios (v.20).

La gloria de Yahvé se aleja de Jerusalén (22-25).

²² Los querubines desplegaron sus alas y les siguieron las ruedas, y la gloria del Dios de Israel estaba sobre ellos, ²³ y la gloria de Yahvé se alzó de en medio de la ciudad y se posó sobre el monte que está al oriente de la ciudad. ²⁴ Me tomó el espíritu y me llevó a Caldea entre los cautivos en visión de espíritu de Dios, y desapareció la visión que había tenido. ²⁵ Yo dije a los cautivos todo lo que Yahvé me había mostrado.

Yahvé, en su carro majestuoso, rodeado de una atmósfera de *gloria*, abandona la Ciudad Santa y se detiene al oriente sobre el monte de los Olivos. Al abandonar a Jerusalén, los enemigos caldeos podían entrar impunemente en ella, ya que el único obstáculo para ello era la presencia del Dios de Israel. Jerusalén ha quedado, pues, abandonada a su suerte. **Yahvé se retira hacia oriente**, donde estaban los exilados de Mesopotamia; pero antes se detiene en el *monte de los Olivos*, quizá para indicar la íntima pena que le produce abandonar la que por siglos había sido su morada.

¹ Cf. Jer 21,8ss; 25:9; 27:6-16; 28:14. — ² En Jer 1:13 la *olla* es el símbolo de la invasión babilónica. — ³ Cf. 2 Re 25:63.18-21; Jer 52:933.24-27. — ⁴ El texto hebreo puede traducirse “se han alejado de Yahvé,” que hace perfecto sentido, y así es entendido por muchos autores. — ⁵ Cf. Ez 3:17-21. — ⁶ Cf. Ex 19:5; 1 Sam 26:19. — ⁷ Cf. Jer 31:333; Os 3:5; Arn9:9; Is 1:26; 4:4; 44:3; 66:9; Ex 6:7; Lev 25:18; 26:16; Dt 4:5.

12. La fuga del rey. Las angustias del asedio.

Los c.12-19 contienen otra serie de profecías relativas a la suerte de Jerusalén. Para dar a entender la suerte que espera a los que han quedado en la Ciudad Santa, el profeta sigue ejecutando acciones simbólicas. En este capítulo 12 encontramos dos de este tipo: *a*) una relativa a la huida del rey Sedecías de Jerusalén, capturado después por las tropas babilónicas (v.1-16); *b*) otra sobre la angustia de los habitantes de Jerusalén (v. 17-20), y, por fin, *c*) una profecía sobre la inminencia de la catástrofe (v.21-28).

La huida del rey (1-16).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, habitas en medio de gente rebelde, que tiene ojos para ver, y no ven; oídos para oír, y no oyen, porque

son gente rebelde. ³ Tú, hijo de hombre, dispon tus trebejos de emigración y sal de día a la vista de ellos. Parte a presencia suya del lugar en que estás para otro lugar, a ver si reconocen que son gente rebelde. ⁴ Saca tus trebejos como trebejos de camino, de día, a sus ojos, y parte por la tarde a presencia de ellos, como parten los desterrados. ⁵ A sus ojos horada la pared, y sal por ella, ⁶ llevando a sus ojos tus trebejos, y te los echas al hombro, y sales al oscurecer, cubierto el rostro y sin mirar a la tierra, pues quiero que seas pronóstico para la casa de Israel. ⁷ Yo hice lo que se me mandaba, y salí de día con mis trebejos, como trebejos de emigración; horadé con mis manos la pared, y los saqué al oscurecer, y me los eché al hombro a presencia suya. ⁸ Por la mañana me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ⁹ Hijo de hombre, ¿no te ha dicho la casa de Israel, csia casa de rebeldes: Qué es lo que haces? ¹⁰ Pues diles: Así habla el Señor, Yahvé: Este oráculo es para el príncipe que está en Jerusalén y para toda la casa de Israel que allí se halla. ¹¹ Diles: Yo soy para vosotros una señal; lo que yo hago, eso harán ellos; irán al destierro, al cautiverio. ¹² El príncipe que entre ellos está se echará al hombro su bagaje en la oscuridad y partirá. Se horadará la muralla para que salga y se cubrirá el rostro para no ver la tierra. ¹³ Yo le tenderé mis redes, y será apresado en mis mallas, y le llevarán a Babilonia, a la tierra de los caldeos, pero no la verá, y allí morirá. ¹⁴ Y a cuantos estén a su lado para servirle, a cuantos le acompañen, los esparciré a todos los vientos y desenvainaré en pos de ellos mi espada. ¹⁵ Y sabrán que yo soy Yahvé cuando los disemine entre las gentes y los derrame sobre la tierra. ¹⁶ Pero haré que de ellos quede un corto numero arrancados a la espada, el hambre y la pestilencia, para que cuenten todas sus abominaciones entre las gentes a las que llegaren, y sepan que yo soy Yahvé.

Contra todas las optimistas ilusiones de los exilados, que pensaban en un pronto retorno y en una derrota del opresor babilónico, Ezequiel les anuncia de parte de Yahvé el desastre más inconcebible para un israelita: la huida y captura de su rey, el ungido de Yahvé. Para dar a entender este hecho, el profeta debe realizar una curiosa acción simbólica: debe recoger sus *trebejos*, o bagajes de emigrante; un hatillo de ropa y una escudilla, y salir con ellos de día, para que le vean; después, al oscurecer, debe huir con ellos al hombro por un orificio hecho con sus manos en las paredes de arcilla de su casa. Con ello debía significar la huida vergonzosa del rey Sedecías en 586, tal como se realizó, pues salió furtivamente por el sur de la ciudad, camino del desierto, siendo capturado en Jericó por las tropas caldeas ⁸.

Angustias de los asediados (17-20).

¹⁷ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁸ Hijo de hombre, come tu pan con temor y bebe tu agua con anhelo y angustia, ¹⁹ y di al pueblo de la tierra: Así habla el Señor, Yahvé, de los moradores de Jerusalén y de la tierra de Israel: Comerán su pan con temor, y con espanto beberán su agua, porque su tierra será despojada de todo por la maldad de cuantos la habitan. ²⁰ Y serán assoladas las ciudades que habitan, y sabrán que yo soy Yahvé.

El profeta debe comer su alimento con *temor y angustia*, mostrándose preocupado y ansioso, de modo que los exilados pudieran darse cuenta del nuevo **sentido misterioso** de sus acciones proféticas: sus ansiedades son un símbolo de las que sufrirán los asediados en Jerusalén, privados de lo más elemental para su sustentación.

Cumplimiento de los oráculos del profeta (21-28).

²¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²² Hijo de hombre, ¿qué refrán es ese que corre por la tierra de Israel, diciendo: Pasan los días, y no se cumple la visión? ²³ Diles, por tanto: Así habla el Señor, Yahvé: Yo haré que desaparezca ese refrán, y no lo repetirán en Israel. ²⁴ Diles, por lo contrario: Ya se acerca el día y se cumplirá la visión. No habrá ya más en adelante visiones engañosas ni adivinaciones lisonjeras en la casa de Israel. ²⁵ Porque yo, Yahvé, digo: Se cumplirá la palabra que pronuncié y no se dilatará. Antes en vuestros días, ¡oh casa de rebeldes! diré mi palabra y la cumpliré. Oráculo del Señor, Yahvé. ²⁶ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²⁷ Hijo de hombre, mira cómo dice la casa de Israel: Las visiones que éste ve no son para pronto, profetiza para muy lejanos días. ²⁸ Diles, por tanto: Así habla el Señor, Yahvé: No se dilatará ya más. Se cumplirá toda palabra que yo hable, dice el Señor, Yahvé.

Los oráculos de Ezequiel se oponían a las esperanzas desmesuradas de los ¡exilados, que, instigados por falsos profetas, creían en una próxima derrota de los opresores babilonios, y, en consecuencia, en la liberación. El profeta, machaconamente, con visiones y acciones simbólicas, iba anunciando día tras día nuevas tribulaciones al pueblo. Como las predicciones siniestras todavía no se habían cumplido, a pesar de que pasaba el tiempo, surgió entre los exilados un ambiente de escepticismo y de desprecio para todo lo que anunciara Ezequiel. De ahí el refrán: *pasan los días y no se cumple la visión* (v.22). El profeta sale al paso de estas ironías anunciando la inminencia del desastre, con lo que sus predicciones serán trágicamente confirmadas, mientras que las *visiones engañosas y las adivinaciones lisonjeras* (v.24) que hacen los falsos profetas en la *casa de Israel*, es decir, entre los exilados israelitas, quedarán al descubierto, resultando fallidas, como obra de puros cálculos humanos.

¹ Cf. Jer 21:8ss; 25:9; 27:6-16; 28:14. — ² En Jer 1:13 la *olla* es el símbolo de la invasión babilónica. — ³ Cf. 2 Re 25:63.18-21; Jer 52:933.24-27. — ⁴ El texto hebreo puede traducirse “se han alejado de Yahvé,” que hace perfecto sentido, y así es entendido por muchos autores. — ⁵ Cf. Ez 3:17-21. — ⁶ Cf. Ex 19:5; 1 Sam 26:19. — ⁷ Cf. Jer 31:333; Os 3:5; Am9:9; Is 1:26; 4:4; 44:3; 66:9; Ex 6:7; Lev 25:18; 26:16; Dt 4:5. — ⁸ Cf. 2 Re 25:4-91 Jer 39:4-7; 52:7-11.

13. Contra los falsos Profetas.

Los semitas, conscientes de la intervención directa de Dios en todos los acontecimientos de la vida humana, eran propensos a consultar la voluntad de los dioses. En Israel pulularon, al lado de los verdaderos profetas suscitados por Yahvé para transmitir sus mensajes al pueblo ¹, *falsos profetas*, que pretendían tener comunicaciones especiales de Dios, explotando así la credulidad de las masas. **Eran yahvistas, pero se apropiaban la vocación de profeta a imitación de los verdaderos enviados de Yahvé.** Contra éstos se levantaron constantemente los verdaderos profetas, representantes de la intransigencia religiosa yahvista ². Además de estos *falsos profetas*, existían los adivinos, que, con falsos augurios y con observaciones de acontecimientos externos, anunciaban hechos futuros. Este capítulo puede dividirse en dos partes: *a)* contra los falsos profetas (v.1-16); *b)* contra los hechiceros y pitonisas (v.17-23).

Contra los falsos profetas (1-16).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, profetiza contra los profetas de Israel, profetiza, y di a esos que profetizan a capricho suyo: Oíd la palabra de Yahvé. ³ Así dice el Señor, Yahvé: ¡Ay de los profetas insensatos que andan en su propio capricho, sin haber visto nada! ⁴ Fueron, Israel, tus profetas como zorras entre ruinas. ⁵ No habéis subido a las brechas, no habéis amurallado la casa de Israel para que resistiera en el combate en el día de Yahvé. ⁶ Vieron vanidad y adivinación mentirosa. Dicen: “Ha dicho Yahvé,” y no los envió Yahvé, y hacen esperar que se cumplirán sus palabras. ⁷ ¿No habéis visto visiones vanas? ¿No habéis anunciado adivinaciones mentirosas, diciendo: “Ha dicho Yahvé,” no habiéndolo dicho yo? ⁸ Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Por haber hablado vosotros vanidad y haber visto mentiras, aquí estoy yo contra vosotros, dice el Señor, Yahvé. ⁹ Y será mi mano contra los profetas que ven vanidad y adivinan mentira. No formarán en la asamblea de mi pueblo, ni serán inscritos en el libro de la casa de Israel, ni volverán a la tierra de Israel, y sabréis que yo soy el Señor, Yahvé. ¹⁰ Por tanto, por haber engañado a mi pueblo, diciendo: “Paz,” no habiendo paz, y porque, mientras mi pueblo alzaba una pared, ellos la jarreaban con barro, ¹¹ di a esos jarreadores con barro que se caerá, que vendrán aguaceros, y mandaré granizadas que la derribarán y viento impetuoso que la deshará. ¹² Y cuando caiga la pared, no os dirán: ¿Dónde está la argamasa con que la cubristeis? ¹³ Y, por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Yo, en mi furor, desencadenaré la tempestad, y vendrá en mi ira un aguacero impetuoso, y caerá furioso el granizo para destruir. ¹⁴ Y derribaré la pared que vosotros revocasteis, la echaré a tierra, y quedarán al descubierto sus cimientos. Jerusalén caerá, y vosotros pereceréis en medio de sus escombros y sabréis que yo soy Yahvé. ¹⁵ Yo saciaré mi furor contra la pared y contra los que la revocaron de argamasa, y se dirá: Ya no hay pared, y se acabaron los que la revocaban, ¹⁶ los profetas de Israel que profetizan a Jerusalén y tienen para ella visiones de paz, no habiendo paz, dice el Señor, Yahvé.

Ezequiel echa en cara a los presuntos profetas que no hablan en nombre de Dios, sino lo que les sugiere su capricho. La expresión *profetas de Israel* en el contexto parece referirse a los que estaban con los exilados en Mesopotamia, no los que quedaban en Palestina ³. La labor de ellos entre los exilados es como la de las *zorras entre ruinas* (v.4), porque, haciendo madrigueras entre las ruinas, las zorras descomponen más lo que aún queda en pie. Es justamente lo que hacen estos falsos profetas entre los exilados de Babilonia^ arruinando lo poco que aún queda en pie de **firmeza moral y confianza en Yahvé**. Anuncian cosas falsas que no se cumplirán. Con una nueva metáfora describe su labor desmoralizadora. En lugar de tapar las brechas en los muros, hechas por el ejército asediador, trabajando por fortificar la *casa de Israel para que resistiera* (v.5), se dedican a sembrar vanas ilusiones. Debieran restañar las heridas morales de los pobres exilados, haciéndoles ver la justicia divina en el castigo.

Pero su labor es contraproducente, ya que alientan vanas ilusiones y no fomentan el retorno a Yahvé para conseguir perdón. Con sus supuestas *visiones* no hacen sino desorientarlos (v.6). Pero sus visiones son *vanidad* y no tienen consistencia alguna. Por ello, Yahvé los castigará inexorablemente⁴. No *formarán parte de la asamblea* de Israel cuando éste vuelva a organizarse como nación, ni siquiera *serán inscritos en el libro de la casa de Israel* (v.9), es decir, en

los registros de la Providencia divina, en los que están consignados los que van a sobrevivir al exilio para constituir de nuevo la *casa de Israel*⁵. No *volverán a la tierra de Israel* por haber contribuido de modo especial con sus oráculos falsos a la consumación de la ruina de la nación, anunciando *paz* próxima, o liberación de los babilonios, cuando en realidad esa *paz* no había de venir (v.10).

No tenían otra obsesión que secundar lo que halagaba al pueblo, el cual *alzaba una pared*, es decir, un edificio de ilusiones patrioterías, y ellos *la jarreaban con barro* o revocaban exteriormente, dando pábulo a tales ilusiones sin fundamento (v.10). Con ello no hacían sino confirmar los puntos de vista falsos del pueblo, cuando debieran abrirle los ojos' y echar por tierra esa falsa *pared* que habían edificado. Pero Dios se encargará de que ese falso edificio edificado con su concurso se venga abajo. Toda su labor de revoque desaparecerá ante la primera tormenta (v.11). Cuando llegue la hora de la ruina, les pedirán cuenta por su labor ficticia: *¿Dónde está la argamasa con que la cubristeis?* (v.12). Toda su labor no pasó de ser una superficial *argamasa*, que pierde su consistencia con los primeros aguaceros. En la hora de la manifestación de la justicia divina, su obra quedará descubierta hasta los cimientos. Jerusalén caerá, y en ella perecerán. La suerte de la Ciudad Santa está echada, y, por tanto, no deben los exilados hacerse ilusiones con las falsas promesas de los profetas aprovechados (v.14).

Contra las profetisas y adivinos (17-23).

¹⁷ Y tú, hijo de hombre, pon tus ojos en las hijas de tu pueblo que profetizan a capricho suyo, y profetiza contra ellas. ¹⁸ Di: Así habla el Señor, Yahvé: ¡Ay de las que se hacen cintajos para todas las articulaciones de las manos, y lazos sobre la cabeza de toda talla para cazar las almas! ¿Creéis que cazando las almas de mi pueblo mantendréis las vuestras? ¹⁹ Vosotras, por dos puñados de cebada o dos pedazos de pan, me deshonráis ante mi pueblo, predicando la muerte de quien no ha de morir, y prometiendo la vida a quien no vivirá, y engañando así a mí pueblo, que se cree las mentiras. ²⁰ Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra esos vuestros cintajos con que cazáis las almas; yo los arrancaré de vuestros brazos y dejaré volar libres a las almas que con ellos cazáis. ²¹ Yo arrancaré también vuestros lazos y libraré de vuestras manos a mi pueblo. No os servirán ya más de red en vuestras manos, y sabréis que yo soy Yahvé. ²² Por haber entristecido con vuestras mentiras el corazón del justo, cuando yo no quería entristecerle, y haber confortado las manos del impío para que *no* se volviese de su mal camino y viviese, ²³ ya no tendréis más vanas visiones ni pronunciaréis más oráculos. Libraré cíe vuestras manos a mi pueblo y sabréis que yo soy Yahvé.

Por la tradición bíblica conocemos algunas mujeres que tuvieron el don de profecía y con sus oráculos amonestaban al pueblo, como Débora⁶ y Julda⁷. Al lado de estas verdaderas mensajeras de Dios había otras que, con amuletos y prácticas adivinatorias, se dedicaban a atraerse al pueblo, viviendo de sus aportaciones. Por lo que dice Ezequiel, parece que también entre los exilados de Babilonia había pitonisas que halagaban las vanas ilusiones de aquéllos. Las falsas profetisas daban respuestas adaptadas a los diferentes tipos de consultantes: *se hacen cintajos para todas las articulaciones, y lazos sobre la cabeza de toda talla para cazar las almas* (v. 18). Como la mujer sabe hacerse prendas ajustadas a su estatura y a sus articulaciones y miembros, así estas falsas profetisas saben adaptarse a las exigencias de sus clientes, cortándoles un traje a medida, es decir, dándoles la respuesta que desean. Algunos autores han querido ver en este verso

alusiones a prácticas mágicas ⁸; pero parece mejor entenderlo en el contexto en sentido metafórico, como hemos ya explicado.

Las falsas profetisas, con sus falsos oráculos, quieren *cazar las almas* de los exilados, es decir, ganarles a su partido para obtener un descarado lucro. Por dos *puñados de cebada* deshonran a Yahvé (v.19), presentando como oráculos de Dios cosas que son de la imaginación de ellas, ya que sus vaticinios no se cumplen, pues predicán *la muerte de quien no ha de morir, y prometiéndole la vida a quien no vivirá* (v.19). Con sus seducciones y engaños han logrado dar caza a muchos incautos, pero Yahvé se encargará de que se les terminen sus medios de caza: *yo arrancaré (vuestrós cintajos) de vuestrós brazos.* (v.20). Aquí el *lazo* se refiere al empleado por el pajarero para coger a las aves incautas. El símil se presta bien para expresar la idea: Yahvé les quitará todos los medios de atraer a los exilados israelitas, de modo que sus *almas* o personas queden libres. Con sus mentiras han afligido *el corazón del justo* (v.22), anunciando cosas desagradables a su sensibilidad religiosa yahvista, cuando en los planes de Dios no estaba el *entristecerle*; y, en cambio, han dado pábulo a la pésima conducta de los impíos, pues han *confortado las manos del impío* (v.22) aprobando su proceder. Por todo esto vendrá la hora de exterminio para todas estas falsas profetisas, de forma que no volverán a tener *mas vanas visiones*.

1 Cf. Dt 18-22. — 2 Cf. Jer 14:133; 23:1-40; 26:73.11.16; 27:145; 29:21-32. Sobre los adivinos: Núm 22:58; 1 Re 18:19-40; 2 Re 3:13. — 3 Cf. Ez 4:5. — 4 Cf. Ez 5:8; 21:3; 28:22; 29:3; 30,22. — 5 Cf. Ex 32:325; Is 4:3; 65:6; Mal 3:16; Dan 12:1; Neh 13:14; Sal 69:29; Ap 3:5; 11·8' 17:8. — 6 Cf. Jue 4:4. — 7 Cf. 2 Re 22:14. — 8 Spadafora, *Ezequiele p.iog.*

14. Exhortación a la conversión. Inutilidad de la Intercesión.

Representantes calificados de los exilados, conmovidos por las predicciones de Ezequiel, quisieron hacerle una consulta. No se dice de qué trataron, pero se puede colegir del contexto, por las manifestaciones del profeta. La consulta debió de versar sobre la posibilidad de la destrucción de Jerusalén: ¿Cómo Yahvé había de permitir que la Ciudad Santa fuera arruinada, habiendo tantos hombres justos en ella? La respuesta es tajante: la idolatría y rebeldía a Yahvé es la causa de la catástrofe, y es tanta la maldad que hay en Jerusalén, que, aunque intercedieran a favor de ella justos como Noé, Daniel y Job, Dios no oiría sus plegarias. Podemos dividir el capítulo en dos partes: *a)* exhortación a dejar las prácticas idolátricas (v.1-11); *b)* inutilidad de la intercesión (v.12-23).

Exhortación a la conversión (1-11).

¹ Vinieron a mí algunos de los ancianos de Israel y se sentaron delante de mí, ² y me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ³ Hijo de hombre, estas gentes llevan sus ídolos dentro de su corazón y miran con sus ojos el escándalo de su iniquidad. ¿Voy a dejarme consultar por ellos? ⁴ Hábiales, por tanto, y díles: Así habla el Señor, Yahvé: A todos los de la casa de Israel que, llevando sus ídolos en su corazón y mirando con sus ojos el escándalo de su iniquidad, vinieron al profeta, les responderé yo mismo, Yahvé, hablándoles de la muchedumbre de sus ídolos, ⁵ para agarrar a la casa de Israel por su propio corazón, ya que por sus ídolos se aparta de mí. ⁶ Di, por tanto, a la casa de Israel: Así habla el Señor, Yahvé: Convertios y apartaos de vuestros ídolos y apartad la vista de vuestras abominaciones, ⁷ porque a quienquiera de la casa de Israel que de mí se apartare para poner en su corazón sus ídolos y sus ojos en el escándalo de su iniquidad, y viniera al profeta para preguntarle, le res-

ponderé yo, Yahvé, por mí mismo, ⁸ y pondré mi rostro contra él, y le haré portento y fábula, y le arrancaré de mi pueblo de Israel, y sabréis que yo soy Yahvé; ⁹ y si el profeta se deja seducir y dice alguna cosa, seré yo, Yahvé, quien le habré seducido, y tenderé sobre él mi mano, y le exterminaré de en medio de mi pueblo, Israel. ¹⁰ Y llevarán sobre sí su maldad; según la maldad de quien pregunta, así será la maldad de quien responde. ⁿ Para que no yerre más la casa de Israel lejos de mí ni se contamine con todas sus abominaciones, y sean mi pueblo y yo sea su Dios, dice el Señor, Yahvé.

Ante la presencia de los *ancianos de Israel*, o dirigentes de la población exilada israelita, habla Yahvé a Ezequiel en términos despectivos para los consultantes. Son gentes que *llevan sus ídolos en su corazón* (v.3), esto es, que tienen propensión a prácticas idolátricas, mirando, complacidos, con sus ojos lo que es ocasión de *escándalo* para ellos, en cuanto que son un incentivo hacia la *iniquidad*, u ocasión de pecado. Por estas razones, Yahvé ¹¹⁰ quiere ser *consultado* por ellos, ya que, por su depravada conducta, no merecen ser oídos: *¿Voy a dejarme yo consultar por ellos?* (v.3). En su mentalidad sincretista, creían posible mantener un culto a Yahvé y otro a los ídolos paganos; pero Yahvé es celoso de su honor y no admite competidores; por eso quiere atraer el *corazón* de Israel humillándole, como primer paso hacia la conversión (v.5). Si no se apartan de sus *abominaciones*, o prácticas idolátricas, la *respuesta* de Yahvé será punitiva. El castigo será terrible, de forma que el israelita idólatra se convertirá, por obra de Yahvé, en *portento y fábula* (v.8) entre los gentiles; es decir, su castigo será *proverbial* entre los no israelitas, quizá los prosélitos adheridos paganos, sin duda existentes también entre los exilados del 598 l.

Por otra parte, si el *profeta se deja seducir* por las dádivas de los consultantes, dándoles las respuestas que desean, esto hubiera sido imputado a Yahvé, que la había *seducido* o inducido a hacer esas manifestaciones halagüeñas, lo que está contra las exigencias de la santidad y justicia divina. En la mentalidad semita, Dios invade con su acción la personalidad de tal forma, que lo que nosotros atribuimos a las causas segundas, ellos lo atribuían todo directamente al mismo Dios. Así, en 1 Re 22:20ss se dice que Yahvé envió sobre los falsos profetas un *espíritu de mentira*, haciéndoles caer en la trampa. Son modos de hablar poco matizados. Nosotros distinguimos entre *inducir* y *permitir*, pero los hagiógrafos — de mentalidad expresiva oriental — prefieren las expresiones radicales y aun paradójicas, para llamar más la atención del lector. Aquí Dios amonesta por Ezequiel a los *profetas* que se prestan a dar *respuestas* a los consultantes sin que en ellas hable realmente Yahvé. Ésto es intolerable; por eso, a esos falsos profetas los *exterminará* de su pueblo. Llevará el castigo correspondiente a la maldad del consultante, ya que, en vez de recriminarle su conducta idolátrica, le ha hecho caso, comprometiendo así el buen nombre de Dios (v.10). **La intransigencia de Yahvé en este punto no tiene otra finalidad sino evitar que Israel se contamine con todas sus abominaciones** (v.11), llegando a ser su *pueblo*, y El realmente su Dios ².

Inutilidad de la intercesión por Jerusalén (12-23).

¹² Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹³ Hijo de hombre, cuando, por haberse rebelado pérfidamente contra mí la tierra, tienda yo mi brazo contra ella, y la quebrante el sustento del pan, y mande sobre ella el hambre, y extermine en ella hombres y animales, ¹⁴ aunque hubieran estado en ella estos tres varones, Noé, Daniel y Job, ellos por su justicia salvarían su vida, dice el Señor Yahvé. ¹⁵ Y si invadiera esa tierra con bestias feroces para que la desolaran, sin que nadie por miedo a

las fieras la atravesara, ¹⁶ si hubieran estado en ella esos tres varones, por mi vida, dice Yahvé, no hubieran salvado a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos habrían escapado, y la tierra habría sido desolada. ¹⁷ Y si mando contra ella la espada y digo: Espada, recorre la tierra y extermina hombres y animales, ¹⁸ aunque en medio de ella estuvieran aquellos tres varones, por mi vida, dice Yahvé, que no salvarían a sus hijos y a sus hijas; ellos solos se librarían. ¹⁹ O si mandare sobre esa tierra la peste contra ella, derramando mi ira contra él con sangre, para exterminar hombres y bestias, ²⁰ aunque en medio de ella estuvieran Noé, Daniel y Job, por mi vida, dice Yahvé, no salvarían un hijo ni una hija; por su propia justicia escaparían ellos y salvarían la propia vida. ²¹ Pues así dice el Señor, Yahvé: ¡Cuánto más cuando desencadene yo contra Jerusalén esos cuatro azotes juntamente: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar en ella hombres y animales ²² Y, sin embargo, quedarán en ella algunos restos, hijos e hijas, que escaparán y saldrán fuera y vendrán con vosotros, y veréis su conducta y sus obras, y comprenderéis el mal que yo voy a hacer a Jerusalén y todo lo que voy a hacer contra ella. ²³ Lo comprenderéis cuando veáis su conducta y sus obras, y reconoceréis que no sin razón hago yo cuanto hago, dice el Señor, Yahvé.

El profeta quiere quitar toda ilusión de salvación para Jerusalén. Los exilados tienen vanas esperanzas de que la Ciudad Santa, al fin, no caiga en manos de los babilonios, pero no conocen los designios de Dios. Jerusalén ha colmado la medida de la iniquidad, y por eso no servirán para salvarla las buenas obras de los justos que en ella habitan. Esta tesis es reiteradamente demostrada en esta sección, ya que, para más resaltarla, presenta a tres justos legendarios incapaces por sus buenas obras de aplacar la justicia divina. A los tres flagelos tradicionales (el hambre, la espada y la peste) se añade la de una invasión de fieras salvajes. Sólo se salvarían los *tres* justos, sin que sus buenas obras fueran capaces de salvar a sus propios hijos e hijas (v.15). Las cosas han llegado a tal grado de maldad, **que Dios suspende el principio de la solidaridad**. Según la tesis tradicional, el bien o mal de un individuo redundaba en beneficio o perjuicio de los demás parientes o conciudadanos ³. Los semitas, oriundos de organizaciones tribales, tenían muy metido dentro el principio de la *solidaridad* e interdependencia dentro de la tribu. La sangre era el gran lazo que los unía. La vida nómada del desierto los hacía cerrarse en su propia parentela como única defensa. Fuera de la tribu, todo era hostilidad; de ahí la necesidad de la “venganza de la sangre” como regla de subsistencia contra toda incursión enemiga.

Este sentimiento de solidaridad en la sangre era aplicado también a la comunidad religiosa. Israel, en concreto, formaba una sociedad religiosa especial, basada en un pacto colectivo. De ahí que al israelita en la época anterior al exilio se le considere más como *miembro* de una nación **que como persona con su responsabilidad personal**. La idea de la *nación* como colectividad, lanzada hacia la plena manifestación de los **tiempos mesiánicos**, absorbía toda otra posible consideración. Quizá en esto hay que buscar la razón de por qué el problema del más allá no aparecía planteado claramente hasta los libros sapienciales de la época helenística. Con la catástrofe nacional cayeron los ídolos colectivos y se avivaron los problemas *personales*, y uno de ellos es el de la retribución personal. Jeremías anunciaba que, en la era mesiánica, cada uno sería hijo de sus obras, de forma que no tendría valor el proverbio “los padres comieron las agraces y los hijos sufrieron la dentera.”⁴ Y Ezequiel es el gran campeón del *individualismo*, como veremos en los capítulos siguientes.

En el texto que comentamos no se quiere negar el poder intercesor de los justos, lo que aparece claramente enseñado en otros pasajes de la Sagrada Escritura, sino que se quiere destacar

la *culpabilidad* de Jerusalén. **Dios está ya cansado de perdonar a Jerusalén, pues su capacidad de misericordia está como rebasada**, y por eso, aunque los mayores justos estuvieran en ella, como Noé, Daniel y Job, no les atendería por exigencias de su justicia; las frases son hiperbólicas, y hay que entenderlas en el contexto sólo como expresión de la gran *maldad* de la Ciudad Santa. Es la idea principal del capítulo. En el v.22 se afirma que se salvarán algunos, lo que ya es una restricción a la idea de total exterminación de los habitantes de Jerusalén. La mención de los tres personajes se debe a que en la tradición popular figuraban como modelo de virtud. Pero es extraña esta unión de personajes de épocas tan dispares. Recientemente se ha escrito mucho sobre la posible identificación de este *Daniel* con el *Danel*, héroe mítico de Fenicia, desenterrado en las excavaciones de Ras Shamra (la antigua Ugarit), en la frontera del Líbano y Siria⁵. Son textos del siglo xv-xiv a.C., que narran leyendas más antiguas. Por otra parte, en Ez 28:3 se menciona al gran sabio llamado *Daniel*. Hay autores que sostienen que el *Danel* mítico sea una deformación del *Daniel* histórico. Filológicamente, el *Daniel* de Ezequiel y el *Daniel* de los textos de Ugarit pueden identificarse; por otra parte, como uno de los nombrados por Ezequiel (*Job*) no es israelita, no tiene de particular que ponga como modelo de virtud a uno extraño a Israel.

¹ Sobre los prosélitos paganos cf. Lev 17:8,10,13; Ex 12:19; 20:10; 23:12; Lev 18:26; 20,2; 22:18. — ² Cf. Ez 11:20. — ³ Sobre el principio de solidaridad véase Gen 12:7; 13:14-17; i?i-i4; 22,i6s; Ex 33,ü Núm 32:2; Dt 34:4; 2 Sam 7:8-16; 23:5. — ⁴ Cf. Jer 31:29; Ez 18,1s; Dt 24:16. — ⁵ Cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* (Paris 1937) p.129; CH. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel* (Paris 1936) p.242; R. De Lanche; **Les textes de Ras Shamra et leurs rapports a la histoire des origines du peuple hebreu*: "Ephemerides Theologiae Lovanienses," τ 6 (γ939) 245-327; R. De Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*: "Rev. Bibl.," 46 (193?) 526-555; P. Joüon, *Trois noms de personnages bibliques a la lumière des textes d'Ugarit (Ras Shamra)*: *trch, ysskr, dril*: Bi 19 (1938) 283-285; G. A. Barton, *Danel, a Pre-Israelite Hero of Galilee*: "Memorial La-grange" (1940) 29-37. Véase el resumen de los argumentos sobre la cuestión en Spadafora, *Ezechiele* p.ii7. — ⁶ Cf. Is 5:1-4; Os 10:1; Jer 2:21; Sal 80,9-18.

15. Israel, Sarmiento Inútil.

Este capítulo es como una parábola en la que se anuncia la destrucción de Judá por ser estéril. Israel había sido escogido por Dios como una *viña* selecta para que le diera buenos frutos⁶, pero no le ha dado sino agrazones. Su misión histórica no era otra que transmitir el fuego sagrado de la revelación divina a los pueblos en orden a la plena manifestación de los tiempos mesiánicos. Habiendo sido infiel a su misión, Israel no representa nada en el concierto de los pueblos en medio de los grandes imperios mesopotámicos y egipcios. Por eso Dios le va a aniquilar, utilizándola como simple combustible. Los sarmientos, al no dar racimos, no sirven sino para el fuego. Es el caso de Israel, infiel a su misión histórica.

¹ **Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, ¿qué tiene más el palo de la viña que otro palo? ¿Qué es el sarmiento entre todas las maderas de la selva? ³ ¿Sacarán de él madera para hacer obra alguna? ¿Harán de él estacas para colgar cualquier cosa? ⁴ Echase al fuego para que se consuma; sus dos extremos son consumidos y arde también el medio, ¿servirá para algún trabajo? ⁵ Si cuando estaba entero no servía para hacer de él obra alguna, ¿cuánto menos servirá cuando el fuego lo ha consumido, después que fue presa del fuego! ⁶ Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Como es el palo de la vid entre las maderas de la selva, leña que yo echo al fuego para que se consuma, así echaré a él a los habitantes de Jerusalén. ⁷ Volveré contra ellos mi rostro, escaparon del fuego, y el fuego los devorará, y sabéis que yo soy Yahvé cuando volviere contra ellos mi rostro. ⁸ Y tornaré la tierra en desierto,**

por cuanto prevaricaron, dice el Señor, Yahvé.

La moraleja de esta corta parábola es clara: Jerusalén no ha servido para el fin que se la ha asignado, y, por tanto, tendrá que sufrir la suerte del sarmiento que no da buenos frutos. Por su constitución es inservible para obras de carpintería; de ahí que esté destinado al fuego. Los leños de otros árboles, cuando no dan fruto, pueden utilizarse para mueblaje y construcción; pero la madera de vid está en esto en manifiesta posición de inferioridad: *¿qué tiene mas al palo de la viña que otro palo?* (v.1). Es el caso de Jerusalén: Israel, de no ser fiel a su cometido histórico, como pueblo de Dios, vinculado de un modo especial a su providencia, no tiene relieve alguno en el abigarrado mosaico de pueblos orientales, y aun es inferior a ellos en todo, excepto en lo religioso. Como no ha dado frutos dignos de su vocación religiosa, será entregado al fuego como sarmiento inútil. Es el anuncio de su destrucción por las tropas babilonias en 586. Yahvé *volverá* su rostro, y quedarán sin arrimo en la situación crítica que se avecina. **Es la hora de la manifestación de la justicia divina.** Entonces conocerán quién es Yahvé.

16. Infidelidad de Jerusalén.

En esta alegoría, Ezequiel nos presenta a Jerusalén como una esposa adúltera que ha despreciado los cuidados paternales de Dios, que la eligió como esposa cuando aún no tenía nada de atractiva entre las naciones. La encumbró hasta la categoría de reina, pero después prevaricó, entregándose a los ídolos. El estilo es fuerte y vigoroso, con trazos crudos, muy en consonancia con el radicalismo literario de los orientales. El profeta, ante todo, quiere mostrar a los exilados la culpabilidad de Jerusalén por su inmensa ingratitud para prepararlos espiritualmente para la hora de la catástrofe. La alegoría de la esposa infiel es muy usada en los profetas pre exílicos.

Tierna solicitud de Yahvé por Israel (1-13).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, echa en cara a Jerusalén sus abominaciones, ³ y di: Esto dice el Señor, Yahvé, a Jerusalén: Eres por tu tierra y por tu origen una cananea; tu padre, un amorreo; tu madre, una jetea; ⁴ a tu nacimiento, el día que naciste, nadie te cortó el ombligo; no fuiste lavada en el agua para limpiarte, no fuiste frotada con sal ni fajada; ⁵ nadie hubo que pusiera en ti sus ojos para hacerte algo de esto, compadecido de ti, sino que con horror fuiste tirada al campo el día que naciste. ⁶ Pasé yo cerca de ti y te vi sucia en tu sangre, y, estando tú en tu sangre, te dije: ¡Vive! ⁷ Te hice crecer a decenas de millares, como la hierba del campo. Creciste y te hiciste grande, y llegaste a la flor de la juventud; te crecieron los pechos y te salió el pelo, pero estabas desnuda y llena de vergüenza. ⁸ Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi manto, cubrí tu desnudez, me ligué a ti con juramento e hice alianza contigo, dice el Señor, Yahvé, y fuiste mía. ⁹ Te lavé con agua, te quité de encima la sangre, te ungué con óleo, ¹⁰ te vestí de recamado, te calcé piel de tejón, te ceñí de lino fino y te cubrí de seda. ¹¹ Te atavié con joyas, puse pulseras en tus brazos y collares en tu cuello, ¹² arillo en tus narices, zarcillos en tus orejas y espléndida diadema en tu cabeza. ¹³ Estabas adornada de oro y plata, vestida de lino y seda en recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste hasta reinar.

El profeta recuerda, en nombre de Dios, el origen poco honroso de Israel para humillarla y resaltar la dignidad a que fue elegido como pueblo de predilección. La tierra en que se asentaron sus patriarcas era *cananea* (v.3). El gran antepasado Abraham es llamado amorreo, que es una designación genérica de los semitas occidentales, en contraposición a los de Mesopotamia. Aunque Abraham estaba establecido en Ur de los Caldeos, sin embargo su filiación étnica parece ser la de los árameos, tribus semitas occidentales instaladas en las riberas del Eufrates, pero que se cambiaban constantemente por la zona del desierto siró-arábigo¹. También Israel participaba de un origen *jeteo* o hitita. Abraham tuvo relaciones con esta población hitita procedente del Asia Menor, pero que tenía ramificaciones en Hebrón y en otras partes de Palestina. Los orígenes de Israel como nación son, pues, desde el punto de vista humano, muy modestos.

Ezequiel presenta a la nación en su infancia, como una niña abandonada en el desierto, recién nacida, sin poder valerse y aun privada de los cuidados elementales debidos a un recién nacido (v.4). Los detalles no tienen valor alegórico, sino puramente literario descriptivo, para resaltar **la tierna solicitud de Yahvé, que escogió esta nación**, cuidándola con todo mimo hasta hacerla llegar a la edad de la pubertad y dotándola espléndidamente como a una princesa (v.11). Es una alusión a las especiales providencias que Yahvé tuvo para con Israel desde sus primeros balbuceos, como clan organizado en la época patriarcal, y, sobre todo, después en el desierto, haciéndola llegar después a ser una gran nación bajo la dinastía davídica; es entonces cuando, rodeada de esplendor y de riquezas, llegó *hasta reinar* (v.13). La trayectoria no pudo ser más providencial y desacostumbrada. En todos los momentos de la historia, Israel se salvó gracias a la especialísima protección **que recibió de su Dios**.

Dios eligió a Israel como *nación sacerdotal*², y, por tanto, como pueblo aparte sobre todos los demás, como intermediario entre Dios y ellos en orden a la transmisión del mensaje mesiánico. La misión no pudo ser más noble. Israel, pues, era verdaderamente una *reina entre* las naciones. Por eso, su ingratitud fue desproporcionada, y de ahí que su castigo debía ser también excepcional, pues, a pesar de ser *esposa* de Yahvé, se entregó a todos los adulterios o idolatrías.

Conducta idolátrica de Israel (14-34).

¹⁴ Extendióse entre las gentes la fama de tu hermosura, porque era acabada la hermosura que yo puse en ti, dice el Señor-Yahvé. ¹⁵ Pero te envaneciste de tu hermosura y de tu nombradía y te diste al vicio, ofreciendo tu desnudez a cuantos pasaban, entregándote a ellos. ¹⁶ Tomaste tus vestidos y te hiciste altos coloreados para prostituirte en ellos. ¹⁷ Tomaste las espléndidas joyas que te había dado, mi plata y mi oro, y te hiciste simulacros de hombres, fornicando con ellos. ¹⁸ Tomaste las telas recamadas y los cubriste con ellas, y les ofreciste mi óleo y mis aromas. ¹⁹ También el pan que yo te diera, la flor de harina de trigo y el aceite y la miel con que te mantenía, se los ofreciste en ofrenda de suave olor. Eso hiciste, dice el Señor, Yahvé. ²⁰ Y, a más de esto, tomaste a tus hijos y a tus hijas, los que habías engendrado para mí, y se los sacrificaste para que les sirvieran de comida. Te parecían poco tus prostituciones, ²¹ y sacrificaste a mis hijos, haciéndolos pasar por el fuego. ²² Y al cometer todas estas tus fornicaciones y prostituciones, no te acordaste del tiempo de tu mocedad, cuando estabas desnuda en tu vergüenza y te revolvías en tu sangre; ²³ antes al contrario, después de tantas maldades, hay de ti! dice Yahvé, ²⁴ te hiciste en cada plaza un lupanar ²⁵ y en cada calle un prostíbulo, mancillando tu hermosura, entregándote a cuantos pasaban y multiplicando tus prostituciones. ²⁶ Te prostituíste a los

hijos de Egipto, tus vecinos de gordos cuerpos, multiplicando tus fornicaciones para irritarme. ²⁷ Por eso tendí yo a ti mi mano, y te quité parte de la dote, y te entregué al capricho de tus enemigas, las hijas de los filisteos, que te aborrecen y se avergüenzan de tu desenfreno. ²⁸ No harta todavía, te prostituíste también a los hijos de Asiria, fornicaste con ellos, sin hartarte todavía. ²⁹ Multiplicaste tus prostituciones desde la tierra de Canaán hasta Caldea, y ni con todo esto te saciaste. ³⁰ ¿Cómo sanar tu corazón, dice el Señor, Yahvé, cuando has hecho todo esto, como desvergonzada ramera dueña de sí, ³¹ haciéndote prostíbulos en todas las encrucijadas y lupanares en todas las plazas? Y ni siquiera eres comparable a las ramera que reciben el precio de su prostitución. ³² Tú eres la adúltera que, en vez de su marido, acoge a los extraños. ³³ A la meretriz se le paga su merced, pero tú hacías las mercedes a tus amantes y les hacías regalos para que de todas partes entrasen a ti para tus fornicaciones. ³⁴ Ha sucedido contigo en tus fornicaciones lo contrario de las otras ramera, pues no te buscaban, y, pagando tú en vez de recibir paga, fuiste al contrario de las otras.

Israel, convertida en nación próspera, se envaneció de su estado de privilegio, y con sus riquezas y abundancia se dedicó a la más desenfrenada idolatría. Así, utilizó las mejores colinas y *altos coloreados*, o frondosos, para entregarse a sus *prostituciones*, o prácticas idolátricas. Son los famosos *lugares altos* o *bamoth*, lugares tradicionales de cultos sincretísticos, pues en ellos, juntamente con Yahvé, se daba culto a los ídolos ³. Y en el camino de la aberración, Israel llegó a ofrecer a sus hijos *e hijas* (v.20) a Moloc ⁴. Con ello, además de contrariar a los elementales derechos humanos, ha violado un pacto, pues los hijos *e hijas* de Israel pertenecían, por derecho especial, a Yahvé (*que habías engendrado para mí*) ⁵. La idolatría se extendió tanto, que por doquier había un lugar de culto a las divinidades cananeas: *te hiciste en cada plaza un lupanar, y en cada calle un prostíbulo* (v.24). Y no sólo adoptó los cultos de Canaán, sino que introdujo los de Egipto y Asiria (v.26). Con el impío rey Manases se introdujeron hasta en el mismo templo los cultos asirios, y después, por influencia de la facción política egipciófila, los de Egipto ⁶.

Precisamente por estas infidelidades, Dios le retiró parte de su *dote* como marido celoso, trayendo la carestía sobre el país, y la entregó a *las hijas de los filisteos*, es decir, dejó que le juzgaran *las ciudades* de la Pentápolis filistea (v.27). El *desenfreno* de Israel no tuvo límites, por lo que mereció el desprecio de sus mismos enemigos. Su conducta es menos disculpable que la de las mismas *ramera*, ya que éstas se entregan por necesidad, buscando un *precio en su prostitución* (v.31), mientras que Israel llegó hasta dar *mercedes* a sus amantes (v.33), es decir, destinar todas sus riquezas al culto de los ídolos. Ningún pueblo renunció a su Dios para entregarse a los dioses de pueblos enemigos, a no ser Israel, el pueblo elegido ⁷.

Castigo de tanta ingratitud (35-43).

³⁵ Por tanto, oye, ¡oh ramera! la palabra de Yahvé: ³⁶ Así dice el Señor, Yahvé: Por haber descubierto tus vergüenzas y haber mostrado tu desnudez a tus amantes en tus fornicaciones y a todos los abominables ídolos, y por la sangre de tus hijos que les ofreciste, ³⁷ por eso reuniré yo a todos tus amantes y a cuantos recibiste placentera, y, además de los que amaste, traeré también a los que aborreciste, y los juntaré contra ti en derredor, y les descubriré tus vergüenzas, y contemplarán todas tus torpezas. ³⁸ Te juzgaré como se juzga a la adúltera y a la vertedora de sangre, y te haré sangrienta víctima del furor y del celo. ³⁹ Te entregaré a sus manos, y ellos des-

harán tu lecho y derribarán tus prostíbulos, te desnudarán de tus vestidos y te arrebatarán todos los ornamentos de tu hermosura y te dejarán desnuda, en cueros. ⁴⁰ Y harán venir contra tí a las muchedumbres, y te lapidarán con piedras, y te atravesarán con la espada, ⁴¹ y pegarán fuego a tus casas, y harán en tí justicia a ojos de muchas mujeres, y haré que ceses de fornicar, y no harás ya más regalos. ⁴² Siciaré en tí mi ira y se apartará de tí mi celo. ⁴³ Por cuanto no te acordaste de los días de tu mocedad y me provocaste a ira con todas esas cosas, por eso yo también echaré tus caminos sobre tu cabeza, dice el Señor, Yahvé, y cumpliré mis designios contra todas tus abominaciones.

Continúa la alegoría. Israel en su conducta es como una meretriz que ha mostrado su *desnudez* a todos sus amantes, es decir, se ha entregado a los ídolos de los pueblos que consideró amigos (v.36). Pero Yahvé le entregará a los pueblos que no ha amado. En efecto, por virtud de la justicia divina, los babilonios rodearán a la ciudad de Jerusalén y la arrasarán, y ésta será condenada como *adúltera y derramadora de sangre* (v.38). La pena del adulterio era la lapidación ⁸, y la del homicidio era la muerte violenta con derramamiento de sangre ⁹. Israel, al entregarse a los ídolos, fue *adúltera* abandonando a su verdadero Esposo, Yahvé; y al sacrificar sus niños a Moloc ha incurrido en el mayor de los homicidios. Los babilonios serán los instrumentos de la justicia divina, de forma que todo lo que constituía el orgullo de Jerusalén como capital de la nación judía desaparecerá como botín. Todas sus riquezas (*ornamentos de su hermosura*, v.43) caerán en poder de los soldados de Nabucodonosor, y Jerusalén quedará *desnuda*, indigente y despreciada. En su pobreza extrema no tendrá ya ocasión de *fornicar* con los ídolos, pues será despreciada de todos sus antiguos amantes. Yahvé echará sobre la cabeza de Jerusalén sus *caminos* (v.43), es decir, su inicuo proceder, haciéndola gustar el amargo fruto de su perversa conducta.

Paralelo de Jerusalén con Samaría y Sodoma (44.-58)

⁴⁴ Mira que no habrá proverbista que no te aplique este proverbio: “Cual la madre, tal la hija.” ⁴⁵ Sí, eres hija de madre que aborreció a su marido y a sus hijos. Y eres también hermana de tus hermanas, que aborrecieron a sus maridos y a sus hijos. Vuestra madre fue una jetea, y vuestro padre un amorreo. ⁴⁶ Tu hermana mayor es Samaría, con sus hijas, que habita a la izquierda tuya, y tu hermana menor es Sodoma, con sus hijas, que habita a tu derecha. ⁴⁷ Y ni aun seguiste sólo sus caminos, ni imitaste sólo sus abominaciones; como si esto fuera muy poco para tí, te corrompiste más que ellas en todas tus sendas. ⁴⁸ Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que tu hermana Sodoma, con sus hijas, no hizo lo que tú con tus hijas hiciste. ⁴⁹ Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: Tuvo gran soberbia, hartura de pan y gran ociosidad ella y sus hijas. No dio la mano al pobre, al desvalido; ⁵⁰ se ensoberbecieron e hicieron lo que a mis ojos es abominable, y cuando lo vi, las quité de en medio. ⁵¹ Samaría no pecó ni la mitad de lo que tú has pecado. Tú multiplicaste tus fornicaciones mucho más que ellas, hasta el punto de hacer justas a tus hermanas con todas las abominaciones que has cometido. ⁵² Lleva, pues, sobre tí tu vituperio, tú que has abogado por la causa de tus hermanas con las abominaciones que más que a ellas te han hecho abominable, viniendo a ser justas ellas comparadas contigo. Sé confundida y soporta tu vituperio también tú, pues que has venido a justificar a tus hermanas. ⁵³ Pero yo mudaré la suerte suya, la suerte de Sodoma y de sus hijas, la suerte de Samaría y de sus hijas, y con la de ellas mudaré también la tuya, ⁵⁴ para

que soportes tu confusión y tu vituperio por todo cuanto hiciste y les sirvas a ellas de consuelo. ⁵⁵ **Tu hermana Sodoma con sus hijas volverán a su anterior estado; volverán también a él Samaría con sus hijas, y tú también y tus hijas volveréis a vuestro estado primero.** ⁵⁶ **Ni el nombre siquiera de tu hermana Sodoma se oía en tu boca al tiempo de tu orgullo,** ⁵⁷ **antes de que fuera descubierta tu perversidad. Así también eres tú oprobio para las hijas de Aram y para las hijas de los filisteos que te rodean, que dondequiera te desprecian.** ⁵⁸ **Lleva sobre ti tu perversidad y tus abominaciones, dice Yahvé.**

Los exilados creían que Jerusalén no merecía el castigo de la destrucción, como anunciaba el profeta. Por ello, éste compara la maldad de ella con la de sus *hermanas* en la perversidad, Samaría y Sodoma. Ellas han sido menos culpables que la capital de Judá, en cuanto que ésta debiera haber escarmentado en el castigo de aquéllas. En realidad, Jerusalén se ha mostrado digna de sus antepasados: *cual la madre, tal la hija* (v.44). El proverbio popular tendrá en ella plena aplicación. Jerusalén en su formación había heredado las lacras de sus antiguos poseedores los cananeos. Ya antes el profeta le había echado en cara, para humillarla, su origen cananeo: “eres por tu tierra y por tu origen una cananea” (v.3). Los primeros pasos de Israel como pueblo fueron en medio de una población pagana en tierra de Canaán, de la que sufrió una gran influencia étnica y cultural; sobre todo, de los cananeos heredó su propensión a la idolatría: *eres hija de madre que aborreció a su marido y a sus hijos* (v.45a). Parece que el dios *El* fue la divinidad primitiva de la población semítica de Canaán ⁹. En ese caso, el profeta aludiría a la infiltración de otras divinidades entre los cananeos. Canaán, *madre* de Jerusalén, en cuanto que esta capital estaba en su territorio, y sus habitantes habían sido influidos de la población cananea, había, pues, aborrecido a su *marido*, el dios primitivo *El*, y se había entregado a prácticas crueles con sus hijos, inmólandolos ¹⁰.

Jerusalén ha imitado estas abominaciones de su *madre* Canaán, y además se ha puesto en la misma línea de prevaricación que la nefanda *Sodoma* y su hermana de sangre *Samaría* ⁿ. Esta es llamada *hermana mayor* por su mayor vinculación a Jerusalén y, sobre todo, por la importancia que ha tenido su reino históricamente. Se la localiza a la *izquierda* o norte, según la costumbre entre los antiguos semitas de *orientarse* mirando al *oriente*. Samaría se hallaba, pues, supuesta la orientación hacia el este, a la *izquierda* de Jerusalén, mientras que Sodoma se hallaba a la *derecha* o sur. Sodoma había quedado en la tradición bíblica como el símbolo de la ciudad maldita por Dios en castigo de sus nefandas acciones. Aquí no se alude a su pecado específico sodomítico, sino a su arrogancia e insolencia por sentirse con *hartura de pan* (v.49), despreciando así al necesitado. La crueldad es un pecado que los profetas echan frecuentemente en cara a los pueblos paganos ¹². Sin embargo, aquí los pecados de Sodoma son considerados **como de menor perversidad a los ojos de Dios en comparación con los de la propia Jerusalén, elegida de Yahvé como lugar de su morada**. Este privilegio único la hizo más culpable que su hermana *Samaría*, la cual, a pesar de sus pecados, fue menos culpable que ella: *tú multiplicaste tus fornicaciones mucho más allá que ellas, hasta el punto de hacer justas a tus hermanas* (v.51). Todas han sido pecadoras, pero hay todavía gradación en la misma maldad, ya que los pecados de Jerusalén revisten una particular malicia, **la de su ingratitud para con su Dios** ¹³. Por eso es particularmente merecedora de castigo y en mayor escala que sus hermanas en la prevaricación (v.52).

Como siempre, el anuncio del castigo sobre el pueblo elegido trae a la memoria del profeta, por contraste, **la idea de la restauración mesiánica**. Los castigos enviados por Yahvé tienen, siempre que se trata de Israel, un carácter purificador, para que se prepare para la nueva etapa gloriosa. Sin embargo, el profeta anuncia un estado de humillación futuro para Jerusalén, ya que

estará en plan de pura igualdad frente a sus *hermanas*, Sodoma y Samaría, en vez de la situación de privilegio que en otros tiempos tuvo. Hubo un tiempo en que Jerusalén evitaba el nombre de Sodoma, porque era considerada como una ciudad maldita por Dios (v.56); pero ahora ha sido merecedora también la Ciudad Santa de mayores castigos por sus pecados, en tal forma que se ha convertido en objeto de *oprobio para las hijas de Aram y para las hijas de los filisteos* (v.58), e.d., las ciudades circunvecinas arameas y de la Pen-tápolis filisteas. Los tradicionales enemigos de Judá sentirán una maligna satisfacción al verla humillada por el mismo Dios, que constituía su orgullo y su gloria.

Renovación de la alianza antigua (59-63).

⁵⁹ Porque así habla el Señor, Yahvé: Voy a hacer yo contigo lo que conmigo hiciste tú, menospreciando el juramento y rompiendo el pacto. ⁶⁰ No obstante, yo me acordaré de la alianza que contigo hice al tiempo de tu mocedad y confirmaré contigo una alianza eterna. ⁶¹ Y tú te acordarás de tus obras y te avergonzarás cuando recibas a tus hermanas mayores y menores, que yo te daré por hijas, mas no ya por el pacto hecho contigo. ⁶² Yo renovaré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé, ⁶³ para que te acuerdes y sientas vergüenza y nunca más, de vergüenza, te atrevas a abrir la boca, cuando te habré perdonado cuanto hiciste, dice el Señor, Yahvé.

Yahvé castigará a Jerusalén por su violación del *juramento, rompiendo el pacto* (v.59) del Sinaí. La intervención justiciera de Dios será muy dura, pero no anulará las cláusulas de la antigua alianza, sino que las mantendrá, ratificándolas con una *alianza eterna*. La antigua alianza del Sinaí, en tiempos de la *mocedad* de Israel como pueblo, será matenida sustancialmente, pero al mismo tiempo será sublimada y colmada en contenido. La primera, hecha en tiempos de la *mocedad* del pueblo elegido, fue rota por las veleidades de éste, consecuencia de su inexperiencia juvenil. La nueva alianza será *eterna*, es decir, no sujeta a alteraciones por parte de Israel, porque Yahvé se apoderará totalmente de su corazón y de sus afectos más íntimos. Es la misma promesa de nueva alianza anunciada por Oseas y Jeremías ¹⁴. Como consecuencia de esa nueva situación afectiva interna, Jerusalén se avergonzará de sus antiguas obras. Jerusalén volverá a ser centro de atracción de sus *hermanas mayores y menores* (v.61), es decir, de Samaría y de Sodoma, símbolo de todos los pueblos paganos o paganizados que un día integrarán el *Israel de Dios*, heredero directo del *Israel de la carne*. La perspectiva se mueve dentro de las promesas mesiánicas universalistas expresadas en varios textos del A.T. y explicitadas magistralmente por San Pablo ¹⁵. Y todo ello como consecuencia de un nuevo *pacto* (v.62), **fruto de la pura benevolencia divina**, que quiere reivindicar su honor entre las naciones gentiles. Estos beneficios de Yahvé traerán la confusión y la vergüenza a la ingrata Jerusalén (v.óβ).

¹ Cf. P. Dhorme, *Amarna*: DBS i (1928) 207-225; ID., *Les amorreheens*: RB 37 (1928) 63-79-161-180; 39 (1930) 161-178; 40 (1931) 161-184; ID., *Abraham dans le cadre de la histoire*: RB 37 (1928) 367-385.481-511; 40 (1931) 364-374.503-518; De Vaux, *Les patriarches hébreux*: RB 1946; F. M. Abel, *Géographie* I (1933) 321; II (1938) 21s; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'A.T.* (Paris 1937) 21.96-113. Véase Spadafora, o.c., p.125s. — 2 Ex 19:6. — 3 Cf. Os 2:7; Jer 2:20; Is 57:7-8. La frase *simulacros de hombres* del v.17 quizá sea alusión a las prácticas obscenas de los santuarios cananeos, en las que no faltaba el *phallus*, símbolo de la fecundidad (Is 57:8). — 4 Cf. 2 Sam 16:4; Lev 18:21; Ez 20,25; 23:37; Sal 106:36; Dt 12:31. — 5 Cf. Dt 14:1; Ex 4:228. — 6 La frase de *gordos cuerpos* es un eufemismo por las partes vergonzosas: Lev 15^o2s; Gen 17:11; Ez 44:7. — 7 Cf. Ez 5:7; Jer 2,ios. — 8 Cf. Dt 22:24. — 9 Cf. Gen 9:6; Ex 21:12; Lev 24:17. — 9 Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 71 s; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et VA.T.* (Paris 1937) 673. — 10 Cf. Lev 18:21; 20,2; Dt 12:31; 18:10; 2 Re 16:3. — 11 La frase *vuestra madre fue una jetea, y vuestro padre un amaneo* parece una mera repetición del v.3. — 12 Cf. Is 10:135; 14:6; Jer 47:7s; 48:26-30; Ez 28:1-5; 29:1-7. — 13 Cf. Ezc.8. — 14 Jer 31:33; Os 2:19-24. — 15 Cf. Sal 87:43; Is 2:3; 60:35; 66:8s; Rom 9:1-8; Act 7:29-53-

17. Deslealtad y trágica suerte del Rey Sedecías. Promesa Mesianica.

En este capítulo encontramos una clara alusión a la situación política inmediata anterior a la catástrofe del 586. Puede dividirse en tres partes: *a)* parábola de la gran águila, símbolo de Nabucodonosor (v.1-10); *b)* explicación de la parábola (v.11-21); *c)* apéndice: **la restauración mesiánica** (v.22-24).

Los profetas siempre habían predicado la sumisión al coloso babilónico como mal menor. Toda otra política nacionalista constituía entonces un verdadero suicidio colectivo, como lo demostraron los acontecimientos. Ezequiel se mantiene, pues, en la misma línea que Jeremías, y anuncia el fin trágico del incauto rey Sedecías, que se atrevió a hacer frente a los babilonios apoyado en ilusorias promesas egipcias. En la deportación del 598, el rey Joaquín, o Jeconías, fue llevado a Babilonia. Le sucedió en el trono su tío Matanías o Sedecías, quien después de diez años de sumisión a Nabucodonosor, instigado por el faraón egipcio, se sublevó, dando con ello lugar a la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el 587.

Parábola de la gran águila (1-10).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, propon un enigma y compon una parábola sobre la casa de Israel. ³ Di: Así habla el Señor, Yahvé: La gran águila de grandes alas y de largas plumas, toda cubierta de espléndido plumaje de colores varios, vino al Líbano y tomó el cogollo del cedro, ⁴ arrancó el principal de sus renuevos y lo llevó a tierra de mercaderes, y lo puso en una ciudad de comerciantes. ⁵ Escogió luego un sembrado de la tierra y lo puso en campo selecto para la plantación. Lo puso cerca de aguas abundantes, lo plantó como un sauce ¹. ⁶ Echó brotes y se hizo una vid frondosa, pero de poca altura, para que dirigiese hacia el águila sus ramas y le estuvieran sometidas sus raíces. Hízose vid, y echó sarmientos y extendió sus ramas. ? Pero había otra gran águila de grandes alas y espeso plumaje, y la vid dirigió hacia ésta sus raíces y tendió hacia ella sus sarmientos desde el bancal en que la otra la plantó para que estuviera bien regada. ⁸ Había sido plantada en tierra buena y cerca de abundantes aguas para que echase ramas y llevase frutos y se hiciese una vid vigorosa. ⁹ Di: Así habla el Señor, Yahvé: ¿Prosperará? El águila primera, ¿no arrancará sus raíces, no las despojará, dejándolas que se seque y sequen todas las hojas que echó? Sin gran esfuerzo, sin necesidad de mucha gente la arrancará de raíz. ¹⁰ Había sido plantada, ¿prosperará? ¿No se secará del todo apenas la toque el viento solano? En los bancales donde brotó se secará.

El símil es bellissimo y expresivo en extremo. Se presenta al conquistador babilónico como un águila imponente que planea sobre los bosques del Líbano, que aquí es símbolo del reino de Judá y de Jerusalén. El reino glorioso de la dinastía davídica es comparado poéticamente al esplendor de los cedros del Líbano. El mismo profeta explicará el sentido alegórico de cada rasgo de la parábola ². *El cogollo del cedro* (v.3) es el representante de la dinastía davídica, simbolizada en un cedro imponente y majestuoso. Nabucodonosor escogió un retoño de ese cedro de la dinastía davídica, a Sedecías, para que desplegara su actividad regia sometido a Babilonia, dándole todas las facilidades de gobierno. Por eso es comparado a un *sauc* (v.5) plantado junto a *aguas abundantes*.

Antes había arrancado *al principal de sus renuevos, y le llevó a tierra de mercaderes, y le puso en una ciudad de comerciantes* (v.4), es decir, a Babilonia, famosa por su tráfico comercial. La alusión es clara a la deportación del rey Joaquín, o Jeconías, en 598, después del primer sitio de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor. El reinado del sustituto de éste, Sedecías, entronizado por el rey babilonio, fue relativamente próspero, pues participaba de la protección del coloso mesopotámico; por eso *echó brotes y se hizo una vid frondosa* (v.6), pero en su actividad estaba mediatizado por el poder del protector; de ahí que la vid fuera *de poca altura*. Esta fue la situación de Judá desde el 597 al 588 a.C. Durante este período, el dominio de Palestina por los babilonios no fue turbado por las incursiones egipcias, pues el faraón Psamético II, después de la derrota sufrida en Carquemis, no se aventuró en expediciones peligrosas fuera de su territorio.

Pero su sucesor, Hofra, quiso de nuevo ser el arbitro de la política de la encrucijada palestinense y movió todos sus resortes diplomáticos para levantar contra Babilonia a los reyezuelos palestinos vasallos de Babilonia. Entre ellos descollaba el rey Sedecías de Judá. El faraón egipcio es presentado aquí como *otra gran águila de grandes alas y espeso plumaje* (v.7). Es la contrarréplica de Nabucodonosor. Sedecías se dejó pronto seducir; por eso *dirigió hacia esta (águila) sus raíces y tendió hacia ella sus sarmientos* (v.7). Esperaba obtener mejores condiciones de vida con la amistad egipcia. La viña había de ser *bien regada* y daría copiosos frutos. Sin embargo, el profeta hace resaltar que la situación de Judá bajo los babilonios no era despreciable, ya que *había sido plantada en tierra buena y cerca de abundantes aguas* (v.8), y, efectivamente, pudo desarrollar su vida nacional con cierta holgura como para convertirse en *vid vigorosa*. Por eso, la conducta de Sedecías al acercarse a Egipto puede calificarse de insensata, ya que no hará otra cosa sino provocar al *viento solano* (v.10), al invasor babilonio, que vendrá por el oriente con sus tropas deseosas de botín y de sangre. Nabucodonosor, *el águila primera*, arrancará de cuajo esa vid frondosa que era el reino de Judá. Ezequiel anuncia solemnemente el desastre definitivo de Jerusalén a los exilados. La alocada conducta del rey de Jerusalén no hará sino acelerar la hora del castigo divino.

Explicación de la parábola (11-21).

¹¹ Y me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹² Anda, di a la casa rebelde: ¿No habéis entendido lo que esto significa? Di: El rey de Babilonia vino a Jerusalén, cogió al rey y a sus príncipes y los deportó, llevándoselos consigo a Babilonia. ¹³ Tornó a uno de la real estirpe e hizo con él un pacto, tomándole juramento. Llévose a los poderosos de la tierra, ¹⁴ para que el reino fuese modesto y 110 se rebelase, y guardase y mantuviese el pacto hecho con él. ¹⁵ Pero se rebeló y mandó embajadores a Egipto para que le diese caballos y mucha gente. ¿Prosperará? ¿Escapará el que tales cosas hizo? Rompió el pacto, ¿escapará? ¹⁶ Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que en la tierra de quien le habían puesto en el trono, cuyo juramento menospreció y cuya alianza rompió, allí morirá, en Babilonia. ¹⁷ Y el faraón no le socorrerá con gran ejército y muchas fuerzas en la lucha cuando se levanten terraplenes y se construyan torres para destrucción de muchas vidas. ¹⁸ Menospreció el juramento, rompió el pacto, dio su mano, y luego hizo cosas tales; no escapará. ¹⁹ Por tanto, así habla el Señor, Yahvé: Por mi vida que yo echaré sobre su cabeza mi juramento, que él menospreció, y mi pacto, que él rompió, ²⁰ y le tenderé mi red y quedará preso en mi lazo. Le deportaré a Babilonia y allí le juzgaré por la infidelidad cometida contra mí. ²¹ Todos los fugitivos de sus tropas caerán a la espada, y los que quedan serán dispersados a todos los vientos, y sabréis que yo, Yahvé, he hablado.

Ezequiel explica la parábola por orden expresa divina a la *casa rebelde* (v.11), es decir, a la comunidad de exilados israelitas que no querían comprender los caminos de Yahvé, el cual había determinado **un castigo justiciero sobre Jerusalén y la dinastía davídica**. La explicación de la parábola es clara: el *rey de Babilonia* es Nabucodonosor, quien en 598 tomó *al rey* (Jeconías) y *a sus príncipes y los deportó a Babilonia* (v.12). Era el *cogollo del cedro*, *el principal de sus renuevos*, es decir, el principal representante entonces de la dinastía davídica, figurada en un *cedro frondoso oriundo del Líbano* (aquí Jerusalén). En su lugar, Nabucodonosor *tomó a uno de la real estirpe* (v.13), es decir, a Matanías, a quien cambió el nombre en Sedecías para indicar su poder sobre él. Este era tío carnal de Jeconías. Era, pues, de *real estirpe*. Nabucodonosor quiso diplomáticamente captar la voluntad de los judíos, imponiéndoles un rey de su dinastía. Conservaba sobre él un alto dominio, pero Sedecías, dentro de su categoría de rey vasallo, tenía una relativa autonomía.

El nuevo rey de Judá había aceptado su nueva situación, ratificándola *conjuramento* (v.13) solemne. Con todo, Nabucodonosor tomó sus medidas. Así sabemos que se llevó a las fuerzas vivas de la nación, *los poderosos de la tierra* (v. 13), de modo que el *reino fuera modesto* y no se preparase para nuevas rebeliones (v.14). Pero Sedecías *se rebeló*, buscando ayuda militar en Egipto, la *otra gran águila* ³. Pero no tendrá éxito en su insurrección, porque *rompió el pacto* (v.15) solemne que había hecho con el rey de Babilonia. Esto traería como consecuencia una intervención airada del coloso mesopotámico; en efecto, el imprudente rey Sedecías, reo de perjurio, morirá en Babilonia (v.16). De nada le servirán las fuerzas que le envíe el faraón Hofra, pues éste será derrotado ⁴ y dejará a Jerusalén a su suerte. Todo el movimiento de defensa organizado en torno a Jerusalén (construcción de *terraplenes y torres*, v.17) no servirá sino para aumentar las proporciones de la catástrofe al ocasionar la *destrucción de muchas vidas* (v.17).

La conducta de Sedecías no puede aprobarse en ética elemental, ya que *menospreció el juramento, rompió el pacto*. (v.18). Es simplemente un perjurio; como tal, debe ser castigado. Yahvé personalmente le castigará por tal crimen, pues se considera vinculado al *juramento* de Sedecías. Sin duda que éste, como israelita, había puesto por testigo de su veracidad a su Dios, Yahvé. Al romper el juramento, cometía un grave pecado contra Yahvé, pues comprometía su veracidad ante los paganos; por eso aquí se pone en boca de Dios la repulsa de la conducta infiel de Sedecías: *Por mi vida que yo echaré sobre su cabeza mi juramento, que él menospreció, y mi pacto, que él rompió* (v.19Q). El pacto entre Sedecías y Nabucodonosor era el *pacto de Yahvé*, pues había sido invocado como garantía de su fidelidad por parte del rey de Judá. Es interesante esta doctrina moral de mantener el juramento con los enemigos, expresada de un modo tan claro en el A.T.

El castigo de la infidelidad de Sedecías se cumplirá cuando sea deportado a Babilonia, donde será cegado. Antes fue llevado a presencia de Nabucodonosor, a su cuartel general de Ribla (Alta Siria), y a presencia de él fueron asesinados sus hijos⁵. La profecía de Ezequiel se cumplió a la letra, pues lo más selecto de sus tropas cayó ante la espada, y el resto fue dispersado a los cuatro vientos (v.21). Es el sello de la profecía de Yahvé: *sabréis que yo, Yahvé, he hablado*⁶.

Promesa del rey Mesías (22-24).

²² Así dice el Señor, Yahvé: **También yo tomaré del cogollo del cedro elevado, y del principal de sus renuevos cortaré un tallo y lo plantaré sobre el monte alto y sublime,** ²³ **en el monte alto de Israel lo plantaré, y echaré ramas y dará fruto, y se con-**

vertirá en magnífico cedro, y se acogerán a él las aves de toda pluma, que habitarán a la sombra de sus ramas,²⁴ y conocerán todos los árboles de la selva que yo soy Yahvé, que humillé al árbol sublime y levanté al árbol bajo, sequé el árbol verde e hice reverdecer el árbol seco. Yo, Yahvé, he hablado y yo lo cumpliré.

Como en otras ocasiones, el profeta contrapone un horizonte de esperanza al sombrío de castigo que acaba de presentar a los exilados. **La misión de los profetas, como centinelas de los intereses espirituales de su pueblo, es situar en su debida proporción el alcance de los castigos de Dios a su pueblo.** En medio de todas las encrucijadas críticas de la historia de Israel se cierne siempre la esperanza mesiánica como norte de la vida nacional. Ezequiel debía hacer ver a los exilados israelitas que sus vanas ilusiones sobre la permanencia de Jerusalén como capital de un reino corrompido religiosamente no tenían fundamento. La hora de la ira justiciera divina llegará inexorablemente, y la dinastía davídica se eclipsará de momento al ser deportados sus representantes a Babilonia. Pero ésta no será una situación definitiva, porque ante todo está la promesa de Dios de inaugurar **una era mesiánica presidida por la misma dinastía davídica.** El profeta adapta el símil de la parábola antes expresada para dar un nuevo sentido más profundo favorable a las esperanzas mesiánicas. Como Nabucodonosor, la *gran águila, tomó del cogollo del cedro*, llevando al principal de sus renuevos, Jeconías, a Babilonia (v.2), así también Yahvé en un tiempo futuro tomará *del cogollo del cedro*, cortando un *tallo del principal de sus renuevos* (v.22). Ya hemos dicho que *cedro* en todos estos textos equivale a la dinastía davídica. Ahora bien, con la deportación *del principal de sus renuevos* (Jeconías) no desaparece ésta, porque Yahvé se encargará de cortar de él un *tallo* para plantarlo en el *monte alto de Israel* (v.23), en la colina santa de Sión. Allí se desarrollará frondosamente, hasta convertirse en *magnífico cedro*, en el que anidarán *aves de toda pluma* (v.23); es decir, todos los pueblos se reunirán en Jerusalén bajo la sombra protectora del Mesías⁷. Y todos *los árboles de la selva* (todas las naciones) reconocerán que todo ha sido obra providencial de Yahvé, pues es el arbitro de la historia, ya que humilla *al árbol sublime* (Babilonia) y levanta *al árbol bajo*, o reino de Judá, humillado por el opresor babilónico⁸. Yahvé ha obrado un milagro en favor de su pueblo, pues le ha hecho *reverdecer* cuando todos le consideraban como un *árbol seco*, y, en cambio, ha secado al *árbol verde*, el imperio babilónico, que con su exuberancia parecía tener una larga vida. La historia está en manos de Dios; por eso Israel debe confiar ciegamente en El a pesar de la tragedia que se le avecina. Al fin triunfará el pueblo elegido sobre el invasor babilónico⁹.

¹ Así, siguiendo el paralelo árabe y arameo del vocablo hebreo *safsafah*. Es la traducción de Dennefeld, Cantera y Spadafora, etc. — ² Sobre el símil del águila para designar a los grandes conquistadores cf. Dt 28:49; Os 8:1; Abd 1:8; Jer 48:40; 49:22; Is 46:11. — ³ Sobre la insurrección del rey Sedecías véase 2 Re 24:20. — ⁴ Cf. Jer 37, Ss; Ez 30, 21. — ⁵ Cf. 2 Re 25:6-7; Jer 52:9. — ⁶ Cf. Ez 6:13; 14:8; 21:22; 34:24.

18. La Retribución equitativa individual.

Uno de los problemas morales que plantea el A.T. es el de la responsabilidad colectiva e individual. Dada la mentalidad semítica sobre la solidaridad del clan, generalmente se admitía antes del exilio que las buenas o malas obras de los individuos debían ser participadas por la colectividad. Todos eran solidarios en el bien y en el mal de los individuos. La catástrofe del exilio hizo que el problema se estudiara más a fondo. La gran ilusión de la colectividad nacional como fin de la actividad individual, en cuanto que Israel estaba destinada a una gran misión futura en los tiempos mesiánicos, se fue desvaneciendo con los reveses políticos. Todo parecía perdido. ¿Por

qué la generación contemporánea de Ezequiel pagaba por los pecados de sus antepasados? “Los padres comieron las agraces, y los hijos sufren la dentera,” es el proverbio irónico que corre entre los exilados. Dios no parecía justo en la distribución de sus bendiciones y castigos, y, por tanto, no merecía molestarse en ser justo. Los exilados empezaban a sentirse escépticos, y el profeta se ve obligado a aclarar la doctrina sobre la retribución. Dios es justo y dará a cada uno lo que merece. Este es el tema del presente capítulo, de gran profundidad moral. La doctrina aquí expuesta le ha merecido a Ezequiel el título de “campeón del individualismo en el A.T.” Sin duda que es un gran avance doctrinal en lo referente a la retribución, supuesta la mentalidad dominante en los profetas anteriores al exilio.

Suele dividirse el capítulo en tres partes: *a)* el individuo es responsable de su conducta personal (v.1-20); *b)* el hombre será juzgado por su conducta actual, no por la pasada (v.21-29); *c)* invitación a la conversión (v.30-32).

Responsabilidad personal del individuo (1-20).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²¿Qué andáis repitiendo este proverbio en la tierra de Israel y decís: “Los padres comieron las agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera”? ³ Por mi vida, dice Yahvé, que nunca más diréis este refrán en Israel. ⁴ Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que peca, ésa perecerá. ⁵ El que sea justo y haga juicio y justicia, ⁶ no banquetee por los montes, y no alce los ojos a los ídolos de la casa de Israel, no deshonre a la mujer de su prójimo y no se llegue a la menstruada, ⁷ y no oprima a nadie y devuelva al deudor su prenda, no robe y dé pan al hambriento y vestido al desnudo, ⁸ no dé a logro ni reciba a usura, retraiga su mano del mal y haga juicio de verdad entre hombre y hombre, ⁹ camine en mis mandatos y guarde mis leyes, obrando rectamente, ése es justo, vivirá, dice Yahvé. ¹⁰ Pero, si engendró un hijo violento, vertedor de sangre o que haga una de esas otras cosas, ¹¹ y, no imitando a sus padres, coma por los montes, manche a la mujer de su prójimo, ¹² oprima al pobre y al desvalido, robe, no devuelva la prenda, alce los ojos a los ídolos y haga abominaciones, ¹³ dé a logro y reciba a usura, ¿vivirá éste? No vivirá. Hizo todas esas abominaciones, de cierto morirá. Recaerá su sangre sobre él. ¹⁴ Pero, si éste engendró un hijo que, viendo todos los pecados de su padre, no los imita, ¹⁵ ni come por los montes, ni alza sus ojos a los ídolos de Israel, ni mancha a la mujer de su prójimo, ¹⁶ ni oprime a nadie, ni retiene la prenda, ni roba, da su pan al hambriento y viste al desnudo, ¹⁷ contiene su mano de la iniquidad, no recibe usura ni interés y cumple mis preceptos, éste no morirá por la iniquidad de su padre, vivirá. ¹⁸ Su padre, que agravó y despojó a su hermano y no obró el bien en medio de su pueblo, éste morirá por su iniquidad. ¹⁹ Y si dijereis: ¿Por qué no ha de pagar el hijo la iniquidad del padre? Pues porque el hijo hizo juicio y justicia y guardó mis mandamientos y los puso por obra, y de cierto vivirá. ²⁰ El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre, ni el padre la del hijo; la justicia del justo será sobre él, y sobre él será la iniquidad del malvado.

Ezequiel reacciona violentamente contra la opinión de los exilados, que irónicamente hacían correr de boca en boca el proverbio “los padres comieron las agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera.” Crean que ellos no merecen los castigos que les anuncia su profeta. Son sus antepasados los que colmaron el cáliz de la cólera divina; sin embargo, ellos son los que sufrirán

las terribles consecuencias. De ahí deducían que Yahvé no era justo con ellos, ya que los hacía sólo solidarios en los castigos y no en las bendiciones prometidas a su pueblo. ¿Cómo Dios había permitido la muerte trágica del piadoso rey Josías en la batalla de Megiddo en 609 contra el faraón egipcio? ¿Por qué se acumularon tantas desgracias en tan poco tiempo sobre la misma generación? ¿Es que eran peores que sus antepasados? El principio de solidaridad en lo malo les angustiaba. La doctrina tradicional no era justa.

Ezequiel quiere esclarecer el problema. En realidad, cada uno sufrirá por sus propias iniquidades, porque todos, padres e hijos, son de Yahvé: *más son las almas todas, lo mismo la del padre que la del hijo* (v.4); por consiguiente, todos en principio están en plan de igualdad respecto de Dios. Sólo sus obras las diversifica, en cuanto que el pecado aleja de Dios y atrae sobre él el castigo, mientras que las buenas obras acercan a Dios y les traen las bendiciones de todo género. Es falsa la creencia de que el *hijo* pertenece al *padre*, y, por tanto, que aquél debe ser solidario de las obras de éste. En realidad, las *almas* o personas pertenecen sólo a Dios, quien las trata conforme a sus obras: *el alma que pecare, ésa morirá* (v.4b). La muerte física era el máximo castigo en una época en que no se conocía la retribución en ultratumba. Dios, pues, hará que el pecador sufra muerte prematura en castigo de sus pecados. Al contrario, el que sea recto en su conducta, practicando *el juicio y la justicia*, en el sentido de acomodarse a las leyes de Dios tal como se especifican a continuación, ése vivirá. Hacer la *justicia y el juicio* no se refiere sólo a las virtudes sociales de equidad con el prójimo, sino también equivale a ser *recto* o perfecto en los caminos del Señor.

Y se opone a ello la serie de pecados que a continuación se enumeran: prácticas idolátricas por los *montes*, acompañadas de festines conmemorativos. Es el culto en los *lugares altos*, tan fustigado en la literatura profética *; adulterios (v.6) ², impurezas legales, entre las que se contaban las relaciones sexuales con mujer *menstruada* ³; opresiones a los débiles ⁴ por parte de los afortunados, los cuales muchas veces retenían en prenda cosas necesarias para la vida del deudor, lo que estaba expresamente prohibido en la Ley. Según ésta, debía devolverse el manto al deudor antes de que llegara la noche ⁵. Estaban también prohibidos la usura y el cohecho ⁶; por eso, fomentar el préstamo usurario era oponerse a las prescripciones divinas (v.8). Se permitía cobrar intereses sólo al extranjero. El programa social que Ezequiel recomienda se resume en la frase *haga juicio entre hombre y hombre* (v.8). El sentido de equidad debe presidir todas las acciones del hombre en sus relaciones con el prójimo. **El justo debe en todo acomodarse a los mandatos de Yahvé** (v.9).

Después de enumerar las diversas clases de transgresiones, el profeta especifica que sólo el que *personalmente* las cometa será reo de pecado. Los padres no sufrirán por los pecados de los hijos, ni viceversa (v.20).

El hombre será juzgado por su conducta actual (21-32).

²¹ **Y si el malvado se retrae de su maldad, y guarda todos mis mandamientos, y hace lo que es recto y justo, vivirá y no morirá.** ²² **Todos los pecados que cometió no le serán recordados, y en la justicia que obró vivirá.** ²³ **¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yahvé, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?** ²⁴ **Pero, si el justo se apartare de su justicia e hiciera maldad conforme a todas las abominaciones que hace el impío, ¿va a vivir? Todas las justicias que hizo no le serán recordadas; por sus rebeliones con que se rebeló, por sus pecados que cometió, por ellos morirá** ²⁵ **Y si dijereis: No es recto el camino del Señor, escucha, casa de Israel. ¿Que no es derecho mi camino? ¿No son más bien los vuestros los torcidos**

? ²⁶ Si el justo se aparta de su justicia para obrar la maldad y por eso muere, muere por la iniquidad que cometió. ²⁷ Y si el malvado se aparta de su iniquidad que cometió y hace lo que es recto y justo, hará vivir su propia alma. ²⁸ Abrió los ojos y se apartó de los pecados cometidos, y vivirá y no morirá. ²⁹ Y dice la casa de Israel: ¿No son derechos los caminos del Señor? ¿Que no son derechos mis caminos, casa de Israel? ¿No son más bien los vuestros los torcidos? ³⁰ Yo, pues, os juzgaré a cada uno según sus caminos, ¡oh casa de Israel! dice Yahvé. Volveos y convertios de vuestros pecados, y así no serán la causa de vuestra ruina. ³¹ Arrojad de sobre vosotros todas las iniquidades que cometéis, y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? ³² Que no quiero yo la muerte del que muere. Convertios y vivid.

En este fragmento se expresa de un modo bellísimo la disposición de Dios a perdonar al pecador. Sólo exige, por parte de éste, arrepentimiento y cambio de vida. En cualquier momento, pues, puede el impío entrar por el buen camino, porque Dios no tiene interés especial en perderle. Dios hace caso omiso de los pecados pasados supuesta la voluntad de cambiar de vida (v.21): todos *los pecados que obró no le serán recordados*. Dios no sólo es justo, sino que es también misericordioso. No puede, pues, complacerse *en la muerte del impío* (v.23). Aquí la *muerte* tiene el sentido inmediato literal de muerte física, que era considerada como el máximo castigo. No obstante, *vida* en la literatura sapiencial tiene el sentido de relaciones amistosas con Yahvé. El profeta no alude aquí a una muerte espiritual de ultratumba. San Pablo dirá más tarde que Dios quiere que todos se salven⁷, en cuanto a su vida de ultratumba; **pero ésta es una nueva perspectiva neotestamentaria que no tenemos derecho a suponer en este estadio de la revelación de la época de Ezequiel**. Aquí el profeta quiere resaltar ante los exilados el grado de responsabilidad **de cada individuo ante Dios**. Lo que interesa es la voluntad de arrepentimiento del hombre en sus relaciones actuales con Dios.

Ezequiel, en su deseo de invitar a la penitencia y a la esperanza en Yahvé, recarga las tintas, y así dice que las *justicias que hizo (el justo) no le serán recordadas*. (v.24). La frase no debe urgirse demasiado en el sentido de que las obras pasadas no tienen valor ante Dios, sino en el sentido relativo de que lo que interesa sobre todo son las buenas obras actuales. Por muy buenas que hayan sido las pasadas, si las presentes son malas, de nada sirven para justificarse ahora ante Dios. Hay que colocarse en la perspectiva del profeta, el cual quiere hacer ver que lo que interesa ahora es la conducta presente, no la pasada. Es tiempo de emprender el buen camino y concillarse la misericordia divina. Esta es su idea principal. La otra del valor de las acciones pasadas está subordinada conceptualmente a ésta: el pasado, quiere decir, pesa poco en comparación con el presente. Esta doctrina era extraña a los oyentes del profeta, habituados a la idea de solidaridad con el prójimo y con el pasado, y por eso Ezequiel, retóricamente, reproduce la supuesta reacción del público: *no es recto el camino del Señor* (v.25). Pero, en realidad, lo que es *recto* es la nueva doctrina de que cada uno sufra por sus pecados y de que ante todo interesa la actitud presente del pecador. En este supuesto, les invita a entrar por el camino de la sincera conversión como único medio de librarse de la *ruina* (v.30). Es preciso *un corazón y un espíritu nuevo* (v.31), una nueva disposición interna de acercamiento sincero a Dios. Es el pacto nuevo escrito en los corazones, de que habla Jeremías⁸, como gran promesa mesiánica. **En el nuevo orden de cosas, la responsabilidad personal será la base de las relaciones de los individuos con Dios**.

1 Cf. Ez 6:1s. — 2 Ex 20:14; Lev 20:10. — 3 Lev 18:19; 20:18. — 4 Cf. Am 2:6-7; Mal 3:5. — 5 Cf. Ex 22:26; Dt 24:6; Am 2:8. — 6 Cf. Ex 22:24; Lev 25:35-37; Dt 23:20. — 7 Cf. 1 Tim 2:4; 2 Pe 3:9. — 8 Cf. Jer 31:295.

19. Canto fúnebre sobre los Príncipes de Israel.

Esta bellísima elegía puede dividirse en tres partes: *a*) llanto por la suerte de Joacaz y Jeconías (v.2-9); *b*) desolación de Judá bajo Sedecías (v. 10-12); *c*) exilio del pueblo (v. 13-14). El ritmo poético externo es el característico de la elegía, o *qinah*, que hemos visto en las *Lamentaciones* atribuidas a Jeremías¹.

Desgraciada suerte de Joacaz y Jeconías (1-9).

¹ Canta una elegía sobre los príncipes de Israel,² y di: ¿Qué fue tu madre? Una leona entre leones, agazapada en medio de leoncillos, crió sus cachorros.³ Levantó a uno de sus cachorros, que llegó a ser león joven, y aprendió a tomar la presa y a devorar hombres.⁴ Dieron voces contra él las gentes, y le apresaron en sus trampas, y con anillos le llevaron a la tierra de Egipto.⁵ Y viendo ella, después de esperar mucho tiempo², que se desvanecía su esperanza, tomó a otro de sus cachorros y le convirtió en león adulto.⁶ Andaba entre leones, y vino también a ser león joven, y aprendió a arrebatar la presa y a devorar hombres.⁷ Rugiendo en su altanería, devastó ciudades³, y se desvaneció el país y cuanto había a la voz de su rugido.⁸ Dieron sobre él las gentes de las regiones del contorno, tendieron redes contra él¹ y le cazaron en su fosa.⁹ Encerráronle en una jaula con anillos y le llevaron al rey de Babilonia, para que no se oyesen más sus rugidos en los montes de Israel.

El profeta es invitado a componer una elegía sobre la triste suerte de los príncipes de Israel⁴, en el sentido de descendientes de Jacob, representados ahora en Judá como único reino superviviente después de la desaparición del reino de Samaría en 721. El pueblo de Judá es personificado en una *leona* majestuosa y señorial. La frase es irónica en labios del profeta. Los reyes de Judá han querido parangonarse con los príncipes de los pueblos paganos y aun con los colosos egipcios y babilonios, verdaderos *leones* por su poder. En su estulticia se han creído capaces de alternar con las grandes potencias. Así, la nación israelita *crió* sus *cachorros* (v.2b) o reyes con pretensiones belicosas. En vez de confiar en Yahvé, quiso confiar en sus jefes y en sus propias fuerzas, creyéndose señora en medio de los *leoncillos* o pequeños estados palestinos circunvecinos de menor fuerza que Israel. En un momento de euforia *levantó a uno de sus cachorros*, constituyéndole en rey o *león joven*, con pretensiones de ataque: *aprendió a coger la presa y a devorar hombres* (v.3). El profeta alude aquí a la entronización del rey Joacaz después de la muerte de Josías en la batalla de Megiddo contra el faraón Neco II (609 a.C.). Conocido el fin trágico del piadoso rey Josías en Jerusalén, fue nombrado rey Joacaz, segundo hijo de Josías. El nuevo rey fue violento y cruel. La Biblia dice de él que “hizo el mal ante el Señor en todo, como lo habían hecho sus padres”⁵. Es la frase estereotipada del cronista bíblico para condenar la conducta de un rey. Por eso se concibe bien la frase de Ezequiel: *aprendió a coger presa*. Después de tres meses de reinado fue depuesto por el faraón Neco II, que había establecido su cuartel general en Ribla (Alta Siria), y llevado prisionero a Egipto: *con anillos lo llevaron a la tierra de Egipto* (v.4). El profeta expresa todo esto de modo metafórico: supuesta el símil del *león* para designar a Joacaz, se presenta a sus enemigos, los egipcios, como cazadores que dan *voces contra él* para asustarle y hacerle caer en las *trampas* puestas de antemano, llevándoselo, como a una fiera, *con anillos* en la nariz.

El símil sigue, pero adaptado a otro personaje. Judá, después de la deposición de Joacaz, soportó por *mucho tiempo* (v.5) el yugo extranjero egipcio y babilónico, y, viendo que se *desvanecía su esperanza* de volver a ser un reino independiente y libre como en tiempos anteriores, *tomó a otro de sus cachorros y le convirtió en león adulto* (v.5b); es decir, entronizó como rey a Jeconías (598) en sustitución del fallecido Joaquín, impuesto por Neco. El nuevo rey, con pretensiones de gran soberano (*andaba entre leones*, v.6), se mostró también cruel e impío: *aprendió a arrebatarse presa*. El cronista del libro de los Reyes dice de él: “se portó mal a los ojos del Señor, como habían hecho sus padres”⁶. *En su altanería devastó ciudades.*: supuesto que esta traducción sea correcta, pues el original está muy confuso, con esta frase se aludiría quizá a incursiones devastadoras que habría hecho a la desesperada cuando estaba sitiado en Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor. **El profeta quiere destacar su carácter altanero e insolente, con pretensiones de monarca poderoso**, cuando no era sino un minúsculo rey, virtualmente preso por los babilonios. Las *gentes del contorno*, en cuanto pudieron, se alzaron contra él (v.8). Sabemos, en efecto, que, juntamente con los babilonios, intervinieron en el asedio de Jerusalén los sirios, amonitas y moabitas, enemigos tradicionales de Israel⁷. Lograron cazar al insolente Jeconías como a una fiera, y *en una jaula con anillos le llevaron al rey de Babilonia* (v.9). El cautiverio fue el triste destino de este joven rey. Sabemos que permaneció prisionero en Babilonia hasta la muerte de Nabucodonosor en 562 a.C.⁸, siendo libertado por el sucesor de éste, Evil-Marduk⁹.

Suerte de Judá y de Sedecías (10-14).

¹⁰ **Tu madre fue como una vid plantada cerca de las aguas, vigorosa de fruto y de follaje por la abundancia de las aguas.** ¹¹ **Echó robustos sarmientos, propios para centros de soberanos. Su tronco se alzaba por entre las nubes¹⁰, vistoso por su altura y por sus numerosos sarmientos.** ¹² **Pero fue arrancada con furor y echada a tierra, y el viento solano la agostó, quemó sus frutos. Secáronse sus robustos sarmientos, el fuego los devoró.** ¹³ **Y ahora está plantada en el desierto, en tierra sedienta y árida.** ¹⁴ **Y ha salido de uno de sus sarmientos un fuego que ha consumido su fruto, y no queda en ella rama alguna fuerte, ni un solo cetro de dominio. Elegía es ésta, y de elegía servirá.**

El profeta expone ahora la ruina de Judá bajo otro símil muy vigoroso y expresivo. El reino de Judá es comparado a una vid *vigorosa de fruto y follaje*, que como tal prosperó y dio ubérrimos frutos. Realmente Judá tuvo sus años de esplendor cuando vivía confiada a la protección de Yahvé. Su vitalidad fue tal, que llegó a tener soberanos no inferiores a los de otros pueblos. Sus *sarmientos* o retoños fueron de tal calidad, que pudieron utilizarse para ser convertidos en *centros de soberanos* (v.11). El reino de Judá llegó a remontarse y crecer como *tronco que se alza entre las nubes*, de modo que en su esplendor resultaba *vistoso por su altura*. Las naciones vecinas reconocían su poder y su robustez. Pero llegaron tiempos de prueba, y la vid, en otro tiempo robusta, *fue arrancada con furor* ante el envite del *viento solano* del ejército de Nabucodonosor, que vino del desierto oriental como el simún, que lo arrastra todo, y ahora está deportada y trasladada a las arenas de la estepa *en tierra sedienta y árida* (v.13). El profeta piensa en los exilados del 598, a los que se unirán los de la catástrofe definitiva del 586 a.C.

Y todo esto ha sido como consecuencia de *uno de sus sarmientos*, de un retoño de la dinastía davídica, el rey Sedecías, que en su arrogancia se encendió como *fuego* contra Nabucodonosor. Su rebelión insensata acabó con todo lo que constituía el orgullo de la nación: *ha consu-*

mido su fruto (v.14). La vid ha quedado totalmente destrozada y ya no queda *ni un solo cetro de dominio*, es decir, de sus sarmientos no hay posibilidad de sacar uno capaz de convertirse en *centro de soberano* como de los anteriores. En el año 586 terminó la dinastía davídica por la insensatez del último de sus vastagos, Sedecías. **Sólo en la época mesiánica volverá a retoñar la antigua vida.** Mientras tanto, a los supervivientes sólo les quedará la posibilidad de entonar una *elegía* en recuerdo de tantas glorias pasadas. Es el supremo y único homenaje a una gran dinastía caída.

¹ Según este ritmo, cada verso tiene cinco acentos, con pausa después del tercero. — ² El TM es oscuro. Nuestra traducción se basa en una corrección plausible de Bertholet. La *Bible de Jérusalem* traduce: “ella se vio decepcionada en su esperar.” — ³ Así siguiendo en general al texto griego. El TM dice: “y conoció (sexualmente) a sus viudas y asoló ciudades.” La *Bible de Jérusalem*: “tomó por asalto sus palacios,” siguiendo una corrección del texto hebreo. — ⁴ Elegías parecidas pueden verse en 2 Sam 1:19-27; Jer 22:183. — ⁵ Cf. 2 Re 23:32. — ⁶ Cf. 2 Re 24:9. — ⁷ Cf. 2 Re 24:2. — ⁸ Cf. 2 Re 24:15; 27-30. — ⁹ Cf. Jer 52:31-34. — ¹⁰ Así según una ligera corrección del TM, seguida por la *Bible de Jérusalem*. — ¹¹ Cf. Ez 17:22-24; Is 11:1.

20. Infidelidad de Israel y fidelidad de Dios. Purificación Futura.

Los c.20-24 incluyen la última serie de vaticinios contra Jerusalén y Judá. Estos tuvieron lugar del 601 al 588, en que empezó el asedio de Jerusalén. Este capítulo 20 contiene dos partes: *a)* Ezequiel recuerda las infidelidades de Israel para con Yahvé, a pesar de las solicitudes divinas, a través de su azarosa historia (v.1-31); *b)* restauración de Israel en el futuro (v.32-44). Esta segunda parte es considerada por muchos autores como adición posterior a causa de su estilo. La primera parte, en cambio, parece compuesta antes de la destrucción de Jerusalén en el 586 a.C.

Consulta de los ancianos (1-4).

¹ El año séptimo, el quinto mes, el día diez del mes, vinieron algunos de los ancianos de Israel a consultar a Yahvé y se sentaron delante de mí, ² y me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ³ Hijo de hombre, habla a los ancianos de Israel y diles: Así dice el Señor, Yahvé: Vosotros venís a consultarme. Por mi vida que yo 110 os responderé, dice el Señor, Yahvé. ⁴ ¿Quieres juzgar a éstos, hijo de hombre? ¿Quieres juzgarlos? Hazles saber las abominaciones de sus padres.

Los *ancianos de Israel* se presentan al profeta para consultarle sobre los destinos de la nación. Aún tienen ilusiones sobre la suerte de Jerusalén¹. La entrevista tuvo lugar en los meses de julio-agosto (*quinto mes*) del 591, ya que el *año séptimo* hay que computarlo a partir de la deportación de Jeconías (598), es decir, once meses después de la famosa visión inaugural a orillas del río Kebar². Antes de que expusieran su pensamiento, el profeta adivina sus intenciones y les habla en nombre de Dios. Ya antes les había hablado de los designios punitivos de Yahvé sobre Jerusalén por sus pecados³, y al mismo tiempo les había anunciado la formación de un nuevo Israel, que saldría del núcleo de los exilados⁴. El profeta da a entender que no quiere responder a su consulta (v.4). Yahvé, por su parte, invita al profeta a que *juzgue* a esos ancianos, comisionados de los exilados. El *juicio* que debe pronunciar es de condenación, ya que les echa en cara la historia poco edificante de Israel, al recordarles las *abominaciones de los padres*. En esto el profeta acepta el principio de la solidaridad, ya que supone que los pecados de los antepasados tienen aún consecuencias punitivas para sus contemporáneos; pero, además, hace ver que también éstos son culpables en gran medida.

Infidelidad de Israel en Egipto (5-12).

⁵ Diles: Así habla el Señor, Yahvé: El día en que yo elegí a Israel, y alcé mi mano jurando a la posteridad de Jacob, y me mostré a ellos en la tierra de Egipto, y alcé mi mano, diciendo: Yo, Yahvé, soy vuestro Dios, ⁶ aquel día alcé mi mano jurando sacarlos de la tierra de Egipto y llevarlos a la tierra que yo les había destinado, que mana leche y miel y es la más hermosa de las tierras. ⁷ Y os dije: Quite cada uno de sus ojos los ídolos y no os contaminéis con los ídolos de Egipto. Yo, Yahvé, soy vuestro Dios. ⁸ Pero ellos se rebelaron contra mí y no quisieron darme oídos, ni quitaron de sus ojos las abominaciones, ni abandonaron los ídolos de Egipto, y dije que derramaría sobre ellos mi ira y desfogarí mi enojo sobre ellos en la tierra de Egipto. ⁹ Mas por la gloria de mi nombre, para que no fuese infamado a los ojos de las gentes en medio de las cuales estaba, a cuya vista me había dado a conocer como quien los había de sacar de la tierra de Egipto, ¹⁰ los saqué de la tierra de Egipto y los conduje por el desierto, ¹¹ les di mis mandamientos y mis derechos, y les hice saber que son la vida para quien los cumple. ¹² Diles también mis sábados, para que fuesen señal entre mí y ellos, para que supiesen que yo soy Yahvé, que los santificó.

La requisitoria empieza echando en cara la mala conducta de Israel en Egipto. Dios había jurado con gesto solemne (*alcé la mano*) ⁵ defender y bendecir a la *posteridad de Jacob* (v.5). La garantía del juramento está en el mismo nombre de Dios: **Yo, Yahvé, soy vuestro Dios**. La expresión *tierra que mana leche y miel* es muy antigua en la literatura oriental para designar la extrema fertilidad ⁶. Palestina, en comparación de las estepas del Sinaí, resultaba un edén, al menos en la mentalidad hiperbólica oriental. La tierra de Canaán para los israelitas era *la mas hermosa de las tierras* ⁷, por ser el escenario de la elección de Israel como pueblo de Yahvé; en este sentido era *la gloria de todas las tierras*, según otra versión posible.

Pero la gran promesa de darles la tierra de Canaán estaba condicionada a su conducta. Yahvé, en su celo, les exigía que abandonaran sus *ídolos de Egipto*. (v.7). Israel en su historia se mostró siempre propenso a la idolatría. No sabemos qué divinidades adoraba en Egipto. En la época del desierto se hicieron un becerro de oro ⁸. Yahvé hubiera derramado sobre ellos su ira, como merecían; pero se abstuvo por *la gloria de su nombre* (v.9) y para que *no fuese infamado a los ojos de las gentes*. **El honor de Yahvé exigía que interviniera en favor de su pueblo; de lo contrario**, su inactividad sería atribuida a impotencia por parte de los gentiles. Si Israel hubiera sido exterminado, Yahvé, su Dios, caería en descrédito total ante los paganos ⁹. Ezequiel destaca constantemente esta susceptibilidad de Yahvé respecto de lo que pudieran pensar los gentiles de El. Por su honor, pues, Yahvé sacó a su pueblo de Egipto y lo organizó en pueblo, dándole **mandamientos conforme a los derechos inalienables de El** (v.11). La observancia de los mismos atraería las bendiciones, y entre ellas una larga *vida* ¹⁰.

Entre las nuevas instituciones, la principal era el *sábado*, o descanso semanal, que era como una *señal* entre Dios y su pueblo, en cuanto que era el reconocimiento solemne de su pertenencia a El. La observancia del sábado era como una profesión pública y solemne de que Israel era el pueblo de Yahvé, su único Dios: *para que supiesen que yo soy Yahvé, que los santificó* (v.12). **Aquí la palabra santificar equivale a consagrar o separar del uso profano o común. Israel, como posesión peculiar de Yahvé**, debía ser una cosa aparte de todos los pueblos, una cosa *santa* en el sentido de puro y trascendente ¹².

Rebelión de Israel contra Yahvé en el desierto (13.-26)

¹³ Pero rebelóse contra mí la casa de Israel en el desierto; no anduvieron en mis preceptos y rechazaron mis derechos, que son la vida para quien los cumple, y profanaron mis sábados. Entonces dije que volcaría sobre ellos mi furor y, en mi ira, los exterminaría en el desierto. ¹⁴ Pero retraje mi mano por el honor de mi nombre, para que no fuese profanado a los ojos de las gentes a cuya vista les había sacado. ¹⁵ Alcé mi mano en el desierto, jurándoles no llevarlos a la tierra que les había dado, que mana leche y miel, la más hermosa entre todas las tierras, ¹⁶ porque habían despreciado mis derechos, y no habían seguido mis decretos, y habían profanado mis sábados, yéndose su corazón tras los ídolos. ¹⁷ Con todo, mis ojos los miraron piadosamente para no destruirlos, y no los exterminé en el desierto. ¹⁸ Pero dije en el desierto a sus hijos: No sigáis las costumbres de vuestros padres, no sigáis sus caminos ni os contaminéis con sus ídolos; ¹⁹ yo soy Yahvé, vuestro Dios; andad en mis ordenaciones, guardad mis derechos y ponedlos por obra, ²⁰ santificad mis sábados y sean señal entre mí y vosotros, para que sepáis que yo soy Yahvé, vuestro Dios. ²¹ Pero los hijos se rebelaron contra mí, no anduvieron en mis ordenaciones ni guardaron mis derechos, poniéndolos por obra, los que son la vida para el que los cumple; profanaron mis sábados, y dije entonces que derramaría sobre ellos mi ira para satisfacer en ellos mi enojo en el desierto. ²² Mas retraje mi mano por el honor de mi nombre, para que no se infamase a los ojos de las gentes a cuya vista los saqué. ²³ También alcé mi mano en el desierto, jurándoles que los esparciría entre las gentes y los aventaría por las tierras, ²⁴ porque no pusieron por obra mis derechos y desecharon mis ordenaciones, y profanaron mis sábados, y se les fueron los ojos tras los ídolos de sus padres. ²⁵ Por eso les di yo también a ellos ordenaciones no buenas y decretos que no son de vida, ²⁶ y los contaminé en sus ofrendas cuando pasaban a sus hijos por el fuego, a todo primogénito, para desolarlos y hacerles saber que yo soy Yahvé.

De nuevo se contraponen la situación psicológica en Yahvé, que por un lado quiere castigarlos derramando su ira implacablemente, y de otro le impide la gloria y el honor del nombre suyo, que exigía proteger a su pueblo, que había sacado milagrosamente de Egipto¹³. Israel siguió, por sus rebeliones contra su Dios¹⁴, mereciendo mayores castigos, pero se salvó porque había sido providencialmente *elegido*. En el v.15 se alude al juramento de Yahvé de no permitir a ninguno de la generación salida de Egipto entrar en la tierra prometida¹⁵ por sus prevaricaciones en el desierto¹⁶. **La idolatría** era la constante tentación de los israelitas a través de su historia antes del exilio. **Era el gran pecado que debían expiar en la cautividad**. Ezequiel hace resaltar la responsabilidad de los antepasados israelitas para justificar ante los exilados el castigo inminente. Ya en tiempos antiguos, **para castigar su infidelidad**, Yahvé les dio *ordenaciones no buenas y decretos que no son de vida* (v.25). Por lo que dice a continuación, se trata de permisión de leyes y costumbres que encadenaron tristemente la vida cívica de Israel; en el v.26 se alude a las abominaciones de los cultos cananeos, que *pasaban sus hijos por el fuego*, dedicados a Moloc¹⁷. Puesto que no habían querido seguir las leyes de Yahvé, que daban la vida y traían la bendición, Dios los entregó a sus instintos y depravaciones para que reconociesen lo que habían ganado apartándose de Yahvé. Las frases son radicales al modo semítico. De nuevo tenemos que decir que el autor no distingue entre voluntad *permisiva* y voluntad *positiva*. Los autores sagrados prescinden muchas veces en sus descripciones de las causas segundas, y atribuyen a Dios lo que

en realidad fue obra de los hombres. Así, aquí debemos entender las frases *di yo también ordenaciones no buenas. y los contaminé en sus ofrendas.* (v.25-26) en sentido permisivo: esas abominaciones contra la naturaleza, como la de pasar *a sus hijos por el fuego*, fueron *permitidas* por Dios en castigo de su obstinación y rebeldía. De ese modo terminaría por reconocer a Yahvé como Dios: *para hacerles saber que yo soy Yahvé* (v.26) ¹⁸. En la Ley mosaica, y en general en la Biblia, siempre se condenan estas prácticas de sacrificios humanos ¹⁹.

Anuncio de castigo por las idolatrías de Israel (27.-38)

²⁷ Por tanto, hijo de hombre, habla a la casa de Israel y diles: Así habla el Señor, Yahvé: Hasta esta injuria me hicieron vuestros padres, entre las infidelidades que cometieron contra mí. ²⁸ Yo los conduje a la tierra que, alzando mi mano, había jurado darles, y ellos, mirando a todo alto collado y a todo árbol frondoso, sacrificaron allí sus víctimas y presentaron sus irritantes ofrendas, y pusieron suaves aromas, y derramaron sus libaciones. ²⁹ Yo les dije: ¿Qué es ese alto, el “Bamah, adonde vosotros vais? Y “Bamah” se llama hasta hoy. ³⁰ Di, pues, a la casa de Israel: Así habla el Señor, Yahvé: ¡Qué! Os contamináis vosotros a la manera de vuestros padres, fornicáis con sus ídolos, ³¹ y, ofreciendo vuestras ofrendas y pasando a vuestros hijos por el fuego, os contamináis con vuestros ídolos hasta el día de hoy, y ¿me voy a dejar consultar por vosotros, casa de Israel? Por mi vida, dice Yahvé, que no me dejaré consultar por vosotros. ³² Y no será lo que vosotros pensáis, porque vosotros os decís: Seremos como las gentes, como las naciones de la tierra, sirviendo al leño y a la piedra. ³³ ¡Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que con puño fuerte, con brazo tendido y en efusión de ira he de reinar sobre vosotros! ³⁴ Os he de sacar de en medio de las gentes y os recogeré de en medio de las tierras a que con puño fuerte, con brazo tendido y en efusión de ira os desparramé, ³⁵ y os llevaré al desierto de los pueblos, y allí, cara a cara, litigaré con vosotros; ³⁶ como litigué con vuestros padres en el desierto de la tierra de Egipto, así litigaré con vosotros, dice el Señor, Yahvé. ³⁷ Y os haré pasar bajo el cayado y os conduciré con los ligamentos de la alianza ³⁸. Separaré de vosotros a los rebeldes, a los que se apartaron de mí, y los sacaré de la tierra en que moran, y no entrarán en la tierra de Israel, y sabréis que yo soy Yahvé.

Después de haber hablado de las prácticas idolátricas de los israelitas en el desierto, ahora habla de sus cultos paganos y abominables en tierra de Canaán. Los profetas consideraban la vida sencilla del pueblo escogido bajo la protección especial de Yahvé como la etapa ideal desde el punto de vista religioso, pues la instalación en Canaán de los israelitas trajo consigo la decadencia moral y religiosa de los mismos²¹. Los cultos de los cananeos, sensuales, atraían al pueblo hebreo, sensual y materialista por temperamento. Una práctica cultural corriente entre los cananeos era reunirse en los *altos collados*, o *bamot*, y bajo los *árboles frondosos* (v.28), símbolo de la feracidad y de la vegetación ²². Sabemos que algunos reyes israelitas, como Acáz y Manases, hicieron quemar a sus hijos ²³. Quizá en tiempo de Ezequiel se habían dado algunos casos de éstos.

Los exilados, despechados porque ven que Yahvé los ha abandonado, dicen claramente que quieren verse libres de los lazos de la religión yahvista y entregarse a los cultos paganos con toda libertad: *seremos como las gentes, sirviendo al leño y a la piedra* (v.32); alusión a las estelas de piedra y a los troncos de árbol, dedicados a Baal y Astarté, que constituían lo característico de los santuarios cananeos ²⁴. Pero Yahvé va a mostrar su omnipotencia con ellos, y no los dejará caer en masa en la idolatría. Aunque quieran, no podrán desprenderse totalmente de los lazos de

la religión yahvista, porque Yahvé va a intervenir con su poder para reinar sobre ellos: *Por mi vida que con puño fuerte, con brazo tendido y en efusión de ira he de reinar sobre vosotros!* (v.3β). En Jer 2:27 se dice que los que llaman al leño *mi padre*, y dicen a la piedra: *tú me diste la vida*, cuando llegue la prueba se volverán a Yahvé, diciendo: *¡Álzate y sálvanos!* Yahvé, pues, creará una situación trágica para los exilados, de forma que se vean obligados a volverse a su Dios, quien, por otra parte, desplegará su omnipotencia para atraerlos, del mismo modo que mostró su poder al dispersarlos ²⁵.

El profeta describe la futura repatriación como una reproducción del antiguo éxodo. Como entonces Yahvé había reunido a su pueblo en el desierto del Sinaí para sincerarse con él y darle la alianza, también ahora los reunirá en el *desierto de los pueblos* (v.35), el desierto siró-arábigo, encrucijada de muchos pueblos (Babilonia, Siria, Palestina, Arabia y Asia Menor). Allí les pedirá cuenta *cara a cara* para medir sus responsabilidades (v.35). Como en el *desierto de Egipto* (Sinaí) castigó a la generación culpable, negándole la posibilidad de entrar en la tierra prometida, así ahora Yahvé va a someter a una selección a los exilados: *litigaré con vosotros* (v.36). Los israelitas indignos serán privados de la vuelta a la patria. Será un litigio de discriminación, pues Yahvé hará como el pastor que cuenta escrupulosamente sus ovejas haciéndolas pasar *bajo su cayado* (v.37), diciendo cuáles deben entrar en la patria y cuáles no. Y a los escogidos los conducirá *con los ligamentos de la alianza*. El nuevo Israel estará fundado en una renovación de la antigua alianza. Los apóstatas serán castigados por Yahvé, siendo sacados de su morada actual en el exilio, pero sin permitirles entrar en la tierra de promisión.

Por el decreto de Ciro del 538 a.C. les estaba permitido a todos los judíos retornar a su patria, pero los que se habían creado una fortuna no quisieron aventurarse al retorno. Las descripciones proféticas del futuro no deben tomarse al pie de la letra, pues suelen estar idealizadas en función de una doctrina. De hecho sabemos que retornó a Palestina un núcleo fervoroso, que constituyó la base de la restauración nacional predicha por los profetas como preludeo de la gran restauración mesiánica.

Anuncio de restauración (39-44).

³⁹ **Y vosotros, los de la casa de Israel — así dice el Señor, Yahvé — , andad cada uno tras sus ídolos y servidles. Pero, ¡ah! ya me daréis oídos luego, y dejaréis de profanar mi santo nombre con vuestras ofrendas y vuestros ídolos.** ⁴⁰ **Pues en mi santo monte, en el alto monte de Israel, dice el Señor, Yahvé, allí me servirá toda la casa de Israel, toda ella en la tierra, y allí me complaceré en ellos y demandaré vuestras ofrendas y las primicias de vuestros dones con todo lo que me consagréis.** ⁴¹ **Me agradaré de vosotros como de un suave aroma cuando os saque de en medio de las gentes y os reúna de las tierras a que fuisteis dispersados, y me santificaré en vosotros a los ojos de las gentes** ⁴² **y sabréis que yo soy Yahvé cuando os conduzca a la tierra de Israel, a la tierra que, alzando la mano, juré dar a vuestros padres.** ⁴³ **Allí os vendrán a la memoria vuestras obras y todos los pecados con que os contaminasteis, y sentiréis vergüenza de vosotros mismos por las maldades que cometisteis.** ⁴⁴ **Entonces sabréis que yo soy Yahvé, cuando haga con vosotros conforme al honor de mi nombre, no según vuestros malos caminos ni según vuestras perversas obras, casa de Israel, dice el Señor, Yahvé.**

El profeta pone en boca de Yahvé una concesión irónica: *andad cada uno tras sus ídolos y servidles.* (v.39); en su locura deben saturarse de sus extravíos, pero se cansarán al fin viendo su va-

nidad, y terminarán por *dar oídos a Yahvé*, el único que puede salvarlos. Los israelitas, reconociendo sus aberraciones, dejarán de *profanar el nombre* de Dios, mezclándolo en los ritos y *ofrendas a los ídolos*. Los israelitas habían creado un culto sincretista a base de ritos yahvistas e idolátricos. Todo esto era una *profanación* a los ojos de Dios, que debía cesar en la época mesiánica, en que Jerusalén volverá a ser el *santo monte* (v.40), donde se concentrará toda la *casa de Israel*, y allí serán agradables sus *ofrendas y primicias* (v.40). Todo allí será *santo*, y Yahvé sentirá un especial placer al ver reunido a su pueblo: *y me santificaré en vosotros a los ojos de las gentes* (v.41); es decir, el milagroso retorno obrado por Dios será causa de que sea *santificado* o estimado especialmente ante las gentes. Todos reconocerán la gran obra de Yahvé, y así será honrado por todos los pueblos, ya que obró *según el honor de su nombre* (v.44). Por sus pecados y transgresiones no hubieran merecido que Yahvé se acordara de ellos, pero había empeñado su palabra de salvarlos, y la cumplió, como otra vez lo hizo al sacar a los israelitas de Egipto.

1 Cf. Ez8,i; 14:1. — 2 Cf. Ez 8:1. — 3 Cf. Ez c.i5 y 16. — 4 Cf. Ez 11:14-21; 6:8; 17.22SS. — 5 La misma expresión, con idéntico sentido, en Gen 14:22; Dt 32:405; Sal 106:26. — 6 Cf. Ex 3:8; 13:5; 33:3; Lev 20,24; Núm 13:27; Dt 6:3; Jer 11:5. Aparece una frase parecida en los textos de Ras Samra. Cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* (París 1937) 795. — 7 Cf. Jer 19; Dan 8:9; 11:16.41. — 8 Cf. Ex 32:1s. — 9 Cf. Ez 36:19-20. — 10 Cf. Ez 18:4; Dt 4:40; 5:16. — 11 Cf. Ex 31:13; Is 56:2-4. Véase sobre el sábado F. X. Kortleiner, *Commentattones Biblicae IV* (1930), *Babyioniorum auctoritas*. 595.98; ID., *Cananaeorum auctoritas*. VI (1932) 30. — 12 Cf. Lev 19,3.30; 20:8; 21:8; Ex 31:13. Véase DB, Suppl. 2 (1934) 343S. Como verá el lector, Ezequiel da suma importancia a la institución sabática, como símbolo de las relaciones de Israel con su Dios. En cambio, no alude para nada al rito de la circuncisión, que era el signo externo de vinculación al pueblo de Dios. La explicación habrá que buscarla en que el profeta, como perteneciente a la clase sacerdotal, urge de modo especial lo estrictamente *cultural*, como la observancia del sábado. — 13 Cf. Ex 32:12; Núm 14:1 is; Dt 9:27. — 14 Cf. Ex 32:1-6; Núm 14:1-4; Ex 16:27. — 15 Cf. Núm 14:20. — 16 Cf. Ex 32:4; Lev 17:7; Núm 14:22-23; Dt 1:35; Sal 95:11. — 17 Cf. 2 Sam 16:3; 2 Crón 28:2; 2 Sam 17:16; 2 Crón 33:6; Jer 7:31; 32:35; Ez 16:205; 23:37s; Sal i06:37s. Véase *Dict. Bib. Suppl. I* (1926) 23-27; A. Lemonnyer, *Le cuite des dieux étrangers en Israel Moloch*. “Rev. des Scien. Phil. et Théol.,” 7 (1913) 450s; A. Bœa, *Kinderop-fer für Moloch oder für Jahwe?*: Bi 18 (1937) 95-107. — 18 Tomás dice que a estas “ordenaciones no buenas” son las leyes *rituales*, las cuales se dicen *no buenas* en cuanto no conferían la gracia (ST I-II 98:1 ad 1). Pero esta interpretación no puede avalarse en el contexto, pues se habla en él de la importancia de la observancia del sábado para dar la *vida*. — 19 Ex 13:2; 22:28; Lev 18:21; 20,2; Dt 12:31; Jer 7:31; 19:5; Ez 16:20. — 20 El texto griego traduce <y los contaré exactamente,” lo que hace muy buen sentido con la idea del v.38. — 21 Cf. Os 9:10; 10:1; 11:1s; 13:55; Jer 2:1s. — 22 Cf. Ez 6:13; Dt 32:19; 2 Sam 23:8. Ezequiel aquí, en el v.29, parece que juega irónicamente con la palabra *bamah* (lugar alto), descomponiéndola en *mah* (¿qué es?), *ba'*, entrar. Un *bamah* es a “donde vais o *entráis*,” aludiendo quizá a las prácticas licenciosas. — 23 Cf. 2 Re 16:3; 21:6. — 24 Cf. Kortleitner, *Cümmentattones biblicae I* (1927) 21, *De religione populan*. — 25 Cf. Ez 11:17; 28:25; 34:13; 36:24.

21. La Espada Vengadora De Yahvé.

Este capítulo ha sido denominado el “canto de la espada.” En los v.1-4, el profeta anuncia un fuego devorador que consumirá a Judá y a Jerusalén¹. A continuación presenta a Nabucodonosor con la espada en la mano, blandiéndola, contra el norte primero, contra la coalición siro-efraimita, y después, contra Jerusalén, abatiéndose, finalmente, sobre Amón.

El fuego devorador sobre Judá (1-5).

¹**45 Y fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo:** ²**46 Hijo de hombre, vuélvete de cara hacia el sur y derrama la palabra sobre el mediodía. Profetiza contra el bosque del campo del Negueb,** ³**47 y di al bosque del Negueb: Oye la palabra de Yahvé: Así dice el Señor, Yahvé: Voy a encender en ti un fuego que devorará todos los árboles, los verdes y los secos. No se apagarán las abrasadoras llamas hasta no quemar todo rastro del mediodía al septentrión,** ⁴**48 y verá toda carne que yo soy Yahvé, quien lo encendió. No se apagará.** ⁵**49 Dije yo: ¡Oh Señor, Yahvé! Mira que éstos me dicen: ¿No es éste un trovador de parábolas?**

El profeta recibe la orden de volverse *hacia el sur* (v.2), es decir, hacia Palestina, en el supuesto de que el vaticinador esté en Babilonia, y para ir a Palestina tiene que bordear el norte sirófenicio por la ruta caravanera tradicional. Aquí Ezequiel debe, en dirección de Palestina, lanzar su palabra *hacia el mediodía*². *El bosque del campo del Negueb* indica la región esteparia del sur palestinese. La palabra *bosque* aquí está insertada literariamente para jugar mejor con la idea de gran incendio que asolará la región. La comparación de la destrucción de una nación a una selva devorada por las llamas no es rara en la Biblia³. El profeta destaca aquí que es el mismo Yahvé quien envía el fuego devastador. La desolación será total, la verá *toda carne*. Ese fuego encendido por Yahvé *no se apagará*. La frase tiene un valor absoluto que no ha de tomarse a la letra. Aquí lo que se quiere destacar son las grandes proporciones del incendio, en este caso la ruina del reino de Judá. De hecho, Jerusalén fue pasto de las llamas en su totalidad, y podemos suponer que las llamas del terrible incendio provocado por los soldados de Nabucodonosor duraron días y aun semanas ante los ojos curiosos y atónitos de los pueblos vecinos de Judá, testigos de la intervención justiciera de Yahvé, Dios de Israel. Los oyentes de Ezequiel, al oír sus predicciones, se preguntan irónicamente: *¿No es éste un trovador de parábolas?* (v.5). No pueden creer que Dios permita la destrucción de la Ciudad Santa, y creen que el profeta habla en enigmas, o *parábolas*, de cosas que no están a su alcance. La frase del auditorio es despectiva y sarcástica; para ellos, Ezequiel no está en sus cabales.

La espada vengadora de Yahvé (6-12).

⁶ Y me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ⁷ Hijo de hombre, vuélvete de cara a Jerusalén y derrama tu palabra sobre sus santuarios. Profetiza contra la tierra de Israel ⁸ y di a la tierra de Israel: Así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti; voy a desenvainar mi espada y a exterminar en ti al justo y al impío, ⁹ pues para eso saldrá mi espada de la vaina contra toda carne, desde el mediodía hasta el septentrión, ¹⁰ y sabrá toda carne que yo soy Yahvé, que he desenvainado mi espada y no volverá a la vaina, ¹¹ y tú, hijo de hombre, gime con quebranto de riñones y amargura, gime a la vista suya. ¹² Y cuando te digan: ¿Por qué gimes? diles: Por una noticia que, cuando llegue, se derretirá todo corazón, desmayarán todas las manos, todas las almas se consternarán y todas las rodillas se disolverán como agua. Ya viene, ya se cumple, dice el Señor, Yahvé.

Puesto que los interlocutores de Ezequiel se hacían sordos y no querían entender la parábola del incendio del bosque, ahora el profeta va a hablar más claro. En nombre de Dios se pone cara a Jerusalén para profetizar sobre sus santuarios. El *bosque* de que hablaba antes es Jerusalén, y el *incendio* es la *espada* que siembra la muerte por doquier. La devastación será general y en ella perecerán el justo y el injusto (v.8). En 9,8, el profeta se escandalizaba de que Yahvé exterminara a todo Israel, sin distinción de buenos o malos. Aquí, para destacar el carácter general de la destrucción, dice que afectará a todos. En efecto, la catástrofe nacional del 586 cayó indistintamente sobre justos y pecadores. Para que hubiera una justa discriminación hubiera **sido necesaria una intervención milagrosa de Dios**. Los profetas pre-exílicos hablaban de un *resto* que se salvaría en las catástrofes para constituir el núcleo de resurrección nacional. De hecho sabemos **que el fuego sagrado del yahvismo no se apagó**, y se salvó precisamente en ese reducido número de justos que en todos los momentos críticos de la nación fueron reservados por Yahvé. En este caso, el profeta quiere fijarse sólo en las proporciones de la devastación.

El canto de la espada (13-22).

¹³ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁴ Hijo de hombre, profetiza y di: Así habla el Señor, Yahvé: Di: ¡La espada! ¡La espada! Está afilada y bruñida. ¹⁵ Afilada para degollar, bruñida para fulgurar como el rayo. ¹⁶ La he hecho bruñir para blandiría, hícela afilar y bruñir para ponerla en manos de un degollador. ¹⁷ Grita y gime, hijo de hombre, porque viene sobre mi pueblo, sobre todos los príncipes de Israel. Caen a la espada juntamente con mi pueblo. ¡Hiere, pues, tus muslos! ¹⁸ Porque es una prueba, y ¿qué si el cetro menospreciador no existe? oráculo del Señor, Yahvé ⁴. ¹⁹ Tú, pues, hijo de hombre, profetiza batiendo una palma contra otra. Se duplicará la espada, se triplicará; es la espada de la matanza, la espada de la gran matanza que los amenaza. ²⁰ Para que se encojan los corazones i y se multiplique el estrago, sobre todas sus puertas he puesto el espanto de la espada. ¡Ah! ¡Bruñida para fulgurar, afilada para degollar! ²¹Taja a derecha, raja a izquierda, adondequiera que te vuelvas. ²²Y también batiré yo palmas, y desfogaré mi ira. Yo, Yahvé, he hablado.

En este bellissimo poema, entrecortado de emoción, el profeta describe dramáticamente la intervención sangrienta de Nabucodonosor, el *degollador* escogido por Yahvé para castigar a su pueblo. Es el anuncio de la campaña de cerco sobre Jerusalén, iniciada en 588 a.C. Ezequiel canta la intervención de la *espada* vengadora de Yahvé en manos del instrumento de su justicia, el rey de Babilonia; y en este sentido apostrofa al final a la espada para que cumpla fielmente su cometido, ya que es obra de Yahvé (v.22).

El estilo es nervioso y entrecortado, como si el profeta asistiese al desarrollo del terrible drama doloroso de su pueblo en su momento decisivo. El *degollador* (Nabucodonosor) blande la espada, haciéndola fulgurar como el rayo sobre el *pueblo* de Judá y sobre los *príncipes de Israel* (v.17).

El espectáculo de horror es tal, que se invita al profeta a dar signos de duelo y desesperación: *hiere tus muslos* (v.17) ⁵. Es la gran tragedia psicológica de los profetas: de un lado deben alegrarse del cumplimiento de la voluntad divina castigando a su pueblo, y de otro deben participar del dolor de sus compatriotas. Todo lo que constituía las fuerzas vivas de la nación es presa de la espada. Sin embargo, el profeta debe seguir profetizando la ruina *batiendo una palma contra otra* (v.19), e.d., mostrando su alegría por el cumplimiento de la voluntad de Dios. La exterminación es total: *se duplicará la espada, se triplicara* (v.19); y el mismo profeta anima al degollador: *¡Raja a derecha, raja a izquierda!* (v.21); es la obra exterminadora de Yahvé, que personalmente aplaude: *también yo batiré palmas.* (v.22). En toda esta fraseología debemos ver siempre el genio oriental, propenso a la exageración y a la frase radical para recalcar **la idea fundamental de la justicia vengadora de Dios, purificando a su pueblo por la guerra para después hacerle sentir la nostalgia de los días de amistad con El.**

Nabucodonosor se dirige contra Jerusalén (23-32).

²³ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²⁴ Tú, hijo de hombre, traza dos caminos para la espada del rey de Babilonia, que salgan ambos de la misma tierra, y pon una señal al comienzo de cada camino que indique la ciudad adonde va. ²⁵ Traza un camino por donde vaya la espada a Rabat de los hijos de Amón, y otro por donde vaya a Judá, a la ciudad fuerte de Jerusalén. ²⁶ Porque el rey de Babilonia se

ha parado en el cruce de donde parten los dos caminos para consultar, augurando por el lanzamiento de las flechas, por la pregunta a los “terafim,” por el examen de las entrañas.²⁷ El augurio ha señalado la derecha, Jerusalén, para dar la orden de ataque, lanzar los gritos de guerra, alzar arietes contra sus puertas, levantar terraplén y hacer vallado.²⁸ Para ellos, éstos son presagios vanos, pues ha habido juramentos solemnes; pero él se acuerda de su iniquidad, y serán cogidos en el lazo.²⁹ Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Por haber traído a la memoria vuestra iniquidad, poniendo al descubierto vuestras traiciones y vuestros pecados en todas vuestras acciones, puesto que os jactáis, seréis entregados a su mano.³⁰ Y tú, infame, impío, príncipe de Israel, llegó tu día, el término del tiempo de la iniquidad.³¹ Así dice Yahvé: ¡Fuera tiara! ¡Fuera corona! Eso no será más. Será ensalzado lo humilde y humillado lo alto.³² ¡Ruina, ruina! ¡A ruina las reduciré! y no serán más mientras no venga aquel a quien de derecho pertenecen, y a él se las daré.

Por medio de una acción simbólica, Ezequiel presenta ya en marcha al rey de Babilonia, deteniéndose en una encrucijada de caminos, pues duda si ir primero a *Jerusalén* o a *Rabat-Amón*, en Transjordania. La suerte decide su marcha hacia la capital de Judá. Nabucodonosor tenía su cuartel general en Ribla (Alta Siria). Así, pues, cuando se encamina hacia Palestina, viene del norte. Ezequiel, para dramatizar la situación, recibe la orden divina de *trazar dos caminos para la espada del rey de Babilonia* (v.23). Quizá para ello se sirvió de una tableta de arcilla, como cuando diseñó el plano de Jerusalén a la vista de los exilados⁶. Debe señalar la dirección de las dos vías, una a *Jerusalén* y otra a *Rabat-Amón*, la actual *Aman*, en Transjordania. Nabucodonosor queda perplejo sobre el camino a seguir, y lo decide por *flechas* (v.26); es la rdomancia, o adivinación por las flechas de un carcaj, sacadas al azar, práctica muy usual en las tribus arábicas. Pregunta también a los *terafim*, o dioses familiares penates⁷, y, por fin, acude al tercer medio de adivinación, el *examen de las entrañas*, muy practicado en Babilonia. El profeta enumera los tres sistemas de consultación usuales entre los paganos. El resultado de la consulta es que debe dirigirse a Jerusalén (v.27).

Sin embargo, los judíos no creen en la inminencia de la destrucción de la ciudad, a pesar de que se alzan en torno suyo los *terraplenes* y *arietes* del cerco (v.28). Creen más bien en los *juramentos solemnes* de Yahvé relativos a la protección de su pueblo. Pero Yahvé había condicionado su protección, y se *acuerda de su iniquidad* (v.28), y, en consecuencia, va a obrar con mano airada, como merecen, de forma que *serán cogidos en el lazo* que les ha tendido y entregados al invasor (v.29).

El profeta se encara airadamente con el principal culpable de la catástrofe, el rey Sedecías: *y tú, infame, impío, príncipe de Israel, llegó tu día.* (v.30). Se ha deshonrado al romper la fidelidad jurada al rey de Babilonia. Debe, pues, deponer la diadema real: *¡Fuera tiara! ¡Fuera corona!* (v.31). Es hora de que se pongan las cosas en su punto y que Sedecías, enorgullecido, ceda el paso al humillado rey Jeconías, entonces en el exilio babilónico: *Será ensalzado lo humilde y humillado lo alto* (v.31). Es el tiempo de la ruina, y no volverá a levantarse más Judá hasta que *no venga aquel a quien de derecho pertenece, y a él se las daré* (v.32), probable alusión a un deseo de reentronización de Jeconías, prisionero en el exilio⁸. La misteriosa frase ha sido relacionada con la otra, no menos enigmática, de Gen 49:10, donde se dice que no desaparecerá el cetro de Judá hasta que **“venga aquel a quien le pertenece,” el Mesías⁹**. Quizá en las palabras de Ezequiel haya también una sobrecarga mesiánica, viendo en el trasfondo, sobre la suerte del desgraciado rey Jeconías, **la figura radiante del Mesías, restaurador de la dinastía davídica**, a quien en justicia pertenece realmente la diadema real. De todos modos, la frase resul-

ta un poco aislada y no debe desconectarse del contexto general.

Profecía de destrucción contra Amón (33-37).

³³ Y tú, hijo de hombre, profetiza y di: Así habla el Señor, Yahvé, de los hijos de Amón y de su oprobio. Di, pues: ¡La espada! Desenvainada está la espada para degollar, bruñida para consumir, para fulgurar, ³⁴ para hacerla caer sobre el cuello de los más inmundos de los impíos, mientras te profetizan vanidad y te adivinan mentiras. Llegó su día en el tiempo de la consumación de la iniquidad. ³⁵ ¿La volveré a la vaina? Yo te juzgaré en la tierra donde te criaste, en la tierra donde has vivido. ³⁶ Derramaré sobre ti mi furor, soplaré contra ti el fuego de mi ira, y te entregaré en manos de hombres despiadados, artífices de la destrucción. ³⁷ Serás pasto del fuego, se empapará la tierra de tu sangre y se perderá tu memoria, porque yo, Yahvé, lo digo.

Los amonitas sentirán también el peso de la espada de Nabuco-donosor. La perícopa relativa a la suerte de Amón es considerada, desde el punto de vista literario, como un mosaico de frases usadas en secciones anteriores ¹⁰. Los habitantes de Amón, vecinos del reino de Judá, sentían una maligna satisfacción al ver a éste destruido definitivamente. El profeta alude a esta burla escarnecedora u *oprobio* (v.33) lanzado contra Judá por los vecinos paganos de Amón. **Dios castigará esta actitud malévol**a, sometiéndolos también a la terrible prueba de la espada. Lejos de sacar beneficio de la ruina de Judá, sentirán en su suelo las huellas de la destrucción, particularmente sufrirán los falsos profetas (*los más inmundos de los impíos*, v.34), que *adivinan mentiras*, e.d., engañan al pueblo anunciando perspectivas de victoria sobre Judá, ahora arruinada. Los amonitas serán atacados por Nabucodonosor en su misma tierra (v.35). Su destrucción será total. Flavio Josefo nos dice que esto tuvo lugar cinco años después de la ruina de Jerusalén (587) ¹¹.

¹ En la traducción griega de los LXX y en la Vulgata latina, los cinco primeros versículos de este capítulo están incrustados en el capítulo anterior, con la numeración de v.45 al 49, que conservamos a continuación con su correspondiente (v.i al 5) del capítulo 21 del hebreo. — ² La palabra heb. *Darom* (los LXX leen *Dagón*), designa en la Biblia la parte meridional d(g) Palestina: Dt 33:23; Job 37:17; Eclo 1:6; 11:3; y aparece trece veces en Ezequiel. — ³ Cf. Is 9:17; 10:17; Jer 21:14; Sal 83:15. — ⁴ Este verso es ininteligible en el contexto, y parece que en el TM tiene alguna relación de sentido con el v.15. La traducción de los LXX es totalmente diversa: “¿por qué ha estado justificado, y qué si la tribu es rechazada? No será, dice el Señor, Yahvé.” — ⁵ Sobre este gesto de dolor cf. Jer 31:19. En asirio existe la misma frase: majasu *suma*, con el mismo sentido traslaticio. — ⁶ Cf. Ez 4:1s. — ⁷ Cf. Gen 31:19; Os 3:4; Zac 10,2. — ⁸ Sobre la existencia de partidarios del destronado Jeconías, véase Jer 28:3-4. — ⁹ Sobre la profecía de Jacob cf. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A.T.* (Roma 1935) 61-84, especialmente p.72. Véase también L. Dennefeld, *Le Messianisme*: DTC 10 (1929) i 416. — ¹⁰ Cf. v.33: v.14s; v.34: v.30; v.30: v.3s. — ¹¹ FL. Jos., *Ant. Jud.* X 9,7.

22. Los pecados de Jerusalén.

El profeta quiere demostrar con hechos concretos que Jerusalén merece el más severo castigo divino, ya que se está ultrajando a la justicia divina con toda clase de abominaciones y crímenes. La situación no puede sostenerse más, y el castigo no puede tardar en venir. Es una exigencia de la misma justicia divina. La enumeración de los pecados es escalofriante, y hemos de notar que, a diferencia de los capítulos 16, 20 y 23, en los que se insistía en los pecados pasados de Israel, aquí se insiste en los presentes de su generación. Suele dividirse el capítulo en tres partes: *a*) pecados de Jerusalén (v.-16); *b*) castigo de los mismos (v. 17-22); *c*) pecados de las clases dirigentes (v.23-31). Los autores suelen destacar la labor redaccional del editor posterior a Ezequiel en este fragmento.

Los pecados de Jerusalén (1-12).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Y tú, hijo de hombre, ¿no juzgarás a la ciudad sanguinaria, echándola en cara todas sus abominaciones? ³ Di, pues: Así habla el Señor, Yahvé: ¡Ay de la ciudad derramadora de sangre en medio de sí! Para que llegue su hora y para su ruina se ha hecho ídolos, contaminándose. ⁴ Por haberte hecho culpable de la sangre que has derramado y haberte contaminado con los ídolos que hiciste, has apresurado tu día, has llegado al término de tus años. Por eso te haré yo oprobio de las gentes, ludibrio de la tierra toda. ⁵ Cercanos y lejanos se burlarán de ti, famosa por tus abominaciones, grande por la corrupción. ⁶ He aquí que los príncipes de Israel, cada uno en la medida de su poder, se ocupan en derramar sangre. ⁷ En ti desprecian al padre y oprimen al huérfano y a la viuda. ⁸ Menosprecias mis santuarios y profanas mis sábados. ⁹ Hay en ti calumniadores para derramar sangre, quienes comen por los montes, quienes en medio de ti hacen torpezas. ¹⁰ En ti se descubre la desnudez del padre y se hace violencia a la mujer durante el menstruo. ¹¹ Todos adulteran con la mujer de su prójimo, contaminan incestuosamente a la nuera y fuerzan a la hermana, a la hija de su padre. ¹² Hay en ti quien recibe dones para derramar sangre; exiges usura e intereses, despojas con violencia al prójimo, y a mí me olvidas, dice el Señor, Yahvé.

El profeta enumera fríamente las aberraciones de Jerusalén, a la que se da el epíteto de *ciudad sanguinaria* (v.2) por los muchos crímenes de sangre que se cometían durante aquellos momentos de **pasiones políticas** entre las facciones egipciófila y babilonófila. En 11:6 se dice con toda crudeza: “habéis multiplicado los muertos en esta ciudad, habéis llenado sus calles de cadáveres.” Es el mejor comentario, pues, al título de *sanguinaria* que aquí se le da. La maldad se ha colmado, y por eso ha llegado la *hora* de su castigo (v.3). Juntamente con estos crímenes de sangre está el tradicional de idolatría, **pues Jerusalén se ha contaminado con los ídolos** (v.4) ¹. No faltan tampoco **las injusticias sociales de desprecio al huérfano y a la viuda** (v.7), tantas veces denunciados por los profetas anteriores al exilio ². Al lado de estas aberraciones contra el amor al prójimo están los desprecios contra los *santuarios y sábados* de Yahvé ³. Los mismos *padres* son objeto de desprecio, en contra de los sentimientos naturales de respeto y filial amor ⁴.

La calumnia está a la orden del día ⁵, incitando al asesinato. También los banquetes en los altos lugares (*quienes comen por los montes*, v.8), en cuanto asociados a actos de culto idolátrico, eran una abominación a los ojos de un fiel israelita. Y como conclusión o terminación de todas estas transgresiones están las desviaciones en las relaciones sexuales: incestos, adulterios, etc. ⁶ Junto a los excesos lujuriosos están los pecados de avaricia: soborno ⁷ y usura ⁸.

Castigo de Jerusalén por sus pecados (13-22).

¹³ He aquí que yo he batido mis palmas por tu avaricia y por la sangre que hay en medio de ti. ¹⁴ ¿Resistirá tu corazón, tendrán fuerzas tus manos en los días en que me ocuparé de ti? Yo, Yahvé, he hablado, y lo haré. ¹⁵ Yo te esparciré entre las gentes y te aventaré por las tierras, y haré desaparecer tu inmundicia de en medio de ti, ¹⁶ y serás a tus ojos ignominia entre las gentes, y sabrás que yo soy Yahvé. ¹⁷ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁸ Hijo de hombre, la casa de Israel se me ha tornado en escoria; todos son en el crisol cobre, estaño, hierro, plomo, plata, escorias. ¹⁹ Por tanto, así habla el Señor, Yahvé: Por cuanto vosotros os habéis vuelto es-

corias, yo os reuniré en medio de Jerusalén.²⁰ Como quien reúne en la hornaza plata, bronce, hierro, plomo y estaño, y sopla al fuego para fundirlos, así os reuniré yo en mi furor y en mi ira, y os echaré en la hornaza para fundiros.²¹ Yo os reuniré y soplaré contra vosotros el fuego de mi furor, y seréis fundidos en medio de Jerusalén.²² Como se funde la plata en el crisol, así seréis vosotros fundidos en medio de él, y sabréis que yo soy Yahvé, que derramo mi furor sobre vosotros.

Después de la descripción de los pecados de Judá, el profeta, como de costumbre, pasa al anuncio del castigo por ellos merecido. Los exilados se quejaban de que Yahvé había sido demasiado duro con ellos. Ezequiel ahora ha demostrado que todo ha sido merecido por las continuas prevenciones de la comunidad israelita, que abusó de la gracia divina, yéndose tras de las abominaciones de las gentes. Yahvé, ante tanta sangre derramada, tanta idolatría e injusticias sociales, hace un gesto de indignación y de desprecio: *he batido mis palmas por tu avaricia* (v.13)⁹. El castigo que se avecina es tan grave, que Jerusalén no podrá resistirlo (v.14). La forma interrogativa es irónica: ¿Serán tan fuertes para resistir su ira como para cometer los pecados? ¿Podrá resistir a la máxima prueba como nación, cual es la dispersión total?: *Te esparciré entre las gentes*. (v.15). Esta será la mejor manera de purificarla, de hacer *desaparecer su inmundicia* de ella. En efecto, sabemos que el pueblo israelita se curó totalmente en el exilio de su pecado tradicional, la idolatría. Después de la repatriación, la comunidad israelita vuelve a caer en pecados múltiples, pero no en la *inmundicia* de la idolatría. El exilio será la gran humillación del pueblo escogido: *serás a tus ojos ignominia entre las gentes* (v.16).

En los versículos que siguen, el profeta representa el juicio sobre Israel bajo la figura de un horno de fundición, en el que se mezclan sus metales para separarlos y **probar su valor**. Israel, por su corrupción, se ha convertido en *escorias*, que hay que fundir en el crisol¹⁰. Aquí el fuego del horno no es tanto para *purificar* cuanto para *castigar* derritiendo las escorias. Israel, por sus malas acciones, se ha convertido en una mezcla de metales, que sólo ha de destinarse al fuego. No hay metales íntegros y puros, sino restos, escorias de metal, útiles sólo para alimentar al fuego: *así os reuniré yo en mi furor. para fundiros* (v.20). Israel como pueblo será fundido y derretido, como se disuelve el metal en el crisol; no se dice que es para separar los metales, sino simplemente para fundirlos y hacerlos desaparecer de su estado actual; la idea principal en el fragmento es la del **castigo como tal, enviado por Dios** a los habitantes de Judá.

Los pecados de las clases directoras (23-31).

²³ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²⁴ Hijo de hombre, diles: Eres una tierra no bañada desde lo alto, no rociada por la lluvia en el día de la cólera. ²⁵ Dentro de ella se conjuran los príncipes; como ruge el león y despedaza la presa, así devoran ellos las almas, se apoderan de los tesoros y riquezas y multiplican en medio de ella las viudas. ²⁶ Sus sacerdotes han violado mi Ley y han profanado mis cosas santas; no hacen diferencia entre lo santo y lo profano, ni enseñan a distinguir entre lo puro y lo inmundo; cierran los ojos a las violaciones de mis sábados, y yo soy profanado en medio de ellos; ²⁷ sus príncipes son como lobos, que despedazan la presa, derramando sangre, destruyendo las almas, para dar pábulo a su avaricia. ²⁸ Sus profetas revocan con barro, contemplando visiones vanas y prediciendo mentiras, y dicen: “Así habla el Señor, Yahvé,” sin que Yahvé haya hablado. ²⁹ Y el pueblo de la tierra oprime, roba, hace violencia al desvalido y al menesteroso, y al extranjero le veja contra derecho. ³⁰ También de entre ellos busqué yo quien levantase muro y se

pusiese en la brecha frente a mí en favor de la tierra, para que yo no la devastase, y no la hallé. ³¹ **Por tanto, derramaré sobre ellos mi ira y los consumiré con el fuego de mi furor, y les echaré sobre la cabeza sus obras, dice el Señor, Yahvé.**

El profeta vuelve a enumerar los pecados, pero ahora hace hincapié en las transgresiones de las clases dirigentes, los sacerdotes, los príncipes y los sacerdotes. Judá, por sus pecados, tiene el aspecto de una *tierra no bañada desde lo alto* (v.24), estéril por no haber recibido lluvia alguna del cielo. La frase *día de la cólera* alude al día del castigo de Yahvé. En ese día, la *lluvia* beneficiosa serán algunas personas benéficas que, como se dice en el v.30, se pondrán en la brecha para neutralizar el castigo divino con sus obras. El profeta juega con la imagen y lo significado por ella. Los *príncipes*, que por su posición debían promover el bien común y dirigir al pueblo por las sendas del bien, no se preocupan sino de devorar las *almas* (personas) y *tesoros* del prójimo; y no se paran ni ante la muerte de éstos, *multiplicando en medio de ella las viudas* (v.25). La frase es de gran efecto, pues se destaca la malicia de los opresores al traficar con la suerte de personas que han de quedar en la mayor desolación. Los segundos grandes responsables del estado caótico actual son los *sacerdotes*, oficialmente encargados por Dios de promover las observancias de la Ley y de los preceptos culturales ⁿ. Entre sus deberes estaba el instruir al pueblo sobre la distinción entre *lo santo y lo profano*., *entre lo puro y lo inmundo* (v.26) desde el punto de vista ritual¹². Sobre todo no se preocupan de la observancia del *sábado*, que en la mentalidad de Ezequiel **tiene una especialísima importancia para la formación religiosa del pueblo** ¹³.

Por fin, el profeta, después de repetir que los *príncipes* o altos funcionarios son como *lobos* rapaces, que hacen presa en las *almas* o personas de los necesitados (v.27), fustiga a la tercera clase de dirigentes de Judá, los *profetas*. Estos habían sido escogidos por Yahvé para mantener el fuego religioso en toda su pureza, desarrollando el contenido espiritualista y ético de la Ley frente al formalismo ritualista de los sacerdotes. Pero al lado de los verdaderos *profetas* surgieron espíritus aprovechados, que utilizaron este nombre para medrar en sus intereses, anunciando cosas que halagaban las pasiones populares, en contra de los verdaderos intereses de Yahvé. Contra éstos tuvieron los verdaderos profetas que mantener gran lucha desde los tiempos de Elías. Según Ezequiel, los falsos *profetas revocan con barro, contemplando visiones vanas*. (v.28), es decir, **aprueban la conducta del pueblo, dando por buenas acciones que debían recriminar**, procurando sostener sus opiniones, como el albañil que embadurna con barro un muro que se resquebraja 14.

Mientras tanto, la corrupción social iba en aumento, y el *pueblo de la tierra oprime, roba, hace violencia al desvalido*. (v.29). La expresión *pueblo de la tierra* designa muchas veces en la Biblia al pueblo bajo, en contraposición a las clases socialmente elevadas; pero quizá aquí designe a los terratenientes, que abusaban de sus bienes en tiempos de extrema necesidad. La situación, pues, no puede ser más caótica, y la depravación es tan general, que Yahvé ha buscado al menos uno que pudiera hacer frente a la corriente general, **para hacerse responsable ante Dios y trabajar por mejorar el estado social: busqué yo quien levantase un muro y se pusiese en la brecha frente a mí en favor de la tierra, para que yo no la devastase**. (v.30). Dios busca un justo en la ciudad que pueda contrarrestar con su conducta la depravación general y preservar a la ciudad del castigo. Pero la constatación es dolorosa: *y no lo hallé*. De nuevo nos encontramos aquí con las frases hiperbólicas, que no han de tomarse al pie de la letra. De hecho sabemos que en ese tiempo estaban Jeremías y Baruc luchando por los intereses de Dios y por levantar el *muro* del orden social, basado en el cumplimiento del deber ¹⁵. La frase exagerada de Ezequiel tiene por objeto destacar el grado de depravación a que había llegado la sociedad de Jerusalén: todos, en las altas capas sociales y en el pueblo sencillo, prevarican, **olvidando los preceptos de Yah-**

vé. Por tanto, está justificado el derramamiento de la ira de Yahvé sobre los responsables de esa situación general de pecado (v.31).

1 Sobre los pecados de homicidio en Jerusalén cf. Ez 11:9; 16:38; y sobre la idolatría cf. Ez 5:6s; 6:3-7; 11:13; 7:9; 8:16; 20:305. — 2 Cf. Ex 22:21; Dt 24:17; Lev 19,335; Ez 7:10; 9:9; 16:38. — 3 Cf. Ez 20:12-13; 44:24. — 4 En contra del precepto del Decálogo: Ex 20:12; Dt 5:16. — 5 Cf. Jer 9,3. Prohibida en Ex 23:1; Lev 19:16. — 6 El incesto con la madrastra o las concubinas del padre está prohibido en Lev 18,7; 20:11; 2 Sam 16:22. El adulterio está prohibido en Lev 18:20. También estaba prohibido tener relaciones sexuales con la “mujer durante el menstuo” (cf. Lev 18:19; 20:18). — 7 Prohibido por la Ley: Ex 23:8; Dt 16:19; cf. Is 1:23; Miq 3:11. — 8 En contra de lo prescrito en Ex 22:24; Dt 25:363; Ez 7:125. — 9 La expresión *batir palmas* puede tener sentido de alegría o de indignación, según el contexto. Cf. Ez 6:11; 21:19.22. — 10 Cf. el mismo símil, aunque con diferente sentido, en Is 1:22.25; Jer 6:27-30; Mal 3:2-3. — 11 Cf. Os 4:6; Ag2,n. — 12 Cf. Lev 10,10; ii,4? — 13 Cf. Ez 44:24. — 14 La frase aquí es paralela a la más explícita de Ez 13:10: “Por tanto, por haber engañado a mi pueblo, diciendo: “Paz,” no habiendo paz, y porque, mientras mi pueblo alzaba una pared, ellos *la jarreaban con barro.*” — 15 Cf. Ez 9:4; Jer 45. En Jer 5:1 se dice: “Recorred las calles de Jerusalén, ved e informaos, buscad por sus plazas, a ver si halláis un varón, uno solo, que obre según justicia, que guarde fidelidad, y le perdonaré.” Esto recuerda el coloquio de Dios con Abraham en Gen 18:22.32, a propósito de la suerte de Sodoma; unos pocos justos serían suficientes para que perdonase a la ciudad.

23. Los pecados de Samaría y de Jerusalén.

Este capítulo es paralelo al c.16. Con toda crudeza se declaran los pecados de Israel y Judá a través de su historia. Samaría y Judá aparecen simbolizadas en dos doncellas que se han prostituido a los dioses de Asiría y de Egipto. Sus alianzas políticas no han sido sino ocasión para fomentar la idolatría. El profeta quiere mostrar ante los exilados el grado de culpabilidad de ambas hermanas, las cuales, por tanto, no pueden quedar sin el correspondiente castigo. Samaría desapareció como nación en el 721 bajo la invasión de Sargón II, y Judá desaparecerá aniquilada por las tropas de Nabucodonosor en 586. **Judá es más culpable, porque debía haber cambiado de conducta ante** la ruina de su hermana mayor.

El estilo del capítulo es vigoroso y por su crudeza choca con nuestra sensibilidad; pero las ideas son claras: Yahvé amó como esposas a las dos hermanas *OhoJá* y *Oholiba*, pero éstas adulteraron con los ídolos, y por ello serán duramente castigadas.

Introducción: las dos hermanas (1-4).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Había dos mujeres hijas de la misma madre. ³ Se prostituyeron en Egipto al tiempo de la mocedad; allí fueron estrujados sus pechos y manoseado su seno virginal. ⁴ Llamábanse Oholá, la mayor, su hermana Oholibá. Fueron mías y parieron hijos e hijas. Oholá es Samaría; Oholibá, Jerusalén.

El profeta empieza a describir la historia de *Israel-Samaría* y *Judá-Jerusalén*, considerando a ambos reinos de origen común: *Había dos mujeres hijas de la misma madre* (v.2). Tanto el reino de Israel como el de Judá, separados después de Salomón, tuvieron un común origen 1, **el patriarca Jacob**. Desde su *mocedad*, o albores de su historia, *se prostituyeron en Egipto* (v.3). El hagiógrafo considera a ambos reinos ya formados y separados después de Salomón, cuando empezaron a tener vida propia.

Jeroboam, fundador del reino del norte, había ido a buscar refugio en Egipto, huyendo de Salomón ². Roboam, rey de Judá, hijo de Salomón, prácticamente estaba sometido a Egipto en su política exterior ³. Los dos reinos hermanos, pues, tenían alianza con Egipto, y por eso se dice que desde su *mocedad se prostituyeron a Egipto* (v.2). **Con las influencias políticas de la nación protectora venían las influencias idolátricas.** Los profetas consideran las alianzas diplo-

máticas de su pueblo con naciones extrañas como “prostituciones,” **porque se buscaban apoyo fuera de Yahvé, que era el único que podía salvarlos.** Israel y Judá, al entregarse políticamente a Egipto, fueron mancilladas y violadas por la voracidad insaciable del Estado protector. El amante fuerte abusó de ellas descaradamente, arruinándolas⁴. La mayor de las hermanas (reino de *Israel*) se llamaba *Oholá*. Es *mayor* porque este reino estaba constituido por diez tribus, mientras que Judá estaba sólo integrada fundamentalmente por dos tribus. *Oholá* significa “la que tiene su propia *tienda*”; y *Oholibá* quiere decir: “mi tienda en ella.”⁵ Quizá Ezequiel aluda con estos nombres al grito de independencia dado por las tribus al separarse: “¡A tus *tiendas*, Israel!”⁶ Las dos hermanas tenían su propia *tienda*, en cuanto que se constituyeron en reino aparte. **Ambas hermanas pertenecían a Yahvé.**

Infidelidades de Samaría (5-10).

⁵ **Oholá me fue infiel y se enloqueció por sus amantes, sus vecinos los asirios.** ⁶ **Iban vestidos de púrpura, eran jefes y oficiales, todos jóvenes codiciables y que montaban caballos.** ⁷ **Se prostituyó a ellos, la flor de los hijos de Asiría, y se contaminó con todos los ídolos de aquellos de quienes se enamoró.** ⁸ **Tampoco dejó sus prostituciones con Egipto, porque eran los que se habían acostado con ella en su mocedad y habían manoseado sus senos virginales y derramado sobre ella sus impurezas.** ⁹ **Yo, por eso, la entregué en manos de sus amantes, en manos de los hijos de Asiría, de quienes estaba enamorada.** ¹⁰ **Ellos descubrieron sus vergüenzas, le arrebataron sus hijos y sus hijas, y a ella le hicieron perecer a la espada. Vino a ser famosa entre las mujeres por la justicia que en ella se hizo.**

Samaría se dejó subyugar por el poderío militar asirio y quiso hacer alianza con ella. La impresión del ejército asirio con sus oficiales, *vestidos de púrpura*, cabalgando apuestos sobre sus caballos, hería la mentalidad provinciana de los habitantes de Samaría. Por eso Oholá (reino de *Israel*: *Samaría*) se enamoró de ellos y trató de hacer alianzas políticas con la gran nación invasora: *se prostituyó a ellos* (v.7). **Después de su entrega política vino su entrega religiosa, pues adoptó los ídolos asirios.** Sabemos que el culto asirio tuvo fuerte eco en Jerusalén en tiempos de Manases y de Acáz⁷.

Por otra parte, **Samaría** siguió sus antiguas relaciones políticas con Egipto, con quien había tenido efusiones amorosas en su *mocedad* (v.8)⁸. El castigo de sus veleidades amorosas le va a venir precisamente de uno de sus amantes: Dios la entregó *en manos de los hijos de Asiría* (v.9), los cuales invadieron el reino del norte y tomaron Samaría, después de duro asedio, en 721 a.C.⁹ Por cruel ironía de la historia han sido sus *amantes* los que le trajeron la ruina. Los asirios mostraron ante todos los pueblos la conducta infamante de Samaría, que había abandonado a su Dios para ir tras de dioses extraños (v.10). En castigo, sus hijos y sus hijas fueron llevados en cautividad, y la capital, Samaría, desapareció bajo las ruinas¹⁰. Su castigo la hizo *famosa* entre los demás pueblos.

Conducta infiel de Judá (11-21).

¹¹ **Viendo esto Oholibá, su hermana, fue más estragada que ella en su pasión, y sus prostituciones sobrepasaron a las de su hermana.** ¹² **Encendióse en amor por los hijos de Asiría, jefes y oficiales, nobles vestidos magníficamente, caballeros en sus caballos, jóvenes todos y codiciables.** ¹³ **Yo vi que se habían contaminado, que ambas habían seguido el mismo camino.** ¹⁴ **Pero ésta fue más lejos en sus fornicaciones; vio**

hombres pintados en la pared, figuras de caldeos trazadas con minio,¹⁵ ceñidos sus lomos de sus cinturones, y tiaras de varios colores a la cabeza, todos con apariencia de jefes, figuras de hijos de Babilonia, de Caldea, su patria.¹⁶ Y en viéndolos se encendió en amor por ellos, y mandó embajadores a Caldea,¹⁷ y entraron a ella los hijos de Babilonia, al lecho de sus amores, y la mancharon con sus inmundicias, y ella se contaminó con ellos hasta hartar su deseo.¹⁸ Hizo patentes sus fornicaciones y descubrió su ignominia, y yo me asqueé de ella, como me había asqueado de su hermana.¹⁹ Mas todavía acrecentó sus fornicaciones, trayendo a su memoria los días de su mocedad, cuando había fornicado en la tierra de Egipto.²⁰ Y ardió en lujuria por aquellos lujuriosos, que tienen carne de burro y flujo de garañones²¹ y renovaste las fornicaciones de tu mocedad, cuando los egipcios estrujaban tus pechos y manoseaban tu seno juvenil.

La pésima conducta de Samaría fue sobrepasada por la de su hermana Judá; en vez de escarmen-tar en la suerte trágica de aquélla, se entregó a mayores desvarios amorosos con las potencias extranjeras y con sus dioses (v.11) n. También se dejó fascinar por el brillo militar asirio (v.12). Las relaciones amistosas de Judá con Asiría comenzaron en tiempos del impío rey Acáz, cuando en 735 los ejércitos coligados de Siria y de Samaría atacaron a Judá. En contra de los consejos del profeta Isaías, el rey pidió auxilio a Teglatfalasar III¹². Pero Judá no se contentó con establecer relaciones con Asiría, sino que quiso también hacerse aliada de Babilonia. Ya bajo el piadoso rey Ezequías recibió con demasiados honores (700 a.C.) a Merodacbaladán, el gran paladín de la independencia babilonia contra los asirios¹³. Judá se dejó fascinar al verlos *pintados en pared., ceñidos sus lomos.* (v.15). El profeta presenta a Judá como a una doncella enamoradiza, que a la primera vista de un joven que le agrada se enamora de él. Tal es la conducta de Judá. Al oír hablar de los babilonios y conocerlos sólo de referencia por pinturas, se dejó fascinar de lo que decían de sus palacios bellamente policromados en las paredes. Así como antes se enamoró del atuendo militar magnífico de los asirios, ahora se enamora de las decoraciones palaciegas babilónicas, que conoce de referencia. Es una bella descripción de las veleidades amorosas de la superficial *Oholibá-Judá*. En seguida *mandó embajadores a Caldea* (v.16). No sabemos nada de una embajada en tal sentido; quizá el rey Ezequías correspondió con una embajada a Merodacbaladán por la visita que le había hecho¹⁴. En 593, Sedecías fue con una embajada a la corte de Nabucodonosor¹⁵. Desde el 605 a.C., los babilonios se apoderaron de Palestina, tratando a Judá con demasiada inconsideración (v.17). Judá se entregó a sus pecados en tal forma, que Yahvé sintió asco de ella, como lo había sentido de su hermana Samaría (v.18), y ella, cansada de sus relaciones amorosas con Babilonia, se dirigió a Egipto, como en *los días de su mocedad* (v.19). El profeta parece aludir al hecho de que el rey Sedecías enviara una embajada en busca de auxilio al faraón egipcio. El profeta trata con el mayor desprecio a los egipcios (v.20), causantes de la defección de Judá.

El castigo de Judá (22-35).

²² Por eso, Oholibá, así dice el Señor, Yahvé: Yo suscitaré contra ti a tus amantes, aquellos de que hartaste tus deseos, y los haré venir contra ti en derredor.²³ Los hijos de Babilonia y todos los caldeos, los de Peqod, los de Soa, los de Qoa, y con ellos todos los hijos de Asiría, mozos guapos, jefes y capitanes todos, nobles y notables, todos a caballo.²⁴ Y vendrán contra ti con estrépito de carros y ruedas, con escudos, paveses y capacetes; se ordenarán en batalla de todas partes contra ti. Yo les

he entregado a ellos tu juicio y te juzgarán según sus leyes.²⁵ Desencadenaré mi celo contra tí, y te tratarán con furor. Te cortarán la nariz y las orejas, y tu prole caerá a la espada. Llevaránse a todos tus hijos y tus hijas, y tu prole será consumida por el fuego.²⁶ Te desnudarán de tus vestidos y te arrebatarán todos los ornamentos de tu hermosura.²⁷ Yo haré que cese la lujuria y tus prostituciones con Egipto, y no alcés ya más los ojos a ellos, y no te acuerdes más de Egipto.²⁸ Porque así dice el Señor, Yahvé: Te entrego en las manos de aquellos a quienes llegaste a aborrecer, de quienes se hartaren tus deseos.²⁹ Y te tratarán con odio, se apoderarán de todo el fruto de tu trabajo y te dejarán desnuda y en cueros, y se descubrirán las vergüenzas de tus prostituciones. Tu lujuria y tus fornicaciones³⁰ son causa de todo esto. Por haber fornicado con las gentes y haberte contaminado con los ídolos.³¹ Has seguido los caminos de tu hermana, y pondré en tus manos el cáliz suyo.³² Así habla el Señor, Yahvé: Beberás el cáliz de tu hermana, hondo y ancho, de gran capacidad¹⁶.³³ Te llenarás de embriaguez y de tristeza; es el cáliz de horror y desolación, el cáliz de tu hermana Samaría.³⁴ Lo beberás hasta las heces, lo morderás y romperás con los dientes, y con sus fragmentos te rasgarás el seno, porque yo he hablado, dice el Señor, Yahvé.³⁵ Puesto que me dejaste y echaste a tus espaldas, también yo echaré sobre ti tu lujuria y tus prostituciones.

Dios va a enviar el castigo definitivo a Judá, trayendo contra ella a los que fueron sus *amantes*, los caldeos, aquellos que buscó para hacer alianza con ellos (*aquellos de que hartaste tus deseos*, v.22). Los babilonios, con los pueblos circunvecinos, caerán sobre ella. Entre los invasores, el núcleo principal era caldeo; pero con ellos iban mercenarios de otros pueblos, integrados en el gran imperio babilónico¹⁷. Los invasores, sus antiguos amantes, la aplastarán (v.24) con su fuerza militar y la tratarán como a una esclava, mutilándola espantosamente¹⁸. Sus hijos serán llevados en cautividad, y, al fin, Jerusalén (*tu prole*, v.25) *será consumida por el fuego*, como tuvo lugar bajo Nabuzardan, lugarteniente de Nabucodonosor, después de la toma de la ciudad¹⁹. Judá, que se ha portado como una cortesana para atraer a sus amantes (naciones extranjeras), será deshonrada públicamente: *Te desnudaran*. (v.26).

Con el castigo, Judá no volverá a buscar alianza en Egipto (v.27), pues esta nación se ha mostrado impotente a la hora de la prueba, y la ha abandonado a su suerte. Entonces se mostrará plenamente a los ojos de todos sus pecados (*se descubrirán tus prostituciones*, v.29). Toda su tragedia le ha sobrevenido por haber buscado alianzas extranjeras y haberse entregado a prácticas idolátricas (v.30). Con esto no ha hecho sino seguir los caminos de su hermana mayor Oholá (Samaría) (v.31), y, como ella, va a tener que beber su *cáliz* o porción asignada conforme a su conducta. Será el *cáliz del horror y de la desolación* (v.33), pues está decretada la devastación y la ruina sobre ella²⁰.

Acusaciones colectivas contra Samaría y Judá (36.-49)

³⁶ Díjome Yahvé: Hijo de hombre, ¿no juzgarás tú a Oholá y a Oholibá? ¿No les echarás en cara sus abominaciones?³⁷ Diéronse al adulterio y mancharon de sangre sus manos. Adulteraron con sus ídolos, y aun los hijos que me parieron los pasaron por el fuego para que les sirviesen a ellos de comida.³⁸ Hasta eso hicieron, contaminando también mi santuario y profanando mis sábados,³⁹ pues, luego de sacrificar sus hijos a sus ídolos, entraban el mismo día en mi santuario, contaminándolo. Eso hicieron con mi casa.⁴⁰ Y aun han hecho venir de lejos hombres a los que enviaron

mensajeros, y al venir ellos te lavaste, te pintaste los ojos y te ataviaste con tus joyas,⁴¹ y, echada en suntuoso estrado, te pusiste a la mesa que aderezaste para ellos, poniendo en ella mis perfumes y mi óleo⁴² entre el rumor clamoroso de los cantos, a causa de la multitud de hombres venidos del desierto, los cuales ponían manillas en sus manos y coronas en sus cabezas²¹.⁴³ Y dije de la envejecida en adulterios: Ahora se consumarán los adulterios de ella.⁴⁴ Pues venían ellos como quien viene a la ramera, así vinieron a Oholá y a Oholibá, las depravadas.⁴⁵ Pero hombres rectos te juzgarán según la ley de las adúlteras y las sanguinarias, porque adúlteras son, manchadas de sangre están sus manos.⁴⁶ Pues así dice el Señor, Yahvé: Trae turbas contra ellas, y sean entregadas' al maltrato y a la rapiña,⁴⁷ y las turbas las apedrearán y las acuchillarán, matarán a sus hijos y a sus hijas y prenderán fuego a sus casas.⁴⁸ Y haré cesar en la tierra la depravación, y escarmentarán las mujeres y no imitarán vuestras torpezas.⁴⁹ Y harán recaer sobre vosotras vuestras obscenidades, y pagaréis los pecados de vuestra idolatrías, y sabréis que yo soy Yahvé.

El profeta vuelve de nuevo a resumir los principales pecados de ambas hermanas, Samaría y Judá: la idolatría y los sacrificios humanos en honor de los ídolos. El cuadro aparece recargado para impresionar al auditorio y convencerle de que el castigo que iba a enviar Dios era muy justo y necesario. Samaría y Judá eran realmente *adúlteras* ante los ojos de Yahvé, porque le habían dejado como verdadero Esposo y habían ido tras de dioses ajenos. El colmo de la maldad y cinismo de los habitantes de Samaría y de Judá es que, después de manchar sus manos sacrificando a sus hijos a Moloc, iban a presentar sus homenajes al santuario de Yahvé (v.39).

Por otra parte, Jerusalén ha buscado, ataviándose como una cortesana, a *hombres venidos de lejos* (v.40), es decir, ha buscado hacerse amiga de pueblos extranjeros, como los babilonios, y ha adoptado sus prácticas idolátricas, entregándose a banquetes sacrificiales en honor de los ídolos (*te pusiste a la mesa que aderezaste*, v.41). Por su parte, los amantes prodigaban sus regalos a la que tan bien los había recibido (*ponían manillas en sus manos.*, v.42). El profeta utiliza las costumbres de la época para expresar sus ideas: la conducta de Judá ha sido la de una vulgar cortesana. Por eso será juzgada como *adúltera* (v.45), y, como tal, será lapidada y entregada a la espada (v.47). En su castigo como *mujeres* adúlteras escarmentarán otras *mujeres* (v.48), las naciones paganas.

1 Cf. Ez 19:2; 16:1-7. — 2 Cf. 1 Re 12:2; 11:40. — 3 El faraón Sesac había conquistado la ciudad de Gezer; cf. 1 Re 9:16. — 4 De hecho conocemos la invasión del faraón Sesac o Sheshonq en el 929 a.C., cinco años después de la separación de las tribus. — 5 El matiz de la traducción varía en cada autor, pero lo que es claro en ambos nombres es el substrato común de "tienda." — 6 Cf. 1 Re 12:16. — 7 Cf. 2 Re 17:16; Am 5:26. — 8 Cf. 2 Re 17:14; Os 7:11; 12:2. — 9 2 Re 17:4. 10 Cf. 2 Re 17:6. — 11 Cf. Ez 16:47; Jer 3:8-11. — 12 Cf. 2 Re 16:17s. — 13 Cf. 2 Re 20:12-29; Is 39. — 14 2 Re 20:12-19. — 15 Cf. Jer 29:3; 51:59. — 16 Suprimimos con los LXX la frase del TM "servirá de mofa y de irrisión," que rompe el contexto entre este estico y el anterior. — 17 *Peqod* es el *Puqudu* de las inscripciones cuneiformes (cf. Jer 50,21), tribu aramea en la frontera elamítica junto al golfo Pérsico; Soa es el Suú asirio, y Qoa es el Quú de la literatura asiro-babilónica (véase F. Abel, *Géogr. I* 245), al este del Tigris. — 18 En Egipto la mutilación de la nariz era el castigo de las adúlteras (cf. DIOD., *Sic.*, 1 78). — 19 Cf. Jer 52:12-13. — 20 Cf. Ab 2:16. Sobre el *cdliz* de la ira cf. Jer 25:15-28; 51:2; Is 51:17,22; Sal 75:9. — 21 La primera parte del verso está ininteligible. Las traducciones son muy diversas. La nuestra se acerca a la adoptada por la *Bible de Jérusalem*.

24. Anuncio del asedio de Jerusalén.

En este capítulo encontramos dos oráculos del profeta relativos a la suerte de Jerusalén: *a)* parábola de la caldera al fuego (1-14); *b)* orden de no hacer luto por su esposa (15-17). Son las dos últimas profecías de Ezequiel contra Jerusalén.

La parábola de la olla al fuego (1-14).

¹ El año nono, el mes décimo, el día décimo del mes, me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²Hijo de hombre, consigna por escrito la fecha de este día. En este día, el rey de Babilonia se ha echado sobre Jerusalén. ³ Compon una parábola para la casa rebelde, y diles: Así habla el Señor, Yahvé: Arrima la olla, arrimala, y echa también agua; ⁴ echa en ella trozos, todos los trozos selectos, la pierna y la espalda; llénala, de lo mejor de los huesos. ⁵ Toma lo mejor del rebaño, 1 pon debajo la leña, que hierva a borbotones, que se cuezan hasta los huesos. ⁶ Porque así dice el Señor, Yahvé: ¡Ay de la ciudad sanguinaria! ¡Ay de la caldera herrumbrosa cuya herrumbre no ha sido quitada! Vacíala trozo a trozo, sin echar suerte sobre ella. ⁷ Porque tiene dentro la sangre suya, la ha derramado sobre piedra lisa, no la derramó sobre la tierra para que la cubriese el polvo. ⁸ Para provocar la ira y traer la venganza, coloqué su sangre sobre una piedra lisa, sin que pueda cubrirse. ⁹ Por lo cual dice el Señor, Yahvé: ¡Ay de la ciudad sanguinaria! También yo aumentaré la hoguera. ¹⁰ Acumula leña, atiza el fuego, cuece la carne y condimenta la mezcla; que se quemem los huesos, que se cueza la carne. ¹¹ Déjala vacía sobre las brasas, que se ponga al rojo y se caliente el cobre, y se funda dentro de ella su suciedad, y se consuma su herrumbre. ¹² En vano me fatigué ¹; no desapareció su herrumbre ni con fuego. ¹³ Es execrable tu suciedad; yo he querido limpiarte, pero no te limpiaste. No quedarás purificada de tu suciedad hasta que no derrame yo mi fuego sobre ti. ¹⁴ Yo, Yahvé, he hablado: vendré, lo haré, no me volveré atrás, no tendré piedad, no me arrepentiré. Según tus caminos y tus obras así serás juzgada, dice el Señor, Yahvé.

La datación que nos da en el v.1 nos lleva a principios del 588 a.C. ². El *año nono* está calculado a partir de la deportación de Jeconías, cuando fue entronizado Sedéelas (598 a.C.). Es el hecho del que parte toda la cronología de Ezequiel ³. El *mes décimo* es el mes de Tebeth (enero). En la fecha en que comienza el asedio de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor (v.2). El día *décimo* nos llevaría a principios de enero del 588. Es el gran día memorable para los exilados, pues se van a cumplir las terribles predicciones de Ezequiel. El Señor quiere que ahora exprese el porvenir de Jerusalén por medio de una *parábola* (v.3). En ella (v.3-14) encontramos dos enseñanzas diferentes: *a*) la olla con los trozos selectos, cociéndose, significa a Jerusalén sufriendo terriblemente durante el asedio (v.3-5); *b*) la herrumbre de la olla que se resiste a desaparecer simboliza la actitud pertinaz de Judá en el mal. Para impresionar al auditorio (*la casa rebelde*) debió Ezequiel poner la parábola en acción. Podemos, pues, suponer que el profeta realmente metió en una olla trozos selectos de carne y la calentó al fuego.

En 3:11 se dice que los israelitas se creían seguros en Jerusalén como la carne en la olla. El profeta ahora toma el mismo símil y va a mostrar cómo aun dentro de la ciudad no están seguros, pues tendrán que sentir el calor del fuego de los asediantes. En vez de serles medio de preservación, la ciudad será instrumento de sufrimiento, como la olla al fuego. En realidad, a los israelitas que se hallan dentro de la ciudad les esperan más sufrimientos que a los que están por la campiña, pues se quemarán *hasta los huesos* (v.5); la frase indica que afectará a todos. Quizá en los troncos selectos haya que ver una alusión a las clases dirigentes, mientras que en los huesos se aludiría a la clase baja. Puede que no tengan valor alegórico estos detalles y sean un simple relleno literario para completar el cuadro. La lección general de la parábola es que los que ahora están dentro de las murallas de Jerusalén no se verán libres de los máximos sufrimientos.

La segunda parábola (v.6-14) nos presenta una nueva lección: la herrumbre de la olla es símbolo de la maldad a la que está unida pertinazmente Jerusalén. Llega el momento en que la olla (Jerusalén) va a ser vaciada de todo su contenido, *trozo a trozo, sin echar suertes sobre ella* (v.6); la destrucción va a ser tal, que no habrá necesidad de echar a suertes sobre los que se han de salvar o han de perecer. La causa de todo es que Jerusalén es una ciudad *sanguinaria y herrumbrosa* por sus homicidios y su corrupción moral de todo género. La conducta de Jerusalén ha sido tan insolente, que al derramar sangre inocente no se ha preocupado de cubrirla para que no clamase venganza al cielo, como la de Abel⁴, sino que la *ha derramado sobre piedra lisa* (v.7)⁵, y en ella se conserva, pidiendo justicia a Dios. Toda la sangre derramada está presente a los ojos divinos, y por eso Dios no puede menos de castigar a la gran *sanguinaria*. Por otra parte, la *herrumbre o maldad* de ella es tal, que no basta el fuego para que se desprenda de ella, sino que es necesario destruir la misma olla. Yahvé ha querido *limpiarla* (v.13), pero todo ha sido en vano, ya que chocó con la malicia pertinaz de la ciudad. Por eso la intervención definitiva **de la justicia divina no puede tardar** (v.14)⁶.

Prohibición de duelo por su esposa (15-27).

¹⁵ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁶ Hijo de hombre, voy a quitarte de repente la delicia de tus ojos, pero no te lamentes ni llores, no derrames una lágrima. ¹⁷ Suspira en silencio, sin llevar luto por el muerto; ponte el turbante en la cabeza y calza tus pies, no te cubras la barba ni comas el pan del duelo⁷. ¹⁸ Yo había estado hablando al pueblo por la mañana, y a la tarde murió mi mujer. A la mañana siguiente hice lo que me había mandado, ¹⁹ y la gente me decía: ¿No nos explicarás lo que significa lo que haces? ²⁰ Yo les respondía: Yahvé me ha hablado, diciendo: ²¹ Di a la casa de Israel: Así habla el Señor, Yahvé: Mirad, voy a profanar mi santuario, gloria de vuestra fuerza, delicia de vuestros ojos y anhelo de vuestra alma; vuestros hijos y vuestras hijas caerán a la espada, ²² y entonces haréis vosotros lo que ahora hago yo: no os cubriréis la barba ni comeréis el pan de duelo, ²³ llevaréis en vuestra cabeza los turbantes y calzaréis vuestros pies, no os lamentaréis ni lloraréis, sino que os consumiréis en vuestra iniquidad y gemiréis unos con otros. ²⁴ Ezequiel será para vosotros una señal; cuando esto llegue, haréis vosotros lo que él hace ahora, y sabréis que yo soy Yahvé. ²⁵ Y tú, hijo de hombre, el día que yo les arrebatara a ellos su fortaleza, el orgullo de su gloria, la delicia de sus ojos, el anhelo de sus almas” sus hijos y sus hijas ²⁶ vendrá a ti un huido para darte la noticia, ²⁷ y aquel día se abrirá tu boca a la llegada del fugitivo y hablarás, no estarás mudo, y serás señal para ellos, y sabrán que yo soy Yahvé.

Dios anuncia al profeta que va a morir su esposa, *la delicia de sus ojos* (v.16), prohibiéndole hacer toda señal de duelo, como ejemplo a imitar por los exilados cuando llegue la noticia de la toma de Jerusalén por los caldeos y de la destrucción de la *delicia de sus ojos*, el templo de Yahvé. Debe abstenerse de todos los signos externos de duelo, como descubrirse la cabeza, descalzarse, etc. (v.17), y no debe organizar un banquete funerario: *no comas el pan del duelo*⁸. Cuando uno estaba en duelo, venían sus amigos a participar con él en un banquete funerario en honor del difunto⁹. Su esposa murió en la tarde del día en que había anunciado el principio del asedio de Jerusalén (v.18). Los compatriotas exilados no comprenden la conducta del profeta, que no cumple los ritos ordinarios de duelo. En ello ven algo misterioso, y preguntan: *¿no nos explicas lo que significa lo que haces?* (v.20). El profeta les responde que él en su persona es *una se-*

ñal para la casa de Israel, e.d., los israelitas del exilio. No deben hacerse ilusiones sobre el porvenir de la Ciudad Santa, pues se les va a quitar lo más caro a su corazón, el *santuario, delicia de sus ojos*. (v.21).

Habían depositado en él una confianza supersticiosa ¹⁰, como si la presencia del templo, morada de Yahvé, fuera garantía segura contra toda incursión enemiga. En realidad, todo aquel maravilloso conjunto de edificios que constituían el templo de Jerusalén, centro de todos los pensamientos de los israelitas (*anhelo de vuestras almas*, v.21), sería profanado y pasto de las llamas, y todos los habitantes de la ciudad *caerán a la espada*. Es el anuncio que desde hacía años les estaba comunicando, pero ahora estaban en el principio de la realización. Como él, deben abstenerse de señales exteriores de duelo y sufrir sólo interiormente en la compunción del corazón (v.23). Deben concentrarse en sí mismos y pensar en las causas reales de tal catástrofe, **procurando desagraviar la justicia divina ultrajada**.

Como conclusión de todas estas predicciones siniestras contra Jerusalén, se inserta aquí el anuncio de su caída por uno de los fugitivos. Si tomamos al pie de la letra lo que se dice en el v.26, tenemos que deducir que el mismo *día* en que cayó Jerusalén le llegó un fugitivo con la noticia, lo que no era factible. En 33:21 se dice que llegó el fugitivo *un año y medio* después de la toma de Jerusalén, según el TM, y después de seis meses según el texto griego de los LXX. La frase, pues, *”el día que les arrebatare*. (v.25), hay que interpretarla en el sentido genérico de *”cuando les arrebatare*.” En el texto se dice que Ezequiel, al llegar el fugitivo, recobrará el habla (v.27). En 3:24-27 se dice que por orden divina, el profeta quedó privado del habla. ¿Es una alusión a esta etapa de la vida del profeta? Algunos autores creen que se relacionan ambos fragmentos y que uno de ellos está fuera de lugar. Se puede suponer también que el profeta, después de la muerte de su mujer, quedó recluido en su casa sin hablar con nadie, como *señal* para los exilados, que debían meditar en silencio la gran tragedia de su pueblo que había sido anunciada por él. Con esta indicación se cierra la primera parte del libro de Ezequiel, dedicado a preparar espiritualmente a los exilados para la gran prueba, ya que de aquellos exilados había de surgir el núcleo de restauración para empalmar con los tiempos mesiánicos ¹¹.

¹ En hebreo lit. “ella me ha fatigado por sus trabajos.” En los LXX falta esta frase, que algunos consideran como simple ditografía. — ² Cf. 2 Re 25:1; Jer 52:4. — ³ Cf. Ez 1:2. — ⁴ Cf. Gen 4:10. — ⁵ Cf. Ez 23:45; Jer 7:6; Job 16:18. — ⁶ Sobre esta acción simbólica véase D. BUZY, *Les symboles de l’Ancien Testament* (París — 1923) p.108-205. — ⁷ El TM y los LXX leen “pan de hombres.” El Targum y la Vulgata leen “pan de aflicción,” que hemos preferido. — ⁸ Sobre las señales de duelo entre los antiguos israelitas puede verse la obra de P. HEI-NISCH, *Die Trauergebrauche bei den Jsraditen*: “Biblische Zeitfragen,” 13 (Munster 1931) ?s. — ⁹ Cf. Jer 17:7; 2 Sam 3:3:5, — ¹⁰ Jer 7:4; Miq 3:11. — ¹¹ Ez 11:14-21; 14:223; 20:32-44.

25. Oráculos contra las naciones vecinas de Judá.

Con este capítulo se abre la segunda parte del libro de Ezequiel, dedicada a las naciones paganas (c.25-32). La primera parte ha estado dedicada a anunciar la triste suerte del pueblo escogido. Pero **Dios no permite que** las otras naciones queden impunes en sus pecados, y por eso también para ellas llega la hora de la justicia divina. Todas las naciones que han instigado a Judá para rebelarse contra Babilonia recibirán su merecido: Amón, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón y Egipto. Todas han contribuido a la ruina del pueblo israelita, y como transgresoras serán tratadas **por la omnipotencia divina, que se extiende a todos los pueblos**. La diferencia del contenido de los oráculos contra Judá y de los proferidos contra las naciones paganas estuvo en que para aquélla había siempre **una esperanza y promesa de rehabilitación**, mientras que a éstas les alcanza la ruina definitiva.

Oráculo contra Amón (1-7).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, tiende tu vista hacia Amón y profetiza contra él. ³ Di a los hijos de Amón: Oíd la palabra del Señor, Yahvé. Así habla el Señor, Yahvé: Pues que tú dijiste “Bien” cuando era profanado mi santuario y la tierra de Israel era asolada y llevada la casa de Judá al cautiverio, ⁴ por eso yo te entregaré en poder de los hijos del Oriente, que pondrán en ti su campamento y alzarán en ti sus tiendas, y comerán tus cosechas y beberán tu leche. ⁵ Y haré de Rabbá pastizal de camellos, y de las ciudades de Amón, rediles de ovejas. Y sabréis que yo soy Yahvé. ⁶ Porque así habla el Señor, Yahvé: Pues que batis-te palmas y pateaste con los pies, y te regocijaste en el alma con desprecio para la tierra de Israel, ⁷ por eso heme aquí, tenderé mi mano contra ti, y te daré en presa a las gentes, y te extirparé de entre los pueblos de la tierra, y te haré desaparecer del número de ellos. Te exterminaré y sabrás que yo soy Yahvé.

La fecha de composición es ciertamente posterior a la catástrofe del 586, ya que se habla de la actitud hostil de los habitantes de Amón frente a la desgracia de su vecino y aliado Judá (v.3). Existía una tradicional enemistad de vecinos entre ambos reinos ¹. Se les llama *los hijos de Amón* según la denominación común en la Biblia ². El reino de Amón estaba enclavado en la actual Transjordania, entre el Arnón, al sur, y el Yabbok, al norte, y su capital era *Rabba-Amón*, la actual *Ammán*. Durante los siglos ix y VIII estuvo bajo el dominio asirio ³. En el 601 se unió con Edom y Moab contra el rey Joaquin de Jerusalén, que se había rebelado contra Babilonia. Más tarde, en el 594, los amonitas, unidos a Edom, Moab, Tiro y Sidón, trataron de convencer al rey Sedecías para que se rebelase contra Nabucodonosor ⁴, lo que consiguieron en el 588⁵. A pesar de ser aliados, después de la destrucción de Jerusalén sienten los amonitas un malévolo gozo de satisfacción (v.3). Un enviado del rey de Amón mató a Golodías en Mispa, gobernador impuesto por los babilonios, sin duda para evitar la reconstrucción de Judá ⁶.

Por esta actitud hostil hacia Judá, Dios enviará un terrible castigo sobre Amón: de un lado, los beduinos, las gentes del desierto, invadirán el país, lo arrasarán todo, comiendo sus *cosechas y su leche* (v.4). La misma capital del reino, *Rabba*, se convertirá en *pastizal de camellos* (y.6). Los beduinos, con su mentalidad primaria, no saben apreciar los refinamientos de la vida sedentaria, y todo lo arrasan en sus incursiones. Cuando los amonitas vean su país devastado, sabrán por experiencia quién *es Yahvé*, Dios de los judíos, que castiga a su pueblo, pero que a la vez mantiene las exigencias de su justicia entre los pueblos paganos. Además, esta incursión de los beduinos sobre el país no es sino el prelude de otra invasión más cruel, que los hará desaparecer como pueblo (v.7). Aunque el profeta no menciona al invasor, parece deducirse que son los caldeos, como lo anuncia en el capítulo 21. Amón no volvió a reconstruirse como nación después de la invasión caldea: *te haré desaparecer del número de los pueblos de la tierra* (v.7).

Oráculo contra Moab (8-11).

⁸ Así dice Yahvé: Puesto que Moab ⁷ ha dicho: He aquí que la casa de Judá es entre los pueblos uno de tantos, ⁹ por eso yo abriré el flanco de Moab desde las ciudades fronterizas, gloria de la región, Bet-Yesimot, Maal-Meón y Quiryatayim. ¹⁰ Doy su tierra a los hijos del oriente para que no sean contados más entre los pueblos. También haré justicia en Moab.

También los moabitas se han alegrado de la ruina de Judá ⁸. Al ver su destrucción, han comprendido que Judá, lejos de ser un pueblo aparte de todos, como sus habitantes decían, por ser parte de Yahvé, ha tenido que sufrir la suerte común de los vencidos: *He aquí que la casa de Judá es entre los pueblos uno de tantos* (v.8). Esto no lo puede consentir Yahvé, que vela por **el honor de su nombre**, y por eso va a castigar severísimamente a los moabitas, y para ello va a abrir brecha en la zona que se creía inexpugnable, las fortalezas del *ancho de Moab* (v.9), es decir, la región accidentada y montañosa del oeste, protección natural del país. El enemigo, por permisión e incitación divina, echará por tierra las fortalezas de sus principales ciudades amuralladas: Yasi-mot, etc. ⁹ Los invasores serán también los hijos *de oriente*, o beduinos del desierto, como en el caso de Amón, país fronterizo de Moab.

Oráculo contra Edom (12-14).

¹² Así dice el Señor, Yahvé: Por el comportamiento de Edom, que tomó venganza de la casa de Judá y se manchó sobremanera vengándose de ellos, ¹³ por eso, así dice el Señor, Yahvé: También yo tenderé mi mano sobre Edom, y exterminaré hombres y bestias, y lo reduciré a ruinas; desde Teman hasta Dedán caerán a la espada. ¹⁴ Y pondré la venganza contra Edom en manos de mi pueblo Israel, que tratará a Edom conforme al furor de mi ira, y sabrán que yo soy Yahvé y que es mía la venganza. Así dice el Señor, Yahvé.

Los edomitas eran, según la tradición bíblica, parientes próximos de los israelitas, ya que aquellos provenían de Esaú, hermano de Jacob ¹⁰. Por tanto, tenían obligación especial de mostrar su compasión para con sus consanguíneos. Estaban establecidos al sudeste del mar Muerto ¹¹. Cuando los israelitas pidieron paso hacia Canaán, se lo negaron ¹². Más tarde hubo empeñada lucha entre edomitas e israelitas ¹³. Después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, los edomitas se vengaron en los vencidos israelitas. Por eso Yahvé *tenderá su mano sobre Edom* (v.13), es decir, le enviará un duro castigo ¹⁵: el exterminio total desde el norte (*Teman*) hasta el sur (*Dedán*) ¹⁶. El mismo pueblo israelita tomará venganza directa de Edom (v.14). Esto se cumplió materialmente en tiempo de Juan Hircano (126 a.C.), que conquistó Idumea y obligó a sus habitantes a circuncidarse y sumarse al pueblo judío ¹⁷.

Oráculo contra Filistea (15-17).

¹⁵ Así habla el Señor, Yahvé: Por haber obrado vengativamente los filisteos y haberse vengado con odio en el alma, exterminando con odio secular, ¹⁶ por eso dice el Señor, Yahvé: Yo tenderé mi mano contra los filisteos y exterminaré a los cereteos. Haré perecer hasta los restos de los habitantes de la orilla del mar. ¹⁷ Haré con ellos grandes venganzas, con furor los castigaré, y sabrán que yo soy Yahvé cuando haga en ellos mi venganza.

Los filisteos, establecidos en la costa entre Egipto y Fenicia, provenían de Creta o del Asia Menor ¹⁸. Empujados por otras invasiones, intentaron establecerse en el delta del Nilo, pero fueron derrotados por Ramsés III (1190 a.C.), y entonces se fueron a la costa occidental de Canaán, donde adquirieron carta de naturaleza y terminaron por dar nombre en la literatura helenística a toda la región entre Fenicia y el Sinaí (Palestina), Fueron enemigos tradicionales de los hebreos. Eran los extranjeros por excelencia, sobre todo porque eran “incircuncisos.” Durante toda la historia hubo una pugna de los filisteos por entrar en la zona israelita de Palestina, y de los hebreos

por llegar hasta la costa¹⁹. Varias son las profecías que en la Biblia encontramos contra los filisteos²⁰.

Ezequiel en este oráculo les echa en cara su espíritu de *venganza* y su *odio secular* contra el pueblo elegido (v.15). Por eso, Yahvé los exterminará juntamente con los cereteos, habitantes ambos de la orilla del mar. Suelen nombrarse en la Biblia juntamente los “filisteos y cereteos”²¹. Ambos provenían de las “islas del mar,” es decir, del Mediterráneo. Originariamente pudieron ser dos pueblos emparentados etnográficamente, provenientes de Creta (*kereteo*), o de Caftor (Creta? Asia Menor?). Aparecen en la guardia personal privada de David juntamente con los “feleteos” (filisteos ?)²². Ciertamente no eran semitas, y en esto convenían con los “filisteos.”

1 Cf. Jue 3:13; 10:16-17; 1 Sam ii,i-n. Ocuparon Galaad después de la deportación del reino de Samaria: 2 Re 15-29; Jer 39, is; Am 1:13-15, alude a actos de hostilidad contra Israel de parte de los amonitas. — 2 Sólo dos veces se llama Amón: Sal 83:8; 1 Sam u,u. La expresión hijos de Amón es paralela a la asiria de los textos cuneiformes: *Bit-Ammana*. — 3 Los reyes de Amón aparecen como tributarios de Teglafalasar III (728), de Senaque-rib (701) y de Asaradón (673). Cf. H. Gressmann, *Alt. Texte* (Berlín-Leipzig 1928) 116. 120.123. Véase también Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*: RB (1910) 199.508; (1911) 21i. — 4 Cf. Jer 27:1-1. — 5 Cf. Ez 21:28-32. — 6 Cf. Jer 40,14. — 7 El TM añade *Seir*, que falta en los LXX. 8 Cf. Is 15-16; Jer 48,i-47. — 9 *Bet-Yesimot*: la actual *Kh. Sueime*, a 18 kms. al sudeste de Jericó. *Baal-Meón*: la actual Main. Quiriaía/yim: actual *Kh. el-Qureyat*. — 10 Gen 25:29. — 11 Dt 2:12-22. — 12 Núm 20:14-21; Jue 11:17. — 13 2 Sam 8:135; 1 Re 11:143. Fue muy sonada la victoria del rey Amasías (798-780) contra los edomitas; 2 Re 14:7. *Edom* es mencionada en los documentos cuneiformes; cf. H. Gressmann, *Alt. Texte* 120.123. — 14 Cf. 2 Re 24:2; Jer 27:1-11. Oráculos contra Edom aparecen en Is 34:5-17; Jer 49,7-22; Lam 4:21s; Sal 137:7; Ez 0.35; Mal 1:1-4. — 15 Para la frase “extender la mano” en sentido amenazador, cf. Ez 4:7; 13:9. — 16 *Te-man*, la actual *Shaubak* (cf. Jer 49,7), al norte de Edom, famosa por su sabiduría: Jer 49,7; Bar 3:22. *Dedán*, al sur, la actual *Él-Ela*: Jer 25:23; Is 21:13; cf. Abel., *Géog.* I 285; II 4793. — 17 Cf. 1 Mac 5:65; 2 Mac 10:16. — 18 Fih'steo, en egipcio *Purasati*, asirio *Palastu*. Según la Biblia, provenían de *Caftor*, que hasta hace poco se identificaba con Creta. Hoy día más bien se identifica con Asia Menor (según Eusebio, Capadocia). Sería el egipcio *Keftiu*, que designa Panfilia, Cilicia y la costa occidental de Asia Menor. Cf. Abel, *Géog.* I 261-270; L. Speelers, *Egypte*: DB, Suppl. II (1932) 756-919. Véase Spadafora, *Ezechiele* p.202. — 19 Cf. 1 Sam 18-19; 2 Sam 5:175; 21:15-22; 23:9-17; 1 Re 15:27; 16:155; Jue 14:3; 15:18. — 20 Am i,6ss; Is 14:29-32; 11:14; Jer 47; Sof 2:4-7; Zac 9:53. — 21 Cf. Sof 2:5. Los LXX los llaman κρήτες. La Vulgata, *CerethaeL*. — 22 Cf. 2 Sam 20,23.

26. Oráculo contra Tiro.

Los capítulos 26 y 27 están dedicados a anunciar la triste suerte de Tiro, la gran metrópoli comercial fenicia¹. Asentada en una isla roqueña (de ahí su nombre semítico de Sur: “roca”) frente a otra ciudad gemela continental, filial suya, era considerada como inexpugnable. Comercialmente tenía por rival a Sidón, a pocos kilómetros al norte. Después de la época de dominio egipcio (reflejada en las cartas de Tell-Amarna), Tiro recuperó su gran poder comercial frente a Sidón, y fue el gran proveedor de los pueblos del Mediterráneo. Sus marinos llegaron hasta Occidente, en España, y hasta el mar Rojo. Son los propagadores del alfabeto, asimilado por los griegos. La industria metalúrgica, la de tejidos y la de púrpura les habían dado un poder comercial inmenso. Tiro era realmente el emporio comercial del Antiguo Oriente. Los israelitas habían tenido grandes relaciones con ellos. De Tiro fueron los arquitectos y constructores principales del templo de Salomón². Jezabel, la esposa de Acab, era hija del rey de Tiro³. En tiempos de Ezequiel, Tiro era uno de los promotores de la rebelión contra Nabucodonosor. En 594 envió una embajada con este fin a Jerusalén, a la que respondió adecuadamente Jeremías⁴, y sabemos que Nabucodonosor atacó a Tiro después de haber tomado Jerusalén⁵. Pero el rey de Babilonia no pudo vencerla a causa de su aislamiento en el mar⁶. Sólo Alejandro Magno, después de unirla a tierra por un dique artificial, logró tomarla y destruirla en 332 a.C.

Los oráculos de Ezequiel contra Tiro son varios. Este capítulo suele dividirse en tres partes: *a)* asedio y destrucción de Tiro (1-14); *b)* impresión de la catástrofe en las islas (15-17); *c)* submersión de la ciudad (18-21).

Asedio y destrucción de Tiro (1-14).

¹ El año undécimo, el día primero del mes, me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, por haber dicho Tiro de Jerusalén: ¡Bien! Ha sido rota la puerta de los pueblos, vendrán a mí, yo me llenaré, y ella está desierta! ³ Por eso así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, ¡oh Tiro! Yo haré subir contra ti pueblos numerosos, como hace subir el mar sus olas” ⁴ y destruirán las murallas de Tiro y abatirán sus torres. Y barreré de ella hasta el polvo y haré de ella una desnuda roca, ⁵ Será en medio del mar tendadero de redes, porque yo he hablado, oráculo de Yahvé; será presa de las gentes, ⁶ y sus hijas, las que están en el campo, serán pasadas a cuchillo, y sabrán que yo soy Yahvé. ⁷ Porque así habla el Señor, Yahvé: He aquí que yo enviaré desde el septentrión, contra Tiro, a Nabucodonosor, rey de Babilonia, rey de reyes, con carros, caballos y jinetes, y gran muchedumbre de pueblo. ⁸ Pasa al filo de la espada a tus hijas del campo, pondrá contra ti cerco, levantará baluartes y *alzará*, escudos. ⁹ Pondrá contra ti arietes, derrumbará tus murallas, y con sus ingenios echará por el suelo tus torres. ¹⁰ La polvareda que levantarán sus caballos te cubrirá, y al estrépito de sus caballeros, sus carros y sus ruedas retemblarán tus muros cuando entre él por tus puertas como se entra en ciudad conquistada. ¹¹ Con los cascos de sus caballos hollará todas tus calles, y pasará a tu pueblo al filo de la espada, y caerán a tierra tus estelas colosales. ¹² Darán al saqueo todas tus riquezas, al pillaje todas tus mercancías. Demolerán tus murallas y derribarán tus magníficos palacios; hasta las piedras, las maderas y el escombros lo arrojarán al mar. ¹³ Haré cesar el estrépito de tus cantares, no se oirá más el sonido de las cítaras. ¹⁴ Te tornaré en desnuda roca, apta para tender en ella las redes, y no serás jamás reconstruida, porque yo, Yahvé, he hablado, oráculo del Señor, Yahvé.

En la datación falta el mes, que seguramente se ha perdido en la transcripción del texto. El año *undécimo* (tomando como punto de partida la subida al trono de Sedéel en 597) coincide con el 586, año en que tuvo lugar la caída de Jerusalén, en el mes de junio-julio. El profeta echa en cara a Tiro el haberse alegrado por la destrucción de Jerusalén, que era considerada como un obstáculo a su comercio. Quizá esperaba, con la desaparición del reino de Judá, tener camino más libre para sus negocios con otras naciones, como Egipto y Arabia; en este sentido se puede hablar de Jerusalén como *puerta de los pueblos* (v.2). Las caravanas del desierto que subían por Transjordania llegarían más fácilmente a los mercados de Tiro sin tener que pasar por Damasco. Así, la devastación de Judá será fuente de riquezas para la comercial Tiro: *yó me llenaré, y ella esta desierta*.

Pero también al gran emporio comercial fenicio le llega su hora. Yahvé, el Dios del país vencido, Judá, no permite que sus enemigos se rían impunemente de su pueblo: *Heme aquí contra ti* (v.3). El estilo es directo, y, como es corriente en los oráculos proféticos, se atribuye directamente a Dios cosas que realizaron sus instrumentos, los cuales aquí *son los pueblos numerosos*, es decir, el ejército abigarrado de Nabucodonosor con sus múltiples mercenarios, que caerá sobre, el fortín de Tiro como las olas del mar contra sus acantilados (v.3). La devastación será total, y la ciudad — isla de Tiro — será barrida como por un turbión del mar, de modo que quede convertida en un desnudo escollo sin vida, *un tendadero de redes* (v.6), donde los pescadores podrán tranquilamente remendarlas y extenderlas. La frase es profundamente irónica para una ciudad donde afluían todas las riquezas de los pueblos mediterráneos. Y no sólo le alcanzará la des-

gracia a la *isla* inexpugnable de Tiro, sino a sus *hijas*, Tiro continental y las ciudades dependientes comercialmente de aquélla.

El instrumento de la justicia divina será el *rey de Babilonia, rey de reyes* (v.7), que viene del *septentrión*⁷, la ruta normal de las invasiones asirías, babilónicas y persas, y aun de Alejandro Magno. Los babilonios, para llegar a Fenicia, utilizaban la ruta caravanera que bordeaba el Eufrates, y se volvían hacia el occidente por Palmira o, más al norte, por Alepo, según la actual ruta del ferrocarril. Las tropas de Nabucodonosor atacarán primero a *las hijas del campo* (v.8), es decir, a las ciudades dependientes de la insular Tiro, que estaban asentadas en el continente; después organizará el asedio con *baluartes, arietes*. (v.8). El profeta describe el cerco de Tiro de modo convencional, según los modos generales de la guerra; sus frases no deben tomarse al pie de la letra cuando se trata de su cumplimiento. Tiro era una isla y no podía ser atacada con baluartes, sino por mar, como lo hizo Alejandro después de construir un dique de 600 metros de largo.

El ejército invasor caerá como una tromba, hollando todo lo que encuentre por delante y echando a tierra las *estelas colosales* (v.11) de la ciudad, probable alusión a las dos columnas, de oro y de vidrio de esmeralda, que estaban a la entrada principal del templo de Melkart⁸. De los magníficos palacios y de sus riquezas no quedará nada, convirtiéndose en *desnuda roca apta para tender en ella las redes* (v.14). El asedio de Tiro por Nabucodonosor duró trece meses, pero el rey de Babilonia no logró entrar, por no tener barcos para el ataque. Sólo Alejandro Magno logró entrar en la isla después de construir el famoso dique. Por eso muchos autores creen que aquí el profeta hablaría de la invasión del gran macedonio. Pero no debemos perder de vista el modo artificial con que los profetas hablan del futuro, conforme a módulos literarios prefabricados. Sin duda que el asedio del rey babilonio fue una gran prueba para la orgullosa ciudad, y en este sentido la profecía de Ezequiel se cumplió sustancialmente⁹.

Consternación ante la destrucción de Tiro (15-18).

¹⁵ Así ha hablado el Señor, Yahvé, de Tiro: Al fragor de tu caída, al gritar de tus heridos, a las matanzas que en ti harán, temblarán las islas. ¹⁶ Todos los príncipes del mar bajarán de sus tronos, se despojarán de sus mantos y de sus recamadas vestiduras, se vestirán de espantos y se sentarán en tierra” Temblarán a cada momento y estarán consternados ante ti. ¹⁷ Cantarán una elegía y te dirán: ¿Cómo has perecido tú, habitada por los del mar ¹⁰, la ciudad tan celebrada, tan poderosa en el mar, ella y sus moradores, los que infundían el terror a todo el continente?¹¹ ¹⁸ Ahora estremeceránse las islas el día de tu caída, se espantarán de tu fin las islas del mar.

Tiro era la gran metrópoli marítima del Mediterráneo. El profeta presenta a la ciudad comercial como un imponente edificio que se viene abajo entre el estupor de sus antiguos admiradores. Las *islas* son las ciudades costeras del Mediterráneo, que en gran parte eran tributarias comercialmente de la ciudad fenicia. Muchas de ellas eran “colonias” fundadas por Tiro, y, como tales, sentían lo que pasaba en la metrópoli. De ahí las grandes manifestaciones de duelo de los *príncipes del mar* (v.16) o jefes de las ciudades tributarias del Mediterráneo: *se despojarán de sus mantos., se vestirán de espanto* (v.16), sobrecogidos, ante la posibilidad de que les llegue lo mismo que a la metrópoli, o, en todo caso, por sentirse desamparados en sus negocios por la que era la clave del comercio. Sentados en tierra¹², cantarán una *elegía* a la ciudad venerada y admirada: el gran emporio comercial se ha convertido en una ruina. La que era *habitada por los del mar* (v.17), gentes hechas al peligro y a la aventura, ha perecido como una de tantas ciudades

conquistadas. La que era *celebrada* con sus moradores, llevados en trirremes, infundía *terror* a las ciudades costeras, ha caído sin gloria. Las *islas del mar* (ciudades costeras en general del Mediterráneo) sentirán un profundo estremecimiento al ver el *fin* desastroso de la gran metrópoli comercial fenicia.

Aniquilamiento de Tiro (19-21).

¹⁰ Pues así dice el Señor, Yahvé: Cuando yo te torne en ciudad desierta, como las ciudades deshabitadas; cuando haga yo subir el abismo contra ti y te cubra la inmensidad de las aguas, ²⁰ te haré bajar con los que cayeron en la fosa, con los pueblos de otros tiempos, y te pondré en las profundidades de la tierra, en las eternas soledades, junto a los que bajaron a la fosa, y no serás habitada jamás, y daré tu gloria a la tierra de los vivientes. ²¹ Te reduciré a la nada ¹³, no serás ya más. Te buscarán, y nunca más te hallarán, dice el Señor, Yahvé.

El profeta presenta la desaparición de Tiro como una inmersión en el abismo del mar. La gran metrópoli, que había hecho sus riquezas y dominio en el mar, sería al fin tragada por éste (v.19); allí, en las profundidades del océano, se encontrará con la gran *fosa* o seol, morada de los muertos. La ciudad es personificada en un ser humano que después de la muerte se reúne con *los que cayeron en la fosa*, los que le precedieron en la muerte. Son las *eternas soledades* de la región de los muertos ¹⁴. Y la *gloria* de Tiro la heredarán otros *vivientes* (v.20). Tiro desaparecerá para siempre, reducida *a la nada* como nación (v.21). La frase es naturalmente hiperbólica. Desde luego nunca volvió a ser la gran metrópoli del Mediterráneo. En el 1291 d. C. fue destruida casi totalmente por los sarracenos. Hoy día es un modesto puerto de pesca marítimo, sin competencia con Beirut y Haifa. Podemos decir, pues, que la profecía de Ezequiel se cumplió sustancialmente, aunque Nabucodonosor no la hubiera destruido a pesar del asedio de trece meses ¹⁵. Destruyó la Tiro continental, pero la insular subsistió, si bien perdiendo la hegemonía comercial para siempre.

¹ Tiro en hebreo es Sor; asirio: *Surru*; egipcio: *Dar*. Según Herodoto, el templo de Melkart en la Tiro insular fue fundado en 2750 (II 44). — 2 1 Re 5; 9:25. — 3 1 Re 16. — 4 Jer 27:2-11. — 5 Ez 26:3. — 6 Cf. Flavio Josefo, Ant. Jud. 10:11:1; Abel, Géog. II 4885; I 250-258. — 7. El título *rey de reyes* aparece en las inscripciones asirias (*shar sharranI*) aplicado a Te-glathfalsai I (1115-1102), y según Dan 2:3.37, era un título áulico en la corte del rey de Ba-bilonia. Los persas lo generalizaron. — 8 Cf. Herodoto, II 44. — 9 En el libro de Isaías se describe la toma de Babilonia por Ciro también de un modo ideal: los invasores pasarán a cuchillo a todos los habitantes. Sin embargo, sabemos que los soldados de Persia fueron muy indulgentes con los vencidos. En Is 10,285 se anuncia el itinerario del invasor asirio por el norte de Jerusalén, cuando sabemos que las tropas de Sena- — 10 La frase del TM parece incompleta. El texto griego lee “has desaparecido.” Así traduce la *Bible de Jérusalem*. — 11 El TM dice “habitantes de ella.” Con una ligera transposición de las consonantes se puede leer “tierra seca”: el continente. — 12 Una de las manifestaciones de duelo era “sentarse en el suelo” (Is 3:26; 47:1) y despojarse del manto. — 13 Lit. el hebreo “te convertiré en objeto terrorífico.” La *Bible de Jérusalem*: “te convertirá en objeto de terror.” — 14 Cf. Sal 63:11; Lam 3:55; Dt 32:22; Job 11:8; Is 14:9-11. — 15 Así lo atestigua Flavio Josefo, C. Ap. I 21.

27. Elegía Sobre La Ruina De Tiro.

Después de anunciar la destrucción y aniquilamiento de Tiro, el profeta entona una bellísima elegía a la pasada gloria de la gran metrópoli comercial. La ciudad es presentada como una nave majestuosa construida con los mejores materiales. Todas las riquezas de Oriente y de Occidente iban a engrosar la secular opulencia de la ciudad fenicia. Pero esa nave majestuosa quedó un día anegada en las olas del mar.

El capítulo se divide en tres partes: *a*) descripción de la nave (1-9a); *b*) Tiro, centro co-

mercial del mundo (9b-25a); c) ruina de la nave (25-36).

Tiro, simbolizada en ana nave (1-9a).

¹ Fueerne dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Tú, hijo de hombre, compón a Tiro una elegía. ³ Di a Tiro: ¡Oh tú la que te asientas a la entrada del mar, la que comercias con los pueblos de numerosas islas! Así habla el Señor, Yahvé: Tiro, tú te decías: Yo soy (un navío) de perfecta hermosura¹. ⁴En el corazón de los mares están tus confines; los que te edificaron te hicieron perfectamente hermosa; ⁵de cipreses de Sanir hicieron tus quillas; de cedros de Líbano tus mástiles; ⁶ tus remos, de encinas de Basan; tus bancos, incrustado de marfil, traído de las islas de Kittim. ⁷De lino recamado de Egipto eran tus velas para servir de enseña; de jacinto y púrpura de las islas de Elisa tus toldos. ⁸ Los habitantes de Sidón y de Arvad eran tus remeros, y los más expertos entre ti, ¡oh Tiro! tus pilotos. ⁹ Ancianos de Guebal, con sus más hábiles obreros, calafateaban tus juntas.

Tiro, en su posición insular, era como una inmensa nave anclada a la entrada del mar (v.3), y, como tal, con una vocación marinera comercial universal; las numerosas islas o puertos del Mediterráneo son sus clientes comerciales. Es su vocación atávica y su mayor gloria. Las riquezas de todos los pueblos han afluido en masa hacia la metrópoli fenicia. Esta se sentía orgullosa por su opulencia material (*soy una nave de perfecta hermosura*). Pero esta altivez será la causa de su ruina. Es cierto que se halla en una posición geográfica inigualable: en el corazón de los mares están sus confines (v.4). Tiene factorías comerciales en todos los puntos principales del Mediterráneo. Tiro, como una nave majestuosa, se abre camino hacia el mar en su posición insular. Y a realzar esta posición privilegiada concurrieron los mejores artífices. Nada se ha ahorrado para dotar a la magnífica nave: los cipreses de Sanir², los cedros del Líbano, las encinas de Basan³ y la mejor madera de boj trabajado en marfil se ha puesto a su disposición para su estructura exterior (v.5). El mejor lino de Egipto, los toldos más bellos de color, de púrpura de Elisa⁴, sirvieron para dar realce y magnificencia a la magnífica construcción. Y en correspondencia a la categoría de la espléndida nave estuvo el personal que la sirvió: los remeros de Sidón y de Arvad⁵ y los mejores armadores de Guebal⁶. Nada se ahorró para que la obra saliera perfecta. Tiro era realmente una reina entre los mares, y por su hermosura y su posición geográfica logró convertirse en centro comercial del universo. El profeta va a enumerar los distintos pueblos y mercancías que aflúan a la gran ciudad fenicia. El fragmento es interesantísimo desde el punto de vista histórico y geográfico, ya que encontramos la enumeración de los distintos productos de las diversas regiones del mundo entonces conocido.

Tiro, centro comercial del orbe (9b-25a).

⁹ Todas las naves del mar, con sus navegantes, estaban dentro de ti para cambiar tus mercancías. ¹⁰ De Paras, de Lud y de Put eran los soldados de tu ejército, tus hombres de guerra. Suspendían en medio de ti escudos y yelmos, dándote esplendor. ¹¹ Hijos de Arvad y de Jelec guarnecían tus murallas, y los Gammadim tus torres; todos en torno, en tus murallas colgaban sus escudos, coronando tu belleza. ¹² Los de Tarsis traficaban contigo en gran abundancia de productos de toda suerte: en plata, hierro, estaño y plomo te pagaban tus mercancías. ¹³ Ja van, Túbal y Mesec comerciaban también contigo y cambiaban tus mercaderías por esclavos y objetos de bronce. ¹⁴ Los de la casa de Togorma pagaban sus mercancías con caballos de tiro,

corceles y mulos. ¹⁵ Los hijos de Dedán traficaban contigo; el comercio de numerosas islas estaba en tus manos, y te pagaban con colmillos de marfil y con ébano. ¹⁶ Edom ⁷ cambiaba contigo sus muchos productos, y te pagaba con malaquita, púrpura, recamados, lino, coral y rubíes. ¹⁷ Contigo comerciaban Judá y la tierra de Israel, y te daban como precio el trigo de Minnit, perfumes, miel, aceite y bálsamo. ¹⁸ Traficaba contigo Damasco, pagándote con sus muchos productos y sus bienes de toda suerte, vino de Jelbón y lana de Sajar. ¹⁹ Los de Vedan y Yaván de Uzal te pagaban con hierro elaborado, casia y caña aromática. ²⁰ Dedán traficaba contigo en sillas de cuero para monturas. ²¹ La Arabia y los príncipes de Cedar eran tus proveedores y comerciaban con corderos, carneros y machos cabríos. ²² Los mercaderes de Sebá y de Regma comerciaban contigo, cambiaban tus mercancías por los más exquisitos aromas, piedras preciosas y oro. ²³ Jarán, Canne y Edén, Asiría y Kilmad traficaban contigo. ²⁴ Negociaban contigo en muchas cosas, vestidos preciosos, mantos de jacinto recamado, tapices tejidos en varios colores, fuertes y retorcidas cuerdas. ²⁵ Las naves de Tarsis eran las caravanas que traían tus mercancías.

Esta sección está escrita en prosa y es considerada por algunos autores como adición erudita posterior. El autor sagrado declara en principio que todos los pueblos se daban cita con sus *navegantes* para llevar y cambiar las mercancías con la reina del comercio de la época. En primer término enumera los pueblos que contribuían con sus mercenarios de guerra a crear el gran imperio fenicio: de *Paras, Lud y Put*⁸, regiones del nordeste de África, cuyas gentes habían sido tomadas como soldados mercenarios de los comerciantes de Tiro. También contribuían con gentes de guerra al servicio de Tiro las gentes de *Arvad* y de *Jelec* y los *Gammadim*, de la costa siria ⁹.

Después de enumerar a los pueblos que suministraban sus guerreros a Tiro, el autor comienza a enumerar las regiones con que traficaba y los productos que recibía a cambio de sus múltiples mercancías. En primer lugar, la lejana *Tarsis* con sus tradicionales productos metálicos de plata, hierro y estaño ¹⁰. Dentro de la zona del Mediterráneo estaban *Javan, Tíbal y Mesec* ¹¹, que proporcionaban esclavos y bronce. Los pueblos de origen indoario ofrecían sus característicos caballos y corceles ¹². En el mar Rojo estaba *Deddn* ¹³, que ofrecía el marfil recibido de la India. *Edom*, al sudeste del mar Muerto, servía de intermediario para recibir los productos típicos de la península arábiga, *púrpura, recamados, coral y rubíes*, productos todos provenientes de otros comercios del mar Indico. Entre los pueblos con los que comerciaba Tiro no faltaban *Juda e Israel*, que entregaban sus recursos naturales de aceite, miel y *trigo de Minnit*, ciudad de Amón, en Transjordania ¹⁴, que daba nombre a una clase de trigo que después se cultivaba en Palestina. *Damasco* ofrecía sus finos *de Jelbón y lana de Sajar* ¹⁵. Las ciudades de Arabia, como *Vedan y Yaván de Uzal*, ofrecían sus característicos productos aromáticos y aun hierro ¹⁶. *Deddn*, también en esta zona del desierto arábigo, ofrecía sus *sillas de montar* ¹⁷. Las tribus típicamente beduinas de *Cedar* ¹⁸ aportaban la carne de sus rebaños esteparios. Y de nuevo las ciudades de Arabia *Sebd y Regma* traían sus aromas y piedras preciosas ¹⁹. No faltaban las aportaciones de Mesopotamia: *Jarán, Carine, Edén, Asiría y Kilmad* ²⁰. Con estos nombres se cierra la prolija enumeración de los pueblos que traficaban con Tiro. El autor sagrado ha logrado en ella dar una profunda impresión de la opulencia de la ciudad fenicia, que ha de contrastar con la trágica suerte que le espera.

Ruina de la majestuosa nave de Tiro (25b-36).

²⁵ ^b Así llegaste a ser opulenta y muy rica en el corazón de los mares. ²⁶ Pero en las

grandes aguas, adonde te conducían tus remeros, el viento solano te precipitará al seno del mar.²⁷ Tus riquezas, tus mercancías, tu tráfico, tus marineros, pilotos y calafates, los mercaderes de tu tráfico, todos los guerreros que en ti hay, con toda la muchedumbre que te llena, caerán en el corazón del mar el día de tu ruina.²⁸ Al estrépito de los gritos de tus marineros temblarán las costas.²⁹ Bajarán de tus naves cuantos manejan el remo, y todos, marineros y pilotos del mar, se quedarán en tierra.³⁰ Alzarán a ti sus clamores y darán amargos gritos, echarán polvo sobre sus cabezas y se revolcarán en la tierra.³¹ Se raerán por ti los cabellos en torno y se vestirán de saco; te llorarán en la amargura de su alma con acerba aflicción;³² te lamentarán con elegías, y dirán de ti: ¿Quién había que fuera como Tiro, ahora silenciosa en medio del mar?³³ Con las mercancías que tú sacabas de los mares, tú saciabas a numerosos pueblos; con la muchedumbre de tus riquezas y de tu comercio enriquecías a los reyes de la tierra,³⁴ y yaces ahora sepultada en el mar, en lo profundo de las aguas, y contigo cayeron tu tráfico y toda la gran muchedumbre.³⁵ Quedáronse atónitos sobre ti i los habitantes de las islas, y los reyes de ellas están temblando de espanto, demudado el rostro.³⁶ Los mercaderes de los pueblos silban contra ti; has venido a ser objeto de espanto, ya no serás más por los siglos.

A pesar de que Tiro se creía segura en su opulencia comercial, también para ella le llegará la hora del máximo castigo. Sus negocios han sido demasiado lucrativos, abusando de su posición comercial excepcional. Todos los pueblos dependían en cierto modo de sus mercancías, y en este sentido había mantenido una hegemonía tiránica sobre pueblos menos prósperos. Tiro caerá al mar empujado por el *viento solano* (v.26), el ejército de Nabucodonosor, que viene del oriente en una primera embestida, y después el de Alejandro Magno, quien, después de vencer a Darío en Licia, cayó sobre la costa fenicia, subyugándola totalmente. La caída de Tiro en el *corazón del mar*, con todos sus mercaderes y marineros, causará el estupor de sus admiradores (v.28). Los marineros de otras naves, consternados y temerosos de que les suceda lo mismo, se bajarán a tierra y entonarán una elegía por la triste suerte de la que era reina de los mares, con las típicas demostraciones de duelo: gritos de desesperación y de dolor, polvo sobre la cabeza²¹, revolcones en tierra, rasura de los cabellos²² e indumentaria de saco. Todos los que recibían beneficios de la gran metrópoli, los *habitantes de las islas* (v.35), las costas del Mediterráneo, sentirán el escalofrío del miedo, pues no estarán seguros, habiendo caído la que parecía omnipotente.

Pero no faltará quien se alegre por la destrucción de Tiro. Ella se había alegrado de la ruina de Jerusalén²³, pero ahora los *mercaderes de los pueblos silbaran* (v.36) irónicamente contra ella, pues ha desaparecido la gran competidora comercial, la monopolista de las riquezas de la tierra: la magnífica entre todas las ciudades se ha convertido en *objeto de espanto* para todos los pueblos, porque han visto a donde ha llegado tanta gloria pasada: *ya no seras más por los siglos*, es el terrible veredicto del que dirige los hilos secretos de la historia, del omnipotente Yahvé de Judá.

1 Por razones métricas parece que debe suponerse perdida la palabra hebrea equivalente a *nave*, que caería por haplografía. — 2 *Sanir* es el Antilibano, o cordillera que desciende paralela al Líbano. Es el *Saniru* de los textos asirios; el *Syrion* de los fenicios. Cf. Dt 3:9; véase Abel, *Géog.* I 347. — 3 *Basan*, en el norte de Transjordania, a los pies del Hermón, famosa por sus bosques y pastizales (Dt 2:13; Jos 12:2). — 4 *Elisa*: para unos es el Peloponeso o Sicilia. Otros más bien la identifican con la *Alasia* de las cartas del Tell-Amarna, y entonces sería Chipre (Gen 10:4). — 5 *Arvad* es la *Arwada* de Tell-Amarna, la actual *Ruad*, entre Trípoli (Líbano) y Lataquia (Siria). En asirio: *Armada* o *Amada* (Gen 10:18). — 6 *Guebal*, la actual *Gebeil* (la *Byblos* griega), al norte de Beirut. — 7 En el TM se dice *Aram* (Siria), pero como en el v.18 se habla de los productos de Damasco, lo mejor es suponer con algunos manuscritos que en el texto primitivo estaba la pa-palabra *Edom*, que en hebreo tiene una grafía extremadamente parecida a *Aram*. — 8 Estos tres pueblos hay que colocarlos juntos, porque así suelen aparecer en varios textos bíblicos (Jer 46:9; Ez 30:5; 38,5; Is 66:19); parecen estar enclavados en el África oriental. Algunas veces aparecen citados junto a *Kush* (Etiopía). *Paras* pu-

dieran ser los *Perossi* de Plinio (5:1.8; 6:35) y *Pharussi* de Estrabón (II 131; Plin., 5:1.10). *Lud* (Gen 10,22) son los *Luddu* de los textos cuneiformes, los *lidios*. *Put* sería el actual Sudán. — 9 *Arvad*: cf. v.8. *Jelec*, seguramente Cilicia. Los *Gammadim* serían los *Kamadu* de los textos egipcios y los *Kumidi* de las cartas de Tell-Amarna, es decir, el actual *Kamid-al-Loz*, junto al Hermón. — 10 *Tarsis* es la *Tartessos* de los griegos, en Huelva, famosa por sus minas de plata, plomo, etc. Sus naves eran famosas por su mayor tonelaje. Cf. Polibio (3:24:2); S. De Ausejo, *El problema de Tartessos*: “Sefarad,” 2 (1942) 171-191; cf. Is 23; Jer 10,9; 1 Sam 10,22; Gen 10:4. — 11 *Javán* son los *jonios* o griegos: Gen 10,2; Is 66:19. *Túbal* es el asirio *Tabal*, los *tibare-nos*, al sudeste del mar Negro (Gen 10:3; Ez 32:26; 38:23). *Mesec* es el asirio *Mushku*, en Armenia. Junto a Tiflis se conserva el nombre *Mzjet*. — 12 *Togorma* (Gen 10:3), también en esta región de Armenia, famosa por sus caballos (HEROD., I 194; ESTRABÓN, 11:14:9). Algunos lo identifican con el asirio *Tilgarimmu*, en Capadocia. — 13 *Dedán*, junto al mar Rojo, en Arabia, o al sur de Edom (cf. Abel, o.c., I 293). — 14 *Minnit* aparece en Jue 11:33 como ciudad de Amón (Abel, o.c., II 388). — 15 *Jelbón*, el actual *Jelbun* (asirio: *Jilbunu*), al noroeste de Damasco, famoso por su vino. *Sajar*, no identificada, pero que se supone está en la región de Siria. Se la ha querido identificar con la actual *Sadad*, al sudeste de Homs. Cf. ABEL, I 303. — 16 *Vedan*, una localidad junto al mar Rojo, quizá la llamada en egipcio *Wdn*. *Yaván*: nombre dudoso. Los LXX leen “vino.” *Uzal* se supone que está en esta región, pero no está identificado. — 17 *Dedán*, al noroeste de Arabia (Gen 25:3). — 18 *Cedar*, tribu árabe muy citada en la Biblia, en el desierto siró-arábigo (Gen 25:13; Is 21:16; Jer 2:10; Sal 120:5; Cant 1:5). Plinio habla de los *Cedrei* (*Hist. nat.* 2:12); en los textos cuneiformes se los llama *Qidri*. — 19 *Sebá*, al sur de Arabia, de donde era la famosa reina de Saba (Is 60,6; Jer 6:20; Gen 10,7). Era famosa por su incienso y especias. Cf. Abel, o.c., I 293. *Regma*: Gen 10,7. Estrabón cita a los “zammanitas” (16:4.24), junto al golfo Pérsico. — 20 *Jarán*, asirio *Jarranu*, en la Alta Mesopotamia (cf. Gen 11:31; 12:5; Is 37:12). Es la segunda patria de Abraham. *Canne* (asirio: *Kannu*), quizá *Kaiwai*, junto al Tigris; leyendo *Calne* (asirio: *kullan1*) sería la actual *Kullanhu* o *Killani*, en Siria. *Edén* (asirio: *Bit-Adinu*), en el Medio Eufrates (cf. 2 Sam 19:12; Is 37:12). *Kilmad*, la actual *Kilwadha*, junto a Bagdad. — 21 Cf. Miq 1:10; Lam 2:10. — 22 Cf. Lev 19:27. — 23 Cf. Ez 26:2.

28. Oráculos contra el rey de Tiro y contra Sidón.

Continúan los trágicos anuncios contra la gran metrópoli fenicia, ahora dirigidos contra su rey, que se ha creído un dios en su opulencia comercial. Después de una dura invectiva contra el rey de Tiro (1-10), el profeta entona una elegía irónica sobre el mismo (11-19). A continuación el profeta se ocupa de la otra gran metrópoli fenicia, *Sidon*, cuya suerte no es mejor que la de su rival Tiro (20-24). Por fin, el capítulo se cierra con una promesa consoladora sobre la rehabilitación de Israel como pueblo (25-26).

Invectiva contra el rey de Tiro (1-10).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, di al príncipe de Tiro: Así habla el Señor, Yahvé: Por cuanto se ensoberbeció tu corazón y dijiste: “Soy un dios, habito en la morada de Dios, en el corazón de los mares,” y siendo tú un hombre, no un dios, igualaste tu corazón al corazón de Dios, ³ y creyéndote más sabio que Daniel; que ningún secreto se te ocultaba; ⁴ que con tu sabiduría y tu prudencia creaste tu poderío y acumulaste el oro y la plata en tus tesoros, ⁵ y con tu gran sabiduría y tu comercio acrecentaste tu poder y en tu potencia se ensoberbeció tu corazón, ⁶ Por eso así dice el Señor, Yahvé: Pues que hiciste tu corazón igual al corazón de Dios, ⁷ yo traeré contra ti a extranjeros, a los más feroces de los pueblos, que desenvainarán la espada contra la belleza de tu sabiduría y profanarán tu esplendor. ⁸ Te harán bajar a la huesa, y morirás con la muerte de los que mueren en medio de los mares. ⁹ ¿Dirás ya ante tu matador: Yo soy un dios? Hombre eres, no eres dios en las manos de tu matador. ¹⁰ Morirás la muerte de los incircuncisos, a manos de extranjeros, porque he hablado yo, dice el Señor, Yahvé.

La principal acusación lanzada contra el rey de Tiro es su arrogancia e insolencia al presentarse como un *dios* porque ha logrado un grado de riqueza para su pueblo desorbitada, que él atribuye a su sagacidad y prudencia. Aquí no se alude, como en el capítulo anterior, a su actitud de burla por la ruina de Jerusalén. Aunque la invectiva va contra el *rey*, no se trata sino de una personificación de la misma opulenta ciudad de Tiro. En tiempos de Ezequiel reinaba en Tiro Itobaal III.

Aquí es símbolo de la ciudad, que se consideraba fundada por el dios Melkart, y, según la mitología de la ciudad, Tiro había sido la morada de los dioses, y a eso parece aludir la frase *habito en la morada de Dios* (v.2). Es la mayor blasfemia para los oídos de un fiel israelita.

El rey de Tiro se consideraba superior al famoso sabio *Daniel* o *Danel*¹. Por eso el castigo divino no ha de tardar, ya que Yahvé enviará contra Tiro *a los más feroces de los pueblos* (v.7), *e.d.*, a los invencibles babilonios, famosos por su crueldad². Ellos se encargarán de medir *la belleza de su sabiduría*, su sabiduría arrogante, apagando su ficticio *esplendor*. El rey de Tiro, con su magnificencia, bajará *a la huesa* (v.8), o gran hoyo donde están los muertos, el *seol*, o región de sombras, lugar de cita para todos los que abandonan esta vida³. El magnífico rey sufrirá la suerte común de los asesinados violentamente. Cuando se vea ante su *matador*, perderá su pretensión antigua de considerarse como un *dios*. El sarcasmo del profeta no puede ser más sangriento: el antiguo *dios* se halla impotente ante su asesino (v.9). La muerte del rey de Tiro será igual a la de los incircuncisos (v.10). La expresión en boca de un israelita es equivalente al impío⁴, que no reconoce los derechos divinos, y al que, por tanto, no le queda **sino una muerte prematura y violenta en castigo por sus pecados**. Dios no puede permitir — en la mentalidad antigua hebrea — que prosperen indefinidamente los impíos, paganos e incircuncisos, **porque su justicia está sobre todo**.

Elegía irónica dedicada al rey de Tiro (11-19).

¹¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹² Hijo de hombre, canta una elegía al príncipe de Tiro y dile: Así habla el Señor, Yahvé: Eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado en belleza. ¹³ Habitabas en el Edén, en el jardín de Dios, vestido de todas las preciosidades:” el rubí, el topacio, el diamante, el crisólito, el ónice, el berilo, el zafiro, el carbunco, la esmeralda y el oro te cubrían; llenaste tus tesoros y tus almacenes. El día en que fuiste creado, ¹⁴te pusiste junto al querube, colocado en el monte santo de Dios, y andabas en medio de piedras de fuego ⁵. ¹⁵ Fuiste perfecto en tus caminos desde que fuiste creado hasta el día en que fue hallada en ti la iniquidad. ¹⁶ Por la muchedumbre de tus contrataciones se llenaron tus estancias de rapiñas, y pecaste, y te arrojé del monte santo y te eché de en medio de las piedras de fuego, ¡oh querube protector! ¹⁷ Ensobercieste tu corazón de tu hermosura y se corrompió tu sabiduría por tu esplendor; por tierra te he derribado, ante los reyes te he colocado, y te entregué en espectáculo a los reyes ¹⁸ por la muchedumbre de tus iniquidades; en la injusticia de tu comercio, profanaste tus santuarios, y yo haré salir de en medio de tí un fuego devorador y te reduciré a cenizas sobre la tierra a los ojos de cuantos te miran. ¹⁹ Todos cuantos de entre los pueblos te conocían se asombrarán de tí. Serás el espanto de todos y dejarás de existir para siempre.

La elegía, como otras de Ezequiel, tiene un carácter irónico: el rey de Tiro (personificación de la ciudad) se consideraba como el dechado de perfección: *eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado en belleza* (v.12). Por sus riquezas podía considerarse habitando en el *Edén, en el jardín de Dios* (v.15). En el v.2 decía de sí mismo que habitaba en *una morada de Dios*. Sus palacios y vestidos estaban hechos con toda clase de piedras preciosas⁶. Ya desde el día en que fue creado estuvo en el *monte santo de Dios*. Según la mitología fenicia, los dioses tuvieron su morada en la isla de Tiro. El profeta juega en su descripción irónica con elementos mitológicos paganos y con datos bíblicos. Así, presenta al rey de Tiro en el *jardín de Dios, Edén*. Y des-

pués lo presenta, según la mitología tiria, habitando en el *monte de Dios* el día que fue creado.

La mención del *Edén* le trae a la memoria el *querube* que guardaba el *jardín de Dios*⁷, y así, por asociación de ideas, nos presenta al rey de Tiro *junto al querube* (v.14), en el *monte santo de Dios*. Y allí caminaba *en medio de piedras de fuego* (v.14). El *fuego* en el A.T. es símbolo de la santidad divina, en cuanto que es un aislante de todo lo profano, que a su contacto queda consumido. En la visión inaugural, Ezequiel ve a Dios en un carro rodeado de fuego por todas partes⁸. Yahvé se apareció a Moisés en una zarza ardiendo⁹. En el Apocalipsis de Henoc¹⁰, éste, en su viaje por el cielo, ve “una construcción de cristal, y dentro piedras de lenguas de fuego.” Ezequiel, pues, idealiza la supuesta morada primitiva del rey de Tiro en la asamblea de los dioses.

Al principio el rey se portó con modestia; mientras Tiro se fue formando como ciudad, nada había reprochable: *fuiste perfecto en tus caminos desde que fuiste creado*. (v.15); pero con la afluencia de riquezas de todas partes se corrompió y *fue hallada la iniquidad*. Por sus *rapiñas*, Yahvé le va a castigar, y le arrojará *del monte santo* (v.16), es decir, de la ciudad de Tiro, en otro tiempo morada de los dioses Bel y Melkart. El rey de Tiro ha sido desposeído de sus palacios, de su *Edén*, de sus riquezas, y arrojado fuera. La frase *¡oh querube protector!* es terriblemente irónica. El rey de Tiro había sido asociado al *querube* en su vida en el *Edén*; por tanto, asimilado en cierto modo a aquél; pero ahora es arrojado fuera. Por la soberbia de su corazón ha sido *derribado* de su poder, y se ha convertido en *espectáculo de los reyes* (v.17). La injusticia en sus transacciones comerciales ha hecho que fueran profanados sus santuarios (v.18), poniendo las riquezas de todos los pueblos mal adquiridas al servicio de sus divinidades. Pero esa injusticia será la causa de su ruina: *haré salir de ti un fuego devorador*, que reduzca todo a cenizas. Se convertirá así en objeto de espanto para todos los pueblos que antes admiraban a la gran ciudad fenicia.

La descripción ha sido desbordante y con colores apocalípticos. El profeta, después de haber presentado a Tiro como una majestuosa y rica nave que se va a los abismos, presenta al rey de Tiro en una condición privilegiada de origen, pero que por su soberbia ha sido castigado a **perder su estado de privilegio**¹¹.

Oráculo contra Sidón (20-24).

²⁰ **Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo:** ²¹ **Hijo de hombre, vuélvete de cara a Sidón y profetiza contra ella.** ²² **Di: Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, Sidón. Yo seré glorificado en medio de ti, y sabrán que yo soy Yahvé 1 cuando la juzgue y yo me santifique en ella.** ²³ **Mandaré contra ella la peste y sangre en sus calles, y yacerán heridos de muerte en medio de ella por la espada, que les rodeará por doquier, y sabrán que yo soy Yahvé.** ²⁴ **Y no será ya para la casa de Israel un aguijón punzante, un espino desgarrador en medio de cuantos la rodean y la aborrecen, y sabrán que yo soy Yahvé.**

Sidón fue la gran rival comercial de Tiro¹²; estuvo largo tiempo subordinada a Tiro, pero después del asedio de ésta logró crecer en su importancia comercial. El vaticinio de Ezequiel no tiene nada de particular, pues sólo se anuncia en general que será destruida¹³. Quizá haya sido insertado este oráculo para completar el número septenario de los enemigos de Judá e Israel. Dios va a castigar a Sidón, sin especificar su culpabilidad, como en los otros oráculos. **Y esa manifestación de la justicia divina redundará en honor de Dios: Seré glorificado en medio de ti** (v.22). Al castigar a los pueblos paganos, Yahvé se *glorifica*, en cuanto muestra su omnipotencia y su justicia. En el castigo que envía reconocen todos los pueblos al Yahvé omnipotente e intran-

sigiente con la maldad. Al juzgar punitivamente a un pueblo, Yahvé *se santifica*, es decir, muestra su carácter de santo e intransigente (v.22). Por otra parte, castigando a Sidón, ya no será una constante amenaza contra los israelitas: *No será ya para la casa de Israel un aguijón punzante, un espino desgarrador* (v.24). No sabemos que Sidón haya tenido especiales rivalidades con Israel. El profeta aquí piensa en todos los enemigos que rodeaban al pueblo elegido. La frase está calcada en Núm 33:55 y vale para todas las circunstancias históricas de peligro.

Rehabilitación de Israel (25-26).

²⁵ Así dice el Señor, Yahvé: Cuando reúna yo a la casa de Israel de en medio de todos los pueblos en que se dispersó, yo me glorificaré ante las gentes, y habitarán en la tierra que di a mi siervo Jacob; ²⁶ habitarán en ella seguros, y construirán en ella casas y plantarán viñas; habitarán en seguridad cuando haga yo justicia en todos aquellos que en torno a ella le aborrecen, y sabrán que yo, Yahvé, soy su Dios.

Después de anunciar el exterminio de todos los pueblos enemigos de Israel, el profeta entrevé una época de restauración nacional. Yahvé reunirá los *dispersos* y *se glorificará ante las gentes* (v.25) al manifestar su omnipotencia absoluta sobre los pueblos y, sobre todo, al reunir de modo milagroso a su pueblo languideciente en la diáspora. Aunque antes anunció el castigo de Israel, sin embargo, deja la ventana abierta a la esperanza, mientras que para las naciones enemigas paganas no queda sino la desaparición total y el exterminio. De nuevo los exilados volverán a su tierra para restaurar el hogar común de todos.

Yahvé habla con ternura de su *siervo Jacob*. En realidad, las promesas antiguas son la razón de la futura liberación ¹⁴. Una vez integrados a la patria, trabajarán por edificarla de nuevo (*construirán casas., plantarán viñas*, v.26), iniciando un período de *seguridad*, pues Yahvé habrá despejado el peligro, castigando a las naciones enemigas circunvecinas. Naturalmente, en todas estas frases hay mucho de convencional. Los profetas idealizan las situaciones. En realidad, sabemos que la *seguridad* de los repatriados fue muy relativa después del decreto de Ciro; pero, con todo, lograron crear de nuevo un hogar nacional ¹⁵.

1 Sobre la identificación de este legendario sabio *Daniel* o *Danel* y el de los documentos de Ras Shamra véase el comentario a 14:14 de Ezequiel. — 2 Sobre este calificativo aplicado a los babilonios cf. Ez 7:21; 30:11. — 3 Cf. Is 51:14; Job 33:22.24.28. — 4 Sobre la palabra *incircuncisos* cf. Ez 31:18; 32:19; 21:24-26. — 5 Este verso y el siguiente están muy oscuros en el original hebreo. Hemos seguido la versión de los LXX. *Bible de Jérusalem*: “el oro de que están hechos tus tambores y tus flauta fueron preparados el día de la creación. Con un querubín protector yo te había colocado; tú estabas sobre el monte santo de Dios, caminabas en medio de carbones encendidos.” — 6 La enumeración de las piedras preciosas está conforme a la descripción del pectoral de Aarón (Ex 28:17-55; 39, ioss). — 7 Cf. Gen 21:5. — 8 Cf. Ez c.1. — 9 Ex 3:23. — 10 Henoc 71:53. — 11 En algunos manuales de teología se cita este texto para probar el pecado de los ángeles. Nada en el contexto avala esta opinión, pues el autor trata únicamente del encubramiento de Tiro como ciudad soberana y de su caída estrepitosa. — 12 Sidón es la actual *Salda*, al norte de Tiro. En Gen 10:15 se llama a Sidón primogénito de Ganaán. En la literatura cuneiforme se la llama *Siduna*, y en egipcio *Siduna*. Cf. Abel, *Géog.* I 12; II 255-58. En la época de dominación persa, Sidón es la principal ciudad persa (Herodoto, VII 99.98; VIII 67). Fue destruida por Artajerjes III (348). — 13 Algunos autores suponen que es adición posterior redaccional, en una época en que Sidón tenía cierta preeminencia en Fenicia. — 14 La expresión *mi siervo Jacob* aparece, sobre todo, en la segunda parte de Isaías. La reunión de los dispersos de Israel aparece reiteradamente en Ezequiel (11:17; 20:34; 20:36-38). — 15 Sobre estos dos capítulos relativos a Tiro pueden verse los trabajos siguientes: P. Che-Minant, *Les prophéties d'Ez. centre Tyr (26-28:19)* (Paris 1912) 1-129; P. Dhorme, *Amarna*: DBS I (1928) 211s; F. M. Abel, *Arad*: DBS I 597; Spadafora, o.c., p.209-223.

29. El Orgullo de Egipto.

En este capítulo se inauguran una serie de oráculos (siete en total) contra Egipto. El gran pecado de Egipto para el profeta es haber instigado a Judá a levantarse contra Babilonia, compromete-

tiendo así su vida nacional. El c.29 puede dividirse en las siguientes secciones: *a*) oráculo contra el faraón (1-6a); *b*) anuncio de la devastación de Egipto (6b-12); *c*) promesa de restauración de Egipto (13-16); *d*) promesa a Nabucodonosor de que le será entregado Egipto (17-21).

Oráculo contra el faraón (1-12).

¹ El año décimo, el décimo mes, a doce del mes, fue me dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, vuelve tu rostro hacia el faraón, rey de Egipto, y profetiza contra él y contra Egipto entero; ³ habla y di: Así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, ¡oh faraón! rey de Egipto. Cocodrilo gigantesco echado en medio de tus ríos, te dijiste: Míos son los ríos, yo mismo los he excavado. ⁴ Yo pondré un aro en tus quijadas, y pegaré los peces de tus ríos a tus escamas, y te sacaré de en medio de tus ríos con los peces de tus ríos adheridos a tus escamas, ⁵ y te arrojaré al desierto a ti y a todos los peces de tus ríos, y caerás en la superficie del campo; no serás recogido ni sepultado, y te daré en pasto a las fieras de la tierra y a las aves del cielo. ⁶ Y todos los habitantes de Egipto sabrán que yo soy Yahvé, por haber sido báculo de caña para la casa de Israel, ⁷ que te quebraste cuando te tomaron con la mano, traspasando su costado. Y cuando en ti se apoyaron te quebraste, deslomándolos enteramente. ⁸ Por eso así dice el Señor, Yahvé: Yo haré venir la espada sobre ti y exterminaré hombres y bestias, ⁹ y la tierra de Egipto se tornará soledad y desierto, y sabrán que yo soy Yahvé. Por haber dicho: Míos son los ríos, yo los he excavado, ¹⁰ por eso heme aquí contra ti y contra tus ríos, y yo haré de Egipto desierto y soledad desde Migdol hasta Siene, hasta las fronteras de Etiopía. ¹¹ No pasará por él pie de hombre, ni pie de animal pasará por allí, y quedará por cuarenta años deshabitado. ¹² Yo haré de Egipto tierra desierta entre las desiertas, y serán sus ciudades entre las ciudades desiertas durante cuarenta años, y diseminaré a los egipcios entre las naciones y los dispersaré por las tierras.

La datación de este oráculo — tomando como punto de partida la deportación de Jeconías en 598 — nos lleva al año 587 (diciembre-enero). En esa época, las tropas de Nabucodonosor llevan ya asediando a Jerusalén durante un año largo. Sabemos por Jeremías que, durante este tiempo, las esperanzas de los habitantes de Jerusalén estaban puestas en el auxilio prometido de Egipto. Decepcionados en esta esperanza ², los judíos creen que todo está perdido. En efecto, derrotado el faraón por Nabucodonosor, vuelve éste a reanudar el cerco de Jerusalén.

Los israelitas exilados en Mesopotamia tenían también las esperanzas puestas en Egipto. Por eso Ezequiel, que ha anunciado reiteradamente la suerte trágica que espera a Jerusalén, lanza ahora un oráculo amenazador contra Egipto por dar falsas esperanzas de liberación a los judíos de Jerusalén. Se encara con el *faraón* ³ y le llama despectivamente *cocodrilo gigantesco*. El *cocodrilo* aparece en las monedas de Egipto de la época de Augusto como símbolo de Egipto. La imagen buscada de *cocodrilo* por Ezequiel está en relación con el Nilo, la única riqueza de Egipto. Se representa al faraón como un cocodrilo echado en el Nilo en medio de los otros ríos o bifurcaciones-canales del Delta. En un himno a Tutmosis III se le llama a éste “cocodrilo.”⁴

Ezequiel le echa en cara su orgullo al considerar el Nilo con sus canales como obra suya: *yo mismo los he excavado* (v.3). En realidad, sabemos que el faraón Hofra (contra el que Ezequiel dirige el oráculo por ser su contemporáneo e instigador de la resistencia de Judá contra Babilonia) construyó nuevos canales en el Nilo y facilitó la navegación por éste. Herodoto nos dice de este faraón que se consideraba tan fuerte, que ni aun los mismos dioses podían derribarle ⁵.

Ezequiel, despectivamente, dice que Dios le va a tratar como a un cocodrilo y sacar fuera de su río, sujetándole con anillos, como se cazaba al cocodrilo ⁶. Y con él, adheridos a sus *escamas*, saldrán sus *peces*, los habitantes de Egipto (v.4), o los soldados de su ejército. Yahvé los hará perecer a todos en el *campo* sin sepultura, expuestos sus cadáveres *a las fieras de la tierra y a las aves del cielo* (v.5). Era el castigo más temido de los antiguos, ya que, aparte del deshonor que esto suponía, el alma o substrato humano, que supervivía, no encontraba reposo fuera de la tumba⁷. Para un faraón, el quedar sin honores fúnebres era mayor castigo, pues, según la mentalidad egipcia, el cuerpo era el sustentáculo del alma, y por ello se debía procurar la no descomposición de aquél.

La razón del castigo, aparte del orgullo, está en haber dado falsas promesas de auxilio a Judá. Se ha ofrecido como un *báculo* de ayuda y ha resultado un *báculo de caña* frágil, que se quebró y se clavó en las manos de los que en él se apoyaron (v.7). Yahvé enviará *la espada* contra Egipto, que sembrará la devastación y la ruina. Todo se convertirá en *soledad y desierto desde Migdol* (frontera nororiental, junto al actual canal de Suez) *hasta Siene*, la actual *Asuan*, en la frontera sur con *Etiopia*, Sudán y Nubia ⁸. Durante una amplia generación **no habrá señales de vida en todo el país: no pasara por él el pie de hombre, ni pie de animal.**, (v.11). La expresión es, naturalmente, hiperbólica para encarecer la gran devastación y soledad en que se hallará el país. Tampoco la cifra de *cuarenta años* se ha de tomar al pie de la letra, sino como un largo lapso de tiempo ⁹. Egipto sufrirá la misma suerte que Judá: será disperso *entre las naciones* (v.12). Nabucodonosor entró en Egipto en 568 a.C., y esto señaló un período de decadencia para la región del Nilo. Sustancialmente, pues, **la profecía se cumplió.**

Promesa de rehabilitación para Egipto (13-16).

¹³ Así dice el Señor, Yahvé: Al cabo de cuarenta años reuniré a Egipto entre los pueblos a que le había dispersado, ¹⁴ y mudaré la suerte de Egipto, y le llevaré a la tierra de Patros, a la tierra de sus orígenes, y allí formará un modesto reino; ¹⁵ será el más humilde de los reinos y no volverá a lanzarse sobre las naciones. Le disminuiré para que no pueda enseñorearse de las gentes. ¹⁶ No será ya este reino para Israel apoyo de confianza, sugestión de iniquidad, a la cual se vuelva, y sabrán que yo soy Yahvé.

Después de haber anunciado la devastación y la ruina, se promete a Egipto un período de rehabilitación, si bien no en las proporciones del antiguo imperio dominador, sino en plan modesto, de forma **que no vuelva a tener pretensiones de dominio sobre otros pueblos**. Esta promesa de restauración **no puede** compararse con el grandioso horizonte que se ofrece a Israel ¹⁰. Para que no vuelvan a inquietar a Israel, Yahvé los llevará a *Patros*, en el Alto Egipto, con Tebas por capital ¹¹. Los egipcios se consideraban originarios de esta región ¹², y a ella han de volver según la descripción convencional de Ezequiel. Para encarecer que Egipto no volverá a constituir peligro para Israel, coloca al nuevo reino lejos de las fronteras de éste. De hecho sabemos que en Egipto hubo siempre una lucha entre Tebas y Menfis por la hegemonía. El triunfo de aquella suponía un descenso de la vida política y comercial en el Delta.

Dios entrega Egipto a Nabucodonosor (17-21).

¹⁷ El año veintisiete, el primer mes, en el primer día del mes, me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁸ Hijo de hombre, el rey Nabucodonosor, rey de Babilonia, ha hecho prestar a su ejército un largo servicio contra Tiro. Encalveciéronse todas

las cabezas, todos los hombres quedaron molidos, y no hubo ni para él ni para su ejército paga de Tiro por el servicio prestado contra ella. ¹⁹ Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: **Doy a Nabucodonosor, rey de Babilonia, la tierra de Egipto; él tomará sus riquezas y tomará sus despojos. Pillará su botín, y ésta será la paga para su ejército.** ²⁰ En pago del servicio prestado contra Tiro, yo le doy Egipto, porque fue para mí para quien trabajaron, dice el Señor, Yahvé. ²¹ En ese día yo haré nacer un cuerno a la casa de Israel. Y abriré en medio de ellos tu boca, y sabrán que yo soy Yahvé.

Este oráculo es interesantísimo, porque en él se presenta al rey de Babilonia como bienhechor, como instrumento **de la justicia divina** contra Tiro. La datación del mismo nos lleva a marzo - abril del 571 a.C. (v.1). Es probablemente el último oráculo del profeta. Nabucodonosor, después de trece años de asedio (comenzado en 587), abandona el intento de tomar la isla de Tiro en 573 a.C. Ha sido un trabajo ímprobo, en el que *encalveciéronse todas las cabezas, todos los hombres quedaron molidos, y no hubo para él ni para su ejército paga de Tiro* (v.18). Los soldados babilonios no recibieron la compensación a sus trabajos ocupando la ciudad y su botín. Sin embargo, hay autores que dicen que Nabucodonosor tomó realmente la ciudad ¹³. En ese caso, quizá el largo asedio había acabado con todo lo que pudiera constituir botín para las tropas de Nabucodonosor. Es muy verosímil que los asediados, desesperados, hayan arrojado al mar todo su ajuar antes de dejarlo caer en manos del ejército invasor. En todo caso, el profeta constata aquí que los soldados de Nabucodonosor no recibieron un pago proporcionado a sus trabajos.

En compensación, Yahvé va a entregarles el gran país de *Egipto* (v.19). Es la gran presa anhelada. Hasta fines del siglo pasado no teníamos noticias de una expedición de Nabucodonosor contra Egipto. En 1878 se publicaba un fragmento de una inscripción babilónica en la que se hablaba de una expedición de Nabucodonosor a Egipto en el año 37 de su reinado, es decir, en el 568 a.C. No están concordes los orientistas sobre la extensión de esta expedición, pues mientras unos dicen que Nabucodonosor llegó hasta Asuán, otros creen que sólo ocupó el Delta ¹⁴. La profecía, pues, de Ezequiel, análoga a la de Jer 43:8-13, se cumplió sustancialmente. Es interesante la afirmación puesta **en boca de Dios de que Nabucodonosor trabajó para El** (v.20), y por eso, en recompensa, le entrega la tierra de Egipto. Es la afirmación constante en los profetas de que **Dios es el Señor de la historia de todos los pueblos y de que aun los grandes potentados paganos, como Nabucodonosor, son meros instrumentos de su justicia.**

A continuación el profeta anuncia una época de resurgimiento para Israel: *En ese día.*; la expresión puede referirse simplemente al día del cumplimiento de la profecía anterior sobre la caída de Egipto; quizá mejor será la consabida fórmula para insertar un vaticinio mesiánico. En este caso, la expresión *en ese día* se referiría a la inauguración de la era mesiánica, en que Yahvé daría un *cuerno a Israel*, es decir, le haría resurgir con un poder especial. El *cuerno* en la literatura bíblica del A.T. simboliza la fuerza y el poder ¹⁵.

Se ha querido relacionar este texto de Ezequiel con el del salmo 132:17: “Aquí haré crecer altamente el *cuerno* de David, y prepararé la lámpara a mi ungido,” dando un sentido personal a la palabra *cuerno*, como alusión a un personaje futuro, que pudiera ser Zorobabel ¹⁶ o el mismo Mesías. En este caso, el texto sería paralelo al *germen justo* de Jer 23:5, o rey futuro que habría de instaurar un reinado de justicia ¹⁷, el Mesías.

El oráculo de Ezequiel se termina anunciando que Yahvé abrirá su *boca* ante los exilados, de modo que se pueda confirmar después del cumplimiento de los hechos la veracidad de sus antiguos vaticinios. El profeta entonces podrá con particular autoridad predicar a los exilados, puesto que todas sus profecías se han cumplido literalmente. Con ello desaparecerá la distancia que existía entre él y ellos y **podrán dialogar en orden a las esperanzas futuras.** La misión de

Ezequiel en el destierro era precisamente mantener la conciencia religiosa de los desterrados *como pueblo elegido*, a pesar de la catástrofe de Jerusalén. De ellos habría de surgir el futuro núcleo de restauración nacional.

¹ Esta última frase, *con los peces: a tus escamas*, falta en los LXX, y parece una repetición innecesaria. — 2 Jer 27:1-10; 30:32-34.37-39. — 3 *Faraón* es la traducción del hebreo *par'oh*, que a su vez es una adulteración del egipcio *Par-O* (“gran casa,” título del rey de Egipto, como el de “sublime puerta” lo era para el sultán turco). — 4 “Yo hago considerar tu majestad como un cocodrilo, el terrible dueño de las aguas, al que no se puede acercar” (J. H. Breasted-Ranke, *Geschichte Aegyptiens* 1910 267. Citado por Spadafora, o.c., p.225). — 5 Herodoto, II 169. — 6 Cf. Job 41:2; Herodoto, II 70. — 7 Cf. Dt 28:26; Jer 8:2; 16:4; 19,7; 34:20. Véase M. J. LAGRANGE, *Eludes sur les religions sémitiques* (París 1905) 325-335. — 8 *Migdol* es el *Magdali* de las cartas de Tell-Amarna, hoy *Tell-el-Cher*. Cf. Mallon, *Les hébreux en Égypte* 1675. *Siene* es el egipcio *Swn*, copto *Suan*, y en árabe actual Asuán, en la orilla oriental del Nilo, frente a Elefantina, en la frontera entre Egipto y Sudán. Sobre la imagen de la “caña” que se quiebra aplicada a Egipto cf. 2 Re 18:21; Is 36:6. — 9 Algunos quieren computar estos años a partir del 568, en que Nabucodonosor entró en Egipto, hasta el 538, decreto de Ciro. Pero no es necesario acudir a la aritmética. Aquí tenemos más bien una cifra simbólica. — 10 Cf. 16:53-63; 17:22, etc. — 11 *Patros* es la transcripción del egipcio *P-to-res*, que significa sur, y es el Alto Egipto, con Tebas por capital, en contraposición a *Misrayim* (todo Egipto) y *Kush* (Etiopía). En los textos cuneiformes se llama a Asaradón “rey de Mu/sur, *Paturisi* y *Ktwsí*.” Cf. Spadafora, o.c., p.22? — 12 Así lo afirma Herodoto, II 4.15. — 13 Así lo sostienen Albright: JBL (1932) p.9S; P. Cheminant, *Les proph. d'Éz. Contre Tyr* ni n.3. — 14 Sobre esta expedición cf. *Keilinschriftliche Bibliothek* III 2 p.140. Véase el artículo de PLESSIS, *Babylone et la Bible*: DB I (1928) 797. — 15 Cf. Jer 48:25; Sal 75:11; Lam 2:3. — 16 Zac 6:12. — 17 Jer. 33:5

30. Nuevos oráculos contra Egipto.

En este capítulo se anuncia con profusión de detalles la ruina de Egipto. Tiene dos partes: *a*) anuncio de devastación del país (1-19); *b*) oráculo contra el faraón (20-26). Por las repeticiones y frases convencionales de los fragmentos, algunos autores creen que es una adición posterior que detalla la ruina de Egipto anunciada por Ezequiel en el capítulo anterior.

Anuncio de la destrucción de Egipto (1-9).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, profetiza y di: Así habla el Señor, Yahvé: Vocifera: ¡Desdichado día! ³ porque se acerca el día de Yahvé, día tenebroso; llega la hora de las gentes. ⁴ Vendrá la espada sobre Egipto, y la angustia sobre Etiopía, cuando caigan los muertos de Egipto y sean apresadas sus riquezas ¹ y destruidos sus cimientos. ⁵ Los de Etiopía, los de Put, de Lud, toda suerte de pueblos, las gentes de Cub y los hijos de los países aliados caerán con ellos a la espada. ⁶ Así dice Yahvé: Caerán los apoyos de Egipto, se desvanecerá la altivez de su poderío. Desde Migdol hasta Siene caerán a la espada, dice el Señor, Yahvé. ⁷ Quedará desolado entre las tierras desoladas, y sus ciudades entre las ciudades en ruina. ⁸ Se sabrá entonces que yo soy Yahvé, cuando pegue fuego a Egipto y quebrante todos sus apoyos. ⁹ Aquel día partirán mensajeros en navios de mi parte, que irán a esparcir el terror en la confiada Etiopía, y serán presa de la angustia cuando venga a Egipto su día. ¹⁰ Así dice el Señor, Yahvé: Haré cesar el tumultuar de Egipto por mano de Nabucodonosor, rey de Babilonia. ^{A1} El y sus gentes, los más violentos entre los pueblos, serán llevados a devastar la tierra, y desenvainarán su espada contra Egipto, y llenarán de muertos su tierra, ¹² y secaré sus ríos, venderé esa tierra a gentes feroces y devastaré su tierra y cuanto en ella hay por mano de extranjeros; yo, Yahvé, lo digo. ¹³ Así dice el Señor, Yahvé: Haré desaparecer los falsos dioses de Menfis, y no se alzarán ya príncipe alguno en la tierra de Egipto. ¹⁴ Echaré el terror sobre la tierra de Egipto, devastaré a Patros, pegaré fuego a Tanis, haré justicia en Tebas, ¹⁵ derramaré mi ira sobre Sin, el baluarte de Egipto, y exterminaré a la mu-

chedumbre de Tebas. ¹⁶ Pondré fuego a Egipto, Sin se dolerá sobremanera, se abrirá brecha en Tebas, y Menfis será presa de enemigos diurnos. ¹⁷ Las juventudes de Heliópolis y de Bubastis caerán a la espada, y sus mujeres irán al cautiverio. ¹⁸ En Tafnes se oscurecerá el día, cuando destruya los cetros de Egipto y aniquile el orgullo de su fuerza. Quedará envuelto en tinieblas, y sus hijas serán llevadas cautivas. ¹⁹ Haré justicia en Egipto, y sabrá que yo soy Yahvé.

Con acento siniestro, el profeta anuncia que ha llegado el *día de Yahvé*, el de su manifestación airada ²; es la *hora de las gentes*, es decir, la hora de pedir cuentas a las naciones paganas (v.3). Un ejército destructor va a caer sobre Egipto y Etiopía. Caerán también los pueblos especialmente vinculados a la suerte de Egipto, como Put (Sudán o Somalia), *Lud* (Lidia?) ³ y Cub, pueblo desconocido (quizá transcripción defectuosa por *Lub*: Libia ?). Todo caerá, desde el norte (*Migdol*) hasta el sur (*Siene*: Asuán), en poder del enemigo ⁴. Muchos egipcios huirán hacia Etiopía, llevando la noticia del desastre (v.8). La *confiada Etiopía*, asegurada por Egipto, vivía despreocupada de toda invasión por parte del coloso mesopotámico; pero ahora será *presa de angustia* ante la inminencia de una invasión proveniente del mismo Egipto derrotado. Nabucodonosor, de hecho, se apoderará de toda la riqueza de Egipto (v.10), que se le ha dado como salario ⁵. Serán devastados los principales centros de idolatría: *Menfis*, capital del Bajo Egipto (v.15), cerca de El Cairo actual, residencia de las primeras dinastías egipcias; *Patros, Tanis y Tebas* ⁶, capital del Alto Egipto, serán también arrasadas hasta los cimientos, y la ciudad que constituía la clave de entrada al país, Sin (v.16), sentirá el paso del invasor ⁷, doliéndose de su impotencia para resistirle. Las *juventudes de Heliópolis y Bubastis* ⁸ caerán a la espada. Sobre *Tafnes* ⁹, el ejército invasor caerá como una nube, que oscurecerá todo, y se romperán *los cetros de Egipto* (v.18), probable alusión a los cetros del Alto y Bajo Egipto o a los numerosos cetros de los reyezuelos de los “nomos” del país del Nilo.

Nuevo oráculo contra el faraón de Egipto (20-26).

²⁰ El año undécimo, el primer mes, el día siete del mes, me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²¹ Hijo de hombre, yo he roto el brazo del faraón, rey de Egipto, y no le ha sido vendado, ni fajado, ni entablillado para soldar la rotura y que pueda manejar la espada. ²² Por tanto, así dice el Señor, Yahvé: Heme aquí contra el faraón, rey de Egipto. Yo le romperé los dos brazos, el sano y el quebrado, y haré que la espada se le caiga de la mano, ²³ y diseminaré a los egipcios entre las gentes y los aventaré por las tierras, ²⁴ y fortaleceré los brazos del rey de Babilonia y pondré mi espada en su mano, pero quebraré los brazos del faraón, que delante de aquél gemirá con gemidos de muerte. ²⁵ Fortaleceré los brazos del rey de Babilonia, y se caerán los brazos del faraón, y sabrán que yo soy Yahvé, cuando ponga mi espada en mano del rey de Babilonia y la esgrima él contra la tierra de Egipto. ²⁶ Esparciré a los egipcios entre las gentes y los aventaré por las tierras, y sabrán que yo soy Yahvé.

Este nuevo vaticinio es dirigido contra el faraón, personificación de Egipto. El faraón de entonces era Hofra. La datación nos lleva al año 586, en el mes de marzo-abril, es decir, tres meses después del primer vaticinio. Egipto sigue intrigando en la corte de Jerusalén para que resista, prometiendo vanas ayudas. Sólo faltan dos meses para el fin trágico del asedio. Ezequiel anuncia que es inútil esperar en el faraón Hofra, pues ha sido quebrantado. Yahvé le ha *roto el brazo* (v.21), pues el faraón ha sufrido una grave derrota, de la que no ha sido repuesto. Durante el ase-

dio de Jerusalén hubo un momento en que los babilonios aflojaron el cerco, sin duda para hacer frente a un ejército del faraón. Este debió de sufrir una gran derrota; Jeremías dice simplemente que volvió a Egipto ¹⁰. Ezequiel aquí concreta diciendo que fue derrotado. Pero esta derrota no fue sino el preludio de otra mucho mayor que sufrirá de manos del rey de Babilonia: *yo le romperé los dos brazos, el sano y el quebrado*. (v.22). Como consecuencia, los egipcios serán deportados entre las naciones (v.26).

¹ Esta última frase falta en los LXX. — ² Cf. Is 13:6; Jl 1:135; Sof 1:7:14- — ³ Sobre la identificación de estos pueblos cf. coment. a 27:10. — ⁴ Cf. coment. a 29:10. — ⁵ Cf. 29:183. — ⁶ *Patros*, cf. coment. a 29:14; Tanis o Soan, es el actual San en el delta oriental (Núm 13:22; Is 19:1; Sal 78:12, etc.). — ⁷ Sin es el Peúsiom de los griegos, al nordeste de Egipto. — ⁸ Heliópolis, en egipcio On, al norte de Menfis. Bubasiís, en egipcio *Oa Bast* (casa de Bast, diosa a la que le era consagrado el gato), hoy ielí Basta, al norte de El Cairo. Cf. Herodoto, II 1378. — ⁹ *Tafnes* (escrito en hebreo, *Tehafíiehes*) es el actual *tell Defenne*, cerca de Pelusium, en la frontera con Asia. — ¹⁰ Cf. Jer 37:5-10; 34:21s.

31. Nuevo anuncio de la ruina de Egipto.

Ezequiel quiere probar sus oráculos contra el país del Nilo acudiendo a la historia de Asiría. En 612 cayó Nínive, la capital de aquel gran imperio. En la memoria de muchos exilados debía de estar aún el recuerdo de aquella fecha. El poderío asirio era inmenso, y sucumbió estrepitosamente ante el empuje del nuevo imperio babilónico con Nabopolasar, padre de Nabucodonosor, al frente. Asiría parecía omnipotente y, sin embargo, cayó y desapareció. Es lo que sucederá a Egipto. El profeta expresa su pensamiento en una bellísima alegoría, que podemos dividir del modo siguiente: *a)* descripción de Asiría como un árbol frondoso (1-9); *b)* su destrucción (10-14); *c)* impresión por el desastre (15-18). La primera parte está en verso. Por razones internas, algunos autores creen que las dos últimas partes son de un redactor posterior a Ezequiel.

Asiría, árbol frondoso (1-9).

¹ El año undécimo, el tercer mes, el primero del mes, fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²Hijo de hombre, di al faraón, rey de Egipto, y a su multitud: ¿A quién te igualaste en tu grandeza? ³ He aquí que Asur era un cedro del Líbano de bello ramaje, frondoso y de sublime estatura, que mecía su copa entre las nubes. ⁴ Las aguas le hicieron crecer, el abismo le encumbró; hizo correr ríos en torno al lugar en que estaba plantado, y mandaba sus acequias a todos los árboles del campo. ⁵ Por eso se encumbró sobre todos los árboles del campo y se multiplicaron sus ramas, y su fronda se extendió por la abundancia de aguas. ⁶ Anidaban en sus ramas todas las aves del cielo, y parían bajo su copa todas las bestias del campo, y eran muchos los pueblos que habitaban a su sombra. ⁷ Era hermoso por su grandeza, por la extensión de sus ramas, por tener sus raíces metidas en abundantes aguas. ⁸ No le sobrepujaban los cedros del jardín de Dios, no se le asemejaban en la fronda los cipreses, no eran los plátanos comparables en su fronda, ningún árbol del jardín de Dios le igualaba en hermosura. ⁹ Yo le había hecho hermoso y frondoso, y todos los árboles del Edén que había en el jardín de Dios le miraban con envidia.

Este vaticinio contra Egipto fue proferido en mayo-junio del 586, dos meses antes de la destrucción de Jerusalén. El profeta se encara con el faraón y su *multitud*, o pueblo de Egipto. El faraón ha tenido los mismos sentimientos de soberbia por los que fue castigada Asiría: *¿a quién te igualaste?* (v.2). Ante su insolencia, Ezequiel no hace sino recordar la historia de Asiría: *era un ce-*

dro del Líbano (v-3). El profeta escoge la imagen apropiada según el país: a Israel la compara a una vid ¹, que abunda en Palestina; a Tiro, a una nave, por ser ciudad eminentemente marítima ², y a Egipto, a un cocodrilo ³, animal característico de esa región; y ahora Asiría es comparada a un *cedro del Líbano* ⁴, que formaba parte de su vasto imperio. La majestad del cedro del Líbano es proverbial en la Biblia. Asiría se desarrolló como un cedro inmenso, porque estaba plantado junto a abundantes aguas: *el abismo le encumbró*. (v.4). Según la mentalidad semítica, la tierra descansaba sobre las aguas del abismo ⁵, y de él provenían los diferentes ríos que la regaban. El gran cedro está plantado junto al gran depósito del abismo, mientras que los otros árboles (pequeñas naciones) son regadas por pequeñas *acequias*, que no pueden competir con aquél. Ningún árbol podía hacer competencia con él, ni los cipreses, ni los plátanos, ni los *cedros del jardín de Dios* (v.8). La frase es enfática para encarecer las proporciones del gran árbol, Asiría, entre las otras naciones. A su sombra *habitaban muchos pueblos* (v.6). Los pequeños reinos integrados en el gran imperio asirio se recogían a su sombra contra las incursiones de otros pequeños estados. Nadie podía medirse con el gran coloso asirio. El majestuoso árbol había crecido sobremanera, de forma que los *árboles del Edén le miraban con envidia* (v.8). La descripción no puede ser más hiperbólica y florida. El profeta recarga las tintas para después medir la magnitud de la catástrofe.

Destrucción de Asiría (10-14).

¹⁰ Por eso, así dice el Señor, Yahvé: Ya que por ser encumbrado en altura, alzando su cima hasta las nubes, se embriagó su corazón de la propia alteza, n le he dado yo en las manos de un fuerte de las gentes, que le tratará según su maldad; le he desechado por su impiedad. ¹² Extranjeros, los más feroces de los pueblos, le abatieron; cayeron sus ramas por los montes y por todos los valles, quedó destrozada su fronda por todas las pendientes de la tierra, y, esquivando su sombra, todos los pueblos de la tierra le abandonaron. ¹³ Posáronse sobre sus restos todas las aves del cielo, y en sus ramas hicieron sus yacijas todas las bestias del campo, ¹⁴ para que no se exalten todos los árboles de junto a las aguas, y no lancen su cima hasta las nubes, y no confíen en su altura cuantos son regados por las aguas, porque todos están destinados a morir, a ir a la morada subterránea entre los hijos de los hombres que bajan a la fosa.

El orgullo fue la perdición del majestuoso árbol. Se creyó Asiría que lo que tenía lo había adquirido por sus propias fuerzas, y no había pensado que su situación privilegiada junto a las aguas era una situación transitoria en la que Yahvé le había colocado. Se había encumbrado hasta las nubes, y ahora va a bajar hasta las profundidades de la *fosa* o seol, región subterránea, morada de los muertos.

El instrumento para abatir este árbol descomunal fue un *fuerte de las gentes* con los *más feroces de los pueblos* (v.12), alusión al nuevo coloso babilonio. Sobre sus ramas abatidas posáronse las aves e hicieron yacijas las bestias *del campo* (v.13). Todos los pueblos antes sometidos a su sombra se volvieron contra el árbol caído, aprovechándose de sus ruinas. Y el profeta declara abiertamente que todo esto sucedió para que otros pueblos prósperos, plantados *junto a las aguas* (v.14), no levanten demasiado la cabeza ni confíen demasiado en su situación privilegiada, porque todos están *destinados a morir*. El Seol, o morada subterránea, será el gran punto de cita de todos los hombres y pueblos.

Descenso de Asar al seol (15-18).

¹⁵ Así dice el Señor, Yahvé: El día en que bajó al “seol” enluté el abismo, retuve el curso de los ríos y se estancaron las aguas caudalosas; entristecí al Líbano por él y se secaron todos los árboles del campo. ¹⁶ Con fragor de su ruina hice temblar a las gentes. Cuando le hice bajar al “Seol” entre aquellos que bajan a la fosa, se consolaron en la morada subterránea todos los árboles del Edén, y los más hermosos y selectos del Líbano, todos regados por las aguas. ¹⁷ También bajaron ellos al “Seol” junto a los muertos a la espada, los que fueron su brazo y se acogieron a su sombra en medio de las gentes. ¹⁸ ¿A quién te asemejas tú por gloria y por grandeza entre los árboles del Edén? Pues también serás llevado con los árboles del Edén a la morada subterránea. Yacerás entre los incircuncisos, con los traspasados por la espada. Eso será del faraón y de toda su gente, dice el Señor, Yahvé.

Este fragmento describe la desaparición del imperio asirio, causa de consternación para muchos pueblos y de alegría para otros. La caída de Asiría representó un luto general en la naturaleza: se secó el abismo de las aguas, se retuvo el curso de los ríos y, como consecuencia, vino la sequía general y el duelo para el frondoso Líbano (*entristecí el Líbano por él*, v.15) y se secaron *los árboles del campo*. Las gentes temblaron ante el fragor de su caída (v.16), y los habitantes del seol, la región subterránea, se alegraron al ver caer al gran opresor. Aquí los *árboles del Edén*, los más *selectos del Líbano*., son los otros reinos que también habían prosperado junto a las aguas, pero que les había llegado la hora de la ruina. Mientras en la tierra reina el terror por la caída del coloso asirio, en la región tenebrosa del *seol* todo es alegría y exultación.

En el c.14 de Isaías encontramos escenas parecidas de alegría entre los príncipes del *seol* al entrar en la morada subterránea el rey de Babilonia, el tirano de todos: “¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora? ¿Echado por tierra el dominador de las naciones? Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos, en lo alto, sobre las estrellas de Dios; elevaré mi trono, me instalaré en el monte santo, en las profundidades del aquilón. Subiré sobre la cumbre de las nubes y seré igual al Altísimo. Pues bien, al sepulcro has bajado, a las profundidades del abismo.” En el pasaje de Ezequiel que comentamos ocupan un lugar especial de ignominia, dentro del seol, los *que fueron su brazo y se acogieron a su sombra* (v.17), es decir, todos los reinos que colaboraron en las demasías de Asiría. Parece que los *muertos a la espada*, los asesinados o ejecutados por la justicia, ocupaban un lugar más oprobioso en el *seol* con los incircuncisos (v.18).

Es el lugar destinado al faraón de Egipto: ¿A quien *te asemejas por tu gloria*? El profeta se encara con el faraón. Por mucho que éste quiera ser, no sobrepasará el poder y gloria de Asiría, y, como este imperio, el de Egipto está destinado a la ruina. Como el rey de Asiría, el faraón tendrá que descender a la *morada subterránea*. Se consideraba entre los más selectos de los *árboles del Edén*, entre los primeros reinos de la tierra, y en realidad no va a tener otro destino que el de ocupar un lugar triste entre los incircuncisos y *traspasados por la espada*.

¹ Cf. Ez 10:10. — ² Cf. 27:5s. — ³ Cf. 29:3; 32:2.5. — ⁴ Algunos autores modernos han querido suprimir la palabra Asur y aplicar la alegoría directamente a Egipto. Así Heinisch, Bertholet. Pero todas las versiones lo ponen. Véase el artículo de Joüon, *Notes philologiques*: “Biblica,” (1929) 309 11:1; cf. Spadafora, o.c., 235. — ⁵ Gen 2:8.

32. Elegías sobre Egipto.

En este capítulo se incluyen dos fragmentos elegiacos: *a)* canto fúnebre al faraón por su triste muerte (1-16); *b)* descripción del descenso del faraón a la región lúgubre de los muertos (17-32).

Elegía sobre la suerte del faraón de Egipto (1-16).

¹ El año duodécimo, el duodécimo del mes, el día primero del mes, me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, canta una elegía al faraón, rey de Egipto, y di: Eras como el león de las gentes, eras como el cocodrilo de los mares i; con tus narices hacías hervir las aguas ² y las enturbiabas con tus patas, y hollabas sus canales. ³ Así dice el Señor, Yahvé: Yo te tenderé la red con una turba de pueblos que te subirán en mi esparavel, ⁴ y te echaré en tierra seca, y te dejaré en medio del campo. Haré venir sobre ti todas las aves del cielo y saciaré de ti a todas las bestias de la tierra. ⁵ Esparciré tus carnes por los montes y llenaré de tu carroña los valles. ⁶ Regaré con tu sangre la tierra sobre los montes y de ella se llenarán los torrentes. ⁷ Al apagar tu luz, velaré los cielos y oscureceré las estrellas. Cubriré de nubes el sol, y la luna no resplandecerá. ⁸ Todos los astros que brillan en los cielos los vestiré de luto por ti, y cubriré de tinieblas la tierra, dice el Señor, Yahvé. ⁹ Y llenaré de horror el corazón de muchos pueblos cuando lleve al cautiverio a los tuyos, a tierras que no conocen. ¹⁰ Dejaré por ti atónitos a muchos pueblos y a sus reyes, que temerán por ti cuando yo blanda mi espada ante ellos el día de tu ruina. ¹¹ Porque así dice el Señor, Yahvé: La espada del rey de Babilonia te alcanzará. ¹² Yo haré caer a tu multitud con la espada de los valientes, todos ellos los más violentos de los pueblos, que destruirán la soberbia de Egipto, y todas sus muchedumbres quedarán deshechas. ¹³ Y haré perecer todos tus ganados de sobre las muchas aguas, que no enturbiará ya más pie de hombre ni pezuña de bestia. ¹⁴ Entonces haré que se limpien sus aguas y que se deslicen sus canales como aceite, dice el Señor, Yahvé. ¹⁵ Cuando tornare en desierto la tierra en Egipto y asolare cuanto la llena, cuando hiriere a cuantos la habitan, entonces sabrán que yo soy Yahvé. ¹⁶ Esta es la elegía que cantarán: la cantarán las hijas de las gentes, la cantarán sobre Egipto y sobre toda su muchedumbre, dice el Señor, Yahvé.

El año *duodécimo*, el día *primero* del *duodécimo* mes (Adar) es el febrero-marzo del 585, es decir, unos siete meses después de la caída de Jerusalén (junio-julio del 586 a.C.) ³. La elegía va dirigida al faraón como personificación del *país* de Egipto, como antes el rey de Tiro personificaba a su ciudad. El profeta canta irónicamente la supuesta omnipotencia de Egipto, que en un tiempo fue considerado como *el león de las gentes* (v.2), el máximo imperio, esperanza de las pequeñas naciones contra otras grandes potencias, como Asiría y Babilonia. Se le consideraba como el árbitro de las relaciones internacionales entre aquellos reyezuelos de Palestina y Siria que buscaban su protección, los cuales le adulaban como *el león* o árbitro de la política internacional; la frase es irónica.

Pero esta estimación era excesiva, ya que Egipto, en el concierto internacional, no era más que el señor de su país, un simple *cocodrilo*, que no puede vivir sino en las zonas acuosas y ribereñas ⁴. Egipto no ha podido parangonarse con los grandes imperios mesopotámicos, pues ha sido uno de tantos árboles privilegiados asentados junto a las aguas, que sentían envidia del inmenso poder de Asiría, el gran *cedro*, que daba sombra a los pequeños reinos del Próximo Orien-

te. Egipto no podía competir con Asiría. Lo más que podía hacer era *enturbiar con sus patas* las aguas del Nilo, es decir, tener influencia en su propia tierra. Es una frase despectiva muy característica en Ezequiel, el cual nunca sintió simpatía por el país del Nilo, causante de la ruina de Judá con sus falsas promesas e instigaciones a la rebelión contra el coloso babilónico.

Por sus pretensiones y orgullo, Yahvé le tenderá una *red*, tomando como instrumento a una *turba de pueblos*, el ejército abigarrado de mercenarios de diversos países, que le tomarán en el *esparavel* (v.3) y lo arrojarán a tierra para ser pasto de las aves del cielo y de las fieras (v.4) ⁵. Sufrirá la más afrentosa de las muertes, quedando sin sepultura honorífica. Todo el país padecerá las consecuencias de la invasión, pues toda la tierra quedará *regada en sangre* (v.6). El profeta habla de *montes y valles* de modo convencional, suponiendo que la topografía de Egipto fuera como la de Palestina. **Ese día será el día de la manifestación de la justicia del Señor, el día de Yahvé**, el cual es descrito con los tradicionales rasgos apocalípticos: oscurecimiento del sol y de las estrellas (v.7) ⁶. Estas frases no han de tomarse al pie de la letra, pues son expresiones hiperbólicas para encarecer la magnitud de la catástrofe.

La devastación y la ruina harán temblar a *muchos pueblos* (v.8), que sentirán de cerca la *espada* en manos de Yahvé, que no es otra que la del rey de Babilonia (v.11), el cual, *con los más feroces de los pueblos*, caerá sobre el poderoso reino de Egipto, reduciéndolo a la miseria y a la impotencia (v.12). Todos los *ganados de sobre las muchas aguas*, e.d., que vivían en los abundantes pastos de las riberas de los canales del Nilo, sentirán también la fuerza destructora del invasor y desaparecerán totalmente, en tal forma que las aguas del Nilo y de sus canales no volverán a enturbiarse por *pies de hombre y pezuña de bestia* (v.13). Las aguas quedarán tan limpias que se deslizarán *como el aceite* (v. 14). La frase tiene un sentido amenazador, ya que esa limpieza de las aguas se deberá a que no habrá ya animales ni hombres que las enturbien. En el v.15 se insiste en que la devastación y la ruina dominarán por doquier, y **por ella sabrán que yo soy Yahvé**.

La intervención justiciera de Yahvé, humillando **al orgulloso reino de Egipto**, hará abrir los ojos a los otros pueblos para que vean quién es el Dios de Israel. *Las hijas de las gentes*, o naciones paganas, serán las encargadas de recordar en cantos funerarios la gran catástrofe de Egipto enviada por la mano vengadora de Yahvé (v.16).

Elegía sobre el descenso del faraón a la región de los muertos (17-32)

¹⁷ El año duodécimo, el quince del mes, fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁸ Hijo de hombre, compone un canto lúgubre a la muchedumbre de Egipto. Precipítale a él y a las hijas de las gentes fuertes a las profundidades de la tierra, con los que bajan a la fosa. ¹⁹ ¿Conque nos sobrepasabas por belleza? Baja, baja a la fosa y yace entre los incircuncisos. ²⁰ Cae en medio de los muertos a la espada, que la espada ya ha sido entregada; traedlo con toda su pompa ⁷. ²¹ En el “seol” se dirigirán a él los valientes, diciéndole a él y a sus auxiliares: Han bajado a la fosa y yacen entre los incircuncisos, entre los muertos a la espada. ²² Allí está Asur con todos sus ejércitos, cuyos sepulcros están en torno de él. ²³ Están sepultados en lo profundo de la fosa, rodeándole en torno, todos traspasados por la espada, los que sembraron el terror en la tierra de los vivos. ²⁴ Allí está Elam con todas sus mesnadas en torno de su sepulcro; todos los muertos a la espada cayeron, y bajaron incircuncisos a lo profundo de la fosa. Los que esparcieron el terror en la tierra de los vivos, trajeron su ignominia a lo profundo de la fosa. ²⁵ En medio de los muertos pusieron su lecho para él y sus muchedumbres. Sus sepulcros lo rodean, todos incircuncisos, muertos a

la espada. Sembraron el espanto en la tierra de los vivos, pero vinieron con su ignominia a unirse con los que bajaron al “seol” y yacen en medio de los muertos.²⁶ Allí Mesec y Túbal, con todos sus ejércitos, cuyos sepulcros le rodean; todos incircuncisos, muertos a la espada, los que aterrorizaban a la tierra de los vivos.²⁷ No yacen con los héroes los caídos de antiguo, que descendieron a la morada de los muertos con sus armas de guerra, la espada bajo sus cabezas y el escudo sobre sus huesos, con haber sido el terror de los guerreros en la tierra de los vivos.²⁸ También tú serás quebrantado entre los incircuncisos y yacerás con los muertos a la espada.²⁹ Allí está Edom, sus reyes y sus príncipes todos, que, a pesar de su valor, yacen entre los muertos a la espada y duermen con los incircuncisos, con los que bajaron a la fosa.³⁰ Allí están todos los príncipes del septentrión y todos los sidonios, que con su ignominia descendieron a los muertos a pesar del terror que inspiraba su valor. Incircuncisos se acostaron con los muertos a la espada, y comparten su ignominia con los que bajan a la fosa.³¹ El faraón los verá y se consolará de su muchedumbre, de los suyos muertos a la espada y de todo su ejército, dice el Señor, Yahvé.³² Porque yo sembraré mi terror en la tierra de los vivos, y se acostarán en medio de los incircuncisos, con los muertos a la espada, el faraón y toda su muchedumbre, dice el Señor, Yahvé.

La elegía fue compuesta, según la datación del texto, en el 586 a.C., es decir, después de la caída de Jerusalén. El texto no nos da el mes; probablemente se ha perdido en la transcripción. La elegía versa sobre el descenso de Egipto y las otras grandes naciones paganas (*las hijas de las gentes fuertes*, v.18). El profeta enumera los principales pueblos que han tenido importancia histórica en el concierto político del Antiguo Oriente, y, sobre todo, a los pueblos que tuvieron una relación con Israel, como Edom y Sidón. El canto fúnebre se abre con una mordaz ironía: *¿Conque nos precedías en belleza?* (v.19). Egipto se gloriaba de ser superior a todos los pueblos. Estos declaran de que nada le ha servido esta supuesta precedencia, ya que tiene que descender al país de los muertos, como los demás pueblos: *Baja a la fosa y yace entre los incircuncisos*. El contraste es fuerte: Egipto se creía superior y algo aparte de los otros pueblos, pues también será en el *seol* algo aparte, puesto que tendrá que formar fila con los *incircuncisos*, a quienes les estaba reservado un lugar ignominioso especial. Los moradores más nobles de la reglón subterránea dirán irónicamente: *Han bajado a la fosa y yacen entre los incircuncisos*. (v.21); los moradores de Egipto han sufrido la suerte de los *muertos a la espada*, asesinados oprobiosamente.

El profeta enumera a los principales reinos que precedieron a Egipto en el descenso a la morada tenebrosa. La enumeración está sujeta a un esquema artificial de exposición: han sido pueblos que han abusado de su poder, y han terminado violentamente su historia por la espada de algún enemigo invasor, y ahora están en la morada subterránea en la zona de los incircuncisos *muertos a la espada*. Los pueblos aparecen en el *seol* formando colonias, o agrupaciones regionales con sus sepulcros, entorno a sus capitanes o reyes. En la enumeración abre la marcha Asiría (v.22), la gran opresora de Oriente en el siglo VIII. Sus grandes reyes, Sargón, Senaquerib, Asurbanipal, habían sido el terror de los pequeños reinos de Palestina y Siria. Eran famosos por su extrema brutalidad y crueldad con los vencidos. Parecían invencibles, pero al fin fueron derrotados y suplantados por la coalición de medos y babilonios en 612, fecha de la caída de Nínive. *Elam* (v.24), entre Babilonia y Media-Persia, había tenido su importancia con sus dos capitales de Susa y Anzán; fueron derrotados por Asurbanipal (649 a.C.), desapareciendo como gran nación⁸. *Mesec y Túbal* (v.25) son dos pueblos de Armenia⁹, región de donde provenían los escitas que en el siglo VII a.C. sembraron el pánico y la ruina en Palestina. Según Ez 39:1s, de ese pue-

blo sale Gog, el gran enemigo del reino de Dios. *Edom*, como hemos visto ya, es la región que se extiende al sudeste del mar Muerto. Originariamente era afín al pueblo hebreo, ya que Esaú, el supuesto antepasado, era hermano de Jacob. Históricamente, los edomitas fueron los grandes enemigos de Israel, y le negaron el paso cuando Moisés iba con el pueblo hebreo camino de Canaán¹⁰. Es el enemigo tradicional del pueblo israelita. Los *príncipes del septentrión* (v.30) deben de ser los reyes de Siria y regiones adyacentes, vecinos de los sidonios. Con este nombre se cierra la enumeración, que no es muy completa, pero en el propósito del profeta basta para probar que todos los pueblos que han abusado de su fuerza no han tenido otro destino que el común de todos los demás pueblos humillados, y aún estarán en peor situación, ya que ocuparán el lugar reservado a los incircuncisos y *muertos por la espada*.

El faraón, al hacer su ingreso en la morada subterránea, *se consolará* (v.31) al ver que también otros pueblos han recibido la misma humillación y suerte que él. En esta frase del profeta hay una dosis de ironía contra el faraón: el que antes se gloriaba de ser algo excepcional entre todos los pueblos, considerándose como inmortal, tiene que contentarse con formar parte del cortejo de los imperios desaparecidos. Triste consuelo en boca del que simbolizaba el orgullo y la insolencia. De hecho sabemos que Nabucodonosor invadió Egipto en el 568, derrotando al ejército del faraón.

Con esta elegía termina la primera parte del libro de Ezequiel. El profeta ha hecho ver a los exilados que la dureza con que Yahvé trataba a su pueblo era bien merecida, y, por otra parte, que Dios castiga a los pueblos paganos que se han excedido **en su papel de instrumentos de la justicia divina**.

¹ La palabra hebrea *tanim* tiene el sentido amplio de monstruo de los mares, y puede significar cocodrilo, hipopótamo, serpiente marina en la mitología popular, dragón, etc. Hemos escogido *cocodrilo* en consonancia con la fauna especial del Nilo. — 2 El TM “con sus ríos.” Con un ligero cambio tenemos con tus narices. — 3 Los LXX y la versión siríaca tienen “año undécimo” (585 a.C.). — 4 Cf. 29:3. — 5 Cf. 29:5; 31:13; 39:17S. — 6 Frases similares las encontramos en Is 13:10; Jl 2:10; 3:15; Sof 1:15. — 7 El texto no está claro, y en detalle las versiones difieren, pero el sentido general es claro. — 8 Sobre *Elam* (as. *Elamtu*, en griego *Susiana*) véase Gen 10,22; 14:1:9; Is 21:2; 22:6; Jer 49,35-39. — 9 Sobre su identificación véase coment. a 27:13. — 10 Sobre Edom véase coment. a 25:12-14. En el texto de los LXX, en vez de *Edom* se lee Asur, que ya ha salido. Algunos quieren cambiar *Edom* en *Aram* o Siria.

33. El Profeta, Atalaya del pueblo.

Después de esta primera parte de vaticinios conminatorios contra Judá y las naciones paganas, viene ahora una serie de capítulos que versan sobre la rehabilitación del pueblo elegido en el futuro. **Ha pasado la hora de la ira divina y se acerca la de la misericordia**. El profeta ha tenido que desmontar las falsas ilusiones de los exilados sobre la supuesta **invencibilidad de Jerusalén**. Después de consumada la catástrofe y confirmados sus oráculos siniestros, el profeta, con plena autoridad, trata de formar la nueva conciencia de los exilados. La caída de Jerusalén trajo como consecuencia una crisis de la conciencia nacional. Yahvé parecía que había abandonado a su pueblo, y, por tanto, era inútil mantener ilusiones nacionales sobre el futuro. Todo estaba perdido. Contra esta posición desesperada se levanta Ezequiel, el cual se esfuerza en sembrar una esperanza de resurrección nacional. **Todo lo pasado no ha sido más que una prueba de purificación**, pero se acercan días de gloria para el pueblo israelita. El futuro es deslumbrante y glorioso, y, por tanto, los supervivientes deben prepararse para hacerse **dignos de la nueva teocracia**.

Esta última parte del libro de Ezequiel puede dividirse en dos partes: *a*) promesa de restauración y paz perpetua (c.33-39); *b*) estructura interna del nuevo Israel (c.40-48). El estilo es difuso y convencional, y faltan en general indicaciones cronológicas.

El c.33, que vamos a comentar, es como un mosaico de fragmentos, que sirven de transición entre los oráculos conminatorios que hemos estudiado en la primera parte del libro y los de consolación que van a predominar en la última sección de los escritos de Ezequiel. Se suele dividir en las partes siguientes: *a*) Ezequiel, responsable de su misión de centinela del pueblo israelita (1-9); *b*) responsabilidad personal de los oyentes (10-20); *c*) anuncio de la caída de Jerusalén (21-22); *d*) amenaza contra los judíos supervivientes en Palestina (23-29); *e*) frivolidad de los exilados (30-33).

El profeta, atalaya del pueblo (1-9).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, habla a los hijos de tu pueblo y diles: Si hiciera yo venir la espada sobre una tierra, y la gente de la tierra toma un hombre de su territorio y lo pone de atalaya, ³ y éste, viendo venir la espada sobre la tierra, toca la bocina para dar al pueblo la alarma, ⁴ si el que oye el sonido de la bocina no se apercibe y, llegando la espada, le hiere, su sangre será sobre su cabeza. ⁵ Oyó el sonido de la trompeta y no se apercibió; su sangre será sobre él; si se hubiese apercibido, habría salvado su vida, ⁶ Mas, si el atalaya, por el contrario, viendo llegar la espada, no toca la trompeta para que la gente se aperciba, y, llegando la espada, hiere a alguno de ellos, éste quedará preso en su propia culpa, pero yo demandaré su sangre al atalaya. ⁷ Pues tú, hijo de hombre, te he constituido por atalaya de la casa de Israel. Cuando oigas de mi boca la palabra, apercibelos de parte mía. ⁸ Si yo digo al impío: “¡Vas a morir!” si tú no hablas al impío para apercibirle de su mal camino, el impío morirá por su culpa, pero de su sangre te pediré yo cuenta a ti. ⁹ Pero, si tú apercibiste al impío de su camino para que se apartase de él, y él no se apartó, él morirá por su culpa, pero tú habrás salvado tu alma.

Esta sección parece una repetición ampliada de 3:16b-21. Ezequiel se compara a sí mismo a un centinela militar encargado de dar la voz de alarma ante el peligro. El profeta se siente responsable de la suerte espiritual de su pueblo, y por eso se cree en la obligación de mantenerse vigilante frente a los peligros que sobre él se ciernen. Es la misión de Ezequiel entre los exilados de Babilonia. Ha anunciado primero la destrucción de Jerusalén en castigo de los pecados acumulados durante generaciones por la comunidad israelita. Ahora tiene que anunciar nuevos peligros para la vida religiosa de los exilados y **formar la conciencia de éstos en orden a la constitución del nuevo núcleo de restauración nacional**. Como portavoz de la palabra de Dios, tiene que anunciar los peligros para que el pueblo se aperciba de ellos. Si no quieren oírle, no tendrá responsabilidad alguna en la muerte de ellos, como en el caso del centinela militar. Al contrario, si éste no cumple su misión de anunciar el peligro de la invasión del enemigo, será responsable de lo que pasare y pagará con su vida su falta en el cumplimiento del deber. Este sentido de responsabilidad preocupa extremadamente a Ezequiel, como preocupará a San Pablo su misión de evangelizar: “¡Ay de mí si no anunciare el Evangelio!”¹

Responsabilidad personal de los individuos (10-20).

³⁰ Di, ¡oh hijo de hombre! a la casa de Israel: Vosotros decís: “Llevamos sobre nosotros nuestros pecados y nuestras rebeliones, y por eso nos vamos consumiendo; ¿cómo vamos a vivir?” u Diles: Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel? ¹² Hijo

de hombre, di también a los hijos de tu pueblo: La justicia del justo no le salvará el día en que pecare, y la impiedad del impío no le será estorbo el día en que se convierta de su iniquidad, como no vivirá el justo por su justicia el día que pecare.¹³ Diciendo yo al justo: “De cierto vivirás,” si él, fiado en su justicia, comete maldad, no serán traídas a la memoria todas sus justicias, sino que por la iniquidad que cometió morirá.¹⁴ Y diciendo yo al impío: “De cierto morirás,” si él se convirtiere de su pecado e hiciere juicio y justicia,¹⁵ si devolviere la prenda, restituyere lo robado y caminare por los mandatos de la vida, no haciendo iniquidad, ciertamente vivirá, no morirá.¹⁶ No se recordará ninguno de los pecados que cometió; hizo juicio y justicia, y de cierto vivirá.¹⁷ Y dirán los hijos de tu pueblo: No es recta la vía del Señor. ¡Las tuyas sí que no son rectas!¹⁸ Si el justo se aparta de su justicia y hace iniquidad, morirá por ésta;¹⁹ y si el impío se aparta de su iniquidad y hace juicio y justicia, por eso vivirá.²⁰ Y decís: “¡No es recta la vía del Señor!” Yo os juzgaré, ¡oh casa de Israel! a cada uno conforme a sus caminos.

Las reflexiones aquí expuestas son paralelas a las que hemos visto en 8:21-32; pero las circunstancias no son idénticas. En el c.18 se trata de contestar a las reacciones insolentes de los exilados, que creen que es una injusticia echar sobre ellos la culpabilidad de sus antepasados. Aquí la característica del auditorio es de desesperación. El castigo de Dios sobre Judá ha demostrado que Yahvé ha abandonado a su pueblo, y los exilados se sienten pecadores, y, como tales, lejos de la providencia especial de Yahvé: *Llevamos sobre nosotros nuestros pecados.* (v.10). Ezequiel les recuerda que la situación no es desesperada, pues ante Dios no cuenta tanto la culpabilidad pasada cuanto las buenas disposiciones de arrepentimiento actuales. **Dios no se complace en castigar, sino que busca ante todo el retorno del pecador:** *No me gozo en la muerte del pecador, sino en que se retraiga de su camino y viva* (v.11). La respuesta de Yahvé está basada en la idea de que es ante todo amoroso y misericordioso, y, como tal, está buscando siempre que el corazón del impío se convierta y vuelva a su buen camino, para poder prodigarle sus misericordias: *Volveos. ¿Por qué os empeñáis en morir?* (v.11).

La frase de los exilados nos *vamos consumiendo., llevamos nuestros pecados* (v.10) tiene un aire de desesperación, de rabia y de cinismo, y no de compunción. Por eso, su situación espiritual no es buena. **No quieren nada con un Dios que los ha castigado. Es preciso una enmienda de vida.** No bastan las buenas acciones pasadas del justo si éste en la actualidad anda por las sendas de la impiedad (v.12). Naturalmente, no es que el profeta quiera subestimar las acciones del pasado, pecaminosas o virtuosas, sino que quiere resaltar que, de hecho, en orden a la salvación de cada uno, interesan sobre todo las acciones *buenas presentes*. Sobre un pasado pecador se puede extender el velo del olvido de parte del Señor, siempre que el presente sea digno de la amistad y misericordia divinas.

En la perspectiva de Ezequiel se trata de la salvación de los israelitas en su destino de comunidad nacional y en su porvenir en esta vida. Nada en el libro de Ezequiel supone la creencia en la retribución de ultratumba. La perspectiva del profeta, como la de todos los libros del A.T. antes del libro de la Sabiduría, se proyecta sólo al horizonte terreno. No se trata, pues, en estas frases de Ezequiel del problema de la *salvación eterna del alma* de los israelitas. No obstante, su doctrina es válida en el nuevo estadio ideológico del N.T. También en la perspectiva doctrinal del N. T. valen, sobre todo, ante Dios, las disposiciones actuales, en tal forma que un sincero arrepentimiento es suficiente **para borrar un pasado pecaminoso**, y viceversa, un pecado actual basta para anular todas las obras buenas de un pasado virtuoso.

Es importante la doctrina expuesta por Ezequiel, en cuanto hace resaltar el poder del libre

albedrío en el ser humano en sus disposiciones actuales, como superación de una mentalidad entonces muy extendida sobre la influencia del pasado **en la vida del hombre en orden a su reconciliación con Dios**. Hemos dicho que Ezequiel ha sido saludado con el título de campeón del individualismo, no sólo en cuanto que desconecta al individuo de la responsabilidad colectiva, sino que aun le desconecta de su pasado personal en el sentido de que ante Dios interesan sobre todo las buenas disposiciones actuales, aunque sean superpuestas a un pasado pecaminoso.

Aquí nos encontramos sólo ante una exposición parcial del problema de la responsabilidad del individuo y de sus relaciones con Dios según la mentalidad del A.T. Como decíamos antes, la tesis del profeta es un positivo avance sobre el ambiente conceptual de la época, en cuanto que se destaca el individualismo como base de las relaciones con Dios. Tan revolucionaria es la tesis de Ezequiel, que sus oyentes exilados le dicen abiertamente: *No es recta la vía del Señor* (v.17). No pueden comprender que Dios haga tabla rasa de un pecado pecaminoso o virtuoso en aras de un arrepentimiento o pecado actual. Para ellos pesaba más el pasado que el presente, **y se les hace difícil que Dios les perdone sus pecados**. La doctrina, pues, de Ezequiel es un horizonte nuevo para aquellas mentalidades, anquilosadas y abrumadas por el peso de la tragedia de su pueblo: *yo juzgaré a cada uno conforme a sus caminos* (v.20).

La noticia de la caída de Jerusalén (21-22).

²¹ El año duodécimo de nuestro cautiverio, el mes décimo, a cinco del mes, vino a mí un escapado de Jerusalén, diciendo: “La ciudad ha sido tomada.” ²² La tarde anterior, antes que llegase el fugitivo, había sido sobre mí la mano de Yahvé, que abrió mi boca a la llegada del fugitivo, a la mañana; abrióse mi boca, y en lo sucesivo ya no estuve mudo.

La datación nos lleva al año 586 a.C., en el mes de diciembre-enero (Tebeth). El cautiverio de que habla es el iniciado con la deportación del rey Jeconías (598). Así, pues, el fugitivo llega con la noticia de la caída de Jerusalén medio año después del hecho. Seguramente que ya tenían noticias de ello antes por la información de los mismos vencedores babilonios, pero ahora se trata de la llegada del primer testigo ocular judío, escapado de la catástrofe ². El día antes de la llegada de este fugitivo fue sobre Ezequiel *la mano de Yahvé* (v.22); expresión que equivale a recibir una nueva revelación ³ para que terminara su prolongado mutismo. Desde el comienzo del asedio de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor, Ezequiel no transmitió ningún mensaje especial a los exilados. Dejó que los acontecimientos hablaran por sí mismos en confirmación de sus oráculos anteriores. Ahora, consumada la catástrofe, es hora de iniciar una nueva etapa de predicación entre los exilados para levantar los ánimos **y formar de nuevo la conciencia religiosa y nacional de ellos**, tomando como base un grupo selecto ⁴.

Amenaza contra los judíos que quedaron en. Palestina (23-29)

²³ Y me fue dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²⁴ Hijo de hombre, los que en la tierra de Israel moran, en aquellas ruinas andan diciendo: Abraham era él solo, y poseyó la tierra; pues nosotros somos muchos, poseeremos la tierra. ²⁵ Diles, pues; así habla el Señor, Yahvé: Vosotros banqueteadis por los montes, alzáis los ojos a vuestros ídolos, derramáis la sangre, y ¿vais a poseer la tierra? ²⁶ Vosotros os apoyáis sobre vuestras espadas, hacéis abominaciones, y cada cual contamina a la mujer de su prójimo, y ¿vais a poseer la tierra? ²⁷ Diles: Esto dice el Señor, Yahvé: Por mi vida que los que moran entre las ruinas perecerán a la espada, y los que están en

campo abierto los daré en pasto a las fieras, y los que se esconden en las rocas y en las cuevas morirán de peste. ²⁸ Y desolaré la tierra hasta destruir su soberbia y su fortaleza, y los montes de Israel serán assolados, sin que haya quien por ellos pase, ²⁹ y sabrán que yo soy Yahvé cuando convierta la tierra en un desierto por todas las abominaciones que han cometido.

Después de la caída de Jerusalén, los babilonios organizaron una deportación en masa de las fuerzas vivas de las naciones: jefes e industriales fueron llevados a Mesopotámia. Sólo dejaron los campesinos y gente de la clase baja, para que no tuvieran pretensiones nacionalistas. Al frente de esta comunidad depauperada pusieron los babilonios, como gobernador, al judío Godolías ⁵, el cual trabajó con todas sus fuerzas por organizar de nuevo la vida nacional, estableciendo su capital en Mispah. Sin embargo, había bandas incontroladas de nacionalistas por el campo, con falsas ilusiones de una pronta reconstrucción nacional, para de nuevo alzarse contra el invasor babilónico. Godolías fue muerto violentamente por estos nacionalistas a ultranza, excitándose de este modo la ira del coloso caldeo. El mismo profeta Jeremías fue llevado a Egipto por estas bandas incontroladas ⁶. En Jer 53:30 se alude a una nueva deportación de judíos realizada por las tropas de Nabucodonosor en 582. Por otra parte, los babilonios no transportaron al reino de Judá poblaciones extrañas, como lo habían hecho los asirios en Samaría. Judá, pues, quedó semiabandonada. Por lo que dice Ezequiel, parece que los exilados tenían puestos los ojos en los que habían quedado en Palestina para una pronta reconstrucción nacional. Por eso ahora el profeta quiere deshacer esta última vana ilusión. Los que quedaron en Palestina se creen los herederos legítimos de Abraham, y se hacen el cálculo que, si el gran patriarca, siendo solo, llegó a poseer la tierra, ellos, siendo bastantes, lo lograrían con más facilidad (v.24). La argumentación es infantil para un israelita, **ya que el triunfo de Abraham descansó únicamente en la promesa de Dios, no en los esfuerzos del patriarca.**

La respuesta de Yahvé es terminante: **Abraham recibió la promesa por su fidelidad, mientras que ellos continúan su conducta pecaminosa**, haciendo sacrificios a los ídolos en los lugares altos (*banqueteáis por los montes*, v.25) ⁷, derramando sangre inocente, prodigando los homicidios ⁸. Para ellos no existe más ley que la de la fuerza y la espada (*os apoyáis sobre vuestras espadas*, v.26), entregándose a todas las *abominaciones*, sin respeto para la *mujer del prójimo* ⁹. Por todas estas demasías, que son continuación de la pésima conducta antigua, Yahvé los destruirá totalmente, haciéndoles morir devorados por las fieras o por la peste. Nadie podrá huir de la ira de Dios. Sólo así *sabrán quién es Yahvé*, intransigente con la maldad y la vana presunción.

Contra la frivolidad de los exilados (30-33).

³⁰ **Y tú, hijo de hombre, mira que los hijos de tu pueblo se burlan de ti junto a las paredes y a las puertas de sus casas, y hablan los unos con los otros, cada uno a su prójimo, diciendo: Ea, vamos a oír qué palabra sale de Yahvé!** ³¹ **Y vienen a ti como en las asambleas del pueblo, y se sientan delante de ti los de mi pueblo para escuchar tus palabras, pero luego no las ponen por obra, y, mientras halagan con su boca, se va su corazón tras su avaricia.** ³² **Eres para ellos como una canción de amor (cantada) con hermosa voz y agradable instrumento; oyen tus palabras, pero de ponerlas por obra, nada.** ³³ **Mas, cuando ello viniere, y viene ya, sabrán que hubo entre ellos un profeta.**

Los hechos habían dado la razón a Ezequiel, pues todos sus oráculos sobre la destrucción de Je-

rusalén se habían cumplido a la letra. Con ello el profeta alcanzó gran autoridad entre los exilados, los cuales hablan en público y en privado de las revelaciones de él, y así van a oírle como si se tratara de la convocación de una asamblea del pueblo para tratar de una cuestión de interés público (v.31). Pero esto no debe impresionar demasiado a Ezequiel, ya que es sólo apariencia externa, pues se limitan a escuchar sus palabras, sin preocuparse de poner por obra sus consejos y mandatos de parte de Dios. Los oyentes aprueban sus palabras y *halagan con su boca* (v.31), pero su corazón sigue apegado a sus intereses personales. El profeta debe resaltar el carácter espiritual de entrega a Dios que debe caracterizar al nuevo núcleo de restauración nacional, heredero de las promesas y bendiciones de Dios. Los exilados creen que pueden compaginar la protección divina con su conducta materialista. Oyen el mensaje del profeta con agrado, como se escucha una canción de amor agradable, acompañada de un instrumento apropiado; pero después lo olvidan, como se olvida el canto que durante unos momentos cautivó el oído (v.32). Pero llegará un día, cuando se realicen las predicciones de salvación del profeta, en que reconocerán que ha habido *entre ellos un profeta* (v.33).

¹ Cf. 1 Cor 9:1-6. — ² Sin duda que el fugitivo lardó mucho en llegar a Tell Abib. Sabemos que Esdras, con su caravana numerosa, tardó ciento ocho días desde Babilonia a Jerusalén (Esd 7:9; 8:31). Quizá el fugitivo tuvo que esconderse mucho tiempo de la policía babilónica. — ³ Ez 3:14.22; 8:1; 37:1; 40:1. — ⁴ Muchos autores relacionan este mutismo con el descrito en 3:24-27 y 24:27, y suponen que Ezequiel, de naturaleza enfermiza, sufrió un nuevo ataque de afasia al conocer la catástrofe de Judá, conocida antes de que llegara el fugitivo, — ⁵ Cf. 2 Re 25:12.22; Jer 42:36. — ⁶ Cf. Jer 40:7-43:7 — ⁷ Literalmente, el TM y los LXX leen “coméis con sangro, en cuyo caso se aludiría a comer carnes sin haberlas sangrado, lo que resultaba un gran pecado para los judíos (Act 15, 20.29). Nuestra traducción se basa en un ligero cambio de letras en la palabra hebrea equivalente a *sangre*. En ese caso la acusación sería paralela a 18:6. — ⁸ Cf. 22:6.9. — ⁹ Cf. 18:6.

34. Los malos Pastores y el buen Pastor.

En este capítulo se contraponen dos situaciones: la pasada del pueblo israelita bajo la égida de pastores depravados, que sólo se han preocupado de sí mismos, dejando el rebaño a la intemperie, expuesto a todos los peligros, por lo que Yahvé los ha de castigar severamente, y la situación futura, en la que el pueblo vivirá bajo la inmediata protección de Dios, con un nuevo buen pastor, representante suyo.

El capítulo puede dividirse en las siguientes secciones: *a)* pésima conducta de los antiguos pastores de Israel (1-10); *b)* Yahvé gobernará directamente la grey israelita, imponiendo un reinado de justicia y de equidad (11-22); *c)* el nuevo Pastor fiel (23-31) ¹.

Los malos pastores de Israel (1-10).

¹ **Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ²Hijo de hombre, profetiza contra los pastores de Israel. Profetiza diciéndoles: Así habla el Señor, Yahvé: Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! Los pastores ¿no son para apacentar el rebaño? ³ Pero vosotros coméis la leche ², os vestís de su lana, matáis las cebadas, no apacentáis a las ovejas. ⁴ No confortasteis a las flacas, ¹¹⁰ curasteis a las enfermas, no vendasteis a las heridas, no redujisteis a las descarriadas, no buscasteis a las perdidas, sino que las dominabais con violencia y con dureza. ⁵ Y así andan perdidas mis ovejas por falta de pastor, siendo presa de todas las fieras del campo. ⁶ Andan errantes por montes y collados, derramadas por toda la haz de la tierra, sin que haya quien las busque y las congregate. ⁷ Oíd, pues, pastores de Israel, la palabra de Yahvé: ⁸ Por mi vida, dice Yahvé, que, pues mi rebaño ha sido depredado y**

han sido presa mis ovejas de todas las fieras del campo por falta de pastor, pues no iban mis pastores en pos de mi rebaño, sino que lo abandonaron, apacentándose a sí mismos, no a mi grey; ⁹ oíd, por tanto, ¡oh pastores! la palabra de Yahvé: ¹⁰ Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí contra los pastores para requerir de su mano mis ovejas. No les dejaré ya rebaño que apacienten, no serán más pastores que a sí mismos se apacienten. Les arrancaré de su boca mis ovejas, no serán ya más pasto suyo.

Los principales responsables de la catástrofe del pueblo judío fueron sus jefes o *pastores*. En vez de mirar por los intereses espirituales y materiales del pueblo, no se han preocupado sino de explotarlo y de aprovecharse, en interés propio, de sus bienes. La alegoría es bella y aparece reiteradamente en la Biblia ³. En Jer 23:1-4 encontramos un fragmento muy parecido a este de Ezequiel⁴. Aquí el profeta del exilio, antes de hablar del futuro radiante que espera a Israel, quiere hacer un recuento del triste pasado para, por contraste, presentar la figura luminosa del buen Pastor futuro, adornado de los principios de la más perfecta justicia y equidad. En paralelismo anti-tético nos presenta a los pastores pasados en contraposición al Pastor venidero. Los dirigentes del pueblo de Israel (sacerdotes, profetas y jefes políticos) debían guiar la vida nacional conforme a principios de justicia y de equidad y conforme a las exigencias de la ley de Yahvé ⁵. En vez de pastores, se han convertido en lobos rapaces ⁶. No han hecho sino buscar sus propias satisfacciones (*se apacientan a sí mismos*, v.2), sin preocuparse de su misión de mirar por los intereses del rebaño: los *pastores*, ¿no son para apacentar el rebaño?

El profeta enumera los distintos deberes de los pastores: fortalecer a los débiles prodigándoles la protección que necesitan de la autoridad; curar a los enfermos, buscar a los descarriados (v.4). Por no cumplir con su deber, las pobres ovejas andan descarriadas sin pastor por los montes y lugares inaccesibles, perdiendo los mejores pastos (v.6). Es la situación trágica de los deportados israelitas y de los que aún andaban por los lugares desiertos escapando de los soldados de Nabucodonosor. Sólo la intervención de Yahvé podrá arreglar la trágica situación de su pueblo arruinado. Exigirá cuenta estrecha de la mala conducta de los perversos pastores. Yahvé va a romper con el pasado y va a crear un nuevo orden de cosas. Los antiguos dirigentes de Israel se han convertido en lobos, que devoran lo mejor del rebaño, y Yahvé les *arrancará de su boca las ovejas* (v.10), que son en realidad propiedad exclusiva suya. Se creará un nuevo estado de cosas, de forma que el pueblo viva más directamente bajo la égida de Yahvé, como en los tiempos de la primitiva teocracia del Sinaí.

La nueva teocracia, bajo la dirección inmediata de. Yahvé (11-22)

¹¹ **Porque así dice el Señor, Yahvé: Yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré.**

¹² **Como recuenta el pastor a sus ovejas el día en que la tormenta dispersa la grey, así recontaré yo mis ovejas, y las pondré en salvo en todos los lugares en que fueron dispersadas el día del nublado y de la tiniebla, ¹³ y las retraeré de en medio de las gentes, y las reuniré en todas las tierras, y las llevaré a su tierra, y las apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todas las regiones del país. ¹⁴ Las apacentaré en pastos pingües y tendrán su ovil en las altas cimas de Israel. Allí tendrán cómoda majada y pingües pastos en los montes de Israel. ¹⁵ Yo mismo apacentaré a mis ovejas y yo mismo las llevaré a la majada, dice el Señor, Yahvé. ¹⁶ Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, vendaré la perniquebrada y curaré la enferma, y guardaré ⁶ las gordas y robustas, apacentaré con justicia. ¹⁷ Y tú, rebaño mío, así dice el Señor, Yahvé: Yo mismo juzgaré entre oveja y oveja y entre carneros y ma-**

chos cabríos. ¹⁸ ¿No os bastaba a vosotros apacentaros en lo mejor de los pastos, que pisoteabais además con vuestras pezuñas el resto del pasto? ¿Beber el agua clara y no enturbiar con vuestras pisadas la que queda? ¹⁹ ¿Mis ovejas van a tener que comer lo que vosotros hollasteis con los pies, y beber lo que con ellos enturbiasteis? ²⁰ Por eso así dice el Señor, Yahvé: Yo juzgaré entre la oveja gorda y la flaca. ²¹ Y como empujáis con el flanco y las espaldas y acorneáis con los cuernos a las débiles, hasta que las echáis y las hacéis descarriar, ²² yo protegeré a mis ovejas para que no se descarrien, y yo juzgaré entre oveja y oveja.

En adelante la grey de Israel estará bajo el gobierno directo de Yahvé. Han sido dispersadas en la tempestad, y, por tanto, como un buen pastor, las va a reunir y contar cuidadosamente (v.12), de modo que todas puedan ponerse a salvo. Los israelitas han sido dispersados entre las naciones, pero van a ser juntados de nuevo en su *tierra*, donde volverán a disfrutar de pastos *pingües*. *en las altas cimas de Israel*. (v.14). Allí estarán bajo la égida del buen Pastor, Yahvé, que se encargará de tratar a cada oveja según su situación: buscará la perdida, vendará la perniquebrada y curará la enferma (v.16), y pondrá a salvo las *gordas y robustas* para que no las asalten las fieras, que se van sobre las más apetitosas. Yahvé apacentará *con justicia*; la equidad será la característica del nuevo orden de cosas, en contraposición al estado injusto pasado. Desaparecerán las injusticias sociales, porque Yahvé conocerá las necesidades de cada una: *yo juzgaré entre oveja y oveja*. (v.17).

En el antiguo estado de cosas, los más fuertes y poderosos abusaban de su situación, pisoteando los derechos de los más débiles. No se contentaban con lo suyo, sino que procuraban hacer daño a los demás que no tenían defensa: ¿No os *bastaba apacentaros de lo mejor.*, que *pisoteabais con vuestras pezuñas el agua clara?* (v. 18). El símil está tomado de lo que pasa en los rebaños. Las reses más robustas van desflorando los mejores pastos, pasando de unas hierbas a otras, dejando el resto para las que no han podido llegar a lo mejor de los pastos. Las más robustas *empujan con el flanco y las espaldas*, y acornean a las ovejas débiles hasta echarlas de los buenos pastos. Es justamente lo que hicieron los dirigentes de Israel (v.21). Se han cogido lo mejor, han apartado de su usufructo a los impotentes y débiles.

En el nuevo orden de cosas, Yahvé *juzgará entre la oveja gorda y la flaca* (v.20), es decir, dará a cada una lo que le corresponde y no permitirá que la más robusta oprima a la débil, dando, en caso contrario, **el castigo merecido a la culpable**.

La paz mesiánica y el buen Pastor (23-31).

²³ Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará, él será su pastor. ²⁴ Yo, Yahvé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas. Yo, Yahvé, lo he dicho. ²⁵ Haré con ellas alianza de paz, haré desaparecer de la tierra las fieras, y andarán tranquilas por el desierto y se reposarán en la selva. ²⁶ Haré de ellas y de los alrededores de mi collado una bendición. Mandaré a su tiempo las lluvias, lluvias de bendición. ²⁷ Darán sus frutos los árboles del campo, y la tierra los suyos. Habitarán en su tierra en seguridad, y sabrán que yo soy Yahvé cuando rompa las coyundas de su yugo y las arranque de las manos de los que las esclavizaron. ²⁸ No serán ya más presa de las gentes, las devorarán las fieras del campo, sino que habitarán en seguridad, sin que nadie las espan-te. ²⁹ Les suscitaré una prole de renombre; no los consumirá ya más el hambre ni serán más el escarnio de las gentes. ³⁰ Conocerán entonces que yo, Yahvé, soy su Dios,

y que ellos, la casa de Israel, son mi pueblo, dice el Señor, Yahvé.³¹ Rebaño mío, vosotros sois las ovejas de mi grey, y yo soy vuestro Dios, dice el Señor, Yahvé.

La alegoría del pastor y de la grey es muy repetida en el A. T.⁷ Ezequiel, después de presentar la conducta de los malos pastores, declara que el nuevo pastor fiel en la nueva restauración nacional será el mismo David. Una providencia particular sobre su grey israelita hará que triunfe el principio de la justicia y de la equidad. Ahora anuncia que Yahvé establecerá sobre esa nueva sociedad teocrática a un lugarteniente personal suyo, el pastor *único que las apacienta*, al que se le llama *mi siervo David* (v.24), que gobernará la grey en calidad de *príncipe*.

El nuevo *Pastor* regirá a todas las tribus de Israel. Desaparecerá la tradicional división, iniciada con la escisión de Jeroboam a la muerte de Salomón (930 a.C.). En la etapa definitiva de Israel en los tiempos mesiánicos, Israel se verá de nuevo bajo la égida de un único Pastor, que será como una reencarnación del gran antepasado David. Se le llama al futuro **Pastor mi siervo David**, porque provendrá de su estirpe y emulará con creces las hazañas del añorado rey fundador de la dinastía bendecida por Yahvé con promesas de permanencia eterna. Como el antiguo David⁸, **el nuevo Pastor será siervo de Yahvé** de modo especialísimo, ya que en todo gobernará conforme a las directrices divinas.

La nueva era, presidida por el nuevo Pastor, estará caracterizada por una *paz* paradisiaca, en la que no habrá lugar para el temor (v.25). Las ovejas, los ciudadanos de la nueva teocracia, nada tendrán que temer de los asaltos de las fieras, que desaparecerán de la tierra. En la literatura profética tradicional se anuncia ya esta paz edénica con el cambio radical de los instintos hostiles de las fieras⁹. La descripción de los nuevos tiempos mesiánicos es convencional e idealizada: habrá paz, lluvia abundante y frutos ubérrimos por doquier (v.27). Todo ello como consecuencia de una nueva *alianza de paz* (v.25). El centro de las bendiciones divinas de toda índole será *el collado* de Yahvé, la colina de Sión (v.26)¹⁰.

La fertilidad de los campos en la era mesiánica era también un tópico en la literatura proféticaⁿ. **Los profetas coloreaban sus vaticinios mesiánicos conforme a las exigencias del ambiente.** En todas las profecías hay un núcleo sustancial espiritual, que es el centro del vaticinio, y una corteza externa, en la que entra mucho la imaginación desbordada oriental. Sustancialmente las promesas se cumplen, si bien en lo accidental de un modo muy diverso a como lo presentaban los profetas del A.T. En realidad, éstos se han quedado cortos en sus descripciones ideales, ya que el mundo de la gracia — **síntesis de las íntimas relaciones de Dios con la humanidad** — supera con mucho a todo lo que pudieran entrever los grandes profetas del A.T.¹² No debemos perder de vista la perspectiva doctrinal del A.T. Los profetas son hombres excepcionales, pero de su tiempo, y del futuro sólo conocían lo que expresamente les revelaba Dios, y en estas revelaciones hay un núcleo sustancial espiritual; pero, al proponerlas al pueblo, ellos presentaban esa realidad sustancialmente espiritual de modo gráfico, **con concepciones tomadas de su ambiente histórico.**

Ezequiel, en este oráculo, describe a los exilados la restauración de Israel como nación, entrando en una nueva etapa libre de temores. Han sufrido tanto de los pueblos enemigos, que sólo la idea de paz centraba las ansias de todos. Les anuncia solemnemente que los enemigos tradicionales de Israel serán vencidos definitivamente, rompiendo *las coyundas de su yugo* (v.27), con la consecuente liberación de los oprimidos. Israel se volverá a constituir sin temor a invasiones de las *gentes*, creando un nuevo núcleo nacional, *una prole de renombre* (v.29); es decir, los descendientes de los exilados volverán a constituir una comunidad nacional renombrada entre las naciones, para no volver a ser más *el escarnio de las gentes*. La catástrofe nacional y la cautividad habían dado ocasión a que las naciones paganas se mofaran del pueblo israelita,

interpretando su derrota como un signo de impotencia de Israel y de su Dios. Pero, en el futuro, la progenie de Jacob volverá a ser el *rebaño* de Yahvé (v.31), el pueblo elegido, **dirigido bajo una providencia especialísima divina: yo soy vuestro Dios**. La antigua propensión a la idolatría desaparecerá e Israel **reconocerá a Yahvé como su único Señor**.

¹ Muchos cie los conceptos de este capítulo aparecen en los últimos capítulos del libro. Así 1-16 es paralelo a 48:35; 23-24 es similar al contenido de los €45-48; los v.25-10 son muy parecidos a 47:1-12. — ² Hemos traducido *leche* según los LXX. El TM puntúa la misma palabra hebrea con sentido de *grey*. Creemos que en el contexto se adapta mejor nuestra versión, ya que se habla de *leche, lana*, productos todos del rebaño. — ³ Zac 11:4-17; 2 Sam 5:2; Sal 23; Mt 18:12-14; Le 15:4-7, Y sobre todo la bellísima parábola del buen Pastor (Jn 10:1-18). — ⁴ “¡Ay de los pastores que dispersan y destrozan el rebaño de mi pastizal! Por eso dice Yahvé de los que apacientan a mi pueblo: Vosotros habéis dispersado mi grey, la habéis descarriado y no habéis cuidado de ella; yo me cuidaré de pediros cuenta de vuestra conducta.” — ⁵ Cf. Ex 19:5. — ⁶ Cf. Ez 22:23-31. — ⁶ Así según los LXX. El TM dice: “destruiré.” La confusión de una letra por otra parecida en el hebreo (*resh* por *daleth*) explica esta versión, que no parece encaje en el contexto. — ⁷ Cf. 2 Sam 5:2; 1 Re 22:17; Sal 23; 74:1; 79.131 Os 13:6; Miq 5:4; 7:14! Is 40,11; Jer 13:17; 23:1; 50,19; Zac 10:3; 11:7. — ⁸ Esta denominación de *siervo* aplicada a David aparece en 2 Re 8:18; Sal 19:1; 36:1; 89:4 11. — ⁹ Is 11:6-9; Jer 23:5-6; Os 2:20s; Miq 5:5. — ¹⁰ Cf. Is 2:2 Sal 2:6; 110,2; Jl 2:32; 3:17, — ¹¹ Cf. Am 9:13; Os 2:23; Is 0:3.6; 11:6-9; 32:1-5.15-18. — ¹² Sobre esta cuestión pueden verse los siguientes trabajos: B. Frey, *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme de son temps*: B1 14 (1933) 133-149.269-293; A. Meli, *I beni temporali nelle profetie messianiche*: Bi 18 (1935) 307-329; M. García Cordero, *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*: CT (1959) 353-82.

35. Oráculo Contra Edom.

De nuevo el profeta lanza un oráculo contra Edom¹. La explicación de que este vaticinio conminatorio contra una nación pagana esté aquí en medio de estas profecías sobre la restauración de Israel, hay que buscarla en el hecho de que los edornitas, después de la caída de Jerusalén, invadieron el territorio de Judá, contribuyendo a una mayor desolación. El profeta, pues, antes de hablar de la restauración de Israel en su tierra de Palestina, anuncia que los habitantes de Edom, que se aprovecharon de la triste situación del pueblo israelita, deberán ser aniquilados por la justicia divina. Este castigo divino, pues, contra Edom es **el preludio del establecimiento del reino nuevo de Israel**.

La asolación del territorio de Edom (1-15).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, vuelve tu rostro hacia el monte Seir y profetiza contra él. ³ Dile: Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, ¡oh monte Seir! También sobre ti tenderé mi mano, ⁴ y te tornaré en desierto, reduciendo a ruinas tus ciudades. Serás asolado y sabrás que yo soy Yahvé. ⁵ Porque en tu secular enemiga contra Israel pasaste a sus hijos a la espada el día fatal de la desventura, cuando llegó a su término la iniquidad. ⁶ Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, por haber pecado contra la sangre, la sangre te perseguirá, ⁷ y haré del monte Seir desierto y soledad, sin que haya quien por él vaya ni venga, ⁸ y henchiré de muertos tus colinas; en tus montes y en tus valles, en el lecho de todos tus torrentes, yacerán los muertos a la espada. ⁹ Te reduciré a eterna soledad; no serán ya habitadas tus ciudades, y sabrás que yo soy Yahvé, ¹⁰ pues que te dijiste: Míos serán ambos pueblos y ambas tierras, nosotros los poseeremos, aunque allí esté Yahvé. ¹¹ Por mi vida, dice el Señor, Yahvé, que te trataré conforme a tu ira y al furor con que en tu odio los trataste. ¹² Y sabrás que yo soy Yahvé cuando te juzgue. He oído todas las injurias que proferiste contra los montes de Israel, diciendo: “¡Destruídos! Nos los dan para que los devoremos” ¹³ Y os insolentasteis de boca contra mí, y multiplicasteis, oyéndolas yo, vuestras palabras contra mí. ¹⁴ Así dice el Señor, Yahvé:

Alegrándose la tierra toda, a ti te tornaré en desierto.¹⁵ Como te gozaste en la desolación de la heredad de la casa de Israel, asimismo haré yo contigo; os tornaréis en desierto, ¡oh montes de Seir! y con vosotros Idumea toda entera, y se sabrá que yo soy Yahvé.

El profeta no precisa la fecha en que profirió este oráculo conminatorio contra el país ciego Edom, pero puede lógicamente relacionarse con el vaticinio anterior. Antes de que los israelitas se instalen en la tierra patria, Yahvé se encargará de aniquilar a los edomitas, enemigos tradicionales, que se han aprovechado de la situación triste de Judá, instalándose incluso en su territorio. **Por orden de Dios**, Ezequiel debe dirigir su rostro *hacia el monte Seir*, expresión característica para indicar que el oráculo es amenazador². *El monte Seir* es la región montañosa de Edom, al sudeste del mar Muerto³. Sobre esta región montañosa, donde estaba asentada la población edomita, el profeta extiende *la mano* en nombre de Yahvé con gesto amenazador⁴. Desde los tiempos más remotos, los habitantes de Edom se habían comportado hostilmente contra sus hermanos los israelitas⁵. El rencor, reconcentrado durante varios siglos de humillación por el poderío judío, estalló furiosamente cuando cayó Jerusalén en manos del invasor babilónico, colaborando los edomitas con los caldeos y persiguiendo despiadadamente a los fugitivos⁶.

En ese *día fatal de la desventura* (v.5), los edomitas colmaron su *iniquidad*, excitando así la contenida ira divina. Edom ha cometido un pecado de lesa *sangre* al oprimir y matar al que era pariente suyo, ya que Israel descendía de Jacob, hermano de Esaú, el epónimo de los edomitas⁷. La frase *la sangre te perseguirá* parece una alusión al hecho de que el mismo Israel (pariente de Edom) ejecutará el castigo sobre su opresor, Edom. En 25:14 se dice que Yahvé pondrá por obra su venganza contra Edom tomando como instrumento al mismo Israel.

La devastación será general (v.8). Las frases sobre la asolación general son hiperbólicas, para encarecer la catástrofe (*henchiré de muertos tus colinas*). Edom ha querido anexionarse el territorio de Judá: *Míos serán ambos pueblos y ambas tierras*. (v. 10). Después de la toma de Jerusalén por los caldeos, el territorio se convirtió en tierra de nadie, y es muy probable que los edomitas hayan penetrado en el territorio. La expresión *ambos pueblos* se refiere al reino de Judá y al antiguo territorio de Samaría. En los últimos siglos antes de Cristo, los habitantes de Edom se trasladaron al sur de Judá empujados por las tribus árabes nabateas, que se establecieron en la antigua región de Edom. Ezequiel anuncia contra los edomitas el mismo trato que éstos dieron a los judíos vencidos (v.11). En su audacia habían pretendido **vencer al mismo Yahvé** (*Míos serán los pueblos. aunque esté Yahvé*, v.8). Esto era una verdadera blasfemia. El castigo será ejemplar; toda la tierra se alegrará de ello (v.14).

1 Ex 25:12-14. — 2 Sobre esta idiomática expresión profética cf. Ez 6:2; 13:17. — 3 La parte meridional de Transjordania es llamada hoy día *Esh-Shera* (acaso el *Sheri* de las cartas de Tell-Amarna), y que parece corresponder al nombre de Seir. Cf. Gen 24, 6; 32:4. — 4 Sobre esta expresión véase Ez 13:9; 14:9.13; 16:27. — 5 Cf. Núm 20,21; Tue 11:17; 1 Sam 14:47; 2 Sam 8:13. — 6 Cf. Abd 11.14. — 7 Hemos seguido a los LXX en la traducción del verso. La *Bible de Jérusalem* traduce: “te pondré en sangre, y la sangre te perseguirá.”

36. La Restauración completa de Israel.

Después de hablar de la destrucción de los enemigos seculares de Israel como condición previa para el retorno de los israelitas a su tierra patria, el profeta habla de la restauración de la nación. El capítulo contiene dos partes: *a*) anuncio de la bendición de Yahvé sobre los montes de Israel, en oposición a la desolación sobre los montes de Edom (1-15); *b*) el castigo de Judá fue mereci-

do; pero, por honor de su nombre, Yahvé hará retornar a los exilados, **les dará un nuevo corazón**, y en Palestina los colmará de todo bien. La nueva tierra de promisión se transformará en un maravilloso edén para felicidad de los repatriados (16-38).

La bendición sobre los montes de Israel (1-15).

¹ Y ahora, hijo de hombre, profetiza a los montes de Israel y di: Oíd, montes de Israel, la palabra de Yahvé: ² Así habla el Señor, Yahvé: Pues que el enemigo dijo de vosotros: ¡Ea! Son ruinas perpetuas, se nos dan en posesión a nosotros. ³ Habla y di: Así habla el Señor, Yahvé: Por eso, porque os asolaron y tragarón de todas las partes, dándoos por heredad a las gentes y haciéndoos objeto de habladurías y de escarnios, ⁴ por eso, ¡oh montes de Israel! oíd la palabra de Yahvé: Así dice el Señor, Yahvé, a los montes y a los collados, a los lechos de los torrentes y a los valles, a las ruinas desoladas y a las ciudades desiertas que fueron la presa y el sarcasmo de los que de los pueblos circunvecinos quedaban. ⁵ Por eso, así habla el Señor, Yahvé: Sí, en mi celo y en mi furor hablé contra los escapados de los pueblos, y contra Idumea toda entera, que se apropiaron mi tierra con corazón alegre y el desprecio en el alma para despoblarla y depredarla. ⁶ Por eso, profetiza a la tierra de Israel, y di a los montes y a los collados, a los lechos de los torrentes y a los valles: Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí, en mi celo y en mi furor lo digo: Ya que habéis soportado el escarnio de las gentes, ⁷ así habla el Señor, Yahvé: Alzo mi mano y juro que las gentes que os rodean soportarán vuestro escarnio, ⁸ y vosotros, montes de Israel, germinaréis, daréis ramas y frutos a mi pueblo Israel, que va a volver. ⁹ Porque heme aquí, a vosotros me acerco, a vosotros me vuelvo. Todavía seréis labrados y sembrados, ¹⁰ multiplicaré en vosotros a los hombres, la casa de Israel toda entera, y serán repobladas las ciudades y reconstruidas las ruinas. ¹¹ Multiplicaré en vosotros a los hombres, y se multiplicarán los ganados, y estaréis poblados como antiguamente, y más todavía que al principio, y sabréis que yo soy Yahvé. ¹² Haré volver a vosotros a los hombres, mi pueblo Israel, que os poseerá, y les seréis en heredad, y no volveréis a devorarlos. ¹³ Así dice Yahvé: Pues que andan diciendo de ti: Eres una devoradora de hombres y has privado a tu nación de tus hijos, ¹⁴ no devorarás ya más a los hombres, ni a tu nación privarás de hijos, dice el Señor, Yahvé, ¹⁵ y nunca más te haré oír los insultos de las gentes, ni tendrás que oír los escarnios de los pueblos, y no quedarán los tuyos privados de hijos, dice el Señor, Yahvé.

En este fragmento, el país de Judá es simbolizado metonímicamente en sus *montes* (v.1) ¹. De hecho, el reino de Judá comprendía precisamente la zona montañosa al sur de Palestina. La expresión *Israel* tiene el sentido de nación israelita en general, sin contraponerlo a Judá. El profeta echa en cara a las naciones enemigas, sobre todo a Edom, que se alegraran de la desolación del país de Israel (v.2). Los pueblos vecinos de Judá creían que la situación de Palestina como tierra de nadie habría de permanecer indefinidamente, y por eso piensan instalarse en ella. Judá se había convertido en objeto de *escarnio* (v.3) para las otras naciones. Su supuesta superioridad religiosa de nada le sirvió en el momento del turbión de la guerra.

Yahvé, en su celo, no puede soportar la burla de su pueblo, y se propone castigar a *los escapados de los pueblos* (v.5), las bandas ambulantes que se habían librado de los soldados caldeos y andaban por los desiertos atacando al pueblo judío que había quedado en su tierra. Días llegarán en que los escarnecedores serán escarnecidos, mientras que los *montes de Israel* serán

glorificados de nuevo al ser repoblados con las gentes judías repatriadas (v.8). Yahvé tendrá una particular providencia de la tierra de Palestina: *a foso tros me acerco, a vosotros me vuelvo* (v.8). Se había alejado momentáneamente para castigar a su pueblo por sus pecados, pero les siguió en el exilio, y volverá a protegerlos, devolviéndolos a sus hogares antiguos. Los montes volverán a ser sembrados y labrados, y las ciudades a ser repobladas (v.10). La prosperidad será la nota de la nueva situación en Palestina, de forma que se superarán los tiempos antiguos, y esa situación será definitiva, ya que Yahvé no volverá a castigarlos: *no volveréis a devorarlos* (v.12).

Por fin se establecerá una paz permanente en la tierra de Palestina, que, por ser una encrucijada geográfica, fue siempre lugar de lucha permanente. De ahí el título que se le da de *devoradora de hombres* (v.13). Siempre había sido campo de choque y de batalla entre las grandes potencias, y también objeto de incursiones y *razzias* de parte de las poblaciones vecinas de Transjordania. La ir ase parece calcada en la información dada por los exploradores israelitas de Canaán: “Es una tierra que *devora* a sus habitantes.”² El profeta Ezequiel, pues, recoge la expresión para aplicarla a la situación anterior al exilio, cuando Palestina había sido assolada y llevados cautivos sus habitantes, y contraponerla a la nueva situación. En el futuro, todo será paz, porque Yahvé tomará al país bajo su especial protección (v.14). Palestina no *devorará ya mas a los hombres* (v.14), sino que será el lugar edénico en el que todos vivirán en *paz*, sin temor a enemigos exteriores e interiores.

Yahvé salvará a Israel por el celo de su gloria (16-24).

¹⁶ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁷ Hijo de hombre, cuando moró en su tierra la casa de Israel, la contaminaron con sus malas obras y sus pecados. Su obrar ante mí fue como de inmundicia de menstruada. ¹⁸ Por eso descargué yo mi ira sobre ellos, por la sangre que derramaban en la tierra y por los ídolos con que la contaminaron. ¹⁹ Y los he dispersado entre las gentes y han sido esparcidos por todas las tierras, juzgándolos conforme a sus caminos y a sus obras, ²⁰ y, llegados a las gentes a donde fueron, éstas profanaron mi santo nombre, diciendo de ellos: “Estos son el pueblo de Yahvé, han sido echados de su tierra.” ²¹ Pero he tenido lástima de ellos al ver mi santo nombre profanado, por causa de la casa de Israel, entre las gentes a las que han sido llevados. ²² Di, pues, a la casa de Israel: Así habla el Señor, Yahvé: No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre, profanado por causa vuestra entre las gentes a que habéis ido. ²³ Yo santificaré mi nombre grande, profanado entre las gentes a causa de vosotros en medio de ellas, y sabrán las gentes que yo soy Yahvé, dice el Señor, Yahvé, cuando yo me santificare en vosotros a sus ojos. ²⁴ Yo os tomaré de entre las gentes, y os reuniré de todas las tierras, y os conduciré a vuestra tierra.

Ya en el c.20 el profeta había explicado claramente que Dios volvería a preocuparse de Israel por el *celo de su gloria*. De suyo, Israel, por sus pecados, no hubiera merecido que se acordara de él, pero su desgracia ha sido ocasión de que los enemigos paganos se burlaran, diciendo: Estos son *el pueblo de Yahvé, han sido echados de su tierra* (v.20). La frase es irónica y parece insinuar **que el Dios de Israel ha sido impotente para salvar a su pueblo**. En realidad, Yahvé expresaba rechazo hacia Israel por sus pecados tradicionales de idolatría y homicidios (v.18), y lo consideraba impuro como una mujer *menstruada* (v.17). La Ley declaraba impuro a todo lo que tocara a una mujer en este estado³. Es una metáfora muy expresiva para reflejar la situación abominable en que se hallaba Israel respecto de su Dios. Nada en él había que atrajera sus miradas por

sus múltiples pecados, y por eso le castigó duramente con el exilio; pero esto **dio lugar a que las otras naciones profanaran el nombre de Yahvé** al considerarle impotente en su protección sobre la nación vencida.

Por eso ya es cuestión de salvar el honor de su *santo nombre profanado* (v.21)⁴. Israel, con sus pecados, ha dado ocasión a esta profanación del nombre de Yahvé entre los gentiles, ya que con sus aberraciones se hizo acreedor a los mayores castigos y aun de la destrucción de la nación como tal. El exilio había desacreditado a Yahvé ante las gentes, le había *profanado*, y ahora Yahvé, movido de su celo, quiere *santificarse* ante ellos (v.23), es decir, **mostrar su poder y santidad o carácter moral y trascendente**; es decir, hará ver a los gentiles que, si permitió la destrucción de su pueblo, no fue por impotencia, **sino por exigencias de su justicia y santidad, que reclamaban un castigo purificador**. Yahvé no puede permitir impunemente el pecado, sino que en todos sus actos se mueve por sus imperativos morales intransigentes. Cuando haga retornar a los israelitas a su patria, entonces los gentiles *sabrán quién es Yahvé* en su omnipotencia y grandeza.

Purificación y arrepentimiento de los israelitas (25.-32)

²⁵ Y os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. ²⁶ Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. ²⁷ Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra. ²⁸ Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios. ²⁹ Os libraré de todas vuestras impurezas, y llamaré al trigo y lo multiplicaré, y no tendréis hambre. ³⁰ Multiplicaré los frutos de los árboles y el de los campos, para que nunca más os escarnezcan las gentes porque padezcáis hambre. ³¹ Vosotros, por vuestra parte, os acordaréis de vuestros malos caminos, de vuestras obras, que no fueron buenas, y sentiréis vergüenza de vosotros mismos por vuestras iniquidades y vuestras abominaciones. ³² No lo hago por vosotros, dice el Señor, Yahvé; sabedlo, confundios y avergonzaos de vuestras obras, ¡oh casa de Israel!

Yahvé, al reintegrar al pueblo israelita, quiere que constituya una nueva comunidad totalmente distinta a la anterior al destierro en cuanto a sus sentimientos religiosos internos. **Los vicios tradicionales de idolatría e injusticias sociales no deben prevalecer en la nueva teocracia**, y de ahí que Yahvé los someta a una purificación lustral interna (v.25)⁵. Y esta purificación no será sólo negativa, haciendo desaparecer los pecados tradicionales pasados, sino que **transformará interiormente a los nuevos ciudadanos de Israel**: *Os daré un corazón nuevo, os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne* (v.26). Los israelitas anteriores al exilio habían tenido un corazón de *piedra*, insensible a los mandatos de Yahvé. En adelante los israelitas tendrán un **espíritu nuevo, proveniente de su Dios**, de modo que sientan instintiva atracción hacia los caminos rectos⁶.

El profeta entrevé la nueva etapa mesiánica, en que los imperativos del espíritu serán los móviles de una nueva generación: **el cristianismo**. De hecho sabemos que los israelitas reintegrados a su patria después del exilio no volvieron a sentir veleidades idolátricas, sino que más bien se cerraron en un sano monoteísmo intransigente. Es la primera etapa de la nueva era vislumbrada por Ezequiel. **Con la aparición del Mesías vendrá el culto de Dios “en espíritu y en verdad”⁷, síntesis del mensaje evangélico**. Pero el profeta en este oráculo se fija en la primera

etapa, idealizándola: el Israel histórico volverá a ser realmente el *pueblo* de Yahvé (v.28), ya que los corazones de los israelitas vivirán centrados en torno a su Dios. La profecía es paralela a la de Jeremías: “en aquel día seré el Dios de todas las tribus de Israel, y ellos serán mi pueblo. Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”⁸.

Como consecuencia de esta vinculación a Yahvé, vendrán toda clase de bendiciones sobre la nueva teocracia: en primer lugar, la purificación de todas las impurezas idolátricas pasadas, y después la fertilidad exuberante de la naturaleza: *llamaré al trigo y lo multiplicaré* (v.29)⁹. Será entonces cuando se vean participantes de las bendiciones de Dios, cuando reconozcan plenamente sus yerros pasados¹⁰, entrando por la vía de una conversión sincera. Pero el profeta cierra la perícopa repitiendo que la restauración de Israel **no fue debida a los méritos realizados por la Nación, sino más bien al celo de Yahvé por su nombre entre los pueblos** (v.32). Deben tener en cuenta que la historia de Israel es la historia de deserciones y crímenes de todo género, y, por tanto, deben sentir vergüenza del pasado: *confundios y avergonzaos de vuestras obras*.

Prosperidad del nuevo Israel (33-38).

³³ Así habla el Señor, Yahvé: El día en que os habré purificado de todas vuestras iniquidades, repoblaré las ciudades y reconstruiré las ruinas. ³⁴ La tierra desolada en que el caminante no ve más que desolación, volverá a ser labrada, ³⁵ y se dirá: Aquella tierra inculta se ha convertido en jardín de Edén; las ciudades arruinadas, asoladas y desiertas están fortificadas y pobladas, ³⁶ y los pueblos que en torno vuestro han sido dejados, sabrán que yo, Yahvé, he edificado vuestras derribadas ruinas y he repoblado de árboles la tierra devastada. Yo, Yahvé, lo he dicho y lo haré. ³⁷ Así dice el Señor, Yahvé: Aun a esto más me dejaré inducir a realizar por la casa de Israel: Multiplicaré los hombres como se multiplican los rebaños; ³⁸ a modo de ovejas consagradas, de ovejas de Jerusalén, en sus solemnidades, así serán las ciudades arruinadas, llenas de rebaños humanos, y sabrán que yo soy Yahvé.

El profeta idealiza la situación de la tierra de promisión de los repatriados. Palestina se convertirá en un verdadero Edén, admiración de todas las gentes. En otros tiempos, Moisés había prometido al pueblo de Israel salido de Egipto una tierra que “manaba leche y miel.”¹¹ La nueva reinstalación de los exilados será también en una tierra feracísima. Los campos desolados recobrarán su frondosidad perdida, y las ciudades serán repobladas en número desbordante. El cuadro presentado por el profeta es cautivador para aquellos pobres exilados, acostumbrados a trabajar en los campos e industrias de los caldeos. De nuevo tenemos que repetir que debemos distinguir en estos oráculos lo sustancial espiritual del ropaje accesorio literario.

Ezequiel no encuentra mejor modo de atraer la atención de aquellos exilados, sumidos en la desesperación, que presentarles un cuadro exuberante de restauración en la tierra ahora hollada por el enemigo. La imaginación oriental del profeta reviste la nueva realidad de la repatriación — hecho sustancial de sus vaticinios — con colores vivos y atrayentes, conforme a las exigencias de la mentalidad de los oyentes. En el recuerdo de todos estaban las solemnidades en el templo, con los miles de ovejas apretujándose en los atrios exteriores del templo de Jerusalén preparadas para el sacrificio: *ovejas consagradas* (v.38). El profeta afirma que en la repoblación humana de la actualmente deshabitada Judá se repetirá un espectáculo semejante (v.38). Los exilados creían que la nación se extinguiría como comunidad nacional, ya que la espada, el hambre y el cautiverio habían acabado casi con la población de Judá. ¿Cómo habría de repoblarse de nuevo el hogar patrio? El profeta anuncia en nombre de Dios que llegarán días en que la patria

volverá a ser desbordada de gentes repatriadas con ánimos de reconstruir la nación.

¹ Ez 6:2; 35:12. — ² Núm 13:32; Lev 18:28. — ³ Cf. Lev 15:10-20. — ⁴ Cf. Is 43:22-25; 48:11. — ⁵ Las abluciones lústrales simbolizaban el perdón de los pecados (Gen 35:2; Ex 30:17). — ⁶ Cf. Is 32:5; Jl 2:28; Zac 4:6. Véase el artículo de P. Van Imschoot, *L'esprit de Yahvé, principe de vie dans VA.T.*: "Ephem. Theol. Lovari.," 16 (1939) 457-467. — ⁷ Cf. Jn4:14. ⁸ Cf. Jer31:1.33. — ⁹ Expresión análoga para predecir la fertilidad del campo la encontramos en Os 2:21-22. — ¹⁰ Cf. Ez 20:43; Is 64:6; Jer 2:23. — ¹¹ Ex 3:8; 17:13; 33:3; Lev 20:24.

37. Resurrección de la Nación Israelita.

Las afirmaciones precedentes de Ezequiel, sin duda que suscitaban en la mayor parte de los oyentes escepticismo. ¿Cómo Judá habrá de verse algún día restaurada en su patria con plena libertad? El imperio de Nabucodonosor parecía omnipotente, y, por tanto, su opresión habría de permanecer por siglos. El profeta, para realzar más sus promesas, les comunica una visión que ha tenido sobre la restauración de Israel. Cierto que el pueblo israelita había sido reducido a un estado esquelético, pero la omnipotencia divina puede de nuevo reanimar estos huesos disecados. Israel será restaurado como nación, y de nuevo todos los israelitas, dejando sus anteriores tradiciones cismáticas, se unirán para formar un solo reino futuro. El capítulo se divide netamente en dos partes: *a*) visión sobre la restauración de la comunidad israelita (1-14); *b*) acción simbólica sobre la unión de los dos reinos israelitas, Judá y Efraím (15-28).

Visión de los huesos secos (1-10).

¹ Fue sobre mí la mano de Yahvé, y llevóme Yahvé fuera y me puso en medio de un campo que estaba lleno de huesos. ² Hízome pasar por cerca de ellos todo en derredor, y vi que eran sobremanera numerosos sobre la haz del campo y enteramente secos. ³ Y me dijo: Hijo de hombre, ¿revivirán estos huesos? Y yo respondí: Señor, Yahvé, tú lo sabes. ⁴ Y él me dijo: Hijo de hombre, profetiza sobre estos huesos y díles: Huesos secos, oíd la palabra de Yahvé. ⁵ Así dice el Señor, Yahvé, a estos huesos: Voy a hacer entrar en vosotros el espíritu y viviréis, ⁶ y pondré sobre vosotros nervios, y os cubriré de carne, y extenderé sobre vosotros piel, y os infundiré espíritu, y viviréis y sabréis que yo soy Yahvé. ⁷ Entonces profeticé yo como me mandaba, y a mi profetizar se oyó un ruido, y hubo un agitarse y un acercarse huesos a huesos. ⁸ Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos, y creció la carne y los cubrió la piel, pero no había en ellos espíritu. ⁹ Díjome entonces: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así habla el Señor, Yahvé: Ven, ¡oh espíritu! ven de los cuatro vientos y sopla sobre estos huesos muertos, y vivirán. ¹⁰ Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron y se pusieron en pie, un ejército grande en extremo.

El cuadro que presenta el profeta es espeluznante: un campo lleno de huesos secos. En nombre de Dios proclama un nuevo oráculo a los exilados. La expresión *fue sobre mí la mano de Yahvé* indica en la literatura profética un influjo divino especial irresistible sobre el vidente ! La visión aparece perfectamente escenificada. El profeta da vueltas al campo apocalíptico de esqueletos humanos expuestos a la intemperie. Todo era impresión de muerte. De un lado, Ezequiel ve que estos huesos eran incalculables, y por otro sabe que están completamente secos, sin nervaduras ni carne. Ya hacía tiempo que el soplo vital había partido de ellos. El Señor le interroga sobre la

posibilidad de que estos esqueletos sean de nuevo reanimados por la vida (v.3). El profeta no niega la posibilidad de la resurrección de estos huesos ², pues sabe que Dios es omnipotente: *Señor, tú lo sabes*, es la respuesta prudente de Ezequiel (v.3).

Sin duda que en la visión el profeta nota que Yahvé quiere hacer algo excepcional. Por orden suya *profetiza* sobre los huesos secos. Ezequiel aparece como *instrumento* de esta resurrección, en cuanto que será el paladín de la esperanza de la resurrección nacional de Israel en el cautiverio. La palabra *profetiza* indica que Ezequiel debe conducirse como profeta, es decir, transmisor de un designio divino. La vivificación de los huesos aparece altamente dramatizada: primero se juntan los nervios, después se llenan de carne y, por fin, son vivificados por el hálito vital (v.6). Según la mentalidad popular, la vida venía directamente de Dios, quien infundía a cada ser el soplo vital ³.

Aquí este espíritu es lo último que sobreviene al esqueleto ya articulado con los nervios y la carne. En la formación del primer hombre se sigue el mismo orden, pues el hálito vital es infundido después que ha sido configurado el hombre en lo material externo. En la visión de Ezequiel, el hálito vital o *espíritu (ríaaj)* ha de venir de los *cuatro vientos* (v.9), porque debía informar a todos los huesos que en el campo estaban esparcidos en las cuatro direcciones. Ninguno debe quedar sin ser vivificado. Como consecuencia de la invocación del profeta al espíritu sobre aquellos huesos secos, éstos se vivificaron, y ante los ojos atónitos del vidente había allí un ejército inmenso de hombres resucitados (v.10).

Explicación de la visión (11-14).

¹¹ **Díjome entonces: Hijo de hombre, esos huesos son la entera casa de Israel. Andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, ha fallado nuestra esperanza, estamos perdidos.** ¹² **Por eso profetiza y diles: Así habla el Señor, Yahvé: Yo abriré vuestros sepulcros y os sacaré de vuestras sepulturas, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel,** ¹³ **y sabréis que yo soy Yahvé cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío,** ¹⁴ **y ponga en vosotros mi espíritu y viváis, y os dé reposo en vuestra tierra, y sabréis que yo soy Yahvé, lo dije y lo hice, oráculo de Yahvé.**

La explicación de la apocalíptica visión es clara en el contexto y la declaración subsiguiente: los huesos resucitados son los exilados de Israel, que se creen ya sin esperanza de resurrección nacional: *estamos perdidos*. (v.11). La desesperación era la característica de los exilados después de la ruina definitiva de Jerusalén. Se creen totalmente abandonados de su Dios. Ezequiel quiere levantar los ánimos. La visión que acaba de exponer es el mejor símbolo de lo que va a suceder en el futuro, **pues Israel será de nuevo reanimado, con la ayuda de Dios, y reintegrado a su patria**. Los israelitas exilados están como muertos en sus sepulcros, pero Yahvé los va a sacar de este estado, vivificándoles para hacerlos volver a la *tierra* de Palestina (v.14). Nada en el contexto favorece la opinión de que aquí se trata de la resurrección de los muertos, aun limitada al pueblo israelita como en Dan 12:2⁴.

Un solo reino bajo el cetro único del nuevo David (15-28).

¹⁵ **Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo:** ¹⁶ **Hijo de hombre, toma un palo y escribe en él: “Judá y los hijos de Israel que le están unidos.” Toma luego otro y escribe en él: “José, el báculo de Efraím y de toda la casa de Israel que le está unida.”**

¹⁷ **Júntalos luego el uno con el otro, para que sean uno solo, y uno solo hagan en tu**

mano. ¹⁸ Y cuando te pregunten los hijos de Israel: ¿No nos enseñarás qué es eso? ¹⁹ Diles: Así habla el Señor, Yahvé: He aquí que yo tomaré el báculo de José, que está en manos de Efraím y de las tribus de Israel que le están unidas, y lo pondré sobre el báculo de Judá, haciendo un solo báculo, y será uno solo en mi mano. ²⁰ Que estén a sus ojos los palos en que escribas, y diles: ²¹ Así dice el Señor, Yahvé: He aquí que yo tomaré a los hijos de Israel de entre las gentes a que han ido, juntándolos de todas las partes, y los traeré a su tierra. ²² Y haré de ellos en la tierra, en los montes de Israel, un solo pueblo, y todos tendrán un solo rey; nunca más serán dos naciones, nunca más estarán divididos en dos reinos, ²³ nunca más se contaminarán con sus ídolos; los libraré de todas las rebeliones con que pecaron y los purificaré, y serán mi pueblo, y yo seré su Dios. ²⁴ Mi siervo David será su rey, y tendrán todos un solo pastor, y caminarán por las sendas de mis mandamientos, y guardarán mis preceptos, poniéndolos por obra. ²⁵ Y habitarán la tierra que yo di a mi siervo Jacob, en que habitaron vuestros padres. Ellos la habitarán y los hijos de sus hijos por los siglos de los siglos, y por los siglos será su príncipe David, mi siervo. ²⁶ Estableceré con ellos un pacto de paz que será pacto eterno; los asentaré, los acrecentaré y pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos. ²⁷ Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. ²⁸ Y sabrán las gentes que yo, Yahvé, santifico a Israel, cuando esté mi santuario en medio de ellos por los siglos.

Después de anunciar solemnemente, en la explicación de la visión anterior, la repatriación de los exilados, el profeta anuncia que en el futuro desaparecerá la tradicional división de las diez tribus del norte, con Efraím a la cabeza, y las dos del sur, con Judá por capital. Esta unión de las doce tribus la expresa Ezequiel con una acción simbólica para llamar más la atención de los oyentes. Por orden divina, el profeta toma dos palos; en uno debe escribir: *Judá y los israelitas que le están unidos*; y en otro: *José y la casa de Israel que le esta unida* (v.16). El primer palo, pues, simbolizaba el reino del sur, y el segundo el reino del norte, en el que descollaba la tribu de Efraím, hijo de *José*. En efecto, por su belicosidad y los muchos caudillos que dio, Efraím se constituyó en cabeza moral de las tribus cismáticas del norte después de la muerte de Salomón ⁵. **En lo futuro, las doce tribus volverán a reunirse bajo un solo rey.** El profeta, para significar esto, junta un palo al otro (v.17). Días llegarán en que Yahvé reunirá a todos los componentes de todas las tribus dispersas entre las gentes y las volverá a su tierra (v.21). Juntas constituirán un solo pueblo, bajo un solo rey, al que se le llama *mi siervo David* (v.24). De nuevo se repite **que la futura teocracia** estará calcada sobre la añorada época de David. El profeta une siempre la repatriación de los exilados a la inauguración de los tiempos mesiánicos. De hecho, el retorno de los exilados fue el principio de la nueva comunidad nacional, en la que había de aparecer el Mesías. En los profetas suele faltar la perspectiva histórica, y **viven de la esperanza mesiánica**. En sus ansias de realización, la presentan como próxima para reavivar las esperanzas en el pueblo, decaído de ánimos. Es justamente lo que hace Ezequiel entre sus compañeros de destierro. Con estas ansias de levantar los ánimos, el profeta idealiza el futuro, y piensa en la nueva era, en que reinará la paz y equidad como consecuencia de una nueva alianza (v.26), que será definitiva por los siglos. Dios volverá a ser el centro de los corazones de los israelitas ⁶, pues volverá a establecer su morada entre ellos en su *santuario* cía Jerusalén. Entonces sabrán las gentes que Yahvé ha *santificado a Israel* (v.28), es decir, lo ha separado de entre las naciones para ser pueblo suyo y entrar en la atmósfera de santidad e incontaminación **que exige la presencia divina**. El cumplimiento de este vaticinio se da en la Iglesia como Israel espiritual, heredero de las promesas del antiguo Israel histórico. El profeta, pues, entrevé la gran realización, si bien la condiciona a la mentalidad

viejotestamentaria de su tiempo.

¹ Cf. Ez 1:3; 8:1. — ² En la tradición bíblica hay casos de resurrecciones individuales (cf. 1 Re 17:175; 2 Re 4:18s). Pero se trataba de individuos recién fallecidos. Pero aquí se trata ya de huesos secos. Desde luego, no se plantea aquí el problema de la resurrección universal. En el contexto se trata de una visión simbólica sobre la resurrección *colectiva* de Israel como *nación*. — ³ Cf. Sal 104:2955; Job 32:45; 34:14s; Ex 15:8; 2 Sam 22:16; Sal 18:16. Véase P. Van Imschoot, *L'esprit de Yahvé, source de vie dans l'A.T.*: RB 44 (193S) 481-501. — ⁴ Cf. D. Buzy, O.C., p.200-210. — ⁵ Cf. Sal 78,67; Os 4:17; 5:9; — ⁶ Cf. Jer 31:31-1:21 5:8.

38. Invasión de Gog. Destrucción de su Ejército.

Los capítulos 38-39 son netamente apocalípticos por su estilo; en ellos se describe primero la invasión de un pueblo guerrero venido del norte con un caudillo llamado Gog. Después de cumplir su misión de castigo sobre el pueblo de Israel, los invasores son, a su vez, destruidos por la mano omnipotente de Yahvé. El estilo es desbordante dentro de la línea de los libros llamados apocalípticos, que tanto pululan entre los judíos en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a Cristo. Por esto, muchos autores independientes pretenden que estos dos capítulos son una adición posterior redaccional, insertados por un compilador de época tardía. El autor de estos fragmentos apocalípticos quiere destacar el asalto definitivo de las fuerzas enemigas del pueblo de Dios contra éste **para que no** se establezca la era mesiánica anunciada por los profetas.

Gog representa aquí a todos los poderes del mal, que se oponen a la instauración del reino de Dios en la tierra. Es un símbolo colectivo, en cuanto que representa a los jefes de todos los pueblos que a través de la historia se oponen al pueblo de Dios y a los designios mesiánicos divinos. Es el prototipo del anticristo, como síntesis de la oposición a Dios en el A.T. ¹

Preparación de la invasión de Gog (1-9).

¹ Fueme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: ² Hijo de hombre, vuelve tu rostro a Gog, de la tierra de Magog, príncipe soberano de Mesec, de Túbal, y profetiza contra él, ³ y di: Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, príncipe soberano de Mesec y Túbal; ⁴ yo te atraeré y pondré freno en tus mandíbulas, y te sacaré a ti y a todos tus ejércitos, caballos y jinetes, de todo en todo equipados; muy gran muchedumbre con rodela y escudos, todos con espada. ⁵ Paras, Etiopía y Put los acompañan, todos con escudo y yelmo. ⁶ Gomer y todas sus mesnadas, la casa de Togorma, los extremos confines septentrionales y todas sus hordas, pueblos innumerables, contigo. ⁷ Prepárate, apréstate tú y toda la innumerable muchedumbre reunida en torno tuyo: sé su jefe ². ⁸ De aquí a muchos días te será dada la orden. Al cabo de años vendrás a la tierra salvada de la espada, recogida de entre muchos pueblos, sobre los montes de Israel, que habían sido reducidos a eternas ruinas. Ha sido sacada de entre las gentes y habita confiadamente. ⁹ Tú la invadirás, llegando allí como un torbellino; como tormenta que envolverá la tierra serás tú, con todos tus ejércitos y los innumerables pueblos que están contigo.

La fórmula introductoria es semejante a la que hemos visto a propósito del oráculo contra Edom ³. El profeta debe dirigir su rostro hacia el norte, donde reina un tirano llamado *Gog*, quizá personaje ficticio, tipo del agresor pagano contra el pueblo de Dios ⁴. Ciertamente que el profeta lo presenta viniendo de la región de Armenia, de donde en el siglo VII vino la famosa invasión de los escitas, tribus guerreras indoeuropeas que con sus caballos arrollaron a los pueblos del Antiguo Oriente. En el texto que estudiamos, el profeta presenta al caudillo bárbaro interpelado hos-

tilmente por Yahvé (*Heme aquí contra tí.*, v.3). Aunque se le permite invadir el territorio del pueblo de Dios, debe saber de antemano que al fin será derrotado. Le tratará a su antojo, poniéndole *freno en sus mandíbulas* (v.4). Su invasión no tendrá más alcance que el que le permita Dios, que le enfrena por la boca como a un corcel indómito.

Gog, pues, va a invadir la tierra de Yahvé, secundado por otros pueblos ⁵. Sin saberlo es un juguete en las manos de Dios, que le invitará a invadir *la tierra salvada de la espada* (v.8), **es decir, Palestina**. La frase *preparate, apréstate*. del v.7 tiene un carácter irónico. La expresión *al cabo de años* indica en el contexto profético simplemente el *futuro* ⁶, pero a veces alude a la inauguración **de la era mesiánica** ⁷. Aquí en Ezequiel parece aludir a ambas cosas a la vez, ya que presiente cercano el día de la **manifestación mesiánica**, que, por otra parte, ha de ser precedido de un último ataque a la teocracia judía, dirigido por ese ejército que viene del septentrión. Gog caerá como un ciclón con sus ejércitos *sobre los montes de Israel* (v.9).

Insolencia del invasor (10-16).

¹⁰ Así dice el Señor, Yahvé: En aquellos días se alzarán en tu corazón los pensamientos y concebirás malvados designios, ¹¹ Tú dirás: Voy a subir contra una tierra indefensa, iré contra gentes tranquilas que habitan confiadamente, todas sin murallas, sin puertas ni cerrojos, ¹² a robar, a saquear, a poner tus manos sobre ruinas repobladas, sobre un pueblo reunido de entre las gentes, que tiene ganados y propiedades y habita en el ombligo de la tierra. ¹³ Sebá y Dedán y los mercaderes de Tarsis y todos sus jóvenes leones te dirán: ¿Vienes en busca de botín? ¿Has reunido toda esa muchedumbre para saquear, en busca de plata y de oro, para robar ganados y riquezas, para hacer gran botín? ¹⁴ Por tanto, profetiza, hijo de hombre, y di a Gog: Así habla el Señor, Yahvé: En aquel tiempo, cuando mi pueblo Israel habite confiadamente, ¿te pondrás en camino? ¹⁵ Y vendrás desde tus moradas, desde las extremas regiones del septentrión, tú, y contigo numerosos pueblos, todos a caballo, una inmensa muchedumbre, un ejército poderoso, ¹⁶ que avanzará contra mi pueblo, Israel, como nublado que va a cubrir la tierra. Al cabo de los días yo te haré marchar contra mi tierra, para que me conozcan los pueblos, cuando a sus ojos en tí, oh Gog! seré santificado.

Ha llegado el momento de la invasión, y el caudillo de los pueblos enemigos del pueblo de Dios concibe perversos designios en su corazón, ya que no piensa sino en la devastación y el saqueo. Su cinismo es tanto mayor cuanto que tiene conciencia de atacar a un pueblo indefenso (v.11) ⁸, que habita en el ombligo *de la tierra*, o región central del mundo ⁹. Los pueblos que tradicionalmente se dedicaban al comercio, al oír las nuevas de la próxima invasión, se preparan para acompañar a las tropas en provecho propio, y así preguntan ansiosos a Gog: *¿Vienes en busca de botín?* (v.13). Son como *jóvenes leones* que van sobre la presa ¹⁰. Las antiguas expediciones militares iban seguidas de voraces mercaderes, ávidos de esclavos y de botín para comprarlos a los soldados y después venderlos en los mercados internacionales.

El profeta, después de aludir a esta costumbre de la época, anuncia que Gog se pone, finalmente, en camino desde *las extremas regiones del septentrión* (v.14), e.d., de Armenia y Asia Menor, para caer con sus *caballos* — fuerza militar característica de las hordas escitas de origen indoeuropeo — sobre Israel, el *pueblo* de Yahvé. **Dios hace que marchen contra El y su pueblo para santificarse**, es decir, mostrar después su omnipotencia y superioridad, derrotándole, ante los ojos de los gentiles (v.16). En definitiva, **el triunfador será Yahvé**, que vencerá a los

enemigos de Israel en su última tentativa de hacerle desaparecer.

La destrucción del invasor (17-23).

¹⁷ Así habla el Señor, Yahvé: ¿No eres tú aquel de quien hablé yo en tiempos pasados por medio de mis siervos los profetas de Israel, que desde años profetizaron que yo te traería contra ellos? ¹⁸ En aquel día, cuando marche Gog contra la tierra de Israel, dice el Señor, Yahvé, subirá la ira a mis narices, ¹⁹ y en mi cielo, en el incendio de mi furor, juro que habrá aquel día gran temblor en la tierra de Israel. ²⁰ Y temblarán ante mí los peces del mar y las aves del cielo, los animales del campo y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, y los hombres que hay en la tierra. Y los montes se desmoronarán, y caerán las rocas, y todos los muros se vendrán al suelo. ²¹ Y llamaré contra él la espada por todos sus montes, dice el Señor, Yahvé, y la espada de cada uno será contra su hermano. ²² Y haré justicia en él con peste y con sangre y lloveré contra él y contra los numerosos pueblos que le acompañan lluvia torrencial piedras de granizo, fuego y azufre, ²³ y me magnificaré y haré muestra de mi santidad, y me daré a conocer a pueblos numerosos, que sabrán que yo soy Yahvé.

Ezequiel quiere autorizar su vaticinio citando a los antiguos profetas que le precedieron (v.17). No sabemos en concreto a qué profecías se refiere, pues en absoluto pudiera el profeta aludir a oráculos no registrados en los libros canónicos. Desde luego podemos rastrear en la literatura profética canónica fragmentos en los que se habla de la derrota de las potencias paganas que se empeñaban en oponerse a Israel ¹¹. La intervención airada divina es descrita con colores apocalípticos: toda la naturaleza se conmoverá, y con ella todos los animales (v.18). Naturalmente, las expresiones no han de tomarse a la letra, ya que son hipérboles orientales para describir el efecto de la venganza divina sobre el ejército invasor ¹². Los flagelos de peste, hambre y espada **serán los instrumentos de la justicia divina** (v.22). La dramatización del cuadro es imponente y muy conforme con la imaginación desbordada oriental. El profeta quiere impresionar al auditorio con esta descripción altisonante. Era tradicional presentar a Yahvé rodeado de majestad y furor, como en las teofanías del Sinaí. En esas manifestaciones airadas veían los israelitas reflejada la *santidad* de su Dios, es decir, su incontaminación, su trascendencia y su carácter numérico: *y me magnificaré y haré muestra de mi santidad*. (v.23).

1 Cf. M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.* (París 1931); Allo, *Apocalypse* (1933) p.315; D. Buzy, *Antechrist*: DBS I 2975. — 2 El. TM lee: “al servicio de ellos.” Los LXX: “a mi servicio.” — 3 Cf. Ez c.35. — 4 Se ha pretendido identificar a este invasor Gog con algún personaje histórico. Así se ha propuesto al legendario *Guges* (o *Gugu* de la literatura cuneiforme), rey de Lidia, en el Asia Menor, del siglo VII a.C. Cf. Herodoto, I Ss. Algunos autores han preferido fijarse en el nombre sumerio *Gug* o *Kug*, que significa “tinieblas,” rey de *Magog*, que sería en sumerio *Mat Gug* (“país de las tinieblas”). Cf. Scheil: RB (1901) p.68. Se le ha relacionado también con los *gagaia* de las cartas de Tell-Amarna, etc. Desde luego, Ezequiel hace venir al invasor de la zona del Cáucaso por donde estaban los reinos de *Mesec* y *Túbal*, sobre cuya identificación véase coment. a 27:13. Sobre todo esto, cf. Spadafora, o.c., p.278-279. — 5 Los nombres de *Paras*, *Etiopia* y *Puf* (v.5) chocan en el contexto, pues son del sur. Parece una glosa. Sobre su identificación cf. 27:10. Los de Comer son los gimtrai de los textos asirios, los *cimerios* de la literatura griega (*Odisea* II 14), en la actual *Crimea*, que emigraron en el siglo VIII hacia Armenia. Cf. Gen 10:2; 1 Crón 1:53. *Togorma*: véase comenv a 24:14 la Armenia actual. — 6 Cf. Gen 39:1; Núm 24:14; Dt 4:30; 31:29; Jer 48:47; 49:6. — 7 Cf. Is 2:3; Miq 4:1; Os 3:5. — 8 Cf. Dt 3:5; 1 Sam 6:18; Zac 2:4-5; Jer 49:31. — 9 Así lo creían los judíos (cf. *Jubileos* 8:19; *Henoc* 26:1). Los griegos decían de Delfos que era el *ombligo* del orbe (Píndaro, *Pitag.* 4:31). — 10 Cf. 1 Mac 3:41; 2 Mac 8:10s; 14:34. — 11 Cf. Sof 1:14s; 3:8s; Miq 4:11-13; 5:14; Jl 3:9-17. — 12 Sobre la frase antropomórfica “subirá la ira a mis narices,” véase Ez 5:13; 24:7; Sal 18:9; Dt 32:22.

39. Fin Desastroso de Gog.

El profeta continúa describiendo la invasión y el castigo que le espera al invasor. La derrota será tal, que los judíos se dedicarán durante siete años y siete meses a quemar las armas del enemigo vencido y a enterrar sus cadáveres. El género apocalíptico se despliega aquí en toda su amplitud imaginativa. **Con la victoria grandiosa de Yahvé, los gentiles reconocerán la omnipotencia y justicia de Yahvé, el Dios de los judíos.**

La derrota de Gog (1-8).

¹ Tú, pues, hijo de hombre, profetiza contra Gog y di: Así habla el Señor, Yahvé: Heme aquí contra ti, ¡oh Gog! príncipe soberano de Mesec y Túbal; ² yo te atraeré, yo te guiaré y te haré subir de los confines del septentrión y te llevaré a los montes de Israel, ³ y romperé en tu mano izquierda el arco y haré caer de tu diestra las saetas. ⁴ Caerás en los montes de Israel con todos los ejércitos y todos los pueblos que contigo estén. Te destino para pasto de aves rapaces de todo plumaje, de las fieras del campo. ⁵ Serás abatido sobre la haz del campo, porque lo digo yo, dice el Señor, Yahvé. ⁶ Y encenderé en Ma-gog un fuego y en las islas que habitan confiadamente, y sabrán que yo soy Yahvé. ⁷ Haré notorio mi santo nombre en medio de mi pueblo Israel, no dejaré más que sea profanado mi santo nombre, y sabrán las gentes que yo soy Yahvé, el Santo de Israel. ⁸ Y llegarán estas cosas, vendrán, diré el Señor, Yahvé: Es el día de que he hablado yo.

El profeta se encara de nuevo con el invasor y le recuerda irónicamente que en todos sus movimientos invasores no es sino instrumento de la voluntad divina, que lo empuja sobre Israel para demostrar la omnipotencia de Yahvé al derrotarlo totalmente. En su itinerario desde *el septentrión* (v.2), su patria de origen, Armenia o montes caucásicos, no hace Gog sino cumplir los designios divinos. Y es inútil que se presente con un ejército bien armado, porque sus armas se les caerán de las manos (v.3). No les espera sino morir en el campo de batalla, quedando sus soldados insepultos para pasto de las aves y de las fieras del campo. Era la mayor ignominia para un caudillo guerrero el quedar insepulto sin tener honores fúnebres. Y no sólo los invasores sufrirán esta terrible suerte, sino hasta su país de origen, *Magog*, será pasto de las llamas (v.6). Las *islas* en la literatura profética son una designación vaga para indicar las ciudades paganas costeras del Mediterráneo. Aquí, según el texto hebreo, están asociadas a la suerte de Magog; pero, según la versión griega, “las islas serán habitadas en paz,” lo que sorprende en el contexto; probablemente es glosa.

Con la derrota estruendosa del invasor de Israel se manifestará el santo *nombre* de Yahvé (v.7). Al ser vencidos los judíos, los paganos habían *profanado* el nombre de Yahvé al hacer befa de El, declarándole impotente para defender a su pueblo. Ahora, en cambio, **al manifestarse plenamente la omnipotencia divina, reconocerán que es el Santo de Israel** (v.7), es decir, el que, por un lado, es trascendente e incontaminado, y, por otro, está vinculado a Israel, en cuanto que le ha escogido como pueblo suyo.

Proporciones desorbitadas de la derrota de Gog (9.-20)

⁹ Y saldrán fuera los habitantes de las ciudades de Israel, y darán al fuego y quemarán armas, escudos y paveses, arcos y flechas, mazas y lanzas, y harán lumbre con

ellas por siete años. ¹⁰ No tendrán que traer leña del campo ni cortarla en los montes; harán el fuego con las armas, y expoliarán a sus expoliadores, y depredarán a sus depredadores, dice el Señor, Yahvé. ¹¹ Aquel día daré yo a Gog un lugar de sepultura en Israel: el valle de los Abarim, al oriente del mar; allí será sepultado Gog con todas sus muchedumbres, y se llamará el valle de Amón-Gog. ¹² Le dará sepultura la casa de Israel, para purificar la tierra, y estará sepultándolos durante siete meses. ¹³ Los sepultará todo el pueblo de la tierra, y quedará famoso para ellos el día en que yo seré glorificado, dice el Señor, Yahvé. ¹⁴ Designarán hombres que vayan por la tierra continuamente reconociéndola, para dar sepultura a los invasores, enterrando a los que quedan sobre la haz de la tierra; la recorrerán buscando por espacio de siete meses, ¹⁵ y cuando al recorrerla vean osamentas humanas, tendrán alzada junto a ellas una señal, hasta que los enterradores las sepulten en el valle de Amón-Gog. ¹⁶ Así purificarán la tierra. ¹⁷ Y tú, hijo de hombre, así habla el Señor, Yahvé: Di a las aves de toda especie y a todas las bestias del campo: Reunios y venid. Juntaos de todas partes para comer las víctimas que yo inmolo para vosotras, sacrificio inmenso, sobre los montes de Israel. Comeréis las carnes y beberéis la sangre, ¹⁸ comeréis carne de héroes, beberéis sangre de príncipes de la tierra; carneros, corderos, machos cabríos y toros gordos como los de Basan. ¹⁹ Comeréis gordura hasta saciaros, beberéis sangre hasta embriagaros de las víctimas que para vosotras inmolaré. ²⁰ Os saturaréis a mi mesa de caballos y jinetes, de héroes y guerreros de toda suerte, dice el Señor, Yahvé.

El profeta sigue describiendo las proporciones de la catástrofe del ejército invasor. Será tal su derrota y el número de sus guerreros caídos en la batalla, que los israelitas tendrán provisión de leña para siete años con las armas de los invasores (v.9). Gog encontrará su sepultura en la zona dominada por Israel, en el *valle de Abarim*, al este del Jordán, lugar de muchos monumentos megalíticos.¹ Se cambiará el nombre en *Amón-Gog*, o *muchedumbre de Gog* (v.11), porque allí fue sepultado su ejército. Los israelitas tendrán que dedicarse con ahinco a enterrar los miles de cadáveres que yacen en el campo durante *siete meses*. Esta expresión, como la anterior de *siete años*, indica simplemente un largo lapso de tiempo. Los cadáveres mancillaban con impureza legal el lugar donde se encontraban²; por eso era preciso buscarlos cuidadosamente, de modo que la tierra de Yahvé no estuviera contaminada. Para facilitar el trabajo a los enterradores, se nombraría una comisión de hombres para reconocer el terreno, los cuales debían poner una señal donde encontraban un cadáver (v.14). Los enterradores debían recoger el cadáver, señalado con una indicación por los miembros de la comisión investigadora, y los trasladaban al valle de *Amón-Gog*, fuera de los límites de la Tierra Santa (v.16). En la estructura que Ezequiel va a trazar en los capítulos siguientes para la Tierra Santa, exige que ésta se vea libre de toda contaminación ilegal³.

El profeta invita, además, a todas las aves del cielo y a las fieras del campo a participar del banquete del *sacrificio inmenso* de la gran hecatombe⁴. En los sacrificios del templo, una parte de la víctima inmolada la comían los oferentes y convidados. Aquí son convidados por Yahvé las fieras del campo y las aves del cielo a participar de la carroña de los restos del ejército que ha quedado tendido en los *montes de Israel* (v.17). Las frases de invitación son duras e irónicas: *comeréis carne de héroes*. (v.18). Los mejores guerreros del ejército invasor serán pasto ignominioso de las aves y fieras. Toda esta hecatombe ha sido como un *sacrificio* que ha *inmolado* Yahvé (v.19) en honor de estos animales carniceros.

Glorificación del nombre de Yahvé (21-29).

²¹ Haré ante las gentes muestra de mi gloria, y todas verán las justicias que yo hago y los castigos con que hiere mi mano. ²² La casa de Israel sabrá para adelante que yo soy Yahvé, su Dios. ²³ Y las gentes conocerán que por sus iniquidades fue llevada la casa de Israel al cautiverio, porque se había rebelado contra mí, y yo escondí de ella mi rostro y la entregué en manos de sus enemigos, para que todos juntos cayesen a la espada, ²⁴ tratándolos según sus inmundicias y sus transgresiones y escondiendo de ellos mi rostro. ²⁵ Por tanto, dice el Señor, Yahvé: Ahora voy a hacer volver la cautividad de Jacob, y tendré misericordia de la casa de Israel, velando por mi santo nombre. ²⁶ Y ellos olvidarán los oprobios sufridos y sus rebeldías contra mí, cuando habiten seguros en su suelo, sin que nadie los perturbe; ²⁷ cuando los saque de entre las gentes y los reúna de las tierras de sus enemigos y me santifique a los ojos de las gentes: ²⁸ sabrán que yo soy Yahvé, su Dios, lo mismo cuando los llevé al cautiverio entre las gentes que cuando los reuní en su tierra. No dejaré allí ni uno solo, ²⁹ ni les esconderé mi rostro, porque habré derramado mi espíritu sobre la casa de Israel, dice el Señor, Yahvé.

La gran victoria sobre el enemigo invasor será ocasión de reconocer la *gloria* de Yahvé, pues todos serán testigos de la implacable *justicia* suya, que envía sus castigos, sin dejar nada impune. De un lado, **la casa de Israel reconocerá a Yahvé por su Dios**, que los ha castigado primero y los ha salvado después, y de otro, *las gentes* reconocerán que, si Israel fue vencido y llevado al cautiverio, no fue por impotencia de su Dios, sino por sus *rebeldías* y pecados, que exigían el castigo divino, y sobre todo el mayor de todos: **que Yahvé escondiera su rostro para que Israel se sintiera solo** entregado a sus propias fuerzas ante sus enemigos (v.23).

Pero, después de haberlos castigado según sus merecimientos, Dios ha decidido salvarlos de nuevo para mostrar su amor hacia Israel y su omnipotencia ante los gentiles, *velando por su santo nombre* (v.25). Por el celo de su honor, Yahvé ha hecho volver a los israelitas del cautiverio y ha vencido estrepitosamente a sus enemigos. Con este milagroso retorno, Yahvé aparecerá *santificado a los ojos de las gentes* (v.27), es decir, se le reconocerá su santidad al castigar a su pueblo, y su omnipotencia al liberarlo. Tanto cuando los envió al cautiverio como cuando los hizo retornar de él, **se mostró la grandeza del Dios de Israel** (v.28). Ya no volverá a *esconder su rostro* de ellos, sino que los protegerá indefinidamente, pues les infundirá **un espíritu nuevo sobre los ciudadanos de la nueva teocracia**, de forma que siempre vivan vinculados a El, sin que vuelvan a sus transgresiones pasadas (v.29) ⁵.

La Nueva Teocracia de Israel (c. 40-48).

La misión de Ezequiel era consolar a los exilados y alentar en ellos la esperanza de la resurrección nacional. En los capítulos anteriores ha hablado insistentemente sobre el triunfo definitivo de Israel sobre los enemigos. Ahora va a abordar la cuestión sobre la restauración del templo y del nuevo culto. El templo de Jerusalén había sido el centro de la vida religiosa antes del exilio y ahora estaba totalmente destruido. En la nueva reconstrucción nacional no faltará el templo como centro de la vida de los ciudadanos de la nueva teocracia. La descripción es idealista: la nueva Tierra Santa debe estar totalmente libre de pecado, y los israelitas del futuro sentirán una espacialísima veneración por todo lo sagrado relacionado con Yahvé. Esta preocupación cultural es característica de esta última parte del libro de Ezequiel. Desde el punto de vista literario, la

descripción detallada de la nueva estructura de Israel es muy convencional y simbólica: **el nuevo Israel aparece organizado teocráticamente bajo Yahvé como rey**, que tiene su residencia en el templo de Jerusalén y desde allí gobierna y preside todas las actividades del pueblo.

La descripción del templo-palacio de Yahvé es minuciosa, para impresionar al auditorio (c.40-43); y toda la vida de culto aparece con un boato y magnificencia que oscurece a las del antiguo templo de Salomón (c.44-46). La idea central de estos capítulos es la *santidad* de Yahvé, que exige perfección y pureza máxima en todo. Hasta las proporciones del templo deben estar presididas por la máxima simetría, símbolo de lo perfecto. En lo esencial, la descripción del templo está calcada sobre lo que nos dice la Biblia acerca del antiguo de Salomón. En lo interior hay modificaciones conforme a la estructura ideológica que el profeta quiere imprimir a cada detalle. El templo — morada de Yahvé — estará más aislado de lo profano que el antiguo, destruido en 586 a.C. **El honor y la majestad de Dios exige que se guarden las distancias, de forma que nada que no sea santo se acerque a su recinto.** Naturalmente, este templo soñado por Ezequiel nunca tuvo realización, y permaneció “en los archivos de la escatología”⁶. Ezequiel es un profeta que juega con ideas, y a éstas queda todo subordinado, tanto en la estructura del templo como en la organización del futuro culto. Su misión como profeta **era consolar y sembrar esperanza**, y, con esta preocupación, *idealiza* la estructura de la nueva Tierra Santa y de su templo, lo mismo que *idealizan* los profetas los tiempos mesiánicos.

¹ Cf. F. Abel, *Géog. pal.* II 259. — ² Núm 19:11; 15:18; 31:19. — ³ Cf. Ez 43:7-9. — ⁴ Cf. Is 30:31; 34:6; Jer 46:10; Sof 1:7-8. — ⁵ Cf. Ez 36:26-27; 11:19. — ⁶ G. Ricciotti, *Storia d'Israele* II 119.

40. El nuevo Templo de Jerusalén.

El capítulo puede dividirse en dos partes: *a)* el atrio exterior y sus puertas (1-27); *b)* el atrio interior y sus puertas (28-47). En la primera parte, después de una introducción sobre las circunstancias de la visión (1-4), se describen: el muro y puerta exterior oriental (5-16), el atrio exterior y sus cámaras (17-19), la puerta exterior septentrional y meridional (20-27), las puertas del atrio interior (28-37), los utensilios y disposición en la puerta oriental (38-43), las salas junto a la puerta septentrional y meridional (44-47) y el vestíbulo del templo (48-49).

Circunstancias de la visión (1-5).

¹ El año veinticinco de nuestro cautiverio, al comienzo del año, el diez del mes, el año catorce de la toma de la ciudad, aquel día mismo fue sobre mí la mano de Yahvé, que me condujo, ² en visión divina, a la tierra de Israel y me puso sobre un montón altísimo, sobre el cual había al mediodía como una edificación de ciudad. ³ Llévome allá, y un varón de aspecto como de bronce bruñido, que tenía en su mano una cuerda de lino y una caña de medir, estaba en pie a la puerta. ⁴ Díjome aquel varón: Hijo de hombre, mira con tus ojos y atiende con tus oídos, y pon tu atención a lo que yo te vaya mostrando, pues para que te lo haga ver has sido traído, y para que se lo cuenten todo a la casa de Israel. ⁵ Mira, pues, ahí la muralla exterior que rodea la casa por todas partes.

En la datación se nos dan dos puntos de partida: el de la deportación (598) y el de la destrucción de la ciudad de Jerusalén (586). El *año veinticinco de nuestro cautiverio* y el *año catorce de la toma de la ciudad* (v.1) nos llevan al 573-572 a. G. El *comienzo del año* desde el exilio era en

otoño (septiembre-octubre), el mes de *Tishri* (mes séptimo según el cómputo que parte de marzo-abril: *Nisán*)¹. No sabemos a punto fijo cuál es el cómputo que sigue Ezequiel. Si efectivamente supone el comienzo de año en otoño, tenemos que el *i o* del mes coincidía con la gran fiesta de la expiación². En esa fecha hacía trece años que Ezequiel había pronunciado sus últimos oráculos, relatados en su libro.

El profeta se siente en este otoño del 573 bajo una impresión especial de Dios: *aquel día fue sobre mi la mano de Yahvé*³. En visión fue trasladado a la *tierra de Israel* sobre un monte *altísimo*. Se trata de una visión *imaginaria*, la normal en los profetas⁴. Llevado de la imaginación, el profeta aparece sobre un *monte altísimo*, idealización de la modesta colina de Sión. Ya Isaías había presentado a Jerusalén, centro de la teocracia judía, sobre el monte más alto, dominando a todos los montes⁵. Para los profetas, Sión, en la nueva era mesiánica, debía ocupar un lugar privilegiado. *Al mediodía*, o sur del monte, estaba *una edificación de ciudad* (v.2), es decir, Jerusalén, y, sobre todo, el recinto sagrado del templo con sus múltiples y grandiosas construcciones. La localización de la ciudad está sobre la antigua, es decir, en la parte meridional del tradicional atrio del templo, mirando hacia el sur, en la falda de la gran colina.

Ezequiel está frente al lado oriental del muro exterior (v.6), y a la entrada de este lado está *un varón de aspecto como de bronce bruñido* (v.3), un ser resplandeciente como el bronce bruñido, lo que caracteriza a los seres celestiales⁶. Este varón deslumbrante tiene en sus manos los instrumentos de medir: *una cuerda de lino*, para las dimensiones más largas, y *una caña*, para las más pequeñas⁷. El profeta es invitado a prestar especial atención, pues tiene que comunicarlo a *la casa de Israel*. Es su misión de profeta: transmitir mensajes divinos al pueblo en orden a sus intereses religiosos⁸. El misterioso varón intérprete le invita a extender su mirada sobre la *mural exterior* (v.5a), que separaba el sagrado recinto de lo profano. Era lo primero que aparecía a su vista, y simbolizaba la distinción entre lo santo y lo profano, que es la clave para entender esta enmarañada descripción arquitectónica que va a seguir.

Descripción del muro y de la puerta exterior oriental (5-16).

^{5b} La caña de medir que aquel varón tenía en la mano era de seis codos de un codo y un palmo. Midió con ella el espesor del muro, y era de una caña, y su altura era de una caña. ⁶ Vino luego a la puerta que mira hacia el oriente, subió sus siete gradas y midió su umbral, de una caña de ancho. ⁷ Las cámaras tenían cada una caña de largo y una caña de ancho, y había entre cámara y cámara cinco codos, ⁸ y el umbral de la puerta por dentro, junto al vestíbulo, de una caña. ⁹ Midió el vestíbulo de la puerta, de ocho codos, y sus pilastras, de dos codos; el vestíbulo de la puerta estaba de la parte de dentro. ¹⁰ Tenía la puerta oriental tres cámaras de un lado y tres del otro, todas de la misma medida, y de una misma medida también, a una y otra parte, las pilastras. ¹¹ Midió la anchura del vano de la puerta, de diez codos, y la longitud del portal, de trece codos. ¹² Había delante de las cámaras una barrera, de un lado y de otro, de un codo, y cada cámara tenía seis codos de un lado y seis del otro. ¹³ Midió la puerta desde el techo de una cámara hasta el techo de la de enfrente, veinticinco codos de anchura, puerta contra puerta. ¹⁴ E hizo las pilastras de sesenta codos, y en las pilastras comenzaba el atrio que rodeaba la puerta todo alrededor. ¹⁵ Y desde la delantera de la puerta de entrada hasta la puerta interior, cincuenta codos. ¹⁶ La puerta tenía todo en derredor ventanas aspilleras, que hacia el exterior se estrechaban, y estaban en las cámaras y en sus pilastras, y lo mismo había también ventanas que daban al interior del atrio en derredor, y en cada una de las pilas-

tras había palmas.

El profeta, al empezar la descripción detallada, nos da la amplitud de la *caña de medir*, que era de seis *codos*, y cada *codo* era equivalente a un *codo* (ordinario) y un *palm* (v.5b). Existían dos tipos de *codos*: el *real* o *grande*, que incluía *siete* palmas (el *palm* eran cuatro *dedos* de la mano juntos) ⁹, y el *codo* ordinario, que equivalía a seis palmas ¹⁰. El profeta, pues, especifica que la caña que utilizaba el intérprete de Ezequiel era de seis *codos grandes*. Con ella midió *el espesor del muro*, que resultó ser de *una caña*, es decir, de unos tres metros largos. La *altura* era de la misma medida. Después pasó a medir la *puerta oriental*, que resultó ser de la misma anchura que el muro: tres metros largos. Antes de la puerta había que subir *siete grad*as, que tienen importancia simbólica, ya que, a medida que uno se acercaba a la morada de Dios, el santo de los santos, debía elevarse. Así, del atrio exterior al interior hay que subir ocho gradas (v.31), y después, de éste al santuario propiamente tal, se subían aún diez gradas. La santidad del recinto va aumentando a medida que, se suben las gradas, y el que ascendía por ellas debía pensar que, **cuanto más se acercaba a la morada de Dios, debía santificarse interiormente.**

Una vez descrita la puerta oriental, el profeta avanza por el pórtico, que tiene tres *cámaras* de cada lado, para los servicios de guardia y de conservación, como en los palacios. Las *cámaras* tenían cada una de ancho y de largo como el espesor del muro, es decir, unos tres metros amplios. Cada cámara estaba separada de la siguiente. Estas cámaras estaban separadas entre sí por unos contrafuertes o pilastras de cinco *codos* (v.7), e.d., unos dos metros y medio amplios. La última cámara daba hacia el vestíbulo, separada de éste por *una caña* (3:15 m.), que es el grosor del muro externo. El *vestíbulo*, que daba acceso al atrio exterior, tenía ocho *codos* (4,20 m.), y tenía dos *pilastras* de dos *codos* de anchura (1,05 m.). De esta descripción se deduce que este pórtico oriental era un rectángulo de 50 *codos* de largo (26:25 m.) y de 25 de ancho (13,125 m.). El v.11 es muy oscuro y difícil de conciliar con lo anterior, pues depende del sentido de la palabra hebrea *Orej*, que hemos traducido por *longitud* ¹¹.

Ante cada cámara había una *barrera* o enrejado, quizá para protegerlas (v.12), de *un codo* de alto (poco más de medio metro), que debía de estar entre pilastra y pilastra. El espacio libre, abertura o *puerta* entre el techo de una *cámara* (v.13) y el techo de la que estaba enfrente, medía 25 *codos* (unos 13 m.). Las pilastras que daban acceso al atrio interior, al final del pórtico descrito, medían 60 *codos* (31:50 m.), las cuales por su altura nos recuerdan las enormes columnas que daban acceso a los templos egipcios. Todo el pórtico o corredor de entrada medía *cincuenta codos* (26:25 m.), que es el resultado de las medidas parciales antes indicadas ¹². Hacia el interior del corredor, sobre las cámaras, se abrían *ventanas aspill*eradas (v.16), más abiertas hacia el exterior, o abocinadas, como en los castillos medievales y en las construcciones fenicias antiguas. Su forma se ordenaba a la mejor defensa desde el interior. Así, pues, el acceso al atrio exterior estaba organizado como una fortaleza preparada para la defensa. Sobre las *pilastras* enormes que daban acceso al atrio exterior había capiteles en forma de palmas, adorno tradicional en los templos egipcios ¹³.

El atrio exterior (17-19).

¹⁷ Llévome luego al atrio exterior, en el cual había cámaras y estaba solado todo en derredor, treinta cámaras había en derredor del atrio. ¹⁸ El solado a los lados de las puertas correspondía a la anchura de ellas mismas, el solado inferior. ¹⁹ Midió la anchura entre la puerta de la fachada inferior hasta el frontispicio del atrio interior por fuera, cien *codos* hacia oriente y norte.

El profeta es introducido por su guía en el *atrio exterior* después de atravesar el corredor o pórtico de ingreso, que acaba de describir. Adosadas a los muros exteriores del atrio ve *cámaras*, semejantes a las del templo de Salomón ¹⁴, y en derredor del atrio había un *solado* o pavimento empedrado, que es llamado *inferior* (v.14) por contraposición al pavimento del *atrio interior*, que estaba en un nivel más alto. El número de las *cámaras* es de *treinta* (v.17). No dice cómo estaban distribuidas. Lo mejor es suponer que en cada lado norte, sur y este había *ocho*, y seis en el lado *oeste*, donde había que dejar lugar para una construcción particular que enumera en 41:12. Más tarde dirá el uso que tendrán estas *cámaras* ¹⁵. Después el guía midió el espacio que hay entre el pórtico o corredor antes descrito (v.6-12), *la fachada inferior*, y el pórtico o *frontispicio* que da acceso al atrio *interior*, y el resultado fue de *cien codos* (52:50 m.). Esta misma distancia habrá de los pórticos septentrional y meridional (v.23.27).

La frase *hacia oriente y norte* (v.18) parece glosa introductoria para pasar a describir el pórtico del norte.

El pórtico septentrional (20-23).

²⁰ **Midió el ancho y el largo de la puerta que está al norte, al atrio exterior; ²¹ sus cámaras, tres a un lado, tres al otro; las pilastras y el vestíbulo eran de las mismas dimensiones que las de la puerta primera, cincuenta codos de largo y veinticinco de ancho. ²² Sus ventanas, su vestíbulo, sus palmas, tenían las mismas dimensiones que las de la puerta que da al oriente. Se subía a ella por siete gradas, y delante de ella estaba el atrio. ²³ Frente por frente de este pórtico septentrional había en el atrio interior una puerta como la oriental. Midió la distancia entre puerta y puerta: cien codos.**

La disposición del nuevo pórtico y sus particularidades, como cámaras y pilastras, era totalmente igual a la de la puerta oriental descrita. La forma de todo el conjunto del atrio exterior y sus muros es un cuadrado perfecto, y la distribución, completamente simétrica. Frente al pórtico exterior oriental del atrio inferior se alzaba el pórtico oriental del atrio interior, y frente a la puerta septentrional del atrio exterior se alzaba la puerta septentrional del atrio interior, que estaba enclavado dentro del exterior y en un nivel superior. La distancia entre la puerta septentrional de ambos atrios es de *cien codos*, como la que había entre los pórticos orientales de ambos atrios. El profeta concibe la morada de Yahvé perfectamente aislada de lo profano por atrios concéntricos, que se van elevando a medida **que se acercan al santuario o santo de los santos.**

El pórtico meridional (24-27).

²⁴ **Llévome después al lado del mediodía, donde estaba la puerta que da al mediodía, y, medidas las pilastras y el vestíbulo, tuvieron las mismas dimensiones que las otras. ²⁵ Había en torno de ella y del vestíbulo ventanas iguales a las otras, cincuenta codos de largo y veinticinco codos de ancho. ²⁶ Las gradas de subida a la puerta eran siete, y delante de ellas estaba el vestíbulo. Había a cada lado palmas en las pilastras. ²⁷ Había también puerta hacia el mediodía en el atrio interior, y entre puerta y puerta midió cien codos.**

La descripción anterior, con las mismas particularidades, se repite para esta puerta meridional. La simetría es perfecta, y el simbolismo el mismo. Ezequiel tiene aquí un espíritu rectilíneo

geométrico, que es símbolo de la perfección divina, que debe inundar el recinto del templo ideal. Como antes hemos dicho, la disposición es totalmente convencional en función de ideas teológicas, si bien conservando ciertas grandes líneas del trazado del templo salomónico.

Las puertas del atrio interior (28-37).

²⁸ Llévome por la puerta del mediodía al atrio interior, y midió la puerta del mediodía, y tenía las mismas dimensiones; ²⁹ sus cámaras, sus pilastras y el vestíbulo, de las mismas dimensiones. La puerta y su vestíbulo tenían ventanas en derredor y cincuenta codos de largo y veinticinco de ancho. ³⁰ (¹⁶). ³¹ El vestíbulo daba al atrio exterior; en sus pilastras había palmas, y las gradas de subida eran ocho. ³² Llévome luego al atrio interior por el camino de oriente, y midió la puerta, de las acostumbradas dimensiones. ³³ Las cámaras, las pilastras y el vestíbulo, de las mismas dimensiones, con ventanas en ellas, y en el vestíbulo, cincuenta codos de largo y veinticinco de ancho. ³⁴ Su vestíbulo daba al atrio exterior; en las pilastras, a uno y otro lado, había palmas, y las gradas de subida eran ocho. ³⁵ Llévome luego a la puerta del septentrión, y midió, hallando las dimensiones de las otras ³⁶ para cámaras, pilastras y vestíbulos, y en torno las ventanas, cincuenta codos de largo y veinticinco de ancho. ³⁷ Sus vestíbulos daban al atrio exterior, y había en ellos pilastras con palmas, a uno y otro lado, y las gradas de subida eran ocho.

El profeta entra con su guía por la puerta del *mediodía*, que acaba de describir, hacia el *atrio interior*, que por el norte, el oriente y el mediodía tiene pórticos análogos a los descritos para el atrio *exterior*, con la diferencia de que se sube a ellos por *ocho gradas*, en vez de *siete*, y de que las grandes *pilastras* de acceso dan hacia el atrio *exterior* y no al atrio *interior*.

Utensilios para degollar las víctimas (38-43).

³⁸ Había también allí una cámara que se abría hacia las pilastras de las puertas; era donde habían de lavarse los holocaustos. ³⁹ En el vestíbulo de la puerta había a cada lado dos mesas, en las que se había de degollar el holocausto para el sacrificio por el pecado y por el delito. ⁴⁰ En el lado exterior, al norte de quien subía por la entrada de la puerta, había otras dos mesas, y otras dos al otro lado, cerca del vestíbulo de la puerta. ⁴¹ Había, pues, a cada lado de la puerta cuatro mesas de una parte y cuatro de otra, ocho mesas, en las que se hacía la inmolación. ⁴² Había, además, otras cuatro mesas para los holocaustos, de piedra tallada, codo y medio de largas, codo y medio de anchas y un codo de altas, sobre las cuales se ponían los instrumentos con que se inmolaban los holocaustos y los otros sacrificios. ⁴³ Tenían las mesas en derredor un reborde alto de un palmo, y sobre ellas se ponía la carne de las víctimas.

En el atrio interior, frente al santuario o santo de los santos, estaba el altar de los holocaustos, donde se quemaban las víctimas y se derramaba su sangre. Los actos de descuartizar y preparar la víctima eran realizados junto al vestíbulo del pórtico *oriental*. En una cámara aneja se lavaban las víctimas (v.36), y a cada lado de la puerta del vestíbulo estaban las mesas para degollar a las víctimas de los holocaustos y de los sacrificios *por el pecado y por el delito* (v.39). En la entrada exterior de la puerta, a un lado y otro de la escalinata, de ocho gradas, al lado *norte* de la puerta oriental, había dos mesas para la *inmolación* (v.41). Había, pues, ocho mesas, cuatro en el interior del vestíbulo (dos de cada lado) y cuatro en el exterior (dos de cada lado). Junto a cada una de

las cuatro parejas de mesas había otras cuatro mesas de piedra, cuadradas (de 78,7 cm. de largo, por otro tanto de ancho y 52:5 cm. de altas), en las que se depositaban los utensilios para degollar las víctimas. El v-43 ha sido muy diversamente traducido¹⁷. Según la versión que hemos dado, las mesas eran un poco levantadas por los lados exteriores, para contener las carnes de las víctimas.

Cámaras de los sacerdotes y santuario (44-49).

⁴⁴ Fuera de la puerta interior, en el atrio interior, había dos cámaras¹⁸, una al lado de la puerta del norte, y que se abría hacia el mediodía; otra al lado de la puerta del mediodía, que se abría hacia el norte. ⁴⁵ Y me dijo: Esta cámara que se abre hacia el mediodía es para los sacerdotes que hacen la guardia del templo, ⁴⁶ y la que mira al norte es la de los sacerdotes que hacen la guardia del altar. Son los hijos de Sadoc, que entre los hijos de Leví se acercan a Yahvé para servirle. ⁴⁷ Midió el atrio, cien codos de ancho y cien codos de largo, cuadrado, y en él, delante de la casa, estaba el altar. ⁴⁸ Llévome al vestíbulo de la casa, midió cada una de las pilastras, cinco codos el de una parte, cinco codos el de la otra. La puerta tenía catorce codos de ancha, y los lados de la puerta eran tres codos de un lado y tres de otro¹⁹. ⁴⁹ Tenía el vestíbulo veinte codos de largo y doce codos de ancho, y se subía a él por diez gradas. Había junto a las pilastras columnas, una a un lado y otra al otro.

En el atrio interior había dos *cámaras*, una junto al pórtico septentrional y la otra junto al meridional. Ambas, pues, se hallaban frente a frente (v.44). La del lado norte estaba reservada a los sacerdotes que se encargaban de los servicios auxiliares (v.45), como guardar el templo y otros servicios más humildes, en contraposición a los que tienen el *servicio del altar* (v.46), es decir, los que quemaban las víctimas sobre el altar y hacían las abluciones rituales, los cuales pertenecían a la familia de Sadoc²⁰. Los otros, pues, llamados *sacerdotes* encargados de servicios auxiliares, eran simplemente *levitas*, o sacristanes en la nomenclatura de hoy²¹. El atrio interior es un cuadrado perfecto (de 52:5 m. de largo por otro tanto de ancho: *cien codos*, v.47); en él estaba el *altar* de los holocaustos, probablemente frente a la fachada del santuario o santo de los santos. No obstante, Ezequiel no concreta su posición exacta y dimensiones. Ahora, después de atravesar y describir el atrio interior, el profeta avanza dirigido por su supuesto guía y entra en el vestíbulo del santuario, o edificio más sagrado del recinto. Allí comenzaba el *templo* propiamente tal, llamado *la casa* de Yahvé (v.48).

El umbral o puerta tenía una anchura de 7:25 metros (14 codos) y dos *pilastras* o muros que la delimitaban por ambos lados, de 2:62 metros (cinco codos). Cada muro en el interior del vestíbulo es de 1:57 metros de largo (tres codos). De este modo, la largura total del vestíbulo era de 20 codos (14 del umbral y 3+ 3 de los muros laterales o pilastras). Y su anchura era de 6:3 metros (12 codos). Al vestíbulo se subía por *diez gradas*.

Tenemos, pues, que el conjunto de edificaciones del recinto sagrado estaba constituido por tres terrazas superpuestas, que progresivamente se elevaban sobre el suelo: del terreno profano se subía al *atrio exterior* por *siete gradas*; del *atrio exterior* se subía al *interior* por *ocho gradas*, y del *atrio interior* al *santuario* se subía por *diez gradas*. Algunos autores han querido ver en esta disposición ideal de Ezequiel un calco de las construcciones de los *zigurat*, o pirámides escalonadas de Mesopotamia, que constituían la morada de la divinidad. No obstante, en la distribución del templo más bien se inspiró Ezequiel en el recuerdo del antiguo salomónico. Así, a la entrada del santuario, o *casa* de Yahvé, pone junto a las pilastras dos *columnas*, que parecen un

eco de las famosas salomónicas de bronce, llamadas Booz y Yakin.

¹ Muchos autores creen que Ezequiel aquí, en la frase *principio de año*, se refiere a marzo-abril (*Nisán*). Así Knab., Heinisch. Sobre estos cálculos véase F. X. KORTLEITNER, *Arch.* (1906) 304; F. X. KÜGLER, *Von Moses bis Paulus* (Münster 1922) 134-150. — 2 Cf. Lev 23:27-28; 16. is. — 3 Cf. Ez 1:3; 3:14; 8:1. — 4 Cf. ST. Thom., ST II-II i73:3c; 175:10c. — 5 Cf. Is 2:2; Miq 4:1. Ez 17:22; Zac 14:10. — 6 Cf. Ez 1:7. Quizá este personaje sea el mismo *hombre* vestido de lino de 9:2. En 44:1-2 se identifica con *Yahvé*. — 7 Cf. Ez 47:3; 40:5 — 8 Cf. Tomás, ST II-II 172:40. — 9 Cf. Jer 52:21. — 10 Los babilonios distinguían dos tipos de “codos”: a) *real* o grande, de 550 mm., y otro, b) *ordinario*, de 495 mm. Los egipcios: a) *común*, de 450 mm.; b) *real*, de 525 mm. Cualquiera de éstos podía estar en vigor en Palestina, aunque Ezequiel se acomodaría al uso babilónico. Cf. A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*: RB 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76. — 11 Algunos autores han querido dar a la palabra *Orej* un sentido de *altura*, pero no es probable. — 12 Es decir, seis codos el muro externo, 6 X 3 las cámaras, más seis los muros que las separaban, ocho el vestíbulo y dos la pilastra. — 13 Sobre el adorno de las pilastras cf. 1 Re 6:29; 2 Par 3:5. — 14 Cf. i Par 28:12; Esd 10,6; Jer 35:4; 36:10. — 15 Ez 45:5 — 16 El v.30 en el TM dice: “y los vestíbulos todo alrededor, de veinticinco codos de largo por cinco de ancho,” que es ditografía. Falta en C. — 17 Los LXX: “y un reborde de un palmo alrededor, y sobre las mesas un tejadillo para proteger de la lluvia y del calor.” — 18 El TM dice: “fuera de la puerta interior había salas de cantores.” Nuestra traducción se basa en los LXX, comúnmente seguida aquí por los comentaristas. — 19 Las ‘palabras “catorce codos y los lados de la puerta” faltan en TM, y las hemos tomado de los LXX. — 20 Sadoc descendía de Aarón por la rama de Eleazar (Núm 3:1-4) y era célebre en la historia de Israel por su fidelidad a David (2 Sam 15:24; 17:15; 1 Re 1:8,38). Por esto Salomón le dio el cargo de sumo sacerdote, que hasta entonces ostentaba Abiatar (i Re 2:35). Algunos autores creen que esta frase relativa a los hijos de Sadoc es glosa posterior. — 21 Cf. Ez 44:10.

41. El Nuevo Templo de Jerusalén en su parte Santísima.

Sigue la descripción empezada en el capítulo anterior, pero ahora el profeta detalla la parte más santa del recinto sagrado, la *casa* de Yahvé por antonomasia. Los atrios y vestíbulos anteriores no tenían otro objeto que preparar al fiel israelita para acercarse, en una atmósfera de mayor separación de lo profano o santidad, a lo que constituía el núcleo fundamental del recinto sagrado, morada de Yahvé.

El santuario y el santo de los santos (1-4).

¹ Me introdujo en el templo, midió las pilastras, ancho seis codos de un lado y seis codos del otro; tal era la anchura de las pilastras. ² El vano de la puerta era de diez codos, y los lados de la puerta, cinco codos a una parte y cinco codos a la otra. Midió también el largo, y eran cuarenta codos, y el ancho eran veinte codos. ³ Pasó luego al interior y midió cada pilar de la puerta, dos codos, y la puerta misma, seis codos, y la anchura de la entrada, siete codos. ⁴ Midió también el largo, y eran veinte codos, y el ancho sobre el frente del templo, veinte codos, y me dijo: Este es el santísimo.

El profeta, dirigido por su guía imaginario, entra en el *templo* o *hekal*, que era la parte de la *casa* entre el vestíbulo y el santísimo. Las *pilastras* son los dos muros, análogas a los del vestíbulo, pero más anchas: 3:15 metros cada una (seis codos). El *vano de la puerta*, o espacio entre ambas pilastras, era de 5:25 metros (10 codos). Los *lados* o paredes laterales eran de 2:62 metros (cinco codos) cada uno. El *hekal*, o santuario, pues, era un rectángulo de 21 X 10:5 (40 X 20 codos). El profeta penetró más adentro, ya en la zona más sagrada y misteriosa, llamada santísimo o “santo de los santos.” Los contrafuertes de la entrada, o *pilares*, medían 1,05 metros de grosor (dos codos), y la anchura de la puerta era de 3:15 metros (seis codos). Por el v.23 sabemos que el santísimo tenía dos puertas, con dos batientes cada una. Entre ambas puertas debía de haber un cuerpo central o columna, lo que nos daría con su grosor la *anchura de la entrada*, de *siete codos* (3:67 m.), de que habla el v.3 ¹.

Es interesante ver cómo en el santísimo sólo entra el guía, y no Ezequiel, el cual, por ser simple sacerdote, no tenía acceso a este sacratísimo recinto ². El santísimo era un cuadrado de

10:5 metros (20 codos). Son casi las medidas del templo salomónico ³. El guía denomina enfáticamente aquel lugar el santo *de los santos*, hebraísmo que nosotros traduciremos por santísimo. Es el recinto cuadrado separado del *hekal* o santuario, antes descrito, y que se consideraba como la morada de la divinidad. Sólo el sumo sacerdote, una vez al año, el día de la expiación, tenía acceso a este misterioso recinto, **en el que en los primeros tiempos se guardaba el arca de la alianza, y después se caracterizaba por el vacío total.** Era la mejor atmósfera para la trascendencia del Dios de Israel, que debía habitar fuera de lo que pudiera ser contaminado y profano.

El edificio lateral (5-15).

⁵ Midió luego el grueso del muro de la casa, seis codos, y la anchura del edificio lateral, cuatro codos, todo en torno de la casa. ⁶ Las cámaras laterales estaban superpuestas unas a otras, treinta en cada uno de los pisos ⁴. Había retallos en el muro de la casa en derredor, para que en ellos se apoyasen las vigas de las cámaras sin entrar en el muro. ⁷ Había mayor anchura en las cámaras hacia arriba de piso en piso, porque el corredor de la casa iba creciendo todo alrededor; por esto la anchura de la casa era mayor hacia arriba ⁵. Del piso inferior se podía subir al de en medio y de éste al superior. ⁸ Vi que la casa todo en torno estaba sobre una elevación. Los cimientos de las cámaras laterales eran de una caña entera, seis codos hacia el ángulo. ⁹ La anchura del muro exterior del edificio lateral era de cinco codos, igual al espacio de las cámaras de dentro. ¹⁰ De las cámaras a la casa había una anchura de veinte codos en derredor de la casa. ¹¹ Las puertas de las cámaras, una del lado del norte y otra del lado del mediodía, daban a un espacio vacío que rodeaba toda la casa, cinco codos de ancho. ¹² Una construcción separada que había frente del espacio vacío, al lado de occidente, tenía setenta codos de ancho. El muro del edificio tenía cinco codos de grueso todo en derredor, y su largo era de noventa codos. ¹³ Luego midió la casa: largo, cien codos; el espacio vacío, las edificaciones y los muros, cien codos de largo; ¹⁴ la anchura de la delantera de la casa con espacio vacío a oriente, cien codos. ¹⁵ Midió la longitud de la edificación frente al espacio separado, hacia atrás, y los portales de uno y otro lado, cien codos.

La *casa* aquí comprende el vestíbulo, el santuario o *hekal* y el santísimo. En torno al santuario y al santísimo se extendía, por el norte, mediodía y oeste, un nuevo edificio anejo, que resultaba de la adición de otro muro a breve distancia del muro del santuario y del santísimo. El espacio resultante entre ambos muros se dividía en pisos superpuestos, en los que había treinta *cámaras* (v.6) en cada piso, según la lectura que hemos seguido de los LXX. El muro del santuario, a medida que se elevaba, perdía en grosor, de modo que las cámaras de los pisos superiores se iban ensanchando progresivamente (v.7). Parece que había una escalera que subía del piso inferior a los otros dos, y que delante de las cámaras había un *corredor* (la palabra hebrea que así hemos traducido es de sentido incierto). El supuesto *corredor* daría hacia el santuario, mientras que las cámaras darían al exterior. El texto no dice si éstas tenían ventanas, aunque puede suponerse.

El santuario estaba sobre *una elevación* (v.8), quizá una nueva plataforma sobre el nivel del atrio interior. Entre las *cámaras* y la *casa* había un espacio vacío de 20 codos (10:5 m.)⁶. En la parte occidental había un edificio especial, cuyo uso no se especifica. Estaba detrás del templo y tenía la forma de un rectángulo de 47:25 metros (noventa codos) X 36:75 metros (setenta codos), con unos muros de 2:55 metros de espesor (cinco codos). A continuación el profeta da las medidas de todo el conjunto: la longitud del templo, loo codos⁷; la longitud del edificio anejo

occidental con el espacio libre, los muros y el interior importa también 100 codos (v.13) ⁸. La anchura de la fachada del templo, con los dos espacios vacíos a derecha e izquierda, es también de 100 codos ⁹. La anchura del edificio posterior es también de 100 codos ¹⁰.

Ornamentación del templo (15-26).

^{15b} El templo interior y los vestíbulos del atrio, ¹⁶ el umbral, las ventanas aspilleras, los portales todo en torno; los tres pisos estaban cubiertos de madera. Desde el suelo hasta las ventanas — las cuales estaban cubiertas —, ¹⁷ hasta encima de las puertas, en el interior de la casa y en el exterior, hasta las paredes de lo interior y del exterior, estaban cubiertas de relieves, ¹⁸ representando querubines y palmas. Había una palma entre querubín y querubím, ¹⁹ y cada querubín tenía dos aspectos, aspecto de hombre hacia una palma y aspecto de león hacia la otra, y así todo en torno de la casa. ²⁰ Desde el suelo hasta la altura de las puertas había querubines y palmas esculpidos por todos los muros de la casa. ²¹ Los pilares del templo eran cuadrangulares, y enfrente del santísimo había una cosa que parecía ²² un altar de madera, tres codos de alto, dos de largo y dos de ancho, y tenía sus cuernos, sus pies y sus costados de madera. Y me dijo: Es la mesa que está delante de Yahvé. ²³ Había dos puertas, la del santo y la del santísimo. ²⁴ Cada puerta tenía dos hojas que se plegaban en dos partes, dos partes para una hoja y dos para la otra. ²⁵ En las puertas había grabados querubines y palmas, como en las paredes, y en la fachada del atrio exterior había un portal de madera, ²⁶ y había ventanas aspilleras y palmas a cada lado de las paredes laterales del vestíbulo, en las cámaras laterales de la casa y en los cornisamentos.

El profeta describe al detalle la ornamentación interna del *vestíbulo*, del *santuario* y del *santísimo*. Como se halla situado fuera del santísimo, es decir, en el *santuario*, llama parte *interna* al *santísimo*. El profeta puntualiza que todos los compartimentos y partes del edificio estaban revestidos de adornos y relieves, que representaban *querubines* y *palmas* (v.18). La decoración es análoga a la del templo salomónico. La palma era característica de la decoración egipcia, y los querubines, de la mesopotámica. El profeta trabaja en su imaginación con el recuerdo del antiguo templo destruido por los babilonios.

Los *pilares del templo*, o mejor, la puerta del *hekal*, con un pilar *cuadrangular* que la dividía, recordaban también el templo salomónico. Ezequiel tiene preferencia por la arquitectura cuadrada. La puerta del santísimo tenía dos batientes, y cada uno de éstos doble hoja, que se plegaban (v.24). Frente al recinto del santísimo estaba una mesa de madera (v.22), que debía de ser donde ponían los “panes de la proposición,” considerados como la “comida de Yahvé”¹². Los *cuerpos* del altar eran los rebordes levantados de los ángulos ¹³.

1 En el texto griego lee: “la puerta, seis codos, y los muros laterales, siete codos a un lado y siete al otro lado.” — 2 Cf. Lev 16:2. — 3 Cf. 1 Re 6:10s. — 4 Así según los LXX, pero el TM dice que había sólo treinta y tres cámaras (“treinta y tres veces”). — 5 Versículo muy oscuro y casi ininteligible. La *Bible de Jérusalem*: “La anchura de las celdas aumentaba de un piso a otro, porque rodeaban al templo en pisos alrededor.” — 6 Los *cinco codos* del v.11 parecen glosa de un copista que se confundió con lo que se dice en el v.9, pues en el v.10 se dice que el espacio vacío entre cámaras y templo media veinte codos. — 7 Esta cifra resulta de la suma siguiente, de este a oeste: muro del vestíbulo (5 codos), vestíbulo (12 c.), muro del santuario (6 c.) santuario (40 c.), muro del santísimo (2 c.), santísimo (20 c.), muro del templo (6 c.), cámaras laterales (4 c.), muro de éstas (6 c.). — 8 Resultado: espacio libre (20 c.), muros (5 x 2), interior (50 c.): 100 codos. — 9 La cifra total resulta de: anchura del santuario (20 codos), espesor de los muros (12 c. = 6 X 2), cámaras laterales (8 c. = 4 x 2), muros de las cámaras (10 c. = 5 X 2), plataforma (10 c. = 5 x 2), espacio lateral del atrio (40 c. = 20 x 2). — 10 Cien codos, que resultan de las sumas parciales siguientes: 90 codos espacio interno, más espesor de los muros (5 x 2). — 11 Cf. 1 Re 6:29-30. — 12 Cf. Lev 21:6; 8:17.21. — 13 Cf. Ex 27:2; 30.2.

42. Descripción de las Dependencias del Templo.

Prosigue la descripción del recinto sagrado. El texto no es seguro, y por eso muchas veces no es fácil reconstruir claramente lo que el profeta describe.

Cámaras del norte y del mediodía (1-12).

¹ Sacóme al atrio exterior, al lado del septentrión, y me llevó al departamento que está frente al espacio cercado y a la construcción que mira al norte. ² Era de un frente de cien codos de largo al lado norte, y tenía cincuenta codos de ancho, ³ dando (al espacio vacío) de veinte codos del atrio interior y al enlosado del atrio exterior, terraza contra terraza en tres pisos. ⁴ Delante de las cámaras había un corredor de diez codos de ancho y cien codos de largo; sus puertas daban al norte. ⁵ Las cámaras superiores, como las terrazas, quitaban espacio; eran más estrechas que las inferiores y las intermedias del edificio, ⁶ pues los pisos eran tres, pero sin columnas, como las columnas de los atrios. Por eso las superiores eran más estrechas que las de abajo y las de en medio. ⁷ El muro exterior de fuera, delante de las cámaras, que daba al atrio exterior, frente a las cámaras, tenía cincuenta codos de largo, ⁸ pues el largo de las cámaras del lado del atrio exterior era de cincuenta codos; pero del lado del templo, de cien codos. ⁹ Más abajo de las cámaras había una entrada que daba a oriente, para el que venía del atrio exterior. ¹⁰ Del lado del mediodía, frente al espacio vacío y delante del edificio había cámaras; ¹¹ delante de ellas, un corredor, como el de las cámaras que dan al norte; su largo y su ancho eran los mismos, y también iguales las salidas y toda su disposición. Como las puertas de las primeras ¹² eran las puertas de las cámaras que daban al mediodía, y había unas puertas al comienzo del corredor, en el muro correspondiente para quien venía del oriente.

El profeta es llevado por su guía hacia el atrio exterior y entra en un edificio hacia el norte, frente al edificio anejo al *santuario*. Este edificio constaba de dos series de cámaras en tres pisos, con un corredor en el medio (v.4). La longitud de este edificio era diferente en el sector que daba al santuario (100 codos) y en el que daba al atrio exterior (50 codos). Había una entrada del lado oriental hacia este anejo, probablemente por el corredor entre las dos series de cámaras (v.8). La disposición del anejo del mediodía era totalmente igual a la descrita en el lado septentrional (v.10-11). Tenemos, pues, que a los dos lados del santuario había dos edificios anejos para los sacerdotes, como se describe a continuación.

Destino de las cámaras del edificio anejo (13-20).

¹³ Díjome: Las cámaras del norte y las cámaras del mediodía que dan al espacio cercado son las cámaras del santuario, donde los sacerdotes que se acercan a Yahvé comerán las cosas santísimas, es decir, las oblaciones y las víctimas por el pecado y por el delito, pues este lugar es santo. ¹⁴ Cuando los sacerdotes entraren, no saldrán del lugar santo al atrio exterior, sino que dejarán allí las vestiduras con que ministran, pues son santas, y, vestidos de otras, se acercarán así a lo destinado al pueblo. ¹⁵ Cuando hubo acabado de medir la fábrica interior, sacóme fuera por la puerta que da al oriente y midió el perímetro. ¹⁶ Midió el lado de oriente con la caña de me-

dir, quinientos codos de la caña de medir; se volvió,¹⁷ y midió el lado del norte, quinientos codos de la caña de medir.¹⁸ Midió el lado del mediodía, quinientos codos de la caña de medir.¹⁹ Se volvió al lado de occidente, y midió quinientos codos de la caña de medir.²⁰ Midió el muro de cintura a los cuatro vientos; tenía quinientos codos de largo y quinientos codos de ancho, y separaban lo santo de lo profano.

El destino de estas cámaras laterales era principalmente el facilitar a los sacerdotes que comieran en ellas las partes que les pertenecían de los sacrificios santísimos y de las ofrendas por *el pecado y por el delito* (v.13). Las partes consumibles de estos sacrificios eran sagradas y, por tanto, debían comerse en lugar apropiado, no fuera del recinto del templo¹. Las *oblaciones* propiamente tales consistían en ofrendas de productos vegetales, sólidos o líquidos, sin derramamiento de sangre. Los sacrificios por *el pecado* son sacrificios expiatorios por pecados de comisión que no herían los derechos del prójimo². En ellos, parte de la víctima se quemaba sobre el altar, y la otra se reservaba a los sacerdotes. Los sacrificios por *el delito* eran también expiatorios por daños ocasionados al prójimo con omisiones o comisiones³. Una segunda finalidad de las susodichas cámaras del edificio anejo era para depositar las testiduras (v.14), pues no era lícito salir con los vestidos de ceremonia al lugar profano.

Finalmente, el profeta da las dimensiones de todo el conjunto de edificaciones del recinto sagrado. Según estas medidas, el conjunto formaba un colosal cuadrado de 500 codos de lado⁴. El muro exterior separaba lo profano de lo sagrado. Los fieles que se acercaran a la casa de Yahvé debían pensar en el significado de estos muros y construcciones, **símbolo de la separación de Yahvé — que habita en inaccesible santidad — y lo profano o común.**

¹ Cf. Lev 2:3; 2:10; 6:17.22; 7:1-7. — ² Lev 6:18.23; Ez 40:39; 45.193; Es 8:35. — ³ Cf. Lev 5:15-18; 6:10; Ez 40:39; 44:29; 46:20. Véase el artículo de Medebielle, *Expiation*: DB, Suppl. III (1938) 56-59.663. — ⁴ El cómputo se descompone en las cifras parciales siguientes, dirección este-oeste: puerta oriental externa (50 c.), atrio externo (100 c.), puerta oriental interna (50 c.), atrio interno (100 c.), santuario y *santísimo* (100 c.), edificio occidental (100 c.). Total: 500 codos. Dirección sur-norte: las mismas dimensiones exactas (cf. 40.25.27.29; 47:19.21.23 respectivamente). Algunos autores siguen al TM y leen “500 cañas” (cada caña, seis codos). Así, el conjunto tendría 1.575 m. (la caña, 3:15 m.).

43. La Gloria de Yahvé vuelve al Templo. Medidas del Altar.

Una vez descrito el sagrado recinto del templo, geométricamente concebido, el profeta anuncia la vuelta de la gloria de Yahvé a su morada sagrada, abandonada cuando Jerusalén fue tomada por Nabucodonosor. El capítulo puede dividirse en las siguientes partes: *a)* retorno glorioso de Yahvé (1-9); *b)* declaración del lugar sagrado y medidas del altar (10-17); *c)* dedicación del altar (18-27).

Retorno glorioso de Yahvé a su templo (1-9).

¹ Llévome luego a la puerta que da al oriente,² y vi la gloria del Dios de Israel venir del oriente. Se oía un estrépito como el estrépito de caudalosas aguas, y la tierra resplandecía del resplandor de la gloria.³ El aspecto de lo que veía era como lo que vi cuando vino Yahvé a destruir la ciudad, y en todos los aspectos como los de la visión que vi cerca del río Kebar. Caí rostro a tierra,⁴ mientras la gloria de Yahvé penetró en la casa por la puerta de la fachada que da al oriente.⁵ El espíritu me levantó y me llevó al atrio exterior, y vi la gloria de Yahvé llenar la casa,⁶ y oí que alguno me

hablaba desde dentro de la casa, mientras el varón aquel estaba en pie junto a mí ⁷ y me decía: Hijo de hombre, éste es el lugar de mi trono, el escabel de las plantas de mis pies, donde habitaré para siempre en medio de los hijos de Israel. La casa de Israel no profanará ya más mi santo nombre, ni ella ni sus reyes, con sus fornicaciones ni con los cadáveres de sus reyes, con sus lugares altos; ⁸ pusieron su umbral junto a mi umbral, y sus postes junto a mis postes, y pared sólo por medio, contaminaron mi santo nombre con las abominaciones que cometieron. Por eso, en mi furor los consumí. ⁹ Pero ahora arrojarán lejos de mí sus fornicaciones y los cadáveres de sus reyes, y habitaré en medio de ellos para siempre.

En la visión inaugural del ministerio profético, Ezequiel contempló al Señor en su gloria, exiliándose con los exilados. Yahvé abandonaba el templo de Jerusalén, su morada permanente en la tierra, para habitar con los desterrados. Ahora el profeta contempla el retorno radiante de la gloria de Yahvé a su antigua morada. Han pasado los días de purificación y de prueba. Con la primera visión, Ezequiel quería hacer ver a los desterrados la futura destrucción de Jerusalén y la profanación del templo santo. Ahora quiere dar a entender a sus compatriotas que después de la catástrofe hay una nueva era de esperanza. Yahvé da por cancelada la deuda contraída por el Israel pecador, **para inaugurar una nueva teocracia, presidida también por la presencia de Yahvé en su templo reconstruido.** Han pasado los tiempos de las idolatrías y abominaciones, para entrar en la nueva alianza, basada en la entrega de los corazones a Yahvé.

El Señor entra solemnemente por la fachada *oriental* del templo, por donde en otro tiempo había salido ¹; aparece en toda su majestad, escoltado de los querubines, que con sus alas hacen un *estrépito como el estrépito de caudalosas aguas* (v.2) ². Yahvé se le había aparecido en la misma forma majestuosa cuando se disponía a destruir la ciudad (v.3) y en la visión junto al río Kebar ³. Desde el atrio exterior, **Ezequiel contempla la gloria de Yahvé, es decir, a Yahvé glorioso**, entrando en el templo y llenándolo con su majestad. Cuando tomó posesión del tabernáculo del desierto y del antiguo templo de Salomón, se dice que una nube de humo, símbolo de la presencia divina, llenó el sagrado recinto ⁴. Ahora va a tomar definitivamente posesión de su trono, *el escabel de sus pies* (v.7). En otro tiempo lo abandonó por los pecados de su pueblo, pero ahora, en la nueva etapa, las cosas serán de otro modo, porque el pueblo se apartará definitivamente de sus inveterados pecados idolátricos o *fornicaciones* espirituales en los *lugares altos* (v.7) ⁵. Otro abuso que cesará en la nueva era será el de enterrar a los *reyes* cerca del templo, como era costumbre en los tiempos antiguos ⁶.

Yahvé se queja también de que los reyes hubieran establecido su palacio tan cerca del recinto sagrado, de modo que sólo había *pared por medio*, poniendo su *umbral junto a mi umbral* y sus postes o columnas junto a los de Yahvé (v.8). En adelante, toda la colina de Sión debe ser considerada como territorio sagrado dedicado exclusivamente a Yahvé. Aunque el palacio real fue concebido primitivamente como custodia del templo y éste como capilla real para guardar el arca de la alianza, sin embargo, la proximidad del palacio al lugar santo trajo muchos compromisos a los intereses de Dios, pues la vida de la monarquía israelita fue muy poco edificante, y así no faltaron abominaciones idolátricas y crímenes sangrientos en aquellos muros regios. En la estructura futura, la casa del príncipe estará alejada del templo ⁷, y la zona que antes ocupara el palacio real será añadida a la gran explanada del templo como zona sagrada. Ezequiel, al hablar del futuro teocrático de su pueblo, considera a Yahvé como jefe único e inmediato de su pueblo, y **por eso al jefe político futuro le da el nombre de príncipe y no de rey, reservado a Yahvé** ⁸.

La institución de la **monarquía** fue, en realidad, **funesta para los intereses religiosos de Israel**, como había previsto y anunciado el fundador de ella, Samuel. Los reyes israelitas organi-

zaron una corte y un harén al estilo oriental, en detrimento de los intereses económicos del pueblo y, sobre todo, **con menoscabo de los derechos de Yahvé**. En la nueva era, las cosas serán de otro modo: desaparecerá totalmente la idolatría, y los *cadáveres de los reyes* serán arrojados fuera de su lugar, para convertir a éste en cosa sagrada aneja al templo (v.9). En todos estos anuncios proféticos tenemos que tener en cuenta que se trata de idealizaciones para hacer resaltar la idea del carácter sagrado de la colina de Sión y excitar la imaginación y las esperanzas de los exilados. No es necesario, pues, tomar las palabras de Ezequiel a la letra.

Descripción del altar de los holocaustos (10-17).

¹⁰ Y tú, hijo de hombre, describe a la casa de Israel este templo. ⁿ Si se avergüenzan de lo que han hecho, muéstrales la traza y el diseño de esta casa, sus salidas y sus entradas y toda su disposición, sus ritos y sus leyes, y ponía por escrito ante sus ojos, para que guarden todos sus ritos y sus reglas y los pongan por obra. ¹² Esta es la ley de la casa: sobre la cumbre del monte, todo en derredor, su término será santísimo. Esta es la ley del templo. ¹³ He aquí las medidas del altar en codos de codo y palmo: el canal ⁹, de un codo de alto y un codo de ancho, y el reborde que lleva en torno, un palmo. Tal es el zócalo del altar. ¹⁴ Desde el canal sobre el suelo al plano inferior, dos codos, y la anchura de su vuelo, un codo. Del plano inferior al plano superior, cuatro codos, y la anchura, de un codo. ¹⁵ El “ariel” tenía cuatro codos, y de él emergían cuatro cuernos. ¹⁶ El “ariel” tenía doce codos de ancho y doce codos de largo, formando un cuadrado perfecto. ¹⁷ La basa tenía catorce codos de largo y catorce de ancho a los cuatro lados, y en torno de ella había una cornisa de medio codo, y el canal de un codo todo en derredor, y sus gradas estaban al lado oriental.

El Señor invita al profeta a que exponga a sus compañeros de exilio los detalles del recinto sagrado, para que lo admiren y se ilusionen con él. No deben dejarse fascinar con los templos de Bel y Marduk, pues el que se va a reconstruir sobre la colina de Sión los superará a todos. La característica del recinto sagrado es que *será santísimo* (v.12). Pero deben *avergonzarse* de su pasado pecaminoso y rebelde y entrar por el cumplimiento de las leyes del Señor (v.11). Sólo así podrán participar del nuevo culto en el nuevo templo. Y el profeta describe a continuación el altar de los holocaustos.

El altar que describe está constituido de tres plataformas superpuestas en forma de *zigurat* o torre escalonada. La base inferior sobresale un codo (52:5 cm.), y es también de un codo de alta. Era como el zócalo del altar, que está enterrado bajo el nivel del pavimento, y tenía un *reborde* de un palmo de alto (7:5 cm.), que sobresalía sobre el pavimento. El altar propiamente tal se alzaba sobre esta base y estaba formado por tres cuadrados superpuestos. El inferior, más ancho, tenía dos codos de alto (1,05 m.), y sobresalía un codo (52:5 cm.) respecto de la plataforma superior, que tenía cuatro codos (2:10 m.) y sobresalía sobre su inmediata superior un codo (52:5 cm.). La plataforma superior es llamada *ariel* (“hogar” u horno), porque en ella se quemaban las víctimas.

En sus cuatro ángulos había *cuatro cuernos* similares a los del altar del templo de Salomón, que era una copia del altar del tabernáculo del desierto ¹⁰. Los *cuernos* eran símbolo del poder de la divinidad en la mitología mesopotámica. El *ariel* era un cuadrado de 12 codos en cada lado (6:30 m.). El cuadrado intermedio (inferior al *ariel*) era de 14 codos (7:35 m.), y la última plataforma inferior es de 16 codos (8:40 m.), y la base, en la parte saliente del reborde, es de 19 codos (9:28 m.). La altura total de las tres plataformas o cuadrados es de n codos (5:75 m.).

Se subía a la parte superior de esta pirámide escalonada por unas gradas que daban al oriente. Los *cuernos* del altar **simbolizaban la omnipotencia divina**, y sobre ellos se esparcía la sangre de los sacrificios ¹¹, y el que se tomaba a ellos adquiría derecho de asilo ¹².

Ritos de consagración del altar (18-27).

¹⁸ **Díjome: Hijo de hombre, así habla el Señor, Yahvé: Estas son las leyes del altar para cuando sea construido para ofrecer en él holocaustos y derramar la sangre de ellos.** ¹⁹ A los sacerdotes, levitas de la posteridad de Sadoc, que serán los que a mí se han de acercar para servirme, dice el Señor, Yahvé, les darás un novillo para el sacrificio por el pecado. ²⁰ Tomarás de su sangre y untarás con ella los cuatro cuernos, y los cuatro ángulos del cuadro, y el borde todo en torno. Así harás la expiación y la propiciación del altar. ²¹ Tomarás luego el novillo del sacrificio por el pecado, que quemarás en el lugar de la casa designado fuera del santuario. ²² Al día siguiente ofrecerás por el pecado un macho cabrío sin defecto y expiarás el altar, como lo hiciste con el novillo. ²³ Cumplido que hayas el rito expiatorio, ofrecerás un novillo sin defecto y un carnero de la grey sin defecto. ²⁴ Los ofrecerás a Yahvé; los sacerdotes ofrecerán sobre ellos la sal, y los ofrecerán a Yahvé como holocausto. ²⁵ Por siete días sacrificarás por el pecado un macho cabrío por día; ofrecerás además un novillo y un carnero de la grey sin defecto. ²⁶ Por siete días se hará la propiciación del altar, se purificará y se consagrará. ²⁷ Pasados estos días, del día octavo en adelante, los sacerdotes ofrecerán en el altar vuestros holocaustos y vuestros sacrificios pacíficos, y yo os seré propicio, dice el Señor, Yahvé.

El altar, que estará enclavado en el centro del atrio interior, será destinado sobre todo a los holocaustos — los sacrificios en los que se quemará *toda* la víctima ¹³ — y para derramar la sangre de las víctimas en los sacrificios no holocaustos ¹⁴. El profeta describe a continuación el rito de la consagración, que durará siete días. En el primer día se sacrificará un *novillo*, y parte de su sangre será derramada sobre los *cuernos del altar*, y parte sobre los *ángulos del cuadrado*, o basa, y sobre su *borde*. La expresión *sacerdotes-levitas* indica la pertenencia a la tribu de Leví, dentro de la cual figuraba la familia de Sadoc ¹⁵. Es una denominación genérica para indicar gentes consagradas a Dios en sus funciones sacerdotales. En otros textos, *levita* tiene el sentido específico de clase inferior a la *sacerdotal* ¹⁶. Ezequiel tiene preferencias por la familia de Sadoc ¹⁷. El sacrificio expiatorio de que aquí habla debe realizarse en *el lugar designado* (v.21), sin especificar más su localización. Se han hecho diversas conjeturas: alrededor del santuario, detrás del santuario, etc. No faltan quienes suponen que ese lugar está fuera del recinto sagrado, incluido en el muro exterior.

En el segundo día de expiación se utilizará un macho cabrío (v.22), un novillo y un carnero (v.23), acompañados de sal¹⁸. Una vez terminados los ritos de los siete días, los sacerdotes ofrecerán los sacrificios ordinarios, pues el altar ya ha sido purificado y consagrado definitivamente para el culto. Los sacrificios ordinarios eran los *holocaustos*, en los que se quemaba toda la víctima, y los *pacíficos* o *saludables* o *eucarísticos*, según se traduzca la palabra misteriosa hebrea *shelamim*, aplicada a los sacrificios ¹⁹. Eran sacrificios cruentos ofrecidos por personas **ya reconciliadas con Dios en acción de gracias (de ahí eucarístico) o para pedir un favor divino**. El ritual de consagración del altar que aquí presenta Ezequiel difiere en muchas particularidades del prescrito en el Pantateuco ²⁰. Lo que indica que el profeta trabaja con su imaginación, como lo hizo para la reconstrucción del templo, con toda libertad, si bien inspirándose sustan-

cialmente en la tradición. Debemos pensar que los detalles en Ezequiel no tienen sino valor simbólico, tanto en sus descripciones sobre el templo como en las particularidades del culto. De hecho sabemos que en la reconstrucción del templo, después del decreto de Ciro (538), los repatriados no pretendieron ajustarse a los moldes propuestos por el gran profeta del exilio ni sus puntos de vista en la organización del culto. Importa señalar las diferencias de Ezequiel con la legislación levítica para probar que ésta no es obra del profeta, como pretende la escuela de Well-hausen.

1 Cf. Ez 10:19; II.22S. — 2 Cf. 1-24; 3:12s. — 3 Cf. c.8-10 ye. 1. — 4 Cf. Ex 40:32-36; 1 Re 8:10s; 1 Crón 5:13s; 7:1s. — 5 Cf. C.8.16; 23. — 6 El texto griego dice: “los homicidios obrados por los jefes en medio de ellos.” Sabemos que el rey Manases derramó mucha sangre inocente (2 Re 21:45). Pero creemos que se debe mantener la lección del TM por exigencias de lo que se dice en el v.9- Algunos autores dan a la palabra que hemos traducido por *cadáveres* el sentido de “estela” idólatrica (cf. Lev 26:36). En ese caso se aludiría al culto pagano de los reyes de Israel. — 7 Cf. Ez 48:8-21. — 8 Cf. Ez 45:8-9. — 9 Lit. en hebreo seno, equivalente al cimientado o cavidad que enmarcaba el altar. — 10 Cf. Ex 27:2; 30,2. Muchos autores prefieren leer *Harel*, y así relacionan este nombre con el *arallu* babilónico, que era el mundo subterráneo y la montaña donde nacieron los dioses. Así, el *Harel* sería la “montaña de Dios.” Generalmente se sigue la lectura que hemos expuesto con el sentido de “hogar de Dios.” — 11 Cf. Ez 29:14; Lev 4:25; 30:34. — 12 Cf. 1 Re 1:50s; 2:28. — 13 Cf. Ez 40:38. — 14 Cf. Lev 1:5; 3:2; 4:53. — 15 Cf. Ez 240:46; 44:15. — 16 Cf. Dt 17:9-18; 18:1; 24:8; Jos 3:3; 8:33; Is 66:21; Jer 33:18; Ez 43:19. — 17 Cf. Dt 18:1; Is 66:21; Jer 33:18. — 18 Cf. Lev 2:13. — 19 Los LXX traducen pacíficos. Su ritual aparece en Lev 3. — 20 Las diferencias son las siguientes: a) Ezequiel nada dice de la *unción* del altar prescrita en Ex 29:36 y Lev 8:11. b) En Ezequiel, el *novillo* sólo debe ofrecerse el primer día, y en los otros días un macho cabrío, mientras que en Ex 29:36 se dice que había de ofrecerse durante siete días, como expiación, un novillo, c) Según Ezequiel, la sangre ha de derramarse también sobre los cuatro ángulos, mientras que en Ex 29:12 y Lev 8:15 se ordena que la sangre se derrame sobre los cuernos del altar, y el resto se eche a los pies del altar, d) Según Lev 9,iss, el octavo día era solemnisimo, mientras que en Ezequiel es un día cualquiera con los ritos ordinarios.

44. Las nuevas leyes del Culto.

Una vez descrito el templo y su altar, Ezequiel aborda la cuestión del culto en la nueva casa de Dios. Sólo los sacerdotes propiamente tales podrán acercarse al altar de Yahvé; los levitas quedarán reducidos a un puesto secundario en el servicio del templo. Y los extranjeros no deben entrar en el recinto sagrado.

El uso de la puerta oriental (1-4).

¹ Llévome luego de nuevo a la puerta de fuera del santuario que daba al oriente, pero la puerta estaba cerrada, ² y me dijo Yahvé: Esta puerta ha de estar cerrada; no se abrirá ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yahvé, Dios de Israel; por tanto, ha de quedar cerrada. ³ Por lo que hace al príncipe, podrá sentarse en ella para comer el pan en la presencia de Yahvé; entrará por el vestíbulo de la puerta y por el mismo saldrá. ⁴ Llévome hacia la puerta del norte por delante de la casa, y miré y vi que la gloria de Yahvé llenaba la casa de Yahvé, y me postré rostro a tierra.

El profeta es transportado a la puerta oriental, que estaba cerrada y nadie podía entrar por ella, pues estaba santificada por haber penetrado por ella Yahvé ¹. Al decir que estaba cerrada, insinúa el profeta que Yahvé no volverá a abandonar el templo, como lo había hecho antes. Sólo el *príncipe* tendrá acceso a la puerta oriental desde el interior del recinto sagrado. No podrá salir por ella, pues debe permanecer cerrada indefinidamente ². El príncipe podrá comer en dicha puerta la parte de las víctimas ofrecidas al Señor, especialmente en los sacrificios pacíficos ³.

Personas admitidas al santuario (5-9).

⁵ Yahvé me dijo: Hijo de hombre, pon atención, mira con tus ojos y oye con tus oídos todo lo que voy a hablar contigo sobre todas las ordenaciones de la casa de Yahvé y todas sus leyes; pon atención a todas las entradas de la casa y a todas las salidas del santuario, ⁶ y di a los rebeldes, a la casa de Israel: Así dice el Señor, Yahvé: Basta ya de abominaciones, ¡oh casa de Israel! ⁷ de traer extranjeros, incircuncisos de corazón y de carne, para que entren en mi santuario, contaminen mi casa, mientras vosotros me ofrecéis mi pan, el sebo y la sangre, quebrantando así mi alianza con todas vuestras abominaciones ⁸ y no guardando lo establecido acerca de mis cosas santas, antes imponiéndolos como ministros de mi culto en mi santuario en lugar vuestro. ⁹ Así dice el Señor, Yahvé: Ningún extranjero, incircunciso de corazón y de carne, de cuantos están en medio de Israel, entrará en mi santuario.

Enfáticamente, Yahvé dice directamente al profeta que le preste especial atención a lo que sigue. Lo que indica que en la mente del profeta tiene una especialísima importancia en la organización de la nueva teocracia. Según el v.4, la *gloria de Yahvé* llenaba el templo; el profeta, **sobrecogido por la presencia majestuosa de su Dios**, escucha anonadado sus palabras solemnes y las transmite así para que el pueblo se percate de la trascendencia de lo que va a decir. Ante todo se ha de evitar la *profanación* del sagrado recinto, introduciendo personas no aptas para entrar en él, y menos para tomar parte en su culto. En el antiguo templo se permitía cierta participación de extranjeros en oficios subsidiarios y humildes ⁴. En adelante, todo el servicio del templo, en todos sus detalles, será exclusivo de los miembros de la tribu de Levi.

El profeta llama a sus compatriotas *rebeldes* (v.6), porque constantemente han hecho caso omiso de la ley del Señor. En el templo habían permitido la presencia de extranjeros *incircuncisos de carne y de corazón* (v.7). Poco a poco, gentes no israelitas se habían agregado al pueblo elegido en calidad de prosélitos, siendo admitidos a los oficios más humildes de culto. Así, encontramos los *nethinim*, o “donados,” llamados también “hijos de los siervos de Salomón.”⁵ Muchos provenían de prisioneros que habían sido dados como esclavos a los levitas ⁶. Se les había, pues, utilizado en el templo para servicios que debían hacer los *levitas*. Los israelitas se limitaban a ofrecer el *pan* de Yahvé, hermosa frase para designar los sacrificios en los que se quemaba el sebo y se derramaba la *sangre* en honor de la divinidad (v.7) ⁷. La *sangre* era, en la mentalidad semítica, **el vehículo de la vida que pertenecía a Dios**. A Yahvé no le agradaba la presencia de gentes no pertenecientes a su pueblo en los sacrificios.

Ezequiel exige de sus compatriotas una rectificación de vida en sus costumbres y una exclusión total de los extranjeros en el nuevo culto (v.9). Según la antigua Ley, los extranjeros podían ofrecer sacrificios delante del tabernáculo ⁸, excluyéndoles sólo de la celebración de la Pascua ⁹. Salomón ora por los paganos que vayan al templo de Jerusalén a suplicar a Yahvé ¹⁰. En cambio, Ezequiel tiene un concepto tan elevado de la *santidad* del santuario, que excluye totalmente a los extranjeros del culto. Este exclusivismo ha sido una de las características de la comunidad israelita después del exilio. El profeta urge esta separación de los gentiles para prevenirlos contra una posible absorción por parte de éstos. Esdras y Nehemías se moverán en el mismo plano en sus relaciones con el extranjero, negándose a admitir la colaboración de los samaritanos en la reconstrucción del nuevo templo.

Los oficios serviles de los levitas (10-14).

¹⁰ Los levitas, que se apartaron de mí cuando Israel se alejó de mí, yéndose tras sus ídolos, llevarán su iniquidad. ¹¹ Servirán en mi santuario de guardias de las puertas de la casa y de servidores de la casa misma, degollarán los holocaustos y las víctimas del pueblo y estarán ante él para servirle. ¹² Por haber servido a sus ídolos y haber sido para la casa de Israel tropiezo de iniquidad, alzo mi mano, dice el Señor, Yahvé, y juro que llevarán sobre sí su iniquidad, ¹³ que no se acercarán a mí para servirme en las funciones sacerdotales y para tocar mis cosas santas ni las santísimas, sino que llevarán sobre sí la vergüenza y la pena de las abominaciones que cometieron. ¹⁴ Los dejo reducidos a hacer solamente la guardia de la casa y el servicio en lo que en ella haya de hacerse.

En la denominación de *levitas* hay que incluir aquí a los sacerdotes que no cumplieron con su deber. Según la legislación mosaica, todo lo perteneciente al culto estaba reservado a los de la tribu de Leví. La potestad propiamente *sacerdotal*, de ofrecer sacrificios, quedaba vinculada a los descendientes de Aarón, hermano de Moisés, en quien éste delegó por inspiración divina la potestad sacerdotal, quedándose él con la dirección cívico-religiosa dentro de la amplitud que le daba la organización teocrática de la sociedad. Los demás pertenecientes a la tribu de Leví fueron encargados de los oficios mecánicos y serviles, como auxiliares de los sacerdotes propiamente tales. Así, durante la peregrinación por el desierto tenían que transportar el bagaje del tabernáculo.

Los *levitas* sustituían a los primogénitos (de madre), que por ley debían ser consagrados a Yahvé ¹². En la repartición de la tierra de Canaán no se asignó parcela a los de la tribu de Leví para que pudieran dedicarse mejor al culto divino. Como compensación debían ser alimentados y sostenidos con ingresos de las otras tribus. La herencia de Leví era Dios ¹³. Los sacerdotes, o descendientes de Aarón, eran los encargados de los oficios más nobles en el templo: ofrecer sacrificios, asperger con sangre y dar la bendición ¹⁴.

Ezequiel tiene la particularidad de considerar como *sacerdotes* a los de la familia de Sadoc, considerando a los de la familia de Abiatar como simples *levitas* ¹⁵, por haber sido infieles en sus funciones, practicando cultos idolátricos. Según Ezequiel, los *levitas* propiamente tales serán los encargados de las guardias de las puertas de la casa, y prepararán las víctimas para el sacrificio, tanto los holocaustos como las otras (v.11); pero no pueden quemarlas sobre el altar ni derramar la sangre ¹⁶, ni tampoco reservarse una parte de las ofrendas en los sacrificios “por el pecado y por el delito”¹⁷. Habían cometido la iniquidad de darse al culto idolátrico fuera del templo de Jerusalén. Los sacerdotes de los santuarios locales fuera de Jerusalén quedaron así degradados y reducidos a la categoría de *levitas* o sacristanes.

Funciones y leyes de los sacerdotes (15-31).

¹⁵ Los sacerdotes levitas hijos de Sadoc, que guardaron el ordenamiento de mi santuario cuando se apartaron de mí los hijos de Israel, serán mis allegados para ministrar ante mí y ofrecerme la grosura y la sangre, dice el Señor, Yahvé. ¹⁶ Esos entrarán en mi santuario y se llegarán a mi mesa, guardando mi ordenamiento. ¹⁷ Cuando entren por las puertas del atrio interior, se vestirán de vestiduras de lino; no llevarán sobre sí lana cuando oficien en las puertas del atrio interior y dentro del templo. ¹⁸ Llevarán tiaras de lino sobre sus cabezas, y calzones de lino a sus lomos, y no

se ceñirán para no sudar.¹⁹ Pero, cuando hayan de salir al atrio exterior, al pueblo, se quitarán las vestiduras con que se hace el servicio y, dejándolas en las cámaras del santuario, se vestirán otro vestido para no santificar al pueblo con sus vestiduras.²⁰ No se raparán la cabeza ni dejarán crecer sus cabellos, motilando sus cabezas.²¹ Ningún sacerdote beberá vino cuando haya de entrar en el atrio interior.²² No tomarán por mujer ni viuda ni repudiada, sino virgen de la casa de Israel o viuda de sacerdote.²³ Enseñarán a mi pueblo a distinguir entre lo santo y lo profano y a discernir entre lo puro y lo impuro.²⁴ Juzgarán los pleitos conforme a mis leyes, y guardarán mis leyes y mis preceptos en cuanto a todas mis solemnidades, y santificarán mis sábados.²⁵ No entrarán a muerto alguno para no contaminarse; sólo por el padre o la madre, el hijo o la hija, el hermano o la hermana que no haya tenido marido, se contaminarán.²⁶ Después de su purificación contarán siete días,²⁷ y el día en que entren en el santuario, en el atrio interior, para officiar en el santuario, ofrecerán su expiación, dice el Señor, Yahvé.²⁸ En cuanto a su heredad, seré yo; no les daréis posesión en Israel, pues su posesión seré yo.²⁹ Se alimentarán de las ofrendas, de los sacrificios por el pecado y por el delito, y será para ellos cuanto en Israel sea dado al anatema.³⁰ Las primicias de todos los primeros frutos de toda suerte, de cuanto ofreciereis, serán para los sacerdotes, y daréis también a los sacerdotes las primicias de vuestras masas, para que en vuestras casas repose la bendición.³¹ No comerán mortecino alguno ni desgarrado, sea ave o bestia.

Sólo los descendientes de Sadoc, nombrado sumo sacerdote por Salomón en sustitución de Abiatar¹⁸, tendrán la categoría de **sacerdotes, por su fidelidad a Yahvé en medio de la apostasía general** (v.15)¹⁹. Sus funciones en el templo serán: poder entrar en el santuario, preparar las lámparas, ofrecer el incienso²⁰ y quemar los sacrificios sobre el altar, derramando la sangre. Pero tienen que atenerse a ciertas prescripciones rígidas, para resaltar más ante el pueblo el **carácter sagrado de su ministerio excepcional**. Tendrán que utilizar en sus funciones *vestiduras de lino* (v.17), símbolo de pureza interna, siguiendo la prescripción mosaica²¹. Las ropas de lana, ordinariamente usadas, por el calor favorecían el sudor y, con ello, las impurezas rituales. Los sacerdotes, pues, cuando actúen como ministros en *las puertas del atrio interior* donde estaba el altar de los holocaustos, deben mantener la máxima pureza ritual. Deben ir cubiertos con una *tia-ra*, o turbante de lino, y también llevar calzones de la misma tela²².

Y al terminar sus funciones sacerdotales deben despojarse de sus vestidos de ceremonia para no *santificar al pueblo* (v.19), es decir, comunicar cierto carácter sagrado al pueblo **con el contacto de las vestiduras sagradas, y por ello inhabilitarle** para ciertos trabajos profanos²³. La *santidad* era considerada como un fluido contagioso y peligroso. Yahvé era *santo*, y todo lo que tocaba lo *santificaba*, ocasionando algunas veces la muerte del que entraba en su atmósfera de santidad, que es como un aislante que le separa de lo profano y terrestre²⁴. Los sacerdotes debían, además, llevar los cabellos cortos²⁵, pues el rasurarse los cabellos o dejarlos demasiado largos era señal de luto²⁶, lo que no convenía a los que estaban entregados a las funciones sacrales. Mientras están en funciones en el templo, no deben probar el vino (v.21). En la ley mosaica, además, se añadía la prohibición de toda bebida que provocara la embriaguez. Y, por fin, Ezequiel impone una prescripción a los sacerdotes que antes era sólo obligatoria para el sumo sacerdote: que no pueden casarse con una *viuda*, a menos que lo sea de un sacerdote²⁷. Con ello quiere resaltar la pureza y categoría especial de los sacerdotes. Por otra parte, Ezequiel no habla, en su proyecto de la futura teocracia, del sumo *sacerdote*.

Finalmente, el profeta recuerda la otra gran misión de la institución sacerdotal: sus com-

ponentes deben enseñar la Ley, sobre todo lo concerniente a la distinción de las impurezas rituales. Ezequiel tiene una mentalidad ritualista y quiere ante todo inculcar el sentido de *santidad* y de consagración que debe presidir la vida israelita, simbolizada en la distinción de lo “puro e impuro.” Los sacerdotes debían, además, dirimir los pleitos y litigios²⁸. Deben urgir el cumplimiento de la observancia del *sábado* y las solemnidades (v.24). Y, por otra parte, deben abstenerse de tocar cadáveres, pues éstos contagiaban su impureza al que se acercara a ellos. Sólo se les permite tocarlos cuando son de familiares muy próximos²⁹. Si se han contaminado con cadáveres, deben considerarse impuros durante siete días, y en el octavo ofrecer un sacrificio expiatorio de purificación (v.27).

Para su sostenimiento no les será adjudicada ninguna parcela de tierra, pues su *posesión* peculiar o patrimonio es Yahvé. Deben vivir de las *ofrendas* y *sacrificios por el delito y por el pecado* (v.29). También les pertenecerá lo que se declare “anatema” (*jerem*) o consagrado a Dios³⁰. También les estaban reservadas las *primicias* de los frutos de todo género: trigo, cebada, uvas, higos, aceitunas, granadas y miel³¹, productos propios de Palestina. No se determinaba la cantidad, pero prácticamente solía ser la 1/50 parte de todos los ingresos agrícolas³². Por fin, se especifica que los sacerdotes no deben comer nada *mortecino o desgarrado* (v.31), para evitar toda contaminación³³.

1 Cf. Ez 43.2SS. — 2 No hay fundamento alguno para ver analogía entre esta puerta y la “puerta santa” (*babú ellu*) del templo de Marduk, Esagil y Etemenanki, en Babilonia, que se abría sólo dos veces al año PATRA sacar la estatua de Marduk. — Teodoro: PG 81; San Ambrosio, *De institutione virginis* c.8 n.52; Tomás, Sum. *Theol.* III 28:3, *sed contra*. El texto de Ezequiel sólo se puede aplicar a la virginidad de María de un modo *acomodaticio*, pues nada en el contexto avala un sentido literal o típico. — 3 Cf. Lev 7:15; Dt 12:7.18. — 4 Cf. Jos 9:27; Dt 29:10; Lev 26:41. — 5 Los *nethinim* aparecen como clase distinta de los *sacerdotes* y *levitas*. Cf. i Crón 9:2; Neh 7:57.60; 11:3. — 6 Cf. Esd 2:43.55.58; 8:10 (dados por David a los levitas). — 7 Cf. Lev 3:11; 21:6.8; Jer 11:11; Mal 1:7. — 8 Cf. Lev 17:8; Núm 15:13. — 9 Cf. Ex 12:43. — 10 Cf. 2 Crón 6:32s. — 11 Antes, los representantes de cada familia ofrecían sus sacrificios como en los tiempos patriarcales. En Egipto y Babilonia existía ya en tiempos de Moisés una jerarquía sacerdotal, y sólo los que pertenecían a la clase sacerdotal podían ejercer actos de culto oficialmente. — 12 Cf. Núm 1:505; 3:53. — 13 Cf. Jos 13:33; 18:7; Núm 3:10; 17-18:1-7. — 14 Cf. Ex 28:1; 2 Grón 6:48-53; 1 Sam 2:28; 2 Crón 26:18. — 15 Cf. Núm 3:1-13. — 16 Cf. Lev 2:3.10. — 17 Cf. Lev 6:18; 17:1. — 18 Cf. 1 Re 2:27.35. — 19 Sobre Sadoc cf. 2 Sam 15:355; 17:15-22; 1 Re 1:32-45. Sadoc descendía de Aarón por Eleazar (Núm 3:1-4), que heredó los poderes sacerdotales de Aarón (Núm 20,25-28). — 20 Cf. Lev c.1-7; 10,8-11; 12:7; 14; 17:555. — 21 Cf. Ex 28:39-43. — 22 Cf. 28:42; 39:28; Lev 6:3; Eclo 45:8. — 23 Cf. Ex 29:37; 30,29; Lev 6:18.27; Lev 21:1-8. — 24 Cf. Is 65:5. — 25 Cf. Lev 21:5.10. — 26 Cf. Is 22:12; Jer 16:6; Ez 7:18. — 27 Cf. Lev 21:7.135. — 28 Los LXX añaden “pleitos de *sangre*,” e.d., en los que se decidía sobre la vida o muerte de algún litigante (cf. Dt 21:1-2). Sobre los deberes de los sacerdotes en materia de enseñanza de la Ley cf. Lev 10,ios; Dt 17:85; 19:17; 21,js; Os 4:6; Ez 18,5; 20,20; Ag 2:11. — 29 Cf. Lev 21:1-4; Núm 6:6; 19:11-19; Lev 15:13.28. — 30 *Jerem* (que los LXX y la Vg traducen por *anatema*) significa “separado”; y es lo que ha sido separado o reservado a Dios en un botín. Era doble: “jerem de abominación,” porque se destruía para que nadie pudiera participar de él (Jos c.6-7; Lev 27:29), y “jerem de ofrenda”, es decir, de oblación o dedicación de una cosa a Dios (Lev 27:28; Núm 18:14; Ez 44:29). De éste se trata aquí, pues los sacerdotes podían, según Ezequiel, participar de esta ofrenda hecha a Yahvé. — 31 Cf. Dt8:8. — 32 Según Schürer, éstos eran los ingresos materiales de los sacerdotes: en los sacrificios: a) las víctimas por los sacrificios de expiación, excepto en dos casos que se quemaba totalmente (Lev 5:13; 6:9.225; Núm 18:9-20); b) las víctimas de los sacrificios por el delito (Lev 7:6s; Núm 18:95); c) la mayor parte de las oblaciones, pues sólo una parte se esparcía sobre el altar; d) los doce panes de la proposición, que se cambiaban semanalmente; e) en los sacrificios pacíficos quedaban para los sacerdotes el pecho y el muslo derecho (Lev 7, 30-34; 10:14-15); f) la piel de las víctimas quemadas en holocausto. Cf. E. Schürer, *Ge-schichte des jüdischen Volkes* II (1898) 247 (4.^a ed. 1909). — 33 Cf. Lev 17:15; 22:

45. Nueva distribución de la Tierra Santa.

El profeta distribuye idealmente la futura tierra de promisión. Después de describir el templo y las condiciones que deben cumplir los sacerdotes y levitas para hacer resaltar mejor la santidad del lugar y de sus funciones, asigna ahora una parte central del territorio israelita al templo, y en torno a éste la porción territorial de los sacerdotes y del príncipe. Después determina la tributación que se ha de seguir **en la nueva teocracia para que nada falte al culto**. Puede dividirse el capítulo en las siguientes perícopas: a) distribución territorial asignada al templo, a los sacerdo-

tes, levitas, ciudad de Jerusalén y príncipe (1-8); *b*) exhortación al príncipe a no oprimir al pueblo; *c*) diezmos que pagará el pueblo al príncipe, el cual debe aportar lo necesario a los sacrificios (9-17); *d*) días de expiación y fiestas de Pascua y Tabernáculos (18-25).

Territorio asignado al templo, a los sacerdotes y a los príncipes (1-8)

¹ Cuando distribuyáis por suerte la tierra para poseerla, reservaréis una porción a Yahvé, que le consagraréis en la tierra, de veinticinco mil codos de largo y veinte mil de ancho *, que en todo su término en derredor será santa. ² De ella será para el santuario un cuadro de quinientos por quinientos codos, que tendrá en torno un espacio libre de cincuenta codos. ³ De esa extensión la medirás, de un largo de veinticinco mil codos y un ancho de diez mil, y en ella quedará el santuario, el santísimo. ⁴ Esta porción santa de la tierra será para los sacerdotes, que se acercan a ministrar a Yahvé y servirá para sus casas y como lugar santo para el santuario. ⁵ Asimismo, veinticinco mil de largo y diez mil de ancho para los levitas que hacen el servicio de la casa, y en ella tendrán ciudad de habitación. ⁶ Para propiedad de la ciudad destinaréis cinco mil codos de ancho y veinticinco mil de largo, paralelamente a la porción santa reservada, que pertenecerá a la casa de Israel. ⁷ El príncipe tendrá su parte, lindando de ambos lados con la parte del santuario y la parte de la ciudad del lado occidental hacia occidente, y del lado oriental hacia el oriente, y de una longitud igual a una de las partes, desde la frontera occidental a la oriental. ⁸ Esta será su propiedad, su posesión en Israel, y así mis príncipes no oprimirán nunca más a mi pueblo y dejarán la tierra a la casa de Israel por sus tribus.

Ezequiel nos presenta en este capítulo una distribución simétrica y sistemática ideal de la nueva Tierra Santa. Se trata de una idealización utópica en función de ideas teológicas. El centro de la nueva Tierra de Promisión será el templo, morada de Yahvé. Las tribus serán sistemáticamente distribuidas al norte y al sur del recinto sagrado. La nueva vida nacional debe ser teocrática en el sentido pleno y efectivo de la palabra; de ahí la presencia de Yahvé en el centro geográfico de Tierra Santa. Como la descripción es ideal, prescinde el profeta de las particularidades geográficas y demográficas. Primeramente nos presenta la parte central del territorio — que será considerada como sagrada, reservada a Yahvé — , de 25.000 codos de larga (unos 13 km.) y 20.000 codos de ancho (unos 10 km.) ².

Toda esta zona será considerada **como santa (v.1), perteneciente a Yahvé**. El centro de ésta estará reservada al *santuario* en una extensión de “quinientos por quinientos codos” (unos 250 X 250 metros, que es la extensión que nos dio en 42:15-20 para las dimensiones del templo). En torno a este sagrado recinto habrá “un espacio libre de cincuenta codos” (unos 25 m. largos). Dividiendo el rectángulo descrito (v.1) de 25.000 X 20.000 codos en dos partes a lo ancho, tenemos dos rectángulos adyacentes de 25.000 de largo por 10.000 de ancho (v.3). Uno de éstos es destinado a los *sacerdotes* (v.4), y en su centro está propiamente el *templo* ³. El otro rectángulo, al norte del anterior, está reservado a los *levitas* (v.6). Paralela a la porción santa (v.6), al sur de la zona asignada a los sacerdotes, estará la parte reservada a la ciudad, de 25.000 codos de largo por 5.000 de ancho (unos 2:5 km.).

La porción asignada al príncipe se extiende al oriente y occidente de las zonas asignadas a los sacerdotes, levitas y ciudad (v.7). Su anchura es de 25.000 codos (13 km.), igual a la porción reservada a la zona consagrada. La parte, pues, reservada al príncipe estaba en el centro geográfico de Tierra Santa, dividiendo las tribus del norte de las del sur, como veremos a conti-

nuación. Además, la zona del príncipe estaba interrumpida por la zona *sagrada*, que forma un cuadrado. El profeta, con esta distribución, **quiere simbolizar la fuerza teocrática de la nueva organización nacional** y asentar que el príncipe no tiene derecho a apropiarse nada de las tribus, ya que tiene una posesión muy vasta y en el mejor lugar del país⁴.

Deberes y derechos tributarios del príncipe (9-17).

⁹ Así dice el Señor, Yahvé: ¡Basta, príncipes de Israel! Dejad la violencia y la rapiña” Haced juicio y justicia, no haya de parte vuestra exacciones sobre mi pueblo, dice el Señor, Yahvé. ¹⁰ Sean justas vuestras balanzas, justo vuestro “efá,” justo vuestro “bat.” ¹¹ El “efá” y el “bat” sean de la misma medida, de suerte que el “bat” contenga un décimo del “jómer,” y una décima parte del “jómer” el “efá.” Uno y otro corresponderán al “jómer.” ¹² El “siclo,” veinte “güeras.” Los cinco siclos habrán de ser cinco; los diez, diez, y cincuenta siclos la “mina.” ¹³ La ofrenda que reservaréis será ésta: un sexto de “efá” por “jómer” de trigo, y un sexto de “efá” por “jómer” de cebada. ¹⁴ Y la ley para el aceite, para el “bat” de aceite, ésta: la décima parte de un “bat” por “kor.” Diez “batos” son el “jómer” ⁵, pues diez “batos” hacen un “kor.” ¹⁵ De las reses, una por manada de doscientas de los pastos regados de Israel ⁶, para el sacrificio pacífico y para el expiatorio, dice el Señor, Yahvé. ¹⁶ Todo el pueblo de la tierra hará esta oblación al príncipe de Israel, ¹⁷ y cuenta del príncipe será dar el holocausto, la ofrenda y la libación en las fiestas, en los novilunios, en los sábados y en todas las solemnidades de la casa de Israel, y él ofrecerá el sacrificio expiatorio, la ofrenda, el holocausto y el sacrificio eucarístico para expiar la casa de Israel.

Los grandes responsables de la catástrofe de Israel fueron los magnates y los reyes de Israel. Con sus rapiñas y violencias sembraron la injusticia y la desesperación en el pueblo ⁷. En adelante deben los príncipes dar ejemplo de justicia, siendo escrupulosos en sus balanzas (v.9.), sin deformar su capacidad y el precio ⁸.

A continuación especifica concretamente el valor de cada medida de áridos y de líquidos. El *jómer*, equivalente a la carga de un asno (de ahí su nombre, que significa *asno*), contenía 392:8 litros. El *efá* es la medida de sólidos, equivalente al *bat*, medida de líquidos, las cuales valían la décima parte del *jómer*, es decir, 39,3 litros ⁹. El *siclo* (de *sheqel*: peso) era de oro o de plata. Este último equivalía a 14:200 gramos. El *güera* era la 1/20 parte del *siclo* ¹⁰. Cincuenta *siclos* valían una *mina* (v.12). El profeta urge que los valores reales y nominales deben corresponderse en los pesos y medidas. El pueblo debe contribuir al sostenimiento de los gastos del culto con 1/6 de *efá* (unos seis litros) por *cada*, *jómer* o *kor* (393:8 l.) u. De las reses ovinas, por cada 200 debían ofrecer una. Es bastante menos de lo que exigía la ley mosaica ¹².

Estas ofrendas eran para los sacrificios “pacíficos y expiatorios”; en aquéllos había un banquete sacrificial con participación de los oferentes y sacerdotes. Todos los no levitas, *el pueblo de la tierra* (v.16), debían contribuir con estas ofrendas y diezmos. Por su parte, el príncipe es el encargado de proveer a toda clase de sacrificios, los *holocaustos*, en los que se quemaba toda la víctima sobre el altar; las *ofrendas* incruentas de frutos del campo y las *libaciones* de aceite que habían de derramarse sobre el altar ¹³, y esto no sólo en el sacrificio cotidiano, sino en los *novilunios* o *neomenias* (principio de cada mes), en los que había sacrificios específicos ¹⁴, y en las otras *solemnidades*, como la Pascua, Pentecostés y Tabernáculos ¹⁵.

Sacrificios en las principales solemnidades (18-25).

¹⁸ Así dice el Señor, Yahvé: El día primero del primer mes tomarás un novillo sin defecto y harás la expiación del santuario. ¹⁹ El sacerdote tomará de la sangre de la víctima expiatoria y la pondrá sobre los postes de la casa, y sobre los cuatro ángulos de la basa del altar, y sobre los postes de las puertas del atrio interior. ²⁰ Y así harás también el día siete del mes ¹⁶ para los que pecan por ignorancia o por error, y así purificaréis la casa. ²¹ El día catorce del primer mes tendréis la Pascua. La fiesta durará siete días, y se comerá durante ellos pan ácimo. ²² Ese día ofrecerá el príncipe por sí y por todo el pueblo de la tierra un novillo en sacrificio expiatorio, ²³ y durante los siete días de la fiesta ofrecerán en holocausto a Yahvé siete novillos y siete carneros sin defecto, cada uno de los siete días, y un macho cabrío en sacrificio expiatorio cada día. ²⁴ Añadirá la ofrenda de un “efá” por toro, un “efá” por carnero y un “hin” de aceite por “efá.” ²⁵ El día quince del séptimo mes, en la solemnidad, ofrecerá durante siete días los mismos sacrificios expiatorios y la misma ofrenda con su aceite.

Los autores suelen hacer hincapié en las divergencias existentes entre las prescripciones de Ezequiel aquí expuestas y las tradicionales mosaicas. De nuevo tenemos que repetir que el gran profeta **no hace sino idealizar el futuro culto en la nueva teocracia**. Nunca sus prescripciones se pusieron por obra en contra de las tradicionales. Debemos, pues, atender al simbolismo que entraña la nueva organización propuesta por Ezequiel, como lo hemos hecho al estudiar la estructura del nuevo templo por él diseñado. El profeta habla de los futuros sacrificios siempre con la preocupación ritualista de la pureza.

El primero de todos es el del primer día del nuevo año (primero de *Nisán*: marzo-abril), en el que se debe sacrificar un *novillo* en expiación para *purificar el templo*. Se aspergerá con su sangre los postes o columnas que del atrio interior daban acceso al santuario, la *basa del altar* de los holocaustos ¹⁷ y las columnas de las tres puertas que introducen al atrio interior (v.19). Sobre el holocausto hablará en 46:6. El *día séptimo* del mismo mes se hará un sacrificio análogo por los pecados de *ignorancia o error* (v.20) del pueblo. Estos pecados son pecados materiales sin plena advertencia, en contraposición a los cometidos “con mano alzada”¹⁸. Difiere esta prescripción de la mosaica en cuanto que Ezequiel señala una fecha determinada para la expiación de los susodichos pecados posibles del pueblo, mientras que en la ley mosaica se prescribía, en general, que debía ofrecerse ese sacrificio expiatorio siempre que se cometieran esos pecados. Además, según la antigua Ley, en el sacrificio con el novillo había que ofrecer un macho cabrío ¹⁹.

La Pascua debía celebrarse el 14 de *Nisán* (marzo-abril), y durante siete días no debía comerse pan fermentado; el príncipe debía ofrecer en este día un novillo en expiación, y en cada uno de los días, siete novillos y siete carneros y un macho cabrío como expiación (v.23). Estos sacrificios debían ir acompañados de un *efá* de flor de harina (39 l.) ²⁰ por cada novillo y otro tanto por cada carnero. Además, cada *efá* de flor de harina será acompañado de un *hin* (1/6 del *bat*, es decir, unos 6:5 L).

Tampoco aquí coinciden las prescripciones de Ezequiel con las mosaicas ²¹. Vemos, pues, que el profeta, aunque trabaja con datos de la tradición, los cambia a su gusto, según el sentido simbólico que les quiere dar. Ezequiel no dice nada de los corderos que cada familia sacrificaba en la cena del 14 de *Nisán* ²².

1 Leemos con los LXX *veinte mil*, con preferencia al TM, que lee *diez mil*, pues la parte reservada a los levitas también es *santa*. — 2 Algunos autores, como Spadafora, interpretan estas cifras de cañas *de medir*, y no de codos. Con lo que las dimensiones serían seis veces mayores de las que hemos expuesto, pues la *caña* valía seis codos. La mayoría de los autores prefieren leer codos, aunque el TM no dice ni codos ni cañas. — 3 Los LXX leen: “y será un lugar para cosas puestas aparte por su santidad.” Falta “será una parte santa” en el griego. — 4 Cf. Miq 2,iss; 3,Qss; 6:10-11. — 5 “Diez batos hacen un jómer” falta en los LXX. — 6 La traducción “pastos regados” no es segura. — 7 Cf. Jer 6:7; 20:8; Am 3:10; Hab 1:3; 1 Re 21; Is s,8s. — 8 La frase del v.10 aparece en Lev 19,36; cf. Dt 25:13-15; Miq 6:10-11; Prov n,i; 16,1 t; 20,to. — 9 La equivalencia de estas medidas susodichas hebreas con las nuestras fluctúan según los autores. Así, *el jómer* (el *imeru* asirio) equivale, según Kortleitner, a 364:4 litros. El jómer aparece reiteradamente en la Biblia (cf. Lev 27:16; Núm 11:32; Is 5:10; Os 3:2). Los LXX traducen por κόπος. — 10 *El güera* es el ὄβολος de los LXX (cf. Am 8,5; Ex 30:13; Lev 27:25; Núm 3:47; 18:48). El *sido* es el σίκλος de los LXX, que también traducen por διδράχμιον. La *mina* es el *maneh* del hebreo, que es transcrito por los LXX μνα. Sobre el valor de estas medidas véase el artículo *Medidas, pesos, monedas* en “Verbum Dei,” I p.272ss (Barcelona 1956). — 11 El *jómer* y el *kor* son equivalentes; el primero era medida de áridos, y el segundo de líquidos. — 12 Cf. Lev 27:32; los LXX en el texto de Ezequiel leen *diez* en vez de *doscientos*. — 13 Cf. Lev 23:13-18; Núm 6:15. — 14 Cf. Lev 23:24; Núm 10:10. — 15 Cf. Lev 23:2; Núm 15:3. — 16 Los LXX traducen “en el mes séptimo.” El TM dice lit. “en el séptimo, en el mes.” — 17 Cf. £243:20. — 18 Cf. Núm 15:30; Lev 4:2; Núm 15:22-27. — 19 Cf. Núm 15:24. — 20 Cf. Núm 28,5; 15:4; 28,5. — 21 Según Núm 28:19-22: “en el primer día se ofrecerían en holocausto dos novillos, un carnero y siete corderos de un año.” — 22 Cf. Ex 12:6s.

46. Ofrendas del Príncipe. Inalienabilidad de su territorio.

Siguen las prescripciones relativas a las obligaciones del príncipe en materia de ofrendas y las regulaciones sobre la participación de los laicos en el culto. Puede dividirse el capítulo en tres partes: *a*) contribuciones a los diferentes sacrificios (1-15); *b*) posesión territorial del príncipe (16-18); *c*) descripción de los lugares donde los levitas preparaban los sacrificios (19-24).

Ofrendas del príncipe (1-15).

¹ Así dice el Señor, Yahvé: La puerta del atrio interior del lado de oriente estará cerrada los seis días de trabajo, pero se abrirá el día del sábado y en los novilunios. ² El príncipe entrará por el vestíbulo de la puerta exterior y se estará junto a las jambas de la puerta; los sacerdotes ofrecerán sus holocaustos y sus sacrificios eucarísticos, y él se prosternará en el umbral de la puerta; luego saldrá, y la puerta no se cerrará antes de la tarde. ³ El pueblo de la tierra se prosternará ante Yahvé a la entrada de esta puerta los sábados y los novilunios. ⁴ El holocausto que el príncipe ofrecerá a Yahvé los sábados será de seis corderos sin defecto y un carnero sin mácula, ⁵ y su ofrenda de un “efá” por el carnero y de lo que él quiera por los corderos, con un “hin” de aceite por “efá.” ⁶ En los novilunios ofrecerá un novillo sin defecto, seis corderos y un carnero sin defecto, ⁷ y su ofrenda será de un “efá” por el novillo, un “efá” por el carnero y lo que él pueda por los corderos, y un “hin” de aceite por “efá.” ⁸ Cuando el príncipe entre, entrará por el vestíbulo de la puerta, y por el mismo camino saldrá. ⁹ Pero, cuando el pueblo de la tierra se presente ante Yahvé en las solemnidades, el que entre por la puerta del norte para prosternarse, saldrá por la puerta del mediodía, y el que entre por la puerta del mediodía saldrá por la puerta del norte; no se saldrá por la puerta por donde se entró, sino que se saldrá por la opuesta. ¹⁰ El príncipe entrará con ellos cuando entren y saldrá con ellos cuando salgan. ¹¹ En las fiestas y en las solemnidades, la ofrenda será de un “efá” por el novillo, un “efá” por el carnero y lo que pueda por los corderos, con un “hin” de aceite por “efá.” ¹² Si el príncipe ofreciere a Yahvé un holocausto voluntario o un sacrificio eucarístico voluntario, se le abrirá la puerta del lado de oriente y ofrecerá su holocausto y su sacrificio eucarístico, lo mismo que en los sábados, y luego saldrá, y cuando haya salido se cerrará la puerta. ¹³ Ofrecerás cada día en holocausto a

Yahvé un cordero primal sin defecto, todas las mañanas,¹⁴ y todas las mañanas añadirás la ofrenda: un sexto de “efá” y un tercio de “hin” de aceite para amasar la harina. Esta es la ofrenda a Yahvé, ley perpetua para siempre.¹⁵ Se ofrecerá todas las mañanas el cordero y la ofrenda con el aceite como holocausto perpetuo.

Durante los días laborables estaba cerrada la puerta *oriental* que daba acceso al atrio *interior* (la del atrio exterior debía estar siempre cerrada). Los sábados y primeros de mes, *novilunios*, se abrirá aquélla para que entre únicamente el *príncipe*. Debe permanecer en el vestíbulo de dicha puerta, sin entrar en el atrio interior, y desde allí asistir al sacrificio de las víctimas que los sacerdotes inmolarán sobre el altar de los holocaustos (v.2). Como es laico, no puede entrar en la zona reservada a los sacerdotes durante las funciones. El *pueblo de la tierra*¹, o la masa laical popular, ebe permanecer en el atrio exterior (v.3). El príncipe, por su parte, debe ofrecer especiales sacrificios los sábados: seis corderos y un carnero con la oblación de un *efá* de harina (39 1.) por el carnero, y otra cantidad, según sus posibilidades, por los corderos, y un *hin* de *aceite* (6:5 1.) por *efá* (v.5). En los días primeros de mes, *novilunios*, debe ofrecer un novillo, más lo que ofrecía los sábados (v.7). Estas prescripciones son diferentes de las tradicionales mosaicas².

Se señala que el príncipe no debe pisar el atrio *interior*, y, por tanto, que debe salir por la puerta que entró, sin sobrepasar el umbral (v.8). El *pueblo de la tierra*, en cambio, no debe salir por la puerta que entró (v.9): el que entró por la puerta norte debe salir por la del sur, y viceversa. La puerta oriental permanecía siempre cerrada. Y el príncipe debe entrar al mismo tiempo que el pueblo (v.10). En las gestas y *solemnidades* se ofrecerá un *efá* de harina (39 1.) por el novillo, otro por el carnero; una parte prudencial libre por los corderos, y un *hin* de *aceite* (6:5 1.) por cada *efá*. Estos eran sacrificios reglamentarios obligatorios; pero, además, se podían ofrecer otros espontáneamente³. En ese caso, el príncipe entrará por la misma puerta oriental, que se abría los sábados, y saldrá como está prescrito para esos días (v.12). Además, debía ofrecerse el sacrificio *perpetuo* o *cotidiano*¹: todas las mañanas se ofrecerá un cordero en holocausto y un sexto de *efá* (6:5 1.) de flor de harina⁵. Nada se dice del holocausto de la *tarde*, como se prescribía en la legislación mosaica⁶.

Inalienabilidad de la posesión territorial del príncipe. (16-18)

¹⁶ Así dice el Señor, Yahvé: Si el príncipe hiciera a uno de sus hijos un don tornado de su heredad, el don pertenecerá al hijo y será propiedad suya como heredad. ¹⁷ Pero si el don tornado de su heredad lo hace a uno de sus servidores, le pertenecerá a éste hasta el año de remisión; luego volverá al príncipe, y su heredad será de sus hijos. ¹⁸ No podrá tomar el príncipe nada de las heredades del pueblo, despojándolos de su posesión. De lo suyo heredará a sus hijos, para que mi pueblo no salga de la heredad de cada uno.

El profeta quiere evitar los antiguos abusos de la monarquía, prohibiendo al príncipe que enajene sus bienes y que tome de los bienes de sus subditos. Sólo podrán heredarle legítimamente sus hijos, de forma que, si el príncipe cedió alguno de sus bienes a sus subditos, éstos disfrutarán de la posesión sólo hasta el *año de remisión* (v.17), es decir, sólo podrán usufructuarlo durante siete años, ya que cada siete años tenía lugar el *año de remisión*¹. Es el año de la emancipación de los esclavos. De este modo se salva perpetuamente la división del territorio hecha en principio, y el príncipe siempre tendrá lo que se le asignó y no se verá obligado por la necesidad a apropiarse de los bienes de sus subditos.

Las cocinas del templo (19-24).

¹⁹ Metióme luego por la entrada que está al lado de la puerta, en las cámaras santas destinadas a los sacerdotes, hacia el norte, y vi que había un lugar en el fondo del lado de occidente, ²⁰ y me dijo: Ese es el lugar donde los sacerdotes harán cocer la carne de los sacrificios por el delito y por el pecado y donde se cocerán las ofrendas para no llevarlas al atrio exterior, santificando al pueblo. ²¹ Llevóme luego al atrio exterior, y me hizo pasar por los cuatro ángulos del atrio, y vi que a cada ángulo del atrio había un patio ²² de cuarenta codos de largo y treinta de ancho, todos cuatro de las mismas medidas en cada uno de los cuatro ángulos, ²³ y en todos ellos había en torno una pared y abajo fogones alrededor de las paredes, ²⁴ y me dijo: Estas son las cocinas donde los servidores de la casa cocerán el sacrificio del pueblo.

Los departamentos dedicados a cocer las carnes de ciertos sacrificios, los de expiación y por el delito, estaban al *occidente* (v.19). Este fragmento parece fuera de lugar en este capítulo, y más bien encaja a continuación de 42:14. Se da la razón de por qué el cocimiento de dichas carnes se hacía en lugar aparte: para no *santificar* al pueblo, que está en el atrio exterior, es decir, comunicarle la *santidad* inherente a dichas víctimas destinadas al sacrificio, inhabitándolos para los actos profanos de la vida cotidiana ⁸.

Las cocinas para las carnes que ofrecían los laicos están dispuestas en cuatro pequeños atrios en los cuatro ángulos del templo (v.21). Son de unos 20 metros de largo por unos 15 de ancho (v.22), y a lo largo de la pared estaban los fogones con el instrumental necesario. Allí cocían los del pueblo las carnes que les pertenecían de los sacrificios. Esos *fogones* debían de ser unas piedras distribuidas debidamente para colocar sobre ellas la olla que se había de calentar. Los *servidores de la casa* que intervienen en estas faenas son los *levitas* ⁹, dedicados a servicios auxiliares en el recinto del templo, como ayudantes de los sacerdotes, y entre ellos este de preparar las carnes a los laicos que celebraban sus banquetes familiares en determinados sacrificios ¹⁰.

47. La Fuente del Templo. Las fronteras del Nuevo Israel.

Podemos dividir este capítulo en tres secciones bien claras: *a*) la descripción del torrente que sale del templo y se dirige por el desierto hasta el mar Muerto, vivificando la región y las aguas de éste (1-12); *b*) fronteras de la nueva tierra de promisión (13-21); *c*) ordenaciones sobre la buena acogida de los extranjeros que habiten en la Tierra Santa (22-23).

El torrente que sale del nuevo templo (1-12).

¹ Llevóme luego otra vez a la entrada del templo, y vi que debajo del templo, al oriente, brotaban aguas, pues la fachada del templo estaba al oriente, y las aguas descendían debajo del lado derecho del templo, del mediodía del altar. ² Me llevó por el camino de la puerta septentrional y me hizo dar la vuelta por fuera hasta el exterior de la puerta oriental, y vi que las aguas salían del lado derecho. ³ Al salir hacia oriente llevaba aquel varón en la mano un corderillo, y midió mil codos, y me hizo atravesar las aguas; llegaban hasta los tobillos. ⁴ Midió otros mil, y me hizo atravesar las aguas; llegaban hasta las rodillas. Midió otros mil, y me hizo atravesar

las aguas; llegaban hasta la cintura. ⁵ Midió otros mil, y era ya un río, que me era imposible atravesar, porque las aguas habían crecido y tenían que pasarse a nado; era un torrente que no podía atravesar. ⁶ Díjome: ¿Has visto, hijo de hombre? Luego me hizo volver siguiendo la orilla del río. ⁷ Y entonces vi que en una y otra parte había en la ribera muchos árboles, ⁸ y me dijo: Hijo de hombre, estas aguas van a la región oriental, bajan al Araba y desembocan en el mar, en aquellas aguas pútridas, y éstas se sanearán. ⁹ Y todos los vivientes que nadan en las aguas, por dondequiera que entre este río, vivirán, y el pescado será allí abundantísimo, porque, al llegar estas aguas, las del mar se sanearán y los peces tendrán vida hasta donde llegue el río. ¹⁰ Junto a sus orillas estarán los pescadores, y desde Engadi hasta En-Eglayim será un tendedero de redes, y por sus variadas especies será el pescado tan numeroso como los del mar Grande. ¹¹ Sus charcas y sus lagunas no se sanearán, serán dejadas para salinas. ¹² En las riberas del río, al uno y al otro lado, se alzarán árboles frutales de toda especie, cuyas hojas no caerán y cuyo fruto no faltará. Todos los meses madurarán sus frutos, por salir sus aguas del santuario, y serán comestibles, y sus hojas, medicinales.

El horizonte grandioso de la visión de Ezequiel se va completando con este cuadro idílico, en el que la mísera tierra palestina aparecerá transformada. El centro geográfico de la nueva Tierra Santa es el templo, donde habita Yahvé. De él irradiará toda bendición en el orden espiritual y material. Su poder bienhechor será tan grande, que podrá transformar las estepas calcinadas del desierto de Judá y las fétidas aguas del mar Muerto. El profeta asiste imaginariamente a la vivificación de aquellas tierras. Su guía le lleva de nuevo a la entrada del templo para que asista a un espectáculo grandioso: del lado oriental del recinto sagrado brotaba un caudaloso torrente, que sale del *lado derecho del templo* (v.1), es decir, de la pared lateral del templo que da hacia el sur. Allí está la famosa fuente de Gihón, llamada hoy de la Virgen. En efecto, sus aguas parecen venir de la misma montaña donde está la gran explanada del templo. Ezequiel, pues, trabaja con la imaginación, idealizando las situaciones, pero basado en ciertos datos topográficos reales.

En la descripción del profeta surgen las aguas del *altar* de los holocaustos, que está en el centro del atrio interno. El profeta salió del atrio por la puerta *septentrional*, pues la oriental, mejor situada para contemplar el curso de las aguas, estaba cerrada, y, dando un rodeo, se colocó fuera del atrio exterior frente a la puerta *oriental*. Desde allí podía contemplar el espectáculo maravilloso: las aguas salían del lado derecho o meridional de dicha puerta. El guía que lleva la cuerda de medir le hace andar *mil codos* (525 m.), y allí le invita a entrar en el torrente para que constate la cantidad de agua que lleva. Por ahora es modesta, pues llega sólo hasta el tobillo (v.3). Mil codos más allá ya llegaba a las rodillas, y mil más allá llegaba hasta la cintura (v.4). Mil codos más allá en dirección del mar IVuerto, el profeta no puede pasar por la cantidad de agua que lleva el torrente (v.5).

Volviendo sobre sus pasos, Ezequiel se da cuenta de la fertilidad que ha surgido con las aguas, pues a ambos lados hay abundancia de árboles (v.7). El guía le explica, sin seguir más, que el río surgido en el templo se dirige hacia la región esteparia del *Araba* (v.8), la depresión que, descendiendo por el Jordán y mar Muerto, llega hasta el golfo de Elán. Al llegar al mar Muerto, llamado así por la carencia de vivientes en él a causa de las emanaciones bituminosas y sulfurosas de su fondo, las aguas se *sanearán*, poblándose de toda clase de peces, como el *mar Grande* o Mediterráneo (v.10). La abundancia de peces será tal, que desde *En-gadi* ¹¹, a la mitad de la orilla occidental del mar Muerto, hasta *En-Eglayim* (v.10), en la desembocadura del Jordán

¹², se extenderá un *tendedero de redes* de los muchos pescadores que allí trabajarán. Y, aparte de esta riqueza piscícola, estarán las *salinas* que abundarán en las numerosas charcas y recodos del río.

La idealización llega a su colmo al decir que los árboles que crezcan a las orillas del torrente darán doce frutos al año, según los doce meses, y hasta sus hojas servirán para preparados medicinales. **Es el nuevo Edén de la nueva teocracia hebrea.** Ezequiel no podía presentar nada más atrayente a los ojos de los pobres exilados.

Las fronteras de la nueva Tierra Santa (13-20).

¹³ Así dice el Señor, Yahvé: Estas son las fronteras de la tierra que distribuiréis a las doce tribus de Israel; a José una parte doble. ¹⁴ Cada uno de vosotros tendrá su parte igual que la de los otros, de lo que yo, alzando mi mano, juré dar a vuestros padres, y ésta será la tierra de vuestra heredad. ¹⁵ Estas, pues, serán las fronteras: del lado del norte, desde el mar Grande, camino de Jetlón, hasta llegar a Sedad, ¹⁶ Jamat Berota, Sibraim, entre la frontera de Damasco y la frontera de Jamat; Jaser-Enón, en la frontera de Haurán. ¹⁷ Así la frontera correrá desde el mar hasta Jaser-Enón, dejando al norte el territorio de Damasco al lado de la frontera de Jamat. Esta es la frontera septentrional. ¹⁸ Del lado de oriente, la frontera entre Haurán, Damasco, Galaad y la tierra de Israel será el Jordán; mediréis desde el confín hasta el mar Oriental hasta Tamar ¹³. Esta es la frontera oriental. ¹⁹ Del lado del sur, al mediodía, desde Tamar hasta las aguas de Meribat-Qades, en la dirección del torrente hasta el mar Grande. Esta es la frontera meridional, la del mediodía. ²⁰ Del lado de occidente, la frontera será el mar Grande hasta frente a Jamat. Esta es la frontera occidental.

La distribución de Tierra Santa será en partes iguales. Como la tribu de Leví no tenía porción, se compensaba dando el *doble a José* (v.13) para sus dos hijos Efraím y Manases. Los límites septentrionales son iguales a los señalados en Núm 37, yss: desde el mar Mediterráneo hasta *Jaser-Enón* (v.16), que se ha querido identificar con el actual *el-Hedar*, al pie del Hermón, cerca de las fuentes del Jordán. Los autores no convienen en la identificación de los nombres que nos da el texto, y hay dos corrientes de opinión, pues unos toman la línea de demarcación septentrional en una zona alta que parte del centro del Líbano hacia Trípoli, pasando por Damasco ¹⁴; en cambio, otros creen que la frontera señalada por Ezequiel hay que buscarla no más arriba del norte de Galilea ¹⁵. La demarcación oriental de Tierra Santa parte de la zona de Damasco y desciende por el Jordán, el mar Muerto, el Araba hasta Tamar ¹⁶. La delimitación meridional parte de esta última localidad, atraviesa el Negueb por Qades y llega al Mediterráneo o *mar Grande* (v.IQ) ¹⁷. La frontera occidental se limita por el Mediterráneo desde la región indicada hasta *Jamat*, en la alta Siria.

Protección de los extranjeros (21-23).

²¹ Partiréis esta tierra entre vosotros, según las tribus de Israel, ²² y echaréis suertes sobre ella para heredad vuestra y de los extranjeros que entre vosotros peregrinan y entre vosotros han engendrado hijos, pues los tendréis como naturales entre los hijos de Israel, y entrarán en suerte con vosotros para heredarse entre las tribus de Israel. ²³ En la tribu en que peregrinare el extranjero, en ella le daréis su heredad, dice el Señor, Yahvé.

Este fragmento relativo a los *extranjeros* interrumpe la ilación natural entre el v.21 de este capítulo y el primero del siguiente. Muchos críticos lo consideran adición posterior en tiempos en que el universalismo religioso tenía más cabida en la mentalidad israelita, como se refleja en el libro de Joñas y en el de Job. Sin embargo, ya en la tradición mosaica había una ley que protegía a los extranjeros. Así se dice en el Levítico: “Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros: *amale como a ti mismo*, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto”¹⁸. La recomendación no puede ser más bella y generosa. **Esta tenue tradición universalista existió en toda la historia de Israel y fue creciendo** en los años de la literatura sapiencial después del exilio.

¹ Se llama así al pueblo en general, en contraposición a los de la tribu de Leví, porque tenían toda una porción de *tierra* asignada en propiedad; en tiempos de Cristo tenía un sentido despectivo; equivalía a ignorantes de la Ley. — ² Según Núm 28:9, en el sábado sólo dos corderos, además de los dos del sacrificio cotidiano. — ³ Cf. Lev 7:16; 22:18.21; Am 4:5. — ⁴ Cf. Ex 29:38-42. — ⁵ Cf. Lev 2:1; 1 Re 5:2. — ⁶ Cf. Núm 28:3.5. — ⁷ Cf. Is 61:1; Jer34:8.15ss. — ⁸ Cf. Ez 44:19. — ⁹ Cf. 44:11. — ¹⁰ Cf. Lev 7:15-18; 22:28-30; Dt 27:7. — ¹¹ Es el actual *Ain-gido*, “fuente del cabrito.” — ¹² Cf. Abel, *Géog.* II 3163. La localización es dada por San Jerónimo. Parece ser la actual *Ain Hagia*. — ¹³ *Hasta Tamar* es generalmente intercalada, siguiendo algunas versiones, como la siríaca. Un simple cambio de letras en el TM nos da *Tamar*, que encaja bien en el contexto como término sur, según se ve en el verso siguiente. — ¹⁴ Los que sostienen una demarcación alta, es decir, desde Trípoli a Homs, hacen las siguientes identificaciones: *Jetlón*, el actual *Heitela*, al este de Trípoli. *Jamat*, la actual *Jama*, a 50 kms. al norte de Homs. *Sedad*, la actual *Sadad*, al sudeste de Homs. *Berota*, la actual *Bereitan*, al sudeste de Baalbek. *Sibraim*, el actual *Someriye*, al este del lago de Homs. *Jauran*, la actual *Hawarin*, al este de Sadad, en el camino de Damasco a Palmira. Cf. ABEL, o.c., I 301-304. — ¹⁵ Según esta opinión, las identificaciones geográficas serían: *Jetlón*, el actual Adían, al sur de Sarepta, entre Tiro y Sidón; *Aiterun*, en la Galilea superior. Las otras identificaciones son más difíciles en esta segunda opinión. — ¹⁶ *Tamar* se suele identificar con Jasón-Tamar, entre Cades y Sodoma, al sur del mar Muerto. Cf. ABEL, o.c., I 304-306. — ¹⁷ *Qades* es el actual *Ain Qedeis* (Núm 20:1-13). Cf. Abel, *ibid.*, I 301. El *torrente* es el famoso “torrente de Egipto,” el actual *Wady el-Aris*, la primera ciudad egipcia. Llamado en Am 6:14 *torrente de la estepa*, y en los documentos cuneiformes *najal Musur* (río de Egipto), equivalente al *najal Misrayim* de la Biblia. Cf. Abel, o.c., I 301. — ¹⁸ Cf. Lev 19,33-34.

48. Repartición del País. Las doce puertas de Jerusalem.

Idealmente, el profeta reparte la tierra de Palestina, prescindiendo de todos los accidentes geográficos. Desde el norte al sur, el país es dividido en doce tiras como en un papel, teniendo como centro la zona religiosa reservada al templo y a los de la tribu de Leví. Las tribus están distribuidas siete al norte de la zona sagrada y siete al sur, sin que ninguna quede en Transjordania, como en la antigua repartición de Josué. La distribución es totalmente convencional y simbólica. Las más próximas al centro, privilegiadas como cercanas al templo, son *Juda*, heredera de las promesas mesiánicas, que tuvo la dirección en la época de David y de Salomón¹, y *Benjamín*, por la predilección de Jacob por su epónimo². Las tribus más extremas son las provenientes de las esclavas de Jacob: Dan, Neftalí, hijos de la esclava de Raquel; Aser y Gad, hijas de Lía³. Todas las tribus tendrán sustancialmente los mismos derechos y serán iguales, descartándose los privilegios conquistados por la fuerza.

Las tribus septentrionales (1-7).

¹ Estos son los nombres de las tribus, partiendo de la frontera septentrional, a lo largo del camino de Jetlón, que lleva a Jamat, hasta Jaser-Enón, dejando al norte la frontera de Damasco, a lo largo de Jamat: Dan, una parte.² Junto a Dan, desde el lado de oriente hasta la orilla del mar, Aser, una parte.³ Junto a Aser, desde el lado de oriente hasta la orilla del mar, Neftalí, una parte.⁴ Junto a Neftalí, desde el lado

de oriente hasta el mar, Manases, una parte.⁵ Junto a Manases, desde el lado de oriente hasta el mar, Efraím, una parte.⁶ Junto a Efraím, desde el lado de oriente hasta la orilla del mar, Rubén, una parte.⁷ Junto a Rubén, desde el lado de oriente hasta la ribera del mar, Judá, una parte.

La enumeración empieza por la frontera norte, determinada en el capítulo anterior⁴. La enumeración es reiterada y cansina. Todas las tribus tienen una parte igual, es decir, una franja que va desde la frontera oriental al mar Mediterráneo. No se especifica la anchura de la franja territorial.

La parte central sagrada y del príncipe (8-22).

⁸ Junto a Judá, desde el lado de oriente hasta la orilla del mar, estará la porción que reservaréis de veinticinco mil codos de ancho, y larga cuanto cada una de las partes de oriente a occidente, y en medio de ella estará el santuario.⁹ La porción que reservaréis para Yahvé tendrá veinticinco mil codos de largo y diez mil de ancho.¹⁰ Esta porción pertenecerá a los sacerdotes y será santa, veinticinco mil codos por el norte, diez mil codos de anchura al occidente, diez mil de anchura al oriente y veinticinco mil de longitud por el mediodía, y en medio de ella estará el santuario de Yahvé.¹¹ Pertenecerá a los sacerdotes consagrados, a los hijos de Sadoc, que hicieron el servicio en mi santuario y no se descarriaron, como se descarriaron los levitas cuando se descarriaron los hijos de Israel.¹² Les pertenecerá como porción santísima reservada de la porción de tierra que se reserva, al lado de la de los levitas.¹³ Los levitas tendrán, paralelamente al límite de los sacerdotes, veinticinco mil codos de largo y diez mil de ancho, veinticinco mil en toda la longitud y diez mil en la anchura.¹⁴ No podrán vender ni permutar nada ni exportar las primicias de la tierra, porque están consagradas a Yahvé.¹⁵ Los cinco mil codos restantes, en la anchura de los veinticinco mil, serán profanos, para la ciudad, para las casas y los alrededores; la ciudad estará en medio.¹⁶ Estas serán sus medidas: a la parte del norte, cuatro mil quinientos codos, y cuatro mil quinientos codos a la parte del mediodía; a la parte de oriente, cuatro mil quinientos codos, y cuatro mil quinientos codos a la parte de occidente.¹⁷ El contorno de la ciudad será: al norte, de doscientos cincuenta codos, y de doscientos cincuenta al mediodía; al oriente, de doscientos cincuenta codos, y de doscientos cincuenta al occidente.¹⁸ Lo que queda de longitud delante de la porción santa, diez mil codos al oriente y diez mil al occidente, los que quedan, serán para que de su producto se mantengan los que trabajan para la ciudad.¹⁹ La labrarán los operarios de la ciudad, tomados de entre todo Israel.²⁰ La parte reservada tendrá en conjunto veinticinco mil codos por veinticinco mil, y para propiedad de la ciudad tomaréis la cuarta parte de la porción consagrada.²¹ De lo que queda a ambos lados de la porción santa y de la propiedad de la ciudad, a lo largo de los veinticinco mil codos de la porción santa hasta el oriente, y a occidente a lo largo de los veinticuatro mil codos hacia la frontera occidental, paralelamente a las partes, será para el príncipe. Eso será lo del príncipe; así, la porción santa y el santuario estarán en el medio.²² De este modo, la parte del príncipe será la comprendida desde la porción de los levitas y la porción de la ciudad, entre el límite de Judá y el límite de Benjamín.

Junto a la tribu de Judá está la zona sagrada reservada a Yahvé para su templo y para sus sacerdotes y levitas. La parte sagrada y la ciudad es un cuadrado de 25.000 codos de lado (v.8). Este

cuadrado se divide en tres rectángulos. El recinto sagrado propiamente tal comprende 25.000 codos de largo y 20.000 de ancho. En el centro está el templo (v.11). Este rectángulo está destinado a los *sacerdotes*, descendientes de Sadoc ⁵. Al norte del rectángulo asignado para los sacerdotes está la parte que les corresponde a los *levitas*, en todo igual a la de aquéllos (v.13). No podrán enajenar nada de su territorio. Está consagrado a Yahvé, y, por tanto, no pueden desprenderse de las *primicias de la tierra*, o parte más selecta del territorio. Al sur de la parte asignada a los sacerdotes hay un rectángulo más reducido, de 25.000 codos de largo por 5.000 de ancho (unos 12:5 km. de largo por 2:5 de ancho), que está reservado a la ciudad (v.15). La *ciudad* propiamente tal forma un cuadrado de 4.500 codos de cada lado (unos 2:5 km.) (v.16) y estará rodeada de una zona libre de 250 codos de cada lado (unos 125 m.). Sumando estas medidas a las anteriores, tenemos los 5.000 codos del v.15.

Esa zona libre tenía por fin separar la ciudad de la zona sagrada. La parte que queda fuera del perímetro de la ciudad, tocando con la porción santa (10.000 codos al oriente y otros tantos al occidente: unos cinco km. en cada parte), estará reservada para proveer a la alimentación de la ciudad (v.18). Los componentes de la ciudad pertenecerán a todas las tribus de Israel (v.19). El conjunto de las partes reservadas a los sacerdotes, los levitas y la ciudad es un cuadrado de 25.000 codos de largo por otro tanto de ancho (unos 12:5 km. de lado), y para la ciudad se reservará sólo la cuarta parte. Lo que queda al oriente y al occidente de la parte central, reservada a Dios (sacerdotes, levitas y ciudad), será reservado al príncipe (v.21). La zona, pues, de éste se extiende desde el cuadrado central asignado a Yahvé hasta el Jordán, y de aquél hasta el Mediterráneo. Y en cuanto a lo ancho, está limitada por las tribus de Judá y de Benjamín (v.22).

Distribución de la Tierra Prometida según Ezequiel.

Dan
 Aser
 Neftalí
 Manases
 Efraim
 Rubén
 Juda
 Porción del Príncipe
Porción de los Levitas
Porción de los Sacerdotes
 Porción del Príncipe
 Benjamín
 Simeón
 Isacar
 Zabulón
 Gad

Las tribus meridionales (23-29).

²³ He aquí las otras tribus: Desde el oriente hasta la orilla del mar, Benjamín, una parte. ²⁴ Al lado de Benjamín, desde oriente a la orilla del mar, Simeón, una parte. ²⁵ Al lado de Simeón, desde oriente hasta el mar, Isacar, una parte. ²⁶ Al lado de Isacar, desde oriente hasta el mar, Zabulón, una parte. ²⁷ Al lado de Zabulón, desde oriente hasta el mar, Gad, una parte. ²⁸ Al lado de Gad, al lado meridional, hacia el

mediodía, correrá la frontera desde Tamar hasta las aguas de Meribat-Qades, a lo largo del torrente hasta el mar Grande. ²⁹ Tal es la tierra que partiréis en heredad a las tribus de Israel, y tales sus partes, dice el Señor, Yahvé.

Después de describir la zona central, el profeta termina la repartición asignando a las tribus restantes su heredad. La enumeración empieza por Benjamín, como más próxima a la zona sagrada, por ser la de mayor relieve entre todas, después de la de Judá, en las bendiciones de Jacob. Parte de la tribu de Benjamín había quedado vinculada al reino de Judá. Por otra parte, Jerusalén, donde había de estar el templo, está enclavada en los límites de las tribus de Judá y de Benjamín en la antigua repartición de tribus. Debían, pues, mantener su proximidad a la zona sagrada.

Las doce puertas de la ciudad (30-35).

³⁰ Estas serán las salidas de la ciudad: al lado del norte medirá cuatro mil quinientos codos. ³¹ Las puertas de la ciudad tendrán los nombres de las tribus de Israel. Tendrá al norte tres puertas: una la puerta de Rubén, otra la puerta de Judá, y la otra la puerta de Leví. ³² Al lado oriental, cuatro mil quinientos codos y tres puertas: una la puerta de José, otra la puerta de Benjamín y otra la puerta de Dan. ³³ Del lado del mediodía medirá cuatro mil quinientos codos y tendrá tres puertas: la puerta de Simeón, una; la puerta de Isacar, una; la puerta de Zabulón, una. ³⁴ Del lado de occidente, cuatro mil quinientos codos y tres puertas: la puerta de Gad, una; la puerta de Aser, una; la puerta de Neftalí, una. ³⁵ El perímetro, dieciocho mil codos, y el nombre de la ciudad será desde aquel día “Yahvé allí.”

El cuadrado de la ciudad tendrá 12 puertas, nombradas según las doce tribus de Israel. Sobre esta descripción ideal se basa la descripción del Apocalipsis 6. El orden de los nombres de las tribus es diferente del de la enumeración arriba dada en la repartición del territorio. Como los habitantes de la ciudad pertenecerán a todas las tribus de Israel, de ahí que la ciudad tenga una puerta para cada tribu. Todo en la descripción de Ezequiel es artificial y simbólico. No habla de muralla protectora de la ciudad, aunque se suponga en el hecho de que tenga *puertas*. El perímetro de la ciudad era de 18.000 codos (unos nueve km. largos en total). Ezequiel tiene preferencia por lo geométrico, y esto lo lleva hasta el último detalle. La nueva ciudad de la nueva teocracia será perfecta. La vida estará totalmente sistematizada, **y en tal forma sus ciudadanos vivirán vinculados a su fe, que la ciudad se llamará Yahvé allí.** Es el mejor nombre para calificar *la nueva era mesiánica* entrevista por el gran profeta del exilio. Los profetas, en sus idealizaciones mesiánicas, habían escogido diversos nombres para caracterizarla en su fase definitiva mesiánica. Isaías la llama “ciudad de justicia, ciudad fiel” ⁷, “la ciudad de Yahvé, la Sión del Santo de Israel” ⁸, “no te llamarán la Desamparada, sino ⁹Mi complacencia en ella,” “Desposada” ⁹. Jeremías llama a la futura Jerusalén “trono de Yahvé” ¹⁰. Todos estos nombres no hacen sino expresar parcialmente los aspectos de la nueva Jerusalén. La denominación de Ezequiel va más al fondo: **la ciudad se llamará Yahvé allí, porque la presencia de Yahvé es la prenda de la felicidad de los corazones de los ciudadanos** de la nueva gran metrópoli. Para los exilados, que se consideraban abandonados definitivamente por su Dios, esta denominación hacía despertar en ellos las esperanzas más queridas, ya completamente olvidadas. La misión de Ezequiel era consolar a los exilados. Su descripción idealizada de la nueva Tierra Prometida y de la Ciudad Santa es la síntesis de su labor misionera entre los desterrados. Había sido enviado a una nación *rebelde*, y después de anunciarle el debido castigo, le presenta el horizonte glorioso de la restauración.

Daniel.

Introducción.

Vida Del Profeta.

El protagonista del libro de Daniel es un personaje de la nobleza judía, llamado en hebreo *Dani'el* (“*Dios es mi juez*”), el cual de niño fue llevado cautivo a Babilonia por Nabucodonosor en el 605 a.C. (tercer año del reinado de Joaquín)¹. Educado con otros dos jóvenes judíos en la corte babilonia en calidad de paje, llegó a granjearse la amistad de Nabucodonosor después de haberle revelado el sentido de un misterioso sueño profético². Consiguió así ocupar altos puestos en la corte babilónica, siendo objeto de conspiraciones de los altos funcionarios, que estaban celosos de su privilegiada posición palaciega³. Según el relato bíblico, Daniel vivió por lo menos hasta el tercer año de Ciro (536 a.C.)⁴.

En Ezequiel aparece un sabio, modelo de virtud y de rectitud moral, llamado Daniel, y que se supone vivió en tiempos antiguos con Noé y Job⁵. En las listas posteriores a la cautividad encontramos de nuevo el nombre de *Daniel*⁶.

Contenido y estructura del libro.

Según el texto de los LXX y de la Vg, el libro incluye dos grandes secciones: una *protocanónica*, escrita en hebreo y arameo, que comprende los doce primeros capítulos, y otra *deuterocanónica*, que incluye los c.13 y 14 y el fragmento lírico 3:24-90. La parte *protocanónica* se divide en dos partes por el contenido: a) *histórica* 1:1-6:29(28); b) *profético-visionaria* (7:1-12:13).

A) Sección protocanónica:

1. Parte histórica: 1:1-6:29(28).
 - a) Introducción histórica: Daniel en la corte real: 1:1-21.
 - b) Sueño de Nabucodonosor e interpretación: 2:1-40.
 - c) Los tres niños en el horno: 3:1-30(97).
 - d) Locura de Nabucodonosor y curación: 3:31(98)-4:34.
 - e) Banquete de Baltasar: 5:1-30(31).
 - f) Daniel en el foso de los leones: 6:1-29(28).

Parte profético-visionaria: 7:1-12:13. Visión de las cuatro bestias: 7:1-28. Visión del carnero y del macho cabrío: 8:15-28. Visión de las setenta semanas: 9:1-27. Visión sobre la suerte futura del pueblo: 10:1-12:13.

B) Sección deuterocanónica: 3:24-90; 13:1-14:42

- a) Oración de Azarías y cántico de los tres niños: 3:24-90.
- b) Historia de Susana: 13:1-64.
- c) Historia de Bel y el dragón: 13:65-14:42.

Las perspectivas históricas de las dos grandes secciones (histórica y profética) difieren grandemente entre sí, ya que la primera (*histórica*) tiene por fondo hechos de la época del imperio babilónico y persa, mientras que la segunda (*profética*) supone el ambiente histórico de la época de los Seléucidas (s.II a.C.); son tiempos de persecución de los fieles israelitas, y el profeta los consuela con perspectivas próximas salvadoras.

Problema lingüístico.

El libro de Daniel, como hoy lo tenemos, está escrito en tres lenguas: a) *hebrea*: 1:1-2:4a y 8:1-12:13; b) *aramea*: 2:4b-7:28; c) *griega*: 3:24-90; 13:1-14:42. Las partes escritas en hebreo y arameo aparecen en el TM, mientras que la parte griega sólo en los LXX.

Esta diversidad lingüística plantea un problema no fácil de resolver, ya que no se ve la razón de por qué la parte histórica — homogénea por el contenido — esté escrita en hebreo y en arameo, y lo mismo, por qué el c.7, de contenido visionario y muy ligado al c.8, esté en arameo, mientras éste está en hebreo, y por qué el c.1 está en dos lenguas. Se han propuesto diversas soluciones, pero ninguna es totalmente convincente.

Unos suponen que primitivamente fue escrito todo en arameo y que después, para ocultar al vulgo el contenido misterioso de los capítulos “visionarios,” se los tradujo al hebreo, lengua accesible sólo a los eruditos e iniciados. Pero entonces queda el misterio de por qué el c.7, de contenido “visionario,” está en lengua vulgar aramea. Y, al mismo tiempo, por qué el c.1, de contenido histórico, está en hebreo, y lo mismo los v.1 y 2a del c.2.

Otros proponen la hipótesis contraria: originariamente habría sido escrito todo el libro (protocanónico) en hebreo; después se tradujo parte al arameo, dejando en hebreo la parte “visionaria” apocalíptica y el c.1, para que así tuviera más fácil acceso al canon judaico.

No faltan quienes suponen que el autor de todo el libro redactó desde el principio unas partes en hebreo y otras en arameo por razones que no conocemos. Lo más fácil es suponer que el libro, tal como ahora lo tenemos, es una recopilación de textos que corrían indistintamente en hebreo o arameo, y un redactor los juntó tal como los encontró. Así, pues, podemos concebir que corrían hojas sueltas con las narraciones históricas y visionarias, unas en hebreo y otras en arameo (sin que sepamos cuál era la lengua original), y que el compilador las reunió tal como las halló.

En todo caso es de notar que, a pesar de la diversidad de lenguas, existe una sustancial unidad de desarrollo lógico en todos los capítulos, lo que prueba que las dos lenguas son expresión de dos recensiones distintas, que, encontradas fragmentariamente en cada lengua, fueron juntadas por el compilador para completar el contenido ideológico.

Las partes deuterocanónicas, que, aunque están en griego, parecen ser traducción de un original arameo o hebreo⁷, fueron añadidas después a la compilación del TM.

Composición y autenticidad.

Si complejo es el problema lingüístico del libro de Daniel, no lo es menos el de su origen y autenticidad. Dos son las opiniones sobre el origen y composición del libro de Daniel. Una que podemos llamar *tradicional*, según la cual el libro de Daniel, tal como hoy ha llegado a nosotros, es obra del propio protagonista del libro, Daniel. Es la tesis de la tradición judaica, aunque en el canon judaico el libro no haya figurado entre los *profetas*, sino entre los *hagiografos*.

Flavio Josefo dice que el libro de Daniel fue presentado a Alejandro Magno en Palestina para que viese en él cumplidas las antiguas profecías⁸. En el libro I de los Macabeos parece se

alude al de Daniel ⁹. Jesucristo cita profecías del libro de Daniel¹⁰. Por otra parte, el autor del libro parece conocer bien el ambiente cortesano de Babilonia y las costumbres de la época (suplicio de fuego y de las fieras).

Los críticos modernos, en general, no admiten que el libro de Daniel sea obra del famoso protagonista que vivía en la época babilónica, por razones históricas y lingüísticas. En efecto, al describir el autor los hechos del tiempo del imperio babilónico, incurre en una serie de inexactitudes históricas, difícilmente explicables en un autor contemporáneo de los hechos. Así, a Baltasar se le presenta como hijo de Nabucodonosor, cuando en realidad fue hijo de Nabónides ¹¹, el cual no era descendiente directo de Nabucodonosor. Por otra parte, aparece un misterioso personaje, llamado “Darío el Medo,” gobernador de Babilonia antes de Ciro ¹². Además, en 9:1 se le llama hijo de Asuero (Jerjes). Así, pues, de un lado, el autor supone un gobernante medo, sucesor del rey babilonio y antecesor al persa, Ciro, y del otro aparece como hijo de un rey persa muy posterior a Ciro.

Por otra parte, los lexicólogos insisten en que el hebreo del libro de Daniel es tardío, posterior al del siglo VI a.C., y el arameo parece también posterior al de los papiros egipcios de Elephantina, del siglo V a.C. ¹³ Además, hay unas 15 palabras persas y tres de origen griego, lo que hace suponer una época de composición posterior al siglo VI.

Se insiste también en el hecho de que este libro de Daniel no figure en el canon judaico entre los *pro/éticos*, sino entre los *hagiógrafos*, y, por otra parte, en el elogio que el autor del Eclesiástico hace de los padres del A.T. no cita a Daniel como personaje famoso y digno de veneración, mientras cita a Isaías, a Jeremías y a Ezequiel¹⁴.

En contraste con las imprecisiones e inexactitudes de la parte histórica relativa al período babilónico-persa están las alusiones concretas históricas de la parte *visionaria*, donde el fondo histórico lo constituyen ciertamente las vicisitudes de la comunidad judía frente a la persecución de los Seléucidas sirios. En vez de perspectivas vagas, como es habitual en los escritos proféticos, los c.7-9 Y sobre todo, el n nos dan una serie de puntualizaciones de tipo histórico que coinciden claramente con los hechos que conocemos de la lucha de los Seléucidas contra el pueblo judío y de las relaciones de aquéllos con los Ptolomeos de Egipto. Por estas razones, la mayor parte de los críticos actuales suponen que el libro de Daniel ha sido redactado en el siglo n, cuando la comunidad judía vivía bajo la persecución de Antíoco IV Epifanes (171-164 a.C.)¹⁵. Más en concreto, el libro parece redactado entre la profanación del templo de Jerusalén por Antíoco IV (168 a.C.) y su nueva consagración por Judas Macabeo (165 a.C.). Al menos, la última redacción del libro parece debe colocarse en esta época, sin que esto quite la posibilidad de que el redactor haya utilizado tradiciones y documentos más antiguos. Entre los autores católicos de nota, esta tesis está bastante generalizada ¹⁶.

Carácter apocalíptico del libro.

El P. Lagrange, al explicar las profecías mesiánicas del libro de Daniel, dice taxativamente: “El libro que lleva el nombre de Daniel es el primero y más perfecto de los apocalípticos” ¹⁷. Realmente, este libro difiere mucho de los escritos proféticos que hasta ahora hemos examinado, y quizá por ello en el canon judaico se le incluya entre los *hagiógrafos* y no entre los *proféticos*. Propio de los escritos apocalípticos es el aludir a hechos concretos históricos con profusión de imágenes simbólicas y desorbitadas. En los *apocalípticos* apócrifos del judaísmo, que empiezan a pulular desde el siglo III a.C., el autor se apropia el nombre de algún famoso personaje del A.T. (Henoc, Elias, Isaías) y transmite de parte de Dios “revelaciones” (*αποκάλυψη*) relativas a hechos presentes y futuros del pueblo judío. Esas “revelaciones” contienen dos partes: una ante-

rior al autor del libro, en la que bajo forma externa profética se describen hechos históricos concretos (se relatan hechos pasados como si fueran futuros), y otra parte relativa a hechos que han de suceder realmente en el futuro, los cuales se describen con imágenes nebulosas, sin concretar detalles. Las ideas se pierden en una maraña de imaginación desorbitada.

En el libro de Daniel encontramos, en efecto, una parte histórica, en la que se estratifican los imperios que se suceden desde el babilonio al seléucida, pasando por el persa y el griego de Alejandro Magno. Todos se suceden históricamente según el plan providencial de Dios, hasta que llega el momento crucial de la aparición del “reino de los santos,” la inauguración mesiánica, precedida de una gran tribulación. Después la perspectiva del futuro es vaga e imprecisa, ya que se superponen los planos históricos y se confunden los hechos, pues, de un lado, se anuncia la inauguración mesiánica, y del otro, **la resurrección de los cuerpos de los justos** ¹⁸, **es decir, según nuestra perspectiva evangélica, se confunden el plano de la iniciación del “reino de los santos” (era mesiánica) y la consumación del estadio terrestre, que culmina en la inauguración de la etapa mesiánica definitiva celeste.** Así, lo escatológico se mezcla con lo histórico, porque la visión del futuro está totalmente diluida, sin contornos.

En esta parte segunda *visionaria* de Daniel, la perspectiva de una inminente irrupción de la era mesiánica lo domina todo. El profeta tiene prisa en acelerar los acontecimientos para consolar a sus contemporáneos, oprimidos por la persecución seléucida. Por eso presenta como inmediata la inauguración de los tiempos mesiánicos, y por otra parte destaca como modelo de fidelidad a las tradiciones judías al gran protagonista Daniel, fiel en todas las persecuciones sufridas en un ambiente pagano. Así, el libro tiene la finalidad de edificar piadosamente y la de consolar a los que sufren, presentando como inminentes las perspectivas mesiánicas.

Pero el carácter *apocalíptico* del libro de Daniel difiere totalmente del de los apócrifos en la elevación de pensamientos y al prescindir de fantasías cosmogónicas y de nociones ultranaciona-listas. El hagiógrafo ha creído conveniente utilizar este procedimiento literario *apocalíptico* para expresar sus ideas religiosas sobre la necesidad **de ser fieles a la Ley de Dios y sobre el triunfo definitivo de Dios sobre los enemigos que históricamente se oponen a la implantación del “reino de los santos.”**

San Juan utilizará este mismo procedimiento *apocalíptico* para presentar las grandes ideas del triunfo de Cristo sobre los anticristos, que se oponen a la expansión de su Iglesia en la historia. El vidente de Patmos utilizará mucho la “imagería” del libro de Daniel, dando un sentido neo-testamentario. La finalidad, pues, de ambos libros es la misma, colocándose cada autor en su perspectiva vieja o neo-testamentaria. Y ambos autores no han creído indigno de la palabra de Dios este vehículo de transmisión *apocalíptico*, muy en consonancia con las modas literarias de su época en los medios culturales judaicos.

Texto y versiones.

El texto de las partes aramea y hebrea del TM es bastante deficiente. Muchas veces las antiguas versiones, que reflejan otro texto original premasorético, resultan más claras en determinados pasajes. Las indicaciones cronológicas que preceden a algunos capítulos son consideradas por algunos críticos como adiciones de escribas. La versión más antigua de estas partes arameo-hebreas es la de los LXX, que parece ser del siglo 11 a.C. Como difiere bastante del TM, la Iglesia nunca aceptó oficialmente la versión de los LXX ¹⁹. Muchos autores creen que estas divergencias proceden de que el traductor tenía delante un texto diferente del TM.

La versión de los LXX fue desplazada por la de Teodoción, que es más concisa. Algunos críticos consideran la versión de Teodoción como una revisión de otra versión griega más anti-

gua²⁰. Los papiros *Chester Beatty* (del s.11 d. C.) contienen la versión de los LXX. La Vg está hecha sobre un texto hebreo-aramaico muy afín al TM; pero San Jerónimo en la versión tiene en cuenta las versiones precedentes latinas y la griega de Teodoción. Para las partes *deuterocanónicas*, San Jerónimo se limitó a revisar una versión anterior muy afín a la de Teodoción.

Canonicidad.

En el TM, el libro de Daniel está, como hemos indicado, entre los *hagiógrafos*. En los LXX y la Vg está inmediatamente después del libro de Jeremías. San Jerónimo, en su famoso *Prologus galeatus*, sigue el orden del canon judío reflejado en el TM²¹. Sin embargo, hay indicios de que aun entre los judíos se enumeraba el libro de Daniel entre los *profetas*²². En la Iglesia cristiana no ha habido ninguna dificultad en la admisión del libro en el canon, si bien respecto de las partes *deuterocanónicas* hubo algunas dudas, como ocurrió respecto de todos los libros escritos en griego²³.

Doctrina teológica.

Como hemos dicho antes, este libro tiene una doble finalidad parenética: *exhortar* a la fidelidad a la Ley de los padres, presentando para ello el ejemplo insigne de fidelidad a Dios de Daniel en la corte corrompida e idolátrica de Nabucodonosor, y *consolar* en las tribulaciones presentes, presentando como inminente la inauguración de los tiempos mesiánicos, el “reino de los santos,” en el que desaparecería totalmente el pecado, para dar paso a la justicia perfecta. Se presenta al Dios de los judíos (nunca se le llama *Yahvé*) como el Dios único, omnipotente, omnisciente, que protege a sus siervos y aun los libera milagrosamente en premio a su fidelidad.

El Dios de Israel es el que dirige el curso de la historia universal, de forma que la sucesión de los imperios paganos no es sino el cumplimiento de los designios eternos de Dios en orden a la manifestación del *reino de los santos*. Este “determinismo” providencia-lista aparece en el grandioso esquema histórico, en el que el autor de Daniel nos presenta el gran combate entre Dios, que quiere establecer su “reino,” y los poderes históricos — encarnados en los grandes imperios — , que se oponen a su instauración. Esta visión esquemática de la historia no tiene otra finalidad que destacar la grandeza de la inauguración mesiánica, obra culminante de la omnipotencia divina. Dios habita en los cielos y gobierna el mundo por medio de ciertos agentes espirituales-angélicos, que ayudan y protegen al que es fiel a la Ley divina.

El *mesianismo* del libro de Daniel está totalmente dominado por la idea *escatológica*, en conformidad con el género *apocalíptico* adoptado para su formulación. Todos los imperios históricos son derrocados, para ser suplantados por el *reino de los santos*, que es la “piedra caída del monte, no por mano del hombre”²⁴, y el “Hijo del hombre”²⁵, que recibe el “señorío, la gloria y el imperio” del “antiguo de días,” que no es otro que el mismo Dios eterno, que preside los acontecimientos de la historia humana, particularmente la suerte de los imperios.

El reino de los santos será el reinado de la justicia²⁶ y se extenderá a toda la tierra. No se habla de bendiciones terrenales, sino de manifestaciones puramente *espiritualistas*. Pero, en la mente del profeta, el estadio terrestre y celeste de la *era mesiánica* parecen confundirse, superponiéndose los planos históricos y metahistóricos; por eso anuncia la resurrección de los muertos (los justos israelitas) para que éstos asistan a la manifestación de la plena era mesiánica. Es un caso de falta de perspectiva en el tiempo. Los profetas viven de la esperanza de las grandes **realizaciones mesiánicas**, y, en su afán de acelerar su cumplimiento, juntan las perspectivas, “quemando” las etapas históricas.

1 Dan 1:1. Según Flavio Josefo, pertenecía a la familia real de Sedéelas (*Ant.* 10.10:1), — 2 Dan 2:195. — 3 Dan 6:1s. — 4 Dan 10:1. — 5 Cf. Ez 14:4.20; 28:3. Muchos autores creen que el Dn'l de Ezequiel es el famoso sabio de Ras Samra *Danel*. Cf. P. Joüon: *Bi* (1938) 283-5; P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel* 77; L. Dennefeld, *Daniel* 631. — 6 Cf. Esd 8:2; Neh 10,7. — 7 En los recientes hallazgos de Qumrán se ha descubierto un texto hebreo. — 8 Flavio Josefo, *Ant.* 10:11:4.7; 11.8.5. — 9 Cf. 1 Mac 2:595 y Dan 3:1-30; 6:11-29; 1 Mac 1:54 y Dan 9:27. — 10 Cf. Mt 24:15: “abominationem desolationis quae dicta est a Daniele propheta” (Dan 9:27). — 11 Dan 5.2. — 12 Dan 6:1; 9:1. — 13 Cf. G. R. Driver: *JBL* (1926) p.115. — 14 Cf. *Ecl* 49. — 15 El primero que propuso esta hipótesis fue el neoplatónico Porfirio (t 304 d.C.). Entre los críticos modernos, esta opinión fue seguida por Eichhorn, Ewald, Hitzig, Driver, etc. — 16 Se inclinan por esta solución M. J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*: RB (1904) 4945; bigot, art. *Daniel*: *Dthc* IV (1911) colóos; E. Bayer, *Danielstudien* (1912); L. Dennefeld, *Daniel*: “La Sainte Bible,” VII p.6s; Gottsberger, *Das Buch Daniel* p.12; Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible p.ŕB*. — 17 M. J. Lagrange, art. cit, p.494. — 18 Dan 12:2. — 19 Cf. San Jerónimo, *Prol. in Dan.*: PL 25:493; *In Dan.* 4:5: PL 25:514. — 20 Cf. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek* p.48. — 21 Cf. San Jerónimo, *Praef. in libros Samuel et Malachiam*: PL 28,5533. — 22 Cf. Flavio Josefo, *Contra Apion.* 1:8: Canon de Meliton de Sardes (Euseb., *Hist. Eccl* 4:26: PG 20:396; R. DE Journel, *Ench. Patr.* 190); Orígenes (Euseb., *Hist. Eccl* 6:25: PG 20,25; R. De Journel, *Ench. Patr.* 484). — 23 Cf. San Jerónimo, *Prol. Galeatus*: PL 28,596 (600-602); *Ep. 53 ad Paul* n.8: PL 22:545s. — 24 Dan 2:45. — 25 Dan 7:13. — 26 Dan 9:243.

1. Daniel en el palacio del Rey de Babilonia.

Podemos considerar este capítulo como la introducción histórica a la primera parte del libro. El autor quiere destacar la fidelidad a la ley mosaica de los tres jóvenes en medio de un ambiente pagano de la corte babilónica. Por otra parte, quiere hacer ver a los lectores que Dios tiene una especial protección sobre los que le son fieles en las circunstancias adversas. La vida de estos jóvenes se desarrolla, según la narración, en tiempos de Nabucodonosor. En el comentario tendremos ocasión de ver bastantes anomalías históricas en muchos detalles. El estilo es bastante convencional.

Deportación de Daniel y su estancia en la corte (1-7).

¹ El año tercero del reinado de Joaquim, rey de Judá, Nabucodonosor, rey de Babilonia, fue contra Jerusalén y la asedió. ² Y entregó el Señor en sus manos a Joaquim, rey de Judá, y parte de los vasos de la casa de Dios, y los trajo a la tierra de Sanaar, a la casa de su dios, y metió los vasos en la casa del tesoro de su dios. ³ Dijo el rey a Aspenaz, jefe de sus eunucos, que trajese de los hijos de Israel, del linaje real y del de sus nobles, ⁴ cuatro mozos en los que no hubiera tacha, de buen parecer, de talento, instruidos en toda suerte de sabiduría, dotados intelectualmente y educados, capaces de servir en el palacio del rey, y a quienes se les instruyese en las letras y la lengua de los caldeos. ⁵ Asignéles el rey para cada día una porción de los manjares de su mesa, del vino que él bebía, y mandó que los criasen durante tres años, al cabo de los cuales entrasen a servir al rey. ⁶ Fueron de ellos, de entre los hijos de Judá, Daniel, Ananías, Misael y Azarías, ⁷ a los cuales el jefe de los eunucos puso por nombre: a Daniel, Baltasar; a Ananías, Sidraj; a Misael, Misaj, y a Azarías, Abed-Nego.

El fondo histórico de estas narraciones aparece perfectamente datado: el *año tercero del reinado de Joaquim*, es decir, en el 606-605 a.C., pues Joaquim sucedió a su padre Josías después de la batalla de Megiddo, en 609 a.C. No sabemos que Nabucodonosor haya asediado a Jerusalén en este año. El primer asedio conocido de la Ciudad Santa por los babilonios es en 598 a.C. Para conciliar los datos del libro de Daniel se supone que Nabucodonosor, generalísimo de las tropas caldeas y lugarteniente militar de su padre Nabopolasar, después de haber vencido a Neco en Carquemis ¹ en 605 a.C., avanzó hacia Egipto, y en esta expedición puso un cerco momentáneo a Jerusalén, tomando como botín los *vasos de la casa de Dios* u objetos sagrados del templo, en-

tregados por el mismo rey Joaquim como oferta para que el caudillo caldeo se alejara de la ciudad, y llevándose éste como rehenes parte de la nobleza judía, entre los que estaría el mismo Daniel. En 2 Par 6-7 se dice que el rey Joaquim fue llevado en cautividad y que el templo fue saqueado por Nabucodonosor. Según esto, tenemos que suponer que Joaquim estuvo poco tiempo cautivo, pues aparece como rey de Jerusalén y muere en el asedio de ésta del 598, suce-diéndole su hijo Jeconías.

El lugar de la deportación es Babilonia, llamada *tierra de Sennaar*, según la antigua denominación bíblica ². Los objetos preciosos fueron depositados en el templo de Bel-Marduk, dios de la gran metrópoli. Por orden del rey de Babilonia son llevados a su corte cuatro jóvenes israelitas de la nobleza, que habían de estar bajo la tutoría de un alto oficial de palacio, llamado Aspenaz³. Estos jóvenes debían ser iniciados en las ciencias y cultura caldea, entre la que tenía gran importancia la iniciación en la magia. Podemos suponer que en el palacio de Nabucodonosor había una escuela de formación como el *paedagogium* del Palatino en Roma. Los jóvenes participan del *pathbag*, palabra persa, que después pasó al siríaco con la significación de platos exquisitos y delicados. Deben permanecer en calidad de educandos o pajes durante tres años⁴.

Conforme a la costumbre, se les cambian los nombres hebreos en otros babilónicos ⁵.

Fidelidad de los cuatro jóvenes a la ley judía (8-16).

⁸ Se propuso Daniel en su corazón no contaminarse con la porción de la comida del rey ni con el vino que él bebía, y rogó al jefe de los eunucos que no le obligara a contaminarse. ⁹ Hizo Dios que hallase Daniel gracia y favor ante el jefe de los eunucos; ¹⁰ y el jefe de los eunucos dijo a Daniel: Tengo miedo de mi señor el rey, que ha determinado lo que habéis de comer y beber, porque, si viere vuestros rostros más macilentos que los de los mozos de vuestra edad, condenaréis mi cabeza ante el rey. ¹¹ Dijo entonces Daniel al cortesano ⁶ a quien el jefe de los eunucos había puesto para velar sobre Daniel, Ananías, Misael y Azarías: ¹² Prueba, te ruego, a tus siervos por diez días, y que nos den a comer legumbres y agua a beber, ¹³ y compara luego nuestros rostros con los de los mozos que comen los manjares del rey, y haz después con tus siervos según veas. ¹⁴ Concedióles lo que le pedían y los probó por diez días, ¹⁵ al cabo de los cuales tenían mejor aspecto y estaban más metidos en carnes que los mozos que comían los manjares del rey. ¹⁶ El cortesano se llevaba sus manjares y su vino y les daba legumbres.

La vida que habían de llevar los cuatro jóvenes israelitas en la corte era comprometida desde el punto de vista de fidelidad a la Ley. En primer lugar, el comer de los *manjares del rey* los exponía a comer comidas prohibidas por la Ley ⁷, o carnes que habían sido sacrificadas a los ídolos ⁸. Los judíos tenían la preocupación de la contaminación con los paganos. El joven Daniel, atrayente, se atreve a proponer a su jefe inmediato una prueba de que no le va a perjudicar el régimen vegetariano que quiere seguir (v.12), pues tiene la seguridad de que Dios le ayudará y que no aparecerán desmejorados, como así resultó, después de diez días de régimen.

Los cuatro jóvenes ante el rey (17-21).

¹⁷ Otorgó Dios a los cuatro mancebos sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias, y Daniel interpretaba toda visión o sueño. ¹⁸ Pasados los días al cabo de los cuales había mandado el rey que se los llevaran, el jefe de los eunucos se los presentó a Nabucodonosor. ¹⁹ El rey habló con ellos, y entre todos los mozos no había ningun-

no como Daniel, Ananías, Misael y Azarías, y fueron puestos al servicio del rey.²⁰ En cuantas cosas de sabiduría y entendimiento el rey les preguntó, hallólos diez veces superiores a todos los magos y astrólogos que había en su reino.²¹ Así estuvo Daniel hasta el año primero del rey Ciro.

Dios premió la fidelidad de sus siervos, pues no sólo les dotó de buen aspecto externo, sino que los colmó de toda clase de sabiduría, de forma que ante el rey quedaron muy por encima de los otros jóvenes compañeros. Sobre todo, Daniel se mostraba maestro en la interpretación de las visiones y sueños⁹, y que era extremadamente estimado entre los babilonios, dados a la adivinación. El autor sagrado quiere preparar los relatos que siguen, adelantando que la sabiduría especial de Daniel era una ciencia infusa, totalmente diferente de la de los adivinos y astrólogos de su tiempo. En la mente del hagiógrafo, la sabiduría del joven Daniel era totalmente milagrosa, como se demostrará en la interpretación del sueño de Nabucodonosor.

Su ascendiente fue tal en la corte babilónica, que permaneció en ella como principal intérprete y sabio *hasta el año primero de Ciro* (v.21), como rey de Babilonia, es decir, hasta el 538 a.C. No quiere decir esto que Daniel haya muerto en esta fecha, pues aparece haciendo revelaciones en el *año tercero de Ciro*¹⁰, sino que se quiere destacar que no perdió su influencia en la corte hasta la extinción de la dinastía babilónica, suplantada por la persa.

1 Cf. Jer 46:2. *Nabucodonosor* es transcrito en Daniel *Nebucadnessar*, como en Esdras. En Jeremías y Ezequiel, *Nebucadnessar*, que corresponde al babilónico *Nabu-kudurri-usur* (Nebo, protege el mojón). — 2 Cf. Gen 10:10; Jos 7:21. — 3 En los LXX se lee *Abiesdri*, que puede ser una deformación del nombre judío *Abieser*. “Jefe de eunucos” es título equivalente a alto oficial o mayordomo. — 4 Sobre la educación de los jóvenes en la corte persa véase Platón, *Alcibiades* I 37; Jenofonte, *Ciropedia* I 2. — 5 Los nombres de los cuatro jóvenes en hebreo eran teóforos, como solía acontecer en la onomástica judía: *Daniel* significa “Dios es mi juez”; *Ananías*, “Yahvé hace gracia”; *Misael*, “¿Quién es lo que Dios?”; *Azarías*, “Yahvé ha ayudado.” Los nombres fueron cambiados en otros babilónicos para nacionalizarlos. A Daniel se le da el nombre de *Baltasar*, que es la transcripción del babilónico *Baiaisu-usur* (“protege su vida”). En el hebreo se transcribe *Belteishassar*. En 5:1 aparece otro *Belshasar*, que tiene diferente etimología. A *Ananías* se le puso el nombre *Shadraj*, que significa “siervo de Aku,” que es el equivalente sumerio del dios lunar “Sin.” A *Misael* se le llamó *Mishaj*: “¿quién como Aku?” y a *Azarías* se le impuso el nombre de *Abed-Nego*: “siervo de Nebo” (Is 46:1). Véase A. JEREMÍAS, Das A.T. im *Lichte des A. Or.* (Leipzig 1916) 629. — 6 En el original, *Hamelsar*, que parece un título, equivalente al asirio *massaru*, que pudiera traducirse por “mayordomo, despensero.” La Vg lee *Ma/asar*, como nombre propio. Los LXX: *Amelsad*, que algunos suponen deformación del babilónico *Ameiu-usur* (“protege al hombre”), y entonces quizá fuera nombre propio. — 7 La Ley prohibía comer la sangre y las grasas (Lev 3:17; 235) y los animales impuros (Lev 11:2-45; 20,25). — 8 Cf. Dt 32:38. — 9 Entre los orientales, la interpretación de sueños y visiones tenía una gran importancia. En la Biblia reiteradamente se afirma que los sueños y visiones son uno de los medios que utiliza Dios para comunicarse a los hombres (Núm 12:6; Jer 23:28; Jl 3:1; Zac 10,2; Mt 1:20). — 10 Dan 10:1.

2. El Sueño de Nabucodonosor.

Una vez que se ha mostrado el origen de la sabiduría extraordinaria de Daniel, el hagiógrafo quiere probarla en un hecho concreto resonante, que iba a darle gran ascendencia en la corte babilónica. En este capítulo encontramos esbozadas las ideas teológicas del libro de Daniel, que se repiten constantemente en sus diferentes capítulos: *a)* la omnipotencia y supremacía del Dios de Israel, que comunica a Daniel una sabiduría superior a la de los magos; *b)* la sucesión de los grandes imperios está sujeta a la Providencia divina; *c)* sentido mesiánico de la historia: **llegará un momento en que se implantará un nuevo reino judío, que sucederá a todos los reinos paganos.** Estos no hacen sino preparar su venida, aunque sus protagonistas no lo sepan. De ahí la finalidad práctica del libro de exhortar a los judíos a permanecer fieles a su Ley, pues al fin han de triunfar, ya que las épocas de los imperios no son sino etapas de preparación **de la manifestación del reino de Dios.** La actual narración sobre el sueño de Nabucodonosor se parece en muchos detalles a la del Génesis sobre el sueño del faraón y su interpretación por José¹; pero en el

caso de Daniel toda la interpretación es en función de una profecía mesiánica concreta; es decir, todos los imperios pasarán y a todos los sustituirá uno definitivo que no ha de pasar, **el mesiánico judío, culminación de la historia.**

Los magos, incapaces de interpretar el sueño (1-12).

¹ El año doce del reinado de Nabucodonosor tuvo éste un sueño y turbóse en su espíritu, sin que pudiera dormir. ² Hizo llamar el rey a magos y astrólogos, encantadores y caldeos, para que explicasen al rey su sueño. Vinieron, pues, y se presentaron ante el rey. ³ El rey les dijo: He tenido un sueño y estoy agitado, porque no sé ya cuál fue. ⁴ Entonces hablaron los caldeos al rey en lengua aramea: Vivas para siempre, oh rey! Di a tus siervos el sueño y te daremos su interpretación. ⁵ Respondió el rey diciendo a los caldeos: Palabra segura de mi parte, si no me mostráis el sueño y su interpretación, seréis descuartizados, y vuestras casas convertidas en muladares, ⁶ mientras que, si me decís el sueño y su interpretación, recibiréis de mí dones y mercedes y mucha honra; decidme, pues, el sueño y su interpretación. ⁷ Respondieronle diciendo por segunda vez: Diga el rey el sueño a sus siervos y le daremos su interpretación. ⁸ El rey respondió diciendo: Veo claro que ponéis dilaciones, porque veis que la cosa se me ha ido. ⁹ Si no me decís el sueño, caerá sobre todos vosotros la misma sentencia. De cierto que pretendéis prepararos para decirme falsedades y mentiras mientras pasa el tiempo. Decid, pues, el sueño y conoceré que sois capaces de darme su interpretación. ¹⁰ Los caldeos respondieron al rey, diciéndole: No hay hombre sobre la tierra que pueda decir lo que el rey pretende; jamás tampoco rey alguno, por grande y poderoso que fuese, exigió cosa semejante de mago, astrólogo o caldeo. ¹¹ Lo que pide el rey es imposible, y no hay nadie que al rey pueda decírselo, a no ser los dioses, que no moran entre los hombres. ¹² El rey, con ira y gran furor, mandó matar a todos los sabios de Babilonia.

La datación del sueño se pone en el *segundo año de Nabucodonosor*, lo que parece prematuro, supuesto que los jóvenes hayan pasado tres años de aprendizaje. Por eso muchos autores leen *año doce* del reinado de Nabucodonosor. El rey tuvo un sueño que le inquietó, y quiso saber su sentido de los adivinos o *caldeos*, que en la terminología de los autores griegos era sinónimo de *astrólogo*, por la importancia que los caldeos daban a los estudios sobre el curso de los astros en orden al gobierno de la vida. Tiránicamente, Nabucodonosor exige de ellos que le digan primero el sueño que tuvo y después su interpretación. Quizá lo había olvidado en los detalles o tenía sólo una idea general, o aparentaba no recordarlo para probar la sagacidad de sus magos y adivinos.

La pretensión era inaudita y despótica. Los magos le piden que les narre el contenido del sueño ². La frase *vivas para siempre, oh rey!* es la usual en los formularios cortesanos orientales, como expresión de buen augurio ³. La reacción del despótico monarca fue amenazarlos con la muerte y la conversión de sus casas en un muladar ⁴. Al contrario, si le dan a conocer su sueño e interpretación, los colmará de honores y de mercedes, pues habrán probado su sabiduría de excelentes adivinos. La prueba era difícil y cae dentro de la verosimilitud en los modos despóticos de los monarcas orientales de todos los tiempos. Los magos reconocen que no pueden conocer los pensamientos íntimos de un hombre. Sólo pueden acudir a los medios adivinatorios normales (v.10).

La pretensión, pues, del rey era algo inaudito en los anales de la magia. La respuesta de los adivinos, perfectamente razonable, exacerbó la ira del tirano, el cual mandó matar a todos los

sabios y magos. Debemos notar cómo el hagiógrafo destaca la inutilidad de los hechiceros paganos para que por contraste brille más la intervención de la ciencia oculta de Daniel. No cabe duda que en todas estas narraciones hay mucho de convencional, pues es fácil captar las ideas teológicas que presiden los relatos.

Intervención de Daniel (13-28a).

¹³ Publicóse la orden, y ya iban a ser llevados a la muerte los sabios, y buscaban también a Daniel y a sus compañeros para matarlos. ¹⁴ Habló entonces Daniel avisada y prudentemente a Arioj, capitán de la guardia del rey, que había salido para matar a los sabios de Babilonia. ¹⁵ Habló y dijo a Arioj, capitán del rey: ¿Por qué esta orden del rey tan rigurosa? Entonces explicó Arioj la cosa a Daniel, ¹⁶ y Daniel, entrando al rey, le pidió que le diese tiempo y daría al rey la declaración. ¹⁷ Fue luego Daniel a su casa y comunicó el asunto a Ananías, Misael y Azarías, sus compañeros, ¹⁸ instándoles a pedir al Dios de los cielos que les revelase aquel misterio para que no hiciese perecer a Daniel y a sus compañeros con el resto de los sabios de Babilonia. ¹⁹ Entonces el misterio fue revelado a Daniel en visión nocturna, por lo cual Daniel bendijo al Dios de los cielos, ²⁰ diciendo: Bendito sea el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suya es la sabiduría y la fuerza. ²¹ El es quien ordena los tiempos y las circunstancias, depone reyes y los entroniza, da la sabiduría a los sabios, y la ciencia a los entendidos. ²² El revela lo profundo y lo oculto, conoce lo que está en tinieblas, y con El mora la luz. ²³ A ti, Dios de mis padres, te confieso y te alabo, que me has dado sabiduría y fortaleza, y me has dado a conocer lo que te hemos pedido, y nos has revelado el secreto del rey. ²⁴ Después de esto fue Daniel a Arioj, a quien había mandado el rey matar a los sabios de Babilonia, y le dijo así: No extermines a los sabios de Babilonia; llévame a la presencia del rey, que yo le daré la explicación. ²⁵ Llevó entonces Arioj prestamente a Daniel a la presencia del rey, y díjole así: He hallado a uno de los deportados de Judá que dará al rey la explicación. ²⁶ Respondió el rey, diciendo a Daniel, a quien llamaban Baltasar: ¿Podrás tú declarar el sueño que vi y su interpretación? ²⁷ Daniel respondió delante del rey diciendo: Lo que pide el rey es un misterio que ni sabios, ni astrólogos, ni magos, ni adivinos son capaces de descubrir al rey; ²⁸ pero hay en los cielos un Dios que revela lo secreto y que ha dado a conocer al rey Nabucodono-sor lo que sucederá en el correr de los tiempos.

Daniel interviene ante decreto tan brutal, y habla con el capitán que iba a ser el que presidiría el piquete de ejecución, Arioj ⁵. La intervención del sabio hebreo es en extremo insinuante y prudente, de forma que logra convencer al capitán de que él puede interpretar lo que los magos babilonios no pudieron. El hagiógrafo tiene cuidado en notar que Daniel no fue consultado con el conjunto de los adivinos, porque su ciencia era muy superior. Es más, cuando Daniel se ofrece para interpretar, aún no sabe el sueño ni el sentido de él, pero tiene confianza absoluta en el poder de su Dios. Para ⁴ recibir la esperada comunicación divina se reunió con sus compañeros, para pedir juntamente la gracia extraordinaria a su Dios, por la que había de resplandecer **la omnipotencia y providencia divinas**. La plegaria fue escuchada al punto, y Daniel comprendió el misterioso sentido del sueño de Nabucodonosor. La primera reacción de Daniel fue dar gracias por la revelación comunicada (v.21).

Una vez más Dios se ha acordado de sus siervos, como lo había hecho con los antepasados de Israel. El Dios de los judíos es quien da sabiduría a los sabios y quien dirige el curso de la

historia, entronizando y destronando reyes (v.21). Esta confesión alude ya al contenido de la revelación. Aunque el rey de Babilonia parecía firmemente establecido en su trono, sin embargo, **llegará un día en que por designio divino será suplantado en su trono por otros reinos.**

Después Daniel se ofrece para presentarse a Nabucodonosor y explicar su sueño. Ante el despótico monarca, el joven judío hace en el exordio constar que la revelación que va a comunicar no la ha obtenido por medios mágicos, como lo podrían hacer los demás adivinos babilónicos (v.27), **sino que proviene del Dios que está en los cielos, que revela los secretos.**

El sueño de Nabucodonosor (28-35).

²⁸ He aquí tu sueño y la visión que has tenido en el lecho. ²⁹ En tu lecho, ¡oh rey! te vinieron pensamientos de lo que vendrá después de este tiempo, y el que revela los secretos te dio a conocer lo que sucederá. ³⁰ Si este misterio me ha sido revelado, no es porque haya en mí una sabiduría superior a la de todos los vivientes, sino para que yo dé a conocer al rey la explicación y llegues a conocer los pensamientos de tu corazón. ³¹ Tú, ¡oh rey! mirabas y estabas viendo una gran estatua. Era muy grande la estatua y de un brillo extraordinario. Estaba en pie ante tí, y su aspecto era terrible. ³² La cabeza de la estatua era de oro puro; su pecho y sus brazos, de plata; su vientre y sus caderas, de bronce; ³³ sus piernas, de hierro, y sus pies, parte de hierro y parte de barro. ³⁴ Tú estuviste mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por mano, hirió a la estatua en los pies de hierro y de barro, destrozándola. ³⁵ Entonces el hierro, el barro, el bronce, la plata y el oro se desmenuzaron juntamente y fueron como tamo de las eras en verano; se los llevó el viento, sin que de ellos quedara traza alguna, mientras que la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra.

El sueño de Nabucodonosor era muy extraño. Mientras el rey cavilaba sobre proyectos imperiales y sobre los posibles hechos que habían de sobrevenir sobre su imperio, tuvo un sueño que había de tener un sentido profético. El misterioso sueño tiene relación con lo que ha de suceder en los *postreros días* (v.28), frase que en la literatura profética alude a la época inmediata al establecimiento del reino mesiánico⁶. En ese sueño se ha revelado la sucesión de los imperios **hasta la manifestación del reino mesiánico.**

La introducción de Daniel es solemne, como corresponde a la importancia del sueño. En primer lugar confiesa humildemente que lo que va a decir no se debe a su sabiduría puramente humana. Y después concreta el sueño del monarca: ante sus ojos apareció una estatua colosal en forma humana. El coloso, sin embargo, no estaba hecho de un material homogéneo, y en esto estribaba la particularidad de la misma. Diversos metales estaban representados en su composición: la cabeza, de oro; el pecho y brazos, de plata; el vientre, de bronce; las piernas, de hierro, y los pies, mitad de hierro, mitad de bronce. La calidad de los metales va decreciendo a medida que se desciende de la cabeza a los pies. En el simbolismo que después explicará la diversidad cualitativa de los metales representaba también el valor diferente de los imperios simbolizados.

Nabucodonosor, en su sueño, consideraba admirado la estatua, cuando una *pedra desprendida, no por mano* (v.34), fue a dar contra la estatua, derribándola y descomponiéndola como tamo que se lleva el viento. Por otra parte, esa minúscula piedra fue después creciendo hasta convertirse en *una gran montaña* (v.35). Al decir que la piedra fue desprendida sin que la lanzara mano alguna, **alude a un poder secreto divino**, como explicará en la interpretación.

Interpretación del sueño (36-45).

³⁶ He aquí el sueño. Daremos también al rey su interpretación. ³⁷ Tú, ¡oh rey! eres rey de reyes, porque el Dios de los cielos te ha dado el imperio, el poder, la fuerza y la gloria. ³⁸ El ha puesto en tus manos a los hijos de los hombres, dondequiera que habitasen; a las bestias de los campos, a las aves del cielo, y te ha dado el dominio de todo; tú eres la *cabeza*, de oro. ³⁹ Después de ti surgirá otro reino menor que el tuyo, y luego un tercero, que será de bronce y dominará sobre toda la tierra. ⁴⁰ Habrá un cuarto reino, fuerte como el hierro; como todo lo rompe y destroza el hierro, así él romperá todo, igual que el hierro, que todo lo hace pedazos. ⁴¹ Lo que viste de los pies y los dedos, parte de barro de alfarero, parte de hierro, es que este reino será dividido, pero tendrá en sí algo de la fortaleza del hierro, aunque viste el hierro mezclado con el barro. ⁴² Y el ser los dedos parte de hierro, parte de barro, es que este reino será en parte fuerte y en parte frágil. ⁴³ Viste el hierro mezclado con barro porque se mezclarán por alianzas humanas, pero no se pegarán unos con otros, como no se pegan el hierro y el barro. ⁴⁴ En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre. ⁴⁵ Eso es lo que significa la piedra que viste desprenderse del monte sin ayuda de mano, que desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder después. El sueño es verdadero, y cierta su interpretación.

Daniel empieza enfáticamente a exponer su interpretación, alabando la grandeza material de Nabucodonosor, conforme a las costumbres cortesanas. Se le da el título de *rey de reyes* (v.3y), corriente en la época persa. Las frases son absolutas: Nabucodonosor aparece como rey de los hombres y de los animales. La expresión plural “*daremos* la interpretación” puede considerarse como fórmula retórica, asociando a sus compañeros judíos a su revelación. Una vez captada la benevolencia del monarca con las alabanzas más desorbitadas, Daniel expone la interpretación: la estatua, con sus diferentes metales, representa diferentes imperios que se sucederán. La *cabeza de oro* simboliza el reino de Nabucodonosor (v.38). Las otras partes de la estatua simbolizan otros tantos reinos que sucederán al babilónico; el que sucederá a éste será *menor* que él (*el pecho, de plata*), mientras que el tercero (*vientre de bronce*) *dominará sobre la tierra* (v.39). A éste le sucederá otro que se distinguirá por su agresividad, rompiendo todo como el *hierro* (v.40). Este cuarto reino será, por un lado, fuerte como el hierro, pero también frágil como la arcilla, simbolizado en los pies de la estatua, *mitad de hierro, mitad de barro* (v.42). El profeta concreta diciendo que ese cuarto reino se tratará de reforzarlo con *alianzas humanas*, que al fin resultarán ineficaces (v.43). Este detalle es de sumo interés para encontrar **la clave de identificación de este misterioso reino agresivo**, fuerte y débil a la vez, como veremos a continuación. A este último reino suplantará **un reino que no será destruido jamás**. (v.44), simbolizado en la piedra que cae sobre la estatua, destruyéndola y convirtiéndose en una gran montaña.

Identificación de los Cuatro Reinos.

El profeta sólo nos da la identificación del primer reino, que es el babilónico. Por otra parte, da muchos detalles **sobre el cuarto reino**, que le preocupa de un modo especial, como veremos en las visiones de los capítulos séptimo y octavo, en que se concretarán más las particula-

ridades de dicho reino. En realidad, esta visión de la estatua y la de las *cuatro bestias* del c.7 se explicitan mutuamente. Esto supuesto, ¿cuáles son los reinos simbolizados en la misteriosa estatua simbólica?

Los exegetas, en realidad, sólo convienen en el primero (*la cabeza de oro*), que, según la explicación misma de Daniel, es el reino de Nabucodonosor. En cuanto a la identificación de los otros tres reinos, las opiniones son varias: a) San Jerónimo, siguiendo a Josefo y al autor del cuarto libro de Esdras⁷, los identifica del modo siguiente: 1) neobabilónico: reino de Nabucodonosor (*cabeza de oro*); 2) imperio medo-persa (*pecho de plata*); 3) imperio griego de Alejandro y sucesores (*vientre de bronce*); 4) imperio romano (*piernas, de hierro*). Esta tesis estuvo muy en boga en la exégesis tradicional católica, b) Recientemente se ha preferido entre los exegetas católicos de mayor relieve la ecuación siguiente: 1) imperio neobabilónico; 2) imperio medo-persa; 3) imperio griego de Alejandro; 4) imperio de los Seléucidas de Siria y de los Lagidas de Egipto. Nosotros preferimos esta última combinación, y explicamos nuestro punto de vista siguiendo a Lagrange⁸. Respecto de la identificación del segundo reino (*pecho de plata*), convenimos con la posición tradicional en que se trata del imperio *medo-persa*, que sucedió históricamente al babilónico.

En el c.8, Daniel identifica explícitamente al *carnero con dos cuernos* con los *reyes de Media y de Persia*⁹. Esto es muy importante para buscar la identificación de las partes de nuestra estatua. El tercer reino, que *domina toda la tierra*, es el imperio de Alejandro Magno, según se indica en 8:21 al identificar al *macho cabrío* que abate al *carnero* (Media y Persia) con el *rey de Grecia*. La parte más discutible es la identificación del *cuarto reino*, que se distingue por su agresividad. En nuestra tesis es el imperio de los sucesores de Alejandro, los “Diadocos,” que dominaron Palestina, es decir, los Seléucidas y los Lagidas. De nuevo tenemos que acudir para su identificación a lo que se nos dice en las visiones de las *cuatro bestias* del c.7 y a los *cuatro reyes* que salen del gran cuerno del *rey de Grecia* de 8:22, vencedor del *carnero* medo-persa.

Además, en 11:4-45 encontramos la clave para interpretar las *alianzas humanas* que simbolizan el *hierro y el barro* que caracterizan al cuarto reino (v.43). En ese capítulo se habla de las alianzas matrimoniales que entablarán los Seléucidas de Siria y los Lagidas de Egipto para unirse en la posesión de Palestina. Sin embargo, las tentativas fueron inútiles, y las dos grandes familias no pudieron fundirse, *como no se pegan el hierro y el barro* (v.41). Por otra parte, en 7:7 se habla de una bestia feroz “con grandes dientes de *hierro*,” que es suplantada por el *reino de los santos*. Como veremos en su lugar, esa bestia es fácil de identificar, por sus pormenores, con los Seléucidas, perseguidores del pueblo israelita en tiempo de los Macabeos. Ya San Jerónimo confiesa que el *pequeño cuerno* de la *cuarta bestia* del c.7 y el *hombre despreciable* de 11:21 designan a Antíoco IV Epífanes, perseguidor de los judíos en la época macabea.

Vemos, pues, que en las visiones del libro de Daniel hay una graduación en cuanto a la explicitación de su contenido: primero, en la visión de la estatua hay como un diseño general, y después, en las visiones sobre las *cuatro bestias* del c.7 y en las del *carnero y macho cabrío* del c.8, y, sobre todo, en las particularidades del c.11 se concretan más los detalles, llevándonos claramente a las incidencias de la época macabea, como veremos en su lugar.

En el c.7, el *reino de los santos* sucede al imperio de la *cuarta bestia* con dientes de hierro. Aquí, en la visión de la estatua, la piedrecita que derrumba el coloso con pies de barro es el *reino que no será jamás destruido* (v.44). Es el reino mesiánico, que *permanecera para siempre* (v.44). Su inauguración sucederá al colapso del último de los reinos, aunque en la perspectiva histórica no es necesario que la implantación de la nueva era mesiánica le siga inmediatamente.

De hecho sabemos que desde la época de los Macabeos, en que termina la perspectiva del

profeta, hasta la aparición del Mesías, hay siglo y medio. Los profetas suelen prescindir en sus vaticinios mesiánicos del estadio intermedio que hay entre la época en que manifiestan el oráculo y la realización del mismo en la época mesiánica. Como hombres de su tiempo, están preocupados por la solución de los problemas candentes de sus contemporáneos, y, por otra parte, viven obsesionados **con la era venturosa del Mesías, solución de todos los problemas.** En su ansia de consolar a sus compatriotas, presentan como próxima muchas veces la aparición de la era deseada, si bien en cuanto al **tiempo de su manifestación no hayan recibido luz particular de Dios.**

Hemos visto esto en el caso del vaticinio del *Emmanuel* en Isaías, presentado por éste como solución al peligro creado por la invasión asiría. En realidad, el Niño excepcional no había de aparecer sino siete siglos largos más tarde. De igual modo, el autor del libro de Daniel vive preocupado por la tragedia de la guerra de Antíoco IV Epífanes contra el pueblo de Dios, y anuncia a sus contemporáneos la definitiva derrota de aquél, seguida de la instauración del reino de Dios, como veremos al explicar las visiones de los capítulos de la segunda parte. El autor del libro de Daniel concibe la historia como una colisión de fuerzas, simbolizadas en los diversos imperios, que se oponen a la instauración del reino por excelencia, el de los santos ¹⁰. En el capítulo 12 veremos dramatizada esta lucha entre imperios y la especial protección que tiene **el reino de los santos bajo la tutela del arcángel Miguel**.

Daniel, jefe de los sabios caldeos (46-49).

⁴⁶ Entonces el rey Nabucodonosor cayó sobre su rostro y se prosternó ante Daniel, y mandó que le dieran ofrendas y perfumes. ⁴⁷ Dirigió el rey la palabra a Daniel y dijo: En verdad que vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los reyes y que revela los secretos, pues tú has podido descubrir este misterio. ⁴⁸ En seguida el rey engrandeció a Daniel, y le hizo muchos y grandes dones, y le constituyó gobernador de la provincia de Babilonia, y le hizo jefe supremo de todos los sabios de ésta. ⁴⁹ Daniel rogó al rey que diese la intendencia de la provincia a Sidraj, Misaj y Abed-Nego. Pero Daniel permaneció en la corte del rey.

El rey quedó profundamente impresionado con la revelación del sueño y de su sentido, y le dio honores divinos a Daniel. Este los acepta como homenaje a su Dios, de quien había recibido la sabiduría (v.28). **Con su revelación se había manifestado la grandeza del Dios de Israel, reconocido por Nabucodonosor como Dios de todos los dioses.** Toda la narración se ordenaba a este reconocimiento de la superioridad del Dios de los judíos. En premio a la interpretación se le nombra gobernador de la provincia de Babilonia, y éste pide la participación en el gobierno para sus compañeros, que le han ayudado con sus oraciones.

En todo esto salta a la vista el estilo convencional del relato, muy similar al del libro de Ester, donde se habla del encumbramiento de Mardoqueo. Todo parece suponer que nos hallamos ante una composición didáctica religiosa al estilo de los libros de Job, Ester, Judit y Tobías, en los que las narraciones en torno a un protagonista se amoldan para resaltar determinadas ideas religiosas. El autor del libro de Daniel, viviendo en tiempo de los Macabeos, compone una serie de relatos en torno al gran personaje legendario Daniel, en los que se destaca **la providencia del Dios de los judíos sobre sus siervos a través de la historia.**

1 Cf. Gen 41. — 2 El texto dice *en lengua aramea*, lo que parece glosa debida a un copista posterior, que creía que la lengua de la corte babilónica era el arameo, como lo fue más tarde en la época persa. — 3 Así entre los persas (CuRT., *Hisior.* VI 5). Lo mismo en las cartas de Tel-Amarna. — 4 Cf. 2 Re 10,27; Esd 6:11. — 5 En Gen 14:1 aparece un *Arioj* rey de Ellasar, o Larsa, en Mesopotamia (cf. Jdt 1:6). — 6 Cf. Is 2:2; Miq 4:1. — 7 Cf. 4 Esd 12:10-12; Flavio Josefo, *Antiq.* X 10:3; San Jerónimo: PL 25:504.530.

— 8 Cf. M. J. Lagrange: RB (1904) 5035; D. Buzy, *Lessymbolesde l'Ancien Testament* (1923) 266-80; RB (1918) 403-26; Dennefeld, *Le Messianisme* (1929) 173; J. Chaine, *Introduction a la lecture des prophètes* (1932) 260; M. Becher, *Verbwn Domini* (1924) 206-10. — 9 Driver ve en los medos y los persas dos “reinos” diferentes. Cf. *The Book of Daniel* (1900) p.28-29 (Cambridge Bible). Pero en Dan 7:21 se identifican. — 10 Dan 7,18s. — 11 Sobre estas profecias de Daniel puede verse el artículo de A. Colunga Los vaticinios mesiánicos *de Daniel*: 21 (1920) 285-305. Saydón, siguiendo a Junker, se inclina a suponer que los cuatro famosos reinos no tienen un valor histórico, sino que la cifra de *cuatro* indica sólo la *totalidad* de los reinos que había de haber antes de la era mesiánica. Cf. *Verbum Dei* II p.625 (Barcelona 1956).

3. La Estatua de Nabucodonosor. Los tres jóvenes en el horno.

En el capítulo anterior ha quedado patente la sabiduría del Dios de los judíos sobre todos los dioses; ahora se va a mostrar su omnipotencia. El hagiógrafo quiere animar a sus contemporáneos a permanecer fieles a la ley de su Dios en las circunstancias más adversas, y para ello les presenta el ejemplo de los jóvenes de Babilonia.

La erección de la estatua de oro y orden de adorarla. (1-7)

¹ Hizo el rey Nabucodonosor una estatua de oro, alta de sesenta codos y seis codos de ancha. Alzóla en el llano de Dura, de la provincia de Babilonia, ² y mandó el rey reunir a todos los sátrapas, prefectos, bajaes, oidores, tesoreros, magistrados, jueces y a todos los gobernadores de las provincias para que viniesen a la dedicación de la estatua que había alzado el rey Nabucodonosor. ³ Reuniéronse, pues, los jefes, prefectos, bajaes, oidores, tesoreros, magistrados, jueces y todos los gobernadores de las provincias para la dedicación de la estatua alzada por el rey Nabucodonosor, y se pusieron ante la estatua que Nabucodonosor había alzado. ⁴ Un pregonero clamaba en voz alta: Ved lo que se os ordena, pueblos, naciones y hombres de toda lengua. ⁵ En cuanto oigáis el sonido de las trompetas, las cítaras, las arpas, los salterios, las gaitas y toda suerte de instrumentos, adorad, postrados, la estatua de oro que ha alzado el rey Nabucodonosor. ⁶ Todo aquel que no adore, postrándose al instante, será echado en un horno encendido. ⁷ Por tanto, los pueblos todos, al oír el sonido de las trompetas, las arpas, los salterios, las gaitas e instrumentos músicos de toda suerte, todos los pueblos, naciones y hombres de toda lengua se prosternarán y adorarán la estatua de oro alzada por el rey Nabucodonosor.

El rey manda erigir en su honor una colosal estatua de 30 metros de alto y 3 de ancho. Para salvar la desproporción entre ambas medidas, se ha supuesto que la anchura pertenecía sólo a la estatua, mientras que la altura correspondería a la estatua y al pedestal. El lugar de su erección es *Dura* (v.1), que en babilonio significa “muro.” Junto a Babilonia hay ahora dos localidades con el nombre de *Dura* ¹. Con motivo de su inauguración hubo una concentración de todas las jerarquías del imperio en todas sus modalidades.

Es interesante la mención de los *sátrapas*, palabra persa que significa “protectores del reino.” La división del imperio persa en satrapías fue obra de Darío, sucesor de Cambises. Esta mención de la palabra persa indica que el redactor compone su obra después de la época persa. De Daniel no se dice nada, aunque en el capítulo anterior se había dicho que era “gobernador” de Babilonia. En la gran concentración no faltaban los numerosos representantes de las colonias extranjeras, tan numerosas en el emporio comercial de Babilonia. Esclavos y comerciantes de todas las naciones del Próximo Oriente estaban representados en Babilonia, y todos debían adorar la colosal estatua: *hombres de toda lengua se prosternarán* (v.7). La impostura de esta orden está

dentro de la verosimilitud del despotismo de los reyes babilónicos, aunque no sabemos por las crónicas de la época que haya tenido lugar tal hecho.

Los tres jóvenes judíos se niegan a adorar la estatua (8-18)

⁸ Con ocasión de esto vinieron algunos caldeos y denunciaron a los judíos. ⁹ Hablaron al rey Nabucodonosor, diciendo: Vivas para siempre, ¡oh rey! ¹⁰ Tú, ¡oh rey! has dado una ley por la cual todo hombre, al oír el son de las trompetas, las cítaras, las arpas, los salterios, las gaitas y toda suerte de instrumentos músicos, ha de adorar postrado la estatua de oro, ¹¹ y que quien no se postre y adore, será arrojado a un horno encendido. ¹² Pues hay unos hombres, judíos, a quienes has encomendado tú la dirección de los negocios de la provincia de Babilonia, Sidraj, Misaj y Abed-Nego, que, sin tenerte en cuenta para nada, ¡oh rey! no sirven a tus dioses y no adoran la estatua que has alzado. ¹³ Irritado y furioso entonces Nabucodonosor, dio orden de que trajeran a Sidraj, Misaj y Abed-Nego. Traídos éstos a la presencia del rey, ¹⁴ Nabucodonosor les habló diciendo: ¿De verdad, Sidraj, Misaj y Abed-Nego, no servís a mis dioses y no adoráis la estatua de oro que yo he alzado? ¹⁵ Ahora, pues, aprestaos, y, en oyendo el sonido de las trompetas, las cítaras, las arpas, los salterios, las gaitas y toda suerte de instrumentos músicos, postraos y adorad la estatua que yo he hecho, y si no la adoráis, al instante seréis arrojados a un horno encendido. ¿Y quién será el Dios que os libre de mis manos? ¹⁶ Sidraj, Misaj y Abed-Nego respondieron al rey diciendo: Nabucodonosor, no tienes por qué esperar más nuestra respuesta en esto, ¹⁷ pues nuestro Dios, al que servimos, puede librarnos del horno encendido y nos librárá de tu mano. ¹⁸ Y si no quisiere, sabe, ¡oh rey! que no adoraremos a tus dioses ni nos postraremos ante la estatua que has alzado.

Los babilonios notaron la abstención de los judíos en el acto de adoración de la estatua, aceptado por todos los pueblos. Fueron al punto denunciados ² ante el rey, sin duda porque sentían envidia de sus puestos de intendentes de la provincia. Nabucodonosor les invita, cuando fueron llevados a su presencia, a que acaten la orden, e insolentemente les dice que de otro modo no podrán librarse de su castigo, pues *¿quién sera el Dios que los libre de sus manos?* (v.15). La frase suena en los oídos de los fieles judíos a blasfemia, y **con toda entereza proclaman que tienen fe en su Dios**, que los podrá librar del horno encendido. Debemos notar en esta narración que Nabucodonosor aquí no reconoce la superioridad del Dios de los judíos, como lo había hecho ante Daniel con ocasión de la revelación del sueño. Estas inconsecuencias son bastante corrientes en estas narraciones del libro de Daniel, que tiene el aire de un mosaico de relatos muy artificialmente unidos.

Los tres mancebos en el horno ardiendo (19-23).

¹⁹ Lleno entonces de ira Nabucodonosor, demudado el rostro contra Sidraj, Misaj y Abed-Nego, habló, mandando que se encendiese el horno siete veces otro tanto de lo que encenderse solía, ²⁰ y mandó a hombres muy robustos de su ejército que atasen a Sidraj, Misaj y Abed-Nego y los echasen al horno de fuego ardiente. ²¹ Entonces estos varones, atados con sus mantos, sus túnicas, sus turbantes y sus vestiduras, fueron arrojados en medio del horno ardiente. ²² Y como la orden del rey era apremiante y había mandado encender el horno tanto, las llamas abrasaron a los que habían echado en él a Sidraj, Misaj y Abed-Nego. ²³ Y los tres varones cayeron ata-

dos en medio del horno encendido.

La narración es en extremo pintoresca y de estilo *midrasico*; en los detalles se procura resaltar lo milagrero y colorista en función de ideas teológicas que aquí son la providencia y justicia divina. El horno fue encendido de un modo excepcional, y las llamas abrasaron a los que echaron a los santos mancebos en su interior. Con ello resalta la especial protección del Dios de los judíos.

Oración de Azarías (24-45).

²⁴ Se paseaban en medio de las llamas, alabando a Dios y bendiciendo al Señor. ²⁵ Azarías, puesto en pie, abriendo sus labios en medio del fuego, oró de esta manera y dijo: ²⁶ Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres. Digno de alabanza y glorioso es tu nombre, ²⁷ porque eres justo en cuanto has hecho con nosotros, y todas tus obras son verdad, y rectos tus caminos, y justos todos tus juicios. ²⁸ Y has juzgado con justicia en todos tus juicios, en todo lo que has traído sobre nosotros y sobre la ciudad santa, la de nuestros padres, Jerusalén, pues con juicio justo has traído todos estos males a causa de nuestros pecados. ²⁹ Porque hemos pecado y cometido iniquidad, apartándonos de ti, y en todo hemos delinquirido, ³⁰ y no hemos obedecido a tus preceptos, no los hemos guardado ni cumplido, según nos habías ordenado para que fuéramos felices, ³¹ y cuantos males has traído sobre nosotros y cuanto has hecho con nosotros, con justo juicio lo has hecho. ³² Nos entregaste en poder de enemigos injustos e inicuos apóstatas, y a un rey el más injusto y perverso de toda la tierra, ³³ y ahora no podemos abrir nuestra boca. La vergüenza y el oprobio han caído sobre tus siervos y sobre todos los que te veneran. ³⁴ Por tu nombre no nos deseches para siempre, no anules nuestra alianza, ³⁵ no apartes tu misericordia de nosotros, por Abraham, tu amado, e Isaac, tu siervo, y por Israel, tu santo, ³⁶ a quienes prometiste multiplicar su descendencia como las estrellas del cielo, como las arenas que hay en las orillas del mar. ³⁷ Porque, Señor, hemos sido empequeñecidos más que todas las naciones y estamos hoy humillados en toda la tierra a causa de nuestros pecados. ³⁸ Al presente no tenemos príncipes, ni profetas, ni jefe, ni holocausto, ni sacrificio, ni ofrenda e incienso, ³⁹ ni lugar en qué ofrecer las primicias delante de ti y hallar misericordia. Pero con el alma contrita y el espíritu humillado hallemos acogida. ⁴⁰ Como los holocaustos de los carneros y de los toros, como las miríadas de los gruesos corderos, así sea hoy nuestro sacrificio delante de ti, a fin de aplacar tu rostro, pues no serán confundidos los que en ti esperan. ⁴¹ Ahora nosotros de todo corazón te seguimos y te tememos y buscamos tu rostro. ⁴² No nos confundas, antes obra con nosotros según tu bondad y según la grandeza de tu misericordia. ⁴³ Líbranos en virtud de prodigioso poder y da gloria, Señor, a tu nombre; ⁴⁴ queden avergonzados los que maltratan a tus siervos, y queden confundidos de su tiranía, y su fuerza sea deshecha. ⁴⁵ Y conozcan que tú, Señor, eres el único Dios, glorioso sobre toda la tierra.

Este fragmento, y el que sigue (46-51), es decir, el cántico de Azarías y el himno de alabanza de los tres jóvenes en el horno no están en el texto hebreo, sino que forman parte de las secciones griegas llamadas deuterocanónicas. Parece una interpolación insertada por el último redactor a la parte hebrea y aramea. La oración de Azarías gira en torno a la tragedia del pueblo israelita, castigado por Dios con el exilio; es una *confesión* del pueblo por sus pecados, puesta en labios de Azarías por el compilador de esta antología fragmentaria que es el libro de Daniel.

Por el estilo se ve que el griego está calcado en un original semítico. Las fórmulas de

confesión de los pecados son estereotipadas y corrientes en la literatura de los Salmos: Israel ha sido castigado por sus pecados justamente, y parece como si Dios hubiera retiado las promesas de su alianza. Israel se halla como una grey dispersa, sin jefe ni caudillo, sin profeta que les comunique las revelaciones de su Dios. En sustitución de los sacrificios, que no se pueden ofrecer porque no tienen templo, el protagonista se ofrece humildemente a Dios. Sólo Dios, por su misericordia, puede salvar a su pueblo; su ofrenda es un corazón contrito y humilde. El arrepentimiento es seguido de sinceros propósitos de una vida nueva. La oración, pues, es bellísima, pero sin originalidad.

La generalidad de los autores de nota creen que esta composición es del tiempo en que la vida de los repatriados de Palestina se desenvolvía en medio de las mayores dificultades de todo género. La afirmación de que no hay *profeta* hace claramente pensar que han pasado los tiempos en que las figuras de Jeremías y Ezequiel dominaban el horizonte del exilio israelita. El compilador ha querido ponerla en boca del joven Azarías con el fin de hacer resaltar más su heroica conducta en la hora de mayor sufrimiento, como estímulo para los que sufrían persecuciones en la época macabea.

El ángel del Señor en el horno (46-50).

⁴⁶ Los ministros del rey que los habían echado, no cesaban de avivar el horno con betún, estopa, pez y sarmientos, ⁴⁷ hasta levantarse las llamas cuarenta y nueve codos por encima del horno, ⁴⁸ y las llamas, irrumpiendo, abrasaban a cuantos caldeos estaban alrededor del horno; ⁴⁹ pero el ángel del Señor había descendido al horno con Azarías y sus compañeros, y apartaba del horno las llamas del fuego y hacía que el interior del horno estuviera como si en él soplara un viento fresco, ⁵⁰ y el fuego no les tocaba absolutamente ni los afligía ni los causaba molestia.

Este relato es continuación del v.22 ³. La providencia del Dios de los judíos protege de un modo especialísimo a los tres valerosos jóvenes. El hagiógrafo se complace en los detalles pintorescos para hacer resaltar más su idea: de un lado, los ministros del rey encienden animosamente el horno hasta hacer subir sus llamas a unos 25 metros de altura, siendo abrasados por éstas, que se extienden más de lo esperado, y de otro, los jóvenes en el horno se sentían libres del calor, como si el horno estuviera refrigerado por un viento fresco que soplara en su interior. De nuevo tenemos que resaltar el carácter artificial del relato, en el que lo portentoso ocupa el primer lugar, como en el libro de Joñas. En todos estos detalles el hagiógrafo quiere destacar la providencia que Dios tiene sobre los que le son fieles en las contradicciones y peligros de la vida.

Cántico de los tres jóvenes en el horno (51-90).

⁵¹ Entonces los tres a una voz alabaron, glorificaron y bendijeron a Dios en el horno, diciendo: ⁵² Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de alabanza y ensalzado por los siglos. Bendito tu nombre santo y glorioso, muy digno de alabanza, ensalzado por los siglos. ⁵³ Bendito en el templo santo de tu gloria, digno de ser cantado y glorificado por los siglos, i ⁵⁴ Bendito tú, que penetras los abismos, digno de alabanza y ensalzado por los siglos. Bendito tú, que estás sentado sobre los querubines, digno de alabanza, ensalzado por los siglos. ⁵⁵ Bendito en tu trono real, digno de ser cantado y celebrado por los siglos. ⁵⁶ Bendito tú en el firmamento de los cielos, digno de ser cantado y glorificado por los siglos. ⁵⁷ Bendecid al Señor todas las obras del Señor, cantadle y alabadle por los siglos. ⁵⁸ Bendecid al Señor, ángeles del Señor,

cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁵⁹ Bendecid, cielos, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁰ Bendecid al Señor, aguas todas que estáis sobre los cielos; cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶¹ Bendiga al Señor todo el ejército del Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶² Bendecid, sol y luna, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶³ Bendecid, astros del cielo, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁴ Bendecid, lluvia y rocío, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁵ Bendecid, todos los vientos, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁶ Bendecid, fuego y calor, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁷ Bendecid, fríos y heladas, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁸ Bendecid, rocío y escarcha, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁶⁹ Bendecid, frío y fresco, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁷⁰ Bendecid, hielos y nieves, al Señor, cantadle y alabadle por los siglos. ⁷¹ Bendecid, noche y día, al Señor, cantadle y alabadle por los siglos. ⁷² Bendecid, luz y tinieblas, al Señor, cantadle y alabadle por los siglos. ⁷³ Bendecid, relámpagos y nubes, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁷⁴ Bendiga la tierra al Señor, cántele y ensálcele por los siglos. ⁷⁵ Bendecid, montes y collados, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos; ⁷⁶ Bendecid al Señor cuanto brota en la tierra, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁷⁷ Bendecid, mares y ríos, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁷⁸ Bendecid, fuentes, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁷⁹ Bendecid al Señor, monstruos de las aguas y cuanto en las aguas se mueve, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸⁰ Bendecid todas las aves del cielo al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸¹ Bendecid todas las bestias y ganados al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸² Bendecid, hijos de los hombres, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸³ Bendice, Israel, al Señor, i cántale y ensálzale por los siglos. ⁸⁴ Bendecid al Señor, sacerdotes del Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸⁵ Bendecid al Señor, siervos del Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸⁶ Bendecid, espíritus y almas de los justos, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸⁷ Bendecid, santos y humildes de corazón, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos. ⁸⁸ Bendecid, Ananías, Azarías y Misael, al Señor, cantadle y ensalzadle por los siglos, porque nos sacó del infierno, y del poder de la muerte nos salvó, y de en medio del horno encendido nos libró, salvándonos de en medio del fuego. ⁸⁹ Dad gracias al Señor, porque es bueno, porque es eterna su misericordia. ⁹⁰ Bendecid todos los piadosos al Señor, Dios de los dioses, cantadle y dadle gracias, porque es eterna su misericordia.

Este cántico, atribuido a los tres jóvenes en el horno ardiendo, es un salmo en forma de letanía, como el salmo 135, que debía recitarse en el templo, y que el autor sagrado ha querido poner en boca de los tres héroes para expresar sus sentimientos de gratitud a Dios por haberlos liberado de las llamas. La composición salmódica tiene dos partes: *a*) oración a Dios, que se ha manifestado a Israel, en su alianza y en su templo de Jerusalén, como Dios glorioso que habita sobre los querubines (51-56); *b*) invitación a todas las criaturas a que alaben a Dios (57-90). La enumeración es muy prolija, pues todas las obras de la creación, en sus diversas manifestaciones, son invitadas a alabar al Creador, desde los ángeles hasta las bestias de la tierra y los mismos seres inanimados, como el fuego, la escarcha, los ríos, los vientos, las fuentes. **Toda la naturaleza debe ser un canto al Dios providente y eterno.** Y, sobre todo, el hombre en su múltiple **manifestación de la vida debe alabar al Dios providente y eterno**, y particularmente los sacerdotes, levitas y *santos* del Señor, como porción elegida, deben una particular **alabanza al Señor**.

La composición es bellísima y similar a otras composiciones salmódicas que conocemos

de la Biblia⁴. Empieza por alabar al Dios de los *padres*, que con ellos ha hecho alianza y que se ha manifestado glorioso en su nombre en la historia prodigiosa de Israel (v.51). A pesar de haberse manifestado a los antepasados de Israel, sin embargo, sigue altísimo y trascendente, *sentado sobre los querubines* y penetrando con su mirada lo más profundo de los *abismos*⁵. Su *trono real es el firmamento de los cielos* (v.55). Desde allí asiste majestuoso, desplegando su providencia sobre su pueblo y sobre los justos. Por eso, toda la naturaleza, desde los ángeles hasta las bestias, **debe alabarle sin fin**, y a esta alabanza son asociados los tres héroes del horno de Babilonia, porque los ha sacado *del infierno* (v.88), es decir, del peligro de muerte, por la que irían destinados al *seol* o región de los muertos, que los LXX traducen por *hades*, y la Vg por *infernus*.

Nabucodonosor glorifica al Dios de los judíos (91.-100)

91 (24) Espantado entonces el rey Nabucodonosor, se levantó precipitadamente y, dirigiéndose a sus consejeros, les dijo: ¿No hemos arrojado al fuego tres hombres? Ellos le respondieron: Cierto, ¡oh rey! 92(25) y el rey repuso: Pues bien, yo veo allí cuatro hombres sueltos que se pasean en medio del fuego sin daño alguno, y el cuarto de ellos parece un hijo de dioses. 93(26) Acercóse entonces Nabucodonosor a la entrada del horno encendido y, hablando, dijo: Sidraj, Misaj y Abed-Nego, siervos del Dios supremo, salid y venid. Entonces salieron de en medio del fuego Sidraj, Misaj y Abed-Nego, 94(27) y juntándose los jefes, los prefectos, los bajaes y los consejeros del reino, vieron que el fuego no había tenido poder alguno sobre los cuerpos de aquellos varones, y ni siquiera se habían quemado los cabellos de sus cabezas, y sus ropas estaban intactas, y ni siquiera olían a chamuscadas. 95(28) Tomó entonces la palabra Nabucodonosor, y dijo: Bendito sea el Dios de Sidraj, Misaj y Abed-Nego, que ha mandado su ángel y ha librado a sus siervos, que confiaron en él y no cumplieron la orden del rey y entregaron sus cuerpos antes que servir y adorar a dios alguno fuera de su Dios. 96(29) He aquí ahora lo que dispongo: Todo hombre, cualquiera que sea el pueblo, la nación o la lengua a que pertenezca, que hable mal del Dios de Sidraj, Misaj y Abed-Nego, será descuartizado, y su casa convertida en muladar, porque no hay Dios alguno que como El pueda librar. 97(30) Luego el rey engrandeció a Sidraj, Misaj y Abed-Nego en la provincia de Babilonia. 98(31) Nabucodonosor, rey, a todos los pueblos, naciones y hombres de toda lengua que habitan en toda la tierra: Paz abundante. 99(32) Me ha parecido bien daros a conocer las señales y prodigios que el Dios supremo ha hecho conmigo. 100(33) ¡Cuán grandes han sido sus señales 1 Cuán potentes sus prodigios! Su reino es reino eterno, y su dominación perdurará de generación en generación.

Esta perícopa enlaza en el texto arameo con el v.23; por eso hemos puesto las dos numeraciones, la del TM y la griega, con la adición deuterocanónica que hemos comentado. De nuevo tenemos que llamar la atención por el carácter convencional de la narración. No es muy verosímil esta conversión del rey Nabucodonosor, pero el hagiógrafo quiere destacar el triunfo total del Dios de los judíos sobre las imposiciones tiránicas del rey de Babilonia. Ante todo, su providencia está sobre los reyes más poderosos, y nunca deja abandonados a sus siervos.

Como-en el relato sobre el sueño de Nabucodonosor del c.2, también aquí el rey hace públicamente confesión de la grandeza del Dios de los judíos, y, con la anuencia de sus consejeros, da un edicto de reconocimiento para todo el imperio. En el libro de Jonas encontramos un edicto semejante, al mandar el rey de Nínive que hagan penitencia según la predicación de Jonas, y en

el libro de Ester, también el soberano persa reconoce la grandeza y superioridad del Dios de los judíos. Nos encontramos, pues, ante escritos de género literario muy similar, que pudieran caracterizarse como composiciones didácticas, **en las que la ficción está al servicio de ideas teológicas.**

El hagiógrafo bien pudo escoger este género de escribir en orden a la edificación de los fieles **bajo la inspiración del Espíritu Santo.** El compilador del libro de Daniel ha creído apropiado a su fin, de animar a sus compatriotas en la lucha contra las imposiciones de Antíoco IV Epifanes, reunir ciertos relatos prodigiosos recibidos de la tradición popular en torno al gran personaje Daniel, que aparece en el libro de Ezequiel juntamente con Job y Noé como modelos de virtud y de justicia.

¹ A ocho kilómetros al sudeste de Babilonia hay una localidad llamada *Tolul Dura*, y al sur, a unos diez kilómetros, la colina de *Dura*, junto al río del mismo nombre. — ² En el arameo original, en que está escrito el fragmento, se dice literalmente “comieron sus porciones” (o carnes de los judíos), frase equivalente a nuestro *calumniar*. — ³ Este fragmento (v.46-50) está sólo en el texto griego. — ⁴ Cf. Sal 103.145.148; Is 44:23; 49:13; 55:12. — ⁵ Cf. Job 28:14; 38:16; Eclo 1:2.

4. Nueva visión de Nabucodonosor interpretada por Daniel.

Sigue la finalidad apologética del libro. Hasta ahora ha demostrado la superioridad del Dios de los judíos y su providencia particular sobre sus siervos fieles. Ahora va a demostrar ese poder omnímodo que tiene Dios sobre los reyes, humillándolos hasta el extremo. El omnipotente y despótico rey de Babilonia es reducido al estado de bestia como castigo divino hasta que reconociera el poder del Dios de los judíos. El estilo se mueve en la misma línea que los capítulos anteriores. Y su historicidad ha de juzgarse según los principios antes expuestos. El esquema del relato es en todo similar a lo que se dice en lo referente a la visión de la estatua.

La visión del árbol (1-15).

¹ Yo, Nabucodonosor, vivía tranquilo en mi casa, feliz en mi palacio, ² y tuve un sueño que me espantó, y los pensamientos que me perseguían en mi lecho y las visiones de mi espíritu me llenaron de turbación. ³ Hice que vinieran ante mí todos los sabios de Babilonia para que me diesen la interpretación del sueño. ⁴ Vinieron, pues, los magos, los astrólogos, los caldeos y los adivinos, y les expuse el sueño; pero nunca pudieron darme la interpretación, ⁵ hasta que vino ante mí Daniel, cuyo nombre es Baltasar, del nombre de mi dios, y en el cual reside el espíritu de los dioses santos. Explíqueme mi sueño, diciéndome: ⁶ Baltasar, tú, jefe de los magos, que tienes en ti, yo lo sé, el espíritu de los dioses santos y a quien ningún misterio se oculta, dame la explicación de las visiones que en sueño he tenido. ⁷ He aquí las visiones de mi espíritu mientras estaba en mi lecho. Miraba yo y vi en medio de la tierra un árbol alto sobremanera. ⁸ El árbol había crecido y se había hecho muy fuerte, y su cima tocaba en los cielos, y se le veía desde los confines de toda la tierra. ⁹ Era de hermosa copa y de abundantes frutos, y había en él mantenimiento para todos. Las bestias del campo se resguardaban a su sombra, y en sus ramas anidaban las aves del cielo, y todos los vivientes se alimentaban de él. ¹⁰ En las visiones de mi espíritu en mi lecho vi que bajaba del cielo uno de esos que velan y son santos, ¹¹ y, gritando fuertemente, dijo: Abatid el árbol y cortad sus ramas, sacudid su follaje y diseminad los frutos, que huyan de debajo de él las bestias y las aves del cielo de sus ramas; ¹² pero dejad en la

tierra el tronco con sus raíces y atadle con cadenas de hierro y de bronce, y quédese así entre las hierbas del campo, que le empape el rocío y tenga por parte suya, como las bestias, la hierba de la tierra.¹³ Quítese su corazón de hombre y désele un corazón de bestia, y pasen sobre él siete tiempos.¹⁴ Esta sentencia es decreto de los vigiles, es resolución de los santos, para que sepan los vivientes que el Altísimo es dueño del reino de los hombres y lo da a quien le place, y puede poner sobre él ai más bajo de los hombres.¹⁵ Este es el sueño que tuve yo, el rey Nabucodonosor. Tú, Baltasar, da la interpretación, ya que ninguno de los sabios de mi reino ha podido dárme la, tú puedes darla, porque tienes en ti el espíritu de los dioses santos.

El relato del sueño está en estilo directo en los mismos labios de Nabucodonosor. El modo artificial del relato salta a los ojos. La moraleja que el hagiógrafo quería sacar de la visión la expresa el mismo rey, a saber, *que el Altísimo es dueño del reino de los hombres* (v.14). El conjunto del relato da la impresión de ser como una parábola en la que los protagonistas expresan alternativamente la evolución del pensamiento del hagiógrafo conforme a las ideas teológicas que quiere inculcar. De nuevo se pone de relieve la impotencia de los magos y adivinos de Babilonia para interpretar el sueño del rey (v.3).

En un momento de euforia por sus triunfos, estaba considerando el rey su imperio y se comparaba a un gran cedro que bajo su sombra cobijaba a todos los pueblos. Exaltado por estos pensamientos megalómanos, tuvo un sueño que nadie pudo interpretar. En sueños vio un árbol inmenso muy semejante al que nos describe Ezequiel simbolizando a Asiría¹. Quizá el hagiógrafo, al componer su narración, se sirvió de la descripción de aquél. De todos modos, el árbol parece simbolizar al propio Nabucodonosor, como explicará Daniel. El árbol frondoso es abatido por orden de un ser misterioso al que se le llama *vigil y santo* (v.10), que en el contexto es un *ángel*, llamado así por estar siempre pronto a cumplir las órdenes de Dios². Es la primera vez que aparece el nombre de *vigil* aplicado a los ángeles, pero esa denominación se hace común en la literatura apócrifa judía posterior³. El árbol debe ser podado de ramas, quedando sólo el tronco, y éste rodeado de *cadenas* (v.12), cuyo simbolismo aparecerá en la explicación ulterior.

El hagiógrafo pasa del símbolo a la cosa significada, y así, del árbol pasa al personaje representado por él, es decir, el mismo Nabucodonosor, al que se le quita su *corazón de hombre* y se le da un *corazón de bestia* (v.15), viviendo durante *siete tiempos*, o años⁴, en el campo como una bestia del campo, sintiendo sobre sus espaldas el rocío y comiendo la *hierba de la tierra* (v.12). La frase *corazón de hombre* alude a la inteligencia⁵ y a los afectos humanos. El castigo, pues, consistirá en que el rey perderá su conciencia de *hombre*, cayendo en un estado amenté, creyéndose una *bestia*; es la enfermedad llamada *zoantropía* o *lycantropía*, bajo cuyo efecto el hombre se considera un animal. Este castigo decretado contra el rey es obra de los *vigiles* o ángeles, que constituyen como un consejo celestial⁶. Son los mandatarios de Dios, y por eso su sentencia es la sentencia de Dios mismo. El hagiógrafo hace confesar al propio Nabucodonosor **que todo lo que va a suceder proviene de los ángeles de Dios, para que quede claro que el Altísimo es dueño de los reinos** (v.14).

Una vez expuesto el sueño, el rey invita a Daniel a exponer su sentido. Le llama por su nombre, *Baltasar*, aludiendo a la etimología de este nombre relacionada con el “dios” de Nabucodonosor, Bel-Marduk⁷. Confiesa que en él reside el *espíritu de los dioses santos* (v.6), como había quedado patente en la interpretación del sueño anterior.

Interpretación del sueño (16-24).

¹⁶ Entonces Daniel, llamado Baltasar, se quedó por algún tiempo estupefacto y turbado por sus pensamientos. Díjole el rey: Baltasar, que no te turbe el sueño y su interpretación. Y Baltasar respondió: Mi señor, que el sueño sea para tus enemigos, y la interpretación para tus adversarios. ¹⁷ El árbol que viste que se había hecho grande y fuerte, y que con su cima tocaba los cielos y que se veía desde toda la tierra, ¹⁸ de hermosa copa y de tan abundante fruto que había en él alimento para todos, y bajo el cual se resguardaban las bestias del campo y en cuyas ramas anidaban las aves del cielo, ¹⁹ eres tú, ¡oh rey! que has venido a ser grande y fuerte, y cuya grandeza se ha acrecentado y ha llegado hasta los cielos, y cuya dominación se extiende hasta los confines de la tierra. ²⁰ Vio el rey bajar de los cielos a uno de esos que velan y son santos, y decir: Abatid el árbol y destruidle, pero dejar en la tierra el tronco con las raíces y atadle con cadenas de hierro y de bronce entre la hierba del campo; que le empape el rocío del cielo y tenga su parte con las bestias del campo hasta que sobre él pasen siete tiempos. ²¹ He aquí, ¡oh rey! la interpretación y el decreto del Altísimo, que se cumplirá en mi señor, el rey. ²² Te arrojarán de en medio de los hombres y morarás entre las bestias del campo, y te darán a comer hierba como a los bueyes, te empapará el rocío del cielo y pasarán sobre ti siete tiempos hasta que sepas que el Altísimo es el dueño del reino de los hombres y se lo da a quien le place. ²³ Lo de dejar el tronco donde se hallan las raíces, significa que tu reino te quedará cuando reconozcas que el cielo es quien domina ⁸. ²⁴ Por tanto, ¡oh rey! sírvete aceptar mi consejo: redime tus pecados con justicia, y tus iniquidades con misericordia a los pobres, y quizá se prolongará tu dicha.

Daniel se siente embarazado antes de contestar, pues sabe que lo que va a decir es contrario a los intereses del rey. Al fin habla y le declara el sentido de la misteriosa visión: el *árbol* frondoso es Nabucodonosor mismo (v. 17). Será abatido y cortado hasta el tronco y será encadenado como amenté (v.21), siendo arrojado al campo para llevar vida de bestia (v.22). El árbol no fue totalmente desenraizado, sino que ha sido dejado con *tronco* (v.23), para indicar que volverá a **brotar** cuando pase la prueba y reconozca sus pecados y sea misericordioso con los pobres.

Locura y curación de Nabucodonosor (25-34).

²⁵ Todo esto tuvo cumplimiento en Nabucodonosor, rey. ²⁶ Al cabo de doce meses, mientras se paseaba en su palacio de Babilonia, ²⁷ se puso a hablar, y dijo: ¿No es ésta Babilonia la grande, que yo, por el poder de mi fuerza y la gloria de mi magnificencia, he edificado para residencia real? ²⁸ Todavía estaba la palabra en su boca, cuando bajó del cielo una voz: ²⁹ Sabe, ¡oh rey Nabucodonosor! que te va a ser quitado el reino. Te arrojarán de en medio de los hombres, morarás con las bestias del campo y te darán a comer hierba como a los bueyes, y pasarán sobre ti siete tiempos hasta que sepas que el Altísimo es dueño del reino de los hombres y se lo da a quien le place. ³⁰ Al momento se cumplió en Nabucodonosor la palabra: fue arrojado de en medio de los hombres y comió hierba como los bueyes, y su cuerpo se empapó del rocío del cielo, hasta que llegaron a crecerle los cabellos como plumas de águila, y las uñas como las de las aves de rapiña. ³¹ Al cabo del tiempo señalado, yo, Nabucodonosor, alcé mis ojos al cielo y recobré la razón. Yo bendigo al Altísimo, alabo y

glorifico al que domina con eterno dominio y cuyo reino perdura de generación en generación. ³² **A sus ojos, todos los habitantes de la tierra son nada, y con el ejército de los cielos y con los habitantes de la tierra hace según su voluntad, sin que nadie pueda resistir a su mano y decirle: ¿Qué es lo que haces?** ³³ **Recobré “ entonces la razón y me fueron devueltas la gloria de mi reino, mi magnificencia y mi grandeza, y rne llamaron mis consejeros y mis grandes, y fui restablecido en mi reino, y todavía se acrecentó mi poderío;** ³⁴ **y ahora yo, Nabucodonosor, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, cuyas obras todas son verdad, cuyos caminos son todos justos y que puede humillar a los que andan en soberbia.**

El hagiógrafo destaca que el castigo de Nabucodonosor le sobrevino por su orgullo e insolencia, al considerar como suya la grandeza y opulencia de la ciudad de Babilonia. En la mentalidad del autor sagrado sólo Dios es quien entroniza y destrona, y los imperios sucesivos en la historia no son sino etapas pasajeras ordenadas por Dios hasta la manifestación del reino de Dios. La locura de Nabucodonosor le sobrevino después de *doce meses* (v.25), lapso de tiempo necesario **para que pudiera arrepentirse, según le anunció Daniel.** En su vanagloria hizo caso omiso de la predicción de éste, y Dios le castigó con la mayor humillación que puede sufrir un hombre: perder la conciencia de su personalidad humana.

La frase orgullosa del rey está muy en consonancia con las inscripciones que nos dejó en sus numerosas construcciones mastodónticas, en las que habla de “mi querida Babilonia, la ciudad que yo amo,” y “el palacio, la admiración del pueblo, el sitio de la realeza, la morada de la felicidad.” Aquí Nabucodonosor se deja llevar de su vanidad. Al punto es castigado por Dios con la enfermedad de *lycantropía* o *zoantropía*, perdiendo su conciencia de hombre y pretendiendo llevar una vida como las bestias, dejándose crecer los cabellos y las uñas desmesuradamente (v.30). La frase del hagiógrafo es irónica, pues quiere contrastar la grandeza anterior con la realidad presente.

En realidad no sabemos por la historia extrabíblica que Nabucodonosor haya sufrido tal amencia y haya abandonado el reino por algún tiempo. Algunos autores creen que debe sustituirse el nombre de *Nabucodonosor* por el de *Nabónides*, que durante algún tiempo dejó el poder a su hijo Baltasar y se retiró a Tema, en Arabia ⁹. Eusebio cuenta un relato de Nabucodonosor que pudiera tener alguna analogía con el relato bíblico ¹⁰, pero en el fondo no se trata de una pérdida de la razón del monarca. No debemos perder de vista el fin *didáctico* del fragmento en la mente del hagiógrafo, y, por otra parte, la forma artificial con que el hecho es presentado por el mismo Nabucodonosor, que no parece muy verosímil en los modos de ser del déspota babilonio, sobre todo las confesiones de fe y de reconocimiento al Dios de los judíos.

El compilador, pues, pudo recoger tradiciones populares de la época del exilio, adornándolas conforme a sus finalidades temáticas de exposición. Algunos autores incluso han querido ver en el nombre de Nabucodonosor un seudónimo del perseguidor Antíoco IV Epifanes, pero nada favorece esta hipótesis, ya que no sabemos que el perseguidor de los judíos haya reconocido la supremacía del Dios de éstos. Es más sencillo suponer que nos hallamos ante relatos en los que lo ideológico priva sobre lo histórico.

1 Cf. Ez 32:1ss. — 2 1 Re 22:19; Dan 7:10; Tob 12:15; Job 1:8; 2:3; Is 62:6. — 3 *Apocalipsis de Henoc* 12:4; 13:10. — 4 Para esta denominación equivalente a años cf. 7:27; Gen 10:18. Siete puede designar simplemente largo tiempo (3:19). — 5 Sobre el *corazón* como sede de la *inteligencia* véase 1 Re 10,24; Jer 5:21; Sal 90,12; Prov 15:14; Job 9:4; 36:5. — 6 Cf. 1 Re 22:195; Job 1:6; 2:1; 15:8. — 7 El nombre *Baltasar* en babilonio puede considerarse como teóforo, descomponiéndolo así: *Bel-balatsu-usur* = “*Bel* protege su vida.” — 8 *Cielo* aquí equivale a Dios. Es una denominación que sólo aparece en la época macabea: 1 Mac 3:18-19; 4:10; 24:55; 2 Mac 9:20. Es un indicio más de la época de composición del libro de Daniel. — 9 Sobre esta interpretación véase E. Dhorme: RB 9 (1912) 373; I. Plesis, en *Dict. de la Bible* Suppl. I (1928) 799. — 10 Según Eusebio, que sigue la historia

asiría de Abideno (200 a.C.), Nabucodonosor, estando sobre la *terrazza* de su palacio, se sintió invadido por el espíritu de profecía y anunció la invasión de Ciro, al que llamó “mulo persa”; después de lo cual desapareció de repente de la sociedad. Pero no se alude a su locura. Véase Eusebio, *Praep, Evang.* 9:41: PG 21:762A.

5. El Festín de Baltasar. La misteriosa escritura en la pared.

Este capítulo es famoso por sus dificultades históricas, pues se dice, entre otras anomalías, que Baltasar era hijo de Nabucodonosor. Por otra parte, aparece un misterioso Darío el Medo, que es muy difícil de compaginar con lo que sabemos de la historia de Babilonia después de ser tomada por las tropas de Ciro. Pero también aquí hemos de pensar más en la finalidad teológica del relato que en las pequeñas contradicciones históricas, que para el hagiógrafo no tienen importancia. En los capítulos anteriores ha querido patentizar cómo la sabiduría y poder de Dios están sobre todos los reyes, aun los más poderosos. Ahora quiere mostrar que el castigo de Dios llega a quienes se han permitido sacrilegios con las cosas más santas, reservadas a Dios.

El banquete de Baltasar (1-4).

¹ El rey Baltasar dio un gran banquete a mil de sus príncipes, y con ellos se dio a beber vino. ² Excitado por el vino, mandó Baltasar que le llevaran los vasos de oro y plata que Nabucodonosor, su padre, había tomado del templo de Jerusalén, y que se sirviesen de ellos para beber el rey y sus príncipes, sus mujeres y sus concubinas. ³ Le trajeron, pues, los vasos de oro que habían sido arrebatados al templo de Dios de Jerusalén, y con ellos bebieron el rey y sus príncipes, sus mujeres y sus concubinas. ⁴ Bebían el vino y alababan a sus dioses de oro y de plata, de hierro y de bronce, de madera y de piedra.

La escena tiene lugar, no en tiempos de Nabucodonosor (605-563), sino en tiempos del *rey Baltasar*, hijo de Nabónides, el último monarca de la dinastía babilónica, suplantada por la persa. El hagiógrafo da el título de *rey* a Baltasar ! aunque propiamente nunca reinó, pero tuvo temporalmente potestades delegadas de su padre. Se dice de él que era hijo de Nabucodonosor, cuando en realidad lo era de Nabónides. La dificultad puede explicarse fácilmente pensando que el hagiógrafo no pretende dar precisiones históricas, sino que habla de un modo *popular*, suponiendo que Baltasar, por el hecho de ser sucesor de Nabucodonosor, sea su hijo, aunque en realidad no sea ni nieto ².

La escena que nos describe la Biblia es perfectamente verosímil en las cortes despóticas orientales: un banquete a más de mil invitados. Entre éstos estaban también sus esposas, que, según la costumbre babilónica, eran admitidas a estas funciones de alta sociedad. En un momento de euforia, excitado por el vino, el rey mandó traer los vasos sagrados del templo de Jerusalén, que había traído como botín Nabucodonosor cuando tomó la Ciudad Santa. El sacrilegio culminó cuando, al amor del vino bebido en los vasos sagrados, alababan a sus dioses, que el hagiógrafo despectivamente considera como meros objetos de oro., *madera y piedra*.

La escritura misteriosa en la pared (5-12).

⁵ En aquellos momentos aparecieron los dedos de una mano de hombre que escribían delante del candelero, en el revoco de la pared del palacio real, viendo el rey el extremo de la mano que escribía. ⁶ Mudó entonces el rey el color, y sus pensamientos

le turbaron, se relajaron los músculos de sus lomos, y sus rodillas daban una contra otra.⁷ Gritó el rey con una voz muy fuerte que llamasen a los magos, caldeos y adivinos, y habiéndoles, dijo: El que descifre esta escritura y me la interprete será vestido de púrpura, llevará collar de oro al cuello y será el tercero en el gobierno del reino.⁸ Entraron todos los sabios del rey, pero ninguno pudo descifrar la escritura ni dar al rey su interpretación.⁹ Turbóse sobremanera el rey Baltasar, mudó de color y se consternaron sus príncipes.¹⁰ La reina, llevada del clamoreo del rey y de los príncipes, entró en la sala del banquete y, tomando la palabra, dijo: Vive por siempre, ¡oh rey! que no te turben tus pensamientos ni se demude tu rostro,¹¹ que hay en tu reino un hombre que tiene en sí el espíritu de los santos dioses, y ya en los tiempos de tu padre, el rey, fue hallada en él una sabiduría semejante a la sabiduría de los dioses, y el rey Nabucodonosor, tu padre, ¡oh rey! le hizo jefe de magos, astrólogos, caldeos y adivinos,¹² porque se halló en Daniel, llamado Baltasar por el rey, un espíritu superior de ciencia e inteligencia, la facultad de interpretar los sueños, de explicar los enigmas, de resolver las dudas. Llama, pues, a Daniel y él te dará la interpretación.

Cuando la francachela llegaba a su punto culminante, apareció una mano misteriosa que dibujaba signos enigmáticos en la pared. El rey, sumamente turbado, llamó a los adivinos para que le descifrasen la misteriosa escritura, prometiéndoles las mayores mercedes y ofreciendo al que le dijese el sentido de ella la categoría de príncipe, con sus atributos de vestido de púrpura y collares³. E incluso le promete darle la categoría de *tercero* en el reino, probablemente el tercer puesto después del suyo y el de su padre Nabónides, o bien después del suyo y el de la reina⁴.

Ante la imposibilidad de interpretar la escritura mostrada por los magos, aparece en escena la *reina* (v.10), probablemente la reina madre, esposa de Nabónides, pues la esposa del rey estaba en el banquete. Aquélla se acuerda de que en tiempos de Nabucodonosor hubo un varón de Judá llamado Daniel que resolvió sueños enigmáticos al rey⁵. Las calificaciones que da a Daniel son similares a las que aparecen en el decreto de Nabucodonosor, que hemos ya estudiado⁶. Daniel tiene el *espíritu de los dioses santos*⁷, es decir, **un espíritu divino capaz de conocer los mayores secretos y de interpretar los sueños** (v.12).

Daniel interpreta la misteriosa escritura (13-31).

¹³ Fue, pues, introducido Daniel a la presencia del rey, y tomando el rey la palabra, dijo a Daniel: ¿Eres tú Daniel, de los hijos de Judá, a quien el rey, mi padre, trajo de Jerusalén? ¹⁴ Me han dicho de ti que tienes el espíritu de los dioses y que hay en ti luz, entendimiento y gran sabiduría. ¹⁵ Ahora acaban de traerme sabios y astrólogos para leer esta escritura y darme su interpretación, pero ninguno ha podido explicarme la cosa. ¹⁶ He oído de ti que puedes resolver las dudas y aclarar las oscuridades. Si me lees esa escritura y me das su interpretación, llevarás al cuello collar de oro y serás el tercero en el reino” ¹⁷ Respondió entonces Daniel, diciendo al rey: Sean para ti tus dones, ¡oh rey! y haz a otro tus mercedes. Yo leeré al rey lo escrito y le daré la interpretación. ¹⁸ El Dios Altísimo, ¡oh rey! dio a Nabucodonosor, tu padre, el reino, la grandeza, la gloria y la magnificencia. ¹⁹ Por la grandeza que le dio, temblaban ante él y le temían todos los pueblos, naciones y lenguas. Mataba a quien quería, y a quien quería daba la vida; engrandecía a quien quería, y a quien quería le humillaba. ²⁰ Mas, cuando su corazón se ensoberbeció y su espíritu se endureció

activo, fue depuesto del trono de su reino y despojado de su gloria.²¹ Fue arrojado de entre los hijos de los hombres, se hizo semejante a las bestias y moró con los asnos salvajes. Diéronle a comer hierba como a los bueyes y se empapó su cuerpo del rocío del cielo, hasta que conoció que el Altísimo es dueño del reino de los hombres y pone sobre él a quien le place.²² Y tú, Baltasar, hijo suyo, sabiendo esto, no has humillado tu corazón.²³ Te has alzado contra el Señor de los cielos, han traído ante ti los vasos de su casa y os habéis servido de ellos para beber vino tú y tus grandes, tus mujeres y tus concubinas; has alabado a dioses de plata y oro, de bronce y de hierro, de madera y de piedra, que ni ven ni entienden, y no has dado gloria al Dios que tiene en sus manos tu vida y es el dueño de todos los caminos.²⁴ Por eso ha mandado El esa mano que ha trazado esa escritura.²⁵ La escritura es: “Mené, mené, teqel, ufarsin”;²⁶ y ésta es su interpretación: “mené,” ha contado Dios tu reino y le ha puesto fin; ²⁷ “teqel,” has sido pesado en la balanza y hallado falto de peso; ²⁸ “ufarsin,” ha sido roto tu reino y dado a los medos y persas.²⁹ Mandó entonces Baltasar vestirle de púrpura, y poner a su cuello el collar de oro, y pregonar de él que era el tercero en el reino.³⁰ Aquella misma noche fue muerto Baltasar, rey de los caldeos,³¹ y Darío, rey de Media, se apoderó del reino a los sesenta y dos años.

El rey invita a Daniel a que descifre la escritura, reconociendo sus cualidades excepcionales de adivino. Este rechaza sus dádivas, pero está dispuesto a darle la interpretación en nombre de Dios, a quien Baltasar ha ultrajado. Le recuerda antes a éste que Nabucodonosor fue castigado por su insolencia, pero que tuvo lugar para la penitencia. Ahora, en cambio, la sentencia es inexorable, ya que el sacrilegio de los vasos sagrados ha colmado la medida de la cólera divina. La misteriosa escritura es un anuncio de la suerte fatal del reino de Baltasar.

Las palabras misteriosas: *Mené, mené, teqel, ufarsin*, según la transcripción aramea del TM, han sido diversamente interpretadas⁸. La interpretación más usual es la que toma dichas palabras por participios pasivos. Así, la interpretación es: *mené*: “contado” (de *manah*: “contar”); *teqel*: “pesado” (de *taqal*: “pesar”), y *ufarsin*: “separado, roto” (dejaras: “separar”). Es la interpretación que da el mismo Daniel (v.26-28). El profeta, en su interpretación, ha jugado con el valor consonántico de las palabras, y ha visto en ellas la suerte del imperio babilónico: ha sido *contado* por Dios, *pesado* (encontrándose en déficit) y *dividido*, para ser entregado a los persas⁹.

A fines del siglo pasado ha sido propuesta otra interpretación a base de considerar las palabras como nombres específicos de pesos y medidas con valor numismático. Es decir, que el *mené* correspondería a una *mina*; el *teqel* al *sido* (en hebreo *sheqel*), y el *ufarsin* sería el plural de *peres*, que equivalía a *media mina*¹⁰. Así, pues, el sentido sería que cada uno de estos pesos equivaldría a un rey. El *mené* o *mina* sería Nabucodonosor; el *teqel* o *sido* sería Baltasar, muy inferior en poderío al primero (el *sido* valía 1/160 de la *mina*), y el *ufarsin* serían los medos y persas (dos *medias minas*).

Esta interpretación es ingeniosa y paga su tributo a la erudición; pero debemos tener en cuenta que el relato sobre la cena de Baltasar es popular, y, por consiguiente, en el juego de palabras se fija el hagiógrafo en el sentido general de las raíces semíticas de las palabras misteriosas. No sabemos la forma en que aparecieron las palabras en la pared; quizá en escritura cuneiforme o en caracteres árameos. Lo importante no era leerlas, sino interpretarlas, y esto es la gran hazaña de Daniel, premiada por Baltasar conforme a su promesa (v.29). De nuevo se pone de relieve el triunfo de Daniel sobre los adivinos paganos, como en el caso de la interpretación del sueño de la estatua.

Nadie puede competir con el Dios de Israel, ni en ciencia ni en poder, y sobre todo nadie

puede impunemente ofenderle con actos sacrilegos. Tal es la lección que el hagiógrafo quiere dar a sus lectores. Los hechos confirmaron el triste vaticinio de Daniel, pues aquella misma noche Baltasar fue muerto de modo violento, dejando su reino en manos de los invasores medo-persas, al frente de los cuales está, según la Biblia, *Darío, rey de Media* (v.31).

La presencia de este nombre resulta embarazosa para los exegetas. ¿Quién es este misterioso Darío el Medo? En 6:28 aparece mencionado antes de Ciro, y en 11:1 se supone que el primer año de Darío es anterior al tercero de Ciro (10:1). De esto se deduce que el hagiógrafo interpone un imperio medo entre el babilónico y el persa de Ciro. Por otra parte, según los datos históricos extrabíblicos, está fuera de duda que Ciro es el conquistador de Babilonia e inmediato sucesor del imperio babilónicoⁿ. Se han hecho varias hipótesis sobre la posible identificación del misterioso Darío el Medo; así, algunos lo identifican con el famoso rey Darío Histaspes, que sucedió a Cambises¹², que hubiera sido *gobernador* interino de Babilonia con poderes de virrey. Otros piensan que es el conocido gobernador persa de Babilonia, Gobriás (en los textos cuneiformes *Gubaru*), que entró al frente de las tropas persas en la gran metrópoli mesopotámica. Se le ha querido identificar con Cambises, hijo de Ciro; con Astiages, último rey de Media, vencido por Ciro; con Ciáxares, hijo de Astiages.

Lo más fácil es suponer que el compilador del libro de Daniel no tenía ideas muy precisas sobre la historia de Babilonia, y como antes llamó a Baltasar *hijo* de Nabucodonosor en sentido amplio, así ahora, recogiendo una tradición confusa y desfigurada, presenta al famoso Darío, rey de Persia, tercer sucesor de Ciro, pero organizador máximo del imperio persa en satrapías¹³ y muy familiar a la tradición judía por su intervención a favor de la reconstrucción de Jerusalén, suplantando al imperio babilónico. No olvidemos que el hagiógrafo está preocupado por hacer una apología religiosa, en la que los datos históricos en sus detalles muchas veces son dados de lado, interesándose sólo por los que tienen especial importancia en el aspecto religioso que quiere destacar. Según esto, no debemos urgir demasiado la precisión histórica en la Biblia en detalles que ni le van ni le vienen a la verdad religiosa.

Otro problema que tendremos que solucionar de modo similar es el de las circunstancias de la muerte trágica de Baltasar. Según la Biblia, el sacrilego rey fue muerto *aquella misma noche* (v.31). ¿Quiénes fueron sus asesinos? ¿Los invasores persas? Desde luego no están claras las circunstancias de la entrada de las tropas de Ciro en Babilonia, aunque parece desprenderse de los textos cuneiformes que los conquistadores fueron benignos con los vencidos. No parece que haya habido fuerte lucha por la toma de la ciudad; sin embargo, esto no quita que haya habido encuentros parciales con las tropas invasoras y luchas intestinas dentro de la ciudad, como suele ocurrir cuando una ciudad es asediada, pues no faltan facciones que quieren abrir las puertas al enemigo, mientras que otras se muestran nacionalistas hasta el último momento.

En el libro de Daniel no se dice expresamente que Baltasar haya muerto a manos de los persas invasores; por otra parte, sabemos por los escritores griegos que en Babilonia hubo orgías y francachelas entre la alta sociedad mientras los persas penetraban en la ciudad¹⁴. Durante una de éstas, bien pudo haber una mano desesperada que diera muerte al que hacía las veces de *rey* en ausencia de Nabónides, que estaba en Sippar después de su retiro de Teima. En todo caso, en la tradición judía había una historia sobre el fin trágico del sacrilego rey babilonio, que se transmitía de generación en generación como muestra de la justicia divina vengadora. El compilador del libro de Daniel se hace eco de esta tradición y la presenta como lección religiosa a sus contemporáneos, que vivían bajo la tiranía de otro rey sacrilego, Antíoco IV Epífanes, pues había intentado saquear el templo de Jerusalén.

1 El nombre en asirio es Beïshar-usur (“Bel, protege al rey”) y aparece como hijo de Nabónides en la llamada Crónica de Nabónides (Col 2,18s; en Gressmann, Altor. *Texte* 367). — 2 Nabónides era usurpador, y no descendía, por la sangre, de Nabucodonosor (605-562 a. C.). He aquí los nombres de los sucesores de Nabucodonosor: Ewilverodac (562-560), Neriglisar (560-556), Labosordac (Labashi-Marduk, 556) y Nabónides (556-539), padre de Baltasar, último rey de los babilonios. Sobre éste véase Herodoto (I 188). Se ha supuesto que Nabónides se casó con una hija de Nabucodonosor, y entonces, por la madre, Baltasar sería nieto del gran rey babilonio, y, por tanto, hijo en sentido amplio del lenguaje semítico. Esta madre de Baltasar pudiera ser la *reina-madre*, que conoce los detalles sobre Daniel en tiempos de Nabucodonosor (v.10-n). — 3 Estos signos de distinción los encontramos en Est 8:15; Gen 41:42; cf. Jenofonte, *Anab.* I 5:8; *Ciroped.* I 3:2; I Mac 10,20. — 4 Se ha sugerido que el término arameo *Talti*, equivalente al hebreo *shalshi*, sería el paralelo del *shalshu* asirio, que designa un alto funcionario. En las inscripciones hititas aparece el título *shalish* con este mismo sentido. — 5 Los que quieren ver en esta *reina* a una hija de Nabucodonosor, madre de Nabucodonosor y esposa de Nabónides, recuerdan lo que dice Herodoto de la astucia de Notocris, hija de Nabucodonosor (Herodoto, I 185-87). — 6 Cf. Dan 4:5-6; 6:3. — 7 Los LXX leen “un espíritu santo.” — 8 Los LXX y la Vulgata leen *Mane, Thecel, Phares*, suprimiendo el primer *mené* que leemos en el arameo. — 9 Algún autor ha reparado en la identidad de consonantes en la palabra *par sin y persas*, y, en ese caso, la última palabra aludiría a los invasores, como explica después Daniel. — 10 El primero que propuso esta interpretación fue Clermont-Ganneau. Hoy le siguen Linder, Marti, Driver, Bouzy, etc. Véase el libro de éste *Les symboles de l’Anden Testament* P-303-306 (Paris 1923). — 11 Los persas entraron en Babilonia el 16 de Tishri (octubre); Ciro entró en Babilonia el 3 de Marjeswan (fines de octubre); y hay una tableta de contrato fechada el 24 de Mar-jeswan (noviembre) en la que se llama a Ciro “rey de Babilonia.” — 12 El principal documento para conocer la historia de la caída de Babilonia es la llamada *Crónica de Nabónides*, según la cual los hechos se desarrollaron según el orden siguiente: el 14 de Tishri (septiembre-octubre), Ciro tomó Sippar sin resistencia. Nabónides huyó, siendo hecho prisionero unos días después. El 16 de Tishri, Gubaru, general de las tropas de Ciro, entra en Babilonia sin resistencia. El 3 de Marjeswan (octubre-noviembre), Ciro entra en Babilonia y declara terminada la guerra, enviando a Nabónides a Carmama. La conquista, pues, de Babilonia fue pacífica. Cf. GRESSMANN, *Altor. Texte* 36653; *Cilindro de Ciro* lyss. En estos documentos nada se dice de Baltasar. — 13 Dan 6:1. — 14 Cf. Herodoto, I 191; Jenofonte, *Ciroped.* 7:5:155. Véase B. Alfrink, *Der letzte König von Babylon*: Bi (1928) 187-205.

6. Daniel, arrojado al foso de los leones.

Este capítulo es muy similar al c.3 por su contenido. Una denuncia de los babilonios dio pie para que Daniel fuera puesto en peligro de muerte, como antes los tres jóvenes echados al horno ardiente, siendo salvado milagrosamente como éstos. Y su liberación fue también seguida de un edicto de reconocimiento de la superioridad del Dios de los judíos. El hagiógrafo quiere aquí destacar *la providencia especial que tiene Dios* sobre los que son fieles a las tradiciones religiosas de los judíos.

Denuncia de los cortesanos contra Daniel (1-9).

¹ (²) Resolvió Darío constituir en su reino ciento veinte sátrapas que lo gobernasen, ² (³) y sobre ellos tres presidentes, de los cuales uno fue Daniel, a quien diesen cuenta los sátrapas para que no fuese perjudicado el rey. ³ (⁴) Era Daniel superior a sátrapas y presidentes, porque había en él más espíritu, y el rey pensó en ponerle sobre todo el reino. ⁴ (⁵) Entonces, presidentes y sátrapas buscaron ocasión de acusar a Daniel en lo tocante a la administración del reino, mas no hallaron ninguna cosa por qué denunciarle, pues era fiel y no se veía en él falta ni negligencia. ⁵ (⁶) Dijeron entonces aquellos hombres: No hallaremos en Daniel cosa de qué acusarle si no es por la ley de su Dios. ⁶ (⁷) Vinieron, pues, presidentes y sátrapas a la presencia del rey y le dijeron así: ¡Vive por siempre, rey Darío! ⁷ (⁸) Todos los príncipes de tu reino, presidentes, sátrapas, magistrados y jueces han acordado en un consejo que se promulgue y confirme un real edicto mandando que cualquiera que en el espacio de treinta días hiciera petición alguna a dios u hombre fuera de ti, ¡oh rey! sea arrojado en el foso de los leones. ⁸ (⁹) Confirma, pues, ¡oh rey! el edicto y fírmalo para que no pueda ser revocado, conforme a la irrevocable ley de Media y de Persia. ⁹ (¹⁰) Firmó, pues, el rey Darío el edicto y la prohibición.

Después de la caída del imperio babilónico, Daniel sigue teniendo mucha ascendencia entre los

conquistadores persas, ya que ocupa uno de los puestos principales de la administración. El rey es *Darío*, que, para mejor gobierno, dividió el imperio en 120 satrapías o provincias (v.1). Esta indicación confirma la hipótesis de una confusión con el famoso Darío Histaspes (521-485), sucesor de Cambises y gran organizador burocrático del imperio conquistado por Ciro y Cambises¹. Herodoto nos habla de esta división hecha por Darío Histaspes, aunque dice que las satrapías eran 20². No sabemos nada de la organización de los tres superintendentes, entre los que estaba Daniel. De todos modos, sabemos que los judíos lograron escalar los primeros puestos de gobierno en la época del dominio persa, como lo prueba el caso de Nehemías.

La preeminencia de Daniel, atribuida a sus excepcionales dotes de espíritu, suscitó la envidia de los demás cortesanos. La pretensión de éstos de imponer un decreto al soberano parece que está dentro de las costumbres de la corte persa, gobernada prácticamente por ciertas familias patricias. Herodoto habla del culto a la persona del rey en Persia³. Los enemigos de Daniel quisieron, pues, tomar pie de las prácticas religiosas de Daniel para presentarle como enemigo del rey (v.7). El *foso de los leones* al que debía ser arrojado Daniel era una gran cavidad profunda en tierra, en la que estaban las fieras destinadas a las luchas de animales, a las que eran aficionados los reyes babilonios. Por Herodoto sabemos que algunas veces eran arrojados a ese *foso* los criminales con sus mujeres, e hijos⁴. La alusión a la *irrevocabilidad* de las leyes persas está confirmada por lo que se nos dice en el libro de Ester⁵.

Daniel es acusado de no cumplir el edicto (10-15).

¹⁰ (¹¹) Cuando supo Daniel que había sido firmado el edicto, entróse en su casa, y, abiertas las ventanas de su cámara que daban hacia la ciudad de Jerusalén, hincábase de rodillas tres veces al día y oraba, confesando a su Dios, como solía hacerlo antes. ¹¹ (¹²) Entonces apresuráronse a venir aquellos hombres y hallaron a Daniel orando y rogando a su Dios. ¹² (¹³) Llegáronse luego al rey y le hablaron acerca del real edicto: ¿No has firmado tú un decreto mandando que cualquiera que en el espacio de treinta días hiciese petición a dios u hombre, sino a ti, ¡oh rey! sea arrojado al foso de los leones? Respondió el rey, diciendo: Así es según la ley de Media y de Persia, que no puede revocarse. ¹³ (¹⁴) Entonces respondieron ellos diciendo al rey: Pues Daniel, de los hijos de la cautividad de los judíos, no teniendo cuenta de ti, ¡oh rey! ni del edicto firmado, tres veces al día hace oración. ¹⁴ (¹⁵) Al rey, cuando esto oyó, pesóle sobremanera, y se propuso salvar a Daniel, y hasta la puesta del sol estuvo haciendo esfuerzos para librarle. ¹⁵ (¹⁶) Pero aquellos hombres se reunieron ante el rey y le dijeron: Has de saber, ¡oh rey! que es la ley de Media y de Persia que edicto u ordenanza que el rey firma es irrevocable.

Daniel hizo caso omiso del injusto edicto, y fiel a sus tradiciones religiosas, hizo en la parte superior de su casa, con las ventanas abiertas, su oración tres veces al día, mirando hacia Jerusalén, la Ciudad Santa⁶. Los tres tiempos de oración solían ser en la época posterior al exilio: 1) a la mañana temprano, a la hora del sacrificio matutino en el templo; 2) hacia las tres de la tarde, cuando se ofrecía el sacrificio vespertino; 3) al caer el sol⁷. Los envidiosos cortesanos sabían seguramente cuáles eran las horas habituales de oración de Daniel, por haberle visto en otras ocasiones, y así le espían y denuncian al rey (v.13).

Los reyes de la dinastía aqueménida, inaugurada por Ciro, eran extremadamente tolerantes con los principios religiosos de los pueblos vencidos. Nunca pretendieron imponer su religión persa. El edicto, pues, hay que entenderlo como una imposición al rey Darío por sus cortesanos.

Este, al oír la acusación, quiso salvar a Daniel, por el afecto que le guardaba y sin duda movido de su política de tolerancia religiosa, impuesta en su imperio por el conquistador Ciro. Al fin cede ante la argumentación de sus cortesanos de que los decretos reales son irrevocables.

Daniel, arrojado al foso de los leones (16-24).

¹⁶ (¹⁷) Mandó entonces el rey que trajeran a Daniel y le arrojaran al foso de los leones. Y, hablando el rey a Daniel, le dijo: Quiera salvarte tu Dios, a quien perseverante sirves. ¹⁷ (¹⁸) Trajeron una piedra, que pusieron sobre la boca del foso de los leones, y la selló el rey con su anillo y con los anillos de sus grandes para que en nada pudiera mudarse la suerte de Daniel. ¹⁸ (¹⁹) Fuese luego el rey a su palacio, y se acostó ayuno; no se tocaron ante él instrumentos de música y huyó de sus ojos el sueño. ¹⁹(²⁰)Levantóse, pues, muy de mañana y se fue apresuradamente al foso, ²⁰(²¹) y acercándose al foso de los leones, llamó con tristes voces a Daniel, y, hablando el rey a Daniel, decía: Daniel, siervo del Dios vivo, el Dios tuyo, a quien perseverante sirves, ¿ha podido librarte de los leones? ²¹ (²²)Entonces dijo Daniel al rey: ¡Vive por siempre, oh rey! ²²(²³)Mi Dios ha enviado a su ángel, que ha cerrado la boca de los leones para que no me hiciesen mal, porque delante de El ha sido hallada en mí justicia, y aun contra ti, ¡oh rey! nada he hecho de malo. ²³(²⁴)Púsose entonces muy contento el rey, y mandó que sacasen del foso a Daniel. Este fue sacado del foso, y no hallaron en él herida alguna, porque había tenido confianza en su Dios. ²⁴ (²⁵) Mandó el rey que los hombres que habían acusado a Daniel fueran traídos y arrojados al foso de los leones, ellos, sus hijos y sus mujeres, y antes de que llegasen al fondo del foso, los leones los agarraron y quebrantaron todos sus huesos.

El relato se desenvuelve en el modo convencional que hemos visto al estudiar la adoración de la estatua de Nabucodonosor. Aquí se pone de relieve el estado pesaroso de Darío al condenar injustamente a un inocente. Sabía que era un fiel servidor de su reino, y, por otra parte, reconocía la grandeza del Dios de su ministro, esperando que le salve. El foso fue *sellado* cuidadosamente para que nadie pudiera liberar a Daniel. Parece que los desconfiados y envidiosos ministros exigieron todas las garantías. El rey aquella noche se abstuvo de toda manifestación festiva, pensando en su fiel Daniel, condenado a un injusto castigo. Muy de mañana se fue a verle, con la esperanza de que el Dios de los judíos lo hubiera guardado indemne. El resultado fue reconfortante. Allí estaba Daniel totalmente indemne. El diálogo es bello y conmovedor. Daniel reconoce que un ángel de su Dios le ha preservado de todo mal, como a los niños en el horno ardiendo.

Convencido el rey del milagro, liberó a Daniel y arrojó en el foso de los leones a sus acusadores. El triunfo, pues, del fiel siervo de Dios fue total. El hagiógrafo ha querido recoger esta historia de la época de la cautividad para animar a sus conciudadanos. Siempre está la providencia de Dios sobre todas las vicisitudes de la vida, y, sobre todo, su protección para con sus siervos nunca ha quedado desmentida. Es la gran lección religiosa de su libro.

El rey Darío reconoce la grandeza del Dios de Daniel (25-28)

²⁵ (²⁶) Entonces el rey Darío escribió a todos los pueblos, naciones y lenguas que habitan en toda la tierra: “Paz abundante. ²⁶ (²⁷) Mando que en toda la extensión de mi reino teman todos y tiemblen ante la presencia del Dios de Daniel, porque El es el Dios vivo, y eternamente subsiste su reino, porque no será jamás destruido, y su dominación perdurará hasta el fin. ²⁷(²⁸) El libra y salva y obra señales y portentos

en los cielos y en la tierra. El ha librado a Daniel del poder de los leones.”²⁸ (²⁹) Daniel prosperó durante el reinado de Darío y durante el reinado de Ciro el persa.

El triunfo de la causa religiosa de Daniel fue total. El rey, como lo había hecho Nabucodonosor⁸, reconoce en un edicto la superioridad y poder del Dios de Daniel, y pide que todos los pueblos de su imperio le acaten y reverencien. Desde luego que no tenemos ninguna noticia de este decreto favorable a los judíos. De nuevo, para valorar la historicidad de este relato, debemos acudir al género literario empleado en los tratados religioso-apologéticos. Por nuestra parte, creemos que todos estos relatos de esta primera parte del libro de Daniel hay que colocarlos en el género de las composiciones didáctico-religiosas, como los libros de Job, Ester, Judit y Tobías.

El hagiógrafo, según el modo de escribir los autores antiguos, se permite poner en boca de los soberanos paganos ideas y doxologías que expresan sus propios sentimientos teológicos. Es decir, que, en torno a ciertos hechos históricos que se han transmitido de generación en generación, los presenta en forma que favorezca el efecto apologético-religioso sobre los lectores. Es el género literario *midrashico*, tan corriente en la literatura judía.

1 Cf. Lagrange: RB (1904) 501. — 2 Herodoto, 3:89. Según el libro de Ester, las satrapías eran 127 bajo Jerjes (Asuero). Cf. Est 1:1; 8:9. Es el número que dan los LXX en el texto de Daniel. Flavio Josefo lo recoge (Ant. 10:11:4). — 3 Herodoto, I 99; Plutarco, *Temist.* 27:4; Diodor. DE Sic., 3:5. — 4 Cf. Herodoto, 3:11. — 5 Est 1:19; 8:8. — 6 Cf. 1 Re 8:35.38.44.48. — 7 Cf. Sal 33:18. Véase sobre esto E. Schürer, *A History of the Jewish people in the time of Jesús Christi 2:1* p.2go 11.248. — 8 Cf. Dan 3:98-100; 4:31-34

7. Visión de las cuatro Bestias.

Con este capítulo se abre la segunda parte del libro de Daniel, de carácter visionario. El profeta ahora se presenta como profeta que recibe mensajes de Dios por intermedio de sus ángeles. Sustancialmente, el esquema ideológico de estas visiones está en la interpretación de la visión de la estatua que hemos estudiado en el capítulo segundo. Aquel diseño general en el que se anunciaba una sucesión de reinos históricos que habían de ser suplantados por un reino definitivo teocrático, va adquiriendo nuevos detalles y relieves.

Aunque las visiones aparecen encuadradas en la época babilónica, sin embargo, las alusiones a hechos de la época de la persecución de los judíos por los reyes de Siria sitúan al redactor de estas visiones — puestas en boca de la gran figura tradicional de Daniel — en la época macabea, es decir, en pleno siglo II a.C. Los rasgos históricos van intercalados con alusiones a una época escatológica pintada con caracteres apocalípticos. Muchas veces los planos histórico y escatológico se superponen. Esta oscuridad, característica de la literatura apocalíptica, hace muchas veces difícil adivinar el pensamiento del hagiógrafo.

Visión de las cuatro bestias (1-8).

¹ El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, tuvo Daniel un sueño, y vio visiones de su espíritu mientras estaba en su lecho. En seguida escribió el sueño. ² Yo miraba durante mi visión nocturna, y vi irrumpir en el mar Grande los cuatro vientos del cielo ³ y salir del mar cuatro bestias, diferentes una de otra. ⁴ La primera bestia era como león con alas de águila. Yo estuve mirando hasta que le fueron arrancadas las alas y fue levantado de la tierra, poniéndose sobre los pies a modo de hombre, y le fue dado corazón de hombre. ⁵ Y he aquí que una segunda bestia, semejante a un oso, y que tenía en su boca entre los dientes tres costillas, se estaba a un lado, y le di-

jeron: Levántate a comer mucha carne. ⁶ Seguí mirando después de esto, y he aquí otra tercera, semejante a un leopardo, con cuatro alas de pájaro sobre su dorso y con cuatro cabezas, y le fue dado el dominio. ⁷ Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro. Devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies. Era muy diferente de todas las bestias anteriores y tenía diez cuernos. ⁸ Estando yo contemplando los cuernos, vi que salía de entre ellos otro cuerno pequeño, y le fueron arrancados tres de los primeros, y este otro tenía ojos como de hombre y una boca que hablaba con gran arrogancia.

La datación de la visión en el *año primero de Baltasar* es considerada por muchos intérpretes como adición erudita de un glosista. No sabemos cuándo empezó a *reinar* Baltasar, hijo de Nabónides, aunque propiamente nunca llegó a la categoría plena de *rey*. Algunos creen que fue asociado al reino con su padre Nabónides en 550-49 a.C. Según el texto bíblico, Daniel tuvo en ese año una *visión*. El contenido de la *visión* es muy peregrino: En el *mar Grande* irrumpen los *cuatro vientos del cielo* (v.2). La expresión *mar Grande* designa muchas veces al Mediterráneo, pero aquí puede aludir al caos primitivo, al abismo revuelto por los *cuatro vientos*, símbolo de las fuerzas perturbadoras y nocivas, donde, según la mentalidad popular, habitaban los grandes monstruos, símbolo del mal.

En efecto, de ese caos tempestuoso van a surgir cuatro bestias, que simbolizarán cuatro reinos que se oponen al establecimiento del *reino de los santos*. La primera de las *bestias* era semejante a un *león con alas de águila* (v.4). La enumeración de éstas hay que entenderla paralelamente a la de los diferentes metales de la *estatua* vista por Nabucodonosor (c.2). Esta primera bestia, pues, corresponde a la *cabeza de oro* de aquella visión. Aquí el *león* con sus *alas* parece ser un calco de las representaciones de los querubines alados, tan frecuentes en la estatuaria babilónica. Es el símbolo más apropiado, pues, para representar al imperio babilónico de Nabucodonosor. Debemos tener en cuenta, por otra parte, que el hagiógrafo nos presenta estos símiles de bestias como aproximaciones. Así dice: “era *como* león., *como* leopardo...” Estas frases nos llevan de lleno al género literario apocalíptico, en el que la imaginación va delante de la inteligencia, de tal forma que muchas veces se dan detalles que no tienen en realidad valor simbólico conceptual.

Como en la visión de la *estatua* aparecía simbolizado el reino babilónico por el metal más noble, y la parte superior del cuerpo (*cabeza de oro*), así también ahora va a ser simbolizado en los dos animales más nobles: el *león* y el *águila*; el primero, rey de los animales terrestres, y la segunda, reina de las aves. Hay en el libro de Daniel cierta benevolencia y admiración por los babilonios, como la hay en el libro de Ezequiel. El profeta puntualiza que a ese león alado le fueron arrancadas las *alas*, poniéndose en estado de erección con un *corazón de hombre* (v.4). La primera bestia perdió su carácter monstruoso que le daban la mezcla de *león* y de *águila* al quitársele las *alas*; pero también el *león* fue *humanizado* al levantarse sobre sus pies e infundírsele un *corazón de hombre*.

Quizá en esto haya una alusión al reconocimiento hecho por Nabucodonosor del Dios de Daniel, deponiendo así su hostilidad de fiera contra el reino de Dios (3:98-100). O bien en esa *humanización* hay que ver una alusión a 4:13, donde se habla de Nabucodonosor convertido en bestia y después restablecido en su categoría *humana* al recobrar su conciencia de *hombre*.

La segunda *bestia* era *semejante a un oso* (v.5). Corresponde al *pecho de plata* de la estatua. El animal y el metal aquí son de categoría inferior y simbolizarán el mismo reino, es decir, el medo-persa. Esta segunda bestia estaba *alzada de un lado*, simbolizando quizá la posición de

acecho, o mejor, la supremacía persa sobre la meda, como parece insinuarse en 8:20. Este oso tiene en su boca *tres costillas*, posible alusión a la invasión llevada a cabo por Ciro en *tres* direcciones: Lidia (Asia Menor), Babilonia y Egipto. Veremos en el c.8, en la visión del *carnero y el macho cabrío*, que el *carnero*, representante de Persia, según dice el ángel Gabriel, acornea en *tres* direcciones: norte, sur y oeste, justamente las tres direcciones que llevaron los soldados de Ciro y Cambises. Su voracidad de conquistadores queda representada en la frase *levántate a comer mucha carne* (v.6).

La tercera bestia era *semejante a un leopardo* y corresponde a las *piernas de bronce* de la visión de la estatua (c.2). Esta bestia tiene *cuatro alas sobre su dorso*, para indicar la celeridad de águila en sus conquistas en las *cuatro* direcciones del viento. Es el imperio de Alejandro Magno, el conquistador-relámpago. El profeta ha escogido al *leopardo* para representar la agilidad inenarrable de este coloso de la conquista. Las *cuatro cabezas* de esta excepcional bestia parecen ser los cuatro sucesores de Alejandro, o *Diadocos*, que se repartieron el imperio del inmortal macedonio. Otros prefieren ver en las *cuatro cabezas* los *cuatro* reyes de Persia suplantados por Alejandro, según 11:2. Pero creemos que en el contexto (y por lo que veremos en el capítulo siguiente) se alude más bien a los *cuatro* Diadocos.

La cuarta bestia, que es la obsesión del profeta, es mucho más *terrible y espantosa* (v.7), y también más complicada y misteriosa. Corresponde a los *pies de barro y de arcilla* de la estatua de Nabucodonosor del c.2. Es tan rara esta bestia, que no encuentra el profeta con qué compararla. Por otra parte, es de una fiereza y voracidad sin límites, *con grandes dientes de hierro*, la cual no se contentaba con comer la presa, sino que *machacaba las sobras con sus pies*, solazándose en todo lo que fuera destrucción. Y su agresividad aumentaba porque tenía *diez cuernos*, entre los que sobresalía un nuevo *cuerno pequeño* especial, que, para que creciera, hubieron de ser arrancados tres *cuernos* de los diez anteriores. Por otra parte, ese *pequeño cuerno* tenía ojos como *de hombre y una boca que hablaba con gran arrogancia* (v.8).

La descripción es compleja y pormenorizada. Sin embargo, nos da la clave para la identificación de esta misteriosa cuarta bestia, que no es otra cosa que el imperio *seléucida*, opresor del *pueblo de los santos*, la nación judía en tiempo de los Macabeos. Sus *diez cuernos* son los diez predecesores de Antíoco IV Epífanes, que es el *cuerno pequeño. que habla con arrogancia* (v.8) ! Los *tres cuernos* arrancados son tres predecesores que han sido muertos por instigación de Antíoco IV Epífanes, a saber, Seleuco IV, su padre, Heliodoro, y Demetrio, hijo de Seleuco. Veremos, pues, aquí alusiones claras a hechos políticos de la época de los Macabeos. Esta impresión la veremos confirmada en la exégesis de los capítulos siguientes. Las *arrogancias* de Antíoco IV Epífanes aparecen declaradas en la historia de las guerras contra la nación judía en tiempo de los Macabeos y culminaron en la *abominación de la desolación*, a la que se alude en el c.8.

El anciano de días y el juicio (9-12).

⁹ Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos, y se sentó un anciano de muchos días, cuyas vestiduras eran blancas como la nieve, y los cabellos de su cabeza como lana blanca. Su trono llameaba como llamas de fuego, y las ruedas eran fuego ardiente. ¹⁰ Un río de fuego procedía y salía de delante de él, y le servían millares de millares y le asistían millones de millones; el tribunal tomó asiento, y fueron abiertos los libros. ¹¹ Yo seguía mirando a la bestia a causa de las grandes arrogancias que hablaba su cuerno, y la estuve mirando hasta que la mataron, y su cuerpo fue destrozado y arrojado al fuego para que se quemase. ¹² A las otras bestias se les había quitado el dominio, pero les había sido prolongada la vida por cierto tiempo.

El vidente está consternado ante el espectáculo de aquellas bestias, que emergían del océano o abismo como principios maléficos; y, meditando sobre esta visión, ve en el cielo un espectáculo grandioso que le reconforta en sus sombríos pensamientos: un tribunal de justicia presidido por un *anciano de días*, escoltado por miríadas de seres que le glorifican (v.8). Su trono está envuelto **en llamas de fuego, símbolo de la santidad de Dios, que todo lo purifica a su contacto**. La descripción recuerda la de Ez ¹. Ese *anciano*, venerable por sus días y por sus cabellos blancos, no es otro que el Eterno, que va a juzgar a los reinos de las naciones, simbolizados en las cuatro bestias. Ante El están *abiertos los libros*, en los que se registran las acusaciones y en los que se han de estampar las sentencias.

El juicio de las bestias comienza con la más maligna y perniciosa, la *cuarta*, que con sus arrogancias excitaba la ira divina. Fue condenada al fuego, como Asiría en la profecía de Isaías ². Su destrucción será completa y definitiva. Las otras bestias reciben una sentencia más benigna, pues aunque se les quita el *dominio*, sin embargo, no se las condena a la total destrucción, sino que se les permite continuar como *naciones*, pero sin *imperio*. Con la desaparición de los *cuatro reinos*, simbolizados en las *cuatro bestias* y en los diversos metales de la estatua del c.2, se cierra el ciclo histórico de la oposición al *reino de los santos*, que va a hacer irrupción inmediatamente, como aquella piedrecita que cayó sobre la estatua de múltiples metales y se convirtió en un monte elevado, símbolo de un reinado de definitiva estabilidad.

El Hijo de Hombre (13-22).

¹³ Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir sobre las nubes del cielo a un como Hijo de Hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado ante éste, ¹⁴ Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá. ¹⁵ Túrbeme sobremanera yo, Daniel, en mi cuerpo, y las visiones de mi mente me desasosegaron. ¹⁶ Llegúeme a uno de los asistentes y le rogué que me dijera la verdad acerca de todo esto. Háblome él y me declaró la interpretación. ¹⁷ Esas grandes bestias, las cuatro, son cuatro reyes que se alzarán en la tierra. ¹⁸ Después recibirán el reino los santos del Altísimo y lo retendrán por siglos, por los siglos de los siglos. ¹⁹ Sentí entonces el deseo de informarme más exactamente acerca de la cuarta bestia, tan diferente de todas las otras, sobremanera espantosa, de dientes de hierro y garras de bronce, que devoraba y trituraba y hollaba las sobras con sus pies, ²⁰ así como también acerca de los diez cuernos que tenía en la cabeza y de aquel otro que le había salido, y ante el cual se le habían caído tres, y que tenía ojos y boca que decía grandes arrogancias, y parecía más grande que todos los otros. ²¹ Vi yo que este cuerno hacía guerra a los santos y los vencía, ²² hasta que vino el anciano de muchos días y se hizo justicia a los santos del Altísimo, y llegó el tiempo en que los santos se apoderaron del reino.

En las *nubes del cielo*, en contraposición al mar Grande, de donde venían las bestias, contempla el profeta a un *como hijo de hombre*, es decir, algo parecido a un hombre. Como las bestias eran *semejantes a un león., a un leopardo*, así ahora lo que ve en lo alto es *semejante a un hombre*, que se acerca al *anciano de días*, “el Juez eterno” (v.13). La expresión *hijo de hombre* significa en la Biblia, como hemos visto en el libro de Ezequiel, simplemente uno que pertenece a la *especie humana*. Todo aquí tiene un valor simbólico, pues los *cuatro reinos* son simbolizados en *cuatro bestias* que vienen del mar, mientras que el nuevo reino que los suplanta definitivamente es

muy superior a aquéllos, y por eso es figurado no en una bestia, sino en un *hombre*, y no viene de abajo, sino de lo alto, es decir, viene de Dios.

En la visión de la estatua de los múltiples metales, una piedrecita, no arrojada por *mano de hombre*, la derrumba y suplanta a los reinos simbolizados en los diversos metales. Pues aquí un reino que viene de lo alto, de Dios, recibe *el señorío, la gloria y el imperio* (v.14). Algunos autores han querido ver en esta procedencia, *en las nubes del cielo*, una alusión a un personaje de origen *divino*³; pero en el contexto ese *hijo de hombre* no es propiamente una *persona*, sino una *colectividad*, el *reino de los santos del Altísimo*, como se dice en el v.17. Las cuatro bestias simbolizaban cuatro *reinos* o colectividades nacionales; el contexto, pues, exige que también lo simbolizado en el *hijo de hombre* sea una colectividad nacional, la *comunidad teocrática* de los tiempos *mesiánicos*.

Esto no excluye que en un segundo plano, y en un sentido *pleno*, **esa comunidad esté representada por un personaje cumbre que la sintetice, el Mesías**. De hecho sabemos que Cristo se apropió el título de *Hijo del hombre* en su predicación y aludió a su aparición solemne en las *nubes del cielo*⁴. **El sentido mesiánico**, pues, del fragmento es claro, sea que se trate de la *colectividad mesianica* o del *Mesías personal*, y así lo ha entendido la tradición judía y cristiana⁵.

En el contexto de la profecía de Daniel se trata del anuncio de un futuro *señorío e imperio*, reconocido por todos *los pueblos y naciones*, y ese *dominio será eterno*. (v.14); expresiones que en la literatura bíblica del A.T. se aplican siempre a la edad definitiva del mesianismo⁶. Así lo declara uno de los *asistentes* al trono al propio Daríel, cuando dice que después de los cuatro reinos surgirá el *reino de los santos del Altísimo*, que lo *retendrá por los siglos de los siglos* (v.18); y lo mismo se repite en el v.22. Esos santos *del Altísimo* no son otros que los judíos fieles (v.25), **que serán los ciudadanos del reino mesiánico**. Contra ellos se alzaba el pequeño *cuerno* de la cuarta bestia (v.20), es decir, Antíoco IV Epífanes. Este será al fin vencido, y los santos empezarán a sentirse ciudadanos de un nuevo reino como premio a sus sufrimientos.

El cuarto reino (23-28).

²³ Díjome así: La cuarta bestia es un cuarto reino sobre la tierra, que se distinguirá de todos los otros reinos y devorará la tierra toda y la triturará. ²⁴ Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán, y tras ellos se *alzará* otro que diferirá de los primeros y derribará a tres de estos reyes. ²⁵ Hablará palabras arrogantes contra el Altísimo, y quebrantará a los santos del Altísimo, y pretenderá mudar los tiempos y la Ley. Aquéllos serán entregados a su poder por un tiempo, tiempos y medio tiempo. ²⁶ Pero se sentará el tribunal y le arrebatarán el dominio, hasta destruirle y arruinarle del todo, ²⁷ dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno, y le servirán y obedecerán todos los señoríos. ²⁸ Aquí acabó la plática. Yo, Daniel, anduve sobremanera turbado por mis pensamientos, demudado el color, y guardé todo esto en mi corazón.

En este fragmento se concreta bien la *cuarta bestia* en sus luchas contra el *reino de los santos*, el pueblo judío. La pretensión de mudar *los tiempos y la Ley* es una clara alusión a las tentativas de los reyes seléucidas, sobre todo Antíoco IV Epífanes, para suprimir la religión judía en lo referente al culto y a la Ley en general⁷. El opresor se adueñará de los santos por *un tiempo, tiempos y medio tiempo* (v.26), es decir, por tres años y medio, que es lo que duró la expoliación del tem-

plo de Jerusalén, desde mediados del 168 a.C. al 25 de diciembre (*Quisleu*) del 164 a.C., en que fue purificado de nuevo el templo⁸.

Será la máxima prueba de los fieles judíos, pero al fin se les hará justicia, ya que el *tribunal*, o consejo judicial divino, arrebatará el *dominio* al perseguidor y lo dará a los santos, que lo retendrán por los siglos de los siglos (v.27). El desquite de éstos será total. Antíoco, vencido, es considerado por la tradición cristiana como tipo del anticristo, derrotado al fin del mundo. El profeta, después de anunciar todo esto, se siente pensativo (v.28), pues aún no comprende plenamente muchas cosas que ha visto. Es un modo de decir que el esclarecimiento vendrá en los capítulos que siguen.

1 He aquí la lista de los diez predecesores de Antíoco IV Epifanes: 1) Alejandro Magno (336-323), creador del imperio; 2) Seleuco I Nicator (312-280); 3) Antíoco I Soter (280-261); 4) Antíoco II Theos (261-247); 5) Seleuco II Calínico (246-226); 6) Seleuco III Cerauno (226-222); 7) Antíoco III el Grande (222-187); 8) Seleuco IV Filopator (186-176); 9) Heliodoro (176); i o) Demetrio I Soter (176). — 2 Cf. Is 30:33. — 3 Cf. Ex 14:24; 16:10; Lev 16:2; Núm 9:15; 10:34; 11:25; Dt 31:15; Is 19:1; Ez 1:4. — 4 Cf. Mt 16:27; 24:30; 26:64; Me 13:26; Lc 21:27; Ap 1:7; 14:14. — 5 Los judíos llegaron a dar al Mesías el título de *Anani*, que significa "El de las nubes." Cf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.224-228; ID., *Le Judaïsme av. . C.* (1930) 62-69. En la tradición cristiana es común la aplicación a Cristo, interpretando sus palabras ante Caifas: San Justino, *Dial. cum Tryph.* 76.79: PG 6:651.662; San Ireneo, *Contra haereses* c.20 n.n: PG 7:1039-1040; Tertuliano, *Adv. Marc.* III 7; IV 39: PL 2, 358.488; San Jerónimo, *In Dan.* 7:13: PL 25:533; San Juan Crisóstomo, *Adh. ad Theodorum lapsum* 12; *Homil. n contra Anamaeos* 3; *Expos. in Ps.* no n.2: PG 47:294; 55:281; Eusebio, *Demonst. Ev.* 1.9 n.17: PG 22:806. — 6 Sobre el sentido de este vaticinio cf. M. J. Lagrange, *Les Prophéties messianiques de Daniel*: RB 13 (1904) 504; D. Buzy, *Les symboles de V.A.T.* (Paris 1923) p.290s; J. Gotts-Berger, *Das Buch Daniel* (Bonn 1929) p-56; S. R. Driver, *The book of Daniel* (Cambridge Bible, 1900) p.io2s; E. KÖNIG, *Die Messianische Weissagungen* (Stuttgart 1923) p.296-297; J. Chaine, *Introd. a la lecture des Prophètes* (1929) P.261; Saydon, *Verbum Dei* (Barcelona 1956) p.641s; Auge, *Daniel*: "Biblia de Montserrat" (1954) p.114s; G. Rinaldi, *Dámele* (Torino 1947) p.85s. — 7 Cf. 1 Mac 44-49. — 8 La frase un tiempo, tiempos y medio tiempo reaparece en 12:7.11.12, donde se habla de mil trescientos treinta y cinco días; Ap 11:2; 13:5. En Dan 8:14 se habla de mil ciento cincuenta días, y en 12:11 de mil doscientos noventa días, que vienen, *grosso modo*, a equivaler a tres años y medio, que duró la profanación del templo. Cf. 1 Mac 1:20.29; 4:52-53.

8. Visión del Carnero y del Macho Cabrío.

Las vicisitudes del pueblo judío van a ser reflejadas con más detalles en estos capítulos que siguen. La datación de la visión es del *año tercero de Baltasar*, pero su contenido se refiere detalladamente a la época de los Seléucidas de Siria, opresores de Palestina en el siglo II. Este capítulo está redactado en hebreo, mientras que el anterior lo estaba en arameo; pero es una clara continuación de éste. La disposición es muy similar: visión (1-14) y explicación hecha por un ángel (15-27).

Contenido de la visión (1-14).

¹ El año tercero del reinado de Baltasar, yo, Daniel, tuve una visión, a más de la que había tenido anteriormente, ² y, estando en la visión, me pareció hallarme en Susa, la capital, en la provincia de Elam, y estar durante la visión cerca del río Ulai. ³ Alcé los ojos y miré, y vi un carnero que estaba delante del río. Tenía dos cuernos, y aunque ambos eran altos, el uno era más alto que el otro, habiendo crecido más después del otro. ⁴ Vi al carnero acornear a poniente, a norte y mediodía, sin que bestia alguna pudiera resistirle y sin que nadie pudiera librarse de él. Hacía cuanto quería y se engrandeció. ⁵ Pero en esto vino un macho cabrío sin tocar la tierra con sus pies y con un cuerno entre los ojos. ⁶ Llegó al carnero de los dos cuernos que había visto delante del río, y corrió contra él con la furia de su fortaleza. ⁷ Vi que le acometía, rompiéndole ambos cuernos, sin que el carnero tuviera fuerza para resistirle, y, echándole por tierra, le pisoteó, sin que nadie pudiera librar al carnero. ⁸ El macho

cabrío llegó a ser muy potente; pero, cuando lo fue, se le rompió el gran cuerno, y en su lugar le salieron cuatro cuernos, uno a cada uno de los vientos del cielo. ⁹ Del uno de ellos salió un cuerno pequeño, que creció mucho hacia el mediodía y el oriente y hacia la tierra gloriosa, ¹⁰ engrandeciéndose hasta llegar al ejército de los cielos, y echó a tierra estrellas y las holló. ¹¹ Aun contra el príncipe del ejército se irguió, y le quitó el sacrificio perpetuo y destruyó su santuario. ¹² Convocó impiamente ejércitos contra el sacrificio perpetuo, echó por tierra la verdad, hizo con buen éxito lo que quiso. ¹³ Entonces oí hablar a uno de los santos, respondiendo a otro santo que le preguntaba: ¿Hasta cuándo va a durar esta visión de la supresión del sacrificio perpetuo de la asoladora prevaricación y de la profanación del santuario? ¹⁴ Entonces dijo: Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas. Luego será purificado el gran santuario.

La datación en el *año tercero de Baltasar* quiere indicar que esta visión es continuación de la del capítulo anterior. Quizá esta datación es obra de un glosista posterior. Daniel es transportado imaginariamente a Susa, capital de Elam, destruida por Asurbanipal, reconstruida por Darío Histaspes (521-485) y lugar de residencia de los reyes persas en invierno. Por esa capital pasaba el río *Ulai*, que es el *Eulaeus* de los escritores clásicos ¹. *Elam era* una provincia de la nueva Persia. Daniel ve imaginariamente a un *carnero que está delante del río* (v.3), que simbolizaba el imperio medopersa. La elección del *carnero* para designar a Persia es muy apropiada, porque, según la astronomía babilónico-persa, el reino de Persia estaba subordinado al signo del zodiaco del *ariete*. El *carnero* que veía Daniel *tenía dos cuernos*, uno mayor que el otro, es decir, el conglomerado étnico medo-persa.

El más alto correspondía a Persia, que había suplantado a Media en la hegemonía nacional (*habiendo crecido más después del otro*, v.3). Ciro, príncipe de la provincia del norte de Persia, Anzán, venció al rey de Media, Astiajes, y se declaró soberano de Persia y de Media en 549 a.C. Después se lanzó hacia occidente. Es lo que quiere indicar el profeta al decir que el carnero acorneaba *a poniente, a norte y a mediodía* (v.4), las direcciones seguidas por los invasores persas: Babilonia, Lidia (Asia Menor) y Egipto, en tiempos de Cambises, sucesor de Ciro. Es la *segunda bestia, semejante al oso* que hemos visto en 7:5 con *tres costillas entre los dientes*. El poderío persa fue exorbitante, de forma que nadie podía con él. Todos los pueblos le estaban sometidos y no había esperanzas de *liberarse de él*.

Pero inesperadamente aparece en escena un *macho cabrío* que avanza tan apresuradamente, que apenas toca la *tierra con sus pies* (v.6). Es la *tercera bestia o leopardo con cuatro alas* del 0.7, es decir, Alejandro Magno, que vertiginosamente se hace dueño del Próximo Oriente. Acometió al *carnero de los dos cuernos*, es decir, al imperio medo-persa, rompiéndole *ambos cuernos*. La victoria fue total. Alejandro Magno atravesó el Helesponto en 334, derrotó al rey de Persia Darío Codomano en 333, cruzó Palestina, conquistó Egipto y fundó Alejandría y después se dirigió a Persia, venciendo a los restos del imperio persa en Arbela en 331. La carrera militar no pudo ser más vertiginosa. El profeta quizá escogió la figura del *macho cabrío* para designar a Alejandro Magno, porque Siria (cuya provincia habían de regentar los sucesores de él, los Seléucidas, opresores de los judíos) está bajo el signo del *Capricornio* en la distribución astronómica de los babilonios. En todo caso, el único *cuerno* del macho cabrío simboliza a Alejandro Magno (v.5). Después creció desmesuradamente su imperio, llegando hasta la India (v.8); pero en su pleno apogeo murió el gran macedonio (*se le rompió el gran cuerno*) en 323, a la edad de treinta y dos años.

Al desaparecer el imperio se desmembró en cuatro partes, adjudicadas a los cuatro *Dia-*

docos (y en su lugar le salieron cuatro cuernos, uno a cada uno de los vientos del cielo, v.8), que son: 1) Casandro (Macedonia y Grecia), al occidente; 2) Lisímaco (Asia Menor, con Paflagonia y el Ponto), al norte; 3) Seleuco (Siria, Babilonia hasta el Indus), al este; 4) Ptolomeo (Egipto), al sur. Al menos así quedó dividido el imperio en 301 después de la batalla de Ypso, en Frigia, aunque hubo antes un período de luchas por el imperio entre los generales.

Los Seléucidas son los que más preocupan al profeta, por la importancia que tienen en los asuntos del pueblo judío, sobre todo Antíoco IV Epifanes, que es el *cuerno pequeño*, salido de uno de los cuatro (v.9), y que se extendió *hacia el mediodía, el oriente y hacia la tierra gloriosa* (v.9), es decir, hacia Egipto, Mesopotamia y Palestina, respectivamente. En 165 a.C., Antíoco IV Epifanes hizo una expedición contra las regiones del Tigris y Eufrates. La *tierra gloriosa* o *hermosa* es la tierra de los judíos², por ser el lugar de morada del pueblo elegido. En efecto, Antíoco IV invadió reiteradamente la Palestina en su paso hacia Egipto, intentando ahogar los sentimientos religiosos de los judíos. En su arrogancia pretendió igualarse a Zeus, poniendo en sus monedas una estrella en la frente³.

Quizá aquí la expresión *ejército de los cielos* aluda al pueblo de Dios, llamado también *pueblo de los santos*⁴, y entonces se comprende bien la frase siguiente de que *echó a tierra estrellas y las holló*, es decir, con sus opresiones logró hacer abandonar la religión judía a muchos de los más altos representantes del pueblo judío. El *príncipe del ejército* en ese caso es Dios, que en el v.25 se llama *príncipe de príncipes*, y en 11:36 *Dios de los cielos*. El profeta quiere decir que el *pequeño cuerno* atacó el centro religioso donde moraba Dios, el templo de Jerusalén, suprimiendo el *sacrificio perpetuo* (v.1-1), es decir, el sacrificio cotidiano, que se ofrecía por las mañanas y las tardes⁵. La alusión es clara a la profanación del templo de Jerusalén por Antíoco IV Epifanes en 168 a.C., suprimiendo con ello el sacrificio diario⁶; y *echó por tierra la verdad* (v.12), es decir, trató de destruir la fe monoteísta de los judíos.

La profanación culminó en *laasoladora prevaricación* (v.13), que la Vg traduce por la “*abomination desolationis*,” que no es sino la entronización del ídolo abominable sobre el altar de los sacrificios⁷. Esto representaba para el alma judía el mayor sacrilegio concebible. Justamente la supresión del sacrificio y profanación del santuario duró unos tres años y medio, que es lo que respondió a uno de los *santos otro santo*, que parece ser Gabriel. Daniel finge un diálogo celeste entre los ángeles para dar más impresión de misterio. En 10:5-6 aparece un personaje misterioso, que puede ser también uno de estos interlocutores.

En la literatura apocalíptica es muy común esta multiplicación de interlocutores, que no tienen otra misión que rodear de misterio y de interés los diálogos imaginativos. Así, el autor del libro de Daniel presenta a su protagonista dialogando con seres misteriosos celestiales en torno a problemas que inquietan al lector. Uno de éstos dice que la supresión del sacrificio durará dos *mil trescientas tardes y mañanas* (v.14), es decir, mil ciento cincuenta días, o sea, unos *tres años y medio*. La frase corresponde a un *tiempo, tiempos y medio tiempo* que hemos visto en 7:25. El santuario fue profanado en junio del 168 a.C. y consagrado de nuevo en diciembre del 165 a.C.⁸ Quizá el punto de partida en el cómputo sea el 15 de diciembre del 168, en que se erigió el ídolo abominable. El autor dice *tardes y mañanas*, en vez de días, para computar el número de sacrificios omitidos, que debían ofrecerse uno por la mañana y otro por la tarde. Este período de tres años y medio es computado de modo diferente en distintos textos en cuanto al detalle⁹, pero sustancialmente parece clara la alusión al período que duró la profanación del templo bajo Antíoco IV. La época de desolación terminará con la *purificación* del santuario, que se cumplió en el 25 de diciembre (*Quisleu*) de 165 a.C., después de la victoria de Judas Macabeo¹⁰.

Interpretación de la visión (15-27).

¹⁵ Mientras yo, Daniel, contemplaba la visión y buscaba la inteligencia, púsose ante mí un como hombre, ¹⁶ y oí una voz de hombre que de en medio del Ulai gritaba y decía: Gabriel, explícale a éste la visión. ¹⁷ Vino éste luego cerca de donde estaba yo, y al acercarse me sobrecogí y caí sobre mi rostro. El me dijo: Atiende, hijo de hombre, que la visión es del fin de los tiempos. ¹⁸ Al hablarme caí entontecido sobre el rostro, pero él me tocó y me hizo estar en pie, ¹⁹ y me dijo: Voy a enseñarte lo que sucederá al fin del tiempo de la ira, pues tendrá fin ese tiempo. ²⁰ El carnero de dos cuernos que has visto son los reyes de Media y de Persia; ²¹ el macho cabrío es el rey de Grecia, y el gran cuerno de entre sus ojos es el rey primero; ²² el romperse y salir en su lugar otros cuernos, cuatro reyes que se alzarán en la nación, mas no de tanta fuerza como aquél. ²³ Al final de su dominación, cuando se completen las prevaricaciones, levantaráse un rey imprudente e intrigante; ²⁴ su poder crecerá, no por su propia fuerza, y producirá grandes ruinas y tendrá éxitos, y destruirá a poderosos y al pueblo de los santos. ²⁵ Por sus prosperidades y por el éxito de sus intrigas, se llenará de arrogancia su corazón, y hará perecer a muchos que vivían apaciblemente, y se levantará contra el príncipe de los príncipes, pero será destruido sin que intervenga mano alguna. ²⁶ La visión de las tardes y mañanas es verdadera; guárdala en tu corazón, porque es para mucho tiempo. ²⁷ Yo, Daniel, quedé quebrantado y estuve enfermo algunos días, y cuando convalecí, me ocupé en asuntos del rey. Estaba asombrado de la visión, pero nadie la supo.

Daniel va a transmitir personalmente la interpretación de la visión sobre el *carnero y el macho cabrío*, que ya hemos explicado.

Para dar mayor interés al relato, finge un diálogo con un intérprete oficial, según es ley en los libros apocalípticos. Gabriel, el intérprete oficial en sus comunicaciones con los hombres, le adelanta a Daniel que la visión se refiera al v.11 *de los tiempos* (v.17). En el v.18 puntualizará que se trata del *fin del tiempo de la ira*, que, como veremos, no es sino la terminación de la época de persecución de Antíoco IV Epífanes.

Sigue luego la identificación del *carnero y macho cabrío*, como hemos visto anteriormente; es decir, los reyes de Media y de Persia, el de Grecia y sus *cuatro sucesores*. El *rey imprudente e intrigante* no es otro que el *pequeño cuerno*, es decir, Antíoco IV, que hizo guerra a la *tierra gloriosa* y contra el *príncipe de los príncipes*, que es el Dios de los judíos (v.25). Después el ángel intérprete le invita a prestar atención a la *visión de tardes y mañanas*, es decir, a los hechos que han de transcurrir durante esos tres años y medio, en los que culminará la persecución de los fieles. Daniel quedó *quebrantado y enfermo* por la impresión recibida.

1 Cf. Plinto, *Hist. Nat.* 6:27. Sobre Susa cf. Neh 1:1; Est 1:1. — 2 Cf. 11:16.42. — 3 Cf. 2 Mac 9:10. — 4 Cf. 7:17.27; *Henoc* 90,24. — 5 Cf. Ex 29:38-42. La expresión *holocausto perpetuo* sólo aparece aquí en el A.T., pero se hace corriente en la literatura rabínica posterior. — 6 Cf. 1 Mac 1:45.59; 4:52-53. — 7 Cf. 1 Mac 1:57. — 8 Cf. 1 Mac 21:24.49-57; 4:26-59. — 9 Cf. 7:25; 9:27; 12:11. — 10 Cf. 1 Mac 1:54; 4:525.

9. Profecía de las Setenta Semanas.

Daniel está pensativo sobre el fin de la cautividad y sobre las palabras que le han comunicado.

El profeta Jeremías había anunciado que la cautividad duraría setenta años. Este lapso de tiempo está pronto a cumplirse; por otra parte, Gabriel le ha dicho que lo que le anuncia es para el *fin de los tiempos*. ¿Cómo compaginar ambos datos? De nuevo el arcángel Gabriel le aclara que la profecía de Jeremías se cumplirá puntualmente en lo relativo a la reconstrucción de la Ciudad Santa; pero, respecto al fin de las calamidades, los setenta años se convertirán en semanas de años.

Introducción (1-4a).

¹ El año primero de Darío, hijo de Asuero, de la nación de los medos, que vino a ser rey del reino de los caldeos, ² el año primero de su reinado, yo, Daniel, estaba estudiando en los libros el número de los setenta años que había de cumplirse sobre las ruinas de Jerusalén, conforme al número de años que dijo Yahvé a Jeremías, profeta. ³ Volví mi rostro al Señor, Dios, buscándole en oración y plegaria, en ayuno, saco y ceniza, ^{4a} y oré a Yahvé, mi Dios, y le hice esta confesión:

La datación presenta una de las anomalías históricas clásicas en el libro de Daniel, pues se presenta a Darío, rey de Media y de los 'caldeos, como hijo de Asuero o Jerjes, que más bien era hijo de Darío. De nuevo tenemos que acudir al modo popular de escribir del compilador del libro de Daniel, el cual, viviendo en el siglo π a.C., se hacía eco de tradiciones cuya historicidad en los detalles es muy relativa. Siempre debemos volver a la idea de que esta antología fragmentaria que es el libro de Daniel es de tipo apologético-religioso, sin pretensiones de crítica histórica. Así, muchas veces las dataciones históricas resultan anacrónicas. El carácter artificial de esta compilación heterogénea explica todas estas anomalías críticas.

Según la datación del libro, lo que va a narrar tuvo lugar bastante tiempo después de la visión del capítulo anterior, ya que aquella fue en el *año tercero del rey Baltasar*, mientras que ahora se pone la meditación de Daniel *el primer año de Darío*, después de la conquista de Babilonia en 538 a.C. Daniel meditaba sobre el contenido de la famosa profecía de Jeremías de que la cautividad duraría setenta años. Es una alusión a Jer 25:11 y 29:10, donde el profeta anuncia a los desterrados que deben prepararse para un largo destierro. Naturalmente, las palabras de Jeremías no han de tomarse en sentido matemático de *setenta años*, sino en el amplio de una larga generación. De todos modos, el redactor del libro de Daniel va a jugar con la cifra matemática en sus cálculos sobre la interpretación de la profecía.

En efecto, en el primer año de Darío estaban para cumplirse literariamente (partiendo del 605 a.C.) los *setenta años* de Jeremías, y el redactor del libro de Daniel presenta a su protagonista inquieto porque la situación de la cautividad lleva camino de alargarse. Daniel se decide a renovar sus prácticas de penitencia para que Dios abrevie la cautividad y le esclarezca la profecía.

Oración y confesión de Daniel (4b-19).

^{4b} Señor, Dios grande y temible, que guardas la alianza y la misericordia con los que te aman y cumplen tus mandamientos: ⁵ Hemos pecado, hemos obrado la iniquidad, hemos sido perversos y rebeldes, nos hemos apartado de tus mandamientos y de tus juicios, ⁶ no hemos hecho caso a tus siervos los profetas, que en tu nombre hablaron a nuestros reyes, a nuestros príncipes y a todo el pueblo de la tierra. ⁷ Tuya es, Señor, la justicia, y nuestra la vergüenza en el rostro, que llevan hoy todos los hombres de Judá, los moradores de Jerusalén, todos los de Israel, los de cerca y los de lejos, en todas las tierras a que los arrojaste por las rebeliones con que contra ti se rebelaron. ⁸ ¡Oh Yahvé! nuestra es la vergüenza en el rostro de nuestros reyes, de nuestros

príncipes, de nuestros padres, porque contra ti pecamos.⁹ Pero es de Yahvé, nuestro Dios, el tener misericordia y el perdonar, aunque nos hayamos rebelado contra El.¹⁰ No obedecemos a la voz de Yahvé, nuestro Dios, andando en sus leyes, que por mano de sus profetas puso delante de nosotros,¹¹ y todo Israel traspasó tu Ley, alejándose para no oír tu voz. Por eso vino sobre nosotros la maldición y el juramento escrito en la Ley de Moisés, siervo de Dios, por haber pecado contra El.¹² El ha cumplido su palabra, la que dijo de nosotros y de los jefes que nos gobiernan, trayendo sobre nosotros males tan grandes como no los hubo nunca debajo del cielo, cual fue el hecho en Jerusalén.¹³ Vino todo este mal sobre nosotros como está escrito en la Ley de Moisés, y no hemos implorado a Yahvé, nuestro Dios, convirtiéndonos de nuestras iniquidades y reconociendo tu verdad.¹⁴ Por eso veló Yahvé sobre este mal y lo trajo sobre nosotros, porque justo es Yahvé, nuestro Dios, en todas cuantas obras hace, pues no obedecemos a su voz.¹⁵ Ahora, pues, Señor Dios nuestro, que sacaste a tu pueblo de la tierra de Egipto con mano poderosa y te hiciste nombre cual lo tienes hoy, hemos pecado santo, pues por nuestros pecados y las iniquidades de nuestros padres, Jerusalén y tu pueblo son el oprobio de cuantos nos rodean.¹⁷ Oye, pues, Dios nuestro, la oración de tu siervo, oye sus plegarias, y por amor de ti, Señor, haz brillar tu faz sobre tu santuario devastado.¹⁸ Oye, Dios mío, y escucha. Abre los ojos y mira nuestras ruinas, mira la ciudad sobre la que se invoca tu nombre, pues no por nuestras justicias te presentamos nuestras súplicas, sino por tus grandes misericordias.¹⁹ ¡Escucha, Señor! ¡Señor, perdona! ¡Atiende, Señor, y obra; no tardes, por amor de ti, Dios mío, ya que es invocado tu nombre sobre tu ciudad y sobre tu pueblo!

Esta oración es hermosa sin duda, pero no tiene nada de originalidad, ya que está hecha sobre un patrón literario común en la Biblia, adaptable a toda situación de angustia nacional. Primero se confiesan sinceramente los pecados, reconociendo la justicia divina al castigar a Israel por sus infidelidades, y por fin se pide misericordia, **apelando al honor del nombre de Yahvé, que es invocado por su pueblo**¹. Pues que la justicia divina ha sido satisfecha, el profeta espera y pide que se acelere la hora de la misericordia.

Ya Moisés había anunciado grandes castigos al que no fuera fiel a la observancia de las leyes por **él impuestas en nombre de su Dios**². Por tanto, los judíos no deben extrañarse de la dureza del castigo. Durante generaciones la ira divina se ha ido colmando, y ahora tienen que expiar por los propios pecados y por los de sus reyes, príncipes y pueblo en general. Pero, como en otro tiempo Dios manifestó su poder en los milagros del Éxodo, debe ahora desplegar su omnipotencia en bien de su pueblo, desterrado de nuevo en Mesopotamia. El estilo de la oración es ampuloso y artificial.

La profecía de las setenta semanas (20-27).

²⁰ Todavía estaba yo hablando, rogando, confesando mi pecado y el pecado de mi pueblo, Israel, y presentando mis súplicas a Yahvé, mi Dios, por el monte santo de mi Dios; ²¹ todavía estaba hablando en mi oración, y aquel varón, Gabriel, a quien antes vi en la visión, volando rápidamente, se llegó a mí, como a la hora del sacrificio de la tarde. ²² Vino y, hablando conmigo, me dijo: Daniel, vengo ahora para hacerte entender. ²³ Cuando comenzaste tu plegaria, fue dada la orden, y vengo para dártela a conocer, porque eres el predilecto. Oye, pues, la palabra y entiende la vi-

sión: ²⁴Setenta semanas están prefijadas sobre tu pueblo y sobre tu ciudad santa para poner fin a la prevaricación y cancelar el pecado, para expiar la iniquidad y traer la justicia eterna, para sellar la visión y la profecía y ungir el santo de los santos. ²⁵ Sabe, pues, y entiende que desde la salida del oráculo sobre el retorno y edificación de Jerusalén hasta un ungido príncipe habrá siete semanas, y en sesenta y dos semanas se reedificarán plaza y foso en la angustia de los tiempos. ²⁶ Después de las sesenta y dos semanas será muerto un ungido, sin que tenga culpa. Y destruirá la ciudad y el santuario el pueblo de un príncipe que ha de venir, y su fin será en una inundación, y hasta el fin de la guerra están decretadas desolaciones. ²⁷ Y afianzará la alianza para muchos durante una semana, y a la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la oblación y habrá en el santuario una abominación desoladora ³ hasta que la ruina decretada venga sobre el devastador.

Mientras el profeta confesaba su pecado, es decir, el pecado colectivo de su pueblo, en el que se incluía él mismo, como hemos visto en la oración anterior, se le apareció Gabriel, como lo había hecho en la visión anterior⁴. Era la *hora de la ofrenda de la tarde* ⁵, cuando Daniel está reconcentrado, pensando en la profecía de Jeremías. El ángel le comunica que desde que comenzó su oración había sido dada la *orden* o declaración sobre la profecía de Jeremías que va a seguir (v.24-27). Dios ha respondido con prontitud, porque Daniel es su *predilecto* por su fidelidad en todo.

La aclaración que le va hacer Gabriel es complicada y le pide la máxima atención. Aquí parece que nos hallamos de nuevo ante artificios de la literatura apocalíptica, en la que juega una parte muy importante lo convencional. La clave de toda la interpretación es el número de *setenta semanas* de la profecía reiterada de Jeremías ⁶. Ya hemos indicado que este número no ha de tomarse aritméticamente, sino como simbólico, en el sentido de una generación amplia. El número *setenta* ha sido quizá escogido por la combinación de la multiplicación de 7 X 10, guarismos muy preferidos en la literatura bíblica como símbolo de multitud y de plenitud.

El ángel quiere mostrar que la *salvación* esperada llegará, pero después de un lapso de tiempo muy largo, que quiere enmarcar en el número recibido de *setenta semanas*, pero de años. Las *semanas de años* eran conocidas de los judíos en las leyes del año sabático y del jubileo⁷. El ángel Gabriel anuncia al ansioso Daniel que han sido *prefijadas* por Dios *setenta semanas*. Es decir, que el número de *setenta años* de la profecía de Jeremías se ha convertido en *setenta semanas de años*. El horizonte, pues, de expectación se amplía considerablemente. Aún deben pasar muchos años antes de que el *pueblo* y la *ciudad* de Jerusalén adquieran la plena liberación como consecuencia de la cancelación de la *prevaricación* y del *pecado* (v.24). Con esta frase, la profecía se dirige claramente a la era mesiánica. La principal característica de los tiempos mesiánicos en la literatura profética tradicional es la desaparición del pecado, el reinado de la justicia y de la equidad ⁸.

En la perspectiva, pues, del autor del libro de Daniel no se trata tanto de la reconstrucción de Jerusalén después del exilio cuanto de la manifestación de la teocracia mesiánica, cuando se establezca la *justicia eterna* y se selle la *visión y la profecía*, es decir, se cumplan los esperados vaticinios mesiánicos. El mejor *sello* de las profecías es su cumplimiento, pues con él demuestran su autenticidad y origen divino. Israel en su historia había vivido de las esperanzas de la época venturosa mesiánica. Y una de las señales del advenimiento de la era mesiánica es la *unción del santo de los santos*; expresión que en la Biblia se suele aplicar a cosas sagradas, como el altar de los holocaustos, la tienda de la alianza y los vasos sagrados ⁹. Por las particularidades y alusiones históricas que veremos al estudiar el v.27, parece que aquí el *santo de los santos* es la nueva dedicación del templo y del altar del templo de Jerusalén, realizada por los Macabeos en

165 a.C., después de la profanación del mismo por Antíoco IV Epífanes.

La perspectiva del hagiógrafo se centra en la historia de las persecuciones de los Macabeos, como veremos más adelante. Para el autor sagrado, la nueva dedicación del templo de Jerusalén señala una nueva era de ventura, que puede considerarse como el umbral de los tiempos mesiánicos. En su deseo de sembrar esperanzas entre sus contemporáneos, perseguidos por los Seléucidas, el hagiógrafo les presenta como próxima la inauguración de la era mesiánica anhelada, en la que desaparecería toda angustia e injusticia. Después de anunciar a Daniel el largo lapso de tiempo que ha de haber para el cumplimiento de estas cosas que reflejan **el advenimiento de la era mesiánica**, el ángel intérprete, Gabriel, va a especificar más en concreto los detalles de hechos que han de ocurrir en el término de estas *setenta semanas* de años, que aritméticamente nos dan cuatrocientos noventa años, aunque debemos volver a insistir en el valor convencional del número *setenta*.

El hagiógrafo, en la elaboración de la profecía, está trabajando con el pie forzado de los *setenta* años de la profecía de Jeremías y procura amoldarse, en general, a ese número, transformado por él en *setenta semanas* de años. Teniendo en cuenta esto, no debemos dar mucha importancia a las cifras concretas que va a dar a continuación. Ciertamente lo esencial profético del fragmento está en este v.24, donde se habla de la implantación de la *justicia eterna* y del *sello* de la *visión y de la profecía*, que el hagiógrafo presenta como futuro inmediato a su generación oprimida del siglo II a.C. Todo lo demás (v.25-27) parece una mera esquematización histórica de hechos conocidos y realizados, presentados, conforme al género apocalíptico, como futuros.

El ángel intérprete, Gabriel, divide el período de *setenta semanas* en tres partes: a) *siete* semanas de años (cuarenta y nueve años), que se cancelan con la aparición de un *ungido príncipe*; b) *sesenta y dos semanas* (cuatrocientos treinta y cuatro años), durante las cuales *se reedificarán plaza y foso en la angustia de los tiempos* (v.25) y se cerrarán con la *muerte de un ungido sin que tenga culpa*¹⁰; c) con la muerte de éste se inaugura la *última semana*, que se caracterizará por una encarnizada persecución de todo lo sagrado, realizada por *el pueblo de un príncipe que ha de venir* (v.26b). Pero, al fin, este *príncipe* será aniquilado ante la *inundación* de la justicia divina, que caerá como una tromba, aunque hasta entonces habrá *desolaciones* por doquier.

El hagiógrafo está obsesionado por los acontecimientos de esta terrible *última semana*, que se abre con la muerte de un *ungido* inocente y se cierra con la muerte de un *príncipe* perseguidor. La obra persecutoria culminará en la mitad de la última semana, cuando este príncipe haga *cesar el sacrificio y la oblación* (v.27), buscando *alianza con muchos*. Su labor de captación será grande. Como veremos, esta *alianza* parece ser una alusión a los esfuerzos de Antíoco IV Epífanes por atraerse a su programa de helenización a los judíosⁿ. Su obra paganizadora culminará al profanar el santuario, colocando sobre el altar del templo la estatua de Júpiter Olímpico, que será la *abominación desoladora*, o, traducida con un semitismo, “la abominación de la desolación,” según los LXX y la Vg. Esta situación durará hasta que sea aniquilado el *devastador* (v.27)¹².

Interpretación Mesiánica De Las “Setenta Semanas.”

En el campo católico podemos distinguir dos interpretaciones corrientes, según se acepte la división tripartita del oráculo, conforme al texto hebreo, o la bipartita, seguida por la Vulgata y los LXX. Todo depende del *terminus a quo* que se tome en el cómputo. Los que aceptan la lectura de la Vg movidos de un interés apologético, procuran retrasar en lo posible el punto de partida en el cómputo de las famosas *setenta semanas*. La palabra clave para basar el cómputo matemático de la profecía está en el *ab exitu sermonis*, que hemos traducido por *desde la salida del orá-*

culo del v.25. ¿A qué se refiere en el contexto esta *palabra* u *oráculo*?

En el contexto parece claro que las palabras de Gabriel se refieran al *oráculo* de Jeremías sobre la duración de la cautividad, que debía durar *setenta años*. Sobre este oráculo versaba la meditación e inquietud de Daniel cuando se le apareció el arcángel para explicarle su sentido. Ciertamente que éste meditaba sobre la profecía de Jeremías, expresada en 25:11 y 29:10 del libro de Jeremías, que hoy tenemos como canónico. En 25:11, Jeremías habla de la destrucción de Babilonia después de setenta años, lo que suponía el fin del cautiverio de los judíos. Y esta profecía está fechada en el año 605 a.C.¹³ En 29:10 de Jeremías se anuncia no sólo la destrucción de Babilonia, sino que expresamente se vaticina el retorno del pueblo exilado después de setenta años de cautiverio. Y este oráculo fue proferido en 596 a.C.¹⁴

Por otra parte, en las palabras de Gabriel a Daniel se menciona expresamente el *oráculo sobre el retorno y reconstrucción de Jerusalén*, que va unido al retorno de los exilados. En el contexto, pues, el *oráculo* no es otro que la profecía de Jeremías sobre la que meditaba Daniel; en consecuencia, al hacer el cómputo de años de las semanas, hay que partir de una de las fechas en que Jeremías profirió su oráculo, es decir, en 605 o en 596 a.C.

A pesar de esto, muchos exegetas católicos, pensando más en el término *ad quem*, toman otro punto de partida, que no avala el contexto. Es decir, preocupados con dar un sentido matemático a la profecía en lo tocante a la aparición del Mesías-Jesucristo, buscan un punto de partida que cubra las *sesenta y nueve semanas* de años de la Vg; y así, tomando como referencia la muerte de Cristo (término *ad quem*) hacia el 30 d. C., calculan los 483 de las *sesenta y nueve semanas* hacia atrás, y llegan a un *decreto* de Artajerjes que dio a Esdras en el 458 a.C.¹⁵ en favor de los judíos, o a pto *decreto* que dio el mismo rey a Nehemías en 445 a.C.¹⁶ Esta posición será muy *apologética*, pero muy poco científica, ya que nada insinúa en el contexto de Dan 9:25 que el *sermo* se refiera a este *decreto*. Por otra parte, el verdadero *decreto de retorno y edificación de la ciudad* lo dio Ciro en 538 a.C.

Según la opinión que comentamos, y que sigue la distribución de la Vg, la primera parte del periodo sería *siete y sesenta y nueve semanas* de años, que se cierran con la aparición de un *Christum ducem*, que es el mismo *Christus* muerto, que aparece después de las *sesenta y dos semanas* en el v.25. Pero entonces ¿cómo se explica la distinción de *siete y sesenta y dos semanas* para significar *sesenta y nueve*? Por otra parte, según esta hipótesis, la *última semana* sería el tiempo que va desde la muerte de Cristo (hacia el 30 d. C.) hasta la destrucción de Jerusalén por Tito (70 d. C.), en que se cumpliría la *abominación de la desolación* de que habla Dan 9:27. En este supuesto, ¿cómo se ha de encajar en una *semana* de año (siete años) el tiempo que va desde el año 30 al 70 d. C. ? Los que patrocinan esta opinión dan un valor matemático exacto al cómputo de las *setenta semanas*, y entonces deben dar razón de la distribución matemática de los distintos números. Por otra parte, ¿cómo explicar la división de la última semana en dos mitades? (v.27).

La otra hipótesis, que nos parece más razonable, se basa en la distribución que leemos en el texto hebreo, y que, por otra parte, no da un valor excesivamente matemático a las cifras, sino que supone como base el valor simbólico del número *setenta*, tanto en la profecía de Jeremías como en la explicación de Gabriel a Daniel. Según esta opinión, el punto de partida (*desde la salida del oráculo*) es la reiterada profecía de Jeremías de que la cautividad durará *setenta años*. Sobre este número simbólico, con significación de una amplia generación, el autor del libro de Daniel distribuye sus cálculos artificialmente, preocupándose, sobre todo, de la *última semana*, que le obsesiona, y cuyas particularidades refleja morosamente. Todo el periodo anterior es un encasillado artificial en orden a lograr un cómputo de *setenta semanas* de años, conforme a los

setenta años de la profecía de Jeremías. El autor, pues, trabaja con un pie forzado, que es el número *setenta*. La distribución que va a dar de los dos períodos primeros es sólo aproximativa.

Distingue, pues, esta segunda opinión tres períodos: el primero dura *siete semanas de años*, a partir del oráculo de Jeremías proferido en 605 y en 596 a.C. Computando, a partir de cualquiera de esas fechas, cuarenta y nueve años *grosso modo*, nos lleva hacia el 538 a.C., en que hace su aparición un *ungido príncipe*, Ciro, el libertador de los judíos, que por su obra en favor de los judíos es saludado en Is 45:1 como *ungido* de Yahvé, y en 45:13 se dice de él que *edificara mi ciudad*. La primera parte, pues, de *siete semanas* se cierra con la aparición de este gran bienhechor del pueblo israelita.

Con el decreto de libertad de los judíos y la protección que les dio en la reconstrucción de su ciudad y templo, se abre la nueva etapa del vaticinio, que dura *sesenta y dos semanas* de años, es decir, cuatrocientos treinta y cuatro años. Durante este tiempo *se reedificará la plaza y el foso en la angustia de los tiempos* (v.25b). En estas palabras quedan reflejadas las *angustias* y estrecheces con que se cumplió la reconstrucción de la Ciudad Santa, tal como lo conocemos por los libros de Esdras y de Nehemías¹⁷. Se nos dice en estos libros que los que reconstruían la ciudad tenían que tener en una mano la azada y en la otra la espada, para defenderse contra las incursiones de samaritanos y amonitas.

Esta segunda etapa del oráculo de Daniel se cierra con la muerte de un *ungido*¹⁸, que parece ser, por el contexto siguiente, el sumo sacerdote Onías III, que fue asesinado en Antioquía en 171 a.C.¹⁹ Con la muerte de éste, la profecía entra en su tercera etapa, que dura *una semana*, dividida en dos partes. Durante esta *última semana* de años ocurren las grandes desgracias a que se alude en los v.26b y 27.

Sabemos por la historia de los Macabeos que Antíoco IV Epifanes, después de su expedición a Egipto, expolió el templo de Jerusalén²⁰ (*un pueblo con un jefe destruirá la ciudad y el santuario*, v.26, e inició una labor de captación entre los judíos para ganarlos a su causa de helenización y de abandono de las leyes patrias²¹, culminando su obra disolvente en la prohibición de la *ofrenda y el sacrificio*²² y la erección, en el 15 de *Quisleu* (diciembre) de 168 a.C., del ídolo abominable (*abominación desoladora o abominación de la desolación*, v.27)²³ justamente a la mitad de la *semana* de años, que se inicia en el 171 a.C. con la muerte del unguido del Señor, Onías III. La cesación del *sacrificio*, más o menos, duró media semana de años (tres años y medio), pues en el 25 de *Quisleu* (diciembre) del 165 a.C. tuvo lugar la purificación y la nueva dedicación del templo²⁴.

Por fin, esta semana de años angustiosa termina con la muerte desastrosa del *devastador* Antíoco IV, que muere en el 164 a.C., desesperado y despreciado de todos²⁵. Tenemos, pues, que desde el 171 a.C. (muerte de Onías III) hasta el 164 a.C. (muerte del perseguidor Antíoco IV) hay justamente siete años (*una semana* de años). Al estudiar los c.11-12 de Daniel veremos más particularidades, que se cumplen al detalle en estos turbulentos días de persecución del tiempo de los Macabeos.

Como verá el lector, esta interpretación, más conforme al contexto y a las exigencias del texto mismo²⁶, supone que sólo el v.24 es netamente *mesiánico*, pues en él se anuncia, después de las *setenta semanas* de años, la implantación de un reinado de justicia, con la desaparición del pecado. Lo que se dice en los v.25-27 cae fuera de la perspectiva mesiánica, y más bien refleja hechos históricos” contemporáneos del hagiógrafo anteriores, expresados en forma profética, conforme al modo de escribir de los apocalípticos.

Por otra parte, esta interpretación, como antes hemos indicado, no da un valor matemático a los números, sino que los considera aproximativos con valor simbólico. El hagiógrafo quiere

encajar dentro del número *setenta* tradicional de la profecía de Jeremías hechos muy distantes de la historia, y tiene una preocupación obsesionante por los hechos de la *última semana*; de ahí que todo lo anterior lo considere como accidental y sin mayor importancia.

Esta es la explicación de que el número cuatrocientos treinta y cuatro años, exigido por las *sesenta y dos semanas* de la segunda parte de la profecía, resulte demasiado grande para medir el período que va desde el 538 (aparición de Giro, *ungido*) a 171 a.C. (muerte del *ungido* Onías III).

Se suele objetar contra esta interpretación la declaración de Cristo en el sermón escatológico: “Cuando viereis la *abominación de la desolación predicha por el profeta Daniel* en el lugar santo, entonces los que estén en Judea huyan a los montes.”²⁷. Sin duda que el Señor, con estas palabras, se refería a los hechos trágicos que iban a suceder en Jerusalén con el asedio de Tito en el año 70 d. C. La expresión *abominación de la desolación* aparece tres veces en el libro de Daniel²⁸. En dos de ellas, ciertamente el autor del libro de Daniel se refiere a la devastación realizada por Antíoco IV Epífanes en tiempos de los Macabeos. En 12:11 se dice que la profanación del templo y el tiempo de la duración de la *abominación de la desolación* durará mil doscientos noventa días (es decir, *media semana* de años; tres años y medio más o menos), lo que coincide con lo que se dice en el texto que comentamos sobre las *setenta semanas* en Dan 9:27. Ahora bien, ¿a cuál de estos textos del libro de Daniel se refiere Jesucristo ?

En cualquiera de estos textos parece que la *abominación de la desolación* en el libro de Daniel se refiere a la profanación del templo por Antíoco IV Epífanes. Cristo pudo tomar el texto de Daniel sobre la profanación del templo en la época de los Macabeos como *tipo* de la otra gran profanación que tendrá lugar en el año 70 d. C. con ocasión de la destrucción de Jerusalén por el ejército romano²⁹.

Ahora queda la dificultad general: si en esta profecía se anuncia la inauguración de los tiempos mesiánicos, como se dice en el v.24, después de la época macabea (supuesta nuestra interpretación), ¿cómo puede conciliarse este vaticinio con el hecho de que el Mesías haya aparecido realmente ciento sesenta y cuatro años después? Esta dificultad debe resolverse al tenor de lo que hemos dicho al explicar la profecía del *Emmanuel* de Isaías, es decir, teniendo en cuenta que los profetas carecen de perspectiva histórica del tiempo y, por tanto, superponen los planos históricos muchas veces en el horizonte profético. Es decir, el profeta vive preocupado con los problemas de su tiempo, y su misión en tiempos de angustia y de crisis de la conciencia nacional es reavivar la esperanza de salvación en virtud de las tradicionales promesas mesiánicas.

Los profetas son hombres de su tiempo y de la era mesiánica, en cuanto que todas sus esperanzas **se centran en torno a los tiempos gloriosos de la aparición del Mesías**. Tienen muchas veces revelaciones especiales **sobre el hecho mesiánico**, aunque se les oculten las circunstancias del mismo. Para ellos, el espacio de tiempo que hay entre su época y la mesiánica no tiene importancia, y, por otra parte, en sus ansias de **reavivar las esperanzas en el pueblo, anuncian la era mesiánica como próxima**, aunque en realidad no saben cuándo vendrá.

En el caso concreto de nuestra profecía del libro de Daniel, el hagiógrafo, que vive las angustias de la persecución religiosa contra su pueblo en tiempo de los Macabeos, anuncia como próxima la inauguración de los tiempos mesiánicos. Para excitar más la curiosidad de sus lectores ha estructurado la historia de su pueblo tomando como base el número *setenta* de la profecía de Jeremías y distinguiendo etapas históricas, que se han cumplido, para entrar ya en la zona del misterioso futuro que se abre al cerrarse la época macabaica³⁰.

1 Tenemos ejemplos de oraciones similares en Esd 9:6-15; Bar 1:15-3:8; Dan 3:25-45. Sobre las coincidencias de fraseología cf. Neh 1:5; Dt 7:9; 1 Re 8:47; Dt 17:20; Jer 44:4.21 ; Neh 9,34. — 2 Sobre estas amenazas cf. Lev 26; Dt 28:36-37.63-68; 29:24-28;

30:1-10. — 3 El TM dice literalmente: “y sobre el ala horrores, devastaciones, hasta que la consumación decretada se derrame sobre el desolador.” Nuestra traducción es una combinación del texto hebreo y del griego, que nos parece más inteligible en el contexto. La *Bible de Jérusalem* traduce: “sobre el ala (del templo) será la abominación de la desolación hasta el fin, hasta el término asignado al desolador.” — 4 Cf. 8:15-18. 6 Cf. Jer 25:11; 29:10. — 5 Cf. Ex 29:383; Núm 28:45. ⁷ Cf. Lev 25:2.4.5; 26:34.35.43; 2 Par 36:21. — 8 Cf. Is 1:26; 9:6; 4:3. — 9 Cf. Ex 29:36; 30,26-28; 40,11; Lev 8:10-11; Núm 7:1.10.84.88. Sólo en 1 Crón 23:13, por metonimia, se aplica la frase a Aarón. — 10 Así traducimos según la reconstrucción de Lagrange, basada en el paralelismo de Teodoción: “no hay juicio para él.” Parece que ha habido una confusión de palabras hebreas. Cf. Lagrange, *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*: RB 39 (1930) p.15s. — 11 Cf. 1 Mac i,lis. — 12 El P. Abel supone que había alguna inscripción con dedicatoria a Júpiter Olímpico, que en hebreo es *Baal Shamayim* (“Señor de los cielos”), con cuyo nombre haría juego de palabras el *shomen* (“devastador”). Cf. ABEL, *Vivre et Penser* (1941) p.244. Esta división del oráculo en tres partes es según el texto hebreo, pues la Vulgata lo divide en dos partes: — a) siete y sesenta y dos semanas, que se cerrarían con la aparición de un *Christum ducem*; — b) la última semana. Así, pues, *sesenta y nueve semanas* serían la primera parte del vaticinio, y *una semana* la segunda y última parte. Según esta lectura, la interpretación será diferente de la que vamos a exponer conforme a nuestra versión del texto hebreo. — 12 Cf. Jer 20:1. — 13 Cf. Jer 25:1. — 15 Cf. Esd7:8; 11-26. — 16 Cf. Neh 1:1; 2:1-9. — 17 Cf. Esd 4,rs; Neh 6:1s; 9,37. — 18 El texto hebreo no dice “el ungido,” con artículo, sino que está indeterminado, lo que indica que no es el mismo que el ungido *príncipe*, cuya aparición cerraba las *siete semanas* de — años primeras. Por otra parte, nada insinúa en el contexto que ese nuevo ungido sea el Mesías. Los LXX y la versión de Teodoción traducen por *unción* (χρῖσμα), es decir, una cosa ungida, traducción que pasó a la Vetus Latina. Los Padres griegos y latinos así lo entendieron, y no aplicaron este texto a Jesucristo. ²² Cf. 1 Mac 1:47. — 19 Cf. 2 Mac 4:7s. ²³ Cf. 1 Mac 1:5? — 20 Cf. 1 Mac 1:21; 2 Mac 5:11. ²⁴ Cf. 1 Mac 4:52. — 21 Cf. 1 Mac 1:31.45.55; 2 Mac 4:12. ²⁵ Cf. 1 Mac 6:16; 2 Mac 9:9.28. — 26 Esta interpretación es seguida por Lagrange, Ceuppens y gran parte de los exegetas católicos actuales. — 27 Cf. Mt 24:15. — 28 Estos textos de Daniel son, además de este de 9:27, que ahora estudiamos, 11:31: “A su orden (de Antíoco IV) se presentarán tropas que profanarán el santuario y la fortaleza, y harán cesar el sacrificio perpetuo y alzarán la abominación desoladora.” Y en 12:11: “Después del tiempo de la cesación del sacrificio y del alzar la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días.” — 29 No puede esgrimirse como argumento contra nuestra interpretación la supuesta unanimidad de los Santos Padres, ya que ésta no existe sino en el sentido general *mesiánico* que hemos propuesto. Cf. San Hipólito: PG 10,746; San Jerónimo: PL 25:542; San Hilario: PL 9:1054; San Ambrosio: PL 15:1808; San Agustín: PL 33:899. — 30 Sobre esta profecía véase Lagrange, a.c., y RB (1904) 514; Bigot: DTC IV 75-102; Uppens, *De prophetiis messianicis in A.T.* 505-2; Saydon, *Verbum Dei* II p.604ss (Barcea 1956); Chaine, o.c., 2625; A. Colunga: “Ciencia Tomista,” 21 (1920) 285-305.

10. Luchas del pueblo de Dios y liberación.

Es la última visión del libro de Daniel. Está datada en el año tercero de Ciro y es como una introducción a las revelaciones de los c.11-12, donde hablará de las incidencias y luchas entre los Seléucidas de Siria y los Ptolomeos de Egipto. **El estilo es plenamente apocalíptico.** Los personajes e interlocutores se multiplican, y la dramatización de las escenas domina el carácter literario del mismo. De nuevo encontraremos aquí el diálogo de ideas teológicas plasmadas en personajes imaginarios.

Aparición de un ángel resplandeciente (1-7).

¹ El año tercero de Ciro, rey de Persia, fue hecha a Daniel, llamado Baltasar, una revelación. Esta revelación es verdadera y anuncia una gran calamidad. Puso atención a la palabra y tuvo la inteligencia de la visión. ² Por aquellos días, yo, Daniel, estuve en duelo tres semanas. ³ No comí manjar delicado ni entré carne ni vino en mi boca, ni me unguí, hasta que no pasaron las tres semanas. ⁴ El día veinticuatro del primer mes hallábame a las orillas del gran río Tigris. ⁵ Alcé los ojos y miré, viendo a un varón vestido de lino y con un cinturón de oro puro. ⁶ Su cuerpo era como de crisólito; su rostro resplandecía como el relámpago; sus ojos eran como brasas de fuego; sus brazos y sus pies parecían de bronce bruñido, y el sonido de su voz era como rumor de muchedumbre. ⁷ Yo solo, Daniel, vi la visión; los que conmigo estaban no vieron nada, pero se sobrecogieron de terror y huyeron a esconderse.

La datación es considerada por muchos autores como adición erudita de un glosista, pues es extraño el título *rey de Persia* en vez de *Babilonia* i. También es extraño el cambio de la tercera persona en la primera. Daniel tuvo, según el texto, una revelación en la que se anunciaba una

gran calamidad para su pueblo. El profeta estaba ansioso por conocer lo que acaecería a su pueblo *en los días posteriores* (v.14), y por eso se pone en estado de ayuno y de duelo. La *visión* tuvo lugar en el *veinticuatro del primer mes*, que en el cómputo babilónico es el de *Nisán* (marzo-abril). Era el mes en que se celebraba la Pascua de los panes ázimos, en cuyos días había que comer el *pan de la aflicción*. El lugar de la aparición, *a orillas del gran río Tigris* (v.4). Generalmente se considera la palabra *Tigris* como glosa, ya que en la Biblia el *gran río* es siempre el *Eufrates*², en cuyas orillas se asentaba Babilonia, donde se hallaba Daniel.

Ante sus ojos se desplegó una visión parecida a la de la inauguración del ministerio profético de Ezequiel, dominada por la aparición de un *varón vestido de lino y con un cinturón de oro* (v.5). Es un ser celestial, desbordante de esplendor³. El color del vestido de lino y el oro recalcan la idea de luminosidad característica de los seres celestiales en la Biblia. El aspecto de ese ser superior es tan impresionante, que Daniel quedó aterrado. Sus acompañantes no ven nada, como en el caso de la visión de San Pablo camino de Damasco⁴.

Daniel, reconfortado (8-21).

⁸ **Quédeme yo solo, y vi esta gran visión. No quedaron en mí fuerzas; se demudó el color de mi rostro, quedé desencajado y perdí todo mi vigor.** ⁹ **Oí el sonido de sus palabras, y, en oyendo el sonido de sus palabras, caí aturdimiento rostro a tierra.** ¹⁰ **Pero me tocó una mano, sacudiendo mis rodillas y mis manos,** ⁿ **y me dijo: Daniel, varón predilecto, está atento a las palabras que voy a decirte, y ponte en pie en el lugar en que estás, pues he sido enviado a ti. Una vez que me habló, púseme en pie temblando.** ¹² **Díjome: Nada temas, Daniel, pues desde el primer día en que diste tu corazón a entender y a humillarte en presencia de tu Dios, fueron oídas tus palabras, y por ellas he venido yo a ti;** ¹³ **pero el príncipe del reino de Persia se me opuso veintiún días; mas Miguel, uno de los príncipes supremos, vino en mi ayuda, y yo prevalecí allí sobre los reyes de Persia** ⁵. ¹⁴ **Vengo ahora para darte a conocer lo que sucederá a tu pueblo en los tiempos venideros, pues a estos tiempos se refiere la visión.** ¹⁵ **Mientras me decía estas palabras, estaba yo con los ojos puestos en tierra y mudo,** ¹⁶ **cuando he aquí que uno que parecía un hijo de hombre tocó mis labios; abrí la boca y hablé, diciendo al que delante de mí estaba: Mi señor, la visión me ha llenado de espanto y he perdido todo vigor.** ¹⁷ **¿Cómo va a poder el siervo de mi señor hablar a mi señor? Me faltan las fuerzas y no tengo aliento.** ¹⁸ **Entonces el que parecía hijo de hombre, me tocó de nuevo y me confortó.** ¹⁹ **Luego me dijo: ¡Nada temas, varón predilecto; sea contigo la paz! ¡Animo, valor! Y, en habiéndome, recobré mis fuerzas, y dije: Hable mi señor, pues me has fortalecido.** ²⁰ **El me dijo: ¿Sabes para qué he venido yo a ti? Porque tengo que volverme luego a luchar con el príncipe de Persia, y, saliendo yo, vendrá el príncipe de Grecia.** ²¹ **Pero yo te daré a conocer lo que está escrito en el libro de la verdad. Nadie me ayuda contra ellos, si no es Miguel, vuestro príncipe.**

Este fragmento es sumamente curioso por su contenido, y es preciso entenderlo a la luz de este simbolismo característico de los escritos apocalípticos, **viendo en los personajes sobre todo la personificación de ideas teológicas**. Ya hemos tenido ocasión de ver en los capítulos anteriores cómo el autor del libro de Daniel concibe la historia como una sucesión de imperios que van preparando, sin saberlo, la irrupción del *reino de los santos*. En la visión de la estatua de diversos metales del c.2 encontramos el esquema general ideológico de todas las visiones siguientes. En

los capítulos 7 y 8, las líneas generales de este esquema se van explicitando, y en este capítulo 10 encontramos el desarrollo de la misma línea simbólica: Daniel está aturdido por la *gran visión* que acaba de tener; un ángel le toca y le habla, disculpándose de no haber venido antes, **aunque su oración fue oída desde que puso su corazón a entender** (v.12), es decir, desde que se *decidió* Daniel a hacer penitencia y humillarse ante Dios para comprender la visión.

El hagiógrafo quiere destacar la eficacia de la oración del fiel judío Daniel. Lo interesante de la declaración del ángel es que éste confiesa que un *príncipe del reino de Persia* no le permitió llegar, deteniéndole *veintiún días* antes de socorrer a Daniel (v.13). Sólo después que recibió la ayuda de *Miguel, uno de los príncipes supremos*, pudo venir en auxilio del angustiado Daniel. Pero después tiene que volver a *luchar con el príncipe de Persia* (v.20), sin decir que le vencerá, aunque añade que aparecerá el *rey de Grecia*. Todas estas palabras parecen extremadamente enigmáticas si se prescinde del modo de escribir de los autores apocalípticos. Podemos decir que aquí el autor del libro de Daniel no hace sino *dramatizar* la historia en función de determinadas ideas teológicas. ¿Quiénes son este *príncipe de Persia* que detiene al ángel, y el *rey de Grecia* que aparecerá después de la lucha entre el ángel misterioso y aquél?

En la tradición teológica ha estado bastante extendida la opinión de que aquí los *príncipes* de Persia y de Grecia y el *hombre* que habla a Daniel con Miguel son los *angeles protectores* de los respectivos pueblos de Persia, Grecia e Israel. Todos defienden los derechos de sus pueblos, y de ahí esa colisión entre ellos. No parece muy teológico esto de suponer que los *angeles* buenos protectores luchan entre sí, oponiéndose a la realización de los designios divinos. Por otra parte, el género literario del fragmento bíblico que comentamos nos da una explicación mucho más sencilla. Estos *príncipes* no son sino una personificación dramatizada de los respectivos reinos de Persia y Grecia, **que se oponen al advenimiento del reino de los santos, patrocinado por el ángel intérprete y el protector por excelencia del pueblo judío, Miguel.**

El representante de los intereses del *pueblo de los santos* ha tenido que luchar denodadamente por vencer primero al reino de Persia y después al de Grecia (de cuyos sucesores, los Seléucidas y Ptolomeos, se va a ocupar en los capítulos siguientes) antes de que triunfe la causa del *reino de los santos*, que no es otro que la *piedra* que derrumbó la estatua de los múltiples metales del sueño de Nabucodonosor. El *ángel*, o personaje resplandeciente vestido de lino que hemos visto al principio del capítulo, es la personificación del *designio providencial* de Dios en la historia, que va preparando la inauguración **del reino de los santos, es decir, de la era mesiánica**, venciendo las resistencias de los imperios que le precedieron. En su lucha es auxiliado poderosamente por el protector tradicional de Israel, el arcángel *Miguel* (v.21).

La gran lucha, vencido el *príncipe de Persia*, va a comenzar con el *rey de Grecia* (los Seléucidas y Lagidas), como se expresará en el capítulo siguiente. Por fin, el *designio* de Dios (personificado en ese personaje refulgente como el bronce) triunfará de la última oposición a la instauración del *reino de los santos*, que es la lucha contra el pueblo judío y sus instituciones en tiempo de los Macabeos. Por eso anuncia este personaje a Daniel que le comunicará *lo que sucederá en los tiempos venideros* (v.14), es decir, la última tentativa de oponerse a la **instauración del reino de los santos, que terminará con la victoria total de la causa de Dios, lo que supone la inauguración de la era mesiánica.**

1 Los LXX leen “en el año primero de Ciro.” — 2 Cf. Gen 15:18; Jos 1:4. — 3 Algunos autores identifican este misterioso personaje interlocutor con el de 8:16 — 4 Act 9. — 5 Los LXX traducen: “yo le he dejado.” Con un ligero cambio del hebreo, *notarti* en *hotarti*, tenemos *he prevalecido*; así Teodoción.

11. Las luchas entre Siria y Egipto. Persecución de los Judíos.

En este capítulo encontramos explicitados al detalle hechos que en los capítulos anteriores fueron anunciados de un modo más general. Aunque no se dan nombres concretos — según el estilo de la literatura apocalíptica —, sin embargo, los detalles que se describen son tales, que no es difícil identificarlos históricamente. La narración empieza de modo más genérico, con alusiones al reino de Persia y de Grecia, para centrarse en las relaciones minuciosas de los dos reinos — selúcida de Siria y lagida de Egipto — que tenían más trascendencia en la vida política y religiosa del pueblo judío.

Luchas entre los reyes de Siria y de Egipto (1-19).

¹ El año primero de Darío el medo, yo estuve allá para animarle y sostenerle. ² Y ahora voy a darte a saber la verdad: Habrá todavía tres reyes en Persia, y el cuarto acumulará más riquezas que los otros; cuando por sus riquezas sea poderoso, se levantará contra el reino de Grecia. ³ Pero se alzarán un rey valeroso que dominará con gran poder y hará cuanto quiera. ⁴ Y cuando esté en la altura, se romperá su reino y será dividido hacia los cuatro vientos; no será de sus descendientes ni ya tan poderoso como fue, pues será dividido y pasará a otros distintos de ellos. ⁵ El rey del mediodía vendrá, se hará fuerte, pero uno de sus jefes será más fuerte que él y dominará, siendo potente su dominación. ⁶ Al cabo de algunos años se aliarán, y la hija del rey del mediodía vendrá al rey del norte para restablecer la concordia, pero no conservará ella la fuerza de su brazo ni permanecerá él en su brazo; ella será entregada, y con ella los que la trajeron, con su padre y con el que entonces había sido su sostén. ⁷ Un retoño de sus raíces se *alzarán* en su lugar y vendrá con ejército y entrará en las plazas fuertes del rey del norte; dispondrá de ellas y se hará poderoso. ⁸ Aun a sus dioses, sus imágenes fundidas y sus objetos preciosos de plata y oro los cogerá y se los llevará a Egipto. Estará luego algunos años alejado del rey del norte, ⁹ y éste marchará contra el rey del mediodía y se volverá a su tierra. ¹⁰ Su hijo saldrá a campaña y reunirá una muy fuerte muchedumbre de tropas, avanzará y se derramará como un torrente; se desbordará, pero se volverá, y llevará las hostilidades hasta la Fortaleza, ¹¹ El rey del mediodía se enfurecerá, y, saliendo, atacará al rey del norte, levantará un gran muchedumbre, y las tropas del rey del norte serán puestas en sus manos. ¹² Esta muchedumbre se ensoberbecerá, y el corazón del rey se hinchará, derribará a muchos millares, pero no triunfará, ¹³ porque el rey del norte volverá con una muchedumbre más numerosa que la primera, y al cabo de algún tiempo marchará con un gran ejército y muchos aprestos. ¹⁴ Entonces se *alzarán* muchos contra el rey * del mediodía, y hombres violentos de su pueblo se rebelarán para cumplir la visión y sucumbirán. ¹⁵ El rey del norte avanzará y *alzarán* baluartes y se apoderará de ciudades fuertes. Los ejércitos del mediodía no resistirán, faltos de *fuerza para resistir*. ¹⁶ El que avanza contra él hará lo que quiera y nadie podrá resistirle, y se quedará en lo mejor de la tierra, exterminando cuanto caiga en su mano. ¹⁷ Querrá adueñarse de todo el reino del mediodía, y le dará su hija por mujer con la intención de llevarle a la ruina; pero no sucederá esto, la cosa no le saldrá como quería. ¹⁸ Volverá sus ojos del lado de las islas y tomará muchas, pero un jefe pondrá fin al oprobio que sobre ellas quiso echar, y el oprobio recaerá sobre él. ¹⁹ Acogerá luego a las fortalezas de su tierra, pero se tambaleará y caerá y no se le

hallará.

La frase del v. 1 *el año primero de Darío el medo* parece glosa de un escriba que quiere datar la profecía al estilo de otros capítulos anteriores ¹. El texto exige continuar el relato anterior, en que está hablando el ser refulgente **que es la personificación del *designio* de Dios en la historia, el cual es ayudado por Miguel**, el valedor de los derechos del pueblo judío. Va a explicitar lo que antes dijo, empezando por la historia de los reyes de Persia. Los cuatro reyes de Persia de que habla, parecen ser: Ciro (550-529), Cambises (529-521), Darío Histaspes (521-485), y el cuarto, famoso por *sus riquezas*, que hará la guerra a *Grecia*, es Jerjes (485-465), el cual en 480 intentó invadir el continente europeo para derrotar a Grecia ². Aunque los persas fueron derrotados en el sigloV reiteradamente por los valerosos griegos (en Platea, Salamina, Maratón), sin embargo, el que dará el golpe de gracia al imperio persa es Alejandro Magno, que es el *rey valeroso* del v.3. Pero su imperio será efímero, pues en el cénit de sus victorias militares y en plena juventud morirá en Babilonia en 323 a.C., siendo dividido su reino *hacia los cuatro vientos*, es decir, entre los cuatro generales o *Diadocos* ³. Ninguno de ellos será de sus *descendientes* (v.4). En efecto, los dos hijos de Alejandro fueron asesinados unos trece años después de la muerte del gran macedonio ⁴. Por otra parte, el imperio desmembrado nunca llegó a ser *tan poderoso* como en tiempo de Alejandro. El hagiógrafo, después de enumerar a grandes rasgos la historia de Persia y de Grecia bajo Alejandro, pasa a hablar detalladamente de las incidencias político-militares de dos de los sucesores del caudillo macedonio (los Seléucidas de Siria y los Lagidas de Egipto), porque afectan a la trayectoria histórica del pueblo judío. El *rey del mediodía* es el de los Ptolomeos de Egipto; luchará denodadamente por la posesión de Palestina, que se hallaba en la encrucijada geográfica de ambos reinos rivales. En la distribución del imperio de Alejandro, Egipto y Libia quedaron bajo la égida del general Ptolomeo I, hijo de Lagos (de ahí el nombre de *lagida* dado a su dinastía). Desde el 322 al 306 a.C. gobernó sus provincias con la categoría de *estratega*, pretendiendo después el título de *rey*. Es el *rey del mediodía* de que habla el v.5.

Uno de sus *jefes* o generales llegó a ser más fuerte que él. Se trata del general Seleuco Nicator, a quien en principio le correspondió la satrapía de Babilonia y Siria en la convención de Triparadisus del 321 a.C.; pero por las intrigas de Antígono (a quien había correspondido el Asia Menor) tuvo que refugiarse en Egipto, sirviendo como general de Ptolomeo I Lagos. Después de la batalla de Gaza en 312 y después de recuperar su satrapía de Babilonia, fundó un reino propio en Siria (de su nombre *Seleuco* se llamará la dinastía de Siria de los *Seléucidas*) ⁵. Su *dominación* fue creciendo desmesuradamente al vencer a su contrincante Antígono *en Ipso* (301 a.C.); y su reino comprendía entonces desde Frigia y Capadocia hasta el Indus, siendo en realidad un gran imperio, cuya capital desde el año 300 es Antioquía de Siria.

Naturalmente, al punto surgieron los choques con los Lagidas de Egipto. El hagiógrafo, deseoso de centrar su narración en la época de los Macabeos, pasa por alto las incidencias habidas entre el sucesor de Seleuco I (Antíoco I Soter: 281-261/60) y los Lagidas, diciendo que después *de algunos años* (v.6) se entablaron conversaciones diplomáticas para poner fin a las hostilidades. Para ello, Ptolomeo II Filadelfo (285-246) intentó casar a su hija Berenice con su rival Antíoco II Theos (261/60-247/46) de Siria, pero poniendo como condición que éste se divorciara de su mujer Laodice, y, en consecuencia, los hijos habidos de ésta renunciaran a la herencia del trono. Con ello, Ptolomeo creía poder un día anexionarse el imperio de Siria.

Pero, a la muerte de éste, Antíoco II de Siria se divorció de Berenice, tomando su antigua mujer. Es a lo que alude el v.6, al decir que la hija del rey del mediodía no *conservará la fuerza de su brazo*. Y esto es un eco de la famosa frase de la mezcla de hierro y de arcilla de los pies de la estatua de diversos metales del c.2, donde en el v.43 se habla de *alianza humana*. La afrenta

fue vengada por *un retoño de sus raíces* (v.7), es decir, un hermano de ella, llamado Ptolomeo III Evergetes (264-221), que emprendió una campaña contra el ejército de Seleuco II Calínico de Siria (246-226), sucesor de Antíoco II. El rey del *mediodía* (Egipto) se apoderó de las *plazas fuertes del rey del norte* (v.7), es decir, de Seleucia, puerto de Antioquía de Siria, llegando hasta Babilonia y volviendo después a Egipto con un gran botín (v.8).

Después de unos años de paz entre Siria y Egipto, el *rey del norte* (Siria), Seleuco II Calínico, dirigió una campaña de revancha contra el *rey del mediodía* (Egipto), pero fue derrotado, y tuvo que volverse *a su tierra* defraudado (v.8). Pero su *hijo* Antíoco III el Grande (223-187) atacó Palestina, que estaba bajo el dominio de Ptolomeo -IV Filopator (221-203), rey de Egipto. Al principio, aquél tomó la mayor parte del país (*avanzará, se derramará como un torrente.*, v.10), pero al fin fue derrotado en Rafia (217 a.C.) (*la Fortaleza* del rey de Egipto), con lo que Palestina volvió a quedar bajo la férula de los Ptolomeos. Entonces el *rey del mediodía*, Ptolomeo Filopator, tomará la revancha después de haber reunido una *gran muchedumbre* de ejército (70.000 de infantería, 5.000 de caballería y 73 elefantes), y derrotará *al rey del norte*, cuyo ejército estaba formado por 62.000 soldados de infantería, 6.000 de a caballo y 102 elefantes.

Palestina quedó de nuevo bajo Egipto. Pero el rey de Egipto no supo aprovechar su victoria, mientras que Antíoco III el Grande, después de haber tenido espectaculares victorias en Persia y Asia

Menor, reunió un gran ejército y atacó de nuevo a Egipto (v.13), llegando hasta Gaza, en la misma frontera egipcia, siendo favorecido por las luchas intestinas habidas en Egipto bajo la minoría de edad de Ptolomeo V Epífanos (203-181), hijo de Ptolomeo IV (v.14)⁷.

A los insurrectos egipcios se les sumaron *hombres violentos* (v.14), que parecen ser los del partido de Tobías Amonita, que en su lucha contra los judíos favorecían a los Seléucidas de Siria, pues los egipcios eran tolerantes⁸. Con su conducta hostil a los judíos cumplirán *la visión* relativa a la persecución de la época macabea, tal como está en el libro de Daniel (v.14). El *rey del norte*, Antíoco el Grande, vencerá a los *ejércitos del mediodía* (Egipto) en la famosa batalla de Baniyas (Cesárea de Filipo de los Evangelios) en 198 a.C. Como consecuencia de esta victoria, el rey de Siria *se quedará con lo mejor de la tierra*, que es la *tierra hermosa* del 8:9, es decir, Palestina⁹. Queriendo dominar Egipto, ofreció su *hija* (v.16), Cleopatra, al rey de Egipto Ptolomeo V. No quería atacar militarmente a Egipto, porque entonces había de chocar con el poder del imperio romano, cuyos embajadores, venidos a Egipto para llevar la noticia de la victoria sobre Aníbal, le habían dicho en Alejandría a Antíoco III el Grande que no tocarse el reino de Ptolomeo V.

El rey de Siria logró casar a su hija con Ptolomeo V, celebrándose las bodas en Rafia, donde poco antes había sido derrotado. Pero, a pesar del éxito inicial diplomático, *la cosa no le saldrá como quería* (v.17), porque su hija seguirá más bien una política favorable a su marido. Empujado por sus éxitos, quiso extender su dominio a *las islas* (v.18) o costas del Mediterráneo. En efecto, en 197 a.C. ocupó el Asia Menor y en 192 a.C. desembarcó en Grecia, apoderándose de la parte situada al norte de Corinto. Pero en 191 a.C. le salió al paso el ejército romano, vencéndole en las Termopilas y después definitivamente en Magnesia, bajo las órdenes de Lucio Cornelio Escipión el Asiático. Con esta victoria, el caudillo romano le devolverá el *oprobio* (v.18) o insulto que Antíoco el Grande había hecho a los embajadores de Roma, que le reprochaban el haber recibido al vencido Aníbal¹⁰. Después de la derrota de Magnesia tuvo Antíoco III el Grande que abandonar el Asia Menor, retirándose a las *fortalezas de su tierra* de Siria (v.18); hasta que al fin *caerá* asesinado en Elimaide por haber querido apoderarse del tesoro del templo (187 a.C.).

La persecución de los judíos (20-45).

²⁰ El que le sucederá mandará al ornamento del reino un exactor, pero en pocos días será quebrantado, y no por ira ni por guerra. ²¹ Un hombre despreciable ocupará su puesto, sin estar investido de la dignidad real. Aparecerá de improviso y se apoderará del reino por la intriga. ²² Las tropas, que se derramarán como un torrente, quedarán sumergidas ante él y aniquiladas, así como también un príncipe de la alianza. ²³ Después de haberse concertado con él, usará de engaños, se pondrá en marcha y con poca gente vencerá. ²⁴ Entrará de improviso en los lugares más fértiles de la provincia y hará lo que no hicieron sus padres ni los padres de sus padres. Repartirá el botín, los despojos y las riquezas, y *traerá* designios contra las fortalezas; todo esto durante algún tiempo. ²⁵ Al frente de un gran ejército empleará su fuerza y su ardor contra el rey del mediodía. El rey del mediodía se empeñará en la guerra con un ejército poderoso y muy numeroso, pero no le resistirá, porque le harán traición. ²⁶ Los que comen su pan le quebrantarán y su ejército será destruido, cayendo muchos muertos. ²⁷ Los dos reyes meditarán en su corazón hacerse mal, y, sentados a la misma mesa, hablarán falazmente, mas no les servirá de nada, porque llegará el fin al tiempo señalado. ²⁸ Volverá a su tierra con grandes riquezas y será en su corazón hostil a la alianza santa, y obrará contra ella; luego se volverá a su tierra. ²⁹ Al tiempo determinado marchará de nuevo contra el mediodía, pero esta última vez no sucederán las cosas como en la primera; ³⁰ vendrán contra él naves de Italia, y descorazonado, retrocederá. Luego, furioso contra la alianza santa, no se quedará inactivo, y volverá a concertarse con los que abandonaron la alianza santa. ³¹ A su orden se presentarán tropas que profanarán el santuario y la fortaleza, y harán cesar el sacrificio perpetuo, y alzarán la abominación desoladora. ³² Seducirá con sus halagos a los traidores a la alianza santa, pero el pueblo que conoce a Dios obrará con firmeza, ³³ y los sabios entre ellos instruirán a la muchedumbre. Caerán de entre ellos por un tiempo a la espada, al fuego, al cautiverio y al pillaje, ³⁴ y, mientras sucumben, tendrán poco socorro, y muchos se unirán a ellos hipócritamente. ³⁵ Sucumbirán también algunos de los sabios para que sean depurados, purificados y blanqueados, hasta que llegue el fin, que no llegará sino al tiempo determinado. ³⁶ El rey hará lo que quiera, y se gloriará por encima de todos los dioses, y del Dios de los dioses dirá cosas increíbles. Prosperará hasta que llegue la ira a su consumación, porque lo que está decretado se cumplirá. ³⁷ No respetará ni aun al dios de sus padres ni a la delicia de las mujeres; no respetará dios alguno, porque se glorificará a sí mismo por encima de todos. ³⁸ Honrará en su lugar al dios de las fortalezas, dios que no conocieron sus padres; le honrará con oro y plata, con piedras preciosas y cosas de gran valor. ³⁹ A ese dios extraño dedicará las plazas fuertes, y colmará de honores a los que le reconozcan, y los hará dominar sobre muchos, distribuyéndoles tierras en merced. ⁴⁰ Al fin de los tiempos, el rey del mediodía chocará con el del norte, y el rey del norte caerá sobre él como una tempestad, con carros y jinetes y numerosas naves; avanzará por las tierras, se derramará como un torrente y se desbordará. ⁴¹ Entrarán en la tierra gloriosa y sucumbirán muchos, pero Edom, Moab y los príncipes de los hijos de Amón se librarán de sus manos. ⁴² Extenderá su mano sobre muchas tierras, y no escapará la de Egipto; ⁴³ se adueñará de tesoros de oro y plata y de todas las preciosidades de Egipto; libios y etíopes le seguirán. ⁴⁴ Pero nue-

vas venidas del oriente y del norte le asustarán, y partirá muy enfurecido, con ánimo de exterminar a muchos. ⁴⁵ **Alzará la tienda de su palacio entre los mares y el monte glorioso y santo. Mas luego llegará su fin sin que nadie pueda socorrerle.**

El sucesor de Antíoco III el Grande, Seleuco IV Filopator (187-175), enviará a un *exactor* (v.20), Heliodoro, ministro de finanzas, a Jerusalén para apoderarse del tesoro del templo ¹¹, como lo había hecho su padre en el templo de Elimaide. Necesitado de dinero después de la gran derrota ante los romanos, y para cumplir lo pactado en la paz de Apamea, el sucesor de Antíoco III el Grande se decidió a llenar sus arcas en Palestina, *el ornamento del reino*, frase que es paralela a la *tierra hermosa* del v.16. El hagiógrafo reserva para el país donde moran los adoradores del verdadero Dios los mejores calificativos. Pero el rey de Siria *será quebrantado*, y no en lucha campal cuerpo a cuerpo, sino dolosamente (*no por ira ni por guerra*, v.20), sino envenenado a instigación de su ministro Heliodoro.

El *hombre despreciable* (v.21) que por la *intriga* se apodera del reino, es Antíoco IV Epífanes (175-163), hermano de Seleuco IV, que estaba como rehén en Roma, según lo estipulado entre los romanos y su padre Antíoco III el Grande. Su hermano Seleuco le rescató, enviando en su sustitución a su hijo Demetrio. Al morir inesperadamente Seleuco IV, llegaba Antíoco IV a Antioquía, y con el apoyo del rey de Pérgamo logró asegurarse el trono, vacante por la muerte de su hermano, en contra de los derechos del príncipe heredero, Demetrio, que estaba en Roma. El hagiógrafo le llama *hombre despreciable* (en 1 Mac 1:11 se le llama “raíz de pecado”), quizá en oposición al título que se había dado de *Epífanes*, que significa *manifiesto, esplendente* (el título completo es “dios manifiesto,” como si fuera una encarnación de la divinidad).

Al poco de subir al trono invadió Judá, destituyendo al *príncipe de la alianza* (v.22), el sumo sacerdote Onías III, llamado *príncipe de la alianza* por ser jefe religioso de la comunidad israelita, que tenía un **régimen teocrático, basado en la alianza entre Yahvé e Israel**¹². El sumo sacerdote depuesto buscó refugio en Dafne (cerca de Antioquía de Siria), y allí fue asesinado en 171 a.C. ¹³ Como hemos visto en 9:25, es el *ungido-jefe* asesinado mencionado en la profecía de las *setenta semanas*. Antíoco IV tuvo que hacer frente al ejército acaudillado por Heliodoro, vencéndole (*las tropas, que se derramarán como un torrente, quedaran sumergidas ante él.*, v.22). En su labor de captación para la helenización del pueblo judío usó de *engaños*, ganando al principio *poca gente*. Deseoso de captarse amigos, multiplicaba sus prodigalidades a costa de expolios en las provincias más *fértiles*. y en las *fortalezas* de su reino (v.24) ¹⁴.

Repuesto de las derrotas militares de su padre, quiso tentar fortuna, atacando al *rey del mediodía*, Ptolomeo VI Filometor, nieto, por su madre, de Antíoco III el Grande y sobrino, por tanto, de Antíoco IV Epífanes. La campaña tuvo lugar en 169 a.C. El rey de Egipto fue derrotado en Pelusio, siendo hecho prisionero; el desastre se debió, sobre todo, a los malos consejos de los tutores del rey, Euleo y Leneo, que le instigaron a atacar al rey de Siria. Se dice de ellos que *comen su pan* (v.26), por la gran intimidación que tenían con el rey egipcio. Fueron los causantes de la derrota del ejército, en el que hubo muchos *muertos*. Una vez en poder de Antíoco IV, su sobrino Ptolomeo Filometor trató de ganarle a su causa, y ambos reyes mantuvieron una paz aparente, pero interiormente estaban buscando la ocasión de revancha (*meditaron en su corazón hacerse mal, y, sentados a la misma mesa, hablaban falazmente.*, v.27).

Antíoco quiso hacer ver a su sobrino que, conquistando él Egipto, aquél estaría más seguro en el trono; pero la estratagema *no les servirá de nada*, porque en los designios divinos *llegará al fin el tiempo señalado*, es decir, la derrota de los planes del rey sirio. Acompañado de su sobrino Ptolomeo, el rey sirio avanzó sobre Menfis, pero una facción nacionalista proclamó en Alejandría como rey de Egipto a Ptolomeo Fiscón, hermano de Ptolomeo Filometor. Antíoco IV

intentó tomar la ciudad rebelde; pero, convencido de su inexpugnabilidad, se volvió, cargado de *grandes riquezas* (v.28), a su tierra siria¹⁵. Al pasar por Palestina saqueó el templo de Jerusalén (*su corazón fue hostil a la alianza*, v.28). Todos los expolios le eran insuficientes para su prodigalidad¹⁶.

Después de saquear el templo de Jerusalén, dejó en la ciudad una guarnición siria¹⁷; un año más tarde emprendió una nueva campaña contra Egipto (v.29), enfurecido porque su sobrino Ptolomeo Filometor se había aliado con su hermano Ptolomeo Fiscón en contra de sus intereses políticos sobre Egipto. Pero el fracaso en esta expedición fue total, ya que tuvo que habérselas con los temibles* romanos¹⁸. En efecto, al llegar a Alejandría se encontró con Popilio Laenas, que traía un ultimátum del senado romano, en el que se le exigía la inmediata evacuación de Egipto. Antíoco IV pidió tiempo para pensar y consultar la resolución, pero el delegado romano, trazando un círculo con su bastón alrededor de Antíoco, le dijo que no saliera de éste mientras no diera respuesta a su ultimátum. La humillación no pudo ser mayor. El rey sirio dijo que “haría lo que pedía el senado” romano.

No le quedó, pues, sino retornar a su país; pero, enfurecido, desahogó su cólera contra Palestina, persiguiendo a los judíos (*la alianza santa*, v.30), concertándose con los judíos apóstatas que *abandonaron la alianza santa*. Su plan era helenizar al pueblo judío para asimilarlo a su reino, creando así una fuerza política más vigorosa¹⁹. Su obra persecutoria empezó por fundar un gimnasio al estilo griego y culminó en la profanación del *templo y la fortaleza*, o colina fortificada sobre la que se asentaba el santuario, haciendo cesar *el sacrificio perpetuo* y erigiendo en el altar de los holocaustos *la abominación desoladora* (v.31), o ídolo de Júpiter Olímpico²⁰. Su obra helenizadora, basada en halagos y facilidades a los apóstatas de la religión judía, tuvo cierto éxito, pero *el pueblo que conoce a Dios* reaccionó *con firmeza* (v.32). Es una alusión a las gestas heroicas del anciano Eleazar con su protesta enérgica y de la madre de los siete hijos, que dio la mayor lección de fortaleza religiosa de la historia universal²¹. El hagiógrafo llama a los piadosos que resistieron a la helenización *Zos sabios*; son los *asideos*, de que nos hablan los libros de los Macabeos²². Este grupo fiel predicaba la lealtad a la ley judía, siendo ayudado por el reducido socorro de los Macabeos (v.34).

La guerra contra los sirios será cruenta y muchos morirán a la espada y al fuego (v.33). En la persecución perecerán algunos de los sabios y fieles mantenedores de los derechos religiosos judíos, durando esta situación hasta *que llegue el fin, que no llegará sino al tiempo determinado* (v.35) en los designios divinos. La persecución servirá para *que sean depurados, purificados y blanqueados* en sus ideales religiosos. En estos tiempos de lucha, *muchos se unirán hipócritamente* (v.34) a los mantenedores de los derechos de Dios, pero no con sinceridad, sino por cálculos humanos y por miedo al castigo de Judas Macabeo²³.

Antíoco IV, en el colmo de su delirio, se asimila al Júpiter Olímpico, cuyos emblemas hace representar sobre sus monedas (v.36), hablando blasfemamente del Dios *de los dioses*, que es Yahvé. Pero le llegará su hora, porque *lo que está decretado se cumplirá*. El hagiógrafo constantemente alude a los designios de Dios sobre la historia de su pueblo, y piensa en la hora de su manifestación airada para vengar tantos ultrajes contra su pueblo. El soberbio rey de Siria no respetó siquiera *al dios de sus padres* (v.37), Apolo, cuya imagen aparece en las monedas de los predecesores de Antíoco IV, y la sustituyó por la de Júpiter Olímpico, con el que llegó a identificarse²⁴. *La delicia de las mujeres* es la divinidad Adonis-Tammuz, de origen sirio-babilónico, cuya muerte era ritualmente lamentada por las mujeres de Siria²⁵. Como expoliador de templos, se puede decir en verdad que Antíoco IV *no respetará dios alguno*, suplantando a las divinidades tradicionales de su país y proponiendo como divinidad a adorar al dios *de las fortalezas* (v-38),

probablemente Júpiter Capitolino (o Zeus Olímpico), cuya imagen había visto muchas veces durante su estancia en Roma cuando era rehén. Sabemos que a este dios le dedicó un suntuoso templo en Antioquía²⁶ y las *plazas fuertes* (v.39), como Dura-Europos, en el desierto sirio; Beisán, Gerasa, e intentó hacer lo mismo en Jerusalén²⁷. A los que se prestaban a su política de helenización les daba con largueza *honoros. y tierras a merced*²⁸.

Después de habernos presentado al detalle la historia de Antíoco IV Epífanes, anuncia el profeta su futuro desastroso. Hasta ahora las indicaciones eran netamente históricas, pero en adelante va a entrar en la zona de la profecía propiamente tal, como lo indica la expresión *al fin de los tiempos* (v.40), que para él es el fin de la persecución y el principio de una nueva era venturosa, la del *mesianismo*, anunciada en 9:24. En la parte propiamente profética, los detalles son nebulosos y no se pueden controlar históricamente. El autor del libro de Daniel como profeta había tenido una revelación sobre el fin deshonoroso del perseguidor del pueblo judío, y nos la describe en sus detalles a base de elementos y clisés tradicionales en la literatura bíblica anterior²⁹.

No sabemos que haya habido otra expedición de Antíoco contra Egipto, como parece indicarse en el v.40³⁰. Muchos autores creen que en estos versículos se trata de una recapitulación de las anteriores campañas de Antíoco IV. Los v.40-45 serían, según esta hipótesis, como un duplicado de lo que se dice en los v.21-39, añadido por algún compilador posterior. Pero, como antes dijimos, es preferible considerar estos versos como pro/éticos; y, por tanto, sus detalles no han de tomarse al pie de la letra; lo sustancial del hecho es el fin desastroso del perseguidor Antíoco IV Epífanes. El hagiógrafo-profeta supone al ejército de éste invadiendo la *tierra gloriosa*, o Palestina (v.41), dejando de lado, por razones estratégicas, a *Edom, Moab y Amón*, en Trans-Jordania. Después de haber conseguido grandes victorias en Egipto y Libia, se volverá precipitadamente a causa de las *nuevas venidas de oriente y del norte* (v.44); como hizo Senaquerib cuando asediaba a Jerusalén³¹.

Al volver de Egipto, alzaré la tienda de su palacio (v.45), o tienda real de campaña³², entre los mares y el monte glorioso y santo, es decir, entre el Mediterráneo y la colina de Sión. Antíoco IV, que había perseguido enconadamente al pueblo judío, debía morir (por idealización *profética*) en tierra de Palestina, frente a la colina majestuosa de Yahvé, donde tantas profanaciones se habían cometido. Esto es ya un clisé de la literatura profética, pues Ezequiel, Joel y Zacarías presentan también a los enemigos de Israel derrotados y muertos en las proximidades de Jerusalén³³. De hecho sabemos que Antíoco IV Epífanes murió cerca de Susa, en Persia³⁴. Al sublevarse los armenios y partos, se dirigió hacia oriente, y en Elimaida intentó saquear el templo, como su padre; pero no se lo permitió el pueblo amotinado; allí se enteró de la derrota de su ejército a manos de Judas Macabeo³⁵; quiso volverse con su ejército a Palestina con ánimos de arrasarla³⁶, pero cayó enfermo y murió en Tabae, cerca de Susa³⁷. Cuando el autor del libro de Daniel redactó su compilación, aún no había tenido lugar la muerte del perseguidor, pero la anunció concretamente, si bien idealizándola en los detalles, conforme a la tradición *profética* bíblica.

1 Cf. 7:1; 8:1; 9:1; 10:1. — 2 Cf. Herodoto, 7:20-99, donde se detalla la fuerza y *riqueza* de Jerjes. — 3 Sobre la división del imperio de Alejandro entre sus generales, véase lo que heraos dicho en el capítulo anterior. — 4 Parece que el instigador del asesinato de los dos hijos de Alejandro (el legítimo — nacido después de su muerte —, habido de Roxana, se llamaba Alejandro, y el ilegítimo, de Barsine, se llamaba Heracles) fue Casandro. Cf. Diodoro DE Sic., XIX 105; XX 22. — 5 En 312 comenzó la “era de los Seléucidas,” seguida en la cronología de los libros de los Macabeos. Cf. 1 Mac 1:10. — 6 A Seleuco II Calínico le sucedió su hijo Seleuco III Ceraunos, que sólo reinó dos años (226-223), siendo asesinado. Su sucesor fue su hermano Antíoco III el Grande. — 7 Cf. Polibio, XV 25:34. — 8 Cf. Flavio Josefo, *Ant.* 12:4:6. — 9 En Jer 2:19, Palestina es llamada “la más bella heredad,” y en Ez 20,6,9, “la tierra que es la más hermosa de las tierras.” — 10 Según Tito Livio (XXXIII 40), Antíoco había respondido a la reclamación de los romanos que “no les importaba lo que hacía Antíoco en Asia, como no importaba a éste lo que hacían los romanos en Italia.” — 11 Cf. 2Mac₃:7s. — 12 Sobre el carácter de Antíoco IV Epífanes véase el artículo de F. M. ABEL, *Antiochus Epiphane*, en “Vivre et penser”: RB (1941) 231-54. — 13 En Eclo 50,1-21 se hace el cálido elogio de Onías III, lo que indica la alta

estima en que estaba en los medios cultos del judaísmo. — 14 Cf. 1 Mac 3:30; Tito Livio, 41:20; Polibio, 26:10. — 15 Cf. 1 Mac 1:19. — 16 Los embajadores de Antíoco IV Epifanes llevaron a los romanos una corona de cincuenta talentos, y en Grecia reparieron regalos exorbitantes entre sus habitantes. Cf. Polibio, XXVIII 18. — 17 Cf. 1 Mac 1:20-25; 2 Mac 5:11-21. — 18 En hebreo se dice “naves de *Kittim*,” literalmente “naves de Chipre”; pero esta denominación después designó a las costas del Mediterráneo en general (cf. Jer 2:10; Ez 27:6); y en la época de los Macabeos, los pueblos marítimos occidentales (cf. 1 Mac 1:1; 8,5). En él “Comentario de Habacuc” de los rollos hallados junto al mar Muerto se llama a los romanos *kittim*. — 19 Cf. 1 Mac 1:11-15; 2 Mac 4:4-17. — 20 Cf. 1 Mac 1:41-53-543; Dan 8:3; 9:27; 12:11; 1 Mac 1:54. — 21 Cf. 2Mac6,18s; 7,1s. — 22 Cf. 1 Mac 7:13; 2 Mac 14:5. — 23 Cf. 1 Mac 6:21; 7:13; 9:23. — 24 “Desde 169 al 166 es representado en las monedas con los emblemas de la divinidad, y la inscripción “Antíoco, dios manifiesto.” Desde 166, su imagen es la de Zeus Olímpico con la inscripción “Rey Antíoco, dios manifiesto, victorioso” (F. M. ABEL, a.c., 2545). Lo que se dice aquí de Antíoco corresponde a lo que se dijo del *pequeño cuerno* del 0.7, del *macho cabrío* del c.8. Así se dice de él: “hará lo que le plazca” (8:25); “se exaltará a sí mismo” (8:10.11.25); “hablará altaneramente” (7:8.25), etc. (SAYDON, o.c., p.661). — 25 Cf. Is 17:10; Ez 8:14. — 26 Tito Livio, XLI 20. — 27 Cf. Abel, a.c., 242. — 28 Cf. 2 Mac 4:8-10,24. — 29 Cf. Is 10,28-34; 37:7; Ez 39:4; Jl 3:2.12-13; Zac 14:2. — 30 Porfirio dice que hubo otra expedición contra Egipto de Antíoco IV en el año n de su reinado. Cf. SAN JERÓNIMO, *In Dan.* 9:40: PL 25:572. Pero probablemente Porfirio depende del texto bíblico. El autor racionalista quería a toda costa aplicar los versos de la Biblia a Antíoco IV. — 31 Cf. 1837:7. — 32 La palabra empleada por *palacio* es persa y sólo aparece aquí en el A.T. — 33 Cf. Ez 39:4; Jl 3:2.12-13; Zac 14:2. — 34 Cf. 1 Mac 3:31-37. — 35 Cf. 1 Mac 6:1-7; 2 Mac 9:1-3. — 36 Cf. 2 Mac 9:4. — 37 cf. Polibio, 31, II.

12. Triunfo del Pueblo Elegido.

Este breve capítulo puede dividirse en dos partes: *a)* anuncio de la salvación de los fieles judíos y de la resurrección de sus muertos (1-4); *b)* epílogo a la revelación comenzada en 11:2 y al libro en general, con la confirmación de lo antes dicho.

Salvación de los justos y resurrección de los muertos (1-4).

¹ Entonces se *alzaré*. Miguel, el gran príncipe, el defensor de los hijos de tu pueblo, y será un tiempo de angustia, tal como no lo hubo desde que existen las naciones hasta ese día. Entonces se salvarán los que de tu pueblo estén escritos en el libro. ² Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión. ³ Los sabios brillarán con el esplendor del firmamento, y los que enseñaron la justicia a la muchedumbre resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas. ⁴ Tú, Daniel, ten en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin. Muchos lo leerán y acrecentarán su conocimiento.

El profeta anuncia un último gran ataque contra el judaísmo, en el que los fieles serán protegidos por Miguel, el valedor de los intereses religiosos del pueblo judío. La perspectiva profética se extiende en un período no muy definido, pero parece que el contexto exige que el *tiempo de angustia* sea el de la época macabea, como veremos en seguida. No obstante, este tiempo de prueba puede considerarse como *tipo* de la aflicción de los justos al fin del mundo, y, en este sentido, la perspectiva puede ser de algún modo escatológica ¹.

Después de esta prueba purificatoria para los justos, se *salvaran los que de tu pueblo están escritos en el libro* (v.1). En los capítulos anteriores, el autor sagrado habla reiteradamente del *reino de los santos*, que sustituirá a los imperios históricos. Sin duda que el hagiógrafo piensa aquí en la nueva teocracia mesiánica, de la que serán ciudadanos sólo los que han sido fieles, los sabios, que han vencido la prueba de la persecución y que han enseñado con su conducta y consejos a otros a vencerla. De este modo, como triunfadores, *se salvarán. los escritos en el libro* (v.2), o registro de la *vida*, en el que están inscritos los que han de sobrevivir ². Dios lleva la contabilidad de las acciones de los judíos, y, conforme a su conducta, los inscribe o rechaza del *libro de la vida*. Y de esta *salvación* no sólo participarán los judíos que sobrevivan a la persecución

después de haber sido fieles a la ley de Dios, sino que aun los muertos resucitarán, unos para recibir el galardón de la *vida eterna* y otros para *eterna vergüenza* (v.2).

La perspectiva parece limitada en este texto a los judíos y a los perseguidores, si bien no se excluye la extensión de la resurrección en un sentido más universal. Se trata de una resurrección *individual*, no colectiva, nacional. En Is 26:19 hemos visto que se anunciaba una resurrección de los individuos para participar en la era mesiánica de la nueva teocracia. Ahora el autor del libro de Daniel anuncia también una resurrección de los judíos que han sufrido la persecución, leales a su ley religiosa, para participar de una *vida eterna*, que no se concreta más; al contrario, los que no han sido fieles a su ley o quizá los perseguidores resucitarán para *eterna vergüenza y confusión*. Entre los resucitados para la *vida eterna* destacarán los sabios, que con su palabra y ejemplo han enseñado la conducta que se debe seguir en los tiempos de persecución. Ellos han enseñado *la justicia*, es decir, el camino del temor de Dios y de la lealtad a sus preceptos, y como tales brillarán en la nueva era luminosa, que se abre con un fulgor comparable al de las estrellas.

Después de anunciar la distinta suerte de los justos y de los culpables, Daniel recibe la orden de mantener ocultas las revelaciones que le acaba de hacer hasta *el tiempo del fin* (v.4), es decir, hasta el tiempo de su cumplimiento. Esta orden, redactada en el lenguaje de los libros apocalípticos, pretende excitar la curiosidad del lector. No es necesario, pues, urgir el sentido misterioso de estas palabras. El *libro* puede referirse a las diversas visiones contenidas en el actual libro de Daniel o sólo a la última, que acaba de explicar, iniciada en el c. 11. Los libros apocalípticos judíos tenían un carácter esotérico, para que sólo los iniciados pudieran entenderlos. Daniel debe, pues, tener *en secreto* lo que acaba de ver y oír hasta que llegue la hora de su manifestación. En 8:26 se hace la misma recomendación esotérica. A medida que los hechos se vayan desenvolviendo, *muchos lo leerán y acrecentarán su conocimiento* ³.

Confirmación detallada de la revelación anterior (5-13).

⁵ Yo, Daniel, miré y vi a dos hombres que estaban en pie, el uno al lado de acá del río, el otro del lado de allá, ⁶ y uno de ellos dijo al varón vestido de lino que estaba sobre las aguas del río: ¿Cuándo será el fin y sucederán esas maravillas? ⁷ Y oí al varón vestido de lino, que estaba sobre las aguas del río, que, alzando al cielo su derecha y su izquierda, juró por el que eternamente vive que eso será dentro de un tiempo, de tiempos y de la mitad de un tiempo, y que todo esto se cumplirá cuando la fuerza del pueblo de los santos estuviera enteramente quebrantada. ⁸ Yo vi, pero, no entendiéndolo, pregunté: Mi señor, ¿cuál será el fin de estas cosas? ⁹ Y él respondió: Anda, Daniel, que esas cosas están cerradas y selladas hasta el tiempo del fin. ¹⁰ Muchos serán purificados, emblanquecidos y depurados; los impíos seguirán el mal, y ninguno de los malvados entenderá, pero los que tienen entendimiento comprenderán, ¹¹ Después del tiempo de la cesación del sacrificio perpetuo y del alzar de la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días. ¹² Bienaventurado el que espere y llegue a mil trescientos treinta y cinco días. ¹³ Y tú camina a tu fin y descansarás, y al fin de los días te levantarás para recibir la heredad.

La perspectiva de persecución, que antes se presentaba nebulosa, se concreta ahora al tiempo de los Macabeos. Es la conclusión de la visión precedente. Ahora aparecen dos interlocutores en el estilo convencional apocalíptico. Los dos *hombres* deben de ser dos testigos oficiales de lo que acaba de decirse y de lo que se dirá con juramento solemne ⁴. Estos dos aparecen a ambos lados

del río Eufrates ⁵. El personaje famoso *vestido de lino*, personificación del *designio* de Dios en la historia, como hemos visto anteriormente, con gesto solemne (*alzando al cielo su derecha y su izquierda*, v.7) responde con juramento ⁶ que todo ello ocurrirá *dentro de un tiempo, de tiempos y medio tiempo* (v.7), es decir, tres años y medio, que es justamente lo que duró la persecución de Antíoco IV, tal como se describe en 11:31-36. La expresión es idéntica a 7:25 y se ha de entender en el mismo sentido, y así la entendió ya San Jerónimo.

En el v.11 concreta más este período de persecución, que se caracterizará por la *cesación del sacrificio perpetuo* y la erección de la *abominación desoladora*, o ídolo de Júpiter Olímpico. La persecución durará mil doscientos noventa días, un poco más que los tres años y medio (mil doscientos setenta y siete días en 7:25 y 12:7). En 8:14 se habla de mil ciento cincuenta días de persecución (mil trescientas tardes y mañanas). Globalmente, la cifra es la misma y designa el tiempo que duró la profanación del templo de Jerusalén desde mediados del 168 a.C. hasta fines del 165 a.C., en que fue purificado el templo por Judas Macabeo.

El hagiógrafo termina llamando bienaventurado al que asista al cumplimiento de todo esto después del fin de la persecución. En su perspectiva profética se añaden nuevos días para que pueda ser testigo de la nueva era venturosa: *bienaventurado el que llegue a mil trescientos treinta y cinco días* (v.12). La cifra puede ser convencional, apocalíptica, para expresar que después del fin de la persecución aún hay que esperar algo más antes de entrar en la plena edad mesiánica. La perspectiva profética, pues, se alarga, e insinúa que Daniel no asistirá vivo al cumplimiento de todo esto, pero que resucitará para *recibir la heredad* (v.15). Con estas palabras se cierra la parte protocanónica del libro de Daniel.

¹ Cf. San Jerónimo, *In Dan.* 12:1; San Crisóstomo, *Adv. Iud. Hom.* 5:7. — ² Sobre la expresión *libro de la vida* cf. Ex 32:21: “Perdónales su pecado o bórrame de tu *libro*, del que tú tienes escrito.” Is 4:3; Ez 13:9; Sal 69:29: “Sean borrados del *libro* de la vida.” En la literatura apócrifa es común esta concepción (cf. *Jub* 30,23; *Henoc* 81:4; 4 Esd 6:20, etc.). La imagen pasa al N. T. (Filp 4:3; Ap 3:5). — ³ La traducción de la última parte de este verso no es segura. — ⁴ Cf. Dt 19:15; Mt 18:19; 2 Cor 13:1. — ⁵ En hebreo, *yeor*, que significa primitivamente el Nilo, pero después significó río en general. Y aquí es el del 10:4, es decir, el Eufrates. — ⁶ Sobre este modo de jurar cf. Dt 32:40; Dan 4:31; Ap 10:6.

13. Historia de la Casta Susana.

Este capítulo y el siguiente pertenecen a la parte deuteroconónica del libro de Daniel, y han llegado a nosotros sólo en griego. En la Vulgata y los LXX aparece este relato de Susana después del c.12, pero en la traducción de Teodoción está al principio del libro. Se ha discutido si el texto que tenemos griego es traducción de otro semítico o si, más bien, el relato ha sido escrito ya en griego desde el principio.

Presentación de la virtuosa Susana (1-9).

¹ Moraba en Babilonia un varón cuyo nombre era Joaquín. ² Había tomado por mujer a una llamada Susana, hija de Helcías, muy hermosa y temerosa de Dios, ³ pues sus padres, que eran justos, la habían educado según la ley de Moisés. ⁴ Era Joaquín muy rico y tenía contiguo a su casa un jardín. Concurrían a su casa los judíos por ser él el más ilustre de todos. ⁵ Aquel año habían sido designados jueces dos ancianos, de los que dijo el Señor: Salió la iniquidad de Babilonia, de los ancianos constituidos en jueces, que parecían gobernar al pueblo. ⁶ Frecuentaban éstos la casa de Joaquín, y a ellos venían cuantos tenían algún pleito. ⁷ Hacia el mediodía, cuando el pueblo se había retirado, entraba y se paseaba Susana en el jardín de su marido, ⁸ y,

viéndola cada día los dos ancianos entrar y pasearse, sintieron pasión por ella.⁹ Y, pervertido su juicio, desviaron sus ojos para no mirar al cielo ni acordarse de los justos juicios.

El autor no nos dice nada de la fecha en que tuvo lugar lo que va a narrar. Los nombres de Joaquín y de Releías eran muy comunes entre los judíos. El de *Susana* (“lirio, azucena,” muy en consonancia con su conducta pura) aparece sólo aquí en el A.T. Como perteneciente a una familia de alta posición social, había recibido una esmerada educación, según las tradicionales leyes judías (v.3). Su casa se convirtió en centro de reunión de los exilados por ser su marido muy considerado entre ellos. La expresión *aquel año* parece indicar que se ha perdido algún versículo en el que se aludiría a las circunstancias cronológicas del hecho. Puede también tener el sentido de *en cierto año*. Nada sabemos de la institución de los *ancianos* como *jueces* entre los exilados, aunque es muy verosímil. En el libro de Ezequiel se habla reiteradamente de los *ancianos* como representantes de los intereses de los exilados¹. Los judíos en el destierro tuvieron que improvisar un régimen judicial propio, conforme a sus leyes mosaicas, y pudieron muy bien tomar como modelo la institución de los *ancianos* de la época del desierto.

Por lo que aquí se insinúa, cada año se nombraban *dos ancianos* para presidir los tribunales propios judíos. El lugar de reunión de éstos era la casa de Joaquín, que por su amplitud se prestaba a ello. La tradición judía los ha identificado con los dos falsos profetas Acab y Sedecías, de que habla Jeremías en 29:23. La cita del v.5 (*salió la iniquidad de Babilonia, de los ancianos contituidos en jueces.*) nos es desconocida en la Biblia, pero puede ser una frase de algún profeta que no haya sido consignada en las actuales Escrituras canónicas, o quizá una alusión parafraseada al pasaje de Jer 23:145. De hecho, los dos *ancianos* se dejaron seducir por la belleza corporal de Susana y sintieron una ardiente pasión sexual por ella. La descripción de lo que sigue es muy pormenorizada y realista, no exenta de ironía. Llevados de sus malos deseos, olvidaron los *justos juicios* de Dios sobre los prevaricadores, a pesar de ser los representantes de la justicia de la Ley de Moisés.

Intento de violación de Susana (10-27).

¹⁰ Ambos estaban heridos de amor por Susana, pero no se lo habían comunicado entre sí, ¹¹ porque sentían vergüenza de confesarse uno a otro su pasión y el deseo que tenían de unirse a ella, ¹² y a porfía buscaban cada día ocasión de verla. ¹³ Dijéronse, pues, el uno al otro: Vamos a casa, que ya es la hora de comer. Y, saliendo, se separaron el uno del otro. ¹⁴ Pero, dando la vuelta, vinieron al mismo sitio. Preguntándose la causa, se declararon su pasión, y en común espionaron el momento de poder hallarla sola. ¹⁵ Y sucedió que, mientras esperaban el día oportuno, entró Susana al jardín, como el día anterior, acompañada sólo de dos doncellas, para bañarse en el jardín, porque hacía calor. ¹⁶ Nadie había allí, fuera de los dos ancianos, que, escondidos, la acechaban. ¹⁷ Y dijo a las doncellas: Traedme el aceite y los ungüentos y cerrad las puertas, que voy a bañarme. ¹⁸ Hicieron ellas como se les había dicho, y, cerrando las puertas del jardín, salieron por la puerta lateral para traer lo que se les había mandado, y no vieron a los ancianos que estaban escondidos. ¹⁹ En cuanto salieron las doncellas, se levantaron los ancianos y se precipitaron hacia ella, ²⁰ diciéndole: Las puertas están cerradas, nadie nos ve, y nosotros sentimos pasión por ti; consiente, pues, y entrégate a nosotros; ²¹ de lo contrario, daremos testimonio contra ti de que estabas con un joven y por esto despediste a las doncellas. ²² Rompió a llo-

rar Susana, y dijo: Por todas partes me siento en angustia, porque, si hago lo que proponéis, vendrá sobre mí la muerte, y si no lo hago, no escaparé a vuestras manos.²³ Mas prefiero caer inculpable en vuestras manos a pecar ante el Señor.²⁴ Y levantando Susana la voz, la levantaron también los dos ancianos contra ella.²⁵ Corrió uno de los dos a abrir las puertas del jardín.²⁶ Apenas oyeron los gritos los que estaban en casa, se precipitaron a entrar por la puerta lateral para ver lo que pasaba,²⁷ y luego los ancianos se explicaron, quedando los siervos grandemente confundidos, porque jamás semejante cosa se había dicho de Susana.

El hagiógrafo, irónicamente, destaca el contraste entre la mala conducta de los ancianos, que debían dar ejemplo de virtud por su edad y su calidad de jueces, y la virtud heroica de la bella Susana, que 110 quiso consentir a sus vergonzosas propuestas. Esta sabía que, si consentía, debía ser condenada a muerte². La amenaza calumniosa de los ancianos hizo que ella prorrumiera en gritos de auxilio como único modo de salvar la situación. La narración está cuidada al detalle, y los contrastes se suceden con gran efecto literario.

Susana es acusada de adulterio (28-41).

²⁸ Al día siguiente todo el pueblo concurrió a la casa de su marido, Joaquín, y vinieron asimismo los dos ancianos, llenos de perversos pensamientos contra Susana, a quien pretendían hacer morir. Ante el pueblo dijeron:²⁹ Enviad por Susana, hija de Helcías y mujer de Joaquín. Y la mandaron llamar.³⁰ Llegó Susana, y con ella sus padres, hijos y todos sus parientes.³¹ Era Susana muy delicada y hermosa de aspecto.³² Iba cubierta, y aquellos malvados mandaron que se descubriese para saciarse de su hermosura.³³ Lloraban entretanto los suyos y todos cuantos la veían.³⁴ Levantáronse los dos ancianos en medio del pueblo, pusieron sus manos sobre la cabeza de Susana,³⁵ que, llorando, miraba al cielo, lleno su corazón de confianza en el Señor.³⁶ Los ancianos dijeron: Mientras nos paseábamos solos por el jardín, entró ésta con dos doncellas y, cerrando la puerta, despidió a las dos doncellas.³⁷ En seguida se acercó un joven que estaba escondido en el jardín y se acostó con ella.³⁸ Y hallándonos nosotros en un ángulo del jardín, vimos la maldad y corrimos a ellos, y los vimos que estaban pecando,³⁹ pero no pudimos detener al joven, por ser más fuerte que nosotros, y abriendo las puertas, se escapó.⁴⁰ Pero sorprendimos a ésta, y preguntándola quién fuese el joven, no quiso decírnoslo. De esto damos nosotros testimonio.⁴¹ Y la asamblea, como se trataba de ancianos del pueblo y, por añadidura, jueces, los creyó y la condenaron a muerte.

El supuesto adulterio de Susana corrió por toda la comunidad de exilados. Susana pertenecía a lo más escogido de la sociedad y era conocida por su honestidad. La acusación, pues, conmovió a la muchedumbre. Susana fue presentada al tribunal acompañada de sus parientes e hijos, avergonzados. La acusada era hermosa en extremo; como todas las mujeres, iba con la cabeza cubierta. Los ancianos, para saciar su sensualidad, la descubrieron (c.32). Según la Ley, a la mujer sospechosa de adulterio debía quitársele el velo de la cabeza³, pero en época posterior se exceptuaba de esto a las mujeres que eran extremadamente hermosas⁴. De ahí la observación del hagiógrafo sobre la mala intención de los lujuriosos ancianos.

Estos la acusaron públicamente poniendo sus *manos sobre la cabeza* de Susana (v.34), según era costumbre, pues los ancianos ahora actuaban no como jueces, sino como testigos⁵. La

simpatía de los asistentes estaba por Susana, por la buena reputación que tenía; pero, ante el hecho consumado, se vieron obligados a dar la razón a los dos inicuos ancianos, que ejercían *de jueces* en el pueblo por aquel entonces. La honorabilidad de los mismos era una garantía de su veracidad. La acusación de éstos está urdida con todo detalle para hacerla más verosímil ante la muchedumbre.

El éxito fue completo, ya que la *asamblea los creyó*, y el mismo pueblo dio el veredicto: Susana debía ser condenada a muerte (v.41). A la infortunada mujer no le quedó sino encomendar su inocencia al cielo, para que Dios la manifestara ante todos (v.35). Por encima de todos los tribunales humanos apeló al infalible y supremo de Dios, que, como veremos, hará resplandecer su inocencia. Los dos ancianos habían actuado como testigos y, por tanto, no podían dar sentencia de *jueces*. Es el clamor popular el que la da, convencido de la culpabilidad de Susana. Pero Dios hará que de nuevo el clamor popular exija la rehabilitación de la pobre acusada y la condena de los falsos testigos.

Daniel defiende la inocencia de Susana (42-64).

⁴² Levantó entonces Susana la voz y dijo: “¡Dios eterno, conocedor de todo lo oculto, que ves las cosas todas antes que sucedan ! ⁴³ Tu sabes que han declarado falsamente contra mí. Tú sabes que muero sin haber hecho nada de cuanto éstos han inventado inicualmente contra mí.” ⁴⁴ Oyó el Señor su voz, ⁴⁵ y mientras era llevada a la muerte, despertó Dios el espíritu santo de un jovencito llamado Daniel, ⁴⁶ que con voz fuerte gritó: Yo soy inocente de esta sangre. ⁴⁷ Y todo el pueblo se volvió a él, diciéndole: ¿Qué significan esas palabras que has proferido? ⁴⁸ Y él, puesto en medio de ellos, dijo: ¿Tan insensatos sois, hijos de Israel, que, sin inquirir ni poner en claro la verdad, condenáis a esa hija de Israel? ⁴⁹ Volved al tribunal, porque éstos han testificado falsamente contra ella. ⁵⁰ Y todo el pueblo a gran prisa se volvió. Los ancianos le dijeron: Ven, siéntate en medio de nosotros y decláranoslo, porque el Señor te ha dado el don de la ancianidad. ⁵¹ Díjoles Daniel: Separadlos lejos uno de otro, que voy a interrogarlos. ⁵² Así que los hubieron separado uno de otro, llamó a uno de ellos y le dijo: Viejo envejecido en la maldad, ahora vienen sobre ti las maldades que tantas veces hiciste, ⁵³ juzgando injustamente, condenando a los inocentes y absolviendo a los culpables, cuando Dios dice: No matarás al inocente y al justo. ⁵⁴ Dinos, si viste a ésta, ¿bajo qué árboles los viste acariciarse? El contestó: Bajo un lentisco. ⁵⁵ Replicó Daniel: Muy bien, has mentido contra tu propia cabeza, pues ya el ángel de Dios ha recibido la orden de partirte por medio. ⁵⁶ Y haciéndole retirar, mandó traer al otro y le dijo: Raza de Canaán y no de Judá, la belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón. ⁵⁷ Así hacíais a las hijas de Israel, y ellas de miedo se os rendían; pero esta hija de Judá no consintió en vuestra iniquidad. ⁵⁸ Ahora, pues, ¿bajo qué árbol los habéis sorprendido acariciándose mutuamente? Contestó él: Bajo una encina. ⁵⁹ Díjole Daniel: Muy bien, has mentido tú también contra tu cabeza, pues el ángel de Dios tiene pronta *ya* la espada para rajarte por medio, para aniquilaros. ⁶⁰ Y toda la asamblea levantó la voz bendiciendo a Dios, que salva a los que en El esperan. ⁶¹ Y se lanzaron contra los dos viejos, a quienes Daniel había convencido por su propia declaración de haber falsamente testificado. ⁶² Y, según la Ley de Moisés, les hicieron como ellos mismos habían maquinado contra su prójimo. Diéronles muerte, y se salvó en aquel día la sangre inocente. ⁶³ Helcías y su mujer alabaron a Dios por la salvación de su hija, y con ellos Joaquín, su marido, y todos sus parientes, porque

no fue hallada en ella torpeza. ⁶⁴ Y desde aquel día en adelante, Daniel se hizo famoso en su pueblo.

Susana apeló al tribunal de Dios para que en última instancia declarase públicamente su inculpabilidad. La oración de la virtuosa mujer fue oída al punto. Dios tomó como instrumento para declarar la inocencia de Susana a un jovencito llamado Daniel. Sobre él envió el *espíritu santo* (v.45), o carisma de adivinación y discernimiento, para declarar la verdad oculta. Impulsado por una fuerza superior, el niño dijo a gritos que él era *inocente de la sangre* de la infortunada mujer (v.46). La intervención del jovencito causó sensación, y tan decididas eran sus palabras, que vieron en su grito un mensaje divino. Daniel les reprochó la ligereza en condenar a Susana sin haber probado totalmente su culpabilidad. La muchedumbre estaba bien dispuesta a favor de la condenada, y por eso la invitación a una revisión del proceso pareció muy bien a todos.

Los que formaron el tribunal, unos *ancianos* diferentes de los dos viejos lujuriosos que habían actuado de testigos, vieron en Daniel a un enviado de Dios y le invitaron a declarar la verdad, como si tuviera ya *el don de la ancianidad* (v.52), es decir, la madurez de juicio requerida para intervenir en una decisión judicial. Lo que va a hacer Daniel es lo primero que debían haber hecho los que condenaron a Susana para comprobar la veracidad de la acusación de los dos viejos calumniadores. A la pregunta del joven sobre la clase de árbol en que vieron a Susana pecar con el supuesto joven, la respuesta es discordante: uno dice que debajo del *lentisco*, mientras que el otro dice que bajo la *encina* ⁶. Daniel a uno le llama *raza de Canaán*, porque imita sus costumbres corrompidas⁷, y anuncia que el *ángel* del Señor va a cumplir la sentencia de muerte sobre cada uno de ellos para que expíen la calumnia que acaban de hacer y las anteriores iniquidades cometidas, abusando de su calidad de jueces del pueblo de Israel.

La sentencia del joven Daniel fue confirmada por el pueblo, y los dos viejos lujuriosos fueron ejecutados, conforme estaba prescrito en la Ley mosaica en caso de la falsa acusación ⁸. La inocencia de Susana quedó así públicamente reconocida, y todos alabaron a Dios porque había manifestado la verdad por su siervo Daniel, que desde entonces se hizo *famoso en su pueblo* (v.64). Los familiares de la acusada vieron rehabilitada la fama de ésta, y con ello se salvó la honorabilidad de toda la parentela.

¹ Cf. EZ 14:1; 20:1. — ² Cf. Lev 20:10; Dt 22:21-22; Jn 8:4-5. — ³ Cf. Núm 5,18. — ⁴ Cf. *Mishna*, Sota 1:5. — ⁵ Cf. Lev 24:14. — ⁶ En griego hay un juego de palabras entre *lentisco* (σλίβον) y *partir por medio* (σλίσει) del v.55, y *encina* (ἰρβίνον) y *rajar* (κατάπτει). Esta paranomasia fue ya puesta de relieve por Julio el Africano y Porfirio para probar que el relato había sido escrito originalmente en griego. Cf. San Jerónimo: PL 25:492.582. — ⁷ Sobre la corrupción de los cananeos cf. Gen 15:16; Lev 18:24-30; Sab 12:3-6; 14:23-26; Ez 16:3.45. — ⁸ Cf. Dt 19:16-21.

14. Bel y el Dragón.

Es un nuevo apéndice a la ya compleja antología de narraciones del libro de Daniel. Se trata ahora de poner en ridículo ante los creyentes israelitas el culto idolátrico de la omnipotente Babilonia, objeto de admiración de los pequeños pueblos del antiguo Oriente. En los LXX se dice que la narración está tomada de “la profecía de Ambacum (o Habacuc), hijo de Jesús, de la tribu de Leví,” lo que parece indicar que formaba parte de otra colección de relatos. Él fondo histórico es nebuloso.

Daniel rehusa adorar al ídolo Bel (1-7).

¹ Reunióse Astiages con sus padres, sucediéndole en el reino Ciro el persa. ² Era Da-

niel uno de los comensales del rey y el más honrado de todos sus amigos.³ Tenían los babilonios un ídolo llamado Bel, que cotidianamente consumía doce artabas de harina, cuarenta ovejas y seis metretas de vino.⁴ El rey le veneraba e iba cada día a adorarle, pero Daniel adoraba a su Dios. Díjole el rey: ¿Por qué no adoras a Bel?⁵ A lo que Daniel respondió: Porque yo no adoro ídolos hechos por manos de hombres, sino al Dios vivo, Hacedor del cielo y de la tierra y soberano de toda carne.⁶ El rey le replicó: ¿Crees que Bel no es un dios vivo? ¿No ves cuánto come y bebe cada día?⁷ Le contestó Daniel, riendo: No se deje engañar el rey; éste, que por dentro sólo es barro y por fuera sólo bronce, no ha comido jamás.

La datación del v.1 no aparece en los LXX. Se ha supuesto que esta narración debía seguir a la del c.6, pues es muy análoga por su contenido. El v.1 es casi idéntico al 6:28, cambiando en *Astiages* el nombre de *Darío*. *Astiages* fue el último rey de Media, vencido y suplantado por *Ciro*¹, que anexionó el reino de aquél al imperio persa que éste creó. El *rey* de que se habla en este capítulo parece ser *Ciro*, aunque no se especifica expresamente. *Bel* era la divinidad patronal de Babilonia, llamada también *Marduk*². Las ofrendas eran muy considerables. De ellas nos hablan los textos cuneiformes y el mismo Herodoto³. Las cantidades que da la Biblia son exorbitantes: *doce artabas de flor de harina* (seis hectolitros)⁴, que correspondía a la oblación al ídolo; *cuarenta ovejas* (sacrificio cruento)⁵ y seis *metretas de vino* (libaciones), es decir, unos dos hectolitros de vino⁶.

Ciro fue muy condescendiente con los cultos religiosos de los pueblos vencidos. Aquí aparece como muy devoto del dios babilonio *Bel*. Naturalmente, Daniel, como en el c.6, no admite más Dios que el de sus padres, Creador de todo y *soberano de toda carne* (v.5), es decir, de todos los hombres. Sólo *Yahvé* es el Dios *vivo*, mientras que el ídolo de Babilonia es de *barro* por dentro y de *bronce* por fuera. El rey le replica que también es *vivo*, puesto que come grandes cantidades de ofrendas. La respuesta de Daniel es irónica y da lugar a una apuesta ofrecida por el mismo rey.

Daniel prueba que Bel no es un dios (8-22).

⁸ Encolerizado el rey, llamó a los sacerdotes y les dijo: Si no me decís quién consume todas estas provisiones, moriréis;⁹ pero, si me hacéis ver que es Bel quien las consume, morirá Daniel por haber blasfemado contra Bel. Contestó Daniel al rey: Hágase según tu palabra.¹⁰ Setenta eran los sacerdotes de Bel, fuera de sus mujeres e hijos. Vino el rey con Daniel al templo de Bel,¹¹ y le dijeron los sacerdotes: Nosotros saldremos fuera, y tú, rey, pondrás los alimentos y el vino mezclados y -cerrarás la puerta y la sellarás con tu anillo,¹² y si al venir por la mañana no hallamos que los alimentos han sido consumidos por Bel, moriremos; en caso contrario, Daniel nos habrá calumniado.¹³ Estaban ellos muy confiados, porque debajo de la mesa habían hecho una entrada secreta, por la cual se introducían siempre para consumir las provisiones.¹⁴ Pero así que salieron ellos y el rey colocó las provisiones, ordenó Daniel a sus siervos que trajeran ceniza, y en presencia del rey solo, la extendieron por todo el pavimento del templo. Después salieron y cerraron las puertas; luego de sellarlas con el sello real, se retiraron.¹⁵ Por la noche vinieron, como de costumbre, los sacerdotes con sus mujeres e hijos y comieron y bebieron todas las provisiones.¹⁶ Madrugó el rey muy de mañana, y Daniel con él,¹⁷ y dijo el rey: Daniel, ¿están intactos los sellos? Daniel contestó: Intactos, rey.¹⁸ Abrió luego las puertas y miró el

rey a la mesa, y dijo en alta voz: Grande eres, Bel, y no hay en ti engaño alguno.¹⁹ Se sonrió Daniel, y deteniendo al rey para que no entrase dentro, le dijo: Mira el pavimento y ve de quién son estas pisadas.²⁰ Respondió el rey: Veo pisadas de hombres, de mujeres y de niños. E irritado el rey,²¹ hizo prender a los sacerdotes, a sus mujeres e hijos, que le mostraron la puerta secreta por la que entraban a consumir lo que se colocaba sobre la mesa,²² y los mandó matar. Después entregó Bel a Daniel, que lo destruyó, así como su templo.

El rey sospechó algún fraude de parte de los sacerdotes y propuso una comprobación del hecho. Los sacerdotes y Daniel aceptan. Aquéllos habían hecho una puerta oculta para entrar sin romper el sello que el rey puso en la entrada oficial. La sagacidad de Daniel sospechó esto, y sin que los sacerdotes supieran nada, mandó echar ceniza por el pavimento. Por la noche los sacerdotes y sus familias entraron en el templo y se llevaron las provisiones. El rey, al día siguiente, constata con Daniel que las provisiones han desaparecido sin que el sello de la puerta haya sido roto. Cuando empieza a cantar un himno de reconocimiento a Bel, Daniel le hace observar las pisadas en el pavimento. El rey se convence del fraude y manda matar a los impostores y destruir el ídolo y el templo.

No consta en los documentos profanos que Giro haya destruido el famoso templo de Bel-Marduk de Babilonia, como se indica en el v.22. Por Herodoto sabemos más bien que fue saqueado por Jerjes en el siglo V a.C., mucho tiempo después de Ciro. Estas imprecisiones históricas son frecuentes en el libro de Daniel, cuyos relatos, de muy diversa índole, han sufrido muchos retoques redaccionales. De su historicidad ha de juzgarse teniendo en cuenta la índole literaria *midráshica* del mismo, como en páginas anteriores hemos anotado reiteradamente. El hagiógrafo ha querido recoger relatos tradicionales en los que brilla el poder del Dios único para edificación de sus lectores. Y muchas veces, no siempre, el sentido de precisión histórica preside sus relatos de índole netamente religiosa.

Daniel mata al dragón (23-31).

²³ Había también un gran dragón, muy venerado de los babilonios.²⁴ Dijo el rey a Daniel: ¡No dirás de éste que es hecho de bronce! Mira que está vivo y come y bebe; de éste no podrás decir que no es dios vivo. Adórale, pues.²⁵ A lo que Daniel contestó: Al Señor, mi Dios, adoraré, porque El solo es Dios vivo.²⁶ Si tú, rey, me lo permites, yo mataré a este dragón sin espada ni palo. Respondióle el rey: En tu poder está.²⁷ Y tomando Daniel pez, grasa y pelos, lo hirvió todo junto, e hizo unas bolas, que luego dio al dragón, el cual las comió, reventando con ellas. Y dijo: Mirad lo que venerabais.²⁸ Cuando esto oyeron los babilonios, se irritaron sobremanera y se amotinaron contra el rey, diciendo: El rey se ha hecho judío. Ha derribado a Bel, ha matado al dragón y ha degollado a sus sacerdotes.²⁹ Y llegándose al rey, le dijeron: Entrégnos a Daniel; si no, te mataremos a ti y a tu casa.³⁰ Y viéndose el rey muy acosado, les entregó a Daniel a la fuerza,³¹ y le arrojaron al foso de los leones.

Sigue la narración apologética para destacar la omnipotencia del Dios de los judíos y la inanidad de los ídolos paganos. Ahora es un *dragón*, el adorado como dios por los babilonios, la víctima de la intransigencia monoteísta de Daniel. Las serpientes eran muy veneradas entre los babilonios (la teriolatría), y parece que hay indicios de que se daba culto a serpientes vivas⁷. El dragón era símbolo de Tiamat, el dragón-océano de la antigua mitología mesopotámica.

Daniel, despectivamente, se compromete a matar sin armas al dragón venerado por los babilonios; en efecto, le da de comer cosas indigeribles, y el dragón muere al punto ⁸. La noticia de la muerte del dragón irritó a los habitantes de Babilonia, que van a pedir cuentas al rey, al que consideran convertido al judaísmo por consentir en todo lo que pedía Daniel. El rey, atemorizado, les entrega a Daniel, el cual fue arrojado de nuevo al *foso de los leones*.

Daniel, auxiliado por Dios en el foso de los leones. (32-39)

³² Había allí siete leones y allí estuvo Daniel siete días. Daban a los leones cada día dos cuerpos humanos y dos ovejas. Pero durante aquellos días no les dieron nada para que devorasen a Daniel. ³³ Vivía entonces en Judá el profeta Habacuc, el cual, cocida la comida y mojado el pan en la cazuela, se iba al campo para llevarlo a los segadores. ³⁴ Pero el ángel del Señor dijo a Habacuc: Lleva la comida que tienes preparada a Daniel, que está en Babilonia en el foso de los leones. ³⁵ Y contestó Habacuc: Señor, nunca he visto a Babilonia y no sé qué es el foso de los leones. ³⁶ Y tomándole el ángel del Señor por la coronilla, por los cabellos de su cabeza, le llevó a Babilonia, encima del foso, con la velocidad del espíritu. ³⁷ Y gritó Habacuc: ¡Daniel, Paniel! toma la comida que Dios te envía. ³⁸ Y contestó Daniel: En verdad, ¡oh Dios! te has acordado de mí, pues no abandonas a los que te aman. ³⁹ Y levantándose, comió, y al instante el ángel de Dios restituyó a Habacuc a su lugar.

El relato se desarrolla siempre con recargo de lo milagroso, muy en consonancia con el género literario *midrdshico* (novela edificante al estilo de la “leyenda dorada” de Jacobo de Vorágine). Los prodigios se multiplican: Daniel estuvo siete días en el foso con siete leones hambrientos, a los que se privaba de la ración diaria de dos cuerpos humanos ⁹ y de dos ovejas; y, sin embargo, se abstuvieron de tocarle; por fin, Dios le envió desde Judea al profeta Habacuc para que le trajera la comida ¹⁰. Daniel la recibe y da gracias a Dios, que no le abandonó en el foso de los leones.

El rey da gloria a Dios (40-43).

⁴⁰ Al día siguiente vino el rey a llorar a Daniel, y, llegando al foso, miró y vio a Daniel sentado. ⁴¹ Entonces, levantando la voz, dijo: ¡Grande eres, Señor, Dios de Daniel, y no hay otro fuera de ti! ⁴² Y le sacó del foso y arrojó en él a los causantes de su condena, que al instante en su presencia fueron devorados. ⁴³ Entonces el rey dijo: Teman todos los moradores de la tierra al Dios de Daniel, porque es el verdadero salvador, que hace milagros y maravillas en la tierra y ha librado a Daniel del foso de los leones.

La conclusión del episodio es en todo similar a la de 6:25. Allí Nabucodonosor fue a ver lo que había pasado a su amigo; aquí es Ciro el persa. La situación es en todo semejante, y el estilo convencional del relato, el mismo: Daniel es liberado, y el rey reconoce públicamente la omnipotencia del Dios de Daniel y arroja en el foso a los que le habían condenado. Todo ello cae dentro del género literario *midráshico*, que es una de las características del libro de Daniel.

1 Cf. Herodoto, I 130. — 2 *Bel* equivale al *Baal* (“señor”) de los semitas occidentales. — 3 Cf. Herodoto, I 183. — 4 La *arlaba* era una medida persa de *medio hectolitro* de capacidad. — 5 Los LXX ponen *cuatro ovejas*. Hemos seguido la lección de Teodoción, admitida en la Vg como más apropiada en consonancia con las otras medidas. — 6 La *metreta* equivalía a unos 39 litros. Cf. Jn 2:6. Los LXX leen *aceite* en vez de *vino*. — 7 Cf. Landersdorfer, *Der Orache von Babylon*: “Biblische Zeitschrift” (1913) p-3- — 8 Herodoto habla de algo parecido (8:41). — 9 Los LXX añaden “de condenados a muerte.” — 10 La palabra *profeta* falta en los LXX. Conocemos un profeta de este nombre entre los *profetas menores*, pero la identidad de nombre no basta para su identifica-

Oseas.

Introducción.

Nombre y Vida del Profeta.

La Biblia no da ninguna indicación sobre el lugar de nacimiento de Oseas (en hebreo *Hosea*: “Yahvé salva”). Únicamente conocemos el nombre de su padre, Beerí! El nombre coincide con el del último rey de Israel², y no debía de ser raro en la época. Como la predicación de Oseas se desarrolla en el reino del norte, se supone que es oriundo de esta zona septentrional israelita; pues, por otra parte, en el libro se refleja la situación política del reino de Samaría. No sabemos a qué clase social pertenecía, probablemente a la de agricultor, a juzgar por las numerosas alusiones a la vida agrícola³. No obstante, algunos autores creen que era de la clase sacerdotal o que formaba parte de las asociaciones “proféticas” profesionales. Pero nada de esto se insinúa en el libro.

En sus oráculos, el profeta nos habla de su vida familiar. Por orden de Dios contrajo matrimonio con una mujer de mala vida, o con una mujer que le fue infiel en el matrimonio, de la que tuvo tres hijos, con nombres *simbólicos* relacionados con la conducta pecadora de Israel como pueblo. Los autores disputan sobre el sentido de estas narraciones, y así, mientras unos entienden estos relatos en sentido historicista, es decir, como reflejo de la vida familiar real del profeta, otros más bien creen que estas narraciones son en el fondo parábolas en acción. Desde luego, el carácter esquemático y apresurado de la narración — siempre en función de simbolizar las relaciones de Yahvé con Israel — parece favorecer la tesis *parabolista*. Es decir, que nos hallaríamos ante un caso similar a las *parábolas* expuestas como una realización real por Natán a David y por un profeta anónimo a Acab⁴.

Ambiente histórico.

La época en que se desarrolló la vida del profeta fue tumultuosa en extremo. Después de un reinado de esplendor, encarnado en Jeroboam II (783-743), el cual, después de haber vencido a los sirios, logró una era de prosperidad comercial para su país, éste entró en un período completo de descomposición política como consecuencia de la invasión de Teglathalasar III (745-727). Después de la -muerte de Jeroboam II se sucedieron vertiginosamente los reyes. Su hijo Zacarías apenas reinó un año (743), pues fue asesinado por Sellum (743), el cual a su vez lo fue por Menajem (743-738). El hijo de éste, Pecaya, fue asesinado por Pecaj (737-732)⁵. Este se alió con Rasín de Damasco contra Asiría⁶, pero Teglathalasar les venció, ocupando Damasco (732) y parte del reino israelita del norte, que fue anexionado como provincia tributaria a Asiría, deportando a sus habitantes⁷. El reino del norte quedó reducido al territorio de Efraím, y oficialmente en estado de vasallo.

En la capital, Samaría, había una fuerte facción egipciófila, y parece que Pecaj la favorecía. Por ello fue asesinado por el asirífilo Oseas (732-724), que fue el último rey de Samaría, ocupada por los asirios en 722-21 a.C. Al principio Oseas entregaba sumisamente el tributo al rey de Asiría, Teglathalasar; pero, al morir éste, con su sucesor, Salmanasar V (727-722), las relaciones se endurecieron; a causa de la afición del rey Oseas hacia Egipto, rehusó pagar el tributo

acostumbrado. Oseas fue depuesto (725-24), y después de tres años de asedio, Samaría, capital del reino, cayó en manos de los asirios (722-21). En este ambiente de zozobra y de conspiraciones en la corte se desarrolló la vida profética de Oseas.

Con el bienestar conseguido en tiempo de Jeroboam II, las costumbres se relajaron y el culto cismático de Yahvé sufrió profundas infiltraciones idolátricas, con lo que surgió una religión sincretista, contra la que luchó denodadamente el profeta. El culto oficial del Estado se centraba en la adoración del “becerro de oro,” representación sensible de Yahvé⁸; lo que era un primer paso para la idolatría, a la que era tan propenso el pueblo hebreo. Desde los tiempos de Acab (s.IX), los cultos fenicios habían penetrado hondamente en la vida religiosa del reino septentrional⁹. El profeta Oseas luchó contra estas infiltraciones paganas, pues prácticamente Yahvé había sido reducido a la categoría de un Dios principal en un panteón. Por otra parte, las manifestaciones culturales externas, como ofrendas de sacrificios, observancia del sábado y de las fiestas anuales¹⁰, no tenían el contenido religioso interno de entrega a Dios y a sus preceptos. De ahí la religión hipócrita y formularia, que era en realidad una caricatura de la tradición religiosa de Israel.

Contenido y estructura del libro..

La predicación de Oseas es esencialmente afectiva, y por eso no es fácil hacer un esquema ideológico de sus oráculos. La idea central de su mensaje es la contraposición del amor de Yahvé y la ingratitud de Israel, que no ha sabido corresponder a su calidad de pueblo elegido. En realidad, Yahvé se ha unido con su pueblo en una *alianza* matrimonial, pero Israel la ha quebrantado. Por eso Yahvé le castigará, pero amorosamente, para atraerle a buen camino, a la reconciliación. Conforme al orden actual del libro que se atribuye a Oseas, podemos hacer el siguiente esquema de sus oráculos:

A) Relaciones amorosas de Yahvé e Israel (1:1-3:5):

El matrimonio con una mujer de mala vida simboliza la infidelidad de Israel a Yahvé.

Reconciliación con la mujer infiel.

Los nombres de los hijos de Oseas, *símbolo* de las relaciones entre Yahvé e Israel.

B) Oráculos conminatorios (4:1 -14:10):

Se declara la culpabilidad y el castigo de Israel. Impenitencia de Israel y Judá. Anuncio de la cautividad.

Invitación al arrepentimiento.

La primera parte está en prosa, mientras la segunda en poesía. Pero la identidad ideológica es total, y la ilación lógica es muy normal, en tal forma que la segunda parte parece un desarrollo de la del esquema teológico de la primera. Ambas partes terminan con el anuncio trágico de la destrucción del reino del norte. Los nombres de sus hijos *Jezrael*, *Lo-Rujamá* (“sin compasión”) y *Loami* (“no mi pueblo”) son un símbolo del castigo material de Israel y del abandono por parte de Dios hasta que entre por las vías del arrepentimiento. El recuerdo de la llanura de *Jezrael*, donde en otro tiempo Jehú extirpó la dinastía de Acab, será el símbolo de la nueva carnicería que se cierne sobre la casa real de Samaría. Pero, una vez que se cumpla la justicia de Yahvé e Israel vuelva a su Esposo, ese nombre, de recuerdo siniestro, se convertirá en símbolo de bendición, manifestada en la feracidad edénica de la tierra (*Jezrael*: “Yahvé siembra”), y, por otra parte, Israel volverá a ser el pueblo elegido de su Dios, de forma que Yahvé podrá llamarle “Pueblo mío” y “Misericordia,” porque sobre él se derramará su piedad salvadora.

Autenticidad y transmisión textual.

En general no hay razones serias que objetar a la unidad de autor del libro de Oseas. No obstante, en sus oráculos hay intercalaciones de un compilador posterior, que en Judá dio la última redacción a los escritos atribuidos a Oseas ¹¹.

En cambio, el problema textual es atormentador, ya que el estado actual del TM es sumamente deficiente. Hay pasajes ininteligibles y es preciso recurrir a las versiones para reconstruir una posible lectura original satisfactoria ¹². La versión de los LXX está hecha sobre un texto muy corrompido, y por eso es preciso acudir a las exigencias del contexto y de la métrica para rastrear el posible sentido original. En la segunda parte, poética, muchas veces los incisos y esticos están desplazados. Es célebre la frase de San Jerónimo: “*Oseas commaticus est, et quasi per sententias lo-quens*” ¹³. Este estilo entrecortado y sentencioso hay que atribuirlo a su temperamento afectivo y emocional. A través de sus frases misteriosas y entrecortadas se percibe la honra de su alma, enamorada de su pueblo. De ahí que a veces falta el encadenamiento lógico, porque las explosiones afectivas dominan la frase. No obstante, tiene una gran riqueza de imaginación, con propensión a tomar los símiles de la naturaleza; conoce bien las leyes del paralelismo y los recursos de la paranomasia; alude frecuentemente a las tradiciones antiguas de Israel; sobre todo siente nostalgia de la vida del desierto, cuando las relaciones entre Yahvé e Israel eran más sinceras; conoce muchos incidentes y hechos de la historia sagrada, del Pentateuco y del libro de los Jueces ¹⁴.

Mensaje doctrinal.

a) Oseas centra su predicación en torno a las relaciones de Yahvé con Israel como pueblo elegido: por eso no hay en sus oráculos anuncios relativos a las naciones paganas ni a Judá, a pesar de que debía de conocer los oráculos de Amos. Abiertamente declara el *monoteísmo* estricto. **Yahvé es el Dios exclusivo de Israel¹⁵, pero es también el único Dios**, ya que los baales cananeos no son nada, sino obra del hombre ¹⁶. El gran pecado de Israel es la idolatría, que en el fondo procede de la ignorancia ¹⁷. Pero, ante todo, Yahvé es el Dios de Israel, **porque le ha elegido entre todos los pueblos.**

Sus relaciones son tan amorosas, que son comparables al amor íntimo de dos esposos. Este símil del matrimonio para expresar las relaciones entre Yahvé e Israel es expresado por primera vez por Oseas, pero queda después acuñado para reaparecer en los oráculos de Isaías ¹⁸, Jeremías ¹⁹, Ezequiel ²⁰ y en la literatura sapiencial, sobre todo en el Cantar de los Cantares. Y aún el símil penetra en los escritos del N. T. ²¹ Oseas describe dramáticamente las tentativas amorosas de Yahvé por atraerse a su pueblo, al que ama, pero que le es infiel. A pesar de sus infidelidades, le busca una y otra vez hasta hacerle comprender — por las privaciones y castigos — que su bien está sólo en acercarse a su Esposo, el de su juventud.

Desde el punto de vista del culto religioso, el profeta rechaza todas las manifestaciones culturales, que están inficionadas de cultos idolátricos extraños ²². En general, ante todo urge el cumplimiento de los valores morales. El culto externo sólo es aceptable por Yahvé en la medida en que va acompañado del reconocimiento íntimo de sus derechos **y de la entrega del corazón a sus preceptos.** El profeta urge sistemáticamente el cumplimiento de los preceptos del decálogo al acusar a sus contemporáneos: “perjuran, mienten, matan, roban, adulteran, oprimen, y las sangres se suceden a las sangres”²³. Se opone a todo culto a las imágenes²⁴ y supone la existencia del descanso sabático ²⁵.

b) La idea *mesiánica* queda perfectamente expresada al anunciar una nueva alianza ma-

trimonial indefectible: “Seré tu esposo para siempre, te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y en piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad, y tú reconocerás a Yahvé.”²⁶ El profeta anuncia aquí una nueva era en la que desaparecerá el pecado y las relaciones de Israel con Dios se basarán en la “justicia, el juicio y la misericordia,” de forma que podrá ser Yahvé de nuevo y definitivamente el Esposo *en fidelidad*, basándose las nuevas relaciones en el *reconocimiento* de los derechos divinos ²⁷.

Como consecuencia, Dios bendecirá a su pueblo, que será “como las arenas del mar, que son sin medida y sin número, y en el lugar-mismo en que se les dijo: “Vosotros no sois mi pueblo,” se dirá de ellos: “Los hijos del Dios vivo.” Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se darán un jefe único y se desbordarán de la tierra, pues será grande el día de Jezrael.”²⁸ El profeta piensa en los tiempos en que, pasada la hora de prueba, el castigo de la cautividad, volverán Judá e Israel a constituir un solo pueblo con un solo jefe: “Volverán los hijos de Israel y buscarán a Yahvé, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a venir temerosos a Yahvé.” ²⁹ **Es el anuncio de la nueva teocracia, que será como una superación de los tiempos gloriosos de David.**

Y el profeta, ante esta perspectiva, suelta su imaginación, presentándonos un cuadro idílico en el que aparecen las fieras amansadas y los campos dotados de feracidad edénica: “En aquel día haré en favor de ellos concierto con las bestias del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra, y quebraré en la tierra arco, espada y guerra, y haré que reposen seguros. En aquel día yo seré propicio — dice Yahvé — a los cielos, y los cielos serán propicios a la tierra; la tierra, propicia al trigo, al mosto y al aceite, y éstos, propicios a Jezrael.”³⁰ Esta perspectiva de paz total y de feracidad edénica se convertirá en tópico en la literatura profética posterior ³¹. Es el ansia de paz y de felicidad inherente a su corazón humano, que **será colmada en los tiempos mesiánicos.**

¹ Os 1:1. — 2 Cf. 2 Re 17:1. Oseas es el nombre original de Josué (Núm 13:17). — 3 Cf. Os 4:16; 6:3; 8:7; 9:2.10; 10:1; 13:3; 14:6-8. — 4 Cf. 2 Sam 12:1-7; 1 Re 20:35-43. — 5 Cf. 2 Re 15:10; 2 Re 15:17.23-25. — 6 Cf. 2 Re 16:5; Is 7. — 7 Cf. 2 Re 15:29. — 8 Lo que estaba prohibido en Ex 20:4. — 9 Cf. 1 Re 16:30. — 10 Cf. Os 2:11; 4:15; 8:4; 13:2. — 11 Se consideran obra de un glosista los fragmentos 2, isb-25; 14:2-10. — 12 Por ejemplo, Os 4:19; 6:11; 7:1. — 13 SAN JERÓNIMO, *Praef. in XII Proph.*: PL 28:1015. — 14 Cf. Os 9:4 y Ex 3:14; Os 11:8 y Gen 19:243; Dt 29:22; Os 9:10 y Núm 25; Os 13:1 y Núm 16; Dt u,6; Os 2:17 y Jos 7:24-26; Os 9:9 y 10,95 y Jue 195; Os 13:10 y 1 Sam 8. — 15 Os 3:5; 4:6-12. — 16 Os 8:4-6; 13:2. — 17 Os 4:6. — 18 Is 50,1; 54:5-10; 62:4-5. — 19 Jer 2:1-7; 3:15; 31:22. — 20 Ez c.10 y 23. — 21 Cf. Os n,i y Mt 2:15; Os 6:6 y Mt 9:13; Os 10,8 y Le 23:30; Os 2:25 y Rom 9:25; Os 13:14 y i Cor 15:55; Is 1:6,9; 2:3 y i Pe 2:10. — 22 Cf. Os 7:14; 8:4-6.11; 10, is. — 23 Os 4:2. — 24 Os 8:4; 10:2-5; 13:2. — 25 OS 2:11. — 26 Os 2:19(21)3. — 27 Jer 31:33-34. — 28 Os 1:11. — 29 3:5. — 30 2:22. — 31 Cf. Is 51:3; 31:1s; 41:18; 43:10; Ez 47.

1. El Matrimonio de Oseas.

Los tres primeros capítulos del libro de **Oseas** se refieren a la experiencia personal del propio Oseas en su vida familiar y son como una introducción simbólica al mensaje de *amor* profundo que Yahvé tiene para con su pueblo Israel.

Introducción histórica.

¹ **Palabra de Yahvé dirigida a Oseas, hijo de Beerí, en tiempos de Ozías, Joatán, Acáz y Exequías, reyes de Judá, y en tiempos de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel.**

Este título del libro, sin duda añadido por el compilador de las diversas profecías de Oseas, nos

presenta el marco histórico máximo en el que el profeta desarrolló su ministerio. Como en otros profetas, se dan sincronizados los reyes de Judá y de Israel. La actividad profética de Oseas se desarrolla, según los datos que aquí nos da, desde el 750 a.C., más o menos, hasta poco antes de la caída de Samaría en 722-721. Algunos autores creen que deben considerarse como glosas los nombres de *Acaz y Ezequías*. En las profecías se presenta como futuro el hecho de la caída de Samaría (722-21), y como no hay alusiones a la invasión de Judá por Pecaj de Samaría y Rasín de Damasco en 734 a.C., bajo el reinado de Judá, se circunscribe generalmente la actividad profética de Oseas entre el 750 al 735 a.C.¹

Orden de casarse con una prostituta.

² Comienzo del hablar de Yahvé en Oseas: Dijo Yahvé a Oseas: Ve y toma por mujer a una prostituta y engendra hijos de prostitución, pues que se prostituye la tierra apartándose de Yahvé.

Dios le da al profeta una orden extraña: la de casarse con una *prostituta* para que engendre *hijos de prostitución*. Como veremos después, esta orden tiene una significación simbólica: la de figurar los amores de Yahvé para con Israel, esposa infiel. La palabra *prostituta* puede tener el sentido de mujer pública, deshonrada ya antes de que la tomara por esposa Oseas, o de adúltera por la conducta infiel en el matrimonio. En este último caso, Oseas se habría casado con una mujer honrada normal, pero que le fue infiel después durante el matrimonio; por eso sus hijos son adulterinos. Esta segunda interpretación se prestaría mejor para el simbolismo que quiere expresar el profeta, a saber, que la tierra de Israel *se prostituye, apartándose de Yahvé*, yendo tras otros amantes, los ídolos cananeos.

Primer hijo de Oseas (3-5).

³ Fue, pues, y tomó por mujer a Gomer, hija de Diblayim, que concibió y le parió un hijo,⁴ y le dijo Yahvé: Ponle por nombre Jezrael, porque de aquí a poco visitaré yo las matanzas de Jezrael sobre la casa de Jehú y pondré fin al reino de la casa de Israel.⁵ Aquel día romperé yo el arco de Israel en el valle de Jezrael.

El profeta cumplió al punto la orden de Dios, casándose con una mujer llamada *Gomer, hija de Diblayim* (v.3). El nombre no tiene nada de misterioso en la onomástica hebrea, y, por tanto, no debemos buscar ocultos sentidos alegóricos en el significado de los mismos. Los que interpretan esta historia familiar de la vida de Oseas en sentido histórico suelen hacer hincapié en los nombres propios aquí consignados. Ya veremos después el valor de este argumento cuando estudiemos la historicidad de estos relatos. De todos modos, aquí el profeta no presta importancia al sentido simbólico posible de su mujer, sino al de su hijo *Jezrael* (v.4), que habría de recordar las matanzas de Jehú, fundador de la dinastía a la que pertenecía Jeroboam II, en el valle de *Jezrael*². Jehú había sido instrumento de la justicia divina para castigar las idolatrías de Joram, Acab y Jezabel; pero ahora llegaba la hora de pedir cuentas a la dinastía de Jehú (841-814/3), que era tan culpable ante Yahvé como la extinguida por éste.

Con Jeroboam II, el reino del norte, Israel, había llegado a un alto nivel económico y militar. Esto hizo que surgiera el vicio por doquier. Sobre todo, las clases sociales elevadas hacían caso omiso de las prescripciones de la Ley mosaica; contra sus abusos predicó por este tiempo el profeta Amos.

El hijo, pues, de Oseas simbolizará con su nombre de *Jezrael* la justicia de Dios sobre la

dinastía inaugurada en las matanzas de la llanura de *Jezrael*, entre el Carmelo y Beisán. El primer hijo de Oseas simbolizará el ocaso del *reino de la casa de Israel* (v.4). Dios pedirá cuenta por las *matanzas de Jezrael*, llevadas a cabo por el fundador de la dinastía, *Jehú*, y romperá el arco (la fuerza) de Israel en *el valle de Jezrael* (v.5), lugar tradicional de batallas. El nombre, pues, del primer hijo de Oseas tendrá un significado siniestro para los destinos del *reino de Israel*, cuya capital era Samaría.

Nombres simbólicos de los otros hijos de Oseas (6-9).

⁶ Concibió ella de nuevo y parió una hija, y Yahvé dijo a * Oseas: Dale el nombre de “Lo-Rujamá,” porque ya no me compadeceré de la casa de Israel, no la perdonaré jamás. ⁷ Pero tendré misericordia de la casa de Judá, y los salvaré por Yahvé, Dios; no los salvaré con arco, ni con espada, ni con guerra, ni con caballos, ni con jinetes. ⁸ Luego de destetar a “Lo-Rujamá,” volvió a concebir y parió un hijo, ⁹ y dijo Yahvé: Llámalo “Lo-Ammí,” porque vosotros no sois mi pueblo, y yo no soy vuestro Dios.

Como al primer hijo de Oseas se le impuso un nombre simbólico (*Jezrael*), para significar la próxima ruina del reino de Israel, así los otros hijos tendrán un significado siniestro para la suerte del reino del norte. La hija se llamará *Lo-Rujamá* (“sin misericordia”), porque Yahvé ya no volverá a sentir piedad por el reino de Israel. Ha colmado la maldad, y llega la hora de la justicia divina, que descargará sin *misericordia*, pues Israel ya no es el *pueblo* de

Yahvé. Al tercer hijo se le pone el nombre simbólico de *Lo-Ammí* (“no pueblo mío”) (v.9). Se ha roto la alianza que le vinculaba a Israel, y Yahvé le tratará como si no fuera “su pueblo.”

El v.8 parece una glosa intercalada por el compilador para contraponer la triste suerte del reino del norte, Israel, al de Judá, que gozará de una especial protección de Yahvé. De hecho, el reino de Judá sobrevivió al de Israel unos ciento cuarenta años. Yahvé tendrá *misericordia* de Judá y lo salvará en los momentos críticos sin fuerza militar (*arco, espada.*), con sólo su omnipotencia.

Bendición de los tiempos mesiánicos (10-2:1).

¹⁰ ⁽¹⁾ Y será la muchedumbre de los hijos de Israel como las arenas del mar, que son sin medida y sin número, y en el lugar mismo en que se les dijo: “Vosotros no sois mi pueblo,” se dirá de ellos: “Los hijos del Dios vivo,” ¹¹ ⁽²⁾ Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se darán un jefe único y se desbordarán de la tierra, pues será grande el día de Jezrael. ²¹ ⁽³⁾ Decid, pues, a vuestro hermano “Ammí” y a vuestra hermana “Rujamá.”

Los v.10 y 11 corresponden en el TM a los tres primeros del c.2. Algunos autores, como Hoonacker, los consideran continuación del v.7 del c.1 y creen están traspuestos. Su lugar debido sería a continuación del v.25 del c.2, donde parecen una explicación lógica de las promesas de rehabilitación de Judá e Israel que allí se expresan. Pueden ser también debidos a un glosista posterior, que en medio de las amenazas de abandono hechas por Oseas contra Israel ha creído conveniente recordar las promesas mesiánicas que Dios reiteradamente ha hecho a su pueblo. En todo caso, se quiere hacer constar que el castigo de Dios sobre Israel será pasajero, pues llegarán días en que volverá a multiplicarse *como las arenas del mar*. Es la fórmula de la promesa hecha a Abraham (Gen 22:17) y reiterada en otros profetas (Is 10:22; Jer 33:22). Aunque Dios les ha di-

cho que *no son su pueblo*, volverán a llamarse *los hijos del Dios vivo* (v.10), como pueblo que está bajo la protección inmediata de un Dios *vivo*, que, como tal, les dispensará su ayuda en todo, en contraposición a los ídolos impotentes, que no tienen vida.

La perspectiva venturosa se completará al juntarse de nuevo los reinos de Israel y de Judá bajo un *único jefe*, como en los tiempos pasados (v.11). Indudablemente que el fragmento se refiere a los tiempos *mesiánicos*, en que un nuevo caudillo, el Mesías, reunirá bajo su mando a los dos pueblos, separados después de la muerte de Salomón. Serán tan numerosos, que se *desbordarán de la tierra* (v.11), incapaz de contenerlos. Entonces los nombres en otros tiempos sinietros de *Jezrael*, *Lo-Rujama* y *Lo-Ammí* cambiarán de sentido, y significarán más bien las bendiciones de Yahvé a su pueblo. Así, *Jezrael* simbolizará la feracidad de la llanura de *Jezrael*, que será *propicia al trigo, al mosto y al aceite* (v.24). Y los nombres de los otros hermanos se cambiarán en *Rujamá* (“*misericordia*”) y *Ammí* (“*mi pueblo*”) (v.2,1).

Es corriente en la literatura profética intercalar vaticinios conminatorios y de misericordia para, de un lado, sembrar el temor al castigo merecido, y de otro, no caer en la desesperación. Es el caso que aquí comentamos. Quizá el compilador juzgó prudente trasponer esta promesa de misericordia para contrarrestar el anuncio de castigo sobre Israel para que el lector no quedara demasiado impresionado por estos vaticinios amenazadores contra el reino del norte.

¹ He aquí la cronología de los reyes de Judá y de Israel mencionados en el texto: En Judá: Oirías, llamado también Azarías en la Biblia (768-740/39), *Joaán* (740/39-736/35), *Acáz*(736/35-727), *Ezequías* (727-698/7). En Israel: *Jeroboam II* (782/1-753). El autor no menciona otros reyes de Israel. Después de Jeroboam le sucedieron vertiginosamente: *Zacarías* (753/2), *Sellum* (752-752/1), *Menajem* (752-742/1), *Pecaya* (742/1-740/39), *Pecaj* (740/39-730/29). — 2 Cf. 2 Re 9:21-26.30-37.

2. Providencia de Yahvé sobre Su Pueblo.

Infidelidad de Israel a Yahvé (2-5).

² ⁽⁴⁾ **Protestad de vuestra madre, porque ni ella es mi mujer ni yo soy su marido. Que deje de su rostro sus fornicaciones y de entre sus pechos sus prostituciones,** ³ ⁽⁵⁾ **no sea que yo la despoje, y, desnuda, la ponga como el día en que nació, y la convierta en desierto, en tierra árida, y la haga morir de sed.** ⁴ ^(6.) **Y no tendré piedad de sus hijos, porque son hijos de prostitución.** ⁵ ⁽⁷⁾ **Su madre se prostituyó; la que los concibió se deshonoró y dijo: Me iré tras de mis amantes, que ellos me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida.**

El profeta, después de dramatizar su situación familiar, quiere sacar la lección que de ella se desprende. El matrimonio suyo con Gomer simbolizaba el matrimonio de Yahvé con Israel. Este (la esposa infiel) se había ido tras de los ídolos, engendrando hijos bastardos, simbolizados en los nombres de los tres supuestos hijos de Oseas. Yahvé, por el profeta, invita a sus hijos bastardos (los israelitas) a echar en cara a su madre (Israel) su vergonzosa conducta: *Protestad de vuestra madre*. (v.2), pues por sus *fornicaciones*, o flirteos con los cultos idolátricos, se ha divorciado de su verdadero Esposo, Yahvé: *Ni ella es mi mujer ni yo soy su marido*.

Si no deja su conducta deshonrosa, Yahvé la abandonará y la dejará sola, abandonada como *un desierto*., *como el día en que nació* (v.5). Estas palabras aluden a la estancia de Israel en el desierto, cuando estaba abandonada de todos y sólo la especial providencia de Yahvé la salvó de la muerte, llegando su prodigalidad a darle una tierra feraz, la de los cananeos. Una vez que Israel logró organizarse como nación en Canaán, se creyó ya suficientemente fuerte y se olvidó

de su Dios, yéndose tras de los ídolos cananeos. Pero Yahvé le puede castigar y volverla *en tierra árida*, quedando totalmente desamparada, con peligro de *morir de sed*¹.

Israel se fue tras *de sus amantes* (v.6), los ídolos, porque creía que así se multiplicarían sus bienes, su dote: *me dan mi pan., mi lana., mi aceite*. La feracidad exuberante de Canaán, en comparación de las estepas del Sinaí, había fascinado la imaginación rudimentaria de los israelitas al instalarse en Canaán, los cuales habían creído que los dioses locales eran más pródigos con sus adoradores que el adusto Dios del Sinaí. Esto exaspera al verdadero Esposo de Israel, que no va a tener piedad de los israelitas *porque son hijos de prostitución* (v.4).

Yahvé castiga a Israel para atraerle (6-13).

⁶ (⁸) Por eso voy yo a cercar sus caminos con zarzas y a alzar un muro para que no pueda ya hallar sus sendas. ⁷ (⁹) Irá en seguimiento de sus amantes, pero no los alcanzará; los buscará, mas no los hallará, y se dirá: Voy a volverme con mi primer marido, pues mejor me iba entonces que me va ahora. ⁸ (¹⁰) No ha querido reconocer que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite, y la plata que yo pródigamente le di, igual que el oro, se lo consagró a Baal. ⁹ (¹¹) Por eso voy a recobrar mi trigo a su tiempo y mi mosto a su sazón, y me tomaré mi lana y mi lino, que habían de cubrir su desnudez, ¹⁰ (¹²) y voy a descubrir sus vergüenzas a los ojos de sus amantes. Nadie la libraré de mi mano. ¹¹ (¹³) Haré cesar todas sus alegrías, sus fiestas, sus novilunios, sus sábados y todas sus solemnidades. ¹² (¹⁴) Talaré sus viñas y sus higuerales, de los que decía: Es el salario que mis amantes me dan. La reduciré a un matorral y la devorarán las bestias del campo. ¹³ (¹⁵) La castigaré por los días en que incensaba a los baales y, adornándose con sus anillos y sus collares, se iba con sus amantes y me olvidaba a mí, dice Yahvé.

Puesto que Israel está ciega, siguiendo a sus *amantes*, los ídolos, Yahvé, su verdadero Esposo, movido de extrema solicitud y amor por su esposa, va a tomar medidas extremas, privándola de muchas cosas, hasta que vea la inutilidad de seguir su conducta idolátrica. Yahvé se comporta aquí como un Esposo celoso y enamorado de su esposa, extraviada en amores adulterinos. Podía abandonarla, pero la ama tanto, que la va a hacer volver empleando medios extraordinarios. Yahvé va a sembrar de *zarzas* y de obstáculos, levantando un *muro* para que Israel se extravíe en su camino emprendido tras de sus amantes, los ídolos. El profeta presenta a Israel saliendo de su hogar, caminando en busca de sus ídolos; pero le sale al paso Yahvé, bloqueando sus sendas, para que se extravíe y no acierte con el camino acostumbrado hacia los santuarios de los ídolos. Después de probar diversas nuevas sendas extraviadas, se convencerá de la inutilidad de sus esfuerzos *en seguimiento de sus amantes* (v.7-9), y al no alcanzar su objetivo, se acordará de su legítimo hogar, y, volviendo en sí, retornará a su legítimo Esposo: *voy a volverme con mi primer marido*.

La decepción ha sido completa, y en la amargura de su alma comprende que su bien estaba en ser fiel a su verdadero Esposo.

Su conducta ha sido tan alocada, que ni siquiera se ha dado cuenta que sus bienes venían de Yahvé, su Esposo (v.8-10), y en su extravío llegó a utilizar su *plata* para consagrarla a *Baal* (utilizándola para hacer ídolos). Así, no sólo no ha reconocido los beneficios recibidos, sino que ha abusado de ellos, poniéndolos al servicio de los *baales* de Canaán. En castigo a su pérfida conducta, Yahvé la va a privar de todos los bienes que le había prodigado: *por eso voy a recobrar mi trigo a su tiempo y mi mosto a su sazón*. (v.9-11), es decir, en la época de recolección. Al

verse en la total indigencia, comprenderá que de nada le sirvieron sus coqueteos con los ídolos. Yahvé le privará de todo, para que aparezca en toda su *desnudez* e indigencia.

Israel será privada de cosechas y de todo medio de subsistencia, y entonces será despreciada de todos los pueblos paganos. Nadie podrá ayudarla, porque Yahvé ha decidido castigarla: *nadie la librará de mi mano*. Israel será reducida a un estado de indigencia tal, que desaparecerán sus acostumbradas alegrías en las solemnidades tradicionales, en los *novilunios* y *sábados* (v. 11-13). Las *solemnidades* anuales, es decir, las fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, tenían por objeto festejar la presentación y recolección de los cereales y frutos. Eran fiestas originariamente agrícolas. Yahvé ahora, al privar a su pueblo de la recolección de los bienes agrícolas, convertirá en días de luto los tradicionales días de algazara. Particularmente en la fiesta de los Tabernáculos, en el otoño, la alegría popular se desbordaba, porque coincidía con la vendimia y la recolección de frutos en general ².

Israel, al entregarse a sus amantes los ídolos cananeos, consideraba los frutos de las *viñas* e *higuerales* como el *salario* que como a cortesana le pagaban aquéllos: *Es el salario que mis amantes me dan* (v.12-14). La idolatría es considerada aquí como una prostitución espiritual. En los profetas posteriores, esta comparación aparece reiteradamente. Es una consecuencia de considerar las relaciones entre Yahvé e Israel como las íntimas de dos esposos unidos solemnemente por la alianza matrimonial del Sinaí. Así anuncia Oseas que-Yahvé va a privar a su esposa, Israel, de sus bienes, convirtiéndola en un *matorral*, expuesto a todas *las bestias del campo* (v.12-14). Y todo ello ha sido por *los días en que incensaba a los baales* (v. 13-15), o dioses cananeos, que se multiplicaban según las localidades. La idolatría ha sido la causa de la ruina de Israel como nación. Yahvé no podía transigir con un pecado que implicaba un abandono total de sus intereses, reconocidos en la alianza del Sinaí.

Promesas de rehabilitación (14-24).

¹⁴ (¹⁶) Así, la atraeré y le llevaré al desierto y le hablaré al corazón, ¹⁵ (¹⁷) y fuera ya de allí, yo le daré sus viñas y el valle de Acor como puerta de esperanza, y allí cantará como cantaba los días de su juventud, como en los días en que subió de la tierra de Egipto” ¹⁶(¹⁸) Entonces, dice Yahvé, me llamará”!shí,” no me llamará “Baalí.” ¹⁷ (¹⁹) Quitará de su boca los nombres de los baales, para que rio vuelva nunca a mencionarlos por su nombre. ¹⁸ (²⁰) En aquel día haré en favor de ellos concierto con las bestias del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra, y quebraré en la tierra arco, espada y guerra, y haré que reposen seguros. ¹⁹ (²¹) Seré tu Esposo para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y piedades, ²⁰ (²²) y yo seré tu Esposo en fidelidad, y tú reconocerás a Yahvé. ²¹ (²³) En aquel día yo seré propicio, dice Yahvé, a los cielos, y los cielos serán propicios a la tierra, ²² (²⁴) la tierra, propicia al trigo, al mosto y al aceite, y éstos, propicios a Jezrael. ²³ (²⁵) Yo sembraré en la tierra para mí, y me compadeceré de “Lo-Rujamá” ²⁴ y diré a “Lo-Ammí”: “Tú eres mi pueblo”; y él me responderá: “Tú, mi Dios.”

Como es ley en los vaticinios proféticos, después de anunciar el más duro castigo, se presenta el horizonte más luminoso. Las relaciones entre Yahvé e Israel descansaban sobre las promesas mesiánicas. Israel se había comprometido en el Sinaí a ser fiel a su Dios; de lo contrario, habría de sufrir los rigores de la justicia divina ultrajada. Pero el castigo de Yahvé sobre su pueblo nunca es de exterminio total, sino de *purificación* y expiación. Por eso, después que Israel haya reconocido sus yerros, Yahvé volverá a tener intimidades con él como en la época del desierto.

Yahvé se presenta aquí como un Esposo que, después de haber atraído de nuevo a su esposa, en un tiempo extraviada, la invita a la intimidad amorosa, y para ello la lleva *al desierto*, aislándola de las influencias paganas de la vida sedentaria en Canaán. La vida sencilla de Israel en las peregrinaciones por las estepas del Sinaí era nostálgicamente recordada por los profetas como la época ideal de la historia de Israel, pues en el *desierto*, Israel, totalmente impotente, vivía de la providencia especialísima de su Dios. Cuando se constituyó en nación en Canaán, se creyó fuerte para prescindir de su Dios, y de ahí su tragedia histórica³.

El profeta aquí presenta a Yahvé llevando a Israel al desierto para hacerla reflexionar sobre sus caminos, mientras le habla *al corazón*, siguiendo el símil del matrimonio. Quizá en la palabra *desierto* haya una alusión al futuro exilio babilónico con sus privaciones, similares a las de Israel en la vida campamental por las estepas del Sinaí. De todos modos, anuncia claramente que después de la dura prueba vendrá de nuevo la esperanza, recuperará sus *viñas*; y como en otro tiempo hizo su entrada en Canaán por *el valle de Acor*⁴, así también en el futuro Israel retornará a su patria con la alegría con que en otro tiempo pasó el Jordán y se adentró por *el valle de Acor*, que se convertirá en *puerta de esperanza* (v. 15 -17): Israel volverá a sentirse optimista y vigorosa como en los *días de su juventud. al salir de Egipto*.

Y aleccionado por la prueba sufrida, no volverá a tener veleidades idolátricas (*quitaré de su boca los nombres de los baales*). Y sentirá tal repugnancia Israel por los *baales*, que no llamará a Yahvé más *baalí* (“mi dueño”), sino *ishí* (“mi esposo”). El nombre genérico de *baal* entrañaba como una alusión a los *baales* cananeos y no debía aplicarse en adelante a Yahvé. De hecho, después del exilio, Israel no volvió a caer en la tentación de la idolatría. Es el cumplimiento literal de la profecía.

El profeta, después de haber anunciado que Israel volverá a reinstalarse en Canaán con sus finas, se traslada mentalmente a la venturosa era mesiánica y la idealiza imaginariamente conforme al estilo oriental. El temor desaparecerá totalmente, y la paz reinará de modo absoluto, en tal forma que hasta las bestias *del campo* perderán sus instintos feroces en virtud de un pacto que Yahvé hará con ellas (v. 18-20). Isaías desarrollará la idea con más imaginación: “habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y el león, como el buey, comerá paja; el niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción, porque estará la tierra llena del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar”⁵. El cuadro idílico se completa con la destrucción de todo artefacto de guerra: *quebraré en la tierra arco, espada y guerra*. (v.9-11). Este ideal de paz edénica será repetido reiteradamente en los profetas posteriores⁶.

Oseas presenta este cuadro deslumbrador mesiánico como consecuencia de unas bodas eternas que va a sellar Yahvé con su esposa Israel: *Seré tu esposo para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y en piedades* (v. 19-21). Es la *nueva alianza* indestructible, que nos describirán otros profetas, caracterizada por el reinado de la justicia⁷. Y todo ello será consecuencia de las *misericordias y piedades de Yahvé*. Oseas es el profeta afectivo por antonomasia, quizá sólo superado en esto por Jeremías, y concibe siempre las relaciones de Yahvé con su pueblo como un *matrimonio* íntimo, surgido del puro amor. En la nueva era mesiánica, **el conocimiento de Yahvé será la base de esas relaciones mutuas de amor**.

Como consecuencia de esa entrega total a Yahvé por parte de Israel, Yahvé le colmará de toda clase de bienes: en aquel día yo seré propicio a los cielos; los cielos serán propicios a la tierra; la tierra, propicia al trigo, al mosto, al aceite. (21-23); es decir, Yahvé será propicio a la llamada de los cielos, enviándoles nubes; éstos a la tierra, enviando agua, y la tierra, propicia al tri-

go, mosto, aceite, ofreciéndolos con prodigalidad; y estos productos serán propicios a Jezrael, es decir, al pueblo de Israel, castigado en otro tiempo cruelmente, cuyo castigo estaba simbolizado en el nombre de *Jezrael*, que recordaba la matanza de Jehú. Las relaciones armoniosas entre Yahvé y su pueblo tendrán como efecto que los nombres siniestros de *Lo-Rujamá* (“sin misericordia”) y *Lo-Ammi* (“no mi pueblo”) desaparecerán, porque Yahvé volverá a tener *misericordia* de Israel, y éste podrá ser llamado por Dios: *Tú eres mi pueblo*; a lo que responderá éste: *Tú, mi Dios*.

¹ Como adúltera, debía ser despojada de sus vestiduras (Ez 16:39; Lev 20:10; Dt 22:12). El *día del nacimiento* de Israel es el día que salió de Egipto, completamente inerme. En n.is, Oseas recordará que Israel era un niño que no podía valerse ni defenderse (cf. 2:17). Israel como nación surgió en las estepas del Sinaí (Os 9:10; 12:10). En Ez 16:5 encontramos un cuadro muy similar al presentado por Oseas, pero mucho más detallado y realista: Israel fue hallado en el desierto como una recién nacida en su sangre, y fue la solicitud de Yahvé la que le limpió y crió hasta organizarla como nación fuerte. — 2 Cf. Jue 21:195; 1 Sam 1:3ss; 7:20; Ex 34:22. — 3 Cf. Os 2:5; Ez 16:45; Os 7:12; Ez 12:13; 17:20; 20:345. — 4 Cf. Jos 7:24-26. — 5 Cf. Is 11:6ss. — 6 Cf. Is 9:55; Miq 5:95; Zac 9:10. — 7 Cf. Is 55:3; Jer 31:3-34; 32:40; Ez 16:60; 34:25; 37:26. Esta alianza traerá la paz y la seguridad (Is 11:19; Ez 34:25; Miq 5:9).

3. Retorno de Israel a Su Dios.

Reconciliación de Oseas con su mujer adúltera (1-5).

¹ **Díjome Yahvé: Ve otra vez y ama a una mujer amante de otro y adúltera; ámala como ama Yahvé a los hijos de Israel, a pesar de que se van tras otros dioses y se deleitan con las tortas de pasas.** ² **La compré por quince siclos de plata, un “jómer” de cebada y un “letej” de vino** ². ³ **Díjele: Has de estarte reservada para mí mucho tiempo, no te prostituyas, no te entregues a hombre alguno; también yo me reservaré para ti,** ⁴ **porque mucho tiempo han de estar los hijos de Israel sin rey, sin jefe, sin sacrificio y sin cipos, y sin “efod” y sin “terafim.”** ⁵ **Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yahvé, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a venir temerosos a Yahvé y a su bondad al fin de los días.**

La vida del profeta Oseas debía ser un símbolo de las relaciones amorosas de Yahvé con Israel, su pueblo. Por orden divina, el profeta debe amar a *una mujer amante de otro* (v.1). ¿Quién es esta mujer que después es calificada como *adúltera*? ¿Es la misma “Gomer, hija de Diblayim” del c.17 Por el calificativo de *adúltera* que se le da, nosotros creemos que es la misma que Oseas había tomado por esposa. A pesar de sus extravíos e infidelidades, Oseas debe reconciliarse con ella y amarla como *ama Yahvé a los hijos de Israel, a pesar de que se van tras otros dioses*. Todo aquí parece indicar que se trata de una alegoría sin realidad histórica. Los personajes son artificialmente escogidos para *significar ideas teológicas*. En este caso, las infidelidades de la supuesta esposa adúltera de Oseas representan los coqueteos idolátricos de los hijos de Israel, *que se deleitan con las tortas de pasas*; alusión a la costumbre de presentar tortas de pasas en los altares de los ídolos cananeos.

Oseas debe comprarla en una suma de dinero equivalente, más o menos, a 30 siclos, que era el precio de un esclavo ³. Parece deducirse de esto que la mujer — esposa de Oseas — vivía con su amante en calidad de esclava concubina. La Ley prohibía al marido volver a casarse con su antigua esposa que había oficialmente sido *divorciada* ⁴. No hay ninguna alusión en estos relatos al *divorcio* de Oseas y de su esposa. Más bien parece inferirse que la esposa de Oseas, por su propia cuenta, se fue a vivir con otro amante, y que Oseas, viendo en sus tragedias familiares al-

tos sentidos simbólicos por ordenación divina, no quiso divorciarse oficialmente de ella.

Para los que interpretan todos estos relatos en sentido *alegórico*, sin base histórica, no hay dificultad en todas estas combinaciones artificiales, ya que Oseas, en su predicación, bien pudo crear una parábola en la que los detalles se ordenaban exclusivamente a reflejar un sentido simbólico conceptual. **El profeta debe simbolizar el amor de Yahvé por los hijos de Israel, que con sus cultos idólatricos cometen actos de adulterio espiritual.** El profeta, para recalcar más su amor por la esposa infiel (símbolo del amor de Dios para con Israel), pone de relieve sus sacrificios por recuperar el amor de su esposa, y así, no sólo la admite a la reconciliación, sino que, en un gesto de desbordamiento amoroso, ofrece dinero para recuperarla. Este detalle se presta muy bien para encarecer el amor de Yahvé para con Israel, que le lleva a multiplicar sus solicitudes a través de la historia para atraerle al buen camino. Yahvé sólo exige a su pueblo, para la reconciliación, que se aparte de sus caminos perversos, que es justamente lo que exige Oseas a su esposa recuperada: *no te prostituyas*. (v.3).

La supuesta mujer comprada por Oseas debe pasar una temporada de pruebas *reservada*, para significar la situación de prueba en que se va a ver Israel: *porque mucho tiempo han de estar los hijos de Israel sin rey*. (v.4); es la prueba del exilio, en que Israel desaparecerá como nación, siendo privada de su jefatura política y de su templo (*sin sacrificio*). Los cipos son las *estelas* o *masseba*, piedras verticales erigidas con carácter sagrado junto a los altares en los cultos idólatricos cananeos⁵ y fenicios. Los israelitas se habían aficionado a un culto sincretista, mezclando las prácticas mosaicas y la de los pueblos paganos.

El *efod* debía de ser un objeto idólatrico empleado en la adivinación⁶, comparado por su riqueza de piedras preciosas al *efod* o pectoral del sumo sacerdote. Los *terafim* eran los dioses *penates*, o ídolos familiares, utilizados también en la adivinación⁷. El profeta, pues, aquí anuncia que los israelitas se verán privados de las cosas más queridas, aludiendo, sin duda, a la prueba del exilio babilónico. De hecho, poco después de estas predicciones, empezó la deportación de los israelitas del reino del norte llevada a cabo por Teglafalasar III, completada después por Sargón II, una vez conquistada Samaría por los asirios (721 a.C.).

Como siempre, después de anunciar el castigo, el profeta vaticina la rehabilitación de Israel como pueblo. En efecto, después de la cautividad, los hijos de Israel *buscarán a Yahvé, su Dios, y a David, su rey*. (v.5). La mente del profeta se proyecta hacia el Rey futuro o Mesías, figurado en la persona histórica de *David*, que en la tradición hebrea quedaba como el símbolo de la monarquía en su mayor esplendor⁸. La expresión *al fin de los días* está consagrada en la literatura profética para designar **los tiempos mesiánicos**⁹, **que se caracterizarán por un sentido de entrega a Yahvé**, de forma que los israelitas en esos días se *apresuraran a venir temerosos a Yahvé y a su bondad*.

Realidad Histórica de los Relatos de Oseas.

Ante los extraños relatos que acabamos de estudiar, la pregunta primera que se presenta al lector es: estos relatos, ¿tienen un valor real histórico, o más bien son cuadros literarios puramente *alegóricos* en función del simbolismo, tan claramente destacado, de los protagonistas de estas escenas de la vida familiar de Oseas?

Los intérpretes no han convenido en la solución, siendo legión los representantes de ambas hipótesis¹⁰. San Jerónimo sostiene con vigor la tesis *alegorista*, entre otras razones porque, para él, el hecho de que Oseas se hubiera casado con una mujer fornicaria es inmoralⁿ. Este escrúpulo no es aceptado hoy día, pues no hay ninguna inmoralidad en que el profeta se casara por orden divina con una cortesana o una mujer que le fuera después infiel en el matrimonio. No se

trataría, en este caso, de una unión carnal fornicaria, sino de una unión normal matrimonial, aunque la esposa de Oseas haya sido antes prostituta. El gran doctor escriturista reforzaba su tesis acudiendo a otros lugares bíblicos paralelos, como la acción de Jeremías escondiendo su cinturón en el Eufrates por orden divina ¹² y la inmovilidad de Ezequiel durante trescientos noventa días ¹⁵.

Los partidarios del sentido histórico en los relatos de Oseas mantienen la historicidad de los hechos mencionados en Jeremías y Ezequiel, y para mantener su tesis hacen hincapié, sobre todo, en el nombre propio de la esposa de Oseas (Gomer, hija de Diblayim) y en los nombres simbólicos de sus hijos. Y refuerzan su opinión resaltando que entre la progenie de Oseas hay una hija y dos hijos. ¿Para qué esta distinción, si no hubiera sido esto conforme a la historia? Finalmente, creen que, para que la predicación del profeta tuviera más eficacia, era conveniente que no quedara la trama en pura parábola, sino que tuviera realización histórica ¹⁴.

Los *alegoristas* salen al paso de estas objeciones diciendo que también en las *puras parábolas* aparecen a veces nombres propios, como en la del rico epulón y Lázaro ¹⁵. Oseas bien pudo escoger un nombre para su supuesta mujer con el fin de concretar más la relación. Por otra parte, la mención de una hija es exigida por el nombre que había de llevar, que es femenino en hebreo (*Lo-Rujamá*). Desde el punto de vista de eficacia sobre los destinatarios a los que se dirigía la predicación de Oseas, no creemos que fuera favorecida por hechos puramente íntimos y familiares de éste. Más bien interesaría la parábola como tal por su simbolismo. Por nuestra parte, nos sentimos inclinados a la interpretación *alegorista*. Todo en el relato nos parece artificial y convencional. Parece que nos hallamos ante una parábola en la que la mayor parte de los detalles tienen sentido alegórico simbólico. Este *simbolismo* preconcebido hace crear imaginativamente los personajes apropiados que han de servir de protagonistas en la exposición *teológica*, que es el nervio de las narraciones: Oseas ha querido así dramatizar las situaciones, concretándolas en supuestos hechos de su vida para impresionar más al auditorio, pero en el fondo todo parece *alegoría*.

¹ El TM vocaliza “*amada del prójimo*” (*Rea*). Los LXX traducen “amante del mal.” (*Ra’J*. La *Bible de Jérusalem*: “amada de su cónyuge.” — ² Así según los LXX, pues el TM dice “*cebada*.” Así la *Bible de Jérusalem*. — ³ El *jómer* equivalía a unos 365 l. y el *letej era*. la mitad de un *jómer*. Suponiendo, según 2 Re 7:18, que el *seah* (1/30 del *jómer*) valiera medio siclo, tenemos que un *jómer* y medio equivalía a unos 15 siclos, que, sumados a los otros 15 que nos da Oseas, totalizan 30 siclos, que era el precio de una esclava (Ex 21:32). — ⁴ Cf. Dt 24,18; Jer 1:18. — ⁵ Cf. Ex 34:13; Dt 16:21-22; Miq 5:13; r Sam 15:12; Is 19:19. Sobre estas estelas o *belilos*, véase M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* p.20435. — ⁶ Cf. Jue 17:5; 18:14.17.18; 1 Sam 14:18. — ⁷ Cf. Ez 21:26; Zac 10,2; 1 Sam 15:23. — ⁸ Cf. Jer 30:9; Ez 34:23; 37:24- — ⁹ Cf. Is 2:2; Jer 23:20; Miq 4:1. — ¹⁰ *Alegoristas*: San Jerónimo, Trochon, Crampón, Van Hoonacker, Desnoyers, Tobac, etc. *Historicistas*: San Agustín, Tomás, Estío, A Lapide, Calmet, Vigouroux, Buzy, Cru-veilhier. — ¹¹ San Jerónimo llama a los historicistas “contentiosus interpres,” y cree que lo de Oseas debe haber sucedido “in typo, quia si fiat, iurpissimum est” (PL 25:842). — ¹² Cf. Jer 13:18. — ¹³ Ez 3:25; 4:4-6. — ¹⁴ Véase la argumentación detallada en D. Buzy, *Les symboles de VAncien Testament* p.36ss. — ¹⁵ Lc 16.20SS.

4. Reproches por los Pecados.

Los tres primeros capítulos pueden considerarse como una introducción teológica a la predicación de Oseas. Ahora empiezan los discursos conminatorios contra Israel, que seguirán hasta el final del libro. Todas las clases sociales son culpables de graves transgresiones, y, por tanto, la justicia divina va a descargar sobre Israel de modo inexorable. El pecado más grave es la idolatría.

Los sacerdotes, responsables de la corrupción. general (1-10)

¹ Oíd la palabra de Yahvé, hijos de Israel, que va a querellarse Yahvé contra los habitantes del país, porque no existe ni fidelidad, ni amor, ni conocimiento de Dios en el país. ²Perjuran, mienten, asesinan, roban, adulteran, oprimen, y las sangres se suceden a las sangres. ³Por eso está en luto el país y desfallecen cuantos en él moran; aun las bestias salvajes y las aves del cielo y hasta los peces del mar perecen. ⁴Pero nadie protesta, nadie reprende. También contra vosotros me querello, oh sacerdotes! ⁵Tropezarás en pleno día, y contigo tropezará también el profeta de noche, y tú haces perecer a tu pueblo². ⁶ Perece mi pueblo por falta de conocimiento; 1 por haber rechazado tú el conocimiento, te rechazaré yo a ti de mi sacerdocio; por haber olvidado tú la ley de tu Dios, yo me olvidaré también de tus hijos. ⁷Cuantos son ellos, tantos fueron sus pecados contra mí; trocaron su gloria por la ignominia³. ⁸ Se alimentan de los pecados de mi pueblo y codician sus iniquidades. Y lo que del pueblo será, eso será también del sacerdote. Yo los castigaré según sus caminos y los retribuiré según sus obras. ¹⁰Comerán y no se saciarán, fornicarán y no se multiplicarán, porque se obstinaron en abandonar a Yahvé.

El profeta apostrofa al pueblo israelita en nombre de Yahvé, que va a entablar una querrela oficial por su depravada conducta, caracterizada por la falta de *fidelidad*, o de sinceridad honrada en el trato mutuo. Faltan las virtudes sociales elementales para la convivencia: no existe *misericordia*, o sentido de comprensión para con el prójimo, y todo ello porque falta el *conocimiento de Yahvé* como reconocimiento práctico de sus mandatos. Por eso el perjurio, la mentira, el robo y el asesinato están a la orden del día (v.2), de forma que las sangres se *suceden a las sangres*.

Como castigo a tanto crimen impune, Dios ha enviado una sequía general: *está en luto el país y desfallecen cuantos en él moran, aun las bestias salvajes*. (v.3). El país está agostado sin su verdor habitual, como en luto, y sus animales están privados de sus medios de subsistencia, y hasta los peces *del mar perecen* privados de su elemento vital. La frase es hiperbólica para encarecer la sequía general, que había afectado hasta el mar.

A pesar de la situación general de desorden y prevaricación reinante en la sociedad, *nadie protesta, nadie reprende* (v.4). Ni siquiera los que por oficio debían levantarse contra este estado de cosas protestan en nombre de la ley de Dios. La clase sacerdotal, establecida para dirigir espiritualmente al pueblo, no se preocupa de la conculcación de las leyes más elementales contra el orden natural y divino. Por eso Oseas se encara con los representantes de esta clase privilegiada: *Contra vosotros me querello, ¡oh sacerdotes!* ⁴ Por eso el castigo vendrá sobre ellos como sobre los profetas. Dios los hará caer bajo el peso de su justicia: *tropezaras de día, y contigo. el profeta de noche* (v.5). El castigo de Dios caerá sobre ellos sucesivamente, como se suceden el *día* y la *noche*. Y todo ello se debe a que hacen perecer *al pueblo* con su mal ejemplo y su falta de interés en corregirle, pues lo que le falta al pueblo es *conocimiento* de Dios (v.6).

Ha perdido la conciencia de sus deberes religiosos y éticos precisamente porque los sacerdotes y profetas no se lo dan a conocer. Yahvé los castigará, retirándoles su categoría sacerdotal *por haber olvidado su ley*. La enseñanza de la *Ley o Toráh* es lo característico de la clase sacerdotal, como el *consejo* caracteriza al *sabio* y el *oráculo* al *profeta* ⁵. Es el conjunto de ordenaciones tradicionales por las que se había de regir la teocracia hebrea ⁶. Es no tanto un código cerrado cuanto una institución viviente, que se va enriqueciendo con nuevas leyes, pero conforme a principios sustanciales recibidos cié la tradición ⁷.

A pesar de la obligación de los sacerdotes de enseñar la *Ley*, no han hecho sino pecar contra todos los preceptos, cambiando su *gloria* (Yahvé) *por la ignominia* (v.7), los ídolos vergonzosos, pues han procurado fomentar la idolatría para sacar provecho *de los pecados de mi pueblo* (v.8). El profeta alude a las múltiples manifestaciones culturales idolátricas y sincretistas, fomentadas por los sacerdotes del reino cismático del norte con vistas a su lucro personal. Muchos autores, sin embargo, creen que la frase *se alimentan de los pecados de mi pueblo* se refiere más bien al provecho excesivo que sacaban legalmente los sacerdotes de las carnes en los sacrificios “por el *pecado*”⁸. En ese caso, la recriminación se refería a que fomentaban el culto únicamente por obtener estas participaciones de los sacrificios en los que no se quemaba toda la víctima.

En todo caso, en las prácticas culturales había muchos abusos que estaban clamando por la intervención de la justicia divina; por eso, *lo que del pueblo será, eso será también del sacerdote* (v.8). Yahvé los castigará por su voracidad insaciable a sentir hambre y miseria. Han querido *alimentarse* con pretexto de los pecados del pueblo, pero llegará un día en que *comerán, pero no se saciarán* (v. 10). La frase debe entenderse de modo análogo a la de Amos 11:11: “los israelitas edificarán casas, pero no las habitarán; plantarán viñas, pero no beberán el vino.” Los sacerdotes, por más que coman, no se saciarán, y sus relaciones matrimoniales serán meras *fornicaciones*, y, como tales, serán estériles: *fornicarán, pero no se multiplicarán*. Dios les castigará con la esterilidad y la miseria total. Es una maldición de Dios, pues se declara que las funciones primordiales de la naturaleza para la conservación del individuo y de la especie quedarán sin eficacia. Este parece ser el sentido obvio, y no es necesario suponer una alusión del profeta a las prácticas licenciosas sexuales que tenían lugar en los lugares de culto cananeo.

Prácticas idolátricas del pueblo (11-14).

¹¹ Fornicación, vino y mosto quitan el juicio. ¹² Mi pueblo pregunta al leño, y su bastón le hace revelaciones, porque el espíritu de fornicación le ha descarriado y fornicaron, alejándose de su Dios. ¹³ Ofrecen sacrificios en las cimas de los montes, y en los collados queman incienso bajo la encina, bajo los álamos, bajo los terebintos de grata sombra, Por eso se prostituyen vuestras hijas y adulteran vuestras nueras, ¹⁴ y no castigaré las fornicaciones de vuestras hijas ni los adulterios de vuestras nueras, porque ellos mismos se van aparte con rameras y con las hieródulas ofrecen sacrificios, y el pueblo, por no entender, perecerá.

Las prácticas licenciosas y el abuso del vino conducen a las mayores aberraciones (v.11), sobre todo a las prácticas supersticiosas e idolátricas, como la raudomancia: *mi pueblo pregunta al leño, y su bastón le hace revelaciones* (v.12). Parece que se alude al empleo de la varita adivinatoria y a la suerte de las flechas⁹. El *espíritu de fornicación* (o idolatría) *los ha descarriado*. Nada más insensato que consultar a un *leño* para obtener adivinaciones. En los tradicionales lugares de culto idolátrico (*los collados* y *bajo la encina*.) se llevan a cabo las prácticas más licenciosas. Los árboles frondosos eran lugares de culto entre los cananeos, como símbolo de la fuerza vital de la naturaleza¹⁰. Por eso, junto a los altares se solían plantar bosques artificiales, o *asherim*¹¹. En la Ley mosaica se permitía al pueblo tener altares particulares junto al santuario de Yahvé para inmolar los animales destinados a la consumición ordinaria¹², pero esto degeneró al introducirse prácticas idolátricas.

La corrupción ha llegado a tal extremo, que los pecados de fornicación y adulterio de las hijas y nueras no merecen el castigo en comparación con las prácticas vergonzantes que los padres cometían con las *hieródulas* o prostitutas sagradas de ambos sexos de los lugares de culto

pagano ¹³: *no castigaré las fornicaciones de vuestras hijas., porque ellos mismos. con las hieródulas ofrecen sacrificios* (v.14). Es el colmo de la corrupción moral y religiosa, ya que a sus excesos sexuales les dan un sentido de culto idolátrico. La situación es desesperada y sin remedio, porque el pueblo ha perdido el discernimiento por sus excesos sensuales: *el pueblo, por no entender, perecerá*. Es la amarga constatación de una realidad vergonzante.

Admonición a Jada para no seguir la conducta de Israel (15-19)

¹⁵ Si tú, Israel, te prostituyes, que al menos no se haga culpable Judá. No vayáis a Guilgal, no subáis a Bet-Aven y no juréis (diciendo): ¡Vive Yahvé! ¹⁶ Porque, como novilla cerril, es cerril Israel; por eso en adelante los apacentará Yahvé como a oveja en lugar amplio. ¹⁷ Efraím se ha adherido a los ídolos; déjale. ¹⁸ Su vino se les ha subido (a la cabeza) ¹⁴, se han dado a la fornicación; a la gloria de Yahvé han preferido la ignominia ¹⁵. ¹⁹ Arrebataráles el viento en sus alas y se avergonzarán de sus sacrificios.

El profeta advierte a Judá que no debe seguir las prácticas idolátricas de Israel; por tanto, no debe frecuentar los lugares de culto de *Guilgal* ¹⁶ y *Bet-Aven* (“casa de la vanidad”), denominación despectiva en vez de *Bet-El* (“casa de Dios”) ¹⁷. Israel es como una *novilla cerril*, que no se deja gobernar para ir a buenos pastos; por eso Yahvé la tratará como a *oveja en lugar amplio* (v. 16); es decir, la dejará pastar a su antojo en campo abierto, sin preocuparse de guardarla en el redil, quedando así expuesta al ataque de las fieras del campo. En efecto, *Efraím* (tribu principal del reino de Israel y símbolo de ella) se ha extraviado, adhiriéndose a los *ídolos*. Han perdido el juicio por efecto de sus excesos en el beber y su propensión a la *fornicación*, o afición a los cultos paganos: *han preferido a la gloria de Yahvé la ignominia*, o imágenes idolátricas.

Pero de nada les servirá, pues llegará el castigo divino en forma de invasión extranjera, que los *arrebatara* (como el viento) *en sus alas* (v.19). Es el torbellino de la guerra, que los envolverá y los lanzará en cautividad, llevados del viento, a tierras extrañas. Y entonces comprenderán lo insensato de su conducta y *se avergonzarán de sus sacrificios* ante los altares paganos al ver que sus ídolos no los han podido librar de la catástrofe, como esperaban.

¹ El TM lee según traduce la Vulgata: “et populus tuus sicut hi qui contradicunt sacer-doti.” Pero es difícil compaginar esta versión con el contexto. La *Bible de Jérusalem* traduce: “Es a ti, sacerdote, contra quien tengo” (una acusación). Es más o menos la versión de Hoonacker, que hemos seguido nosotros, haciendo un ligero cambio en la distribución de las consonantes hebreas. — ² El TM: “el profeta tropezará de noche, y yo haré perecer a tu madre.” Un ligero cambio nos da nuestra versión, que es también la de la *Bible de Jérusalem*. Hoonacker hace una reconstrucción un poco violenta: “la noche será la imagen del día.” — ³ El TM: “cambiaré la gloria de ellos en ignominia.” — ⁴ Los que siguen la lección del TM lo explican diciendo que aquí el profeta reprocha a sus oyentes que no le hacen caso, como los “que resisten al sacerdote” (Dt 17:12). Otros traducen: “nadie reprenda porque mi pueblo es semejante a los sacerdotes.” Es decir, no hacen sino seguir la mala conducta de los representantes de la clase sacerdotal, que por su vocación debían dar ejemplo. — ⁵ Cf. Jer 18:18; Ag 2:11; Mal 2:6.7.8.3. — ⁶ Cf. Is 2:3; 5:24; 8:16.20; 30:9; 42:4.22.24; 51.4.7; Miq 4:2. — ⁷ Cf. Is 24:5; Jer 2:8; 8:8; 11:12; Ez 22:26; 43:11s; Sof 3:4. — ⁸ Cf. Lev 6:17.53. — ⁹ Cf. Ez 21:26. — ¹⁰ Cf. Dt 12:2; Is 1:29; Jer 2:20; 3:6-13; Ez 6:13; 20,28; 1 Re 14:23; 2 Re 16:4; 17.10-Os 57:5; 2 Crón 27:4. — ¹¹ Miq 5:13. Sobre estas prácticas véase Lagrange, o.c., p.10gss. — ¹² Cf. Ex 20:24s; Lev 3:16s; 7:22s; 1 Sam 14:33s. — ¹³ Cf. Dt 23:18-19; 1 Re 14:24. — ¹⁴ Así Hoonacker, siguiendo el significado paralelo de una palabra árabe. — ¹⁵ Versión de Hoonacker, supuesto un ligero cambio de letras en hebreo. ¹⁶ Cf. Arn 5:5. ¹⁷ En Arn 5:5 se hace el mismo juego de palabras.

5. Contra los Sacerdotes y los Príncipes.

Nueva denuncia de la idolatría en Israel (1-7).

¹ Oíd esto, sacerdotes. Escucha, ¡casa de Israel! Presta oído, ¡casa del rey! ¡que es

contra vosotros la sentencia, pues habéis venido a ser un lazo para Mispá y una red tendida en el Tabor.² Los perseguidores llevaron la perversidad al extremo! pero yo los castigaré a todos ellos.³ Yo conozco a Efraím, e Israel no se me oculta. Pues ahora te has prostituido, Efraím; se ha contaminado Israel.⁴ No dirigen sus obras a volver hacia Dios, porque un espíritu de fornicación hay en su interior y desconocen a Yahvé.⁵ La arrogancia le sale a Israel a la cara, pero tropezarán Israel y Efraím en su iniquidad, y con ellos tropezará también Judá.⁶ Con sus ovejas y sus vacadas irán en busca de Yahvé, pero no le hallarán, porque Yahvé se ha retirado de ellos.⁷ Han hecho traición a Yahvé, engendrando hijos extraños. Ahora un conquistador los devorará con sus campos.

El profeta se encara con las clases dirigentes, anunciándoles la *sentencia* dictada por Yahvé. Tanto los *sacerdotes* como los *profetas* y cortesanos de la *casa del rey*, con su pésima conducta idólatra, han sido un *lazo* en la colina de *Mispá*² y una *red tendida en el Tabor*, pues al frecuentar estos lugares de culto a los ídolos han dado ocasión al pueblo para caer en la idolatría. Por otra parte, en sus abusos sociales se han portado como *perseguidores*³ del pueblo sencillo, colmando su *perversidad*, lo que está reclamando la intervención de la justicia divina: *los castigaré a todos ellos* (v.2), Yahvé conoce perfectamente las disposiciones internas de Efraím-Israel, con su propensión a la idolatría (v.3). Están ciegos en sus caminos, porque llevan dentro de sí un *espíritu de fornicación* (v.4), es decir, una *inclinación innata a todo lo que sea apartarse de Yahvé y seguir a los ídolos*.

Esta conducta resulta insolente ante Dios, pues es un desprecio manifiesto de parte de Israel: *la arrogancia le sale a Israel a la cara* (v.5)⁴ pues se considera segura fuera de la protección de su Dios. Pero les llegará la hora del castigo y *tropezaran* Israel y Efraím para caer irremisiblemente. A ellos se unirá en su desgracia la ingenua *Judá*, que no hace sino imitar los pasos de su hermana mayor. El prestigio y riquezas del reino de Samaría bajo Jeroboam II hacían que el pequeño reino de Judá buscara imitar en todo al reino de Israel en su política y en sus costumbres. Por eso el castigo alcanzará a ambos⁵, pues cuando llegue el momento de la catástrofe de nada les servirán sus muchos sacrificios para aplacar a Yahvé airado: *Con sus ovejas y vacadas irán en busca de Yahvé, pero no le hallaran* (v.6). Es demasiado tarde para aceptar estos medios de expiación, que no responden a disposiciones internas del corazón: *Yahvé se ha retirado de ellos*. La frase del profeta es amenazadora en extremo, pues sin Yahvé nada podrán hacer.

Anuncio de la invasión inminente (8-15).

⁸ ¡Tocad la bocina en Guibá! ¡Tocad la trompeta en Rama ! ¡Sonad alarma en Bet-Aven! ¡Benjamín está aterrado! ⁶ ⁹ Efraím será campo de devastación el día del castigo; en las tribus de Israel anunció cosas ciertas. ¹⁰ Los príncipes de Judá se han hecho como los que mudan los linderos; sobre ellos derramaré mi ira como agua. ¹¹ Efraím está oprimido, conculcado el derecho, porque se esfuerza en seguir la regla. ¹² Yo seré, pues, como polilla para Efraím y como carcoma para la casa de Judá. ¹³ Efraím ve su debilidad, y ve Judá su llaga. Y Efraím se vuelve a Asiría, y mandó embajadores al rey grande ⁷, pero no podrá curaros ni sanar la llaga, ¹⁴ Porque yo seré como león para Efraím y como cachorro de león para la casa de Judá. Yo, yo mismo cogeré la presa y me iré; yo la arrebataré, y nadie la salvará. ¹⁵ Me iré, mas volveré a mi lugar hasta que hayan expiado su pecado y busquen mi rostro. En su angustia ya me buscarán.

Es inminente la invasión en la perspectiva del profeta, que manda a los centinelas que den la voz de alerta en *Guibá* y en *Bet-Aven*, en la tribu de Benjamín, al sur del reino de Israel, en las fronteras de Judá. La devastación será general, tanto para Efraím como para Judá (v.8). La expresión tribus *de Israel* se refiere a los dos reinos, de Samaría y de Judá, originarios del mismo padre Jacob. La depravación ha sido general, y, sobre todo, las clases dirigentes han hecho caso omiso de la ley de Dios: Los *príncipes de Judá* se han comportado con Yahvé de un modo fraudulento, como los que secretamente *mudan los linderos* (v.10) de las posesiones y campos ⁹. Han estado jugando con su Dios, y por eso su *ira* se derramará *como agua*.

El ejército invasor, instrumento de la justicia divina, lo anegará todo como un torrente impetuoso de aguas desbordadas. Los del reino del norte (simbolizados en su principal tribu, *Efraím*) no se han portado mejor, ya que ha sido *conculcado el derecho*, siguiendo sólo *la regla* de sus cultos idolátricos ¹⁰. Por eso Yahvé actuará contra Efraím y Judá como un agente disolvente (*yo seré como polilla., como carcoma para la casa de Judá*, v.12). En vez de protegerlos y ayudarlos, trabajará por su destrucción como naciones en castigo a sus prevaricaciones de todo género. Y de nada les servirá entonces pedir auxilio a grandes reinos como Asiría, porque no lo podrán remediar ¹¹. No sabemos a qué embajada concreta alude el profeta, pero podemos suponer que refleja el estado psicológico de los pequeños reyes de la costa fenicia y cananea, que en sus luchas constantes buscaban el apoyo del coloso asirio, que amenazaba caer como una inundación sobre el occidente semítico, como lo hizo Teglathfalasar III poco tiempo después, al invadir la parte septentrional del reino de Israel.

El profeta, aunque vive en los tiempos prósperos de Jeroboam II con su perspectiva profética, anuncia la ruina del reino de Samaría y de Judá en tiempos no lejanos. La ruina de Samaría y de Judá será segura, ya que es efecto de la justicia divina, que los va a asaltar *como un león para Efraím y como cachorro de león para Judá* (v.14). Nadie podrá librarlos de sus potentes garras. La copa de la ira divina está colmada, y ha pasado el tiempo de la misericordia.

No obstante, esta ruina de Judá e Israel no es definitiva, ya que, en los designios divinos, el castigo no tiene otra finalidad que purificarlos y hacerlos reflexionar y volver al buen camino. Yahvé se retirará momentáneamente de Israel (*me iré*, v.16) y se volverá a su *lugar*, que es su morada de los cielos, abandonando al pueblo *hasta que hayan expiado su pecado*. El desamparo en que quedarán los hará sentir una orfandad glacial, y entonces se acordarán de su verdadero bien y protector y buscarán *el rostro* de Yahvé. La hora de la angustia será la hora de la sinceridad y de la reflexión, que les hará ir en busca de su Dios. **La prueba es el mejor medio de hacerlos volver al buen camino.**

1 Así según una reconstrucción hecha a base de la versión de los LXX, propuesta por Hoonacker. El TM literalmente parece decir: “han profundizado la fosa de la aberración.” — 2 Hoonacker traduce esta palabra por *vigia* en vez del nombre de localidad. Y, en ese caso, el sentido sería: las clases dirigentes están maquinando contra el *vigia* (el propio Oseas), tendiéndole *lazos y redes* cuando él se halla en las alturas del Tabor en su oficio de *vigia*, anunciando los peligros a su pueblo. — 3 El TM: “los de Sttiim cavaron una fosa profunda.” Esto aludiría a la defección idolátrica en Baal-Peor (Núm 25:1). Sería, pues, un nombre despectivo dado por Oseas a sus enemigos. — 4 La *Bible de Jérusalem*: “la arrogancia de Israel testimonia contra él.” — 5 Algunos autores, como Harper y Martí, consideran la emoción de *Judá* como adición de un glosista. — 6 La traducción “Benjamín está aterrado” se obtiene por un ligero cambio de consonantes. En el TM se dice literalmente “tras de ti Benjamín,” que también hace sentido. — 7 El TM dice “rey belicoso” o pendenciero. Suprimiendo un *yod*, tenemos la lección de *rey grande*, seguida por gran parte de comentaristas y por la *Bible de Jérusalem*. — 8 *Bet-Aven* aparece junto a *Bet-El* en Jos 7:2; 18:12; 1 Sam 13:5; por tanto, situada en la tribu de Benjamín, al norte de Jerusalén. — 9 Estaba rigurosamente prohibido cambiar los mojones o linderos que delimitaban las posesiones (cf. Dt 19:14). — 10 Los LXX traducen “van detrás de las vanidades” o ídolos. Así la versión siríaca y el Targum, lo que supone que leían *shau* en vez de *sau*. — 11 Cf. Os 10:6.

6. Falsa conversión de los Israelitas.

¹ En su angustia me buscarán (diciendo): Venid y volvamos a Yahvé; El desgarró, El nos curará, El hirió, El nos vendará. ² El nos dará vida en dos días y al tercero nos levantará y viviremos ante EL ³ Reconozcamos y apresurémonos a conocer a Yahvé. Como aurora está aparejada su aparición; vendrá como lluvia impetuosa, como lluvia primaveral que riega la tierra. ⁴ ¿Qué voy a hacerte a ti, Efraím? ¿Qué voy a hacerte a ti, Judá? Vuestra piedad es como lluvia mañanera, como rocío matinal, pasajero. ⁵ Por eso yo los he tajado por medio de los profetas, los he matado por las palabras de mi boca, y mis juicios han brotado como la luz ^{1.6} Pues prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto. ⁷ Pero ellos, como hombres, violaron la alianza², obraron pérfidamente contra mí. ⁸ ¡Galaad, ciudad de malhechores, de sangrientas huellas; ⁹ tú, cuya fuerza son los bandidos, si asesinaras a esa banda de sacerdotes a lo largo del camino de Siquem, porque obran criminalmente! ^{3 10} Espantoso es lo que he visto en la casa de Israel. Allí se prostituye Efraím, allí se contamina Israel. ¹¹ Pero en ti, ¡oh Judá! injertaré yo una rama cuando haga volver la cautividad de mi pueblo ⁴.

El profeta presenta a los israelitas angustiados en la adversidad, decididos a retornar a Yahvé como único punto de salvación: *Venid y volvamos*. (v.1). En su ruina reconocen que todo lo que les ha sucedido ha sido enviado por Dios para hacerlos volver al buen camino, y, por tanto, sólo El podrá sanarlos: *El desgarró. nos vendará*. Es inútil esperar en la ayuda de los hombres, aunque fueran los grandes reyes de Asiría. **Sólo Yahvé es poderoso para salvar la situación. Reconocen su omnipotencia, capaz de rehabilitar a Israel:** *nos dará vida en dos días y al tercero nos levantará* (v.2). No tienen otro anhelo que **volver a participar de la amistad divina:** *viviremos ante El*. El pueblo se siente como tierra sedienta, y por eso clama por la protección bienhechora de Yahvé: *Apresurémonos a conocer a Yahvé; vendrá como lluvia. primaveral que riega la tierra* (v.3). El símil expresa bien lo que significa la aparición de Yahvé, que es comparada también a la *aurora*, recibida con alegría después de las tinieblas de la noche.

Los sentimientos, pues, de arrepentimiento están bellamente expresados por el profeta, el cual a esta actitud, aparentemente sincera, contrapone la reacción de Yahvé, que se muestra desconfiado por este movimiento de acercamiento a El por parte de Israel. ¡Tantas veces ha dicho que se volvía a su Dios y después le abandonaba! Por eso Yahvé está perplejo y duda en aceptar las actuales manifestaciones de arrepentimiento: *¿Qué voy a hacerte, Efraím? ¿Qué voy a hacerte, Judá?* (v.4). Desconfiado por decepciones anteriores, no cree en la sinceridad y constancia de la actual conversión, que es pasajera como *lluvia mañanera, como rocío matinal.*, que con los primeros ardores del sol se evapora. Así es la *piedad* o sentimiento de reconocimiento de los derechos de Yahvé.

Dios los ha probado y *tajado por medio de los profetas*, anunciándoles vaticinios conminatorios que realmente provenían de su *boca*, y sus juicios o sentencias debían haber surtido efectos de arrepentimiento, como *la luz* (v.6). Los profetas, transmitiendo sus oráculos amenazadores, son comparados a piedras cortantes, que *tajan* al pueblo en orden para inclinarlos a la *luz* de la Ley divina. La frase es enérgica e incisiva y refleja bien la misión, muchas veces punitiva, de los profetas. A pesar de sus amenazas, los israelitas, como *hombres, violaron mi alianza* (v.7). Aquí la palabra *hombres* parece tener un sentido peyorativo, aludiendo a la condición falsa del hombre que, llevado de sus pasiones, no sabe corresponder a los compromisos de la *alianza* con Dios ⁵. Por eso añade: *obrarón pérfidamente contra mí*, pues le abandonaron para irse tras de los

ídolos.

Es tal el estado de perversidad que reina en Israel, y sobre todo en la clase sacerdotal, que invita a los bandidos de *Galaad* (famosa por las bandas de asesinos que pululaban en sus frondosos bosques)⁶ a que sean los ejecutores de la justicia divina contra los sacerdotes: *Tú, cuya fuerza son los bandidos, si asesinaras. a lo largo del camino de Siquem* (v.8). La frase es oratoria y expresa el estado de culpabilidad a que han llegado los sacerdotes del reino del norte, simbolizado aquí en la ciudad de Siquem, cerca de Samaría. Los cultos paganos y sincretistas constituyen el pecado principal del reino: *allí se prostituye Efraím*. (v.10). Los sacerdotes son los principales responsables de esta situación, ya que evitan que los israelitas vayan a cumplir sus prácticas religiosas a Jerusalén.

El v.11 parece desconectado del contexto, y puede ser una glosa en la que un autor posterior contrapone la suerte triste que aguarda al reino del norte a la gloriosa que le espera a *Judá*. Yahvé injertará una *rama*⁷ o retoño que lo hará vivificar cuando vuelva de la cautividad. En este supuesto nos encontraríamos con una profecía mesiánica al estilo de otras similares de los escritos proféticos⁸, en la que se insiste en la renovación vigorosa obrada por Yahvé en *Judá* (*yo injertaré una rama.*) después de la prueba del exilio. Como siempre, esta intercalación de una profecía esperanzadora tiene por fin aliviar al lector de la impresión recibida anteriormente al anunciar un castigo inexorable de parte de Yahvé sobre su pueblo. La justicia y la misericordia divinas son los dos polos sobre los que alternativamente gira la teología de los profetas respecto de los destinos de Israel.

7. Anarquía social y petición de ayuda al extranjero.

En los c.7-9 se refleja la anarquía reinante después de Jeroboam II. Los desórdenes sociales están al orden del día. La nación se siente insegura, y busca nerviosa auxilio tan pronto en Asiría como en Egipto. En el terreno religioso, la idolatría y la impiedad crecen por doquier. De hecho sabemos que, después de la muerte de Jeroboam II, las dinastías se sucedieron con pasmosa rapidez, pues los reyes eran asesinados y suplantados sistemáticamente por generales insurrectos, a su vez devorados por el torbellino de la anarquía social. Son los años en que Teglatfalasar III hace sus primeras incursiones por la costa sirofenicia y amenaza caer sobre Palestina (entre el 750 al 735 a.C.).

Conspiraciones contra los gobernantes (1-7).

¹ Cuando yo quería sanar a Israel, se ha revelado la iniquidad de Efraín y la perversidad de Samaría; obra fraudulentamente; entra el ladrón dentro, y fuera hace sus correrías el bandido. ² No reflexionan en su corazón que yo tengo presente su maldad; ahora sus obras les rodean y están patentes ante mí. ³ Regocijan al rey con sus malicias, y con sus mentiras a los príncipes, ⁴ mientras que todos respiraban furor, como horno a punto de abrasar la hornada ⁹. Cesa el hornero de enrojar mientras se amasa y fermenta lo amasado. ⁵ Ya el día mismo de “nuestro rey” comienzan los príncipes a encenderse por el vino, mezclados en compañía de bandidos ¹⁰. ⁶ Pues como horno ardieron sus corazones en intrigas; su furor ha descansado durante la noche, pero a la mañana como llama de fuego. ⁷ Todos se encendieron como horno y devoraron a sus jueces. Todos sus reyes sucumbieron, pero nadie de entre ellos clamó a mí.

La anarquía social es general. El robo y asesinato están a la orden del día (v.1), y se hacen de modo tan descarado, que sus autores no tienen interés en ocultar las fechorías: sus *obras les rodean (como un vestido) y están patentes a mí* (v.2). A continuación, el profeta describe al detalle y de modo poético la trama de una de tantas conspiraciones habidas contra los gobernantes de aquel tiempo de descomposición política y social. De un lado, los subditos se muestran zalameños y adulan al rey y a los príncipes (*regocijan al rey con sus mentiras, v.3*), mientras que están tramando interiormente su muerte. Después de la muerte de Jeroboam (753), los atentados se sucedieron en masa. Quizá se aluda aquí a la conspiración de Sellum contra el rey Zacarías (753-52), hijo de Jeroboam II y último rey de la dinastía de Jehú. El usurpador, Sellum, fue muerto por otro usurpador (Menajem, 752 — 742/1) un mes después ¹¹.

El relato de Oseas puede ser un eco de estas intrigas. Supone el profeta que se celebró una fiesta en honor del rey, en la que no faltaban las alabanzas y adulaciones propias de las circunstancias. Mientras tanto, hervían furiosos en odio, tramando la ruina del rey. El profeta compara los conspiradores a los horneros que encienden el horno y preparan la pasta (los planes del regicidio), para esperar el momento oportuno. Dejan que fermenten sus planes, y cuando los príncipes y el rey están despreocupados, encendidos por el vino, entonces se echan sobre ellos, asesinandolos (v.7). Es la historia de las conspiraciones que tuvieron lugar en los años que van desde el 750 al 735 a.C. El profeta refleja en este relato una de tantas conspiraciones, sin concretar ninguna en nombres. Los términos literarios pueden aplicarse a todas ellas. El quiere hacer ver que la anarquía y el libertinaje campean en la sociedad, porque nadie se acuerda de Dios: *nadie. clamó a mí* (v.7).

Israel, en busca de ayuda extranjera (8-16).

⁸ Efraím se aceita de las gentes, es como torta a que no se dio vuelta. ⁹ Los extraños devoran su sustancia, sin que él se dé cuenta; ya tiene canas, y no se ha apercebido. ¹⁰ A Israel le sale a la cara su arrogancia ¹², y no se vuelven a Yahvé, su Dios, y, con todo esto, no le han buscado. n Efraím se ha tornado en paloma estúpida, sin juicio; acuden a Egipto, se dirigen a Asiría. ¹² Tan pronto como vayan, yo les tiendo mi red y los haré caer en ella como aves del cielo, Yo los castigaré según lo decretado contra sus maldades¹³. ¹³ ¡Ay de ellos por haberse apartado de mí! ¡Ruina sobre ellos por haberse rebelado contra mí! Yo los salvaba y ellos me mentían. ¹⁴ No me invocan de corazón, sino que ululan sobre sus almohadillas; por el grano y por el mosto se hacen incisiones ¹⁴. Son rebeldes contra mí. ¹⁵ Yo los eduqué y fortalecí sus brazos, pero maquinaban contra mí. ¹⁶ Se vuelven hacia los que de nada sirven ¹⁵; se han convertido en arco engañoso. Sus príncipes caerán a la espada por sus insolentes bravatas ¹⁶; es decir, serán la irrisión en la tierra de Egipto.

Irónicamente se compara a Efraím (reino del norte) a una *torta a la que no se dio vuelta* (v.8), y por ello a medio cocer. Ha querido impregnarse de costumbres paganas (*se aceita de los pueblos*), y el resultado es que no es ni yahvista ni pagano. No tiene apego a su personalidad y tradiciones nacionales, y, por otra parte, las costumbres y usos adoptados de los pueblos gentiles no le van a su medida. Es una *torta* a medio cocer. No se da cuenta que, con esta política de mimetismo extranjero, los *extraños devoran su sustancia* (v.9), debilitándola en su vida nacional; y así, sin darse cuenta, es presa de una vejez nacional prematura (*ya tiene canas*), sin que se aperceba de ello.

No reconoce su debilidad y sus yerros, y por eso su conducta es insolente y desafiante para los intereses de Yahvé: *a Israel le sale a la cara su arrogancia* (v.10). En su autosuficiencia, no se creen los israelitas necesitados de auxilio, y por eso *no se vuelven a Yahvé, su Dios*; a pesar de lo que han sufrido: *y, con todo esto, no le han buscado*. Su ceguera será su castigo. Tan infatuado está, que, en vez de dirigirse a Yahvé, ha buscado ingenuamente, como *paloma estúpida, sin juicio*, ayuda de las grandes potencias, Asiría y Egipto, que terminarán por absorberlo políticamente. La frase parece aludir a la política inconsistente de Israel en aquel tiempo, cuando Teglatfalasar III de Asiría hacía irrupción en la costa sirofenicia y se preparaba a avanzar por Palestina para chocar contra Egipto.

Las facciones políticas de Israel eran diversas, ya que unos propugnaban aliarse con el coloso asirio que avanzaba, mientras que otros eran partidarios de escudarse en la potencia del faraón para hacer frente a la invasión. Los profetas, en esta situación, predicaban siempre la política de Dios, que es abstenerse de entrar en ligas extranjeras, que no hacen sino perjudicar a los intereses religiosos del pueblo elegido, y encomendarse a la ayuda omnipotente de Yahvé. Isaías y Jeremías serán los grandes campeones de esta tesis eminentemente “yahvista.” De hecho, de nada les servía a los políticos israelitas el buscar alianzas extranjeras, pues por haber despreciado y desconfiado en Yahvé, caerían en la *red* que les tendía *como aves del cielo* (v.12).

En la escuela de los fracasos militares y políticos iba Yahvé adoctrinando a su pueblo, de dura cerviz (*yo los castigaré.*), que tenía sueños de gran nación. El apartarse de Yahvé traía como consecuencia la *ruina* (v.13). La ingratitud de Israel desbordaba toda medida, y, sobre todo, su falta de sinceridad en sus actos de culto no hacía sino atraer la ira divina. En realidad, no les importan los intereses de su Dios, sino *que ululan sobre sus almohadillas y por el grano y por el mosto hacen incisiones* (v.14). El texto alude a la costumbre de prosternarse en los lugares de culto, extendiendo en el suelo el manto o pequeños lechos (*almohadillas*), haciéndose *incisiones* (v.14) rituales en señal de dolor por los pecados y para manifestar una piedad extraordinaria ¹⁷.

Los israelitas adoptaron prácticas culturales de los cananeos aun en el santuario de Yahvé, pero, además, participaban de los ritos sagrados en los lugares de culto idolátrico con sus grandes aberraciones. El profeta destaca la ingratitud inmensa que esto supone, ya que Israel debía su existencia como nación exclusivamente a la elección y protección de Yahvé (*yo los eduqué y fortalecí sus brazos*, v.15), pero ellos han correspondido con la rebelión y el engaño, yéndose tras de los ídolos: *se vuelven hacia los que de nada sirven* (v.16). Han resultado a Yahvé tan traicioneros como el *arco engañoso* que se vuelve contra el que lo maneja ¹⁸. Israel no ha querido ser instrumento dócil en las manos de Yahvé, y se ha vuelto contra El, prefiriendo a los ídolos de las naciones y buscando alianzas paganas.

Pero en esto encontrarán el castigo, pues los que más abogan por la alianza con las naciones como Egipto y Asiría *caerán a la espada por sus insolentes bravatas*. La frase puede ser una alusión al ardor con que combatían las distintas facciones políticas (egiptófilos y asirófilos) en la corte de Samaría. La última frase, *serán la irrisión de la tierra de Egipto*, es considerada por algunos autores como glosa posterior que interpreta los hechos a la luz de la caída de Samaría en 721 a.C.

¹ El TM dice: “Tus juicios brotan (como) la luz.” Los LXX leen “mi juicio como la luz.” Hemos preferido esta última, como más adaptable al contexto. — ² Otros traducen “ellos, como Adam, violaron la alianza.” La palabra hebrea Adam puede tener sentido colectivo, y así lo hemos interpretado. — ³ Así según la reconstrucción de Hoonacker. El texto es oscuro y discutido su sentido. He aquí otra versión: “Gomo bandidos en emboscada, una banda de sacerdotes asesina sobre el camino de Siquem” (*Bible de Jérusalem*). — ⁴ Texto discutido. Nuestra versión es la de Hoonacker. La *Bible de Jérusalem* traduce: “A ti también, Judá, yo destino una cosecha cuando restablezca a mi pueblo.” ⁵ En Job 31:23 encontramos este mismo sentido peyorativo de *hombre (adam)*. — ⁶ En Jue 10:17 aparece *Galaad* como ciudad. Algunos ejemplares de los LXX, pertenecientes a la recensión de Luciano, leen *Caigala*. — ⁷ La palabra hebrea *qair* sígrunca “. generalmente, pero también rama (cf. Sal 80, 12; Job 14:9, etc.). — ⁸ Cf. Is ii, is;

Jer 23:5; Ez 17:22. — 9 Literalmente el TM dice: “Todos ellos son adúlteros, como horno encendido por el hornero. Cesa de atizar el fuego desde el amasado de la pasta hasta su fermentación.” La *Bible de Jérusalem* traduce: “Todos están jadeantes, arden como horno, cuyo panadero no atiza el fuego desde que amasó la pasta hasta que es fermentada.” — 10 El TM dice: “el día de nuestro rey pusieron enfermos los príncipes con el ardor del vino; él tendió su mano a los brillantes” (¿embriagados?) Los LXX: “con las pestes.” Indudablemente el texto está corrompido. Un ligero cambio de letras da la versión que hemos tomado de Hoonacker. — 11 Cf. 2 Re 15:10s. — 12 Otros traducen: “la gloria de Israel da contra él testimonio.” Así Cantera. *Bible de Jérusalem*: “la arrogancia de Israel testimonia contra él.” — 13 Así según un ligero cambio de letras (versión seguida por la *Bible de Jérusalem*). El TM dice: “según lo oído en sus asambleas.” — 14 Así según los LXX. El texto del TM no da sentido aceptable. — 15 El texto original es oscuro. Un ligero cambio de consonantes da la traducción que hemos propuesto, siguiendo a Hoonacker. *Bible de Jérusalem*: “se vuelven hacia Baal.” — 16 Lit. “por la ira de su lengua.” La frase siguiente es considerada por muchos autores como glosa posterior. — 17 Estaba prohibida esta práctica en Lev 19:28; 21:5; Dt 14:1. Sobre su extensión en Ganaán cf. 1 Re 18:28; Jer 16:6; 41:5. 47:5; 48:37. Véase el artículo de Vigouroux *Les pré-tres de Baal et leurs successeurs*: RB 5 (1896) p.227s. — 18 Cf. Sal 78:57.

8. La invasión asiria, castigo por los pecados de Israel.

En este capítulo encontramos una serie de acusaciones que justifican la ruina de Israel: violación de la alianza, dinastías ilegítimas, adoración del becerro, petición de ayuda exterior e idolatría.

Anuncio de la invasión y de la cautividad (1-6).

¹ ¡Emboca la trompeta! Como buitres se abate sobre la casa de Israel por haber quebrantado mi alianza y haber prevaricado contra mi ley. ² Clamarán a mí: “¡Dios mío!” Pero te conocemos, Israel. ³ Israel ha rechazado el bien, y el enemigo le perseguirá. ⁴ Se dieron reyes, pero no elegidos por mí; constituyeron príncipes sin yo saberlo; de su oro y su plata se hicieron ídolos, mas para su perdición. ⁵ Yo rechazo tu becerro, Samaría; mi furor se ha encendido contra ellos. ¿Hasta cuándo no lograrán purificarse? ⁶ Porque de Israel son, son obra de artífice, no son de Dios, y será llevado cautivo el día de Yahvé ¹ el becerro de Samaría.

La invasión es inminente; por eso se invita a un imaginario centinela a dar el grito de alarma (*emboca la trompeta*), pues en su perspectiva profética, Oseas ve ya planear al ejército asirio, que como un *buitre se abate sobre la casa de Israel* (v.1). El anuncio se expresa en sentido entrecortado para dar mayor impresión de nerviosismo. El símil del *buitre* sirve para expresar la rapacidad del ejército invasor *. La causa del castigo es la infidelidad a la *alianza* y a la *Ley*. **Siempre los profetas hacen hincapié en las razones teológicas que dirigen las vicisitudes históricas del pueblo elegido.** Las circunstancias políticas históricas no cuentan para ellos, sino las exigencias de la alianza del Sinaí entre Yahvé y su pueblo. Conforme a este pacto, la historia de Israel se desenvuelve en una alternativa de castigos o bendiciones, **según su fidelidad o deslealtad al mismo por parte del pueblo elegido.**

Por eso ahora Yahvé no hace caso del grito angustiado de Israel: *¡Dios mío!* pues su conversión no brota de la sinceridad del corazón. Yahvé conoce sus veleidades (*Te conocemos, Israel*, v.2) y, por tanto, espera las pruebas de su arrepentimiento ². Israel se ha trazado un plan de vida totalmente al margen de la ley de Dios, en lo que ésta implica de bendiciones (*Ha rechazado el bien*, v.3), y por eso Yahvé lo entregará al *enemigo, que le perseguirá*. La vida nacional no ha sido controlada conforme a las exigencias de la teocracia: *se dieron reyes, pero no elegidos por mí*. (v.4). El reino del norte era ilegítimo por su origen cismático después de la muerte de Salomón.

Jeroboam I, su primer rey, además de ser ilegítimo usurpador, instauró la tauroatría, o

culto de Yahvé bajo la forma de toro ³, lo que estaba prohibido por la Ley. En el nuevo reino floreció la idolatría en sus diversas formas, como fruto normal del sincretismo religioso adoptado (*de su oro y plata se hicieron ídolos*), lo que contribuyó a la *perdición* del reino. Yahvé no puede aprobar este culto taurolátrico (*yo rechazo tu becerro, Samaría, v.6*). El culto cismático, con grandes infiltraciones idolátricas, practicado en Betel y Dan, no podía ser aprobado por Yahvé, que había señalado como único lugar de culto a Jerusalén, y por eso Yahvé condenará al pueblo de Samaría a la cautividad. Han confiado en sus ídolos de oro, y de nada les servirá en el *día de Yahvé*, o de la manifestación de su ira. El *becerro de Samaría*, o ídolo del reino del norte, será llevado *cautivo* como sus adoradores, que se avergonzarán de él.

Anuncio del exilio (7-14).

⁷ Pues siembran vientos, recogerán tempestades. La espiga no dará fruto ni formará harina, y si algunas la dieran, las devorará el extranjero. ⁸ Devorado será Israel; ahora ha sido considerado entre las naciones como vaso del que no se hace aprecio. ⁹ Por ellos subieron a Asiría. El onagro busca estar solo, Efraím se entregó a los amantes ⁴. ¹⁰ Aunque sean entregados a las naciones, al presente los guardo reunidos, para que sufran algún tiempo la carga del rey y de los príncipes ⁵. n Efraím ha multiplicado sus altares para pecar; sólo para pecar le han servido. ¹² Escribí para él las palabras de mi Ley ⁶, pero las tienen por palabras de extranjeros. ¹³ ¡Aman los sacrificios, que sacrifiquen! ¡(Aman) la carne, que la coman! Yahvé no se agrada de ellos. Ahora se acordará de sus iniquidades y castigará sus pecados. Volverán a Egipto ⁷. ¹⁴ Israel se olvidó de su Hacedor y construyó palacios; Judá multiplicó sus ciudades fuertes, pero yo daré sus ciudades al fuego, que devorará sus palacios.

Israel, con su conducta desafiante, se está haciendo acreedora a un castigo. Está buscando relaciones políticas con Asiría y terminará absorbida por esta nación imperialista. Todos estos malos pasos no son sino los primeros indicios de la catástrofe: *siembra vientos y recogerán tempestades* (v.7). El proverbio expresa bien el final que tendrá la mala política internacional de Israel. La *cosecha* que les espera no será precisamente de trigo ni de harina. Verán *espigas*, pero no darán *fruto*. El profeta parece aludir aquí al ejército invasor, que arrasará las cosechas, y las pocas espigas que haya, *las devorara el extranjero*.

Israel, en efecto, ha sido despreciado y tratado como un *vaso del que no se hace aprecio* (v.8). A pesar de esto, la conducta de Israel es inexplicable, ya que ha ido a buscar a sus invasores (subieron a *Asiría*, v.8), y en esto se muestran menos inteligentes que el *onagro*, que ama la soledad y la independencia⁸. En cambio, *Efraím* (reino del norte) ha ido con dádivas tras los *amantes* o invasores, probable alusión a las ofrendas que presentaban como tributo al coloso asirio⁹. Con ello no hará sino acelerar la ruina de la nación y la cautividad. El profeta les anuncia que ésta ciertamente vendrá, aunque todavía subsistan como nación durante algún tiempo, para que experimenten la anarquía y el desorden interno político: *Aunque sean entregados a las naciones, al presente los guardo reunidos para que sufran algún tiempo la carga del rey y de los príncipes* (v.10). El pueblo debe experimentar lo que supone la funesta política de las clases dirigentes¹⁰. Antes de que llegue la *tempestad* del cautiverio, deben probar *los vientos* que la prepararon, es decir, la política suicida que los llevará a la catástrofe.

Después de aludir a la situación política, el profeta se vuelve de nuevo a la tragedia religiosa de aquel pueblo que ha abandonado a Yahvé para entregarse a la más crasa idolatría: *Efraím ha multiplicado sus altares para pecar* (v.11). Los lugares de culto idolátrico no le han servi-

do sino para facilitar toda clase de transgresiones contra la Ley recibida de Yahvé. Como consecuencia de esta defección en lo cultural, sobrevino la defección en la práctica de la Ley, pues los israelitas consideran las *palabras de la Ley* divina como algo extraño a ellos, como *palabras de extranjeros*. De nada les servirán sus *sacrificios* y sus banquetes con motivo de los actos de culto, porque Yahvé *no se agrada de ellos* (v.15). Dios quiere ante todo la entrega sincera de los corazones. Por su hipocresía y deslealtad los castigará, y reconocerán sus *iniquidades*. Volverán a repetirse los tristes días de la servidumbre de Egipto (*volverán a Egipto*), si bien esta vez en el exilio de Mesopotamia.

El v.14 es muy semejante, por el estilo, a los oráculos de Amos ¹¹, y puede ser una inserción hecha por un glosista, inspirada en los escritos del profeta de Tecoa. Israel y Judá se han creído fuertes, levantando *palacios y ciudades fuertes*, olvidándose de buscar la ayuda en su Hacedor; por eso serán castigados, y sus ciudades y palacios entregados al fuego. El texto alude a la destrucción de las ciudades de ambos reinos como efecto de la invasión asiría, que culminará en la ocupación de Samaría en 721 a.C. por Sargón II.

¹ Así según un reajuste muy plausible del texto, propuesto por Hoonacker. El TM dice lit.: “rotos Yahvé el becerro de Samaría,” lo que es ininteligible. Los LXX: “porque se descarriaba tu becerro, Samaría.” — 2 Cf. Ez 10:1. Los invasores son frecuentemente comparados a aves de presa en la Biblia (Dt 28:49; Jer 48:40; Hab 1:8). — 3 Cf. 1 Re 12. — 4 El texto está oscuro, y las traducciones no coinciden. *Bible de Jérusalem*: “Han subido a Asiría — onagro que vive aislado — . Efraím se ha comprado amantes.” — 5 *La Bible de Jérusalem*: “que se comprenden entre las naciones, yo voy a dispersarlos, y cesarán pronto de ungir reyes y príncipes.” — 6 El TM es oscuro. Un ligero cambio de letras da la versión, propuesta por Hoonacker. — 7 Los LXX añaden: “y comerán inmundicias en Asiría.” — 8 Cf. Job 39:5-8. Probablemente el profeta ha escogido la comparación del *onagro* por la parano-masia que hay en hebreo entre *Fere* (onagro) y *Efraím*. — 9 Cf. 5:13; 7:11; 12:2. — 10 La versión de los LXX supone otro original: “y cesarán un poco de ungir reyes y gobernantes.” *La Bible de Jérusalem*: “yo voy a dispersarlos, y cesarán pronto de ungir reyes y jefes.” — 11 Cf. Am c.1-2.

9. El castigo de Efraím.

La cautividad de Israel está a la vista (1-6).

¹ **No te goces, Israel; no te regocijes como las gentes, porque has fornicado fuera de tu Dios. Fuiste en busca del salario sobre toda era de trigo. ² Pero la era y el lagar los desconocerán ! y el mosto les defraudará. ³ No quedarán en la tierra de Yahvé, sino que Efraím volverá a Egipto, y en Asiría comerán manjares inmundos. ⁴ No harán más a Yahvé libaciones de vino ni le presentarán sus sacrificios, su pan será pan de duelo; cuantos lo coman se contaminarán, porque su pan será para ellos mismos, no entrará en la casa de Yahvé. ⁵ ¿Qué haréis en el día de la asamblea, en el día de la fiesta de Yahvé? ⁶ Porque he aquí que se han marchado de la (tierra) devastada, y Egipto los reunirá. Menfis los sepultará. Sus preciosidades de plata las heredarán las ortigas; los cardos (heredarán) sus tiendas.**

El anuncio de la próxima cautividad aparece expresado con toda claridad. Israel sigue inconsciente su vida de alegría y regocijos, pero en esto se muestra estúpida y sin inteligencia, porque el castigo no se hará esperar por haber abandonado a Yahvé, yéndose tras los ídolos: *has fornicado fuera de tu Dios* (v.1). Se ha conducido como una cortesana, *en busca de salario sobre toda era de trigo*; es decir, ha participado en todos los jolgorios y prácticas supersticiosas y paganas que tenían lugar con motivo de la recolección ². Pero, por haber tomado parte en fiestas idolátricas con motivo de la recolección, Yahvé castigará a Israel a una gran escasez: *la era y el lagar los desconocerán* (v.2), e.d., los frutos no responderán a la llamada y espera de los habitantes de

Israel al cultivar el campo; *el mosto los defraudara* en su esperanza.

Pero esto no será sino el principio del fin, ya que el exilio será el destino definitivo de Israel. El profeta concibe la futura cautividad en Asiría al estilo de la antigua de Egipto: *Efraím volverá a Egipto* (v.3). En Asiría *comerán manjares impuros*. Privados del templo, ya no podrán presentar sus primicias, que consagraban la cosecha (*no entrará en la casa de Yahvé*, v.4). Por eso, ese pan sólo valdrá *para ellos mismos*, e.d., para saciar su hambre, pero no para reconocer en él la mano pródiga de Yahvé: su *pan será un pan de duelo*. La casa donde había muerto alguno era considerada como contaminada durante siete días³, y los familiares tenían banquetes funerarios en un ambiente de duelo y de tristeza⁴. La tristeza lo invadirá todo en el exilio, y los israelitas se sentirán en perpetuo duelo.

Desaparecerán las tradicionales fiestas y *asambleas* del pueblo (v.5). Al desaparecer el templo no habrá ocasión de reunirse el pueblo y celebrar la tradicional *fiesta de Yahvé*, e.d., los novilunios, y las fiestas mayores de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. Las gozosas asambleas en torno al templo de Sión serán sustituidas por la dolorosa concentración de exilados en el extranjero: *Egipto los reunirá* (v.6), y allí, en la tierra tradicional de la servidumbre (simbolizada en la capital, *Menfis*), encontrará Israel triste sepultura, mientras que en Palestina los palacios y moradas de los israelitas (*con sus preciosidades de plata*) serán invadidas por las ortigas y los cardos.

Asechanzas de los israelitas al profeta (7-10).

⁷ Llegaron los días del castigo, llegaron los días de la paga. Clama Israel: “El profeta es un insensato, presa de delirio el hombre del espíritu.” A la enormidad de tu iniquidad se añade la enormidad de la persecución. ⁸ El profeta centinela de Efraím, en unión con su Dios, (halla) en todos sus caminos el lazo del cazador y la persecución en la casa de su Dios. ⁹ Profundamente se corrompieron, como en los días de Guibá. El se acordará de su iniquidad y castigará sus pecados. ¹⁰ Como uvas en el desierto hallé yo a Israel, como brevas en la higuera en su principio contemplé a vuestros padres, los cuales, llegados a Baal-Peor, se consagraron a la infamia y se hicieron abominables como lo que amaron.

El profeta anuncia la proximidad de los *días del castigo*, y, sin embargo, no encuentra sino hostilidad e incredulidad. Se le trata como *insensato* poseído de un espíritu maniático pesimista. No sólo prevarican, sino que le persiguen (v.8). Oseas, como profeta, se declara el *centinela de Efraím*, siempre alerta para dar la voz de alarma ante los peligros que se avecinan, y, sin embargo, no se le reconoce su misión, sino que por doquier se le ponen *lazos en sus caminos*, como el cazador lo hace en busca de la presa (v.8). La *casa de su Dios* parece tiene aquí el sentido amplio de territorio perteneciente a Yahvé, es decir, el reino de Israel. El profeta, que no hace sino vivir en comunicación *con su Dios*, es hostigado en el territorio propiedad del mismo Dios. La corrupción de sus perseguidores es comparable a la de los habitantes de *Giiibá*⁵. Quizá la mención del crimen abominable de los benjaminitas contra uno que pedía hospitalidad sea relacionado con la negativa del así *lo* a que como profeta tenía Oseas en el territorio de Israel. Le niegan algo que afecta a sus derechos naturales como israelita, y más como representante de Yahvé. Oseas clama a la justicia divina para que salga por sus derechos: *El se acordará de su iniquidad*. (v.8).

Yahvé sintió un placer especial al entrar en relación con Israel en el desierto, comparable al viajero que encontró, sin esperar, *uvas en el desierto*, o como el que prueba las *brevas en la higuera*, encontradas inesperadamente antes de que llegue la época de la maduración de los higos

(v.10). Yahvé amó y protegió a su pueblo con paternal solicitud cuando Israel empezó a formarse como nación; pero, a pesar de todos los beneficios que le prodigó, Israel se entregó a los ídolos en la primera ocasión que encontró: *Llegados a Baal-Peor, se consagraron a la infamia* (nombre despectivo para designar los ídolos) *y se hicieron abominables*. (v.10). *Baal-Peor* es una localidad de Moab, donde los israelitas prevaricaron en masa en su paso hacia Ganaán ⁶. El profeta contrapone en este cuadro el afecto y solicitud de Yahvé por su pueblo y la conducta desagradecida de éste al abandonarle e irse tras de los ídolos de Moab, entregándose a las costumbres licenciosas que solían acompañar a los actos de culto idolátricos.

La exterminación de Efraím (11-17).

¹¹ Se volará como pájaro la gloria de Efraím, y no habrá ya ni parto, ni maternidad, ni embarazo. ¹² Si crían hijos, los despojaré de ellos, privándolos de hombres, y jay de ellos cuando yo me aleje de ellos! ¹³ Efraím, yo lo he visto, ha hecho de sus hijos presa de caza, y Efraím sacará sus hijos para el asesino ⁷. ¹⁴ Dales, ¡oh Yahvé! ¿Qué les has de dar? Dales entrañas estériles y senos enjutos. ¹⁵ Toda su perversidad está en Guilgal; allí los aborrecí. Por la perversidad de sus obras los arrojé de mi casa; no volveré a amarlos. Todos sus príncipes son rebeldes. ¹⁶ Efraím está herido; su raíz está seca, no dará fruto; aunque parieren, haré morir a los tesoros de su seno. ¹⁷ Los rechazaré mi Dios por no haberle escuchado e irán errantes entre las gentes.

Supuesta la inveterada prevaricación de Efraím, iniciada ya en los albores de su historia, como prueba el hecho de Baal-Peor, Yahvé ha decidido exterminarlo como pueblo. Su *gloria* o vigor, manifestado en la fecundidad y proliferación de sus hijos, *volará como pájaro* (v.11). Será condenado a la absoluta esterilidad (*No habrá ni parto, ni maternidad*). Y si aún nacieren niños, Yahvé se los arrebatará (v.12), entregándolos a la espada y al cautiverio. Efraím, pues, no ha hecho sino criar hijos para ser *presa de caza* (v.15) de los invasores asesinos ⁸.

La maldición de Yahvé es inexorable, y es tal, que el profeta se resiste a pronunciarla: *Dales, ¡oh Yahvé!* y dialoga consigo mismo: *¿Qué les has de dar?* Y, por fin, con la mayor repugnancia, proclama la maldición divina: *dales entrañas estériles y senos enjutos* (v.14). El profeta pide la extinción del pueblo por su depravación general, reprimiendo sus sentimientos primarios de piedad. La terrible sentencia está justificada por las abominaciones que cometen en los santuarios idolátricos como *Guilgal* ⁹. Por eso los arrojará de su *casa*, del territorio de Palestina, que le pertenece a Yahvé. Las clases dirigentes, *los príncipes*, con sus rebeldías, son los primeros responsables de la ruina. La exterminación y el exilio serán la triste suerte de un pueblo que había sido elegido por Dios como único entre las naciones (v. 16-17).

¹ *Desconocerán*, siguiendo a los LXX, en vez de “los apacentará” del TM. — ² Véase el artículo de Jaussen *Coatümes árabes*: RB (1903) p.258. — ³ Cf. Núm 19:14; Dt 26:14. — ⁴ Cf. Jer 16:7. — ⁵ Sobre la conducta abominable de los benjaminitas en *Guibá* o Gabaón cf. Jue C.IQ. — ⁶ Cf. Núm 23:28. — ⁷ El TM dice lit.: “Efraím, según vi, era Tiro plantada entre pastos.” La *Bible de Jérusalem*: “Efraím, yo le he visto, ha hecho de sus hijos una caza; Efraím deberá entregar sus hijos a la carnicería.” Nuestra versión supone un ligero retoque en una palabra del texto (*Sid*, “caza,” en vez de sur: Tiro). Hoonacker hace una bella reconstrucción, pero muy problemática: “Como la cierva cría sus pequeñuelos para la caza.” — ⁸ En él supuesto de mantener la lección del TM (“Efraím era Tiro rodeado de pradería”), el sentido sería que Efraím estaba destinada a ser gloriosa y rica como Tiro. Pero la comparación no se adapta bien al contexto, y es preferible buscar una reconstrucción. — ⁹ Cf. 4:15; 12:12.

10. Inminencia del Castigo.

Proliferación de la idolatría (1-8).

¹ Israel es una viña frondosa que da fruto proporcionado; pero a medida de la abundancia de su fruto hizo multiplicar sus altares, y a la medida de la riqueza de su tierra, hizo ricos a sus cipos. ² Su corazón es mendaz, y ahora pagarán las culpas; él quebrantará sus altares y demolerá sus cipos. ³ Que si dice ahora: “No tengo rey, porque no hemos temido a Yahvé, y el rey, ¿qué haría por nosotros?” ⁴ Pronuncian discursos, juran en falso, contraen alianzas, pero el juicio (condenatorio) germinará como planta venenosa en los surcos del campo. ⁵ Los moradores de Samaría están llenos de temor por el becerro de Bet-Aven; su pueblo está en duelo, y sus sacerdotes se lamentan por él, por su gloria, que ha emigrado lejos de él. ⁶ Hasta él mismo será llevado a Asiría como presente para el gran rey; Efraím cosechará la vergüenza, e Israel se cubrirá de deshonor por sus consejos. ⁷ Se acabó Samaría. Su rey es como espuma sobre la superficie de las aguas. ⁸ Destruídos serán los altos de la impiedad ², el pecado de Israel. Las zarzas y los abrojos treparán sobre sus altares. Dirán a los montes: “¡Cubridnos!” y a los collados: “¡Caed sobre nosotros!”

La riqueza de Israel, en vez de contribuir a alabar a Yahvé por los abundantes bienes materiales, no ha servido sino para multiplicar los lugares de culto idolátrico. Los *altares* y *cipos* (estelas de culto) se multiplicaron por doquier en honor de los *baales* de cada lugar, al estilo cananeo. En esto Israel se ha mostrado *mendaz*, ya que, aunque confiesa a Yahvé con los labios, su corazón está muy alejado de El (v.2). De un lado, los israelitas constatan la situación política caótica al decir *no tenemos rey* (probable alusión a la sucesión de usurpadores y cambios de dinastías que se siguieron a la muerte de Jeroboam II), y aun confiesan que de nada les serviría el rey si no tienen temor de Dios (*porque no hemos temido a Yahvé, y el rey, ¿qué haría por nosotros?*); pero estos sentimientos, expresados sólo en determinados momentos de angustia, quedan ahogados por sus actos pecaminosos: *jurán en falso, hacen alianzas* (v.4) con potencias extranjeras, como Asiría y Egipto.

Esta situación no puede prolongarse, y el *juicio* condenatorio de parte de Yahvé está a punto de caer sobre la nación, que la invadirá como *planta venenosa* o maldita en todos sus estratos sociales. La nación es comparada aquí a un campo con surcos (v.4) o del irritaciones, según la estratificación de clases sociales, lo que facilitará la propagación de la *planta venenosa*, que no es otra que el castigo justiciero de Yahvé. En el v.12, Israel es comparado con un campo no trabajado o erial. Aquí el profeta se fija en la facilidad de propagación de la ira divina, que cae como un veneno sobre Israel.

Una vez anunciado el castigo, el profeta presenta la ejecución del mismo. Ha llegado la invasión; los santuarios idolátricos serán arrasados y sus adoradores estarán consternados por la suerte del *becerro de Samaría* (v.5). El pueblo hará manifestaciones de *duelo*, y los *sacerdotes* se lamentarán al perder lo que les daba opíparas ganancias: su *gloria ha emigrado lejos de él*; e.d., sus tesoros fueron llevados por los conquistadores; y hasta el mismo ídolo (*becerro de Samaría*) será transportado como tributo al *gran rey* de Asiría ³. Esta será la gran *vergüenza* de Israel, que les ha venido por sus consejos (v.6) o malos cálculos políticos. Este será el trágico final del reino del norte.

Mientras llega la hora de la invasión, la nación es presa de la anarquía y de las facciones políticas, siendo el rey llevado como *espuma sobre la superficie de las aguas* (v.7), juguete de

los partidos políticos. El profeta parece aludir a la inseguridad política y social que existió del 750 al 735 a.C., cuando los usurpadores políticos se sucedían vertiginosamente y la opinión pública se dividía en las facciones asirófila y egipciófila.

Como colofón de tanta confusión anárquica vendrá al final la temida invasión; los lugares de culto (*los altos de la impiedad*, v.8) serán destruidos, y sus altares se cubrirán de *zarzas y de abrojos*, mientras que los habitantes, aterrados ante tanta ruina, pedirán a los montes y collados que los cubran para no ver tanta desolación y miseria: *Dirán a los montes: “¡Cubridnos!”; y a los collados: “¡Caed sobre nosotros!”* (v.8).

La destrucción inmediata de Israel (9-15).

⁹ Has pecado, Israel, desde los días de Guibá. Allí permanecieron: ¿No les va a alcanzar la guerra en Guibá a los hijos de la iniquidad? ¹⁰ Yo iré a castigarlos; los pueblos se reunirán contra ellos por un común compromiso a causa de su doble crimen. ¹¹ Efraím es una novilla domesticada, que gusta de trillar; pero yo domaré con el yugo el vigor de su cerviz ⁴; yo unciré a Efraím; Judá tirará del arado, Jacob tendrá que rastrillar. ¹² Sembrad en justicia, cosechad en misericordia, roturad vuestro barbecho, pues es tiempo de buscar a Yahvé hasta que venga y os enseñe la justicia. ¹³ Habéis cultivado la impiedad, habéis cosechado iniquidad y habéis comido fruto de mentira. Porque confiaste en tus carros, en la muchedumbre de tus guerreros, ¹⁴ se alzarán alboroto en tu pueblo, y todas tus fortalezas serán destruidas, como destruyó Salmái a Bet-Arbelen el día del combate, cuando fue estrellada la madre con sus hijos. ¹⁵ Así haré de vosotros, casa de Israel, por vuestra perversa maldad. Al alba será totalmente arruinado el rey de Israel.

Israel ha sido prevaricador desde tiempos antiguos, *desde los días de Guibá*⁵. Los benjaminitas fueron atacados por las demás tribus coligadas⁶, y permanecí ero η inmóviles en sus posiciones, creyendo que no se les atacaría; pero su prevaricación fue de tal magnitud, que no podía menos de afectarles la guerra: *¿No les va a alcanzar la guerra en Guibá a los hijos de la iniquidad?* (v.8). Su confianza era suicida, como lo es la de los contemporáneos de Oseas. Se creen éstos seguros y siguen pecando, sin pensar que Dios ha de descargar su ira sobre ellos.

Yahvé se encargará de darles el merecido, utilizando como instrumentos de su justicia a *pueblos que se reunirán por un común compromiso a causa de su doble crimen* (v.10). Sigue el profeta aludiendo a la coligación de todas las tribus de Israel para castigar el *doble crimen* de los benjaminitas, que les negaron la hospitalidad y después abusaron de modo nefando de los que tenían derecho a ella⁷. Así, los invasores coligados caerán sobre Efraím para castigar sus múltiples pecados.

Hasta ahora la vida de Israel fue fácil, sin mayores trabajos. Su labor se reducía a la de una *novilla domesticada que gusta de trillar* (v.11), libre de todo yugo y con la facilidad de comer lo que se le antojaba en la era⁸. Pero ahora Yahvé la va a emplear en trabajos desacostumbrados, de forma que quede domada *con el yugo el vigor de su cerviz*. Antes había llamado el profeta a Israel *novilla cerril*⁹, porque no quiere someterse al yugo; pero ahora será entregada por la fuerza a las duras pruebas de la cautividad, con las penalidades propias de los esclavos: *Israel tendrá que rastrillar*¹⁰. El símil es gráfico y expresivo. Israel volverá a las penalidades de la servidumbre de Egipto por no haber querido ser fiel a los preceptos de su Dios y no haberle reconocido como su legítimo dueño.

Finalmente, Oseas hace un llamamiento a un cambio de conducta si quieren evitar los ri-

gotes de la justicia divina: *Sembrad en justicia*. Sólo así pueden pensar *cosechar misericordia* (v.12) de parte de Yahvé. Israel, en el estado actual, es comparado a un campo sin cultivar, que, por su abandono en sus deberes religiosos, está como un erial o *barbecho*; por eso es necesaria una labor dura para remover la insensibilidad moral y religiosa a que han llegado: *roturad vuestro barbecho* (v.12), como único medio de *buscar a Dios* para que les *enseñe la justicia* o rectitud de vida conforme a sus preceptos.

Hasta ahora no han hecho sino sembrar *impiedad* y cosechar *iniquidad*, lejos de los caminos de su Dios (v.13). Toda su vida no ha sido sino un engaño, *un fruto de mentira*, pues no han sabido ser consecuentes en su vida práctica con sus convicciones. Han creído poder vivir sin la ayuda de Yahvé, confiando en su fuerza militar (v.13); pero llegará la hora de la verdad, y entonces se convencerán del engaño en que han vivido. La invasión vendrá, y todas sus fortalezas serán arrasadas, y la población sufrirá la suerte de *Bet-Arbel*¹¹, destruida por *Salmán*, probablemente un rey moa-bitá, mencionado en una estela asiría¹². Es la suerte que espera a la *casa de Israel*, que será arruinada con su *rey* en breve plazo, como el despuntar del *alba* después de la noche.

1 Los LXX traducen “como trozo de madera seco sobre las aguas,” que se adapta bien al conjunto del símil. — 2 Quizá aquí habría que traducir “los altos de (Bet)-Aven,” como lugar de culto idolátrico. *Aven* significa *impiedad*, y así hemos traducido. Pero puede ser la última parte del nombre de la localidad conocida de *Bet-Aven*, tantas veces mencionada como lugar de culto idolátrico por Oseas y Amos. — 3 Cf. 8,6. — 4 El TM dice: “yo hice *pasar* sobre su hermoso cuello.” Un ligero cambio de vocalización nos da: “yo domaré con el yugo.” Así Hoonacker. — 5 Cf. 9:9. — 6 Cf. Juec.19. — 8 cf. Dt 25:4. — 9 Cf. Os 4:6. — 7 Cf. Jue 19,30; 20:1:8; 21:7. — 10 La inclusión de “Judá tirará del arado”) parece fuera de sitio y es considerada por muchos autores como glosa. — 11 Una localidad al este del Jordán. — 12 En los anales de Teglafalasar III aparece un rey moabita llamado Saímanu.

11. Ingratitud de Israel.

Solicitud paternal de Yahvé para con su pueblo (1-7).

¹ Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo. ² Cuanto más se les llama, más se alejan. Ofrecen sacrificios a los baales e incienso a los ídolos. ³ Yo enseñé a andar a Efraím, lo levanté en mis brazos, pero no reconoció mis desvelos por curarle. ⁴ Los atraí con ligaduras humanas, con lazos de amor. Fui para ellos como quien alza una criatura contra su mejilla, y me bajaba hasta ella para darle de comer *. ⁵ Pero se volverá a Egipto ², y Asiría será su rey, porque rehusó convertirse. ⁶ Se cebará en sus ciudades la espada, exterminará a sus hijos ³ y los consumirá por sus consejos. ⁷ Los de mi pueblo serán colgados junto a sus moradas, ante los que suben a sus ciudades, y no habrá quien los levante ⁴.

El profeta recuerda los orígenes de Israel como pueblo. La solicitud de Yahvé fue realmente la de un padre que enseña a dar los primeros pasos a su hijito, librándole de los pueblos enemigos y prodigando milagros hasta robustecerle con pleno acceso a la eda'd de adulto. Israel estaba sujeto a la servidumbre en Egipto, y desde allí le llamó (v.1) para elegirlo como pueblo aparte de todos los pueblos, con una misión excepcional. Sin embargo, Israel, ya establecido en Canaán, se entregó a la idolatría (v.2), sin acordarse de los desvelos paternos que Yahvé le había prodigado (v.3). A pesar de tanta ingratitud, **Yahvé mostró su amor para con Israel, atrayéndole con ligaduras humanas** (v.4) o muestras tiernas de comprensión. La imagen de *ligaduras humanas*, supuesto el contexto, parece aludir a las cuerdas con que la madre ata solícitamente a su pequeño a su cuerpo para que no se caiga: *como quien alza una criatura contra su mejilla*.

Israel, pues, ha sido llevado en brazos, protegido por Yahvé y sustentado por El (*y me baba hasta ella para darle de comer*) de modo milagroso en el desierto para que no desfalleciera en su infancia como nación. Pero la defección e ingratitud del pueblo elegido no tuvo límites, y por eso volverá a la servidumbre (*se volverá a Egipto*), y a trueque de Yahvé, a quien no se le ha querido reconocer como Rey, Israel sufrirá la mano dura de otro monarca despótico: *Asiría será su rey*. Es el anuncio del exilio en Mesopotamia, castigo de su apostasía: *porque rehusó convertirse*.

El destino del pueblo elegido será trágico, ya que la espada y el cautiverio se cebarán en él, que se *consumirá por sus consejos* o desafortunados cálculos políticos, en contra de la predicación de los profetas, que postulaban una política exclusivamente religiosa. El v.7, si es legítima la lectura propuesta, parece aludir a la costumbre de los invasores asirios de empalar a los enemigos vencidos a la puerta de las ciudades⁵.

Yahvé se apiada de Israel (8-11).

⁸ ¿Cómo te he de entregar, Efraím? ¿Cómo he de darte, Israel? ¿Cómo voy a reducirte a lo de Admá? ¿Cómo voy a ponerte como a Seboím? Mi corazón se ha vuelto contra mí, a una se han conmovido mis entrañas. ⁹ No llevaré a efecto el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque yo soy Dios y no un hombre, soy santo en medio de ti y no me complazco en destruir ⁶. ¹⁰ Irán en pos de Yahvé, que rugirá como león, porque rugirá El y se precipitarán sus hijos desde el occidente, ¹¹ y acudirán presurosos desde Egipto como pájaros, y de Asiría como palomas, y los haré habitar en sus casas — oráculo de Yahvé — .

Como es ley en los oráculos proféticos, después de anunciar el castigo viene la contrapartida del ofrecimiento del perdón y de la misericordia de parte de Dios. En todo caso, aunque el castigo se anuncie como cierto, se declara que éste tiene un carácter purificadorio y que Yahvé no condena a Israel al exterminio total, **porque tiene designios de salvación sobre él conforme a antiguas promesas**. Así, pues, Oseas, después de anunciar la triste suerte que le espera a Israel, se apresurará a proclamar los planes salvíficos de Yahvé sobre el mismo.

Yahvé no puede tratar del mismo modo a su pueblo, elegido para sus grandes designios, que a las ciudades malditas de la Pentápolis, *Admá* y *Seboím*, anegadas por el mar Muerto⁷: *¿Cómo he de entregarte, Efraím?* (v.8). **En la mente divina pesan mucho los destinos de Israel** y no puede aniquilarle como a aquellas ciudades paganas. El afecto que le profesa le impide exterminarlos, aunque lo merezcan por sus prevaricaciones: *mi corazón se ha vuelto contra mí*. Por otra parte, Yahvé es Dios, y no se puede dejar llevar de una venganza implacable, como pudieran hacerlo los hombres; por eso reprimirá el *ardor de su cólera*. Como *santo*, debe ante todo mantener sus promesas antiguas de salvación hechas a Israel y no puede *complacerse en destruir* (v.9).

Una vez pasada la prueba purificatoria del castigo, en la que Israel será diezmado, pero no totalmente destruido, vendrá la restauración y la repatriación del cautiverio. Volverán en masa *en pos de Yahvé* (v.10), que abrirá la marcha y *rugirá como un león*, causando la consternación y el terror entre los enemigos del pueblo de Israel. Aunque estén dispuestos en las regiones extremas del *occidente*, todos se congregarán en torno a Yahvé, triunfador de sus enemigos. De todas las partes, desde *occidente, Egipto y Asiría* (v.10), volverán presurosos, con la celeridad de los *pájaros y las palomas*, a sus hogares, donde Yahvé los hará *habitar* en paz, sin temor a nuevos enemigos invasores. Es la profecía del retorno de la cautividad, que aparece reiteradamente en

los diversos escritos proféticos.

1 El TM: “fui para ellos como quien alza el yugo de sobre sus mejillas.” Nuestra traducción está basada en un ligero cambio de letras, seguida por Hoonacker y la *Bible de Jérusalem*. — 2 El TM: “no se volverá a Egipto.” En nuestra versión hemos traducido el no (negación *lo*) por *para él* (*lo*, participio y sufijo). — 3 El TM dice lit: “consumirá sus cerrojos.” Un ligero cambio de letras nos da “sus hijos,” como hemos traducido, y parece más en consonancia con el contexto. — 4 Este verso en el original es muy oscuro. Hemos seguido en la versión la restitución del texto propuesta por Hoonacker, que encaja bien con la idea de exterminio reflejada en el contexto. La *Bible de Jér.* hace también una reconstrucción: “Mi pueblo está enfermo de su infidelidad; invocan a baal, pero no les levanta.” — 5 Senaquerib dice en su famoso prisma (llamado también de *Taylor*, col.III 1.2): “Llegué a Accarón; a los jefes y magnates que habían prevaricado los condené a muerte y suspendí sus cadáveres de palos alrededor de la ciudad.” Lo mismo dice Asurbanipal en el cilindro de *Rassam* (col.II iss). — 6 El TM: “y no entraré en la ciudad,” que sorprende algo en el contexto. Nuestra versión está basada en una ligera reconstrucción, propuesta por Hoonacker. — 7 Cf. Gen 19:243; Dt 29:22.

12. Acusaciones contra Israel.

Los c.12-14 contienen una serie de acusaciones de Dios contra Israel, que desde sus primeros albores históricos fue fraudulento e idólatra. Por ello le vendrán grandes castigos de parte de Yahvé airado. Como siempre, el anuncio del castigo se cierra con una exhortación al arrepentimiento como condición de un futuro perdón.

Veleidades políticas de Israel (1-7).

¹ Efraím me envuelve en la mentira, y la casa de Israel en el fraude. Y Judá es un testigo traidor a Dios, pero fiel a las hieródulas. ^{2/1} Efraím se apacienta de viento y persigue al viento solano, cada día multiplica la falsedad y la frivolidad ²; hace alianza con Asiría y lleva el aceite a Egipto. ^{3/2} Yahvé se querella contra Efraím, y tratará a Jacob según lo que merece y le retribuirá según sus obras. ^{4/3} En el seno suplantó a su hermano ³ y en su vigor luchó con Dios. ^{5/4} Luchó con el ángel y le venció, lloró y suplicó gracia. En Bet-El le halló, y allí habló con nosotros. ^{6/5} Y Yahvé es el Dios de los ejércitos, Yahvé es su nombre. ^{7/6} Tú a tu Dios retornarás. Guarda la piedad y la justicia y pon siempre en Dios tu esperanza.

Yahvé se presenta morando en medio de Israel, su pueblo, pero rodeado por doquier de malas obras: *Efraím me envuelve en la mentira*. (v.1). Judá, por su parte, no es mejor que el reino del norte, ya que es *traidor* a Yahvé, mientras que es *fiel* a sus prácticas idolátricas, donde no faltaban las prostitutas sagradas o *hieródulas*, que atraían a los santuarios a los devotos ⁴.

El profeta echa en cara a Efraím el que ande en busca de alianzas, creyendo encontrar seguridades donde no las hay. Sus esperanzas son ilusorias (*se apacienta de viento*., v.a). Se deja engañar continuamente con falsos cálculos y promesas (*cada día multiplica la falsedad y la frivolidad*, v.2). Es ingenua al ofrecer sus productos a Asiría y a Egipto en espera de su auxilio. Las facciones políticas de Samaría andan en busca de ayuda, unas en Asiría y otras en Egipto, y nadie piensa en Yahvé, que es el único que puede ayudarlos. En los v.4-7, el profeta contrapone la conducta del gran antepasado Jacob a la infidelidad de sus contemporáneos. El fragmento es interesante por las alusiones a hechos conocidos del Génesis, lo que prueba que entonces por lo menos parte del Pentateuco era conocido del profeta y de su auditorio. Se ha supuesto en este fragmento como un diálogo implícito entre Oseas y su auditorio, el cual relataría frases de un repertorio poético popular sobre las gestas del gran antepasado Jacobs. Al anunciar el profeta que Yahvé castigaría a *Jacob según sus obras* (v.3), surgió en la mente del auditorio el recuerdo de las gloriosas gestas del gran patriarca, orgullo de sus descendientes; se sienten solidarios de las

victorias de aquél: primero sobre su hermano Esaú al *suplantarle* al nacer (v.4)⁶, y después en la *lucha con Dios*⁷ y con su *ángel*⁸. Por fin, recuerdan la *gracia* obtenida por Jacob en *Bet-El*⁹, actual lugar cismático de culto, del que los contemporáneos estaban orgullosos: *allí habló con nosotros* (v.5). Para recalcar la veneración que tenían por este santuario, que se remontaba a los tiempos de Jacob, proclaman enfáticamente la doxología *Yahvé es el Dios de los ejércitos.*, como dando a entender que el Dios de *Bet-El* no era una divinidad cualquiera.

El v.7 parece ser la respuesta de Dios a la angustiada súplica del patriarca, en la que se le promete el retorno a Canaán: *Tú a tu Dios retornarás*. Después se le exhorta a la *piEDAD y justicia* como medio de atraerse la protección de Dios.

Depravada conducta de Israel (8-15).

^{8/7} Mercader en cuya mano hay balanza engañosa, amigo de hacer violencia. ^{9/s} Efraím dice: Me he enriquecido, he encontrado riquezas; en todas mis ganancias no se hallará culpa que haya cometido ¹⁰. ^{10/9} Pues yo soy Yahvé, tu Dios, desde la tierra de Egipto; aún te haré habitar en las tiendas 1 como en los días de asamblea. ^{11/10} Y yo hablé por los profetas, yo multipliqué la visión y por los profetas propuse parábolas ¹¹. ^{12/11} Si Galaad es vanidad, ciertamente son nada ¹²; sacrifican sus bueyes en Guilgal; majanos de piedra serán sus altares sobre los surcos del campo. ^{13/12} Jacob huyó a la tierra de Aram, y sirvió Israel por una mujer, y por una mujer apacentó ganados. ^{14/13} Yahvé sacó a Israel de Egipto por mano de un profeta, y por un profeta fue guardado. ^{15/14} Efraim ha provocado la ira amargamente. Su Señor le imputará las sangres vertidas por él y le devolverá los ultrajes que le ha hecho.

De nuevo el profeta fustiga la depravada conducta de Israel, como puede verse por su proceder injusto en la práctica, tanto en sus transacciones comerciales (v.8) como en sus atropellos personales (*amigo de hacer violencia*)¹³. Oseas les echa en cara estos abusos en contestación a sus jactancias por el proceder de Jacob, amigo de Dios. El profeta quizá insinúa en su respuesta que no todo fue digno en la vida de Jacob, ya que se condujo con falsía con Esaú y Labán. Sus descendientes sólo han imitado lo malo del patriarca y han dejado de lado sus buenas cualidades de sumisión a Dios.

Con su conducta mala, Efraím ha logrado prosperidad material (v.8); pero sus palabras resultan jactanciosas al querer justificar estos lucros, no siempre bien conseguidos (*en todas mis ganancias no se hallará culpa.*). Yahvé no puede aprobar su conducta, que resulta ingrata, ya que Israel debe su existencia como nación a la lección divina: *Yo soy Yahvé, tu Dios, desde la tierra de Egipto* (v.10). Quizá el nombre de *Yahvé* alude aquí a la alianza del Sinaí, cuando Dios¹⁴ se mostró a su pueblo bajo un nombre misterioso. En todo caso, el profeta anuncia al pueblo que Yahvé va a castigar de nuevo a su pueblo por su depravada conducta; Israel, que ahora vive jactancioso en la opulencia de sus ricas ciudades, volverá a la vida nómada, como en otro tiempo durante la dura peregrinación en el desierto (*Te haré habitar en las tiendas*). Al presente las *tiendas* eran símbolo de regocijo, pues en la fiesta de los Tabernáculos (*los días de asamblea*) los israelitas iban al campo y a las viñas a celebrar con jolgorio la fiesta de la vendimia, habitando en *tiendas*. Israel volverá a habitar en *tiendas*, pero para repetir la vida errante y dura de la estepa, cuando suene la hora del exilio.

Y todo ello vendrá por la ceguera de Israel, pues la solicitud de Yahvé para con su pueblo no se limitó a sacarle de Egipto y formarle como nación, sino que reiteradamente le envió profetas y oráculos para que le advirtieran el peligro que se cernía sobre él como consecuencia del ol-

vido de los derechos de su Dios: *Hablé por los profetas, multipliqué la visión., propuse parábolas* (v.11). Sin embargo, de nada han servido tales predicaciones saludables, porque en *Galaad* se fueron tras de la *vanidad*, o los ídolos, y en *Guilgal sacrifican bueyes* a las divinidades locales (v.12). Pero todos sus *altares* se convertirán, cuando llegue el castigo divino, en *majanos de piedra*, abandonados de sus adoradores, y los mismos surcos *del campo* quedarán en estado inculto, haciendo triste cortejo a los montones de ruinas en que se convertirán los actuales santuarios.

El v.13 parece que está fuera de lugar y debe considerarse formando parte de la perícopa de los v.4-7, donde se habla de la vida de Jacob, que, como se indicaba antes, podía ser parte de fragmentos literarios populares sobre la vida del gran patriarca. Quizás haya una contraposición entre los v.13 y 14. Los contemporáneos de Oseas se gloriaban de los grandes éxitos de sus antepasados, y creían que, como descendientes suyos, podían hacer frente a las recriminaciones de los *profetas* como Oseas. Pero éste hace ver que la misión del gran *profeta* Moisés (prototipo de profetas) fue muy superior a lo que realizó Jacob, ya que éste, cuando *huyó a la tierra de Arara* por temor de su hermano Esaú, *sirvió por una mujer.*, es decir, se sacrificó sólo por un interés personal, mientras que el *profeta* Moisés fue el instrumento de Dios para salvar a su pueblo: *Yahvé sacó a Israel por mano de un profeta* (v.13), y aun toda la vida nacional de Israel fue organizada por él: *y por un profeta fue guardado*.

Por fin, Oseas vuelve a amenazar a *Efraím*, que con su conducta insolente *ha provocado la ira divina*. Todos los homicidios y ultrajes hechos a Yahvé y a sus siervos los profetas serán debidamente retribuidos. Es la continuación de la idea del v.12, donde se habla de la destrucción de los lugares de culto.

¹ Este último dístico está muy oscuro en el original. Nuestra traducción parece recomendada por el contexto. Los LXX traducen: "Ahora los conoce Dios, y el pueblo se llamará santo de Dios." Es más o menos la versión de la *Bibie de Jérusalem*. — 2 El TM: "destrucción." *Btb. de Jér.*: "violencia." — 3 Lit. en hebreo: "agarró por el calcaño." — 4 cf. 4:14. — 5 Es la interpretación de Hoonacker (o.c., 112). — 6 Cf. Gen 25:218. — 7 Cf. Gen 25:29. — 8 El P. Lagrange cree que la palabra *ángel* es adición posterior para salvar la trascendencia divina. Véase su artículo *L'Ange de Yahvé* en RB 12 (1903) p.218 — 9 Cf. Gen 35, is. — 10 La *Bible de Jérusalem*: "Mas de todas sus ganancias nada le quedará, porque se ha hecho culpable de iniquidad." — 11 Así, según el TM. Hoonacker vocaliza el verbo de otro modo y traduce: "por los profetas los he hecho perecer." Así más o menos la *Bib. de Jér.* — 12 Así lit. según el TM, que resulta algo incongruente. Cantera: "Si los galaditas son impíos, secan reducidos a la nada en Guilgal, en donde inmolaron toros." La traducción de la *Bib. de Jér.* es extremadamente libre: "Galaad no es más que iniquidad, no son más que mentira; en Guilgal sacrifican toros." La Vulgata: "Si Galaad idolum, ergo frustra erunt in Galgal bobus immolantes." — 13 Muchos autores prefieren traducir la palabra hebrea *Canahan* por el nombre etnográfico de *Canaán*. Los fenicios o cananeos eran considerados por los antiguos como los representantes del comercio; de ahí el significado de *mercader* dado también a la palabra (Sof 1:14).

13. Condenación definitiva.

Israel se olvidó de Yahvé, su bienhechor (1-6).

¹ Cuando Efraím hablaba, era el terror; se levantó en Israel, pero se hizo culpable con Baal y murió *. ² Y ahora continúan pecando; de su plata se hacen obras fundidas, ídolos de su invención, obra de artífices todo ello. Y a ellos dirigen la palabra, ofrecen sacrificios. ¡Hombres dando besos a los becerros! ³ Por eso serán como nube mañanera, como pasajero rocío matinal, como paja arrebatada por el viento t y como humo de la chimenea. ⁴ Pero yo soy Yahvé, tu Dios, desde la tierra de Egipto, y no has de reconocer a dios alguno sino a mí; fuera de mí no hay salvador. ⁵ Yo te conocí en el desierto, en la tierra abrasada. ⁶ Se hartaron en sus pastos, y, hartos, se ensoberbecieron, y por eso me olvidaron.

Efraím era la tribu más representativa y belicosa del reino del norte (v.1); pero, en su arrogancia,

se olvidó de Yahvé y se fue tras de los cultos de *Baal*. Sus arrebatos idolátricos llegaron al colmo, pues se fabrican sus ídolos, a *ellos dirigen la palabra., dando besos a los becerros* (v.2). La frase es irónica.

Efraím ha pretendido organizar su vida con independencia de sus tradiciones yahvistas, pero los arrebatará el viento de la invasión y desaparecerán como *nube mañanera, como rocío matinal* (v.5). No han querido basar su vida nacional sobre el hecho de que el único Dios es Yahvé, que los sacó de Egipto (v.4) y los creó como nación. Es inútil que busquen otro *salvador* fuera de Yahvé, pues no lo hay. En el desierto, *tierra abrasada*, Yahvé selló un pacto con ellos; fueron reconocidos como pueblo de Dios (*Yo te conocí en el desierto*, v.5); por eso no deben ellos *reconocer* otro Dios que Yahvé. Los profetas siempre apelan a la vida de Israel en el desierto como la época de oro de las relaciones entre el pueblo elegido y su Dios. Entonces los israelitas, desprovistos de todos los medios materiales, tenían que vivir de la intervención milagrosa de Yahvé; pero después en la tierra de Canaán, cuando empezaron a prosperar en su vida nacional, se olvidaron del que les había creado como pueblo: *Se hartaron en sus pastos. y me olvidaron* (v.6). Lejos de reconocer que su prosperidad les venía de Yahvé, le abandonaron, y atribuyeron su bienestar a los ídolos cananeos².

Anuncio de la ruina de Israel (7-15).

⁷ Yo seré, pues, para ellos como león; como pantera en el camino acecharé. ⁸ Me echaré sobre ellos como osa privada de sus crías, desgarraré como cachorro sus corazones ³, los devoraré allí como león; las fieras del campo los harán pedazos. ⁹ Te traigo la ruina, ¡oh Israel! y ¿quién podrá socorrerte? ¹⁰ ¿Dónde está, pues, tu rey, para salvarte en todas tus ciudades? ¿Dónde tus jueces, de quienes decías: “Dame rey y príncipes”? ¹¹ Yo te doy un rey en mi furor, y en mi ira te los quito. ¹² La iniquidad de Efraím está agavillada, su pecado está reservado. ¹³ Vendrán sobre él dolores de parto, pejero será (el parto de) un hijo necio, 1 que no sabrá ponerse al tiempo oportuno a la abertura del seno. ¹⁴ ¿Los rescataré del poder del “seol”? ¿Los redimiré de la muerte? ¿Dónde están, oh muerte! tus epidemias? ¿Dónde tu peste, oh “seol”? La compasión se oculta a mis ojos. ¹⁵ Ciertamente es fecundo entre sus hermanos, pero vendrá el solano; el viento de Yah-vé subirá del desierto. y secará su fuente, y agotará sus manantiales; él saqueará el tesoro y todos los objetos preciosos.

Ese desprecio sistemático de Israel para con su Dios, al que le debe su existencia, no puede quedar impune. Yahvé mismo irrumpirá sobre él como un *león* que está al acecho, y será inútil que busque ayuda en otras naciones o en sus ídolos, porque nadie *podrá socorrerle* (v.9). De nada le servirán sus instituciones sociales, como la monarquía y la judicatura. Israel se creía seguro con su *rey, y había solicitado reiteradamente a Yahvé que les concediera un rey para asegurar su vida nacional*⁴. Yahvé se mostraba reacio a esta petición, porque sabía que la nueva institución **no favorecería la teocracia en Israel**. Quería que dependieran sólo de su providencia y que no hubiera más *rey* que El mismo.

La historia comprobó estos temores, pues los reyes de Israel, a medida que fueron prosperando, se fueron apartando de Yahvé, buscando su salvación en sus ejércitos y en la política de ayuda al extranjero. Yahvé les dio un *rey en su furor* (v.11), es decir, como castigo merecido a la desconfianza del pueblo israelita en su Dios, y ahora se acerca el momento de quitarles el rey también en su *ira*. Cuando Oseas profiere este oráculo, la monarquía del reino del norte está a punto de desintegrarse. Los usurpadores y las dinastías efímeras se suceden, con la consiguiente

anarquía política. Todo ello no es sino parte del castigo merecido por Efraím, cuya *iniquidad esta agavillada* (v.12), es decir, almacenada desde hace tiempo, clamando por la intervención de la venganza divina.

La magnanimidad de Yahvé para con su pueblo ha sido interpretada como derecho a la impunidad; pero, en realidad, el pecado de Efraím *esta reservado*, es decir, guardado cuidadosamente para el día de la cuenta. Toda la nación va a sufrir *dolores de parto* (invasiones, rapiñas, atropellos), y lo peor es que éstos serán estériles, porque el niño que ha de nacer (el pueblo, considerado como nueva generación en el tiempo) es *un hijo necio*, que en el momento del alumbramiento no se pone en el lugar debido (*en la abertura del seno*, literalmente en hebreo “en la rompiente de los hijos,” v.13), para nacer a nueva vida. En la comparación juegan las ideas de Israel como *nación* que da a luz, y el *pueblo* como tal, fruto de la nación organizada. El profeta quiere decir que de nada sirven tantas pruebas y crisis a la nación, porque el pueblo no sabe ver en ellas la mano de Dios, **para emprender una nueva vida digna de las bendiciones de Yahvé**. Por eso, las convulsiones y disturbios actuales de la nación (*dolores de parto*) van a ser estériles en orden a la regeneración del pueblo.

La situación ha llegado a tal extremo, que ha pasado la hora de la *compasión*. Efraím, con una política al margen de los derechos divinos, sigue pecando, y el pueblo vive de espaldas a Yahvé; por eso ha llegado la hora de la explosión de la ira divina. El profeta dramatiza la situación, y presenta en colisión los atributos de la justicia y de la misericordia divina; finge un diálogo dentro del mismo Dios: *¿Los rescataré del seol?* (la región de los muertos). Israel es digno de ser condenado a muerte con sus habitantes; *¿los redimiré de la muerte?* Y en un momento de desahogo de su ira, Yahvé implora a todos los colaboradores de la *muerte* para que descarguen sobre el pueblo ingrato y pecador: *¿Dónde están, ¡oh muerte! tus epidemias? ¿Dónde tu peste, oh “seoh?”* Según la mentalidad popular de la época, las enfermedades y epidemias provenían de la región de los muertos 5. **La frase de Oseas es oratoria y expresa las exigencias de la justicia divina contra el pueblo israelita pecador** 6.

Después anuncia el castigo, ejecutado por un invasor, instrumento de la justicia divina. Ahora Efraím (el reino del norte) es *fecundo entre sus hermanos*, porque ha prosperado más que las otras tribus; pero esta situación es sólo momentánea, porque va a ser agostado por el viento *solano*, el ejército asirio, que viene del desierto como *viento de Yahvé* (v.15). Todo quedará seco a su paso, pues el turbión de la invasión lo arrasará como el viento solano, y todos sus tesoros y objetos preciosos serán sistemáticamente saqueados.

1 Así con la *Bib. de Jér.*, respetando al máximo el original, que parece algo corrompido. — 2 Cf. Dt 8:11-15; 31:20; 32:15- — 3 “Gomo cachorro” (leyendo *kagur* en vez de Segor, que significa envoltura). — 4 Cf. 1 Sam c.8. — 5 Uno de los nombres que se da al *seol* es el de *Abaddon* (*destrucción*, porque de él viene la destrucción y la ruina de los hombres; cf. Job 26:6; Prov 27:20; Sal 88:12). La concepción popular hebrea del *seol* es muy similar a la del *arallu* babilónico, del que procedían las enfermedades, las pestes y las epidemias. — 6 Los LXX dan otra versión: “¿Dónde está, ¡oh muerte! tu victoria; donde, ¡oh hades! tu aguijón?” San Pablo utiliza esta traducción para aplicar el texto en sentido *acomodaticio* al triunfo de Cristo sobre la muerte por la resurrección (cf. 1 Cor 15:54-57).

14. La Rehabilitación de Israel.

Invitación a retornar a Yahvé (1-10).

¹ Viene sobre Samaría el castigo porque se rebeló contra su Dios. Caerán a la espada sus párvulos, serán estrellados, y sus mujeres encinta serán hendidas. ² Vuelve, Israel, vuelve a Yahvé, tu Dios, \ pues has caído por tus iniquidades. ³ Buscad palabras

y retornad a Yahvé, diciendo: Perdona toda iniquidad y acepta lo bueno, y pagaremos con el fruto de nuestros rediles¹. ⁴ No nos salvará Asiría. No montaremos “a caballo, nunca llamaremos más “dioses nuestros” a las obras de nuestras manos, pues en ti halla compasión el huérfano. ⁵ Yo curaré su rebeldía y los amaré generosamente, pues se ha apartado de ellos mi cólera. ⁶ Yo seré como rocío para Israel, que florecerá como lirio y extenderá sus raíces como el álamo². ⁷ Crecerán sus ramas, y será su floración como la del olivo, y su aroma como la del incienso. ⁸ Volverán a habitar bajo su sombra, creciendo como el trigo ³, pujando como la vid, y su fama será como la del vino del Líbano. ⁹ ¿Qué tendrá que ver ya Efraím con los ídolos? ⁴ Yo, que le afligí, le haré dichoso ⁵. Por mí, que soy como ciprés, siempre verde, recogerá él sus frutos. ¹⁰ ¿Quién es sabio para entender estas cosas, prudente para conocerlas? Pues son del todo rectos los caminos de Yahvé, por ellos van los justos, pero los malvados resbalarán en ellos.

Ante el espectáculo de mortandad que se abre ante los ojos del profeta, se invita a Israel a emprender el camino del retorno a Yahvé como único medio de conjurar tanta desgracia. Deben sentirse movidos de la más íntima compunción, acompañando sus preces de ofrendas dignas de sus *rediles* a Yahvé (v.3). Yahvé prefiere la entrega de los corazones, pero no excluye los sacrificios si van movidos por la íntima entrega de los oferentes y, sobre todo, si están en los caminos del arrepentimiento. Deben reconocer que ha sido erróneo acudir en busca de ayuda al extranjero: *no nos salvara Asiría* (v.4.). La política exterior de buscar auxilio en pueblos paganos ha sido una de las causas de la gran catástrofe, juntamente con el pecado de la idolatría. Deben desechar los ídolos que se han fabricado: *no llamaremos dioses nuestros a la obra de nuestras manos*. La adversidad ha mostrado la inanidad de los mismos. Sólo Yahvé puede rehacer de nuevo la nación.

Una vez arrepentidos de sus pecados, Yahvé promete *curarlos* (v.5), actuando como *rodo* bienhechor que haga vivificar el campo, agostado por el viento *solano*, el invasor (v.6). Israel volverá *a florecer como el álamo*. La nación prosperará, y su fertilidad volverá a aparecer en la tierra (v.8). La providencia permanente de Yahvé es simbolizada en el *ciprés, siempre verde* (v.9), **de la que depende la salvación y felicidad de Israel.**

El v.10 parece una glosa sapiencial⁶.

¹ *Rediles* según un reajuste de consonantes propuesto por Hoonacker. El TM dice “fruto de nuestros /tibios.” Seguido por la *Bib. de Jér.* — ² Leyendo *Libneh* (álamo) en vez de *Lebanón* (Líbano), pues se adapta quizá mejor al símil. Así Hoonacker y la *Bib. de Jér.* — ³ *Creciendo*. Corrección de Hoonacker. El TM dice “viviendo.” — ⁴ El TM dice: “que hay para *mí* respecto a los ídolos” (habla Yahvé). La corrección “para él” (Efraím) parece se adapta mejor en el contexto. — ⁵ “Le haré dichoso.” Reconstrucción. El TM dice: “velaré sobre él.” — ⁶ Cf. Jer 4:11; Sal 107(106),43.

Joel.

Introducción.

La persona del Profeta y época de su ministerio.

La Biblia no nos da de Joel (en hebreo *Yo'el*: “Yahvé es Dios”) más datos que el nombre de su padre, Petuel 1. Nada dice sobre la época ni sobre las circunstancias históricas de sus oráculos, como suele ocurrir en los encabezamientos de los escritos de otros profetas. Como sus oráculos hacen frecuentes alusiones a Judá y a Jerusalén, se supone que el profeta es oriundo del

reino del sur. Por otra parte, se refleja en ellos el interés por el templo de Jerusalén, por el ritual del culto y por los sacerdotes ². De ahí que muchos autores infieran que pertenecía a la clase sacerdotal. Otros, en cambio, por el modo de dirigirse a los sacerdotes, creen que no era de la casta sacerdotal, sino que más bien pertenecía al movimiento *nebiista* o profético, especie de institución laica que se ocupaba especialmente de todo lo que se relacionaba con lo religioso.

Respecto de la época en que desarrolló su ministerio, los autores no están concordes, pues mientras unos suponen que vivió en el siglo IX (en ese caso sería el primer profeta escritor), bajo el rey Joás de Judá (836-797), otros más bien creen que es abiertamente postexílico. Los que sostienen la primera opinión se fundan en el hecho de que en sus oráculos aparecen como enemigos del pueblo hebreo fenicios, filisteos³, egipcios y edomitas⁴, y no los clásicos enemigos — asirios, sirios, babilonios — que durante el siglo VI y VII aparecen en los escritos de Amos, Isaías y Jeremías.

Por otra parte, no aparecen como enemigos de Judá los amonitas y sarnaritanos, que después del destierro babilónico hostigaron a los repatriados judíos que pacientemente trabajaban en la reconstrucción de su patria y de la ciudad de Jerusalén. Además, en el siglo IX, bajo Joram de Judá, los edomitas sacudieron el yugo de Judá y se convirtieron en enemigos de sus antiguos opresores ⁵. Por aquel tiempo, los filisteos y árabes saquearon Jerusalén ⁶.

Además, los sostenedores de esta hipótesis creen encontrar confirmación de ella en el hecho de que parece que Amos conoce la predicación de Joel, cuando exclama: “Yahvé ruge desde Sión y da su voz desde Jerusalén”⁷, y cuando, al hablar de los tiempos mesiánicos, dice Amos que “los montes destilarán mosto.”⁸ Y explican el hecho de que en el libro de Joel no aparece el *rey* suponiendo que el profeta ejerce su ministerio cuando el rey Joás era aún un niño y estaba bajo la tutela del sumo sacerdote Joyada; así se explica que el profeta se dirija a los *sacerdotes*.

Algunos autores, aun suponiendo que Joel es preexílico, rebajan su época al siglo VIII ⁹. Pero la opinión moderna más en boga es que el libro de Joel ha sido compuesto en la época persa o griega, desde luego después del destierro ¹⁰, entre el 500 y el 300 a.C. Creen los autores de esta opinión que sólo así se pueden entender las alusiones a la dispersión de los judíos ⁿ y al hecho de que los judíos fueran vendidos a los griegos ¹². Por otra parte, la ausencia del *rey* en los escritos, la suposición de que el reino de Israel está unificado y el hecho de que el profeta se dirija a los *sacerdotes*, parecen suponer la época de reconstrucción nacional de los tiempos de Esdras o inmediata posterior.

Los mantenedores de esta opinión creen que la coincidencia de citas entre Amos y Joel antes indicada se explica suponiendo que éste haya copiado a aquél, y no viceversa.

De este modo se explica el carácter *escatológico* del libro de Joel, ya que la literatura *escatológica* parece fruto de los últimos tiempos del judaísmo. Todos estos hechos, en efecto, parecen indicar que el libro de Joel es claramente postexílico, sin que esto merme en nada su carácter profético sobre las futuras bendiciones mesiánicas y sobre el juicio y la efusión del Espíritu de Dios.

División y estructura del libro.

Los oráculos del libro de Joel pueden dividirse claramente en dos partes ¹³:

A) Invitaciones a la penitencia: 1:1-2:17.

a) Descripción de una plaga de langostas: 1:2-12.

Amonestación con invitación a la penitencia: 1:13-18.

Oración del profeta: 1:19-5.

b) Oráculo con motivo de otra plaga de langostas que se presenta como inminente: 2:1-17.

El “día de Yahvé”: 2:1-11. Exhortación a la penitencia: 2:12-17.

B) Vaticinios de salvación: 2:18-4(3):21.

a) Promesa de la felicidad futura: 2:18-27.

b) Los bienes mesiánicos: 3:1(2:28)-4(3):21.

Efusión del Espíritu de Yahvé: 3:18(2:285).

El “día de Yahvé” sobre todos los vivientes: 3:3; 2:30-4(3):16.

Día de salvación para el pueblo de Dios: 4(3):16d-21.

Carácter apocalíptico del libro.

De estas dos partes, la primera se presenta como un hecho histórico que sirve de introducción a las exposiciones apocalípticas de la segunda parte, que tiene un carácter marcadamente escatológico. Los autores discuten sobre el sentido real de la descripción de la invasión de langostas, que por su realismo parece ser eco de un hecho real, aunque puede ser una creación imaginaria a base de un hecho fácilmente constatable por los destinatarios de los oráculos, ya que la invasión de las langostas es un fenómeno que se repite cada poco tiempo, por ser Palestina fronteriza con el desierto, de donde vienen las famosas plagas de langostas. En todo caso, para el compilador de los oráculos del libro de Joel, las calamidades que son inherentes a la devastación de la langosta son un anticipo de las calamidades escatológicas del *día de Yahvé*.

El profeta ve en este castigo una manifestación de la justicia vengadora de Yahvé, y por eso hace una llamada desesperada a la penitencia, como único medio de conjurar los castigos del *día de Yahvé*. La invasión de las langostas simboliza bien a los ejércitos invasores, que se habían paseado por Palestina, arrasando todo lo que encontraban a su paso.

La conversión del pueblo judío hará que las amenazas se conviertan en bendiciones, y por eso aquéllas descargarán exclusivamente sobre los enemigos del pueblo de Dios. Como consecuencia de estas bendiciones de Yahvé se seguirá una fertilidad edénica, que compensará las devastaciones anteriores simbolizadas en la plaga de langostas¹⁴; y esas bendiciones terrenales serán símbolo de bendiciones de índole espiritual¹⁵.

Los pueblos que han hecho sufrir a Judá serán juzgados solemnemente en el *valle de Josafat*, símbolo del triunfo de Yahvé sobre los pueblos que se oponen en la historia a la implantación de la teocracia mesiánica en Israel. La mente del profeta, pues, se traslada mentalmente a un juicio discriminador sobre los pueblos, que está dramatizado en el *valle de Josafat*, lugar ideal creado por la imaginación del profeta en función del acto que en él había de tener lugar (*Josafat*: “Dios juzga” o “juicio de Dios”). Es un nombre simbólico en consonancia con escenas de tipo imaginario apocalíptico.

El profeta alude también a transformaciones cósmicas que acompañarán a la manifestación judicial de Yahvé. Es la imaginación desbordada apocalíptica, cuyas descripciones, naturalmente, no han de ser tomadas a la letra, sino como expresión del juicio discriminador de Dios sobre los pueblos que en la historia se han opuesto al pueblo elegido. En este sentido, el mejor comentario al libro *apocalíptico* de Joel son las “visiones apocalípticas” del libro de Daniel, en las que se habla de suplantación de los imperios históricos por el *reino de los santos*. En el c.y de Daniel se dice que las bestias fueron matadas y que el *reino* fue heredado por el *Hijo del hombre* (símbolo de la comunidad judaica en la era mesiánica). El pueblo judío, pues, recibe del “antiguo de días” el “señorío, la gloria y el imperio”¹⁶, después que ha sido matada la “cuarta bestia,” encarnación de la rabiosa oposición a la inauguración del *reino de los santos*, la era mesiánica.

Ambos libros son *apocalípticos*, y, por tanto, en sus dramatizaciones ideales hay que conservar sólo la idea sustancial de triunfo de Dios sobre el mal, encarnado en los imperios históricos o naciones enemigas del “pueblo de Dios,” que en los planes providenciales está históricamente lanzado hacia una era definitiva, en la que Yahvé reinará plenamente sobre sus elegidos. En todos los fragmentos apocalípticos hay que descartar lo hiperbólico para retener el mensaje espiritualista.

Unicidad de autor y autenticidad.

Conceptualmente existe un orden lógico en las dos partes del libro de Joel. Lo que parece indicar que es uno mismo el autor de ambas secciones. Sin embargo, hay diferencias estilísticas notables, pues la primera parte está escrita en poesía llena de claridad y lirismo, mientras que la segunda está redactada en prosa, en estilo más bien embarazoso y desaliñado, y, desde luego, sin la claridad que caracteriza la exposición de la primera parte.

Por estas razones, muchos críticos hablan de dos autores, es decir, suponen que un redactor posterior añadió a la primera parte poética de Joel una parte en prosa para *comentar apocalípticamente* el sentido de la primera parte. En este caso, la segunda parte sería una versión *escatológica* de la predicación sencilla de la primera, en la que, a propósito de una invasión devastadora de langostas, Joel habría predicado la penitencia para impetrar bendiciones a Dios. Entonces el fragmento 2:18-27, relativo al *día de Yahvé*, sería la pericopa de unión de ambas composiciones.

En este supuesto, el libro de Joel sería de un doble autor: la primera parte de Joel, que podría ser del siglo v, mientras que la segunda parte sería de un autor posterior, *comentarista apocalíptico* de Joel, que podría vivir en el siglo ni o n a.C.¹⁷

Mensaje doctrinal.

El contenido teológico del libro de Joel es ante todo un llamamiento a la penitencia como medio de conjurar los estragos que se avecinan enviados por la justicia vengadora de Yahvé. En esto se halla en la línea general de los profetas. Pero el mensaje específico es el anuncio de la “efusión del espíritu” sobre “toda carne”¹⁸. En la tradición israelita, el “espíritu de Dios,” o energía carismática divina, se había manifestado esporádicamente en algunos insignes personajes, objeto de la elección divina. Pero en la nueva teocracia, el profeta anuncia una *efusión general del espíritu*, en tal forma que todos los miembros de las clases sociales se verán beneficiados con este carisma: “profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones.” Es el anuncio de la posesión de Dios de los corazones de los ciudadanos de la nueva teocracia. San Pedro, el día de Pentecostés, vio cumplida esta profecía en el don de lenguas¹⁹. Por ello, Joel ha quedado como el “profeta de Pentecostés,” el vaticinador de la plena efusión del *espíritu* multiforme de Yahvé, que tendrá múltiples manifestaciones carismáticas en los que tengan la dicha de asistir a la inauguración de los tiempos mesiánicos.

1 JI 1:1. — 2 Cf. JI 1:9.13-16; 2:15-17. — 3 JI 4(3),4 — 4 JI 4(3):19. — 5 Cf. 2 Re 8:20s. — 6 Cf. 2 Crón 21:16s; 22:1. — 7 Am 1:2 y JI 4:16. — 8 Cf. Am 9:13 y JI 4:18. Mantienen esta opinión Kaulcn-Hcberg, Vigouroux, Fillon, Theis, Baudissin. — 9 Así opinan Cornely-Hagen, Kutal, König, Goetsberger. — 10 Es la opinión de Van Hoonacker, Cornill, Holscher, Tobac, Chaine, Rinaldi. Esta opinión es juzgada por H. Hópf-Miller-Metzinger del modo siguiente: “haec sententia reapse maiore gaudet probabilitate” (*Introd. Spec. in V. T.* Roma 1946 p.502). — 11 JI 4:2. — 12 JI4.6. — 13 El libro de Joel en el TM está dividido en cuatro capítulos, mientras que en la Vul-gata está destruido en tres capítulos. Por eso, en las citas damos ambas numeraciones. El esquema divisorio del libro está tomado de H. Hopfl-Miller-Metzinger, o.c., p.503. — 14 JI2.21S. — 15 JI 3:1(2:285). — 16 Dan 7:14. — 17 Niegan la unidad de autor Rothstein, Duham, Brewer. Cf. *Micah. Joel*, del *International Critical Commentary* (Edimburgo 1948) p.49. — 18 JI 3:1(2:285). La efusión abundante del espíritu en los tiempos mesiánicos aparece en Is 32:15; 44:3; 59:21; Ez 36:27; 39:29; Zac 12:10. — 19 Act 2:105.

1. La Justicia de Yahve.

Devastación general del país (1-4).

¹ Palabra de Yahvé dirigida a Joel, hijo de Petuel: ²Oíd esto, ¡oh ancianos! Prestad oído todos los habitantes del país. ¿Sucedió esto en vuestros días o en los días de vuestros padres? ³Contádselo a vuestros hijos, y vuestros hijos a los suyos, y sus hijos a la generación venidera. ⁴Lo que dejó el “gazam,” lo devoró el “arbé”; lo que dejó el “arbé,” lo devoró el “yeleq”; lo que dejó el “yeleq,” lo devoró el “jasil.”

El profeta, con tono enfático, llama la atención sobre el carácter extraordinario de lo que va a comunicar. La desolación del país es de tales proporciones, que nadie entre los nacidos ha podido ser testigo de semejante catástrofe. Parece que alude a una plaga de langostas que ha caído sobre el país, arrasándolo todo. Enumera cuatro clases de insectos de la familia de las langostas, cuya traducción no es fácil concretar, pues los nombres aparecen sólo aquí.

El profeta quiere recalcar que la devastación ha sido total: lo que dejó una langosta lo comieron los otros insectos, de forma que en el campo no queda nada para los hombres y las bestias. Las frases son absolutas, y el estilo de las afirmaciones es pomposo e hiperbólico. En Palestina no son raras las invasiones de langostas, que provienen del desierto siroarábigo, traídas por el viento *solano* o *jamshim*. En ocasiones bastaron unas horas para que los campos quedaran totalmente asolados. Es lo que debió de ocurrir en tiempos de Joel, pero en proporciones desorbitadas, de forma que ni los más viejos podían recordar semejante catástrofe.

Lamentación general en todas las clases sociales. (5-12)

⁵ ¡Despertaos, borrachos, y llorad! Gemid, bebedores todos de vino por el mosto, pues se os ha quitado el vino de la boca. ⁶ Ha invadido mi tierra un pueblo fuerte e innumerable. Sus dientes son dientes de león; sus mandíbulas, de leona. ⁷ Ha devastado mi viña, ha hendido mis higueras, las descortezó y derribó, dejando blancos sus sarmientos. ⁸ Laméntate como virgen ceñida de saco por el prometido de su juventud. ⁹ Han cesado la ofrenda y la libación en la casa de Yahvé. Los sacerdotes, los ministros de Yahvé, están en duelo. ¹⁰ Los campos, devastados; la tierra, en luto, porque el trigo ha sido destruido, el mosto se ha secado, se ha agotado el aceite. ¹¹ Confundíos, labradores; lamentaos, viñadores, por el trigo y la cebada, pues se ha perdido la cosecha del campo. ¹² La viña se ha secado, la higuera está enferma; el granado, como la palmera y el manzano y todos los árboles del campo, están secos. La alegría (ha huido), avergonzada, de entre los hombres.

El duelo por la devastación debe ser general. En primer término deben lamentarse los *borrachos*, que, somnolientos por el efecto del vino, no se han dado cuenta de la pérdida que para ellos supone la pérdida del mosto en las viñas (v.5).

La plaga de langostas es comparada a un ejército invasor (*pueblo fuerte*, v.2), que todo lo arrasa l. Algunos autores creen que aquí se alude no a una invasión de langostas, sino a un ejército enemigo invasor al que no se nombra; pero la generalidad de los comentaristas se inclina por la opinión de que el profeta piensa en una invasión de langostas.

La devastación afecta a todo el reino vegetal: las viñas, higueras. (v.7). Las langostas han descortezado los árboles, dejando *blancos sus sarmientos* o ramas. Ante tal ruina, el profeta invi-

ta solemnemente al duelo a todo el pueblo para que se lamente como *virgen ceñida de saco por el prometido de su juventud*. La comunidad israelita es presentada a veces en los escritos proféticos como *la hija de mi pueblo*² o *la hija de Juda*³. El lamento de la doncella por su prometido da idea de la gran amargura del pueblo por la catástrofe. La consternación es general, y hasta los mismos *sacerdotes están en duelo*, porque con la escasez reinante *han cesado la ofrenda y la libación* en el templo (v.9). Los labradores están avergonzados, decepcionados en sus esperanzas, porque no han conseguido nada de lo que prometían sus sudores de la siembra y del laboreo del campo (v.11). Todo es desolación y ruina, y por eso la *alegría* se ha retirado *avergonzada*, como sintiéndose fuera de lugar *entre los hombres*, donde todo es duelo y consternación (v.12).

Exhortación al ayuno (13-20).

¹³ ¡Ceñíos y lamentaos, sacerdotes; llorad, ministros del altar! ¡Venid, pasad la noche cubiertos de saco, ministros de mi Dios! Porque las ofrendas y libaciones han desaparecido de la casa de vuestro Dios. ¹⁴ Promulgad ayuno santo, pregonad asamblea, congregad a los ancianos y a todos los habitantes del país en la casa de Yahvé, vuestro Dios, y clamad a Yahvé. ¹⁵ ¡Ay aquel día, pues el día de Yahvé está próximo! Vendrá como asolación del Todopoderoso. ¹⁶ ¿No ha desaparecido de nuestros ojos el mantenimiento, y de la casa de nuestro Dios la alegría y el júbilo? ¹⁷ La simiente se pudre debajo de los terrones⁴; los graneros están devastados; los alfolíes, destruidos, porque ha faltado el trigo. ¹⁸ ¡Cómo mugen las bestias! Los hatos de reses vacunas andan errantes por no tener pastos, perecen los rebaños. ¹⁹ ¡Oh Yahvé! a ti clamo, porque el fuego ha devorado los pastizales del desierto y las llamas han abrasado todos los árboles del campo. ²⁰ Las fieras del campo se vuelven a ti también ávidas, porque se han secado las corrientes de aguas, y el fuego ha devorado los prados del desierto.

El profeta invita a los sacerdotes a proclamar el ayuno y la penitencia para que Yahvé se aplaque y ponga término a tanta desolación (v.15). Todo el pueblo, ancianos y gentes humildes, deben estar presentes en el duelo general. Va a llegar el *día de Yahvé*, el tiempo de su manifestación airada para con su pueblo. La invasión de las langostas, con la consiguiente desolación del país, no es sino el anuncio de la *asolación del Todopoderoso*. Si tales son los signos precursores, ¡qué río será el día de la ira divina! No hay más solución que la penitencia para que Yahvé se aplaque en su enojo.

Después de esta invitación a la penitencia, el profeta vuelve a describir la desolación presente: los graneros, devastados; las bestias andan mugiendo sin pastos, pues hasta los pequeños oasis o *pastizales del desierto* o estepa han sido abrasados por el fuego. Hasta las mismas *fieras del campo* buscan a Yahvé, porque no encuentran alimento.

¹ En Prov 30,253 se llama *pueblo* también a las agrupaciones de insectos. — ² Cf. Jer 14,17. — ³ Cf. Lam 1:15. — ⁴ Esta primera parte del verso es oscura en el original. Los LXX traducen: “Las terneras patalean en los establos.” La Vulgata: “Computruerunt iumenta in stercore suo.” La cío. *de Jér.*: “Los granos se han endurecido bajo sus terrones.”

2. Exhortación a la Penitencia.

El día de Yahvé está cerca (1-11).

¹ ¡Tocad la trompeta en Sión! ¡Dad en mi monte santo la voz de alarma! Tiemblen los habitantes todos de la tierra, que viene el día de Yahvé. ¹ Ya está cerca. ² Día de tinieblas y de oscuridad, día de nublados y de densa niebla. Se extiende sobre los montes como la aurora ! un pueblo numeroso y robusto; i semejante a él no ha existido desde los siglos, ni después de él volverá a existir por generaciones de generaciones. ³ Delante de él va el fuego consumiendo, y detrás la llama abrasa. Delante de él es la tierra como el paraíso de Edén, detrás queda convertida en desolado desierto; ante él no hay quien escape. ⁴ Parecen caballos, y corren cual jinetes. ⁵ Como ruido de carros sobre las cimas de los montes, como crepitar de las ardientes llamas que devoran la paja, como pueblo robusto en orden de batalla. ⁶ Ante él las gentes se llenan de zozobra, todos los rostros se demudan. ⁷ Corren como valientes, asaltan los muros como hombres de guerra, marchan cada uno por su senda y no confunden sus caminos. ⁸ Ni aprieta ninguno a su vecino; va cada uno por su calzada, y aun atravesando por entre las armas se precipitan sin romperse. ⁹ Asaltan la ciudad, corren por las murallas, escalan las casas y entran por las ventanas como ladrones. ¹⁰ Ante ellos tiembla la tierra, se conmueven los cielos, se oscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo. ¹¹ Yahvé hace sonar su voz ante su ejército. Su campamento es inmenso, pues es fuerte el ejecutor de sus palabras. Grande es el día de Yahvé, sobremanera terrible; ¿quién podrá, pues, soportarlo?

En este fragmento la perspectiva es distinta, pues la invasión de las langostas es inminente, pero aún no ha llegado. La descripción es altamente poética, y unas veces se presenta la invasión como futura y otras se dan detalles de su realización pasada. Los profetas juegan en sus oráculos con varias perspectivas, la histórica pasada y la futura, y muchas veces los dos planos se superponen o confunden. El estilo es nervioso y entrecortado, para reflejar la inquietud del momento.

Con toda celeridad se manda dar la señal de alarma ante el peligro, pues se acerca, inminente, el *día de Yahvé*. El profeta aparece, según es tradición en la literatura profética, como el centinela de Israel, que vela por sus intereses y da a tiempo la voz de alarma. El *día de Yahvé* es descrito como un día de confusión y de tinieblas *. Las langostas son tantas, que parecen oscurecer el sol, hecho que el mismo Plinio comprueba: “tanto volant pennarum stridore ut aliae alites credantur *solemque obumbrare*, sollicitis su-spectantibus populis ne suas operiant térras.”²

Esta invasión destructora de las langostas va acompañada del viento solano o *jamshim*, el terror de los beduinos, porque todo lo asóla y abrasa: *delante de él* (el ejército de langostas) *va el fuego consumiendo* (v.3). Los lugares más fértiles y frondosos, semejantes al *paraíso de Edén*, quedan arrasados y convertidos en *desolado desierto* ³. Las langostas son descritas como *caballos*, que arrogantemente avanzan en escuadrones en orden de batalla (v.4). El ruido que hacen al volar es comparable al de *carros* de guerra que avanzan sobre *las cimas de los montes* (v.6)⁴.

Ante su presencia devastadora, los habitantes de las ciudades se llenan de espanto (v.6), porque saben que no hay escondrijo donde guarecerse, porque como soldados de un ejército invasor *asaltan los muros*., *escalan las casas y entran como ladrones por las ventanas* (v.8). La descripción de Joel es literal, pues las langostas avanzan en escuadrones, siguiendo cada una su *calzada*. La alineación de la marcha es perfecta, sin que haya confusión ni desorden en *el enjambre*: *marchan cada una por su senda, no confunden sus caminos, ni aprieta ninguna a su vecino*.

(v.7). La frase hiperbólica *oscurecen el sol y la luna*. (v.10) la encontramos en diversos profetas⁵, y llega a convertirse en una expresión estereotipada de la literatura apocalíptica, que tiene sus preferencias por las comparaciones cósmicas.

El profeta asocia aquí estas imágenes a la invasión de las langostas para destacar el carácter tenebroso del día *de Yahvé*, del que la invasión de éstas son el anuncio y su primera manifestación. El profeta ve en este castigo de la plaga de langostas un principio de otro castigo mayor que se desencadenará en el pleno *día de Yahvé*.

Por eso, el enjambre de langostas es considerado como el *ejército* de Yahvé y el *ejecutor de sus palabras* o sentencias de castigo sobre Israel (v.11). Y el ruido que hace el enjambre de langostas es la *voz* de Yahvé, porque ha utilizado a éstas como instrumento de su justicia vengadora. De ahí que nadie puede *soportarle* o hacer frente al destino señalado por Yahvé mismo.

Exhortación al arrepentimiento (12-17).

¹² Por eso, pues, ahora dice aún Yahvé: Convertios a mí de todo corazón en ayuno, en llanto y en gemidos, ¹³ Rasgad vuestros corazones, no vuestras vestiduras, y convertios a Yahvé, vuestro Dios, que es clemente y misericordioso, tardo a la ira y rico en benignidad, y se arrepiente en castigar) ⁶. ¹⁴ ¿Quién sabe si se volverá y se apiadará, y dejará tras sí bendición, ofrenda y libación para Yahvé, vuestro Dios? ¹⁵ Tocad la trompeta en Sión, promulgad ayuno, convocad asamblea. ¹⁶ Reunid al pueblo, promulgad santa congregación, convocad a los ancianos, reunid a los niños, aun a los niños de pecho. Que deje el esposo su cámara, y su tálamo la esposa. ¹⁷ Entre el pórtico y el altar oren los sacerdotes, ministros de Yahvé, y digan: Perdona, ¡oh Yahvé! a tu pueblo y no des al oprobio tu heredad para que se enseñoreen de ella las gentes. ¿Por qué han de decir entre los pueblos: “¿Dónde está su Dios?”

Bellísima invitación a la penitencia después de anunciar el castigo del *día de Yahvé*, iniciado con la invasión de las langostas. Todos los oráculos de Yahvé contra Israel suelen tener el carácter de conminatorios, porque siempre dejan la puerta abierta al arrepentimiento, a la misericordia y el perdón divinos. El profeta, pues, consciente de su misión de centinela de los intereses materiales y espirituales de su pueblo, le hace una última invitación al arrepentimiento y a la penitencia sincera: *rasgad vuestros corazones y no vuestras vestiduras* (v.13). Yahvé quiere ahora sentimientos verdaderos y no mera farsa externa. El es el único modo de conjurar la ruina que se cierne sobre Israel.

Dios es siempre clemente y misericordioso y está más dispuesto a perdonar que a castigar (v.13); por eso no deben desesperar los israelitas en su situación de penuria actual, ya que Yahvé puede apiadarse de ellos y dejar tras *de sí bendición* de bienes materiales, con los que puedan volver a presentar *oblación y libación* al altar (v. 14). Ante esta posible alternativa, el profeta invita a la penitencia a todas las clases sociales como signo de arrepentimiento, sincero (v.16); ni siquiera los niños de pecho deben estar ausentes de esta manifestación colectiva de duelo nacional por haber pecado contra Yahvé. Y al frente de todos, los sacerdotes, como ministros *de Yahvé*, deben dirigir las manifestaciones litúrgicas de penitencia *entre el pórtico y el altar* (v.17), es decir, entre la parte anterior del edificio del templo que da al oriente y el altar de los holocaustos, ⁶ Lit. “se arrepiente de (hacer) mal.” que se encontraba en el atrio interior, al que sólo tenían acceso los sacerdotes ⁷.

Pero hay que notar que la súplica de los sacerdotes ahora no es para que libre al pueblo de la invasión de las langostas y de la ruina del campo, sino para que los libre de caer entre las gen-

tes, que es el *oprobio* de Israel, pues siendo la *heredad* de Dios, son objeto de irrisión entre los pueblos: *¿Dónde esta su Dios?* (v.17) ⁸.

El perdón de Yahvé (18-20).

¹⁸ Entonces Yahvé, encendido en celo por su tierra, perdonó a su pueblo, ¹⁹ y respondió a su pueblo, diciendo: Os mando el trigo, el mosto y el aceite, y os saciaréis de ello, y no os expondré ya más al oprobio de las gentes. ²⁰ Y alejaré de vosotros al norteño y le echaré a tierra desierta y árida, poniendo sus vanguardias hacia el mar oriental, y su retaguardia hacia el mar occidental; y subirá su hedor y exhalará hediondez, pues ha hecho Yahvé grandes cosas.

Aunque el profeta no dice expresamente que el pueblo hizo las manifestaciones sinceras de penitencia que había pedido, se sobrentiende por el cambio de tono y de perspectiva. Yahvé está aplacado, y, *encendido en el celo por su tierra, perdonó a su pueblo* (v.18). Por ello, les otorga en abundancia las cosas que habían perdido con la plaga de langostas, y, además, promete que no volverán a ser el *oprobio* o ludibrio entre las gentes. No volverá a desamparar a su pueblo, de forma que Israel vuelva a ser presa de las naciones paganas.

Y, por fin, añade que el enemigo *norteño* será alejado definitivamente hacia una zona desértica con su *vanguardia hacia el mar oriental* ⁹, y su *retaguardia hacia el mar occidental* ¹⁰. En esa zona entre el mar Muerto (oriental) y el Mediterráneo (occidental) se supone que se corrompe el ejército de ese *norteño*.

Pero ¿quién es este supuesto enemigo? Algunos autores creen que es el *viento* que empujó la plaga de langostas desde el norte (la invasión de langostas en Palestina suele venir del desierto oriental o de la estepa sinaítica), que iban a morir entre el mar Muerto y el Mediterráneo. San Jerónimo se inclina por esta interpretación, y dice que, en su tiempo, nubes de langostas morían empujadas hacia el Mediterráneo y eran devueltas por las olas hacia las costas palestinenses, con el consiguiente hedor en la región afectada. Pero es un hecho que este v.20 tiene, por su contenido, muchas analogías con algunos textos de Ezequiel ¹¹, en los que se habla de un enemigo (Gog y Magog) que es desbaratado entre el mar Muerto y el Mediterráneo.

El norte era el lugar tradicional de las invasiones asirías, babilonias y escitas. De ahí que, en la literatura profética, el norte es sinónimo de región enemiga, de donde vienen los castigos de Yahvé sobre su pueblo ¹². Aquí, pues, Joel parece aludir al castigo que sufrirá un supuesto enemigo del pueblo israelita procedente del norte. En Joel, el elemento escatológico tiene gran importancia, y, como veremos, el profeta supone que antes de la inauguración de la era mesiánica habrá un castigo ejemplar sobre los enemigos del pueblo elegido. En esta perspectiva tenemos que colocarnos para comprender este pasaje, que es, sin duda, paralelo al de Ezequiel sobre la invasión y derrota de Gog entre el templo de la nueva teocracia y el mar Mediterráneo.

Anuncio de nueva prosperidad (21-27).

²¹ No ternas, suelo; alégrate y gózate, porque son muy grandes cosas las que Yahvé va a cumplir. ²² No temáis, animales del campo, que reverdecen los pastizales del desierto, y darán fruto los árboles, y la higuera y la vid riqueza. ²³ Alegraos y gozaos, hijos de Sión, en Yahvé, vuestro Dios, que os dará la lluvia a su tiempo y hará descender sobre vosotros la lluvia otoñal y primaveral como al principio. ²⁴ Y rebotarán de trigo las eras, y de mosto y aceite los lagares. ²⁵ Y os compensaré de los años en que lo comieron (todo) el “arbé,” el “yéleq,” el “jasil” y el “gazam,” mi gran

ejército, que mandé contra vosotros. ²⁶ Y comeréis hasta la saciedad y alabaréis el nombre de Yahvé, vuestro Dios, que hizo con vosotros maravillas, y jamás será confundido mi pueblo. ²⁷ Sabréis que en medio de Israal estoy yo y que yo soy Yahvé, vuestro Dios, y no hay otro; y jamás será mi pueblo confundido.

Ha pasado la hora de temor y de la desolación, y por eso, una vez reconciliados con Yahvé, deben alegrarse todos, porque va a cambiar totalmente el panorama: son *muy grandes las cosas que Yahvé va a cumplir* (v.21). Con la bendición divina reverdecen los pastizales, no faltará la lluvia, y de nuevo las cosechas ubérrimas alegrarán a los agricultores (v.24).

La efusión del espíritu de Yahvé (28-32).

²⁸(3¹) Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones. ^{29/2} Aun sobre los siervos y las siervas) derramaré mi espíritu en aquellos días, ^{30/3} y haré prodigios en el cielo, y en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. ^{31/4} Y el sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes que venga el día grande y terrible de Yahvé. ^{32/5} Y todo el que invocare el nombre de Yahvé será salvo, porque en el monte de Sión y en Jerusa-lén estará el resto de los salvados, como lo ha dicho Yahvé, y lo mismo será de los escapados, llamados por Yahvé.

Después de anunciar la abundancia de bienes materiales en compensación por la penuria sufrida, el profeta anuncia también la sobreabundancia de bienes espirituales, simbolizados en la efusión pródiga del espíritu profético. Hasta ahora los hombres que eran favorecidos con visiones y oráculos eran una minoría privilegiada. En el futuro (*después de esto* tiene un sentido amplio de proyección *mesiánica*), Yahvé se comunicará a los ciudadanos de la nueva teocracia en unas proporciones no soñadas. Zacarías anuncia la efusión de “un espíritu de gracia y de plegaria” sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén ¹³. Joel concreta más, y anuncia que todos los representantes de las distintas clases sociales participarán de la efusión del espíritu de Yahvé.

San Pedro, en su discurso el día de Pentecostés, vio el cumplimiento de la profecía en la comunicación sobreabundante **del Espíritu Santo a los reunidos en el cenáculo** ¹⁴. Joel concibe la inauguración de la era mesiánica como la eclosión plena del espíritu de Dios, que se comunica sobreabundantemente **a todos los que formen parte de la nueva teocracia**. Jeremías habla de un nuevo pacto entre Dios y su pueblo, basado en la entrega de los corazones ¹⁵; Joel se mantiene en esta línea espiritualista, suponiendo que **lo esencial de la era mesiánica será la íntima comunicación entre Yahvé y los miembros de su pueblo elegido**. Su profecía se cumplió plenamente en la Iglesia fundada por Cristo, donde abundaron los *carismas* de todo género, sobre todo en la primitiva generación apostólica.

Al lado del anuncio de la efusión universal del espíritu, el profeta proclama un juicio vindicativo sobre las naciones paganas para hacer justicia al pueblo elegido, por ellas perseguido. Será el *día de Yahvé*, en el que hasta la misma naturaleza se trastocará. Las frases que aquí se consignan sobre el oscurecimiento del sol y de la luna, que antes se aplicaron a la invasión de las langostas, no han de tomarse al pie de la letra, sino dentro del género literario del lenguaje apocalíptico, en el que siempre entran las convulsiones cósmicas como arte integrante del juicio de Dios sobre los hombres. El profeta intenta encarecer el terror y transformación universal que producirá la manifestación justiciera de Dios. **En ese juicio terrorífico se salvará sólo el que invocare el nombre de Yahvé** (v.32), es decir, los que pertenezcan a la comunidad teocrática

hebrea, los invocadores y adoradores del nombre de Yahvé.

1 Cf. Am 5:18,20; Sof 1:15; Ez 30:3. — 2 Plinio, *Hist. Nat.* XI 29. — 3 Sobre la expresión *paraíso de Edén* véase Ez 36:35; Is 51:3; Gen 13:10; 2:8. — 4 Hoonacker cita el testimonio de Fpskal (*Descr. animal.* p.81) para corroborar esta observación: “transeúntes grylli super verticem nostrum, sonò *magnae catarrhactae* fervebant.” — 5 Cf. Is 13:10; Ez 32:7. — 7 Cf. Flavio Josefo, *Cont. Ap.* II 9. — 8 Cf. Jer 24:9. — 9 Lit. “mar *anterior*” (supuesta la orientación en dirección al este). — 10 Lit. “Mar posterior” (colocado a la espalda del que se orienta hacia el este). — 11 Cf. Ez 26:7; 38,6.15; 39:2. — 12 Cf. Jer 1:13-15; 4:1.22; 10,22. — 13 Cf. Zac 12:10. — 14 Cf. Act 2:17; 10:44.5. — 15 Cf. Jer 31:31

3. Juicio punitivo sobre las naciones gentiles.

Este capítulo, que es el cuarto en el TM y el tercero en los LXX y la Vg, versa sobre el juicio terrible sobre las naciones paganas, del que se habían dado los signos precursores en las transmuciones cósmicas de la naturaleza. El estilo es vigoroso y escalofriante, conforme al radicalismo de expresión de la poesía oriental apocalíptica. Reiteradamente se habla en la literatura profética de un juicio discriminador de los pueblos antes de la inauguración de la era mesiánica, pero en ningún otro lugar la idea es representada con más dramatismo y exaltación. En la segunda parte (16-21) se anuncia la paz mesiánica total.

Juicio en el valle de Josafat (1-15).

¹ Pues he aquí que en aquellos días, cuando haga yo volver la cautividad de Judá y de Jerusalén, ² reuniré a todas las gentes y las haré bajar al valle de Josafat, y litigaré en juicio con ellos a propósito de mi pueblo y de mi heredad, que ellos dispersaron entre las naciones, repartiéndose mi porción, ³ echando suertes sobre mi pueblo, dando un mozo por una prostituta, y una doncella por vino que se bebían. ⁴ Y vosotros también, ¿qué sois para mí, Tiro y Sidón, y todos los términos de la Filistea? ¿Es que queréis vengaros de mí? Si vosotros queréis vengaros de mí, al punto haréis retornar sobre vuestras cabezas vuestra venganza. ⁵ Vosotros, que os apropiasteis mi plata y mi oro y metisteis mis preciosidades en vuestros palacios; ⁶ que vendisteis los hijos de Judá y los de Jerusalén a los hijos de los griegos para que los llevaran lejos de sus territorios; ⁷ he aquí que yo los alzaré del lugar para donde los vendisteis, y haré recaer vuestra acción sobre vuestras cabezas, ⁸ y venderé vuestros hijos y vuestras hijas a los hijos de Judá, para que ellos los vendan a los sábeos, nación apartada, oráculo de Yahvé. ⁹ ¡Pregonad esto entre las gentes, proclamad la guerra santa, despertad a los valientes, acerquense y suban todos los hombres de guerra! ¹⁰ ¡Forjad espadas de vuestros azadones, lanzas de vuestras hoces! Diga el flaco: ¡Yo soy valiente! ¹¹ Precipitad y venid todas las gentes de en derredor y congregaos. Haz bajar allá, ¡oh Yahvé! a tus valientes. ¹² Que se alcen y suban las gentes al valle de Josafat, porque allí me sentaré yo a juzgar a todas las gentes de en derredor. ¹³ Meted la hoz, que está ya madura la mies. Venid, pisad, que está lleno el lagar y se desbordan las cubas, porque es mucha su maldad. ¹⁴ Muchedumbres, muchedumbres en el valle del juicio, porque se acerca el día de Yahvé en el valle del juicio. ¹⁵ El sol y la luna se oscurecen y las estrellas pierden su brillo.

Después de anunciar que los israelitas participarán del nuevo estado venturoso de cosas como consecuencia de la reconciliación con su Dios, el profeta va a vaticinar la suerte que correrán las naciones paganas que se han aprovechado de la desgracia de Judá. La escena apocalíptica que va

a describir está situada después de la restauración de Israel, pasada ya la *cautividad* (v.1). Para los profetas, la repatriación de los exilados es la primera fase en la preparación de la manifestación gloriosa *mesiánica*.

El triunfo de los judíos va a ser espectacular, de forma que todas las naciones paganas, tradicionalmente enemigas, tendrán que reconocer su derrota definitiva a manos del Dios de Israel. Todas las gentes serán convocadas en el *valle de Josafat* (v.2), nombre simbólico escogido para expresar el juicio condenatorio que van a sufrir las naciones paganas. Algunos autores creen que *Josafat* aquí alude al rey de este nombre que, según 2 Crón 5:12, derrotó estrepitosamente a los ejércitos coligados de Moab, Amón y Edom, los enemigos tradicionales de Judá. Joel, pues, en ese caso, habría escogido el nombre del victorioso rey *Josafat* (870-849) como símbolo de la otra victoria que Yahvé habría de obtener sobre todos los enemigos del pueblo elegido.

Sin embargo, el nombre hebreo *Josafat* (“Yahvé juzga” o “juicio de Yahvé”) se presta a un juego de palabras, y en este sentido bien pudo haber sido elegido para designar el *juicio de Dios* sobre las naciones paganas. De ahí que no falten comentaristas que traduzcan el pasaje de Joel: “*reuniré. en el valle del juicio de Yahvé.*” No se debe, pues, insistir sobre la localización de ese famoso *valle*, que no es sino un nombre literario simbólico-apocalíptico. La tradición judía dio el nombre del *valle de Josafat* a la depresión formada por el torrente Cedrón, al este de Jerusalén. **Los Santos Padres trasladaron la perspectiva de Joel al fin de los tiempos, y han supuesto que el juicio final tendría lugar en ese famoso valle de Josafat.** Pero el profeta no habla del juicio al fin de los tiempos, **sino del que debe preceder a la inauguración mesiánica;** en ese juicio sólo son *juzgados* y condenados los pueblos *gentiles*, mientras que los israelitas son reservados para formar parte de la nueva teocracia hebrea.

Nada en el contexto favorece una interpretación del juicio de los *individuos* de toda la humanidad **en el día del juicio universal al fin de los tiempos;** no obstante, este juicio anunciado por Joel puede ser *tipo* del universal.

Las naciones paganas serán juzgadas por los atropellos que han cometido con el pueblo elegido: *litigaré con ellos a propósito de mi pueblo y de mi heredad, que dispersaron entre las naciones, repartiéndose mi porción* (v.2), o territorio palestino. Evidentemente, el profeta alude aquí a las incursiones de los moabitas, amonitas y edomitas, que hicieron en el antiguo territorio de Israel después que sus habitantes fueron deportados a Mesopotamia a raíz de la toma de Jerusalén por las tropas de Nabucodonosor. Los vencedores y sus aliados trataron de modo indigno a la población vencida, *dando un mozo por una prostituta* (v.3), e.d., disponiendo de la suerte de los jóvenes de Judá como si fuesen un salario barato destinado a las cortesanas. Y los mismos dispusieron de las *doncellas* como si fueran el precio bajo que se da *por vino que se bebían*. Las dos comparaciones sirven para resaltar el desprecio con que los enemigos de Judá trataron a la población vencida.

Yahvé alcanzará en su juicio condenatorio a todas las naciones paganas¹, incluso las omnipotentes *Tiro y Sidón*, que parecen alejadas ahora del escenario de la guerra. Es inútil que quieran librarse del castigo, y sobre todo no podrán hacer nada contra Yahvé, que se dispone a castigar a los pueblos enemigos de Judá, porque, si lo intentan, recibirán el merecido: Si *queréis vengaros de mí* (Yahvé), *al punto haré retornar sobre vuestras cabezas vuestra venganza* (contra Yahvé) (v.4). Es un modo de decir que también los filisteos y los fenicios caerán **dentro de la sentencia dictada por Yahvé contra los enemigos de Judá**, las naciones circunvecinas, Edom, Amón y Moab. Yahvé les echa en cara que, como mercaderes sin escrúpulos, se han aprovechado de la situación de derrota de Judá para cometer expoliaciones sacrilegas (*os apropiasteis mi oro y mi plata*, v.5), vendiendo a los hijos *de Judá a los hijos de los griegos* (v.6). Se sabe por los

autores clásicos que los esclavos sirios eran muy buscados por los griegos ¹. Los fenicios tenían especiales relaciones comerciales con las costas griegas; por eso, el tráfico de esclavos se dirigía especialmente a esta zona mediterránea. Yahvé les amenaza con pagarles en la misma medida, pues hará que los judíos vendan los hijos de los fenicios a los *sábeos, nación apartada*, al sudoeste de la península arábiga, con los que tenían tráfico comercial a través de las rutas caravanas de TransJordania ².

Enfáticamente se desafía a todos los pueblos enemigos de Judá para que vengan a luchar con el pueblo de Dios. **Antes había anunciado Yahvé que iba a reunir a las gentes en el valle de Josafat; ahora los invita irónicamente a presentarse.** Deben *proclamar la guerra santa* (v.9) para luchar contra Yahvé, el Dios de los judíos. La frase es irónica y desafiante. **La guerra santa es aquí equivalente a guerra total;** por eso les invita a cambiar sus instrumentos agrícolas de paz en instrumentos de guerra: *¡Forjad espadas de vuestros azadones, lanzas de vuestras hoces!* (v.10). La idea que late en la expresión irónica es que todo será poco para luchar con Yahvé y no bastarán los depósitos normales de espadas para la gran batalla. Todos los componentes de las naciones, no sólo los guerreros de oficio, deben aprestarse al combate: *diga el flaco: ¡Yo soy valiente!* La victoria de Yahvé debe ser total, y por eso no debe faltar ninguno a la cita del combate, para que resplandezca la fuerza del Dios de los judíos. Yahvé aparece nervioso porque no acaban de concentrarse en el lugar de la batalla, y los excita al encuentro: *Precipitaos y venid.* (v.11).

Una vez que el ejército enemigo está concentrado para medir sus armas con Yahvé, el profeta pide a Yahvé que descienda al campo de batalla con su ejército celestial, sus ángeles, que han de luchar por su causa: *Haz bajar, ¡oh Yahvé! a tus valientes* (v.11). Yahvé responde diciendo que antes deben reunirse todos los enemigos: *que se alcen y suban las gentes al valle de Josafat* (v.12). La dramatización llega a su punto culminante. Yahvé va a dar el *juicio* condenatorio sobre todas las gentes, e invita a sus cohortes celestiales a iniciar el estrago: *Meted la hoz, que está madura la mies. Pisad, que está lleno el lagar y se desbordan las cubas.* Las naciones, por su *maldad*, están maduras para la siega trágica del juicio de Yahvé, y han acumulado tantos pecados, que *se desbordan las cubas*. El mejor comentario a esta escena terrorífica es el texto de Is 63:1-6: “¿Quién es aquel que avanza enrojecido, con vestidos más rojos que los de un lagarero., avanzando en toda la grandeza de su poder? ¿Cómo está, pues, rojo tu vestido, y tus ropas como las de los que pisan en el lagar? He pisado en el lagar yo solo, y no había nadie enemigo de las gentes. He pisado con furor, he hollado con ira, y su sangre salpicó mis vestiduras y manchó mis ropas. Porque estaba en mi corazón el día de la venganza. y aplasté a los pueblos en mi ira y los pisoteé en mi furor, derramando en la tierra su sangre.” Tanto en Isaías como en Joel, los pueblos pecadores son exprimidos como en un lagar. Las imágenes son radicales e hiperbólicas, conforme al ardor de una imaginación oriental sobreexcitada. Por otra parte, el carácter apocalíptico del pasaje exige tonos descriptivos subidos e impresionantes.

Joel cierra el fragmento reflejando el rumor de los pueblos reunidos en el valle del juicio ³: *muchedumbres, muchedumbres en el valle del juicio, porque se acerca el día de Yahvé en el valle del juicio.* **El día de Yahvé, al principio, se anunciaba como el día del castigo de los pecadores de Judá.** La invasión de las langostas fue el signo precursor del castigo. Pero la penitencia sincera del pueblo hizo que Yahvé perdonara a su pueblo y el castigo se tornara sobre los pueblos enemigos de Judá. La primera perspectiva cambia, y el profeta, para animar a sus compatriotas a sufrir los duros días de prueba posteriores a la repatriación, les anuncia que habrá un juicio definitivo sobre todas las naciones que han contribuido a la ruina del pueblo elegido. **Después del juicio vendrá la era mesiánica,** como anuncia a continuación.

Para medir el alcance de las predicciones de Joel no debemos perder de vista el carácter apocalíptico del pasaje, y, dejando de lado las hipérboles y frases radicales, buscar la medula teológica del mensaje: **Dios salvará a su pueblo arrepentido y castigará a los pecadores.** Toda la dramatización de las escenas del *valle de Josafat* debemos considerarla como puro artificio literario. De hecho sabemos que esa aparatosa concentración de las naciones no se dio **antes de la inauguración mesiánica. Aquí tenemos que acudir al modo de presentar los profetas el reino mesiánico.** Conforme a la expectativa del ambiente, presentaban al Mesías como un Rey triunfador que había de aplastar a los enemigos (como el “alfarero a sus vasos”)⁴, y a Israel organizado en esplendoroso reino **bajo la ley de la justicia divina.** En este supuesto conciben también un **juicio previo** sobre las naciones para vengar los ultrajes cometidos contra el pueblo elegido.

La realización histórica fue muy otra. **El Mesías fue “humilde y manso de corazón”⁵, y su reino no era de este mundo.** El mismo Bautista, precursor inmediato del Mesías, no captaba los modos suaves de Jesucristo, y predicaba una penitencia brusca y deshumanizada, conforme a los cánones del más rabioso ascetismo oriental. Anunciaba también un juicio selectivo sobre los mismos judíos; Dios tenía en la mano el arnero para limpiar su era.

Cristo dice que El no vino a juzgar⁶, sino que cada uno se juzga a sí mismo en la actitud que tome — de aceptación o repulsa — frente a su persona y doctrina. He ahí de hecho en qué terminó el *juicio* discriminativo anunciado por los profetas. Una vez más tenemos que repetir que los profetas, a pesar de ser iluminados con revelaciones especiales directas de Dios, eran mentalidades del A.T., y, si bien conocían el *hecho* de la venida del Mesías y **de la inauguración del reinado de justicia, no conocían el modo de esta nueva teocracia puramente espiritual,** el reino de los cielos predicado por Jesucristo. La única profecía que llegó a captar más el *modo* de la realización histórica del mesianismo inaugurado por Cristo fue la de los cánticos del *Siervo de Yahvé*, en los que se da de lado a todas las concepciones tradicionales sobre un Mesías glorioso y Rey terrenal y **se presenta una figura del Mesías que parece tomada de los evangelios.**

Seguridad y prosperidad del pueblo elegido (16-21).

¹⁶ Ruge Yahvé desde Sión y hace oír su voz desde Jerusa-lén; los cielos y la tierra se conmueven, pero Yahvé será un refugio para su pueblo y una fortaleza para los hijos de Israel” ¹⁷ Y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, moradores de mi monte santo, y santa será Jerusalén y no pasarán por ella los extraños. ¹⁸ Y sucederá en aquel día que los montes destilarán mosto, y leche los collados; correrán las aguas por todas las torrenteras de Judá y brotará de la casa de Yahvé una fuente que regará el valle de Sitim. ¹⁹ Egipto se trocará en desolación, y Edom se convertirá en asolado desierto, por el cruel trato a los hijos de Judá, derramando en su tierra sangre inocente. ²⁰ Pero Judá será por siempre habitado, y Jerusalén por generaciones y generaciones. ²¹ Yo vengaré su sangre, no la dejaré impune, y Yahvé morará en Sión.

Después del juicio *punitivo* sobre las naciones, se inaugura solemnemente la era mesiánica, como consecuencia **del poder omnímoto de Yahvé, que ha vencido a los enemigos. de Judá: Ruge Yahvé desde Sión..(v.16)** ⁷. Todos los pueblos, y hasta los cielos, *se conmueven* ante el rugido de la voz de Dios, que lanza su veredicto de condenación sobre las naciones. Pero este *rugido* de condenación para los gentiles es al mismo tiempo el clarinazo solemne **que anuncia la salvación**

de los judíos, cuyo refugio es Yahvé. Es la inauguración solemne de la era venturosa mesiánica soñada y anhelada por las generaciones pasadas. **Jerusalén será entonces una cosa santa,** de suerte que no volverá a ser hollada y contaminada por los extranjeros: *no pasaran por ella los extraños* (v.17)⁸.

Y con la seguridad que dará la protección divina, vendrá la abundancia como consecuencia de las bendiciones de Yahvé: *en aquellos días destilarán mosto los montes.* (v.18)⁹. Si en otro tiempo sufrieron la sequía y la penuria, ahora la perspectiva es muy otra, pues los *wadys* o torrenteras, antes secos, se llenarán de copiosas aguas. Pero, además, una fuente *brotará de la casa de Yahvé que regará el valle de Sitim* (v.18). Es la misma concepción de Ezequiel y de Zacarías. En el nuevo orden de cosas, la misma naturaleza se transformará, y el **centro de todas las bendiciones sobre el país será el templo, la casa de Dios.** Ezequiel anuncia que ese torrente que procede del templo vivificará el mar Muerto, dotándole de una prodigiosa fecundidad¹⁰. Según Zacarías, las aguas irán al oriente y al occidente¹¹. Aquí Joel anuncia que una nueva feracidad exorbitante surgirá por doquier como consecuencia de la abundancia de aguas. El *valle de Sitim* aparece en la Biblia al este del Jordán¹², ya en territorio moabita. Algunos comentaristas prefieren traducir *valle de las acacias*, y buscan su localización en la zona esteparia del Araba, en la depresión que desciende desde el mar Muerto al golfo elanítico.

En contrapartida a las bendiciones de que gozará Judá, sus enemigos tradicionales, como Egipto y Edom, sufrirán los rigores de la ira divina, pues sus tierras se convertirán en *desolado desierto* (v.19). Y la razón de este castigo especial para estas dos naciones estriba en que se han ensañado con los judíos, *derramando sangre inocente*, después de la catástrofe del 586 a.C. Yahvé no puede dejar impune tales crímenes (v.21). **Es el Dios de la justicia, y, como tal, castiga al culpable y salva al inocente.**

1 El tráfico de esclavos es reprochado reiteradamente a Tiro en los profetas (cf. Am 1:9; Ez 27:13; 1 Mac 3:41; 2 Mac 8.11). — 2 Cf. 1 Re 10,2.10; Jer 6:20. — 3 La valle de palabra hebrea *jarus*, que hemos traducido por *juicio* o decisión (los LXX: “en el vane ,ao la victoria”), es traducida por algunos: “del *machucamiento*.” Pues *jarus* en Is 27:27; Am 1:3, significa el instrumento que utiliza el agricultor para batir el trigo. — 4 Cf. Sal 2:9. — 5 Mt 11:29. — 6 Jn 3:17; 12:47; 3,18. — 7 La expresión “Yahvé ruge desde Sión” aparece literalmente en Am 1:2. — 8 Cf. ZacQ.8; Is 51:23. — 9 En Am 9:13 encontramos, más o menos, las mismas expresiones sobre la abundancia edénica de los tiempos mesiánicos. — 10 Cf. Ez 47:1. — 11 Zac 14:8. — 12 Cf. Núm 25:1; Jos 2:1; Diq 6:5; Núm 33:49.

Amos.

Introducción.

Vida del profeta.

Amos (en hebreo 'Amos: “¿portador?”) era oriundo de Tecua, a nueve kilómetros al sudeste de Belén, en los confines del desierto de Judá, y de profesión pastor. Alternaba sus trabajos de pastor con el de preparar y recoger los frutos de sicómoro². Los símiles que utiliza en su predicación están tomados de la vida pastoril y campestre³. Criado en un ambiente de austeridad y pobreza, tenía una especial repugnancia por todo lo que significara derroche y lujo en la vida sedentaria, y así, **en su predicación aparece como el gran recriminador de los excesos de las clases pudientes y de sus extorsiones para con los pobres.**

El profeta no pertenecía a ninguna de las asociaciones profesionales proféticas, como él mismo declara con énfasis al sacerdote de Betel⁴, y fue sorprendido por el llamamiento divino cuando se hallaba dedicado a sus faenas habituales de pastor y recolector de frutos de sicómoro⁵.

El profeta se fue al reino del norte a **ejercer su ministerio profético** en medio de una sociedad hostil y extranjera. Predicó especialmente en las cercanías del santuario cismático de Betel, donde tuvo que enfrentarse con los intereses creados del sacerdote Amasias, el cual llegó a denunciarle a Jeroboam II, rey de Israel. Pero parece que el rey no le hizo caso, y entonces el sacerdote intimó al profeta a que se fuera a ganar su vida haciendo de *profeta*, o ganapán *visionario*, tomando aquí *profeta* en el sentido despectivo de explotador de la credulidad pública. Amos contestó airado que no había venido a lucrarse ni estaba aleccionado por ninguna *escuela profética*, sino que obraba a impulsos de la inspiración divina: No soy *profeta ni hijo de profetas*. *Yahvé me tomó de detrás del ganado, y me dijo: “Ve a profetizar a mi pueblo Israel”*⁶. Y, en prueba de su calidad de verdadero *profeta* enviado por Yahvé, le anuncia que su mujer será violada, y sus hijos asesinados por los invasores asirios⁷. Profetizó también la próxima cautividad de Israel⁸.

Ambiente histórico.

Según indicación del título de los escritos de Amos, éste ejerció su ministerio profético en tiempo de Jeroboam II de Israel (783-743) y de Ozías o Azarías de Judá (789-738), *dos años después del terremoto*⁹. Bajo el reinado de Jeroboam II, el reino de Israel había llegado a su esplendor económico y a la máxima expansión geográfica. A fines del siglo IX, los sirios hicieron incursiones en el reino de Israel, anexionándose las regiones transjordánicas de Basan y Galaad¹⁰. Pero, al expansionarse Asiría hacia el occidente en tiempos de Adadnirari III (805-782), se debilitó el reino de Siria, y, en consecuencia, el reino de Israel pudo rehacerse y llegar a su apogeo. Podemos, pues, suponer que el profeta empezó su predicación oracular en los últimos años de Jeroboam II, hacia el 760 a.C., poco antes de la iniciación del ministerio profético de Oseas. El ambiente histórico, pues, es semejante en ambos profetas. La indicación cronológica de *dos años antes del terremoto* resultaba muy precisa para los lectores contemporáneos, pero no para nosotros, pues no sabemos nada de esta conmoción sísmica que habría impresionado tanto a los moradores del reino del norte¹¹.

Por el contenido de la predicación de Amos vemos que la situación económica era próspera, y las clases altas se movían con excesiva desenvoltura y desenfreno, esperando confiados el *día de Yahvé* como día de triunfo pleno material¹². El profeta saldrá al paso de estas falsas suposiciones anunciando una serie de castigos devastadores, e incluso la ruina total del reino y la cautividad de sus ciudadanos.

División y estructura del libro.

Se puede dividir el libro por su contenido en tres partes:

1. *Parte introductoria*: Vaticinios contra las naciones paganas, castigadas por sus crímenes contra naturaleza: contra Siria, Filistea, Tiro, Édom, Anión, Moab, y, por fin, contra Judá e Israel (c.i-2).
2. Sermones contra los abusos de las clases sociales por su excesivo lujo y materialismo. Oráculos contra los que participan de los cultos idolátricos (c.3-6).
3. Cinco visiones, en las que se simbolizan plásticamente los castigos que enviará Yahvé contra la sociedad corrompida de Samaría (c.7-9; 10).

Por fin, el libro se cierra con un anuncio de restauración mesiánica, con todo lo que implica de abundancia de bendiciones temporales (9:11-15).

La disposición no es cronológica, ni siquiera perfectamente lógica, y se ve que es obra de un compilador posterior al profeta. Sobre todo, algunas de las visiones del final del libro parecen

estar desplazadas y debieran figurar entre los primeros oráculos del profeta, según se desprende de su contenido doctrinal. Esta compilación parece que ha sido llevada a cabo en el reino de Judá, pues se da precedencia al rey de Judá, Ozías, sobre el de Israel, Jeroboam, en el título de la compilación. Esto parece confirmarse por el énfasis de la conclusión, en la que se destaca la resurrección del *tugurio de David*, o dinastía davídica, reducida a una choza, salvada de la catástrofe de la invasión, sin duda alusión a la permanencia del minúsculo reino de Judá.

Autenticidad.

En general no hay razones serias para negar la autenticidad global de los oráculos del libro de Amos. Sus palabras están en consonancia con el ambiente histórico que hemos descrito antes y se adaptan bien a las necesidades religiosas de la época. Sin embargo, muchos críticos dudan de la autenticidad de algunos pasajes¹³, sobre todo la conclusión del libro, netamente mesiánica¹⁴. Extraña su carácter prosaico en un conjunto poético, como son todos los oráculos de Amos, y, por otra parte, se refieren más al reino de Judá que al de Israel. Por eso no faltan comentaristas que atribuyen este fragmento a una mano posterior, incluso postexílica, que ha querido desvirtuar la impresión excesivamente pesimista de los últimos anuncios de castigo de Amos: *Daré la orden y zarandearé a la casa de Israel entre las gentes, como se zarandea con la criba. A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo*¹⁵; sin embargo, es usual en los profetas alternar amenazas con promesas de restauración en su predicación, para, de un lado, invitar a la penitencia y cambio de vida, y de otro, evitar que caigan en la desesperación total. **Los castigos de Yahvé sobre su pueblo son siempre pruebas purificadoras, en espera de una etapa esplendorosa que seguirá después.**

Estilo.

San Jerónimo define a Amos como “imperitum sermone”¹⁶. Sin embargo, esta afirmación es injusta, ya que dentro de la sencillez y aun desaliño hay un fondo poético de gran inspiración. Es verdad que su estilo resulta algo cansino y uniforme, como consecuencia de las múltiples repeticiones e incluso de frases hechas. Pero esta repetición da más vigor a sus oráculos. Es clásico su modo de comenzar los oráculos punitivos contra las naciones paganas: *Por tres pecados y por cuatro no revocaré*¹⁷, para indicar la multiplicidad. Tiene también tendencia a acumular imágenes para expresar la misma idea, pero son sumamente originales y de bellísimo significado¹⁸. Multiplica los ejemplos para probar una afirmación¹⁹. En general, los estilistas modernos consideran a Amos como un artista literario, pues sus repetidas imágenes y períodos argumentativos logran impresionar favorablemente al lector. Este hecho prueba que tenía su formación literaria, a pesar de que se presentaba como un humilde pastor de Tecua.

Texto y versiones.

En general, el texto hebreo de Amos está bien conservado. Sin embargo, parece que algunos esticos están desplazados de su lugar normal. La versión griega de los LXX difiere a veces del TM, pero en los casos dudosos y oscuros no resulta más clara que el texto masorético. En el TM, el libro de Amos sigue al de Oseas y Joel, a pesar de ser Amos el primero cronológicamente. En los LXX y en las versiones que dependen de esta versión aparece inmediatamente después de Oseas, seguido de Miqueas y de Joel²⁰.

Mensaje doctrinal.

La teología del libro de Amos es muy rica de contenido, ya que encontramos en él afirmaciones netas sobre la omnipotencia divina y su providencia sobre los pueblos, aun paganos; sobre la elección de Israel y sobre los deberes sociales con el prójimo.

a) *Monoteísmo estricto*. — Yahvé es el Creador de todo cuanto existe en la naturaleza, es el formador de las montañas y creador de los vientos como fuerzas cósmicas. Hizo las constelaciones²¹, y puede oscurecer el firmamento con las nubes²², regula el curso del día y de la noche²³; las olas del mar obedecen puntuales a su mandato²⁴.

Por otra parte, es Señor y arbitro de todos los pueblos y naciones. Trajo a los filisteos de Caftor y a los árameos de Quir²⁵; y, en consecuencia, es el director verdadero de los hilos de la historia humana. Por eso es el Juez de todas las naciones, a las que castiga por sus crímenes “contra naturam”²⁶. **Estos postulados éticos elementales son algo sagrado, por los que Yahvé mira como cosa intangible.** No se puede conculcar impunemente las leyes del corazón humano impresas por Dios. A las naciones paganas no las castigará **Yahvé por transgresiones de leyes positivas que no conocen, sino por infracciones contra el derecho natural.**

b) *Elección de Israel*. — A pesar de que Yahvé es el Señor y Juez de todos los pueblos, lo es de modo particular de Israel, porque gratuitamente lo ha elegido para vivir en comunicación íntima con El. Por eso hizo una alianza solemne con Israel después de haberle liberado de Egipto²⁷. Para que pudieran intimar con El, les dio un código de leyes y les envió profetas²⁸. Pero esto no debe cegar a los israelitas, como si Yahvé se viera obligado necesariamente a protegerles, pues en realidad la elección ha sido sin méritos por parte de ellos²⁹.

Si bien gobierna todos los pueblos y los somete a las leyes generales de su justicia, los israelitas, por ser un pueblo de elección, están obligados especialmente al cumplimiento de determinadas leyes positivas, estipuladas en la alianza como base de buenas relaciones entre ambas partes contratantes³⁰. Por tanto, los crímenes de Judá y de Israel revisten una particular malicia de ingratitud y de rebelión³¹; por eso Yahvé llama a las naciones paganas como testigos del castigo que va a infligir a Samaría³²,

c) *Cultos idolátricos*. — En el reino del norte existía un culto sincretista escandaloso, sobre todo en los santuarios locales de Betel, Guilgal y Dan. Yahvé aparecía prácticamente tan desfigurado en el culto, que Amos consideraba aquellos actos de culto como totalmente idolátricos. Las infiltraciones paganas eran ya más que la herencia yahvista, anterior a la separación de las tribus. Lo que había empezado por un simple culto cismático, había terminado por una idolatría, sin faltar el becerro de oro, símbolo del Yahvé adorado por los del reino del norte³³. La justicia divina procede de Yahvé, que mora en Sión³⁴.

d) *Ritualismo externo religioso*. — Amos, como todos los profetas del siglo viii que le siguen, se levanta contra la doblez de corazón, contra los actos de culto externos, vacíos de contenido espiritual interno. Las manifestaciones religiosas en este plan le son odiosas³⁵, porque faltan las correspondientes disposiciones morales, que son la base de una religiosidad digna y elevada.

e) *Justicia social*. — Es característica de la predicación de Amos urgir el cumplimiento de los deberes éticos para con el prójimo. Sus diatribas contra las clases ricas destacan sus opresiones y exacciones sobre los pobres y desheredados. El profeta les echa en cara a los ricos el que vivan en casas labradas en piedra, con incrustaciones de marfil, y que se entreguen a la vida de desenfreno, despreciando a los pobres.

La sequía y las devastaciones habían arruinado totalmente a los pequeños propietarios³⁶,

y por eso la miseria, en la mayor parte de la población, era un mal que laceraba el corazón recto del profeta. Consecuencia de esa situación es que los pobres tenían que pedir prestado dinero a los pudientes, los cuales se aprovechaban de la miseria para incautarse de los bienes de aquéllos; e incluso el arruinado tenía que venderse por esclavo, a pesar de las leyes levíticas³⁷. El profeta se alza, enérgico, contra estos abusos³⁸. **La mala administración de la justicia es una provocación constante a la ira divina.** En lugar de sembrar paz, siembran malestar social³⁹, pues el lujo desorbitado es un insulto a la miseria⁴⁰; la corrupción moral rebasa todas las medidas⁴¹.

¹ Am 1:1. — ² Am 7:14. — ³ Así habla del rugido del león (3:4), de la caza de las aves con trampa (3:5), del pastor que rescata de las fauces del león los restos de la oveja (3:12), de la serpiente escondida en la grieta de la casa (5:19), del torrente siempre fluyendo (5:24). — ⁴ Am 7:14. — ⁵ Am 7:15. — ⁶ Am 7:14. — ⁷ Am 7:17. — ⁸ Am 7:17. — ⁹ Am 1:1. — ¹⁰ Cf. 2 Re 10:325; 2 Re 13:7.25. — ¹¹ Zac 14:5 habla de este temblor de tierra en tiempo de Ozías de Judá y del espanto que produjo a los israelitas. Pero parece depender de la alusión de Amos 1:1. — ¹² Cf. Am4:1; 6:1s. — ¹³ Así extraña la narración en tercera persona de 7:10-17, y parecen manipulación posterior ciertos fragmentos del himno al Creador: 4:13; 5:8-9; 9:5-6. — ¹⁴ Am 9:11-15. ¹⁵ Am 1:6s. — ¹⁶ Am 9:10. ¹⁷ Am 9:1-4; 4:6-11 — ¹⁸ San Jerónimo, *Pról a Amos*: PL 25:990 (1038). ¹⁹ Am 2,V8.¹ — ²⁰ Amos aparece citado en Tob 2:6 y Zac 14:5, Y en el N. T. en Act 7:42-43 (Am 5:25-27) y Act 15:16-17 (Am 9:11-12). Citados según la versión griega, que aquí difiere mucho del TM. — ²¹ Am5:8. — ²² Am4:13. — ²³ Ams,8. — ²⁴ Am 5:8; 97 — ²⁵ Am 9,7. — ²⁶ Amc.1-2. — ²⁷ Am 2:11; 3:7 — ²⁸ Am 3:7. — ²⁹ ATM 9:7 — ³⁰ Am3:1-2. — ³¹ Am 3:2. — ³² Am 3:9.12s. — ³³ Am 7:9; 9:1-4; 4:4. — ³⁴ Am 1:5. — ³⁵ Am 4:21. — ³⁶ Am c.1-3. — ³⁷ Cf. Lev 25:255. — ³⁸ Am 2:6-8; 3:9-10; 5:11; 8:4-6. — ³⁹ Am 5:7.10.12; 6:12. — ⁴⁰ Am 3:15; 5:11, 6:4-6. — ⁴¹ Am4:1; 6:1-6.

1. Conminaciones contra las naciones paganas circunvecinas.

En los c.1-2 encontramos una serie de oráculos conminatorios contra las naciones paganas que rodeaban a Israel; después el profeta lanza un vaticinio amenazador contra el propio Israel por sus especiales pecados de injusticia social e ingratitud para con Yahvé. Amos supone que Yahvé gobierna no sólo sobre Israel, sino sobre todos los otros pueblos paganos, y, como Señor de todos los pueblos, pide cuenta de los pecados contra el derecho natural cometidos por los gentiles. Por otra parte, supone que Israel y Judá, **como pueblos elegidos por Dios**, tienen obligaciones especiales, por las que se les ha de pedir estrecha cuenta.

Presentación introductoria (1-2).

¹ **Palabras de Amos, de los pastores de Tecoa, de la visión que tuvo sobre Israel en los días de Ozías, rey de Judá, y en los días de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel, dos años antes del terremoto.** ² **Dijo: Yahvé rugirá desde Sión, y desde Jerusalén emitirá su voz, y estarán en duelo los pastizales de los pastores y secaráse la cima del Carmelo.**

La sincronización cronológica es clara para determinar el tiempo en que Amos desarrolló su ministerio profético. El título parece ser adición posterior de un redactor. Amos desarrolló su actividad profética entre los años 760 a.C. y 750 a.C., ya que Ozías (Azarías) reinó en Judá del 768 al 740-39, y Jeroboam II en Israel desde el 787 al 740. Por eso parece que es cronológicamente el primer *profeta escritor* de la Biblia, ligeramente anterior a Oseas. La frase *antes del terremoto* indica claramente que esta nota cronológica es posterior al mismo, cuando aún permanecía vivo el famoso terremoto. En Zac 14:5 se habla de un terremoto ocurrido en tiempos del rey Ozías de Judá, pero este dato parece depender del libro de Amos. Por otra parte, la Biblia no nos suministra ninguna indicación sobre este terremoto, que se había hecho famoso y le servía al redactor para datar el principio de la actividad profética de Amos.

A la indicación cronológica, el redactor añade la condición social del profeta, que era

pastor de una localidad meridional llamada *Tecoa*, a unos nueve kilómetros al sudeste de Belén¹, en plena zona desértica.

La introducción de los oráculos de Amos es solemne y enfática: *Yahvé rugirá desde Sión, y desde Jerusalén emitirá su voz.* (v.2). Es la síntesis de la predicación del profeta, el cual levantará su voz como un rugido de león contra los abusos de Israel y de Judá². Por otra parte, afirma enfáticamente que la morada permanente de Yahvé está en Sión, la capital verdadera y única de la teocracia hebrea. Sus mensajes contra el reino de Samaría serán una constante invitación a volver a la unidad primera con el reino de Judá. Ese Yahvé que habita en Jerusalén se levanta ahora como *Juez* para castigar los pecados reiterados de una sociedad que ha olvidado su vocación de pueblo elegido.

Por eso, ante el *rugido* de león de Yahvé *están en duelo los pastizales del desierto* (v.2). Como *pastor*, Amos anuncia que los oasis de la estepa, únicos lugares de pastos para los ganados, se enlutarán al secarse por falta de lluvia. Esta sequía afectará al reino del sur con sus *pastizales* del desierto y al reino del norte con su orgullosa *cima del Carmelo*, tradicionalmente verde y poblada de numerosos rebaños. Su mismo nombre de *Carmelo* (“huerto feraz”) indica la abundancia de pastos; y en la literatura bíblica aparece como lugar tradicional de fertilidad³. El profeta, pues, abre sus oráculos anunciando un castigo general para Judá e Israel, pues ambos reinos serán sometidos a un largo período de extenuante sequía.

Oráculo contra Siria (3-5).

³ Así dice Yahvé: Por tres crímenes de Damasco y aun por cuatro no revocaré yo (mi fallo). Por haber triturado con trillos de hierro a Galaad,⁴ yo pondré fuego a la casa de Hazael, que consumirá los palacios de Ben-Hadad.⁵ Yo quebrantaré las barras de Damasco y exterminaré a cuantos habitan en Biqat-Awen⁴ y a quien empuña el cetro de Bet-Eden, y el pueblo de Aram será deportado a Quir, dice Yahvé.

Después de anunciar de modo general que Yahvé castigará a Judá e Israel, antes de concretar más su oráculo punitivo contra ellos, pasa revista a las naciones circunvecinas de Palestina para anunciarles también a ellas el castigo merecido por sus crímenes contra los postulados elementales de la ética natural. Implícitamente, el profeta supone que Yahvé tiene dominio también sobre estos pueblos, a los que castiga por sus transgresiones. La serie de amenazas comienza por Siria, con Damasco por capital. El reino sirio había llegado a su punto culminante político en el siglo IX, y durante un siglo había luchado contra Israel, obteniendo resonantes victorias; finalmente, fue vencido por Jeroboam II en el siglo VIII, poco antes del vaticinio de Amos.

Los oyentes de la predicación de Amos eran vecinos del que había sido poderoso reino de Damasco, y, como tales, guardaban particular animosidad contra él. Siria iba a ser la primera víctima de la invasión asiría bajo Teglathfalasar III, que estaba ya amenazando hacia la costa sirófenicia del Mediterráneo. Amos anuncia el castigo contra Siria, porque han cometido muchos pecados, que están reclamando la venganza divina. La expresión *por tres crímenes de Damasco y por cuatro*. (v.3), que se repite machaconamente en este capítulo, indica la *multiplicidad* de pecados, por los que se hace acreedor al castigo divino⁵.

El crimen específico de Siria, citado expresamente por el profeta, es *haber triturado con trillos de hierro a Galaad*, provincia israelita del reino del norte, situada al otro lado del Jordán, la cual había sufrido mucho de las incursiones sirias en tiempos de Hazael contra Jehú de Israel⁶. Quizá la frase sea sólo metafórica, para indicar la terrible opresión a que sometieron los sirios a los habitantes de Galaad; pero de hecho parece que David pasó materialmente a los habitantes de

Rabbat-Amón bajo los trillos⁷, y, dada la crueldad con que los enemigos vencidos eran tratados, no es de extrañar que los sirios hayan hecho ese crimen contra naturaleza.

Yahvé destruirá *la casa de Hazael*, es decir, la dinastía inaugurada por este rey sirio, que usurpó el poder en tiempos del rey Joram de Israel (850-843), hijo de Acab⁸. Mantuvo una serie de guerras contra Israel y aun contra Judá, lo mismo que su hijo *Ben-Hadad III*, el cual fue derrotado por Jeroboam II de Israel (787-747?). Sus atropellos e incursiones injustas van a ser castigadas ahora, pues Yahvé *consumirá los palacios de Ben-Hadad* (v.4). El exterminio alcanzará no sólo a Damasco, la capital, cuyas *barras* o puertas serán rotas por Yahvé, sino a todo el territorio del reino, como *Biqat-Awen*, que parece ser la actual *El-Biq'a*, o depresión entre el Líbano y Antilíbano, la Celesiria de los escritores clásicos. La palabra *Awen* (“vanidad”), que se añade a *Biqat*, puede ser un juego de palabras despectivo del profeta, en vez de la vocalización *On* que transcriben los LXX, y que es el nombre de *Heliópolis*, la actual *Baalbek*, donde se daba culto a un dios solar de Egipto⁹. *Bet-Eden* parece ser el *Bit-Adini* de las inscripciones cuneiformes, junto al Eufrates medio. En este supuesto, Amos nombraba estas dos localidades como los dos extremos (sudoeste y nordeste) del reino de Siria, para indicar que todo el reino sería devastado por los invasores asirios.

La devastación irá acompañada de la deportación *del pueblo de Arara a Quir* (v.5), localidad desconocida, de donde supone Amos que procedían los árameos¹⁰. Se supone que Quir está en la Alta Mesopotamia, pues en Is 22:6 es nombrada junto a Elam.

Oráculo contra Fuiste a (6-8).

⁶ Así habla Yahvé: Por tres crímenes de Gaza y por cuatro no revocaré (mi fallo). Por haber deportado muchedumbres enteras de cautivos para entregárselos a Edom, ⁷ yo pondré fuego a los muros de Gaza, que devorará sus palacios, ⁸ y exterminaré a cuantos habitan en Asdod y quien empuña el cetro en Ascalón. Volveré mi mano contra Ecrón, y perecerán las reliquias de los filisteos, dice el Señor, Yahvé.

La acusación contra la Pentápolis filistea está literariamente concebida en los mismos términos que la anterior, y el molde se repetirá en los oráculos siguientes. También *Gaza*, la principal ciudad de los filisteos, ha colmado la iniquidad con multitud de crímenes contra la naturaleza (*Por tres crímenes de Gaza y por cuatro.*, v.6). El crimen específico de esta ciudad es el dedicarse a vender *cautivos* como esclavos a *Edom*, región transjordana por la que pasaba la ruta caravanera con Arabia, y se dedicaba al tráfico de esclavos entre las ciudades costeras de Palestina y la península de Arabia. No se especifica de dónde son los prisioneros. En Joel se acusa a Tiro y Sidón de vender esclavos a los griegos¹¹. El tráfico de prisioneros de guerra para esclavos era uno de los grandes negocios de la antigüedad pagana.

Los filisteos eran oriundos de Greta, o mejor de Panfilia, en el Asia Menor, de raza indoeuropea, y se establecieron en la costa cananea (de ahí el nombre de *Palestina* dado por los griegos a esta región), después de haber sido rechazados por Ramsés III en el siglo XI cuando quisieron invadir Egipto. Son llamados por los hebreos despectivamente incircuncisos, porque no practicaban la circuncisión, muy extendida en Egipto y entre algunos pueblos semíticos. Aquí Amos anuncia la ruina de las ciudades filisteas confederadas, *Gaza, Asdod, Ecrón*. Falta *Get*, que probablemente en aquel tiempo formaba parte del reino de Judá.

Oráculo contra Tiro (9-10).

⁹ Así habla Yahvé: Por tres pecados de Tiro y por cuatro no revocaré yo (mi fallo).

Por haber entregado a Edom muchedumbres enteras de cautivos, sin acordarse de la alianza fraternal,¹⁰ yo pondré fuego a los muros de Tiro, que devorará sus palacios.

A Tiro se le hace el mismo reproche, pero con la agravante de que la gran metrópoli ha hecho tráfico con gentes que tenían una *alianza fraternal*. ¿De qué *alianza fraternal* se trata? Algunos autores han supuesto que se aludiría aquí a la ruptura de la antigua alianza entre Fenicia e Israel en tiempos de David. Y así se le reprocharía aquí el que Tiro se dedicara a traficar con cautivos hebreos en detrimento de la antigua alianza.

Pero no es verosímil que el profeta llamara a esta alianza *fraternal*. Por eso otros han preferido ver una alusión al hecho de que Tiro se dedicara a vender como esclavos a cautivos israelitas a *Edom*, que étnicamente tenía un origen de sangre común con Israel, ya que los edomitas provenían, según la Biblia, de Esaú, hermano de Jacob, padre de los israelitas. Pero debemos notar que en el contexto nada indica que se trate de tráfico de cautivos “hebreos,” y por tanto esa alusión a la *alianza fraterna* más bien habría que entenderla en el sentido de que Tiro traficaba con esclavos de ciudades fenicias o filiales de ella en el Mediterráneo, lo que no es inverosímil dado el espíritu esencialmente comercial de los fenicios, a los que Joel les echa en cara la venta de esclavos a los griegos¹².

Oráculo contra Edom (11-12).

¹¹ Así habla Yahvé: Por tres pecados de Edom y por cuatro no revocaré yo (mi fallo). Por haber perseguido a la espada a su hermano, ahogando la piedad, durando siempre su cólera, y obstinándose hasta el fin en su rabia,¹² yo pondré fuego en Teman, que devorará los palacios de Bosra.

El profeta echa en cara a Edom, como crimen específico, que no haya cejado en su odio ancestral contra su hermano Israel. Ya su antepasado Esaú persiguió a Jacob¹³, y después sus sucesores se opusieron a sus hermanos los israelitas, primero no permitiéndoles pasar con Moisés cuando subían del Sinaí hacia Canaán¹⁴, y después en las hostilidades constantes que mantuvieron a través de la historia.

Israel llegó a someterlos bajo Amasias (800-791), pero después otra vez los edomitas se independizaron, haciendo todo el daño posible a los israelitas, sobre todo después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor¹⁵. Yahvé castigará este odio inveterado con la destrucción de su país, representado en sus principales ciudades, *Teman* y *Bosra*¹⁶.

Oráculo contra Amón (13-15).

¹³ Así habla Yahvé: Por tres crímenes de los hijos de Amón y por cuatro no revocaré (mi fallo). Por haber abierto en canal a las encinta de Galaad para extender su territorio,¹⁴ yo encenderé fuego en los muros de Rabbá, que devorará sus edificios entre clamores el día del combate, en medio de la tempestad el día de la tormenta,¹⁵ y su rey irá al cautiverio, y con él sus príncipes todos juntos, dice Yahvé.

El crimen característico de los amonitas (población de Trans-jordania, al norte de Moab) es similar al que hemos visto en el oráculo contra Damasco (v.3), pues en su crueldad han llegado a abrir en canal a las mujeres encinta (v.13). Es un crimen refinado contra naturaleza, que pide divina venganza. El reino, simbolizado en su capital, *Rabbá* (la actual *Aman*), será arrasado total-

mente como consecuencia de una guerra. Su *rey*¹⁷ será llevado cautivo, y el reino desaparecerá como tal.

1 Cf. 2 Crón 20,22; 1 Mac 9:13; cf. San Jerónimo, *In Ier.* VI I. — 2 La frase “Yahvé ruge desde Sión” aparece en Jl 4(3):16. — 3 Cf. Cant 7:5; Is 35:2; Jer 4:26; 50,10; Nah 1:4. — 4 La Vg.: “in campo idoli.” Los LXX: “en la llanura de On.” — 5 Este giro para indicar multiplicidad *in crescendo* aparece reiteradamente en el Antiguo Testamento: Sal 62:12; Job 33:14; 40:5 (una vez, dos veces) 33:19 (dos veces, tres veces); Prov 30:15; 18:21; Ecl 26:5; Prov 6:16; Ecl 25:7(9) (nueve, diez). — 6 Cf. 2 Re 32-33 — 7 Cf. 2 Sam 12:31. — 8 Cf. 2 Re 8,7-15. — 9 Hoonacker prefiere traducir por “valle de iniquidad,” aunque sería mejor “valle de vanidad.” Véase o.c., p.21i. — 10 Cf. Am 9,7; 2 Re 16:9. — 11 Cf. Jl 1:6. — 12 Cf. Jl 4:6. — 13 Cf. Gen 25:21s. — 14 Cf. Dt 2:4; 23:7; Abd 10:12. — 15 Cf. Is 34:55; Ez 25:12-14; Sal 137:7; Abd. 10. — 16 *Temán* estaba cerca de Petra, al sur de Edom. Era famosa por sus sabios (cf. Jer 49:71Abd 9). Bosra es el actual *El-Buseire*, al sudeste del mar Muerto. Aparece en Gen 36:33; Is 34:6. — 17 La Vg., siguiendo a Sim. y a Aq., lee, en vez de su *rey* del TM (*Malkam*), *Milcom*, el dios nacional de los amonitas. Cf. Jer 49:3.

2. Nuevos Vaticinios Conminatorios.

Oráculo contra Moab (1-3).

¹ Así habla Yahvé: Por tres pecados de Moab y por cuatro no revocaré yo (mi fallo). Por haber quemado los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos, ² yo pondré fuego en Moab, que devorará los palacios de Queriyot, y Moab hallará la muerte en medio del estruendo, entre los clamores y los sonidos de la trompeta, ³ y extirparé de él a su juez, y con él haré morir a todos los príncipes, dice Yahvé.

El crimen especial imputado a los moabitas es haber extremado su crueldad, quemando *los huesos del rey de Edom* (v.1). Una vez más Yahvé castiga los crímenes cometidos contra naturaleza. No sabemos a qué hecho concreto alude el profeta, pero tampoco esta crueldad era insólita en la antigüedad¹. Yahvé vela por los postulados éticos primordiales de la sociedad humana, y por eso, en calidad de Juez supremo, envía el castigo merecido a los habitantes de Moab, que verán abrasados por el fuego *los palacios de Queriyot* (v.2). Esta localidad aparece citada en la famosa estela del rey moabita Mesa, aunque no ha logrado ser localizada con certeza. Moab desaparecerá como nación en el fragor de la guerra, siendo su *juez* o *rey*² extirpado, y sus príncipes entregados a la muerte.

Oráculo contra Jada (4-5).

⁴ Así habla Yahvé: Por tres pecados de Judá y por cuatro no revocaré yo (mi decisión). Por haber menospreciado la Ley de Yahvé y no haber guardado sus mandamientos, descarriándose por las mentiras tras las cuales se fueron sus padres, ⁵ yo pondré fuego a Judá, que devorará los palacios de Jerusalén.

Los crímenes antes imputados a las naciones paganas eran transgresiones de la ley natural. Ahora la perspectiva de las acusaciones cambia al enfrentarse con las responsabilidades de Judá e Israel. Como pueblos elegidos que se han comprometido a cumplir las condiciones de un pacto, plasmado en la *Ley*, se les reprocha su infidelidad a lo pactado (*no han guardado sus mandamientos*, v.4). Dios tenía derecho a exigir más de ellos que de los otros pueblos, y por eso no los juzga conforme al código amplio del derecho natural, sino conforme a las estipulaciones positivas del Sinaí. Han abandonado a Yahvé, yéndose tras de *las mentiras* (v.6) o ídolos, siguiendo la conducta extraviada de sus antepasados. Por eso Yahvé los castigará también como a las naciones gentiles. **Su calidad de pueblo elegido, lejos de garantizar la impunidad, reclamará más**

severidad en el castigo divino.

Oráculo contra Israel (6-8).

⁶ Así habla Yahvé: Por tres pecados de Israel y por cuatro no revocaré yo (mi fallo), por haber vendido al justo por dinero, y al pobre por un par de sandalias. ⁷ Aplastan sobre el polvo de la tierra la cabeza de los pobres, y estorban el camino de los humildes ³, y van padre e hijo a la doncella ⁴, profanando mi santo nombre. ⁸ Sobre ropas tomadas en prenda se echan junto a un altar cualquiera, y beben el vino de los multados en la casa de su dios.

Después de pasar revista a los pueblos de alrededor, Amos centra su predicación conminatoria en torno a Israel, o reino de Samaría. Y le echa en cara los atropellos sociales, cuya fustigación será la característica de este profeta, llamado el “profeta socialista del A.T.,” precisamente por sus reivindicaciones sociales en favor de los humildes y los desvalidos. Las clases dirigentes de Israel son tan inconsideradas con éstos, que *venden al justo. por un par de sandalias* (v.6), es decir, conculcan los derechos de los humildes por causas fútiles.

Estorban en lo que pueden *el camino* o proyectos de los *humildes*, haciéndoles la vida imposible, y tienen relaciones sexuales incestuosas *el hijo y el padre* con la misma *doncella*, quizá la esclava de servicio en la casa, conculcando de este modo las leyes elementales de Dios, con lo que estos actos adquieren el carácter de una *profanación del nombre santo de Yahvé*. Algunos autores ven en estas prácticas una alusión a las aberraciones sexuales que tenían lugar en los lugares de culto cananeo. En ese caso, la *doncella* sería la hieródula del templo que se ofrecía a los devotos, y entonces se comprende mejor que tal práctica, denunciada por Amos, tuviera el carácter de una *profanación del nombre de Yahvé* (v.7), ya que se le daba un carácter religioso, y, en consecuencia, el pecado revestía una mayor gravedad. El contexto del v.8 parece avalar esta interpretación, pues se supone que los abusos en los lugares de culto estaban a la orden del día.

Según la ley mosaica⁵, si un pobre había empeñado su manto por no poder cubrir una deuda, debía devolversele antes de la puesta del sol para que pudiera pasar la noche. Los ricos de Samaría, según Amos, en vez de cumplir esta ley, utilizaban *las ropas tomadas en prenda* como alfombras para sus orgías religiosas *junto a un altar cualquiera* (v.8), bebiendo el *vino de los multados*, es decir, el vino conseguido con las multas que imponían, en nombre de la supuesta justicia, a los pobres desvalidos que por necesidad tenían que vivir fuera de la ley. La frase *la casa de su dios* se refiere a los lugares de culto de los dioses cananeos.

Ingratitud de los israelitas (9-16).

⁹ Yo exterminé ante ellos a los amorreos, altos como cedros y fuertes como encinas; destruí su fruto arriba, y abajo sus raíces. ¹⁰ Yo os saqué de la tierra de Egipto y durante cuarenta años os conduje por el desierto para que ocuparais las tierras de los amorreos. ¹¹ Yo suscité profetas de entre vuestros hijos, y nazarees entre vuestros mancebos, ¿no es así, hijos de Israel? dice Yahvé. ¹² Pero vosotros hicisteis beber vino a los nazareos, y a los profetas mandasteis, diciendo: No profeticéis. ¹³ He aquí que haré crujir (el suelo) bajo vuestros pies, como lo hace crujir el carro sobrecargado de gavillas ⁶, ¹⁴ y el ágil será incapaz de huir, y al fuerte no le servirá de nada su fuerza, y el valiente no escapará con vida; ¹⁵ el arquero no resistirá, el de ágiles pies no escapará, el jinete no se salvará, ¹⁶ y el de más esforzado corazón entre los valientes huirá desnudo aquel día, dice Yahvé.

La conducta infiel de Israel es incomprensible, puesto que Yahvé le ha protegido siempre de un modo particular cuando se afirmaba como nación, exterminando a los *amorreos* o cananeos, que se oponían a su penetración en Canaán⁷; y de nada les sirvió su vigor y desmesurada estatura⁸. Son comparados a un árbol al que se le han quitado sus frutos y raíces, de modo que no puede volver a reverdecer⁹. Yahvé los ha exterminado para entregar a los israelitas la tierra de Ganaán como culminación de la protección que los dispensó al sacarlos de Egipto y conducirlos paternalmente por el desierto.

Es más, en su voluntad de ayudarles suscitó *profetas* para que los adoctrinaran y fueran como los intérpretes de la voluntad divina en las vicisitudes difíciles de la vida¹⁰, y escogió israelitas que se le consagraran con particulares votos como los *nazareos* (v.13), que debían abstenerse de bebidas alcohólicas¹¹; pero el pueblo israelita obligó a los *nazareos* a romper sus votos sagrados (v.13).

El voto de *nazareato* era como una consagración a Dios. El ser infiel a los votos suponía, pues, una ofensa contra El. De ahí la gravedad de los israelitas, que obligaron a los *nazareos* a no cumplir sus votos.

Por otra parte, lejos de reconocer la gracia que suponía el que Yahvé les enviara profetas, no quieren oír su predicación y los rechazan como importunos: *no profeticéis* (v.12). En el fondo, pues, hay en estos recalcitrantes una rebeldía contra su Dios, ya que no quieren guiarse por sus preceptos y sus mensajeros los *profetas*. Por eso el castigo no tardará en llegar: *he aquí que haré crujir (el suelo) bajo vuestros pies*. (v.13), es decir, Yahvé va a intervenir como un terremoto enviando la espada y la guerra; y todos se verán envueltos en el torbellino, sin que nadie pueda sentirse seguro; y hasta el mismo suelo se tambaleará y crujirá como *el carro sobrecargado de gaviilas hace crujir* (el suelo).

Nadie se librará cuando llegue la hora del castigo, pues hasta los más ágiles y fuertes caerán a la espada. Los mismos guerreros armados de arcos huirán despavoridos, dejando sus mantos (*desnudos*) al enemigo.

1 Cf. 2 Re 23:16. — 2 Cf. Os 7:7; 13:10, donde se llama *jueces* a los altos gobernantes de un país. — 3 Hoonacker prefiere corregir el texto y traduce: “Aplastan sobre el polvo del suelo y en las encrucijadas de los caminos a los pobres.” — 4 Lit. el TM: “un individuo y su padre.” — 5 Cf. Ex 22:25.26; Dt 24,12s. — 6 Hoonacker prefiere traducir (siguiendo una etimología árabe): “Yo haré que vuestros pies se estorben, como se embaraza el carro cargado de hierbas.” Leahy: “Yo haré que se balancee (el suelo) bajo vuestros pies, como se tambalea el carro sobrecargado de haces.” — 7 Cf. Gen 48:22; Dt 1:7; Jue 1:34; 2 Sam 21:2. Los *amorreos* eran los habitantes de la zona sirio-fenicia (los Amurú de las inscripciones cuneiformes). — 8 Cf. Núm 13:33; Dt 1:28. — 9 En la inscripción del rey de Sidón Eschmunazar encontramos una frase similar: (el que viole la tumba) “que no tenga raíces abajo ni fruto en lo alto.” — 10 Cf. Dt 18:18. — 11 Cf. Núm 6:1s; Jue 13; 1 Sam 1:11.28.

3. Crímenes de Israel.

Anuncio del castigo (1-8).

¹ Oíd esta palabra que Yahvé ha pronunciado sobre vosotros, hijos de Israel; sobre todas las familias que hice subir de la tierra de Egipto, diciendo: ² Sólo a vosotros conocí yo de entre todas las estirpes de la tierra; por eso he de hacer justicia de todas vuestras iniquidades. ³ ¿Podrán caminar dos juntos sin estar de acuerdo? ⁴ ¿Rugirá el león en el bosque no habiendo presa? ¿Dejará oír su rugido el leoncillo en su cubil sin haber despojos? ⁵ ¿Se dejará caer el ave sobre la red en tierra si no hubiere lazo? ¿Se levantará del suelo la red sin haber cazado nada? ⁶ ¿Tocarán la

trompeta en la ciudad sin que se alarme el pueblo? ¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yahvé? ⁷ Porque no hace nada el Señor, Yahvé, sin revelar su designio a sus siervos los profetas. ⁸ Rugiendo el león, ¿quién no temerá? Hablando el Señor, Yahvé, ¿quién no profetizará?

El oráculo se refiere a Israel, si bien puede aplicarse también al reino de Judá, ya que la recriminación se basa en la falta de fidelidad a Yahvé, que los sacó de Egipto con toda liberalidad. El pueblo israelita es un pueblo excepcional, pues es el único que ha sido elegido entre todos los pueblos para ser amigo y aliado de Yahvé: *sólo a vosotros conocí de entre todas las estirpes de la tierra.* (v.2). Pero este honor fuera de serie suponía obligaciones; de ahí que las *iniquidades* de Israel revistan la particular malicia de ingratitud e infidelidad; por ello que el castigo para ellos será duro e inexorable.

La culpabilidad reiterada de Israel ha roto las relaciones con su Dios; por eso no es posible que caminen de acuerdo en adelante: *¿Podrán caminar dos juntos sin estar de acuerdo?* (v.3). Israel, pues, no puede pretender gozar de la protección divina mientras siga sus perversos caminos. Es más, como pueblo rebelde, que no ha cumplido sus compromisos, debe sufrir los rigores de la justicia divina. El castigo es inminente, e Israel puede ya columbrar su trágico destino por las amenazas que Yahvé lanza por sus profetas; como el león no ruge sino cuando tiene la presa delante (*¿rugirá el león. no habiendo presa?* v.4), así, cuando Yahvé lanza sus rugidos y amenazas, es que la presa (Israel) está ya al alcance de su mano.

Con una nueva comparación expresa el profeta la inminencia del castigo. Yahvé ha extendido una *red* para que caiga en ella Israel, y no levantará el lazo hasta que haya hecho presa, como el cazador no quita la trampa hasta que haya logrado cazar: *¿se levantará del suelo la red sin haber cazado nada?* (v.5). Un nuevo símil recalca la inminencia del castigo: cuando se toca la trompeta en la ciudad, es que el peligro es inminente, y, en consecuencia, el pueblo se alarma y se apresta a la defensa (v.6). Amos, como profeta, es el *centinela* de su pueblo, que anuncia la inminencia del castigo enviado por Yahvé, y todos deben aprestarse al arrepentimiento, *alarmados* ante la próxima manifestación de la inexorable justicia divina.

La *calamidad* que se abate sobre la ciudad no es de un enemigo cualquiera, del cual puedan librarse: *¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yahvé?* (v.6b). Los que desprecian al profeta y sus amenazas deben pensar que los castigos y calamidades que anuncia vienen, en definitiva, de Dios, y, por tanto, no deben burlarse de ellos, porque la venganza será inexorable. La idea está expresada en sentido interrogativo para dar un carácter enigmático al enunciado. No deben, pues, los israelitas jugar con sus amenazas, porque, en definitiva, están jugando con la justicia divina.

Deben tener en cuenta que los profetas son los mensajeros de los designios divinos, pues Dios les comunica de antemano sus planes de destrucción y de bendición: *Porque no hace nada Yahvé sin revelar' sus designios a sus siervos los profetas* (v.7). Amos, pues, se presenta como enviado de Yahvé y siente una fuerza secreta interior que le obliga a anunciar estas amenazas: *Rugiendo el león, ¿quién no temerá? hablando Yahvé, ¿quién no profetizará?* (v.8). Como es inevitable sentir escalofríos de temblor al oír el rugido de un león enfurecido, así el profeta, al oír los vaticinios conminatorios de Yahvé, no puede menos de profetizar, comunicándolos a sus destinatarios.

La ruina de Samaria (9-15).

⁹ Echad pregón en los palacios de Asdod ¹ | y en los palacios de Egipto, diciendo:

Reunios en los montes de Samaría para ver los grandes desórdenes que hay en ella y las violencias de su interior. ¹⁰ No saben obrar rectamente, dice Yahvé, atesorando en sus palacios rapiñas y despojos. ¹¹ Por eso así dice el Señor, Yahvé: Rodeará la tierra el enemigo, que robará tus fuerzas y saqueará tus palacios. ¹² Así dice Yahvé: Como rescata el pastor de las fauces del león un par de patas o la punta de una oreja, así escaparán los hijos de Israel. Vosotros, los que estáis sentados en Ascalón en el ángulo de un diván, o en Damasco sobre un lecho ², ¹³ escuchad y dad testimonio contra la casa de Jacob, dice Yahvé, Dios de los ejércitos. ¹⁴ Porque el día que haga yo justicia sobre Israel por sus crímenes, haré justicia de los altares de Bet-El y serán derribados los cuernos del altar y caerán a tierra. ¹⁵ Y derribaré las casas de invierno sobre las casas de verano, y serán destruidos los palacios de marfil, y desaparecerán muchas casas, oráculo de Yahvé.

El profeta, con énfasis, convoca a las naciones paganas (*Asdod* y *Egipto*) para que sean testigos de los desórdenes y abusos que se cometen en Samaría, de forma que quede justificada la intervención punitiva de Yahvé (v.9). Las opresiones sociales se acumulan, como lo prueban las rapiñas y despojos que han atesorado oprimiendo al débil (v.10). Por tales abusos son merecedores del máximo castigo, y por eso Yahvé les enviará un *enemigo* que les *robará sus fuerzas*, destruyendo sus fortalezas, y después *saqueará sus palacios* (v.11). El exterminio será de tales proporciones, que apenas se salvarán algunos de la catástrofe (*como rescata el pastor de las fauces del león un par de patas*, v.12). Amos, como *pastor*, había tenido que luchar más de una vez con las fieras para rescatar sus ovejas de sus garras ³. La imagen es expresiva para describir la situación de angustia en que se hallarán los hijos *de Israel* cuando llegue el invasor asirio.

El profeta, en un arranque oratorio, invita a los ricos (*sentados en el diván*) de *Ascalón* y de *Damasco* a que den testimonio del castigo a que ha sido sometido *Jacob* (Israel) por sus pecados (v.15). La destrucción del reino de Israel alcanzará a los altares de los ídolos de *Bet-El* (v.14) y a los palacios de *invierno* y de *verano* de las clases dirigentes y opulentas (v.15). Los *palacios de marfil*⁴, o construcciones con decoraciones en marfil, han sido encontrados en las excavaciones recientes de Samaría, precisamente en los estratos arqueológicos correspondientes a esta época del profeta Amos.

Algunos autores creen que la mención de los *altares de Betel* (v.14) se debe a una glosa, o está fuera de lugar, pues no se ha hecho mención de este lugar de culto en estos tres capítulos primeros. Parece que su lugar propio debiera ser después de 4:4. Los *cuernos del altar* son los ángulos del mismo, que eran ungidos con la sangre de las víctimas ⁵ y tenían un carácter propiciatorio, de forma que los perseguidos que se acogían a dichos *cuernos* o ángulos del altar debían ser preservados de la muerte⁶.

1 En los LXX, en vez de *Asdod*, se lee *Asiria*, lo que hace buen paralelo con Egipto del mismo dístico. — 2 La inserción de *Ascalón* en vez de Samaría es una suposición de Hoonacker por paralelismo con el *Asdod* del v.9. Otros prefieren traducir: “así serán librados los hijos de Israel que están sentados en Samaría, ya en el ángulo de un diván, ya en cojinetes de Damasco de una cama” (Cantera). Esta es más o menos la traducción de la *Bib. de Jér.* — 3 Según la Ley, si el pastor lograba presentar alguna parte de una oveja muerta con la señal de los dientes de la fiera, quedaba libre de restitución. Cf. Ex 22:13. — 4 Sobre las “casas de marfil” cf. Sal 45:8; 1 Re 22:39. — 5 Cf Ex 29:12; Lev 4:7; 18:25. — 6 Cf. 1 Re 1:50; 2:28.

4. La Corrupción de la alta sociedad de Samaria.

Lujo y desenfreno de las Mujeres (1-5).

¹ Oíd esto, vacas de Basan, que moráis en la montaña de Samaría, las que oprimís a los débiles, maltratáis a los pobres y decís a vuestros señores: ¡Traed que bebamos! ² Yahvé, el Señor, ha jurado por su santidad que vendrán días sobre vosotros en que os levantarán con bicheros, y a vuestros descendientes con arpones, ³ y saldréis por las brechas cada una frente a sí, y seréis arrojadas hacia el Hermón, oráculo de Yahvé. ⁴ Id a Betel a prevaricar, a Guilgal a multiplicar vuestras prevaricaciones. Ofreced vuestros sacrificios matinales y cada tres días vuestros diezmos. ⁵ Pregonad el sacrificio de alabanza i. Proclamad las ofrendas voluntarias, pregonadlas, pues que así lo queréis, hijos de Israel, oráculo de Yahvé.

El profeta se encara con las mujeres disolutas y lascivas de Samaría, a las que despectivamente llama *vacas de Basan* (v.1), la región fértil de Transjordania, famosa por sus pastos y ganados bien alimentados ². Estas mujeres opulentas de Samaría oprimen a los débiles y se entregan ininterrumpidamente a la bebida con sus *señores* o amantes: ¡*Traed que bebamos!* Este estado de cosas no puede continuar indefinidamente, pues se colma la copa de la ira divina y se acercan días en que serán enterradas entre las ruinas de sus palacios, de donde tendrán que sacarlas *con bicheros. y arpones* (v.2). Tendrán que salir por las *brechas* de los muros de la ciudad o de su casa *cada una delante de sí* (v.3), es decir, sin poder volverse ni a derecha ni a izquierda. Y después no les quedará otro camino que el cautiverio en Asiría (*seréis arrojadas hacia el Hermón*). El monte *Hermón* se hallaba en la ruta caravanera que por Damasco se dirigía hacia Mesopotamia.

Irónicamente, el profeta les invita a asistir a los tradicionales lugares de culto cismáticos del reino del norte: *Id a Betel., a Guilgal.* (v.4). Esas mujeres son tan cumplidoras de sus deberes religiosos en esos lugares de culto, que ofrecen *sacrificios matinales*, es decir, todos los días, cuando sólo estaban obligadas a hacerlo algunas veces al año, y lo mismo presentan sus *diezmos cada tres días* (v.4), cuando sólo les obligaba hacerlo *cada tres años* ³. Irónicamente les dice que proclamen los *sacrificios de alabanza y ofrendas voluntarias* que prescribía la Ley, puesto que son muy propensos a guardar los actos de culto: *pues que así lo queréis* (v.5).

Ceguera del pueblo israelita (6-13).

⁶ Pero yo os he hecho estar a diente limpio en vuestras ciudades, y a falta de pan en todos vuestros lugares, y no os habéis vuelto a mí, oráculo de Yahvé. ⁷ También os negué la lluvia desde tres meses antes de la siega; hice llover en una ciudad y no hice llover en otra, llovió en una parte y en otra no llovió y se secó. ⁸ Venían dos o tres ciudades a otra para beber el agua, sin poder saciarse, y, con todo, no os convertisteis a mí, oráculo de Yahvé. ⁹ Os herí con añublo y con tizón, devasté vuestras huertas y vuestras viñas, la langosta devoró vuestras higueras y vuestros olivos, pero no os convertisteis a mí, oráculo de Yahvé. ¹⁰ Os castigué con plagas a modo de las de Egipto, maté a vuestros mancebos a la espada, di al cautiverio a vuestros caballeas, y en mi furor abrasé con el fuego vuestros campos, pero no os convertisteis a mí, oráculo de Yahvé. ¹¹ Os trastorné como cuando Dios trastornó a Sodoma y Gomora; fuisteis como tizón sacado del fuego, pero no os convertisteis a mí, oráculo de Yahvé.

¹² Por tanto, mira lo que voy a hacerte, Israel; mira lo que te haré. Apréstate a comparecer ante tu Dios, Israel, ¹³ el que formó los montes y creó los vientos y pone al desnudo ante el hombre los pensamientos de éste; el que del alba hace tinieblas y marcha por las alturas de la tierra; Yahvé, Dios de los ejércitos, es su nombre.

Yahvé ha probado con diversas adversidades a su pueblo para hacerle volver al buen camino, pero ha sido todo en vano. Les ha enviado la sequía y el hambre (v.6-8); y los moradores de una ciudad han tenido que ir a otra en busca del agua, que se les acabó en las propias cisternas. Además, les envió toda clase de plagas: el añublo, el tizón, las langostas (v.9), y por fin los sometió a la terrible prueba de la guerra (v.10). Y aún les envió terremotos (1:1), trastornando el país, como en otro tiempo lo hizo con Sodoma y Gomorra (v.10) ⁴.

Israel se ha escapado de la ruina total a duras penas, como un *tizón sacado del fuego* (v.11). Todo ha sido en vano, y por eso Yahvé va a someter a Israel a un castigo definitivo y supremo: *apréstate a comparecer ante tu Dios, Israel* (v.12). El Dios de los ejércitos, cuyo poder es sin límites, es el mismo que formó *los montes y los vientos* y que dirige el curso de la naturaleza (*hace del alba tinieblas.*, v.13) y en su majestad se pasea sobre las *alturas de la tierra*. El profeta describe enfáticamente a Yahvé como Señor del universo para infundir mayor terror a Israel, que debe presentarse ante el juicio divino ⁵. Yahvé es Dios *de los ejércitos*, es decir, Señor de las constelaciones celestiales, que avanzan como un ejército en orden, y el Señor de las batallas, cuya victoria está garantizada por mil gestas de la historia del pueblo hebreo. La expresión les recordaba a los israelitas la protección que en otro tiempo les había dispensado Yahvé frente a los enemigos tradicionales del pueblo elegido. Amos acumula los epítetos y los títulos de la grandeza divina para impresionar al auditorio, que sigue impenitente. La ira divina será terrible, pues proviene del Señor de todo lo creado; por tanto, es una locura desafiarla insolentemente con una conducta depravada.

¹ Así según una reconstrucción de Hoonacker. El TM dice: "sacrificad del fermento, la alabanza." Según Lev 7:12, el sacrificio de alabanza era a base de pan sin levadura. Supuesta la lectura del TM, el profeta les echaría en cara que ofrecieran esos sacrificios con panes *fermentados*, lo que era ilegal. — ² Cf. Dt 32:14; Ez 39:18; Is 2:13, etc. — ³ Cf. Dt 14:28-29; 26:12-13. — ⁴ La misma comparación aparece en Dt 29:22; Is 13:19; Jer 49:18: 50:4. — ⁵ Cf. Miq 1:3; Is 19:1; Sal 104:3; Am 5:8-9; 9:5-6.

5. Las Prevaricaciones de Israel.

Exhortación a la conversión sincera (1-6).

¹ Escuchad esta palabra: Es la lamentación que entono sobre vosotros, casa de Israel: ²Cayó la virgen de Israel, no podrá ya levantarse; yace en tierra abandonada, no hay quien la levante. ³ Porque así dice el Señor, Yahvé: La ciudad que salía en campaña con mil (guerreros), se quedará con ciento; la que salía con cien, se quedará con diez en la casa de Israel. ⁴ Así, pues, dice Yahvé a la casa de Israel: ¡Buscadme y viviréis! ⁵ No busquéis a Betel, ni vayáis a Guilgal, ni paséis a Bersabé, porque Guilgal será llevada al cautiverio y Betel será destruida. ⁶ Buscad a Yahvé y vivid, no sea que abrase la casa de José con fuego devorador, sin que tenga Betel quien lo apague.

Después de invitar a Israel a comparecer ante la majestad cegadora de Yahvé, el profeta presenta la catástrofe del pueblo elegido cumplida el día de la manifestación de la ira divina desencadena-

da. Conmovero ante tanta desgracia, entona una elegía sobre la suerte de Israel. La nación castigada (reino del norte: Samaría) es personificada en una *virgen* que yace en tierra abandonada de todos, sin poder levantarse (v.2).

Israel se sentía orgullosa de su fuerza militar, pero no debe estar confiado en ella, porque va a ser diezmada su población, de forma que sus ciudades no podrán aportar el censo de soldados normal para el alistamiento: *La ciudad que salía en campaña con mil* (guerreros) se quedara con ciento. (v.3). Y todo ello como consecuencia del castigo enviado por Yahvé por su infidelidad. Por tanto, si quiere librarse de la catástrofe total, debe volver a su Dios: *Buscadme y viviréis* (v.4).

Se han ido tras de los ídolos en los dos lugares de culto tradicionales en el reino del norte: en *Betel* y *Guilgal* ! Pero es inútil que frecuenten estos lugares, porque llega la hora en que desaparecerán, sin que sus ídolos les puedan librar del turbión de la guerra y de la cautividad: *Guilgal será llevado al cautiverio*. (v.5). El profeta juega con la palabra *Guilgal* y *cautiverio* (en hebreo *galah*) para anunciar el exilio a la población de Israel, que se irá con sus ídolos, en los que confió. Y de nuevo les invita al retorno a Yahvé como único medio de librarse del incendio en que sería *abrasado José* (v.6), es decir, Efraím (hijo de José), la principal tribu del reino del norte.

Torcida conducta de Israel (7-13).

⁷ Tornan el juicio en ajenjo y echan por tierra la justicia. ⁸ El hizo las Pléyades y el Orion, El torna las tinieblas en aurora y del día hace noche oscura, llama las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra. Yahvé es su nombre. ⁹ El desencadena la ruina sobre la fortaleza y trae la destrucción sobre la ciudadela ². ¹⁰ En las puertas detestan al censor y aborrecen al que habla rectamente. ¹¹ Pues, porque pisoteáis al pobre y le exigís la carga del trigo, las casas que de piedras talladas os habéis construido no las habitaréis; de las deleitosas viñas que habéis plantado no beberéis el vino. ¹² Porque yo sé que son muchas vuestras prevaricaciones y cuan grandes son vuestros pecados, opresores del justo, que aceptáis soborno y en las puertas hacéis perder al pobre su causa. ¹³ Por eso el hombre prudente ahora tiene que callarse, porque son malos tiempos.

La invectiva contra los habitantes del reino del norte es mordaz y despiadada. La injusticia está a la orden del día: *Tornan el juicio en ajenjo* (v.7), es decir, con sus inicuos juicios y decisiones, en vez de ser equitativos y con ello sembrar la paz social y el bienestar, fomentan el malestar general, y así, sus decisiones o *juicios* se convierten en veneno corrosivo y amargo como el *ajenjo*. La situación social está tan pervertida, que no toleran *en las puertas* (lugares tradicionales de juicio) al *censor* que sale por los fueros de la verdad: *aborrecen al que habla rectamente* (v.10). Las exacciones se multiplican, y los tributos sobre los pobres (*cargas de trigo*) resultan insostenibles para quienes tienen que vivir de su modesto trabajo (v.11).

Por eso, Dios enviará el castigo sobre las altas clases sociales que viven del soborno, de la injusticia y de las exacciones. Se han enriquecido indebidamente, fabricándose casas *de piedras talladas* y plantando *deleitosas viñas*; pero no las podrán usufructuar, porque se está colmando la copa de la ira divina. Dios no puede dejar impunes tanta prevaricación y opresión, sobre todo las arbitrariedades en las *puertas* o lugares de juicio, donde el pobre es condenado sin defensa (v.12). La situación de injusticia y opresión ha llegado a tal estado, que el *hombre prudente* (o *astuto y calculador*) *tiene que callarse, porque son malos los tiempos*. En el v.10 se de-

cía que se odiaba al que levantase la voz de censura sobre el injusto estado de cosas social; de ahí que nadie se atreva ya a protestar, pues cada uno mira a su interés y nadie mantiene los derechos de Dios y de los pobres.

Los v.8-9 parecen desplazados, y generalmente son trasladados al final del capítulo anterior, donde se habla del poder de Dios sobre los elementos de la naturaleza: señorea sobre las montañas, rige la marcha de las constelaciones celestes y hace que la aurora y las tinieblas se sucedan intermitentemente. Es una especie de doxología oratoria **para encarecer el poder de Yahvé, a quien nadie puede oponerse**. Por eso, cuando llega el caso, *desencadena la ruina sobre la fortaleza y la ciudadela*. (v.8), pulverizando toda resistencia humana, basada en las ciudades amuralladas y fortalezas. Nada puede hacer frente al enojo divino desencadenado **cuando se trata de reivindicar los derechos de la justicia**.

El día de Yahvé (14-20).

¹⁴ Buscad el bien y no el mal, para que viváis, y así Yahvé, Dios de los ejércitos, será con vosotros, como afirmáis. ¹⁵ Aborreced el mal y amad el bien y haced justicia en las puertas; quizá Yahvé, Dios de los ejércitos, tenga piedad del resto de José. ¹⁶ Por tanto, así dice Yahvé, Dios de los ejércitos, el Señor: Habrá llanto en todas las plazas, y en todas las calles clamarán: ¡Ay, ay! y convocarán al labrador a duelo y a la lamentación en las filas de las plañideras, ¹⁷ Y habrá llanto en todas las viñas cuando pase yo por medio de vosotros, dice Yahvé. ¹⁸ Ay de aquellos que desean el día de Yahvé ¿De qué os servirá el día de Yahvé? Será día de tinieblas, no de luz. ¹⁹ Es como quien, huyendo del león, diera con el oso; como quien, al entrar en casa y poner su mano sobre la pared, fuera mordido por la serpiente. ²⁰ ¿No es tinieblas el día de Yahvé y no luz, oscuridad sin resplandor?

Después de una exhortación al arrepentimiento, como único medio de librarse de los rigores de la justicia divina (v.15), el profeta describe dramáticamente el duelo general por la ruina y devastación del país (v.16). El duelo será tan universal, que hasta los *labradores*, y no sólo las *plañideras* de oficio, tomarán parte en él. Hasta en las *viñas*, donde reina habitualmente la alegría por la vendimia, habrá manifestaciones de llanto (v.17). Tan terrible será el día *de Yahvé*, en que se desencadenará la cólera de Dios.

Muchos esperaban, presuntuosos, en el día *de Yahvé* como un día de triunfo sobre los enemigos. Pero, lejos de ser un día de radiante esperanza y alegría, será un día *de tinieblas* (v.18), porque Yahvé sembrará la destrucción y la ruina en la sociedad israelita pecadora. Serán tantas las calamidades que en ese día se darán cita, que será difícil escapar de ellas: como *quien, huyendo del león, diera con el oso*. (v.18). Las calamidades se sucederán unas a otras y no será fácil huir de una sin caer en otra: quien se salve de la ruina material caerá a la espada, y quien se salve de ésta irá a parar al cautiverio. El profeta piensa en la invasión asiria que se cierne sobre el reino de Samaría.

Los sacrificios no bastarán para apartar la ira de Dios (21-27)

²¹ Yo odio y aborrezco vuestras solemnidades y no me complazco en vuestras congregaciones. ²² Si me ofrecéis holocaustos y me presentáis vuestros dones, no me complaceré en ellos ni pondré mis ojos en los pacíficos de vuestras cebadas víctimas. ²³ Aleja de mí el ruido de tus cantos, que no escucharé el sonar de tus cítaras. ²⁴ Como agua impetuosa se precipitará el juicio; como torrente que no se seca, la justicia.

²⁵ ¿Me ofrecisteis sacrificios y oblaiones en el desierto en cuarenta años, casa de Israel? ²⁶ Mas llevaréis a “Sikkut,” vuestro rey, y a “Kewan,” vuestros ídolos, la estrella de vuestro dios que os habéis fabricado. ²⁷ Y os deportaré más allá de Damasco, dice Yahvé, cuyo nombre es Dios de los ejércitos.

El profeta quiere dejar bien asentado que sólo una conversión sincera del corazón puede conjurar los peligros que se ciernen sobre la sociedad israelita, y de nada servirán las manifestaciones de culto en los lugares no reconocidos por Yahvé como legítimos. Las puras manifestaciones externas de culto, lejos de agradar a Yahvé, le enojan, pues no tolera la doblez de corazón ³. Ni los *sacrificios* (holocaustos en los que se quemaba toda la víctima en honor de Yahvé) ni los *dones* u ofrendas (de harina y otras sustancias vegetales)⁴ servirán para aplacar a Dios. Los *pacíficos* son los sacrificios en que no se quemaba toda la víctima, sino sólo sus partes grasas, sobre el altar; el resto era consumido por los sacerdotes y los oferentes⁵. Amos enumera las distintas clases de sacrificios y de ofrendas según el orden en que están en el Levítico, lo que indica que conocía la legislación mosaica⁶.

Todo el sonoro esplendor de las manifestaciones religiosas no es sino un *ruido* molesto a Yahvé. Ni los *cantos* ni las *citaras* podían agradar a un Dios que busca ante todo la entrega del corazón. Por consiguiente, estas manifestaciones de culto puramente externas no pueden aplacarle; de ahí que *como agua impetuosa se precipitará el juicio; como torrente que no se seca, la justicia* (v.24). Se trata del *juicio* vindicativo de Dios y de su *justicia* inexorable, que se desbordará como un torrente impetuoso, que lo arrastrará todo consigo. El profeta vuelve a indicar que los *sacrificios* solos, sin conversión sincera, no sirven para hacer frente a la manifestación de la ira-divina, como no sirvieron los sacrificios de los padres en el desierto durante *cuarenta años* para acelerar la entrada en la tierra dé-pro-, misión: *¿Me ofrecisteis sacrificios y oblaiones en el-desierta en cuarenta años, casa de Israel?* (v.25). La respuesta no es negativa, sino concesiva: a pesar de los sacrificios ofrecidos durante tanto tiempo, la entrada en Canaán se retrasó por la pésima conducta de los israelitas ⁷.

En la situación actual tampoco los sacrificios servirán para liberarlos de la ruina y de la cautividad más vergonzosa.

Se han entregado a la idolatría más crasa, admitiendo dioses extranjeros; por eso Yahvé les hará ir al cautiverio con sus dioses queridos: *Mas llevaréis a Sakkut, vuestro rey, y a Kewan,, la estrella de vuestro dios que os habéis fabricado* (v.26). El profeta alude a los cultos astrales, que por influencia asiría habían penetrado en el reino del norte. *Sakkut* es un epíteto del dios asirio *Kewan* (en asirio *ka-ai-va-nu*), que no es otro que el planeta Saturno (*la estrella de vuestro dios*). Los israelitas irán con sus dioses postizos *más allá de Damasco* (v.17), es decir, a Mesopotamia.

¹ La frase *ni paséis a Bersabé* es considerada por muchos autores como glosa, ya que no encaja la mención de una localidad tan meridional como *Bersabé* (que pertenecía al reino de Judá), junto a las norteñas *Betel* y *Guilgal*. — ² Hemos seguido en este verso la versión de los LXX, que también es aceptada por la *Bib. de Jér.* — ³ Cf. Is 1:10ss; Os 5:6; 6:6; 8:13. — ⁴ Cf. Lev 2. — ⁵ Cf. Lev 3:7.nss; Núm 18:18; Dt 18:1-3. — ⁶ Cf. Lev 0.1-3. — ⁷ Algunos autores dan a la frase una contestación negativa, como si Amos quisiera acusar a sus compatriotas de no haber ofrecido sacrificios en el desierto.

6. Anuncio de la invasión asiria.

Conducta disoluta e insolente de los ricos (1-6).

¹ Ay de los descuidados en Sión! Ay de los confiados en Samaría ! Atended a las más antiguas de las naciones e id a ellas, casa de Israel. ² Pasad a Calne y ved; id desde allí a Jamat la grande, bajad a Gat de los filisteos. ¿Son mejores que estos reinos o su territorio es más vasto que vuestro territorio? ³ Pretendéis lejano el día de la calamidad, agarrándoos al presente de un reposo pernicioso. ⁴ Ved cómo se tienden en marfileños divanes, e, indolentes, se tumban en sus lechos. Comen corderos del rebaño y terneros sacados del establo. ⁵ Bailan al son de la cítara e inventan — como David — instrumentos músicos. ⁶ Beben vino en copas y se ungen con el más exquisito óleo, y no sienten preocupación alguna por la ruina de José.

El profeta se encara resueltamente con los principales responsables de la catástrofe, las clases dirigentes de Samaría y de Jerusalén: *¡Ayde los descuidados en Sión! ¡Ay de los confiados en Samaría!* (v.1). En su inconsciencia y fatuidad, se entregan, sin preocupaciones, a gozar de sus riquezas, suponiendo que su situación privilegiada ha de durar siempre. Deben tener en cuenta la suerte que han sufrido otros pueblos más antiguos que Israel, y que ahora se hallan en la miseria: *Atended a las mas antiguas naciones.* (v.1). *Calne* debe de ser la *Kullanu* de los textos cuneiformes, en el nordeste de Siria. *Jamat* es la conocida ciudad junto al Orontes, en la Alta Siria, pompada por Jeroboam II poco antes de la predicación de Amos². *Qat*, p.Geth., es una de las cinco ciudades de los filisteos, no mencionada en el c.1 quizá por estar anexionada a Judá.

El profeta parece que cita estas tres localidades para advertir a Samaría que no debe confiarse demasiado, pues aunque ahora es fuerte, como lo fueron estas ciudades, le puede ocurrir lo que les acaeció a ellas: *¿Son mejores que estos reinos, o su territorio es más vasto que vuestro territorio?* (v.2); e.d., estos reinos, que en otro tiempo han sido grandes pueblos, han quedado reducidos a una situación inferior a la de Israel en cuanto a delimitación de sus fronteras y a independencia política. Son, pues, una advertencia para el confiado Israel, que se cree suficientemente fuerte para hacer frente al porvenir. Su situación próspera actual es inestable y efímera.

Las clases adineradas se creen seguras en su situación social, y no esperan que les amenace ninguna desgracia (*Pretendéis lejano el día de la calamidad.*, v.5), siguiendo confiados en un *reposo pernicioso*, por las consecuencias que les traerá esta inconsciencia buscada. Llevan una vida apoltronada y lasciva, en *marfileños divanes* (v.4)³, entregándose a la bebida y a la frivolidad, y aun pretenden rivalizar con el mismo David al querer *inventar instrumentos músicos* (v.5). La frase es irónica y despectiva: los ricos de Samaría quieren emular las fiestas cortesanas del tiempo de David, el gran rey músico y poeta de Israel.

Anuncio de la invasión y de la cautividad (7-15).

⁷ Por eso irán ahora al cautiverio a la cabeza de los deportados, y cesará el clamoreo de los disolutos. ⁸ Por su vida ha jurado el Señor, Yahvé; lo afirma Yahvé, el Señor de los ejércitos: Yo abomino la soberbia de Jacob, detesto sus palacios, y entregaré la ciudad con todo cuanto encierra. ⁹ Y sucederá que, si de una casa quedaren diez hombres, morirán también. ¹⁰ Y quedará un corto número de escapados ⁴ para llevarse de la casa los huesos, y el uno dirá al otro que está en el fondo de la casa: ¿Queda alguno más contigo? ¹¹ Y responderá: Ninguno. El otro le dirá: ¡Calla, que

no ha de mentarse el nombre de Yahvé! ¹² (¹¹) **Porque he aquí que va a dar Yahvé la orden; en las casas grandes abrirá brechas, y grietas en las pequeñas.** ¹³ (¹²) **¿Galopan los caballos por las rocas? ¿Se ara el mar con bueyes?** ⁵ **Pues vosotros hacéis del juicio veneno, y del fruto de la justicia, ajenjo.** ¹⁴ (¹³) **Os envanecéis por lo de Lodebar, y decís: ¿No hemos tomado con nuestra fuerza Qarnayim?** ¹⁵ (¹⁴) **Pero he aquí que voy a suscitar contra vosotros, ¡oh casa de Israel! dice Yahvé, Dios de los ejércitos, un pueblo que os oprimirá desde la entrada de Jamat hasta el torrente del Araba.**

Las orgías y desenfrenos de los ricos de Samaría van a terminar trágicamente, ya que éstos tendrán que encabezar las filas de los *deportados* al exilio (v.7). Yahvé no puede tolerar más la insolencia y *orgullo de Jacob* (Israel) y los *palacios* fastuosos de Samaría (v.8); por eso va a *entregar* al enemigo la ciudad con cuanto encierra.

La destrucción será general, de forma que morirán todos (v.9). La expresión del profeta es radical e hiperbólica, y no ha de entenderse al pie de la letra, ya que a continuación habla de *un corto número de escapados* de la catástrofe (v.10).

El profeta dramatiza la situación para dar una impresión de la ruina. Supone que la casa de *diez hombres* se ha desmoronado con los que en ella había y que se acercan algunos supervivientes amigos a buscar entre las ruinas por si alguno queda con vida; y finge un diálogo: uno preguntará si aún hay supervivientes. Ante la respuesta negativa del que se halla indagando entre las ruinas, el que está afuera le dice taxativamente: *¡Calla, que no ha de mencionarse el nombre de Yahvé!* (v.11). Esta frase misteriosa e incoherente parece suponer que el que había dicho que no quedaba ninguno vivo, iba a iniciar manifestaciones de duelo invocando el nombre de Yahvé. Pero el que está fuera le dice que se calle, pues la ciudad está como maldita bajo el peso del castigo divino, y, por tanto, no debe recordarse el nombre de Yahvé, ya que es El quien ha causado la ruina, pues por *orden* suya se *abrirá brecha en las casas grandes*. (v.12).

La devastación será general, y esto es una exigencia de la justicia, pues el estado social actual de Israel es tan caótico, que no puede continuar, como no es posible caminar rápidamente sobre una superficie rocosa: *¿Galopan los caballos por las rocas?* tampoco es posible abrir surcos permanentes en el mar: *¿Se ara el mar con bueyes?* (v.13). No puede, pues, continuar el estado actual de Samaría, ya que se pisotean los derechos más elementales: Vosotros *hacéis del juicio veneno, y del fruto de la justicia, ajenjo* (v.14). La *justicia*, por definición, está destinada a mantener el equilibrio y los respectivos derechos de cada uno, fomentando así una paz saludable; pero han *corrompido la justicia*, administrándola caprichosamente, conforme a sus intereses y caprichos, y así se convierte en *veneno* corrosivo que destruye el mismo orden social. Querer, pues, que las cosas continúen mucho tiempo así, es pretender arar en el mar o galopar por las rocas con caballos.

Se creen los israelitas seguros porque han reportado ciertas victorias políticas contra Siria (*Os envanecéis por lo de Lodebar y decís: Hemos tomado Qarnayim*, v.14); pero ¿qué es eso en comparación con el desastre general que les espera?⁶ En efecto, Yahvé suscitará *un pueblo que les oprimirá* (v.15); es la nación asiria, que con sus ejércitos los aplastará, dominando toda Siria y Palestina de norte a sur: *desde la entrada de Jamat* (en la Alta Siria) *hasta el torrente del Araba*, en los confines de Egipto. Es el territorio que se atribuye (con evidente exageración) a Israel durante el reinado de Jeroboam II, contemporáneo de Amos ⁷.

1 El TM es oscuro. La *Bib. de Jér.*: “Creéis retrasar el día de la desgracia, mientras que aceleráis el reino de la violencia.” Cantera: “aproximáis el imperio de la violencia”. — 2 Cf. 2 Re 14:25.28. — 3 En el prisma de Senaquerib, o cilindro de Taylor, se habla de los “divanes de marfil” cogidos a Ezequías, rey de Judá, como botín. — 4 Así según una plausible reconstrucción de Hoonacker.

El TM es traducido literalmente por la Vg.: “et tollet eum patruus suos et combustor suos.” Cantera: “Y le alzaré a uno su tío paterno y le quemará.” — 5 Lit. el TM: “¿se ara con ganado vacuno?” (sin determinar el sujeto). — 6 *Lodebar* y *Qarnayim* son dos localidades de la alta Transjordania (en Galaad), que pudieron ser conquistadas por Jeroboam II, de lo que los compatriotas de Amos estarían muy orgullosos. Cf. Jos 13:26; 2 Sam 9:4; 17:27; 1 Mac 5:42; Gen 14:5: en los LXX. — 7 Cf. 2 Re 14:25.

7. Visiones Proféticas.

Inminencia del castigo (1-9).

¹ El Señor, Yahvé, me dio a ver esto: he aquí que criaba langostas al tiempo que comenzaba a crecer la hierba primaveral, y que venía después de la corte del rey, ² e iban a acabar de devorar el verdor de la tierra. Yo dije: ¡Oh Señor, Yahvé, ten piedad! ¿Cómo va a sostenerse Jacob, siendo tan pequeño? ³ Y Yahvé se compadeció por esto, y dijo: No será así. ⁴ Hízome ver también esto Yahvé, el Señor; y he aquí que Yahvé se aprestaba a castigar con fuego i, que había de devorar el gran abismo e iba a consumir la heredad. ⁵ Yo dije: ¡Oh Señor, Yahvé! ¡Detente, por favor! ¿Cómo va a sostenerse Jacob siendo tan pequeño? ⁶ Yahvé se compadeció por esto y dijo: Tampoco será esto. ⁷ También me dio a ver esto: Estaba Yahvé cerca de un muro y en su mano tenía la plomada. ⁸ Yahvé me preguntó: ¿Qué es lo que ves, Amos? Yo respondí: Una plomada. Y dijo el Señor: He aquí que yo pongo la plomada en medio de mi pueblo, Israel. Ya no le perdonaré más tiempo. ⁹ Los altos de Isaac serán devastados, y destruidos los santuarios de Israel. Me *alzaré* con la espada contra la casa de Jeroboam.

Los c.7-9 incluyen una serie de visiones simbólicas en las que se destaca la longanimidad y paciencia de Yahvé para con su pueblo y el castigo que infaliblemente vendrá sobre Israel como consecuencia de su obstinación en el pecado ².

En la primera visión, el profeta contempla un enjambre de langostas, criado por Dios para enviarlo sobre el país de Israel, precisamente cuando comenzaba a brotar la *hierba primaveral* (v.1), de cuyas reservas habían de vivir los ganados durante el estío. La amenaza de invasión de langostas para consumir esta preciosa reserva queda agravada por el hecho de que este año la recolección de heno seguía a un año en que se había hecho *la corta del rey*, es decir, se había dado como tributo real la última cosecha de heno. Así, la situación deficiente del pueblo era mayor, y, en consecuencia, la desaparición de la nueva *hierba primaveral* revestía los caracteres de una verdadera catástrofe ³.

El profeta intercede ante Yahvé para que no envíe tan gran castigo, ya que entonces no podría *sostenerse* como nación Jacob-Israel, pues es *pequeño* o débil, incapaz de sufrir grandes pruebas. Yahvé accede a su ruego y no envía el castigo que tenía preparado, esperando que Israel cambie de conducta.

La segunda visión es paralela a la primera. Yahvé quiere enviar una sequía general como castigo para consumir su *heredad*, la tierra de Israel. Llama al *fuego* como instrumento de su justicia para litigar con el pueblo pecador. Yahvé, pues, quiere enviar el *fuego* sobre el *abismo*, o depósito de aguas subterráneas, de donde provenían los ríos y las fuentes, para secarlo y así privar de agua a la *heredad* o tierra de Palestina (v.4). Amos, aterrado por el castigo, suplica en los mismos términos compasión para su pueblo, que es *pequeño* e incapaz de subsistir a tal prueba. Yahvé accede de nuevo a las súplicas del profeta en un último arranque de longanimidad (v.6).

En una tercera visión, Yahvé estaba junto a un muro con una *plomada* en la mano, como

si fuera un constructor que cuidadosamente mide las proporciones del muro, que parece ser *Israel* (v.8). El pueblo de Dios ha sido edificado como nación por Yahvé, pero ahora su edificio está desnivelado, y Yahvé está comprobando con su *plomada* lo defectuoso del mismo. Descontento por su situación, decide destruirlo totalmente con el cuidado con que antes lo había hecho, tomando las medidas a *plomada*: *He aquí que yo pongo la plomada en medio de mi pueblo, Israel* (v.8); pero ahora, para destruirlo sistemáticamente hasta los cimientos, con el cuidado con que un constructor mide y ajusta los niveles del edificio a levantar ⁴.

En efecto, Yahvé va a enviar la devastación y la ruina contra la *casa de Jeroboam* (v.9), fundador del reino cismático del norte después de la muerte de Salomón. Los *altos de Isaac* son *santuarios de Israel* o lugares de culto en el reino cismático de Samaría. *Isaac* aquí está en vez de *Jacob*. Sólo en este verso y en el v.16 se encuentra la designación *casa de Isaac* en vez del usual *casa de Jacob*, equivalente a la de pueblo de *Israel*.

Disputa con Amasias, sacerdote de Betel (10-17).

¹⁰ **Amasias, sacerdote de Betel, mandó a decir a Jeroboam: Amos está conspirando contra ti en medio de la casa de Israel. La tierra no puede ya soportar sus palabras.**

¹¹ **Pues Amos va diciendo: Jeroboam morirá a la espada, e Israel irá al cautiverio, lejos de su tierra.** ¹² **Amasias dijo a Amos: Vidente, ve y escapa a la tierra de Judá y come allí tu pan, haciendo el profeta.** ¹³ **Pero guárdate de volver a profetizar contra Betel; mira que éste es un santuario del rey y una casa real.** ¹⁴ **Amos respondió a Amasias, diciendo: Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino que soy boyero y cultivador de sicómoros.** ¹⁵ **Yahvé me tomó detrás del ganado y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo, Israel.** ¹⁶ **Escucha, pues, ahora la palabra de Yahvé: Tú me dices: No profetices contra Israel ni hagas predicciones contra la casa de Isaac** ¹⁷ **Por eso así dice Yahvé: Tu mujer será deshonrada en la ciudad, tus hijos caerán a la espada, tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en una tierra contaminada, e Israel irá al cautiverio lejos de su tierra.**

Amos acaba de anunciar la ruina de Israel y de la dinastía de Jeroboam. Es una denuncia valiente, que se atrae las iras de los que gozaban de los privilegios de la situación. Un sacerdote de Betel llamado Amasias le acusa al rey de conspirador contra la casa real, pues *la tierra no puede soportar sus palabras* (v.10). Los vaticinios del profeta de Tecoa resultaban una insolencia y un desafío para los poderes constituidos, ya que sembraban el derrotismo en el pueblo. Después de denunciarle ante el rey, Amasias habla personalmente a Amos para convencerle por las buenas de que no debe continuar su predicación. A su entender, es un intruso que ha querido venir al reino de Samaría a ganar su pan dándosele de profeta. Lo mejor que puede hacer es volver a Judá y allí continuar su labor de profeta: *Vidente* (término entonces despectivo), *escapa a tu tierra y come allí tu pan haciendo de profeta* (v. 12).

La insinuación es injuriosa, pues Amasias considera a Amos como uno de tantos ganapanes que se presentaban como *profetas* al pueblo, embaucándolos con sus promesas y lucrándose de su profesión. Ya en tiempos de Eliseo se habían organizado unas asociaciones de profetas (*los hijos de los profetas*), con vida común, los cuales se reunían para vivir mejor los postulados del yahvismo, conforme a la predicación de los grandes profetas, como Elías y Eliseo ⁵; pero estas asociaciones degeneraron, y así, no pocos vagos se alistaban en ellas para vivir sin trabajar. De ahí que el término *hijo de profeta* llegó a tener un sentido despectivo e injurioso. En este sentido se expresa el sacerdote de Betel, que ve comprometidas sus ganancias en los ricos santuarios de

Betel, considerado como santuario nacional (*santuario del rey*, v.15), y, como tal, tenía pingües ingresos pecuniarios. Por otra parte, su culto es el oficial del Estado de Israel, y atentar contra el santuario es atentar contra los intereses del Estado.

Las palabras de Amasias indignaron al celoso profeta de Dios, Amos, que había venido a predicar sin buscar ningún provecho de su ministerio. Amasias debe tener en cuenta que él no es un *profeta* de profesión ni hijo de *profeta* (v.14), es decir, perteneciente a las asociaciones de profetas. El tenía su modo de vivir asegurado como *boyero y cultivador de higos de sicómoros*, especie de higuera salvaje, que abunda en las zonas semidesérticas⁶. Amos, pues, al mismo tiempo que cuidaba de sus rebaños, se dedicaba a recoger y preparar los higos de los sicómoros para venderlos después en las localidades inmediatas, como Belén y Hebrón. Pero por inspiración divina dejó su negocio y se fue a predicar al reino del norte, en contra de sus intereses materiales: *Yahvé me tomo detrás del ganado y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo, Israel* (v.16). **Su vocación profética, pues, procede exclusivamente de Dios, y se siente revestido de una autoridad especial para predicar donde Dios le manda.**

Es el representante de los intereses de Yahvé, y, por tanto, oponerse a su predicación es oponerse a los designios divinos.

Y precisamente por no haberle reconocido como enviado de Dios,” Amasias será el primero en sentir la prueba de la autenticidad de que Amos es profeta, ya que en nombre de Yahvé le anuncia la ruina de su posición y familia: su mujer será deshonrada; sus hijos, pasados a la espada, y sus posesiones, repartidas *a cordel* a manos de los invasores asirios, y él será llevado cautivo *a tierra contaminada* (v.17), es decir, al país idolátrico de Asiría. En efecto, sabemos que Teglatfalasar III inició la deportación de los habitantes del reino del norte antes del 734, y, finalmente, con la ocupación de Samaria por Sargón en 721, lo más escogido de la población de Israel fue camino del destierro mesopotámico. Es el cumplimiento de la profecía de Amos.

1 Lit.: “He aquí que llamaba para litigar con fuego,” e.d., defender su causa, enviando fuego como castigo. — 2 Sobre símiles parecidos acerca del futuro de la nación cf. Jer i,n; 24,iss. — 3 Sobre los diezmos debidos al rey cf. 2 Sam 8:15. — 4 Condamin lee hierro en vez de plomada, y supone que se alude al hierro de la espada asiría, que caería en Israel para devastarla. Cf. RB 9 (1900) 5865. — 5 Cf. 1 Sam 10:3.ios; 10:208; 1 Re 17; 2 Re 1; 2 Re 3:383; 6:1; 2 Re 4:8. — 6 Cf. Is 9:9; 1 Re 10:27; 1 Grón 27:28; Sal 78:47.

8. Nuevos anuncios de castigo.

Israel, maduro para el castigo (1-3).

¹ El Señor, Yahvé, me dio a ver esto: He aquí que había un cestillo de fruta madura,
² y me dijo: ¿Qué es lo que ves, Amos? Yo le respondí: Un cestillo de fruta madura. Yahvé me dijo: Ha llegado el fin a mi pueblo, Israel. No le perdonaré ya más tiempo.
³ En aquel día se trocarán en lamentaciones los cantos del templo¹ — oráculo del Señor, Yahvé — ; serán muchos los cadáveres, que serán arrojados en silencio en cualquier lugar.

Esta visión sigue la línea de las anteriores del c.7. En éstas se había hecho resaltar la longanimidad de Yahvé, que pacientemente perdona a su pueblo; pero la medida de la prevaricación de Israel se ha colmado, y, por tanto, no puede tardar la intervención de la justicia divina, ya que Israel está *maduro* para su castigo. La suerte de Israel es expresada en un juego de palabras en hebreo. El profeta ve un *cestillo de fruta* (*qayis*), que simbolizará el *fin* (*qés*) de Israel: *Ha llega-*

do el fin a mi pueblo (v.2). Que pudiéramos parafrasear con un juego aproximado en nuestra lengua: el profeta ve un cestillo de *frutas* maduras (es la significación exacta de *qayis*), porque *maduro* está Israel para el castigo.

Yahvé no puede soportar más sus reiterados pecados: *No le perdonaré ya mas tiempo*. Es el anuncio de la venganza divina, que se manifestará trayendo la ruina al pueblo de Israel. Días de duelo esperan a Israel por sus continuas transgresiones: *se trocaren en lamentaciones los cantos del templo* (v.3). Desaparecerán las solemnidades gozosas, porque por doquier se encontrará el macabro espectáculo de los *cadáveres arrojados en silencio en cualquier lugar*². La consternación será general, y aun faltarán los tradicionales lamentos de las plañideras. Un *silencio* trágico sustituirá las ruidosas solemnidades de los entierros, pues los cadáveres serán *arrojados en cualquier lugar* por el invasor asirio.

Voracidad insaciable de los ricos (4-7).

⁴ Escuchad esto los que aplastáis al pobre y aniquiláis a los desgraciados del país, ⁵ diciendo: ¿Cuándo pasará el novilunio para que vendamos el trigo, y el sábado para que abramos los graneros, achicaremos el “efá,” y agrandaremos el siclo, y falsearemos fraudulentamente las balanzas, ⁶ compraremos por dinero a los débiles, y a los pobres por un par de sandalias, y venderemos hasta las ahechaduras del trigo? ⁷ Yahvé ha jurado por el orgullo de Jacob: ¡No olvidaré jamás vuestras obras!

El profeta vuelve de nuevo a la carga contra las injusticias sociales, como en los primeros capítulos, y presenta a los ricos insaciables de Israel nerviosos por adquirir nuevas ganancias. En su impaciencia por acumular riquezas, se les hacen largos los días feriados del *novilunio* (primero de mes) y del *sábado*, en que estaban prohibidas las transacciones³. Además, procuraban hacer todos los fraudes posibles: *achicaremos el “efá”* (medida de áridos, equivalente a unos 39 litros), para dar menos de lo debido, y *agrandaremos el siclo* (unos 13 gramos), para exigir más a los compradores (dar menos cantidad a más precio); además se proponen falsear las *balanzas* (v.5).

No se puede reflejar mejor la avaricia sin conciencia de las clases pudientes. Abusando de su situación privilegiada, trafican con las conciencias de los pobres, comprándoles *por un par de sandalias* (v.6). Aprovechándose de la situación angustiada de los desheredados por deudas mínimas, les embargan los pocos bienes que tienen y aun los someten a la esclavitud: *compraremos por dinero a los débiles*. En contraste con este crimen de pisar la personalidad de los demás comprándola al precio mínimo, se atreven a vender *hasta las ahechaduras del trigo*. Todo esto está clamando por la intervención de la mano justiciera de Dios. Por eso *ha jurado por el orgullo de Jacob*⁴, es decir, a causa de la insolencia y obstinación pecadora de Israel, que no echará en *olvido* sus *obras* pecaminosas. Su paciencia se está agotando, y aunque aparentemente parece que *olvida* las transgresiones de Jacob-Israel, sin embargo, todo, es tenido en cuenta. para el día de la ira”

El día del duelo nacional (8-14).

⁸ ¿No ha de estremecerse por esto la tierra? En duelo quedarán cuantos la habitan. Alzaráse toda ella como el Nilo, temblará y se abajará como el río de Egipto. ⁹ Aquel día, dice el Señor, Yahvé, haré que se ponga el sol al mediodía, y en pleno día tenderé tinieblas sobre la tierra. ¹⁰ Tornaré en duelo vuestras solemnidades y en elegías vuestros cantos; haré que todos cubran de saco sus riñones y se rapen las cabezas. Será duelo como el duelo por unigénito, y su remate será un día amargo. ¹¹ Vienen

días, dice Yahvé, en que mandaré yo sobre la tierra hambre, no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé,¹² y andarán errantes de mar a mar y de norte al oriente en busca de la palabra de Yahvé, y no la hallarán.¹³ Aquel día las hermosas doncellas y los mancebos desfallecerán de sed.¹⁴ Los que juran por el pecado de Samaría y dicen: “Vive tu Dios, ¡oh Dan!” y “Vive tu protector, ¡oh Bersabé!” sucumbirán para no levantarse jamás.

Los crímenes de Samaría están clamando justicia, y por eso no puede estar lejano el día de Yahvé en que se manifieste la ira divina: *¿No ha de estremecerse por esto la tierra?* (v.8). Antes había aludido a un terremoto⁵, y ahora afirma que esto es lo menos que puede suceder por tanta iniquidad. El profeta compara a la tierra con-mocionada por el terremoto a las ondulaciones del Nilo, que sube y baja en tiempo de las crecidas anuales. Estas convulsiones de la tierra irán acompañadas de otras conmociones cósmicas, como eclipses de sol. Los autores recuerdan a este propósito un eclipse total de sol visible en Palestina en el 784 a.C., poco antes de la predicación de Amos, que pudo sugerir la descripción del profeta. Según Driver, hubo también un eclipse de sol visible en Jerusalén en 763 a.C.

En todo caso, la descripción de Amos puede ser meramente literaria, presentando las cosas al estilo apocalíptico⁶, sin que ello suponga necesariamente alusión a hechos reales históricos. El profeta lo que quiere destacar es el duelo general, del que participará hasta la misma naturaleza. Desaparecerán las *solemnidades* o fiestas bullangueras y todos los signos de alegría, que serán sustituidos por externas manifestaciones de duelo: todos se vestirán de saco y se rasurarán la cabeza, ritos externos tradicionales expresivos de máximo idolor⁷. Todos los habitantes se sentirán abandonados de Yahvé en medio de una orfandad glacial, y, al verse solos, andarán ansiosos buscando a su Dios: *habrá no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé* (v.11). Ahora rehúsan escuchar a los mensajeros de Dios, los profetas; pero llegarán días que pandarán en busca de un enviado de Yahvé que les comunique algo en su, nombre, y no lo encontrarán;

Como en tiempos de sequía las gentes andan sedientas en busca, de. agua, de un lugar a otro? así entonces *andarán errantes de mar a mar* (del Mediterráneo.al mar Muerto: ,de oeste. a este) *y. del norte al oriente* (v.12). Hasta las nuevas generaciones, que constituyen la esperanza de la nación (*las hermosas doncellas y los mancebos*, v.13), sentirán la necesidad de la palabra de Yahvé, y, al no encontrarla, *desfallecerán de sed*. En estos términos, Amos anuncia que llegarán días muy críticos para la nación, y entonces buscarán consejos y aliento en algún profeta, que les transmita la *palabra de Yahvé*, pero no la hallarán.

Es la hora de la invasión del ejército asirio, escogido por Dios como instrumento de castigo sobre el reino infiel de Israel. Sobre todo, los pecados de idolatría reclaman el castigo divino; por eso, los que juran por *el pecado de Samarla* (v.14), es decir, el ídolo llamado en Os 8:6 el *becerro de Samaría*, y los que en general frecuentan los lugares de culto, como Dan (*vive tu Dios, ¡oh Dan!*), en el extremo norte, y de Bersabé (*vive tu protector, ¡oh Bersabé!*), en el sur de Palestina⁹, *sucumbirán para no levantarse jamás*. Es el anuncio de la ruina total a los habitantes de Israel.

1 Hoonacker, siguiendo a los LXX y a la Vg, traduce: “los artesonados del templo se lamentarán en ese día, oráculo de Yahvé” (leyendo *shoderot* en vez de *shivot*). En ese caso, por prosopopeya, se asociarían los artesonados del templo en ruinas a la catástrofe de la ciudad. La B ib. *de Jér.*: “los cantores del templo se lamentarán.” — 2 La palabra hebrea Has, que hemos traducido por *en silencio*, como construcción adverbial, es traducida por otros comentaristas por *¡silencio!* como imperativo. — 3 Cf. 2 Re 4:23. — 4 Algunos autores prefieren traducir *por la gloria de Jacob*; pero, como en 6:8 se trata abiertamente del *orgullo de Jacob*, parece que debemos mantener también aquí la misma traducción. — 5 Cf. 1:1; 4:11. — 6 Cf. Sof 1:14; Is 13:10; Jl 2:2. — 7 Cf. Is 3:24;

9. Intervención justiciera de Yahvé.

Imposibilidad de huir del castigo inexorable divino. (1-6)

¹ Vi al Señor junto al altar, y dijo: Rompe los capiteles, que se estremezcan los umbrales, y abátelos sobre las cabezas de todos ellos, y a los que queden los mataré a espada. Nadie se salvará huyendo, nadie podrá escapar. ² Aunque se oculten en el “seol,” de allí los tomará mi mano; aunque subiesen hasta los cielos, de allí los haría bajar. ³ Aunque se escondieran en la cumbre del Carmelo, allí los buscaría y los tomaría; aunque se ocultaran a mis ojos en el fondo del mar, allí mandaría a la serpiente para que los mordiera. ⁴ Y aunque marcharen en cautiverio ante sus enemigos, daría a la espada la orden de asesinarlos; y tendré puestos mis ojos sobre ellos para mal, no para bien. ⁵ El Señor, Yahvé de los ejércitos, toca la tierra, y ésta se disuelve, y hacen duelo cuantos en ella habitan; se levanta toda entera como el Nilo y mengua como el río de Egipto. ⁶ El edificó en los cielos su morada y asentó sobre la tierra su bóveda. El llama las aguas del mar y las derrama sobre la haz de la tierra; Yahvé es su nombre.

El profeta describe la realización del castigo divino. Ve a Yahvé *junto al altar* (v.1), dispuesto a dar la orden de destrucción del templo de Betel mientras los adoradores de los ídolos están reunidos en su recinto. Yahvé da la orden de destrucción: Rompe *los capiteles. y abátelos sobre las cabezas de todos ellos*. ¿Quién recibe la orden destructora? ¿Un ángel, o agente de Yahvé, o el mismo profeta? En este caso, Amos sería el instrumento de la destrucción como **mensajero de la voluntad divina**, que decide traer la ruina sobre el lugar de culto idolátrico. Nadie podrá salvarse de la catástrofe, pues los que se libren en el primer momento caerán *a la espada* del invasor asirio.

Es inútil que quieran buscar refugio, pues aunque se vayan a los lugares más lejanos y recónditos, como el seol, morada subterránea de los muertos, o suban a los *cielos*, allí los alcanzaría la mano vengadora de Yahvé. La hipérbole es expresiva para indicar la imposibilidad de salvación. Ni la *cumbre del Carmelo*, con sus numerosas cavernas frente al mar, podría dar asilo a los escapados, pues hasta allí llegaría la mirada inquisidora de Yahvé. Ni siquiera *el fondo del mar* (en contraste con la cima del Carmelo, que se destaca sobre el Mediterráneo) podría dar albergue tranquilo a los fugitivos, ya que allí mismo *mandaría Yahvé a la serpiente que les mordiera* (v.3). Sin duda que el profeta alude aquí al monstruo marino Leviatán, el cual, según la imaginación popular, se paseaba en las profundidades del abismo. Amos, pues, como Isaías ¹ se acomoda aquí al folklore mitológico del ambiente para expresar la imposibilidad de salvación para los fugitivos.

Tampoco la última alternativa del *cautiverio* podrá librarlos de la persecución divina, ya que Yahvé pondrá sobre los cautivos sus ojos *para mal y no para bien* (v.4); es decir, en lugar de mirarlos con ojos benevolentes y protectores ², los perseguirá hasta hacerlos morir *a la espada*. Naturalmente, en todas estas expresiones hay mucho de hipérbole, y, por tanto, no han de entenderse en el radicalismo en que aparecen, sino que simplemente quieren encarecer la universalidad de la ruina.

La razón de ello es la omnipotencia y majestad divina; nadie puede enfrentarse con Yahvé, que es el Rey majestuoso, a cuyo paso tiembla la tierra, se *disuelve* como cera y se conmueve como el Nilo en sus crecidas y resacas (v.5). Yahvé tiene su morada en lo alto de los cielos, y domina majestuosamente la tierra, sobre cuya *bóveda* o firmamento extiende su trono (v.6). Esta doxología, similar a la de 4:13, no tiene otra finalidad que encarecer la indefectible acción punitiva de Dios sobre los pecadores **como Señor del universo: *Yahvé es su nombre. Es la gran garantía de todo lo que el profeta anuncia.*** Su palabra no se basa en cálculos humanos, sino en la del que dirige el curso de los elementos de la naturaleza: *llama las aguas y las derrama sobre la haz de la tierra.*

Israel, por ser pueblo elegido, no está inmune de la destrucción (7-10).

⁷ Hijos de Israel, ¿no sois para mí como hijos de etíopes? ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y a los filisteos de Caftor, y a los árameos de Quir? ⁸ He aquí que los ojos del Señor, Yahvé, están puestos sobre el reino pecador y los exterminaré de la haz de la tierra. Pero no destruiré del todo la casa de Jacob, oráculo de Yahvé. ⁹ Pues he aquí que yo daré orden y zarandearé a Israel entre todas las gentes como se zarandea (la arena) en la criba; ni una chinita caerá en tierra ³. ¹⁰ A la espada perecerán todos los pecadores de mi pueblo, los cuales dicen: “No se acercará ni nos sorprenderá la desdicha.”

Israel se creía al abrigo de la destrucción porque se consideraba el pueblo elegido entre las naciones, sobre el que Yahvé tenía que tener una providencia particular en orden a su conservación como nación. Esta presunción era totalmente gratuita, ya que no existían vínculos naturales necesarios entre Yahvé e Israel. Había sido elegido liberrimamente por Dios, que dirige el curso de la historia de todos los pueblos, y hubiera podido escoger cualquier otro pueblo. En este sentido, los israelitas están en el mismo plan que los despreciados etíopes: *Hijos de Israel, ¿no sois para mí como hijos de etíopes?* (v.7). Y si bien es cierto que Yahvé hizo subir a Israel de la tierra de Egipto, también lo es que trajo a los *filisteos de Caftor y a los árameos de Quir*⁴.

Todos los pueblos están igualmente sometidos a Yahvé, Señor de la historia universal. Por eso, si no hubiera intervenido una elección gratuita de Israel por parte de Yahvé, los israelitas estarían en el mismo plano que los *etíopes*, considerados de raza inferior, y los *árameos*, tradicionales enemigos de Israel. La elección de Israel por parte de Yahvé, lejos de garantizarles inmunidad contra sus transgresiones, crea nuevas obligaciones y vínculos⁵. La justicia divina tiene sus exigencias, y de ahí que Yahvé tenga puestos sus ojos *sobre el reino pecador* (Israel) para castigarlo debidamente y aun *exterminarlos*, si bien no *destruirá del todo a la casa de Jacob* (Israel), precisamente porque le hizo objeto de una particular elección.

Pero le someterá a una prueba para purificarlo, zarandéandolo *entre las naciones como se zarandea (la arena) en la criba.* (v.10). Israel será cribado en el destierro para probar lo que hay de bueno y de malo en él. Y como al cribar la arena sólo pasa ésta, quedando en la criba las piedrecillas, así, al probar Yahvé a Israel, hará que sólo subsistan los fieles, mientras que los pecadores quedarán en la prueba, sin que caiga *una chinita* (los pecadores indignos) *en tierra* (v.8). Los que prefieren ver en la comparación una alusión a la labor que se hace en la era con el trigo, suponen que el buen grano (los israelitas fieles) quedarán en el harnero, de forma que ningún *grano (chinita)* caiga en el suelo para perderse.

Yahvé tendrá especial providencia de los justos, pero los pecadores, obstinados en su presunción de inmunidad (*no se acercará. la desdicha*, v.10), *perecerán a la espada*. Sólo, pues, un

resto se salvará para constituir el núcleo de restauración del pueblo elegido. Los profetas nunca pierden de vista, al anunciar sus vaticinios conminatorios, el destino glorioso de Israel como nación en los tiempos mesiánicos; por eso nunca anuncian la destrucción total del pueblo escogido.

Promesa de restauración (11-15).

¹¹ Aquel día levantaré el tugurio caído de David, repararé sus brechas y alzaré sus ruinas y le reedificaré como en los días antiguos, ¹² para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yahvé, que cumplirá todo esto, ¹³ He aquí que vienen días — oráculo de Yahvé — en que sin interrupción seguirá al que ara el que siega, el que vendimia al que siembra. Los montes destilarán mosto, y se derretirán todos los collados. ¹⁴ Yo haré retornar a los cautivos de mi pueblo, Israel; reedificarán las ciudades devastadas y las habitarán, plantarán viñas y beberán su vino, harán huertos y comerán sus frutos. ¹⁵ Los plantaré en su tierra y no serán ya más arrancados de la tierra que yo les he dado, dice Yahvé, tu Dios.

Después de anunciar que en la catástrofe perecerán sólo los pecadores, el profeta se proyecta directamente hacia la realidad del futuro venturoso **de los tiempos mesiánicos**. Después de la destrucción de Israel vendrá la restauración, vinculada al resurgimiento de la casa de *David*, que ha sido convertida en un tugurio o choza de campaña, expuesto a todas las rapiñas. Volverán **los días gloriosos de la dinastía davídica** y de nuevo las doce tribus se reunirán en torno a la colina de Sión. Oseas, profeta oriundo del reino del norte, anunció la restauración de Israel (reino del norte), retornando a David ⁶. Amos había dicho que Yahvé ruga como un león desde Sión ⁷, y ahora termina con la atención puesta de nuevo en la colina de Sión, donde debía asentarse de nuevo el futuro trono de David.

Algunos autores creen que la frase *restauraré las brechas y ruinas del tugurio de David* alude a la derrota infligida a Judá por Joás de Israel ⁸; pero es mejor suponer que el profeta, conociendo por revelación la ruina futura del reino de Judá (casi dos siglos más tarde), la asociara a la de su hermano Israel, que había de perecer pronto bajo la invasión asiria, para resurgir ambos reinos, unificados de nuevo, bajo la égida de un descendiente de David. Será entonces cuando el pueblo elegido tomará la revancha sobre las naciones paganas, particularmente *Edom* (v.12), que se aprovecharon de su ruina. Todas las naciones serán patrimonio de Yahvé (*sobre las cuales sea invocado mi nombre*) ⁹, y el pueblo israelita, como representante de los derechos de su Dios, tendrá el dominio sobre todas ellas.

Los últimos versos nos presentan el idilio de los tiempos mesiánicos conforme a la desbordada imaginación oriental. Será tal la fertilidad de la tierra, que *el que siega seguirá al que ara, y el que vendimia al que siembra.; los montes destilarán mosto.* (v.15). Son las expresiones de abundancia y prosperidad material que encontramos en otros profetas de los cuales, para levantar los ánimos de los oyentes en tiempos de tribulación, presentan la felicidad de los tiempos mesiánicos con los colores más vivos. De hecho, todas estas descripciones se han quedado cortas al querer reflejar la realidad de **la felicidad espiritual del nuevo Israel de los tiempos mesiánicos**. Las realidades de la vida de la gracia, vividas con la intensidad que *exige la vocación cristiana*, superan a todo lo que podían soñar los profetas del A.T.

1 Cf. Is27:1. — 2 Cf. Gen 44:21; Jer 39:12; 40:4. — 3 AsilaBzb.defér. — 4 Sobre la identificación de *Quir* véase coment. a 1:55s. *Caftor*, probablemente Creta o Chipre. Cf. Gen 10:14; Dt 2:23; Jer 27:4. — 5 Cf. 3:1-2. — 7 Cf. Am 1:2. — 8 Cf. Os 3:5 — 9 “Invocar el nombre” sobre alguno equivale a dominarlo. Así, en 2 Re 12:28 se invita a David para que asedie Rabbat-Amón y no sea tomado por Joab: “que no sea mi nombre el que sea proclamado sobre ella.” En Dt 28:10: “todos los pueblos de la tierra verán

Abdías.

Introducción.

Personalidad del profeta.

Ninguna filiación patronímica ni geográfica se da en la Biblia del profeta Abdías (en hebreo *Obadyah*: “siervo de Yahvé”); y su pequeño escrito — el más breve de los escritos proféticos — está lleno de oscuridades y de alusiones misteriosas, difíciles de identificar. Por eso San Jerónimo dice de este escrito: “*quanto brevius est, tanto difficilius. Parvus propheta, versuum supputatione, non sensuum*”¹. En realidad, no es fácil su interpretación por su brevedad y estilo. Incluso se ha supuesto que su nombre sería un seudónimo para ocultar su verdadera personalidad, pero no es raro este nombre en el A. T.²

Contenido y división del libro.

El tema general del escrito es la humillación total del orgullo de Edom, seguida del establecimiento del reino de Yahvé:

- a) Juicio divino sobre Edom (1-9).
- b) El pecado de Edom (10-15).
- c) Instauración del reino de Yahvé (16-21).

La acusación general contra los edomitas se basa en que se han ensañado con los judíos cuando éstos estaban humillados y devastados por pueblos enemigos. El profeta apela a la comunidad fraternal de sangre entre Edom y Jacob para justificar la enormidad de la conducta fratricida de los edomitas.

Fecha de composición y autenticidad.

En el librito de Abdías se alude a una serie de hechos concretos, que son los únicos datos posibles para poder localizar la época de composición del mismo. Así, se supone que Jerusalén ha sido invadida por los extranjeros y que sus habitantes huyen de la ciudad³; que Edom se unió a los invasores en el saqueo general⁴; que Israel y Judá están en la cautividad, y que Edom se siente segura; pero el profeta anuncia que será arruinada por sus antiguos enemigos⁵.

Los autores se dividen al localizar históricamente todos estos datos. Así, podemos distinguir dos hipótesis: a) la que supone que el libro es anterior al exilio babilónico⁶. Abdías, en este caso, habría predicado en tiempos de Joram de Judá (849-842), durante cuyo reinado su tierra fue invadida por los filisteos y árabes⁷. Para probar esta tesis, suponen que Joel y Jeremías conocen la profecía de Abdías⁸. Otra hipótesis, más común hoy día, es que Abdías es posterior al destierro, pues los hechos aludidos sobre la invasión de Jerusalén por los extranjeros y el maltrato dado por los edomitas a los judíos vencidos se explican mejor en el supuesto de que se refiera a la destrucción de Jerusalén por los babilonios (587-86), con cuya ocasión los edomitas hicieron causa común con los vencedores en la conculcación de los vencidos⁹.

Autenticidad y unidad de autor.

Los críticos han encontrado muchas diferencias de perspectiva histórica y aun literarias entre la primera parte (1-15b) y la segunda (15a-21). En aquélla, el castigo sobre Edom se presenta como realidad histórica pasada, mientras que en la segunda parte se habla de un juicio sobre las *naciones*, entre las que está Edom, y esto como un hecho futuro. Los edomitas serán entonces totalmente exterminados, mientras que en la primera profecía se habla de una humillación cumplida.

Y, sobre todo, en la segunda parte el castigo afecta a todos los pueblos, mientras que en la primera sólo a Edom. En la primera, los instrumentos de la justicia divina contra Edom son las naciones paganas aliadas, mientras que en la segunda parte el instrumento de la justicia divina sobre Edom es el propio Israel, cuyo furor vengador se extenderá a otras naciones.

Por estas razones, no pocos autores creen que la segunda parte, de tipo apocalíptico, es una adición posterior a la primera profecía de Abdías. Como en esta primera parte se supone a los edomitas ya expulsados de su territorio y ocupada su capital-refugio, Petra, se cree que el autor es del siglo IV¹⁰. La parte apocalíptica sería posterior, cuando los judíos aún no poseían Efraím, Samaría ni Galaad.

¹ San Jerónimo, *Comm. in Abd.* i: PL 25:1100 (1153). — 2 Cf. 1 Re 18:3. La Vg transcribe Abdías. Los LXX, según los códices, Abdías u Obdías, que es más conforme al TM. — 3 Abd 11-14. — 4 Abd 10-14. — 5 Abdi-Q. — 6 Es la opinión de Knabenbauer, Kaulen-Hoberg, Vigouroux, Theis, Cornely-Hagen, Kutal, Orelli, Bruston, Keil. — 7 Cf. 2 Grón 21:16. — 8 Cf. Abd ib y Jer 49:14; Abd 2 y Jer 49:15; Abd 4 y Jer 49:16; Abd n y Jl 3:3; Abd 15 y Jl 1:15; Abd 17 y Jl 2:32 (3:5). Parece mejor suponer que Abdías depende de éstos. — 9 Cf. Ez 35:1-15; Lam 4:21; Sal 137 (136),7. — 10 Según Diodoro De Sicilia (XIX 94), Petra fue tomada a los edomitas en 312 a.C. Sostienen la fecha postexilica de composición de Abdías: Halevy, Tobac, Hoonacker, Chaine, Sellin, Robinson, Smith, Holscher.

Capítulo único. La Justicia de Yahvé.

Vaticinio sobre la ruina de Edom (1-9).

¹ **Visión de Abdías: Así dice de Edom el Señor, Yahvé: Hemos oído de parte de Yahvé un rumor, y un heraldo ha sido enviado a las gentes: ¡Arriba! ¡Alcémonos en guerra contra él! ²He aquí que te he hecho pequeño entre las gentes, eras sobremañera despreciable. ³El orgullo de tu corazón te ha engañado. Quien habita en las cavernas de las rocas y cuya morada son las alturas, se dice a sí mismo: ¿Quién me hará bajar a tierra? ⁴Pues aunque te subas tanto como el águila y pongas en las estrellas tu nido, yo te derribaré — oráculo de Yahvé —. ⁵Si vinieran a ti de noche ladrones, ¿no se llevarían lo que necesitaran? Si vinieran vendimiadores a vendimiarte, ¿no dejarían rebusco? ⁶¿Cómo has sido saqueado! ¡Cómo está Esaú de hollado y de rebuscados sus escondrijos! ⁷ Hasta la frontera todos tus aliados te arrojaron. Te cercaron, te derrotaron tus amigos. I Tus asociados pusieron trampas debajo de ti ². No hay en él cordura. ⁸ ¿No haré yo aquel día — oráculo de Yahvé — desaparecer de Edom los sabios, y del monte de Esaú la prudencia? ⁹ Tus guerreros, ¡oh Teman! se sobrecogerán de terror para que todo varón sea exterminado de las montañas de Esaú.**

Nada se dice en el título sobre la personalidad de Abdías ni de la época en que profetizó. El vati-

cinio empieza *ex abrupto*, con lo que la impresión es más fuerte en el lector. El profeta se hace eco de un mensaje divino (*Hemos oído un rumor de parte de Yahvé* (v.1) relativo a un ataque de las gentes contra Edom. Para dramatizar más la situación, presenta a un *heraldo* convocando a todos los pueblos al ataque: *Alcémonos en guerra contra él*. Las gentes, al atacar a Edom, no hacen sino cumplir un designio divino de castigar y humillar su poderío: *Te he hecho pequeño entre las gentes. sobremanera despreciable* (v.2).

Para dar mayor efectividad al vaticinio, se presenta ya el hecho como cumplido. Yahvé ha querido humillar a Edom precisamente por su insolencia y *el orgullo de su corazón* (v.3) al considerarse inexpugnable en su pétrea orografía. La capital de Edom era *Petra* (en hebreo *Se-lah*), verdadera fortaleza natural, ya que está excavada en roca viva³; sus habitantes habitaban materialmente en las *cavernas de las rocas*, en cimas difícilmente accesibles (*cuya morada son las alturas*). Militarmente, el territorio de Edom parecía inexpugnable; de ahí el sentimiento de autosuficiencia de la nación: *¿Quién me hará bajar a tierra?* Pero de nada le servirán sus *nidos de águila*, ya que la mano de Yahvé es poderosa para derribarlos (v.4)⁴.

La ruina de la nación será completa fuera de toda medida. La catástrofe que se avecina no se puede comparar a la incursión de unos ladrones que roban sólo *lo que necesitan* (v.5). Quedará más asolada que una viña después de la vendimia, pues después de ésta siempre queda *un rebusco*, mientras que la ruina que Yahvé va a traer sobre Edom la dejará totalmente desolada: *¿Cómo has sido saqueado! ¿Cómo esta Esaú de hollado!* (v.6). Los enemigos invasores de Edom no se marcharán hasta que hayan *rebuscado sus escondrijos*⁵.

Y, para mayor escarnio, los que causarán esta ruina serán los que antes eran considerados como sus *aliados* (v.7). El profeta probablemente alude a tribus árabes invasoras que en otro tiempo fueron auxiliares de los edomitas contra los países vecinos. En el siglo IV a.C. las tribus nabateas se establecieron en el territorio de Edom, suplantando la nacionalidad de los edomitas, de tal forma que éstos tuvieron que emigrar al sur de Palestina: *Hasta la frontera todos los aliados te arrojaron*.

El exterminio de Edom traerá como consecuencia la desaparición de los *sabios* renombrados en la antigüedad (v.8)⁶. Es el día de la manifestación de la ira divina, y por eso nada tendrán que hacer sus *guerreros* (v.9). *Teman*, una de las famosas ciudades de Edom, simboliza aquí a todo el reino edomita, castigado por la justicia divina. Otra denominación paralela es la de *montañas de Esaú*, que alude al mismo tiempo al carácter montañoso del país y a la procedencia de los edomitas del antepasado-epónimo *Esaú* (Edom), hermano de Jacob.

Venganza de la cruel conducta de los edomitas contra los israelitas (10-16).

¹⁰ Por la mortandad, por la violencia infligida contra tu hermano Jacob, te cubrirá la vergüenza y serás extirpado para siempre. ¹¹ El día en que, estando tú presente, el día en que los extranjeros saqueaban sus riquezas y los extraños penetraban por sus puertas y echaban suertes sobre Jerusalén, fuiste también tú uno de tantos. ¹² No contemples el día de tu hermano, el día de su desastre. No te goces de los hijos de Judá el día de su perdición. No profieras arrogancias con tu boca el día de la tribulación. ¹³ No entres por las puertas de mi pueblo el día de su ruina ni te estés contemplando su desgracia el día de su desastre. No tiendas las manos sobre sus riquezas el día de su ruina. ¹⁴ No te pongas en la encrucijada para exterminar a los fugitivos. No entregues sus evadidos el día de la tribulación. ¹⁵ Porque se acerca el día de Yahvé para todos los pueblos. Como hiciste, así te harán a ti; tu merecido caerá sobre tu cabeza. ¹⁶ Como bebisteis vosotros (mi copa), los de mi monte santo, así bebe-

rán siempre todas las gentes. Beberán y sorberán, y serán como si no hubieran sido.

El profeta echa en cara a Edom sus crímenes e injusticias cometidas contra su hermano Jacob (Israel) (v.10). Con ocasión de la destrucción de Jerusalén por los babilonios, los habitantes de Edom — ávidos de revancha contra Judá, al que habían estado sometidos — se unieron a los invasores en el despojo y en la mortandad de los vencidos. Abdías les aconseja no participar en este ultraje, porque también para ellos llegará la hora del castigo. Aunque el profeta supone ya los hechos ocurridos, por artificio literario los presenta como futuros para preparar el anuncio de la ruina de Edom⁷. Los edomitas llegaron a *exterminar a los fugitivos* de Judá⁸. Esta conducta cruel tendrá su merecida retribución (v.15). Todas las gentes tendrán que beber el cáliz de la cólera divina, como en otro tiempo lo hicieron los judíos, moradores de su *monte santo* (la colina de Sión)⁹. Tantos crímenes no pueden quedar impunes.

La restauración gloriosa de Sión (17-21).

¹⁷ Pero en el monte de Sión habrá una porción salvada, y será santa, y la casa de Jacob despojará a los que la despojaron. ¹⁸ La casa de Jacob será el fuego, la casa de José será la llama y la casa de Esaú será la paja. La encenderán aquéllos y los devorarán, y no quedará superviviente de la casa de Esaú, porque Yahvé ha hablado. ¹⁹ Ocuparán los del Negueb la montaña de Esaú, y los de la “Sefela” (el país de los filisteos, y ocuparán la campiña de Efraím y el campo de Samaría; y los de Benjamín, a Galaad ¹⁰; ²⁰ y los cautivos de este ejército de los hijos de Israel ocuparán (el país) de los cananeos hasta Sarepta ¹¹, y los cautivos de Jerusalén que están en Sefarad ocuparán las ciudades del mediodía, ²¹ Subirán salvadores al monte de Sión para juzgar la montaña de Esaú, y a Yahvé pertenece el imperio!

Realizado el juicio punitivo sobre las naciones, sobre todo sobre Edom, se iniciará el período glorioso de Israel. Yahvé se reservará *una porción salvada* o rescatada de las ruinas. Será el *resto* glorioso, núcleo de restauración de la futura teocracia que tendrá su sede en el monte de Sión, **que será santo, porque volverá a vivir en él Yahvé, y porque sus ciudadanos serán santos o consagrados a Dios como heredad de bendición** (v.17). Por otra parte, hará que el pueblo israelita tome su revancha sobre sus tradicionales enemigos los edomitas. *La casa de Jacob y la casa de José* parecen designar, respectivamente, al reino del norte, Israel, y el del sur, Judá. *José era* el padre de Efraím, la tribu principal del reino del norte. De nuevo las doce tribus se unirán y serán como un fuego abrasador sobre *la casa de Esaú* (Edom), que será consumida como *paja* (v.18).

Los confines del antiguo reino davídico volverán a restaurarse: Los *del Negueb*, e.d., los judíos habitantes del sur de Palestina, *ocuparán la montaña de Esaú*, la región de Edom que se extiende al este del Arava. Los *de la Sefela*, e.d., la región que, paralela a la costa, se extendía desde la zona montañosa hasta la llanura costera, ocuparán *el (país) de los filisteos*, e.d., la parte occidental de Palestina, juntamente con la *campiña de Efraím y de Samaría*, es decir, la parte central de Palestina; y los *de Benjamín*, tribu al norte de Jerusalén, ocuparán la parte de *Galaad*, en el nordeste de Transjordania. El profeta, pues, acaba de anunciar que los israelitas, dispersos en la tierra de Palestina, ensancharán sus fronteras hasta volver a reconstruir el imperio de los tiempos de David y de Salomón.

A continuación su mirada se dirige a los de la Diáspora, exilados en las más lejanas naciones. Parte de ellos ocuparán la región de los *cananeos hasta Sarepta* (v.20), o parte septen-

trional de Palestina, colindante con Fenicia ¹². Y otra parte procedente de *Sefarad* ocupará el *Mediodía*, o sur de Palestina. ¿Qué localidad es esta de *Sefarad*? Los LXX traducen *Efrata*, lo que no hace sentido. La Vg, *Bosforo*. San Jerónimo nos dice que un judío le dijo que era la región donde Adriano había deportado a muchos judíos. En el Siríaco, el Targum y en la literatura rabínica de la Edad Media se identificaba con *España* (de ahí el nombre de *sefarditas* dado a los judíos de procedencia hispánica, en contraposición a los *askenazim* del centro de Europa).

Algunos autores han creído identificar *Sefarad* con la *Shaparda* (en el Asia Menor: Sardis?) de las inscripciones persas y aun con *Esparta*. Generalmente se cree hoy día que *Sefarad* designa una localidad mesopotámica, que pudiera ser la *Shaparda* de las inscripciones cuneiformes del tiempo de Sargón, que se hallaba al sudoeste de Media, cerca de Babilonia. Desde luego, la mención de los *cautivos de Jerusalén* parece favorecer esta opinión, ya que sabemos que los habitantes de Jerusalén fueron llevados en cautividad a Mesopotamia por Nabucodonosor ¹³.

El profeta anuncia solemnemente la repatriación de los exilados, que volverán como *salvadores* o héroes ¹⁴ *al monte de Sión* (v.21), para desde allí regir y *juzgar la montaña de Esaú*, o Edom, símbolo de las naciones paganas, que se convertirán en vasallos del pueblo elegido, porque *a Yahvé pertenece el imperio. Es la hora de Yahvé, que inaugura su reinado universal sobre los pueblos, con Jerusalén como capital*. El pueblo judío será el primogénito entre todos los de la tierra, quedando así compensado de todas sus aflicciones pasadas.

¹ “Cómo has sido saqueado” está traspuesto del verso anterior, pues en el lugar actual interrumpe el sentido. — ² Tus asociados, reconstrucción a base de un ligero cambio de letras. — ³ Cf. Jer 49:15; Gant 2:14. — ⁴ Cf. Jer 49:16. ³ Cf. Jer 49:9-6 Cf. Job. 2:11. — ⁷ Cf. Ez 2S, is. — ⁸ Cf. Ez 25:5. — ⁹ Sobre el cáliz de la cólera divina cf. Jer 25,i5s; 27:28. — ¹⁰ Algunos autores prefieren leer (suprimiendo la part. *et*): “Efraím poseerá la región de Samaría.” Cf. S. Bullough, *Verbum Dei* II p.2g. — ¹¹ La traducción que hemos adoptado sigue la versión de los LXX y la Vg. La *Bib. de Jér.* sigue la versión de los LXX. — ¹² El TM está oscuro y parece que falta el nombre de una localidad paralela a la de *Se-farad*. — ¹³ Sobre la localización de *Sefarad* véase la revista *Sefarad* (1944) 349S, y Shrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 2.^a ed. (1883) p.446s. — ¹⁴ Cf. Jue3:9.15.

Jonas.

Introducción.

Personalidad de Jonas.

Según el relato bíblico, Jonas (en hebreo *Yonah*: “Paloma”) recibió orden divina de predicar en Nínive la penitencia. El profeta desoyó la orden de Dios y en Jope tomó un barco en dirección contraria, hacia Tarsis. Por su desobediencia se suscitó una tempestad, y los marinos, después de consultar a suertes y caer ésta sobre Jonas, le arrojaron al mar. Un pez inmenso lo tragó y lo devolvió incólume a la orilla. Jonas, agradecido a esta liberación milagrosa, se fue a predicar a Nínive. El éxito de su predicación fue total, ya que, por orden del rey, todos los ninivitas, incluso las bestias, hicieron penitencia.

El profeta, malhumorado porque sus predicciones de exterminio no se cumplieron (pues Yahvé los perdonó por su penitencia), es reprendido por Dios por su espíritu mezquino, falta de liberalidad y de comprensión. Tal es el contenido del relato del libro de Jonas, cuyo protagonista lleva el mismo nombre patronímico de otro Jonas, *hijo de Amitay*, que profetizó a Jeroboam II la nueva extensión de su reino como en tiempos pasados ¹. Pero este profeta era oriundo del norte de Palestina ², mientras que el protagonista del libro de Jonas parece oriundo del reino del sur, ya que, después de recibir la orden de ir a Nínive, tomó un navio en Jope, en la costa meridional.

Carácter histórico-literario del libro.

Salta a la vista la diferencia del contenido del libro de Jonas respecto de los tradicionales escritos proféticos, pues lejos de ser, como éstos, un repertorio de oráculos, es más bien una narración ano velada de un hecho concreto atribuido a un profeta. Por ello, los autores no concuerdan al juzgar de la historicidad de sus narraciones. Unos, siguiendo la opinión tradicional, toman la narración al pie de la letra, como un hecho histórico con grandes intervenciones milagrosas de Dios. Así, el *Jonas* del libro que lleva su nombre sería el mismo que profetizó en tiempo de Jero-boam II (787-746).

Los que sostienen esta opinión³, además de basarse en la tradición judaica⁴, apelan a las alusiones de Jesucristo a hechos de la vida de Jonas, como el haber estado tres días y tres noches en el vientre del pez⁵ y haber conseguido que los ninivitas hicieran penitencia⁶.

Otros autores, en cambio, basándose en ciertas anomalías y singularidades del libro de Joñas, suponen que éste es una composición *didáctica* a base de un personaje imaginario, cuyos hechos y reacciones debían expresar enseñanzas doctrinales. La narración, pues, según estos autores⁷, sería una parábola dramatizada, en la que aparece un protagonista con nombre propio, al estilo de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro. Desde luego son tales las inverosimilitudes que aparecen en la narración de Jonas, que se tiene la impresión de que el autor del libro ha dejado suelta la imaginación, **creando hechos para adaptarlos a una enseñanza teológica.**

Así, Jonas recibe orden de trasladarse a Nínive, metrópoli que estaba a más de mil kilómetros de distancia de Palestina, patria de Jonas; arrojado al mar, es engullido por un cetáceo, en cuyo vientre permanece incólume tres días y tres noches, y Jonas, durante ese tiempo, tiene la tranquilidad para componer una bella oración rimada⁸; su predicación de penitencia tiene tal éxito, que la ciudad en pleno se convierte, con el rey a la cabeza, el cual promulga un ayuno general: *Hombres y animales, bueyes y ovejas, no probarán bocado, no comerán ni beberán nada. Cúbranse de saco hombres y animales.*⁹

Y Jonas, en lugar de alegrarse por el fruto de su predicación, la penitencia — lo que es normal en todos los profetas —, se disgustó por ello, y, malhumorado, salió a un altozano para contemplar la ciudad. Milagrosamente creció un ricino para darle sombra, y al punto se secó, porque *dispuso Dios un gusano que lo atacó de raíz*¹⁰.

No es verosímil que un predicador hebreo haya convertido en unos días a una ciudad pagana como Nínive. Por otra parte, conocemos muy bien la historia asiría de los siglos IX al VI, y no encontramos ningún eco de esta conversión en masa al Dios de los hebreos. Además, los milagros y portentos se suceden artificialmente, pues apenas se desencadena la tormenta, le traga el pez y le deja incólume en la playa; en Nínive, después de la predicación, viene la conversión total de sus habitantes, y después un árbol crece milagrosamente en un día, y en una noche muere. Todo esto da la impresión de ser escenas que imaginariamente se suceden en el escritor que las creó en función de ideas teológicas a expresar.

Indudablemente que el autor va tras de tesis concretas, y de ahí lo convencional de las narraciones. Por otra parte, hay ausencia sistemática de anotaciones geográficas e históricas relativas a la patria del protagonista y al nombre del rey de Nínive. De este modo, la narración parece más aérea y elástica. Por todas estas indicaciones parece que nos hallamos ante una composición didáctica ano velada, con unas enseñanzas doctrinales muy claras, como vamos a ver; se trata de una composición *satírica* en forma de *parábola*.

Tesis doctrinal del libro.

Aquí encontramos satirizadas las ideas particularistas judaicas respecto de la salvación de los otros pueblos. El judío, hermético y despectivo, por pertenecer al pueblo elegido, desprecia a todos los pueblos, y cree que éstos, por desconocer al verdadero Dios, están destinados al exterminio. Así, un amplio sector del pueblo hebreo esperaba impaciente **el día de Yahvé, como un día de la manifestación de la ira divina sobre los pueblos gentiles.**

Los profetas, por su parte, con sus generalizaciones sobre el castigo de Yahvé sobre las naciones, habían sobreexcitado estas esperanzas ultranacionalistas. El autor del libro de Jonas quiere demostrar prácticamente cómo muchas veces esos vaticinios conminatorios de los profetas son en el fondo *condicionados*. Jonas anunció en *forma absoluta* la destrucción de Nínive, y, sin embargo, la gran capital fue perdonada. La lección doctrinal es que todas las profecías conminatorias tienen eficacia sólo en el supuesto de que aquellos contra quienes se dirigen se obstinen en el pecado. Es la primera lección del libro de Jonas.

Pero lo principal es la afirmación de la **tesis universalista**. Dios no sólo perdona a los componentes de su pueblo elegido, sino a los pecadores paganos que cambien de conducta. Jonas — protagonista del libro — es la encarnación del particularismo judaico frente a las tenues corrientes *universalistas* que poco a poco se iban abriendo paso en la tradición israelita. Es el conflicto constante entre las ideas particularistas y universalistas, cuyo choque se agudiza en la época postexílica. Nehemías exige la separación de judíos de los moabitas y amonitas ⁿ, y Esdras prohíbe los matrimonios con los extranjeros ¹².

Por otra parte, la comunidad judaica aceptaba los prosélitos procedentes del paganismo ¹³. En el libro de Zacarías (en la segunda parte), de un lado se refleja el espíritu de revancha sobre las naciones opresoras, y de otro, aparecen claros vaticinios universalistas ¹⁴. Malaquías, que protesta contra los matrimonios mixtos ¹⁵, anuncia una ofrenda en todo el mundo a Yahvé ¹⁶. Esta corriente *universalista* tenía sus antecedentes en la tradición. Rut la moabita aparece entre los antepasados del gran rey David y se presenta como modelo de virtudes domésticas; más tarde, en la literatura sapiencial, Job, modelo de rectitud y temor de Dios, es un edomita.

El autor del libro de Joñas empalma con esta tradición universalista y ridiculiza satíricamente la posición cerrada y exclusivista judaica, simbolizada en el protagonista Joñas, que, en vez de alegrarse con la conversión de los ninivitas — **buscada por Dios** —, **se entristece porque se les ha otorgado el perdón**. Con su libro, el autor del libro de Joñas quiere dar a entender a sus compatriotas que los oráculos de destrucción contra las naciones lanzados por los profetas no se han de cumplir necesariamente.

Por otra parte, al presentar la conversión en masa de los ninivitas, el hagiógrafo ridiculiza irónicamente a los israelitas, que, a pesar de haber oído tantas predicaciones proféticas, no se han convertido aún a Yahvé, **quedando ante El en peor condición**. Es lo que Jesucristo dirá a los de Cafarnaúm y de Betsaida que no han querido recibir su doctrina: “Los ninivitas se levantarán en el día del juicio contra esta generación y la condenarán; hicieron penitencia a la predicación de Joñas, y aquí hay algo más que Jonas” ¹⁷.

El panorama, pues, doctrinal del libro de Jonas no puede ser más amplio: **Yahvé es el Señor del universo, que domina** las fuerzas del mar, a los animales, y que llama a la penitencia a los paganos que no le conocen; los ninivitas — símbolo del mundo pagano — responden mejor que los judíos a las llamadas de su Dios; los mismos marineros oran a sus dioses, mientras Joñas — símbolo del espíritu encanijado y exclusivista judío — está durmiendo tranquilamente en la nave. En todas estas narraciones hay una fina ironía contra las concepciones estrechas de los ju-

díos. Por otro lado, el hagiógrafo destaca la superioridad religiosa de Israel frente a las otras naciones paganas, pues de Israel proviene la salvación de los mismos gentiles. Estas son las grandes directrices doctrinales que enseña el libro de Jonas. Los episodios particulares deben entenderse pues, como una parábola continuada, con muchas alusiones alegóricas.

Fuentes bíblicas y extrabíblicas del libro.

Ya hemos visto cómo los hagiógrafos suelen apoyarse muchas veces en sus afirmaciones sobre autoridades proféticas anteriores. Así, la doctrina del *resto*, que aparece por primera vez en Amos, es repetida en Isaías, Jeremías y Ezequiel. En los autores postexílicos se acentúa esta tendencia de los hagiógrafos a buscar apoyo en la tradición profética anterior al exilio. Teniendo en cuenta esto, el autor de este libro bien pudo tomar como protagonista de su composición didáctica a un personaje llamado *Jonas*, que en 2 Re 14:25 aparece esporádicamente profetizando a Jeroboam II y, por ser de época remota, se prestaba mejor para una ficción literaria.

Es lo que hará el autor del libro de Job. La tradición hablaba de un venerable personaje, modelo de virtud y amigo de Dios, llamado Job¹⁸, y el autor lo escogió como protagonista de su composición didáctica para probar plásticamente que no existe ecuación entre virtud y premio en esta vida, ni entre castigo y pecado. En el libro de Jonas encontramos una serie de conceptos que bien pueden basarse en tradiciones escritas anteriores, como los libros de Jeremías, Ezequiel y los mismos Salmos¹⁹.

Algunos autores acatólicos han pretendido encontrar antecedentes del libro de Jonas en las mitologías paganas. Así, traen a colación la historia del poeta griego Arión, arrojado al mar por los piratas y salvado por un delfín encantado con la música de su lira. Como en el caso de Joñas, los marineros deliberan sobre la suerte del pasajero que van a echar al agua²⁰. En una leyenda india, el hijo de un comerciante de Benarés, Mittavindaca, se embarcó a pesar de la prohibición de su madre; el barco fue detenido por una fuerza misteriosa. Se buscó la causa de este contratiempo entre los marineros, y la suerte cayó en Mittavindaca, y los marineros le pusieron en una balsa, diciendo: “Muchos no deben perecer a causa de uno”²¹; y el barco pudo surcar libremente el mar. En un texto egipcio del siglo ni, un funcionario naufragó en su viaje hacia tierras lejanas; desaparece su equipaje, y él permanece tres días agarrado a un poste en el agua, hasta que una ola lo lleva a una isla; después de tres días, una serpiente le llevó en su garganta a su morada, y allí le anuncia que después de cuatro meses será devuelto por el mismo mar a su patria.

Como puede colegirse de estos relatos, las semejanzas son puramente tangenciales y no prueban dependencia sustancial alguna, ya que la tesis del libro de Jonas **es totalmente religiosa y completamente original**²².

Autor y fecha de composición.

Joñas aparece citado siempre en tercera persona, y no se pretende que el protagonista mismo haya compuesto el libro. Naturalmente, si el libro fuera escrito por el protagonista, no se hubiera colocado en un papel tan poco airoso como aparece en el libro canónico que lleva su nombre. Del contenido del libro sólo podemos deducir que el autor es un judío, que destaca **la superioridad de Yahvé sobre todos los dioses y que participa de las corrientes universalistas**, que se estaban abriendo paso en Judá, sobre todo después del exilio. Como el libro de Joñas aparece ya entre los escritos *proféticos* en el siglo n, cuando fue compuesto el Eclesiástico, y como, por otra parte, en el lenguaje abundan los arameísmos, se puede suponer que fue compuesto en los siglos IVy III a.C.

La historicidad de los hechos del libro de Jonas y las alusiones de Jesucristo

Como antes hemos indicado, los autores que sostienen la historicidad de los hechos narrados en el libro de Jonas se basan en las alusiones de Cristo: “Como Jonas estuvo tres días en el vientre del pez, así estará el **Hijo del hombre** tres días y tres noches en el seno de la tierra”²³; “Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán; hicieron penitencia a la predicación de Joñas, y hay aquí algo más que Jonas”²⁴. ¿Cómo se salva la base de la argumentación de Cristo, si los hechos del libro de Jonas son mera ficción literaria?

A nuestro entender, para que su argumentación probara, basta que los oyentes de Jesús creyeran en la realidad histórica de los hechos aludidos. Jesús, en ese caso, no habría hecho sino acomodarse a esta mentalidad concreta, sin prejuzgar el problema exegético de la historicidad del libro de Jonas. San Pablo argumenta a veces en sus epístolas a base de tradiciones legendarias, de historicidad más que dudosa. Así alude a una tradición del Targum: “*Quemadmodum autem Ioannes et Mambres restiterunt Moysi, ita et hi resistunt veritati.*”²⁵ Y en 1 Cor 20:4: “*Bibebant autem de spiritali, consequente eos petra, petra autem erat Christus.*” En la epístola de San Judas nos encontramos con otra alusión a leyendas judaicas: “*Cum Michael archangelus cum diabolo disputans altercetur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae, sed dixit: Imperet tibi Dominus.*” La cita está tomada de la *Asunción de Moisés*.

De estas citas colegimos la libertad con que los autores sagrados utilizan la Sagrada Escritura canónica y aun los hechos de libros apócrifos, conocidos de los lectores, para los que probaban la argumentación en cuanto que recibían esos hechos como históricos. Así, Nuestro Señor bien pudo utilizar el mismo modo de argumentación, como cuando, adaptándose a la mentalidad del ambiente, alude a los espíritus malignos que andan por el desierto y, después de vagar por las zonas áridas, vuelven a la casa, que encuentran más limpia²⁶.

En la liturgia de la Iglesia latina tenemos varios casos de este tipo. En la misa de difuntos se dice: “*Ut cum Lázaro quondam paupere aeternam habeat réquiem.*” ¿Es que el uso de este texto en la liturgia supone la existencia histórica del *Lázaro* de la parábola del Señor? *Lázaro* aquí es un *tipo literario* que simboliza una idea teológica en la parábola. Del mismo modo, en la argumentación de Cristo, *Jonas* es un *tipo literario* aceptado por sus oyentes; y, por tanto, es lícita la argumentación a base de su supuesta existencia, sin que esto indique que Cristo enseñe *formalmente* que Jonas haya existido ni la penitencia de los ninivitas²⁷.

1 Cf. 2 Re 14:25. — 2 Era de *Gath-Gefer*, localidad identificada generalmente con *Kh. Ez-zerra*, a unos cinco kilómetros al nordeste de Nazaret. — 3 Haneberg-Weinhart, Zschokke, Kaulen-Hoberg, Knabenbauer, Vigouroux, Lippi, Kennedy. — 4 Cf. *Targum de Jonathan*; 3 Mac 6:8. La tradición cristiana primitiva refleja la misma sentencia historicista: San Jerónimo: PL 25:1132; San Agustín: PL 33:382; Tertuliano: PL 2:840; Ireneo: PG 7:942; San Justino: PG 6:7243. — 5 Lc 11:30. — 6 Mt 12:40. — 7 Así San Gregorio Nacianceno, Or. 2:106-109; PG 35:505-508; Teofilacto, *Expos. in Ion.* 4; PG 126:960-965; Driver, Gigot, A. van Hoonacker, H. Lesêtre, E. Tobac, A. Bras-sac, M. Meinnert, Feuillet, etc. — 8 Jon 2:3. — 9 Jon 3:75. — 10 Jon 4:7. — 11 Cf. Neh 13:1-3; 13:28. — 12 Esdg,c12; Dt 23:7. — 13 Neh 10,29; Esd 6:21. — 14 Zac 9:6-7; 14:16-21. — 15 Mal 2:10-12. — 16 Mal 1.11. — 17 Mt 12:41. — 18 Cf. Ez 14:14.20. — 19 Cf. Jer 18,7-8; 26:13; Ez 26:16 y Jon 3:6. La oración de Joñas es muy similar a muchas expresiones de los Salmos (cf. Jon 2:3a y Sal 18:3; Jon 3:5 y Sal 120:1; Jon 3:4a y Sal 3¹ 23, etc.). — 20 Sobre todas estas leyendas y las posibles influencias bíblicas véase el luminoso artículo de A. Feuillet, *Les sources du livre de Joñas y Le sens du livre de Joñas*: RB 54 (1947/ 161-86.340-61. — 21 Cf. Jon 1:14. — 22 Hoonacker trae otros dos ejemplos: Semíramis, hija de la diosa Derketo, transformada en pez, llegó de Ascalón a *Ninive*, donde fue transformada en paloma (en hebreo, *Yonah: Joñas*). Cf. Diod. DE Sic., II 5:20. Incluso se han relacionado *Yonah* con el *Oannes*, dios pez, citado por Beroso. Véase Hoonacker, o.c., p.318-319. — 23 Mt 12:41. — 24 Mt 12:41. — 25 Este hecho es mencionado en el *Targum de Jonatan* y en el *Talmud*. — 26 Lc 13:15. — 27 Sobre toda esta argumentación véase la exposición excelente de Hoonacker, o.c., P-323-325.

1. Orden divina de predicar a los ninivitas.

Desobediencia de Jonas (1-3).

¹ Llegó a Jonas, hijo de Amitay, palabra de Yahvé, diciendo: ² Levántate y ve a Ninive, la ciudad grande, y predica contra ella, pues su maldad ha subido ante mí. ³ Levantóse Jonas para huir lejos de Yahvé a Tarsis, bajó a Jope y halló un barco que estaba para ir a Tarsis. Pagó el pasaje y entró en él para irse con ellos a Tarsis, lejos de Yahvé.

La narración se abre sin concretar la época y patria del protagonista, Jonas, hijo de Amitay. Conocemos un profeta de este nombre que profetizó en tiempos de Jeroboam II (787-756 a.C.)¹. Es la época de la dominación incipiente asiría. El hagiógrafo bien pudo escoger este personaje como protagonista de una historia que se había de centrar en torno a la gran metrópoli de Ninive. Jonas recibe la orden de ir a predicar la penitencia en la *ciudad grande* de Ninive, símbolo del paganismo desenfrenado y símbolo también de la hostilidad contra Israel.

La misión de Jonas era realmente desconcertante para un judío, que creía sólo que su pueblo tenía derecho a gozar de la **benevolencia y misericordia de Yahvé, su Dios**. Como veremos, la tesis central del libro *es el universalismo religioso*. Para probarla, nada mejor⁴ que presentar a la capital del imperio asirio como acogida a la misericordia divina, después de haber manifestado claros signos de arrepentimiento y de penitencia. Yahvé no sólo se preocupa de los israelitas, sino que también tiene providencia de los paganos, y por eso quiere ofrecer una oportunidad de penitencia a los ninivitas, cuya *maldad* había subido hasta El (v.2).

Esta amplitud de miras y esta magnanimidad no es comprendida por el espíritu mezquino del judío Jonas, que no quiere saber nada de la conversión de los paganos, enemigos de su pueblo. Por eso, en vez de secundar la orden recibida, encaminándose hacia Mesopotamia, toma el camino contrario, hacia occidente, esperando *huir lejos de Yahvé*. En su estrecha mentalidad cree que fuera de Palestina, **la tierra de Yahvé, se encontrará libre de la influencia de su Dios, que concibe como divinidad nacional**, si bien le reconoce como el Creador de los cielos y de los mares (v.9).

En su afán de huir de Yahvé, toma en Jope (la actual *Jafa*, junto a Tel-Aviv) un barco para dirigirse a Tarsis, la región más lejana y occidental de entonces. Generalmente se identifica a *Tarsis* con la *Tartessos* de los griegos y romanos, en la desembocadura del Guadalquivir, en España. Los fenicios tenían grandes relaciones con la costa meridional de España, y de hecho *Tarsis* llegó a significar la península Ibérica, el extremo occidental del mundo clásico conocido². Por ello, las naves de gran tonelaje eran llamadas “naves de Tarsis,” pues eran las que solían hacer el recorrido de una punta a otra del Mediterráneo. Es interesante cómo el autor sagrado destaca la voluntad rebelde de Jonas al no querer obedecer, buscando una ruta totalmente opuesta a la debida. Más tarde (4:2) Jonas lamentará no haber podido llegar efectivamente al objetivo de su viaje, hacia Tarsis, para verse libre de la ingrata misión de predicar a los ninivitas.

La tormenta en el mar (4-9).

⁴ Yahvé levantó en el mar un violento huracán, y fue tal la tormenta en el mar, que creyeron se rompería la nave. ⁵ Llenos de miedo, los marineros invocaban cada uno a su dios, y echaron al mar lo que llevaban en la nave para aligerarla de ello. Jonas, que había bajado al fondo de la nave, se había acostado y dormía profundamente. ⁶

Llegóse a él el patrón del barco y le dijo: **¿Qué estás ahí tú durmiendo? Levántate y clama a tu Dios. Quizá se cuidará de nosotros y no pereceremos.** ⁷ Dijéronse unos a otros: **Vamos a echar suertes a ver por quién nos viene este mal. Echaron suertes, y la suerte cayó en Jonas.** ⁸ Entonces le dijeron: **A ver, ¿de dónde vienes, cuál es tu tierra y de qué pueblo eres?** ⁹ El les respondió: **Yo soy hebreo y sirvo a Yahvé, Dios de los cielos, que hizo los mares y la tierra.**

El hagiógrafo destaca cómo, a pesar de la decisión de Jonas, **Yahvé le obligará a la fuerza a cumplir su orden.** Para ello levanta un huracán que hace imposible el viaje (v.4). La situación de la nave es desesperada. Para salvarla, los marineros arrojan las mercancías al mar. Irónicamente, el autor sagrado contrapone la actitud piadosa de los marineros paganos, que invocan a sus dioses respectivos, a la del hebreo Jonas, que, despreocupado, duerme tranquilo en el fondo de la nave (v.5). El patrón del barco le despierta y le invita a orar también a su propio Dios para que los libre de la muerte. En la mentalidad sincretista y mercantil de los fenicios, cada pueblo tenía su dios y su poder particular. Al invitar a Jonas, **no sabía que el Dios de éste era el Señor del universo, como lo declara el propio Jonas.**

Los marineros, supersticiosos, creyeron que había entre ellos alguno que había ofendido a su dios, contra el que éste descargara su ira. Por suertes, como era usual, decidieron buscar al culpable, y la suerte cayó precisamente en el indolente hebreo que dormía en el fondo de la nave. Designado Jonas, le preguntaron por su procedencia y origen para descubrir su culpabilidad respecto a su Dios. El viajero hebreo declara su patria y religión, y paladinamente confiesa que su Dios es el Señor de los cielos y de los *mares*, insinuando así que El ha tenido que enviar la espantosa tormenta.

La trama del relato es perfecta, no exenta de artificialidad literaria. El hagiógrafo contrapone bien las situaciones y las conductas de los respectivos personajes en orden a hacer resaltar su idea teológica sobre la omnipotencia divina y sus designios sobre Jonas, que, contra su voluntad, tendrá que rendirse **a la tesis del universalismo religioso** que late en toda la narración del libro.

Jonas es arrojado al mar (10-16).

¹⁰ Aquellos hombres se atemorizaron sobremanera, y le dijeron: **¿Por qué has hecho esto? Pues sabían que iba huyendo de Yahvé, porque él se lo había declarado.** ¹¹ Dijéronle: **¿Qué vamos a hacer contigo para que el mar se nos quiete? Porque el mar iba embraveciéndose cada vez más.** ¹² El les respondió: **Agarradme y echadme al mar, y el mar se os quietará, pues bien sé yo que esta gran tormenta os ha sobrevenido por mí.** ¹³ Aquellos hombres hicieron por volver la nave a tierra, mas no pudieron, pues el mar cada vez más se embravecía. ¹⁴ Entonces clamaron a Yahvé, diciendo: **¡Oh Yahvé! Que no perezamos nosotros por la vida de este hombre y no nos imputes sangre inocente, pues tú, ¡oh Yahvé! has hecho como te plugo.** ¹⁵ Y agarrando a Jonas, le echaron al mar, y el mar se quietó en su furia. ¹⁶ Temieron aquellos hombres a Yahvé y le ofrecieron sacrificios y le hicieron votos.

Los marineros quedan consternados al saber lo que había hecho Jonas con su Dios, y le preguntan por qué ha desobedecido. Llevados de su profundo sentimiento religioso, sabían que no se podía desafiar la ira de ningún Dios. En este caso, Jonas había sido un loco, y ahora insinúan que deben deshacerse de él para aplacar a Yahvé, aunque no se atreven a proponerlo claramente:

¿qué vamos a hacer contigo.? (v.11). El mar seguía cada vez más encrespado, sin duda porque el Dios de Jonas sigue terriblemente enojado. No se atreven a tomar la iniciativa contra Joñas, y es éste quien se ofrece a ello, pues reconoce noblemente que ha sido la causa de la desesperada situación de la nave. Quiere aplacar a Yahvé para que se salven los inocentes marineros.

Los marineros, sin embargo, hacían lo posible por acercar la nave a tierra, por si podían salvarse sin acudir al extremo de atentar contra la vida de Jonas (v.15). Pero todo fue inútil, y, decididos a deshacerse del infortunado hebreo, piden a Dios perdón por la acción que se ven obligados a cumplir; piden al Dios de Jonas que no se les impute la sangre de Jonas, al que consideran *inocente* por no haber cometido ninguna acción a sabiendas contra ellos (v.14); pero se someten a sus designios, pues ha dispuesto que sucediera así. Decidieron, pues, arrojar a Jonas al mar, y al punto la tempestad cesó. **Reconocieron la omnipotencia del Dios de Jonas** y trataron de ganar su benevolencia haciendo sacrificios y votos en acción de gracias (v.16).

1 Cf. 2 Re 14:25. — 2 Cf. Is 66:19; Sal 72:10; Ez 27:12.

2. Salvación milagrosa del Profeta.

Jonas en el vientre del cetáceo (1-11).

¹ Yahvé había dispuesto un pez muy grande para que tragase a Jonas, y Jonas estuvo en el vientre del pez por tres días y tres noches. ² Desde el vientre del pez dirigió Jonas su plegaría a Yahvé, su Dios, diciendo: ³ Clamé a Yahvé en mi angustia y El me oyó. Desde el seno del “Seol” clamé, y tú escuchaste mi voz. ⁴ Echásteme a lo profundo, al seno de los mares; envolviéronme las corrientes; todas tus olas y tus ondas pasaron sobre mí. ⁵ Y dije: Arrojado soy de delante de tus ojos. ¿Cómo volveré a contemplar tu santo templo ? ⁶ Las aguas me estrecharon hasta el alma, el abismo me envolvió, las algas se enredaron a mi cabeza. ⁷ Había bajado ya a las bocas del hades, la región cuyos cerrojos (se echaron) sobre mí para siempre ²; pero tú, Yahvé, mi Dios, salvaste mi vida del sepulcro. ⁸ Cuando desfallecía mi ánima, me acordé de Yahvé, y mi súplica llegó a ti, a tu santo templo. ⁹ Los servidores de fútiles vanidades abandonan su benevolencia. ¹⁰ Pero yo te ofreceré víctimas acompañadas de alabanzas, te cumpliré mis votos. De Yahvé es la salvación, ¹¹ Dio Yahvé orden al pez, y éste vomitó a Jonas en la playa.

Según el relato, Jonas fue tragado por un pez, sin que se especifique la naturaleza de éste. Los antiguos han pensado en un tiburón o en un cachalote, que se encuentran en el Mediterráneo. Milagrosamente, Jonas permaneció en el vientre del pez tres días y tres noches. Jesucristo alude a este relato al argumentar con los fariseos sobre su resurrección: “Como Jonas estuvo tres días y tres noches en el pez, así el Hijo del hombre estará el mismo tiempo en el seno de la tierra para resucitar después.”³ Jesucristo, al expresarse así, no pretende esclarecer el hecho de si realmente Jonas estuvo en el pez tres días y tres noches, sino que, conformándose a la interpretación que daban entonces sus oyentes al relato, utiliza el relato bíblico para argumentar en favor de su resurrección.

La oración de Jonas proferida en el vientre del cetáceo tiene todos los visos de ser una composición artificial, de estilo salmódico, redactada por el hagiógrafo. Es una acción de gracias por haberle librado de la muerte. Aparte de la inverosimilitud de que Jonas hubiera compuesto

esta oración en el vientre del pez, hay una serie de detalles que indican el carácter convencional de la misma. Así, se supone que las *algas se enredaron en la cabeza* de Jonas (v.6), como si el infortunado Jonas hubiera estado vagando por las profundidades del abismo antes de ser tragado por el cetáceo. Es fácil ver en la oración de Jonas un mosaico de citas de salmos⁴, lo que prueba la tardía composición del libro.

El hagiógrafo procura adaptar la oración a la supuesta situación de Jonas en medio de las olas del mar. El profeta se siente en el seno *del seol* (v.3), o en peligro de muerte, cara ya a la región tenebrosa subterránea donde moran los que han dejado esta vida. Y por eso se siente *alejado de los ojos* de Yahvé (v.5). El fiel israelita cifraba su máxima felicidad en asistir a las funciones litúrgicas solemnes del templo de Jerusalén; por eso ahora Jonas siente no poder *contemplar su santo templo*. El infortunado profeta se considera ya *bajado a las bocas del hades* (v.7), la región sin retorno, cuyos *cerrojos* se echaron sobre él para no abrirse jamás⁵.

Ante esta perspectiva, no cabía sino encomendarse a Yahvé para que lo salvara (v.8). Su deseo fue cumplido, y así probó su omnipotencia, que se manifiesta sólo a sus fieles, ya que los *servidores de fútiles vanidades*, o ídolos, se hallan totalmente desamparados (v.8). En consecuencia, Jonas promete *víctimas y votos* en acción de gracias (v.10). Tal es la hermosa plegaria puesta en boca de Jonas por el hagiógrafo para dar gracias por su liberación milagrosa. Yahvé oyó su súplica y ordenó al cetáceo que lo arrojara en la orilla del mar.

¹ Así según una ingeniosa reconstrucción de Hoonacker, que lee, en vez de *Harim* (montes), *Hadis* (Hades), que en hebreo tiene una grafía muy similar. El TM dice literalmente: “en las raíces de los montes.” — ² Hoonacker, con un ligero cambio de letras, lee: “La región cuyos cerrojos son *barras* eternas” (lee *Badey* en vez de *bahady*). — ³ Mt 12:40(Cf. I Sam 30:128) — ⁴ Cf. v.3 y Sal 18(17),6; 120(119),! v.4: Sal 42(41),8; v.5: Sal 18(17),5; 69(68X2); v.8: Sal 142(141X4); 143(142),4; Sal 5:8; 18(17),? 88(87X3); v.10: Sal 50:49X14. — ⁵ Cf. Job 10,21.22. — ⁶ Cf. Diodoro, II 3. — ⁷ Herodoto, V 53. — ⁸ El estadio griego equivalía a unos 195 metros. — ⁹ Los LXX leen “dentro de *tres* días.” Los números son simbólicos. — ¹⁰ Jesucristo trae como ejemplo la conversión de los ninivitas (Mt 12:41; Le 11:32), contraponiendo su actitud a la incredulidad de la generación de su tiempo. El valor argumentativo se salva en el supuesto de que los oyentes de Cristo interpretaran la historia del libro de Joñas como algo estrictamente histórico. Jesús, en ese caso, pudo acomodarse a su mentalidad, sin prejuzgar el hecho histórico en sí mismo.

3. Jonas en Nínive.

Predicación de Jonas (1-4).

¹ Llegó por segunda vez la palabra a Jonas, diciendo: ² Levántate y ve a Nínive, la ciudad grande, y pregonaba en ella lo que yo te diré. ³ Levantóse Jonas y fuese a Nínive, según la orden de Yahvé. Era Nínive una ciudad grande sobremanera, de tres días de andadura. ⁴ Comenzó Jonas a penetrar en la ciudad camino de un día, y pregonaba diciendo: De aquí a cuarenta días, Nínive será destruida.

En este capítulo se mostrará de nuevo cómo Yahvé impone su voluntad para extender su voluntad salvífica sobre la nación pagana. Jonas, mero instrumento suyo, anuncia la proximidad del castigo a los ninivitas, aunque Yahvé permanece libre respecto a su cumplimiento, ya que dicho anuncio es condicional, es decir, en el supuesto de que no hagan penitencia.

Es sorprendente la facilidad con que ahora Jonas se traslada a Nínive, como si fuera una ciudad no lejana de Palestina. El hagiógrafo recalca las dimensiones grandes de la ciudad (*Era Nínive una ciudad grande sobremanera*, lo que parece indicar que el redactor es posterior a la desaparición de la ciudad famosa). La frase *tres días de andadura* es interpretada por San Jerónimo en el sentido de la circunferencia de la ciudad, lo que se ajusta a las medidas dadas por Diodoro de Sicilia para su perímetro (480 estadios)⁶. Según Herodoto⁷, un día de camino eran

150 estadios⁸. Diodoro de Sicilia afirma que el diámetro de Nínive era de 150 estadios, justamente el *camino de un día* (v.4), que anduvo el profeta, según el hagiógrafo, para predicar por toda la ciudad. El autor sagrado quiere ante todo resaltar la extensión de la ciudad, para después valorar la magnitud del efecto conseguido por la predicación de Joñas. Para ello exagera quizá las proporciones.

La predicación conminatoria es taxativa: *dentro de cuarenta días Nínive será destruida*⁹. El profeta obra por inspiración de Dios, sin conocer plenamente los designios divinos. El hagiógrafo se complace en presentar a Jonas implacable con la ciudad pagana de Nínive, para contrastar su mezquino punto de vista judío con la magnanimidad divina, que admite a la penitencia y a la misericordia aun a los gentiles. Es la tesis del libro, que, como hemos indicado en la introducción, tiene todos los visos de una composición imaginaria didáctica al estilo del libro de Job.

Penitencia y perdón de los ninivitas (5-10).

⁵ Las gentes de Nínive creyeron a Dios, y pregonaron ayuno y se vistieron de saco desde el más grande al más pequeño. ⁶ Llegó la noticia al rey de Nínive, y, levantándose de su trono, se desnudó de sus vestiduras, se vistió de saco y se sentó sobre el polvo, ⁷ e hizo pregonar en Nínive una orden del rey y de sus príncipes, diciendo: Hombres y animales, bueyes y ovejas, no probarán bocado, no comerán nada ni beberán agua. ⁸ Cúbranse de saco hombres y animales y clamen a Dios fuertemente, y conviértase cada uno de su mal camino y de la violencia de sus manos. ⁹ ¡Quién sabe si se apiadará Dios y se volverá del furor de su ira y no pereceremos! ¹⁰ Vio Dios lo que hicieron, convirtiéndose de su mal camino, y arrepintiéndose del mal que les dijo había de hacerles, no lo hizo.

El éxito de la predicación de Joñas no pudo ser más rotundo. Toda la población, *desde el más grande al más pequeño*, dio muestras de penitencia, vistiéndose de *saco*. El mismo rey dio ejemplo a sus subditos con su conducta, mandando asociar hasta los mismos animales a las manifestaciones externas de penitencia de los ninivitas. El hecho es totalmente insólito en la historia de todos los pueblos. Aquí la inverosimilitud desborda todo lo imaginable, pues Nínive, la gran metrópoli asiria, aparece convertida en masa a la sola predicación de un profeta judío. De hecho, en la historia de Asiria no encontramos la más mínima alusión a lo narrado aquí. En el libro de Daniel encontramos relatos parecidos en los que se habla de la conversión de Nabucodonosor ante las maravillas obradas por Dios en beneficio de su siervo Daniel. El estilo convencional de todos estos relatos salta a la vista, y de ahí que muchos autores acudan al género literario bíblico *midráshico* (enseñanza religiosa en la que se recarga el elemento milagroso para fomentar la piedad) para explicar todos estos portentos del libro de Jonas. La enseñanza fundamental que se quiere hacer resaltar en este libro es la posibilidad que tienen los pueblos paganos de reconciliarse con el Dios verdadero de Israel, único Señor de todos los pueblos. Como veremos a continuación, el hagiógrafo contrapone la mezquina mentalidad judía de Jonas, que se molesta por la conversión de los ninivitas, y la magnanimidad de Dios, que los admite a la penitencia¹⁰.

Despecho de Joñas (1-4).

¹ Apesadumbróse sobremanera Jonas, se enojó ² y oró a Yahvé, diciendo: ¡Cómo, Yahvé! ¿no es esto lo que me decía yo estando en mi tierra? Por eso, precaviéndome, quise huir a Tarsis, pues sabía que eres Dios clemente y misericordioso, tardo a la ira, de gran piedad, y que te arrepientes de hacer el mal. ³ Ahora, pues, Yahvé, qui-

tame la vida, porque mejor me es la muerte que la vida. ⁴ Díjole Yahvé: ¿Te parece que haces bien con enojarte así?

La penitencia de los ninivitas, lejos de alegrar a Jonas, le contrista sobremanera, y éste se queja a Dios porque han resultado fallidos sus anuncios sobre la próxima destrucción de la ciudad. El temperamento mezquino y cerrado del profeta no puede ser mejor reflejado. Cree que se ha comprometido su buen nombre al no realizarse sus funestas predicciones, y no le importa la gloria que supone para su Dios la conversión de una ciudad populosa en pleno. El hagiógrafo se complace, pues, en contrastar la actitud cerrada y malhumorada de Jonas con la magnanimidad abierta del Dios de los judíos.

De hecho, todos los profetas del A.T. se alegran del arrepentimiento de los destinatarios de sus vaticinios conminatorios, y predicán siempre en el supuesto de que **Yahvé da el perdón a quien sinceramente se vuelve a El**. Jonas, en cambio, aquí simboliza al judío resentido, que considera los gentiles como destinados necesariamente a la reprobación, sin esperanza de rehabilitación. Es un indicio más del carácter artificial de la narración.

Reprensión de Dios (5-11).

⁵ Salióse Jonas de la ciudad y se sentó al lado oriental de ésta, y, haciendo un chozo, metióse en él, a la sombra, hasta ver lo que era de la ciudad. ⁶ Dispuso Yahvé, Dios, un ricino, que creció hasta por encima de Jonas, y haciendo sombra sobre su cabeza, le defendía del calor. Jonas se alegró mucho por el ricino, ⁷ pero dispuso Dios un gusano que a la mañana siguiente atacó al ricino, y éste se secó. ⁸ Al salir el sol mandó Dios un recio viento solano, y el sol hirió en la cabeza a Joñas, que, angustiado, se deseaba la muerte, diciendo: ¡Mejor sería para mí morir que vivir! ⁹ Entonces dijo Yahvé a Jonas: ¿Te parece bien enojarte por el ricino? Y él respondió: Sí; me parece bien enojarme hasta la muerte. ¹⁰ Yahvé le dijo: Tú tienes lástima del ricino, en el cual no trabajaste por hacerle crecer, que en el espacio de una noche nació y en el de otra noche pereció, ¹¹ ¿y no voy a tener yo piedad de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil hombres que no distinguen su mano derecha de la izquierda, y, además, numerosos animales ?

Yahvé no encuentra razonable el enojo del profeta: *¿Te parece que haces bien con enojarte así?* (v.4). Los designios de la Providencia son secretos, y no puede Yahvé castigar a una ciudad sólo porque quede en buen lugar la fama de Jonas. Aunque le moleste el quedar ante la opinión pública como soñador del castigo de la ciudad, debe pensar ante todo en el bien inmenso que consiguió con su predicación conminatoria. ¿Cómo había de permitir Dios la destrucción de la gran ciudad, sabiendo que hay en ella *ciento veinte mil que no distinguen su mano derecha de la izquierda* (v.11); es decir, niños que no han llegado al uso de la razón y, por tanto, son totalmente inocentes? La historieta del *ricino* que crece para sombrear a Jonas, y su desaparición, sirve para mostrar el carácter antojadizo y ruin de Jonas, que se molesta por la desaparición del arbusto que le daba sombra, mientras que no le da pena de la muerte de miles de inocentes en la ciudad.

El contraste entre la actitud magnánima de Dios y la mezquina de Jonas es irónica, y puede considerarse como la tesis general del libro. Dios admite también a la penitencia a los paganos. **Es la tesis universalista, que se va abriendo paso en la literatura tardía del judaísmo**. En el libro de Job es un oriental (no judío) el máximo dechado de rectitud moral. En el libro de Jonas se critica la tesis del exclusivismo judío, según la cual sólo los pertenecientes al pueblo elegido **tenían derecho al arrepentimiento y perdón de parte de Dios**. Como el libro de Job,

este de Jonas reviste las características de una novela religiosa didáctica, en la que se contrastan dos ideas teológicas: el exclusivismo judío tradicional y el universalismo, que va adquiriendo carta de naturaleza en la época postexílica.

Miqueas.

Introducción.

El profeta.

Miqueas (en hebreo *Mikah*-abreviación de *Mikayahu* — : “¿Quién como Yahvé?”) es contemporáneo de Isaías. Su nombre entra dentro de la onomástica común judaica ¹. Es originario de *Moreset*, a unos 45 kilómetros al sudoeste de Jerusalén. Como Isaías, profetizó en los tiempos de Joatam (739-735), Acaz (735-727) y Ezequías (727-693). Puesto que Miqueas anuncia el castigo de Samaría como futuro ², sigúese que comenzó su predicación antes del 722-21, fecha de la caída en poder de los asirios de la capital del reino septentrional. Jeremías alude a una de las profecías de Miqueas proferida en tiempo del rey Ezequías, relativa a la destrucción de Jerusalén ³.

No sabemos ninguna otra particularidad de su vida privada o profética, ni siquiera sobre sus posibles y verosímiles relaciones con su contemporáneo Isaías. Algunos autores han querido considerar a Miqueas como del grupo de discípulos de Isaías, pero no hay ningún dato concreto para suponerlo. Como Isaías, tuvo que vivir años de zozobra ante las inminentes y reiteradas invasiones de los ejércitos de Asiría; y, **como enviado de Dios, tuvo que luchar contra todas las combinaciones políticas** para conjurar las invasiones.

Contenido y división del libro.

Como Amos, el profeta Miqueas anuncia a sus compatriotas que el *día del Señor* es un día de *tinieblas* y no de *luz*; es decir, en vez de ser el día de la manifestación vengadora de Yahvé sobre los enemigos de Israel — como esperaban sus contemporáneos —, será, ante todo, -día de *purificación* y de prueba para el pueblo elegido. Antes de que llegaran los tiempos gloriosos del triunfo habrían de venir **los de castigo merecido por tantos pecados**. Podemos dividir en tres partes el libro de Miqueas:

I. Juicio divino sobre Israel y Judá: 1:1-2:13. La venida del Señor para juzgar: 1:2-7. Devastación de la tierra: 1:8-16. Contra las injusticias: 2:1-11. Salvación del *resto* escogido: 2,c12s.

II. *Juicio contra los jefes y falsos profetas*: 3:1-5:14. Crímenes de los príncipes y falsos profetas: 3:1-12. Futura gloria de la nueva Sión: 4:1-7. Castigo y rehabilitación de Jerusalén por el Mesías: 4:8-5:9. Purificación de la tierra y del pueblo: 5:9-14.

III. Confesión y restauración del pueblo reprobado: 6:1-7:20. Ingratitud del pueblo; culto externo e injusticias: 6:1-12. Justa pena: 6:13-16. Quejas del profeta contra la inmoralidad reinante: 7:1-7. Restablecimiento y exaltación de Sión: 7:8-20 ³.

Por este esquema vemos que en el libro las amenazas y promesas alternan de modo regular, por lo que algunos críticos creen que esta distribución es artificial, fruto de reajustes posteriores redaccionales. El profeta empieza enfáticamente apelando a todos los pueblos y a la tierra misma para que asista al castigo de Yahvé contra Israel⁴. A este encuadramiento cósmico responde la elevación de Sión sobre todos los pueblos, que corren en masa para adoctrinarse en las

leyes del Señor ⁵. Las naciones serán juzgadas por Yahvé a causa de su *soberbia*, para que se *avergüencen de su fuerza y se acerquen, humildes, a Yahvé* ⁶. En el libro, pues, late la idea de un **juicio universal sobre todos los pueblos para encaminarlos a Yahvé**.

Autenticidad.

Está bastante generalizada la opinión entre los críticos de que el libro llamado de Miqueas es obra de varios autores. En general se adjudican a Miqueas los tres primeros capítulos, porque parecen reflejar mejor el ambiente del siglo VIII. Esta serie de amenazas está conforme al estilo profético de la época; pero las secciones de *promesas* (2:12-13 y 4:1-5:8) son atribuidas por estos críticos modernos a una mano posterior. En realidad, por sólo el hecho de que hable de *promesas* de victoria, no se sigue que no sean de Miqueas, ya que en el género profético está la costumbre de alternar *amenazas* con *promesas*, para, de un lado, invitar a una vida de penitencia, y, del otro, **alentar las esperanzas de restauración en los momentos de crisis**.

También la sección 6:1-7 es considerada por muchos autores como obra de otro profeta, pues el tono de amenazas es menos tajante, y el estilo literario más lírico. Como no menciona a Jerusalén y se dirige a *Israel*, parece que el autor es del reino del norte, pues en los reproches coincide con las acusaciones de Amos y Oseas⁷. Como en 6:16 parece suponerse la existencia de Samaría, este fragmento sería compuesto antes del 722-21. Así, esta sección puede concebirse como un oráculo aparte que fue unido por el compilador a los fragmentos anteriores, y puede ser del mismo Miqueas, ya que es posible que en su fraseología se haya dejado influir por los escritos de Amos y de Oseas.

Texto y versiones.

El estado del TM actual está bastante deficiente, pues hay pasajes ininteligibles, y otros están desplazados de lugar. Para subsanar estas deficiencias y obscuridades es necesario buscar reconstrucciones del texto, tomando como base las versiones de los LXX, la paráfrasis aramea del Targum y las leyes de la métrica hebreaica.

Mensaje doctrinal.

Miqueas en su predicación repite los lugares comunes de los mensajes proféticos anteriores de Amos y de Oseas. Pero, aunque no haya originalidad en el contenido sustancial de su mensaje, la hay en el vigor de su expresión. Habla después que se han cumplido muchos vaticinios de Amos relativos al castigo de Yahvé sobre su pueblo, y por eso su lenguaje es más lacerante e incisivo. A pesar de la predicación de Amos y de Oseas, Israel continuaba confiada en que Yahvé no permitiría el desastre nacional, porque habitaba en medio de ellos⁸. El profeta sale al paso de esta falsa confianza, dando a entender que, si Israel ha sufrido mucho, **todavía tendrá que sufrir más**.

Los contemporáneos de Miqueas creían que podrían mantener buenas relaciones con Yahvé a base de manifestaciones externas de culto, con sacrificios y ofrendas. Como Amos, Oseas e Isaías, **el profeta Miqueas exige una religión ante todo del corazón, una entrega sincera a Dios, cumpliendo sus preceptos. Ante todo, justicia y misericordia**. Los que más han conculcado estos derechos han sido las clases dirigentes, y, en consecuencia, son los primeros responsables de la catástrofe que se avecina. Por eso, Samaría y Jerusalén, donde éstos residen, serán totalmente destruidas.

Es el primer profeta que anuncia la total destrucción de Jerusalén. Esto parecía in-

creíble para los ciudadanos de Jerusalén, **ya que allí estaba el templo, la Casa de Yahvé**. En esto, el profeta ha mostrado una independencia de carácter y una valentía que será seguida después por otros, como Jeremías. Nacido en un ambiente rural, Miqueas se alza contra las clases amaneradas y corrompidas de la capital, esperando la resurrección de la nación a base de las clases sanas del campo.

Su estilo literario es vivo y dramático, con cambios bruscos de persona.

¹ Cf. 1 Re 22, donde se habla de un “Miqueas de Yemla.” — 2 Miq 1:6. — 3 Cf. Jer 26:18, citando a Miq 3:12. 3 Es la división propuesta por H. HOPFL-MILLER-METZINGER, o.c., 517. Otros autores (entre ellos Hoonacker) prefieren hacer una división cuatripartita: a) 0.1-3: amenazas; b) 4-5’ promesas; c) reproches y amenazas (6:1-7:6); d) esperanzas (7:7-20). — 4 Miq i,21. — 5 Miq 4,1s. — 6 Miq 7:165. — 7 Cf. Miq 6,10s y Am 8:5-6; Miq 6:15 y Am 5:11; Miq 6:14 y Os 4:10. — 8 Miq 3:11.

1. Vaticinios contra Israel y Juda.

Yahvé va a descargar su ira sobre su pueblo elegido. Primeramente el reino del norte, simbolizado en su capital, Samaría, sufrirá las consecuencias del enojo divino. Después Jerusalén, por haber imitado la conducta perversa del reino del norte, sufrirá también la destrucción y la ruina. El estilo es solemne e impresionante, como el de Isaías.

El día de la cólera de Yahvé está próximo (1-4).

¹ Palabra de Yahvé, que fue dirigida a Miqueas, de Morasti, en los días de Jotán, Acaz y Ezequías, reyes de Judá, lo que vio sobre Samaría y sobre Jerusalén: ² ¡Escuchad, pueblos todos! ¡Atiende tu tierra y cuanto en ella se contiene! Que el Señor, Yahvé, va a litigar con vosotros; el Señor, desde su santo templo. ³ Pues he aquí que Yahvé va a salir de su lugar, va a descender para caminar sobre las cumbres de la tierra, ⁴ y bajo él se fundirán los montes y se hendirán los valles, como al fuego se derrite la cera, como aguas que se precipitan por un despeñadero.

Miqueas es del reino de Judá, de una localidad (*Morasti*) que es localizada por San Jerónimo cerca de la actual *Bet-Gebrin*, entre Jerusalén y Gaza. En la Biblia aparece otro Miqueas hijo de Jimia. Sin duda que el compilador de los escritos de nuestro profeta quiere distinguirlo de éste al decir que era de *Morasti*, que los LXX interpretan en sentido étnico, no geográfico.

La época en que se desarrolló su actividad profética es bien concreta, y coincide en general con la de Isaías, es decir, en el siglo VIII a.C., bajo los reinados de *Jotam* (740/39 — 736/35), *Acaz* (736/5 — 727) y *Ezequías* (727 — 698/7). Al dar estos tres nombres, el compilador muestra que la actividad profética de Miqueas duró largo tiempo. Son los años en que el antiguo Oriente vivía bajo la obsesión del peligro asirio, en los tiempos de Teglathfalasar III (745-727), Salmanasar V (727-722), Sargón (722-705) y Senaquerib (705-681).

Los oráculos de Miqueas se refieren tanto al reino del norte (Samaría) como al reino del sur (Jerusalén). Enfáticamente invita el profeta a todos *los pueblos* a ser testigos del juicio que Yahvé va a decretar contra su pueblo. El Dios de Israel, que mora en su *santo templo* (de Jerusalén), tiene un litigio pendiente con su pueblo y lo quiere ventilar a las luces de todos los pueblos para escarmiento general. Ha llegado la hora de la cólera divina, pues *Yahvé va a salir de su lugar* (la morada de los cielos), caminando sobre las nubes o *cumbres de la tierra*. Como un gigante, va atravesando las cordilleras, envueltas en nubes, para hacer justicia en la tierra ¹. Ante su avance majestuoso *se fundirán los montes y se hendirán los valles*, incapaces de soportar tanta

grandeza, como *al fuego se derrítela cera*. No podía el profeta escoger una introducción más solemne e impresionante a sus oráculos que esta descripción de la majestad de Yahvé avanzando en medio de las conmociones cósmicas de una naturaleza que se asocia a su Creador para dar a entender a los hombres su grandeza y omnipotencia, que se va a manifestar en el *juicio* sobre su pueblo escogido.

La ruina de Samaría y de Jerusalén (5-9).

⁵ Todo por la prevaricación de Jacob, todo por los pecados de la casa de Israel. ¿Cuál es la prevaricación de Jacob? ¿Acaso no es Samaría? ¿Y cuáles los excelsos de Judá? ¿Acaso no es Jerusalén? ⁶ Pues yo convertiré a Samaría en majano campes- tre, en plantaciones de viñas, y arrojaré sus piedras en el valle, y pondré al desnudo sus cimientos. ⁷ Y todas sus esculturas serán abatidas, y todos sus salarios serán abrasados por el fuego, todos sus ídolos serán arruinados, porque son mercedes de prostitución, y en salario de prostitución se convertirán. ⁸ Por eso yo gimo y me la- mento, y voy descalzo y desnudo, y aúllo como chacal, y gimo como avestruz. ⁹ Por- que su desastre es irremediable y ha invadido a Judá, llegando hasta la puerta de mi pueblo, hasta Jerusalén.

La *prevaricación* de Jacob está resumida en la prevaricación de su capital, *Samaría*. Sin duda que el profeta alude a los cultos idolátricos y cismáticos del reino del norte. La prevaricación de Judá está resumida en sus lugares *excelsos* o *bamot*, en los que se daba culto a Yahvé, pero con fuertes infiltraciones paganas cananeas. Los profetas de Judá siempre lucharon contra estas prác- ticas, y de hecho la reforma de Ezequías (contemporáneo de Miqueas) **tuvo por objetivo prin- cipal centralizar el culto en el templo**, acabando con los cultos en los *bamot*, fuente de muchas idolatrías ². Miqueas, pues, declara que el pecado específico de Judá son los *bamot* o lugares *ex- celsos*, sobre las colinas que rodeaban Jerusalén.

Yahvé castigará al reino del norte, simbolizado en su capital, Samaría, a la que convertirá en *majano campestre* (v.6), o montón de ruinas. Será totalmente derruida, y sus piedras serán lanzadas *en el valle* (Samaría estaba asentada sobre una elevada colina). Las *esculturas* de sus lugares de culto serán abatidas, y todos sus *salarios* o ganancias conseguidas con el culto idolá- trico (*mercedes de prostitución*, v-7) serán pasto de las llamas, como cosas viles y despreciables.

Después de anunciar el terrible castigo sobre Samaría, el profeta se siente profundamente conmovido, entregándose al duelo más sincero: *gimo., voy descalzo.* (v.8). Miqueas simboliza en este duelo sin consuelo a la nación desolada ³. El aullido lúgubre de los chacales y el gemido do- loroso del avestruz son un tópico literario ^{3*}, que expresa bien el estado de ánimo triste del profe- ta.

En la destrucción de Samaría ve una amenaza inminente del reino de Judá (v.9). En efec- to, las tropas asirías ocuparán pronto Samaría bajo Sargón II en 721 a.C.; pero en el 705 a.C. el ejército de Senaquerib pondrá sitio a Jerusalén. La amenaza, pues, afectaba a los dos reinos por igual.

La inminencia de la invasión asiría sobre Judá (10.-16)

¹⁰ No vayáis a pregonarlo en Gat ni a llorarlo en Acco ⁴. Revolveos en el polvo en Bet-le-Afrá. ¹¹ Os han traicionado los de Safir, las ciudades de la vergüenza ⁵. No sa- lieron a campaña los habitantes de Saanán ⁶; la casa vecina os traicionó ⁷, os negó su apoyo. ¹² Los habitantes de Marot esperan sacar bien, porque ha descendido de

Yahvé el mal a las puertas de Jerusalén.¹³ Uncid al carro los corceles, habitantes de Lakis. Es el comienzo del castigo para la hija de Sión, pues en ti se han hallado las prevaricaciones de Israel.¹⁴ Por eso habrás de aportar la dote de Moreset-Gat; las casas de Akzib serán un engaño para los reyes de Israel.¹⁵ Aún os traeré un poseedor, moradores de Maresá, y la gloria de Israel emigrará a Elam⁸.¹⁶ Motílate y ráete por los hijos queridos, ensancha tu calvicie como la del buitre, porque fueron deportados lejos de ti.

En este fragmento se describe con estilo nervioso la inminencia de la invasión: abundan los juegos de las palabras en hebreo y son intraducibles. Muchas de las localidades son citadas sólo para hacer juegos de palabras con la idea a expresar. Así, Miqueas pide a sus compatriotas que no vayan a llorar su situación, en demanda de ayuda, a los filisteos y a los fenicios (*no vayáis a pregonarlo en Gat ni a llorarlo en Acco*)⁹, sino que hagan públicas manifestaciones de penitencia y duelo en *Bet-le-Afrá*¹⁰.

Israel se siente aislado y abandonado de sus supuestos aliados: *Os han traicionado los de Safir*ⁿ. El profeta parece aludir a defecciones de ciudades que estaban obligadas a defenderse mutuamente. Cuando Salmanasar V (728-21) atacó Tiro y Samaría, muchas ciudades fenicias abandonaron aquélla a su suerte¹². Quizá la frase *ciudades de la vergüenza* (v.11) aludan a este hecho. Tampoco los egipcios cumplieron su palabra de subir en apoyo de Israel: *No salieron a campaña los habitantes de Saanán* o de Soan (Tanis, en el delta egipcio). *La casa vecina* puede ser Fenicia en general, región fronteriza con Israel, que les traicionó y *negó su apoyo*. Es más, los aprovechados fenicios se han alegrado del infortunio de Israel, pues esperaban, llevados de su espíritu mercantil innato, *sacar bien* de la situación.

Los *habitantes de Marot* (v.12) parecen ser los habitantes de la ciudad fenicia *Marat*, entre Arad y Simyra¹³. El profeta les echa en cara el haberse alegrado porque *ha descendido de Yahvé el mal a las puertas de Jerusalén*. Es el anuncio de la invasión asiria, que amenaza ya a la Ciudad Santa. El profeta ve tan inminente la incursión del ejército asirio sobre el reino de Judá, que invita a una de las ciudades fortificadas de éste, *Lakis*, situada al sudoeste de Jerusalén, a hacer los preparativos de defensa: *Uncid al carro los corceles, habitantes de Lakis* (v.13)¹⁴. Es la hora del castigo de la *hija de Sión*, Jerusalén, porque ha imitado las *prevaricaciones de Israel*, el reino cismático del norte. El reino de Judá, simbolizado en Jerusalén, su capital, va a tener que ceder parte de su territorio como *dote* al invasor, y esta dote será *Moreshet-Gat*, localidad cercana a la filistea Gat. El profeta está jugando con nombres geográficos en consonancia con las ideas que quiere expresar¹⁵.

Los reyes de Israel han confiado en sus aliados fenicios, pero las *casas de Akzib serán un engaño* para ellos¹⁶. La invasión se realizará porque Yahvé lo ha determinado así: *Os traeré un poseedor* (conquistador), *moradores de Maresa* (v.15), localidad del reino de Judá, al sudoeste de Jerusalén, que también aquí simboliza a Judá, y que es nombrada para hacer juego de palabra con *poseedor*¹⁷. La consecuencia de la invasión asiria será la deportación de Israel a Mesopotamia: *y la gloria de Israel emigrará a Elam* (v.16)¹⁸. Por eso, el profeta invita al duelo general con las tradicionales manifestaciones externas de dolor: *motílate y ráete., ensancha tu calvicie como la del buitre* (v.16). Es la suerte de la nación la que está en juego; sus hijos *queridos* serán llevados al exilio. Ya en tiempos de Teglafalasar III (745-727) empezó el desplazamiento de poblaciones israelitas a Mesopotamia y a las montañas contiguas de Elam. En el 721, con la caída de Samaría, la deportación de la población israelita del reino del norte al destierro fue masiva.

1 Cf. Am4:13. — 2 Cf. 2 Re 18:4.22. — 3 Cf. Is 20,2. 3 Cf. Job 30,29. — 4 E. TM: “llorar” (*bacó*). El paralelismo exige un lugar geográfico: Acco. — 5 El TM: “en desnudez vergonzosa.” Una ligera combinación de consonantes da nuestra versión, propuesta por Hoonacker. — 6 Hoonacker propone leer *Sidón* en vez de Saanán; pero este nombre debe de estar por Soan (Tanis). — 7 Lit. el TM: “lamentación de Bet-Esel.” Por razones de paralelismo hemos preferido la corrección de Hoonacker. — 8 Lit. el TM: *Adullam*, que resulta extraño. Hoonacker propone *Elam*, lugar de deportación de los judíos. — 9 *Acco*, la San Juan de *Acre* de los cruzados, junto al actual Haifa, en la frontera con Fenicia. — 10 El profeta juega con la palabra *Afra* (quizá la ciudad *Ofra* del territorio de Manases: Jue 8:27) y la palabra hebrea *Hafar* (polvo): “revolcaos en el *polvo*.” — 11 *Safir*, que algunos han querido identificar con Sharm de Jos 15:48 o de Jue 10:1; quizá sea la ciudad fenicia Symyra, al sur de Arad. — 12 Cf. 2 Re 17:5. — 13 Algunos leen *Berut* (*Berytus: Beyrut*). — 14 *Lakis* era lugar de concentración de carros de combate (i Re 10,26; 2 Crón 1:14; 8,6). — 15 El nombre de la localidad geográfica *Moreshet* juega con la palabra hebrea *Me'orashah* (“desposada”), de cuya *dote* se habla aquí. — 16 La localidad de *Akzib* juega con la palabra *akzab* (<engañoso>), que se suele aplicar al *wady* que no lleva agua, y así decepciona al caminante sediento que esperaba saciar su sed (cf. Jer 15:18). — 17 Juego de palabras entre *yoresh* (poseedor) y *Mer Shah*, localidad. — 18 Los que mantienen el *Adullam* del TM interpretan esto en el sentido de que Israel se verá obligado a llevar una vida errante como David, huyendo de Saúl en la región de *Adullam* (desierto de Judá).

2. Anuncios de castigo.

Invectivas contra los ricos desaprensivos (1-5).

¹ Ay de los que en sus lechos maquinan la iniquidad para ejecutarla al amanecer, porque tienen en sus manos el poder! ² Codician campos, y los roban; casas, y se apoderan de ellas; y hacen violencia al dueño y a su casa, al hombre y a su heredad. ³ Por tanto, así dice Yahvé: He aquí que yo estoy maquinando contra esta estirpe un mal del que no podréis librar vuestros cuellos, y no andaréis ya erguidos, porque es el tiempo de la desventura. ⁴ En aquel día se compondrá una sátira sobre vosotros y se cantará una elegía, diciendo: “Hemos sido destruidos por completo. ¡Se ha mudado la suerte de mi pueblo! ¡Cómo arrebató para no devolver y reparte nuestros campos! ⁵ Ya no tendrás quien por suertes distribuya lotes en la comunidad de Yahvé.

Como su antecesor Amos, el profeta Miqueas se levanta contra los abusos de las clases pudientes. El castigo que Yahvé va a enviar está justificado, porque están conculcadas las elementales normas de convivencia social. Los adinerados no piensan sino en maquinar la iniquidad para ponerla por obra cuanto antes (*al amanecer*), oprimiendo a las clases débiles de la sociedad. Nada llena su codicia: campos, casas, heredades. (v.2).

Pero Yahvé no se duerme, y también El está *maquinando un mal* contra esa *estirpe* inicua. Vendrá la invasión asiría, y entonces los pudientes de Israel no volverán a andar *erguidos* y altaneros (v.3), porque van a ser humillados por la *desventura*, en la que perderán todas sus posesiones. Es la hora de la prueba, en que tendrán que oír la sátira irónica: *Hemos sido destruidos. Se ha mudado la suerte de mi pueblo* (v.6). La prosperidad de Israel era sólo aparente, y ahora es el invasor el que *arrebató para no devolver*, y reparte sus *campos*, tan codiciados. Ya no habrá quien distribuya los lotes por suertes al modo tradicional (v.5).

La hora de la justicia vindicativa de Dios (6-11).

⁶ ¡No vaticinéis! ¡No vaticinen respecto de esto! ¡El oprobio no (nos) alcanzará! ^{2 7} No se dice la casa de Jacob: “¿Se ha acertado la paciencia de Yahvé? ¿Dónde están sus obras?” ³ ¡Mis palabras no están plenas de bondad para los que caminan en rectitud? ⁸ Pero vosotros ayudáis al enemigo contra mi pueblo. Delante de Salmanasar arrebatáis el botín de guerra a los que confiados van su camino. ⁹ Arrojáis a las mujeres de mi pueblo de su querido hogar y arrebatáis para siempre de sus hijos mi

gloria. ¹⁰ Levantaos y echad a andar, que no es tiempo de holganza. Por su inmundicia será atormentado con horrible tormento. ¹¹ No profetiza falsamente el hombre inspirado. Yo te profetizo el vino y la bebida embriagadora de que rebosa este pueblo.

Miqueas hace frente a los falsos vaticinios de los profetas mendaces que anuncian prosperidades al pueblo: *¡No vaticinéis!* Se creían al abrigo de toda adversidad política: *el oprobio no nos alcanzara* (v.6). Muchos autores creen, sin embargo, que el profeta trae aquí las protestas del pueblo contra los anuncios tristes proclamados por Miqueas: *¡No vaticinen!* *El oprobio no nos alcanzara*, y, en ese caso, parece lógica la ilación del pensamiento del v.7: *¿Se ha acertado la paciencia de Yahvé? ¿Dónde están sus obras?* El pueblo judío se creía al abrigo de toda catástrofe nacional, confiando en la tradicional protección de Yahvé. La historia mostraba que su Dios había sido muy paciente con las pasadas generaciones; no iba, pues, a cambiar ahora de proceder.

Más bien el texto parece sugerir que el auditorio de Miqueas está consternado ante sus amenazas, y se pregunta si Yahvé no ha cambiado de conducta, pues en tiempos anteriores había ayudado y perdonado a su pueblo conforme a su paciencia, pero ahora sí son verdad las amenazas de Miqueas: *¿Se ha acertado la paciencia de Yahvé? ¿Dónde están sus obras* o manifestaciones de perdón otorgadas anteriormente? El profeta proclama que Yahvé no ha cambiado en su proceder, **sino que da a cada uno conforme a su conducta moral**: *¿Mis palabras no están plenas de bondad para los que caminan en rectitud?* Es bueno para los que siguen las sendas del bien.

Las amenazas proclamadas por el profeta son consecuencia de sus pecados, que reclaman justicia. Las clases dirigentes expolian al pueblo, y en ello no hacen sino adelantarse al despojo que va a realizar Salmanasar con su ejército; en esto son auxiliares del conquistador asirio: *Ayudáis al enemigo contra mi pueblo. Delante de Salmanasar arrebataís el botín de guerra a los que confiados van su camino* (v.8)⁴, es decir, al pueblo sencillo, que camina confiadamente, sin dobleces en la vida y sin esperar que los magnates se aprovechen de su posición para expoliarlos. Esta conducta contribuirá a que Yahvé envíe el terrible castigo al invasor asirio, que llevará cautivos a los israelitas: *Arrojáis a las mujeres de mi pueblo de su querido hogar* (v.9), y, con ello, sus hijos serán privados de la *gloria* de Yahvé, pues no podrán considerarse hijos de Israel en su patria, con el privilegio de asistir a los cultos del Dios nacional. Yahvé había prometido su protección y bendición a su pueblo, pero ahora llega el castigo por sus pecados, y las próximas generaciones se sentirán huérfanas de su Dios, lo que constituía su *gloria*.

El castigo es tan inminente, que el profeta invita a sus oyentes pecadores a ponerse en marcha hacia el exilio antes de que llegue de hecho: *Levantaos y echad a andar*. (v.10). Toda la tierra de Israel está contaminada con la *inmundicia* del pecado, que va a ser castigado con *horrible tormento*⁵. Por ello, el profeta hace una llamada a sus corazones: él es *profeta* y, como tal, *no profetiza falsamente*⁶. No puede ocurrir que uno que esté *inspirado* de Dios pueda anunciar algo falso, y, por tanto, deben atender a la profecía de Miqueas que anuncia el despliegue de la ira divina: *yo te profetizo el vino y la bebida embriagadora de que rebosa este pueblo*. Supone el profeta que Yahvé va a dar a beber del cáliz embriagador de su ira⁷. **Es la hora de su justicia punitiva**. Nadie puede librarse de ella, a menos que se cambie de vida. Estas profecías conminatorias son siempre condicionadas.

La intervención salvadora de Yahvé (12-13).

¹² Yo te reuniré, Jacob, todo entero; yo reuniré los restos de Israel, yo los congregaré

corno ovejas en el aprisco, corno rebaño en medio del pastizal, y, llenos de espanto, huirán ante el desastre⁸.¹³ Irá delante de ellos el que rompe la marcha; irrumpirán y traspasarán la puerta y saldrán por ella, y delante de ellos marchará su rey, y a su cabeza Yahvé.

Estos versos han sido diversamente interpretados. Muchos autores ven aquí un anuncio del retorno glorioso del exilio, con Yahvé a la cabeza. Quizá sea mejor considerarlos como continuación de la amenaza anterior. El profeta acaba de conminarlos para que se lancen a la huida antes de que llegue la catástrofe. Ahora parece anunciarles que el mismo Yahvé les ayudará a abrirse paso en la huida. Yahvé los va a reunir como un rebaño en su aprisco para emprender la huida todos juntos bajo su protección. Probablemente la frase es irónica: Yahvé siempre los había congregado para salvarlos, pero ahora es para mandarlos al destierro, si bien en ello hay un sentido de salvación, pues es el único modo de librarse de la muerte.

El profeta describe a Israel como un rebaño que va tras el macho cabrío: *ira delante de ellos el que rompe la marcha* (v.13); es el *rey* o jefe político, que debe abrir la marcha en la huida. La frase *y a su cabeza Yahvé* es considerada por muchos autores como glosa. Pero bien puede ser de Miqueas, que, para anunciar la inminencia de la catástrofe, **presenta a Yahvé ayudando a su pueblo a salvarse en su trágica huida.**

Como dijimos antes, este fragmento es considerado por muchos como el anuncio del retorno glorioso del exilio, al estilo de Is 52:12. Así, Condamin cree que debe colocarse después de 4:7.

¹ Así según un ligero cambio propuesto por Hoonacker. Cantera: "Como es arrebatada de mí (la porción de mi pueblo). Entre los apóstatas nuestros campos son repartidos." — ² Así según la *Bib. de Jér.* . . — ³ La *Bib. de Jér.*: "¿La casa de Jacob será maldita? ¿Yahvé ha perdido la paciencia? ¿Es éste su modo de obrar?" — ⁴ La traducción es según la reconstrucción de Hoonacker. El verso es oscuro. La *Bible de Jérusalem*: "Vosotros os levantáis como enemigos contra mi pueblo. Al que es irreprochable le quitáis el manto; a quien se cree en seguridad le infligís desastres de guerra." — ⁵ La última parte es traducida por la *Bib. de Jér.*: "Por causa de nada conseguís con extorsiones una prenda aplastante." — ⁶ Verso oscuro. Cantera: "Si yo fuera un hombre que corriese tras el viento y mintiera falsedades, yo te predicaría de vino e hidromiel, y ése sería el profeta adecuado para este pueblo." La traducción de la *Bib. de Jér.* es parecida a ésta. Según ella, el sentido sería que el profeta apropiado para Israel sería el que halagara sus pasiones y caprichos. — ⁷ Cf. Is 14:14; 29:95; Jer 25:16.27; 49:12; Hab 2:16; Zac 12:2. — ⁸ Así según la reconstrucción plausible de Hoonacker. El TM parece decir: "producirán gran tumulto por la gente." La *Bibie de Jér.* propone esta lectura corregida: "No tendrán temor de nadie."

3. Los Falsos Profetas.

Acusaciones contra los abusos de la clase dirigente (1-4).

¹ Yo digo: Oíd, caudillos de Jacob y jueces de la casa de Israel: ¿No os toca a vosotros conocer el derecho? ² Aborrecedores del bien y amantes del mal, arrancan la piel de sobre ellos y la carne de sobre sus huesos, ³ y luego de haberse comido la carne de mi pueblo y de haberle arrancado la piel, y haberle roto los huesos, y haberle descuartizado como carne para la olla o carne para el caldero, ⁴ entonces clamarán a Yahvé, pero no les oírán, pues les ocultará su rostro en aquel tiempo porque obraron perversamente.

El profeta se levanta enérgicamente contra las injusticias sociales, como lo había hecho su predecesor Amos en Samaría, cuyo estilo aparece reflejado en estas vigorosas frases. Las imágenes son muy crudas, pero expresivas. Los jefes de Israel tratan al pueblo sencillo como a una oveja a la que arrancan su piel y aprovechan después su carne para la olla. Nada se libra a sus arbitrarias exacciones; pero, cuando llegue la hora de la angustia y el castigo, de nada les servirá el clamar a

Yahvé, que los dejará a su suerte, ocultando su *rostro* para que no sientan su protección esperada. Yahvé no puede aprobar su conducta perversa y su falsa religión, puramente externa.

Contra los falsos profetas (5-8).

⁵ Así habla Yahvé contra los profetas que descarrían a mi pueblo, que muerden con sus dientes mientras claman: “Paz,” y al que no les pone algo en la boca, le declaran la guerra santa. ⁶ Por eso la visión se os hará noche, y la adivinación tinieblas, y se pondrá para los profetas el sol, y el día se les oscurecerá. ⁷ Los videntes serán avergonzados, y confundidos los adivinos, y se cubrirán todos la barba, pues Dios no dará ya respuesta. ⁸ Yo, empero, estoy lleno de la fuerza del espíritu de Yahvé y de juicio y fortaleza para denunciar a Jacob sus prevaricaciones y a Israel sus pecados.

Miqueas arremete ahora contra los que se presentaban como *profetas*, sin serlo realmente, ante su pueblo. En sus discursos no buscaban sino halagar, para después lucrarse de la simpatía ganada. Así, de un lado esquilman al pueblo (*muerden con sus dientes*, v.6), mientras que de otro anuncian una *paz* que no llegará. Se prestan a toda clase de comunicaciones mientras les hagan dones (*al que les pone algo en la boca*); pero al que no les da nada, le *declaran la guerra santa*, considerándole como enemigo de Dios. Se consideran los monopolistas de la religión, y, como tales, se atreven a condenar a los que no se doblegan a sus ambiciones.

Pero Dios castigará sus abusos, y así les negará toda comunicación profética: *la visión se os hará noche*. (v.6); quedarán *avergonzados ante* el pueblo, ya que no acertarán en sus supuestos vaticinios por no proceder del mismo Dios, que es el único que conoce el futuro. Así, en signo de postración moral y de duelo, *se cubrirán la barba* (v.7), como tenía que hacerlo el leproso ¹ cuando se encontraba con alguno. En contraposición a esta actitud humillante, Miqueas podrá ir con la cabeza erguida, porque sus predicciones resultarán veraces, pues se siente poseído del *espíritu de Yahvé* (v.8), y su misión es desenmascarar las *prevaricaciones y pecados de Israel*. Lejos de adular al pueblo anunciándole una paz ficticia, Yahvé le empuja a anunciar castigos por los pecados de Israel.

Anuncio de la destrucción de Jerusalén (9-12).

⁹ Oíd, pues, cabezas de la casa de Jacob y jueces de la casa de Israel, que aborrecéis el derecho y torcéis todo lo recto; ¹⁰ que edificáis a Sión con sangre y a Jerusalén con iniquidad, ¹¹ Sus cabezas sentencian por cohecho, sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas adivinan por dinero y se apoyan sobre Yahvé, diciendo: “¿No está entre nosotros Yahvé? ¡No nos sobrevendrá la desventura!” ¹² Por eso, por vosotros será Sión arada como un campo, y Jerusalén se convertirá en ruinas, y el monte del templo será un breñal.

Conforme a la actitud antes enunciada, Miqueas proclama la inminencia del castigo sobre las clases dirigentes, responsables de todas las injusticias sociales. Los jueces, los profetas y los sacerdotes ejercen su ministerio por puro lucro, y con ello no hacen sino dar pie para los mayores crímenes, edificando *a Sión con sangre y a Jerusalén en iniquidad* (v.10). La ira divina vendrá devastadora y Jerusalén sufrirá la suerte de Samaría ², siendo totalmente arrasada. Aquí nos encontramos con un caso típico de profecía conminatoria condicionada, ya que Jerusalén no fue destruida por los asirios, como lo fue Samaría.

En tiempos de Jeremías, los ancianos de la ciudad tratan de salvar la vida del profeta ale-

gando que también Miqueas anunció la destrucción de Jerusalén y que, gracias a la penitencia del rey Ezequías y del pueblo, no se cumplió el terrible castigo³. De hecho, Jerusalén será destruida en el 586 a.C. por las tropas de Nabucodonosor, pero parece que el anuncio de Miqueas se refería a una invasión asiría, aunque el vaticinio era condicionado, es decir, en el supuesto de que Jerusalén no se arrepintiera de sus pecados.

1 Cf. Lev 13:45; Ez 24:17.22. — 2 Cf. Miq 1:6. — 3 Cf. Jer 26:185.

4. Promesa de restauración y de Paz.

Jerusalén, centro religioso del mundo en la era mesiánica (1-5).

¹ Y sucederá al fin de los días que el monte de la casa de Yahvé se asentará a la cabeza de los montes, se elevará sobre los collados, y los pueblos correrán a él,² y vendrán numerosas naciones, diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, que nos enseñe sus caminos para que marchemos por sus sendas, pues de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé.³ Y juzgará a muchos pueblos y ejercerá la justicia hasta muy lejos con poderosas naciones, que de sus espadas harán azadas, y de sus lanzas hoces; no alzará espada gente contra gente ni se adiestrarán ya para la guerra.⁴ Sentaráse cada uno bajo su parra y bajo su higuera, y nadie los aterrorizará, porque lo dice la boca de Yahvé de los ejércitos.⁵ Porque todos los pueblos marchan cada uno en el nombre de sus dioses, pero nosotros marcharemos siempre en el nombre de Yahvé, nuestro Dios por siempre jamás.

Los c.4-5 nos presentan una perspectiva muy diversa de la de los tres capítulos anteriores. En éstos se anunciaba el castigo inminente y la destrucción de Jerusalén; ahora, en cambio, se habla de una era mesiánica venturosa, en la que la ciudad santa de Sión será el centro religioso de todas las naciones, y si se alude a desgracias presentes o futuras, **es para contrastarlas con la felicidad de los tiempos mesiánicos**. No pocos autores suponen por esto que los c.4-5 son posteriores a Miqueas, del tiempo postexílico. Sin embargo, quizá la nueva perspectiva alentadora refleja el optimismo de Miqueas con motivo de la reforma de Ezequías, que siguió a su predicación de amenazas. Al menos en tiempos de Jeremías, los ancianos creían que los peligros y castigos de que había hablado Miqueas habían sido alejados a causa del arrepentimiento del pueblo. En este ambiente esperanzador podemos explicar la efusión mesiánica del profeta en tiempos en que Isaías consolaba a Judá con vaticinios de liberación mesiánica.

Los v.1-4 del c.4 se hallan casi literalmente en Is 2:2-4. Se ha discutido mucho la paternidad genuina del pasaje. Hay quienes suponen incluso una fuente común a ambos fragmentos. De todos modos, parece que en Miqueas está dentro del contexto de liberación, y bien puede suponerse que un redactor posterior la haya insertado en el libro de Isaías.

La mente del profeta se traslada a los días venturosos de la era mesiánica, *al fin de los días* (v.1), **en que Jerusalén será el punto de atracción religiosa de todas las naciones**. Ahora es un punto insignificante en el globo, pero llegarán días en que todos los pueblos volverán sus ojos hacia la colina de Sión, que idealmente es presentada *a la cabeza de los montes*, como faro luminoso al que puedan orientar sus pasos los gentiles. Movidos de su íntimo instinto, las naciones reconocerán que la *Ley* salvadora vendrá de Jerusalén (v.2), pues es expresión de la *palabra de Yahvé*.

Israel se encontrará entonces en situación privilegiada, como arbitro de los destinos de los pueblos: *Juzgará a muchos pueblos y ejercerá la justicia hasta muy lejos* (v.3), y como consecuencia de ello, reinará una paz edénica, en la que no habrá temores de guerra. Los mismos instrumentos belicosos se convertirán en instrumentos de paz: *de sus espadas harán azadas, y de sus lanzas hoces* (v.5). Es la idealización de los tiempos mesiánicos. Isaías proclama que en esos días los animales salvajes perderán sus instintos salvajes y que el Niño-Mesías acabará con todo atuendo militar belicoso ¹. Miqueas, contemporáneo suyo, se sitúa en la misma perspectiva y anuncia que las gentes *no se adiestrarán para la guerra, y se sentará cada uno bajo su parra y bajo su higuera* (v.4). La expresión es proverbial ² y refleja bien los tiempos mesiánicos, en que no habrá sobresaltos ni temores: *nadie los aterrorizará* (v.4).

Las genes de Palestina de tiempos del profeta vivían angustiadas con la amenaza de alguna invasión extranjera, asiría o egipcia, y de ahí el profundo anhelo de paz que surgía de todos los corazones. La era mesiánica sería, pues, el remedio de todos los males. Naturalmente, en todas estas descripciones hay mucho de hipérbole oriental, y de hecho sabemos que esa paz total no se logrará más que en el cielo, la etapa definitiva del mesianismo.

La Iglesia es la continuación y heredera de las promesas del Israel del A.T.; la profecía de Miqueas se cumplió sustancialmente, ya que la Iglesia es el faro que ilumina al mundo, predicando el espiritualismo y el retorno de los pueblos a Dios. Históricamente Jerusalén ha perdido toda categoría como capital de la espiritualidad en el mundo, porque el pueblo judío no reconoció al Mesías cuando hizo su aparición en la historia. Los judíos no veían en las profecías mesiánicas más que el ropaje exterior literario en el que se hablaba de un reino terrenal, y no quisieron ver el contenido sustancial espiritualista que en ellas late, y de ahí su incompreensión del mensaje de Cristo. Si Jerusalén hubiera aceptado al Mesías, sería, en efecto, el centro del espiritualismo mundial. La Iglesia de Roma es el *Israel de Dios* de que habla San Pablo, heredero de las promesas mesiánicas del A.T. A través de la historia ha sido el centro del espiritualismo de ese movimiento que aspira a aunar los corazones bajo la *Ley* de Dios.

Y el profeta concreta la razón de esta situación privilegiada de Jerusalén en los tiempos mesiánicos: porque todos los pueblos marchan cada uno en el nombre de sus dioses, pero nosotros marcharemos **siempre en el nombre de Yahvé, nuestro Dios.** (v.5). Es la afirmación de la elección de Israel por Dios. Yahvé ha hecho promesas a la casa de Jacob, y **El es la garantía de su cumplimiento en los tiempos mesiánicos.** Los otros pueblos se apoyan en ídolos, mientras que Israel se apoya en el único Dios viviente que dirige la marcha de la historia.

Rehabilitación de Sión (6-13).

⁶ En aquel día — dice Yahvé — yo recogeré a la coja y traeré a la descarriada, a la que yo castigué; ⁷ y de la coja yo haré un resto y de la descarriada haré un pueblo poderoso, y Yahvé reinará sobre ellos en el monte de Sión desde ahora para siempre. ⁸ Y tú, torre del rebaño, colina de la hija de Sión, volverá a ti tu antiguo poderío y la realeza que es propia de la hija de Sión. ⁹ ¿Por qué, pues, tantos clamores? ¿No hay rey en ti o te falta tu consejero, que te dueles como mujer en parto? ¹⁰ Duélete y gime, hija de Sión, como mujer en parto, porque vas a salir ahora de la ciudad y morarás en los campos, y llegarás hasta Babilonia, pero allí serás librada, allí te redimirá Yahvé del poder de tus enemigos. ¹¹ Ahora se han juntado contra ti muchas gentes y dicen: Que sea profa” nada y logren verlo nuestros ojos en Sión. ¹² Pero no conocen los pensamientos de Yahvé, no penetran sus designios. El los ha juntado cual gavillas en la era. ¹³ Álzate y trilla, hija de Sión, que haré yo tu cuerno cuerno

de hierro, y tus pezuñas, pezuñas de bronce, y aplastarás a muchos pueblos, y consagrarás a Yahvé sus despojos, y sus riquezas al Señor de toda la tierra.

Después de anunciar los tiempos gloriosos mesiánicos, el profeta declara que para llegar a esa era venturosa es preciso pasar por la prueba. Israel es como un rebaño que ha sido atacado, del que han quedado muchas ovejas maltrechas. Los ejércitos invasores han arruinado al pueblo elegido, pero Yahvé volverá a restablecerlo en su integridad; y así, es presentado como un pastor solícito que se cuida particularmente de la oveja renga y *descarriada*, es decir, del pueblo judío, castigado por El. La prueba fue de purificación, no de exterminio; por eso, en su providencia, dejó un *resto* o núcleo de restauración: *de la renga haré un resto* (v.4).

Amos e Isaías hablaban de un resto que se salvaría en todos los momentos críticos de la nación para heredar las promesas de restauración mesiánica³. Israel será como un rebaño esquilado, pero con la ayuda de Yahvé volverá a ser *un pueblo poderoso*, en el que *Yahvé reinará para siempre*. Es un nuevo anuncio mesiánico. Por muy grandes que sean en la historia las pruebas a que será sometido el pueblo elegido, volverá a renacer **porque las promesas mesiánicas tendrán necesario cumplimiento**. Jerusalén volverá a ser cabeza de un reino que restablecerá el *antiguo poderío* de los tiempos de David. El profeta la llama cariñosamente *torre del rebaño* (v.8), conforme al símil anterior. En la campiña había apriscos con torres de vigía para guardar el ganado. Es la misión que está reservada a Jerusalén, como guardiana de los intereses del *rebaño* de Yahvé, Israel.

Ante este horizonte de triunfo, el profeta se encara con la depresión moral del pueblo en la época del peligro ante el invasor, y pide a sus compatriotas que consideren el futuro glorioso como antídoto a sus angustias: *¿Por qué tantos clamores?* (v.8). En la mente del profeta aparece la consternación general ante el invasor, y para levantar los ánimos declara que la situación no es desesperada, ya que todavía tienen una organización jerárquica, que puede hacer frente a la situación: *¿No hay rey en ti o te falta tu consejero?* La realeza actual es prenda de la *realeza* futura mesiánica (v.8).

El v.10 es considerado por muchos autores como una interpolación posterior de un glosista, que, al leer el interrogante de Miqueas (*¿te dueles como mujer en parto?*), lo haya aplicado a la situación posterior al 586, en que tuvo realidad la deportación en masa a Babilonia. Sin embargo, otros prefieren mantener la autenticidad del pasaje; y entonces la mención de Babilonia como lugar de la deportación se explicaría, o bien por la previsión a distancia del profeta, que en espíritu asistiría a la catástrofe del 587, o bien suponiendo que Babilonia es un término genérico equivalente a Mesopotamia.

Pero no es fácilmente conciliable la contraposición de pensamiento del v.9 y el v.10. En el primero, el profeta echa en cara a Judá que se deja impresionar, gimiendo *como mujer en parto*, por la crítica situación, como si no hubiera salvación; en cambio, en el v.10 se invita a Jerusalén a dolerse y gemir *como mujer en parto*. No hay ilación lógica, pues, entre ambos versos, y creemos que el v. 10 es glosa adicional.

El v.11 sigue la idea de consolación del v.8. Aunque de momento se vea Jerusalén rodeada de *muchas gentes*, que están tramando su destrucción (*dicen: sea profanada.*), sin embargo, debe permanecer impávida, ya que no prevalecerán contra *los pensamientos de Yahvé*, que no conocen (v.12). La mente del profeta parece que se traslada a un horizonte escatológico, cuando se dé la gran batalla contra las naciones opresoras de Israel, que ha de preceder a la inauguración mesiánica. Las naciones paganas se han reunido para cercar al pueblo elegido, pero, en realidad, **no conocen los designios de Dios**, que les ha hecho caer en un lazo, pues *las ha juntado como gavillas en la era* (v.12) para triturarlas. Israel las va a triturar como el buey en la era. Su poder

será irresistible, ya que sus cuernos serán como *de hierro*, y sus *pezuñas de bronce*. Es el triunfo de Israel en los tiempos mesiánicos. Todos los pueblos le estarán sometidos, y sus *despojos* serán consagrados como anatema a Yahvé, *Señor de toda la tierra*.

1 Cf. Is n,6ss; 9:55s. — 2 Cf. 1 Re 5:5; 2 Re 18:31; Zac 3:10. — 3 Cf. Is 1:245; 4:35; 6:13.

5. El Rey Vencedor.

El Salvador de Israel, nacido en Belén (1-6).

¹ (¹⁴) **Ahora rodéate de muros, Bet-Gader. Nos cercan, hieren con la clava las mandíbulas las tribus de Israel** ² (¹) **Pero tú, Belén de Efratá, pequeño entre los clanes de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad.** ³ (²) **Por eso los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel.** ⁴ (³) **Y se afirmará y apacentará con la fortaleza de Yahvé y con la majestad del nombre de Yahvé, su Dios, y morarán tranquilamente, porque entonces será grande hasta los confines de la tierra.** ⁵ (⁴) **Y así será la paz²: cuando invada Asur nuestra tierra para hollar nuestros palacios, suscitaremos contra él siete pastores y ocho príncipes^{3, 6} (⁵) y regirán la tierra de Asur con la espada, la tierra de Nemrod con la espada desnuda. El nos libraré de Asur cuando venga contra nuestra tierra para hollar nuestras fronteras.**

El v.1 de la Vulgata es el v.14 del c.4 en el TM. El profeta parece contraponer dos situaciones: una de crisis, en que se halla Judá, y otra de liberación por efecto de un misterioso Libertador. El profeta quiere hacer un juego de palabras con el verbo hebreo, que traducimos por *rodéate de muros*, y así escoge *Bet-Gader*, localidad de Judá que será como el símbolo de la nación en peligro. Judá no debe desfallecer al verse rodeada de enemigos, sino que debe resistir, porque al fin saldrá victorioso. La crisis es momentánea, pues las tribus *de Israel*, ahora humilladas, volverán a recuperar su antiguo esplendor, porque Yahvé hará surgir un líder victorioso que será el libertador de sus compatriotas, **el cual será oriundo de este reino de Judá ahora en peligro de desaparecer.**

En efecto, de una de las localidades más modestas saldrá el *que señoreará en Israel* (v.2/1). Ese lugar, que ahora es considerado como *pequeño entre los clanes de Judá*, lleva el nombre de *Belén Efrata* o de los efrateos. Los habitantes de Belén procedían de *Efratá*, en la tribu de Benjamín, al norte de Jerusalén. De ahí que el profeta puntualice *Belén de Efratá*, sin duda para distinguirlo de otro Belén que estaba en el norte en la tribu de Zabulón⁴. *Belén* aparece aquí en paralelo con *Bet-Gader*, simbolizando al reino de Judá. De hecho sabemos que los habitantes de ambas localidades tenían un mismo antepasado, Caleb⁵.

Se comprende así bien por qué escogió el profeta a *Bet-Gader* para simbolizar al reino de Judá en peligro, contraponiéndolo a la gloria inmensa que había de surgir de otra localidad de Judá, *Belén de Efratá*, la patria del *que señoreará en Israel*, **que no es otro que el Mesías**, como veremos después. Los rabinos judíos dijeron a Herodes, cuando fueron consultados, que Belén sería la patria del Mesías, citando el texto de Miqueas. San Mateo lo cita *ad sensum*, dando por cumplida la profecía, y así aparentemente parece en contradicción con el texto de Miqueas, pero en el fondo significa lo mismo. En Mt 2:6 se dice: “Y tú, Belén, de *ningún modo eres pequeña*

entre los príncipes de Judá.” El evangelista se pone en la perspectiva de la profecía ya cumplida, y así, al citar el texto, constata que Belén ha dejado de ser pequeña para ser muy gloriosa. Miqueas, en cambio, contrapone la situación modesta de Belén en su tiempo (*eres pequeña entre los clanes de Judá*), pero llegará un día en que será muy grande, por el gran personaje que ha de nacer en ella. Es interesante esta confrontación de textos para ver cómo los autores del N.T. citan el A.T. libremente *ad sensum*, sin preocupaciones literalistas exegeticas.

La nueva dignidad de Belén consistirá, pues, en ser la patria del gran personaje que habría de *señorear* en Israel, al que se le considera perteneciente a una familia de antiguo y glorioso linaje: *cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad* (v.2/1). La Vg traduce a *diebus aeternitatis*, y, conforme a esta versión, los exegetas y teólogos antiguos veían en esta frase una alusión al origen *divino* del Mesías. Sin embargo, la palabra hebrea *O'olam*, que la Vg traduce por *aeternitatis*, tiene un sentido amplio en hebreo y generalmente significa un largo lapso de tiempo. En concreto, el profeta con su frase *cuyos orígenes son de antiguo* parece aludir a la dinastía gloriosa de David, procedente de Belén ⁶.

Isaías habla de un *retoño de Isaí* (padre de David), que será el *Niño* misterioso que tendrá sobre sus hombros “la soberanía, y se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada, sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás” ⁷. Es el mejor comentario a la expresión *señoreará en Israel* del texto de Miqueas, profeta contemporáneo de Isaías.

En el v.3/2 encontramos un nuevo paralelo con la profecía de Isaías sobre el *Emmanuel*. Miqueas, después de anunciar la situación privilegiada de que gozará Belén como lugar de nacimiento del que *señoreará en Israel*, alude de nuevo a la triste situación en que ahora se encuentra el reino de Judá, sometido a un ataque enemigo: *Por eso los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá* (v.3/2). El castigo a que entregará Yahvé a su pueblo, anunciado en 4:14, durará poco tiempo, hasta que una mujer misteriosa dé a luz a un Niño también misterioso, que el profeta parece relacionar con el que *señoreará en Israel* del v.2. En este supuesto, vemos aquí un perfecto paralelo con la *virgen* o doncella que va a dar a luz un niño admirable, que ha de ser el Salvador de Judá frente a los asirios ⁸. Las dos profecías se completan y explicitan mutuamente.

En la profecía de Miqueas, además de insinuarse que la aparición del que *señoreará en Israel* señalará la salvación de Judá de sus enemigos asirios, se indica expresamente que con él tendrá lugar el restablecimiento del pueblo israelita en su integridad primordial: *el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel* (v.3/2). La frase parece aludir a la reincorporación de los *hermanos* cismáticos del reino de Samaría al reino de Judá.

Sobre este reino, con inclusión de todas las tribus israelitas, se *afirmará* el que ha de ser *Dominador en Israel*, el cual gozará de la protección especial de Yahvé. Su dominio, *con la fortaleza de Yahvé*, se extenderá *hasta los confines de la tierra* (v.4/3). Con esta frase, el profeta recalca la perspectiva *mesianica* del vaticinio. Toda la tierra está sometida a ese que *señoreará en Israel*, que no parece ser otro que el hijo de la que *ha de dar a luz*. Bajo su égida, los subditos *morarán tranquilamente*, sin temores a enemigos invasores, porque le protegerá *la fortaleza de Yahvé*. Es el paralelo de *príncipe de la paz* del vaticinio de Isaías ⁹.

La frase del v.5/4, y así será la paz: cuando invada Asur nuestra tierra para hollar a nuestros palacios, suscitaremos contra él siete pastores y ocho príncipes, y regirán la tierra de Asur con la espada, la tierra de Nemrod con la espada desnuda, es considerada por no pocos autores como glosa explicativa de la expresión siguiente: El nos librá de Asur cuando venga contra

nuestra tierra para hollar nuestras fronteras (v.6/5)¹⁰. Asur aquí aparece como tipo de los enemigos de Israel, que han de ser vencidos por el que señoreará en Israel¹¹. Los profetas, al describir la victoria del Mesías sobre los enemigos del pueblo elegido, presentan como enemigo concreto al que constituía el peligro inmediato para Judá e Israel en su tiempo.

Las perspectivas proféticas se superponen, y el juicio profético cabalga sobre la realidad histórica concreta de los tiempos del profeta. Por eso Miqueas presenta al futuro Mesías venciendo a Asur *cuando venga contra nuestra tierra*. En los c.1-3 la invasión asiria se presentaba como inminente y se exhortaba a la defensa; ahora la perspectiva se alarga, y se supone que vendrá otro gran ataque contra Judá de parte del enemigo tradicional, *Asina*; pero este pueblo invasor será derrotado por un personaje misterioso que gozará *de la fortaleza de Yahvé*.

El glosista, que habla de *siete pastores y ocho principes* que se opondrán al invasor, piensa en los numerosos jefes¹² con que contará Judá para cuando llegue el momento crítico del ataque. Su victoria será tan completa, que no sólo el país de Judá se verá libre, sino que hasta la misma *tierra de Asur* o país *de Nemrod*¹³ caerá bajo la férula de los *jefes* salvadores de Judá. Esta intervención de los *siete pastores y ocho principes*, o caudillos militares de la glosa, parece minimizar el papel que jugará en la victoria sobre los asirios el que *señoreará en Israel*, la gran figura excepcional nacida en Belén.

La crítica racionalista supone que los c.4-5 del libro de Miqueas son de tiempo posterior al exilio¹⁴. El anuncio de la cautividad de Babilonia de 4:10 puede explicarse teológicamente suponiendo que Miqueas, por especial revelación divina, vio de antemano un hecho que habría de cumplirse siglo y medio más tarde. Pero también *Babilonia* puede aquí ser sinónimo de Mesopotamia; por otra parte, sabemos que el rey asirio Sargón II (721-705 a.C.) llevó a muchos de sus cautivos hasta la misma Babilonia.

El optimismo que se refleja en estos c.4-7 puede explicarse en un tiempo en que los habitantes de Judá, bajo Ezequías, emprendieron el camino de retorno a Yahvé impresionados por las amenazas de Miqueas¹⁵. De momento, el peligro asirio se alejó después de conquistada Samaria por Sargón (721 a.C.); luego el nuevo rey tuvo que hacer frente a dificultades políticas y militares en la zona de Babilonia, y por ello tuvo que interrumpir sus campañas en la costa siró-fenicio-palestina. Podemos suponer en este lapso de tiempo la composición de estos vaticinios de salud de Miqueas.

La tradición judaica y cristiana ha visto siempre en este fragmento de 5:1-6 un claro vaticinio mesiánico. Los rabinos judíos, consultados por Heredes, dicen claramente que el Mesías debe nacer en Belén, porque así lo ha anunciado Miqueas¹⁶. Y los interlocutores judíos dicen que Jesús de Nazaret no puede ser el Mesías, porque dice la “Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, había de venir el Mesías”¹⁷. Esta creencia aparece también en el Talmud¹⁸.

La tradición cristiana es unánime desde el principio en reconocer **el carácter mesiánico del texto de Miqueas**¹⁹. Este misterioso *Dominador en Israel* que salva a su pueblo de los asirios y reúne a los dispersos del pueblo elegido para establecer un dominio *hasta los confines de la tierra*, no es otro que el *Emmanuel* de las profecías de Isaías, contemporáneo de Miqueas; y la *mujer que ha de dar a luz* no es sino la *virgen* de Is 7:14, que da a luz un Niño misterioso adornado de cualidades excepcionales y vencedor del invasor asirio²⁰.

Israel, señor de las naciones (7/6-9/8).

⁷ (6) **Y el resto de Jacob será en medio de numerosos pueblos como rocío de Yahvé, como lluvia sobre la hierba, que no tiene que esperar de nadie ni necesita nada de**

los hijos de los hombres. ⁸ (7) Será el resto de Jacob entre las naciones, en medio de numerosos pueblos, como león en medio de las “bestias de la selva, como cachorro de león en medio de rebaño de ovejas, que pasa, pisa y desgarrar (la presa), sin que haya quien (se la) arranque. ⁹ (8) Se alzar^a tu mano sobre tus enemigos, y todos tus contrarios serán exterminados.

Después del triunfo sobre los enemigos se anuncia la prosperidad de Israel entre los pueblos. El pueblo elegido será como un *rocío de Yahvé*, que hace brotar la *hierba* sin concurso del hombre: *no tiene que esperar de nadie*. (v.7/6). Israel vivirá de la fortaleza que le dé Yahvé y prosperará como *la hierba* que ha recibido el rocío bienhechor. El pueblo elegido será dotado de un vigor especial entre los pueblos y será temido como *león en medio de las bestias de la selva, como cachorro en medio de un rebaño de ovejas* (v.8/7). El triunfo sobre sus enemigos será como el animal señor de la selva, que *pasa, pisa y desgarrar* sin que nada se oponga a su poder. Las expresiones son duras, conforme a la mentalidad de revancha del A.T. El profeta quiere hacer ver a sus oyentes que Israel triunfará totalmente de sus enemigos y se convertirá en señor de las naciones: *Se alzar^a tu mano sobre tus enemigos, y todos tus contrarios serán exterminados* (v.9/8).

La paz religiosa de los tiempos mesiánicos (10/9-14).

¹⁰ (9) Y sucederá en aquel día — oráculo de Yahvé — que quitaré de en medio de ti tus caballos, y destruiré tus carros, ¹¹ (10) y abatiré las ciudades de tu tierra, y arrasaré todas tus fortalezas. ¹² (11) Y te quitaré de las manos tus hechicerías y no habrá más agüeros en ti. ¹³ (12) Y destruiré tus esculturas y tus cipos de en medio de ti, y nunca más te prosternarás ante la obra de tus manos. ¹⁴ (13) Y arrancaré de en medio de ti tus “asneras,” y destruiré tus ciudades, ¹⁵ (14) y haré con ira y furor venganza en las gentes que no quisieron escuchar.

Con la victoria militar vendrá el triunfo de la religión en toda su pureza. Una vez vencidos los enemigos de Israel, éste no tendrá necesidad ya de sus *caballos y carros* de guerra. La paz será total. Yahvé mismo se encargará de desmontar las *fortalezas y ciudades* fortificadas (v.11/10). En el orden religioso, las prácticas quedarán libres de todas las *hechicerías y agüeros*, que eran la lacra de la religión popular, contaminada con los usos cananeos. Todo vestigio de idolatría desaparecerá: los cipos o *masseboh* (piedras o postes verticales, que constituían el elemento de culto esencial en el templo cananeo al aire libre) desaparecerán²¹.

Y las *asheras* o bosques artificiales, en los que se daba culto a la fuerza generadora de la naturaleza (simbolizada en Astarté), serán arrancadas, quedando sólo el culto puro a Yahvé en su templo²². La idolatría era el vicio capital de los israelitas anteriores al destierro. Los profetas lucharon contra todas las prácticas idolátricas como base de un retorno de los corazones a Yahvé. En los tiempos mesiánicos desaparecerán todos los vestigios politeístas; con ello Israel podrá presentarse como señor de todas las naciones, y los pueblos que no quieran aceptarle como soberano, sufrirán la *ira y venganza* de Yahvé, protector del pueblo elegido.

¹ Esta traducción está hecha a base de la reconstrucción propuesta por Hoonacker. El texto es oscuro. *Bet-Gader* significa “casa del vallado”), o lugar fortificado. El TM lee: “hija de ladrón,” como traduce la Vulgata. La *Bib. de Jér.*: “¡Ahora fortificate, Fortaleza! Han establecido un cerco sobre nosotros. A golpes de vara golpean la mejilla del juez de Israel.” — 2 El TM dice literalmente: “y éste será la paz.” Así traducen la *Bib. de Jér.* y Cantera. Nuestra traducción es la de Hoonacker y Ceuppens. — 3 *Bib. de Jér.*: “ocho jefes de hombres.” — 4 Cf. Jos 19:15. Los habitantes de Belén son llamados *efrateos* en Rut 1:2; 1 Sam 17; 12 y en Jos 15:19 (LXX). — 5 Cf. 1 Grón 2:50-51. — 6 Bien Parece en el אֶרֶץ como localidad sin importancia en muchos lugares: Jos 15, 59 (LXX); Esd 2:21; Neh 7:26. Así, en Flavio Josefo es llamado *χωπιον*, o vilorrio (*Ant. Jud.* 5:2.5). — 7 Is 9:6. — 8 Cf. Is 7:14. — 9 Cf. Is 9:6. — 10 cf. Hoonacker, O.C., p.391. — 11 Es el mismo caso que el “Emmanuel” de Is 8:8-9. — 12 La expresión “siete

pastores y ocho príncipes” para indicar multitud es paralela a la de *tres y cuatro*. de Am 1:3. — 13 *Nemrod* (probablemente el Gilgamés de la literatura mesopotámica, “robustus venatpr coram Domino”) aparece como antepasado de los reinos de Senaar o Mesopotamia (cf. Gen 10,8-9). — 14 Así B. Stade y K. Martí. — 15 Cf. Jer 26:18-19. — 16 Cf. Mt 2:5. — 17 Cf. Jn 7:41-42. — 18 Cf. *Talmud*, tr. Pesajim y Ned fol51 c.-1arim fol.39 c.2. — 19 Cf. San Justino, *Dial. cum Tryph.* 78: PG 6:658; Tertuliano, *Adv. lud.* c.12: PL 2:673; Eusebio, *Demonstr. Evang.* 2:4:51: PG 22:107; Cirilo Jer., *Catech. n. de Filio unigénito* n.2o: PG 33:715; Crisóstomo, *Homil in diem Natalem* n.2: PG 56:389. — 20 Además de los comentarios generales citados para el estudio del profeta Miqueas, véanse los estudios particulares sobre el tema siguientes: W. E. BARNES, *A messianic Pro-phyecy Mich.* 4:8-5:6: “The Expositor” (1904) p.376s; E. Tobac, *Commentaire de Michée* V 3: *Et tu Bethlehem-Ephrata*: “Vie Diocesaine” (Malinas 1909) 130-133; S. Protin, *La Vierge mere chez Michée* V 2: “Revue Augustin.” 15 (1910) 589-592; E. König, *Die messian. Weissagungen: Der Herrscher aus Bethlehem, Micha* 5:1 (Stuttgart 1923) 191-201; L. Den-Nefeld, *Messianisme*: DTC 10 (1921) 1444-1446; J. CHAINE, *L'introduction a la lecture des Prophètes* (Paris 1932) 79-84; F. Ceuppens, *De prophetis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935) 339-357; K. Smyth, *Verbum Dei* II p.745s (Barcelona 1956). — 21 Sobre los *masseboth* o estelas, objeto de culto, véase Os 3:4; 10:12. — 22 Sobre los *asera* véase Dt 16:21; 1 Re 14:23; 2 Re 17:10. Cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* 2.^a ed. (1905) p.102s; H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration recente* (1907) p.i41s.

6. Reprensión de Israel por sus Transgresiones.

Los c.6-7 constituyen una nueva sección, y en ellos se expresa, de modo *dramático*, la interpolación de Yahvé a su ingrato pueblo por sus iniquidades. La requisitoria de Yahvé recuerda a Israel su olvido de los antiguos beneficios conferidos al salir de Egipto. Yahvé dirige sus quejas contra *Israel*, que puede aplicarse al reino del norte, con Samaría por capital (y en este caso el oráculo sería anterior a la destrucción de Samaría, 721 a.C.) o a las doce tribus de Jacob en general.

Querrela de Yahvé con Israel (1-5).

¹ Oíd, pues, lo que dice Yahvé: ¡Levántate, queréllate contra los montes y que oigan tu voz los collados! ² ¡Oíd, montes, la querrela de Yahvé; prestad oído, cimientos de la tierra! Porque tiene Yahvé querrela con su pueblo y va a altercar con Israel. ³ ¿Qué te he hecho yo, pueblo mío? ¿En qué te he molestado? ¡Respóndeme! ⁴ Porque yo fui quien te hizo subir de la tierra de Egipto, te redimí de la casa de la servidumbre y mandé a tu frente a Moisés, Aarón y María. ⁵ Acuérdate, pueblo mío, de qué pedí a Balac, rey de Moab, y qué le respondió Balaam, hijo de Beor, desde Sitim hasta Guilgal, para que reconozcas las justicias de Yahvé.

La requisitoria es tierna y dramática. Enfáticamente se invita a los *montes y collados* a ser testigos de esta querrela contra la ingratitud de Israel para que lo transmitan a las generaciones futuras. Los montes y *collados* representan aquí a la nación israelita, a la que Yahvé va a llamar a litigio. De ahí la expresión *queréllate contra los montes* del v.1. La tierra de Israel era casa particular del Dips de Israel. Las transgresiones del pueblo elegido la habían maculado, y por eso se invita al profeta a **pedir cuenta a los accidentes geográficos de la “tierra santa” por antonomasia.**

Con acento tierno, Dios se presenta a su pueblo como inocente. Durante toda la historia no ha hecho sino acumular beneficios. Jamás le ha inferido mal: *¿en qué te he molestado?* (v³). Es el grito de un corazón lacerado por la ingratitud de un pueblo que no ha comprendido los beneficios recibidos desde que empezó a formarse como nación: *yo te hice subir de la tierra de Egipto* (v.4). En la peregrinación azarosa por el desierto, **Yahvé les dio un guía en Moisés** y unos consejeros en Aarón y María ¹.

Y poco antes de entrar en Canaan, las bendiciones sobre Israel se volvieron a repetir por boca de *Balaam*, falso profeta contratado por el rey de Moab, *Balac*, para maldecir al pueblo israelita acampado en la estepa moabita ². La expresión *desde Sitim hasta Guilgal* parece aludir a

la protección especial de que fue objeto Israel desde que terminó su peregrinación por el desierto (cuya última etapa fue *Sitim*) hasta que entró en Canaán, al otro lado de Ganaán, acampando en *Guilgal*³.

Yahvé guió, pues, a Israel desde las estepas del Sinaí hasta la tierra de promisión, colmándole de bendiciones y protegiéndole contra todo evento. Aquí se recuerdan estos beneficios para hacer resaltar la ingratitud del pueblo elegido: *para que reconozcas las justicias de Yahvé*, es decir, su generosidad para con Israel. Toda la historia del pueblo elegido es un trenzado de hechos providenciales, a veces espectaculares, en favor de los descendientes de Jacob; son *las justicias de Yahvé*, prontas a proteger al pueblo que había de ser el vehículo de transmisión de las promesas salvíficas sobre la humanidad entera.

Israel, dispuesto a aplacar la ira de Yahvé (6-7).

⁶ ¿Con qué me presentaré yo ante Yahvé y me postraré ante el Dios de lo alto? ¿Vendré a El con holocaustos, con becerros primales? ⁷ ¿Se agradará Yahvé de los miles de carneros y de las miríadas de arroyos de aceite? ¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma?

El profeta, ante las exigencias y reconvenciones de Yahvé, enojado por tanta ingratitud, presenta al pueblo preocupado por dar satisfacción a su Dios. Pero en su simpleza no se le ocurre sino apelar a los medios tradicionales de culto externo: holocaustos a base de *miles de carneros* con abundantes oblaciones de *aceite* (v.6). En realidad, los sacrificios como tales, si no van acompañados de la compunción del corazón y el arrepentimiento de los pecados, no tienen ningún valor. Por eso, aunque se multiplicaran por *miles los carneros* y por *miríadas los arroyos de aceite* (expresiones hiperbólicas para recalcar más la idea de impotencia en cuanto a la expiación), Yahvé no habría recibido satisfacción alguna⁴.

Y aunque entregaran sus *primogénitos*, sus seres más queridos, *fruto de sus entrañas*, no aplacarían al Dios enojado. No es que aquí el profeta admita los sacrificios humanos como lícitos (jamás en la Biblia son considerados como lícitos; al contrario, los hagiógrafos expresan el horror por los sacrificios de niños entre los cananeos y moabitas), sino que hiperbólicamente el profeta indica que ni la entrega a Dios de lo más querido, como son los hijos, serviría para satisfacer a la ira divina. **Dios quiere, ante todo, de su pueblo la entrega íntima de su corazón.** Es la enseñanza que a continuación va a proclamar el profeta.

Yahvé, intransigente con las injusticias de los israelitas (8-16)

⁸ ¡Oh hombre! bien te ha sido declarado lo que es bueno y lo que de ti pide Yahvé: hacer justicia, amar el bien y caminar en la presencia de tu Dios. ⁹ La voz de Yahvé interpela a la ciudad (sabiduría es temer tu nombre): Oye, tribu; oye, asamblea de la ciudad ⁵: ¹⁰ ¿Voy a perder de vista la casa del impío ⁶, los tesoros de iniquidad y el detestable “efá” escaso? ¹¹ ¿Voy a perdonar a pesar de las balanzas falsas y de las bolsas de pesas fraudulentas? ¹² Por haberse llenado sus ricachos de violencias y haber hablado falsamente a sus habitantes, llevando en su boca una lengua mendaz, ¹³ por eso me he puesto yo también a herirte y a devastarte a causa de tus pecados. ¹⁴ Comerás y no te saciarás, y el hambre te roerá las entrañas; apartarás, pero no lo librarás, y lo que librarés, yo lo daré a la espada. ¹⁵ Sembrarás y no cosecharás; pisarás la aceituna, pero no te ungirás con su óleo; el mosto, pero no beberás su vino, ¹⁶ Has guardado los mandatos de Ómrí y todas las obras de la casa de Acab, y has an-

dado según sus consejos para que yo te entregue a la devastación y dé tus habitantes al escarnio. Llevaréis, pues, sobre vosotros el oprobio de mi pueblo.

El profeta declara, en nombre de Dios, que para agradar a Dios hay que atender sobre todo a la práctica de las virtudes morales. La expresión *joh hombre! bien te ha sido declarado lo bueno* puede aludir a las exigencias de la ley natural, conocidas por el *hombre* como tal, o a la predicación de los profetas anteriores, como Amos y Oseas⁷, que tanto habían inculcado pocos años antes, en el reino de Samaría, el cumplimiento de los deberes naturales con los desvalidos y desheredados: *hacer justicia, amar el bien y caminar en la presencia de Dios* (v.8). Este es el gran programa que exige Dios de los israelitas, y no puede ser sustituido por las prácticas meramente externas de culto en orden a agradarle.

Precisamente por no haber sido fiel a estos preceptos, Yahvé va a interpelar a la *ciudad* (probablemente Samaría) (v.8). La frase *sabiduría* (o cordura) *es temer tu nombre* es como un paréntesis doxológico, que puede ser de un redactor posterior. La requisitoria de Yahvé se dirige directamente a la *tribu y asamblea de la ciudad*, es decir, a todo el reino del norte, y en particular a los habitantes de Samaría. Los términos de acusación están en parte tomados de Amos y de Oseas, quienes con toda crudeza habían condenado los procedimientos fraudulentos de los ricos en la explotación de los pobres⁸.

Yahvé no puede pasar por alto las transgresiones elementales de la justicia social: *¿Voy a perder de vista la casa del impío?* (v. 10). Sus *tesoros de iniquidad*, e.d., amontonados con los procedimientos más inicuos e injustos, están clamando por la intervención de la justicia divina. Yahvé no puede aprobar las fraudulencias que se realizan en las transacciones, reduciendo el *efá* (medida de áridos equivalente a unos 39 litros). La corrupción es general, y, por eso, las *balanzas falsas* y las *pesas fraudulentas* están a la orden del día. Todo es violencia y falsía. La ira divina tiene que descargar necesariamente en defensa de los derechos de la justicia conculcada. Vendrá la devastación, traída por el invasor asirio.

Y el profeta vuelve a recordar el vaticinio siniestro de Oseas: *comerás y no te saciarás* (v.14)⁹. De nada les servirá a los israelitas el comer, pues no lograrán satisfacer sus necesidades, y, aunque pretendan salvar algo de la catástrofe, al fin todo quedará en poder del enemigo: *apartarás* (parte de tus bienes e hijos para salvarlos), *pero no lo librarás*, porque todo será entregado por Yahvé *a la espada*. Tampoco lograrán cosechar lo que sembraron (v.15). Sus trabajos serán totalmente estériles¹⁰: *pisarás la aceituna, pero no te ungirás con su óleo*. Todo quedará en poder del implacable invasor. Y todo ello como castigo de sus iniquidades.

Los habitantes de Samaría no han hecho sino imitar la pésima conducta de sus antepasados: *Has guardado los mandatos de Omrí y las obras de la casa de Acab* (v.16). Omrí (885-874), padre de Acab (874-853), había fundado la ciudad de Samaría y es el fundador de una dinastía. Dejó fama de impío y de tiranoⁿ, lo mismo que su hijo Acab, el gran perseguidor del profeta Elías. Miqueas, en este fragmento, echa en cara a los moradores del reino del norte el haber seguido los malos ejemplos de los dos reyes impíos. Por eso Yahvé los entregará a la *devastación*. Es el anuncio solemne de la ruina de Samaría, que tuvo lugar el 721 a.C., y que aquí tiene caracteres de maldición: *Llevaréis sobre vosotros el oprobio de mi pueblo*. La frase va dirigida contra los individuos del reino del norte, que han de participar del *oprobio* o maldición que recaerá sobre todo el *pueblo* como colectividad, la nación condenada a la ruina.

1 Cf. Ex 15:208. — 2 Cf. Núm 22ss. — 3 Cf. Núm 22:1; Jos 3:1; 4:19; Jl 4:18. — 4 Sobre las víctimas para los holocaustos véase Ex 12:5; Lev 9:3; Núm 15:27. — 5 Así siguiendo el texto griego. — 6 Así según una reconstrucción de Hoonacker. La *Bib. de Jér.*: “¿Puedo yo soportar una medida falsa?” Cantera: “¿Puedo soportar la casa del impío?” — 7 Cf. Am 5:14.21; Os 6:6. — 8 Cf. Am 8,5-6. — 9 Cf. Os 4, 1 o. — 10 Cf. Am 5:11. — 11 Cf. 1 Re 16:31; 18:18; 22:26.

7. La depravación social.

Denuncia de la corrupción general del pueblo (1-6).

¹ ¡Ay de mí, que he venido a ser corno quien hace la recolección en otoño, como quien hace rebusco tras la vendimia No hay un racimo para comer, anhelando mi alma los primeros frutos. ² Han desaparecido de la tierra los piadosos, no hay ninguno recto entre los hombres; todos acechan la sangre, unos a otros se tienden la red. ³ Las manos están prontas a hacer diestramente el mal: El príncipe reclama, el juez (sentencia) por cohecho, y el grande sentencia a su capricho, ⁴ y han pisado a los buenos ² como a rama de zarza que sale derecha del seto. Es el día anunciado por tus atalayas, viene tu castigo, llega ahora su confusión. ⁵ No os fiéis del compañero ni confiéis en el amigo; de la que se acuesta en tu seno guarda las confidencias de tu boca. ⁶ Porque el hijo afrenta al padre, la hija se alza contra la madre, la nuera contra la suegra, y los enemigos son sus mismos domésticos.

No cabe cuadro más siniestro que el descrito por el profeta; la corrupción es general. El profeta se presenta como el recolector, que después de la vendimia anda en busca de algunos frutos de calidad, comparables a los *primeros*, los más ansiados; pero no encuentra nada que merezca la pena: *no hay un racimo para comer*. Busca ansioso buenas obras en Israel, y no encuentra nada: *han desaparecido de la tierra los piadosos*. (v.2). La situación es anárquica, y la violencia reina por doquier: todos *acechan la sangre*. La situación parece ser la que precedió a la caída de Samaría, cuando las dinastías y los tiranos se sucedían ininterrumpidamente ³. Las injusticias sociales y las sentencias por cohecho se multiplican en las clases dirigentes de la sociedad: los príncipes, jueces y magnates, al administrar justicia, lo hacen por lucro, pisando a los *buenos como a rama de zarza que sale derecha del seto* (v.4.). El símil parece aludir al hecho de que el justo es apartado y pisado con desprecio, como una zarza molesta que se atraviesa en el camino; su vida es como una acusación viviente, que se ha de suprimir sin consideración.

Por eso no tardará en aparecer el día del castigo, el *día* de la manifestación de la ira divina, que ha sido *anunciado por tus atalayas o profetas*. Estos se consideraban como los *vigías*, que de antemano anunciaban los peligros que esperaban a su pueblo. Miqueas en esto se hace solidario de las amenazas que sus antepasados Oseas y Amos habían lanzado años antes. Samaría está ya madura para el castigo, porque hasta la fidelidad elemental entre amigos y familiares es quebrantada: *No os fiéis del amigo*. (v.5).

Arrepentimiento del pueblo (7-10).

⁷ Mas yo dirigiré mis miradas a Yahvé y esperaré en el Dios de mi salvación, y me escuchará mi Dios. ⁸ ¡No te regocijes de mí, enemiga mía! pues si caí, me levantaré, y si moro en tinieblas, Yahvé será mi luz. ⁹ Habré de soportar la ira de Yahvé, porque pequé contra El, hasta que juzgue mi causa y me haga justicia. ¹⁰ Lo verá mi enemiga, se cubrirá de vergüenza, ella que me decía: ¿Dónde está Yahvé, tu Dios? Mis ojos lo habrán de ver. Ahora será pisoteada como el fango de las calles.

Después de cumplido el castigo, después de la manifestación de la ira divina, el pueblo reconoce-

rá sus pecados pasados y se volverá a su Dios. Las perspectivas de los profetas cambian constantemente en un contrabalanceo de esperanzas y de castigos. Una vez anunciado el juicio purificador sobre Israel como pueblo pecador, la mente del profeta se transporta a la hora de la restauración con el propósito de levantar los ánimos de sus oyentes. **La justicia divina tiene sus exigencias, pero las promesas mesiánicas hechas a los antepasados permanecerán;** de ahí que, tras de la hora aciaga, venga la hora luminosa de esperanzas. El castigo no tenía otra finalidad que hacer entrar en sí al pueblo israelita, despreocupado y materializado.

La tragedia nacional hará que los espíritus reflexionen sobre su pasado y sobre la causa de la ruina general. Como consecuencia de ello, vendrá el arrepentimiento y el retorno a Dios, que, **si envió el castigo desolador, será también el que envíe la salvación.** La nación expresa ahora sus sentimientos de reconciliación con Yahvé: *esperaré en el Dios de mi salvación* (v.7). La confesión no puede ser más humilde y sincera: *si caí, me levantaré, y si moro en tinieblas, Yahvé será mi luz* (v.8). Las naciones gentiles (su *enemiga*) se alegraban al ver la ruina de Israel, que se consideraba al abrigo de toda catástrofe por ser el pueblo de Dios. Con la mejor de las disposiciones, Israel reconoce que era necesario pasar por la prueba purificatoria del castigo: *Habré de soportar la ira de Yahvé, porque pequé contra El* (v.8).

Estas *tinieblas* son pasajeras, pues volverá a recuperar la amistad con Yahvé una vez que se haya cumplido el castigo, y entonces el mismo Yahvé saldrá por sus derechos como nación: *Hasta que juzgue mi causa y me haga justicia.* Frente a las naciones invasoras, Israel mantendrá sus derechos de nación, porque están fundados en las promesas del mismo Dios. La ruina actual no es definitiva, sino que volverán otra vez los tiempos de triunfo. Entonces su *enemiga* (Asiría) contemplará el triunfo de Israel en virtud de la protección de Yahvé, y *se cubrirá de vergüenza* (v.10). La derrota de Israel había dado ocasión para que el invasor se regocijara sarcásticamente del pueblo elegido al verle desprovisto de la protección de su Dios: *¿Dónde está Yahvé, tu Dios?* Pero también llegará la hora de la justicia divina para Asiría, y entonces Israel asistirá gozosa al castigo de su antiguo invasor: *Mis ojos lo habrán de ver. Ahora será pisoteada como el fango de las calles.* El juicio del Dios de Israel alcanzará a todos.

Anuncio de restauración (11-20).

¹¹ Es el día de la reconstrucción de tus muros! ¡Es el día en que se alejarán tus fronteras! ⁴ ¹² En ese día se llegará a ti desde Asiría a Egipto, y desde Egipto hasta el río, del uno al otro mar, del uno al otro monte, ¹³ y la tierra será devastada a causa de sus habitantes, por sus obras. ¹⁴ Apacienta con tu cayado a tu pueblo, el rebaño de tu heredad, que habita aislado en la selva, en medio del Carmelo; que se apacientan en Basan y Galaad como en tiempos pasados. ¹⁵ Como en los días de tu éxodo de Egipto, le haré ver prodigios. ¹⁶ Lo verán las gentes y se avergonzarán de toda su prepotencia; pondrán la mano sobre su boca y ensordecen sus oídos. ¹⁷ Lamerán el polvo como la serpiente; como los reptiles de la tierra, saldrán espantados de sus escondrijos, y despavoridos, se volverán a Yahvé, nuestro Dios, y se sobrecogerán de temor ante ti. ¹⁸ ¿Qué Dios hay como tú, que perdonas la maldad y pasas por alto el pecado del resto de tu heredad? No persiste por siempre en su enojo, porque gusta de la piedad. ¹⁹ Volverá a compadecerse de nosotros, conculcará nuestras iniquidades y arrojará a lo hondo del mar nuestros pecados. ²⁰ Serás fiel a Jacob y propicio a Abraham, como a nuestros padres juraste desde tiempos antiguos.

Después de constatar el arrepentimiento del pueblo pecador, el profeta anuncia el futuro glorioso

que espera a Israel, que verá reconstruidos sus muros y dikttadas sus *fronteras*, extendiendo su dominio *desde Asiría a Egipto y desde Egipto hasta el río* (Eufrates). La expresión *del uno al otro mar* parece aludir al Mediterráneo y al mar Muerto; son los límites de Palestina. El v.13 parece aludir a la devastación de esta tierra por los invasores, por lo que parece fuera de lugar, y más bien hay que colocarlo después de 6:16, en que se habla de la ruina de Israel por sus pecados. En todo caso, en el lugar en que está ahora **parece interrumpir el anuncio de restauración**, que parece ser la idea central del fragmento de los v.11-20.

El profeta pide a Yahvé en una hermosa oración que el pueblo se congrege de nuevo después de la dispersión que siguió a la invasión: *apacienta con tu cayado a tu pueblo, el rebaño de tu heredad* (v.14). Israel está disperso como rebaño sin pastor, *aislado en la selva*, y el profeta pide a su Dios que lo lleve a los feraces pastos del *Carmelo, de Basan y de Galaad* (v.14). El profeta está seguro de que Yahvé renovará los *prodigios* del éxodo de Egipto en favor de su pueblo, y con ello las gentes y naciones paganas se avergonzarán al ver que nada servirá su *prepotencia* contra la omnipotencia divina (v.16).

Los v. 18-20 son como un epílogo de alabanza a Yahvé por la gran misericordia que ha hecho a Israel pecador al perdonarle sus transgresiones, manteniendo las promesas hechas a Jacob y a Abraham en tiempos antiguos.

1 La *Bib. de Jér.*: “He venido a ser como recolector en otoño.” — 2 Lit. el hebreo: “Lo han torcido.” — 3 Cf. Os 4:2; 7:3s. — 4 Así con *Bib. de Jér.*

Nahum.

Introducción.

Personalidad del profeta y época de su ministerio.

Nahum (en hebreo *Najum*: “Consolado”) aparece en el encabezamiento de sus oráculos sin ninguna determinación patronímica. Únicamente se dice que era *'elqosi* (Vg “Elceseus”), que se suele traducir como natural de *'Elqos*, que comúnmente se localiza en el reino del sur, cerca de la actual *Beit Gibrin* (“Eleuterópolis” de la época bizantina), 30 kilómetros al sudoeste de Jerusalén, cerca de la Pentápolis filistea *. No obstante, San Jerónimo pretende que se hallaba en Galilea ²; no faltando quienes la quieren identificar con el *Alqus*, al norte de Nínive, en Mesopotamia, donde se muestra su tumba, y es lugar de peregrinación para cristianos, judíos y musulmanes. Suponiendo que fuera de esta región, se explica mejor la descripción topográfica que el profeta da de la ciudad de Nínive ³.

Respecto de la época en que profetizó tenemos dos datos en sus oráculos: un *terminus a quo*, la conquista de Tebas (*No-Amon*), en Egipto, en 663 a.C. por Asurbanipal, y un *terminus ad quem*, el 612, fecha de la caída de Nínive en poder de la coalición medo-babilónica. Como el profeta no echa en cara a sus compatriotas acusaciones graves de tipo moral y religioso (único caso en la literatura profética), es de suponer que predique cuando estaba en buena marcha la famosa reforma de Josías, comenzada en 622-621 a.C. Por otra parte, como el profeta presenta como inminente la caída de Nínive, bien podemos suponer que sus oráculos son de la penúltima década del siglo VII a.C., cuando ejercían su ministerio profético Sofonías, Jeremías y Habacuc, e.d., entre los años 620 y 612 a.C.

Contenido y estructura del libro.

La idea fundamental de la predicación de Nahum es la *justicia* divina, que se ejerce sobre todos los opresores. El profeta centra su atención en el castigo de Nínive, capital de la nación opresora por excelencia, Asiría. Durante siglo y medio, el ejército asirio fue la pesadilla de las pequeñas naciones de la costa siro-fenicio-pales-tina. Ahora le tocaba el momento de su ocaso definitivo. La descripción es vivida y vigorosa, no exenta de belleza literaria, reflejando bien la impresión de la caída de la ciudad opresora. Podemos dividir sus oráculos en tres partes, precedidas de una oda triunfal:

Introducción: himno a Dios vengador y justo: 1:2-8.

- I. Conminación contra Nínive: 1:9-14.
- II. Descripción de la destrucción de Nínive: 2:1-4.
- III. Lamentación irónica sobre Nínive: 3:1-19.

Autenticidad.

El primer problema es el de la autenticidad del c.1, que en sus primeros nueve versos es acróstico o alfabético, como otras composiciones poéticas⁴. Parece un *himno* u oda triunfal, que puede ser adición posterior a Nahum, antepuesta como introducción a los oráculos del profeta. Muchos críticos consideran esta composición acróstica del primer capítulo de Nahum como demasiado artificial y mecánica, en contraposición al estilo vigoroso y fresco de los oráculos siguientes. El estilo del primer capítulo es *salmódico*, mientras que los otros capítulos del libro son claramente *oraculares*, de estilo netamente profético. Por otra parte, la ideología teológica del primer capítulo es abstracta, mientras que las ideas de los capítulos siguientes están expresadas de modo concreto y vivido; en aquél, el lenguaje es reflexivo y frío, falto del fuego *oracular* de los capítulos posteriores.

A esto se debe añadir la falta de alusiones al enemigo concreto asirio en el primer capítulo, mientras en los capítulos siguientes la mente del profeta está obsesionada por el inmediato castigo del opresor asirio. En el c.1, la ira de Dios se derrama sobre Basan, el Carmelo y el Líbano, mientras que en los c.2-3 sobre la capital asiría⁵. Por todas estas razones somos inclinados a pensar que este poema introductorio (acróstico por lo menos en parte) ha sido añadido posteriormente a los oráculos de Nahum.

Texto y versiones.

Los oráculos de Nahum están bastante bien conservados en el TM, con algunas glosas y transposiciones. El salmo acróstico es incompleto. La versión de los LXX da algunas veces un sentido más claro y preferible al TM, pero en general se puede seguir el texto hebreo con seguridad.

Mensaje doctrinal.

Como antes indicamos, los vaticinios de Nahum se refieren a un único tema: **la inminente destrucción de Nínive**. En esto se diferencia de todos los profetas anteriores, ya que el profeta no se ocupa de fustigar los desvarios y pecados de Israel o de Judá ni de hacer llamamientos al arrepentimiento para ser gratos a Yahvé. Nahum se enfrenta con los enemigos de Judá y desahoga furiosamente sus sentimientos de revancha, entonando un himno de triunfo sobre el enemigo

vencido.

En esto, su posición psíquica como profeta difiere totalmente de Jeremías. Este sólo se preocupa **de llamar a su pueblo al buen camino**, mientras que no se preocupa de la trascendencia del colapso de Asiría, mientras que Nahum centra su atención en torno al castigo definitivo del invasor. Al temperamento profundo y afectivo de Jeremías — preocupado sólo del bien espiritual de su pueblo — le interesaba poco la suerte de las naciones opresoras de Judá como tales; mientras que para Nahum, de temperamento más recio e hirsuto, lo fundamental **es el cumplimiento de la justicia divina sobre el enemigo tradicional**, que hizo desaparecer el reino del norte y estuvo a punto de liquidar el propio reino de Judá. La descripción del opresor no puede ser más incisiva y vigorosa: “Ay de ti, ciudad sanguinaria; toda llena de mentira y de violencia y de inexhaustas rapiñas! Restallido de látigo, galopar de caballos y rebotar de carros, jinetes enhiestos, espadas relampagueantes, lanzas fulgurantes. Muchedumbre de heridos, montones de cadáveres, cadáveres sin fin.” Naturalmente, en estos desahogos hay que ver algo más que un mero deseo de revancha nacionalista. Es el triunfo de la *justicia de Yahvé* sobre los tradicionales enemigos de su pueblo elegido, que debe continuar su historia en relaciones amorosas con su Dios. Por eso, en el canon judaico ha sido recibido entre los libros *religiosos* y *proféticos*.

Estilo literario.

Si bien en contenido teológico el libro de Nahum figura entre los más pobres de la literatura profética, en su aspecto literario es de lo más selecto y brillante. El estilo es nervioso, entrecortado, lleno de vigor y de viveza. Se percibe a través de sus períodos apresurados un alma vibrante y cálida, de forma que es considerado por muchos críticos como el profeta de estilo más varonil y vigoroso. Las descripciones son radicales e impresionantes y aun en las versiones modernas reflejan su vigor fundamental y sus períodos escalofriantes. No se puede describir de modo más patético la destrucción de una ciudad como Nínive, capital de un pueblo esencialmente imperialista y dominador.

¹ El que primero propuso esta identificación fue el Pseudo-Epifanio (PG 43:409). — ² San Jerónimo, Comm. m *Nah.* pról.: PL 25:1232 (12915). — ³ Cf. Nah 2:6(7). — ⁴ Cf. Sal 24.33.110.144.9.36.118; Lam y Prov 31:10-31 — ⁵ Véase J. M. P. Smith, Nahum: ICC p.268 (Edimburgo 1948).

1. Yahvé, Señor de los pueblos.

El poder arrollador de Yahvé (1-10).

¹ Oráculo sobre Nínive. Libro de la visión de Nahum de Elqosh: ² Yahvé es un Dios celoso y vengador, es vengador Yahvé y pronto a la ira; Yahvé se venga de sus enemigos y es inflexible para sus adversarios. ³ Yahvé es paciente y grande en poderío y no deja a nadie impune. Marcha en el torbellino y en la tempestad, y las nubes son el polvo de sus pies. ⁴ Amenaza a los mares y los seca y agota los ríos todos. El Basan y el Carmelo desfallecen y se marchita el verdor del Líbano. ⁵ Tiemblan los montes ante El y se disuelven los collados. Se agita la tierra ante El, el orbe y cuantos lo habitan. ⁶ ¿Quién podrá permanecer ante su ira? ¿Quién arrostrará el ardor de su cólera? Su furor se difunde como fuego y ante El se quebrantan las rocas. ⁷ Es bueno Yahvé como protección en el día de la angustia, y conoce a los que a El se acogen.

⁸ Cuando sobreviene la inundación, aniquila a los que se dirigen contra El¹ y a sus

enemigos los lanza a las tinieblas.⁹ ¿Qué maquináis contra Yahvé? El va a producir completo estrago, no se levantará dos veces la opresión.¹⁰ Pues aunque sean corno zarzas enmarañadas y están embebidos en su embriaguez, serán devorados enteramente como paja seca.

Este oráculo punitivo, o *masa*, está concebido en su introducción como un *salmo*, en el que se canta la omnipotencia avasalladora de Yahvé como garantía del triunfo sobre el gran enemigo, Asiría. Nahum es calificado con el nombre gentilicio de *Elqoshita*, oriundo de *Elqosh*, localidad aún no claramente identificada. Los autores modernos se inclinan por su localización en Judea, cerca del *Beth-Gibrin* actual, la Eleuterópolis de la época bizantina. San Jerónimo relaciona el nombre de *Elqosh* con el de una aldea de Galilea de su tiempo, llamada *Elcesi*.

El profeta presenta a Yahvé como un gigante que avanza por el cielo dispuesto a dar el ataque frontal al invasor asirio. Toda la naturaleza le está sometida: los mares, los bosques de Basan y el Carmelo se marchitan a su paso. Es ridículo, pues, que el hombre se oponga a su poder descomunal. Sus enemigos, inconscientes en sus propósitos (*embebidos en su embriaguez*, v.10), desaparecerán como *zarzas enmarañadas*, devorados *como paja seca* por el fuego de la ira divina.

La destrucción total de Nínive (11-14).

¹¹ De ti salió quien maquinó contra Yahvé, quien trazó malvados designios.¹² Así dice Yahvé: Aunque estén completos y sean tan numerosos, serán cortados, perecerán². Yo te he humillado y no volveré a humillarte.¹³ Y ahora voy a quebrantar su yugo de sobre ti, yo voy a romper tus cadenas.¹⁴ Yahvé ha decretado contra ti: No quedará ni memoria de tu nombre. Yo extirparé de la casa de tus dioses las imágenes esculpidas y los ídolos fundidos y haré de tu sepultura una ignominia³.

Parece que el profeta tan pronto se dirige al opresor asirio como a Judá. Así parece que en el v. 11 el autor se encara con Asiría por sus maquinaciones contra el pueblo de Dios. Por eso Yahvé les enviará el castigo, aunque ahora sus ejércitos se sientan intactos, *completos y numerosos* (v.12). A continuación parece que el profeta se dirige a Israel, que ha sido humillado y devastado en castigo de sus pecados; pero esto no volverá a repetirse: *Yo te he humillado y no volveré a humillarte* (v.12b). Ha logrado *quebrantar el yugo* que pesaba sobre el pueblo elegido y *romper las cadenas* que le tenían esclavizado. Yahvé *ha decretado* la extirpación total del opresor: de Nínive *no quedará ni la memoria de su nombre* (v.14); sus templos serán saqueados y *las imágenes esculpidas e ídolos fundidos*, orgullo de los asirios, desaparecerán, y toda la ciudad de Nínive quedará convertida en un montón de ruinas, un inmenso sepulcro ignominioso.

1 El verso es oscuro y diversamente traducido. Nuestra versión es similar a la de la *Bib. de Jér.* — 2 Así según la *Bib. de Jér.* — 3 Nuestra versión se basa en una reconstrucción seguida por Hoonacker y la *Bib. de Jér.*

2. Caída y ruina de Nínive.

Invitación a Judá a regocijarse por la liberación. (v.15-2:1)

¹⁵ ¡He aquí sobre los montes los pies del mensajero de albricias, del que anuncia la paz! Celebra, ¡oh Judá! tus festividades, cumple tus votos, que no volverá a pasar

sobre ti Belial, que ha sido enteramente destruido.

Una vez cumplida la justicia divina sobre el opresor injusto, el profeta entona un cántico de exultación a Judá, invitando a gozarse de las *buenas nuevas* o *albricias* que trae el mensajero de la paz. Ha llegado la hora de que Judá se entregue confiada a sus *festividades* en el templo para dar gracias a Dios con sus *votos* por la liberación cumplida. Ha pasado el invasor *aBelial*, el “perverso” por excelencia) y ya no volverá a ensañarse contra el pueblo de Dios.

El ataque a Nínive (1/2-7/8).

¹ (²) **Sube un destructor frente a ti; guarda la plaza fuerte, escruta el camino, cíñete los lomos, concentra tu poder.** ² (3) **Pues Yahvé restablecerá la viña de Jacob ! restaurará la gloria de Israel, por cuanto la habían devastado los saqueadores que destruyeron sus cepas,** ³ (⁴) **El escudo de sus guerreros está teñido de rojo, sus soldados visten púrpura, sus carros son como hachas encendidas; al atacar, sus caballos son un torbellino** ² **a través de los campos.** ⁴ (⁵) **Sus carros ruedan con estruendo por las plazas, brillan como antorchas y se lanzan como el relámpago.** ⁵ (⁶) **Sus príncipes se aperciben, van tropezando en su marcha, corren a los muros, preparan las defensas.** ⁶ (⁷) **Se abren las puertas de los ríos, el palacio está sumido en el terror,** ⁷ (⁸) **la reina es desnudada y sacada a luz** ³, **sus servidoras lloran y gimen como palomas y se dan golpes de pecho.**

En la mente del profeta se agolpan las escenas del ataque a la ciudad de Nínive. La descripción es vigorosa y llena de patetismo. Las frases entrecortadas se suceden. Primero invita irónicamente a Nínive a prestarse a la defensa: *cíñete los lomos*. (v.1/2). Y a continuación describe con vivo colorido al ejército invasor de Nínive. Los soldados enemigos avanzan vestidos de escarlata, con sus escudos color de sangre; sus carros ruedan estrepitosamente y sus caballos inundan el campo de batalla como un torbellino (c.3/4-5). Ante su avance arrollador, los *príncipes* asirios se *aperciben* del peligro y emprenden la huida, *tropezando en la marcha*, y, en un último esfuerzo desesperado, *corren a los muros* para preparar las defensas.

Pero los enemigos conocen el punto débil de la fortaleza, y así abren las esclusas de los canales para que inunden la fortaleza, último reducto de la resistencia: *se abren las puertas de los ríos* (v.6/7), y el palacio es inundado, con el consiguiente pavor: *el palacio está sumido en el terror*. Autores antiguos, como Ktesias y Diodoro-de Sicilia, dicen que Nínive fue anegada por una inundación del Tigris. En todo caso, el profeta nos da una descripción muy plausible de la invasión y destrucción de Nínive por los invasores babilonios y medos en 612 a.C. En su *perspectiva pro/ética*, muchos detalles no han de tomarse al pie de la letra; los profetas sólo suelen resaltar lo esencial de los hechos, que aquí es la certeza de la destrucción de la gran metrópoli asiría.

Lo demás es ropaje literario y esfuerzo de la imaginación para presentar con vivos colores el acontecimiento a sus lectores. Uno de estos detalles es el referente al expolio del templo de Istar, la diosa de la fecundidad, identificada con Venus: *La reina es desnudada y sacada a luz* (v.7/8). Quizá se aluda al hecho de que la imagen de la diosa fuese despojada de sus adornos y sacada de su recinto sagrado, sumido en la oscuridad. Es el fin de su culto. Por ello, sus *servidoras* (hieródulas, mujeres dedicadas al culto *sexual, al servicio del templo*) *lloran y gimen como palomas*. Al desaparecer la *reina*, se terminan los ingresos lucrativos que su culto proporcionaba

El v.2/3 parece que está fuera de lugar, pues el contexto no favorece su situación actual. La alusión a la restauración de Judá después de la devastación parece exigir se traslade a continuación del v.15 del c.1, donde se habla de la paz traída por el mensajero a la nación israelita.

El saqueo de la ciudad de Nínive (8/9-13/14).

⁸ (°) Nínive parece un estanque de aguas, pero de aguas que se van. ¡Alto! Pero ninguno vuelve. ⁹ (10) ¡Saquead la plata, saquead el oro! No tienen fin Jos tesoros, es una riqueza inmensa de todo género de preciosidades. ¹⁰(11) ¡Saqueo, pillaje, devastación, corazones llenos de espanto, rodillas temblorosas, estremecimiento de riñones, rostros demudados!¹¹ (12) ¿Dónde está el cubil de leones, la que era guarida de cachorros de león, adonde el león llevaba sus cachorros y donde nadie podía perturbarlos? ¹² (13) Arrebatava el león lo necesario para sus cachorros, estrangulaba para sus leonasy llenaba la caverna de presas, y su cubil de despojos. ¹³ (14) Heme aquí contra ti, dice Yahvé de los ejércitos. Yo convertiré en humo tus carros; la espada devorará a tus cachorros; raeré de la tierra tus rapiñas. Ya no se oirá más la voz de tus embajadores.

El fragmento es vigoroso e impresionante. No cabe describir con más patetismo el momento del saqueo de la gran metrópoli asiría. Esta es comparada a un *estanque de aguas que se van* (v.8/9); es el éxodo de los fugitivos, que abandonan su ciudad por todas partes como agua que a borbotones sale de un estanque con muchas filtraciones. Es inútil que algunos den la voz de *¡Alto!* a los fugitivos, pues nadie *se vuelve* a la ciudad, que está a punto de perecer.

Al mismo tiempo se oye una voz de los invasores que invita al saqueo de la gran capital, almacén de inmensas riquezas, acumuladas con las expoliaciones de los pueblos sojuzgados: *¡Saquead la plata, saquead el oro!* (v.9/10). Y al punto el profeta presiente el efecto de la invitación a los invasores: por doquier, *saqueo, pillaje, devastación* (v.10/11); la consternación de los habitantes de Nínive no tiene límites: *corazones llenos de espanto, rodillas temblorosas*. No cabe descripción más patética y expresiva.

Ante este espectáculo, el profeta recuerda lo que fue Nínive en el pasado, cuando con toda impudencia invadía a los pueblos vencidos y los privaba de sus riquezas, reuniéndolas en la gran capital convertida en *cubil* lleno de rapiñas. Todo era poco para sus caprichos. El imperio asirio es comparado aquí al *león*, que, abusando de su fuerza, arrebatava todo lo que se le antojaba para distribuirlo entre sus *cachorros* (v.12/13).

Pero ha llegado la hora del castigo a la despótica metrópoli del imperio asirio, la hora de experimentar la ira de Yahvé. Todo su poderío se esfumará, y de nada le servirán sus tesoros, fruto de sus *rapiñas* (v.13/14). Asiría desaparecerá como nación y ya no *se oirá mas la voz de sus embajadores*, que antes se presentaban a las cortes de los pueblos pequeños con exigencias exorbitantes e injustas. Como siempre, los profetas ven en todas las vicisitudes de los grandes imperios (en su nacimiento y en su ocaso) la mano de la Providencia divina, que dirige los hilos de la historia. Ahora ha llegado la hora del exterminio a Asiría, como más tarde llegará a Babilonia.

1 La *viña* es una corrección plausible (seguida por la Bib. *de ér.*) en sustitución de *orgullo o gloria* del TM. — 2 *Caballos* según una aceptable corrección del TM, que dice abetos (*perostim* en vez d< *beroshim*). — 3 Así la Bib. *de Jér.* El texto es oscuro. — 4 Algunos autores toman la palabra *reina* en sentido propio y creen que se habla de la reina de Asiría, que es desnudada y violada.

3. La hora del castigo divino.

Los crímenes y la ruina de Nínive (1-7).

¹ ¡Ay de la ciudad sanguinaria, toda llena de mentira y de violencia y de inexhaustas rapiñas! ² ¡Restallido de látigo, estruendoso rodar de ruedas, galopar de caballos y rebotar de carros, jinetes enhiestos, espadas relampagueantes, lanzas fulgurantes! ³ Muchedumbre de heridos, montones de cadáveres, cadáveres sin fin, por doquier se tropieza con ellos. ⁴ Por las numerosas fornicaciones de la ramera, de encantadores atractivos, maestra en brujerías, que con sus fornicaciones seducía a las naciones y con sus hechicerías engañaba a los pueblos. ⁵ Heme aquí contra ti, dice Yahvé de los ejércitos; yo alzaré tus faldas hasta tu cara, descubriendo a las gentes tu desnudez y mostrando a los reinos tus vergüenzas. ⁶ Arrojaré sobre ti tus inmundicias, te cubriré de ignominia y te daré en espectáculo. ⁷ Y sucederá que cuantos te vean se apartarán de ti, diciendo: ¡Ha sido destruida Nínive! ¿Quién se compadecerá de ella? ¿Dónde buscaré consoladores?

De nuevo el profeta describe la invasión de los enemigos de Nínive, que llevan la mortandad y la devastación. Se acusa a Nínive de haber cometido *fornicaciones*, seduciendo a las naciones (v.4). En la literatura profética, la palabra *fornicación*, aplicada a Israel, tiene el sentido de *idolatría*, pues Israel estaba unida con un pacto a Yahvé como único Esposo¹; por eso sus idolatrías representaban una infidelidad a este matrimonio espiritual. Pero en el caso de Nínive no parece que encaje esta acepción de *fornicación* aplicable a la idolatría. Más bien parece que aquí se presenta a la gran metrópoli como una *meretriz*, que con sus seducciones engañaba a las pequeñas naciones para que le entregaran sus tesoros.

Por otra parte, la expresión *maestra en brujerías* parece aludir a las encantaciones que tanto se cultivaban en Mesopotamia, y de cuyas prácticas queda una abundante literatura. En todo caso, aquí el símil central es el de la *cortesana* desvergonzada, que abusa de su situación privilegiada para atraerse amantes (los pueblos limítrofes). Como a tal la va a tratar Yahvé, ya que descubrirá sus vergüenzas ante las naciones para que la reconozcan como cortesana (v.5) Y la desprecien como tal. Al caer en manos de sus enemigos invasores, las naciones antes seducidas se *apartarán* de ella espantadas: ¡Ha sido destruida Nínive! (v.7). Y entonces a la hora de la ruina nadie se compadecerá de ella.

Asiría seguirá la suerte de Egipto (8-10).

⁸ ¿Eres tú mejor que No-Amón, la que se asentaba entre ríos, la rodeada de aguas, cuyo baluarte era el mar y cuyas murallas eran las aguas? ⁹ Su fuerza eran Etiopía y Egipto, no tenía fin; Put y Libia eran sus mercenarios, ¹⁰ y, con todo, se fue prisionera al desierto, y sus niños fueron estrellados en las encrucijadas de todas sus calles, y sus nobles fueron echados a suertes, y sus grandes fueron cargados de cadenas.

Asiría no debe confiar en su poderío actual, pues otro imperio tan fuerte como el suyo (Egipto) desapareció: ¿Eres tú mejor que No-Amón? (Tebas). Amón era el dios principal de Tebas, y No es el nombre que en la Biblia y en las inscripciones de Asurbanipal se da a Tebas², la capital del Alto Egipto. Aquí, pues, No-Amón es el símbolo del imperio de los faraones, venido a menos desde que los imperios mesopotámicos hicieron irrupción en la costa siro-fenicio-palestina. La

situación privilegiada de Egipto (*sentada entre ríos* o canales del Nilo) no lo salvó en el tiempo de la invasión.

De hecho, los reyes de Asiría Asaradón y Asurbanipal llegaron hasta el mismo Tebas en 663 a.C. Nahum se hace eco de este acontecimiento insólito, e insiste en que, a pesar de estar Egipto separado por las aguas, fue presa del coloso asirio, sin que le valiera la ayuda que le prestaron *Etiopia, Put y Libia* (v.9). La dinastía XXV egipcia, con capital en Tebas, era de origen etiópico, y fue la que sufrió el desastre bajo Asurbanipal. *Put* se suele identificar con la zona geográfica que actualmente ocupa Somalia; era famosa por sus riquezas y como punto de convergencia comercial con Arabia y la India. *Libia* es la región que actualmente lleva el mismo nombre al oeste de Egipto.

El profeta destaca estas naciones auxiliares de Egipto para mostrar que, a pesar de la fuerza conjunta de ellas, el imperio de los faraones se hundió estrepitosamente cuando los ejércitos asirios hicieron irrupción en el Alto Egipto en la segunda expedición de Asurbanipal en 663 a.C. Este rey en sus crónicas se gloria de haber saqueado totalmente a Tebas, llevando a su población cautiva al destierro. Es a lo que se refiere Nahum en su oráculo: *Se fue prisionera.; sus nobles fueron echados a suerte y sus grandes fueron cargados de cadenas* (v.10). El invasor asirio sufrirá la misma suerte. El profeta vaticina el desastre de Nínive unos cuarenta años después de la ruina de Tebas, cuando el imperio asirio empieza a declinar en los últimos años de Asurbanipal (668-625 a.C.).

La ruina total de Nínive (11-19).

¹¹ También tú serás embriagada, serás objeto de escarnio ³; también tú irás en busca de un refugio contra el enemigo. ¹² Todas tus plazas fuertes son higueras con brevas, que al sacudirse caen en la boca de quien las come. ¹³ He aquí que tu pueblo es en medio de ti (como) mujeres. Las puertas de tu país se abren de par en par al enemigo; el fuego devora las barras de tus puertas. ¹⁴ Abastécete de agua para el asedio, fortifica tus plazas, pisa el barro, amasa la arcilla y coge el molde de los ladrillos. ¹⁵ Allí te devorará el fuego, allí te exterminará la espada, te devorará como te devora la langosta. Multiplicate como la langosta, amontónate como el salta-monte. I ¹⁶ Multiplicaste tus mercaderes más que las estrellas del cielo; la langosta se deslarva y se va. ¹⁷ Tus dignatarios *son como saltamontes, y tus escribas como enjambre de langostas', que en día de frío se amontonan sobre el vallado, sale el sol y levantan el vuelo, sin que pueda conocerse el lugar adonde se fueron. ¹⁸ Tus pastores, ¡oh rey de Asur! están dormidos; tus grandes, tumbados; tu pueblo está disperso por los montes, sin que haya quien le congregate. ¹⁹ Tu ruina no tiene remedio, tu herida es incurable. Cuantos oigan hablar de ti batirán palmas por tu causa, porque ¿sobre quién no descargó sin tregua tu maldad?

El profeta anuncia claramente que la suerte de Asiría no va a ser mejor que la del imperio faraónico, pues tendrá que experimentar los efectos de la justicia vengadora de Yahvé: *Tú también serás embriagada* (con la copa de la ira divina). Es inútil que Nínive intente defenderse ante los invasores, pues está madura para la derrota, y sus fortalezas caerán con la facilidad con que caen las brevas al sacudirse en la boca de quien las come (v.12). Los varones de Asiría no opondrán resistencia, pues son débiles como mujeres (v.13); por eso las puertas se abren de par en par al enemigo.

Irónicamente, el profeta invita a los habitantes de Nínive a apresurar los trabajos de de-

fensa: *Abastécete de agua para el asedio, amasa la arcilla.* (v.14). Pero de nada servirán estos esfuerzos postumos, porque lo *devorará todo el fuego* (v.15). La gran metrópoli perecerá en un momento, como consumida por un fuego devorador o un enjambre de langostas. La mención de la *langosta*⁴ le sirve al profeta para ampliar la comparación e invitar sarcásticamente a los ninivitas a multiplicarse como las langostas y emprender el vuelo, librándose del peligro: *multiplicate como la langosta.* (v.15).

La frase *multiplicaste tus mercaderes más que las estrellas del cielo* parece fuera de lugar, y probablemente es una glosa alusiva al emporio comercial de Nínive en sus tiempos de gloria. El glosista pudo intercalar entre las amenazas del profeta este recuerdo irónico para los felices tiempos pasados. La frase *la langosta se deslarva y se va* puede aludir al carácter efímero de la prosperidad comercial de Nínive, que desapareció como las langostas después que han salido de su estado larvario; y debe de ser glosa de la misma mano que la anterior.

De nuevo la imagen de las *langostas* es aplicada por el profeta a los funcionarios asirios. El imperio está al caer, y sus *dignatarios y escribas*, o funcionarios públicos, están como aletargados, sin saber reaccionar como *enjambre de langostas en día frío sobre el vallado* (v.17); pero llegan los primeros calores del *sol y levantan el vuelo*. Así, los responsables de la dirección del imperio están tranquilos; pero, cuando se acerque la hora de peligro, abandonarán su puesto, como un *enjambre de langostas*, dispersándose para salvar su vida.

El imperio se halla en una situación débil y expuesta a todo peligro, ya que sus responsables, sus *pastores y grandes*, están como adormilados, sin darse cuenta del peligro (v.18), entregados a un puro mecanismo burocrático desgastado, sin autoridad e incapaz de resistir los ataques que se avecinan. Como consecuencia de esta indolencia, el pueblo se halla como un rebaño *disperso por los montes*, inconsciente del peligro que se avecina; y, por otra parte, no hay voces responsables *que le congreguen*. El imperio asirio morirá de agotamiento y cansancio, como todos los imperios. Su *ruina*, pues, no tiene remedio, ya que está herido *con herida incurable* (v.19). Y los pueblos sojuzgados están esperando la hora de levantar la cabeza y batir palmas por la desaparición del imperio tiránico asfixiante. Todos los pueblos han sufrido sus arbitrariedades y sus exacciones (*¿sobre quién no descargó sin tregua tu maldad?* v.19), y por eso todos se sentirán alegres por la destrucción de Nínive, símbolo de la opresión esclavizadora.

1 Cf. Os 2:4ss. — 2 Cf. Jer 46:25; Ez 30:145. — 3 *Bib. de Jér.*: “serás dominada.” — 4 Las palabras que hemos traducido por *langostas* y *saltamontes* son en hebreo *yeleq*, que parece ser la *larva* de la langosta, mientras que el *arbeh* sería ya la langosta formada.

Habacuc.

Introducción.

Personalidad del profeta y época de su ministerio.

Habacuc (en hebreo *Jabaquq*: “Abrazo”?)¹ es calificado expresamente con el título de *profeta*, lo que parece indicar que pertenecía al grupo de *profetas* o *nabis*, que se dedicaban a fomentar la vida religiosa en el pueblo, aunque puede ser simplemente una calificación del compilador en razón de sus oráculos. Tampoco de Habacuc se hace ninguna referencia patronímica ni geográfica. Por lo que se dice en 3:16, parece deducirse que habitaba en Jerusalén. En Dan 14:32-38 se habla de un profeta llamado *Habacuc*, que fue llevado milagrosamente por un ángel a Babilonia para alimentar a Daniel, que estaba en el foso de los leones. Pero no hay ninguna ra-

zón para identificarlos ². Algunos autores han supuesto que Habacuc pertenecía a la clase sacerdotal o levítica, porque en 3:19 encontramos alusiones salmódico-litúrgicas.

No concuerdan los autores respecto a la determinación histórica de la predicación de Habacuc. La opinión tradicional es la que supone que el profeta ejerció su ministerio en los días de Jeremías, cuando Babilonia se formaba como imperio y no era todavía amenaza para Judá, es decir, en el último cuarto del siglo VII a.C. ³ De hecho, en 1:6 el profeta habla de los *caldeos* como del instrumento de la justicia divina sobre la tierra. Pero algunos autores han supuesto que el profeta más bien aludiría al castigo de Asiría a manos de los *caldeos*, instrumento de la justicia divina para humillarlos ⁴.

Algunos han cambiado el nombre de *caldeos* (en heb. *Kasdim*) en *griegos* (en heb. *Kit-tim*, o de Creta) e insisten en ciertos detalles que parecen explicarse mejor en la invasión de Alejandro Magno. Así se alude al empleo de la caballería ⁵, a la rapidez de su invasión ⁶, a la conquista de Tiro por medio de un terraplén. Estos autores, pues, suponen que el libro ha sido compuesto en los años de la invasión del gran macedonio, entre la batalla de Iso y la de Arbela, hacia el 331 a.C.

Contenido y estructura del libro.

La idea fundamental del libro es **la exaltación de la justicia divina, que castiga inexorablemente los pecados y retribuye** a los que permanecen *fieles a Dios* en las calamidades. El libro tiene dos partes:

1. Anuncio del castigo: 1:1-2:20.

Quejas del profeta por los pecados del pueblo: 1:2-4.

El castigo merecido infligido por mediación de los caldeos: 1:5-11.

Disputa del profeta con Yahvé: 1:12-2:1.

Respuesta de Yahvé: “El justo vive en su fe”: 2:2-5.

Cinco “ayes” contra los caldeos: 2:6-20.

2. Cántico y oración: 3:1-19.

Invocación del juicio divino contra Babilonia: 3:1-2.

Descripción del juicio: 3:2.

Confianza del profeta en Dios Salvador: 3:16-19 ⁸.

En la primera parte, el profeta protesta por el triunfo de la injusticia, pues el impío aplasta al justo. Yahvé contesta que no tardará en llegar el castigo al pecador, particularmente al enemigo invasor. Después el profeta se calma y entona un canto de alabanza por la realización del castigo merecido.

Autenticidad.

No pocos autores suponen que el c.3 es una adición posterior de tipo litúrgico. Es la descripción bellísima de una teofanía de Yahvé, que viene del desierto como un turbión a castigar a los enemigos. Sin embargo, bien podemos suponer que, aunque sea de Habacuc, ha sido retocada para el uso litúrgico en el templo; de ahí las indicaciones musicales ⁹. El estilo es vigoroso y aplastante, en consonancia con el estilo heroico de los dos primeros capítulos. Las imágenes son sumamente atrevidas; las frases, nerviosas y entrecortadas, utilizando el autor la geografía, la naturaleza y las tradiciones históricas para expresar **la gran teofanía de Yahvé-Juez sobre los**

pueblos.

Texto y canonicidad.

El TM está en estado bastante deficiente, con trasposiciones y algunas glosas. Recientemente se ha descubierto un nuevo texto hebraico en el desierto de Judá, que es un buen auxiliar de la crítica textual de Habacuc. La versión de los LXX difiere algunas veces del TM, y sirve para esclarecer pasajes oscuros.

Respecto de la canonicidad, no ha habido dificultad en ser recibido en el catálogo judaico y cristiano. Habacuc aparece citado en Act 13:49 (Hab 1:5), en Rom 1:17 (Hab 2:2) y en Gal 3:11 (Hab 2:4). Y muchos Santos Padres han considerado al cántico de Habacuc **como mesiánico**, en sentido literal o típico¹⁰.

¹ La grafía en las transcripciones griegas varía mucho: *Amakum*, *Abbafeum*, *Ambakuk*. Supuestas estas transcripciones, algunos autores relacionan el nombre de *Habbaquq* con el *hambaquu* asirio, nombre de una planta. — ² Lo identifica, entre otros, SAN JERÓNIMO, *Comm. in Hab.* pról.: PL 25:1274. — ³ Es la opinión de Vigouroux, Tobac, Goetsberger, Hoonacker, etc. — ⁴ Así Budde. — ⁵ 1:8; 3:15. — ⁶ Hab i,6.8.11. — ⁷ Hab 1:10. — ⁸ Cf. Hopfl-Miller-Metzinger, O.C., P-553- — ⁹ Estas son las palabras misteriosas *Selah* y *Lmnaseaj*, que aparecen reiteradamente en los Salmos. — ¹⁰ Así Eusebio, *Dem. Evang.* 6:15: PG 22:441-448; San Cipriano, *Test. adv. lud.* 2:21: PL 4:7i5 (744); San Jerónimo, *Comm. in Hab* 3: PL 25:1307-1338 (1339-1402); San Agustín, *De civ. Dei* 18:32: PL 41:588-591.

1. El invasor caldeo.

La justicia, conculcada por doquier (1-4).

¹ Oráculo que vio Habacuc profeta: ² ¿Hasta cuándo, ¡oh Yahvé! suplicaré sin que me oigas; clamaré a ti: ¡Violencia! sin que envíes tu salvación? ³ ¿Por qué me haces ver la iniquidad, y soportas la vista de la aflicción, y la opresión y la violencia se hallan ante mí, y surgen la querrela y la discordia? ⁴ Por eso se embota la ley, y el derecho no resplandece, pues el impío asedia al justo; por ello el derecho se tuerce.

El oráculo de Habacuc tiene un sentido punitivo y amenazador; de ahí su nombre específico de *masa*, que ya hemos visto en las profecías de Nahum. Antes de anunciar el castigo, el profeta reacciona contra las injusticias reinantes en la sociedad. Llevado de su sentido de justicia, protesta ante Yahvé porque permite tanta iniquidad, contraria a sus atributos divinos. Se discute sobre el sentido de estas protestas del profeta, pues unos autores creen que Habacuc no hace **sino hacerse eco de la situación injusta de la sociedad judía de su tiempo**, con sus extorsiones y opresiones, como lo habían hecho otros profetas.

Otros exegetas, en cambio, creen que Habacuc protesta por la opresión de Judá por los extranjeros: han pasado los asirios, después los egipcios (el piadoso rey Josías murió en la batalla de Megiddo en 609, contra Neco II de Egipto, el cual depuso al candidato rey, Joacaz, escogido por los judíos), y, por fin, ve como inminente la invasión caldea dirigida por el implacable Nabucodonosor. Nosotros nos inclinamos por la primera interpretación, y creemos que el profeta anuncia la invasión babilónica como castigo por el injusto estado social en que se debatía la sociedad contemporánea, como vemos por el mismo Jeremías, su coetáneo.

Anuncio de la invasión caldea (5-11).

⁵ Mirad a las naciones y ved, y quedaréis sobrecogidos y estupefactos, pues está para

cumplirse en vuestros días una obra que, si os la contaran, no la creeríais. ⁶ Pues he aquí que voy a suscitar a los caldeos, pueblo feroz y arrebatado, que marchará por las anchuras de la tierra para conquistar moradas ajenas. ⁷ Es espantoso y terrible; su derecho y su elación sólo de él emanan. ⁸ Sus caballos son más ligeros que el tigre, más voraces que lobos nocturnos. Sus jinetes avanzan con insolencia, sus caballos vienen de lejos, volando como el águila que se precipita para devorar. ⁹ Todos llegan para entregarse a la violencia. Sus rostros ardientes son (como viento) solano y amontonan cautivos como arena. ¹⁰ Se burla de los reyes, se mofa de los príncipes, se ríe de todas las plazas fuertes; alza un terraplén y las toma; ¹¹ luego el huracán muda de dirección y pasa. Es un criminal que hace de la fuerza su dios ².

El profeta presenta a Yahvé describiendo al terrible invasor. El fragmento es sobrecogedor y vigoroso por la expresión. Los caldeos, suscitados por Yahvé — como instrumentos de su justicia —, pasan como un huracán, que todo lo arrebatara. Los *caldeos*, o *Kashdim* de la literatura cuneiforme, eran tribus montaÑeras del sudeste de Mesopotamia, que habían luchado contra los asirios en tiempos de Senaquerib por su independencia. Obligados a retirarse a las montañas que bordean la Media, se aliaron con los habitantes de esta región, y así estuvieron esperando el momento en que Asiria se mostrara más débil militarmente. Al morir Asurbanipal (625 a.C.), se lanzaron, capitaneados por Nabopolasar y Ciaxares, sobre Nínive, que sucumbió en 612 a.C., lo que supone la liquidación del imperio asirio. Nabucodonosor, hijo de Nabopolasar, sucedió a éste en 605 a.C. y dirigió las incursiones militares sobre Palestina, resultando tan brutales como las de los conquistadores asirios anteriores.

La descripción del profeta es semejante a la de sus contemporáneos Jeremías ³ y Sofonías ⁴. La caballería avanza con estrépito, sin que nadie pueda detenerla, y el ejército invasor, con sus rostros *ardientes* por el ansia de pillaje, es como el *viento solano* o *jamshim*, que trae la desolación y la muerte, anegándolo todo en un mar de arena (v.8). Nadie puede detener la marcha, y los reyes y fortalezas caen ante la mejor organización militar del terrible invasor. Es el eterno conquistador, que cree que la ley es la fuerza: es *un criminal que hace de la fuerza su dios* (v.11). El juicio del profeta no puede ser más severo. Aunque el invasor sea suscitado **por Yahvé para castigar la injusticia de Judá**, sin embargo, sus procedimientos de violencia tendrán también un día su castigo.

Protesta del profeta por la crueldad del invasor (12.-17)

¹² **¿No eres tú desde antiguo Yahvé, mi Dios, mi Santo, tú que no puedes morir?** ⁵ Tú, Yahvé, no dejarás perecer al estableciste para la justicia y lo fundaste como roca para castigar. ¹³ Muy limpio eres tú de ojos para contemplar el mal, y no puedes soportar (la vista) de la miseria. ¿Por qué, pues, miras a los pérfidos y callas, mientras el impío devora al que es más justo que él, ¹⁴ como si hicieras a los hombres semejantes a los peces del mar o a los reptiles de la tierra, que no tienen dueño? ¹⁵ El lo pesca todo con sus anzuelos, lo apresa en sus mallas, lo recoge en sus redes, y por ello se alegra y regocija. ¹⁶ Por eso ofrece sacrificios a sus mallas, y ofrendas humeantes a sus redes, pues por ellas acrecienta su provisión y es pingüe su comida; ¹⁷ y vacía sin tregua su red ⁶, (asesinando sin piedad a los pueblos).

El profeta protesta contra los abusos del invasor, que parece tener carta blanca para sus atropellos de todo género, y **apela a la santidad eterna de Yahvé, intransigente con la impiedad**: ¿No

eres desde antiguo Yahvé, mi Santo? (v.12). Es cierto que el invasor caldeo ha sido escogido como instrumento de la justicia divina para castigar las infidelidades de Judá (*Tú, Yahvé, lo estableciste para la justicia y lo fundaste como roca para castigar*, v.12b), pero no para imponer su capricho contra toda equidad. La misma santidad divina parece que está comprometida al permitir el triunfo de la opresión. Yahvé no puede complacerse en el triunfo de la maldad, porque sus ojos son puros y no pueden contaminarse contemplando benévolamente el triunfo de la maldad y de la perfidia, con la consecuente opresión de los justos (v.13).

Si Yahvé no protege a los hombres contra la injusticia, entonces parece que los deja desamparados, como si fueran *peces o reptiles de la tierra* (v.14), siempre a merced del primer cazador que llega. Precisamente por esta abstención de parte de Dios, los hombres están a merced del cazador o pescador caldeo, que tira su red impunemente para cogerlos en sus mallas, sin que aquéllos tengan defensa: *lo pesca todo con su anzuelo, lo apresa en sus mallas*. (v.15). Es una alusión a las incursiones de los caldeos por tierras de Palestina, llevando consigo a poblaciones inocentes como botín de victoria. El profeta parece que se hace eco del estado de ánimo de incertidumbre ante la invasión de los babilonios. Para los invasores, esas incursiones son un paseo militar, pues apenas encuentran resistencia y tienen plena libertad para el pillaje: *por ello se alegra y regocija*.

Después se entregan a orgías religiosas, celebrando sus triunfos y conquistas: *Ofrece sacrificios a sus mallas, y ofrendas humeantes a sus redes* (v.16). A propósito de esto se ha recordado que Herodoto dice que los escitas prestaban adoración a la espada, instrumento de conquista⁷. Sin embargo, la frase de Habacuc ha de entenderse en sentido figurado. Para él, las *mallas y redes eran* un símil para destacar la facilidad con que los caldeos conquistaban, como el pescador que coge en las suyas a los indefensos y desprevenidos peces. En este supuesto, la afirmación de que *ofrecían sacrificios a sus mallas* ha de interpretarse en el sentido de que celebraban con festines religiosos sus triunfos militares, glorificando sus medios de conquista.

¹ Verso oscuro. El TM dice literalmente: “el ardor de sus rostros.” Nuestra versión es similar a la de la *Bib. de Jér.* — ² Así según la *Bib. de Jér.* — ³ Cf. Jér 4:13. — ⁴ Sof 3:3. — ⁵ Lit. en hebreo dice “no moriremos.” Un ligero cambio da nuestra versión, que es la de la *Bib. de Jér.* Hoonacker traduce: “Harás morir.” — ⁶ La traducción *sin tregua* es según el manuscrito encontrado en Qumrán. — ⁷ Cf. Herodoto, IV 59:62.

2. Respuesta de Dios.

El justo vive por su fidelidad (1-4).

¹ Yo me estaré de pie en mi puesto de guardia, en pie permaneceré sobre la fortaleza, y me mantendré alerta a ver qué me dice y qué responde a mi querella. ² Yahvé me respondió diciendo: Escribe la visión y grábala en tabletas, de modo que pueda leerse de corrido. ³ Porque la visión es para tiempo fijado, y ciertamente ha de realizarse sin falta; espérala, que ciertamente llegará, no faltará. ⁴ He aquí que sucumbe el que no tiene alma recta, mas el justo por su fidelidad vivirá.

El profeta se presenta como el centinela, que vela por los intereses espirituales de su pueblo², y, como tal, espera poder transmitir a éste la respuesta de Yahvé a sus angustias. Yahvé responde que **le va a comunicar una revelación** que debe poner por escrito en caracteres bien legibles: *Escribe la visión. de modo que pueda leerse de corrido* (v.2). La comunicación divina debe ser cuidadosamente conservada para instrucción del pueblo, pues así servirá de testimonio para

cuando los hechos tengan lugar ³. Yahvé quiere insistir en que el cumplimiento de lo que aquí se anuncia se realizará ciertamente, pues es *para tiempo fijo* (v.3). La palabra divina está comprometida en su ejecución.

El profeta debe tener en cuenta, mientras se realiza la profecía, que el *que no tiene alma recta, sucumbe*, mientras que **la fidelidad del justo es la mejor prenda de su triunfo definitivo, porque tiene la protección divina** (v.4). La frase es un enunciado general que el profeta debe tener siempre en cuenta en todas las vicisitudes de la historia. Dios no puede permitir que el impío triunfe indefinidamente, dejando al justo sin darle lo merecido.

Maldiciones contra el opresor (5-8).

⁵ **¡Ciertamente la riqueza es pérfida ⁴, (como) el hombre insolente que no se aquieta, que ensancha su alma como el “seol,” y es insaciable como la muerte, y se apodera de todas las naciones, y amontona en torno a sí a todos los pueblos! ⁶ ¡No habrán de alzar todos éstos contra él proverbios, burlas y sátiras, diciendo: ¡Ay del que amontona lo que no es suyo (¿Hasta cuándo será?) y acrecienta sobre él deudas! ⁷ ¡No se alzarán de repente tus acreedores, no se levantarán tus exactores, y serás presa de ellos? ⁸ Porque has despojado a muchas gentes, todos los pueblos que quedan te despojarán a ti por la sangre humana derramada y la violencia hecha al país, a la ciudad y cuantos en ella habitan.**

La opresión no puede quedar impune indefinidamente. El conquistador babilónico es insaciable en su hambre de pueblos, y así *ensancha su alma como el seol*. (v.5); la región tenebrosa de los muertos o seol, igual que la muerte, son como dos tiranos insaciables, que nunca se cansan de tronchar vidas humanas⁵. Es el mejor símil para caracterizar la voracidad insaciable del conquistador caldeo. Pero llegará la hora de revancha, y los pueblos oprimidos se levantarán contra él, cantando *proverbios y sátiras* por su derrota. El conquistador se ha apropiado bienes que no son suyos, y algún día tendrá que devolverlos a sus acreedores reales, sus antiguos propietarios (v.7). Los pueblos oprimidos le pedirán cuenta de la *sangre* derramada y de las *violencias* cometidas contra todos (v.8).

Contra la codicia y las extorsiones (9-14).

⁹ **¡Ay del que codicioso enriquece injustamente su casa y quiere poner muy alto su nido para escapar al infortunio! ¹⁰ Has tramado lo que es vergonzoso para tu casa, asolaste a muchos pueblos, y tu alma ha pecado, ¹¹ porque chilla en el muro la piedra y la responde en el enmaderado la viga. ¹² ¡Ay del que edifica con sangre la ciudad y la cimenta sobre la iniquidad! ¹³ ¡No es de Yahvé de los ejércitos que los pueblos trabajan para el fuego y las gentes se fatigan por la vanidad? ¹⁴ Llenaráse la tierra del conocimiento de la gloria de Yahvé como las aguas llenan el mar.**

El invasor ha obrado como el codicioso que ha querido crearse una fortuna grande con medios deshonestos. Ese codicioso sin escrúpulos ha querido ponerse a salvo de toda necesidad poniendo *muy alto el nido para escapar al infortunio* (v.8). El rico desconsiderado es comparado aquí a un pájaro que pone en roca inaccesible su nido para no ser presa de otros animales. Pero, a pesar de esto, no se verá libre de la ruina cuando llegue. El profeta alude al bandolerismo de los conquistadores babilónicos, que no han perdonado medios para enriquecerse indebidamente. Ahora el poderío caldeo parece inaccesible, como un nido de águila; pero también a ellos **les llegará la**

mano justiciera de Dios. Puesto que ha obrado vergonzosamente, su pecado pesa sobre él (v.10).

Ha edificado su *casa* con medios inhonestos, y todo está clamando por la intervención de la **ira divina**. Hasta sus muros protestan contra tanta injusticia: *chilla en el muro la piedra*. (v.11). Todo ha sido amasado con opresión y violencia, y los elementos de que está formada su *casa* o imperio protestan del mal uso de ellos. La opresión y la violencia no pueden constituir la base de una sociedad organizada (v.12). Todos los esfuerzos por querer construir una ciudad en la injusticia terminarán en tragedia. En realidad, es un decreto de Yahvé que las gentes, por mucho que trabajen, si lo hacen con procedimientos injustos, no hacen sino trabajar para *el fuego*, para la destrucción, y fatigarse *por la vanidad* (v.13). En Jer 51:58 se dice de Babilonia, condenada a la destrucción: “trabajaron *en vano* tantas gentes, y las naciones para *el fuego* se han cansado.” Quizá Habacuc aluda a este oráculo divino al decir: *¿No es (proviene) de Yahvé de los ejércitos (el dicho de) que los pueblos trabajan para el fuego y las gentes se fatigan por la vanidad?* (v.13). Es inútil que los babilonios se esfuercen, pues al final será el triunfo total de Yahvé, y todos los pueblos lo reconocerán: *Llenaráse la tierra del conocimiento de la gloria de Yahvé*. (v.14). En Is 11:9 encontramos una frase paralela: “Estará llena la tierra del conocimiento de Yahvé, como llenan las aguas el mar,” aunque en este caso está circunscrita la perspectiva al *monte santo de Sión*.

Contra los lujuriosos (15-17).

¹⁵ ¡Ay del que da a beber a su prójimo y derrama su veneno hasta embriagarlo ⁶ para contemplar sus desnudeces! ¹⁶ ¡Estás saciado de ignominia en vez de honra! ¡Bebe a tu vez y tambaléate! A ti se te dará el cáliz de la diestra de Yahvé, y en vez de gloria, vergüenza. ¹⁷ Porque la violencia hecha al Líbano te cubrirá, y la destrucción de los animales te será causa de terror por la sangre humana derramada y la violencia hecha al país, a la ciudad y a cuantos en ella habitan.

El profeta compara la conducta del conquistador caldeo, oprimiendo a los pueblos vencidos, con la del lujurioso que embriaga a su *prójimo* con fines nefandos. Babilonia se ha excedido en su cometido y se complace en la destrucción y humillación de los pueblos más débiles. Pero también a Babilonia le llegará la hora de beber del cáliz de la ira divina, y se *tambaleara* como un ebrio (v.16), y entonces se *saciará de ignominia*, avergonzada ante todos los pueblos.

Los pueblos vencidos tomarán su revancha, y hasta los montes del *Líbano*, -tan despiadadamente tratados por los monarcas babilonios, que allí cortaban sus maderas para las grandes construcciones de Mesopotamia, se volverán contra el que los taló; y los mismos *animales*, perseguidos en las cacerías reales, serán causa *de terror* para el tambaleante imperio caldeo (v.17). Los profetas suelen asociar a los seres inanimados de la naturaleza y a los representantes del reino animal a las vicisitudes de los pueblos. Aquí el profeta quiere resaltar la hostilidad con que se va a encontrar Babilonia a la hora de la cuenta, pues no sólo los pueblos se levantarán contra ella, sino hasta la misma naturaleza maltratada y expoliada se levantará contra el antiguo exactor.

Contra los idólatras (18-20).

¹⁸ ¿De qué sirve la escultura que su autor esculpió, de qué la imagen fundida y el oráculo mendaz, para que el que la hizo ponga la confianza en ella, por haberse fabricado ídolos mudos? ¹⁹ ¡Ay del que dice al leño: “¡Despierta!” y a la piedra: “¡Levántate!” Esos no enseñan sino a enmudecer⁸. He aquí que están cubiertos de oro y

de plata, pero no hay en ellos el menor hálito de vida.²⁰ Yahvé mora en su santo recinto. Calla ante él, ¡oh tierra toda!

El profeta se burla de la idolatría de los conquistadores. Sus prácticas son insensatas, ya que sus ídolos no tienen vida, sino que son trozos de piedra o de madera⁹. Por eso es ridículo y estúpido decir a una piedra: *¡Levántate!* y a un leño: *¡Despierta!* Son elementos mudos, que a lo más pueden invitar a *enmudecer* y no a dirigirles oraciones y súplicas. No tienen hálito vital, y, por tanto, no pueden conocer las necesidades de sus adoradores. Es ridículo, pues, que el mismo que los ha esculpido *ponga su confianza* en ellos (v. 18)¹⁰. En contraposición a ellos está Yahvé, Dios vivo, que habita en su *santo recinto*. Su majestad invita a que todos se callen ante El: *¡Calle toda la tierra!* (v.20).

¹ Así según una corrección de Hoonacker, seguida por la *Bib. de Jér.* — 2 Cf. Os 5:1; 9,8; Miq 7:4; Jér 6:17; Ez 3:17. — 3 Cf. Dan 10:14. — 4 Así según la *Bib. de Jér.* El TM dice lit. “el vino pérfido.” Nuestra versión es conforme al texto descubierto en Qumrán. — 5 Cf. Prov 27:20; 30:155. — 6 Así según la *Bib. de Jer.*, que a su vez sigue el texto encontrado en Qumrán. — 7 Seguimos la corrección de Hoonacker. Lit. el TM dice: “muestra tu prepucio.” — 8 Traducción dudosa. *Bib. de Jér.*: “es el oráculo.” — 9 Cf. Os 8:4,6; 13:2; Jer 10; Is 40:19. — 10 Hoonacker y la *Bib. de Jér.* ponen el v.18 después del v.19.

3. Plegaria y canto triunfal del Profeta.

Este maravilloso salmo épico-lírico cierra el libro de Habacuc. Por su semejanza con algunos salmos, algunos autores creen que se trata de una composición litúrgica añadida como apéndice al libro de Habacuc. Pero, en general, las ideas son semejantes a las del libro del profeta que acabamos de comentar, pues se canta a Yahvé como a un guerrero majestuoso que avanza contra los enemigos, que no especifica, pero bien pueden ser los caldeos. La expresión es vigorosa, y la imaginación, ardiente. Es una de las más bellas composiciones poéticas de la Biblia.

Teofanía triunfal de Yahvé (1-4).

¹ **Plegaria de Habacuc, profeta, en el tono de “shiguinot.”** ² **Yo, ¡oh Yahvé! oí tu nombre y he temido, ¡oh Yahvé! tus obras. Dales existencia en el transcurso de los años, manifiéstalas en medio de los tiempos. En la ira acuérdate de la misericordia.** ³ **Llega Dios de Teman, y el Santo del monte Farán. (*Selah*), u majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria.** ⁴ **Su resplandor es como la luz; de sus manos salen como cuernos, con que vela su poder.** ⁵ **Delante de El va la mortandad, y a su zaga va el azote.** ⁶ **Si se detiene, hace temblar la tierra, y si mira, se conmueven las naciones. Los montes eternos se resquebrajan, se abajan los eternos collados, sus antiguos caminos.**

La indicación introductoria indica el uso litúrgico de la composición, que debía ser cantada en un tono para nosotros desconocido, llamado *shiguinot*. El hecho de que encontremos la palabra musical *selah* a lo largo de la composición prueba el carácter salmódico de esta maravillosa poesía épico-lírica. La descripción de la imponente teofanía se abre con una exclamación enfática: El profeta ha sentido el rumor de la presencia de Dios, que se acerca, y es sobrecogido de reverente temor. Hasta los mismos amigos de Dios tiemblan ante su presencia, porque sienten escalofrío de su santidad.

Ahora Dios se presenta con una imponente escolta de destrucción (la *mortandad* y el *azote*, o epidemia, v.5). El profeta presiente en ello la próxima manifestación de secretas obras o

prodigios, y, en su ansia de ver triunfar la gloria de Dios, pide que las manifieste ante las naciones: *Dales existencia en el transcurso de los años.* (v.3). Por otra parte, Yahvé ya ha manifestado su justicia vengadora sobre su pueblo, y ahora el profeta pide que esa cólera desatada se convierta en compasión para Israel: *En la ira acuérdate de la misericordia* (v.2). Asiste tembloroso a la aparición majestuosa de Yahvé, que viene del oriente para castigar a sus enemigos.

Conforme a la tradición antigua, supone que Yahvé avanza desde el desierto del Sinaí desde *Temán y el monte Farán*. Como en otro tiempo Yahvé avanzaba protegiendo a Israel a través de los territorios de Edom, camino de la tierra de promisión *, así ahora viene también envuelto en la nube, cubriendo con su majestad *los cielos* y llenando con su *gloria* y resplandor *la tierra*. Viene envuelto en *la luz* como en la tempestad del Sinaí, y de sus manos *salen cuernos*. La teofanía está calcada sobre la del Sinaí. Dios es demasiado trascendente y santo para manifestarse tal cual es, y por eso con sus cuernos *vela su poder*. Es una clara alusión a los cuernos que salían del rostro de Moisés después de entrar en contacto con la divinidad ².

Los cuernos eran símbolo de la divinidad, como expresión del poder. Los dioses mesopotámicos iban cubiertos con una tiara de siete cuernos enroscados hacia arriba. En la Biblia, el *cuerno* es símbolo de poder. Habacuc se conforma a estas ideas para describir la majestuosa aparición de Yahvé, que avanza como un guerrero indómito escoltado de dos poderes formidables: *delante de El va la mortandad y a su zaga va el azote* (v.5), instrumentos de su justicia. A su presencia, la misma tierra es siente sobrecogida de temblor ,(v.6), y a su mirada se *conmueven las naciones*. Y hasta los montes se sienten débiles para soportar el peso de Yahvé: *Los montes eternos se resquebrajan.* (v.6b). En la literatura profética del A.T. es corriente presentar a Yahvé como un gigante que avanza por las cimas *de los collados*.

El poder de Yahvé sobre la naturaleza (7-11).

⁷ **Llenas de terror veo las tiendas de Kusán ³, (tiemblan los campamentos de Madián. ⁸ ¿Acaso, Yahvé, se enciende tu ira contra los ríos o es contra los mares tu furor cuando subes sobre tus caballos, sobre tus carros de victoria? ⁹ Pones al desnudo tu arco y llenas de saetas tu aljaba ⁴. (Selah.) Hiendes con torrentes la tierra. ¹⁰ A tu vista tiemblan las montañas, irrumpen diluvios de aguas, alza su voz el abismo del mar, hacia la altura sus manos eleva. ¹¹ El sol y la luna se quedan en su morada ante la luz de tus saetas, ante el resplandor de tu lanza fulgurante.**

El profeta, a la vista de la manifestación terrorífica de Yahvé, que va a descargar sobre los enemigos de Judá, piensa en las victorias antiguas sobre *Kusán* en tiempos del juez Otoniel y sobre *Madián* en tiempos de Gedeón⁵. Los recuerdos de guerra se mezclan con los lirismos de la naturaleza. Ante la majestad de Yahvé vuelven a temblar *las tierras de Kusán y los campamentos de Madián* (v.7). El profeta, al ver a Yahvé como un guerrero que se prepara al combate, piensa que es para algo más que para descargar sobre la naturaleza, que domina sin rival: *¿Acaso, Yahvé, se enciende tu ira contra los ríos?* (v.8). Yahvé avanza sobre sus *caballos y carros de victoria*, que son las nubes huracanadas, cargadas de siniestros diluvios. Y el profeta se complace en describir la manifestación del poder de Dios en la tempestad como introducción a la descripción de sus efectos terroríficos sobre los malvados y enemigos de Israel.

Yahvé en la tempestad se porta como un guerrero, que desnuda su arco y se provee de saetas (rayos) para lanzarlos contra la tierra. A su mandato viene la lluvia torrencial y se *hiende con torrentes la tierra* (v.9). La conmoción de la naturaleza es total; las torrenteras lo invaden todo, y las aguas, provenientes *del abismo del mar*, dan bramidos aterradores (*alzan su voz*). Por

unos momentos, mientras rugen la tempestad, el *sol* y la *luna* están como acobardados, y se *quedan en su morada*, aterrados ante la *luz de las saetas* (relámpagos) y ante el *resplandor de la lanza fulgurante de Yahvé* (sus rayos devastadores).

El poder de Yahvé sobre sus enemigos (12-15).

¹² En tu ira huellas la tierra, en tu furor trillas los pueblos. ¹³ Sales a campaña para salvar a tu pueblo, para libertar a tu ungido. Abates la cúspide de la casa del impío, desnudando sus cimientos hasta la roca. (*Selah*). ¹⁴ Atraviesas con tus lanzas las cabezas de sus guerreros, que irrumpen para desbaratarme, exultan como quien devora al desvalido en secreto. ¹⁵ Te sumerges en la mar con tus caballos, i en el hervidero de las grandes aguas.

Después de la patética descripción del poder de Dios sobre la naturaleza, el profeta canta el triunfo de Yahvé sobre los enemigos de Israel. Los *pueblos*, como la tierra, están sometidos a su furor (v.12); Yahvé sale a campaña para luchar por los intereses de su *pueblo*, para libertar a su *ungido*, que puede ser el *rey* de Judá o el mismo pueblo israelita⁶. Yahvé vela por los derechos de la justicia, y por eso castiga duramente al impío, destruyéndole su casa, *desnudando sus cimientos hasta la roca*. Cuando llega el momento de pelear contra los enemigos de Israel, Yahvé se lanza a la batalla, sembrando la mortandad (v.14), y como en los días del paso del mar Rojo, se *sumerge en el mar con sus caballos* en persecución de sus enemigos.

Triunfo de Dios y consolación del profeta (16-19).

¹⁶ Y lo oí y se estremecieron mis entrañas; al estruendo temblaron mis labios, se blandecieron mis huesos, y mis pasos se hicieron vacilantes. Tranquilo espero el día de la aflicción, que vendrá sobre el pueblo que nos oprime, ¹⁷ Que no dé sus yemas la higuera ni sus frutos la vid, falte la cosecha del olivo y no den mantenimiento los campos. Desaparezcan las ovejas del redil y no haya bueyes en los establos; ¹⁸ yo me alegraré en Yahvé y me gozaré en el Dios de mi salvación. ¹⁹ Yahvé, mi Señor, es mi fortaleza, que me da pies como de ciervo y me hace correr por las alturas. Al maestro de canto. A las cuerdas.

El profeta, ante el estrago producido por la intervención de Yahvé contra los enemigos, siente un íntimo estremecimiento (v.16). Es el escalofrío consiguiente a la presencia majestuosa del Dios de los ejércitos. Pero, por otra parte, experimenta una íntima tranquilidad al ver la justicia de su Dios cargando sobre *el pueblo que los oprime*. Ni siquiera la aflicción consiguiente a la esterilidad del campo puede inquietar al profeta, que ha asistido al castigo de sus enemigos. Es una aflicción pasajera sobre el país, que se ha de compensar con la conciencia de sentirse seguros en Yahvé, Dios *de su salvación*. (v.18). *Yahvé es su fortaleza*, que le da la agilidad del ciervo para correr por los montes.

Muchos autores creen que los v.17-iQ son adiciones salmódicas posteriores que un glosista colocó como colofón del cántico de Hahacuc. Has indicaciones musicales *al maestro de canto. A las cuerdas, neginot*, parecen avalar esta opinión⁷.

¹ Cf. Dt 33:2; Jue 5:4. Sobre la identificación de *Teman* no hay duda, pues aparece reiteradamente en la Biblia junto a Bosra, en Edom (Abd v.9). *Farán* es, según unos, la cordillera que se extiende al sur de *Ain-Kades* (el *Djebel Magrah*), y según otros es la que se extiende desde el Sinaí hasta el golfo de Elán. — ² Cf. Ex 34:295. — ³ Así según la *Bib. de Jér.* Lit. el hebreo dice: “bajo la maldad contemplé las tiendas de Kusán.” — ⁴ Reconstrucción problemática por paralelismo. El hebreo dice lit.: “los juramentos de las tribus o de las varas,” lo que no parece hacer sentido. — ⁵ Cf. Jue 3:8.10; 7:1s. — ⁶ El *pueblo* de Israel es muchas veces lla-

Suponías.

Introducción.

La persona del profeta y época de su ministerio.

Sofonías (en hebreo *Sefanyah*: “Yahvé ha guardado”) ¹. El nombre aparece en diversos textos del A.T. Nuestro profeta es presentado como descendiente de un tal *Ezequías*, que algunos críticos identifican con el famoso rey reformador del tiempo de Isaías. De hecho se dan varios progenitores hasta llegar al de Ezequías. Pero el bisabuelo de Sofonías (Amarías) que es presentado como hijo de Ezequías, nos es desconocido como hijo del famoso rey. Algunos autores explican la minuciosa y amplia genealogía del profeta porque aparece como hijo de Cusí (el etíope); y entonces el hagiógrafo tiene interés en aclarar su verdadera ascendencia judaica. No faltan comentaristas que han querido identificar a nuestro profeta con el *Sofonías* sacerdote que aparece en tiempos de Sedecías ².

Como sus oráculos se centran en torno a Jerusalén, se supone que la capital era el lugar de su residencia, y quizá de su nacimiento. El título del libro sitúa la actividad profética de Sofonías en tiempos de Josías (640-609), sin concretar más. Pero como en sus oráculos se habla de los abusos de prácticas idolátricas de tipo asirio, se sigue que su predicación tuvo lugar antes de la reforma religiosa del piadoso rey Josías, en el año 622-21, en que fue hallado el libro de la Ley en los fundamentos del templo ³. Así, parece que ejerció su ministerio antes de Jeremías, quien comenzó hacia el 627 a.C. Como Nahum, anuncia la ruina de Nínive, aunque sin el relieve y dramatismo con que la describe este profeta ⁴.

Contenido y estructura del libro.

Como otros profetas, Sofonías centra su atención en el llamamiento a la penitencia del pueblo, anunciando el terrible juicio de Dios. El estilo es conminatorio y terrorífico (*Dies irae, dies illa*, 1:15): “Se acerca el día de Yahvé.; el estruendo del día de Yahvé es horrendo. Día de ira es aquél, día de angustia y de congoja, día de ruina y asolamiento, día de tiniebla y oscuridad, día de sombras y densos nublados, día de trompeta y alarma.”⁵. Estos vaticinios conminatorios se dirigen contra Jerusalén, pero también contra las naciones paganas.

Podemos dividir los oráculos de Sofonías del modo siguiente:

1. Parte conminatoria: 1:2-3:8.
 - Juicio sobre Judá: 1:1-2:3.
 - Juicio contra los gentiles: 2:4-15.
 - Juicio sobre Jerusalén: 3:1-8.
2. Parte consolatoria: 3:9-20.
 - Fruto del juicio: et conocimiento de Dios: 3:9-10.
 - La salvación mesiánica: 3:11-20.

En este esquema encontramos la disposición general de los libros de Isaías y de Ezequiel: juicio sobre Judá, juicio sobre las naciones, y promesas de restauración. Esta distribución lógica proba-

blemente es obra del compilador posterior, como lo es en los otros dos profetas citados. La nota religiosa del libro de Sofonías es su interés por los valores éticos fundamentales. En esto se sitúa en la línea de Amos, Isaías y Jeremías. El castigo de Dios es inexorable, porque Judá es pecador y contumaz en la rebeldía. Pero Dios quisiera privarle de esta prueba punitiva⁶.

Autenticidad.

La crítica racionalista ha querido negar en gran parte la paternidad literaria de este libro a Sofonías. Hoy día los críticos se muestran más moderados, y, aun admitiendo que hay pasajes que parecen llevar un sello posterior, admiten la autenticidad del libro tal como lo proclama la tradición. En general, los críticos desconfían de la autenticidad del c.3 y de los vaticinios contra Moab y Amón⁷, y aun del anuncio de la ruina de Nínive⁸. Los fundamentos para estas dudas son de índole literaria.

Texto, versiones y canonicidad.

En general, el TM es bastante bueno, y 110 encontramos muchas transposiciones, aunque no faltan algunas glosas.

Las versiones confirman estas suposiciones y contribuyen a aclarar algunos pasajes oscuros.

En cuanto a la *canonicidad* del libro, no ha habido dificultad alguna para admitirlo en el catálogo de libros sagrados entre los judíos y cristianos. En el T. N. no encontramos ninguna alusión clara a Sofonías; en el A.T., sin embargo, se discuten las relaciones literarias entre Ez 22:24-28 y Sof 3:1-4; Jl 2:2 y Sof 1:15. En la liturgia latina, el Dies *illa dies irae* del oficio de difuntos está tomado de Sof 1:15.

1 La grafía de *Sofonías* de la Vulgata deriva de la versión de los LXX. — 2 Cf. 2 Re 25:18. — 3 Cf. 2 Re 22:3-23:3. — 4 Cf. Sof 2:13-15. — 5 Sof 1:14-16. — 6 Sof 3:17. — 7 Sof 2:8-11. — 8 Sof 2:15.

1. El Día de Yahvé.

Oráculo contra los ídólatras (1-6).

¹ Palabra de Yahvé dirigida a Sofonías, hijo de Cusí, hijo de Guedalías, hijo de Amarías, hijo de Exequias, en los días de Josías, hijo de Amón, rey de Judá: ² Yo haré perecer totalmente cuanto hay sobre la haz de la tierra, oráculo de Yahvé. ³ Haré perecer hombres y animales, aniquilaré las aves del cielo y los peces del mar. Yo haré tropezar a los impíos y exterminaré a los hombres de sobre la haz de la tierra, oráculo de Yahvé. ⁴ Yo tenderé mi mano sobre Judá y sobre todos los moradores de Jerusalén y exterminaré de este lugar los restos de Baal y el nombre mismo de los arúspices entre los sacerdotes, ⁵ y a los que en los terrados se postran ante la milicia de los cielos, y a los que, postrándose ante Yahvé, juran por Milcom, ⁶ y a los que se apartan de Yahvé y no le buscan ni se acuerdan de EL.

La larga genealogía parece que obedece a la preocupación de llegar a un personaje importante llamado *Exequias*, que bien puede ser el famoso rey de Judá (727-698 a.C.). El ministerio de Sofonías se desarrolló durante el reinado del piadoso *Josías* (640-609), muerto en la batalla de Me-

giddo contra Neco II de Egipto (609 a.C.). En su tiempo se emprendió una reforma religiosa inspirada en la predicación de Jeremías, como la anterior de Ezequías había sido promovida por Isaías.

El oráculo de Sofonías se abre *ex abrupto* anunciando un castigo general sobre todos los pecadores de Judá en sus distintas clases. La oratoria es altisonante y enfática, pues se dice con hipérbole que desaparecerán en el castigo todos los seres vivientes: *hombres, animales, aves y peces del mar* (v.3). Es la preocupación de los profetas por asociar la naturaleza a las manifestaciones punitivas y misericordiosas de Yahvé, Señor de todo lo creado.

Después de la hiperbólica introducción amenazadora, el profeta dirige sus palabras contra los que se entregan a prácticas idolátricas en Judá. Los profetas fueron siempre los campeones del yahvismo puro, sin infiltraciones idolátricas; y por eso lucharon contra las contaminaciones culturales de los *baales* cananeos. Ahora el profeta anuncia que serán exterminados los últimos restos de *Baal* (v.4) ¹, y con ellos hasta el *nombre de los arúspices* o *kemarim*, los sacerdotes de los ídolos, que podían haberse infiltrado entre *los sacerdotes* de Yahvé.

Yahvé va a hacer una limpieza de los propagadores de la idolatría o del culto sincretista, en el que se da parte de culto a Yahvé y parte a los ídolos. Después de anunciar el castigo de los promotores de la idolatría, el profeta anuncia también el exterminio de los que *sobre los terrados se postran ante la milicia del cielo* (v.6), clara alusión a los cultos astrales, que se habían puesto de moda en tiempos de los reyes Acáz y Manases como consecuencia de la influencia asiria ². También serán castigados los que adoran juntamente a Yahvé y *jurán por Milcom*, dios de los amonitas ³, cuyo nombre era paralelo al del *Moloc* de los moabitas, relacionados con la palabra semita *melek* (rey).

Contra los dignatarios de Judá (7-11).

⁷ ¡Silencio en la presencia del Señor, Yahvé! Porque se acerca el día de Yahvé. Porque ha preparado Yahvé un sacrificio y ha santificado a sus invitados, ⁸ Sucederá en el día del banquete de Yahvé que yo visitaré a los príncipes y a los hijos del rey y a todos los que visten con vestiduras extranjeras. ⁹ Visitaré en aquel día a los que corretean por el umbral e hinchen las casas de sus señores de rapiñas y de fraudes. ¹⁰ Y en aquel día, dice Yahvé, se alzaré, gran gritería desde la puerta de los Peces, y gran clamor desde la Ciudad Nueva, y gran estruendo desde las colinas. ¹¹ Lamentaos, moradores de la Muela, porque todo el pueblo de mercaderes ha sido destruido, han sido exterminados todos los que traían cargas de plata.

Este oráculo de exterminio va dirigido contra los altos dignatarios “de la corte, responsables de la situación social, y contra los mercaderes desaprensivos, causantes con sus exacciones del malestar general. Enfáticamente, el profeta invita a todos al silencio para asistir como testigos mudos a la gran hecatombe que va a realizar Yahvé: *¡Silencio en la presencia del Señor, Yahvé!* (v.7). Se acerca el *día de Yahvé*, día de castigo para los prevaricadores. Yahvé *ha preparado un sacrificio* o inmolación de pecadores⁴. Sus *invitados* han sido *santificados* por el mismo Yahvé, e.d., tratados como víctimas purificadas de sus máculas para ser aptas para el sacrificio. La imagen es la de un banquete sacrificial para el que han sido escogidas y *santificadas* con purificaciones rituales las víctimas.

Y entre las víctimas estarán en primer lugar *los príncipes e hijos del rey* y los que se visten con *vestiduras extranjeras*, e.d., los que se habían extranjerizado en sus modas y costumbres, con el consecuente desprecio de las costumbres religiosas patrias. La expresión los que *corretean*

por el umbral (v.8) parece aplicarse a los cortesanos que servilmente entran y salen por el *umbral* de los palacios de los señores con ánimo de colaborar en sus *rapiñas y fraudes*. A todos ellos les espera un gran castigo. El profeta oye ya el *griterío* en toda la ciudad desde la *puerta de los Peces*, que estaba al norte de la ciudad ⁵, hasta la *ciudad nueva o segunda*, que parece ser el ensanche septentrional de la antigua, asentada sobre la colina de Sión ⁶.

El profeta parece aludir a la invasión del enemigo por la parte vulnerable del norte, por donde entraron siempre los invasores en Jerusalén. Las *colinas* sobre las que está asentada la ciudad se hacen también eco del gran *estruendo* provocado por la incursión enemiga. El profeta invita al duelo a *los moradores de la Muela*, que puede ser el nombre de un barrio o bien un nombre simbólico, inventado por el profeta para indicar el trato que habían de sufrir sus moradores, que iban a ser triturados como en un mortero o *Muela*. En todo caso, en esta parte del oráculo el profeta hace hincapié en la suerte que han de sufrir los comerciantes que traficaban con *cargas de plata* (v.11).

Contra los escépticos (12-13).

¹² Y sucederá en aquel tiempo que escudriñaré a Jerusalén con linternas y visitaré a los que se sientan sobre sus heces, diciéndose en su corazón: “No hace Yahvé ni bien ni mal.” ¹³ Su opulencia será dada al pillaje, y sus casas assoladas. Levantarán casas, y no las habitarán; plantarán viñas, y no beberán su vino.

El profeta ahora se encara con los epicúreos y materialistas, que no se preocupan sino de satisfacer sus bajas apetencias (*se sientan sobre sus heces*, v.12), sin pensar que Dios ha de pedir cuenta de su conducta adormilada. Tantas veces han oído a los profetas anunciar infortunios, que no creen ahora en sus oráculos. Para ellos Dios no se preocupa de lo que pasa en este mundo, y las cosas seguirán su curso normal; por eso dicen escépticamente: *No hace Yahvé ni bien ni mal*. Es el canto a la indolencia y al materialismo. Pero Yahvé les pedirá estrecha cuenta, escudriñando cuidadosamente *con linternas* todos los escondrijos de Jerusalén para desenmascararlos y hacer caer sobre ellos el peso de su ira vengadora. Su actitud despreocupada les costará cara, pues perderán su *opulencia* y sus casas, que serán *asoladas*. La frase *levantarán casas y no las habitarán*. la leemos en Am 5:11, y bien puede depender de la predicación de este profeta, que había anunciado la destrucción de las casas ricas de Samaría un siglo antes ⁷.

El día de Yahvé (14-18).

¹⁴ Se acerca el gran día de Yahvé, viene presuroso; el estruendo del día de Yahvé es horrible, hasta los fuertes dan gritos amargos. ¹⁵ Día de ira es aquél, día de angustia y de congoja, día de ruina y de asolamiento, día de tinieblas y oscuridad, día de sombras y densos nublados, ¹⁶ día de trompeta y alarma en las ciudades fuertes y en las altas torres. ¹⁷ Aterrará a los hombres, que andarán como ciegos; por haber pecado contra Yahvé, su sangre será derramada como se derrama el polvo, y tirados sus cadáveres como estiércol. ¹⁸ Ni su oro ni su plata podrán librarlos i en el día de la ira de Yahvé, pues toda la tierra será consumida en el fuego de su furor, pues consumará la ruina, la pérdida repentina de todos los moradores de la tierra.

La perspectiva del profeta se amplía, y ante sus ojos aparece el día de la manifestación de la ira divina como un día de castigo para todos los pecadores. La descripción es sonora e impresionante. La liturgia ha tomado de aquí el maravilloso exordio del *Dies irae, dies illa*, transportando el

sentido al día del juicio final. La perspectiva de Sofonías se limita al juicio de Dios sobre los pecadores antes de la manifestación *mesianica*. Los judíos habían soñado en el **día de Yahvé como en un día de triunfo sobre las naciones; pero ya Amos les había anunciado que sería un día de luto nacional**, el día de la manifestación de la justicia vengadora de Yahvé para purificar a su pueblo en orden a **la preparación de una nueva teocracia, que tendría su plena manifestación en los tiempos mesiánicos**. Sofonías se sitúa en la misma línea y anuncia también sobre su pueblo un juicio purificador de discriminación.

1 Cf. Is 14:22; Am 4:2. — 2 Cf. 2 Re 23:12; Jer 19:3. — 3 Cf. 2 Re 23:13; véase Lagrange, *Rei. sem.* — 4 Cf. Is 34>5s; Jer 46:10; Ez 39,i/s. — 5 Cf. Neh 3:3; 12:39; 2 Crón 33:14. — 6 Sobre este barrio nuevo cf. 2 Re 22:14; Neh 11:9. Según 2 Crón 33:14, Manases cerró un nuevo barrio en la parte septentrional, incluyendo en él a la *puerta de los Peces*. — 7 Cf. Míq 6:15; Dt 28:383; Ez 28:26; Is 65:218.

2. Devastación de las naciones paganas.

Exhortación a la penitencia (1-3).

¹ Ajustaos a la regla y disciplinaos, pueblo rebelde ¹, ² antes que la cólera os pulverice como tamo ², antes que caiga sobre vosotros el ardor de la ira de Yahvé, antes que llegue sobre vosotros el día de la ira de Yahvé. ³ Buscad a Yahvé los humildes de la tierra, que practicáis su ley; buscad la justicia, buscad la mansedumbre; quizá quedaréis al abrigo de la ira de Yahvé.

Ante la perspectiva de la destrucción que acaba de anunciar, el profeta hace una llamada a la disciplina y a la ley como medio de conjurar tantos males (v.1). Sobre todo, el profeta invita a los fieles a que *practiquen la ley*, a que hagan obras de justicia para quedar, al menos ellos, *al abrigo de la ira de Yahvé*. En los profetas siempre encontramos **la teología del resto que se salva periódicamente de las catástrofes nacionales para ser en los tiempos futuros el núcleo de restauración mesiánica**.

Contra los filisteos (4-7).

⁴ Pues Gaza será abandonada y Ascalón assolada, Azoto saqueada en pleno día y Acarón extirpada. ⁵ ¡Ay de los habitantes de la costa del mar, del pueblo de los cereales! La palabra de Yahvé se alza contra vosotros: Canaán, tierra de filisteos, yo te destruiré hasta no dejar en ti habitante, ⁶ y serás convertida en pastizales de pastores y en rediles de ovejas ³. ⁷ Y será el litoral (marítimo) para el resto de la casa de Judá, allí apacentará. Dormirán por la noche en las casas de Ascalón, porque los visitará Yahvé, su Dios, y los restaurará.

En 1:18 se hablaba de la amenaza en el *día de Yahvé* contra *toda la tierra*. Ahora el profeta va concretando los oráculos conminatorios, comenzando por los habitantes de Filistea, en la costa de Palestina. Nombra cuatro de las cinco ciudades filisteas. Falta *Geth*, quizá porque en ese tiempo formaba parte del reino de Judá ⁴. De *Azoto* se dice que será *saqueada en pleno día*, para indicar el carácter organizado militar de los invasores caldeos, que no obrarán como bandidos, en ataques esporádicos *de noche*, sino que llevarán la guerra planificada en su pleno sentido. La destrucción, pues, será más completa y llevada al detalle, sin haber posibilidad de salvación.

A los filisteos se les llama *habitantes de la costa del mar* (v.5). En efecto, los filisteos se

establecieron en el siglo XI a.C. en la costa palestina después de ser rechazados por Ramsés III. Provenientes de Creta (aunque eran oriundos del Asia Menor), eran llamados también *cereteos*⁵. Como se establecieron en *Canaán* (zona costera), de ahí que se designe su tierra con este nombre. Dedicados al comercio, en relaciones con los fenicios, habían llegado a un alto grado cultural y eran un emporio comercial. Ahora el profeta anuncia que sus ciudades serán destruidas y que su tierra se convertirá en *pastizales de pastores y en rediles de ovejas* (v.6). Judá extenderá su imperio a esas regiones. Sus habitantes se establecerán en las ciudades filisteas con sus rebaños: *dormirán por la noche en las casas de Ascalón*.

Contra Moab y Amón (8-11).

⁸ He oído los ultrajes de Moab y los denuestos de los hijos de Amón, que afrentaron a mi pueblo y se engrandecieron con su territorio. ⁹ Por eso, por mi vida, dice Yahvé de los ejércitos, el Dios de Israel, que Moab será como Sodoma, y los hijos de Amón como Gomorra, ortigales, minas de sal y desolación eterna. El resto de mi pueblo los saqueará, y los sobrevivientes de mi pueblo los heredarán. ¹⁰ Este será el pago de su soberbia por haber ultrajado a mi pueblo y haberse insolentado contra el pueblo de Yahvé de los ejércitos. ¹¹ Yahvé será terrible contra ellos y destruirá a todos los dioses de la tierra, y todos, cada uno desde su lugar, y todos los de las islas de las gentes le adorarán.

Los reinos de Transjordania, Moab, Amón y Edom fueron enemigos tradicionales de Israel ya desde los tiempos en que éste avanzaba hacia Canaán. El profeta alude aquí a hechos de insolencia por parte de Moab y de Amón contra Judá. Yahvé pedirá cuenta de este orgullo expresado contra su pueblo. Moab será devastado, y el resto de Israel heredará su territorio. El fragmento conminatorio **se termina con un anuncio del universalismo mesiánico**. Yahvé será reconocido como Dios por todos los habitantes de la tierra (v.11). Las *islas de las gentes* son los pueblos de la costa mediterránea, incluidas las islas de Grecia.

Contra Etiopía y Asiría (12-15).

¹² También vosotros, etíopes, seréis abatidos por la espada, ¹³Y tenderá su mano hacia el aquilón, y destruirá a Asur, y hará de Nínive un campo de devastación, árido como desierto. ¹⁴En medio de él dormirán los rebaños y todos los animales de los pantanos ⁶; el pelícano y el erizo pernoctarán en sus capiteles. En los huecos canta el buho, en los atrios el cuervo; los artesonados de cedro han sido arrancados. ¹⁵ Hela aquí la ciudad exultante, que habitaba confiada, la que se decía en su corazón: “¡Yo y nadie más que yo!” ¡Cómo ha sido devastada, hecha una guarida de fieras! Cuantos pasen cerca de ellas silbarán y moverán sus manos.

El oráculo contra Etiopía es sumamente breve y es extraña su inserción aquí. Quizá haya sido puesto para completar los cuatro puntos cardinales: Filistea al oeste, Moab y Amón al este, Etiopía o Egipto (Sudán-Nubia) al sur, para centrar la atención al final en el norte, Asiría.

El profeta detalla la destrucción de Nínive, porque había sido la opresora de las pequeñas naciones. La capital asiría cayó en poder de los babilonios y medos en 612 a.C. y desapareció para siempre en la historia. Aún hoy día es un montículo informe de ruinas, en las que, en efecto, han hecho su guarida toda clase de animales, como detalla el profeta ⁷.

1 El verso es oscuro. Hemos seguido la reconstrucción de Hoonacker. La *Bib. de Jér.*: “nación sin deseo.” — 2 Traducción según la reconstrucción de Hoonacker. *Bib. de Jér.*: “Antes de que seáis cazados como la semilla que desaparece un día.” — 3 Así según Hoonacker y la *Bib. de Jér.* — 4 Cf. Am 1:6-8. — 5 Sobre los filisteos y cereteos véase com. a Am 9,7, y J. M. LAGRANGE, *Le livre des Juges* p.262s. — 6 *Pantanos*, reconstrucción de Hoonacker. El TM dice *naciones*. — 7 La identificación de los distintos animales no es segura, pero para nuestra versión hemos tenido en cuenta las raíces árabes afines y la versión de los LXX.

3. El Juicio punitivo de Dios.

Oráculo contra Jerusalén (1-8).

¹ ¡Ay de la rebelde, de la contaminada, de la ciudad opresora ! ² No quiso escuchar, no se dejó enseñar, no quiso acercarse a su Dios. ³ Sus príncipes son en medio de ella rugientes leones; sus jueces, lobos nocturnos, que no dejan nada que roer para la mañana. ⁴ Sus profetas son fanfarrones y pérfidos, sus sacerdotes profanan las cosas santas y violan la Ley. ⁵ Yahvé es justo en medio de ella, no hace El iniquidad; todas las mañanas establece su juicio a la luz, no falta nunca y no hay en El iniquidad. ⁶ Yo he exterminado a las naciones, he asolado sus torres y devastado sus caminos, sin que haya quien pase por ellos, y sus ciudades fueron saqueadas y no queda en ellas morador. ⁷ Me dije: De cierto me temerás y aceptarás la corrección, y no se borrarán de sus ojos todos los castigos que le envié; pero se han apresurado a pervertir sus obras, ⁸ Por eso, dice Yahvé, esperadme para el día en que me levantaré como testigo. Porque es mi propósito reunir a las gentes y juntar a los reinos para derramar sobre ellos mi ira, porque la tierra toda será consumida por el ardor de mi cólera.

El profeta designa a Jerusalén con el calificativo de *rebelde* ¹ por sus transgresiones de la ley de Yahvé. Toda ella está *contaminada*, pues se ha apartado de su Dios, y las clases directoras, como los príncipes, sacerdotes y profetas, han sido los primeros en delinquir, aprovechándose de su situación social ². Por su voracidad insaciable son comparados a *leones rugientes* y a *lobos nocturnos*, que, abusando de su fuerza, esquilman al pueblo sencillo, sin *dejar que roer para la mañana* (v.3).

Los *profetas* falsos son *fanfarrones*, pues presentan con arrogancia oráculos de parte de Dios, cuando en realidad no son sino invenciones suyas para halagar al pueblo ³. Los *sacerdotes*, en vez de procurar que el pueblo reciba la ley de Dios, *profanan las cosas santas*, utilizando el santuario como medio exclusivo de lucro. Frente a esta conducta provocadora, el **profeta presenta el proceder de Dios, siempre justo**, y como todos los días sale la luz para iluminar a todos, así su *juicio* se manifiesta cada mañana en beneficio de todos.

Por otra parte, Yahvé ha mostrado tantas veces su omnipotencia, exterminando a *las naciones* enemigas de Judá (v.6), que era de esperar que su pueblo tomara escarmiento de estos juicios punitivos (v.7). Pero llega el momento solemne en que Yahvé se levantará como *testigo* contra todos los pecadores de las gentes y de Judá (v.8), y entonces será la hora de la cólera divina. Judá y Jerusalén están comprendidas en este juicio sobre todos los pueblos. A cada una les pedirá cuenta por su comportamiento frente a Dios. **Es el juicio purificador que precederá a la manifestación mesidnica.**

Anuncio de un reinado de justicia (9-13).

⁹ Entonces devolveré yo a los pueblos labios limpios para invocar todos el nombre de Yahvé y servirle con un solo hombro. ¹⁰ Desde más allá de los ríos de Etiopía, mis

adoradores, mis dispersos, me traerán mis ofrendas. ¹¹ En aquel día no te avergonzarás por las acciones con que prevaricaste contra mí, porque quitaré de en medio de ti a tus fanfarrones jactanciosos, y no volverás a engréirte por mi monte santo. ¹² Dejaré en medio de ti como resto un pueblo humilde y modesto, que esperará en el nombre de Yahvé. ¹³ El resto de Israel no hará iniquidad, no dirá mentira ni tendrá en su boca lengua mendaz, y se apacentarán y reposarán sin que haya nadie que los espante.

Tras del castigo purificador surge la nueva teocracia. El triunfo de Israel en las naciones traerá como consecuencia que todas adopten a Yahvé como su Dios único. Los *labios* de los paganos serán purificados para poder alabar a Yahvé con dignidad (v.9). Y como consecuencia de ese reconocimiento de Yahvé, los que se hallan en las tierras lejanas, *mas allá de los ríos de Etiopía* (v.10), traerán sus ofrendas al Dios común. La expresión mis dispersos ⁴ en boca de Yahvé no significa necesariamente los judíos de la dispersión, como han supuesto algunos autores, pues conforme a la afirmación del v.9 de que Yahvé dará *labios limpios* a los pueblos en general, parece normal que el v.10 se entienda en la misma acepción, y entonces mis dispersos se explica perfectamente en la boca de Yahvé, ya que todos le han reconocido para *servirle con un solo hombro*.

Después de este anuncio universalista mesiánico, el profeta vuelve a Jerusalén, que no ha de *avergonzarse por las acciones*. con que prevaricó. El sentido parece ser que, en ese día de reconocimiento por parte de todos los pueblos de Yahvé, Jerusalén no sentirá vergüenza de sus acciones malas pasadas, porque será purificada de todos los *fanfarrones jactanciosos*, o responsables de los errores pasados, pues los dirigentes **se creían al abrigo de todo castigo divino por considerarse el pueblo predilecto de Yahvé**.

Este orgullo no volverá a repetirse en los nuevos tiempos: *no volverás a engréirte por mi monte santo* (v.11b). **Los ciudadanos de la nueva teocracia, salvados del castigo purificador, constituirán un resto. humilde y modesto** (v.12). Los profetas habían echado en cara frecuentemente a sus contemporáneos la presunción y el orgullo, porque creían que podían salvar las situaciones con su fuerza material y alianzas políticas, prescindiendo de Yahvé⁵. En la nueva teocracia, el pueblo se comportará con espíritu de sinceridad ante su Dios (v.13). En recompensa, Yahvé los hará habitar en seguridad y paz, sin peligro de que los enemigos vuelvan a inquietarlos.

La restauración de Jerusalén (14-20).

¹⁴ ¡Exulta, hija de Sión! ¡Da voces jubilosas, Israel! ¡Regocíjate con todo el corazón, hija de Jerusalén! ¹⁵ Que Yahvé ha revocado los decretos dados contra ti y ha rechazado a tu enemigo. El rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti. No verás ya más el infortunio. ¹⁶ Aquel día se dirá a Jerusalén: No temas, Sión. No desmayen tus manos, ¹⁷ que está en medio de ti Yahvé como poderoso Salvador; se goza en ti con alegría, te renovará en su amor ⁶, exultará sobre ti con júbilo ¹⁸ como en los días de fiesta ⁷. Yo haré perecer a los que te han abatido ⁸, se han convertido en afrentosa carga ⁹. ¹⁹ He aquí que en aquel tiempo arruinaré a todos tus opresores ¹⁰, y salvaré a la renga, y recogeré a la descarriada, y las haré objeto de alabanzas, y su confusión la haré gloria de la tierra toda. ²⁰ En aquel tiempo os traeré, y entonces os congregaré y os haré objeto de gloria y alabanza entre todos los pueblos de la tierra, cuando yo haga volver ante vuestros ojos a vuestros cautivos, dice Yahvé.

Después de la prueba purificatoria se inaugura **una era gloriosa para Jerusalén, que debe exultar llena de júbilo**. Yahvé *ha revocado los decretos dados contra ti* (v.15). Por muy dura que haya sido la prueba, se ha reservado un *resto*, que será el núcleo de la nueva teocracia. Ha pasado la hora de temor. El enemigo ha sido rechazado. El v.19 está tomado de Miq 4:6. Israel es comparado a un rebaño maltrecho y descarriado, que va a ser recogido amorosamente por Yahvé. La perspectiva del profeta se dirige al retorno de la cautividad (v.20).

¹ Quizá haya un juego de palabras en el vocablo hebreo *more'ah* (“rebelde”) y *Moria*, la colina sobre la que, según la tradición, se asentaba Jerusalén (2 Crón 3:1). — ² Cf. Miq 3, is; Jer 2:26. — ³ Cf. Am 8:14; Jer 23:32. — ⁴ La traducción es según los LXX. La palabra hebrea se presta a más interpretaciones, pues no es clara. — ⁵ Cf. Os 14:4; Is 30:16; 31:1. — ⁶ Así según los LXX. — ⁷ Según el texto griego de los LXX. — ⁸ Reconstrucción seguida por Hoonacker, que propone trasponerlo después del v.1t? — ⁹ *Bib. de Jér.*: “para que no lleves el oprobio” (versión fundada en el texto griego). — ¹⁰ *Bib. de Jér.*: “Heme aquí a la obra con todos tus opresores.”

Ageo.

Introducción.

La personalidad del profeta.

Ageo (en hebreo *Jaggai* : “Alegre”: Hilario) representa una nueva época profética, puesto que pertenece a los repatriados de Babilonia, establecidos en Palestina después del decreto de retorno de Ciro, dado a los judíos en 537 a.C. La Biblia no nos da ninguna indicación patronímica del profeta; únicamente la fecha de su predicación. Por su interés por las cosas del templo, algunos autores quieren colegir que era de la clase sacerdotal, pero no hay indicación clara sobre el particular. Lo que sí parece cierto es que estaba en relaciones muy estrechas con la clase sacerdotal, como se infiere de la consulta que el profeta hizo a los sacerdotes sobre las leyes de impureza ¹. Aparece mencionado en el libro de Esdras ².

Ambiente histórico de su ministerio.

Según la indicación cronológica que encabeza su libro, Ageo profetizó *en el año segundo del rey Darío*, siendo gobernador de Jerusalén *Zorobabel*, jefe civil de los repatriados — y conductor de la primera caravana de retorno — , y sumo sacerdote *Josué* ³. Es decir, la predicación de Ageo tuvo lugar hacia el 520 a.C., ya que el rey Darío de Persia reinó del 521 al 486 a.C. En el año 537 a.C., los judíos recibieron la autorización de Ciro para retornar a Judá; e incluso el rey persa les prometió ayuda en la reconstrucción del templo.

En el 536 a.C. comenzaron los trabajos de reconstrucción del templo, limpiando la explanada, levantando el altar de los holocaustos y echando los cimientos del nuevo templo ⁴. Los comienzos de la restauración son tan modestos, que los ancianos, que habían conocido el antiguo templo de Salomón, lloraban desconsoladamente ⁵. Para colmo de males, los samaritanos estorbaban los trabajos de reconstrucción, por lo que se detienen los trabajos hasta el segundo año de Darío ⁶. Fue un intervalo de crisis entre los repatriados, pues por la penuria reinante apenas se pudieron reunir las colectas indispensables para las obras.

En este ambiente de angustia y de penuria extrema, acompañada de descorazonamiento general en la comunidad judía, hay que entender el mensaje de consuelo y confortamiento del profeta Ageo. Ya no son los tiempos de peligro de invasiones inminentes de grandes ejércitos

enemigos, en los que Isaías y Jeremías tienen que anunciar mensajes de castigo y llamadas a la penitencia. Tampoco son los días tristes del exilio, cuando Ezequiel tiene que hacer frente a los peligros de la idolatría en el ambiente mesopotámico. Ahora el imperio dominante — el persa — es sumamente tolerante desde el punto de vista religioso. Judá forma parte de una satrapía persa, con Samaría por capital, y los judíos son protegidos oficialmente por los mandatarios persas. Al menos Ciro se mostró magnánimo con los judíos y les facilitó la restauración nacional y religiosa.

Pero la crisis actual que padecen los repatriados es de índole psicológica. Los profetas preexílicos habían anunciado una restauración gloriosa después del destierro, y he aquí que la vida de Judá se desarrolla penosamente en medio de toda clase de dificultades. Por eso los profetas de esta época tendrán que sostener los ánimos anunciando una nueva era de esplendor y de gloria y exhortando a reedificar las ruinas **como base de la futura restauración mesiánica.**

Contenido y estructura del libro.

Sustancialmente, el mensaje de Ageo se reduce a una exhortación a la reedificación del templo — después de bastantes años de paralización de las obras reconstructivas — como condición y símbolo de la nueva restauración gloriosa nacional anunciada por los profetas. Su libro contiene cuatro exhortaciones habidas en el 520 a.C:

1. Exhortación a la edificación del templo: 1:1-15.
2. Gloria del nuevo templo: 2:1-9(10).
3. Vaticinio a los sacerdotes sobre la edificación del templo: 2:10-19(11-20).
4. Vaticinio o promesa a Zorobabel: 2:20-23(21-24).

El *estilo* literario, desde el punto de vista de expresión lingüística, es decadente en comparación con la edad de oro anterior de la lengua hebrea, ya que el lenguaje hebraico post-exílico está lleno de arameísmos. Los discursos están en prosa. El texto está bastante bien conservado, y sólo parece que hay algunas glosas.

No hay dificultad crítica alguna en adjudicar los oráculos al profeta Ageo, ya que responden bien, por su contenido, al ambiente histórico de su tiempo.

1 Ag 2:11. — 2 Cf. Esd 5:1; 6:14- — 3 Ag 1:1. — 4 Esd 3:2.8.10. — 5 Esd 3:12; Ag 2:4. — 6 Cf. Esd 4:5-24.

1. Yahvé se queja contra su pueblo.

Exhortación a la reconstrucción del templo (1-11).

¹ En el año segundo del rey Darío, el mes sexto, el día primero, fue la palabra de Yahvé, por mano de Ageo, profeta, a Zorobabel, hijo de Sealtiel, gobernador de Judá, y a Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, diciendo: ² Así habla Yahvé de los ejércitos: Este pueblo dice: No ha venido aún el tiempo de reedificar la casa de Yahvé. ³ Fue, pues, la palabra de Yahvé por mano del profeta Ageo, diciendo: ⁴ ¿Ha venido para vosotros el tiempo de morar en casas artesonadas, mientras está en ruinas esta casa? ⁵ Pues así dice Yahvé de los ejércitos: Pensad bien en vuestra conducta. ⁶ Sembráis mucho y encerráis poco; coméis, y no os saciáis; bebéis, y no os hartáis; os

vestís, y no os calentáis, y el que anda a jornal echa su salario en bolso roto. ⁷ Así dice Yahvé: Pensad bien en vuestra conducta. ⁸ Subid al monte y traed maderas y reconstruir la casa, y yo hallaré en ella mi gozo y mi gloria, dice Yahvé. ⁹ Esperabais mucho, y habéis hallado poco; almacenabais, y yo he soplado en ello. ¿Por qué? dice Yahvé de los ejércitos. Por estar mi casa en ruinas, mientras que todos os apresurabais a haceros la vuestra. ¹⁰ Por eso retuvieron los cielos sobre vosotros el rocío y no dio sus frutos la tierra, ¹¹ y llamé la sequía sobre la tierra, y sobre los montes, y sobre el trigo, y sobre el vino, y sobre el aceite, y sobre cuanto produce la tierra, y sobre los hombres y sobre las bestias, y sobre todo trabajo de vuestras manos.

Según la indicación cronológica introductoria, esta profecía fue proferida en 520 a.C. (*segundo de Darío*: 521-485 a.C.), a mediados de agosto (*el mes sexto, el día primero*). Este *Darío*, sucesor de Cambises, es el mismo que fue derrotado en Maratón en 490 a.C. por los griegos. *Zorobabel*, nieto del rey Jeconías, llevado en cautividad en 597 a.C. ¹ es el que dirigió la primera expedición de retorno de los exilados ². Se le da el título de *gobernador* o *pejah*, que es el título persa equivalente al de *alto comisario* o representante oficial de la colonia judía ante la corte persa ³. *Josué* era el sumo sacerdote, nieto de Seraya, que había sido muerto en Ribla cuando la conquista caldea en 586 a.C. ⁴

El profeta Ageo se dirige a las dos autoridades, civil y religiosa, como responsables principales de la incuria por no continuar las obras del templo, comenzadas quince años antes (537 a.C.), a raíz del retorno del exilio⁵. La interrupción de las obras fue debida a los manejos de gentes hostiles, que indispusieron a las autoridades persas contra los judíos ⁶. El profeta les echa en cara a sus contemporáneos la negligencia, pues mientras se han preocupado de levantar sus *casas artesonadas*, con relativo lujo, **no se han preocupado de la casa de Yahvé**. Por eso Dios los castiga a vivir en un estado de penuria. Las cosechas son escasas y reina el hambre y la necesidad (v.6). **Yahvé no puede bendecir una sociedad que no se preocupa de su Dios.**

Los judíos reemprenden la reconstrucción del templo (12-15)

¹² Oyó Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, y todo el pueblo la voz de Yahvé, su Dios, y las palabras de Ageo profeta, conforme a la misión que Yahvé, su Dios, le había encomendado para ellos, y temió el pueblo ante Yahvé. ¹³ Entonces Ageo, el enviado de Yahvé, habló por mandato de Yahvé al pueblo, diciendo: Yo soy con vosotros, dice Yahvé. ¹⁴ Y despertó Yahvé el espíritu de Zorobabel, hijo de Sealtiel, gobernador de Judá, y el espíritu de Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, y el espíritu de todo el pueblo, y vinieron y se pusieron a la obra de la casa de Yahvé de los ejércitos, su Dios, (¹⁵) el día veinticuatro del mes sexto del segundo año del rey Darío.

La reacción de los jefes de la comunidad judía y del mismo pueblo fue favorable a la predicación del profeta, y así pusieron manos a la obra. Se da la fecha exacta del principio de los trabajos. A Ageo se le da el título de *ángel (o enviado) de Yahvé*; es la primera vez que se da este título a un profeta (v.13). Algunos autores creen que es una interpolación. Nosotros hemos traducido por *enviado* en sentido general, con lo que se evita el sentido de un ser sobrenatural. No faltan quienes prefieren poner la palabra *ángel de Yahvé* en boca del mismo Ageo, traduciendo: “Entonces Ageo dijo: El ángel del Señor, con el mensaje del Señor para el pueblo, dijo: Yo estoy con vosotros, dice el Señor”⁷. Pero la frase resulta algo forzada.

1 Cf. 1 Crón 3:17; 2 Re 24:8s; 25:273; Jer 52:313. — 2 Cf. Esd 2:1, 3:1s. Se le relaciona con *Zerub-Babel* (“aplata a Babilonia”) o con *Zir-Babil* (“semilla de Babilonia”). — 3 Generalmente se identifica a *Zorobabel* con el *Shesbassar* designado por Ciro como *pajah* de Judá. Cf. Esd 5:14.16; 6:7, llamado también *príncipe de Judá* (Esd 1:8). — 4 Cf. 2 Re 25:18.21; Neh 12:10s. — 5 Cf. Esd 3. — 6 Esd 4:1-5. — 7 Así S. Bullough, *Verbum Dei* II p.??2.

2. Futuro glorioso de la comunidad teocrática.

La gloria del nuevo templo (1-10).

² (1) El séptimo, a los veintiuno, fue palabra de Yahvé por mano del profeta Ageo, diciendo: ³ (2) Habla ahora a Zorobabel, hijo de Sealtiel, gobernador de Judá, y a Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, y al resto del pueblo, y diles: ⁴ (3) ¿Quién queda de vosotros que viera esta casa en su primera gloria y cual la veis ahora? ¿No es verdad a vuestros ojos como nada? ⁵ (4) ¡Pues ámate, Zorobabel, dice Yahvé; ámate tú también, Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, y cobra ánimo, pueblo todo de la tierra, dice Yahvé, y a la obra! porque soy yo con vosotros, dice Yahvé de los ejércitos. ⁶ (5) Conforme a la alianza que con vosotros hice a vuestra salida de Egipto, estará en medio de vosotros mi espíritu, no temáis. ⁷ (6) Porque así dice Yahvé de los ejércitos: De aquí a poco haré aún temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, ⁸ (7) y haré temblar a las gentes todas, y vendrán las preciosidades de todas las gentes, y henchré de gloria esta casa, dice Yahvé de los ejércitos. ⁹ (8) Mía es la plata, mío es el oro, dice Yahvé de los ejércitos. ¹⁰ (9) La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera, dice Yahvé de los ejércitos, y en este lugar daré yo la paz, dice Yahvé de los ejércitos.

Una vez puestos a la obra, el profeta quiere animar a los jefes y al pueblo, anunciándoles que la gloria del futuro templo superará a la del antiguo de Salomón a pesar de su aparente modestia. Los ancianos, que habían visto la grandiosidad del antiguo templo, destruido por los caldeos, debían de sentir gran nostalgia al ver la pobreza del- que ahora se levantaba. Pero el profeta contrapone la modestia de la nueva construcción **con la grandeza moral que le está reservada.**

El primero, salomónico, con toda su magnificencia, pereció en la catástrofe, mientras que el que ahora se levanta **será el centro religioso del mundo en la nueva teocracia.** La mente del profeta se proyecta a la esplendorosa era *mesidnica*, que será precedida de una conmoción general del mundo. **Las ideas escatológicas y cósmicas aparecen ligadas en la mente profética a la inauguración mesiánica:** *Haré temblar los cielos y la tierra.* (v.7/6). La frase es hiperbólica, conforme a la idealización profética. Ageo quiere hacer ver a sus oyentes que Dios transformará el mundo totalmente hasta convertir a su templo en centro del mismo.

Los repatriados estaban tristes, porque las grandes promesas de los profetas no se habían cumplido. Habían vuelto a la patria, pero tenían que estar sometidos a yugo extranjero. El profeta sale al paso de estos pesimismo, e indica que la gran era está aún por inaugurar y que Yahvé se encargará de trastocar todas las cosas hasta centrar a los pueblos en torno a Jerusalén y a su templo, pues todos los pueblos vendrán al templo con *sus preciosidades* (v.9/8). La Vulgata traduce: “*Et veniet Desideratus cunctis gentibus,*” el *Deseado de las naciones*, el Mesías personal. Pero tanto el texto masorético como la versión de los LXX no autorizan a entenderlo en este sentido personal, pues literalmente se dice que “vendrá lo *deseable* de todas las naciones,” e.d., lo más precioso, aplicado a objetos. La forma plural del verbo hebreo excluye la interpretación personal

de la palabra *jemdat* (*deseable*) y exige un sentido colectivo. El contexto pide que eso *deseable* sean los tesoros preciosos de todos los pueblos que han de afluir para enriquecer el nuevo templo, que, como el antiguo de Salomón, será lleno de la *gloria* de Yahvé (v.8/7) ¹.

El pueblo impuro (11/10-15/14).

¹¹ (¹⁰) A veinticinco del noveno mes del año segundo de Darío fue la palabra de Yahvé por mano del profeta Ageo, diciendo: ¹² (¹¹) Así dice Yahvé de los ejércitos: Pregunta esto a los sacerdotes: ¹³ (¹²) Si uno lleva en las haldas de su vestido carnes consagradas y con sus haldas toca pan, manjares cocidos, vino, aceite o un alimento cualquiera, ¿quedará esto santificado? Los sacerdotes respondieron diciendo: No. ¹⁴ (¹³) Y dijo Ageo: Y si un inmundo por un cadáver tocara alguna cosa de éstas, ¿serían inmundas? Y respondieron los sacerdotes diciendo: Inmundas serían. ¹⁵ (¹⁴) Y replicó Ageo, diciendo: Pues así era este pueblo y esta gente delante de mí, dice Yahvé, y así toda la obra de sus manos y cuanto ofrecían era inmundo.

Este discurso fue pronunciado tres meses después de haber comenzado los trabajos. El 24 del noveno mes debía de ser hacia mediados de diciembre. En esta consulta a los sacerdotes, el profeta quiere poner de relieve el estado de impureza del pueblo por sus malas disposiciones. El primer caso es el siguiente: si alguno lleva a su casa algo de carne bendita (la parte que le corresponde después del sacrificio) en las *haldas*, o regazo formado con la túnica recogida hacia arriba, aunque estas *haldas* toquen otros alimentos profanos, no los santifican, es decir, no comunican el carácter sagrado a dichos alimentos, que continúan profanados, porque lo santo santifica sólo lo que toca directamente, que son las *haldas* (v.13/12). Así lo reconocen los sacerdotes.

Pero Ageo, por contraste, les pone ahora el caso contrario, para resaltar la idea que quiere inculcar: un hombre impuro por haber tocado a un cadáver contamina a todo lo que toca después ². Es el caso del pueblo judío. Está impuro en sus disposiciones internas, y así contamina todo lo que hace, incluso lo que *ofrecían* en el altar (v.15-14), y por eso no pueden agradar a Dios. De la comparación de los dos casos parece deducirse que lo impuro tiene más poder contagioso que lo santo, aunque el primer caso sólo sea propuesto quizá para contraponerlo al segundo como artificio argumentativo.

El castigo será cambiado en bendición (16-20).

¹⁶ (¹⁵) Poned, pues, vuestra atención ahora desde este día en adelante; antes del día en que pusierais una piedra sobre otra en el templo de Yahvé, ¹⁷ (¹⁶) ¿qué os pasaba? Venían al montón de veinte, y había diez; venían al lagar para sacar cincuenta, y había veinte. ¹⁸ (¹⁷) Os hería con tizón, añublo y con granizo toda obra de vuestras manos, mas no os volvíais a mí, dice Yahvé. ¹⁹ (¹⁸) Poned vuestra atención desde este día en adelante, desde el veinticuatro del noveno en adelante, desde que ha sido cimentado el templo de Yahvé. ²⁰ (¹⁹) ¿No está aún la simiente en los graneros? ¡Todavía la vid, la higuera, el granado y el olivo no han dado fruto! Desde este día daré yo bendición.

El profeta, después de insistir en las mezquinas disposiciones del pueblo, que todo lo contaminan, y por ello pierden la protección de Yahvé, les dice que a causa de ellas tuvieron que sufrir necesidades. Por ello les invita a recordar el triste pasado antes de haber puesto *una piedra sobre otra en el templo de Yahvé* (v. 17/16). Así, *venían al montón* (que aparentaba tener) *veinte* (me-

didadas) de grano, y no había más que *diez*; y lo mismo, iban *al lagar a sacar cincuenta* (medidas), y *había* (sólo) *veinte*. En cambio, desde ahora (*veinticuatro del mes noveno en adelante*) cambiará todo, pues se han decidido a reconstruir el templo de Yahvé. Y así les anuncia una *bendición* divina para la futura cosecha. La *simiente está aún en el granero*, pero a tiempo de recibir la bendición para que fructifique en la próxima cosecha; y los árboles frutales aún no tienen fruto (habla en diciembre); **pero, en virtud de la bendición que Yahvé va a otorgar**, fructificarán en una magnífica cosecha (v.20-18).

Promesa a Zorobabel (21-24).

²¹ (²⁰) Fue por segunda vez la palabra de Yahvé a Ageo, a los veinticuatro del mismo mes, diciendo: ²² (²¹) Habla a Zorobabel, gobernador de Judá, y dile: Yo conmoveré los cielos y la tierra, ²³ (²²) y trastornaré los tronos de los reinos, y destruiré la fuerza del reino de las gentes, y volcaré el carro y a los que en él suben, y se vendrán abajo los caballos y los que en ellos cabalgan, los unos por la espada de los otros. ²⁴ (²³) Aquel día, dice Yahvé de los ejércitos, te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo, dice Yahvé, y te haré como anillo de sello, porque yo te he elegido, dice Yahvé de los ejércitos.

Finalmente, el profeta dirige un mensaje de predilección a *Zorobabel*, promotor principal de la restauración del templo y aun de toda la organización de la vida de la comunidad judía postexiliana. De nuevo su mente se proyecta hacia los tiempos mesiánicos, que han de ser precedidos de un derrocamiento de los *reinos* con la conmoción de los cielos y la tierra (v. 22-21), según expresión estereotipada de la literatura apocalíptica. Zorobabel es saludado con el título excepcional de *siervo* de Dios (v.24-23) por su obra en favor de la restauración de la vida religiosa entre los repatriados, y, en premio a ello, Yahvé le da una bendición especial, pues será considerado como *anillo de sello*, es decir, lo máspreciado, el objeto del que jamás se separa por ser el testimonio de la identificación personal. En Gen 41:42 se dice que el faraón dio a José su sello personal ³.

Nada insinúa en el contexto que Ageo considere a Zorobabel como la encarnación del *Mesías* personal futuro. Para el profeta, *Zorobabel* era el representante de una dinastía de la que había de surgir el verdadero predilecto de Yahvé, el *Mesías*. En este sentido, *Zorobabel* ya tenía una gloria especialísima y aun única. Es inverosímil suponer que Ageo esperara inmediata la aparición del Mesías, como para identificar a Zorobabel con él. Las circunstancias eran demasiado adversas y míseras en su tiempo como para dar pábulo a tan insensato optimismo. Para Ageo, Zorobabel es el gran *anillo* de la cadena dinástica que habría de desembocar en la aparición del *Mesías*.

1 Cf. 1 Re 8:10. — 2 Cf. Lev 22:4; Núm 5:2; 9:10. — 3 Cf. Cant 8,6; Jer 22:24; Est 3:10.

Zacarías.

Introducción.

Personalidad del profeta y ambiente histórico de su ministerio.

Zacarías (en hebreo *Zekariyah*: “Yahvé se acuerda” o “Se acuerda de Yahvé”) es con-

temporáneo de Ageo, y predicó su mensaje en las mismas circunstancias históricas¹. En Zac 1:1 es llamado *hijo de Baraquías, hijo de Addo*, mientras que en Esd 5:1 se omite el nombre de su padre y se le llama *hijo de Addo*². Algunos autores creen que el *hijo de Baraquías* es adición del glosista, basándose en Is 8:2³.

En la lista sacerdotal de Neh 12:16 no aparece el nombre de Zacarías, a pesar de que los vaticinios del libro de Zacarías tienen un marcado sello levítico. Podemos considerar, pues, **al profeta como perteneciente al grupo de los laicos que fomentaban la vida religiosa, y que tenían por ello relaciones estrechas con los de la clase sacerdotal.**

Zacarías es contemporáneo de Ageo, y su predicación se desenvuelve en el mismo ambiente de dificultades que la de aquél. Su preocupación principal es también la de la terminación de las obras del templo, como preámbulo de la restauración mesiánica. Según las indicaciones cronológicas de sus vaticinios, Zacarías profetizó entre el 520 y el 518 a.C., cuando reinaba en Persia Darío I Histaspes (522-586), sucesor de Cambises³. A pesar de que Zacarías tiene también la obsesión de la reedificación del templo destruido, como en Ageo, se preocupa más que éste de los valores morales, y en esto empalma con la tradición profética preexílica.

Contenido y estructura del libro.

El actual libro canónico, atribuido a Zacarías, se divide claramente en dos partes: una de tipo apocalíptico (c.1-8), visionaria, y otra narrativa, **parenético-mesiánica** (c.9-14). He aquí el esquema detallado, que nos da una idea clara de su contenido:

Introducción: Exhortación a la conversión: 1:1-6. A) Restauración y salvación:

1. Ocho visiones nocturnas: 1:7-8:23.

Los caballos en el valle: 1:7-17. (Jerusalén reedificada.)

Los cuatro cuernos y los cuatro artesanos: 1:18-21(2:1-4).

(Los opresores serán destruidos.)

El ángel con la cuerda de medir: 2:1-13(2:5-7).

(Los desterrados volverán a Jerusalén y las naciones.)

El sumo sacerdote Josué: 3:1-10.

(Josué invitado a su nueva labor en el templo.)

El candelabro de oro entre los dos olivos: 4:1-14.

(El templo reedificado por Zorobabel y Josué.)

El rollo volando: 5:1-4.

(La tierra será limpiada de la injusticia.)

La mujer y el efd: 5:5-11”

(La iniquidad será alejada de Palestina.)

Los cuatro carros: 6:1-8.

(Los opresores serán castigados.) Coronación del sumo sacerdote: 6:9-15. Disposición recta para la salvación: 7:1-8:23.

Juicios divinos y promesa de salvación: 9:1-14:21.

1. Juicio entre los gentiles y salvación de Israel: 9:1-11:17.

Juicio contra los gentiles vecinos: 9:1-7.

El reino mesiánico: 9,8-11:3.

Los pastores, bueno y malo: 11:4-17.

2. Salvación y glorificación de Israel: 12:1-14:21.

Liberación de Jerusalén: “El Salvador, traspasado”:

12:1-14.

Fuente de salvación: la purificación del pueblo: 13:1-9.

Última tribulación de Jerusalén y salvación mesiánica:

14:1-21.

Autenticidad.

Los críticos modernos urgen las diferencias conceptuales y literarias de la primera y segunda parte. Y, sobre todo, las alusiones de tipo histórico de ambas partes parecen reflejar distintas épocas de composición. Así, distinguen por lo menos dos autores en la actual compilación de vaticinios del libro de Zacarías; y, como en el caso del libro de Isaías, hablan del Proto-Zacarías, Deutero-Zacarías y aun Tritio-Zacarías. En efecto, en la segunda parte del libro de Zacarías (c.9-14) hay ausencia total de indicaciones cronológicas, que abundan en la primera parte.

Además, tampoco aparece el nombre del profeta, sino que parece obra de un autor anónimo que cultiva el género *antológico*, es decir, que para expresar sus ideas se inspira en autores proféticos anteriores al destierro babilónico. Se mencionan naciones y pueblos que en la época de Zacarías no tenían relieve histórico, como Asiría⁴, los jebuseos⁵, los filisteos⁶. Asimismo, las expresiones *Efraim*, la *casa de Jacob*¹, parecen referirse al desaparecido reino del norte en 721 a.C. Se alude al terremoto de los tiempos de *Ozías, rey de Judá*⁸, que tuvo lugar hacia el 750 a.C. Por otra parte, estos autores pretenden ver alusiones a hechos de los siglos VI-IV, como la fecha del comienzo del exilio (586), el retorno bajo Zorobabel (537), la terminación del templo (515), el retorno bajo Esdras (458), la terminación de los muros de Jerusalén (444), la victoria de Alejandro Magno sobre los persas en I so (333), la dominación seléucida sobre Palestina (197-142) y la insurrección de los Macabeos (175-161).

Además, mientras en la primera parte del libro de Zacarías la obsesión del profeta es la reconstrucción del templo jerosolimitano, en la segunda no se alude a esta cuestión, ni tampoco a los pilares del judaísmo en la época de la reconstrucción del templo, como son Zorobabel y Josué, personajes en torno a los cuales giran las enseñanzas de las cisiones de la primera parte. A esta diferencia de enfoque hay que añadir el hecho de que los vaticinios de la primera parte son datados y expresamente atribuidos a Zacarías, mientras que los de la segunda parte aparecen anónimos y sin indicaciones cronológicas.

La perspectiva es diferente, y el género literario de expresión también, pues en la primera parte los vaticinios están en forma de visiones de tipo apocalíptico — probablemente ficciones literarias y no visiones reales —, mientras que en la segunda parte desaparece el carácter misionario oracular, que es sustituido por una exposición difuminada, con menos originalidad personal, en la que prevalece el estilo *antológico* o imitativo de frases y concepciones proféticas anteriores al exilio babilónico. Por todas estas razones, la mayoría de los críticos modernos distinguen diversos autores al estudiar el origen de los vaticinios del actual libro de Zacarías⁹.

Frente a esta posición, muchos autores más conservadores pretenden explicar estas anomalías que acabamos de apuntar, en el supuesto de que el profeta Zacarías es el autor de las dos partes del libro de Zacarías¹⁰. Así, creen que la diversidad de enfoque general en ambas partes se debe a la diversa época de la vida de Zacarías en que habrían sido compuestas cada una de las partes. La primera sería del profeta cuando era joven, y el problema acuciante lo constituía la reconstrucción del templo. Más tarde, cuando el templo había sido ya inaugurado y habían muerto los dos corifeos del judaísmo del retorno, Zorobabel y Josué, el profeta no tiene por qué aludir a esta situación y a estos personajes.

Así, suponen que la primera parte habría sido escrita hacia el 520 a.C., mientras que la

segunda sería del mismo autor, pero escrita ya cuando se cuarteaba el imperio persa — época de las derrotas de Zalmis (480), de Platea (479) — por efecto de la sublevación de muchas satrapías, como la de Egipto. Las diferencias de estilo habría que atribuir las, en este supuesto, a la diferencia de edad del mismo autor u. Y las menciones de *Asiria, Filisteo, los jebuseos*, han de explicarse como arcaísmos artificialmente buscados para empalmar con la gran literatura profética de la época preexílica. Esta explicación sería válida también para las menciones de *Efraim* y *José* como sinónimos de Israel.

Mensaje doctrinal.

Las dos ideas teológicas fundamentales del libro de Zacarías son la *Providencia divina*, que tiene un cuidado especial de su pueblo¹², y sobre todo de Jerusalén, capital de la nueva teocracia¹³, en la reconstrucción del templo¹⁴, y sobre las naciones¹⁵. Como los profetas preexílicos, Zacarías urge ante todo una **religión espiritualista, no meramente manifestada con ritos externos culturales**. Ante todo, la verdad, la misericordia, el juicio justo, de modo que *nadie maquine el mal en su corazón*¹⁶. Con esta doctrina **ético-espiritualista, Zacarías se acerca mucho ya al ideal del sermón de la Montaña**.

Otra idea fundamental en el libro de Zacarías es la de la expectación *mesiánica*. En la primera parte del libro — centrada en torno a la persona de Zorobabel como símbolo de la reconstrucción nacional — aparece éste como tipo del *Mesías*, futuro redentor. En la segunda parte desaparece la figura de Zorobabel, y la mente del profeta se proyecta directamente sobre la persona del Libertador que ha de venir y sobre el triunfo de la nueva Jerusalén. **El Mesías es anunciado como Rey¹⁷, justo y victorioso, cuyo reino abarca de un mar al otro; pero al mismo tiempo pobre, cabalgando sobre un asno¹⁸**, inaugurando un reino mesiánico *universal*¹⁹ en el *día de Yahvé*, que será de triunfo y de luz²⁰. Las ideas escatológicas se mezclan en la última parte del libro, y la perspectiva se alarga y difumina sin contornos.

Estilo literario.

San Jerónimo define así el estilo del libro: “Obscurissimus liber Zachariae prophetae et inter duodecim longissimus”²¹. El estilo es *apocalíptico y visionario* en gran parte del libro. Las *visiones* parecen un artificio literario empleado por el autor para expresar simbólicamente ideas principalmente mesiánicas. El profeta presenta a menudo con él a un *ángel intérprete*, según es estilo en la literatura apocalíptica²². La forma literaria de los c.9-14 es más semejante a la de los profetas anteriores al exilio. Es el estilo *antológico* o imitativo de los vaticinios de diversos profetas anteriores, tomando incluso locuciones concretas de éstos para reforzar su punto de vista ante el auditorio, pero sin citar expresamente la fuente de inspiración.

Texto.

Ya hemos indicado que hay diferencias de estilo y de vocabulario entre las dos partes del libro. No obstante, los hebraístas sostienen que el lenguaje de Zacarías es, en general, de calidad, comparable al de los escritos buenos pre-exílicos²³. El TM a veces es oscuro y poco seguro, de forma que no pocas veces resulta más inteligible el texto de los LXX, que frecuentemente refleja un original diferente, que no ha sido comprendido bien por el traductor griego. Como en otros escritos proféticos, algunas veces los versículos están fuera de lugar, y es necesario acudir al contexto general y al paralelismo para reconstruir la posible lección original.

Canonicidad.

El libro de Zacarías figura sin dificultad, desde los primeros tiempos, tanto en el canon judaico como en el cristiano. En el N.T., este libro es citado varias veces por Cristo y los apóstoles²⁴.

¹ El nombre de *Zacarías* es muy común en el A.T. La grafía de la Vulgata está calcada sobre la de los LXX, pues en hebreo es *Zekaryah*. — ² En Is 8:1 se habla de *Zacarías, hijo de Yerebequías*, del que puede ser una variante *Ba-raquíás*. — ³ Cf. Zac 1:1.7; 7:1. — ⁴ Zac 10:10. — ⁵ Zac 9,7. — ⁶ Zac 9:6. — ⁷ Zac 9:10.13; 10,7. — ⁸ Zac 14:5. — ⁹ Hiteig y Ewald opinan que los c.g-14 son anteriores al exilio (sus alusiones a Asiria, los filisteos, los jebuseos, Efraím) y fueron incorporados al libro de Zacarías en el siglo v. Driver y Stade, Nowack, suponen más bien que estos capítulos son de la época de Alejandro Magno (s.iv); de ahí la mención de Grecia (Zac 9:13). En cambio, Kennet, Peake, Wellhau-sen y Martí sostienen que son obra de un autor del siglo u, de la época de los Macabeos. — ¹⁰ Es la opinión tradicional sostenida por Kaulen-Hoberg, Knabenbauer, Goetsberger, Cornely-Merck, Junker, Wright. Cf. VAN HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes* p.579-81. 650-62; S. BULLOUGH, *Verbum Del* II p.78o; HOPFL-MILLER-METZINGER, o.c., 531. — ¹¹ Los que sostienen la unidad de autor urgen el hecho de que frases como el *ojo de Dios* están en ambas partes del libro (cf. 1:6.12; 2:11; 9:15; 10:3; 12:5). — ¹² Zac 8,7-8. — ¹³ Zac 1:14; 8:2. — ¹⁴ Zac 4:10 — ¹⁵ Zac9:5s; 12:2-6; 14:12-15. — ¹⁶ Zac 1:4; 5:3-4; 7:5-10; 8:16-19. — ¹⁷ Zac 9 9 — ¹⁸ *ibid.* — ¹⁹ Zac 14:3-4-9. — ²⁰ Zac 14:1.4.6.7.13.20. — ²¹ San Jerónimo, *Comm. in Zach.*, pról.: PL 25:1417 (1486). — ²² Cf. Dan7:16; 8:16; 9:21; Ap 17:15; 21:9. — ²³ Cf. Van Hoonacker, o.c., p.657-60. — ²⁴ Mt 21:45 y Jn 12:15 citan a Zac 9:9 al hacer la entrada solemne de Jesús en el templo el domingo de Ramos; Mt 26:31 cita a Zac 13:7: “percutiam pastorem et dispergentur oves gregis”; Jn 19,37 cita a Zac 12:10: “videbunt in quem transfuxerunt.”

1. Visiones simbólicas.

Los c.1-6 presentan una serie de visiones simbólicas en las que se encarece la salvación del pueblo judío y la humillación de sus enemigos. La Providencia divina prepara misteriosamente la glorificación de los suyos. El profeta con estas visiones no quiere sino levantar los ánimos de sus compatriotas, haciéndoles pensar en el glorioso futuro que espera al pueblo elegido después de tantas pruebas.

Exhortación a la penitencia (1-6).

¹ El octavo mes del año segundo de Darío llegó la palabra de Yahvé a Zacarías, hijo de Baraquías, hijo de Iddo, el profeta, diciendo: ² Yahvé se irritó fuertemente contra vuestros padres. ³ Diles, pues: Así dice Yahvé de los ejércitos: Volveos a mí, dice Yahvé de los ejércitos, y yo me volveré a vosotros, dice Yahvé de los ejércitos. ⁴ No seáis como vuestros padres, a quienes vocearon los primeros profetas, diciendo: Así dice Yahvé de los ejércitos: ¡Convertios de vuestros malos caminos y de vuestras malas obras! Pero ellos no atendieron, no me escucharon, dice Yahvé de los ejércitos. ⁵ Vuestros padres, ¿dónde están? Y los profetas, ¿viven siempre? ⁶ Pero mis palabras y mis mandatos, lo que mandé yo a mis siervos los profetas, ¿no alcanzó acaso a vuestros padres? Por eso se convirtieron y se dijeron: Ha hecho Yahvé de los ejércitos con nosotros tal como, según nuestros caminos, decretó tratarnos.

Este primer oráculo, o exhortación a la penitencia, tuvo lugar entre octubre-noviembre del 520 a.C. (*octavo mes del segundo año de Darío*, v.1). Luego la iniciación del ministerio profético comenzó unos meses después de la de Ageo. Las circunstancias históricas son las mismas: Judá está bajo el dominio persa, y la vida de la comunidad se desenvuelve en la mayor penuria económica y política, pues los enemigos circunvecinos hacen todo lo posible por evitar que la comunidad de repatriados se organice con vigor. **Zacarías es de la clase sacerdotal¹, pero se le**

llama enfáticamente *el profeta* por su misión excepcional de mensajero de Dios.

El discurso de exhortación a la penitencia (v.2-6) es como una introducción teológica a la colección de oráculos visionarios que contiene el libro. El profeta insiste en el castigo infligido a los antepasados como lección para los presentes. Para ello recalca que la sociedad organizada y aparentemente gloriosa antigua ha desaparecido: Vuestros *padres, ¿donde están?* (v.6). La situación ahora es bien triste, pues toda la grandeza, orgullo de las generaciones pasadas, ya no existe.

Por otra parte, no deben hacerse ilusiones, pues puede llegar el momento en que Dios abandone a su pueblo y le retire sus enviados los profetas: *y los profetas, ¿viven siempre?* Ciertamente que sus predicciones se cumplen infaliblemente, porque son mensajes de Dios; pero ellos mismos no son eternos. Zacarías recuerda que los antepasados **reconocieron la mano de Dios en los castigos enviados**, y ahora pide a sus contemporáneos que saquen las mismas consecuencias para que Yahvé vuelva a ellos.

Visión de los caballos y los caballeros (7-17).

⁷ A veinticuatro del mes undécimo, que es el mes de Sebat, del año segundo de Darío, fue la palabra de Yahvé a Zacarías, profeta, hijo de Baraquías, hijo de Iddo, diciendo: ⁸ Vi de noche a un varón que cabalgaba en un caballo rojo y estaba entre los montes en el valle ²; detrás de él había caballos rojos, alazanes y blancos. ⁹ Yo entonces pregunté: ¿Qué son éstos, mi señor? Y el ángel que me hablaba me dijo: Voy a darte a saber quiénes son éstos; ¹⁰ pero el que estaba entre los montes ³ tomó la palabra y dijo: Estos son los que Yahvé ha mandado a recorrer la tierra. ¹¹ Luego hablaron ellos al ángel de Yahvé que estaba entre los montes ⁴ y le dijeron: Hemos recorrido la tierra, y toda está quieta y tranquila. ¹² Y habló el ángel de Yahvé, diciendo: ¡Oh Yahvé de los ejércitos! ¿hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las que estás irritado desde hace setenta años? ¹³ Y Yahvé dirigió al ángel que conmigo hablaba palabras amables, palabras consoladoras. ¹⁴ El ángel que hablaba conmigo me dijo: Clama diciendo: Así dice Yahvé de los ejércitos: Siento gran amor hacia Jerusalén y hacia Sión, ¹⁵ y estoy muy airado contra las naciones que ahora están tranquilas, porque yo estaba un poco airado, pero ellas agravaron el mal. ¹⁶ Por tanto, así dice Yahvé: Yo me he vuelto misericordioso hacia Jerusalén, y mi casa será allí reedificada, dice Yahvé de los ejércitos, y sobre Jerusalén se tenderá el cordel. ¹⁷ Clama también diciendo: Así dice Yahvé de los ejércitos: Aún rebotarán mis ciudades de abundancia de bienes, y Yahvé consolará a Sión y elegirá a Jerusalén.

La visión es complicada y oscura, pues parece retocada en el texto ⁵. El profeta en esta visión se hace eco de las inquietudes de sus contemporáneos, que están ansiosos de la manifestación de la anunciada era mesiánica, que debía ser precedida, según las profecías, de una gran conmoción de las naciones. Zacarías quiere salir al paso del desánimo general, y en esta serie de visiones anuncia la futura gloria de Jerusalén y del pueblo elegido después de un juicio punitivo sobre las naciones.

En la primera visión intervienen varios personajes, que complican la escena para después explicar el simbolismo de cada uno. Aparecen claramente en la escena el *profeta* que recibe la visión; el *ángel intérprete*, que explica al profeta el sentido de la visión (v.9.13.14), y *Yahvé*. Pero, además, aparece un *ángel de Yahvé*, que en los v. 11-12 se identifica con el *caballero* que está *entre los montes*. Detrás de él aparecen, según el texto hebreo, *tres* caballos: rojos, *alazanes* y

blancos (v.8). Según los LXX, son *cuatro* caballos: rojos, alazanes, manchados y blancos. Y parece mejor este número cuádruple en paralelismo a los *cuatro carros* del c.6 que deben recorrer la tierra. Por otra parte, Zacarías en su simbolismo tiene preferencia por el número *cuatro*⁶. También en nuestro capítulo los caballos deben *recorrer la tierra* (v.10).

En este supuesto, los *cuatro* caballos corresponderían a los cuatro puntos cardinales, que debían ser visitados por los emisarios de Dios para que se enterasen de la situación de toda la tierra y lo comunicaran *al ángel de Yahvé que estaba entre los montes* (v.11). Supuesta esta distribución, el simbolismo es fácil de captar. El *ángel de Yahvé, o caballero entre los montes*, es el valedor o ángel tutelar de los intereses del pueblo elegido. Los *cuatro caballeros* son cuatro mensajeros anónimos, que son una dramatización ideal de la Providencia divina, que alcanza a los cuatro confines del orbe (los colores de los caballos son convencionales, para distinguirlos entre sí. Los cuatro mensajeros divinos están a las órdenes del ángel tutelar (*ángel de Yahvé o caballero entre los montes*) para trasladarse a los cuatro confines del orbe *c* informarse de su situación y después entregar la información a su jefe *ángel de Yahvé; y*, en efecto, le dan cuenta de su misión (v.11).

La noticia que traen es poco confortadora para el ángel tutelar de los intereses de la comunidad judía: *la tierra está quieta y tranquila*; lo que equivalía a decir que las cosas continuarían como hasta ahora, e.d., no se vislumbraba la conmoción deseada entre las naciones como preludio de la era mesiánica. De ahí la angustiada interrogación del *ángel de Yahvé* (encarnación de los intereses del pueblo elegido): *¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén y de las ciudades de Judá?* (v.12). La tranquilidad reinante bajo Darío parece indicar que la situación actual, en plan de inferioridad, de Jerusalén y de Judá va a continuar indefinidamente a pesar de las antiguas promesas de restauración gloriosa después del juicio sobre los pueblos paganos.

En realidad, el castigo sobre Judá sobrepasa ya la antigua profecía de Jeremías, que hablaba de setenta años de opresión y cautividad⁷, pues Yahvé sigue airado contra Judá *desde hace setenta años* (v.12). El número *setenta* indica una amplia generación como en la profecía de Jeremías; pero los años pasan y la restauración gloriosa de Judá no se vislumbra cercana. Esta es la preocupación angustiada **del ángel de Yahvé (caballero entre las montañas)**, que representa los intereses de Judá. La respuesta de Yahvé es consoladora, y es dirigida directamente al ángel intérprete del profeta: *Yahvé dirigió al ángel que conmigo hablaba palabras amables y consoladoras* (v.13).

El mensaje de éste es en extremo esperanzador, pues Yahvé declara que siente un amor especial por Jerusalén (v.14), y, por otra parte, va a exigir justicia de las *naciones que ahora están tranquilas* en razón del enojo transitorio de Yahvé contra su pueblo, permitiendo dominen sobre ella por algún tiempo; pero se han excedido en su papel de instrumentos de su justicia (*pero ellas agravaron el mal* decretado por Dios contra Judá), y por eso llega la hora de la revancha. Se acerca la hora de la rehabilitación gloriosa de Judá como colectividad. El templo de Yahvé, símbolo de la protección a su pueblo, volverá a reedificarse (v.16), y en *Jerusalén se tenderá el cordel* para reconstruirla como en los tiempos gloriosos pasados. Y de nuevo *rebosarán las ciudades* (de Judá) *de abundancia de bienes en una nueva teocracia gloriosa*⁸.

Visión de los cuatro cuernos y de los cuatro. artesanos (18/1-21/4)

¹⁸ (1) Luego alcé mis ojos y miré, y vi cuatro cuernos, ¹⁹ (2) y pregunté al ángel que hablaba conmigo: Y éstos, ¿qué son? El me respondió: Estos son los cuernos que dispersaron a Judá. ²⁰ (3) Mostróme luego Yahvé cuatro artesanos, ²¹ (4) y yo pregunté: ¿Qué van a hacer éstos? Me respondió, diciendo: Aquéllos son los cuernos

que dispersaron a Judá de modo tal, que no pudo ya levantar cabeza, y éstos vienen para rodear⁹ a aquéllos y destruir los cuernos de las gentes que alzaron el cuerno sobre la tierra de Judá para dispersarla.

Estos dos pequeños oráculos desarrollan las ideas de la anterior visión sobre el castigo de las naciones y la resurrección de Judá¹⁰. La ilación con la visión anterior es artificial, pues el profeta las presenta simplemente como un espectador que ve desfilar ante sus ojos diversos cuadros simbólicos. Naturalmente, en la concepción de estas visiones hay mucho de puro artificio literario. El sentido de ambas visiones es claro: el profeta ve primero *cuatro cuernos* o potencias, que simbolizan el conjunto de poderes o reinos que históricamente han oprimido a Judá. El número *cuatro* no tiene más misterio que designar los cuatro puntos cardinales, la *totalidad* de los reinos paganos opuestos al pueblo de Dios¹¹.

A ellos Dios les opone cuatro *artesanos* (o trabajadores en piedra, metal o madera) que van a *destruir los cuatro cuernos*, o potencias paganas opresoras de Judá. Estos *cuatro artesanos* son cuatro *instrumentos* de la justicia divina, que bien pueden ser *angeles* o personificación de fuerzas naturales o sobrenaturales **utilizadas por Dios para cumplir su justicia sobre las naciones opresoras paganas.**

1 Sobre los nombres que aquí aparecen véase Neh 5:16; 10:35; 12:14. — 2 El TM dice: “entre los mirtos que había en una hondonada o valle.” Así la *Bib. de Jér.* Los LXX: “entre los montes.” — 3 TM: “mirtos.” — 4 TM: “mirtos.” — 5 La fecha *veinticuatro del mes undécimo, que es el de Sebat*, puede ser indicación cronológica que afectaba a las seis primeras visiones. El mes *Sebat* era el undécimo según el calendario asiro-babilónico aceptado, que se distribuía del modo siguiente: 1, *Nisán*; 2, *Ijrw*; 3, *Siwan*; 4, *Tamuz*; 5, *Ab*; 6, *Elul*; 7, *Tishri*; 8, *Marjessahwan*; 9, *Kislew*; 10, *Tebet*; 11, *Sebat*; 12, *Adar*. — 6 Cf. Zac2,i.3; 6:5. — 7 Cf. Jer 25:12. — 8 Sobre la interpretación de estos símbolos véase el libro de D. BUZY *Les symboles dans*

2. La Restauración de Jerusalén.

Visión del varón con la cuerda de medir (1-9).

¹ (5) Alcé de nuevo los ojos, miré, y vi a un varón que tenía en la mano un cordel de medir, ² (6) y le pregunté: ¿Adonde vas? El me respondió: A medir a Jerusalén para ver cuánta es su anchura y cuánta su longitud. ³ (7) Apareció el ángel que hablaba conmigo, y vi que venía a su encuentro otro ángel, ⁴ (8) que le dijo: ¡Corre! Di a ese joven: Sin murallas será habitada Jerusalén; tal será en ella la muchedumbre de hombres y animales. ⁵ (9) Y yo seré para ella, dice Yahvé, muro de fuego en derredor, y seré su gloria en medio de ella.

Después de anunciar el castigo sobre las naciones paganas opresoras de Judá, el profeta nos presenta otra visión en la que se simboliza plásticamente la futura grandeza de Jerusalén. El profeta contempla en visión a un joven con un *cordel de medir*, pues quiere saber cuánta es la anchura y la longitud de Jerusalén (v.2/6). El profeta aquí le pregunta, sin intermediario, al joven qué es lo que pretende hacer. Después de oír su respuesta, entra en escena el *ángel intérprete*, dispuesto a citar explicaciones más amplias al profeta, aunque un nuevo *ángel* explica al intérprete el verdadero sentido simbólico de la acción del joven: Jerusalén será tan grande en el futuro, que no tendrá murallas, y, por tanto, es inútil querer medir su perímetro. Jerusalén será una inmensa ciudad abierta guardada por el mismo Yahvé, que formará en torno a ella como *un muro de fuego* infranqueable a los posibles invasores (v.5/8).

Zacarías no podía presentar a sus compatriotas, que se ocupaban penosamente en recons-

truir su ciudad, un horizonte más optimista. **Jerusalén superará el esplendor antiguo y estará bajo la especialísima y personal protección de su Dios.** Como siempre, los profetas proyectan su mirada hacia los **tiempos mesiánicos**, conforme a las promesas recibidas. Su misión era sostener y fomentar el fuego de la esperanza en sus compatriotas para que no se dejaran llevar del desánimo y de la desesperación ante tantas pruebas y contrariedades. Los profetas anteriores al exilio anunciaban la era venturosa mesiánica después del cautiverio babilónico, pero la realidad en los tiempos de Zacarías era muy otra, y la perspectiva de una inmediata inauguración de los tiempos mesiánicos se alejaba indefinidamente a menos que hubiera una intervención súbita de Dios.

Llamamiento a los exilados (6-17).

⁶ (¹⁰) ¡Hala, hala! Huid de la tierra del aquilón, oráculo de Yahvé, pues a los cuatro vientos del cielo os aventaré, oráculo de Yahvé. ⁷ (¹¹) ¡Hala, Sión! ¡Ponte a salvo, tú que habitas en Babel! ⁸ (¹²) Porque así dice Yahvé de los ejércitos: Después de la aflicción me ha enviado a las gentes que os despojaron, porque el que os toca a vosotros toca a la niña de mis ojos². ⁹ (¹³) Porque he aquí que yo agito mi mano contra ellos, y serán presa de quienes fueron sus esclavos, y sabréis que Yahvé de los ejércitos me ha enviado. ¹⁰ (¹⁴) Jubila y regocíjate, hija de Sión, porque llegaré y habitaré en medio de ti, oráculo de Yahvé. ¹¹ (¹⁵) Aquel día se unirán a Yahvé muchas gentes, que serán mi pueblo, y yo habitaré en medio de ti, y sabrás que Yahvé de los ejércitos me ha enviado a ti. ¹² (¹⁶) Yahvé poseerá a Judá, su heredad, en la tierra santa, y será Jerusalén su elegida. ¹³ (¹⁷) Calle toda carne ante Yahvé, que se ha despertado de su santa morada.

La exhortación a salir de Babilonia, *la tierra del aquilón*, tiene mucho de semejante con Is 48:205: “Salid de Babilonia, huid de los caldeos con cantos de alegría..” Es frecuente la dependencia ^ de Zacarías de oráculos proféticos anteriores. El profeta, por ficción literaria, se traslada a los tiempos de la cautividad, y anuncia la liberación gloriosa de sus compatriotas. En la visión anterior se hablaba del castigo que iban a infligir los *cuatro artesanos* (instrumentos -de la justicia divina) a los *cuatro cuernos*, o conjunto de potencias enemigas del pueblo israelita. Ahora en los v. 10-13 se concreta más el castigo sobre la gran potencia opresora, Babilonia.

Ha llegado la hora de la justicia divina para el opresor y de la liberación para los exilados, que van a abandonar en masa a la gran metrópoli: *a los cuatro vientos os aventaré* (v.6/10). Dios va a castigar a las *gentes que despojaron* a Israel, su pueblo predilecto, al que no se puede tocar impunemente: *el que os toca a vosotros toca a la niña de mis ojos* (v.8/i2b). Es la hora de la revancha para los exilados, condenados hasta ahora a la esclavitud: *serán presa de quienes fueron sus esclavos* (v.9/13). Se abre la nueva era gloriosa para Judá, en la que Yahvé volverá a habitar en Sión (v. 10/14), y se formará la nueva teocracia de los tiempos mesiánicos, de la que participarán también los gentiles: *aquel día se unirán a Yahvé muchas gentes, que serán mi pueblo* (v. 11/15). **Es el anuncio del universalismo mesiánico, característico de los grandes vaticinios mesiánicos** ³.

Sin embargo, Judá conservará su rango de nación predilecta, pues en ella morará Yahvé como en su *heredad en la tierra santa*, la primogénita y predilecta de las naciones: *será Jerusalén su elegida* (v.12/i6). Ante el gran acontecimiento que se avecina, el juicio sobre las naciones, el profeta invita a un silencio respetuoso: *calle toda carne ante Yahvé, que se ha despertado de su santa morada* (v.13/17). Yahvé estaba aparentemente dormido, y había permitido a las nacio-

nes opresoras que descargarán su rabia sobre Judá; pero de repente ha *despertado de su santa morada*, la ciudad de Jerusalén o los cielos superiores donde especialmente reside, desde donde dirige el curso de la historia humana.

¹ *Aflición*, traducción de Hoonacker de la palabra Kabod, que suele significar *gloria*. — ² El TM dice de sus ojos. Pero el cambio de persona parece exigido por el contexto. — ³ Cf. Miq 4:1s; Zac 8:2os.

3. Cuarta visión.

Rehabilitación del sumo sacerdote (1-5).

¹ Y me hizo ver a Josué, el sumo sacerdote, que estaba en pie delante del ángel de Yahvé y tenía a su diestra a Satán para acusarle. ² Y (el ángel de) Yahvé dijo a Satán: ¡Que Yahvé te reprima, oh Satán, que Yahvé te reprima, pues El ha elegido a Jerusalén! ¿No es por ventura ése un tizón que acaba de ser arrebatado a la hoguera? ³ Porque estaba Josué vestido de vestiduras inmundas, y así en pie delante del ángel. ⁴ Este mandó, hablando a los que estaban delante de él: Quitadle las vestiduras inmundas y vestidle las vestiduras de ceremonia, ⁵ y poned sobre su cabeza una tiara pura. Ellos pusieron la tiara sobre su cabeza y le vistieron de las vestiduras de ceremonia, y el ángel de Yahvé, puesto en pie, le dijo: Mira, he quitado de ti tu iniquidad y te he vestido de las vestiduras de ceremonia.

Después de anunciar el castigo de los pueblos opresores de Judá y la rehabilitación gloriosa de ésta, el profeta concreta en esta visión cómo debe organizarse la sociedad. Tres personajes intervinieron en esta escena ¹: el *ángel de Yahvé*, que preside la escena; el Sumo *sacerdote* Josué, que es presentado como un *tizón que acaba de ser arrebatado de la hoguera* (v.2), rescatado del exilio. Al lado de él aparece *Satán* o el *Adversario*, pues éste es significado específico de la palabra hebrea, y su oficio es probar a los hombres, acusándolos ante Yahvé². En la escena que estudiamos parece que quiere oponerse a que se invista a Josué de nuevas vestiduras.

El *sumo sacerdote* simboliza aquí a la *comunidad judía*, que debe quitarse sus *vestiduras inmundas*, o vicios inveterados, y revestirse de otras nuevas, **conforme a las exigencias de la nueva teocracia**. Y particularmente, *Josué* simbolizaba la *clase sacerdotal*, cuya apostasía y olvido de sus deberes había sido causa principal del desvarío del pueblo y, en consecuencia, de la catástrofe nacional. En el nuevo estado de cosas, **el sacerdocio debe aparecer purificado ante Yahvé**, que se encargará de orillar las dificultades que puedan oponerse a la instauración del nuevo orden de cosas: *Que Yahvé te reprima, ¡oh Satán!* (símbolo de la oposición al pueblo elegido). (v.2). Es inútil que Satán se obstine en oponerse a la implantación de la nueva teocracia, pues Yahvé *ha elegido a Jerusalén*.

Pero esto exige un nivel de vida religiosamente incontaminado: por eso le quita las *vestiduras inmundas*, cambiándoselas por *vestiduras de ceremonia* (v.4). Es la investidura solemne de Josué como sumo *sacerdote*, con lo que se indicaba la restauración oficial y plena de la clase sacerdotal con sus derechos y privilegios. Contra esta resurrección plena del sacerdocio, como base de la nueva teocracia, lucha *Satán*, que simboliza aquí a los enemigos del pueblo elegido. No debemos perder de vista que nos hallamos **ante dramatizaciones ideales creadas por el profeta en función de ideas a expresar**.

Promesa a Josué, sumo sacerdote (6-10).

⁶ El ángel de Yahvé conjuró a Josué, diciendo: Así habla “Yahvé de los ejércitos: ⁷ Si andas por mis caminos y eres fiel a mi ministerio, administrarás también mi casa y guardarás mis atrios, y yo te daré puesto entre estos que están aquí. ⁸ Escucha, pues, Josué, sumo sacerdote, tú y tus compañeros que se sientan delante de ti, pues son varones de presagio. He aquí que yo hago venir a mi siervo “Germen.” ⁹ Pues he ahí la piedra que yo he puesto ante Josué; sobre esta única piedra hay siete ojos, y labraré yo mismo su escultura, dice Yahvé de los ejércitos, y aquel mismo día quitaré de la tierra la iniquidad. ¹⁰ Aquel día, dice Yahvé de los ejércitos, convidaréis cada uno a su vecino bajo la parra y bajo la higuera.

Una, vez revestido de atuendos de ceremonia sacerdotales, el ángel de Yahvé invita a Josué a ser fiel a su vocación de sacerdote, administrando la *casa* o templo de Yahvé; y como premio se le da un *puesto entre los que están* con el *ángel de Yahvé* (v.7). ¿Quiénes son estos misteriosos *asistentes*? La frase es oscura y, dado el ambiente angeológico apocalíptico del fragmento, parece se insinúa que Josué, como sumo sacerdote, tendrá una misión análoga a la de los *ángeles, que rodean a Dios en el sagrado ministerio*. A continuación el ángel de Yahvé se dirige enfáticamente a Josué y a sus compañeros *que se sientan delante* (v.8), e.d., sus colegas de inferior grado en el sacerdocio, y les dice que serán *varones de presagio, en cuanto que simbolizan ahora la restauración plena del culto sacerdotal*.

Después la atención de la escena se fija en otro personaje misterioso: *He aquí que yo hago venir a mi siervo “Germen”* (v.8b). ¿Quién es este *Germen* que aparece en plan paralelo con la clase sacerdotal, simbolizada en *Josué*? El contexto parece sugerir que ese *Germen* es *Zorobabel*, representante de la autoridad civil y principal promotor de la reconstrucción del templo. Por el v.9 se ve que la preocupación del profeta es el remate de la obra del templo, pues se habla de una *piedra* puesta por Dios *ante Josué; sobre esta única piedra hay siete ojos*. Es la piedra cimera del templo, objeto de la especialísima solicitud de Yahvé (*y labraré yo mismo su escultura*). Esta piedra está bajo la protección de Dios. Los *siete ojos* simbolizan la atención extrema con que Yahvé la considera como objeto de su predilección ³.

Los anhelos del profeta eran la terminación del templo, lo que sería el preludio de los tiempos mesiánicos: *aquel día quitaré de la tierra la iniquidad*. Después sigue el consabido cuadro idílico de los tiempos mesiánicos: *Aquel día convidaréis cada uno a su vecino bajo la parra y la higuera* (v.10).

Se ha discutido el carácter *mesiánico* del fragmento. Unos autores entienden la palabra *Germen* en sentido estricto *mesiánico* directo, como si este vocablo designara expresamente al *Mesías personal* futuro ⁴. Estos autores alegan que la palabra *Germen* en otros textos proféticos designa al *Mesías* propiamente tal ⁵. Por otra parte, Zacarías parece que habla del futuro, mientras que Zorobabel ya existía cuando hablaba; y, además, supone **que al aparecer el Mesías vendrá la inauguración mesiánica: desaparecerá la iniquidad de la tierra** (v.9).

No obstante, los que sostienen que aquí *Germen* se aplica a *Zorobabel* ⁶ observan legítimamente que en Zac 6:12 la palabra *Germen* se aplica ciertamente a *Zorobabel*, que tiene por misión reedificar el templo. Por otra parte, el que el profeta hable en futuro es un artificio literario apocalíptico, y el hecho de que se presente la inauguración mesiánica después de terminarse el templo se ha de explicar por la falta de perspectiva histórica que es característica de la revelación profética.

No obstante, los autores católicos que sostienen que *Germen* aquí designa primariamente a *Zorobabel* le consideran como *tipo* del *Mesías* y aun su antepasado real. En Zac 6:12 se dice: “He aquí que el varón cuyo nombre es *Germen* (*Zorobabel*) y del cual se producirá *germinación*..” Sin duda que el profeta consideraba a *Zorobabel* como el anillo de una cadena que había de desembocar en el *Mesías*¹. *Zorobabel* era uno de los grandes representantes de la dinastía dauidica, y por su misión de reorganizador de la comunidad de repatriados del exilio era tipo del gran organizador de la nueva teocracia mesiánica definitiva.

¹ El texto es oscuro; hemos preferido el de los LXX, como menos retocado. En el v.2, en vez de *Yahvé*, leemos con la mayoría *ángel de Yahvé*, exigido por el contexto, pues de lo contrario no podría explicarse que *Yahvé* dijera en *tercera* persona: “Que *Yahvé* te reprima.” — 2 Cf. Job 1:6; 1 Crón 21:1. — 3 Hoonacker, siguiendo a Wellhausen, traduce, en vez de ojos del TM, *caras*; pero parece una acepción muy rebuscada. Según su versión, las *siete caras* simbolizarían la perfección de la escultura de la piedra preciosa. Nuestra versión coincide con la de la *Bible de Jérusalem*. — 4 Así M. J. Lagrange, *Les prophéties messianiques des derniers prophètes*: RB 15 (1906) p.70-72. De la misma opinión son San Jerónimo, Trochen, Crampón, Knabenbauer. — 5 Cf. Jer 23:5; 33:15. — 6 Hoonacker, J. Touzard, D. Buzy (o.c., p.362-368.402-405), E. Tobac, F. Ceuppens. — 7 Sobre esta profecía véanse M. J. Lagrange, *Les prophéties messianiques des derniers prophètes*: RB 15 (1906) p.70-72; A. Van Hoonacker, o.c., p.612s; D. Buzy, *Les symboles de l'A.T.* P.362s; E. Tobac, *Les prophètes d'Israel* (1921) p.494s; J. Touzard: RB 12 (1913) p.28ys; L. Dennefeld, *Messianisme*: DTG 10 (1920) 1486; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935) p.435s; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes* p.226.

4. Visión del candelabro con los dos olivos.

¹ El ángel que hablaba conmigo vino y me despertó como a hombre que despierta de su sueño, ²y me dijo: ¿Qué ves? Yo le respondí: Miro y veo un candelabro todo de oro, con un vaso encima y sus siete lámparas, y siete tubos desde las lámparas al vaso que está encima, ³y a su lado dos ramos de olivo, el uno a la derecha del vaso y el otro a la izquierda. ⁴ Y proseguí diciendo al ángel que hablaba conmigo: ¿Qué es esto, mi señor? ⁵ El entonces me habló, respondiendo: ¿No sabes lo que es eso? Yo le dije: No, mi señor. ⁶ Entonces él me habló, diciendo: He aquí la palabra de *Yahvé* a *Zorobabel*. Dice: No con ejército, no con fuerza, sino por mi espíritu, dice *Yahvé* de los ejércitos. ⁷ ¿Qué eres tú, montaña grande? Allánate ante *Zorobabel*. El pondrá la piedra de remate en medio de aclamaciones: ¿Qué hermosa es, qué hermosa es! ⁸Y me llegó la palabra de *Yahvé*, diciendo: ⁹ Las manos de *Zorobabel* cimentaron esta casa, y sus manos la acabarán, y sabrás que *Yahvé* de los ejércitos me ha enviado a vosotros. ¹⁰ Porque los que han despreciado el día de las cosas modestas, verán gozosos en la mano de *Zorobabel* la piedra reservada. Esos siete son los ojos de *Yahvé*, que observan la tierra en toda su redondez. ¹¹ Yo proseguí, diciendo: Y esos dos olivos a derecha e izquierda del candelabro, ¿qué son? ¹² Y tomando por segunda vez la palabra, pregunté: ¿Qué son esos dos ramos de olivos que están cerca de los tubos por donde baja el aceite? ¹³ El me respondió, diciendo: ¿No sabes lo que son éstos? Yo respondí: No, mi señor. ¹⁴ El me dijo: Son los dos hijos del óleo que están delante del Señor de toda la tierra.

La visión es complicada: un candelabro con siete brazos o lámparas, que comunican por tubos con un recipiente superior, y a la derecha e izquierda de éste, dos olivos que proveen de aceite el recipiente. Las *siete lámparas* son los *siete ojos de Yahvé*, que observan la tierra (v.10); e.d., la providencia minuciosa de Dios, que ahora se preocupa sobre todo del *candelabro*, que no es otro que el *templo* de Jerusalén en construcción. Los dos *olivos* que proveen de aceite al recipiente, que a su vez alimenta las lámparas del candelabro, son los dos protagonistas principales de la reconstrucción del templo: *Josué* y *Zorobabel* El *candelabro* con *siete lámparas* corresponde a la

pedra sobre la que hay siete ojos de 3:9. Es el símbolo del templo terminado. A Josué y a Zorobabel se les llama hijos *del óleo*, e.d., **ungidos, porque representaban la doble autoridad religiosa y civil, y, como tales, son los unguados del Señor.**

Los v.6b-10a parecen desplazados, pues interrumpen la explicación de la visión del *candelabro*, mientras que encajan bien a continuación del c.3, donde se habla de la edificación del templo. Dios dice a Zorobabel que no son los medios humanos los que sólo cuentan para terminar la gran obra de la reconstrucción del templo, sino el *espíritu de Yahvé* (v.6b). En 3:9 se decía que sería Yahvé quien remataría la obra, poniendo la piedra cimera sobre la que descansaban los *siete ojos* de su providencia. Ahora en 4:6b se continúa normalmente la misma relación lógica.

Sin duda que las dificultades que se presentan para terminar la magna obra de la reconstrucción de la casa de Dios son grandes, pero tendrán que allanarse ante -la decisión de Zorobabel: *¿Qué eres tú, montaña grande?* (v.7). Los obstáculos a primera vista se levantan como una *montaña* imponente infranqueable; pero, con la ayuda de Dios, todas las dificultades se desvanecerán: *Allánate* (o tendrás que allanarte) *ante Zorobabel*, instrumento de la Providencia omnipotente divina. Llegará el momento en que éste pondrá *la piedra de remate* y el pueblo prorrumpa en aclamaciones de alegría: *¡Qué hermosa es, qué hermosa es!* (v.7).

De este modo, el mismo Zorobabel, que había puesto los cimientos inmediatamente después de la repatriación (año 538 a.C.), pondrá su piedra cimera (v.9). A pesar de los largos años de interrupción por las dificultades puestas por las poblaciones vecinas, la obra está en vías de inmediata terminación. Y entonces los que al principio de la reconstrucción se mostraban escépticos sobre el éxito de la obra, dados los medios modestos con que se contaba (*los que han despreciado el día de las cosas o comienzos modestos*, v.10), exultarán al ver *en manos de Zorobabel la piedra reservada* o cimera, tan ansiosamente deseada.

1 En hebreo, "la piedra, plomo." LXX: "piedra de plomo." Un ligero cambio nos da la versión "piedra reservada" o separada.

5. Nuevas Visiones.

Visión del rollo volando (1-4).

¹ Yo alcé de nuevo mis ojos y vi en visión un rollo volando. ² Preguntóme él: ¿Qué ves? Respondí: Veo un rollo de veinte codos de largo y diez de ancho que vuela. ³ El entonces me dijo: Esto es la maldición que sale sobre la haz de la tierra, porque, conforme a ella, todo ladrón será arrojado de aquí; conforme a ella, todo perjurio será arrojado de aquí. ⁴ Yo la he desencadenado, dice Yahvé de los ejércitos, y caerá sobre la casa del ladrón y sobre la casa del que en falso jura por mi nombre, y permanecerá en medio de su casa hasta consumir maderas y piedras.

La visión, como conjunto, es clara en su simbolismo. El profeta ve en los aires un *rollo volando* de diez metros de largo por cinco de ancho (*veinte codos de largo por diez de ancho* era la extensión del recinto llamado santo en el templo). El número no parece tener ningún sentido alegórico. Zacarías escogió este número según las dimensiones conocidas del santo del antiguo templo. Como sacerdote, procura sacar sus símbolos de su ambiente cultural, como antes calcó la visión del *candelabro* sobre el famoso candelabro del templo con siete brazos. Las dimensiones, pues, del *rollo volando* se dan para indicar las grandes proporciones del mismo, lo suficientes para llamar la atención. Ese *rollo volando* simboliza *la maldición que sale sobre la tierra* (v.3).

El profeta, pues, concibe a la justicia divina como planeando sobre la tierra de Palestina para descargar sus maldiciones sobre los *ladrones* y *perjuros* ! Entre los repatriados había muchos que vivían al margen de la Ley de Dios, a pesar de las pruebas pasadas. Y por eso Dios quiere purificar la *tierra santa* de todos los pecadores, que serán arrojados fuera. La *maldición caerá sobre la casa del ladrón*,. (v.4) para arruinarla totalmente, consumiendo hasta sus *maderas* y *piedras*. Será como una polilla, que todo lo consume lentamente.

La visión del “efa” volando (5-11).

⁵ Apareció el ángel que hablaba conmigo, y me dijo: Alza tus ojos y mira lo que aparece. ⁶ Yo dije: ¿Qué es? Y él me respondió: Es un “efa” que aparece, y añadió: Es su iniquidad en toda su tierra. ⁷ Y vi que se alzaba una tapadera de plomo, y en medio del “efa” estaba sentada una mujer. ⁸ El me dijo: Ahí tienes a la iniquidad, y la echó en medio del “efa” y tapó su boca con la tapadera de plomo. ⁹ Yo alcé los ojos y vi aparecer dos mujeres. Soplaba el viento en sus alas, que eran como alas de cigüeña, y alzaron el “efa” entre la tierra y el cielo. ¹⁰ Yo dije al ángel que hablaba conmigo: ¿Adonde llevan el “efa”? ¹¹ El me respondió: A hacerle casa en la tierra de Senaar para prepararla y colocarla allí sobre su asiento².

Nueva visión sobre la purificación del país de Yahvé. El profeta ve un *efa* en el aire (recipiente de áridos de unos 39 l.); en él, según la explicación del ángel, va la *iniquidad*, figurada en una *mujer* (v.7) que está acurrucada en ella. El ángel abre la tapadera de plomo para que el profeta la contemple. Como ella hace ademán de querer salir, el ángel cierra de nuevo. Después aparecen *dos mujeres con alas como de cigüeña* (v.9), que levantan el *efa* entre el cielo y la tierra y se lo llevan a *la tierra de Senaar* o Babilonia (v.11), donde será depositado para quedar allí de modo permanente. El simbolismo de la visión es claro, pues el mismo profeta nos da la clave para su significado. La *iniquidad* va a desaparecer de la *tierra santa* para habitar en el sitio tradicional del paganismo impuro, la Mesopotamia, de tristes recuerdos para los repatriados. La visión, pues, continúa el pensamiento de la anterior, **en cuanto que se urge la pureza ideal en que va a quedar la tierra de Yahvé para que surja la nueva teocracia.**

¹ El texto griego dice, en vez de “el ladrón será arrojado,” “será castigado,” versión que prefiere D. Buzy (o.c., p.377). — ² El texto hebreo es oscuro. La *Bib. de Jér.* traduce: “para preparar un zócalo donde lo colocarán.”

6. El Castigo de los enemigos de Israel.

Visión de los cuatro carros (1-8).

¹ De nuevo alcé los ojos, y mirando una visión, vi cuatro carros que salían de entre dos montes; los dos montes eran de bronce. ² El primer carro tenía caballos rojos; el segundo, caballos negros; ³ el tercer carro, caballos blancos, y el cuarto, caballos bayos, todos muy veloces. ⁴ Entonces, hablando al ángel que conmigo hablaba, dije: Y éstos, ¿qué son, mi señor? ⁵ El ángel respondió, diciendo: Esos son los cuatro vientos del cielo, que vienen a presentarse al señor de toda la tierra. ⁶ El de los caballos negros va al norte; el de los blancos, al occidente *, y el de los bayos, al mediodía. ⁷ Píafaron, pues, los corceles, queriendo partir para recorrer la tierra, y él dijo: Id, recorred la tierra. ⁸ Me llamó y me habló, diciendo: Los que van hacia el norte han cal-

mado mi alma en la tierra del aquilón.

La visión es similar a la del c.1. El profeta ve *cuatro carros* con sus caballos respectivos *que salían entre dos montes* (v.1), que bien pueden ser el de Sión y el de los Olivos, entre los que se asentaba el santuario de Yahvé. Esos dos montes son *de bronce*, con lo que se indica su estabilidad incommovible. Los *cuatro carros* con sus caballos simbolizan los *cuatro vientos*, que están al servicio del Señor *de toda la tierra* (v.6) como dóciles ministros. Son una personificación de los medios que tiene Dios para gobernar y controlar todos los confines del mundo. Como en el c.1 los caballos recorrían toda la tierra para informarse del estado de ella, aquí estos *cuatro carros* son mensajeros de Dios a *los cuatro vientos* para cumplir sus órdenes.

En el v.6 se especifica la misión de cada uno según las cuatro direcciones, aunque falta el grupo primero de los caballos rojos. Probablemente se perdió en el texto original, pues la construcción de la frase del texto actual en el v.6 es extraña desde el punto de vista sintáctico². Por otra parte, los colores de los caballos no tienen valor alegórico, sino que son para distinguir los distintos grupos, aunque el color *negro*, que se dirige al norte para llevar la mortandad y la ruina, haya podido ser escogido intencionalmente por la relación del color *negro* y la *muerte*. La *tierra del aquilón* es Mesopotamia, Babilonia, pues las invasiones asirías y babilónicas llegaron a Palestina por el *norte*.

Los emisarios, pues, de Yahvé se fueron a esta región, calmando así su *alma* o ansia de castigo. Babilonia aquí es el símbolo de las potencias enemigas del pueblo de Dios, que se oponen a su rehabilitación y, sobre todo, a su esplendor de los tiempos mesiánicos. El fragmento es apocalíptico y en él se halla en el fondo el juicio sobre las naciones que ha de preceder a la manifestación mesiánica.

La coronación del sumo sacerdote Josué (9-15).

⁹ Llegóme la palabra de Yahvé, diciendo: ¹⁰Toma de los cautivos repatriados, de Jarim, de Tobías y de Jedaya, y vete luego a casa de Josías, hijo de Sefanías. ¹¹ Toma de ellos plata y oro y haz una corona ³y ponla en la cabeza de Josué, hijo de Jeosadac, sumo sacerdote, ¹²y dile: Así habla Yahvé de los ejércitos, diciendo: He aquí que el varón cuyo nombre es “Germen,” y del cual se producirá germinación, ¹³edificará el templo de Yahvé, se revestirá de majestad, se sentará y dominará en su trono, y el sacerdote se sentará en su solio⁴, y habrá entre ambos consejo de paz. ¹⁴ La corona servirá a Jarim, Tobías y Jedaya de memoria en el templo de Yahvé. ¹⁵ Hombres de muy lejos vendrán a trabajar en la construcción del templo de Yahvé, y sabréis que Yahvé de los ejércitos me ha enviado a vosotros. Sucederá esto si escucháis la voz de Yahvé, vuestro Dios.

El primer problema que se plantea al comentar esta perícopa es saber si lo que se refiere es una nueva visión o un hecho simbólico real al estilo de los de Jeremías y Ezequiel. Los autores difieren sobre el particular⁵. Por nuestra parte, creemos que se trata, como en casos anteriores, de dramatizaciones *ideales* creadas por el profeta para expresar plásticamente sus ideas. Supuesto esto, el conjunto de la escena no es difícil de explicar: Zacarías, por orden de Dios, pide a tres de los repatriados — representación de la comunidad fiel venida del exilio — oro y plata para hacer una corona que ha de ser colocada sobre la cabeza del sumo sacerdote Josué (v.11).

Después Zacarías, en nombre de Yahvé, presenta a un personaje descollante, al que llama enfáticamente *Germen*, porque de él ha de surgir una *germinación*. Es *Zorobabel*, que tendrá por

misión *edificar el templo*, participando de una dignidad real (*se sentara y dominara en su trono*, v.13). Junto a él se *sentará el sumo sacerdote*, manteniéndose entre ambas autoridades (civil y religiosa) un *consejo de paz* (v.13); será la plena armonización de las dos potestades. El sumo sacerdote, por su parte, depositará la *corona* que le ofrecieron en el templo como exvoto y recuerdo de sus tres donantes (v.14).

Tenemos, pues, en esta descripción detallada la exaltación del sumo sacerdote Josué, autoridad religiosa, y de Zorobabel, autoridad civil. El hecho de que se haya puesto la corona sobre la cabeza de aquél no quiere decir que se le atribuyera el carácter *regio*, ya que tiene que depositarla inmediatamente en el templo de Yahvé, como *exvoto* de los repatriados. Por otra parte, las prerrogativas que a continuación se atribuyen a Zorobabel indican que la autoridad civil quedaba en manos de éste. Con la coronación, pues, sólo se quiere insistir sobre la dignidad del sumo sacerdote dirigente de la vida religiosa de los repatriados y reorganizador del culto en el templo. Y, por otra parte, el profeta destaca a Zorobabel como el *Germen* del que saldrá un día el *Mesías*, esperanza de todos. En medio de las penurias de aquellos tiempos, estas visiones simbólicas de Zacarías tenían la virtud de resucitar esperanzas, conforme a los antiguos vaticinios proféticos en lo tocante al resurgir definitivo de la nación.

1 Reconstrucción de D. Buzy. El TM dice: “después (o detrás) de ellos,” lo que no hace sentido paralelo en el contexto. — 2 Cf. D. Buzy, o.c., p.391. — 3 El TM dice coronas, pero en el v.14 se habla sólo de una corona, — 4 El texto de los LXX dice “a su derecha.” — 5 Sostienen la interpretación *realista*, entre otros, D. BUZY, o.c., p-394- Y. la visionaria, VAN HOONACKER, o.c., p.ózgs.

7. Invitación a la vida religiosa interior.

La Importancia del ayuno (1-7).

¹ Sucedió que el año cuarto del rey Darío llegó la palabra de Yahvé a Zacarías, el día cuarto del noveno mes, que es el mes de Casleu. ² Y envió Bet-El Sareser a Reguem-Melek con sus hombres para implorar el favor de Yahvé ³ y hablar con los sacerdotes de la casa de Yahvé de los ejércitos y con los profetas, diciéndoles: ¿He de afligirme yo el quinto mes y guardar la abstinencia como de tantos años lo he hecho? ⁴ Y llegó palabra de Yahvé de los ejércitos, diciendo: ⁵ Habla a todo el pueblo de la tierra y a todos los sacerdotes, diciendo: Cuando hace setenta años ayunasteis el quinto y el séptimo mes, ¿ayunasteis para mí? ⁶ Cuando coméis y bebéis, ¿no coméis y bebéis para vosotros? ⁷ ¿No son ésas las palabras que proclamó Yahvé por medio de los profetas primeros, cuando Jerusalén estaba habitada y tranquila, y habitadas las ciudades de en derredor suyo, el Negueb y la Sefela?

Los discursos de los c.7-8 están datados casi dos años después de las visiones de los capítulos anteriores: *el año cuarto de Darío., día cuarto del mes noveno* (v.1), e.d., hacia el 517 a.C., en los meses noviembre-diciembre. El c.7 se abre con una consulta que un judío ² hizo a los representantes de la vida religiosa (*sacerdotes y profetas*) sobre la obligatoriedad del ayuno del *quinto mes* (v.3), instituido para hacer luto por la destrucción de Jerusalén en 586 a.C. ³ Como había terminado el exilio, parece que debían también darse por terminadas las manifestaciones de duelo.

Zacarías responde solemnemente al enviado en nombre de Dios, pero públicamente, para que lo oigan *todo el pueblo y todos los sacerdotes*. Y recuerda a los consultantes no sólo el ayuno que hacían setenta años atrás, el *quinto* mes, sino también el del *séptimo* mes, en memoria de

la muerte de Godolías ⁴, gobernador de Judá, que había intentado reorganizar la nación bajo la tutela de los babilonios. La respuesta es un tanto despectiva para la práctica del ayuno como tal. En realidad, si en otro tiempo ayunaron los judíos, no era en beneficio de Yahvé, sino de ellos mismos, como, cuando comen y beben, para ellos es el provecho, no para Yahvé: *Cuando ayunasteis., ¿ayunasteis para mí? Cuando coméis., ¿no coméis para vosotros?* (v.6). La interrogación es una invitación a reflexionar a los solicitantes sobre sí, dadas las circunstancias actuales, deben o no prescindir de los ayunos. Ya los *profetas primeros* habían hablado de la utilidad del ayuno para los que lo realizaban, y esto subsiste aún, si bien ellos daban más importancia a las disposiciones interiores del corazón respecto de Dios y del prójimo, como indica a continuación.

Beneficencia y misericordia, más importantes que el ayuno (8-14).

⁸ Y fue palabra de Yahvé a Zacarías, diciendo: ⁹ Así habla Yahvé de los ejércitos: Juzgad conforme a verdad, practicad la piedad y la misericordia hacia vuestro prójimo; ¹⁰ no oprimáis a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre; no maquinéis el mal en vuestros corazones el uno contra el otro, n Pero no quisieron atender, y se hicieron hombres rebeldes y endurecieron sus oídos para oír. ¹² Se hicieron un corazón duro como el diamante, para no escuchar las enseñanzas y palabras que Yahvé de los ejércitos les mandaba por medio de los profetas primeros, y estalló la gran indignación de Yahvé de los ejércitos, ¹³ y sucedió que, así como El los llamaba y ellos 110 quisieron oírle, llamaron luego ellos, y El no los oyó, dice Yahvé de los ejércitos, ¹⁴ y los dispersé entre todas las gentes que ellos 110 conocían, y tras ellos quedó la tierra devastada, hasta no haber quien fuese ni viniese, y tornaron en desierto la tierra deleitosa.

El profeta recuerda las causas de la gran catástrofe. Dios, por sus antiguos profetas, había dado a entender que lo que más interesaba eran los sentimientos de amor y comprensión para los pobres y desvalidos, y no las meras manifestaciones exteriores de culto y aun de penitencia. Pero las exhortaciones de los antiguos profetas fueron en vano, y por ello vino la ruina de la nación ⁵. Siempre los enviados de Dios urgieron el cumplimiento de los deberes ético-sociales en su mayor pureza. Zacarías, pues, al declarar esto a sus contemporáneos, no hace sino colocarse en la línea de los “primeros profetas,” orgullo de la nación y admiración de todos. En nombre de ellos pide de nuevo que los caminos **se dirijan hacia Dios y hacia el prójimo como mejor medio de propiciación**, muy superior al de los ayunos y penitencia.

1 El verso es oscuro en el original. Nuestra versión se ajusta lo más posible al TM. La *Bib. de Jér.* traduce: “Betel envió a Sereser con sus gentes.” — 2 Algunos autores han pretendido ver en ese nombre un nombre babilónico, *Bei-til-sar-usur*, y en vez de *Reguem-Melek*, siguiendo a la versión siríaca, algunos han leído *Rabmag*, que es título de oficial en el ejército (véase S. Bullough, *Verbum Dei*, II S49b). — 3 Cf. Jer 52,c12s. — 4 Cf. Jer 41; 2 Re 25:253. — 5 Cf. Am 5:143; Miq 6:8; Is 1:16s; Jer 5:28; 21:12; Ez 8:18.

8. Amor de Yahvé por su Pueblo.

Promesas de bendición sobre Jersalén (1-8).

!Y fue palabra de Yahvé de los ejércitos, diciendo: ² Así habla Yahvé de los ejércitos: Yo siento por Sión un amor extremado y un gran celo. ³ Así habla Yahvé de los ejércitos: Yo me he vuelto hacia Sión y habitaré en Jersalén, y Jersalén será lla-

mada la ciudad fiel, y el monte de Yahvé de los ejércitos, el monte santo. ⁴ Así dice Yahvé de los ejércitos: Aún se sentarán en las plazas de Jerusalén ancianos y ancianas, que por los muchos años llevarán en la mano su báculo. ⁵ Las calles de ; la ciudad estarán llenas de muchachos y muchachas que jugarán en ellas. ⁶ Así dice Yahvé de los ejércitos: Si esto es difícil a los ojos del resto de su pueblo en estos días, ¿lo será también a mis ojos? dice Yahvé de los ejércitos. ⁷ Así habla Yahvé de los ejércitos: Yo salvaré a mi pueblo de la tierra del levante y de la tierra del poniente, ⁸ y los traeré y habitarán en Jerusalén, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios en verdad y en justicia.

El profeta quiere insistir en el hecho de que los antiguos vaticinios punitivos han tenido ya su cumplimiento y que llega la hora de la manifestación de la misericordia de Yahvé para con su pueblo. En la formulación de estas promesas salvadoras, Zacarías depende de la literatura profética ¹. Así anuncia la proximidad de una era de paz continuada, en la que los habitantes de Jerusalén podrán llegar a edad avanzada; y aunque esto parezca difícil en las actuales circunstancias (v.6), sin embargo, para Dios es muy fácil. Y recuerda a sus compatriotas las antiguas promesas de salvación formuladas por los profetas: *Yo salvaré a mi pueblo de la tierra del levante y de la tierra del poniente.* (v.7). Ha llegado la hora de la protección divina, que se manifestará de un modo particular ². **De nuevo se formará el pueblo de Dios**, con todo lo que esto implica en cuanto a un derecho especial a gozar de su protección.

Exhortación al trabajo (9-17).

⁹ Así habla Yahvé de los ejércitos: Esfuércense vuestras manos, vosotros los que en estos días oís las palabras de los profetas del tiempo en que fue cimentada la casa de Yahvé de los ejércitos para que el templo fuera reconstruido, ¹⁰ porque antes de ese tiempo no había ni para pagar a los hombres ni para pagar por las bestias, ni paz alguna para el que entraba y salía a causa del opresor, pues yo había lanzado los hombres unos contra otros. ¹¹ Pero ahora yo no soy ya lo que era en los días antiguos para el resto de este pueblo, ¹² porque yo sembraré la paz. La vid dará su fruto, y dará la tierra su rendimiento, y los cielos su rocío, y pondré al resto de este pueblo en posesión de todo esto. ¹³ Y así como fuisteis la maldición de las gentes, ¡oh casa de Judá y casa de Israel! así yo os salvaré y seré bendición. No temas y que se esfuercen vuestros brazos, ¹⁴ porque así dice Yahvé de los ejércitos: Como pensé en haceros mal cuando vuestros padres me provocaron a ira, dice Yahvé de los ejércitos, y no me arrepentí, ¹⁵ así, volviéndome, he pensado en hacer bien a Jerusalén y a la casa de Judá en estos días; no temáis. ¹⁶ He aquí lo que vosotros habéis de hacer: hablar cada cual verdad a su prójimo, juzgar en vuestras puertas conforme a verdad y justicia, (sembrando) la paz; ¹⁷ no maquinan nadie en su corazón el mal de su prójimo ni jurar en falso, porque todas estas cosas me son abominables, dice Yahvé.

El profeta proclama a sus compatriotas que las promesas de salud ya han comenzado a cumplirse. El hecho de que el templo haya comenzado a reconstruirse es una prueba de ello. Por eso los felicita y exhorta a continuar en el camino emprendido, recordándoles que no fueron fallidas las promesas de los profetas contemporáneos, cuando empezó a *cimentarse la casa de Yahvé* (v.9), alusión al primer intento de reconstrucción a raíz del retorno (537 a.C.). Ahora el templo de Yahvé surge de sus ruinas, lo que es un buen augurio para todos.

Los tiempos pasados han sido duros, pues no había nada con qué pagar los servicios de los hombres y de las bestias (v.10), y, sobre todo, no había tranquilidad para los trabajos. Ahora se abre una nueva etapa más próspera, **pues Yahvé cambiará la antigua maldición en bendición**: habrá abundancia de frutos de la tierra, y el pueblo podrá disfrutarlos en tranquilidad (v.13). Hubo un tiempo en que el pueblo escogido fue *la maldición de las gentes* (v.13). El castigo que cayó sobre él fue enviado por Dios para mantener las exigencias de su justicia; ahora llega **la hora de la misericordia** (v.15). Pero es preciso cumplir la justicia y la equidad con el prójimo, como habían predicado los antiguos profetas (v.16).

Cesación del ayuno (18-19).

¹⁸ Fue me dirigida la palabra de Yahvé de los ejércitos, diciendo: ¹⁹ Así dice Yahvé de los ejércitos: El ayuno del cuarto mes, y el ayuno del quinto, y el ayuno del séptimo, y el ayuno del décimo se tornarán para la casa de Judá en gozo y regocijo y en festivas solemnidades. Amad, pues, la verdad y la paz.

Propiamente ahora se da respuesta a la consulta de 5:75. Ha pasado la hora del duelo y de los sufrimientos y se abre la de la reconciliación con Dios; por tanto, los ayunos deben cesar y ser sustituidos por muestras de gozosa alegría. El ayuno *del cuarto mes* recordaba la toma de Jerusalén por los caldeos ³; el del *quinto*, la destrucción por los mismos; el *décimo*, el principio del asedio, y el del *séptimo*, la muerte de Godolías. Todas esas efemérides de luto debían cambiarse en días de alegría por la restauración. La finalidad de las palabras del profeta era levantar los ánimos y exhortar a continuar las obras con ilusión.

La vocación de las gentes (20-23).

²⁰ Así dice Yahvé de los ejércitos: Aún vendrán pueblos y moradores de muchas ciudades, ²¹ y los moradores de la una irán a los moradores de la otra y les dirán: Vamos a implorar el favor de Yahvé y a buscar a Yahvé de los ejércitos. Yo también voy. ²² Y vendrán muchos pueblos y fuertes naciones a Jerusalén a buscar a Yahvé de los ejércitos y a implorar el favor de Yahvé. ²³ Así dice Yahvé de los ejércitos: En aquellos días, diez hombres de todas las lenguas de las gentes cogerán de la orla (del manto) a un judío, diciéndole: Nos vamos con vosotros, porque hemos oído que con vosotros está Dios.

La perspectiva del profeta se abre hacia un horizonte luminoso universalista. Viene la hora de la plena glorificación del Dios de los judíos. Como en Is 2:1-4, Sión se convertirá en el centro de atracción de todos los pueblos. Los judíos serán envidiados por ser el pueblo escogido de Dios, y por eso los gentiles se acercarán a éstos como seres privilegiados, pidiendo participar del culto al verdadero Dios: *Hemos oído que con vosotros está Dios* (v.23). No se podía ofrecer vaticinio más consolador para aquellos pobres contemporáneos de Zacarías, que con la mayor penuria y con el desprecio y hostilidad de las poblaciones gentiles levantaban penosamente los muros del templo. El profeta quería hacerles ver que las antiguas promesas anunciadas por los grandes mensajeros de Dios tenían aún vigencia, y que, aunque el retorno y reconstrucción del país devastado no había ido al ritmo que idealmente aquéllos habían anunciado, sin embargo, la sustancia de sus vaticinios se realizará, **y Jerusalén será realmente el centro y punto de convergencia de todos los pueblos.**

9. La salvación de los tiempos mesiánicos.

Destrucción de los enemigos de Judá (1-8).

¹ Oráculo. Palabra de Yahvé. En la tierra de Jadrac y de Damasco será su morada, porque de Yahvé son las ciudades de Aram i y todas las tribus de Israel. ² Jamat será también comprendida en el territorio de ése, así como Tiro y Sidón, que son tan sabias. ³ Tiro se ha construido un baluarte, y amontonó la plata como el polvo, y el oro como el lodo de las calles, ⁴ Pero he aquí que el Señor se apoderará de ella y aplastará en el mar su fortaleza, y quedará consumida por el fuego. ⁵ Al ver esto se aterrará Ascalón; Gaza estará en extremo dolor, lo mismo que Ecrón, porque sus esperanzas fallaron. No habrá ya rey en Gaza, y Ascalón no será habitada. ⁶ En Azoto habitará el espúreo, y aniquilaré la soberbia de los filisteos ⁷ y les quitaré de la boca su sangre y de entre los dientes sus abominaciones, y serán también un resto perteneciente a nuestro Dios y como una familia de Judá; y Ecrón tendrá la suerte del jebuseo. ⁸ Yo pondré en mi casa guarnición de los que entran y salen, y ya no pasará opresor alguno contra ellos, porque ahora velaré yo con mis ojos.

Este oráculo se centra en torno a la realización mesiánica. Las fronteras del pueblo israelita se ampliarán hasta comprender territorios de Siria y Filistea. El profeta, en su formulación, se inspira en antiguos oráculos proféticos en los que se habla de la sumisión de los territorios de los tradicionales enemigos de Israel al Rey mesiánico. Zacarías, pues, se sitúa en la misma perspectiva mesiánica, y anuncia que Yahvé tendrá su *morada* en Damasco², pues todas las *ciudades de Aram* le pertenecen (v.1), juntamente *con las tribus de Israel*. Al mencionar las ciudades, el profeta desciende desde Damasco por Fenicia (Tiro y Sidón) hasta Filistea, según el itinerario normal de las invasiones asirías y caldeas.

El oráculo contra *Tiro y Sidón* está inspirado en Ez 27. Las dos grandes metrópolis fenicias, a pesar de parecer inexpugnables por su posición geográfica y su poder comercial, caerán en manos de Yahvé omnipotente. Ante su ruina sentirán pavor las ciudades filisteas, Gaza, Ascalón, Ecrón y Asdod. La frase *Ecrón tendrá la suerte del jebuseo* (v.7) parece desplazada y encaja mejor en el v.5. Los jebuseos, habitantes de Jerusalén, fueron suplantados por David al ocupar la colina de Sión, donde estableció la capital de su reino³. Aquí se anuncia que los filisteos serán vencidos, y el *espúreo*, o advenedizo⁴, habitará en su territorio (v.6). Pero hasta los mismos filisteos, después de haber sido humillados, serán incorporados al pueblo de Dios, si bien antes deben ser purificados de su sangre (vertida de inocentes) y *abominaciones* (v.7), o prácticas idolátricas. De este modo constituirán también un *resto* perteneciente al Dios de Israel, pudiendo vivir como *una familia de Juda*. Es el anuncio de la nueva teocracia. Yahvé se encargará de que la nueva sociedad viva en perpetua tranquilidad: *Yo pondré en mi casa guarnición de los que entran y salen* (v.8). El templo de Jerusalén será custodiado por gentes del país *que entran y salen*, sin necesidad de guardia especial, ya que todos los ciudadanos del país se considerarán guardianes del recinto sagrado. Este estado de cosas durará indefinidamente, ya que *no pasará opresor contra ellos* (v.8), como en los tiempos antiguos, pues Jerusalén estará bajo la inmediata protección de Yahvé: *Velaré yo con mis ojos*.

El Rey manso y pacífico (9-10).

⁹ Alégrate sobremanera, hija de Sión, Grita exultante, hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti tu Rey, justo y victorioso, humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna. ¹⁰ Extirpará los carros de Efraim y los caballos en Jerusalén, y será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz, y será de mar a mar su señorío y desde el río hasta los confines de la tierra.

En un momento de desbordado optimismo, el profeta contempla la gloria del futuro reino bajo la égida de un misterioso Caudillo: *Alégrate sobremanera, hija de Sión., hija de Jerusalén* (v.8). Como en otros casos, la expresión *hija de Jerusalén., de Sión*, designa, por metonimia, a los habitantes de la Ciudad Santa, morada de Yahvé. Aquí el profeta se dirige directamente a ella, invitándola a alegrarse sin medida, porque se han colmado todas sus esperanzas. A la vista está su *Rey, justo y salvador*; pero no viene jactancioso, como los grandes conquistadores guerreros, sino que avanza *humilde, montado en un asno* (v.8), en un supremo gesto de paz y mansedumbre ⁵.

Su entrada triunfal en la Ciudad Santa señala el término de las guerras: *extirpará los carros de Efraim* (tribu famosa por su carácter belicoso) y *los caballos en Jerusalén* (v.10). **Los profetas habían aconsejado la confianza en Yahvé como medio de librarse de las guerras**, y no aprobaban la política de acumular medios de guerra como las demás naciones. Ahora Zacarías **anuncia la era mesiánica**, en la que desaparecerá todo instrumento bélico: *será roto el arco de guerra*. Es el eco de la profecía de Is 9:5: “Han sido echados al fuego y devorados por las llamas los zapatos jactanciosos del guerrero y el manto manchado en sangre.” El Mesías establecerá su reinado en la *paz* total que promulgará a las gentes o naciones paganas. Su imperio se extenderá de *mar a mar* (del mar Muerto al Mediterráneo) y desde *el río* (Eufrates) *hasta los confines de la tierra*, o lejano occidente ⁶.

El fragmento es claramente mesiánico, y en él se nos presenta **al Rey-Mesías de un modo insólito en el A.T.**, ya que, en lugar de manifestarse arrogante y dominador como un conquistador oriental, entra en su ciudad con el continente manso y modesto. Sólo en los vaticinios sobre **el Siervo de Yahvé** encontramos algo semejante. Es un nuevo rasgo profético que concreta mejor el carácter del Mesías. **Las revelaciones mesiánicas del A.T. se van completando y aun corriendo sucesivamente, conforme al mayor o menor grado de luz profética recibida.**

La tradición judía estaba desconcertada ante este vaticinio de Zac 9:9-10, pues los judíos, en su mentalidad materialista, no podían comprender a un Mesías venciendo y triunfando pacíficamente con su modestia y humildad; por eso, al entrar Jesús en Jerusalén en un asno, no supieron relacionar su misterioso acto con dicha profecía.

Los evangelistas son unánimes en ver en el acto de Jesús el cumplimiento literal del vaticinio de Zacarías ⁷. **La tradición cristiana es unánime en el mismo sentido** ⁸. Por otra parte, **el universalismo del reino** inaugurado por el Rey pacífico está en consonancia con las mejores profecías mesiánicas del A.T. Sólo en Jesucristo se cumplió esta profecía literalmente, pues con su humildad, modestia y mansedumbre puso los fundamentos de un reino basado en la *paz* y el amor. La Iglesia es la continuación de su obra, y su poder se extiende *hasta los confines de la tierra*.

La victoria total de Judá (11-17).

¹¹ Y en cuanto a ti, por la sangre de tu alianza, yo solté a tus cautivos de la fosa sin

agua.¹² Volved, cautivos, a la fortaleza, llenos de esperanza, y yo te restituiré la gloria al duplo.¹³ Porque he tensado para mí a Judá, y he puesto en el arco a Efraím; y blandiré tus hijos, ¡oh Sión! contra tus hijos, ¡oh Ya van! y te convertiré en espada de héroe.¹⁴ Y aparecerá sobre ellos Yahvé y lanzará sus dardos como rayos, y el Señor, Yahvé, hará sonar la trompeta, y marchará entre los torbellinos del austro.¹⁵ Yahvé de los ejércitos los protegerá, y las piedras de la honda devorarán la carne⁹, y beberán la sangre como se bebe el vino; quedarán llenas como vaso de libación y como los cuernos del altar.¹⁶ Y los salvará Yahvé aquel día como a rebaño de su pueblo, como piedras de diadema brillantes sobre su país¹⁰.¹⁷ ¡Qué ricos son! ¡Qué hermosos son el trigo que nutre a los mancebos, y el vino que nutre a las doncellas!¹¹

En el fragmento anterior se proclamaba la paz universal inaugurada por el Rey pacífico. Aquí la atención se centra en torno al triunfo sobre los enemigos de Judá que ha de preceder a la inauguración mesiánica. Yahvé se presenta como libertador de los cautivos (v.11) e invita a los liberados a tomar posición en *la fortaleza*, Sión, desde la que se dirigirá la batalla contra los enemigos de Judá. **Yahvé ha salvado a su pueblo porque se sentía obligado por la sangre de la alianza del Sinaí**¹². Allí se habían ratificado las promesas hechas a Abraham, que habrían de tener su pleno cumplimiento en los tiempos mesiánicos.

Después de esta afirmación de principio, el profeta describe el combate de Yahvé y los suyos contra los enemigos de Sión: *He tensado para mí a Judá* (como un arco para el ataque) y *he puesto en el arco a Efraím* (como una flecha que va a ser lanzada al enemigo). Yahvé va a poner en tensión a Judá y Efraím, utilizando a todos sus habitantes como soldados de su ejército: *y blandiré tus hijos, ¡oh Sión! y te convertiré en espada de héroe* (v.13b). Los habitantes de Sión y Efraím son comparados a una *espada de héroe* invencible, que se revuelve y blande contra los enemigos sin descanso. La frase *contra tus hijos, ¡oh Yavan!* es considerada como glosa de un redactor posterior, que ha querido actualizar la antigua profecía aplicándola a los griegos. De hecho recarga el ritmo en el contexto.

La profecía está concebida en términos genéricos apocalípticos, sin concretar el enemigo. Yahvé sale valedor de los intereses de su pueblo, haciendo fulminar sus *dardos como rayos* y dirigiendo la batalla contra los enemigos de Judá en general. Es el juicio punitivo sobre las naciones que ha de preceder a la manifestación mesiánica. Yahvé, como un guerrero, lanzará *las piedras de la honda*, que harán mella en la *carne* del enemigo y se empaparán de *sangre*, como queda impregnado el *vaso de libación y los cuernos del altar* (v.15) ungidos con la sangre de la víctima¹³. La batalla se termina con la victoria total sobre los enemigos; Judá quedará bajo el patronato inmediato de Yahvé, que lo guardará como a un *rebaño* y lo conservará como a *piedras de diadema brillantes*, objeto de suma predilección.

De este modo surgirá una nueva generación llena de juventud y vigor: *Qué hermoso el trigo que nutre a los mancebos, y el vino que nutre a las doncellas!* (v.17). Con la bendición divina, los campos redoblarán su fertilidad, y entonces la tierra sustentará a una nueva juventud, esperanza de la nación. El profeta desborda su optimismo al contemplar en espíritu a las nuevas generaciones, que crecen sin temor y en la abundancia bajo la protección de Yahvé.

¹ El TM dice lit. "los ojos del hombre," que no hace sentido. Un ligero cambio nos da *ciudades de Aram*, que encaja perfectamente en el contexto. — ² *Jadrac* suele identificarse con el *Hatarika* de las inscripciones cuneiformes (así Schra-DER: KAT 453) o *Hazrak* de las inscripciones arameas (cf. RB 1907 p.556); *Jamat* es la actual *Hamat*, en la Alta Siria. — ³ Cf. 2 Sam s,6s; 1 Re 9:205. — ⁴ La palabra hebrea *mamzer*, que, siguiendo a Hoonacker, traducimos por *espúreo* o advenedizo, puede ser nombre etnográfico desconocido. Peiser ha creído ver en la palabra hebrea una analogía con otra asiria, equivalente a "bestia salvaje." Entonces el sentido sería: "haré habitar en Asdod a las fieras." — ⁵ El asno, como cabalgadura, es un signo de modestia, pues aunque en el A.T. aparece el asno como cabalgadura de los hijos de Gedeón (Jue 5:10; 10:4) y del mismo Salomón en el día de su coronación (1 Re

1:33.38), sin embargo, en la época de Zacarías, el caballo brioso era la cabalgadura propia de los reyes. En nuestro texto, la frase *poZh'no hijo de asna* es redundancia literaria. San Mateo, citando libremente a los LXX, los pone por separado (Mt 21:5) como dos animales distintos. — 6 Cf. Sal 2:8; 72:8; Miq 5:4- — 7 Cf. Mt 21:2-7; Mc 11:2-7; Lc 10:30-35; Jn 12:14-15, Ln Mateo y Juan se dice la fórmula consagrada de citación “para que se cumpliera lo dicho por el profeta.” — 8 Cf. Justino, *Apol.* 1:35: PG 6:383; *Dial. con Trif.* 53: PG 6:591; San Cipriano, *Testim.* 2:29: PL 4:749; Eusebio, *Demomtr. Christ.* 9:17: PG 22:707; San Crisóstomo, *Adv. lud. et Gentes* 4: PG 48:818; *fiomii. 66(67) inMatth.* 20,29.30: PG 58,627; San Jerónimo, *Comm. tn Matth.* 3:21: PL 26:152. — 9 Así según la reconstrucción de Hoonacker. E verso es oscuro. *Bib. de Jér.:* “echarán a sus pies las piedras de la honda, beberán la sangre como vino y serán saciados como los cuernos del altar.” — 10 Así siguiendo a la *Bible de Jérusalem.* — 11 *Bib. de Jér.:* “¡Qué dicha, qué belleza! El trigo hará crecer a los jóvenes, y el vino dulce a las doncellas.” — 12 Cf. Ex sang; V-I. HX 24:5S. — 13 Los que no admiten esta reconstrucción de Hoonacker interpretan el “beberán la gre como se bebe el vino.” aplicándola a los judíos, que se saciarán de sangre en el día de la venganza. La imagen es fuerte y salvaje, pero en consonancia con la mentalidad nacionalista del pueblo israelita del A.T.

10. El Ejército de Yahvé.

Yahvé, fuente única de bienestar para Judá (1-5).

¹ Pedid a Dios la lluvia en la primavera; es Yahvé quien forma los relámpagos, y el que dispensa la lluvia abundante y a cada uno la verdura de los campos. ² Porque los “terafim” dan vanos oráculos y los adivinos tienen mentirosas visiones, y no son sino sueños vacíos lo que dicen, y consuelos vanos los que prodigan. Por eso se fueron como rebaño de ovejas, apremiados porque no tenían pastor. ³ Se encendió mi cólera contra los pastores y castigué a los machos cabríos, pues Yahvé de los ejércitos ha visitado su rebaño, la casa de Judá, y ha hecho de él su caballo de honor en la batalla, ⁴ y a su orden saldrá la tropa y los portadores de estacas y arcos de guerra, y los jefes todos juntos se pondrán en campaña. ⁵ Y serán como héroes que pisan el lodo de las calles en la batalla; combatirán, porque con ellos será Yahvé, y avergonzarán a los que van sobre caballos.

El v.1 parece continuar la idea de 9:18, donde se habla de la fertilidad de la tierra en los tiempos mesiánicos. Aquí el profeta quiere destacar que toda la feracidad de los campos se debe a Yahvé, que envía la lluvia a su tiempo y domina las fuerzas atmosféricas (v.1). En consecuencia, invita a que confiadamente se dirijan a Él, pidiéndole su bendición sobre los campos.

El v.2 parece un calco de oráculos proféticos preexílicos, pues no es probable que en tiempos de Zacarías los judíos tuvieran sus *terafim*, o dioses domésticos. El destierro había servido para purificar el alma israelita de su tendencia atávica a la idolatría. Ya hemos dicho antes que Zacarías depende mucho, en la formulación de sus oráculos, de los profetas anteriores.

También el v.3 parece un calco de vaticinios anteriores. Yahvé proclama que ha castigado a los principales responsables (*pastores* y *machos cabríos*) que descarriaron a su *rebaño*, el pueblo de Israel. Pero después vendrá la intervención de Yahvé, que recogerá a su *rebaño* (la casa de Judá) y se servirá de él como de un *caballo de honor en la batalla* para dirigir el gran combate contra los enemigos. El pueblo israelita se organizará como un ejército a las órdenes de Yahvé, que hará salir al combate a los *portadores de estacas* y *los arcos de guerra* (tropas selectas) con sus *jefes*, que saldrán a campaña. Y avanzarán victoriosos sobre los enemigos, pisándolos como *el lodo de las calles* (v.6), sin que de nada puedan servirles a aquéllos sus briosos *caballos* de guerra.

Rehabilitación de Judá (6-12).

⁶ Fortaleceré a la casa de Judá y salvaré a la casa de José; los estableceré porque

tengo compasión de ellos, y serán como si no los hubiera rechazado, porque yo, Yahvé, soy su Dios y los escucharé.⁷ Los de Efraím serán como héroes, y su corazón estará alegre como por el vino; sus hijos lo verán y se gozarán, y su corazón se regocijará en Yahvé.⁸ Yo les silbaré y los reuniré, porque los he rescatado, y se multiplicarán sin cesar.⁹ Yo los había dispersado entre los pueblos, pero desde lejos se acordarán de mí y vivirán con sus hijos y volverán.³ ¹⁰ Yo los reconduciré de la tierra de Egipto, y los reuniré de Asur, y los traeré a la tierra de Galaad y del Líbano, y no les bastará.¹¹ Tan estrechos estarán, que pasarán el mar, y en el mar herirán las olas, y se secarán las profundidades de los ríos, y será abatida la soberbia de Asur, y Egipto perderá su cetro.¹² Yo los fortaleceré en Yahvé, y ellos marcharán en su nombre.

Este fragmento tiene mucho de parecido con antiguas profecías preexílicas, y por ello, no pocos autores sostienen que este vaticinio, como otros del libro de Zacarías, son oráculos antiguos recopilados por un redactor posterior, que los reunió con otros del profeta Zacarías. La mención de Asiría y de Egipto (v.11) da pie para esta suposición. No obstante, bien pudo Zacarías utilizar fragmentos anteriores proféticos, adaptándolos al auditorio y necesidades de su tiempo. En este caso, los nombres de *Asiría* y *Egipto* (los tradicionales enemigos de Israel) serían nombres ficticios para designar a los enemigos de Israel en general.

En todo caso, la idea central del vaticinio es que Yahvé resucitará a Judá como nación (v.6) y volverán todos los dispersos entre las naciones, conducidos por Yahvé como supremo Pastor: *los silbaré y reuniré, porque los he rescatado* (v.8). El recuerdo del exilio es un tópico en la literatura profética posterior. Es la hora del castigo purificador del pueblo elegido, pero también el preludio de su nueva era venturosa. Se acercan los tiempos mesiánicos, en que los repatriados no encontrarán cabida, no sólo en la tierra de Canaán, pero ni aun en los países vecinos de *Galaad* y *Líbano* (v.10); y, por tanto, tendrán que expandirse más allá del mar, que se secará a su paso, como en otro tiempo se secó el mar Rojo, y los grandes imperios, enemigos de Israel, dejarán de existir (v.11). Los israelitas triunfarán sobre todos sus enemigos, porque gozarán de la protección de su Dios (v.12).

¹ Este verso es oscuro y muy diferentemente traducido; *Bib. de Jér.*: “De él van a salir Punta y Estaca (jefes del pueblo), de él el arco guerrero, de él todos los jefes.” — ² Otros traducen: “serán numerosos como lo eran” (*Bib. de Jér.*). — ³ El texto de los LXX: “educarán a sus hijos”; versión seguida por *la Bible de Jérusalem*.

11. Anuncios de Castigo.

El juicio vengador de Yahvé sobre las naciones paganas (1-3).

¹ ¡Abre, Líbano, tus puertas, que el fuego devora tus cedros ² Gime, ciprés, porque ha caído el cedro, porque han sido abatidos los poderosos. ¡Gemid, encinas de Basan, porque es destruido el bosque impenetrable! ³¡Oyense lamentos de pastores por la ruina de sus riquezas! Oyense rugidos de leones por la ruina de la gloria del Jordán!

La ruina de los grandes imperios es dramatizada de modo solemne en este bellissimo oráculo punitivo. Ha llegado la hora del castigo divino sobre los opresores que parecían omnipotentes. El *Líbano* es símbolo de las grandes potencias^x enemigas de Israel, porque con sus majestuosos ce-

dros parecía simbolizar el orgullo y la insolencia entre los demás árboles modestos (pequeñas naciones). Ahora el profeta, en nombre de Yahvé, invita al llanto al Líbano, porque el fuego va a hacer presa de su colosal bosque. El mismo *ciprés* (hermano menor del cedro) debe sentirse amenazado al ver al rey de la selva (el *cedro*) caer abatido.

Las *encinas de Basan* (símbolo también de la robustez) deben sentirse amenazadas por el incendio que se va a declarar en el Líbano: *Gemid, porque es destruido el bosque impenetrable* (v.2). La ruina es general, y hasta *la gloria del Jordán* (v.3), la frondosidad exuberante que rodea al Jordán, sentirá el paso de la mano vengadora de Yahvé. Como consecuencia, los pastores entonan lamentos desoladores al ver perdidas sus praderías, fuente de sus *riquezas*. Y hasta los *leones* que viven en la tupida maleza del Jordán (*gloria del Jordán*) lanzarán rugidos desesperados al perder sus habituales guaridas².

Con todos estos símbolos (*cedros del Líbano, encinas de Basan y leones del Jordán*) parece que el autor quiere dar a entender la ruina de las naciones enemigas de Israel. No obstante, algunos autores prefieren ver en este fragmento una alusión al castigo que espera a los dirigentes responsables de la ruina de Judá, los pastores y machos, Cabríos a que se alude en 10:3³.

La alegoría del profeta pastor (4-14).

⁴ Así dice Yahvé, mi Dios: Apacienta las ovejas para el matadero, ⁵ las que matan los compradores impunemente, mientras sus vendedores dicen: ¡Bendito sea Yahvé, que me ha enriquecido ! sin que los pastores tengan piedad de ellas; ⁶ porque no tendré yo piedad de los moradores de la tierra, dice Yahvé, porque yo mismo entregaré a las gentes, cada uno en manos de su pastor y en las manos de su rey, y éstos devastarán la tierra, y yo no la libraré de sus manos. ⁷ Hícerrie, pues, pastor del rebaño de la matanza para los compradores del rebaño, y tomé dos cayados, dando al uno por nombre “benevolencia” y al otro “unión” y me puse a apacienta el rebaño. ⁸ En un mes hice desaparecer a tres pastores. Entonces tomé aversión del rebaño, el cual se hastió de mí, ⁹ y dije: No os apacientaré ya más; la que muera, que muera; la que se pierda, que se pierda, y las que queden, que se coman unas a otras. ¹⁰ Tomé luego mi cayado “benevolencia” y lo rompí, para deshacer el pacto que había concertado con todos los pueblos, ¹¹ y quedó deshecho en ese día, y los mercaderes de ovejas que me observaban conocieron que aquello era cosa de Yahvé. ¹² Yo les dije: Si queréis, dadme mi salario, y, si no, dejadlo; y me pesaron mi salario, treinta monedas de plata. ¹³ Y Yahvé me dijo: Tira al tesoro el rumboso precio en que te han apreciado. Y tomando las treinta monedas de plata, las tiré en la casa de Yahvé al tesoro ⁴. ¹⁴ Rompí luego el otro cayado, “unión,” para romper la hermandad entre Judá e Israel.

Esta profecía ha sido calificada por algún autor como la más “enigmática del A.T.” El profeta debe hacer el papel de *buen pastor*, representando a Yahvé; pero, en realidad, su misión, en vez de ser de *benevolencia*, es de *justicia*. El pueblo israelita es comparado a un rebaño destinado al matadero, sin que nadie tenga piedad de él: los compradores matan sus ovejas impunemente; los vendedores se alegran de su ganancia, y los mismos pastores no sienten compasión por ellas (v.4-5). El profeta debe presentarse como pastor de este rebaño destinado al matadero.

Yahvé entregará a las *gentes* del país en manos de *pastores* y *reyes*, que los tratarán como reses destinadas al degüello, sin compasión alguna (v.6). Y Yahvé no les prestará auxilio: *no los libraré de sus manos*. El profeta, como emisario de Yahvé, se presenta como el *pastor del reba-*

ño de la matanza (es decir, del pueblo judío, destinado al sacrificio). Como *pastor*, tomó dos *cayados*⁵, que con sus nombres simbolizan la misión de *benevolencia* hacia las ovejas y de *unión* entre ellas que debiera en principio mantener. Yahvé le había establecido para ser *pastor* cuidadoso de su *rebaño*, que debe mantener unido; pero las circunstancias exigen que su misión de *benevolencia* y *unión* sea cambiada en una **misión justiciera de castigo**, como a continuación se indica.

El v. 8 es sumamente enigmático y ha sido muy diversamente interpretado. Los tres *pastores* que desaparecen en *un mes* en virtud de la intervención del *pastor-profeta*, representante de Dios, al castigar a su pueblo, parecen ser los dirigentes indignos de Judá *en general*. El número *tres* sería, pues, meramente simbólico. Quizá el hagiógrafo, al redactar esta profecía, haya pensado en la narración de Jer 22:6s, donde se habla de *pastores* que serán aventados a la cautividad. Justamente en este capítulo de Jeremías aparecen los símiles del *Libano*, *Galaad* y *Basan*⁶ para designar a la clase directora, responsable de la catástrofe de Judá.

Por otra parte, se habla en este mismo capítulo de *tres* reyes de Judá que serán castigados por Yahvé: *Joacaz*, deportado a Egipto, donde morirá; *Joaquim*, que no tendrá sepultura real, y *Jeconías*, que será llevado en cautividad. *Zacarías*, pues, bien pudo calcar su profecía sobre la de Jeremías, de cuyo profeta depende frecuentemente en la formulación de sus oráculos⁷. En ese caso, los *tres pastores* serían, pues, los dirigentes depravados de Judá, que no se preocupan de su grey y venden sus ovejas para el matadero. El término de *un mes* dado para la desaparición de los *pastores* hay que tomarlo también simbólicamente por un *breve* lapso de tiempo⁸.

Por la mala conducta, el profeta-pastor, representante de Yahvé, sintió aversión hacia el rebaño, y a su vez el rebaño se desentendió de su verdadero Pastor (v.8b). Consecuencia de ello es que el *profeta-pastor* abandona el cuidado de su grey, dejándola a su suerte: *la que muera, que muera*. (v.8), alusión a la ruina de Judá, que culminó en la cautividad babilónica. El autor está trabajando con datos históricos, adaptándolos a la situación presente. El *profeta-pastor*, que tenía por misión apacentar normalmente a su grey con los cayados de la *benevolencia* y de la *unión* para protegerla, los rompió (v.10), renunciando así a su misión de pastor, guardián, y convertirse en juez castigador de su grey.

Como *profeta-pastor*, debía atraer a sus ovejas (Judá e Israel) a Dios con la *benevolencia* y la *unión* o conciliación; pero ante la falta de correspondencia de los componentes de su grey, tan cuidadosamente guardada, se desentiende de ella y la abandona a su suerte, rompiendo el pacto sellado con los *pueblos* o naciones gentiles, en el que había concertado que 110 atacaran a Judá. Desde entonces el pastor se comporta como un *mercenario*, que pone en venta sus ovejas, diciendo a los *mercaderes*: *si queréis, dadme mi salario, y si no, dejadlo* (v.12). Es de notar el tono displicente del *pastor-profeta*. Sólo le interesa liquidar de cualquier modo para verse libre del oficio de *pastor* de su rebaño. Los deja a cualquier precio, sin apelar a estipulaciones anteriores.

Los mercaderes le dan lo equivalente al precio de un esclavo: *treinta monedas* de plata (v.12)⁹. El evangelista San Mateo ve en este número una semejanza con las *treinta piezas de plata*, o siclos, por los que Judas vendió a Jesús, y ve en ello el cumplimiento de una antigua profecía, que cita libremente juntamente con otra de Jeremías, al que atribuye todo el vaticinio¹⁰. El texto es clásico para ver la libertad con que los autores del N. T. argumentan al aducir textos del A.T. En nuestro caso, la relación entre el texto de *Zacarías* y el del Evangelio puede establecerse apelando al sentido típico o al acomodaticio, que utiliza muchas veces San Mateo n. El evangelista relaciona el *campo del alfarero*, comprado con las *treinta piezas de plata* de Judas, con lo que se dice en Zac 11:13: *Tira al alfarero* (según el TM) *el rumboso precio en que te han apre-*

ciado. Es una mera relación de semejanza, basada en el nombre de *alfarero*, que en realidad en el contexto de Zacarías aparece totalmente extraño.

Creemos que debe adoptarse la lectura de *tesoro*, que encaja mejor con la *casa de Yahvé* del v.15b. El templo era también el depósito del peculio público y de los individuos en los tiempos posexilicos. En la frase de Yahvé al pastor-profeta hay un deje de ironía: *Tira al tesoro* (de la casa de Yahvé) *el rumboso precio en que te han apreciado*. La labor del *pastor* ha sido pagada con el bajo precio de un esclavo (*treinta monedas de plata*). No merece, pues, que conserve esa exigua e insultante cantidad, y, por tanto, debe entregarla al erario público. Naturalmente, todo esto es simbólico, y **significa la ingratitud del pueblo israelita para con su pastor-profeta, que hacía las veces de su Dios.**

Israel no ha querido ser gobernado con el cayado de la *benevolencia*, y lo será con el de la justicia. Por otra parte, la consecuencia de su defección de Yahvé ha sido la separación de las doce tribus en dos reinos, Israel y Judá. El *pastor-profeta*, para indicar esta separación, rompió su cayado llamado *unión* (v.14). Con esto se quiere decir contundentemente que Yahvé se desentiende de su pueblo como *Pastor*.

El pastor insensato (15-17).

¹⁵ Y Yahvé me dijo: Hazte también el pastor insensato, ¹⁶ pues he aquí que voy a suscitar un pastor en la tierra que no se cuidará de que desaparezcan, y no buscará a las descarriadas, ni curará a las heridas, ni alimentará a las fuertes, pero se comerá las gordas y les arrancará las uñas. ¹⁷ ¡Ay del pastor inútil, que abandona el rebaño! (Descargará) la espada sobre su brazo derecho, se secará del todo su brazo y quedará ciego totalmente su ojo derecho.

Como antes el profeta tuvo que hacer de *pastor* que quiso gobernar su grey con *benevolencia* y *unión*, pero al fin tuvo que abandonarla a la justicia y a la ruina por culpa de sus ovejas, así ahora el profeta debe encarnar simbólicamente al pastor insensato, que no se cuidará de sus ovejas, sino que se aprovechará de ellas, matando las más gordas.

¿Quién es este pastor insensato? Como para la identificación de los tres pastores que desaparecen de 11:8, también aquí se proponen diversos nombres históricos. Se ha propuesto algún jefe político infiel de los tiempos posexilicos, y parece que en su descripción el profeta — dependiente de Jeremías — utilizó como modelo la figura histórica del desgraciado rey Sedecías (598-586 a.C.), el cual llevó una política suicida al enfrentarse con Babilonia. Al entrar los caldeos en Jerusalén huyó cobardemente, y fue apresado por las tropas de Nabucodonosor y trasladado al cuartel general de Ribla, donde le sacaron los ojos a presencia del conquistador babilonio. El v.17 puede ser una alusión a este lastimoso hecho.

¹ Cf. Is 10:333; Ez c.31. — ² La expresión orgullo o *gloria del Jordán* para significar la maleza espesa sus riberas aparece en Jer 12:5; 44,191 50.44- — ³ Así Hoonacker, o.c., p.671. Supone que estos v.i-3 son la respuesta a 9:16b; — selvática de 10.2-3ab. — ⁴ *Tesoro*, según el Siríaco y Targum, seguido por la *Bib. de Jér.* Los LXX: “al horno.” La palabra hebrea *yoser* (“alfarero”) del TM es semejante a *Oser* (“tesoro”), — ⁵ La sugerencia de los *dos cayados* puede depender de los dos *bastones* de Ez 37:15. — ⁶ Cf. Jer 22:6.20. — ⁷ En Jer 22:9 se habla también de la ruptura del pacto como en Zac 11:10. — ⁸ S. Bullough resume así las distintas identificaciones propuestas para los misteriosos tres pastores: “Se propone para antes de 722 a Zacarías, Sellum y Menajem (2 Re 15); para antes de 286, a Joaquín, Joaquín (Jeconías) y Sedecías, o a Joacaz (Sellum), Joaquín y Je-conías (2 Re 23-24; Jer 22). Para la época persa, tres sumos sacerdotes desconocidos (Driver); para el período macabeo, Jasón, Menelao y Lisfmaco (2 Mac 4), o los hijos de Tobías, o bien los satélites de Simón el benjaminita que lucharon contra Onías (2 Mac 3) (Kennett). Otros sugieren tres potencias extranjeras, tales como los asirios, los babilonios, los persas, o bien los persas, los griegos y los romanos, o bien tres reyes opresores, como los seléucidas Antíoco IV Epífanes, Antíoco Eupator y Demetrio I (Wright).” Cf. *Verbum Dei* II n.5510. — ⁹ Cf. Ex 21:32. Son treinta siclos, equivalentes a unos 20 dólares. — ¹⁰ Cf. Mt 27:8: “Y tomaron treinta piezas de plata, el precio en que fue tasado aquel a quien pusieron precio los hijos de Israel, y las dieron por el campo del *Alfarero*, como el Señor me lo había ordenado.” — ¹¹ Cf. Mt 2:17-15

12. La Rehabilitación del pueblo de Yahvé.

Jerusalén, cáliz de vértigo para los pueblos (1-9).

¹ Oráculo. Palabra de Yahvé sobre Israel. Palabra de Yahvé, que extiende los cielos, funda la tierra y que forma el aliento del hombre dentro de él. ² He aquí que voy a hacer de Jerusalén una copa de vértigo para todos los pueblos de en derredor. También para Judá habrá angustia y para Jerusalén. ³ Aquel ¿lía pondré a Jerusalén como piedra pesada para todos los pueblos, y cuantos con ella carguen se harán cortaduras, y se reunirán contra ella todas las gentes de la tierra. ⁴ Aquel día, dice Yahvé, heriré de terror a todos los caballos y de locura a sus jinetes, pero abriré mis ojos sobre la casa de Judá, y a todos los caballos de las gentes los heriré de ceguera. ⁵ Entonces se dirán los jefes de Judá: La fuerza de los habitantes de Judá está en Yahvé de los ejércitos, su Dios. ⁶ Aquel día haré de los jefes de Judá brasero encendido en medio de leña y antorcha ardiendo en medio de las haces, que consumirá a diestro y siniestro a todos los pueblos de en derredor, y Jerusalén será de nuevo habitada en su lugar, en Jerusalén, ⁷ y salvará primero las tiendas de Judá, para que no se enorgullezcan contra Judá la casa de David y los habitantes de Jerusalén. ⁸ En aquel día escudará Yahvé a los moradores de Jerusalén, y la casa de David será como Dios, como el ángel de Yahvé ante ellos. ⁹ Aquel día me pondré yo a destruir a todas las gentes que vinieron contra Jerusalén.

El oráculo es enfático; procede de Yahvé, que *extiende los cielos y funda la tierra*. El profeta apela al Señor de la naturaleza para garantizar su palabra amenazadora contra todos los pueblos que se atreven a hacer frente a Jerusalén. Todos se tambalearán cuando quieran probar la *copa de vértigo*, **Jerusalén, piedra de toque de la omnipotencia divina**. En los profetas es frecuente este símil del *cáliz* embriagador de la ira divina que Yahvé ofrece a los pueblos para hacerlos perder el sentido. Aquí Jerusalén, como capital del pueblo de Dios, es presentada como una *copa de vértigo* que se derramará sobre los que se atreven a atacarla.

Judá y Jerusalén serán presas de *angustia* (v.2), pero se salvarán de la crisis por intervención divina. Todos los que la ataquen *se harán cortaduras*, como el que osa ponerse a levantar una *piedra pesada* (v.3). En efecto, cuando llegue el momento del ataque de *todas las gentes de la tierra* reunidas contra ella, Yahvé tendrá una especialísima protección de Jerusalén (*abriré mis ojos sobre la casa de Judá*, v.4), sembrando el *terror* y la *locura* (por efecto de la *copa de vértigo*) entre los caballos y jinetes enemigos. Será ése el momento del reconocimiento de la omnipotencia divina por parte de los *jefes de Judá* (v.6). Los *jefes* (o “familias” según otra posible versión) *de Judá*, con la ayuda de su Dios, se reavivarán y harán presa en los enemigos que los atacan, como el *brasero encendido* lo hace en la *leña*, y la *antorcha* en los *haces* o gavillas que le sirven de pábulo.

Jerusalén quedará intacta y volverá a ser habitada en su misma colina de Sión; pero no sólo participarán de la victoria la capital santa y la casa real de David, sino que también las ciudades del campo tendrán su preeminencia, como la tuvieron en otro tiempo (Hebrón y Belén) bajo el caudillaje de David; por eso Yahvé salvará primero las tiendas de Judá, es decir, a las localidades rurales de Judá, para que no se enorgullezcan contra Judá (como región) la casa de David (la corte) y los habitantes de Jerusalén (v.8). En estas palabras, el profeta fustiga el or-

gullo de los moradores de la capital, que se consideraban los únicos privilegiados.

Con todo, **Jerusalén, como capital de la nueva teocracia, tendrá una especialísima protección de Yahvé; y la casa de David, o dinastía davídica, será como Dios**, es decir, gozará de un prestigio superior, comparable al de su Dios, verdadero vencedor y organizador de la nueva sociedad judía. La frase *como Dios* queda atenuada en el contexto con la aclaración *como el ángel de Yahvé*, que bien puede ser explicación erudita teológica posterior para evitar el posible sentido irreverente de la frase *como Dios*. **En realidad es Yahvé el que da la victoria a su pueblo contra todos sus enemigos.**

En toda esta descripción encontramos la perspectiva del juicio divino sobre las naciones paganas que precederá a la inauguración mesiánica. Antes de la entrada en la nueva era definitiva habrá un gran combate sobre las naciones paganas que se impusieron al pueblo de Israel, y Yahvé les dará el merecido como compensación a los sufrimientos de su pueblo: *Aquel día me pondré yo a destruir a todas las gentes que vinieron contra Jerusalén* (v.9). La amenaza es esperanzadora para los judíos, que penosamente, después del exilio, tuvieron que levantar de las ruinas la Ciudad Santa y comunidad nacional en medio de la hostilidad de los pueblos gentiles circunvecinos.

Lamentación general de la nación por un misterioso crimen (10-14).

¹⁰ Y derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí. Y aquel a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito. ¹¹ Habrá aquel día gran llanto en Jerusalén, como el llanto de Hadad-Rimmón en el valle de Megiddo. ¹² Se lamentará la tierra, linaje por linaje; el linaje de la casa de David aparte, y sus mujeres aparte; el linaje de la casa de Natán aparte, y sus mujeres aparte; ¹³ el linaje de la casa de Levi aparte, y sus mujeres aparte; el linaje de Semeí aparte, y sus mujeres aparte, ¹⁴ y todos los otros linajes, cada uno aparte, y sus mujeres aparte.

Este fragmento es también sumamente enigmático y muy diversamente interpretado. El profeta habla de un misterioso duelo general de la nación por un crimen no menos misterioso. Una razón de la dificultad en la interpretación del texto estriba en la oscuridad del mismo en su original y versiones.

El profeta anuncia, después de la victoria sobre los enemigos de Judá, una efusión del *espíritu de gracia y de oración*¹. La nación, reconocida a los beneficios y protección de su Dios por la victoria total reportada, se volverá en masa hacia El: 3; *alzarán sus ojos a mí* (v.10a). A continuación la mente del profeta se centra en torno a un enigmático duelo general de la nación sobre un sujeto nebuloso que no concreta.

Para esclarecer el sentido debemos primero buscar una lección aceptable en el confuso y ambiguo contexto. El TM dice literalmente: “y me contemplarán a mí, al que traspasaron”². Según esta lectura, el objeto de esa contemplación es Yahvé, que es el que habla. Pero a continuación se dice: “Le llorarán.” El cambio de primera a tercera persona es inexplicable lógicamente en el contexto gramatical, pues el llanto es sobre una persona *distinta* de Yahvé. Resulta difícil entender que hayan *traspasado* a Yahvé, y, por otra parte, que la lamentación recaiga sobre un sujeto diferente de Yahvé. La Vulgata sigue literalmente al TM. Los LXX, en cambio, traducen: “y mirarán a mí, porque (me) insultaron, y *le* llorarán”³.

Por otra parte, muchos comentaristas de nota creen que la construcción del texto hebreo

no es regular, y así procuran corregir el texto. Unos creen encontrar la solución admitiendo la lección de algunos manuscritos, que traen: “contemplan a él, al que traspasaron”⁴. Pero las versiones de los LXX, la Peshitta, Vulgata, la de Aquila y Símaco y Teodoción leen unánimemente: “contemplan a raí, al que traspasaron.” La lección, pues, de esos manuscritos parece ser una corrección erudita para evitar la dificultad del texto. Por ello, muchos expositores prestigiosos prefieren mantener la lección actual del TM, si bien, siguiendo a San Cirilo Alejandrino⁵, dividen el texto como hemos propuesto: “y alzarán sus ojos a mí. Y aquel a quien traspasaron, le llorarán.”⁶

Ahora bien, supuesta esta lectura, ¿quién es este sujeto misterioso al que *llorarán como se llora al unigénito*? Se ha propuesto que el duelo sería por un mártir desconocido de la época del profeta, por una víctima de la pasión ciega popular, sobre cuyo crimen reflexionarán más tarde los judíos, lamentándose de su torpe acción. Diversos nombres han sido propuestos para su identificación: Zacarías, hijo de Joyada, muerto por orden del rey Joás de Judá (798-782 a.C.); Urías, hijo de Semeyas, muerto bajo el rey Joaquin de Judá (609-598 a.C.); Godolías, el gobernador judío puesto por los babilonios después de la toma de Jerusalén en 586, muerto por el nacionalista Ismael. Se ha pensado incluso en el propio profeta Jeremías, que habría sido víctima de esta misma facción nacionalista. No faltan quienes proponen a Zorobabel, contemporáneo de Zacarías. No pocos comentaristas creen que hay que relacionar a este mártir incomprendido con el *Siervo de Yahvé* de los famosos cánticos de Is 52:13-53:12.

Los Santos Padres y comentaristas católicos, siguiendo al evangelista San Juan 19,37 (“mirarán al que traspasaron”), ven en esta perícopa una alusión clara al Mesías-Jesús muriendo en la cruz, víctima de la ciega pasión popular. El contexto parece favorable a ello, ya que el profeta **parece unir la perspectiva mesianica** con la compunción general por la víctima inocente. En efecto, después de hablar del triunfo del pueblo elegido sobre las naciones paganas, se anuncia la efusión del *espíritu de gracia y de oración*, como en Jl 3:1. Consecuencia de ello será la íntima compunción y arrepentimiento por un atropello colectivo cometido contra una víctima inocente, cuya muerte parece tener relación con la misma salvación del pueblo.

En este supuesto, el fragmento sería paralelo a los *cánticos* sobre el *Siervo de Yahvé* de Is 52:13-53:12, donde se habla de un Justo que sufre callado y que muere por los pecados de su pueblo. Todos estos detalles se cumplen literalmente en Jesús, condenado a muerte por el pueblo judío, que en su ceguera no comprendió su alto mensaje de redención.

El v.11 habla de la magnitud del duelo que tendrá lugar en la Ciudad Santa por ese misterioso mártir, y es comparado al llanto de una madre sobre el hijo *unigénito* perdido para siempre. Después el profeta añade un enigmático punto de comparación: *habrá llanto en Jerusalén como el llanto de Hadad-Rimmón en el valle de Me-giddo*⁷. La generalidad de los autores ve aquí asociados dos nombres geográficos del territorio donde se dio la batalla de Megiddo, en la que pereció el rey Josías (609 a.C.) en lucha desigual contra el faraón Neco II.

El duelo por esta catástrofe fue muy grande⁸, ya que Josías había sido uno de los reyes más religiosos y piadosos de la dinastía davídica. Este duelo debió de hacer época, y a él puede hacer referencia como punto de comparación el profeta en este vaticinio. San Jerónimo dice que *Hadad-Rimmón* sería la localidad de su tiempo llamada *Maximianópolis*, en la llanura o *valle de Megiddo*⁹.

En este duelo por la muerte del misterioso mártir participa toda la nación, y el profeta nombra a cuatro familias principales como símbolo de toda la comunidad¹⁰.

1 Cf. Jl 5.1. — 2 Así traduce Cantera. — 3 La versión de “me insultaron,” en vez de me traspasaron, se explica suponiendo que los traductores leyeron equivocadamente en el hebreo *raqadu* en vez de *daqaru*. — 4 Así Kennicot, Rossi, Konig, Dillman, Kittel. — 5

Cf. Cirilo Alej., *In Zach. A/ex.*: PG 72:221.224. — 6 Así leen A. Van Hoonacker, o.c., p.623, y RB 11 (1902) 348-349; M. J. Lorange, *Les prophéties messianiques des derniers prophètes*: RB 15 (1906) p.75; A. Gondamin, *Le sens messianique de Zacharie XII, 10*: “Recherches de Se. Réi.,” 1 (1910) p.53; E. Tobac, *Les prophètes d’Israel 2* (1921) p.521; F. Geuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento* (Roma 1935) p.476. — 7 Hoonacker corrige el texto y lee “como la lamentación de Rimmón en el valle de Mi-grón,” y supone que el profeta alude al “Rimmón en Migrón” de 1 Sam 14:2. En Jue 20:45.47; 21:13, se dice que los benjaminitas de Guebá se refugiaron en la roca de Rimmón. Entonces la lamentación de que habla Zacarías sería la famosa de Jue 21, donde se lamenta la suerte de los restos de la tribu de Benjamín. Algunos autores, como Hitzig, Jeremías y Cheyne, creen que *Hadad Rimmón* sería un nombre de Adonis (Tammuz), llorado ruidosamente en Fenicia por las mujeres. — 8 Cf. 2 Crón 35:25. — 9 Se ha querido ver el nombre de *Hadad Rimmón* en el actual *Rummaneh*, cercano a Megiddo. Cf. G. MITCHELL, *Zechariah*: ICC p.332. — 10 *Nathan* parece ser un hijo de David (2 Sam 5:14). *Semel* puede ser el de Núm 3:17.

13. El Resto de Yahvé.

Purificación de toda idolatría en la nueva Jerusalén (1-6).

¹ Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para la purificación del pecado y de la inmundicia; ² y aquel día, dice Yahvé, extirparé de la tierra los nombres de los ídolos, que no serán más recordados, y haré desaparecer a los profetas y el espíritu impuro. ³ Y cuando alguno se ponga a profetizar, le dirán su padre y su madre, que le engendraron: No vivirás, porque has hablado mentira en nombre de Yahvé; y el padre y la madre, los que le engendraron, le traspasarán cuando se ponga a hablar a lo profeta. ⁴ Aquel día se avergonzarán de sus visiones, de cuando se las daban de profeta, y no se vestirán más el manto peludo para mentir. ⁵ Un tal dirá: Yo no soy profeta, soy labrador del campo, y un labrador me asoldó desde mi mocedad ⁶ Y le dirán: Pues entonces, ¿qué heridas son esas que llevas entre tus manos? Y él responderá: Son las que recibí en la casa de mis amigos.

En la nueva era mesiánica desaparecerá todo vestigio de idolatría en el pueblo, y también los falsos profetas. Los moradores de Jerusalén serán purificados de toda contaminación idolátrica y de todo pecado en una misteriosa *fuentes abierta para la casa de David* (v.1). Naturalmente, *esta fuente* ha de tomarse metafóricamente como símbolo de la purificación. El texto puede estar inspirado en Ez 36:25: “Os aspergeré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías.” La palabra *inmundicia* en Zac 13:1 puede tener el sentido técnico de impureza legal ², o simplemente de contaminación moral por el pecado en general.

En la nueva teocracia desaparecerá totalmente el pecado y toda veleidad idolátrica, y también los falsos *profetas*, que están poseídos de *espíritu impuro* (v.2), e.d., que no procede de Yahvé. Los *profetas* de profesión estaban totalmente descalificados ³, porque utilizaban la religión como medio lucrativo y, para halagar al pueblo, presentaban como provenientes de Dios sus imaginaciones y caprichos ⁴. Ellos fueron en gran parte causa de la catástrofe nacional al prometer al pueblo cosas que no pudieron cumplirse, apoyando una política nacionalista en contra de los intereses religiosos de Judá.

Esta clase social de profetas desaparecerá en los tiempos mesiánicos, y si alguno se atreve a hablar *a lo profeta*, le considerarán como un sacrilego que osa apropiarse los oráculos divinos, y, como tal, será muerto por sus mismos padres (v.3) ⁵. El oficio de *profeta* estará entonces tan desacreditado, que *se avergonzará de sus visiones, de cuando se las daban de profeta*, y nadie querrá llevar el atuendo característico del profeta: *no vestirán mas el manto peludo para mentir*. Los que hasta ahora se presentaban como profetas preferirán ser considerados como *labradores del campo*, que no han hecho otra cosa *desde su mocedad*.

Pero tienen unas cicatrices que les traicionan como profetas (era costumbre entre los falsos profetas hacerse incisiones)⁶, y cuando, reparando en ellas, le digan: *¿Qué heridas son esas que llevas entre las manos?* (v.6), contestará que son consecuencia de una reyerta que ha tenido entre amigos: Son *las que recibí en la casa de mis amigos*. No puede hacerse una descripción más irónica del descrédito en que se hallaban los profetas de “profesión,” explotadores del pueblo. En los tiempos mesiánicos desaparecerá esta plaga social.

El resto salvado de Israel (7-9).

⁷ Álzate, espada, contra mi pastor, contra el hombre de mi compañía, oráculo de Yahvé de los ejércitos. Hierde al pastor y que se disperse el rebaño, y yo volveré mi mano sobre los pequeños. ⁸ Y sucederá que en toda la tierra — oráculo de Yahvé — serán exterminados los dos tercios, y perecerán, pero será preservado un tercio. ⁹ Yo pondré al fuego este tercio, y lo fundiré como se funde la plata, y lo acrisolaré como se acrisola el oro. El invocará mi nombre y yo le escucharé. Yo diré: El es mi pueblo; y él dirá: Yahvé es mi Dios.

Generalmente se cree que esta perícopa debe ir unida a 11:15-17, donde se habla del pastor insensato y de la espada que hierde al pastor en su brazo y ojo derecho por haber abandonado su rebaño. Ahora Yahvé invita y apostrofa a la espada para que cumpla su mandato de castigo contra su *pastor*. Aunque éste sea infiel, es considerado como asociado a Yahvé por razón de su cargo. En Is 44:28, Yahvé llama a Ciro también su *pastor*. Aquí el *pastor* insensato es llamado por Yahvé *hombre de mi compañía*, su asociado en el poder.

Dios quiere castigar al pastor insensato por su mala conducta, e invita a la espada a cumplir su justicia: *hierde al pastor y que se disperse el rebaño* (v.7b)⁷. Su *rebaño* (Israel) va a ser sometido a una prueba de selección por el sufrimiento. Será dispersado para ser reunido por el mismo Yahvé, su verdadero *Pastor*. El oráculo está calcado sobre los de los profetas preexílicos que anunciaban la cautividad.

Los desvalidos o *pequeños* tendrán la predilección divina en la hora de la salvación. La mayor parte del pueblo (*serán exterminados los dos tercios*, v.8) desaparecerá en la catástrofe, pero se salvará un *resto* o *tercio*, si bien después de ser purificado por el fuego de la aflicción: *lo fundiré como se funde la plata., como se acrisola el oro*⁸. La gran prueba servirá para que el pueblo elegido se vuelva a su Dios con toda confianza, declarándose *pueblo* suyo exclusivo. **Se establecerá una nueva alianza entre Yahvé y su pueblo: él es mi pueblo. y Yahvé es mi Dios** (v.8).

¹ Así lit. según el TM. Hoonacker traduce: “un campo fue mi bien desde mi mocedad.” — 2 Cf. Lev 12:2; 15:24. — 3 Cf. Am 7:14. — 4 Cf. Os 4:5; Miq 3:5. — 5 Cf. Dt 13:6(5); 18:20. — 6 Sobre las incisiones de los falsos profetas véase 1 Re 18:28. — 7 En Ivít 26:31 se pone en boca de Jesús el cumplimiento de esta profecía: “Entonces les dijo Jesús: Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas de la manada.” La cita es libre, y prueba la libertad con que Jesús utiliza la Escritura, pues el *pastor rebelde* de Zacarías, objeto de la *indignación* divina, no puede ser *tipo* de Cristo. Sin embargo, Jesús utiliza el texto en sentido acomodaticio, por la semejanza de situación en cuanto a la dispersión del rebaño. — 8 Cf. Is 43:2.

14. La Nueva Gloria de Jerusalén.

Juicio de las gentes (1-5).

¹ He aquí que llega el día para Yahvé, y en medio de ti se repartirán tus despojos. ² Porque yo reuniré a todas las gentes en batalla contra Jerusalén, y será tomada la ciudad, y saqueadas las casas, y violadas las mujeres, y la mitad de la ciudad irá al cautiverio, pero el resto del pueblo no será exterminado. ³ Luego se pondrá en campaña Yahvé, y combatirá a estas naciones como se combate el día de la batalla. ⁴ Afirmaránse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos, que está frente a Jerusalén, al lado del levante, y el monte de los Olivos se partirá por medio, de levante a poniente, como un gran valle, y la mitad del monte se echará al norte, y la otra mitad al mediodía, ⁵ y huiréis por el valle de mis montes, porque el valle de los montes llegará hasta donde os salvaré ⁶. Huiréis como huísteis cuando el terremoto de los tiempos de Ozías, rey de Judá, y vendrá entonces Yahvé, mi Dios, y con El todos sus santos.

La descripción es apocalíptica y escatológica. El profeta presenta a Jerusalén rodeada de las naciones gentiles que van a dar el último asalto a su fortaleza. Hay un momento en que parece que el triunfo de los asaltantes está asegurado, pues entran en la ciudad y la entregan al saqueo; pero Dios se reserva un *resto* de salvación, que será liberado mediante la intervención prodigiosa personal de Yahvé, que aparece majestuoso sobre el monte de los Olivos (v.4). A su presencia, éste se hiende y da paso a los fugitivos, que serán recogidos por Yahvé. El fragmento tiene muchas analogías con la descripción de la batalla contra Gog de Ez 38, del que parece depender ².

El carácter apocalíptico de la perícopa nos obliga a no insistir sobre los detalles de la descripción, que es fruto de una imaginación desbordada. El profeta quiere anunciar una gran prueba para Judá, **que terminará con la manifestación victoriosa de *Yahvé con sus santos, o ángeles de su servicio.***

La transformación de Judá (6-11).

⁶ En aquel día no se extinguirá el brillo de las piedras preciosas ³. ⁷ Será único ese día, conocido de Yahvé. No habrá día y noche; de tarde habrá luz. ⁸ En ese día manarán de Jerusalén aguas vivas, la mitad hacia el mar oriental y la otra mitad hacia el occidental, lo mismo en verano que en invierno. ⁹ Y reinará Yahvé sobre la tierra toda, y Yahvé será único, y único su nombre. ¹⁰ La tierra toda se convertirá en llano desde Guebá hasta Rimmón del sur, y Jerusalén será enaltecida y habitada en su lugar, desde la puerta de Benjamín hasta el lugar de la antigua puerta, hasta la puerta del Ángulo, y desde la torre de Jananel hasta los lagares del rey. ¹¹ Y morarán en ella, y ya nunca más será anatema, y morarán en seguridad.

La descripción de la nueva Jerusalén es deslumbradora, conforme a los cánones de la literatura apocalíptica. Una gran luz dominará la Ciudad Santa, de forma que las piedras preciosas darán un brillo perpetuo. No habrá noche (v.7), y desaparecerá toda esterilidad, porque de Jerusalén manarán *aguas vivas*, e.d., no estancadas, regando en todo tiempo la parte oriental y occidental del país (v.8). Este cuadro maravilloso parece una adaptación de la descripción de Ezequiel, que habla de un río que parte hacia el mar Muerto, regando el desierto de Judá⁴. Aquí el autor extien-

de el torrente de agua a la zona del mar Muerto (*mar oriental*) y del Mediterráneo (*mar occidental*).

Sobre este territorio paradisíaco **reinará sólo Yahvé, sin compartir su imperio con ningún otro dios** (v.9); y hasta la atormentada geografía montañosa de Judá se transformará, convirtiéndose en *llano desde Guebá hasta Rimmón del sur*⁵. Son los límites del reino de Judá: desde la frontera de Benjamín hasta el Negueb. Y los límites de Jerusalén comprenderán desde la *puerta de Benjamín*⁶, al norte del templo, hasta la *puerta del Ángulo*⁷, que se supone al occidente de la ciudad; junto al “segundo muro” y *desde la torre de Jananel*, al noroeste del actual *Haram*, o explanada de la mezquita de Ornar, hasta *los lagares del rey*, que se suponen al sur, donde estaban los jardines reales, en la confluencia del Cedrón y el *Er-Rabbaby*. De aquí se infiere que el área señalada por el profeta es tan amplia como la de la ciudad amurallada actual, si bien extendiéndose un poco más hacia el sur y menos al norte. En esta Ciudad Santa reinará la paz y nunca será ya más objeto de *anatema* (v.11)⁸.

La derrota de las naciones (12-15).

¹² He aquí la plaga con que herirá Yahvé a todos los pueblos que combatieron a Jerusalén: sus carnes se corromperán mientras estén en pie; se consumirán en sus cuencas los ojos, y su lengua se les deshará en la boca. ¹³ Habrá aquel día gran perturbación entre ellos y tomará cada uno de la mano a su vecino y le dará a éste la suya. ¹⁴ Judá luchará en Jerusalén⁹ y se reunirán allí las riquezas de todas las gentes, oro, plata, vestidos en grandísima abundancia. ¹⁵ Parecida a ésta será la plaga que herirá a los caballos, mulos, camellos y asnos, y a todas las bestias que hubiere en aquellos campos.

Después de anunciar la paz que remará en Jerusalén una vez conseguida la victoria, el profeta detalla la destrucción de los enemigos que se reunieron para atacar a Jerusalén. La hecatombe será general, pues tanto los hombres como los animales perecerán y quedará un inmenso botín para los judíos vencedores. El cuadro belicista está dentro de las descripciones apocalípticas de los últimos profetas. **Es el juicio sobre las naciones antes de la inauguración de la era mesiánica.**

La descripción parece que está calcada en la destrucción del ejército de Gog, según Ez c.38-39. El gran profeta del exilio, como primer autor apocalíptico, fue fuente de inspiración para los autores apocalípticos posteriores. En este mosaico de fragmentos apocalípticos del libro de Zacarías encontramos, como ya hemos visto, mucha dependencia de Ezequiel.

Jerusalén, santuario universal (16-21).

¹⁶ Todos cuantos quedaren de las gentes que vinieron contra Jerusalén subirán cada año a adorar al Rey, Yahvé de los ejércitos, y a celebrar la fiesta de los Tabernáculos. ¹⁷ Y aquellos que de las gentes no vengan a Jerusalén a adorar al Rey, Yahvé de los ejércitos, no vendrá sobre ellos la lluvia. ¹⁸ Si la gente de Egipto no sube y no viene, sobre ella se abatirá la plaga con que herirá Yahvé a las gentes que no suban a celebrar la fiesta de los Tabernáculos. ¹⁹ Tal será la expiación de Egipto y la expiación de todas las gentes que no suban a celebrar la fiesta de los Tabernáculos. ²⁰ En aquellos días escribirán en sartenes y ollas¹⁰: “Consagrado a Yahvé,” y las ollas de la casa de Yahvé serán corno vasos de aspersion delante del altar de los sacrificios. ²¹ Toda olla en Judá y en Jerusalén será consagrada a Yahvé de los ejércitos, y cuantos

sacrifiquen vendrán, las tornarán y cocerán en ellas, y no habrá aquel día más mercader en la casa de Yahvé de los ejércitos.

Después de declarar el triunfo aplastante de Yahvé sobre el ejército de las naciones coligadas contra Jerusalén, el profeta deja abierta la puerta del universalismo religioso a todos los pueblos. Jerusalén será el centro religioso del orbe, y todas las gentes deberán reunirse en la Ciudad Santa en la *fiesta de los Tabernáculos* (en septiembre-octubre) (v.16), en que se daba gracias a Dios por los frutos y se pedía agua saludable para la futura siembra. El que no vaya a Jerusalén en esta festividad, se verá privado de esta agua bienhechora, incluso el mismo Egipto, cuyos campos y cosechas no viven de la lluvia, sino de las inundaciones periódicas del Nilo (v.18). Egipto era el granero de Oriente, y cuando fallaban las cosechas por falta de lluvias, los pueblos circunvecinos, como los cananeos, tenían que ir al país de los faraones a comprar el trigo a cualquier precio. De ello estaban orgullosos los egipcios.

Pero el profeta dice que en los nuevos tiempos de nada les servirá su río, pues, si no van a Jerusalén, se verán privados de la cosecha como los demás pueblos (v.18). Todos los pueblos deben congregarse en Jerusalén para la gran festividad de los *Tabernáculos*, a implorar la lluvia ofreciendo sacrificios; y para ello podrán utilizar las *sartenes y ollas* de uso común, a falta de las consagradas a Yahvé en el templo, porque todas aquel día llevarán la inscripción: *Consagrado a Yahvé* (v.20). Todas las ollas de las casas de Judá y de Jerusalén serían válidas en esta ocasión, y los peregrinos no tendrían necesidad de alquilar los servicios de los *mercaderes* que en el templo ofrecían los instrumentos necesarios para los sacrificios (v.21).

¹ La palabra hebrea que traducimos por *os salvaré (asal)* es considerada por algunos expositores como localidad geográfica. Así la *Bib. de Jér.* — 2 Cf. Miq 1:4; Nah 1:5. — 3 Así según Hoonacker, conformándose con el TM. Otros autores prefieren basarse en los LXX y traducir: “no habrá frío ni helada” (*Bib. de Jér.*). — 4 Cf. Ez 47:12. — 5 *Guebá* es la actual *Dgeba*, en el *wady Surweinit*, frente a *Mikmas*, a unos 11 kilómetros al norte de Jerusalén. *Rimmón del sur* o del Negueb es probablemente el actual *L/mm er-Rammamim*, a unos 17 kilómetros al nordeste de Berseba. Cf. Neh 11:29; Jos 15:32; 19,7; 1 Sam 14:5; 1 Re 15:22. — 6 Quizá sea la misma *Puerta de las Ovejas* de Neh 12:39. — 7 Cf. 2 Re 14:13; 2 Crón 25:23; 26:9; Jer 31:38. La descripción parece ser de este a oeste y de norte a sur. — 8 Cf. Jer 33:16; Ez 34:27. — 9 El TM y los LXX traducen: “y Judá luchará en Jerusalén.” — 10 Así según la reconstrucción de Hoonacker. El TM dice “campanillas de caballos.” Así la *Bib. de Jér.* Los LXX: “freno de caballos.”

Malaquías.

Introducción.

Nombre y personalidad del profeta.

Malaquías (en hebreo *Mal'aki*: “Mi mensajero,” o transcribiendo con los LXX: “Malaquías: *Mal'akiyyah*: “Ángel de Yahvé”)¹ es el nombre que la tradición da al último profeta escritor del A.T. Sin embargo, son muchos los autores que creen que *Malaquías* es un seudónimo (“mi enviado”) adoptado por un escritor anónimo en relación con el *mi enviado* o *mi ángel* de 3:1. San Jerónimo adopta la opinión de los judíos de su tiempo de que el autor de estos vaticinios fue el propio Esdras². De hecho, en la paráfrasis aramea del Pseudo-Jonatán aparece el nombre de Esdras intercalado en el v.1; y los LXX, en vez de transcribir el nombre propio de *Malaquias*, traducen “de su mensajero.” En el Talmud babilónico, el libro es atribuido a Mardoqueo³.

Contenido y estructura del libro.

El tema general es el amor de Yahvé hacia Israel, que no es correspondido por los judíos. El profeta les presenta la gran protección de Yahvé para con su pueblo en la historia y la ingratitude de los israelitas para con El. En concreto, los sacerdotes son los que menos corresponden a esta calidad de elegidos de Dios, y procuran ofrecer en el templo lo peor de sus bienes y ganados. Por ello, Yahvé sustituirá estos actos de culto impuros por una oblación inmaculada en todo el orbe. Por otra parte, **Yahvé enviará un juicio purificador para consumir a los pecadores**. Podemos dividir el libro en dos partes:

1. Castigo de los pecados: 1:1-2:16.
 - Amor de Yahvé para con Israel: 1:2-5.
 - Recriminación a los sacerdotes por sus sacrificios mezquinos: 1:6-14.
 - Pena de los sacerdotes: 2:1-9. Recriminación al pueblo por sus pecados: 2:10-16.
2. *Juicio divino*: 2:17-3:24(4:6).
 - Anuncio del juicio: 2:17-3:5. Exhortación a la conversión: 3:6-12. y Venganza de Dios dando a cada uno según sus méritos: 3:13-21(4.3).
 - Elias, precursor del juicio: 3:22-24(4:4-6).

La sección 3:22-24 del TM, correspondiente al 4:4-6 de los LXX y Vg⁴, es considerada como un apéndice que no encaja en el esquema general del libro. El desarrollo del tema está en forma de diálogo, distribuido en seis discursos. El esquema es el siguiente: Dios o su profeta lanza una afirmación, a la que corresponden objeciones de parte del auditorio (sacerdotes o pueblo); después viene la defensa de la misma, hecha por Dios con reproches y amenazas.

Fecha de composición.

Podemos situar con bastante aproximación la composición del libro dentro del siglo v, porque aquí encontramos una serie de indicaciones sobre el estado de la vida social de la época que coinciden con la situación reflejada en los libros de Esdras y Nehemías. Así, se supone que el templo ya está edificado (fue inaugurado en 515 a.C.)⁵; que Judá está sometida a un sátrapa o *pejah*⁶; que los matrimonios mixtos están a la orden del día⁷, y que existen muchos abusos sociales de toda índole. Por todas estas indicaciones podemos colegir que el libro de Malaquías ha sido redactado a mediados del siglo V, cuando el primitivo fervor religioso de los repatriados se había entibiado y el culto era atendido sin graneles ilusiones religiosas, pues se ofrecían los dones más mezquinos⁸.

Autenticidad.

No hay grandes dificultades sobre la unidad literaria del libro. Como antes hemos indicado, algunos autores creen que 3:22-24, por su carácter de apéndice, es una adición del compilador posterior. También ha suscitado dudas la autenticidad de 1:11-14 y 2:2; pero las razones para considerar estas secciones como glosas son muy subjetivas. Algunos autores han rebajado la época de composición del libro hasta los tiempos de los Macabeos⁹; pero, en general, los comentaristas ponderados suponen que el libro es sustancialmente de un autor del siglo V a.C.

Texto y estilo.

El texto del libro de Malaquías está, en general, bastante bien conservado, lo que no quiere decir que no existan algunas lecciones oscuras e ininteligibles, y aun divergencias entre el TM y los LXX. El estilo es, como antes hemos indicado, en diálogo y en prosa, aunque ésta incluye secciones con manifiestos paralelismos de miembros y metro poético.

Mensaje doctrinal.

El profeta tiene que enfrentarse con una sociedad desilusionada que en gran parte ha perdido la fe en su Dios. Las condiciones de vida son tan miserables y en tan poca consonancia con las brillantes descripciones de los profetas preexílicos, que el desánimo y la indiferencia religiosa cundía por doquier. Yahvé parecía injusto con su pueblo elegido, ya que seguía sometido al extranjero; por otra parte, la sequía aumentaba la miseria general. El profeta sale al paso de estas cavilaciones, y proclama muy alto que premia la virtud ¹⁰ y castiga el pecado ⁿ; Yahvé ha tenido una particular providencia de Israel, pues en vez de castigarle por sus pecados hasta el exterminio, como hizo con Hedor ¹², le ha perdonado. **En realidad, Dios es como un padre ¹³, y es “grande aun más allá de su territorio.”¹⁴**

Una característica de Malaquías es su interés por la vida del culto. Los profetas anteriores al destierro habían urgido sólo el cumplimiento de los deberes ético-sociales y la entrega del corazón a Dios, pero se desentendían, en general, de los problemas del culto, que concernían a los sacerdotes. Malaquías, en cambio, es celosísimo del esplendor del culto, como homenaje a Yahvé. Por eso recalca la obligación que todos tienen de contribuir con sus ofrendas y diezmos al sostenimiento del culto ¹⁵.

En tiempo de Darío I (521-486), el Estado persa proveía a las necesidades de culto; pero esta situación parece ya ha cambiado en tiempos de Malaquías, y el culto debe ser sostenido por los contribuyentes judíos. Naturalmente, el profeta no sólo urge la necesidad del cumplimiento del ritual externo del templo, sino que reclama también, como condición para agradar a Dios, la religión pura, basada en evitar toda clase de pecados, particularmente el adulterio, la magia y la opresión de los débiles ¹⁶. En esto empalma el profeta con los grandes profetas preexílicos. Como Esdras y Nehemías, se opone a los matrimonios con mujeres paganas ¹⁷.

Los *sacerdotes* deben dar ejemplo de vida pura e incontaminada y mostrar celo por los actos de culto ¹⁸. Precisamente porque no cumplen sus obligaciones sacrificiales, Yahvé va a inaugurar un nuevo culto **que no va a estar vinculado al templo de Jerusalén**, y se le ofrecerá una ofrenda pura desde “el orto del sol al ocaso.” Puesto que las ofrendas de los sacerdotes de Jerusalén eran tan mezquinas que no serían aceptadas por el gobernador persa ¹⁹, Dios se va a procurar otras más puras en toda la redondez de la tierra; Yahvé rechaza los sacrificios judíos: “No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé de los ejércitos; no recibiré ninguno de vuestras manos.” ²⁰

En su sustitución, Dios acepta las ofrendas puras hechas por el mundo gentil. La tradición cristiana ha visto en este anuncio el sacrificio de la Eucaristía, ofrecido por sacerdotes que no pertenecen al linaje levítico de Aarón, sino que en toda la redondez de la tierra levantan la Hostia pura e inmaculada, de la que los sacrificios del templo de Jerusalén eran su figura, y, por tanto, éstos habrían de perder su razón de ser al aparecer la Víctima por excelencia, Cristo en la cruz ²¹.

Canonicidad.

El libro de Malaquías ha sido admitido en el canon judaico y cristiano desde el principio y es reconocido como libro inspirado en los autores del N. T. Jesucristo cita a Mal 3:1 (Mt 11:10). San Pablo cita en Rom 9:13 a Mal 1:2s. Como último de los profetas, *selló* toda la serie de los vaticinios, anunciando un nuevo orden de cosas cultural, y anunció el juicio que ha de preceder **al advenimiento del Mesías**, anunciado por el nuevo *Elias*, el Precursor, el Bautista ²²: “Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.” ²³

¹ En 2 Sam 25:44 aparece un tal Paití, que es abreviación de *Paltiel* (2 Sam 3:15). — ² San Jerónimo, Comm. in *Mal.* pról.: PL 25:15415.1569 (1617); *Targum de Jonatán in Mal.* 1:1. — ³ Cf. Talmud babilónico, *Megillah* 153. — ⁴ Los LXX y la Vulgata dividen el 0.3 del TM en dos partes; la última de las dos comenzaría en 3:19. — ⁵ Mal 1:10; 3:1.10. — ⁶ Mal 1:8. — ⁷ Mal 2:10-16; cf. Neh 5:1-3; 6:17-19; 13:7s. — ⁸ Mal 1:6-8.12-13; 2:17; 3:7-10.14. — ⁹ Es la opinión de Winckler, Spoer, Holtzmann. — ¹⁰ Mal 2:5; 3:10-1 2; 4:2. — ¹¹ Mal 2:3; 4:1. — ¹² Mal 1:3. — ¹³ Mal 3:17. — ¹⁴ Mal 1:5.11.14. — ¹⁵ Mal 1:6; 3:8.10. — ¹⁶ Mal 3:5 — ¹⁷ Mal 2:11 — ¹⁸ Mal 2:7; 11:7 — ¹⁹ Mal 1:8 — ²⁰ Mal 1.10 — ²¹ Cf. *Didaché* 14:3; San Justino, *Dial. cum Triph.* 41: PG 6:564; San Ireneo, *Adv. haer.* 4:17:5; PG 7:10235; San Cipriano, *Test. adv. lud.* 1:16: PL 4:687 (715); San Agustín, *De civ. Dei* 18:35:3; PL 41:594. — ²² Cf. Mal 3:1-4-19-21 (4:1-3). — ²³ Mt 3:2.

1. El Amor de Dios a Su Pueblo.

Oráculo contra Edom (1-5).

¹ **Oráculo. Palabra de Yahvé a Israel por medio de Malaquías:** ² Yo os he amado, dice Yahvé, 1 y vosotros decís: ¿En qué nos has amado? ¿Esaú no es hermano de Jacob? oráculo de Yahvé; sin embargo, he amado a Jacob ³ y he detestado a Esaú, y he hecho de sus montañas campo de devastación, y de su heredad, pastizales de desierto. ⁴ Y si Edom dijere: Hemos sido aplastados, pero reconstruiremos las ruinas, así dice Yahvé de los ejércitos: Ellos reconstruirán, pero yo destruiré. Y los llamarán “tierra de impiedad” y “pueblo contra el que se irritó para siempre Yahvé.” ⁵ Vuestros ojos lo verán y diréis: Grande es Yahvé más allá del territorio de Israel.

En el epígrafe inicial no se dice nada sobre la vida y marco histórico de Malaquías. Incluso su mismo nombre, que significa *ángel de Yahvé*, puede ser un seudónimo en consonancia con su **calidad de mensajero de Dios a su pueblo**¹. Muchos comentaristas modernos suponen que el primer verso es obra de un redactor posterior, y el nombre de *Malaquías* provendría, según ellos, de lo que se dice en 3:1: “enviaré a *mi ángel*” (en hebreo *Mal'akí*). Los LXX traducen el v.1: “palabra del Señor a Israel por mano de su *ángel*. En todo caso, no se dice nada de su persona, y, por tanto, bien puede ser un nombre simbólico inventado por un redactor posterior que no conociera al autor de estos oráculos.

Antes de centrar su atención contra los sacerdotes indignos, **el profeta quiere declarar solemnemente que Yahvé ha amado de un modo particular a Israel, y prueba de ello es que ha enviado la devastación y la ruina sobre su enemigo tradicional, Esaú o Edom.** Con ocasión de la destrucción de Jerusalén en 586 a.C. por los caldeos, los habitantes de Edom se ensañaron con los judíos vencidos, uniéndose a los vencedores. Con ello, la tradicional enemistad de los dos pueblos llegó al paroxismo.

De ahí que ahora el profeta, que habla un siglo después de la gran catástrofe, presente como un signo de amor particular para con el pueblo elegido la devastación de Edom. El profeta Abdías se hace eco de una destrucción masiva del país edomita, llevada a cabo probablemente

por las tribus árabes que en el siglo v invadieron su territorio, estableciéndose allí de modo permanente y creando el reino nabateo.

Según la Biblia, *Esau* (Edom) y *Jacob* eran hermanos uterinos, que estuvieron siempre en lucha ², preludeo y símbolo de las hostilidades que los pueblos israelita y edomita habían de mantener a través de la historia. Yahvé tuvo predilección por el hermano menor, *Jacob*, mientras que *detestó* a *Esau*, en el sentido de que antepuso aquél a éste. El mismo territorio en que *Esau* tuvo que establecerse parece estar bajo una maldición divina, porque sus montañas son el símbolo de la *devastación* aun en su contextura geográfica (v.3). Pero, además, en virtud de una invasión enemiga promovida por Yahvé, su *heredad* se ha convertido en *pastizales del desierto*.

Y es inútil que los edomitas quieran reconstruir sus ruinas, porque Yahvé se encargará de enviar de nuevo la devastación (v.4). En efecto, los edomitas fueron suplantados en su territorio por los nabateos, que crearon una brillante civilización al contacto con la cultura helénica. Los edomitas tuvieron que correrse hacia el occidente y penetrar en el territorio meridional de Judá para poder subsistir. En 125 a.C. fueron sometidos por Juan Hircano y obligados a circuncidarse ³. Edom, pues, no volverá a recuperar su poderío antiguo, y en ello deben ver los judíos la omnipotencia de Yahvé, que se extiende *aun más allá de su territorio* de Judá (v.5)⁴.

Reprensión de los sacerdotes (6-10).

⁶ El hijo honra a su padre y el siervo teme a su señor, Pues si yo soy padre, ¿dónde está mi honra Si yo soy Señor, ¿dónde está mi temor? dice Yahvé de los ejércitos a vosotros, sacerdotes, que despreciáis mi nombre. Decís: ¿En qué menospreciamos tu nombre? ⁷ Ofrecéis en mi altar pan inmundo y decís: ¿En qué le hemos hecho inmundo? En decir: la mesa de Yahvé es despreciable. ⁸ Y ofrecer en sacrificio lo ciego, ¿no es malo? y ofrecer lo cojo o lo enfermo, ¿no es malo? Anda, haz presente de ello a tu gobernador, a ver si se complace en él y le será grato, dice Yahvé de los ejércitos. ⁹ Buscad, pues, el favor de Dios para que os sea propicio (por vuestra mano es hecho esto). ¿Os concederá benevolencia? dice Yahvé de los ejércitos. ¹⁰ ¡Oh si alguno de vosotros cerrara las puertas y no encendierais en vano el fuego de mi altar! No tengo en vosotros complacencia alguna, dice Yahvé de los ejércitos; no me son gratas las ofrendas de vuestras manos.

Si Yahvé ha mostrado su especial predilección por Israel, ¿por qué no se le da el honor debido como *Señor y Padre* de su pueblo? En particular, los *sacerdotes*, por ser la porción selecta de Israel, están llamados a dar ejemplo y a dirigir al pueblo, y son los primeros prevaricadores de la Ley, ya que ofrecen a su Dios *un pan inmundo* o mancillado por las malas disposiciones interiores de los oferentes, y, por otra parte, ofrecen las víctimas defectuosas, reservándose para sí las mejores. Esto es un desprecio implícito a Dios ⁵. Irónicamente, el profeta les invita a presentar estas dádivas al *gobernador* o *pejah* persa (v.8). Esta indicación es preciosa para encuadrar históricamente el vaticinio en la época de la dominación persa.

Después el profeta recalca que con estas disposiciones **de mezquindad de corazón respecto de su Señor y Dios es inútil aspirar a conseguir su benevolencia**: *Buscad el favor de Dios*. (v.9). Ellos son responsables de sus malas acciones (*por vuestra mano es hecho esto*), y por eso no es fácil que consigan su gracia: ¿os concederá benevolencia? La respuesta implícita es negativa. Un culto en tales condiciones no puede agradar a Dios, y sería preferible que cerraran las *puertas* del templo y no encendieran *en vano el fuego del altar* (v.10).

Un culto sacrilego no puede agradar a Dios, sino más bien enojarle. Las *ofrendas* en estas

condiciones no le son gratas. Tanto las oblacones incruentas como los sacrificios cruentos llevan el sello del desprecio hacia Dios, y, como tales, no son aceptables. **Dios, por ello, establecerá un nuevo sacrificio puro y universal** que no estará vinculado a los indignos descendientes de Leví.

El sacrificio de la nueva Ley (11-14).

¹¹ Porque desde el fondo del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes, y en todo lugar ha de ofrecerse a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, pues grande es mi nombre entre las gentes, dice Yahvé de los ejércitos. ¹² Pero vosotros lo profanáis, diciendo: La mesa de Yahvé es inmunda, y despreciables sus alimentos. ¹³ Y aun decís: ¡Oh qué fastidio! y lo despreciáis, dice Yahvé de los ejércitos, y ofrecéis lo robado, lo tomo, lo enfermo; lo presentáis como ofrenda. ¿Voy a complacerme yo aceptándolo de vuestras manos? ¹⁴ ¡Maldito el fraudulento, que, teniendo en el rebaño machos y habiendo hecho un voto, sacrifica a Dios lo estropeado! Porque yo soy Rey grande, dice Yahvé de los ejércitos, y mi nombre es temible entre las gentes.

En contraposición a los sacrificios mezquinas ofrecidos en el templo de Jerusalén, el profeta anuncia un nuevo *sacrificio humeante y una oblación pura* ⁶ en todo el orbe, *desde el fondo del sol hasta el ocaso*; y ese sacrificio es calificado de *oblación pura*, y, como tal, agradable a Dios. La perspectiva del profeta se ensancha desmesuradamente, **y un vaticinio universalista es proclamado a todos los pueblos**. Se ha discutido mucho el sentido preciso de las palabras de Malaquías. Los comentaristas han dado diversas opiniones.

Así, se ha propuesto que el profeta pensaba en los prosélitos judíos, que estaban extendidos por todos los lugares donde había comunidades judaicas en la diáspora. De hecho sabemos que en la época persa los judíos de la colonia militar de Elefantina, en el Alto Egipto, tenían su templo y sus sacrificios, a pesar de la prohibición de la multiplicidad de los lugares de culto. No han faltado quienes, siguiendo a Teodoro de Mopsuestia, hayan propuesto que Malaquías se refería con sus misteriosas palabras a los sacrificios que los paganos ofrecían en todo el ámbito del orbe a sus dioses, como símbolo de sumisión al Dios supremo, que no era otro que el Yahvé de los judíos; pero es difícil suponer que Malaquías, que rechazaba como impuros los sacrificios del templo de Jerusalén, aceptara como puros los ofrecidos por los paganos de su tiempo en los templos idolátricos.

La interpretación más obvia en el contexto es suponer que el profeta piensa en un nuevo **estado de cosas en los tiempos mesiánicos**, pues habla de cerrar las puertas del templo y de la sustitución del sacrificio tradicional de Jerusalén por una *oblación pura*. En este supuesto, el vaticinio de Malaquías encuadra bien en el universalismo de otras profecías en las que se habla de la entrada de los gentiles en la comunidad judía para participar de la Ley y culto de Yahvé ⁷. **El anuncio, pues, de Malaquías es mesiánico**, ya que proclama un nuevo estado de cosas desde el punto de vista cultural. La ley de la unicidad del culto será abrogada, y un nuevo culto (el profeta no especifica el modo) se extenderá por todo el universo.

La tradición cristiana ha visto el cumplimiento de esta profecía en el sacrificio de la Eucaristía y en la adoración en espíritu y en verdad” **de todos los seguidores de Cristo** ⁸.

Después de anunciar este sacrificio universalista y superior al actual del templo, el profeta vuelve a recriminar a los sacerdotes por sus mezquinos sacrificios y por la negligencia con que cumplen sus deberes rituales (*aun decís: ¡Qué fastidio!*).

1 Algunos autores antiguos de la época patristica citan el libro como “el del ángel” (cf. Tertuliano, *Adi>. iud.* 5; San Crisóstomo, *Hom.* 14 “n *Ep. ad Heb.*). — 2 Cf. Gen 25:225. — 3 Cf. Flavio Josefo, *Ant.* XIII 9:1. — 4 Sobre la doctrina del dominio de Yahvé sobre otros pueblos véase Am c.i-2; 9,?s. — 5 Sobre las cualidades de las ofrendas y víctimas del sacrificio véase Lev 22:225; Dt 15:21. — 6 Los LXX traducen: “en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre y una oblación pura.” — 7 Cf. Miq 4:1; Sof 3:9; Ag 2:7; Zac 8:20s. e-Jn 4:24.

2. Las Prevaricaciones de Judá.

Conminación a los sacerdotes (1-9).

¹ Para vosotros, pues, ¡oh sacerdotes! es este decreto: ² Si vosotros no escucháis y no decidís de corazón dar gloria a mi nombre, dice Yahvé de los ejércitos, yo mandaré sobre vosotros la maldición y haré maldición de vuestra bendición, porque no os decidís de corazón. ³ Por eso os quebrantaré él brazo y os echaré al rostro la inmundicia, la basura de vuestras solemnidades, y seréis echados donde se echa ella, ⁴ Sabréis que yo he dado este decreto para que sea real mi pacto con Leví, dice Yahvé de los ejércitos. ⁵ Mi pacto con él fue “vida” y “paz,” y se las di; “temor,” y él me temió, y ante mi nombre se llenaba de temor, ⁶ Tuvo en su boca doctrina de verdad y no hubo iniquidad en sus labios, anduvo conmigo en integridad y rectitud y apartó del mal a muchos, ⁷ pues los labios del sacerdote han de guardar la sabiduría y de su boca ha de salir la doctrina, porque es un enviado de Yahvé de los ejércitos. ⁸ Pero vosotros os habéis apartado del camino, y habéis hecho tropezar a muchos en la Ley y habéis pervertido el pacto de Leví, dice Yahvé de los ejércitos. ⁹ Por tanto, también yo os he hecho a vosotros despreciables y viles para todo el pueblo, a la medida en que vosotros no habéis seguido mis caminos ni habéis tenido en cuenta mi Ley.

La infidelidad de la clase sacerdotal obligará a Dios a cambiarles su *bendición*, o situación privilegiada, en *maldición* (v.2). Puesto que las víctimas que le presentan son inaceptables, Yahvé les arrojará a su rostro *la basura de sus solemnidades* (v.5), e.d., los restos de las víctimas que se echaban al depósito de basura después de las *solemnidades*. Les anuncia el castigo decidido por un *decreto* que ha de poner de relieve el *pacto con Leví* (v.4). En otro tiempo Yahvé había hecho un *pacto* con la tribu de Leví con fines benevolentes: de *vida y paz*, e.d., para asegurar la protección sobre sus descendientes; y, por otra parte, el pacto que anunciaba promesas de *vida* y de *paz* incluía también amenazas de *temor* (v.5) en caso de que fueran infieles al pacto.

Y, de hecho, gran parte de los descendientes de Leví fueron fieles al pacto, imitando el celo del propio Leví por la gloria de Yahvé ¹. Malaquías traza en los v.6-7 el ideal del sacerdocio como institución. El sacerdote debe ser un *doctor* de la Ley, teniendo en su *boca doctrina de verdad* y viviendo *en rectitud e integridad*, pues es un *enviado* de Dios. El profeta considera las funciones rituales como algo relacionado a estas exigencias fundamentales ². Contra este programa ideal, los sacerdotes del tiempo del profeta han seguido otra conducta, basada en el egoísmo, y con su pésimo proceder han sido ocasión de que otros se desviaran de la Ley (v.8). En consecuencia, Yahvé se siente desligado del pacto que con los descendientes de Leví había sellado ³, y se desentiende de ellos, haciéndolos *despreciables al pueblo* (v.9).

Abominaciones del pueblo (10-17).

¹⁰ ¿No tenemos todos un Padre? ¿No nos ha criado a todos un Dios? ¿Por qué, pues,

obrar pérfidamente unos con otros, quebrantar el pacto de nuestros padres? ¹¹ Pérfido es Judá, y en Israel y en Jerusalén se cometen abominaciones, pues Judá profana lo consagrado a Yahvé, lo que El ama, casándose con hijas de un dios extranjero. ¹² ¡Quiera Yahvé, a quien tal hace, privarle de testigo y defensor en las tiendas de Jacob ⁴ y de que haga (por él) ofrenda de sacrificio a Yahvé de los ejércitos! ¹³ Y aun hacéis esta segunda cosa: bañáis de lágrimas el altar de Yahvé — de lloros y gemidos — porque no atiende a vuestra ofrenda y no acepta de vuestras manos nada grato, ¹⁴ y preguntáis: ¿Por qué? Porque Yahvé toma la defensa de las esposas de tu juventud, a la que has sido desleal, siendo ella tu compañera, y la esposa de tu alianza matrimonial. ¹⁵ ¿No los hizo para ser un solo (ser) que tiene su carne y su hálito? Y este único, ¿qué busca sino una posteridad de Dios? ⁵ ¡Cuidad, pues, de vuestro hálito, y no seas infiel a la esposa de tu juventud! ¹⁶ El que por aversión repudia, dice Yahvé, Dios de Israel ⁶, se cubre de injusticia por encima de sus vestiduras, dice Yahvé de los ejércitos! Cuidad, pues, vuestro hálito y no seáis desleales. ¹⁷ Sois pesados a Yahvé con vuestras palabras, y decís: ¿En qué le somos pesados? En decir: El que hace el mal es grato a los ojos de Yahvé y en ellos se complace. Sino: ¿Dónde está el Dios justo?

El profeta recuerda a sus conciudadanos la vinculación que todos tienen con Dios, su *Padre*, y, por tanto, de unos con otros entre sí, como hermanos (v.10). Esta afirmación general es como una introducción a lo que sigue, pues, supuesta ella, los crímenes que se fustigan adquieren mayor maldad a los ojos de Dios. Una de las abominaciones que el profeta denuncia es la práctica de muchos judíos de casarse con extranjeras. Sabemos por los libros de Esdras y Nehemías que éste fue un grave problema que obstaculizó mucho la formación de la nueva sociedad judía con plena conciencia religiosa⁷.

Esta conducta es una profanación de lo consagrado a Yahvé, que no es otra cosa que el pueblo israelita como pueblo elegido. Por su vocación era algo aparte entre todos los pueblos, y por eso, al mezclarse con otros pueblos paganos, se profanaba y perdía su carácter de *santo*, o consagrado a Yahvé. El profeta lanza un duro anatema contra los que profanan el carácter santo de su pueblo: *Quiera Yahvé, a quien tal hace, privarle de defensor y testigo en las tiendas de Jacob* (v.12), e.d., sea excluido de todos los derechos civiles de la sociedad israelita. Es una verdadera excomunión, pues se le priva de la defensa jurídica. Pero, además, le desea que se le prive de sus derechos religiosos, de su derecho a ofrecer sacrificios: *Quiera privarle Yahvé. de que haga ofrenda de sacrificio a Yahvé de los ejércitos.*

El profeta lanza un segundo reproche contra sus contemporáneos. Estos creen que Dios es injusto al no aceptar las ofrendas que le presentan con lágrimas en el altar. La razón de ello es su perversa conducta, ya que con demasiada facilidad repudian a la *esposa de su juventud* (v.14). Con estas palabras parece aludir al hecho de que los judíos procuraban buscarse segundas esposas entre los extranjeros, dejando a la de su raza, que era su legítima esposa anterior.

El v.15 es extremadamente oscuro y muy diversamente interpretado según la traducción que se adopte. Supuesta la versión que hemos seguido, parece que el profeta encarece la indisolubilidad del matrimonio; al menos reacciona contra la facilidad del divorcio de su tiempo. Por ello recuerda que Yahvé hizo a los que se casan *para un solo ser que tiene su carne y su hálito* (o vida) (v.15a), es decir, constituyen como una unidad carnal en orden a la procreación, como a continuación se indica: *y este único (ser), ¿qué busca sino una posteridad de Dios?* o consagrada a Dios⁸.

Lo que es claro de toda esta argumentación es la preocupación del profeta por evitar la

facilidad del repudio. Así, dice que el que injustamente repudia a su mujer *se cubre de injusticia por encima de sus vestiduras* (v.16), e.d., hace aparecer públicamente su injusticia ante la sociedad, como si la llevara recubriendo sus propios vestidos ⁹. En consecuencia, el profeta invita a sus contemporáneos a ser remisos en esto: *Cuidad, pues, vuestro hálito* (o vida) *y no seáis desleales*.

El v.17 parece debe considerarse como introducción a lo que se dice en el c.3 de consolación. El profeta se hace eco de las quejas de sus compatriotas respecto de la conducta de Dios, que permite que los impíos prosperen en esta vida, como si tuviera complacencia en ellos: *Sois pesados en vuestras palabras., en decir: El que hace el mal es grato a Dios* (v.17). Creen que Yahvé no es justo bendiciendo a los pecadores. Los tiempos parecen demasiado penosos para los fieles a la Ley de Dios, pues los prevaricadores que tienen relaciones con los extranjeros son los que triunfan en la vida, mientras que los buenos perecen de miseria. En efecto, después de la repatriación, la situación de los judíos fieles a su Dios fue en extremo penosa. El profeta en el c.3 les presentará a éstos un horizonte de triunfo y de gloria.

¹ Cf. Ex 32:268. — ² Cf. Os 4:55; Lev 10:11; Dt 31:10-13. — ³ Cf. Núm 25,c12s. — ⁴ Así según Hoonacker. Cantera: “Extermine Yahvé de las tiendas de Jacob a los hombres que tal hacen, ai maestro y al discípulo.” — ⁵ Así siguiendo a la *Bib. de Jér.* y a Hoonacker. — ⁶ *Bi6. de Jér.*: “Yo odio el repudio, dice Yahvé, y que se extienda la injusticia sobre su vestido.” — ⁷ Cf. Neh 6:17-19. — ⁸ Esta es la interpretación de Hoonacker y otros comentaristas. Hitzig cree que aquí se alude a la conducta de Abraham. Sería una objeción de los oyentes a Malaquías. Contra las prédicas de éste creían autorizarse acudiendo a la historia de Abraham, que tomó una segunda mujer: “¿Qué hizo el único (Abraham) que buscaba la posteridad de Dios?” — ⁹ Algunos autores, basándose en el árabe, han creído ver en la palabra *testidura* una alusión a la esposa misma; pero este sentido no aparece en el hebreo.

3. El Ángel Precursor.

El día de Yahvé (1-5).

¹ He aquí que voy a enviar a mi mensajero, que preparará el camino delante de mí, y luego enseguida vendrá a su templo el Señor a quien buscáis, y el Ángel de la alianza que deseáis. He aquí que llega, dice Yahvé de los ejércitos, ² y ¿quién podrá soportar el día de su venida? ¿Quién podrá mantenerse firme cuando aparezca? Porque será como fuego de fundidor y como lejía de batanero, ³ y se pondrá a fundir y depurar la plata i y a purgar a los hijos de Leví, y los acriso Jará corno al oro y la plata, \ para que ofrezcan a Yahvé oblacones en justicia, ⁴ Entonces agradará a Yahvé la oblación de Judá y de Jerusalén, como en los días antiguos, los años pasados, ⁵ Y vendré con vosotros a juicio y seré testigo pronto contra los hechiceros, contra los adúlteros y los perjuros y contra los que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, y agravan al extranjero sin temor de mí, dice Yahvé de los ejércitos.

A la pregunta de por qué los impíos prosperan, el profeta contesta que se acerca el día de la justicia divina. La manifestación del Señor será precedida de su *mensajero* o *ángel*, que en 4:23 es identificado con *Elías*. El *Ángel de la alianza* es el mismo *Señor* o Yahvé, que realizará el juicio discriminador sobre los pecadores. El título de *Ángel de la alianza* hay que relacionarlo con las expresiones del A.T., donde aparece un *ángel* como instrumento de la alianza del Sinaí. Por otra parte, la expresión es paralela a la de *Ángel de Yahvé*, que muchas veces equivale a Yahvé mismo, manifestándose en la historia ¹. En nuestro texto de Mal 3:1, la expresión *Ángel de la alianza* es paralela al *Señor*, y ha de entenderse como un epíteto explicativo aplicado a Yahvé, que va a

hacer una *nueva alianza* con su pueblo.

El profeta anuncia la llegada de Dios, que viene a *purificar* a su pueblo para entrar de nuevo en relaciones más íntimas con él (v.2). Su obra depuradora se ejercerá, sobre todo, en la clase sacerdotal, *los hijos de Leví* (v.3), contra los que había lanzado los mayores reproches por su infidelidad. Yahvé va a actuar como *fuego* y como *lejía* para lavar y acrisolar los valores de la clase sacerdotal, de forma que subsistan sólo los que son dignos y fieles a su ministerio. Sólo así podrán presentar sus oblaciones *en justicia*, e.d., con las debidas disposiciones morales en consonancia con su misión. **La purificación de la clase sacerdotal será seguida de la purificación de toda la sociedad judía**, que estaba llena de *hechiceros, adúlteros y perjuros* y de opresores de los débiles y desvalidos. Es la contestación a las impacencias de los fieles que se quejaban del triunfo de los pecadores e impíos.

Los diezmos y primicias para el templo (6-12).

⁶ Porque yo, Yahvé, no me he mudado, y vosotros, hijos de Jacob, no habéis fenecido, ⁷ Desde los días de vuestros padres os habéis apartado de mis preceptos, no los habéis guardado. Volveos vosotros a mí y yo me volveré a vosotros, dice Yahvé de los ejércitos. Pero vosotros decís: ¿En qué hemos de volvernos? ⁸ ¿Puede el hombre robar a Dios? Pues vosotros me estáis robando y decís: ¿En qué te robamos? En los diezmos y en las primicias. ⁹ Malditos seréis de maldición, porque me estáis robando la nación toda entera, ¹⁰ Traed íntegramente los diezmos al alfolí para que haya alimentos en mi casa, y probadme en esto, dice Yahvé de los ejércitos, a ver si no abro yo las esclusas del cielo y no derramo sobre vosotros la bendición sin medida. ¹¹ E impediré que la langosta os aflija, devorando los frutos de la tierra; y las viñas de los campos no os serán estériles, dice Yahvé de los ejércitos. ¹² Todas las gentes os llamarán dichosos, porque seréis una tierra de delicias, dice Yahvé de los ejércitos.

El profeta pone en boca de Dios su carácter inmutable respecto de su pueblo en cuanto a mantener las promesas y a castigar a los culpables. Yahvé es el mismo de las promesas antiguas, **pero también el controlador de su justicia** (*Yo no he mudado*); **y prueba de que Yahvé no abandona sus promesas** es que los israelitas, como nación, a pesar de las muchas prevaricaciones, no han *fenecido* (v.6). Toda su historia ha sido una historia de prevaricación; sin embargo, Yahvé los invita a la penitencia (v.7). **Pero es necesario que cambien de conducta y no defrauden a su Dios**, negándole los *diezmos y primicias del templo*. Las contribuciones obligatorias para el culto constituían la *parte de Yahvé*², y, por tanto, al no entregarlas, era defraudarle en sus derechos (v.8).

Es necesario que enmienden su conducta si aspiran a participar de las bendiciones de su Dios. Si de veras cumplen sus obligaciones culturales, la tierra se verá favorecida con la lluvia y libre de las plagas de langostas, y todos los habitantes serán llamados *dichosos* por las gentes, ya que habitarán en una *tierra de delicias* (v. 10). En la nueva alianza en tiempos de Nehemías, la comunidad se comprometió a cumplir sus obligaciones de aportar los *diezmos y primicias*³.

Dios retribuirá a los que le son fieles (13-18).

¹³ Vuestras palabras contra mí son insoportables, dice Yahvé. Decís: ¿Qué hemos hablado contra ti?¹⁴ Dijisteis: Por demás es servir a Dios. ¿Qué aprovecha guardar sus preceptos y caminar en duelo en presencia de Yahvé de los ejércitos? ¹⁵ Ahora llamáis dichosos a los soberbios y prosperan los malhechores, y los que provocan a

Dios quedan impunes! ¹⁶ He aquí lo que unos a otros se dicen los que temen a Yahvé. Y Yahvé ha prestado atención y ha oído, y ha sido presentado ante El un memorial en favor de los que temen a Yahvé y reverencian su nombre. ¹⁷ Será para mí, dice Yahvé de los ejércitos, el día en que yo me ponga a hacer posesión propia, y me llenaré de indulgencia hacia ellos, como indulgente es uno para el hijo que le sirve. ¹⁸ Entonces mudaréis de parecer, y echaréis de ver la diferencia entre el justo y el malvado, entre el que sirve a Dios y el que no le sirve.

De nuevo el profeta sale al paso de las consideraciones insultantes de los que se quejaban de la providencia de Dios al permitir la prosperidad de los impíos. **Llegará pronto el día en que se hará justicia al bueno y justo, que será tratado por Dios como un hijo predilecto.** La prosperidad actual de los pecadores es engañosa, porque no conocen lo que les espera. La situación actual tendrá pronto fin, y **Dios retribuirá a cada uno según sus obras.** Entonces los buenos mudarán de parecer sobre las permisiones de la providencia de Yahvé.

¹ Sobre el sentido de *Ángel de Yahvé* en el A.T. véase F. CEUPPENS, *Theologia Bibli- ca: II. De Sanctissima Trinitate* (Roma 1949) p.105. El P. Lagrange cree que la expresión *Ángel de Yahvé* aplicada a Dios es una redundancia, debida a retoques eruditos teológicos posteriores para salvar la trascendencia de Yahvé. Véase su artículo *L'ange de Yahvé*: RB

² Cf. Núm 18:83.20; Dt 18,1s.

³ Cf. Neh 10:383.

4. El Castigo de los Pecadores.

El día de Yahvé (1-6).

¹ (¹⁹) Pues he aquí que llega el día, ardiente como horno, y serán entonces los soberbios y obradores de maldad como paja, y el día que viene le prenderá fuego, dice Yahvé, de suerte que no les quedará ni raíz ni follaje. ² (²⁰) Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se *alzará* un sol de justicia que traerá en sus alas la salud, y saldréis y brincaréis como terneros (que salen) del establo, ³ (²¹) y pisotearéis a los malvados, que serán como polvo bajo la planta de vuestros pies, el día en que yo me pondré a hacer, dice Yahvé de los ejércitos. ⁴ (²²) Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien di yo en Horeb preceptos y mandatos para todo Israel, ⁵ (²³) He aquí que yo enviaré a Elias el profetantes que venga el día de Yahvé, grande y terrible. ⁶ (²⁴) El convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres, no sea que venga yo y entregue la tierra toda al anatema.

El día del juicio es *purificador* para Judá, pero exterminador como *horno ardiendo* para los pecadores (v.1/19) ¹. Será el día de la gran separación entre justos y pecadores. Para los primeros, el día de Yahvé será un *sol de justicia*, e.d., una nueva aurora prometedora de *justicia* y equidad, pues traerá *en sus alas la salud*. El sol naciente de justicia es comparado a un ave de buen augurio que trae la *salud* a los justos. En Sal 139:9 se habla de las *alas de la aurora*. El sol era representado en los monumentos como un disco alado. Los justos triunfarán plenamente, lo que supondrá la humillación de los pecadores (v.3/21).

El v.4/22 parece glosa posterior para encarecer la observancia de la Ley mosaica. La mención del monte *Horeb* como lugar donde se dio la Ley a Moisés, parece insinuar que el autor alude al Deuteronomio como conjunto legal ².

El v.23 parece un eco de 3:1, donde se habla de *un ángel* de Yahvé que prepara el camino del día de Yahvé, su manifestación punitiva y discriminadora. Este *ángel* es *Elías el profeta* revivió, que será el precursor del *día de Yahvé, grande y terrible*. Según la tradición, *Elías* había sido trasladado vivo en un carro de fuego al cielo. Este hecho dio origen a una expectación en torno a *Elías*, que se refleja en la literatura apócrifa judía, de la que participaban los discípulos de Jesús y los judíos que iban a oír la predicación de Juan en el Jordán. Los evangelistas reiteradamente dicen que esta profecía de Malaquías se cumplió en Juan el Bautista.

En efecto, según Malaquías, una de las misiones de *Elías* será trabajar por la reconciliación de la sociedad: *convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres* (v.6/24). En la mente del profeta, la misión de *Elías* es preparar moralmente a la sociedad antes de la aparición del *día de Yahvé*, para aminorar las proporciones de la catástrofe como consecuencia de la intervención justiciera de Dios sobre los pecadores: *no sea que venga yo y entregue la tierra toda al anatema* o exterminio.

Los evangelistas han visto el cumplimiento de la profecía en la misión de Juan el Bautista, predicando la penitencia a orillas del Jordán. San Lucas es el que nos da la verdadera clave para interpretar la misión del Bautista: “caminará delante del Señor (son palabras del ángel a Zacarías) en el *espíritu y poder de Elías*, para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto.”³

En Mt 11:10, Cristo dice a propósito del Bautista: “Este es de quien está escrito: He aquí que yo envío a mi mensajero delante de tu faz, que preparará tus caminos delante de ti.” La cita es de Mal 3:1. Por otra parte, en Me 1:2 se unen las profecías de Mal 3:1 y de Is 40:3: “He aquí que envío delante de mí a mi ángel, que preparará tu camino. Voz de quien grita en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos.”

Según Mt 11:14, Jesús declaró solemnemente que Juan “es *Elías*, que ha de venir.” Más tarde, cuando los discípulos le ponen la cuestión concreta sobre el advenimiento de *Elías*, dice enigmáticamente: “*Elías* en verdad está para llegar y restablecerá todo. Sin embargo, yo os digo: *Elías* *ha venido ya* y no le reconocieron. Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan Bautista.” Jesucristo, pues, al explicarles el misterioso advenimiento de *Elías*, indica que, más que de su *persona*, se trata de su misión de precursor, como lo había anunciado Malaquías, y, en efecto, su misión era la de *restablecer* todas las cosas en orden a preparar la manifestación del Mesías. Y después recalca que el protagonista de esta misión, que encarnó en *espíritu y fuerza* de *Elías*, ya apareció; fue el propio Bautista, que preparó los caminos del Mesías, como culminación del profetismo.

Elías, pues, ya apareció encarnado en el Bautista, y no es necesario esperar su advenimiento. En el contexto de Mal 4:5 no se trata del juicio final del mundo, sino del juicio discriminativo de Yahvé sobre justos y pecadores antes de la inauguración de la era mesiánica. Los profetas apocalípticos habían hablado de este juicio aparatoso contra las naciones paganas y contra los pecadores. El Bautista habló del biello en manos de Dios para purificar su era Y Jesús habló del juicio que cada uno se otorga al tomar una actitud de aprobación o reprobación de la doctrina de Jesús: “**El que cree en El, no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios.**”⁴

1 En los LXX y Vulgata comienza un cuarto capítulo. — 2 Cf. Dt 1:6; 4:10; 5:2. — 3 Cf. Le 1:17. — 4 Jn 3:18.

Comentada.
Texto de la Nácar-Colunga.
IV.
Libros Sapienciales.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

ADAPTACION PEDAGOGICA: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol

Contenido:

Introducción a los Sapienciales.

Libro de Job.

Introducción. 1. Job, Varón Recto y Justo, Probado por la Adversidad. 2. Nuevas y Terribles Pruebas de la Virtud de Job. Primer Ciclo de Discusiones (c.3-14). 3. Lamentos Desgarradores del Inocente Job. 4. Discurso de Elifaz. 5. Inutilidad de Rebelarse contra las Vías de la Providencia. 6. Respuesta de Job a Elifaz. 7. La Vida de Job es un Cumulo de Amarguras. 8. Discurso de Bildad. 9. Respuesta de Job a Bildad. 10. Suplica a Dios para que sea mas Comprensivo con la Obra de Sus Manos. 11. Discurso de Sofar. 12. Respuesta de Job a Sofar. 13. Job quiere defender su Causa ante Dios. 14. La miseria de la Vida Humana. Segundo Ciclo de Discusiones (c.15-21). 15. Segundo Discurso de Elifaz. 16. Respuesta de Job a Elifaz. 17. La Proximidad de la Muerte. 18. Segundo Discurso de Bildad. 19. Respuesta de Job a Bildad. 20. Replica de Sopar. 21. Respuesta de Job a Sopar. Tercer Ciclo de Discusiones (c 22-31). 22. Replica de Elifaz. 23. Respuesta de Job. 24. Las Demasías de los Impíos. 25. Nueva Replica de Bildad. 26. Respuesta de Job. 27. Respuesta de Job a Bildad. 28. El Poema de la Sabiduría. 29. Respuesta a Job. 30. Triste Situación Actual. 31. Confesión Negativa de Job. Los Discursos de Elihu (c. 32-37). 32. Intervención de Elihu. 33. Reproches a Job. 34. Segundo Discurso de Elihú. 35. Tercer Discurso de Elihú. 36. Cuarto Discurso de Elihu. 37. Prosigue el Cuarto Discurso de Elihu. Los Discursos de Yahvé. 38. Intervención de Dios. 39. Los Maravillosos Instintos de los Animales. 40. El Poder de Dios. 41. Prosigue la Descripción del Cocodrilo. 42. La Rehabilitación de Job.

Libro de los Salmos.

Introducción. Libro Primero. Salmo 1. Las dos Sendas: La del Justo y la del Impío. Salmo 2. El Ungido de Yahvé. Salmo 3. Seguridad del Justo en la Persecución. Salmo 4. Oración del Justo Perseguido. Salmo 5. Oración Matinal del Justo contra los Impíos. Salmo 6. Deprecación de un Justo enfermo. Salmo 7. Deprecación del Justo

Calumniado. Salmo 8. Himno al Creador. Salmo 9. Dios, Juez Supremo. Salmo 10 (Vg 9). La Conducta Perversa de los Impíos. Salmo 11 (Vg 10): La Confianza En Dios. Salmo 12 (Vg 11): Deprecación Contra los Impíos. Salmo 13 (Vg 12): Suplica de Auxilio del Justo Atribulado. Salmo 14 (Vg 13): Corrupción General de la Sociedad. Salmo 15 (Vg 14): El Huésped de Yahvé. Salmo 16 (Vg 15): Ansias de Intimidación con Yahvé. Salmo 17 (Vg 16): Confianza del Justo en el Juicio de Dios. Salmo 18 (Vg 17): Canto Triunfal de Liberación. Salmo 19 (Vg 18): La Gloria de Dios, Manifestada en el Cosmos. Salmo 20 (Vg 19): Oración por el Rey que va a la Guerra. Salmo 21 (Vg 20): Canto de Acción de Gracias por Haber Protegido al Rey. Salmo 22 (Vg 21): El Justo Doliente y Perseguido. Salmo 23 (Vg 22): Dios, Pastor del Justo. Salmo 24 (Vg 23): Canto Procesional. Salmo 25 (Vg 24): Confianza del Justo en el Señor. Salmo 26 (Vg 25): Oración Confiada del Justo. Salmo 27 (Vg 26): Confianza del Justo en Medio del Peligro. Salmo 28 (Vg 27): Suplica a Yahvé Para que Manifieste Su Justicia. Salmo 29 (Vg 28): Manifestación Majestuosa de Yahvé en la Tempestad. Salmo 30 (Vg 29): Acción de Gracias después de una Enfermedad grave. Salmo 31 (Vg 30): Plegaria de un Justo Angustiado. Salmo 32 (Vg 31): La Confesión de los Pecados y la Reconciliación con Dios. Salmo 33 (Vg 32): Yahvé, Creador del Universo y Protector de los Fieles. Salmo 34 (Vg 33): Yahvé, Protector de los Justos. Salmo 35 (Vg 34): Plegaria del Justo contra los Perseguidores. Salmo 36 (Vg 35): La Impiedad del Malvado y la Bondad de Dios. Salmo 37 (Vg 36): Los Caminos de la Providencia sobre los Hombres. Salmo 38 (Vg 37): Oración de un Pecador Arrepentido. Salmo 39 (Vg 38): Deprecación del Justo Atribulado. Salmo 40 (Vg 41): Acción de Gracias por el Auxilio Recibido y Petición de Nueva Ayuda. Salmo 41 (Vg 40): Oración de un Enfermo Grave. Libro Segundo. Salmos 42-43 (Vg 41-42): La Nostalgia de la Vida Litúrgica en el Templo. Salmo 43 (Vg 42). Salmo 44 (Vg 43): Lamentación y Suplica por la Nación Ultrajada. Salmo 45 (Vg 44): Canto Nupcial. Sentido Mesiano del Salmo. Salmo 46 (Vg 45): Dios, Protector de Su Pueblo. Salmo 47 (Vg 46): Invitación a las Gentes a Reconocer la Soberanía de Yahvé. Salmo 48 (Vg 47): Himno a la Gloria de Jerusalén. Salmo 49 (Vg 48): El Enigma de la Providencia. Salmo 50 (Vg 49): El Culto Aceptable a Dios.

Salmo 51 (Vg 50): Sincera Confesión de los Pecados y Suplica de Perdón. Salmo 52 (Vg 51): Dios Castiga al Malvado. Salmo 53 (Vg 52): Perversión General en la Sociedad Israelita. Salmo 54 (Vg 53): Oración Contra los Enemigos Insolentes. Salmo 55 (Vg 54): Suplica del Justo Perseguido. Salmo 56 (Vg 55): Firme Confianza en Dios en Medio de la Tribulación. Salmo 57 (Vg 56): Oración Confiada del Justo en Peligro. Salmo 58 (Vg 57): Imprecación Contra los Jueces Injustos. Salmo 59 (Vg 58): Suplica de Auxilio de un Justo Perseguido. Salmo 60 (Vg 59): Petición de Victorias después de Una Derrota. Salmo 61 (Vg 60): Oración de un Exilado. Salmo 62 (Vg 61): Solo En Dios Hay que Esperar. Salmo 63 (Vg 62): La Sed de Dios. Salmo 64 (Vg 63): Castigo de los Calumniadores. Salmo 65 (Vg 64): Himno de Acción de Gracias a Dios por Su Munificencia. Salmo 66 (Vg 65): Acción de Gracias por Una Liberación. Milagrosa. Salmo 67 (Vg 66): Conozcan a Dios todos los Pueblos. Salmo 68 (Vg 67): Canto Triunfal: Las Gestas de Yahve. Salmo 69 (Vg 68): Suplica del Justo Perseguido. Salmo 70 (Vg 69): Ardiente Petición de Socorro. Salmo 71 (Vg 70): Oración de un Justo Perseguido. Salmo 72 (Vg 71): Los Días Venturosos del Mesías. Libro Tercero. Salmo 73 (Vg 72): El Enigma de la Felicidad de los Malvados. Salmo 74 (Vg 73): La

Desolación del Templo Destruído. Salmo 75 (Vg 74): Dios, Juez y Arbitro Supremo. Salmo 76 (Vg 75): Canto Triunfal Después de la Victoria. Salmo 77 (Vg 76): Las Antiguas proezas de Yahve en Favor de Su Pueblo. Salmo 78 (Vg 77): La Historia de los Padres, Enseñanzas para los Hijos. Salmo 79 (Vg 78): Oración por la Restauración de la Nación. Devastada. Salmo 80 (Vg 79): Oración por el pueblo Perseguido. Salmo 81 (Vg 80): Exhortación a Celebrar Dignamente la Pascua. Salmo 82 (Vg 81): Declaración Divina contra los Jueces Inicuos. Salmo 83 (Vg 82): Deprecación Contra los Enemigos de Israel. Salmo 84 (Vg 83): Anhelos de la Presencia de Dios en el Templo. Salmo 85 (Vg 84): Oración por la Salvación del Pueblo. Salmo 86 (Vg 85): Petición de Auxilio Divino. Salmo 87 (Vg 86): La Gloria de la Jerusalén Mesianica. Salmo 88 (Vg 87): Oración de un Afligido en Peligro de Muerte. Salmo 89 (Vg 88): Quejas por la Humillación del Rey. Libro Cuarto. Salmo 90 (Vg 89): Meditación Sobre la Vida Humana. Salmo 91 (Vg 90): A la Sombra del Todopoderoso. Salmo 92 (Vg 91): Alabanza de la Providencia Divina. Salmo 93 (Vg 92): Yahvé, Rey de la Creación. Salmo 94 (Vg 93): Invocación a Dios como Juez. Salmo 95 (Vg 94): Exhortación a la Alabanza y Obediencia de Yahvé. Salmo 96 (Vg 95): Alabanza al Señor, Único Dios y Rey del Universo. Salmo 97 (Vg 96): La Manifestación Gloriosa de Yahvé. Salmo 98 (Vg 97): Canto de Alabanza a Dios después de la Liberación. Salmo 99 (Vg 98): Gloria del Señor en Su Santo Monte.

Salmo 100 (Vg 99): Invitación a la Acción de Gracias al Señor. Salmo 101 (Vg 100): Normas de Vida de un Príncipe Ideal. Salmo 102 (Vg 101): Suplica de Restauración de Sion. Salmo 103 (Vg 102): Alabanza de la Misericordia Divina. SALMO 104 (Vg 103): La Gloria de Dios en la Creación. Salmo 105 (Vg 104): Fidelidad de Dios a la Alianza. SALMO 106 (Vg 105): Confesión de las Rebeldías de Israel. Libro Quinto. SALMO 107 (Vg 106): Benignidad de la Providencia Divina. Salmo 108 (Vg 107): Petición de Auxilio Divino Contra los Enemigos. Salmo 109 (Vg 108): Oración Imprecativa Contra los Impíos. Salmo 110 (Vg 109): El Mesías, Rey y Sacerdote. Carácter Mesianico del Salmo. Salmo 111 (Vg 110): Grandeza de las Obras de Dios. Salmo 112 (Vg 111): Bienandanza del Justo. Salmo 113 (Vg 112): Benignidad De Dios con los Humildes. Salmos 114-115 (Vg 113): Las Maravillas del Éxodo. Salmo 116 (Vg 114-115): Acción de Gracias. Salmo 117 (Vg 116): El Aleluya de Todos los Pueblos. Salmo 118 (Vg 117): Himno Triunfal. SALMO 119 (Vg 118): Excelencias de la Ley Divina. Salmo 120 (Vg 119): Los Enemigos de la Paz. Salmo 121 (Vg 120): Seguridad del Protegido de Dios. Salmo 122 (Vg 121): Salutación a Jerusalén. Salmo 123 (Vg 122): Ferviente Petición de Auxilio Divino. Salmo 124 (Vg 123): Acción de Gracias por el Auxilio Recibido. Salmo 125 (Vg 124): La Seguridad de los que Confían en Yahvé. Salmo 126 (Vg 125): Petición de la Plena Restauración de la Nación. Salmo 127 (Vg 126): El Abandono a la Divina Providencia. Salmo 128 (Vg 127): Felicidad del Justo. Salmo 129 (Vg 128): Imprecaciones Contra los Enemigos de Israel. Salmo 130 (Vg 129): Imploración de la Divina Misericordia. Salmo 131 (Vg 130): Confesión de Humildad. Salmo 132 (Vg 131): La Promesa de Bendición Sobre la Dinastía Davídica. Salmo 133 (Vg 132): Deleitosa Comunión de los Santos. Salmo 134 (Vg 133): El Adiós y Bendición Final de los Peregrinos. Salmo 135 (Vg 134): Canto de Acción de Gracias. Salmo 136 (Vg 135): Canto de Acción de Gracias. Salmo 137 (Vg 136): El Amor Nostálgico de los Cautivos por Sion. Salmo 138 (Vg 137): Canto de Acción de Gracias. Salmo 139 (Vg 138): La Omnisciencia y Omnipotencia Divinas. Salmo 140 (Vg 139): Oración de un

Calumniado y Perseguido. Salmo 141 (Vg 140): Oración del Justo en Peligro. Salmo 142 (Vg 141): Oración del Justo en Medio de Peligro. Salmo 143 (Vg 142): Humilde Suplica del Auxilio Divino. Salmo 144 (Vg 143): Acción de Gracias por la Victoria. Salmo 145 (Vg 144): Majestad y Bondad de Dios. Salmo 146 (Vg 145): La Providencia de Yahvé. Salmo 147 (Vg 146-147): Las Maravillas de la Divina Providencia. Salmo 148 (Vg 147): Alabanza Cósmica A Yahvé. Salmo 149: Grito de Guerra Santa. Salmo 150: Sinfonía Final.

Proverbios.

Introducción. 1. Primeros Avisos y Exhortaciones. Primera Parte. Exhortación al Estudio y Practica de la Sabiduría (1:8-9:18). 2. Diversos Efectos de la Sabiduría. 3. Mas Beneficios y Excelencias de la Sabiduría. 4. Exhortación Paternal a Conseguir la Sabiduría. 5. Fidelidad Conyugal. 6. Advertencias Sobre Temas Varios y el Adulterio. 7. Como la Adultera Seduce al Inexperto. 8. Origen y Excelencia de la Sabiduría. 9. Invitaciones de la Sabiduría. Segunda Parte. Primera Colección de Proverbios de Salomón (10:1-22:16). 10. El Justo y el Impío. 11. Diversas Sentencias Sobre la Justicia y la Misericordia. 12. Justicia. Buen Uso de la Lengua. Laboriosidad. 13. Frutos de la Corrección, de las Riquezas y de la Justicia. 14. Sabiduría, Prudencia, Religión y Estado. 15. La Palabra, la Felicidad, Cosas Gratas y Odiosas a Dios. 16. Providencia, el Rey, Humildad, la Palabra Sabia. 17. Bondad, Justicia, Sabiduría. 18. Necedad, Prudencia, Pleitos (18:1-5). 19. Amistades, Prudencia, Misericordia, Corrección. 20. La Ira del Rey, Gobierno. 21. Virtudes y Defectos. 22. Consejos de Sabiduría, Prudencia y Justicia. Tercera Parte. Sentencias de los Sabios. 23. Educación, Docilidad, Corrección, Castidad, Temperancia. 24. Bondad, Sabiduría, Caridad, Impiedad, Pereza. Segunda colección de los sabios (24:23-34). Cuarta Parte. Segunda Colección de Proverbios de Salomón (25:1-29:27). 25. El Rey, Fidelidad, Caridad con el Enemigo. 26. Necedad, Pereza, Odio Enmascarado (26:1-12). 27. Virtudes y Defectos, El Cuidado de los Ganados. 28. Justicia e Impiedad, el Mal Principe, Riquezas y Pobreza. 29. Buen y Mal Gobierno, Educación, Mansedumbre y Humildad. Quinta Parte. Proverbios de Varios Autores. 30. Proverbios de Agur. 31. Lemuel, la Mujer Fuerte. Epílogo.

Eclesiastes.

Introducción. 1. Preliminares, Vanidad de la Ciencia. Consideración Preliminar. Cuerpo de la Obra (1:12-12:8). Primera Parte (1:12-2:26). 2. Vanidad de los Placeres y de la Ciencia. Conclusión. 3. Vanidad de los Esfuerzos Humanos. 4. Diversas Anomalías y Sentencias Varias. 5. Deberes Para Con Dios. Mas Anomalías. 6. Mas Sobre la Vanidad de las Riquezas y Fatigas por Conseguirlas. 7. Reglas de Buena Conducta. Reflexiones. 8. Mas Sobre la Sabiduría y la Sanción Moral. 9. Incertidumbres y Anomalías, Actitud Practica. 10. Consejos y Constataciones Sapienciales. 11. Consejos Relativos a la Audacia y a la Alegría. 12. La Vejez, Epilogo. Epilogo.

Cantar de los Cantares.

Introducción. Poema Primero (1:5-2:7). Diálogo del Esposo y de la Esposa. Poema Segundo (2:8-3:5). Poema Tercero (4:1-5:1). Poema Cuarto (5:2-6:3). Poema Quinto

(6:4-12). Poema Sexto (7:1-14). Poema Séptimo (8:1-7). Apéndices (8-14).

S a b i d u r í a .

Introducción. Parte Primera. La Sabiduría, Fuente de Felicidad E Inmortalidad (1:1-5:23). 1. Exigencias de la Sabiduría y Origen de la Muerte. 2. Razonamientos de los Impíos y Juicio del Autor Sagrado. 3. Contrastes Entre la Suerte de los Justos y de los Impíos. 4. Contrastes Entre la Suerte de los Justos y de los Impíos. 5. El Justo y el Injusto Ante el Juicio Final. **Parte Segunda. Naturaleza de la Sabiduría (6-9).** 6. La Sabiduría y los Reyes. 7. Salomón Elogia la Sabiduría y Describe sus Propiedades. 8. Actitud de Salomón Ante los Beneficios de la Sabiduría. 9. Oración de Salomón para Alcanzar la Sabiduría. **Parte Tercera. La Sabiduría en la Historia de Israel (10-19).** 10. La Sabiduría, Guía del Pueblo Escogido. 11. Castigo de los Egipcios. 12. Castigo de los Gámeos. **Sección 2. La Idolatría, Pecado Opuesto a la Sabiduría.** 13. La Idolatría, Necesidad Ridícula. 14. Mas Ironías de los Ídolos y Consecuencias de la Idolatría. 15. Dicha de los Israelitas y Necesidad de los Idolatras. **Sección 3. La Suerte de Israel y la de Sus Opresores.** 16. Dios Provee a Israel y Castiga con Plagas a los Egipcios. 17. Las Tinieblas de Egipto. 18. Los Hebreos Gozan de Luz. Mortandad en Egipto. 19. El Mar Rojo, Los Sodomitas, Conclusión.

E c l e s i á s t i c o o L i b r o d e l a i n s t r u c c i ó n d e B e n S i r a c .

Introducción. Prologo del Traductor Griego. Parte Primera (1-23). Naturaleza, Preceptos y Beneficios de la Sabiduría. **Sección 1. (1:1-3:11).** 1. Dignidad, Principio y Frutos de la Sabiduría. 2. Actitud Frente a la Tentación. 3. Piedad Filial y Humildad. 4. Deberes Con los Pobres y Nuevo Elogio de la Sabiduría. **Sección 2. (4:12-6:17).** Elogio de la Sabiduría. 5. Temeridad y Sinceridad. 6. Orgullo, Amistad, Sabiduría. **Sección 3. (6:18-14:19).** Elogio de la Sabiduría. 7. Evitar el Mal y Practicar el Bien con el Próximo. 8. Normas de Prudencia en las Relaciones Sociales. 9. Prudencia con las Mujeres y Ciertas Clases de Hombres. 10. El Orgullo y la Verdadera Gloria. 11. Es Dios Quien Dispone Todas las Cosas. 12. Normas de Comportamiento con el Próximo. 13. Las Amistades y las Riquezas (13:1-29). 14. La Codicia, Hacer el Bien, la Sabiduría. **Sección 4. (14:21-16:23).** Elogio de la Sabiduría. 15. La Sabiduría y el Pecado. 16. Virtud, Justicia, Sabiduría. **Sección 5. (16:24-23:37).** Elogio de la Sabiduría. 17. Dios, Creador del Hombre y Misericordioso. 18. Dios y el Hombre, Moderación. 19. Prudencia en el Hablar, Sabiduría en la Conducta. 20. Hablar Prudente y Sentencias Varias. 21. Pecado y Sabiduría. 22. Pereza, Ineducación, Necesidad, Amistad. 23. Oración Frente a los Pecados de Lengua y Sensualidad. **Parte Segunda. Excelencia y Postulados Sociales de la Sabiduría. Sección 1. (24:1-33:6).** 24. Elogio de la Sabiduría. 25. Cosas Laudables y Cosas Detestables. 26. La Mujer Virtuosa y la Mujer Mala. 27. Avisos Para las Relaciones Sociales. 28. Ira y Maledicencia. 29. Obras de Misericordia. 30. Los Hijos y la Salud. 31. Las Riquezas y los Banquetes. 32 Mas Sobre los Banquetes, La Ley. 33. La Ley, La Sabiduría, Consejos al Padre de Familia. **Sección 2. (33:7-39:15).** Elogio de la Sabiduría. 34. Los Sueños. Principios Para una Conducta Sabia. 35. Mas Sobre los Sacrificios, La Oración de Israel. 36. Implora la Restauración de Israel. Elección de Mujer. 37. Amigos, Consejeros, Sabios. 38. El Medico, los Muertos, el Artesano. 39. El Escriba, Canto a las Obras de Dios. **Sección 3. (39:16-42:14).** Elogio de la Sabiduría Divina.

40. Miserias y Cosas Útiles. 41. Mas Cosas Desagradables. 42. Falsa Vergüenza, las Hijas, las Obras de Dios. Parte Tercera. La Sabiduría en la Naturaleza y en la Historia de Israel. Sección 1. (42:15-43:37). Himno a la Sabiduría Divina. 43. La Sabiduría de Dios en la Naturaleza. Sección 2. (44:1-50:28). 44. Israelitas Ilustres, los Patriarcas. 45. Moisés y Aaron. 46. Caudillos. 47. Los Reyes del Periodo Áureo. 48. Elías y Elíseo. Ezequías e Isaías. 49. Otros Reyes y Profetas. 50. Elogio de Simón, Sumo Sacerdote. 51. Apéndice.

Introducción a los Sapienciales.

Nombre.

Bajo esta denominación se comprende una serie de libros líricos, epitalámicos y didácticos — englobados en el Canon judaico con el nombre de Ketubim o “escritos” — que surgieron principalmente dentro de los círculos de “sabios” y “piadosos” que constituían el núcleo **más fiel del yahvismo** en los tiempos posteriores al exilio babilónico. Son los siguientes, según la enumeración del Tridentino: “Job, Salterio davídico de 150 Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico.”¹

Estos libros difieren por su contenido y forma de los Libros Proféticos, pues mientras en éstos prevalece el oráculo — la comunicación directa de Dios al profeta para transmitir un mensaje a la comunidad religiosa de Israel —, en los Sapienciales se destaca el “consejo,” la reflexión sapiencial, la efusión afectiva espiritual, la dramatización lírica, la formulación aforística o gnómica **y la exposición didáctica**; todo ello es fruto de la reflexión teológica sobre el acervo cultural religioso de la **tradición israelita y sobre las enseñanzas prácticas de la vida**. El “sabio” del Antiguo Testamento es el equivalente al “**teólogo**” actual, que, sin recibir revelaciones especiales directas de Dios — como era el caso de los profetas —, deduce consecuencias prácticas para conseguir la verdadera “sabiduría,” que se basa en el “temor de Dios.”² Son, en realidad, los “sustitutos” de aquellos colosos del espíritu que llamamos “profetas,” cuyos oráculos conmovieron la sociedad israelita durante seis siglos. El salmista declara con nostalgia: “*lam non est propheta*”; han desaparecido los confidentes de Dios para resolver los problemas del pueblo escogido. Para llenar este vacío espiritual surgieron los círculos de “sabios,” que con sus esfuerzos procuraron mantener viva la antorcha de la fe en la comunidad religiosa después de la cautividad babilónica.

En Jer 18:18 se distingue bien entre los componentes de la clase sacerdotal, de la profética y de la de los sabios: “La Ley (Toráh) no faltará en los sacerdotes, ni el consejo (‘etsáh), en los sabios, ni la palabra (dabar) en los profetas.” Así, pues, lo característico del sacerdote era enseñar la Ley mosaica; la de los sabios, dar el consejo, y la de los profetas, transmitir la palabra u oráculo recibido de Dios directamente. Esto prueba que ya en tiempos anteriores a la cautividad existían “sabios” o intelectuales que tenían su influencia directiva en la masa del pueblo. Los profetas muchas veces reaccionan contra los consejos de los “sabios” autosuficientes que juzgaban los acontecimientos desde el punto de vista del puro oportunismo humano y político³. Pero en estas afirmaciones proféticas sólo se quiere condenar la sabiduría humana nacida del orgullo, no la procedente de Dios, como es la de los “sabios” que después del exilio dirigen la vida espiritual del pueblo judío. Reiteradamente afirman los profetas que la “sabiduría” es un don de Dios⁴ y

que se manifestará de un modo desbordante — sabiduría, ciencia e inteligencia — sobre el vástago de Jesé, el Príncipe ideal de los tiempos mesiánicos⁵. Los “sabios” religiosos del A.T. basan su ciencia en la revelación — la tradición religiosa de Israel, de la que formaban parte las comunicaciones proféticas — y en la experiencia iluminada por la ciencia revelada. La “sabiduría” sólo tiene **valor en la medida en que conduce a Dios**, pues el “temor de Dios es el principio de la sabiduría.”

La noción de “sabiduría.”

La “sabiduría” — en cualquiera de sus manifestaciones — fue considerada como un don de Dios. Así, José en Egipto, por su interpretación de los sueños y su buena administración, fue considerado por el faraón como “el hombre más sabio”⁶. Besalel, constructor del tabernáculo del desierto — arquitecto y joyero —, para realizar su maravillosa obra “fue llenado del espíritu de Dios, de sabiduría, de entendimiento y de saber.”⁷ Los tres términos son sinónimos para designar la extrema sagacidad y destreza en el oficio. Lo mismo se dice de los encargados de confeccionar las vestiduras sacerdotales: “Te servirás para ello de los hombres diestros que ha llenado el espíritu de sabiduría.”⁸ De Josué se dice que “estaba lleno del espíritu de sabiduría” después de haberle sido impuestas las manos de Moisés para sucederle⁹. Pero esta “sabiduría” se manifestó especialmente en el rey Salomón por su sagacidad política¹⁰, su habilidad en la administración de la justicia, en la solución de los enigmas¹² y en el conocimiento de los secretos de la naturaleza¹³. Aunque estas manifestaciones de la “sabiduría” son propiamente humanas, sin embargo, en la estimación religiosa de la antigüedad **tenían su origen en el mismo Dios**. Dada la concepción **teocéntrica y teocrática de la vida, todas las cosas aparecen directamente vinculadas con lo divino**. Por eso no es fácil deslindar los conceptos de una “sabiduría” profana y religiosa. Los griegos, con sus disquisiciones filosóficas, buscaban ante todo la relación de causa a efecto en la órbita natural. Los hebreos, como los semitas en general, dan explicaciones teológicas a todos los fenómenos: todo ocurre porque Dios lo quiere, sin buscar las influencias inmediatas de las causas segundas, y menos las concatenaciones profundas dentro de ese proceso causal. Por ello, no se puede hablar de una “filosofía” propiamente tal en las antiguas culturas orientales: **lo mítico y lo religioso sustituyen al esfuerzo mental del pensador; todo ocurre porque una fuerza superior lo quiere**. En la tradición israelita, esta fuerza superior es un **Ser único personal y trascendente**, del que todo depende, pues su providencia universal se extiende a lo más profundo y particular de las acciones humanas.

Con todo, nosotros podemos distinguir en la literatura bíblica del A.T. diversos estadios de sabiduría, pues al lado de la estrictamente profana — por su contenido — está otra netamente religiosa, que trata de las cosas y de las acciones humanas en cuanto se relacionan con Dios. Podemos establecer el siguiente esquema:

A) Sabiduría humana:

1. Subjetiva:
 - a) Práctica.
 - b) Teórica.
2. Objetiva.

B) Sabiduría divina:

1. Atributiva (atributos divinos).
2. Personificada¹⁴.

La “sabiduría” humana tiene siempre alguna relación **con el propio Dios, que es, en realidad, la**

fuerza de la sabiduría. Sólo Dios posee el esquema completo y la explicación plena de la concatenación de causas y efectos y de las acciones secretas de los hombres. Bajo este aspecto, la “sabiduría,” aun humana, es inasequible al hombre. Querer apropiársela es atentar contra los derechos exclusivos divinos ¹⁵. Por eso **sólo Dios conoce el camino secreto que a ella conduce** ¹⁶. Según Bar 3:15-38, “no se ha oído hablar de ella en Canaán, ni los hijos de Agar, ni los mercaderes de Teman ¹⁷, ni los intérpretes de las fábulas, ni los buscadores de inteligencia, ni los gigantes antiguos ¹⁸ han descubierto el camino de la sabiduría... Porque nadie ha subido al cielo, ni la ha captado, ni la ha hecho descender de las nubes.”¹⁹

El hombre ha hecho esfuerzos inauditos por conseguir esta clave que dé la explicación de los misterios del universo, y también la clave del misterioso obrar del corazón humano. Y así no ha escatimado fatigas en su prosecución. Pero esta sabiduría teórica (conocer los secretos del universo) tiene menos importancia para los hagiógrafos que la práctica: el arte de conducirse en la vida conforme a la ley divina, lo que concilia al hombre la protección y la benevolencia del Omnipotente. Los autores sagrados mezclan constantemente las diversas formas de sabiduría práctica en su dimensión profana y religiosa: es la habilidad en el trabajo ²⁰, el conocimiento de los enigmas secretos ²¹, el arte de conducir los negocios comerciales ²² y políticos ²³; es la prudencia en la vida ²⁴; **el sentido común en el discernimiento del bien y del mal** ²⁵; es la maestra que enseña el camino de la virtud ²⁶, la reflexión ²⁷, la paciencia ²⁸, la castidad ²⁹; recomienda evitar el vicio y el exceso por sus malas consecuencias. Así, previene contra el adulterio ³⁰, la pereza ³¹, la embriaguez ³². En Job 28:23 se define la **sabiduría moral práctica**:

“El temor de Dios, ésa es la sabiduría; apartarse del mal, ésa es la inteligencia.”

Sólo así es posible ser dichoso y prosperar en esta vida ³³.

Esta sabiduría práctica se consigue **con la experiencia personal y con las enseñanzas reiteradas de la tradición**, que ha acumulado la ciencia de generaciones ³⁴. Los “sabios” no apelan a revelaciones ni a vivencias sobrenaturales personales, como ocurre en los oráculos proféticos; por eso, sus consejos llevan siempre el sello de lo humano.

La sabiduría popular ha tenido su reflejo **en formulaciones proverbiales; de ahí que la fórmula gnómica o aforística representa el primer estadio** en la especulación “sapiencial,” y así la encontramos en el libro de los Proverbios. Los “consejos” de los “sabios” suelen formularse generalmente en forma rimada sentenciosa para captar la atención del lector y facilitar su retención memorística. Los proverbios pasan así **boca en boca**, y llegan a formar un cuerpo doctrinal a través de las generaciones. Se ha definido el proverbio como “la sabiduría de muchos y el ingenio de uno,” pues se convierte en patrimonio del vulgo, que lo utiliza con destreza ³⁵. Juntamente con el proverbio va el enigma, el acertijo ³⁶, la fábula, el apólogo ³⁷ y la parábola ³⁸. Todos estos géneros literarios se encuentran en los libros sapienciales, que recogen la sabiduría popular, si bien la elevan y completan con admirables consideraciones religiosas y morales.

Superada esta primera base gnómica de la “sabiduría” en Israel, aparece el discurso didáctico, el diálogo. El libro de Job es el mejor ejemplo de este maravilloso género literario, que encuentra paralelo en las antiguas literaturas orientales, pero las supera en vigor de expresión y, por supuesto, en profundidad religiosa. El libro del Eclesiastés se desarrolla también en forma medio gnómica, medio discursiva. La procedencia de esta sabiduría es múltiple: las enseñanzas de la experiencia propia o de las generaciones pasadas, la reflexión natural y los preceptos de la Ley en el Eclesiástico y la Sabiduría ³⁹. “Bajo **la influencia de la revelación mosaica y de la predicación profética**, la “sabiduría” tomará una tendencia religiosa y moral muy acentuada.” ⁴⁰ Así, se convierte en sinónima de piedad y de vida virtuosa, mientras que el vicio y la impiedad

son considerados como necesidad⁴¹. Aunque en estos libros sapienciales — excepto el de la Sabiduría — no encontremos una moral sobrenaturalizada — basada en la creencia de la retribución en el más allá —, sin embargo, comparando con la de otros pueblos, tiene un alto nivel relativo. En general, predomina el ideal de la “**áurea mediocridad**”: **la vida religiosa — basada en el temor de Dios** — atraerá sus bendiciones, con lo que se logrará una larga y tranquila vida, junto con una posteridad numerosa⁴². La perspectiva no trasciende a ultratumba.

Al lado de esta sabiduría subjetiva — en cuanto conocida y participada por el hombre en su dimensión práctica y teórica — **está la objetiva, tal como se manifiesta en Dios**. Para los hagiógrafos, “toda sabiduría viene de Dios”⁴³; y por ser su fuente única, sólo El puede comunicarla a los hombres⁴⁴. En realidad, **esta sabiduría es un atributo del mismo Dios, por el que gobierna y dirige todo lo creado**. Todo es obra de su sabiduría y bondad, y las cosas son un reflejo de su naturaleza trascendente como Ser viviente y activo⁴⁵. Los hagiógrafos la presentan como el arquitecto que preside la obra de la creación, señalando el módulo de cada ser dentro de sus términos, pues Dios creó todas las cosas “en número, peso y medida.”⁴⁶ Así, la describen con bellísimas personificaciones poéticas:

“Yo salí de la boca del Altísimo,
y como nube cubrí toda la tierra;
yo habité en las alturas,
y mi trono fue columna de nube.
Sola recorrí el círculo de los cielos,
y me paseé por las profundidades del abismo,
por las ondas del mar y por toda la tierra.
En todo pueblo y nación imperé,
en todos busqué descansar,
para establecer en ellos mi morada.
Entonces el Creador de todas las cosas me ordenó,
mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación;
y me dijo: Habita en Jacob
y establece tu tienda en Israel.”⁴⁷

En este texto maravilloso se mezclan las concepciones del atributo divino de la sabiduría actuando en las obras de la naturaleza y en la historia de la humanidad. En Sab 7:22-24 se la define como “espíritu inteligente, santo, ágil, inmaculado..., amante de los hombres, omnisciente...; es un hálito del poder divino y **una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente**... Es el resplandor de la luz eterna, es el espejo sin mancha del actuar de Dios... Y siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva, y a través de las edades se derrama en las almas santas.” Estas expresiones han de entenderse como personificaciones poéticas del atributo divino de la sabiduría, idéntico con la naturaleza divina, y manifestándose **en la creación y en la sensibilidad religiosa** de las almas selectas a través de la Ley⁴⁸.

“Es presentada como el espíritu activo de la creación y del gobierno del mundo, y la función que antes **se atribuía al espíritu de Yahvé es ahora atribuido a la Sabiduría**⁴⁹... Es un espíritu omnipotente **en Dios que alcanza todas las cosas en el mundo**⁵⁰, que, comunicado a los hombres, se convierte en educador de la humanidad, de los individuos y de los reyes⁵¹; guía a Israel⁵²... Es considerada como un don semejante a la Alianza, la Ley, con las cuales se identifica⁵³. Se convierte en la sabiduría enciclopédica en Dios y en el mundo, principio de toda inteligencia y de todo bien⁵⁴. Esta identificación de la Sabiduría con el espíritu de Yahvé, la Ley o la

Alianza, por estrecha que sea, no será jamás absoluta.”⁵⁵

La literatura sapiencial.

El acervo cultural religioso de Israel se fue acrecentando a través de los siglos de un modo **empírico**. Los ancianos son los representantes de la sabiduría popular, que se transmite a través de las generaciones⁵⁶. En tiempos de Salomón se formaron círculos de “sabios” en su corte, los cuales se hacían eco de la gran sabiduría del monarca de Jerusalén. En Re 4:195 se dice de él: “Dio Yahvé a Salomón sabiduría y un gran entendimiento y anchura de corazón como la arena que está a orillas del mar. La sabiduría de Salomón sobrepasaba a la de todos los hijos de Oriente y a la sabiduría de todo Egipto. Fue más sabio que hombre alguno..., y su fama se extendió por todos los pueblos en derredor. Profirió tres mil refranes, y sus cantos fueron mil cinco; disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en las paredes, y acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y los peces. De todos los pueblos venían para oír la sabiduría de Salomón, de parte de todos los reyes de la tierra, a los que había llegado la fama de su sabiduría.”

En Jer 18:18 se habla ya del consejo de los “sabios,” que constituyen una clase social dirigente junto a los sacerdotes y a los profetas. Esto prueba que antes del exilio, en los tiempos gloriosos de la monarquía, existía ya la especulación “sapiencial” en el sentido más amplio: **profana y religiosa**. Estos “sabios” trabajan con la reflexión **sin hacer especiales alusiones al mesianismo de Israel, sino predicando una moral natural, no desvinculada de las principales exigencias de la Ley mosaica**, si bien sin urgir el formalismo religioso de la misma. Ante todo buscan la orientación ética para educar a las nuevas generaciones dentro del ideal de la “**áurea mediocridad**.” Bajo este aspecto constituyen una institución paralela a la existente en otros pueblos de la antigüedad, como Egipto y Mesopotamia. Las reformas religiosas de Ezequías y de Josías debieron de forzar a estos círculos de “sabios” a relacionarse **con el elemento estrictamente religioso, como los sacerdotes y los profetas**. Así, su “sabiduría” se fue “sacralizando,” con lo que se preparó la plena eclosión del ideal “sapiencial” en los tiempos postexílicos, una vez que desaparecieron los profetas. La gran tragedia del 586 sirvió para dar una dimensión más personalista a las almas israelitas. Después del colapso nacional, las conciencias se repliegan sobre sí mismas y buscan resolver los grandes problemas personales que afectan al hombre **como individuo, no como ciudadano de una comunidad teocrática**. “El exilio destruyó el cuadro tradicional de las instituciones, cambiando las condiciones de vida y haciendo desaparecer las divergencias entre las diversas clases sociales. Trajo la supresión del culto, la penetración de las influencias paganas y la disminución del espíritu legalista... En estas condiciones surgió la necesidad de un impulso de vida, una reagrupación de todas las creencias y de todas las tradiciones, y **de una unificación de los espíritus y de los corazones**. Esta obra ha sido realizada por los escribas de esta época, herederos del pasado.”⁵⁷

En estos círculos toma gran incremento la literatura “sapiencial,” que sustituirá a los antiguos escritos proféticos y que abrirá nuevas perspectivas de universalismo al considerar los problemas no desde el ángulo nacional, sino en su dimensión estrictamente humana. Así surgen los libros que hoy llamamos sapienciales: el libro de Job se plantea el gran interrogante de los sufrimientos del justo y de los secretos caminos de la Providencia; el de los Proverbios recoge toda la sabiduría gnómica de la tradición israelita; el Eclesiastés estudia la vanidad de las cosas humanas, que llevan todas el sello de la muerte y de la insatisfacción al alma; el Eclesiástico da consejos prácticos sobre la vida para ordenarla conforme a la ley divina; el de la Sabiduría razona filosóficamente sobre los grandes enigmas que torturan el corazón humano, dando su verdadera so-

lución: la retribución en ultratumba, idea a la que no habían llegado los “sabios” anteriores de Israel ni los profetas. Las argumentaciones en este último libro son prosaicas, en contraposición a los diálogos poéticos, llenos de colorido, del libro de Job. Al lado de estos libros propiamente sapienciales o didácticos surgen otros de carácter lírico-religioso, representados por las composiciones salmódicas y el drama epitalámico del Cantar de los Cantares. Lo discursivo cede a lo afectivo, conforme al diverso módulo literario; pero el fondo religioso es el mismo en todos estos libros del A.T.

La forma literaria.

Cada uno de los siete libros tiene su género literario propio, como se verá en la introducción especial a cada uno de los libros; pero hemos de hacer notar que muchas veces se entremezclan los distintos módulos de expresión. Así, en el libro de Job encontramos fragmentos en prosa y en poesía, secciones didácticas y diálogos poéticos. No falta tampoco en estos libros el llamado estilo antológico, a base de imitación de ideas selectas tomadas de la tradición profética o sapiencial anterior. Esta literatura “posee una forma esencialmente concreta, imaginativa; está constituida por procedimientos de exposición vivos y sencillos: el ejemplo, la comparación, el hecho tomado al vivo. Se diversifica en formas variadas de dichos, sentencias, proverbios, epigramas satíricos, fábulas... Posee particularidades del estilo oral: medios mnemotécnicos diversos, repeticiones, paralelismo, paranomasia, proverbios numéricos⁵⁸, duplicados más o menos parciales⁵⁹. Todas estas formas literarias que conservan la primera experiencia humana tienen algo de prosa, en cuanto expresan más o menos directamente una enseñanza. Sin embargo, están desprovistas de conexiones lógicas, que permitirían el desarrollo orgánico. La búsqueda de la ornamentación, la tendencia a expresarse en unidades más amplias que el simple axioma, los han conducido poco a poco a la poesía. Para ello han procedido por agrupamiento de sentencias sinónimas, sintéticas y antitéticas, apropiándose el procedimiento poético del paralelismo.”⁶⁰

Las primeras manifestaciones de la literatura humana llevan el sello de la poesía, más o menos marcado: “La poesía en los tiempos primitivos representaba la expresión normal de la actitud del hombre ante la naturaleza, ante la humanidad y ante Dios, patente en sus obras. La épica es su historia; la didáctica, su filosofía, y la lírica es la expresión de su mundo interior y de los complejos sociales. Así es la poesía bíblica. **Lo que la sophía es para los griegos, lo es para los hebreos la poesía; es el cauce de toda su vida espiritual.**”⁶¹ La épica y el drama aparecen en la Biblia con carácter embrionario.

La “Sabiduría” bíblica y las “sabidurías” de los pueblos antiguos orientales

En la misma Sagrada Escritura se alude con frecuencia a la “sabiduría” de los pueblos gentílicos⁶². Se habla de los “hijos de Oriente” como de los grandes representantes de la sabiduría antigua⁶³. Los amigos de Job representan esta tradición sapiencial⁶⁴. Todos los pueblos de la antigüedad tenían una filosofía de la vida conforme a su mentalidad y módulo religioso. **Lo mágico, lo filosófico y lo religioso se confunden en las primeras manifestaciones “sapienciales”** de los pueblos mesopotámicos, y aun de Egipto, las dos grandes culturas de la antigüedad.

En Egipto se citan varias composiciones didácticas que tienen no poca analogía con los libros sapienciales de la Biblia:

a) La Sabiduría de Ptahhotep (v dinastía: principios del tercer milenio antes de Cristo). Son las recomendaciones de un jefe político a sus hijos.

b) La Sabiduría de Kagemni (también de principios del tercer milenio a.C.). Tema similar al anterior.

c) La Sabiduría de Ani; obra de un escriba de la VIII dinastía. Recomendaciones genera-

les sobre la educación, dirigidas a su hijo.

d) La Sabiduría de Merikare; atribuida a su padre, rey de la IX dinastía (2300 a.C.). Testamento político sobre el método de gobernar.

e) La Enseñanza de Dwawf a su hijo Pepi (principios del segundo milenio). Exaltación de la profesión de escriba.

f) Las Instrucciones de Amenemhat, fundador de la dinastía XII (s.XIX a.C.). Una lección de política real, recomendando prudencia a su hijo Sesostris.

g) Los Proverbios de Amenemope (de época incierta: fluctúa entre el s.XI y el VII a.C.). Enseñanzas muy similares a las del libro bíblico de los Proverbios.

h) Papiro Insinger (s.I a.C.). Instrucciones generales sobre la vida.

Se han discutido las posibles concomitancias de estos escritos con los libros Sapienciales de la Biblia. Únicamente los Proverbios de Amen-en-ope plantean un problema serio literario, pues el contenido de Prov 22:17-24:22 tiene gran parecido con el libro egipcio. No pocos autores católicos admiten dependencia respecto de la obra de Amen-en-ope⁶⁵; pero, mientras no se resuelva el problema cronológico de composición de esta obra, no se pueden sacar conclusiones seguras. Quizá ambos dependan de una fuente común anterior.

En Babilonia encontramos algunas composiciones de índole sapiencial:

a) El Poema del Justo doliente. Encontrado en la biblioteca de Asurbanipal (s.VII), refleja un original mucho más antiguo. En este bello poema se canta la suerte desdichada de un justo que tiene que sufrir a pesar de no haber cometido falta alguna. Bajo este aspecto encuentra su paralelo en el libro de Job, aunque no se puede probar dependencia literaria directa.

b) El llamado Eclesiastés babilónico: exposición pesimista de la vida al estilo del libro bíblico.

c) Colecciones de Proverbios de diversas épocas⁶⁶.

d) La Sabiduría de Ajikar, encontrado entre los papiros de Elefantina (s.V a.C.), pero que parece ser una traducción aramea de un original babilónico. Contiene alusiones al libro de Tobías. Son consejos a un hijo adoptivo. Esta leyenda tuvo gran difusión en todo el antiguo Oriente⁶⁷.

Al estudiar los distintos libros habrá ocasión de concretar las posibles concomitancias y dependencias de los libros bíblicos respecto de estos escritos gentílicos. Con todo, podemos adelantar que falta en ellos el sentido monoteísta estricto que caracteriza las composiciones bíblicas y les da grandeza. Los dioses son representados al modo humano, con sus virtudes y vicios, lo que es incomprensible para un autor hebreo. **Las mismas divinidades surgen de las fuerzas caóticas primitivas.**

Respecto de la vida humana, se estudian sus inquietudes y angustias, sus ansias de liberación del mal y de la muerte. **La felicidad consiste en un cierto dominio de sí mismo, lo que se consigue por la educación.** Bajo este aspecto se asemeja al ideal de la “áurea mediocridad” de la literatura sapiencial bíblica. Debe el hombre mantener ciertas renunciaciones ascéticas para superar el placer y el dolor y no ser decepcionado en sus deseos. Los amigos son necesarios; deben evitarse los hombres viciosos y violentos. El respeto a los padres es algo fundamental; y de especial interés para la felicidad es dar con una esposa de buenas cualidades morales. Se predica el peligro del adulterio y la necesidad de educar bien a los hijos. En las relaciones sociales se proclama una ética de convivencia. En realidad, en todas estas formulaciones y consejos hay un fondo de moral natural común a todos los pueblos. Bajo este aspecto es común con las enseñanzas de los

“sabios” de Israel. **La revelación del A.T. no ha suprimido los valores espirituales y morales de orden natural, sino que los ha completado.**

Siguiendo a Renard, podemos caracterizar la literatura sapiencial de la Biblia con las siguientes modalidades:

a) **Profundamente humana.** Basada en el raciocinio y en las **exigencias de la ética natural**, descubre las relaciones y exigencias del hombre como tal, aunque siempre supeditado a algo superior, a Dios y a su Ley. Pero bajo este aspecto ha huido del legalismo y formulismo para ir a lo básico de las relaciones humanas.

b) **Es universal.** No se alude apenas a las esperanzas nacionalistas de Israel, sino que considera al hombre **en sus relaciones religiosas con el Dios creador y providente.** Se dirige al hombre en general, **sin limitaciones étnicas.**

c) **Profundamente moral.** Se predica la virtud, el justo medio, la sujeción al “temor de Dios,” **que es el principio de toda sabiduría.** Los deberes familiares y sociales derivan de esta concepción eminentemente religiosa de la vida.

d) **Esencialmente religiosa y monoteísta.** Toda la religión y moral del A.T. gira en torno a la idea de un Ser trascendente, misericordioso y justo, que se muestra a la vez providente para con el hombre.

Estas ideas fundamentales destacan la altura moral de la literatura bíblica sapiencial, que se mueve dentro del esquema general de la tradición religiosa de Israel, si bien con una nueva dimensión menos particularista, dando de lado al legalismo rígido y al formulismo religioso estéril.

Poesía hebraica bíblica.

Podemos decir que la manifestación poética en la literatura bíblica se canaliza a través de dos corrientes principales: lírica y didáctica.

La poesía lírica refleja las emociones íntimas del alma, sus intuiciones y sus afectos personales. Se distinguen dentro de este género: a) **Himno:** declaración solemne de las alabanzas divinas⁶⁸; b) **Cántico** (shír): efusión plácida de los afectos íntimos; c) **Elegía** (quinan): expresión de los afectos dolorosos del espíritu⁶⁹.

La poesía didáctica, exposición de doctrinas morales y religiosas de un modo deductivo o dialogado. Primitivamente tenía un carácter gnómico o proverbial (máshál). Estas formulaciones aforísticas abundan en el libro de los Proverbios y en el Eclesiástico, mientras que en el Eclesiastés prevalece la exposición deductiva, y en el libro de Job la forma dialogada.

La poesía bíblica es eminentemente religiosa, pues considera todas las cosas en cuanto son un reflejo de Dios o en cuanto conducen a Dios.

Sobre la técnica métrica externa de la poesía hebraica (paralelismo de miembros y artificios externos), véase la introducción especial al libro de los Salmos.

1 Cf. Denz 784; EB 43. — 2 Prov 1:7. — 3 Cf. Is 51:21; 20:14; 44:25; Jer 4:22; 8:9; 9:23. — 4 Cf. Is 33:6. — 5 Cf. Is 11:2. — 6 Gen 41:39. — 7 Ex 35:31-35. — 8 Cf. Ex 28:3. — 9 Dt 34:9. — 10 Cf. Re 5:12. — 11 Cf. Re 3:28. — 12 Cf. Re 10:14. — 13 Cf. Baumgartner, *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Tubinga 1933) 29. — 14 Véase A. Vaccari: “Gregorianum,” (1920) 218. — 15 Cf. Job 15:8. — 16 Cf. Job 28:12-27; 9:45; 12:135; 21:22. — 17 Famosos por su sabiduría: cf. Jer 49:7; Abd 1:8; Job 2:11. — 18 Cf. Gen 6:4. — 19 Los profetas exaltan esta sabiduría teórica de Yahvé: cf. Is 28:29; 31:2; 40:13; Dan 2, 20-23; Is 19:11-15; 28:93; 29:14; 31:2; Jer 10:2s; Dan 2:20-23. — 20 Cf. Eclo 9:17; Is 3:3; 40:20; Jer 10:9. — 21 Cf. Prov 1:2-6. — 22 Cf. Eclo 7:18-28; Ez 28:1-10; 27:28. — 23 Cf. Prov 11:11; 21:1; Eclo 10:5. — 24 Cf. Prov 20:21; 1:10-19; 2:1-22; 4:10-19. — 25 Cf. Piov 16:18; 26:27; Eclo 13:1; 7:36. — 26 Cf. Prov 23:1-3; 25:6-7; Eclo 31:12-31; 32:1-13; 35:1s. — 27 Cf. Prov 2:10-11. — 28 Ecl 7:8-9. — 29 Prov 5:1-20. — 30 Prov 6:20. — 31 Prov 26:13. — 32 Prov 23:29-35. — 33 Job 28:28. — 34 Eclo 34:9s; 8:8s. — 35 Cf. Sam 10:12; 19:24; 24:13; Jue 8:21. — 36 Jue 14:14. — 37 Jue 9:8-15. — 38 2 Sam 12:1-

6. — 39 Eclo 39:1-8; 24:233. — 40 H. Renard, Les livres Sapientiaux: “La Sainte Bible” de Pirot-Clamer, VI (1941) 9. — 41 Cf. Os 4:6; 14:10; Sal 19:8; 27:30; Is 11:12; Jer 4:22; Prov 4:2; 12:8; 15:21; Eclo 6, — 42 Cf. Prov 29:13; 11:1; 17:15; 22:2-4. — 43 Prov 1:7; Eclo 1:11-30; Job 28:28. — 44 Cf. Prov 2:6. — 45 Cf. Sal 104:24; Prov 3:19-20; Sab 13:1-9. — 46 Sab 11:21. — 47 Eclo 24:33. — 48 véase F. Ceuppens, Theologia Biblica II (Roma 1949) 41-43. — 49 Cf. Is v43.11-14; Sab 10:15; Jer 10:12; Sal 104:24; Prov 3:19; Job32-37. — 50 Cf. Sab 7:24-28. — 51 Cf. Prov 16:10-14; Sab c.6-7; Eclo 0.44-50. — 52 Cf. Sabe, 10-12. — 53 Eclo 24:22-31. — 54 Eclo 1:1-10; Sab 1:6-8; 7:15-30. — 55 H. Renard, o.c., 9-10. — 56 Cf. Job 8:8; 15:10; 12:12; 22:6.26.12. — 57 H. Renard, o.c., 12. — 58 Cf. Prov 30:11-31; 6:16-19. — 59. Prov 10:2; 11:11; 10:6. — 60 D. Gonzalo Maeso, Manual de historia de la literatura hebrea (Madrid 1959) 125. — 61 H. Renard, o.c., 15. — 62 Cf. Is 19:3-11; 36:2; 44:25; Jer 50:35; 41:57. — 63 Cf. Re S.Q-io. — 64 Job 4:1. — 65 Cf. P. Mallon: Bi 8 (1927) 3-30. — 66 Véase DBS I 831. — 67 Sobre estos textos véanse: P. Dhorme, Choix des textes religieux assyro-babyloniens misis); Gif-jean' Le milieu bibliwe av. J.-Christ: II. La littémture (Paris 1923); DBS Ufebylone et la Bible) I 7135; art. Egypte II 8703; Erman, Die Literalur der Aegypter (Leipzig 1923); H. Gressmann, Altorientalische Texte zum A.T. (Leipzig 1923); Meissner, Ba-oyiomenund Assyrien II (Heidelberg 1925); Langdon, Babylonian Wisdom (Londres 1923); vaoylo-maca VI (1923) 1-14; Pritchard, Ancient Near East Oriental Taxis (Princeton 1950). — 68 Cf. cántico de Moisés: Dt 31:30-32; cántico de Ana: Sam 2:1-10. — 69 Cf. lamentación de David sobre Jonatán y Saúl: 2 Sam 1:17-27.

Libro de Job.

Introducción.

Argumento y contenido del libro.

Este maravilloso libro poético-didáctico gira en torno a la tragedia de un justo no israelita — que se supone vivió en Edom entre “los hijos de Oriente” — y que fue sometido a terribles pruebas por Dios para aquilatar su virtud desinteresada. En realidad, el problema teórico que se plantea en esta obra es el del sufrimiento del justo en esta vida, cuestión que ha sido planteada en las diversas literaturas de la antigüedad. Él hagiógrafo, en lugar de plantear el problema en abstracto, prefiere presentar la historia de un justo irreprochable, el cual, a pesar de su acrisolada virtud, sufre las más terribles penalidades: pérdida de la hacienda, de la familia y de la misma salud. Con todo, acepta resignado la prueba, pues todo viene de Dios: lo bueno y lo malo.

La tesis tradicional en la sociedad israelita era que Dios premia en esta vida la virtud y castiga el vicio. A los cumplidores de la ley divina les están reservados toda clase de bienes temporales — longevidad de vida, prosperidad material, numerosa posteridad¹ —, mientras que a los pecadores les espera la muerte en plena juventud, la pérdida de sus bienes y la esterilidad². Por otra parte, se establecía una relación causal entre el pecado y el sufrimiento, de forma que todo el que sufría contrariedades de orden físico o moral tenía por causa indefectible el pecado. La historia del justo Job será la prueba irrefragable de que esta tesis, comúnmente aceptada por la sabiduría tradicional, no tiene validez en todos los casos, y, por tanto, no se debe atribuir necesariamente **la desventura y la enfermedad al pecado como causa.**

Los designios de la Providencia son misteriosos, y, por tanto, no deben aventurarse juicios temerarios sobre la culpabilidad del que sufre. Esta es la conclusión del libro, puesta en boca de Dios. En el prólogo **se declara que Dios permitió a Satán atormentar a Job para que resplandeciera más su virtud.** La fidelidad del paciente y resignado varón de Hus no da pie para sostener que sus sufrimientos son debidos a su culpabilidad moral. El enigma del sufrimiento del justo queda, sin embargo, sin explicar, pues no se da la verdadera clave del misterio: los sufrimientos de esta vida encuentran su compensación en los premios y gozos de la eterna. Esta perspectiva es desconocida del autor del libro de Job, y no la encontramos en la Biblia hasta el siglo II a.C., en el libro helenístico de la Sabiduría³.

División del libro.

Se pueden distinguir tres partes netas:

I. Prólogo En Prosa (c.1-2): Perfecta piedad de Job; es probado por Satán, que supone que su virtud es interesada; admirable paciencia y resignación de Job al perder sus bienes, su familia y su salud.

II. Diálogos Poéticos (3:1-42:9):

A) Tres amigos de Job le van a visitar, y, atónitos ante su situación lastimosa, suponen que éste sufre por pecados ocultos anteriores; y por ello le invitan a volverse a Dios y a arrepentirse de sus faltas, como único medio **de recuperar la amistad divina y, en consecuencia, su prosperidad y salud perdidas** (3:1-3:140a). Ellos representan la tesis tradicional de la ecuación entre la virtud y el premio en esta vida, el pecado y el sufrimiento. Esta idea se desarrolla en tres ciclos de discusiones, en las que intervienen por orden los tres amigos: Elifaz, Bildad y Sofar:

a) Primera disputa (3:1-14:22). **Los sufrimientos provienen necesariamente de pecados cometidos anteriormente. Dios es justo y conoce y castiga todos los pecados.**

b) Segunda disputa (15:1-21:34). Aplican el principio anterior: Si Job sufre, es porque ha sido infiel a Dios, conculcando los derechos del prójimo. Por tanto, ahora es justamente castigado.

c) Tercera disputa (22:1-31:40a). Se repiten las antiguas argumentaciones, sin que avance nada el pensamiento.

B) Intervención de Elihú, que representa a la nueva generación (31:40a-37:24): Después de encararse con los tres interlocutores amigos de Job por no haber sabido defender la justicia divina frente a sus arrogancias, aporta una nueva idea: los sufrimientos son para purificar la virtud, para probar hasta dónde llega la fidelidad del justo hacia Dios.

C) Intervención de Yahvé (38:1-42:9). **El hombre no debe hacer juicios sobre la Providencia divina, porque no conoce sus misteriosos designios.** Su omnipotencia y sabiduría brillan en los instintos de los animales y en las maravillas de la naturaleza. Al hombre, pues, no le queda sino aceptar sus misteriosos juicios y encomendarse a su providencia.

III. Epílogo Histórico (42:10-17): Job recupera la salud, la hacienda, y se ve de nuevo rodeado de una numerosa posteridad. Rehabilitado públicamente ante la sociedad, **vive muchos años bendecido y protegido de Dios.**

Índole literaria: historicidad del relato.

En la tradición bíblica encontramos un personaje llamado Job, modelo de santidad y amigo de Dios, citado junto a Noé y Daniel ¹, el cual es relacionado por los críticos con el mitológico personaje del mismo nombre que aparece en los poemas de Ugarit (Ras Shamra). En Eclo 49:9 se le vuelve a citar como “fiel en los caminos de la justicia.” En el libro que lleva su nombre aparece como un jeque nómada, modelo de rectitud moral y de piedad religiosa, a pesar de no ser israelita. Por ello, Dios nunca es llamado por él Yahvé — nombre privativo del Dios de Israel —, sino con el genérico de Eluhim o Eloah, que expresa la idea de divinidad entre los semitas.

Los críticos modernos se plantean la cuestión de la historicidad de los relatos del libro de Job. Es decir: lo que aquí se relata sobre la vida y pruebas de Job, ¿es una historia real o una ficción literaria en torno a un personaje legendario de la tradición? La tradición judaico-cristiana, en general, ha mantenido la realidad histórica del relato ²; pero las peculiaridades literarias del drama parecen más bien insinuar que nos hallamos ante una composición didáctica estructurada artificialmente en función de una tesis teológica. En efecto, abundan las inverosimilitudes de

muchos hechos relatados en el libro. Así, en el prólogo hay muchos detalles que no pueden tomarse al pie de la letra: el consejo de Dios con los ángeles en el cielo, con asistencia de Satán³; la sucesión automática de las calamidades que sobrevienen a Job, salvándose de ellas sólo uno para dar la noticia⁴; el silencio de siete días y siete noches de los tres amigos de Job sentados a su lado antes de emprender un ciclo de discursos que se suceden artificialmente⁵, y, conforme a un plan prefijado, la intervención de Dios desde el torbellino⁶. Finalmente, el epílogo responde a las exigencias del prólogo: a Job se le devuelven los bienes duplicados, y lo mismo sus hijos, siendo el héroe plenamente rehabilitado ante la sociedad⁷. Todo esto da a entender el carácter convencional del relato, que se desarrolla escénicamente como una composición dramática redactada en función de la demostración de una tesis: **no hay conexión necesaria entre el pecado y el sufrimiento.**

Composición del libro.

Como ya hemos indicado, el libro de Job tiene dos fragmentos en prosa (prólogo y epílogo)⁸, y el resto está escrito en poesía: los diálogos sobre la justificación de los sufrimientos de Job⁹ y los discursos puestos en boca de Yahvé para confundir las arrogancias de Job¹⁰. Los modernos críticos discuten la unidad literaria del libro. En él se distinguen bien cuatro fragmentos literarios: a) prólogo y epílogo¹¹; b) ciclo de discursos de Job y de los tres amigos: Elifaz, Bildad y Sofar¹²; c) discursos de Elihú¹³; d) intervención de Dios¹⁴. Ahora bien, estas diversas secciones, ¿constituyeron unidad literaria aislada antes de formar parte del conjunto del drama actual? En realidad, es difícil concebir esta vida independiente de cada fragmento sin tener en cuenta el marco general del libro. Se invocan como razones para la distinción de los fragmentos: **el uso diverso de los nombres de Dios** y la redacción en prosa del prólogo y del epílogo, en contraposición a los diálogos poéticos.

En efecto, el nombre de Yahvé está reservado a las secciones escritas en prosa, mientras que en la parte poética encontramos los nombres de El, Eloah y Shadday. Esto se explica teniendo en cuenta que Job y los interlocutores no son israelitas, y, por tanto, no conocían el nombre sagrado de Yahvé, propio de la religión judía.

La parte poética parece un desarrollo lógico de la narración de la parte escrita en prosa del prólogo. Así, no pocos autores suponen que primitivamente existió un relato en prosa sobre la tragedia del justo Job, el cual sirvió de base para un desarrollo posterior en forma poética, en la que se contrastan las razones sobre el problema de los sufrimientos del justo. De hecho, el espíritu conformista y paciente del Job del prólogo contrasta con sus desahogos destemplados y casi blasfemos por sufrir injustamente, tal como se relatan en los diálogos poéticos¹⁵.

La intervención de Elihú¹⁶ resulta fuera del marco general, ya que no se le nombra entre los amigos que intervienen en el diálogo, ni en el prólogo ni en el epílogo. Su estilo es diferente del de los otros personajes que dialogan, y en su lenguaje abundan los arameísmos. Todo lo cual parece probar su carácter adicional tardío al conjunto del drama.

También los discursos puestos en boca de Dios¹⁷ parecen ser ajenos al primitivo drama del libro, ya que no se plantea en ellos el problema del sufrimiento del justo, y la conexión con la situación de Job resulta artificial. Otro tanto habrá que decir del discurso sobre la sabiduría del c.28, que tiene todos los visos de adición redaccional.

Supuesto esto, podemos suponer que primitivamente existió un relato popular en prosa sobre la historia trágica de Job, el cual sirvió de tema y ocasión para que un “sabio” poeta expusiera las teorías tradicionales sobre el origen del sufrimiento, destacando sus inconsistencias y su falta de base real a la vista del caso concreto del irreprochable Job, que sufre sin haber cometido

falta alguna. Redactores posteriores añadieron las argumentaciones de Elihú — representante de una nueva generación intelectual, que aborda el problema con ánimos de añadir nuevas luces — y los discursos puestos en boca de Yahvé para cantar las maravillas de la creación, obra del Omnipotente. El elogio de la “Sabiduría” del c.28 parece también ser una incrustación “sapiencial” posterior al drama original del Jibro. Desde el punto de vista de la inspiración, nada se opone a esta formación progresiva de la obra por yuxtaposición de nuevos elementos, ya que todos los fragmentos son igualmente inspirados.

Autor y fecha de composición.

No conocemos el nombre del autor de este maravilloso libro sapiencial, pero sin duda es un judío que conoce las leyes mosaicas ¹⁸, aunque tiene cuidado en presentar a su héroe como fuera de los límites del judaísmo. Los autores antiguos suponían que había sido redactado por Moisés¹⁹, por el mismo Job²⁰ o por Salomón ²¹. Sin embargo, hoy generalmente los críticos creen que el libro fue redactado en los tiempos posteriores al exilio, y refleja las inquietudes de las escuelas de “sabios” que se preocupaban de los problemas personales del individuo como tal, revisando las tesis conformistas tradicionales ²². El autor tiene una amplia cultura, y parece conocer el ambiente “sapiencial” egipcio. “El drama de Job refleja la crisis intelectual, religiosa y moral que sufrían muchas almas del judaísmo postexílico. Esta crisis era provocada por la irrupción del individualismo religioso, del pesimismo y aun de cierto escepticismo... Por mucho tiempo, el yahvismo había permanecido como una religión sobre todo colectiva y nacional. Este carácter no excluía la piedad personal, pero impedía que ésta tomara **el primer lugar en la expresión del sentimiento religioso**. Con el drama de Job, la preocupación de la comunidad, de la raza, del pueblo, ha disminuido. Jeremías es el primero que ha osado hacer intervenir su caso personal en un mensaje profético. El pesimismo que va en aumento en los últimos escritos del A.T., tiene otro tono que las maldiciones de los profetas de la monarquía. Se discute el valor de la vida humana. El autor de Job no teme poner en cuestión la existencia de la Providencia divina. Se interroga sobre el sentido del mundo y del destino... Esta crisis del pensamiento bíblico es sobre todo una crisis de la “sabiduría.” la actitud práctica sobre el gobierno de la vida... Singularmente audaz, el autor del libro de Job, igual al más sutil de los sofistas de Atenas, denuncia con aspereza el punto muerto a que había llegado la sabiduría tradicional.” ²³

Doctrina teológica del libro.

El contenido teológico de este maravilloso libro refleja bien las preocupaciones religiosas del ambiente “sapiencial” **en el orden dogmático y en el orden moral**. El esquema teológico tradicional de los profetas se repite en lo sustancial, pero con fuertes implicaciones individualistas. Su panorámica, sin embargo, abarca mucho más que el marco israelita: considera las relaciones de Dios con el hombre como tal, sin concreciones ni alusiones a las vinculaciones históricas de Yahvé con Israel. En este sentido, el autor del libro de Job se coloca en el plano universal — el planteamiento de un problema escuetamente humano —, como lo hace el autor del Eclesiastés. Por eso sus protagonistas están fuera del área judía, lo que refleja las preocupaciones universalistas religiosas de la época sapiencial postexílica. Trata del problema de la Providencia en general respecto del hombre. Los protagonistas del drama de Job “representan en principio, no la 'Sabiduría' que tenía curso entre los descendientes de Abraham, de Isaac y de Jacob, sino la 'sabiduría de las naciones'... Sin embargo, ciertos indicios nos revelan que los amigos de Job, y Job mismo, razonan generalmente según los principios de la tradición judía y con una conciencia formada en la escuela de Israel” ²⁴. Esto prueba que el autor del libro es un judío, aunque se esfuerza por dar

de lado a lo específicamente israelita. Por eso el esquema general teológico es fundamentalmente judaico. Así, encontramos las ideas recibidas tradicionales sobre el monoteísmo estricto, la angeología, la idea de creación y, sobre todo, la afirmación de una providencia divina sobre los hombres y los pueblos.

a) Monoteísmo estricto. — Aunque en los labios de Job y de los tres amigos no aparece el nombre de Yahvé — lo que hubiera sido incongruente en el supuesto de que los protagonistas del drama no son israelitas —, sin embargo, en toda la narración y diálogos se refleja la idea de un Dios creador y providente, Señor de todo. Por exigencias literarias de arcaísmo aparecen los nombres divinos de la época patriarcal: El, Elohim, Shadday, los cuales designan al Ser divino en general, sin concreciones judaicas de índole mosaica. Sin embargo, las doxologías que aparecen en los diálogos tienen perfecta aceptación en labios de un israelita. Así, se cantan las maravillas de la naturaleza como obra de Dios²⁵. Las reminiscencias salmódicas y aun proféticas de algunas frases prueban el fondo israelita²⁶. Todo el libro de Job **está dominado por la idea del Dios único**²⁷. Las alusiones a concepciones mitológicas populares no empañan este monoteísmo elevado, característico de la religión israelita. Son recursos literarios que encontramos en no pocos pasajes bíblicos²⁸.

b) Angelología. — En el prólogo se menciona la corte divina, formada por seres misteriosos, a los que se les llama “hijos de Dios”²⁹. Son su escolta de honor, sus consejeros y mensajeros³⁰, pero no son de la misma **categoría divina, ya que Dios puede encontrar en ellos imperfecciones**³¹. Entre ellos hay uno que tiene por misión tentar a los hombres y acusarlos ante Dios³². Es Satán, el “enemigo” por excelencia, el fiscal, el acusador, que no cree en la sinceridad de la virtud de Job³³. c) El hombre. — La vida viene de Dios, como la luz³⁴. Dios es el que modela el embrión en el seno materno. Puesto que la vida viene de Dios, la permanencia en ella depende también de su poder: “tiene en su mano el alma de todo viviente y el espíritu de toda carne del hombre.”³⁵ Por eso Dios es también el autor de la muerte; de ahí que en la boca de Job nunca aparece la idea del suicidio, a pesar de maldecir de su triste situación³⁶. Pero la muerte puede considerarse como un bien, en cuanto que representa la cesación de los dolores³⁷. Los muertos van a la región tenebrosa de la que no es posible salir³⁸.

d) Dios y el hombre. — Todo viene de Dios: la alegría y el dolor, la enfermedad y la salud, la riqueza y la pobreza³⁹. Job acepta con resignación oriental y aun fatalista su triste situación: “Dios lo ha dado y Dios lo ha quitado... Si de El recibimos los bienes, ¿por qué no los males?”⁴⁰ El profundo sentimiento religioso de la vida le hace ver la mano de Dios en todo.

La mirada de Dios se extiende a todas las acciones del hombre⁴¹, al que vigila despiadadamente para darle el merecido⁴². El hombre, frente a Dios, es un ser imperfecto, indigno de presentarse ante El, como también lo son los mismos ángeles, pues en ellos encuentra manchas el Omnipotente⁴³. Las relaciones entre Dios y el hombre están presididas por las exigencias de su justicia. Dios es el Juez que vigila por mantener el derecho y la equidad⁴⁴, y, como tal, pesa las acciones de los hombres en balanza justa⁴⁵. El mismo protagonista, después de desahogar sus dudas sobre la justicia divina⁴⁶, la reconoce como algo esencial, y por eso tiene firme esperanza de recuperar su salud y de ser rehabilitado en la sociedad⁴⁷.

El hombre, por estar vinculado a Dios en su ser y en su existencia, le debe un temor reverencial⁴⁸, que es la verdadera “sabiduría”⁴⁹. Ello implica el apartamiento sistemático del mal, que se opone a Dios⁵⁰. La oración es el medio eficaz para conseguir la benevolencia divina⁵¹. El pecado, en sus múltiples manifestaciones, aparta de Dios⁵². Los malvados son contrarios a la justicia exigida por el Creador⁵³. Se recrimina el robo⁵⁴, el adulterio⁵⁵, el asesinato⁵⁶, la opresión de los pobres⁵⁷; se proscribe la astrolatría⁵⁸. Todo esto refleja la predicación profética y la teología

de los Salmos⁵⁹. La sociedad es así dividida en dos mitades: la de los que siguen la ley divina y la de los que se olvidan de Dios, entregándose a sus concupiscencias.

La tesis tradicional de la sanción.

Es un hecho que la Ley mosaica establece un pragmatismo utilitarista en la conducta del israelita. En efecto, Dios promete premiar en esta vida con toda clase de beneficios temporales a los que sigan sus leyes, otorgando longevidad de vida y numerosa descendencia que perpetúe la memoria del justo⁶⁰. En las prescripciones mosaicas no encontramos la esperanza de la retribución en ultratumba. Por eso la historia de Israel, en frase del P. Lagrange, se reduce a un pragmatismo de cuatro tiempos: “pecado, castigo, penitencia y liberación”⁶¹. Con la crisis nacional del 586 se reavivó el individualismo y se planteó al vivo el problema de la justicia divina: cada cual debe pagar por sus propios pecados⁶². Es lo que el propio Job desea en uno de sus desahogos destemplados⁶³. Sus amigos — reflejo de la opinión tradicional — declaran paladinamente que el pecador recibe su merecido en esta vida⁶⁴, y, al contrario, el justo se verá colmado de felicidad. Es lo que esperaba el desventurado varón de Hus en otro tiempo⁶⁵; pero su triste realidad le ha movido a reconsiderar el problema, y de su experiencia y reflexión ha deducido que los impíos prosperan en esta vida, mientras que a los rectos les espera la desventura⁶⁶. Consciente de su inocencia y de la injusticia de su situación, reacciona contra la tesis tradicional y la autosuficiencia de sus amigos, que le invitan al arrepentimiento⁶⁷.

No obstante, no desespera en su situación, y, sabiendo que Dios es justo, espera confiado en su rehabilitación total⁶⁸; pero insistentemente declara que es inocente; lo que implica que la tesis tradicional sobre la retribución no tiene aplicación en su caso particular⁶⁹. Es preciso, pues, acatar los misteriosos designios de Dios sobre los hombres. Esta es la solución que se desprende de todo el drama del libro de Job. No aparece la clave de la solución en el sentido de retribución en el más allá, como la encontramos en el libro de la Sabiduría⁷⁰; pero la perspectiva del autor del libro es un avance sobre la posición tradicional: el justo puede sufrir sin haber pecado.

Las posibles fuentes bíblicas del libro de Job.

Sin necesidad de buscar inspiración literaria extrabíblica, podemos rastrear los elementos sustanciales del drama en diversos libros del A.T. La presentación del héroe en su calidad de jeque oriental encuentra su paralelo en la historia de los tiempos patriarcales. La conducta de Job fuera del cuadro judío se acerca a las historietas de los patriarcas, que, guiados por la inspiración de su Dios, llevan una vida sencilla y honesta, conforme a las exigencias de una moral puramente natural. La legislación mosaica no se refleja en los diálogos del drama, y los particularismos judaicos están sistemáticamente excluidos. La perspectiva universalista del hagiógrafo empalma, pues, con el ambiente semibедуino patriarcal y no con el exclusivismo israelita de los tiempos de la monarquía, y aún menos con los de la sociedad de los tiempos de Esdras. La literatura sapiencial ensancha los horizontes, y el hagiógrafo encuentra más respirable la atmósfera monoteísta sencilla de los tiempos patriarcales, fuera de los cerrados encasillados del judaísmo postexílico. El autor del Eclesiastés se mueve también en esta atmósfera de libertad que da la perspectiva de la pura ley natural.

A pesar del ropaje literario externo, que nos presenta al héroe en un ambiente social extraisraelita y aun árabe-edomita, el libro es eminentemente israelita. El problema que plantea — el sufrimiento del justo y la felicidad de los impíos — encuentra su paralelo en no pocos textos bíblicos, muchos de ellos anteriores a la composición del libro de Job. Este “refleja las ideas y, a veces, las expresiones de los principales libros históricos y proféticos del A.T.”⁷¹ El problema del

mal ha tenido diversos planteamientos y explicaciones en los diversos libros viejotestamentarios. La tesis tradicional relacionaba mecánicamente el sufrimiento físico y moral con el pecado, y la felicidad con la virtud. Antes del exilio, el sentido de solidaridad prevalece en los escritos bíblicos, mientras que después se acentúa el individualismo: cada uno sufre por sus pecados y es premiado por sus actos virtuosos, sin vinculación a la sociedad y al pasado. El autor del libro de Job reacciona contra esta visión simplista de la vida, y prueba plásticamente cómo puede sufrir un justo sin haber cometido infracción alguna.

El Justo doliente — “Siervo de Yahvé” — de la segunda parte del libro de Isaías expía por los pecados ajenos de la colectividad; la ira divina se ceba en él sin haber cometido pecado personal alguno⁷². Job, en cambio, sufre por una causa misteriosa, pero sin sentido expiatorio manifiesto. Pero es interesante hacer notar que es posible sufrir sin ser personalmente culpable. Y, al contrario, en Jer 12:1-3 se declara la prosperidad del impío en esta vida. Los términos en que se expresa el profeta son muy similares a los de Job 21:75. Una semejanza más sorprendente la encontramos en las maldiciones de Jer 20:14-18 contra el día en que fue concebido y las de Job 3:355. Comparando ambos textos, los críticos se inclinan por considerar las expresiones de Job como una amplificación de las del profeta⁷³. El profeta Habacuc, contemporáneo de Jeremías, protesta también enérgicamente contra la prosperidad del impío⁷⁴. El autor del libro de Job parece que conoce estos escritos y se inspira en ellos para dramatizar literariamente la situación trágica de su héroe.

Los salmistas protestan no pocas veces contra la paradoja de la prosperidad del malvado y el sufrimiento del justo⁷⁵. Siguiendo la tesis tradicional sobre la retribución, suponen que la prosperidad del impío es sólo momentánea. Es la opinión de los amigos de Job⁷⁶.

Finalmente, hay no pocas concomitancias ideológicas y literarias entre el libro de Job y el de los Proverbios¹¹. Todo esto prueba que el autor del drama de Job trabaja con una amplia tradición literaria bíblica, si bien da al desarrollo de su tesis un sello original, que se caracteriza por el vigor de expresión y la belleza de la idea.

El libro de Job y la antigua literatura oriental.

En todos los tiempos y latitudes, el hombre se ha planteado el problema de la razón del dolor físico y moral. En la literatura del Antiguo Oriente encontramos bellos poemas sobre la tragedia del hombre que sufre sin encontrar explicación racional de ello. En primer lugar el poema, del Justo paciente babilonio nos describe las angustias morales de un personaje de alta posición que, a pesar de haber cumplido sus deberes para con los dioses y el prójimo, ha perdido su salud, sus bienes y su tranquilidad espiritual:

“He venido a ser como un hombre aturdido... En otro tiempo yo me comportaba como un príncipe, pero ahora me he convertido en esclavo... El día es el suspiro, y la noche las lágrimas. El mes es silencio, y el año duelo... He gritado a mi Dios y no ha mostrado su faz... La oración era mi meditación; el sacrificio, mi ley... Yo enseñaba a mis gentes a honrar el nombre de la diosa... No obstante, la enfermedad se ha apoderado de mi mano; la muerte me persigue y recubre todo mi cuerpo. Todo el día me persigue el perseguidor...”⁷⁸

Los críticos han encontrado algunas expresiones paralelas con el libro de Job⁷⁹, pero no hay fundamento para encontrar una dependencia literaria directa del poema babilonio⁸⁰. Las expresiones semejantes se explican por la analogía del tema.

En el “Diálogo sobre la miseria humana entre un afligido y su amigo” se plantea también el problema de un huérfano que está abandonado de todos y sometido a no pocas calamidades. Apesadumbrado, declara la suerte triste del justo:

⁷ “Los que no buscan (al dios) caminan por un camino de felicidad, mientras que los que piadosamente oran (a la diosa) se hacen pobres y débiles. En mi infancia (he examinado) el espíritu de dios, con humildad y piedad he buscado a la diosa. Y, sin embargo, yo he soportado un trabajo sin provecho, como un yugo. El dios me ha reducido a la penuria en lugar de la riqueza.”

Y su amigo le replica:

⁸ “En realidad, ¡oh espíritu vivo! lo que tienes en el alma no te es propio. Se ha rechazado la verdad, tú has despreciado el secreto de dios. No observar las órdenes del dios era el deseo de tu alma. Has abandonado las purificaciones convenientes de la diosa... Busca el hálito bueno de los dioses, y lo que has perdido este año lo recuperarás al instante...²⁴ Tu corazón se devora a sí mismo al tratar a Dios injustamente. El corazón de dios, como el centro de los cielos, es lejano. Su conocimiento es difícil; los hombres no pueden comprenderlo...”

Y, finalmente, el justo afligido exclama suplicante:

²⁷ “Piedad, ¡amigo mío! Escucha mi queja. ¡Sálvame! ¡Mira mi miseria y compéndeme bien! Yo soy un esclavo prudente y suplicante. No he encontrado un solo instante ayuda y confortamiento. Yo iba tranquilamente por las plazas de la ciudad. Mi voz no era jamás ruidosa, mi palabra era dulce. Yo no levantaba la cabeza, sino que miraba a la tierra. Como un esclavo, yo no me glorificaba en la asamblea. ¡Que el dios Ninurta me asista, que la diosa Istar tenga piedad de mí! ¡Que el pastor, el sol del pueblo, se muestre clemente!”⁸¹

De la lectura de estos fragmentos se deduce la semejanza de algunas expresiones del “afligido” babilonio y su interlocutor⁸². Sin embargo, éstas son puramente tangenciales y no afectan al armazón ideológico del libro de Job. No se puede hablar tampoco de una dependencia literaria del poema babilónico (más de mil años anterior al poema bíblico). Dhorme afirma a este respecto: “No son más que rasgos exteriores y dispersos en el conjunto de la composición. Pueden provenir de que el problema del mal ha sido planteado al espíritu del poeta mesopotámico. En ninguna parte se constata una influencia directa sobre el libro de Job.”⁸³ Se trata, pues, de identidad de tema y de similitud literaria. El vigor de expresión de los diálogos del libro de Job sobresale con mucho sobre las formulaciones cansinas del diálogo del poema babilonio. Sobre todo, el monoteísmo del poema bíblico trasciende sobre las concepciones politeístas mesopotámicas.

También a orillas del Nilo y a principios del segundo milenio a.C. los poetas y sabios se planteaban el problema del sufrimiento en sus más profundas dimensiones. Hacia mediados del siglo XVIII a.C. fue compuesto el Diálogo del desesperado con su alma. Es la explosión escéptica del que no encuentra sentido a su vida:

“Los compañeros son malignos; los amigos diarios, desprovistos de afección; los corazones son envidiosos; cada cual atrae hacia sí los bienes del prójimo. El hombre valiente está perdido; el arrogante encuentra acceso por todas partes. El bien es des-

cuidado. Se entrega al pillaje; cada cual roba a su prójimo. El picaro es el hombre de confianza; el hermano, con el que se vivía, se ha cambiado en enemigo. No hay justos; el país está entregado a los malhechores... Estoy colmado de miseria, en la ausencia de todo confidente. La justicia que domina el país es infinita... La muerte está ante mí...⁸⁴

De la lectura de este bello fragmento se desprende que no hay concomitancias literarias apreciables entre éste y el drama de Job. Únicamente algunos capítulos, en los que se reflejan los sentimientos de depresión del varón de Hus, encuentran algún parecido — en cuanto al tema y situación psicológica — con los del Diálogo del desesperado egipcio⁸⁵.

En el poema titulado Quejas del campesino se describe la miseria de las gentes humildes⁸⁶; y en el Canto del harpista se describe escépticamente la vida de los difuntos:

“Nadie viene de allí abajo (la región de los muertos) a decirnos cómo están, a comunicarnos lo que necesitan, ni a calmar nuestros corazones. Hasta que vayamos a donde se han ido, alegra tu corazón para que te olvides de que algún día serás dichoso.”⁸⁷

Otro harpista, en cambio, del siglo XIV a.C. proclama la felicidad de los difuntos:

“Este país no tiene enemigo; nuestros parientes, desde el origen, están en reposo... La duración de lo que se hace sobre la tierra es el momento de un sueño, pero se declara 'bienvenido y salvo' al que llega al Oeste (región de los bienaventurados).”⁸⁸

No se puede establecer dependencia literaria del libro de Job respecto de estos poemas egipcios; las semejanzas son fortuitas, y se explican por la similitud del tema. Tampoco hay relación directa entre la “confesión negativa” del Libro de los muertos y las protestas de inocencia de Job⁸⁹.

El libro de Job y la literatura trágica griega.

En los tiempos áureos de la literatura helénica surgió el género literario de la tragedia, que originariamente empalma con la celebración de los “misterios.” Simplicísima al principio en su escenificación, termina por multiplicar los actores. En ella se plantea el problema del sufrimiento humano con toda crudeza, sin dar una solución de ultratumba, ya que, en la concepción primitiva del hades — reflejada en los escritos homéricos —, el difunto lleva una vida sombría y triste, que no se parece en nada a la luminosa de la tierra. Aquiles declara a Ulises que prefiere ser pastor entre vivos que rey entre muertos⁹⁰. En este sentido, la perspectiva es similar a la del sheol hebreo — región de los muertos —, en la que el difunto lleva una vida lánguida, desprovista de toda alegría, aunque sin sufrimientos físicos; y sólo bajo este aspecto es preferible a la del viviente que sufre sin esperanza de rehabilitación. Es el caso del desventurado Job, que en algunos momentos desea ir a la región tenebrosa para verse libre de los sufrimientos presentes⁹¹.

En el Prometeo encadenado, de Esquilo, encontramos expresiones desesperadas similares a las del desventurado varón de Hus:

“¡Ojalá me hubiera precipitado (Zeus) en lo profundo de la tierra, más abajo que el hades, el acogedor de los muertos, en el impenetrable Tártaro, sujetándome sin piedad con indestructibles cadenas, para que ningún dios ni ningún otro ser pudiera gozar de mis males; mientras que ahora, desdichado de mí, juguete de los vientos,

estoy sufriendo para regocijo de mis enemigos!”⁹²

El desventurado héroe responde al coro de las Oceánidas, que le aconseja confesar su error:

“Es fácil al que no tiene el pie sumergido en plena miseria aconsejar y reprender al desgraciado.”⁹³

Y el Océano — como los amigos de Job — aconseja a Prometeo:

“Conócete a ti mismo y, sometiéndote a los hados, cambia tu conducta... Si continúas lanzando, como hasta ahora, palabras duras e insultantes, pudiera que llegaran a oídos de Zeus... Deja tu cólera, ¡oh desgraciado! y procura librarte de tus miserias... Si te ves en este estado, es por culpa de tu lenguaje altanero. Y, a pesar de todo, no has aprendido aún a ser humilde, no sabes ceder a los males, y a tus sufrimientos presentes quieres unir otros nuevos... No olvides que se trata de un soberano duro y que a nadie ha de dar cuenta de sus obras... Sosiega tu ánimo y no dejes llevarte de la violencia y a proferir palabras ofensivas... La lengua imprudente se atrae los castigos...”⁹⁴

A pesar de ciertas semejanzas ideológicas y aun de expresión, sin embargo, la perspectiva teológica del autor del drama de Job es totalmente diferente a la del autor de la tragedia griega, pues en ésta Prometeo es inmortal, y Zeus, que le castiga, es injusto y de “corazón inflexible”⁹⁵, mientras que los amigos de Job mantienen siempre por encima de todo la justicia divina.

Como el desventurado Job, el rey Darío declara en Los Persas:

“No es fácil abandonar el infierno... Entre los muertos, la riqueza no sirve de nada.”⁹⁶

En las tragedias de Sófocles encontramos también expresiones similares a las de los protagonistas del drama de Job, si bien la perspectiva teológica es totalmente diferente. En Edipo Rey, el coro saluda al infortunado protagonista, desconocedor de la falta que se le imputa:

“¿Qué locura, infortunado, ha caído sobre ti? ¿Qué divinidad ha colmado tu fatal destino, acumulándote males que sobrepasan al humano dolor?”⁹⁷

Hércules, condenado a vergonzoso suplicio, clama a su hijo:

“ ¡Mirad, mirad todos este cuerpo miserable, contemplad mi sufrimiento y el estado lamentable en que me hallo! ¡Desventurado de mí! Un nuevo espasmo desgarrador acaba de quemarme, me ha abrasado los costados; no quiere dejarme un momento de descanso este horrible mal que me devora. ¡Rey Hades, recíbeme! ¡Oh rayo de Zeus, hiéreme! Me roe de nuevo el mal, se recrucece, me abrasa.”⁹⁸

Los trágicos griegos destacan el placer sádico de los dioses en el sufrimiento de los hombres, de cuya felicidad están celosos. Esta idea no tiene cabida en la literatura bíblica, y, por consiguiente, en el drama de Job. El Dios bíblico es esencialmente justo, y, por tanto, no puede complacerse en el mal; pero sus designios son misteriosos e inaccesibles a la inteligencia humana. Sólo bajo este aspecto puede establecerse algún paralelo con la literatura helénica.

Platón arremete contra los poetas, porque con sus mitologías exaltan las injusticias y pa-

siones inconfesables de los dioses.” En el diálogo con Sócrates, Glauco describe al justo y al pecador: el primero es abofeteado, torturado, encadenado y, finalmente, empalado, mientras que el segundo prospera en su vida privada y pública ¹⁰⁰. Esta es una experiencia de todos los tiempos, ya que la virtud no es reconocida y premiada en esta vida. Las declaraciones de Job en este sentido encuentran paralelo en la literatura universal, sin que ello implique dependencia literaria. Para Platón, la felicidad estaba en el conocimiento de la idea de bien, y, por tanto, en el más allá sólo podrían ser felices los que tuvieran la fuerza dialéctica para captar el Bien como ideal. En la perspectiva bíblica, Dios es principalmente una realidad que llama a todos, pues es el origen de todo; pero hasta el siglo II a.C. no se llegó a la noción de vida feliz en el seno de la divinidad, lo que es la clave para resolver el enigma del mal en esta vida. El autor del libro de Job destaca sólo el misterio de los designios divinos: el Dios justo a veces permite que los justos sufran, sin darles razón de su modo de obrar.

Canonicidad del libro.

Los apóstoles utilizan este libro como escritura inspirada ¹⁰¹, y comúnmente fue aceptado por la Iglesia cristiana, como lo fue por la comunidad judía ¹⁰². Únicamente Teodoro de Mopsuestia negó en el siglo VI su carácter inspirado, y, por ello, su opinión fue condenada en el concilio Constantinopolitano II (año 553) ¹⁰³. Los Santos Padres admiten comúnmente su carácter inspirado ¹⁰⁴. No obstante, al leer el libro hay que tener en cuenta su género literario dialogado: muchas de las afirmaciones de los protagonistas no implican que sean aceptadas por el hagiógrafo, ya que expresan puntos de vista especiales que no se ajustan a la ortodoxia judía. Así, Job dice palabras indiscretas ¹⁰⁵, y sus amigos son amonestados por Dios por “no haber hablado rectamente” de El ¹⁰⁶. Las diversas opiniones, pues, son transcritas para resaltar después la solución del hagiógrafo sobre el problema del sufrimiento de Job.

1 Cf. Dt 11:133. — 2 Gen 12:2; Ex 20:12; Dt 7:13; 8:6-18; 0.27-30. — 3 Cf. Saba.is. — 1 En Ez 14:14 se dice de Judá: “Aunque en ella hubieran estado Noé, Daniel y Job, ellos por su justicia hubieran salvado su vida.” Y en el v.20: “Aunque en medio de ella estuvieran Noé, Daniel y Job, por mi vida, dice Yahvé, no se salvarían un hijo ni una hija; por su propia justicia escaparían ellos, y salvarían la propia vida.” — 2 Cf. Sant 5:11. Sobre el problema de la historicidad del relato del libro de Job véase A. Beel, *De histórica existentia personae Job*: “Coll. Brugenses,” 33 (1933) 321-326; id.: “L’Ami du Glergé,” 53 (1936) 131-133; N. Peters, *Das Buch Job* (Münster 1928) 14-16. — 3 Job 1:5-12. — 4 Job 1:13-19. — 5 Job 3:1-31:403. — 6 Job 38:1-42:9. — 7 Job 42:10-17. — 8 Job 1:1-2:13 y 42:10-17. — 9 Job 3:1-37:24. — 10 Job 38:1-42:9. — 11 Job 1:1-2:13 y 42:10-17. — 12 Job 38:1-42:9 — 13 Job 31:40b-37:24. — 14 Job 3:1-31:403. — 15 Job 3:1-31:403. — 16 Job 32:40b-37:24. — 17 Job 38:1-42:9. — 18 Cf. Job 24:2-11 y Ex 22:21-26; Lev 19:9; 25:23; Dt 19:14; 24:10-22. — 19 Cf. Baba Bathra 14b. — 20 San Gregorio M., *Moralia*, Praeph. i: PL 75:515-517. — 21 Así opinan, Fr. Delitzsch, J. Knabenbauer, Cornely-Hagen; San J. Crisóstomo: PG 56:362. — 22 Cf. Peters, *Das Buch Job* (Münster 42-46). — 23 J. Steinmann, *Le lime de Job* (Paris 1955) 21-22. — 24 P.- Dhorme, *Le livre de Job* (Paris 1926) p.LXXXIX-XC. — 25 Cf. Job 5:8-18. — 26 Cf. Job 9:6 e Is 13:13; Job 9:8 y Am 4:13; Job 9:9 y Am 5:8; Job 12:13 e Is 11:2; Job 12:21.24 Y Sal 107:40; Job 11:7-9 Y Sal 139:7-12; Job 25:1-6; 26:5-14 Y Sal 26:55; 104:25. — 27 Cf. Job 5:9; 9:10; 37:5; 12:13; 23:8-9. — 28 Cf. com. a Job 3:8; 7:12; 9:13; 26:12; 10:9; 28:31-32. — 29 Cf. Job 1:6; 28:7. — 30 Cf. 5:1; 33:23-24. — 31 Cf. 4:17-19; 5:2; 15:14-16; 25:4-6. — 32 Cf. 1:6s; Jue 9:23; Zac 3:1-2. — 33 Cf. 1:73; Par 21:1. — 34 Cf. 3:4-5.20. — 35 10:8-12. — 36 Cf. 3:1s. — 37 Cf. 3:11-12; 6:8-9; 10:18-19. — 38 Cf. 14:7-12.18-22. — 39 Cf. 5:18; 22:18. — 40 1:21. — 41 Cf. 7:12.17-20; 10:3-7.13-15; 13:25-27. — 42 Cf. 4:17-19; 15:14-16. — 43 Cf. 25:4-6. — 44 Cf. 9:14-16; 10:13-15; 17:23. — 45 Cf. 31:6. — 46 Cf. 9:14-16.30 — 47 Cf. 19:25-27. — 48 Cf. 1:1.8; 2:3. — 49 Cf. 28:28. — 50 Cf. 1:1.8; 2:3; 28:28. — 51 Cf. 8:5-7; 11:13-15; 27:8-10. — 52 Cf. 8:13; 21:14-16. — 53 Cf. 1:22; 2:10; 8:22; 10:3; 16:11. — 54 Cf. 24:14. — 55 Cf. 24:15. — 56 Cf. 24:14. — 57 Cf. 31:13-15. — 58 Cf. 31:26-28. — 59 Cf. Jer 8:1-2; Is 45:8; Dt 4:19. — 60 Cf. Ex 20:4-7; 23:20-33; 34:6-7; Lev 26:35; Dt 5:9-10; 28:33. — 61 M. J. Lagrange, *Les livres des Juges* p.xxv. — 62 Cf. Jer 31:29-30; Ez 18:2. — 63 Cf. 21:19-20. — 64 Cf. 5:7-8. — 65 Cf. 29:26. — 66 Cf. 31:7-13.23-24. — 67 Cf. 22:21; 5:18-26. — 68 Cf. 19:25-27. — 69 Cf. 19:6-8. — 70 Cf. Sab 3:18. — 71 P. Dhorme, *Le lime de Job* (Paris 1926) cxxn. — 72 Cf. Is 42:1-4; 49:1-6; 50:4-5; 52:13-53:12. Véanse expresiones paralelas en Job 22, 12-14 e Is 40:26-27; Job 14:2 e Is 40:6-8; Job 30:21 e Is 63:10. — 73 Cf. Job 6:15 y Jer 15:18; Job 9:19 y Jer 49:19; Job 19:24 y Jer 17:1. — 74 Hab 1:13. — 75 Cf. Sal 73.ISS. — 76 Cf. Job 21:27-28.

— 77 Cf/ Job 18:5-6 y Prov 13:9; 24:20; Job 5:17 y Prov 3:11-12; Job 15:7 y Prov 8:25. — 78 Traducción de Pfeiffer en *Anden Near East Oriental Texts* (p.434-437), donde se encuentra el texto completo. Parcialmente puede leerse en P. Dhorme, *Choix des textes réél. assyro-babyloniens* (París 1907) p.372-379- — 79 Cf. Driver-Gray, *A critical and exegetical commentary on the book of Job* (Edimburgo 1921) p.XXXI-XXXII; H. Duesberg, *Les Scribes Inspires...* (París 1939) p.72-74; J. Stein-Man, *Le livre de Job* (París 1954) p.37s. — 80 Cf. P. Dhorme, o.c., p.LXXXV; cf. RB (1952) p.239-250; Driver-Gray, O.C., P.Xxxni. — 81 Véase la versión de R. H. Pfeiffer en *Ancient Near East Oriental Texts* p.438-440. Asimismo véase el estudio y traducción de P. Dhorme en RB (1923) is. — 82 Dhorme, en su artículo *Ecclésiaste ou Job de RB* (1923) iss, estudia los posibles puntos de concomitancia entre el poema babilónico y el drama de Job. Así encuentra parecido de Job 22:15-16 con la estrofa 6 del poema babilónico; lo mismo Job 12 y estr.7 del Diálogo; Job 22:6 y Diálogo 8; Job 21 y Diálogo 24; Job 19:21 y Diálogo 27. — 83 Dhorme, *Livre de Job* p.LXXxvn. — 84 Véase la traducción de J. A. Wilson en *Ancient Near East Oriental Texts* p.485; 407; Y P. Gilbert, *La Poésie égyptienne* (Bruselas 1943) P-87-89. — 85 Véanse las posibles semejanzas en P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'hraël* (Neuchâtel 1929) p.75. — 86 Véase el poema en G. Lefébvre, *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique* (París 1949) P.41-69. — 87 Véase P. Gilbert, o.c., p.61. — 88 Véase el texto en P. Gilbert, o.c., p.66. — 89 Cf. Job 6:2; 31:6. — 90 Odissea XI 488-491. — 91 Cf. Job 3:13-19. — 92 N.152-158. — 93 V.263-264. — 94 V.315-32S. — 95 V.33-34. — 96 V.842. — 97 V.1297S. — 98 Traquinias v. 1079-84. — 99 República 39id. — 100 Ibid., 361b-362c. — 101 Cf. Sant 5:11; Cor 3:19 (Job 5:13). — 102 Cf. Baba Bat. 14b. — 103 Véase PG 66:6975; Mansi, 9:223-5; cf. RB 38 (1929) 389-393-554. — 104 Cf. Melitón De Sardes, en Euseb., *Hisi. Eccl* 4:26:14; PG 20:397; San Atanasio, *Ep. fest.* 39; PG 26:1177.1437; San Cirilo Jerosolim., *Catech.* 4:35; PG 33:500; San Gregorio Nacianceno, *Carm. theol.* 1.12:15; PG 37:473; San Jerónimo, *Pro! gal.*: PL 28, 553 (599). — 105 Cf. Job 39.34! 38:2. — 106 Job 42:7.

1. Job, Varón Recto y Justo, Probado por la Adversidad.

La historia del justo Job, probado por tantas adversidades, resulta inverosímil, y por eso el autor, para hacer frente a posibles objeciones, procura situarla en un lugar lejano, fuera del control fácil de sus lectores — allá hacia el misterioso “oriente” —, lo que, por otra parte, contribuía a rodear de misterio al personaje protagonista, por aquello de Tácito: “*maior e longinquo reverenda*,” y también para presentar a los exclusivistas judíos de su tiempo un dechado de virtud fuera de la órbita israelita. El libro de Job es revolucionario en su tesis y en sus apreciaciones, y ello se refleja en detalles como este de presentar al justo por excelencia desconectado de la tradición judaica. La doctrina del “universalismo” y las preocupaciones por los problemas personales, desconectados de la vinculación nacional hebraica, van tomando relieve en las especulaciones “sapienciales.” Los problemas humanos sustituyen a los clasistas y nacionales a medida que Israel se abre al contacto con otros pueblos.

Situación próspera y feliz de Job (1-5).

¹ Había en tierra de Hus un varón llamado Job, hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal. Nacióronle siete hijos y tres hijas; ² y era su hacienda de siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes, quinientas asnas, y siervos en gran número, siendo grande aquel varón entre todos los orientales. ³ Acostumbraban sus hijos a tener banquetes en sus casas, cada uno en su día, invitando a sus tres hermanas a comer y beber con ellos. ⁴ Cuando se completaba el ciclo de los días de convite, los convocaba para purificarlos; y levantándose de madrugada, ofrecía por ellos holocaustos, según el número de todos ellos, pues decía Job: ⁵ “No sea que hayan pecado mis hijos y hayan maldecido a Dios en su corazón.” Así hacía Job siempre.

Para establecer un contraste vivo entre la situación actual de prosperidad de Job y su familia con su próxima desventura, el autor sagrado carga la paleta, presentando a su protagonista como uno de los más ricos entre todos los orientales. Esto parecía responder a la bendición divina, que co-

respondía a su conducta intachable de hombre íntegro y recto, conforme a la tesis tradicional de la ecuación entre virtud y prosperidad material. Precisamente la nueva tesis del libro es que esta convicción comúnmente aceptada está contra la experiencia cotidiana, ya que Dios permite que muchas veces los más justos y ejemplares sufran las mayores calamidades, mientras que los impíos prosperan insolentemente en sus negocios, disfrutando de buena salud, de larga vida y de muchas riquezas. Ello prueba que no hay conexión necesaria entre la prosperidad y la virtud ni entre la desgracia y la impiedad.

La narración empieza dando el nombre del protagonista y su lugar de origen fuera de los límites de la Tierra Santa. El nombre Job (en heb. *'iyób*) encuentra su paralelo en el de Aiab, rey de Pella (Transjordania) de los textos de Tell Amarna¹, y es de tipo semita occidental². En Ez 14:14.20 aparece el justo Job, juntamente con Noé y Daniel, como modelos de rectitud que pueden “salvarse por su justicia”³. Esto indica que en la tradición hebrea existía el recuerdo de un personaje modelo de virtud que podía parangonarse con los otros dos, famosos también por lo mismo. El autor del libro de Job, pues, utiliza el nombre de este justo, que flotaba en el ambiente tradicional, para presentarlo como protagonista del drama teológico que va a desplegar ante sus lectores.

Dechado de virtud bajo todos los aspectos, es presentado como íntegro en sus costumbres, recto en su proceder y apartado del mal, como consecuencia de vivir bajo el temor de Dios. Su patria, Hus, se halla enclavada en territorio de los “hijos de Oriente,” designación que en labios de un israelita cisjordano designa Transjordania o la zona esteparia poblada de nómadas al este del Jordán o del mar Muerto. En otros textos bíblicos se coloca esta región de Hus en la zona de Edom⁴, la región de Seir de las cartas del Tell Amarna, es decir, la franja montañosa semiesteparia que se halla al este del Arava o depresión que se extiende del sur del mar Muerto al golfo de Elán⁵.

En recompensa a su virtud, Dios había otorgado al justo Job siete hijos y tres hijas. El número de hijos es el ideal de perfección, siete. Las hijas son menos, pues si hubiesen sido muchas, sería ello una señal de castigo de parte de Dios, según la mentalidad oriental. En 42:13 se dice que Dios le devolvió doblado el número de hijos, mientras de las hijas sólo le volvió a dar tres. La fecundidad familiar era una señal manifiesta de bendición divina en la tradición israelita⁶. A Job, pues, no le faltaba nada de lo que podía contribuir a su felicidad.

La hacienda del jeque oriental es fabulosa: 7.000 ovejas, 3.000 camellos, 500 puntas de bueyes, 500 asnas y sierros sin número. Las cifras son hiperbólicas para resaltar la opulencia del que había sido bendecido por la Providencia en consonancia con su virtud intachable y fuera del común. Es el cumplimiento de la tesis tradicional de la ecuación entre la virtud y la abundancia de bienes temporales. La historia posterior del justo Job será el mentís sangriento a esta convicción comúnmente admitida en la sociedad israelita. El autor, pues, va preparando la dramatización de los hechos para crear crudos contrastes en un convencionalismo dialéctico que se continúa a través de la distribución literaria de toda la narración. Todos sus hijos y sus bienes los perderá el jeque intachable en un solo día, para impresionar más al lector tradicionalista.

La virtud de Job llegaba hasta preocuparse de las posibles faltas de sus hijos, que durante toda la semana se entregaban por turno a convites familiares, a los que asistían también sus hijas como invitadas. Cada hijo tenía su casa, mientras que las hijas vivían con el padre. Job no era sólo padre de familia, sino también — conforme al régimen patriarcal — era sacerdote, y, como tal, ofrecía diariamente sacrificios, holocaustos, a Dios en expiación de las posibles faltas de sus hijos. Estos, al amor del vino, es fácil que se olvidaran de los preceptos divinos, y por eso Job — en calidad de padre y sacerdote — les convoca para purificarlos (lit. en heb. “santificarlos”), es

decir, someterlos a las purificaciones rituales para hacerlos entrar en relaciones normales con Dios⁷. No cabía más perfección en la conducta. El hagiógrafo destaca estos detalles para mostrar que las calamidades que le han de sobrevenir no las merecía bajo ningún concepto, ya que hasta en los más nimios detalles procuraba amolelarse a las exigencias de la santidad divina.

Consejo en la corte celestial (6-12).

⁶ Sucedió un día que los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahvé, y vino también entre ellos Satán. ⁷ Y dijo Yahvé a Satán: “¿De dónde vienes?” Respondió Satán: “De dar una vuelta por la tierra y pasearme por ella.” ⁸ Y dijo Yahvé a Satán: “¿Has reparado en mi siervo Job, pues no lo hay como él en la tierra, varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal?” ⁹ Pero respondió Satán a Yahvé diciendo: “¿Acaso teme Job a Dios en balde?” ¹⁰ ¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene? Has bendecido el trabajo de sus manos, y sus ganados se esparcen por el país, ¹¹ Pero extiende tu mano y tócale en lo suyo, (veremos) si no te maldice en tu rostro. ¹² Entonces dijo Yahvé a Satán: “Mira, todo cuanto tiene lo dejo en tu mano, pero a él no le toques.” Y salió Satán de la presencia de Yahvé.

La preparación escénica continúa acentuándose, si bien sobrepasando las lindes de la verosimilitud. Una vez descrita la prosperidad desbordante del gran jeque oriental — confirmación de la tesis tradicional sobre la retribución de la virtud excepcional en esta vida —, el hagiógrafo finge un coloquio en la corte celestial al que asisten los hijos de Dios o ángeles — escolta de honor del Soberano del universo — y un misterioso personaje llamado Satán, que significa “enemigo,” y que por el contexto se deduce que es como el fiscal que tiene Dios para probar la virtud de los suyos. En Re 22:19-22, el profeta Miqueas de Yemla presenta a Yahvé rodeado del ejército celestial, interrogando a sus ángeles sobre quién será el encargado de ir a inducir a Acab para que ataque a Ramot de Galaad. La escena es muy similar, pues aparece un “espíritu de mentira” que se ofrece para engañar al rey impío: “He visto a Yahvé sentado sobre su trono y rodeado de todo el ejército de los cielos, que estaba a su derecha y a su izquierda; y Yahvé decía: ¿Quién inducirá a Acab para que suba a Ramot de Galaad y perezca allí? Unos respondieron de un modo, y otros de otro; pero vino un espíritu a presentarse ante Yahvé y dijo: Yo le induciré. ¿Cómo? preguntó Yahvé. Y él respondió: Yo iré y seré espíritu de mentira en la boca de todos los profetas. Yahvé le dijo: Sí; tú lo inducirás, y saldrás con ello. Ve, pues, y haz así.” En ambos textos se trata de escenificaciones literarias **que no han de tomarse al pie de la letra**. En Zac 3:1-2 aparece Satán junto al ángel de Yahvé, dispuesto a acusar al sumo sacerdote Josué, que está en trance de ser purificado de sus pecados **para inaugurar el sacerdocio digno en el templo reconstruido en Jerusalén**.

En el texto que comentamos, Satán no es todavía abiertamente el “espíritu del mal,” **enemigo del reino de Dios, el “diablo,”** que trajo la muerte y el pecado al mundo ⁸. Aquí es el “adversario” jurídico, el “acusador” que tiene por finalidad aquilatar la virtud de los servidores de Dios, enviando calamidades para que renieguen de El. Este carácter de “adversario” de los derechos divinos se acentuará en la tradición israelita, terminando por ser el enemigo declarado de los intereses de Dios, el instigador al mal ⁹. Los hijos de Dios, al contrario, parecen ser seres angélicos **que tienen por finalidad glorificar y acompañar a Dios, colaborando con El en el gobierno del mundo**. En 38:7 aparecen en paralelo con las “estrellas de la mañana.” Según Sal 89:7, habitan en los cielos y constituyen el “ejército celeste” ¹⁰. Así, pues, se concibe a Dios co-

mo un rey oriental rodeado de una esplendorosa escolta de honor. Los LXX y el Targum traducen el término “**hijos de Dios**” por ángeles¹¹. Satán, en cambio, en el contexto **es el instrumento de Dios para probar y enviar castigos** a los hombres. Esta concepción teológica tiene su razón de ser en el deseo de salvaguardar la trascendencia divina, **pues el Ser bueno por excelencia no debía tener contacto directo con los males que sufren los hombres**, y así se crea un intermediario encargado de enviar calamidades a la humanidad para probarla.

La escenificación adquiere su punto álgido en el diálogo antropomórfico de Dios con Satán. Al llegar éste a la tertulia celeste, Dios le pregunta por sus andanzas sospechosas, ya que tiene por misión molestar a los demás. La respuesta de Satán está en conformidad con su misión exploratoria: ha dado una vuelta por la tierra y no ha notado nada especial; por eso, al dar cuenta a Dios — según costumbre — del cumplimiento de su misión específica, declara que no tiene nada especial que comunicar: ¡Sin novedad por el mundo! En Zac 1:11 se presenta a cuatro caballeros — instrumentos de la Providencia, que van de inspectores por los cuatro ángulos del globo — declarando a Dios que no hay novedad por el mundo, pues todo está en paz. Los hagiógrafos, como orientales, tienen preferencia por estas escenificaciones teológicas a base de diálogos entre múltiples personajes. Es un artificio literario para mantener en suspenso la atención del lector, que tiene también propensión a lo concreto y colorístico.

Dios se extraña de que Satán no haya reparado en su paseo explorador por la tierra en su siervo Job, dechado de virtud, del que se sentía justamente orgulloso: no lo hay como él en la tierra (v.8). Las alabanzas divinas coinciden literalmente con las del narrador: varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal. Irónicamente responde Satán, diciendo que esa virtud de su protegido Job es sospechosa, ya que le ha bendecido desmesuradamente, otorgándole riquezas de toda índole¹². Buena cuenta le tiene a Job ser temeroso de Dios, ya que es el precio de su rica hacienda. Con ello da a entender que Dios es un tanto ingenuo al sentirse orgulloso de la virtud de su protegido. Que cambien las cosas, y la experiencia dirá que Job no podrá soportar el infortunio, y entonces se desmoronará el edificio artificial de su virtud; **terminará por maldecir el rostro del mismo Dios, ya que le ha retirado su protección** (v.11). “Satán es escéptico sobre la virtud humana. Es un filósofo que no cree en la moral sin obligación y sanción.”¹³ Job no teme de balde (v.10), pues sabe que su integridad religiosa es la condición para prosperar.

La respuesta de Satán era una petición implícita para poder probar la virtud del honorable jeque oriental. Si le permitiera Dios quitarle el vallado protector de su hacienda..., entonces sería el momento de probar los quilates de su virtud, que hasta ahora tiene poco de desinteresada. Dios accede a esta insinuación, permitiéndole que le toque en lo suyo (su hacienda), pero no metiéndose con su persona (v.12). Tiene, pues, poder para quitarle sus bienes, aunque por ahora no debe atentar contra su salud y persona.

La primera prueba de Job: la pérdida de sus bienes e hijos (13-19).

¹³ **Y sucedió un día en que estaban sus hijos y sus hijas comiendo y bebiendo vino en casa de su hermano primogénito,**¹⁴ **que llegó un mensajero a Job y le dijo: “Estaban arando lo bueyes y pacían cerca de ellos las asnas,**¹⁵ **y se echaron sobre ellos los sábeos y los tomaron hiriendo a los siervos a filo de la espada. Yo solo he podido escapar para darte la noticia.”**¹⁶ **Todavía estaba éste hablando, cuando llegó otro, que dijo: “Ha caído del cielo fuego de Dios, que abrasó a las ovejas y a los mozos, consumiéndolos. Sólo he escapado yo para darte la noticia.”**¹⁷ **Todavía estaba éste hablando, cuando vino otro, que dijo: “Los caldeos, divididos en tres tropeles, han dado sobre los camellos, apoderándose de ellos, y a los siervos los hirieron a filo de**

la espada. Yo solo he podido escapar para traerte la noticia.”¹⁸ Mientras hablaba éste todavía, llegó otro, que dijo: “Estaban tus hijos y tus hijas comiendo y bebiendo vino en la casa de su hermano, el primogénito,¹⁹ y vino del otro lado del desierto un torbellino y conmovió las cuatro esquinas de la casa, que cayó sobre los jóvenes, y han muerto. Yo solo he escapado para darte la noticia.”

Una vez conseguido por Satán el permiso para probar a Job, no tardó en sentirse su siniestra actuación, pues al punto las mayores desgracias se abatieron sobre la familia del virtuoso jeque oriental: en un solo día perdió toda su hacienda y, sobre todo, lo que más quería, sus propios hijos. No cabía mayor tragedia. Los hechos se suceden con celeridad inverosímil y conforme a un clisé literario estereotipado según el convencionalismo estructural del libro. Todo se desarrolla como en una pieza de teatro: las calamidades se suceden según el orden de gravedad, y sólo queda uno para contarlos. Primero sobreviene una inesperada razzia de los nómadas — los sábeos o moradores de la región de Sabá, cerca de Medina, al sur de la tierra de Hus, lindando con la Arabia meridional¹⁴ —, los cuales se apoderan del ganado mayor, matando a los siervos encargados de ellos. Sólo uno se salvó de la carnicería para transmitir la noticia del desastre. Cuando aún no ha terminado de hablar éste, sobreviene otro con la triste nueva de que en una tormenta ha perecido todo el ganado menor. También ahora se salva un criado para dar la noticia al amo. Apenas ha terminado de comunicar la nueva calamidad, cuando llega otro criado con otra infausta comunicación: los caldeos — los nómadas llamados kaldim de los textos cuneiformes, que se movían desde el golfo Pérsico por el desierto hasta los límites de Arabia¹⁵, y que, por tanto, para los moradores de Hus procedían del este, mientras que los sábeos venían del sur — se han apoderado¹⁶ de los camellos, matando a los siervos encargados de guardarlos. Sólo uno se salvó para contarlos al dueño. Por fin, llega la más terrible noticia cuando aún éste tenía la palabra en la boca: un torbellino — el terrible simún del desierto — ha derribado la casa de su primogénito, en que estaban todos sus hijos de fiesta según el turno convenido, y les ha causado la muerte. Todas sus esperanzas familiares se han venido abajo después de haber perdido todos los bienes. Su situación es desesperada; la mano de Dios le ha tocado de modo inexplicable, pues no tiene conciencia de culpabilidad; sin embargo, su reacción está a la altura de su virtud reconocida.

Fidelidad de Job (20-22).

²⁰ Levantóse entonces Job, rasgó sus vestiduras, rasuró su cabeza y, echándose en tierra, adoró,²¹ diciendo: “Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. Yahvé lo dio, Yahvé lo ha quitado. ¡Bendito sea el nombre de Yahvé!²² fui todo esto no pecó Job ni atribuyó a Dios insipencia.

Lejos de dejarse llevar de la rabiosa desesperación, el primer acto del probado justo fue reconocer el dedo de la Providencia en todo, haciendo actos externos de duelo por la pérdida de los seres queridos. Conforme a las prácticas usuales de duelo, se rasgó las vestiduras (el manto, signo de honor, que llevaba sobre la túnica)¹⁶ y rasuró su cabeza¹⁷, prosternándose en tierra en signo de humillación y de adoración y acatamiento de los **designios secretos de Dios respecto de su vida.**

La resignación de Job es total y perfecta: ninguna protesta, sino aceptación total de la voluntad divina: Desnudo salí del vientre de mi madre... La frase juega con la doble maternidad, la que le dio la vida, y la tierra, que recibirá su cuerpo, también desnudo. Las sombras del seol estaban desnudas en la región de los muertos¹⁸. **La muerte es como un nacimiento al revés, ya**

que el difunto, aunque sobrevivía en la región subterránea del Seol, sin embargo, desprovisto de todo vigor, en un estado como de ectoplasma, llevaba una existencia que **no merece** el nombre de vida¹⁹.

Job tiene conciencia de que ha venido a este mundo desprovisto de todo bien, y se resigna a volver a la tierra sin el acompañamiento de sus riquezas. Ni siquiera tendrá la satisfacción de unas honras fúnebres fastuosas, como era de esperar de su condición social. En realidad, nada tenía suyo, pues todo lo había recibido del Dios que bendecía su trabajo: Yahvé lo dio, Yahvé lo ha quitado. Esta frase, de profundo sentido religioso, tiene su aire de fatalismo oriental, de resignación ante lo irremediable. Es inútil, pues, toda protesta. Siguiendo sus hábitos de acendrada virtud, prorrumpe en una solemne bendición del nombre de Yahvé. La expresión tiene un sabor litúrgico, y aparece en Sal 113:2, resultando extraña en labios del jeque oriental, que, por no ser judío, no conocía el nombre de Yahvé; pero el autor lo hace deslizarse inesperadamente en la narración. El hagiógrafo resalta que Job, en medio de su amargura, no lanzó ninguna queja ni impertinencia contra Dios, que le había enviado tales calamidades. Por ello sobrellevó la prueba sin pecar en lo más mínimo, con lo que queda desmentida la hipótesis de Satán de que su virtud era un puro cálculo de mercader: Job es virtuoso en la prosperidad y en la adversidad; los hechos lo prueban. Ha terminado el primer acto del drama: la virtud ha salido triunfante de la prueba; pero la experiencia del rectísimo Job muestra que la tesis tradicional de la ecuación **entre el pecado y la adversidad es falsa**; el hombre puede sufrir calamidades sin ser culpable ante Dios.

1 Véase, Thureau-Dangin. "Rev. d'Assyriologie" (1922) p.92. — 2 Cf. P. Dhorme, Le livre de Job (París 1926) p.2. — 3 Según no pocos autores, el "Daniel" de Ez 14:14.20 es el "Danel" de los textos de Ras Shamra-Ugarit. Véase J. Steinmann, Le livre de Job (París 1955) p.79. — 4 Cf. Gen 36:28; Lam 4:21. — 5 Véase Abel, Géographie de la Palestine I p.284. — 6 Cf. Sam 2:5; Rut 4:15. — 7 El TM lee "bendecir" en lugar de maldecir, que pide el contexto; pero es el conocido cambio de palabras para que no aparezca el término "maldecir" junto al nombre divino. Cf. Job 1:11; 2:5.9; Sam 3:13. — 8 Cf. Sab 2:24. — 9 Cf. Par 21:1. — 10 Re 22:193. — 11 Sobre el sentido de la expresión "hijos de Dios" en Gen 6:1-4 véase Biblia comentada 5 I p. 126-128. Tomás, ante los problemas que plantea la presencia de Satán en la corte divina, comenta: "Hoc symbolice... et sub aenigmate proponitur, secundum consuetudinem Scripturae, quae res spirituales sub figuris rerum corporalium describit." Es un modo de] decir que se trata de una dramatización literaria sin realidad efectiva. — 12 Cf. Gen 1:22.28; 27:27-28; 49:22-26. — 13 J. Steinmann, o.c., p.84. — 14 Cf. RB (1910) p.196. — 15 Cf. ibid, p.525. Estos caldeos eran de raza aramea. — 16 Sobre este rito cf. Job 2:12; Gen 38:34; Jos 7:6; Esd 9:3-5; Est 4:1; Me 14:63. Véase M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques p.320s. Tito Livio (I 13) menciona este rito de duelo entre las sabinas. César rasgó su manto al pasar el Rubicón (Suetonio, Div. M. 33). — 17 También el rito de rasurarse la cabeza como señal de duelo es corriente en la antigüedad. Cf. Jer 7:29; Míq 1:16. En los Anales de Sargón (1:204) se dice que Merodac Bala-dán II "se echó en tierra, rasgó sus vestidos y tomó la rasuradura." En la Iliada (XXIII 45^s) se dice que Aquiles juró rasurarse el cabello en señal de duelo por su amigo Patroclo. En los trágicos griegos, Príamo aparecía siempre con la cabeza rasurada por sus muchos duelos. Véase M. J. Lagrange, o.c., p.322; P. Dhorme, o.c., p.n. — 18 Istar, al descender a la región de los muertos, tiene que quitarse su vestido (P. Dhorme, Choix des textes religieus assyro-babyloniens p.326-341). Sobre la "madre tierra" véase M. J. Lagrange, Les mystères: l'Orphisme (París 1937) P-138. El hombre está formado del polvo de la tierra; luego ésta es su madre y a ella hemos de volver (Gen 3:19). Cf. Sal 139" 13.15; RB (1920) p.468; Eclo 40:1. Suetonio (Div. luí. 7): "térta quae omnium parens ha-beretur." Virgilio llama a la tierra "omniparens." La frase de Job encuentra paralelo en Ecl 5:14*. "Como desnudo salió del seno de su madre, desnudo se tornará, yéndose como vino, y nada podrá tomar de sus fatigas." Cf. i Tim 6:7. — 19 Véase nuestro artículo La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos: "Salmanticensis" (1954) I p.343-364.

2. Nuevas y Terribles Pruebas de la Virtud de Job.

Aquilatada la virtud del justo Job con las calamidades múltiples narradas — pérdida de toda la hacienda y de los hijos —, no queda sino probarlo de nuevo atacando a su persona, lo que antes había sido prohibido a Satán; la pérdida de la salud sería una nueva prueba a la que no podrá resistir, según los cálculos malignos del "adversario" de la humanidad. El hagiógrafo — siguiendo su escenificación dramática — va a mostrar que tampoco la enfermedad tiene necesariamente por causa el pecado, como comúnmente se creía en la sociedad israelita.

Nuevo consejo en la corte celestial (1-6).

¹ Y sucedió que vinieron (otro) día los hijos de Dios a presentarse ante Yahvé, y vino también Satán entre ellos, presentándose ante Yahvé. ² Y dijo Yahvé a Satán: “¿De dónde vienes?” Respondió Satán a Yahvé: “De dar una vuelta por la tierra y pasearme por ella.” ³ Y dijo Yahvé a Satán: “¿Has reparado en mi siervo Job, que no hay como él en la tierra, varón íntegro y justo, temeroso de Dios y apartado del mal, y que aún persevera en su perfección a pesar de que me incitaste contra él para que sin razón lo arruinara?” ⁴ Respondióle Satán a Yahvé, diciendo “¡Piel por piel! Y todo cuanto el hombre tiene lo dará gustoso por su vida. ⁵ Si extendieses tu mano y tocaras su hueso y su carne, (veríamos) si no maldeciría tu rostro.” ⁶ Yahvé replicó entonces a Satán: “Ahí lo tienes a tu disposición, pero guarda su vida.”

De nuevo una escena en el cielo: Yahvé rodeado de sus ángeles, y entre ellos el fatídico Satán. Como en el fragmento de 1:6-8, también aquí Dios se siente orgulloso de la integridad intachable de Job. Irónicamente pregunta a Satán si ha reparado en la virtud del jeque edomita, la cual ha permanecido intacta aun después de la terrible prueba a que injustamente le ha sometido Satán. La expresión de Yahvé es antropomórfico, ya que le echa en cara a Satán el haberle incitado injustamente contra Job. Los hagiógrafos no distinguían, como nuestros teólogos, entre voluntad positiva y permisiva, y por eso se lo aplican globalmente a **Dios, de quien todo depende y todo proviene en el mundo.**

Satán no está todavía convencido del desinterés de la virtud de Job, y dice que lo que le ha ocurrido no tiene importancia en comparación con el valor de la vida: ¡Piel por piel! está dispuesto a dar el hombre por salvarla. La expresión es proverbial, y parece que significa que el hombre estaría dispuesto a entregar su propia piel por salvar su piel o vida, si fuera posible. La frase misma de Satán parece ser una explicación del proverbio: Todo cuanto el hombre tiene (incluso su piel) lo dará gustoso por su vida (v.4)¹. Para calibrar la virtud de Job, pues, es necesario poner en peligro su propia vida, que es el don más precioso. Así, Satán insinúa que, si le permitiese tocar el hueso y la carne — enviándole una dura enfermedad —, Job terminaría por desesperarse y aun maldecir a Yahvé. **Es la prueba decisiva de su virtud. Sólo entonces quedará probado su desinterés en la vida.**

La respuesta de Yahvé es concesiva: se le permite a Satán atentar contra la salud de Job con tal de que no le quite la vida (v.6)².

La enfermedad ulcerosa de Job (7-10).

⁷ Salió Satán de la presencia de Yahvé e hirió a Job con una úlcera maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. ⁸ Rascábase con un tejón y estaba sentado sobre la ceniza. ⁹ Díjole entonces su mujer: “¿Aún sigues tú aferrado a tu integridad? ¡Maldice a Dios y muérete!” ¹⁰ Pero él le replicó: “Como mujer necia has hablado. Si recibimos de Dios los bienes, ¿por qué no también los males?” En todo esto no pecó Job con sus labios.

Inmediatamente de recibir la permisión para atentar contra la salud de Job, el espíritu maligno de Satán envió una úlcera que afectó a todo el cuerpo del probado edomita. Sin concretar en qué consistía la enfermedad, parece que era una especie de lepra, caracterizada por manifestaciones purulentas, por las que el paciente se hacía impuro desde el punto de vista legal³. Por ello, Job

abandona su morada para instalarse a las afueras del poblado, en el lugar de las inmundicias o residuos, la “mazbala” de las actuales aldeas palestinas. Es el lugar donde pululan los mendigos para buscar algo comestible entre los residuos. El hagiógrafo contrapone este triste estado al que ha llegado Job a su anterior opulencia para poner más de relieve su virtud; desde la más alta capa social ha caído a la situación de mendigo y leproso, despreciado de todos, cuya compañía no se soporta en la vida social.

Sin embargo, Job permanece resignado a la nueva situación enviada por Dios, sin dar muestras de impaciencia ni desesperación. Esto exacerba a su mujer, que no tenía los quilates de virtud del varón de Hus. **Y con toda impudencia le invita a maldecir a Dios, pues ya no le queda nada que esperar sino la muerte**, y, por tanto — en su mezquina mentalidad —, nada tiene que agradecerle; al contrario, Dios es el responsable de esta injusta situación. La reacción de Job fue digna de su conducta: su mujer no sabe lo que dice y se muestra como necia, ya que no sabe valorar las diversas situaciones de la vida. El “sabio” descubre los caminos de la Providencia y acepta de ella lo bueno y lo malo. Todo viene de Dios, y si se aceptan los bienes por El enviados, ¿por qué no los males y calamidades? Sin hacer disquisiciones filosóficas sobre el origen del mal, el jeque edomita declara que todo lo que ocurre — por voluntad positiva o por mera permisión — tiene su origen en la omnipotencia divina, que gobierna misteriosamente al mundo.

La respuesta sabia de Job confirmaba su probada virtud; ni siquiera en la enfermedad más cruel desplegó los labios contra su Dios. El hagiógrafo registra enfáticamente el hecho para destacar su tesis de que los males físicos y morales no suceden siempre por la culpabilidad moral **del paciente**. La posición tradicional, por tanto, **debe ser revisada**; y de esto se trata en su libro, que no es sino la exposición dramatizada del problema de los misterios de la Providencia en la vida.

Los amigos de Job intentan consolarle (11-13).

¹¹ **Tres amigos de Job se enteraron de todas las desgracias que le habían sobrevenido, y se llegaron cada uno de su lugar — Elifaz, de Teman; Bildad, de Suaj, y Sofar, de Naamat —, que se habían convenido juntarse para darle el pésame y consolarle.**

¹² **Ya de lejos alzaron sus ojos, sin reconocerle, y, levantando su voz, empezaron a llorar a voz en grito, al par que rasgaban sus vestiduras y esparcían al aire polvo sobre sus cabezas.** ¹³ **Estuvieron con él sentados en tierra siete días y siete noches, y ninguno habló palabra viendo cuan grande era su dolor.**

Los tres amigos de Job son edomitas: Elifaz, de Teman, coincide con lo que se dice en Gen 36:11.15 sobre la posteridad de Esaú: Elifaz y su hijo Teman. En los textos bíblicos, Teman es localizada en territorio idumeo⁴, y era famosa por su “sabiduría”⁵. Era la Atenas de los semibeduinios orientales. Estaba cerca de Petra, no lejos, pues, del país de Hus, patria de Job⁶. Bildad es de Suaj, que en Gen 25:2-3 es nombre de un jeque. Se supone que está cerca de la región de Medina, al este de Hedjaz. Sofar es de Naamat, cerca del desierto de Nefud⁷.

Enterados de las desgracias del amigo Job, deciden hacerle una visita para interesarse por su salud y consolarle. Pero el estado en que le encontraron es tan lamentable, que no le reconocieron. Impresionados terriblemente, hacen los tradicionales ritos de duelo: rasgar las vestiduras y esparcir polvo sobre la cabeza, tirándolo antes hacia el cielo en signo de desaprobación⁸. Después, en silencio, permanecieron los siete días y siete noches del ritual⁹ acompañando al infortunado. Este silencio largo e impresionante sirve para que cada uno reflexione atentamente sobre la situación y las causas del infortunio del amigo; el resultado de esta larga meditación son los dis-

cursos que cada uno va a lanzar por turno, respondiendo a las objeciones del propio Job. **En su mentalidad todo lo ocurrido es un misterio**, pero para ellos es una tesis intocable el supuesto de que las desgracias y enfermedades se deben exclusivamente a pecados cometidos por el paciente. Es el **eco de la “sabiduría” tradicional** contra la que reaccionará Job, convencido de su inocencia. Cumplidos los duelos rituales, durante los cuales, por respeto al infortunado, ninguno de los tres desplegó los labios, empieza el diálogo en verso entre los diversos protagonistas, y todo conforme a una distribución convencional literaria.

¹ Otra interpretación erudita seguida por Calmet y Duhum: la piel es la moneda de cambio entre los beduinos (cf. pecus y pecunia del latín); así aquí se daría a entender que Job había hecho buen negocio al perder todo, conservando la vida; lo daba por bien empleado: entregaba la piel (símbolo del valor de su hacienda) por salvar la piel propia: “Supone que Job ha hecho un trueque con Yahvé, cambiando sus hijos y bienes por su vida.” Steinmann, o.c., p.8g. Es el sentido del proverbio español: “Con tal de salvar el pellejo...” — ² Tomás comenta el fragmento en sentido espiritual: “Non enim totaliter Deua — suram convenientem.” El refrán es- — servos suos voluntan Satán exponit, sed secundum men pañol expresa lo mismo: “Dios aprieta, pero no ahoga.” — ³ Cf. Lev C.13-14; Job 7:51 19:171 38:17:38. — ⁴ Cf. Jer 49:7; Ez 25:13. — ⁵ Cf. Abd 8:9; Jer 49:7; Bar 3:22-23. — ⁶ Véase P. Dhorme, o.c., 19. — ⁷ Cf. Abel, Géog. I p.278 11.4. — ⁸ Cf. Act 22:23; Jos 7:6; 2 Sam 13:19; Sam4:12; Ez 27:30; Lam2:10; Riada XVIII 235. — ⁹ Cf. Lam 2:10; Gen 50:10; Sam 31:13; Eclo 22:12.

Primer Ciclo de Discusiones (c.3-14).

3. Lamentos Desgarradores del Inocente Job.

Una vez presentados los personajes y narrada la tragedia, el hagiógrafo aborda el problema de la justificación de los dolores de un inocente. En primer lugar, el poeta concede la palabra al paciente, que ha sabido recibir de un modo tan ejemplar la prueba enviada por Dios. No pocos autores pretenden que la parte poética del libro — los diálogos — no pertenece a la misma mano literaria que los dos capítulos del prólogo y el epílogo (42:7-17). Las razones lingüísticas no prueban diversidad de autor ¹. Generalmente se considera la obra poética actual como una refundición de una tradición anterior en prosa: “En esta transcripción el autor de Job ha respetado el aire popular de la narración, adaptando su estilo al de los relatos de la biografía de los patriarcas. Ha conservado la psicología ingenua de los personajes y mantenido el doble aspecto de la decoración, tan pronto campesina y seminómada, tan pronto real y celeste.” ²

Es un poema moral con fondo profundamente psicológico, basado en una antigua tradición con alguna proyección histórica. El estilo es incisivo, y las expresiones de Job, radicales y extremosas, encuentran su paralelo en los desahogos psicológicos de Jeremías ³.

Job maldice el día de su nacimiento (1-10).

¹ Después de esto abrió Job su boca para maldecir su día, ² y, tomando la palabra, dijo: ³ Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: “¡Ha sido concebido un varón!” ⁴ Conviértase ese día en tiniebla, no se cuide Dios de él desde lo alto, no resplandezca sobre él un rayo de luz. ⁵ Apodérese de él oscuridad y sombras de muerte; encobe sobre él negra nube, llénelo de terrores la negrura del día. ⁶ Hagan presa de aquella noche las tinieblas, no se junte a los días del año ni entre en el cómputo de los meses. ⁷ Sea noche de tristeza, no haya en ella regocijos. ⁸ Maldíganla los que saben maldecir el día, los que saben despertar al Leviatán. ⁹ Háganse tinieblas las estrellas de su alborada; que espere luz y no le venga, y no vea los parpadeos de la aurora, ¹⁰ por no haberme cerrado las puertas del seno materno y no haber sustraído a mis ojos tanta miseria.

Las exclamaciones del doliente Job rompen ex abrupto el silencio ritual de siete días y siete noches de sus amigos: “Después de siete días y siete noches estalla una especie de rugido infernal de bestia herida. En lugar de gritar sus sufrimientos o de hacer oír sus lamentos de una qina (elegía), Job encuentra en el repertorio literario semítico el género poético más áspero y casi más bárbaro, impregnado aún de la antigua magia: la maldición, que resucita las prácticas de los viejos brujos... Infernal, la maldición — como llamada al seol subterráneo — es lo más horrible que los hebreos podían evocar. Ciertamente que Job no maldice a Dios — con lo que decepciona a Satán —, **sino la obra de Dios**, la vida, su vida.”⁴

En un arranque poético, el autor juega maravillosamente con las personificaciones del día y la noche, y establece un paralelo antitético entre la luz y las tinieblas, la noche y el día, que sirven de fondo literario a sus vehementes maldiciones. Las expresiones son vigorosas y fuera de serie en la literatura universal.

Job evoca trágicamente el día de su nacimiento, que es el principio de sus desdichas; y enfáticamente declara que hubiera preferido que no hubiera tenido existencia la noche en que se consumó su concepción y el día en que vio la primera luz. Personificando el día y la noche, las considera responsables de sus desventuras, ya que le dieron existencia en el tiempo (v.3). El nacimiento de un varón siempre fue señalado como suceso memorable y gozoso; sin embargo, en su caso debía haberse celebrado con luto su aparición en la tierra; y, en consecuencia, la claridad del día de su nacimiento debía haber sido sustituida por la negra tiniebla; los rayos de luz debían estar ausentes de ese siniestro día, **e incluso la Providencia debiera haberse desentendido de él** (v.4). La oscuridad y las sombras de muerte ⁵ y el eclipse o negrura del día deben suplantar a la luz radiante, de forma que, al carecer de la iluminación, no merezca el nombre de día, y, en consecuencia, no debe ser computado entre los días del año ni formar parte de los meses. Y la noche de su concepción debe ser no lúcida — como es normal en el cielo estrellado oriental —, sino llena de tristeza y opacidad, empalmando así con la oscuridad del día maldito de su nacimiento.

Y, no contento con lanzar sus maldiciones personales contra la noche de su concepción, invita a los que por oficio se dedicaban a maldecir el día, provocando los eclipses, es decir, los magos y brujos, expertos en provocar días nefastos o dichosos. Estos expertos en la magia tienen poder para despertar al Leviatan, monstruo marino que, según la leyenda, provocaba los eclipses solares y lunares tragándose el sol y la luna ⁶. El poeta, pues, invita a los astrólogos y magos a que hagan uso de sus poderes para hacer surgir al Leviatán — símbolo del desorden y del caos — para que haga desaparecer la noche en que fue concebido y el día en que nació. El hagiógrafo, pues, juega con estas leyendas para expresar poéticamente sus ideas, acomodándose a la mentalidad popular de su tiempo ⁷.

Volviendo de nuevo al día, Job desea que no aparezca la luz ni sus signos precursores, las estrellas de la alborada (Venus) y los parpadeos de la aurora⁸, es decir, los primeros rayos luminosos. El día del nacimiento de Job y la noche de su concepción son los responsables de la existencia trágica que le espera, y por eso les reprocha el no haber cerrado las puertas del seno materno, substrayendo así sus ojos de tanta miseria (v.10).

Deseos de reposo con los muertos en el “seol” (11-19)

¹¹ ¿Por qué no morí al salir del seno y no expiré al salir del vientre? ¹² ¿Por qué hallé rodillas que me acogieron y pechos que me amamantaron? ¹³ Pues ahora descansaré tranquilo y dormiré en reposo ¹⁴ con los reyes y los magnates de la tierra, que se

construyen mausoleos,¹⁵ o con príncipes ricos en oro, que llenan de plata sus moradas.¹⁶ O ni hubiera existido, como aborto secreto o como los niños que no vieron la luz.¹⁷ Allí cesan de perturbar los impíos y descansan los extenuados.¹⁸ Allí están tranquilos los cautivos y no oyen la voz del capataz.¹⁹ Allí son iguales grandes y pequeños, y el esclavo está libre de su amo.

Después de haberse desahogado contra el día del nacimiento y la noche de su concepción, como responsables de haber dado principio a sus desventuras, Job arremete contra los que le recibieron amorosamente al nacer, brindándole los primeros cuidados de la lactancia (v. 11-12)⁹. La muerte hubiera sido lo más deseable, dado su trágico destino, pues al menos habría encontrado el reposo en la región subterránea del Seol; allí podría codearse con los reyes y magnates de la tierra¹⁰. En ella todos son iguales — niños abortivos y reyes opulentos —, y, por tanto, sólo allí se da la ansiada nivelación social. Todos allí encuentran reposo, pues los impíos no pueden ya perturbar a los demás; los cautivos pueden descansar, ya que no oyen la voz del capataz que vigila sus trabajos inhumanos (v.18), y el esclavo encuentra su libertad frente a su odiado amo. Todos en la región de los muertos llevan una existencia más tranquila y deseable que la del desventurado Job. En el Seol, los difuntos estaban libres de toda clase de dolores, aunque llevaban una vida lánguida, de “sombras,” sin vigor físico ni alegrías positivas. Pero esta situación era preferible a la trágica del varón de Hus. Por no tener luces sobre la retribución en ultratumba, como se declarará en el libro de la Sabiduría n, el hagiógrafo no coloca en los labios de Job palabras más esperanzadoras. En realidad, la clave para resolver el problema del sufrimiento está en la supervivencia y retribución en ultratumba; pero esta perspectiva sólo aparece en los últimos libros del A.T. (Sabiduría y Macabeos).

¿Por qué dar la vida al desdichado? (20-23).

²⁰ ¿A qué dar la luz al desdichado, dar la vida al amargado de alma,²¹ a los que esperan la muerte y no les llega, y la buscan más que exploradores de tesoros;²² los que saltarían de júbilo y se llenarían de alegría si hallasen un sepulcro;²³ al varón cuya ruta está oculta y a quien cierra Dios (toda salida)?

Con toda crudeza se plantea la razón de la existencia de los que no les espera más que amarguras en esta vida, a los que no les queda otra liberación que la propia muerte. La vida viene de Dios; pero ¿qué sentido tiene para estos desgraciados? ¿Por qué los lanza a la existencia, si no pueden gozar de ella dignamente? Los interrogantes son agudos y desafiantes y plantean al vivo el problema del sufrimiento del hombre. Hay algunos seres a los que parece que Dios persigue, pues les cierra todas las salidas de felicidad (v.23). Las expresiones de Job parecen un eco de los desahogos del atribulado profeta Jeremías:

**¡Maldito sea el día en que nací; el día en que mi madre me parió no sea bendito!
¡Maldito el hombre que alegre anunció a mi padre: “Un niño, tienes un hijo varón,”
llenándolo de gozo. Sea ese hombre como las ciudadanas, que asóla Yahvé sin compasión,
donde por la mañana se oyen gritos, y al mediodía alaridos. ¿Por qué no me mató en el seno de mi madre, y hubiera sido mi madre mi sepulcro, y yo preñez eterna de sus entrañas?
¿Por qué salí del vientre de mi madre para no ver más que trabajos y dolor y acabar mis días en la afrenta?¹²**

Las frases del profeta son lacerantes y plantean el mismo interrogante angustioso que el varón

atribulado de Hus.

La triste existencia de Job (24-26).

**²⁴ Son los suspiros mi comida y se derraman como aguas mis rugidos. ²⁵ Lo que te-
mo, eso me llega; y lo que me atemoriza, eso me coge. ²⁶ No tengo tranquilidad ni
descanso; se ha adueñado de mí la turbación.**

El espíritu turbado de Job siente venir sobre él todas las desgracias. Es tanto lo que tiene que sufrir, que su vida está amasada en lágrimas; unas calamidades se suceden a otras. Experto en desdichas, cuando presiente que otra le viene encima, ya la tiene a su lado. Sufrir no sólo por las aflicciones presentes, sino por las que le esperan y ya ve de antemano (v.25). Por ello no encuentra sosiego a su espíritu, que está dominado obsesivamente por la turbación y la angustia.

Para valorar moralmente todas estas frases aparentemente teñidas de desesperación, hay que tener en cuenta el género literario oriental, que se expresa en términos extremos y radicales para impresionar al lector. En todas las lenguas, la poesía tiene sus licencias, pero mucho más en la literatura oriental. El hagiógrafo, pues, quizá inspirado en los escritos de Jeremías, pone en boca del inocente y angustiado Job frases lacerantes para reflejar su íntima tragedia espiritual.

¹ Según Delitzsch, “la narración en prosa está escrita en un bello y puro hebreo, mientras que la lengua del poema está muy cargada de arameísmos.” Dhorme sale al paso de tales suposiciones, manteniendo, por razones estilísticas y lexicográficas, la unidad de autor. Véase su obra ya citada, p.Lix. — ² J. Steinmann, o.c., p.gs. — ³ Cf. Jer 20:14. — ⁴ j. Steinmann, o.c., p.93. — ⁵ La palabra hebrea (tsalmawet según la puntuación masorética) que traducimos, siguiendo a la Vg, “sombras de muerte” o mortales, es hoy día kida tsalmut, y se traduce simplemente por “sombra,” siguiendo al árabe tdalama y al asirio isaímu. Véase P. DHORME, o.c., p.24. — ⁶ En Is 27:1 se mencionan tres monstruos marinos: el Leviatán, serpiente huidiza, la serpiente tortuosa, y el Tanín o cetáceo. También Rahab aparece como monstruo marino (Job 9:13; 26:12). En Job 40:255 (como en Sal 74:14), el Leviatán se identifica con el cocodrilo. — ⁷ En los textos de Ras Shamra-Ugarit encontramos un texto paralelo al de Isaías sobre el Leviatán: “Tú has herido a Lotan, serpiente huidiza; has destruido la serpiente tortuosa, Shalyat de siete cabezas.” Véase J. STEINMANN, o.c., 99. — ⁸ Cf. Job 38:7; 41:10. Sófocles habla del “parpadeo de un día dorado” (Antígona 103). — ⁹ Algunos autores suponen que aquí se alude al rito de adopción (Gen 30:3; 50:2.23) al hablar de rodillas que me acogieron. Este rito de recibir al recién nacido en las rodillas del padre estaba extendido en el antiguo Oriente. Pero en el contexto no parece que se aluda a él, al menos en sentido de adopción. — ¹⁰ Cf. Ez 32:21. — ¹¹ Cf. Sab3:1s. — ¹² Jer 20:14-18.

4. Discurso de Elifaz.

Después de los desahogos rugientes de Job, empiezan los discursos rimados de sus amigos, que tratan de dar luz al infortunado apelando a los principios de la sabiduría tradicional. Entre ellos está Elifaz, que puede ser saludado, por su edad y experiencia sapiencial y por su procedencia de la “sabia” Teman, como el “decano” de los tres contertulios de Job. No está conforme con los conceptos expresados por el paciente varón de Hus, y con toda delicadeza le quiere invitar a la reflexión. Respeta su situación, pero, precisamente debido a su estado, no tiene la inteligencia lúcida para hacer juicios sobre los valores de la vida. Su espíritu está preso de angustia y de dolor, y en este sentido no tiene libertad para el discurso.

Sorpresa de Elifaz por las quejas desmesuradas de Job (1-11).

¹ Tomó la palabra Elifaz, de Teman, y dijo: ² ¿Te molestará que te dirijamos la palabra? pero ¿quién es capaz de guardar silencio?². ³ He aquí que enseñaste a muchos, confortaste muchas manos débiles. ⁴ Con tu palabra sostuviste a los vacilantes y fortaleciste a rodillas que se doblaban. ⁵ Pero ahora, que ha venido sobre ti, ¿decaes? Cuando te ha tocado, ¿te turbas? ⁶ ¿No es ya tu piedad tu confianza? ¿No es la

rectitud de los caminos la esperanza tuya? ⁷ Recuerda bien: ¿Qué inocente pereció? ¿Qué justos fueron exterminados? ⁸ Por lo que siempre vi, los que aran la iniquidad y siembran la desventura, la cosechan. ⁹ Bajo el aliento de Dios perecen, desaparecen al soplo de su nariz. ¹⁰ Los rugidos del león, los bramidos de la fiera, los dientes de los cachorros de león, son quebrantados. ¹¹ Perece el león falto de presa, y se dispersan los cachorros de la leona.

Con toda delicadeza pide permiso para intervenir Elifaz. Hubiera preferido callar, acompañando y llorando en silencio la tragedia del amigo; pero éste se ha permitido hacer juicios desmesurados y fuera de propósito, y se ve obligado a hacer un llamamiento a la cordura. Oriundo de la patria de la “sabiduría,” Teman, se cree con derecho a iniciar un diálogo que ponga los términos en su debido punto. Con acento pausado y bien convencido de lo que dice, invita, no sin ironía, a que Job mida un poco más sus palabras.

En primer lugar muestra su extrañeza porque su amigo, que antes repartía consejos a todos, procurando confortar a los oprimidos y débiles, se sienta ahora desfallecer ante la adversidad. Con toda delicadeza recuerda a Job su pasado honroso, repartiendo “sabiduría” a todos con el ánimo de enseñarles **los caminos de la vida dentro del temor de Dios**. Pero ahora, que le ha tocado la adversidad, no sabe sobrellevarla, pues protesta rabiosamente contra su destino (v.5). Esto prueba que **su piedad** (“temor de Dios”) ya no es el móvil de su vida, y, por tanto, ya no mantiene la rectitud de los caminos como en otro tiempo. Su virtud debiera probarse y mostrarse en la actual adversidad para ejemplo de los que antes eran aleccionados por él. Pero está visto que no tenía raíces profundas, ya que vacila y protesta a la hora de dar señales de sus convicciones en el camino de la vida.

Por otra parte, se muestra muy imprudente, desahogándose de modo desmesurado, porque está tocando los misterios de la justicia divina. La experiencia dice que el inocente tiene la protección de Dios, y, por tanto, nunca perece; y los justos terminan por salvarse sin ser exterminados (v.7). Elifaz aquí se hace eco de la tesis tradicional sobre la retribución. Dios es justo, y la justicia divina debe cumplirse en esta vida, premiando al justo con bienes materiales y castigando al impío. Por tanto, el que sufre es porque ha pecado contra Dios. Precisamente contra esta posición sofística tradicional reacciona el autor del drama de Job al presentar a un inocente tocado por la mano colérica del Omnipotente ³. Pero la argumentación de Elifaz es impecable desde el punto de vista de la “sabiduría” tradicional. Esta está confirmada por su propia experiencia, ya que ha visto que los que aran la iniquidad cosechan la desventura (v.8).

Las manifestaciones coléricas de Dios — al soplo de su nariz — aplastan al impío y hacen desaparecer al pecador como se agostan las plantas por el turbión del desierto. La miseria y la desgracia son la lógica secuela de sus malas obras. El pecado irrita a Dios, que termina por vengarse y castigar al pecador; por tanto, las manifestaciones de su ira prueban que el desventurado es pecador. Los v.10-ii son considerados por algunos autores como fuera de lugar, pero sus metáforas pueden ser una continuación de la idea anterior: la ira divina lleva por delante a todo el que se oponga, incluso al rey de la selva, el león. Dios puede hacerle morir quebrantándole los dientes o privándole de su sustento. Así, los pecadores desaparecerán indefectiblemente en el momento de la manifestación justiciera del Omnipotente. Por tanto, es necio oponerse a sus decisiones e intervenciones punitivas. Sólo queda acatarlas humildemente, esperando que pase el vendaval de su ira.

Visión nocturna (12-21).

¹² Llegóme calladamente un hablar; mis orejas percibieron sólo un murmullo, ¹³ al tiempo en que agitan el alma las visiones nocturnas, cuando duermen los hombres profundo sueño. ¹⁴ Apoderóse de mí el terror y el espanto, temblaron todos mis huesos; ¹⁵ un viento azotó mi rostro, erizó el pelo de mi carne. ¹⁶ Se paró (ante mí), pero no reconocí su semblante; estaba ante mis ojos un fantasma, y oí una voz que tenuemente murmuraba: ¹⁷ ¿Podrá el hombre presentarse como justo ante Dios? ¿Será puro el varón ante su Hacedor? ¹⁸ Mira: aun a sus ministros no se confía, aun en sus ángeles halla tacha. ¹⁹ ¿Cuánto más los que habitan moradas de barro y del polvo traen su origen! Que son aplastados como polilla, ²⁰ de la mañana a la tarde son pulverizados, desaparecen para siempre por falta de salvador⁴. ²¹ ¿No es arrancada la cuerda (de su tienda)? Mueren faltos de sabiduría.

El sagaz Elifaz quiere dar nuevos argumentos para callar las demasías de Job, pero con toda delicadeza atribuye sus reflexiones a un fantasma nocturno que se le apareció, y, calladamente, como en susurro, le dio una nueva clave sobre los misterios de la Providencia divina. Aunque Job se sienta inocente, sin embargo, **Dios es tan puro y santo, que ningún ser humano puede considerarse justo y puro**, ya que hasta en sus mismos ángeles halla tacha.

La descripción de la aparición nocturna no puede ser más bella e insinuante. Los intérpretes antiguos veían aquí una revelación, pero es mejor considerarla como ficción literaria del hagiógrafo, que hace hablar a los interlocutores conforme a las exigencias del diálogo. Elifaz, obsesionado por la tragedia de Job, se ha dormido, y de noche se le ha revelado una clave del misterio del sufrimiento humano: todos los hombres son pecadores en mayor o menor grado, y, por tanto, las desgracias les vienen muchas veces inesperadamente y sin justificación aparente. ¿No será éste el caso de Job? La nueva argumentación trata de atenuar la suposición expuesta anteriormente de que el que sufre es necesariamente por sus pecados. Esto resulta muy duro para Job, que no tiene conciencia de transgresión grave ante su Dios; por ello hay que buscar otra solución al misterio del dolor: la pureza, santidad y trascendencia de Dios se sienten afectadas por la imperfección de sus criaturas, y, por eso, los sufrimientos enviados por la Providencia responden a imperfecciones y pecados ocultos de los que apenas se tiene conciencia.

Esta visión vaporosa, este murmullo tenue, este susurro insinuante del fantasma, apenas reconocido en sus contornos, es la mejor metáfora para describir psicológicamente la penetración lenta y sugerente de un pensamiento que progresivamente se va apoderando de una mente inquieta que busca la solución a un enigma angustioso. Es el caso del “sabio” Elifaz, que ha meditado mucho en estos días de silencio junto a Job, sumido en la mayor tragedia.

La nueva revelación tiene su importancia, pues da a entender que ningún hombre tiene derecho a protestar por los sufrimientos que le sobrevengan, ya que de algún modo los ha merecido por su imperfección. Hasta los ángeles resultan indignos de su santidad. La frase aun a sus ministros (ángeles) no se confía se ha de entender como expresión hiperbólica de un poeta que quiere destacar la trascendencia y pureza de Dios, del que son indignas sus más excelsas criaturas. Por tanto, no se plantea aquí el problema del pecado de los ángeles, del que no se hace mención en los libros del A.T. Están, pues, fuera de propósito las disquisiciones de los teólogos y antiguos exegetas, que se preguntaban si aquí el no confiarse se refiere a los ángeles antes o después de pecar. En todo el libro de Job no se alude para nada a estos problemas de angelología, y, por tanto, no hay razón para introducirlos en este pasaje.

Si en los espíritus angélicos Dios halla tacha, cuánto más en los hombres, formados del polvo y moradores de una casa de barro (v.19), es decir, el cuerpo humano! ⁵ Por ello, la vida del hombre es efímera y desaparece, sin que nadie le libre cuando llega la hora del destino. Contra las decisiones de Dios no hay salvador (v.21). El que se oponga a sus designios será aplastado como la polilla, desapareciendo para siempre. La vida del hombre es, en definitiva, como una tienda cuyas cuerdas son arrancadas para apenas dejar huella sobre el solar en que estaba. El tiempo terminará por borrar su recuerdo. Pero, sobre todo, lo más trágico es morir falto de sabiduría, es decir, sin comprender ni acatar los misteriosos designios del Omnipotente, que decide la suerte de cada uno conforme a módulos que se escapan a la humana inteligencia. Oponerse a Dios es de “necios,” mientras que el “sabio” sabe sorprender el lenguaje de la Providencia en los acontecimientos de la vida de cada uno. Job, pues, debe callar y acatar humildemente su destino, pues desconoce los designios del que todo lo sabe.

¹ Dhorme traduce: “¿Te dirigiremos la palabra? ¡Estás deprimido!” Bib. de Jér.: “Si se te dirige la palabra, ¿lo soportarás?” — ² Dhorme: “¿Quién podría contener sus palabras?” Bib. de Jér.: “¿cómo guardar silencio?” — ³ Contra esta opinión de que las enfermedades tienen su origen en los pecados de los pacientes o de sus antepasados reacciona Jesús a propósito del ciego de nacimiento (cf. Jn 9:15). Los malteses, al ver a Pablo mordido por una víbora, creen que lleva la maldición de los dioses (cf. Act 28:4). — ⁴ Así, siguiendo a Dhorme. Bib. de Jér.: “Desaparecen para siempre, sin que nadie se acuerde de ellos.” — ⁵ Cf. Job 10:9; 33:6; Is 64:7; Gen 2:7; 3:19.

5. Inutilidad de Rebelarse contra las Vías de la Providencia.

Prosiguiendo sus razonamientos, Elifaz se muestra más incisivo, recomendando a su afligido amigo resignación y acatamiento humilde de las calamidades, pues es de necios enfrentarse contra el Omnipotente. En realidad, la justicia divina termina por rehabilitar al que se acoge a él, mientras que los perversos y recalcitrantes son aplastados. Dios envía pruebas, pero al fin termina por curar la llaga que El mismo ha causado. Los pensamientos nobles y ponderados son característica del “sabio” de Teman, la Atenas de los “hijos de Oriente.” Como representante y “decano” de los amigos cultos de Job, lleva la mejor parte en las argumentaciones del interminable diálogo del libro.

Sólo los culpables son castigados (1-7).

¹ Ya puedes gritar. ¿Habrás quien te responda? ¿A cuál de los santos vas a apelar? ² Porque al insensato le mata el enojo, y al necio la cólera. ³ Vi al insensato echar raíces, pero al instante maldije su morada: ⁴ ¿Que sus hijos sean privados de salvación y sean aplastados en la puerta sin (que tengan) defensor” ⁵ Devoran los hambrientos sus cosechas, y aun entre las espinas las recogen, y el sediento chupa su jugo. ⁶ Que no brota del polvo la iniquidad, ni es el suelo el que produce el infortunio. ⁷ Pues es el hombre quien engendra la desventura, los hijos del relámpago levantan el vuelo ¹.

El v.1 encuentra su lugar propio antes del v.8, donde se habla de la conveniencia práctica de refugiarse en la Providencia divina, que es el sostén del hombre y de todo lo que existe. Es inútil y necio oponerse a sus caminos, pues fuera de Dios nadie le puede prestar ayuda. Ni siquiera los santos o ángeles — a los que Dios no se confía, porque encuentra tacha en ellos, según lo expresado en 4:18 — pueden prestarle ayuda². Las heridas causadas por Dios sólo las cura el mismo Dios. Es inútil buscar otra ayuda fuera de El. Elifaz afirmará después que tiene experiencia de que, confiando en Dios, todo se arregla.

El v.2 sigue normalmente a 4:21, y explica por qué los pecadores son quebrantados: sus propios fracasos, el enojo y la colera, terminan por arruinarlos. Job, por tanto, no debe dejarse llevar del enojo y la desesperación, pues se consumirá inútilmente a sí mismo.

Elifaz insiste en que los impíos no pueden prosperar en esta vida, pues aunque de momento parecen triunfar y echar raíces como árbol robusto, sin embargo, llega el turbión y lo seca de modo inesperado. Un revés de fortuna les echa por tierra sus falsas ilusiones; por ello Elifaz maldice esta aparente prosperidad, y, como sabe que sus bienes son mal adquiridos, desea al impío que sus hijos no tengan éxito en los litigios en la Puerta de la ciudad — lugar tradicional para hacer los juicios públicos, como el “agora” de los griegos o el “forum” de los romanos³ — y que en los tribunales no tenga defensor que le facilite la salvación (v.3).

Sus mismas riquezas son usufructuadas por los hambrientos y necesitados, que se apoderan de ellas furtivamente (v.5). En resumidas cuentas, poco es el fruto de su falsa prosperidad. El “sabio” de Teman vuelve a su antigua idea: el mal y las desventuras tienen un origen de orden moral en el paciente. El hombre tiene como una propensión atávica hacia la desviación moral: como los hijos del relámpago levantan el vuelo. El águila es el ave de las tormentas, y aquí parece que se alude a ellas, que instintivamente levantan el vuelo⁴. El mal no germina espontáneamente del polvo, como las plantas, sino que surge del corazón humano, y, por tanto, **es el ser humano quien engendra la desventura.**

Invitación a volverse humildemente a Dios (8-16).

⁸ Yo que tú, me volvería a Dios y en Dios pondría mi causa. ⁹El que hace cosas tan grandes e insondables, maravillas sin número; ¹⁰ que derrama la lluvia sobre la tierra y manda las aguas sobre los campos. ¹¹ Ensalza a los humildes, hace prosperar a los afligidos. ¹² Aventa las tramas del astuto para que sus manos no realicen sus cálculos. ¹³ Sorprende a los sabios en su astucia y frustra los designios del malvado. ¹⁴ De día tropiezan con tinieblas, y van a tientas en pleno día, como si fuera de noche. ¹⁵ Y salva al arruinado de su boca⁵, y de la mano del prepotente al necesitado, ¹⁶ y sostiene la esperanza del desdichado, teniendo que cerrar su boca la injusticia.

La “sabiduría” enseña que hay que someterse a la voluntad divina, y en la adversidad sólo queda volverse a Dios, implorando su protección para salir de ella. Para apoyar su tesis expone la grandeza y providencia divinas, que se manifiestan tanto en la naturaleza como en la historia de los hombres. Su omnipotencia está probada por las maravillas y cosas insondables que realiza. Si las cosas creadas nos resultan inasequibles a nuestra inteligencia, ¡cuánto más lo será su Hacedor! Entre las manifestaciones de su bondad está el envío periódico de lluvias sobre la tierra y los campos (v.10). En las regiones esteparias de Edom y TransJordania, las lluvias a tiempo son el gran don de Dios, pues gracias a ellas puede existir algo de vegetación para sustento de sus sufridos moradores⁶.

Paralela a su obra benéfica sobre la naturaleza está su protección de los humildes y afligidos al exaltarlos, apartando las tramas del astuto y frustrando sus injustos cálculos contra los desvalidos, haciéndoles caer en sus propias redes. Dios los ofusca, de forma que en pleno día andan como ciegos, según la amenaza de Dt 28:29: “Tú serás en pleno día como el ciego, que va a tientas en la oscuridad.” Dios, pues, es el que deshace agravios y procura que brille la justicia en la sociedad, dando esperanza al desdichado. Estas palabras tienen particular sentido en el caso del desventurado Job. Su amigo le invita a reconocer la mano providente de Dios para ser rehabilitado en su salud y sus bienes.

La fidelidad a Dios es fuente de bienestar y prosperidad (17-27).

¹⁷ ¡Dichoso el hombre a quien corrige Dios! No desdeñes, pues, la corrección del Omnipotente. ¹⁸ Pues El es quien hace la herida y la venda, el que hiere y la cura con su mano. ¹⁹ De seis tribulaciones te salvará, y a la séptima no te alcanzará el mal. ²⁰ En (tiempos de) hambre te redimirá de la muerte, y en (tiempos de) guerra, del poder de la espada. ²¹ Te preservará del azote de la lengua, no temerás la desventura si viniere. ²² Te reirás de la devastación y del hambre, no temerás a las bestias de la tierra. ²³ Harás alianza con las piedras del campo, y paces con las fieras salvajes. ²⁴ Probarás la paz de tu tienda; nada echarás de menos al inspeccionar tu morada. ²⁵ Sabrás que tu posteridad es numerosa, y tus retoños (brotarán) como hierba de la tierra. ²⁶ Llegarás en madurez al sepulcro, como a su tiempo se recogen las gavillas. ²⁷ Mira: esto es lo que he observado” ¡Así es! ¡Atiende y sábelo (para tu bien)!

Si Dios es la esperanza de todos los desgraciados, no lo ha de ser menos para el desventurado Job. Pero éste debe reconocer antes su posible culpabilidad y no insolentarse contra el único que puede ayudarle. El reconocimiento de sus faltas producirá automáticamente la rehabilitación del afligido varón de Hus. Lo que ahora le sucede es una lección correctiva, que debe aprovechar para su bien espiritual; por eso le llama dichoso, ya que en el futuro será más fiel a su Dios, evitando todo lo que pueda ocasionar nuevas desgracias. Dios castiga por amor⁷, como Padre que se interesa por su hijo. Por eso, después de hacer la herida, la venda y la cura con su mano⁸. Sus castigos tienen una finalidad medicinal, ya que son un correctivo, una llamada a volverse a El.

Esta consideración debe dar seguridad de salvación al desventurado Job; en frase proverbial declara Elifaz que, por muchas veces que esté en aflicciones, siempre le salvará Dios de ellas⁹. En los momentos críticos de peligro de muerte (espada, hambre, guerra...) encontrará siempre un salvador en su Dios. Todos los agentes de destrucción son impotentes ante la fuerza del que todo lo puede. Le librá de la azote de la lengua, es decir, la calumnia, la maledicencia, el deshonra ante la sociedad, que matan civilmente a la víctima, como el hambre y la espada quitan la vida fisiológica¹⁰.

Hasta se verá libre de las incursiones y devastaciones de las bestias de la tierra o fieras del campo. La paz edénica será su patrimonio, pues hasta las fieras perderán sus instintos salvajes, haciendo una alianza con él. Es el eco del vaticinio mesiánico de Oseas 2:18: “En aquel día haré en favor de ellos concierto con las bestias del campo, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra, y quebrantaré en la tierra arco, espada y guerra.” En el libro de Job se dice, además, que éste hará alianza con las piedras del campo, para que no invadan los terrenos cultivables, pues los terrenos pedregosos son estériles¹¹. Uno de los medios empleados para devastar una tierra era llenarla de piedras¹². Así, pues, las piedras y las⁴fieras son consideradas como un azote. En Ez 14:21 se enumeran los cuatro azotes siguientes: espada, hambre, fieras y peste. Más o menos, el autor del libro de Job juega con estas ideas tradicionales de la literatura profética. Bajo la protección de Dios, el justo se verá libre de todos estos flagelos.

Como consecuencia, Job podrá disfrutar de una paz total en su tienda, sin miedo a que nada le falte. Había perdido todos sus bienes por efecto de las incursiones de los beduinos y por el efecto de las tormentas; pero en el futuro Dios le librá de todo. Y, sobre todo, volverá a tener una posteridad numerosa en sustitución de la tan trágicamente perdida¹³, cerrando al fin los ojos como fruta madura, lleno de días y rodeado de sus retoños¹⁴. Es el “in senectute bona” de los tiempos patriarcales¹⁵. Tal es el resultado de las reflexiones de Elifaz, que representa la “sabidu-

ría” tradicional del país más sabio de los “hijos de Oriente”: el sufrimiento físico tiene siempre una causa moral; nace de una infracción de la ley divina, consciente o inconsciente; es el castigo por el pecado. Por consiguiente, Job debe reconocer esto y hacer examen de conciencia sobre sus andanzas para, después de implorar perdón, emprender una vida en conformidad total con las exigencias de la ley divina. Con ello se atraerá la bendición del Omnipotente, y la prosperidad será una lógica consecuencia de ello.

1 Así siguiendo a Dhorme. La Btb. de Jér. lee: “como el vuelo de las águilas busca la altura.” Lit. el TM dice: “y los hijos de Reshef (dioses de la tempestad) se elevan volando.” — 2 Sobre los “santos” y ángeles protectores véase Zac 14:15; Dan 8:13. — 3 Cf. Job 29:7; 31:21; Dt 25:7; 29:21; Prov 22:22: “No aplasté al pobre en la Puerta.” — 4 Plinio se hace eco de las tradiciones populares que relacionan al águila con la tormenta: “negant unquam solam hanc alitem fulmine exanimatam, ideo armigeram lovis consuetudo iudicavit.” Véase DHORME, o.c., p.só. — 5 Lit. el TM: “salva de la espada, de su boca.” Leyendo majorab en lugar de rnejereb (de la espada), tenemos la traducción de “arruinado.” — 6 Cf. Sal 104:10; 147:8. — 7 Cf. Prov 3:12. — 8 Cf. Is 30:26. En Dt 32:39 se dice: “Yo hago morir y yo hago vivir; yo hiero y yo curo.” Y Os 6:1: “Pues El desgarró, pero nos cura; hiere, pero nos vena.” — 9 La frase “de seis aflicciones... a la séptima” es una expresión proverbial para indicar multitud; es un mashal numérico. Cf. Am 1:353; Is 17:6; 2 Re 13:19; Prov 6:16. — 10 Cf. Sal 56:5; 63:4. — 11 Cf. Mt 13:5. — 12 Cf. 2 Re 3:19.25. — 13 Cf. Sal 72:16; Is 44:3; Job 21:8. — 14 La traducción en madurez es problemática, pues la frase heb. bekelay es oscura. Seguimos la versión de Dhorme. — 15 Cf. Gen 15:15; 35:29; Jue 8:32.

6. Respuesta de Job a Elifaz.

El infortunado paciente responde a los sabios consejos del amigo: es fácil dar consejos cuando se goza de buena salud; pero ¿qué va a decir el que sufre sin esperanza de rehabilitación, cerrados todos sus caminos en la vida? En lugar de serle un sedante, las palabras del amigo Elifaz no han servido sino para agudizar su terrible dolor. Se considera herido por Dios, y sólo aspira a morir pronto para no ser víctima de tantos sufrimientos físicos e incomprendidos. Esperaba otro tipo de consuelo de sus amigos, pero en realidad no han hecho sino poner ajenjo en su copa de tragedia. Las expresiones de Job son bellísimas y reflejan la amargura y decepción de su alma.

Los “terrores” del Omnipotente sobre Job (1-4).

¹ Entonces replicó, diciendo: ²“¡Oh si mis quejas pudieran pesarse y a un tiempo se pusiera mi desdicha en una balanza! ³ ¡Luego ésta pesaría más que las arenas del mar! Por eso han sido destempladas mis palabras, ⁴ pues se han clavado en mí las saetas del Omnipotente, cuyo veneno bebe mi espíritu. Los terrores de Dios están alineados contra mí,

Ante la exposición fría de la “sabiduría” tradicional, incapaz de comprender la tragedia del varón de Hus, éste reacciona violentamente, pues ve que son sin fundamento sus hipótesis. En realidad, sus amigos no saben valorar la profundidad de su tragedia: sus quejas y su desdicha son tales, que sobrepujan a las arenas del mar si se pesaran en una balanza. En Prov 27:3 se dice: “pesada es la piedra, pesada es la arena; pero la ira del necio es más pesada que ambas cosas.” Los pesares de Job sobrepasan toda medida; y sólo el que los sufre puede medir sus efectos morales y psicológicos; por tanto, tienen explicación sus destempladas palabras.

Se siente preso de las saetas mortíferas del Omnipotente. El salmista emplea el mismo símil para reflejar su situación angustiada: “tus flechas se han clavado en mí”¹. En 16:12-13, Job se compara a un blanco contra el que Dios lanza sus proyectiles. Las calamidades enviadas por Dios son como saetas envenenadas que tiene que absorber el espíritu turbado de Job (v.4)². Dios — el Omnipotente, designación que destaca la desproporción de El con el pobre paciente — es como un arquero que implacablemente lanza los dardos que traen la enfermedad y la aflicción³.

Y Job se ve obligado a beber la cólera del Omnipotente, porque los terrores de Dios están alineados frente a él como un ejército dispuesto a la batalla⁴. Job se siente en un duelo desigual con el Omnipotente, y su derrota es segura. Se declara vencido de antemano, porque no tiene armas para medirse con El. Por ello no ansia sino que termine este combate desigual, cerrando los ojos a la vida.

La razón de las quejas de Job (5-12).

⁵ ¿Rebuzna el onagro junto a la hierba? ¿Muge el buey ante su pesebre? ⁶ ¿Se come lo insípido sin sal? ¿Sabe bien la clara de huevo? ⁷ Lo que ni tocar quiere mi alma, eso se ha convertido en mi alimento. ⁸ ¿Quién me diera se cumpliera mi petición y que Dios me otorgara lo que espero, ⁹ y se dignara Dios aplastarme, soltando su mano para acabar conmigo ¹⁰ Ese sería luego mi consuelo; me alegraría en la amargura, por no haber ocultado los secretos del Santo. ¹¹ ¿Cuál es mi fortaleza para esperar todavía? ¿Cuál mi fin para aliviar mi alma? ⁵. ¹² ¿Es mi fortaleza la de las piedras, o es de bronce mi carne?

Cuando Job se queja, es porque sufre, pues nadie protesta cuando se siente a gusto, como no rebuzna el onagro o asno salvaje cuando tiene hierba, ni muge el buey cuando está ante el pesebre bien abastecido. Las expresiones son proverbiales para significar la situación incómoda e insostenible del desventurado Job. No se halla precisamente en una situación agradable para callar; su comida es insípida como la clara de huevo, y, sin embargo, tiene que tragarla. Su naturaleza se rebela contra esta su comida insípida y repugnante.

No le queda otra esperanza sino que Dios ponga fin a sus lastimosos días. No se atreve a atentar contra su vida; por eso quiere que Dios tome la iniciativa, eliminándolo de una vez. Su única esperanza es dejar de existir. Pero, con todo, no quiere hacer frente a los decretos del Santo, los designios misteriosos de la Providencia divina (v.10). La grandeza de su alma se muestra en estas reacciones que tiene en sus mismos desahogos y lamentaciones descarnados.

Con todo, él no tiene la fortaleza de la piedra o del bronce para soportar indefinidamente tanto dolor (v.12). No le queda paciencia para esperar el fin de sus desolados días⁶.

Decepción ante la incompreensión de los amigos (13.-21)

¹³ No hay para mí ayuda alguna; todo socorro me ha sido negado. ¹⁴ Rehusar la piedad a su prójimo es rechazar el temor del Omnipotente. ¹⁵ Mis hermanos me han decepcionado como arroyo (seco), cual lecho de torrentes que pasan. ¹⁶ Estaban cubiertos de hielo, sobre ellos se acumulaba la nieve; ¹⁷ pero apenas viene el calor, se derriten, a los primeros ardores se extinguen en su lugar. ¹⁸ Desvían las caravanas su ruta, avanzan por el desierto y se extravían. ¹⁹ Divísanlas las caravanas de Tema, las comitivas de Sabá suspiran por ellos; ²⁰ pero quedan avergonzadas de haber confiado, y confusas al llegar hasta ellos. ²¹ Así sois ahora vosotros para mí: al verme, os espantáis y sois sobrecogidos de temor.

La reacción de los amigos ha decepcionado a Job, pues no saben comprender su trágica situación, permitiéndose valorar fríamente su estado conforme a gastados modos de discurrir. Antes de insinuar juicios peyorativos sobre su conducta, debieran ser más comprensivos con su trágica situación. Se siente solo en el dolor, pues se le ha negado hasta la comprensión de sus más íntimos amigos; sus confidentes de antaño se permiten hacer juicios desfavorables sobre su supuesta

conducta de pecado.

El v.14 es generalmente considerado como una glosa marginal de índole “sapiencial” para enjuiciar severamente **la conducta poco piadosa de los amigos de Job**.

Los amigos de Job le han traicionado en sus esperanzas como arroyo que inesperadamente aparece seco. Los hombres de la estepa, las caravanas, avanzan ilusionadas esperando encontrar agua en determinado arroyo o torrentera localizada en otros viajes; pero la realidad triste es que al llegar se encuentran con que está seco (v.15). Job esperaba otras palabras más confortadoras que, como arroyo de agua fresca, dieran frescor a sus fauces reseca; pero a la hora de la verdad no hacen sino aumentar su amargura, pues no comprenden su situación desesperada. En la literatura profética, el arroyo que no lleva agua es llamado “arroyo falaz”⁹, porque engaña al caminante que suspira ilusionado por él. Es el caso de los amigos de Job: esperaba palabras de confortamiento, y resulta que le punzan más con insinuaciones malignas.

Los v.16-17 tienen el carácter de frase proverbial para explicar el fenómeno de los “arroyos falaces,” que decepcionan al caminante: tienen agua mientras se derrite la nieve, pero en los meses ardorosos del verano se secan totalmente.

Siguiendo el símil del v.15, se presenta a las caravanas cambiando sus rutas habituales para dar con el esperado arroyo fresco, y expuestas a extraviarse, siempre con la ilusión de encontrar el agua necesaria para continuar la marcha. Particularmente las caravanas de Tema y Sabá — procedentes de terrenos esteparios y reseca, como son los de las zonas que lindan con Medina¹⁰ — ansian dar con los torrentes de aguas, y por ello con todo cuidado otean el horizonte para dar con el lugar esperado (v.19); pero, al llegar al lugar del supuesto arroyo fresco, quedan decepcionados y avergonzados, pues de nada les ha servido el penoso rodeo en busca de agua, ya que el lecho del torrente está totalmente seco (v.20).

Ninguna comparación más gráfica e inteligible para las gentes de países esteparios; los amigos de Job le han resultado como el arroyo seco, que niega su agua cuando más se necesitaba. Al verle en estado tan lastimoso, lejos de ayudarlo, se espantan y sobrecogen, porque le consideran maldito de Dios (v.21).

Profesión de inocencia y petición de justicia (22-30).

²² ¿Os he dicho yo: Dadme, y de vuestra hacienda haced soborno en mi favor u,²³ y libradme de la mano del opresor, y rescatadme de las manos del tirano? ²⁴ Enseñadme vosotros, y yo me callaré; y si he errado, hacédmelo ver. ²⁵ ¿Cuan persuasivas son las palabras de rectitud!¹² Mas ¿qué prueba vuestra alegación? ²⁶ ¿Pretendéis censurar mis palabras, siendo puro viento los dichos del desesperado? ¹³ ²⁷ Hasta sobre un huérfano echáis suertes y traficáis sobre vuestro amigo. ²⁸ ¿Y ahora dignaos volveros hacia mí, pues no puedo mentiros a vuestra cara! ²⁹ ¡Volveos, y no seáis injustos; volveos, pues la justicia está conmigo! ³⁰ ¿Hay en mi lengua iniquidad? ¿Es que mi paladar no sabe discernir el infortunio?

El infortunado varón de Hus exige ponderación en los juicios y espíritu de justicia en las valoraciones de su vida. No pide nada de lo que no tenga derecho; no apela al soborno para comprar defensores, ni les pide favores a ellos para que le proporcionen valedores. Sólo exige visión serena de la realidad y reflexión sobre su actual situación y su vida honrada pasada. En su vida anterior nunca les pidió favores, sino que les fue un amigo desinteresado.

Con todo, está dispuesto a una discusión serena de su problema, y de buena gana aceptará sus juicios si son reales y ponderativos. Está pronto a reconocer su error si se lo demuestran

(v.24). Pero es preciso llegar al fondo del problema, pues las reflexiones anteriores de Elifaz no han tenido en cuenta las circunstancias que han creado su injusta situación actual. En realidad, las palabras y afirmaciones, cuando están basadas en la rectitud, resultan persuasivas y agradables, y esto espera de sus amigos (v.25). Pero la alegación de Elifaz no prueba nada, pues ha querido reprochar a Job sus palabras desmesuradas, que en realidad son expresiones de un desesperado, las cuales, como tales, las lleva el viento (v.26). Elifaz debiera haberse fijado, no en la crudeza de las frases de Job — reprobables por su formulación externa —, sino en el fondo que traslucían, la desesperación de un hombre al que se le han cerrado todos los caminos en la vida.

En realidad, han hecho juicios ligeros, decidiendo la suerte de un huérfano indefenso, especulando y traficando frívolamente sobre la situación de un amigo (v.2y). Si hubieran sido verdaderamente sus amigos, no se habrían atrevido a expresiones tan superficiales, como si se tratase de una mercancía sin valor la vida y fama de Job (v.27). Por eso les invita a volver a reconsiderar sus juicios sobre su persona y situación, estudiando más a fondo el problema de sus sufrimientos. Está seguro de que le acompaña la justicia, ya que no tiene conciencia de pecado. Los sufrimientos que pesan sobre él tienen que tener otra fuente que la de su supuesta culpabilidad. Un examen más atento de su situación les dará luz para buscar otras explicaciones más razonables y más equitativas. Quizá se ha excedido en sus palabras por la amargura de su espíritu, pero en el fondo de su alma sigue fiel a su Dios.

Job sabe distinguir bien entre el bien y el mal, como su paladar sabe distinguir lo que le conviene y lo que le es nocivo, y está dispuesto a entablar una discusión sobre el problema del sufrimiento, pero en términos más razonables que los hasta ahora empleados.

¹ Sal 3.8.3. — ² Las flechas envenenadas eran conocidas de la antigüedad. Cf. VIRGILIO, Eneida IX 773; Ovidio, Panucas I 2.173. — ³ Los fenicios hablan del dios de las tormentas como el “Reshef de la flecha.” Cf. M. J. La-Grange, Études sur les religions sémitiques p 456 n.2; Apolo lanzaba sus flechas para promover la peste en el ejército helénico (cf. Iliada I 435). — ⁴ No hay motivos para ver aquí una alusión a los monstruos auxiliares de Tiamat del Poema de la creación babilónico (I tab., v.H4s). — ⁵ Lit. el TM: “ensancharé mi alma.” — ⁶ Sobre el símil de la fortaleza de la piedra o del bronce véase Job 41:16; 20:24; 28:2; 40:18; Jer 1:19; 15:20. — ⁷ Verso oscuro, muy diversamente traducido. Nuestra traducción se acomoda a la de la Bib. de Jér. — ⁸ Así, según Dhorme y Bib. de Jér. — ⁹ Cf. Jer 15:18; Miq 1:14. — ¹⁰ Véase com. a 1:15. — ¹¹ Así según Dhorme y Bib. de Jér. — ¹² La palabra heb. del TM *nimratsü* es diversamente interpretada: “son fuertes,” “duras,” “eficaces.” Comparando con Sal 119:103 (y leyendo *nimlatsu*), tenemos la versión propuesta. La Bib. de Jér.: “¿Se soportan sin pena discursos equitativos?” — ¹³ La Bib. de Jér.: “propósitos del desesperado que lleva el viento.

7. La Vida de Job es un Cumulo de Amarguras.

Por propia experiencia declara el infortunado varón de Hus que la vida está sometida sobre todo a la ley del dolor. No hay en este mundo felicidad, y, por tanto, es inútil hacerse vanas ilusiones. Después de haber respondido a las argumentaciones de su amigo Elifaz, ahora Job va a dirigirse **al mismo Dios, que es el responsable de todo lo que le pasa**. Su caso no es más que uno de tantos de la miserable vida humana. Las argumentaciones son elocuentes; y llenas de vigor.

La vida humana está sujeta a la ley del dolor (1-10).

¹ ¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra, y son corno los del jornalero sus días? ² Como el siervo anhelando la sombra, como el jornalero esperando su salario, ³ así he pasado yo meses de desencanto y me han tocado noches llenas de dolor. ⁴ Si me acuesto, digo: ¿Cuándo me levantaré? Si me levanto: ¿Cuándo llegará la tarde? ¹ Y me harto de divagar hasta el crepúsculo. ⁵ Mi carne está cubierta de gusanos y de escamas terrosas, mi piel se arruga y se deshace supurando; ⁶ mis días corrieron

más rápidos que la lanzadera, pasaron sin dejar esperanza.⁷ Acuérdate de que mi vida es un soplo, mis ojos no volverán a ver más la felicidad.⁸ No me verán más ojos (de hombre); me mirarán tus ojos, y ya no seré.⁹ Como se deshace una nube y se va, así el que baja al “seol” no sube más;¹⁰ no vuelve más a su casa y no le reconoce ya su lugar.

La vida está amasada con dolores y fatigas, como la del enrolado en la milicia. Por eso, la existencia del hombre se parece a la del soldado, que está sujeto a una terrible y despiadada disciplina y no tiene reposo. Epicteto dirá también: “La vida de cada uno es un servicio militar”². El hombre se halla sometido como a un régimen de trabajos forzados, y sus días son duros como los de un jornalero. El soldado aguanta, lo mismo que el jornalero, esperando una retribución, y por ello sus ilusiones están siempre puestas en el día en que se le paga el salario.

Job se siente también anhelante y ansioso de que todo termine, como el siervo, que, expuesto a los crueles rayos del sol, ansia ponerse a la sombra, o como el jornalero, que espera su salario (v.2). Durante meses ha sido preso de la decepción y del desencanto, pues los encuentra vacíos y sin sentido para su vida; ha esperado mucho tiempo que su condición mejorara, pero en vano; y esto llena de amargura su alma. Particularmente en las noches largas de insomnio y meditación se ha visto preso del dolor y de la melancolía. El Eclesiástico dirá: “Los dolores del día y de la noche son el lote de la humanidad.”³

Como enfermo, inaguantable a sí mismo, ansia que la noche pase pronto para levantarse, y, una vez que viene la aurora, se le hace interminable el día (v.4). Mientras tanto, su espíritu se agita y divaga hasta el crepúsculo. Las pinceladas descriptivas son maestras y reflejan bien la psicología del que sufre sin esperanza de sanar.

A estas inquietudes de índole psíquica se unen sus terribles dolores físicos: una enfermedad ulcerosa consume su cuerpo, siendo pasto de los gusanos. La vida del hombre es como el tejido que se va formando en manos de la tejedora, pero sus días corren más aprisa que la misma lanzadera (v.6). Ezequías, en su lecho de muerte, declara gimiendo: “Mi morada es arrancada, llevada lejos de mí, como tienda de pastores. Como el tejedor, corta el hilo de mi vida y la separa de su trama.”⁴ El pensamiento de Job parece ser que los días del hombre — que constituyen el hilo del futuro tejido — van más aprisa que la lanzadera, y así, los días no llegan a tiempo para hacer el tejido normal. Su vida, pues, ha quedado tronchada y sin rematar.

Después el paciente se dirige a Dios, recordándole que la vida depende de un soplo⁵, y, por tanto, su felicidad es totalmente pasajera. La felicidad no volverá a presentarse a sus ojos, ya que la vida en ultratumba no merece el nombre de verdadera vida, pues no hay retribución ni satisfacciones dignas del hombre⁶. En el libro de Job no encontramos todavía la esperanza de una vida dichosa en el más allá, como la hallamos en el libro de la Sabiduría⁷. En su perspectiva, Job piensa sólo en la felicidad relativa que se puede conseguir en esta vida, y para él todo ha terminado. La muerte es el fin de su existencia: nadie volverá a verle (v.8).

La vida del hombre es pasajera como una nube que se va para no volver. En el cielo claro de Oriente, las nubes desaparecen con gran facilidad, pues son efecto del ligero rocío de la mañana evaporado. El hombre al morir se va al Seol, la morada subterránea de los muertos, para no volver más. Allí le espera una existencia sin luz ni esperanza, en la que el tedio y el aburrimiento son su característica⁸. Al marcharse el hombre de esta vida, su recuerdo en su propia casa se desvanece, de forma que ni el mismo lugar en que se desarrolló su existencia le reconocerá.

Quejas de Job por su trágico destino (11-21).

¹¹ Por eso no reprimiré yo mi boca, hablaré en la angustia de mi espíritu, me quejaré en la amargura de mi alma, ¹² ¿Soy yo el mar o un monstruo marino para que me hayas puesto guardia? ¹³ Cuando me digo: “En mi cama hallaré consuelo, el lecho aliviará mis dolores,” ¹⁴ tú me aterras con sueños, me espantas con visiones. ¹⁵ Por eso preferiría ser estrangulado, la muerte a estos tormentos⁹. ¹⁶ Me consumo” No viviré eternamente. Déjame, que mi vida es un soplo. ¹⁷ ¿Qué es el hombre para que en tanto le tengas y pongas en él tu atención, ¹⁸ para que le visites cada mañana y a cada momento le pruebes? ¹⁹ ¿Hasta cuándo no apartarás de mí tu mirada sin dejarme tragar mi saliva? ²⁰ Si pequé, ¿qué daño te inferí, oh protector de los hombres? ¿Por qué me haces blanco tuyo, cuando ni a mí mismo puedo soportarme? ¹⁰ ²¹ ¿Por qué no perdonar mi transgresión y pasar por alto mi culpa? Pues pronto descansaré en el polvo, y si me buscas, ya no existiré.

Las angustias y sufrimientos fuerzan a Job a desahogar su espíritu con quejas amargas, ya que no ve la razón de su situación desesperada. ¿Qué razones tiene Dios para acumular tantas desgracias y miserias morales? Resulta extraño que el Omnipotente se preocupe de las acciones de un ser tan insignificante como el hombre. Su existencia es efímera, y sus faltas, explicables.

¿Es que Job es un ser peligroso como el mar o los monstruos marinos, para que monte guardia sobre sus actos? Según la leyenda hebrea — similar a la de los fenicios y babilonios —, el mar era el símbolo del caos — tehomtiamat —, en el que vivían los grandes monstruos, como el Leviatán, Rahab y Tannin. Estos dos simbolizan el mar Rojoⁿ. La creación de las cosas en el relato del Génesis es una victoria sobre el caos. Dios, en su providencia, procura evitar que las cosas vuelvan al caos primitivo. Con esta idea juega Job al presentarse sin peligro para Dios. Resulta ridículo que el Omnipotente le tenga custodiado como a las fuerzas caóticas del mar, que amenazan con anegar la tierra y destruir la vida (v.11).

Ni siquiera cuando duerme se siente tranquilo, pues le atormentan visiones terroríficas y fantasmas espectrales (v.14). Su imaginación agitada y apesadumbrada trabaja también de noche, y por ello Job ni siquiera encuentra un aliado que le haga compañía en el lecho. Atormentado de día y de noche, el paciente prefiere ser estrangulado y desaparecer. Sabe que la muerte le espera (no viviré eternamente), pero quiere se acelere la hora de su llegada (v.16).

El hombre es un ser frágil, y su vida es efímera; por ello es extraño que Dios le dé tal importancia, como para preocuparse de sus acciones. ¿Por qué le está probando a cada momento? El salmista dice que Dios prueba al hombre como el orfebre la plata en el crisol¹². Job se queja de la atención excesiva que Dios le presta; ni siquiera le da un respiro para tragar la saliva. La expresión proverbial refleja bien la ansiedad del paciente, que se siente bajo los ojos inquisitivos y justicieros de Dios.

Por otra parte, si ha delinquido, ¿qué daño le causa al Omnipotente, que es saludado irónicamente como guardián de los hombres, aludiendo a lo expresado en el v.12 de que ha montado una “guardia” en torno a él para que no se desmande? (v.20). En 22:2-3, Elifaz insistirá en que la vida virtuosa aprovecha al hombre y no a Dios. Aquí la argumentación es al revés: ¿qué daño puede causarle el pecado de un ser tan débil y efímero como el hombre? Por otra parte, resulta ridículo que Dios tome a Job por blanco de sus saetas mortales — la enfermedad, la peste —, cuando ya ni él mismo puede soportarse, o, siguiendo la versión de los LXX, ni él es “carga” ni molestia para Dios.

No merece la pena que se preocupe de una existencia que está a punto 'de desaparecer; y por ello le pide que le perdone sus transgresiones y le deje morir en paz, sin ser de nuevo atormentado. Su próxima morada es el polvo, y ya no podrá en adelante ser objeto de sus iras.

¹ Así Dhorme. — ² Epicteto, Coloquios III 24. — ³ Eclo 2:23. — ⁴ Is 38:12. — ⁵ Cf. Gen 2:1s. — ⁶ Véase nuestro artículo La vida de ultratumba según la mentalidad popular en los antiguos hebreos: "Salmanticensis," (1954) 0.343-364. — ⁷ Cf. Sab 3:1s. — ⁸ Cf. P. Dhorme, Le séjour des morts chez les babyloniens et les hébreux: RB 16 (1907) P-59-6? ID., L'idée de l'au-dela dans la religion hebraïque: "Rev. Hist. Reí.," 123 p.1 13-42). — ⁹ El TM "mis huesos." — ¹⁰ Así según el TM. Dhorme, siguiendo a los LXX: "¿Por qué te resulto cargoso?" — ¹¹ Cf. Job 27:12; Sal 74:13. — ¹² Cf. Sal 26:2; 66, 10.

8. Discurso de Bildad.

El segundo interlocutor, Bildad, de Suaj, abunda en las mismas ideas tradicionales de Elifaz: Dios obra siempre con justicia; por tanto, las calamidades vienen por algún pecado. En primer lugar, en el caso presente, Dios castigó los pecados de los voluptuosos hijos de Job. Los impíos no pueden prosperar. Al contrario, si Job se vuelve a Dios y concilla su amistad, volverá a nadar en la prosperidad en proporciones superiores a la anterior pérdida. El razonamiento, pues, de Bildad apenas da un nuevo enfoque del problema; es todo lo que da de sí la sabiduría antigua sobre el problema, como él mismo declara. El lenguaje de este amigo de Job es más vehemente que el del anterior y tiene menos consideración con el dolorido Job. Las palabras desorbitadas de éste le han impulsado a hablar con demasiada crueldad.

Dios es siempre justo (1-7).

¹ Tomó la palabra Bildad, suhita, diciendo: ² ¿Hasta cuándo vas a hablar así y serán las palabras de tu boca cual viento impetuoso? ³ ¿Acaso tuerce Dios el derecho? ¿Puede el Omnipotente pervertir la justicia? ⁴ Si pecaron tus hijos contra El, ya han pagado por sus faltas. ⁵ Pero tú, si recurres a Dios e imploras al Omnipotente, ⁶ si fueres puro y recto ², desde ahora velará sobre ti, y restaurará la morada de tu justicia, ⁷ y la anterior fortuna resultará pequeña, pues grande ha de ser tu futuro.

Los desahogos de Job son intolerables, fruto de su vehemencia, y, por tanto, debe ser más comedido, ya que está poniendo en entredicho la justicia del mismo Dios. ¿Puede Dios torcer el derecho, El que es la rectitud misma? El patriarca Abraham, al pedir perdón por los sodomitas en razón de los justos que había en la ciudad maldita, arguye de este modo: "El Juez de la tierra toda, ¿no va a hacer justicia?"³ Es justamente la base de la argumentación de Bildad: el Omnipotente no puede pervertir la justicia (v.3). Una de las ideas más básicas en la teología del A.T. es que Dios gobierna el mundo no como una fuerza ciega, sino conforme a los módulos de justicia y misericordia ⁴. No puede sobreponerse a estas sus exigencias connaturales con su esencia misma de Dios santo.

Despiadadamente, Bildad le declara a Job que sus hijos han muerto por sus pecados, pero que a Job le resta volverse suplicante a Dios para que le releve de la angustiada situación actual. La bendición de Dios recaerá sobre él en tal forma, que llegará a ser más próspero que antes. Volverá Dios a velar sobre él, haciendo objeto de una especial providencia protectora, de modo que sea compensado de sus anteriores infortunios, que es justamente lo que ha de ocurrir al cerrarse el drama del libro de Job.

Los impíos no pueden prosperar de modo definitivo (8-19).

⁸ Pregunta, si no, a las generaciones precedentes, atiende a la experiencia de los padres. ⁹ Nosotros somos de ayer y no sabemos nada, porque son una sombra nuestros días sobre la tierra. ¹⁰ ¿No te enseñarán ellos, no te hablarán y de su corazón sacarán palabras? ¹¹ ¿Puede crecer el papiro fuera de las lagunas? ¿Puede el junco prosperar donde no hay agua? ¹² Verde aún, sin que nadie le corte, se seca antes que cualquier otra hierba. ¹³ Tal es la suerte de los que se olvidan de Dios, y la esperanza del impío se desvanecerá. ¹⁴ Su confianza no es más que un hilo ⁵, y tela de araña su seguridad. ¹⁵ Se apoya sobre una casa que no se sostiene, se agarra a ella, sin que tenga consistencia. ¹⁶ Por lleno de jugo que estuviere a la faz del sol, extendiendo sus retoños en el huerto, ¹⁷ y sus raíces entrelazadas sobre un montón de piedras, viviendo en una casa de piedra, ¹⁸ en cuanto se le arranca de su sitio, éste le renegará: “¡Nunca te vi!” ¹⁹ Helo aquí podrido sobre el camino, mientras otros brotan en su lugar ⁶.

Bildad habla al exponer su tesis, no tanto por propia experiencia cuanto haciéndose eco de una probada tradición; las generaciones precedentes, con sus ricas experiencias de la vida, son las maestras de las nuevas que surgen en la sociedad. Por ello invita a Job a que se documente en el sentir del pasado, que siempre ha dicho que las calamidades proceden de las transgresiones contra la ley divina. Como la vida del hombre es efímera — somos de ayer —, la experiencia de la generación presente no basta para gobernarse en la vida, y por ello debe interrogar a las pasadas (v.9).

Conforme a la ciencia de los antiguos, expresada en frases proverbiales, nadie puede vivir fuera de su ambiente, como el papiro no puede crecer fuera de la laguna. Le es tan necesaria el agua, que, aunque aparezca jugosa y verde, es el que menos resiste a los ardores del sol (v.12). Es el caso de los impíos, que pretenden prosperar en la vida sin recibir la protección benéfica de Dios (v.1s). En realidad, todo su éxito actual pende de un hilo, y es tan tenue y frágil como la tela de araña. No hay consistencia en la casa que tiene edificada (v.15).

El impío que prospera fuera de **la ley de Dios es como una planta que toma fuerza y echa raíces hasta entre las piedras**; pero si se la arranca violentamente, no la reconoce ni el lugar donde estuvo: ¡nunca te vi! (v.18). Abandonada en el camino, se pudre, mientras otras retoñan en su lugar. Tal es la suerte del impío.

Conclusión: Dios protege al justo y castiga al impío (20-22).

²⁰ Así, pues, Dios no rechaza al íntegro ni toma de la mano a los malvados. ²¹ Aún llenará tu boca de sonrisas y de júbilo tus labios. ²² Cubriránse de confusión tus enemigos, y no subsistirá la tienda de los malos.

De todo lo dicho se desprende que Dios gobierna con sentido de equidad a los hombres, protegiendo al justo y abandonando al malvado. Esto se puede colegir de la experiencia de la vida, como declaran las antiguas generaciones. Para Job, pues, hay esperanza de rehabilitación, ya que podrá aún enfrentarse con un sonriente porvenir. La amargura actual es pasajera, si sabe acatar los designios del Omnipotente y se vuelve a El con espíritu suplicante y compungido. Es la misma tesis de Elifaz. **No hay más salvador que el mismo Dios, que le ha castigado.** Si logra captar de nuevo la benevolencia del que todo lo puede, será de nuevo honrado ante la sociedad,

mientras sus enemigos, que ahora le consideran como **maldito de Dios, serán llenos de confusión.**

1 Lit. el TM: "Los ha entregado a la mano de su transgresión." — 2 Esto es considerado como glosa, porque recarga el ritmo. — 3 Gen 18:25. — 4 Véase P. Van Imschoot, *Théologie de l'Anden Testament I* (Tournai 1954) P-65-71- — 5 Así según la Bib. de Jér. — 6 Así siguiendo la corrección de Dhorme y la versión de la Bib. de Jér.

9. Respuesta de Job a Bildad.

Las argumentaciones de Bildad son reconocidas en parte por el paciente Job, y éste sabe muy bien que no puede justificarse ante su Dios, que es omnipotente, y el hombre no puede encontrar valedor ni abogado contra lo que El determine. Domina las fuerzas de la naturaleza y decide la suerte de los hombres, la de los justos y la de los pecadores. Al que sufre no le queda sino suplicar que aparte el flagelo que sobre él pesa. **La omnipotencia de Dios es absoluta, y**, por tanto, el hombre no es quién para pedirle cuentas de su actuar. Los módulos de su oculta sabiduría están sobre los cálculos puramente humanos.

La omnipotencia divina (1-13).

¹ Respondió Job, diciendo: ² En verdad, yo sé que es así: ¿Cómo justificarse un hombre frente a Dios? ³ Si quisiera contender con El, de mil cargos no podría responder a uno. ⁴ El es sabio de corazón y robusto de fuerza: ¿Quién se le opondrá y saldrá ileso? ⁵ El desplaza los montes sin que se den cuenta, y en su ira los trastorna. ⁶ El sacude la tierra en su sitio, estremécense sus columnas. ⁷ El manda al sol, y éste no brilla, y guarda bajo sello las estrellas. ⁸ El solo tiende los cielos y camina sobre las crestas del mar. ⁹ El creó la Osa, el Orion y las Pléyades y las cámaras del cielo austral. ¹⁰ El obra cosas grandes e insondables, maravillas sin cuento. ¹¹ Si pasa ante mí, yo no le veo; se desliza, y yo no lo advierto. ¹² Si coge una presa, ¿quién se la arrebatará? ¿Quién podrá decirle: ¿Qué es lo que haces? ¹³ Dios no reprime su cólera: bajo El se encorvaron los auxiliares de Rahab.

Job sabe muy bien todo lo que le dicen, y particularmente reconoce lo que la visión nocturna le comunicó a Elifaz ¹, ya que Dios es santísimo, y nadie puede medirse con El. En plan jurídico, el hombre no tiene defensa posible, pues de mil cargos que se le hagan, no sabrá responder a ninguno. **Dios es el más fuerte, y el ser humano no puede justificarse ni** conseguir abogado defensor que pueda medirse con el que todo lo puede y lo sabe (v.4) ².

En el v.5 se inicia una verdadera doxología en la que se canta la omnipotencia divina, manifestada sobre las fuerzas de la naturaleza. Los montes incommovibles son desplazados tan de repente y con tal facilidad, que ellos no se dan cuenta. Los terremotos son una prueba manifiesta del poder omnímodo divino. El hombre no puede hacer nada cuando la tierra se conmueve en sus cimientos. La misma tierra — concebida como un edificio asentado sobre columnas — se estremece y conmueve en los cataclismos sísmicos, como una casa que se viene abajo cuando se mueven sus basamentos ³. Incluso en los cielos existen trastornos periódicos. El mismo sol, destinado a alumbrar a los hombres, a una orden divina se eclipsa o oculta bajo las nubes ⁴, y también su voluntad pone un sello a las estrellas para que no brillen ⁵. Los astros, pues, lejos de estar fuera de la órbita divina, son plegados y sellados con la facilidad con que el escriba sella y pliega un libro (v.7).

Dios tiende los cielos como la tela de una tienda ⁶, y camina sobre las crestas del mar, las olas del océano. Su dominio se extiende no sólo a los cielos, sino también a los tenebrosos mares. Su poder llegó hasta crear las constelaciones astrales: la Osa, el Orion, las Pléyades y las cámaras o constelaciones del cielo austral (v.9) ⁷. Estas — según la mentalidad de la antigüedad — sostienen la bóveda celeste. Las maravillas y portentos de Dios no pueden contarse; por eso al hombre no le queda sino reconocer su ignorancia y adorar el misterio.

Pero el poder y presencia del Omnipotente no se extienden sólo a las fuerzas del cosmos, **sino que intervienen misteriosamente en la vida de los seres humanos sin que se les perciba: si pasa ante mí, yo no le veo...** (v.11). Es impenetrable en sus designios misteriosos, y por ello nadie puede decirle: ¿qué es lo que haces? (v.12). Bajo su cólera se encorvan hasta las fuerzas caóticas, los auxiliares de Rahab, el monstruo marino. Quizá en esta expresión aluda a los monstruos legendarios creados por Tiamat — símbolo del caos — para luchar contra el ejército de Marduk, según se narra en el poema de la creación babilónico ⁸. Rahab en la Biblia aparece formando trilogía con los monstruos marinos Leviatán y Tanin ⁹. Simboliza el mar, sobre todo el mar Rojo, y por ello designa a Egipto ¹⁰.

Es inútil luchar con Dios (14-21).

¹⁴ ¡Cuánto menos podría yo responderle y rebuscar razones contra El! ¹⁵ Aun teniendo razón, no podría responderle, y habría de implorar gracia para mi causa. ¹⁶ Y aunque le hablara yo y El me respondiese, no osaría creer que había oído mi voz. ¹⁷ El es quien por un cabello me aplasta ^π y multiplica sin motivo mis heridas; ¹⁸ que ni respirar me deja y me harta de amarguras. ¹⁹ Si quisiera acudir a la fuerza, el robusto es El; si al juicio, ¿quién podrá emplazarle? ²⁰ Si soy justo, mi boca me condena; si me creo inocente, me declara perverso. ²¹ Si me declaro inocente, es que no me conozco. Yo desprecio mi vida.

Si las fuerzas cósmicas tienen que plegarse ante el poder divino, resulta ridículo que un hombre como Job pretendiera medirse con El. Es inútil buscar razones para justificarse ante el que todo lo sabe. Es necio oponerse a la cólera divina. Aunque se sintiera totalmente justo, no podría contender con Dios, pues aun entonces habría de implorar su gracia (v.15). Y Dios es tan trascendente y elevado, que, aunque le respondiese favorablemente, Job no osaría creer que le había oído.

Por otra parte, **no sabe qué pensar de las razones que tenga Dios para castigarle y probarle por un cabello**, es decir, por cosas que Job estima nimias; de ahí que las heridas recibidas de El las estima sin justificación posible (v.17). Está tan agobiado bajo el peso duro de la mano de Dios, que ni le deja respirar; las amarguras son su pan cotidiano.

Pero no tiene posibilidad de defensa, ni por la fuerza ni en el juicio, **porque Dios es el más fuerte, y nadie puede emplazarle a juicio** (v.19). Aunque él personalmente se considera justo, sin embargo, ante el tribunal divino no puede justificarse, y entonces más vale declarar de antemano **la propia culpabilidad: mi boca me condena** (v.20). En realidad, al declararse a sí mismo inocente, prueba que no se conoce a sí mismo. Por eso su vida es un enigma, y por ello la desprecia.

El dolor es patrimonio de justos y pecadores (22-31).

²² ¡Todo es uno! Por eso digo: “¡Consume al íntegro y al culpable!” ²³ Cuando de repente una plaga trae la muerte, El se ríe de la desesperación de los inocentes. ²⁴ La tierra es entregada a las manos de los impíos, y vela el rostro de sus jueces. Si no es

El, ¿quién va a ser? ²⁵ **Mis días pasaron más veloces que un correo, huyeron sin ver la felicidad. 26 Se han deslizado como lancha de papiro, como águila que se lanza sobre la presa. 27 Si me digo: “Voy a olvidar mis cuitas, cambiaré mi semblante y me pondré alegre,” 28 temo todos mis dolores, sabiendo que tú no me declaras inocente. 29 Si soy culpable, ¿a qué fatigarme en vano? 30 Aunque me lavase con agua de nieve y purificase mis manos con lejía, 31 todavía me hundirás en el lodo ¹², y mis vestidos me aborrecerían.**

Apesadumbrado por el dolor, Job declara que no hay en esta vida trato diverso para el justo y el pecador: ¡todo es uno! Frente a las teorías de sus amigos, que suponen que los impíos no pueden prosperar en esta vida y que los justos son rehabilitados, está la realidad de su trágica existencia: en esta vida los premios y los castigos no dependen de los valores morales del sujeto, como pretendía la tesis tradicional sobre la retribución. Cuando llega un flagelo, se lleva por delante a todos, buenos y malos. Esta afirmación responde a las argumentaciones de Elifaz de que **el justo se ríe de la devastación y del hambre y que los inocentes no perecen** ¹³. Dios, en los momentos de exterminio, parece reírse de la desesperación de los inocentes, pues no sale en su favor (v.23). Las expresiones son duras, rayando con la blasfemia; pero expresan bien la situación amargada del desesperado Job, que no se aviene a admitir teorías que están en contradicción con hechos flagrantes.

Dios permite que los impíos se apoderen de la tierra, y parece como si velara el rostro de los jueces para que no vean sus demasías, Tantos son los atropellos que se cometen a diario en la sociedad impunemente! Job no distingue entre voluntad positiva y permisiva de Dios, y por eso todo lo que ocurre lo atribuye al que puede evitarlo: Sí no es El, ¿quién va a ser? (v.24). En definitiva, **siendo Dios omnipotente**, todo lo que sucede tiene su última razón en El.

Después de hacer estas afirmaciones generales sobre hechos que están al alcance de todos, Job vuelve al caso concreto de su existencia personal. Sus días pasan velozmente como el correo, pero no ha podido gustar de la felicidad. Con dos bellos símiles expresa la rapidez con que transcurren sus días sin felicidad: la de la lancha de papiro — en el libro de Job hay muchas alusiones a los medios ambientales egipcios —, que se desliza suavemente por el Nilo, y la del águila, que con toda celeridad se lanza sobre la presa.

Aunque quisiera cambiar de semblante y ponerse alegre, una pena interior le corroe, ya que sabe **que Dios no le declara inocente** (v.28). Y si realmente es culpable, ¿para qué fatigarse en vano buscando aparecer alegre, cuando el pesar domina su interior? Ante Dios no puede aparecer limpio, aunque se lavara con agua de nieve y se purificara con salitre o lejía; para Dios estaría aún sórdido, como si se hundiese en el lodo, en una situación que hasta sus mismos vestidos le aborrecerían para no contaminarse con la inmundicia.

No hay arbitro entre Dios y Job (32-35).

³² **Que no es hombre como yo para responderle: ¡Vamos juntos a juicio!** ³³ **No hay entre nosotros arbitro que ponga su mano entre ambos. 34 Que retire su vara de sobre mí, que no me espante su terror. 35 Yo hablaré sin temor, porque no soy tal a mis ojos ¹⁴.**

No es posible entrar en litigio con Dios, ya que no hay proporción entre él y su Hacedor, que no es hombre. El ser humano **no** puede emplazarle ante un juicio por la superioridad divina y porque no hay arbitro posible a quien apelar, **pues Dios no puede someterse a nadie fuera de El**

mismo; nadie tiene jurisdicción sobre el que todo lo puede. No queda sino que Dios, por su iniciativa, retire la vara de castigo que pesa sobre el infortunado varón de Hus, víctima del terror punitivo de la divinidad (v.34). Quizá en una situación más desahogada de su espíritu pudiera encontrar el paciente argumentos para justificar la intervención justiciera de Dios. Job, pues, pide un “alto el fuego” en sus propios sufrimientos, para, en una especie de tregua con Dios, reconsiderar su triste situación y entonces reconocer su culpabilidad. Pero, mientras tanto, quiere hablar sin temor, seguro de que ante su conciencia — ante sus ojos — es inocente mientras no se le demuestre lo contrario. En esta situación de disgusto, sus desahogos destemplados tienen una justificación muy humana.

1 Job 4:17. — 2 La expresión sabio de corazón se explica en el supuesto de que el corazón es la sede de la sabiduría según los hebreos. La frase es corriente en la literatura sapiencial (cf. Job 8:10; 37:24). — 3 Cf. Job 38:4-6. — 4 Cf. Ex 10:21-23. La palabra para designar sol es heres, que se relaciona con Horus, hijo de Ra, dios solar egipcio. Cf. E. DRIOTON y J. VANDIER, *Les peuples de l'Orient méditerranéen: II. L'Égypte* (Paris 1028) p.Ó3. — 5 Cf. Is 34:3. — 6 Cf. Is 40:22. — 7 La identificación de las constelaciones está generalmente admitida según la nomenclatura expuesta: la Osa es la gran constelación septentrional. Orion, en heb. kasil (“loco”). Las Pléyades; algunas versiones traducen “Arcturus.” Algunos autores, como Driver-Gray lo identifican con Sirio. Las cámaras del sur parecen ser un grupo de estrellas: Argo, el Centauro y la Cruz del Sur. Véase P. DHORME, o.c., p.IIq; S. R. DRIVER-G. B. GRAY, *A critica! and exegetical Commentary on the book of Job* (Edimburgo 1921) p.86-8g. — 8 He aquí el texto del poema de la creación, llamado Enuma elish: “(Tiamat) creó la hidra, el dragón-rojo, el gran león, el lobo espumante, el hombre-escorpión, las tempestades furiosas, el hombre-pezu, el Capricornio; portadores todos de armas inexorables y sin miedo al combate. Sus órdenes son poderosas: son irresistibles. En total, creó once monstruos” (tableta I, v. 140-145). Véase R. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris 1935). — 9 Cf. Job 3:8 (véase coment.); 7:12. — 10 Cf. Sal 74:13; Is30:7. — 11 Así según la corrección de Dhorme. Lit. el TM: “en la tormenta aplasta.” — 12 Así según los LXX y Vg (“leyendo beshuiot en lugar del TM, bashajat: “en la fosa”). — 13 Cf. Job 4:7; 5:22. — 14 La última frase es algo enigmática y diversamente traducida. Nuestra versión sigue a la de la Bib. de Jér.

10. Suplica a Dios para que sea mas Comprensivo.

En un vigoroso discurso, Job vuelve a protestar por su inocencia, pero utiliza un nuevo argumento ante el Omnipotente que le hierde: ¿Es digno de Dios meterse tan a fondo y despiadadamente con el hombre, que al fin y al cabo es obra de sus manos? Sus designios, como Dios, tienen que ser mucho más elevados que los de un simple mortal, y, por tanto, no debe ser tan cicatero, escrutando las debilidades del hombre, que es una pobre criatura cuya propensa al mal.

¿Es decoroso para Dios desdeñar la obra de sus manos? (1-13).

¹ ¡Estoy hastiado de mi vida! Voy a dar curso libre a mis quejas, a hablar con la amargura de mi alma. ² Quiero decir a Dios: “¿No me condenes, dame a saber por qué te querellas de mí?” ³ ¿Es decoroso para ti hacer violencia, desdeñar la obra de tus manos y complacerte en los consejos de los malvados? ⁴ ¿Tienes tú acaso ojos de carne y miras como mira el hombre? ⁵ ¿Son tus días los de un mortal, son tus años los años del nombre, ⁶ para que tengas que inquirir mi culpa y andar rebuscando mi pecado, ⁷ cuando sabes que no soy culpable y nadie puede librarme de tus manos? ⁸ Tus manos me hicieron y me formaron, ¿y vas a aniquilarme después? ⁹ Acuérdate que me modelaste como el barro,¿y vas a tornarme al polvo? ¹⁰ ¿No me exprimiste como leche, no me cuajaste como queso? ¹¹ Me revestiste de piel y de carne, y con huesos y músculos me consolidaste. ¹² Me diste vida y me favoreciste y tu solicitud guardó mi espíritu. ¹³ ¿Y me guardabas esto en tu corazón? Bien veo que esto entra en tus designios ².

De nuevo desahoga con toda libertad y con frases irónicas y destempladas su espíritu agitado. No

comprende Job por qué Dios le trata así siendo quien es. Sabe que no puede llevar a juicio a Dios, pero no puede menos de expresar sus quejas sobre su triste situación. En su vida parece que Dios se complace en hacer violencia a los justos, dando así ocasión a que los impíos se rían y consideren triunfadores.

Se siente hastiado de su amarga existencia, y sus palabras reflejan este desesperado estado de ánimo³. Empleando términos jurídicos, Job se presenta a Dios como un condenado, pero que quiere saber la causa de la sentencia condenatoria dada contra él: ¿Por qué te querellas contra mi? (v.2). **Sabe que Dios conoce a fondo sus actos más íntimos**, más que él mismo; pero quiere saber el grado de culpabilidad que pueda haber en ellos.

Por otra parte, el condenado quiere conciliar la benevolencia del terrible Juez, apelando a su carácter de Creador: el hombre es obra suya, y, por tanto, debe sentir amor hacia ella; pero parece que la desdén⁴, como si sintiera cierta propensión a hacer daño, conformándose así al consejo de los perversos. Por otra parte, por el hecho de conocer Dios hasta lo más íntimo del corazón humano no debe actuar por las apariencias, como hacen los hombres: ¿Tienes ojos de carne y miras como el hombre? (v.4). No puede Dios engañarse como el hombre, ya que “el hombre mira al rostro, mientras que Dios mira al corazón.”⁵ En consecuencia, debe valorar debidamente la profunda amargura del corazón de Job, incomprendido de los hombres y despreciado de todos. Dios es eterno, y, por tanto, no es como el hombre, que tiene los días contados y no puede hacer un estudio a fondo de los problemas. Además, no es propio de la dignidad divina andar inquiriendo las culpas de los hombres (v.6), Y Job vuelve de nuevo a declarar que es inocente a pesar de ser presa de la cólera de Dios (v.7); con todo, ya sabe que nadie puede librarle de sus manos. Pero es obra de Dios, y por ello, después de haber mostrado su amor modelándolo de la arcilla, no es lógico aniquilarlo; esto es contradecir a sus mismos designios creadores⁶. Con diversos símiles declara Job cómo Dios le ha formado cuidadosamente en el seno materno, describiendo las diversas fases de la formación del feto, primero amasado como algo líquido — como leche —, después como un queso, para revestirle, finalmente, de carne, huesos y músculos⁷. Esta obra preparatoria del cuerpo se ordenaba a recibir la vida — el supremo don —, que debía estar constantemente bajo la solícita guarda de su providencia. Todo esto no tiene sentido si iba a dejarle al fin desamparado y sumido en la mayor amargura de su alma: ¿Me guardabas esto en tu corazón? Sus designios, al principio benévolos, se convirtieron después en justicieros y punitivos hasta la crueldad.

Deseo de rehabilitación antes de morir (14-22).

¹⁴ Si pecco, tú me vigilas, y de mi falta no me disculparás. ¹⁵ Si prevarico, ¡ay de mí! Si soy inocente, no podré levantar la cabeza, harto de ignominia y ebrio de penas.⁸ ¹⁶ Y si la levanto, tú me cazarás como león, y contra mí vuelves a hacer ostentación de tu poder.⁹ ¹⁷ Renovarás tus pruebas contra mí como tropas de refresco. ¹⁸ ¿Por qué me sacaste del vientre de mi madre? Muriera yo sin que ojos me vieran. ¹⁹ Fuera como si nunca hubiera existido, llevado del vientre al sepulcro. ²⁰ ¿No son pocos los días de mi existencia? ¹⁰ Retírate de mí para que pueda alegrarme un poco ²¹ antes de que me vaya, para no volver, a la tierra de tinieblas y de sombras, ²² tierra de ne-grura y desorden, en la que la claridad es como la oscuridad.

Nada se oculta a los ojos avizores de Dios; por tanto, si Job peca, al punto el acto es registrado por la vigilancia continua del Omnipotente, y aquél lleva el estigma del condenado: ¡ay de mí! Pero, si es inocente, tampoco puede levantar la cabeza, yendo con ella erguida, porque Dios des-

cubre culpabilidad hasta en los ángeles. Dios parece, en todo caso, que está al acecho como un león para cazarlo. Es el blanco contra el que Dios hace ostentación de su poder. Constantemente está dando pruebas condenatorias contra él, que llegan sin cesar como tropas de refresco (v.17).

En esta situación, cercado por Dios en todas direcciones, Job vuelve a desear no haber existido; la muerte en el seno materno hubiera sido para él una felicidad, pues no se habrían abierto sus ojos a tantas desdichas¹; y la tumba le habría recibido sin haber pasado por la amarga vida. Pero ya que está lanzado a la vida, y ésta es corta, pide Job a Dios que le dé un respiro para poder alegrarse en ella antes de ir a la región de los muertos — el seol — donde reinan la oscuridad y las sombras mortales; el viaje es sin retorno. En esa región subterránea no hay alegrías ni esperanzas, sino tedio y debilidad física total. Allí los difuntos en estado de “sombras” andan vagabundos, sin encontrar nada que les infunda alegría¹².

¹ El TM lee: “juntamente” (yajad); leyendo 'ajar con los LXX, tenemos “después.” — ² Lit. “Yo sé que esto está contigo” (presente). — ³ Cf. Job 9:35; 11:9. — ⁴ Cf. Gen 31:42. — ⁵ Saín 16:7. — ⁶ Cf. Sal 139:13-16. El autor juega con las ideas de la creación inicial (Gen 2:7) y la formación de cada uno en el seno materno. — ⁷ Tomás distingue en estos tres actos de la formación del feto humano: “seminis resolutio, compactio massae corporae in útero mulieris, distinctio organorum.” — ⁸ Así según una corrección seguida por Dhorme y la Bib. de Jér. — ⁹ Así la Bib. de Jér. Dhorme: “Tú no cesas de distinguirme gracias a mí.” — ¹⁰ Así según una corrección basada en los LXX y Sir. — ¹¹ Cf. Job 3:11. — ¹² Sobre la morada de los muertos entre los hebreos véase R. Criado, La creencia popu-ir del Anticuo Testamento en el más allá, el seol: “XV Semana Bíblica Española” (Madrid 1955).

11. Discurso de Sofar.

Violentamente, el tercer amigo arremete contra las verbosidades indiscretas del arrogante Job. Es preciso responderle para que no se crea que tiene el monopolio de la verdad. En realidad, toda su tragedia se debe a pecados, aunque no lo quiera reconocer. Si Dios le comunicara algo de su sabiduría, pronto se daría cuenta que le había condonado muchas faltas. Es inútil oponerse a El. La salvación de Job está en reconocer su culpabilidad, pues así volverá a atraerse las bendiciones del Omnipotente, siendo plenamente rehabilitado en su salud y en su antigua prosperidad. Así que lo primero que debe hacer Job es abandonar su arrogante dogmatismo, poniendo en tela de juicio los designios divinos. **En el fondo es un ignorante y orgulloso, pues no quiere reconocer la justicia de Dios en su vida.**

Introducción: las arrogancias de Job (1-6).

¹ Replicó Sofar de Naamat, diciendo: ² ¿La multitud de las palabras no va a tener respuesta? ¿Va a ser el hombre verboso el que tenga razón? ³ ¿Tus charlatanerías van a hacer callar a los hombres? ¿Vas a burlarte sin que nadie te confunda? ⁴ Tú dices: “Mi doctrina es pura y estoy limpio a tus ojos.” ⁵ ¿Ojalá hablara Dios y abriera sus labios contigo ⁶ para descubrirte los secretos de la sabiduría (pues son ambiguos para el entendimiento), y conocerías que Dios te ha condonado parte de tus culpas!

La locuacidad de Job no ha de quedar triunfante, pues no ha dicho más que insolencias impertinentes, algunas casi blasfemas; su actitud es intolerable, pues sus afirmaciones chocan con toda la sabiduría recibida de la tradición. Al declarar taxativamente su inocencia, no hace sino mostrar su ignorancia. Si Dios le comunicara algo de su sabiduría, pronto se daría cuenta de que son muchas las faltas que generosamente le ha condonado sin enviarle el correspondiente castigo.

La grandeza infinita de Dios (7-12).

⁷ ¿Podrás descubrir tú el misterio de Dios? ¿Llegarás hasta la perfección del Omnipotente? ⁸ Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el “seol.” ¿Qué entenderás? ⁹ Es más extenso que la tierra, más ancho que el mar. ¹⁰ Si pasa, aprisiona y cita a juicio, ¿quién podrá contrarrestarle? ¹¹ Pues conoce a los hombres falaces y ve la iniquidad sin mucho reflexionar. ¹² Así, el necio se hace discreto, y como pollino de onagro nace el hombre ¹.

La petulancia de Job es inconcebible, ya que se atreve a discutir los designios del que es todo misterio. Dios es insondable en su vida y perfecciones. Por su inmensidad llena todo el orbe, desde la altura de los cielos a lo profundo del Seol, o región tenebrosa de los muertos; sobrepasa a la tierra y al mar. ¿Cómo va a conocer, pues, el hombre la esencia secreta de Dios y sus misterios? Toda la creación le está sometida: el cielo, la región de los difuntos, la tierra y el mar. Esta doctrina sobre la inmensidad del único Dios **es propia y exclusiva de la religión hebrea** ².

Como omnipotente, dirige la historia humana y actúa sin dar cuentas a nadie: aprisiona y cita a juicio y nadie puede oponerse (v.10) ³. En realidad, esto no lo hace por capricho, sino que con su ciencia superior escudriña las intenciones de los hombres falaces y sin esfuerzo ve la iniquidad de ellos. Conforme a esta ciencia superior, envía correctivos a los hombres. Es el único medio de que el necio se haga discreto, pues el hombre al nacer es rebelde e incipiente como el onagro o asno salvaje; pero con los castigos se domestica.

Invitación al arrepentimiento (13-20).

¹³ Si tú dispusieras tu corazón y extendieras a El sus manos; ¹⁴ si alejaras de tus manos la maldad y no dieras acogida en tu tienda a la iniquidad, ¹⁵ alzarías ciertamente tu rostro sin tacha, te sentirías seguro y no temerías. ¹⁶ Te olvidarías entonces de las penas, o, si de ellas te acordaras, sería como de agua que pasó. ¹⁷ Y más radiosa que el mediodía surgiría tu existencia, y la oscuridad sería como la mañana, ¹⁸ y vivirías confiado de lo que te esperaba, y, sintiéndote protegido, te acostarías tranquilo ⁴. ¹⁹ Reposarías sin que nadie te inquietase, y muchos adularían tu rostro. ²⁰ Pero los ojos de los malvados se consumirán, faltándoles el refugio, y su esperanza será el último suspiro.

Abundando en los mismos conceptos que los anteriores amigos, Sofar invita a Job a que reconozca humildemente su culpabilidad y se dirija suplicante al único que puede auxiliarle y rehabilitarle. La fuente de la prosperidad está en la amistad con Dios; para ello debe tener manos puras, limpias de toda mácula; sólo así puede levantarlas en oración buscando la protección divina. Sofar no tiene dudas sobre la supuesta culpabilidad de Job, ya que, de lo contrario, no se explican sus actuales acerbos sufrimientos. Por eso debe alejar de sus manos la maldad y no dar acogida en su tienda a la iniquidad; la expresión es bella y muy conforme al género de vida del semibeduíno jeque edomita. Job había dicho que, aunque justo, no podía levantar la cabeza⁵. Sofar, al contrario, le declara que, **una vez reconciliado con su Dios, podrá ir con la cabeza erguida, sintiéndose seguro** (v.15). Pero tiene que presentarse sin tacha moral, pues de lo contrario **no es posible captar la benevolencia divina**.

Reconciliado con Dios, volvería al estado de prosperidad, y sus actuales penalidades no quedarían en él sino como un recuerdo lejano, como el rumor del agua que ha pasado ya (v.16).

La amistad con Dios produce indefectiblemente — según la tesis tradicional — la prosperidad material: la salud y la abundancia de bienes. Las penas no volverán a la tienda de Job, como no vuelve el agua que pasó. La existencia de Job volverá a iluminarse radiante como el mediodía, viviendo confiado en la protección divina (v.18). Y de nuevo volverá a recuperar su alta posición social, de tal forma que no pocos vendrían a adular su rostro en busca de beneficios como en los tiempos de su antigua prosperidad.

La suerte de los malvados, al contrario, no puede prosperar, pues les falta la protección divina; la vida para ellos será breve — sus ojos se consumirán — y no podrán tener esperanza.

1 Verso muy oscuro y muy diversamente traducido: “Así el necio se hace sabio, y este onagro impetuoso se domestica.” Dhome: “como el pollino, se convierte en onagro sabio.” — 2 Entre los babilonios se distinguían diversas divinidades según las diversas regiones: Anu, dios del cielo; Bel-Enlil, dios de la tierra; Ea, dios del mar, y Nergal, dios de la región de los muertos, el “arallu,” que es el paralelo del seol hebreo. — 3 Cf. Job 9:11-12. — 4 Bib. delér.: “Lleno de esperanza vivirás en seguridad, protegido vivirás tranquilo.” — 5 Cf. Job 10:15.

12. Respuesta de Job a Sofar.

El primer ciclo de las discusiones se cierra con un largo discurso del infortunado Job, el cual comprende los tres capítulos siguientes. Su lenguaje es mordaz e irónico, pues también cree que sus amigos se han desmandado en sus apreciaciones sobre su verdadera situación. Todas sus argumentaciones tradicionales se las sabe él muy bien, pero precisamente su situación echa por tierra sus hipótesis: él sufre a pesar de ser inocente. Todo esto es un misterio, pues Job sabe muy bien hasta dónde se extiende la omnipotencia divina, para atreverse a oponerse a ella.

Introducción: al inocente le toca sufrir (1-6).

¹ Respondió Job, diciendo: ² Cierto que sois vosotros la humanidad toda i, y con vosotros va a morir todo el saber. ³ También tengo, como vosotros, algún seso, y no cedo ante vosotros. Esas cosas, ¿quién las ignora? ⁴ Ludibrio para su amigo soy yo, que clamo a Dios para que me oiga. ¡Objeto de mofa es el justo y el íntegro! ⁵ ¡Desprecio al desgraciado! Así piensa el dichoso, ¡Una zancadilla para aquel cuyos pies están para resbalar! ⁶ Paz gozan las tiendas de los devastadores, y están seguros los que provocan a Dios, como si todo lo hubiera puesto Dios en su mano ².

Irónicamente, Job les echa en cara a sus interlocutores que pretenden hablar como si tuvieran el monopolio de la verdad acumulada a través de las generaciones por la humanidad toda. Ellos se presentan como portavoces de la opinión general, pero con tanta petulancia, que dan la impresión de que con ellos va a morir todo el saber. Un poco de modestia no les vendrá mal para moderar sus afirmaciones, ya que también Job tiene algún seso y su parte de sabiduría. En realidad, las afirmaciones que ellos hacen son patrimonio común de todos: ¿quién las ignora? (v.3). Poca originalidad, pues, muestran en sus argumentaciones desconsideradas. No ven nada más que lo superficial del problema, pues su tragedia es una prueba de que el enigma del sufrimiento humano tiene raíces más profundas. Por otra parte, la experiencia le dice que los justos e inocentes son los que llevan la peor parte en esta vida, mientras que los pecadores triunfan en la vida.

Al menos él, que se considera inocente, se da cuenta de que es el ludibrio de sus amigos. Cuando éstos debieran prestarle ayuda y reconfortarle, no hacen sino aumentarle el dolor; por eso sólo le queda el dirigirse a Dios para que le oiga (v.4). Pero es una ley en la vida que los justos e íntegros son objeto de mofa por parte de los impíos. Los que se sienten dichosos desprecian

al desgraciado, incapaces, en su egoísmo, de valorar la situación del que sufre. En realidad, en vez de ayudarlo a sostenerse en medio de la adversidad, le ponen la zancadilla al que está ya a punto de resbalar (v.5). Es el caso de Job: apesadumbrado y en una situación de abandono total por sus sufrimientos, en vez de ser fortalecido, es despreciado y empujado hacia el abismo de la desesperación. Sus amigos, en su prosperidad, se atreven a hacer juicios fáciles sobre el problema del dolor humano, pero no saben por experiencia de qué se trata.

En realidad, su caso es uno de tantos en la vida, ya que generalmente los malvados y devastadores prosperan y tienen paz en sus tiendas, a pesar de que provocan a Dios abusando insoportablemente de los bienes que les otorga (v.6).

La naturaleza proclama la sabiduría de Dios (7-12).

⁷ Pregunta a las bestias, y te instruirán; a las aves del cielo, y te lo comunicarán; ⁸ a los reptiles de la tierra, y te enseñarán ³, y te lo harán saber los peces del mar. ⁹¿Quién no ve en todo esto que es la mano de Yahvé quien lo hace, ¹⁰de cuya mano depende el alma de todos los vivientes y el espíritu de todos los hombres?⁴ ¹¹¿No distingue el oído las palabras, como el paladar gusta la comida? ¹² En los ancianos está el saber y en la longevidad la sensatez.

La contemplación de la naturaleza y la observación de los animales da la pista para encontrar la sabiduría divina, pues son obra de la mano de Dios y de El dependen en el ser todos los vivientes, particularmente el espíritu del hombre. San Pablo dirá que lo invisible de Dios se muestra en sus criaturas visibles 5. Los “sabios” del A.T. construían también su teodicea a base de la observación de la naturaleza. Como el paladar gusta normalmente y distingue los sabores de los alimentos, así el oído sabe discernir la voz de las obras de Dios, que le proclaman como sapientísimo Hacedor (v.11).

Y, sobre todo, la experiencia de las generaciones anteriores ha sabido captar el mensaje de sabiduría de la creación y el sentido de la vida, ya que la experiencia de los ancianos otorga saber, y los muchos años dan sensatez para discernir los misteriosos designios de Dios (v.12).

Todo lleva el sello de Dios en las manifestaciones de la vida (13-25).

¹³ Pero en El están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo, suya la prudencia. ¹⁴ Lo que Él destruye no puede reconstruirse; al que El aprisiona nadie le liberta. ¹⁵ Si retiene las aguas, todo se seca; si las da suelta, devastan la tierra. ¹⁶ En El están la fuerza y la sabiduría, de El son el engañado y el 'engañador; ¹⁷ El hace andar descalzos a los consejeros, y a los jueces los hace necios; ¹⁸ descíñe la cadena de los reyes ⁶ y les ata una cuerda a su cintura; ¹⁹ hace andar descalzos a los sacerdotes y abate a los poderosos; ²⁰ quita el habla a los sinceros y priva a los ancianos del discernimiento; ²¹ arroja sobre los nobles el desprecio y suelta el cinturón de los fuertes; ²² despoja a las profundidades de sus tinieblas y saca a luz la sombra; ²³ eleva a las naciones y las arruina, dilata a los pueblos y los suprime ⁷; ²⁴ quita el sentido a los gobernantes del país i y los hace errar en un desierto sin caminos; ²⁵ caminan a tientas en las tinieblas sin luz, y hace que como beodos vacilen.

Este fragmento es un canto a la Providencia divina, que gobierna a los hombres de un modo misterioso, sin depender nada de ellos; la omnipotencia divina brilla por doquier, pues nadie se puede resistir a sus exigencias. Dios gobierna el mundo y a los hombres conforme a las exigencias

de sus atributos superiores: sabiduría, poder, consejo y prudencia. El Dios de los hebreos no es una fuerza ciega que aplasta y crea el caos, sino que todo lo hace en “número, peso y medida”⁸, porque todo responde al módulo de una sabiduría y equilibrio superiores.

En frases antitéticas se va expresando el poder y sabiduría divinas: si Dios destruye, es inútil querer reconstruir, y si El aprisiona, no hay libertador posible (v.14). Los elementos de la naturaleza están también sometidos a su arbitrio (v.15). Los designios de los hombres están bajo su férula: el engañador y el engañado (v.16). Humilla haciendo andar descalzos — poniéndolos en evidencia ante el pueblo — a los consejeros y a los jueces (v.17). Las clases representativas de la sociedad nada son sin la permisión del que todo lo puede. También está sobre los reyes, a los que, si están cautivos, les descieñe las cadenas, y, al contrario, si están libres, los hace prisioneros (v.15). Con la misma libertad humilla a los sacerdotes, haciéndoles ir descalzos, y abate a los poderosos. Nadie se escapa a su control.

A los que parecen tener el don de sabiduría, como los ancianos, les quita el elemental discernimiento, haciéndolos aparecer como necios (v.20); desecha despectivamente a los nobles y liberta a los que se creen fuertes (v.21).

El v.22 parece fuera de contexto, ya que no se trata en él de la acción de Dios en las manifestaciones de la vida social, sino en la naturaleza. Alude al poder que tiene Dios para llevar la luz a la región tenebrosa del seol, pues que hasta a aquellas profundidades se extiende su poder⁹.

Dios dirige el hilo de la historia, no sólo de la vida de los individuos, sino también de las naciones; y así permite que se eleven y crezcan para después abatirlas y humillarlas (v.23). Para ello quita a sus gobernantes el discernimiento y los deja andar errantes como caravanas perdidas en el desierto, fuera de toda ruta (v.24); Por eso van como beodos, caminando a tientas y vacilantes (v.25).

Las pinceladas de Job son maestras y muestran que también él tiene algo de “sabiduría” frente a sus arrogantes amigos, que pretenden saberlo todo y en exclusiva. Pero, con todo, su problema personal es un misterio inasequible a una observación superficial, y sobre él va a hacer reflexiones profundas.

¹ Litaseis vosotros el pueblo,” es decir, la colectividad de los hombres. — ² El último estico es oscuro y diversamente traducido. La Bib. de Jér.: “y que ponen a Dios en su puño.” Dhorme: “al que ha llevado Dios en su mano.” — ³ El TM: “o habla a la tierra.” El paralelismo del contexto exige un ligero cambio de letras para leer reptiles de la tierra. Así Dhorme, Bib. de Jér. — ⁴ Lit. en heb. “espíritu de toda carne humana¹”. — ⁵ Rom 1:20. — ⁶ El TM “corrección de los reyes”; pero leyendo mosar (lazo), siguiendo al Targ. y a la Vg., tenemos una versión más adaptable al contexto. — ⁷ Suprime es corrección. — ⁸ Sab 11:21. — ⁹ Cf. Job 26:6; Prov 15:11; 27:20.

13. Job quiere defender su Causa ante Dios.

Las afirmaciones de los amigos resultan hueras, y su posición, no exenta de petulancia al querer ponerse como defensores del Omnipotente. En realidad, Dios no necesita defensores, y menos de la categoría de los tres importunos interlocutores. Sus defensas de Dios, basadas en argumentos falsos, resultan ridículas; son “defensas de barro,” que no resisten al primer argumento serio. Lo mejor que pueden hacer es callarse, pues Job se basta para presentar su causa ante el tribunal divino. Las expresiones vuelven a ser duras y lacerantes, transidas de autenticidad. Los convencionalismos de la sabiduría tradicional nada tienen que ver con la cruda realidad de su trágica vida. Por eso, sólo Job puede expresar la hondura de su tragedia y sólo Dios puede comprenderle.

La sabiduría de los tres amigos es estulticia (1-6).

¹ Ciertamente todo esto lo han visto mis ojos, lo ha oído mi oído y lo entendió. ² Lo que vosotros sabéis lo sé yo también, no soy menos que vosotros. ³ Pero yo quisiera hablar al Omnipotente y venir a cuentas con Dios; ⁴ pues vosotros sois inventores de falacias, sois médicos que nada curáis ¹. ⁵ ¡Quién diera que al menos callarais por completo; sería para vosotros contado como acto de sabiduría! ⁶ Oíd, pues, os ruego, mi querella, atended a las razones de mi defensa.

De nuevo declara que no tienen que adoctrinarle sobre los caminos de la Providencia conforme a los módulos de la sabiduría tradicional, ya que sus ojos y su experiencia le han mostrado la grandeza del poder divino en las distintas manifestaciones de la naturaleza y de la vida social, como acaba de declarar con toda nitidez. No se halla, pues, Job en situación de inferioridad respecto de sus presuntuosos interlocutores (v.2). Pero las consideraciones generales sobre las relaciones de Dios con los hombres tienen poca fuerza para resolver su caso personal, y por eso quiere abordar el problema directamente en una querella con el Omnipotente (v.3). La pretensión es inaudita, ya que desea nada menos que pedirle cuentas por la conducta que para con él tiene, a pesar de que ya declaró que querellarse ante Dios es una osadía fuera de serie, ya que de mil cargos no podría responder a uno ².

Los tres amigos no han hecho sino basar sus argumentaciones en falacias, sin llegar al fondo del problema; son como médicos que pretenden aplicar remedios, pero que resultan inútiles e ineficaces (v.4). Lo mejor que podían hacer ante su caso es callar; al menos esto sería un signo de sabiduría, pues reconocerían que se hallan ante un problema que no se puede resolver con los tópicos de la tradición sobre la remuneración en esta vida. Supuesta la ignorancia sobre el problema de su vida, les invita a que oigan su querella, expuesta con toda valentía ante Dios.

Dios no necesita de defensas falsas (7-12).

⁷ ¿Queréis, para justificar a Dios, usar de falsedad, defenderle con mentiras? ⁸ ¿Queréis mostraros como parciales suyos, ser los abogados de su causa? ⁹ Sería bueno que Ellos sondease. ¿Queréis poder engañarle como se engaña a un hombre? ¹⁰ El ciertamente os reprendería con severidad, si secretamente pretendéis aparecer como parciales suyos. ¹¹ Su majestad, ¿no os aterrará, no os llenará de espanto? ¹² Vuestros apotegmas son verdades de polvo, vuestras réplicas son respuestas de barro.

Con toda crudeza les echa en cara que sus argumentaciones son sofisticas, y, por tanto, inadecuadas para defender la conducta de Dios para con los hombres (v.7); por otra parte, resulta ridículo que ellos quieran mostrarse parciales para ayudar al Omnipotente (v.8). Además, al emplear argumentaciones falaces corren el peligro de ser sondeados por el que es veraz por esencia, y entonces quedarán en evidencia por sus frágiles posiciones mentales. A Dios no se le puede engañar (v.9); su santidad y veracidad terminarían por acarrearles una severa reprensión por haber querido justificar su providencia con fundamentos falsos (v.10). Que piensen lo que significa abordar la majestad del Omnipotente (v.11). A la hora de la verdad ante el juicio de Dios, sus afirmaciones solemnes y apotegmas resultarán pulverizadas y menos consistentes que el barro.

Apelación solemne a Dios (13-19).

¹³ Callad y dejadme que hable yo, y venga sobre mí lo que viniere! ¹⁴ ¡Yo tomo mi carne en mis dientes y coloco mi vida en las palmas de mis manos! ^{3 15} Aunque El me matara, no me dolería, con tal de defender ante El mi conducta⁴, ¹⁶Y esto me servirá de salvación, pues el impío no se atrevería a comparecer en su presencia⁵. ¹⁷ ¡Oíd atentamente mis palabras, prestad oído a mi razonamiento! ¹⁸ He aquí que he preparado mi proceso, consciente de que he de tener razón. ¹⁹ ¿Quién pretende litigar conmigo? Porque sí, resignado, callara, moriría.

Con toda audacia, Job va a presentar crudamente su problema ante el tribunal divino, consciente de su responsabilidad, que asume con arrogancia; pero sabe que Dios no desecha la justicia, y él se considera justo; y esto es ya una prenda de absolución ante el tribunal divino.

Midiendo su resolución, invita a callar a los amigos, aceptando lo que Dios quiera enviarle (v.13). Sabe que se expone a un peligro: tomo mi carne en mis dientes...; la expresión, que aparece en otros lugares bíblicos, tiene el sentido de exponer la vida al peligro ⁶. El símil parece tomado de la fiera que lleva su presa en la boca sin soltarla, aun exponiéndose a todos los peligros de sus perseguidores⁷. Job, aunque se expone al peligro de ser muerto al enfrentarse con la majestad divina, sin embargo, su conciencia de inocente le da fuerzas para defenderse ante su faz (v.15). En tealidad, comparecer ante Dios en este estado de ánimo es una garantía de salvación, ya que el impío, con sus remordimientos de conciencia, no osaría presentarse a un juicio abierto ante Dios (v.16). En estilo profético, Job pide atención para lo que va a decir, pues va a comenzar su defensa, que tiene cuidadosamente preparada para el proceso que se va a entablar; y la fuerza de su argumentación está precisamente en la conciencia de no ser culpable; y, por tanto, está seguro de que el Dios justo le ha de dar la razón (v.18). En este estado de ánimo desafía al que pretenda litigar con él. Siente ansias de mostrar su inocencia oficialmente en un proceso; en caso contrario, no siente ilusión por seguir viviendo (v.19).

¿Cuáles son las razones de Dios para castigar a Job? (20-28).

²⁰ Sólo dos cosas no hagas conmigo, y entonces no me esconderé de tu presencia. ²¹ Aleja de mí tu mano y no me espante tu terror. ²² Después convoca (al debate), y yo responderé, o hablaré yo y tú me replicarás. ²³ ¿Cuántos son mis delitos y pecados? Dame a conocer mi transgresión y mi ofensa. ²⁴ ¿Por qué esconderme tu rostro y tenerme por enemigo tuyo? ²⁵ ¿A una hoja que arrebatara el viento infundes terror y a una paja seca persigues, ²⁶ dictando contra mí sentencias de amargura e imputándome las faltas de mi mocedad? ²⁷ Pones en el cepo mis pies, acechas todos mis pasos, señalas las huellas de mis pies. ²⁸ Me deshago como leño carcomido, como vestido que roe la polilla ⁸.

Para presentar su querrela pide dos cosas: que no le aterre la presencia divina ni le castigue antes de oírle; es una garantía mínima para exponer con libertad las pruebas de su inocencia. Garantizada su libertad de expresión y su seguridad personal, Job está dispuesto a acudir al debate y a responder a lo que se le pregunte, o, en caso contrario, a preguntar él para que Dios responda. La disyuntiva es atrevida, y responde bien al desparpajo con que Job se despacha en todas sus afirmaciones.

Con toda franqueza pide a Dios que le presente los cargos que contra él tiene: ¿cuantos

son mis delitos?. (v.25). Se siente tan seguro de su inocencia, que pide se le diga en qué consiste su transgresión (v.23). ¿Por qué está irritado contra él y esconde su rostro? ⁹ ¿Qué le ha hecho para que le trate como un enemigo? Y si ha cometido alguna falta, ¿hay proporción entre ella y los sufrimientos que le ha impuesto? En realidad, es extraño que se meta tan a fondo **con una cosa tan frágil e insignificante como el ser humano**. Job, ante su presencia, es como una tenue hoja arrebatada por el viento, y parece indigno de Dios el perseguirle despiadadamente (v.25).

Por otra parte, la requisitoria de Dios contra Job está fuera de lugar, ya que parece pedirle cuenta de culpas antiguas de su juventud (v.26), que son propias de todo ser humano y frágil¹⁰.

Dios tiene a Job como a un prisionero con sus pies en el cepo; y si le deja algún tiempo libre, le acecha y señala inquisitorialmente las huellas de sus pies (v.27).

El v.28 parece fuera de lugar, y encuentra su lugar más propio después de 14:2, donde se habla de la debilidad humana. El ser humano es una cosa sin consistencia que se deshace como leño carcomido o como vestido roído por la polilla. El símil tiene especial aplicación al cuerpo de Job, que por momentos se descompone bajo los efectos de una enfermedad purulenta.

¹ Lit. "sois unos médicos vacuos todos vosotros." — ² Cf. Job 9:3. — ³ El TM dice: "¿Por qué voy a tomar mi carne entre mis dientes y exponer mi alma en mis palmas?" Nuestra versión sigue a los LXX, y es aceptada por la Bib. de Jér., Dhorme, Robín, Steinmann. — ⁴ Así siguiendo una corrección propuesta por Dhorme, La Bib. de Jér.: "El puede matarme; yo no tengo otra esperanza que justificar delante de El mi conducta." — ⁵ Bib. de Jér.: "Esta audacia anuncia mi liberación, pues un impio..." — ⁶ Cf. Sam 19:5; 28:21; Sal 119:109. — ⁷ En egipcio la expresión tiene el mismo sentido. Véase Q. Holscher, Pas Buch Hiob (Tubinga 1952) p.57. — ⁸ Lit. el TM: "él como cosa podrida..." Dhorme cree que este estico debe ponerse después de 14:2, donde encuentra excelente contexto. — ⁹ La expresión esconder Dios su rostro de *aiçunq* significa que le retira su protección; cf- Is 54:8; Sal 28:9. — ¹⁰ Cf. Sal 25:7.

14. La miseria de la Vida Humana.

Siguiendo la consideración de la fragilidad humana, Job destaca el carácter efímero de la vida del hombre, **su propensión al mal y su fin sin esperanza**. En sus ansias de pervivencia desea ir al Seol hasta que pase el furor desencadenado de Dios. Pero su destino es desaparecer para siempre. Generalizando su caso, Job traslada su perspectiva a la del hombre en general; la suerte del ser humano es peor que la del árbol, pues éste, una vez cortado, reverdece, mientras **que el ser humano no vuelve a recuperar la vida**.

La brevedad de la vida humana (1-6).

¹ El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes, ² brota como una flor y se marchita, huye como sombra sin pararse. ³ ¿Y sobre un tal abres tus ojos y le citas a juicio contigo? ⁴ ¿Quién podrá sacar pureza de lo impuro? Nadie” ⁵ Si sus días están determinados, si es conocido de ti el número de sus meses, si fijaste su límite, que no ha de traspasar, ⁶ aparta de él tu mirada y déjale hasta que como mercenario cumpla su jornada.

La vida del hombre es efímera y llena de miserias. Nacido de un ser frágil, la mujer ², tiene contados los días de su existencia, y éstos están amasados en lágrimas e inquietudes (v.1). Su vida es tan inconsistente como una flor que brota tímidamente y con los primeros rayos solares se marchita y agosta; todo en él es cambio como la sombra pasajera. No pueden emplearse símiles más apropiados para reflejar el carácter efímero de la vida humana.

Supuesta esta fragilidad, resulta extraño que el Omnipotente, que permanece por siempre, **ponga los ojos sobre él, citándolo a juicio** (v.3). Por otra parte, el hombre, nacido de mujer, lle-

va ya una mácula de impureza, no sólo física, sino moral, por proceder de un ser que también lleva el sello de lo impuro. Los teólogos antiguos han visto en este versículo una alusión al pecado original, I pero nada en el contexto avala esta interpretación. En la literatura bíblica del A.T. es corriente la idea de que el hombre es propenso al mal y que recibe una naturaleza contaminada en cuanto que está inclinada desde el nacimiento al pecado³; pero no se relaciona esto con el relato del pecado original⁴. La doctrina de la transmisión del pecado original encuentra su base primera en la argumentación de San Pablo en la Epístola a los Romanos⁵.

Habida cuenta de la vida efímera del hombre, parece que Dios debiera dejarlo en paz para que como mercenario cumpliera su jornada, sin hacerle sufrir más de lo que implica ya su vida agitada y en constante tensión espiritual (v.6).

La suerte del hombre, peor que la del árbol (7-12).

⁷ Porque para el árbol hay esperanza: cortado, puede retoñar, sin que cesen sus renuevos; ⁸ aunque haya envejecido su raíz en la tierra y haya muerto en el suelo su tronco, ⁹ al olor del agua rebrota y echa follaje como planta nueva. ¹⁰ Pero el hombre, en muriendo, queda inerte, y expirando, ¿dónde está? ¹¹ Se agotarán las aguas en el mar, secaráse un río y se consumirá; ¹² pero el hombre, una vez que se acuesta, no se levantará jamás. Hasta la consumación de los cielos no se despertará, no surgirá de su sueño.

El árbol cortado vuelve a retoñar y sus renuevos surgen con nuevo vigor. En cambio, el hombre, una vez muerto, desaparece, sin volver a surgir sobre la tierra. Se secarán los ríos, desaparecerán las aguas del mar, se consumirán los cielos, pero el hombre no vuelve a aparecer, sino que seguirá en su sueño eterno. En estos versículos se echa de ver cómo en el libro de Job no hay perspectiva de supervivencia dichosa en ultratumba. La vida en el seol no merecía el nombre de tal, porque los difuntos llevan allí una existencia sin vigor ni consistencia, entregados a una especie de sopor de “sombras.” Sólo en el libro de la Sabiduría se encontrará la idea de la vida en Dios en un sentido más perfecto que la actual sobre la tierra⁶.

Deseos de ocultarse en el seol mientras duren sus sufrimientos (13-17).

¹³ ¡Quién me diera que me escondieses en el “seol” y allí me ocultaras hasta que se aplacara tu ira, fijando un término para volver a acordarte de mí! ¹⁴ Si, muerto, el hombre reviviera, esperaría que pasara el tiempo de mi milicia hasta que llegara la hora del relevo. ¹⁵ Llamaríasme entonces, y yo te respondería, y te mostrarías propicio a la obra de tus manos. ¹⁶ Y, en vez de contar, como ahora, mis pasos, no espiarías más mis pecados. ¹⁷ Sellarías como en un saco mi transgresión y borrarías mi iniquidad.

En su deseo de supervivencia, Job ansia ser escondido temporalmente en la región de los muertos mientras se aplaca su ira. No quiere vivir en enemistad con su Dios, pues resulta insoportable su terrible cólera; sería feliz si pudiera temporalmente sustraerse a ella, aunque tuviera que vivir en la región tenebrosa de las sombras. Pero eso sólo en el supuesto de que fijara Dios un término para que de nuevo se acordara de él. Tiene ansias de vivir, pero reconciliado con Dios y disfrutando de los beneficios que otorga su amistad, como en otro tiempo de su próspera vida.

La esperanza de volver a la vida alegraría su existencia en el seol, y tomaría este lapso de tiempo en la región tenebrosa como el de su milicia, duro, pero que al fin se termina a la hora del

relevo (v.14), que sería la hora de la reconciliación con Dios, El Creador volvería a recuperar su criatura y mostrarse propicio a la obra de sus manos, y entonces, en lugar de andar espiando sus pasos para castigarle, como hace ahora, se mostraría benevolente, cancelando sus transgresiones y sellando sus pecados para que no apareciesen a su vista, como cuenta ya pasada y saldada.

Pero no hay esperanza de salir del “Seol” (18-22).

¹⁸ Pero ¡ay! que el monte se desmorona, y se remueve de su lugar la roca, ¹⁹ y el agua corroe las piedras, y se lleva la inundación los terrones, y por modo semejante destruyes la esperanza del hombre. ²⁰ Tú le asaltas, y se va para siempre; cambia su rostro, y lo despachas. ²¹ Tengan honores sus hijos, él no lo sabe; sean despreciados, él no lo advierte; ²² sólo él siente los dolores de su carne, sólo sobre sí llora su alma.

La esperanza, antes expresada, de volver a la vida después de la muerte, es una vana ilusión, pues la vida del hombre se desgasta paulatinamente como el monte que se desmorona. Los elementos materiales más duros y estables, como los montes y las rocas, se desgastan; hasta las piedras son corroídas lentamente por la acción persistente del agua que cae. Del mismo modo, la esperanza de vivir en el hombre se va evaporando a medida que pasan los días (v.19). Por fin llega el momento en que **el ser humano recibe el asalto de Dios**, que le arrebatara el aliento vital, y se va para siempre; se convierte en cadáver (cambia su rostro) y desaparece de la escena de este mundo para entrar en la región tenebrosa del seol. Y todo porque Dios lo ha determinado así. Después el olvido oculta su recuerdo; el difunto no sabe nada de lo que pasa sobre la tierra, ni a sus mismos hijos (v.21). En la región de los muertos, el difunto piensa sólo en su triste suerte (v.22).

Con estas palabras se cierra el primer ciclo de discursos de Job y sus amigos. Elifaz invita a Job a volver a Dios en nombre de una revelación especial que ha recibido; Bildad supone que los hijos de Job han pecado, e invita a reflexionar sobre la experiencia de las generaciones pasadas; por fin, Sofar canta la grandeza de Dios y muestra que sólo el arrepentimiento de los pecados puede hacerle recuperar la felicidad pasada, y aun sobrepasarla. Job responde a estas argumentaciones, que son puras falacias y que, lejos de reconfortarle, no han hecho más que abrirle más la herida. En vista de que no le dan luces sobre su tragedia, él mismo **va a tratar de esla-recerla ante el tribunal divino.**

¹ Así Dhorme y Bib. de Jér. TM: “que descanse*.” — ² Cf. Lev 15.195; 12:28. — ³ Cf. Is 48:8: “Tu nombre es prevaricador desde el seno”; Sal 58:4: “los pecadores son perversos desde el seno.” — ⁴ Cf. Gen 3:1s. Sobre el pecado original en estos textos véase A.-M. Dudarle, *Le peché originel dans V Ecriture* (París 1958) p.22s. Véanse, además, W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament III* (1935) p.81-118; Procksch, *Theologie des Alten Testament* (1950) p.640. — ⁵ Cf. Rom 5:12-21. — ⁶ Cf. Sab 3:1s.

Segundo Ciclo de Discusiones (c.15-21).

15. Segundo Discurso de Elifaz.

Con este capítulo se abre un nuevo ciclo de discusiones, que se cerrará en el c.21. Las argumentaciones vuelven a repetirse, sin que se abran nuevas perspectivas: Job es pecador y debe reconocer sus faltas antes de esperar la rehabilitación. Los pecadores reciben su castigo en este mundo. Es la tesis tradicional, que ya hemos visto en los capítulos anteriores.

Elifaz ataca violentamente a Job por sus declaraciones insolentes, rayanas en la impiedad. En realidad no sabe nada, pues desprecia la sabiduría y experiencia de las generaciones pasadas.

El ser humano es por naturaleza pecador, y Job no va a ser una excepción. Por otra parte, los impíos son severamente castigados, y al fin tienen una muerte desastrosa, siendo pasto de las aves de rapiña. Sus hijos serán estériles, y su casa pasto del fuego.

Reproches al pretencioso Job (1-6).

¹ Entonces replicó Elifaz de Teman, diciendo: ² ¿Es de sabios responder con vanos razonamientos y llenar su vientre de viento solano, ³ arguyendo con palabras vanas y con razones inconsistentes? ⁴ Pero es más: tú destruyes la piedad y socavas la meditación ante Dios. ⁵ Pues tu falta inspira a tu boca, y adoptas el lenguaje de los astutos. ⁶ Es tu boca, no soy yo, quien te condena; son tus labios los que atestiguan contra ti.

Elifaz representa, dentro de los interlocutores, la moderación, pues procede de la patria y capital de la sabiduría, Teman. Sus afirmaciones son siempre graves. Con toda delicadeza había insinuado a Job que hiciera examen de conciencia sobre su vida para reconocer sus faltas y volverse a Dios; pero el infortunado varón de Hus reacciona con violencia y se niega a admitir culpabilidad en su conducta, y, en consecuencia, considera su situación actual como totalmente injusta. Por eso ahora las palabras de Elifaz son más duras y punzantes, no exentas de sangrante ironía. Los razonamientos de Job son vanos y son nocivos como el viento solano, que todo lo agosta (v.2). El hombre debe tener dentro ideas serias. Las razones hasta ahora expuestas son inconsistentes (v.3).

Pero Job ha hecho afirmaciones tajantes que comprometen **la piedad para con Dios, ya que pone en duda la justicia de su providencia**. Esto es socavar los cimientos de la meditación religiosa sobre Dios (v.4). Las declaraciones de Job son falaces, pues trata de querer salvar su responsabilidad negando su culpabilidad; y para ello adopta un lenguaje de astutos, que no está en consonancia con las exigencias de la justicia. Por su propia boca se condena, según él mismo había declarado: “si soy justo, mi boca me condena.”¹

El hombre es por naturaleza pecador (7-16).

⁷ ¿Eres tú por ventura el primer nacido? ¿Has sido concebido antes que las colinas?
⁸ ¿Has oído las confidencias de Dios, y acaparas para ti la sabiduría? ⁹ ¿Qué sabes tú que nosotros no sepamos? ¿Qué entiendes tú que no entendamos nosotros? ¹⁰ También hay entre nosotros ancianos encanecidos de más edad aún que tu padre. ⁿ ¿Tienes en poco los consuelos de Dios y las blandas palabras que te dirigimos? ¹² ¿Cómo te arrastra tu corazón y por qué centellean tus ojos? ¹³ Pues vuelvese contra Dios, y salen de tu boca injurias contra EL ¹⁴ ¿Qué es el hombre para creerse puro, para decirse justo el nacido de mujer? ¹⁵ Si ni en sus santos se confía ni los cielos son bastante puros a sus ojos, ¹⁶ ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre, que se bebe como agua la impiedad!

Las afirmaciones de Job resultan pretenciosas y arrogantes, como si estuviera él por encima de todas las especulaciones sapienciales de la antigüedad. Sus argumentaciones están en contra del común sentir de las generaciones pasadas, y, por tanto, es un engreído al querer resolver el problema del sufrimiento por nuevos caminos, diversos de los comúnmente aceptados, ¿Es que se halla por encima de los demás mortales, participando de las confidencias de la inasequible sabiduría divina? **Sólo Dios posee la sabiduría en su plenitud**². Si Job es hombre como los demás,

no tiene unos conocimientos especiales que sus amigos no tengan (v.9). Ha invocado la sabiduría de los antiguos para confirmar sus puntos de vista ³, pero también sus amigos han tratado con ancianos encanecidos de más edad que su padre; y, por tanto, tradición por tradición, tanto vale la de ellos como la de Job, o más. Por otra parte, es un desagradecido, pues ha despreciado los consuelos de Dios — las revelaciones nocturnas de que hablaba Elifaz⁴ — y las blandas palabras que le habían dirigido al principio. Job las desprecia con toda insolencia⁵.

En los ojos se nota una animosidad que refleja los pensamientos de su corazón, y de su boca salen dicterios blasfemos contra Dios (v.15). Esto es intolerable, pues no quiere reconocer su culpabilidad. En realidad, no hay ningún hombre inocente ante Dios. Los v.14-15 reproducen las palabras de Elifaz pronunciadas en el primer discurso ⁶. El hombre, por naturaleza, es pecador ⁷, pues nace ya de una mujer pecadora; no tiene nada de particular, pues, que Dios castigue sus faltas, ya que hasta en sus santos — los ángeles — no se confía, ni los cielos con su firmamento azul purísimo **son dignos de la santidad de Dios** (v.15). Mucho menos lo será el hombre, que por debilidad y costumbre prevarica y bebe como agua la impiedad. El símil es vigoroso, y refleja bien la naturaleza humana pecadora, que se deja llevar siempre por lo más difícil; y **lo más fácil es apartarse de Dios**. Aunque no se aluda en estas argumentaciones al hecho del pecado original, no obstante, se da por supuesto que la naturaleza del ser humano está radicalmente inficionada y es propensa al mal⁸.

Los impíos son inexorablemente castigados en esta vida (17-35).

¹⁷ Voy a explicarte, escúchame, y voy a contarte lo que vi, ¹⁸ lo que enseñaron los sabios, lo que no ocultaron (recibido) de sus padres, ¹⁹ aquellos a quienes sólo fue dada la tierra, sin que pasara el extranjero por medio de ellos. ²⁰ Todos los días sufre tormento el perverso, y están contados los años reservados al tirano. ²¹ Suenan a sus oídos gritos de espanto, en tiempo de paz se ve asaltado por el devastador. ²² No confía escapar de las tinieblas, y (se considera) destinado a la espada. ²³ Es dado en pasto a los buitres⁹, sabe que su ruina es inminente¹⁰. ²⁴ El día tenebroso le aterra, la ansiedad y la angustia le acometen como rey pronto al asalto, ²⁵ porque extendió su mano contra Dios, y se hizo fuerte contra el Omnipotente, ²⁶ y corrió contra El con erguida cerviz, protegido por sus espesos escudos. ²⁷ Porque tenía su rostro * abotagado de gordura, y de grosura sus lomos; ²⁸ y habitaba ciudades derribadas, casas deshabitadas, destinadas al montón de ruinas. ²⁹ No se enriquecerá ni se mantendrá su opulencia, ni su sombra se extenderá sobre la tierra¹¹. ³⁰ No escapará a las tinieblas; sus renuevos los desecará la llama, y su flor será arrebatada por el viento¹². ³¹ No se fíe de su tallo elevado, pues sabemos que es vanidad¹³; ³² antes de tiempo se marchitarán sus sarmientos, y su ramaje no reverdecerá. ³³ Dejará caer, como la viña, su agraz, y, como el olivo, dejará caer sus flores. ³⁴ Pues la casta de los impíos es estéril, y el fuego devora las tiendas del soborno. ³⁵ Concibe maldad y engendra desventura, y nutre en su seno el desengaño.

Haciéndose eco del sentir de la tradición, Elifaz va a demostrar que el impío recibe su merecido en esta vida por sus transgresiones. Aunque tiene su propia experiencia sobre el particular, quiere reforzar sus afirmaciones presentándolas a la luz de la sabiduría tradicional. Los sabios recibieron su ciencia de sus padres, y ellos representan una edad de oro dentro de la historia de Israel, pues se remontan a los tiempos en que eran dueños de su tierra en Canaán, sin que entrara y pasara por medio de ellos el *extranjero* (v.19). Después del exilio, la tierra santa fue contaminada

por la presencia de los extranjeros, y por ello la “sabiduría” del pueblo de Dios se mixtificó; pero hubo tiempos anteriores, más gloriosos, en los que imperaba la ley de Dios en su pureza. Y de esa época arrancan las observaciones que va a formular. Esta introducción enfática es una invitación a Job para que entre en razón y acate la voz de la más antigua tradición.

El *perverso* lleva una vida de angustia continua, y el tirano tiene sus días contados (v.20). El reproche de la conciencia es un aguijón que le espolea constantemente, y el temor de los males futuros le da espanto (v.21); particularmente se halla expuesto a la incursión del bandido devastador. Su vida se desarrolla triste y tenebrosa lejos de la luminosidad que proporciona la tranquilidad de conciencia y la felicidad (v.22). Vive en constante sobresalto, pues sabe que está destinado a la espada. Prevé su fin desastroso, y se considera ya entregado como pasto a las aves de rapiña (v.23). Vive en continua ansiedad, como el rey que tiene que lanzarse al asalto en el campo de batalla. Negros presagios oscurecen su mente (v.24).

Toda esta situación de inquietud y de angustia tiene por origen su conducta fuera de la ley divina: extendió su mano contra Dios, despreciando sus leyes, manteniendo una actitud de desafío contra el Omnipotente (v.25); en su ceguera, se ha aprestado a atacar a Dios, creyéndose seguro en sus espesos escudos, es decir, en sus éxitos momentáneos. La prosperidad actual ciega sus ojos, creyendo que puede impunemente prescindir de la Providencia; pero todo esto es un castigo y efecto de su vida desordenada. Preocupado sólo de darse buena vida, se ha embrutecido y tiene un rostro abotagado y un cuerpo bestializado (v.27)¹⁴. Sembrando la devastación y la ruina, el tirano vive en ciudades derribadas, imperando sobre la miseria y el caos (v.28).

Pero su éxito será momentáneo, pues, llegada la hora del castigo, no escapará a las tinieblas de la muerte, y sus retoños no reverdecen, y aunque tengan un tallo elevado y vigoroso, **su base es vanidad**, y se marchitará antes de tiempo, como la vid que deja caer los racimos en agraz, y como el olivo que deja caer sus flores sin dar fruto.

Dios castiga al impío negando fecundidad a su descendencia y haciendo que pierdan sus mal adquiridas riquezas — a base de soborno —, pues, en definitiva, el que concibe maldad, engendra desventura; aunque de momento parece prosperar, sin embargo, se engaña a sí mismo: nutre en su seno el desengaño (v.35). Es la conclusión general que se deduce de la experiencia de la vida, tal como la formulan los mejores representantes de la “sabiduría” tradicional.

1 Job 9:20. — 2 Cf. Prov 8:22-31. — 3 Cf. Job 12:125. — 4 Cf. Job 4:12s. — 5 Cf. Job 16:2b; 21:34. — 6 Job 4:17-19. — 7 Job 7:17; 13:26. Véase coment. — 8 Gen 6:5. — 9 Así siguiendo a los LXX. Aceptada por Dhorme y Bib. de Jér. — 10 Corrección según los LXX. — 11 Así según los LXX. — 12 Corrección siguiendo a los LXX. — 13 Corrección seguida por Dhorme y Bib. de Jér. — 14 Cf. Jer 5:28; Sal 64:7.

16. Respuesta de Job a Elifaz.

El desventurado varón de Hus siente su corazón lacerado al ver la incomprensión de sus amigos. Si ellos estuvieran en su situación, también él pudiera hilvanar fáciles discursos, dando consejos al paciente. Pero su situación es trágica, ya que se siente abandonado no sólo de sus amigos, sino del mismo Dios, que le envuelve con su furor; pero, con todo, sabe que tiene un Abogado en el cielo y que, al fin, se le hará justicia. Su espíritu se debate entre la desesperación al verse a las puertas del sepulcro y la esperanza lejana de ser rehabilitado por el que es la Justicia misma.

Los vanos discursos de los tres amigos (1-5).

¹ Respondió Job, diciendo: ² ¡He oído ya muchos discursos semejantes! ¡Funestos

consoladores sois todos vosotros! ³ ¿Tendrán término los vanos discursos, o qué es lo que a responder así te incita? ⁴ También podría yo hablar con vosotros, si vosotros estuvierais en mi lugar. Podría hilvanar palabras a costa vuestra y mover mi cabeza sobre vosotros. ⁵ Os alentaría con mi boca y daría rienda suelta a mis labios.

En realidad, para Job sus amigos no han hecho sino enunciar tópicos e ideas vanas, sin consistencia racional alguna. Sus consuelos son tan fuera de lugar, que, lejos de aminorar su dolor, lo aumentan. Parece que sienten necesidad mórbida de decir despropósitos; y resultaría fácil componer discursos tan falaces y huecos si ellos estuvieran en su triste situación, y aun mover la cabeza sobre ellos en señal de compasión (v.4). Es fácil alentar con palabras cuando se goza de buena salud, pero no tanto soportar la adversidad en su total crudeza.

Situación desesperada de Job (6-14).

⁶ Si hablo, no se calma mi dolor; si callo, ¿qué se va a apartar de mí! ⁷ Ciertamente ahora la malquerencia me ha extenuado, toda su banda se apodera de mí *. ⁸ Se levanta contra mí como testigo de cargo y depone contra mí con calumnias ². ⁹ Su furor desgarrar y me persigue, rechinando contra mí sus dientes. Mi adversario aguza sus ojos contra mí. **10** Abren su boca contra mí, abofetean con afrenta mis mejillas, todos a una se apretujan contra mí. ⁿ Dios me entrega a los impíos, me arroja en manos de los perversos. ¹² Estaba yo tranquilo, y El me sacudió, me tomo por el cuello y me estrelló. Púsome por blanco suyo. ¹³ Cércanme sus proyectiles, me traspasa mis riñones sin piedad, derrama por tierra mi hiél. ¹⁴ Abre en mí brecha sobre brecha y corre contra mí como un guerrero.

Job se presenta como un acusado contra el que es lícito desahogar todas las calumnias y malquerencias. Sumido en aflicción extrema, no sabe si debe hablar, ya que esto no alivia su dolor, y, si calla, se consume interiormente en la meditación. Con toda franqueza declara su triste situación, y presenta a sus enemigos como una banda de forajidos enfrentados en juicio contra él, sin darle respiro y acumulando acusaciones y calumnias, sin que pueda defenderse (v.8). Son como una fiera que se lanza sobre la presa, desgarrándola y rechinando con sus dientes, lanzándole miradas desafiantes (v.9). Todos los acusadores se permiten atacarle impunemente y aun abofetearle sin compasión (v.10) ³.

Y Dios permite esta burla, entregándolo en sus manos (v.11). Guando más tranquilo estaba, gozando de su fortuna y paz familiar, Dios le sacudió, y, en lucha personal cuerpo a cuerpo, le cogió por el cuello y le estrelló, convirtiéndolo en blanco de sus saetas mortíferas. Como un implacable guerrero, abre brecha en su ciudadela — familia, fortuna y salud corporal — y se abalanza contra él.

Declaración solemne de inocencia (15-22).

¹⁵ He cosido un saco sobre mi piel, he revuelto mi frente en la ceniza; ¹⁶ está mi rostro enrojecido por el llanto, y sobre mis párpados hay un velo sombrío, ¹⁷ aunque no hubo violencia en mis manos y fue pura mi oración. ¹⁸ No cubras, ¡oh tierra! mi sangre, y no haya lugar para mi clamor. ¹⁹ Ahora, pues, en los cielos está mi testigo, y allá arriba está mi fiador. ²⁰ Mi clamor ha llegado hasta Dios⁴, las lágrimas de mis ojos corren ante El. ²¹ ¡Oh si hubiera arbitro entre Dios y el hombre, como lo hay entre el hombre y su prójimo! ²² Pues están contados los años que me restan, y es sin

vuelta el camino por do voy.

A pesar de la situación deplorable en que se halla, tiene conciencia de ser inocente ante Dios, aunque no lo reconozcan los hombres. Consciente de haber sido tocado por el dedo justiciero de Dios, se ha vestido de atuendo de duelo, arrojándose en el suelo para revolcarse en la ceniza en señal de depresión moral y humillación ante Dios⁵. Sumergido en el más profundo dolor, sus ojos están enrojecidos por el llanto, y sus párpados están cubiertos por espeso velo de tristeza y amargor. Sin embargo, a su entender, esta situación no está justificada, porque su conducta fue irreprochable, ya que nunca empleó la violencia y la opresión, y, por otra parte, su oración ha sido pura y sincera (v.17).

En un arranque de inocencia, pide a la tierra que al morir no cubra su sangre, para que ésta clame al cielo como la de Abel, pidiendo justicia y rehabilitación de su nombre ante la sociedad⁶. En Is 26:21 se dice de los muertos que han de resucitar para incorporarse a la teocracia mesiánica: La tierra hará aparecer la sangre que ha bebido, no encubrirá mas sus muertos. Job quiere que su grito de inocencia resuene en todo lugar, aun en lo más recóndito.

Abrumado por el dolor, en un desahogo genial, declara que el único que puede hacer valer sus derechos de inocente es el testigo que está en los cielos. Del Dios verdugo pasa aquí Job al Dios justo. Estas paradojas psicológicas se repiten a menudo en el drama de Job. Es el misterio del dolor y la certeza de que Dios es justo y providente; por tanto, aunque momentáneamente parece abandonar al justo, sin embargo, a la postre le ha de hacer justicia. Job, consciente de la justicia divina, espera, contra toda actual apariencia, que al fin se le reconozca como inocente, pues en lo alto está su fiador, que ha de salir por sus derechos, como en efecto ocurrirá al final del drama del libro: Dios rehabilitará a Job, amonestará a sus importunos amigos y declarará que los caminos de la Providencia son misteriosos e inasequibles al hombre.

Job siente cierta satisfacción íntima — en medio de la incompreensión general — al ver que su clamor ha llegado a Dios (v.20). Inesperadamente ha sentido cierta íntima seguridad de que al fin se le hará justicia. En 19:25 volverá a repetir esta luminosa confianza en la recuperación de la amistad divina. Como en Seol, vuelve a expresar el deseo de que hubiera un arbitro para dirimir el litigio entre Dios y él mismo. Sería el mejor modo de hacer brillar al punto su inocencia, ya que Dios está lejano, y en sus misteriosos designios puede aún retrasar su intervención en su favor. Sabe que le quedan pocos años, y le urge la pronta rehabilitación antes de emprender -el viaje sin retorno a la región de los muertos (v.22).

¹ Texto oscuro. Siguiendo una corrección propuesta por Dhorme y seguida por la Bib. de Jér., creemos que el sujeto de los verbos es la personificación de la maldad o del adversario en un juicio. Algunos autores, sin embargo, prefieren poner como sujeto de estos verbos ^a Dios, que aparece por primera vez en el v.u. — ² Así la Bib. de Jér. — ³ Cf. Sal 22:14. — ⁴ Así siguiendo a los LXX. El TM: "mis amigos son mofadores." — ⁵ Véase coment. a 1:20. — ⁶ Cf. Gen 4:10-11.

17. La Proximidad de la Muerte.

Seguendo la idea de que su vida se acaba, Job vuelve a resaltar sus dolores en medio de la incompreensión de sus amigos. Es el ludibrio de las gentes; la vida se desvaneció, y sólo queda el sepulcro como próxima morada, donde serán los gusanos su madre y sus hermanos.

La incompreensión de los amigos (1-6).

¹ **Mi espíritu se extingue, mis días se acaban, sólo me queda el sepulcro.** ² **¿No soy ob-**

jeto de mofa, y mis ojos no pasan entre amarguras la noche? ³Depositada, pues, mi fianza junto a ti, ¿quién entonces habría de tocar mi mano? ⁴Has cerrado su mente al conocimiento¹, pero no dejarás que prevalezcan. ⁵¡Invita uno a sus amigos a la presa, mientras desfallecen los ojos de sus hijos! ⁶Me ha hecho la fábula de los gigantes, soy como aquel a quien se le escupe en la cara.

Urge la venida de su Defensor, pues su vida se consume por momentos, y apenas queda ya esperar, pues sólo le queda — si no interviene Dios milagrosamente — el sepulcro. Entre sus amigos **no encuentra apoyo moral**, ya que más bien es objeto de desprecio y de mofa; por esto, en las noches largas se consume en la triste meditación y en la amargura (v.2). Nadie quiere garantizar la rectitud de vida de Job; en consecuencia, su única fianza es su propia vida doliente y extenuada; pero, con todo, **suplica a Dios que la tome como fianza de su rectitud para que actúe en su favor**. No hay nadie que quiera tocar su mano, ofreciéndole apoyo y garantía. Entre los hebreos, el acto de tocar la mano de alguno equivalía a salir garante de éste ante la sociedad ². Job no encuentra a nadie que responda por él, y por eso presenta a Dios como fianza sus dolores y miserias, esperando moverle a compasión.

En realidad, sus amigos hablan así porque no entienden el sentido profundo de sus sufrimientos; se han limitado a aplicar a su caso sus teóricas concepciones. Dios, pues, les ha negado la sabiduría, cerrándoles la mente al conocimiento (v.4). En este actuar desprovisto de toda inteligencia se parecen a los que invitan a sus amigos a la presa o banquete, mientras que a los hijos se les deja desfallecer de hambre (v.5). La prodigalidad con los primeros contrasta con la mezquindad para con los que tienen particular obligación. Los amigos de Job, antes de dar consejo a los demás, deben primero curarse a sí mismos y ver si sus teorías sobre la correspondencia entre el sufrimiento y el pecado son verdaderas.

Job se encuentra, pues, no sólo abandonado de los suyos, sino que es objeto de befa, convirtiéndose en la fábula o caso proverbial entre todos los de su tierra. Es el castigado por Dios, y, en consecuencia, aquel a quien se le puede impunemente despreciar, escupiéndole en la cara (v.6).

La tristeza invade el espíritu de Job (7-12).

⁷ **Mis ojos se consumen de tristeza, y mis miembros se desvanecen como la sombra ³.**
⁸ **Y pásmanse de ello los rectos, y los inocentes se indignan contra el perverso; ⁹ pero el justo persevera en su camino, y el que tiene las manos limpias redobla su energía.**
¹⁰ **Mas vosotros todos volved y llegaos, que no hallaré un sabio entre vosotros.**
¹¹ **Pasaron mis días, se desvanecieron mis proyectos, los deseos de mi corazón. ¹² La noche me la convierten en día, y de las tinieblas (prometen) próxima luz ⁴.**

Los sufrimientos agotan la resistencia física del infortunado varón de Hus, y sus ojos empiezan a cerrarse, como si estuviera ya en avanzada vejez; la fuerza de sus miembros se desvanece con la celeridad de la sombra que pasa (v.7). Ante su triste situación se escandalizan los rectos, indignándose ante la prosperidad y buena salud del perverso; pero la conducta del justo ultrajado sigue perseverante por el camino de la virtud. La conciencia de ser inocente, de tener las manos limpias en su actuación cotidiana, le da ánimos y energía para continuar en su intachable conducta. Pero los amigos de Job no han sabido apreciar su virtud en el sufrimiento, y los invita a reconsiderar su caso (v.10) para buscar una nueva solución, aunque tiene el presentimiento de que no va a encontrar un sabio entre ellos.

De nuevo declara Job la brevedad de su vida: **todas sus ilusiones se han desvanecido, y**

con ellas los vanos deseos. Las agitaciones de su espíritu y los proyectos optimistas le han convertido muchas veces la noche en día y las tinieblas en luz (v.12). Pero en el fondo todo ha sido vana ilusión; la realidad de su existencia tiene más de tinieblas que de luz, más de noche que de día.

Sólo queda la morada del sepulcro (13-16).

¹³ **¿Qué puedo yo esperar? El sepulcro será mi morada, en las tinieblas he extendido mi lecho.** ¹⁴ **A la fosa grité: “¡Tú eres mi padre!” Y a los gusanos: “¡Mi madre y mis hermanos!”** ¹⁵ **¿Dónde está mi esperanza? Y mi dicha, ¿quién la divisa?** ¹⁶ **¿Van a bajar a mi lado al sepulcro? ¿Nos vamos a hundir juntos en el polvo?**

En la situación actual — si Dios no interviene milagrosamente en su favor, sobre lo que tiene alguna ilusión — ya no le toca esperar otra cosa que el sepulcro como morada definitiva; allí tendrá su lecho" de muerte, y por compañía familiar tendrá a la fosa y los gusanos. Las expresiones son enérgicas: los seres queridos le son arrebatados, y ahora tiene que sustituirlos por lo más abierto de la tierra. Con él bajarán al sepulcro su esperanza y su dicha para hundirse tristemente en el polvo (v.16).

1 Lit. el TM: “Has privado nú corazón de raciocinio’). El corazón es el asiento de las acciones intelectuales según la mentalidad hebrea. — 2 Cf. Provó.1; 17:18; 22:26. — 3 Así según una corrección comúnmente admitida, leyendo kalim en vez de kulam. — 4 Dhorme: “la luz es más próxima que las tinieblas.”

18. Segundo Discurso de Bildad.

Bildad, en tono agresivo, confirma los puntos de vista de Elifaz sobre la triste suerte reservada al malvado: perderá sus bienes, será presa del terror, la enfermedad se apoderará de su cuerpo, y, por fin, le espera la muerte más vergonzosa, perdiéndose su recuerdo para siempre, sin que deje descendencia.

Preámbulo: insensata presunción de Job (1-4).

¹ **Replicó Bildad, suhita, diciendo: ²¿Hasta cuándo pondréis trabas a las palabras? Reflexionad, y después hablaremos.** ³ **¿Por qué nos tomas como bestias, pasamos a tus ojos por estúpidos?** ⁴ **Tú, que en tu furor te desgarras a ti mismo, ¿acaso por ti será abandonada la tierra y se trasladarán las rocas de su lugar?**

El discurso de Bildad empieza exigiendo la atención del auditorio para exponer sus consideraciones. Primero deben callar, si quieren saber lo que piensa. Por otra parte, las declaraciones de Job han sido insolentes y ofensivas, ya que, al negarles toda intelección en el problema personal suyo, los ha tomado por bestias estúpidas (v.3). Respondiendo a las palabras irónicas de Job, expresadas en 14:18b, declara Bildad que su falta de conformidad con la voluntad divina y su pretensión de inocencia no hacen sino aumentar su dolor y desgarrarle cruelmente. Por otra parte, debe mantener un tono más modesto, ya que su caso personal no afecta para nada a la marcha de la sociedad, y menos al curso de la naturaleza. Job cree que Dios está obligado a hacer un milagro en favor suyo para mostrar su inocencia, como si al desaparecer él quedase abandonada la tierra... (v.4). La frase es irónica y cruel, mostrando el grado de acritud a que ha llegado la discusión.

La suerte ignominiosa del malvado (5-21).

⁵ Sí, se apagará la luz de los perversos, no brillará su ardiente llama. ⁶ La luz se apagará en su tienda, y su lámpara se extinguirá encima de él. ⁷ Se recortan sus pasos vigorosos, y su propio consejo le hará tropezar ²; ⁸ pues ha sido arrojado por sus pies a la red, y caminará sobre una trampa; ⁹ un lazo le atará los tobillos y le aprisionará el cepo; ¹⁰ oculta está en la tierra su cuerda, y su trampa sobre el sendero. ¹¹ De todas partes le asaltarán terrores, le seguirán, pisando los talones. ¹² Su opulencia se tornará en hambre, y la desgracia está presta a su lado. ^{*3} La enfermedad roerá su piel ³, y devorará sus miembros el primogénito de la muerte. ¹⁴ Será arrancado de su tienda, en la que se sentía seguro, i y tú puedes conducirlo al rey de los terrores. ¹⁵ Podrás habitar en su tienda, ya no suya; se esparcirá azufre sobre su morada. ¹⁶ Secaránse sus raíces por debajo, se marchitará por arriba su ramaje. ¹⁷ Desaparecerá de la tierra su recuerdo, y no tendrá ya nombre sobre la faz del desierto; ¹⁸ se le empujará de la luz a las tinieblas, y se le expulsará del mundo; ¹⁹ no tendrá familia ni parentela en su pueblo, ni sobreviviente en sus moradas. ²⁰ De su destino se asombrarán los occidentales y se horrorizarán los orientales. ²¹ ¡Esta es la suerte del malvado ⁴, y éste el lugar del que no reconoce a Dios!

La suerte del impío no puede ser buena, pues no tiene la protección divina; su luz o prosperidad momentánea se extinguirá, y en su tienda se apagará la alegría. La lámpara doméstica alegra la tienda del nómada, pero en la del impío se extinguirá pronto. El vigor físico se debilitará, y los pasos, antes decididos y largos, se recortarán, tropezando no pocas veces a causa de sus torvos designios. Su vida está montada sobre terreno inseguro, y terminará por caer en las redes que tiende a los demás (v.8-10). Los remordimientos de conciencia le perseguirán, y verá peligros y terrores por doquier (v.11). Terminará por perder su mal amasada fortuna, y a su opulencia actual sucederá el hambre más vergonzoso (v.12). Incluso su salud se verá comprometida, y terminará víctima del primogénito de la muerte, es decir, la peste, que era la delegada — según la mentalidad popular mesopotámica — del rey de la región de los muertos, encargada de poblar su reino con nuevas víctimas ⁵. El poeta hebreo, pues, presenta al flagelo de la peste personificado en un personaje que en el folklore asiro-babilónico designa al enviado del príncipe de la región tenebrosa. El malvado será arrancado de su tienda y entregado al rey de los terrores, que es la misma muerte, que infunde espanto con su presencia (v.14), o el extremus de Virgilio ⁶, es decir, el jefe del reino infernal, el Nergal de los babilonios, el Moloc de los cananeos ⁷. El hagiógrafo juega, pues, con concepciones ambientales legendarias para expresar poéticamente sus ideas.

La tienda del impío quedará desierta, y otro la podrá habitar; y hasta se esparcirá azufre en ella para desinfectar y arrancar toda huella posible de su morador anterior (v.15). Como un árbol al que se le secan las raíces, desaparecerá irremisiblemente (v.16). Ya Elifaz había dicho que sus renuevos se secarán ⁸. Al no tener descendencia, se perderá su recuerdo (v.17). Perderá la luz de la vida, para entrar en las tinieblas de la muerte (v.18) ⁹. No quedará nadie en su descendencia para resucitar su nombre (v.19). Su desaparición súbita y total será objeto de asombro para las generaciones de su época, las orientales y las occidentales (v.20). Todos los que oigan hablar de su trágico destino, reflexionarán sobre la suerte del impío. La experiencia de siglos dice que ésta es la suerte del malvado por haber vivido fuera de la órbita de la ley divina (v.21). La prosperidad, la salud y la larga descendencia son un don de Dios, que no otorga a los impíos. Es la lección que Bildad quiere dar al desesperado y presuntuoso Job.

¹ Lit. el TM: “¿hemos de ser impuros a vuestros ojos?” Dhorme, siguiendo a los LXX, corrige, dando la lección arriba propuesta. Así también la Bife, de Jér. — ² Así según los LXX. — ³ Traducción conforme a los LXX, seguida por Dhorme y Bib. de Jér. — ⁴ Lit. el TM: “Estas son las moradas del malvado.” — ⁵ Entre los babilonios, el dios de la peste se llamaba Namtaru, que es el lugarteniente de Nergal. Véase P. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* p-333 n.67. — ⁶ Cf. Georg. IV 469. — ⁷ P. Dhorme, *Le livre de Job* (Paris 1926) p.241; véase M. J. Lagrange, *Eludes sur les religions sémitiques* p.i.oy. — ⁸ Job 15:50. — ⁹ Job 3:20; 17:13.

19. Respuesta de Job a Bildad.

La exposición de Bildad es despiadada, ya que da a entender que el que sufre es por su maldad, y entonces Job debía su situación a su supuesta impiedad. Job le replica que, en todo caso, si hubiera pecado, debieran ser más comprensivos con él. En realidad, **Dios le ha herido de muerte, desatando todos los poderes destructores contra su persona** y atentando cruelmente contra su salud. Le parece que Dios le persigue sin razón. Pero, con todo, consciente de su inocencia, tiene la firme esperanza de que el Dios justo le ha de hacer justicia, rehabilitándole en la vida social después de haber recuperado su salud. Está tan firme de esta convicción, que desearía grabar sus palabras en bronce o en piedra para que quedara el recuerdo de su firme esperanza. La inocencia de Job es un mentís a la tesis tradicional sobre la ecuación entre **la virtud y la felicidad, el pecado y la desgracia.**

Reacción indignada de Job (1-5).

¹ Respondió Job, diciendo: ²¿Hasta cuándo afligiréis mi alma y me majaréis con vanos discursos? ³ Ya me habéis afrentado diez veces, y me maltratáis sin avergonzaros. ⁴ Aun siendo verdad que yo haya errado, sobre mí recaería mi yerro. ⁵ ¿Es bien cierto que os insolentáis contra mí y que me reprocháis mi probio?

Las observaciones de los amigos son, en realidad, ultrajes y afrentas contra el indefenso paciente de Hus. Así, éste les apostrofa y echa en cara su falta de comprensión y caballerosidad, pues están tratando con un indefenso paciente al borde del sepulcro. La suposición de que es culpable le hiere en lo profundo del alma, ya que no tiene conciencia de pecado ante su Dios; y, por otra parte, la insinuación es más dolorosa por provenir de sus antiguos amigos, de los que podía esperar comprensión. Le han ultrajado muchas veces (diez veces, reiteración continuada), y no sienten vergüenza en atacar a un desvalido e indefenso (v.3). Aun suponiendo que hubiera errado pecando contra Dios, esto sería un negocio personal suyo, en el que no debían inmiscuirse sus amigos, y menos tomar pie de él para exponer ideas ya gastadas, sin valor real en su caso concreto (v.4). Sus falacias son una insolencia contra el desventurado Job (v.5).

Las desgracias de Job son desproporcionadas e injustas (6-12).

⁶ Sabed, pues, que es Dios quien me ha oprimido y me ha envuelto en sus redes. ⁷ Si grito: “¿Violencia!” no obtengo respuesta; aunque clame, no hay equidad. ⁸ Ha vallado mi camino y no puedo pasar, y sobre mis senderos ha puesto tinieblas. ⁹ Me ha despojado de mi gloria y arrancó de mi cabeza la corona. ¹⁰ Me ha demolido en derredor, y perezco, y descuajó como árbol mi esperanza. ¹¹ Encendióse contra mí su cólera y me contó entre sus enemigos. ¹² A una llegaron sus milicias, se atrincherraron contra mí en su camino y han acampado en torno de mi tienda.

Es inútil buscar causas secretas a su tragedia, pues es Dios quien le ha oprimido, sometiéndole a sufrimientos inhumanos. Son tantas las calamidades sufridas, que parece que Dios le ha envuelto en sus redes por todas partes, de forma que no puede salir de ellas. Todos los caminos le están cerrados al desventurado Job; pide equidad judicial contra la violencia injustamente sufrida, y no hay quien responda a su legítima súplica (v.7). Dios le ataca implacablemente como un enemigo que le cierra los caminos vallándolos ¹, y, al mismo tiempo, sembrando oscuridad en sus senderos. El espíritu de Job está sumido en la perplejidad, **pues no sabe la razón de esta despiadada conducta de Dios.**

Públicamente le ha despojado de su gloria y corona, que no son otra cosa que el buen nombre que de su conducta intachable tenía en la sociedad (v.9). La vida de Job es como una casa demolida sistemáticamente hasta los cimientos o como un árbol que ha sido arrancado de cuajo. Por eso le **ha quitado toda esperanza** (v.10). **Dios se ha declarado enemigo suyo y ha encendido su cólera contra él** (v.11). Pero en el ataque no viene solo, sino que le acompañan sus milicias o tropas de choque — las calamidades y aflicciones de todo género —, que se atrincheran en el camino de la vida de Job, para caer después en tromba sobre su tienda, en torno a la cual han acampado. El ataque, pues, lo presenta Job como gradual y ordenadamente concebido: primero cubriendo bien las posibles salidas de Job, después cerrando el cerco hasta dar el asalto final.

Job, abandonado de todos (13-22).

¹³ **Alejáronse de mí mis hermanos, y mis conocidos se me han hecho extraños.** ¹⁴
Desaparecieron mis allegados, me han olvidado mis familiares. ¹⁵ **Los huéspedes de mi casa y mis criados me consideran como extraño; soy a sus ojos un forastero.** ¹⁶
Llamo a mi siervo, y no me responde, y tengo que suplicarle con mi boca. ¹⁷ **Hízose mi aliento repugnante a mi mujer, y yo soy fétido a los hijos de mis entrañas, i** ¹⁸
Hasta los niños me desdeñan, y murmuran contra mí cuando intento levantarme. ¹⁹
Me han aborrecido todos mis confidentes, los más caros amigos se vuelven contra mí. ²⁰ **Pégaiise a mi piel y a mi carne mis huesos, y apenas si conservo la piel junto a mis dientes.** ²¹ **¡Apiadaos, apiadaos de mí siquiera vosotros, mis amigos, porque me ha herido la mano de Dios!** ²² **¿Por qué, como Dios, me perseguís vosotros también, y no os hartáis de mis carnes?**

Con pinceladas maestras describe Job su trágica soledad, pues ha sido abandonado de todos los parientes, criados, amigos. Sus hermanos, o próximos parientes, no le reconocen como de la familia y le tratan como a extraño. Todos los que habitaban con él en casa — huéspedes, allegados, servidumbre —, ahora le consideran como desconocido. Hasta su mujer huye de él. La expresión *hízose mi aliento repugnante a mi mujer* aparece en las Máximas de Ani el egipcio. En esta descripción da a entender Job que está morando aún en su casa con su servidumbre, y no sentado en la “mazbala” de las afueras de la villa. También alude aquí a sus hijos supervivientes, que se apartan de él (v.1y). Son pequeñas inconsecuencias que prueban el carácter artificial de la narración.

Los niños, que en otro tiempo le veneraban y agasajaban como a jeque poderoso que podía hacerles regalos, ahora le desdeñan y se burlan de su estado lastimoso. Y los antiguos confidentes, que le rodeaban ansiosos pidiéndole consejos, ahora se vuelven contra él (v. 19-20).

El estado físico del paciente ha llegado a un extremo tal, que, habiendo perdido toda la carne, tiene los huesos pegados a la piel, y apenas conserva la piel junto a los dientes. Demacrada

y esquelética, la figura de Job es la de un espectro. Y en esa situación lanza un grito implorando compasión a sus amigos, pues Dios le ha herido (v.21). Es la víctima de la cólera divina, sin ver la razón de ello. Con todo, acata sus secretos designios; pero, al menos, pide a sus amigos que no secunden esta persecución misteriosa. Con sus declaraciones insultantes, los amigos de Job no han hecho sino perseguirle implacablemente, como la fiera que no se harta de la carne de la presa (v.22)².

Esperanza firme de rehabilitación (23-27).

²³ ¡Quién me diera que se escribiesen mis palabras y se consignaran en un libro,²⁴ que con punzón de hierro y de plomo se esculpiesen para siempre en la roca!²⁵ Porque yo sé que mi Redentor vive, y al fin se erguirá como fiador sobre el polvo;²⁶ y detrás de mi piel yo me mantendré erguido, y desde mi carne yo veré a Dios³.²⁷ ¡Al cual yo le veré, veránle mis ojos, y no otros! ¡Se consumen mis riñones en mi interior!⁴

Después de declarar que está agotado, convertido en un esqueleto demacrado y macilento, el espíritu de Job reacciona ante el pensamiento de la muerte y expresa su deseo y confianza en que volverá a recuperar su salud **y de nuevo con su carne sana volverá a ver a Dios**. Las expresiones de esta sección son una continuación y confirmación de lo manifestado en 16:18-19, donde dice que su fiador está en los cielos, y por ello pide a la tierra que no cubra su sangre, que clama justicia.

En un supremo arranque de protesta, basada en un instinto de justicia elemental, se rebela contra su muerte, que considera injusta, y reacciona contra la tesis tradicional de que el que sufre es por sus pecados. **Dios es justísimo y asiste como abogado y garante en los cielos a su injusta tragedia**. Por tanto, ha de terminar por hacerle justicia, cambiando su situación actual por la esplendente de amistad con El, aunque esto suponga la misma aparición del Juez eterno sobre la tierra para declarar públicamente su inocencia, como realmente ocurrirá al final del drama del libro. El hagiógrafo, que ha compuesto su obra para criticar la tesis tradicional sobre la relación del sufrimiento con el pecado, tiene previsto el desenlace, y por eso pone en boca del protagonista frases de esperanza, que al fin se han de cumplir al pie de la letra. No debemos perder de vista esta escenificación literaria para comprender el alcance de las frases y contrastes de los diversos interlocutores.

Job está tan seguro de que al fin se le hará justicia, que desea poner por escrito en bronce o en piedra su íntima esperanza como desafío a las formulaciones rutinarias de sus amigos sobre su presunta culpabilidad. Al fin se le hará justicia en la tierra, incluso con la aparición de su Abogado, que está en los cielos, que, requerido en última instancia, se presentará también como juez. Las palabras que desea esculpir en bronce expresan su esperanza de rehabilitación, pero han sido muy diversamente traducidas e interpretadas⁵. Las versiones antiguas trabajaban ya sobre un original oscuro; con todo, el sentido general se trasluce.

El desventurado varón de Hus tiene conciencia de que le ampara un Redentor o defensor de sus derechos. Es el goel encargado de salir por sus fueros ultrajados⁶. Se aplica este término en la Biblia a Dios, como defensor de los derechos de su pueblo o de los afligidos y oprimidos⁷. El oficio del goel es, pues, salvar, proteger, tutelar, guardar los derechos conculcados de otro, con el que tiene determinados lazos de parentesco carnal o espiritual. Precisamente este sentido específico y técnico es el que conviene al contexto que comentamos. Para Job, Dios es el abogado de sus derechos conculcados, el sostenedor de su causa, el tutor de su inocencia, el fiador, y,

por tanto, el libertador de su triste situación. El desventurado varón de Hus sabe que, aunque sus mismos amigos no reconozcan su verdadera situación, tiene un vengador, un abogado que vela por sus derechos, y ante El protesta oficialmente, como juez en última instancia. En 16:19 decía que tenía un testigo y fiador insobornable en lo alto de los cielos; es justamente este go'el que al fin se erigirá como fiador sobre el polvo en la tierra. Por eso a El acude cuando le fallan todas las amistades y consuelos, pues sabe que vela por sus derechos de justicia, y con El ha tenido particulares relaciones de amistad en sus días venturosos de otro tiempo. Este su antiguo amigo, que parece ahora velar su faz ante su tragedia, no está indiferente a su situación, pues es su abogado y al fin juez insobornable y justo; es el tutor de su inocencia, y, como tal, dirá la última palabra sobre su atormentado caso. Y aunque de momento parece que se desentiende de él, esta situación es pasajera, pues llegará la hora en que hará valer sus derechos, de forma que brille su inocencia esplendorosa para confusión de tanta falsa sabiduría rutinaria; y el mismo Job será testigo de esta manifestación postuma de su vengador, Abogado y Juez.

Tiene la convicción Job de que, aunque su Vengador ahora asiste mudo a su tragedia desde lo alto de los cielos ⁸ y está sordo a sus súplicas, se mostrará como es, es decir, viviente y dinámico, dispuesto a intervenir, porque vela siempre por los derechos de la justicia, y no puede permitir que ésta sea ultrajada indefinidamente. Y aunque ahora parece mudo e inactivo, en realidad asiste, como viviente que es, a su tragedia personal.

Este Abogado-Juez dirá la última palabra en su causa ⁹, llevada ya en su última instancia ¹⁰; será el último que hable en el juicio sobre su culpabilidad ya con carácter oficial de Juez en última instancia. Y para dar fuerza a su veredicto hará su aparición sobre el polvo o la tierra ⁿ. Es un anuncio de la teofanía final del libro, en la que se hará justicia a Job y se recriminará a sus despiadados amigos ¹². El go'el de Job, pues, se erguirá solemnemente sobre la tierra para declarar la inocencia de su protegido ¹³.

El v.26 se presta a diversas versiones, como ya hemos indicado, según el sentido que se dé al verbo heb., que en el TM es níq/ü, que puede significar “rodear,” como traducen la Vg y la versión siríaca, o “deshacer, arrancar”¹⁴. Así, se puede hablar de “después que mi piel haya sido rodeada” o rellenada de carne, o “después que mi piel haya sido arrancada.” Según la corrección que hemos seguido en la traducción, el sentido es que Job espera contemplar de nuevo a Dios y ponerse de nuevo erguido revestido de su piel sana, desde la que como desde una ventana ¹⁵ le verá.

La versión de la Vg ¹⁶ es más bien una paráfrasis que una traducción del pasaje en función de la idea preconcebida de que en el texto de Job se aludiría a la esperanza de la resurrección del cuerpo después de la muerte, como se creía en los medios judíos contemporáneos a Cristo ¹⁷. La versión del texto hebreo actual no se opone en realidad a esta interpretación escatológica del fragmento, aunque se traduzca “después que mi piel haya sido rellenada o deshecha” (como es posible en la lección del TM), ya que puede referirse a una recuperación del cuerpo después de la destrucción en el sepulcro. Pero el contexto general del libro parece oponerse a esta interpretación. En realidad, la frase “después que mis carnes hayan sido deshechas” puede entenderse en sentido moral, aludiendo a la situación lamentable en que el cuerpo purulento de Job se halla actualmente. Estaba tan desfigurado, que sus amigos no lo conocían.

La afirmación solemne de Job — en cualquiera de las versiones que se utilice — parece aludir a su esperanza de recuperar la salud, pues tiene confianza en la justicia divina, que vela por su inocencia. Tiene el presentimiento de que al fin serán reconocidos los derechos de su inocencia. Todo volverá a ponerse en su punto, para que todos reconozcan su inocencia. Si admitimos en este fragmento la idea de la esperanza de la resurrección corporal después de la muerte,

todo el libro de Job se hace ininteligible, porque abiertamente proclama Job reiteradamente que desciende a la región de los muertos, de la que no puede volver:

El hombre, muriendo, se acabó. En expirando, ¿qué es de él? Se agotarán las aguas del mar, secaráse un río y se consumirá; pero el hombre, una vez que se acuesta, no se levantará jamás. Cuanto duran los cielos, no despertará; no se levantará de su sueño ¹⁸.

Por otra parte, en los capítulos que siguen a esta sección del 19:24-27 no encontramos la esperanza de la resurrección corporal después de la muerte, lo que sería la solución definitiva al gran enigma de los sufrimientos del justo. Las argumentaciones vuelven a repetirse cansinamente, siempre reflejando la rutinaria tesis tradicional de que los sufrimientos proceden de transgresiones morales. Y es psicológicamente inconcebible que, después de haber recibido una revelación especial y definitiva sobre el problema, no la haya traído a colación Job en las discusiones que siguen. El problema de la sanción moral sigue para Job tan oscuro en los capítulos que siguen a 19:24-27 como antes. Como la discusión no avanza y parecen repetirse los mismos argumentos, aparece un nuevo interlocutor, Elihú, dando una nueva posible solución: la tribulación del justo es el medio de acrisolar y purificar la virtud, sin que tampoco aparezca la esperanza de la resurrección como solución al problema. Y, por fin, después que se han agotado todos los argumentos al alcance de los interlocutores, interviene Dios imponiendo silencio a todos, sin revelarles tampoco un horizonte luminoso de ultratumba. Al hombre que sufre no le queda **sino acatar los misteriosos designios de Dios**, que envía bienes y males sobre la humanidad sin dar la razón de ello.

Cuando, pues, Job afirma **que espera ver a Dios en su carne**, no se trata sino de la íntima convicción de que el Dios justísimo, que vela por los derechos de los inocentes y afligidos, le reintegrará a su primitivo estado de salud, y que podrá de nuevo tener relaciones de amistad con El. En efecto, **la expresión ver a Dios tiene** en la literatura sapiencial, principalmente salmódica, el sentido de gozar de la amistad divina. En la literatura oriental, “ver la faz del rey” significa sencillamente tener relaciones especiales de intimidad con él; así, los cortesanos se definen como los que “ven la faz del rey” ¹⁹. En los Salmos, “ver la faz de Yahvé” equivale a asistir a las solemnidades litúrgicas ²⁰. Al contrario, del que pierde la gracia y protección divinas se dice que ha sido arrojado de la faz de Dios ²¹. Job considera todos sus infortunios como una consecuencia de haber perdido la antigua amistad con Dios, y con ello su protección y benevolencia; por ello, aquí desea “ver de nuevo a Dios,” es decir, experimentar su amistad benevolente, su gracia, y gozar de su comunicación; y esto supone ser reintegrado a su estado de plena salud.

por eso en 42:5 — cuando ve ya el fin de su desgraciada situación — exclama lleno de convicción y radiante de alegría: Ahora te han visto mis ojos. Es el cumplimiento literal de su deseo y esperanza de 19:27: veránlo mis ojos, y no otros.

Para calibrar bien el sentido posible de las palabras de Job en el fragmento de 19:24-27, debemos tener en cuenta el género literario del libro. Se trata de una composición artificial literaria, de una novela de tipo didáctico dramatizada, en las que de modo escénico y en diálogos se critican las soluciones comúnmente admitidas sobre el problema de la retribución de las acciones humanas. La situación del desventurado varón de Hus es la mejor crítica de la tesis simplista tradicional, que es unilateral e incompleta, puesto que no se puede aplicar a todas las situaciones de la vida del hombre. Y entonces, ¿dónde está la justicia divina? Hay momentos en que Job parece desesperado por lo angustioso de su situación. A través de los diversos discursos de Job podemos ver un continuo vaivén de sentimientos que se entrecruzan, en cuanto que se describen sus diver-

esos estados psicológicos, unas veces de casi desesperación y otras de confianza ilimitada en la justicia divina, que terminará por poner las cosas en su punto. Por eso, **llevado de su fe en la Providencia y en la justicia de Dios, parece esperar contra toda esperanza, y**, aunque no sabe cómo se arreglará su trágica situación, tiene el presentimiento de que todo lo que le pasa será transitorio, y, puesto que el Dios justísimo está contemplando desde el cielo el curso de su tragedia, espera que al fin saldrá por sus fueros.

No debemos perder de vista que el hagiógrafo, al componer el libro, ya sabe de antemano el desenlace final del drama, y, por consiguiente, hace hablar a los protagonistas del mismo en el supuesto de que al fin se pondrán las cosas en su punto: le restituirá la salud, sus bienes, sus hijos, y será rehabilitado ante la sociedad al mostrarse públicamente su inocencia. En los últimos capítulos, Dios amonesta a los amigos de Job por haber dado un enfoque tan simplista al problema del dolor concretado en el caso de éste, y les impone una satisfacción; pero también corrige al propio Job por haber habiádo demasiado a la ligera, sin tener en cuenta los misterios de la divina Providencia, y por ello sus palabras son por lo menos imprudentes y temerarias. Es el acto final que cierra el drama. Job reconoce sus temerarios juicios y se rinde a las exigencias divinas:

Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohiba. Cierto que proferí lo que no sabía, cosas difíciles para mí, que no conocía. Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos. Por todo me retracto y hago penitencia entre el polvo y la ceniza ²².

No había comprendido lo que Elihú había dicho sobre los infortunios como instrumentos de la Providencia para enseñar y probar la virtud del hombre. Pero en el epílogo no aparece para nada la idea de la resurrección corporal para solucionar el problema. El enigma queda en la penumbra, sin solución clara alguna dentro del esquema general de la teología viejotestamentaria, antes de las revelaciones del libro de la Sabiduría sobre la vida dichosa en ultratumba en unión con Dios ²³ y del libro de los Macabeos sobre la resurrección ²⁴. En el epílogo simplemente se declara que Job volvió a recobrar la salud, la familia y los bienes materiales con creces. De este modo, su virtud quedaba ampliamente recompensada en esta vida, conforme al esquema de la tesis tradicional sobre la ecuación entre la virtud y la abundancia de bienes terrenales. Las teorías de los amigos de Job han sido puestas en evidencia, ya que muchas veces el justo sufre sin haber pecado.

El deseo expresado por Job solemnemente en 19:24-27 queda así completamente cumplido, y en los diversos discursos del mismo se reflejan las distintas reacciones psicológicas, de depresión moral cuando considera únicamente su situación angustiada sin causa justificada, y de reacción esperanzadora hasta el paroxismo cuando piensa en la justicia divina, que vela siempre por los intereses de los que han sido injustamente atormentados. Este presentimiento íntimo de que al fin se le haría justicia, se cumple en el epílogo del libro.

Por otra parte, para calibrar las expresiones de Job no hemos de olvidar que su lenguaje apasionado y descarnado se amolda al género literario hiperbólico y paradójico para impresionar al auditorio; y así, **unas veces se presenta a Dios como complaciéndose en los sufrimientos del desgraciado**, mientras que en otras se exalta su benevolencia y providencia sobre los hombres.

Esta perícopa (19:24-27) ha sido muy diversamente interpretada por la tradición cristiana. Clemente Romano dice que, efectivamente, aquí se trata de un “presagio” de la resurrección en sentido literal ²⁵. Orígenes, en cambio, cree que aquí la idea de la resurrección está sólo en sentido alegórico ²⁶. San Ambrosio, que tradujo en una ocasión el texto de Job “*suscitabis corium meum quod multa passum est*” ²⁷, dice en otro lugar que en el libro de Job no se encuentra ningun-

na esperanza de resurrección ²⁸. En el mismo sentido abunda San Crisóstomo ²⁹, aunque hay textos en que duda entre el sentido de resurrección corporal o de simple restitución de la salud; pero le parece esto último más probable ³⁰. San Jerónimo, en cambio, sostiene abiertamente el sentido de resurrección corporal, como lo prueba su traducción de la Vulgata, que él mismo comenta: “*resurrectionem cor por is sic prophetabat ut nullus de eo vel manifestius vel cautius scripserit*” ³¹. San Agustín sigue esta interpretación ³², y lo mismo Casiodoro ³³. No citan el texto de

Job para probar la resurrección Atenágoras (a pesar de que escribió un libro sobre la “resurrección”), San Justino, San Ireneo y Tertuliano. No existe, pues, unanimidad moral sobre la interpretación patristica del fragmento.

Amonestación a los amigos por su ciega. obstinación (28-29).

²⁸ Si decís: “¿Cómo le perseguiremos y qué pretexto encontraremos para acusarle?”
²⁹ temed por vosotros mismos ante la espada, cuando la cólera se inflamará contra las faltas ³⁴, para que sepáis que hay un juicio.

Puesto que sus amigos se empeñan en buscar una razón para justificar un proceso que declare la culpabilidad de Job, éste hace apelación a la cólera divina para que les dé una lección por su obstinación en perseguirle. **La espada de Dios es el instrumento de sus decisiones punitivas** ³⁵. Con ello quiere dar a entender a sus interlocutores que se han excedido en sus juicios y que Dios puede intervenir para imponerles una oportuna corrección.

1 Para el símil cf. Lam 3:7. — 2 La expresión “saciarse de carne” en sentido de hacer daño aparece en Sal 28:2. — 3 Este misterioso versículo ha sido muy diversamente traducido e interpretado. Nuestra versión es la de Dhorme, basada en una corrección (leyendo nizqatí en lugar de niqfû-zot del TM). La Bib. de Jér.: “Después de mi despertar, me levantará junto a El, y desde mi carne, yo veré a Dios.” Hólscher: “Después que mi piel haya sido destruida, sin mi carne veré a Dios.” Así también Steinmann. — 4 Lit. “mis riñones en mi seno.” — 5 Los LXX traducen: “Yo sé que es eterno el que me ha de librar sobre la tierra para resucitar mi piel que padece esto. Éstas cosas han sido hechas por el Señor, de las cuales yo soy consciente, y mi ojo verá, y no otro. Todas estas cosas se han realizado en mi seno.” Versión siríaca: “Yo sé que mi salvador está vivo y aparecerá al fin (de las cosas) sobre la tierra. Y estas cosas han estrechado mi piel y mi carne. Si vieses mis ojos a Dios, verían la luz. Mis riñones han desaparecido totalmente de mi lugar.” La versión árabe depende de ésta. La paráfrasis caldea, en cambio, lee: “Yo sé que mi redentor vive, y después de estas cosas la redención de él se levantará sobre la tierra. Y después que haya sido rellenada m piel serán estas cosas y desde mi carne veré a Dios. Al cual yo veré, y mis ojos le verán, y no otro. Mis riñones se han consumido en mi seno.” — 6 En la jurisprudencia primitiva hebrea, el go'el es el encargado de vengar una injuria hecha a un pariente, el vengador de su sangre, el que tiene ex officio el deber de velar por la fama de un pariente, incluso el vengador de su muerte (cf. Lev 25:25; Núm 35:19; Dt 19, 6.12); tiene que librarle de la servidumbre (Lev 25:48); y también es el que por derecho de parentesco tiene privilegio para adquirir una cosa que se pone en venta antes de que S2 ofrezca a extraños a la familia (cf. Rut 3:13; 4:4.6). — 7 Cf. Lam 3:58; Sal 119:154. — 8 Job 16:18. — 9 La palabra heb. empleada ('ajaron) no tiene el sentido escatológico que le da la Vg (“et in novissimo die”), sino simplemente que es una aposición al sujeto go'el (“mi abogado” o vengador); y ha de entenderse conforme a Is 48:12, donde se dice de Dios: “Yo soy el primero y el último” ('ajaron); en Is 47:6 se pone en aposición con la palabra go'el. Así, pues, en el texto de Job, la palabra 'ajaron significa simplemente que Dios será el que tome el último la palabra para defender a su protegido inocente. — 10 Algunos autores germanos han querido ver en el término 'ajaron el sentido específico de “Hintermann,” es decir, el que carga con las responsabilidades de otro en una causa judicial, relacionándolo con el término 'ajarai (“responsable”) del hebreo moderno. Véase el diccionario heb. de Gessenius-Buhl, en el término 'ajaron, — 11 En el libro de Job, la expresión sobre el polvo significa generalmente “sobre la tierra.” Cf. 41:25; 5:6; 8:19; 17:1; 6:4; 19:5.6. — 12 Cf. Job 42:7. — 13 San Jerónimo, para acentuar el sentido de resurrección corporal en sentido escatológico cristiano, se atrevió a cambiar la tercera persona del verbo yaqûm (“se levantará, se erguirá”), atestiguada por todas las antiguas versiones, en primera: “surrecturus sum.” En realidad, en heb. el término yaqûm tiene el sentido específico técnico de levantarse en un acto judicial para dar testimonio como testigo, como abogado o como juez. Cf. Job 16:8: “Dios se levantó contra mí”; Sal 77:10: “al levantarse (beqûm) enjuicio Dios para salvar a todos los mansos de la tierra.” Cf. Sal 27:12; 94:16; Dt 19:16. Este sentido se adapta bien al caso de Job: Dios se erguirá en la causa judicial que se ventila contra Job para dirimir en definitiva el litigio, haciendo brillar su inocencia. — 14 Cf. Is 19:1; Sal 48:13; Is 10:34. — 15 Cf. Cant 2:9. Véase Dhorme, o.c., 258. — 16 “Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum...” — 17 El propio San Jerónimo, en el prólogo a la versión del Pentateuco, nos dice que sacrifica algunas veces la literalidad del texto en beneficio de una inteligencia del mismo a la luz de concepciones neotestamentarias: “...ellos traducían antes de la venida de Cristo, pero nosotros, que escribimos después de su pasión y resurrección, estamos escribiendo más bien una historia que una profecía. Lo que se oye, se narra de una manera, mientras lo que se ve, de otra. Luego nuestra inteligencia y exposición es mejor...” Con este criterio traduce Is 45:8: “Rorate caeli desuper et nubes pluant lustum. Aperiatur terra et germinet Salvatorem.” El TM dice: “abrios, cielos, que las nubes destilen la justicia, que se abra la tierra y que surja el fruto de salvación.” Lo mismo en Is 12:3: “Haurietis... de fontibus Salvatoris,” en lugar de “fontibus sauitis.” Los textos podrían multiplicarse. Esta obsesión apologética de San Jerónimo resulta algunas

veces poco científica, ya que no podemos interpretar textos del A.T. a la luz del N.T., pues corremos el riesgo de trasponer los diversos estratos históricos de la Revelación. Es necesario respetarlos en su manifestación gradual si queremos tener un sentido objetivo de los textos. — 18 Job 14:10-12. — 19 Cf. 2 Re 25:19; Jer 52:25; Est 1:14. — 20 Cf. Sal 42:3; 36:9-10; Sal 13:1; 3i.i? — 21 Sal 31:13. — 22 Job 42:1-6. — 23 Cf. Sab 3:1-4. — 24 Cf. 2 Mac 7:9. — 25 Ad Cor. c.26; PG 1:266. — 26 In Matth. 22.23; PG 13:1565. — 27 Jn Ps. 118 n.i8: PL 15:1336; 16:1334. 2” PL 18:804. — 29 Epístola a Olimpiades: PG 52:565; 57:396. — 30 Cf. Comentario a Job: PG 64:620. — 31 Ep. 53 n.8: PL 22:545; 23:381. — 32 PL41.799. — 33 Cf. PL 70:1118. — 34 Así según una corrección propuesta por Dhorme siguiendo a los LXX y aceptada por la üib. de Jér. — 35 Cf. Dt;2:41s; Is 34:5-8.

20. Replica de Sofar.

Sin aludir para nada a una supuesta idea de resurrección corporal, el diálogo continúa en los mismos términos y con los mismos tópicos manejados hasta ahora: el malvado no puede prosperar largo tiempo en la vida, porque la justicia divina se abatirá sobre él para destruirle con sus bienes y familia. Es la tesis que hemos oído repetir a Elifaz y a Bildad. “Elifaz describía a un combatiente que era vencido; Bildad, a un criminal que cae presa de emboscadas nocturnas y de monstruos míticos; Sofar va a caricaturizar a un glotón a punto de vomitar.”¹

La felicidad del malvado es efímera (1-14).

¹ Replicó Sofar de Naamat, diciendo: ² Por esto me hacen responder mis pensamientos, a causa de la impaciencia que siento en mí. ³ Yo he oído una reprensión afrentosa para mí, y un soplo salido de mi inteligencia me hace responder: ⁴ ¿No sabes ya de siempre, desde que el hombre fue puesto sobre la tierra, ⁵ que es breve la exultación del malvado y dura un instante la alegría de los perversos? ⁶ Si hasta el cielo subiere su arrogancia y tocara en las nubes su cabeza, ⁷ cual un fantasma desaparece para siempre; y los que le vieron dirán: “¿Dónde está?” ⁸ Volará como un sueño, y no le hallarán; huirá como visión nocturna. ⁹ Los ojos que le vieron no le verán más, su morada no le percibirá ya más. ¹⁰ Sus hijos indemnizarán a los pobres, sus propias manos restituirán su riqueza. ¹¹ Sus huesos, llenos aún de juvenil vigor, yacerán con él en el polvo. ¹² Aunque la maldad fuera dulce a su boca y la ocultara bajo su lengua, ¹³ aunque la conservara y no la soltara, reteniéndola en su paladar, ¹⁴ su comida en sus entrañas se corrompería, siendo como hiél de áspides en su interior.

Ante las frases arrogantes y desafiantes de Job, el tercer amigo de turno no puede menos de replicar adecuadamente, aunque sus observaciones no añaden nada a las de los anteriores. Se ve obligado a responder, pues siente una impaciencia que le agita en su interior (v.2). Las palabras de Job resultan ultrajantes, pues son una reprensión afrentosa que le causa justa indignación. Además, los razonamientos de éste están en contra de la sabiduría tradicional, pues desde siempre está claro que la prosperidad del impío es efímera. Esto está comprobado por la experiencia de los siglos: desde que el hombre fue puesto sobre la tierra (v.4).

Aunque la situación momentánea del malvado sea próspera y vigorosa, como la de un árbol que extiende sus ramas hasta el cielo, sin embargo, inesperadamente desaparecerá súbitamente como un fantasma y se desvanecerá como un sueño (v.8). Su desaparición es total, de forma que nadie le volverá a contemplar (v.9).

El v.12 parece desplazado, y su lugar más apropiado es después del v.19. Los hijos del impío tendrán que indemnizar a los pobres a los que antes éste había expoliado. Las riquezas inicialmente acumuladas tienen que volver a los que normalmente les pertenecen. El impío ha teni-

do que abandonar esta vida en plena juventud (v.11), lo que es considerado como el mayor castigo de parte de Dios.

El impío se goza en la maquinación de la maldad como el sibarita glotón, que saborea despacio los manjares; pero al fin sentirá en su interior una desazón que le intoxicará como el veneno o hiél de áspides. Los antiguos creían que el veneno de los reptiles procedía de una secreción del hígado o de la vesícula biliar.

Castigo del malvado (15-29).

¹⁵ Devoró riquezas, pero las vomitará, de su vientre se las sacará Dios. ¹⁶ Chupa veneno de áspides, y la lengua de víbora le matará. ¹⁷ No verá los arroyos de aceite reciente ², los torrentes de miel y leche cuajada. ¹⁸ Devolverá su ganancia sin tragarla ³, ni gozará del fruto de su comercio, ¹⁹ pues oprimió y desamparó a los pobres, robando casas que no construyó; ²⁰ puesto que no conoció hartura en su vientre, no salvará lo que tanto codició ⁴. ²¹ Nadie escapaba a su voracidad; por eso su bienestar no será durable. ²² En el colmo de la abundancia, todo le es poco; le alcanzarán desventuras de toda suerte ⁵. ²³ Cuando está para henchir su vientre ⁶, mandará Dios contra él el ardor de su cólera, haciendo llover contra su carne sus proyectiles ⁷. ²⁴ Si escapa al arma de hierro, lo traspasará el arco de bronce, ²⁵ y un dardo sale de su espalda ⁸, cual rayo de sus entrañas, llevando terrores sobre él. ²⁶ Toda suerte de tinieblas le están reservadas ⁹; le devorará un fuego no encendido (por hombre), que consumirá lo que reste en su tienda. ²⁷ Los cielos revelarán su impiedad, y la tierra contra él se alzarán. ²⁸ Una inundación arrastrará su casa ¹⁰: (aguas) derramadas en el día de su furor. ²⁹ Esta es la suerte que al perverso (reserva) Dios, y ésta es la dote que Dios le adjudica.

De nada le servirán sus riquezas mal adquiridas, pues las tendrá que dejar de modo súbito como el que devuelve su comida. No puede digerir el malvado tanta rapiña, y **por eso Dios se la quitará violentamente** (v.15). Estos mismos bienes son causa de un tormento interior que le corroe como veneno de áspides y le agujonea como lengua de víbora (v.16). Aunque haya llegado a una situación de abundancia extrema — arrobos de aceite, torrentes de miel y leche —, no podrá usufructuarla (v.17). Antes de asimilar lo que tiene — sin tragarla —, tendrá que devolverlo (v.18). Su opulencia está amasada con las exacciones de los pobres, sin poner término a su voracidad (v.20). Llevado de su avaricia, vive en continuo sobresalto, temiendo perder sus bienes; mientras más tiene, más sufre, pues las riquezas son fuente de ansiedades y temores (v.22). Pero, además, la intervención súbita de Dios terminará por dar al traste con todas sus locas ilusiones: una serie de calamidades — instrumento de la justicia divina — se abatirán de improviso sobre él (v.23), y, finalmente, un fuego abrasador, encendido por el mismo Dios, terminará con todo lo que reste en su tienda. Esta descripción es justamente lo que aconteció al desventurado Job; por ello, la descripción es sangrante, con vistas a herirle en lo más vivo.

Todo esto no es sino el castigo divino contra la fortuna mal adquirida. Es la respuesta al unánime clamor de los cielos y de la tierra, que declaran las injusticias cometidas para que Dios las castigue (v.27). La conclusión de todo es que al perverso le está reservada una triste suerte, aunque de momento prospere en sus negocios.

1 J. Steinmann, o.c., p.161. — 2 Así según Dhorme y Klostermann. El TM: “las corrientes, ríos de arroyos de...” — 3 Así Dhorme, con una ligera corrección. — 4 Dhorme: “a su apetito no podía sustraerse.” Btb. de Jér.: “sus tesoros no le salvarán.” — 5 Lit. el TM: “todos las manos de la desventura.” — 6 Este hemistiquio falta en la versión sahídica y tiene asterisco en la siro-hexaplar. —

21. Respuesta de Job a Sopar.

Frente a las afirmaciones rutinarias de que la suerte de los impíos es desgraciada en esta vida, Job opone su experiencia, que le dice que, al contrario, los malvados son los que triunfan en la vida: sus bienes se multiplican, su prole es numerosa, y al fin muere cargado de días y es llevado con todos los honores al sepulcro. Por otra parte, si a su descendencia le afecta el castigo divino, a él esto ya no le duele. El hecho claro en la vida es que mueren los buenos y los malos; y éstos generalmente después de haber tenido una vida más feliz que aquéllos. La muerte los iguala a todos, pero la existencia terrena ha sido muy diversa para ambos.

Súplica de atención a los amigos (1-6).

¹ Respondió Job, diciendo: ² ¡Escuchad atentamente mis palabras, dadme siquiera este consuelo! ³ Tolerad que hable, y después que haya hablado, burlaos. ⁴ ¿Es de un hombre de quien yo me quejo? ¿Por qué no habré de impacientarme? ⁵ Volveos hacia mí y asombraos, poniendo la mano sobre la boca. ⁶ Yo, al acordarme, me horrorizo, y mis carnes sienten escalofríos.

Los amigos hasta ahora no le han dado ningún consuelo positivo ¹, pero al menos que se callen y le concedan el consuelo de poder exponer sus ideas, ya que otra cosa mejor no le ofrecen. Las argumentaciones que hasta ahora han expuesto son bien triviales y no responden a la realidad, como va a mostrar inmediatamente Job. En realidad, él no se queja contra ellos, sino contra Dios, que le envía sin razón tantos males (v.4). Lo que va a decir les va a dejar estupefactos, porque está en contradicción con lo que ellos consideran intangible; pero, precisamente por ello, les pide una especial atención. Las consideraciones que va a exponer sobre la suerte de los impíos en esta vida plantean el problema de la justicia divina en su relación con los hombres; y por eso, al acordarse del problema, el propio Job siente escalofríos, pues compromete los caminos de la Providencia. Los amigos, al oír sus argumentos, quedarán asombrados y mudos de espanto, poniendo la mano en la boca en signo de rendición ante el misterio impenetrable.

La prosperidad de los malvados (7-13).

⁷ ¿Cómo es que viven los impíos, I envejecen y se acrecienta su fortuna? ⁸ Su prole persiste con ellos a su presencia, y tienen ante sus ojos a sus retoños. ⁹ Sus casas son paz, no hay en ellas temor y no (cae) sobre ellos la vara de Dios. ¹⁰ Sus toros fecundan y no retroceden, y sus vacas paren y no abortan. ¹¹ Sueltan a sus pequeños cual rebaño, y sus niños saltan contentos. ¹² Cantan al son de adufes y cítaras y se divierten al son de la flauta. ¹³ Acaban sus días placenteramente, y en un momento bajan al “seol” ².

En contra de lo que sus amigos sostienen, su experiencia le dice que los impíos tienen larga vida y prosperan en sus negocios (v.7). Al mismo tiempo, su familia se multiplica, gozando así de una posteridad numerosa, en contra de lo afirmado por Sofar ³.

Todo en sus hogares parece paz, y la vara punitiva de Dios no hace acto de presencia

(v.9). Los ganados se multiplican (v.10), mientras sus hijos corretean alegremente, bailando y cantando al son de instrumentos musicales. Y, lejos de ser castigados con muerte prematura, colmados de días, bajan con todos los honores y en paz a la región de los muertos, al seol.

Los malvados se burlan de Dios (14-21).

¹⁴ Y eso que decían a Dios: “Apártate de nosotros, no queremos saber de tus caminos. ¹⁵ ¿Qué es el Omnipotente para que le sirvamos, y qué provecho sacamos de rogarle?” ¹⁶ ¿No está en manos de ellos su ventura? y el consejo de los malvados, ¿no está lejos de El? ¹⁷ Pero ¿cuántas veces se apaga la lámpara de los perversos, y viene sobre ellos su desventura, y les reparte suertes en su furor? ¹⁸ ¿Son como paja (arrastrada) por el viento y como tamo que se lleva el torbellino? ¹⁹ ¿Reserva Dios el castigo para sus hijos? Déle a él su merecido para que aprenda; ²⁰ que vean sus propios ojos su ruina ⁴ y beba el furor del Omnipotente. ²¹ Pues ¿qué le importa a él de su casa después de él, cuando fuere cortado el número de sus meses?

Los malvados, en su autosuficiencia, han despreciado a Dios y su ley. Conscientemente rechazan sus caminos, porque creen que fuera de la ley divina pueden prosperar con más facilidad. La descripción de la psicología del malvado es magistral. En principio se sitúan fuera de la órbita divina, porque Dios no les resulta de provecho alguno (v.15). Precisamente la experiencia les dice que prosperan más **olvidándose de Dios, al dar de lado a los prejuicios morales y religiosos**, que les pueden cohibir en sus ilícitos medros. Es justamente lo contrario de lo dicho por Sofar sobre la desventura de los perversos.

Con su conducta despreocupada se labran su ventura, moviéndose siempre a impulsos de su perversa conciencia y de los consejos de los malvados, es decir, los círculos que hacen profesión de vida libertina, sin consideraciones con la ley de Dios (v.16). La experiencia le dice a Job que prosperan los impíos y que su lámpara — símbolo de su dicha material — no se extingue, pues no les alcanza la desventura, como había declarado Sofar. Dios, pues, no parece que les reparte suertes desdichadas en su furor, o manifestación airada, como debiera (v.17). Lejos de desaparecer llevados por el viento, se afirman en sus caminos, prosperan y no ceden ni ante el torbellino, que lo arrastra todo (v.18)⁵. Aunque les alcance el castigo a sus hijos, sin embargo, el malvado, una vez que desaparezca de esta vida, no lo ve, y, por tanto, no sufre lo merecido por sus obras. Según **el principio de solidaridad comúnmente admitido entre los israelitas, los hijos sufrían por los pecados de sus padres**⁶; pero esto no es justo, ya que cada uno debe sufrir por sus pecados, conforme a lo que declara el profeta Ezequiel⁷.

Los impíos son honrados en esta vida (22-34).

²² ¿Se pueden dar lecciones de ciencia a Dios, a El, que juzga a los más elevados? ²³ Muere éste en su plena integridad, cuando todo florecía y estaba en seguro, ²⁴ cuando estaban sus lomos cubiertos de grosura⁸ y bien regada la medula de sus huesos. ²⁵ Muere aquél en medio de la amargura de su alma, sin haber gozado de bien alguno. ²⁶ Juntos yacerán en el polvo y a uno y a otro los recubren los gusanos. ²⁷ Sí, yo conozco vuestros pensamientos y las maquinaciones que sobre mí forjáis. ²⁸ Pues vosotros decís: “¿Dónde está la casa del noble y dónde la tienda en la que moraban los impíos? ²⁹ ¿No se lo habéis preguntado a los caminantes y no habéis reconocido sus señales? ³⁰ Que en el día del infortunio es preservado el malo y es sustraído en el día de la ira. ³¹ ¿Quién le echa en cara su conducta? ¿Quién le da su merecido por

sus obras? ³²Y cuando es llevado al cementerio, vela sobre su túmulo: ³³  dulces le son los terrones del torrente! y todo el mundo marcha tras él, (yendo) delante de él gente sin número. ³⁴  A qué, pues, me dais tan vanos consuelos, si de vuestras respuestas no queda más que falacia?

Los designios divinos son secretos y misteriosos, y es ridículo querer darle lecciones sobre la Providencia. Los amigos de Job pretenden imponer sus esquemas teóricos sobre la justicia de Dios acerca de los hombres, dándole lecciones de gobierno. **Dios está sobre todos los seres humanos, y a él están sometidos los más elevados de entre ellos** (v.22). Lo  nico que sabemos los hombres es que los designios divinos son inasequibles, y, por tanto, es temerario juzgar sus intervenciones en la vida de los hombres y de las cosas.

La verdad es que mueren buenos y malos después de una vida regalada de unos y miserable de otros (v.24-25); **pero el destino los une en el sepulcro para ser presa de los gusanos** (v.26)⁹.

Job conoce bien los puntos de vista de sus interlocutores, los cuales suponen que la suerte del impío es miserable, pues desaparecen él y su tienda (v.28). Pero ésta es una afirmación gratuita, no confirmada por la experiencia. Pueden preguntar a los caminantes que dejan sus señales y huellas en las inscripciones del camino (v.29), y ellos dirán que los impíos se libran en los días de infortunio (v.30). Por otra parte, dada su insolencia y libre modo de obrar, nadie se atreve a echarle en cara su desarreglada conducta, y menos darle lo merecido (v.31). Y como si fuera poco, al morir, todos se apresuran a rendirle honores fúnebres, y colocan su efigie sobre su mausoleo, de modo que puede decirse que vela sobre su túmulo (v.32). En las tumbas egipcias y de Palmira, al lado del montículo o túmulo se ponía una estatua del difunto. De este modo, los terrones del torrente que forman su túmulo le resultan dulces — “*sit ei terra levis,*” dicen los epitafios latinos —, pues contribuyen a su exaltación después de muerto; lejos de ser un peso, son un adorno (v.33). Un cortejo fúnebre cierra la marcha en su honor; gentes sin número se asocian a las honras del “noble” y poderoso que ha llevado una vida muelle.

Esta es la realidad de la vida; por tanto, los consuelos ofrecidos por los amigos de Job le resultan vanos e inútiles, ya que **no responden a los hechos que se ven diariamente.**

1 Job 16:2. — 2 Así según Símaco, Vg., Targ., sir. — 3 Job 20:23. — 4 Así Vg, Targum, LXX. — 5 Cf. Sal 1:4. — 6 Cf. Job 5:4; Ex 20:5. — 7 Cf. Ez 18:20. — 8 Traducción según las vers. sir. y LXX, seguida por Dhorme y la Bib. de J r. — 9 Cf. Is 14:11.

Tercer Ciclo de Discusiones (c 22-31).

La reacción de Elifaz es violenta, y su discurso abre un tercer ciclo de discusiones, que comprende los c.22-31. En esta nueva serie desaparece Sofar como interlocutor; y, por otra parte, las respuestas de Job a partir del 24:18 se acercan más a las tesis de sus amigos y chocan con los puntos de vista antes expresados en sus discursos violentos que hemos visto. Por eso, algunos creen que es el tercer discurso de Sofar, que se atribuye indebidamente a Job¹. La respuesta de Bildad del c.25 **es una simple doxología extremadamente breve**, en la que se dice que el **ser humano no puede ser puro ante Dios**². Como a continuación habla Job, cortando irónica y apasionadamente las palabras de Bildad, se supone que 26:5-14 corresponde también a Bildad, constituyendo con 25:1-6 su discurso completo. Todo esto sugiere que el texto actual ha sido trastrocado por los copistas.

22. Replica de Elifaz.

La respuesta de Elifaz — incisiva y desafiadora — no responde a las argumentaciones de Job expuestas en el c.21. La idea central es que las desgracias proceden de transgresiones morales anteriores. En realidad, el beneficiado con la virtud es el propio sujeto, **ya que a Dios no le reporta utilidad alguna la buena conducta de los hombres**. En el caso de Job, no cabe duda que éste ha pecado, y enumera acremente sus supuestos pecados: exacción sobre los pobres, negativa a dar de comer al hambriento, inconsideración a la viuda y al huérfano. Por todo ello debe reconocer sus faltas y **buscar la reconciliación con Dios**. Con ello obtendrá la paz y una prosperidad mayor que la anterior perdida. Por otra parte, la suerte de los impíos es trágica, ya que al fin reciben el merecido en esta vida.

Dios da a cada uno según sus méritos (1-5).

¹ Repuso Elifaz de Teman, y dijo: ² ¿Acaso puede ser útil a Dios el hombre? Más bien, a sí mismo aprovecha la sensatez. ³ ¿Tiene algún interés el Omnipotente en que tú seas justo? ¿Gana algo en que sean íntegros tus caminos? ⁴ ¿Será por tu piedad por lo que El te corrige y entra en juicio contigo? ⁵ ¿No es más bien por tu gran malicia y por tus faltas sin número?

Elifaz, representante de la sabiduría de Teman, destaca ahora una nueva idea: la virtud sólo es útil para quien la practica, según aquello de Prov 9:12: “Si eres sabio, para ti lo serás; si eres pecculante, tú lo pagarás.” En realidad, el Omnipotente está demasiado arriba para depender de las acciones buenas o malas de los hombres; no saca provecho alguno de ellas, y, por tanto, es una pretensión infantil pensar que tiene interés particular en la virtud del justo.

Por otra parte, cuando corrige a alguno y le lleva a juicio, es porque éste no ha sido fiel a los mandatos divinos, alejándose de la virtud de la piedad o temor que le debe (v.4). Si ahora Job sufre, es sin duda porque una gran malicia ha presidido todos sus actos y porque son muchas las faltas que contra Dios ha cometido (v.5). **Dios es justo, y, por tanto, si castiga a uno, es porque lo merece**. Esta es la tesis tradicional irrefutable, que debe Job ahora considerar para entrar en sí y reconocer su pasado pecaminoso.

Dios castiga a Job por sus graves faltas (6-11).

⁶ Pues exigías sin razón prenda a tus hermanos, despojabas de sus ropas a los harapientos ³, ⁷ no dabas de beber al sediento, y al hambriento le negabas el pan. ⁸ Y de quien tiene mano fuerte, suya es la tierra; y el favorito se instala en ella. ⁹ Despedías a las viudas con las manos vacías y quebrantabas los brazos de los huérfanos ⁴. ¹⁰ Por eso te rodean los lazos y te sorprende de improviso el terror; ¹¹ y la luz se ha oscurecido y no ves ⁵, y te inundan aguas desbordadas.

Para facilitar el examen de conciencia de Job, Elifaz enumera las posibles faltas de Job según las exigencias de un código altamente social que forma la base de la predicación profética y deuteronomística, pero que ya se encuentran en la primitiva legislación mosaica ⁶. Según la Ley, debía devolverse por la tarde los vestidos tomados en prenda, para que el menesteroso tuviera con qué cubrirse por la noche ⁷. Aquí se echa en cara a Job el haberse aprovechado más de la cuenta de su situación de poder, atropellando los derechos de los miserables: les quitaba los vestidos necesari-

rios a los harapientos, se negaba a dar agua al sediento y el pan al hambriento, con lo que olvidaba las más elementales obras de misericordia (v.8).

El v.8 quizá esté mejor después del v.9: ha abusado de su poder, protegiendo indebidamente a los favoritos para que se instalaran en la tierra. Y al contrario, no se preocupaba de las **necesidades de las viudas y huérfanos, que son los predilectos de Dios**⁸.

Todas estas transgresiones son la causa de que ahora se vea rodeado de lazos que le ahogan por doquier: todas las calamidades se han dado cita para caer cruelmente sobre Job (v.10). La luz de su vida se ha oscurecido, y ahora se halla a merced de calamidades y desgracias que le inundan como aguas desbordadas (v.11).

La triste suerte de los malvados (12-20).

¹² **¿No está Dios en lo alto de los cielos? Mira la cúspide de las estrellas, ¡qué altas están!** ¹³ **Y tú dijiste: “¿Qué sabe Dios? ¿Puede juzgar a través de las nubes?”** ¹⁴ **Las nubes le cubren como velo, y no ve; se pasea por la bóveda de los cielos.”** ¹⁵ **¿Quieres guardar el antiguo sendero por donde caminaron los hombres inicuos,** ¹⁶ **que fueron arrebatados antes de tiempo, y un río inundó sus cimientos?** ¹⁷ **Los que decían a Dios: “Apártate de nosotros. ¿Qué puede hacernos el Omnipotente?”** ¹⁸ **Y El llenaba su casa de riquezas, pero el consejo de los impíos estaba lejos de El.** ¹⁹ **Viéronlo los justos y se alegraron, y los inocentes se rieron de ellos.** ²⁰ **“¿No ha sido aniquilada su fortuna, y sus residuos devorados por el fuego?”**

Elifaz refleja la mentalidad y consideraciones de los impíos, entre los que coloca al propio desventurado Job. En el caso de éste, como en otros, se manifiesta triunfante la justicia punitiva de Dios. Los malvados no se acuerdan de Dios, al que suponen habitando en lo más alto de los cielos, sobre la cúspide de las mismas estrellas, que están altísimas; en consecuencia, creen que no se preocupa de lo que pasó en el mundo, y menos de la vida de los hombres. ¿Cómo podría contemplar las cosas de la tierra, si tiene interpuesto un velo de nubes, que le ocultan todo? La vida del Omnipotente está lejos de todo lo que pueda inquietarle, de lo que pasa aquí abajo, y tranquilamente se pasea como Rey del universo sobre la bóveda de los cielos (v.14). Con estas consideraciones, los impíos creen ponerse a salvo de la justicia divina, y así viven fuera de la ley de Dios, aprovechándose indebidamente para prosperar en sus negocios.

Irónicamente interroga Elifaz a Job sobre su conducta, suponiendo que éste no quiere correr la suerte de los hombres inicuos o gigantes, que, olvidando a Dios, siguieron su sendero antiguo, o conducta depravada atávica — la de la descendencia de Caín —, pero fueron arrebatados súbitamente por un diluvio que les inundó hasta los cimientos (v.16)⁹. En su insolencia, creían que no podía castigarlos el Omnipotente. **No sabían que Dios les estaba colmando de bienes, llenando su casa de riquezas**, y así en sus consejos procuraban a apartar se de los **camino del Señor**. Pero, a la hora del castigo, los justos se alegran de la manifestación de la justicia divina, que termina por aniquilarles la fortuna, devorando sus residuos por el fuego. El pensamiento de Elifaz se refiere a todas las manifestaciones punitivas de Dios en la historia contra los malvados, desde la exterminación de los gigantes prediluvianos hasta la tragedia de la casa de Job, que desapareció bajo el efecto de un rayo¹⁰.

Invitación a Job para que se reconcilie con Dios (21-30).

²¹ **Reconcílate, pues, con El y haz la paz, y de ello te vendrá bien.** ²² **Recibe la ley de su boca, pon sus preceptos en tu corazón.** ²³ **Si, humillándote, te vuelves al Omnipotente**

tente ⁿ y alejas de tu tienda la iniquidad, ²⁴tendrás el oro como polvo, y como china-
 rros del torrente el Ofir¹²; ²⁵será el Omnipotente tu tesoro, y plata a montones para
 ti. ²⁶Pues hallarás en el Omnipotente tus delicias, alzarás tu rostro hacia Dios. ²⁷Le
 invocarás y te escuchará, y tú cumplirás tus votos. ²⁸Decidirás una cosa y te saldrá
 bien, y sobre tus caminos brillará la luz. ²⁹Pues El humilla la altivez (de los sober-
 bios) ¹³, pero salva al que baja los ojos. ³⁰Será libertado el inocente, y tú serás liber-
 tado por la pureza, de tus manos ¹⁴.

Supuesta la culpabilidad de Job, no le queda más que reconocer sus pecados, buscando así la reconciliación con Dios. La paz será la obra de esta reconciliación; el fruto de esto será su bienestar inmediato. Es la tesis tradicional de la virtud utilitaria. Las condiciones para la reconciliación son cuatro: recibir con docilidad los preceptos de la ley divina, guardarla puntualmente con la entrega interna del corazón, humillarse y no volver a cometer iniquidad (v.23). Esta amistad con Dios será de más valor que todas las riquezas terrenas: el oro purísimo de Ofir será de tan poco valor como el despreciable polvo ¹⁵. Reconciliado con Dios, podrá suplicarle confiado, pues de seguro que recibirá respuesta; podrá así alzar su rostro a Dios ¹⁶. Todas las cosas que proyecte le saldrán bien, y toda su vida será iluminada por una luz radiante, que le dará seguridad y aplomo (v.28).

Pero Dios exige antes **compunción y espíritu de humildad, pues detesta el orgullo y la altivez** (v.29). Supuesto esto, a Job le queda abierto el camino de la rehabilitación, pero antes debe reconocer sus faltas y mantener la pureza de sus manos (v.29). El discurso de Elifaz ha sido duro, pues **supone la culpabilidad de Job**, pero dentro de la tesis tradicional es perfectamente lógico.

1 En este supuesto, el discurso de Sofar comprendería 24:18-24; 27:13-23. — 2 Cf. discurso de Bildad en 15:14-16. — 3 Lit. el TM “desnudos.” — 4 Traducción según LXX, sir., Targ. — 5 Versión calcada en los LXX. — 6 Cf. Ex 22:25-26; Is 58:7; Ez 18:8. — 7 Cf. Ex 22:25-26. — 8 Cf. Ex 22:22. — 9 Cf. Gen 6:1-4. — 10 Cf. Job i.iós. — 11 Así siguiendo a los LXX. — 12 Corrección plausible teniendo en cuenta las vers. de Teod., sir., Vg y Targum, y aceptada por Dhorme y la Bib. de Jér. — 13 Texto corregido. El TM: “Pues humillan, dices: altanería.” — 14 Bib. de Jér.: “Que tus manos sean puras, y tú serás salvado.” — 15 Ofir es localizado en la India y se le consideraba como el lugar donde estaba el mejor oro (cf. Is 13:12; Sal 45:10; Gen 10:29). Las flotas de Salmón y de Hiram de Tiro salían del golfo de Elat hacia Ofir (cf. Re 9:26; 10:1ss). — 16 Cf. Is 58:13-14.

23. Respuesta de Job.

De nuevo expresa Job el deseo de exponer su causa ante el trono del mismo Dios, ya que no tiene esperanza de que los hombres reconozcan su inocencia. Las palabras de Elifaz le son particularmente acerbas, ya que suponen que ha cometido injusticias y que ha vivido fuera de la ley divina. Como no puede llegar a Dios, **que le es inaccesible, le pide que se acerque El mismo** y le analice en lo más íntimo para buscar **su culpabilidad**. Tiene conciencia de ser inocente y de **no haberse apartado de la ley de Dios**; pero los secretos de su voluntad, que todo lo decide, nadie puede escrutarlos. No cabe más que resignarse a la suerte triste a que ha sido condenado.

Deseos de exponer la causa ante Dios (1-9).

¹ Pero Job respondió, diciendo: ² Ciertamente que son hoy acerbas mis quejas; su mano es más pesada que mis gemidos. ³ ¡Quién me diera saber dónde hallarlo y llegar hasta su morada! ⁴ Expondría ante El mi causa, tendría la boca llena de recriminaciones. ⁵ Conocería las palabras que me respondiera y comprendería lo que me dijese. ⁶

¿Contendería conmigo alegando su gran poder? Seguro que no. Me atendería.⁷ Entonces el justo podría disputar con El², y me libraría para siempre de mi Juez.⁸ Si voy al oriente, no está allí; si a occidente, no lo distingo,⁹ Si le busco al norte, no lo hallo³; si vuelvo al mediodía, no lo veo.

Dios ha hecho pesar su mano sobre él, enviándole pruebas muy acerbadas, de las que nos dan idea sus múltiples gemidos (v.2). En su deseo de justificarse y hacer brillar su inocencia, desea acercarse a la altísima morada de Dios para exponer su causa. Según la mentalidad israelita, **Dios era un ser trascendente** que habitaba en la cúspide de los cielos⁴ y desde allí tendía su mirada panorámica sobre toda la creación. Job se siente muy alejado de su Hacedor; pero, con todo, como ha proclamado en 16:19, en el cielo está su fiador y testigo, y por ello siente ansias de confiarle su causa e incluso abordarle como *juez*. Una vez ante su presencia, Job no titubearía en ordenar sus argumentos para probar su inocencia, y tranquilo esperaría la respuesta de Dios (v.5).

Por otra parte, tiene la convicción de que, ante su tribunal, **Dios no haría ostentación de su desbordante poder, sino que benévolamente le atendería**, oyendo sus justas razones. En esa atmósfera de comprensión, el justo podría exponer su causa e incluso disputar con él, lo que significaría para Job verse libre de los furores de su juez (v.7). Pero ¿dónde encontrar a Dios? Por todos los lados donde mire — escrutando los cuatro puntos cardinales —, no lo divisa, pues es invisible y trascendente, y en esto radica la gran tragedia del desventurado varón de Hus: el único que puede auxiliarle y reconocer sus derechos parece que se esconde de él.

Los designios de Dios son inescrutables (10-17).

¹⁰ Pues que El conoce mi camino⁵, que me pruebe al crisol: saldré como el oro⁶.¹¹ A su paso se adaptó siempre mi pie, guardando su camino sin apartarme.¹² No me desvié del mandato de sus labios, oculté en mi seno las palabras de su boca⁷.¹³ Pero, cuando El decide una cosa, ¿quién podrá disuadirle? Lo que quiere, eso hace.¹⁴ Porque El cumplirá su decreto, ¡como tantos otros de El!⁸¹⁵ Por eso me estremezco ante El; si reflexiono, tengo pavor de El.¹⁶ Dios ha debilitado mi corazón, ¡y el Omnipotente me aterra.¹⁷ Pues no he perecido ante las tinieblas, ni la oscuridad ha cubierto mi rostro⁹.

Ya que Job no puede acercarse a El, pues no sabe dónde está, queda la solución de que Dios se acerque a examinarle, probándole como el oro en el crisol (v.10). No necesita entablar proceso sobre su vida, pues la conoce a la perfección. Seguro de su inocencia, desea que el Omnipotente le escudriñe a fondo. Está seguro de haber seguido siempre su paso, que es su ley: Job no ha hecho sino poner el pie en las huellas de los preceptos divinos que indican su presencia en la sociedad. Tan aferrado está a sus palabras, que cuidadosamente las ha ocultado en su seno (v.12).

A pesar de eso, la tragedia se ha abatido sobre la vida de Job. ¿Por qué esto? ¡Misterios de las decisiones divinas! Es inútil oponerse a lo que su voluntad hace, pues siempre termina por imponer su decreto (v.14); y en el caso de Job, es la prueba a que le ha sometido por medio de las calamidades. Ante este misterio de la Providencia divina, que envía calamidades sin aparente justificación, siente estremecimiento y pavor (v.15). Por eso su corazón se debilita, porque la mano punitiva del Omnipotente le aterra (v.16). Con todo, se mantiene aún en medio de las tinieblas que le rodean, y su rostro se mantiene aún fuera de la oscuridad de la muerte. A pesar de las grandes calamidades que sufre, y que son enviadas por Oíos, aún se mantiene aferrado a la vida, esperando la rehabilitación y el reconocimiento de su inocencia: esperando contra toda esperan-

za.

¹ Lit. el TM y los LXX dicen “mi mano.” Nuestra versión supone una ligera corrección que se encuentra en algunas antiguas versiones y es seguida por la Bib. de Jér. como más adaptable al contexto. — ² Bib. de Jér.: “reconocería en su adversario un hombre recto”; Dhorme mantiene esta traducción. Nuestra versión es idéntica a la de Driver-Gray y a la de Szczygiel. — ³ Busco: así según la versión sir., aceptada por Dhorme, Driver-Gray, Bib. de Jér. — ⁴ Cf. Ex 19:11.20; Re 22>iQ. — ⁵ La versión siríaca: “todos mis pasos,” lo que se adapta bien al contexto. Seguida por la Bit,” de Jér. y Dhorme. — ⁶ Así la Bib. de Jér., Driver-Gray, Dhorme. — ⁷ Oculté: corrección propuesta por Dhorme, Driver-Gray y Bib. de Jér. — ⁸ Así la Bib. de Jér. Lit.: “y como éstos muchos conmigo.” — ⁹ Btb. de Jér.: “Las tinieblas me ocultan a El, la oscuridad me vela su presencia.” Nuestra versión es propuesta por Driver-Gray, Dhorme.

24. Las Demasías de los Impíos.

El caso de Job no es más que uno de tantos, pues en la vida social se ve que el mal cunde por doquier: por todas partes, en las ciudades, en los campos, hay miserias, atropellos y exacciones. ¿Cómo conciliar esta realidad con la omnipotencia y justicia divinas? Este es el gran interrogante que se plantea Job en esta segunda parte de su respuesta a Elifaz.

Los humildes, atropellados en sus derechos (1-17).

¹ ¿Por qué el Omnipotente no señala los tiempos, y los que le reconocen no ven sus días? ² Los impíos retrasan los lindes ², roban los ganados con su pastor ³; ³ se llevan el asno del huérfano y toman en prenda el buey de la viuda; ⁴ los pobres se apartan del camino, y se esconden al mismo tiempo los humildes campesinos. ⁵ Como onagros en el desierto salen a su trabajo, en búsqueda de la presa. La estepa les (proporciona) pan para sus niños ⁴. ⁶ Durante la noche recolectan los campos ⁵ y vendimian la viña del malvado. ⁷ Pasan las noches desnudos, sin ropa, sin abrigo contra el frío. ⁸ Se mojan con los aguaceros de los montes, sin más asilo que las rocas. ⁹ Arrancan de los pechos al huérfano y toman en prenda al pequeñuelo del pobre; ¹⁰ van desnudos, sin vestidos, y, hambrientos, acarrean las gavillas. ⁿ Entre dos muelas exprimen el aceite ⁶, y, sedientos, pisan las uvas. ¹² Desde la ciudad, los moribundos se lamentan⁷; clama socorro el alma de los vejados, y Dios no atiende a estos clamores. ¹³ Forman parte de los rebeldes a la luz: no han conocido los caminos y no se volvieron por sus senderos ⁸. ¹⁴ Al amanecer se levanta el asesino para matar al desvalido y al necesitado. De noche anda el salteador. ¹⁵ Espía la oscuridad el ojo del adúltero, diciendo: “Nadie me verá,” y se pone un velo a su rostro. ¹⁶ En las tinieblas perforan las casas, de día se ocultan, sin conocer la luz. ¹⁷ Para ellos el alba es la sombra, el clarear del día les aterra ⁹.

Job se pregunta por qué Dios no tiene señalados los tiempos de castigo a los impíos, de forma que los justos puedan ver sus días (v.1), es decir, la hora de la manifestación punitiva de Dios, que con su actuar muestra que tiene providencia sobre los hombres.

Después enumera las diversas tropelías de los malvados: cambian los lindes del campo, recortando la propiedad del prójimo — lo que estaba severamente prohibido por la Ley y reiteradamente reprochado por los profetas ¹⁰ —, roban los ganados, despojan al huérfano y a la viuda ¹¹. Como no hay seguridad en el campo, los pobres y labriegos se esconden. Entonces se ven obligados a refugiarse como onagros en el desierto, saliendo de sus refugios en busca de comida, viviendo de la presa ocasional que les proporciona la estepa, con lo que pueden alimentar malamente a sus escuálidos niños (v.4 Gentes miserables, trabajan de noche en los campos — como es

frecuente en los meses de calor aún hoy en Oriente — y las viñas del malvado o rico sin entrañas, que los explota como mercancía (v.6). Ni siquiera los provee de vestidos convenientes contra el frío (v.7). En esta situación, los miserables campesinos están expuestos a la más cruel intemperie, aguantando los aguaceros, sin más abrigo que las oquedades de las rocas (v.8s).

El v.9 está fuera de lugar, y parece la continuación lógica del v.3, donde se habla de los atropellos de los impíos. No contentos con oprimir a las indefensas viudas, se llevan al huérfano y al hijo del pobre como prenda en esclavitud.

Los v.10-11 continúan describiendo la vida dura del campesino, que trabaja para su exactor. Semidesnudos y hambrientos tienen que acarrear las gavillas, sin poder quedarse con parte de ellas para satisfacer su necesidad, y también deben pisar la uva en el lagar, sin poder probar el mosto y calmar su abrasadora sed.

Esta situación de injusticia en la campiña tiene su contrapartida en las miserias de las ciudades. En ellas, los moribundos y vejados **claman a Dios, sin ser oídos**. Es el drama del dolor en toda su acritud. Sin embargo, Dios parece que está sordo a reclamos tan lastimeros (v.13). ¡Gran misterio de la Providencia!

El v.13 parece debiera ir después del v.16, y se refiere a los criminales, que, como tales, para facilitar sus fechorías, **son rebeldes a la luz, pues los crímenes suelen ser perpetrados en la oscuridad de la noche**. Por eso evitan los caminos y senderos, en los que pueden ser fácilmente descubiertos.

El asesino comete sus tropelías antes de que la luz ilumine la tierra. Criminal de profesión — matar por matar —, cae sobre los indefensos: el desvalido y el necesitado (v.14). Como salteador, sus horas preferidas son las de la noche. Es también el tiempo en que anda libre el adúltero, amparándose en la oscuridad (v.1s)¹².

El v.16 parece unirse con el v.14c, donde se habla del salteador, que trabaja intensamente de noche en busca de la codiciada presa. Para conseguir su propósito no duda en perforar las casas — construidas con adobes —, siempre al amparo de la oscuridad¹³. Así, pues, según el hagiógrafo, los enemigos de la luz son el asesino, el adúltero y el ladrón: el alba los aterra, porque inmoviliza su actividad.

El castigo del pecador (18-25).

¹⁸ **Huye rápido sobre la superficie de las aguas; maldita es su posesión sobre la tierra; no se vuelve a pisar el fruto de su viña**¹⁴. ¹⁹ **La sequía y el calor llevan las aguas de la nieve, y el “Seol” al pecador.** ²⁰ **Le olvida el seno materno, le chupan los gusanos**¹⁵; **ni se menciona su nombre. ¡Y, como árbol, es arrancada la injusticia!** ²¹ **Maltrataba a la estéril sin hijos**¹⁶ **y no trataba bien a la viuda.** ²² **Pero el que sujeta con su fuerza a los poderosos se levanta y le quita la confianza en la vida.** ²³ **Le permite apoyarse con seguridad, pero sus ojos están sobre sus caminos.** ²⁴ **Están en auge un poco de tiempo, pero desaparecen, se inclinan como hierba que se recoge, y se mustian como cabezas de espiga.** ²⁵ **Si no es así, ¿quién me desmentirá y reducirá mis discursos a la nada?**

Las ideas expuestas en los v. 18-24 sobre la triste suerte de los malvados son extrañas en boca de Job, que tantas veces declara que más bien prosperan en esta vida; más bien parecen de alguno de los interlocutores de turno. Como falta el discurso esperado de Sofar, se supone que este fragmento le pertenece; y su lugar propio parece debe ser después de 27:13, donde se habla de la desventura que le está reservada al perverso. El desplazamiento del fragmento al lugar actual

puede deberse a un folio que se traspapeló en manos del copista. Suponiendo que pertenezca a Sofar, encontramos perfectamente normales los tres ciclos de discursos.

La introducción al fragmento bien puede ser 27:13: “He aquí la suerte que destina Dios al culpable...” Inconsistente, sin base sólida, su vida se desliza insegura y rápida como barquichuela frágil sobre la superficie de las aguas (v.15). Y su posesión lleva el estigma de la maldición; su viña está abandonada, pues nadie se presta a pisar su fruto, idea que es justamente opuesta a lo expresado por Job en el discurso anterior ¹⁷. Por otra parte, la vida del pecador está a punto de extinguirse como las nieves bajo la acción del calor: el Seol será su pronta morada. En el sepulcro será pasto de los gusanos, y su nombre será entregado al olvido. Todo lo contrario de lo expresado por Job 21:32, donde declara que aun en su tumba el impío es honrado por las muchedumbres.

Este fin prematuro y trágico del pecador es el castigo de sus tropelías: malos tratos a las mujeres estériles y a las indefensas viudas (v.21). La intervención súbita del Omnipotente, que tiene en su mano a los poderosos y tiranos, le quita toda esperanza de vivir (v.22). Aunque de momento le permite apoyarse en una cierta posición social, que le da una aparente seguridad, sin embargo, no cierra los ojos a los atropellos que cometen en sus falsos caminos (v.23). Su aparente prosperidad terminará por declinar y mustiarse como la hierba que se recoge. Es el triste fin que les espera.

El v.2 5 es la conclusión del discurso de Job, interrumpido por la sección de v.18-24. Seguro de sus razones, desafía a sus interlocutores a que le prueben lo contrario.

¹ Es la versión de Driver-Gray. La Bib. de Jér.: “¿Por qué Shadday no tiene tiempos Ω reserva, y sus fieles no ven sus días?” Dhorme: “¿Por qué al Shadday le están ocultos los tiempos, y los que le conocen no han visto sus días?” Basada en los LXX. — ² Los impíos: exigido por el contexto y expresado por los LXX. Así los LXX. El TM: “roban el rebaño y lo pastorean.” — ⁴ Así Driver-Gray. Bib. de Jér.: “Empujados por el hambre de sus hijos, buscan presa sobre la árida 'estepa.” — ⁵ Durante la noche: corrección propuesta por Dhorme. Driver: “el forraje recolectan en el campo.” — ⁶ Así Dhorme y Driver-Gray. — ⁷ Moribundos: corrección según el sir., aceptada por Driver-Gray, Dhorme y Bib. de Jér. — ⁸ No se volvieron: corrección fundada en los LXX, Vg y sir. Aceptada por Dhorme. — ⁹ Versión problemática, propuesta por Dhorme. Bib. de Jér.: “Para todos ellos la mañana³ es la hora negra, pues sienten de ella los terrores.” — ¹⁰ Cf. Dt 19:14; 27:17; Os 5:10; Prov 22:28; 23:10. — ¹¹ Cf. Dt24:17. — ¹² Cf. Eclo 23:25; Prov 7:89. — ¹³ Cf. Ex 22:2. Véase Código de Hammurabi § 21s. — ¹⁴ Traducción problemática. Dhorme: “no vuelve el que pisa a su viña.” — ¹⁵ Así Driver-Gray. — ¹⁶ Así Driver-Gray, Dhorme, B ib. de Jér., siguiendo la lectura de los LXX y Targ. — ¹⁷ Cf. Job 24:6.

25. Nueva Replica de Bildad.

Este breve discurso del segundo interlocutor se limita al enunciado de una doxología sobre el poder divino. No responde a las argumentaciones de Job sobre la reconocida prosperidad de los malvados en esta vida, sino que simplemente destaca la pequenez e imperfección del hombre, indigno de presentarse **ante la santidad inmaculada de Dios**. Quizá su discurso se continúe en 26:55, aunque en el estado actual este fragmento se atribuya a Job.

El poder de Dios y la insignificancia del hombre (1.-6)

¹ **Y replicó Bildad de Suaj, diciendo:** ² **Suyos son el poder y la majestad, y establece la paz en sus alturas.** ³ **¿Tienen número sus tropas? ¿Sobre quién no surge su emboscada?** ⁴ **¿Cómo, pues, justificarse el hombre ante El? ¿Cómo ser puro el nacido de mujer?** ⁵ **La luna misma no brilla, ni son bastante puras las estrellas a sus ojos.** ⁶ **¿Cuánto menos el hombre, un gusano; el hijo del hombre, un gusanillo!**

La soberanía de Dios es total, y su dominio, avasallador. Consecuencia de ello es la paz total en

las alturas. Nadie allí le disputa el poder (v.2). En los cielos, todos están sometidos a su realeza. En 26:5 dirá que hasta los muertos tiemblan debajo de la tierra ante el Señor de los cielos. Como gran soberano, tiene un numeroso ejército a su disposición. Con ellos hace caer a todos en su emboscada (v.2). En 19:12 había declarado Job: “Vinieron contra mí todas sus milicias, se han atrincherado en mi camino y han acampado en torno de mi tienda.” Dios rodea al ser humano hasta que le rinde. Por tanto, es inútil oponerse a su poder, pues no es posible salir de sus emboscadas.

Supuesta esta superioridad inaccesible, resulta ridículo que el hombre quiera pedir cuentas a las decisiones de su providencia, y menos justificarse ante El (v.4). Bildad aquí repite las razones que había dado Elifaz sobre la impureza atávica del hombre². Como nacido de mujer, es ya un ser pecador e impuro. En su naturaleza hay algo mórbido que le impulsa a apartarse de los caminos de Dios. **La justicia humana, pues, no puede sufrir el examen de Dios**³.

Ni los astros con su brillo son dignos de acercarse **a la pureza de Dios**. Mucho menos el hombre, que como gusano se arrastra sobre la tierra, puede presentarse erguido ante el tribunal divino. La expresión hijo de hombre tiene el sentido de perteneciente a la raza humana, con todo lo que implica de humildad y fragilidad frente al Dios fuerte⁴.

¹ Emboscada: corrección según los LXX, seguida por Dhorme, Bib. de Jér. El TM: “luz.” — 2 Cf. Job 4:17-19; 15:14-16. — 3 Cf. Job 4:17-19,- 35:6-- — 4 Sobre la impureza del hombre véase com. a Job 14:4-5; Sal 51:7; Lev 15:19s. Cf. Ez 2:1.

26. Respuesta de Job.

La réplica de Job comprende 26:1-4 y se continúa en 27:13. Los v.5-14 parecen pertenecer al discurso interrumpido de Bildad. Al menos sigue el desarrollo de las ideas expuestas en el c.25.

Reproches de Job a Bildad (1-4).

¹ Respondió Job, diciendo: ² ¡Qué ayuda das al desvalido, qué socorro al brazo desmayado! ³ ¡Qué bien has aconsejado al ignorante y qué profundo saber has manifestado! ⁴ ¿A quién Vías manifestado las palabras? Qué espíritu ha salido de tu boca?

Irónicamente declara Job que los servicios del amigo han sido muy poco útiles en las circunstancias en que se halla, pues, lejos de animarle y darle fuerzas, le ha llenado de profundo amargor al no comprender su verdadera situación. Esperaba más de su cordura para esclarecer la propia ignorancia sobre su problema personal. En realidad han dado un enfoque trivial al enigma del sufrimiento, y sus argumentaciones de nada sirven al desvalido. Todo lo que ha dicho Bildad no tiene nada que ver con la crisis moral que sufre Job. La sabiduría viene de Dios¹; pero el espíritu de Bildad no lleva el sello de la sabiduría (v.4). Sus palabras son vanas, y, por tanto, **están fuera de lugar proferidas delante del que sufre**.

La omnipotencia arrolladura de Dios (5-14).

⁵ Hasta los manes tiemblan debajo de las aguas y sus habitantes ². ⁶ El “seol” está desnudo ante El, y sin velos el “abad-dón.” ⁷ El tendió el septentrión sobre el vacío, El, colgó la tierra sobre la nada. ⁸ Encierra las aguas en las nubes, y las nubes no se rasgan bajo ellas. ⁹ El vela la faz de su trono ³, extendiendo su nube sobre él. ¹⁰ Trazó sobre los mares un círculo, hasta los confi-

nes entre la luz y las tinieblas.¹¹ Las columnas del cielo se tambalean y se estremecen a una amenaza suya.¹² El que con pujanza hiende los mares y con su inteligencia hirió a Rahab.¹³ A su soplo brillan los cielos; su mano traspasó a la serpiente huidiza...¹⁴ Y esto es sólo la orla de sus obras, ¡Cuan poca cosa hemos oído de El! Y el trueno de su poder, ¿quién lo podrá entender?

Dios no sólo domina soberanamente en los cielos, sino que hasta las sombras espectrales de los muertos — los manes — se sienten sobrecogidas en lo más profundo de la región subterránea, que_A también se extiende debajo de los mares. En hebreo, a los habitantes del seol se les llama *refaim*⁴, denominación que aparece con el mismo sentido en los textos fenicios de Sidón. Dios penetra lo más recóndito de la región tenebrosa de los muertos: el seol y el *abaddón* — denominación sinónima de seol y significa “perdición” — están desnudos ante su escrutadora mirada a pesar de su oscuridad⁵. La misma idea se repite en Prov 15:11: “el Seol y el *abaddón* están delante de Yahvé. ¡Cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!”⁶

Su omnipotencia se manifiesta en el hecho de encerrar las aguas en las nubes — como en odres flotantes — sin que éstas se rasguen con su desmesurado peso⁷. Esto resulta liviano en comparación con el hecho de que haya colgado la tierra sobre la nada y haya extendido el septentrión sobre el vacío, disponiendo las estrellas — según la cosmogonía antigua — alrededor de un punto septentrional vacío y basando en él su estabilidad (v.7). La idea del salmista está en relación con la del poeta latino: “*Terra pilae similis, millo fulcimine nixa*”⁸.

La majestad del Omnipotente está velada por las nubes que se extienden en torno a su trono (v.9), pero desde allí gobierna los elementos de la naturaleza como supremo Soberano: señaló un límite a los mares. Los antiguos creían que la tierra estaba rodeada de un círculo de agua, el *apsu* o caos tenebroso de los babilonios. Allí estaba el “fundamento de los cielos,” que coincidía con el horizonte. Y de allí salía diariamente el sol⁹; es la zona de los confines entre la luz y las tinieblas (v.10).

Es tal la majestad de Dios, que las columnas del cielo — las montañas, sobre cuya cúspide se asentaba la bóveda celeste — se conmueven y tambalean a un gesto amenazador suyo (v.11). Con su poder domina las fuerzas del mar, hendiéndolo, como el dios babilónico *Marduk* hendió la cabeza de *tiamat*, símbolo del caos tenebroso¹⁰. No sólo Dios lo domina con su fuerza, sino que lo amansa y domina con su inteligencia. *Rahab* simboliza aquí el mar inquieto¹¹. Dios es aquí, pues, el símbolo del principio ordenador frente al caos, como se relata en el primer capítulo del Génesis. Su omnipotencia se despliega en el brillo de los cielos arriba y en la victoria sobre el *Leviatán* o serpiente huidiza, monstruo marino que está en las profundidades del océano¹². Es la alusión **al triunfo de Dios** ordenador sobre las fuerzas del caos¹³.

Todas estas intervenciones maravillosas divinas son sólo una apariencia, la orla de sus obras, de las que apenas se ha oído hablar. Pero su poder brilla particularmente en el trueno, la manifestación airada de Dios en las tormentas (v.14). Todo ello invita a callar sobre los secretos designios de su sabiduría.

1 Cf. 27:2. — 2 Así según el TM. Por razones métricas, Dhorme lee: “tiemblan bajo la tierra*.” — 3 Así siguiendo a Driver-Gray. Dhorme corrige: “cubre la faz de la luna llena.” — 4 Cf. Is 14:6; Prov 9:18. En Gen 14:5; 15:20, se llama también *refaim* a una raza de gigantes. — 5 Cf. Job 10:21-22; 14:13; 17:13. — 6 Cf. Sal 139:8; Job 17:13; 10:21-22; 14:13. — 7 Cf. Prov 30:4. — 8 Ovidio, *Fast.* VI 269. — 9 Véase P. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* p.60 n.g. — 10 Cf. *id.*, *ibid.*, p.55-150. — 11 Cf. coment. a 3:8; 7:12. — 12 Cf. Is 27:1; Job 3:8; 7:12. — 13 Cf. Job 3:8.

27. Respuesta de Job a Bildad.

En este capítulo encontramos dos secciones ideológicas totalmente diversas: en la primera (v.1-12) se declara de nuevo la inocencia de Job, el cual se confía sólo a la justicia divina, ya queden la humana nada puede esperar; en la segunda (v. 13-23) más bien encontramos la tesis tradicional de Sofar: el impío es inexorablemente castigado por Dios en este mundo, mientras que el justo es debidamente recompensado. El v.13, por otra parte, es la conclusión del discurso de Sofar del c.20. Parece que ha habido un desplazamiento en las copias, y este fragmento debe unirse al de 24:18-24, que hemos supuesto de Sofar. Así se completan los ciclos de los discursos de los tres amigos, que alternativamente exponen sus soluciones al problema del sufrimiento de Job.

Declaración de inocencia por parte de Job (1-12).

¹ Tomó de nuevo Job la palabra y en forma de sentencia dijo: ² ¡Vive Dios, que me rehusa justicia y el Omnipotente, que me ha colmado de amargura, ³ que, mientras en mí quede un soplo de vida y el hálito de Dios aliente en mis narices, ⁴ jamás mis labios proferirán falsedad, ni mi lengua musitará una mentira! ⁵ Lejos de mí daros la razón; hasta que expire no dejaré que me arranquen mi inocencia. ⁶ Me aferraré a mi justicia y no la negaré; no me arguye mi conciencia por uno de mis días. ⁷ Que mi enemigo tenga la suerte del impío, y mi adversario la del injusto! ⁸ ¿En qué podrá esperar el malvado cuando muera, cuando Dios le reclame su vida? ⁹ ¿Escuchará Dios sus gritos cuando le llegue la angustia? ¹⁰ ¿Podrá complacerse en el Omnipotente, podrá jamás invocar a Dios? ¹¹ Os mostraré la mano de Dios; no os celaré los designios del Omnipotente. ¹² Si vosotros mismos lo habéis observado, ¿por qué, pues, perderos en vanas ilusiones?

De nuevo declara Job su inocencia, a pesar de las opiniones comunes sobre la relación entre la desgracia física y el pecado. Había pedido una solemne audiencia a Dios para que estudiara su inocencia, **pero no ha recibido respuesta a su angustiada demanda.** Pero, con todo, nombra al Omnipotente como testigo de su sinceridad e inocencia. Dios ha rehusado justicia, rechazando su petición; pero, con todo, confía en su santidad e integridad para hacer valer sus legítimos derechos. Por eso, mientras aliente en su vida el hálito que Dios le insufló en sus narices — conforme a la descripción antropomórfica de la formación del primer hombre de la arcilla —, reclamará su derecho a ser absuelto públicamente, sin acudir a la falsedad y a la mentira (v.4).

El callarse significaría que sus amigos tenían la razón en el misterioso problema de sus sufrimientos. Nunca puede aceptar la tesis de los amigos sobre su supuesta culpabilidad secreta como causa de sus infortunios. Tiene conciencia de no haberse apartado de Dios ni un solo día de su vida. Se siente orgulloso de su limpio pasado, y no puede conceder las torvas insinuaciones de sus amigos (v.6).

En realidad, los culpables son sus inoportunos interlocutores, y para ellos les desea la suerte del impío. Job sabe que las plegarias de los impíos son vanas ante Dios y jamás son escuchadas; por eso es inútil poner en práctica la invitación de sus amigos para que se acerque suplicante a Dios. Si fuera pecador, de nada le serviría esto, ya que Dios no ayuda al impío en la hora de la angustia. No pocos autores, sin embargo, consideran los v.7-io como el principio del discurso de Sofar que suponemos empieza en el v.1β. Los conceptos son similares y pueden encajarse en esta segunda perspectiva dialéctica. Pero quizá mejor se explica suponiendo que habla Job: si es injusto — como sus amigos suponen —, no puede complacerse en el Omnipotente. **El**

enemigo de Dios no puede acercarse a El ni suplicarle. Por ello, si sus amigos le consideran culpable, son inútiles las exhortaciones a que se vuelva a Dios (v.10).

Job conoce bien la mano de Dios — su conducta en sus relaciones con los hombres — y, por tanto, está autorizado para mostrarla a sus amigos, que no han entendido nada del enigma del sufrimiento del justo. Estos han afirmado que no hay esperanza para el impío². Ello quiere decir que, si Job es pecador, como ellos suponen, tampoco para él hay esperanza de rehabilitación; luego sus ilusiones son vanas, y sus argumentaciones sin consistencia (v.12).

El castigo y fin trágico del malvado (13-23).

¹³ **He aquí la suerte que Dios reserva al hombre culpable, la porción que del Omnipotente reciben los violentos:** ¹⁴ **si tiene muchos hijos, destiñanse a la espada; su prole no se hartará de pan.** ¹⁵ **A sus supervivientes los enterrará la mortandad; sus viudas no los llorarán.** ¹⁶ **Aunque acumule la plata como polvo, aunque amontone como el lodo los vestidos,** ¹⁷ **los prepara él, pero los vestirá el justo, y su plata la heredará el inocente.** ¹⁸ **Edificó su casa como un nido, como cabana de guarda.** ¹⁹ **Se acuesta rico, pero será por última vez³; en un abrir de ojos ya no existe.** ²⁰ **Terrores le asaltan en pleno día⁴, de noche le arrebató un torbellino.** ²¹ **Le arrebató el viento solano y se lo lleva, y le arranca de su lugar.** ²² **Se le echa encima sin piedad, tratando de huir de la mano (que le hiere).** ²³ **Batirán palmas contra él y le silbarán desde su propio lugar.**

El v.13 repite literalmente 20:29, y resulta anómalo, pero se pone como introducción a lo que se dice sobre la triste suerte del impío: son las ideas expuestas por Sofar en ese capítulo y en 24, 18-24, que aquí son aplicadas a los hijos de los impíos. Estas ideas resultan extrañas en boca de Job, ya que su tesis es que los pecadores y su descendencia prosperan desmesuradamente en esta vida. Aquí, en cambio, se dice que de nada le sirve al malvado la descendencia, pues está destinada al hambre y a la espada (v.14). A estos dos flagelos se junta la mortandad o la peste, que siega en flor las vidas de los impíos y acaba con sus esposas, de forma que no podrán ser llorados por sus viudas (v.15). De nada les servirán sus muchas riquezas, pues las usufructuará el justo e inocente (v.17). Aunque edificó su casa, ésta resulta tan inconsistente como el nido puesto en el árbol o como cabana de guarda — hecha de arcilla y ramaje — sobre la viña para pasar la noche (v.18). Ambos símiles se emplean en la literatura profética para significar algo frágil que se tambalea y amenaza ruina⁵. Aquí refleja bien la inconsistencia del que se acuesta rico, pero en un instante pierde lo que tiene (v.19). Su vida es una continua angustia, pues es presa de los terrores en pleno día y del torbellino durante la noche (v.20). Al final es arrebatado como planta por el viento solano. Es entregado a la vindicta pública, sintiéndose entonces todos con derecho a echarse encima de él (v.22). Será objeto de la befa de todos al considerarle herido por la mano de Dios (v.23).

¹ Gen 2:7. — ² Cf. Job 8:13-15. — ³ Lit. el TM: “No volverá (a acostarse).” — ⁴ Así corrigiendo el texto (yomám en vez de kamáyim del TM) con Dhorme, Bib, de Jér.

28. El Poema de la Sabiduría.

Este bellissimo fragmento de tipo sapiencial es como un paréntesis dentro del ciclo de las discusiones de los tres amigos, y en él no se aborda expresamente el problema del sufrimiento del jus-

to, que es el tema central del libro. Por su tono es similar al fragmento sapiencial de Prov 8:22-31, donde se presenta personificada la “sabiduría” divina, actuando desde la eternidad como consejera del Altísimo antes de la formación de los continentes.

Este c.28 parece ser una intercalación adicional de algún escriba posterior a la redacción del libro de Job. Aunque quizá se le podría considerar como obra del autor del libro, que adelanta aquí las excelencias y el carácter misterioso de la “sabiduría” divina, y por ello de sus inescrutables designios sobre los hombres, que será el tema de los capítulos finales como solución al enigma del sufrimiento del justo.

La sabiduría, fuera del alcance de los mortales (1-13).

¹ Tiene la plata sus veneros, y el oro lugar en que se acrisola. ² Se extrae el hierro del suelo, y de la roca fundida sale el cobre. ³ Se pone fin a las tinieblas, se escudriña hasta el límite extremo la piedra oscura y sombría. ⁴ Se perforan galerías olvidadas del pie; se suspenden y balancean lejos de los hombres. ⁵ La tierra que produce el pan está debajo trastornada como fuego; ⁶ sus rocas son la morada del zafiro, y sus terrones contienen oro. ⁷ Por caminos desconocidos por las aves de presa, impenetrables al ojo del buitre, ⁸ no pisados por las fieras, inaccesibles al leopardo. ⁹ Mete su mano en el pedernal y subvierte los montes de raíz. ¹⁰ Abre Nilos en las rocas ² y descubren sus ojos todo cuanto hay de precioso. ¹¹ Explora las filtraciones de los ríos y saca a luz los tesoros. ¹² Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla? ¿Dónde está el lugar del entendimiento? ¹³ No conoce el hombre su senda, ni se halla en la tierra de los vivientes.

Con mano maestra describe el autor los esfuerzos que hace el hombre por obtener los metales útiles y preciosos: la plata, el oro, el cobre y el hierro. No contento con extraer lo que está a flor de tierra fundiendo las rocas metalíferas, se adentra en el interior de la tierra con una lámpara — pone fin a las tinieblas — y abre largas galerías, en las que no es fácil hacer pie, y por eso los obreros — generalmente prisioneros de guerra — se suspenden de los salientes de las rocas para trabajar y se balancean en las entrañas de la tierra, lejos de los hombres (v.4). La descripción es maravillosa y coincide con las que nos dan los autores clásicos, como Diodoro de Sicilia, sobre los trabajos en las minas del Alto Egipto ³. En Palestina no existían minas, pero sí en Edom, en la región montañosa que se extiende desde el mar Muerto al golfo de Elán. Aquí estaban las factorías siderúrgicas de Salomón, donde se trabajaba el hierro y cobre de los montes edomitas. El autor del libro de Job, pues, podía haber visto estas minas en explotación o haber oído hablar de ellas, ya que no estaban lejos de la patria de Job.

Bellamente presenta el poeta a la tierra — pacífica al exterior con sus productos de pan — removida en situación ígnea en su interior (v.5). A sus oídos habían llegado noticias sobre las erupciones volcánicas, y, conforme a la mentalidad antigua, supone que debajo de la corteza exterior hay un horno de fuego que acelera la maduración de los metales y piedras preciosas, como el zafiro, o lapislázuli, y el mismo oro. Los hombres, sedientos de metales preciosos, no ahorran trabajos ni riesgos, adentrándose en las entrañas de la temerosa tierra. Los lugares de acceso están disimulados, y resultan inadvertidos a los ojos avizores de las aves de presa y a las mismas fieras (v.7). La mano del hombre se abre paso a través del pedernal o cuarzo aurífero y penetra dentro, removiendo las piedras y haciéndolas explotar con fuego; así subvierte los montes de raíz (v.9). Dentro abre cauces y ríos, canalizándolos, pues sus aguas llevan partículas de oro o de plata, que el minero descubre cuidadosamente (v.10). Así analiza las filtraciones de los ríos auríferos

ros y separa sus tesoros (v.11) ⁴.

Grande es, pues, la labor del hombre y no despreciable su resultado cuando se trata de obtener tesoros materiales, pero es impotente para encontrar el verdadero tesoro que le da la clave de la vida: la sabiduría o comprensión sintética de los designios divinos sobre el hombre. ¿Cómo hallarla y dónde mora? La ciencia humana se estrella contra la impotencia, ya que está lejos del alcance de los vivientes y es desconocida su senda a los mortales. Esta es la gran tragedia del hombre, que no puede remontarse a las alturas donde se halla la sabiduría — expresión de la inteligencia divina, módulo arquitectónico empleado por Dios para la creación del mundo, y esquema práctico de gobierno en la historia de la humanidad — como atributo supremo de la divinidad.

La sabiduría es privativa de Dios (14-28).

¹⁴ El abismo dice: “No está en mí,” y el mar: “Dentro de mí no se halla.” ¹⁵ No se cambia por oro macizo, ni se pesa plata para comprarla. ¹⁶ No se pone en balanza con el oro de Ofir, ni con la cornalina preciosa o el zafiro. ¹⁷ No se compara al oro ni al cristal, ni se cambia por vasos de oro fino. ¹⁸ No cuentan a su lado corales ni cristales; vale más que las perlas. ¹⁹ No puede comparársele al topacio de Etiopía, no entra en balanza ni con el oro más puro. ²⁰ ¿De dónde, pues, viene la sabiduría y dónde hallar la inteligencia? ²¹ Se oculta a los ojos de todos los vivientes, y aun a las aves del cielo está vedada. ²² El “abaddón” y la muerte dicen: Sólo de oídas nos ha llegado su fama. ²³ Dios es el que conoce sus caminos, El sabe su morada. ²⁴ Porque con su mirada abarca los confines de la tierra y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo. ²⁵ Cuando dio peso al viento y dispuso las aguas con medida, ²⁶ cuando dio la ley a la lluvia y camino al fragor del trueno, ²⁷ entonces la vio y la evaluó, la fundó y la conoció a fondo; ²⁸ y dijo al hombre: “El temor de Dios, ésa es la sabiduría; apartarse del mal, ésa es la inteligencia.”

Con bellísimas comparaciones, el poeta describe el carácter inaccesible de la sabiduría divina: no está en las profundidades del abismo, sobre el que se asienta la tierra, ni en las concavidades del mar (v.14). Su valor es incalculable y no admite paridad con el oro macizo ni con el mismo de Ofir, lugar legendario del más puro metal, que se supone en Arabia meridional o en las costas del Indico ⁵. Tampoco pueden medirse con la sabiduría las piedras más preciosas — cornalina, zafiro — ni el topacio de Etiopía, famoso en la antigüedad por su excelente calidad ⁶.

Está fuera del alcance de los vivientes, inaccesible a las aves del cielo, que llegan a los lugares más abruptos e inasequibles. Por otra parte, la región de los muertos — el abaddón o seol — sólo tiene lejanas referencias de ella (v.22). Sólo Dios está al tanto de los secretos senderos que a ella llegan, porque nada se escapa a su mirada, que llega hasta los confines de la tierra (v.24). **Esta omnisciencia divina, en realidad está basada en su omnipotencia como Creador**, ya que al establecer los elementos — viento, aguas, trueno... — lo evaluó plenamente, conociendo sus íntimas complejidades hasta el fondo (v.27). En toda su obra creadora se revela su misteriosa sabiduría, que dirige y articula todo en un orden y medida perfectos. Todas las cosas tienen una finalidad y una misión en el cosmos maravilloso, que es expresión de la inteligencia ordenadora del Creador.

Como conclusión moral de toda la poesía metafísica antes expuesta está que el hombre debe someterse al que todo lo puede: **El temor de Dios, ésa es la sabiduría**; lo que implica huir del mal y acatar sus leyes providenciales. Es el axioma conocido de la literatura sapiencial: “El

principio de la sabiduría es el temor de Dios”⁷, es decir, la ordenación religiosa y moral de la vida conforme a las exigencias de un sano temor del Dios omnipotente y justo.

¹ Dhorme, con una corrección plausible, lee: “un pueblo extranjero perfora galerías.” La Bib. de Jér.: “Las gentes de la lámpara perforan minas en las que se pierde el pie.” El TM: “un torrente separa del pueblo extranjero.” — ² En realidad, la palabra ye’orim, que traducimos por “Nilos,” es un término poético para designar “ríos.” — ³ Cf. E. Erman y H. Ranke, *La civilisation égyptienne* (París 1952) p.622. — ⁴ He aquí cómo describe Diodoro de Sicilia la extracción del oro de las minas de la antigüedad: “Los pozos seguían las venas de cuarzo y penetraban en las montañas siguiendo una línea sinuosa. Primero se hacía estallar las masas de piedra dura por medio del fuego, y se las extraía en pedazos por medio de picos de hierro. Los hombres que ejecutaban este trabajo, muy penoso, a la luz de pequeñas lámparas, iban acompañados de niños que llevaban hacia afuera los pequeños bloques de piedra. El cuarzo así obtenido era desmenuzado en partículas del tamaño de una lenteja por hombres de más edad, para ser después reducido a polvo en muelas por las mujeres y los ancianos. Se lavaba este polvo sobre losas inclinadas hasta que el agua llevara las partículas más ligeras de la piedra. Las pajillas de oro eran entonces recogidas para ser fundidas durante cinco días en los crisoles de tierra, cerrados con una aleación de plomo, de sal y de otras materias.” Citado por E. ERMAN y H. RANKE, o.c., 622-623. — ⁵ Cf. Re 9:263; 10:11; Gen 10:29. — ⁶ Véase Punió, *Hist. Nat.* XXXVII 32; VI 34. Eclo 1:16.

29. Respuesta a Job.

En este maravilloso monólogo recuerda el infortunado varón de Hus su felicidad pasada en medio de una sociedad que reconocía su virtud y rectitud de vida. El discurso comprende los c.29-31 y parece como una recapitulación del tema de sus discursos, y en él se refleja la nostalgia de la prosperidad pasada, sus sufrimientos presentes y su convicción de inocencia, y, por tanto, **su esperanza en la justicia divina.**

La Felicidad Pasada (1-10).

¹ **Y volvió Job a hablar en sentencias, diciendo: ² ¡Quién me diera (volver) a los meses de antaño, a los días en que Dios me protegía! ³ Cuando resplandecía su lámpara sobre mi cabeza y a su luz marchaba en las tinieblas. ⁴ A lo que fui en mis días otoñales, cuando Dios protegía mi tienda; ⁵ cuando el Omnipotente era conmigo y me rodeaban mis niños; ⁶ cuando lavaba en leche mis pies y me daba la piedra arroyos de aceite; ⁷ cuando salía a la puerta alta de la ciudad y en la plaza se alzaba mi silla. ⁸ Los jóvenes, al verme, se escondían, y los viejos se alzaban en pie; ⁹ los príncipes contenían las palabras y ponían su palma en la boca, ¹⁰ y enmudecía la voz de los caudillos y se pegaba su lengua al paladar.**

La situación desgraciada actual hace surgir, por contraste, la felicidad pasada, que describe con entusiasmo, idealizándola hiperbólicamente conforme a las exigencias de su imaginación oriental, sobreexcitada por el dolor. Bajo la protección de Dios, su vida discurría próspera; y este sentido de vinculación al Omnipotente era para él como una lámpara que iluminaba sus pasos en los días sombríos de la vida ¹. Su tienda y vida familiar estaban bajo el amparo de Dios, y así sus días otoñales o maduros discurrían tranquilos, sin sobresaltos, en medio del cariño y alegría de sus pequeñuelos; y todo ello era consecuencia de la compañía **que le hacía el Omnipotente** (v.5).

Como jeque poderoso, podía disfrutar de sus muchos bienes: lavaba en leche sus pies, expresión proverbial que indica opulencia ². En los lagares, el aceite corría a raudales bajo la presión de la piedra de la muela (v.6). En el cántico de Moisés se dice de Israel que Dios “le dio a chupar miel de las rocas y aceite de durísimo sílice.” ³ La frase de Job puede ser también una expresión hiperbólica para destacar su abundancia excepcional, pues hasta las piedras le dan aceite en abundancia. Su posición económica le granjeaba también una alta posición social: a la puerta

principal de la ciudad — donde la gente se congregaba para recibir las noticias que traían las caravanas y para administrar justicia — era Job reconocido por todos, y su sitial ocupaba el lugar de preferencia (v.7). Todo eran honores para el gran jeque opulento, bendecido por Dios. Todas las clases sociales le mostraban sus respetos: los jóvenes, por temor reverencial, se apartaban lejos, mientras que los ancianos respetuosamente se ponían en pie en reconocimiento de su superioridad; los príncipes, o representantes de las familias de abolengo, contenían sus palabras, presentando un silencio obsequioso al que solo era digno de hablar, y hasta los caudillos guerreros — ídolos del pueblo — enmudecían en su presencia (v.7-10). La descripción es viva y bellísima, no exenta de jactancia e hipérbole; pero refleja bien la nostalgia del que todo lo había perdido después de haber estado encumbrado en los más altos estratos sociales.

Protector de los desvalidos (11-17).

¹¹ El oído que me oía me llamaba feliz, y los ojos que me veían se declaraban en mi favor; ¹² porque libraba al pobre que clamaba y al huérfano que no tenía valedor. ¹³ La bendición del desgraciado llegaba a mí, y el corazón de la viuda se llenaba de gozo. ¹⁴ Vestíame de justicia, y ella me rodeaba como vestido, me era mi derecho por manto y turbante. ¹⁵ Yo era ojos para el ciego, era para el cojo pies, ¹⁶ era el padre de los pobres, y examinaba la causa del desconocido; ¹⁷ quebrantaba las muelas del injusto, y de sus dientes le arrancaba la presa.

La maravillosa descripción de la virtud de Job resulta como un paréntesis inesperado dentro de la general sobre la situación próspera pasada. Los v. 11-17 nías bien encajarían después del v.25, que sirve de transición. Nadie menoscababa su gloria y respeto, pues encontraban justa su alta posición social (v.11), porque estaba siempre al servicio del desvalido, del huérfano, de la viuda y del pobre. Elifaz había insinuado que Job había cometido exacciones contra los desgraciados⁴. La realidad era todo lo contrario: había socorrido siempre al necesitado⁵. Toda la vida de Job estaba presidida por el sentimiento de equidad y de justicia, que eran como su atuendo habitual (v.14)⁶. Era un verdadero padre de los pobres, subviniendo a todas las necesidades: ojo para los ciegos, pie para el rengo; expresiones proverbiales que indican bien su espíritu de ayuda total (v.15). No sólo se prestaba a salvar los derechos de los conocidos, sino que aun los que no le eran conocidos encontraban en él generosa acogida; y no se contentaba con presentar la querrela judicial, sino que exigía la indemnización inmediata, arrancando la presa de los dientes de los opresores (v.17).

La esperanza de ana vida colmada (18-20).

¹⁸ Decíame yo: “Moriré viejo ⁷, multiplicaré cual la arena los días; ¹⁹ mis raíces tendrán acceso a las aguas, y caerá de noche sobre mis ramas el rocío. ²⁰ Renovarése conmigo mi gloria, y mi arco se fortalecerá en mis manos.”

Supuesta la conducta de justicia y de equidad que presidió siempre su vida, favoreciendo y amparando a los desvalidos, era de esperar que Dios le recompensara con una colmada y próspera vida: gran longevidad, posteridad numerosa y reconocimiento público de sus buenas acciones. Estas eran las esperanzas de su vida hasta que el infortunio llegó a las puertas de su casa y le desengañó.

Prestigio ante el pueblo (21-25).

²¹ Para escucharme esperaban, y callaban hasta oír mi opinión. ²² Nadie replicaba a mis palabras; y sobre ellos gota a gota (caía) mi palabra. ²³ Me esperaban como se espera la lluvia, y abrían su boca como al agua tardía. ²⁴ Si les sonreía, no osaban creerlo, y no desperdiciaban la luz de mi rostro. ²⁵ Yo les escogía su camino y me sentaba en cabeza, y moraba entre ellos como rey entre sus huestes, y se dejaban llevar a donde yo los conducía ⁸.

Los v.21-25 continúan la descripción interrumpida en el v.11: todos estaban anhelantes de escuchar los consejos y opiniones del gran jeque. Todos estaban conformes con sus sentencias, y nadie osaba replicar, pues en ellas encontraban la solución a sus interrogantes. Una simple sonrisa de sus labios llevaba la felicidad a los que le rodeaban, que estaban sedientos de sus palabras, como la tierra sembrada espera el agua tardía de la primavera, tan necesaria para la maduración de la mies (v.23) ⁹. **La luz de su rostro traía la felicidad a todos, y se entregaban a sus decisiones cuando** se trataba de elegir un camino; todos se dejaban llevar por él como las huestes de un ejército conducidas por el rey (v.25).

1 Cf. Sal 19:29; Is 60:3. — 2 Cf. Job 20:17; Dt 33:24; Sal 59:11. — 3 Dt 32:13. — 4 Cf. Job 22:6-9. — 5 Cf. Sal 73:12. — 6 Cf. Is 59:17. — 7 Lit. el TM: “Yo espiraré con mi nido.” Nuestra corrección sigue a los LXX y es exigida por el contexto. Admitida por Dhorme, Bib. de Jér. — 8 Lit. el TM: “como quien consuela afligidos.” La corrección, propuesta por Herz y seguida por Dhorme y Bib. de Jér., está basada en la traducción de Símaco, y sólo exige un ligero retoque de letras hebreas. — 9 Sobre la lluvia tardía de primavera véase Jér 3:3; Os 6:3; Jl 2:23; Zac 10:1.

30. Triste Situación Actual.

Los jóvenes que antes le honraban, ahora se burlan de él. Es objeto de befa de parte de lo más despreciable de la sociedad. Y lo peor es que Dios no se acuerda de él a pesar de que reiteradamente le invoca y le suplica le salve de la trágica situación de su vida. Sabe que va hacia la muerte, a pesar de que tiene conciencia de ser inocente. Se siente solo en un ambiente hostil: sus hermanos son “chacales,” y el vigor físico de su cuerpo se diluye sin esperanza de recuperación.

Los insultos de los indignos (1-10).

¹ Y ahora riense de mí los más mozos que yo, a cuyos padres hubiera desdeñado yo de contar i entre los perros de mi ganado. ² Aun la fuerza de sus manos, ¿de qué podía “servirme? Su vigor había perecido enteramente. ³ Extenuados por la miseria y por el hambre, roían las raíces de la estepa; el desierto y el yermo eran su nodriza. ⁴ Recogían bledo entre la maleza, alimentándose de raíces de retama. ⁵ Expulsados de la sociedad, perseguidos a gritos como a ladrones, ⁶ habitaban en lo escarpado de los torrentes, en cuevas y entre rocas, ⁷ rugiendo entre la maleza y reuniéndose entre la enramada. ⁸ Gente innoble, pueblo sin nombre, arrojados del país. ⁹ Y ahora a éstos les sirvo de canción y soy objeto de burla! ¹⁰ Abominan de mí, me esquivan y no se retraen de escupirme a la cara.

En contraste con su honorable situación anterior, reconocida por todos los estratos sociales, ahora los de más baja estofa, la chusma innominada, los jovenzuelos desvergonzados, se ríen de él,

haciendo burla de su triste situación. En todos los lugares, los mendigos y necesitados son objeto de befa de los jovencitos desalmados y sin educación. En el caso de Job, la situación se agrava, ya que antes había ocupado un lugar de preeminencia en la vida social. Con frase enérgica, Job declara despectivamente quiénes son los que ahora satirizan su situación: gentes de la última laya, que antes apenas habría considerado dignos de alternar con los perros de sus rebaños (v.1). Por otra parte, dada su baja procedencia social, nunca podían ser útiles a nadie, pues vegetan en la miseria y la impotencia total. Son gentes vagabundas, extenuadas por el hambre, que mero-dean por las zonas esteparias en busca de algo para alimentarse, pero que, obligados por la necesidad, se dedican al robo, y por ello son perseguidos como ladrones por las gentes que tienen algo. Habitan en cavernas, como expulsados de su país, sin tener patria ni familia determinada. Todo esto hace más dolorosa la situación de Job, ya que es objeto de burla de estas gentes que constituyen la chusma de la sociedad (v.9). Con toda impudencia le escupen a la cara y abominan de él.

Job, perseguido (11-19).

¹¹ El que ha soltado su cuerda me maltrata, y el que de su rostro ha rechazado el freno ². ¹² A mi derecha se alza el populacho, me lanza piedras como proyectiles ³, y preparan contra mí sus caminos perniciosos, ¹³ Destruyen mis sendas para mi desgracia, cooperan a mi infortunio, sin que nadie me ayude contra ellos. ¹⁴ Irrumpen como por ancha brecha, se revuelven debajo de las ruinas. ¹⁵ Se han vuelto contra mí terrores; persiguen, como viento, mi dignidad, y como nube pasó mi ventura. ¹⁶ Y ahora se derrama sobre mí mi alma y me agarran días de aflicción; ¹⁷ de noche mis huesos son taladrados y no descansan mis venas. ¹⁸ Con gran fuerza agarra mi vestido, me ciñe como la orla de mi túnica. ¹⁹ Me ha arrojado al fango, y he venido a ser como el polvo y la ceniza,

No sólo las burlas, sino que también los ataques directos se suceden por parte de estas gentes, que son como bestias que han logrado soltar la cuerda y rechazar el freno que las sujetaba. Antes se sentían sobrecogidos ante la majestad y poder de Job, pero ahora se ven libres de este sentimiento, que los tenía atados, y desafortunadamente se alzan contra el que creían su opresor. Se trazan designios perniciosos y destruyen las sendas de la vida del infortunado. Avanzan como un ejército de forajidos, que irrumpen haciendo ancha brecha en las murallas que rodean la vida de Job, y por medio de las ruinas se revuelven hasta llegar a su objetivo (v.14). El alma del infortunado Job se halla como envuelta en sobresaltos y terrores que por doquier le asaltan. Ni de día ni de noche puede dar quietud a su espíritu angustiado.

En el fondo, el causante de su tragedia es el propio Dios, que le ha sometido a una prueba intolerable: le ha cercado y le sujeta como el adversario que le agarra su vestido y le aprieta ciñéndose a él como la orla de su túnica (v.18), arrojándole, finalmente, al fango, donde se ha convertido en algo tan despreciable como el polvo y la ceniza (v. 19).

Abandonado de Dios (20-23).

²⁰ ¡Clamo a ti, y tú no me respondes; permanezco en pie, y no me haces caso!⁴ ²¹ Te has vuelto cruel para mi y con todo el vigor de tu mano me persigues; ²² me alzas en alto y me haces cabalgar sobre el viento, y una tormenta me deshace en agua. ²³ Bien sé que me llevas a la muerte, a la casa de reunión de todos los vivientes.

En la angustia, Job se siente solo, ya que Dios — el único que podía prestarle auxilio — no responde a sus súplicas; con ello se muestra cruel, pues desahoga su fuerza desproporcionada contra el que no puede defenderse⁵. Y parece que se complace en jugar con su víctima, ya que la zarandea y la lleva como nube empujada por el viento, que, al fin, bajo la tormenta, se convierte en agua (v.22). Job no se forja ilusiones y sabe que el final de tanto sufrimiento será la muerte y el Seol, lugar de cita de todos los vivientes (v.23).

La rectitud de Job no merecía estos sufrimientos (24-31).

²⁴ Sin embargo, yo no alcé la mano contra el pobre cuando en su infortunio gritaba hacia mí⁶.²⁵ ¿No lloraba yo con el afligido?⁷ ¿No se llenaba mi alma de tristeza por el pobre?²⁶ Y cuando esperaba el bien, sobrevino el mal; cuando esperaba la luz, vino la oscuridad.²⁷ Mis entrañas se agitan * sin descanso, han venido sobre mí días de aflicción.²⁸ Ando en torro enlutado, sin consuelo⁸, y me levanto en la asamblea para gritar.²⁹ ¡He venido a ser hermano de los chacales y compañero de los avestruces!³⁰ Mi piel se ha ennegrecido sobre mí, y mis huesos queman por la fiebre.³¹ Has e trocado en duelo mi cítara, y mi flauta en voz de plañideras.

El desventurado Job no encuentra explicación a sus sufrimientos, ya que ha procurado hacer bien a todos cuando se hallaba en situación próspera: siempre compasivo, estaba al lado de los desventurados (v.25); sin embargo, cuando esperaba el premio a sus actos virtuosos, le sobrevino la desgracia del modo más cruel e intolerable: en vez de la luz — símbolo de los beneficios otorgados por Dios — ha recibido oscuridad, alejamiento de la faz radiante y protectora de su Dios (v.26). Su vida, por tanto, es una continua agitación íntima, Se siente solo como en duelo y no encuentra consuelo ni en la asamblea de sus conciudadanos, que no quieren oír ni interesarse por su problema, suponiendo de antemano que es culpable ante Dios. Se siente aislado como en el desierto, viviendo en medio de los chacales y avestruces, a los que puede saludar como hermanos y compañeros. Sus mismos gemidos desconsolados tienen algo de parecido con los aullidos de las fieras y animales de la estepa (v.2Q).

Consumido por la fiebre, tiene la piel ennegrecida y se siente como un esqueleto viviente. Se considera ya moribundo, y sus gemidos son como un canto fúnebre anticipado: su alegría — cítara — se ha convertido en duelo, y le parece oír ya el cortejo elegiaco de las plañideras que le llevan a la mansión de la muerte (v.5i).

¹ Así según una corrección comúnmente admitida. — ² Así según Dhorme. La Bib. de Jér., siguiendo a la v. siríaca y Targ., traduce: “El ha extendido mi arco y me ha echado a tierra.” — ³ Así la Bi'b. de Jér., supuesta una problemática corrección. Dhorme: “en el lazo han sido arrojados mis pies.” — ⁴ Así según los LXX. — ⁵ Cf. Lam 4:3. — ⁶ Así según Dhorme, corrigiendo ligeramente el TM. — ⁷ Lit. en heb. “con el de día duro.” Nuestra versión se basa en los LXX y Vg. — ⁸ Lit. el TM: “ando bruñido sin que tenga sol.” Nuestra versión tiene en cuenta la traducción de los LXX y Vg. En el supuesto de que se mantenga la lección del TM, el sentido parece ser que Job se siente ennegrecido por la fiebre, sin haber sentido los rayos solares.

31. Confesión Negativa de Job.

Para probar su inocencia, el desventurado varón de Hus pasa revista a las diversas clases de transgresiones, para declarar que no ha tenido parte en ellas. Es un fragmento similar a la “confesión negativa” del difunto egipcio ante Osiris. Su inocencia es manifiesta, pues ha mantenido una integridad moral para con el prójimo y **no ha abandonado a su Dios, yendo tras cultos y divinidades extrañas**. Puede presentar un libelo justificativo ante el tribunal divino, consciente de

no ser culpable.

Demanda de justicia (1-6).

¹ Había yo hecho pacto con mis ojos de no prestar atención a la virgen. ² Pero ¿cuál es la porción de Dios (reservada) desde arriba y la heredad del Omnipotente desde las alturas? ³ ¿No es la desgracia para el inicuo, y el infortunio para los obradores de iniquidad? ⁴ ¿No está El mirando mis caminos y contando todos mis pasos? ⁵ ¿He caminado fraudulentamente o corrieron mis pies tras el engaño? ⁶ ¡Péseme Dios en balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad!

El v.1 parece que debe unirse al v.7, donde se habla de la integridad moral de Job en materia sexual. Con todo cuidado había evitado mirar atentamente a la virgen para no caer en la tentación de pecar.

De nuevo muestra su perplejidad ante la misteriosa providencia divina, ya que parece debiera ser premiada la virtud y castigado el vicio: ésa debiera ser la porción y la heredad reservada por el que habita en las alturas (v.2). Pero los hechos contradicen esta tesis, exigida por la equidad natural ¹, pues, a pesar de que Dios contempla y conoce los caminos de todos los hombres, parece que no ha reparado en que él no ha caminado fraudulentamente en la vida (v.5). Consciente de su inocencia, pide a Dios que pese los actos de su vida en balanza justa, seguro de que ha de ser reconocido en su virtud. Según la mitología egipcia, el corazón del difunto era pesado ante Osiris, siendo la diosa de la verdad, Mat, la que equilibraba la balanza. El difunto entonces pronunciaba su famosa “*confesión negativa*.”²

Rectitud moral de Job en materia sexual (7-12).

⁷ Si se apartaban mis pasos de tus sendas y tras mis ojos se fue mi corazón, o si se pegó algo a mis manos, ⁸ ¡siembre yo y cómalo otro, y sean desarraigados mis retoños! ⁹ Si mi corazón se dejó seducir por mujer y estuve al acecho a la puerta de mi prójimo, ¹⁰ ¡muela para otro mi mujer y sea entregada a brazos ajenos! ¹¹ ¡pues maldad grande es ésta, es un gran crimen, ¹² fuego que devora hasta el “abaddón” y consumiría toda mi hacienda.

Job declara que toda su conducta giraba en torno a la ley divina; en su vida, jamás sus pasos se encaminaron fuera de las sendas señaladas por Dios, y para evitar toda prevaricación cohibió sus ojos, para que no se torciera su corazón, que se deja llevar siempre de los sentidos. No tiene conciencia de que nada pecaminoso se haya pegado a las manos (v.4)⁴. Por ello se atreve a desear que, en caso contrario, otro se aproveche de su hacienda, por él trabajada, y hasta desenraice sus retoños o plantaciones (v.8).

Con todo cuidado ha evitado el pecado de adulterio como un gran crimen (v.9). En caso contrario, desea que su mujer se convierta en esclava y concubina del marido ofendido (v.10). Este delito era penado con la muerte⁵, pues es un gran crimen, que lleva al *Seol a abaddón* y que es causa de la pérdida de la propia hacienda (v. 12).

Comprensión para con los débiles y pobres (13-22).

¹³ Si desdeñé el derecho de mi siervo y el de mi sierva cuando se querellaron contra mí, ¹⁴ ¿qué haría cuando se alzara Dios para juzgar? Cuando me pidiera cuentas, ¿qué respondería? ¹⁵ El que me hizo a mí en el materno seno, ¿no lo hizo también a

él? ¿No fue él mismo el que nos formó en el vientre?¹⁶ Si negué a los pobres lo que deseaban y dejé desfallecer los ojos de la viuda,¹¹ si comí solo mi bocado, sin dar de comer de él al huérfano,¹⁸ antes bien, desde mi infancia le criaba como un padre y desde el seno materno le guiaba;¹⁹ si vi al miserable sin vestido y al pobre sin ropas,²⁰ y si no me bendijeron sus carnes y no se calentaron con el vellón de mis corderos;²¹ si alcé mi mano contra el huérfano, por ver en la puerta mi apoyo,²² ¿despréndase mi espalda de su nuca y arranquese del hombro mi brazo!

Las consideraciones de este fragmento son altamente enternecedoras y comprensivas para con los desvalidos. En primer lugar, Job declara que ha cumplido humanitariamente y con equidad con los siervos de su propia casa, atendiéndoles en las querellas justas planteadas por ellos en defensa de sus legítimos derechos (v.13). En el código hebraico se determinaban bien los derechos de los amos y de los siervos⁶. Job se atuvo, pues, a la legislación recibida y a las exigencias de su corazón humanitario. Tiene conciencia de que, de no haber cumplido con los suyos, no podría salir airoso en el juicio que Dios suscita cuando se levanta para dar su inapelable sentencia⁷. En realidad, el fundamento para respetar los derechos de los siervos es que éstos tienen el mismo origen que los amos (v.15).

No sólo ha cumplido y respetado los derechos de los que le están subordinados, sino que se ha preocupado de aminorar el dolor de los pobres y abandonados, como las viudas (v.16), y ha compartido su comida con el huérfano (v.17). Desde su más tierna infancia se ha preocupado en criar — con la ayuda material — y guiar con sus consejos a los que han sido lanzados por la resaca de la vida (v.18). A todos les ha dado con su alimento vestidos para que cubrieran sus carnes macilentas. Estas, agradecidas, bendecían al que les proporcionaba abrigo contra las inclemencias del tiempo. Consecuente con este espíritu de benevolencia, nunca abusó de su poder e influencia en la puerta — símbolo del tribunal judicial, porque en ella se tenía normalmente — levantando la mano en signo amenazador contra su contrincante. Tan seguro está de esto, que pide la pena del tallón contra él mismo: que su brazo sea arrancado del hombro y que sea desnucado si ha cometido algún atropello contra el débil.

Reconocimiento de los derechos divinos (23-28).

²³ Pues el terror de Dios me invadía⁸, y no podía resistir a su majestad.²⁴ ¿Puse en el oro mi confianza y dije al oro fino: “Tú eres mi seguridad”?²⁵ ¿me gocé en mis muchos bienes y en que mi mano mucho atesoraba?²⁶ Mirando al sol cuando brilla⁹ o a la luna al caminar resplandeciente,²⁷ ¿fue seducido secretamente mi corazón, y les lancé con la mano el beso de mi boca,²⁸ que es también criminal delito, pues habría negado al Dios de lo alto?

La conducta de Job está presidida por la presencia de la majestad de Dios, que le infunde terror (v.23). Gracias a este sentimiento, ha sabido elevarse sobre el amor de las riquezas, no poniendo en ellas su confianza, como si ellas le proporcionaran la seguridad (v.24). Sabe que sólo Dios es digno de confianza absoluta, y esta creencia la ha mantenido a través de las diversas vicisitudes de su vida. A pesar de su gran fortuna, nunca sintió complacencia desmesurada en ella, pues sabía que venía de Dios, quien, como tal, podría quitársela.

Tampoco se dejó seducir por los cultos astrales, reconociendo al sol y a la luna como seres divinos, dignos de adoración. Entre los asiro-babilonios, Samas era el dios solar, mientras que Sin era el dios lunar. Estos cultos astrales fueron introducidos en el reino de Judá en tiempos de

Manases (s.VI a.C.). Los mismos cultos cananeos tenían influencias astrales mesopotámicas y egipcias. El signo externo de adoración entre los babilonios era poner la mano en la boca; y a esto parece aludir Job cuando habla de no haber lanzado besos con la mano en la boca (v.27). **Esto hubiera implicado renegar del único Dios que reside en lo alto** (v.28), lo que constituiría un criminal delito.

Conducta comprensiva y sincera (29-34).

²⁹ **¿Me alegré del infortunio de mi enemigo y me gocé en que le sobreviniera la desgracia?** ³⁰ **Pues no di mi lengua al pecado** ¹⁰ **ni conjuré al “Seol” contra su alma.** ³¹ **¿No decían las gentes de mi tienda: “Quién habrá que no se haya saciado de su carne”?** ³² **No pasaba la noche fuera el extranjero, pues abría mis puertas al viandante.** ³³ **¿Encubrí como hombre mi pecado, ocultando en mi seno mi maldad?** ³⁴ **Porque habría temido de la muchedumbre, me habría aterrado el desprecio de las familias y, callado, no saldría a la puerta.**

Su espíritu de equidad le ha inducido a no alegrarse de la desgracia de su adversario; y por eso estuvo muy lejos de lanzar imprecaciones contra él, deseándole la muerte o apelando a las fuerzas destructoras del seol — epidemias — contra él (v.30). Todos los de su servidumbre, las gentes de su tienda, son testigos de su generosidad, pues los que han llegado a ella han sido saciados con su carne (v.31). La hospitalidad era completa, ya que no permitía el gran jeque que nadie pasara la noche fuera de su tienda, ni el extranjero que inesperadamente llegaba a aquellos parajes; sus puertas estaban siempre abiertas al viandante (v.32).

Con la conciencia recta, Job no ha tenido necesidad de ocultarse en su casa para encubrir sus defecciones a las murmuraciones de la muchedumbre, sino que ha salido siempre afuera con la cabeza erguida, sin tener que avergonzarse de nada (v.34).

Invitación a que responda el Omnipotente (35-40).

³⁵ **¿Quién me diera que se me escuchase! ¡Ahí va mi firma! ¡Respóndame el Todopoderoso! ¡Ahí está el libelo de acusación escrito por mi adversario!** ³⁶ **Ciertamente lo llevaré sobre mis hombros, me lo ceñiré como corona,** ³⁷ **le daré a conocer el número de mis pasos y me acercaré a él como un príncipe.** ³⁸ **Si clamó la tierra contra mí, si a una lloraban sus surcos,** ³⁹ **si comí su hacienda sin pagarla, si he hecho exhalar el alma de su dueño,** ⁴⁰ **¡názcانme cardos en vez de trigo, y cizaña en vez de cebada!**
(*Se terminaron las palabras de Job.*)

Terminada su confesión negativa, Job invita a Dios para que dé su veredicto, y con toda naturalidad estampa su firma a su deposición, en espera de respuesta. En heb. tawí (“mi taw,” la última letra del alefato, que se utilizaba como firma de los que no sabían escribir). Job no teme el libelo de acusación que le pueda presentar su adversario; al contrario, sabe que ha de poner en evidencia su inocencia, y por ello está dispuesto a llevarlo como corona sobre su cabeza. No sólo no se niega a que se le someta a un examen profundo, sino que se adelantará a darle a conocer minuciosamente su conducta: el número de sus pasos (v.37); y, lejos de presentarse cabizbajo como un reo, se acercará con la cabeza erguida como príncipe que se siente orgulloso de su honor y trayectoria en la vida.

No ha cometido ninguna usurpación de tierra ajena; por ello ésta no puede presentar reclamación contra él, ni sus surcos pueden quejarse de haber sido trabajados por otro fuera de su

legítimo dueño (v.38). Con su conducta, Job no ha causado la muerte del dueño al no pagarle lo que le debía (v.39). En caso contrario, pide que su propia tierra se cubra de cizaña y de cardos, con pérdida total de su feracidad natural.

En el TM se añade: Se terminaron las palabras de Job, frase que los LXX colocan al principio del c.32.

1 Cf. Job 21:17.30. — 2 He aquí el texto del famoso 0.125 del “Libro de los muertos,” donde se detalla la confesión m'g'fif'iM del difunto ante Osiris: “No he cometido iniquidad contra los hombres; no de maltratado a mis gentes; no he cometido pecado en lugar de equidad; no he intentado conocer lo que no existía; no he hecho el mal; no he hecho trabajar, como jefe de hombres, más de la tarea; mi nombre no ha llegado al director de la Barca (de Osiris); no he calumniado al dios; no he puesto la mano sobre el hombre de baja condición; no he hecho lo que detestan los dioses; no he causado daño a un esclavo delante de su superior; no he hecho que alguno enfermara; no he hecho llorar; no he matado; no he dado orden a un asesino; no he causado sufrimiento físico a ninguno; no he disminuido el alimento en los templos; no he dañado los panes cie los dioses; no he tomado las tortas de los muertos; no he tenido relación sexual coa un niño; no he cometido polución; no he añadido ni sustraído al cedazo; no he disminuido la arura (medida de áridos); no he engañado con media arura; no he añadido al contrapeso de la balanza; no he quitado la leche de la boca de los pequeñuelos; no he echado al ganado menor de sus pastos; no he cogido con la red un pájaro de los dioses; no he pescado los peces de sus estanques; no he detenido el agua en su estación; no he opuesto un dique al agua corriente; he apagado el fuego a su debido tiempo; no he descuidado los días rijos en lo concerniente a las ofrendas de carne; no he mantenido lejos los rebaños de los bienes' del dios; no he detenido al dios cuando salía (en procesión).” Véase pritchard, Ancient Near F^ast Texts p.S4. Del examen comparativo de este texto egipcio y la confesión de Job se deduce que no hay dependencia literaria alguna de parte de aquél, sino que hay cierta coincidencia esencial en algunos preceptos de índole puramente natural. — 3 Lit. el TM: “y sobre ella otros se encorven.” — 4 Cf. Job 11:14; 16:17; 22:30. — 5 Cf. Dt 22:22. — 6 Cf. Ex 21:1-11. — 7 Cf. Sal 77:10; Job 16:8; 19:25. — 8 Así siguiendo una corrección basada en los LXX, sir. y Vg. — 9 El TM dice “luz” en vez de sol; pero esta palabra está exigida por paralelismo y está en el texto de los LXX. — 10 Lit. el TM: “mi paladar” en lugar de mt lengua. — 11 Así opinan Strack, Steuernagel, Driver, Eissfeldt, Holscher, Hoonacker, Dhorme, Steinmann.

Los Discursos de Elihu (c. 32-37).

Terminado el ciclo de discusiones de los tres amigos de Job y el monólogo de éste, aparece inesperadamente un nuevo personaje que pretende dar nueva luz sobre el misterio de los sufrimientos del justo: los caminos de la Providencia son misteriosos, y, por tanto, el hombre no está capacitado para juzgar sus actos; por otra parte, **Dios es soberanamente justo**, y, en consecuencia, el hombre no puede dudar de la justicia de sus actos. Es un avance de la solución final, **propuesta por el propio Dios** en su teofanía; pero, además, se insinúa que la virtud del justo se perfecciona y purifica con el sufrimiento.

Los críticos modernos consideran este fragmento — de marcada unidad literaria — como adición al drama primitivo del libro de Job ¹¹. El estilo es más prolijo; abundan los arameísmos, y, sobre todo, el personaje no aparece mencionado ni en el prólogo ni en el epílogo del libro.

32. Intervención de Elihu.

Los tres interlocutores de Job decidieron callarse, ya que no podían convencer al amigo de su presunta culpabilidad. Elihú — representante de la nueva generación — había callado por respeto a la ancianidad, mientras aquéllos exponían sus argumentaciones; pero ahora que han enmudecido y que parece que Job queda victorioso, interviene violentamente para convencer a éste de su culpabilidad. Está decepcionado por los argumentos de los que representaban la antigua sabiduría y quiere aportar nuevas luces sobre el problema. No puede reprimir el impulso interior que le obliga a hablar sin acepción de personas.

Presentación de Elihú (1-5).

¹ Dejaron aquellos tres hombres de replicar a Job, pues se declaraba inocente a sus ojos; ² pero Elihú, hijo de Barakel, buzita, de la familia de Ram, se encendió en cólera contra Job porque se declaraba justo ante Dios. ³También contra los tres amigos ardió su cólera, porque no hallaban qué responder a Job, y, a pesar de eso, le condenaban. ⁴ Había esperado Elihú mientras hablaban con Job, porque ellos eran más entrados en días que él; ⁵ mas al ver Elihú que no había respuesta en la boca de los tres hombres, se encendió su cólera.

Job acababa de declarar enfáticamente su inocencia, pidiendo a Dios que diera el fallo definitivo a su querrela, sin temer a las acusaciones del libelo que contra él pudiera presentar su adversario judicial. Los tres amigos no encontraron más argumentos para convencer a Job de que era culpable, y decidieron callarse. Pero esto dejaba en mal lugar la justicia divina, ya que parecía que Job, con sus arrogancias, quedaba triunfador indebidamente en la discusión. Y es entonces cuando inesperadamente entra en lid un joven de temperamento exaltado y revolucionario, que se indigna porque los representantes de la sabiduría tradicional no han sabido defender la justicia divina. Elihú de nombre, es de la tierra de Buz, cerca de Teima y Dedán i, en los confines entre Edom y Arabia. Pertenece, pues, al mismo círculo étnico de los otros tres amigos de Job; en todo caso, es también un “*hijo de oriente,*” como Job; un trans-jordano para el judío que habitaba en Canaán.

Pacientemente había esperado que los “*ancianos*” expusieran sus puntos de vista, pero, como no convencían al arrogante Job, decide Elihú tomar parte en la discusión (v.5).

Explicación preliminar (6-14).

⁶ Replicó, pues, Elihú, hijo de Barakel el buzita, y dijo: Yo soy joven, y vosotros ancianos; por eso temía y sentía miedo a exponeros mi pensamiento. ⁷ Me decía: “Hablarán los días, y los muchos años darán a conocer la sabiduría”; ⁸ pero ésta es en el hombre una inspiración, y es el soplo del Omnipotente el que enseña. ⁹ No son los ancianos los sabios, ni los viejos los que comprenden lo que es justo. ¹⁰ Por eso me atrevo a decir: Oídme y daré yo también mi parecer. ¹¹ He aquí que he estado esperando vuestros discursos y escuchando vuestras razones; mientras buscabais palabras, ¹² en vosotros ponía mi atención. Pero he aquí que nadie puede convencer a Job, no hay entre vosotros quien responda a sus dichos. ¹³ Para que no digáis: “Hemos hallado sabiduría; es Dios, no el hombre, quien nos adoctrina.” ¹⁴ El no me ha dirigido sus palabras ⁴ ni voy a responderle con vuestros argumentos.

Llevado de un sentido de respeto a los mayores y también acomplejado ante su supuesta sabiduría de ancianos, el joven Elihú no osaba intervenir en la discusión (v.6). Las palabras del nuevo interlocutor son irónicas y de humildad afectada. Según la mentalidad oriental, la sabiduría era patrimonio de los entrados en años, como fruto de la experiencia; y así lo había declarado el propio Job: “Entre los ancianos se halla la sabiduría, y en los de edad avanzada la inteligencia” ⁵. Pero Elihú no piensa igual, pues la verdadera sabiduría no la da la experiencia de los años, sino que es un don, una inspiración del Omnipotente (v.8). Los **designios de Dios sobre los seres humanos son misteriosos, y sólo puede comunicar sus secretos el propio Dios.** Por otra parte, la discusión actual prueba que la sabiduría no es patrimonio de los entrados en días, pues Job si-

que en su obstinación, y sus amigos han agotado sus argumentos para convencerle. Esto da ánimos para que un representante de la nueva generación entre en la discusión con nuevas luces (v.10).

Pacientemente ha estado atento a los discursos de los tres interlocutores, esperando que convencieran al arrogante Job; pero ha sido en vano (v.11). Ha estado sopesando sus argumentos, esperando encontrar la razón definitiva; pero el resultado fue negativo. Por ello no tienen derecho a decir que reciben la doctrina de Dios (v.13), pues con ella ciertamente habrían convencido al obstinado Job. Elihú, por su parte, no va a utilizar los argumentos de ellos, entre otras razones porque Job no ha dirigido contra él sus palabras o argumentaciones (v. 14).

Elihú se siente impulsado a hablar (15-22).

¹⁵ Están desconcertados, no responden ya, les faltan las palabras. ¹⁶ Comenzaré yo, pues, ya que no hablan ellos, pues se están ahí sin responder. ¹⁷ Replicaré yo también por mi parte, también yo expondré mi parecer. ¹⁸ Pues me siento lleno de palabras y me insta el espíritu que hay dentro de mí. ¹⁹ He aquí que mi interior está como vino sin escape, que hace reventar los odres nuevos. ²⁰ Hablaré, pues, para desahogarme y abriré mis labios para responder. ²¹ No haré acepción de personas ni adularé a nadie, ²² porque yo no sé adular, y me soportará por un poco mi Hacedor
6.

De modo redundante y ampuloso, Elihú justifica su intervención, que resulta humillante para los otros interlocutores, de más edad que él. Estos se han callado, llegando a un punto muerto, y, por tanto, es el momento de intervenir con sus nuevas ideas (v.17). Se siente lleno de ideas en estado de ebullición, como vino fermentando, que busca salida y que con su presión revienta los odres nuevos (v.19). El símil es gráfico y refleja bien la impaciencia de las nuevas generaciones por exponer sus puntos de vista. Pero antes hace profesión de imparcialidad: hablará sin acepción de personas, ateniéndose a las exigencias de la verdad y de la justicia, pues no tiene el vicio de la adulación. Finalmente, **pide permiso a Dios para que le soporte por algún tiempo su argumentación** (v.22).

¹ Cf. Jer 25:23. El nombre de Elihú aparece en Sam 1:1; Par 27:18; 12:20; 26:7. Ram aparece en Rut 4:19; Par 2:9-10.25.27. Buz aparece en Gen 22:21. — ³ Así siguiendo una ligera corrección propuesta por Dhorme y seguida por la Bib. de Jér. — ⁴ Dhorme, siguiendo a la V. 511. y a los LXX, traduce: “no alinearé palabras como éstas.” — ⁵ Job 12:12. — ⁶ Otros traducen: “en poco tiempo me llevaría el que me hizo.” Así Dhorme y Bib. de Jér, En este supuesto, el sentido sería que el Hacedor no soportaría las frases adulatorias de Elihú, que estaría expuesto a su venganza.

33. Reproches a Job.

En estilo directo, Elihú invita a Job — nombrándole expresamente, cosa que no había hecho ninguno de los tres interlocutores — a reconsiderar su situación y a no jactarse de su supuesta inocencia. En realidad, como hombre no puede entender los caminos de Dios. Conseguida la benevolencia divina, podrá de nuevo rejuvenecer y prosperar en la vida. El hablar de Elihú se caracteriza por su franqueza, no exenta de rudeza expresiva.

Exordio insinuante (1-7).

¹ Oye, pues, ¡oh Job! mis palabras y apresta el oído a todos mis discursos: ² He aquí

que yo abro la boca, mi lengua articula palabras en mi paladar. ³ **Mi recto corazón dicta palabras sabias, y mis labios hablarán claramente.** ⁴ **El espíritu de Dios me hizo, y el soplo del Todopoderoso me da vida.** ⁵ **Respóndeme, si puedes. ¡Disponte ante mí y mantente firme!** ⁶ **También yo soy lo que tú ante Dios; también yo fui formado del barro.** ⁷ **Mira, nada tienes que temer de mí' ni mi mano pesará sobre ti** ².

De nuevo reitera su sinceridad y buena voluntad en las afirmaciones que va a asentar para convencer al desventurado Job. El estilo es redundante y recargado, desproporcionado con las revelaciones que va a hacer. Pero parece que el hagiógrafo quiere así destacar la petulancia de las nuevas generaciones, **que pretenden enmendar las convicciones de la tradición.** Con todo, Elihú quiere destacar su rectitud de intención al hablar y la franqueza con que va a abordar el problema (v.3).

El v.4 parece que está desplazado, y encaja mejor después del v.6, donde se habla de la formación del cuerpo, que es completada por la infusión del soplo de Dios, conforme a la descripción de Gen 2:7.

Job había pedido **la intervención definitiva de Dios como juez para resolver su querrela**; ahora, en cambio, Elihú le invita a hablar con él de igual a igual (v.5), ya que ambos son mortales, pues están hechos del barro, y, en consecuencia, nada debe temer de él (v.9): ambos proceden de Dios **y son mantenidos por su espíritu en la vida.** Job había mostrado su terror al verse **ante la majestad del Omnipotente** ³; pero ahora debe hablar y exponer sus puntos de vista con toda naturalidad ante el que no es más que él.

Los designios secretos de Dios (8-18).

⁸ **Ciertamente has dicho a mis oídos, y escuché el sonido de las palabras:** ⁹ **“Puro soy, sin pecado; limpio estoy; no hay culpa en mí.** ¹⁰ **Mas El inventa pretextos contra mí y me toma por enemigo suyo.** ¹¹ **Pone mis pies en el cepo y espía todas mis sendas.”** ¹² **Mira, en esto no tienes razón. Yo te respondo que Dios es más grande que el hombre.** ¹³ **¿A qué querellarte con El porque no responde a todas tus palabras?** ¹⁴ **Pues habla una vez, y dos no lo repite.** ¹⁵ **En sueños, en visión nocturna, cuando descende sobre los hombres el sopor, mientras duermen en el lecho,** ¹⁶ **entonces abre el oído de los hombres y les aterra con apariciones** ^{4 17} **para retraerles del mal y apartar al hombre del orgullo;** ¹⁸ **para librar su alma del sepulcro, y su vida de atravesar el canal.**

Job se había quejado de que Dios le afligía contra toda justicia. Elihú recoge sus protestas de inocencia expresadas en 13:24 y 27, y abiertamente le dice que en ello no tiene razón, pues Dios, que es mucho mas grande que el ser humano no tiene obligación de responder a las querellas que éste le plantea (v.12). **El mismo Job había declarado que Dios responde una vez por cada mil que se le interroga** ⁵.

Es inútil querer entablar una disputa con El, ya que no tiene obligación de responder, pues por su trascendencia se halla en una zona superior al hombre. Por otra parte, Dios habla sin apelación posible y no repite una cosa dos veces (v.14).

Uno de los modos de comunicarse Dios con los hombres es en sueños, como lo había declarado ya Elifaz ⁶. Por ellos los instruye y aterra para que se aparten del mal, que los llevaría al sepulcro y al canal que de aquél conduce a la región de los muertos (v.18). “Vemos aquí una alusión al canal vertical, análogo a los pozos de las almas, que permite al espíritu del difunto llegar hasta el seol bajo nuestra tierra. Pasar por el canal equivaldría a descender a los infiernos después

de haber pasado por la fosa, es decir, por la tumba. La imagen sería tomada del aspecto de las tumbas fenicias, a las que se desciende por pozos verticales.”⁷

La enfermedad es un medio de volver a Dios (19-26).

¹⁹ Le corrige con dolores en su lecho y con el continuo temblor de sus huesos; ²⁰ su vida tiene asco del pan, y su alma del manjar más exquisito, ²¹ y se consume su carne hasta desaparecer, y se transparentan los huesos, que no se veían. ²² Está su alma próxima al sepulcro, su vida junto a los muertos. ²³ Pero si para él hay un ángel, un intérprete de entre mil, que haga ver al hombre su deber, ²⁴ tenga piedad de él y le diga: “Líbralo de descender a la fosa; yo hallé el rescate (de su vida).” ²⁵ Reverdecerá su carne más que en su juventud⁸, volverá a los días de su adolescencia. ²⁶ Suplicará a Dios, y éste se complacerá en él, y verá su rostro con júbilo, y volverá al hombre su justicia.

Una nueva idea teológica se introduce en el diálogo: la enfermedad es un correctivo enviado por Dios para detenerle en la pendiente del mal y hacerle reflexionar para volver al buen camino. Consumido en el lecho, sintiendo disgusto hasta del alimento, el enfermo, ante la perspectiva de la próxima muerte, tiene ocasión de reflexionar sobre su vida pasada, sus transgresiones, y volverse a Dios, proponiendo ser más fiel a sus preceptos. Como antes Satán había intervenido para enviar los infortunios sobre Job, así también ahora aparece un ángel bienhechor que intercede ante Dios por el enfermo. Es un intérprete entre mil como los profetas⁹, relacionando a los hombres con Dios, quien revelará al hombre su deber — reconocimiento de su culpabilidad pasada y propósito de enmienda, juntamente con la súplica al Dios que puede sanarlo — e intercediendo expresamente ante Dios por él: Líbralo de descender a la fosa... Su enfermedad fue como un rescate o compensación por sus culpas que merece la salvación del peligro mortal (v.24).

Como consecuencia de su intervención intercesora, el enfermo recuperará la salud, rejuveneciendo su carne como en los mejores días de la adolescencia (v.25). De nuevo recuperará la benevolencia divina y, en consecuencia, sentirá los efectos de la protección del Omnipotente — vera su rostro con júbilo —, y el ser humano recuperará su justicia, al ser rehabilitado en la sociedad con el reconocimiento de su inocencia (v.26).

El perdón de Dios (27-33).

²⁷ El entonces repetirá y dirá a los hombres: “Había pecado y torcido el derecho, pero El no me ha tratado conforme a mi falta¹⁰. ²⁸ Ha liberado mi alma de pasar por el canal, y mi vida ve la luz.” ²⁹ Mira, todo esto lo hace Dios dos y tres veces con el hombre ³⁰ para retraer su alma de la tumba, para alumbrarle con la luz de los vivientes. ³¹ Atiende, Job; escúchame; calla mientras hablo yo. ³² O, si tienes que replicar, respóndeme; habla, que yo deseo que te justifiques. ³³ Si no, haz por escucharme; calla, y te enseñaré sabiduría.

El enfermo entonces será el primero en reconocer su pasado pecaminoso y en dar gracias al Todopoderoso por no haberle dado la muerte, que merecía por sus transgresiones: le ha liberado de pasar por el canal que lleva del sepulcro a la región de los muertos (v.27c). Como consecuencia ha recuperado la salud, viendo de nuevo la luz. La enfermedad, pues, puede ser el camino de volver a la amistad divina y, **en consecuencia, para recuperar su protección, disfrutando de la luz de los vivientes** (v.30).

Elihú pide encarecidamente a Job que le preste atención, pues sus palabras le inducirán a reflexionar y emprender **el camino del retorno a Dios, que supone reconocimiento del pasado pecaminoso y esperanza de rehabilitación total** (v.32). En realidad está deseando que Job se **justifique plenamente ante Dios y ante la sociedad**.

1 Lít. el TM: “mi terror no te espantará.” — 2 Así siguiendo a los LXX. Corrección seguida por Dhorme y Bib. de Jér. — 3 Cf. Job 9:34; 13:21. — 4 Así según una corrección basada en los LXX, Aquila y Simaco. — 5 Job 9:2-3. — 6 Job 4:12s; Jl 3:1. — 7 P. Dhorme, p.c., p-453. — 8 Dhorme: “su carne volverá fresca por la juventud.” Así también Driver-Gray. Bib. de Jér.: “su carne recobra un frescor juvenil.” — 9 A los profetas se les llama intérpretes de Dios en Is 43:27. — 10 Así siguiendo a los LXX.

34. Segundo Discurso de Elihú.

En esta segunda parte de su intervención, el joven interlocutor se dirige a sus contertulios y declara la insensatez de Job al declararse inocente, y su espíritu blasfemo al considerar a Dios como injusto por haberle enviado infortunios indebidos. En realidad, Dios da a cada uno según lo que merece. Dios es el gobernador del universo, y, en consecuencia, tiene que ser justo, pues de lo contrario no podría exigir justicia a los hombres. Castiga inexorablemente al malvado y **se muestra misericordioso con el arrepentido**.

Job con sus arrogancias, injuria a Dios (1-9).

¹ **Prosiguió Elihú hablando así:** ² **Oíd, sabios, mis palabras; prestadme, hombres doctos, vuestro oído,** ³ **pues el oído discierne las palabras, como prueba los manjares el paladar.** ⁴ **Examinemos por nosotros lo que es justo, conozcamos entre nosotros lo que es bueno.** ⁵ **Puesto que Job dice: “Yo soy justo, pero Dios me niega mi derecho,** ⁶ **y contra mi derecho El miente!; mi llaga es incurable, aunque yo no tengo pecado.”** ⁷ **¿Qué hombre hay como Job, que bebe la burla como agua,** ⁸ **y se va en compañía de los obradores de maldad, y camina con los hombres perversos? Puesto que ha dicho: “No aprovecha al hombre estar a bien con Dios.”**

Enfáticamente — y siempre con el mismo estilo ampuloso y afectado —, el representante de la “nueva ola” juvenil pide a los amigos de Job que le presten atención a su argumentación, dirigida contra las arrogancias de éste. Para captar su benevolencia los llama sabios, aunque considera sus argumentaciones anteriores como de poco valor para dilucidar el enigma de los sufrimientos de Job. Tomando las palabras de Job ³, indica que es el oído el llamado a discernir los discursos, lo que supone gran atención (v.3). Como si nada hubieran hecho ellos, Elihú les invita a examinar de nuevo el problema para deducir lo que es justo y bueno o aceptable.

Con toda audacia, Elihú pone en boca de Job afirmaciones que en realidad éste no había formulado sino como hipótesis⁴: Dios le niega el derecho, aunque es inocente (v.6). Job, al hablar desconsideradamente, se ha burlado de Dios⁵, asociándose así a los hombres perversos (v.7). Elihú, en sus afirmaciones atribuidas a Job, recalca las insinuaciones de Elifaz⁶, sacando consecuencias demasiado descarnadas e impías: no aprovecha al hombre estar a bien con Dios (v.9),

Dios obra siempre con justicia (10-19).

¹⁰ **Por eso, oídme, cuerdos varones: ¡Lejos de Dios la maldad, y del Omnipotente la injusticia!** ¹¹ **Pues retribuye al hombre según sus obras, y según su conducta le trata.**

¹² No, cierto, Dios no obra mal, y el Todopoderoso no tuerce el derecho. ¹³ ¿Quién le confió la tierra y quién le ha en-⁴ cargado del universo entero? ¹⁴ Si El volviera a sí su soplo ⁷ y retrajera a sí su aliento, ¹⁵ expiraría a una toda carne y el hombre volvería al polvo. ¹⁶ Si entiendes, oye esto y apresta el oído al son de mis palabras. ¹⁷ ¿Podrá gobernar un enemigo del derecho? ¿Y quieres tú condenar al justo supremo, ¹⁸ al que puede decir al rey: “¡Malvado!” y a los nobles: “¡Perversos!”? ¹⁹ ¿Al que no adula a los príncipes ni prefiere el rico al pobre, porque todos son hechura suya?

Siguiendo el esquema comúnmente admitido, Elihú vuelve a las argumentaciones de Bildad ⁸ al proclamar que Dios es justo y retribuye a cada uno según sus obras. Es la doctrina corriente en los libros del A.T. ⁹ Dios no puede torcer el derecho, porque es el Gobernador supremo del mundo y, en consecuencia, no puede pasar por encima de las exigencias de la justicia, que son el quicio de este gobierno del cosmos. Y ese poder gubernativo lo tiene por derecho propio, sin que nadie le haya delegado (v. 13). Todos los vivientes dependen del soplo o hálito vital que les ha comunicado; por tanto, si lo retira, al punto todos los seres expirarían (v.15). Dios dirige la historia humana, y, como Juez supremo de los hechos de los hombres, no puede ser enemigo del derecho, pues sería contradecir a su propia naturaleza (v.17). Está por encima de los reyes y soberanos, y por ello les puede recriminar y llamar al orden. Para El no hay acepción de personas (v.19).

Dios castiga a los opresores (20-28).

²⁰ Mueren de improviso y pasan ¹⁰, en medio de la noche se insurrecciona el pueblo y depone al poderoso sin esfuerzo ¹¹, ²¹ pues sus ojos (están fijos) sobre los caminos del hombre y contempla todos sus pasos. ²² No hay oscuridad ni sombra donde puedan esconderse los malhechores. ²³ Porque El no impone al hombre un plazo para presentarse al tribunal de Dios. ²⁴ Quebranta a los grandes sin andar en averiguaciones y pone a otros en su lugar. ²⁵ Conocedor de sus acciones, los derriba en una noche y quedan aplastados. ²⁶ Los abofetea como a perversos en un lugar en que los ven. ²⁷ Porque se apartaron de seguirle y no entendieron todos sus caminos, ²⁸ hasta hacer llegar a El el grito del desvalido, haciéndole oír el clamor de los pobres.

Nada son ante el poder de Dios los magnates de este mundo, que inesperadamente son víctimas de una insurrección nocturna del pueblo. Es el medio que tiene Dios para deponer al poderoso sin intervenir directamente con su mano (v.20). Ante el Todopoderoso no hay simulación posible, pues contempla con su mirada todos los pasos del hombre. No necesita citarle ni ponerle un plazo para que comparezca ante su tribunal (v.23), pues está presente a todos, y, siguiendo y conociendo todas las acciones de los hombres, no necesita hacer averiguaciones sobre su conducta. Los grandes y magnates están a su merced, derribándolos de su posición social o política en una noche (v.26). Se han separado de los caminos conculcando los derechos de los desvalidos, que hacen llegar su clamor angustioso ante el Juez soberano (v.28).

Dios vela por los derechos de la justicia (29-37).

²⁹ Si El cesa de obrar, ¿quién le excitará? Si esconde el rostro, ¿quién le verá? Pues El vigila sobre los pueblos y los hombres ³⁰ para que no reine el hombre perverso, que constituye un lazo para el pueblo. ³¹ Si alguno dice a Dios: “He sido seducido; no

haré el mal; ³² si he pecado, adóctríname; si he hecho el mal, no volveré a hacerlo más.” ³³ ¿Es que El ha de retribuir según tu parecer? Ya que has despreciado (mi juicio), ya que eres tú quien eliges y no yo, di tú lo que sepas. ³⁴ Hablen los hombres sensatos y escúchenme los varones sabios: ³⁵ No habló Job cuerdate, y sus palabras están fuera de razón. ³⁶ Pero Job será examinado hasta el final por las respuestas de hombre inicuo, ³⁷ pues a su pecado añade la rebelión, bate palmas entre nosotros y multiplica sus dichos contra Dios.

Dios es libérrimo en sus actuaciones, y nadie puede pretender acercarse a El: nadie le puede excitar a tomar la iniciativa, y si oculta su rostro, sustrayendo su protección al hombre, nadie puede verle. Su providencia es misteriosa, y en su aparente silencio y mutismo está observando a los pueblos y a los hombres para que no triunfe el opresor del pueblo (v.30). El que reconoce su pecado y se vuelve a Dios pidiendo luces sobre su camino y arrepintiéndose de sus faltas, encontrará segura acogida en el Omnipotente. En el caso de Job, esto es muy problemático, ya que no reconoce su culpabilidad, y cree que Dios debe amoldarse en su actuar a su parecer (v.33). Elihú le invita irónicamente a expresar su opinión, ya que desprecia sus propios juicios.

Ante el silencio de Job, Elihú apela a los hombres sensatos para que juzguen de la situación. Job no sólo no reconoce sus faltas, sino que ha proferido palabras fuera de toda razón, por lo que será examinado a fondo hasta el final por los que están a su lado, representantes de la sabiduría tradicional. Es, aparte su culpabilidad pasada, un rebelde que no reconoce la mano de Dios en su castigo, y, por otra parte, bate palmas en son de burla contra sus interlocutores, a los que considera dialécticamente vencidos; y, sobre todo, profiere sentencias inconvenientes contra la Providencia divina.

¹ Así según los LXX. Corrección seguida por Dhorme. El TM: “respecto a mi derecho paso por mentiroso,” que también hace sentido en el contexto. — ² Mi llaga: corrección comúnmente admitida. — ³ Cf. Job 12:11. — ⁴ Cf. Job 9:15; 10:15. — ⁵ Cf. Job is.16b. — ⁶ Job 22:15-17. — ⁷ Corrección basada en los LXX y sir. — ⁸ Job 8:1s. — ⁹ Cf. Sal 63:13; Prov 24:12. — ¹⁰ Pasan: trasposición del estico siguiente. — ¹¹ Lit. “sin mano.”

35. Tercer Discurso de Elihú.

En esta tercera parte de sus argumentaciones, el joven interlocutor prueba a Job que Dios no saca provecho alguno de la buena o mala conducta de Job. En realidad, el efecto de las acciones del hombre lo percibe éste. **Es insensata la afirmación de Job de que no le ha reportado ningún provecho el no haber pecado.**

La conducta del hombre no afecta a Dios (1-8).

¹ Tomó Elihú la palabra y dijo: ² ¿Te parece juicioso decir: “Tengo razón contra Dios?” ³ pues dices: “¿De qué me sirve, qué ventaja he tenido por no haber pecado?” ⁴ Voy a responderte, y a tus amigos contigo. ⁵ Contempla el cielo y mira; considera las nubes; son más altas que tú. ⁶ Si pecas tú, ¿qué le haces? Si se multiplican tus pecados, ¿qué (mal) le causas? ⁷ Y con ser justo, ¿qué le das o qué recibe El de tu mano? ⁸ A un hombre como tú (afecta) tu maldad, y a un hijo de hombre tu justicia.

Las afirmaciones de Job han sido altamente temerarias, pues ha pretendido que Dios ha obrado injustamente con él, pues por considerarse inocente cree que no ha merecido el infortunio que sufre. Otra sinrazón es afirmar que su supuesto inocencia no le ha reportado beneficio alguno

(v.3). En realidad, no sabe lo que dice, pues cree empañar con sus afirmaciones al Dios que habita en los cielos. Pero está tan alto, que poco le pueden afectar las acciones de una insignificancia como es el propio Job (v.6). La argumentación se inspira en la expresada ya por Elifaz ¹. Sólo el ser humano se beneficia de sus buenas acciones o se perjudica con su maldad (v.8).

Dios exige el reconocimiento de su soberanía (9-16).

⁹ Gritan por las muchas opresiones, claman (oprimidos) por el brazo de los grandes; ¹⁰ pero nadie dice: “¿Dónde está el Dios que nos hizo, que da en la noche cantares de júbilo, ¹¹ que nos instruye más que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que las aves del cielo?” ¹² Entonces, aunque griten, El no responde, a causa del orgullo de los malvados. ¹³ Es inútil ciertamente: Dios no oye, y el Todopoderoso no lo percibe. ¹⁴ Menos todavía cuando tú dices que no lo ves, que el proceso está delante de El y que tú esperas, ¹⁵ y ahora (al afirmar) que no es su ira la que castiga y que no conoce bien la transgresión². ¹⁶ Job, pues, abre vanamente su boca y multiplica insensatamente las palabras.

En 24:12, Job había declarado que los oprimidos gritan a Dios. Elihú recoge esta afirmación, pero declarando que, si Dios no los socorre, es porque no piden auxilio a El, reconociéndole como Hacedor y providente. Estas lamentaciones, lejos de ser una plegaria al Todopoderoso, son un mero desahogo natural del dolor. Sin embargo, la presencia de Dios es fácil descubrirla en la naturaleza, particularmente en las noches estrelladas, pues al hombre se le ha dado la inteligencia, por lo que es superior a las bestias de la tierra y a las aves del cielo (v.11).

Dios no escucha los gritos desesperados de los que sufren cuando no se dirigen a El con espíritu de plegaria (v.12); y mucho menos será escuchado Job cuando, en vez de dirigirse suplicante a Dios, **le exige su intervención como si fuera en un proceso en el que necesariamente tienen que dar el veredicto** (v.14), y, por otra parte, no sabe reconocer la mano de Dios, que castiga al pecador, y cree que el impío obra impunemente, sin que Dios se preocupe de su transgresión (v.15). En realidad, sus afirmaciones son insensatas y ha hablado vanamente.

¹ Cf. Job 22:2-5. — ² Transgresión: corrección basada en Síml., Teod. y Vg.

36. Cuarto Discurso de Elihu.

Continuando las argumentaciones tradicionales, Elihú insiste en que Dios castiga al impío y premia al justo en esta vida. Por otra parte, **el dolor es el remedio al orgullo secreto del ser humano**. En esto hay un avance ideológico sobre las exposiciones anteriores.

Dios es justo para todos (1-7).

¹ Y prosiguió Elihú diciendo: ² Espérame un poco y te enseñaré; todavía hay más razones en favor de Dios. ³ Sacaré de lejos mi saber y vindicaré la justicia de mi Hacedor. ⁴ Cierto, no son falaces mis razones, te habla un perfecto conocedor. ⁵ Mira, Dios es poderoso y no desprecia al puro de corazón. ⁶ No deja vivir al impío y hace justicia al desvalido. ⁷ No quita al justo su derecho ².

Aunque Job no ha replicado a los largos discursos de Elihú, éste insiste en sus puntos de vista,

pues está impresionado con el silencio premeditado de aquél. Todavía tiene esperanza de vencerle con nuevas razones que muestren la justicia de Dios en su actuación respecto de los hombres, y en particular en el caso del doliente varón de Hus. Va a profundizar más en el problema del sufrimiento del justo, sacando razones de lejos, es decir, de la más profunda filosofía de la vida. **Con toda impudencia se declara perfecto conocedor del problema.** En su inexperiencia juvenil, cree que va a dar lecciones a la tradición (v.4).

Aunque Dios es poderoso y trascendente, sin embargo, no desprecia al de corazón limpio y sincero, sino que, al contrario, se muestra benevolente con el desvalido, otorgando al justo su derecho; pero es inflexible con el impío, al que niega el derecho a la vida (v.6).

El sentido del sufrimiento (7b-14).

^{7 b} Puso a los reyes sobre el trono³ y los hace sentar para siempre. Pero se engrieron.⁸ Entonces son aprisionados con grilletes y cogidos con lazos de miseria.⁹ Después les revela sus obras y transgresiones por haberse insolentado.¹⁰ Y se revela a sus oídos, amonestándoles y diciéndoles que se aparten del mal.¹¹ Si le oyen y se le someten, terminarán felizmente sus días, y sus años dichosamente.¹² Pero, si no le oyen, pasarán por el canal y expirarán insensatamente.¹³ Los de corazón protervo, que guardan rencor⁴ y no claman a Dios cuando los encadena,¹⁴ morirán en plena juventud, y su vida (acabará) entre los infames⁵.

Dios no sólo se preocupa de los pobres, sino que está también sobre los poderosos y reyes, a los que pone en sus tronos y los mantiene en ellos mientras le son sumisos; pero en cuanto se insolentan y engrién, son derribados y entregados a la prisión (v.8). En la aflicción reflexionan sobre su mala vida, y Dios les revela sus obras, reconociendo su maldad, invitándolos a un cambio de vida y al arrepentimiento (v.10). Si reconocen la mano de Dios en el castigo que sufren y se vuelven a El, volverán a recuperar su situación perdida y a terminar sus días felizmente (v.11). Al contrario, si se obstinan en su rebelión y depravada conducta, serán privados de la vida en plena juventud, viéndose obligados a pasar por el canal que lleva del sepulcro al seol, o región de los muertos (v.12). Es la tesis expuesta ya por Elifaz⁶.

La sumisión a Dios (15-21).

¹⁵ Salva al pobre por su pobreza y con la tribulación abre sus oídos.¹⁶ También a ti te apartará de las fauces de la angustia, a lugar holgado, sin estrecheces, en vez de ésta; a mesa llena de suculentos manjares.¹⁷ Pero tú estás lleno del juicio del malvado; el juicio y la justicia te tienen agarrado.¹⁸ Cuida de que no te seduzca la riqueza y no te haga desviar la cuantía del rescate.¹⁹ ¿Puede acaso sacarte de la angustia tu clamor⁸ y todos tus vigorosos esfuerzos?²⁰ No anheles, pues, la noche para que suban los pueblos en vez de ellos.²¹ Guárdate de volverte hacia la iniquidad, pues por ésta has sido probado por la aflicción.

No sólo los sufrimientos físicos, sino también la pobreza sirve para hacer recapacitar al hombre y salvarle de una definitiva ruina (v.15). En consecuencia, Job debe disponerse a reconocer su culpabilidad para que Dios le libere de la angustia y lo conduzca a lugar holgado: la abundancia sustituirá a la actual indigencia (v.16). En realidad, Job está ahora apurando el juicio del malvado, merecido por sus transgresiones pasadas; y, por ello, el juicio y la justicia de Dios han hecho presa en él despiadadamente, sumiéndole en la actual penosa situación (v.17). Cuando vuelva a la

situación próspera, debe tomar una actitud de desconfianza frente a la riqueza, y frente al soborno o rescate cuando tenga que decidir un juicio (v.18).

Los v. 19-20 son extremadamente oscuros y muy diversamente traducidos. Según la versión que hemos elegido, parece que Elihú aquí destaca la incapacidad de los esfuerzos humanos para sacar al hombre de la situación angustiosa en que se halla (v.19). El v.20 no existía en los LXX, y en el texto griego actual procede de Teodoción. Parece que pertenece a otro contexto; y no se ve conexión ideológica entre los dos hemistiquios, y menos el sentido en el contexto.

La exhortación se termina previniendo contra la posibilidad de volver al camino del pecado, que le ha traído justamente a esta situación de angustia (v.21).

La omnipotencia divina (22-33).

¹² Mira, Dios es sublime en su poder. ¿Qué maestro puede compararsele? ²³ ¿Quién le ha impuesto su conducta? ¿Quién le ha dicho: “Has cometido injusticia?” ²⁴ Acuérdate que debes ensalzar su obra, de tantos hombres celebrada. ²⁵ Todos los hombres la contemplan y todos la miran de lejos. ²⁶ Mira, Dios es grande, y no lo sabemos; el número de sus años es insondable. ²⁷ El atrae las gotas de agua y diluye la lluvia en vapores ²⁸ que destilan las nubes, vertiéndola sobre el hombre a raudales. ²⁹ ¿Quién será capaz de conocer las extensiones de las nubes, los fragores de su pabellón? ³⁰ He aquí que ha desplegado su vapor ⁹ y ha cubierto las profundidades del mar, ³¹ pues por ellas alimenta a los pueblos ¹⁰ y da de comer abundantemente. ³² Toma el rayo en sus manos y le ordena dar en el blanco; ³³ el trueno le anuncia, y el ganado siente la amenaza de la tormenta¹¹.

Elihú, para impresionar al silencioso Job, inicia una verdadera doxología en la que se canta la grandeza y poder de Dios. Dado su poder, nadie puede ser su maestro (v.22). Nadie le puede señalar la conducta que debe seguir ni acusarle de injusto (v.23). Job debe asociarse a la glorificación que todos los hombres sabios dedican al supremo Hacedor. Con todo, la obra de Dios sigue siendo un misterio insondable, al que sólo los hombres pueden acercarse de lejos (v.25). Nadie puede contar sus años, pues es eterno (v.26). Su poder omnímodo se muestra en los fenómenos de la naturaleza, particularmente en la formación de la lluvia: la evaporación y formación de las nubes y la destilación consiguiente sobre los hombres es un fenómeno admirable y bienhechor, que muestra a la vez su poder y bondad (v.28). Gracias a ellas se asegura la alimentación de los pueblos (v.31).

Pero el poder de Dios se refleja, sobre todo, en la tormenta, que se va preparando con la extensión de nubes negras recargadas de vapor y fragorosas (v.29). En ellas habita Dios como en un pabellón, y desde ellas lanza el rayo amenazador contra su blanco. El trueno anuncia su presencia, y el ganado, olfateando el aire, siente la amenaza de la tormenta. Es lo que dice el vate romano: “*aut bucula caelum suspiciens patulis captavit naribus auras.*”¹²

¹ Corazón: corrección basada en la v. sir. y seguida por Dhorme. — ² El TM lit.: “No quita del justo sus ojos.” Su derecho es corrección basada en la traducción de los LXX en el v.1y. — ³ Puso: corrección propuesta por Feries y Dhorme. — ⁴ Guardan: corrección propuesta por Dhorme y seguida por la Bib. de Jér. — ⁵ El TM: “con los hieródulos,” los efesos dedicados al vicio sexual pervertido. Por tanto, son símbolo de infamia. — ⁶ Job 22:23-30. — ⁷ Es la versión de Driver-Gray. Dhorme: “Tú juzgarás el juicio del malvado y tus manos cogerán la justicia.” — ⁸ Dhorme: “¿Puede compararse tu grito hacia El en la angustia, y todas las energías de la fuerza?” — ⁹ Su vapor: corrección basada en los LXX y aceptada por Dhorme. — ¹⁰ Alimenta: corrección propuesta por Houbigant siguiendo al arameo. — ¹¹ Versión problemática; Bib. de Jér.: “Su trueno anuncia la venida; la cólera se acerca a la iniquidad.” Dhorme corrige: “Advierte al pastor el rebaño que huele la tempestad.” — ¹² Virgilio, Geórg. I 3703.

37. Prosigue el Cuarto Discurso de Elihu.

Continuando la descripción de las manifestaciones sobrecogedoras de Dios en la tempestad, Elihu aprovecha esto para invitar a Job a reconocer el poder divino y someterse humildemente al que todo lo puede.

Descripción de la tempestad (1-13).

¹ Esto hace palpitar mi corazón y le hace saltar fuera de su sitio. ² Oíd, oíd el estrépito de su voz, el estampido que sale de su boca. ³ Se extiende por todos los ámbitos del cielo y llega su fulgor hasta los confines de la tierra. ⁴ Y después de él resuena el trueno; brama con voz majestuosa, y nada puede retener el rayo cuando se oye su voz. ⁵ Truena Dios portentosamente con su voz; hace cosas grandes, que no comprendemos. ⁶ Pues dice a la nieve: “¡Cae a tierra!”; y a las lluvias copiosas: “Abundancia”. ⁷ Sobre todo hombre pone un sello para que todos reconozcan que es obra de El. ⁸ Las fieras se meten en su cubil y se quedan en sus guaridas. ⁹ Del austro viene el huracán, viene del septentrión el frío. ¹⁰ Al soplo de Dios se forma el hielo y se solidifica la extensión de las aguas. ¹¹ El carga de rayos las nubes, y difunde la nube su fulgor, ¹² que va todo en torno según sus designios para hacer cuanto El les ordena sobre la superficie del orbe terráqueo, ¹³ ya para castigar los pueblos de la tierra ³, ya para mostrar piedad le hace alcanzar su fin.

No sólo los animales se espantan ante el fragor de la tormenta, sino el mismo hombre se conturba ante una manifestación de tal poder (v.1): el trueno y los rayos siembran la consternación bajo los cielos hasta los confines de la tierra. Para los antiguos — que no sabían que el trueno era una descarga eléctrica —, la tormenta era la manifestación airada del Todopoderoso; el trueno es la voz de Dios (v.5). La nieve y la lluvia son un don de Dios y caen sólo cuando se lo ordena. Y mientras tienen lugar los aguaceros y las tempestades, el hombre debe permanecer en su casa, como sellada por Dios, para que descansa de su actividad y reconozca la obra de Dios ⁴.

Los animales también se ven obligados a recogerse en sus guaridas (v.8) ante las inclemencias atmosféricas. El poder de Dios se muestra en los vientos huracanados del sur, que traen la sequía; en los fríos del norte, que forman el hielo (v.9), y en los rayos y relámpagos, que evolucionan conforme a sus designios, ya sea para sembrar la consternación y la ruina, ya sea para mostrar su piedad.

Invitación a Job a reconocer el poder divino (14-24).

¹⁴ ¡Presta oídos a esto, Job, y detente a considerar las maravillas de Dios! ¹⁵ ¿Sabes tú los designios de Dios sobre ellas? ¿Sabes por qué hace brillar el relámpago en sus nubes? ¹⁶ ¿Conoces los balanceos de las nubes, los prodigios del que todo lo sabe? ¹⁷ Tú, cuyos vestidos están cálidos cuando el viento solano abochorna la tierra, ¹⁸ ¿entenderás tú con El las nubes sólidas como espejo de metal fundido? ¹⁹ Enséñanos lo que hemos de decirle, pues nosotros no dispondremos de más argumentos a causa de las tinieblas. ²⁰ ¿Quién irá a darle cuenta si hablare yo? Cuando un hombre habla, ¿acaso está informado? ²¹ Ahora no puede verse la luz, que está oscurecida por las nubes; de pronto pasa el viento y las barre; ²² viene del septentrión áureo resplandor, y se reviste Dios de terrible majestad. ²³ Al Omnipotente no le alcanzamos;

grande es su poder y su juicio; es mucha su justicia; no oprime a nadie.²⁴ Por eso han de temerle los hombres, y no mira El al que se cree sabio.

Irónicamente, Elihú invita a Job a meditar sobre las maravillas de la naturaleza para hacerle ver lo ridículo de su pretensión de querer juzgar los actos divinos. Todo depende de Dios y todo está maravillosamente ordenado: el relámpago y las nubes, balanceándose en equilibrio desconcertante, responden a los designios del que todo lo sabe (v.16). El ser humano no puede hacer que, cuando se siente ahogado de calor por el bochorno del viento solano, se extiendan las nubes como un maravilloso quitasol que le preserve de los rayos ardientes del mediodía (v.18).

Elihú se declara ignorante para explicar tales portentos divinos e invita a Job para que declare su pensamiento (v.19). El ser humano carece de información suficiente para poder juzgar de las acciones divinas; por otra parte, Dios está demasiado alto para que llegue a su trono lo que hablare el hombre (v.20).

Érente a la impotencia del **ser humano está el poder de Dios**, que en un momento hace venir las nubes para oscurecer el sol; pero al punto las disipa con el viento. Todo ello constituye como un escenario magnífico para destacar la terrible majestad de Dios (v.22). Pero no sólo es poderoso, sino que obra siempre en justicia, sin oprimir a nadie (v.23). Por ello, los hombres deben temerle, pues la sabiduría humana y la autosuficiencia **no es** la mejor credencial para ser objeto de su benevolencia (v.24).

1 Rayo: adición exigida por el contexto y propuesta por Budde. — 2 Lit. el TM: “Sed fuertes.” — 3 Verso oscuro. La versión es de la Bib. de Jér., supuesta una vocalización del texto distinta de la del TM. — 4 Cf. Homero, Iliad. XVII 5493.

Los Discursos de Yahvé.

Terminado el ciclo de discursos de Elihú y el de los tres interlocutores amigos de Job, interviene Dios para dar el fallo al gran problema que trataban de dilucidar. Job había pedido insistentemente que Dios diera su fallo público para que se manifestase su irreprochable inocencia. En esta teofanía final, Dios pasa revista a las maravillas de la creación para que Job reconozca su ignorancia. y, por tanto, su incompetencia para enjuiciar la Providencia divina. Las descripciones de las maravillas de la creación son bellísimas. Dios habla a Job desde la tempestad como Yahvé a Moisés en el Sinaí. Como Juez supremo, no se considera obligado a dar cuentas a nadie de sus actos.

38. Intervención de Dios.

En tono inquisitorial y para confundir la arrogancia de Job, Dios pasa revista a los grandes enigmas del universo para que aquél dé razón de ellos: la formación de la tierra, las limitaciones de los mares, la aparición de la luz, la formación de la nieve y el granizo, la ordenación de las constelaciones celestes y el aprovisionamiento de comida para los animales.

La fundación de la tierra y la delimitación de los mares (1-11).

¹ **Y respondió Yahvé a Job de en medio del torbellino, diciendo:** ² **¿Quién es este que empaña mi providencia con insensatos discursos?** ³ **Cíñete, pues, como varón tus lo-**

mos. Voy a preguntarte para que me instruyas. ⁴¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícamelo, si tanto sabes. ⁵¿Quién determinó, si lo sabes, sus dimensiones? ¿Quién tendió sobre ella la regla? ⁶ ¿Sobre qué descansan sus cimientos o quién asentó su piedra angular ⁷ entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de todos los hijos de Dios? ⁸¿Quién cerró con puertas el mar cuando, impetuoso, salía del seno, ⁹dándole yo las nubes por mantillas, y los densos nublados por pañales; ¹⁰ dándole yo la ley y poniéndole puertas y cerrojos, ¹¹ diciéndole: “Hasta aquí llegarás y no pasarás, ahí se romperá la soberbia de tus olas?”

Job ha hablado demasiado audazmente sobre la justicia divina, poniendo en duda sus actos. Ahora Dios, rodeado de majestad, le contesta desde un torbellino o nube tempestuosa, que constituye como su pabellón regio al manifestarse a los hombres ¹. Las cuestiones planteadas por Dios no tienen nada que ver con el problema concreto de la justificación de los sufrimientos de Job, sino que tienen por finalidad deslumbrarle para que reconozca su ignorancia y falta de capacidad para enjuiciar las obras de Dios. Las afirmaciones de Job empañan los designios de la Providencia divina (v.2), y en este sentido merece una dura reprensión. En realidad, **el discurso de Yahvé guarda una unidad literaria propia y no se relaciona con las argumentaciones del discurso de Elihú, que le precede actualmente en el texto del libro.**

Puesto que le va a someter a un duro interrogatorio, Dios invita a Job a prepararse ciñéndose los lomos, como el guerrero que se dispone a la lucha o el caminante que se lanza a una larga peregrinación ². Irónicamente se le invita a contestar para instruir al propio Dios (v.3). En primer lugar, está el enigma de la fundación de la tierra: para conocerlo es preciso haber asistido a la colocación de sus cimientos y a la determinación de sus dimensiones. Sólo así podrá conocerse el designio misterioso que Dios tuvo sobre ella al fundarla. ¿Puede Job gloriarse de haber asistido a tan solemne acto al principio de las cosas? La interrogación es sangrante y humillante para el que pretendía enjuiciar los actos divinos. Dios ha actuado cuidadosamente como un arquitecto al determinar con la regla las medidas del orbe, y sólo son testigos de sus actos los astros matutinos y los hijos de Dios o seres angélicos que forman su escolta de honor. La inauguración de la gran obra de la creación fue solemnizada por el coro angélico, que con sus aplausos y aclamaciones aprobaban el acto fundacional de la tierra (v.7).

La omnipotencia divina se refleja no sólo en el acto de establecer los fundamentos de la tierra, sino en la delimitación de las fuerzas caóticas del mar, que amenazan anegar la tierra (v.9). De nada hubiera servido la formación de la tierra si Dios no la hubiera defendido contra los ímpetus de las olas del mar. El poeta presenta al mar como un recién nacido al que fue preciso envolver en mantillas, que son las nubes, que le recubren y proveen de agua (v.9). Llegado a edad adulta, Dios le impuso una ley y unas puertas para que no traspasara sus legítimos límites, rompiéndose contra los acantilados la soberbia de sus olas (v.11).

La formación de la luz y el reino de las tinieblas (12-21).

¹² ¿Acaso has mandado tú en tu vida a la mañana y has enseñado su lugar a la aurora ¹³ para que ocupe los extremos de la tierra y eche fuera a los malhechores, ¹⁴ modelándose entonces la tierra como el barro bajo el sello y apareciendo vestida, ¹⁵ privando a los malvados de su luz y rompiendo el * brazo de los soberbios? ¹⁶ ¿Has llegado tú hasta las fuentes del mar; I te has paseado por las profundidades del abismo? ¹⁷ ¿Se te han abierto las puertas de la muerte? ¿Has visto las puertas de la región tenebrosa? ¹⁸ ¿Abarcas la inmensidad de la tierra? Dilo, si sabes todo esto. ¹⁹

¿Cuál es el camino para las moradas de la luz? y de las tinieblas, ¿cuál es su sitio²⁰ para conducir las a sus dominios y enseñarles los senderos de su casa? ²¹ ¡Seguro lo sabrás, pues ya habías nacido y era ya grande el número de tus días!

Una de las cosas más maravillosas es la aparición de la luz pálida de la aurora, que se va difundiendo poco a poco, venciendo a las tinieblas y extendiéndose por los extremos de la tierra (v.1β). La tierra va apareciendo paulatinamente con diversos matices de colores, como si se estuviera modelando de nuevo como el barro bajo la acción del sello impresor (v.14). Primero aparece asiluetada esquemáticamente, para después emerger vestida con todos los adornos y detalles de la exuberante vegetación. Es entonces cuando en plena luz desaparecen los malvados, que hacen sus tropelías amparados por la oscuridad, y tiene que retirar su brazo el soberbio, que aprovecha la noche para maltratar al débil (v.15). La descripción del poeta es maravillosa y refleja una sensibilidad estética muy refinada, similar a la de no pocos salmistas, que cantan las maravillas de la naturaleza.

Lugar inaccesible a la mirada humana lo constituyen las fuentes del mar y las profundidades del abismo, que comunican secretamente con la región tenebrosa — el seol de los hebreos, el kigallu de los babilonios —, con las puertas de la muerte (v. 16-17), Que dan acceso a la región de las sombras.

También la inmensidad de la tierra se escapa a la limitada percepción del hombre; en sus extremos tiene lugar la limitación misteriosa entre la luz y las tinieblas, presentadas aquí como dos fuerzas o sustancias contrapuestas: una brillante y transparente (la luz) y otra opaca y oscura (las tinieblas), que luchan denodadamente todos los días por el imperio de la tierra. Dios ha señalado las horas de dominio de cada una de ellas, según el relato de la creación³, determinando así el día y la noche. Para nosotros, las tinieblas son la carencia de luz. Para los antiguos hebreos, ambas tenían sus propias moradas o receptáculos, en las que se reclinaban mientras se alejaban de la tierra (v.19). En realidad, sólo Dios conoce los senderos que llevan a sus respectivas moradas.

Irónicamente se declara a Job que no puede conocer estos secretos por la brevedad de sus días (v.21). Sólo el que es eterno puede escudriñar estos misteriosos caminos de la luz y de las tinieblas y dar la clave de los enigmas del universo.

La formación de la nieve, el granizo, la lluvia y el hielo (22-30).

²² ¿Has ido a los escondrijos de la nieve? ¿Has visto los almacenes de granizo, ²³ que guardo yo para los tiempos de la angustia, para el día de la guerra y de la batalla? ²⁴ ¿Cuál es el camino por donde se difunde la niebla ⁴, por donde se echa sobre la tierra el viento solano? ²⁵ ¿Quién abre el camino a la inundación, y la senda al rayo tonante, ²⁶ para hacer llover sobre tierra inhabitada, sobre desierto en que no hay hombres; ²⁷ para empapar las áridas llanuras y hacer brotar la verde hierba? ²⁸ ¿Tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra las gotas de rocío? ²⁹ ¿De qué seno sale el hielo? y la escarcha del cielo, ¿quién la engendra? ³⁰ Se endurecen las aguas como piedra y se congela la superficie del abismo.

Conforme a la mentalidad antigua, el poeta presenta a la nieve y al granizo como reservados de antemano por Dios en especiales receptáculos para enviarlos como castigo en los tiempos de desdicha y en el fragor de la batalla. La idea parece inspirada en los relatos de las plagas de Egipto⁵. El hombre es impotente contra los temporales que Dios envía, y no puede saber dónde guarda las reservas. La formación de la niebla es también un misterio para el antiguo oriental, así

como la irrupción del viento solano, que al punto la disipa, secando la tierra (v.24). Las tormentas e inundaciones son también la manifestación de un poder sobrehumano, ya que el hombre no puede hacer llover sobre zonas desérticas e inhóspitas (v.26). La misma estepa se refresca con las aguas tormentosas, dando lugar a la aparición de hierba verde (v.27). La misma formación de la lluvia y del rocío tienen un origen misterioso, pues no parecen tener conexión directa con las fuentes y los ríos (v.28). El fenómeno de la evaporación y del enfriamiento de la atmósfera no era fácilmente perceptible por las mentalidades de la antigüedad. La misma formación del hielo y de la escarcha no era fácilmente explicable para el hagiógrafo, que pone en boca de Dios estas interrogaciones enigmáticas para confundir al arrogante Job (v.29).

La regulación de las constelaciones celestes (31-35).

³¹ ¿Has atado tú los lazos de las Pléyades o puedes soltar las ataduras del Orion? ³² ¿Eres tú el que a su tiempo hace salir las constelaciones y quien guía a la Osa con sus hijos? ³³ ¿Has enseñado tú a los cielos su ley y determinado su influjo sobre la tierra? ³⁴ ¿Alzas tu voz hasta las nubes para que te cubran de copiosas aguas? ³⁵ ¿Mandas tú a los relámpagos, y van ellos, diciéndote: Henos aquí?

La maravillosa regulación de los astros es inaccesible a la humana inteligencia. Las Pléyades son pequeñas constelaciones, cuyas estrellas parecen atadas unas a otras; y el Orion es como un tahalí formado por tres estrellas sobre una misma línea. Por ello, Orion era el dios de la guerra (Ninib) entre los babilonios ⁶. Las constelaciones, o “corona,” como otros traducen, tienen especial luminosidad y se destacan como la Osa Mayor (v.32). Todas estas estrellas arracimadas tienen su ley propia para no separarse entre sí, ni menos chocar en sus movimientos, y tienen influjo sobre la tierra (v.33), sobre la atmósfera y los diversos elementos de la naturaleza. El hagiógrafo no alude aquí a concepciones astrológicas, ya que el destino de los **seres humanos está dirigido exclusivamente por Dios, y los astros son lámparas a su servicio** ⁷.

El hombre no tiene poder sobre los fenómenos atmosféricos, como los relámpagos y las nubes, que dependen sólo de la voluntad divina (v.34).

Los sabios instintos de los animales (36-41).

³⁶ ¿Quién puso sabiduría en el ibis, y al gallo quién le dio inteligencia? ³⁷ ¿Quién puede contar las nubes con sabiduría, y quién derrama los odres de los cielos ³⁸ cuando se hace una masa el polvo y se pegan unos a otros los terrones? ³⁹ ¿Eres tú quien proporcionas su presa a la leona y sacias el apetito de los leoncillos ^{8 40} cuando están agazapados en sus cubiles o se ponen en acecho en la espesura? ⁴¹ ¿Quién prepara su alimento al cuervo cuando sus polluelos gritan a Dios y andan errantes por falta de comida?

El ibis — el pájaro dedicado a Tot-Hermes, dios de la sabiduría en Egipto — anunciaba, según la creencia popular, las crecidas del Nilo, lo que le daba reputación de sabiduría; y el gallo, por presentir y anunciar la mañana, también parece dar muestras de inteligencia (v.36). El hagiógrafo, pues, se hace eco de estas concepciones folklóricas y pone en boca de Dios la interrogación sobre la sagacidad de ambos pájaros, **que es una de las maravillas de** la naturaleza.

La formación de las nubes, que se crecen e hinchan como odres para después derramarse sobre la tierra, humedeciendo el polvo y aglutinándolo en terrones, constituye también un hecho misterioso que no está al alcance del arrogante Job (v.37).

También es un misterio de la Providencia la provisión de alimentos para los animales hambrientos. Los animales tienen un maravilloso instinto para buscar comida para ellos y sus crías (v.39-41). También en esto no tiene parte el ser humano **sino que viene directamente del Creador.**

1 Cf. Sal 51:3; Ez 1:4; Zac 9:14. — 2 Cf. Jer 1:17; Is 45:1. — 3 Cf. Gen 1:5. — 4 El TM lee “luz” en lugar de niebla o vapor de los LXX, que creemos más propio en el contexto. — 5 Cf. Ex 9:22-26; Is 28:17. — 6 Cf. Job 9:9. — 7 Cf. Gen 1:14. — 8 Lit. “la vida de los leoncillos.”

39. Los Maravillosos Instintos de los Animales.

Siguiendo la idea de los últimos versos del capítulo anterior, el hagiógrafo pone en boca de Dios la descripción de algunos de los instintos más portentosos de la fauna de animales que en general dicen relación con el desierto. Son animales exóticos que prueban la erudición del autor: las gamuzas y ciervas, el onagro o asno salvaje, el búfalo, el avestruz, el caballo de guerra, el azor.

Los instintos de las ciervas y del onagro (1-8).

¹ ¿Sabes tú el tiempo en que paren las gamuzas? ¿Asististe al parto de las ciervas? ² ¿Contaste los meses de su preñez o conoces el tiempo de su parto? ³ Se encorvan, echan su cría y depositan sus carnadas. ⁴ Se hacen grandes sus crías, crecen en el desierto, salen y no vuelven más a ellas. ⁵ ¿Quién da libertad al asno salvaje? ¿Quién rompe las ataduras al onagro, ⁶ al que por casa di el desierto, y por guarida las estériles estepas? ⁷ Se ríe del estrépito de la ciudad y no oye los gritos del arriero; ⁸ vaga por los montes al pasto, se va tras de toda hierba verde.

Las gamuzas o rebecos viven en lugares inaccesibles al hombre, y por tanto lejos de su control (v.1-4), y el onagro o asno salvaje no puede ser sometido a las faenas agrícolas, pues no puede ser domesticado; su lugar preferido para habitar son los lugares esteparios, alejados de la ciudad y fuera de los dominios del arriero (v.5-7). Son animales ambos de lugares inhóspitos, sobre los que el hombre no tiene dominio. El onagro es en la literatura bíblica el símbolo de la libertad ¹.

El búfalo y el avestruz (9-18).

⁹ ¿Consentirá el búfalo en servirte y en pasar la noche a tu pesebre? ¹⁰ ¿Podrás atarle el yugo con tus coyundas y hacerle rastrillar los surcos detrás de ti? ¹¹ ¿Contarás con él por su gran fuerza y le encomendarás tus labores? ¹² ¿Le fiarás la recogida de tu grano y el amontonamiento de tus mieses? ¹³ Agítase bulliciosa el ala del avestruz, pero ¿es acaso pluma piadosa y voladora? ³ u Pues abandona sus huevos a la tierra y los deja que se calienten sobre el suelo, ¹⁵ olvidando que un pie puede pisotearlos, puede aplastarlos un animal salvaje. ¹⁶ Es cruel con sus hijos, como si no fueran suyos, y no se cuida de que sea vana su fatiga, ¹⁷ porque le negó Dios la sabiduría y no le dio parte en la inteligencia; ¹⁸ pero al tiempo de levantarse se ríe del caballo y del jinete.

Sigue enumerando a los animales que viven fuera del control del hombre, en la estepa. El búfalo es el toro salvaje — quizá el “uroc” de la tradición mesopotámica, símbolo de la fuerza y del poder; por ello, sus cuernos se convirtieron en atributo y símbolo de la divinidad —, que no puede

ser domesticado para las faenas agrícolas, como antes se había dicho del onagro (v.12).

El avestruz tiene en hebreo un nombre (renanim) que alude al canto alegre del mismo, y por eso aquí el autor sagrado juega con el nombre hebreo, aludiendo a la agitación bulliciosa de sus alas. Pero no se muestra piadoso con sus polluelos, pues abandona en la arena sus huevos para que con su calor se incuben solos, pero expuestos a que el pie del caminante o de las fieras los aplaste (v.15). En esto se muestra cruel con sus hijos, pues se desentiende de ellos como si no fueran suyos, y, por otra parte, con este modo de proceder hace vana su fatiga al ponerlos (v.16). **Ello es prueba de que Dios le negó la sabiduría** (v.1v); todo lo contrario de lo que se decía del ibis y del gallo. No obstante, aunque no es pluma voladora — en comparación con las otras aves de raudo vuelo, como el águila y el azor —, sin embargo, a la hora de levantarse y emprender la marcha deja atrás al caballo y al jinete (v.18).

El caballo de guerra (19-25).

¹⁹ **¿Das tú al caballo la fuerza, revistes su cuello de ondulantes crines?** ²⁰ **¿Le enseñas tú a saltar como la langosta, a resoplar fiera y terriblemente?** ²¹ **Piafa en el valle y alégrese briosamente, sale al encuentro de las armas,** ²² **ríese del miedo, no se empavorece, no retrocede ante la espada;** ²³ **cruje sobre él la aljaba, la llama de la lanza y la saeta;** ²⁴ **con estrépito y resoplido sorbe la tierra, no se contiene al sonido del clarín;** ²⁵ **cuando resuena la trompeta, dice: “¡Ea!”; y huele de lejos la batalla, el clamor de los jinetes y el tumulto.**

La descripción del caballo de guerra es realista e impresionante: inquieto, volviendo sus ondulantes crines a derecha e izquierda, ágil como la langosta en el salto, lanza resoplidos de furor. Lleno de fuego y ansioso de entrar en el combate, piafa y se lanza arduosamente al encuentro de las armas; en la batalla desconoce el miedo y el peligro. El ruido del combate, lejos de intimidarle, le enardece y excita a avanzar entre los enemigos; el sonido del clarín le anuncia la proximidad del choque armado, y, husmeando en tierra y rozándola con los cascos, se lanza a la batalla en medio del estruendo de las armas y la gritería de los jinetes (v.25).

El Azor y el Águila (26-30).

²⁶ **¿Se alza el azor por tu inteligencia⁴, tendiendo sus alas hacia el mediodía?** ²⁷ **¿Se remonta por orden tuya el águila y hace su nido en las alturas?** ²⁸ **Habita en las rocas y allí pasa la noche, en la cresta de las rocas, en lo más abrupto,** ²⁹ **Acecha desde allí la presa, que de muy lejos descubren sus ojos;** ³⁰ **sorbetean la sangre sus polluelos, y donde hubiere cadáveres, allí está ella.**

También están lejos del control humano las aves de rapiña, que se elevan al cielo con toda celebridad y se lanzan a grandes distancias: el azor, por instinto, emigra hacia el mediodía, sin que el hombre se lo haya enseñado (v.26); y el águila, también llevada de una fuerza ciega innata, construye su nido en los lugares más inaccesibles, desde los que otea el horizonte y localiza la presa (v.29). Sus polluelos beben la sangre de las víctimas que todavía aletean.

Invitación a Job a callarse (31/1-35/5).

^{31/1} **Y apostrofó Yahvé a Job, diciendo:** ^{32/2} **¿Querrá el censor contender todavía con el Omnipotente? El que pretende enmendar la plana a Dios, responda.** ^{33/3} **y Job respondió a Yahvé, diciendo:** ^{34/4} **He hablado a la ligera. ¿Qué te voy a responder?**

Pondré mano a mi boca.^{35/5} Una vez hablé; no responderé más; dos veces, y no añadiré (palabra).

Estos versos aparecen en el TM al principio del c.40, y dan el resultado del examen a que Yahvé ha sometido al pretencioso Job. Los maravillosos instintos de los animales, que han recibido su ciencia directamente de Dios, son una lección de humildad para el que se atrevía enjuiciar los designios misteriosos de la Providencia. Sin abordar expresamente el problema lacerante de Job, éste comprende que no puede contender con la sabiduría y poder divinos. Las maravillas de la creación dan una pista sobre la insondable sabiduría del Omnipotente. Job reconoce que ha hablado con ligereza, sin saber nada de los misterios de la Providencia⁵. Por ello toma la decisión de no volver a hablar para no equivocarse. La frase del v.5 es una fórmula estereotipada para significar la irrevocable decisión de callarse.

¹ Cf. Job 6:5; Eclo 13:23; Sal 104:11. — ² Surcos; según los LXX. Versión de Dhorme y Dib. de Jér. — ³ Verso muy diversamente traducido. Dhorme: “Posee pluma graciosa y plumaje.” La Bifa. de Jér.: “El ala del avestruz, ¿puede compararse al plumaje de la cigüeña y del halcón?” En heb. a la cigüeña se llama “piadosa” (cf. Lev II:10; Dt 14:18). — ⁴ El verbo heb. 'abar puede tener el sentido de “elevarse” y el de cambiar de plumaje. Así traduce la Vg.: “plumescit.” Así Dhorme; en cambio, prefieren el primer sentido Dri-ver-Gray, Bib. de Jér. y Szczygiel.

40. El Poder de Dios.

En los animales antes citados brillaba la sabiduría de Dios, que los dotó de tan maravillosos instintos. Ahora el hagiógrafo lleva su atención hacia los animales excepcionales por su vigor y fuerza: el hipopótamo y el cocodrilo, ambos de la fauna de Egipto.

La majestad arrolladora de Yahvé (1/6-9/14).

^{1/6} **Replicó Yahvé a Job desde el torbellino, diciendo:** ^{2/7} **Cíñete, cual varón, tus lomos; yo te preguntaré, enséñame tú.** ^{3/8} **¿Aún pretendes menoscabar mi juicio? ¿Me condenarás a mí para justificarte tú?** ^{4/9} **¿Tienes tú brazos como los de Dios y puedes tronar con voz semejante a la suya?** ^{5/10} **Adórnate, pues, de gloria y majestad, revístete de magnificencia y esplendor.** ^{6/11} **Distribuye a torrentes tu ira y humilla al “soberbio sólo con mirarle.** ^{7/12} **Mira al orgulloso y abátele, y aplasta a los malvados en su sitio,** ^{8/13} **Ocúltalos a una en el polvo, encarcela a sus personas en la prisión,** ^{9/14} **y yo entonces también te alabaré, porque tu diestra te dio la salvación.**

Con la fórmula introductoria, similar a la de 38:1, se invita a Job a dar respuesta a las interrogaciones y enigmas que va a plantear Dios, que está majestuosamente hablando desde el torbellino, en consonancia con su dignidad superior.

Los juicios ligeros de Job han pretendido empañar el fulgor de la justicia divina para buscar una justificación a su situación (v.3/8). En realidad, es ridícula su pretensión, dada su insignificancia en comparación con el Todopoderoso (v.4/9). El poder de Dios se manifiesta en las tormentas y teofanías en las que cruje el trueno, que es su voz. Rodeado de majestad, habla Yahvé desde la tempestad y manifiesta su ira, enviando el rayo tonante contra el soberbio y engreído que se atreve a poner en duda el poder divino (v.6/11). Con sólo su mirada le abate, y después de enviarles la muerte — ocultándolos en el polvo —, los encarcela en la prisión, la región tenebrosa subterránea de los muertos (v.8/13). ¿Puede Job hacer tales cosas? En ese caso podría alternar con el Omnipotente y aun recibir sus alabanzas y parabienes, pues por su propia mano habría lo-

grado su salvación o justificación de su causa.

Descripción del hipopótamo (10/15-19/24).

^{10/15} He ahí al hipopótamo, creado por mí, como lo fuiste tú, ¡ que se apacienta de hierba como el buey. ^{11/16} Mírale: su fuerza está en sus lomos, y su vigor en los músculos de su vientre. ^{12/17} Endereza su cola como un cedro; los nervios de sus muslos se entrelazan; ^{13/18} sus huesos son como tubos de bronce; sus costillas son como palancas de hierro. ^{14/19} Es la obra maestra de Dios; a él le entregó la espada su Hacedor. ^{15/20} Los montes le ofrecen su tributo, mientras retozan allí todas las bestias del campo. ^{16/21} Echase debajo de los lotos, en los escondrijos y cañaverales del pantano; ^{17/22} los arbustos le dan sombra, le rodean las mimbreras del torrente, ^{18/23} Crezca el río: él no se espanta, está seguro, aunque le llegue un Jordán al hocico. ^{19/24} ¿Le capturarán a sus ojos? ¿Taladrará nadie con el anillo su nariz?

El hipopótamo y el cocodrilo son característicos de la fauna de Egipto, como ya lo señala Heródoto ¹. En la descripción se presenta al primero como el bruto por excelencia, el animal más vigoroso y fuerte de cuantos Dios ha creado. Su complexión robusta, de macizo paquidermo, y su condición de anfibio excitan la admiración del hagiógrafo: no teme la crecida de las aguas y retoza tranquilo por los juncales de las riberas del Nilo. Por su fuerza y aspecto terrorífico, nadie se atreve a conducirlo por el anillo de la nariz como al toro domesticado. ¡Es la obra maestra de Dios! (v. 19-24).

El cocodrilo (20/25-28/1).

^{20/25} ¿Puedes tú agarrar con anzuelo al cocodrilo y atarle una cuerda a la lengua?
^{21/26} ¿Le meterás un junco por la nariz y atravesarás con el anillo sus mandíbulas?
^{22/27} ¿Te dirigirá ruegos suplicantes o te lisonjeará con palabras? ^{23/28} ¿Hará pacto contigo? ¿Lo tomarás a tu servicio? ^{24/29} ¿Jugarás con él como con un pájaro, le atarás para juguete de tus niñas? ^{25/30} ¿Traficarán con él los (pescadores) asociados, se lo repartirán los mercaderes? ^{26/31} ¿Llenarás de flechas su piel y le hundirás el arpón en la cabeza? ^{27/32} Ponle encima la mano; te quedará recuerdo de la riña y no volverás. ^{28/1} He aquí que su esperanza queda frustrada: a su sola vista quedará aterrado.

Al cocodrilo se le llama aquí “Leviatán” — el monstruo marino de la mitología popular ² — para destacar su carácter terrorífico, como al hipopótamo se le llamaba en el fragmento anterior “behemot,” también animal monstruoso del folklore bíblico. Irónicamente, el hagiógrafo destaca la inutilidad de los esfuerzos humanos por domesticar y aun capturar como un pez al temible saurio (v.20-25), y menos convertirlo en juguete de los niños (v.24-29). Algún autor ha visto en esta frase una alusión a los juguetes articulados egipcios en forma de cocodrilo ³; pero nada en el contexto insinúa esta interpretación. Son simples frases literarias bellísimas que describen el carácter terrorífico e indoméstico del cocodrilo. Ni siquiera los pescadores pueden sacar provecho de él como de los demás animales acuáticos (v.25-30). No se le puede cazar ni con flechas ni arpones, y menos con red. Por otra parte, nadie puede acercarse y agarrarlo con la mano, pues a sólo su vista quedaría aterrado.

1 Cf. Heródoto, 1, 68-71; Plinio, Hist. Nat. VIII 37-39. — 2 Cf. com. a Job 3:8. — 3 Véase P. Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël (Neuchâtel 1929) p.8.

41. Prosigue la Descripción del Cocodrilo.

^{1/2} Nadie se atreve a despertarle, ni puede siquiera estar a pie firme delante de él. ^{2/3} ¿Quién jamás le asaltó y quedó salvo? No lo hay debajo del cielo. ^{3/4} No callaré (la forma de) sus miembros; declararé su fuerza incomparable. ^{4/5} ¿Quién ha descubierto la parte anterior de su vestido, quién penetró en el reverso de su coraza? ^{3 5/6} ¿Quién abrió las puertas de su boca? El círculo de sus dientes infunde terror. ^{6/7} Su dorso está armado de láminas, de escudos, compactas y cerradas como un guijarro ⁴; ^{7/8} únese una a la otra sin quedar resquicio, y un soplo no entra por ellas; ^{8/9} están pegadas una con otra; bien trabadas, no pueden separarse, i ^{9/10} Sus estornudos son llamaradas, sus ojos son como los párpados de la aurora; ^{10/11} de su boca salen llamas, se escapan centellas de fuego; ^{11/12} sale de sus narices humo, como de olla al fuego, hirviente; ^{12/13} su aliento enciende los carbones, saltan llamas de su boca; ^{13/14} en su cuello está su -fuerza, y ante él tiemblan de horror. ^{14/15} Las papadas de su carne son duras, apretadas, no se mueven. ^{15/16} Su corazón es duro como el pedernal, duro como la piedra inferior de la muela. ^{16/17} De su majestad temen las olas, las ondas del mar se retiran ⁵; ^{17/18} la espada que le toca no se fija ⁶, ni la lanza, ni el dardo, ni el venablo; ^{18/19} para él el hierro es como paja, y el bronce, cual madera carcomida. ^{19/20} El hijo del arco no le hace huir, las piedras de la honda son para él estopas; ^{20/21} la maza le es como paja, y se burla del vibrar del venablo. ^{21/22} Debajo lleva agudos tejos, que arrastra como un trillo sobre el cieno. ^{22/23} Hace hervir el abismo como olla y espumar como vasija de ungüentos. ^{23/24} Deja en pos de sí brillante su camino, cual si fuera el abismo una cana cabellera. ^{24/25} ¡No hay en la tierra semejante a él, hecho para no tener miedo! ^{25/26} Mira a todo lo altivo, ¡es el rey de todos los feroces!

Herodoto nos ha dejado una ingenua descripción del cocodrilo, que no admite parangón con la realista y admirable del hagiógrafo: “Es el único animal que no posee lengua; no tiene quijada inferior móvil... Tiene fuertes garras y una piel cubierta de escamas, impenetrable por el dorso. No ve en el agua, pero tiene el interior de sus fauces lleno de sanguijuelas.”⁷ Parece que en el libro de Job se conjugan en la descripción rasgos del cocodrilo y del Leviatán fenicio, el dragón que escupe fuego, como el *tiamat* del “*Poema de la creación*” babilonio ⁸. Así se le relaciona con el abismo, del que es el símbolo y el rey. A Tutmosis III se le anunciaba de parte de Amón: “*Yo les hago ver tu majestad como la de un cocodrilo, señor del terror en las aguas, al que nadie se puede aproximar*”⁹. El profeta Ezequiel compara el faraón a un *cocodrilo* ¹⁰.

La descripción del libro de Job destaca la maravillosa contextura defensiva del temible cocodrilo, al que nada pueden hacer los hijos del arco (las saetas) (v. 19-20); al abrirse paso por el río, lanza espumarajos que dan la impresión de que las aguas hierven bajo él, al mismo tiempo que su aliento vaporoso da la impresión de una llamarada de fuego. Detrás de él queda una estela brillante como una cana cabellera (v.23-24). El realismo con que está descrito el cocodrilo prueba que el hagiógrafo lo había visto en las orillas del Nilo, o al menos se hace eco de descripciones fidedignas de viajeros que subían a Canaán de la tierra del faraón. En todo caso, como ya hemos indicado, en estos capítulos del libro de Job hay especial interés por describir los animales exóticos para deslumbrar al atrevido varón de Hus, que **ha pretendido enjuiciar los caminos de la Providencia**. En realidad, no se aborda el problema concreto de sus sufrimientos, pero se le hace ver **la sabiduría y poder de Dios**, que ha creado tales maravillas de la naturaleza.

¹ Así según una reconstrucción de Gunkel, seguida por Dhorme y la Bib. de Jér. El TM dice: “¿Quién me adelantó para que yo le pague?” Los LXX: “permanece.” — ² Así siguiendo a Dhorme y Bib. de Jér. El TM: “lo referente al vigor y la gracia de su estructura.” — ³ Coraza: corrección basada en los LXX, comúnmente admitida. TM: “freno.” — ⁴ Bib. de Jér.: “su dorso está formado por escudos, que cierra un sello de piedra.” Versión basada en los LXX. — ⁵ Verso muy diversamente traducido. Nuestra versión está basada en una corrección del texto sugerida por Budde y seguida por Dhorme y Bib. de Jér. El TM: “cuando se eleva, tienen miedo los héroes, y se retiran ante los quebrantamientos.” — ⁶ Así Bib. de Jér. — ⁷ Cf. Herodoto, II 68. — ⁸ Véase el poema Enuma elish v.12-13. — ⁹ Cf. Pritchard, *Ancient Near East Texts* 374. — ¹⁰ Cf. Ez 29:3-6; 32:2-8.

42. La Rehabilitación de Job.

Este capítulo final constituye el epílogo del libro, y, como el prólogo, está también en prosa. Después del desarrollo del drama, es preciso cerrarlo y volver las cosas a su punto por exigencias convencionales de la tesis del libro. **Job ha sido probado por Dios sin que hubiera cometido culpa, y ahora debe ser reconocida su inocencia al serle restituida la salud, la familia y la prosperidad perdida**, pero todo en grado superior. Job reconoce sus juicios ligeros; Dios amonesta a los amigos por haber insinuado falsas acusaciones contra el desventurado varón, y les exige pública reparación con sacrificios, siendo ellos perdonados por intercesión de Job. Este recupera su hacienda duplicada, vuelve a tener numerosa familia, y sus allegados celebran su rehabilitación plena ante la sociedad. Así se cierra, conforme a un esquema convencional rígido de una tesis teológica, el drama del libro de Job. La tesis ha quedado perfectamente probada: el justo puede sufrir en esta vida sin haber cometido pecado; el dolor es independiente del pecado. Por tanto, la tesis tradicional de la ecuación entre la virtud y la prosperidad, el pecado y la desventura, es falsa.

Respuesta de Job (1-6).

¹ Respondió Job diciendo: ² Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohiba. ³ (¿Quién es este que empaña la Providencia sin saber?) Por eso proferí lo que no sabía, cosas admirables para mí, que no conocía. ⁴ (Escucha, pues, y yo hablaré, yo te preguntaré y me adocrinarás.) ⁵ Sólo de oídas te conocía; mas ahora te han visto mis ojos. ⁶ ¡Por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y ceniza!

Estas reflexiones puestas en boca de Job pueden ser obra de un escriba posterior al drama original. Los v.3 a 4 son idénticos a 38:2; 33:31 y 38:3b, y están evidentemente trastrocados, fuera de contexto.

Ante el despliegue de las obras portentosas de la naturaleza — obra de Dios —, Job reconoce su insignificancia e ignorancia, al mismo tiempo que declara la omnipotencia divina. Hasta ahora sólo había tenido referencias lejanas de ellas — sólo de oídas te conocía — pero ahora las ha escuchado del propio Dios, y le ha contemplado con sus ojos (v.5). El resultado de su nueva ciencia es un profundo sentimiento de compunción y arrepentimiento (v.6).

Epílogo: Reconocimiento de la inocencia de Job (7-17).

⁷ Después de haber hablado Yahvé a Job estas palabras, dijo Yahvé a Elifaz, temanita: Se ha encendido mi ira contra ti y contra tus dos compañeros, porque no hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job. ⁸ Así, pues, tomad siete becerros y siete carneros e id a mi siervo Job y ofreced por vosotros sacrificios; y Job, mi siervo, rogará por vosotros, y en atención a él no os haré mal, pues no hablasteis de mí

rectamente, como mi siervo Job.⁹ Vinieron, pues, Elifaz, temanita; Bildad, suhita, y Sofar, namatita, e hicieron lo que les mandara Yahvé, y Yahvé atendió a los ruegos de Job.¹⁰ Yahvé restableció a Job en su estado, después de haber rogado él por sus amigos, y acrecentó Yahvé hasta el duplo todo cuanto antes poseyera.¹¹ Vinieron a él todos sus hermanos y hermanas y todos sus conocidos de antaño, y comieron con él en su casa, se condolieron y le consolaron por todo el mal que sobre él hiciera venir Yahvé, y le regalaron cada uno una moneda y un anillo de oro.¹² Yahvé bendijo las postrimerías de Job más que sus principios, y llegó a poseer Job catorce mil ovejas, seis mil camellos, mil yuntas de bueyes y mil asnas.¹³ Tuvo catorce hijos y tres hijas;¹⁴ a la primera le puso por nombre Yeminá (Palomita); a la segunda, Quesiah (Casia), y a la tercera, Queren-Happuj (Cuerno de afeites).¹⁵ No había en toda aquella tierra mujeres más hermosas que las hijas de Job, y su padre les dio herencia entre sus hermanos.¹⁶ Vivió Job después de esto ciento cuarenta años, y vio a sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación,¹⁷ y murió Job anciano y colmado de días.

Después de la humillación de Job sigue la amonestación de sus amigos, que habían deducido la culpabilidad de aquél del hecho de sus sufrimientos. En consecuencia, deben ofrecer sacrificios en expiación de sus juicios temerarios. Job, por su parte, vuelve a aparecer como el siervo y amigo de Dios, y, como tal, se ofrece de intercesor por sus equivocados amigos. La humillación no puede ser mayor para éstos. Los tres amigos no habían considerado más que la superficie del problema. **Job confió en la justicia divina y esperó en su Libertador** I, y ahora se cumplen sus deseos: el Abogado que está en los cielos, y que es a su vez el Juez del universo, le ha rehabilitado plenamente, devolviéndole la salud; y en este sentido, “en su carne vuelve a ver a Dios”², es decir, a participar de su protección y benevolencia, recibiendo duplicada la hacienda perdida.

En este epílogo no se menciona a Elihú, cuyos discursos son, sin duda, una adición redaccional al drama primitivo; Elifaz, como primer interlocutor, es nombrado expresamente.

Recuperada la antigua prosperidad, vuelven a aparecer los parientes y antiguos amigos de Job, que le habían abandonado en la adversidad (v.11). En este detalle hay, sin duda, un rasgo irónico del hagiógrafo. No se menciona a la mujer de Job, que aparece en el prólogo. En recuerdo de su rehabilitación le ofrecen un presente de oro (v.11). Los hijos de Job son duplicados, como su hacienda; pero el número de las hijas es el mismo del prólogo, pues darle más hijas — en la apreciación oriental antigua — hubiera sido un castigo, ya que el signo de la bendición divina son los varones³. Los nombres de las hijas expresan su singular belleza (v.15); y cosa singular, Job les dio herencia viviendo sus hermanos⁴. Para colmo de felicidad, Job pudo ver a sus descendientes hasta la cuarta generación, y así vivió ciento cuarenta años (cuatro generaciones de treinta y cinco años)⁵. José había visto tres generaciones⁶, pero Job fue más colmado de días, muriendo en plena ancianidad, conforme a la fórmula consagrada en la literatura bíblica⁷.

Todas estas cifras reflejan el carácter convencional del libro, que está concebido en función de una tesis teológica bien definida: Dios, aunque pruebe al justo, al fin le hará justicia y le premiará. Y, al contrario, la tesis tradicional sobre la relación entre el sufrimiento y la culpabilidad queda descartada a la vista de la historia personal del paciente y justo varón de Hus, que sufrió para aquilatar su virtud en manos del enemigo del hombre, Satán. No encontramos, pues, en el libro de Job la verdadera solución al problema del sufrimiento del justo, la retribución en ultratumba. Esta perspectiva aparece por primera vez claramente enunciada en el libro alejandrino de la Sabiduría⁸. En el drama de Job queda flotando el misterio de la Providencia, que permite que

los justos sean probados y que los impíos prosperen en la vida presente.

1 19:24-27. — 2 Job 19:26. — 3 En i Par 25:5 aparece un personaje, Heimán, con 14 hijos y tres hijas. — 4 En Núm 27:8 se ordena dar herencia a las hijas caso de que éstas no hayan tenido hermanos varones. — 5 Los LXX leen ciento setenta años. — 6 Cf. Gen 50:23. — 7 Cf. Gen 25:8; 35:29. — 8 Sab 3:1s.

Libro de los Salmos.

Introducción.

Nombre, número y numeración de los Salmos.

El Salterio es llamado en la tradición judía “**Libro de las alabanzas**” y, juntamente con Job y Proverbios, constituía la serie de los “hagiógrafos mayores.” En el N.T. se le conoce bajo la denominación de “Libro de los Salmos” (βίβλος ψαλμῶν)². El nombre de Salmo proviene del vocablo griego ψάλλει v, que significa originariamente tocar un instrumento de cuerda o cantar al son de dicho instrumento. Es el equivalente aproximado del heb. *mizmór* (del v. tramar: “*tañer*,” “*tocar*”). El conjunto de salmos es llamado Salterio, que traduce el heb. nébel (instrumento músico de cuerdas)³. Las composiciones salmódicas son generalmente de índole lírica, si bien no faltan entre ellas cantos épicos, composiciones didácticas y aun fragmentos oraculares proféticos.

El concilio Tridentino, recogiendo la tradición eclesiástica, incluye entre las Escrituras canónicas Psalterium davidicum 150 Psal-morum⁴. Son justamente los 150 salmos del texto masorético hebreo, excluyendo así el 151 de la versión griega de los LXX, al que se le califica de “*psalmus David idiographus et extra numerum po-situs*.”⁵ La expresión Psalterium davidicum del Tridentino no ha de tomarse en el sentido de determinación crítica del autor humano de los Salmos, sino simplemente en el de registrar como canónica la colección de Salmos, que era comúnmente considerada como de origen davídico por la tradición. El concilio trata en su decreto de la canonicidad de los 150 salmos, no de su origen crítico humano. Así lo han entendido comúnmente los comentaristas católicos, y en las determinaciones posteriores oficiales jamás se urge la necesidad de admitir el origen davídico de todas las composiciones del Salterio.

El texto hebreo masorético y el de las versiones griega y latina del Salterio no coinciden en la distribución numérica de los Salmos, fuera de los ocho primeros y los tres últimos. He aquí el esquema de la numeración según la diversa distribución del texto hebreo masorético y la de los LXX y Vg:

Texto Hebreo Masorético

1-8
9-10
11-113
114-115
116
117-146
147
148-150

Texto de los LXX y Vg.

1-8
9
10-112
113 114-115
116-145
146-147
148-150

Esta distribución, aunque es la general mantenida en la mayoría de los códices, sin embargo, en algunos se dan otras distribuciones ⁶. Se admite que, por razones convencionales del culto litúrgico, algunos salmos han sido separados, y otros juntados en uno ⁷.

División del Salterio.

La colección completa del Salterio se divide en cinco libros, que se terminan, respectivamente, por la doxología: “Benedictus Dominus... Amen, amen.”⁸ Se supone que esta quintuple división de los Salmos obedece a la tradicional división del Pentateuco — la Toráh — en cinco libros.

Libro I: 1-41(40). Se le llama libro davídico, porque todos los salmos de esta primera colección se atribuyen a David, excepto los salmos 1.3(2) y 24(23). En estos salmos predomina el nombre divino Yahvé. Se considera como la sección primitiva del Salterio, y, sin duda, muchos de los salmos son de la época davídica o salomónica.

Libro II: 42(41)-72(71). En este libro segundo se incluyen dos colecciones, la de los “hijos de Coré” 42(41)-49(48)1 y la de David 51(50)-70(69)]. Al final del salmo 72(71) se dice: “Se acaban las oraciones de David, hijo de Jesé”; lo que implica que para el compilador eran desconocidas las siguientes colecciones del Salterio.

Libro III: 73(72)-89(88). Tiene una primera colección atribuida a Asaf (73-88). A este mismo personaje se atribuye el salmo 49 del libro anterior. Predomina en este tercer libro y en el segundo el nombre divino Elohim, Por eso ambos constituyen la gran colección de los salmos elohísticos (42-83).

Libro IV: 90 (89)-106(105). Conjunto heterogéneo, en el que se destacan los salmos que celebran el imperio universal de Yahvé (93-100).

Libro V: 107(106)-150. En esta última serie son de notar los llamados salmos “graduales” o de las “subidas” y los del “gran Halleí,” porque se iniciaban con el aleluya. Como este libro no se cierra con la conocida doxología “Benedictus Dominus... Amen, amen,” no pocos autores consideran el brevísimo salmo 150 como el colofón doxológico del Salterio.

Títulos de los Salmos.

La mayor parte de las composiciones del Salterio tienen unas indicaciones preliminares de índole histórica, musical o literaria ⁹. No pocos salmos se atribuyen a David o a otros personajes organizadores del culto del templo: a los hijos de Coré y de Asaf, Salomón, Moisés, Ernán, Etán, Iditún.

a) *Indicaciones literarias*

Mizmór: equivale a nuestra denominación de “salmo” (cántico recitado con acompañamiento de un instrumento de cuerdas). Este título acompaña a 57 composiciones del Salterio; 36 de éstas se atribuyen a David; a Asaf, 9; a los hijos de Coré, 6, y i a los hijos de Coré y Hernán ezraíta (el salmo 89). Sólo en cinco casos no aparece esta indicación literaria vinculada a un nombre propio. La versión de los LXX no siempre traduce *mizmór* por ψαλμός, pues en los salmos 4 y 39 traducen φδῆ; en cambio, en otras composiciones en que no aparece el nombre de *mizmór* las califican de ψαλμοί.

Shir: designa propiamente un “cántico,” religioso o profano ¹⁰. Generalmente, la palabra *shir* va unida a la de *mizmór* (en 13 salmos); en el salmo 45(44) aparece sola; en cambio, califica a los salmos “graduales” o de las subidas (Sal 120-134). Los LXX lo traducen generalmente por φδῆ, y la Vg por “*canticum*.” En general tiene el sentido de “cántico” triunfal, festivo, por oposi-

ción a la *qindh*, que equivale a elegía.

Tefilláh: oración, plegaria. Aparece en cinco salmos: 17.86.90. 102.142. Al final del salmo 72 se dice: “Fin de las plegarias (*tefillóth*) de David, hijo de Jesé.” Esto indica que, para el compilador, la palabra *tefiláh* equivale a *tehilláh*, que traducimos por “alabanza.”

Tehilláh: alabanza. Aparece sólo en el encabezamiento del salmo 145; pero podría aplicarse a gran parte de las composiciones del Salterio. De hecho, entre los judíos, al libro de los Salmos se le llama *sefer tehillím* (“libro de las alabanzas”).

Maskil: generalmente se traduce esta palabra por “didáctico,” relacionándola con la raíz *ski*, que significa “*ser prudente*,” y en forma causativa “instruir.” Así, podemos traducirlo por “instructivo,” “sapiencial.” No obstante, esta calificación sólo conviene a los salmos 32 y 78 de los 13 a que se aplica. La Vg traduce por “*intellectus*,” “*sapienter*,” que a su vez es la versión de $\sigma\nu\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ y $\epsilon\acute{\iota}\epsilon$ $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\upsilon$ de los LXX. Algunas de las composiciones que llevan esta indicación tienen más bien el carácter de plegarias ardientes y lamentaciones angustiosas.

Miklám: aparece en seis salmos y es una palabra de sentido incierto. Los LXX traducen $\sigma\tau\eta\lambda\omicron\gamma\rho\alpha\phi\acute{\iota}\alpha$, y la Vg “*tituli inscriptio*.” Quizá leyeran *miktáb*, y entonces podría traducirse como poema que debe “inscribirse en una estela” o piedra. Sin embargo, *Aquila*, *Símaco* y San Jerónimo y el Targum han leído *mdktám*, y traducen por “humilde” y “sencillo,” aplicándoselo a David. Recientemente los autores han relacionado el vocablo misterioso con el arameo *kéthém* (*oculto*): poema esotérico; *kéthém* heb.: “oro”: “*poema aureum*,” selecto.

Shiggáyón: denominación enigmática, que aparece sólo en el encabezamiento del salmo 7. Los LXX y Vg traducen por “*psalmus*,” pero otras versiones antiguas le dan el sentido de “pecado cometido por ignorancia.” Los exegetas modernos más bien traducen por “ditirambo.” Pero el salmo 7, en el que aparece dicho término misterioso, es más bien una plegaria penitencial, y entonces se le relaciona con el asirio *shegu*: delirar, lamentarse violentamente. En Hab 3:1 aparece la expresión (al *shighyónoth*, que los LXX traducen por $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\phi\delta\acute{\eta}\$$.

b) Indicaciones musicales

Son de diversa índole: alusión al maestro de capilla, a los instrumentos con los que debía ser acompañado el salmo y a la melodía popular conocida según la cual debía cantarse.

Lamnaséaj: se suele traducir generalmente: “Al maestro de coro” u. La Vg, siguiendo a la versión de los LXX ($\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), traduce por “*in finem*,” sin duda porque leyeron *lánésaj*. *Aquila*, *Símaco*, *Teodoción* y San Jerónimo traducen “vencedor,” “victoria” (sin duda leyendo en heb. *mnaséaj*). En ese supuesto se trataría de un “pean” o “canto de triunfo.” Pero la mayor parte de las composiciones del Salterio que llevan esta indicación no tienen este carácter literario¹².

Lelamméd: aparece sólo en el salmo 60 y se traduce comúnmente “para enseñar.” Esta indicación aparece también en la elegía de David sobre Saúl y Jonatás¹³.

'Al-hashmínith: se traduce generalmente “*pro octava*”¹³, y se interpreta en el sentido de que debía interpretarse con una “octava” baja o con voces graves¹⁴.

¹*Al-'alámóth*: lit. “a las vírgenes.” Y se supone que es una alusión a las voces de soprano.

Le 'annóth: aparece en el salmo 88. La Vg traduce: “*ad respon-dendum*,” siguiendo a los LXX: $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\rho\kappa\rho\rho\theta\eta\nu\alpha\iota$. San Jerónimo: “*ad praecinendum*.” Generalmente se entiende esta indicación con la significación de “alternancia” de coros.

Séláh: esta extraña palabra la encontramos no en las cabeceras de los salmos, sino en el cuerpo de los mismos. Aparece setenta y una veces en 39 salmos, y tres veces en el cántico de Habacuc¹⁵. Generalmente aparece en la colección del “maestro de capilla.” San Jerónimo lo traduce por “*semper*,” y para él es una exclamación semejante a “*amen*” o “paz.” La Vg no la traduce, y los LXX oscilan entre $\delta\acute{\iota}\alpha\psi\alpha\lambda\mu\alpha$ y $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ (versión de *Aquila*, y algunas veces de *Símaco* y

Teodoción, aunque éstos generalmente traducen como los LXX). El sentido etimológico es oscuro. Comúnmente se interpreta como cambio de estrofa o de recitación coral¹⁶.

Higgáyón: se suele entender en el sentido de “meditativo” (de la raíz hágdh, “murmurar,” “meditar,” “musitar”).

Bineghínóth: aparece en seis salmos y en el cántico de Habacuc. Se suele traducir por “con instrumentos de cuerdas”: arpa, lira...

El-nejilóth: “instrumentos de viento”: flauta, etc.

Al-hagghittith: el *Talmud* traduce “sobre la cítara de Geth.” Los LXX y Símaco: υπέρ των ληνών; y San Jerónimo: “pro *torcularibus*,” “para los lagares.” Quizá se aluda a un cántico que se solía cantar cuando se prensaba la uva o el aceite.

Al-'ayyéleth hashshajar: “sobre la cierva de la aurora.” Los LXX: υπέρ τή\$ αντιλήψεως της έωθινής. Vg “pro susceptione matutina” (leyendo 'éyálüth en vez de "ayyéleth.” Probablemente se trata del comienzo de alguna canción conocida a cuya melodía debía adaptarse la recitación del salmo.

Al-yónath Celera rejoqim: “sobre la paloma muda de las lejanías.” Los LXX traducen “sobre el pueblo que ha sido alejado de los santos.” Los traductores alejandrinos, en realidad, se ven muy embarazados al traducir estos títulos, que responden a piezas musicales para ellos desconocidas.

'Al-müth labbén: “sobre la muerte del hijo.” Los LXX: “sobre las faltas secretas de los hijos” (leyeron al-*alüme*(1) -*habbén*).

Al-müth: “sobre la muerte.” Los LXX: εἰ\$ τους αιώνας. Vg: “in *saecula*” (leyendo sin duda *'al-olámoth*, que consideran como equivalente a *'al-olámim*).

'Al-majalath: “sobre la enfermedad.” Los LXX lo toman como nombre propio: υπέρ Μαελέθ. Así también la Vg: “pro *Maheleth*.” Aquila, Símaco, Teodoción y San Jerónimo leen *'al-mejoláth*: “para el coro de danza.”

Al-shóshanim: “sobre los lirios.” *'Al-shüshan 'eduth*: “sobre el lirio (7) testimonio.” *El-shóshannim 'édüth*: “sobre los lirios-testimonio.” Los LXX traducen “por los que son cambiados” (leyendo *'al-sheshshónim*).

c) Indicaciones litúrgicas

En el texto hebreo *masoretico* apenas se encuentran estos títulos de significación litúrgica. Únicamente lleva una indicación de esta índole el salmo 92: “Cántico. Para el día del sábado.” En cambio, en la versión de los LXX y en la Vg abundan estos títulos litúrgicos. Los salmos se utilizaban en el canto del templo al ofrecerse los sacrificios y las oblaciones¹⁷. La recitación de los salmos por los levitas alternaba con el sonido de las trompetas, manejadas por los sacerdotes¹⁸. En la versión de los LXX aparecen determinados salmos asignados para los distintos días de la semana¹⁹. Encontramos también indicaciones como éstas: “in *dedicationem do-mus*”²⁰, “in *rememorationem*”²¹, que parece ser la traducción del *lehazkír* del TM, que puede relacionarse con el ‘*azkarah* o “memorial” de Lev 2:2: una oblación especial conmemorativa, consistente en quemar incienso los sábados sobre los panes de la proposición²².

Otros salmos llevan el título de *lethódah*: “para alabanza”; quizá se cantaba con motivo de un sacrificio de acción de gracias. El salmo 30 lleva por título *shír janukkatt habbaith*: “cántico para la dedicación del templo.” Quizá se aluda aquí a la dedicación del segundo templo, reconstruido después del retorno de la cautividad, o a la purificación del mismo en el 164 a.C. por Judas Macabeo²³. El salmo 29 lleva por título “in *consummatione tabernaculi*,” siguiendo a los LXX: έξοδλου σκηνης; posible alusión al octavo día de la fiesta de los Tabernáculos²⁴.

La serie de salmos que comprende 120 al 134 lleva por encabezamiento: “Cántico de las

subidas o de las gradas”: *shir hamma 'alóth*: φδή των αναβαθμών. Se supone que se cantaba cuando “subían” los peregrinos a Jerusalén o cuando avanzaban por las “gradas” que llevaban al templo ²⁵.

Finalmente, hay otra serie de salmos llamados “aleluyáticos,” porque van precedidos de la exclamación *Haleliyah* (“Alabad a Yahvé”) ²⁶. El grupo de los salmos 113(112)-118(117) es llamado el “Gran Hallel,” y se cantaba en las fiestas de Pentecostés, de los Tabernáculos y en la cena pascual ²⁷.

d) Indicaciones históricas

Un grupo de 13 salmos — atribuidos a David — llevan unas indicaciones sobre la ocasión histórica de su composición. En general están tomadas de los libros de Samuel. El compilador ha querido concretar para sus lectores el momento histórico de la vida del gran rey, que dio lugar a determinadas composiciones salmódicas. En nueve salmos se alude a la persecución de que fue objeto David de parte de Saúl ²⁸. En el salmo 3 se menciona la rebelión de Absalón; en el 51 se alude al adulterio de David, y en el 60 a la guerra siroamonita. En la versión griega aparecen otros salmos con indicaciones históricas ²⁹.

En general podemos decir que todos estos títulos de los Salmos son anteriores a la versión griega de los LXX (s.III-II a.C.) ³⁰.

Autores y datación de los Salmos.

El texto hebreo masorético atribuye 73 salmos a David ³¹, mientras que según la versión de los LXX son 84 los davídicos, 65 en la Vg y 86 en la siríaca. No pocos Santos Padres, siguiendo tradiciones rabínicas ³², sostuvieron que los 150 salmos del Salterio son obra del propio David ³³. San Jerónimo rechaza esta opinión ³⁴. Las expresiones “Salmos de David,” “Himnos de David,” “Libro de los Salmos de David,” “Salterio davídico,” empleadas en las antiguas colecciones y en los mismos concilios para designar los 150 salmos del A.T., no obligan a sostener que todos los salmos hayan de atribuirse a sólo David ³⁵.

Los críticos modernos son más bien propensos a negar la paternidad davídica de la mayor parte de las composiciones del Salterio. Así, Delitzsch admite sólo 44 salmos davídicos ³⁶; Hitzig, 14 ³⁷; Briggs, 13 ³⁸. En general hay tendencia a retrasar la época de composición de los Salmos, poniéndolos en la época persa o macabea ³⁹.

En realidad, no es fácil determinar la fecha de composición de la mayor parte de los salmos, pues “las pruebas internas, sean de estilo o de lenguaje, resultan ser una guía precaria. Muchos de los salmos tienen un carácter completamente general: las circunstancias de un período se parecen muchas veces a las de otro; muchos salmos han sufrido adaptaciones y modificaciones, y la datación de un salmo no ha de determinarse por una simple palabra o una frase” ⁴⁰. Con todo, hay muchas veces indicios de composición tardía: alusión al templo, a la cautividad, ausencia de alusiones a la idolatría. En cambio, en no pocos salmos se refleja el estado eufórico de los tiempos gloriosos de la monarquía antes del exilio. Por otra parte, sabemos que David se distinguió por su inspiración poética y sus aficiones musicales, lo cual hace muy verosímil que muchas de las composiciones líricas religiosas suyas hayan sido adoptadas en la vida litúrgica del templo, quedando incorporadas al canon judaico. Precisamente por ser David un gran “poeta” — el poeta religioso por excelencia —, no pocas composiciones del Salterio le son atribuidas por la tradición, como se atribuyen a Salomón la mayor parte de los libros Sapienciales por ser el “sabio” por excelencia de la tradición israelita,

De la exposición de estos apartados se deduce claramente el espíritu moderador de la autoridad eclesiástica en esta cuestión crítica de la autenticidad davídica del Salterio. En realidad,

no hay razones críticas poderosas para negar que un núcleo principal del Salterio sea del profeta regio. Muchos salmos reflejan un estilo y léxico de los mejores tiempos preexílicos, y pueden muy bien atribuirse al propio David.

Los autores del N.T. citan no pocas veces salmos atribuyéndolos a David⁴². En realidad, ni los apóstoles ni el mismo Cristo tratan con estas citas de resolver el problema de la autenticidad crítica humana de los salmos, pues su finalidad es pastoral y apologética; y en sus argumentaciones utilizan los textos acomodándose a la común creencia de los destinatarios judíos, que suponían que dichos salmos eran de David. De esto se deduce que dichas citas **no prejuzgan el problema de la autenticidad crítica de las composiciones del Salterio.**

Ya hemos indicado antes que en los títulos de los salmos se atribuyen muchos de éstos a diversos personajes, además de David: a Asaf se adscriben 12; a los hijos de Coré, n. El salmo 72(71) es atribuido a Salomón; el 90(89), a Moisés; el 88(87), ^a Ernán, y el 89(88), a Etán. En la versión griega de los LXX aparecen otros atribuidos a Jeremías, a Ezequiel, a Zacarías y a Ageo. Vemos, pues, que la tradición ha buscado vincular la mayor parte de las composiciones del Salterio a determinados personajes famosos por su carácter regio, profético o levítico ⁴³. La pseudonimia es corriente en la literatura sapiencial del A.T., y, por eso, estas indicaciones de los títulos no han de tomarse al pie de la letra, pues son obra de los escribas y copistas, que han pretendido vincular las composiciones salmódicas a nombres venerados de la tradición bíblica, entre los que descollaba el gran poeta rey de Israel, el legendario David⁴⁴.

Colecciones de salmos y formación del Salterio.

El actual Salterio se fue formando paulatinamente por yuxtaposición de nuevas composiciones recogidas de distintas épocas. Podemos distinguir en el Salterio tres colecciones distintas que tuvieron vida propia literaria antes de ser incorporadas a la gran colección unitaria actual.

Las composiciones de esta primera serie son de diversa índole: himnos de alabanza o de acción de gracias ⁴⁵, composiciones didácticas o sapienciales⁴⁶, profecías mesiánicas ⁴⁷. Todos los salmos de esta colección son atribuidos a David, excepto los salmos 1:2.10 y 33. El salmo i parece ser de inserción posterior a la primitiva colección yahvista, como introducción sapiencial a esta serie o a todo el Salterio. **A Dios se le designa ordinariamente en esta colección con el nombre de Yahvé** ⁴⁸; de ahí la denominación de “yahvista.” En general, los poemas de esta colección llevan el sello individual, frente a otros de otras series que reflejan la preocupación nacional. Esta primera colección yahvista es considerada como el núcleo primitivo del Salterio, pudiendo muchos de sus salmos ser obra del propio David.

En esta serie prevalece el nombre divino de Elohim⁴⁹; de ahí la denominación de elohística. Este afán de sustituir el nombre de Yahvé por el de Elohim se ve clara en los salmos 53 y 70, que son la repetición de los salmos 14 y 40:14-18, respectivamente, con la diferencia de poner Elohim en vez de Yahvé. Generalmente se explica esta diferencia por el afán de evitar el sacrosanto *tetragrámmaton*, según las exigencias teológicas de la época, en que se quería salvar ante todo la trascendencia divina. Algunos autores creen que esta colección del Salterio fue compilada para uso de los judíos de la diáspora, y de ahí el cuidado de evitar el nombre de **Yahvé en tierras extrañas a la heredad del Dios de Israel**⁵⁰. Pero no hay indicios claros para avalar esta hipótesis.

Esta segunda colección es más heterogénea que la primera, pues en ella encontramos “plegarias de David, poemas de Asaf, composiciones de los hijos de Coré y un salmo atribuido a Salomón.”

Los atribuidos a David son de la más diversa índole: penitenciales, invectivos, deprecativos, de acción de gracias y aun himnos procesionales⁵¹.

Los pertenecientes a los “*hijos de Coré*”⁵² tienen también una gran variedad literaria: elegías, himnos guerreros, cánticos eucarísticos, poemas triunfales en honor del Creador, cantos procesionales, fragmentos capitalámicos, poemas sapienciales y plegarias mesiánicas. “En cuanto a la forma poética y literaria, el Salterio coraíta constituye una joya única en medio de los esplendores que adornan el gran Salterio. Magnificencia, naturalidad, frescor de imágenes y de comparaciones, profundidad, nobleza, sinceridad de pensamientos y de sentimientos, flexibilidad y sencillez de ritmo métrico y estrófico, nada falta a estas pequeñas composiciones para hacer de ellas obras maestras,”⁵³

La versión de los LXX tiene tendencia a atribuir muchos de estos salmos a David, sin excluir el otro título de los “*hijos de Coré*,”⁵⁴

La serie atribuida a Asaf, poeta, profeta y organizador del canto en el tabernáculo en los tiempos de David⁵⁵, tiene un carácter más sapiencial y aun filosófico, con no pocas reflexiones sobre la historia de Israel⁵⁶. Pero no faltan las composiciones elegiacas, los oráculos proféticos⁵⁷ y las odas triunfales a Yahvé, juez de la historia⁵⁸. “No se debe buscar en los poemas asáficos la delicadeza exquisita de sentimiento, la melancolía dulce y penetrante de ciertos salmos coraítas, ni la perfección métrica y estrófica. Están escritos en estilo a veces áspero y oscuro. Pero están llenos de vigor y de vida, de un movimiento rápido y dramático. Se diría que sus autores han desdeñado la forma para atenerse sólo al fondo”⁵⁹.

En general tienen una proyección nacional. El estilo profético caracteriza algunas de sus composiciones, haciendo hablar a Dios en forma oracular. Por eso se los ha denominado “salmos proféticos.”

Es un grupo más heterogéneo que los dos anteriores: 17 salmos davídicos, uno atribuido a Salomón (el 127) y otro a Moisés (el 90), y los restantes son anónimos, y no pocos “huérfanos” o desprovistos de todo título. Desde el punto de vista del contenido, son también de diversa índole: deprecativos⁶⁰, sapienciales⁶¹, mesiánicos⁶², imprecativos⁶³, elegiacos⁶⁴, históricos⁶⁵, líricos⁶⁶, himnos⁶⁷.

En esta última colección se incluyen los “cánticos de las subidas” o “graduales”⁶⁸, que se caracterizan por su brevedad y frescor, escritos en lenguaje popular y familiar. Existe en ellos un ritmo “gradual,” de forma que las ideas van subiendo como por escalones: se repite una idea y sirve de punto de partida de una nueva idea⁶⁹.

También pertenece a esta colección la serie de los salmos aleluiáticos⁷⁰. Entre ellos se destaca el “*gran Hallel*”⁷¹, que se recitaba en las grandes fiestas del año⁷².

Supuesta esta estratificación de salmos, podemos inferir que el actual Salterio se fue formando paulatinamente por crecimiento gradual, conforme a las exigencias de la piedad judía y las necesidades litúrgicas. Suponiendo que un núcleo primitivo llegue a los tiempos davídicos, los restantes se fueron añadiendo en los tiempos eufóricos de la monarquía bajo Ezequías (s.VIII) y Josías (s.VII), reyes que fomentaron la piedad y la vida de culto en el templo jerosolimitano⁷³. Finalmente, una gran parte pertenece a la época postexílica. La literatura sapiencial floreció particularmente después de la repatriación, y en las escuelas de “sabios” no faltaban poetas **que se preocupaban de cantar alabanzas a Dios**, expresando las íntimas angustias del fiel incomprendido en la sociedad.

Belleza poética y estructura literaria de los salmos.

Los salmos son ante todo composiciones poéticas, lo que quiere decir que lo intuitivo y

afectivo priva sobre lo lógico y didáctico. El poeta se deja llevar de impresiones íntimas difíciles de concretar, de vivencias profundas que no encuentran su encasillado en las estratificaciones frías y calculadas de la razón. “La comunicación de esa vivencia no se puede ahogar en el tecnicismo árido y frío de un análisis y de un examen puramente críticos... El salmo es un poema que se presenta desde dos puntos de vista: **la experiencia interna, que es algo real y que tiende a unirse con la forma externa, busca el modo de presentar lo eterno en algo concreto, palpable, viviente y muchas veces pintoresco.** La presentación plástica se realiza con imágenes y símbolos. En esa realidad palpable se esconde algo interno... La visión poética se proyecta necesariamente sobre un plano determinado y limitado, pero el plano espiritual se cierne sobre el puramente particular y estrecho... En la poesía de los Salmos, la historia de Israel se abre espontáneamente a un porvenir lejano. Las experiencias de ayer y de hoy se transfiguran de manera radical, y las líneas fundamentales de los hechos salvíficos de Dios en favor de los hombres, que los poetas experimentan tan al vivo, se alargan hacia horizontes que se pierden en un luminoso futuro.”⁷⁴

Como es ley en la poesía hebrea, el salmista establece un constante contrabalanceo de miembros, un movimiento pendular del pensamiento, y así, los versos en dísticos son como los dos platillos de la balanza, que mutuamente se equilibran. El semita va dando las ideas por entreugas en círculos más o menos concéntricos, de forma que el pensamiento va gradualmente avanzando, a base de insistir en una idea que se repite, pero que es punto de partida de otra nueva o de la misma bajo otra forma de expresión. **Es el estilo concéntrico:** “Lo que se dice es una sucesión de comunicaciones plenas, cada una de las cuales abarca la sustancia en su totalidad, pero sin agotarla enteramente. Se añade sin cesar algo nuevo, ora un aspecto, ora otro, y lo que nosotros creíamos haber captado a la primera en su totalidad, pero de manera vaga, aparece de este modo patente y claro a nuestro espíritu y penetra hondo en nuestro corazón. Se trata de un movimiento circular, de un proceso de pensamiento concéntrico. En medio de este flujo y reflujo queda un punto central que nunca se aclara del todo... Este pensamiento es musical y rítmico. Es algo así como una composición musical en la que se repiten sucesivamente motivos con apenas ligeras variaciones, pero que se nos antoja algo enteramente nuevo y con vivencias no percibidas anteriormente. Gracias a estas repeticiones y a esta progresión in crescendo, puede uno asimilar más completa y profundamente el motivo fundamental”⁷⁵.

No convienen los autores al determinar las leyes convencionales que presiden la expresión externa de la poesía hebrea. Con todo, hay una cosa clara: el ritmo interno conceptual, el contrabalanceo de sentencias. Es el paralelismo de miembros, que, en expresión de los especialistas, es “la ley primera y más cierta de la poesía hebrea”⁷⁶. Como ya hemos indicado en la introducción general a los libros Sapienciales, el paralelismo de miembros tiene tres formas: sinónimo, antitético y sintético o progresivo.

Paralelismo sinónimo. — Es la repetición de la misma idea bajo distinta formulación en las dos partes del verso:

“No te irrites por mor de los malvados ni envidies al que obra inicualemente”⁷⁷. “Oye, Dios mío, mi clamor, atiende a mi oración”⁷⁸.

Paralelismo antitético. — Contraposición de dos ideas en cada una de las partes del verso para provocar un choque psicológico en el lector y aclarar por contraste su contenido:

“Estos en carros, aquéllos en los caballos, pero nosotros esperamos en el nombre de Yahvé, nuestro Dios”⁷⁹.

“Muchos son los dolores del impío, pero la misericordia ceñirá al que espera en Yahvé”⁸⁰.

Paralelismo sintético. — Desenvolvimiento parcial de la idea expresada en el primer estico, mediante una nueva idea o una comparación ilustrativa:

“Como el ciervo las fuentes de las aguas, así mi alma te desea a ti, Dios”⁸¹.

“Entonad al Señor un canto nuevo, entonado al Señor las tierras todas”⁸². “Bocas tienen, mas no hablan; ojos tienen, mas no ven”⁸³.

Fuera de este ritmo lógico de sentencias, poco es lo que con certeza se sabe de la distribución rítmica y estrófica del verso hebreo. Las hipótesis se multiplican, pues mientras para unos autores la clave del ritmo hebraico está en la cantidad de sílabas largas o breves, como en el latín clásico⁸⁴, para otros el secreto está en la distribución de acentos; y no faltan quienes sostengan que la poesía se basaba en el número de sílabas, sin relación alguna con su cantidad⁸⁵. Tampoco la división estrófica se puede determinar con claridad. Con todo, hay algunos indicios: el estribillo repetido en el poema⁸⁶, la inclusión (la misma estrofa empieza y termina con las mismas palabras)⁸⁷, la responsión (correspondencia de ideas en dos estrofas sucesivas)⁸⁸ y la concatenatio (distribución de ideas o de palabras para encadenar grupos de versos o estrofas). Así, una estrofa empieza con las mismas palabras con que se cierra la anterior. Se llama también “anadiplosis.”⁸⁹

Un artificio bien conocido en la poesía hebrea es la distribución alfabética o acróstica. Cada verso o cada estrofa empieza con una letra distinta del alefato hebreo y siguiendo su orden⁹⁰. Es un procedimiento de la poesía decadente, ya que resulta demasiado artificial, sujetando la agilidad e inspiración del pensamiento. Con todo, las Lamentaciones de Jeremías son una excepción a esta apreciación, ya que poseen un patetismo y aun lirismo inigualables; pero las composiciones acrósticas que tenemos en el Salterio son de inspiración pobre, pues el poeta no sabe moverse con agilidad dentro del encasillado del alefato hebreo.

En la versificación hebrea, y en concreto en el Salterio, encontramos otros artificios literarios:

Anáfora: repetición de una o muchas palabras al principio de muchos versos:

“¿Hasta cuándo, Señor, me has de olvidar, hasta cuándo apartas tu rostro de mí?”⁹¹

Epífora: repetición de las mismas palabras al fin de muchos versos:

“Todas las gentes me cercaban, y, confiado en el nombre de Yahvé, las derrotaba. Me rodeaban, me cercaban, y, confiado en el nombre de Yahvé, las derrotaba. Me rodeaban como abejas, y, confiado en el nombre de Yahvé, las derrotaba”⁹².

Symploké: repetición de las mismas palabras al principio y al fin de cada verso:

“Diga ahora, Israel, porque es bueno, porque su misericordia es para siempre. Diga ahora la casa de Aarón, porque para siempre es su misericordia. Digan ahora los que temen a Yahvé, porque para siempre es su misericordia”⁹³.

Estribillo: es un “ritornello” o refrán que se repite después de determinadas sentencias de modo regular. Así, en el salmo 42:6.12 se repite:

“¿Por qué te abates, alma mía, por qué te turbas dentro de mí?”⁹⁴

Estos son los artificios literarios que encontramos en la técnica externa de la poesía hebrea, y que abundan en las composiciones del Salterio.

Mensaje doctrinal de los Salmos.

El libro de los Salmos, como todos los de la Biblia, es eminentemente religioso, pero precisamente la vena poética sirve para resaltar más la inspiración e intuición espiritual de los fieles, que se sentían vinculados a los destinos providenciales de Israel — “sacerdocio real y nación santa”⁹⁵ — en la historia. La poesía hebrea del Salterio es más que un mero desahogo individual, pues está impregnada del sentido histórico-mesiánico de la comunidad teocrática. En la historia sagrada encontramos desde el principio explosiones lírico-religiosas del alma popular israelita con motivo de una intervención milagrosa de Yahvé en favor de su pueblo. Es el caso del paso del mar Rojo cantado por los rapsodas populares, y que ha llegado a nosotros con el nombre del gran caudillo, Moisés.

Después de la organización del culto en el templo, esta inspiración poético-religiosa quedó canalizada a través de los representantes de la familia levítica, especialmente vinculados a la vida litúrgica del santuario. Así, pues, la mayor parte de las composiciones salmódicas surgieron en torno a las exigencias de la vida litúrgica. Almas selectas que vivían con profundidad la vida religiosa en el templo en intimidad con Yahvé — fuente de toda vida espiritual —, dejaron sus experiencias espirituales en los Salmos, que aún hoy día son alimento de las almas del N.T.

“El culto de Israel, que alcanzaba su plena vivencia en las grandes fiestas anuales, en los sacrificios cotidianos, en las ceremonias de acción de gracias, en los días de oración, significa la celebración de los hechos salvíficos de Yahvé, el reconocimiento de Yahvé como su Dios. La liturgia es para ellos, como para nosotros, algo más que el simple recuerdo de acontecimientos pasados. La historia de los hechos salvíficos, y en especial la salida de Egipto con todo lo que lleva consigo, no se conmemora simplemente, sino que de alguna manera se actualiza de nuevo, precisamente como actos (y palabras) salvíficos de Dios, y de esta manera pueden los fieles vivir de nuevo estos acontecimientos. **Los hechos salvíficos se anuncian en la comunidad, que es el centro donde resuena la palabra de Dios.** Y este anuncio auténtico de la palabra de Dios opera algo, **opera la salvación...** De estas celebraciones litúrgicas traen su origen los Salmos”⁹⁶. Los salmistas aluden constantemente a la proyección litúrgica, en la asamblea, de sus propias vivencias espirituales, de sus beneficios alcanzados de Yahvé⁹⁷.

De este ambiente cultural litúrgico brotaron las composiciones del Salterio. Según, las exigencias de determinadas fiestas, el poeta componía un nuevo poema religioso, que era después recitado e incorporado a la colección preexistente. Surgieron así diversas familias salmódicas conforme al módulo literario poético exigido por las circunstancias: himno, canto de acción de gracias, oraciones deprecativas, odas epitalámicas, composiciones épicas y aun elegíacas. Los problemas individuales del salmista adquieren así un valor público, pues su salvación milagrosa de un peligro de muerte — enfermedad grave, hostilidad de los impíos — es una prueba de que Yahvé no abandona a los que le son fieles, y en este sentido su experiencia personal es una lección para la comunidad religiosa.

Es muy importante señalar el módulo literario que preside la conformación de cada salmo, pues sólo así podemos calibrar sus afirmaciones en la debida medida; pero no debemos olvidar que muchas veces en la misma composición intervienen distintos módulos literarios. Así, se mezclan a veces la deprecación, la elegía, la acción de gracias, el oráculo profético, el género

sapiencial. “Los exegetas generalmente dividen los salmos en familias, por el contenido de los mismos o por su género literario, para captar mejor su mensaje y sentido. *“Cada grupo se caracteriza por su propio ambiente, su propia mentalidad y por su pequeño mundo de ideas. Cada grupo tiene su idea central, y por eso vive su correspondiente actitud de alma.”*⁹⁸

Podemos dividir las diversas composiciones del Salterio en las siguientes familias: salmos de alabanza o himnos de acción de gracias, deprecativos, de peregrinación, profesionales, de entronización, regios, mesiánicos. Todos ellos están presididos por la idea obsesionante del Dios providente: “La atmósfera de los salmos es eminentemente teocéntrica. Sus autores están sedientos de divinidad. A sus ojos, Dios es todo... *Ni un instante los salmistas apartan de Dios su mirada y su pensamiento. Si exultan, si gimen, si contemplan, si relatan, todo cuanto sale de sus plumas converge en la sumisión, la prosternación, la aclamación o la adoración...* Si acaban de obtener una victoria, si están enfermos, si sienten sus almas asaltadas por las dudas, si tienen conciencia de su pequeñez y de su pobreza, siempre se vuelven hacia Dios/ que podrá sacarles de sus situaciones difíciles o merece las acciones de gracias... Dios es la trama, no subyacente, sino resplandeciente y viva, de cada uno de los versículos. Cualquier ocasión sirve a los salmistas para repetir que Dios es grande, justo, fiel o misericordioso, y reiterarle la expresión de su fe, su confianza y su amor”

1. Himnos de alabanza.

Las invitaciones a alabar a Yahvé por sus proezas arrancan de los tiempos del Éxodo¹⁰⁰. En el canto de Débora se enaltece el poder del Dios de Israel, que ha vencido a los enemigos de su pueblo¹⁰¹. En la visión inaugural del ministerio profético de Isaías se hace exclamar a los serafines: “Santo, santo, santo, Yahvé de los ejércitos; llena está toda la tierra de su gloria.”¹⁰² Toda la creación es la manifestación gloriosa de su poder y magnificencia. En los esplendores litúrgicos del templo, el salmista entona himnos de alabanza y de admiración al Dios de la creación y al Dios de la historia de Israel. Se cantan las antiguas gestas y se glorifican las nuevas “salvaciones” de Yahvé en favor de su pueblo. Algunas veces estos cánticos tienen un aire de responsorio, en el que interviene el solista y el coro general del pueblo:

“Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque es grande su misericordia.

Diga la casa de Israel: Es eterna su misericordia.

Diga la casa de Aarón: Es eterna su misericordia.”¹⁰³

Con el canto alternaban los sonidos de los instrumentos musicales de la más diversa índole: de cuerda y de aire: harpas, cítaras, flautas, cuernos, tambores y címbalos. El salmista invita a todos los instrumentistas a tomar parte en la glorificación de Yahvé salvador en el templo:

“Alabadle al son de las trompetas, alabadle con el salterio y la cítara, alabadle con tímpanos y danzas, alabadle con las cuerdas y flautas, alabadle con címbalos resonantes, alabadle con címbalos de júbilo. Todo cuanto respira alabe a Yahvé. ¡Alelu-ya!”¹⁰⁴

El pueblo se asociaba con danzas y movimientos rítmicos a esta manifestación bullanguera en honor de su Dios. Las gentes de mentalidad primaria son propensas a manifestar con músicas altisonantes sus afectos íntimos. El pueblo israelita se sentía dichoso en el templo en torno a su Dios, y la música le enardecía sobremanera. **El “aleluya” era como un grito espontáneo de alabanza que salía de las gargantas del pueblo, agradecido a las bendiciones y bondades de**

su Dios. Otras veces respondía con la palabra de asentimiento, amén, a las alabanzas de los levitas y cantores oficiales ¹⁰⁵.

En los himnos de alabanza, el poeta empieza con una invitación a los fieles yahvistas a unirse a sus alabanzas en torno al Dios de Israel; **después expone los motivos de estas alabanzas, para terminar con una fórmula de glorificación aceptada acorde a la idiosincrasia del pueblo.** La perspectiva del salmista se extiende a todo Israel, a todas las criaturas, al universo, invitando incluso a los seres angélicos a entonar un himno de alabanza. En la parte central, no pocas veces se enumeran los motivos más diversos para entonar alabanzas a Dios: por ser Creador, por haber salvado a su pueblo de la opresión egipcia y haberle alimentado milagrosamente por el desierto ¹⁰⁶. No pocas veces se canta el poder divino, manifestado en las fuerzas caóticas del mar tenebroso y sobre los monstruos marinos, como el Leviatán ¹⁰⁷. La sucesión del día y la noche, la aparición de las fuentes y los ríos, son motivos de alabanza y expresión del poder y sabiduría divinos ¹⁰⁸. **Su omnipotencia absoluta se pone a veces en contraposición a la impotencia de los ídolos** ¹⁰⁹.

Los israelitas tenían **una concepción viviente de Dios, que manifiestan en la historia de su pueblo a la par que en la creación.** Las vinculaciones históricas de Yahvé con Israel privan sobre las consideraciones de una pura teodicea natural. “Su experiencia religiosa era ante todo una experiencia salvífica, y **toda la idea de Dios se apoya sobre una experiencia de ese mismo Dios.** Se fundaba sobre los hechos de la historia de la salvación, en el hecho de que **Dios estaba próximo a su pueblo.** Más tarde va tomando cuerpo en una reflexión ulterior la conciencia de las relaciones **entre Creador y criatura.** La Biblia no se alza de la filosofía a la teología, sino que, partiendo de la experiencia religiosa, de la convicción **de pertenecer al pueblo de Dios, de la plena conciencia de ser el pueblo elegido,** llega, mediante reflexiones posteriores, a conclusiones precisas sobre el ser, el cosmos y la creación.” ¹¹⁰ **“La fe de Israel ha nacido de la experiencia espiritual del obrar de Dios con su pueblo y con cada individuo en particular.** Israel ha captado a su Dios como un Dios viviente, que se revela en la historia del pueblo y en la vida de los individuos. Israel ha aprendido a conocer a **Dios como a un Salvador y a un guía,** como a un Dios Sanador. Israel no extrae de la naturaleza el conocimiento que tiene de Dios, como lo hacen los demás pueblos orientales antiguos, que arrancan de la naturaleza las imágenes de los dioses. A Israel le viene ese conocimiento **de las intervenciones de Dios en la historia de su pueblo, como muy bien podrían apreciarlas a la luz de la revelación en Moisés y los profetas.**” ¹¹¹ “También Israel podía conocer a Dios partiendo de la creación, pero de hecho lo ha conocido mejor y aún más íntimamente a través de las intervenciones divinas en la vida misma de Israel, en su historia. Yahvé se ha manifestado vivo y operante, se ha revelado a Israel, se ha dejado experimentar por Israel.” ¹¹²

Los salmistas tienen conciencia de esta elección excepcional de Israel, debida únicamente a la voluntad salvadora de Yahvé ¹¹³; y por eso cantan entusiasmados sus gestas antiguas — liberación de la esclavitud faraónica, estancia en el desierto y conquista de Canaán —, para dar confianza en los momentos críticos de la historia hebrea posterior. Las dificultades y la cautividad babilónica hacen suspirar por la urgente manifestación poderosa de Yahvé, como en otro tiempo contra los egipcios. El pasado del Éxodo **se idealiza,** y los poetas ansian una nueva etapa de vida nacional bajo la égida de Yahvé.

Pero los autores de los Salmos saben **que el Dios de Israel es también el Dios de la naturaleza y el Soberano de todas las gentes:** “Israel empieza conociendo a Dios como Yahvé, el Dios de su pueblo, el Redentor. A medida que va familiarizándose con la acción redentora de Yahvé, aprende Israel a conocerle también como Creador. Los hechos que acaecen irán madu-

rando la visión teológica de Israel. Yahvé no será ya simplemente el Elohim de Israel, su Dios. El gran hallazgo de Israel consiste precisamente en que El sea Elohim pura y simplemente.”¹¹⁴

Llevados de su sentido religioso, los salmistas saben ver la mano de Dios en todas las manifestaciones de la naturaleza, particularmente en su providencia para con todos los seres vivos, pues provee de comida y sustento a todos los animales ¹¹⁵ y, sobre todo, protege al hombre, haciendo que toda la naturaleza esté a su servicio ¹¹⁶. **Dios no es un ser inmóvil, inerte, alejado del contacto con lo creado, sino el principio de toda vida:**

“Ampáranse los hombres a la sombra de tus alas, sácianse de la abundancia de tu casa, y los abreas en el torrente de tus delicias, porque en ti está la fuente de la vida y en tu luz vemos la luz.”¹¹⁷

No obstante, es el Rey majestuoso que dirige las manifestaciones cósmicas y atmosféricas ¹¹⁸. Justamente en la tempestad es donde mejor se refleja su poder, fulgurando rayos y conmoviendo con su voz los cimientos de los montes:

“Precédele fuego, que abrasa en derredor a sus enemigos. Sus rayos alumbran el mundo; tiembla la tierra al verle. Derrítense como cera los montes ante Yahvé, ante el Señor de toda la tierra.”¹¹⁹

Dios es inaccesible, trascendente y santo ¹²⁰; al mismo tiempo es eterno ¹²¹, omnisciente y todopoderoso ¹²², creador ¹²³, providente ¹²⁴, bondadoso y misericordioso ¹²⁵. Lejos de ser un ser dominado por la fuerza incontrolada de su poder omnímodo, **el Dios de los salmistas es justo y equitativo, obrando siempre conforme a las exigencias de su sabiduría y bondad.**

2. Salmos eucarísticos.

En los himnos de alabanza **se cantan las glorias de Dios y sus beneficios generales sobre las criaturas y sobre el Israel de la historia.** Los salmos de acción de gracias, en cambio, giran en torno a un beneficio nuevo otorgado al salmista o al pueblo israelita como colectividad.

Después de una grave enfermedad o con ocasión de un beneficio obtenido por el fiel, éste iba al templo a ofrecer sacrificios eucarísticos, cumpliendo sus votos ¹²⁶. La ceremonia era seguida del banquete comunitario a base de las partes de la víctima no quemadas sobre el altar, al que eran invitados los levitas y necesitados ¹²⁷. En estos salmos de acción de gracias encontramos un esquema muy homogéneo: anuncio de la acción de gracias, relato de los beneficios recibidos y una invitación a los asistentes a sumarse al acto eucarístico ¹²⁸. En la parte central se concreta el beneficio recibido; generalmente se alude a una postración física por la enfermedad o a un peligro de ser presa de los enemigos.

Siempre, pues, la mente del salmista se centra en torno a una “liberación,” de un peligro. Por eso, con toda crudeza revive sus penalidades pasadas, y así, sus palabras tienen un sello también deprecativo, pues relata las súplicas que en los momentos de angustia hizo a Dios. Pero insiste en que ha mantenido incólume **la confianza en su poder en los momentos más críticos.** Finalmente, describe su liberación: “Es tan profundo el cambio, que se nota sin esfuerzo alguno. Se trata de un paso de la estrechez a la holgura, de las lágrimas a la risa, del triste llanto a la danza gozosa, del saco de penitencia a los vestidos de fiesta, de las puertas de la muerte a las puertas de la hija de Sión, de la oscura región de la muerte al país de los vivos. Se describe la fiesta actual: el salmista da gracias en hábitos de fiesta, ungido con óleo puro; el banquete está preparado; las copas, llenas de vino hasta el borde, están esperando a los comensales.”¹²⁹ No pocas veces la

perspectiva del salmista se extiende anunciando la llegada de todas las gentes para participar en este banquete de acción de gracias.¹³⁰

La conciencia del salmista está íntimamente vinculada a la suerte de su nación; por eso, al lado de sus problemas personales afluyen las inquietudes colectivas. Sobre todo hay algunas composiciones eucarísticas del Salterio que llevan el sello nacional, pues están redactadas con motivo de alguna victoria¹³¹ o con ocasión de una buena cosecha¹³². La estructura de estos salmos es más bien himnica; pero, por el contenido, estas composiciones son eminentemente eucarísticas.

3. Salmos deprecativos.

Como en el apartado anterior, deben distinguirse los salmos deprecativos de índole individual y los de proyección nacional. El ser humano es esencialmente débil y necesita en todo momento **de la mano poderosa de Dios para sacarle de los momentos de angustia**. Los salmistas, llevados de su profunda religiosidad, reconocen en sus desgracias personales la mano punitiva de Yahvé, y, confesando sus faltas, suplican el auxilio necesario para salvar una situación comprometida. En general, estos salmos deprecativos no nacen en el ambiente litúrgico, sino que son ocasionados por circunstancias personales, sobre todo a causa de un peligro de muerte. En la panorámica del salmista no cuenta todavía la vida dichosa en ultratumba, como encontramos enseñado en el libro de la Sabiduría¹³³, y por eso ansia prolongar los días en esta vida terrenal en compañía de su Dios, al que sólo es posible alabar entre los vivos. **Yahvé es un Dios de vivos**¹³⁴, y de ahí que la muerte prematura se considera como el castigo merecido por los impíos¹³⁵.

La estructura de esta serie de salmos es similar en todos: invocación, lamentación, súplica propiamente tal y motivos alegados para justificar esta demanda de auxilio. La invocación tiene el aire de una oración a Yahvé todopoderoso. **El nombre del Dios de Israel es ya una garantía de asistencia y de fidelidad a sus promesas de auxilio hacia los justos**. Después el salmista describe, generalmente con vivos colores, su sufrimientos físicos y morales¹³⁶. Sus palabras tienen la forma de lamentación angustiada. La súplica propiamente tal se caracteriza por su familiaridad confidencial con Dios. El salmista habla con el corazón en la mano. En algunos momentos se queja de que Yahvé le tiene olvidado, en contra de sus promesas. Por otra parte, la causa del justo doliente es la causa de Dios, y por ello debe salvarle, pues, de lo contrario, los impíos deducirán que es vana su fe, **ya que Yahvé los abandona cuando están más necesitados. Para hacer fuerza a su oración, el salmista confiesa sus pecados y hace actos de penitencia**.

Los salmos deprecativos de índole nacional surgen en los momentos de calamidades colectivas: una batalla perdida, una sequía pertinaz, una mala cosecha, una peste, una invasión de langostas. Los salmistas, en estas ocasiones de crisis nacional, apelan a las antiguas gestas de Yahvé, a sus antiguas promesas de protección y a la condición de Israel como pueblo elegido entre las naciones¹³⁷.

4. Salmos de peregrinación.

Las fiestas de peregrinación obligatoria entre los israelitas eran Pascua, Pentecostés y Tabernáculos¹³⁸. La primera era la fiesta de la luna llena, de origen pastoril: el cordero era el centro de su liturgia. La segunda era la de la cosecha de los cereales, y la tercera cerraba el ciclo agrícola con la recolección de los frutos. Pero, además, tenían un sentido histórico: la de la Pascua recordaba la liberación de la opresión egipcia; la de Pentecostés conmemoraba la legislación del Sinaí, y la de los Tabernáculos recordaba la estancia de Israel en el desierto. En estas conmemoraciones anuales se realizaba el sentido de solidaridad religiosa y nacional y la convicción de per-

tener al pueblo de Dios. Las solemnidades eran ruidosas, y los corazones estaban motivados **por el júbilo espiritual que los embargaba**. El salmista, interpretando la alegría íntima de los peregrinos, entonaba gozoso:

“ ¡Cuan amables son tus moradas, Yahvé de los ejércitos! Mi alma anhela ardientemente ver los atrios de Yahvé. Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo. Halla una casa el pájaro, y la golondrina un nido donde poner sus polluelos. Yo he hallado tus altares, ¡oh Yahvé de los ejércitos, Rey mío y Dios mío!”¹³⁹

Los levitas enumeraban las condiciones que debía tener el peregrino para entrar en la casa de Yahvé:

“El de inocentes manos y el de puro corazón, el que no lleva su alma al fraude y no jura con mentira.”¹⁴⁰

Después el director de coro invitaba a los peregrinos a tomar parte en las ceremonias sagradas:

“Servid a Dios con júbilo, venid gozosos a su presencia. Sabed que Yahvé es Dios, que El nos hizo y suyos somos, su pueblo y la grey de su pastizal. Entrad por su puerta dándole gracias, en sus atrios alabándole; dadle gracias y bendecid su nombre.”¹⁴¹

El pueblo respondía enardecido:

“Porque es bueno, y su misericordia es para siempre, y su fidelidad de generación en generación.”¹⁴²

En la capital de la teocracia — Jerusalén —, el israelita se sentía en su propio hogar. En ella tenía su residencia oficial su Dios y su representante el rey. El templo era el punto de convergencia de todas las ansias religiosas del fiel yahvista: “Vale más un solo día en tus atrios que mil lejos de ellos”¹⁴³. Los desterrados de Babilonia sueñan con la reconstrucción del santuario y con las antiguas solemnidades litúrgicas¹⁴⁴.

5. Salmos procesionales.

La presencia de Yahvé se hacía sensible de un modo particular en el arca de la alianza y después **en su santa morada del templo de Jerusalén**. Los salmistas describen gozosos las procesiones en torno al santuario de Jerusalén:

“Delante van los cantores; los citaristas cierran el cortejo; en medio, las doncellas tocan los tamboriles... Allí va Benjamín, el más mozo de todos, en cabeza; príncipes de Judá con sus escuadras, los príncipes de Zabulón y de neptalí.”¹⁴⁵

Cuando llega la procesión al atrio del santuario, el salmista entona solemne:

“Alzad, ¡oh puertas! vuestros dinteles, porque entra el Rey de la gloria.”

Una voz pregunta:

“¿Quién es ese Rey de la gloria?” y la voz del salmista:

“Yahvé es fuerte y poderoso, Yahvé poderoso en la batalla...”¹⁴⁶

6. Salmos de entronización.

No pocas composiciones del Salterio celebran la realeza de Yahvé sobre todo lo creado, y particularmente sobre los hombres. Su trono es eterno ¹⁴⁷, y desde el cielo rige a todas las naciones:

“Porque El es el Rey sobre toda la tierra: cantadle un himno. Dios reina sobre las naciones, se sienta Dios sobre su santo trono...” ¹⁴⁸

Ha sometido a todos los pueblos, pero se ha reservado a Israel como “heredad” particular ¹⁴⁹. Domina las fuerzas cósmicas ¹⁵⁰. El salmista se dirige hacia un reconocimiento universal de la soberanía de Yahvé, y así, invita a todos los pueblos a reconocerle como Rey ¹⁵¹. “La proximidad de Dios y de su reino son los temas sobre los que versan los salmos procesionales y los de entronización. Toda la revelación tiende al establecimiento de una comunión íntima entre Dios y el hombre. Dios se aproxima al hombre. Establece su reinado en la humanidad. Ese dominio total de Dios no tiene otro fin sino elevar al hombre a la comunión con El mismo. **Yahvé es Rey, pero su reino cabe los seres humanos se manifiesta progresivamente.** A medida que se revela más claramente en la historia del pueblo elegido, éste lo va comprendiendo cada vez mejor. Yahvé es rey porque, gracias a su protección, Israel ha podido constituirse en pueblo independiente y triunfar así de sus enemigos. Los profetas contemplan esta realeza, hecha realidad plena en el reino de justicia, cuando venga el “juicio” de Yahvé sobre Israel y sobre los gentiles. Los profetas más recientes examinan la perspectiva de una nueva creación del mundo, mediante **la cual Dios estará próximo al mundo nuevo.** Los apocalipsis descubren el establecimiento de este reino mediante el desquiciamiento y la catástrofe cósmica. En la literatura sapiencial, **el reino de Dios es el fruto de la realización progresiva de los planes de la sabiduría divina, infinita, sobre el mundo**”¹⁵².

7. Salmos regios mesianicos.

Dada la mentalidad teocrática del pueblo israelita, **el rey tenía un carácter sagrado, como lugarteniente de Yahvé.** Por eso se le llama “ungido de Yahvé”¹⁵³. Los salmistas, a través de las grandes manifestaciones de pompa de la corte israelita, sabían elevarse a la dimensión religiosa de la dinastía davídica, y por eso entonaban poemas áulicos, pero con un marcado sello religioso y mesiánico. **El verdadero y único Rey de Israel era el propio Yahvé; el representante de la dinastía davídica era un simple delegado de sus derechos en la sociedad hebrea.** “Cuando se honraba a este rey en el día de sus ascensión al trono o en el aniversario de su nacimiento y consagración; cuando se celebraban sus bodas; cuando un cortejo salía gozoso a su encuentro después de una victoria; cuando se pedía por su curación o por el buen resultado de una nueva campaña guerrera, nunca se echaba en olvido que el rey de Israel era, ante todo y sobre todo, **el “ungido de Yahvé” y el portador de una brillante promesa de salvación. No era un simple jefe militar o político. Sobre él se había como concentrado el amor y la solicitud de Yahvé, y por él se habrían de realizar algún día, en favor de todo el pueblo, las promesas mesiánicas salvadoras**” ¹⁵⁴.

No pocos salmos aluden a estas ceremonias de entronización del rey en las que se canta la magnificencia del monarca y se le desea un “próspero reinado en nombre de Dios y en estilo oracular” ¹⁵⁵. El salmo 45, de carácter epitalámico, ensalza las cualidades físicas y morales del prín-

cipe y las de la princesa que se va a unir en matrimonio con él. Pero, al mismo tiempo, se alude a las exigencias de justicia y de rectitud que deben presidir sus actos de soberano. Es el predilecto de Yahvé ¹⁵⁶, y se hacen súplicas a Dios por su ventura personal y su prosperidad como rey ¹⁵⁷.

Algunas veces se le considera **como simple eslabón en la cadena dinástica hacia el Rey ideal, el Mesías de los tiempos de la teocracia anhelada y presentida en los vaticinios proféticos**. Así, los poetas idealizan sus cualidades conforme al esquema mesiánico heredado de estos oráculos proféticos. **Por ello, en el rey presente ven al tipo del Rey de los tiempos mesiánicos.**

Con todo, hay dos salmos — el 2 y el no — en los que la mente inspirada y profética del salmista **se proyecta directamente sobre la figura del Mesías personal en su sentido literal**. En efecto, en el salmo 2 se habla de un lugarteniente de Yahvé (designado enfáticamente como Mashiaj: “*Ungido*”), al que deben reconocer todos los pueblos so pena de caer bajo el peso de la ira devastadora divina. **En el día de su entronización real recibe una nueva “filiación” respecto de su Dios**. Esta perspectiva regia y mesiánica del salmo 2 es completada por la sacerdotal anunciada en el salmo no. **El Mesías será, pues, Rey Sacerdote “al modo de Melquisedec”; es decir, tendrá en sus manos la doble potestad — civil y religiosa — como en los tiempos patriarcales del sacerdote de Elyón y rey de Salem, que bendijo a Abraham y de él recibió los diezmos.**

Esta perspectiva de un Mesías soberano sobre todos los pueblos está en conformidad con los vaticinios **de los gloriosos tiempos de la monarquía davídica**. Después del destierro — superada la etapa nacionalista y acentuada la visión personalista de la religión como consecuencia de la crisis nacional surgida con motivo de la desaparición del reino de Judá — **surge un nuevo personaje ideal: el Justo doliente, que sufre y muere por su pueblo**. En los famosos fragmentos del Deutero-Isaías encontramos una aproximación a la realidad del Calvario ¹⁵⁸. El salmista también se hace eco **de un justo que sufre desamparo de todos, el cual en su soledad es tipo de los sufrimientos del Mesías, que expira en la cruz abandonado de todos**. El salmo 22 sintetiza las angustias de los fieles israelitas que sufren por ajustar su vida a la ley divina. El Justo doliente del salmo encuentra su plena culminación en el Mártir del Gólgota. Así, el mesianismo se perfila y concreta para preparar a las almas selectas **al reconocimiento del verdadero Mesías de la historia** ¹⁵⁹.

8. Salmos imprecatorios.

No son pocas las composiciones del Salterio en las que el poeta parece respirar un manifiesto espíritu de venganza hacia sus enemigos ¹⁶⁰.

A nuestra sensibilidad cristiana chocan ciertas expresiones inadmisibles dentro de la moralidad evangélica. Los Santos Padres han tratado de resolver esta dificultad apelando a ciertas teorías que no convencen al lector moderno, como cuando dice San Agustín que lo que expresa el salmista no son deseos de venganza, **sino predicciones de unos hechos que han de tener lugar**.

Para abordar el problema de las imprecaciones debemos tener en cuenta, en primer lugar, el género literario poético hiperbólico, tan corriente en la Biblia. Los escritores orientales suelen expresar sus ideas con frases radicales, sin medias tintas, sin matizar el pensamiento, para hacer más efecto psicológico en el lector. Esta exageración sistemática — fruto de una imaginación ardiente y de un temperamento fogoso — es muy corriente en los escritos bíblicos ¹⁶¹. Y, por tanto, al calibrar sus afirmaciones es preciso restar un gran tanto por ciento. En segundo lugar, debemos tomarlas como un desahogo psicológico del hagiógrafo, que se consume al ver que los impíos prosperan, mientras los inocentes sufren; y, sobre todo, dada su mentalidad teocrática y

mesianista, las imprecaciones contra los enemigos del pueblo elegido **llevan el sello de una invocación a la justicia divina para que ejerza sus legítimos derechos punitivos contra los que hacen caso omiso de su ley, patrimonio de Israel.**

Se trata de resolver el problema distinguiendo en los pecadores su calidad de hombres — como tales deben ser amados — y de enemigos de la ley divina, y bajo este aspecto deben ser odiados: Y hablando de las imprecaciones, dice: “Estas imprecaciones pueden considerarse desde tres puntos desvista: primero, en cuanto predicciones, sin implicar deseo; y así, el significado de *convertantur peccatores in infernum es conver-tentur*. Segundo, en cuanto deseos, no del castigo de los hombres, sino de que se cumpla la justicia divina; así, en el salmo 58, “el justo se alegrará cuando vea la venganza,” **porque, aunque Dios castiga, “no se complace en la destrucción” del malvado** (Sab 1), sino en su propia justicia, porque “el Señor es justo y ama la justicia” (Sal 10). En tercer lugar, el deseo de la destrucción de la culpa, sin inflicción de castigo, o sea, de destrucción del pecado, salvando al hombre.”¹⁶²

Esta solución del Aquinatense tiene aplicación en algunos textos, pero hemos de confesar que las imprecaciones responden a un estado moral muy lejano del ideal evangélico del perdón. Los salmistas son hijos de su tiempo y expresan sus ideas conforme a ciertas concepciones rudas de su época. Aunque representan lo más selecto de la sociedad israelita, no hemos de olvidar que vivían en la época del A. T., cuando el estadio de revelación era muy imperfecto en conformidad con las claridades del Evangelio. Debemos respetar los caminos secretos de la Providencia, **que ha querido desarrollar las verdades de salvación — en el orden dogmático y en el orden moral — de un modo gradual y lento, “propter duritiam cordis eorum”¹⁶³**; y en lo moral del A.T. privaba la ley del tallón — “ojo por ojo...” — y era casi desconocida la ley del perdón de los enemigos. Es en el sermón de la Montaña cuando se da la gran revelación del amor a los enemigos, lo que señala la divisoria de la historia en las relaciones humanas. La antigua Ley era sumamente imperfecta, y el ideal religioso moral estaba en consonancia con las imperfecciones de esa Ley, que no hablaba de retribución en ultratumba ni de vida espiritual en el más allá. **Por ello, el ideal del perdón de los enemigos resultaba inconcebible para una mentalidad que suponía que la justicia divina debía manifestarse necesariamente en esta vida** ¹⁶⁴.

Texto y versiones.

El texto masorético hebraico es hoy día, a pesar de sus lagunas, la mejor fuente para acercarnos al original de los Salmos. La versión de los LXX está hecha sobre un texto hebreo que no pocas veces difiere del masorético actual. Esta multiplicidad de recensiones hebraicas queda probada en los casos en que algunos fragmentos de los Salmos aparecen en otras partes de la Biblia. Así, el salmo 18 se lee en 2 Sam 22, pero con más de 70 pequeñas variantes; lo que prueba la libertad con que trabajaban los copistas antiguos. Como el texto se transcribía sin vocales, las confusiones de las palabras con las mismas consonantes se multiplicaban. Por otra parte, existía un afán de adaptación del lenguaje a los nuevos modismos, dando de lado a oscuros arcaísmos; y también muchas veces había cierto interés en abreviar el texto juntando diversos fragmentos en una sola pieza poética. Los retoques en función de la interpretación no son raros; así, a poemas de índole individual se les da una proyección nacional por razones litúrgicas. **A esto hay que añadir ciertas doxologías intercaladas por exigencias del culto.**

Versiones griegas.

La versión alejandrina llamada de los LXX parece datar de la mitad del siglo π antes de Cristo. Es obra de varios autores, algunos de los cuales no tenían un conocimiento profundo y

preciso del hebreo, sobre todo acerca del sentido de los tiempos de los verbos. Rehuyen los antropomorfismos, y muchas veces la versión es más bien una interpretación según **la mentalidad judaica alejandrina**. No obstante, la traducción no carece de valor ni está exenta de elegancia helénica. Refleja un original hebreo **anterior al masorético**, y bajo este aspecto es de extremo interés. Gracias a sus lecciones podemos reconstruir un texto a veces **más aceptable que el actual masorético**.

Además, tenemos fragmentos de otras tres versiones griegas hechas por tres judíos del siglo i después de Cristo: Aquila, Teodoción y Símaco. La primera se caracteriza por su literalismo extremo, lo que es de gran utilidad para reconstruir el texto hebreo que traducía. Teodoción tenía especial interés en mejorar la versión de los LXX. La traducción de Símaco se caracteriza por su claridad y elegancia. San Jerónimo la alaba, y la utiliza en su versión del Salterio directa del hebreo ¹⁶⁵.

Versiones latinas.

En el siglo π surgió la Vetus Latina — llamada por San Ambrosio ítala —, calcada en la griega de los LXX. Es una versión anónima de procedencia geográfica desconocida. San Agustín la alaba por su fidelidad ¹⁶⁶. Como las variantes se fueron multiplicando desmesuradamente, San Jerónimo, en el 383, por encargo de San Dámaso, corrigió dicha versión, aunque superficialmente (“*licet cursim magna ex parte*”) ¹⁶⁷, para no desorientar demasiado al lector ¹⁶⁸. Este texto fue adoptado por el Salterio Romano ¹⁶⁹. En 386, el propio San Jerónimo emprendió una nueva revisión más a fondo, utilizando el texto hexaplar de Orígenes. Es el texto actual adoptado en el rezo del Breviario, y que es llamado Salterio galicano ¹⁷⁰. Más tarde, en 392, el solitario de Belén emprendió una nueva versión directa del hebreo (*Psalterium iuxta hebraeos*), que no ha sido adoptada para el uso litúrgico. Pero, por estar más en conformidad con el original hebreo, resultaba demasiado novedosa para los oídos, acostumbrados a la antigua versión vulgata.

Recientemente ha surgido una nueva versión latina directa del hebreo, obra del Pontificio Instituto Bíblico. En 1944 salió a luz, y en 1945 fue autorizada públicamente por un “*motu proprio*” de Pío XII, por el que se permitía la nueva traducción en la recitación del Oficio divino. En realidad, la nueva versión había sido llevada a cabo por deseo expreso del Santo Padre ¹⁷¹. En general se impuso como criterio el adaptarse lo más posible al texto hebreo, conservando en lo posible todo lo aprovechable del texto recibido de la Vulgata. El resultado ha sido excelente, pues la nueva versión es más fiel al original hebreo, y aunque resulte a veces poco musical y dura en algunas expresiones latinas, esto se debe no a incorrección de la misma, sino a tener el oído acostumbrado — y no pocas veces “viciado” — a la versión tradicional.

Versiones siríacas.

La versión principal es la llamada **Peshita** (“*sencilla,*” *común, vulgata*), hecha directamente de un texto hebreo a principios de la era cristiana, aunque parece que utiliza también la versión de los LXX. **El texto hebreo que maneja parece ser muy similar al actual masorético**. Además de esta versión, que era la común, hay otras tres siríacas de época posterior: la siropalestinese, del siglo V; la filoxeniana, del siglo VI, y la sirohexaplar, del siglo VII. De ellas conservamos sólo fragmentos, de poca utilidad para reconstruir el texto original.

Targum arameo.

Esta traducción libre — casi paráfrasis — fue puesta por escrito en el siglo v, pero res-

ponde a una tradición oral mucho más antigua.

1 En heb, Sefer téhillim. Cf. ORÍGENES, In Ps i: PG 12:1084; Eusebio, fffist. Eccl 6:25:2: PG 20:581; SAN JERÓNIMO, Praef. In Ps iuxta hebraicam veritatem: PL 28:1124 (1184). — 2 Cf. Le 20:42; Act 1:20. — 3 Cf. Sal 57:9; 150:3. — 4 Dz 784; EB 43- — 5 Cf. j.B. Frey, De Psalmo 151 Apocrypho: VD 5 (1925) 200-202. — 6 Hay gran diversidad, sobre todo, en la distribución de los salmos 94-100 y 116-119. — 7 EB 345. Parece que deben unirse los salmos 42 (41) y 43 (42); 114 y 115 de la Vg forman el 116 del hebreo. Lo mismo pueden unirse los salmos 9 y 10 del heb. en el 9 de la Vg. En cambio, debe dividirse el 144 (143) en dos (i-u y 12-15). Algunos salmos aparecen dos veces en el Salterio: salmo 14 (13) y 53 (52). El salmo 108 (107) está formado a base del salmo 57 (56), 8-12 y el 60 (59), 6-14; el salmo 70 (69) es parte del 40 (39); los w.14-18. — 8 Esta división quintopartita del Salterio es antigua, pues en i Par 16:36 se lee la doxología que aparece al final del libro cuarto (Sal 106 105], 48). — 9 En el TM sólo hay 26 salmos que no tienen título alguno; por ello se les denomina en la tradición judía “huérfanos.” En los LXX y Vg sólo dos carecen de título: el i y el 2. Esta diversidad indica el carácter convencional de estas indicaciones titulares del Salterio. — 10 Cf. Is 23:16; Am 6:5. — 11 Cf. Par 15:21. — 12 Aparece esta indicación en 39 salmos atribuidos a David, en nueve de los hijos de Coré, en cinco de Asaf, en dos anónimos y en el canto de Habacuc. — 13 Véase A. Vaccari, Pro octava multi inscribuntur Psalmi: VD 6 (1926) 141-146; ibid., 20 (1940) 1775. — 14 El Targum lo explica diciendo que alude a un instrumento de ocho cuerdas. — 15 Excepto en dos casos (Sal 140 y 143), aparece siempre en los tres primeros libros del Salterio (nueve en el primero, 17 en el segundo y n en el tercero). — 16 Véase San Jerónimo, Comm. in Hab 3:3: PL 25:1310-1312 (1373-1375); Ad Mar-cellam ep.28:2-6: PL 22:433-435; San Agustín, Enarrat. in Ps. 4:4: PL 36:80. Véase J. Pa-Risot, Signification musicale de Sélah-Diapsalma: RB 8 (1899) 573-581. — 17 Cf. 2 Par 23:18; 31:2; Neh 12:45s. — 18 Cf. 2 Par 29:275; Eclo 50:185. — 19 Así en los salmos 23.47.92.93. — 20 Sal 30; cf. Mac 4:52-59s Jn 10:123. — 21 Cf. Sal 38 (37) Y 70 (69). — 22 Cf. Lev 24:7. — 23 Cf. 1 Mac 4:59. — 24 Así se declara en el Talmud, Soferim XVIII 3. — 25 Cf. J. Calés, Le Psautier des Montees: “Rev. Se. Rei.” 17 (1927) 287-313-434-444-532-537; 18 (1928) 326-344.489-499; 19 (1929) 49-55- — 26 Son los salmos 184(103)-187(106).111(110)-118(117).135(134)-136(135)-146(145)-150. — 27 Cf. Mt 26:30. — 28 Así en los salmos 7-34-52.54-56.57-59-63-142. — 29 Son los salmos 26.69.75.92.96.111.142.143. — 30 Cf. EB 341-342. — 31 Son los siguientes: Sal 3-9(10). 11-32.34-41.51-65.68-70.86.101-103.108-110.122.124. 131.133.138-145- — 32 Talmud, Sebajim 1173; Baba Bathra 153. — 33 Así San Filastrio, Haer. 130: PL 12:1259s; San Ambrosio, Enarr. in Ps 1: PL 14, 922s (965-67); San Agustín, De civ. Dei 17:14: PL 41:547. — 34 Cf. Ad Cypr. ep.140,2,4: PL 22:1167.1169; también lo niega San Hilario, Tract. super Ps pról. n.2s: PL 9:2335. — 35 Cf. EB 340. — 36 Die Psalmen (Leipzig 1894). — 37 Die Psalmen (Heidelberg 1896). — 38 The Book of Psalms I, LXI-LXIV. — 39 Representan esta tendencia Wellhausen, Duhm y, entre los católicos, Podechard. — 40 A. F. Kirkpatrick, The Book of Psalms (1921) XXXVs. — 41 EB 340-346. — 42 Cf. Sal 2 y Act 4:25; Sal 16(15) Y Act 2:255; 13:35; Sal 32(31) y Rom 4:6-8; Sal 69(68) y Act 1:16.20; Sal 109(108) y Act 1:20; Sal 110(109) y Mt 22:435; Me 12:35-37; Le 12:41-44; Act 2:34. — 43 Los “hijos de Coré” aparecen organizando el culto en los tiempos de la monarquía (cf. Par 6:16-23; 917-19; 2 Par 20:19; 31:14)-Asa/era cantor en los tiempos de David (cf. Par 6:18.24; 2 Par 5:12; 29:30). Los salmos atribuidos a Asaf se distinguen por su elevación moral, y con frecuencia en ellos se medita sobre la historia de Israel. — 44 Entre no pocos críticos modernos hay una tendencia marcada a datar la mayor parte de las composiciones del Salterio en los tiempos de los Macabeos (s.II a.C.). Pero contra esta suposición se urge que en la versión de los LXX — redactada antes del 130 a.G. — aparecen ya los 150 salmos del actual Salterio. Además, el 79(78) es citado por 1 Mac 7:17 con la siguiente fórmula: “según la palabra escrita,” expresión estereotipada para designar las Escrituras canónicas. — 45 Son los salmos 8.18.19.23.24.27.29.30.33.34. — 46 Salmos 1.14.15.32.36. — 47 Salmos 2.16.22.40. — 48 Yahvé aparece 278 veces, y Elohim 15 veces, — 49 Elohim, 200 veces; Yahvé, 44. — 50 Es la opinión de Y. Calés, o.c., I 21. — 51 Cf. Sal 68. — 52 Cf. Núm 16:1s; Par 25:1s. — 53 J. Calés, o.c., I 24. — 54 Así en los salmos 42-43.46-49. — 55 Cf. Par 16:7; 25:1s; 2 Par 5:15. — 56 Cf. Sal 78. — 57 Sal 50.75.83. 53 Sal 86. — 59 J. Calés, o.c., 25-26. — 60 Sal 90.140-143. — 61 Sal 91.101.112.119. — 62 Sal no. — 63 Sal 109. — 64 Sal 137- — 65 Sal 105-107. — 66 Sal 124. — 67 Sal 93.96-100: “Salmos del reino de Dios.” — 68 Se discute el sentido de esta denominación. Para unos significa simplemente que estos salmos se cantaban mientras subían los israelitas las “gradas” del templo. Cf. Mishna, tr. Suk-kah V 8; tr. Middóth II 6. Otros, en cambio, suponen que se cantaban cuando los peregrinos “subían” hacia Jerusalén. — 69 Cf. Sal 121. — 70 Sal 104-107.111-118.135-136.146-150. — 71 Sal 113-118. — 72 En la cena pascual se recitaban los salmos 113-114 mientras se bebía la segunda copa, y los salmos 115-118 mientras se bebía la cuarta, que era la última. — 73 Cf. 2 Par 29:30. — 74 P. Drijvers, Los Salmos (Barcelona 1962) 40-41. — 75 ID. ibid., 42. — 76 A. Condamin, Poèmes de la Bible 8. — 77 Sal 37:1. — 78 Sal 61:2. — 79 Sal 20:8. — 80 Sal 32:10. — 81 Sal 42:2. — 82 Sal 96:1. — 83 Sal 135:16. — 84 Es la hipótesis de San Jerónimo: PL 27:36; 28:1081. — 85 Es el sistema del verso siríaco. Sostienen esta suposición Bickell, El Hir, Giermann. — 86 Cf. Sal 42-43.46. — 87 Cf. Sal 8:2. — 88 Cf. Sal 132:2-10. — 89 Cf. Sal 121:4-5. — 90 Cf. Sal 9-10 (Vg 9).37.119.25.34-145.111.112. — 91 Sal 13:25. — 92 Sal 118:10-12. — 93 Sal 118:2-4. — 94 Sal 42:6.12. — 95 Ex 19:6. — 96 P. Drijvers, o.c., 62-63. — 97 Cf. Sal 96:8; 99:5; 118:19; 26:65; 68:25-26; 66:13. — 98 P. Drijvers, o.c., 69. — 99 M. Gasnier, Los Salmos, escuela de espiritualidad (Madrid 1960) 21-22. — 100 Cf. Ex 15:1s. — 101 Cf. Jue 5:3. — 102 js 6:3 — 103 Sal n8:15; 135, 195 — 104 Sal 150:23. — 105 Cf. Jue 15:12. — 106 Cf. Sal 136:15. — 107 Sal 89:9-13; 74:13-1? — 108 Sal 74.13S. — 109 Cf. Sal 114:14-15. — 110 P. Drijvers, o.c., 90-91- — 111 TH. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Gmnzügen (Neukirchen 1956). — 112 H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte (Maguncia 1959) 56. Citado por Drijvers, o.c., 91. — 113 Cf. Sal 136:23-24; 148:20; Dt 7:6-8. — 114 Renckens, o.c., 58. — 115 Cf. Sal 147:7-9. — 116 Sal 33:138. — 117 Sal 36:8-10. — 118 Cf. Sal 93:1-2. — 119 Sal 07- 5 — 120 15 67 v 99 1-5 — 121 C 9sIf60992 4; 102:26-28. — 122 Sal 115:3; 717 9. — 123 Cf. Sal 33:6-9- — 124 Cf. Sal I04:27-30. — 125 Cf. Sal 30:6; 36:6-7. — 126 Cf. Sal 56:13; 54:8. — 127 Cf. Sal 22:27. — 128 Cf. Sal 66:1-5; 40:2S. — 129 P. Drijvers, o.c., 117. — 130 Cf. Sal 67:3. — 131 Cf. Sal 46.48.76. — 132 Cf. Sal 65.67. — 133 Cf.Sabs.15. — 134 Cf. Sal 102:25. — 135 Cf. Sal 55:24. — 136 Cf. Sal 10:15; 88:4; 40:3; 38:3- — 137 Cf. Sal 44:13; 74:2; 78:1; 80:15-16. — 138 Cf. Ex 23:17; 34:23; Dt 16:16. — 139 Sal 84:26. — 140 Sal 24:43. — 141 Sal 100:28. — 142 Ibid. — 143 Sal 84:11. — 144 JU.20. — 145 Sal 68:18-24. — 146 Sal 24:7-10. — 147 Sal 93:2. — 148 Sal 47:8-10. — 149 Sal 47:4-5- — 150 Sal 93:3-4 — 151 Sal 97:6-8. — 152 P. Drijvers, o.c., 200-201. — 153 Sal 28:8; 84:10; 132:10. — 154 P. Drijvers, o.c., 209. — 155 Cf. Sal 21 y 72. — 156 Sal 144:10; 89:20-38. — 157 Cf. Sal 20:3; 72:1-2; 45:5; 144:1s. — 158 Cf. Is 42:1-7; 49:1-7; 50:4-9; 52:13-53:1-12. — 159 “Si del múltiple testimonio de los sagrados libros del Nuevo Testamento y del consentimiento unánime de los Padres, confesándolo también los escritores del pueblo judío, han de ser reconocidos muchos salmos como proféticos y mesiánicos, que vaticinaron la venida, el reino, el sacerdocio, la pasión, la muerte y la resurrección del futuro Libertador, y, en consecuencia, ha de rechazarse totalmente la sentencia de aquellos que, pervirtiendo la in-

dole profética y mesiánica de los Salmos, coartan esos mismos oráculos de Cristo a predecir solamente la suerte futura del pueblo elegido. Resp.: Afirmativamente a las dos partes (EB 347). Sobre el mesianismo en los Salmos véase S. Minocchi, Salmi messianici: RB 12 (1903) 190-211; M. J. Lagrange, Notes sur le Messianisme dans les Psaumes: RB (1905) 39-57.188-202; S. Tiefenthal, Novum Commentarium in Psalmos mere Messianicos (París 1912); A. Vac-Cari, De libris didacticis 104-124; G. M. Perrella, Salmi messianici: "Palestra del Clero" 18:1 (1939) 124-127.244-249-361-361; 18:2 (1939) 1-5.169-173.281-286; 19:1 (1940) 177-181.193-195. — 160 Cf. Sal 38.52.88:11; 59.109.137:8 9. — 161 El mismo Jesucristo utilizó este modo cíclico de hablar hiperbólico y extremo: "El que dijere a su hermano fatuo, será reo de la gehenna del fuego" (Mt 5:21). "Es más fácil que un namejo entre por ejemplo de una aguja que un rico en el reino de los cielos" (Mt 19:24). "No llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre..." (Mt 23:9). — 162 Summa Theol II-II 25:6. — 163 Mt 19:8. — 164 Sobre el problema de los salmos imprecatorios véanse los siguientes trabajos: A. Hatzmann, Psalm 108 (heb. 109). Ein Beitrag zur Exegese der Fluchpsalmen: "Zeitschrift für katholische Theologie," 20 (1896) 614-625; C. Martin, The imprecations in the Psalms: "The Princeton Theological Review," (1903) 537-559; F. Steinmetzer, Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen: "Biblische Zeitschrift," 10 (1912) 133-142.363-369; S. Mo-Winckel, Psalmenstudien. V. Segen und Fluch in Israel Kult und Psalmdichtung (Cristiánia 1924); B. Santos Olivera, De' imprecationibus in Psalmis: VD 4 (1924) 143-148; T. Paf-Frath, Der Fluchpsalm 109: "Theol. und Glaube," 17 (1925) 357-362; O. M. Perrella, Le imprecazioni nei SVIIMI: "Palestra del Clero," 15:2 (1936) 289-294; H. Ubbelohde, Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit (Breslau 1938); H. Junkf.R., Das Theologische Prp-Blem des Fluchpsalmen: "Pastor Bonus," 51 (1940) 65-74; M. De Tuyra, El problema bíblico de las "imprecaciones." Principios de solución: CT 78 (1951) 171-192; 79 (*952) 3-29; A. Mil-Ler, Fluchpsalmen und israelitisches Recht: "Angelicum," 20 (1943) 92-101. — 165 Estas tres versiones han sido conservadas fragmentariamente en las citas de los Santos Padres y en lo que conocemos de las "Hexaplas" de Orígenes. — 166 Cf. De doctrina christiana II 15. — 167 Praef. in Ps. iuxta LXX: PL 29:117 (121s). — 168 "N_en_im_ia_no_vitate lectoris studium terremus" (Ad Sunniam et Fretelam Ep. 106:12: PL 22:843). — 169 Actualmente se recita en la Basílica de San Pedro de Roma, en el rito ambrosiano de Milán, en el Misal romano y en el Imitatorio de maitines. — 170 Se le llama así porque fue adoptado por San Gregorio de Tours y Carlomagno en las Dalias. Es el que actualmente se recita en el Oficio divino, después de la reforma litúrgica de San Pío V (1566-1572). — 171 La comisión de traducción estaba integrada por los siguientes profesores del Instituto Bíblico: Bea, Vaccari, Zorell, Merk, Semkowski y Kóbert.

Libro Primero.

Salmo 1. Las dos Sendas: La del Justo y la del Impío.

Este salmo no tiene ninguna indicación cronológica ni título que lo vincule a un compositor determinado, y por ello es uno de los llamados por la tradición judía "huérfanos." Obra de un autor anónimo, parece que ha sido insertado en fecha tardía como introducción doctrinal lírica a todo el Salterio, pues en él se resume la idea, tantas veces inculcada en la literatura sapiencial, de la contraposición del camino del justo — proyección hacia Dios — y el del impío, que aspira a gobernarse según las exigencias de sus intereses materiales. **Dios bendice la senda del hombre recto que se dirige por su Ley**, mientras que castiga al que se aparta de ella: "Yahvé no dejará hambrear al justo, pero dejará insaciados los apetitos del malvado,"¹ "la memoria del justo será bendecida, pero el nombre del impío será maldito."² Conforme a la moral pragmatista del A.T., **la justicia divina se ejerce en la tierra: el justo prosperará, mientras que el pecador será privado de la protección divina, y, por tanto, le espera un triste destino.**

Esta composición salmódica expresa, pues, un principio general, sin referirse a la situación particular de una persona concreta, como ocurre en otros salmos. Por eso no es posible determinar las circunstancias históricas y cronológicas de su composición. En el códice C de los Hechos de los Apóstoles, el salmo 2 es citado como si fuera el primero del Salterio: "como está escrito en el salmo primero"³; lo que da a entender que existían colecciones del Salterio sin este salmo i del actual Salterio canónico. Como el tema del salmo es general, **bien pudo ser insertado posteriormente como introducción doctrinal a todo el Salterio.**

Parece obra de un "sabio" que medita la Ley y encarece su cumplimiento. Su estilo didáctico, pues, parece reflejar la mentalidad de los Hbros sapienciales de los siglos III-II a. C. La "sabiduría" consiste en el recto modo de conducirse en la vida, a la sombra de la divina Providencia. **"El temor de Dios es el principio de la sabiduría"**⁴; por ello, el que quiera ser feliz debe amoldarse a las exigencias de la Ley divina, pues separarse de ella no trae sino la desgracia, la esterilidad y la desaprobación del Omnipotente. En el mundo existen dos generaciones, **la de los**

justos y la de los impíos, que hacen burla de su Ley. El “sabio” pondera las ventajas del que escoge el camino de la virtud, y destaca el fin desgraciado del que, **abandonando la Ley divina, se conduce conforme a sus caprichos y pasiones.**

El salmo se divide en dos partes, una positiva, en la que se ponderan las excelencias del camino de la virtud (1-3), y otra negativa, en la que se destacan las desgracias del que se aparta de la Ley divina (4-5), terminando con una recapitulación y confirmación de la contraposición anterior (v.6).

El estilo es prosaico con gran libertad de ritmo; por tanto, desde el punto de vista literario no es de lo más selecto, pues priva la consideración didáctica “sapiencial” sobre la estructura lírica. La versificación, en general, se establece con tres o cuatro acentos sobre tres estrofas.

La senda del justo (1-3).

¹ Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos, ni en las sendas de los pecadores se detiene, ni se sienta en tertulia de mofadores ⁵. ² Antes bien, tiene en la Ley de Yahvé su complacencia y en ella medita día y noche. ³ Será como árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da su fruto, cuyas hojas no se marchitan. Cuanto emprenda tendrá buen suceso.

La conducta del justo es descrita primero negativamente, en cuanto que se abstiene de tomar parte entre los *impíos, pecadores y mofadores* de la Ley. Los tres términos expresan enfáticamente los grados de oposición sistemática a Dios. Los impíos son los ateos, que no quieren reconocer la autoridad suprema de Dios. Los *pecadores* son los que no se preocupan de la observancia de sus leyes; y los *mofadores* son los “*esprits forts*,” que consideran debilidad el dejarse llevar de sentimientos religiosos. Frente a todos ellos se levanta como una muralla incommovible la conducta del *varón* justo, al que por ello se le saluda como *bienaventurado* ⁶, porque se halla seguro en su proceder. Frente a las ironías de los *mofadores*, que creen que el único modo de triunfar en la vida es aprovecharse sin escrúpulos de las buenas ocasiones — **prescindiendo de las exigencias de la Ley divina** —, el salmista recalca que la verdadera felicidad está en la conciencia tranquila y en la seguridad de la protección divina, pues con ella le vendrán toda clase de bendiciones, terminando por triunfar en la vida.

Es de notar la gradación y evolución del pensamiento en el empleo de los términos: *no anda*, *no se detiene*, *no se sienta*: “El justo es el hombre que no se deja influenciar por los consejos y máximas de los impíos, que no adopta el género de vida de los *pecadores*, y, con mayor razón, no toma parte en los ataques de los *mofadores* contra la religión y la moral”⁷.

En realidad, si el justo toma esta actitud lejos de los pecadores, es porque tiene bien enraizada la *Ley de Yahvé* en su corazón. Es el centro de su vida espiritual y moral, y por eso en ella encuentra su *complacencia*, y de *día y de noche* es el objeto de su *meditación* (v.2). Aquí ***Ley de Yahvé* significa el conjunto de prescripciones por las que las regula la vida religiosa del justo.** Conforme a las prescripciones del Deuteronomio, el buen israelita debe tener presente en su vida los preceptos del Señor: “cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos. Átalos a tus manos..., pónelos en la frente, entre tus ojos; escríbelos en los postes de tu casa y en tus puertas...”⁸ **La Ley era la expresión de la voluntad de Yahvé, y, por eso, el fiel israelita debía meditar constantemente sobre sus prescripciones para descubrir sus insinuaciones más mínimas.** Esta preocupación *nomística* caracteriza la literatura sapiencial posterior.

El premio a su solicitud **por amoldar la conducta a la Ley son las bendiciones de todo**

orden, que harán prosperar al justo como árbol plantado a la vera del arroyo. En el A.T. se compara muchas veces al hombre con los árboles ⁹ e incluso con un jardín ¹⁰ bien regado ⁿ. El salmista aquí juega con el mismo símil. Como el árbol plantado junto a las corrientes de las aguas se desarrolla vigoroso y pronto — en contraposición al plantado en tierra esteparia —, así el justo, **que confía y vive conforme a la Ley divina, es protegido y prospera por la bendición de Dios** ¹². Afincado en el camino de la virtud, da *frutos* ubérrimos a su *tiempo*, y su lozanía permanece largo tiempo sin *marchitarse*. En el salmo 91:13 se dice que el “justo florecerá como la palma y se multiplicará como el cedro del Líbano.” **La Ley de Yahvé da vigor espiritual y lozanía también en el orden material, pues colma de bendiciones a sus predilectos, que son los que van por su senda.** En cambio, los impíos se marchitarán como paja llevada por el viento.

La senda del pecador (4-6).

⁴ No así los impíos ¹³, sino que son como paja que arrebatada el viento ¹⁴. ⁵ Por eso no prevalecerán los impíos en el juicio, ni los pecadores en la congregación de los justos. ⁶ Pues conoce Yahvé el camino de los justos, pero la senda de los pecadores acaba mal.

La contraposición con la suerte de los justos es clara, pues los *impíos* llevarán una vida lánguida y sin sentido, empujados como *paja* arrebatada por el *viento*. El salmista aquí juega con otro símil: los justos son como el trigo que permanece en la era, mientras que los impíos, sin consistencia, son aventados como tamo de la era. En la literatura bíblica es corriente la **comparación de los enemigos de Israel y de los pecadores con la paja arrebatada por el viento de la justicia divina** ¹⁵.

La inconsistencia de los impíos se demostrará particularmente en el momento de presentarse **ante el juicio discriminador de Dios** (v. 5). La mente del salmista parece que se traslada a los tiempos mesiánicos, **precedidos del juicio solemne de Dios**. Los pecadores no podrán salvar la gran prueba de este juicio y, por tanto, no *prevalecerán* ni tendrán acceso después a la *congregación de los santos* ¹⁰, es decir, no participarán de la nueva ciudadanía de la teocracia mesiánica, a la que tendrán acceso sólo los que han vivido conforme a la Ley de Dios. El juicio discriminatorio es el “día de Yahvé,” del que tantas veces hablan los profetas ¹⁷, es decir, **el día de la manifestación justiciera de Dios para purificar la sociedad israelita**, de la que se salvará solo un “resto” ¹⁸, del que a su vez surgirá la nueva teocracia esplendente de los justos.

En definitiva, el juicio discriminatorio depende de la voluntad de Dios, que conoce, es decir, **aprueba y se preocupa del camino de los justos** ¹⁹, mientras que desconoce o desaprueba la *senda de los impíos*, que necesariamente tendrán un fin desastroso. Dios termina por castigar al pecador y premiar al de recto proceder; sobre todo, los justos tendrán acceso al reino mesiánico, mientras que los impíos no podrán aguantar el juicio discriminador que le precederá. Esta perspectiva es netamente “sapiencial” y refleja la mentalidad de los últimos siglos del judaísmo anterior a Cristo. “El autor depende, en su manera de exponer el problema moral, de los ‘sabios’ que han escrito una parte del libro de los Proverbios ²⁰; su doctrina de la retribución, con la mención del juicio y de la comunidad de los justos, es la de los profetas...; en fin, el color de legalismo que añade hace de su obra, tan corta, una especie de confluente al que se juntan tres corrientes que en esta época dominaban el pensamiento judío. Formado, por una parte, de fórmulas prestadas, el estilo no tiene nada de original y brillante... Pero esta composición un poco artificial tiene el mérito de resumir de manera clara y firme las grandes lecciones religiosas y morales que

se deducen de los Salmos en general, y bajo este título era digno de constituir el prólogo de una de las colecciones, si no de la totalidad del Salterio.”²¹

Los Santos Padres han destacado el valor doctrinal del salmo, pues se encarece la justicia divina, que premia al justo y castiga al pecador. Si bien la perspectiva del salmista no se orienta hacia la retribución en ultratumba, sin embargo, conformándose con la concepción corriente en Israel, **está seguro de que la justicia divina se manifestará en esta vida**, sobre todo en los tiempos mesiánicos, a los que no tendrían acceso los impíos, *pecadores y mofadores* de la Ley divina. En el *Oficio divino*, este salmo abre el primer nocturno del oficio dominical, invitando al sacerdote a meditar y ser fiel a la Ley del Señor, ya dentro de la perspectiva trascendente evangélica. **Los Salmos representan un estadio de revelación superado por el mensaje evangélico**, pero pueden recibir un sentido superior conforme a la nueva perspectiva, y **así servir de alimento espiritual a las almas**.

1 Prov 10,3,7; 2:21.22. — 2 Prov 10,7; 2:21. — 3 Act 13:33. — 4 Prov 1:7. — 5 La Vg, siguiendo a los LXX, traduce “in cathedra pestilentiae.” — 6 La expresión “bienaventurados” es corriente en el Salterio y en los Proverbios; Jesús la utiliza en el sermón de la Montaña (Mt 5:33). — 7 E. Podechard, *Le Psautier* (Lyon 1949) 10. — 8 Dt 6:75; 11:18s; Sal 19.83. — 9 Cf. Jer 11:193; Ez 17:33; 19:19; Sal 52.10; 92.:13. — 10 Is 58:11. — 11 Job 29:13. — 12 Gf. Dt 7,i2s. — 13 Los LXX y la Vg repiten al final “no así,” lo que da más fuerza a la frase; y por eso no pocos exegetas la retienen. — 14 Los LXX y Vg añaden: “a facie terrae”; pero la adición recarga el **ritmo**. — 15 Is 17:13; 29:5; 41:15s; Sal 13:3; 35:5; Job 21:18; Jer 4:11-12. — 16 Cf. Is 65:8-10; 66:10-11.18-23; Mal 3:5. — 17 Am 5:18.20; Sof 1:7-15; Is 34:8. — 18 Am 5:15; Re 19:17. — 19 Cf. Gen 18:19; Am 3:2; Sal 13:5; Nah 1:7. — 20 Prov c. 10-22. — 21 E. Podechard, o.c., 12.

Salmo 2. El Ungido de Yahvé.

Tampoco este salmo tiene indicaciones cronológicas ni personales, y, sin embargo, es uno de los más importantes y vigorosos de todo el Salterio, porque en él encontramos la primera mención **de un Mesías personal** (la única vez en todo el A.T. en que al Príncipe de los tiempos mesiánicos se da el título de *Mashiaj*: “Ungido”: Χριστός), lugarteniente de Yahvé con dominio pleno sobre todos los pueblos y príncipes de la tierra. La persona del salmista desaparece por completo para dejar hablar en estilo profético-oracular **al Vicario de Yahvé en la tierra**. San Pedro — conformándose con la opinión judaica corriente de su tiempo — atribuye la composición del salmo al propio David, y conforme a este supuesto arguye para probar el carácter mesiánico del mismo¹. Críticos modernos convienen en que esta composición es anterior al exilio, cuando Sión era el centro de la teocracia en todo su esplendor. Se señalan, no obstante, algunos arameísmos que empañan la pureza de la lengua de los tiempos davídicos y salomónicos³. Como, por otra parte, el salmo tiene algunas expresiones de índole apocalíptica, no pocos autores procuran retrotraer la composición del mismo hasta los tiempos de los Macabeos⁴.

El estilo de esta composición salmódica es dramático y vigoroso, con una distribución en cuatro estrofas de siete esticos, con tres acentos cada una. El género literario es el profético-oracular. El salmista comienza *ex abrupto* presentando una insurrección general de todos los **pueblos contra el Ungido de Yahvé** (1-3). Esto resulta ridículo, porque Dios, “que está en los cielos,” se ríe de ellos y da el decreto de la entronización solemne de su *Mesías* (4-6), el cual, por ello mismo, adquiere una especial *filiación* respecto del propio Dios. Bajo este título se le da el dominio absoluto del universo (7-9). En consecuencia, se invita a los reyes de la tierra que vuelvan a la cordura y se plieguen a la autoridad de su representante en la tierra (10-12); de lo contrario, **tendrán que sufrir los rigores de su justicia implacable**. El lenguaje es enérgico y entrecortado, para impresionar al lector, que realmente queda como sobrecogido **ante la majestad de Dios y de su Ungido**.

La confabulación de los reyes de la tierra contra el Ungido de Yahvé (1-3).

¹ ¿Por qué se amotinan las gentes y trazan los pueblos planes vanos? ² Se reúnen los reyes de la tierra, y a una se confabulan los príncipes contra Yahvé y contra su Ungido. ³ ¡Rompeamos sus coyundas, arrojemos de nosotros sus ataduras!

En tono dramático, el salmista presenta a los poderes de la tierra confabulados para oponerse a **los designios mesiánicos del propio Dios, el cual ha determinado poner un representante suyo en la tierra.** Esta insurrección es totalmente insensata, ya que no podrán contender contra la omnipotencia del que ha decretado **establecer a su Ungido en la tierra.** De ahí que el salmista pregunte asombrado: *¿Por qué se amotinan las gentes?* (v.1). En realidad, las *gentes* no saben con quién van a contender, y por eso su actitud es insensata y suicida. Los profetas conciben la historia como el despliegue de dos ejércitos en lucha, el del bien y el del mal, **el de los intereses de Yahvé — representado en su pueblo elegido — y el de los pueblos gentiles, que se oponen al triunfo de aquél en los tiempos mesiánicos.** Los imperios se suceden, y en realidad son meros instrumentos de la justicia divina para preparar el advenimiento de los tiempos futuros, en los que triunfarán la justicia y la equidad bajo la égida de un *Príncipe* al que se le llama “Admirable Consejero, Dios fuerte, Príncipe de paz”⁵. En la perspectiva de Isaías, este Príncipe ideal — dotado de cualidades excepcionales por recibir la fuerza carismática de Dios en su múltiple manifestación de “espíritu de inteligencia, de ciencia, de sabiduría, de consejo, de fortaleza y de temor”⁶ — se sobrepondrá a los invasores asirios, que son los que en aquellos tiempos (s.VIII a.C.) comprometían los destinos histórico-mesiánicos de Israel. **Daniel hablará de una sucesión de imperios — babilónico, medo-persa, griego y seléucida — que se oponen a la implantación del “reino de los santos.”**⁷ El salmista abarca en su perspectiva las insurrecciones periódicas que todos los reinos de la tierra organizan contra el establecimiento de los **designios mesiánicos de Dios sobre su pueblo, y particularmente su mente se dirige al momento solemne en que se decide la inauguración de los tiempos mesiánicos.**

Por primera vez en la Biblia encontramos el término *Mashiaj* (“ungido”), del que se derivará el vocablo *Mesías*, **aplicado al lugarteniente de Yahvé en los tiempos mesiánicos.** No es raro el término aplicado a los reyes ⁸, a los sacerdotes ⁹, es decir, a los personajes que, para ejercer una función especial, **eran “ungidos” con el óleo del Señor.** Incluso se aplica en sentido metafórico a algún rey extranjero, como Ciro, el cual cumple una misión especial de la Providencia divina en beneficio de su pueblo ¹⁰. Fundándose en este texto, la literatura apócrifa judaica, a partir de los “Salmos de Salomón” (s.II a.C.), reservó este título de *Mashiaj* **al esperado representante de Yahvé en los tiempos de su manifestación mesiánica.** En el ánimo de todos los israelitas estaba la creencia **de que el Mesías recibiría una especial “unción” o consagración solemne de parte de Dios, y de ahí que el término mashiaj quedara reservado a El en un sentido especial mesiánico y aun escatológico.** Así, el nombre común de *mashiaj* se convirtió en nombre propio aplicado a su persona. Es el *Ungido, el Cristo del Señor.* Conforme a esta acepción específica, el ángel anunció a los pastores de Belén que había nacido **el Cristo Señor** 11.

Los pueblos y príncipes de la tierra conspiran contra la denominación del que va a ser declarado enfáticamente *Ungido e Hijo de Yahvé, como representante suyo, con plenos poderes delegados.* Sienten ya sobre ellos su yugo, sus *coyundas* y *ataduras*, que quieren sacudir para seguir libres en sus planes de gobierno al margen de la Ley divina, que ha de imponer el *Ungido* de Yahvé (v.3). El salmista, para expresar esta conspiración universal, pudo inspirarse en los es-

fuerzas que los estados vasallos de Israel realizaron en los tiempos gloriosos **de la dinastía davídica para lograr su plena libertad política**¹²; pero su panorama ahora es más amplio, y concierne a los tiempos **del dominio universal del Mesías en los tiempos futuros anhelados**.

Esterilidad de los esfuerzos de los insurrectos contra el Ungido (4-6).

⁴ El que mora en los cielos se ríe, el Señor se burla de ellos. ⁵ A su tiempo les hablará en su ira y los consternará en su furor. ⁶ Yo he constituido mi rey ¹³ sobre Sión, mi monte santo.

El salmista presenta a Yahvé morando en las alturas de los cielos¹ y *riéndose* de los vanos y alocados **planes de los que se confabulan contra su Ungido**. En realidad, no tardarán en comprender sus despropósitos cuando hable manifestando su *ira* y siembre la *consternación* con su *furor* (v.5). **Yahvé es el Señor de los ejércitos, y, como tal, mueve los hilos secretos de la historia**. Los reyes de la tierra son meros instrumentos de sus designios históricos sobre Israel, como pueblo elegido, y después sobre toda la humanidad, que había de ser “benedicida” en la “**descendencia**” de Abraham¹⁴. **Yahvé es el trascendente, el “santo,” y desde los cielos contempla majestuoso los azares de la vida de los hombres y de los pueblos**. Como Señor de los tiempos, en su perspectiva de eternidad, **aguarda paciente e impasible el momento de sus manifestaciones justicieras**, que pongan las cosas en su debido lugar, dando a cada hombre y a cada pueblo lo suyo: “Asiéntase Yahvé en su trono, firme por toda la eternidad. Establemente fundó su trono para juzgar, para regir justamente el orbe de la tierra, para gobernar con equidad”¹⁵. Haciendo uso de su poder omnímodo para establecer la justicia en la tierra, **establece su rey sobre Sión, el monte santo**. Allí está su santuario, donde tiene su especial residencia en la tierra, además de la propia en los “cielos de los cielos”¹⁶. **Cerca del santuario está la morada del rey, su representante. El Ungido surgirá de la dinastía davídica, según promesa hecha por Dios a Natán**¹⁷, y se sentará en el *monte santo*, llamado así porque **está santificado por la presencia del que es por excelencia Santo**¹⁸. **En Sión tiene Yahvé su trono**¹⁹, y su colina sagrada será como un faro esplendente al elevarse sobre todos los montes para que todos los pueblos se dirijan y orienten hacia ella para ser instruidos en su Ley²⁰. **Ahora Yahvé proclama que va a establecer a su Ungido-Mesías como Rey sobre la colina santa para inaugurar la nueva teocracia mesiánica**. Para que se enteren todos los pueblos confabulados contra El, Yahvé va a pronunciar un *decreto* solemne, sellado por su boca, **por el que se declara su especial vinculación con el Ungido**.

El Mesías, Hijo de Yahvé y Señor del universo (7-9).

⁷ Voy a promulgar un decreto de Yahvé. El me ha dicho: ⁸ “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídeme, y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra. ⁹ Los regirás con cetro de hierro ²¹ y los romperás como vasija de alfarero.”

El salmista pone en boca del *Mesías* la **promulgación del decreto de Yahvé por el que es constituido no sólo Rey sobre su monte santo, sino Hijo suyo de un modo particular**. La expresión *Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy*, puede entenderse en sentido metafórico, en cuanto que el *Ungido*, el día de su entronización como lugarteniente de **Yahvé, adquiere una filiación moral particular respecto del mismo Dios**. En el A.T., la frase “**hijo de Dios**” se aplicaba al pueblo israelita, al que se le llamaba “primogénito” de Yahvé²²; a los reyes de la dinastía davídica²³

y al propio David ²⁴. **Los mismos ángeles son llamados “hijos de Dios.”** ²⁵ En estos textos, la **filiación equivale a vinculación especial con Dios por estar más cerca de El en el sentido afectivo.** Por tanto, en el salmo que comentamos, la frase *Tú eres mi Hijo* puede tener este sentido de filiación moral conforme a la mentalidad común teológica de la revelación viejotestamentaria. Si se toma en este sentido amplio, la frase siguiente, *Yo te he engendrado hoy*, tendrá el mismo sentido de filiación metafórica moral. El *Ungido*, al ser declarado representante de Yahvé por el decreto divino, adquiere públicamente como una nueva naturaleza, **en cuanto que desde ese momento es el Vicario de Dios y, como tal, goza de su especialísima protección.** En la concepción teocrática oriental, **el rey era especialmente “hijo de Dios.”** Aquí, pues, el salmista parece conformarse con esta mentalidad teocrática, **y así concibe al Mesías como especialmente vinculado al Dios a quien representa** ²⁶.

No obstante, no pocos autores creen que en la expresión del salmo hay una insinuación **de una verdadera filiación divina del Mesías** en sentido natural. Así dice el P. Lagrange: “El Mesías será *Hijo de Dios* en un *sentido natural*” ²⁷. Pero, de hecho, **en la tradición judaica nunca se da esta interpretación de filiación en el sentido de que el Mesías participara de la naturaleza divina de Yahvé.** Por eso, más bien parece que aquí nos encontramos con una **filiación moral del Mesías** ²⁸, pues éste es *engendrado* justamente el día de su entronización como *Ungido* de Yahvé. **Se hace Hijo de Yahvé al ser declarado Rey y sucesor de la dinastía davídica, adoptada por Yahvé** ²⁹. Se trata, pues, de una *filiación adoptiva* del Mesías el día de su entronización real ³⁰.

La perspectiva mesiánica del salmista se declara en el anuncio de que Yahvé da las *gentes por heredad al Ungido*, y en toda su extensión, pues abarca **los confines de la tierra** (v.8b). Si el **Mesías es el representante único de Yahvé**, se sigue que todos los pueblos le serán sometidos como patrimonio propio ³¹. No sabemos el alcance de los conocimientos geográficos del salmista, que pone en boca de Dios la expresión *confines de la tierra*; pero, aunque esta frase se aplica no pocas veces en la Biblia a los límites ideales del reino de Israel ³², sin embargo, en la tradición de las profecías mesiánicas la palabra *gentes* tiene un sentido amplísimo, conforme a la promesa hecha a Abraham de que en su descendencia serían “bendecidas todas las gentes” ³³. Así, pues, podemos sospechar que la panorámica del salmista es amplísima y abarca todas las naciones que se confabulan **contra el Ungido**, es decir, todos los pueblos que, fuera del alcance de la elección de Israel, se afanan por impedir la manifestación de los tiempos mesiánicos.

Como **Vicario de Yahvé, el Mesías será el Señor de las naciones y las someterá y gobernará con fortaleza, con cetro de hierro**, pues se obstinan en mantener su actitud de rebeldía. Isaías presenta al Príncipe ideal “hiriendo al tirano con los decretos de su boca y matando con su soplo al impío” ³⁴. Las expresiones rudas y vigorosas han de interpretarse conforme al módulo literario de la hipérbole oriental, salpicada siempre de afirmaciones radicales y extremosas. Esta imagen del **Mesías autocrático y violento** contrasta con la del “Príncipe de paz” del libro de Isaías ³⁵, y sobre todo con la descripción del “**Siervo de Yahvé, que triunfa por el sufrimiento y la muerte**” ³⁶. Son facetas diversas bajo las cuales se presenta al futuro Mesías, que tendrá el don de fortaleza, pero también el espíritu de justicia y de equidad. El salmista aquí — en medio de la confabulación violenta de las naciones y reyes gentiles — presenta **al Ungido de Yahvé tratando duramente a los que no se sometan a su dominio ni quieran reconocer sus derechos de lugarteniente único de Yahvé.**

El cumplimiento del vaticinio fue conforme al módulo de la última etapa de la revelación en el A.T., es decir, según **la estampa del “Siervo” doliente**, que es llevado al matadero como “cordero” sin protestar ³⁷. Así, Jesús ante Pilato declara que su reino no es de este mundo ³⁸. Pero

San Pablo desentraña el sentido profundo de su humillación hasta la muerte, pues por ella “Dios le ensalzó y le dio un nombre sobre todo nombre, para que ante El doblen la rodilla los cielos, la tierra y los infiernos, y toda lengua confiese que Jesús es el Señor para gloria del Dios Padre”³⁹. Al despedirse de los Apóstoles, **Jesús confiesa que es el Señor del universo**: “Me fue dado todo poder en el cielo y en la tierra”⁴⁰. San Pablo ve en la resurrección de Jesús el cumplimiento de la frase del salmo: “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy”⁴¹. La **humanidad glorificada de Jesús es el cumplimiento en su sentido pleno del oráculo del salmo**.

Invitación a la sumisión al Ungido (10-12).

¹⁰ **Ahora, pues, ¡oh reyes! obrad prudentemente; dejaos persuadir, rectores todos de la tierra.** ¹¹ **Servid a Yahvé con temor, rendidle homenaje con temblor** ⁴². ¹² **No se aire y caigáis en la ruina, pues se inflama de pronto su ira. ¡Venturosos los que a él se confían!**

Esta invitación a la cordura la hace el salmista, el cual amonesta a los insurgentes, ya que es inútil mantenerse frente al que **tiene poderes delegados del Omnipotente, Rey de las naciones y Juez de los pueblos**⁴³. **Yahvé tiene arrebatos de ira cuando son conculcados sus derechos** (v.12), y, por tanto, es peligroso incurrir en la *ruina* que pueda acarrear a los obstinados en la rebelión.

El salmista termina declarando que la **verdadera felicidad está en entregarse confiadamente a la Providencia divina** y a sus misteriosos designios sobre la tierra.

Sentido mesiánico del salmo.

El P. Lagrange declara que esta composición es el “salmo *mesiánico*” por excelencia y el primer documento hebreo que contiene el término técnico de *Mesías*, **aunque unido a Yahvé bajo la forma de “su Ungido.”**⁴⁴ El “**ungido**” era el **sumo sacerdote y el rey de Israel**. Ahora se aplica el término al que iba a ser **Sacerdote-Rey en la nueva teocracia**, aunque no se afirme explícitamente esta doble dimensión — sacral y cívica- — del futuro Mesías, como se hará en el salmo no, que por su sentido mesiánico es paralelo a éste. “Con todo, la tradición judía ha considerado el salmo 2 como eminentemente mesiánico, como lo declara el rabí Rashi: “Nuestros doctores han entendido este salmo del Rey-Mesías, pero en sentido literal, y para responder a los herejes (cristianos) es preferible interpretarlo del propio David.”⁴⁵

Los Apóstoles utilizaron el salmo en sentido mesiánico en sus argumentaciones apologéticas⁴⁶, aplicándolo a Cristo resucitado y triunfador. Los Santos Padres aducen con frecuencia el **pasaje de la filiación divina del Mesías** en las disputas arrianas⁴⁷.

Por el contexto interno de la composición se ve que el salmista tiene una perspectiva mesiánica, pues habla **del dominio del Ungido sobre todas las gentes hasta los confines de la tierra**. La composición forma parte de la colección literaria llamada *salmos regios*, porque giran en torno al reino mesiánico, o especialmente **sobre el Rey-Mesías**. En el vaticinio de Jacob se anuncia que un descendiente de la tribu de Judá empuñará el *etro*, dominando sobre las gentes⁴⁸. A David se promete **la perpetuidad** de su dinastía⁴⁹. Amos concibe los tiempos mesiánicos como una **resurrección de la casa caída de David**⁵⁰; en el mismo sentido, a favor de la dinastía davídica se expresa Oseas⁵¹. Isaías presenta al “Emmanuel” naciendo de una virgen, adornado de cualidades excepcionales y procediendo de la casa de Jesé, padre de David⁵². Miqueas vaticina que ej “Dominador en Israel” nacerá en Belén, patria chica de David⁵³. Jeremías habla de un nuevo “**Pastor**” **vinculado al propio David**⁵⁴; en el salmo 132:11 se alude a la promesa hecha a

David de que habrá un retoño suyo sobre el trono de Judá. En este ambiente **de expectación mesiánico-davídica** debemos interpretar estos *salmos regios*. Los salmistas — haciéndose eco de esta convicción tradicional — muchas veces en el rey de su tiempo ven el eslabón de la cadena que desembocará en el Rey por excelencia, el Mesías, y en ese sentido, glorifican a la monarquía israelita y a los reyes históricos en función de su proyección hacia el futuro, en que se colmarán las ansias de felicidad y prosperidad del pueblo elegido, tantas veces probado por la adversidad. Otras veces, llevados de la inspiración divina, su mente se proyecta directamente sobre el personaje futuro ideal, síntesis de todas las ilusiones de todo buen israelita. Es el caso del salmo 2, en el que se destaca el poder omnímodo **del Ungido de Yahvé**.

1 Act 4:25. — 2 EB 344- — 3 Suponen la composición antes del exilio Sellin, Kittel, Gunkel, König y, en general, los autores católicos. — 4 Mantienen esta opinión, entre otros, Duhamel, Bertholet, Zapletal y Lagrange. Véase KB 14 (1905) 41-42. — 5 Is 9:6-7. — 6 Is 11:1s. — 7 Dan e.? — 8 Cf. Sam 12:3; 17:51; Re 1:39. — 9 Cf. Lev 8:1s. — 10 Cf. Is 45:1. — 11 Lc 2:1. — 12 Cf. 2 Sam 5:1s. — 13 Así según el TM. Los LXX leen en pasivo *nisakti*, en vez de *nasakti* (kal), y la Vg sie esta lección: “constituías sum rex.” Siguen la lección de los LXX Lagrange (RB 14 [1905]), Peters Dnnf que esta lección: “constituías sum rex.” Siguen la lección de los LXX Lagrange (RB 14 [1905] 40), Peters, Dennefeld, Ceuppens. Siguen el texto masorético Vaccari, Zorell, Desnoyers, Kigaux, Schmidt. — 14 Gen 12:1s. — 15 Sal 9:8-9. — 16 Sal 68:34. 18 Is 6:3. — 17 2 Sam 7:11-17. — 19 Sal 47:9; Is 8:18. — 20 Is 2:2s; Miq 4:1s. — 21 Así según los LXX, leyendo *tir'em* en vez de *tero'em*: “los romperás.” — 22 Cf. Ex 4:22; Dt 26:19; 28:1. — 23 Cf. 2 Sam 7:14. — 24 Sal 89:28. — 25 Job 1:6; 38:7; Sal 29:1; 89:7. — 26 Así interpretan Geuppens, Po-dechard, Knabenbauer, Peters, Dennefeld, Desnoyers. — 27 M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (1931) 365; cf. RB (1905) 43. — 28 Cf. 2 Sam 7:14; Sal 89:27-28. — 29 Cf. 2 Sam 7:14; 23:5. — 30 Véase E. Dhorme, *La Religión assyro-babylonienne* (París 1668). — 31 Cf. Gal 4:7; Mt 21:38. — 32 Cf. Dt 33:17; Sal 72:8; Eclo 44:21; Zac 9:10. — 33 Gen 12:3. — 34 Is 11:4. — 35 Is 9:43. — 36 Is 42:1-7; 49:1-7; 50:4-9; 52:13-53:12. — 37 Is 53:7. — 38 jn 1836. — 39 Fil 2:8s. — 40 Mt 28:18. — 41 Act 13:33. — 42 En el TM se añade “besad al hijo.” Los LXX y Vg: “Apprehendite disciplinam.” Simaco: “adorad puramente.” Como recarga el ritmo y hay una palabra aramea para designar “hijo” (*bar* en vez del heb. *ben*), Lagrange y otros críticos creen que es glosa marginal. Cf. RB (1905) 40. Gunkel hace una ingeniosa trasposición de letras hebreas, y por razones de paralelismo lee: “besad los pies con temblor.” En ese supuesto, se invita a prestar un homenaje al Mesías, besándole los pies, como signo de acatamiento y de deposición de la actitud hostil anterior. — 43 Cf. Sal 76:13. — 44 M. J. Lagrange: RB (1905) 41. — 45 Citado por J. Calés, *Le livre des Psaumes I* (París 1936) 104. — 46 Cf. Act 4:25-28; Heb 1:5; Ap 2:27; 19:15. — 47 Cf. San Justino, *Dial. cum Tryph.* c.88: PG 6:687; Lactancio, *Divin. Instit.* 4:15: PL 6:491; San Hilario, *De Trin.* 8:25: PL 10,255; San Agustín, *Confess.* l.n c.is: PL 32, 815; San Juan Crisóstomo, *Contra lud.*: PG 48:818-819. — 48 Gen 49:4-12. — 49 2 Sam 23:1.5. — 50 Am 9:11s. — 51 Os 3:5. — 52 Is 11:18. — 53 Miq 5:1-4; Mt 2:3. — 54 Jer 37:21-28.

Salmo 3. Seguridad del Justo en la Persecución.

Según el título, este salmo fue compuesto por el propio David cuando huía de su hijo Absalón. Al sublevarse éste contra su padre, el rey se vio obligado a abandonar Jerusalén, encaminándose hacia Jericó, acompañado de su familia y de su guardia personal 1. Ya hemos indicado que estos títulos en los que se atribuyen salmos a David no siempre responden a la verdad histórica; pero, con todo, sabiendo que el gran rey compuso muchas piezas salmódicas, bien puede ser ésta una de ellas, pues el lenguaje y el estilo poético no excluyen una composición preexilica². La mención del “monte santo” (v.5) es un poco extraña, cuando aún no se había construido el templo en que habitaba Yahvé; pero ya en tiempos de David el arca de la alianza había sido trasladada a la colina de Sión, y su presencia bastaba para justificar la denominación de “monte santo” dada al lugar en que se guardaba. Así, pues, no hay razones fuertes **para negar la paternidad davídica del salmo**. Por otra parte, la tragedia de su huida precipitada ante los insurrectos, capitaneados por su hijo, justifica la alusión a los “millares del pueblo que en derredor se vuelven” contra él (v.7).

El salmo se divide en cuatro estrofas: *a*) situación apurada del salmista (2-3); *b*) Yahvé, defensor del justo atribulado (4-5); *c*) reafirmación de **la confianza en Dios** (6-7); *d*) súplica de salvación (8-9). Cada estrofa tiene dos dísticos. En el texto encontramos tres *selah*, que parecen indicar alternancia de coros recitadores. La composición es una efusión lírico-dramática de los

tristes sentimientos que embargan al salmista en una situación comprometida. Toda la oración está dominada **por un sentimiento firme de confianza, porque tiene experiencia de la protección divina en vivencias difíciles anteriores.**

Situación angustiada del justo perseguido (1-3).

¹ Salmo de David al huir de Absalón, su hijo. ² ¡Oh Yahvé, cómo se han multiplicado mis enemigos! Muchos son los que se alzan contra mí. ³ Muchos son los que de mi vida dicen: “¡No tiene ya en Dios salvación!” *Selah.*

Encontramos aquí la palabra *salmo* (heb. *mizmor*), que es una pieza lírico-religiosa que ha de ser recitada acompañada de instrumentos musicales. El título es posterior a David, y debe de ser obra del compilador, que tiene en cuenta **su uso litúrgico en el templo.** El salmista se siente consternado ante la multitud de sus enemigos, que se alzan despiadados contra él. Si la composición refleja la situación que obligó a emprender la huida a David, se comprende bien la exclamación del rey, pues ciertamente fueron muchos los que se sumaron al hijo rebelde contra su legítimo poder⁴. Sus adversarios **le consideran vencido y desamparado de Dios, el único que podía salvarle** (v.3). En 2 Sam 16:8s se narran las maldiciones que uno de los seguidores de Absalón lanzó contra David, al que considera usurpador y sanguinario respecto de la casa de Saúl. La magnanimidad del rey quedó entonces manifiesta, pues no quiso que se impidieran estos desahogos de su enemigo. Esta situación pudo sugerir después al rey la composición del salmo, aunque, como hemos indicado, el salmista puede aludir a muchas otras situaciones en que se siente perseguido.

Yahvé defensor del justo perseguido (4-5).

⁴ Pero tú, ¡oh Yahvé! eres escudo en torno mío, mi gloria, el que me hace erguir la cabeza. ⁵ Clamaba con mi voz a Yahvé, y El me respondió de su monte santo. *Selah.*

El salmista, en medio de la tribulación, se dirige a su Dios, que tantas veces le protegió contra sus enemigos, como si fuera su *escudo* invulnerable. En realidad, Yahvé es la *gloria* de su fiel perseguido, pues le ha levantado de peores situaciones, haciéndole *erguir la cabeza* cuando sus enemigos le daban por vencido. Yahvé le hará salir ahora airoso de la difícil situación actual. En los momentos **de peligro clamaba, y el Señor le respondía desde su morada, el monte santo, la colina bendita de Sión, donde estaba su tabernáculo**⁵. La expresión *monte santo* es muy usual después del exilio babilónico, pero se la empleaba también antes⁶.

Reafirmación de la confianza en Dios (6-7).

⁶ Yo me acostaba y yo me dormía, y despertaba, porque Yahvé me defendía. ⁷ No temo a los muchos millares del pueblo que en derredor mío acampan contra mí.

Confiado en Yahvé como su *escudo* y defensor de sus intereses y de su honor, duerme tranquilo, como lo hizo en otros momentos apurados. Al fin podrá de nuevo despertar incólume a pesar de la hostilidad general. Es tal la confianza que tiene en su Dios, que puede entregarse al sueño reparador como si no existieran peligros grandes en su derredor. El salmista, pues, confiado en Yahvé, se entrega a sus actos de la vida ordinaria, *acostándose y durmiendo* sin sobresaltos ni angustias. Aunque sus enemigos son *millares* y *acampan* contra él como ejército invasor, sin embargo, **confía en su Dios.** Si el salmista alude a la situación angustiada de David, se compren-

de bien esta frase, pues eran *millares* los que seguían a su hijo rebelde, Absalón⁷. No obstante, en los salmos son frecuentes estas expresiones hiperbólicas en las que se habla de *millares* de enemigos que hostigan al justo perseguido⁸.

Súplica de salvación (8-9).

⁸ **Álzate, ¡oh Yahvé! Sálvame, ¡Dios mío! Tú hieres en la mejilla a todos mis enemigos, tú rompes los dientes a los impíos.** ⁹ **Tuya es, ¡oh Yahvé! la victoria. Venga sobre tu pueblo tu bendición. *Selah*.**

El salmista termina implorando auxilio a Yahvé para que, como en otro tiempo hirió a sus enemigos, vuelva ahora a salir por sus intereses, liberándole de los que hostilmente le rodean. Las expresiones son fuertes y rudas: en otro tiempo Yahvé quebrantó las quijadas de sus adversarios y los *dientes* de los impíos, hiriéndoles de frente. Los enemigos son comparados aquí a fieras que con la boca abierta, dispuestas a devorar la presa, le asedian⁹. Quizá el salmista, al pedir que Dios hiera en el rostro a sus enemigos, **aluda al deseo de que cesen sus palabras insidiosas y calumnias que lanzan contra él**. La seguridad del justo perseguido es plena, pues sabe que de Yahvé es la *victoria*, como lo ha demostrado en lances semejantes. El salmista termina su composición pidiendo la *bendición* divina sobre el *pueblo* humilde, tantas veces perseguido y hollado (V.9). Si es realmente David el autor del salmo, el generoso rey se siente aquí identificado con los intereses de su pueblo, el cual, engañado por la facción rebelde, se ha ido de momento contra él, pero volverá de nuevo a asociarse a su legítimo soberano. En todo caso, los salmistas son los mejores intérpretes de las ansiedades y angustias del *pueblo* atribulado, y por eso, al desahogar su espíritu, asocian sus problemas íntimos con los del pueblo humilde, **olvidado y postergado en sus intereses por las clases oligárquicas**. Aquí, pues, el salmista une su tragedia íntima a la cotidiana de su pueblo, siempre en peligro de ser devorado por los desaprensivos de la clase dirigente, que son como fieras insaciables en su deseo de acumular riquezas¹⁰.

En esta composición encontramos, dividiendo las estrofas, la palabra *selah*, que suele interpretarse como una indicación musical, y puede señalar un interludio musical, un cambio de tono en la ejecución del canto, una modulación especial en forma de antifona, o un cambio de coro en la recitación. Todas estas hipótesis se ofrecen para explicar el misterioso vocablo que aparece muchas veces en el Salterio.

1 2 Sam 15:1s. — 2 Cf. E. Podechard, O.C., 22. — 4 2 Sam 15:125. — 5 Cf. 2 Sam 7:173. — 6 Cf. Ez 20:40; Jer 31:23. — 7 Cf. 2 Sam 15:1s. — 8 Cf. Sal 27:3; 55:3- — 9 Cf. Sal 58:7; Job 29:17. — 10 Cf. Am 5:7.

Salmo 4. Oración del Justo Perseguido.

Como el anterior, este salmo es un canto de confianza en Yahvé, pero el peligro parece pasado; por eso no encontramos aquí demanda de auxilio contra enemigos que le asedian y ponen en peligro su vida. Según el título de la composición, también este salmo es de David. Los autores que sostienen que el anterior fue compuesto con motivo de la rebelión de Absalón, creen que esta composición es continuación de aquélla, y así reflejaría la situación espiritual del rey cuando se disponía a volver a Jerusalén después de la trágica muerte de su hijo Absalón, en el momento de la rebelión de Sebá el benjaminita, el cual invitó a los seguidores de Absalón a someterse al rey David: “¡Israel, a tus tiendas! ¡Cada uno a su casa!” Su grito insurreccional atrajo a sí a la mayor parte de las tribus del norte, quedando con David sólo la de Judá I.

Algunos autores han supuesto que este salmo forma unidad literaria con el anterior, pero no es fácil hacer un solo poema de ambas composiciones, pues tienen diverso ritmo y aun difieren **por el contenido ideológico, ya que reflejan situaciones psicológicas diversas**. Algunas reminiscencias deuteronomicas hacen suponer a no pocos autores que el salmo es posterior a Jeremías (s.VII). Podemos distinguir tres partes en esta composición poética: *a*) preludeo: súplica a Yahvé (v.2); *b*) amonestación a los magnates olvidados de Dios (3-6); *c*) confianza en Yahvé (7-9). La métrica y estrofas son irregulares, variando la distribución de dísticos en cada estrofa ².

Preludio: súplica a Yahvé (1-2).

¹ **Al maestro de coro. Con instrumentos de cuerda. Salmo. De David** ³. ² **Cuando yo grito, respóndeme, ¡Dios de mi, justicia! I En la apretura tú me diste holgura. Séme propicio y oye mi súplica.**

La indicación del v.1 refleja ya una organización del canto litúrgico en la que no faltan el *maestro de coro* y los *instrumentos de cuerda* para acompañar las composiciones salmódicas. Sabemos que David organizó ya turnos de cantores e instrumentistas para solemnizar el culto de Yahvé en su tabernáculo ⁴. Sus composiciones lírico-religiosas servían, pues, de tema central **en las manifestaciones religiosas litúrgicas**. Es el rey *salmista* por excelencia, y por eso, la tradición judaica le atribuye muchas composiciones salmódicas, de las cuales, sin duda, algunas **son del gran rey organizador del “culto en Jerusalén**.

El salmista alude aquí a la intervención divina en su favor en un momento difícil de su vida, sin concretar más. Yahvé es el que en tales lances angustiosos le da *holgura* de ánimo, pues hace valer su *justicia* y derechos ante sus enemigos. Consciente de tener a Dios a su lado, ahora el salmista le pide le sea una vez más *propicio* y responda a sus *súplicas* y ansiedades.

Amonestación a los magnates olvidados de Dios (3-6)

³ **¿Hasta cuándo, hidalgos, (convertís) mi gloria en ignominia?** ⁵ **¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira? Selah.** ⁴ **Pues sabed que Dios distingue al que le es grato, que me oye Yahvé cuando le invoco.** ⁵ **Temblad y no pequéis** ⁶. **Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio** ⁷. ⁶ **Sacrificad sacrificios de justicia y confiad en Yahvé.**

El salmista se encara con sus enemigos, que pretenden empañar su *gloria* (Yahvé), convirtiéndola en *ignominia* al oponerse a sus designios sobre él. Si es David el autor y alude a las circunstancias de los nuevos rebeldes, que se oponían a su soberanía, se concibe bien esta llamada del rey a los magnates o *hidalgos*⁸. Si, al contrario, es un sabio — representante de la religión tradicional —, la invitación a los magnates o dirigentes de la sociedad parece aludir al deseo de que no se dejen guiar por los falsos caminos de los ídolos, cambiando a favor de ellos, que son la *ignominia*, **lo que pertenece a Yahvé, que es la gloria de Israel**, el único que los puede ayudar y proporcionar los bienes de la tierra que tanto ansian. Esta segunda interpretación parece más en consonancia con la queja siguiente de que aman la *vanidad* y buscan la *mentira*, es decir, los engañosos ídolos, que no pueden auxiliarles.

El salmista insiste en que Yahvé está con el que le es fiel y no va tras los ídolos, y, en consecuencia, le escucha siempre que le *invoca* (v.4). **La verdadera seguridad la da la protección divina**, que está siempre al servicio del que le es *grato*. Al contrario, es temible para el que se aparte de sus caminos. Por eso el salmista recuerda a los dirigentes del pueblo la responsabili-

dad que tienen en sus acciones desconsideradas: *Temblad y no pequéis* (v.ξ). El temor de Dios es sano para dirigir la vida en paz y tranquilidad. Por eso deben los magnates reconsiderar su conducta: *meditad en vuestros corazones*; sobre todo, de noche es el tiempo de reflexionar en *silencio* sobre los secretos caminos de Dios y sobre la vida humana desconectada de su servicio. Llega la hora de rectificar y de *sacrificar sacrificios de justicia*, es decir, ofrecer los sacrificios exigidos por la Ley con toda escrupulosidad ritual ⁹, con **espíritu de piedad y de justicia hacia Dios, Señor de todo**. Entonces pueden *confiar en Yahvé* (v.6), pues se hallan en relaciones de amistad con El.

Los que mantienen la paternidad davídica del salmo explican estas invitaciones como hechas por el rey huido a los que trataban de continuar la rebeldía contra él. Los *hidalgos* en este caso serían los jefes militares que acaudillaban la rebelión y se iban tras del cabecilla Sebá, que quería dividir las fuerzas, separando parte del pueblo de la obediencia del rey de Jerusalén ¹⁰. El rey, siempre magnánimo, invita a la reconsideración fría del problema, haciendo ver que la actitud de ellos va contra los intereses de Yahvé. Y entonces ellos siguen la *vanidad* y la *mentira*. Fríamente, en el silencio de la noche, deben pensar en las consecuencias de su conducta insensata, **pues Yahvé está siempre con el rey, que le es grato, como lo ha demostrado amparándole y dándole la victoria tantas veces**. Sólo en esta actitud de aceptar los designios divinos sobre su rey **pueden acercarse a ofrecer a Dios sacrificios de justicia**, es decir, conforme al espíritu de la Ley tradicional de Israel,

Confianza en Yahvé (7-9).

7 Son muchos los que dicen: “¿Quién nos hará ver la dicha? Alza sobre nosotros, ¡oh Yahvé! ¹¹, la lumbre de tu rostro. 8 Diste a mi corazón más alegría que cuando abundan el trigo y el mosto ¹². ⁹ En paz me duermo luego en cuanto me acuesto, porque tú solo, ¡oh Yahvé! me haces reposar confiadamente.”

Un sentimiento de escepticismo embarga a los que se deciden a seguir los caminos de Dios, pues no esperan poder gozar de la felicidad: *¿Quién nos hará ver la dicha?* (v.7). El salmista responde a esta manifestación escéptica con una súplica para que Yahvé muestre su ayuda protectora: *Alza sobre nosotros la lumbre de tu rostro* (v.7b). La faz radiante de Dios simboliza los sentimientos de benevolencia para con el hombre ¹³. Un rostro alegre refleja simpatía y benevolencia. Aquí, pues, la manifestación radiante de la *lumbre del rostro* de Yahvé es el prelude de sus favores hacia los que le son fieles. Al contrario, el ocultamiento de la faz divina equivale a una maldición ¹⁴. En la bendición sacerdotal de Núm 6:245 se dice: “Que Yahvé te bendiga y te guarde; que haga *resplandecer* su *faz sobre ti* y te otorgue su *gracia*; que vuelva a ti su rostro y te dé la *paz*.” Aquí, pues, la manifestación benévola del rostro de Yahvé equivale a traer como consecuencia **la manifestación de su gracia y el otorgamiento de la paz**. Son términos paralelos en el texto. El salmista se mueve dentro de la misma mentalidad, relacionando los bienes materiales **con la manifestación radiante de Dios**.

Esta manifestación radiante de la faz divina trae al corazón del fiel confiado a su provi-dencia más alegría y felicidad que la que se tienen en los tiempos de abundancia del trigo y del *mosto* (v.8). Por eso, en cuanto se acuesta se entrega a un sueño reparador, pues **descansa confiadamente en Dios, que vela por él** (V.9). El salmista no abriga sentimientos de rencor para los que se apartan de Dios, los magnates, que eligen la *ignominia* (ídolos) en vez de la *gloria* (Yahvé), sino que, al contrario, trata de atraerlos al buen camino, presentándoles **la tranquilidad y paz del que confiadamente se entrega a Dios después de haber caminado por sus sendas y**

haber ofrecido *sacrificios de justicia*.

1 Cf. 2 Sam 20:12s. — 2 Véase J. Cales, o.c., I 118. — 3 Comúnmente, los autores traducen el heb. *larnnassaj* por maestro de coro (cf. Par 15:21; Esd 3:8). Los LXX leen *lanesaj* y traducen “hasta el fin,” “para siempre.” San Jerónimo: “victori.” Los LXX y Vg leen también *in carminibus* en vez de instrumentos de cuerda (*bin-ginot*). — 4 Cf. 2 Sam 1:17-27; 3:33-34; Am 6:5. — 5 Así siguiendo el TM con Podechard. Los LXX y Vg: *gravi corde*, leyendo *kibede* (i) *leb* en vez del *kebodi likelimmah* del TM. — 6 Los LXX y Vg traducen *irascimim*. El heb. *rigzu* más bien significa *temblar, estremecerse*. — 7 Así siguiendo a Calés. Otros, como Kirkpatrick, traducen: “comunicad con vuestro corazón sobre vuestro lecho y callad.” Podechard: “Que vuestros corazones comprendan. Sobre vuestro lecho reposad y confíaos a Yahvé.” — 8 En heb. lit. “hijos de varón” (*bene-ish*; de clase elevada), en contraposición a *bene-'adm* (“hijos de un hombre” cualquiera). La textura de la frase, pues, responde al “hijos de algo” de la literatura clásica española. De ahí “hidalgo.” — 9 Cf. Dt 33:19; Sal 51:21. Los autores que suponen que el salmo fue compuesto con ocasión de la rebelión de Absalón creen que aquí se alude a los sacrificios que éste quiso hacer en Hebrón. — 10 Cf. 2 Sam 20, is. — 11 Así según el TM, comúnmente seguido por los críticos. Los LXX y la Vg, leyendo *nissah* en vez de *nesah*, traducen: “signa ium esí lumen vultus tui,” tomando el rostro de Yahvé como un estandarte de salvación. — 12 El tiempo de la vendimia era ocasión de grandes manifestaciones de alegría (ct. Is 9:3; Jer 48:33). Los LXX y Vg añaden *olei* para completar la trilogía: trigo, mosto y aceite. — 13 Cf. Sal 31:17; 44:4; 89:16; Job 29:24; Prov 16:15. — 14 Job 24:15; 13:24; 36:32; Is 54:8; 64:7; Dt 31:17; 32:20.

Salmo 5. Oración Matinal del Justo contra los Impíos.

El título lo atribuye también a David. La mención del “santuario” (v.8) puede aplicarse al tabernáculo erigido por David en la colina de Sión antes de la erección del suntuoso templo de Salomón. En el título del salmo no se dan las circunstancias históricas de la vida del rey poeta en que hubiera sido compuesto, como en Sal 4. El salmo 5 es una composición surgida en un estado de ánimo dominado por el problema del choque en la sociedad de la conducta del justo y la del impío. Posteriormente ha sido adaptado al servicio litúrgico del templo, como lo prueba la indicación musical del título. El salmista vive a la sombra de la “casa de Yahvé,” **el templo o tabernáculo, sin que** esto implique necesariamente que sea de la clase sacerdotal. Como no se alude a desvarios idolátricos de los impíos, no pocos críticos suponen que el salmo es postexílico, de la época persa, cuando había cierta lucha en torno a las prerrogativas culturales del templo de Jerusalén 1.

La forma poética es muy cuidada, aunque hay algunas alteraciones técnicas en el texto. El poema incluye cinco estrofas iguales, compuestas cada una de dos dísticos y un trístico. Los dísticos tienen la técnica de la *qinah* o elegía ².

El pensamiento se desarrolla normalmente, sin grandes interrupciones lógicas. La composición **tiene la forma de plegaria férvida y ardiente**, entremezclada de quejas contra los impíos. Yahvé tiene que salir contra ellos, porque odia el mal. El salmista se considera mejor que sus enemigos, pero no confía tanto en sus méritos cuanto en la justicia y en la misericordia divinas. **Yahvé salvará de las emboscadas de los enemigos al que le es fiel**, y el justo se sentirá dichoso protegido por la providencia **benévola de su Dios**.

Podemos distinguir cinco secciones conforme a la distribución estrófica: *a*) prelude: invocación ardiente a Yahvé con ocasión del sacrificio matutino (1-4); *b*) confianza en Yahvé, que odia el mal (5-7); *c*) el salmista, huésped de Yahvé (8-9); *d*) perfidia de sus adversarios (10-11); *e*) felicidad del justo (12-13).

Preludio: invocación ardiente matinal (1-4).

¹ Al maestro de coro. A la flauta. Salmo de David. ² Apresta el oído a mis palabras, ¡oh Yahvé! atiende mis suspiros. ³ Atiende a las voces de mi súplica, Rey mío y Dios mío. ⁴ Porque a ti suplico, ¡oh Yahvé! De mañana tú escuchas mi voz; temprano me pongo ante ti y espero ³.

La indicación musical, *a la flauta*, es problemática. Los LXX traducen: “para la heredera” (*nejiloth*). La Vg: “pro ea quae haeredi-tatem consequitur”; es decir, la sinagoga o la nación israelita, heredera de las promesas divinas. Los Santos Padres aplican este título **a la Iglesia, heredera de la sinagoga judía**.

El salmista declara que todos los días desde la *mañana* — sin duda a la hora del sacrificio matinal — inicia sus oraciones y súplicas confiadas a Yahvé, que es su *Rey* y su Dios. El estilo es vigoroso y entrecortado. Es un grito del salmista a su Dios en un momento en que no es comprendida su virtud. Yahvé es el Rey de Israel⁴ y del universo⁵, pero particularmente **de las almas justas que viven conforme a su Ley**⁶. Los fieles israelitas acudían de mañana a expresar sus deseos y angustias cotidianas a su Dios en su morada del templo⁷, particularmente en los momentos comprometidos de su existencia, pues **Yahvé es la única esperanza del que confía en El**. El salmista tiene experiencia de la protección divina, que responde a sus súplicas matinales. Llevado de esta confianza, vuelve de *mañana* a su santuario a desahogar sus suspiros y a formular sus súplicas.

Confianza en Yahvé, que odia el mal (5-7).

⁵ **Pues no eres tú Dios que se agrade del impío, ni será tu huésped el perverso.** ⁶ **No pueden los insensatos estar ante tus ojos; odias a todos los obradores de iniquidad.** ⁷ **Das a la perdición al mentiroso; al sanguinario, al fraudulento, los abomina Dios.**

El salmista tiene confianza en ser oído, pues sabe que Dios no ampara a los impíos. **Dios es justo y santo**, y, como tal, no puede complacerse en la iniquidad. Por tanto, no puede *agradarse* en el *impío* ni recibir como *huésped* honrado al *perverso*, que camina fuera de las sendas de la Ley divina. Los impíos **no pueden ser huéspedes de Yahvé en su santuario, ni deben tomar parte en los banquetes sagrados**, aspirando a ser oídos en sus súplicas. Quizá el salmista aluda aquí a la pugna que había dentro del templo por la distribución de los diversos servicios divinos. No faltaban los ambiciosos, que, llevados de las pingües ganancias del templo, procuraban apropiarse indebidamente funciones que pertenecían a otros que eran más dignos por su conducta. El salmista llama a estas gentes desaprensivas insensatos, *obradores de iniquidad, mentirosos, fraudulentos y sanguinarios*. Todos ellos son *impíos*, en los que Dios no puede *agradarse*, pues sistemáticamente *abomina* la iniquidad en sus diversas manifestaciones. Para conseguir sus beneficios, los impíos no dudan en derramar sangre inocente⁸, falseando la ley para crearse derechos que no tienen. Pero estos tales no pueden prosperar *ante los ojos* de Yahvé (v.6), que gobierna con equidad y justicia; por eso terminará por entregarlos a la *perdición*.

El justo, huésped de Yahvé (8-9).

⁸ **Mas yo, fiado en la muchedumbre de tu piedad, entro en tu morada y me prosterno ante tu santo templo, en tu temor,** ⁹ **Guíame, ¡oh Yahvé! en tu justicia, a causa de mis enemigos, y allana tus caminos ante mí.**

Enfáticamente, el salmista contrapone **su confianza en la piedad de su Dios**, que le fuerza a entrar en su *morada* para prosternarse ante El, lleno de *temor* por su majestad y las exigencias de su justicia. Los impíos no podían ser *huéspedes* de Yahvé en su *santo templo*, porque sus obras inicuas **los apartaban de su Dios, puro y santo**. Con todo, reconoce el salmista que, si puede entrar confiadamente **en la casa de Yahvé**, no es fiado en sus méritos, sino en la *muchedumbre de*

su piedad o misericordia, siempre generosa para con los que le son fieles. Confiado en esta benevolencia especial de Yahvé para con los suyos, **el salmista entra en su morada, no sólo** para participar del espectáculo de las manifestaciones litúrgicas, sino para llevar una vida de íntima unión afectiva **con El en la oración**. La mención del ingreso en el *templo* no prueba necesariamente que el salmista sea de la clase sacerdotal, pues todos los israelitas tenían acceso a la santa morada. La preocupación del salmista es librarse de sus *enemigos*, que le ponen obstáculos en su vida. No concreta en qué consiste esta oposición de sus adversarios, pero debe de ser **de índole espiritual**, pues no se alude a persecuciones violentas, con peligro de perder la vida, como en otros salmos. Quizá la oposición viniera de la clase sacerdotal, que monopolizaba la vida litúrgica del templo. Con confianza total, el salmista pide a **Dios que allane sus caminos**, es decir, que le libre de los obstáculos que se oponen en su vida íntima religiosa **en el santuario a la sombra de Dios**. El norte de la vida del salmista es la *justicia* de Dios, es decir, sus preceptos luminosos, que se amoldan a las exigencias justas de la divinidad para con el ser humano, y particularmente con el israelita, que tiene especiales **deberes de gratitud para con Yahvé**, que los ha elegido entre los pueblos.

La perfidia de los enemigos del salmista (10-11).

10 Pues no hay en su boca sinceridad; su interior no es más que malicia; un sepulcro abierto es su garganta, halagan con sus lenguas. ¹¹ **Condénalos, ¡oh Yahvé! que fracasen en sus maquinaciones. Por sus muchos crímenes recházalos, ya que se rebelan contra ti.**

Los enemigos del salmista atacan con calumnias y mentiras; su *garganta* (su hablar) es como un *sepulcro abierto*, que exhala hedor de muerte ⁹. Jeremías dice de los babilonios invasores que su “aljaba es como un sepulcro abierto”¹⁰, en cuanto que siembra la muerte por doquier. El salmista contrapone los *halagos* de las *lenguas* de sus adversarios al efecto de muerte que producen con sus palabras calumniosas. Por eso pide a Dios que les *condene* haciendo fracasar sus *maquinaciones* contra él (v.11). En realidad, sus enemigos son los adversarios del propio Dios, pues se *rebelan* contra El y sus preceptos. El salmista encarna aquí al israelita fiel, perseguido precisamente por su fidelidad a la Ley de su Dios. **Sus intereses, pues, son los de Yahvé**, y en ese sentido pide que los *condene* o castigue, haciendo fracasar sus maliciosos planes contra él.

Yahvé, protector de los justos (12-13).

12 Y se alegrarán cuantos en ti confían, exultarán por siempre. Tú los protegerás y en ti jubilarán los que aman tu nombre. **13 Pues al justo, ¡oh Yahvé! tú le bendices y le rodeas de tu benevolencia como un escudo.**

El triunfo de la justicia divina, manifestada en el castigo de los pecadores, será objeto de alegría por parte de los **que confían en Dios y ajustan su vida a sus máximas**. Yahvé, en realidad, es como un *escudo* protector de sus predilectos; los justos viven vinculados a El por el cumplimiento de la Ley. Estos **aman su nombre, es decir, reconocen su soberanía, y ajustan su conducta a sus exigencias**. El *nombre* en lenguaje bíblico equivale a la *persona* representada por el nombre. Aquí, pues, **amar el nombre de Yahvé es amarle en lo que es, con todo lo que implica de subordinación hacia El**. El *nombre* de Yahvé es el compendio de su ser y atributos que lo identifican. Y se revela en lo que es cuando se muestra fiel a sus promesas; entonces los justos **le reconocen como tal, pues es la prenda de su salvación y su escudo protector** ¹².

1 Así opina E. Podechard, o.c., 30. — 2 Véase J. Calés, o.c., 125. — 3 Algunos autores traducen: “De mañana preparo (el sacrificio) y espero.” — 4 Ot 33:5; Sam 12:12; Is 33:22; 41:21; 43:15; 46:6; Sal 10:10. — 5 Jer 10,7; Sal 47:3-7-9 — 6 Sal 44:5; 84:4” — 7 Sal 55:18; 59:171 88:14; 92:3; 119:147. — 8 Cf. Sal 55:24; 26:9; 59:3; 139:19; Prov 29:10; 2 Sam 16:7-8. — 9 Cf. Sal 69:14; 115:7; 149:6 — 10 Jer 5:16. — 11 Cf. Sal 69:37; 119:132. — 12 Sal 35:2; 91:4; Sam 17:7.

Salmo 6. Deprecación de un Justo enfermo.

Esta súplica refleja las angustias de un justo postrado en el lecho del dolor, al que le afectan no sólo la enfermedad, sino los sufrimientos morales a causa de la hostilidad de unos enemigos anónimos **que atenían contra su fama y vida espiritual**. El título atribuye la paternidad literaria de la composición **al propio David**, como en otros anteriores. No sabemos que el rey haya estado próximo a la muerte en alguna circunstancia de su vida como consecuencia de una penosa enfermedad. Por otra parte, los lexicólogos descubren algunos términos que reflejan un hebreo posterior al exilio, y, sobre todo, ven cierta dependencia de la fraseología del salmista respecto de Jer 10:24; 45:31 Y por ello suponen que es de época posterior a este profeta I. Con todo, por el contenido de estos breves fragmentos líricos no es fácil determinar la época de composición. La tradición judía, siguiendo la indicación del título, ha considerado el salmo como obra de David; pero ya hemos indicado que esta atribución de las composiciones salmódicas al gran rey no prueba siempre la paternidad literaria davídica, ya que David había quedado como el salmista por excelencia, como Salomón era el “sabio” por antonomasia; y a ellos se atribuyen composiciones literarias por el procedimiento de la seudonimia, como lo prueba el libro de la Sabiduría, escrito en griego y atribuido al “sabio” por excelencia, Salomón. **David era el “poeta” mayor de la historia de Israel**, y por eso no tiene nada de particular que se le atribuyan composiciones poéticas posteriores al mismo, como ocurre en algunos salmos.

En este salmo se contrapone de modo brusco la situación humilde y angustiada del justo que sufre una penosa enfermedad y que por ello es objeto de burla de sus enemigos, los impíos, los cuales **le consideran abandonado de Dios**, como pensaban los amigos de Job, y el grito de triunfo una vez que el salmista **se ha sentido curado y protegido de su Dios**. En las primeras estrofas, el tono es elegíaco, aunque no el ritmo. Pueden distinguirse cuatro estrofas, formadas cada una de un trístico y un dístico. Por el contenido podemos dividir la pieza en cuatro partes: *a)* imploración de la misericordia divina (2-3); *b)* súplica de ayuda (4-6); *c)* el enfermo a punto de expirar (7-8); *d)* grito de victoria (9-11).

Imploración de la misericordia divina (1-3).

¹ **Al maestro de coro. A la cuerda. Sobre la octava. Salmo de David.** ² **¡Oh Yahvé! no me castigues en tu ira, no me aflijas en tu indignación.** ³ **Ten piedad de mí, ¡oh Yahvé! pues estoy desfallecido. Sáname, Yahvé, pues tiemblan mis huesos.**

La indicación musical que hemos traducido Sobre *la octava* (en heb, *sheminith*), siguiendo a los LXX y Vg, es generalmente interpretada en el sentido de *octava* alta o baja en el canto. Algunos autores más bien creen que se alude a un instrumento de ocho cuerdas para acompañar el cántico, aunque quizá la palabra hebrea sea la primera de un cantar conocido de los lectores, a cuyo son se había de ajustar la recitación del salmo.

El salmista, afligido por alguna grave enfermedad, siente el peso de la justicia divina. Acostumbrados a asociar las enfermedades con pecados ocultos, suplica a Dios que le perdone, pues sólo supuesta la reconciliación podrá recuperar la salud y **la amistad divina**. El enfermo

pide a Dios **que no le trate conforme a las exigencias de su justicia e indignación, sino conforme a su piedad, siempre pronta a perdonar** (v.3). Si ha de castigarlo, pide que no sea con ira, sino con equidad y mesura, de forma que la justicia quede atemperada por la *piedad*.

Súplica de ayuda (4-6).

⁴ **Está mi alma conturbada sobremanera. Pero tú, Yahvé, ¿hasta cuándo?** ⁵ **Vuélvete, ¡oh Yahvé! y libra mi alma; sálvame en tu piedad.** ⁶ **Pues en la muerte no se hace memoria de ti, y en el “seol,” ¿quién te alabará?**

El afligido salmista tiene conciencia de la misericordia y omnipotencia de Dios y tiene también experiencia de la protección divina. Por eso, en un momento de arranque, cuando su *alma* está *conturbada* y afligida por la enfermedad, apela a los intereses divinos. ¿Qué ganará Yahvé con darle la muerte? Los muertos no se acuerdan de El, pues en la región tenebrosa del *seol* — donde subsisten en estado de sombra y semipersonalidad los seres humanos — nadie puede *alabarle* (v.6). Está como rota la comunicación de Yahvé con la región subterránea donde moraban los difuntos en una situación de languidez y de tedio total. El salmista no tiene luces sobre la retribución en ultratumba, y por eso su perspectiva de felicidad se termina con la presente vida. Según la mentalidad popular de los antiguos hebreos, los hombres al morir iban a habitar una región subterránea similar al *hades* de los griegos y al *arallu* de los babilonios. Los moradores de aquellas sombras, lejos de participar de las alegrías de la vida, llevaban una existencia triste, como en ectoplasma, sin consistencia ni vigor ². Esta perspectiva es particularmente triste para el salmista, que gusta de participar de la **presencia espiritual de su Dios**, particularmente en la vida litúrgica del templo. Ahora, ante la proximidad de la muerte, hace una llamada a los propios intereses divinos. Si Yahvé quiere que le *alabe*, le tiene cuenta mantenerlo en esta vida, **pues en la muerte nadie se acuerda de El, y en el Seol no hay posibilidad de alabarle** (v.6).

El salmista, a punto de expirar (7-8).

⁷ **Consumido estoy a fuerza de gemir, todas las noches inundo mi lecho y con mis lágrimas riego mi estrado.** ⁸ **Están consumidos mis ojos por la tristeza, envejecieron en medio de todos mis adversarios.**

Para conseguir la misericordia de Yahvé, el salmista se vuelve hacia su triste situación. Se siente agotado en su lecho de dolor, no sólo por sus debilidades físicas, **sino por** la hostilidad de sus *adversarios* (v.8). No concreta en qué consiste esta oposición, pero quizá aluda a calumnias injuriosas o a la satisfacción que ellos sienten ante los dolores del que se creía justo a buen recaudo de la Providencia divina. Los compañeros de Job le echan en cara sus supuestos pecados ocultos porque sufre “tocado” de la mano de Dios ³. Los enemigos del salmista sin duda que le echaban en cara su falsa piedad al verle postrado en el lecho de dolor. ¡Tantas veces había predicado la confianza en la justicia divina, que retribuye a cada uno según sus obras! Y ahora él se encontraba impotente a pesar de su supuesta inocencia y rectitud moral. Su enfermedad era una prueba de que sus esperanzas eran vanas. Ante estas verosímiles actitudes de sus enemigos, al salmista no le queda sino llorar en silencio amargamente en su *lecho* (v.7), **en espera de que Yahvé salga a su favor y muestre que sabe salvar a los que en El confían**. Sus dolores han sido tan agudos, que sus ojos se debilitaron y *envejecieron* prematuramente.

Grifo de victoria (9-11).

⁹ Apartaos de mí todos los obradores de la maldad, pues ha oído Yahvé la voz de mis llantos. ¹⁰ Ha escuchado Yahvé mis oraciones, ha acogido mi deprecación. ¹¹ Se avergonzarán y serán vehementemente conturbados todos mis enemigos. Se volverán atrás confundidos súbitamente.

Después del desahogo anterior, el salmista tiene certeza de que Yahvé le ha oído en su clamor, y lanza un súbito grito de victoria sobre sus enemigos, que se alegraban de verle imposibilitado en el lecho de muerte. La reacción es violenta: *Apartaos de mí todos los obradores de la maldad* (V.9). **Su causa es la de Yahvé**, y ahora ha mostrado de nuevo que no se olvida de los que le son fieles y a **El se confían**. Los adversarios del salmista serán por ello *confundidos* y avergonzados, pues la intervención de Yahvé en favor de él ha probado la legitimidad de sus esperanzas de salvación y de justa rehabilitación.

1 Así Podechard, O.C., 37. — 2 Véase nuestro artículo *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*: “Salmanticensis” 1 (1954) 343-364 cf. Sal 88:13-18; Job 10,20. — 3 Cf. Job 4:6ss.

Salmo 7. Deprecación del Justo Calumniado.

Según el título, este salmo fue compuesto por David con ocasión de unas palabras calumniosas de un tal Cus, para nosotros desconocido. La vida del gran rey fue muy azarosa durante su juventud antes de ser reconocido como soberano en Hebrón y después cuando trasladó la capital a Jerusalén. Por consiguiente, en su vida debieron de tener lugar muchos lances semejantes al supuesto por esta composición salmódica. Algunos autores suponen que Cus es uno de los cortesanos de Saúl que conspiraban contra el joven David porque iba teniendo más aceptación en el pueblo! Otros más bien creen que la situación del salmo se adapta a la vida azarosa de David, huyendo por el desierto de Judá cerca de Engadí, cuando se enfrentó a Saúl y le declaró que no eran verdaderas las calumnias que le atribuían los seguidores de aquél. En todo caso, estos títulos históricos de los salmos suelen ser postizos, obra de compiladores tardíos, que han tratado de vincular ciertas composiciones a la vida del rey poeta. Así, pues, no podemos considerarlos como base histórica segura para reconstruir el momento y ocasión de la composición del salmo. Por otra parte, los v. 15-18 son de carácter *sapiencial*, lo que parece indicar que el salmo es heterogéneo, compuesto de fragmentos de diversas épocas. Los v.7-9a son de índole *escatológica* y desconectan la ilación lógica de los v.6 y 9b. Así, pues, podemos suponer que un compilador de época tardía (s.III-II a. C.) yuxtapuso diversos fragmentos de distintos autores anónimos, amparados en la redacción final bajo el nombre del salmista por antonomasia, David.

Esta pieza carece de ritmo regular y de distribución homogénea de estrofas, debido, sin duda, a su composición heterogénea². El salmo empieza con una súplica contra sus perseguidores y se continúa **por una confesión enérgica de inocencia, apelando al juicio de Yahvé sobre todos los pueblos**. Después el salmista pide a Dios que le haga-justicia frente a la maldad de sus adversarios, **pues está seguro del cumplimiento de la justicia divina**.

Súplica de auxilio a Yahvé (1-3).

¹ Endecha de David, que cantó a Yahvé cuando lo de Cus, benjaminita. ² Yahvé, mi

Dios, a ti me acojo, sálvame de cuantos me persiguen, líbrame; ³no sea que como león desgarré alguno mi alma, arrebaté y no haya quien (la) libre.

En el título se caracteriza esta pieza como *endecha*, traduciendo así la misteriosa palabra heb. *shiggayon*, de sentido incierto. Los LXX y Vg traducen simplemente *psalmus*. Pero el tono del salmo es de tipo elegíaco, y entonces, relacionando la palabra hebrea con el asirio *shegu*, que significa “lamentación,” tenemos como traducción probable *endecha*. El personaje Cus que aquí se cita nos es desconocido. Se le ha relacionado con Cusai de 2 Sam 15:32, e incluso se le ha considerado como un esclavo originario de Cus (Etiopía); pero estas conjeturas son meras posibilidades, sin base alguna segura.

El salmista pide a Dios socorro contra un adversario que le hostiga como un *león hambriento*, deseoso de caer sobre la presa. Su *alma o vida* está en peligro, y en tal circunstancia, el único salvador es el propio Yahvé. David, perseguido por las huestes de Saúl, puede bien encarnar la situación de este justo perseguido ³; no obstante, en los salmos encontramos muchas veces dramatizada la situación de un justo al que le cercan los enemigos, que por su hostilidad descarada son comparados a fieras que acechan la presa codiciada. La vida del justo está siempre en terreno hostil, ya que son más los que viven fuera de la ley divina que los que se conforman a ella; y la hostilidad de los pecadores contra los buenos es un hecho universal en la historia de la humanidad. El fiel israelita, en particular, tenía que **soportar las ironías y desprecios de los que vivían olvidados de su Dios.**

Testificación de inocencia (4-6).

⁴Yahvé, mi Dios, si hice yo esto, si hay injusticia en mis manos, ⁵si pagué con mal al que estaba en paz conmigo, si aun al enemigo le despojé sin razón, ⁶persiga el enemigo mi alma, alcáncela y échela por tierra y haga habitar mi gloria en el polvo.

David, huyendo por el desierto, declara a Saúl que es inocente de las falsas imputaciones que le atribuyen. “¿Qué crimen he hecho yo y de qué mal mi mano es culpable?” ⁴ Y, en prueba de que no atenta contra su vida, le devuelve su lanza, que le arrebató en un momento en que le pudo matar. El salmista declara que no ha cometido *injusticia* alguna, y, por tanto, que no le remuerde la conciencia. Nunca causó daño al que estaba en *paz* con él, es decir, al que gozaba de su amistad; y ni siquiera con sus enemigos se permitió ninguna acción fuera de la ley (v.5). En caso contrario, pide a Dios que el enemigo le persiga y humille, pisoteando su honor o *gloria* y arrojándole al *polvo* (v.6). ¡Tan seguro se siente de su conducta irreprochable!

Apelación al solemne juicio de Dios (7-8).

⁷Álzate, Yahvé, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos y despierta en mi favor, pues has decretado el juicio, ⁸Rodéate del consejo de las naciones y siéntate en alto sobre él.

Los v.7-12 tienen distinto ritmo, y por eso no pocos autores los consideran como incrustación adicional posterior. El estilo es brusco, y el pensamiento, más denso que en la sección anterior. También aquí se trata de un inocente que, injustamente acusado por sus adversarios, apela al juicio del Omnipotente, rodeado de todos los pueblos. No apela a la intervención normal de la Providencia divina, **sino al juicio solemne escatológico y universal, que pondrá fin al pecado en la tierra.** En el orden nuevo no habrá lugar para la maldad, y el justo será plenamente recompen-

sado y reconocida su virtud, tanto tiempo vilipendiada ⁵. El salmista, pues, se proyecta hacia esta perspectiva gloriosa y apela al juicio solemne en que Yahvé, *rodeado del consejo de las naciones*, establezca su trono judicial en lo *alto*, es decir, en la cima de los cielos ⁶. Todos los pueblos y tribus formarán alrededor del Juez soberano para ser testigos de su veredicto definitivo en el *juicio* que ha *decretado*.

Imploración de justicia (9-10).

⁹ Es Yahvé quien juzga a los pueblos. Defiende, Yahvé, mi causa según la justicia y según la inocencia que hay en mí. ¹⁰ Acabe de una vez la malicia del impío, y confirma al justo, tú que escudriñas los corazones y los riñones, Dios justo.

Puesto que Yahvé es el supremo *Juez* de los *pueblos*, el salmista le pide confiado que salga en favor de su *causa*, avalada por su justicia y su *inocencia*. Ya es hora de que desaparezca la *malicia del impío* que domina la sociedad, para que se impongan los derechos del justo, tantas veces incomprendido. En realidad, **Yahvé es el único que puede dar un veredicto equitativo, ya que conoce las complejidades del corazón del hombre**, pues con su mirada penetrante escudriña los pensamientos de los *corazones* y los deseos de los *riñones*. Según la mentalidad hebraica, **el corazón era la sede de los pensamientos y afectos**, mientras que el *riñon* lo era de los afectos y emociones⁷. Dios no juzga, como el hombre, por las apariencias, **sino que llega a las intimidaciones de la conciencia humana, y, por tanto, puede medir el grado de inocencia que hay en la conducta** ultrajada del salmista y el grado de culpabilidad en el proceder del impío. La perspectiva del salmista perseguido es muy amplia, pues piensa en el juicio discriminador que ha de preceder a la inauguración del reino de Dios, y, por tanto, a la plena manifestación de su justicia, a la que los impíos no tendrán acceso ⁸. Los justos del A.T. suspiraban por el nuevo orden de cosas, pues, en su perspectiva — fuera de la panorámica de la retribución en ultratumba — **Dios tenía que hacer justicia al de recto corazón aquí en la tierra**. La experiencia probaba que en el estado actual prevalecía la *malicia del impío* (v.10); pero ya era hora de que ésta se *acabe* para ser suplantada por la influencia **del justo confirmado en su virtud por Yahvé, que le hace justicia**.

Confianza en Dios, justo Juez (11-14).

¹¹ Mi escudo es Dios, que salva a los rectos de corazón. ¹² Dios es justo Juez; cada día los amenaza con su ira. ¹³ Si no se convierten, afila su espada, tiende su arco y apunta; ¹⁴ apareja los instrumentos de muerte, hace encendidas sus saetas.

En medio de los peligros, el justo se siente seguro al amparo de su *escudo*, **que es el Dios omnipotente**, siempre al servicio de los *rectos de corazón*. Todos los días se ejerce en realidad su justicia, pues constantemente se manifiesta su *ira* sobre los culpables (v.1a). Esas frases parecen de un “sabio” que quiere calmar las ansias del advenimiento del juicio definitivo sobre los pecadores **en sentido escatológico**. El “sabio” responde a estas ansias del salmista angustiado, que debe considerar el curso normal de la Providencia, que castiga diariamente a los que no van por sus sendas, **y así presenta a Dios como un guerrero implacable que lanza sus mortíferas saetas contra los impíos** (v.14). No es necesario acudir **al juicio solemne final de Dios, pues cada día ejerce su justicia**. Esta es la enseñanza de este fragmento “sapiencial,” incrustado en el salmo en respuesta a las impacencias del justo atribulado, que suspira por la desaparición total del mal y la inauguración **del reinado de justicia**.

El pecador será víctima de su maldad (15-18).

¹⁵ El que concibió maldad, se preñó de iniquidad y pare el fraude. ¹⁶ El que cava y ahonda la cisterna, caerá en la hoya que él mismo hizo. ¹⁷ Re caerá sobre su cabeza su malicia, y su crimen sobre su mollera. ¹⁸ Yo alabaré a Yahvé por su justicia y cantaré el nombre del Señor.

Siguen las sentencias del “sabio” para probar que la justicia divina se ejerce cada día de modo misterioso, pero seguro. Así el que maquina y *concibe maldad* para otros, será preso de la *iniquidad*, y el fruto de su obra será un *fraude*, una decepción, porque sufrirá el efecto pernicioso que maquinaba para otros (v.1s). Las frases que aquí se emplean son de tipo gnómico o proverbial y similares a otras que encontramos en la literatura “sapiencial”⁹, lo que prueba el carácter adicional de estos versos. El pecador es como el cazador que cae en la *fosa* que *cavó* para su presunta presa (v.16)¹⁰. Sus maquinaciones son como una piedra lanzada al aire, que termina por caer sobre la *cabeza* del que la tiró (v.17)¹¹.

El v.18 es una terminación netamente salmódica y resume la argumentación anterior: **Si Yahvé es justo y da a cada uno según sus obras**, el salmista atribulado debe confiarse a El y *alabarle* por su justicia, **cantando sus glorias en honor del nombre del Señor**.

¹ Cf. 1 Saní 22:1. — ² E. Podechard distingue en esta composición dos salmos diferentes: a) v. 1-6.13-18; Y b) v.7-12. — ³ Cf. Sam 24:10. — ⁴ Sam 26:18-22. — ⁵ Cf. Sal 97:10-12. — ⁶ Cf. Sal 9:5.8. — ⁷ Cf. Sal 25:2; Jer 11:20; 17:10; Sab 1:6. — ⁸ Cf. Sal 82.93-96.97. — ⁹ Cf. Job 15:35; Is 59:4; Os 8:7; 10:13; Job 4:8; Prov 22:8. — ¹⁰ Prov 26:27; Sal 9:16; 57:7; Eci 10,8; Éclo 27:26; Sal 35:7; — ¹¹ Prov 26:27; Eclo 27:25; Abd 15; 1 Re 2:32; Sal 28:4.s; Jer 18:20.22.

Salmo 8. Himno al Creador.

El salmista contempla las maravillas de la creación: el cielo estrellado, el reflejo plateado de la luna, los animales al servicio del hombre, y las bocas de los tiernos infantes, que, pendientes de los pechos de sus madres, proclaman la grandeza y providencia del Creador. Es como un comentario poético a la obra de la creación narrada en Genesis.. **El ser humano es el representante de Dios en la obra de la creación**. Todo ha sido creado al servicio del hombre, y éste al servicio de Dios, por estar hecho a “imagen y semejanza suya”¹. El salmista, lejos de reconocer como divinidades a los astros y a la misteriosa transmisión de la vida, lo presenta todo como obra del único Dios del universo, que gobierna todas las cosas con “número, peso y medida.”² El poeta, extasiado ante tanta grandeza cósmica, se admira de que el Creador omnipotente **se preocupe de un ser tan insignificante como el ser humano**. Sin embargo, éste es el rey de la creación por llevar el sello de lo divino en su alma.

El título atribuye esta composición también a David. Sin embargo, no pocos críticos, por razones estilísticas (empleo de la frase “nuestro Señor...”, consideran el salmo de la época persa³. La división estrófica es cuatripartita, teniendo cada estrofa dos dísticos.

La grandeza de Yahvé en toda la tierra (1-3).

¹ Al maestro del coro. A la “getea.” Salmo de David, ² Yahvé, Señor nuestro, ¡cuan magnífico es tu nombre en toda la tierra! ¡Tú, cuya majestad es celebrada sobre los cielos! ⁴ ³ Por la boca de los niños y de los que maman has dado argumento contra tus adversarios, i para reducir al silencio al enemigo y al rebelde ⁵.

La Vg, siguiendo a los LXX, traduce: “In finem pro torculari-bus.” En ese supuesto, este salmo se debía recitar al son de una conocida canción que se cantaba cuando se pisaban los racimos o aceitunas en el-lagar, o que empezaba con la palabra *haggittoth*, que significa “lagares” de vino o de aceite. Si se lee *hagghittith*, entonces puede aludirse a una canción de la ciudad filisteá *Geth* o a un instrumento músico procedente de la misma.

El himno se abre con una antifona, cantada sin duda por un coro general en los oficios litúrgicos: los cielos y la tierra proclaman la grandeza de su ser personal⁶. Esta antifona introductoria parece ser adición redaccional litúrgica, pues aquí parece que habla la comunidad (“Señor *nuestro*”), mientras que en las estrofas siguientes es un individuo el que habla. Por otra parte, la estructuración estrófica del poema se organiza prescindiendo de esta antifona inicial (v.2a).

Esta gloria y magnificencia de Dios reflejada en los cielos y la tierra es tan manifiesta que hasta los mismos niños y aun los que *maman* se dan cuenta de ello, dando con ello un *argumento* o prueba de su existencia a los *adversarios*, que, confundidos ante este clamor universal, quedan reducidos al silencio. La expresión del salmista es hiperbólica, pero bien significativa para dar a entender la esplendorosa magnificencia de la obra de la creación, que a su vez es reflejo de la grandeza del Creador: hasta los niños de pecho se dan cuenta de ello. Fina ironía contra los “esprits forts” y autosuficientes de su tiempo, que cerraban los ojos a tanta grandeza. Jesús, al entrar triunfante en Jerusalén, recuerda este texto para confundir a los escribas y fariseos, que — obcecados por el orgullo y sus intereses personales — no sabían reconocer al Mesías, mientras lo proclamaban tal los niños de la calle⁷.

Grandeza del firmamento y pequeñez del hombre (4-5)

⁴ Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos; la luna y las estrellas, que tú has establecido... ⁵ ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, y el hijo del hombre para que de él te cuides?

El poeta se extasía ante la grandeza de los cielos en una noche estrellada. La *luna* y las *estrellas*, lejos de ser divinidades, son unas simples lámparas puestas por Dios al servicio del hombre “para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años...”⁸ Son un reflejo del poder y sabiduría divinos, puesto que las *ha establecido* con una finalidad concreta, que no han de traspasar. La belleza de una noche estrellada es el reflejo de la gloria y grandeza de Dios, que se asienta sobre los astros en los “cielos de los cielos”⁹, desde donde contempla a los hombres, pequeños como “langostas”¹⁰. Y, sin embargo, **el Dios omnipotente**, que dirige el curso de los astros como “Dios de los ejércitos” siderales, se *acuerda* del hombre, que es todo debilidad e inconsistencia¹¹. En Job 7:17-18 se recoge el mismo pensamiento, si bien se da una argumentación irónica: “¿Qué es el hombre para que en tanto le tengas y pongas en él tu atención, para que le visites cada día y a cada momento le pruebes?” Esto indica que esta consideración de la Providencia divina sobre el hombre era uno de los temas de los círculos sapienciales, de los que se hace eco aquí el salmista.

Grandeza del hombre frente al universo (6-7).

⁶ Y lo has hecho poco menor que Dios ¹², le has coronado de gloria y honor. ⁷ Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies.

A pesar de su pequenez, Dios le ha asociado a su dominio sobre las criaturas, haciéndole *poco*

menor que Dios. En Gen 1:26, el hagiógrafo pone en boca de Dios la siguiente afirmación: “Hagamos al hombre a *nuestra imagen y semejanza*, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.” Dios, pues, creó al hombre como *vicario* suyo y representante por encima de todos los seres creados. En esto se funda su *imagen y semejanza* con el Creador, según la interpretación de los Padres griegos, aunque este poderío y semejanza con lo divino hay que buscarlo en su naturaleza racional, dotada de las facultades de dominio por excelencia, la inteligencia y la voluntad. Esta es la *corona de honor y de gloria* por la que se acerca a lo divino: *hecho poco menor que Dios*. La frase es hiperbólica, y en la mentalidad monoteística escrita del A.T. encuentra su sentido aproximativo dentro de una expresión entusiasta de un poeta. Como lugarteniente del mismo Dios en la creación, **tiene el señorío sobre todo lo creado, pues todo ha sido puesto debajo de sus pies**. Esto indica la grandeza espiritual del hombre frente a todo, a pesar de su insignificancia corporal¹³.

El reino animal bajo el dominio del hombre (8-10).

⁸ Las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas las bestias del campo; ⁹ las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto corre por los senderos del mar. ¹⁰ Yahvé, Señor nuestro, ¡cuan magnífico es tu nombre en toda la tierra!

Es una explicitación de la declaración anterior, pues se concreta en qué consiste el *señorío* o *corona de gloria* del hombre: su dominio sobre el reino animal que está a su servicio. Es la reiteración de la proclama solemne de Gen 1:28: “Creced y multiplicaos y henchid la tierra, sometedla, y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra.”

Ante el despliegue grandioso de la Providencia divina sobre el hombre, rey de la creación, el salmista repite la antífona o estribillo con que se inició la composición: grande es el *nombre* de Dios en toda la tierra (v.10). La frase tiene el aire de adición o adaptación al servicio litúrgico, y parece reflejar la respuesta del coro o pueblo, que con esta proclamación solemne se unía al canto del salmista, desbordante de lirismo y religiosidad.

¹ Gen 1:27. — ² Sab 11:21. — ³ Así E. Podechard, o.c., 46. — ⁴ Lit. el TM: “Tú que das tu alabanza sobre los cielos.” — ⁵ Podechard traduce: “Tu gloria sobre los cielos es cantada por la boca de los niños y de los que maman; tú has edificado una *fortaleza* a causa de tus agresores para reducir al enemigo y al rebelde.” Así, más o menos, la *Bib. de Jér.* En este supuesto, *fortaleza* aludiría a la bóveda celeste, inaccesible a los enemigos de Dios, y, por tanto, es inexpugnable. De ahí la inutilidad de los esfuerzos de éstos por oponerse a Él. — ⁶ Cf. Sal 148:73; 96:73; 97:6; 98:43. — ⁷ Cf. Mt 21:15-16. — ⁸ Gen 1:14. — ⁹ Sal 113:16. — ¹⁰ Is 40,22. — ¹¹ Las palabras heb. *'enosh* (“hombre”), *ben-'adam* (“hijo de hombre”), aluden a su complexión débil, como formado de la arcilla (*'adamah*). — ¹² Los LXX y la Vg traducen *'elohim* por “ángeles.” En realidad, la palabra heb. *'elohim* ne el sentido genérico de ser divino en general, y sólo cuando va acompañada de artículo igna al Dios verdadero de los hebreos. Sin artículo, en la Biblia puede designar “ángeles” u nombres, que por sus funciones públicas, como los jueces, representan a la divinidad — ¹³ p45:17; 29:1 — ¹⁴ Cf. y autor de la EPístola a los Hebreos aplica el texto a Cristo, siguiendo la versión de 'S i-ΛΑ: “Hicístelo poco menor que a los *ángeles*”.

Salmo 9. Dios, Juez Supremo.

La numeración de los salmos es a partir de éste diferente en el texto hebreo y en la versión de los LXX y Vg, pues mientras que éstas suponen una sola composición, el TM, seguido por la Peshitta y Targum, lo dividen en dos (21 versos en el primer salmo y 18 en el segundo). En realidad, en el TM no hay título alguno que preceda al salmo 10, como era de esperar (pues todos los salmos del 3 al 33 llevan algún título introductorio). Y, por otra parte, las dos composiciones

tienen una estructuración alfabética seguida, aunque no falten excepciones en algunos versos. Sin embargo, no pocos autores insisten en la diferencia de tono y aun de tema de las dos composiciones salmódicas. En la primera parte prevalece el canto triunfal y de acción de gracias, mientras que en la segunda abundan las quejas por la impunidad de los impíos, y, en vez de un himno de acción de gracias, nos encontramos con una oración para conseguir la salvación del oprimido.

Con todo, los críticos generalmente reconocen la unidad de autor de ambos fragmentos 1 por exigencias de estilo y de ideología. Según el título, David es el autor. Los comentaristas que mantienen la autenticidad davídica ven en esta composición un canto de acción de gracias por haber expulsado a los filisteos del norte del país, y una queja por los desórdenes que se siguieron al principio de su reinado. Sin embargo, no pocos autores prefieren retrasar la composición de este salmo hasta la época persa, lo que parecen avalar las indicaciones de un juicio escatológico.

La distribución estrófica acróstica del salmo 9 es bastante regular, aunque falte la estrofa *daleth* y otras estén intercambiadas y aun repetidas.

Alabanza a Yahvé (1-3).

¹ **Al maestro del coro. Al “Mutlaben.” Salmo de David.** ² **Alef. Yo te alabaré, Yahvé, con todo mi corazón** ² **y cantaré todas tus maravillas.** ³ **Yo me alegraré y exultaré en tí y cantaré salmos a tu nombre, ¡oh Altísimo!**

La Vg, siguiendo a los LXX, traduce el título: “*In finem pro occultis*”³. En el TM, la palabra misteriosa *Mutlaben* significa literalmente “morir para el hijo.” San Jerónimo traduce: “*pro morte filii.*” No sabemos a qué se refiere, pero puede ser una alusión a alguna melodía conocida a la que debía ajustarse la composición salmódica al ser cantada.

Con acento lírico, el salmista anuncia que va a cantar los *maravillosos* portentos de Dios, con lo que su himno de acción de gracias tendrá un aire de *alabanza* al Dios Altísimo, pues sus proezas son un reflejo de la protección que tiene sobre los humildes, como los salmistas, que se ven acosados de enemigos impíos. Su confianza está en el Altísimo, o Dios trascendente e inaccesible, que, como tal, domina la historia de los hombres⁴.

Victoria sobre los enemigos (4-5).

⁴ **Bet. Por haber retrocedido mis enemigos, por haber caído y perecido ante tu faz,** ⁵ **por haber tú defendido mi causa y mi derecho, sentándote en tu trono (como) justo juez.**

El salmista alaba y ensalza a Yahvé porque ha salido en su favor contra los que injustamente le atacaban, haciéndoles retroceder y aun caer ante su presencia. En el supuesto de que sea David el que habla, sus enemigos serían los filisteos, que habían atacado su reino, pero que al fin habían tenido que retroceder a su tierra después de haber sido vergonzosamente derrotados por las huestes de Yahvé, que defendían su territorio⁵. No obstante, no está claro que aquí los enemigos del salmista sean pueblos gentiles, sino que pueden ser los impíos, que le hostigan constantemente y procuran hacerle daño con calumnias y atropellos de toda índole. En los salmos constantemente se refleja la lucha sorda de justos y pecadores en la sociedad, lucha que se presenta dramatizada con fuertes trazos literarios. En realidad, **Yahvé es el Juez justo**, que siempre defiende los derechos de los que le son fieles. Su manifestación airada ha bastado para poner a sus enemigos en fuga.

Victoria sobre los gentiles y los impíos (6-7).

⁶ **Guímel.** Reprimiste a las gentes ⁶, hiciste perecer al impío, borrando para siempre jamás su nombre. ⁷ Los enemigos han sido destruidos; son perpetuas ruinas; destruiste las ciudades; pereció la memoria de ellos.

En términos ponderativos se destaca la victoria de Yahvé sobre las *gentes* o pueblos gentiles y sobre los impíos. En la perspectiva del salmista, los enemigos tradicionales de Yahvé son las naciones gentiles, que conspiran contra su pueblo elegido, y los *impíos*, que trabajan sordamente en la sociedad contra los que quieren vivir conforme a la ley divina. La fraseología es vigorosa y se refiere a la historia de esta lucha a través de los siglos, de los enemigos de Yahvé contra Israel y de los malvados contra los justos y piadosos. En la historia del pueblo israelita **se ha puesto de manifiesto la protección de Dios, que en muchas ocasiones críticas** ha desbaratado las conjuras de las *gentes* contra Israel: los egipcios, los cananeos, los amonitas, moabitas y babilonios han sentido la mano justiciera de Yahvé, que con energía ha defendido los intereses de su pueblo: son *perpetuas ruinas* (v.7). Por otra parte, **la mano punitiva de Dios se manifiesta** cada día contra los *impíos* que conspiran contra los buenos.

Yahvé, Juez universal (8-9).

⁸ **He.** Asíéntase Yahvé para siempre, estableciendo su trono para juzgar, ⁹ para juzgar el orbe en justicia, para gobernar los pueblos con equidad.

La perspectiva se alarga: Yahvé se halla no sólo sobre los destinos de Israel, sino que dirige y gobierna todos los *pueblos* del *orbe*. Todos los acontecimientos de la historia están sometidos a su dictamen, que siempre resulta conforme a *justicia* y *equidad*. Los profetas, desde el siglo VIII a.C., hablaban de un “día de Yahvé,” **el día de la manifestación justiciera de Dios sobre los impíos y sobre las naciones paganas** ⁷. El salmista, después de hablar de la manifestación justiciera de Yahvé en la historia de Israel, proyecta su mente hacia los tiempos futuros en que Yahvé solemnemente hará la discriminación con vistas a la manifestación mesiánica. Todos los *pueblos* tendrán que comparecer ante su tribunal, que dará el veredicto de *justicia* y *equidad*. Las injusticias presentes de los pueblos impíos tendrán un día su retribución adecuada, y los justos, que viven conforme a la Ley, serán reconocidos públicamente por su Dios⁸.

Yahvé, refugio de los oprimidos (10-11).

¹⁰ **Wau.** Y será Yahvé un refugio para los oprimidos, un asilo en los tiempos de angustia. 11 Y se confiarán en El cuantos conocen su nombre, pues no abandonas, Yahvé, a los que te buscan.

Supuesto este juicio definitivo de Yahvé sobre todo el mundo, el justo puede sentirse tranquilo, pues sabe que Yahvé será un *refugio* cuando se sienta *oprimido*. En los momentos de opresión y angustia resplandecerá siempre la esperanza de ser defendidos por el Juez supremo, que siempre acoge y *no abandona* a los que *conocen su nombre*, es decir, le reconocen como Dios y le siguen en sus preceptos, y por eso le *buscan* con ilusión para conocer mejor sus caminos de salvación.

Alabanza a Yahvé, Redentor de los afligidos (12-13).

¹² **Zain.** Cantad a Yahvé, que mora en Sión; anunciad a los pueblos sus proezas. 13 Porque — como vengador de sangre — se acordó de ellos y no se olvidó de los clamores de los oprimidos.

Ese Dios juez y vengador mora en Sión, y, por tanto, el salmista invita a anunciar a los pueblos las proezas salvadoras de Yahvé. Los oprimidos tienen siempre a un *vengador* de la sangre injustamente derramada. Por eso, los *clamores de los oprimidos* están siempre pidiendo la intervención justiciera del que gobierna con equidad y justicia el universo. Esto debe dar confianza a los que le temen y siguen sus caminos, y también hacer temblar a los que se atreven a oprimir violentamente al prójimo.

El salmista, salvado de un peligro de muerte (14-15).

¹⁴ **Jet.** Yahvé tuvo piedad de mí y ha visto mi miseria⁹; El me ha elevado de las puertas de la muerte. ¹⁵ Para cantar todas sus alabanzas en las puertas de la hija de Sión y regocijarme por tu salvador auxilio.

El salmista da un tono personal a su alabanza a Yahvé, porque le ha salvado de un peligro de muerte, pudiendo así continuar cantando las alabanzas en las *puertas de la hija de Sión*, es decir, en la propia Jerusalén, personificada en una doncella delicada y amada. Esta expresión, *hija de Sión*, para designar a la ciudad santa, es muy corriente en la literatura profética¹⁰, pero en el Salterio sólo aparece en este lugar. El salmista contrapone las *puertas de la hija de Sión*, llenas de alegría y optimismo, a las tenebrosas *puertas de la muerte*, o dintel del sepulcro, frase usual en la literatura profética y sapiencial 11. **La muerte es asemejada a una ciudad amurallada con sus puertas, que se abren para recibir al ser humano, pero después no vuelven a devolver su presa**, porque detrás está el Seol, insaciable en su sed de vidas humanas¹². En esa región tenebrosa no se podía *alabar* a Yahvé; por eso los salmistas frecuentemente piden a Dios **les permita vivir para continuar sus alabanzas entre los vivos, sobre todo en las reuniones litúrgicas del templo de Jerusalén**¹³.

Los impíos y gentiles, presos de sus propios ardides (16-17)

¹⁶ **Tet.** Cayeron las gentes en la hoya que ellos mismos excavaron, enredáronse sus pies en la red que ocultamente tendieron. ¹⁷ Mostróse Yahvé; dio su juicio, quedó preso el impío en la obra de sus manos. *Higayon. Selah.*

De nuevo la perspectiva general se abre ante los ojos del salmista. La historia de Israel es la historia de las derrotas de las *gentes* que conspiraron contra su vida nacional. En realidad, los pueblos que le atacaron cayeron en la *hoya que excavaron*: los imperios egipcio, asirio, babilónico, y aun los pueblos modestos, como los moabitas y amonitas, han sido víctimas de sus atrevidos ataques contra el pueblo elegido. En su ceguera no han sabido considerarse como instrumentos de la justicia divina para castigar y purificar a Israel de sus pecados, y se han extralimitado en su misión punitiva; por eso Yahvé, “vengador de sangres,” sale de nuevo por los fueros de la justicia ultrajada, **haciéndolos desaparecer víctimas de la red que ellos tendieron**. Les ha ocurrido lo que a los cazadores, que han caído en la *hoya y red* que habían preparado para las fieras. Es un símil corriente en el Salterio¹⁴. Los *impíos*, como las *gentes*, fueron víctima de sus perversas

maquinaciones: **la obra de sus manos.**

La palabra hebrea *higayon* suele interpretarse como una indicación musical para dar entrada a los instrumentos o para hacer una pausa. Un sentido similar se suele dar a la palabra *selah* que está a continuación.

Los impíos van a la región de los muertos (18-19).

¹⁸ *Yod.* ¡Que se vuelvan los impíos al “seol,” todas las gentes que se olvidan de Dios
¹⁹ *Kaf.* Que no ha de ser dado el indigente a perpetuo olvido ¹⁵, no ha de ser por siempre fallida la esperanza de los pobres.

En contraposición a la suerte del salmista, que ha sido salvado de las *puertas* de la muerte, los *impíos* y las *gentes* están destinados a una muerte prematura, al *seol*, región tenebrosa y subterránea en la que los difuntos llevaban una vida lánguida de “sombras” (*refaim*) ¹⁶. Hasta el libro de la Sabiduría ¹⁷ no encontramos en el A.T. la esperanza de retribución en ultratumba: la vida en Dios de los justos y el penar eterno para los impíos. No obstante, en los salmos encontramos ansias de supervivencia en el más allá e intuiciones vagas de felicidad en unión con Dios ¹⁸: *que no ha de ser fallida la esperanza de los pobres. Dios siempre tiene presente al indigente que humildemente implora su auxilio.*

Plegaria a Yahvé para que haga justicia sobre los orgullosos (20-21).

²⁰ *Qof.* Álzate, ¡oh Yahvé! no prevalezca el hombre; sean juzgadas ante ti todas las gentes. ²¹ Arroja, ¡oh Yahvé! sobre ellos el terror: sepan las gentes que son hombres.

De nuevo ante la mente excitada del salmista, ansioso de justicia, **se dirige hacia el día del juicio de Yahvé sobre las gentes que no reconocen su señorío y derechos.** El día del juicio de Yahvé será el día de la rehabilitación de los justos; entonces reconocerán las *gentes* que son *hombres* débiles y mortales. La palabra empleada en hebreo (*'enosh*) dice relación a la debilidad y flaqueza del ser humano, **en contraposición de la fortaleza y grandeza de Dios** ¹⁹. Con esta súplica de justicia se cierra la parte primera del salmo en los LXX y en la Vg, lo que constituye el salmo 9 en el texto hebreo.

1 Cf. E. Podechard, O.C., p.52. — 2 En el TM falta te, que encontramos en los LXX. — 3 Parece que los LXX leyeron en heb. 'Al-alumoth labben en vez de 'Al-math labben. — 4 La palabra hebrea que traducimos por Altísimo es 'elyon, epíteto que se da en la Biblia al dios de Melquisedec (Gen 14:14); pero es de significado incierto. Cf. M. Lagrange, *Éi et Jahve*: RB 12 (1903) 265; W. Eichkott, *Theologie des A. Y.* I (1933) 87. — 5 Cf. 2 Sam 5:17-24. — 6 Algunos autores, cambiando goyim en ghe'im, traducen, en vez de gentes, “orgullosos.” — 7 Cf. Am 5:16.19. — 8 Cf. Sal 96:13; 98:9. — 9 En el TM se lee en imperativo: “ten piedad,” “mira.” — 10 Cf. Is 1:8; Lam 2:1; Is 37:22; 52:2; Zac 2:10; 9:9. — 11 Cf. Sal 107:18; Job 38:17; Is 38:10; Mt 16:18. En Hornero se encuentra la frase equivalente: Αἰῶνα πτόλαι (U. V 646). — 12 Cf. Prov 27:20; 30,15-16. — 13 Cf. Is 38:18-22; Sal 88:6; 115:16. — 14 Cf. Sal 7:15; 35:7-8; 57:6. — 15 Hay una anomalía en el sistema acróstico, pues en el v.19 se pone el kaf, que debiera iniciar el v.ao, en lugar del qof. Por eso, no pocos autores ordenan así los versos: 18.21.19.20. — 16 Cf. Gen 37:35; Job 10,20; 17:13; Lam 3:6; Sal 88:13. Véase M. García Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos*: “Salmanticensis,” i1(i954) 343-364. — 17 Sab 3:17s. — 18 Véase M. García Cordero, intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial: XV Semana Bíblica Española (Madrid 1955) 59-78. — 19 Cf. Is 51:12; Job 4:17; 2 Par 14:11.

Salmo 10 (Vg 9). La Conducta Perversa de los Impíos.

Este salmo 10, según la numeración masorética, empieza sin indicación circunstancial ni literaria alguna, lo que no deja de ser raro en medio de los otros salmos, que van precedidos de indica-

ciones musicales y aun eruditas sobre el autor de los mismos. Lo que parece ser un indicio de continuación del salmo 9, con el que forma unidad literaria, como se refleja en la numeración del texto griego alejandrino. El salmista se queja de la impunidad con que obran **los pecadores frente a los justos, a los que no toca sino sufrir injusticias y atropellos.**

Súplica a Yahvé para que castigue a los opresores. (1-2)

¹ *Lam.* ¿Por qué, ¡oh Yahvé! te mantienes tan alejado y te escondes al tiempo de la angustia? ² Por la soberbia del impío son consumidos los infelices, sorprendidos en las intrigas que ellos tienden.

El salmista se queja de que Dios se mantenga como simple espectador en la lejanía, cuando hay tantas opresiones de parte de los impíos, que no hacen sino envolver con intrigas a los que quieren seguir los caminos del Señor! Parece como si *escondiera* su rostro para no ver la *angustia* de los suyos. **El rostro de Yahvé se manifiesta cuando protege abiertamente a los suyos, pero se oculta cuando** deja actuar a los impíos en perjuicio de los celadores de su Ley ².

Autosuficiencia del impío y avaro (3-4).

³ *Mem.* Pues se gloria el malvado en la ambición de su alma ³, y el avaro se felicita, con desprecio de Yahvé. ⁴ *Nun.* Y (dice) el impío en su fatuidad: “¡No atiende, no hay Dios!” Estas son sus cavilaciones.

El impío se cree libre de las intervenciones justicieras de Yahvé, pues *no atiende* a lo que aquí pasa, como si no existiera. Por eso se siente fuerte en sus ambiciosas empresas, creyéndose suficiente y seguro contra todo evento. Sólo le interesa prosperar en los negocios, aun conculcando los mandamientos de Dios y pasando por encima de los derechos del prójimo. **Los juicios divinos para ellos no cuentan.**

Insolencia de los perversos (5-6).

⁵ Sus caminos en todo tiempo son asegurados; tus juicios son demasiado altos para él. A cuantos se le oponen, los aparta de un soplo. ⁶ Y se dice en su corazón: “¡No me moveré de generación en generación!” El que no está sujeto al mal, maldice ⁴.

El salmista constata que los caminos del impío prosperan demasiado, y esto les hace considerarse seguros, sin pensar en los *juicios* de Dios, que son *demasiado altos para él*, pues en **su insensibilidad moral y religiosa, movido siempre por** intereses materiales, no sabe **valorar las decisiones de Dios, que para él considera todavía lejanas.** Todo el que quiera oponerse a sus caminos es rechazado altivamente, y con toda insolencia proclama que su situación próspera no cambiará: *¡No me moveré de generación en generación!* Se cree seguro por mucho tiempo contra toda ruina. El salmista puntualiza que su situación próspera le hace *maldecir* a Dios, en vez de reconocer sus beneficios. Se considera libre del *mal* y, por tanto, **cree no necesitar de la protección divina.**

Insidias de los impíos contra los inocentes (7-8).

⁷ *Pe.* Su boca está llena de fraude y de violencia, bajo su lengua está la malicia y la perversidad. ⁸ Siéntase al acecho en las aldeas, en los lugares ocultos asesina al ino-

cente, sus ojos espían al desgraciado.

Los malvados no maquinan sino *fraudes* y engaños, sembrando la violencia, llegando hasta el bandidaje y al asesinato, esperando la víctima en los lugares más recónditos y apropiados junto a los poblados ⁵. Los salmistas frecuentemente aluden a estos asesinatos por causa de lucro ⁶. El bandidaje era frecuente en determinados momentos de anarquía política ⁷. Amos echa en cara a la clase alta de Samaría **sus exacciones y aun sus atropellos cruentos contra los pobres indefensos**⁸.

Las malas artes de los perversos (9-10).

⁹ *Ayin*. Se pone al acecho como el león en la madriguera, se pone al acecho para apoderarse del miserable; arrebató al indigente, arrastrándolo a su red. ¹⁰ *Sade*. Le espía y se arroja sobre él, y cae el infeliz en su poder.

Continuando la idea anterior, presenta al malhechor como un león oculto en la espesura, dispuesto a caer sobre el miserable que, incauto, se acerca a ella. La descripción es viva, y refleja bien la situación de bandidaje que imperaba cuando el salmista redactaba esta composición.

Insolencia del opresor (11-13).

¹¹ **Y dice en su corazón: “No se acuerda Dios; ha escondido su rostro, no ve nada.”** ¹² *Qof*. ¡Álzate, Señor Dios! ¡Alza tu mano! ¡No te olvides de los desvalidos! ¹³ **¿Cómo puede el impío despreciar a Dios, y dice en su corazón: “El no se preocupa”?**

La conducta del malvado es un insulto constante a Dios, pues hace caso omiso de su presencia en la vida. Cree que *ha escondido su rostro*, desentendiéndose de sus exigencias de justicia y de la protección hacia el desamparado. Del hecho de que el impío puede impunemente atrepellar a los débiles deduce que se hallan fuera de la divina Providencia. Esta actitud insolente está clamando por la intervención justiciera del Omnipotente. Por eso el salmista **acude ansioso a Dios para que salga en favor de los desvalidos y atropellados en sus legítimos derechos**. Para moverle a actuar presenta, de un lado, la situación injusta en que se hallan los pobres, y por otro resalta el desprecio que ello importa para el mismo Dios. Está comprometida la misma providencia de Yahvé, y por ello debe salir por sus fueros frente a las insolencias de los impíos.

Yahvé, protector de los desvalidos (14-15).

¹⁴ *Resh*. Tú lo ves, porque miras las penas y los trabajos para retribuir con tu mano. A ti se te confía el miserable, tú eres el auxilio del huérfano. ¹⁵ *Sin*. Quebranta el brazo del impío y del malvado; buscarás su impiedad; no la encontrarás.

El salmista acude a la providencia protectora de Yahvé, el cual tiene siempre ante sus ojos las *penas y trabajos* de los oprimidos para darles su paga merecida. Aunque la perspectiva del salmista no trascienda hacia la retribución en ultratumba, sin embargo, **sabe que Dios es justo, y, como tal, tiene que salir valedor de los que injustamente son oprimidos**. Al débil no le queda otro auxilio y refugio que la mano protectora de Yahvé. Los profetas y los sabios de Israel constantemente exaltan la solicitud de Dios sobre los más desamparados de la sociedad, como los huérfanos, la viuda y el extranjero ⁹. Por eso el salmista pide a su Dios que rompa la fuerza y poder de los impíos y malvados, pues sólo El puede hacerlo. Y termina añorando una situación me-

por en que prevalecía la virtud en la sociedad: Buscarás su *impiedad y no la encontrarás*. Esto es lo deseable para el futuro después de la intervención justiciera de Yahvé.

Yahvé, Rey de justicia (16-17).

¹⁶ **Es Yahvé Rey por los siglos eternos; las gentes han sido borradas de su tierra.** ¹⁷
Tau. Tú, ¡oh Yahvé! oyes los gritos de los humildes, fortaleces su corazón, les das oídos; ¹⁸ **para hacer justicia al huérfano y al oprimido, para que no vuelva a aterrorizar el hombre de la tierra.**

La súplica termina con un canto de alabanza al que es Rey y Soberano de todo por los siglos. De nuevo el poeta se dirige al momento cumbre del juicio definitivo sobre las gentes. Yahvé oye los gritos angustiosos de los necesitados y los escucha, dando ánimos y *fortaleciendo su corazón*, para hacer justicia a los desamparados, de forma que no vuelva el insolente a sembrar terror entre ellos. La garantía de que esto se llevará a cabo es el pasado de Israel, en el que Yahvé ha *borrado* a las gentes de su *tierra*, es decir, ha extirpado a los cananeos. Igualmente serán exterminados los opresores de la sociedad, los que sembraban terror entre los desvalidos.

1 Cf. Sal 38:11; 22:11; Is 49:14; 35:22; 37:21; 71:12. — 2 Cf. Is 1:15; Lam 3:56; Sal 55:1. — 3 El TM dice lit.: “Porque el malvado se gloria de los malos deseos de su alma, y el hombre avaro bendice, desprecia a Yahvé.” *Bendice* puede ser un eufemismo por “maldice.” Cf. 1 Re 21:10.13; Job 1:5.11; 25:9. Así traduce la *Bib. de Jér.* — 4 Texto oscuro. Nuestra traducción sigue la de la *Bib. de Jér.* — 5 Cf. Os 6,g; 7:1. — 6 Sal 37,i; 56:7; 59:4. — 7 Cf. Jue 11:3; Sam 22:2. — 8 Am 5:8. — 9 Cf. Sal 108:9; Dt 27:19; 10,18; Sal 145:9.

Salmo 11 (Vg 10): La Confianza En Dios.

En esta magnífica oda **se canta la fe ciega en el Dios providente**. El salmista, invitado a emprender la fuga por consejo de algunos amigos, que miraban la situación sólo desde el punto de vista humano, **responde que tiene toda su confianza en el poder del que habita en lo alto, desde donde contempla las acciones de los seres humanos**. Por eso hará justicia a los rectos de corazón, mientras que perderá a los impíos, que viven fuera de su ley santa.

Según el título, el salmo es atribuido al propio David. En este supuesto, los antiguos autores creen que las circunstancias históricas de la composición se adaptan a la vida errante de David, perseguido por el rey Saúl. El joven David se resistió primero a abandonar la tierra de Yahvé, pero al fin tuvo que confinarse a territorio filisteo, después de haber buscado refugio para su familia en tierras de Moab, la patria de su abuela Rut 1. En estas circunstancias azarosas bien pudieron sus amigos aconsejarle que abandonara el territorio sometido a Saúl, y que él primero reaccionara negándose a ello, porque no quería alejarse de la tierra **bendecida de su Dios**.

Desde el punto de vista *literario*, este salmo es un diálogo dramatizado entre los amigos del salmista, pusilánimes y **alarmados** ante los peligros inminentes, y el salmista, confiado en la providencia de Yahvé. La división estrófica no es clara, y por eso los críticos no coinciden en la distribución de las diversas partes de la composición. Suponiendo que el v.7 es una adición posterior para el uso litúrgico ², podemos distinguir dos secciones: *a*) invitación de los amigos a huir (1-3); *b*) respuesta del salmista, confiado en la protección divina (4-6). La métrica es libre, pues no hay regularidad en la distribución de los acentos.

Invitación a la huida (1-3).

¹ Al maestro del coro. De David. Yo confío en Yahvé. ¿Cómo, pues, decís a mi alma: “Vuela al monte (como) pájaro?” ³ ² Pues he aquí que entesan los impíos (su) arco, ajustan a la cuerda sus saetas, para tirar en las tinieblas sobre los de recto corazón. ³ Si los fundamentos se destruyen, ¿qué podrá hacer el justo?”

Los amigos invitan al salmista a emprender la huida hacia las regiones montañosas, como *pajaro* amedrentado por los cazadores. En la espesura del bosque encontrará su refugio ⁴. David, huyendo de Saúl, se refugió en las montañas ⁵; y los Macabeos también se acogieron a la geografía montañosa cuando empezó la persecución seléucida ⁶. Los enemigos del salmista son gentes sin remordimientos y traidores y están espionando la ocasión de caer sobre él. Como cazadores expertos *entesan el arco y ajustan las saetas*, para dar certeramente en el blanco en la indefensa víctima que es el justo perseguido. Buscan las ocasiones propicias en la oscuridad de la noche, para cogerle desprevenido. La vida, pues, del salmista está en gran peligro, y por eso es aconsejable la huida a lugares apartados, como los montes. Cuando se han conculcado **los fundamentos de la moral y se hace caso omiso de los valores religiosos**, no hay nada que esperar de la sociedad, porque siempre los más desaprensivos están al acecho para caer sobre el de recto *corazón*. Contra ellos parece que nada puede hacer el justo, como el salmista. La argumentación es clara desde el punto de vista puramente humano, si se prescinde de la existencia de un Juez superior que da a cada uno según sus obras. La vida es lucha entre el bien y el mal, y no es aceptable como programa huir cuando hay peligro para los buenos. Esta es la idea que va a desarrollar el salmista ante sus pusilánimes amigos, demasiado alarmados ante la situación comprometida presente.

Yahvé, Juez supremo sobre los hombres (4-7).

⁴ Está Yahvé en su santo palacio, tiene Yahvé en los cielos su trono; sus ojos contemplan (la tierra habitada) ⁷, sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres. ⁵ Yahvé prueba al justo y al impío, y su alma aborrece al que ama la violencia. ⁶ Lloverá sobre los impíos carbones encendidos, fuego y azufre, y huracanado torbellino será la parte de su cáliz. ⁷ Porque justo es Yahvé y ama lo justo, y los rectos contemplarán su faz ⁸.

Frente a todas las medidas de prudencia humana está la fe en un Ser superior, que está por encima de todos los hombres, pues *tiene en los cielos su trono* (v.3). Desde allí contempla la marcha de los acontecimientos entre los hombres ⁹. Su *palacio* es *santo*, porque se halla lejos de toda contaminación terrenal. El salmista destaca esta trascendencia y superioridad de Dios sobre los hombres para dar a entender a sus interlocutores lo pequeños que son sus enemigos al lado de EL. Sus maquinaciones no se ocultan al que desde la atalaya celeste contempla a los hombres. Yahvé está allí entronizado no sólo como Rey de la creación, sino como Juez de la historia humana; por eso sus *parpados escudriñan a los hijos de los hombres* ¹⁰. Pero *prueba al justo y al impío*, para aquilatar el grado de virtud y de malicia en cada uno de ellos. Precisamente en la persecución y adversidad se mide el grado de virtud en los hombres. En el libro de Job, Dios prueba con la enfermedad y el infortunio al varón recto por excelencia; su desgracia dará la medida de su virtud. Por eso Yahvé permite que el justo sea perseguido por los que son instrumento de este juicio discriminativo en la sociedad. Pero su providencia se mueve a impulsos de las exigencias de la justicia y la equidad, y, por tanto, no abandonará al justo que sufre ni dejará de castigar al que

injustamente ataca al virtuoso. Por exigencias de su justicia *odia la violencia* (v.5).

Y el salmista, recordando la catástrofe de Sodoma y Gomorra ¹², declara que al fin habrá un juicio discriminador, **pues Dios enviará un terrible castigo sobre los impíos**. En la perspectiva de los profetas y salmistas está siempre la esperanza del futuro juicio que ha de preceder a la manifestación mesiánica para poner las cosas en su punto ¹³. La descripción está calcada en la desaparición de las dos ciudades malditas del mar Muerto; por tanto, no ha de tomarse al pie de la letra. Los profetas hablan también **del juicio de Dios en términos cósmicos escalofriantes**, conforme al módulo de una literatura apocalíptica en la que la imaginación tiene gran importancia ¹⁴. A los impíos les tocará, por *parte* o porción de su *cáliz*, la destrucción. En los escritos proféticos **se habla del cáliz de la ira divina**, que deben beber los pueblos opresores ¹⁵. El símil está basado en la costumbre de hacer pasar el jefe de familia un cáliz para que los convidados beban todos de él ¹⁶. El salmista, pues, juega con esta comparación, y dice que la parte del *cáliz* que les corresponde **es la desaparición total**, como en otro tiempo Sodoma y Gomorra, en un *torbellino de fuego y azufre* ¹⁷.

Después de esta declaración de tipo **escatológico-apocalíptico** cambia el tono del salmo. El verso tiene todas las apariencias de ser una adición de tipo sapiencial, incrustada en el uso litúrgico para contraponer a la suerte trágica del impío la plácida del que vive conforme a la ley de Dios: **Dios ama lo justo, y por eso, algún día, los rectos contemplarán su faz**. En la literatura bíblica viejotestamentaria, la frase *ver la faz de Dios* equivale a servirle ¹⁸, a asistir a su culto en el santuario ¹⁹ o a participar de su benevolencia y protección ²⁰. Este parece ser el sentido del contexto, sin que la expresión del salmo aluda a una retribución en ultratumba, es decir, **a una visión facial de Dios, como se enseña en la revelación neotestamentaria** ²¹.

1 Cf. Sam 22:3. — 2 E. G. Briggs, *The Book of Psalms* 1 (ICC) (Edimburgo 1927) 89. Así según los LXX, Aquia y San Jerónimo. — 3 Cf. Lam 3:52; Sal 55:7; 124:7. — 4 Cf. Sam 14:22; 23:14; 26:1. — 5 1 Mac 2:28. — 6 Así según Teodoreto, la versión siro-hexaplar y el papiro de Londres, seguida por la *Dib. de Jér.* La Vg, siguiendo a los LXX, traduce “in pauperem.” El TM dice sólo: “sus ojos contemplan...” — 7 Lit. el TM: “su faz contemplará el corazón recto.” — 8 Cf. Miq 1:2; Hab 2:20; Sal 18:7; 9:8; 102:13; 34:16-17. — 9 Sal 33:13- — 10 Job 1:11. — 11 Cf. Gen 19:24. — 12 Cf. Jl 3:2. — 13 Cf. Is 34:15. — 14 Cf. Is 51:17; Jer 49:12; Ez 23:23; Sal 23:5; 60:5. — 15 Mt 20:22; 26:39; Ap 14:10; 16:19. — 16 Cf. Gen 19:24. — 17 Cf. Sal 17:15- — 18 Cf. Ex 23:15; 34:23; Dt 16:16; 31:11; Sam 1:22; Is 1:12. — 19 Sal 16:11; 36:10. — 20 Cf. Mt 5:8; 1 Jn 3:2; Ap 22:4.

Salmo 12 (Vg 11): Deprecación Contra los Impíos.

Este salmo es una lamentación colectiva, **seguida de una súplica de intervención divina**. Yahvé anuncia por **un oráculo su intervención liberadora**. El salmista termina expresando su confianza en la palabra y omnipotencia divinas. Los autores no están concordes al determinar si el salmista habla en nombre propio o de la comunidad de fieles que vivían asediados en medio de una sociedad corrompida por el engaño, la insolencia y la hipocresía.

También el título introductorio lo atribuye a David, y en ese caso, se supone que el poeta regio reflejaría **la situación religiosa precaria en la corte de Saúl**, en la que no faltaban hombres sin escrúpulo que poco a poco iban pervirtiendo la mente del rey, incitándole contra el joven David i. En realidad estas quejas del salmista contra una sociedad corrompida encuentran su paralelo en las predicaciones de los grandes profetas, como Oseas, Amos, Isaías y Miqueas ². Por razones lexicográficas, no pocos autores suponen que esta composición salmódica es posterior al exilio, de los tiempos de la literatura sapiencial ³. Literariamente, el salmo parece que se divide en cinco pequeñas estrofas: las dos primeras y la última, de dos esticos, mientras que la tercera y la cuarta son de un trístico cada una ⁴.

Queja contra la corrupción general (1-3).

¹ Al maestro del coro. A la octava. Salmo de David ⁵. ² Salva tú, ¡oh Yahvé! porque no hay piadosos, ya no hay fieles entre los hijos de los hombres. ³ Engaña cada uno a su prójimo, hablan con labios fraudulentos y con doblado corazón.

No hay fidelidad ni sinceridad en las relaciones sociales y humanas. Con palabras dolosas y dobles, cada uno procura engañar a su prójimo. El salmista piensa en los dirigentes de la sociedad, que en su autosuficiencia procuran organizar la vida sobre relaciones falsas (v.4-6). Es la misma acusación que los grandes profetas preexílicos lanzaban contra sus contemporáneos⁶. El salmista, llevado del pesimismo, llega a decir que ya *no hay piadosos* ni *fieles*, es decir, **gentes que sigan escrupulosamente la Ley de Dios**. Son afirmaciones hiperbólicas para encarecer la situación corrompida reinante; pero por ello no han de tomarse al pie de la letra. En la historia de Israel siempre ha habido un grupo selecto que ha transmitido la antorcha de **la esperanza religiosa y mesiánica a través de los siglos**. Primero los profetas y después los “sabios,” gentes **que vivían de la mejor tradición yahvista de Israel**.

Súplica a Yahvé para que haga justicia (4-5).

⁴ Extermine Yahvé todo labio fraudulento, toda lengua jactanciosa; ⁵ a los que dicen: “Con nuestra lengua dominaremos; nuestros labios son con nosotros: ¿quién es nuestro amo?”

El salmista pide intervenga Dios contra los que utilizan la lengua como medio de dominio sobre los demás. Con sus calumnias y engaños procuran imponerse a los débiles y desamparados ⁷. Y cínicamente proclaman el éxito de su palabrería fraudulenta: *Con nuestra lengua dominaremos* (v.5). En su insolencia, creen que están desligados de toda vinculación a un poder superior: *¿quién es nuestro amo?*⁸

Yahvé se alza en defensa de los oprimidos.

⁶ Por la opresión de los pobres, por los gemidos de los menesterosos, ahora mismo voy a levantarme, dice Yahvé, y les daré la salvación por la que suspiran.

A la súplica anhelante del salmista responde Yahvé anunciando solemnemente un oráculo. Sus palabras son también una reacción contra los que insolentemente proclaman que no están sujetos a un poder superior, sino que con los artilugios de sus labios pueden triunfar en la sociedad. La declaración del oráculo salvador aparece en Is 33:10, donde se anuncia una intervención no sólo contra los enemigos de Israel, sino contra los pecadores de Sión. El salmista puede inspirarse en este texto para formular el oráculo de salvación, como ocurre otras veces en que se alude a las promesas mesiánicas ⁹. **Yahvé es el protector de los oprimidos**, y no puede ser indiferente a los *gemidos de los menesterosos*; por eso **les promete la salvación tanto tiempo anhelada por ellos**.

Indefectibilidad de las promesas divinas.

⁷ Las palabras de Yahvé son palabras limpias, son plata depurada en el crisol, siete veces purgada de tierra.

El salmista quiere sembrar confianza en los lectores respecto de las promesas divinas; son *limpias* de todo error y mentira, en contraposición a las falsas de los hijos de los hombres antes mencionados (v.2-4)¹⁰. Son como plata que ha sido acrisolada *siete veces*, número que indica multiplicidad indefinida H. Por tanto, los oráculos de Yahvé son dignos de todo crédito. La formulación de estos pensamientos tiene un carácter gnómico sapiencial, pero se adapta bien al contexto, y **por eso no hay por qué dudar de su autenticidad.**

Esperanza de salvación (8-9).

**⁸ Tú, Yahvé, nos guardarás ¹², tú nos protegerás para siempre de esta generación. ⁹
Paséanse en torno los impíos, prevalecen insolentes sobre los hijos de los hombres ¹³.**

Para terminar, el poeta **pone toda su confianza en Dios omnipotente**, pues es el único contra esta generación de *insolentes* que se pasean con displicencia y altanería, **despreciando a los temerosos de Dios**. Son una *generación* de impíos, que no saben alzar sus ojos hacia valores espirituales¹⁴. Con este pensamiento se cierra el ciclo del salmo, justamente con la misma idea con que se inició.

1 Cf. Sam 26:19; 23:11.195. — 2 Cf. Os 4:1-2; Miq 7:2; Is 57:1; Jer 7:28. — 3 Así opina, entre otros, E. Podechard, o.c., 59. — 4 Véase J. Calés, o.c., 173. — 5 Sobre el sentido de estos títulos véase com. a Sal 6:1. — 6 Cf. Miq 7:2; Jer 7:28.? Cf. Ex 2:24; Is 33:10. — 8 Cf. Sant 3:5s. — 9 Cf. Sal 21:95; 89:1-38; 132:11-13. — 10 Cf. Sal 18:31 ; 119:140; Prov 30,5. — 11 Cf. Gen 4:15.24; Sal 79:12; Prov 6:21. — 12 Así según los LXX. El TM: “los guardarás.” — 13 El TM está oscuro y es muy diversamente interpretado. Los LXX: “según tu altura.” La Vg: “multiplicasti.” El NP: “Cum se extollunt villissimi hominum.” La *Bib. de Jér.*: “la bajeza está en la cima entre los hijos de los hombres.” Podechard: “Desde lo alto desafías a todos los hijos de los hombres.” — 14 Cf. Prov 30,11; Mt 17:17.

Salmo 13 (Vg 12): Suplica de Auxilio del Justo Atribulado.

La característica de este salmo es el tono deprecente confiado y doloroso de un justo en trance de muerte a causa de la prepotencia de sus enemigos. Está impaciente por recibir el esperado auxilio divino, y, con el alma angustiada, **lanza un grito de auxilio a Dios, que parece haberle olvidado**. No quiere que sus enemigos se burlen de él; pero **tiene la seguridad de que Dios le ha de ayudar**, confundiendo a sus enemigos.

En el título se le adjudica a David; y, en ese supuesto, algunos autores creen encontrar las circunstancias apropiadas que motivaron su composición en la azarosa vida de fugitivo en medio de sobresaltos ante las asechanzas de los seguidores de Saúl*. Por el contexto interno no se puede concretar la época de su composición, ya que las plegarias de auxilio en momentos de graves peligros son corrientes en las composiciones del Salterio anteriores y posteriores al destierro. La división estrófica es regular.

Queja del justo que se considera abandonado (1-3).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ² ¿Hasta cuándo, por fin, te olvidarás, Yahvé, de mí? ¿Hasta cuándo esconderás de mí tu rostro? ³ ¿Hasta cuándo tendré yo preocupaciones en mi alma y pesares diariamente en mi corazón? ² ¿Hasta cuándo mis enemigos prevalecerán sobre mí?

El ansia de espera por la ayuda divina queda reflejada en este dramático *¿hasta cuando?* que se repite cuatro veces. **La ausencia tan larga de la presencia divina** resulta lacerante para el alma

angustiada, rodeada de enemigos que insolentemente amenazan con prevalecer sobre él. En estas frases entrecortadas hay un dejo de amargura, de reproche y de impaciencia. Parece que Dios le ha *olvidado* y ha *ocultado* su rostro de él, dejándole expuesto a los ataques injustos de sus enemigos ³. **Esta ausencia de Dios crea en él preocupaciones y pesares que angustian su corazón.** Sus enemigos, al verle **desamparado de su Dios**, creen *prevalecer* sobre él. Y todo esto es causa de profundo pesar en el alma atribulada del salmista.

Súplica de auxilio (4-6).

⁴ ¡Mírame, respóndeme, Yahvé, Dios mío! Alumbra mis ojos, no me duerma en la muerte. ⁵ Que no pueda decir mi enemigo: “Le vencí.” Mis enemigos se regocijarían si yo cayese. ⁶ Pero yo espero en tu piedad. Mi corazón se alegrará en tu salvación; cantaré a Yahvé, que me colmó de bienes.

El salmista habla de sus sufrimientos ante un peligro de muerte. Por eso suplica a Yahvé que le *responda* y le libere de la situación. Se siente desfallecer ante el peligro, y pide a Dios que le otorgue seguir viviendo: *Alumbra mis ojos, no me duerma en la muerte*. En el lenguaje bíblico, “alumbrar los ojos” equivale a dar la vida⁴. **Su muerte sería el triunfo de sus enemigos, que no ocultarían su regocijo por su desaparición.** Sería confirmarles en la opinión de que **Dios le ha abandonado**. Sus ojos están como mortecinos por tanto llorar. Sólo la presencia de Yahvé puede *alumbrarlos*, dándoles vigor. Pero, como siempre, en medio de sus depresiones morales, **siente una profunda confianza en la piedad de Dios**, que no le ha de abandonar. Presiente que le ha de salvar, y ya su corazón se alegra ante el auxilio salvador presentido. Ilusionado con la ayuda divina, promete cantar y dar gracias al que le *colma de bienes*. Los salmistas son gentes de fe absoluta en Dios y representan lo más selecto de la piedad del A.T. En medio de las mayores tragedias **saben que hay un Dios justo**, protector de los desvalidos y piadosos.

1 Cf. Sam 27:1. — 2 Los LXX: “día y noche.” — 3 Cf. Sal 10,12; Dt 31:18; Is 8:17; Sal 21:25. — 4 Cf. Esd 9:8; Sam 14:27; Prov 29:13; Lam 5:17; Sal 38:11.

Salmo 14 (Vg 13): Corrupción General de la Sociedad.

Este salmo es idéntico al 53, y ambos tienen el texto muy oscuro y corrompido, en tal forma que no nos sirve una recensión para esclarecer la otra. Quizá ambas dependan de una fuente común que los escribas no han entendido bien y la han transmitido defectuosamente. Para tener un sentido probable de algunos versos, como 4-6, es preciso acudir a reconstrucciones hipotéticas más o menos verosímiles. De ahí que las versiones modernas no coincidan en los detalles.

El salmista se hace eco de una corrupción religiosa y moral que domina descaradamente la sociedad de su tiempo (1-3), y apostrofa a los sacerdotes, a los que considera como principales responsables de esta luctuosa situación (v.4), lanzando contra ellos una terrible amenaza (5-6); y termina con una súplica a Yahvé para que se restablezca el buen **sentido religioso y moral en la sociedad** (v.7). La estructura literaria de la composición se asemeja a la del salmo n: dos estrofas iguales de tres versículos cada una, con una conclusión. Sustancialmente es un poema sapiencial que se cierra **con una aspiración mesiánica** 1. Según el título, la composición es del rey David. Pero, por no mencionarse la idolatría — vicio capital antes del exilio en Israel —, no pocos autores modernos creen que es de época posterior al destierro babilónico. El salmista arremete **co-**

ntra la clase sacerdotal, que tenía especial fuerza después del exilio; pero ya en los tiempos de los profetas de la monarquía **los sacerdotes eran desenmascarados por extraviar al pueblo de los caminos tradicionales del yahvismo.**

Ateísmo práctico.

¹ **Al maestro del coro. De David. Dice en su corazón el necio: “No hay Dios.” Se han corrompido, hicieron cosas abominables, no hay quien haga el bien.**

El *necio* es el materialista, que cree encontrar la felicidad en las cosas de la vida, y por eso cree poder **organizar su vida sin depender de Dios, y así piensa torpemente en su interior: No hay Dios.** No cree en la existencia de un Dios remunerador de los actos virtuosos y vengador de las malas acciones ². La frase hebrea “decir en su corazón” equivale a “pensar” ³. El salmista, pues, trata de reflejar los pensamientos íntimos del despreocupado en lo religioso, que no sabe mirar más arriba de lo material. Así, pues, el *necio* es el opuesto al sabio, que regula su vida conforme al gran axioma: “El principio de la sabiduría es el temor de Dios”⁴. Entre los semitas no se daba el ateo teórico, pero sí el práctico: no tiene en cuenta la acción de la Providencia en la vida de los hombres⁵. Los intereses materiales ahogan el pensamiento de un Dios juez y providente. En consecuencia, el *necio* — al hacer caso omiso de la intervención de Dios en la vida — prescinde de todo principio moral, buscando sólo lo que reporta más utilidad.

Yahvé busca hombres virtuosos (2-3).

² **Se inclina Yahvé desde los cielos hacia los hijos de los hombres para ver si hay algún cuerdo que busque a Dios.** ³ **Todos se han descarriado y a una se han corrompido; no hay quien haga el bien; no hay ni uno solo.**

Pero, a pesar del olvido del *necio*, la realidad es que Dios contempla desde la altura de los *cielos* la marcha de la historia y la vida de los hombres y presta atención a lo que hacen, *inclinándose* para mirar con atención, **esperando encontrar alguno que busque a Dios** ⁶. Es un antropomorfismo que refleja bien la solicitud divina por indagar los actos virtuosos de los hombres. Frente al *necio*, que vive apartado de El, inquiere al “sabio” que *busque a Dios*, es decir, que organice su vida conforme a los preceptos de la ley divina. Pero el resultado de esta indagación divina es negativo: todos *se han descarriado...*, *no hay quien haga el bien* (v.3).

Yahvé, vengador de los justos (4-6).

⁴ **¿No saben todos los obradores de iniquidad que comen mi pueblo como el pan** ⁷, **que no invocan a Yahvé?** ⁸ ⁵ **Temblarán con temor grande** ⁹, **pues Yahvé está con la generación justa.** ⁶ **Queréis frustrar los consejos del desvalido, pero Yahvé es su refugio.**

El salmista arremete contra los representantes de la clase sacerdotal, que no hacen justicia al pueblo, protegiéndole y guiándole, sino que más bien lo devoran, como comen el *pan* del santuario que acompañaba a las ofrendas ¹⁰, y en estas circunstancias, aunque hagan sus oraciones, en realidad no *invocan a Yahvé*, es decir, no le pueden ser aceptas sus oraciones. Los profetas frecuentemente atacan a los sacerdotes porque se limitan a actos de culto, sin que sus oraciones vayan acompañadas de buenas acciones. Incluso se atreven a acercarse al templo con las manos manchadas en crímenes y exacciones ¹¹. Pero llegará la hora del castigo, **porque Yahvé está con**

la generación justa (v.5) y aprueba su conducta; en consecuencia, sale siempre en su defensa. Cuando llegue la hora del juicio divino, los *obradores de iniquidad*, que oprimen al pueblo, *temblarán con gran temor*¹². Yahvé estará al lado del *desvalido* contra las maquinaciones de los opresores.

Ansias de salvación.

⁷ **¿Quién otorgará desde Sión la salvación a Israel? Al hacer retornar Yahvé a su pueblo, se alegrará Jacob, se gozará Israel.**

Este verso parece adición redaccional, ya que antes el salmista presentaba a Yahvé viviendo en los cielos y desde allí escudriñando las acciones humanas. Aquí, en cambio, se le presenta como morando en Sión, desde donde ha de salir **la salvación para Israel**¹³. El salmista piensa en el *retorno* de la cautividad del *pueblo de Yahvé*, que será la causa de la alegría general en Israel. No obstante, la expresión hebrea *shab shabut* (lit. “retornar la vuelta”; Vg “averterit captivitatem.”) puede tener el sentido general de volver las cosas al estado que antes tenían, sin aludir al retorno de la cautividad¹⁴; y, en ese caso, el salmista suspiraría, no por el retorno de Israel del cautiverio, sino por la normalización religiosa de la vida social, que antes tanto recriminó. En ese supuesto, el v.7 es la conclusión normal del salmo, aunque métricamente parece superfluo.

1 Cf. J. Calés, o.c., I 186. — 2 Cf. Jer 5:12; Sof 1:12; Sal 10,4.11; 36:2-3; 73,n. — 3 Cf. Is 32:6-7. — 4 Prov 1:7; cf. Dt 32:6.21; Job 2:10; 42:8; Sal 74:18.22; Is 32:5-6. — 5 Cf. Sal 10,4; 73:11; Jer 5:12; Sof 1:12; Rom 1,28s. — 6 Cf. Sal 33:13; Gen 6:12; Dt 26:15; Lam 3:50; Sal 102:20. — ⁷ Así según los LXX. — 8 Nuestra versión coincide sustancialmente con la del NP; pero, a causa de la oscuridad del texto, las traducciones son muy diversas: “¿No saben todos los malhechores? Comer a mi pueblo, he aquí el pan que comen; no invocan a Yahvé” (*Bib de Jér.J.* — 9 Los LXX y Vg añaden: “ubi non erat tremor.” — 10 Cf. Lev 21:6.17; Núm 28:2; Mal 1:7. — 11 Cf. Is 28:7; Jer 2:8; 5:31; 6:13; Ez 22:26; Os 4:1-9; 6:9; Miq 3:11; Sof 3:4; Mal 2:1. — 12 Cf. Is 30,5; Jer 2:26; 6:15; 46:24; Os 4:6. — 13 Cf. JI2:1; 4:17; Sal 2:6; 20,3. — 14 Cf. Dhorme, *Le livre de Job*; com. a 42:10.

Salmo 15 (Vg 14): El Huésped de Yahvé.

En esta bellísima composición encontramos el código moral del fiel que aspira a vivir en intimidad con Dios en el santuario de Jerusalén. **No se insiste en las purezas rituales levíticas, sino en las morales del corazón**; “es como el ceremonial de corte exigido al que se propone entrar en intimidad con Yahvé.”¹ Sólo el ser humano **íntegro, justo y fiel puede tener acceso a la corte del Dios de Israel**. La composición se cifra con una promesa de bendición. La exposición del tema es similar a Sal 24:3-6 y a Is 33:14-16. Por otra parte, el y se reproduce fielmente el precepto de Lev 25:37 (ley de santidad) y se parece a Dt 27:25. Por estas dependencias, no pocos autores suponen que el salmo es posterior al exilio². Según el título del mismo, sin embargo, se atribuye la composición al propio David, como los anteriores de esta primera colección del Salterio. Los autores que mantienen la paternidad davídica del salmo creen que el salmista lo compuso con motivo del traslado del arca a la colina de Sión³, la “montaña santa.”

La composición tiene un aire sapiencial, y quizá se cantaba con ocasión de las peregrinaciones al santuario de Jerusalén. Rítmicamente parece dividida en dos estrofas, precedidas de un preludeo y seguidas de un epifonema.

Condiciones para ser huésped de Yahvé en el templo (1-3).

¹ Salmo de David, Yahvé, ¿quién es el que puede ser huésped de tu tabernáculo, quién podrá residir en tu monte santo? ² El que anda en integridad y obra la justici-

cia, el que en su corazón habla verdad,³ el que con su lengua no detrae, el que no hace mal a su compañero ni a su prójimo infiere injuria.

La distribución tiene un aire de composición dramática. Primero, en el preludeo (v.1), una voz plantea un interrogante: ¿Quién puede ser *huésped* de Yahvé en su santuario? **Dios es santo, y, por tanto, para acercarse a El es necesario cumplir determinadas condiciones que no le hagan indigno de la presencia del Altísimo.** En Lev 11:44 se dice al pueblo de Israel: “Sed santos como yo soy santo.” Nada contaminado puede entrar en relación con Yahvé, que vive en una atmósfera de santidad y pureza. Para acercarse a El es preciso “santificarse” con ritos especiales de purificación y, sobre todo, tener ciertas cualidades morales excepcionales. El salmista aquí no tiene preocupaciones de índole ritual y sólo exige la preparación moral para acercarse a Dios. **La morada en el templo de Yahvé ha sido considerada siempre como una garantía de seguridad y de felicidad íntima espiritual⁴.** El salmista no restringe su perspectiva a los sacerdotes y levitas — funcionarios oficiales del recinto sagrado —, sino que se refiere **a todo el que se acerca a la casa de Dios.** Para poder acercarse dignamente y ser *huésped* del santuario⁵ se debe llevar una vida en conformidad con las prescripciones divinas, obrando con *justicia* y rectitud, lo que implica sinceridad en las relaciones con el prójimo, ausencia de engaño y abstención de todo lo que pueda causar daño o injuria al prójimo. Se enumeran diez condiciones para la integridad de la vida moral en su manifestación de palabra y obra.

Exigencias de fidelidad (4-5).

⁴ El que menosprecia con sus ojos al reprobado, pero honra a los temerosos de Yahvé; el que, jurando en daño suyo, no se retracta; ⁵ el que no da a usura su dinero y no admite cohecho para condenar al inocente. Al que tal hace, nadie jamás le hará vacilar.

Para ser **digno de Dios es necesario tener una valoración religiosa de los hombres;** es decir, no se debe uno dejar llevar de las apariencias, honrando a los que triunfan en la sociedad **a pesar de ser reprobos ante Dios.** Los honores deben reservarse a los *temerosos de Yahvé*, los que conforman su vida a sus mandatos, sabiendo sacrificar muchas veces sus intereses materiales por seguir la ley de Dios. Los tiempos del salmista eran difíciles, y prevalecían los que hacían caso omiso de los preceptos divinos. Lo más fácil era adular a los poderosos que se habían creado una posición social por su carencia de escrúpulos morales. Estos, en realidad, son para el salmista *reprobos* ante Dios, y por eso deben ser *menospreciados* por el que pretenda ser huésped de Yahvé: Al contrario, **los temerosos de Dios eran comúnmente despreciados, porque** por sus escrúpulos religiosos y morales no habían logrado ascender en la escala social; sin embargo, ellos **son los predilectos a los ojos divinos, y por eso deben ser honrados por el que aspira a ser amigo de Dios y entrar en su casa.**

La integridad de vida exige también fidelidad a los juramentos prestados, aunque su cumplimiento sea en perjuicio propio (v.4c). La *usura* es también algo de lo que debe estar alejado el amigo de Dios. En hebreo, el préstamo a interés es llamado “mordedura,” expresión gráfica del perjuicio que causa al que se ve obligado a recibir dinero a crédito. La usura estaba prohibida en la Ley cuando se hacía entre israelitas⁶, pero estaba permitida con los extranjeros⁷. Aquí el salmista no distingue, pero en su perspectiva parece que se refiere a las relaciones con los conacionales. En realidad, a pesar de la Ley, la *usura* era una plaga en la sociedad hebrea, como nos lo dicen los profetas⁸.

El salmista también prohíbe la venalidad en la administración de la justicia. Era corriente

que los jueces dictaminaran por *cohecho*, en contra de los intereses de los más débiles económicamente ⁹. Vemos, pues, cómo al salmista no le preocupan los problemas de pureza ritual, **sino los valores ético-religiosos, lo que está en consonancia con la predicación profética**. El ideal que propone es muy alto, pero el premio por parte de Yahvé no se hará esperar: *al que tal hace, nadie jamás le hará vacilar* (v.5). Tal es el epifonema con que se concluye esta bella composición salmódica. Probablemente es una adición de tipo litúrgico, cuando se adaptó el salmo al culto del templo. **El que es fiel a Dios cumpliendo sus preceptos, será inmovible, porque está anclado en lo eterno, que es el mismo Dios.**

1 B. Ubach, *El Psakeri I* (1932) 8o. — 2 Entre ellos E. Podechard, o.c., p.66. — 3 Cf. 2 Sam 6:11. — 4 Cf. Sal 23:5-6; 24:3-5; 26:8.12; 27:4-6; 36:8-9; 84:2-5; 92:14-15. — 5 El peregrino de la Meca es llamado hoy huésped de Alá: dgar Aííah. En los textos fenicios encontramos las expresiones *ghér Melkart* (huésped de Melkart), *ghér Ashtartah* (“huésped de Astarté”), *ghér héikal* (“huésped del templo”). El TM emplea el v. *ghur* (*ya-ghur*) para expresar esta morada en el templo de Yahvé. — 6 Cf. Ex 22:24; Lev 25:36; Dt 23:305 — 9 Cf. Ex 23:8; Dt 16:19; 27:5; Is 33, — 6 Cf. Ex 22:24; Lev 25:36; Dt 23:305... — 7 Dt 23:21. No sabemos el tipo de interés que se estilaba en la sociedad israelita, pero debía de ser muy alto. En el Código de Hammurabi se imponía un 20 por 100 para la plata V un 25 por 100 para los cereales (cf. L. Delaporte, *La Mésopotamie. Les civilisations baby-lonienne et assyrienne* [París 1923] 139-142). Entre los romanos era el 12 por 100. — 8 Cf Ez. 18:2, 13; 17; 22:12; Neh 5:2-12 — 9 Cf Ex 23:8; Dt 16:19; 27:5; Is 33:15

Salmo 16 (Vg 15): Ansias de Intimidación con Yahvé.

Esta composición es una expansión confidencial del alma que encuentra su felicidad en vivir en compañía de Dios, **porque El es la fuente única de todo bien**. De aquí se sigue la simpatía por todos los que **son fieles a su Dios y la aversión hacia los que se entregan a prácticas idolátricas**. Los ídolos, lejos de otorgar la felicidad a los seguidores, son ocasión de grandes perversiones morales, de prácticas crueles e inhumanas, llegando hasta el derramamiento de sangre humana en sus libaciones. Al contrario, el que sigue a Yahvé ha encontrado su porción selecta. El salmista, consciente de este privilegio, tiene, de día y de noche, presente **en su mente a su Dios y ansia y espera perpetuar esta intimidación espiritual de vida con su Dios aun por encima de la muerte**.

Como los salmos anteriores, también éste es atribuido en el título a David. San Pedro recoge esta tradición y arguye en ese supuesto para probar el sentido mesiánico del salmo 1. En realidad, el apóstol entonces no trataba de dilucidar exegéticamente el problema de la autenticidad crítica del salmo, **sino de probar su relación con Cristo**, y basa su argumento tomando como base **la opinión común recibida**. El P. Lagrange dice a este propósito: “No tiene importancia para la argumentación de Pedro que el autor del salmo sea David u otro. Si David ha muerto, con mucha más razón cualquier otro debe sufrir las consecuencias de la muerte, a no ser su Hijo, más grande que él.” ² Se mantiene la autenticidad davídica del salmo, basándose en esta cita de San Pedro ³. Con todo, por razones de crítica interna, no pocos autores, aun del campo católico, como Podechard, creen que el salmo es posterior al exilio babilónico, **pues cree encontrar dependencias literarias del profeta Jeremías**⁴.

Desde el punto de vista literario es un canto lírico de gran contenido teológico. La distribución rítmica es bastante regular, a base de cuatro estrofas, abundando los paralelismos sinónimos.

Adhesión del salmista a Yahvé (1-4).

¹ *Miletam*. De David. Guárdame, Yahvé, pues a ti me acojo. ² Yo dije a Yahvé: “Mi Señor eres tú, no hay dicha para mí fuera de ti” ⁵. ³ Cuanto a los santos que están en

la tierra, “son mis príncipes en los que tengo mi complacencia”⁶.⁴ Multiplican sus dolores los que siguen a otros dioses⁷; no derramaré yo sus libaciones de sangre y no pondré sus nombres en mis labios.

La indicación introductoria de *miktam* aparece también en los salmos 56-60, que constituyen una colección atribuida también a David. Su desplazamiento resulta, pues, anómalo, quizá por el parecido conceptual que este salmo tiene con el siguiente. Parece ser una indicación musical de sentido incierto. La Vg, siguiendo a los LXX, traduce por “*tituli inscriptio*.” Aquila, Símaco y San Jerónimo traducen por “el humilde, sincero e irreprochable,” aplicándolo, como epíteto, a David. Los autores modernos más bien creen que es o una indicación musical o literaria, como si fuera una composición epigramática de sentido esotérico.

Sustancialmente, la idea central del poema es **la de la confianza ciega en Dios**. El salmista se *acoge* a la protección divina como única fuente de felicidad. Por eso lo proclama como **Señor único, pues sólo en El encuentra su dicha** (v.2). Llevado de esta su vinculación a Dios, sólo le interesan los que están en buenas relaciones con El, como los santos; en éstos tiene su *complacencia*, y son en realidad, a su estimación, los verdaderos *principes* preclaros (v.3). Los autores que suponen que el salmo es de David, creen que el poeta regio expresa su fidelidad a Yahvé y a los suyos en el momento de ser expulsado a tierra de los filisteos⁸. Esta expatriación forzosa habría de ser una invitación a la apostasía, ya que, en la mentalidad de los antiguos, cada región tenía sus dioses: “*eius religio cuius et natio*.” David, al contrario, al salir del territorio de Yahvé, entonarían un himno de adhesión incondicional a Yahvé y a sus seguidores, los santos, llamados tales porque adoran al Santo por excelencia y habitan en la tierra “santificada” por su presencia en el tabernáculo. Para el salmista, los nobles o *principes* no son los que ocupan altos cargos sociales ni los que tienen bienes de fortuna conforme a la estimación popular, sino los que se amoldan a la vocación de Israel, que debe ser una “nación santa”⁹; por eso, sus componentes — cumplidores de la ley de Dios — son considerados como santos. Esta interpretación es recta en el supuesto de la versión que hemos adoptado en el texto¹⁰.

Pero no son pocos autores los que creen que las palabras santos y *principes* tienen aquí un sentido despectivo e irónico, cuanto que se aludiría a los apelativos que dan los ídólatras a sus ídolos, los dioses cananeos H. El salmista, en todo caso, declara que no quiere participar en los cultos idolátricos, en los que no faltan las *libaciones de sangre* (v.4), aludiendo quizá a los sacrificios de seres humanos a los ídolos¹². Esta alusión a los sacrificios humanos parece avalar la antigüedad de la composición, ya que después del exilio **no se daban estos sacrificios humanos en el culto idolátrico en Palestina**. Pero quizá la expresión *libaciones de sangre* se refiera a la efusión normal de sangre animal en los sacrificios. En todo caso, el salmista no quiere tomar parte en los actos de culto a los ídolos, porque los que lo hacen *multiplican sus dolores*¹³, ya que no les pueden ayudar en sus necesidades. Por eso no quiere ni nombrarlos: *no pondré sus nombres en mis labios*.

Yahvé es la porción selecta del justo (5-8).

⁵ Yahvé es la parte de mi heredad y mi cáliz; tú eres quien me garantiza mi lote.⁶ Cayeron para mí las cuerdas en parajes amenos, y es mi heredad muy agradable para mí.⁷ Bendeciré a Yahvé, que es quien me aconseja; aun de noche me reprenden mis riñones. **8 Tengo siempre a Yahvé ante mí; porque está a mi diestra, no me moveré.**

El salmista no quiere tomar parte en los cultos idolátricos, porque no tiene más que un Dios, Yahvé, que es *la parte de su heredad* y su *cáliz* (v.5). La metáfora alude a la distribución de la tierra de Canaán entre las doce tribus. A la de Leví no se le dio extensión territorial, porque su *parte* o hijuela fue el propio Yahvé. Debía estar dedicada exclusivamente al culto, por **pertenecer de un modo especial a Dios**, y por eso las otras tribus debían atender al sostén material de sus miembros¹⁴. Yahvé es, pues, la porción y *heredad* especial de los levitas y sacerdotes¹⁵; pero también lo era de Israel¹⁶, de las almas piadosas¹⁷. Y el mismo Israel es la *heredad* de Yahvé¹⁸. El símil expresa bien la vinculación mutua de Yahvé e Israel.

Una segunda metáfora confirma la idea de que Yahvé es el *cáliz* del salmista; alusión a la costumbre de dar el padre de familias a beber el *cáliz* común a sus hijos y huéspedes¹⁹. Algunos autores creen que se alude a la costumbre de echar suertes en un *cáliz* o copa²⁰. En todo caso, se expresa la alegría del salmista, que se siente privilegiado al poder tener como *heredad* suya al propio Yahvé, el cual garantiza su *lote*, **es decir, su íntimo bienestar y felicidad**. Realmente ha sido afortunado en la distribución, pues las *cuerdas* cayeron para él en *parajes amenos* (v.6). Ahora el símil está calcado en la costumbre de medir con *cuerdas* las diversas partes para determinar la hijuela de cada miembro de la familia.

El ha sido afortunado, pues su parcela cayó en la parte más feraz del terreno²¹.

Agradecido, el salmista quiere *bendecir* a Yahvé, que le *aconseja* y le hace ver que su verdadero bien está en el propio Yahvé, que le ha cabido en suerte; su conciencia (sus *riñones*) le amonesta de *noche*, cuando medita secretamente en el lecho sobre la elección divina sobre él.- En la literatura bíblica del A.T., los *riñones* son considerados como la sede de los afectos íntimos²²; aquí, pues, equivalen a la voz de la conciencia. En las horas tranquilas de la noche es cuando el salmista **oye la voz de Dios reflejada en su conciencia**.

Consecuencia de esta meditación profunda y secreta sobre su suerte privilegiada es su entrega sin reservas a Yahvé, al que tiene siempre ante su mente; y precisamente en esta su **vinculación constante a su Dios** está su seguridad incommovible: *no me moveré* (v.8). Yahvé está siempre a su *diestra*, protegiéndole contra todo peligro.

El sendero de la vida (9-11).

⁹ **Por eso se alegra mi corazón y jubila mi lengua²⁴, y aun mi carne descansa segura,**
¹⁰ **pues no abandonarás mi alma al “seol” ni permitirás que tu fiel vea la fosa²⁵.**¹¹

Tú me enseñarás el sendero de la vida, la hartura de alegría ante ti, las delicias a tu diestra para siempre.

Este sentimiento de seguridad bajo la protección de Yahvé hace que el justo se entregue a transportes de alegría que penetran todo su ser: el *corazón*, la *lengua* y la *carne*. Esta triplidad de términos resalta enfáticamente la gran alegría que embarga al salmista al sentirse bajo la protección divina. Con *El descansa seguro*²⁶, porque podrá hacer frente a todos los peligros. Movido de esta confianza, el salmista espera que su Dios no le dejará ir al *Seol*, o región subterránea donde están los difuntos, llevando una vida lánguida como de “sombras,” sin dolores físicos, pero tampoco con alegrías y satisfacciones positivas. Es una concepción similar al “arallu” babilónico y al “hades” de los griegos, del cual decía Aquiles a Ulises que era preferible ser pastor entre los hombres que rey entre los muertos²⁷. El salmista espera que su Dios protector le libre del peligro de muerte, de *ver la fosa*. Esta expresión **equivale a morir, ser relegado al sepulcro**²⁸. Así, *fosa* y *Seol* son dos términos paralelos para designar la muerte²⁹.

El salmista expresa su esperanza de librarse de la muerte por intervención divina, que le

enseñará el sendero de la vida (v.11); es decir, le permitirá vivir en plenitud junto a El, gozando de la *hartura de alegría* y de las *delicias* a su *diestra*³⁰. Los salmistas encuentran su felicidad en vivir en intimidad litúrgica con Yahvé en su templo³¹. **El es el dispensador de toda felicidad, y sólo en vida es posible tener relaciones con Dios, ya que en el Seol no se le puede alabar**³², aunque la región tenebrosa está sometida a su dominio³³. En sus ansias de felicidad, el salmista aspira a **convivir para siempre con su Dios**; quizá en estas frases haya un presentimiento de otra vida en ultratumba en unión con Yahvé, como se declara en el libro de la Sabiduría³⁴. En Prov 12:28, el “**sendero de la vida**” es el **sendero de la justicia, y, como tal, se contrapone a los caminos que conducen al Seol y a la muerte**³⁵. Creemos que, en la perspectiva del salmo, la antítesis “no está entre esta vida y la otra, sino entre la vida con Dios o sin Dios”³⁶.

Carácter mesiánico del salmo.

Desde la época apostólica se ha dado al salmo un sentido marcadamente mesiánico, fundándose en la aplicación que hace San Pedro en su alocución el día de Pentecostés. Efectivamente, el apóstol toma pie de la afirmación del salmista según la versión de los LXX (“no permitirás que tu santo vea la *corrupción*”) y ve en ella un anuncio de la *resurrección* de Jesucristo. Esta esperanza no se cumplió en David, porque murió y no resucitó; luego se cumplió en Jesús³⁷. San Pablo utiliza también el texto **para probar la resurrección de Cristo**³⁸. Entre los Padres esta interpretación fue común. Así, cuando Teodoro de Mopsuestia propuso que el que **hablaba en el salmo no era David, sino el pueblo israelita, y, por tanto, que se anunciaba la resurrección del pueblo**, el concilio Constantino-politano II le condenó expresamente. Se mantiene el sentido *mesiánico* del salmo y su alusión a la resurrección³⁹. No determina si ese sentido mesiánico y esa relación del salmo con la resurrección de Cristo se ha de tomar en sentido literal o típico.

La dificultad **para aplicar los textos del salmo a Cristo en sentido literal individual radica en ciertas expresiones de los v.1-7 del mismo salmo**, que ciertamente no se pueden poner en labios de Cristo, pues se alude por parte del salmista al miedo de caer en la idolatría y **apartarse de Yahvé**. Por eso parece más razonable considerar el salmo como mesiánico en sentido típico. **San Pedro ve en las expresiones del salmista un trasfondo de aplicación a la resurrección de Cristo**, y su argumentación es concluyente para aquel auditorio que aceptaba la versión griega, en la que se habla de la liberación de la corrupción. San Pablo utilizará muchas veces argumentaciones de la versión alejandrina para probar su doctrina aun en textos que difieren grandemente del original hebreo⁴⁰. En la mentalidad biblista judaica era preciso colorear todas las ideas de expresiones bíblicas viejotestamentarias, y para ello se utiliza el texto sagrado en el modo más diverso, acudiendo a sus diversos sentidos, literal, típico y acomodaticio. En sus argumentaciones apologético-paneréticas no se trataba de aquilatar exegéticamente el sentido de cada texto, sino de utilizarlo según requerían las circunstancias prácticas y la calidad del auditorio. Así, San Pedro, **hablando bajo impulsos del Espíritu Santo, establece también una relación entre las palabras del salmista y la realidad de la resurrección de Cristo**⁴¹.

1 Act 2:25-31. — 2 M. J. Lagrange, RB (1905) p.12a. — 3 Cf. EB 11.340. — 4 Podechard, o.c., 75. — 5 La Vg, siguiendo a los LXX, añade: “quoniam bonorum meorum non eges.” Nuestra traducción está basada en la versión de Símaco, el Talmud y San Jerónimo. El TM dice: “tú eres mi bien, nada sobre ti”; lectura que es seguida por la Bit,” *de Jér.* — 6 Texto oscuro; las versiones son muy diversas. La que hemos aceptado es seguida por NP, Ceuppens, *Bib. de Jér.* Calés. Podechard corrige: “malhechores son los santos, y altos lugares están en el país.” — 7 También este verso es dificultoso. Nuestra versión coincide con la de Ceuppens, NS, Cales, Kirkpatrick. *Bib. de Jér.*: “Sus ídolos pululan, se camina tras ellos”; Podechard: “Porque los poderosos, en los que se complacen, multiplican sus sufrimientos, después (los ex- — terminan).” — 8 Cf. Sam 26:19. — 9 Ex 19:6. — 10 La siguen Ceuppens, Kirkpatrick, Calés. 1 Así Wellhausen, Lagrange, Podechard. — 12 Cf. Is 57:6; 65:11. — 13 Targum, Símaco y San Jerónimo traducen: “sus ídolos,” leyendo *’atsabehem* en vez del *’atsbotam* del TM. Ceuppens sigue esta corrección. — 14 Cf. Núm 18:20; Dt 10,9. Heredad.traduce la palabra griega *kléronomía*. Etimol. la palabra *kléros* designaba la piedrecita que se echaba a suertes. De ahí viene nuestra palabra *clero*, es decir, la heredad o porción de Yahvé: los levitas del N.T. — 15 Cf. Núm 18:20. —

16 Jer 10,16; 51:19. — 17 Sal 73:26; 142:6; 119:57. — 18 Dt 32:9; Zac 2:10. — 19 Véase Sal 11:6. — 20 Así opina N. PETERS, *Das Buch der Psalmen* (Paderborn 1930) p.29. — 21 Cf. Sal 27:4; 90,17; Prov 3J7; Jer 3:19. — 22 Cf. Jer 12:2; Sal 63:21; Prov 33:16. — 23 Cf. Sal 4:4; 17:3. — 24 Así según los LXX. El TM dice “mi gloria” (*kebedí*, que algunos cambian en *kebedi*, “mi hígado”). — 25 Los LXX, en lugar de *fosa*, traducen *corrupción*: διαφθοράν. Le sigue la Vg. En esta versión se basa la argumentación de San Pedro para aplicar el texto a la resurrección de Cristo. — 26 Cf. Dt 33:12; Jer 23:6; 33:16; Prov 1:33. — 27 Cf. Odisea XI 491. — 28 Cf. Sal 49:10; Job 17:14; Sal 30,10; 103:4; 107:20; Jn 2:7. — 29 Cf. Sal 30,4; 55:16; 89:19; Prov 5:5, 7:27; Gant 8:6. — 30 Cf. Prov 2:19; 6:23; 10,17; 15:24. — 31 Cf. Sal 47:8; 5:12-13; 21:7; 23:6; 27:4. — 32 Cf. Sal 88:13; Is 38:18-22; Sal 88:6; Bar 2:17-18; Eclo 17:23-27. — 33 Cf. Prov 15:12; Job 26:6; Sal 139:8. — 34 gab 3:17s. — 35 En Sal 30,4 se dice: “¡Oh Yahvé! has sacado mi alma del seol, me has llamado a la vida de entre los que bajan a la fosa.” La expresión es, pues, paralela a la de nuestro salmo: no abandonarás mi alma al seol..., tú me enseñarás el sendero de la vida. En ambos casos parece que se trata de la liberación de un peligro de muerte, expresado en términos radicales hiperbólicos, como si el salmista hubiera ya entrado en el seol. Así interpretan J. Touzard: RB 7 (1898) 219; M. J. Lagrange: RB 14 (1905) 190; N. Peters, o.c. (1930) p.29. — 36 Klrkpatrick, O.C., 77. — 37 Cf. Act 2:24-33. — 38 ÁCt 13:35-37. — 39 Cf. EB 529. — 40 Caso típico de la argumentación a base de una lección incorrecta de los LXX en relación con el texto hebreo masorético es el de 1 Cor 15:54. El Apóstol aplica un texto de Os 13:14 a la victoria de Cristo sobre la muerte por la resurrección: “¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está tu aguijón?” En el contexto de Oseas no se alude para nada a la resurrección, sino que es una invocación a las fuerzas destructoras del seol para que caigan sobre el infiel Efraim: “¿Dónde están, ¡oh muerte! tus plagas? ¿Dónde está, ¡oh seol! tu azote?” Se trata, pues, de una acomodación, utilizando un texto incorrectamente traducido, pero que le daba pie para establecer una relación de semejanza con el triunfo de Cristo resucitado sobre la muerte. — 41 El P. Lagrange concluye: “El punto más delicado sería admitir un salmo compuesto en la persona del Mesías, y que le haría hablar; la analogía del salmo 22 atenuaría un poco esta dificultad, pero parece más natural, leyendo el salmo, que su autor hable de sentimientos que él mismo ha experimentado. Se debe, pues, simplemente concluir que su esperanza no ha sido realizada absolutamente más que en Jesucristo, del que era figura” (RB [1905] 192). Sobre la interpretación de este salmo véanse: J. Touzard, *La doctrine de l'immortalité dans l'Ante Testament*: RB 7 (1898) 219; H. Gunkel, *Das Buch der Psalmen* (1926) 51; N. Peters, *Das Buch der Psalmen* (Paderborn 1930) p.29; W. E. Barnes, *The Psalms* II 535; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms* (Cambridge 1951) 76-78; CH. A. Briggs, *The Book of Psalms* (ICC) (Edimburgo 1927) I 117-126; J. Calés, *Le livre des Psaumes* (París) I 195-204; E. Podechard, *La Psautier* I (París 1949) 06-75; L. Arnaldich, *Carácter mesiánico del salmo 16* (Vulg. 15), 10-11 (Madrid 1946) 56; A. Vaccari, *Antica e nova interpretazione del salmo 16* (Vulg. 15): Bíblica (1933) 314-325; G. Ricciotti, *Biblia e non Biblia* (1932) 156.

Salmo 17 (Vg 16): Confianza del Justo en el Juicio de Dios.

Este salmo es muy similar en algunos aspectos al anterior; en ambos se declara que la **máxima felicidad consiste en vivir en comunidad espiritual con Dios** 1. Pensamientos también similares los encontramos en los salmos 7 y 11. Sin embargo, en el salmo 17 encontramos más nerviosismo y ansiedad ante la inminencia de peligro. Es la plegaria confiada de un **justo que no tiene conciencia de haber ofendido a su Dios**, y que, sin embargo, es acosado por la calumnia u hostilidad de gentes impías. Consciente de su inocencia, pide protección a Dios para que le libre de sus injustos agresores. **Confiado en la justicia divina, espera y pide el castigo para sus enemigos**, mientras que él espera **contemplar la faz de Dios**, saciándose con los placeres íntimos espirituales que se derivan de su amistad bienhechora.

El título del salmo lo atribuye a David, y, en ese supuesto, los autores antiguos creían que su composición tuvo lugar en los tiempos en que andaba huyendo de Saúl y sus seguidores, que le tendían emboscadas para quitarle la vida. Los peligros de muerte eran muchos, y **la fe cálida de David le hacía expresar dramáticamente sus ansiedades y su confianza en el Dios que le había elegido para rey de Israel** 2. Sin embargo, no pocos autores modernos, por razones de estilo, creen que el salmo es de la época persa 3.

Literariamente es **una plegaria**, en la que no faltan símiles originales y vigorosos para expresar la **ferocidad de sus enemigos y su confianza en Dios**, que le ha de “guardar como la pupila de “sus ojos” o como una avechilla tímida “a la sombra de sus alas.” Rítmicamente es poco regular; sin embargo, se pueden distinguir seis estrofas de tres dísticos, excepto la última, que tiene dos dísticos y un trístico.

Súplica a Yahvé por la justicia (1-2).

1 Plegaria. De David. Oye, Yahvé, lo justo; atiende a mi grito suplicante; presta oído

a mi plegaria, (proveniente) no de labios dolosos. ² Que mi juicio salga de tu presencia y vean tus ojos lo que es recto.

El calificativo de *plegaria* es reservado en el Salterio a este salmo y a otros cuatro ⁴. En realidad, la mayor parte de las composiciones salmódicas **tienen el aire de oración**, pero en éstas resalta particularmente su carácter deprecativo.

Yahvé es ante todo un Dios de justicia, que da a cada uno lo que es suyo ⁵, y por ello tiene que estar siempre atento al clamor de las almas justas, que en El tienen su único defensor. El salmista, antes de exponer sus ansiedades, declara que rechaza toda hipocresía en su conducta. Sus *labios no son dolosos*⁶, y, por tanto, las palabras que va a pronunciar son sinceras. Viviendo en un ambiente de falsedad y de calumnia, quiere que su causa judicial resplandezca ante los demás, y para ello pide, suplicante, que su juicio o sentencia favorable **provenga del mismo Dios, de forma que su rectitud de vida quede públicamente vindicada, como corresponde al proceder de Yahvé, cuyos ojos ven siempre lo recto**. Consecuente con su aprobación de lo que es recto, debe desplegar su poder para que la causa justa del salmista triunfe ante la estimación de los que le injurian y persiguen. La protección divina será la mejor prenda y confirmación de la conducta del salmista.

Declaración de inocencia (3-4).

3 Tú has sondeado mi corazón, lo visitaste de noche, me has pasado por el crisol, sin encontrar en mí malicia ⁷. Mi boca no ha cometido transgresión. ⁴ Respecto a las acciones humanas, conforme a las palabras de tus labios, yo me he guardado de procedimientos de violencia ⁸.

Prueba de la sinceridad de sus palabras es que, a pesar de haber probado como en *crisol* su corazón, sondeando sus íntimos pensamientos, no ha encontrado en él nada reprochable ⁹. En el silencio de la noche, en los momentos de reflexión profunda, la conciencia del salmista se ha sentido libre de mácula ante su Dios ¹⁰. Su *boca* no ha dicho nada pecaminoso, y en su conducta con los demás ha procurado atenerse a la ley de Dios (*la palabra de tus labios*), evitando toda extorsión y violencia con el prójimo. El “camino del violento” se opone al “sendero de la vida,” pues lleva a la muerte ⁿ. En la vida errante de David, perseguido por Saúl, hay muchos rasgos en los que aquél mostró su magnanimidad, respondiendo a la violencia con la mansedumbre, perdonando en alguna ocasión la vida a su perseguidor cuando le tenía en sus manos ¹². Si el salmo es obra de él, refleja bien esta nobleza y sentimiento religioso del que no quería matar al “ungido de Yahvé.” En todo caso, los salmistas reflejan en sus composiciones **la situación espiritual de los justos perseguidos que se mantienen fieles a los preceptos del Señor, sin utilizar medios violentos de revancha**.

Súplica de protección (5-6).

⁵ Afirma mis pies en tus senderos, para que mis pasos no titubeen ¹³. ⁶ Yo clamo a ti, pues tú me responderás, ¡oh Dios! Inclina hacia mí tu oído, escucha mis palabras.

Aunque no tiene conciencia de haber pecado, **pide a su Dios que le confirme en el buen camino** para que no *titubeen sus pies*. Las incitaciones al mal son muchas, y el salmista necesita del auxilio divino para mantenerse incólume en medio de tanta corrupción y hostilidad. Lejos de dejarse llevar de la presunción por haber triunfado hasta ahora, siente la necesidad de la respuesta

divina.

Súplica de salvación (7-9).

⁷ **Haz ostentación de tu magnífica piedad, tú que salvas a los que a tu diestra se acogen de los adversarios.** ⁸ **Guárdame como la niña de tus ojos, escóndeme bajo la sombra de tus alas** ⁹ **ante los malos, que pretenden oprimirme; ante mis enemigos, que furiosos me rodean.**

Consciente de la omnipotencia divina, el salmista pide manifieste su *piedad* salvadora para con él, ya que siempre es el protector de los que a El se acogen contra las incursiones de los *adversarios*. El justo debe ser preservado como la *niña o pupila de los ojos*, lo más caro y delicado del cuerpo humano ¹⁴, y como una avecilla tierna y tímida, bajo la *sombra de las alas* protectoras de Yahvé ¹⁵. Los ataques de los enemigos se hacen cada vez más insistentes, y por eso la ayuda divina es de urgente necesidad. El salmista se presenta rodeado de *enemigos* que furiosos tratan de atentar contra su vida ¹⁶.

Sistemática hostilidad contra el justo (10-12).

¹⁰ **Cierran su duro corazón y hablan jactanciosamente con su boca.** ¹¹ **Ya me cercan sus pasos, clavan sus ojos para echar (me) por tierra.** ¹² **Parecen leones ávidos de desgarrar, cachorros de león que acechan en la madriguera.**

La descripción de los enemigos del salmista es vigorosa y dramática: tienen un corazón *duro* (lit. “cubierto de grasa”), insensible a los sufrimientos del prójimo, y jactanciosamente se creen superiores a todos. En sus puntos de vista no hay consideración alguna con la ley de Dios, que está sobre ellos. Por eso, su corazón es *duro*, está como recubierto de grasa, insensible **para valorar todo lo espiritual**¹⁷. En el lenguaje bíblico, el *corazón* es el asiento de la inteligencia y de los afectos. Los enemigos del salmista son obtusos de inteligencia y duros de corazón, **carentes de toda sensibilidad espiritual**. La prosperidad les ha cegado la mente ¹⁸; por eso no saben comprender la conducta del justo, que se conforma a la ley de Dios. Le acechan y atacan porque su conducta es una perenne acusación contra sus excesos, y por eso quieren hacerle desaparecer. Le atacan como *leones*, que ávidamente caen sobre su presa, o como leoncillos que acechan en su madriguera. El símil es corriente en los salmos, y expresa **la ferocidad de los enemigos del justo**.

Ansias de liberación (13-15).

¹³ **Álzate, Yahvé; vete a su encuentro; derribalos; con tu espada salva mi alma del impío,** ¹⁴ **de los mortales, por tu mano, Yahvé; de los mortales que tienen el mundo por lote en esta vida**²⁰. **Que tu tesoro llene su vientre, que se sacien los hijos y dejen el sobrante a sus pequeñuelos**²¹. ¹⁵ **Yo en justicia contemplaré tu faz, y me saciaré, al despertar, de tu imagen.**

En medio de tanta hostilidad, el salmista clama a su Dios para que se manifieste su poder y eche a tierra a los que consideran que el *mundo* con sus riquezas es *lote* exclusivo de ellos. Llevado de sus ansias de rehabilitación, **el justo perseguido pide a Dios que el tesoro de los castigos divinos, que Yahvé tiene reservados para el día de la desdicha**²², caigan sobre los impíos, sobre sus hijos y descendientes, llenando de maldición su vientre, ya que no piensan más que en ateso-

rar riquezas para satisfacer sus concupiscencias carnales. Una interpretación más atenuada es la que supone que el salmista no tiene interés en verse colmado de bienes materiales, como los impíos; este *lote* lo deja para ellos, pues él prefiere los bienes espirituales, la vida íntima con Dios²³. Lo que le interesa es *contemplar la cara* de Yahvé, *saciándose*, al *despertar*, **con su imagen o compañía** (v.1s); es decir, tomar parte en los actos litúrgicos del templo al despuntar el día²⁴. El salmista quiere gozar de la amistad divina y participar de todas las bendiciones que de ella se derivan. *Ver la faz* de Dios y *saciarse con su imagen* o presencia equivale a “aparecer delante de El en el santuario.” Moisés tuvo el privilegio único de “contemplar la faz de Yahvé,” hablando con Él cara a cara²⁵; el salmista, en cambio, tiene que contentarse con asistir a las funciones litúrgicas del templo, donde encuentra su felicidad²⁶. Al *despertar* cada mañana, el salmista no tiene, pues, otra ilusión **que reanudar su vida afectiva espiritual en el templo, estableciendo una comunicación íntima con Yahvé**, que allí tiene su residencia sobre la tierra²⁷. No se alude, pues, aquí **a una vida de unión con Dios después de la muerte**; el salmista en los v.5ss espera verse libre de los peligros de muerte en que se halla por la hostilidad de sus enemigos; por tanto, está fuera de su perspectiva la esperanza de un **despertar en el sentido de resucitar**, como se dice en Is 26:19 y Dan 12:2.

El salmista vive absorto con el pensamiento de la **compañía de su Dios**, y quizá tuviera algún presentimiento de que esta comunión de vida con Dios se continuaría después de la muerte, pero no hay afirmaciones claras sobre ello en el salmo para poder concluir que el salmista tenía ya una perspectiva de ultratumba como la del autor del libro de la Sabiduría²⁸. La frase *contemplar la faz* de Yahvé y *saciarse con su imagen* puede explicarse sin acudir a perspectivas de ultratumba. Por otra parte, en las versiones antiguas no se alude al concepto de “resurrección” en este pasaje. Así, los LXX traducen: “seré satisfecho cuando aparezca tu gloria”; la versión siríaca: “cuando tu fidelidad aparezca”; Teodoción: “cuando aparezca tu mano diestra.” Vemos, pues, que en estas otras versiones *contemplar la faz* de Dios equivale a gozar cíe su protección bienhechora.

La perspectiva del salmista, pues, parece que se limita a esta vida: “la contraposición en su mente no es entre *este mundo* y el *otro*, la *vida presente* y la *vida futura*, sino entre la *falsa vida* y la *verdadera vida*, entre la *carne* y el *espíritu*, entre el *hombre natural*, con sus concupiscencias sensuales, y el *hombre espiritual*, con sus deseos hacia Dios... El salmista está absorto **con el pensamiento de la felicidad que proporciona la compañía con Dios.**”²⁹

1 Compárese: 17:3 y 16:7; 17:5 y 16:11; 17:6 y 16:1; 17:7 Y 16:1; 17:14 Y 16:5; 17:15 — 2 Cf. Sam 23:255. — 3 Así E. Podechard, o.c., 79. — 4 Estos cuatro salmos son: 86.90.102.142. — 5 Cf. Sal 7:17; 9:4 — 6 Cf. Sal 5:6; 10:7. — 7 Así según los LXX. El TM dice “mi pensar” (*zammđthi* en vez de *zimmóthi*). — 8 La Vg, siguiendo a los LXX, traduce “vías duras.” Lit. el TM: “camino del violento.” — 9 Cf. Sal 7:9; 11:4.5 — 10 Cf. Prov 1:19; 2:ns; Jer 7:11; Ez 18:1.0 — 11 Cf. Sal 36:4. — 12 Cf. Sam 24,ios; 25:325; Sal 7:3s. — 13 La *Bib. de Jér.*: “La palabra de tus labios yo la he guardado, ajustando mis pies a los senderos prescritos, a tus huellas; que mis pies no vacilen.” — 14 Cf. Dt 32:10; Prov 7:2; Zac 2:8. — 15 Cf. Sal 36:8; 57:2; 61:5; 63:8; Is 30,2; Rut 2:12; Dt 32:11; Mt 23:27. — 16 Cf. Sal 12:5; 27:12; 41:2. — 17 Cf. Dt 8:12; 31:20; 32:15; Os 13:6; Job 15:27; Sal 73:7; 110,70. — 18 Cf. Sal 73:7.8; Job 12:27. — 19 Cf. Sal 7:3; 10,9; 22:14; 57:7; Larn 3:10. — 20 Así, conformándonos lo más posible al TM. No pocos autores corrigen el texto. Po-dechard: “Con tu espada *mátalos*, quítalos del mundo, arráncales de la vida.”²¹ Así según Podechard y la *Bib. de Jér.* — 22 Cf. Job 21:19; Os 13:12. — 23 Así se expone en la *Bib. de Jér.*; es la interpretación de muchos, como Calés. — 24 Cf. Sal 27:4; 31:21; 36:8-9; 65:5; 84:2-5; 92:14-15. — 25 Cf. Núm 12:6-8. — 26 Cf. Sal 59:17; 139:18; Piov 6:22. — 27 Cf Sal 10:11. — 28 Cf. Sab 3:17. — 29 A. F. Kirkpatrick, o.c., 83-84.

Salmo 18 (Vg 17): Canto Triunfal de Liberación.

Este himno de acción de gracias, puesto en boca de David, tiene el aire de una antología salmódica. Podemos dividirlo en tres partes principales, en las que no faltan incrustaciones más o me-

nos artificiales de pensamientos que se repiten a través de todo el Salterio: *a)* Después de una breve introducción, el salmista describe la situación apurada en que se hallaba por efecto del ataque de sus enemigos. **Una intervención milagrosa de Dios** — descrita con los tonos estereotipados de las teofanías bíblicas, en medio de conturbaciones cósmicas — le salva del peligro, entregando en sus manos a sus enemigos (2-31). *b)* Yahvé le protege, **porque siempre ha sido fiel a sus preceptos** (21-31). *c)* Descripción del triunfo sobre los enemigos **con la ayuda de Dios, al que da gracias** (32-51).

Según el título, el salmo fue compuesto por el propio David cuando se vio libre de todos los enemigos, sobre todo de Saúl, que sañudamente le persiguió por el desierto de Judá 1. Esta misma pieza poética la encontramos en 2 Sam 22:2, donde se pone también en boca del Profeta Rey como himno de acción de gracias a Yahvé por los beneficios que le dispensó en su azarosa vida. Como rompe la ilación de 2 Sam 21:15-22 y 23:85, comúnmente creen los autores que es una incrustación artificial y postiza para cerrar la vida del glorioso rey con un himno, como se cerró la de Moisés con el himno de Dt 32. Así, pues, parece que el salmo 18 ha sido adaptado al texto de 2 Sam 22:2, después de haber tenido existencia literaria por separado.

Los críticos modernos distinguen diversos elementos y estratos literarios en la composición del salmo, que ciertamente tiene el aire **de himno antológico**, compuesto en general a base de tópicos literarios del Salterio. Pero esto no quita la gran belleza de conjunto y la gran elevación espiritual de la composición. Sobre todo, la descripción de la teofanía (8-16) tiene un aire dramático de epopeya, en la que abundan los crudos antropomorfismos conforme a la mejor tradición bíblica; se nota el eco de la teofanía del Sinaí, con sus explosiones huracanadas y la evocación de convulsiones atmosféricas, como aparecen en el salmo 29. Desde el punto de vista rítmico se pueden distinguir ocho estrofas. No pocos autores creen que el salmo actual resulta de la yuxtaposición de dos composiciones poéticas diversas: la primera, del 2 al 28, y la segunda, lo restante.

Por razones de estilo y por las dependencias ideológicas que parece tiene el salmo respecto de la tradición deuteronomica, se supone que este ha sido compuesto después del siglo VIII. Un poeta de corte pondría en boca del rey un himno triunfal de acción de gracias similar al cántico de Moisés de Dt 32 ².

Exordio deprecativo (1-4).

1 Para el maestro del coro. Del siervo de Yahvé, David, que dirigió a Yahvé las palabras de este cántico cuando le hubo librado Yahvé de las manos de todos sus enemigos y de la mano de Saúl. ² Dijo, pues: Yo te amo, Yahvé, fortaleza mía. ³ Yahvé es mi roca, mi ciudadela, mi libertador, mi Dios, mi roca, a quien me acojo; mi escudo, mi fuerza salvadora ³, mi asilo. ⁴ Alabándole, invoco a Yahvé, y de mis enemigos seré salvo.

En el título **se llama a David siervo de Yahvé**, denominación que en el A.T. se da a los personajes especialmente vinculados a Dios, como Abraham, Moisés, Josué, Job ⁴.

El salmista expresa **su confianza total en Dios, que es su refugio y fortaleza en las adversidades**. Los símiles están tomados de la estrategia militar. Si el compositor es el propio David, como se afirma en el título, se entienden bien estos símiles en un poeta-guerrero que pasó gran parte de su vida luchando a la intemperie, aprovechando las irregularidades del terreno contra las incursiones de sus enemigos, más organizados, como eran las huestes de Saúl⁵; *roca, ciudadela, escudo...* son nombres que encuentran su explicación en el trasfondo geográfico de la

atormentada geografía del desierto de Judá ⁶. Estos símiles son corrientes en la literatura salmódica ⁷. Yahvé es su *fuera salvadora* o “cuerno de salvación,” expresión que encontramos en Sal 28:7.8. El cuerno es símbolo de poder ⁸. Las primitivas divinidades mesopotámicas llevan una tiara formada a base de “cuernos” enroscados hacia arriba, tomados del uroc o toro salvaje primitivo, símbolo de la fortaleza física incontrolada.

Consciente del poder omnívoro de Yahvé, el salmista le alaba e invoca, pues sabe que **en él está la salvación contra sus enemigos** ⁹. Esta confianza está basada en la **experiencia**, como lo demuestra la descripción siguiente.

Yahvé, protector del justo en los momentos de peligro (5-7).

⁵ Ya me rodeaban las olas de la muerte 10 y me aterrorizaban los torrentes de “belial”; ⁶ me aprisionaban las ataduras del seol 11, me habían sorprendido las redes de la muerte. ⁷ Y en mi angustia invoqué a Yahvé y lancé hacia mi Dios el ynto. El oyó mi voz desde su palacio, y mi clamor llegó a sus oídos.

El salmista, con todo dramatismo, acumulando imágenes tradicionales en la literatura poética bíblica, describe el peligro de muerte en que se halló en otras circunstancias, del que le salvó siempre la mano omnipotente de Yahvé. Los peligros son poéticamente descritos como *olas* y *torrentes* que amenazan con inundarle y arrastrarle a la *muerte*. Son los *torrentes de belial*, o de la destrucción. En el lenguaje bíblico, *belial* significa principio de destrucción y de maldad moral. Por eso, la Vg, siguiendo a los LXX, traduce “iniquitatis”¹². En el contexto aparece en paralelismo sinónimo con la *muerte*; por tanto, se ha de tomar en el primer sentido: las *olas de la muerte* y los *torrentes* desbordados *de belial* amenazan con anegar la vida del salmista. La misma idea se continúa con las metáforas siguientes: las *ataduras del seol* y las *redes de la muerte* conspiran contra su vida. Aquí el *seol* y la *muerte* son comparados a cazadores que tienden sus redes y lazos o *ligaduras* para hacer caer la presa, que es la vida del salmista ¹³. Según la concepción mesopotámica, la región subterránea del “arallu” (sinónima del *seol* hebreo), morada de los muertos, tenía sus emisarios, que eran las pestes y enfermedades, para coger en redes a los vivos, poblando así dicha región sometida a Nergal¹⁴. Aquí parece que el salmista juega con una concepción similar, si bien desprovista de implicaciones politeístas.

El salmista, angustiado ante el mortal peligro, **invocó a Yahvé, quien le oyó desde su palacio, es decir, desde su casa en los cielos** ¹⁵. En los salmos encontramos constantemente este contrabalanceo del peligro y la salvación obrada por Yahvé.

La teofanía de Yahvé (8-10).

⁸ Conmovióse y tembló la tierra, vacilaron los fundamentos de los montes, se estremecieron ante Yahvé airado. ⁹Subía cíe sus narices humo, y de su boca fuego abrasador, carbones por El encendidos. ¹⁰ Abajó los cielos y descendió, negra nube tenía bajo sus pies.

Es común en el A.T. describir las teofanías de Yahvé al modo de la famosa del Sinaí, en que Yahvé se manifestó en medio de fuego, relámpagos, humo y truenos ¹⁶, a las que se asocian convulsiones cósmicas, como terremotos y conmociones atmosféricas ¹⁷. Aquí el salmista, pues, trabaja con todos estos elementos poéticos tradicionales **y presenta a Yahvé manifestándose para salvarle**, de un modo airado y majestuoso, como en los momentos críticos de la nación israelita. Naturalmente, en toda esta descripción hay que ver una gran parte de hipérbole y despliegue de

las cualidades poéticas del autor, que quiere impresionar a sus lectores acumulando símiles y frases estereotipadas de la literatura poética hebrea. Así, habla de un terremoto en el que se conmovieron hasta los *fundamentos de los montes*, símbolo de la máxima estabilidad¹⁸. Según la concepción hebrea, la bóveda celeste descansaba sobre las cimas de los montes, que a su vez se asentaban sobre pilares incommovibles sobre el mismo abismo¹⁹. Toda la *conmoción* de la tierra se debe a la manifestación *airada* de Yahvé, que viene a hacer justicia a su siervo ultrajado²⁰. Para expresar la ira divina, presenta a Yahvé antropomórficamente, respirando aceleradamente y echando *humo* por sus narices y *fuego* por su *boca* (V.9). Este símil está calcado de la respiración entrecortada y humeante de los animales furiosos. Job nos presenta al cocodrilo resoplando, haciendo “hervir el abismo como olla y espumar como vasija de ungüentos, dejando en pos de sí blanco su camino, cual si fuese una cana cabellera”²¹. La ira de Dios se manifestaba tradicionalmente bajo el símil del *fuego*, que lo consume todo²². Aquí el salmista hace salir de su boca *carbones encendidos*, los rayos y relámpagos, que llevan la consternación por doquier, son los mensajeros de su venganza²³. Yahvé, rodeado de huracanadas y negras nubes, que sirven como de pavimento a sus pies²⁴, *desciende* majestuosamente para juzgar a los hombres: *Abajó los cielos., negra nube tenía bajo sus pies* (v.10). La oscuridad de la *nube* oculta su radiante majestad para no deslumbrar a los seres humanos²⁵.

Yahvé en medio de la tempestad (11-16).

¹¹ **Subió sobre los querubes y voló; voló sobre las alas de los vientos.** ¹² **Hizo de las tinieblas un velo, formando en torno * a sí su tienda: calígine acuosa, densas nubes.** ¹³ **Ante el resplandor de su faz, las nubes se deshicieron: granizo y centellas de fuego.** ¹⁴ **Tronó Yahvé desde los cielos, el Altísimo hizo sonar su voz** ²⁶. ¹⁵ **Lanzóles sus saetas y los desbarató, fulminó rayos y los consternó.** ¹⁶ **Y aparecieron arroyos de aguas** ²⁷, y quedaron al descubierto los fundamentos del orbe ante la ira increpadora de Yahvé, ante el soplo del huracán de su furor.

El salmista, conforme a la tradición literaria poética, presenta a Yahvé volando sobre los *querubes* o seres celestiales, que aquí aparecen en paralelismo con las *alas de los vientos*²⁸. Los *querubes* cubrían con sus alas el arca de la alianza, símbolo de la presencia de Yahvé en el tabernáculo del desierto²⁹. En Gen 3:24, los *querubes* son los guardianes del paraíso; en las visiones proféticas son como los asistentes de Dios³⁰. En Ez i:1s, los *querubes* tienen una cuádruple forma: de hombre, de león, de toro y de águila, abarcando el reino animal y el humano. Estos *querubes* están calcados de las *kariku*, o genios tutelares que guardaban los palacios babilónicos. En el salmo, como en Ez 1:1, los *querubes* son como el trono movable de Dios, que se traslada sobre las *alas de los vientos*³¹. Los símiles son puramente poéticos y reflejan bien la extrema movilidad de Dios en su providencia. Yahvé avanza cubierto de *tinieblas* como de un *velo* protector que le sirve de *tienda*³². Las comparaciones son bellísimas y plásticas para realzar el misterio de la presencia divina: la *calígine acuosa* y las *densas nubes* velan su majestad radiante (v.12) hasta el momento de su manifestación *airada*, que se traduce en *granizo y centellas de fuego*. Es la descripción de una tormenta, que poco a poco se va preparando, cargándose de negras nubes, para deshacerse en relámpagos, rayos y truenos. Ningún fenómeno atmosférico se prestaba mejor para simbolizar la manifestación *airada* y majestuosa del Dios de justicia. El *granizo* fue una de las plagas de Egipto³³ y contribuyó a la derrota de los cananeos en tiempos de Josué³⁴. En el salmo va acompañado de rayos y truenos, que son la *voz del Altísimo* (v.14)³⁵. A Yahvé se le llama aquí Altísimo para resaltar su majestad; pero este nombre divino es raro en el Salterio³⁶.

Por efecto de la tormenta vino la inundación con *arroyos de aguas* y se descubrieron los *fundamentos del orbe* (v.16), hipérbole que refleja bien la conmoción causada por la manifestación airada de Yahvé. Al removerse las aguas, aparecieron las bases de las montañas, que son los *fundamentos del orbe*, pues le dan estabilidad. El *huracán* desencadenado ha cambiado todo, poniendo al descubierto los cimientos de las montañas, que se tambalean por efecto del furor divino

37

La liberación (17-20).

¹⁷ Y extendió desde lo alto su mano, y me cogió, me sacó de la muchedumbre de las aguas. ¹⁸ Me arrancó de mi poderoso enemigo, de los que me aborrecían y eran más fuertes que yo. ¹⁹ Querían asaltarme en día para mí fatal, pero fue Yahvé mi fortaleza ²⁰ y me sacó a lugar holgado, salvándome, porque se agradó en mí.

Descrita la manifestación airada de Yahvé en medio de una conmovedora tempestad, el salmista deja el tono heroico y dramático de la teofanía, para hablar de su prodigiosa liberación de las insidias de sus enemigos. Se presenta como anegado por *muchedumbre de aguas*; tal es el cúmulo de adversidades que han caído sobre él ³⁸. Pero Yahvé *extendió* desde el cielo su mano y le levantó de lo profundo de sus angustias. A pesar de que Yahvé habita en *lo alto*, en los cielos, **sin embargo, vela por la suerte de sus fieles perseguidos y temporalmente sumergidos en la adversidad**. La intervención divina le liberó de los *enemigos* que ferozmente le asaltaban, saliendo él de la estrechez angustiada a *lugar holgado*, es decir, a la libertad y seguridad. **Y todo ello porque encontró en él su complacencia** (v.20).

La liberación es el premio a la virtud del justo (21.-24)

²¹ Me ha remunerado Yahvé según mi justicia, conforme a la pureza de mis manos me ha pagado. ²² Porque yo he guardado los caminos de Yahvé, y no me había impiamente apartado de mi Dios, ²³ pues tenía ante mí todos sus juicios y no apartaba de mí sus estatutos, ²⁴ sino que con El fui íntegro y me guardé de la iniquidad.

Después de afirmar que **Yahvé le ha salvado**, el salmista declara por qué ha mostrado tanta benevolencia con él. En realidad, **Dios no abandona a los que viven según su ley, y el salmista no tiene conciencia de haberse separado de sus estatutos**. Las afirmaciones del salmista reflejan sentencias de estilo sapiencial. La *justicia* o rectitud del justo consiste en guardar los *caminos de Yahvé*, sus juicios y *estatutos*, lo que implicaba apartarse de la **iniquidad para vivir íntegro en el temor de Dios**.

Yahvé corresponde a la conducta de sus fieles (25.-28)

²⁵ Y me retribuyó Yahvé conforme a mi justicia y según la limpieza de mis manos a sus ojos. ²⁶ Con el piadoso muéstrase piadoso, íntegro con el íntegro, ²⁷ sincero con el sincero, y sagaz con el perverso astuto. ²⁸ Pues tú salvas al humilde y humillas los ojos altaneros.

Existe una justa reciprocidad **entre las acciones del ser humano y las de Dios para con él**. El salmista cree que la salvación que le otorgó obedece a su conducta de *justicia* o rectitud, pues siente sus manos *limpias* ante Dios. Aunque no especifica, en esta frase se incluye su conducta recta con el prójimo y con Dios. **Yahvé será piadoso y benevolente con el piadoso, sincero con**

el sincero, pero *sagaz* con el de caminos tortuosos, frustrando sus planes inicuos y castigando su maldad³⁹. Dios está siempre dispuesto a prestar auxilio al *humilde*, que reconoce su dependencia de Dios y se ajusta a sus caminos, mientras que humilla al soberbio, de los *altaneros*. **El orgullo es una de las siete cosas abominables para Dios, según declara el “sabio”**⁴⁰. Los profetas hablan en el mismo sentido 41.

Yahvé es la fortaleza del salmista (29-35).

²⁹ Pues tú haces lucir mi lámpara, **¡oh Yahvé!** tú, mi Dios, que iluminas mis tinieblas. ³⁰ Gracias a ti puedo embestir a un tropel (de enemigos); y con mi Dios traspaso la muralla. ³¹ Irreprochable es el camino de Dios, acrisolada es la palabra de Yahvé. ³² Porque ¿qué Dios hay fuera de Yahvé? ¿Qué roca fuera de nuestro Dios? ³³ Es el Dios que me ciñó de vigor e hizo irreprochable mi camino; ³⁴ que me igualó mis pies a los del ciervo y me ha reafirmado sobre las alturas; ³⁵ que adiestró mis manos para la batalla y mis brazos para entesar el arco de bronce.

Yahvé era para el salmista como una *lámpara* luminosa que le señalaba el camino de la esperanza en las tinieblas de la opresión y de la angustia en que se hallaba. La metáfora parece estar tomada de la costumbre de tener siempre una lámpara encendida en la tienda del beduino. **Aquí la lámpara es símbolo de luz y de bienestar.** La presencia de Yahvé en su alma es la fuente de todos sus íntimos bienes espirituales⁴². El salmista se siente seguro con la compañía de Yahvé, y con El se atreve a hacer frente a un *tropel* o escuadrón de enemigos que están dispuestos a asaltarle. Si el autor del salmo es David, se explican bien estos símiles guerreros; él ha logrado escalar y traspasar los muros de la fortaleza de Sión⁴³: con mi Dios *traspaso la muralla* (v.30). Esta fortaleza superada por el salmista puede ser una metáfora para expresar en términos bélicos el cúmulo de dificultades y adversidades que tiene que vencer frente a sus enemigos, que le hostigan incesantemente por doquier⁴⁴. La fuerza del justo está en Dios, que no puede faltar a sus promesas de ayuda, **pues su conducta o camino es irreprochable**, y sus palabras, fieles, *acrisoladas*, de forma que no hay en ellas ninguna doblez⁴⁵.

La seguridad del salmista radica en que **Yahvé es el Dios único** (v.32) y, como tal, es la única *roca* segura⁴⁶; como tal, le ha dado *vigor* para vencer todos los obstáculos en su marcha en la vida, para que no se terciase, siendo así su *camino irreprochable*⁴⁷. **Su buena conducta se debe, pues, principalmente a Yahvé**, que le ha dirigido e iluminado como una lámpara en su vida, dándole fuerza y *vigor* para hacer frente a sus enemigos. En la lucha le ha dado la agilidad del *ciervo*, y le ha colocado en situación de privilegio para la lucha al afirmarlo sobre las *alturas*⁴⁸. El salmista juega con las metáforas de la guerra para declarar la lucha espiritual que ha tenido que mantener por ser fiel a sus principios de fidelidad a Yahvé. En una guerra, la ocupación de los altozanos que dominan el campo de batalla son ya una garantía de victoria⁴⁹. El salmista sigue con el símil de la guerra, y **declara que es Yahvé quien le ha aleccionado en el camino de la virtud**, en la lucha por mantener su integridad moral y espiritual: *adiestro mis manos para la batalla*. Si es David el autor del salmo, estas palabras tienen un sentido histórico real, ya que toda su vida fue un despliegue guerrero, primero para llegar a ser rey y después para defenderse de los enemigos exteriores e interiores. No pocos autores modernos creen que el salmista canta las victorias guerreras de un rey posterior al propio David. El estilo de la última parte del salmo es heroico, obra quizá de un poeta áulico que exaltaría las proezas de su rey.

Victoria sobre los enemigos (36-40).

³⁶ Tú me entregaste tu salvador escudo, tu diestra me fortaleció y tu solicitud me engrandeció. ³⁷ Me hacías correr a largos pasos, sin que se cansaran mis rodillas. ³⁸ Perseguía a mis enemigos, y los alcanzaba, y no volvía sin haberlos desbaratado. ³⁹ Los machacaba sin que pudieran resurgir; caían bajo mis pies. ⁴⁰ Me ceñiste de fortaleza para la guerra, sometiste a los que se alzaban contra mí.

En los momentos de la lucha, Yahvé ha sido su defensor y le ha dado fuerzas para acelerar sus pasos en persecución de los enemigos. Los términos con que se describe la victoria sobre los enemigos son duros y **en consonancia con la rudeza de costumbres de los tiempos del A.T.** El salmista se halla todavía lejos de la sensibilidad moral exigida por la revelación evangélica.

Sometimiento total de los enemigos (41-46).

⁴¹ Obligaste a mis enemigos a darme la espalda, a los que me odian los exterminaste. ⁴² Vociferaban, pero nadie los libraba; (clamaban) a Yahvé, pero no los oía, ⁴³ y los dispersaba cual polvo cara al viento, y cual lodo de las plazas los hollaba. ⁴⁴ Me librate de las sediciones del pueblo y me pusiste a la cabeza de las gentes; pueblos que tío conocí ⁴⁵, me servían. ⁴⁵ Al oír hablar me obedecían. Los extraños me lisonjaban. ⁴⁶ Los extranjeros palidecían y salían temblorosos de sus fuertes.

La descripción de la victoria sobre los enemigos y su sometimiento general tiene su mejor explicación en David victorioso sobre todos sus enemigos, reinando pacíficamente sobre su pueblo después de haber vencido sediciones internas⁵¹ y haber sometido a los enemigos exteriores: filisteos, amonitas y moabitas⁵². Por eso puede decir que fue constituido en *cabeza de las gentes* (v.44)⁵³. No pocos extranjeros, **al conocer las victorias de David**, ofrecían su alianza⁵⁴. Sus enemigos vencidos *palidecían* (v.46), entregándose incondicionalmente a la generosidad del vencedor: *salían temblorosos de sus fuertes*⁵⁵.

Acción de gracias (47-51).

⁴⁷ ¡Viva Yahvé y bendita sea mi Roca, sea ensalzado Dios, mi Salvador! **48 El Dios que me otorga la venganza y me somete los pueblos.** **49 El que me libra de mis enemigos, el que me hace superar a los que se alzan contra mí, el que me libra del hombre violento.** ⁵⁰ Por eso te alabaré, ¡oh Yahvé! entre las gentes, y cantaré salmos en tu honor. ⁵¹ El que da grandes victorias a su rey, el que hace misericordia a su ungido, a David, y a su descendencia por siempre.

La exposición de las victorias se cierra con un himno de acción de gracias al que se las otorgó de modo tan munificente. Yahvé es, en realidad, su Roca y fortaleza, y **confiando en El ha logrado la plena victoria sobre sus enemigos**. David logró vengarse de sus enemigos⁵⁶ y ser reconocido como rey. Esta *venganza* es atribuida a Dios, que le dio la victoria. La perspectiva es en consonancia con la sensibilidad espiritual ruda del A.T. Con todo, se nota la **confianza total en Yahvé y la gratitud hacia El**. En su mentalidad netamente religiosa, el salmista atribuye las victorias exclusivamente a Yahvé. Por eso le *alabaré entre las gentes* (v.50). La sumisión de los pueblos extranjeros sirve para que éstos conozcan las proezas del único y verdadero Dios. **Las victorias de Yahvé proclaman su poder**. San Pablo trae estas palabras para probar que la admisión de los

gentiles al mensaje de salvación estaba anunciada en el A.T.⁵⁷ **El rey de Israel es su unguido (meshijó)**. Esta expresión se aplicaba a los sacerdotes y reyes que habían recibido la unción de Yahvé⁵⁸. En el salmo 2 se aplica al **Ungido por excelencia o Mesías, que iba a ser el lugarteniente de Yahvé y la culminación de la dinastía davídica**.

1 Cf. Sam 24:1s. — 2 Véase E. Podeci-lard, o.c., 90. — 3 Lit. “cuerno de mi salvación.” El “cuerno” es símbolo del poder y de la divinidad en la literatura antigua oriental. — 4 Cf. Gen 26:24; Dt 9:27; Núm 12:7; 2 Sam 7:8; Ez 34:23; 37:24; Zac 3:8. — 5 Cf. Sam 22:4; 23:14.19.29; 24.22; 1 Par 11:15. — 6 Cf. Sam 24:2. — 7 Cf. Sal 19:14; 28:1; 94:22; 33:17; 28:7. — 8 Cf. Dt 33:17; Le 1:69; Sal 28:7.8. — 9 Cf. Sal 56:9; 48:1; 96:4; 13:3; 145:3. — 10 Así según la recensión de 2 Sain 22, El TM del salmo dice ‘lazos de muerte.’ — 11 Los LXX y Vg: “dolores mortis,” confundiendo *hébel* (dolor) con *jebe/* (cuerda). — 12 Cf. Sam 1:16; 2:12; 2 Sam 16:7; 1 Re 21:10. — 13 Cf. Sal 32:6; 66:12; 69:25; véase RB (1907) 64. — 14 Cf. E. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens* p.321; *Ep. Gilga-mesh* t.ii col.II 29. — 15 Cf. Sal 11:4. — 16 Cf. Ex 19:16-18; 24:15-18; Sal 68:8-9; 77:17-20; 114; Jue 5:4-5; 1 Re 19:11-12; Is 24:18-20; 29:6; 30,27-30; 63:19-64:3; 66:15-16; Jl 2:10-11; 4:16; Nah 1:3-7; Hab 3:6; Sal 50:3; 97:2-5; Eclo 16:16. — 17 Cf. Sal 68:7.8-68:16-18. — 18 Cf. Is 24:18; Hab 3:6. — 19 Cf. Job 26:11. — 20 Cf. Ap 6:16.17. — 21 Job 41:19-21. — 22 Cf. 15:7-Dt 32:22; Sal 107:3; Mal. 11 — 23 Ct. Sal 140,10. — 24 Nah 1:3; Gen 11:7; 15:31; Is 64:1. — 25 Cf. Ex ig.ió; 20,21; 1 Re 8,12; Sal 197:25. — 26 El TM añade “granizo y carbones de fuego,” que no aparece en 2 Sam 22 ni en los LXX; lo que indica que es glosa. — 27 Lit. en heb. “lechos de aguas*, pero en 2 Sam 22 “lechos del mar,” seguido por muchos autores. Entonces la idea sería que, al conmoverse los cimientos del orbe, se secó el mar, pareciendo desnudo su lecho, como se dice del mar Rojo en Ex 15:8. Cf. Sal 106:9; Nah 1:4. — 28 Cf. Sal 82:2; 99, 1 Sam 4:4; 2 Sam 6:2. — 29 Cf. Ex 25:17-22; 26:1; 1 Re 6:235; 7:29.36. — 30 Cf. Ez 10:1s; 6:1s; Ap 4:1s. — 31 Cf. Dt 28:49; Jer 48:40; 49:22. — 32 Cf. Ex 19:9; Dt 4:1; Job 22:135; Sal 97:2. — 33 Cf. Ex 9:23s. — 34 Cf. Jos 10,11. — 35 Cf. Job 37:2-5; Sal 29:35. — 36 Cf. Núm 24:16; Dt 32:8; Sam 2:10. — 37 Cf. Job 38:4-6; Sal 75:4; 104:5; 46:3-4; Ex 20,4. — 38 Cf. Sal 3:1:6; 66:12; 69:2:3. — 39 Cf. Lev 26:23.24; Job 5:12.13; Is 29:95; Prov 3:34; Rom 1:28; Ap 22:11. — 40 Cf. Prov 6:17. — 41 Cf. Is 2:11.12.17. — 42 Cf. Job 18:6; Prov 13:9. — 43 Cf. 2 Sam 5:6-8. — 44 Cf. Job 19:81 “ha amurallado mi camino y no puedo pasar; sobre mis senderos ha derramado tinieblas”; Lam 3:7: “ha puesto un muro en torno a mí y no puedo pasar.” — 45 Cf. Dt 32:4; Sal 19:7; 119:40. — 46 Cf. Dt 33:31; Sam 2:3; 7:22. — 47 Cf. Sal 93:1. — 48 Cf. Dt 32:13; 2 Sam 1:23. — 49 Cf. Hab 3:19. — 50 Así según los LXX y Vg. El TM: “los exterminé.” — 51 Cf. 2 Sam 8:95. — 52 Cf. 2 Sam 10:1s. — 53 Cf. 2 Sam 8:6; 10,19. — 54 Cf. 2 Sam 8:9s. — 55 Cf. Sam 14:11; Miq 7:17. — 56 Cf. Sam 24:12; 25:39. — 57 Cf. Rom 15:9; Dt 32:43; Sal 117:1; Is 11:10. — 58 Cf. Sam 12:3; 17:51; 1 Re 1:39; Lev 8:1s; Is 45.

Salmo 19 (Vg 18): La Gloria de Dios, Manifestada en el Cosmos.

En este salmo encontramos, en realidad, dos composiciones poéticas totalmente diversas, que sin duda tuvieron distinto origen. El contenido, la forma poética y el ritmo son diversos en ambas secciones. Los v.2-7 **constituyen un himno al Creador, cuya grandeza se manifiesta en los misterios del cosmos**. Todo es armonía y sucesión sincronizada en la marcha de la creación, porque todo obedece a una inteligencia superior. Esta parte del salmo se caracteriza por el lirismo más subido y arrebatador. La segunda sección tiene el aire de un poema didáctico, que se divide en dos partes: *a)* excelencias de la ley divina, que es fuente de felicidad para el que la observa (8-11); *b)* parte deprecativa: súplica de perdón por las infracciones, petición para no caer en la apostasía y, finalmente, súplica de que su oración sea escuchada.

El compilador de ambos poemas parece que ha querido poner en paralelo la armonía y *belleza del cosmos*, obra del Creador, y la de las prescripciones de la Ley, que se deben al mismo Dios, que formó el universo 1. En la primera parte se emplea el nombre divino de *El*, mientras que en la segunda **se usa el específico de Yahvé**. El primero dice relación con el universo creado, mientras que el segundo dice relación con la elección de Israel, al que fue destinada la Ley. Así, pues, la segunda parte parece una adición de un autor de la escuela “sapiencial” que quiso establecer un paralelo entre la maravillosa obra de la creación del mundo y su “segunda creación,” la Ley mosaica, **expresión de su voluntad y**, a la vez, módulo y troquel del alma religiosa israelita. La Ley es un reflejo de la sabiduría y santidad divinas y el espejo en que debe mirarse el alma israelita para reconocer su defectibilidad y **dependencia de Dios**.

Según el título, el salmo tiene por autor al propio David, como los anteriores. Ya hemos adelantado que el estilo y perspectiva poética y doctrinal de las dos secciones reflejan autor di-

verso. La primera parte, más lírica, puede reflejar el temperamento poético del Rey Profeta; pero la segunda delata a un autor “sapiencial” enamorado de la *Toráh* después de los tiempos de Esdras. Los críticos descubren, incluso en la primera parte, arameísmos tardíos de la época postexilica².

El himno de los cielos a la gloria de Dios (1-5).

1 Al maestro del coro. Salmo de David.² **Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos.**³ **El día transmite el mensaje al día, y la noche a la noche pasa la noticia.**⁴ **No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse.**⁵ **Su pregón sale por toda la tierra, y sus palabras llegan hasta los confines del orbe.**

Los cielos límpidos de Oriente son de una belleza incomparable; por eso, mejor que en ninguna otra parte, se destacan las miríadas de luminarias que proclaman la grandeza, la omnipotencia y la sabiduría de Dios, que las gobierna. El salmista se extasía ante esta maravilla única de la creación, y declara que los cielos entonan un himno mudo y silencioso al Creador, pero no por ello menos elocuente. **La gloria de Dios se refleja en esta obra grandiosa.** Se manifestó en la presencia luminosa que dirigió al pueblo israelita por el desierto. Es la revelación de sí mismo. En la literatura rabínica, esta *presencia* o morada de Dios se llamó *shekinah*³. El salmista considera aquí la *gloria de Dios* como la manifestación radiante de su poder y sabiduría en la creación. **La creación en el fondo es una revelación de Dios.** El *firmamento*, o bóveda maciza celeste, según la concepción de los antiguos hebreos, era la muestra palmaria de la magnificencia divina, al aparecer tachonada de estrellas y astros luminosos⁴.

Y este clamor mudo de la creación no se interrumpe. El *día* y la *noche*, lejos de anularse mutuamente en la proclamación de la gloria de Dios, se completan, ya que se suceden como dos centinelas de turno que se transmiten el *mensaje* o consigna: la *gloria de Dios*. A la luz del *día* se manifiestan los portentos del reino natural y animal: los valles de verde esmeralda, las cumbres nevadas de las montañas, las ocres mesetas de cereales, las rocas calcáreas, los mares; todo es un despliegue deslumbrante de las posibilidades de Dios en la creación. Así, pues, el *día* y la *noche* son como dos coros que alternativamente proclaman la grandeza de Dios⁵. Estas afirmaciones del salmista tienen particular relieve en unos tiempos en que los pueblos gentiles — egipcios, mesopotámicos, fenicios — adoraban los astros como seres divinos. En su perspectiva **son obras de Dios que tienen una finalidad en orden al ser humano**⁶. El lenguaje mudo de los *cielos* y del *firmamento* no es perceptible por los sentidos, pero no por eso es menos elocuente. San Pablo dirá que **el Dios invisible puede ser rastreado a través de sus obras visibles**⁷. Toda la tierra *pregona* la grandeza y gloria de Dios (v.5).

La trayectoria del sol (5b-7).

5b Puso en ellos una tienda para el sol,⁶ **el cual, semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanza alegre, como valiente, a recorrer su camino.**⁷ **Sale de un extremo de los cielos, y su curso llega hasta sus confines, y nada se oculta a su calor.**

Llevado de su inspiración poética, concibe al sol como un príncipe que habita suntuosamente en su palacio o tienda y que sale de mañana de refresco de su *tálamo*, como el *esposo*, a emprender su diaria tarea. El sol tiene ante sí un gran cometido: recorrer la inmensidad que se extiende desde los confines de los cielos a los más recónditos extremos de la tierra, de forma que nada quede

oculto a su acción benéfica de dar *calor* y vida a los seres. He aquí cómo se expresa un himno asirio: “¡Oh Shamash! (dios solar), cuando tú sales de la gran montaña..., cuando tú sales del fundamento del cielo, donde se reúnen el cielo y la tierra...”⁸. El salmista juega con dos símiles: el del radiante esposo que sale, lleno de alegría y optimismo, ataviado con sus mejores prendas; rebosante de belleza y juventud, el esposo es símbolo de la felicidad y del optimismo. Pero, como el camino que ha de recorrer es inmenso, entonces el salmista lo presenta como un *héroe* vigoroso y animoso que se lanza a su carrera como un joven atleta. Como el guerrero *valiente*, afronta con vigor y resolución la lucha con sus enemigos, que en el caso del sol son las tinieblas, que tiene que disipar, y el frío, que trae la muerte a la naturaleza. Luz y calor son los dos grandes beneficios del astro rey, que sale radiante de su magnífico palacio para diariamente luchar con los enemigos de la vida en la naturaleza. En otro himno asirio-babilónico encontramos una concepción parecida: “(Shamash) se muestra cada día en el horizonte con un *vigor* y una *juventud* nuevas. **Dios de la luz, tiene que luchar contra las tinieblas de la noche.** Dios del calor, debe vencer el frío del invierno. También es el *valiente* entre los valientes, el *qurudu*, es decir, el guerrero y el héroe”⁹. El poeta israelita pudo utilizar estos símiles, e incluso conocer algún himno al sol, adaptándolo a su concepción monoteísta.

Panegírico de la Ley.

El tono del salmo cambia totalmente; desaparece el arrebato lírico grandioso y le sucede un gotear cansino de epítetos aplicados a la Ley, conforme a la tradición de las escuelas “sapienciales” que florecieron después del exilio. Este carácter esencialmente *didáctico*, totalmente diverso del lírico anterior, revela una nueva mano redaccional. No sabemos por qué este nuevo salmo fue yuxtapuesto al anterior. Quizá se deba al deseo de poner en paralelo la magnificencia de la Ley, que en la estimación rabínica era la “nueva creación” **de Dios al servicio de su pueblo**. El nombre de *El* (Señor de la creación, del orbe) es sustituido por *Yahvé*, el nombre que en la tradición israelita refleja la vinculación al pueblo de las promesas.

La Ley es sin mácula, verídica y recta (8-10).

⁸ **La Ley de Yahvé es perfecta: restaura el alma; el testimonio de Yahvé es fiel: hace sabio al simple.** ⁹ **Los preceptos de Yahvé son rectos: alegran el corazón; los mandatos de Yahvé son limpios: esclarecen los ojos.** ¹⁰ **El temor de Yahvé es puro: permanece por siempre; los juicios de Yahvé son verdad: del todo justos.**

Los pensamientos se desarrollan por paralelismos conceptuales, de forma que el pensamiento se va completando en cada estico. La *Ley* ha de tomarse aquí en sentido amplio, no sólo en su parte preceptiva, sino aun exhortativa, con sus promesas y amenazas. La felicidad del hombre está en conformarse con la voluntad de Dios y ésta se manifiesta en la *Toráh*, que es *perfecta*, de forma que el que camine según sus preceptos no se desvía del camino recto y da satisfacción plena al hombre: *restaura el alma*, confortando al hombre y dándole vigor, como el agua al sediento ¹⁰. Se la llama *testimonio de Yahvé*, en cuanto que refleja la voluntad divina II; es *fiel*, porque nunca deja decepcionado al que se amolda a ella. Con sus prescripciones hace sabio al *simple*. Todo hombre puede dirigirse por el camino de la virtud o del vicio: el que escoge la primera senda es el *sabio*, mientras que el que sigue los senderos que se apartan de Yahvé es el *simple* o necio ¹². **El principio de la sabiduría está en el temor de Dios** ¹³, y éste se refleja en el cumplimiento de la Ley, expresión de la voluntad divina.

La Ley se concreta en los *preceptos*, y, éstos son *rectos*, porque se amoldan al querer di-

vino; con ellos se *alegra el corazón*, pues se siente la satisfacción moral de vivir en consonancia **con el Dios omnipotente y dispensador de toda gracia**. Esta *alegría del corazón* se refleja en la luminosidad radiante del rostro: *esclarecen los ojos*. “La Ley es luz”¹⁴, y da luz y vida¹⁵. Esa luminosidad procede de que sus *preceptos son limpios y transparentes*, y, como tales, no empañan la tranquilidad de conciencia. El *temor de Yahvé* — reconocimiento de la Ley divina — es *puro*, libre de toda contaminación; *permanece para siempre*, pues responde **a las exigencias del Dios inmutable**. Los *juicios* o decisiones de Yahvé son justos y *verdaderos* porque responden a los postulados de justicia que implica la divinidad, y, como tales, no engañan.

Valor de los juicios divinos (11-12).

¹¹ Son más estimables que el oro acrisolado, más dulces que la miel, que el jugo de los panales. ¹² También tu siervo es iluminado por ellos, y en guardarlos halla gran provecho.

Los juicios de Dios — en cuanto sirven para dirigir al hombre en la vida — son de más valor que el mejor oro. La comparación es un tópico en la literatura sapiencial¹⁶. Por el fruto que producen resultan más sabrosos y dulces que la *miel*, que sale directamente de los mismos *panales* sin haber sufrido adulteración¹⁷. El salmista sabe reconocer su valor, y procura sacar *provecho* al dejarse *iluminar* por ellos.

Súplica de perdón por las faltas involuntarias (13-15).

¹³ ¿Quién será capaz de conocer los deslices? Límpiame de los que se me ocultan. ¹⁴ Retrae también a tu siervo de los movimientos de soberbia ¹⁸, no se adueñen de mí; entonces seré irreprochable y purificado del gran pecado. 15 Séante gratas las palabras de mi boca y la meditación de mi corazón. ¡Yahvé, mi Roca y mi Redentor!

Penetrado de la perfección de la Ley divina, se siente culpable de muchos *deslices* o infracciones. Particularmente le preocupan las inadvertencias *ocultas*. Tiene miedo de no corresponder al gran tesoro que para él es la Ley de Yahvé. Las faltas que se hacen por error¹⁹ se contraponen a las realizadas deliberadamente “con mano alzada”²⁰. El salmista quiere expiar todas las posibles transgresiones para no empañar la amistad que con Yahvé tiene por el cumplimiento fiel de la Ley, que es la revelación de Dios. La Ley mosaica había determinado concretas expiaciones para librarse de la secuela de las faltas cometidas por error o inadvertencia²¹. El salmista desea también verse libre de los *movimientos de soberbia* o presunción (v.14). Tiene conciencia de su debilidad, y teme rebelarse contra los caminos de Dios²². Con la ayuda divina espera verse libre del *gran pecado*, es decir, de la apostasía o la rebelión espiritual contra su Dios²³.

Con estos sentimientos de humildad y compunción, el salmista espera que sus palabras sean *gratas* a Dios, y lo mismo sus consideraciones o *meditación del corazón*. Yahvé es el único apoyo para su alma, ansiosa de vivir en comunidad con El a través de la Ley. Yahvé es su *Roca*, en la que se siente segura, y es su *Redentor*, el vengador oficial de las ofensas²⁴.

1 Cf. Am 4:13; 5:7.8. — 2 Véase A. Podechard, o.c., I 94. — 3 Cf. Ex 16:7; 10; 33:22; Rom 9:4. — 4 Cf. Gen 1:6; Job 37:18. — 5 Véase Cicerón, *De natura deorum* II 37.95. — 6 Cf. Gen 1:14-15. — 7 Cf. Rom 1:19. — 8 P. Dhorme, Choix des textes religieux assyro-babyloniens 61:1.19:1.9 nota. — 9 Cf. P. Dhorme, o.c., XXI; 211:1.43; 285:1.23; 299:1.9. — 10 Cf. Lam 1:11.19. n Cf. Ex 25:16.21. — 12 Cf. Sal 119:130; 2 Tim 3:15. — 13 Eccl 1:16. — 14 Prov 6:23. — 15 Cf. Sal 119:105.130; Ef 1:18. — 16 Cf. Sal 119:72.127; Prov 3:14; 8:10; Job 28:15-19. — 17 Cf. Prov 16:24. — 18 Los LXX: “de (dioses) extranjeros”; el TM lit. “de los orgullosos”; cf. Jer 3:13. — 19 Cf. Lev 4:2. — 20 Cf. Núm 15:30; Núm 15:22-31. — 21 Cf. Lev 4:15.13; Núm 15:22. — 22 Cf. Sal 119:121. — 23 Cf. Is 1:2. — 24 Cf. Job 19:25; Lam 3:58.

Salmo 20 (Vg 19): Oración por el Rey que va a la Guerra.

Este salmo constituye, con el siguiente, una unidad literaria, pues ambos fueron compuestos con ocasión de una expedición guerrera del rey de Jerusalén contra enemigos extranjeros. En este salmo, “el tono es deprecativo, mientras que el siguiente tiene el aire de acción de gracias por la victoria. Probablemente ambas piezas son del mismo autor. El salmo 20 presenta al rey ofreciendo un sacrificio público en el templo antes de marchar al lugar de la batalla para impetrar su auxilio en el duro trance, como era costumbre en Israel cuando el rey salía a campaña! Mientras el rey ofrece el sacrificio, una voz salida de en medio de la multitud le augura éxitos con la ayuda de Yahvé (2-5); la multitud responde pidiendo protección y victoria para el rey (v.6); y éste, o un sacerdote, declara que ha sido aceptado el sacrificio, y que, por tanto, la victoria será segura (6-8); la multitud se asocia a estas declaraciones y vuelve a impetrar el auxilio divino (v.10).

Según el título, el salmo es del propio David; y, en ese supuesto, las circunstancias de su composición habría que buscarlas cuando salió en expediciones militares contra los amonitas y sirios². Ciertamente, la composición es anterior al destierro babilónico, pues gira en torno a la persona del rey, que se apresta a la guerra. Cualquiera que haya sido su origen, es muy probable que el salmo se haya recitado en las funciones litúrgicas, siempre que un rey de Israel salía en campaña.

Rítmicamente el salmo es muy regular, distinguiéndose dos estrofas, la primera con paralelismos sinónimos, mientras que la segunda se caracteriza por los paralelismos sintéticos.

Súplica de victoria a Yahvé (1-6).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ² ¡Óigate Yahvé en el día de la angustia, protéjate el nombre del Dios de Jacob! ³ Envíete su auxilio desde su santuario, sosténgate desde Sión! ⁴ ¡Acuérdese de todas tus oblaciones y encuentre suculento tu holocausto! *Selah.* ⁵ ¡Que El te otorgue según tu corazón y cumpla todos tus designios! ⁶ ¡Que podamos cantar tu victoria, y en el nombre de nuestro Dios enarbolemos la bandera! ¡Que Yahvé cumpla todas tus demandas!

Los críticos señalan la pureza de dicción del salmo, en la que no se dan frases arcaicas. Por eso, aunque suponen que es de los tiempos de la monarquía, se resisten a atribuirlo a David, aunque la pieza primitiva pudo ser retocada. El salmista pone en boca de la asamblea, reunida en el *santuario* o templo con motivo de un sacrificio del rey que se dispone a salir en campaña, la manifestación de los mejores augurios para la empresa difícil, no exenta de peligro, que se avecina, el *día de la angustia*, es decir, del choque armado con los ejércitos enemigos. **Garantía de la protección divina** será el *nombre del Dios de Jacob* (v.2). La expresión *Dios de Jacob* es sinónima muchas veces de “Dios de Israel,” pero aquí parece que el salmista alude a la especialísima protección que Dios tuvo sobre el patriarca hebreo cuando su destierro a Aram y, sobre todo, en el lance apurado del encuentro con su hermano airado Esaú³. El propio Jacob, cuando volvía enriquecido de Siria, proclamó en Betel: “Vamos a alzar allí un altar al Dios que me oyó en el tiempo de la *angustia*”⁴. El salmista piensa ahora en el poder del antiguo Dios de los patriarcas, que ahora tiene su residencia en el *santuario* o templo de Jerusalén (v.3). Desde allí ha de salir ahora el *auxilio* y el sostén para el guerrero⁵. Cuando está el rey ofreciendo su *holocausto* y *oblaciones* para impetrar la protección, es el momento de pedir que le sea grato el sacrificio, de forma que se

acuerde de él cuando llegue el momento de dispensar su protección. Las *oblaciones* eran ofrendas a base de harina, aceite e incienso⁶, mientras que los *holocaustos*, como su nombre indica (ὅλον καίω, “quemar totalmente”), eran sacrificios cruentos en los que se quemaba toda la víctima; por ello eran los más aceptos a Dios: “ofrenda encendida de suave olor a Yahvé”⁷. El sacerdote solía quemar sobre el altar parte de la ofrenda de harina; era el *memorial* o recuerdo en honor de Yahvé⁸. En todo caso, el salmista desea que Yahvé encuentre *suculento* (“de suave olor”) el sacrificio; expresión primitivista para desear que le sea grato y aceptable.

Supuesta esta aceptación benévola, la asamblea desea para su rey el cumplimiento de sus designios de victoria (v.5). Segura del triunfo, la multitud sueña ya con *enarbolar la bandera* de la victoria cuando vuelva de su expedición militar (v.6). El rey era el instrumento de Yahvé, como lugarteniente suyo en la sociedad teocrática de Israel; por eso su victoria era la del propio Yahvé⁹.

Confianza en la victoria con la ayuda de Yahvé (7-10).

⁷ Ahora sé que otorga Yahvé la victoria a su ungido, que le responde desde su santo cielo con las proezas salvadoras de su diestra. ⁸ Estos en carros, aquéllos en caballos, pero nosotros nos acordamos del nombre de Yahvé, nuestro Dios ¹⁰. ⁹ Ellos vacilaron y cayeron, pero nosotros nos alzamos y resistimos. ¹⁰ Salvad al rey, ¡oh Yahvé! ¡Respondéndonos en el día que te invocamos!¹¹

A los deseos de la multitud, que implora victoria para el rey, una voz oracular anuncia, en nombre de Dios, que la victoria está concedida por Yahvé a su *ungido* o rey. Como ***ungido o consagrado por Dios***, tiene un particular título a ser oído en los momentos críticos de su vida¹². Yahvé habita en los *cielos*, calificados de *santos*, en cuanto que están “santificados” con su presencia. **Todo en derredor de Dios respira santidad.** La morada propia del Dios de Israel son los cielos, pero en Jerusalén tiene su morada especial en la tierra, como Señor de su pueblo, especialmente vinculado a El¹³. Los gentiles confían en sus *carros* y en sus *caballos*, como los egipcios y los asirios¹⁴; en cambio, la seguridad de Israel está en el *nombre de Yahvé*, que tantas veces los salvó milagrosamente, primero del poder del faraón¹⁵ y después del ejército de Senaquerib¹⁶. Estos hechos quedaron en la épica religiosa popular de Israel como modelo de la protección de Yahvé sobre su pueblo en los trances más difíciles de su historia. El salmista ahora recuerda que es Yahvé el sostén de Israel, a pesar de que carezca de medios materiales militares como los gentiles. Basado en la protección dispensada por Dios a su pueblo, se atreve ahora a anunciar la derrota de los enemigos: *vacilaron y cayeron* (v.8), mientras que ellos se mantendrán firmes resistiendo a todo ataque. El salmo termina con una invocación en demanda de auxilio para el rey (v.10).

1 Cf. Sam 7:4. — 2 Cf. 2 Sam 10:1s. — 3 Cf. Gen 33, 1 s. — 4 Gen 35:3; Os 12:4:5. — 5 Cf. Sal 3:4; 14:71 — 6 Cf. Lev 2:1s. — 7 Cf. Lev 1:1s. — 8 Cf. Lev. 2:2.9.16; Act 10,4. — 9 Cf. 2 Sam 3:18. — 10 Así según el TM. Los LXX: “nos engrandecemos.” — 11 Así coa los LXX y San Jerónimo. — 12 Cf. Hab 3:13. — 13 Cf. Ex 19:6. — 14 Cf. Is 37, 1s. Ramsés II relata así la victoria en Cades: “...pero yo encuentro que Arnon vale más para mí que un millón de soldados, que cien mil carros..., porque el número de los hombres no hace nada, pero Amón vale más que ellos” (Cf. CH. Jean, *Le Milieu Bibli-*”jwe avant Jésus-Christ II 323). — 15 Cf. Ex 15,1s. — 16 2 Re 19:1s.

Salmo 21 (Vg 20): Canto de Acción de Gracias por Haber Protegido al Rey.

Este salmo es lógica continuación del anterior. El tono deprecativo es sustituido por el de acción de gracias por el auxilio prestado al rey. Ahora aparece el rey en el templo ofreciendo sacrificios a Dios por la victoria conseguida.

Podemos distinguir dos partes en la composición salmódica: *a*) en la primera se felicita al rey por la victoria conseguida contra los enemigos del pueblo de Yahvé (2-8); *b*) en la segunda (9-14) se auguran nuevos triunfos sobre los enemigos en las futuras expediciones militares. En la **mentalidad teocrática de Israel, el rey representaba a Dios**, y por eso los poetas áulicos recargaban sus epítetos entusiastas en favor del que sintetizaba las esperanzas nacionales. Las victorias de Israel eran las victorias de Yahvé. En torno a esta idea surgió una literatura cortesana, de la que encontramos muchos ejemplos en el Salterio. El salmista escenifica en nuestro salmo las explosiones de júbilo y la esperanza de la asamblea israelita, reunida con motivo de una fiesta en torno a su rey.

Por el estilo parece que el salmo es obra de los poetas áulicos o de los cantores del templo. Las expresiones del mismo pueden adaptarse a una asamblea religiosa con motivo de un sacrificio del rey o de una fiesta de coronación real. Las fórmulas son bastante generales y pueden adaptarse a distintas circunstancias y reyes. Como la dicción es muy correcta, exenta de arcaísmos, los críticos consideran el salmo obra de un poeta de los siglos VIII-VII; ciertamente es anterior al exilio, aunque no falta algún crítico extremista que rebaje la época de composición a los tiempos de los asmoneos en el siglo I; pero la ausencia de arameísmos y helenismos parece excluir fecha tan tardía.

Acción de gracias por las victorias obtenidas (1-8).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ² En tu poder, ¡oh Yahvé! se goza el rey. ¡Cuan jubiloso está de tu socorro! ³ Le diste cuanto su corazón deseaba, no le negaste la petición de sus labios. *Seldh.* ⁴ Más bien te adelantaste con faustas bendiciones y pusiste en su cabeza la diadema de oro puro. ⁵ Te pidió vida, y se la diste: días que se prolongan para siempre jamás. ⁶ Por tu protección es grande su gloria, le has revestido de esplendor y magnificencia. ⁷ Tú le otorgas bendiciones para siempre y le colmas de alegría ante tu faz. ⁸ Porque en Yahvé confía el rey, y por el favor del Altísimo permanecerá incommovible.

En el salmo anterior se pedía protección para el rey que salía en campaña; ahora, al volver victorioso, se dan gracias a Dios por el triunfo. La *petición de sus labios* era, sin duda, la súplica de victoria expresada en el salmo anterior, pero incluye también sus deseos de verse coronado y agasajado de su pueblo y colmado de días. Las expresiones son hiperbólicas y enfáticas, y así, para indicar una larga duración de su reinado, el poeta habla de *días que se prolongan para siempre*. Los poetas de corte siempre se han distinguido por la tendencia a halagar al rey. Aquí el salmista considera al soberano como representante de los intereses de Yahvé, y por eso desea que continúe en su trono, que es símbolo de la protección que Dios otorga a su pueblo. **En las promesas de la Ley mosaica se anunciaba larga vida para los que fueran fieles a Dios.** Aquí el salmista se hace eco de ellas, y espera que el rey — fiel a la Ley — tenga una larga vida, colmada de *bendiciones*. La vida del rey se desarrollará alegre ante la *faz* de Yahvé, es decir, en ínti-

ma comunión espiritual de afectos, lo que para el salmista constituye la mayor felicidad en esta vida. **La amistad con Dios trae protección y bendiciones de toda índole.** Gracias al *favor del Altísimo*, el soberano continuará seguro e *inconmovible* en su trono para bien de él y de su pueblo.

Deseos de victoria total sobre los enemigos (9-14).

⁹ ¡Que tu mano alcance a todos tus enemigos y que tu diestra sorprenda a cuantos te aborrecen! ¹⁰ Tú los pondrás como en un horno de fuego en el día de tu faz ²: Yahvé los consumirá en su ira, el fuego los abrasará. ¹¹ Borrará de la tierra su progenie, su descendencia de entre los hijos de los hombres, ¹² Si algo malo trazan contra ti, si maquinan engaños, no prevalecerán. ¹³ Les harás volver el dorso, tendiendo contra su rostro las cuerdas de tu arco. ¹⁴ ¡Ensálzate, Yahvé, en tu fortaleza! ¡Cantemos y celebremos tus proezas!

La victoria obtenida es una prenda de otras que traerán la exterminación definitiva de los enemigos. Las expresiones del salmista se vuelven duras y escalofriantes, conforme a la ruda mentalidad del A.T. En realidad, para él los enemigos del rey son los enemigos de la causa de Dios. Llevado de su arrebatado patriótico y de su celo por la gloria de Yahvé, el poeta desea el exterminio total de los enemigos que constantemente conspiran contra los intereses del pueblo de Dios. Las frases son radicales y han de ser entendidas teniendo en cuenta el arranque oratorio del poeta y la mentalidad extremista de los orientales. El propio rey David se mostró a veces muy cruel con los vencidos. Así, después de la victoria sobre los amonitas, se dice que “a los habitantes los sacó de la ciudad, los puso a las sierras, a los trillos herrados, a las hachas y a los molinos y a los hornos de ladrillos” ³. Quizá la frase del salmista *los pondrás en horno de fuego* aluda a esta bárbara costumbre de echar a los vencidos a hornos ardiendo ⁴.

El *día de la faz* de Yahvé es el día de su manifestación airada contra los enemigos de Israel. Era el día del triunfo del propio Yahvé; por eso el salmista le pide que se manifieste y *ensalce, mostrando su fortaleza*. Las victorias de los israelitas eran un motivo de admiración hacia su Dios de parte de las poblaciones gentiles; por eso, otorgar el triunfo al pueblo cío Israel era *ensalzarse* a sí mismo, mostrando su poder y justicia. Sus *proezas* o victorias sobre los enemigos de Israel serán así ocasión de ser *celebradas* por el pueblo elegido, que verá en El su escudo y protección. Por este aire de triunfo general sobre los enemigos, la tradición rabínica ha querido **ver aquí a la persona del Mesías vencedor de todos los enemigos de Israel**. En la tradición cristiana, algunos Padres le han dado este sentido; pero el contexto no favorece la interpretación mesiánica, ya que las frases del salmista pueden explicarse como explosión entusiasta en favor del rey en un momento solemne de su vida, como el día de la coronación o al volver triunfante de una campaña militar.

1 Cf. Ex 23:26; 1 Re 3:11; Prov 3:2. — 2 Algunos autores ven en las frases de este verso una alusión escatológica al juicio cío Yahvé sobre las naciones al fin de los tiempos, antes de la inauguración mesiánica; pero no está clara esta insinuación en el contexto. — 3 2 Sam 12:31. — 4 Cf. Dan 3:18s.

Salmo 22 (Vg 21): El Justo Doliente y Perseguido.

Esta bellísima pieza poética se divide en dos partes atendiendo a su contenido ideológico: a) Elegía de un justo que se siente abandonado de su Dios y se queja de su abandono, que con-

sidera inmerecido. Rodeado de enemigos, está a punto de morir; por ello implora auxilio a su Dios, que parece ha ocultado su rostro a sus sufrimientos (2-22). *b*) Himno eucarístico: lograda la liberación del peligro en que se hallaba, **el salmista da gracias a Dios y promete proclamar su salvación solemnemente en la asamblea del pueblo.**

El título del salmo lo adscribe a David, como los precedentes; pero los críticos sorprenden no pocos arameísmos y locuciones tardías, no anteriores a los escritos de Jeremías¹. En los escritos del N.T., este salmo es citado muchas veces², pero nunca es atribuido a David en los autores neotestamentarios. Los autores que sostienen la autenticidad davídica del salmo, creen que fue compuesto cuando el Profeta Rey andaba, perseguido por Saúl, rodeado de enemigos³, o en ocasión de la rebelión de su hijo Absalón, el momento más amargo de la vida de David⁴.

Rítmicamente, la primera parte del salmo (2=22) se divide en dos secciones, con cuatro estrofas en total. En la primera sección se destacan los dolores morales y espirituales del alma, que se siente abandonada de Dios; en la segunda se alude, sobre todo, a los dolores físicos y a los tormentos corporales. Las expresiones de dolor son gráficas y muy radicales, en las que no falta la hipérbole orientada! Hay juegos de paralelismos, antitéticos, sintéticos y sinónimos, impidos probablemente a una estructura coral en función de las exigencias litúrgicas. En la segunda parte del salmo (acción de gracias) podemos distinguir también dos secciones: *a*) glorificación de Yahvé en Israel; *b*) **extensión universal del reino de Dios.** El estilo es vigoroso en toda la composición, lleno de trágica sinceridad en la primera parte y de transparencia espiritual en la segunda. Algunos críticos modernos han conjeturado que son dos salmos diferentes que han sido yuxtapuestos posteriormente por exigencias del servicio litúrgico⁵.

El salmista, abandonado de Dios (1-6).

1 Al maestro del coro. Sobre la cierva de la aurora. Salmo de David. ² ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado? Lejos estás de mi socorro, de las palabras de mi gemido⁶. ³ ¡Dios mío! Clamo de día, y no me respondes; de noche, y tú no me atiendes⁷. ⁴ Con todo, tú eres el Santo, tú que habitas entre las alabanzas de Israel⁸. ⁵ En ti esperaron nuestros padres; confiaron, y tú los libraste. ⁶ A ti clamaron, y fueron liberados; en ti confiaron, y no fueron confundidos.

En el título musical parece que se alude a una canción conocida, a cuya melodía debía ajustarse el canto del salmo: en hebreo *'ayyeleth hashajar*, "la cierva de la aurora."

El salmista empieza ex abrupto lanzando un grito de queja: *¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?* Es la voz del justo, que en momentos de depresión moral se siente como separado de su Dios, al que tanto ama. Lejos de ser un grito de desesperación, es un arranque de **queja y de confianza hacia su Dios**, en quien había puesto toda su confianza; es una manifestación espontánea hacia el amigo y familiar que creía siempre había de tener a su lado⁹. Se siente *abandonado y lejos* de su Dios; por eso, las *palabras de su gemido* resultan casi sin eco en la lejanía en que se halla Dios, en otro tiempo su protector¹⁰.

Estas palabras angustiadas del salmista doliente fueron pronunciadas por Jesús agonizante en la cruz. Mt y Me nos consignan incluso el texto semítico de la frase, si bien el primero en hebreo, *Eli'*, mientras que Me en arameo, *Elohi'*¹². Pero en ambos evangelistas el verbo es arameo (*sabajthani*, y no *'azabthani* del TM). Seguramente que **Cristo al morir recitaba este salmo**, porque se adaptaba a su situación doliente y reflejaba su soledad psicológica frente al Padre para apurar el cáliz hasta la muerte. Teniendo en cuenta que *recitaba* el salmo, **desaparece el problema teológico del supuesto abandono de Jesús por parte del Padre.**

Día y noche clama el justo doliente a Dios, y no recibe respuesta favorable; a pesar de ello, le reconoce como **Santo, el Santo de Israel**. Para los hebreos, lo que caracterizaba a Yahvé era ante todo **la santidad, en el sentido de incontaminación, separación y trascendencia**. Dios está por encima de todas las cosas, pero en la historia ha establecido lazos de amistad con las almas justas. **Su santidad exige correspondencia y fidelidad a las promesas de protección a los que se guían por su Ley**. El salmista, abandonado y solitario en su dolor, huérfano de la presencia de su Dios, apela a su carácter de *Santo*, para que se acuerde de sus vinculaciones con los justos. Además, Yahvé mora en el templo de Jerusalén *entre las alabanzas de Israel* (v.4); es el lugar de culto oficial, único en toda la tierra; por tanto, las preces allí dirigidas a **El tienen una exigencia especial para ser oídas**. En el caso presente, la oración del salmista atribulado debe ser atendida con prontitud. Para reforzar su petición, el salmista recuerda **a su Dios que los antepasados**, sus *padres*, en momentos de aflicción *confiaron y esperaron la ayuda de Dios, y no fueron defraudados, sino que fueron milagrosamente liberados*. Lejos de ser *confundidos* y avergonzados ante sus enemigos, vieron sus preces y fe confirmadas por la ayuda omnipotente de Yahvé.

Despreciado de los hombres (7-11).

⁷ Pero yo soy un gusano, no un hombre; el oprobio de los hombres y el desecho del pueblo. ⁸ Búrlanse de mí cuantos me ven, abren los labios y mueven la cabeza. ⁹ “Se encomendó a Yahvé — dicen —; libréle, sálvele El, pues dice que le es grato.” ¹⁰ Y en verdad tú eres el que me sacaste del vientre, el que me inspirabas confianza desde los pechos de mi madre ¹³. ¹¹ Desde el útero fui entregado a ti, desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.

En contraste con los patriarcas, que no fueron defraudados en sus esperanzas de socorro de parte de Dios, el salmista es la abyección de todos. Despreciado como vil *gusano* y sin defensa, es la irrisión y el *oprobio de los hombres* y el *desecho del pueblo* (v.7). Las expresiones encuentran su paralelo en los “cánticos del Siervo de Yahvé” del libro de Isaías, donde éste es presentado como “menospreciado y abominado de las gentes”¹⁴; “desfigurado su rostro, no parecía ser de hombre”¹⁵; “despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos..., menospreciado, estimado en nada”¹⁶. Gráficamente describe el salmista los movimientos de burla y desprecio: *mueven las cabezas, abren los labios...*, justamente lo que hacían los enemigos de Cristo a los pies de la cruz¹⁷. Los gestos son de desprecio y de horror¹⁸.

Ante esta actitud despectiva, **el salmista renueva su confianza en Dios, que providencialmente ha tenido cuidado de él desde el seno materno**. Todo el pasado fue para él **una prueba de** la predilección de Yahvé por él¹⁹. Desde el nacimiento ha sido *entregado* al cuidado de Yahvé²⁰. Según la costumbre oriental, el padre recibía sobre sus rodillas al recién nacido para reconocerle como suyo. El salmista parece que juega con esta costumbre y declara que **ha sido entregado a la mano** acogedora y providencial de su Dios²¹. Enfáticamente, el salmista recalca a los que se burlen de él que, en efecto, **Yahvé es su Dios desde el vientre de su madre**.

Perseguido de los enemigos (12-19).

¹² No estés alejado de mí, que estoy angustiado; acércate, pues nadie viene en mi ayuda. ¹³ Rodéame toros en gran número, cércanme novillos de Basan. ¹⁴ Abren sus bocas contra mí cual león rapaz y rugiente. ¹⁵ Me derramo como agua; todos mis huesos están dislocados. Mi corazón es como cera, que se derrite dentro de mis en-

trañas. ¹⁶ Seco está como un tejón mi paladar, mi lengua está pegada a las fauces, y me han echado al polvo de la muerte. ¹⁷ Me rodean como perros, me cerca una turba de malvados; han taladrado mis manos y mis pies ¹⁸ y puedo contar todos mis huesos. Ellos me miran y contemplan. ¹⁹ Se han repartido mis vestidos y echan suertes sobre mi túnica.

De nuevo el salmista se queja de que Yahvé, su protector, que le ha protegido desde el seno materno, **se mantenga alejado ahora que se halla sin auxilio en medio de sus enemigos**. Con todo realismo describe a sus enemigos como toros y *novillos de Basan*, la región del norte de Transjordania, famosa por sus praderíos, bosques y ganados ²². Los *novillos de Basan*, pues, eran los más robustos y agresivos; por eso se prestan a la comparación con los enemigos del salmista, que ferozmente le atacan y *abren sus bocas como leones rugientes* (v.14), ansiosos de caer sobre la presa ²³.

Al lado de las persecuciones están los dolores físicos del salmista; quizá esté postrado en el lecho del dolor a causa de una enfermedad o encarcelado; pero sus palabras reflejan un estado de agotamiento físico total, aunque las frases gráficas que emplea pueden entenderse en sentido metafórico, para indicar su estado de postración moral. Oprimido por su estado de ansiedad espiritual, se siente agotado, como en estado delicuescente: *me derramo como agua* (v.15), *se dislocan mis huesos*, su *corazón se derrite como cera* en su interior; sediento, tiene la *lengua pegada al paladar*, consumido por la fiebre; se considera ya entregado al *polvo de la muerte*, enterrado con los difuntos. De nuevo alude a la hostilidad y mal trato que le dan sus perseguidores, lo que parece que las frases alusivas a su agotamiento físico tienen, sobre todo, un sentido moral: *le rodean como perros* hambrientos, deseosos de saciar su hambre; esos malvados forajidos le han maltratado, dejándole con las *manos y los pies traspasados*. Convertido en un esqueleto viviente, puede la víctima *contar todos sus huesos* (v.18) ²⁴. Satisfechos de haberle maltratado, esa *turba de malvados* se complacen maliciosamente al ver tendida e indefensa, a su víctima: *me miran y contemplan* (v.18), y, para mayor escarnio, ante sus ojos mortecinos *se han repartido sus vestiduras y echan suertes sobre su túnica*. Los evangelistas consideraran estas palabras del salmista **y las aplicarán al caso de la crucifixión de Jesús, en la que literalmente se han cumplido** ²⁵.

Súplica de salvación (20-22).

²⁰ Tú, pues, Yahvé, no estés lejos, fuerza mía; ¡apresúrate a venir en mi auxilio! ²¹
Libra mi alma de la espada, y mi vida de la garra de los perros ²⁶. ²² Sálvame de la boca del león y de los cuernos de los toros salvajes mi pobre (vida) ²⁷.

Rodeado de sus feroces enemigos y a punto de expirar, el salmista pide de nuevo a Yahvé que no le abandone permaneciendo *lejos*; es su única *fuerza* y auxilio, y, por tanto, es la hora de salir por sus intereses. De nuevo acude a metáforas atrevidas y gráficas: su *alma* está a merced de la *espada*, y su *vida*, única y amada, se halla entre las *garras de los perros* (v.21). Su *pobre vida* se halla en las fauces del *león* y entre los *cuernos* de los toros *salvajes*, que furiosamente le atacan.

Acción de gracias por la liberación (23-27).

²³ Yo anunciaré tu nombre a mis hermanos y te alabare en medio de la asamblea. ²⁴
Los que teméis a Yahvé, ¡alabadle! | Descendencia toda de Jacob, ¡glorificadle!
¡Temblad delante de El toda la progenie de Israel! ²⁵ Porque no desdeñó ni despreció la miseria del desgraciado ni apartó de él su rostro, antes oyó al que imploraba

su socorro. ²⁶ **Contigo será mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de los que le temen.** ²⁷ **Comerán los pobres, y se saciarán, y alabarán a Yahvé los que le buscan: “¡Viva vuestro corazón siempre!”**

La perspectiva cambia totalmente. El salmista ha sido liberado de la situación angustiosa en que se hallaba, y se encuentra ahora presente en la *asamblea* solemne del pueblo con ocasión de algún líicio público. Profundamente agradecido a sus beneficios, el judío liberado quiere hacer partícipes de sus sentimientos a sus *hermanos* u correligionarios, los israelitas, que usufructúan las mismas promesas religiosas. **El nombre de Yahvé**, es decir, sus proezas, deben ser conocidas públicamente de la asamblea de los fieles, Llevado de su entusiasmo, invita a todos los que *teman* a Dios, es decir, a la *descendencia de Jacob*, la *progenie de Israel* (v.24): los herederos de las promesas divinas ²⁸. Como tales, deben participar de la alegría del que milagrosamente **ha sido liberado de un peligro mortal**. Yahvé no se ha desentendido del *desgraciado*, sino que benévolamente le escuchó, y, lejos de ocultar su rostro, le prestó auxilio salvador ²⁹. **El salmista proclama su alabanza en la asamblea y se dispone a cumplir los votos hechos en tiempos de angustia** ³⁰. Y después invita a los pobres a participar del banquete de acción de gracias que se seguía a base de las partes de las víctimas no quemadas en el altar; éstas debían ser comidas el mismo día del sacrificio o en la mañana siguiente ³¹. En el Deuteronomio se exhorta al oferente a que invitara a los pobres y levitas a tomar parte en el convite sacrificial ³², para que se *sacien* ³³ y *alaben* a Yahvé. El oferente se siente feliz entre sus invitados y les exhorta a regocijarse en el Señor: *¡Viva vuestro corazón siempre!* (v.27). **Los Santos Padres han aplicado las palabras de este salmo de acción de gracias al banquete eucarístico del N.T.**

Conversión de las naciones (28-32).

²⁸ **Se acordarán y se convertirán a Yahvé todos los confines de la tierra, y se postrarán delante de El todas las familias de las gentes,** ²⁹ **Porque de Yahvé es el reino, y El dominará a las gentes.** ³⁰ **Comerán y se prosternarán ante El todos los grandes de la tierra; se curvarán los que al polvo descenden. Mi alma vivirá para El.** ³⁴ ³¹ **Mi posteridad le servirá** ³⁵, **hablará del Señor a las generaciones venideras** ³⁶. ³² **Y precliarán su justicia al pueblo que ha de nacer, por haberlo hecho Yahvé.**

La perspectiva del salmista se alarga; no sólo la progenie de Jacob conocerá su liberación y se gozará en Yahvé, sino las *familias de todas las gentes* (v.28). No pocos críticos suponen que esta sección es adición posterior al salmo, debida a exigencias litúrgicas. La conversión de las gentes y el **reino universal de Yahvé** es el tema de no pocos salmos postexílicos ³⁷. Con todo, se puede establecer un crescendo en el salmo, manteniendo su unidad literaria sustancial: primero el salmista habla de sus problemas personales, después ve la proyección nacional hacia Israel, y, finalmente, la perspectiva se extiende hacia todas las naciones y a las generaciones del futuro. Pero hemos de notar que, a diferencia de lo que se dice en los poemas del “Siervo de Yahvé” del libro de Isaías ³⁸, en el salmo no se establece relación entre **los sufrimientos del justo perseguido y el reinado de Dios en el mundo**; éste no es fruto de los dolores de aquél. El contexto más bien insinúa que la milagrosa liberación del justo de sus sufrimientos y persecuciones **es ocasión de que la gloria de Dios se manifieste primero a Israel y después a los gentiles**, si es que el último fragmento (28-32) pertenece a este salmo desde su redacción primera.

Según las antiguas promesas en la descendencia de Abraham, serían bendecidas *todas las familias de las gentes* ³⁹; el salmista se sitúa en esta amplísima perspectiva. Todos los pueblos **reconocerán la soberanía de Yahvé en todas las naciones**. También los gentiles tendrán acce-

so al convite espiritual, como los pobres en el templo de Jerusalén invitados por el salmista: *comerán y se prosternarán todos los grandes de la tierra* (v.30)⁴⁰. Los *grandes de la tierra*, **al reconocer la soberanía de Yahvé**, depondrán su autosuficiencia y orgullo y no tendrán inconveniente en tomar parte con los humildes en el banquete eucarístico organizado por el salmista para celebrar su portentosa liberación. Los que *descienden al polvo*, es decir, los mortales en general, o quizá mejor los que, asociados por la necesidad, se hallan al pie del sepulcro, como antes el salmista, se sumarán alegres a este convite con los poderosos en comunidad con los israelitas que temen a Dios.

Finalmente, el propio salmista se asocia a la glorificación de Dios con su descendencia. En muchos salmos se habla de anunciar la gloria y fidelidad a Yahvé de las generaciones futuras⁴¹. Los israelitas tenían un gran sentido de solidaridad comunitaria, en cuanto que esperaban un día en su descendencia asistir a los tiempos mesiánicos. Todos **vivían ilusionados con la gran manifestación de Yahvé en los tiempos anhelados**. Su vida espiritual giraba en torno a las esperanzas mesiánicas. Sobre todo, los piadosos vivían obsesionados con una época en que Dios fuera realmente el centro de los corazones⁴². Aquí el salmista se alegra al pensar **que su posteridad servirá a su Dios, como su alma vivirá para El**.

Sentido mesiánico del salmo.

Los evangelistas citan textos del salmo como cumplidos en la pasión de Jesús⁴³. Los Santos Padres lo aplican comúnmente a Cristo Mesías⁴⁴. En el concilio Constantinopolitano II se condeno la proposición de Teodoro de Mopsuestia, que negaba la aplicación de este salmo a Jesús⁴⁵. El osado exegeta antioqueno decía que en el salmo se trataba únicamente de los sufrimientos del propio David. **En la tradición judía nunca se da al salmo sentido mesiánico**, pues no podían los judíos concebir a un Mesías doliente. Así suponían que el sujeto al que se aplicaban las frases del salmo eran David, Isaías o Ester⁴⁶.

Los autores católicos no convienen al determinar el sentido mesiánico del salmo, pues mientras unos sostienen **que se trata literalmente de Cristo**, de forma que el salmista no hablara en nombre propio de sus sufrimientos, sino directamente profetizaría los de Cristo muriendo en la cruz⁴⁷, otros suponen que literal y directamente el salmo se refiere a la experiencia personal dolorosa del salmista, aunque este justo doliente es *tipo* de los sufrimientos de Cristo; y sus frases pueden aplicarse, **en sentido espiritual, a Cristo sufriendo en la cruz**⁴⁸. Los que admiten un sentido *literal* mesiánico urgen el hecho de que lo que se dice en los v.15-19 **se cumplió literalmente en la pasión de Cristo**: tormento de la sed, persecución de los enemigos, perforación de las manos y de los pies, división por suertes de los vestidos. Por otra parte, no sabemos de ningún personaje histórico del A.T. en el que se hayan dado estas circunstancias. Además, **la relación que se establece entre la liberación del salmista doliente y la vuelta de las gentes a Yahvé no encuentra explicación sino en la persona del Mesías**.

Por consiguiente, el salmista, iluminado por el Espíritu Santo, *profetizó* la realidad de la pasión del Mesías doliente, aplicándole una serie de detalles que tuvieron cumplimiento histórico en la muerte de Cristo en la cruz. Los patrocinadores del sentido *típico* (el salmista hablaría de sus sufrimientos personales, **pero en ellos era el tipo del Mesías sufriente**) insisten en que hay determinados versos del salmo que no se pueden aplicar directamente a Cristo: en el v.ai pide que se le libre de la muerte; en el v.3 declara que día y noche ha clamado para que se le liberara de los dolores, lo que no es aplicable a Cristo. Las frases de los v.15-19 en sí no tienen ninguna proyección mesiánica, aunque tuvieron aplicación literal **al caso de Jesús muriendo en la cruz**; la semejanza de situaciones justifica la similitud de las expresiones.

Tampoco parece que puedan ponerse en boca de Cristo expirando en la cruz, con el perdon en los labios para sus enemigos, las duras frases del salmista en las que describe a los enemigos como “toros salvajes,” “leones,” etc. (v.13-14). Por otra parte, las expresiones “han taladrado mis manos y mis pies,” etc., pueden explicarse como locuciones hiperbólicas de índole metafórica para expresar el gran dolor físico que soportaba el salmista. Finalmente, el salmista, en medio de los tormentos, espera que Dios le libre de ellos, mientras que Jesús, lejos de esperarse libre de la cruz, la acepta con plena conciencia de su misión de Redentor. La frase alusiva al reparto de los vestidos por suertes se explica fácilmente teniendo en cuenta que era costumbre en la antigüedad expoliar al asesinado de sus vestiduras si eran de valor. En este supuesto, el salmista hablaría de sus sufrimientos, pero sería tipo de los sufrimientos del Mesías, en cuanto que, por disposición profética del Espíritu Santo, sus palabras tendrían un especial cumplimiento en la muerte del Justo por excelencia, que es Jesús-Mesías. Este mesianismo *típico* parece **que es el que mejor se adapta a las exigencias del contexto y es suficiente para mantenerse dentro de la línea interpretativa de la tradición evangélica y cristiana** ⁴⁹.

Algunos críticos prefieren ver en el salmo un sentido colectivo; es decir, el salmista reflejaría los sufrimientos de la colectividad israelita en el exilio babilónico. Pero en el salmo encontramos **demasiados rasgos de tipo personal para darle un sentido colectivo.**

1 Cf. E. Podechard, O.C., I 109. — 2 Cf. Me 15:20-41; Mt 27:31-56; Lc 23:26.33-49; Jn 19:23-30. — 3 Cf. Sam 23:255. — 4 2 Sam 15:13. — 5 Cf. J. Cales, o.c., I 269. — 6 Otros prefieren traducir el texto ambiguo hebreo: “lejos de mi salvación las palabras de mi gemido” (Geuppens). Nuestra traducción es semejante a la de NP, Calés y Kirkpatrick. — 7 Así siguiendo una reconstrucción basada en la versión siríaca Peshitta y en la etiópica. Los LXX y Vg: “ad insipientianv). El TM lit.: “no hay silencio para mí”; así la *Bib. de Jér.*, Ceuppens. Nuestra traducción parece exigida por el paralelismo sinónimo. — 8 Lit. elTM: “Tú santo que habitas entre las alabanzas de Israel.” Los LXX y Vg versión se conforma más al TM y es sostenida por Kirkpatrick, Ceuppens, *Bib. de Jér.* — 9 Los LXX y la Vg añaden: “réspece in me,” que falta en el TM. — 10 Los LXX y la Vg, en vez de *palabras de mi gemido*, leen: “verba delictorum meorum,” que no aparecen en el TM ni en Símaco y Teodoción. — 11 Mt 27:46. En absoluto *Eli piu* forma abreviada de Eloí. — 12 Mc 15:34. — 13 La *Bib. de Jér.*: “confiado a los pechos de mi madre.” El TM dice literalmente: “el que me hacía confiar sobre los pechos de mi madre.” Nuestra traducción se inspira en parte en los LXX, y la escogemos porque hace paralelismo con el estilo anterior. — 14 Is 4Q.7. — 15 Is 52:14. — 16 Ts 53:2-3. — 17 Cf. Lc 3:35. — 18 Cf. Lam 2:15; Sal 109:25; Job 16:4. — 19 Cf. Sal 71:5-6. — 20 Cf. Sal 55:22; 71:6. — 21 Cf. Gen 30:3; 50:23. — 22 Dt 32:14; Es. 39:18; Am 4:1; Núm 32:13. — 23 Cf. Sal 7:2; Lam 2:16; 3:46. — 24 El TM K-e: “como un león.” Niirf.tra Irudiuvión (“han traspasado^ sé basa en Tos¹ çXX y iVshiHu, cambiando Mana en baVu. — 25 Cf. Jn 19.23.27; JVIIt — 26 Lit, “mi única; cf, Sal 35:17. — 27 El TM lit.: “respóndeme.” La Vg, siguiendo a los LXX, “humilitatem meanv, leyendo ‘anavathi en vez de ‘anithani. La *Bib. de Jér.*: “mi pobre alma.” Fodechard pretiere hacer una reconstrucción, y lee “defiéndeme.” — 28 Cf. Is 45:19; Jer 33:26; 2 Re 17:20; Is 45:25; Jer 31:36; Neh 9:2. — 29 Cf. Sal 10,1 u; 12:1; 79:33- — 30 Cf. Sal 66:13; 116:14.18. — 31 Cf. Lev 7:16; Núm 15:3. — 32 Cf. Dt 14:29; 26:12. — 33 Cf. Dt 26:12. — 34 Así según los LXX y Vg. El TM: “su alma no vida,” lo que no hace sentido. Cambiando el *lo* (no) en *lo* (para él), nos da la pista para la lección de los LXX. ³⁵ Leemos con los LXX *mi posteridad*, en vez de “posteridad” del TM. ³⁶ La *3ib. de Jér.*: “Se anunciará el Señor a las generaciones futuras.” — 37 Cf. Sal 96-100. — 38 Cf. Is 53:1-12. — 39 Cf. Gen 12:3; 28:14. — 40 Así según el TM. Leyendo ‘ak lo en vez de ‘aklü, no pocos traducen: “Ciertamente, ante él se prosternarán.” Así la *Bib. de Jér.*, Cales, NP y Podechard. — 41 Cf. Sal 71:18; 78:5-6; 102:19. — 42 Cf. Jer 31.31. — 43 Cf. Mt 27:35; Jn 19:24. — 44 Cf. San Justino, *Dial. cum Triph.*, 97: PG 6:706; Tertuliano, *Aclv. Marcionem* 3:19: PL 2:376; San Atanasio, *De Incarnatione* 35: PG 25:155; San Jerónimo, *In Psalmos 2:1*: PL 26:931-937; San Agustín, *Enarrat. 2 in Psalm. ji*: PL 36:167.182. — 45 Cf. Ací. *Conc. Constantinopol. II* coll.4 n.22-23: Mansi, IX 211-213. — 46 H. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midtasch II* (Munich 1924) 574. — 47 Es la opinión de J. Corluy, Knabenbauer, A. Vaccari, Zorell, Dennefeld, Charue, Calés, Van Steenkiste. — 48 Así opinan Lagrange, Peters, Desnoyers. — 49 Sobre la interpretación de este salmo puede verse: J. CORLUY, *De Christi satisfactione vicaria*, Ps. 21(22) 2 (1884) 111-133; P. V. ROSE, *Psaume XXII*: RB 4 (1895) 411-420; M. J. Lagrange, *Notes sur les Psaumes messianiques*: RB 14 (1905) 52-53; L. Dennefeld, *Messianisme*: DTC 10 (1929) 1505-1506; A. Vaccari, *De libris didacticis V.T.* (1929). Ps. 21(22) 118-124; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hebreu III* (1930) 321; A. Charue, *Le triomphe du grana délaissé. Ps. 22 (Vulg. 21)*: Cali. Namurc. 25 (1931) 273-288.

Salmo 23 (Vg 22): Dios, Pastor del Justo.

En este bello poema idílico, el salmista juega con dos símiles alegóricos: *a*) el buen pastor (1-4); *b*) el padre de familias, que hace gala de espléndida y generosa hospitalidad. Bajo estos símiles, **el salmista expresa la confianza ciega del justo en la providencia solícita de su Dios.** Na-

da le puede turbar. El tono es marcadamente personal; por tanto, no se presta a una interpretación colectiva, como quiere el Targum, como si se tratara de la solicitud de Yahvé por la comunidad israelita.

Como en los salmos anteriores de esta primera colección del Salterio, se atribuye esta magnífica pieza poética al propio David. Realmente, ninguno mejor que David sabía lo que era la vida del pastor y su solicitud por las ovejas, pues era su profesión en los tiempos de su niñez. Sin embargo, como en el v.6 se alude a la “casa de Yahvé,” el templo de Jerusalén, parece que la composición es posterior a Salomón, constructor del santuario. Por ello, no pocos críticos creen que el salmo fue compuesto en la época persa ¹.

Métricamente podemos distinguir dos estrofas formadas a base de dísticos de tipo elegiaco ². Desde el punto de vista doctrinal, el salmo es una lección de confianza tranquila en Dios, solícito Pastor y Padre de familias, que protege al huésped de todo peligro y le provee abundantemente de todo.

Yahvé buen pastor (1-4).

¹ Salmo de David. Es Yahvé mi pastor; nada me falta. ² Me hace recostar en verdes pastos y me lleva a frescas aguas. ³ Recrea mi alma, me guía por las rectas sendas por amor de su nombre. ⁴ Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Tu clava y tu cayado son mis consuelos.

Bellísimamente, el salmista compara su Dios al pastor solícito, que se preocupa de sus ovejas. Como tal, busca los mejores pastos para su rebaño y las *frescas aguas*. En tierras semiesteparias como las de Palestina, los pequeños oasis y praderías son codiciosamente buscados por los pastores. En los salmos es frecuente la afirmación de que Yahvé es el Pastor de Israel, su pueblo ³. **Ya Jacob hablaba del “Dios que le pastoreaba”** ⁴; en la literatura profética es frecuente este símil aplicado a Yahvé ⁵. A David se le había llamado “pastor” ⁶, pero este título estaba especialmente reservado al futuro Mesías ⁷. **Jesucristo se lo apropiará en la bellísima parábola del Buen Pastor** ⁸.

El salmista, a la sombra del Pastor solícito, siente que nada le *falta*. En el Deuteronomio se le prometía a Israel que nada le faltaría, como nada le había faltado hasta ahora ⁹. **El profeta Jeremías utiliza la alegoría del pastor para reflejar la solicitud del futuro Mesías sobre Israel:** “Todavía habrá en estos lugares desiertos... majadas donde los pastores apriscarán sus rebaños..., todavía pasará el ganado bajo la mano del que lo cuenta, palabra de Yahvé” ¹⁰. Yahvé es para el salmista el pastor que le hace ir hacia los lugares frescos y jugosos, llevándole por las *rectas sendas* para que allí se *recrea su alma*, como descansan las ovejas en el oasis después de haber caminado bajo los ardores del sol del desierto. También en la vida el justo tiene que atravesar zonas áridas, en las que priva el vicio y el desprecio sistemático a la virtud heroica de aquél. **Sólo con la ayuda de Yahvé encuentra la satisfacción íntima, las *frescas aguas* de la vida litúrgica en el templo y los *verdes pastos* de sus promesas consoladoras.**

El *nombre* de Yahvé es **garantía de triunfo y de protección en la vida contra todas las adversidades** (v.3). Yahvé se manifiesta en sus obras, y **su nombre glorioso es reflejo de sus logros**. Es tal **la confianza que tiene en El**, que, aunque tenga que andar por parajes peligrosos, valles profundos en los que moran las fieras, se siente seguro bajo la protección de tal Pastor. El salmista juega con el símil de pastor que tiene que atravesar zonas peligrosas antes de llegar a los oasis seguros. En la vida, los *valles tenebrosos* son la oposición sistemática de parte de los impíos a la conducta del fiel yahvista, que no quiere separarse de la Ley de su Dios. La *clava* y el *ca-*

yado del pastor **son suficiente garantía para sentirse seguro ante los peligros**. El pastor va delante del rebaño, abriendo camino, con su *clava* preparada contra cualquiera fiera que quiera asaltarlo, y con el *cayado* señalando el camino a las indefensas ovejas.

Yahvé hospitalario (5-6).

⁵ Tú dispones ante mí una mesa enfrente de mis enemigos. Derramas el óleo sobre mi cabeza, y mi cáliz rebosa. ⁶ Sólo bondad y benevolencia me acompañan todos los días de mi vida; y moraré en la casa de Yahvé por dilatados días.

Un nuevo símil para expresar la providencia solícita de Yahvé para con el salmista. Antes era el buen Pastor que le defendía contra los peligros y le llevaba a ubérrimos pastizales, ahora es el bondadoso padre de familia o el jeque que recibe amorosamente al justo en su tienda, prodigándole todas las atenciones que son de ley en la tradicional hospitalidad oriental ⁿ. Frente a los *enemigos* del salmista, para dar una sensación más de favor, Yahvé *dispone una mesa* bien abastecida a su huésped honrado, y, conforme al rito de las grandes casas señoriales, le derrama el *óleo sobre su cabeza* (v.5); en los banquetes orientales no puede faltar la unción perfumada ¹². El anfitrión, además, ofrece personalmente la copa rebosante de bebida al huésped: *mi cáliz rebosa*. Todo es generosidad y señorío en la casa de Yahvé, que honra delicadamente al salmista. Su *cáliz*, es decir, la amistad íntima del salmista con su Dios, *rebosa* sin medida ante la envidia y despecho de sus *enemigos*, que son testigos de las larguezas del Señor del justo. Al lado de su Dios se siente seguro, porque experimenta diariamente su *bondad y benevolencia*. Como es ley en los salmos, **el justo encuentra su máxima felicidad en vivir en la casa de Yahvé** (v.6), participando de sus solemnidades litúrgicas, en las que se manifiesta diariamente la “faz del Señor.” Quizá el salmista sea de la clase levítica o sacerdotal, y entonces la *casa de Yahvé* tiene para él un sentido especial, ya que es el *huésped* cualificado de la misma por prescripción oficial de la Ley.

1 Cf. Podechard, O.C., I 1 2. — 2 Cf. J. Calés, O.C., I 280. — 3 Cf. Sal 28:9; 79:3! 80,2; 95:7; — 4 Gen 48:15; 49:24- — 5 Cf. Ez 34:11-16; Is 63:11.14- — 6 Cf. 2 Sam 5.2'. 7:7-100,3. — 7 Cf. Jer 33:15s; Ez 34:23-31- — 8 Cf. Jn 10,1-16. — 9 Cf. Dt 2:7; 8:9; Heb 13:20; 1 Pe 2:25. — 10 Jer 31:10- — 11 Cf. Gen 43:16; 2 Sam 9:75; 19:33; 1 Re 4:27; Sal 5:5; 15:1. — 12 Cf. Am 6:6; Ecl 9:8; Lc 7:46.

Salmo 24 (Vg 23): Canto Procesional.

Podemos distinguir en esta composición poética tres partes: *a*) himno al Creador (1-2); *b*) condiciones que ha de tener el que pretenda acercarse al monte santo de Sión (3-6); *c*) himno procesional en forma dialogada, en el que se celebra la entrada triunfal de Yahvé en su templo (7-10). Los críticos no concuerdan al estudiar la unidad literaria del salmo, pues no son pocos los que creen que se trata de tres composiciones salmódicas diferentes, unidas después por exigencias del servicio litúrgico en el templo.

Según la indicación del título, **el salmo es del propio David**; y en ese supuesto habría sido compuesto con motivo del traslado del arca de Cariatiarim al monte de Sión 1. De hecho los v.7-10 tienen un aire de arcaísmo que bien puede llevarnos a los tiempos de David ².

Yahvé Creador y Soberano del universo (1-2).

1 Salmo de David. De Yahvé es la tierra y cuanto la llena, el orbe de la tierra y cuantos la habitan. ² Pues El es quien la fundó sobre los mares y sobre los ríos la estable-

ció.

El salmista proclama el señorío de Yahvé sobre todo el orbe, y basa sus derechos legítimos en su calidad de Creador de todo. Conforme a la mentalidad de los antiguos hebreos, la *tierra* está asentada sobre los *mares*. Del hecho de que el agua proceda de fuentes y pozos subterráneos deducía la sabiduría popular que la parte sólida descansaba sobre otra líquida. Esto es una maravilla, pues Dios hace descansar la tierra inmóvil sobre algo tan móvil y poco resistente como el agua ³. En ello se manifiesta **también la omnipotencia del Creador**. Al ser humano no le toca, pues, sino reconocer la soberanía del que ha hecho la *tierra y cuanto la llena* (v.1). En las religiones paganas, las diversas obras eran atribuidas a distintas divinidades; el salmista proclama la soberanía total de Yahvé sobre todas las manifestaciones de la naturaleza y sobre todos los seres vivientes del orbe: *cuantos la habitan*. No cabe afirmación monoteísta más clara. Todo depende de El en su ser y en su manifestación vital.

Condiciones morales para acercarse a Yahvé en el templo (3-6).

³ ¿Quién subirá al monte de Yahvé? ¿Quién se mantendrá erecto en su santo lugar?
⁴ El de limpias manos y de puro corazón, el que no alzó su alma a cosas vanas y no juró con mentira. ⁵ Ese alcanzará de Yahvé bendición, y justicia de Dios, su Salvador. ⁶ Esa es la raza de los que le buscan, de los que buscan la faz del Dios de Jacob
⁴. *Selah*.

Después de declarar enfáticamente la soberanía absoluta de Yahvé sobre todo, implícitamente se deduce la obligación de reconocerla por parte del hombre. Los v.1-2 anteriores tienen el carácter de una oda triunfal fragmentaria que ha sido unida a una composición de tipo didáctico sapiencial, constituida por los v.3-6, como introducción un tanto artificial. El acento es similar al del salmo 15. La santidad del templo de Yahvé **exige una pureza moral en consonancia con la santidad de Yahvé, que en él habita**. Sólo podrá subir al templo de Jerusalén, y mucho más ***mantenerse digno ante su Dios***, el que cumpla un ideal de perfección moral mínimo que le haga acepto a los ojos de Yahvé. Los habitantes de Bet-Semes se sentían sobrecogidos ante la presencia del arca de Yahvé, que se hallaba en su territorio, y decían: “¿Quién puede *estar firme* delante de Yahvé, este Dios santo?” ⁵ La santidad es una fuerza secreta aislante y peligrosa, que mata al que se acerque indebidamente a Yahvé; por eso el sumo sacerdote debía llevar unas campanillas en sus vestidos, que avisaran su presencia para que no se acercaran a él, pues había peligro de muerte al “santificarlos”⁶. Yahvé habita en su santo *lugar, que es el monte de Sión*, “**santificado**” con la presencia del Omnipotente⁷.

Y el salmista recita en estilo sapiencial las condiciones que debe tener el que pretenda acercarse al santuario nacional. Es el enunciado del ideal moral de su tiempo dentro de los círculos “sapienciales.” Lo primero que se exige es tener *limpias las manos*, libres de toda acción violenta y atropello, y **el corazón puro, es decir, exento de turbias intenciones** ⁸. Además, debe estar exento de toda veleidad idolátrica, sin haber *alzado su alma* a las cosas *vanas*, e.d., los ídolos, permaneciendo siempre fiel a Yahvé. Dentro de esta línea de pureza moral está el abstenerse de *juramentos* dolosos contra el prójimo ⁹.

El que se acerque a Yahvé con estas **mínimas condiciones morales conseguirá la bendición y justicia o salvación de su Dios**¹⁰. Yahvé se manifiesta **al justo como el “Dios de su salvación” o Salvador** ¹¹; y esta “salvación” es el **premio y reconocimiento de su recto obrar** ¹². Los fieles israelitas que se acerquen en estas condiciones morales, constituyen la *raza* o gene-

ración de los que verdaderamente le *buscan* afanosamente y **aspiran a ver su cara, o manifestación radiante y benevolente,-en las solemnidades del templo**. Los salmistas tienen la obsesión litúrgica, pues en el templo encuentran la felicidad de su alma al entrar **en relaciones íntimas afectivas con su Dios**; allí realmente contemplan su *faz*.

Entrada triunfal de Yahvé en el templo (7-10).

⁷ Alzad, ¡oh puertas! vuestros dinteles; levantaos, ¡jetemos portales! para que entre el Rey de la gloria. ⁸ ¿Quién es ese Rey de la gloria? Es Yahvé, el Fuerte, el Héroe; Yahvé el Héroe del combate. ⁹ Alzad, ¡oh puertas! vuestros dinteles; levantaos, ¡eternos portales! para que entre el Rey de la gloria. ¹⁰ ¿Quién es este Rey de la gloria? Es Yahvé, el Dios de los ejércitos. ¡Ese es el Rey de la gloria! *Selah*.

El tono del salmo cambia inesperadamente. El salmista asiste a una procesión — quizá con el arca de la alianza — y, entusiasmado ante la manifestación de religiosidad y sobrecogido por la majestad del Dios que no cabe en los cielos, según declara el propio Salomón en su oración el día de la inauguración del templo ¹³, pide enfáticamente a las puertas del santuario que ensanchen sus *dinteles* para que pueda entrar el *Rey de la gloria*, el Rey glorioso por excelencia. **Es la única vez en que se da ese título a Yahvé en el A.T.** Son los *portales eternos* porque son renombrados por su antigüedad o están destinados a un porvenir prolongado. A la invitación enfática, con acentos de prosopopeya, del salmista, que reclama más altura para que entre el *Rey de la gloria*, contestan las mismas puertas del templo: *¿Quién es ese Rey de la gloria?* Y la respuesta es retadora: *Es Yahvé... el Héroe en el combate* (v.8). Estas son las credenciales del que entra triunfalmente en el templo. Como tal viene a que públicamente se le reconozca su soberanía. La expresión recuerda ya del cántico de Moisés: “Yahvé es un hombre guerrero” ¹⁴, y como tal “reinará por siempre” ¹⁵. En la literatura bíblica, Yahvé aparece muchas veces como el Dios *de los ejércitos*, que en los momentos decisivos de las batallas con los enemigos de Israel salva a su pueblo ¹⁶. El título de Dios *héroe* no es raro en los escritos bíblicos ¹⁷, aunque menos corriente que la fórmula estereotipada Dios *de los ejércitos*, expresión que primeramente designaba a Dios como Señor de las constelaciones siderales, que se mueven armónicamente como un ejército, y después se aplicó a Dios como Señor del ejército de la creación; finalmente, se le dio el sentido guerrero de Dios de los ejércitos de Israel¹⁸, su protector y generalísimo. En la estructura del salmo, **la expresión Dios de los ejércitos representa como el climax de la gradación conceptual ascendente**. Es la primera vez que aparece esta denominación en el Salterio. El salmista recalca la grandeza del Soberano que entra simbólicamente en el templo; y por eso considera pequeñas las puertas antiguas o eternas y las invita a ensanchar sus dinteles, pues son incapaces de acoger al *Rey de la gloria*, al *Héroe del combate*, al Dios *de los ejércitos*, títulos todos sobrecogedorés **que reflejan la grandeza del Dios de Israel**,

1 Cf. 2 Sam 6:1s. — 2 Admiten el carácter arcaico de este salmo Briggs, Kittel, Kirkpatrick y Pöschel (cf. su obra, p.117). — 3 Cf. Ex 20:4; Sal 136:6; Job 26:7; 38:4”; Prov 8:28-29; Gen 1:4; 7:11 ; 49:25; Dt 3.3:131 Sal 104:6. — 4 Así según la Vg y los LXX. El TM lit.: “que buscan tu faz, Jacob”; lo que resulta incompleto. — 5 Cf. Sam 6:20. — 6 Cf. Ex 20:37; 30,2; Kz 44:19. — 7 Cf. Sal 2:6; 3:4; Cf 4:1:31 Is 2:2-3. — 8 Cf. Sal 18:20-24; Mt 5:8. — 9 La Vg, siguiendo a los LXX, añade “próximo suo.” — 10 Cf. Is 46:13; 51:6-8; 54:17. — 11 Sal 25:5; 27:9. — 12 Cf. Sam 26:23; Sal 18:20.24. — 13 Cf. 1 Re 8:27. — 14 Cf. Ex 15:3 — 15 Ex 15:18. — 16 Cf. Ex 15:3; Núm 10,35; 21:14; Sam 18:17; 25:28; 2 Sam 5:23-24; Gen 2:1; 1 Re 22, 19, — 17 Cf. Dt 10:17; Jer 32:18; Is 10:21; Neh 0:32. — 18 Cf. Sam 17:45; Sal 44:9; 60:10,

Salmo 25 (Vg 24): Confianza del Justo en el Señor.

Este salmo tiene una estructura especial, ya que se presenta como una colección de jaculatorias, de consideraciones morales y de súplicas en forma sentenciosa, unidas entre sí por el artificio de la distribución alfabética. Se puede dividir en tres partes la composición heterogénea: *a)* súplica de protección y guía (1-7); *b)* reflexiones sobre Dios y sus relaciones con los que le temen (8-14); *c)* **nueva súplica de liberación de una situación angustiada** (15-21).

Literariamente, el salmo se caracteriza, más que por los arrebatos líricos y recursos poéticos, **por la profunda fe que preside el alma del salmista**. Abundan los paralelismos sintéticos y no faltan los antitéticos y sinónimos. La sucesión ideológica muchas veces no es muy clara, pues la unión de los dísticos obedece más bien a las exigencias de la distribución acróstica.

Según el título, el salmo es de David; pero el estilo refleja más bien la época sapiencial posterior al exilio babilónico¹.

Súplica de protección y de perdón (1-7).

¹ De David. ² *Alef*. A ti elevo mi alma, Yahvé, mi Dios. *Bet*. En ti confío, no sea confundido, no se gocen de mí mis enemigos². ³ *Guímel*. No; quien espera en ti, no es confundido; serán confundidos los que en balde faltan a la fidelidad. ⁴ *Dalet*. Muéstrame, Yahvé, tus caminos, adiéstrame en tus sendas. ⁵ *He*. Guíame en tu verdad y enséñame, porque tú eres mi Dios, mi Salvador, y en ti espero todos los días. ⁶ *Zain*. Acuérdate, ¡oh Yahvé! de tus misericordias y de tus gracias, pues son desde antiguo. ⁷ *Jet*. No te acuerdes de los pecados de mi mocedad y de mis transgresiones. Acuérdate de mí conforme a tu benevolencia y según tu bondad, ¡oh Yahvé!

El salmista se dirige a Dios pidiéndole protección para no ser burlado de sus enemigos. La causa del justo es la causa de Yahvé; por eso, si los impíos prevalecen sobre aquél, en el fondo es una victoria contra Yahvé, ya que, **en la mentalidad de los pecadores, Dios es impotente para hacer salir airoso a su protegido**. En la tradición israelita está demostrado que **el que confía y espera en Yahvé no queda defraudado en sus esperanzas**, y, por tanto, no es avergonzado o *confundido* ante sus *enemigos*. Al contrario, serán *confundidos* y puestos en evidencia los que abandonan a Yahvé, faltando a *Infidelidad* a El debida (v.3). El salmista habla conforme a la mentalidad de su época. Para él — penetrado del sentimiento de la justicia divina — existe una ecuación entre la virtud y la felicidad, el pecado y la desgracia. Es la tesis de los amigos de Job, que es discutida por el protagonista del libro de Job y por el autor del *Eclesiastés*. Los justos del A.T., sin perspectiva sobre la retribución en ultratumba, tienen fe ciega en la justicia de Dios, que se ha de manifestar en esta vida, de forma que su **virtud sea reconocida, y la maldad de los pecadores, castigada**³.

Obsesionado con **la idea de ser fiel a su Dios, le pide encarecidamente que le enseñe sus caminos, sus mandamientos, para no desviarse de ellos y asegurar así la protección divina**. Moisés había pedido a Yahvé que le mostrara su camino para acomodarse a sus exigencias⁴. El salmista, sin duda que por *caminos* y *sendas* de Yahvé entiende no sólo los preceptos escritos de la Ley, sino los secretos de su providencia respecto de su vida personal para responder mejor a sus insinuaciones⁵.

El módulo de la vida práctica del salmista lo constituyen las exigencias de la *verdad* de Yahvé, vinculadas a las promesas de protección al que se conforma a sus leyes. **No se trata sólo de la verdad especulativa sobre la realidad divina**, sino de sus relaciones a las almas justas tal

como se habían manifestado en la historia de Israel, el pueblo elegido. Yahvé siempre se ha manifestado como *Salvador* de las almas justas angustiadas. La *verdad*, pues, de **Yahvé va vinculada a su fidelidad a las promesas** ⁶. Por eso el salmista pide a su Dios que se acuerde de sus *misericordias*, que desde tiempos antiguos se han manifestado sobre los justos en Israel. Yahvé es inmutable a través de los siglos ⁷, y, por tanto, las *misericordias* antiguas o eternas pueden ponerse ahora a favor del salmista atribulado. El amor de Yahvé de los tiempos antiguos no se ha agotado ⁸, y es ahora cuando debe manifestarlo para que los enemigos del justo lo reconozcan. **Llevado de este espíritu de confianza y de la fe en la misericordia tradicional de Yahvé**, el salmista se atreve a pedir perdón por los *pecados* de su *mocedad*, sus fragilidades y *transgresiones*, cometidas en los años de irreflexión y de fogosidad juvenil; como tales, son más excusables ⁹. Lejos de aplicarle la medida de su justicia punitiva respecto de sus lejanas transgresiones, pide que le aplique la medida de su *bondad y benevolencia* (v.7). En la Sagrada Escritura constantemente se realza la **misericordia divina, que prevalece sobre la justicia**, pues Yahvé castiga hasta la cuarta generación y premia hasta la milésima ¹⁰.

Yahvé es bueno y bienhechor para con los que le temen (8-14).

⁸ *Tet.* Bueno y recto es Yahvé; por eso señala a los errados el camino ¹¹. ⁹ *Yod.* Y guía a los humildes por la justicia y adoctrina a los pobres en sus sendas. ¹⁰ *Caf.* Todas las sendas de Yahvé son benevolencia y verdad para los que guardan su alianza y sus mandamientos. ¹¹ *Lámed.* Por amor de tu nombre, oh Yahvé! perdona mis ofensas, por grandes que sean. ¹² *Mem.* ¿Quién es el hombre temeroso de Dios? El le enseñará el camino que ha de elegir. ¹³ *Nun.* Su alma morará en el bienestar, y su descendencia heredará la tierra. ¹⁴ *Sámeq.* Los secretos de Yahvé son para los que le temen, que les dará a conocer su alianza.

Sigue la exposición sentenciosa de las buenas cualidades de Yahvé en sus relaciones con los que son fieles a sus preceptos. Su bondad llega hasta orientar a los extraviados hacia el buen camino de su Ley. Sus preferencias están por los *humildes* y los pobres, guiándolos por el camino de la *justicia* o de la rectitud moral. La palabra pobres, en la literatura sapiencial y rabínica posterior, **equivale a “piadosos” o fieles a la Ley de Dios** ¹², que se caracterizan por su espíritu de humildad y pequeñez ante Dios. Las maneras de obrar *de Yahvé*, para con ellos, están dirigidas por las exigencias de su *benevolencia y verdad* o fidelidad a sus promesas. Pero estas relaciones amorosas están condicionadas a la fidelidad a su *alianza y sus mandamientos*. Su *alianza* fue sancionada primero con la circuncisión, impuesta a Abraham y su descendencia ¹³ y después renovada solemnemente y concretada en el Sinaí ¹⁴. Signo externo de ella era el arca con las tablas de la Ley ¹⁵. Por eso junta aquí la *alianza* y los *mandamientos* de Yahvé, que son la base de sus relaciones con los fieles.

De nuevo el salmista se acuerda de **sus pecados, y confía en que por el nombre de Dios, es decir, a causa de** las cualidades de la bondad y fidelidad inherentes al nombre glorioso de Yahvé, sean perdonadas sus ofensas (v.11). Consciente de su culpabilidad, declara que **la felicidad consiste en temer a Dios**, pues entonces El le mostrará el camino conveniente que ha de *elegir* en las encrucijadas de la vida para adaptarse a los misteriosos designios de su providencia. **El “temor del Señor” es el “camino de la sabiduría”** ¹⁶. Al amparo de la Providencia encontrará el justo su *bienestar*, y, dejando numerosa *descendencia, heredará la tierra*, conforme a las promesas hechas a Abraham ¹⁷ y a Israel ¹⁸. Como siempre, la perspectiva del salmista no trasciende a la retribución en ultratumba. Sólo en esta vida podrá el fiel encontrar su recompensa, bien per-

sonalmente, disfrutando de los bienes temporales otorgados por Yahvé, o en su *descendencia* ¹⁹. Los temerosos de Yahvé son, en realidad, los iniciados en los secretos divinos, pues al amoldarse a sus preceptos descubren los caminos secretos de la Providencia en la vida de los hombres y en la historia de Israel ²⁰. A ellos da a conocer **su alianza, es decir, su contenido íntimo** en lo que implica de **bendiciones y protección en esta vida**.

Súplica de liberación (15-22).

¹⁵ *Ayin*. Mis ojos siempre están en Yahvé, porque es quien saca mis pies de la red. ¹⁶ *Pe*. Vuélvete a mí y ten de mi piedad, que estoy solo y afligido. ¹⁷ *Tsade*. Ensancha mi angustiado corazón y sácame de mis estrechuras. ¹⁸ *Qof*. Mira mi miseria y mi pena y perdona todos mis pecados. ¹⁹ *Res*. Mira cuan numerosos son mis enemigos. Me odian con odio violento. ²⁰ *Sin*. Guarda mi vida y sálvame, no tenga que confundirme de haberme acogido a ti. ²¹ *Tau*. Protéjanme la integridad y la rectitud, pues que en ti espero, Yahvé. ²² Redime, ¡oh Dios! a Israel de todas sus tribulaciones.

Después de las afirmaciones sentenciosas didácticas de tipo sapiencial, el salmista urge su situación personal de peligro. **Yahvé no sólo perdona, sino que salva a los justos de los momentos de peligro**. Sus enemigos le han tendido *redes* para hacerle caer en la apostasía, amenazando su vida; y sólo **Yahvé le puede librar de ellos** ²¹. El salmista tiene siempre los ojos expectantes y pendientes de las reacciones favorables de Yahvé: *vuélvete a mi* (v.16). **Cuando Yahvé abandona a alguno, aparta su rostro de él** ²²; en cambio, **cuando quiere protegerle lo vuelve amorosamente hacia él** ²² El salmista se siente *solo y afligido*, y en su triste soledad **aspira a sentir la presencia amistosa de su Dios**, con lo que se *ensancha* su angustiado corazón. Yahvé, para auxiliarle, no debe pensar tanto en sus pecados cuanto en su estado de *miseria* y postración; sus *enemigos* son muchos y le odian encarnizadamente. Después de haber descrito su precaria situación, el salmista perseguido acude a un último argumento para mover la omnipotencia divina. Está comprometido en ello **el honor divino, ya que, si prevalecen sus enemigos, éstos deducirán la impotencia de su protector**, y entonces el salmista se verá *confundido de haberse acogido* a Yahvé (v.20) ²⁴. El salmista es consciente de que la mejor defensa para él es estar en buenas relaciones con su Dios, y por eso cree que, para su seguridad, los mejores guardianes son la **integridad moral y la rectitud de vida**, con lo que se asegurará el auxilio protector divino. Sabe que Dios, justo, **no abandona a los suyos, y en razón de su conducta fiel a su Ley y por exigencias del honor divino será liberado del peligro**.

La petición del v.22 en favor de Israel como colectividad es una adición litúrgica, pues, aparte de estar después de la última letra del alefato, su contenido ideológico de índole colectiva **no se acopla al personalismo del salmo**. Los organizadores del culto, al emplear el salmo, creyeron hacer alusión a las *tribulaciones* de Israel, del que sólo podía *redimirle* el propio Yahvé, como en el caso del salmista ²⁵.

1 Cf. Podechard, O.C., I 124. — 2 Este v. *Alef* está incompleto. El TM dice lit.: “Hacia ti, ¡oh Yahvé! elevo mi alma, mi Dios...” Podechard completa: “En ti, Yahvé, espero, elevo mi alma hacia mi Dios.” — 3 Véase sobre el tema nuestro artículo *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*: XII Semana Bíblica Española (Madrid 1952) P-573-594 — 4 Cf. EX 33:13-— 5 Cf. Sal 27:11; 93:8. — 6 Cf. Sal 26:3. — 7 Cf. Mal 3:6. — 8 Cf. Jer2:2;31:3. — 9 Cf. Job 13:26; Ez 23:21; Is 43:25; Jer 31:34; Ez 18:22; 33:16; Sal 79:8-9. — 10 Ex 20:5-6. — 11 El TM dice lit.: “los pecadores.” Con un ligero cambio de letras tenemos “errados,” lección aceptada por *Bib. de Jér.* y Podechard. — 12 Véase A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953) P-41ss. — 13 Cf. Gen 17:2s. — 14 Cf. Ex 19:5; 24:7,8. — 15 Cf. Núm 10,33. — 16 Eclo 1:16. — 17 Cf. Gen 15:8. — 18 Cf. Ex 20,12; Lev 26:33; Dt 4:1.40. — 19 Cf. Sal 37:9-13; la 57:13; 60,21. — 20 Cf. Prov 3:32; Sal 111:10; Prov 1:7; Mt 11:25. — 21 Cf. Sal 9:15; 31:4. — 22 Cf. Sal 22:24. — 23 Cf. Sal 86:16; 119:32. — 24 Cf. Sal 7:2; 2:13. — 25 En la distribución acróstica falta el *wau* y el *qof*; y el verso adicional (v.22) empieza con *pe*. Estas irregularidades reaparecen en el salmo 34.

Salmo 26 (Vg 25): Oración Confiada del Justo.

El salmista, en un momento grave de su vida — sea por hostilidad de los enemigos o por efecto de una enfermedad —, **pide a Dios que le salve del peligro**. Seguro de su inocencia, ruega a Yahvé que examine escrupulosamente **su conducta para comprobar su fidelidad total a la Ley divina** (1-3). Nunca ha querido tomar parte con los impíos (4-5), y, por otra parte, **ha participado activamente en las solemnidades litúrgicas** (6-8). Por todo ello espera verse libre de una muerte prematura, lo que en su mentalidad sólo puede tener lugar como castigo por los pecados (9-10). Finalmente, **hace promesa de continuar su adhesión a la ley divina, con lo que está seguro de ser atendido en su oración**.

Conforme a la indicación del título, el salmo es de David; algunos autores suponen que habría sido compuesto con motivo de alguna epidemia o calamidad pública ¹. Como el salmista no atribuye a los impíos veleidades idolátricas, parece que vive en tiempos posteriores al exilio. Por otra parte, sus sentencias y afirmaciones tienen una marcada relación con la doctrina de los profetas; todo ello parece insinuar un origen post-davídico ².

Conciencia de fidelidad a Yahvé (1-2).

¹ De David. Hazme justicia, Yahvé, porque yo he andado en integridad y he confiado en Yahvé sin vacilar. ² Ponme a prueba, ¡oh Yahvé! y examíname, acrisola mis riñones y mi corazón.

El salmista está seguro de no morir, porque tiene conciencia de ser inocente ante su Dios, y, por otra parte, **siempre ha confiado en la justicia divina**. Su *integridad* en el obrar y su confianza ciega en Yahvé son la mejor garantía contra todos los peligros. Pero quiere que se le *haga justicia* y reconozca su virtud, **lo que implicaba necesariamente la protección divina**. Ansia que la justicia divina se manifieste abiertamente en favor del justo y contra el impío, para que quede clara **la vindicación de los caminos de Dios**. Consciente de su inocencia, **invita a su Dios a que le examine atentamente en lo más íntimo de su ser**. Enfáticamente pide que le *examine*, le *pruebe* y le *acrisole*. Estas afirmaciones, que pudieran reflejar jactancia y orgullo, expresan, sobre todo, su íntima convicción de inocencia. En el salmo anterior pedía perdón por sus faltas de la mocedad; aquí no se alude para nada a este sentimiento de penitencia. Los *riñones* y el *corazón* son en la mentalidad del salmista el asiento de la inteligencia y de los afectos: **el mundo del espíritu y el de las pasiones** ³. El salmista invita a Yahvé a que explore cuidadosamente todo este complicado mundo para ver **si hay algo pecaminoso**.

Apartamiento de los impíos (3-5).

³ Porque tengo ante mis ojos tu benevolencia y ando en tu verdad. ⁴ No me siento con hombres falsos ni me acompaño de los fingidos. ⁵ Aborrezco el consorcio de los malignos, y con impíos no me siento.

Deseoso de probar su inocencia, declara que su vida siempre ha discurrido conforme a los postulados de la *benevolencia* y la *verdad* o fidelidad divinas. En realidad **sabe que Dios se conduce por imperativos de su benevolencia para con los justos**, y por eso se atreve a invitarle a hacer **Ηη examen de su conducta**. Ante todo evita, la compañía de los perversos, hipócritas y desleales. La sociedad se divide en grupos buenos o malos, y el salmista declara que procura separarse

de los que viven fuera de la ley divina⁴.

Celo por la casa de Dios (6-8).

⁶ Yo lavaré mis manos en la inocencia y andaré en derredor de tu altar, ¡oh Yahvé!⁷ haciendo resonar cantos de alabanza y pregonando todos tus prodigios.⁸ ¡Oh Yahvé! yo amo la morada de tu casa, el lugar en que se asienta tu gloria.

Después de declarar negativamente su buena conducta al separarse de los que viven fuera de la Ley de Dios, **afirma su fidelidad asidua al culto de Yahvé en el templo.** *Lava las manos en la inocencia*, no sólo manteniéndolas ritualmente puras⁵, sino también en sentido moral, practicando el bien con el prójimo. Además **tiene la fidelidad al culto, dando vueltas procesionales en torno al altar y tomando parte en el canto litúrgico.** Según la *Mishna*, los siete días de las fiestas de los Tabernáculos se hacía un giro procesional en torno al altar⁶; quizá el salmista alude a este rito. Probablemente el salmista era de la clase levítica, que tenía un particular acceso al altar⁷; como tal, **tiene una especial predilección por la casa de Yahvé, en la que reside su gloria o manifestación gloriosa**⁸.

Súplica de salvación (9-12).

⁹ No juntes con los pecadores mi alma, ni mi vida con los sanguinarios,¹⁰ en cuyas manos hay crímenes, cuyas diestras están llenas de sobornos,¹¹ Yo, por el contrario, marcharé en mi integridad; rescátame, Yahvé! y séme propicio.¹² Ya están mis pies en tierra firme. Bendeciré en la asamblea a Yahvé.

Según la mentalidad viejotestamentaria, los malvados son presa de una muerte prematura⁹; por eso aquí el salmista pide encarecidamente a Yahvé que no le iguale en la suerte con los *pecadores*, dignos de un fin trágico. Estos son asesinos que tienen las manos manchadas en sangre, y, además, se dan al soborno para hacer valer sus pretendidos derechos, pervirtiendo la justicia¹⁰. Frente a esta conducta criminal, **el salmista resalta su integridad moral, permaneciendo fiel a los preceptos divinos.** Sin embargo, se siente en un peligro de muerte, y pide a Dios que le *rescate* y sea propicio, **respondiendo a sus oraciones.** En el contexto no se insinúa aquí que sea objeto de persecución de los enemigos, como en otros salmos.

Después de la súplica de salvación, el salmista declara abiertamente que se siente seguro, pues sus *pies están en tierra firme*, la de las plomeas divinas a los justos, Seguro de la justicia divina, da por **descontada su salvación del peligro en que se halla, y promete**, como en otros casos similares de los salmos, **dar gracias a Yahvé en la asamblea pública del pueblo cuando se halle reunido con motivo de alguna festividad litúrgica** 11.

1 Cf. Sal 28:1. — 2 Así Podechard, O.C., I 128. — 3 Cf. Sal 7:9; 11:4. — 4 Mis/jná, *Sukka* IV,5. — 5 Cf. Eclo 50,11-13. — 6 Cf. Sal i,i; Prov i,ios. — 7 Cf. Ex 20,17-21. — 8 Cf. Ex 16:10; Sal 24:7-10; 85:10; Es. 44:4. — 9 Cf. Sal 5:7; 7:17; 28:3; 31:18; 36:12; 37:2.35; 52:7-8; 54:6-71 55:23-24; 73:18-19. — 10 Cf. Dt 27:25; Sam 8:3; Ez 22:12. — 11 Cf. Sal 7:18; 13:6; 22:23-53.

Salmo 27 (Vg 26): Confianza del Justo en Medio del Peligro.

Esta composición salmódica tiene dos partes bien definidas: *a)* **confianza y alegría del justo** por haber triunfado de los enemigos (1-6); *b)* **súplica a Yahvé para que tenga piedad de él por sentirse abandonado y calumniado** (7-14). La situación psicológica del salmista, pues, en am-

bas partes es diversa; por eso el problema que se plantea desde el punto de vista crítico es si nos hallamos ante dos salmos yuxtapuestos **por razones prácticas litúrgicas o ante un salmo** con dos partes totalmente diversas. La opinión más probable es la primera.

Según el título, el salmo es de David; pero el arameísmo del v.4 parece reflejar una época de composición postexílica. Las alusiones de participación **en el culto litúrgico revelan** un autor de la clase levítica, cuya vida se desarrolla en torno al santuario.

Yahvé, protector contra los enemigos (1-3).

¹ De David. Yahvé es mi luz y mi salvación: ¿a quién temer? Yahvé es el baluarte de mi vida: ¿ante quién temblar? ² Cuando los malignos me asaltan para devorar mis carnes, son ellos, mis adversarios y enemigos, los que vacilan y caen. ³ Aunque acampe contra mí un ejército, no temerá mi corazón. Aunque se alzare en guerra contra mí, aun entonces estaré tranquilo.

El Dios del salmista ilumina su vida en los momentos de ansiedad y de peligro y le salva de las situaciones comprometidas 1. Contra los ataques de los enemigos, **Yahvé es el baluarte que defiende su vida** ². Por tanto, no tiene que temer a nadie. Ante la omnipotencia de Yahvé se quiebran todos los poderes terrenos. Sus asaltantes son como fieras que se lanzan sobre él para *devorar sus carnes*, pero en el momento del ataque caen vacilantes, sin poder consumir sus siniestros designios. Ni un *ejército* entero que acampara contra él podría prevalecer. Al menos el *corazón* del salmista permanecerá *tranquilo*, **esperando la intervención divina salvadora**.

Ansias de vivir con Yahvé en el templo (4-6).

⁴ Una cosa pido a Yahvé, ésa procuro: habitar en la casa de Yahvé todos los días de mi vida, para contemplar el encanto de Yahvé y visitar su santuario. ⁵ Pues El me pondrá en seguro en su tienda el día de la desventura, me tendrá a cubierto en su pabellón, me pondrá en alto sobre su roca. ⁶ Y ahora mi cabeza se alza sobre mis enemigos, que me cercan, y ofreceré en su tienda sacrificios de júbilo, cantando y salmodiando a Yahvé.

Yahvé es el centro de toda la vida y de las aspiraciones del salmista; con El no teme a un escuadrón de enemigos que se le opongan; pero, además, su seguridad encuentra su complemento **en la vida litúrgica del santuario, contemplar el encanto de Yahvé, es decir, habitar en su templo**; su deseo supremo es ser huésped permanente **de su Dios en su santuario, que es la morada que el Señor de los cielos tiene en la tierra para convivir con sus fieles**, preocupándose de sus problemas e inquietudes. Allí está el *encanto de Yahvé*, es decir, **la disposición benevolente de Dios hacia** los que saben gustar de su compañía espiritual ³. Sobre todo, allí encontrará el salmista su plena seguridad el *día de la desventura*; allí se sentirá a buen recaudo, como el arca del testamento en el tabernáculo o pabellón del desierto. Al lado de Yahvé se sentirá lejos de sus enemigos, dominándolos como desde una elevada *roca* y manteniendo erguida su *cabeza* sobre ellos. Es el triunfo material y moral sobre ellos, **conseguido gracias a la protección de Yahvé**, que mora en el templo, inaccesible al malvado ⁴.

Llevado del agradecimiento a su protector y salvador, el salmista ofrecerá en el templo **sacrificios de júbilo o de alabanza a Yahvé**. La expresión puede significar sacrificios cruentos **en acción de gracias o simples manifestaciones de alabanza con ocasión de** los sacrificios que se ofrecían en el templo ⁵; esta última acepción parece ser insinuada por lo que dice a continua-

ción: *cantando y salmodiando a Yahvé* (v.6).

Súplica de auxilio (7-10).

⁷ Oye, Yahvé, el clamor con que te invoco, ten piedad de mí y escúchame. **8 De ti mi corazón ha dicho: “Busca su faz”⁶; y yo, Yahvé, tu rostro buscaré.⁹ No me escondas tu rostro, no rechaces con ira a tu siervo,. Sé. mi socorro, no me rechaces, no me abandones, ¡oh Dios, mi Salvador!** ¹⁰ Aunque me abandonaran mi padre y mi madre, Yahvé me acogerá.

El tono del salmo cambia bruscamente, y el acento de seguridad y de paz es sustituido por otro en el que predomina **la ansiosa inseguridad y la súplica de salvación** de un peligro concreto. Esto arguye una nueva composición salmódica escrita en diferentes circunstancias históricas. El salmista, en una situación de abandono general, **se dirige a su Dios, siguiendo los impulsos ciegos y certeros de su corazón**, que le dicen: busca su *faz*, es decir, la manifestación benevolente del que tiene todo poder. A esta invitación ciega del corazón lacerado responde el salmista con decisión: **tu rostro buscaré** (v.8)⁷. Por eso pide ansiosamente a Yahvé que responda a esta búsqueda de su faz o protección: **no me escondas tu rostro**. En el lenguaje bíblico sapiencial, “buscar la faz de Yahvé” equivale a suspirar por su protección, y, al contrario, “ocultar su faz” equivale a negar el auxilio pedido⁸. Esta idea es explicitada en la declaración siguiente del salmista: **no rechaces con ira a tu siervo** (v.3b), y tres veces repite lo mismo. Yahvé ha sido para él siempre **su Salvador**, y, por tanto, no le puede *abandonar* en este momento de peligro⁹. Tiene **tal fe y confianza en su ayuda, que la considera más segura que la solicitud** que por él habrían de manifestar sus padres¹⁰. Probablemente, la frase *aunque me abandonaran mi padre y mi madre...* era un proverbio utilizado aquí para mostrar que la vinculación de Yahvé con los justos es más fuerte que la basada en las mismas leyes del instinto paternal y maternal¹¹.

Confianza en la protección divina (11-14).

¹¹ Muéstrame, ¡oh Yahvé! tus caminos, guíame por la recta senda a causa de mis enemigos. ¹² No me entregues a la rabia de mis adversarios, pues se alzan contra mí falsos testigos respirando violencia¹². ¹³ ¡Ay! ¡Si no creyera que he de contemplar la bondad de Yahvé en la tierra de los vivientes!. ¹⁴ Espera en Yahvé, esfuéstrate; ten gran valor y espera en Yahvé.

El salmista, después de manifestar su total confianza en su Dios Salvador, pide ansiosamente conocer sus caminos, **que son la recta senda que lleva a su protección**. Los enemigos son muchos y le acechan constantemente¹³; y por ello necesita que se le señale su ruta clara para no desviarse de los preceptos divinos, lo que le atraería la aversión divina, y, por tanto, la desgracia ante sus *enemigos*, que espían sus debilidades y defecciones. Consciente del peligro, pide que su camino sea por lugares llanos y abiertos, no por encrucijadas llenas de salteadores¹⁴, pues sus *adversarios* conspiran y se confabulan contra él con *falsos testigos* (v.12) y **respiran inocencia contra él**. Están ansiosos de hacerle desaparecer. Pero está seguro de su **causa justa y de la protección divina, y por eso espera contemplar la bondad de Yahvé**, es decir, recibir el auxilio benevolente de su Protector¹⁵, y esto le fuerza para continuar viviendo. En sus perspectivas **no hay esperanza de retribución en el más allá, sino que aspira a recibir de su Dios el premio a su virtud en la tierra de los vivientes**, en la vida actual, en oposición a la de los muertos de la región subterránea del *Seol*¹⁶.

El v. 14 es una exhortación a la confianza en Yahvé y parece una adición para el uso litúrgico, para animar a los que sufren a tener confianza en Dios, como la tuvo el propio salmista.

1 Cf. Sal 4:6; 18:28; 36:9; 43:3; 84:11; — 2 Cf. Sal 18:2; 31:2:3.10,17; Miq 7:8; Ex 15:2. — 3 Cf. Sal 16:11; 90,17; Prov 3:17. — 4 Cf. Sal 3:4. — 5 Cf. Sal 50,14; 69:31; 549. — 6 El TM dice: “buscad mi faz.” Los LXX: “Yo he buscado tu faz; tu faz, Señor, yo la buscaré.” Vg: “exquisivit te facies mea.” La *Bib. de Jér.* y Podechard traducen como arriba hemos propuesto. El NP: “Tibi loquitur cor meum; te quaerit facies mea,” lo que da buen sentido, aunque haya que retocar el TM. — 7 Cf. Dt 4:29; Mt 7:7s. — 8 Cf. Sal 22:24; 13:2; 24:6. — 9 Cf. Job 24:4; Is 10,2. — 10 Cf. Is 49:15; Sal 103:13. — 11 Cf. Sal 35:12. — 12 La Vg, siguiendo a los LXX, “mentita est iniquitas sibi,” lo que supone una confusión en la lectura del original. — 13 Cf. Sal 5:9; 25:4-5.8-9.12. — 14 Cf. Sal 26:12. — 15 Cf. Sal 16:11; 23:6; 27:4; 65:4. — 16 Cf. Sal 52:7; 116:9; 142:6; Is 38:8; Jer 11:19; Ez 32:32; Job 28:13.

Salmo 28 (Vg 27): Suplica a Yahvé Para que Manifieste Su Justicia.

El salmo es parecido al anterior, por el aire de confianza y súplica anhelante que en él impera. Tiene conciencia, de su inocencia, y por eso no quiere que se le reserve la suerte que corresponde a los impíos, es decir, la muerte prematura. Estos son gentes desaprensivas, que **no reconocen las obras de Dios y, por tanto, merecen el más duro castigo**. Seguro de que su justicia se manifiesta en esta vida, **bendice a Dios, porque** le ha de sacar de la situación angustiada en que se halla. Profundamente vinculado a los intereses de su pueblo y de su rey, **pide a Dios que los proteja y bendiga**.

Como los salmos anteriores, éste es atribuido al propio David; pero la mención del templo en el v.2 parece indicar que su composición es posterior a la erección de éste por Salomón. El estilo y léxico avalan su arcaísmo, y, por ello, los críticos modernos no tienen inconveniente en considerarlo de la época anterior al exilio, lo que está avalado por la alusión al “ungido” de Yahvé, el rey, símbolo de la nación elegida de Dios.

Súplica de auxilio a Yahvé (1-2).

¹ De David. A ti clamo, ¡oh Yahvé! mi roca. No te desentiendas de mí *, no sea que, haciéndote el mudo respecto de mí, me asemeje a los que bajan a la fosa. ² Oye la voz de mis súplicas cuando clamo a ti y elevo mis manos a tu santo recinto.

Estos dos versos tienen el aire de una introducción suplicante para destacar la urgencia de la intervención divina en favor del salmista en un momento angustioso de su vida. **Yahvé ha sido siempre la roca inaccesible en la que siempre ha encontrado salvación contra los enemigos**; pero ahora la situación es muy grave, y, si se *desentiende* de él, sucumbirá, yendo a parar a la fosa o sepulcro. La palabra hebrea puede designar también la región subterránea de los muertos, el *seol* ². Quizá el salmista se halla en peligro de muerte por una enfermedad o por hostilidad de sus enemigos. En su impotencia no le queda sino dirigir sus *súplicas* a Dios y *elevar sus manos* hacia el templo o *recinto sagrado* de Yahvé, donde se hallaba presente de un modo especial para remediar y auxiliar a sus devotos ³. Este gesto de *elevar las manos* para orar es característico de las religiones antiguas, tanto en Israel como en Egipto y Asiría⁴. Simboliza, **el ansia ascensional del alma hacia Dios, que habita en lo alto**. Entre los israelitas, el templo era punto de convergencia de la vida religiosa, y aun cuando estaban fuera de él, procuraban orar en dirección al lugar en que se asentaba; así lo hacían los exilados de Babilonia⁵; y, dentro del *templo*, los orantes miraban hacia el santo de los santos, que era la parte más sagrada del conjunto de construcciones del templo salomónico. El salmista, pues, piensa en este *recinto sagrado*, objeto de sus ilusiones

litúrgicas. Allí estaba el arca, **símbolo de la presencia sensible de Yahvé en su pueblo** ⁶.

Reproches contra los impíos (3-5).

³ **No me arrebatas juntamente con los malvados, con los obradores de iniquidad, los que hablan paz a su prójimo, mientras está su corazón lleno de maldad.** ⁴ **Retribuyelos conforme a sus obras, conforme a la malicia de sus acciones; págalos conforme a la obra de sus manos, dales su merecido.** ⁵ **Porque no atienden a las obras de Yahvé, a la obra de sus manos. Los derribará y no los reedificará.**

El salmista, que tiene conciencia **de su fidelidad a su Dios**, no quiere sufrir la suerte de los *impíos*, es decir, morir con muerte prematura, que en la mentalidad del A.T. era el castigo propio **de los que se apartaban de la ley divina**. Dios da aquí a cada uno conforme a sus obras — no hay esperanza de retribución en ultratumba —, y por eso los justos ansian vivir largos días **en amistad con su Dios**. Probablemente el salmista se hallaba en peligro de muerte por efecto de una enfermedad o una epidemia — aunque no la menciona — y pide a su Dios que, conforme a sus obras, no le deje bajar al sepulcro. Esto es lo que merecen los *obradores de iniquidad*. Son gentes hipócritas, pues mientras exteriormente dan el saludo de *paz* (aún hoy día entre los judíos y árabes el saludo es el deseo de la *paz*), en su *corazón* maquinan *maldad* contra el prójimo⁷. Por ello, el salmista, en un arranque de sentimiento de justicia, pide a Dios que les dé su merecido. Todavía estamos muy lejos de la perspectiva evangélica del perdón y del amor al prójimo, incluso con los enemigos⁸. **La moral del A.T. es muy baja en comparación con la de la plena revelación del Evangelio**. Por eso no debemos sorprendernos de estos desahogos vindicativos de espíritus rectos que no tenían todavía la panorámica de la retribución en ultratumba. Los salmistas quieren, en consecuencia, que la justicia divina se manifieste en esta vida, **para que todos vean que Dios protege y premia la virtud, mientras que castiga inexorablemente el pecado**. En realidad, los impíos son ateos prácticos, pues *no atienden a las obras de Yahvé* (v.5), es decir, no reconocen la intervención de la Providencia en el mundo, y, por tanto, niegan que premie la virtud y castigue el pecado. **Las obras de Yahvé (providencia y retribución en esta vida, con la protección al virtuoso) están en oposición a las obras de las manos de los malvados, que actúan con falsía en sus relaciones con el prójimo** (v.4)⁹. Pero su proceder impío no puede prosperar, pues *Yahvé los derribará* y no permitirá que vuelvan a *reedificar* su vida sobre su mala conducta. **Es una confesión de fe en la justicia divina en este mundo**.

Acción de gracias (6-9).

⁶ **¡Bendito sea Yahvé, porque ha escuchado la voz de mis súplicas!** ⁷ **Yahvé es mi fortaleza y mi escudo; en El confió mi corazón y fui socorrido; y mi corazón salta de gozo, y le alabaré con mis cánticos.** ⁸ **Es Yahvé la fortaleza de su pueblo, es el salvador escudo de su ungido.** ⁹ **¡Salva a tu pueblo y bendice tu heredad, sé su pastor y levántalos por siempre!**

Un nuevo estado psicológico del salmista: después de solicitar auxilio para no verse envuelto en la suerte de los impíos, destinados al sepulcro, **reacciona confiado en su fe en la justicia divina, y tiene conciencia de haber sido escuchado en su súplica de auxilio**. En los salmos no es raro este cambio brusco psicológico de súplica anhelante a la acción de gracias por el beneficio obtenido. Los salmistas dramatizan como poetas las situaciones, y así, describiendo una pasada angustia y liberación, la presentan como actual para lograr un mayor efecto literario. Así, aquí

primero refleja sus momentos de angustia, y a continuación su liberación gracias a la intervención divina. **Una vez más Yahvé le ha escuchado, y por ello se siente espiritual y físicamente rejuvenecido en su corazón**, que *salta de gozo* (v.7). Yahvé es su protector, y por ello prorrumpe en cantos de *alabanza*¹⁰.

Inesperadamente desaparece el problema personal del salmista, y se presenta a Yahvé como **el defensor de su pueblo y salvador de su ungido, el rey** (v.8). Todo esto parece adición posterior para el servicio litúrgico en el templo. El director de coro ha creído necesario hacer una aplicación a la salvación de Israel. La protección dispensada al salmista en un momento angustiado de su vida es prenda de la protección que Yahvé dispensará siempre a su pueblo, que es su *heredad*, y **el símbolo de los intereses del pueblo israelita es el ungido de Yahvé, su rey**¹². En realidad, Yahvé se halla vinculado de un modo particular con su *heredad*, pues es su Pastor¹³, y, como tal, lo *levantará* en brazos juntamente con su ungido, como lo hace el pastor con las ovejas débiles en las marchas agota-] doras por la estepa. Israel es como un niño delicado que Yahvé HeJ va en sus brazos¹⁴. El salmista, pues, parece jugar con este doble símil, y pide a Dios que *levante* en sus brazos a Israel y a su rey!

1 Lit. en heb. “no permanezcas silencioso frente a mí.” — 2 Cf. Sal 22:29; 88:4; Prov 1:12. — 3 Cf. Sal 63:4; 141:2; Lam 2:19; 3:41; i Tim 2:8. — 4 Véase P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des parís du corp* 145. — 5 Cf. Dan 6:11. — 6 Cf. 1 Re 6:16s; 8:6. — 7 Cf. Os 9:14; Jer 32:19; Is 3:11; Sal 7:15-17; 18:27-28; 54:7. — 8 Cf. Mt S.441 Lc 6:27.35 — 9 Cf. Is 1:16; 3:8-11; 5:12.19; 22:11. — 10 Cf. Sal 5:11 Saraf. — 11 Cf. Dt 4:20; 0,26; Sal 74:2. — 12 Cf. Sal 72:15; 61:7-8; 84:10; Hab 3:13; Sam 2:10; Sal 63:12. — 13 Cf. Sal 23:1; Is 40,11. — 14 Cf. Is 40:11; Dt 1:31; Is 46:3.4; 63:9; Ex 19:4; Dt 32:11.

Salmo 29 (Vg 28): Manifestación Majestuosa de Yahvé en la Tempestad.

El salmista entona un himno a la **majestad y poder de Dios**, que se manifiesta en el desencadenamiento de una horrisona tempestad en medio de truenos y relámpagos. Las expresiones son bellísimas y extremadamente vigorosas. Primeramente **invita a los ángeles a dar gloria a Dios**; después empieza a describir la tempestad que se forma en occidente sobre el Mediterráneo y se dirige hacia el Líbano, donde descarga sobre los orgullosos cedros. Sobre su cima, como sobre la del Hermón, suenan los truenos majestuosos (*la voz de Yahvé*) y brillan los relámpagos o *llamas de fuego*. Desde los macizos del Líbano y el Antilíbano, la tormenta toma dos direcciones, una hacia Transjordania, y otra, por la cordillera de montañas de Palestina, desciende hasta la zona esteparia de Cades. La borrasca arranca de cuajo encinas y las retuerce, mostrando así el poder de Yahvé. Mientras en la tierra cruje el rayo y retumban los truenos, allá arriba en los cielos está majestuoso en su trono como *Rey eterno*, objeto de las alabanzas de los seres angélicos.

La descripción es maravillosa y está lograda con gran simplicidad de medios. Para impresionar más, el poeta no aparece en escena, y con voz anónima invita a los ángeles a entonar un himno de alabanza a Yahvé. Por su parte, el poeta se hace eco de su gloria, manifestada en la tormenta; las frases se repiten; siete veces se habla de la *voz de Yahvé*, que es el trueno¹; “en toda la pieza reina una monotonía solemne, que forma armonía imitativa con el ruido incesante de la tempestad,” que ruga sobre las grandes aguas, estalla con poder; la voz de Yahvé parece sacudir las montañas, rompe los cedros; el huracán sacude el desierto, y hace abortar a los animales y despoja a los bosques. Y después de este desencadenamiento, que parece trastornar los fenómenos más poderosos de la naturaleza, Yahvé aparece de repente sentado majestuosamente en su trono y ejerciendo, tranquilo, su eterna realeza, mientras que alrededor todo grita: Gloria!. El salmo comienza con un “gloria in excelsis” y termina con un “pax in terra”².

Métricamente se distinguen cinco estrofas; los paralelismos sinónimos abundan. El estilo arcaico del poema, las concepciones de Yahvé habitando en los cielos y manifestándose en la tempestad³, nos llevan a una época antigua de composición; y no hay dificultades serias que oponer a la autenticidad davídica que se declara en el título del salmo. El rey poeta, en sus tiempos de vida de pastor, sin duda que fue testigo de estas tormentas terroríficas que de vez en cuando se desatan sobre el campo.

“Gloria in excelsis Deo” (1-2).

¹ De David, Dad a Yahvé, hijos de Dios, dad a Yahvé la gloria y el poder⁴. ² Dad a Yahvé la gloria (debida) a su nombre, postraos ante Yahvé con sacros ornamentos.

Los israelitas, **fieles a su tradición, tenían una visión esencialmente religiosa** de la naturaleza en sus diversas manifestaciones; en todo veían la mano justiciera o misericordiosa del Dios supremo, que habitaba en los “cielos de los cielos” rodeado de su coro de seres angélicos, pero que intervenía misteriosamente en todo el orbe creado. Aquí el salmista, antes de cantar un himno de alabanza **a la manifestación majestuosa de Yahvé**, que se despliega en medio de la tempestad, **invita a los hijos de Dios, o ángeles**, que le hacen su escolta de honor en el cielo, a darle *gloria y poder*, es decir, **reconocer su omnipotencia gloriosa en el sagrado recinto de los cielos, pues de cantar su manifestación arrebatadora** en el mundo visible se encarga él en esta composición salmódica que va a iniciar⁵. En la visión inaugural del profeta Isaías, los serafines, que hacen la escolta de honor del Santo por excelencia, proclaman que “la tierra está llena de su gloria”⁶. **La esencia de la divinidad está sintetizada en su nombre, Yahvé** (“el que es”), con toda la indeterminación y misterio que implica⁷.

El salmista presenta a los seres angélicos **en un acto litúrgico de adoración, con sus sacros ornamentos** (v.2), como se hacía en el templo de Jerusalén; **es una escenificación dramatizada que traslada al recinto celestial las escenas litúrgicas del templo jerosolimitano**. El autor del Apocalipsis hará otro tanto para expresar la glorificación del Cordero⁸. Los salmistas son gentes en su mayor parte de la tribu levítica, dedicada al culto sagrado, y tienen una mentalidad cultural que se refleja constantemente en sus expresiones. Para ellos, la mayor felicidad es tomar parte en los actos litúrgicos del santuario de Yahvé; por ello **presentan a los ángeles desplegando su acción litúrgica en honor de Yahvé en los cielos, su templo verdadero, ya que el de Jerusalén no era sino un pálido reflejo del celestial**.

Manifestación de Yahvé en la tempestad (3-9).

1 ¡La voz de Yahvé sobre las aguas! Trueno el Dios de la gloria: Yahvé sobre la inmensidad de las aguas. ⁴ La voz de Yahvé (resuena) con fuerza; la voz de Yahvé (retumba) con majestad. ⁵ La voz de Yahvé rompe los cedros, troncha Yahvé los cedros del Líbano, ⁶ y hace saltar al Líbano como un ternero, y al Sarión como cría de búfalo. ⁷ La voz de Yahvé hace estallar llamas de fuego; ⁸ la voz de Yahvé sacude el desierto, hace temblar Yahvé el desierto de Cades. ⁹ La voz de Yahvé retuerce las encinas ⁹, despoja las selvas.

El Dios majestuoso que se asienta en los cielos rodeado de su escolta angélica hace su aparición solemne sobre la tierra cuando desencadena una tempestad. La *voz de Yahvé* es el trueno que retumba en los cielos sobre las nubes caliginosas o *aguas* de abajo, de que se habla en el relato de la creación. Dios separó las aguas de arriba de las de abajo por medio del firmamento¹⁰. Las

primeras constituyen las reservas para los días de la inundación, como en el diluvio, cuando se abrieron las cataratas del cielo ¹¹, y las segundas son las que periódicamente envían la lluvia. El hagiógrafo, al no saber que la lluvia viene por la condensación del agua acumulada por la evaporación, se acomoda al modo de pensar de la época. Del mismo modo, por ignorar que el trueno es una descarga eléctrica, lo presenta como la *voz* tonante del Omnipotente. Los griegos lo atribuían también al padre de los dioses, Júpiter. El dios Adad Rammam de los sirios era el que presidía la tempestad y tenía en sus manos los rayos fulgurantes. Estas divinidades temibles en la tempestad son las que dan, por otra parte, la lluvia fecundante de los campos; por eso sus devotos procuraban aplacarlos con ritos y, al mismo tiempo, les suplicaban su protección. En la tradición bíblica, a Yahvé se le presentaba manifestándose en el fragor de la tormenta, entre rayos y truenos, en el Sinaí¹². Por ello, en la literatura salmódica, el trueno es la voz de Yahvé, los rayos son sus flechas; los vientos, sus mensajeros, y las nubes, su carro, en el que se traslada de un lugar a otro ¹³.

Conforme a esta mentalidad bíblica, el salmista presenta aquí a Yahvé planeando sobre las *aguas* o nubes cargadas de agua, tronando majestuosamente, con lo que se manifiesta como Dios *de la gloria*. No hay cosa más impresionante y sobrecogedora que el trueno; para los antiguos, **que tenían una idea majestuosa y terrible del Dios lejano e intransigente del Sinaí**, el trueno era el mejor reflejo de la *voz de Dios*. Las escenas del Sinaí en las que aparece Yahvé hablando a Moisés en medio de truenos y relámpagos, quedaron estereotipadas en la literatura bíblica y sirven constantemente para describir las nuevas teofanías de Yahvé en la historia. Yahvé se manifiesta ahora sobre la *inmensidad de las aguas*, que pueden ser el mar Mediterráneo, el “mar grande” de la literatura hebrea ¹⁴ o las *aguas superiores* sobre las que habita Yahvé ¹⁵.

La tempestad parece que se prepara en el Mediterráneo y va a descargar sobre los bosques del Líbano y del Hermón. El salmista refleja el destrozo que causa la tormenta, que tiene los caracteres de un ciclón devastador: *se rompen los cedros* — los árboles más gigantescos del Líbano —, mientras que los mismos montes parecen conmoverse en sus cimientos: *el Líbano salta ligero como un ternero*, y el *Sarión* — nombre que los fenicios daban al Hermón, que formaba parte de la cadena de montañas del Antilíbano, paralelo a las del Líbano ¹⁶ — se agita como una cría de *búfalo* o toro salvaje ¹⁷. La imaginación oriental del poeta exagera sistemáticamente para destacar la impresión horripilante de la *voz de Yahvé*, que hace temblar y conmoverse hasta las mismas montañas majestuosas que cerraban por el norte el horizonte de Palestina. Los montes del Líbano y del Hermón tenían un particular sentido sagrado entre los fenicios, pues eran la encarnación de las divinidades que presidían los juramentos ¹⁸; pero, en la perspectiva del salmista, todo esto no cuenta nada. Sólo quiere destacar que, a pesar de su masa imponente y sus cimientos profundos, se conmueven como terneros ante la voz huracanada de Yahvé. Con los truenos fulguran los rayos o *llamas de fuego* (v.7). Y el eco de la *voz de Yahvé* no se circunscribe en su efecto terrorífico a la parte septentrional de Palestina — Líbano y Hermón —, sino que resuena en la parte meridional, en el *desierto de Cades*, lugar famoso en la historia de Israel por haber sido el lugar en que estuvieron los hebreos durante la mayor parte de la estancia en el desierto ¹⁹. El turbión desencadenado por Yahvé siembra la ruina y la desolación, *retorciendo las encinas y despojando las selvas* (v.6); los árboles se desgajan por efecto del tifón huracanado, reflejado en la *voz de Yahvé*.

Gloria a Yahvé y paz a su pueblo (9c-II).

^{9c} Y en su templo todo dice: “¡Gloria!” ¹⁰ Siéntase Yahvé sobre aguas diluviales, siéntase como Rey eterno. ¹¹ Yahvé dará fortaleza a su pueblo, Yahvé bendecirá a su pueblo con la paz.

El salmista vuelve a su punto de partida: Yahvé, aunque se manifestó terrorífico con su voz en la tempestad, sigue impassible en su *templo* celestial; **allí los hijos de Dios, o seres angélicos, continúan el himno que proclama la gloria de su Dios**²⁰. Yahvé se sienta majestuoso por encima de las aguas *diluviales*, o aguas superiores que están sobre el firmamento²¹, y que Dios suelta de vez en cuando en lluvias torrenciales, como en el caso del diluvio universal²². Sobre ellas **Yahvé se instala como Rey eterno y Juez supremo**, que de tiempo en tiempo envía las *aguas diluviales* para mostrar su poder judicial y soberano sobre todo²³.

El v.11 parece una adición para el uso litúrgico. Después de cantar el poder y majestad de Yahvé, manifestada en la tempestad, el salmista, que organiza el culto del templo, recuerda a la asamblea que esa omnipotencia divina protege a Israel, al que *bendice* y otorga fortaleza en los momentos particularmente decisivos de su vida nacional²⁴. Aunque Yahvé aparezca en la tempestad como Dios del terror devastador, sin embargo, en sus relaciones con su *pueblo* es el Dios de la *paz* y de la benevolencia. “Esta palabra final, *con la paz*, es como el arco iris que cierra el salmo. El principio del salmo nos muestra los cielos abiertos y el trono de Dios en medio de los cantos angélicos de alabanza, mientras que su conclusión nos muestra a su pueblo victorioso sobre la tierra, bendecido con la paz en medio de la manifestación de su ira. *Gloria in excelsis* es el principio, y *pax in ierris* la conclusión”²⁵.

1 Cf. Ap 10,3-4. — 2 J. Calés, o.c., I 326. — 3 Cf. Ex 19:11; Jue 5:4-5. — 4 La Vg, siguiendo a los LXX, lee: “Afferte Domino *filias arieiwn*”; traducción peregrina que se basa en la confusión de *bene'elim* (“hijos de dioses”) y *bene-'e(y)Uim* (de 'ayii: “carnero”). — 5 Esta denominación de “hijos de Dios” aplicada a los ángeles aparece en Job 1:6; 2, 1; 38:7; Sal 89:6. — 6 Is 6:3, 7 Véase Biblia comentada I p.404-408. — 8 Cf. 0.5. — 9 Lit. el TM dice: “hace parir a las ciervas”; es decir, el susto que con los truenos reciben las ciervas hace que aborten, pariendo prematuramente. Leyendo *'eloth* (encinas o terebintos) en vez de *'avvaloth* (ciervas), tenemos la traducción arriba propuesta, seguida por la *nib. de Jér.* — 10 Cf. Gen 1:7. — 11 Gen 7:11. — 12 Ex 19:16. — 13 Cf. Sal 17:11; 103:3. — 14 Cf. Ez 27:26; Sal 96:4; 17:15. — 15 Cf. Gen 1:7; 7:11; Sal 104:3; 18:14; 97:3-4. — 16 Cf. Dt 3:9; Sal 114:4-6; i8:7s. — 17 Cf. Sal 22:21. — 18 Cf. E. Dhorme, *Religion des Hébreux nomades* p. 170.172; RB (1929) 132 115 1(1930) 177. — 19 Cf. Núm 20,16. — 20 Cf. Is 6:3. — 21 Cf. Gen 1:7. — 22 Gen 7:14. — 23 Cf. Sal 9:7. — 24 Cf. Sal 28:8,9; 46:1-3. — 25 FR. Delitzsch, citado por A. F. Kirkpatrick, o.c., I, 151.

Salmo 30 (Vg 29): Acción de Gracias después de una Enfermedad grave.

Este salmo es un himno eucarístico de un justo que, después de hallarse postrado en el lecho del dolor, fue liberado, **gracias a la intervención divina, de la muerte segura**. Después de invitar a los piadosos a gozarse con él por el favor conseguido, ensalzando la **bondad de Yahvé**, relata cómo, a causa de un acto de presunción, apartó su rostro de él, privándole de su protección y dejándolo en un estado de postración física y de peligro de muerte. Angustiado, clamó a El, quien le salvó de aquella situación comprometida. Por ello, su duelo se cambió en alegría, pues se veía ya a las puertas del sepulcro. **Agradecido, cantará eternamente las alabanzas de su Dios**.

El valor literario de esta composición es grande dentro de su simplicidad; aunque sus pensamientos no sean muy originales, pues aparecen en otros salmos, sin embargo, la expresión es sobria y vigorosa: “Abunda en figuras poéticas expresivas, ya vigorosas, ya llenas de frescor. El alma del salmista remonta la ruta del *seol*; recupera la vida en medio de los cadáveres que se lleva a la tumba... A la tarde, el llanto viene como un huésped a pasar la noche. Pero, desde la aurora, los gritos de alegría resuenan. Al canto del duelo sucede el ruido alegre de la danza; al lúgubre cilicio, un cinturón de fiesta...”¹. La distribución estrófica es regular, y el texto ha llegado a nosotros bastante correcto.

Según el título, este *canto* fue compuesto **para la consagración de la casa de Yahvé, y se atribuye a David**. Como *canto* (*shir*), se ejecutaba con acompañamiento de instrumentos musicales. Los que mantienen la paternidad davídica suponen que fue compuesto con motivo de la inauguración de su palacio en Sión², de la dedicación del lugar del futuro templo³, después de la plaga que asoló el país; en ese caso, las alusiones al peligro de muerte se referirían no sólo a la suerte personal del salmista, sino a la de todo el pueblo. En general, los críticos modernos, por razones de estilo y léxico, se inclinan por una época tardía de composición no anterior al exilio⁴. Hay mucha analogía, por su contenido, con el salmo 6, que parece de composición reciente. Generalmente se considera la alusión a la consagración *de la casa o templo* como adición litúrgica para adaptarlo a la fiesta de la *janukkáh*, o “dedicación,” instituida por Judas Macabeo en 165 a.C., cuando purificó el templo, profanado por los sirios bajo Antíoco IV Epífanés⁵. Algunos autores prefieren ver aquí una alusión a la dedicación del segundo templo en tiempos de Esdras⁶.

Acción de gracias por la salud otorgada (1-4).

1 Canto para la consagración del templo. Salmo de David. ² Quiero ensalzarte, ¡oh Yahvé! porque me has puesto en salvo ⁷ y no has alegrado a mis enemigos por causa mía. ³ Yahvé, mi Dios, clamé a ti, y tú me curaste. ⁴ ¡Oh Yahvé! has sacado mi alma del seol, me has hecho revivir de entre los que bajan a la fosa.

El salmista prorrumpie en un himno de acción de gracias al sentirse libre de un peligro inminente de muerte. Con ello se habrían alegrado sus *enemigos*⁸, pues hubieran deducido de su desaparición que Yahvé no era ya su protector. El salmista se siente tan próximo a la muerte, que supone, por licencia poética, que ha visitado ya su *alma* la región tenebrosa del *seol*, donde están las sombras de los muertos⁹. Por ello ahora **se siente como resucitado de entre los que bajan a la fosa o sepulcro**. Se daba ya por difunto, pero la intervención divina le devolvió la vida¹⁰.

Invitación a los piadosos a celebrar su curación (5-8)

5 Cantad a Yahvé vosotros, sus piadosos, y ensalza su santo recuerdo. ⁶ Porque un instante dura su cólera, y su benevolencia es de por vida. Alberga la tarde llantos, mas a la mañana está la exultación. ⁷ Yo dije en mi prosperidad: “No seré jamás conmovido.” ⁸ Tú, ¡oh Yahvé! por tu benevolencia me asegurabas honor y fortaleza, Apenas escondiste tu rostro, fui conturbado.

Radiante de alegría por la recuperación de la salud, el salmista invita a los piadosos, que saben apreciar los secretos caminos de la Providencia en la vida de los justos, a entonar un himno en acción de gracias **en honor del santo recuerdo de Yahvé, es decir**, sus proezas y favores extraordinariosⁿ. En ellas se manifiesta su “**nombre**” o **gloria**; por eso en los salmos la expresión “celebrad su santo recuerdo”¹² equivale a “alabar su nombre sagrado”¹³; el nombre de Yahvé, su acción gloriosa, ha dejado un santo *recuerdo* en la historia en favor de Israel y de sus fieles. **Su “nombre” sintetiza su naturaleza y sus acciones gloriosas**¹⁴. Y el salmista concreta en qué consiste **el santo recuerdo o la huella del Dios santísimo en la vida: su providencia se guía por las exigencias de sus justicias y de su misericordia**; pero en su proceder prevalece siempre la benevolencia, pues mientras su *cólera dura un instante* para castigar justamente las transgresiones, su *benevolencia* tiene un efecto permanente durante toda la *vida* (v,6). La protección de Yahvé hacia los justos es permanente, y sólo es interrumpida momentáneamente por alguna falta cometida¹⁵. Las pruebas a que son sometidos los justos son transitorias, mientras que la amistad

benevolente de Yahvé permanece por toda la vida. Para probar su afirmación, el salmista trae a colación un proverbio: *Alberga la tarde llantos, mas a la mañana esta la exultación* (v.6b). El duelo y los *llantos* son como un huésped inoportuno, al que se le da hospedaje a regañadientes, pero después al día siguiente se convierte en motivo de *exultación*¹⁰. En realidad, el *llanto* para el justo es un peregrino que a lo sumo pasa una noche con él; pero al día siguiente cambia la situación, y con la luz del día renace la alegría y bienestar.

El salmista confiesa haber tenido un pecado de presunción, pues viviendo en una situación de *prosperidad*, creyó que esta situación había de continuar indefinidamente: *no seré jamás conmovido* (v.7). Esta afirmación parece hacer caso omiso de los caminos secretos de la Providencia y se aproxima a la postura de los ateos prácticos y autosuficientes, que creen poder gobernar su vida con sus propios recursos. Por ello, **Dios ha querido probarlo, y si antes, en su benevolencia, le aseguraba honor y fortaleza**, ahora ha querido desampararlo *escondiendo su rostro*, es decir, le ha privado de su protección y auxilio¹⁷, y entonces el salmista, reducido a sus propias fuerzas, quedó *conturbado*.

.... ^

Súplica de salvación (943).

⁹ **A ti clamé, ¡oh Yahvé! y a Yahvé pedí piedad. 10 ¿Qué provecho hay en mi sangre, en que yo descienda a la fosa? ¿Te alabará el polvo? ¿Cantará tu fidelidad? 11 Escúchame, Yahvé, y ten piedad de mí. Vino Yahvé en mi socorro. 12 Mudaste mi lamentación en júbilo, desataste mi saco y me ceñiste de exultación. 13 Por eso cantaré tu gloria y no callaré, y te alabaré, Yahvé, Dios mío, por la eternidad.**

Postrado y abandonado a sus fuerzas, el salmista **clama ansioso a Yahvé para que tenga piedad de él**. Y su argumentación en favor de su liberación de la muerte está en consonancia con la mentalidad viejotestamentaria, cuando aún no había luces sobre la vida en ultratumba al lacio de Dios. En realidad, la muerte del salmista no reporta ningún *provecho* o ganancia a Dios, **pues, convertido en polvo, no podrá alabarle ni cantar su fidelidad** con los justos¹⁵. Según la mentalidad del A.T., Dios premiaba en esta vida los actos de virtud, y el primer don era una larga vida hasta ver los hijos de los hijos en la tercera o cuarta generación. Quitar la vida a uno, entregándolo a una muerte prematura, era un castigo reservado a los impíos; equivalía a matarle, derramar su *sangre* (v.10). **La muerte significaba, en realidad, para los justos del A.T., la interrupción de una vida de amistad con Dios; por eso, al morir, no se podía continuar las alabanzas de Yahvé**. Por ello, el salmista ansiosamente pide a su Dios que le escuche y le salve de la situación de peligro en que se halla de *descender a la fosa* o sepulcro.

Conforme a la dramatización literaria habitual en el estilo salmódico, el justo se presenta ya con la salud recuperada, cambiando su *lamentación en júbilo* (v.1a). Ha pasado la hora del duelo, porque el mismo Yahvé le ha *desatado el saco*, o signo externo de penitencia y dolor¹⁹, y le ha ceñido del vestido alegre de la *exultación*, del atuendo de los días de fiesta y de triunfo²⁰. Por ello, el salmista entona un himno de alabanza a la *gloria* de Yahvé, que ha de perdurar por siempre. **La expresión por la eternidad es enfática e hiperbólica, para recalcar su decisión de alabar constantemente al Dios Salvador.**

1. Calés, o.c., I 335. — 2 Cf. 2 Sam 5:11. — 3 Cf. 1 Par 21:26; 22:1. — 4 Cf. E. Podechard, O.C., I 142. — 5 Cf. 1 Mac 4:52s; 2 Mac 10:1s. — 6 Cf. Esd 6:16. — 7 Lit. "me has sacado" de la fosa del sepulcro. — 8 Cf. Sal 35:19; 37:16; Lam 2:17. — 9 Cf. Sal 6:5; Sam 2:6. — 10 Cf. Sal 9:13; 87,4s. — 11 Cf. Ex 3:15. — 12 Qf. Sal 97:12. — 13 Cf. Sal 106:47. — 14 Cf. Sal 97:12; 122:4. — 15 cf. Sal 26:9. — 16 Cf. Is 17:14; 54:7-8; Miq 7:18; Sal 103:8-9. — 17 Cf. Is 54:8; Sal 104:29. — 18 Cf. Job 22:3; Is 38:18-19; Sal 7:5; SS.ios; 115:17. — 19 Cf. Sal 35:13; 69:12; Lam 5:15.

Salmo 31 (Vg 30): Plegaria de un Justo Angustiado.

Tres partes comprende este salmo: *a)* cántico de confianza en Yahvé (2-9); *b)* descripción en tono elegíaco **de la situación angustiada del justo** (10-19); *c)* **acción de gracias por haber conseguido la salvación ansiada**. Los críticos no concuerdan al determinar si estas tres partes integran una composición salmódica única o bien si ésta está constituida por la yuxtaposición de tres fragmentos diversos, **agrupados por razones prácticas del culto litúrgico**. La primera y tercera parte contienen frases que se encuentran en otros salmos, y tienen por ello un **carácter antológico de mosaico literario**, como el cántico de Joñas I. La segunda parte tiene muchos conceptos similares a los expresados **en el libro de Jeremías**; de ahí el problema de la mutua dependencia: ¿quién es anterior? La generalidad de los críticos; supone que el salmista depende conceptualmente del profeta de Anatót; por ello se considera el salmo como posterior al destierro babilónico². No faltan autores que suponen que la segunda parte del salmo (10-19) **es del propio Jeremías**, que lo habría insertado a las otras dos, que serían **de origen davídico**³.

Desde el punto de vista de la unidad literaria del salmo es difícil mantener que la segunda parte (2-9) sea del mismo autor; más bien las otras dos se ensamblan con regularidad lógica. Así, el v.20 puede seguir normalmente al V.9: **plegaria confiada y acción de gracias**. Los v. 10-19 parecen inserción artificial posterior. Desde el punto de vista de la inspiración poética, el salmo, en su conjunto, aunque no es muy original por las ideas expuestas, es de gran piedad religiosa.

Confianza en Yahvé (1-6).

¹ Al director del coro. Salmo de David. ² En ti, ¡oh Yahvé! confío; i no sea yo nunca confundido, líbrame en tu justicia. ³ Inclina a mí tus oídos, apresúrate a libramme; sé para mí roca inexpugnable, ciudadela para mi salvación. ⁴ Pues tú eres mi roca, mi ciudadela; por mor de tu nombre tú me guiarás y conducirás. ⁵ Me sacarás de la red que me han tendido, porque tú eres mi fortaleza, ⁶ En tus manos encomiendo mi espíritu. Tú me has rescatado, Yahvé, Dios fiel.

El salmista dirige **una oración confiada a Yahvé apoyándose en los atributos de la misericordia y justicia divinas**. Para él, Yahvé es su protector; y multiplica las metáforas — corrientes en muchos salmos — para expresar la seguridad que le otorga la amistad con su Dios. **Invoca a la justicia divina, lo que implica en él una conciencia de propia inocencia; no quiere ser confundido** o avergonzado ante sus adversarios al ser desatendido en su súplica. Los justos basaban **su conducta en la idea de que Dios premia en esta vida la virtud**; por tanto, si Yahvé le abandona en este instante de angustia, daría la razón a sus enemigos, que creen que Dios no se preocupa de los que siguen sus mandatos⁴. No quiere, pues, el salmista ser descalificado en su camino de la virtud ante sus adversarios⁵. Por eso pide a Yahvé que *por amor de su nombre*, es decir, por su fama de justicia y rectitud, reflejada en su nombre, le **guie en estos momentos difíciles de su vida**⁶. Yahvé es su *roca inexpugnable*, en la que encuentra su *salvación* como en *ciudadela* segura⁷. Sus enemigos son como cazadores que tienen su *red* para tomarlo; **pero Yahvé le saca de esta situación de peligro**⁸. Seguro de la protección divina, el salmista **encomienda a Yahvé su espíritu**, como si fuera un tesoro precioso⁹; aquí se alude al deseo de conservar la vida, **que se manifiesta en el espíritu o hálito vital (rúaj)**, Nuestro Señor en la cruz pronunció estas palabras, dándoles un sentido de entrega de su vida al Padre, una vez cumplida su trayectoria

terrestre ¹⁰. El salmista tiene experiencia **de la protección que Yahvé le ha dispensado en circunstancias análogas**, en las que le *rescató* del peligro, **mostrando así su carácter de Dios fiel a sus promesas de auxilio a los justos que confían en El.**

Yahvé, Salvador del justo (7-9).

7 Tú aborreces a los servidores de los vanos ídolos ¹¹, pero yo a Yahvé me confío. ⁸
Me alegraré y me gozaré en tu piedad, pues has visto mi aflicción y has considerado las aflicciones de mi alma. ⁹ No me entregaste en manos del enemigo, afirmaste mis pies en la anchura.

El salmista, en conformidad con la voluntad divina, **no admite el culto a los vanos ídolos**, que, como tales, son algo sin consistencia, **en contraposición a Yahvé, el Dios viviente** ¹²; por ello **sólo confía en Yahvé, que es el único que puede auxiliarle en los momentos de angustia y de peligro**. Seguro de la protección divina, el salmista prevé su futura *alegría* por ser testigo **de la piedad de su Dios, que ha visto su aflicción, salvándole del peligro**, pues no lo *entregó* al poder de sus enemigos ¹³. De la aflicción y situación comprometida — a causa de la hostilidad de sus enemigos — ha pasado, por el auxilio divino, a la libertad plena de movimientos y a la seguridad total: *afirmaste mis pies en la anchura* (v.6). Su situación desahogada **después de la liberación del peligro le parece una gracia inestimable de su Dios** ¹⁴.

Situación angustiada del salmista (10-14).

10 Ten piedad de mí, ¡oh Yahvé! porque estoy angustiado. La tristeza consume mis ojos, mi alma y mis entrañas. Pues mi vida se consume en el dolor, y mis años en gemidos. 11 Mi vigor enflaquece por la aflicción, y mis huesos se consumen. ¹² Soy el oprobio de todos mis opresores, objeto de terror para mis vecinos y de espanto para cuantos me conocen. Los que me ven en la calle, huyen de mí. ¹³ Como muerto he sido olvidado en los corazones, soy como una vasija de desecho. ¹⁴ Pues he oído el murmurar de muchos, espanto en derredor, cuando a una se confabulaban contra mí y tramaban arrebatarme la vida.

La perspectiva alegre de **liberación y de acción de gracias se cambia aquí** en sentimiento de abatimiento y de aflicción. La situación es totalmente diferente; por eso podemos suponer que nos encontramos con un nuevo fragmento que ha sido incrustado en este salmo por exigencias del culto en el templo. Por el tono se parece esta composición al salmo 6 y a las lamentaciones de Jeremías o de Job. El salmista **se consume en el dolor**; sus ojos languidecen, y su salud física se desvanece; hasta sus *huesos* sienten la consunción por tanto dolor ¹⁵. Al lado de sus debilidades físicas — agotamiento por la enfermedad — están los sufrimientos morales: in-comprendido de todos, es la befa y el *oprobio* de sus enemigos y opresores, y hasta sus *vecinos* y conocidos huyen de él como si fuera un objeto maldito, que inspira *terror y espanto* ¹⁶. Los enemigos **le insultan como un maldito de Dios**, y sus convecinos le consideran como algo contagioso, del que hay que separarse. Es el caso del justo Job, aislado de la sociedad, consumiéndose en el dolor, in-comprendido de sus amigos, que **le consideran maldito de Dios** ¹⁷. Tan aislado está de la sociedad, que es como un *muerto*, al que, por no verle, se le olvida en la estimación de los *corazones* (v.13) ¹⁸. Es como *una vasija de desecho*, que por inútil se la arroja, sin parar ya mientes en ella ¹⁹.

El v.14 parece calcado en los escritos de Jeremías: “Oigo maldiciones, y por todas partes

me amenazan: ¡Delatadle!²⁰; y la frase “espanto por doquier” aparece reiteradamente en sus oráculos cuando alude a la oposición violenta de sus enemigos contra él ²¹. El salmista utiliza estas mismas frases para expresar su situación de abandono por efecto de la hostilidad y desprecio de sus enemigos. No contentos con aislarle, *tramaban arrebatarme la vida*, frase que encuentra su paralelo en Jer 11:19: “Habían tramado una conjura contra mí:... le raeremos de la tierra de los vivos.” El salmista, consciente de estas confabulaciones (*el murmurar de muchos...*), **se dirige a Yahvé en espera de auxilio.**

Confianza en Dios del justo perseguido (15-19).

¹⁵ **Pero yo a ti me confío, oh Yahvé! yo digo: Tú eres mi Dios.** ¹⁶ **En tus manos están mis destinos** ²². **Líbrame de las manos de mis enemigos y de mis perseguidores.** ¹⁷ **Haz resplandecer tu faz sobre tu siervo y sálvame en tu piedad.** ¹⁸ **Yahvé, que no sea yo confundido, pues te invoco. Confundidos sean los malvados, y mudos (bajen) al seol.** ¹⁹ **Que callen los labios mentirosos, que, soberbios y despectivos, dicen insolencias contra el justo.**

Despreciado y hostigado de todos, al salmista no le queda, sino *confiar* en Yahvé, que ahora más que nunca es su Dios. Es en los momentos difíciles cuando se debe probar la fidelidad a Yahvé. A pesar de que **está como abandonado de su Dios, el justo reacciona con su fe**, sabiendo que, al fin, su Dios le ha de hacer Justicia frente a sus enemigos. En realidad, la Providencia divina es misteriosa, y en sus *manos* están los *destinos* de los hombres, y sobre todo del que les es fiel. Las vicisitudes de la vida están bajo su control directo, y por eso el justo, que vive de la fe, debe esperar ser rehabilitado por el que es Dios de justicia. El salmista, **confiado en los designios salvadores de su Dios**, le pide que le *Ubre* de sus *enemigos*, que impudentemente le hostilizan y persiguen (v.16). Ansiosamente le pide que haga *resplandecer su faz* sobre él, es decir, mostrar su rostro radiante y protector al que ahora está abandonado y perseguido. Cuando Yahvé abandona a alguno, “oculta su faz de él,” mientras que, cuando le dispensa ayuda y protección, le muestra su rostro benevolente; es un modo antropomórfico de hablar ²³. Esta manifestación de su rostro sobre su siervo debe tener la contrapartida de *confundir* a sus enemigos; éstos esperaban que el salmista quedara *confundido* y avergonzado al quedar huérfano de la asistencia divina, como él esperaba; pero el justo atribulado está seguro de que será asistido en su necesidad, y además desea y pide que sean *confundidos* y avergonzados ante la sociedad los impíos, ateos prácticos, que se atreven impudentemente a burlarse de los planes de la Providencia divina. En su deseo de ver el cumplimiento de la justicia divina, el salmista desea que desaparezcan y, mudos y cabizbajos, bajen a la región tenebrosa del *seol*, morada de los muertos ²⁴. Sus *labios* son mentirosos y reflejan un espíritu despectivo y altanero, manifestado en *insolencias* contra el justo ².

Acción de gracias por la liberación (20-25).

20 **Qué grande es tu bondad, oh Yahvé!**²⁶, **que guardas para los que te temen, que muestras a los que a ti se acogen delante de los hijos de los hombres.** ²¹ **Tú los guardas, al amparo de tu rostro** ²⁷, **de las altanerías de los hombres, y como en una tienda los pones a cubierto de las lenguas pendencieras.** ²² **¡Bendito sea Yahvé, que en mí hace admirable su piedad como en ciudad fortificada!** ²³ **Pero yo dije en mi turbación: “He sido arrojado de ante tus ojos,” Pero tú has oído mi voz suplicante cuando a ti clamé,** ²⁴ **Amad a Dios vosotros, todos sus piadosos; a los fieles guarda**

Yahvé, y paga con creces a los soberbios.²⁵ Esforzaos y fortaleced vuestro corazón todos cuantos esperáis en Yahvé.

La última parte del salmo es un **himno de acción de gracias por haber salido de una situación angustiada**. En la vida del salmista se ha revelado especialmente la *bondad* de Yahvé, que siempre está a disposición de los que le *temen*. **Esa bondad divina es como un tesoro cuidadosamente guardado para ponerlo al servicio de los fieles** en el tiempo oportuno; y Yahvé lo muestra en favor de ellos *delante de los hijos de los hombres*, para hacer brillar su providencia y la virtud de los suyos^{2y}. Bajo el *amparo del rostro* de Yahvé se hallan seguros, pues están como bajo una *tienda* protectora, al abrigo de las calumnias de las *lenguas pendencieras*²⁹. El salmista ha comprobado personalmente la protección divina, pues gracias **a su piedad y benevolencia se halla seguro como en ciudad fortificada**, inaccesible a las maquinaciones de sus enemigos³⁰.

Pero confiesa que en un momento se sintió como abatido y abandonado en medio de la *aflicción: he sido arrojado de ante tus ojos* (v.23). Por unos momentos, impresionado por el dolor, **creyó estar fuera de la providencia protectora de Yahvé, fuera de su órbita bienhechora**³¹. Pero a su súplica respondió Yahvé librándolo. Por ello hace una invitación a los piadosos, **o fieles a la Ley divina, a confiar en Yahvé**, pues los *guarda* con amoroso cuidado, mientras que *paga* sobreabundantemente las demasías de los *soberbios* y altaneros, que creen poder **trazar su vida sin dependencia de Dios** y oprimen a los fieles³². La exhortación termina invitando a los que *esperan* en Yahvé a mantenerse firmes en el camino de la virtud, pues nunca serán desamparados a la hora de la aflicción, como prueba la experiencia del propio salmista.³¹

1 Cf. Is 3:34; 4L3. Jon c,a. — 2 Cf. E. Podechard, O.C., I 147. — 3 Así opina J. Calés, o.c., I 346. — 4 Cf. Sal 7:1; 11:1; 16:1; 25:20. — 5 Cf. Sal 25:2.20; 22:5. — 6 Cf. Sal 23:2.3. — 7 Cf. Sal 18:2. — 8 Cf. Sal 9:15; 25:15. — 9 Cf. Job 10:12; 17:1. — 10 Lc 23:46 — 11 Así siguiendo a los LXX, Vg, Sir., San Jerónimo. El TM: "yo he "diadna los servidores" Pero la contraposición del estico siguiente exige nuestra lectura; etc. — 12 Cf. Dt 32:4-21; Jer 8:19; Os 4:10. — 13 Cf. Dt 32:30; Sam 23:11.12. — 14 Cf. Sal 4:1; 18:19; 26:12. — 15 Cf. Sal 13:2; Jer 8:18; Sal 6:6. — 16 Cf. Sal 22:6.7; Jer 20:7-8. — 17 Cf. 22:6-7; Jer 20:7-8. — 18 Cf. Job 19:14. — 19 Cf. Jer 22:28. — 20 Cf. Jer 20:10. — 21 Cf. Jer 6:25; 20:3; 46:5; 49:29; Lam 2:22. — 22 Lit. en heb. "mis tiempos." — 23 Cf. Sal 4:6; 80:3-7-19. — 24 Cf. Sal 25:2.3; Jer 17:18. — 25 Cf. Sal 12:3; 94:4 — 26 En el 'YM falta "joh Yahvé!" pero es exigido por el contexto y está en las versiones. — 27 Lit. los escondes en el secreto de tu faz." — 28 Cf. Sal 23:5. — 29 Cf. Sal 27:5. — 30 Cf. Sal 28:6. — 31 Cf. Sal 30:6; 116:11; Jon 2:4. — 32 Cf. Sal 10:2; 31:19; 36:12; 73:6. — 33 Cf. Ex 34:7; Sal 30,4; 27:14; 32:11.

Salmo 32 (Vg 31): La Confesión de los Pecados.

Esta composición lírico-didáctica gira en torno a la felicidad del pecador que ha logrado la **amistad con Dios por la confesión y reconocimiento de sus pecados**. Castigado por Dios a causa de una falta grave, el salmista declara que, al decidirse a confesarlo ante El, se sintió liberado **bajo la protección de su Dios**. El hombre no debe dejarse llevar de la insensatez y estulticia, como las bestias, en el camino de la vida, porque la justicia divina castiga inexorablemente al impío. Al contrario, **su misericordia será la corona del que se dirige por sus caminos de sabiduría**. El salmo, pues, es además de una acción de gracias por el perdón otorgado, una lección de sabiduría.

Según el título, el salmo es de David; los autores que mantienen la paternidad davídica de la composición creen que fue redactado después del pecado de adulterio cometido con Betsabé y del asesinato de Urías¹. El Profeta Rey tardó en reconocer su pecado; pero, gracias a la intervención del profeta Natán, midió el alcance de su tropelía. Se mantiene la autenticidad davídica del salmo por ser citado por los autores inspirados como de David². No obstante, no pocos críticos, por razones de estilo sapiencial y por algunos arameísmos, conjeturan que el salmo no es anterior

al exilio³. En la liturgia de la Iglesia, este salmo es el segundo de los llamados “**penitenciales.**”

En el título del salmo encontramos la palabra misteriosa hebrea *maskil*, que generalmente se traduce por “**didáctico**”; en ese sentido es una instrucción de tipo “sapiencial,” lo que se amolda bien al contenido de la composición, que también tiene sus **arrebatos líricos**.

Introducción sapiencial (1-2).

1 De David. Maskil. Bienaventurado a quien le ha sido perdonada su transgresión, a quien le ha sido remitido su pecado. 2 Bienaventurado aquel a quien no imputa Yahvé su iniquidad y en cuyo espíritu no hay falsedad.

El Salterio se abre deseando albricias al hombre recto que camina por el camino de Yahvé, sin tomar parte en las asambleas de los pecadores⁴; este salmo llama dichoso al pecador que ha logrado recuperar la amistad divina por el perdón de sus pecados. Puesto que “no hay hombre que no peque”⁵, este segundo movimiento de penitencia en el corazón humano es totalmente necesario para rehabilitarse en los senderos de la vida. El salmista llama **dichosos a los que han logrado que sus pecados fueran borrados por Dios**. Las palabras empleadas para indicar las faltas no son sinónimas, sino que tienen un matiz concreto: transgresión alude a la rebelión o ruptura con Dios; **el pecado significa extravío**, o mejor, no dar en el blanco debido; **iniquidad indica una depravación moral**. La condonación de las faltas está expresada también con términos que indican “descargar,” “cubrir” — para no herir los ojos de Dios — y “cancelar” una deuda. Todos estos términos, paralelos a los que expresan faltas, se repiten para resaltar la virtud perdonadora de Dios. San Pablo citará estos versos para probar que la remisión de los pecados, **la justificación, es un don gratuito de Dios, fruto de su misericordia y no de la Ley mosaica**⁶.

Confesión y perdón (3-5).

3 Mientras callé, consumíanse mis huesos, gimiendo durante todo el día. 4 Pues día y noche tu mano pesaba sobre mí, y tornóse mi vigor en sequedades del estío. Selah. 5 Te confesé mi pecado y no oculté mi iniquidad. Dije: “Confesaré a Yahvé mi pecado,” y tú perdonaste la culpa de mi pecado. Sdáh.

El sufrimiento y la enfermedad han servido para abrir los ojos al salmista y concentrarse, reconociendo así sus debilidades y transgresiones. Según la mentalidad del A.T., las enfermedades eran consecuencia de pecados perpetrados más o menos conscientemente. Tocado por la **mano de Yahvé, que pesaba sobre él** — sin duda enviándole una grave enfermedad —, empezó a pensar en los posibles pecados que hubieran acarreado tal desventura⁷. Al principio se sentía reacio a reconocer sus faltas pasadas, y así, mientras *callaba*, la enfermedad seguía avanzando, y sus *huesos se consumían* mientras él *gemía* día y noche (v.3)⁸; pero, **al no sentir arrepentimiento por sus pecados**, estos gemidos no le servían de nada. Debilitado constantemente, su *vigor* juvenil de primavera se fue convirtiendo en *sequedad de estío* al consumirse por la fiebre⁹.

Pasada esta primera situación recalitrante — cerrada con el signo musical *seláh*, que probablemente indica cambio de coro o de instrumentación en el canto litúrgico —, el salmista piensa profundamente sobre su situación, **y decide confesar y reconocer sus pecados, que pudieran ser causa de su enfermedad**. Reconocido y confesado su pecado con sinceridad, al punto siente que se le ha *perdonado*, lo que representa el principio de su rehabilitación física y espiritual: “*Vox nondum est in ore, et vulnus sanatur*”¹⁰. Dios acoge siempre al corazón contrito y arrepentido.

Yahvé, refugio del justo angustiado (6-7).

⁶ Por eso te invocarán todos los piadosos al tiempo propicio, y la inundación de las copiosas aguas no llegará a ellos, ⁷ Tú eres mi asilo; de la angustia me guardas, de cantos de liberación me rodeas, *Seldh* ¹¹.

La lección del salmista tendrá repercusión en los *piadosos*, pues de él aprenderán a *confesar* a tiempo su pecado, **reconociendo sus infidelidades y culpabilidad; de este modo se verán libres del desbordamiento de muchas aguas** que amenazan anegarles, es decir, del peligro de muerte, bajo cualquier forma que se presente. Este símil es corriente en la literatura sapiencial para reflejar la situación apurada en determinados momentos graves de la vida ¹²; el que confiese sus pecados se verá a salvo de la inundación de *muchas aguas*, pues, apegado a Yahvé, se hallará como en roca inaccesible! ¹³. Los piadosos sabrán así invocar a Yahvé en el *tiempo propicio* de su manifestación benevolente y perdonadora ¹⁴. El salmista se apropia estas consideraciones y **proclama a Yahvé como refugio suyo en los momentos de angustia** ¹⁵, pues cambia las situaciones de peligro en momentos de triunfo, en los que no faltan los *cantos de liberación o de gozo por la salvación conseguida gracias a su protección*.

El camino de la sabiduría (8-10).

⁸ Yo te enseñaré y te instruiré en el camino que debes seguir; seré tu consejero y estarán mis ojos sobre ti. ⁹ No seas sin entendimiento, como el caballo y el mulo: con la brida y el freno hay que sujetar su ímpetu ¹⁶; de lo contrario, no se acercan a ti” ¹⁰ Muchos son los dolores del impío, pero la piedad cercará al que se confía a Yahvé. ¹¹ ¡Alegraos en Yahvé y regocijaos, justos! Saltad de gozo todos los rectos de corazón.

Los V.8-Q parecen ser los consejos de un sabio a su discípulo, que han sido insertados en el salmo, y en ellos se trata de hacer ver que el camino de la impiedad lleva a la desazón, mientras **que la fidelidad a Yahvé le trae los beneficios de su piedad** (v.10). El que se empeñe en **seguir sus caminos alejado de Dios, será como** las bestias, sin entendimiento, a las que hay que embridar con el freno para sujetar su ímpetu. **Dios se encargará de domarlos por el sufrimiento y la desgracia, para que, arrepentidos, se acerquen a El** (V.9) ¹⁷. El *impío* tendrá que seguir la senda del *dolor*, mientras que el que *confía* en Yahvé se verá *cercado*, no del castigo y sufrimiento — **medios que utiliza Dios para volverlos al buen camino**, tirándoles del *freno* y de la *brida*, como a los animales —, sino de la benevolencia y *piedad* divinas (v.10) ¹⁸.

El salmo se cierra con una invitación **para que todos los rectos de corazón se alegren con la liberación del justo de su situación angustiada**. Este v.11 tiene un aire de interpelación litúrgica en la asamblea de los fieles en el templo, para que éstos se percaten de los caminos secretos de la Providencia, **que por la confesión de los pecados otorga el perdón y devuelve a los pecadores la amistad divina**.

1 Cf. 2 Sam 11:1s. — 2 Cf. EB 344. — 3 Así E. Podechard, o.c., — 4 Cf. Sal 1:1s. — 5 1 Re 8:46. — 6 Cf. Rom 4:7-8, — 7 Cf. Job 33:16s; Sal 38:2; 39:10. — 8 Cf. Sal 22:1; 38:8; Os 7:14; Sal 6:2. — 9 Cf. Sal 22:15; Prov 17:22. — 10 San Agustín, citado por Kirkpatrick, o.c., 163. — 11 Así la *Bib. de Jér.*, Kirkpatrick y NP. — 12 Cf. Sal 18:5-6.17; 69:2.16; Job 27:20; Is 28:2. — 13 Cf. Nah 1:8; Is 30,28; Sal 27:5. — 14 Cf. Sal 69:13; Dt 4:29; Jer 20,13, — 15 Cf. Sal 12:7; 25:21; 31:23. — 16 Así siguiendo a la *Bib. de Jér.*, que traduce la palabra hebrea correspondiente a *ímpetu*, relacionándola con el árabe; lo que hace perfecto sentido. Así traduce también el NP. — 17 Cf. Jer 10,14.21; Sal 49:10.12.20; Prov 26:3. — 18 Cf. Job 33:19; Sal 31:7.16; 33:5.18.22.

Salmo 33 (Vg 32): Yahvé, Creador del Universo y Protector de los Fieles.

Este poema es un himno a la omnipotencia y justicia de Yahvé. Se canta el señorío de Dios sobre el universo como Creador y su fidelidad hacia su pueblo elegido, Israel, y a los que le son fieles. En este sentido, la composición es como una **justificación de la exhortación a alegrarse en Yahvé con que** se cerraba el salmo anterior; y con estas palabras de exhortación se inicia esta misma composición salmódica; pero el estilo de la composición es diverso, ya que el anterior era una instrucción basada en la experiencia personal de un salmista **liberado de la situación angustiosa en que se hallaba**, mientras que aquí nos encontramos con un himno compuesto con motivo de alguna victoria nacional sobre los enemigos de Israel.

La estructura del salmo es simétrica, y notable por la lógica distribución de las ideas. El estilo es majestuoso y solemne: **la invitación introductoria a alabar a Yahvé (1-3)** corresponde a la conclusión, **en que se hace profesión de confianza en El (20-22)**. En el cuerpo del salmo se enumeran los motivos por los que **Yahvé es digno de especial alabanza y confianza: por sus atributos morales (4-5), por su omnipotencia creadora (6-9), por su providencia (10-11), por la elección de Israel (12-15), del que es Protector (16-19)**.

La distribución estrófica es bastante regular; los 22 versículos del salmo corresponden a las 22 letras del alefeto hebreo, pero no es propiamente acróstico, pues cada verso no comienza con una letra del alefeto, como hemos visto en otras composiciones salmódicas. Ideológicamente, este salmo es un poema *sapiencial*, si bien en forma de himno litúrgico a Dios Creador, Providente y Salvador. El estilo es límpido y elevado, si bien los pensamientos no son muy originales, **pues se repiten constantemente en la literatura sapiencial**.

En contra de lo que es ley en la colección salmódica que vamos estudiando, este salmo es “huérfano,” es decir, no tiene título introductorio alguno. Los LXX lo atribuyen a David. Razones estilísticas parecen no favorecer la paternidad davídica. Teodoro de Mopsuestia supone que fue redactado por Ezequías con motivo de la liberación milagrosa de Jerusalén de los ejércitos de Senaquerib I. Los críticos modernos encuentran expresiones similares a las del libro de Isaías², y, como abundan las sentencias de tipo sapiencial, suponen que el salmo no es anterior al exilio³.

Invitación a alabar al Dios justo (1-5).

¹ **Aclamad, justos, a Yahvé; bien está a los rectos la alabanza,** ² **Alabad a Yahvé con la cítara, ensalzadle con el arpa de diez cuerdas.** ³ **Cantadle un cántico nuevo y tañed bien con júbilo la lira** ⁴. ⁴ **Porque es recta la palabra de Yahvé, y toda su obra conforme a verdad.** ⁵ **El ama la justicia y el derecho, y de la bondad de Yahvé está llena la tierra.**

Los justos son los más obligados **a alabar a Yahvé, pues son el objeto predilecto de su providencia en la historia**; el salmista quiere que acompañen sus cánticos con toda clase de instrumentos: *cítara, arpa y lira*. Y con ellos deben entonar un *nuevo canto* de acción de gracias por los beneficios nuevos que cada uno recibe en su vida del Omnipotente. Yahvé es fiel a su *palabra*, y todas sus acciones llevan el sello de la *verdad* y de la fidelidad a sus promesas de protección a los justos y cumplidores de su Ley. Toda su providencia está gobernada por las exigencias de la *justicia* y del *derecho*, que es la aplicación de aquélla en cada acto⁵. **Toda la tierra rebosa de la bondad y piedad de Yahvé**⁶.

La palabra creadora de Dios (6-9).

⁶ Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca. ⁷ El reúne como en odre las aguas del mar y hace estanques de los abismos. ⁸ Tema a Yahvé toda la tierra, témanla todos los habitantes del universo, ⁹ porque dijo El, y fue hecho; mandó, y así fue.

El salmista se remonta al primer momento de la creación para declarar la omnipotencia divina. Los *cielos* inmensos son **el efecto de su palabra creadora**, y todo su *ejército*, o maravillosas constelaciones ordenadas de los astros, son obra del *aliento de su boca*⁷. La expresión es energética. La omnipotencia divina no tiene límites, y por ello las obras más portentosas **de la creación son realizadas por Dios con** la facilidad con que se expresan por la *palabra*. Los pueblos paganos consideraban los astros como divinidades poderosas; aquí el salmista declara **que son obra del único Dios y que dependen en** su existencia del *aliento de su boca*. No se puede formular el monoteísmo estricto en palabras más vigorosas⁸. El salmo aquí depende del relato del Génesis, donde enfáticamente se dice: “Dijo, y fue hecho.” En las cosmogonías de la antigüedad, las divinidades tienen que luchar con las fuerzas cósmicas — de las que ellas mismas proceden — para plasmar las maravillas del orbe⁹. El Elohim de la Biblia es un ser excepcional que existe antes, fuera y sobre todas las cosas, y, como tal, no está sujeto a nada y obra conforme a su omnimoda voluntad, que a su vez está sujeta a su inteligencia ordenadora, que crea todas las cosas con una finalidad concreta: “y vio que la luz era buena.”¹⁰ **Esta concepción trascendente de Dios es la base de todas las creencias del pueblo hebreo.** ⁴ Por ellas, la religión de Israel se halla a una distancia casi infinita de las concepciones religiosas de los otros pueblos de la antigüedad.

Siguiendo el relato del Génesis, el salmista proclama que Dios *reúne* las inmensas *aguas del mar* en un recipiente con la facilidad con que se llena un *odre*; y las inmensas aguas de los abismos las distribuye en *estanques* o diversos mares y océanos. El inmenso lecho del océano es para la omnipotencia divina como un modesto *odre* que llena a su antojo n. Los grandes depósitos del *abismo* — sobre los que descansa la tierra — son para El como *estanques*¹². Todo esto predica el poder inmenso del Creador; por ello se invita a la misma tierra y a sus habitantes a *temerle* y reverenciarle. ¿Quién puede ponerse frente a El? Con un solo *fiat* formó todas las cosas: *Dijo El, y fue hecho; mandó, y así fue*¹³. Las cosas fueron surgiendo obedientes a la voz de Dios.

La providencia divina sobre los hombres (10-15).

10 Frustra Yahvé el consejo de las gentes y anula las maquinaciones de los pueblos.
11 El consejo de Yahvé permanece para siempre; los designios de su corazón, de generación en generación.¹² **Venturoso el pueblo cuyo Dios es Yahvé, el pueblo que El se eligió por heredad.**¹³ **Mira Yahvé desde los cielos, contempla a todos los hijos de los hombres.**¹⁴ **Desde la morada en que se asienta observa todos los habitantes de la tierra.**¹⁵ **El ha plasmado todos los corazones y conoce a fondo todas sus obras.**

El poder de Yahvé no se extiende sólo a la creación de las cosas, sino que controla la marcha de la historia humana. En sus designios secretos sobre la humanidad, observa los actos de los hombres para juzgarlos conforme a las exigencias de su justicia y bondad. Los pueblos pueden maquinarse y agitarse, pero por encima de sus cálculos están los planes divinos; por eso muchas veces *frustra el consejo de las gentes*, o naciones paganas, y sale al paso de las *maquinaciones de los pueblos*. La perspectiva del salmista se extiende a la lucha sorda entre el bien y el mal en la his-

toria. Toda la trama bíblica gira en torno a un drama, que es la pugna **entre los que representan los intereses de Dios y tratan de plasmar sus designios en la historia y los que se oponen a esa marcha religiosa de la historia.** En esa realización de los designios divinos en la historia ocupa un lugar predilecto el pueblo israelita, que es el vehículo de transmisión de la esperanza de salvación a través de los tiempos hasta los tiempos mesiánicos. El salmista se sitúa en esta perspectiva de elección de su pueblo y presenta a las *gentes* maquinando contra los intereses de Yahvé, que son los de Israel como colectividad. Frente a sus designios perversos está el *consejo de Dios*, que *permanece para siempre*; es decir, sus designios misteriosos sobre la historia humana, que se plasman de *generación en generación* (v.11). **Sus designios son firmes como la obra de la creación** ¹⁴.

Por eso Israel es *venturoso*, por ser el pueblo de Yahvé, que lo eligió como su *heredad*. Ningún pueblo tiene a sus dioses tan cerca de él como lo tiene Israel¹⁵. Es el instrumento de los designios divinos entre los pueblos, como “reino sacerdotal y nación santa”¹⁶. Es el “primogénito” entre los pueblos, y, como tal, el confidente de los secretos designios de Dios en la historia¹⁷. **Su Dios es el Soberano del universo, y desde los cielos contempla a todos los hijos de los hombres (y. 1:3).** Desde su alta atalaya celestial asiste al desarrollo de la historia humana. A su omnipotencia se junta su omnisciencia, pues El conoce lo más recóndito del espíritu humano, pues *ha plasmado todos los corazones*, que en la mentalidad semítica y hebraica son el asiento de los movimientos afectivos, pasionales y aun intelectivos. **Dios ha dado al ser humano la vida del espíritu y la de los afectos, y, por tanto, no puede desentenderse de él.** El profeta Zacarías sintetiza así la obra de Dios: “Tiende los cielos, funda la tierra y forma el aliento del hombre dentro de él”¹⁸. Si Yahvé asiste al desarrollo de las maquinaciones de las naciones como colectividades, también está atento a las interioridades de los individuos **en orden a establecer las exigencias de su justicia retributiva.**

Yahvé, único salvador (16-22).

¹⁶ **No es la muchedumbre de los ejércitos lo que salva al rey, ni se libra el guerrero por su mucha fuerza.** ¹⁷ **Vano es para la victoria el caballo, pues con todo su vigor no libra.** ¹⁸ **He aquí que los ojos de Yahvé están sobre los que le temen, sobre los que esperan en su piedad,** ¹⁹ **para salvar sus almas de la muerte, para hacerlos vivir en (tiempo de) hambre.** ²⁰ **Nuestra alma espera en Yahvé; El es nuestro auxilio y nuestro escudo.** ²¹ **Pues en El se regocija nuestro corazón, en su santo nombre está nuestra confianza.** ²² **Sea, Yahvé, sobre nosotros tu piedad, como esperamos en ti.**

Supuesta la providencia especialísima de Yahvé, es inútil hacer puros cálculos de fuerzas materiales para conseguir la victoria sobre los enemigos. En tiempos pasados, el poder militar del faraón nada pudo contra el pueblo hebreo, **confiado a Dios**¹⁹; en tiempos de la monarquía israelita, los reyes procuraron formar un ejército poderoso con ánimos defensivos y ofensivos. Los profetas se oponían a todo este aparato militar, porque veían en ello una desconfianza en Yahvé, el único que podía salvar a Israel. El salmista se sitúa en la misma línea: de nada sirven los caballos al guerrero si no tiene el auxilio de Yahvé²⁰: “éstos en sus carros, aquéllos en sus caballos; pero nosotros en el nombre de Yahvé, nuestro Dios, somos fuertes.”²¹ Es lo que declarará Judas Macabeo: “No está en la muchedumbre del ejército la victoria en la guerra: del cielo viene la fuerza.”²² La mirada benevolente de Yahvé se dirige a los que *le temen* y aceptan sus caminos y se confían a su *piedad* (v.18). La omnipotencia divina está al servicio del justo, objeto de sus complacencias²³; por eso, en las horas del infortunio y de la miseria, los libra de la muerte violenta y

del hambre ²⁴.

Los v.20-21 sacan la conclusión de la doctrina expuesta: si Yahvé es el único que da la salvación y la victoria, **el alma del justo debe confiarse a El como único *auxilio* y *escudo protector*** ²⁵.

Esta seguridad de estar bajo la **protección de Yahvé crea en el alma un íntimo *regocijo*, pues su *nombre*, lleno de misterio, es también prenda de salvación** ²⁶. El salmo se termina con el deseo de ser objeto benévolo **de la *piEDAD* divina**. El salmista se asocia a los intereses de su pueblo, necesitado de la protección del Omnipotente.

1 Cf. Is 37:36. — 2 Cf. Is 9:6; 29:7; 17:12s; 31:17. — 3 Cf. E. Podechard, O.C., I 154. — 4 La *Bib. de Jér.*: “Con vuestro arte acompañad la oración*. NP: “Bene canite ei cum clangore.” — 5 Cf. Sal 36:6; 103:6. — 6 Cf. Sal 119:64. — 7 Cf. Gen 2:1; Neh 9:6; Is 40,26. — 8 Cf. Gen 1:3. — 9 Cf. *Biblia comentada* 493. — 10 Gen 1:4. — 11 Cf. Ex 15:8; Jos 3:13; Sal 78:13; Is 40,12.5; Job 38:37 — 12 Gen 7:11; Job 26:8.’ — 13 Cf. Sal 148:5; 119:90.91; Ts 48:13. — 14 Cf. Jer 33:20.21; Is 7:10; 19:17; 46:10. — 15 Cf. Dt 4:6-8; 33:29. — 16 Cf. Ex 19:5; Dt 4:20; 9:26; 32:9; Is 19:35; Ter 10:16; Sal 28:9. — 17 Cf. Ex 3:73. — 18 Cf. Zac 12:1. — 19 Cf. Ex 14:17; 15:4. — 20 Cf. Sal 20,8; 44:3s; 60:11s; 21:1; Prov 21:31; Is 31:1-3; 17:12-14. — 21 Sal 20,8. 22! Mac 3:19. — 23 Cf. Sal 37:19; 32:8; 34:15; Esd 5:5; Job 36:7. — 24 Cf. Sal 37:19. — 25 Cf. Dt 33:29; Sal 3:3; 28:7; 115:9. — 26 Cf. Sal 30:4.

Salmo 34 (Vg 33): Yahvé, Protector de los Justos.

Esta composición es similar al salmo 25, y, como éste, es acróstica, de forma que cada verso empieza con una letra del alefato. El contenido ideológico es heterogéneo, pues está formado a base de un mosaico de sentencias que podemos agrupar en dos secciones: *a) acción de gracias por haber salido de un peligro* (2-11); *b) en forma sentenciosa didáctica se declara la protección de Yahvé sobre los justos* (12-22). Como en el salmo 25, en la distribución alfabética falta el verso correspondiente a la letra *wau*, y se repite, en cambio, la *pe*. Ambos salmos tienen muchas afinidades estilísticas con el libro de los Proverbios. La parte primera (2-11) es más lírica, mientras que la segunda es sapiencial (12-23). La distribución métrica es bastante regular. Las exigencias de la alfabetización son un obstáculo a los vuelos líricos, pues el poeta está sujeto a un módulo artificial, que le impide libertad imaginativa.

En el título se atribuye **esta composición al propio David**, y se cita la circunstancia histórica que dio ocasión a su redacción: al huir del rey de Gat fingiéndose loco ¹. Ya sabemos que estos títulos de tipo histórico tienen los visos de ser adiciones redaccionales debidas a los escribas, que han querido buscar las circunstancias históricas de la composición de determinados **salmos en la vida de David, tomando las indicaciones de los libros de Samuel**. Hoy los críticos están acordes en suponer que el salmo es de la época sapiencial, es decir, posterior al exilio. Las exigencias de estilo y de léxico exigen esta conclusión ².

Exhortación a Reconocer la Protección Divina (1-11).

1De David, cuando se fingió loco ante Abimelec, que le echó de sí, pudiendo así escapar. ² *Alef*. Yo bendeciré a Yahvé en todo tiempo; su alabanza estará siempre en mi boca. ³ *Bet*. En Yahvé se gloriará mi alma; lo oirán los humildes, y se alegrarán. ⁴ *Guímel*. ¡Engrandeced conmigo a Yahvé, ensalcemos a una su nombre! ⁵ *Ddlet*. Yo he buscado a Yahvé, y El me ha respondido, librándome de todos mis terrores. ⁶ *He*. Volveos todos a El y seréis iluminados, y vuestros rostros no serán confundidos. ⁷ *Zain*. Clamó este pobre, y Yahvé escuchó y le salvó de todas sus angustias. ⁸ *Jet*. Acampa el ángel de Yahvé en derredor de los que le temen y los salva. ⁹ *Tet*. Gustad

y ved cuan bueno es Yahvé. Bienaventurado el varón que a El se acoge. ¹⁰ *Yod*. Temed a Yahvé vosotros sus santos, pues nada falta a los que le temen. 11 *Kaf*. Empobrecen los ricos y pasan hambre ³, pero a los que buscan a Yahvé no les falta bien alguno. *Seldh*.

El salmista **inicia un himno de alabanza a Yahvé** para que los que le escuchan se asocien a El. Los *humildes* serán los primeros que se asociarán a su *alabanza*, porque serán los primeros en reconocer **la mano protectora de Yahvé en sus vidas de sufrimiento**⁴. *Humildes* aquí no significa tanto los que practican la virtud de la humildad cuanto los “piadosos” o seguidores incondicionales de Yahvé por sus preceptos, y, como tales, muestran espíritu de obediencia y docilidad; son los yahvistas fervorosos, que por lo general eran de las clases sociales modestas⁵. Estos serían los que mejor entenderían los favores otorgados al salmista. Por ello les invita a *magnificar a Yahvé*, reconociendo su grandeza y celebrando su soberanía sobre todo 6. Tiene una experiencia personal de su protección, que le libró de sus *terrores* (v.5). **Dios es la fuente de la luz y de la vida; de El procede la vida espiritual y la física, y, por tanto, la felicidad; por ello**, el salmista invita a que los *humildes*, que saben valorar las íntimas alegrías **de la amistad divina**, **se dirijan hacia El, pues serán iluminados**, en cuanto que sus rostros volverán radiantes de alegría y de optimismo ante la vida, porque saben **que tienen a Dios a su lado** (v.6). **Nunca serán confundidos o avergonzados de haber confiado en Yahvé**, pues en la hora difícil les tenderá la mano. El salmista **habla por propia experiencia, pues Yahvé le salvó de todas sus angustias** (v.7). En realidad, el *pobre* afligido, temeroso de Dios, no se halla solo y desamparado, pues en torno suyo **acampa el ángel de Yahvé para protegerle y salvarle**⁷.

Consciente de esta seguridad que proporciona la amistad divina, porque pone a disposición de los suyos sus ejércitos angélicos, el salmista invita a *gustar* de la *bondad* divina, que se manifiesta a los que le temen ⁸. Por ello proclama *bienaventurado* al que se *acoge* a su protección (v.6b). **Los que se precian de ser santos o consagrados a Dios en su vida de entrega a la Ley, deben temer a Yahvé, ya que El retribuye con largueza, sin que nada les falte, a los que le temen.** La denominación de *santo* se aplica en el A.T. a Israel como nación ⁹, y a los **ciudadanos de la comunidad teocrática** en los vaticinios de Daniel 10. Aquí el salmista piensa que los israelitas, por pertenecer a **una nación santa** — como pueblo y heredad de Dios — deben ser santos, en el sentido de incontaminados con los impuros, que **viven moralmente apartados de Yahvé**. En realidad, la fidelidad a los mandatos divinos es compensada por la largueza divina; al contrario, los ricos, que forman su fortuna sin preocuparse de la Ley divina, al final *pasarán hambre*. El salmista piensa siempre en la manifestación retributiva de la justicia divina en esta vida, pues no tiene luces sobre la vida del justo en el más allá.

Invitación a seguir el camino de la virtud (12-23).

¹² *Lamed*. Venid, hijos, y oídme, y os enseñaré el temor de Yahvé. ¹³ *Mem*. ¿Quién es el hombre que ama la vida y desea ver días felices? ¹⁴ *Nun*. Preserva del mal tu lengua, tus labios de palabras mentirosas. ¹⁵ *Sáme*. Aléjate del mal y haz el bien, busca y persigue la paz. ¹⁶ *Ayin*. Los ojos de Yahvé están sobre los justos, y sus oídos, atentos a sus clamores. ¹⁷ *Pe*. La faz de Yahvé contra los que hacen el mal, para borrar de la tierra su memoria. ¹⁸ *Sade*. Clamaron (los justos), y Yahvé los oyó y los libró de todas sus angustias. ¹⁹ *Qpf*. Yahvé está próximo a los contritos de corazón y salva a los de espíritu abatido. ²⁰ *Resh*. Muchas son las calamidades del justo, pero de todas ellas le libra Yahvé. ²¹ *Shin*. Toma a su cuidado todos sus huesos, y ni uno solo de

ellos será roto. ²² *Tau*. **La malicia matará al impío, y los que aborrecen al justo expiarán.** ²³ **Yahvé redime el alma de sus siervos, y no expiarán cuantos a El se acogen.**

Este fragmento tiene un carácter marcadamente sapiencial y es muy similar al del libro de los Proverbios ⁿ. Los “sabios,” o *rabís*, suelen utilizar el título de *hijo* para designar al discípulo aventajado ¹²; para ellos, **el temor de Dios es la base de toda buena orientación en la vida y el núcleo doctrinal de la enseñanza sapiencial**¹³. Así, el salmista-sabio invita a sus oyentes a que se plieguen a sus enseñanzas, centradas en torno al *temor de Yahvé* ¹⁴, que es el quicio de la vida moral, pues incluye el sometimiento a sus misteriosos designios en la vida, plasmados en los mandatos de la Ley. El que desee ver *días felices* y gozar de la *vida* en sentido verdadero, **debe organizar su existencia conforme a las exigencias de la voluntad divina, ya que así se asegura la protección del Omnipotente, que puede otorgar larga y dichosa vida** ¹⁵. Siempre el salmista se mueve en la perspectiva de la retribución terrena. Sobre todo **para ser grato a Dios hay que evitar el mal**, y en primer lugar debe abstenerse el hombre de sembrar calumnias y engaños (v.14). Es un tema muy socorrido en la literatura gnómica sapiencial¹⁶. El que sigue el camino del bien, consigue la *paz* consigo mismo, con el prójimo y con Dios. El salmista invita a **llegar a este estado de felicidad en la vida: busca y persigue la paz** ¹⁷.

La felicidad proviene realmente de la práctica del bien, porque entonces se logra vivir bajo la protección omnipotente divina, pues los ojos *de Yahvé están sobre los justos* ¹⁸; en cambio, su *faz está contra los que obran el mal*. Aquí *faz* es sinónimo de manifestación airada y justiciera ¹⁹. Así, en Ex 14:24 se dice: “Miró Yahvé desde la nube de fuego al ejército egipcio y lo conturbó.” La simple mirada del Señor basta para aniquilar a los malvados, *borrando de la tierra su memoria*, es decir, su nombre y el de sus descendientes, que pudieran recordarlo ante la sociedad ²⁰. La justicia divina sorprende a los impíos, enviándoles una muerte prematura, mientras que a la generación de los justos la perpetúa a través de la historia, colmándola de bendiciones. **Yahvé no se desentiende de la situación angustiosa de los que le son fieles; por eso, cuando los justos claman por su ayuda, les atiende, librándoles de sus aflicciones**. Ellos siempre se hallan en disposición de contritos *de corazón* ²¹, arrepentidos de sus faltas y afligidos por los sufrimientos íntimos, **pues aspiran a la íntima amistad con su Dios**²².

Yahvé está siempre próximo a los de espíritu abatido, ya sea por la compunción o por la angustiosa necesidad. En esos momentos, **Yahvé se manifiesta como único Salvador**. En realidad, la vida del justo está amasada de *calamidades*, pues es víctima de los que sin conciencia organizan su vida en la sociedad; **pero esos sufrimientos tienen un límite, pues al fin Yahvé siempre los salva**. En su providencia tiene cuenta de todos los *huesos* del justo, para que ninguno sea roto. Aquí parece que alude a las torturas morales, simbolizadas en la rotura de huesos; pero la frase tiene también aplicación a los casos en que el justo se halla postrado en el lecho del dolor ²³. En realidad, **las calamidades que sufre el justo son pasajeras, pues al fin siempre lo salva Yahvé, mientras que el impío** — por estar abandonado de Dios y ser blanco de su *faz* airada y justiciera — sufrirá el castigo de su *malicia*, que le *matará*, pues, tarde o temprano, la mano punitiva de Dios le alcanzará; con ello, **los que aborrecen al justo terminarán por expiar su pésima conducta**.

El y.23 está fuera de la serie alfabética; por eso puede considerarse como adición litúrgica; y, como en el caso del salmo 25:22, empieza por *Pe*. Los judíos no querían que los textos litúrgicos terminaran con amenazas, y por eso, el compilador litúrgico añade este pensamiento esperanzador: **los justos siempre serán redimidos por la mano poderosa de Yahvé cuando se hallan en situaciones difíciles y comprometidas**, y no tendrán que *expiar* — como los impíos — con castigos divinos.

¹ En realidad, el rey del que huyó David es Aquis de Gat, rey filisteo (cf. Sam 21,11s); el nombre de *Abimelec*, pues, es erróneo, y, sin duda, hay confusión con el rey de Guerar, Abimelec, de la historia patriarcal (cf. Gen 20,as). — ² Cf. E. Pöschel, O.C., I p.ISS. — ³ Así siguiendo a los LXX y Vg: “divites,” que leyeron *kabbirim* (poderosos) en vez de *Rejinm* (leoncillos) del TM. — ⁴ Cf. Sal 5:11; 9:12. — ⁵ Véase A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953) 133. — ⁶ Cf. Dt 32:3; Sal 30,1. — ⁷ Cf. Gen 32:2; 2 Re 6:16s; Ex 23:20s; Sal 35:5; 91:11; Zac 9:8. — ⁸ Cf. Sal 27:13. — ⁹ Cf. Ex 19:6; Dt 7:6; 14:2,21; 26:19. — ¹⁰ Cf. Dan 7:22. — ¹¹ Cf. Prov 1:7; 5:7; 8:32; 9:10. — ¹² Cf. Prov 4:1. — ¹³ Cf. Sal 8:13; 9:10; Is 1:2. — ¹⁴ Cf. Prov 1:5; 2:5. — ¹⁵ Cf. Sal 14:27; 19:23; 22:4; Prov 3:2; 10:27. — ¹⁶ Cf. Prov 4:24; 13:3,5; 21:23; Eclo 28:13-15; Prov 16:17; Job 28:28. — ¹⁷ Cf. Prov 21:21; Is 51:1; Rom 14:19; Heb 12:14. — ¹⁸ Cf. Sal 23:18. — ¹⁹ Cf. Sal 9:3; Núm 6:25. — ²⁰ Cf. Sal 33:18; Eclo 15:19; Sal 9:5,6; Job 18:17. — ²¹ Cf. Sal 147:3; Is 61:1; Jer 33:9; Is 57:15; Sal 51:19. — ²² Cf. Sal 51:19. — ²³ Cf. Sal 31:11; 42:11; 51:8; Is 38:13; Míq 3:3; Jn 19:36.

Salmo 35 (Vg 34): Plegaria del Justo contra los Perseguidores.

Este salmo es un mosaico de expresiones que ya hemos encontrado en otras composiciones de esta colección atribuida a David. En el fondo es una súplica individual de un justo que se siente enfermo, perseguido y acusado por sus adversarios. Puede dividirse bien esta composición en dos partes, terminando cada una de ellas con una promesa de acción de gracias: *a) súplica de castigo sobre los enemigos perseguidores* (i-ío); *b) maquinaciones injustas de los adversarios del salmista* (11-28). Esta segunda parte puede dividirse en dos fragmentos: las acusaciones de los enemigos del salmista son injustas (11-18); deseos de que se manifieste la justicia divina sobre ellos (19-28). En la primera parte se insiste sobre la **injusticia del odio que le tienen; en la segunda, en la ingratitud de sus adversarios, y en la tercera, sobre la crueldad y alegría maligna de los que se gozan de sus males**. En este sentido se puede hablar de cierta unidad de tema, que se desarrolla gradualmente.

La métrica no es fácil de establecer, y el estilo es oscuro y monótono, aunque no carente de expresión vigorosa. Según el título, es de David; y en este supuesto se buscan las circunstancias de la persecución sañuda de Saúl o de su hijo Absalón como sugeridoras de este poema salmódico ¹. Los críticos modernos ven en este salmo dependencias literarias de Isaías y Jeremías, y por ello creen que es de la época sapiencial postexilica ².

Invocación contra los perseguidores injustos (1-10).

1 De David. Contiene, ¡oh Yahvé! con mis contrincantes, combate a los que luchan contra mí. ² Empuña el escudo y la adarga y álzate en ayuda mía. ³ Enristra la lanza y cierra al encuentro de mis enemigos; di a mi alma: “Yo soy tu salvación.” ⁴ Sean confundidos y avergonzados los que buscan mi vida. Retrocedan, cubiertos de ignominia, los que maquinan el mal. ⁵ Sean como paja al viento; persígales el ángel de Yahvé. ⁶ Sea su camino tiniebla y resbaladero, y el ángel de Yahvé los acose. ⁷ Porque sin causa me tendieron la red, sin motivo cavaron una fosa a mi alma ³. ⁸ Sorpréndalos inesperadamente la ruina, y sean capturados en la red que tendieron, y caigan en la fosa que cavaron. ⁹ Y mi alma se alegrará en Yahvé y se gozará en su salvación. ¹⁰ Todos mis huesos dirán: ¿Quién semejante a ti, ¡oh Yahvé! que libras al desvalido del poderoso, al pobre y al afligido de quien le despoja?

En estilo vigoroso y metafórico, el salmista, acosado por sus adversarios, **pide a Yahvé que se levante en su ayuda como** invencible guerrero y campeón de la justicia, reivindicando los derechos de los afligidos. Su causa se decide en el campo de batalla y en la sala de juicio⁴, Es necesario que resplandezca la razón del injustamente perseguido; y para ello, si es preciso, Yahvé debe intervenir violentamente con sus adversarios. Las metáforas son bellas y atrevidas, conforme a la

mejor tradición de la literatura poética bíblica. Yahvé es presentado como un hombre de guerra que sale en defensa de los suyos⁵; es el mejor modo de *decir* a su alma que **El es su salvación**.

Después de pedir el auxilio divino, el salmista se desahoga, conforme al módulo vindicativo de la literatura punitiva del A.T., contra sus enemigos, a los que desea ver *confundidos*, presa de la justicia divina⁶; incluso desea la intervención justiciera del *ángel de Yahvé*. En Sal 34:8 se decía que **el ángel de Yahvé** acampa en torno a los justos para defenderlos contra sus adversarios; aquí el salmista desea que no sólo le defiendan, sino que ataque y *acose* a sus enemigos, lanzándolos lejos como *paja al viento*⁷, llevada sin consistencia en todas las direcciones. Su camino sea lleno de *tinieblas*, para que a causa de sus obstáculos se les convierta en verdadero *resbaladero* (v.6), cayendo a cada paso bajo el peso del infortunio. En Jer 23:12 encontramos expresiones semejantes: “sus caminos se les van a volver en *resbaladeros* en medio de *tinieblas*. Serán empujados por él y caerán, pues voy a hacer sobrevenir sobre ellos males el año de la cuenta, dice el Señor.” La dependencia literaria de este fragmento es clara por parte del salmista. A nosotros nos resultan duras estas expresiones, porque vivimos en un estadio de revelación muy superior, cual es el de la moral evangélica, basada en el perdón de las injurias y en el amor al enemigo; pero hemos de tener en cuenta que el nivel moral y espiritual de lo más selecto del A.T. está muy lejos del ideal evangélico, y, por tanto, sus reacciones morales son más primarias. Por otra parte, no debemos perder de vista que las frases son radicales y extremosas, conforme al módulo literario de los autores orientales; y, además, **el salmista ve en su causa la del propio Dios de justicia; por ello desea que en su caso se manifieste la justicia divina contra los enemigos del orden moral**.

Los impíos se han portado dolosamente con el salmista, pues, como cazadores expertos, se han dedicado a tender la *red* para que caiga en ella como en traidora *fosa*. También aquí encontramos dependencia del estilo de Jeremías: “Me cavan una hoya..., me han cavado una trampa donde cogirme y tendieron a mis pies lazos ocultos”⁸. Sin embargo, este símil no es raro en el Salterio⁹. **El salmista pide a Dios que sus enemigos caigan en las trampas que le tienden en pago a sus malignas maquinaciones**¹⁰. Quizá el salmista en estos desahogos **representa no sólo su situación personal, sino la colectividad de los justos** perseguidos en la sociedad israelita.

El castigo de los enemigos perseguidores será ocasión de alegría en el justo perseguido, **porque en su salvación verá la manifestación de la justicia divina**, en la que tanto tiempo con-
firió frente a las burlas de sus adversarios H. Sus mismos *huesos* — es decir, todo su cuerpo — **participarán de esta íntima alegría, pues en su salvación se manifestará la omnipotencia de Yahvé**, que no tiene par cuando se trata de hacer justicia y *librar* al *desvalido* y *afligido* frente a su despojador 12. Quizá en la palabra *huesos* haya una alusión a un estado de postración física del salmista como consecuencia de su enfermedad¹³, pero puede ser una metáfora **para recalcar la gran alegría que recibirá al ser liberado**.

Los perseguidores del salmista son crueles e ingratos (11-18).

¹¹ Alzaronse testigos violentos para demandarme lo que no sabía. ¹² Pagaronme mal por bien para abatir mi alma. ¹³ Yo, empero, cuando ellos estuvieron enfermos, me vestí de saco, afligiendo con el ayuno mi alma, y repetía en mi pecho las plegarias. ¹⁴ Me porté (con ellos) como con un amigo, como con un hermano; como si llevase luto por mi madre, (andaba) sombrío y encorvado. ¹⁵ Pero ellos se alegraban de mi vacilación y se confabulaban y reunían contra mí, hiriéndome sin yo saberlo, gritando sin descanso¹⁴. ¹⁶ Se burlan de mí, haciendo mofa. y rechinan contra mí sus dientes. ¹⁷ ¿Hasta cuándo, ¡oh Señor! estarás de espectador? Libra mi alma de los que rugen

¹⁵, **mi única de los cachorros de león.** ¹⁸ **Te alabaré en medio de la gran asamblea, te ensalzaré en medio de un pueblo poderoso.**

En esta segunda parte parece que se insinúa que los adversarios del salmista han lanzado contra él falsos testimonios, comprometiendo su fama y su situación social. Le achacan acciones de las que él no tiene conciencia. Son gentes *violentas*, que no tienen consideración con las exigencias de la justicia ¹⁶; por ello no tienen inconveniente en atrepellar violentamente al justo. Los que suponen que el salmo es de David, creen que aquí se alude a las maquinaciones de sus enemigos en la corte de Saúl, que le acusaban de conspirar contra el rey ¹⁷. En realidad, la afirmación del salmista puede aplicarse a cualquier situación de un inocente injustamente acusado. Esta conducta maligna tiene la agravante de su ingratitud, pues *pagaron* al salmista *mal por bien* (v.12) ¹⁸. Y a continuación explica su conducta anterior con sus actuales enemigos: cuando estaban enfermos, oró fervorosamente por ellos a Dios, sin ahorrar *ayunos* y demostraciones externas de penitencia, como el vestirse de *saco* ¹⁹. En su exceso de compasión se mostraba con vestidos de *luto*, como si fuera un familiar querido ²⁰. A esta conducta generosa y desinteresada han respondido ellos *alegrándose* de su *vacilación* o infortunio en la vida, ya sea una enfermedad o una desgracia ²¹; y, además, se *confabulaban* conspirando contra él, **considerándole como un desamparado y maldito de Dios** ²². Como a tal le calumnian y atacan, *rechinando los dientes* contra él, como la fiera que se apresta a lanzarse sobre la presa ²³. Así acosado, el salmista se considera rodeado de leones *rugientes*, ávidos de caer sobre su *única*, es decir, su vida, que constituye su único bien ²⁴. Por ello pide **ansiosamente a Dios que le libre de sus enemigos, prometiendo** expresar solemnemente sus gracias en la *gran asamblea del pueblo*, reunido sin duda en el templo ²⁵.

Súplica ardiente para que se reconozca su inocencia (19-29).

¹⁹ **No se alegren de mí mis falsarios enemigos, no se guiñen el ojo los que sin motivo me aborrecen.** ²⁰ **Pues tú tienes palabras de paz, y contra los mansos de la tierra traman palabras fraudulentas.** ²¹ **Abren contra mí sus bocas, diciendo: “¡Ah, ah! Lo vieron nuestros ojos.”** ²² **¿No lo ves, Yahvé? ¡No calles! ¡Señor mío, no te alejes de mí!** ²³ **¡Despierta y alzáte en favor de mi derecho, Dios mío y Señor mío, (sal) en mi defensa!** ²⁴ **Júzgame según tu justicia, Yahvé, Señor mío, y no se alegren de mí.** ²⁵ **Que no puedan decir en su corazón: “¡Eah! (Este era) nuestro deseo.” Que no digan: “¡Lo hemos devorado!”** ²⁶ **Sean juntamente confundidos y avergonzados cuantos se gozan de mi mal.** ²⁷ **Sean cubiertos de vergüenza y confusión los que se muestran arrogantes contra mí.** ²⁸ **Exulten y alégrese los que aman mi justicia, y digan siempre: “¡Ensalzado sea Yahvé, que se deleita en la paz de su siervo!”** ²⁹ **Y mi lengua proclamará tu justicia, todo el día tu alabanza.**

El salmista pide ser librado de las manos de los que fraudulentamente se confabulan contra él, inventando falsos testimonios; maliciosamente *guiñan el ojo* en signo de inteligencia contra **el afligido justo** ²⁶, mostrando su satisfacción al verle abandonado y postrado. Inquietos y ambiciosos, conspiran contra los mansos *de la tierra*, que pacíficamente se entregan a su vida, respetando los derechos de los demás. Satisfechos de ver arruinado al piadoso, *abren la boca* en signo de desprecio ²⁷, y se sienten dichosos al ver cumplido lo que tanto deseaban: *Lo vieron nuestros ojos* (v.21). El salmista, ante esta cínica actitud, clama a su Dios para que se decida a intervenir: *¿No lo ves?* **Es el único Salvador**, y, por tanto, ansiosamente le pide que no permanezca más

como simple y mudo espectador ante tanta injusticia: *¡No calles...! ¡No te alejes de mí!* ²⁸ Consciente de su inocencia, le pide que salga a favor de su *derecho* y le juzgue conforme a su *justicia* ²⁹; **sabe que Dios da a cada uno lo suyo**, y, por tanto, en su caso tiene que hacer brillar sus derechos y su inocencia ultrajada.

Sus enemigos son como fieras, que quieren hacerle desaparecer *devorándolo* o borrando todas las huellas de su existencia. En Lam 2:16 encontramos una frase similar: “Todos tus enemigos abren la boca contra ti, silban y dentellean contra ti, y dicen: Lo *hemos devorado*, es el día que esperábamos, ya llegó, ya lo vimos.” ³⁰ El salmista — víctima de esta encarnizada hostilidad — **pide a Yahvé que se haga justicia sobre sus opresores, que se gozan de su mal; en su arrogancia**, pretenden monopolizar el derecho frente al justo, que ahora por su estado de postración **se halla como alejado de su Dios**. En realidad, sus cálculos no pueden prosperar, **porque por encima de ellos está el Dios de justicia, y llegará la hora en que serán confundidos y avergonzados al ver que en definitiva es Yahvé quien dice la última palabra en favor de sus fieles** ³¹. Frente a esta legión de malvados se levantan los que *aman la justicia*, y, como tales, saben apreciar la situación de inocencia del salmista; éstos se llenarán de gozo **al ver que Yahvé proporciona la paz a su siervo**. La liberación del salmista será, en realidad, **la manifestación de la justicia de Yahvé** (v.28), y, por ello, aquél entonará **un himno de alabanza perpetua a su Dios**. Es la acción de gracias que cierra la mayor parte de las composiciones salmódicas que giran en torno a las aflicciones de los justos ³².

1 Cf. Sam 19:5; 20,1; 24:9.11; 26:18.19. — 2 Cf. E. Podechard, O.C., I 102. — 3 Así teniendo en cuenta una corrección de la versión siríaca, comúnmente seguida por los críticos. — 4 Cf. Sal 9:4; Sam 24:15; 25:39. — 5 Cf. Is 49:25; Ex 15:3; Dt 32:41s. — 6 Cf. Sal 40:15; 38:13. — 7 Cf. Sai 1:4. — 8 Jer 18:22. — 9 Cf. Sal 7:16; 9:16. — 10 Cf. Sal 7:16; 9:16; 47:7. — 11 Cf. Ex 15:11-12; Sal 18:34; 71:20; 86:9. — 12 Cf. Ex 15:11; Miq 7:18. — 13 Cf. Sal 6:4; 31:12. — 14 Lit. el TM “heridos.” Leyendo *qor'u* en vez de *qor'u* (desgarraron), tenemos gritaron. — 15 Así leyendo *misho'agim* (rugientes) en vez de *misho'e(y)hem* (sus mentiras). — 16 Cf. Ex 23:1; Dt 19:16; Sal 27:13. — 17 Cf. 1 Sam 24:9. — 18 Sal 38:11; 109:4-5; Jer 18:20. — 19 Cf. Sal 30,12. — 20 Cf. 2 Sam 12:15-23; Sal 69:11-12; Neh 1:4; Est 4:153. — 21 Cf. Sal 38:18; Jer 20,10. — 22 Cf. Sal 38:18; Os 13:8. — 23 Cf. Sal 37:12; 112:10; Job 16:9; Lam 2:16. — 24 Cf. Sal 22:21; 22:14-22. — 25 Cf. Sal 22:22.25; 40,9.10. — 26 Cf. Prov 6:12-14; Eclo 27:22; Prov 10,10. — 27 Cf. Is 57:4. — 28 Cf. Sal 28:1; 29:13; 22:12. — 29 Cf. Sal 7:9; 26:1. — 30 Cf. Sal 124:3; Prov 1:12. — 31 Cf. Sal 40,16; 50,3-5; 109:29. — 32 Cf. Sal 71:8.15.24.

Salmo 36 (Vg 35): La Impiedad del Malvado y la Bondad de Dios.

Este salmo puede dividirse en dos partes: *a*) descripción de la maldad del impío, que no maquina sino obras de iniquidad (2-5); *b*) bondad de Dios hacia el ser humano (6-10). Contrapuestas estas dos conductas — la del pecador y la de Dios —, el salmista termina pidiendo protección a Dios para los justos y afirmando el fin luctuoso de los impíos (11-13).

La primera parte es de tipo **sapiencial**, y no pocos críticos modernos suponen que originariamente fue un poema diferente del resto del actual salmo 1. Incluso se ha destacado el carácter antológico de toda la composición, hecha a base de la mera yuxtaposición de fragmentos originariamente diversos. La primera parte es más **didáctica**, mientras que la segunda es más bien lírica. Las metáforas abundan, y el estilo es fresco y vigoroso: los montes, el abismo, los pájaros que guardan a sus polluelos bajo las alas, el convite en la casa del padre..., **todas estas imágenes sirven para expresar la bondad y providencia divina**. En la segunda parte predomina el paralelismo sinónimo.

Según el título, el salmo es también de David, como es ley en toda la primera colección del Salterio; pero las dependencias literarias de los escritos de Jeremías y de otros escritos de índole sapiencial sugieren que esta composición mixta salmódica lírico-sapiencial es de época pos-

terior al exilio.

La maldad de los impíos (1-5).

¡Al maestro del coro. De David, siervo de Yahvé.² Oráculo de malicia tiene el impío en lo íntimo de su corazón; no hay ante sus ojos temor de Dios.³ Pues lisonjéase a sus propios ojos demasiado para descubrir y odiar su pecado.² Las palabras de su boca son falsedad y fraude; ha renunciado a ser cuerdo y a obrar bien.⁵ En su lecho maquina iniquidad, emprende caminos no buenos, no rechaza el mal.

La *malicia* parece consustancial al *impío*; y ello deriva de su ateísmo práctico, pues no reconoce el *temor de Dios* como norte de su vida ni teme los juicios divinos. En el texto hebreo se emplea la palabra *pajad*, que designa el “terror” que debe inspirar la justicia divina al pecador³. El impío se traza su vida sin plantearse el problema de que está sometido a la justicia punitiva del Omnipotente⁴. La *malicia* está, pues, apegada a lo *íntimo de su corazón*, como una segunda naturaleza, en tal forma que sus reacciones instintivas tienen para él la fuerza de un *oráculo*. La palabra hebrea empleada, *ne'um*, podría traducirse por “susurro” íntimo. En la Biblia suele emplearse para la transmisión **de las comunicaciones oraculares de Dios a los profetas**⁵, aunque algunas veces aparece teniendo por sujeto al ser humano⁶.

El impío encuentra razones especiosas y se *lisonjea* demasiado a sí mismo, condescendiendo con sus concupiscencias, para poder reconocer en él algo pecaminoso y, en consecuencia, detestarlo (v.2). Piensa: “*Peccavi, et quid accidit mihi triste.*”⁷ No ve la conexión de sus acciones desarregladas con la justicia punitiva divina. En consecuencia, sus palabras son fraudulentas, sin temor a hacer daño al prójimo, y emprende el camino de la necedad; no es inteligente ni *cuerdo*, pues no conoce la consecuencia grave de sus propios actos y verdaderos intereses y no se da cuenta de que el pecado, a la larga, acarrea la desgracia⁸. Obcecado en su malicia, aun en la tranquilidad de su *lecho maquina* la iniquidad⁹. Durante las horas de quietud, su espíritu no piensa sino en planear acciones inicuas para el día siguiente. Las horas de quietud nocturna, en vez de ser horas de recapitación, de arrepentimiento por las transgresiones diurnas¹⁰, son para el impío ocasión para calcular mejor sus iniquidades para el día siguiente. **Tiene la conciencia encalecida y sólo piensa en el mal.**

Providencia divina sobre los justos (6-10).

⁶ ¡Oh Yahvé! tu piedad (se levanta) hasta los cielos, tu fidelidad hasta las nubes.⁷ Tu justicia es como los montes de Dios, tus juicios son un inmenso abismo. Hombres y bestias tú socorres, ¡oh Yahvé!⁸ ¡Cuan preciosa es, oh Dios, tu piedad Los hijos de los hombres a la sombra de tus alas se acogen.⁹ Sáciense de la abundancia de tu casa y los abreas en el torrente de tus delicias;¹⁰ porque en ti está la fuente de la vida, en tu luz vemos la luz.

Esta pieza poética tiene el aire de un himno a la bondad divina, reflejada en la providencia cotidiana sobre hombres y animales. El salmista no encuentra términos para encomiar la magnitud de esa *piedad* divina, que se extiende indefinidamente hasta lo más alto de los cielos; por ello resulta inconmensurable. La metáfora es corriente en la literatura sapiencial U. Su justicia es comparable, por su magnitud, a las *montañas de Dios*; expresión bíblica que indica las más altas montañas¹². Según la mitología babilónica, los dioses tenían sus reuniones en las cimas de las montañas más elevadas¹³. Quizá de esta concepción popular haya surgido la expresión *montañas*

de Dios. Los montes son símbolo de la firmeza y estabilidad por su mayestática presencia in-
conmovible ¹⁴. **Son obras de Dios y reflejan sus atributos de inmutabilidad y grandeza.** Los
juicios de Dios, sus misteriosos designios sobre los hombres, son tan insondables como el *inmen-
so abismo* (v.7). El *abismo* aquí es el *tehom*, o depósito de aguas subterráneas sobre las que se
asienta la tierra ¹⁵; es el paralelo del *tiamat* de la literatura babilónica.

La providencia divina se extiende a todos: a los *hombres* y a las *bestias*, pues todos son
criaturas suyas ¹⁶; a todos *socorre*, proveyéndoles de los medios de vida ¹⁷. Particularmente los
hijos *de los hombres* encuentran en El su protección, como los pajarillos bajo *las alas* de la ma-
dre. Este símil es corriente en la literatura salmódica ¹⁸. En los monumentos de arte egipcio se
representa al faraón bajo las alas protectoras de alguna divinidad, como Horus, en forma de gavi-
lán ¹⁹. La panorámica de la Providencia divina se extiende a todos los hombres, y por eso se lla-
man aquí hijos *de los hombres*, y se evita el nombre de *Yahvé* — **símbolo de las relaciones del
Dios nacional con Israel, su pueblo** — y, en su lugar, conforme a esta perspectiva universalista,
se emplea el nombre genérico de **Dios, que es soberano y protector de todos los pueblos.**

Particularmente los israelitas **participan de la generosidad de su Dios**; para ellos es un
generoso anfitrión que los invita a los banquetes de su templo, saciándolos con la *abundancia de
su casa*, expresión que primeramente designa los convites sagrados que se tenían con motivo de
determinados sacrificios — como los pacíficos y de acción de gracias —, en los que participaban
los oferentes y sus invitados ²⁰. Todos éstos son **como invitados a la mesa de Yahvé**. Pero el
salmista piensa, sobre todo, en los bienes espirituales que proporciona la amistad divina y la par-
ticipación en los oficios litúrgicos. **Dios se convierte en ese caso en torrente de delicias del que
participan sus fieles predilectos.** El profeta Ezequiel habla de un río que saldrá del templo en
los tiempos mesiánicos para regar la tierra desértica de la zona del mar Muerto ²¹. El salmista, sin
embargo, parece que juega con la tradición de los ríos del paraíso ²². En Sal 16:11 se expresa el
deseo de vivir en el santuario junto a Yahvé, donde se encuentra el alimento espiritual: “Tú me
enseñarás el camino de la vida, la *hartura de tus bienes* junto a ti, las *eternas delicias* junto a tu
diestra.” La amistad con Dios es fuente de felicidad y de hartura espiritual, porque es el *torrente
de delicias*, que en el contexto del salmo es paralelo a la *abundancia* o grosura *de tu casa*: el fiel
yahvista no sólo se deleita en la “grosura” de las víctimas sacrificadas en honor de su Dios, sino
que encuentra otro banquete espiritual más reflectivo, **pues en Yahvé está la fuente de la vida**
(v. 10), que es el “camino de la vida” de Sal 16:11. Los israelitas, carentes de luces sobre la re-
tribución en el más allá, esperaban que su vida se prolongara muchos años, bendecida por Yahvé.
Aquí el salmista declara que **la fuente de una vida colmada de bienes está sólo en su Dios** ²³;
por eso, el mejor modo de asegurar una larga y dichosa vida es permanecer fiel a El ²⁴. Sin em-
bargo, la palabra *v ida* en boca del salmista tiene también un sentido más espiritual, aunque no
trascienda a ultratumba. **Yahvé es fuente de vida física, pero también es fuente de la verdade-
ra vida, basada en la comunión espiritual con El**; por eso aquí parece sinónima de *luz*: *en tu
luz vemos la luz*, expresión que equivale a *vivir* ²⁵. La *luz de Yahvé* es la manifestación radiante de
su rostro, con lo que ello implica de Benevolencia y bendición hacia sus fieles ²⁶. El salmista,
pues, al contemplar la *luz* radiante del rostro benévolo y condescendiente de su Dios, siente revi-
vir su ser, recibiendo nueva *luz* espiritual. En Prov 16:15 se dice: “En la alegría del rostro del rey
está la *vida*, y su favor es como nube preñada de lluvia primaveral.” El sabio piensa aquí en la
mirada benevolente del rey que otorga favores a sus subditos. En Sal 4:7 se suplica protección y
ayuda a Yahvé: “Alza sobre nosotros, ¡oh Yahvé! tu *serena faz*”; lo que se explícita mejor en Sal
31:17: “Haz *resplandecer tu faz* sobre tu siervo y sálvame en tu misericordia”; en Sal 44:14: “No
les dio su brazo la victoria; fue tu. diestra, tu brazo, la *luz de tu rostro*, porque te *complaciste* en

ellos.”

La manifestación radiante de la faz de Yahvé implica complacencia y misericordia para con sus fieles servidores: “*Apiádase Dios de nosotros, haga resplandecer su faz sobre nosotros.*” “¡Oh Dios! haz *resplandecer tu rostro, y seremos salvos*”²⁷. Los textos se pueden multiplicar para demostrar que, en el lenguaje poético de los salmos, *ver la faz* de Yahvé y ser objeto del *resplandor de su faz* equivalen a participar de su protección y beneficios en todos los órdenes. La frase, pues, del salmista *en tu luz vemos* o veremos *la luz*, como traduce la Vg, no indica la esperanza de una vida bienaventurada con Dios en ultratumba, sino simplemente la esperanza de participar de la protección y bendición divinas en el orden material y espiritual en esta vida, pues, en la mentalidad viejotestamentaria, la amistad **con Dios otorgaba vida larga y satisfacción íntima en el orden espiritual**, ya que el fiel era **como el confidente de su Dios**, en cuya amistad encontraba la plena realización de su personalidad.

La justicia divina castigará a los impíos (11-13).

¹¹ Extiende tu piedad a los que te conocen y tu justicia a los rectos de corazón. ¹² No me pise el pie del soberbio ni me eche fuera la mano del impío. ¹³ Allí han caído los obradores de iniquidad, están postrados, sin poder levantarse.

El salmista, consciente de **su calidad de amigo de su Dios**, le pide que muestre su misericordia para con los que *le conocen*, es decir, los que reconocen su autoridad aceptando sus preceptos²⁸. En correspondencia a esta conducta de sumisión a su voluntad, pide el salmista que la *justicia divina* — fiel a sus promesas de protección a los justos — se manifieste sobre los *rectos de corazón*, que no claudican a pesar de que muchas veces en la vida tienen que sufrir reveses de toda índole²⁹. **La piedad de Yahvé, pues, se da la mano con la justicia**, ya que, de un lado, ésta debe hacer honor a sus exigencias — basadas en las promesas divinas —, y del otro, **Dios siempre se halla por encima de toda exigencia del ser humano, pues éste le debe todo lo que tiene.**

Pero el salmista sabe que, en la vida, muchas veces al justo le toca la peor parte; por ello suplica que *no le pise el pie del soberbio*, que cree poder imponer su voluntad en contra de toda norma superior divina. Los *impíos* se desentienden de Dios y conculcan los derechos de los que le son fieles; parece que el salmista se halla en una difícil situación e implora auxilio a su Protector divino como única salvación posible. Teme ser desplazado de la vida social por los insolentes y desaprensivos³⁰, y se aferra a su roca de salvación. Pero, confiado en las promesas divinas, reacciona, declarando que los *obradores de iniquidad* caerán postrados, sin poder *levantarse*. Tan cierto está de su castigo, que lo da ya por hecho, empleando el perfecto profeta: *han caído..., están postrados* (v.13) 31. Su caída es definitiva, pues los juicios de Dios no tienen réplica posible, ya que dice la última palabra: el justo triunfa por su auxilio y ve a sus enemigos derrotados, sin posibilidad de volver a levantarse.

1 Así, entre otros, E. Podechard, o.c., I 163. — 2 Nuestra traducción se acerca a la de *Bib. de Jér.* y parece reflejar con aproximación el texto oscuro hebreo. — 3 Cf. Is 2:10,19,21. — 4 Cf. Sal 10,4,13; 14:1 — 5 Cf. Gen 22:16, — 6 Cf. Núm 24:35; 2 Sam 23:1; Prov 30:1. — 7 Cf. Eclo 5:4. — 8 Cf. Sal 14:2; Jer 4:22; Sal 14:2. — 9 Cf. Miq 2:1s. — 10 Cf. Sal 4:4; 63:6. — 11 Cf. Job 11:8; 22:12; 35:5; Sal 57:10; 103:11; Ef 3:18. — 12 Cf. Sal 68:16; 80,11; 104:16. — 13 Véase P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.72.101. — 14 Cf. Sal 104:16; 65:9; 80:10. — 15 Cf. Gen 7:11; Sal 33:8; Nu28:14; 38:16; Rom 11:33. — 16 Cf. Sal 104:14; 147:10; Jon 4:11; Mt 6:26s.;io,2Qs. — 17 Cf. Sal 104:14; 136:25. — 18 Cf. Sal 17:8; 57:2; 63:8; 61:5; 9:14; Rut 2:12. — 19 Cf. G. Jequier, *Histoire de la civilisation égyptienne* 127. — 20 Cf. Is 43:24; Jer 31:14; Sal 23:6; 27:4; 45:5; Lev 7:15. — 21 Cf. Ez 47:1-12; Zac 14:8; Sal 46:5. — 22 Cf. Gen 2:105. — 23 Cf. Sal 34:13; Jer 2:13; 17:13; Sal 4:7. — 24 Cf. Prov 10,11; 13:14; 14:47; 16:22. — 25 Cf. Sal 49:20; 56:14; Job 3:16; 33:30. — 26 Cf. Núm 6:25; Sal 89:16; 119:35. — 27 Sal 80,4,8,20; 67:2. — 28 Cf. Sal 9:11; 79:6; 87:4; Ex 5:2. — 29 Cf. Sal 7:101 11:2; 22:11. — 30 Cf. Miq 2:9; Job 15:23; Sal 109:11. — 31 Cf. Prov 14:32; Sal 56:14; 116:8; 118:13.

Salmo 37 (Vg 36): Los Caminos de la Providencia sobre los Hombres.

Este salmo es acróstico y versa sobre los secretos caminos de la Providencia en la vida de los hombres. Los justos despreciados no comprenden por qué prosperan los impíos en esta vida, mientras que ellos se consumen en la incomprensión y el ostracismo en la sociedad. Es el mismo problema planteado por el libro de Job. **La solución está en los secretos designios divinos sobre la humanidad**, pues aunque de momento parece que los impíos prosperan, en realidad, los justos serán los que al fin saldrán victoriosos y reconocidos en su virtud. El salmista no desarrolla lógicamente el pensamiento, sino que se limita a hacer afirmaciones sobre la aparente prosperidad de los impíos y sobre el futuro dichoso del justo que se confía en Dios. **El estilo se asemeja en parte a las reflexiones del libro de los Proverbios**, y la distribución alfabética de las veintidós estrofas — conforme al número del alefato hebreo — fuerza y ata el encadenamiento lógico del salmista, el cual se limita a yuxtaponer sentencias más o menos conexas entre sí, pero lógicas dentro del tema general del salmo: los justos al fin prosperarán, mientras que los impíos serán desenraizados de la tierra.

Tertuliano califica a esta composición salmódica de “*Providentiae speculum*,” y San Isidoro, “*potio contra murmur*.” En realidad, la perspectiva del salmista no se extiende a la retribución en ultratumba, que es la idea clave para descifrar el misterio de la Providencia divina respecto de los hombres; **para el cristiano, la verdadera vida está en el más allá, y ésta, con sus sufrimientos y contrariedades, es la escuela para conseguir aquélla**. Pero estas ideas no aparecen en el A.T. hasta el siglo n en el libro de la Sabiduría; de ahí que, tanto en el Salterio como en el libro de Job, la solución al problema de los sufrimientos del justo se limita a declarar que los caminos de la Providencia son misteriosos y, por tanto, que el hombre debe someterse humildemente a ellos. **La solución es: confianza en Dios y esperar el tiempo de su manifestación justiciera con los impíos y de retribución al justo en esta vida**. Naturalmente, estos principios se basan en el sentido de solidaridad que existía en el A.T. La justicia de Dios, **si no se manifestaba en vida del justo, se manifestaría algún día en su descendencia; y esto era ya una satisfacción y un consuelo para el justo atribulado**. Al fin, el veredicto de la historia y de la Providencia a través de los tiempos estaría a su favor. El hombre vive en su posteridad, que le representará en la sociedad cuando él desaparezca.

Desde el punto de vista literario, este salmo tiene mucho de parecido con el libro de los Proverbios; es medio lírico y medio didáctico dentro del estilo de la literatura sapiencial i. La distribución estrófica según las distintas letras del alefato hebreo es normal, pero la característica literaria es la de un *poema sapiencial*. El salmista es como el “sabio” lleno de experiencia, que da consejos a los que se sienten inquietos por el triunfo de los impíos en la vida. Las sentencias no suelen tener orden riguroso lógico, sino que están sometidas a las exigencias de la alfabetización de la primera palabra de cada estrofa. Muchas veces las sentencias se juntan por asociación de ideas, y no pocas veces se repiten con frases algo diferentes. Abundan los paralelismos sinónimos y no faltan los antitéticos, contraponiendo la **suerte del malvado y la del justo**.

Como es ley en esta primera colección del Salterio, el salmo es atribuido a David, pero el estilo sapiencial exige una época posterior al exilio; no hay en él frases que lleven el sello arcaizante de los tiempos davídicos.

El justo no debe impacientarse por el éxito temporal del impío (1-6).

¹ De David. *Alef*. No te impacientes por los malvados, no envidies a los que hacen el mal, ² porque, como el heno, presto se mustiarán, y cual la hierba verde se agostarán. ³ *Bet*. Tú confía en Yahvé y obra el bien; habita en la tierra y apacientate de seguridad. ⁴ Haz de Yahvé tus delicias, y te dará lo que tu corazón desea. ⁵ *Guímel*. Encomienda a Yahvé tus caminos, confía en El, y El obrará. ⁶ Y hará salir como la luz tu justicia, y tu derecho como el mediodía.

La prosperidad de los impíos plantea un problema a ciertos yahvistas, que no ven la manifestación de la justicia divina, castigando a los pecadores y premiando a los justos, según se prometía en la Ley ². El salmista quiere salir al paso de esta perplejidad de espíritu, haciendo consideraciones sobre la vasta panorámica de la providencia de Yahvé en la historia de los hombres. El hombre ni ve ni entiende más que lo que le es inmediato, mientras que Dios dispone las cosas conforme a un módulo de valoración más amplio en el tiempo. En realidad, los que *hacen el mal* tendrán una prosperidad efímera, ya que a la hora de la cuenta se *mustiaran como el heno*, que ahora aparece lozano y verde ³. La *hierba verde* es símbolo en la literatura salmódica de lo perecedero ⁴. No se debe dejar llevar de las apariencias el justo, pues el brillo y prosperidad de los impíos es pasajero ⁵; al contrario, debe esperar pacientemente la hora de la justicia divina, que dirá su última palabra. Por eso se invita al justo a *habitar la tierra* y disfrutar de ella *en seguridad*; la *tierra* es la de Canaán, que pertenece a Yahvé y a su “heredad,” Israel. El justo debe usufructuar sus productos *en seguridad*, es decir, con la certeza de que Yahvé un día saldrá por sus derechos conculcados. Sobre todo debe centrar su vida en torno a Yahvé, haciendo de él sus *delicias*, pues así conseguirá *lo que desea* (v.4).

Supuesto **que sólo en Yahvé se encuentra la verdadera felicidad, debe el justo confiar en El sus caminos, es decir, sus destinos en la vida**, todas las ansiedades e inquietudes en las encrucijadas de la vida ⁶, pues llegará el momento en que Yahvé *obrara*, saliendo en su favor en los momentos comprometidos; al fin brillará su *justicia* como la *luz*; aunque de momento aparezca oculta en la oscuridad, llegará un momento en que la noche se convertirá en *mediodía* y su *derecho* será **plenamente reconocido por todos** ⁷.

Dios hará justicia sobre los impíos (7-11).

⁷ *Ddlet*. Aquíetate en Yahvé y espera en El; no te impacientes por la prosperidad de sus caminos, de los que obran la iniquidad. ⁸ *He*. Depon el enojo y deja la cólera. No te excites, que a mal sólo conduce. ⁹ Porque los malvados serán exterminados, pero los que esperan en Yahvé poseerán la tierra. ¹⁰ *Wau*. Aún un poco, y el impío ya no será; le buscarás en su lugar, y no estará. ¹¹ Los afligidos poseerán la tierra y gozarán de gran paz.

No debe el justo enjuiciar demasiado pronto la situación, sino confiarse a Yahvé, *quietándose y esperando* el momento de su intervención justiciera para poner las cosas en su punto. No debe *impacientarse y dejarse llevar del enojo*, que *sólo conduce al mal*, pues corre el riesgo de interpretar indebidamente los caminos secretos de la Providencia ⁸. A la hora de la verdad — cuando intervenga la justicia Adivina —, los *malvados serán exterminados* de muerte violenta o prematuro, mientras que los que *esperan en Yahvé*, los *afligidos, poseerán la tierra*. Como en el pasado los gentiles fueron arrojados de la *tierra* de Canaán para dejar lugar a los israelitas ⁹, así llegará

la hora en que desaparecerán los malvados e insolentes, **para dejar solos a los afligidos, a los predilectos de Yahvé.** El pensamiento del salmista juega con la esperanza de los tiempos mesiánicos, en los que desaparecerá todo vestigio de pecado¹⁰. Nadie disputará entonces los derechos de los fieles yahvistas, por tanto tiempo postergados. Entonces podrán **gozar de una inmensa paz**, ya que, por más que se busque a los impíos, *ya no estarán* (v.11).

Jesús nos da un nuevo sentido espiritual, del texto del salmo, según la versión de los LXX: “Los mansos poseerán la tierra”¹¹; en la perspectiva evangélica no se trata ya de **gozar materialmente de una paz paradisíaca en los tiempos mesiánicos, siendo los justos colmados de bienes materiales de la tierra, sino de la íntima satisfacción de los que siguen el mensaje de Jesús**, los cuales, en expresión del Apóstol, pueden decir que “*nihil habentes et omnia possidentes*”¹²; el que tiene la paz interior, **tiene la verdadera paz consigo mismo y con los demás**; es un rey en la sociedad, pues no se deja llevar del vaivén de inquietudes pasajeras: **posee la tierra en “un reino que no es de este mundo”**¹³. El salmista está lejos de esta perspectiva exclusivamente espiritualista, y por eso — por carecer de luces sobre la retribución en el más allá — espera que la felicidad de los justos, libres de la compañía inquietante de los malvados, se dará en esta vida.

Las maquinaciones de los impíos contra los justos serán vanas (12-17).

¹² **Zain.** Maquina el impío contra el justo y rechina sus dientes contra él. ¹³ El Señor se ríe de él, porque ve que viene su día. ¹⁴ **Jet.** Desenvainaron los malvados su espada, entesaron su arco para abatir al pobre y al miserable, para asesinar a los de camino recto. ¹⁵ Su espada penetrará en su corazón, y se quebrantarán sus arcos. ¹⁶ **Tet.** Mejor le es al justo lo poco que la gran opulencia de los impíos ¹⁴, ¹⁷ Porque los brazos de los impíos serán rotos, mientras que Yahvé sostiene a los justos.

En la sociedad actual existe una continua *maquinación* de los malvados contra el *justo*, que **sigue la Ley de Dios**. La hostilidad es permanente y le acosa como una fiera que *rechina sus dientes* para lanzarse sobre él¹⁵. En realidad, el impío no piensa que llegará su *día*, es decir, el de la manifestación de la justicia divina sobre su pésima conducta; pero Yahvé, que sabe el destino que le espera, se *ríe* de sus maquinaciones¹⁶. **La Providencia divina tiene señaladas sus intervenciones en la historia, y todo llegará** inexorablemente conforme a su plan prefijado de antemano. Los malvados atacan abiertamente al justo como enemigos que *desenvainan la espada y entesan el arco*¹⁷; la hostilidad contra los *pobres* y devotos de Yahvé es constante y muchas veces violenta¹⁸; **el camino de rectitud de estos fieles yahvistas es una constante recriminación y acusación contra su pésima conducta**¹⁹. Pero, a la hora del castigo divino, su *espada penetrará en su corazón*, es decir, sus maquinaciones se volverán contra ellos, y todas sus hostilidades o *arcos serán quebrantados*²⁰.

En realidad, al justo le basta con *poco* para hacer frente a la *opulencia de los impíos*, porque tiene consigo a Dios, **que dirá la última palabra**²¹. Es lo que se expresa en Tob 12:8: “Un poco con rectitud es mejor que mucho con iniquidad.” Los impíos, por muchos que sean, serán quebrantados, y de nada les valdrán sus bracos²², **pues Yahvé está con los justos, sosteniéndolos contra todos los ataques.**²⁵

Yahvé vela por la suerte de los justos (18-22).

¹⁸ **Yod.** Conoce Yahvé los días de los íntegros, y su posesión será por siempre. ¹⁹ No serán confundidos al tiempo malo, y en los días de hambre serán saciados. ²⁰ **Kaf.**

Pues los impíos perecerán, y los enemigos de Yahvé, como la lozanía de los prados, se marchitarán, se desvanecerán como el humo. ²¹ *Lamed.* Pide prestado el impío y no puede pagar, el justo se compadece y da. ²² **Pues los benditos de Yahvé heredarán la tierra, mientras que sus malditos serán exterminados.**

Yahvé *conoce* y aprueba la vida de los que le son fieles e intachables: en su omnisciencia sabe que sus días están dedicados a su servicio; por eso, su *posesión* o “heredad” en Israel continuará *para siempre* en su persona o en sus descendientes, mientras que la posteridad del malvado perecerá ²⁴. Cuando lleguen los tiempos de calamidad, **los justos no serán abandonados ni confundidos en sus esperanzas ante la estimación de la opinión social**, sino que en los *días de hambre* y escasez *serán saciados*. Es lo que se dice en Job 5:20: “En tiempo de hambre te salvará de la muerte; en tiempo de guerra, de los golpes de la espada.” En cambio, la suerte de los impíos, ahora próspera, será muy otra, pues en la hora de la prueba *perecerán*, y su esplendor aparente *se marchitará como la lozanía de los prados o se desvanecerá como el humo*, que se pierde en la atmósfera.

La situación del justo será tan próspera, que le sobrará para dar *prestado* al impío, que le falta lo necesario (v.21). Es la concreción de la promesa hecha a Israel: “Porque Yahvé, tu Dios, te bendecirá... y *prestarás* a muchos pueblos, y no tendrás que tomar *prestado* de nadie; dominarás a muchas naciones, y ellas no te dominarán a ti” ²⁵. Al contrario, si es infiel a los mandatos de Yahvé, se anuncia la miseria: “el extranjero te *prestará*, pero tú no le prestarás; el vendrá a ser cabeza, y tú cola” ²⁶. En el nuevo orden de cosas entrevisto por el salmista, el justo abundará en riquezas, con lo que podrá prestar al impío, de forma que éste le esté sometido. Es el cambio total de la situación actual, en que predomina el malvado en la sociedad. En el nuevo orden de cosas, los *benditos de Yahvé heredarán la tierra* (v.22), mientras que sus *malditos serán exterminados* de muerte violenta o con muerte prematura ²⁷.

La protección de Yahvé sobre los justos (23-28).

²³ *Mem.* Por Yahvé se afirman los pasos del varón cuyo camino le place. ²⁴ Si cayere, no permanecerá postrado, porque Yahvé le sostiene su mano. ²⁵ *Nun.* Mozo fui y ya soy viejo, y no vi abandonado al justo, ni a su prole mendigar el pan. ²⁶ Todos los días se compadece y presta, y es bendecida su posteridad. ²⁷ *Samec.* Apártate del mal y haz el bien, y habitarás por siempre. ²⁸ Porque ama Yahvé el juicio y no desampara a sus piadosos. *Ayin.* Serán guardados para siempre ²⁸. La progenie de los impíos será extirpada.

La vida del justo está bajo la especial providencia de Yahvé, que *afirma* y sostiene sus pasos de forma que no desfallezca ni resbale; y si *cayere*, al punto le ofrece su *mano* para levantarlo ²⁹. No se trata de las caídas morales, o pecados, sino de los infortunios que pueden sobrevenir al justo, **en cuyo camino o conducta Dios tiene sus complacencias**. Las pruebas siempre serán para él pasajeras, pues tiene a su lado la mano del Omnipotente para levantarlo de la situación de postración en que se halle. La experiencia de la larga vida del salmista le dice que nunca vio al *justo* desamparado ni a su prole *mendigando el pan* ³⁰. Sus necesidades han sido pasajeras y no tales que les faltase lo necesario. Aun les sobra para *prestar* a los impíos, como se declara en el v.21; su *posteridad* con ello es *bendecida* por Yahvé y por los que serán testigos de su protección providencial.

El salmista, **testigo por tantos años de la protección divina sobre el que camina por**

las sendas de la virtud, invita a su discípulo a *apartarse del mal*, que le atraería el alejamiento de su benevolencia; al contrario, el camino de la virtud y del *bien* es prenda segura de aprobación divina, con lo que esto incluye de bendiciones de todo género; mientras se mantenga **en el camino de la fidelidad a Yahvé, el ser humano puede *habitar por siempre*** en la tierra de Yahvé, la tierra de las promesas divinas³¹, pues Yahvé ama todo lo equitativo que esté conforme al *juicio* o mandato de la Ley, y, por otra parte, nunca *desampara* a los que le son fieles, los *piadosos*, que procuran amoldarse hasta en los más mínimos detalles a su voluntad, expresada en los preceptos de la Ley.

Los justos poseerán la tierra (29-33).

²⁹ Los justos poseerán la tierra y morarán en ella por siempre. ³⁰ *Pe.* La boca del justo medita sabiduría, y su lengua proclama el derecho. ³¹ La ley de su Dios está en su corazón, sus pasos no vacilan. ³² *Sade.* El malvado espía al justo y busca cómo darle muerte. ³³ Yahvé no le abandonará a su mano y no permitirá que sea condenado en el juicio.

En contraposición a la suerte de los impíos, los justos serán los verdaderos herederos de la tierra, y en ella se establecerán por siempre, sin miedo a perder su heredad. El justo, por estar dentro de los caminos de Dios, **siempre está *meditando sabiduría***, pues el “principio de la sabiduría es el temor de Dios.”³² Conformarse con sus caminos secretos, expresados en la Ley y en los designios secretos de su providencia, es la verdadera *sabiduría*, pues entonces el hombre encuentra su centro en la vida. **Como el justo se halla dentro de la órbita de la verdad**, su boca *proclama el derecho*, es decir, **la recta vinculación a Dios** y al prójimo a través de determinados deberes fundamentales. El centro de su *corazón* es la *Ley* divina, y por eso en su vida nunca se muestra vacilante. Sabe cuál es su norte, y se amolda cuidadosamente a sus exigencias. No *vacilar* en el lenguaje del Salterio es no caer en la desgracia³³ Con la protección divina, el justo camina seguro en la vida.

A pesar de que el *malvado* está constantemente *espionando* y conspirando contra el justo para hacerle caer en la desgracia y aun para *darle muerte*, no prevalecerá, **pues Yahvé no** lo entregará a sus *manos* ni permitirá que *sea condenado* cuando se plantee causa judicial contra él. El salmista aquí parece aludir a determinadas acusaciones calumniosas lanzadas contra el justo que pudieran acarrearle la muerte decretada por un tribunal. **Pero Yahvé hará brillar la justicia en favor de su fiel servidor.**

Los malvados desaparecerán sin esperanza (34-40).

³⁴ *Qpf.* Confía en Yahvé y guarda sus caminos, y El te ensalzará para que poseas la tierra, y verás la exterminación de los impíos. ³⁵ *Resh.* He visto al impío prepotente y extenderse como cedro del Líbano³⁴; ³⁶ y he pasado, y ya no era³⁵; le busqué, y no le hallé³⁶. ³⁷ *Sin.* Guarda la integridad y practica el derecho³⁷, pues hay porvenir para el hombre pacífico. ³⁸ Pero los impíos a una serán exterminados, y la posteridad de los malvados será extirpada. ³⁹ *Tau.* De Yahvé viene la salvación de los justos, es su refugio al tiempo de la angustia. ⁴⁰ Yahvé los socorre y los libra; del impío los libra y los salva, porque se acogen a El.

De nuevo el salmista toma un tono de maestro que da consejos a su (discípulo, conforme a la tradición “sapiencial”: la *guarda de sus caminos* o mandamientos conduce a la posesión *de la tierra*

libre del dominio de los *impíos*; llegará el momento en que verá la vindicación pública de sus derechos y el castigo inexorable de los malvados³⁸. El salmista, para confirmar su sentencia anterior, acude a su experiencia personal: muchas veces ha sido testigo de la prosperidad de los impíos, que se han extendido *prepotentes* como *cedro frondoso del Líbano*, insolentes en su magnificencia y esplendor; pero al poco tiempo toda su opulencia se había disipado: *he pasado, y ya no era* (v.36).

La *integridad* de costumbres, la fidelidad a la Ley divina, el reconocimiento del *derecho que de ella se deriva para con Dios y el prójimo*, es el mejor modo de asegurar un *porvenir* o posteridad en el futuro. Pues Yahvé bendice y protege al *hombre pacífico*, en buenas relaciones con todos en la sociedad³⁹. En cambio, el futuro reservado a los impíos no puede ser más desolador, pues serán *exterminados*, y con ellos su *posteridad*. Porque, en definitiva, de *Yahvé viene la salvación para los justos* que se hallan en la ansiedad y la *angustia*.

1 Cf. Prov 24:19; 3:31; 23:17; 24:1; 15:16; 16:8. — 2 Cf. Dt 4:1s. — 3 Cf. Gen 41:6,23; Is 40:7; Ez 17:10; Sant 1:11. — 4 Cf. 2 Re 19:26; Sal 92:8; 102:5; 129:6; 103:165; Is 40:63. — 5 Cf. Prov 24:19; 3:31; 23:17; 24:1. — 6 Cf. Prov 16:3; 1 Pe 5:7 — 7 Cf. Job 11:17; Prov 4:18; Is 58:10; Mt 13:43. — 8 Cf. Sal 39:2; 73:2-3. — 9 Cf. Dt 12:29; 19:1; Sal 25:13. — 10 Cf. Job 8:15; 20:9; Dan 9:24. — 11 Mt 5:5. — 12 2 Cor 6:10. — 13 Jn 18:36. — 14 Lit. el TM: “la opulencia de muchos impíos.” — 15 Cf. Sal 35:16. — 16 Cf. Sal 2:4. — 17 Cf. Prov i.ios; Sal 7:13; 11:2; 58:8; 64:4. — 18 Cf. Prov 1:105. — 19 Cf. Sal 9:12,18; Am 8:4; Is 32:7; Jer 22:16. — 20 Cf. Sal 119:1. — 21 Cf. Prov 10,2,16; 15:15; 16:8; Ecl 5:9. — 22 Cf. Sal 10,15; Prov 38:15. — 23 Cf. Sal 3:5; 54:4; 71:6. — 24 Cf. Ex 31:24. — 25 Cf. Dt 15:6. — 26 Cf. Dt 28:44. — 27 Cf. Ex 31:14. — 28 Así según el TM. Como era de esperar una palabra que empezara por Ajyin, se ha supuesto que el texto primitivo decía *'awelim nishmadú*: “los malvados serán destruidos,” en vez de *nishmarü* (“serán guardados”) del TM, que tendría por sujeto a los *piadosos*. — 29 Cf. Jer 10,23; Prov 20,24; Sal 145:14; Prov 24:16. — 30 Cf. Gen 28:15; Sal 9:10. — 31 cf. Prov 10,30. — 32 prov Is7; 10,31; Sal 40,4. — 33 Cf. Sal 15:5; 18:37; 21:8; 26:1. — 34 Así según los LXX. El TM: “extendiéndose como un árbol indígena verdeguante.” La Bib. *de Jér.* sigue la lección griega. — 35 Lit. el TM: “ha pasado.” Los LXX, Sir. y Vg: “he pasado.” — 36 Lit. “no fue hallado.” — 37 Lit. el TM: “observa al perfecto y guarda al leal.” Nuestra traducción se basa en los LXX. Bib. *de Jér.*: “observa al perfecto y mira al hombre recto.” Así NP. — 38 Cf. Sal 52:55; Job 8:16s. — 39 Cf. Sal 34:15; 35:20; 120,7; Is 59:8.

Salmo 38 (Vg 37): Oración de un Pecador Arrepentido.

El salmista, apesadumbrado por sus pecados, angustiado profundamente por dolores morales, incomprendido de sus amigos, **que se alejan de él, pide a Yahvé ayuda**. No se concreta en qué consiste el castigo que pesa sobre él como consecuencia de sus pecados; el contexto parece sugerir la lepra, pues sus enemigos se apartan de él. Por su contenido, el salmo se parece bastante a los salmos 6 y 39. El mejor paralelo del salmo es, en realidad, el poema didáctico del libro de Job, aunque las expresiones moderadas del salmista contrastan con las explosiones radicales del varón de Hus, injustamente castigado — a su parecer — por la mano de Dios.

En la liturgia, este salmo forma parte de la serie de los siete penitenciales. Por su forma literaria externa se le puede considerar como “alefatizado,” aunque no acróstico; es decir, sus estrofas se distribuyen conforme al número de las letras del alefato. Podemos distinguir dos partes por su contenido: *a*) descripción de los sufrimientos provenientes directamente del mismo Dios (1-11); *b*) los provenientes de los hombres, amigos o enemigos (12-23). Abundan las frases estereotipadas tomadas de otras obras literarias o de fórmulas usuales de lamentaciones en los duelos.

En el título se atribuye la composición al propio David, que ciertamente manifestó públicamente su arrepentimiento por sus pecados. Con todo, los críticos modernos, aunque encuentran frases de sabor arcaico, creen que es posterior a la era davídica, ya que abundan las dependencias literarias de otros escritos viejotes-tamentarios.

El salmista, víctima de la justicia de Dios (1-11).

¹ Salmo de David. Para la memoria. ² No me reprendas, Yahvé, en tu furor, ni me corrijas en tu ira. ³ Pues tus saetas han penetrado en mí y pesa sobre mi tu mano. ⁴ Nada hay sano en mi carne a causa de tu ira; nada íntegro en mis huesos a causa de mis pecados. ⁵ Pues mis iniquidades pasan sobre mi cabeza, pesan sobre mí como pesada carga. ⁶ Mis llagas son fétidas y purulentas a causa de mi locura. ⁷ Estoy encorvado y en gran manera abatido, en luto camino todo el día. ⁸ Pues mis lomos están llenos de ardores y no hay en mi carne parte sana. ⁹ Estoy desfallecido y sobremanera acabado y doy rugidos por la conmoción de mi corazón. ¹⁰ Señor, ante ti están todos mis deseos y no se te ocultan mis gemidos. ¹¹ Mi corazón palpita, me abandona mi fuerza, y hasta la luz de mis ojos no está conmigo.

El salmista, consciente de su culpabilidad, pide a Yahvé que no le castigue con *furor*, sino con moderación, aliviando sus sufrimientos físicos y morales. La invocación inicial (*no me reprendas en tu furor...*) es idéntica a la de Sal 6:1. Quiere que Dios se manifieste más como Padre que como Juez airado ². En realidad, los sufrimientos ya han dejado mella en su cuerpo, pues *han penetrado en él como saetas* (v.3). Las enfermedades y juicios punitivos de Dios son como *saetas* punzantes que ponen al vivo la naturaleza del paciente ³. Es **la mano justiciera de Yahvé, que descarga para castigar los pecados de los hombres** ⁴. El salmista siente su cuerpo macerado y purulento de heridas en todas sus partes ⁵. Conforme a la mentalidad del A.T., ve en sus enfermedades y achaques el castigo por sus *pecados*; el orden moral y el físico están íntimamente unidos en su mente. **Este es consecuencia de aquél; de este modo se daba razón teológica de la existencia del mal.** El autor del libro de Job se plantea este problema, y **rechaza esta opinión tradicional como injusta, pues muchas veces gentes totalmente inocentes sufren en su cuerpo y en su alma.** El salmista, pues, participa de la tesis tradicional entre la ecuación del sufrimiento y el pecado; sus *iniquidades* pasan sobre su cabeza como un diluvio que todo lo anega ⁶ y como una *carga* que le aplasta ⁷.

Después describe su enfermedad con detalles que indican una enfermedad de la piel; quizá se trata del terrible azote de la lepra que hacía estragos en Oriente en la antigüedad. Humildemente reconoce que **esta enfermedad le ha venido por su locura o culpabilidad moral, ya que el pecado es en el fondo una locura, pues es salirse de los caminos protectores de la Providencia** ⁸. Como consecuencia de su debilidad física, se halla como *encorvado y abatido*, triste y macilento como el que cumple un rito de *luto* (v.7). A sus desgarramientos en la piel se junta la fiebre general que invade su cuerpo: *mis lomos están llenos de ardores*. Es como un fuego interior que consume y devora al enfermo ⁹. En su desfallecimiento, sus gemidos son desgarradores, como *rugidos de león*, que salen de un corazón que, desesperado, lucha por existir ¹⁰.

En realidad, **Dios no ignora esta situación, y conoce bien sus deseos de salvación y sus ansias de supervivencia**, manifestadas en sus *gemidos* lacerantes H; se halla a punto de expirar porque le falla el *corazón*, que *palpita* dando los últimos estertores, mientras que le abandona el vigor físico y se nublan los ojos, lánguidos por el sufrimiento ¹².

El abandono de los amigos y la persecución de los. enemigos (12-21)

¹² Mis amigos y mis compañeros se estacionan lejos de mis llagas, mis allegados se mantienen lejos. ¹³ Tiéndenme lazos los que buscan mi vida, y los que buscan mi mal dicen desventuras; todo el día están maquinando engaños. ¹⁴ Pero yo, como sordo,

no oigo, y soy como mudo, que no abre la boca.¹⁵ Soy como hombre que no oye, y en cuya boca no hay respuesta.¹⁶ Porque es en ti, Yahvé, en quien confío, y Tú, Señor, Dios mío, serás quien responde.¹⁷ Porque digo: “Qué no se gocen de mi (mal) ni se engrían contra mí cuando resbale mi pie.”¹⁸ Pues yo estoy para caer, y mi dolor está constantemente ante mí.¹⁹ Porque confieso mi culpa y estoy acongojado por mi pecado.²⁰ Y mis enemigos vivientes son poderosos¹³, y se multiplican los que injustamente me odian.²¹ Y los que vuelven mal por bien me hostigan por seguir el bien.

Los amigos del salmista desventurado se apartan de él, porque le consideran como maldito de Dios, quizá huyendo de su enfermedad, la lepra, que se consideraba **como el grave castigo que enviaba Dios al hombre**¹⁴. Sus mismos *allegados* no se atreven a acercarse. Por otra parte, los enemigos declarados maquinan contra su vida, y, reunidos en conciliábulos, dicen contra él *desventuras* o calumnias. Se le considera **culpable** y quieren quitarle la vida¹⁵; prueba de su culpabilidad es la enfermedad humillante que le devora. Pero el salmista, consciente de su inocencia, **calla y deja correr el tiempo para que Dios hable en su favor**, curándole y confundiendo a sus enemigos. Por ello se hace sistemáticamente el sordo y el *mudo* ante los insultos y juicios desfavorables que sobre él emiten. Es inútil hablarles, y por eso encomienda **su causa a Yahvé, en quien confía**, esperando que al fin *responda* debidamente a tantas injurias e injusticias.

Los enemigos se alegran de los sufrimientos del salmista, viendo en ellos **el castigo divino por sus pecados**. Este desamparo de Dios les causa una satisfacción maligna, y el salmista **pide a su Dios que intervenga salvándole, para que no canten victoria sobre él** (v.1y)¹⁶. Por otra parte, está a punto de sucumbir bajo el peso del *dolor*, y, en consecuencia, urge la intervención divina; de lo contrario, su ruina será definitiva. Humildemente y compungido, confiesa que sus sufrimientos provienen de sus *pecados*; por ello *confiesa* su culpabilidad, esperando ser rehabilitado en su salud quebrantada. El pensamiento de sus pecados le tiene apesadumbrado sobremedida. En su mentalidad viejotestamentaria, escruta su pasado para ver las causas de su enfermedad, y por todas partes ve caídas y transgresiones.

Ante sus ojos mortecinos y a punto de expirar aparecen **sus enemigos**, fuertes y *poderosos*, **haciéndole frente y olvidando** los beneficios que les ha otorgado en otro tiempo. En su maldad *devuelven mal por bien*. Contrasta el vigor de sus adversarios y su debilidad, a pesar de que aquéllos son más pecadores que él¹⁷.

Súplica final (22-23).

22 ¡No me abandones, oh Yahvé; Dios mío, no estés alejado de mí! 23 ¡Corre en mi auxilio, Señor mío, mi salvación!

Como en otros salmos en que se describe la angustia del justo lacerado, también éste se cierra con una súplica de salvación, pues únicamente **Yahvé puede salvar al salmista enfermo y hostigado por los enemigos**, que se alegran de su situación penosa y casi desesperada¹⁸. Las composiciones salmódicas se distinguen por esta nota **de confianza ciega en el Todopoderoso**. Los salmistas son gentes piadosas, yahvistas íntegros, que procuran vivir vinculados a su Dios en medio de una sociedad corrompida y olvidada de sus deberes religiosos. Son los continuadores de los profetas, que mantenían **la antorcha de la fe en medio** de una sociedad semipaganizada.

¹ En hebreo, lo que traducimos *para la memoria* se dice *lehaszkir*: “para hacer recordar.” Generalmente se ve aquí una indicación litúrgica alusiva a la *‘azkaráh* o “memorial,” término técnico del ritual levítico para ciertas ofrendas de harina con aceite quemadas con incienso sobre el altar (Lev 2:2) y para el incienso colocado en los panes de la proposición (Lev 24:7). Véase *Biblia comen-tada I ad locum*. — 2 Cf. Jer 10:24; Sal 25:18; 31:10; 39:10s; 40:12. — 3 Cf. Sal 7:12; Dt 32:23; Job 6:4; 16:12; Lam2:12. — 4

Cf. Sal 32:4; 39:11. — 5 Cf. Is 1:6. — 6 Cf. Sal 69:2-3; 24:4. — 7 Cf. Gen 4:13. — 8 Cf. Sal 69:6; 107:17. — 9 Cf. Sal 39:4; 102:4; Job 30,30. — 10 Cf. Sal 22:1; 32:3; Job 3:24. — 11 Cf. Sal 10:17; Mt 6:8. — 12 Cf. Sal 6:7; 13:23; 31:9; Job 17:7; Lam 2:1. — 13 Muchos autores, en vez de *jayim* (vivos) del TM, leen *jinnam* (sin motivo). Así s. Podechard, NP y *Bib, de Jér.* — 14 Cf. Is 53:40; Lev 13:3; Sal 31:11-13; 69:8; 88, 18; Job 19:133. — 15 Cf. Sal 41:6-9; 35:4.26. — 16 La frase *resbalar el pie* significa tener una desgracia en cualquier orden (cf. Sal 13:4). — 17 Cf. Sal 35:12-13. — 18 Cf. Sal 22:1; 10:1; 35:22; 71:12; 48:49-2; 71:12; 141:1.

Salmo 39 (Vg 38): Deprecación del Justo Atribulado.

Esta composición tiene el aire de una elegía bellísima y original. La ilación lógica de las ideas no es fácil captarla muchas veces, porque el texto ha llegado a nosotros en un estado desordenado. Se pueden distinguir dos partes netas en el salmo: *a)* exposición apasionada de un justo afligido que busca el consuelo en la bondad de un Dios justo y condescendiente (2-7); *b)* súplica ardiente a Dios para que le dé reposo y felicidad en esta vida. Según la mentalidad del A.T., la enfermedad era un castigo por el pecado, y la muerte representaba la interrupción de la amistad con Dios. Por el contenido ideológico y aun por las expresiones empleadas, el salmo tiene mucho de parecido con el anterior y con el salmo 62. En ambos se destaca la esperanza en Dios y la vanidad de la vida. No faltan paralelos con el libro de Job.

Desde el punto de vista literario, **este salmo es de gran valor**. Ewald afirmaba de él que era “incontestablemente la más bella de todas las elegías del Salterio.” Se refleja en él la **melancolía profunda y la sinceridad y lealtad del alma angustiada**. El estilo es vigoroso y fresco, con gran riqueza de coloridos y matices. La distribución estrófica es difícil, ya que el texto ha sido muy retocado.

También en el título se atribuye a David, pero las analogías con otros escritos sapienciales, como el libro de Job y aun el Eclesiástico, hacen pensar que su redacción es postexilica.

Deseos de sufrir en silencio las contrariedades (1-4).

¹ Al maestro de coro. De Iditún. Salmo de David¹. ² Yo me dije: Velaré sobre mi conducta ² para no pecar con mi lengua; pondré freno a mi boca mientras tenga al impío frente a mí. ³ Quedé silencioso, mudo; del bien me abstuve, pero mi dolor se exacerbaba. ⁴ Me ardía el corazón en mi interior, se encendía el fuego en mi meditación y prorrumpí con mi lengua.

El problema del salmo es el de la **retribución moral**. El salmista se halla en una situación de agotamiento a causa de los sufrimientos físicos y no ve el término de esta enfermedad; angustiado, está a punto de desahogar **su queja contra el trato que le da su Dios, pero teme que, al criticar los caminos de la Providencia**, dé pie a sus enemigos, los impíos, a burlarse de sus creencias de que Yahvé se ocupa del gobierno del mundo y, sobre todo, de los fieles a su religión³. Por ello decide callar, al menos mientras estuviera presente el malvado⁴. Teme pecar contra la Providencia al contrastar su situación deplorable con la prosperidad de los impíos⁵. *Frente a él* está la prosperidad del impío, lo que resulta escandaloso para sus creencias **sobre la retribución moral; pero, con todo, cree que lo más prudente es callar: quedé silencioso** (v.3).

Pero, después de mucho ahogar sus palabras meditando sobre los caminos de la Providencia, **su dolor se ha sobreexcitado, pues le falta el desahogo de sus palabras**. Su silencio, lejos de darle la paz, le punzaba, pues con su pensamiento se entregaba a la *meditación* sobre la prosperidad de los pecadores y la miseria de los justos, y entonces *ardía su corazón*. La descripción es muy **psicológica**. Sus cavilaciones no le permitían callar, y por eso, al fin su *lengua pro-*

rrumpe en súplicas ardientes a su Dios para que abrevie su situación casi desesperada. Su silencio agriaba su vida; se había abstenido de todo: de decir *bien* o mal ⁶; pero este mutismo absoluto no aliviaba su situación interior, y, por otra parte, parecía **como si Dios le tuviera olvidado**, sin valorar este mutismo calculado. Por eso se *encendía el fuego* en su interior ⁷.

La efímera vida del hombre (5-7).

⁵ Dame a conocer, ¡oh Yahvé! mi fin y cuál sea la medida de mis días; que sepa cuan caduco soy. ⁶ Has reducido a un palmo mis días, y mi existencia delante de ti es la nada; no dura más que un soplo todo hombre. ⁷ Pasa el hombre como una sombra, por un soplo solo se afana; amontona sin saber para quién.

La brevedad y fragilidad de la vida es un tema corriente en la literatura salmódica y sapiencial ⁸. El salmista debe de ser ya de edad provectora, y, por tanto, sabe que le queda poco para ver la justicia de Dios ⁹. Sus *días* son *un palmo*, medida que correspondía a cuatro dedos, unos siete centímetros¹⁰. Todo esto es una insignificancia ante la duración eterna de Dios. La vida del hombre es como un *soplo* o una *sombra* pasajera, y, además, sus afanes no tienen sentido, pues no sabe el hombre para quién *amontona* y deja sus ahorros ⁿ; los usufructuarán gentes que no conoce: “Mi fortuna, ¿quién la verá? ¿Va a bajar detrás de mí al sepulcro?”¹² El Eclesiástés es más explícito: “Aborrecí todo cuanto había hecho bajo el sol, porque todo *tendré que dejarlo* a quien venga después de mí. ¿Y quién sabe si ése será sabio o necio? Y, con todo, dispondrá de todo mi trabajo, de lo que me costó estudio y fatiga debajo del sol... y desesperé en mi corazón de todo el trabajo que he hecho debajo del sol, porque quien trabajó con conocimiento, con pericia y buen suceso, tiene después que dejárselo todo a quien nada hizo en ello... Pues ¿qué le queda al ser humano de todo su afanarse y fatigarse con que debajo del sol se afanó?”¹³. El salmista recalca también la vanidad del trabajo humano, ya que **la vida es una sombra que pasa**, y por ello el ser humano no puede disfrutar de sus trabajos, ni sabe quién los usufructuará.

Oración para obtener la misericordia (8-12).

⁸ Y ahora, ¿qué puedo esperar, Señor? Mi esperanza está en ti. ⁹ Líbrame de todas mis iniquidades, no me hagas objeto de escarnio de los insensatos. ¹⁰ Enmudezco, no abro mi boca, porque tú eres el que obras. ¹¹ Desvía de mí tu azote; el rigor de tu mano me consume. ¹² Tú corriges al hombre castigando la iniquidad, y consumes, como la polilla, lo que le es más querido. Cierto que todo hombre es un soplo. *Seldh*.

Supuesta la brevedad y futilidad de la vida humana, **no queda más esperanza que el propio Yahvé**. Sólo El le puede librar de los males. Es lo único seguro y estable a lo que se puede acoger el hombre. Consciente de su culpabilidad moral, pide primero que le perdone sus *iniquidades*, que son causa de que hagan burla de él los insensatos o ateos prácticos, que ven en su desgracia una prueba de que Dios no está con El, a pesar de gloriarse de ser su amigo. No comprende el salmista que Yahvé dé la razón a sus adversarios, que lo son de Dios, los cuales de su situación angustiada deducen que no tiene providencia sobre los suyos ¹⁴. Sabe que sufre por sus pecados, **pero pide se le perdonen y muestre su misericordia salvándole de la angustiada situación** ¹⁵.

Confiado en la misericordia divina, el salmista se calla y no vuelve a repetir su súplica, pues al fin Yahvé ha de *obrar* y sacarle de sus angustias. **Su silencio es un acto de sumisión a Dios, pues reconoce que la enfermedad que sufre viene fundamentalmente de sus pecados.**

Espera en silencio **la intervención divina**. No quiere discutir con su Dios sus derechos y se confía a su intervención ¹⁶. Pero, apesadumbrado por el dolor, vuelve a rogar que se aparte de él el *azote* divino, la enfermedad que le *consume* (v.11). Está a punto de morir, **víctima del rigor de la mano de su Dios**. No pretende criticar los caminos de la Providencia, pues sabe que en el fondo de estos reveses hay un castigo por alguna *iniquidad* pasada. Con las pruebas y castigos *corrige* al hombre y le hace volver al buen camino. Su intervención punitiva *consume*, como la *polla*, lo que constituye motivo de orgullo para el hombre, su fuerza física, su vigor y sus mejores cualidades humanas, porque, en realidad, la vida del hombre es un *soplo* ¹⁷, y en su fragilidad es un juguete del Omnipotente ¹⁸.

Súplica final (13-14).

¹³ **Oye, ¡oh Yahvé! mi plegaria; da oídos a mis clamores; no seas insensible a mis lágrimas.** ¹⁴ **Porque yo no soy más que un extranjero para ti, un advenedizo, como todos mis padres. Aparta de mí tu mirada (airada), para que yo respire antes de que me vaya y ya no sea.**

De nuevo **insiste en su plegaria de salvación**; su situación precaria no permite esperar más, pues se acerca el trágico desenlace de su vida, con lo que cantarán victoria sus adversarios, que niegan la Providencia divina en la vida de los seres humanos. Confiesa que, como todo israelita, es un *extranjero* ante Yahvé y un *advenedizo* en la posesión de la tierra de Canaán, que pertenecía, **en realidad, únicamente a Dios**. Sus mismos antepasados — sus *padres* — tampoco tenían especial derecho a vivir permanentemente y en propiedad sobre la tierra de Yahvé ¹⁹. Pero, aunque sea un *extranjero*, un peregrino, un huésped, tiene derecho a cierta hospitalidad pasajera, y por eso insiste en que le prolongue la vida, librándole del peligro inminente **de muerte**. En consecuencia, le pide que al menos le trate como huésped en su tierra, con capacidad de gozar de su generosa hospitalidad, de su amistad. San Pedro aplica el texto a los cristianos, que deben considerarse como peregrinos en este mundo ²⁰. El salmista termina su composición **rogando a Dios que aparte de él su mirada justiciera y no le imponga el castigo que merece por sus muchas faltas**. Así podrá tener un respiro en la vida, gozando de ella antes de desaparecer para siempre de la escena de este mundo ²¹. La falta de perspectiva **de una vida con Dios en ultratumba** hace a los salmistas suspirar por la prolongación de ésta para gozar de la amistad divina.

¹ En los salmos 62 y 67 se lee *al-yedúthün* en vez del *lidithün* de este salmo. *Yedutun* parece ser un nombre propio. Efectivamente, conocemos a un jefe de coro con este nombre, que aparece juntamente con Hernán y Asaf (cf. 1 Par 16:45; 25:1s; 2 Par 5:12; 35:15). — 2 Lit. “guardaré mis caminos.” — 3 Cf. Sal 36:2-3; 73:11. — 4 Cf. Hab 1:3. — 5 Cf. Sal 37:7; Eclo 20:29. — 6 Cf. Gen 31:25. — 7 Cf. Sal 32:4. Ovidio: “Strangulat inclusus dolor atque exaestuat intus” (*Trist.* V 1.63.) — 8 Cf. Sal 62:10; 90:3-6; 102:12; 103:14-16; 144:4; Job 7:6-10. — 9 Cf. Sal 119:84; Job 6:11-12. — 10 Cf. Jer 52:25. — 11 Cf. Sal 49:11; Eclo 2:18-22; 4:7-8; Ecl 14:15. — 12 Job 17:15-16. — 13 Ecl 2:18-22. — 14 Cf. Job 10:2s. — 15 Cf. Sal 130,3; 90:3-9; Job 14:1-4. — 16 Cf. Job 10:28; Is 53:2; Os 5:12; Job 13:28; Is 50,9; 51:8. — 17 Cf. Os 5:12. — 18 Job 4:19. — 19 Cf. Gen 23:4; 35:27; 47:9; Lev 25:23. — 20 Cf. 1 Pe 2:11; Heb 11:13. — 21 Cf. Job 7:19; 14:6; 10:20-21; 7:8.

Salmo 40 (Vg 41): Acción de Gracias por el Auxilio Recibido.

Este salmo es doble: *a*) acción de gracias individual (2-12); *b*) súplica de auxilio (14-18). Esta segunda parte es igual al salmo 70. El v. 13 parece ser la soldadura artificial de ambas secciones, introducida por el redactor o compilador de la composición actual. La primera parte, de acción de gracias, supone la liberación de un peligro de muerte gracias a la **intervención providencial de Dios** (v.2-5), y, en consecuencia, el salmista entona un himno eucarístico, invitando a los

oyentes a adherirse a Yahvé, que protege a sus fieles, y recordando los favores que otorga a los suyos (v.4-6). Más que ofrecer sacrificios de acción de gracias, **Yahvé prefiere que se publiquen sus bendiciones y se acate su voluntad** (v.7-11).

Los críticos suelen destacar la superioridad y originalidad literaria de las expresiones de la primera parte, mientras insisten en que la segunda parte está tejida a base de frases e ideas corrientes tomadas de otros salmos. La unión de ambas secciones, caracterizadas, respectivamente, según expresión de Delitzsch, por el tono del *Magnificat* y *De profundis*, debe tener **su origen en las exigencias litúrgicas**. Abundan los paralelismos sintéticos y no faltan los sinónimos.

La fecha de composición no es fácilmente determinable. Como es ley en esta primera serie del Salterio, el título atribuye el salmo al propio David, y en ese supuesto se buscan las circunstancias de la vida del Profeta Rey, que pudieran dar pie a esta composición salmódica; y así se barajan los días azarosos en que era perseguido por Saúl por el desierto de Judá, y los otros no menos angustiosos de la rebelión de Absalón¹. No obstante, los críticos modernos, por razones estilísticas, prefieren rebajar la composición del salmo a tiempos postexílicos².

La liberación de un peligro de muerte (1-3).

¹ **Al maestro del coro. Salmo de David.** ² **Confiadamente esperé en Yahvé, y El se inclinó hacia mí y escuchó mi clamor.** ³ **Y me sacó de una horrible hoya, de fangosa charca. Y afirmó mis pies sobre roca y afianzó mis pasos.**

El salmista alude a una situación de peligro para su vida, sin determinar si se trata de una enfermedad grave o un accidente mortal. Por otra parte, no alude, como en otros salmos, a amenazas de muerte de parte de sus enemigos. Yahvé acudió a su súplica cuando se hallaba al borde del abismo. Se consideraba ya en el sepulcro u *horrible hoya*³, que describe como *charca fangosa* o cisterna en la que se echaba a los prisioneros⁴. La situación parecía desesperada, pero intervino la mano protectora de Yahvé, y al punto su vida se cambió, y del peligro pasó a la máxima seguridad, pues Yahvé *afirmó sus pies sobre roca*, afianzando sus pasos. El símil es corriente en la literatura salmódica⁵, y refleja bien la situación del naufrago que, después de nadar, encuentra la salvadora e inmovible roca⁶, o el perseguido por los enemigos que al fin llega a una prominenca rocosa, desde donde los domina como desde ciudadela inaccesible⁷. El salmista se siente seguro, y sus pies no vacilan en el suelo fangoso, sino que sus pasos *se afianzan*, caminando por superficie firme como las rocas.

Himno de acción de gracias (4-6).

⁴ **Puso en mi boca un cántico nuevo, una alabanza a nuestro Dios. Que lo vean muchos y teman y confíen en Yahvé.** ⁵ **Bienaventurado el varón que en Yahvé puso su confianza y no se vuelve a los soberbios ni mentirosos apóstatas.** ⁶ **Tú, ¡oh Yahvé! Dios mío, has multiplicado tus maravillas y tus designios en favor nuestro. Nadie hay semejante a ti. Yo quisiera anunciarlas, hablar de ellas, pero sobrepasan todo número.**

La liberación súbita del peligro de muerte por obra de Yahvé hace que se vea forzado a entonar un *cántico* de *alabanza* en su honor. En su entusiasmo quiere que se asocien a su desahogo lírico los que le rodean, los cuales se han de ver sobrecogidos de *temor* reverencial ante el que obra tales prodigios; y **también los invita a confiar en El**. El salmista tiene siempre un **sentido comunitario de solidaridad de los que pertenecen al pueblo de Yahvé**, y anhela el reconoci-

miento por parte de todos de sus beneficios a favor de uno de ellos, en este caso el propio salmista ⁸. Por eso habla en plural: **nuestro Dios**. El caso suyo es uno de tantos en que se refleja **la particular providencia que Yahvé tiene de los que a El se confían** ⁹. Por eso considera *bienaventurado* al que **tiene confianza ciega en Dios**, apartándose de lo que dicen los *apóstatas* o ateos prácticos, que no admiten la providencia divina en la vida de los hombres y, en su *soberbia*, se permiten afirmar *mentirosamente* que sólo su poder basta para gobernarse en la vida ¹¹.

El salmista — frente a esta actitud de autosuficiencia y de orgullo — declara que muchas veces ha sido testigo de las *maravillas* y prodigios que reflejan los designios salvadores y **benefolentes de Yahvé hacia los suyos** ¹¹. Son tantas que no es posible *anunciarlas* todas ¹².

Yahvé se agrada más en la obediencia que en los sacrificios (7-11).

⁷ No te complaces tú en el sacrificio y la ofrenda; me has dado oído abierto ¹³; no pides ni holocausto ni sacrificio expiatorio ¹⁴. ⁸ Entonces dije: “¡He aquí que vengo!” En el rollo del libro me está prescrito ^{15 9} hacer tu complacencia; Dios mío, (ello) me es grato, y tu Ley está en medio de mis entrañas. ¹⁰ He proclamado la justicia en la gran asamblea, he aquí que no he cerrado mis labios; Yahvé, tú lo sabes. 11 No he tenido encerrada tu justicia en mi corazón, he anunciado tu fidelidad y tu salvación; no he ocultado tu piedad y tu fidelidad a la numerosa asamblea.

Al expresar la acción de gracias, normalmente el fiel israelita ofrecía sacrificios específicos en reconocimiento **al favor recibido de Yahvé** ¹⁶. El sacrificio característico de acción de gracias se componía de un sacrificio “pacífico y una oblación” ¹⁷. El salmista en este caso los considera innecesarios, **pues cree que Dios exige ante todo obediencia y conformidad a su Ley** ¹⁸. Bajo este aspecto no hace sino hacerse eco de la predicación de los grandes profetas: “Cuando saqué de Egipto a vuestros padres, no fue de holocaustos y de sacrificios de lo que les hablé ni lo que les mandé, sino que les ordené: *oíd mi voz* y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo...” ¹⁹. Es el comentario a la famosa frase de Samuel: “¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a los mandatos que no los holocaustos y las víctimas? Mejor es la obediencia que las víctimas.” ²⁰ Los *sacrificios y ofrendas* materiales poco valen si no van acompañadas de la entrega íntima del corazón del oferente a los preceptos, que sdrí la expresión de la voluntad divina. Es lo que enfáticamente declara el pirofeta Oseas: “Prefiero **la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto.**” ²¹ El salmista acepta esta doctrina y declara que Yahvé le ha sugerido lo mejor, dándole *oído abierto*, es decir, docilidad a sus preceptos — **expresión de su voluntad** —, lo que prefiere a los *holocaustos y sacrificios expiatorios*, que pueden ofrecerse sin compunción de corazón y sin ánimo de seguir su Ley ²².

Conforme a esta exigencia de Yahvé, el salmista se ofrece para secundar sus indicaciones: *¡Heme aquí que vengo!* (v.8). Con toda generosidad se ofrece, como en otro tiempo al pequeño Samuel ²³, para seguir sus preceptos tal como está escrito en el *rollo del libro* de la Ley ²⁴; está totalmente a su disposición para hacer su *complacencia*. San Pablo aplica estas palabras **a Cristo, Sacerdote y Mediador por los seres humanos**, citándolas según la versión de los LXX: “Por lo cual, entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios y oblaciones, pero me has *preparado un cuerpo* (el TM del salmo: “me has perforado los oídos”). Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo — en el volumen del libro *está escrito de mi* (TM: “me está prescrito”) — para hacer, ¡oh Dios! tu voluntad.” ²⁵ Es uno de tantos textos acomodaticios traídos en la argumentación de la Epístola a los Hebreos según la versión de los LXX. La fuerza argumentativa es válida para los lectores **que admitían la**

versión de los LXX como auténtica.

El salmista declara su plena adhesión a la voluntad divina al decir que lleva la Ley escrita en lo más profundo de sus *entrañas*. Es el cumplimiento del mandamiento deuteronomico: “Llevarás muy dentro de tu corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy.”²⁶ Jeremías habla de una nueva alianza escrita en los corazones²⁷. El salmista no sólo se acomoda a los preceptos divinos, sino que proclama públicamente en la asamblea solemne la *justicia y fidelidad* de Yahvé a sus promesas, mostrada en su milagrosa salvación del peligro de muerte. Con ello ha probado que no abandona a los suyos. En su acción de gracias tiene más importancia el **reconocimiento de los favores recibidos de Yahvé que los sacrificios y ofrendas suntuosos de los que otros hacían ostentación**. En su vida se ha manifestado su *justicia, piedad y fidelidad*, atributos todos al servicio de su providencia excepcional para con los que le son fieles²⁸.

Súplica de salvación (12-18).

¹² No apartes de mí, ¡oh Yahvé! tu misericordia; i tu piedad y tu fidelidad me guardarán por siempre. ¹³ Porque me rodean males sin número, se me echan encima mis iniquidades, y no puedo levantar la vista ²⁹. Superan en número a los cabellos de mi cabeza, y me falla el corazón. ¹⁴ Agrádate en librarme, ¡oh Yahvé; corre, ¡oh Yahvé! en mi ayuda. ¹⁵ Sean confundidos y avergonzados a una los que buscan mi vida para perderla. Vuelvan las espaldas, llenos de vergüenza, los que en mi mal se solazan. ¹⁶ Estremézcanse de ignominia los que me gritan: ¡Ea, ea! ¹⁷ Salten de gozo y alégrese en ti todos los que te buscan, digan siempre: “¡Ensalzado sea Yahvé!” Los que aman tu salvación. ¹⁸ Cuanto a mí, pobre y menesteroso, mi Señor cuidará de mí. Tú eres mi socorro y mi libertador. ¡Dios mío, no tardes!

En esta segunda parte del salmo se refleja la ansiedad del justo en peligro; por ello, las exigencias del contexto hacen suponer que nos hallamos ante otra situación diferente a la anterior, en la que se destacaba la acción de gracias por la liberación de un peligro de muerte. El salmista ahora pide auxilio en su difícil situación, y recuerda que siempre ha estado bajo el amparo de la *misericordia, piedad y fidelidad* de su Dios, que nunca abandona a los que le son fieles³⁰. Consciente y seguro de la protección divina en los momentos críticos, apela a El ahora en que se echan sobre él muchos *males*, que después concreta en la hostilidad sistemática de los que buscan quitarle la vida. En la sección anterior del salmo, el peligro del que había sido rescatado era una enfermedad mortal que le puso a la vera del sepulcro. Ahora, en cambio, le hostigan sus adversarios. También reconoce ahora humildemente que esta nueva situación de peligro es merecida, pues es consecuencia de sus *iniquidades, que*, como pesada carga, se le echan encima y le apesadumbran (v.13)31. Agobiado por su culpabilidad, no se atreve a *levantar la vista*³². Sus transgresiones son más numerosas que los *cabellos de su cabeza*, y esto le agobia en tal manera que hasta le *falla el corazón*³³. Consciente de la justicia divina, no le queda sino encomendarse a su *misericordia*. Y, lleno de optimismo por la confianza que tiene en la *piedad* de su Dios, se atreve animoso a implorar su *liberación y ayuda*³⁴.

Su liberación milagrosa servirá para *confundir y avergonzar* a los que tramen contra su vida 35. Se solazan maliciosamente en la situación angustiosa en que se halla el salmista, e impudentemente le grita: ¡Ea, ea! Es una expresión burlona y sarcástica, porque le consideran abandonado de Dios, en el que confiaba³⁶. Al contrario, la liberación del justo angustiado será ocasión de alegría general **entre los que buscan a Dios, porque en ello han visto desplegado su omnímodo poder, del que procede toda salvación**. En la liberación del justo perseguido, los

fieles a Yahvé ven en ello una confirmación de su providencia sobre los que **siguen su Ley, y, al mismo tiempo**, la manifestación de su poder contra los pecadores.

El salmista termina haciendo **un acto de confianza ciega en su Señor**, y está seguro de que, aunque ahora se siente *pobre y menesteroso*, no está fuera de la órbita de la solícita providencia divina, pues en realidad **Yahvé es su Libertador**. Seguro de ello, suplica que no *tarde* en manifestar **su poder salvador en su favor**.

1 Así opinan Kirkpatrick, o.c., 208. — 2 Cf. E. Podechard, O.C., I 182. — 3 Cf. Sal 28:1; 88:5.6. — 4 Cf. Lam3:53.55; Jer 38:6. — 5 Cf. Sal 17:5; 18:37; 37:31. <5 Cf. Sal 69:3. — 7 Cf. Sal 27:6; 17:6; 27:32. — 8 Cf. Is 41:5; 45:14; Sal 22.24S. — 9 Cf. Sal 34:91.52:8; Jer 17:7 — 10 Cf. Jer 17:5; Sal 146:3. — 11 Cf. Sal 06, 6. — 12 Cf. Sal 104:24; 106:2; Eclo 18:4. — 13 Lit. “has perforado mis orejas.” — 14 Lit. “sacrificio y pecado.” — 15 Los LXX: “está escrito a propósito de mí.” — 16 Cf. Lev 27, lis; Sal 27:6. — 17 Cf. Lev 7:12s. — 18 Cf. Dt 6:6; Jer 31:33; Sal 37:32. — 19 Cf. Jer 7:21-22. — 20 Sam 15:22. — 21 Os 6:6. — 22 El salmista distingue bien los *sacrificios* cruentos y las *ofrendas* u oblaciones de sustancias vegetales, como harina, miel y aceite (cf. Lev 2:1s). — 23 Cf. Sam 3:4; 2 Sam 19:20; Núm 22:38. — 24 Cf. Jer 36:2; Es. 2:9; Esd 6:2; Is 34:4. — 25 Hcb 10.5-6. — 26 Dt. 6:6. — 27 Cf. Jer 31:33- — 28 Cf. Sal 36:6-10; 25:6. — 29 Lit.: “no puedo mirar.” — 30 Cf. Sal 138:8; 89:5; 98. — 31 Cf. Sal 38:5; Dt 28:15; Job 8:4; Prov 5:22. — 32 Cf. Sal 38:11; 6914. — 33 Cf. Sal 38:11. — 34 Sal 69:5; 22 15 — 35 Cf. Sal 35:5.27; 38:13. — 36 Cf. Sal 35:22.26.

Salmo 41 (Vg 40): Oración de un Enfermo Grave.

El salmista refleja la situación angustiada de un enfermo postrado en el lecho del dolor con peligro inminente de muerte. Sus adversarios le visitan, pero interiormente están deseosos de que se acelere el fatal desenlace. En esta situación de incomprensión y abandono, al doliente no le queda **sino encomendarse a su Dios, implorando la salvación**. Las expresiones del salmista pueden entenderse como reflejando **una experiencia actual o como ya pasada, pero recordada después por el mismo**.

La exposición va precedida de un prólogo de tipo “sapiencial” sobre la felicidad y las recompensas de los que se preocupan de los desgraciados y necesitados. Es la introducción, que abarca la primera estrofa (1-4). Los v.5-10 constituyen otras dos estrofas (5-7 y 8-10), en las que se reflejan las intrigas y malicia de los adversarios que conspiran contra el salmista. Finalmente, la estrofa final (11-14) es una súplica de salvación a Yahvé, que se cierra con una doxología.

Predomina el paralelismo sintético. En cuanto a la época de composición, los autores no están de acuerdo, pues mientras unos no tienen inconveniente en atribuirlo a David, como se dice en el título de la colección, otros, en cambio, rebajan la fecha a los tiempos de la literatura sapiencial.

Yahvé premia la piedad para con los indigentes (1-4).

¹ **Al maestro del coro. Salmo de David.** ² **Bienaventurado el que se preocupa por el necesitado y el desvalido ; en el día malo le libraré Yahvé.** ³ **Le guardará Yahvé y le dará vida. Será dichoso sobre la tierra y no lo entregará a la animosidad de sus enemigos.** ⁴ **Le sostendrá Yahvé en el lecho del dolor; le aliviará sobre su lecho en su enfermedad** ².

El salmista inicia su composición declarando que el que se interesa por los indigentes será premiado cuando le llegue la hora de la desventura ³. En la literatura profética y sapiencial del A.T., el tema del pobre es muy frecuente. Yahvé se preocupa especialmente de los desvalidos, como el huérfano, el extranjero y la viuda⁴; quiere que los que le sean fieles muestren su espíritu de comprensión hacia los que han sido lanzados por la resaca de la vida. Para todo mortal hay días som-

bríos de dolor y tristeza, y, en esos momentos de abatimiento y abandono, **el que haya sido compasivo con los demás sentirá la mano protectora de Yahvé, que le confortará y reanimará cuando** se halle postrado en el lecho del dolor⁵. Volverá a disfrutar de las nobles alegrías de la vida en la *tierra*, sin temor a caer en manos de los que animosamente le hostigan⁶. Por falta de perspectiva de retribución en ultratumba, el salmista, **confiado en la justicia divina, proclama que Yahvé premiará al misericordioso y compasivo con su protección**, que no le ha de faltar en los momentos más difíciles de su vida.

La hostilidad de los enemigos (5-10).

5 Yo digo: ¡Oh Yahvé, ten piedad de mí! ¡Sana mi alma, porque pequé contra ti!⁶ **Mis enemigos hablan hostilmente contra mí: “¿Cuándo se morirá y perecerá su nombre?”**⁷ **Si vienen a verme, hablan mentirosamente; su corazón rezuma maldad, y, saliendo fuera, se desahogan en palabras.** **8 Reunidos los que me odian, murmuran contra mí y maquinan el mal contra mí:**⁹ **“Un mal infernal se ceba en él; se acostó para no volver a levantarse.”**¹⁰ **Aun el que tenía paz conmigo, aquel en quien me confiaba y comía mi pan, alzó contra mí su calcañal.**

Después de la introducción sapiencial, en la que se destaca la dicha venturosa reservada al que se ocupa de las desgracias, el salmista pasa a narrar su tragedia personal. Inicia su exposición con una súplica de piedad⁷, reconociendo su culpabilidad, pues, según la mentalidad viejotestamentaria, **atribuye su triste situación a sus pecados**⁸. Se siente culpable ante Dios, aunque inocente a los ojos de los hombres⁹. **Todo hombre es pecador y, consciente o inconscientemente, es culpable ante Dios**⁹. Por eso, en la enfermedad descubren los justos posibles faltas que hayan traído como consecuencia el infortunio. **Yahvé es un Dios justo, y, por tanto**, si envía el mal contra los suyos, es porque éstos no son del todo inocentes. Todo lo que sucede en el orden material y moral **viene de Dios**. Como es ley en los autores semitas, éstos — **poseídos de un concepto religioso de la vida** — **atribuyen todo directamente a Dios**, prescindiendo de lo que en filosofía se llaman causas segundas o agentes creados, que son los causantes directos de las realidades de este mundo y de los hechos de la historia. El salmista, pues, consciente de su culpabilidad, pide a su Dios que le aparte el mal que le ha enviado, *sanando su alma* o vida y devolviéndole la salud quebrantada¹¹.

A su enfermedad se junta una tragedia moral, pues sus enemigos se alegran de su mal y conspiran maliciosamente contra él. Por el hecho de estar enfermo, ellos suponen que está **abandonado de su Dios, en el que tanto confiaba**; y, por supuesto, se le considera culpable¹². Se sienten impacientes porque se retarda el fatal desenlace, deseando que se extinga su *nombre* o posteridad¹³. Incluso se toman la libertad de ir a visitarle, como era usual en la sociedad israelita¹⁴. En realidad, lo que quieren es comprobar con sus ojos que la vida del enfermo se extingue, y aunque al enfermo *hablan mentirosamente*, fingiendo interesarse por su salud (v.7), por dentro *rezuman maldad*, pues se alegran de la grave situación del salmista. Saliendo Afuera, comentan satisfechos el estado desesperado de salud del que tanto odian: el enfermo es presa de un *mal infernal*, literalmente una “peste de Belial”; su enfermedad es incurable: *se acostó para no volver a levantarse* (v.6). Aun los que se presentaban como amigos, *teniendo paz* con él, y se sentaban a su mesa, ahora se muestran ingratos, hostigándole: *alzan contra mi el calcañal*. Jesús en la última cena aplica estas palabras a la traición de Judas, que literalmente había tomado parte en la mesa con El¹⁵.

Súplica de curación (11-14).

¹¹ Pero tú, ¡oh Yahvé! ten piedad de mí; haz que me levante, y entonces les daré su merecido. ¹² En esto conoceré que te complaces en mí, en que no triunfe mi enemigo sobre mí; ¹³ y tú me mantendrás incólume ¹⁶ y me guardarás por siempre en tu presencia. ¹⁴ ¡Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, por los siglos de los siglos! Amén. Amén.

Siempre **confiado en el** poder y favor de Yahvé, implora su auxilio para que se manifieste en su favor y le salve de tan crítica situación, pues ansia, además de recuperar su salud, dar el pago merecido a sus enemigos, que esperan su muerte. La desaparición prematura del salmista hubiera dado la razón a sus adversarios, que le consideran abandonado de Yahvé. Su curación será la prueba clara de que están equivocados y de que aún disfruta de la amistad divina. Se trata de una rehabilitación moral más que de una acción vindicativa física contra los que hostilmente se acercan a él y se complacen en su enfermedad. Si se salva del peligro de muerte” sus enemigos recibirán una gran humillación moral. Al contrario, si es arrebatado por la muerte prematura, ellos consideran esto como una victoria sobre él y una confirmación concreta de que Yahvé no protege a los que presumen de fidelidad a El. Siempre encontramos en los salmos reflejada la pugna entre los justos y los malvados en la sociedad. El salmista, al no esperar un premio a su virtud y fidelidad en la otra vida, declara que la prueba concreta de **que su Dios se complace en él es la liberación de la muerte**, con lo que no prevalecerán sobre él sus enemigos, **que esperan la extinción de su vida y posteridad** ¹⁷. A pesar de su crítica situación actual, redobla su confianza en Yahvé, que le ha de sacar *incólume* del peligro mortal, permaneciendo él **y su posteridad en presencia de El**. Es la esperanza de ser rehabilitado en su salud y la seguridad de continuar él y su descendencia — por *siempre* — bajo **la protección bienhechora de su Dios** ¹⁸. La recuperación de su salud será la prueba tangible de que ha recuperado **también plenamente la amistad divina, quebrantada por sus pecados**, que han sido causa de sus infortunios físicos.

El v. 14 es una doxología litúrgica que cierra el primer libro o colección del Salterio, la parte atribuida por la tradición al Profeta Rey. Los dirigentes de las asambleas litúrgicas responderían a los deseos de salvación del salmista asociándolo a los destinos del propio pueblo *Israel*, vinculado en sus destinos históricos, pasados y futuros, a *Yahvé* como propio Dios nacional¹⁹. Y el pueblo responde aprobando los deseos del dirigente del coro: *Amén, Amén*, expresión hebrea que los LXX y la Vg traducen por “fiat, fiat,” pero propiamente indican el asentimiento a lo antes declarado²⁰.

¹ Así según los LXX, pues en el TM falta el *desvalido*. — ² Verso oscuro en el original. El TM lit. dice: “y todo su lecho lo volverás en su enfermedad.” La *Bib. de Jer.* corrige: “tú alivias todo el lecho en que languidece.” — ³ Cf. Sal 35:14-15; Sant 1:27. — ⁴ Cf. Dt 24:17; 27:19; Prov 15:25; Ex 22:22; Dt 10:18. — ⁵ Cf. Sal 18:36. — ⁶ Cf. Job 19:11; Sal 72:18; 37:4. — ⁷ Cf. Sal 5:2; 6:2; 13:2; Jer 17:14. — ⁸ Cf. Sal 31:11; 51:5; Os 6:1. — ⁹ Cf. Sal 19:13; 38:4.21. — ¹⁰ Cf. Sal 51:7; 32:3-5 — ¹¹ Cf. Sal 6:3-4; Jer 17:14. — ¹² Cf. Sal 28:3; 31:14; 35:11- — ¹³ Cf. Sal 109:13; 2 Sam 18:18; Sal 9:6. — ¹⁴ Cf. 2. Sam 13:5-6; 2 Re 8:29; Job 2:11s; 35:11. — ¹⁵ Cf. Jn 13:18. — ¹⁶ La *Bib. de Jér.*: “y yo, a quien tú sostienes, me mantendré incólume”. — ¹⁷ Cf. Sal 18:20; 22:9; 35:28; 2 Sam 15:26; Sal 30,2; 35:20; 38:17. — ¹⁸ Cf. Sal 11:8; 16:12; 17:15; 61:8. — ¹⁹ Cf. 1 Re 1:48; 1 Par 20,11; Esd 7:27; Neh 9:5. — ²⁰ Cf. 1 Par 16:36; Neh 8:6; Sal 106:48. Sobre el *amén* véase DBV I 475.

Libro Segundo.

Salmos 42-43 (Vg 41-42): La Nostalgia de la Vida Litúrgica en el Templo.

Comúnmente, los autores suponen que estas dos composiciones salmódicas constituyeron primitivamente un solo salmo, que fue disociado por razones prácticas de distribución del canto litúrgico. El tema, el estilo, el ritmo y el epodo repetido a intervalos regulares 1, juntamente con la ausencia de título en el encabezamiento del salmo 43, avalan esta presunción. El autor parece ser un levita exilado forzosamente y que habita en Transjordania, cerca del Hermón, y que siente nostalgia de las manifestaciones litúrgicas del templo de Jerusalén.

Puede dividirse el salmo (doble) en tres partes: *a*) anhelo ardiente de asistir y tomar parte en las solemnidades litúrgicas (2-6); *b*) queja por su triste situación en el desierto (7-12); *c*) súplica de liberación para poder volver a Jerusalén y allí tomar parte en los actos litúrgicos del templo (43:1-5). Esta deprecación es el complemento lógico de los sentimientos expresados en el salmo 42. No obstante, la división de la composición lírica en dos salmos es muy antigua, pues aparece en la mayoría de los manuscritos del TM y en todas las antiguas versiones, incluida la de los LXX. Por falta de título en el salmo 43 en algunos manuscritos hebreos, han sido unidos. La ausencia de título en este último salmo prueba que la división en dos salmos es posterior a la formación de la colección *elohística*, que comprende los salmos 42-72. Como en el título se adscribe la composición a la colección de los hijos *de Coré*, que era de la familia levítica, el autor parece ser un sacerdote habituado a las manifestaciones litúrgicas del templo jerosolimitano.

Este salmo tiene muchas analogías con el 84. Algunas expresiones coinciden con las del libro de Joel y aun con la oración de Jonas. Por ello no convienen los autores al determinar la época de composición del salmo. Así, algunos lo ponen en los tiempos anteriores al destierro ², mientras que no pocos lo consideran de época postexílica ³. Las expresiones son netamente de la época del buen hebreo clásico, y, por tanto, la lengua no se opone a un origen anterior al destierro ⁴.

La forma métrica está constituida a base de dísticos elegiacos, agrupados de dos en dos para formar pequeñas cuartetas, las cuales, a su vez, están reunidas en tres estrofas separadas por un estribillo. Hay algunas irregularidades en el ritmo, sin duda debidas a la mala conservación del texto. Generalmente los críticos consideran esta composición salmódica como una de las mejores del Salterio y ha sido calificada de “perla poética del Antiguo Testamento.” El pensamiento es profundo; las imágenes, originales y brillantes, dentro de una “gran sencillez y limpidez de composición y dicción.”⁵

Con este salmo se abre el segundo *libro* del Salterio (42-72), en el que prevalece el nombre *Elohim* para designar a Dios, frente al *libro primero*, en el que era más usual el nombre de *Yahvé*. Por eso la nueva colección se llama *elohística*. Es obra de un compilador que ha recogido y seleccionado salmos de tres fuentes diversas: *a*) *levítica* o de los hijos *de Coré*; *b*) *davídica*, es decir, salmos que llevan en el título el nombre de David; *c*) *asáfica*: de la familia de Asaf. Los cinco primeros salmos de este *segundo libro* pertenecen a la colección de los hijos *de Coré*, nieto de Leví, que se rebeló contra Moisés y murió trágicamente engullido por la tierra ⁶. Descendientes de Coré aparecen en la vida de David ⁷, y eran los encargados de guardar las puertas del templo ⁸, oficio que volvieron a tener después del retorno del exilio babilónico ⁹. En general, los

salmos de la colección *coreíta* se caracterizan por su devoción al templo y sus solemnidades litúrgicas¹⁰ y a la Ciudad Santa, en la que moraba Yahvé 11. El estilo suele ser expresivo y patético, con un profundo sentido nacional.

Deseo ardiente de participar en las solemnidades. litúrgicas (1-6)

1 Al maestro del coro. *MaskiL* (Salmo) de los hijos de Coré.² Como anhela la cierva las corrientes de las aguas, así te anhela mi alma, ¡oh Dios! **3 Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo: ¿Cuándo iré y veré la faz de Dios?** **4 Mis lágrimas son día y noche mi pan cuando me dicen cada día: “¿Dónde está tu Dios?”⁵ Lo recuerdo, y mi alma se expansiona, pues atravesaba yo por medio de los nobles¹² hacia la casa de Dios entre los gritos de alegría y alabanza en festiva algazara.** **6 ¿Por qué te abates, alma mía? ¿Por qué te turbas contra mí? Espera en Dios, que aún le alabaré; es la salvación de mi faz y mi Dios¹³.**

Con una bellísima comparación expresa el salmista sus ardientes *anhelos* de vivir a la sombra de su Dios. Su *alma* es como la *cierva* sedienta — poco habituada al calor — en busca de aguas refrescantes.

En Jl 1:20 se habla también de las bestias sedientas en busca de aguas en tiempos de pertinaces sequías¹⁴. En Sal 63:2 encontramos la misma idea: “Sedienta de ti (Dios) está mi alma; mi carne te desea como tierra árida, sedienta, sin aguas.” El profeta Amos habla también de un hambre espiritual en los tiempos mesiánicos: los mancebos y las doncellas andarán macilentos en busca de la palabra de Dios¹⁵. El salmista, en su sensibilidad extrema religiosa, cultivada cuidadosamente al pie del santuario de Jerusalén, siente una sed abrasadora de la presencia litúrgica de Yahvé al encontrarse en tierra extraña. Es la “fuente de la vida”¹⁶, y en ella encuentra sus delicias¹⁷. **Yahvé es el Dios vivo** — en contraposición a los ídolos inertes, que no pueden dar vida —, y por eso sólo a su sombra es posible *vivir* una vida digna humana¹⁸; **pero esa vida espiritual sólo es posible en el recinto del templo jerosolimitano; por eso suspira por ver la cara de Dios en él**, asistiendo a las manifestaciones litúrgicas, en las que **el propio Dios se comunicaba de un modo particular a sus fieles devotos¹⁹.**

Triste y apesadumbrado, el salmista medita en su condición de expatriado, fuera del centro litúrgico, único lugar donde se podía entrar **en relaciones íntimas con su Dios**; en su soledad y desventura derrama *lágrimas* sin cesar, de forma que puede decir que constituyen su *pan* y alimento cotidiano. Es justamente la expresión del poeta latino: “*Cura dolorque animi lacrimaeque alimenta fuere.*”²⁰ Su dolor se acrecienta con las preguntas irónicas que le dicen los impíos al verle en su situación de expatriado: *¿Dónde está tu Dios?* (v.4). Su actual estado parece probar a los ateos prácticos y paganos que su Dios le tiene abandonado²¹. Estos sarcasmos de los que no comprenden su situación avivan su nostalgia de las manifestaciones litúrgicas en el templo de Jerusalén. Su alma *se expansiona* y derrite de pena al recordar el pasado dichoso cuando él dirigía la entrada de las peregrinaciones y las procesiones jubilosas **en torno al santuario de su Dios**; un cortejo solemne avanzaba en medio de los gritos de júbilo de los peregrinos, yendo él en medio caminando hacia la casa de Dios²².

Contra el pesimismo y la nostalgia deprimente reacciona el salmista: *¿Por qué te abates, alma mía? ¿Por qué te turbas contra mí?* (v.6). Todavía hay lugar a la *esperanza* de volver a tomar parte en las manifestaciones religiosas de Jerusalén²³, pues Dios no le abandonará definitivamente, porque es *la salvación de su faz*, es decir, de su persona²⁴.

La amargura del desterrado (7-12).

⁷ Abatida está mi alma. Por eso me acuerdo de ti desde la tierra del Jordán, desde las cumbres del Hermón y del monte Misar. ⁸ Un remolino llama a otro remolino con el rumor de tus cascadas ²⁵, todas tus ondas y tus olas pasan sobre mi. ⁹ De día dispensa Yahvé su gracia, y de noche me acompaña su cántico, una oración al Dios de mi vida. ¹⁰ Digo a Dios: ¡oh Roca mía! ¿Por qué te has olvidado de mí? ¿Por qué he de andar en luto bajo la opresión del enemigo? ¹¹ Mientras quebrantan mis huesos, mis opresores se burlan de mí, diciéndome continuamente: “¿Dónde está tu Dios?” ¹² ¿Por qué te abates, alma mía? ¿Por qué te turbas contra mí? Espera en Dios, que aún le alabaré. El es la salvación de mi rostro, y mi Dios.

De nuevo el salmista se deja vencer por la nostalgia de la patria y del templo jerosolimitano; se siente *abatido* en su calidad de desterrado en Transjordania o en los parajes del norte palestiniense junto a las fuentes del Jordán, cerca de la actual Banias (la Cesárea de Filipo de los evangelios), donde el río nace de las estribaciones del *Hermón* (v.7). El *monte Misar* debe de ser el nombre de alguna colina de esta cadena de montañas del Antilíbano, de la que formaba parte el propio *Hermón*. Cerca de Banias hay una localidad con el nombre de Seora, que puede relacionarse con el *Misar* del salmo. El salmista parece situarse idealmente sobre las cimas del monte más alto para desde allí dirigir su mirada nostálgica hacia Jerusalén, donde estaba el **santuario de Yahvé**, meta ideal de sus aspiraciones religiosas.

Apesadumbrado con negros pensamientos de pesimismo, el poeta se presenta como anegado por un turbión o diluvio en el que los remolinos, las ondas y las olas se suceden ininterrumpidamente, sin dejarle levantar la cabeza. Los infortunios se suceden. Quizás el símil esté tomado de los torrentes que en la época del deshielo bajan impetuosos del *Hermón* ²⁶. “En esta región, en la época de las lluvias y en el deshielo de las nieves, los arroyos y torrentes se precipitan en las gargantas profundas de los roquedales de basalto negro, en cascadas imponentes y ruidosas, de forma que parecen llamarse unas a otras. Su rumor temible y melancólico recuerda al poeta las calamidades terribles que se abaten sobre él.” ²⁷

Sin embargo, el salmista reacciona de nuevo, porque sabe que Yahvé no olvida a los suyos y constantemente les dispensa su *gracia*; por ello, de *noche* le dedica cánticos de alabanza (V.9). Sabe que puede liberarle de la situación presente, y por ello le dirige su *oración*, **al Dios que es el centro de su vida**. Dios es, en realidad, su Roca o refugio inmovible y seguro, desde el que se halla fuera del alcance de sus enemigos ²⁸. No obstante, parece que por el momento se *ha olvidado* de él ²⁹. Su situación es la del que lleva *luto* y continente triste de duelo, a causa de la hostilidad de sus enemigos. No concreta más la animosidad de éstos; pero, dada su situación de exilado forzoso, sin duda que alude a los que le obligaron a salir del territorio **bendito de Yahvé**, aunque, por lo que dice a continuación, el salmista piensa también en los que actualmente le rodean y se burlan de su situación, pues **le juzgan abandonado de su Dios** (v.11). Sus sufrimientos morales han tenido repercusión en su estado físico, y así se siente con los huesos *quebrantados*, efecto del agotamiento y desgaste moral. Los *huesos*, en el lenguaje poético hebreo, designan muchas veces el organismo físico en general, porque es la armazón del cuerpo humano. Así se dice en Lam 3:4: “Ha hecho envejecer mi carne y mi piel; *ha quebrantado mis huesos*.” ³⁰

No obstante, el salmista vuelve de nuevo a expresar su esperanza de rehabilitación corporal y moral, pues cree que podrá de nuevo **alabar y presentarse ante Yahvé, que es la salvación de su rostro, es decir, su Salvador**, que le da la alegría y la reanudación de su vida de amistad

con Él.

1 Cf. Sal 42:6.12; 43:5 — 2 Opinión, entre otros, de Delitzsch. — 3 Así Ewald, Hitzig y Cheyne rebajan la época de composición a los tiempos de los Macabeos. — 4 Cf. Pöschke, o.c., I 189. — 5 J. Calés, o.c., I 455. — 6 Cf. Núm c.16; 26:11. — 7 Cf. 1 Par 12:16. — 8 Cf. 1 Par 9:17; 7:11-17 — 9 Cf. Esd 11:19. — 10 Cf. Sal 42-43; 84. — 11 Cf. Sal.6:8; 87. — 12 El TM es oscuro e inseguro. La Vg, siguiendo a los LXX: “quoniam tranábó ad locura tabernacnii admrabilis usque ad dornum Dei”, NP: “Quomodo inces-ierim in turba, praecesserim eos ad domum Dei.” *Bib. de Jér.*: “Yo voy a la tienda admirable hasta la Casa de Dios entre los gritos de regocijo y de alabanza y la turba jubilosa.” — 13 Lit. en heb. “las salvaciones de su faz.” Nuestra traducción se basa en los LXX. — 14 Cf. Sal 63:2; Jer 2:13; 17:13. — 15 Cf. Am 8:11-13. — 16 Jer 2:13. — 17 Cf. Sal 36:9-10. — 18 Cf. Sal 3:10; 84:3; Os 1:10; Dt 5:26; Sam 17:26.36; 2 Re 19:4.16; Is 37:4-17; Jer 10:10; 23:36. — 19 Cf. Ex 23:15; 34:20; Dt 31:11; Is 1:12; Sal 11:8; 17:16; 63:3. — 20 Ovío., *Metamorph.* X 75. — 21 Cf. Sal 79:10; 115:3; Jl 2:17; Miq 7:10. — 22 Cf. Sal 43:6; 131:3; 142:4; Lam 3:20; Job 30,16; Jer 7:18. — 23 Cf. Sal 103:1; 116:7. — 24 Cf. Dt 7:12; 2 Sam 17:11; Prov7:15. — 25 Lit. el TM dice: “un *abismo* llama a otro abismo”; es el *tehom*, o depósito de aguas abismales sobre las que se asienta la tierra. No pocos autores creen que el salmista alude a este texto de Gen 1:2 y a Gen 7:11; 8:2, donde se habla del diluvio como efecto de haberse abierto las compuertas que cerraban los depósitos de las aguas. Así se aludiría a que las aguas superiores y las inferiores se llaman mutuamente para anegar la tierra. E. Pöschke, o.c., 187. — 26 Cf. Jon 2:8. — 27 J. Calés, o.c., I 454. — 28 Cf. Sal 18:3; 3L4; 7L4; 2 Sam 32:2. — 29 Cf. Sal 13:2; 22:2; 77:10; 88:15; 35:15; 38:7; Job 30,28. — 30 Is 38:13.

Salmo 43 (Vg 42).

Súplica de auxilio y de repatriación (1-5).

júzgame, ¡oh Dios! y defiende mi causa; líbrame-de esta gente sin piedad, del hombre pérfido y malvado. ²Pues que eres tú mi refugio, ¿por qué me rechazas? ¿Por qué he de andar en luto bajo la opresión del enemigo? ³Manda tu luz y verdad; ellas me guiarán i y me llevarán a tu monte santo, a tus tabernáculos. ⁴¡Oh si pudiera acercarme al altar de Dios, al Dios de mi alegría, y cantarle a la cítara, oh Dios, Dios mío! ⁵¿Por qué te abates, alma mía? ¿Por qué te turbas contra mí? Espera en Dios, que aún le alabaré. ¡El es la salvación de mi rostro y mi Dios!

Ahora concreta más el salmista su condición de perseguido. Por ello encomienda su *causa* judicial al único que **le puede ayudar y defender, su Dios**. Pide que le *juzgue*, porque sabe que en ese caso quedará vindicada su inocencia ante la sociedad, que no le comprende y acusa 1. Sus enemigos son *gentes sin piedad*, pues le han exilado de su tierra, alejándole del santuario de Yahvé, en el que encontraba sus íntimas alegrías. Con toda *perfidia* le han expulsado los *malvados*. El salmista no explica por qué han tomado esta injusta actitud con él; pero es de suponer que sea víctima de gentes materialistas e irreligiosas, que no soportaban la presencia **del que procuraba vivir vinculado a Yahvé**. Quizá se deba a intrigas de elementos de la familia levítica, que por intereses creados le han alejado de la casa de Yahvé por considerar importuna su presencia en ella, pues con su vida religiosa era una acusación permanente contra su modo **de vivir al margen de la ley divina**.

Ante esta actitud de hostilidad e incomprensión, el salmista **acude a su Dios**, que siempre ha sido su *refugio*, pero que ahora le *rechaza* incomprensiblemente ². Al carecer del valor redentivo y expiativo del dolor con vistas a la retribución en ultratumba, el justo del A.T. no comprende los caminos secretos de la Providencia divina. La vida del salmista resulta así una existencia de *luto* triste, siempre acosado por la *opresión del enemigo*. En el caso actual pide ante todo que se clarifique su causa judicial, y por eso ruega a su Dios que dé *luz y verdad* sobre su conducta calumniada. La *luz y verdad*, **cuando provienen de Yahvé**, suponen aprobación y complacencia, y, por tanto, son garantía de salvación y de liberación en las situaciones comprometidas. Es justamente lo que desea el salmista exilado: volver a su antigua situación de huésped de Yahvé en su templo, *acercándose a su altar*, al *monte santo*, al *tabernáculo* sagrado. La expresión plural

tabernáculos, aplicada al templo, tiene aquí el sentido amplificativo o intensivo para recalcar **la dignidad del santuario de Yahvé**, en el que no faltaban diversos atrios y compartimientos sagrados, santificados por la presencia divina ³. El salmista ansia ardientemente volver al templo jerosolimitano, asentado en el monte santificado por la presencia de Yahvé, para allí darle gracias y alabarle con acompañamiento de *cítara*. Ante esta perspectiva reacciona contra la depresión moral: *¿Por qué te abates, alma mía?* (v.5). Por delante aún queda la *esperanza* de volver a *alabar* y contemplar **el rostro salvador de Yahvé**, es decir, de gozar de su benevolencia en la intimidad litúrgica del santuario.

1 Cf. Sal 7:9; 26:2; 35:2.25. — 2 Cf. Sal 44.9-24. — 3 Cf. Sal 26:9; 46:5; 84:2.

Salmo 44 (Vg 43): Lamentación y Suplica por la Nación Ultrajada.

En esta composición salmódica podemos distinguir tres partes netas: *a*) himno en el que se cantan las gestas históricas de Yahvé en favor de su pueblo y afirmación de confiar en El en los momentos críticos de guerra (2-9); *b*) lamentación colectiva por la situación deprimente de la nación, que atraviesa una crisis como consecuencia de una derrota militar (10-17); *c*) súplica de protección y ayuda sobre la nación (18-27). La distribución conceptual es análoga a la del salmo 89. En Neh 9:6-37 encontramos un desarrollo de ideas similar, y en la oración de Josafat 1.

Literalmente el salmo tiene la forma de un discurso, en el que se recuerdan los motivos históricos que hay para forzar su intervención en la situación crítica actual de la nación. En realidad, su portentosa protección de otro tiempo parece contrastar con el actual abandono en que tiene a su pueblo, presa de sus enemigos, como “ovejas destinadas al matadero” (v.23). Por otra parte, esta actitud de Dios es extraña, ya que ahora el pueblo está **más adherido a su Dios que nunca**. Rítmicamente pueden distinguirse seis estrofas, dos en cada parte del salmo.

Respecto de la fecha de composición no concuerdan los autores, aunque está muy generalizada la opinión de que este salmo refleja la situación de opresión en tiempo de los Macabeos. Ya San Juan Crisóstomo se atrevía a decir, siguiendo la opinión de la escuela antioquina: “El profeta profiere el salmo, pero lo dice no en su propio nombre, sino en nombre de los Macabeos, describiendo y *prediciendo* lo que había de ocurrir en ese tiempo.” Bossuet sigue esta opinión, que supone que la composición es anterior a la guerra de los Macabeos en el siglo u, pero que *predice* proféticamente esta terrible lucha por los fueros religiosos del pueblo elegido. Los mantenedores actuales de la fecha de composición en tiempos de los Macabeos insisten en que en el salmo se alude a las intervenciones armadas de Israel (v.10-1), lo que supone que tenía ejército regular, inexistente desde los tiempos de la catástrofe del 586, en que Jerusalén fue tomada por las tropas de Nabucodonosor. La persecución por motivos religiosos, a que se alude en el v.23, encuentra su mejor explicación en los atropellos perpetrados por los secuaces de Antíoco IV Epífanes contra el pueblo judío, que era fiel a sus tradiciones ². Por otra parte, en la heroica lucha sostenida por el ejército dirigido por Judas Macabeo no faltaron duras derrotas de los judíos ³, y a ellas puede aludir el salmista al decir “nos has hecho huir ante el enemigo..., nos has dispersado entre las gentes” (v.12).

No obstante, los patrocinadores de una fecha más antigua del salmo urgen que no son concebibles las afirmaciones de fidelidad a Dios de los v. 18-23 en un tiempo en que gran parte de la nación había secundado las consignas de helenización preconizadas por los reyes seléucidas, con abandono de las tradiciones patrias, aun en gentes de gran representación social y reli-

giosa ⁴. Además, la lengua de la composición no tiene el sello de la época decadente del siglo π. Finalmente, en tiempo de los Macabeos, la depresión moral de la nación había sido superada por un espíritu de lucha y de cruzada en tensión heroica como jamás se había visto en la historia de Israel. Por ello, no pocos autores prefieren datar el salmo en los tiempos de la monarquía israelita, en ocasión de derrotas nacionales, ya sea por efecto de incursiones de los pueblos vecinos, como edomitas, sirios o moabitas ⁵, o en tiempos de las incursiones de los ejércitos asirios ⁶.

Las antiguas gestas de Dios en favor de Israel (1-4).

¹ Al maestro del coro. *Maskil*. De los hijos de Coré ⁷. ² Con nuestro oído, ¡oh Dios! hemos oído; nos contaron nuestros padres la obra que tú hiciste en sus días, en los tiempos antiguos. ³ Tú con tu mano desposeíste a las gentes y los plantaste a ellos. Afligiste a los pueblos y los arrojaste. ⁴ Pues no se apoderaron de la tierra por su espada, ni les dio su brazo la victoria ⁸, sino tu diestra, tu brazo, la luz de tu rostro, porque te complaciste en ellos.

El poeta, recogiendo el sentir del pueblo, se hace eco de las antiguas proezas de Yahvé en favor de Israel cuando entró en tierra de Canaán, e insiste en la voz común de la tradición recibida de los padres ⁹ para autorizarse en sus explosiones líricas y justificar su queja ante el propio Dios. La tradición enseñaba que Dios había *desposeído* a los cananeos para *plantar* en su lugar a los israelitas. No alude el salmista a los grandes esfuerzos militares que tuvieron que desplegar las huestes de Josué para conquistar la tierra de Canaán; en su concepción teológica de la historia, todo fue obra del *brazo* de Yahvé ¹⁰. En efecto, con su propia *mano plantó* a Israel en Canaán; el símil de *plantar* es corrientemente empleado en la Biblia para designar el establecimiento del pueblo hebreo en la tierra de promisión ¹¹, y explica bien metafóricamente la solicitud de Dios, que *plantó* cuidadosamente a su pueblo, como árbol delicado, en la tierra “que manaba leche y miel,”¹² pues para la mentalidad semibeduina de los israelitas del desierto constituía como un feraz vergel. Israel, pues, es comparado a un árbol cuidadosamente regado, que termina por echar ramas frondosas, haciendo sombra a las otras poblaciones cananeas que aún quedaban en la tierra después de la ocupación. En su labor preliminar a la *plantación* de Israel, su Dios *arrojó* a los cananeos, causándoles la *aflicción* y la ruina (v.3).

La *victoria* sobre las poblaciones de Canaán fue exclusivamente debida a la *diestra* vengadora de Dios, que fue para los israelitas como la *luz de su* rostro, es decir, su manifestación radiante y benevolente a favor de él, según se declara a Aarón por boca de Moisés: “Que Yahvé te bendiga y te guarde; que haga *resplandecer su faz* sobre ti y te otorgue su gracia; que vuelva a ti su rostro y te dé la paz”¹³. Esta manifestación benevolente del rostro o providencia divina se mostró en la *complacencia* o elección gratuita de que fue objeto Israel por parte de su Dios. Es lo que declara el deuteronomista: “Porque amó a tus padres, eligió después de ellos a su descendencia; y con su asistencia, con su gran poder, te sacó de Egipto, arrojó de ante ti a pueblos más numerosos y más fuertes que tú, para darte entrada en esa tierra y dártela en heredad, como hoy lo ves.”¹⁴

Dios da la victoria sobre los enemigos (5-9).

⁵ Tú, ¡oh Dios! eres mi Rey, tú das victorias a Jacob. ⁶ Por ti batiremos a nuestros enemigos, en tu nombre pisotaremos a nuestros adversarios. ⁷ Pues no confío en mi arco, ni mi espada me dará la victoria. ⁸ Pues eres tú el que nos salvas de nuestros opresores y el que confundes a cuantos nos odian. ⁹ Nosotros nos gloriaremos en

Yahvé todos los días y alabaremos por siempre tu nombre. *Selah*.

Después de aludir a las gestas de Dios en el pasado en favor de Israel, el salmista hace, en nombre del pueblo elegido, una confesión de su fidelidad a El. La protección dispensada por Dios sobre Israel en el pasado es una garantía de que no lo va a abandonar ahora, sino que también en los momentos críticos dará la victoria a su pueblo, pues es, en realidad, el *Rey* que siempre ha dado el triunfo a *Jacob*. El salmista habla en nombre de la nación, y por eso llama a Dios *mi Rey*¹⁵; y el título es una alusión a la misión que debe tomar, pues uno de los oficios del rey es defender a su pueblo¹⁶. Como soberano de su pueblo, no tiene más que dar la orden de combate para ser al punto obedecido. Con su auxilio, la derrota de los enemigos será segura (v.6). **El nombre del Dios de Israel es la garantía de la victoria, porque resume su esencia y poder, manifestado tantas veces en favor de su pueblo.** Su *nombre* glorioso es como un lábaro de victoria¹⁷ y la única prenda de salvación, pues el *arco* y la *espada* de Israel son insuficientes para vencer a los enemigos si Yahvé no los auxilia. El salmista unas veces habla en singular (*no confío...*) y otras en plural (*batiremos...*), representando los intereses de la colectividad israelita¹⁸. Judas Maccabeo declara el mismo pensamiento: “No está en la muchedumbre del ejército la victoria en la guerra: del cielo viene la fuerza.”¹⁹ La historia demuestra que es Dios el que *salva* a su pueblo de los *opresores, confundiendo* — al derrotarlos — a sus enemigos. Por eso, en caso de victoria, el salmista declara en nombre de su pueblo que *se gloriará*, no en las propias fuerzas, **sino en el nombre y protección de Yahvé, que los ha salvado**; por ello entonarán un canto de *alabanza por siempre*.

Israel, abandonado de Dios (10-13).

¹⁰ Pero ahora nos has rechazado y nos has hecho caer en la ignominia, no sales ya con nuestros ejércitos. ¹¹ Nos has hecho volver la espalda ante el opresor, y los que nos aborrecían nos han expoliado ²⁰. ¹² Nos has entregado como ovejas destinadas al matadero y nos has dispersado entre las gentes. ¹³ Has vendido de balde a tu pueblo, y no ganaste mucho con su venta.

El pasado glorioso de protección divina sobre Israel contrasta con la triste situación presente, pues el pueblo elegido se siente solo, como abandonado de su Dios, y *cubierto de ignominia*, como consecuencia de sus derrotas²¹. En otros tiempos, Yahvé salía — simbolizado en el arca de la alianza — con los combatientes al campo de batalla como signo de protección²²; pero ahora ya *no sale con sus ejércitos*. La guerra tenía en la antigüedad como un carácter sagrado, porque Yahvé acompañaba a su pueblo; pero ahora se desentiende de él, dejándolo expuesto al peligro frente al enemigo²³. A causa de este abandono de Yahvé, el ejército de Israel *ha vuelto la espalda*, emprendiendo la huida en el combate, y, como consecuencia de la derrota, los enemigos tradicionales de Israel — edomitas, moabitas, sirios — se han lanzado al pillaje más despiadado²⁴. Los ciudadanos israelitas han quedado en la situación de *ovejas destinadas al matadero*, expuestos a la venganza sangrienta de los vencedores y al destierro²⁵. Yahvé ha *vendido de balde* a su pueblo, con lo que no ha hecho un buen negocio, pues ha perdido al pueblo **que le reconocía como Dios**²⁶. La queja es amarga y atrevida, pero expresa bien la situación de desamparo en que se halla el pueblo elegido como consecuencia de una invasión o de una derrota militar.

Israel, escarnecido por los gentiles (14-17).

¹⁴ Nos has hecho el oprobio de nuestros vecinos, el ludibrio y la mofa de cuantos nos

rodean. ¹⁵ **Nos has hecho la fábula de las gentes: meneo de cabeza entre los pueblos.**
¹⁶ **Mi ignominia está todo el día delante de mí; cubre mi rostro la vergüenza** ¹⁷ **ante los gritos de insulto y de blasfemia, ante el enemigo ávido de venganza.**

Los israelitas, que tenían conciencia **de ser el pueblo de Dios**, sentían una especial susceptibilidad ante las *mofas* de sus enemigos, que en sus derrotas verían comprobado que no eran un pueblo privilegiado, como suponían, sino que, como los demás pueblos, tenían que sujetarse a las alternativas violentas de la historia ²⁷. Particularmente, los amonitas, moabitas y edomitas, que muchas veces habían sido vencidos por los hebreos, siendo sometidos a su dominio, sentían una especial satisfacción por la derrota del para ellos insolente pueblo hebreo ²⁸. El salmista se queja ahora de que el pueblo de Yahvé se haya convertido en *fábula* o locución proverbial entre los pueblos *gentiles*. Es lo que profetiza el deuteronomista a Israel si no es fiel a la Ley de Dios: “y serás objeto de pasmo, de *fábula* y de burla en todos los pueblos a que Yahvé te llevará” ²⁹. Israel quedará como modelo proverbial del pueblo abandonado de su Dios, y será objeto de frases irónicas acompañadas de *meneos de cabeza* ³⁰. Mover la cabeza podía tener el sentido **de compasión** ³¹ y de sarcasmo despectivo: “cuando pasen por ella (la tierra asolada de Judá), se asombrarán (los gentiles) y *moverán la cabeza*.” ³²

El salmista no puede apartar el pensamiento de vergüenza e *ignominia* que insistentemente se presenta ante él ³³ y que cubre su rostro como si fuera un vestido que oculta toda otra realidad de la vida ³⁴, pues sus oídos perciben constantemente gritos *de insulto y blasfemia* o de burla contra la impotencia del supuesto Dios protector de Israel ³⁵. En su sensibilidad religiosa, estas burlas contra su Dios laceran su alma y le avergüenzan ante la sociedad, porque no sabe qué responder al *enemigo ávido de venganza*. No comprende el abandono de Dios a su pueblo, comprometiendo así su buen renombre entre las gentes.

Fidelidad de Israel a su Dios (18-22).

¹⁸ **Todo esto ha venido sin haberte olvidado ni haber roto tu alianza.** ¹⁹ **No se ha vuelto atrás nuestro corazón, ni se salieron de tu camino nuestros pasos** ²⁰ **Pues tú nos aplastaste en lugar de chacales y nos cubriste de sombras de muerte.** ²¹ **Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios, si hubiéramos tendido nuestras palmas a dioses extraños,** ²² **¿no habría de saberlo Dios, que conoce los secretos del corazón?**

Esta actitud de **olvido de parte del Dios de Israel es un misterio**, pues el pueblo elegido ha permanecido fiel a la *alianza* con El pactada. Los profetas suelen insistir en las transgresiones de Israel para justificar las manifestaciones punitivas de Yahvé; particularmente la propensión a la idolatría desencadenaba la ira divina. El salmista aquí parece reflejar una situación en que la idolatría no tiene adeptos en el pueblo hebreo, lo que nos lleva a los tiempos posteriores al destierro. Antes del exilio, el pueblo israelita, en su mayoría, prevaricaba en los lugares de culto cananeos; al volver de Babilonia, gracias a la labor formativa de Ezequiel y su escuela, representada por Esdras, el pueblo judío perdió su vicio inveterado. **A esta situación de fidelidad a Dios parece aludir el salmista**, lo que insinúa que el salmo es de la época postexílica, como la mayor parte de las composiciones del Salterio.

Dios había hecho una *alianza* primero con Abraham, prometiendo su bendición a su posteridad ³⁷, la cual fue concretada y confirmada en el Sinaí ³⁸. El símbolo de la primera era la circuncisión ³⁹, y el de la segunda, el arca de la alianza⁴⁰; las estipulaciones se concretaron en el Decálogo⁴¹, y la bendición y auxilio divino estaban condicionados a la fidelidad a dichos precep-

tos. El salmista afirma que el pueblo de su tiempo permanece fiel a esta *alianza* (v.18), y concreta la idea diciendo **que su corazón no se ha apartado de Dios ni sus pasos se salieron de su camino o Ley**. Las frases tienen una clara dependencia deuteronomica⁴². A pesar de esta fidelidad, Dios los ha abandonado, *aplastando* al pueblo y entregándolo a un *campo de chacales*, expresión proverbial para indicar ruina y desolación: la nación ha quedado convertida en un desierto asolado, donde sólo habitan los chacales⁴³. Los autores que suponen que el salmo refleja los calamitosos tiempos de la persecución seléucida, creen que aquí el salmista alude a la carnicería de los judíos que huyeron al desierto en tiempo de Antíoco⁴⁴. De hecho en el salmo se alude a una mortandad, pues dice que el pueblo fue cubierto de sombras *de muerte*⁴⁵, lo que refleja un luto general como consecuencia de una derrota militar. No obstante, no es fácil determinar a qué hecho alude, pues la historia que va desde la reconstrucción de la nación bajo Nehemías hasta los Macabeos nos es mal conocida, y, por tanto, no es difícil que en ese tiempo haya habido incursiones militares de los pueblos vecinos enemigos de los judíos.

Hubiera sido inútil querer ocultar una conducta pecaminosa al margen de la ley divina, pues Dios conoce los secretos del corazón. Todas las veleidades idolátricas hubieran estado presentes al que todo lo sabe. El salmista declara que **su afirmación de fidelidad a Dios es cierta**, pues hubiera sido ridículo ocultar las malas acciones, como el *tender las palmas a dioses extraños* (v.21), que era el gesto de adoración común en muchos pueblos de la antigüedad, y entre ellos el pueblo hebreo⁴⁶. No pocos autores consideran esta reflexión del v.21-22 como adición posterior, pues desentona del estilo incisivo del resto del salmo. Parece un paréntesis del glosista, que tenía interés en destacar la omnisciencia divina.

Súplica de liberación (23-27).

²³ Antes por tu causa somos degollados cada día y somos considerados como ovejas para el matadero. ²⁴ ¡Despierta! ¿Por qué estás dormido, Señor? ¡Desperézate! ¡No nos abandones para siempre! ²⁵ ¿Por qué escondes tu rostro, olvidándote de nuestra miseria y opresión? ²⁶ Pues está nuestra alma postrada en el polvo, y nuestro vientre pegado a la tierra. ²⁷ ¡Levántate y ayúdanos! ¡Rescátanos por tu piedad!

El salmista no sólo declara que la nación es inocente, sino que el propio Dios es causa de la degollina que sufren; es decir, por serle rieleles, son objeto de sañuda persecución, siendo tratados como orejas destinadas al sacrificio. Esta situación tiene particular explicación en tiempo de la persecución seléucida contra los judíos en el siglo u, aunque puede aludir a otras situaciones críticas similares⁴⁷. Este v.23 es citado por San Pablo en Rom 8:36 para animar a los neófitos a afrontar incluso el peligro de muerte por causa de Cristo. Los justos de todos los tiempos — del A.T. y N.T. — han tenido que sufrir por mantener su ideal religioso en una sociedad paganizada; por ello, el texto del salmo se adapta bien a la nueva situación de los cristianos, que no “deben conformarse con el ideal de este siglo.”⁴⁸

Después de declarar la inocencia de los perseguidos, el salmista pide ardientemente a su Dios que despierte de esta somnolencia en que parece estar respecto del pueblo que particularmente es su “propiedad”⁴⁹. La frase del salmo es atrevida: *¿Por qué estás dormido?*. En otros salmos se pide a Yahvé que *despierte* y se levante en favor de su pueblo⁵⁰, pero sólo aquí se usa de un tan crudo antropomorfismo. Los autores bíblicos — como orientales — suelen tener preferencia por las expresiones antropomórficas y concretas, a pesar de tener un alto concepto de la trascendencia divina. En Sal 121:4 se dice de Dios: “no dormiré tu custodia, Yahvé es tu protector...”⁵¹ Pero ahora el salmista siente la orfandad de su Dios en un momento en que el pueblo es

injustamente conculcado por sus enemigos y opresores, y no comprende la ausencia divina. Parece como si Dios hubiera *escondido su rostro* a Israel, privándole de la protección que le prometió tantas veces y desentendiéndose de sus agudos problemas⁵². El pueblo oprimido se halla en una actitud de duelo permanente, *postrado en el polvo* y con el cuerpo a *tierra*. Estas son expresiones estereotipadas para designar el estado de postración moral en que se halla la nación judía⁵³. Por eso, en un arranque final, el salmista vuelve a pedir a Dios que se *levante, redimiéndolos por su piedad*⁵⁴. Dejando a un lado las exigencias de justicia — conforme a las antiguas promesas —, ahora apela sólo a la bondad y misericordia divinas.

1 Cf. 2 Par 20:6-12. — 2 Cf. 1 Mac 5:56. — 3 Cf. 1 Mac 6:1s. — 4 Cf. 1 Mac 1:11s. — 5 Así Delitzsch. — 6 Opinión de Lagarde. — 7 Sobre el significado de estos títulos véase com. a Sal 4:1; 32:1; 42:1. — 8 Lit. “los salvó.” En la literatura poética, muchas veces “salvación” y *victoria* son equivalentes. — 9 Cf. Ex 10,2; 12:265; 13:8; Dt 6:20; Jos 4:6.21; Jue 6:13; Sal 78:3. — 10 Cf. Sal 60,5; Jos 4:24. — 11 Cf. Ex 15:17; 2 Sam 7:10. — 12 Cf. Ex 3:8; 17:13; 33:3; Lev 20:24. — 14 13 Num 6:245; cf. Sal 4:7; 31:17; 80:4, 8, 20. Dt 4:37; 8:17-18; 9:4.6. — 15 Cf. Sal 10:16; 29:10; 24:7; 7:7; 74:13; Sam 12:13. — 16 Cf. Sam 10:19. — 17 Cf. Sal 5:12; 20:2; 54:3; 89:25. — 18 Cf. Sal 60,11; 68:25; 74:12; 89:51. — 19 1 Mac 3:18. — 20 Así según el Sir., Targum, Jerón. El TM lit.: “han expoliado para él.” — 21 En Sal 60, n encontramos casi las mismas palabras. — 22 Cf. Núm 10,35; Jos 6:6; Sam 4:3; 2 Sam 11:11; Jue 6:14; 2 Sam 5:24. — 23 Cf. Núm 21:14. — 24 Cf. Ez 35:5; Abd 10s; Lam 4:21; Sal 137:8. — 25 Cf. Dt 32:30; Jue 2:14; Is 50:1. — 26 Cf. Sal 30,10. — 27 Este verso aparece repetido en Sal 79:5; cf. 80,7. — 28 Cf. Sal 22:6-9; 35:27; 83:1-9. — 29 Dt 18:37. — 30 1 Re 9:7; Jer 24:9; Jl 2:17; Sal 22:8. — 31 Cf. Job 2:11. — 32 Jer 18:16; Job 16:4; Lam 2:15. — 33 Cf. Sal 38:18. — 34 Cf. Job 8:22; Sal 35:27; 69:8; 132:18. — 35 Cf. Sal 42:10; 74:10; 79:4.12; Sam 17:10s. — 36 Lit. “lugar de monstruos” o “dragones.” Los LXX y la Vg “in loco afflictionis,” leyendo ie'um'm en lugar de *tanim*. Esta lectura es seguida por NP. — 37 Cf. Gen 17:7. — 38 Cf. Ex 19:5; 24:7-8. — 39 Cf. Gen 17:2s. — 40 Cf. Núm 10:33. — 41 Cf. Dt 9:9.42 Cf. Dt 9:12; Is 30,11; Job 31:7. — 43 Cf. Is 13:22; 34:13; JerQ.n; 10,22. — 44 Cf. 1 Mac 2:27-38. — 45 Así según la vocalización del TM (*tsalmaweth*). Hoy día generalmente se lee *tsalmúth* (oscuridad densa). — 46 Cf. Sal 143:6; 1 Re 8:22.38.54; Is 1:15; Ex 9:29.33; Sal 28:2; Job 11:13; Esd 9:5. — 47 Cf. Sal 69:8; Jer 15:16. — 48 Rom 12:2. — 49 Cf. Núm 18:20; 1 Re 8:51. — 50 Cf. Sal 35:23; 59:5-6; 78:65; Is 43:13. — 51 Según el Talmud, en tiempos de Juan Hircano (135-107), ciertos levitas, llamados “despertadores,” decían diariamente en el templo: “Despiértate; ¿por qué duermes, Señor?” Pero el sumo sacerdote lo prohibió, diciendo que el “que guarda a Israel no duerme” (citado por Kirkpatrick, o.c., 242). — 52 Cf. Sal 10:1; 22:5; 80:4. — 53 Cf. Dt 9:18; 2 Sam 12:16; Jud 4:11; Sal 119:26. — 54 Cf. Sal 3:8; 7:7; 35:2.23.

Salmo 45 (Vg 44): Canto Nupcial.

Esta composición epitalámica celebra las bodas de un rey de la dinastía de David con una princesa extranjera. El poema consta de dos partes: *a)* dedicada al novio, en la que se exaltan sus cualidades físicas y se le invita a gobernar con justicia y verdad, defendiendo a su pueblo en la batalla contra los enemigos (2-9); *b)* dedicada a la novia, en la que se exalta su hermosura y atuendo nupcial, destacándose en medio de un cortejo de vírgenes (10-16). Esto constituye el nervio de la composición, que se cierra con una conclusión (17-18) en la que se desea próspera y bendita progenie a los nuevos esposos. Quizá esta distribución estrófica se adapta al antiguo rito de bodas en Oriente. Primero el novio va a casa de la novia; ésta sale a su encuentro acompañada de un cortejo nupcial de amigas y doncellas. Ambos cortejos retornan a la casa del futuro esposo. La ceremonia se terminaba con la introducción de ambos novios en la cámara nupcial.

Los autores difieren al determinar la fecha de composición del salmo, pues mientras unos suponen que se celebran las bodas de Salomón con la hija del faraón i, otros creen que se alude a un rey de la época helenística, como Ptolomeo Filadelfo². Entre estas dos fechas se barajan otros nombres posibles anteriores al destierro babilónico o de la época persa³. Los lexicólogos hacen notar que el vocabulario está lleno de términos árameos y neo-hebraicos⁴; de lo que se deduce que la composición es de la época persa⁵.

La tradición judea cristiana ha dado a esta composición un **sentido mesiánico**.

Título y prelude lírico (1-2).

¹ Al maestro del coro. A los lirios. *Maskil*. De los hijos de Coré. Canto de amor. ² Bulle en mi corazón un bello discurso: al rey dedico mi poema ⁶. Es mi lengua como cá-lamo de veloz escriba.

El encabezamiento del título trae como novedad, sobre los salmos anteriores, la determinación musical que hemos traducido por a los *lirios*, que es la versión del *shoshanim* del TM. Sin duda es una canción popular que empezaba con estas palabras, y a la que debía adaptarse la melodía del salmo⁷. Además, se dice que es epitalámico: *canto de amor*, lo que ciertamente caracteriza esta magnífica pieza poética.

El prelude es bellissimo y refleja bien el estado psíquico de entusiasmo del poeta, que se dispone a cantar las bellezas de los futuros esposos, considerándolos en su dimensión regia, es decir, destinados a dirigir al pueblo de Israel. El canto nupcial tiene en el fondo un marcado sello comunitario nacional, ya que a los dos esposos se les considera vinculados a los destinos del pueblo elegido. El *corazón* del salmista en este momento — siempre considerando los acontecimientos con una visión profético-nacionales ahora como una fuente de la que sale agua a borbotones. Son tantas las cosas bellas que se le ocurren, que quiere que su pluma discurra con toda rapidez, como la de *veloz escriba*, para no perder nada de ellas. Elihú, el amigo de Job, se expresa en términos parecidos: “Me siento lleno de cosas que decir...; mi interior está como vino en-cerrado, como odre nuevo pronto a estallar.”⁸ El salmista no necesita recapacitar, pues se siente plétórico de improvisación, llevado de su entusiasmo por los regios consortes. La dignidad del tema que va a cantar le inspira de modo desbordante, y su pluma va a correr como la del diestro escriba, habituado a tomar por escrito las palabras de otro⁹.

Las cualidades excelentes del nuevo esposo (3-6).

³ Eres el más hermoso de los hijos de los hombres; en tus labios la gracia se ha de-rramado; por eso te bendijo Dios para siempre. ⁴ Cíñete tu espada sobre el muslo, ¡oh héroe! tus galas y preseas. ⁵ Y marcha, cabalga por la verdad y la justicia ¹⁰; en-séñete tu diestra portentosas hazañas. ⁶ Agudas son tus saetas; ante ti caerán los pueblos; desfallecen los corazones de los enemigos del rey.

La loa se inicia ensalzando las cualidades físicas del augusto novio. El salmista, entusiasmado al ver en el rey la encarnación de la gloriosa monarquía davídica, que habría de culminar en la aparición del futuro Rey Mesías, no encuentra palabras para ponderar su belleza. Esto explica que le destaque más que a la propia novia, a la que por ley habían de reservarse los epítetos de máxima belleza n. Los hagiógrafos tienen propensión a alabar las cualidades atractivas del jefe¹², con lo que ganaba prestancia, aun física, sobre sus subordinados. En sus *labios* resalta la *gracia* o la sonrisa atrayente. Es lo que dice el sabio: “el que tiene graciosos labios, el rey será su amigo”¹³. Para el salmista, la apostura y belleza singular de su héroe **es una prueba manifiesta de que Dios le bendijo para siempre**. En su visión teológica de la historia, el poeta piensa **en la bendición que Yahvé otorgó** a la dinastía davídica, a la que pertenecía el esposo-rey¹⁴.

En su idealización poética, el salmista le contempla ya *ceñido* de la *espada* y con sus insignias reales *cabalgando* en defensa de la *verdad* y de la justicia, como representante de Dios en la sociedad. La vista del cortejo nupcial evoca en el salmista al guerrero que sale apuesto en su caballo al combate para luchar por la causa justa de su pueblo¹⁵. Como representante de una so-

ciudad teocrática,, el rey tiene que batirse por la verdad y la justicia, conforme a las exigencias morales del Dios de Israel¹⁶. El lugarteniente de Dios debe salir por los fueros de la justicia en favor de los humildes y defenderlos según la *verdad* de sus derechos en la sociedad ¹⁷. Y cuando se trate de defender a la nación contra los enemigos exteriores,, su *diestra* o fortaleza y coraje deben *enseñarle* a realizar *portentosas hazañas*. Por la mente del poeta pasan las distintas facetas de la misión del rey (gobernar con *justicia y verdad*, defender al pueblo contra los enemigos), y todo esto aflora a su pluma de *veloz escriba* en el momento solemne de iniciarse el cortejo nupcial que acompañaba al joven rey camino de la casa donde estaba la futura reina. En un derroche de entusiasmo le contempla desbaratando a los enemigos, que caen fulminados por sus *agudas saetas*; su sola presencia basta para que pierdan ánimo todos sus *enemigos* (v.6).

La justicia y la equidad son el verdadero adorno del. rey (7-10)

⁷ Tu trono subsistirá por siempre jamás ¹⁸, cetro de equidad es el cetro de tu reino. ⁸ Amas la justicia y aborreces la iniquidad; por eso Yahvé, tu Dios, te ha ungido ¹⁹ con el óleo de la alegría más que a tus compañeros. ⁹ Mirra, áloe, casia, (exhalan) tus vestidos; desde los palacios de marfil los instrumentos de cuerda te alegran. ¹⁰ Hijas de reyes vienen a tu encuentro ²⁰, y a tu diestra está la reina con oro de Ofir.

Después de haber expresado las alabanzas sobre la apostura y arrogancia del rey, el salmista se permite insinuar unos consejos de índole moral que sirvan de norma a su reinado. No sólo debe ser valiente y salir al frente del ejército frente a los enemigos, sino que en el gobierno interior debe tener en cuenta que su *cetro* debe ser símbolo del gobierno *equitativo*, y en ese supuesto está garantizada su *subsistencia* o permanencia a través de los siglos, porque tendrá el favor divino. En la expresión del salmista hay una alusión a la promesa hecha a David sobre la permanencia de su dinastía a través de los siglos²¹. El nuevo rey, como representante de Yahvé, debe ejercer su poder con *equidad* y rectitud²².

Dios le *ha ungido* como rey precisamente porque *ama la justicia y aborrece la iniquidad*. El *óleo de la alegría* es una frase proverbial para indicar la exultación y placer que acompañan ahora al rey en el momento de tomar esposa. En todas las ocasiones festivas se perfumaba con aceite oloroso a los invitados ²³. El salmista alude a esta práctica y quiere dar a entender que al rey le ha cabido una mayor alegría en este momento que a sus *compañeros*, los otros reyes anteriores, o quizá los componentes de su séquito nupcial. Las más exquisitas especias, como la mirra, el *áloe* y la *casia*, perfumes selectísimos de la India y de Arabia ²⁴, se mezclan con el *óleo* que unge al rey. Los vestidos del nuevo esposo exhalan los más exquisitos perfumes, y el salmista los resalta como parte importante del deslumbrante festejo nupcial.

Después de describir con las más cálidas expresiones el cortejo en el que avanza el novio real, el poeta repara en la llegada del cortejo de la novia, que sale de su casa a su encuentro acompañada de ricas doncellas: *Hijas de reyes vienen a tu encuentro*; quizá son hijas de reyes vecinos que vienen a la boda real, o hijas del harén real paterno, y, por tanto, medio hermanas del nuevo esposo. Todas ellas forman el cortejo nupcial de la novia, que sale de su *palacio de marfil*, o adornado con incrustaciones de marfil, como el de Omrí de Samaría²⁵. Los *instrumentos de cuerda* solemnizan la marcha nupcial. Entre todas las doncellas se destaca la reina con vestidos recamados de *oro de Ofir* (v.10), que era el más selecto y buscado según la tradición bíblica²⁶. No coinciden los autores en la localización de *Ofir*, pero se supone que está en Arabia o la India ²⁷.

Saludos y cumplimientos a la nueva esposa (11-16).

¹¹ Oye, hija, y mira; inclina tu oído: olvida tu pueblo y la casa de tu padre. ¹² Prendado está el rey de tu hermosura; pues que él es tu señor, póstrate ante él. ¹³ La hija de Tiro viene con dones²⁸, los ricos del pueblo te halagarán²⁹. ¹⁴ Toda radiante de gloria entra la hija del rey; su vestido está tejido de oro. ¹⁵ Entre brocados es llevada al rey. Detrás de ella, las vírgenes, sus compañeras, son introducidas a ti. ¹⁶ Con alegría y algazara son conducidas, entran en el palacio del rey.

Al unirse los dos cortejos frente al palacio real — culminación de la ceremonia nupcial —, el poeta se permite dar unos consejos insinuantes a la que iba a ser *reina* de Israel. Con toda delicadeza pide le preste atención, pues es importante lo que le va a comunicar. Sabe que, como extranjera, tiene nostalgia de su *pueblo* y de la casa *de su padre* (v.10); para combatir este recuerdo, debe persuadirse que el *rey* está totalmente prendado de su *hermosura*, y debe corresponder a este amor. Por tanto, debe adaptarse plenamente a la nueva situación, olvidando sus antiguas costumbres, y corresponder de lleno a su calidad de reina del pueblo. Ante todo, debe reconocer a su esposo como su *señor*, siendo sumisa a él, como hombre público, pues es el rey del pueblo. Quizá el salmista, en estas insinuaciones, llenas de delicadeza, y en tono amonestativo, al estilo de los “sabios”³⁰, quiere indicar que debe sobre todo olvidar sus costumbres idolátricas, adaptándose a la nueva situación de un pueblo monoteísta. Sin duda que al salmista le preocupaban, sobre todo, los valores religiosos, y, por tanto, al ver entrar en el palacio real a una princesa extranjera, pensaba en los peligros de infiltración idolátrica que se cernían sobre la alta sociedad israelita, dominada por la presencia de una reina gentil, como ocurrió en los tiempos de Salomón 31. Con todo, expresamente no se alude a este problema, pero parece implícito en su recomendación de olvidarse de su pueblo natal.

Para hacer olvidar la nostalgia de la nueva reina, el poeta le recuerda que en su nuevo estado recibirá el homenaje generoso de la *hija de Tiro*, es decir, la ciudad de Tiro, el gran emporio comercial de Oriente. Quizá la nueva reina fuera de la casa real tiria, y entonces se comprende esta mención; pero probablemente aquí *Tiro* es símbolo de la opulencia de las naciones gentílicas, que se apresurarán a llevar *dones* a la nueva reina. En esto hay una cierta alusión mesiánica, coincidiendo con los vaticinios de los profetas, que anuncian para el futuro mesiánico la afluencia de dones de todos los pueblos gentílicos — de los que Tiro, como emporio comercial, sería el símbolo — a Jerusalén (la *reina*), como centro de las naciones ³². Los salmistas y hagiógrafos siempre ven los acontecimientos de la vida israelita con una dimensión mesiánica, en función de su panorámica teológica de la historia. En nuestro caso, el mesianismo sería sólo en sentido típico, pues el canto es epitalámico y se dirige a los nuevos esposos reales, que a su vez representan los destinos de Israel en un momento determinado de la historia, que no es sino un eslabón hacia los tiempos venturosos mesiánicos. Así, el salmista declara a la reina que los poderosos y magnates — ricos *del pueblo* — buscarán su favor, reconociendo su superioridad como consorte del rey. El poeta procura insinuar un futuro agradable y placentero a la nueva reina, para que olvide su casa y su pueblo y se consagre a su nuevo pueblo de adopción.

Después describe el suntuoso cortejo que avanza hacia el palacio real, donde es entregada a su nuevo esposo. Revestida de *brocados* y pedrería, se destaca en medio de su cortejo de *vírgenes* y doncellas ³³, las cuales, entre músicas y *algazara*, *entran en el palacio del rey* ³⁴. Es el momento culminante de la ceremonia, pues es entonces cuando la reina pertenece al rey.

El futuro glorioso de la descendencia del rey (17-18).

¹⁷ **A tus padres sucederán tus hijos, los constituirás por príncipes de toda la tierra.** ¹⁸
Yo quisiera recordar tu nombre de generación en generación ³⁵ **.Por eso los pueblos**
te alabarán por siempre jamás.

Una vez que el cortejo nupcial hizo entrada solemne en el palacio, el poeta hace un último “envío dedicatorio,” deseando una próspera descendencia a los nuevos consortes. La gloriosa prosapia representada en los antepasados — *padres* — será superada por la nueva generación de hijos, que serán constituidos en *príncipes en toda la tierra*; serán sus hijos los gobernadores de las diversas partes de la tierra a él sometida como a *rey* ³⁶. Quizá en la expresión toda *la tierra* haya una insinuación mesiánica, aludiendo a las profecías en que se proclama que todos los pueblos estarán sometidos a Judá: “no faltará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga aquel cuyo es, y a él darán obediencia las gentes” ³⁷. La panorámica del salmista juega constantemente con la vinculación de la dinastía real a los tiempos ideales mesiánicos, meta ansiada de todo fiel israelita, que vivía de las grandes **promesas hechas por Dios a la dinastía davidica** ³⁸. Por eso, el nombre del rey se perpetuará en su descendencia por generaciones, y los *pueblos*, a través de las edades, le *alabaran*.

1 Cf. 1 Re 3:1. — 2 Opinión de Cheyne. — 3 Se citan a Acab casado con Jezabel, Joram con Atalía, Alejandro Balas con Cleopatra. — 4 Véase la lista en E. Podechard, o.c., I 201. — 5 Cf. M. Lagrange: RB (1905) 55 nota. — 6 Lit. “digo mi obra,” que es justamente lo que significa poterna en griego. — 7 La Vg, siguiendo a los LXX, traduce: “pro iis qui commutabantur,” leyendo *sheskonim* en vez de *shoshanim*. — 8 Job 32:18-20. — 9 Cf. Esd 7:6. — 10 Texto oscuro e incorrecto en el TM. La *Dib de Jér.*: “vete y cabalga por la causa de la verdad.” — 11 Cf. Sal 19:6; 2 Sam 14:25. — 12 Cf. Sam 9:2; 10:23; 16:12. — 13 Prov 22:11; cf. Ecl 10,12; Le 4:22. — 14 Cf. 2 Sam 7:13.16.25.29; Sal 18:51; 89:33. — 15 Cf. 2 Sam 1:10; 1 Re 22:30. — 16 Cf. Sal 96:7; 104:2. — 17 Cf. Is 11:1-5; 29:19; Sof 2:3; Sal 37:12; 76:10. — 18 Traducimos *subsistirá* por exigencias del contexto, siguiendo la hipótesis de Bruston, adoptada por Kirkpatrick y Podechard, que suponen que, en lugar del *Elohim* del TM, habría que leer *Yahueh*, según la conocida tendencia de esta colección de salmos a cambiar este nombre divino por el de *Elohim*. En ese supuesto, el copista habría leído *yhweh* en vez de *yhyh* (será, *subsistirá*). Los que siguen la lección del TM creen que *elohim* aquí se aplicaría al rey en sentido amplio, en cuanto que era el representante de *Elohim*; corno ocurre en Sal 8:6 (aplicado a los ángeles); Sal 58:2 (a los jueces); Ex 4:16; 7:1 (a Moisés); Sam 28:13 (al espectro de Samuel); Zac 12:8 (a la casa de David); Is 9:5 (al Mesías: El *gibhor*). Los que tornan el salmo en sentido directo mesiánico ven en este *elohim* la naturaleza divina del Mesías. — 19 En el TM se dice: “*Elohim*, tu Dios.” Siguiendo la tendencia a cambiar el nombre de Yahvé, podemos traducir *Yahré, tu Dios*, frase estereotipada; cf. Sal 43:5; 50,8. — 20 El TM: “entre tus preciosidades.” La Vg, siguiendo a los LXX, “in honore tuo.” Leyendo *liqer'atekha* en lugar de *biqaratekha* del TM, tenemos: *a tu encuentro*; lo que se amolda bien al contexto. Así lee NP: “*obviam veniunt tibi*.” — 21 Cf. 2 Sam 7:13.16; Sal 89; 21:5; 72:6. — 22 Cf. Sal 67:5; 89:15; Is 9:7; 11:45; Sal 72:35. — 23 Cf. Sal 23:6; 104:15; Is 61:3; 2 Sam 12:20; 14:2; Mt 6:17; 26:7; Le 7:46. — 24 Sobre estas especies véanse los artículos correspondientes, *Myrrhe, Aloes, Casse*, en DBV; cf. Cant 4:14. — 25 Cf. 1 Re 22:39; Am 3:15; 1 Re 10.18.22; Cant 5:14; 7:4; Am 6:4; Ez 27:6.15; Homero, Otis. IV 72; Virgilio, *Eneid.* X 1355; Horacio, *Odas* II 18:2. — 26 Cf. 1 Re 9:28; 10:11; Job 22:24; 28:16; Is 13:12; 1 Par 29:4; Eclo 7:18. — 27 Cf. 1 Re 9:28; 10:1-1; Job 22:24; 28:16. — 28 En el TM falta un verbo, que hemos suplido por *viene*. Así el NP. Los LXX traducen: “se prosternarán con dones...” Así Cales, o.c., I 469. — 29 Lit. en heb.: “halagarán tu rostro,” es decir, buscarán tu favor. Así traduce NP. — 30 Cf. Prov 1:8. — 31 Cf. 1 Re u, 1-13; 16:31-33. — 32 Cf. Is 60:5-16. — 33 Cf. Ex 28:6; 29:2s. Véase art. *Broderie* en DBV. — 34 Cf. 1 Mac 9:37s. — 35 Los LXX: “recordarán tu nombre...” — 36 Cf. 1 Re 4:1 s — 37 Gen 49:12. — 38 Cf. 2 Sam 7:11-17. — 39 Cf. L. Reinke, *Die Messian. Psalmen* I 351. — 40 Cf. San Juan Crisóstomo, hpos. in Ps, 4-1; PG 55:183; San Agustín, *De di, Dei* 17, 1.2: PL 41:548-550; cf. Heb 1:5-14. — 41 Opinión de Knabenbauer, Corluy, Zorell, Dennefeld. — 42 Así M. J. Lagrange, Peters, Vaccari. — 43 Sobre la interpretación mesiánica del salmo véanse: J. Corluy, *Étude jittéraire ilu Psawne* 45 (*Vg* 44): RB 5 (1896) 56-74; S. Minochi, *Jf salmi messianici*: RB 12 (1903) 198; M. J. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans le Psaumes*: RB 14 (1905) 54; J. Cales, *Les Psaumes des fils de Coré, Ps. 45*: “Rech. Se. Rei.” 13 (1923) 313-322; E. Podechard, *Notes sur les Psaumes: Ps 45*: RB 32 (1923) 28-38; L. Dür, *Ursprung und Ausban* (Berlín 1925) 77-80; L. Dennefeld: *Dthc.* 10,1456-1457; L. Desnoyers, *tiist. du peuple hébreu* III (París 1930) 40-43; C. Reinke, *Die messian. Psalmen* I 3505; Vaccari, *libri poetici* (Roma 1925) 109.

Sentido Mesiánico del Salmo.

La tradición judía ha dado al salmo un **sentido mesiánico**, al menos en el Targum ³⁹; y el autor de la Epístola a los Hebreos aplica los v.7-S a Cristo (*Tu trono subsistirá por los siglos de los*

siglos...), probando con ellos la superioridad de El sobre los ángeles. Los Santos Padres, basándose en esta cita, **mantienen el sentido mesiánico del salmo**⁴⁰. Los exegetas católicos, en consecuencia, mantienen el mesianismo del mismo, si bien no convienen en el modo de concretar este carácter mesiánico; y así, mientras unos ven en él una dramatización epitalámica de los amores de Dios e Israel, **tipo del amor de Cristo a la Iglesia**⁴¹, otros admiten sólo un sentido mesiánico típico o espiritual⁴². No es posible mantener un mesianismo *literal*, ya que se habla de la esposa y de los hijos del nuevo rey, lo que no es aplicable a **Cristo-Mesías**. Por eso creemos que el carácter *mesiánico* del salmo se ha de medir por la proyección general mesiánica de la perspectiva de los salmistas. Para ellos, cada rey era un anillo nuevo de la cadena que llevaba hacia la culminación de la dinastía davídica en la persona del Mesías. Por eso, con motivo de una entronización o una boda real, idealizan la situación, considerando al nuevo rey como tipo aseensional hacia la gran figura anhelada del Mesías. La historia de Israel, para ellos, tiene un sentido eminentemente teológico, y por eso, en las diversas vicisitudes de su pueblo, **ven la mano de Dios, que prepara el advenimiento de la futura sociedad teocrática mesiánica, hacia la que converge inexorablemente la historia del pueblo elegido** por imperativo de las antiguas promesas divinas, que arranca desde la época patriarcal.⁴³

Salmo 46 (Vg 45): Dios, Protector de Su Pueblo.

Los salmos 46, 47 y 48 tienen una relación íntima por su contenido ideológico. En el 46 se destaca, sobre todo, **la presencia de Yahvé en medio de su pueblo**, juntamente con el sentimiento de seguridad a su sombra protectora. Fundamentalmente es un canto de triunfo y de **confianza en Yahvé por** haber liberado a su pueblo de poderosos enemigos. Se divide en tres estrofas, separadas por un estribillo que se repite regularmente (v.4b.8 y 12). En la primera (2-4) **se canta la fe absoluta en Dios**; en la segunda (5-8) se destaca la solicitud de Dios, que ha manifestado su poder liberando a su pueblo de un enemigo implacable; en la tercera (9-12) se invita a reconocer las gestas de Yahvé en favor de su pueblo.

Literariamente, esta composición se destaca por su vigor expresivo y por la abundancia de metáforas. Kittel la define como “Cantar de los Cantares de la fe.” Por encima de todas las conmociones cósmicas está el incommovible Dios de Israel.

Los antiguos autores suponían que este himno, de confianza absoluta en la omnipotencia divina, fue compuesto después de la liberación de Jerusalén del ejército de Senaquerib en 701². Incluso no pocos creen que es el mismo Isaías el autor de esta magnífica pieza literaria, pues no faltan concomitancias conceptuales con los escritos del gran profeta de Judá. Los críticos modernos, en cambio, ven en esta composición salmódica no pocas expresiones escatológicas de índole cósmica: temblor de la tierra y del mar, ataque de las naciones paganas contra Jerusalén, victoria de Yahvé, establecimiento de la paz en el mundo y entronización final de **Yahvé como soberano del universo**³. Todos estos rasgos escatológicos hacen pensar que el salmo es de época posterior al exilio, cuando estaban de moda los escritos escatológico-apocalípticos. Pero muchas de estas transformaciones cósmicas, acompañando a las teofanías de Yahvé, **aparecen ya en textos primitivos de la Biblia**⁴. No implican, pues, necesariamente expectación escatológica. Por tanto, no hay razón para rebajar la fecha de composición a los tiempos de la literatura escatológica. El contexto del salmo puede reflejar la situación de alivio en Israel después de un peligro de una invasión enemiga, provocada por los asirios, los babilonios, los moabitas, los amonitas, los sirios o los escitas.

La presencia de Dios, garantía de victoria (1-4).

1 Al maestro del coro. De los hijos de Coré. Para voces altas. Cántico. ² Dios es nuestro amparo y nuestra fortaleza, una ayuda muy asequible en las tribulaciones. ³ Por eso no hemos de temer aunque tiemble la tierra, aunque se conmuevan los montes en el seno del mar, ⁴ y se agiten y espumen sus olas, y retiemblen los montes a su empuje. *Seláh.* (Yahvé de los ejércitos está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra Roca) ⁵.

En el título encontramos la indicación musical *'Al-'álamoth*, que literalmente significa “doncellas.” De esto se ha deducido que la indicación musical aludía al canto de voces blancas; conforme a ello, traducimos *para voces altas*. Los LXX, sin duda leyendo *'al-'alumóth*, traducen: “sobre las cosas ocultas.” Así la Vg: “pro arcanis.” Símaco: “sobre las cosas eternas.” Aquila y San Jerónimo: “pro iuventutibus.” Probablemente es una alusión a una canción popular que empezaba con “a las doncellas,” conforme a la cual había de amoldarse el ritmo del canto ⁶.

El salmista empieza cantando **la seguridad que le da la protección de Dios**, que en cualquier momento es *asequible*, particularmente en las *tribulaciones* ⁷. La experiencia de la ayuda divina es una garantía de que en todo momento los ha de salvar. Aunque ocurra un cataclismo y *tiemble la tierra y se conmuevan los montes en el seno del mar* — terremotos y maremotos —, el Dios de los ejércitos **estaría siempre con los suyos**.

Yahvé habita en Sión y la protege (5-8).

⁵ Un río con sus brazos alegra la ciudad de Dios, el santuario donde mora el Altísimo ⁷. ⁶ En medio de ella está Dios: no será conmovida. Dios la socorrerá desde el clarear de la mañana, ⁷ Túrbanse las naciones, vacilan los reinos; dio su voz, se derrite la tierra. ⁸ Yahvé de los ejércitos está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra ciudadela. *Seláh.*

El poder omnímodo de Dios llega hasta domar las fuerzas del mar alborotado, haciendo salir de él un *rio* que, lejos de traer la desolación y la ruina, trae la bendición, *alegando la ciudad de Dios*. Los autores que suponen que el salmo es de Isaías, creen que aquí río alude al canal de Ezequías. En Is 8:6 se habla de “las aguas de Siloé, que descienden mansamente” — símbolo del gobierno paternal y suave de Dios, que habita en el templo, teniendo bajo su sombra protectora a la ciudad de Sión, en contraposición al río impetuoso de Asiría, que todo lo anega, sembrando la desolación —, y en Is 33:21 se dice que Yahvé es para los israelitas “río y anchos canales” que protege y rodea a su ciudad santa. Podemos considerar la frase del salmo *Un río con sus brazos alegra la ciudad de Dios* como una explicación del texto isaiano, si bien insistiendo, más que en la idea de protección, en la de fuente de fertilidad y *alegría*. La *ciudad de Dios* es Jerusalén, santificada con la presencia divina, lo que es una garantía de permanencia ⁸. Allí mora el Altísimo, expresión poética arcaizante para designar al Dios de Israel ⁹; por eso, aunque se conmueva toda la naturaleza, *no será movida*. La derrota del ejército de Senaquerib era una prueba de la especial protección divina sobre ella ¹⁰. La liberación milagrosa es como la aurora o *clarear de la mañana*, que sucede a la noche tenebrosa de la opresión y el peligro. También en la frase del salmista encontramos como un eco de Is 17:12-14: “Ruido de muchedumbres innumerables, como el estruendo del mar; tumulto de naciones, como el estrépito de aguas copiosísimas. Los amenaza él, y huyen lejos, ahuyentados como el tamo de los limpiadores, arrebatado del viento, como el pol-

vo arrebatado por el huracanado torbellino. A la hora de la tarde será el espanto, y a la *mañana* habrán desaparecido.” El salmista juega con el doble símil del ataque de los ejércitos de las *naciones*, que hostigan al pueblo elegido, y la conmoción de la naturaleza. Todo parece trastocarse: *se turban las naciones, vacilan los reinos...*; pero interviene Dios, y todo se calma, como, cuando se conmueven las fuerzas cósmicas, *da su voz, su trueno, y se derrite la tierra* por sus rayos fulgurantes y abrasadores ¹¹. El pueblo israelita puede estar tranquilo en medio de esta conmoción de pueblos y de la naturaleza, porque *Yahvé de los ejércitos* — alusión a su señorío sobre las constelaciones celestes, que se mueven a su mando con precisión militar; a su dominio sobre todas las cosas y, sobre todo, a su intervención en favor de Israel en la historia contra sus enemigos ¹² — está con él. Es el título característico de la literatura pro-fética, especialmente en los escritos de Isaías. El redactor del salmo mantiene la expresión estereotipada a pesar de estar dentro de la colección “eiohística” del Salterio. Yahvé es el Dios *de Jacob*, expresión que alude primero a la protección prestada al patriarca en su vida azarosa huyendo de su hermano Saúl, y después a su descendencia, a Israel como nación. Esta expresión aparece también en Isaías y algunos salmos ¹³. Su vinculación a la descendencia del patriarca es una garantía de protección incondicional en los momentos críticos de su historia: es su *ciudadela*.

Yahvé es Dios de paz (9-12).

9 Venid y ved las proezas de Yahvé, los prodigios que obró sobre la tierra. ¹⁰ El es quien hace cesar la guerra hasta los confines de la tierra. El rompe el arco, troncha la lanza y hace arder los escudos en el fuego. ¹¹ Cesad y reconoced que yo soy Dios, excelso entre las gentes, exaltado en la tierra.” ¹² Yahvé de los ejércitos está con nosotros, el Dios de Jacob es nuestra ciudadela. Seláh.

Después de presentar a Yahvé dominando las fuerzas cósmicas y las grandes conmociones históricas en beneficio de su pueblo, el poeta hace una invitación a reflexionar sobre las *proezas* y gestas de Yahvé, obra de su omnipotencia. La invitación se dirige a todos ¹⁴, pero especialmente a las naciones gentílicas, que deben recibir una lección de los hechos ocurridos (v.11). La intervención divina acabará por imponer la paz universal, haciendo *cesar la guerra hasta los confines de la tierra*. La perspectiva del salmista, como la de los profetas en general, se ensancha y proyecta hacia los tiempos mesiánicos, idealizando el futuro conforme a las ansias de paz que hay en el corazón del hombre. En Is 2:4 se habla de una época venturosa futura en la que “de espadas se harán rejas de arado, y de las lanzas, hoces. No alzarán la espada gente contra gente, ni se ejercitarán para la guerra.” El salmista se sitúa en la misma panorámica deslumbradora: *El (Yahvé) rompe el arco, troncha la lanza y hace arder los escudos en el fuego* (v.10b). Es el mismo pensamiento de Is 9:4: “Y han sido echados al fuego y devorados por las llamas los zapatos jactanciosos del guerrero y el manto manchado en sangre.” Es la obra del *Emmanuel* (“**Dios con nosotros**”). Justamente en el salmo se repite el estribillo de que Yahvé de los ejércitos hará la liberación porque *está con nosotros (Immanu ⁹El)*. La dependencia del salmo de los escritos isaianos es tan estrecha, que bien podemos ver en ello una relación con los grandes vaticinios liberadores del profeta. La perspectiva de la **paz mesiánica futura era la estrella polar** de los angustiados corazones israelitas, tantas veces probados por los sobresaltos bélicos. Así, el salmista, después de aludir a una portentosa liberación de Jerusalén de una invasión de pueblos enemigos, anuncia a sus contemporáneos que esto será el símbolo de otra liberación más amplia y definitiva, cuando desaparezcan todos los instrumentos de guerra. Zacarías se hace eco de esta ansia universal de paz: “Extirpará los carros de guerra de Efraím, y los caballos en Jerusalén, y

será roto el arco de guerra, y promulgará a las gentes la paz...”¹⁵

Finalmente, el salmista pone en boca de Yahvé una amonestación a las naciones para que entren en cordura y **reconozcan su señorío como Dios, y, en consecuencia, desistan de atacar a su pueblo**, pues, de lo contrario, tendrán que vérselas con su omnipotencia: *Cesad y reconoced que yo soy Dios...* Tiene señorío sobre las *gentes* y naciones, y, por tanto, no se pueden librar de su manifestación punitiva, ya que El domina toda la *tierra* (v.11). Es una amonestación similar a la de Sal 2:10: “Ahora, pues, ¡oh reyes! obrad prudentemente; dejas persuadir, rectores todos de la tierra. Servid a Yahvé con temor, rendidle homenaje con temblor. No se aire y caigáis en la ruina, pues se inflama de pronto su ira.”

El estribillo final repite la confianza en la protección de Dios, que es el Señor *de los ejércitos*, y, al mismo tiempo, Dios *de Jacob*, vinculado a su descendencia por un pacto.

¹ Cf. Horacio: (Si fractus illabitur orbis, Impavidum fenervt ruinae-) (*Carm.* III 3). — 2 Cf. 2 Re 18:13-16. 3 cf. E. Podechard, o.c., I 206. — 4 Cf. Ex 19:16-18; Jue 5:4-5; Jer 10,10; Am 8:8; 9:5; Nah 1:5; Hab 3:10; Sal 18:8; Jer 47:2; Ez 26:19. — 5 Este verso no está en el TM, pero es suplido comúnmente por razones del ritmo, pues se repite como estribillo al final de cada estrofa. — 6 En 1 Par 15:20 se aplica a instrumentos; cf. Sal 68:26. — 7 Lit. “El (lugar) santo de los tabernáculos del Altísimo”. — 8 Cf. Sal 48:2.9; 87:4; Is 60.14; Heb 12:22; Ap 3:12. — 9 Cf. Sal 7:18. — 10 Cf. Is 36:20; 37:45; 14:13.14. — 11 Cf. Is 29:6; 30,305; Ex 15:15; Am 9:5; Sal 75:3; 76:8. — 12 Cf. Gen 2:1 11 Re 22:19; Sam 17:45; 2 Re 6:16s. — 13 Cf. Ls 2:3; 29:23; Sal 20:2; 75:10; 76:17. — 14 Cf. IS 33:13- — 15 Zac 9:10. Esta ansia de paz en el corazón humano la encontramos reflejada en el poeta latino: “fals ex ense” (marcial, Ep. XIV 34)- Ovidio expresará la idea lontraria: “sarcula cessabunt, versique in pila ligones” (Fast. I 699); cf. JI 3:10.

Salmo 47 (Vg 46): Invitación a las Gentes a Reconocer la Soberanía de Yahvé.

Esta composición tiene el aire de un himno de alabanza a Yahvé, que muestra su majestad y poder indomable sobre todos los pueblos y su protección sobre Israel. No pocos autores consideran este salmo como continuación conceptual del anterior, y por ello compuesto en la misma ocasión de una **liberación milagrosa del pueblo elegido**, que estuvo a punto de ser anegado por una conmoción de pueblos coligados contra él. Se invita a todas las naciones de la tierra a participar en este homenaje solemne al que triunfa sobre todos los pueblos. El poeta escenifica enfáticamente **el triunfo de Yahvé**, que, después de bajar a la tierra a pelear por su pueblo, sube a su morada celeste entre las aclamaciones de los pueblos del orbe, brillando así su gloria y majestad. Desde allí gobernará sobre todos los pueblos, cuyos príncipes serán sus vasallos. Esta predicción de la sumisión de todos los reyes de la tierra a Yahvé **tiene el sello de las profecías mesiánicas**. Los salmistas — como en general los profetas — vivían de la esperanza en el establecimiento de la futura teocracia mesiánica, y por eso su imaginación se dirige constantemente a esta panorámica maravillosa caracterizada por el triunfo total de Yahvé y el reconocimiento de su soberanía por todos los pueblos 1.

El salmo se divide en dos estrofas paralelas. Los críticos modernos insisten en el carácter escatológico del mismo, y por ello suponen que es de época reciente. No obstante, la alusión a la entronización de Yahvé como Soberano de todas las naciones gentílicas se puede concebir como una idealización de un poeta con sentido profético, que ya en los tiempos gloriosos de la monarquía, cuando Israel dominaba sobre otros pueblos, como moabitas, sirios, amonitas y filisteos², se columbraba una etapa futura de triunfo universal, conforme a las promesas hechas a los patriarcas sobre la bendición de todas las gentes en la estirpe de Abraham. Los hagiógrafos tienen un **sentido profético de la historia, y su mente se dirige siempre a la culminación de la etapa en que se cumplirán estas promesas**.

Yahvé someterá las naciones a Israel (1-6).

¹ Al maestro de coro. De los hijos de Coré. Salmo. ² ¡Oh pueblos todos! batid palmas, aclamad a Dios con voces jubilosas, ³ Porque es Yahvé el Altísimo, el terrible, el gran Rey sobre toda la tierra. ⁴ El nos someterá a los pueblos y pondrá las naciones bajo nuestros pies, ⁵ El nos ha elegido como su heredad ³, el orgullo de Jacob, a quien El amó. *Seláh*. ⁶ Se eleva Dios entre aclamaciones, Yahvé (se alza) al son de las trompetas,

Se invita a todas las naciones a asociarse al triunfo espectacular de Yahvé como Soberano de todos los pueblos ⁴. Es el *gran rey* no sólo de Israel, sino de todas las gentes. En los textos cuneiformes asirios, el soberano se da el título arrogante de “gran rey.” Aquí el salmista aplica este título a Yahvé, único Señor de los hombres todos⁵. Para destacar su carácter superior y trascendente se le llama el *Altísimo*, traducción no segura del *Elyon*, nombre que en Gen 14:18 se da al dios de Melquisedec, reconocido como tal por el propio Abraham, que le ofrece los diezmos. En la literatura poética arcaizante no es raro este nombre para designar al Dios de Israel⁶. Aquí se le da, además, el epíteto de *terrible*, pues tiene a disposición la omnipotencia, y nadie puede hacerle frente⁷. **La divinidad es concebida como una fuerza temible**, que puede dar la muerte al que indignamente se acerque a ella o trate de empañar sus derechos. La misma “**santidad**” es **concebida como una fuerza aislante de lo divino**, que lo protege contra toda contaminación indigna⁸. Aquí el salmista da a Yahvé el epíteto de *terrible* para hacer reflexionar a las naciones que puedan oponerse al reconocimiento de su soberanía.

Si bien **Yahvé es el Señor de todos los pueblos** — y, en consecuencia⁴, todas las naciones y gentes deben reconocer **su soberanía** —, está particularmente vinculado en los destinos históricos a Israel, que *ha elegido como heredad* (v.5), su porción selecta entre los pueblos⁹; por eso a él los *someterá*, poniéndolos a su servicio (v.4). Es la concepción nacionalista que encontramos en muchos vaticinios proféticos¹⁰. Los hagiógrafos del A.T., al no tener luces sobre la retribución en el más allá, esperan una era de prosperidad material para la sociedad israelita, tantas veces conculcada y afligida por la invasión de los ejércitos extranjeros. Cuando veían a éstos pasar y dominar su país, surgía, por contraste, la idealización de los tiempos futuros, en que Israel habría de ser la nación soberana sobre todos los pueblos, por ser la *heredad* particular del Señor del universo. Es el *orgullo de Jacob* o el “primogénito” de Yahvé 11.

La tierra de Canaán fue entregada por decreto divino a Israel, y constituye por eso el *orgullo* de los descendientes de *Jacob*. Jeremías pone en boca de Yahvé estas palabras: “¿Cómo voy a contarte entre mis hijos y darte una tierra escogida, una magnífica *heredad*, preciosa entre las preciosas de todas las gentes?”¹² Israel, como colectividad nacional, nace en las estepas del Sinaí, y, en comparación con las regiones desérticas de esta península, Canaán resultaba para las mentalidades semibeduinias hebreas como una “tierra que mana leche y miel”¹³. Este país de feracidad excepcional — que en realidad no podía compararse a la de los pueblos mesopotámicos, fenicios y egipcios — fue cantado por los poetas de Israel como la tierra más deliciosa del orbe; **es el orgullo o magnificencia de Jacob**. La elección de Israel por Dios se debe al amor que le tuvo, no a los méritos de aquél: *Jacob, a quien amo*¹⁴.

Yahvé ha tomado posesión de su tierra santa y de su pueblo, como lo hizo al manifestarse sensiblemente el día de la inauguración del templo salomónico¹⁵; ha descendido a auxiliar a su pueblo en momentos críticos, y ahora *se eleva* a su morada celeste entre *aclamaciones y al son de las trompetas* (v.7). Durante los primeros tiempos de la monarquía y antes en el desierto, el

arca era el símbolo de la presencia de Yahvé en su pueblo; en torno a ella, **la multitud mostraba su devoción al Dios de Israel**; cuando procesional -mente subía las gradas del templo, se simbolizaba su entrada triunfal también en la morada celeste, el “cielo de los cielos,” en la cúspide del firmamento, desde donde contemplaba a los hombres y gobernaba los pueblos¹⁶. El salmista parece ahora aludir a esta entronización solemne de Yahvé, que *asciende*, glorificado por las aclamaciones populares, a sus mansión empírea.

Yahvé, Rey del universo (7-10).

7 ¡Cantad a Dios, cantadle! ¡Cantad a nuestro Rey, cantadle!⁸ **Porque es el Rey de toda la tierra, cantad a Dios con maestría.**⁹ **Reina Dios sobre las gentes, se sienta Dios en su santo trono.**¹⁰ **Los príncipes de los pueblos se han reunido con el pueblo del Dios de Abraham; pues de Dios son los grandes de la tierra**¹¹, **ensalzado sobremanera.**

El salmista se dirige a Israel y a los príncipes de las naciones que (se han sumado a esta aclamación jubilosa del Dios de Israel, que se *eleva* majestuoso a tomar posesión de su trono celestial como soberano único del orbe y de los pueblos. **El reinado de Yahvé no se limita a Israel, sino que se extiende a las gentes o naciones paganas**, y el poeta quiere que éstas reconozcan su soberanía. Desde antiguo, su reinado fue reconocido por Israel¹⁸; pero llega la hora de que se le aclame como Rey de todos los pueblos, cuando se siente en su *santo trono* celestial **para juzgar a todos los seres humanos**¹⁹. Su morada en el templo de Jerusalén es un símbolo de la otra celestial. Idealizando la situación, el salmista presenta ya a los *príncipes de los pueblos* reunidos en torno al pueblo elegido, el *pueblo del Dios de Abraham*. Es el cumplimiento de la promesa hecha al gran patriarca de que en él serían bendecidas todas las gentes²⁰. En los vaticinios mesiánicos no faltan alusiones a esta adhesión de las naciones a la religión de Israel, formando sus ciudadanos una categoría subordinada a la de los propios israelitas, que serán ciudadanos por derecho propio en la nueva teocracia²¹. Se les admite al culto, pero no constituyen propiamente el “**pueblo de Dios,**” **título reservado a Israel**, “primogénito” de Yahvé²². El título *Dios de Abraham* recuerda las promesas hechas al gran patriarca sobre la gloria de su descendencia, multiplicada como las arenas del mar²³. Los príncipes y *grandes* le pertenecen y le están sometidos, y bajo este aspecto también están sometidos al pueblo que es su *heredad* particular entre todas las naciones.

1 Cf. Is 2:2-4; 60:1s. — 2 Cf. 2 Sam 8:9-12; 1 Re 5:1. — 3 Así siguiendo a los LXX. El TM: “El nos ha elegido para nuestra heredad,” lo que no hace sentido.- — 4 Sobre el *batir palmas* como signo de alegría y aprobación véanse Is 55:12; Ez 25:6; Nah 3:19; Sal 98:3; 2 Re 11:12. — 5 Cf. Is 36:4. — 6 Cf. Sal 17:14; 45:5; 82:19; 86:5. — 7 Cf. Sal 76:8; 13; Ex 15:11; Dt 7:21; 10,17. — 8 Véase P. Van Imschoot, *Thénologie de l'Anden Testament I* (Tournai 1954) 43-44. — 9 Cf. 1 Re 8:51; Jer 12:8; Lam 5:2. — 10 Cf. Is 11:10; Miq 4:13.6-8; Is 49:23; 61:5. — 11 Cf. Ex 15:17; Dt 4:21-38; Ter 3:19. — 12 Jer 3:16; Mal 1:2. — 13 Cf. Ex 13:5; Dt 6:3; 26:9; 27:3; Jos 5:6. — 14 Cf. Mal 1:2; Jer 3:19. — 15 Cf. 2 Sam 6:12-15. — 16 Cf. Is 66:1; Sal 113:16. — 17 Lit. el TM dice “los escudos de la tierra.” liemos seguido la traducción de los LXX: “los fuertes de la tierra.” Así la Vg. — 18 Cf. Ex 15:18; Dt 33:5; Sam 12:12; Is 6:2. — 19 Cf. 1 Re 22:19; Is 66:1; Sal 11:4; 29:10; 89:7. — 20 Cf. Gen 12:1s. — 21 Cf. Is 2:2s; 11:10; 56:6s; 60,3s; Zac 8:203. — 22 Sin embargo, en Is 19:25 se llama a Egipto “pueblo mio.” — 23 Cf. Gen 1:2; 17:6; 22:17; 32:12.

Salmo 48 (Vg 47): Himno a la Gloria de Jerusalén.

Este salmo parece la contrapartida del 46: “en éste, la presencia de Dios en medio de Sión es la garantía de su seguridad, mientras que en el salmo 47 **la seguridad de Sión es el resultado de esta presencia.**”¹ Es una composición dirigida a los peregrinos que vienen a Jerusalén, a los que

se invita a considerar la magnificencia de la ciudad y de su templo, y se les recuerda la milagrosa liberación de la ciudad santa de un ataque enemigo. Aunque por su contenido este salmo tiene mucho de parecido con el 46, sin embargo, el tono es más suave: “el salmo 46 parece compuesto para guerreros y avanza con⁴ un movimiento poderoso y majestuoso; el salmo 47, en cambio, destinado a peregrinos, es de un tono más dulce, aunque no desprovisto de fuerza y vivacidad, y tiene el ritmo de una elegía.”²

Podemos dividir la composición en dos partes netas, con dos estrofas cada una: *a*) alabanza de Yahvé y de Sión (2-4) y descripción de la liberación de Sión por Yahvé (5-8); *b*) acción de gracias en el templo (10-12) e invitación a visitar detenidamente la ciudad santa (13-15). El v.9 parece un estribillo de unión.

Después de Teodoreto se ha propuesto como fecha de composición del salmo la inmediata a la liberación de Jerusalén del ataque del ejército de Senaquerib en 701 a.C. Esta portentosa derrota del ejército asirio dejó eco en la literatura y tradición popular bíblica, y bien pudo dar lugar a composiciones salmódicas como la presente. Por otra parte, las concomitancias literarias que el salmo tiene con los escritos isaianos de esta época avalan esta suposición. No hay indicios seguros de alusiones escatológicas, como pretenden algunos autores, que suponen que el salmo es del siglo II antes de Cristo.

Sión, ciudad del gran Rey (1-4).

¹ **Cántico. Salmo de los hijos de Coré.** ² **Grande es Yahvé y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo.** ³ **Bello promontorio, alegría de toda la tierra, el monte de Sión, en los confines del aquilón, es la ciudad del gran Rey.** ⁴ **Dios en sus alcázares se dio a conocer como ciudadela.**

Como es habitual en otros himnos, el salmista empieza ex abrupto, sin introducción, destacando la alabanza de Yahvé y de su morada, el templo jerosolimitano³. Por sus proezas en favor de la ciudad santa, **Yahvé es digno de alabanza en grado sumo⁴. Jerusalén es la ciudad de nuestro Dios**, porque en ella tiene su residencia oficial en la tierra, y está particularmente unido a sus destinos históricos⁵. **Su monte santo, la colina de Sión**, es la *alegría de toda la tierra*. Sobre las ruinas humeantes de la ciudad después de la catástrofe del 586 dirán burlescamente los transeúntes: “¿Es ésta la ciudad que decía del todo hermosa, la *delicia de toda la tierra*?”⁶ El profeta anuncia la restauración de la ciudad santa en estos términos: “De abandonada que eras..., yo te haré eterno prodigio, *delicia de los siglos*.”⁷ En la perspectiva de los hagiógrafos — que vivían de las gloriosas promesas mesiánicas —, Jerusalén era el centro de toda la tierra, de forma que todos los pueblos habrían de acudir a ella para adoctrinarse en la Ley y encontrar la paz y concordia⁸.

Es más, como morada permanente de la divinidad, Sión se halla en los *confines del aquilón*, sobrepasando a las montañas sagradas, en las que, según las mitologías orientales, moraban los dioses. En Ras Shamra se ha encontrado un “baal Safon” (señor del aquilón)⁹. En Is 14:13 se dice de la arrogancia del rey de Babilonia: “Tú, que decías: Subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas de Dios, elevaré mi trono, me instalaré en el *monte santo*, en las profundidades del *aquilón*.” Es el monte Nisir, donde — según la mitología mesopotámica — tenían su morada los dioses, como los númenes helénicos en el Olimpo. El profeta se acomoda a estas concepciones populares, dando un nuevo sentido. El salmista también juega con estas concepciones folklóricas ambientales, y coloca **al monte santo, Sión, morada de Yahvé**, en los *confines del aquilón*. El profeta Ezequiel contempla el nuevo templo de Jerusalén sobre un. “monte altísimo” 10; es la

idealización de la modesta colina de Sión, que en el futuro “será establecida por cabeza de montes y será ensalzada sobre los collados, y correrán a él todas las gentes...”¹¹ Allí está la *ciudad del gran Rey*, el centro de la teocracia hebraica. El título de *gran Rey* — corriente en los documentos cuneiformes aplicado a los reyes de Asiría ¹² — aparece en los salmos **también aplicado a Yahvé** ¹³. Aquí se le presenta habitando *en sus alcázares* — el templo —, desde donde dispensa su protección a la ciudadela de Jerusalén (v.4).

Victoria de Yahvé sobre los enemigos de Sión (5-9).

⁵ Pues he aquí que los reyes se habían aliado, y unidos avanzaban. ⁶ En cuanto la vieron, quedaron espantados, y, aterrados, se dieron a la fuga. ⁷ Apoderóse de ellos el terror, una angustia como de mujer en parto; ⁸ como viento solano ¹⁴, que destroza las naves de Tarsis. ⁹ Como lo habíamos oído, así lo hemos visto en la ciudad de Yahvé de los ejércitos, en la ciudad de nuestro Dios. Dios la hará subsistir por siempre. *Selah*.

El salmista se hace eco de una coalición de *reyes* que avanzan hostilmente contra **Jerusalén, la capital de la teocracia, donde mora Yahvé**. Sabemos que en 734, en tiempos de Acaz, los reyes coligados de Damasco y Samaría pusieron cerco a la ciudad santa. Es la ocasión en que Isaías profirió el famoso vaticinio del “Emmanuel,” símbolo de liberación y de castigo a la vez. En 701, el ejército de Senaquerib puso de nuevo sitio a Jerusalén, en tiempo de Ezequías; y el rey de Asiría, Senaquerib, se gloria de que sus capitanes subordinados tienen categoría regia: “Mis lugartenientes, ¿no son *reyes*?”¹⁵ Quizá en el salmo la palabra *reyes* se ha de tomar en este sentido amplío, en el supuesto de que fuera redactado con ocasión de este asedio de los asirios. Estos, lejos de apoderarse de la ciudad santa, al verla quedaron *espantados*, y se retiraron descorazonados. No concreta el poeta la razón de esta *fuga* vergonzosa; pero atribuye la derrota de los asediados a una milagrosa intervención divina. El poeta dramatiza la situación militar desesperada: *vieron... espantados..., se dieron a la fuga*. Es justamente lo contrario del “veni, vidi, vici” de César.

El temblor y espanto de los fugitivos es comparado a los dolores de la *mujer en parto*, símil muy usual en la Biblia para designar los dolores más agudos ¹⁶. La intervención divina ha tenido el efecto del huracanado *viento solano*, que destroza hasta las *naves de Tarsis*, los navios de mayor tonelaje de la época, por ser las que tenían un recorrido más largo, hasta los extremos de Occidente, hasta la Tartessos” de los griegos, en la desembocadura del Guadalquivir ¹⁷.

Esta derrota de los enemigos del pueblo de Dios estaba predicha; y así, los testigos oculares confiesan: *como lo habíamos oído, así lo hemos visto* (V.9). En la tradición popular israelita flotaban las gestas de Yahvé en beneficio de su pueblo desde los tiempos del éxodo. Estos prodigios de salvación del pueblo israelita los han vuelto a ver los contemporáneos del salmista ¹⁸. La experiencia **ha confirmado la tradición sobre la protección divina sobre Israel**. Esto funda las mejores esperanzas sobre la permanencia y *subsistencia* de la ciudad santa *por siempre, ya que Yahvé la protegerá y defenderá contra todos los enemigos*. Esta confianza ciega en la **permanencia de Jerusalén frente a** todo embate se convirtió en una razón talismánica para no aceptar como posible la entrada de las tropas de Nabucodonosor en ella. Contra esta falsa presunción tuvo que luchar denodadamente Ezequiel en el exilio.

Acción de gracias por la victoria (10-12).

¹⁰ Considerarnos, ¡oh Dios! tu piedad en medio de tu templo. ¹¹ Como tu nombre,

¡oh Dios! así tu alabanza llega hasta los confines de la tierra; tu diestra está llena de justicia. 12 Alégrese el monte de Sión, salten de júbilo las hijas de Judá por tus juicios.

A la vista de tales portentos, los fieles reconocen la *piEDAD* de Dios y meditan en ella, dando gracias en el templo y *considerando* el sentido verdadero de estos acontecimientos, en los que se ve la protección divina. **El nombre del Dios de Israel, es decir, sus prodigios en favor de su pueblo, llenan de alabanzas los confines de la tierra.** La imaginación profético-mesiánica del salmista se lanza en seguida hacia los tiempos en que todos los pueblos reconozcan los designios y caminos de la omnipotencia divina, puesta a disposición de los destinos históricos de Israel como nación elegida entre todas para manifestarse a las gentes. La *diestra* de Dios obra siempre conforme a justicia, y, por tanto, el auxilio milagrosamente prestado prueba la *justicia* de los intereses de Israel en la historia. En consecuencia, debe alegrarse el *monte de Sión*, y a esta alegría deben sumarse las hijas *de Judá*, es decir, las ciudades menores de Judá, que habían también sufrido de la incursión del enemigo ¹⁹. La victoria de la capital es el triunfo de ellas contra el invasor. Con ello se han manifestado los juicios de Dios, que vela siempre por la causa de la justicia.

Invitación a visitar minuciosamente la ciudad (13.-15)

¹³ **Dad vueltas a Sión, girad en torno; contad sus torres.** ¹⁴ **Poned atención a sus murallas; considerad sus alcázares, para poder contarlo a las generaciones venideras.** **15 Porque éste es Dios, nuestro Dios por siempre jamás; El es quien nos guía. *Al muth.***

El salmista cierra su composición invitando a los peregrinos a admirar personalmente las maravillosas construcciones de la ciudad santa, para que cuenten sus maravillas a las nuevas generaciones. Deben comprobar que está intacta, sin sufrir del asedio gracias a la **intervención salvadora de Yahvé**. Las maravillosas construcciones tienen para ellos un mensaje religioso. Quizá la invitación no sea dirigida a los peregrinos, sino a los habitantes de Jerusalén, para que salgan de sus escondrijos y estrecheces del asedio para inspeccionar sin miedo las distintas construcciones sobresalientes de la ciudad y vean que no han sufrido nada ²⁰. Deben narrarlo a las nuevas generaciones, para que se percaten de la fortaleza y **fidelidad del Dios de Israel**, que guía a su pueblo a través de todas las vicisitudes históricas.

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 262. — 2 J. Calés, o.c., 1 490. — 3 Cf. Sal 46; 76; 84; 87; 12? — 4 Cf. Sal 47:10; Dt 10:21; Sal 22:4; 96:5. — 5 Cf. Jer 17:12-13; Sal 84; 87; 122; Jer 22:8; Neh 7:4. — 6 Lam 2:15. — 7 Is 60,15. — 8 Cf. Is 2:2-4. — 9 Véase RB (1932) 641; Zatzw (1933) 97; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'A.T.* (1937) 69; E. Dhorme, *La religion des Hcbreux nomades* 323. — 10 Cf. Ez 40,2. — 11 Is 2:3. — 12 Cf. 2 Re 18:19; Os 5:13; 10,6. — 13 Cf. Sal 47:3; 95:3; Mal 1:4; Mt 5:35. — 14 Así leyendo *keriaaj* en vez de *beriaaj* del TM. — 15 Is 10:8. — 16 Cf. Is 33:14; Ex 15:14; Is 42:14; Miq 4:10; Jer 30:6; 48:41; 6:24. — 17 Cf. Is 2:16; Job 27:21; Is 27:8; Jer 18:17; Ez 27:26. — 18 Cf. Is 41:26.27; 43:9-12; 44:7-8; Sal 44:2-4. — 19 Cf. Núm 21:25; Jos 17:16; Sal 69:36. — 20 Cf. Is 33:20.

Salmo 49 (Vg 48): El Enigma de la Providencia.

En este salmo didáctico-sapiencial se plantea el gran problema de la retribución en esta vida: ¿Por qué prosperan los impíos, mientras los justos llevan vida dura y miserable? Este problema es el tema central del libro de Job y de algunos otros salmos, como el 39, 73, 90 Y 139- La solución está en los caminos misteriosos de la Providencia, que son inescrutables al humano enten-

dimiento. Al hombre, por tanto, no le queda sino acatar estos misteriosos designios divinos y procurar, con todo, amoldarse a las exigencias de su Ley.

El autor del salmo es un moralista de la escuela de los “sabios,” que insiste en el hecho de que las riquezas no acompañan al impío a la otra vida. Por otra parte, tiene seguridad de que **el justo triunfará sobre el impío y que Dios le premiará su virtud** (v.1s) librándole del *seol*, o morada de los muertos (v.16). El estilo sentencioso con que se expone el tema tiene muchas afinidades con el del libro de los Proverbios. El salmo puede dividirse en dos partes, cada una de ellas con dos estrofas, precedidas de un preludeo (1-5). Las dos secciones del salmo (v.6-12 y 14-20) se cierran con un estribillo (v.13 y 21) que predica la caducidad de las riquezas humanas. El estilo sapiencial y sus analogías de expresión con el salmo 73 hacen pensar que el salmo 49 es de composición tardía, no anterior al siglo III a.C.¹

Preludio: invitación a prestar atención (1-5).

¹ **Al maestro de coro. Salmo de los hijos de Coré**.² **¡Oíd esto, pueblos todos! ¡Prestad oído todos los moradores del orbe:**³ **plebeyos y nobles, ricos y pobres juntamente!**⁴ **Mi boca va a proferir (sentencias) sabias, y la meditación de mi corazón, (palabras) sensatas.**⁵ **Tenderé mis oídos al proverbio, y al arpa expondré mi enigma.**

Con todo énfasis, el poeta pide atención a sus oyentes, pues va a dilucidar un problema difícil y a aportar luz a un misterio. Sus palabras se dirigen a los *pueblos todos*, porque va a tratar de un interrogante que angustia a todas las conciencias: el problema de la justa retribución y compensación en esta vida por las buenas o malas obras realizadas. Por ello, el tema de su discurso es de interés general para todos los *moradores del Universo*. La literatura “sapiencial” se caracteriza por abordar problemas humanos en toda su universalidad; así, en el libro de Job se plantea con crudeza el problema de la ecuación entre la virtud y la prosperidad en esta vida, y en el libro del Eclesiastés se aborda la realidad de la variedad de las cosas y quehaceres humanos, analizando las inquietudes del hombre sin restricción de fronteras ni razas. El salmista se sitúa en la misma perspectiva universalista: **trata del misterio de la Providencia en la vida de los seres humanos como tales, prescindiendo de su pertenencia o vinculación a Israel.**

Los críticos resaltan la analogía literaria de este preludeo y la introducción al libro de los Proverbios³ y el exordio del discurso de Eliú en el libro de Job⁴. En Miq 1:2 encontramos también una introducción enfática y solemne similar a la del salmo: “¡Escuchad, pueblos todos!”⁵ El salmista especifica su auditorio (*plebeyos y nobles, ricos y pobres...*), para insinuar el matiz cívico de su discurso. En el contexto del salmo, *rico* viene a ser sinónimo de impío, y *pobre* equivalente a justo. La experiencia dice que los impíos se enriquecen, mientras los justos llevan vida pobre y despreciable⁶. Ahora el salmista quiere probar con sus sentencias sabias y sus palabras sensatas que, en el fondo, **la felicidad está al lado del justo**, aunque ahora le toque sufrir, pues a la hora de la verdad tendrá la rehabilitación plena, mientras que el impío tendrá que dejar sus riquezas después de la muerte sin compensación alguna. Con todo, su exposición tendrá mucho de *enigma*. El salmista va a exponer, pues, de modo *proverbial* y *enigmático* su solución al problema (v.5), inteligible sólo al que tenga perspicacia mental⁷.

La prosperidad de los impíos es sólo transitoria (6.-13)

⁶ **¿Por qué he de temer los días de desventura, cuando la iniquidad de los que pisan mis talones me cerca**⁸,⁷ **los que confían en su opulencia y se glorían de la abundancia de sus riquezas?**⁸ **Nadie puede rescatar al hombre de la muerte, nadie puede dar**

a Dios su rescate;⁹ pues muy caro es el precio de rescate de la vida, y ha de renunciar por siempre¹⁰ a continuar viviendo indefinidamente sin ver la fosa¹¹ Pues verá cómo los sabios mueren, desaparecen juntamente el necio y el exulto y dejan a otros sus haciendas. 12 Las tumbas son sus casas para siempre, sus moradas de generación en generación, aunque dieron sus nombres a las tierras.¹³ Pero el hombre no perdura en su esplendor¹⁰, es semejante a las bestias, que perecen.

El salmista sale al paso de los justos que vacilan en sus caminos al contemplar la prosperidad de los malvados y la propia miseria. En realidad, los fieles a la **Ley divina están constantemente hostilizados por los que viven fuera de toda ley**, los cuales van *pisando los talones* del justo, poniéndole añagazas y haciendo ostentación de su *opulencia y riquezas*, para hacerle ver que el único modo de medrar en la vida es no tener escrúpulos religiosos y morales (v.7) 11. Pero, en realidad, su presunción se basa en un supuesto falso, ya que sus riquezas bastarán para *rescatarle de la muerte*, **pues Dios es el único dueño de la vida y de la muerte y no permite que se rescate por dinero su vida**; las mayores riquezas no son suficientes para servir de *rescate de la vida* de un hombre¹². Según la legislación mosaica, en determinados casos se podía *redimir y rescatar* la vida con dinero¹³. Pero nadie puede creer que ha de continuar *viviendo* indefinidamente, pues el precio del *rescate* de su vida es tan caro, que no hay dinero suficiente para librar de la muerte. La experiencia muestra que todos, *sabios* o *necios*, *mueren*. Al sabio de nada le sirven sus conocimientos para librarse de la muerte; al final, su suerte es como la del *necio* o ignorante¹⁴, pues tiene que dejar a otros sus *haciendas* y contentarse con sus *tumbas* como *moradas* permanentes¹⁵. Aunque anteriormente hubieran dado sus *nombres a las tierras* que poseían, ahora tendrán que contentarse con dar nombre a un sepulcro, a unos pies de tierra. **Esta es la gran realidad de la muerte, que evapora todas las falsas ilusiones de la vida**. Es inútil que el hombre espere *perdurar en su esplendor* y triunfo, pues al fin desaparece como las *bestias, que perecen* (v. 13).

Contraposición de la suerte final de los impíos y de los justos (14-21)

¹⁴ Tal es el camino de los que confían en sí mismos, y el fin de los que se complacen en su boca¹⁶. *Selah*.¹⁵ Como rebaño son echados al “seol,” la muerte los pastorea, los justos los dominan. A la mañana, su figura se desvanece en el “seol,” lejos de su morada¹⁷. 16 Pero Dios rescatará mi alma de las manos del “seol,” pues me tomará. *Seláh*.¹⁷ No temas, pues, cuando un hombre se enriquece y se acrecienta la gloria de su casa.¹⁸ Porque a su muerte nada se llevará consigo, ni le seguirá su gloria.¹⁹ Aunque se haya halagado durante su vida: “Te alabarán porque te trataste bien”,¹⁸²⁰ tendrá que irse a la morada de sus padres para no ver jamás la luz. 21 El hombre en esplendor no perdura, y se asemeja a las bestias, que perecen.

Los autosuficientes, que creen que no deben confiar sino en sus riquezas, olvidándose de Dios, tendrán un fin desastroso, pues serán visitados por la mano justiciera de Dios, que les enviará la *muerte*; ésta los gobernará y *pastoreará* su *rebaño* en la región tenebrosa del seol, la morada de los muertos. Esta personificación de la *muerte* es irónica: los impíos, que no han querido someterse al gobierno paternal de la Providencia divina, serán tratados como *rebaño* destinado al matadero y *pastoreado* por la muerte. En una noche desaparecen, y a la *mañana* su *figura se desvanece*. Los *justos*, en cambio, despiertan triunfantes sobre los opresores caídos (v.1s): “ha pasado la *noche* de la opresión para venir la *mañana* de la liberación”¹⁹; es el alborear (*mañana*) **del día justiciero de Yahvé del que habla el profeta**: “He aquí que viene el día ardiente como horno, y

serán entonces los soberbios y los obradores de iniquidad la paja, y el día que viene la prenderá fuego... Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzaré un sol de justicia que traerá en sus alas la salud..., y pisotearéis a los malvados, que serán como polvo bajo la planta de vuestros pies...”²⁰

El salmista supone que, en el día de la manifestación justiciera de Yahvé sobre los pecadores, los justos *los dominarán*; es la misma idea del vaticinio profético, expresada con menos radicalismo. Ante la perspectiva del profeta y del salmista, el “día de Yahvé” es el día de la manifestación de su justicia antes de la inauguración mesiánica. En Sal 1:5 se dice que “no prevalecerán los impíos en el juicio, ni los pecadores en la congregación de los justos, porque **conoce Yahvé el camino de los justos**, pero la senda de los pecadores acaba mal.” En efecto, el *camino* de los que insensatamente *confían en sí mismos* (v.14) llevará a la perdición en la hora de la verdad, **que es la de la intervención justiciera de Yahvé**. Entonces los impíos serán como un *rebaño* destinado al sacrificio, a la *muerte*, que será su “pastor.”²¹

En cambio, **la situación del justo será muy diversa en la hora de la prueba definitiva**, ya que Dios le *rescatará del seol*, es decir, le liberará de la muerte afrentosa que espera a los impíos; en el momento crítico de la manifestación justiciera, Dios le *tomará a sí* (v.16). En cambio, los pecadores son presa, del *seol*, donde *su figura se desvanece*, pues es la región de las “sombras,” en la que los difuntos llevan una vida lánguida como en ectoplasma, sin el vigor físico que caracteriza a la corporal de la tierra²². Al contrario, **los justos serán objeto de una particular providencia divina**, pues serán preservados de la muerte que amenaza a aquéllos. La perspectiva es **escatológica**, y parece aludir al juicio divino antes de la manifestación mesiánica y la implantación de la nueva teocracia, a la que sólo tendrán acceso los justos. Según **la mentalidad del A.T., Dios envía a los pecadores una muerte prematura, mientras que a los que le son fieles les otorga una vida larga**²³. Según el salmista, las riquezas de los impíos no tendrán valor para *rescatar* su vida a la hora de la muerte, mientras que las obras buenas y **la fidelidad del justo contribuirán a que Dios rescate su alma o vida (v.16) de la muerte**. En los salmos son corrientes las frases alusivas al *rescate* de la vida del justo de una muerte inminente²⁴. En el momento crítico, Dios le *tomará* para que no vaya a engrosar el *rebaño* de los impíos, que están destinados a la muerte. En Gen 5:24 se dice de Henoc que Dios “le tomó,” librándole de la muerte corporal. Quizá en las ansias de supervivencia del salmista haya una remota esperanza de ser preservado de la muerte de modo milagroso, pero en el contexto no hay indicios claros para esta suposición.

En el contexto no encontramos la expresión clara de la esperanza de supervivencia en la otra vida en intimidad con Dios, como se supone en el libro de la Sabiduría²⁵; ni menos la esperanza de resurrección; pero en las palabras del salmista hay unos deseos incoercibles de permanecer **viviendo a la sombra protectora de Yahvé**, y, en este sentido, sus afirmaciones llevan el germen de la futura doctrina sobre la retribución en ultratumba, lo que es más verosímil suponiendo que el salmo sea de la época tardía sapiencial, cuando los problemas individuales privaban sobre los de la colectividad, conforme a la nueva vía abierta por Ezequiel sobre la responsabilidad personal²⁶. No obstante, si el salmista hubiera afirmado abiertamente la vida dichosa del justo después de la muerte, habría dado una solución más clara al problema de la desigualdad del impío y del justo en esta vida. Aquí parece que la compañía y **las buenas relaciones con Dios son la mejor garantía para el justo contra la muerte**, al tener menos probabilidades de ser arrebatado en muerte prematura como el impío²⁷.

Consecuencia de esta doctrina es que no se debe tener envidia del que prospera en esta vida, pues sus riquezas no le servirán para después de la muerte, y más bien acelerarán el fin del que las posee si no vive según la ley divina (v.18). Es lo que declara el sabio en Ecl 5:13: “Piér-

dense las riquezas...; como desnudo salió del seno de su madre, desnudo se tornará..., y nada podrá tomar de sus fatigas para llevárselo consigo...”⁸ El vate latino refleja este mismo pensamiento: “*Haud ullas portabis opes Acherontis acl undas: Nudus ad inferna, stulte, vehere, rate*”²⁹. Durante su vida se *halagaba a sí mismo*, creyendo que había triunfado en ella al poder satisfacer sus caprichos y considerándose al abrigo del infortunio³⁰; pero llegará la hora de dejarlo todo, para ir a la *morada de sus padres*, la región tenebrosa del *seol*³¹. Según la mentalidad viejotesamentaria, los difuntos se reunían por familias en la región de las sombras, imitando así de algún modo la vida anterior en la tierra³²; pero el *seol* es una región de “sombras” y en ella no se *ve la luz* (v.20). El que ha entrado en esta región oscura no podrá volver de nuevo a la vida luminosa de la tierra³³ El salmista termina repitiendo el estribillo de que el **esplendor del ser humano es transitorio**, y al fin muere como las bestias (v.21).

1 Cf. E. Püdechard, O.C., I 222. — 2 Sobre el significado del título véase com, a Sal 4:1; 42:1. — 3 Cf. Prov 1:1s. — 4 Cf. Job 34:2. — 5 Cf. Miq 1:2. — 6 En hebreo tenemos las expresiones *bene-adam* (“hijo de hombre” en general, el ἀνθρω-Τρός del griego) *ybene-ish* (“hijo de varón”; ὄνιπ). La primera expresión designa a un hombre cualquiera, mientras que la segunda alucie a los de alta alcurnia. — 7 Cf. Is 14:4; Jue 14:12s; 1 Re 10:1. — 8 La Bib. de Jér.r “la malicia me pisa el talón y me cerca. Orígenes leía aquba.v (espías) en vez de *aqebay* (talones) del Tivl. — 9 Texto oscuro. Las traducciones no concuerdan: “Debe renunciar por siempre a vivir aún. ¿No vería al fin el sepulcro”? NP: “Nimio constat liberado animae eius, ñeque unquani sufficiet ut vivat ultra in aeternum nec videat interitum.” — 10 Los LXX y Vg “non intelligit.” En este supuesto, el salmista insiste en que el hombre ciego por las riquezas es tan ininteligente como las bestias. — 11 Cf. Sal 12:36; 73:3-0. — 12 Cf. Job 33:23* — 13 Cf. Ex 21:30. — 14 Lo.3 triumu. “Sabio;” oneció, “insensato,” son muy propios del libro de los Proverbio.” — 15 Cf. Ecl 12:5; Tob 3:6; Is 22:16. — 16 Este verso es muy diversamente traducido, aunque el sentido general es claro: *Bib. de Jér.*; “Así van ellos: confianza en sí mismos; y detrás de ellos, a su voz, se acude.” NP: “Hace vía eorum, qui stulte confidunt, et hic finis eorum, qui sorte sua delectantur.” — 17 También este verso es oscuro, y las traducciones difieren: *Bib. de Jér.*: “a la mañana se desvanece su imagen; el.seol, hr aquí su morada.” Así también el NP. Nuestra traducción coincide con la de (Jale.; — 18 *Bib. de Jei.*: *su alma, que en BU vida se bendecía (se te alaba de haber tenido cuidado de ti)...”) Pödechard: “Si durante su vida se felicita su alma y la alaba por las satisfacciones que se da...” — 19 A. F. Kirkpatrick, o.c., 273- — 20 Mal 4:1-3 — 21 Cf. Is 14:2; Sal 104:36. — 22 Cf. M. García Cordero, La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos: “Salmanticensis,” I (1954) 343-364. — 23 Cf. Dt 5:16; 30,16. — 24 Cf. Sal 30,4; 33:19s; 86:14; 103:5; 138:8; 139:49- — 25 Sab3:17. — 26 Cf. Ez 18:2s. — 27 Los autores no convienen al determinar el sentido preciso del v.16, pues unos, como König, ven aquí la fe en la inmortalidad del alma y su reunión con Dios; Kittel cree que el salmista espera ser librado de la muerte, como Henoc, y ser llevado a Dios. Pödechard admite la idea de la inmortalidad: “La verdadera novedad del salmo respecto de los pecadores es que la morada perpetua en el seol les es exclusivamente reservada, en lugar de ser, como antes, el patrimonio de todos los mortales. Para ellos se convierte en una prisión perpetua en razón de las privaciones que esta morada entraña: privación de todas las alegrías de la vida presente, de la riqueza, de los goces que procura, y, sobre todo, ausencia de toda esperanza de no volver a vivir y ver la luz. Mas para el justo, del que el salmista no es más que el tipo, es seguro que por una intervención divina será preservado del seol y recibido junto a Dios. Es la revelación solemnemente anunciada en los vv.2-5.” (*Le Psautier* I 220). — 28 Cf. Job 1:21; i Tim6:7. — 29 *Propertio* IV.5.13. — 30 Cf. Dt 29:19; Le 12:19. — 31 Compárese la conocida frase bíblica: “fue a reunirse con sus padres” (Gen 15:15); “reunirse con su pueblo” (Gen 25:7; 35:39; 49:29.33; Núm 20:24.26; Dt 32:50; Núm 27, 13; 31:2). — 32 Véase M. García Cordero, a.c., 3575. — 33 Cf. Sal 58:9; Job 3:16; Ecl 6:5.

Salmo 50 (Vg 49): El Culto Aceptable a Dios.

Esta composición salmódica es, por su contenido, muy afín al de la predicación profética: se rechaza el formalismo externo del culto cuando va desprovisto de un espíritu de compunción y de fidelidad a la Ley, **con sus preceptos relativos a los derechos de Dios y del prójimo**¹. El salmo se divide en tres partes: *a*) preludeo: el poeta describe una teofanía de Yahvé, que se manifiesta en su majestad aterradora para destacar más la urgencia de cumplir lo que va a comunicar (1-6); *b*) el culto formalista externo no tiene valor si no va acompañado de sentimientos religiosos internos, **respetando los derechos de Dios** (7-15); *c*) deben guardarse, ante todo, **los preceptos de justicia y caridad con el prójimo** (16-23).

El estilo es el de los oráculos proféticos, **haciendo hablar al propio Dios**. La introducción recuerda la teofanías del Sinaí, que quedaron como modelo literario estereotipado para describir las terroríficas apariciones del Dios de Israel². Se apostrofa a los cielos y a la tierra, se in-

terroga, amenaza, todo lo cual está dentro del estilo característico de los profetas. Es, pues, este salmo una composición didáctico-profética. “El salmo anterior, 49, era un eco del “sabio,” mientras que éste lo es de los profetas; conforme al método característico “sapiencial,” el autor se dirige a “todos los pueblos”; aquí, según el característico método profético, **se dirige al “pueblo de Yahvé”**³. La doctrina versa sobre los **deberes hacia Dios y hacia el prójimo**, conforme a la distribución general del Decálogo. Ya a Samuel se había dicho que Dios prefiere la “bondad a los sacrificios, y la obediencia a los holocaustos.”⁴ La doctrina del salmo se relaciona con lo expuesto en Is 1:11s y Miq 6:6s. Esta verdad aparece después en la literatura sapiencial⁵. **El valor de los sacrificios es inferior a los deberes morales, y, sobre todo, aquéllos no tienen valor sin el cumplimiento de éstos.**

En el título el salmo se atribuye a Asaf, que era músico de David 6. Como hay cierta dependencia literaria respecto de los grandes profetas, hemos de suponer que es posterior al rey-poeta; así, puede ser eco de la predicación profética del siglo VIII al VI a.C. No pocos críticos prefieren rebajar la época de composición a los tiempos posteriores al destierro babilónico en razón de algunos supuestos arameísmos⁷.

Introducción: teofanía de Yahvé, que viene a juzgar. a Israel (1-6)

¹ Salmo de Asaf. El Dios de dioses, Yahvé, habla, convoca a la tierra desde el levante al poniente. ² Desde Sión, dechado de hermosura, Dios se mostró esplendoroso. ³ Viene nuestro Dios, y no en silencio; le precede un fuego devorador, en su derredor cruje furiosa tempestad, ⁴ Convoca desde arriba a los cielos y a la tierra para juzgar a su pueblo: ⁵ “¡Reunid a mis piadosos, que sellaron con un sacrificio mi alianza!” ⁶ Que los cielos promulguen su justicia, porque es Dios el que juzga.

En esta teofanía de Yahvé se le presenta viniendo del centro de la teocracia, Sión, y mostrándose en su majestad fulgurante como en el Sinaí⁸. Es presentado a los lectores de modo sobrecogedor para conseguir un efecto psicológico de temblor: la misma *tierra* es invitada a comparecer ante el Juez soberano, **Yahvé, Dios de dioses**. Los nombres de la divinidad se acumulan para impresionar más a los destinatarios: *Yahvé* es, bajo este nombre, el Dios vinculado a los destinos de Israel como colectividad nacional; con su nombre de *Elohim*, **que traducimos por el genérico de Dios, dice relación a toda la obra de la creación y a toda la humanidad**. El mismo Dios de la alianza- — Yahvé- — es el **Creador y Soberano de la historia humana**⁹. Como tal, está por encima de todos los supuestos *dioses* de las gentes. Para el salmista, **el Dios nacional Yahvé es la realidad suprema de las cosas, que ahora se le manifiesta para juzgar al pueblo elegido por sus infidelidades**. Su morada oficial en la tierra es *Sión*, a la que se califica como *aechada de hermosura*, es la “delicia de toda la tierra” de Sal 48:3¹⁰. En 1 Mac 2:12, el templo es llamado “nuestra beldad y nuestra gloria.” Yahvé habita en el templo, sobre los querubines¹¹, y de esa morada oficial sale ahora, revestido de majestad y fulgor, a juzgar a su pueblo prevaricador. Y convoca a toda la *tierra* en toda su latitud — *desde el levante al poniente* — para que sea testigo de este juicio que va a hacer sobre el pueblo elegido.

La manifestación de Dios no es en silencio, sino ruidosa en extremo, pues lleva por escolta el fuego abrasador y la furiosa tempestad, sembrando el terror por doquier¹² y barriendo con sus rayos a todos los que se opongan a su paso. El profeta Habacuc describe así la teofanía de Yahvé: “Su majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria. Su resplandor es como la luz: de sus manos salen rayos, con que vela su poder. Delante de él va la mortandad, y a su zaga el azote. Si se detiene, hace temblar la tierra, y si mira, conmueve las naciones. Los montes

eternos se resquebrajan, se abajan los eternos collados, sus antiguos caminos”¹³. Pero el salmista no hace venir a Yahvé del Sinaí, como es ley en esta literatura de teofanías, **sino del propio templo de Jerusalén, para** mostrar que, si bien mora en medio de ellos y los gobierna plácidamente, “como mansamente descienden las aguas de Siloé”¹⁴, **cuando llega el momento de la justicia, sale de su templo a castigar a los transgresores.**

Por exigencias de su naturaleza tiene que vivir en una atmósfera de “santidad,” y por ser el “Santo de Israel” no puede tolerar habitar en medio de un ambiente de infidelidad religiosa¹⁵. Los *cielos* y la *tierra* deben ser testigos de su intervención judicial, pues toda la creación debe apercibirse de las exigencias de su justicia ultrajada; y, en concreto, los *cielos* y la *tierra* han sido testigos de las defecciones de Israel a través de la historia¹⁶. El poeta, en un arranque oratorio, **invita a la naturaleza muda a asistir al juicio contra el pueblo pecador.** En el cántico de Moisés¹⁷ se toma a los *cielos* y a la *tierra* como testigos de las acusaciones que el profeta va a lanzar. Isaías invita también a los cielos y a la tierra a escuchar las palabras de Yahvé, ya que su pueblo no quiere escuchar¹⁸. El salmista da a los *cielos* y a la *tierra* categoría de jueces, pues cita a los acusados ante ellos **y les pide que den sentencia conforme a las exigencias de Dios** (v.6).

Como a jueces, pide a los *cielos* y a la *tierra* que hagan comparecer a los *piadosos que sellaron con un sacrificio la alianza* (v.5), es decir, a los israelitas, que, como tales, están teóricamente vinculados **a Dios y son objeto de su especial providencia y protección.** Desde los tiempos del Sinaí, Israel quedó obligado a su Dios, y sus deberes quedaron sancionados por el *sacrificio de la alianza*¹⁹. Esta práctica se repitió a través de las nuevas generaciones: los sacrificios del templo eran como una reiteración implícita de la alianza y de sus obligaciones. En el “Libro de la alianza” se sancionó la práctica ritual de los sacrificios como **expresión de reconocimiento de la soberanía del Dios de Israel**²⁰. Yahvé aquí, en el salmo, recuerda este rito para hacer ver la obligación que tienen los israelitas de cumplir sus preceptos, que formaban parte esencial de la *alianza sellada con el sacrificio*.

El poeta pone de nuevo por testigos a los cielos para que den su veredicto (*promulguen su justicia...*) sobre la conducta infiel de los que se habían comprometido con una *alianza* solemne sellada con sacrificios. **Los cielos son la morada por excelencia de la divinidad, y, por tanto, aparecen asociados al Dios que juzga, el único que en realidad puede dar un veredicto de justicia** (v.6).

Los sacrificios externos solos no son aceptos a Dios (7-15)

⁷ ¡Oye, pueblo mío, que te hablo yo; que testimonio contra ti, oh Israel! Yo soy Elohim, tu Dios. ⁸ No te reprendo por tus sacrificios ni por tus holocaustos, que están siempre ante mí. ⁹ No tomaré becerros de tu casa, ni Machos cabríos de tus apriscos; ¹⁰ porque más son todas las bestias de la selva y los miles de animales de los montes. ¹¹ Yo conozco todas las aves de los cielos ²¹, y todo lo que en el campo se mueve me pertenece. ¹² Si tuviera hambre, no te lo diría a ti, porque mío es el mundo y cuanto lo llena. ¹³ ¿Como yo acaso la carne de los toros? ¿Bebo acaso la sangre de los cabritos? ¹⁴ Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo. ¹⁵ E invócame en el día de la angustia; yo te libraré y tú me glorificarás.

Como en los oráculos proféticos, Yahvé pide aquí atención a sus palabras, enunciando su contenido general²². **Dios es aquí el acusador y el juez**, como en el exordio anterior los *cielos* y la *tierra* eran a la vez testigos y jueces. En los esquemas literarios son posibles estas aparentes anomalías jurídicas, porque los autores juegan con diversos planes de enfoque del tema, y según

el matiz de cada uno dramatizan el desarrollo de las ideas. Así, enfáticamente, **Yahvé se presenta como el Dios nacional de Israel**, con lo que insinúa sus derechos a ser atendido, **no sólo como Creador, sino como plasmador en la historia de la conciencia nacional israelita** dentro de una organización teocrática solemnemente sancionada con una alianza. Yahvé habla aquí a Israel como colectividad histórica, como pueblo elegido con una misión concreta. Por eso *testimonía* contra su conducta; **Yahvé es, pues, a la vez testigo, acusador, fiscal y juez** ²³.

Su requisitoria empieza con la declaración de que no se queja por la falta de sacrificios ofrecidos, que diariamente están *ante El* (v.8). En la legislación se imponían ciertos sacrificios **como homenaje a Yahvé**, pero en el supuesto de que estos actos de culto externo incluyeran la obediencia a sus mandatos. Ahora los israelitas cumplen sólo la primera parte: la ofrenda de *sacrificios*. Por ello no les *reprende* bajo este aspecto, sino por la falta de religión interior y de moral. Mañana y tarde se ofrecían sacrificios en el templo ²⁴, y esta práctica subsistió hasta la destrucción del recinto sagrado y aun después de su reconstrucción.

Pero este cumplimiento de la Ley en lo referente a los sacrificios es lo menos importante en la apreciación divina, **ya que Yahvé no tiene necesidad de nada, pues de El son todas las bestias y animales del campo**. Los *sacrificios*, unos eran públicos y otros de devoción privada. En los *holocaustos* se quemaba toda la víctima en el altar, y por ello eran los más perfectos ²⁵. Al lado de éstos estaban los *pacíficos* y los expiatorios por el *delito* y por el *pecado* ²⁶. Los israelitas, por su cuenta, hacían sacrificios de diversa índole según las circunstancias lo reclamaran. Aquí Yahvé supone que los israelitas cumplen normalmente con sus obligaciones sacrificiales particulares, aparte cíe los sacrificios públicos — el cotidiano por la mañana y por la tarde, y otros en los novilunios y fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos —, que ofrecía oficialmente la clase sacerdotal en nombre de la nación ²⁷. El salmista no concreta el tipo de *sacrificios* a que alude, pero no interesa para resaltar **la idea general de que Dios no se queja del incumplimiento de la obligación de ofrecer sacrificios** (v.8).

Los v.9-13 insisten **sobre el hecho de que Dios no necesita víctimas sacrificiales**, pues suyos son todos los vivientes que pueden servir para el altar. No se quiere condenar los sacrificios culturales del templo — en el v.5 se afirma el valor de la alianza santificada por los sacrificios, y en los v.14 y 23 se recomiendan los sacrificios eucarísticos —, sino destacar que son algo accesorio en comparación a las exigencias del código religioso y moral del Decálogo. La sustancia de la *alianza* del pueblo con Yahvé radica en el cumplimiento de las cláusulas de la misma en sus líneas esenciales ético-religiosas. Los israelitas creían que Yahvé estaba irritado con ellos porque no le ofrecían suficientes sacrificios que tuvieran la virtud de aplacarle, **pero Dios sale al paso de esta conjetura, diciendo que no está irritado con ellos por falta de sacrificios**, pues no los *reprende* sino por la falta de la entrega íntima y sincera del corazón ²⁸.

Los espíritus simplistas creían que Yahvé tenía necesidad de las víctimas, como si tuviera *hambre*, como los seres humanos. Si así fuera, le bastaría echar mano de los animales de la selva, que le pertenecen (y. 12). Según los pueblos gentiles, sus divinidades tenían necesidad de alimentos materiales. El salmista reacciona contra esta concepción burda, que parece tenía eco en el pueblo, contagiado por los otros cultos idolátricos: los sacrificios no son alimento de Yahvé (v.13), sino un mero reconocimiento externo de su soberanía, pero en el supuesto de que la conducta moral vaya en consonancia con esta manifestación exterior de acatamiento a la soberanía divina ²⁹. En ese supuesto, se invita a los israelitas a ofrecer *sacrificios de alabanza* o de acción de gracias, cumpliendo puntualmente los *votos* hechos al *Altísimo* (v.14). Esto supone en la perspectiva del salmista un reflejo de mayor interioridad del alma ³⁰. En todo caso, aun sin sacrificios, **Yahvé está dispuesto a ayudar a los suyos cuando le invocan en los momentos de an-**

gustia³¹; después de ser liberado de esa situación, debe *glorificar* a Yahvé, reconociendo sus beneficios. La panorámica del salmista es muy espiritualista, y, sin rechazar los sacrificios cruentos, no les otorga un valor talismánico para aplacar a Dios; al contrario, **cree que hay otras manifestaciones religiosas más íntimas y aceptas al Altísimo.**

Contra la hipocresía religiosa (16-23).

16 Pero al impío di cele Dios: ¿Quién eres tú para enumerar mis mandamientos y tomar en tu boca mi alianza, 17 tú que aborreces la disciplina y echas a la espalda mis palabras? 8 Si ves a un ladrón, corres con él, y tienes tu parte con el adúltero. 19 Abandonas tu boca al mal, y tu lengua urde el engaño. 20 Sentado hablas contra tu hermano, y contra el hijo de tu madre esparces la calumnia. 21 Esto haces, y ¿voy a callarme? ¿Creíste que era yo como tú? Yo quisiera corregirte, poniendo esto ante tus ojos. 22 Entended, pues, los que os olvidáis de Dios, no sea que os destruya, sin que haya quien os libre. 23 El que me ofrece sacrificios de alabanza me glorifica; y a quien sigue el camino, le mostraré la salvación de Dios.

En esta sección segunda, el salmista considera las relaciones con el prójimo, como en la anterior se hablaba de las relaciones del israelita con Dios. El que hace caso omiso de los *mandamientos* de Dios no tiene derecho a hacer gala de ellos, repitiéndolos con hipocresía ante los demás (v.16). Ellos son las **palabras de Dios, y la síntesis de su alianza**³². El salmista tiene en su mente a los que se dedican a estudiar la Ley divina, pero que hacen caso omiso sistemáticamente de ella; es el eterno divorcio del dogma y la moral en la vida práctica de una sociedad que padece inflación religiosa, como en la teocrática de Israel. El credo religioso **impone una disciplina y modo de obrar en** consonancia con los principios teóricos aceptados. En la sección anterior se reprobaba el formulismo litúrgico externo, vaciado de vida interior; ahora se declara la inconsecuencia del que hipócritamente hace gala de su religión y hace tabla rasa de los mandamientos divinos, y se enumeran las transgresiones contra los preceptos de la segunda tabla del Decálogo, relativos a los deberes con el prójimo³³: robo, adulterio, difamación... Ni se respetan las relaciones de sangre, pues se difama al *hermano*³⁴. ¡A tal estado de degeneración ha llegado la sociedad! Todo esto está clamando por la intervención justiciera de Yahvé, que no puede *callarse* (v.21). Dios no es un juez venal, que se deja comprar por dádivas — los *sacrificios* —, para cerrar los ojos a todos los desórdenes morales de los que hipócritamente invocan sus *palabras*. Ante todo están las exigencias de su justicia insobornable, y por eso tiene que *corregir*, declarando ante los ojos de los malvados su falsa conciencia. En consecuencia, **si viven olvidados de Dios, su intervención punitiva terminará por destruirlos, sin posibilidad de salvación.** Aquí Dios es comparado a una fiera salvaje, que ataca a la presa y la desgarrá despiadadamente³⁵. El salmista termina por declarar las dos condiciones necesarias para conseguir la *salvación* de parte de Dios: **ofrecer sacrificios de alabanza o de acción de gracias** (los sacrificios “pacíficos,” que iban seguidos de un convite de comunión con la divinidad)³⁶, y *seguir el camino* trazado por sus preceptos relativos **a los deberes para con el prójimo** (v.2s).

1 Cf. Is 1:10-20; Jer 7:3-28; Ain 5:21. — 2 Cf. Ex 9; Dt 33:3; Jue 5:4; Hab 3:3-6; Job 38:1; 40:6; Sal 18:8-13. — 3 A. F. Kirkpatrick, o.c., 276. — 4 Sam 15:22. — 5 Cf. Prov 21:3; Eclo 35:1-7; Sal 40:7; 41:17s; 69:31s; 15; 24:25. — 6 Cf. 2 Par 29:30: se le considera como profeta. Los asujitas eran cantores y timbalistas leí templo (cf. 2 Par 35:15; Esd 2:41; 3:10). Doce salmos se atribuyen a Asaf, de familia evítica, levítica. — 7 Cf. E. Podechard, O.C., 229. — 8 Cf. Ex 13:16s. — 9 En Jos 22:22 encontramos la misma combinación de nombres divinos (cf. Dt4:31; Gen 33:20; 46:3; Dt 6:15; 7:9). — 10 Cf. Lam2,rs. — 11 Cf. Sal 80,2. — 12 Cf. Dt 4:24; 9:3; Heb 12:29; Sal 58:10; Is 29:5; Ex 19:16.18; Sal 18:8s; 97:35. — 13 Rab 3:4s. — 14 Is 8:6. — 15 Cf. Is 6:2s. — 16 Cf. Dt 4:26.32; 31:28; 32:1; Is 1:2; Miq 1:2, 6:1-2. — 17 Cf. Dt 31:28. i” Is 1:2. — 19 Cf. Ex 24:53. — 20 Cf. Ex 20,245. — 21 El TM dice “aves de los montes.” Los LXX y antiguas versiones dicen “aves del cielo,” lo que se adapta mejor al contexto. — 22 Cf.

Is 1:10; 28:14; 44:1; 48:1; 51:1; Jer 2:4; Míq 3:1; Gen 15:7; Ex 3:6. — 23 Cf. 8l,9. — 24 Cf. Núm 28:35. — 25 Cf. Lev 1:1s. — 26 Cf. Lev 4:1 s. — 27 Cf. Levó.is. — 28 En la tradición popular se medía la piedad religiosa por el número de los sacrificios (cf. 2 Sam 6:13.17; 1 Re 8:5.62-65; 1 Par 15:2; 16:1; Esd 6:17; Neh 10:33-40). — 29 Cf. Sal 69:305; Os 14:2. — 30 Cf. Lev 7:16; Sal 61:7. — 31 Cf. Sal 20:2. — 32 Cf. Ex 20:1 ; Dt 5:19. — 33 Cf. Míq 7:6; Jer 9:4. — 34 Gen 27:29. — 35 Cf. Sal 7:3. — 36 Cf. Lev 7:19-21.

Salmo 51 (Vg 50): Confesión de los Pecados.

El *Miserere* es el salmo de penitencia por excelencia en la liturgia, porque en él se destacan el sentimiento de compunción sincera y **la súplica ardiente de rehabilitación ante el Dios ofendido**. Consciente de su inclinación inveterada al mal, el salmista pide fuerzas a Dios para seguir por sus caminos. El desarrollo de la composición sigue, más que las reglas de la lógica, las del sentimiento **y de los afectos del corazón**, por lo que no se puede hacer una división conceptual marcada en la composición salmódica. El estilo es sencillo y límpido; apenas hay metáforas, y todo lleva el sello de lo natural.

Según el título, el salmo fue compuesto por el propio David en ocasión en que el profeta Natán le recriminó por el adulterio con Betsabé, con el consiguiente asesinato de Urías 1. Según el relato bíblico, David, al oír las amenazas del profeta por sus pecados, reaccionó compungido: “He pecado contra Yahvé”². El *Miserere* sería, pues, como la expresión literaria de su espíritu compungido y arrepentido ante su Dios. Sin embargo, los modernos exegetas admiten difícilmente la paternidad davídica del salmo por razones de crítica interna: en los v.20-21 se alude a la reconstrucción de los muros de Jerusalén, lo que nos lleva a los tiempos calamitosos de Nehemías, en que afanosamente se trabajaba en la rehabilitación del culto sobre las ruinas del antiguo templo. Por otra parte, existe una relación conceptual estrecha del salmo con fragmentos del libro de Isaías en sus estratos literarios más recientes (Deutero y Tritoisaías)³. Además, la elevación de sentimientos del salmo parece desbordar la situación psicológico-religiosa de David al reconocer su pecado contra Dios y su homicidio: “El sentimiento religioso es más elevado, y la penitencia del salmista es de otra cualidad que la descrita en 2 Sam 12:1s, por sincera que sea...”⁴

Desde los tiempos de Teodoro de Mopsuestia no han faltado autores que interpretan el salmo en sentido *colectivo*, es decir, como si fuera expresión del alma nacional arrepentida, y no el desahogo personal de un individuo; en ese supuesto, en el salmo encontraríamos los sentimientos de la nación israelita en el exilio, reconociendo sus pecados, que le causaron su ruina⁵. No obstante, la composición tiene demasiados sellos personalistas para colectivizarla, y por eso parece más conforme al contexto suponer que es obra de un justo arrepentido, consciente **de sus pecados personales, que impedía la amistad con su Dios**.

Invocación: súplica de misericordia (1-4).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ² Cuando fue a él el profeta Natán después que pecó con Betsabé ⁶. ³ Apíadate de mí, ¡oh Dios! según tu benignidad. Por vuestra gran misericordia borra mi iniquidad⁷. ⁴ Lávame enteramente de mi iniquidad y límpiame de mi pecado.

El salmista, obsesionado con su conciencia de culpabilidad ante Dios, acude a su bondad como único medio de tranquilizar su espíritu, pues sólo el Dios ofendido puede rehabilitarle en su antigua amistad con El. Sus transgresiones están escritas en el libro en que Dios lleva el registro de las acciones de los hombres⁸; por eso, el primer deseo del salmista es que su *iniquidad* sea borrada de tal libro. Para ello no cuenta más que con la *benignidad* y *piedad* del mismo Dios, pues

no tiene títulos para exigir su perdón. Toda su vida aparece ante sus ojos como nublada por la gran mácula de su pecado, que no especifica, pero que debe de ser el **sentido de culpabilidad moral como consecuencia de muchas transgresiones en la vida**⁹. A pesar de sus pecados, tiene conciencia **de la gran misericordia de su Dios**¹⁰. Moisés define a Yahvé como “Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes...”¹¹ La justicia y la misericordia son los dos atributos divinos que resplandecen en la historia de Israel, pero los hagiógrafos insisten en que la misericordia prevalece sobre la justicia: “Yahvé es un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos”¹². Conforme a esta doctrina, el salmista apela a la misericordia divina, a pesar de sentirse doblegado por el peso de la culpabilidad. En Ex 34:7 se especifican las diversas defecciones de la Ley divina: maldad (*awon*), transgresión (*pesha'*) y pecado (*jatta'*), que implican, respectivamente, la idea de defección o rebelión contra Dios, la de perversión del derecho y conducta depravada, y el error, o alejamiento del camino que lleva a la meta debida¹³. El salmista, en su composición, juega con todos estos términos de sentido más o menos sinónimo, en cuanto que son todos **una lesión de los derechos divinos**.

El pecado debe ser borrado, pues es una deuda en el libro de la Vida que tiene Dios¹⁴; pero, además, es una mancha en la conciencia, y por eso el salmista pide que se le *limpie* de toda iniquidad¹⁵. El leproso, al ser curado, estaba sujeto a un proceso de purificación ritual hasta que quedara confirmada la curación¹⁶; el salmista quiere también que Dios le someta a un lavado general para sentirse de nuevo en relaciones de amistad con El,

Reconocimiento del pecado (5-7).

⁵ Pues reconozco mi transgresión, y mi pecado está siempre delante de mí. ⁶ Contra tí, contra ti sólo he pecado, he hecho lo malo a tus ojos, para que seas reconocido justo en tu sentencia ¹⁷ y seas irreprochable en tu juicio. ⁷ He aquí que en maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre.

El primer efecto de la conciencia **de culpabilidad** y el primer requisito para conseguir la rehabilitación ante Dios, **es el reconocimiento de los *pecados***, que han causado tan triste estado de separación del fiel respecto de su Dios. Dotado de especial sensibilidad religiosa, el salmista encuentra su situación espiritual anormal, porque *delante de él esta siempre el pecado* como una constante y terrible acusación. El remordimiento de conciencia le consume, y no puede apartar el pensamiento de su culpabilidad ante su Dios, al que tantos beneficios le debe. Es lo que dice el profeta en nombre del pueblo pecador: “gruñimos como osos, gemimos como palomas... Son ante ti muy numerosos nuestros pecados, y nuestros crímenes dan testimonio contra nosotros. Presentes nos están nuestros crímenes, y conocemos nuestras iniquidades...”¹⁸ La conciencia de pecado es el primer paso hacia la penitencia: los pecados son conocidos del Dios ofendido, pero debe *reconocerlos* el pecador para implorar el perdón. Es la reacción del salmista atribulado: en la tragedia del pecado, ante todo, **hay una ofensa contra Dios: *contra ti solo he pecado*** (v.6). No alude para nada a un pecado u ofensa contra el prójimo; no siente remordimiento de haber herido los derechos del prójimo — lo que no se compagina con la suposición de que el salmo haya sido compuesto como reacción de compunción y de penitencia por el adulterio y el homicidio contra el esposo de Betsabé —, sino de *haber hecho el mal ante los ojos* de Dios (v.6)¹⁹, apartándose de su Ley.

El reconocimiento del pecado trae como consecuencia la *justificación* de la *sentencia* divina para que brille su *irreprochable juicio*. En el supuesto de que el salmo fuera de David, estas palabras aludirían a la sentencia de castigo que le anunció el profeta Natán en nombre de su Dios: su hijo concebido de Betsabé moriría inexorablemente. El poeta real querría en ese caso justificar ante la opinión la *sentencia* divina. Los que no admiten que el salmo sea de David creen que el salmista alude a una situación crítica en que éste se halla por efecto de una transgresión, quizá una enfermedad. Humildemente reconocería aquí la causa de su infortunio, **para que Dios fuera reconocido justo en su sentencia punitiva**. Los caminos de la Providencia son siempre justos, **aunque misteriosos; y en el caso del salmista debe quedar claro que es culpable, para que brille esa justicia de Dios y su conducta irreprochable** con los seres humanos ²⁰.

Esta culpabilidad tiene en el salmista profundas raíces, ya que desde su concepción se siente inclinado a la *maldad*, y **al nacer parece ya como envuelto en pecado** (v.7). Para entender el pensamiento del salmista debemos tener en cuenta la mentalidad semítica y bíblica, que considera las relaciones sexuales como fuente de impureza ritual ²¹; y, por tanto, el fruto de las mismas aparece como ya contaminado desde su concepción. El origen de esta creencia habrá que buscarlo en fondos atávicos tribales, que dejaron su sello en no pocos artículos de la legislación levítica; pero, con todo, es un hecho que lo relacionado con lo sexual aparece en una atmósfera de contaminación e impureza ritual. No se condenan las relaciones conyugales legítimas, pero éstas tienen siempre un sello de flaqueza humana, sin duda en relación con el desahogo de la libido del hombre, que lleva fácilmente al desarreglo moral. El salmista se mueve dentro de esta órbita conceptual, y no alude para nada al hecho de un pecado de un antepasado que se transmite por generación, **como es el caso del pecado original**.

San Pablo será el primero en proponer esta doctrina, relacionándola con la transgresión de los primeros padres²². “Las expresiones (del salmista) orientan primero hacia las impurezas relacionadas inevitablemente con la generación; nada prueba que el autor haya ido más lejos en la búsqueda de sus causas. Expresa una primera aprehensión global, en la que el dolor de sentirse lejos de Dios predomina con mucho sobre el análisis abstracto de la situación. Se podría relacionar con Job 14:4: “¿Quién sacará lo puro de lo impuro?”²³ Con esta mentalidad pesimista del salmista coinciden otros textos bíblicos: “tu nombre es prevaricador desde el seno,”²⁴ “los malvados están pervertidos desde el seno (materno); los mentirosos están extraviados desde las entrañas”²⁵. En Jn 3:6 encontramos un eco de esta idea de contaminación: “lo que es nacido de la carne es carne,” con lo que esto implica de inclinación al pecado, y que, por tanto, **necesita ser regenerado por el agua y el Espíritu**.

En el A.T. se destaca la tendencia innata al mal del hombre. El mismo Yahvé envía el diluvio porque la “maldad del hombre era grande sobre la tierra, y todo designio de los pensamientos de su corazón no era más que mal en todo tiempo”²⁶. Consecuencia de esta tendencia innata al mal es la multiplicación de los pecados sobre la tierra, lo que justificaba el diluvio exterminador. En Gen 4:6 se presenta al pecado como una fiera que está al acecho para caer sobre Caín. Después del diluvio, Yahvé renuncia a enviar otro castigo similar, porque “**el deseo del corazón del ser humano es malo desde su infancia**.”²⁷ En la literatura sapiencial abundan los textos sobre la propensión innata del hombre al mal: “¿Qué hay más brillante que el sol? Sin embargo, se eclipsa. Así es malo el deseo de la carne y del espíritu”²⁸. Todos estos textos sirven para ilustrar el pensamiento del salmista sobre su culpabilidad innata, **pues tiene conciencia de ser pecador desde su concepción**. Aunque él no apunte a la razón teológica de esta triste **situación pecaminosa del ser humano**, sin embargo, sus expresiones son como un anticipo inconsciente de una verdad que desentrañará por primera vez San Pablo²⁹. Pero no debemos trasladar concep-

ciones neotestamentarias al estadio de revelación más limitado de la época del salmista ³⁰.

Ansias de purificación espiritual (8-11).

8 Puesto que amas la verdad en lo íntimo, ¡instruyeme en el secreto de la sabiduría!
9 ¡Rociame con hisopo, y seré puro; lávame, y seré más blanco que la nieve! 10
¡Hazme escuchar el gozo y la alegría, y saltarán de gozo los huesos que trituraste! 11
¡Aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades!

Consciente de su culpabilidad, **siente la necesidad de una purificación profunda**, ya que las **miradas divinas llegan hasta lo más íntimo del ser humano**, y el salmista pide luces para conocer más las reconditeces de su ser pecaminoso. Sabe que desde el nacimiento es propenso al mal, como todos los hombres ³¹, y por eso siente la necesidad de una purificación de su ser a fondo a manos del propio Dios. **Dios ama la verdad y la fidelidad en su sentido más puro y profundo, y ésta sólo se descubre por la sabiduría** o modo de obrar en la vida conforme a las exigencias divinas. **La sabiduría se basa en el temor de Dios** ³², lo que implica guardar su Ley y apartarse del mal ³³. Este proceder conforme a los caminos divinos debe reflejarse no sólo en las apariencias, sino en lo *íntimo*; es decir, debe basarse en la convicción y entrega del corazón a Dios. El salmista **pide humildemente a Dios que le instruya en las profundidades de esta sabiduría**, que implica la fidelidad total a los preceptos divinos. Frente a la inclinación al mal anteriormente confesada, Dios “exige la virtud en los más profundos repliegues del alma, en las inclinaciones y disposiciones del corazón”³⁴.

Llevado de esta sinceridad, **pide a Dios que le purifique y lave**, para tener una conciencia más *blanca que la nieve*. La intervención purificadora de Yahvé es semejante al rito de aspersion por el hisopo en las purificaciones legales, como la del curado de la lepra ³⁵. La expresión del salmista es figurada, pues alude al lavado y aspersion espiritual de su alma por **la mano purificadora de Dios para** quedar más blanco que la nieve. Isaías dice a propósito de los pecados inveterados de Judá invitando a la penitencia: “Venid y entendámonos, dice Yahvé: aunque vuestros pecados fuesen como la grana, quedarían blancos como la nieve. Aunque fuesen rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana blanca.”³⁶

Después de confesar su culpabilidad, el salmista pide la curación de una misteriosa enfermedad que le aflige, y que ha servido para meditar sobre las transgresiones de su vida. Todo ha sido efecto del pecado, pero desea el restablecimiento para *escuchar* de nuevo la voz del *gozo y de la alegría* (v.10); es decir, **aspira a asistir a las manifestaciones religiosas en intimidad con Dios** ³⁷.

Sus *huesos* han quedado molidos y *triturados* por la enfermedad, pero después de recuperar la salud volverán a sentir la íntima satisfacción del restablecimiento: *saltarán de gozo* ³⁸ como cervatillos en libertad. Pero, para conseguir la curación, **Dios debe olvidar sus pecados, apartando de ellos su rostro** ³⁹, pues el salmista está seguro de que la enfermedad tiene por causa última su infidelidad a Dios, sus múltiples transgresiones de todo género, que ahora, probado por la adversidad, ha descubierto en el lecho del dolor. Es preciso que Yahvé borre sus *iniquidades* y haga cuenta nueva para poder recuperar su amistad, y con ello su salud, efecto de su sombra protectora.

Súplica de renovación espiritual (12-15).

¹² Crea en mí, ¡oh Dios! un corazón puro y renueva dentro de mí un espíritu recto.

¹³ No me arrojes de tu presencia y no quites de mí tu santo espíritu. ¹⁴ Devuélveme el

gozo de tu salvación, sosténgame un espíritu generoso. ¹⁵ **Yo enseñaré a los transgresores tus caminos, y los pecadores se convertirán a ti.**

Consciente de su debilidad inveterada, pide a Dios le otorgue **un corazón puro y un espíritu recto o firme, para emprender una vida en consonancia con sus máximas**, de forma que no vuelva a pecar y a merecer el castigo que ahora sufre. Antes había dicho que tenía una propensión al pecado desde su concepción en el seno materno (v.7); por ello pide que se obre en su interior como una nueva *creación*, una renovación total **en su corazón y espíritu, asiento de su actividad espiritual**. No sólo quiere no volver a las faltas pasadas, sino que ansia como una regeneración de todo su ser por obra del mismo Dios; sólo así se sentirá seguro de no volver a perder su amistad ⁴⁰. Jeremías augura para los tiempos mesiánicos un cambio interior de los israelitas: **“y les daré un corazón capaz de conocerme...”,** pues se convertirán a mí de todo corazón”⁴¹. En la nueva alianza, la ley estará escrita en el *corazón*⁴². Ezequiel es más explícito: **“y les daré otro corazón, y pondré en ellos un espíritu nuevo...”**⁴³ El espiritualismo del salmista enlaza, pues, con las mejores tradiciones proféticas, y quizá dependa de sus escritos.

La suerte espiritual y material del salmista está pendiente de la benevolencia divina; por ello pide encarecidamente que no le arroje *de su presencia*, echándole al olvido ⁴⁴. Dios es el dispensador de todo bien; por eso ruega que no se retire de él el espíritu, santo de Dios, expresión que aparece sólo en Is 63:8-14, donde está en paralelo con el “ángel de su presencia” (v.9), o manifestación sensible de Yahvé como guía de Israel por el desierto. El salmista, pues, parece que **en el santo espíritu de Dios ve la concreción de su presencia sensible en su alma para iluminarle por los caminos de la salvación** (v. 13). En Sal 143:10 se menciona el “espíritu bueno de Yhave,” que es sinónimo de **las buenas inspiraciones de Dios en la vida del justo** ⁴⁵.

La presencia del santo *espíritu* de Dios **le devolverá la salvación o liberación de la postración física actual**; después pide que le dé, junto con la salud, un *espíritu generoso para seguir las insinuaciones del espíritu santo de Dios*. Los v. 12-15 responden a la estrofa de los V.9-11. En ésta se pedía **la purificación, la curación y la alegría juntamente con el olvido de los pecados**; en aquella se cala más hondo, pues se pide una renovación interior y **gozar de la amistad permanente de Dios**.

Supuesta su curación, promete el salmista publicar **las maravillas que Dios ha obrado con él, enseñando a los transgresores sus caminos para que se conviertan a Dios** (v.15). La experiencia del salmista será ocasión de que muchos abandonen el pecado y entren por los caminos de la Ley divina. Después de una curación se ofrecía un sacrificio de acción de gracias para publicar el beneficio recibido ⁴⁶. Con ello, los oyentes quedaban aleccionados en las vías de la Providencia ⁴⁷. El pensamiento del salmista es semejante al expresado en Sal 22:26-28. La liberación del justo atribulado es la ocasión de que se reconozca la protección divina sobre los suyos, **y así se conviertan a El los pecadores**.

El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito (16.-19)

¹⁶ **Líbrame de la sangre, Elohirn, Dios de mi salvación, y cantará mi lengua tu justicia.** ¹⁷ **Abre tú, Señor, mis labios, y cantará mi boca tus alabanzas.** ¹⁸ **Porque no es sacrificio lo que tú quieres; si te ofreciera un holocausto, no lo aceptarías.** ¹⁹ **Mi sacrificio, ¡oh Dios! es un espíritu contrito** ⁴⁸. **Un corazón contrito y humillado, ¡oh Dios! no lo desprecias.**

En una última súplica pide a Dios que le *Ubre de la sangre* o de la muerte, ya que es un Dios de

salvación, o Salvador. Con ello su *lengua* podrá predicar la *justicia* o manifestación punitiva de Yahvé por los pecados. En la muerte nadie puede alabar a Dios, y, por tanto, sólo permaneciendo en vida puede predicar la piedad que tiene con los suyos. Si Dios la abre *los labios*, otorgándole la curación, podrá su *boca cantar tus alabanzas*. El salmista es como un leproso que ha sido declarado limpio y que puede ya tomar parte en las *alabanzas* públicas en las asambleas.

Dios, más que *sacrificios* cruentos, busca la contrición del corazón; ni siquiera los sacrificios más perfectos, como el *holocausto* — en el que se quemaba toda la víctima en el altar —, pueden igualarse al *espíritu contrito* y al *corazón humillado*. El salmista se sitúa en el plan ético-espiritual, que es lo que realmente interesa a la divinidad, como hemos visto en el salmo anterior. Los sacrificios valen en la medida en que reflejan un espíritu de entrega a Dios. No es que el salmista rechace teóricamente los *sacrificios*, **sino que su valor lo pospone al del culto interior del corazón; el sacrificio de obediencia**⁴⁹. Es la misma perspectiva de los antiguos profetas: “más vale obediencia que sacrificios.”⁵⁰

Oración por la reconstrucción de Jerusalén (20-21).

²⁰ Sé benévolo en tu complacencia hacia Sión y edifica los muros de Jerusalén. ²¹ Entonces te agradarás de los sacrificios legales ⁵¹, de los holocaustos y oblaciones; entonces ofrecerán becerros sobre tu altar ⁵².

Estos dos versos, en los que se habla de la reconstrucción de los muros de *Jerusalén*, parecen indicar que el salmo es posterior a la destrucción de la ciudad por los ejércitos de Nabucodonosor en el 586 a.C. No pocos críticos modernos sostienen, sin embargo, que ambos versos son una adición posterior⁵³; un compilador posterior los habría añadido para quitar el efecto que podían dejar las afirmaciones de los v. 18-19, en los que se subestima el valor de los sacrificios cruentos, incluso los holocaustos. La ciudad había sido profanada por la invasión pagana; pero, una vez que se reconstruyeran sus muros y templo, los sacrificios volverían a ser aceptos a Yahvé como *legales* o legítimos (v.21). Pero de hecho sabemos que antes de la reconstrucción del templo se ofrecían sacrificios en el altar de los holocaustos⁵⁴. El autor más bien parece un desterrado en Babilonia que ansia volver a la ciudad santa para reanudar el culto solemne y legítimo en el templo reconstruido; incluso volverán a ofrecerse los sacrificios más costosos, como los de los *becerros*, lo que era más agradable a Dios, porque suponían más sacrificio. El salmista, pues, suspira en el exilio por la reconstrucción de la ciudad santa **para que en ella se reanude el culto solemne y legítimo a Yahvé**, ya que en tierra extraña, **y fuera de Jerusalén, no era lícito ofrecer sacrificios a Yahvé**, aunque hubo algunas desviaciones cismáticas sobre esto entre las colonias judías de Egipto, sobre todo en la isla de Elefantina⁵⁵.

1 Cf. 2 Sam 12:1s. — 2 2 Sam 12:13. — 3 Compárese Sal 51:3 con Is 63:7; v.5 con Is 59:12; v.11 con Is 43:25; v.13 con Is 43:10. 11; v.19 con Is 57:15; 61:1; 66:2. — 4 E. Podechard, O.C., I 238. — 5 Así opinan Robertson, Driver, Cheyne y otros. — 6 Cf. 2 Sam 11:1s. — 7 El TM lit.: “mis transgresiones” — 8 Cf. Sal 69:29; Is 43:25. — 9 Cf. Ex 34:6; Sal 76:16; Jl 2:13. — 10 Cf. Sal 35:7; Is 43:7; Lam 3:32; 1 Pe 1:3. — 11 Ex 36:4. — 12 Cf. Ex 20:5. — 13 Véase A. F. Kirkpatrick, o.c., 288. — 14 Cf. Ex 32:32; Núm 5:23; Sal 32:3; 2 Re 21:13. — 15 Cf. Ex 19:10; 22:14; Jer 2:22; 4:14. — 16 Cf. Lev 13:6.34; 2 Re 5:10.13.14. — 17 Leyendo *biabare (y)ka*, en lugar del TM *bdobreka*. Vg. siguiendo a los LXX: “in ser-monibus tuis.” NP: “in sententia tua.” Así la Bib. de Jér. y Podechard. — 18 Is 59:12. — 19 Cf. 2 Sam 11:27; 12:9. — 20 Cf. 2 Sam 24:1; Is 6:10; Sal 63:18; Jue 9:23; Sam 16:14; 18:10; 19:9; 1 Re 22:21. — 21 Cf. Lev 15:1s. — 22 Cf. Rom 5:12-21. — 23 A.-M. Dubarle, *Le peché originel dans l'Écriture* (París 1958) 21. — 24 Is 48:8. — 26 Gen 6:5. — 28 Eclo 17:31. — 25 Sal 58:4. — 27 Gen 8:21. — 29 Cf. Rom 5:12-21. — 30 Sobre el sentido del salmo véase A. Feuillet, *Le verset 7 du Miserere et le peché originel*: “Rev. Se. Réi.” 32 (1944) 5-26; J. Guillet, *Thèmes bibliques* (París 1951) 100-116; O. Procksch, *Theologie des Alien Testament* (1950) 640-653. — 31 Cf. 1 Re 8:46: “no hay hombre que no peque”; 2 Par 6:36; Ecl: <(no hay sobre la tierra hombre justo que haga el bien y no peque”; Sal 14:2-3: <(no hay quien haga el bien, ni uno solo”; Sal 143:2. — 32 Cf. Prov 1:7; 9:10; Job 28:28; Sait 3:17. — 33 Cf. Sal 111:10; Prov 15:33. — 34 Sal. Podechard, o.c., I 233. — 35 Cf. Ex 12:22; Lev 14:4s; Núm 19:65; Heb 9:19. Véase palabra *hysópe* en DBV. — 36 Is 1:18. — 37 Cf. Is 58:11; 66:14 — 38 Cf. Sal 42:11; 32:4 — 39 Cf. Sal 10:11; 69:18; 32:2; 90,9. — 40 Cf. E? 18:31; 36:26. — 41 Jer 24:7. — 42 Cf. Jer 31:33 — 43 Ez 11:19. — 44 Cf. Sal 27:9; 71:9; Job 3:4 — 45 En sentido contrario, el “espíritu malo” de

Yahvé: Sam 16:1-5; 18:10; 19:9. — 46 Cf. Sal 22:27; 54.8. — 47 Cf. Sal 32:6-11; 34:6-23; 107:42; Dt32:6; 26:5-10; 31:9-13. — 48 El TM dice “sacrificios de Elohirn”; pero, leyendo *zibeji* en vez de *zibejéy*, — tenemos *mi sacrificio,” corrección generalmente admitida por los críticos. — 49 Cf. Jer 23:9; Ez 6:9; Sal 34.19- — 50 Cf. Sam 15:22; Is i.n.s; Miq 6:6s. — 51 Lit. “sacrificios justos” o de justicia, que pueden significar hechos con el espíritu debido (cf. Sal 4:6; Dt 33:19) o según las determinaciones de la Ley, *legales*. — 52 *Sacrificios y oblações* (o lit. “sacrificio completo”): probablemente es glosa. — 53 Así opinan, entre otros, Gunkel, Hupfeld, Olschusen; sin embargo, mantienen la unidad de autor Graetz, Cheyne, Jacob, Menes, etc. — 54 Cf. Esd 3:1-5. — 55 Véase A. Vincent, *La Religión des Judéo-Araméens d'Eléphantine* 383.

Salmo 52 (Vg 51): Dios Castiga al Malvado.

Este Salmo Refleja La Situación Psicológica De Un Miembro De la clase sacerdotal que es perseguido y calumniado por alguno de su misma casta levítica. Es una expresión de confianza en la justicia retributiva divina. El tono no es didáctico ni tampoco elegíaco, sino de desahogo confidencial. Es una enérgica denuncia contra gentes poderosas que han sido la causa de la ruina de gentes inocentes. El salmista habla en representación de los oprimidos, alegrándose de la caída del opresor por efecto de la intervención divina. El tono de la denuncia es vigoroso y autoritario ¹, y parece dirigido contra alguno que ocupa un puesto relevante en la sociedad. Es una verdadera invectiva al estilo de la de Isaías contra el cortesano Sibna ². Como poema *maskil*, lleva el sello sapiencial, contraponiéndose la suerte del justo y el malvado, como en el salmo primero ³. El estilo es vigoroso y vivido, abundando las metáforas más variadas.

Podemos dividir el salmo en tres estrofas, cada una de cuatro versos; en el hebreo encontramos dos veces la palabra *selah*, que parece ser indicación musical, sugiriendo quizá alternancia de coros. El paralelismo suele ser antitético.

Según el título, el salmo es davídico, y se da como ocasión de la composición la denuncia páfida del idumeo Doeg contra David ⁴. Como ocurre en general con los títulos de los salmos, éste resulta postizo, y parece tener su origen en la glosa de algún erudito que ha querido relacionar las composiciones del Salterio con determinados hechos de la vida de David, tomando las indicaciones de los libros históricos del A.T. Así, creemos, siguiendo a no pocos críticos, que “el caso de Doeg fue tomado como ocasión para escribir un *maskil*, una instrucción general, contra los crímenes de una lengua perversa” ⁵. Desde el punto de vista literario hay concomitancias con algunos escritos proféticos. Parece que el autor es un levita que ⁴ reacciona contra las intrigas y calumnias de un alto funcionario del templo ⁶. Como el salmista supone la existencia del templo (v.10) y como no hay arameísmos en las expresiones, no hay inconveniente en admitir un origen preexílico del salmo ⁷.

Las maquinaciones del perverso (1-6).

¹ Al maestro del coro. *Maskil*. De David ⁸. ² Cuando Doeg, idumeo, fue a informar a Saúl, diciendo: David ha ido a casa de Abimelec ⁹. ³ ¿Por qué te glorías en tu maldad, héroe de iniquidad? ¹⁰ ⁴ Todo el día tu lengua maquina injusticias, como afilada navaja, artífice de engaños. ⁵ ¡Amas el mal más que el bien, la mentira más que la justicia ¹¹; ⁶ estimas toda palabra perniciosa, lengua falaz!

El malvado se siente eufórico triunfando en la vida con sus ardides injustos y falaces. Lejos de sentir remordimiento, se ufana de sus tropelías con la mayor insolencia; y esto exaspera las conciencias de los fieles a la Ley divina. Su vida es una continua *maquinación*, pues es un verdadero dechado de malicia. El salmista le llama irónicamente *héroe de iniquidad* (v.3). Isaías proclama irónicamente: “¡Ay de los que son valientes para beber vino y fuertes para mezclar licores!” ¹² La

valentía de los malvados se muestra en el atrevimiento para levantar calumnias y falsedades contra el prójimo!.*; su *lengua es como navaja afilada*, que penetra y dilacera la fama de la víctima. En los salmos, frecuentemente las insidias y falsedades son comparadas a espadas y dardos, que hieren de muerte a la víctima inocente ¹⁴. Es tal la malicia de los calumniadores, que ya han perdido toda conciencia moral, prefiriendo el mal al bien; y esto de modo sistemático, como conducta normal. Es lo que se dice en Miq 3:2: “aborrecen el bien y el mal; desuellan, arrancan la carne de sobre los huesos, y luego de haberse comido la carne de mi pueblo (calumniar), y de haberle arrancado la piel, y haberle roto los huesos, y haberle descuartizado como carne para la olla.”. La perversión moral lleva al impío a sentir gusto en hacer mal contra las mismas inclinaciones naturales que tienden al bien.

Los justos serán testigos del castigo de los impíos (7-9).

⁷ También Dios te destruirá para siempre; te abatirá y te arrancará de la tienda, te desarraigará de la tierra de los vivos. ⁸ Verán esto los justos y temerán, y se reirán de él: ⁹ “He ahí al hombre que no ha puesto a Dios por fortaleza suya, confiando en sus muchas riquezas, haciéndose fuerte en su maldad.” *Selah*.

La vida desarreglada e insolente del malvado no puede quedar impune, pues llegará el momento de la intervención divina, punitiva para restablecer las exigencias de la justicia. Existe una retribución en este mundo, según la perspectiva del salmista, y por eso los triunfos del pecador son efímeros y provisionales; a la hora de la verdad desaparecerán ¹⁵: será *arrancado* de la *tienda*, o morada terrestre, desapareciendo como planta *desarraigada* cie la *tierra de los vivos* ¹⁶. **Los justos entonces se sentirán sobrecogidos de temblor reverencial al ver la intervención justiciera e inexorable de su Dios** ¹⁷; pero esto les llenará de alegría y satisfacción al ver que sus puntos de vista religiosos quedan confirmados: la Providencia divina **tiene siempre la última palabra en la vida**. El que pretenda organizar su vida prescindiendo de Dios, al fin caerá como edificio edificado sobre arena: *no ha puesto a Dios por fortaleza suya* (v.6). Las *riquezas* les han cegado, pues han creído que bastaban ellas para seguir firmes en la vida, y así se han hecho *firmes en su maldad*: sus falsas convicciones les han confirmado en la *maldad*. El castigo de los impíos ha sido una prueba de la retribución en esta vida. Por eso los justos, al ver al malvado castigado, sienten fortalecer su fe, pues la prosperidad de los impíos les desconcertaba; la intervención punitiva de Dios ha sido en el fondo una vindicación de su justicia ante la sociedad, **y esto llena de gozo a los justos, pues en el fondo es el triunfo de la causa de Dios** ¹⁸.

La suerte dichosa del justo (10-11).

¹⁰ Mas yo, como olivo verde, (moraré) en la casa de Dios, confiando en la piedad de Dios por siempre jamás. Yo te alabaré (Dios) siempre por lo que has hecho, y esperaré en tu nombre, porque es bueno en la presencia de tus piadosos.

En contraposición a la suerte oprobiosa del malvado, el justo — simbolizado en el salmista — prosperará siempre en vigor juvenil como el *olivo verde*, **morando en la casa de Dios, el templo de Jerusalén**. En estas palabras se revela la condición levítica del salmista. Toda su ilusión es la de vivir a la sombra del santuario, desarrollándose con pujanza, como el verde olivo, **en íntima comunidad espiritual con Yahvé** ¹⁹. Su suerte será muy diversa de la del impío, que será desarraigado, como árbol maldito, de la presencia divina. El piadoso, en cambio, *esperara en el nombre de su Dios*, que es garantía y prenda de protección y salvación. El salmista termina prome-

tiendo un canto de acción de gracias en las asambleas religiosas públicas, *en presencia de tus piadosos*²⁰. **La vida del justo está siempre en íntima relación con las manifestaciones litúrgicas del templo, y por eso el templo suele ser siempre el eco de sus sucesos y problemas personales.** Las angustias y vicisitudes de los salmistas suelen ser la encarnación y el símbolo de los problemas de la clase piadosa de la sociedad judía; la indiferencia religiosa y la positiva hostilidad de los malvados se ceba en los que permanecen — como minoría selecta — **fieles a los postulados de la Ley divina.**

1 Cf. Jér 20,3s; 28:55. — 2 Cf. Ts 22:155. — 3 Cf. sal 26. — 4 Cf. 1 Saín c.21-27. — 5 J. Calés, o.c., I 524. — 6 Sal 5:5.8; 23:6; 02:2-4.13-14. — 7 (E. Püdehard, O.C., I: 41. — 8 Sobre el sentido de estos tirulo. cf, com, a Sal 4:1;32:1. — 9 Cf. Sam 21:1-9; 22:6-9. — 10 Así según los LXX. El TM lee: “héroe de piedad de Dios.” Leyendo *tiigabbeel-jasid* en vez de *haggibór jesed'el* del TM, tenemos la lección de los LXX. — 10 Cf. Jer 11:19. — 11 Lit. en el TFM: “más que decir lo justo.” — 12 Is Cf 2; cf. Jer 9:3. — 13 Cf. Sal 5:10; 10:8; 12:33; Míq 6:13; — 14 Cf. Sal 55:2; 57:5; 56:8; 64:4; Pio v 26:1.8. — 15 Cf. Is 22:187; Dt 28:63; Prov 2:22; Job 18:14. — 16 Cf 21:7; 27:5; 15 — 17 Cf. Sal 40:4; 64:10; 65:9; 67:8. — 18 Cf. Sal 69:9; 40:4; 58,105; 64:83; 5:12. — 19 Cf. Jer 11:16; Os 14:8; Sal 1:4; 92:11s; — 20 Cf. Is 21:8; Sal 22:26; 54:7.

Salmo 53 (Vg 52): Perversión General en la Sociedad Israelita.

Este salmo es una nueva recensión del salmo 14, con ligeras diferencias; sistemáticamente se sustituye el nombre divino *Yahvé* por el de *Elohím*, sin duda debido a preocupaciones teológicas tardías que tendían a rodear de misterio el sagrado *tetragrammaton* revelado en el Sinaí 1.

¹ Al maestro del coro. A la flauta. *Maskil*. De David. ² Dice en su corazón el necio: “No hay Dios.” Se han corrompido, hicieron cosas abominables, no hay quien haga el bien. ³ Se inclina Dios desde los cielos hacia los hijos de los hombres í para ver si hay algún cuerdo que busque a Dios. ⁴ Todos se han descarriado y a una se han corrompido, no hay quien haga el bien; no hay ni uno solo. ⁵ ¿No saben todos los obradores de iniquidad que comen mi pueblo como comen el pan, que no invocan a Dios? ⁶ Tiemblan de miedo donde no hay que temer, porque Dios esparcirá los huesos del que te asedia ²; y tú los cubrirás de ignominia, porque Dios los rechazó. ⁷ ¿Quién otorgará desde Sión la salvación de Israel? Al hacer retornar Dios a su pueblo, se alegrará Jacob, se gozará Israel.

Sobre el sentido y las dificultades del texto véase el salmo 14. En el v.6 encontramos una diferencia con el correspondiente de dicho salmo, cuyo texto está bastante alterado. La lectura de 53:6 parece aludir al castigo divino infligido por Dios al que *asedia* al justo o a la ciudad santa. El mayor castigo para los antiguos era quedar insepultos, expuestos a las fieras y a las aves rapaces. Algunos autores creen que es una alusión al *asedio* de Jerusalén por los ejércitos de Sennaquerib; pero nada en el contexto avala esta alusión histórica. El salmo es de tipo “sapiencial,” y en él se habla del castigo divino sobre los que viven olvidados de la Ley del Señor, ateos prácticos que se burlan de los que son fieles a Dios. **Estos van a ser dispersados y avergonzados ante la intervención divina punitiva**⁴.

1 Sobre el tema y estructura del salmo véase el com. al salmo 14. — 2 Sobre el sentido dudoso de este verso y su comparación con el correspondiente del salmo 14 véase la excelente explicación de Podechard, o.c., I, *Notes critiques* (París 1049) 64-65. — 3 Cf. Ez 6:5, — 4 Cf. Is 30:5; Jer 2:26; 6:15; 46:24; Sal 89:11.

Salmo 54 (Vg 53): Oración Contra los Enemigos Insolentes.

Esta composición poética es esencialmente una lamentación individual en el sentido clásico de otras análogas del Salterio. Puede dividirse en dos partes: *a)* súplica de ayuda contra unos despiadados enemigos que le atacan insolentemente, poniendo en peligro su vida (1-5); *b)* afirmación **de fe y confianza en Yahvé**, que le ha de defender y vindicar sus derechos, con promesa de ofrecer sacrificios **de acción de gracias** (6-9). Ambas partes están separadas por la palabra *Seláh*, de probable significación musical.

Según el título, este salmo fue compuesto por el propio David en ocasión de la traición de los moradores de Zif, que le denunciaron a Saúl, que sañudamente le perseguía ¹. Como otros títulos del Salterio, hay que atribuir estas indicaciones cronológicas a preocupaciones eruditas de algún glosista posterior que buscaba ambientar ante sus lectores la composición de los salmos. Por el contenido no podemos determinar la época de la composición, que bien puede ser anterior al exilio.

Súplica de ayuda contra los enemigos (1-5).

¹ Al maestro del coro. A las cuerdas. *Maskil*. De David ². ² Cuando vinieron los de Zif a decir a Saúl: “¿Es que David no está escondido entre nosotros?”³ ³ Sálvame, ¡oh Dios! por tu nombre, por tu poder hazme justicia. ⁴ Oye, ¡oh Dios! mi oración, da oídos a las palabras de mi boca. ⁵ Porque los soberbios se han levantado contra mí ⁴ y violentos buscan mi vida. No ponen a Dios ante ellos. *Seláh*.

El *nombre* de Dios es la garantía de salvación para los justos atribulados, porque simboliza al mismo Dios en sus atributos de justicia y fidelidad para con los suyos. Según la mentalidad israelita, el propio Dios estaba ligado con unas promesas de auxilio a los que cumplían sus mandamientos ⁵, y por eso la invocación de su nombre era ya un anticipo de victoria ⁶. El *nombre*, pues, de Dios era como el signo externo que sintetizaba su misteriosa naturaleza. Conforme a las preocupaciones teológicas de esta colección del Salterio, el salmista evita transcribir **el nombre de Yahvé, que es el que en realidad refleja las promesas de protección del Sinaí** ⁷. El salmista, consciente de la realidad de las promesas divinas, pide que abra ponga a disposición su *poder para hacer brillar su justicia*, pues se siente injustamente perseguido ⁸.

Los enemigos perseguidores del justo atribulado son calificados como *soberbios y violentos*, sin escrúpulos religiosos, **ya que no ponen a Dios ante ellos**. Ateos prácticos, prescinden de la realidad de la Providencia divina, que dirige el curso de los acontecimientos y las vidas de los hombres, dando a cada uno lo merecido por sus actos virtuosos o pecaminosos ⁹. Los piadosos y justos en la sociedad son siempre una minoría y tienen que sufrir de la insolencia de los indiferentes e irreligiosos. El salmista simboliza en su persona esta clase de fieles a la Ley, perseguidos por los impíos.

Profesión de fe y confianza en Dios (6-9).

⁶ He aquí que Dios viene en mi ayuda; es el Señor el sostén de mi vida ¹⁰. ⁷ Vuelve el mal contra mis adversarios. ¡Por tu fidelidad, exterminálos! ⁸ Gustoso yo te ofreceré sacrificios; alabaré tu nombre, ¡oh Yahvé! porque es bueno. ⁹ Me libra de toda angustia, y mis ojos han visto a mis enemigos (humillados).

Como es ley en estos salmos deprecatorios, el poeta pasa de la súplica angustiada y ardiente al

estado de confianza en la salvación, pues Dios está siempre para *ayudar* a los suyos y no los abandona en los momentos críticos. El salmista declara enfáticamente **que Dios es el sostén de su vida, lo que da plena seguridad de salir de la situación de opresión actual**. Llevado de este sentimiento de confianza, **se atreve a pedir a su Dios que despliegue su poder enviando el mal contra sus adversarios**, es decir, que intervenga castigando su insolencia y presunción. Y en un arranque de su espíritu atribulado, pide el *exterminio* para los que le procuran el mal (v.7), apelando a la **fidelidad de su Dios para moverle a este castigo devastador contra los enemigos**. Yahvé había prometido exterminar a los enemigos de Israel, si le eran fieles, introduciéndolos en la tierra de Canaán ¹¹. El salmista — simbolizando a la clase perseguida — apela a la justicia divina y a sus promesas de castigo de los impíos para que intervenga ahora contra los que le oprimen. Su frase *extermínalos* choca con nuestra sensibilidad evangélica, pero debe tomarse como desahogo oratorio para expresar la opresión en que se halla. Por otra parte, no hemos de perder de vista que los hagiógrafos y justos del A.T. **estaban muy lejos de la panorámica de caridad del Evangelio**. Las costumbres entonces eran mucho más rudas, y conforme al ambiente cultural-religioso de la época expresan sus ideas. **La causa de ellos era la del propio Dios, y al pedir justicia a favor suyo, intentaban hacer brillar los atributos de la Providencia divina en la sociedad olvidada de Yahvé**.

Como en otros salmos, el poeta termina prometiendo *sacrificios* de acción de gracias por la milagrosa liberación (v.8) ¹². En la asamblea pública religiosa **alabaré a Yahvé, porque se ha mostrado bueno con él al librarle de toda angustia y concederle poder** contemplar a sus *enemigos* vencidos y humillados. La vindicación de los derechos del justo atribulado es la manifestación **de la justicia divina**, que castiga inexorablemente al impío que persiste en su pecado. Es una prueba de la **manifestación providencialista** en favor de los suyos.

1 Cf. Sam 23:19. — 2 Sobre los títulos introductorios véase com. a Sal 4:1; 32:1. — 3 Cf. 1 Sám 23:19; 26:1. — 4 El TM dice “extranjeros” (*zarim*). Pero este verso aparece en Sal 86:14, leyendo *zedim* (soberbios), lo que se adapta bien al contexto del Sal 54:5. Por ello, comúnmente los críticos admiten esta traducción de *sobervios*, que tiene, además, en su aval algunos manuscritos hebreos y el Targum, aunque las versiones antiguas lean “extranjeros,” como el TM. — 5 Cf. Dt 4:1. — 6 cf. Sal 5:12; 20:2.8; 9:11. — 7 Véase sobre el nombre de *Yahvé* “Biblia comentada,” I 403-408. — 8 Cf. 1 Sarn 24.15; Sal?H; 9:5; 26:2; 35:25; 43:2. — 9 Cf. Sal 44:21; 118:93. — 10 Lit. en heb. “mi alma,” — 11 Cf. Dt 6:105. — 12 Cf. Sal 22:26; 35:18.

Salmo 55 (Vg 54): Suplica del Justo Perseguido.

Este salmo, paralelo al 41, refleja las angustias de un alma atribulada en extremo, al ser objeto de traición de gentes que antes consideraba amigas. El salmista parece ser un miembro de la clase levítica, víctima de los manejos innobles de representantes de la misma sociedad levítica, los cuales pugnaban por el ejercicio de determinadas funciones más honrosas del templo ¹. Los sentimientos más encontrados aparecen en esta composición salmódica: tristeza, indignación, fe, esperanza, mezcladas con súplicas ardientes. “El autor es un alma tierna, poética, impresionable. No tiene nada de combativo. Es un Jeremías destinado a sufrir en medio de un mundo en el que la intriga y la injusticia aseguran el éxito” ². El salmo es a la vez una plegaria y una lamentación. A pesar de la imperfecta e incorrecta conservación del texto original, podemos “descubrir una composición cuidada y verdaderamente artística... Hay muchas estrofas de gran efecto: la del vuelo de la paloma recuerda el encanto poético y melancólico de ciertos salmos de los hijos de Coré; el apostrofe emocionante al amigo convertido en traidor, la exclamación súbita sobre su hipocresía, la descripción punzante del triste estado de la ciudad, son pequeñas obras maestras... Y en todo hay que destacar la rapidez y los bruscos sobresaltos de movimiento lírico, los impre-

sionantes contrastes que de ello resultan, la sinceridad de sentimientos y el estilo.”³

El salmo se divide en dos partes con cuatro estrofas cada una:

- a) el salmista, objeto de persecución de sus enemigos (1-15);
- b) desahogo pasional contra los malvados; confianza en la justicia divina (16-24).

El título atribuye esta composición al propio rey David, pero nada sugiere en el salmo que su autor tenga atribuciones reales. Los que mantienen la autenticidad davídica suponen que la ocasión que dio lugar a esta composición fue la traición de Aquitofel⁴; pero nada en el contexto lo avala. No faltan quienes supongan que el autor es el profeta Jeremías, traicionado por Pasjur⁵; las semejanzas de lenguaje dan más probabilidades a esta opinión⁶. Los críticos modernos — en razón de los numerosos arameísmos del salmo — se inclinan por una composición postexílica, aunque admiten la posibilidad de una pieza preexílica que haya sido retocada después en los tiempos que siguieron al retorno a la patria.

Invocación: súplica a Yahvé (1-3).

¹ Al maestro del coro. A las cuerdas. *Maskil*. De David ⁷. ² Da oídos, ¡oh Dios! a mi oración, no te escondas a mi súplica. ³ Atiende y respóndeme. Estoy abatido en mi tristeza y conturbado.

Conforme al módulo de otros salmos, el poeta inicia su composición invocando a Dios para que preste atención a las angustias que va a describir⁸. Es la hora de mostrar su protección hacia el desvalido, y, por tanto, ruega que no *esconda* su rostro, desentendiéndose de su plegaria, llena de ansiedad⁹. Su situación es penosa, pues se siente *abatido* y lleno de *tristeza* ante los ataques injustos de sus adversarios y amigos, como después declarará.

El justo perseguido (4-6).

⁴ Estoy aturdido por los gritos del enemigo, ante la opresión del malvado, pues me echan encima el infortunio y me persiguen con furor. ⁵ Me tiembla el corazón dentro del pecho, asáltanme terrores de muerte. ⁶ Me invade el temblor y el terror, me envuelve el espanto.

Los enemigos del salmista le aturden con sus insultos, calumnias y amenazas, y le oprimen injustamente. Ellos son la causa de que el *infortunio* caiga sobre el justo como una pesada piedra¹⁰. En sus ataques persisten despiadadamente, *persiguiéndole con furor* y saña; y el salmista refleja poéticamente su situación angustiada en medio de tanto terror. Las expresiones son fuertes y encuentran su paralelo en otras similares del libro de Job, Isaías y Ezequiel u. Insistentemente se repiten los términos de *temblor*, *terror*, *espanto*, para reflejar el ánimo sobrecogido del justo atribulado. En Is 21:3-4 encontramos expresiones similares al describir la invasión de Babilonia: “Mis entrañas se han llenado de angustia y soy presa de dolores como de parturienta. Aturdido, ya no oigo; espantado, ya no veo. Pasmóse mi corazón, el terror me invadió, la plácida noche me llena de espanto.” El paciente Job desahoga poéticamente su íntima tragedia: “se han clavado en mí las saetas del Omnipotente, y me ha dado a beber su veneno, y los terrores de Dios combaten contra mí”¹².

Ansias de liberación (7-9).

⁷ Y yo digo: ¡Quién me diera alas como de paloma, y volaría y descansaría! ⁸ ¡Cier-

tamente huiría lejos y moraría en el desierto! Seláh. ⁹ ¡Apresurárame a salvarme del viento impetuoso y de la tempestad!

Hastiado de tanta hostilidad, el poeta desea salir, volando con la rapidez de la *paloma*, hacia el *desierto*, para allí encontrarse a sus anchas, libre de todas las apreturas sociales y maquinaciones siniestras. El profeta Jeremías, cansado de sufrir incomprendido, ansia también aislarse en el desierto en un “albergue de viandantes.” “¡Ojalá tuviera en el desierto un albergue de caminantes, y dejaría a mi pueblo y me iría lejos de ellos, pues todos son adúlteros, gavilla de ladrones; tensan su lengua como un arco... Amontonan iniquidad sobre iniquidad y a mí me desprecian... Guárdese cada uno de su amigo y nadie confíe en su hermano, pues todos los hermanos engañan siempre, todos los amigos calumnian...”¹³ Esta atmósfera de doblez e incomprensión en la sociedad es lo que atosiga al salmista. Solo en el *desierto*, aislado de todos, encontraría reposo su alma angustiada. El símil de *paloma* puede aludir a la timidez e inocencia del justo perseguido en una sociedad corrompida, en la que las diversas facciones y partidismos — *viento tempestuoso y tempestad* — parecen ahogar toda tranquilidad y paz.

La ciudad dominada por la insidia y el fraude (10-12).

¹⁰ Confunde, Señor, divide sus lenguas, porque veo en la ciudad la violencia y la discordia. ¹¹ Día y noche giran en torno a sus murallas, y en medio de ella la iniquidad y la maldad. ¹² Dentro de ella la insidia; de sus plazas no se apartan la mentira y el fraude.

La situación moral de la ciudad no puede ser más caótica, ya que campea la *violencia* y la *discordia*. Es como una pequeña Babel, donde impera el engaño y la iniquidad. Quizá aludiendo al texto de Gen 11:9, pide a su Dios que intervenga *confundiendo sus lenguas*, para que no puedan entenderse para el mal. Las reuniones no tienen otra finalidad que maquinar el mal. Se entienden demasiado bien para conspirar contra el justo: la *violencia* y la discordia son como dos centinelas que *giran en torno a las murallas*; pero, en vez de sembrar paz y seguridad, como era de esperar de los centinelas nocturnos de guardia, trabajan para que *en medio* de la ciudad triunfen la *iniquidad y la maldad* (v.11)¹⁴. Y en las *plazas* — lugares de transacciones comerciales y de concentraciones populares — reinan la *mentira y el fraude*¹⁵. En la **ciudad santa, en la que debía imperar la Ley divina, no hay más que vicios y extorsiones.**

Conducta traidora del amigo (13-15).

¹³ Que no es un enemigo quien me afrenta, pues lo soportaría. No es uno de los que me aborrecen el que se insolenta contra mí; me ocultaría de él. ¹⁴ Pero eres tú, un hombre como yo, mi familiar y mi conocido, ¹⁵ con quien gustaba de secretas confidencias; íbamos juntos entre la turba a la casa de Dios.

Lo más doloroso para el salmista es que entre los intrigantes contra su persona hay gentes de su intimidad, algunos colegas con los que había convivido en el templo, intimando con ellos en *secretas confidencias* (v.15); sin duda que alude a compañeros levitas familiarizados con las funciones cultuales, que injustamente habían calumniado y postergado al salmista. La traición de un amigo siempre es más dolorosa que la persecución del enemigo, pues en los duros lances de la vida siempre se cuenta con la fidelidad de los íntimos. Ante el enemigo declarado cabe tomar medidas de defensa, *ocultándose* de sus insidias (v.13); pero la puñalada del amigo traidor coge

desprevenida a la víctima, y, por tanto, el choque psicológico es más real, pues no estaba preparada para este trance. Es el caso del salmista traicionado. También en esto encontramos un eco de los oráculos jeremianos: “guárdese cada uno de su amigo, y nadie confíe en su hermano, pues todos los hermanos engañan siempre, todos los amigos calumnian.”¹⁶ El salmista recuerda con nostalgia los momentos de intimidad en que con sus colegas avanzaba procesionalmente entre la *turba* o manifestación popular festiva hacia la *casa de Dios*¹⁷. **Esta comunidad de vida litúrgica debía garantizar contra toda ruptura de relaciones de amistad, pues** a los valores humanos de intimidad antigua se juntan las exigencias religiosas de la *casa de Dios*.

Castigo de los impíos y salvación del justo (16-20).

¹⁶ **Los sorprenderá la muerte, descenderán vivos al seol, porque no hay sino maldad en sus moradas, dentro de ellos.** ¹⁷ **Yo, empero, invocaré a Dios, y Yahvé me salvará.** ¹⁸ **A la tarde, a la mañana, al mediodía, yo me quejo y conturbo, y El oirá mi voz.** ¹⁹ **Rescatará mi alma en paz de los que me acosan, pues son muchos contra mí.** ²⁰ **Dios oirá y los humillará** ¹⁸, **El que está sentado desde la eternidad. Selah. Porque ellos no se enmiendan y no temen a Dios.**

Ante esta conducta hostil, el salmista reacciona apelando a los justos juicios divinos, que indefectiblemente se han de cumplir, porque Dios no ha de permitir el triunfo de la maldad! Al fin les *sorprenderá la muerte* prematura, que es el castigo normal anunciado contra los infieles a la Ley divina. Como Coré y sus cómplices, descenderán pronto al seol, o morada subterránea de los muertos, para allí llevar una vida lánguida sin esperanza¹⁹. La muerte prematura será el castigo merecido a sus múltiples impiedades²⁰. Su malicia los domina totalmente, y dentro de ellos y en su *morada* no hay sino *maldad*. Contrapuesta a esta triste suerte está la del salmista, que por efecto de su *invocación* a Dios *se salvará* (v.14). Siempre ha confiado en su providencia, y ahora está seguro de que le ha de liberar de la opresión y hostilidad de sus enemigos. La desaparición de éstos de la vida será la hora de la *salvación* del justo atribulado. Las horas oficiales de oración son *la tarde, la mañana y el mediodía*²¹. El día litúrgico comenzaba por la tarde, y de ahí que se mencione la *tarde* en primer lugar²². Los tres tiempos de oración significaban prácticamente que el salmista atribulado estaba continuamente en actitud de súplica angustiada a su Dios. Seguro de la eficacia de su plegaria, declara que Dios *rescatará su alma*, o vida, frente a la hostilidad de los que le *acosan*, a pesar de que son *muchos* los que le cercan.

Al fin los *humillará*, porque como Juez universal está *sentado desde la eternidad*, asistiendo al desarrollo de los acontecimientos para dar el veredicto conforme a las exigencias de su justicia²³. El salmista insiste **en la majestad del Dios inmutable, que está sentado en su tribunal celeste**, inaccesible a las pequeneces humanas e insobornable en sus decisiones. Durante siglos — *desde la eternidad* — *Oíos* permite temporalmente el triunfo del impío en la vida, pero al fin enviará inexorablemente su castigo, porque *no se enmiendan* ni le *temen*, viviendo como ateos prácticos, sin pensar que por encima de sus cálculos **está la mano del Eterno**.

La muerte prematura de los malvados (21-24).

²¹ **Tiende sus manos contra los que con él están en paz, viola su pacto.** ²² **Es blanda su boca más que la manteca, pero lleva la guerra en su corazón. Son sus palabras más untuosas que el aceite, pero son espadas desenvainadas,** ²³ **Encomienda a Yahvé tu destino** ²⁴, **y El te sostendrá, pues no permitirá jamás que el justo vacile.** ²⁴ **Pero tú, ¡oh Dios! los harás descender a la fosa de la corrupción. Hombres sanguina-**

rios y dolosos, no llegarán a la mitad de sus días, mas yo confiaré en ti.

El salmista describe ahora al amigo traidor con frases expresivas y metáforas sangrantes. Todo en él rezuma doblez e hipocresía calculada: *tiende la mano* afectuosamente a los que son sus amigos: *los que con él están en paz* (v.21). Entre todos los enemigos, el salmista “piensa, sobre todo, en el que le traicionó, y no encuentra palabras para calificar su baja acción. Mientras *tiende la mano viola su pacto*, es decir, las obligaciones sagradas de la amistad ²⁵. En sus palabras es meloso e insinuante, pero en su corazón trama la *guerra* contra el amigo (v.22); aunque son untuosas como *el aceite* ²⁶, sin embargo, en realidad son afiladas y crueles como *espadas desenvainadas*, que penetran hasta el corazón ²⁷.

Ante la realidad de la Providencia divina, el salmista recomienda la confianza en *Yahvé*, que es el dueño de nuestro *destino* y, por ello, sostendrá al que a El se confía, dándole fuerzas para sobrellevar sus contrariedades ²⁸, y, al fin, la victoria, pues no permitirá que el justo *vacile*, siendo descalificado definitivamente ante la sociedad ²⁹. En cambio, los impíos serán lanzados al sepulcro, víctimas de una muerte prematura ³⁰. El salmista **confía en Yahvé, esperando verse libre de** esta triste suerte de los *sanguinarios y dolosos*. Está seguro de que la providencia protectora de Yahvé dirá la última palabra en favor de sus fieles probados en la tribulación.

Muchos Santos Padres han dado un sentido mesiánico a este salmo del justo perseguido, viendo su cumplimiento en Cristo. En realidad, nada en el salmo insinúa un carácter mesiánico, pero muchos rasgos del salmista atribulado y perseguido pueden aplicarse en **sentido típico a Cristo** ³¹.

1 Cf. Sal 5. — 2 E. Podéchar, o.c., I 247. — 3 J. Calés, o.c., I40. — 5 Cf. Jer 20:1s. — 4 Cf. 2 Sam 15:37; 16:17. — 6 Cf. Jer 9:25, y Sal 55:8. — 7 Sobre el sentido de estos títulos véase com. a Sal 4:1; 54:1; 32:1. — 8 Cf. Sal 54:3. — 9 Cf. Sal 10,2; Lam 3:56. — 10 Cf. Sal 140,11; 21:12; 2 Sam 15:14. — 11 Cf. Job 21:6; Is 21:4; Ez 7:18. — 12 Job 6:14. — 13 Jerg,2. — 14 Sobre los centinelas que hacen la guardia nocturna de ronda véase Cant 3:3; cf. Sal 43:3; 8q,15. — 15 Cf. Dt 13:17; Jer 5:1; Neh 8:16; 2 Par 32:6. — 16 Jer 0,2. — 17 Cf. Sal 43:5. — 18 Lit. el TM dice: “les responderá.” Nuestra traducción sigue la versión de los LXX, de Símaco y San Jerónimo, que leyeron *wi’annemó* en vez del *weva’anem* del TM. — 19 Cf. Núm 16:30.33. — 20 Cf. Sal 35:9; 124:4; Prov 1,2. — 21 Cf. Dan 6:11. — 22 Cf. Lev 23:32. — 23 Cf. Dt 33:27; Sal 9:8-10; 29:11; 74:13; Hab 1:12. — 24 Lit. “arroja a Yahvé tu solicitud.” — 25 Cf. Sam 26:9; Sal 7:5; 41:10; Jer 20,10; 38:22. — 26 Cf. Prov 5:3. — 27 Cf. Sal 52:3. — 28 Cf. Sal 22:9; 37:6. — 29 Cf. Sal 10,7; 13:5; 30,7. — 30 Sobre la frase “descender a la fosa” véase la ilustración arqueológica en H. Vincent, *Canaan d’après la exploration recente* 215; cf. Jer 17:11; Sal 102:25; Prov 10,27. — 31 Cf. Eusebio, *Dem. Evang.* X: PG 22:730; Com. in Ps.: PG 23:4705; San Atanasio: PG 27:2505; Teodoro: PG 80,1267; San Hilario: PL 9:347; San Agustín: PL 26:630.

Salmo 56 (Vg 55): Firme Confianza en Dios.

También este poema tiene el aire de lamentación de un justo perseguido que pone toda su confianza en la protección divina. Bajo este aspecto, este salmo tiene gran similitud con el que sigue, ya que **en ambos la confianza en Dios es la nota dominante**. A pesar de los peligros graves inminentes, la fe en la liberación permanece en el ánimo del salmista.

Podemos dividir esta composición poética en tres partes: *a)* lamentación y confianza en Dios (1-5); *b)* lamentación y plegaria (6-9); *c)* actitud confiada y promesa de acción de gracias (10-14). Cada parte tiene dos estrofas. El estilo es vigoroso, aunque se repiten muchas frases estereotipadas, predominando el paralelismo sintético.

El título asigna este poema también a David y da como circunstancia histórica su huida a la tierra de los filisteos, en tierra de Gat1. En ese supuesto, el poeta, futuro rey de Jerusalén, se dirigiría desde la tierra extranjera a su Dios, lamentándose de la persecución injusta de que es objeto y pidiendo la victoria y la liberación. Sin embargo, aunque por la lengua y el estilo puede

sostenerse que es anterior al exilio, no pocos críticos modernos creen que es abiertamente postexílico². Como otros salmos, éste está compuesto después de la liberación de un peligro, y por ficción literaria poética se describe como presente la angustia pasada. Todo esto no es más que un pretexto para cantar la providencia divina en la asamblea litúrgica de los fieles. **La experiencia personal del salmista es que Yahvé no abandona a los suyos, y, por eso, en una ceremonia de acción de gracias, lo declara para edificación de los fieles también postergados por su fidelidad a la Ley de Yahvé.**

Lamentación y confianza en Yahvé (1-5).

1 Al maestro del coro. Sobre “la paloma muda de las lejanías.” De David, *Miktam*: cuando los filisteos le prendieron en Gat³. ²Apiádate de mí, ¡oh Dios! porque me persiguen los hombres, me oprimen y combaten constantemente. ³Sin cesar me persiguen mis enemigos, pues son muchos los que me combaten. ⁴Oh Altísimo Cuando yo temo⁴, en ti confío. ⁵Con el favor de Dios celebraré su promesa, en Dios me confío y nada temo, ¿Qué podrá hacer un hombre contra mí?⁵

Como en otros salmos, el poeta inicia su exposición apelando al poder de Dios para que le libre de la hostilidad de los muchos que le *persiguen*. Algunos autores pretenden que este poema se ha de entender en sentido *colectivo*, como si el salmista expresara los sentimientos de Israel como nación cercada de enemigos; pero todo el contexto del salmo insinúa que es un problema personal, y todas las alusiones a *combates* se han de tomar en sentido metafórico. La hostilidad contra el justo es sistemática y constante, como la de fieras que están al acecho⁶; pero, con todo, **la confianza en Dios se aumenta en los momentos de peligro, porque está seguro el salmista perseguido que llegará a celebrar el cumplimiento de la promesa de liberación⁷**. Dios no puede desamparar a los suyos en los momentos críticos, y, en ese supuesto, no hay hombre que pueda oponerse al justo (v.5). Sus maquinaciones humanas están condenadas al fracaso, porque no cuentan con la ayuda del Omnipotente, que está a disposición del justo. El ser humano es sólo “carne” frágil y perecedera y **no puede competir con el que es eterno y omnipotente⁸**.

Lamentación y plegaria (6-9).

⁶ Todo el día abominan mis palabras⁹, contra mí sus maquinaciones van al mal. ⁷ Se conjuran, están al acecho, espían mis pasos, como esperando (acabar con) mi vida. ⁸ Pésalos, ¡oh Dios! en la medida de su iniquidad¹⁰, tú que abates a los pueblos en tu cólera. ⁹ Tú que tienes cuenta de mi vida errante, pon mis lágrimas en tu redoma. ¿No están (escritas) en tu libro?

En torno al salmista hay una conjura organizada. Calumniadores sistemáticos, interpretan mal o *abominan* de sus palabras¹¹. Morosamente describe el salmista las tentativas hostiles de sus adversarios, aunque no concreta la causa de esta animadversión sistemática e injusta. Están *al acecho* como cazadores dispuestos a caer sobre la presa; incluso buscan ocasión para quitarle la vida a traición¹². En un arranque vindicativo, **el justo asediado pide a Dios que los castigue según merecen: pésalos en la medida de su iniquidad** (v.8). Yahvé es el Juez supremo y está sobre todos los pueblos, a los que *abate* según sus altos e inescrutables designios, que exigen también la manifestación de su *cólera*. Parece como si el salmista atribulado apelara al juicio general sobre todos los pueblos y pecadores, conforme a la expectación general de los últimos tiempos del A.T. **La justicia de Dios había de manifestarse solemnemente antes de la inauguración me-**

siánica¹³, y las almas justas perseguidas suspiraban por este día de vindicación de la virtud de los fieles yahvistas. Conforme a esta perspectiva, el salmista **une su causa a la de los justos perseguidos y apela al Dios del juicio sobre los pueblos y pecadores para que adelante la manifestación de su justicia y castigue a los impíos que le persiguen.**

El salmista perseguido lleva una vida *errante*, y esta situación angustiosa es bien conocida del propio Dios. Por eso pide que sus *lágrimas* no sean echadas en olvido, sino guardadas cuidadosamente en la *redoma en que Dios guarda lo más precioso*. El salmista juega con la creencia de que Dios lleva el registro de los actos humanos en el Libro de la Vida¹⁴, y, conforme a ello, supone metafóricamente que tiene también un recipiente para recoger las lágrimas de los justos perseguidos¹⁵, para acordarse de ellos y hacerles justicia. San Bernardo dirá bellísimamente, dentro ya de la perspectiva evangélica: “*Lacrimae paenitentium vinum angelorum.*” Del mismo modo, las lágrimas de los justos perseguidos del A.T. son guardadas cuidadosamente, porque ellas **claman a Dios por la justicia y muestran la fidelidad de los suyos**; por eso son cuidadosamente guardadas, de modo que no se pierdan.

Confianza en Dios y promesa de acción de gracias (10-14).

¹⁰ **Entonces volverán la espalda mis enemigos, en el día en que te invoque; así sabré que Dios está en mi favor**¹⁶. **11 Con (el favor) de Dios celebraré su promesa**¹⁷, **con la ayuda de Yahvé alabaré su palabra.**¹² **En Dios me confío y nada temo. ¿Qué podrá hacer un hombre contra mí?** **13 Yo te debo, ¡oh Dios! mis ofrendas votivas, te ofreceré ofrendas de alabanza,**¹⁴ **Porque libraste mi vida de la muerte, y mis pies de la caída**¹⁸, **para que pueda andar en la presencia de Dios, en la luz de los vivientes.**

Después de implorar **la intervención justiciera de Dios sobre los impíos**, el salmista expresa su seguridad en la afrentosa derrota de ellos. Ello será una confirmación de que tiene a Dios a su favor (v.10)¹⁹. Entonces llegará el momento de la acción de gracias por el cumplimiento de su *promesa*, o “palabra” solemnemente empeñada, de ayudar a los que le son fieles²⁰. Cumplirá sus *ofrendas votivas* y sacrificios de *alabanza* o de acción de gracias: durante sus horas de opresión **ha hecho votos a su Dios**, y ahora llega el momento de cumplirlos²¹. Yahvé le ha otorgado el mayor de los dones, **pues le ha librado de la muerte, de forma que pueda continuar en la presencia de Dios**, disfrutando de la *luz de los vivientes*, en contraposición a la región tenebrosa del *Seol*, adonde hubiera ido si hubiera muerto²². Aunque los muertos estaban sujetos al dominio de Yahvé²³, sin embargo, no había comunicación afectiva entre ellos y su Dios, **y sólo entre los vivos se podía alabar a Dios**²⁴. Por eso habla el salmista de *andar en la presencia de Dios*, es decir, participar de las intimidades de la vida litúrgica en el templo, **donde Yahvé se manifiesta de un modo particular a sus fieles**²⁵. El mejor comentario — dentro de la nueva perspectiva evangélica — son las palabras de Jesús: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”²⁶.

1 Cf. Sam 21:10s. — 2 Así E. Podechard, o.c., I 249. — 3 El título que traducimos “sobre la paloma...” debe aludir a alguna canción que empezara por estas palabras en hebreo. La Vg, siguiendo a los LXX: “Pro populo, qui a sanctis longe factus est.” Sobre las otras indicaciones véase com. a Sal 4:1; 16:1; Sam 21:10-15; 27:23. — 4 La palabra que traducimos por “Altísimo” es *marom* del verso anterior. Así NP. — 5 Lit. “¿Qué me hará la carne?” Aquí *carne* es sinónimo de hombre frágil y perecedero. — 6 Cf. Sal 57:4; 9:20; 10:19; 42:10. — 7 Cf. Sal 130:6; 44:9. — 8 Cf. Sal 78:40; Gen 6:3; Job 10:4; Is 40,5-6; Jer 17:5. — 9 Verso oscuro. Nuestra traducción se aproxima a la de los LXX. Lit. el TM: “angustian mis palabras.” — 10 Verso oscuro, muy diversamente traducido. El TM: “Por encima de su iniquidad, ¿salud para ellos?” La Vg, siguiendo a los LXX: “pro nihilo salvos facies illos” (lee *ein* en vez de *awen*). Nuestra traducción, muy generalizada entre los críticos, se basa en el cambio de *pallet* (salvar) en *palles* (pesar, medir). Así NP. — 11 Cf. Sal 7:45. Btb. *de Jer.*: “desfiguran mis palabras.” — 12 Cf. Sal 119:96; Sam 23:22; Sal 59:4; 10:9. — 13 Cf. JI3:1s. — 14 Cf. Ex 32:32; Sal 69:29; 139:17; Mal 3:16. — 15 Cf. Jos 9:34; Sam 16:20; Sal 119:84. — 16 Kirkpatrick: “Cuando clame, mis enemigos se volverán atrás; esto lo sé, pues Dios está a mi favor.” — 17 Lit. “palabra.” La segunda

parte del verso es considerada como repetición innecesaria de un glosista que quería mantener el nombre de *Yahvé*. — 18 Lit el TM: “¿No (has librado) mis pies?” — 19 Cf. Sal 9:4; 118:7. — 20 Cf. Prov 13:13; 16:20. — 21 Cf. Sal 66:4; Aet 21:23. — 22 Cf. Job 33:28-30; Ecl 4:15; 6:5; 1:1:7; 18:18; Lam 3:6. — 23 Cf. Job 26:6; Prov 27:20. — 24 Cf. Sal 88:12. — 25 Cf. Sal 36:10; 16:11. — 26 Jn 8:12.

Salmo 57 (Vg 56): Oración Confiada del Justo.

Este poema es muy semejante al anterior por el argumento y la disposición general de sus partes. En él expansiona sus sentimientos un alma atribulada e incomprendida que, además, es hostigada por feroces enemigos, que se abalanzan como fieras ansiosas de su vida.” Como el salmo anterior, éste también refleja la profunda confianza del justo perseguido, el cual está **seguro de que Dios no le ha de abandonar en el peligro en que se halla**. El acento tiene un matiz de triunfo que no encontramos en la composición poética anterior. También aquí aparecen sistemáticamente repetidas determinadas palabras, sin duda para recalcar más las ideas, aun a costa de la monotonía. El poema contiene dos estrofas, predominando el ritmo del paralelismo sintético.

Los v.8-12 (acción de gracias) coinciden con los v.2-8 del salmo 108, lo que parece sugerir que este segundo fragmento del salmo tuvo existencia independiente antes de ser juntado a la primera parte (2-7). Con todo, es difícil determinar la época de composición del salmo actual. Según el título, el poema se debe al propio David, perseguido y oculto en la gruta de Adullam 1. Los críticos modernos suponen un origen más tardío de la composición.

Súplica confiada a Dios (1-6).

1 Al maestro del canto. Sobre “No destruyas.” *Miktam*. De David, cuando huyó delante de Saúl en la caverna ². ² Ten piedad de mí, ¡oh Dios! ten piedad de mí, porque a ti he confiado mi alma y me ampararé a la sombra de tus alas mientras pasa la desgracia. ³ Yo invocaré al Dios Altísimo, al Dios que me favorece ³. ⁴ El mandará de los cielos y me salvará, y confundirá a los que me acosan. *Seláh* ⁴. Mandará Dios su gracia y verdad. ⁵ Mi alma está en medio de leones, yazgo entre hombres encendidos (en furor) ⁵, cuyos dientes son lanzas y saetas, cuya lengua es tajante espada ⁶ *Álzate, ¡oh Dios! allá en lo alto de los cielos y haz esplendor sobre toda la tierra tu gloria*.

Como en el salmo anterior, el poeta **pide la ayuda de Dios** en los críticos momentos de angustia en que se halla. La súplica tiene un aire marcado de confianza. Siempre ha estado al abrigo de las *alas* protectoras de Yahvé, que, como *sombra* bienhechora, le libra de las inclemencias de la vida. El salmista concibe aquí a su Dios como un ave que maternalmente esconde a sus polluelos bajo sus alas. Cuando sobreviene algún peligro, éstos acuden a su refugio seguro. Este símil es muy corriente en la literatura bíblica ⁶. El salmista, pues, *mientras pasa la desgracia*, acude al refugio seguro, que es su Dios providente y fiel a sus promesas de protección al que se le confía.

Su poder está garantizado, porque es el Altísimo ⁷, que habita en la cúspide de los cielos y desde allí gobierna el mundo y controla los acontecimientos de las vidas de los hombres. Desde su atalaya domina la panorámica de la historia, y nada se oculta a sus ojos, que escudriñan lo más secreto de los corazones ⁸. Particularmente está atento a las vicisitudes de los que son sus íntimos, sus fieles cumplidores de la Ley; a éstos les *favorece*, y, a pesar de hallarse en la cúspide de la morada celestial — sobre la bóveda celeste, la región empírea de los griegos —, está atento a las necesidades de los suyos. Por eso, en el momento oportuno *mandará* su ayuda para *salvar* al justo atribulado (v.4.) y *confundir* y avergonzar a los enemigos que le *acosan*. **Los emisarios del**

Dios providente serán su *gracia y verdad*, que constituyen la garantía de la fidelidad de Dios a las promesas de ayudar al que le sea fiel.

Con toda viveza describe a sus enemigos, que le acechan como *leones* ávidos de la presa⁹. Sus *dientes* son como mortales saetas; sus calumnias *c* insolencias hieren y penetran en el corazón del angustiado justo perseguido¹⁰. En medio de tanta hostilidad que le circunda, sus ojos se levantan al Dios que habita en lo más alto de los *cielos* y desde allí contempla el ataque de sus enemigos; en sus ansias de salvación y de justicia, **pide a Dios que se manifieste en su plena majestad y muestre esplendorosamente su gloria, castigando** tanta insolencia¹¹. La manifestación de su justicia redundará en su propia *gloria*, pues todos serán testigos **de su poder y protección a la virtud.**

Liberación: acción de gracias (7-12).

⁷ Tendieron una red a mis pies para que sucumbiera¹²; cavaron ante mí una fosa; fueron ellos los que cayeron en ella. Seláh.⁸ Pronto está mi corazón, ¡oh Dios! está mi corazón dispuesto a cantar y entonar salmos.⁹ ¡Despierta, gloria mía; despierta, salterio y cítara, y despertaré a la aurora!¹⁰ Te alabaré entre los pueblos, ¡oh Señor! te cantaré salmos entre las naciones. 11 Porque sobrepasa a los cielos tu benignidad, y a las nubes tu fidelidad.¹² Álzate, ¡oh Dios! en lo alto de los cielos; haz esplender en toda la tierra tu gloria.

Conforme al esquema estereotipado de estos salmos deprecatorios, después de solicitar la ayuda del Omnipotente, el poeta describe la realización de sus esperanzas. Son composiciones hechas “post factum,” y por eso el cambio de situaciones se sucede artificialmente como en un film cinematográfico. La actualización dramática de las escenas pasadas sirve de ocasión para destacar ante las asambleas litúrgicas del pueblo la protección divina sobre sus fieles amigos. En efecto, el salmista destacó cómo se manifestó la justicia divina, haciendo caer a sus enemigos en las *redes* que le habían *tendido* y en la *fosa* que le habían *cavado*. Antes había declarado que le espían y estaban al acecho, y ahora, siguiendo el símil de los cazadores, que preparan emboscadas a la presa, proclama la derrota definitiva de los que han sido burlados **en sus planes por la intervención de Dios**¹³. El corazón del salmista se esponja ante la derrota de sus adversarios, y se dispone a entonar salmos de **acción de gracias a su Salvador**. Poéticamente invita a su alma — *gloria mía* — a entonar cantos de júbilo al son del *salterio* y de la *cítara* (V.9). Poéticamente declara que está dispuesto a *despertar* a la misma *aurora* con sus instrumentos musicales. De ordinario, la *aurora* es la que despierta al poeta para que entone cánticos en honor de Yahvé; aquí es el poeta el que se adelanta a la *aurora*, porque no puede retener el júbilo que le embarga. El poeta romano llamaba al gallo despertador de la aurora: “Vigilales... evocat auro-ram”¹⁴; el salmista ahora es el despertador del nuevo día que se anuncia de triunfo por haber sido salvado del peligro. Job habla de los “parpadeos de la aurora”¹⁵; esta personificación del albor del día es corriente en la literatura poética bíblica¹⁶.

La perspectiva del salmista se ensancha, pues no sólo quiere cantar los portentos de su Dios Salvador en medio de su pueblo, sino que aspira a darlos a conocer a los pueblos y naciones *gentílicas* (v.10). Aunque en estas frases no hay alusiones claras mesiánicas, sin embargo, su entusiasmo lírico se desborda y empalma con otras tradiciones universalistas de la literatura profética y sapiencial¹⁷. En realidad, la concepción monoteísta estricta llevaba lógicamente al universalismo, ya que el Dios de Israel es el Señor de toda la creación y de todos los pueblos; aquí el salmista declara que su *benignidad* sobrepasa a los *cielos*, y su *fidelidad* a las *nubes*. No sólo lle-

nan la tierra, sino que traspasan el horizonte cósmico del hombre. Esta amplitud **de la grandeza divina exige un canto que desborde también todos los ámbitos nacionales**. Conforme a esta perspectiva, el salmista repite de nuevo el estribillo, pidiendo que se manifieste en lo *alto de los cielos*, haciendo *esplender su gloria en toda la tierra*. En el v.6 era una súplica para manifestar su justicia punitiva sobre sus enemigos que le cercan; ahora, en cambio, la panorámica se ensancha, pues pide que la *gloria* o manifestación gloriosa y rutilante de Yahvé llene toda la tierra, después de haber manifestado su justicia vengadora sobre los impíos.

¹ Cf. Sam 22:1s. — ² Cf. Sam 22:1s; 24:1-8. El No *destruyas* debe de ser el principio de una canción conocida. Sobre las demás indicaciones véase com. a Sal 4:1; 10.1. — ³ Así según los LXX. El TM lit.: “que cumple sobre mí.” — ⁴ La Vg y los LXX: “dedit in opprobrium conculcantes me.” El TM lit.: “el que busca atraparme, blasfema.” *Bib. de Jér.*: “Que Dios confunda al que me hostiga.” NP: “Opprobriis afficiat eos qui me persequuntur.” — ⁵ Lit. el TM: “Yo estoy echado entre gentes que lanzan llamas...” *Bib. de Jér.*: “Mi alma está echada entre leones, que devoran los hijos de los hombres.” — ⁶ Cf. Sal 17:9; 36:8; 41:5; 43:8; 91:5; Rut 2:12; Mt 23:37. — ⁷ Cf. Sal 7:18; 78:36; 83:19. — ⁸ Cf. 1 Par 28:9; Jér 17:10. — ⁹ Cf. Sal 7:3; 10:10; 17:13. — ¹⁰ Cf. Sal 42:11; 52:3; 58:7; 64:4; Prov 30,14. — ¹¹ Cf. Sal 11:55; 36:63; 21:14; Is 2:11s. — ¹² Lit. el TM: “se ha encorvado mi alma.” Los LXX y Vg: “incurvaverunt animam meam.” *Bib. de Jér.*: “Mi alma ha — sido encorvada.” NP: “Depresserunt animam meam.” — ¹³ Cf. Sal 7:16; 9:163; 35:8; Ez 19:4; Ecl 10,8. — ¹⁴ Ovidio, *Metamorph.* XI 597; el juglar del Mio Cid viene a decir lo mismo: “apriosa cantan los gallos e quieren crebar albores...” (I 14). — ¹⁵ Job 3:9. — ¹⁶ Cf. Is 14:12; Job 41:10; Sal 139:9. — ¹⁷ Cf. Sal 36:6; Ef 3:18.

Salmo 58 (Vg 57): Imprecación Contra los Jueces Injustos.

El poeta, en tono fulminante profético, se encara con los jueces inicuos, que con sus decisiones arbitrarias siembran el malestar y la injusticia en la sociedad. En el fondo, el problema que se plantea el salmista es el de la retribución: ¿por qué en la tierra dominan y triunfan los prevaricadores? El estilo es enérgico y la diatriba es furibunda. Empieza con un apostrofe sangrante y sarcástico (2-3), para describir, después su perversa conducta (4-6), lanzando rudas imprecaciones (7-10), para terminar cantando la alegría que sentirá el justo cuando **vea la manifestación justiciera de su Dios y sea reconocida su virtud** (10-12),

El estilo es vigoroso y atrevido, con un marcado sello profético: denuncia abierta de los abusos de la clase dirigente y anuncio de su caída. Destaca en esta composición salmódica, por el vigor y brillo del estilo, la originalidad y lo pintores de sus imágenes, la libertad y, a la vez, la regularidad clásica de su desarrollo: apostrofe indignado a los malos jueces; reflexión sobre la profundidad de su perversidad congénita e incurable; plegaria para que no puedan dañar; predicción profética de su próximo aniquilamiento; cálculo de los resultados que se han de esperar de este castigo bien merecido.” ¹

El título atribuye a David la paternidad de este salmo, como es ley en gran número de salmos; pero es difícil suponer en boca de David esta diatriba contra los jueces injustos, pudiendo él tomar las medidas pertinentes para corregir los abusos como responsable de la vida político-judicial de la nación. Por otra parte, los abusos que aquí se denuncian coinciden con los fustigados por la predicación de los grandes profetas: Amos, Oseas, Isaías y Jeremías ²; incluso parece que hay concomitancias literarias con textos del Deutero-Isaías ³; todo lo cual aboga por una composición postdavídica del poema. Algunos autores creen sorprender alusiones de índole escatológica. Se trataría, no de las injusticias de los jueces de Israel, sino de la pugna entre el bien y el mal en el mundo, y así nos encontraríamos con un diálogo teológico dramatizado en el que intervienen el sentido providencialista de la historia y los obstáculos que se oponen a la implantación del reinado de justicia y equidad en la sociedad humana. En ese supuesto, los *elohim* o “dioses,” que comúnmente se identifican con los *jueces* de la sociedad israelita, serían más bien los espíritus perversos demoníacos, que se oponen al triunfo de la virtud en la sociedad. En ese caso, el salmo 58 sería paralelo al 82, donde se plantea el problema de la permisión de la injusti-

cia en la vida social. Si, efectivamente, los *elohim* de ambos salmos (en Sal 82:1 forman el cortejo de Dios) son fuerzas superiores que se oponen a la implantación de la justicia en el mundo, nos encontraríamos aquí con una dramatización de fuerzas al estilo de la escenificación propuesta por el autor del libro de Daniel, donde aparecen los representantes de los intereses de Persia y Grecia **oponiéndose a la implantación del “reino de los santos”** (Israel) en la historia ⁴. Si admitimos esta interpretación del salmo, no cabe duda que en él hay implicaciones de índole **escolástica**, y su composición habría que retrasarla a los últimos siglos del judaísmo del A.T. ⁵

Los jueces prevaricadores (1-6).

1 Al maestro del coro. Sobre: “No destruyas.” *Miktam*. De David ⁶. ² ¿Hacéis justicia en verdad, oh jueces? ⁷ ¿Juzgáis rectamente a los hijos de los hombres? ³ Más bien a sabiendas obráis la iniquidad ⁸; vuestras manos hacen que en la tierra domine la violencia ⁹. ⁴ los impíos se han desviado desde el seno (materno); los mentirosos se han extraviado desde el vientre. ⁵ Tienen veneno como de serpientes, cual áspid sor-do, que cierra su oído ⁶ para no oír la voz de los encantadores, del encantador hábil en encantaciones.

El salmista inicia su reprimenda ex abrupto, apostrofando a gentes aviesas y malignas, como en Sal 52:3. Generalmente, los autores modernos interpretan la palabra hebrea *'elim* o *elohim* por *jueces*, como se les llama en otros lugares de la Biblia ¹⁰. Los jueces, como representantes de Dios, reciben este nombre de *elohim*, común en las lenguas cananeas para designar los seres divinos ¹¹. Sin embargo, no faltan autores que en el salmo dan a la palabra el sentido de ser supranatural, equivalente de algún modo a “ángel” ¹². Al menos, la palabra *elohim* tiene no pocas veces este sentido de colaborador de Dios en el gobierno del mundo ¹³. En este supuesto, el salmista se encararía con una especie de seres suprahumanos que, en lugar de **colaborar con Dios en la implantación de la justicia en la sociedad**, no hacen sino estorbar su acción providente y benéfica. El contexto, sin embargo, parece favorecer la primera interpretación; es decir, el salmista apostrofa a los *jueces* — representantes de Dios en la administración de la justicia — por haber pervertido el derecho sistemáticamente, haciendo caso omiso de la ley divina. En realidad, el término puede aplicarse en general a los representantes de Dios en la sociedad: reyes, jueces, gobernadores, responsables de la dirección de la vida social, que debe asentarse sobre las bases de la justicia.

Los *jueces* inicuos, lejos de obrar con rectitud, fomentan la *iniquidad*, pues no castigan a los malvados, que triunfan con sus ardides sin escrúpulos morales y religiosos. Como consecuencia de esta falta, de administración de la justicia, *en la tierra domina la violencia* (v.5). Miqueas apostrofa así a los injustos directores de la sociedad: “ ¡Ay de los que en sus lechos maquinan la iniquidad, que se preparan a ejecutar en amaneciendo, porque tienen en sus manos el poder!”¹⁴ En realidad, esta maldad es innata en los jueces inicuos, pues *se han desviado desde el seno* (v.4) ¹⁵. Son malos por constitución, como las serpientes son *venenosas* por naturaleza. Su malicia no parece, pues, desenraizable, pues les es congénita. Como el *áspid cierra sus oídos* al canto de los encantadores, así ellos no hacen caso de las amonestaciones **de los que les hablan en nombre de Dios, como son los profetas** ¹⁶.

Imprecaciones contra los impíos y rehabilitación del justo (7-12).

7 Quiébrales, ¡oh Dios! los dientes en la boca; rompe, ¡oh Yahvé! las quijadas de estos leoncillos. ⁸ Desaparezcan como agua que se va, que se marchiten como musgo

que se pisa ¹⁷; ⁹ sean como el caracol, que se deslíe caminando; como aborto de mujer, que no ve el sol. ¹⁰ Antes que vuestras calderas sientan el fuego de las espigas, verdes o secas, lléveselas el torbellino ¹⁸. ¹¹ Se alegrará el justo al ver el castigo, bañará sus pies en la sangre del impío. ¹² Y dirá cada uno: “¡Hay premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra!”

Ante tanta perversión, ya congénita y sin remedio, el poeta — llevado del celo por el reinado de la justicia en la sociedad — pide a Dios que intervenga e inutilice las artimañas de los malvados. Los compara a *leoncillos* que están ávidos de la presa (los justos indefensos) ¹⁹, y, siguiendo la metáfora, pide que se les rompan los *dientes* y *quijadas*, para que sean inofensivos. Por su insidia, antes los comparó a la serpiente; ahora, por su ferocidad, los asemeja a fieras salvajes ²⁰. Con nuevas metáforas expresa el deseo de que desaparezcan los malvados de la sociedad: como *agua que se va* filtrada o por evaporación, o como torrente que dura sólo bajo el efecto de una súbita tormenta de agua y se pierde pronto por los despeñaderos, quedando seco de nuevo el lecho o “wady”; como musgo, *que se marchita pisado* por el caminante; como *caracol, que se deslíe caminando*, pues, según la estimación popular, parece que se deshace en baba al caminar, perdiendo energías constantemente a medida que avanza; como *aborto*, que muere antes de *ver el sol* ²¹. La última metáfora es más difícil de explicar, pues el texto original es oscuro; pero, suponiendo la traducción que hemos adoptado y tomando la frase como un proverbio popular, parece que el sentido es el siguiente: el beduino reúne hojarasca y zarzas como combustible para cocer la comida en la olla; pero, cuando las ramas están empezando a calentar la caldera, viene una ráfaga de aire en turbión y lo lleva todo por delante, sin que pueda aprovecharse nada de lo preparado. Así, el salmista desea que el turbión de la ira divina lleve a los jueces impíos antes de que pongan en práctica sus aviesos designios ²².

El castigo y la desaparición de los malvados directores de la sociedad representará el triunfo y la liberación del justo atribulado y arrinconado: *se alegrará el justo*, porque ello significa también **la manifestación de la justicia divina ultrajada**. La mortandad será tal, que el justo podrá *bañar sus pies en la sangre del impío* (v.11). La frase es estremecedora, y ha de entenderse dentro del género literario hiperbólico oriental, tan usado en la Biblia ²³. La causa del salmista es **la de Dios; pero, en su mentalidad viejotestamentaria, su sensibilidad humana no ha llegado a las alturas del mensaje evangélico, que gira en torno al perdón de los enemigos**. El justo atribulado del A.T. tiene ansias de revancha, mientras que el justo del N.T., **cuanto más sufre, más perdona al que le hace sufrir**. Es una nueva perspectiva abierta **por la frase de Cristo en la cruz**: “Perdónalos, porque no saben lo que hacen” ²⁴. El protomártir del cristianismo, el diácono Esteban, cierra sus ojos a la vida con esta frase sublime en sus labios: “Señor, no les tengas en cuenta este pecado” ²⁵. Pero esto es explicable sólo a la luz cegadora de la revelación evangélica. No debemos, por tanto, exigir esta elevación de miras en un estadio de revelación muy inferior, como era el del A.T. La rudeza de costumbres de la época y la falta de una esperanza de retribución en ultratumba hacían que los justos del A.T. compartieran puntos de mira que hoy — después de la revelación evangélica — no podemos admitir. Pero tampoco es justo juzgar la moralidad del A.T. conforme a la mayor sensibilidad religiosa del N.T. El castigo de los malvados será la prueba de que existe una retribución y un *premio para el justo* en esta vida. Todos reconocerán que en efecto existe una Providencia en la vida que *hace justicia sobre la tierra* (v.1a). **Esta confianza en la manifestación de la justicia divina en la vida aparece constantemente en el Salterio** ²⁶. Carentes de luces sobre el más allá, los justos del A.T. esperaban la retribución a su virtud en esta vida, bien en sus personas o en sus descendientes ²⁷.

1 J. Calés, o.c., I 564. — 2 Cf Is 1:23; 5:23; 56:10; Jer 5:27; Ez 22:27; Am 5:7; 6:12; Miq 5, 11 Sof 3:3; Hab 1:4; Ecl 3:16. — 3 Cf. Is 44:6-9; 45:5-7. — 4 Cf. Dan 10,13.20-21; 12:1. — 5 Véase la argumentación de E. Podechard, I 254-55, que parece inclinarse por esta interpretación. — 6 Sobre el sentido de estos títulos véase com. a Sal 4:1; 57:1. — 7 El TM lee *'elem*, que significa “mudo.” Así el Targum traducía: “¿Es que quedando mudos es como juzgáis?” Los LXX y Vg: “veré” (leen *'ulám*). Los exegetas modernos unánimemente leen *'eím* (dioses: *elohim*); cf. Sal 82,ib. — 8 Lit. “cometéis iniquidades en el corazón.” En la Biblia, el corazón es el asiento de la conciencia, de la reflexión y de las afecciones. — 9 El TM lit.: “Vosotros pesáis la violencia con vuestras manos.” — 10 Así opinan Nowack, Graetz, Delitzsch, Baethgen, Duhm, Satárk, Kittel, König, Iierkenne, Calés, Kirkpatrick, etc. — 11 Cf. M. J. Lagrange, *Ei et Jahvé*: RB 12 (1903) 265; ID., *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 70-83; *Biblia comentada I* (1960) 47-48. Cf. Ex 21:6; 22 7-8; 2 Sam 14:17; Zac 12:8; Ez 28:12-14. — 12 Así opinan Wellhausen, Gunkel, Bertholet, Schmidt, Podechard. — 13 Cf. Jos 5:14; Is 26:7-11; Dt 4:19-23; 34:25; 32:8-9 (t.gr.); Eclo 17:17; Job 1:6-12; 2:1s; Sal 8:6; 29:1-2; 95:3; 97:7; 103:20; 148:2. — 14 Cf. Miq 2:1. — 15 Cf. Jue 13:7; Gen 8:21. — 16 Cf. Sal 140,4; Is 3:3; Jer 8:17; Ecl 10,11; Eclo 12:13; Dt 18:11. Véase el art. *Char-meurs* en DBV. — 17 Lit. el TM: “él tensará su flecha” (*kethib*) o “sus flechas” (*qeré*). Los LXX: “extenderá su arco hasta que los impíos sean abatidos.” Nuestra traducción se basa en una corrección del texto seguida por Podechard, Calés, Bit, efe Jer. — 18 El TM es intraducible: “Antes que vuestras calderas sientan la zarza, tanto al viviente como el enojo lo llevará en un torbellino.” Los LXX: “Antes que vuestras espinas hayan podido comprender la zarza, se os engullirá como vivientes, como en un movimiento de cólera.” Así la Vg. Nuestra traducción se basa sustancialmente en una reconstrucción propuesta por Duhm y seguida por muchos autores modernos. *Bib de Jer.*: “Antes que broten las espinas como la zarza: verde o quemado, que lo lleve la cólera tempestuosa.” NP: “Prius-quam ollae vestrae senserint veprem, dum est viridis, aestus turbinis abripiat eum.” — 19 Cf. Sal 3:8; Job 4:10; Prov 30,14. — 20 Cf. Sal 17:12; 34:11; 91:13. — 21 Cf. Job 3:18; Sal 1:4; Ecl 6:3-5. — 22 Cf. Os 7:4s; Is 33:12; Ecl 7:6; Job 27:21. — 23 Cf. Sal 41:11-12; 68:24; Job 29:6. — 24 Lc 23:34. — 25 Cf. Act 7:60. — 26 Cf. Sal 8:12s; g,8s; 11:55; Lc 18:8s. — 27 Sobre este problema véase E. Sutcliffe, *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y Nuevo Testamento* (Barcelona 1959) 94-136; M. García Cordero, *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*: XII Semana Bíblica Española (Madrid 1952) 573-594.

Salmo 59 (Vg 58): Suplica de Auxilio de un Justo Perseguido.

También este poema tiene el aire de una lamentación individual a causa de peligros que sobre el salmista se ciernen. Se divide en dos partes (1-11 y 12-18) que terminan con un estribillo. Cada una tiene dos estrofas, separadas por un *selah*. Literariamente es una mezcla de plegaria confiada a Dios y de enérgica imprecación contra los enemigos¹. El estilo es vigoroso y original, aunque algunas veces las frases resultan oscuras por la mala conservación del texto. El salmista no tiene conciencia de haber ofendido a sus enemigos; éstos le atacan injustamente movidos de su malicia y deslealtad e insolencia. Son gentes que **no tienen temor de Dios**, y así calumnian al que procura vivir según la ley divina. Pero su hostilidad quedará sin efecto, porque por encima de ellos está el Omnipotente, que es el refugio seguro del atribulado justo. **La confianza, pues, del salmista es plena, exige justicia, y sabe que se le hará.** También aquí la perspectiva es viejotestamentaria, y por ello la postura del justo doliente y perseguido está por debajo de las exigencias del mensaje evangélico.

También este salmo es atribuido a David en la indicación preliminar actual; y se da como circunstancia histórica de su composición el envío de gentes por Saúl para vigilarle². Como en otras indicaciones cronológicas, ésta ha de atribuirse al glosista erudito, que ha procurado relacionar gran parte del Salterio con la vida azarosa del gran rey, que había sido también gran poeta. Nada en el salmo nos obliga a mantener una época tardía de composición, pero tampoco nada insinúa **que pueda relacionarse con la vida de David.**

Súplica de auxilio (1-6).

¹ Al maestro del coro. Sobre “No destruyas.” *Miktam*. De David cuando mandó Saúl vigilar la casa para matarle³. ² ¡Librame de mis enemigos, Dios mío! ¡Protégeme contra los que se alzan contra mí!³ ¡Librame de los que obran iniquidad, sálvame de los hombres sanguinarios!⁴ Porque he aquí que ponen asechanzas a mi vida y se conjuran contra mí los poderosos; ⁵ sin crimen ni pecado de parte mía, ¡oh Yahvé! sin culpa (mía) corren y se preparan. ¡Despierta, ven a mi encuentro y mira!⁶ Por-

que Tú, ¡oh Yahvé de los ejércitos! eres Dios de Israel. Despierta para castigar a todas las gentes, no tengas piedad de los que obran pérfidamente. Seldh.

El tono con que el salmista inicia su súplica y lamentación da a entender que se halla en grave peligro de perder la vida en manos de sus enemigos⁴. Yahvé es el único refugio contra tales adversarios⁵, que son descritos como sanguinarios y fraudulentos. Muchas veces han tramado *asechanzas* y *conjuras* contra él, pero ahora parece que se preparan para un ataque definitivo y abierto⁶. Por otra parte, esta hostilidad no tiene justificación, pues el salmista perseguido no tiene conciencia de haberles herido en sus derechos⁷. Consciente de su inocencia y de la justicia de su causa, **urge a Dios para que-salga a su encuentro a ser testigo de la opresión injusta de que es objeto**: *¡Despierta..., mira!* (v.5b). *Yahvé de los ejércitos* es el Juez supremo y, además, Dios *de Israel*. El salmista ensancha la perspectiva, y pide no sólo el castigo de los impíos que le persiguen, sino la intervención justiciera sobre los que comprometen los destinos históricos de Israel como nación. Este tránsito de lo personal a los problemas colectivos no es raro en determinados salmos, bien sea porque el salmista sienta su vida vinculada a una sociedad con proyección universal, o bien porque algún glosista o compilador haya interpretado sus problemas personales en sentido colectivo nacional. Los salmos han sido muy retocados **según las exigencias litúrgicas**, y los redactores posteriores se han permitido muchas veces adaptar un salmo de índole personal a los problemas análogos angustiosos de toda la nación.

La hostilidad de los malvados (7-10).

⁷ **Vuelven por la tarde ladrando como perros y dan vueltas en torno a la ciudad.** ⁸ **He aquí que están borbotando a boca llena, y en sus labios tienen espadas: “¿Quién oye?”** ⁹ **Pero tú, ¡oh Yahvé! te ríes de ellos, haces burla de todas las gentes.** ¹⁰ **A ti recurro, fortaleza mía, porque, tú, Dios, eres mi refugio.**

El salmista compara a sus enemigos a *perros* hambrientos que andan merodeando todas las *tarde*s por los alrededores de la ciudad en busca de los desperdicios; la hostilidad es permanente, y día tras día vuelven a la carga en busca de la víctima inocente. En su insolencia *borbotan* palabras insultantes a boca llena. Sus labios son como tajantes *espadas*, e impudentemente se permiten decir **que Dios no les oye y tiene abandonado a su fiel servidor**: *¿Quién oye?*. Es la exclamación del necio: “¿Dónde está tu Dios?”⁸ Pero el justo se siente seguro, porque Yahvé está por encima de ellos, inaccesible a sus ataques; desde la altura de los cielos *se ríe de ellos*⁹. De nuevo el salmista asocia a sus enemigos personales a *las gentes* que hostigan a Israel. La perspectiva personal y la nacional se junta y aun mezcla; porque el justo perseguido es el tipo del pueblo elegido — Israel —, incomprendido y hostigado por los pueblos gentiles. Su suerte va unida en su mente a la de la sociedad israelita en su parte más selecta, la de los yahvistas, fieles a la Ley. Con toda confianza *recurre* a Dios como único *refugio*. **Su alma profundamente religiosa no encuentra otra salvación segura que la sombra protectora de Yahvé**¹⁰.

Imprecaciones contra los perversos (11-14).

¹¹ **La merced de mi Dios me precederá** ¹¹; **Dios me hará ver a mis enemigos (humillados).** ¹² **No los mates, para que mi pueblo no olvide; hazlos andar vagabundos por tu poder** ¹² **y abátelos, ¡oh Señor, escudo nuestro!** ¹³ **Cada palabra de sus labios es un pecado en su boca. Pero quedarán presos en su arrogancia y en las maldiciones y mentiras que profieren.** ¹⁴ **Acábalos en tu furor, acábalos y dejen de ser, y sepan que**

hay un Dios que domina en Jacob hasta los confines de la tierra. *Seláh*.

Conforme a la dramatización literaria corriente en estos salmos deprecatorios, el poeta pasa de la súplica a la expresión de confianza en el cumplimiento de sus deseos. Está seguro de que Yahvé le prestará ayuda, de forma que su *merced* y benevolencia le irán abriendo camino, como precursoras del triunfo: *me precederá*. El justo hostigado tendrá la satisfacción de ver a sus enemigos abatidos¹³. No quiere que sean destruidos súbitamente, sino lentamente, para que el pueblo tome lección de la intervención justiciera de Yahvé: *No los mates, para que mi pueblo no olvide...* (v.1a). Para lección permanente de su pueblo — propenso al olvido —, desea que anden *vagabundos impulsados por el poder de Dios*¹⁴, para caer después *abatidos* y humillados. Por sus múltiples pecados son acreedores a esta triste suerte. Ahora, en pago a su *arrogancia* y a causa de sus insolencias y mentiras, serán presos en sus propias redes de pecado: **la justicia divina les dará el merecido**.

Así, con todo énfasis, el poeta urge a Dios para que lleve a cabo la obra de exterminio de los pecadores: *¡acábalos...!* Su castigo será la ocasión de que los demás *sepan que hay un Dios en Jacob* o pueblo israelita, cuyo dominio se extiende *hasta los confines de la tierra* (v.14). Es justamente lo que dice David a Goliat: “Hoy sabrá toda la tierra que Israel tiene un Dios”¹⁵. La frase *toda la tierra* tiene en la Biblia un sentido hiperbólico para indicar muchos pueblos y tierras. Los israelitas tenían conciencia de su elección como pueblo, y sabían que Yahvé era el Dios del universo, aunque estaba especialmente vinculado a Israel por un pacto¹⁶; por eso en los salmos y escritos proféticos abundan estas proyecciones de los hechos dturridos en Israel hacia *toda la tierra*. Israel es el quicio de la historia universal, y lo que en este pueblo sucede tiene repercusión en los demás según la perspectiva teológica de los escritores del A.T. Así, pues, el salmista ve en el castigo de los impíos una lección no sólo para los israelitas, sino para todas las gentes.

El triunfo de la causa del justo (15-18).

¹⁵ **Vuelven por la tarde, ladrando como perros, y dan vueltas en torno a la ciudad.**¹⁶ **Andan errantes aquí y allá en busca de comida; si no se sacian, aullan.**¹⁷ **Mas yo cantaré tu poder y de mañana alabaré tu benevolencia, porque fuiste mi refugio y mi amparo en el día de la angustia.**¹⁸ **A ti, fortaleza mía, te cantaré salmos, porque eres, ¡oh Dios! mi refugio. Dios mío, todo benevolencia para mí.**

El v.15 es una repetición del v.7. Por artificio literario, el poeta repite la actitud hostil de sus adversarios, que le andan rondando como perros hambrientos en torno a la ciudad todas las tardes, para contrastarla con su triunfo y liberación, expresada **en su acción de gracias a Dios, su Salvador**. Los enemigos del salmista le buscan ansiosamente como los canes hambrientos, que andan errantes de un lado para otro buscando saciar su necesidad, y si no lo logran, *aullan* y refunfunan protestando. La descripción es realista y sangrante. El salmista termina cantando su liberación, prometiendo alabar a Dios cada *mañana* a la hora, de la oración.

1 J. Calés, o.c., I 572. — 2 Cf. Sam 19:8\$. — 3 Cf. Sam 19:11-17. Sobre el sentido de los otros títulos véase com. a Sal 4:1; 57:1; 16:1. — 4 Cf. Sal 72. — 5 Cf. Sal 18:3; 46:8.11. — 6 Cf. Prov i.ii; Miq 7:2; Sal 54:4; 56:8.u. — 7 Cf. Sam 20,1; 24:11. — 8 Cf. Sal 10,5.12; 64:6; 73:12; 94:8. — 9 Cf. Sal 2:5; 37:141 Is 37:22. — 10 Cf. Sal 17:3; 30.4; 31:7; Jer 16:19. — 11 Así según el *qeré*. El *kethib* lee: “Mi Dios (con) su merced me precederá.” Así los LXX y Vg. — 12 Así según el texto hebreo, seguido de los LXX y Vg. Muchos críticos modernos, para sintonizar el contexto con lo que se dice en el v.14, — 13 El rey Mesa de Moab, en su famosa estela, dice que erige el altar a Gamos “porque ha permitido ver mi deseo por encima de todos los que me odian.” — 14 En algunos textos, la palabra hebrea *jeil*, que traducimos por *poder*, significa el ejército de los seres celestiales al servicio de los designios divinos en el mundo. Cf. Jl 2:25; 3:11; Sal 35:6-7. Algunos autores, por ello, suponen que aquí el *poder* de Dios, que lanza a los pecadores como vagabundos, es el ejército celestial. — 15 Sam 17:46. — 16 Cf. Ex 24:15. — 17 Cf. Sal 5:41 57:91 92:3.

Salmo 60 (Vg 59): Petición de Victorias después de Una Derrota.

Este poema tiene el aire de una oración litúrgica después de una fuerte derrota de los ejércitos de Israel. El salmista se queja de la prueba a que se ha sometido al pueblo de Dios, pidiendo que se remedien las consecuencias de esta trágica calamidad nacional (3-7); a pesar de las promesas de victoria (8-10), los acontecimientos no parecen corresponder a estas optimistas promesas (11-12), y termina **declarando la plena confianza en Dios** (13-14). No pocos autores creen que el oráculo de los v.8-10 sobre las victorias es inserción posterior a las súplicas de victoria que encontramos en v.3~7 y 11-14! por el contenido, este salmo es paralelo al 44, aunque de tono menos sombrío. El estilo es conciso y apretado, no exento de belleza literaria.

Como es ley en esta colección, se atribuye también este salmo a David, y se da la ocasión de su victoria sobre los árameos y edomitas ². Esta suposición se compagina mal con el contenido del salmo, que habla de una derrota y no de una victoria. Para salvar esta incongruencia, algunos autores conservadores suponen que, mientras David dirigía la guerra en la parte septentrional contra los árameos, los edomitas atacaron por el sur, y de momento derrotaron a los israelitas, los cuales, gracias a la intervención de Joab, enviado para hacer frente a este peligro, habría logrado una victoria. El salmo habría sido compuesto justamente cuando David recibió la noticia de la derrota de su ejército antes de enviar a Joab ³. Los autores modernos, sin embargo, suponen que el salmo es de época posterior a David, aunque no parece que deba ponerse después del exilio⁴. El oráculo de los v.8-10 parece ser anterior a las lamentaciones de los v.2-7 y 11-14. El salmista o compilador lo habría insertado al conjunto deprecativo **para dar más ánimos y esperanzas basadas en las promesas divinas**.

Terrible derrota del pueblo elegido (1-7).

¹ Al maestro del coro. Sobre “los lirios del testimonio.” *Miktam* de David. Para ser aprendido ⁵. ² Cuando venció a Aram Naharayim y a Aram de Soba, y se volvió Joab, y derrotó en el Valle de la Sal a doce mil edomitas ⁶. ³Tú, ¡oh Dios! nos rechazaste y nos destrozaste. Te airaste. ¡Restituyenos! ⁴ Hiciste temblar nuestra tierra y la quebraste. Sana sus quiebras, porque vacila. ⁵ Hiciste ver a tu pueblo cosas duras, nos diste a beber el vino del vértigo; ⁶ has dado una señal a los que te temen para que se recojan ante el arco. ⁷ Para que sean liberados tus dilectos, sálvanos con tu diestra y óyenos.

Como en otros fragmentos deprecativos, alternan las quejas y las súplicas. El salmista atribuye la derrota de la nación a la manifestación airada de Yahvé. Los hagiógrafos tienen un sentido profundo de la teología de la historia, de tal forma que lo que sucede es siempre en función de la intervención justiciera o misericordiosa de Dios. Así, ahora, después de ser *rechazado* y *destrozado* el pueblo israelita **por la ira de Yahvé, se le pide con urgencia y confianza que lo vuelva a rehacer: ¡Restituyenos!** (v.3). Todo es obra de Dios: la destrucción y la reconstrucción de la nación. Es inútil que los seres humanos intenten por sus solas fuerzas oponerse a los planes destructores o reconstructores del que dirige los hilos de la historia universal, y **particularmente de la del pueblo elegido**, su “porción” selecta, su “heredad”⁷. Tomando la metáfora del terremoto, el salmista declara cómo la tierra de Israel ha sido sacudida y *quebrada* **bajo la manifestación airada de Yahvé**. Israel ha quedado como una casa removida en los cimientos y con grandes resquebrajaduras; sólo la intervención benévola de Dios puede restañar sus *quiebras* (v.4). En la literatura salmódica y profética, la metáfora del terremoto es símbolo del juicio divino, que con-

mueve la sociedad y las naciones hasta los cimientos ⁸. La suerte que les cupo es amarga: han tenido que beber del cáliz embriagador de la ira divina ⁹, que los hace vacilar y caer: el *vino del vértigo* (v.5). Los juicios punitivos de Dios son presentados con frecuencia bajo el símil de una copa de vino embriagador, que hace perder el sentido y caer. Así, en Is 51:17 dice Yahvé a su pueblo: “Despierta, levántate, Jerusalén, tú que has bebido de la mano de Yahvé el cáliz de su ira; tú que has apurado hasta las heces el cáliz que aturde...” El salmista proclama que, a causa de este *cáliz de vértigo*, o embriagador, el pueblo escogido ha tenido que sufrir cosas *duras*, calamitosas, difíciles de llevar. La derrota ha sido tal, que la única salvación está en la *señal* de huida dada por Dios *para que se recojan ante el arco* (v.6) ¹⁰. Ante esta negra perspectiva, el salmista recurre a Dios como última instancia: *sálvanos con tu diestra*, puesto que los israelitas son sus *dilectos* ¹¹. Si el castigo ha venido de Dios, sólo El puede restablecerlos. Con toda intención, el poeta llama a los ciudadanos de Israel los *dilectos* de Dios, como una apelación implícita a las exigencias de sus promesas antiguas. El amor de Dios por Israel — mostrado desde su elección como pueblo en el desierto — es la **única esperanza para contrarrestar las exigencias de justicia y furor**.

Promesa oracular de victoria (8-10).

8 Dijo Dios por su santidad: “Yo exultaré a Siquem y mediré el valle de Sucot. ⁹ Mío es Galaad y mío es Manases, y Efraím es el yelmo de mi cabeza; Judá, mi cetro. ¹⁰ Moab es la bacia para lavarme; sobre Edom arrojaré mi calzado, y sobre Filistea cantaré yo victoria.”

El oráculo se pone en boca de Yahvé, si bien habla en nombre de su pueblo. La expresión *hablar por su santidad* equivale a **declarar una promesa con juramento, pues la santidad es el atributo específico de la divinidad según la mentalidad del A.T.** Dios es el *Santo*, es decir, el incontaminado, el inaccesible, el trascendente. La *santidad* se concibe como una especie de atmósfera aislante que santifica o depura todo lo que toca ¹². Cuando Dios habla apelando a su *santidad*, sugiere que pone en juego lo más específico e íntimo de su esencia, y, por tanto, sus palabras tienen el carácter de un juramento y de una promesa ¹³. La *santidad* de Dios incluye su naturaleza en su aspecto moral, y, por tanto, lo anunciado por su *santidad* lleva el sello de lo intocable y permanente. La expresión “jurar por su santidad” es sinónima **no pocas veces de “jurar por El mismo”**¹⁴.

El contenido de esta promesa, solemnemente declarada y garantizada **por la santidad divina, es la seguridad de la victoria** sobre los pueblos vecinos a Israel: Moab, Edom y Filistea. El vencedor es Yahvé, que conquistó Canaán y sus alrededores para su pueblo elegido, Israel. Las palabras, aunque puestas en boca de Dios, en realidad pueden aplicarse a la nación israelita como colectividad. El poeta dramatiza la victoria y, con claros antropomorfismos, presenta a Dios como un guerrero que ocupa y somete a las naciones enemigas de Israel. Ante la victoria segura, *exulta* y se dispone a *repartir* la región de *Siquem*, es decir, la franja de terreno situada en Cisjordania. El *valle de Sucot* es la región conquistada en Transjordania ¹⁵. Quizá estas dos localidades se nombran porque aparecen en la historia del gran patriarca Jacob ¹⁶. Así Dios cumple la promesa de dar a su descendencia el territorio donde había acampado en su azarosa vida. *Galaad* y *Manases* son los territorios del norte de Transjordania ¹⁷. Estas zonas territoriales, pues, pertenecen al pueblo de Yahvé; pero el centro de ellas lo constituyen *Efraím*, que es el *yelmo de su cabeza*, porque la tribu de Efraím se distinguió siempre por su espíritu belicista y aguerrido ¹⁸, y *Judá* su *cetro*, o territorio donde radicaba la capital con su templo, morada de su majestad en la tierra. Por

ello tenía la supremacía jurídica y gubernativa sobre el resto de las tribus. Es un eco del vaticinio de Jacob: “No faltará de Judá el *etro* ni de entre sus pies el báculo hasta que venga aquel cuyo es, y a él darán obediencia los pueblos...”¹⁹

Aquí se declara la pertenencia de los territorios de estas diversas tribus a Yahvé como porción especial de El; pero, además, serán sometidos como estados vasallos Moab, Edom y Filisteo²⁰. Los términos en que se expresa esta idea son despectivos y humillantes, en contraposición a la declaración de pertenencia de los territorios anteriores que integraban la “heredad” de Yahvé. *Moab* es la *bada* en la que se *lava* sus *pies*, *Edom* es el esclavo a quien se confía llevar el *calzado*²¹, y *Filisteo* oirá los cantos de triunfo del Vencedor, sin poder oponerse a su victoria. Esta es la panorámica de triunfo que el salmista pone en boca de Yahvé para dar ánimos a los decaídos israelitas por las derrotas actuales. Esta perspectiva de victoria coincide con los oráculos proféticos²².

Ansias de victoria sobre los edomitas (11-14).

¹¹ ¿Quién me conducirá a la ciudad fortificada? ¿Quién me llevará a Edom? ¹² ¿No serás tú, oh Dios! que nos has rechazado, tú que no sales con nuestros ejércitos? ¹³ Danos tu auxilio contra el enemigo, pues vano es el auxilio del hombre. ¹⁴ Con Dios haremos proezas, y El aplastará a nuestros enemigos.

Terminado el paréntesis oracular — sin duda intercalado posteriormente al salmo deprecativo, aunque originariamente sea de composición anterior —, el salmista, sopesando el ambiente de postración y derrota de su pueblo, clama a su Dios para que los ayude a reconquistar el territorio edomita y dar el merecido al arrogante *Edom*, actualmente vencedor²³. En el v.6 hablaba de la huida como único medio de salvación; ahora espera el poder de Yahvé para reconstruir el poder militar de la nación. Nadie puede darles la victoria sino el propio Dios. El salmista ansia llegar con su ejército a la *ciudad fortificada*, sin duda Petra o Sela, capital de Edom. Se consideraba inexpugnable porque estaba construida en una superficie irregular rocosa, inaccesible al invasor²⁴. En realidad, las guerras de Israel son las guerras de Dios, al que está vinculado por una alianza²⁵, y aunque ahora parece que los *ha rechazado* y *no sale con sus ejércitos* al campo de batalla, sin embargo, es el único que puede prestar *auxilio* (v.12). El abandono de Yahvé tiene que ser sólo momentáneo, pues al fin tendrá que salir por los fueros de su pueblo. Esta es la confianza del salmista — síntesis de las aspiraciones de su pueblo derrotado —; por eso habla en primera persona: “¿Quién *me* conducirá...?”

Todo *auxilio humano* no tiene valor alguno en estas circunstancias, y sólo con la ayuda divina será posible obrar las *proezas* de reconstruirse y aun de entrar en territorio del ahora vencedor. Yahvé es el guerrero de Israel y terminará por *aplastar* a sus enemigos²⁶. Esta confianza en la victoria con la ayuda de Dios es la característica de todos los salmos deprecatorios.

1 Así opina, entre otros, E. Podechard, o.c., 1 260. — 2 Cf. 2 Sam 8:138. — 3 Cf. 1 Par 18:12. — 4 Algunos autores suponen que el salmo es del tiempo de los Macabeos (cf. FL. Josefo, *Ant. lud.* XIII 8-9; Beda El Venerable: PL 93:792). Pero contra esta época tan tardía se opone el hecho de que aparezca ya en la versión de los LXX. — 5 Como en otros salmos, este título “sobre los lirios del testimonio” debe de ser el principio de alguna canción conocida a la que debía ajustarse el canto del salmo. El otro título, que traducimos *para ser aprendido (Lelammedh)*, puede significar que debe ser conservado en la posteridad (cf. 2 Sam 1:18). Sobre las otras indicaciones, cf. Sam 14:17; Sal 4:1; 16:1. — 6 Cf. 2 Sam 8:3; 10:6s. — 7 Cf. 1 Re 8:51; Est 10:12. — 8 Cf. Sal 15:8; 46:4.7; Is 24:18s. — 9 Cf. Sal 75:9; Jer 25:165; Ez 23:32-33. — 10 Cf. Is 31:8; 5:26; 13:2; Jer 4:6. — 11 Cf. Dt 33:12; Jer 11:15. — 12 Véase P. Van Imschoot, *Théologie de l'Anten Testament I* (Tournai 1954) 43s. — 13 Cf. Sal 89:36; Am 4:2. — 14 Cf. Am 6:8; Heb 6:13.17. — 15 Cf. Jos 13:27. — 16 Cf. Gen 33:17-18. — 17 Cf. Núm 32:1s. — 18 Cf. Gen 49:22s; Jos 17:14-18; Jue 6:2-6. — 19 Gen 49:8-10. — 20 Cf. 2 Re 17:24; Esd 4:9-10. — 21 Cf. Abd 3s; Mt 3:11. — 22 Cf. Is 11:13-14; Ez 37:15-28; Zac 10:6; Jer 50:19; Miq 7:14. — 23 Cf. Am 9:11; Abd 18; Sof 2:4-9; Is 11:14. — 24 Abd 3s. — 25 Cf. Ex 243. — 26 Cf. Sal 44:6; 18:13; Núm 24:18; Sal 118:16; Jer 17:5; Jue 7:4.7.

Salmo 61 (Vg 60): Oración de un Exilado.

Este poema refleja el estado de ánimo de un fiel yahvista que habita fuera de la tierra de Yahvé, y que aspira a volver a la ciudad santa para permanecer al amparo de su Dios, a la sombra de su tabernáculo. Aunque tiene conciencia de haber sido atendido en sus deseos por Dios, sin embargo, suspira por el cumplimiento del más ansiado de todos: el retorno a la ciudad santa. Todo esto revela a un levita que no encuentra su sitio fuera de la tierra santificada por la presencia de Yahvé. En su exilio parece que está hostigado por enemigos, y, en su mentalidad teocrática, pide a su Dios que proteja a su rey, estrechamente ligado a la suerte de su pueblo elegido. **La oración del salmista es confiada y filial**, pero lleva el sello de la melancolía del desterrado. **Los atributos de Dios, su experiencia del pasado y las promesas divinas sobre los destinos de Israel, le dan fe y confianza para mantener** ilusiones sobre su porvenir y el de su pueblo. Sólo en la tierra de Yahvé es posible la **comunicación íntima espiritual**, y de ahí sus ansias incoercibles de volver a la ciudad santificada por **la presencia permanente de su Dios**.

Parece que este salmo está formado de dos fragmentos distintos: *a*) súplica de repatriación del exilado (2-5); *b*) conseguido el retorno a la patria, el salmista ruega por la suerte del rey y promete entonar himnos de acción de gracias por las mercedes recibidas (6-9). La primera parte se cierra con el signo musical *selah*. Estas dos plegarias tienen cada una una estrofa. El estilo es de mucho colorido y de gran sencillez. Abundan los paralelismos sinónimos.

También este salmo es atribuido a David en el título, aunque sin dar la circunstancia histórica de su composición. Los que mantienen la autenticidad davídica de la composición suponen que fue redactado cuando se hallaba fuera de Jerusalén a causa de la rebelión de Absalón 1. Los críticos modernos, en general, suponen que es de la época de la monarquía, y, por tanto, anterior al exilio babilónico. Razones lexicográficas parecen avalar este origen preexílico.

Ansias de retorno a la tierra de Yahvé (1-5).

1 Al maestro del coro. Sobre las cuerdas. Salmo de David. ² Oye, ¡oh Dios! mi clamor, atiende a mi oración. ³ Desde el cabo de la tierra clamo a ti cuando se angustia mi corazón. Elévame sobre la roca y dame el reposo ^{2, 4} pues tú eres mi refugio, la torre fortificada frente al enemigo. ⁵ Sea yo tu huésped por siempre en tu tabernáculo, me acogeré al amparo de tus alas. *Selah*.

El salmista se siente lejos del santuario de su Dios, y *desde el cabo de la tierra* — lugar extremo de la tierra santa o en territorio extranjero — lanza un grito deprecatorio hacia El ³. Para el piadoso yahvista, **Jerusalén es el centro de la tierra como morada de Yahvé, Señor del universo**. Lejos de la ciudad santa y de su templo, el salmista se siente como exilado, fuera de la **mirada protectora de su Dios, que es el centro de su corazón**. Como levita, siente nostalgia de la vida litúrgica del templo y ansia volver a pisar los sagrados dinteles del santuario. Allí está la *roca* o promontorio de Sión en que se asienta la casa de Dios⁴. El yahvista exilado, o lejos del templo, cree que a la sombra de éste encontrará su *reposo* (v.3b). En los salmos es frecuente llamar a **Dios la Roca de salvación**, en cuanto que a su amparo el fiel es inaccesible a los ataques de sus enemigos ⁵. Con un nuevo símil, el poeta destaca el carácter protector de Yahvé: es la *torre fortificada* desde la que se puede hacer *frente al enemigo*. El salmista **tiene experiencia personal de esta protección divina, y por eso acude a su Dios como único y seguro refugio** ⁶. Por

ello ansia ser su *huésped* permanente en su *tabernáculo* o templo, pues allí, al *amparo de sus alas*, se sentirá seguro como el polluelo bajo las alas de su madre⁷.

Súplica por el rey y promesa de acción de gracias (6-9).

⁶ Pues tú, ¡oh Dios! has escuchado mis votos y me diste la heredad de los que temen tu nombre. ⁷ Añade días a los días del rey, y sus años (duren) de generación en generación. ⁸ Siéntese siempre a la presencia de Dios y guárdenle la benevolencia y la fidelidad. ⁹ Así podré cantar siempre tu nombre, cumpliendo mis votos cada día.

La situación psicológica del salmista cambia totalmente: el momento de angustia ha pasado y ahora puede disfrutar de la *heredad* o tierra prometida en la que viven todos los que *temen su nombre*⁸. Aunque no pocos autores supongan que éste sea un nuevo fragmento salmódico adaptado, por razones litúrgicas, a la sección anterior, sin embargo, este cambio de perspectiva del salmista puede explicarse suponiendo — como ocurre en otros salmos — que ha compuesto el poema después que ha pasado el peligro, aunque, para dar viveza a las ideas, dramatiza la situación y la describe como presente. Este es un artificio literario muy común en el Salterio y en los escritos proféticos, y explica las brusquedades y cambios de pensamiento, que reflejan distinta situación ambiental.

El salmista alude al cumplimiento de sus deseos o plegarias acompañadas de *votos*, y, lleno de euforia y optimismo, **se considera ya plenamente restablecido en la sociedad israelita presidida por el rey, representante de Yahvé**. Por eso, sus mejores deseos se dirigen **para el que encarna los intereses de su Dios en la sociedad teocrática**. Por ello, le desea larga vida, incluso que se prolongue sobre la normal de los hombres: *de generación en generación*⁹. La frase es hiperbólica, conforme a la usual estereotipada de las saluciones solemnes: “¡Que el rey viva por siempre!”¹⁰ **La mayor bendición que Yahvé podía otorgar a una persona era una larga vida**, esto era una señal de especial benevolencia para el que llegaba a una edad avanzada. Tratándose del rey, su vida aparece **vinculada a los destinos de su pueblo**, y, por tanto, la permanencia del monarca **representa una fuente de felicidad** para la sociedad israelita.

Algunos Santos Padres han visto en este verso una alusión a la permanencia eterna del Mesías¹², pero nada en el contexto favorece esta interpretación. Únicamente que en la perspectiva teológica de los hagiógrafos los reyes eran el eslabón de la cadena dinástica que culminaba **en la aparición del Mesías**. Y bajo este aspecto, se puede hablar de un sentido típico mesiánico. Los salmistas, a través de las figuras históricas de los reyes contemporáneos, se trasladaban mentalmente a la futura teocracia mesiánica, presidida por el **gran Rey Mesías**.

Conforme al estilo áulico ditirámico, el poeta expresa los mejores deseos para su monarca, que **ha de sentarse a la presencia de Dios**, es decir, gozará de su favor y protección¹³; y en su trono será escoltado por la *benevolencia* y la *fidelidad*¹⁴, los dos atributos que garantizarán **la permanencia del rey, pues Yahvé ha de ser fiel a sus promesas de protección a los representantes de la dinastía davídica**¹⁵, y por eso dispensará su *benevolencia* y gracia hacia el eslabón **que encarna la cadena real que lleva al Mesías**. Así, la *benevolencia* y la *fidelidad* divinas serán como **los ángeles custodios del vastago real**, objeto de las bendiciones del salmista.

Como es ley en estos salmos deprecatorios, el poeta termina prometiendo alabar a su Dios por los beneficios recibidos, *cantando* públicamente **en honor de su nombre y cumpliendo sus votos en las manifestaciones litúrgicas del templo**. Sus ansias de desterrado se han cumplido, y ahora, a la sombra del santuario, **se asocia a la vida litúrgica, pidiendo por su rey y manifestando su agradecimiento al Dios que le otorgó lo pedido** en sus oraciones votivas.

1 Cf. 2 Sam 15:25. — 2 Lit. el TM: “Sobre una roca que se levanta más que yo, condúceme.” La Vg, siguiendo a los LXX; “in petra exaltasti me; deduxisti me...” Simaco: “cuando un fuerte se eleve contra mí.” *Bib. de Jér.*: “a la roca, demasiado alta para mí, condúceme.” — 3 Cf. Jer 12:12; Ex 16:35; Dt 28:49; Is 5:26. — 4 Cf. Sal 27:5. — 5 Cf. Sal 62:2.6.7. — 6 Cf. Sal 7:2; 11:2; 16:2. — 7 Cf. Sal 31:21; Dt 32:11; Is 31:5; Rut 2:12. — 8 Cf. Dt 2:19; 3:18; Sal 37:10.23.35. — 9 Cf. 2 Re 20,6. — 10 1 Re 1:31; Neh 2:3. — 11 Cf. Ex 23:26; 1 Re 3:11; Prov 3:2. — 12 Véase San Atanasio: PG 27:273; Teodoreto: PG 80,1324-28; San Beda: PL 93:798. — 13 Cf. 2 Sam 7:16.26.29; Sal 21:7; 89:37; 72:5.17. — 14 Cf. Sal 40:12; 89:25; Prov 20,28; 2 Sam 15:20. — 15 Cf. 2 Sam 7:11-17.

Salmo 62 (Vg 61): Solo En Dios Hay que Esperar.

Como en el salmo 4, se expresa **aquí la más ciega confianza en el Dios único, verdadero valedor para el salmista**, incomprendido y hostilizado por doquier. El título lo atribuye a David, y, en ese supuesto, las circunstancias de la rebelión de Absalón o de Sebál darían pie para esta bella composición poética, en la que se exhorta al pueblo a poner su confianza, no en las riquezas ni en los medios terrenos, **sino sólo en Dios, fuente de justicia y de poder**. En medio de las intrigas y asechanzas, **sólo queda la esperanza de la protección de Yahvé**. No pocos autores ven en este salmo un marcado sello de acción de gracias, con no pocas concomitancias con los salmos de tipo sapiencial².

Podemos dividirlo en tres partes: *a)* **confianza en Dios** frente a las asechanzas e hipocresías de los enemigos (2-5); *b)* **exhortación a confiar en Dios y no en los seres humanos** (6-10); *c)* el poder está únicamente en Dios, y no en las riquezas (11-13). A pesar de las persecuciones, el alma del salmista se siente segura, porque sabe que tiene la protección divina. Con toda valentía echa en cara a sus enemigos sus hipocresías y conjuras, que no han de tener efecto, porque sobre ellos está **la omnipotencia de Yahvé, que le defiende**.

Las dos primeras estrofas están precedidas de un refrán que repite la misma idea (2-3 y 6-7): el alma del salmista **se siente segura en Yahvé, que es su “ciudadela”** y su “roca,” inaccesible a los enemigos. Una vez declarada la seguridad de su alma y su quietud de espíritu, invita a los demás a refugiarse confiadamente en el que todo lo puede. La primera estrofa se cierra con un *selah*. En el v.6 vuelve a aparecer este signo, que podía cerrar la nueva estrofa; pero el v.10 parece un complemento lógico del anterior. El estilo es rico en metáforas vigorosas, que dan colorido a la composición.

Desde' el punto de vista estilístico no hay objeciones serias contra su supuesto origen davidico, aunque no pocos críticos modernos retrasen su composición a la época sapiencial.

Confianza en Dios (1-5).

¹ **Al maestro el coro. Sobre Yedutún. Salmo de David** ³. ² **Sólo en Dios se aquieta mi alma, pues de El (viene) mi salvación.** ³ **El sólo es mi roca y mi salvación, mi ciudadela: no vacilaré jamás.** ⁴ **¿Hasta cuándo habéis de ensañaros contra un hombre, golpeando todos en brecha como contra pared inclinada, como contra muro ruinoso?** ⁵ **Sólo buscan derribarle; se deleitan con la mentira; bendicen con su boca, y en su corazón maldicen. *Seldh*.**

Antes de protestar por las añagazas de sus enemigos, el salmista declara que su confianza plena está en su Dios, y en El encuentra reposo, ya que tiene la experiencia de haberle liberado de situaciones más comprometidas. **Adherido a Yahvé, se siente como en una roca o ciudadela inaccesible**, desde la que puede desafiar todos los injustos ataques de sus adversarios; por eso *no vacilará* un momento, pues tiene el pie en lugar seguro.

Se siente perseguido, y este ataque es sistemático y reiterado, ya que se unen contra él como hombres que juntos fuerzan una *pared inclinada* en la que se ha abierto ya brecha (v.4). No concreta el género de hostilidad de que es objeto, pero el contexto insinúa que se trata de asechanzas malévolas y traidoras, quizá porque les da en rostro su virtud. En su proceder doble, salvan las apariencias *bendiciéndole con la boca*, pero odiándolo y *maldiciéndole en su corazón* (v.5)⁴. Hipócritas redomados, creen engañarle con su aduladora conducta cuando están tramando su ruina.

Exhortación a confiar en Dios y no en los hombres (6-10).

⁶ Sólo en Dios aquíétate, alma mía, porque de El (viene) lo que espero. ⁷ El solo es mi roca y mi salvación, mi ciudadela: no vacilaré. ⁸ En Dios está mi salvación y mi gloria; Dios es mi fuerte roca y mi asilo. ⁹ Confía en El, ¡oh pueblo! en todo tiempo. Derramad ante El vuestros corazones, porque Dios es nuestro asilo. ¹⁰ Como un soplo son los hijos del vulgo ⁵, una mentira los de abolengo ⁶. Puestos en balanza suben, juntos pesan menos que un soplo.

De nuevo se declara la total confianza en el que le otorga protección segura. Llevado de su experiencia al amparo de Dios, invita el poeta al *pueblo* a mostrarse también confiado contra toda adversidad. Parece que aquí el salmista habla al pueblo, reunido en asamblea, para que exprese sus sentimientos de gratitud al Señor en una generosa efusión de sus *corazones*, pues siempre encontrarán defensa y *asilo* en la mano poderosa de Yahvé (V.9).

Nadie puede competir en poder con Yahvé: tanto los de la clase baja como los de la clase alta de la sociedad son *como un soplo*, y, *puestos en una balanza*, no pueden contrapesar con sus promesas y mentiras, sino que suben y desaparecen como *un soplo* (v.10) por no tener fuerza y sustancia que les dé lastre frente a Dios. Sus asechanzas, pues, y sus cavilaciones no deben amedrentar **al que confía en Dios**.

No se debe confiar en las riquezas, sino sólo en Dios (11-13)

¹¹ No confiéis en la violencia, ni en la rapiña os gloriéis. Si abundan las riquezas, no apeguéis vuestro corazón. ¹² Una vez habló Dios, y estas dos cosas le oí: que sólo en Dios está el poder. ¹³ Y en ti, Señor, está la piedad, pues das a cada uno según sus obras.

Los fuertes procuran aumentar sus riquezas recurriendo a la *violencia* y a la opresión del débil. La opulencia conseguida con injusticias es inconsistente, ya que no tiene la bendición divina, y, por tanto, está expuesta a las mayores decepciones **El corazón del ser humano debe estar por encima de todas las riquezas, ya que encuentra su único centro en Dios**. Sólo El puede aquietar sus profundas ansias espirituales. El salmista ha oído la voz de Dios en la conciencia, que le dice que el *poder* proviene únicamente del Omnipotente, quien, por otra parte, retribuye a cada uno *según sus obras* (v.13). **El camino de la rectitud es el único que lleva a la felicidad**, pues el ser humano virtuoso camina bajo la **protección y bendición de Dios**⁷.

¹ Cf. 2 Sam 15:1s. — ² Cf. Sal 37:3-5-7; 31:24; 34:10; 49:5; 73:17. — ³ En griego, el nombre de *Yedutún* aparece bajo la forma de *Iditún*. Sobre su colección véase com. a Sal 30,1, Según i Par 25:1-3, *Idutún* era uno de los levitas encargados del culto. La expresión Sobre *Yedutún* parece tener el sentido de “sobre el modo o aire de *Idutún*.” — ⁴ Cf. Sal 12:3; 28:4; 55:22. — ⁵ Lit. “los hijos de Adán.” — ⁶ Lit. “los hijos de varón.” Sobre el sentido — clase baja y clase alta — véase com. a 49:3. — ⁷ San Pablo, en Rom 2:6s, desarrolla el pensamiento del v.1ab.

Salmo63 (Vg 62): La Sed de Dios.

El salmista, perseguido y alejado del centro teocrático de la nación, siente nostalgia de la compañía de Dios, **que moraba en el templo de Jerusalén**. El recuerdo del *santuario* punzaba el alma del levita exilado, que no podía participar de las solemnidades litúrgicas. Las expresiones efusivas se repiten y reflejan la profundidad de un alma religiosa que encuentra su única felicidad **en la comunicación afectiva con Yahvé dentro de su casa, el templo de Jerusalén**. Sus enemigos, que le forzaron a un destierro doloroso, recibirán su castigo de manos del **propio Yahvé, que vela por la vida e intereses de sus fieles**.

El estilo es sentimental, sin mayor orden lógico, ya que fluye de la efusión afectiva del corazón más que de las consideraciones de la mente: el poeta ansia vivir **“a la sombra de las alas” de su Dios**, seguro de que con su protección le dará el triunfo de su causa. La distribución estrófica es regular, aunque el ritmo métrico es bastante libre. Abundan los paralelismos sinónimo y sintético. Las expresiones de la primera parte, que se dirigen directamente a Dios, llevan el sello insinuante de un alma delicada; en cambio, cuando habla de sus enemigos aparecen las formulaciones enérgicas, conforme a la mentalidad viejotestamentaria, que sabe menos del perdón que del espíritu de revancha.

El título atribuye el salmo a David, quien lo habría compuesto cuando andaba fugitivo por el “desierto de Judá,” sin duda con ocasión de la rebelión de su hijo Absalón 1, aunque ya antes de ser rey de Jerusalén había sido perseguido por las huestes de Saúl por las zonas esteparias del sudeste de Palestina². El v.1a alude al *rey*, lo que supone que el salmo está compuesto en tiempos de la monarquía. Esto nos hace suponer que esta bella composición es anterior al exilio babilónico.

Podemos dividirla en tres estrofas: *a*) ansias de vivir con Dios (2-5); *b*) propósitos de alabanza continua al Señor (6-8); *c*) castigo de los enemigos y glorificación del rey (9-12).

Ansias de vivir en comunicación con Dios (1-5).

¹ Salmo de David. Cuando estaba en el desierto de Judá ³. ² Elohim, tú eres mi Dios; a ti te busco solícito; sedienta de ti está mi alma; mi carne languidece en pos de ti como tierra árida, sedienta, sin aguas. ³ ;Cómo te contemplaba en el santuario viendo tu fuerza y tu gloria! ⁴ Porque es tu piedad mejor que la vida. Te alabarán mis labios. ⁵ Así te bendeciré toda mi vida, y en tu nombre alzaré mis manos.

Dios es el centro del alma del salmista, que busca desde la aurora la presencia del que constituye las delicias de su *alma* y aun de su *cuerpo*, que *languidece* fuera de la órbita sagrada del templo en que mora Yahvé. Se siente como árbol plantado en tierra desierta y *árida*, que está ansioso del riego del agua. **La presencia de Dios vivifica el alma, y el salmista se considera alejado del santuario de Yahvé**, donde en otro tiempo *contemplaba la fuerza* esplendorosa de su Dios, manifestada en las solemnidades litúrgicas, que reflejaban su gloria (v.3). Su *vida* no tiene sentido sino a la sombra de la *piedad* del Omnipotente; por ello, en su exilio forzado **promete alabarle, alzando las manos en señal de acatamiento y acción de gracias**⁴. Toda su vida será una **bendición continuada** del que le dispensa su auxilio y alegría íntima.

Propósitos de alabanza continua (6-8).

⁶ Como de medula y de grosura se saciará mi alma, y mi boca te cantará con labios

jubilosos. ⁷ **Aun en mi lecho me acuerdo de ti; en ti medito en las vigias,** ⁸ **pues tú eres mi auxilio, y salto de gozo a la sombra de tus alas.**

La mente del poeta se traslada al momento en que podrá entonar himnos de alabanza en el templo, donde su *alma se saciará* plenamente, como los que asisten a los convites sagrados se sacian de *medula y grosura* ⁵. **El pensamiento de la presencia de su Dios le persigue también durante la noche, pues medita en sus misericordias, y tiene la experiencia de su protección;** y el pensamiento de sentirse seguro, como el pajarito bajo la *sombra de las alas* de Yahvé, le hace exultar ⁶.

Castigo de los enemigos y glorificación del rey (9-12).

⁹ **Mi alma está apegada a ti, y tu diestra me sostiene.** ¹⁰ **Pero los que buscan perder mi alma irán a las profundidades de la tierra.** ¹¹ **Serán dados a la espada, serán pasto de chacales.** ¹² **Y el rey se gozará en Dios, se gloriarán los que juran en El, pues la boca de los mentirosos se cerrará.**

De nuevo una confesión de adhesión incondicional a Dios, pues sabe que en los momentos críticos le *sostiene su diestra* (V.9). **Yahvé ha sido su apoyo en todo momento, y no le ha de faltar en este momento en que es hostilizado por sus enemigos.** En realidad, éstos recibirán su merecido — la muerte —, yendo a las *profundidades de la tierra*, es decir, al *seol*, o región subterránea tenebrosa de los difuntos. Y sus cuerpos serán pasto de las fieras salvajes (v.11)⁷.

Al ser restablecido en su vida social y muertos sus enemigos, el *rey* y los fieles a Yahvé — *que juran por El* — **alabarán a Dios, pues ha premiado la virtud y cerrado la boca de los mentirosos** ⁸,

1 Cf. 2 Sam 15:1ss. — 2 Cf. Sam 23:145. — 3 Véase Sal 3:1. — 4 Las oraciones iban acompañadas de la elevación suplicante de las manos (cf. 1 Re 8:22; Sal 28:2; 141:2; Lam 2:19; 3:41; 2 Mac 14:341 Is 1:15; Sal 88:10). — 5 Cf. Dt 14:29; 16:11; 26:11; Jer 31:14; Sal 36:9. — 6 La “sombra de las alas de Yahvé” es la protección debida a la presencia de Yahvé en el santuario (cf. Sal 61:9). — 7 Cf. 2 Sam 21:10-14; 2 Re 2:9-10; Jer 16:4. — 8 Cf. Sal 4:3; 42:4.

Salmo 64 (Vg 63): Castigo de los Calumniadores.

El salmista, asediado por una turba de malvados que le ponen asechanzas para quitarle la vida y la fama en la sociedad, **recurre a Dios para que despliegue su poder en su favor**, como en otras ocasiones, y, en un arranque psicológico, lanza duras imprecaciones contra los que injustamente le persiguen.

Podemos dividir esta composición en tres partes: *a)* oración a Dios para que le libre de sus obstinados enemigos (2-5); *b)* insidias de sus detractores (6-7); *c)* el castigo inexorable de Dios, lo que supondrá la rehabilitación del justo perseguido (8-n). Como en otros salmos, aquí el poeta es el símbolo de todos los hombres virtuosos, que son incomprendidos y vilipendiados **por seguir el camino de la justicia y del temor de Dios.**

Aunque el salmo es una plegaria, no falta en él un cierto carácter sapiencial, pues de su caso particular el salmista se ha elevado a la doctrina general del juicio de Dios sobre los pecadores. La división estrófica no es regular. Alternan los paralelismos sinónimos y los sintéticos, conforme a los conocidos esquemas de la literatura sapiencial. El estilo es vigoroso, no exento de originalidad. El v.11 cierra la composición con un marcado sello eucarístico, lo que implica **la seguridad del triunfo de la virtud.** Conforme al esquema doctrinal de otros salmos, el poeta declara que

los impíos parecen triunfar momentáneamente; pero la última palabra está reservada a la justicia divina, que estará al lado del perseguido y fiel a su voluntad.

Según el título, también esta composición sería de origen davídico, aunque no se dan las circunstancias históricas de su composición. Los críticos modernos más bien se inclinan por su origen postexílico, aunque esta conclusión está lejos de ser avalada por argumentos concretos estilísticos definitivos. La lucha en la sociedad de los impíos contra los piadosos se da ya en los tiempos de los profetas anteriores al destierro babilónico, y se continúa en la época sapiencial. Por consiguiente, las alusiones del salmo no nos llevan necesariamente a los tiempos en que surgían las facciones de los “piadosos,” o *jasidim* de los tiempos macabeicos.

Súplica a Dios para ser liberado de los detractores. injustos (1-5)

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ² Oye, ¡oh Dios! la voz de mis quejas, defiende mi vida del terrible enemigo; ³ protégeme de la conjuración de los malvados, de la conspiración de los obradores de iniquidad, ⁴ que afilan como espada su lengua y lanzan como flechas amargas palabras, ⁵ para tirar en secreto contra el inocente y asaetearle de improviso sin temor.

El salmista — símbolo de los justos perseguidos — clama a su Dios como único refugio contra las insidias de un *terrible enemigo* que organiza conciliábulos contra él para poner en peligro su *vida*. Sus asechanzas son mortíferas, como espada desenvainada o como *flechas* envenenadas. Su *lengua* y sus *palabras* están al servicio de la calumnia más desvergonzada, comprometiendo así la reputación del justo en la sociedad ¹. Sus insidias son más peligrosas por ser tramadas en *secreto* y por proceder de gentes **que no tienen temor de Dios**, y, en consecuencia, no existen para ellos escrúpulos morales ².

Insidiosos conciliábulos contra el justo (6-7).

⁶ Obstinanse en sus malvados designios, se concertan para tender ocultamente lazos, diciendo: “¿Quién los verá ⁷ y escrutará nuestros secretos?” Los escruta el que conoce el interior del hombre, el corazón profundo ³.

Los enemigos del salmista se consideran a salvo de toda responsabilidad social, porque sus tramas son ocultas y pasan inadvertidas a los contemporáneos; con todo cinismo ponen *lazos* al justo para que caiga desprevenido en ellos. Pero no piensan que para Dios no hay nada oculto, **ya que conoce el interior del ser humano** y escruta lo más *profundo* del *corazón* humano ⁴.

El castigo inexorable de Dios sobre los pecadores (8-11).

⁸ Pero disparará Dios contra ellos una saeta, y de improviso serán heridos. ⁹ Su lengua se volverá contra ellos, y cuantos los vean moverán su cabeza, ¹⁰ y temerán todos los hombres, y proclamarán la obra de Dios, y comprenderán su modo de obrar; ¹¹ y el justo se regocijará en Yahvé, y en El confiará, y se felicitarán todos los rectos de corazón.

No se puede conculcar la justicia divina impunemente, pues Yahvé vigila por los derechos de los suyos, y, por eso, de improviso, cuando menos lo piense, lanzará su *saeta* de invencible guerrero sobre los que se confabulan contra los fieles a su ley. Cuando las asechanzas ocultas parecían dar su fruto, interviene la justicia divina, haciéndoles caer en los lazos que habían tendido contra los

suyos; es decir, las calumnias tramadas por su *lengua* desvergonzada caerán sobre ellos ⁵, y quedarán desacreditadas públicamente: los que *los vean moverán la cabeza* irónicamente ⁶, pues serán testigos de la intervención punitiva de Yahvé. El paralelismo literario del salmo es manifiesto: frente a las *saetas* de los confabulados surge la *saeta* mortífera de la justicia vengadora divina. Todos comprenderán entonces la *obra de Dios*, es decir, su modo de actuar en favor de los que le son fieles y en contra de los que cínicamente hostilizan el camino de la virtud. **Es el momento de la rehabilitación del justo, que se regocijará triunfante**, pues Dios no le ha abandonado, en el momento crítico, quedando así patente la justicia de la Providencia divina, que al fin dice la última palabra. Por ello, al final *se felicitarán los rectos de corazón*, pues, como esperaban, **Dios termina por hacerles justicia, protegiéndolos contra** los que se obstinan en vivir al margen de la ley divina.

¹ Sobre la metáfora de la *espada* aplicada a la lengua véase Sal 57:5; 59:8; 104:4; Y sobre la de *la flecha* para designar la lengua perniciosa, cf. Sal 7:13-14; 57:5. — ² Cf. Sal 10:4.11.13; 73:11 94:7. — ³ Así siguiendo a la *Bib. de Jér.* El TM dice literalmente: “escrutan crímenes; nosotros estamos prestos, una disimulación disimulada; y el fondo.” — ⁴ Cf. Sal 10:4-11; 73:11. — ⁵ Cf. Sal 7:16-17; 9:16-17; 35:8; 37:15; 94:22. — ⁶ Cf. Jer 48:27; Sal 44:14-15.

Salmo 65 (Vg 64): Himno de Acción de Gracias a Dios por Su Munificencia.

Este cántico eucarístico parece fue compuesto en ocasión de cesar una persistente y asoladora sequía. Al menos la segunda parte alude a los beneficios de una abundante y desbordadora cosecha. La primera, en cambio, se limita a ponderar la munificencia divina, manifestada en las diversas obras de la creación y en la elección del pueblo de Israel. La benevolencia de Yahvé se muestra en ser propicio a los que le invocan, en aceptar los sacrificios que le ofrecen, en perdonar los pecados del que arrepentido se acerca a El y en atraer a sus predilectos al templo para colmarlos de beneficios. **Como Señor y regulador supremo de todos los fenómenos de la naturaleza y de los acontecimientos de la historia**, se le debe especial acatamiento y veneración. Todas las riquezas de los campos son fruto de su bendición; las cosechas, los abundantes pastos, la multiplicación de los ganados, pregonan su munificencia, al par que su especial providencia sobre su pueblo necesitado. Todo esto parece suponer que el presente himno fue compuesto para ser recitado en una solemnidad en que **se daba gracias a Dios por las abundantes cosechas**.

Por su contenido ideológico, podemos dividir esta composición poética en tres partes: *a*) acción de gracias por la remisión de los pecados de los que se acercan al templo a reconocer su soberanía (2-5); *b*) **alabanza de Dios** como Soberano de la naturaleza y de la historia (6-9); *c*) **acción de gracias** por la fertilidad de los campos (10-14).

Este salmo es una mezcla de himno y de plegaria eucarística. Se distinguen bien tres estrofas, conforme a la triple división que acabamos de exponer. Las dos primeras tienen un ritmo regular y perfecto, a base de dísticos; la tercera, en cambio, es más libre, alternando dísticos y trísticos. El estilo es brillante, con marcado ritmo musical, a base de no pocas asonancias, y con un gran sentido intuitivo de las bellezas de la naturaleza. Bajo este aspecto, el himno es grandioso y lleno de resonancias poéticas de primer orden.

Según el título, también este salmo es de David; pero los autores modernos se inclinan por una fecha de composición más tardía, pues se supone la existencia del templo salomónico. No pocos críticos suponen que esta composición salmódica tiene un doble origen: la segunda parte, más antigua, habría sido yuxtapuesta, por razones litúrgicas, a un **himno de alabanza a Dios, que** por su sello universalista nos llevaría a los tiempos posteriores al exilio 1.

Alabanza al Dios que escucha a los suyos en el templo (1-5).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. Cántico ². ² A ti, ¡oh Dios! se te debe la alabanza en Sión ³, y a ti el cumplimiento de los votos; ³ a ti, que escuchas las plegarias, a ti recurren todos los hombres. ⁴ Prevalecen sobre nosotros las obras de iniquidad, y nuestras transgresiones tú las perdonas. ⁵ ¡Bienaventurado aquel a quien eliges para estar cerca de ti, habitando en tus atrios! Nos saciaremos de los bienes de tu casa, de la santidad de tu templo.

En vez de invitar a la alabanza directamente, el poeta declara que Dios es digno de ser glorificado, y como a Señor **se le debe el cumplimiento de los votos sobre la colina de Sión**, donde se halla su morada habitual en medio de su pueblo elegido; en su santuario está siempre presto a escuchar las *plegarias* de los que **confiadamente se acercan a El**. Sobre todo, Yahvé espera a los suyos en su casa para remitirles sus pecados. Conscientes de su culpabilidad, los devotos se acercan al templo a cumplir votos y sacrificios expiatorios, seguros de que les ha de **escuchar y perdonar** ⁴; es la primera **condición para entrar en** relaciones normales con el que es la misma santidad. El salmista envidia al sacerdote o levita, que tiene el privilegio de **vivir cerca de su Dios** en sus *atrios* sagrados⁵. Son los predilectos de Yahvé, su “porción” selecta. No obstante, todo buen israelita que se acercaba a la casa de su Dios se sentía *saciado* de la presencia divina, fuente de todos los beneficios que le habría de acordar. El templo está todo penetrado de la *santidad* de Yahvé, de esa fuerza misteriosa que rodea a la divinidad, y que la separa de todo lo común y profano. La visita al templo era para el israelita la prueba palpable de su pertenencia al pueblo elegido de Dios, que moraba en medio de ellos, y la participación en las solemnes fiestas con sus banquetes sagrados — *los bienes de tu casa* — simbolizaba la comunión con la divinidad, a la que se ofrecían realmente los sacrificios⁶.

Yahvé, soberano de la naturaleza y de la historia (6-9).

⁶ Tú nos respondes fielmente con portentos, ¡oh Dios de nuestra salvación, esperanza de todos los confines de la tierra y de las islas lejanas! ⁷ ⁷ Con tu fuerza afirmas los montes, ceñido de tu poder; ⁸ aplacas el furor de los mares, y el estrépito de las olas, y el tumulto de los pueblos. ⁹ Temen tus prodigios los habitantes de los confines, y haces exultar las salidas de la mañana y de la tarde.

Yahvé, como Dios Salvador de su pueblo, *responde* a sus plegarias con *portentos*; su poder se extiende hasta los *confines de la tierra*. La historia de Israel es la historia del despliegue de la Providencia divina en su favor en los momentos críticos de su vida nacional. Todas las gentes oyeron sus prodigios en favor de su pueblo. La perspectiva del salmista parece se extiende a la diáspora del pueblo judío, disperso por los cuatro ángulos del orbe; todos han sentido la mano providente de su Dios, y, en este sentido, **Yahvé es la esperanza de todos los confines de la tierra**, es decir, de todos los que ansiosamente se confían a El, incluso en las *islas lejanas* del Mediterráneo (v.6).

Su poder se manifiesta en la consolidación de los montes, que en la poesía hebrea son símbolo de la estabilidad y de la permanencia ⁸; las mismas fuerzas caóticas del mar están sometidas a su beneplácito ⁹, y las naciones y pueblos le están sujetos en sus manifestaciones históricas ¹⁰. Para el salmista, que considera todas las cosas desde el ángulo religioso, no tienen importancia lo que nosotros llamamos “causas segundas,” pues Dios dirige y gobierna directamente

toda la naturaleza y el corazón del hombre. Todos los acontecimientos y manifestaciones de la naturaleza y la vida de los pueblos son expresión de su voluntad — positiva o permisiva, según nuestra nomenclatura exacta teológica —, y en ese sentido declaran la omnipotencia divina.

Los prodigios de la naturaleza — tormentas y demás fenómenos atmosféricos — causan un temor reverencial en todos los habitantes del orbe hacia el que todo lo puede; y la misma aparición de cada día — con las ininterrumpidas *salidas de la mañana y de la tarde* — llena de gozo a los que han de disfrutar de los beneficios consecuentes a la aparición de la luz. Esta es el símbolo del orden y de la alegría, pues, al aparecer ella, desaparecen los malhechores, que se amparan en las tinieblas para sus tropelías ¹¹.

Himno a la munificencia divina manifestada en la fertilidad de los campos (10-14).

¹⁰ Tú visitas la tierra y la colmas, en mil maneras la enriqueces. Con grandes ríos y abundantes aguas ¹² preparas sus trigos. Pues así lo dispones: ¹¹ regando sus surcos, allanando sus terrones, temperándola con la lluvia y bendiciendo sus gérmenes. ¹² Coronas la añada con toda suerte de bienes, y tus sendas destilan abundancia. ¹³ Chorrean los pastizales del desierto, y los collados se ciñen de alegría. ¹⁴ Vístense las praderías de rebaños de ovejas, y los valles se cubren de mieses, se lanzan gritos de júbilo y se canta.

En esta segunda parte del salmo se canta la munificencia divina, que da la fecundidad a la tierra, regándola con copiosas aguas. La *visita* de Dios a la tierra va acompañada de toda clase de bendiciones materiales: con sus lluvias abundantes¹³ ha preparado la tierra para que produzca ubérrima mies. Morosamente se describe el efecto bienhechor de la lluvia: los surcos regados, que son después cuidadosamente *allanados* por el arado, sembrando de bendición sus *gérmenes*, de los que brotará la abundante cosecha. El poeta piensa, sin duda, en la lluvia otoñal, que se requiere para una buena sementera, que, al fin, es *coronada* con una buena cosecha debida a la abundancia de lluvias. Hasta los *pastizales del desierto* se vuelven ubérrimos, destilando frescor y humedad; los *collados* se cubren de un verde *alegre* y prometedor (v. 13); y, en consecuencia, los *rebaños* pululan por sus laderas, mientras los *valles se cubren de mieses*. El año agrícola ha sido completo para los cereales y los pastos; por eso los labradores y ganaderos *lanzan gritos de júbilo* y las canciones alegres se oyen por doquier.

¹ Así opina E. Podechard, o.c., I 280. — ² Sobre el sentido de los diversos títulos véase com. a Sal 4:1; 3:1; 46:1. — ³ El TM: “el silencio es para ti una alabanza.” Nuestra corrección se basa en el Targum y es comúnmente aceptada por los autores. — ⁴ Cf. Is 59:1s; Jl 2:12-17. — ⁵ Cf. Sal 36:8-10; 63:2; 84:5. — ⁶ Cf. Sal 15:2; 23:6s; 27:55; 36:9; 63:6. — ⁷ *Islas*: corrección según el Targum: el TM: “mar — *La Biblia comentada* 4 — ⁸ Cf. Am 4:13; 5:8; 9:5-6. — ⁹ Cf. Ier 5:22. — ¹⁰ Cf. Sal 46:2s; Is 17:12-14. — ¹¹ Cf. Job 37:8; Sal 104:22. — ¹² Lit. el TM: “El arroyo cie Elohim lle equivale a río grande. — ¹³ No pocos autores traducen “arroyo de Elohim” por lluvias torrenciales (cf. Gen 1:7; Sal 7:11-12; Job 38:25-27).

Salmo 66 (Vg 65): Gracias por Una Liberación Milagrosa.

Este salmo se divide netamente en tres partes: *a*) **himno de alabanza a Yahvé** (1-7); *b*) acción de gracias colectiva (8-12); *c*) **acción de gracias individual** (13-20). En las dos primeras partes se destaca el aire colectivo de la composición: el poeta invita a todos los pueblos a alegrarse por los antiguos portentos realizados por Yahvé en favor de su pueblo — paso del mar Rojo y paso del Jordán, que habían quedado en la épica popular de Israel como **símbolo del poder de Dios** desplegado en favor del pueblo elegido — y por haberles recientemente otorgado la liberación de

un poderoso enemigo. La nación se hallaba en una situación crítica, con amenaza de su existencia como pueblo.

En la tercera parte, en cambio, habla un individuo con sus problemas personales. Por ello, no pocos críticos suponen que esta sección es un segundo salmo que ha sido yuxtapuesto al primero, de índole colectiva! Los que mantienen la unidad primitiva de todo el salmo suponen que en esta última parte habla el jefe del pueblo, lo que explicaría bien los abundantes sacrificios de “bueyes y machos cabríos,” conforme a las prescripciones mosaicas ².

¿En qué circunstancia histórica fue redactado este salmo? En el título no se atribuye a David, y el contenido supone que el pueblo ha sido liberado de una gran catástrofe nacional. No pocos autores suponen, por ello, que fue redactado con ocasión de la liberación de Jerusalén de las tropas de Senaquerib en el 701 a.C.; y, en ese supuesto, el jefe que ofrece en nombre del pueblo sacrificios a Dios sería el propio rey Ezequías. En la oración de este rey pidiendo la liberación se expresa el deseo de que “todos los reinos de la tierra reconozcan que Yahvé es el único Señor” ³. El universalismo del salmo reflejaría así la **predicación de Isaías** en unos tiempos en que el reino de Judá tenía relaciones con todos los pueblos del Antiguo Oriente ⁴. Sin embargo, muchos autores prefieren retrasar la época de composición del salmo a los tiempos postexílicos, empalmado su contenido universalista con la panorámica de la segunda parte de Isaías ⁵.

Literalmente “se puede distinguir en el poema, primero, un preludeo o invitatorio, separado del resto por un *seláh* (¿indicación de alternancia de coro?); después dos partes simétricas, subdivididas cada una en dos estrofas, separadas una de otra por un *selah*”. Abundan los paralelismos sinónimos y sintéticos.

Preludeo: Invitación a alabar a Dios (1-4).

1 Al maestro del coro. Cántico ⁷. ² ¡Aclamad a Dios la tierra toda Salmodiad la gloria de su nombre, dadle la gloria de alabanza. ³ Decid a Dios: ¡Cuan admirables son tus obras! ⁸ Por la grandeza de tu poder te lisonjearán tus enemigos. ⁴ Póstrase toda la tierra ante ti y entone salmos a tu nombre. *Seláh*.

Como en otras composiciones salmódicas ⁹, el poeta invita a *toda la tierra* a asociarse en la alabanza del Dios poderoso, que obra prodigios sin cuento. Sus obras reflejan su inmenso poder, ante el que tienen que plegarse sus *enemigos*, es decir, los que se oponen al pueblo de Dios en sus designios providenciales históricos. La omnipotencia divina ha domeñado y sometido a los que se oponían a sus designios sobre su pueblo; si ellos quieren subsistir, tienen que humillarse y reconocer su superioridad, *lisonjeándole* para atraer su benevolencia. La expresión es antropomórfica y está tomada de la costumbre de adular los pueblos vencidos al vencedor. En realidad, *toda la tierra* ha sido testigo de los prodigios obrados por Yahvé, y, por tanto, también ella — por sus habitantes — debe sumarse a la glorificación de su *nombre*, es decir, de la manifestación de su gloria entre todas las gentes, ya que su nombre es el símbolo del poder supremo de la divinidad. Yahvé está vinculado por un pacto al pueblo de Israel, y el **nombre de Yahvé** — con sus manifestaciones portentosas — constituye el timbre de **gloria del pueblo elegido**.

Los prodigios de Yahvé (5-7).

5 Venid y ved las maravillas de Dios, admirables gestas en favor de los hijos del hombre¹⁰: ⁶ El transformó el mar en tierra seca, atravesaron el río a pie enjuto. Alegrémonos de ello. ⁷ El con su poder domina por la eternidad; sus ojos observan a las gentes, a los rebeldes, para que no se levanten contra El. *Seláh*.

Muchas son las *gestas* de Dios en favor de los hombres — aquí el pueblo elegido —, pero en la épica popular de la historia de Israel destacaban los portentos del paso del mar Rojo ¹¹ y del Jordán ¹². El poeta recuerda ambos portentos como prenda de aún mayores o similares actos de protección hacia su pueblo, como es en el caso presente, que declarará a continuación ¹³. En realidad, Yahvé es siempre el mismo, pues *domina por la eternidad*, y, en consecuencia, siempre está dispuesto ¿i a desplegar su poder contra las *gentes* que, atacando al pueblo elegido, se oponen a sus designios históricos (v.7). Con su omnisciencia *observa* las reacciones de las gentes ¹⁴, conculcando a los *rebeldes* que se levantan **contra El o su pueblo**. Todos los acontecimientos de la historia están sometidos a la marcha impuesta por el Omnipotente, conforme a su inescrutable sabiduría.

La liberación del pueblo de Yahvé (8-12).

⁸ **Benedicid, ¡oh pueblos! a nuestro Dios; haced oír la voz de sus alabanzas.** ⁹ **El ha conservado en vida nuestra alma, no ha dejado que vacilaran nuestros pies.** ¹⁰ **Pues tú, ¡oh Dios! nos has probado, nos has probado como se prueba la plata;** ¹¹ **Nos hiciste caer en la red, pusiste grave peso sobre nuestros lomos.** ¹² **Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero nos sacaste a refrigerio.**

Después de cantar las glorias pasadas de Yahvé en beneficio de Israel, el poeta invita de nuevo a todos los pueblos a asociarse **a las alabanzas del Señor**, que acaba de obrar otro inaudito portento al salvar al pueblo elegido de una situación crítica que no determina, pero que puede ser la liberación de Jerusalén del ejército de Senaquerib, o cualquier otro momento de confabulación de los enemigos de Judá **contra el pueblo de Dios**. Estando a punto de desaparecer como nación, el pueblo elegido ha conservado su existencia como colectividad **gracias a la intervención milagrosa de Yahvé** (v.6). La prueba ha sido dura, pues Dios los ha acrisolado como a plata ¹⁵ para purificarlos (v.10). Los profetas explican los desastres de Israel como un medio que **utiliza Dios para** castigar sus infidelidades y hacerle ver que sólo en El encuentra su felicidad. El salmista se sitúa, en la misma perspectiva teológica y atribuye a Dios el desastre nacional. Ha sido una pesada carga, pues los ha entregado a los enemigos, los cuales los han pisoteado y humillado hasta el extremo. El poeta utiliza el símil del ejército invasor que con sus caballos pasa por encima de los vencidos (v.12) ¹⁶. El pueblo elegido ha sido sometido a las pruebas extremas, teniendo que *pasar por el fuego y el agua*, expresión proverbial para significar las penalidades máximas ¹⁷. Las pruebas del exilio babilónico explicarían bien estas alusiones del salmista. La liberación en tiempo de Giro sería entonces el *refrigerio* ansiado de los deportados.

Sacrificios de acción de gracias (13-15).

¹³ **Entraré en tu casa con holocaustos, te cumpliré mis votos,** ¹⁴ **los que pronunciaron mis labios y profirió mi boca en mi angustia,** ¹⁵ **Te ofreceré en holocausto víctimas pingües con perfume de carneros; te sacrificaré bueyes y machos cabrios, Selah.**

El tono colectivo desaparece, para ser reemplazado por la oración individual. Si es que no es un nuevo fragmento de otro salmo, tenemos que suponer aquí que un jefe toma la palabra en una solemne asamblea para ofrecer sus sacrificios como representante de la comunidad, aunque las palabras lleven el sello personal. Después de la liberación es necesario cumplir los votos proferi-

dos en momentos de *angustia* (v.14). Las víctimas que ofrecen son las propias de un príncipe o jefe de la colectividad: carneros y machos cabríos¹⁸, que se ofrecían en acción de gracias o sacrificios pacíficos.

Dios escucha la súplica de los que a El se dirigen (16-20).

¹⁶ Vosotros todos cuantos teméis a Dios, venid y escuchad, y os contaré cuanto ha hecho por mí. ¹⁷ Le invocaré con mi boca, le cantaré himnos con mi lengua. ¹⁸ Si hubiera tenido iniquidad en mi corazón, no me hubiera escuchado el Señor. ¹⁹ Pero me oyó Dios y atendió a la voz de mi plegaria. ²⁰ ¡Bendito sea Dios, que no desechó mi oración ni me negó su piedad!

La experiencia de haber **sido salvado por Yahvé le fuerza a declarar su gratitud hacia El**, para que los conciudadanos se acojan a El en los momentos de angustia. Públicamente, en la asamblea solemne, quiere relatar el beneficio recibido para que sirva de esperanza y estímulo a los que se hallen en similar situación. El v.18 parece sugerir que el que habla se refiere a una situación personal y no a la colectividad de un pueblo, ya que no tiene conciencia de culpabilidad moral, lo que no es concebible aplicado al pueblo prevaricador israelita de todos los tiempos. **Dios le escuchó porque vio la sinceridad de su corazón; en ello se manifestó una vez más su piedad para con sus fieles.**

¹ Así Ewald. — ² Cf. Ex 29:18; Núm 7:173. — ³ Is 37:20. — ⁴ Suponen que es de esta época Delitzsch, Kirkpatrick, Lesêtre y Calés. — ⁵ Así opina E. Podkcharu, o.c., — ⁶ J.Galés, o.c., 1926. — ⁷ Cf. Sal 4:1; 46:1; 3:1. — ⁸ *Bib. de Jér.*: “Decid a Dios: Tú eres temible.” — ⁹ Cf. Sal 67; 96; 97; 98; ico. — ¹⁰ *Bib. de Jér.*: “temible por las gestas en favor de los hijos de los hombres,” — ¹¹ Cf. Ex 13:173. — ¹² Cf. Jos3:1s. — ¹³ Cf. 15 11:15; Sal 74:12; 88:12. — ¹⁴ Cf. Sal 11:4; 33:13-14; 113:4-6; 9:6-7, — ¹⁵ Para la metáfora comp. Sal 12:7; 26:2; Is 48:10; Zac 13:9. — ¹⁶ Cf. Is 51:23. — ¹⁷ Cf. 1343:2. — ¹⁸ Cf. Núm 7:173.

Salmo 67 (Vg 66): Conozcan a Dios todos los Pueblos.

Este salmo — de tres estrofas con estribillo intercalado — parece un comentario poético a la bendición sacerdotal de Núm 6:24-27: “Que Yahvé te bendiga y te guarde; que haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia; que vuelva a ti su rostro y te dé la paz.” Parece que fue compuesto como acción de gracias con motivo de la cosecha. Quizá se cantara en el templo con motivo de las tres grandes fiestas anuales — Pascua, Pentecostés y Tabernáculos —, en las que se daba gracias por las primicias de las cosechas y por la terminación de la recolección de los frutos ¹.

El salmista sabe elevarse de las bendiciones temporales otorgadas a Israel a la bendición universal sobre todas las gentes, como fue predicho a Abraham²: todos los pueblos deben alegrarse y felicitarse **por el gobierno justo de Dios sobre todo el universo**. Estas alabanzas que ahora dirige a **Yahvé el pueblo escogido**, deben repetirse por gentes de todas las naciones; la perspectiva es universal y mesiánica.

Por el contenido de ideas netamente universalistas, la mayor parte de los comentaristas modernos suponen que esta composición poético-litúrgica es de los tiempos posteriores al exilio.

Israel, misionero de la salvación entre los pueblos (1-4).

I Al maestro del coro. A las cuerdas. Salmo. Cántico ² **Apiádese Dios de nosotros y bendíganos, haga resplandecer su faz sobre nosotros. Selah.** ³ **Para que se conozcan**

en la tierra tus caminos y tu salvación entre todas las gentes. ⁴ Alábente, ¡oh Dios! los pueblos, celébre los pueblos todos.

El salmista inicia su poema comentando la bendición sacerdotal de Núm 6:24-25, dando una proyección universalista. La benevolencia divina se manifiesta en el resplandor de la *faz* de Yahvé sobre los suyos⁴; se dice de Dios que “aparta su faz” cuando priva a alguno de su protección; y, al contrario, cuando dispensa a alguno su ayuda y protección se dice que su *faz* brilla sobre él. El salmista aquí considera al pueblo elegido como vehículo para dar a conocer los *caminos* o modos **de proceder de Dios para con los pueblos**. La protección dispensada a Israel será como una lámpara que atraerá la atención **de todas las gentes hacia Dios**. La glorificación del pueblo elegido será una **prueba de que Dios protege** a los que le son fieles, y en ese sentido es un reclamo para dar a conocer sus caminos⁵.

El v.4 es un estribillo que señala la división de las estrofas, sin duda cantando con alternancia de coros; y en el se **invita a los pueblos a alabar a Yahvé**, La perspectiva del salmista es netamente universalista; como en las profecías mesiánicas de Isaías, se considera a Israel el centro de todos los pueblos: la protección de Dios y elevación religiosa y moral de su Ley será una invitación a las gentes **para acercarse al pueblo que** ha sido objeto de las predilecciones divinas⁶.

El reconocimiento del gobierno equitativo de Dios. (5-6)

⁵ Alégrese las naciones y salten de gozo, porque tú gobiernas a los pueblos con equidad y riges a las naciones de la tierra. Selah. ⁶ Alábenle, ¡oh Dios! los pueblos, celébre los pueblos todos.

Todas las gentes deben sentirse felices y exultantes, porque es el propio Dios quien lleva las riendas del gobierno en el mundo, y, en consecuencia, sus decisiones tienen que llevar el sello de la *equidad* y de la justicia. Ello debe dar seguridad a sus fieles que se conforman a las exigencias de su Ley. Esto que se manifiesta en la historia de Israel, debe ser reconocido por todas las naciones, vinculadas al pueblo elegido en virtud de la **bendición de Dios a Abraham sobre todas las gentes**⁷. Por eso se invita a todos los pueblos a unirse en alabanza del Dios omnipotente y justo, que gobierna el mundo conforme a sus designios salvadores.

Acción de gracias por la cosecha (7-8).

⁷ Dio la tierra sus frutos. Que ElIohim, nuestro Dios, nos bendiga. ⁸ Bendíganos Dios, y témanle todos los confines de la tierra.

La benevolencia divina se ha manifestado concretamente en la abundancia de los *frutos* de la tierra⁸. El salmista, agradecido por los beneficios recibidos, vuelve a implorar la bendición divina para su pueblo. Todos los habitantes de la tierra, desde sus más remotos *confines*, deben **reconocer reverencialmente este poder superior de Dios**, que gobierna el mundo con equidad (v.8).

1 Cf.Exa3:15s. — 2 Cf Gen 12:3. — 3 Sobre los títulos véase com. a Sal 4:1; 54:1; 46:1. — 4 Cf. Sal 31:17; 44:4; 80:4; 8; 20; 119:135; Prov 16:15. — 5 Cf. Is 55:6-91; 65:13-15, — 6 Cf. Is 2:2-4. — 7 Cf. Gen 12:2. — 8 Cf. Lev 26:4; Ez 34:27; Sal 85:13.

Salmo 68 (Vg 67): Canto Triunfal: Las Gestas de Yahve.

Este salmo tiene un marcado sello de himno de alabanza y de acción de gracias de índole colectiva y nacional, y parece haber sido compuesto con motivo de la liberación de una situación crítica del pueblo, oprimido por una potencia extranjera. El pensamiento fluctúa entre lo épico y lo lírico, y, así, tan pronto se presenta a Yahvé como Guerrero libertador, como Señor de la naturaleza que protege a su pueblo a través de la historia. **El Dios de Israel habita en el santuario y desde allí dispensa su protección a los desvalidos.** Los pensamientos se suceden de modo heterogéneo, sin que falten las perspectivas mesiánicas al anunciar la venida de las naciones extranjeras ante Yahvé. Parece que restarnos en presencia de un himno con ocasión de la liberación de deportados o prisioneros; se celebra a grandes rasgos la historia del pasado de Yahvé en relación con la vida de Israel, y se apela a su historia futura, su triunfo sobre las naciones hostiles y aun su glorificación por los reinos de la tierra en general 1.

Desde el punto de vista de interpretación, este salmo es quizá el más oscuro y heterogéneo del Salterio: desconexión del pensamiento de no pocos versículos, alusiones d. hechos desconocidos, expresiones oscuras sumamente originales y peregrinas. Por eso no es fácil captar el sentido literal inmediato de no pocas secciones, y las hipótesis interpretativas se multiplican con cada autor. A Dios se le designa con los nombres de *EIohim, El, Yahvé, Yah, Adoii, Shadday*, lo que acentúa la complejidad del origen literario de esta composición salmódica. Algún autor lo ha definido como “un salmo al estilo de Débora, moviéndose sobre la más alta cima del sentimiento y de la presentación lírica. La dicción es atrevida y tan idiomática, que no se encuentran menos de trece palabras no usadas fuera de aquí.”²

No obstante, podemos seguir el sentido general. Parece ser un canto procesional — en estilo de oda triunfal — en torno al santuario de Jerusalén. Por eso se ensalza a Yahvé, que ha preferido el monte de Sión para habitar en él a otras montañas más elevadas, como las de Basan. Desde el punto de vista rítmico literario, podemos distinguir dos partes — una relativa al pasado y otra referente al presente y al futuro —, incluyendo cuatro estrofas.

Aunque en el título se asigne este salmo a David, sin embargo, son pocos los autores que mantienen la paternidad davídica del mismo. Se supone la existencia del templo. Por ciertas afinidades conceptuales con la segunda parte del libro de Isaías, no pocos críticos modernos infieren que esta composición es postexílica, de los tiempos de la opresión seléucida, y así creen que fue compuesta con motivo de la repatriación de los judíos de Egipto en tiempos de Ptolomeo Filadelfo (285-274 a.C.), y³ aun otros rebajan la época de composición a los tiempos macabaicos: se aludiría a la liberación de los judíos llevados en cautividad a Galaad en tiempo de Judas Macabeo (año 164 a.C.)⁴. Una tercera posición es la de los que suponen que el salmo es de origen davídico, pero que fue aumentando progresivamente por exigencias del culto litúrgico, con nuevas adiciones poéticas más o menos en consonancia con el esquema primitivo general del salmo⁵.

Preludio: La manifestación victoriosa de Yahvé (1-3).

1 Al maestro del coro. Salmo de David. Cántico ⁶. 2 ¡Alzase Dios! Se dispersan sus enemigos y huyen a su vista los que le odian. ³ Se desvanecen como se desvanece el humo; como al fuego se funde la cera, perecen los impíos ante la presencia de Dios.

Al iniciarse la solemne procesión, el poeta declara el poder absoluto de Dios sobre sus enemigos, que son los del pueblo de Israel. En realidad, este pensamiento está calcado sobre las palabras

que repetía Moisés al ponerse en marcha el arca de la alianza por el desierto: “Levántate, Yahvé; dispérsense tus enemigos y huyan ante ti los que te aborrecen.”⁷ Las palabras del salmista pueden entenderse en sentido optativo, como traducen no pocos comentaristas⁸. La historia de Israel es la historia de los triunfos de Yahvé sobre sus enemigos. Estos no han podido resistir ante el empuje del Omnipotente. Con metáforas muy realistas expresa el poeta la débil resistencia que oponen a Yahvé: *se desvanecen como humo y se derriten como cera al fuego*⁹.

La protección de Dios sobre los desvalidos (4-7).

⁴ ¡Alégrense, por el contrario, los justos y exulten, salten de de júbilo en presencia de Dios! ⁵ Cantad a Dios, ensalzd su nombre, allanad el camino al que viene cabalgando por el desierto: Yahvé es su nombre; exultad ante El. ⁶ El padre de los huérfanos, el defensor de las viudas, es Dios en su santo tabernáculo. ⁷ Dios, que da casa a los desamparados, que pone al libertad a los cautivos. Sólo los rebeldes se quedarán al seco.

El poder omnímmodo de Yahvé debe ser causa de confianza y alegría para los justos que le son fieles. Nada deben temer, y, al contrario, todo lo pueden esperar del que les dispensa su protección con amplia generosidad. Son los amigos de Dios, y, en consecuencia, deben **alegrarse por los triunfos de la justicia divina, manifestada en** el castigo sobre los que viven fuera de la Ley. Yahvé se ha manifestado a través de la historia acompañando a su pueblo por las estepas del Sinaí; por eso, el poeta invita a los temerosos de Dios a preparar el camino del que avanza majestuoso en cortejo triunfal, *cabalgando por el desierto* (v.5). En Is 40,3 se invita a abrir una gran avenida por el desierto para que pase el cortejo solemne de Yahvé con sus exilados de Babilonia, que vuelven alegres a su patria¹⁰, Aquí el salmista habla en sentido metafórico e invita a los fieles a Yahvé a vivir conforme a su Ley, **preparando así el nuevo advenimiento espiritual del Omnipotente al santuario de Jerusalen**. Y con todo énfasis declara el *nombre* de su Dios: *Yahvé*, el *tetragrammaton* misterioso que había sido revelado a Moisés en las estepas del Sinaí, y que resumía la protección que en los días del éxodo había dispensado a su pueblo; las gestas de Yahvé en el pasado son una garantía y una prenda de su nueva intervención en favor de los que le son fieles en medio de una sociedad hostil y materializadaⁿ.

Pero Yahvé no sólo es el Dios de las grandes gestas en favor de su pueblo, sino el *Padre* amoroso que se preocupa de los desvalidos: *los huérfanos y las viudas* (v.6)¹². Prueba de su solicitud por los humildes y desamparados es su presencia habitual en su *santo tabernáculo* de Jerusalén, desde donde atiende a las súplicas de sus fieles necesitados¹³. Yahvé es la única protección para los desamparados, a los que otorga *casa*, a la par que da la libertad a los *cautivos*. Su solicitud abarca a todos los menesterosos; sólo los que le son *rebeldes* quedan a la intemperie, desamparados de toda protección (v.7). Esta providencia especial que Yahvé tiene de los individuos necesitados la tiene también de Israel como colectividad; en los grandes momentos críticos, la omnipotencia divina ha estado al servicio de los intereses del pueblo elegido, liberándolos de Egipto, estableciéndolos en Canaán y, finalmente, libertándoles de la cautividad babilónica.

Las gestas de Yahvé en la estepa del Sinaí (8-11).

⁸ ¡Oh Dios! Cuando tú salías a la cabeza de tu pueblo, cuando avanzabas por el desierto, *Selah*,⁹ tembló la tierra, y los cielos se derritieron; tembló el Sinaí ante Dios, el Dios de Israel.¹⁰ Tú hacías llover, ¡oh Dios! una lluvia generosa sobre tu heredad, y cuando ésta desfallecía, tú la sostenías.¹¹ Tu familia habitó en ella; tú preparaste,

¡oh Dios! tus bienes a los menesterosos.

El poeta pasa revista a la historia accidentada de Israel y alude a las teofanías del Sinaí y a la entrada en Canaán con palabras tomadas del canto de Débora: “Cuando tú, ¡oh Yahvé! salías de Seir, cuando subías desde los campos de Edom, tembló ante ti la tierra; destilaron los cielos, y las nubes se deshicieron en agua; derritiéronse los montes a la presencia de Yahvé, a la presencia del Dios de Israel.”¹⁴ La presencia sensible de Yahvé en medio de su pueblo durante las etapas duras del Sinaí fue la razón de su triunfo; y sus teofanías, acompañadas de conmociones atmosféricas, testificaban al pueblo su superior grandeza sobre los supuestos dioses de los otros pueblos¹⁵. Y no sólo le conducía por tierras inhóspitas, sino que le proporcionaba el maná — y las codornices la *lluvia generosa* — que habían de alimentar a su *heredad*¹⁶. Y su providencia se extendió hasta asentar a Israel — su *familia* — en Canaán, donde los israelitas *menesterosos* encontraron los *bienes* prometidos por su Dios (v.11).

La conquista gloriosa de Canaán (12-15).

¹² **Da su voz cíe mando el Señor: vienen en tropel los Cortadores cíe buenas nuevas:**
¹³ **“Huyen los reyes de los ejércitos, huyen; aun la mujer casera participa en el botín.”**¹⁴ **Y mientras vosotros reposáis entre los oviles, las alas de la paloma se han cubierto de plata, y sus plumas, de oro brillante.**¹⁵ **Al dispersar el Omnipotente por ella a los reyes, cayó la nieve sobre el Selmón.**

El salmista alude ahora a determinados hechos gloriosos de armas que nos son desconocidos. Sus expresiones parece que están calcadas sobre las victorias antiguas de Débora y Barac en tiempo de los jueces¹⁷. Al dar Yahvé la *voz de mando*, al punto vienen los mensajeros con las buenas nuevas de la victoria: los reyes huyen desordenadamente, y el botín es tan abundante que hasta la *mujer casera* toma parte en la recogida del *botín*¹⁸. El poeta se encara ahora con los israelitas cobardes que no han querido tomar parte en la batalla — como en otro tiempo las tribus de Rubén, Gad, Dan y Aser no quisieron luchar con Débora y Barac¹⁹ —, y les dice irónicamente: *mientras reposáis en los oviles* (como bestias indolentes y sin ilusiones de gloria), los mejores representantes de Israel — la *paloma*, designación cariñosa que aparece en Sal 75:19 — se han vuelto cargados de botín: *sus alas se han cubierto de plata, y sus plumas, de oro brillante* (v.14)²⁰. La valentía de los aguerridos israelitas fue premiada con la intervención del Omnipotente, que dispersó a los *reyes*, haciendo caer copiosa *nieve* sobre el *Selmón*, nombre que se da a un monte cerca de Siquem²¹, aunque quizá sea una cima de la cordillera del Haurán²². Tal vez el poeta aluda a la victoria sobre Og, rey de Basan, en la TransJordania septentrional²³.

La colina de Sión, elegida por Yahvé (16-19).

¹⁶ **Monte de Dios es el monte de Basan; montaña rica en cumbres la montaña de Basan. 17 ¿Por qué miráis con envidia, montes encumbrados, al monte que eligió Dios para morada suya, en el que por siempre habitará Yahvé?**¹⁸ **Los carros de Dios son millares de millares; viene entre ellos Yahvé del Sinaí a su santuario.**¹⁹ **Subiste a lo alto, apresando cautivos, recibiendo hombres como presentes, aun a los rebeldes contra la morada de Yahvé Dios.**

A pesar de que en *Basan* estaban las cumbres más elevadas, Yahvé no las escogió como morada permanente suya, **sino que fijó los ojos en la modesta colina de Sión**. El monte Hermón, cu-

bierto de nieves, es la cima más alta de los montes de Basan, y domina todo el panorama de Palestina y Transjordania. Su majestad parece en consonancia con las exigencias de la majestad divina, y, sin embargo, Yahvé no puso los ojos en él para establecer su tabernáculo ²⁴. Por su elevación excepcional se le llama *monte de Dios* ²⁵. El salmista, con gran belleza poética, presenta a las cimas de Basan envidiosas de la situación privilegiada de la modesta colina de Sión, donde mora Dios (v.17). **Pero la elección de Yahvé es irrevocable: allí habitará por siempre.**

Yahvé ha entrado triunfalmente como un guerrero en el monte de Sión, escoltado de un ejército de millares. Su marcha desde el Sinaí no ha podido ser más triunfal; los vencidos son sin número, pues sometió a los recalcitrantes y *rebeldes* — cananeos y jebuseos — que se oponían al establecimiento de Yahvé en la colina de Sión (v. 19)

Yahvé, vengador de los enemigos de Israel (20-24).

20 Bendito sea todos los días el Señor; El lleva nuestra carga, es el Dios de nuestra salvación. Selah. ²¹ Dios es Dios nuestro para salvar, y a Yahvé, nuestro Señor, pertenecen las salidas de la muerte, ²² pues Dios rompe la cabeza a sus enemigos y el cráneo cabelludo al que persiste en su maldad. ²³ Dijo el Señor: “Haré volver de Basan, yo haré volver de las profundidades del mar, ²⁴ para que puedas lavar tus pies en la sangre, y que la lengua de tus perros tenga parte en los enemigos.”

Por la protección de Dios sobre su pueblo no pertenece sólo al pasado, sino que se muestra con viveza en la actualidad, pues en todo momento es el Dios *de salvación* de los que le son fieles. En realidad, sólo El tiene poder sobre la muerte, y por eso, en los momentos de máximo peligro, **sabe encontrar las salidas de la muerte, la liberación** ²⁶.

Nadie se puede oponer a Yahvé, que, como un guerrero indómito, es capaz de abatir a los enemigos más fuertes (v.22) ²⁷. Aunque éstos se refugiaron en lo más tupido de los montes de Basan o en las *profundidades del mar*, Yahvé los haría reaparecer para que su pueblo pudiera *lavar sus pies en la sangre* ²⁸. La expresión es feroz, conforme a la mentalidad vengativa del A.T., cuando aún no habían aparecido las claridades de amor del mensaje de Cristo. El estadio de revelación del A.T. es sumamente imperfecto, y por eso algunas expresiones radicales de los hagiógrafos chocan con nuestra sensibilidad cristiana superior; pero debemos medirlas a la luz del genio extremista oriental, propenso a la hipérbole y a la frase descarnada, y teniendo en cuenta el estadio imperfecto de la revelación. Para los hagiógrafos, los enemigos de Israel son los enemigos de Dios, y por eso, llevados del celo de la justicia divina, ansian no pocas veces que ésta descargue despiadadamente sobre los que se oponen a los designios de Yahvé sobre su pueblo ²⁹.

La descripción de la solemne procesión (25-28).

²⁵ Aparece tu cortejo, ¡oh Dios! el cortejo de mi Dios, cíe mi Rey, en el santuario. ²⁶
Preceden los cantores, detrás los músicos, en medio las vírgenes con címbalos. ²⁷
Benedicid a Dios en las asambleas, al Señor de la fuente de Israel³⁰. ²⁸ **Allí está Benjamín, el más joven, a la cabeza; allí los príncipes de Judá en muchedumbre, allí los príncipes de Zabulón y los de Neftalí.**

El salmista ahora se entusiasma ante la marcha solemne de la procesión en honor del Dios que les ha dado la victoria en tantas ocasiones: cantores, músicos y coro de vírgenes contribuyen al esplendor de la manifestación religiosa. Todas las principales tribus tienen su representación:

desde la más pequeña — Benjamín — hasta la más numerosa y cargada de gloria — Judá —, sin que falten las más septentrionales, como la de Zabulón y la de Neftalí. Las dos primeras representan las meridionales, mientras que las otras dos las septentrionales; quizá sean mencionadas por su heroico comportamiento, relatado en el cántico de Débora, del que depende en gran parte este salmo ³¹.

Súplica por el advenimiento de los tiempos mesiánicos (29-32).

²⁹ **Manda, oh Dios! conforme a tu poder; confirma, ¡oh Dios! lo que has hecho por nosotros.** ³⁰ **Por tu templo en Jerusalén, te ofrecerán dones los reyes.** ³¹ **Espanta a las fieras del cañaveral, la manada de los toros con los novillos de los pueblos; prostérnense con barras de plata; dispersa a los pueblos que se deleitan en la guerra.** ³² **Vendrán príncipes de Egipto, y Etiopía se apresurará a presentar sus manos a Dios.**

El glorioso pasado debe ser confirmado en el presente y en el futuro, ya que el *poder* de Dios siempre es el mismo. En la mente de todos los fieles israelitas está la esperanza de los tiempos mesiánicos; por eso le pide que acelere el cumplimiento de las antiguas promesas. Su presencia en el *templo* es una garantía de que no abandonará a su pueblo. El salmista pide en nombre del pueblo que Yahvé haga frente a los enemigos de Israel, espantando a la *fiera del cañaveral* — el hipopótamo, símbolo de Egipto, opresor del pueblo elegido ³² — y a los toros o príncipes que se oponen con sus auxiliares — *novillos* — al cumplimiento de las antiguas promesas sobre Israel (v.31) ³³. Según éstas, todos los príncipes extranjeros deben ser vasallos del pueblo elegido, y, por eso, el poeta desea que se presenten, en señal de acatamiento, con ofertas cuantiosas de *barras de plata*, y que desaparezcan todos los que mueven la *guerra*, comprometiendo la existencia del pueblo de Israel. Llevado de! entusiasmo de los vaticinios mesiánicos, el salmista anuncia la llegada de los príncipes de *Egipto y de Etiopía*, que se presentan como vasallos al Dios de Jerusalén ³⁴.

Invitación a todos los pueblos a rendir homenaje a Dios (33-36).

³³ **Reinos de la tierra, cantad a Dios, entonad salmos al Señor. Selah.** ³⁴ **Al que cabalga sobre los cielos eternos, al que hace oír su voz, su voz potente.** ³⁵ **Dad a Dios el poder; su majestad está sobre Israel, y su poder sobre las nubes.** ³⁶ **Eres terrible, ¡oh Dios! en tu santuario. Es el Dios de Israel, el que da a su pueblo poder y fuerza. ¡Bendito sea Dios.**

El salmo procesional se termina con una invitación a todos los *reinos* a asociarse al reconocimiento del **único Dios, que habita en Jerusalén**, en medio de su pueblo, pero que a la vez es el mismo que *cabalga sobre los cielos eternos* y en las tormentas *hace oír su potente voz* ³⁵. Con todo, su providencia se extiende a toda la historia de Israel, mostrando su *majestad* y poder sobre los enemigos. Es *terrible* en sus manifestaciones punitivas, pero, al mismo tiempo, es el sostén y poder de su pueblo en los momentos difíciles y críticos de la historia.

1 E. Podechard, O.C., I p.295. — 2 Es la opinión de Delitzsch. — 3 Cf. FL. Josefo, Arit. *Iud.* XII 1.6-9; Contra Apíó I 210; 11 45- — 4 Cf. 1 Mac 5:1s. — 5 Es la opinión de Calés, siguiendo a Kirkpatrick. — 6 Sobre los títulos véase com. a 4:1; 3:1; 46:1. — 7 Núm. 10,35. — 8 Así traducen la *Bib. de Jér.* y Podechard. — 9 Cf. Sal 37:20; 102:4; Múj 1:4; Sal 97:5. — 10 Cf. Is 57:14; 62:10. — 11 Cf. Kx 15:3. — 12 Cf. Ex 22:22s; Mal 3:5; Is 1:17.23. — 13 Cf. Jer 25:30; Zac 2:13; 2 Par 30,27-• — 14 Cf. Jue 5:4-5. — 15 Cf. Ex 19:16s; Sal 18:6s; Hab 3:33. — 16 Cf. Ex 15:17; Jer 2:7. — 17 Cf. Jue 5:1s. — 18 Cf. Jue 5:30; 2 Sam 1:24. — 19 Cf. Jue 5:16-18. — 20 Hemos traducido así según el TM; es sustancialmente la versión de la *Bib. de Jér.* y de Podechard. — 21 Cf. Jue 9:14. — 22 Ptolomeo cita un monte llamado *Asalmonos* en el Haurán. — 23 Cf. Núm 21:33-35; Dt 3.1-n; Sal 135:10-11; 136:20. — 24 Cf. Sal 78:68; 87:1.2-5; 125:1; 132:13. — 25 Cf. Sal 36:7; 80:11; 1 Par 12:22. — 26 Cf. 1 Cor 10:13. — 27 La expresión

cráneo cabellado es sinónimo de cabeza; es la expresión paralela a la de “cabezas negras” de los textos cuneiformes para designar a los hombres. — 28 Cf. Sal 58:11; 1 Re 21:19; 22:38. — 29 El poeta pone en boca de Dios el pensamiento que quiere expresar, pero esto es un artificio literario para dar más viveza al lenguaje. — 30 Algunos autores, leyendo *mimmqora e (i)* en vez de *mimmmqore(l)*, traducen: “elegidos.” — 31 Cf. Jue 5:14-18. — 32 Cf. Job 40:15-24 — 33 Cf. Jer 46:20-21; Ez 39:18. — 34 Cf. Is 11:11; Jer 44:1.15; Ez 29:14; 30:14; Is 18:7; 19:21-22; 45:14; 60:3-7; Sof 3:9-10; Zac 14:16-19. — 35 Cf. Dt 33:26; Sal 46:5; 39:28.

Salmo 69 (Vg 68): Suplica del Justo Perseguido.

Podemos distinguir tres partes en esta composición, caracterizada por el tono de lamentación individual: *a)* súplica de liberación en una situación de peligro creada por la hostilidad de gentes impías que conspiran contra su piedad (2-13); *b)* **confianza en la misericordia divina e imprecaciones contra los enemigos** (14-29); *c)* promesa de acción de gracias por la liberación y restablecimiento de Jerusalén.

El salmista perseguido confiesa su culpabilidad y hace penitencia, esperando ser oído de Dios y rehabilitado en sus plenos derechos; tiene celo extremo por todo lo concerniente a la casa de Dios y se consume por la indiferencia de los pecadores respecto de los derechos divinos.

La distribución métrica del salmo no es regular, al menos en las dos primeras partes. “El poema es notable más bien por la profundidad y fuerza de la emoción que por la perfección exterior de la forma. Recuerda bastante el estilo de Jeremías.”¹

Según el título, también esta composición es de origen davídico. Como San Pablo lo cita como de David². Como existen afinidades estilísticas entre este salmo y los oráculos de Jeremías, no pocos autores creen que el gran profeta de Anatot es el autor del mismo³. Como se alude a la reconstrucción del templo (v.10), la generalidad de críticos modernos se inclinan por un origen postexílico del salmo⁴.

Los evangelistas citan este salmo con ocasión de la expulsión de los vendedores del templo y al expirar Jesús en la cruz⁵. Con todo, no podemos decir que sea mesiánico en sentido directo, ya que no se comprenden las imprecaciones en labios de Cristo; pero, como justo doliente e injustamente perseguido, el salmista es **tipo del Mesías doliente y celoso de la casa de Dios**.

Situación angustiosa del justo perseguido (1-6).

¹ Al maestro del coro. Sobre los “lirios.” De David⁶. ² Sálvame, ¡oh Dios! porque las aguas han entrado hasta el alma. ³ Húndeme en profundo cieno, donde no puedo hacer pie; me sumerjo en aguas profundas, y me arrastra la corriente. ⁴ Cansado estoy de clamar, se abrasa mi garganta y desfallecen mis ojos en espera de mi Dios. ⁵ Son más que los cabellos de mi *cabeza* los que sin causa me aborrecen; más fuertes que mis huesos los que injustamente me combaten, y tengo que pagar lo que nunca robé. ⁶ Tú, ¡oh Dios! conoces mi estulticia y no se te ocultan mis pecados.

Es corriente en la literatura salmódica presentar la muerte como una inundación de aguas que se lleva a los vivientes⁷, porque se concebía la región de los muertos — el *seol* — debajo de la tierra⁸ y aun debajo del fondo de los mares⁹; en este supuesto, las olas son los proveedores naturales de la región de las sombras¹⁰. El salmista se considera, pues, a las puertas de la muerte, porque *las aguas han entrado hasta el alma*, hasta lo más profundo de su serⁿ. Se siente como ahogado por la inundación de calamidades que sobre él han caído. Con otra metáfora expresa su inseguridad: se halla como el que en terreno cenagoso no puede *hacer pie* y es arrastrado por la *corriente* (v.3).

Es tan angustiosa su situación, que no le queda **sino clamar al Omnipotente, que es el único que le puede salvar**¹²; sus ojos están cansados de mirar *en espera de su Dios*. Su *garganta está abrasada* de tanto gritar¹³. El paciente se siente rodeado de enemigos numerosos que le exigen cuenta de lo que no ha cometido: tiene que *pagar lo que no ha robado*; la expresión es proverbial, para indicar las exigencias extremas de los que injustamente le imputan faltas no cometidas¹⁴. Sólo Dios conoce sus deficiencias — *estulticia* — y sus *pecados*, el grado de su culpabilidad. Reconoce humildemente sus transgresiones¹⁵, pero no son sus enemigos los llamados a pedirle cuentas, sino solamente Dios.

El paciente, escarnecido por los impíos (7-13).

⁷ No sean confundidos por mi causa los que en ti esperan, ¡oh Señor Yahvé de los ejércitos! No sean por mí contundidos los que a ti te buscan, ¡oh Dios de Israel! 8 Pues por ti sufro afrentas y cubre mi rostro la vergüenza, ⁹ He venido a ser extraño para mis hermanos, y extranjero para los hijos de mi madre. ¹⁰ Porque me consume el celo de tu casa; los denuestos de los que te vituperan caen sobre mí. ¹¹ Cuando lloro y ayuno, toman pretexto para insultarme. ¹² Por vestido me cubro de saco, y he venido a ser fábula para ellos. ¹³ Cuchichean contra mí los que se sientan en las puertas; soy la cantilena de los bebedores de licores.

El salmista perseguido sabe que su causa está íntimamente ligada a la de los justos en general; éstos serán *confundidos* y avergonzados ante la sociedad si Dios desampara al paciente en esta hora crítica. En sus cálculos de piedad pesa mucho la seguridad de que Dios los protege en los momentos graves de la vida, **porque Dios premia en definitiva a la virtud, mientras castiga indefectiblemente el mal**. Ahora bien, si en el caso actual el justo paciente sucumbe, la tesis de los piadosos y fieles a Dios queda desmentida, y con ello quedan defraudados en sus esperanzas¹⁶. Será un triunfo de los escépticos y una decepción de los justos. Se pone en juego, pues, **el honor de Yahvé en esta prueba del paciente injustamente perseguido**¹⁷.

En realidad, la causa del salmista perseguido **es la de Dios, pues** por El *sufre* las *afrentas*, ya que le hostilizan para ridiculizar su piedad y su fidelidad a su Ley (v.8). Sus más íntimos familiares han tomado parte contra él, considerándole como *extraño*¹⁸, y precisamente la hostilidad surge por su celo extremado **por la casa de Dios, su santuario en Jerusalén**. Esto parece sugerir que el salmista es un levita postergado por los de su misma clase, los cuales, más escépticos y positivistas, consideran excesivo el *celo* de su colega y familiar, quizá porque les echaba en cara los abusos mercantilistas que tenían lugar con motivo de los sacrificios. El evangelista aplica el texto a Jesús cuando expulsó a los mercaderes i⁹. El v.10 es citado por San Pablo para destacar los ultrajes inmerecidos sufridos por Cristo²⁰. El paciente del salmo **es el tipo del Mesías, celoso de las cosas de Dios**.

Los actos de piedad del justo son también acremente ironizados por los espíritus materialistas de la sociedad (v.11). Se ha convertido en objeto de burla, en proverbio o *fábula* de los que impudicamente se entregan a las bebidas (v.13)²¹. La espiritualidad del salmista no es apreciada por los que se dejan llevar de la sensualidad y de la vida fácil. En las *puertas* — lugar de reunión de ociosos —, los mofadores se permiten *cuchichear* y hacer burla de la piedad estéril del justo que espera en Dios. Sus apreciaciones son sangrantes y atentan contra la dignidad del piadoso yahvista, **que tiene la esperanza puesta en Dios**.

Súplica de auxilio (14-20).

¹⁴ Yo por eso oro a ti, ¡oh Yahvé! i en tiempo oportuno, ¡oh Dios! Por tu inmensa piedad, escúchame, por la verdad de tu salvación. ¹⁵ Sácame del lodo para que no me sumerja, y sea librado de los que me aborrecen y de lo profundo de las aguas. ¹⁶ No me anegue el ímpetu de las aguas, no me trague la hondura, no cierre el pozo su boca sobre mí. ¹⁷ Óyeme, Yahvé, que es benigna tu piedad; mírame según la muchedumbre de tus misericordias. ¹⁸ No escondas de tu siervo tu rostro, porque estoy en angustia: apresúrate a oírme. ¹⁹ Acércate a mi alma y redímela; líbrame por causa de mis enemigos. ²⁰ Tú conoces el oprobio, el vituperio, la afrenta que se me hace; todos mis opresores los tienes a tu vista.

Ante tanta animosidad de sus enemigos confabulados, al paciente justo no le queda sino acudir suplicante a Yahvé, que vela por sus intereses. Ahora es el *momento oportuno* de manifestar su poder conforme a sus promesas. **Dios no puede faltar a la verdad de su salvación, es decir, a la realidad salvadora de su presencia en favor de los que le son fieles**, porque es “abundante en longanimidad y verdad” ²². Consciente de la fidelidad divina a los suyos, pide el salmista le salve de la angustiada situación actual, jugando con las mismas metáforas que hemos visto al principio del poema (v.16). La misericordia y la *piedad* son las características del proceder divino con los justos atribulados; por tanto, en el momento de peligro *no puede esconder su rostro*, abandonándolos, porque sería contradecir a sus promesas de protección ²³. Con toda confianza, pues, le pide el justo atribulado que *redima su alma*, es decir, que salve su vida en peligro (v.19). **Nadie como el propio Dios conoce** la situación de oprobio en que se encuentra en medio de sus opresores.

Imprecaciones contra los enemigos (21-29).

²¹ El oprobio me destroza el corazón y desfallezco; esperé que alguien se compadeciese, y no hubo nadie; alguien que me consolase, y no lo hallé. ²² Diéronme a comer veneno, y en mi sed me dieron a beber vinagre. ²³ Sea para ellos su mesa lazo, y tropezio para sus amigos ²⁴. ²⁴ Oscurézcanse sus ojos y no vean, y que sus lomos vacilen siempre, ²⁵ Derrama sobre ellos tu ira; alcáncelos el furor de tu cólera; ²⁶ assoladas sean sus moradas, y no haya quien habite sus tiendas. ²⁷ Porque persiguieron al que tú habías herido y acrecentaron el dolor del que tú llagaste. ²⁸ Añade esta iniquidad a sus iniquidades, y no tengan parte en tu justicia. ²⁹ Que sean borrados del libro de la vida y no sean inscritos con los justos.

La situación del paciente es desesperada, ya que no encuentra consuelo alguno entre sus familiares. Estos, en vez de curar su llaga espiritual, han aumentado su dolor, como al enfermo que, en vez de darle medicinas, le han propinado veneno, o como al sediento que, en vez de agua, le han ofrecido vinagre ²⁵. Este v.22 es citado por los evangelistas a propósito de la bebida ofrecida por los soldados romanos a Jesús en la cruz ²⁶. El salmista paciente es el *tipo* de Cristo doliente en el Calvario; no obstante, no se deduce de estas analogías de palabras y de situaciones un mesianismo directo en el salmo, ya que las imprecaciones que siguen son ininteligibles en boca de Jesús, que perdonó a sus enemigos.

Indignado por el trato que recibe, el salmista desea los mayores males para los que injustamente le tratan: que su *mesa*, lejos de proporcionarles alegría y placer, les sea ocasión de caer en manos de los enemigos (v.23). Las imprecaciones son rudas y explicables sólo en la mentali-

dad primaria de las gentes del A.T. Aún no había sido proclamada la doctrina del perdón de los enemigos, y por eso la moralidad de los espíritus del A.T. estaba muy lejos del ideal de fraternidad del Evangelio. Los enemigos del salmista tienen doble culpabilidad, porque, viéndole *herido* por Dios — postrado en el lecho del dolor —, lejos de compadecerse, han acumulado calamidades sobre él (v.27). Esta es una nueva *iniquidad*, que debe ser tenida en cuenta con las anteriores para que no tengan acceso a la *justicia* divina, es decir, a sus designios salvadores, puesto que *justicia* en el A.T. no pocas veces es sinónimo de “salvación”²⁷. **Dios tiene escritos los destinos de cada uno y tiene inscritos en el libro de la vida a los que están destinados a sobrevivir, es decir, a los justos**, objeto de su beneplácito²⁸. Todos los otros están destinados a la muerte: es el deseo del justo atribulado en momentos de desahogo psicológico y llevado de una noción de justicia muy a lo humano (v.29). El ideal evangélico tendrá muchos reparos que oponer a estos desahogos desconsolados, pero no exijamos la perfección evangélica a almas que vivían todavía bajo otro estadio de revelación más imperfecto.

Promesa de acción de gracias (30-37).

30 En verdad que estoy afligido y dolorido; sosténgame, ¡oh Dios! tu ayuda,³¹ y cantaré cánticos al nombre de Dios y le ensalzaré con alabanzas.³² Más gratas a Dios que un becerro, más que un toro de cuernos y uñas.³³ Lo verán los afligidos y se alegrarán, y que viva vuestro corazón, los que buscáis a Dios.³⁴ Porque oye Yahvé a los indigentes y no desdeña a sus cautivos.³⁵ Alábenle los cielos y la tierra, los mares y cuanto en ellos se mueve,³⁶ pues salvará Dios a Sión y reedificará las ciudades de Judá, y habitarán allí y la poseerán.³⁷ Y la heredará la descendencia de tus siervos, y morarán en ella los que aman su nombre.

El salmista afligido se dirige de nuevo a Dios para que le sostenga, con la certeza de que conseguirá la salvación. Por ello, promete entonar cánticos de acción de gracias públicamente, para que todos sean testigos de la merced conseguida y puedan regocijarse con ellos los justos, pues una vez más se demostrará que Dios no abandona a los que le son fieles. Todas las súplicas de los salmos suelen terminarse por una acción de gracias²⁹. Los salmistas suelen componer estas piezas deprecatorias después que ha pasado el peligro, y por eso junta las súplicas ardientes con las acciones de gracias. Las *alabanzas* del alma agradecida son más gratas a Dios que los sacrificios de pingües toros *con cuernos y uñas* (v.32). El salmista, pobre, no podía ofrecer sacrificios tan costosos de reses ya bien cebadas y desarrolladas 30. Si, además, era levita, su imposibilidad era radical³¹. **Pero Dios mira al corazón, y quiere ante todo un corazón compungido y agradecido, y por eso no desdeña la voz de los indigentes** (v.34), y mucho menos a sus *cautivos*, que sufren por *él* en manos de sus enemigos. Aquí parece que se alude a la cautividad babilónica o a otra de los tiempos de los seléucidas.

Como es ley en muchos salmos deprecatorios, el poeta proyecta su caso particular hacia los problemas generales de angustia de la nación; y así, después de invitar a entonar himnos al Señor de la creación, anuncia que Dios restablecerá las ciudades destruidas de Judá para **que puedan habitar en ellas los que aman su nombre** (v.37). Estas alusiones a la reedificación de las ciudades nos hace pensar en los tiempos calamitosos que siguieron a la cautividad o a los de los tiempos de las guerras de los Macabeos. Los que mantienen la autenticidad davídica suponen que estos versos son adiciones posteriores alusivas a la nueva situación postexílica.

1 J. Calés, o.c., I p.664. — 2 Cf. Rom 11:9-10; véase EB 344. — 3 Cf. Jer 11:18s; 12:1s; 15:103. — 4 Véase E. Podechard, o.c., I 304. — 5 Cf. Jn 15:25; 2:17; 19:285; Mt 27:34.48. — 6 Sobre el sentido de los diversos títulos véase com. a Sal 4:1; 45:1. — 7 Cf. Is

8:8; Sal 18:5-6.17; 40:3; 42:8; Lam 3:54. — 8 Cf. Núm 16:30; Sal 63:10; Job 26:5. — 9 Cf. Job 38:16-17. — 10 Cf. Jon 2:4-6-7; Sal 17:5.16; 144:7. — 11 Cf. Jer 4:10.18; Jon 2:5. — 12 Cf. Sal 18:7; 102:3; 131:1. — 13 Cf. Sal 22:1.14; 6:6; Jer 45:3; Sal 119:81.122; Lam 2:11; 4:17. — 14 Cf. Ex 21:37; 2Sam 12:6. — 15 El pecado es llamado *estulticia* en Sal 38:4; 68:20. — 16 Cf. Jer 15:15; Sal 44:14. — 17 Cf. Sal 35:24-26. — 18 Cf. Sal 38:10; Job 19:133; Jer 12:6. — 19 Cf. Jn 2:17. — 20 Rom 15:3. — 21 Cf. Sal 9:13; Jer 17:10s; Lam 3:14; Job 30,9; Ts 5:11.12.22; Am6:43. — 22 Cf. Ex 34:6. — 23 Cf. Sal 25:15; 119:131. — 24 El TMM para los que están en seguridad”; con un ligero cambio de letras tenemos nuestra traducción, El Targum lee: “y sus sacrificios pacíficos,” lo que también da sentido en el contexto. — 25 Cf. Lam 3:15. propiamente una planta venenosa del tipo de la cicuta. Aquí ¿?e loma en sentido metafórico (cf. Jer 8:14; 9:15; 23:15) — 26 Cf. Mt 27:48; Lc 23:36; Jn 19:26. — 27 Cf. Sal 5:7; 71:1.14-18.24. — 28 Cf. Ex 32:32; Is 4:3; Dan 12:1. — 29 Cf. Sal 40,10; 51:17- — 30 Cf. Sam 1:24; Virgilio, *Égloga* III; *Eneida* IX; Juvenal, *Sátira* XII. — 31 Cf. Dt 12:13; 14:27; 16:11; 26:11; 1 Par 23:30-31.

Salmo 70 (Vg 69): Ardiente Petición de Socorro.

Este salmo es idéntico, con ligeras variantes, al 40:14-18. Se ha cambiado el nombre de *Yahvé* en *Elohim*, conforme al criterio de la colección “elohística” del Salterio. Para el sentido general del salmo véase la introducción al 40:14-18.

¹ **Al maestro del coro. De David. Para memoria. 2 Ven, ¡oh Dios! a librarme; apresúrate, ¡oh Yahvé! a socorrerme.** ³ **Sean confundidos y avergonzados los que buscan mi vida, puestos en huida y cubiertos de ignominia los que se alegran de mi mal.** ⁴ **Vuelvan avergonzados la espalda los que gritan: ¡Ea! ¡Ea!** ⁵ **Alégrese y regocíjense en ti cuantos te buscan, y sin cesar repitan: “Sea Dios engrandecido,” los que aman tu salvación.** ⁶ **Yo soy un pobre menesteroso. Apresúrate, ¡oh Dios! a prestarme auxilio; tú eres mi ayuda y mi libertador; ¡oh Yahvé! no tardes.**

El salmista se siente angustiado y pide a Dios le preste ayuda para *confundir* a los que se alegran de su mal y para que se alegren los justos que le buscan, pues con su liberación verán cumplidas **las promesas de protección a los que son fieles a Dios**. Es el tema general de los salmos deprecatorios.

Salmo 71 (Vg 70): Oración de un Justo Perseguido.

Este salmo no tiene encabezamiento alguno en el texto hebreo, aunque sí en el griego de los LXX ². El tema es el conocido deprecatorio del justo que sufre persecución injusta de parte de los impíos. El paciente aparece ya como un hombre entrado en años que ha procurado ser fiel a Dios en todo y que espera no le abandone en los tristes días de la ancianidad. Como en las plegarias anteriores, también ésta va seguida de una promesa de acción de gracias. Hay bastantes reminiscencias de otros fragmentos salmodíeos ³.

El poema se divide en dos partes iguales: *a*) plegaria ardiente del perseguido pidiendo a Dios no le abandone (1-13); *b*) promesa de acción de gracias y de alabanza (14-24). Ambas partes se terminan con el deseo de que sean confundidos los enemigos. El ritmo métrico no es uniforme, con abundantes paralelismos conceptuales de toda índole: sinónimos, sintéticos y antitéticos. El estilo es sencillo y sobrio.

El autor parece ser un cantor del templo, conocedor de la colección salmódica. Los críticos modernos se inclinan por una época tardía de composición.

Súplica de salvación (1-6).

¹ A ti, Yahvé, me acojo; no sea jamás confundido. ² en tu justicia líbrame y sálvame, inclina a mí tus oídos y sálvame. ³ Sé para mí roca de refugio donde pueda ampararme. Tú has resuelto mi salvación, porque eres mi baluarte y mi fortaleza. ⁴ Sálvame, Dios mío, de las manos del malvado, de las manos del perverso y del violento. ⁵ Porque tú, ¡oh Señor! eres mi esperanza, mi confianza desde mi juventud. ⁶ Sobre ti me apoyé desde el seno, desde las entrañas de mi madre tú fuiste mi apoyo; yo siempre te alabaré.

Los tres primeros versos están tomados de Sal 31:2-4: el fiel perseguido apela a la justicia divina para que acuda en su ayuda. Yahvé es el refugio inexpugnable del salmista, que tiene experiencia de la protección divina. **La fidelidad de Dios a sus promesas será la garantía de su salud.** La experiencia de otras situaciones le ha confirmado en la *esperanza* que ha puesto en El desde su *juventud*. La solicitud divina se extiende hasta los primeros días de su existencia. Esto es una **garantía de que continuará** dispensándole su ayuda hasta su ancianidad, que ya ve próxima.

Los enemigos se confabulan contra el justo (7-13).

⁷ He sido para muchos objeto de asombro, pero tú fuiste mi poderoso asilo. ⁸ Llénese mi boca de tus alabanzas, de tu gloria continuamente. ⁹ No me rechaces en el tiempo de la vejez; cuando se debiliten mis fuerzas, no me abandones, ¹⁰ Porque hablan contra mí mis enemigos, y los que me espían se conjuran entre sí, ¹¹ diciendo: “Dios le ha dejado; perseguídle y cegedle, que no habrá quien le libre.” ¹² ¡Oh Dios! no te alejes de mí; acude presto, ¡Dios mío! en mi socorro. ¹³ Sean confundidos y exterminados mis enemigos; cúbranse de vergüenza y de ignominia los que buscan mi mal.

El salmista perseguido ha sido *objeto de asombro* por los sufrimientos a que ha sido sometido; parece como si fuera un castigado por la ira divina. Aparece ante la estimación popular como un maldito de Dios⁴. Con todo, el justo paciente sabe que no ha perdido la amistad divina y que en todo tiempo ha sido su *asilo*. Por ello quiere *alabarle* en todo momento. Pero ese apoyo que le ha proporcionado en tantas ocasiones, debe continuar precisamente en los días tristes de la *vejez*, en que se debilitan las fuerzas y el espíritu se entrega a la nostalgia y al pensamiento triste de la muerte⁵. Sus enemigos conspiran contra él y le consideran **como abandonado de Dios** (v.11). En esta situación no le queda sino la intervención favorable de Dios para mostrar que no le ha abandonado (v.12). Será entonces la ocasión de que los enemigos sean *confundidos* y avergonzados en sus viles planes de hostilidad contra él.

Promesas de acción de gracias (14-19).

¹⁴ Yo siempre esperaré, y a tus alabanzas añadiré nuevas alabanzas. ¹⁵ Proclamaré mi boca tu justicia, todos los días tu salvación, porque no conozco (su) número ⁶. ¹⁶ Entraré en las proezas del Señor; recordaré, ¡oh Yahvé! sólo tu justicia. ¹⁷ Tú, ¡oh Dios, me adoctrinaste desde mi juventud, y hasta ahora he pregonado tus prodigios. ¹⁸ No me abandones, pues, ¡oh Dios! en la vejez y en la canicie: f hasta que anuncie tu poderío ⁷ a esta generación y tus proezas a la venidera, ¹⁹ y tu justicia, ¡oh Dios! tan excelsa, porque tú haces grandes cosas. ¿Quién, ¡oh Dios! como tú?

El justo tiene constantemente su *esperanza* en Yahvé, y por eso está siempre dispuesto a alabarle sin cesar. Toda su historia está salpicada de beneficios divinos, y en la situación actual tiene la seguridad de que no le ha de abandonar. Como es de ley en los salmos deprecatorios, **el poeta promete proclamar la nueva gracia salvadora, su justicia** (manifestación en favor del inocente y castigo de los pecadores que le hostigan) ⁸, que para él tiene caracteres de **verdadera salvación**. Las intervenciones salvadoras de Dios en su favor son sin *número*, y por eso tiene que manifestar incesantemente su gratitud. Entre las *proezas* del Señor están, sobre todo, **las manifestaciones de su justicia salvadora**.

Desde su *juventud* tiene el salmista experiencia de las intervenciones divinas en su favor, y por eso siempre ha *pregonado* sus gestas admirables (v.17) ⁹. Pero ansia que esta conducta benevolente de Dios para con él continúe en los tiempos tristes de la *vejez* y de la *canicie*, para dar a conocer los prodigios de Yahvé a la generación presente y a la futura ¹⁰. Nadie puede medirse en fortaleza y justicia con el Dios de Israel.

La alegría de la liberación (20-24).

²⁰ **Tú me has hecho probar muchas angustias y calamidades, pero de nuevo me darás vida y de nuevo me harás subir de los abismos de la tierra.** ²¹ **Acrecienta mi magnificencia y vuelve a consolarme,** ²² **y yo alabaré, ¡Dios mío! al sonido del arpa, tu fidelidad; te salmodiaré a la cítara, ¡oh Santo de Israel!** ²³ **Te cantarán mis labios entonando salmos, y mi alma,-por ti rescatada.** ²⁴ **Mi lengua ensalzará tu justicia todo el día por haber confundido y avergonzado a los que buscan mi mal.**

De nuevo el poeta refleja su situación de angustia presente sintiéndose cercano a la muerte — *los abismos de la tierra*: la región tenebrosa del Seol, que se encuentra debajo de las aguas del mar 11 —; pero tiene confianza en que Dios le hará remontar este peligro como tantos otros pasados. Se siente ya en las profundidades de la región de los muertos y desea subir a la luz de los vivientes (v.20). Con ello brillará su *magnificencia* al ser rehabilitado en la sociedad, pues sus enemigos le creían abandonado de su Dios. Entonces entonará himnos de reconocimiento y de alabanza al *Santo de Israel*, denominación frecuente en Isaías ¹², que destaca, de un lado, la trascendencia de Yahvé, y de otro, su vinculación histórica por una alianza con Israel ¹³. El poeta se siente aquí solidario con la comunidad de justos del pueblo elegido: su suerte tiene repercusión en su vida, ya que, si es liberado, quedará probada la **esperanza que ellos tienen en el Dios de la justicia**.

¹ Sobre el sentido de los títulos véase com. a Sal 4:1; 38:1. — ² Dice así el título de los LXX: “De David; de los hijos de Jonadab y de los primeros cautivos.” — ³ Cf. v.1-3 y 31.2-4; v.6 y 22:10-11; v.13 y 35:4.26; v.12 y 40:14. — ⁴ Cf. Dt 28:45-46; Is 53:3-4. — ⁵ Cf. Dt 29:28; Jer 7:15. — ⁶ Lit. el TM: “no he sabido leer las letras.” — ⁷ Lit. “tu brazo.” — ⁸ Cf. Sal 7:17; 35:0-28; 40:6; 59:17; 10; 30. — ⁹ Cf. Sal 75:3; 96:3; 105:2.5; 145:5. — ¹⁰ Cf. Sal 22:31-32; 102.TO. — ¹¹ Cf. Job 38:16-17; Sal 18:5-6. — ¹² Véase nuestro art. El Sanio de Israel en “Mélanges Bibliques A. Robert” (París 1958) p.165-173. — ¹³ Véase la expresión en Sal 78:40; 89:17; Jer 50:29; 51:5; Ez 39:7; Os 11:9; Hab 1:12.

Salmo 72 (Vg 71): Los Días Venturosos del Mesías.

La ocasión de composición de este bello poema parece ser la entronización de algún rey. El poeta desea al nuevo soberano los mejores augurios, y en sus expresiones se reflejan las esperanzas mesiánicas del pueblo israelita, que veía en los reyes de la dinastía los eslabones que llevaban al gran Rey de los tiempos ansiados del futuro ideal y glorioso. Por eso, en la perspectiva del

salmista se mezcla la realidad presente y la del futuro mesiánico. Las frases son por ello hiperbólicas, y las situaciones se idealizan. En este sentido, el salmo es sólo indirectamente mesiánico, en cuanto que el poeta ve en el nuevo rey entronizado el eslabón que lleva hacia la culminación de la dinastía davídica en la persona del Mesías.

Podemos distinguir cuatro partes en este salmo: *a)* deseo para el rey de una justicia perfecta y una paz indefectible (1-4); *b)* **descripción del reino eterno y universal mesiánico** (5-11); *c)* especial solicitud con los humildes y menesterosos (12-15); *d)* fertilidad edénica y gloria del rey (16-17). Finalmente, se añade la doxología a la colección de salmos davídicos (18-19).

Literariamente, el poema es una mezcla de plegaria y de manifestaciones oraculares sobre el futuro mesiánico, y así, los verbos oscilan entre el optativo y el futuro. El estilo es vivo, salpicado de metáforas frescas y expresivas; pero el ritmo es poco regular.

El título lo atribuye a Salomón. Como hay concomitancias con diversos textos bíblicos de diferentes épocas¹, los autores más bien retrasan la composición del poema, aunque en general no hay dificultad en admitir un núcleo primitivo anterior al exilio, cuando la monarquía israelita sintetizaba las esperanzas de grandeza del pueblo elegido.

La justicia perfecta y la paz indefectible (1-4).

¹ De Salomón. Otorga, ¡oh Dios! al rey tu juicio, y tu justicia al hijo del rey, ² para que juzgue a tu pueblo con justicia, y a tus oprimidos con equidad. ³ Aporten los montes la paz para el pueblo, y los collados la justicia. ⁴ Haga justicia a los oprimidos del pueblo, salve a los hijos del menesteroso y quebrante a los opresores.

Al desfilar el cortejo de la entronización de un nuevo rey, el poeta — llevado de los íntimos sentimientos que embargan a las almas justas — desea en nombre del pueblo lo más ansiado del corazón humano: *justicia* y *paz*. El rey, como representante de Dios, es el encargado de dar a cada uno lo que le pertenece, *juzgando* con *equidad* y protegiendo contra los opresores a los *menesterosos* y desvalidos de la sociedad². El salmista, pues, pide a Dios que otorgue al joven soberano el sentido de la equidad. Consecuencia de la justicia es la *paz*: el orden que surge del equilibrio de derechos y deberes entre los ciudadanos; el poeta ansia que esta *paz* y esta justicia broten como floración espontánea y abundante en las laderas de las colinas de Judá. Los hagiógrafos — con gran sentido poético de la naturaleza- — suelen asociar las manifestaciones de ésta a la vida social de su pueblo. En los tiempos mesiánicos, todo se transformará en beneficio de los ciudadanos de la nueva teocracia³. El salmista ansia que la *paz* y la *justicia* surjan espontáneamente como un producto natural del suelo⁴. Las expresiones son poéticas, pero incluyen un sentido profundo moral, ya que expresan las ansias de equidad y de tranquilidad del pueblo, que serán características de los tiempos mesiánicos⁵. En Is 11:3-9 se dice del Mesías: “No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura.” El salmista, pues, se hace eco de estas esperanzas de justicia, tan arraigadas en el corazón del hombre y en las ansias de rehabilitación del pueblo oprimido. Sus versos son así una invitación al nuevo rey a reflexionar sobre sus deberes primordiales como juez del pueblo y representante de Yahvé. En su actuar **debe acercarse al ideal de los tiempos mesiánicos**.

La idealización del reino mesiánico (5-11).

⁵ Que dure tanto como el sol y (permanezca) ante la luna de generación en genera-

ción. ⁶ Que descienda como la lluvia sobre el césped, como aguaceros que riegan la tierra. ⁷ Florezca en sus días la justicia y haya mucha paz mientras dure la luna, ⁸ Que domine de mar a mar, del río hasta los confines de la tierra⁶. ⁹ Ante El se inclinarán los habitantes del desierto⁷ y sus enemigos morderán el polvo. ¹⁰ Los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecerán sus dones, y los soberanos de Sheba y de Sabá le pagarán tributo. ¹¹ Postraránse ante él todos los reyes y le servirán todos los pueblos.

El entusiasmo del poema le hace desear al nuevo soberano largos días de vida, tantos como el sol y la luna ⁸. Las expresiones son hiperbólicas y encajan dentro del estilo áulico poético de las conmemoraciones solemnes de la vida del rey. Pero la mente del salmista — que tiene una visión teológica de la historia de su pueblo y ve en el actual nuevo rey un paso hacia el Rey ideal de los tiempos mesiánicos — se proyecta hacia la etapa definitiva del pueblo elegido, y su imaginación oriental se dispara incontrolada para describir idealmente la futura época tanto tiempo anhelada por los yahvistas, que vivían de las promesas divinas: abundantes lluvias, paz edénica duradera, conforme a los vaticinios de los profetas ⁹; su dominio se extenderá de *mar a mar* (desde el mar Muerto al Mediterráneo) ¹⁰ y *desde el río* (el Eufrates) *n hasta los confines de la tierra*. La perspectiva se amplía, y la mente del salmista se proyecta sobre el universalismo de los tiempos del Mesías. Los pueblos paganos — *bestias del desierto* — le rendirán pleitesía, y los que se obstinen en hacerle oposición tendrán que *morder el polvo* ¹². Los reyes de la lejana *Tarsis* — en la desembocadura del Guadalquivir: Tartessos de los griegos ¹³ — y los de las *islas o ciudades costeras del Mediterráneo* ¹⁴, juntamente con los soberanos árabes de *Sheba y Soba* ¹⁵, vendrán a entregar sus tributos. Es justamente lo que se anuncia en los vaticinios gloriosos de la segunda parte del libro de Isaías: el reconocimiento universal de la preeminencia mesiánica del pueblo judío, simbolizado **en su Rey ideal, el Mesías**.

Especial solicitud por los menesterosos (12-15).

¹² Porque salvará al indigente que implora y al pobre que no tiene quien le ayude. ¹³ Tendrá piedad del débil y del menesteroso y salvará las almas de los pobres. ¹⁴ Rescatará sus almas de la opresión y de la violencia, y será preciosa su sangre a los ojos de él. ¹⁵ Que viva, pues, y désele oro de Sheba; que se ore por él continuamente y que se le bendiga todo el día.

Llevado del sentido de la equidad, el Rey ideal sabrá salir por los derechos de los desvalidos ¹⁶; no será altanero, a pesar de sentirse honrado por todos los reyes de la tierra, sino que, al contrario, estará al servicio de los más necesitados de la sociedad. Su brazo estará siempre dispuesto a *salvar ¡as almas* o las vidas de los necesitados (v.13), librándolos de los opresores y exactores. Los déspotas orientales favorecen a los ricos que les adulan y ofrecen presentes; en cambio, el Rey futuro de Israel se preocupará justamente de los que no pueden ofrecerle nada. No permitirá que se les oprima, y menos que se les quite la vida, porque *será preciosa su sangre, ante sus ojos* ¹⁷, y no permitirá que se derrame impunemente ¹⁸. Con esta su conducta magnánima y generosa, el Rey se granjeará la estimación de los humildes, los cuales *oraran* por él incesantemente y le *bendecirán* ¹⁹.

Fertilidad edénica y gloriosa del rey (16-17).

¹⁶ Habrá abundancia de trigo en el país; en las cimas de los montes ondularán las mieses como (árboles del) Líbano y florecerán en las ciudades como la hierba de la

tierra”¹⁷ Será su nombre bendito por siempre; durará mientras dure el sol, i y se bendecirán en él todas las familias de la tierra²⁰, y todas las naciones le aclamarán bienaventurado.

Los vaticinios proféticos hablan de abundancia de cosechas en los tiempos mesiánicos²¹. El salmista recoge esta tradición y, con bella hipérbole, presenta los trigos altos como árboles del Líbano, dominando las colinas y valles, mientras la población se multiplicará en las ciudades como la *hierba de la tierra*.

Todos se sentirán felices en la nueva situación y *bendecirán* al que atrae la **excepcional protección de Dios sobre el pueblo; y en él se bendecirán todas las familias de la tierra**, según la antigua promesa hecha a Abraham²². **Nadie se sentirá ajeno a la felicidad de los tiempos mesiánicos.**

Doxología final (18-20).

18 Sea bendito el nombre de Yahvé, Dios de Israel, el único que hace maravillas.¹⁹
Y bendito sea por siempre su glorioso nombre, y llénese de su gloria toda la tierra.
Amén. Amén.²⁰ Aquí acaban las preces de David, hijo de Jesé.

Esta es la doxología acostumbrada, que cierra cuatro libros o colecciones del Salterio, y por eso se considera añadida al salmo. Con ella se cierra el *segundo libro* o colección de salmos, davídicos en su mayor parte²³.

Yahvé es el Dios único, que, como tal, hace portentos y *maravillas* en favor de su pueblo y de los que le son fieles²⁴. Su *nombre* glorioso es el reflejo de su majestad y es prenda de salvación para el que en Él se confía. *Toda la tierra* debe dejarse penetrar e invadir de *su gloria* o manifestación esplendente de su poder y magnificencia. A estas aclamaciones del coro respondía el pueblo; *Amén. Amén*, que incluyen la idea de asentimiento y entrega²⁵.

El compilador añade: *Aquí acaban las preces de David*, sin duda para distinguirlas de los salmos que siguen, adscritos a la familia de Asaf. En los libros cuarto y quinto vuelven a aparecer salmos da vícheos;

La tradición judeo-cristiana ha entendido este salmo en sentido mesiánico. Así se declara en el Targum²⁶. **Los Santos Padres comúnmente ven en este rey cantado en el salmo al Mesías**²⁷. Los autores católicos, sin embargo, no convienen en determinar si ha de entenderse su mensaje mesiánico en sentido directo literal o indirecto típico²⁸. Por nuestra parte, creemos que el salmista, con ocasión de la entronización de un nuevo rey, ha proyectado **sus esperanzas mesiánicas, conforme a la tradición de los vaticinios proféticos, viendo en él la continuación de la dinastía davídica, que habría de culminar en la aparición del Mesías, el Rey por excelencia, a quien únicamente se pueden aplicar las expresiones universalistas del poema.**

1 Cf. Gen 12:3; 18:16; 22:18; Ex 23:31; Job 29:12; Is 32:1; 60:6-9; Zac 9:10. — 2 Cf. Is-11 3s; 32:1s. En el prólogo del *Código de Hammurabi* dice éste: “Entonces El y Bel me llamaron... para promover el bien de los hombres, para hacer valer el derecho en el país, para evitar al perverso, para impedir que el poderoso oprima al débil, para aparecer ante los hombres” Cf. J1 4:111; Ara 9:11. — 3 Cf. Is 2:4; 9:5-6; 11:7; 12:15-20; Zac 9:10, — 4 Cf. Is 45:8; 65:11; Sal 85:12. — 5 Cf. Zac 9:10. — 6 Lit. el TM: <Las bestias del desierto.> LXX y Vg: “Aetiopes.” Cf. Is 13:21; 34:14; Jer 50:39; Ez 34:28: en estos textos se aplica a los estados vencidos paganos. — 7 Cf. 1 Re 1:31: “¡Viva el rey por siempre!”; fraseología áulica asirobabilónica encontramos frases similares: “... Que Asaradón viva largos días...; tía a su trono la solidez de la roca, mientras que existan el cielo y la tierra haz estable BU reino” (C. Jean, *Le Milieu Biblique II* p.395). Cf. *ibid.*, p.395. — 8 Cf. Os 6:3; Is 55:10-11; Dt 32:2; Job 29:22-23. — 9 Cf. Ex 23:31- — 10 Cf. Gen 15:18; 1 Re 5:14; Zar ojo; Fielo 44:21. — 11 Cf. Is 4g,23; Miq 7:17. — 12 Cf. A, Vaccari (Roma 1025) p.135, — 13 Cf. Is 23:6; Sal 96:1; Is 42:4; Sof 2:11; Jer 31:10. — 14 Cf. Gen 10:7; 1 Re 10:1s; Is 60:6; Jer 6:2; Ez 27:22; Is 43:3; 45:14. — 15 Cf. Sal 40:2; 82:4; Is 10:2; Am 4:1. — 16 Los LXX, Teod. y Vg leen “su nombre” en vez de “su sangre” (cf. Sal 9,τ). — 17 Cf. Sal 116:14; Sam 26:21; 2 Re 1:13. — 18 Cf. Sal 20:1s; 61:7-8; 63:12. — 19 “Familias de la tierra” falta en el Ttvf, pero está en los LXX. — 20 Cf. Is 30:23; Ex 34:26; Os 2:23-14; Jl 4,T8; Am 9:13. — 21 Cf. Gen 12:3. — 22 Cf. Sal 41:14; Sq,q; 106:47. —

24 Cf. Sal 86:9; 136:3; Job 9:1 — 25 Cf. Sal 106:47. — 26 Véase *Paráfrasis caldea*, com. al v.1. — 27 Cf. San Atanasio, *Expos. in Ps.* 71: PG 27:323; San Jerónimo, *In Ps.* 71: PL 26, 1089; San Agustín, *Enarrat. in Ps.* 71: PL 36:901. — 28 Véase M. J. Lagrange: RB 14 (1905) 45; L. Dennefeld: DTCh X (1929) 1456; E. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A.T.* (Roma 1935) 417; J. Calés, o.c., I 687; E. Po-Dechard, O.C., i 313.

Libro Tercero.

La mayor parte de esta nueva colección de salmos lleva el nombre de Asaf, que era uno de los músicos levitas de los tiempos de David ¹. En general, se caracterizan por ser poco personales, pues se interesan, sobre todo, por lo común de la nación. Además, tienen un marcado sello profético, con lo que implica esto de vida interior no formalista: Dios es el Juez que gobierna la historia de los pueblos. Se destaca el esquema teológico de la historia de Israel, sin aludir mucho a la legislación sinaítica. **Yahvé es el Pastor de Israel**. Como tal, le condujo a través de la estepa y le guía después como nación organizada. Suspira por la unión de todas las tribus* para constituir de nuevo el único rebaño de Yahvé.

Salmo 73 (Vg 72): El Enigma de la Felicidad de los Malvados.

En este salmo se plantea el gran escándalo para las almas justas del A.T.: ¿Por qué prosperan los impíos en esta vida? ¿Cómo es que Dios no les da el merecido según sus obras? El salmista aborda el problema y lo resuelve a las luces del A.T., cuando aún no había esperanza de retribución en ultratumba: el triunfo de los impíos es efímero, pues cuando más eufóricos están les llega la hora del castigo fulminante divino. El poema, de tipo sapiencial, se divide en cinco secciones netas: *a*) prosperidad de los malvados (1-5); *b*) sus malas acciones son un escándalo para los justos (6-11); *c*) los sufrimientos del justo (12-17); *d*) la suerte desgraciada de finisimera de los perversos (18-22); *e*) **la suerte del justo: unión con Dios** (23-28).

El problema planteado en este salmo es semejante al del libro de Job y al de los salmos 38 y 49. El salmista muestra su inquietud por la anomalía de la prosperidad de los impíos; es una piedra de escándalo que está a punto de hacer debilitar su fe. Por razones estilísticas, los críticos comúnmente suponen que este poema sapiencial es de época tardía: su lenguaje es poco clásico y abundan los arameísmos.

La escandalosa prosperidad de los malvados (1-5).

¹ Salmo de Asaf. Ciertamente Dios es bueno para el hombre recto ², para los limpios de corazón! ² Estaban a punto de deslizarse mis pies, por nada resbalaban mis pasos, ³ pues tuve envidia de los insensatos viendo la paz de los impíos. ⁴ Pues no hay para ellos tormentos; están sanos y rollizos. ⁵ No tienen parte en las humanas aflicciones y no son atribulados como los otros hombres.

Antes de iniciar la descripción de la prosperidad del pecador, el salmista da la clave final de solución al problema, **declarando que Dios es bueno para el que le es fiel**, que será la tesis de todo el salmo. A pesar de las apariencias que va a exponer, Dios es bondadoso con los justos. Sólo exige *pureza de corazón* y rectitud íntima para otorgar su favor al hombre ³.

Con tocia sinceridad, el poeta declara que ha estado a punto de perder su fe en la Provi-

dencia al ser testigo de la prosperidad de los malvados, pues ha llegado hasta tener envidia de su situación prevalente en la sociedad. **Su paz y bienestar contrastan con la inquietud del justo**⁴. Gozan de buena salud y parecen libres de las tribulaciones que afectan al común de los hombres (v.5).

Desvergonzada insolencia de los impíos (6-11).

⁶ Por eso la soberbia los ciñe como collar, y los cubre la violencia como vestido. ⁷ Sus ojos se les saltan de puro gordos ⁵ y dejan traslucir los antojos del corazón. ⁸ Motejan y hablan malignamente, y altaneramente declaran sus propósitos perversos. ⁹ Ponen su boca en el cielo, y su lengua se agita por la tierra. ¹⁰ Por eso el pueblo se vuelve tras ellos, y e sorben a boca, llena esas aguas, ¹¹ Y dicen: “¿Lo sabe acaso Dios, lo conoce el Altísimo?”

Consecuencia de esa prosperidad desbordante es la insolencia y orgullo que los caracteriza ante la sociedad. Se creen con derecho, en su prepotencia, para *violentar* y oprimir a los demás⁶. Con una bella metáfora, el poeta describe la *soberbia* de los impíos, que se destaca en ellos como un *collar* brillante o como un *vestido* llamativo. En su mirada altiva y saltona se reflejan las demasías y *antojos* injustos de su corazón (v.7). Lejos de ocultar sus perversos pensamientos, los declaran con altanería para herir a los demás. Con toda insolencia se atreven a hablar contra Dios — *ponen su boca en el cielo* — y contra los hombres en la tierra. Como consecuencia, la masa del pueblo los sigue y acepta sus juicios superficiales y blasfemos (v.10). La prosperidad de los malvados atrae a las gentes irreflexivas, y aceptan sus **modos de obrar prescindiendo de la Ley divina**. Para ellos, Dios no se preocupa de las cosas que aquí pasan, y, en consecuencia, no tiene providencia de los seres humanos (v.11). Es inútil, pues, seguir el camino de la virtud, ya que en esta vida triunfan los oportunistas sin escrúpulos de conciencia.

La inquietud del salmista (12-17).

¹² Helos ahí: son impíos, pero tranquilos constantemente aumentan la fortuna. ¹³ En vano, pues, he conservado limpio mi corazón y he lavado mis manos en la inocencia; ¹⁴ y fui flagelado de continuo y castigado cada mañana. ¹⁵ Pero si dijere: “Hablaré como ellos,” renegaría de la generación de tus hijos. ¹⁶ Púseme a pensar para entender esto, pues era cosa ardua a mis ojos; ¹⁷ hasta que penetré en el misterio de Dios ⁷ y puse atención a sus postrimerías.

El gran escándalo: a pesar de ser impíos, prosperan y viven *tranquilos*, acumulando riquezas sin cuento⁸. Esta realidad le turbó al principio, pues cree que su vida de virtud no sólo no le reporta ventaja alguna, sino que le trae calamidades *cada mañana*. El ser fiel a Dios y a su Ley supone gran sacrificio, **pues es exponerse a la pobreza y a la incomprensión**⁹. Aparentemente, la piedad no le ha traído sino incomprensiones sin cuento. Esta es la realidad de cada día.

Pero la reacción del salmista es mucho más profunda: si se dejara llevar de las apariencias, aceptando sus juicios superficiales — apartándose de Dios —, sería traidor a los de su *comunidad* de yahvistas fervorosos ¹⁰. **El pueblo israelita, vinculado a Yahvé por un pacto solemne, es llamado “hijo de Dios.”**¹¹ El salmista se siente íntimamente relacionado con los destinos de la familia de Dios, y por eso, *reflexionando* más sobre el problema, creyó llegar a la solución verdadera del enigma penetrando en el misterio *de Dios*: la clave del problema, está en la consideración de las postrimerías del pecador, el fin siniestro que le espera (v.17). Su prosperi-

dad es momentánea, pues a la hora de la verdad se encontrará con la justicia divina.

La inestable prosperidad de los impíos (18-22).

¹⁸ Ciertamente los pones tú en resbaladero y los precipitas en la ruina. ¹⁹ ¡Cómo en un punto son asolados! Acaban, y son consumidos por el espanto. ²⁰ Son como sueño del que se despierta; y tú, Señor, cuando despertares, despreciarás su apariencia. ²¹ Cuando se exacerbaba mi corazón y sentía un aguijón en mis riñones, ²² es porque era un necio y no sabía nada; era para ti como un bruto animal.

La prosperidad cie los malvados, en realidad, es un *resbaladero*, un camino engañoso que los lleva a la ruina total, a la muerte afrentosa. Es la vía más expedita para la ruina, aunque aparentemente parece lo contrario. Cuando están más desprevenidos, les sobreviene la muerte, y entonces toda su prosperidad les resulta como un sueño, del que no queda más que la *apariencia*: un fantasma sin consistencia.

Esta es la gran realidad que se impone después de la madura reflexión. Por eso, los sentimientos de envidia que el salmista tenía por la prosperidad de los malvados resultaba fruto de la irreflexión. Las impacencias e inquietudes ¹² antes sentidas eran fruto de un espíritu poco inteligente, pues reaccionaba como un bruto animal (v.22).

Confesión de fidelidad a Dios (23-28).

²³ Pero yo estaré siempre a tu lado, pues tú me has tomado de la diestra. ²⁴ Me gobiernas con tu consejo y al fin me acogerás en gloria. ²⁵ ¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, en nada me complazco sobre la tierra. ²⁶ Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre. ²⁷ Porque los que se alejan de ti perecerán; arruinas a cuantos te son infieles. ²⁸ Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en el Señor Yahvé refugio para poder anunciar todas tus obras (en las puertas de la hija de Sión) 13.

Frente a toda veleidad posible por la prosperidad momentánea del pecador, el salmista declara mantenerse fiel siempre a su Dios. Esta fidelidad probada al Señor tendrá por resultado **que al fin será acogido en gloria**, es decir, se reconocerá su virtud y se la premiará, siendo así “**glorificado**” ante la comunidad social. No encontramos aquí declarada la esperanza de la glorificación en la otra vida como nosotros la entendemos en la perspectiva cristiana; ésta es, en realidad, la clave para resolver el enigma de los sufrimientos del justo en esta vida, pero no la encontramos hasta el libro de la Sabiduría ¹⁴. Si el salmista hubiera llegado a estas claridades, de seguro que hubiera sido más explícito en el planteamiento del problema sobre la inestabilidad de la prosperidad de los pecadores. El pensamiento central del salmo versa sobre el hecho de que esta prosperidad es momentánea, pues Dios se la quitará cuando menos lo piensen. No va más lejos la perspectiva del hagiógrafo. La palabra *gloria* tiene aquí, como en otros lugares, el sentido de “honor” ¹⁵, y no el de glorificación espiritual después de la muerte en el sentido de la teología cristiana.

El salmista declara su adhesión inquebrantable al que está en los cielos, y fuera de El no encuentra nada digno de su amor, **porque Dios es el centro de su corazón**. Fuera de El no hay seguridad; por eso los impíos perecerán inexorablemente. Bajo su protección espera el salmista vivir tranquilamente para poder anunciar las obras maravillosas de Dios a sus contemporáneos.

1 Cf. 1Par 15:16-19; 16:4.5.7.37:41:43; 2 Par 5:12. — 2 El TM lee: “para Israel.” Así la *Bib. de Jér.* No obstante, no pocos autores — Cales, Podechard, Herkenne — corrigen “para el recto,” leyendo *layyáshar El* en vez de *leyi\$rael*. — 3 Cf. Sal 24:3s. — 4 Cf. Job 21:7s; Sal 37:1; Prov 3:31; 23:17; 24:1.19. — 5 La *Bib. de Jet.*: “La malicia les sale de la grosura*, Así los LXX y Podechard. — 6 Cf. Sal 10,2-4; Prov 1:9; Sal 109:17. — 7 Lit. el TM: “santuarios de Dios.” No pocos autores lo entienden del templo de Jerusalén, en cuyos atrios habría el salmista entendido el enigma cie la prosperidad de lúá impíos, — 8 Cf. Job 3:26; 12.7 — 9 Cf. Sal 39:9; 10; Job 7:18. — 10 cf. Dt 14:1; Os 2,t. — 11 Cf. Ex 4:32; Gal 3:2.6. — 12 Los *riñones* son considerados como centro de emociones (cf. Sal 7:8). — 13 Falta en el TM, pero está en los LXX. — 14 Sab 3:1s. — 15 Cf. Sal 62:6; 84:10; 112:8; 149:4.

Salmo 74 (Vg 73): La Desolación del Templo Destruído.

Esta lamentación colectiva responde a la tragedia del pueblo escogido: la ciudad en ruinas y el templo de Dios profanado. El poeta evoca las glorias del pasado; parece como si Yahvé hubiera abandonado a su grey; incluso ya no se oye la voz reconfortante de los profetas, que comunicaban los oráculos de parte de Dios, que es el Creador de todo y ha elegido a Israel como pueblo suyo; pero ahora parece que se ha olvidado de las antiguas promesas. ¿Valía la pena haberlo rescatado de Egipto para ahora dejarle abandonado, sin culto ni vida religiosa? ¿Es que no tiene el poder mostrado en otras ocasiones en favor de Israel? Por otra parte, las maravillas de la creación pregonan su omnímodo poder para hacer los mayores portentos no sólo en la naturaleza, sino también en la historia de los pueblos y de los hombres.

El poema se divide netamente en cuatro estrofas, aunque la distribución rítmica es desigual.

Respecto de la fecha de composición del salmo, los críticos no convienen en sus opiniones, ya que, mientras unos autores creen que fue redactado después de la destrucción de Jerusalén por el ejército de Nabucodonosor en el 586 a.C., otros, en cambio, creen que la situación refleja más bien la persecución de los tiempos macabeos, aludiéndose a la profanación del templo por los emisarios de Antíoco IV Epífanes (en el 168 a.C.) 1. Una tercera opinión de compromiso supone que, sustancialmente, el salmo es de la época de la cautividad babilónica, pero que fue retocado con adiciones posteriores. Así se explican las alusiones a la existencia de las sinagogas y la afirmación de que ya no hay profetas, cosa difícilmente inteligible en los tiempos de Jeremías y Ezequiel.

La profanación del santuario de Yahvé (1-8).

¹ *Maskil* de Asaf. ¿Por qué, ¡oh Dios! nos has rechazado para siempre? ¿Por qué arde tu furor contra las ovejas de tu redil? ² Acuérdate de tu comunidad, que desde antiguo adquiriste, la que redimiste como tribu de tu heredad; del monte Sión, en que pusiste tu morada. ³ Dirige tus pisadas hacia estas ruinas sin fin. El enemigo lo ha saqueado todo en el santuario. ⁴ Rugían tus enemigos en el lugar de tu asamblea y pusieron allí por trofeos sus enseñas. ⁵ Parecían como gente que alza el hacha en medio de tupido bosque. ⁶ Y hasta las esculturas a una destruyeron con hachas y martillos. ⁷ Prendieron fuego a tu santuario y echaron a tierra y profanaron la morada de tu nombre. ⁸ Decían en sus corazones: “Destruyémoslos de un golpe.” Han quemado todos los lugares de asamblea de Dios en el país.

La actitud de Yahvé es desconcertante para las almas justas: ¿Los ha abandonado definitivamente? ¿No son los israelitas las *ovejas de su redil*? ³ ¿Puede un pastor abandonar totalmente a su rebaño? Estos son los interrogantes que el salmista — eco de la parte más religiosa de la sociedad judía — se plantea ante la destrucción y profanación de lo más sagrado: el templo de Yahvé.

Si Israel es el rebaño de Dios, tiene derecho a ser guardado y protegido⁴. Por otra parte, Yahvé lo ha comprado para ser su porción y *heredad*⁵, y ha establecido su *morada* en Sión. No puede, pues, abandonarla y permitir que sus enemigos la profanen impunemente. ; De modo patético describe las ruinas humeantes de la ciudad y del santuario e invita al Señor para que las visite y tome las decisiones pertinentes (v.3). Las *enseñas* militares del ejército pagano han sido colocadas en el templo (v.4). Quizá se aluda aquí a la erección de las divinidades paganas por los emisarios de Antíoco IV Epifanes⁶. El ejército invasor talaba y destrozaba todo como leñadores en el bosque⁷; todo fue pasto del fuego, quedando así profanada **la *morada* que se honraba con el nombre de Yahvé** (v.7)⁸. Y no sólo se ensañaron con el templo de Jerusalén, sino que también destruyeron las sinagogas o *lugares de asamblea* religiosa del país⁹.

¿Israel abandonado de Dios? (9-17).

⁹ Ya no vemos señales prodigiosas a favor nuestro; ya no hay ningún profeta, ni nadie entre nosotros que sepa hasta cuándo.¹⁰ ¿Hasta cuándo, ¡oh Dios! insultará el opresor y sin cesar blasfemarás tu nombre el enemigo?¹¹ ¿Por qué retraes tu mano y retienes tu diestra en el seno?¹² Pues Dios es ya de antiguo mi rey, el que obra salvaciones en la tierra.¹³ Con tu poder dividiste el mar y rompiste en las aguas las cabezas de los monstruos.¹⁴ Tú aplastaste la cabeza del Leviatán y le diste en pasto a las fieras del desierto.¹⁵ Tú hiciste brotar fuentes y torrentes y secaste ríos caudalosos¹⁰.¹⁶ Tuyo es el día, tuya es la noche; tú estableciste la luna y el sol.¹⁷ Tú marcas los límites a la tierra; tú fijaste el verano y el invierno.

La situación se torna angustiada, porque no hay indicios de que Dios les muestre su solícita protección, como en otro tiempo en los momentos críticos. No hay *señales prodigiosas* que muestren el interés divino por su causa. Para colmo, faltan los *profetas*, que pudieron comunicar *hasta cuándo* se extiende esta situación desesperada. Esto tiene mejor explicación en los tiempos macabeos, cuando había desaparecido la institución profética; pero ya el autor de las Lamentaciones clamaba sobre las ruinas humeantes de Jerusalén después de la invasión babilónica: “Los profetas no reciben visión de Yahvé.”¹²

El salmista se encara con Dios, y, apelando a sus intereses divinos, le declara que ahora domina el opresor, **que blasfema de su nombre**. Por su propia dignidad y honor debe, pues, salvar esta situación crítica (v.10). El no intervenir a favor de su pueblo puede interpretarse como impotencia por su parte, y entonces sus enemigos blasfemarán insolentemente contra El¹³. El salmista, en cambio, está seguro de que Dios es omnipotente ahora, como lo fue en la antigüedad, cuando mostró su poder contra los enemigos de Israel. ¿Por qué ahora *retrae su mano* y no interviene castigando a los que le insultan y pisotean a su pueblo? Su *diestra*, en otro tiempo extendida contra los egipcios¹⁴, parece ahora paralizada y oculta en el seno.

Sin embargo, Yahvé es el *rey* de su pueblo y en todo momento *obra salvaciones* y portentos para liberar a los suyos. A pesar de su actual inactividad, sigue siendo el soberano único de Israel. Su omnipotencia se mostró en otro tiempo en el paso del mar Rojo, *dividiendo las aguas* y aplastando la cabeza del *Leviatán* — el poder faraónico¹⁵ —, descuartizándolo y entregándolo a las *fieras del desierto* (v.14). El poeta juega en estas metáforas con dos tradiciones antiguas: una folklórica, relativa a la leyenda de la lucha de Dios con los monstruos marinos y con el abismo primitivo para imponer el orden en el cosmos recién creado¹⁶, y otra épica popular: la liberación milagrosa de Egipto con la victoria sobre el faraón y su ejército, simbolizado en el *Leviatán*, monstruo marino que aparece en los escritos bíblicos simbolizando a Egipto¹⁷ y también

en los textos de Ras Shamra ¹⁸. El poder de Yahvé se mostró al matar al monstruo marino sacándolo a tierra, para que fuera pasto de las fieras salvajes. **El poder de Dios se manifestó también en la formación de las fuentes y torrentes, así como** en la desecación de los ríos. Nada resiste a su fuerza: domina los elementos líquidos, alimentando misteriosamente a las fuentes de donde nacen los ríos; pero también muestra su poder secando a éstos, como lo hizo en el Jordán para que pasaran los israelitas a pie enjuto ¹⁹. Con la misma facilidad había hecho salir agua de la roca en el desierto ²⁰.

La omnipotencia divina se extiende hasta determinar la distinción del *día* de la *noche*, haciendo aparecer el *sol* o la *luna* según su beneplácito. Las leyes que rigen la naturaleza son expresión de la voluntad divina. Con su omnipotencia señaló los *límites de la tierra* frente al mar tumultuoso ²¹ y la distinción de las estaciones del año (v.17).

Súplica angustiada de auxilio contra el insolente enemigo (18-23).

¹⁸ **Acuérdate de esto: el enemigo blasfema de Yahvé, y un pueblo insensato ultraja tu nombre.** ¹⁹ **No entregues a las fieras el alma de tu tortolilla, no tengas por tanto tiempo en olvido a tus afligidos.** ²⁰ **Mira a tu alianza, pues está la desdichada tierra llena de violencias.** ²¹ **Que no se vea confuso el afligido, y el pobre y el menesteroso alaben tu nombre.** ²² **Álzate, ¡oh Dios! y defiende tu causa. Acuérdate de los ultrajes que continuamente te hace el insensato.** ²³ **No olvides los gritos de tus enemigos, el tumulto siempre creciente de los que se alzan contra ti.**

Una vez declarada la omnipotencia divina, manifestada en las leyes de la naturaleza y en los prodigios de la historia en favor de Israel, el poeta vuelve a suplicar a Yahvé que intervenga para acallar las voces *blasfemas* de sus enemigos, que se creen vencedores y fuera del alcance de su omnipotencia. El pueblo elegido ahora es como una tímida *tortolilla* que es perseguida por todos y cuya *alma* o vida está en peligro (v.19). Por otra parte está la antigua *alianza* con los patriarcas ²² y con el pueblo en el Sinaí ²³, que reclama las promesas de protección solemnemente selladas por Dios. La corrupción y la *violencia* dominan la tierra; nadie puede salir por el *pobre y menesteroso* sino el propio Yahvé ²⁴.

Está en juego la *causa* de Dios, ya que, si no sale en favor de los suyos, los impíos quedarán como triunfadores burlándose de la supuesta protección divina prometida a los que son fieles a su Ley (v.22). El *insensato* — el impío y descreído — ultraja impunemente a Dios y a los suyos; la hostilidad de sus enemigos aumenta constantemente, y, por tanto, urge la inmediata intervención de la justicia divina en favor de los suyos.

1 Cf. 1 Mac 1:21-24; 4:38; — 2 Mac 5:16.21; 1:8; 8:33. — 2 *Maskil* es generalmente interpretado en el sentido de “didáctico.” — 3 Cf. Jer 23:1; Ez 24:31; Sal 79:13; 95:7; 100,3. — 4 Cf. Sal 80,1; 77:19; Jer 31:10; Éz 34:1ss. — 5 Cf. Ex 15:13.16; Sal 77:141 Dt 32:6. — 6 Cf. 1 Mac 1:45-49-54; 59; 3:48. — 7 Cf. 1 Re 6:20-35; 14:26; 2 Re 14:14; 16:5; 18:23. — 8 Cf. 2 Re 25:9; Lam 2:2-3. — 9 Cf. Lam 1:4; 2:6. — 10 Lit. “ríos eternos,” es decir, perennes, que no se secan. — 11 Cf. Ez 30,12. — 12 Lam 2:9; Ez 7:26. — 13 Cf. Is 10:1-1; 36:18; Dan 7:25; 11:36. — 14 Cf. Sal 78:42; 89:12; Job 27:11; Jer 16:21. — 15 Cf. Is 37:1; 51:9; Ez 29:3. — 16 Cf. C. Jean, *Le Milieu Biblique* II p.86-93; P. DHORME, *Choix des textes rei. assyro-bdbyloniens* p.15-17. — 17 Cf. Is 37:1. En Job 40,105 se le identifica con el cocodrilo, característico de Egipto. — 18 Cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'A.T.* (1937) P-75- — 19 Cf. Jos 3.1s; 4:23. — 20 Cf. Ex 17:6; Núm 20:8; Sal 78:14; Is 48:21. — 21 Cf. Sal 104:8; Job 38:85; Jer 5:22. — 22 Cf. Gen 17:25. — 23 Cf. Ex 24:8. — 24 Cf. Sal 9:8; 10:17.

Salmo 75 (Vg 74): Dios, Juez y Arbitro Supremo.

Frente a la insolencia de los malvados, que creen tener vía libre para obrar tropelías, se alza el

oráculo de Yahvé, que anuncia su intervención justiciera sobre ellos. Este salmo incluye: *a*) oráculo de Yahvé (3-5); *b*) comentario del salmista a las palabras divinas, insistiendo en el carácter de Dios como Juez (6-9); *d*) expresiones de acción de gracias (v.2 y 10-11).

Dios gobierna el mundo con sentido de equidad; por tanto, los justos no deben desanimarse cuando ven la prosperidad del impío; y los malvados, al contrario, no deben insolentarse al verse momentáneamente con las manos libres para sus extorsiones y demasías, porque Yahvé, al fin, tendrá la palabra y dará a cada uno según sus obras, castigando al impío y premiando al que le es fiel. La historia del mundo y del hombre está en las manos firmes del Todopoderoso, y, por tanto, su justicia terminará por imponerse. La perspectiva del salmista se proyecta sobre el juicio general de Dios en la historia, sin que del contexto se deduzcan concreciones claras alusivas a un juicio escatológico.

Literariamente, la composición es mixta: el prólogo y el epílogo son un himno de acción de gracias; después sigue una comunicación oracular de tipo profético, y, finalmente, un comentario sapiencial. El estilo es dramático y entrecortado. Parece que hay yuxtaposición de fragmentos de diversos poemas. Del contexto no se puede deducir la época de composición. El fragmento oracular tiene relación con textos proféticos¹, mientras que el sapiencial parece reflejar una época más tardía.

El juicio severo de Dios (1-6).

¹ Al maestro de coro. *Al tasjet*. Salmo de Asaf. Cántico². **Dárnoste gracias, ¡oh Dios! dárnoste gracias; invocamos tu nombre y narramos tus proezas³.** ³”Cuando me tome el tiempo (oportuno), juzgaré justamente. ⁴Aunque la tierra vacile con todos sus habitantes, yo afirmaré sus columnas. *Selah*. ⁵ Yo dije a los arrogantes: No os ensoberbecáis, y a los impíos: No irgáis vuestra cabeza⁴. ⁶No levantéis en alto vuestras frentes, no habléis con erguida cerviz.”

El v.2 enmarca litúrgicamente el oráculo que va a seguir, invitando el coro del templo a dar gracias a Dios por sus beneficios, entre los que está el juicio divino sobre los malvados. Después se hace oír una voz — la del propio Yahvé — en que se declara su intención de intervenir punitivamente en el *tiempo* oportuno. Los impíos hacen cálculos despreocupados pensando que Dios no ha de intervenir por defender sus derechos; pero se engañan, ya que todo se desarrolla conforme a un esquema de su voluntad: todo tiene un límite y un término fijado de antemano, pues Yahvé tiene determinada su hora⁵, y cuando llegue intervendrá inexorablemente. En el orden de la naturaleza, Dios ha establecido el orden en el caos⁶, y, aunque la tierra *vacilara* y amenazara derrumbarse, la intervención de su mano reafirmaría sus *columnas*. En el orden moral pasa otro tanto; aunque ahora parece que todo es caos y desorden, porque los impíos dominan y prosperan en la sociedad, sin embargo, la **intervención súbita de Yahvé pondrá las cosas en su sitio** (v⁷4). En consecuencia, los fieles a su Ley deben esperar **confiados a que se les haga justicia**.

Por eso, enfáticamente se declara a los autosuficientes y orgullosos que depongan toda actitud de arrogancia, pues les llegará la hora del castigo y de la humillación. Son unos insensatos, ya que no reflexionan sobre lo que les espera, entregándose al goce superficial de la vida; y en su ceguera se atreven a *levantar la cabeza* lít. “el cuerno;”⁷, blasfemando de Dios y de los caminos de su providencia. **Su insolencia es un desafío al poder divino.**

El Cáliz de la Colera Divina (7-9).

⁷ Ciertamente, ni de oriente ni de occidente, ni del desierto ni de las montañas (ven-

drá la salvación).⁸ Pues Dios es quien juzga, y a unos humilla y ensalza a otros.⁹ Pues tiene Yahvé en su mano el cáliz del espumoso vino lleno de mixtura, y lo derrama sobre unos y otros⁸; beberán hasta las heces, beberán todos los impíos de la tierra.

Cuando llegue la hora fatídica, los impíos no podrán esperar auxilio de ninguno de los cuatro puntos cardinales⁹, porque nadie podrá oponerse al Omnipotente; y sólo Dios es *quien juzga*. A El, pues, únicamente le compete dar la sentencia y ejecutarla¹⁰. Este juicio es punitivo: es la copa de la ira divina que los impíos habrán de beber hasta embriagarseⁿ. Por eso el vino va cargado de mixturas aromáticas que favorezcan la pérdida del juicio: “Quos vult perderé Júpiter, dementat.” Es, en sustancia, el pensamiento del hagiógrafo. Los impíos caerán bajo los golpes de la cólera divina como dementes y ebrios, que no podrán defenderse. Es la hora de su castigo inexorable.

Promesa de acción de gracias (10-11).

¹⁰ Mientras que yo siempre cantaré y entonaré salmos al Dios de Jacob.¹¹ Yo quebrantaré toda la fuerza de los impíos, y se acrecentará el poder de los justos¹².

El castigo de los malvados señala el triunfo de los justos, tanto tiempo postergados; por eso, el salmista entona cánticos de agradecimiento al Dios que ha puesto las cosas en su punto, rehabilitando la virtud y castigando el vicio¹³. Y el poeta — encarnando a Israel — se siente fuerte para, **en nombre de Dios, humillar la fuerza de los impíos, manifestándose así el poder de los justos**. Los que han sido fieles a su Dios recuperarán su fuerza y prestigio moral a expensas de los detractores, **justamente vencidos por el poder divino**. Este v.1 i puede entenderse también en **boca de Dios**, que reitera su declaración anterior de vencer y humillar a los pecadores.

1 Cf. Hab 2:3; Sal 46:11; 53:2; 73:8. — 2 El título *'al tasjet* (“no destruyas”) parece ser el principio de alguna canción conocida. — 3 Lit. el TM: “Está próximo tu nombre; se cuentan maravillas.” Nuestra traducción se basa en la versión de los LXX. — 4 Lit.: “No levantes el cuerno,” símbolo de la fuerza y del poder. — 5 Cf. H^{’b} 2:3. — 6 Cf. Sam 2:8; Sal 24:2; 74:13-17; Job 9:6; Sal 96:10. — 7 Cf. Dt 33:17; Jer 48:25. El “cuerno” es símbolo de poder y agresividad. — 8 Así siguiendo a los LXX. — 9 El *desierto* es el sur, y las montañas septentrionales de Siria el norte. — 10 Cf. Sam 2:7; Is 33:22. — 11 Este mismo simil aparece en Is 51:17.21-23; Jer 25:15-29; 49:17; Lam 4:21; Ez 23:31; Hab 2:15-16; Sal 60:5. — 12 Lit. “los cuernos de los pecadores” y “los cuernos del justo.” — 13 Cf. Miq 4:13; Zac 1:18s.

Salmo 76 (Vg 75): Canto Triunfal Después de la Victoria.

Este poema refleja la euforia nacional y épica después de una singular victoria reportada sobre un poderoso enemigo. El contexto no da pie suficiente para la identificación de éste. En el título de los LXX se alude a los asirios; y, en ese caso, la ocasión apropiada sería la victoria sobre el ejército de Senaquerib, que en el 701 tuvo que abandonar el cerco de Jerusalén I. Sin embargo, los críticos modernos, por razones estilísticas, prefieren retrasar la época de composición a una época más reciente.

El estilo literario es el de oda triunfal. El lenguaje es vivido y pintoresco: se canta la majestad de Yahvé, que habita en Jerusalén, y su excelso poder para quebrantar a los enemigos. Se divide en cuatro estrofas: *a*) Yahvé se manifiesta en toda su majestad en Sión (2-4); *b*) manifestación de su poder venciendo a los enemigos de Judá (5-7); *d*) nadie puede resistir a su poder (8-10); *e*) reconocimiento de su poder (11-13).

Yahvé se manifiesta en Jerusalén (1-4).

¹ Al maestro del coro. A las cuerdas. Salmo de Asaf. Cántico ². ² Dios se da a conocer en Judá, grande es su nombre en Israel. ³ Tiene en Salem su tabernáculo, su morada en Sión. ⁴ Allí rompe los rayos del arco, el escudo, la espada y todo aparato bélico.

Dios muestra su poder y majestad, sobre todo, en Judá, su “heredad,” poniendo al servicio de su pueblo toda su omnipotencia. Nadie, pues, puede atentar contra el baluarte de Yahvé, que es Israel, ni empañar su *nombre*, que sintetiza la protección que a través de las edades ha dispensado al pueblo elegido ³. El poeta considera estrechamente vinculados los reinos de *Judá e Israel*, como formando una misma entidad nacional y religiosa en los planes de su Dios. Separadas incidentalmente después de la muerte de Salomón ⁴, están destinados a unirse y constituir el pueblo de Yahvé en su integridad. Estas ansias de unión se reflejan en los tiempos proféticos, y el salmista se hace eco de ellas. En *Salem* - — abreviación de *Jerusalén* — tiene su morada permanente, porque allí está su *tabernáculo*, su templo ⁵. Desde su morada defiende a su pueblo contra todos los ataques. Frente a su poder nada son los *rayos* fulgurantes de las saetas, ni la espada, ni todo lo que sirve de instrumento bélico. Con toda facilidad los rompe y desmenuza ⁶.

Victoria sobre los enemigos (5-7).

⁵ Eras resplandeciente y majestuoso más que los montes eternos ⁷. ⁶ Los fuertes de corazón fueron despojados, durmieron su sueño, y no encontraron los hombres de guerra sus manos. ⁷ A tu amenaza, Dios de Jacob, quedaron pasmados carros y caballos.

El salmista se refiere aquí a una victoria resonante sobre los enemigos de Judá. El recuerdo de la derrota del ejército de Senaquerib quedó en la épica popular como ejemplo de la brillante intervención divina en favor de su pueblo: el ángel exterminador había matado 185.000 asirios. Estos se vieron sorprendidos, sin poder echar mano de sus armas para defenderse: *durmieron* y no despertaron. El poeta, utilizando este glorioso recuerdo de la historia de Israel, canta la victoria del Dios *de Jacob* sobre los enemigos de su pueblo. La intervención divina paralizó los *carros* y los *caballos*, y el pueblo escogido salvó una vez más su destino histórico gracias a la protección de Yahvé.

Es inútil resistir al poder divino (8-10).

⁸ Eres terrible, y ¿quién puede mantenerse ante ti frente a la violencia de tu cólera? ⁹ Desde los cielos, tú haces oír la sentencia, y la tierra se estremece y calla. ¹⁰ Cuando se levanta Dios para juzgar, para salvar a todos los oprimidos de la tierra. *Seldh.*

Nadie puede oponerse a la decisión divina ⁸. Dios es el supremo Juez, que habita en los cielos, y no hay apelación posible por encima de El. Por otra parte, su cólera desatada siembra el terror por doquier, y hasta la tierra se estremece y enmudece a su voz. El poeta **juega con las manifestaciones de Dios en las tormentas, que dejan oír su voz, el trueno** ⁹. La sentencia divina no es una decisión jurídica teórica, sino que al punto se cumple para *salvar* a los injustamente oprimidos. La reciente victoria contra los opresores de Israel es una simple manifestación **de estas intervenciones justicieras de Dios en la historia**. El Dios de justicia no puede olvidar a los oprimidos, en el sentido colectivo — nación israelita — o individual; los justos vilipendiados en la

sociedad.

¹¹ Aun el furor del hombre redundaba en tu alabanza, y de los salvados de la cólera te ceñirás¹⁰. ¹² Haced votos a Yahvé, vuestro Dios, y cumplidlos; cuantos están en derredor traigan dones al Terrible, ¹³ pues él abate el coraje de los príncipes 11 y es terrible a los reyes de la tierra.

La rebelión de los hombres contra Dios *redunda*, al final, en su gloria, pues es la ocasión de manifestar su poder soberano y de *ceñir* la corona gloriosa de los *salvados* de la cólera, los rescatados de Sión, libertados por su intervención justiciera (v.11). Estos constituirán como una guirnalda de honor para su salvador.

El salmista exhorta después a ofrecer *votos* al Dios *terrible* y poderoso a todos los israelitas y aun pueblos circunvecinos. Instintivamente — dado su esquema mesiánico de la historia — los hagiógrafos se proyectan hacia los tiempos futuros; y en su perspectiva mesiánica conciben a los *príncipes* de todos los pueblos afluyendo con dones a rendir homenaje al Dios de Israel (v.13)¹². Impresionados los *reyes de la tierra* por la derrota sufrida, se les invita a reconocer la soberanía del Omnipotente y *terrible*, pues es inútil querer resistir a su voluntad.

1 Cf. 2 Re 18:13-19:37; Is 36:1-37:38. — 2 Sobre los títulos cf. Sal 75:1; 73:1. — 3 Cf. Sal 48:18. — 4 Cf. 1 Re i2:1s. — 5 Cf. Gen 14:18; Sal no.is. *Salem* es designación arcaica poética. — 6 Cf. Sal 48:7; Os 2:18; Is 9:4; Jer 49:35. — 7 Así según los LXX; cf. Hab 3:6. — 8 Cf. Sal 90:11; Nah 1:6; Mal 3:2. — 9 Cf. Sal 46:7. — 10 Así según el TM. Los LXX leen “te hará fiesta.” No pocos críticos modernos creen que en este extraño texto se mencionan pueblos circunvecinos, y así, cambiando un tanto las letras, Icen: “Porque Hamat de Aram te alabará, y el resto de Hamat temblará (Graetz). En cambio, König lee: “La cólera de Edom te alabará y el resto de Hamat te festejará.” Hipótesis seguida por Calés y Podechard. — 11 Lit. “reprime el soplo de los principes”. — 12 Cf. Sal 68:30; Is 18:7.

Salmo 77 (Vg 76): Las Antiguas proezas de Yahve en Favor de Su Pueblo.

Este salmo tiene un marcado sello elegiaco, ya que el poeta contrapone las antiguas maravillas obradas por Yahvé en favor de Israel y el abandono actual. Aunque aparentemente es una lamentación individual, en el fondo es colectiva, pues gira en torno a los destinos de la nación como tal. El salmista se siente abatido por el abandono prolongado en que Yahvé tiene actualmente a su pueblo; pero, recordando las solicitudes pasadas, tiene esperanza cíclica que esta situación actual habrá de tener próximo fin. La fidelidad de Dios a sus promesas exige su intervención favorable.

Literariamente varía el estilo en la primera parte (2-16) y en la segunda (17-21), pues mientras que en aquella prevalece la monotonía del apesadumbrado con la tragedia de su pueblo, en la otra el lirismo se va destacando, y las descripciones se hacen más vigorosas y brillantes. Los críticos suponen que el poeta trata de imitar el estilo grandioso del cántico de Habacuc 1.

Comúnmente se sostiene que el salmo fue compuesto en tiempos de la cautividad babilónica, cuando la terrible prueba de Israel se prolongaba sin esperanzas inmediatas de liberación. Parece que los v. 17-21 formaron parte de un himno anterior utilizado por el salmista o el compilador para redondear con un estilo brillante la lamentación deprimente anterior. El uso litúrgico de estos salmos explica muchas de las yuxtaposiciones de fragmentos literarios diversos que encontramos en no pocas composiciones del Salterio.

¿Ha abandonado Yahvé a su pueblo? (1-10).

¹ Al maestro del coro. Para Iditún. Salmo de Asaf.² ² Yo alzo mi voz a Dios y clamo, alzo mi voz a Dios y El me escucha. ³ En el día de mi tribulación yo busqué al Señor, y se alzaban a El mis manos sin descanso por la noche. ⁴ Me acuerdo de Dios y gimo; medito, y languidece mi espíritu. *Selah.* ⁵ Tú mantienes abiertos los párpados de mis ojos, y me siento turbado y sin palabras. ⁶ Pienso en los días antiguos, recuerdo los años lejanos. ⁷ Medito por la noche en mi corazón, reflexiono e inquiero en mi espíritu: ⁸ “¿Acaso el Señor (nos) rechazará por los siglos y no volverá a sernos de nuevo favorable? ⁹ ¿Cesó para siempre su piedad? ¿Se acabó lo que prometió para generaciones y generaciones? ¹⁰ ¿Se ha olvidado Dios de hacer clemencia? ¿Cerró airado su misericordia?” *Selah.*

El salmista, angustiado, acude a Yahvé para que le dé esperanzas, sobre la triste situación de su pueblo. Durante día y noche se consume en la oración, *alzando las manos*, en espera de un alivio para su sufrimiento moral ³. En su meditación compara las hazañas de Yahvé en los *días antiguos* en favor de Israel con el abandono en que actualmente se halla su pueblo. ¿Es que esta situación ha de durar siempre? La historia de Israel se basaba en las promesas divinas de un futuro mesiánico, pero ahora parece que no se acuerda de ellas. En el pasado, Yahvé siempre mostró *piedad y clemencia* hacia su pueblo; pero ahora parece que sólo obra conforme a las exigencias de su justicia: *¿cerró airado su misericordia?* El destierro babilónico fue la ocasión de un examen de conciencia a fondo de las almas selectas. El salmista es una de ellas, y, con toda sinceridad, se pregunta por el cambio de conducta de Yahvé respecto de Israel. ¿Se habrá cerrado el ciclo de su misericordia, para entrar en el de su justicia? ¿Renegará de su pueblo?

Las antiguas proezas de Yahvé (11-16).

¹¹ Me digo: “Mi dolor es éste: que se ha mudado la diestra del Altísimo.” ¹² Me acuerdo de las obras portentosas de Yahvé, recuerdo tus antiguas maravillas. ¹³ Medito en todas tus obras y reflexiono sobre tus hazañas. ¹⁴ ¡Oh Dios! santos son tus caminos. ¿Qué dios es grande como nuestro Dios? ¹⁵ Tú eres el Dios que obras prodigios; tú mostraste tu poder entre los pueblos; ¹⁶ con tu brazo rescataste a tu pueblo: a los hijos de Jacob y de José.

La gran realidad es que ha cambiado el modo de actuar del Dios de Israel; parece como si la *diestra* poderosa del *Altísimo* hubiera dejado de proteger a su pueblo como en otro tiempo. El espíritu del salmista se recrea en la consideración de las *antiguas maravillas* obradas por Yahvé en favor de Israel. Reconoce que Dios es inaccesible y trascendente, y, por tanto, sus *caminos* o modos de proceder son ininteligibles al hombre: son santos, es decir, no tienen nada que ver con nuestras apreciaciones humanas (v.14)⁴. Ningún pueblo puede presentar un **Dios tan poderoso y grande como Yahvé**. Lo ha mostrado bien al *rescatar* a Israel, liberándolo de la esclavitud egipcia⁵. Pero estos portentos parecen pertenecer al pasado, ya que ahora Dios no se digna dispensar su protección incondicional, como en otro tiempo.

Las teofantas del éxodo (17-21).

¹⁷ Viéronte las aguas, ¡oh Dios! viéronte las aguas y se turbaron, y temblaron los mismos abismos. ¹⁸ Arrojaron las nubes las aguas, y dieron los nublados su voz, y

tus saetas se dispararon.¹⁹ Estalló tu trueno en el torbellino, alumbraron los relámpagos el orbe, y, sacudida, tembló la tierra.²⁰ Fue el mar tu camino, y tu senda la inmensidad de las aguas, sin que tus huellas fuesen conocidas.²¹ Condujiste como grey a tu pueblo por mano de Moisés y de Aarón.

Este nuevo fragmento — que por muchos críticos es considerado como proveniente de un himno anterior — parece quiere imitar el estilo vigoroso y deslumbrador de Habacuc. El poeta describe el paso del mar Rojo: las aguas se apartaron *turbadas* al ver pasar a Yahvé por medio de ellas⁶. En el Sinaí, la presencia de Dios fue acompañada de terroríficas manifestaciones atmosféricas: truenos, rayos y relámpagos. La mente del poeta tan pronto alude a los hechos portentosos del desierto sinaítico y del mar Rojo como a la obra de la creación, en la que Dios fue sembrando el orden en medio de las conmociones caóticas. Es frecuente en los salmos trabajar con estos dos planos: Yahvé Creador del universo y Señor de su pueblo, particularmente en los tiempos de su formación como colectividad nacional: **es la victoria de Dios sobre** los elementos de la naturaleza y sobre los enemigos de su pueblo. Majestuosamente pasó por el mar Rojo, sin que quedaran sus *huellas* reconocibles⁷; pero para su pueblo fue como un Pastor solícito, que condujo a su *grey* utilizando como intermediarios a Moisés y a Aarón⁸. La historia de los primeros días de Israel es la historia de la providencia paternal divina, que se preocupaba de proveer a todas sus necesidades colectivas.

1 Cf. Hab 5:is. — 2 Sobre los títulos véase com, a 75:1; 73:1. *Iditún* era uno de los directores de coro en el templo (cf. 1 Par 16:41:42). — 3 Cf... 37:35; Jet 31:15; Job 6:7; Sal 47:6:12; 43:5- — 4 Sanio en el A.T. incluye la idea de incontaminación, separación y trascendencia. Véase P. Van Imschoot, *Théologie de l'A.T.* (Paris 1954) I p.46s. — 5 Cf. Ex 15:2. — 6 Cf. Ex 15:5-8; Kab 3:10; Sal 114:3.5. — 7 Cf. Hab 3:15; Sal 29:3; Ex 14:27. — 8 Cf. Núm 33:1; Míq 6:4; Ex 15:13; Sal 74:1; 78:52.

Salmo 78 (Vg 77): La Historia de los Padres, Enseñanzas para los Hijos.

Este salmo es un poema sapiencial de tipo didáctico, sin grandes pretensiones líricas. La historia maravillosa de Israel es una gran lección para las generaciones presentes: los portentos obrados por Yahvé en favor de su pueblo, de un lado, y el espíritu recalcitrante y rebelde del pueblo israelita, del otro, deben hacer pensar a las nuevas generaciones para no incurrir en las manifestaciones punitivas del Omnipotente. La historia del éxodo, el establecimiento de Israel en Canaán y después la historia de las tribus deben aleccionar al pueblo para vivir en conformidad con la Ley divina. Entre todas las tribus se distinguió por su rebeldía la belicosa Efraím. El salmista declara que Dios ha abandonado el santuario de Silo para trasladarlo a Jerusalén en beneficio de la tribu de Judá, a la que pertenecía el admirable rey David. En realidad, fue un castigo de Efraím por sus infidelidades. Estas son las lecciones de este poema sapiencial que resume la historia de Israel.

No concuerdan los autores al determinar la fecha de composición del salmo, y así, mientras unos lo ponen en tiempos de David! y otros bajo Salomón², la mayor parte de los críticos suponen que es de época posterior al exilio³. Sin embargo, no hay ningún indicio claro para rebajar tanto la fecha de composición. Quizá, dado el espíritu deuteronomístico que se refleja en el salmo, la época más apropiada para su composición sea la de Josías, a fines del siglo VII a. C.⁴

Introducción: el pasado, lección para el presente (1-8).

¹ *MaskiL* De Asaf⁵. Atiende, pueblo mío, a mi enseñanza, dad vuestros oídos a las palabras de mi boca. ² Abriré en sentencias mi boca, evocaré los arcanos del pasado: ³ lo que hemos oído y sabemos, lo que nos contaron nuestros padres, ⁴ No lo encubriremos a sus hijos, contando a las generaciones posteriores las glorias de Yahvé y su poderío y los nuestros padres enseñar a sus hijos, ⁶ para que las conociese la generación venidera, y los hijos que habían de nacer se las contasen a sus propios hijos; ⁷ para que éstos pusieran en Dios su confianza, y no olvidasen las gestas de Dios, y guardasen sus mandatos, ⁸ y no se hiciesen como sus padres, gente contumaz y rebelde, generación de corazón inconstante y de espíritu infiel a su Dios.

El poeta quiere emplear el lenguaje sentencioso de los libros sapienciales para atraer la atención y fijar mejor sus ideas. Con todo énfasis llama la atención de su pueblo, al que quiere dar una lección de historia religiosa y de bien vivir ⁶. Moisés había ordenado que los padres transmitieran a los hijos las maravillas de que habían sido testigos en la azarosa vida del desierto ⁷. Conocía la propensión al olvido y la indocilidad de su pueblo, y por eso invita a hacer memoria sobre el pasado. El salmista quiere, según este espíritu mosaico, descifrar a las generaciones de su tiempo los *arcanos del pasado*, los misterios de las gestas de Yahvé en favor de su pueblo, que, lejos de corresponder con fidelidad, se mostró siempre contumaz y rebelde. En realidad, el poeta-sabio no hace sino hacerse eco de la tradición: *lo que hemos oído* (v.5).

Israel es un pueblo excepcional que gira en torno a una *ley* establecida por el propio Dios (v.5): el deber de transmitir a las generaciones venideras los grandes hechos de la historia de Israel ⁸. La nación hebrea gira sobre el quicio de unas revelaciones históricas de Dios, y, por tanto, no puede volver las espaldas al pasado si quiere permanecer como pueblo elegido entre todas las naciones. Sin embargo, la historia prueba que Israel ha sido infiel a su Dios, y las generaciones pasadas han sido de corazón contumaz y versátil. El salmista quiere, por ello, adoctrinar a la presente para que no vuelva a reincidir en los yerros del pasado.

La apostasía de los efraimitas infieles a Yahvé (9-16).

⁹ Los hijos de Efraím, muy diestros arqueros, volvieron la espalda el día del combate. ¹⁰ No guardaron la alianza de Dios y rehusaron seguir su ley. ¹¹ Dieron al olvido sus gestas y las maravillas que les hizo ver. ¹² Ante sus padres habría obrado portentos en la tierra de Egipto, en el campo cíe Tanis. ¹³ Hendió el mar para darles paso, y paró las aguas como si les pusiera un dique. ¹⁴ Los guiaba de día en la nube, y durante toda la noche con resplandor de fuego. ¹⁵ Hendió las rocas en el desierto y les dio a beber copiosas aguas ⁹. ¹⁶ Hizo salir arroyos de la piedra, hizo correr las aguas como ríos.

Los antepasados de Israel han sido versátiles; como los arqueros de Efraím, volvieron la espalda en el momento del combate. No sabemos a qué hecho alude el salmista, aunque quizá piense en la falta de decisión de los efraimitas en la expulsión de los cananeos, conviviendo con ellos ¹⁰, quedando así en plan de inferioridad respecto de la tribu de Judá, que expulsó a los habitantes de la región a ella asignada ⁿ. En el salmo hay una preocupación por anteponer la tribu de Judá — de la que era oriundo David — a la de Efraím, que con su espíritu belicoso había logrado prevalecer sobre las tribus del norte. Por eso pone a los efraimitas como ejemplo de **desobediencia a**

Dios, por lo que no se hicieron dignos de conservar el arca en el santuario de Silo. Por eso dice de ellos que fueron infieles a la *alianza de Dios*, viviendo al margen de su *Ley* (v.10) y olvidando las gestas de Yahvé en Egipto y en el desierto. El *campo de Tanis* o de Soan, según el TM (la actual San, al NE. del Delta), aparece en los documentos egipcios; era la residencia del faraón del éxodo¹².

El poeta describe después el paso del mar Rojo conforme a la narración tradicional¹³; Yahvé los siguió acompañando en forma de *nube* y de fuego¹⁴, proporcionándoles milagrosamente agua de la roca¹⁵.

El maná y las codornices (17-31).

¹⁷ **Y, con todo, volvieron a pecar contra El y a rebelarse contra el Altísimo en el desierto.** ¹⁸ **Tentaron a Dios en su corazón y pidieron comida a su gusto.** ¹⁹ **Hablaron contra Dios, diciendo: “¿Podrá Dios preparar mesa en el desierto?”** ²⁰ **Hirió la peña, y brotaron las aguas y fluyeron torrentes. “Pero ¿podrá también darnos pan y preparar en el desierto carne a su pueblo?”** ²¹ **Oyólo Yahvé y se indignó, y fuego se encendió contra Jacob y subió la ira contra Israel.** ²² **Porque no creían en Dios y no confiaban en su salvación.** ²³ **Dio orden a las nubes en lo alto, abrió las puertas del cielo.** ²⁴ **Y llovió sobre ellos el maná para que comieran, dándoles trigo de los cielos.** ²⁵ **Comió el hombre pan de fuertes**¹⁶, y les dio comida hasta la saciedad. ²⁶ **Hizo soplar en el cielo el viento solano, y con su poder hizo venir el austro,**²⁷ y llover como polvo sobre ellos la carne, como arenas del mar aves aladas. ²⁸ **Hízolas caer dentro del campamento y en derredor de las tiendas de éste.** ²⁹ **Y comieron y se hartaron del todo, y así les dio lo que ansiaban.** ³⁰ **Pero apenas habían acabado de saciar su avidez y aún tenían en su boca la comida,**³¹ cuando montó en cólera Dios contra ellos, e hirió de muerte a los robustos y abatió a la flor de Israel¹⁷.

Sigue el salmista contando los incidentes de la estancia en el desierto, con los consiguientes portentos divinos y las rebeldías de Israel. A pesar del agua milagrosa, volvieron los israelitas a dudar de la omnipotencia divina¹⁸, tentándole descaradamente.

El v.21 parece traspuesto y alude al castigo de Dios narrado en Núm 11:1-3. El relato sobre el *mana* y las *codornices* se inspira en Ex :1 y Núm 11:15s. Se llama a aquél *trigo del cielo* porque procede de lo alto¹⁹, y *pan de los fuertes* o de los “ángeles” (según los LXX) porque por su procedencia se suponía poéticamente que era el alimento de los seres angélicos²⁰. La *carne* de las codornices — traídas por viento *solano* del sudeste de Arabia — sació su voracidad, pero fue ocasión del castigo divino, por no haber reconocido la intervención divina y haberse entregado a la glotonería²¹. El salmista recuerda estas terribles correcciones de Yahvé para que el pueblo se percate **de que no debe tentar a Dios**, olvidándose de sus beneficios y dudando de su omnipotencia.

La Inconstancia de los Israelitas en el Desierto (32-39).

³² **Con todo, volvieron a pecar y no dieron crédito a sus maravillas.** ³³ **Y consumió en un soplo sus días, y sus años con súbitos terrores.** ³⁴ **Cuando los hería de muerte, le buscaban, se convertían y se apresuraban hacia Dios,**³⁵ acordándose que era Dios su roca, y el Altísimo su redentor. ³⁶ **Y le halagaban con su boca, pero con su lengua le mentían,**³⁷ y su corazón no era constante hacia El, ni eran fieles a su alianza. ³⁸ **Pero es misericordioso y perdonaba la iniquidad, y no los exterminó, refrenando**

muchas veces su ira para que no se desfagara su cólera.³⁹ Se acordó de que eran carne, un sopro que pasa y no vuelve.

Por haber sido rebeldes a Yahvé a pesar de los prodigios obrados por Yahvé, los israelitas fueron condenados a morir en el desierto²² hasta que surgiera una nueva generación. Sólo cuando Dios los castigaba le reconocían como Soberano, pero después se alejaban de El²³. Sobre todo no había sinceridad en su conducta, ya que, mientras le *halagaban* y reconocían su soberanía con la boca, su corazón estaba lejos de ello²⁴. Si se salvaron algunos, fue debido a la pura misericordia divina, que refrenó su ira²⁵; por otra parte, tuvo Yahvé en cuenta la debilidad innata del ser humano que es por temperamento *carnal*²⁶. La fragilidad humana es un atenuante para el hagiógrafo cuando se trata de enjuiciar la conducta contumaz de las generaciones del desierto.

Ingratitud y rebelión obstinada: las plagas de Egipto y entrada en Canaán (40-55).

⁴⁰ ¡Cuántas veces le provocaron en el desierto y le contristaron en la soledad!⁴¹ Volvieron a tentar a Dios y enojaron al Santo de Israel.⁴² No se acordaban de su mano ni del día en que los redimió de la opresión,⁴³ ni de cómo obró en Egipto sus prodigios, y sus portentos en la región de Tanis,⁴⁴ mudando sus ríos en sangre para que no pudieran beber de sus canales;⁴⁵ mandando contra ellos tábanos que los devorasen y ranas que los infestasen;⁴⁶ dando sus cosechas al pulgón, y los frutos de sus fatigas a la langosta;⁴⁷ devastando con el granizo sus viñas, y sus sicómoros con la piedra;⁴⁸ dando al pedrisco sus ganados, y al rayo sus rebaños.⁴⁹ Derramó sobre ellos el ardor de su cólera, la ira, el furor, la angustia, como un tropel de malignos espíritus.⁵⁰ Dio vía libre a su enojo; ni substrajo sus almas a la muerte, y abandonó sus vidas a la peste,⁵¹ e hirió a todos los primogénitos de Egipto, a las primicias viriles en las tiendas de Cam.⁵² En cambio, sacó a su pueblo como un rebaño y los condujo como grey por el desierto,⁵³ guiándolos seguros y sin temor, mientras cubría el mar a sus enemigos.⁵⁴ Los llevó hasta su santa frontera, al monte este que su diestra conquistó.⁵⁵ Arrojó ante ellos a las naciones, y, dividiendo en lotes su heredad, hizo habitar en las tiendas de aquéllos a las tribus de Israel.

El salmista repite que la generación del desierto no fue digna de los portentos de que fue testigo, porque se mostró constantemente con espíritu recalcitrante e incrédulo; todo lo cual *contristaba* a Dios en la *soledad* del desierto (v.40). Con toda intención, el poeta da a Yahvé el título de Santo *de Israel*, expresión corriente en Isaías, que se encuentra en algunos salmos²⁷, y que destaca, de un lado, el carácter trascendente e incontaminado de Yahvé, y del otro, su vinculación histórica al pueblo de las promesas. Pero esa su misma *santidad* — que implica separación e incontaminación — exigía el castigo severo de los transgresores. Los israelitas del desierto pronto se olvidaron de la prodigiosa liberación de la opresión faraónica obrada por la *mano* poderosa de Yahvé (v.42) y de los prodigios obrados en Egipto para convencer al faraón de que dejara salir a los hebreos.

Después el salmista enumera alguna de las plagas, si bien no según el orden del relato del Éxodo. La primera es la de la conversión del *-agua en sangre*²⁸, después la de los *tábanos*²⁹, la de las ranas³⁰, la de la *langosta*³¹, la del *granizo*, si bien el poeta, que vive en Canaán, describe sus efectos sobre los productos característicos de esta región, como la *viña* y los sicómoros (v.47). La última plaga mencionada es la de las ñebres de los ganados³².

Fueron tantas las calamidades enviadas contra los opresores egipcios, que el salmista pre-

senta a Yahvé enviando un *tropel de malignos espíritus* sobre ellos. Según la mentalidad popular antigua, las enfermedades y desgracias eran enviadas por espíritus malignos, aunque aquí bien pueden ser simples personificaciones poéticas de los mismos flagelos (v.49). En el libro de Job se presenta a Satán enviando personalmente las calamidades sobre el varón de Hus ³³, y en Ex 12:23 se habla del ángel “exterminador.” La décima plaga y la más terrible es la de la muerte de los *primogénitos* ³⁴. *Cam* es una designación poética de Egipto ³⁵. El salmista contrapone la terrible suerte de los castigados egipcios y la de los israelitas salidos bajo la protección de Yahvé, Pastor de su *rebaño* ³⁶. Los poetas idealizan el pasado conforme a la tradición épica nacional, y, en vez de describir a los israelitas como fugitivos amedrentados, escapando del ejército del faraón, los presenta caminando tranquilamente bajo el cayado pastoril de Yahvé, que los conducía a mejores pastos. Así, los llevó hasta la *frontera santa*, la tierra de Canaán, la tierra prometida, donde estaba el *monte* Sión, conquistado por la *diestra* de Yahvé (v.54). Es el eco del cántico de Moisés: “Tú los introdujiste y los plantaste en el *monte* de tu heredad, ¡oh Yahvé! en el santuario que fundaron tus manos.”³⁷ Para asentarlos en la tierra de Canaán, Yahvé expulsó antes a sus habitantes, repartiendo la *heredad* en lotes, como se dice en Jos 23:4.

Las infidelidades de los efraimitas (56-64).

⁵⁶ Pero tentaron e irritaron al Dios Altísimo y no guardaron sus mandatos. ⁵⁷ Se extraviaron y fueron infieles como sus padres, y se volvieron como arco engañoso. ⁵⁸ Le irritaron con sus altos y le provocaron con sus esculturas. ⁵⁹ Lo oyó Dios y se indignó, tomando gran aversión a Israel. ⁶⁰ Y abandonó el tabernáculo de Silo, la tienda de su morada entre los hombres. ⁶¹ Entregó a la cautividad su fuerza, y su magnificencia a las manos del opresor. ⁶² Entregó su pueblo a la espada y se enfureció contra su heredad. ⁶³ Devoró el fuego a sus jóvenes, y sus vírgenes no tuvieron canto nupcial. ⁶⁴ Sus sacerdotes cayeron bajo la espada, sin que los lloraran sus viudas.

Los israelitas establecidos ya en la tierra de promisión no se comportaron mejor que la generación del desierto. Durante la época de los jueces, Israel se dejó contaminar con los cultos cananeos, olvidándose de Dios y de sus *mandatos* (v.56). Los santuarios en los lugares *altos* o *bamot* tenían poco del yahvismo tradicional. El deuteronomista reprocha estos mismos pecados a Israel en los tiempos de la monarquía ³⁸. Aquí el salmista se refiere a las prevaricaciones de los israelitas de las tribus septentrionales, entre las que destacaba la de Efraím. *Silo* estaba enclavado en el territorio de esta belicosa tribu y era el santuario en que estaba el arca de la alianza, y, por ende, era lugar de peregrinación de las otras tribus ³⁹. En la guerra contra los filisteos fue capturada el arca, lo que se consideró como la mayor catástrofe para los hebreos⁴⁰. El salmista atribuye esta desgracia nacional a la protervia de los efraimitas, que fueron como *arco engañoso*, que hace que la flecha se vuelva contra el que la dispara (v.57). Yahvé permitió que su *fuerza y magnificencia* — el arca — fuera entregada a los filisteos (v.61)⁴¹. En ella se manifestaba sensiblemente a su pueblo. Desengañado de su pueblo, lo entregó a la espada, permitiendo que su *heredad* — Israel — fuera conculcada⁴². La guerra devoró a la flor de la juventud, y las ceremonias de duelo y las nupciales quedaron desterradas por mucho tiempo de su pueblo (v.63)⁴³. Él v.64 parece aludir a la suerte de los hijos de Helí, sumo sacerdote, que murieron trágicamente, sin recibir honores funerarios de sus esposas.⁴⁴

La elección de Sión como centro religioso de Israel (65-72).

⁶⁵ Mas despertóse entonces el Señor corno quien duerme, corno el valiente domina-

do por el vino,⁶⁶ e hirió a sus opresores por la espalda, cubriéndoles de eterna ignominia.⁶⁷ Y tomó aversión a la tienda de José, y no eligió a la tribu de Efraím,⁶⁸ sino que escogió a la tribu de Judá, el monte de Sión, monte de su predilección.⁶⁹ Edificó su santuario alto como los cielos y (firme) como la tierra, que cimentó por los siglos. 70 y eligió a David, su siervo, y le tomó de las majadas de las ovejas;⁷¹ de tras de las ovejas de cría le tomó para que apacentase a Jacob, su pueblo; a Israel, su heredad.⁷² Y él con corazón íntegro los apacentó, y las condujo con la prudencia de sus manos.

Cuando la situación de Israel había llegado a un punto crítico y angustioso, interviene Yahvé para salvarlo, como en otro tiempo, de la esclavitud egipcia. Dios estaba como dormido, desprecupado de la suerte de su pueblo por sus infidelidades, pero sus promesas son eternas; y por eso, cuando llegó el momento en que se comprometía la existencia de Israel, salió en su defensa, derrotando a los enemigos y cubriéndolos de *ignominia* sin par⁴⁵. Yahvé salió de su pasividad como el *valiente* o gigante que está adormilado por el *vino*, el cual reacciona violentamente al despertar. El símil es atrevido y no exento de vigoroso frescor arcaizante.

Aunque Yahvé salvó a su pueblo, quitó la hegemonía de *Efraím* sobre las otras tribus, pasándola a la *de Judá*. Aquélla — como directora — era la principal responsable de la catástrofe nacional, y con sus desvarios idolátricos se había atraído la *aversión* divina (v.67). En adelante, el centro religioso no será *Silo*, sino la colina de *Sión*, lugar predilecto de Yahvé por establecer en ella su morada: el templo⁴⁶. El poeta idealiza la situación del *santuario* de Yahvé, que presenta tocando a los cielos y firmemente establecido y cimentado en la tierra, de forma que no se conmoviera⁴⁷. Permanecerá, pues, como subsistirán los cielos y la tierra por los siglos de los siglos. Por otra parte, Yahvé está vinculado con una promesa a la familia davídica: de ella salió el gran pastor de Israel, David, objeto de las predilecciones divinas, elegido inesperadamente cuando guardaba los ganados de su padre⁴⁸. Esto prueba el carácter gratuito de la elección, la omnipotencia divina, que escoge lo más humilde para las misiones más elevadas, como la de *apacentar* a Jacob como “heredad” suya⁴⁹. David fue el rey ideal, por haberse conformado a las directrices divinas en su gobierno, haciendo uso de su *prudencia* y de la rectitud de corazón (v.72)⁵⁰.

1 Así opina Zorell. — 2 Opinión de Herkenne. — 3 Así opinan Kittel, Gunkel y Baethgen — 4 Opinión de Schmidt y de Podechard. — 5 Sobre el sentido de los títulos véase com. a Sal 74:1; 73:1. — 6 Cf. Provs.i; S,i i 13:6. — 7 Cf. Ex 10,2; 12:26-27; 13:8; 14-15. — 8 Cf. Dt 4:9; 6:205; 2 Tim 2:2. — 9 Lit. “abismos en abundancia.” — 10 Cf. Jue 1:29. — 11 Cf. Jue i,33. No pocos autores consideran este verso como glosa que anticipa lo del v.57 sobre Efraím. — 12 Cf. Núm 13:22; Is 19:11.13; 30,4. Tanis o Soan, embellecida por Ramsés II, fue residencia de los faraones de la dinastía xxi (s.X a.C.) y xxm (s.VIII a.C.). — 13 Cf. Ex 15:8; 14:22. — 14 Cf. Ex 13:21-22. — 15 Cf. Ex 17:1-7; Núm 20,2-11. — 16 Los LXX: “pan de ángeles.” — 17 Lit. “a los jóvenes de Israel.” — 18 Cf. Ex 17:3-4; Núm 20:2-11. — 19 Véase Sab 16:20; 1 Cor 10:3; Jn 6:31-33. Sobre el milagro del desierto véase *Biblia comentada* I (Madrid 1960) p.469-474. — 20 Cf. Sab 16:20. — 21 Cf. Núm 11:33; Sal 106:15. — 22 Cf. Núm 14:21-23.26-38. — 24 Cf. Is 29:13; Jer 12:2. — 23 Cf. Ez 20,18-19; Am 5:25-26, — 25 Cf. Núm 14:18-19; Sal 103:8; Ez 20:21-23. — 26 Qf. Sal 103:14-16; Gen 6:3; Job 7:75. — 27 Cf. Is 1:4; Sal 71:22; 89:19. — 28 Cf. Ex 7:17-24. — 29 Cf. Ex 8:16-38; Sal 105:31. — 30 Cf. Ex 7:26-8:11; Sal 105:30. — 31 Cf. Ex 10,1-20. Sobre el sentido de todas estas plagas véase *Biblia comentada* I (Madrid 1960) p.424-441. — 32 Cf. Ex 9:15. — 33 Cf. Job 1:53; 33:22; 2 Sam 24:165; 2 Re 19:35. — 34 Cf. Ex 11:1-10; 12:29-30; Sal 105:36. — 35 Cf. Sal 105:23.27; Gen 5:32; 10:6. — 36 Cf. Ex 12:42; 13:17-18. — 37 En Dt 3:25, la *montaña* designa simplemente Canaán, región montañosa. Quizá tenga aquí este sentido y no el de colina de Sión. — 38 Cf. Dt 32:15-18. — 39 Cf. Jos 18:1; 19:51. — 40 Cf. 1 Sam 4:1s. — 41 Cf. Sal 132:8; 96:6. — 43 Cf. Jer 16:4; Ez 24:16-24; Job 27:15. — 42 Cf. Dt 32:9. — 44 Cf. Sam 4:11-19-22. — 45 Probable alusión irónica a la vergonzosa enfermedad de los filisteos de que se habla en Sam 5:6-12. — 46 Cf. Sal 47:5; 87:22. — 47 Cf. Sal 89:30; 68:17; 104:5; 125:1. — 49 Cf. 1 Re 8:51; Sal 15:6; Jer 12:8; Est 10,12. — 48 Cf. Sam 16:6-13; 2 Sam 7:8. — 50 Cf. 1 Re 9:4; Ez 34:23; Zac 11:1s.

Salmo 79 (Vg 78): Restauración de la Nación Devastada.

También este salmo es una lamentación colectiva por la triste situación de la nación, presa de

los enemigos, que se han ensañado con lo mejor de sus habitantes. Llevados de la visión religiosa de las vicisitudes de su época, los salmistas ven en la tragedia nacional el castigo merecido por las prevaricaciones reiteradas del pueblo elegido. **Yahvé es un Dios celoso de sus derechos**, y por eso se ha dejado llevar de la explosión de su cólera para castigar a los que se han apartado de El. Con todo, **Israel es el patrimonio de Yahvé, y el templo su morada habitual en la tierra**. Por ello, no puede olvidar a su pueblo definitivamente.

El salmo se divide en dos partes netas: *a*) queja por la triste situación de la nación deprimida y abandonada (1-7); *b*) plegaria a Dios para que dé término a este estado de cosas (8-13). Yahvé debe atender no a las exigencias de su justicia por las múltiples prevaricaciones de Israel, sino a la riqueza inagotable de su misericordia. Por otra parte, las naciones gentílicas son peores que Israel, y, por tanto, no tienen derecho a conculcar los derechos del pueblo elegido. El honor del **nombre divino exige la pronta rehabilitación de Israel**, ya que, de lo contrario, los enemigos de Yahvé sacarán en consecuencia que es inútil acudir a El en demanda de auxilio. Urge la intervención divina para mostrar que no se puede derramar la sangre de sus servidores y fieles.

El ritmo métrico predominante es el de la *qinah*, o lamentación elegíaca. La división estrófica es irregular, predominando el paralelismo sintético. El estilo es agitado y lleno de emoción entrecortada.

Hay grandes analogías literarias entre este salmo y el 74 l por otra parte, abundan las reminiscencias de otros salmos² y de los escritos proféticos³. Teniendo en cuenta esto, los críticos modernos distinguen diversos estratos literarios, y suponen que un núcleo primero fue escrito con motivo de la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el 586 a.C., pero que fue amplificado después con motivo de otras invasiones, como las de los seléucidas en el siglo II a.C.⁴ Esto explicaría las concomitancias literarias con otras composiciones del Salterio.

Queja elegíaca sobre la situación de la nación (1-7).

¹ Salmo de Asaf⁵. **¡Oh Dios! han entrado las gentes en tu heredad, han profanado tu santo recinto y han reducido a Jerusalén a un montón de escombros.** ² **Dieron los cadáveres de tus siervos por pasto a las aves del cielo, y la carne de tus piadosos a las fieras de la tierra.** ³ **Derramaron como agua su sangre en los alrededores de Jerusalén, sin que hubiese quien les diera sepultura.** ⁴ **Somos el escarnio de nuestros vecinos, la irrisión y el ludibrio de los que nos rodean.** ⁵ **¿Hasta cuándo, ¡oh Yahvé! habrás de estar airado para siempre? ¿Arderá como fuego tu celo?** ⁶ **Derrama tu ira sobre las gentes que no te conocen, sobre los reinos que no invocan tu nombre;** ⁷ **porque han devorado a Jacob, han assolado sus moradas.**

El salmista se sitúa, como Jeremías, frente a las ruinas de Jerusalén y declara la luctuosa situación: los gentiles han entrado en la *heredad* de Yahvé⁶ y han profanado impudicamente su santuario, el lugar más sagrado de la tierra. La ciudad ha quedado convertida en ruinas, y los *piadosos* han sido pasados a la espada, y sus cadáveres abandonados a las aves de rapiña y a los chacales de la estepa⁷. Por su parte, los pueblos vecinos — edomitas, moabitas — se han alegrado de la destrucción de la que había sido su soberana⁸. Con toda impudicia escarnecen a los vencidos, **abandonados de su Dios**.

Ante esta situación de angustia y de escarnio nacional, el salmista pide a Yahvé que intervenga y deponga su ira⁹. Si los israelitas son merecedores del actual castigo, mucho más lo son las *gentes que no le conocen ni invocan su nombre*¹⁰. En realidad, *Jacob* — el pueblo de Dios — ha sido *devorado* por los invasores, y esto redundaría en deshonor del propio Yahvé, pues

se **compromete su omnipotencia** en la apreciación de los gentiles.

Súplica angustiosa de auxilio (8-13).

⁸ No recuerdes para nuestro mal las iniquidades de antaño; apresúrate y sálgannos al encuentro tus misericordias, que estamos abatidos sobremanera. ⁹ Socórrenos, ¡oh Dios, Salvador nuestro! por la gloria de tu nombre, libranos y perdona nuestros pecados por tu nombre. ¹⁰ ¿Por qué van a decir las gentes: “¿Dónde está su Dios?” Sea notoria a las gentes y a nuestros ojos la venganza de la sangre derramada de tus siervos. ¹¹ Llegue a tu presencia el gemido de los cautivos; conforme a la grandeza de tu brazo, conserva a los condenados a muerte. ¹² Haz recaer sobre nuestros vecinos el séptuplo en su seno, la afrenta con que te escarnecieron, ¡oh Señor! ¹³ Pero nosotros, tu pueblo, grey de tu pastizal, te alabaremos eternamente y narraremos tus alabanzas de generación en generación.

Consciente de la culpabilidad de su pueblo, el salmista reconoce las *iniquidades* atávicas de sus conciudadanos; pero Yahvé no debe guiarse por las exigencias de su justicia, sino por las de su insondable *misericordia*, pues el *abatimiento* de la nación ha llegado al extremo. El castigo ha sido tan duro, que está en peligro de perderse la conciencia nacional y religiosa. Por otra parte, está en juego la gloria del *nombre de Yahvé*, ya que los paganos dirán irónicamente: *¿Dónde está tu Dios?* ¹¹. Según la mentalidad de los antiguos, la victoria de un pueblo suponía la victoria de sus dioses sobre los del vencido. En este caso, si Yahvé no muestra su poder rehabilitando a Israel y castigando a sus enemigos, éstos creerán que sus propias divinidades son superiores al Yahvé de los hebreos, del que tantos portentos se contaban en los tiempos de antaño.

Llevado de un sentimiento ciego de revancha, el salmista pide justicia contra los que derramaron la sangre de sus compatriotas (v.10). Muchos de ellos aún gimen *cautivos* y están *condenados a muerte*; y sólo la omnipotencia divina puede salvarlos: **es hora de manifestar la grandeza de su brazo como en los tiempos gloriosos del éxodo** ¹². Los que han ultrajado a Israel y a su Dios deben recibir el *séptuplo* de lo que hicieron; es la venganza digna de sus tropelías ¹³. Todavía estamos lejos del perdón de Cristo hasta “setenta veces siete.” ¹⁴ ¡Sólo un Dios muriendo en la cruz pudo enseñar a los hombres a perdonar a los enemigos! El ideal moral del salmista estaba todavía muy lejos de las alturas del cristianismo, y por eso la reacción humana instintiva se trasluce en sus palabras airadas.

La súplica angustiosa termina con la promesa de alabanza por la esperada liberación. Yahvé no puede olvidar a Israel, porque es su *grey*, que El mismo apacienta en pingües *pastizales* ¹⁵. En consecuencia, no puede estar condenado al ostracismo y a la postración indefinida.

1 Cf. Sal 79:1 y 74:3.7; 79:5 Y 74:1-10; 79:13 y 74:1; 79:2 y 74:14-19. — 2 Cf. 79:4 Y 44:14; 79:5 V 89:47 — 3 Cf. Sal 79:6-7 y Jer 10:25. — 4 Es la opinión, entre otros, de Briggs. Duhm y Baethgen, siguiendo a Teodoro de Mop-suestia, suponen que el salmo es de la época macabea. En cambio, Gunkel y Schmidt más bien se inclinan por la época persa, entre Esdras y Alejandro M. — 5 Cf. Sal 73:1. — 6 Cf. Dt 4:20; 9:26; Sal 28:9; 74:2. — 7 La mayor desgracia era ser privado de sepultura (cf. Dt 28:26). Según la mentalidad — babilónica, el espíritu del cadáver que no había sido sepultado andaba errante en busca de — comida por las calles de la ciudad (véase P. DHORME, *Choix des textes rei assyrobabyl* p-325). — 8 Cf. Sal 44:14; Jer 19:8; Sal 31:12. — 9 Cf. Sal 13:2-3. — 10 Cf. Jer 10:25. — 11 Cf. Sal 42:4; 115:2; Dt 9:285. — 12 Cf. Ex 15:16; Sal 44:3. — 13 Cf. Gen 4:15-24; Is 65:6; Jer 32:18; Lc 6:38. — 14 Cf. Mt 18:22. — 15 Cf. Is 49:9; Sal 74, Is.

Salmo 80 (Vg 79): Oración por el pueblo Perseguido.

Las tribus del norte — Efraím, Benjamín y Manases — fueron llevadas en cautividad por los

asirios al ser conquistada Samaría en el 721. Esta desaparición de las tribus septentrionales dejó gran impresión en los ánimos del reino de Judá, que por otra parte estaba amenazado del mismo peligro, pues el ejército de Sargón amenazaba con devastar también el reino de Ezequías. El salmista piensa en la triste suerte de sus hermanos llevados en cautividad y en la desaparición de las tribus que descendían también del glorioso patriarca Jacob.

Dios habita en el cielo, pero desde allí contempla y dirige las cosas de la tierra. Supuesta esta su providencia, el salmista pide ansiosamente que se preocupe de Israel — su “viña” —, que ha sido devastada y desolada. Como Dios de los ejércitos, con un simple acto de benevolencia puede salvar la actual situación de postración del pueblo elegido. Aunque Israel ha pecado, sin embargo, los portentos obrados en el éxodo y después en la conquista de Canaán dan ánimos al poeta para suplicar la intervención del Omnipotente y resolver la nueva crítica situación.

El poema contiene cinco estrofas: *a)* súplica para el restablecimiento de las tribus del norte (1-4); *b)* Israel, vilipendiado por los enemigos de Dios (5-8); *c)* la viña de Yahvé, trasplantada de Egipto a Canaán (9-12); *d)* la viña devastada (13-16); *e)* súplica de protección sobre Israel (17-20).

Por las alusiones del salmo podemos colegir que ha sido redactado cuando los asirios habían invadido el territorio septentrional de Israel y estaba a punto de caer Samaría o ya había sucumbido en manos de los ejércitos de Salmanasar V (727-722). Sin embargo, no pocos críticos creen que el salmo fue compuesto después de la desaparición del reino de Judá en el 586 a.C. El título de los LXX — “acerca del Asirio” — avala la primera opinión, que parece más en consonancia con las exigencias del contexto.

Súplica por el restablecimiento de las tribus septentrionales (1 -4)

¹ Al maestro del coro. Sobre “los lirios del testimonio.” Salmo de Asaf ². ² ¡Oh Pastor de Israel! apresta el oído. Tú que conduces a José como un rebaño, que te sientas sobre los querubines, muéstrate esplendoroso ³ ante Efraím, Benjamín y Manases. Despierta tu poder, ven y sálvanos. ⁴ ¡Oh Dios! restauranos, haz esplender tu rostro, y seremos salvos.

El poeta apela a las dos condiciones de Yahvé para que salga en favor de Israel: su calidad de *Pastor* solícito, que se preocupa de *José* — reino del norte — como de su propio *rebaño* ³, y su categoría de Dios, que majestuosamente tiene su trono entre los *querubines* ⁴. Como tal, debe *mostrarse esplendoroso*, haciendo uso de su poder en beneficio de *Efraím, Benjamín y Manases*, las tres tribus que están a punto de desaparecer por efecto de la invasión asiria (v.3). *Benjamín* era hermano uterino de *José*, cuyos hijos eran *Efraím y Manases*⁵; quizá por ello aparezca asociado a estas dos tribus, aunque *Benjamín* estuviera en la frontera con Judá y más vinculada históricamente a ésta que a las del norte. De ella había salido el primer rey Saúl⁶. Sin embargo, parte de la tribu de Benjamín estuvo unida al reino cismático del norte⁷. El salmista pide ansioso a Yahvé que salve estas tribus, y con ellas a todo Israel: *restauranos*. Debe manifestarse benevolente — *haz esplender tu rostro* —, otorgando su protección decisiva en estos trágicos momentos nacionales ⁸.

Israel, vilipendiado por las naciones vecinas (5-8).

⁵ ¡Oh Yahvé, Dios de los ejércitos! ¿Hasta cuándo estarás enojado contra la oración de tu pueblo? ⁶ Les das a comer pan de lágrimas, les haces beber lágrimas en abundancia; ⁷ nos has hecho objeto de contienda para nuestros vecinos, y nuestros enemi-

gos se burlan de nosotros. ⁸Dios de los ejércitos, restaúranos; haz esplender tu rostro y seremos salvos.

Apelando al poder omnímodo del Dios *de los ejércitos* — Señor de las constelaciones celestes, del cosmos, y valedor de los intereses de Israel en las batallas —, el salmista pide angustiadamente que cese su enojo contra su pueblo y acceda a su *oración* confiada. La situación de la nación es tan triste, que puede decirse que se alimenta de *pan de lágrimas* ⁹. Al perder la independencia, sin autoridad representativa, sus enemigos levantan *contienda* contra ellos, exigiendo nuevos límites fronterizos; los edomitas y moabitas ocupan territorios israelitas y levantan querellas contra ellos, y, lo que es peor, **se burlan del pueblo elegido, humillado y abandonado de su Dios** ¹⁰.

Israel es la viña trasplantada de Egipto a Canaán (9-12).

⁹ **Tú arrancaste de Egipto una vid, arrojaste a las gentes y la trasplantaste. ¹⁰ Le pusiste en derredor una albarrada, y extendió sus raíces y llenó la tierra. ¹¹ Cubriéronse los montes de su sombra, y sus sarmientos llegaron a ser como los cedros de Dios; ¹² extendió sus ramas hasta el mar, y hasta el río sus retoños.**

Con toda delicadeza, y recurriendo a resortes psicológicos, el salmista recuerda la extrema solicitud que Yahvé ha mostrado, a través de la historia, a favor de Israel, sacándolo de Egipto y trasplantándolo a la tierra de Canaán después de haber arrojado a sus habitantes. El símil de la *viña* es corriente en la literatura bíblica ¹¹, y se comprende bien en un país como Palestina, en la que abundan las viñas. Egipto no es país del vino, pero el salmista, que vive en Canaán, presenta a Israel como una viña naciendo en Egipto para después ser injertado en Canaán. Con toda solicitud Yahvé la cuidó, rodeándola de una *albarrada*. El resultado fue que se desarrolló con pujanza, extendiéndose por los montes, y, con hipérbole oriental, compara sus sarmientos a los *cedros* más robustos del Líbano ¹². En Armenia — lugar primitivo del cultivo de la viña —, las ramas de la vid son enroscadas a los árboles, y aun en Palestina a las higueras ¹³. La nación israelita — simbolizada en la *viña* — se extendió *hasta el mar y hasta el río* Eufrates, los límites ideales de los escritos proféticos ¹⁴.

La viña abandonada y devastada (13-16).

¹³ **¿Por qué has derribado su albarrada y la vendimian los que pasan por el camino? ¹⁴La devastan los jabalíes del monte y pastan en ella las bestias del campo. ¹⁵¡Dios de los ejércitos! vuélvete ya, mira desde los cielos y contempla y visita esta viña. ¹⁶ Esta viña que ha plantado tu diestra, el renuevo que tú hiciste fuerte ¹⁵.**

Dios abandonó a su viña y la dejó indefensa, cayendo su albarrada y quedando abierta a todos los viandantes y expuesta a los *jabalíes y bestias del campo* ¹⁶. El salmista vuelve a pulsar los resortes psicológicos: ¿para qué haber empleado tanto trabajo y solicitud en plantarla y cercarla, si al fin la deja abandonada? Dios habita en los *cielos*, pero desde allí contempla la historia de los hombres y de los pueblos. **Israel ha sido formado por Yahvé y se ha engrandecido gracias a su protección; por tanto, tiene derecho ahora a que ponga sus ojos en la *viña* que tan amorosamente plantó su diestra** ¹⁷.

Súplica final (17-20).

¹⁷ Los que la abrasan por el fuego y la asolan perezcan por el enojo de tu faz. ¹⁸ Sea tu mano sobre el varón de tu diestra, sobre el hijo de hombre a quien para ti corroboraste; ¹⁹ y no nos apartaremos más de ti; nos darás la vida e invocaremos tu nombre. ²⁰ Yahvé, Dios de los ejércitos, restauranos; haz esplender tu faz sobre nosotros, y seremos salvos.

Como es ley en estos salmos, el poeta pide justicia contra los devastadores de la viña de Israel, suplicando protección sobre la nación: el *varón de tu diestra*. Parece que juega con el nombre de *Benjamín* (“hijo de la derecha”), y quizá aluda a Saúl, primer rey de Israel¹⁸. Estar “a la diestra” significa participar del poder de Dios. La expresión *hijo del hombre que para ti corroboraste* puede aplicarse a Israel como colectividad, al que en Ex 4:22-23 se le llama “mi hijo, mi primogénito”²¹. No parece que se aluda directamente al Mesías como persona, sino a Israel con sus destinos históricos, que está lanzado hacia los tiempos mesiánicos.

El salmista termina haciendo promesas de fidelidad y reconociendo **que es Yahvé quien les da la vida; por tanto, sólo por El podrá Israel recuperar su vida plena nacional**. El estribillo final que cierra cada estrofa, sintetiza las ansias de salvación del poeta, que se hace eco de las angustias de su pueblo.

¹ Opinión de Briggs, Kittel y-Stárk. — ² Sobre los lirios (*Al Shoshanim*) parece ser el principio de una canción conocida a la que debía ajustarse la melodía del salmo. — ³ Cf. Gen 48:15; 49:24; Sal 77:21; 81:6. — ⁴ Cf. Sal 18:11; Ez 1:1s; Sam 4:4; 2 Sam 6:2. — ⁵ Cf. Gen 35:10s; 48:13. — ⁶ Cf. Sam 9:1-2. — ⁷ Cf. 1 Re 12:21; 2 Par 11:3.23. — ⁸ Cf. Núm 6:25; Sal 4:5; 31:17: “brillar la faz de Yahvé” significa mostrarse benevolente. — ⁹ Cf. Sal 102:10; 42:4. — ¹⁰ Cf. Jer 15:10; Sal 79:4. — ¹¹ Cf. Is 5:1-7; Ez 17:1s; Jer 2:2; Os 10,6; Is 27:2-6; Me 12:9. — ¹² *Cedros de Dios*: expresión para indicar su fortaleza; cf. “montañas de Dios” (Sal 36:5). — ¹³ Cf. 1 Re 5:5; 2 Re 18:31; Jer 8:13; Hab 3:17; Sal 105:33. — ¹⁴ Cf. Dt 11:24; Sal 72:8; 1 Re 5:1; Is 16:8; 2 Sam 8:6. — ¹⁵ Esto último está sólo en el TM, y parece anticipación de i8b. Por eso muchos traductores lo suprimen. — ¹⁶ Abundan los jabalies en los boscajes del Jordán. Cf. Abel, *Géog. de la Palestine* I p.221. — ¹⁷ El Targum aplica al Mesías el verso: “Y sobre el Mesías rey, que tú has hecho fuerte para ti...” — ¹⁸ Cf. 1 Sam 6:1. — ¹⁹ Cf. Sal 110:1; 1 Re 2:19; Sal 45:10; Mt 20:21; 26:64; Mc 10:37. — ²⁰ Jer 31:20.

Salmo 81 (Vg 80): Exhortación a Celebrar Dignamente la Pascua.

Este salmo consta de dos partes claramente distintas: *a*) himno-invitación a celebrar una de las fiestas anuales; *b*) oráculo profético (6-17) en el que Dios recrimina a su pueblo. Algunos autores suponen que se trata de dos salmos yuxtapuestos! pero bien pudo el salmista tomar pie de una fiesta anual para lanzar un oráculo de estilo profético². Tomando ocasión de la reunión de las gentes en una de las solemnidades del año — ¿Pascua, Pentecostés o novilunios? —, el poeta recuerda la ley fundamental de la *Toráh* (9-11), les recrimina su infidelidad (12-13) y los invita a cambiar su conducta para poder vencer a los enemigos y prosperar en la vida nacional (14-17). A pesar de la elección divina, Israel se ha mostrado rebelde a las cláusulas de la ley. Por eso, **Dios le ha castigado y abandonado, y es preciso volver a El para poder disfrutar de su amistad y benevolencia**.

El salmo 81 se adapta, en sus dos partes, a la doble fase de las fiestas de Tishri o Etanim (sep.-oct.). Estas empezaban por las alegrías del día del año y se terminaban habitando en tiendas; pero en el intervalo se insertaban las tristezas de la expiación y del recuerdo de las infidelidades a la Ley. De ahí el tono lírico y gozoso del pequeño himno o los seis versículos primeros; después, el acento severo y amenazador del discurso profético y didáctico, que forma la con-

tinuación y llega hasta el fin del poema ³.

Ningún indicio claro del salmo nos da la época de su composición. Generalmente se supone que es de los últimos tiempos de la monarquía, poco antes del exilio ⁴, porque se alude a la propensión a la idolatría y se supone el culto en el templo. Sin embargo, esto puede explicarse también en la época persa ⁵ y aun helenística ⁶.

Himno litúrgico (1-6).

¹ Al maestro del coro. Sobre “la gota”⁷. De Asaf. ² Saltad de júbilo en honor de Dios, nuestra fuerza; aclamad al Dios de Jacob. ³ Entonad un cántico, tocad los címbalos, la dulce cítara y el arpa. ⁴ Haced resonar en el novilunio la trompeta, en el plenilunio, en nuestra fiesta. ⁵ Porque ésta es la Ley de Israel, el precepto del Dios de Jacob; ⁶ un testimonio impuesto a José cuando salió de la tierra de Egipto.

Con ocasión de una clamorosa fiesta — probablemente la de los Tabernáculos —, el poeta invita a tomar parte en las celebraciones litúrgicas con acompañamiento de toda clase de instrumentos. Sin duda que estas invitaciones van dirigidas a los levitas encargados de la orquestación del templo ⁸. A los sacerdotes les exhorta a hacer sonar *la trompeta* para convocar a la fiesta ⁹. Generalmente los autores creen que el salmista alude a la fiesta de los Tabernáculos, que era la fiesta por excelencia ¹⁰, y se celebraba el día 15 del séptimo mes ⁿ. Se caracterizaba por la explosión de alegría popular ¹². Sin embargo, no pocos autores se inclinan por la fiesta de la Pascua ¹³, que se celebraba el 15 del primer mes, Nisán ¹⁴. El texto del salmo no hace referencia alguna a la recolección de los frutos, que era característica de la fiesta de los Tabernáculos, ni a la estancia en el desierto — de la que era un recuerdo —, sino a la salida de Egipto (v.6,11), — cuyo hecho recordaba la Pascua ¹⁵.

Después, el salmista declara que la celebración de esta fiesta es una *ley en Israel*, la cual, a su vez, era un *testimonio* de la solicitud de Dios por *José* — aquí en paralelo con *Jacob-Israel* —, es decir, para con las tribus del pueblo elegido.

Amonestación oracular de Yahvé (6-17).

^{6c} Oí un lenguaje que no conocía: ⁷ “Te he quitado la carga de sobre el hombro; tus manos cesaron de cargar con los cestos. ⁸ Me gritaste en la tribulación y te liberé, y te respondí oculto entre los truenos, te probé en las aguas de Meribá. ⁹ Oye, pueblo mío, que quiero amonestarte. ¡Oh Israel, si tú me escucharas! ¹⁰ No haya en ti dios ajeno, no adores a ningún dios extranjero. n Yo soy Yahvé, tu Dios, que te hice subir de la tierra de Egipto; ensancha tu boca, y yo la llenaré. ¹² Pero no oyó mi pueblo mi voz, no me obedeció. ¹³ Y lo abandoné a su obstinado corazón que siguieran sus consejos. ¹⁴ ¡Oh si mi pueblo me oyera y marchara Israel por mis caminos! ¹⁵ presto humillaría yo a sus enemigos y volvería mi mano contra sus opresores. ¹⁶ Le adularían los que aborrecen a Dios, y su tiempo habría pasado para siempre; ¹⁷ los mantendría de la flor del trigo y de miel (salida) de la roca los saciaría.

El v.11c parece que debe seguir a 6c: “Oí un lenguaje que no conocía: ensancha tu boca y yo la llenaré”¹⁶. Es el anuncio de un oráculo de parte de Dios en estilo profético ¹⁷. El salmista adopta el lenguaje de los profetas para invitar al pueblo a volver a su Dios si quiere participar de sus bendiciones y protección. Yahvé recuerda los antiguos beneficios otorgados a Israel: le ha liberado de la penosa *carga* de la servidumbre de Egipto ¹⁸; los hebreos tenían que llevar sobre sus

espaldas los cestos de arcilla para las construcciones ¹⁹. Luego se recuerdan las teofanías de Yahvé respondiendo a las peticiones del pueblo y a sus necesidades, como en el caso de las aguas de Meribá, convertidas de salobres en potables ²⁰.

Después el salmista anuncia el precepto fundamental de la religión hebraica: No hay más Dios que Yahvé; en consecuencia, queda prohibido el culto a las divinidades de otros pueblos, a las que los israelitas eran tan aficionados. Los profetas tienen que luchar contra esta propensión atávica hacia el politeísmo ²¹. El salmista parece, pues, reflejar la preocupación de los tiempos anteriores al exilio, ya que este pecado de la idolatría desapareció casi totalmente después de la repatriación. En el salmo se reitera que el pueblo ha desobedecido al precepto fundamental ²², siguiendo sus inclinaciones y gustos religiosos. Dios le ha dejado ir tras sus caminos para que probara el fruto amargo de sus desvarios ²³.

Pero siempre la misericordia divina se sobrepone a la justicia en sus relaciones con Israel, y por eso se invita al pueblo escogido a volver por los caminos del que puede ofrecerle la rehabilitación y la prosperidad, humillando a sus enemigos y opresores, que terminarán por *adularle* y prestarle homenaje de vasallaje y reconocimiento ²⁴. El tiempo de la *opresión* habrá *pasado para siempre* (v.16). Y en contrapartida les dará la más ubérrima prosperidad. Las metáforas *flor de trigo y miel de la roca* ²⁴ expresan bien esa felicidad edénica que los profetas reservan para los tiempos mesiánicos en la plenitud de la historia de Israel. El salmista se sitúa en la misma línea ideológica que los profetas y procura despertar las esperanzas de grandeza **que se basan en las antiguas promesas de Yahvé.**

1 Opinión de Briggs y Olshausen. — 2 Hipótesis de Gunkel, Stark y Podechard. — 3 J. Calés, o.c., II p.78. — 4 Hipótesis de Gunkel, Herkenne, Baethgen, Podechard. — 5 Opinión de Briggs. — 6 Suposición de Hitzig. — 7 En hebreo *al-hagittit*: quizá una canción que empezaba con estas palabras. — 8 Cf. Sal 68:26; 2 Par 5:12s; Esd 3:10. — 9 Cf. 2.Par 5:12-13; Sal 47:6; 98:6. — 10 Opinión ya recogida en el Talmud (*Rosh ha-Shana*). Cf. 1 Re 8:2.65. Siguen esta opinión Baethgen, Duhm, Kittel, Strak, Schmidt, Herkenne. — 11 Cf. Lev 23:25; Núm 29:1.12. — 12 Cf. Lev 2 5:9- — 13 Es la hipótesis de Graetz, Delitzsch, Briggs, Gunkel y Kónig. — 14 Cf. Lev 23:58. — 15 Cf. Ex 12:433. — 16 Proponen esta transposición, entre otros, Podechard. — 17 Cf. Núm 24:4.16; Job 4:12-15; Sam 23:2-3; Is 5:9; 22:14; Ez 2:8; Jer 15:16. — 18 Cf. Ex. 3:7-9;5. — 19 Cf. Ex 1:11-14; 2:1-1; 5:4-5; 6:6-7. — 20 Cf. Ex 14:19-20; 12:12-14; 13:21; 19:163; 40,36-38; Núm 1:1; 9:15-17 — 21 Cf. Dt 4:1; 6:4; Jer 19:20; 22:2; Ez 6:3; 13:2; 21:3; Sal 50:7; Ex 20:3; — 22 Cf. Is 1:24; 47:17-18; Jer 7:24. — 23 Cf. Jer 7:24; 11:8; 13:10; 16:12; 18:12; 23:17. — 24 Cf. Núm 18:12; Dt 32:14; Sal 147:14; Dt 32:13.

Salmo 82 (Vg 81): Declaración Divina contra los Jueces Inicuos.

De modo dramático presenta el poeta a Dios presidiendo un consejo de jueces subsidiarios, delegados suyos en la administración de la justicia en la tierra. El Juez divino les echa en cara su venalidad y acepción de personas y les invita a preocuparse de los desvalidos y necesitados, tan preteridos en la sociedad. Los profetas protestan constantemente contra la corrupción administrativa de las clases directoras de Israel, y particularmente contra los jueces inicuos, que no se atienen a las exigencias del derecho y de la equidad social! Como representantes de Dios, **su traición a la justicia es, en el fondo, una traición al mismo Dios.** El salmista — testigo de la mala administración de justicia de su tiempo — pone en boca del Juez supremo la denuncia de los abusos de los jueces contemporáneos, recordándoles que, si bien son sus representantes, y en este sentido son “dioses,” sin embargo, son mortales y sujetos a su justicia punitiva en caso de infidelidad.

El salmo es paralelo al 58 y tiene muchas analogías con los oráculos proféticos, particularmente con Is 3:13-15. Así, el poeta dramatiza el pensamiento estableciendo un diálogo entre Dios y los jueces inicuos: se les acusa y condena. Algunos autores creen que Dios se dirige aquí,

no a los jueces prevaricadores de Israel, sino a los de las naciones paganas o a sus jefes políticos, e incluso no faltan quienes suponen que su oráculo se dirige a las divinidades de otros pueblos o a los ángeles tutelares de los diversos pueblos². La tesis más comúnmente aceptada es la que supone que Dios habla a los jueces injustos, principalmente a los de Israel³. En todo caso, en el salmo se pone de manifiesto que Elohim es el Dios único, que está sobre todos los jueces de la tierra, que reciben su potestad judicial de El; en este sentido se les llama “dioses.” **En calidad de delegados de Dios, no** pueden tener acepción de personas, y, sobre todo, deben preocuparse de los problemas de los pobres y desvalidos de la sociedad. Supuesta la corrupción administrativa de estos jueces, el salmista termina pidiendo a Dios que *juzgue personalmente la tierra*. En esta expresión hay una alusión subconsciente a los tiempos mesiánicos, en los que se implantará un reinado de justicia y de equidad. La existencia de injusticias hace suspirar al poeta por una nueva época en que los ciudadanos estarán bajo la égida inmediata del Juez supremo.

Por el contenido del salmo no es posible determinar la época de composición del mismo. Las opiniones de los críticos se escalonan desde los tiempos davídicos⁴ hasta la de los Macabeos⁵, pasando por la profética preexílica⁶ y la persa⁷.

Invitación a juzgar con equidad (1-4).

¹ Salmo de Asaf. Está Dios en el consejo divino⁸, en medio de los dioses juzga:
²”¿Hasta cuándo juzgaréis falsamente, haciendo con los impíos acepción de personas?” *Selah*.³ Haced justicia al débil y al huérfano; tratad justamente al desvalido y al menesteroso; ⁴librad al débil y al pobre, sacadlo de las garras del impío.

Según la concepción bíblica, Yahvé está rodeado de seres angélicos — “hijos de Dios” —, que forman su corte de honor y su consejo de gobierno sobre el mundo⁹. Aquí el contexto parece suponer que son jueces humanos, ya que en el v.2 se les echa en cara el ser parciales, olvidando los derechos de los desvalidos¹⁰. Por eso, la expresión dioses se ha de tomar en el sentido de participantes de poderes divinos. Dios les encarga que, como tales, hagan justicia, respetando los derechos de los más olvidados de la sociedad¹¹.

Dios juzgará castigando a los prevaricadores (5-8).

⁵ Pero no saben ni entienden, andan en tinieblas; vacilan todos los cimientos de la tierra. ⁶ Yo dije: “Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo; ⁷ pero moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes.” ⁸ Levántate, ¡oh Dios! juzga la tierra, pues dominas sobre todas las gentes.

El mismo Dios se hace la reflexión de que, a pesar de la invitación que les acaba de hacer, los jueces o autoridades se muestran obtusos, pues se dejan llevar sólo de las inmediatas ganancias, sin pensar que hay un Juez supremo, que los ha de castigar. Su conducta es la del ciego, que no ve la luz; y, como consecuencia de sus desvarios morales, hasta la misma tierra se siente conmovida y trastornada. En Sal 96:10 se dice que Dios gobierna los pueblos con justicia, y por ello el mundo no se tambalea. El poeta asocia con facilidad el orden físico — expresión de la voluntad y sabiduría divinas — al orden moral, que se mueve también sobre el quicio de las determinaciones divinas. En Sal 75:3-4 se dice que Yahvé, al juzgar con justicia, reafirma las columnas de la tierra; y en Is 24 se dice que, por efecto del desorden moral de los hombres, la tierra se conmueve. San Pablo dirá que las criaturas están en estado violento, como en dolores de parto, esperando la rehabilitación de los hijos de Dios¹². Al servir para el pecado, están fuera de la órbita divi-

na y esperan volver a encontrar su centro sirviendo al hombre, regenerado por la gracia de Cristo.

Solemnemente se contraponen la dignidad de representantes de Dios: sois *dioses e hijos del Altísimo* (v.6)¹³; pero eso no los exime de la suerte común de todos los hombres: *moriréis como hombres*. Su suerte no ha de ser diferente de la de los *principes* famosos históricos, que también han bajado a la tumba¹⁴ Jesús cita este texto del salmo para justificar su título de “hijo de Dios”¹⁵; aunque la argumentación de Jesús aparentemente no concluye, porque su filiación divina es natural y no moral metafórica, como es el caso de los jueces del salmo, sin embargo, ante la estimación del auditorio judío resultaba un argumento eficaz, difícil de rebatir.

El salmista, finalmente, en vista de que los jueces humanos son impotentes para imponer la justicia a causa de su perversión, pide a Dios que intervenga judicialmente en la tierra para imponer sus exigencias de justicia sobre todas las *gentes* (v.8). La perspectiva es mesiánico-escológica: el juicio definitivo sobre las naciones forma parte de las promesas mesiánicas. El salmista, consciente de la incapacidad moral de los jueces de Israel para imponer la equidad, pide a Yahvé que intervenga personalmente en la dirección judicial de Israel y del mundo. No se alude a la persona del Mesías, representante de Yahvé, como en Sal 2:8; pero el trasfondo mesiánico general del anhelo del salmista no es difícil de descubrir.

1 Cf. Is 1:23; 3:15; Jer 5:28; Zac 7:10-12; Ex 23:3.6-7; Lev 19:15; Dt 1:16-17. — 2 Es la opinión de Wellhausen, Gunkel, Bertholet, Schmidt y Podechard. — 3 Así piensan Graetz, Delitzsch, Briggs, Fialévy, Duhm, Kittel, König, Herkenne, Calés. — 4 Deltitzsch. — 5 Hitzig, Duhm. — 6 Graetz. — 7 Gunkel. — 8 Los LXX: “reunión de dioses.” — 9 Cf. 1 Re 22:19; Job 1,6s; 2:1; 15:8; Sal 89:6-9; Dan 4:14; 7:10. — 10 Cf. Is 3:15; Jer 2:5; Miq 6:2; Ex 10:3; 16:28; Núm 14:11. — 11 Cf. Is 1:23; 5:23; 10:1-2; 56:10-11; Jer 5:27-30; Ez 22:27; Am 5:7; Miq 3:11; Hab 1:4. — 12 Cf. Rom 8:22. — 13 Podechard interpreta las palabras divinas como dirigidas a los espíritus celestes encargados del gobierno del mundo, y, por tanto, responsables de las injusticias que se cometen. Se basa en Dt 4:19-20, donde se dice que Yahvé se reservó la “heredad” de Israel, entregando los otros pueblos a los ejércitos celestes; cf. Dt 29:25; Eclo 17:15; Sal 89:6-9; 95:3; 97:7; 29:1; Dan 10:13:20-21; Job 4:18; 15:15. — 14 Cf. Os 7:7. — 15 Jo 10:3-43.

Salmo 83 (Vg 82): Deprecación Contra los Enemigos de Israel.

Esta composición salmódica tiene el aire de una súplica colectiva en un momento en que Israel es hostigado por una coalición de pueblos enemigos vecinos: Edom, Moab, Amón y Amalee. El salmista expresa primero el gran peligro en que se halla Israel como nación ante tales enemigos (2-9), contra los que pide la intervención asoladora divina, como en otro tiempo contra Madián. Las imprecaciones son rudas, conforme a la mentalidad del A.T., y han de entenderse dentro del estadio imperfecto de revelación que caracteriza estos tiempos anteriores al cristianismo.

El salmista declara que Yahvé es el Dios de Israel; por tanto, atacarle es ir contra los derechos divinos. La historia prueba que Yahvé estuvo con Israel en los momentos difíciles, como en los tiempos de Débora. Esta persuasión debe ser compartida también en las circunstancias actuales, en que el pueblo de Dios está sometido a una presión hostil de parte de numerosos enemigos confabulados. **Yahvé es también el Señor del universo y dominador de las fuerzas de la naturaleza.** No se puede atacar a su santa morada sin incurrir en su cólera. Aunque momentáneamente parece que Yahvé tiene abandonado a su pueblo, en realidad lo está probando, y terminará por ponerse a su lado para salvarlo.

Los autores no se muestran unánimes al determinar la fecha de composición del salmo; y, así, mientras unos suponen que fue compuesto con motivo de la coalición de edomitas, moabitas y amonitas contra Judá en tiempos de Josafat (873-849)¹, otros más bien piensan que el salmista alude a los hechos ocurridos en tiempo de los Macabeos². No faltan quienes supongan, por el contrario, que se alude a la hostigación sistemática contra los judíos en tiempos de Nehemías³. Todo esto prueba que por el contenido del salmo no se puede determinar la época precisa de su

composición, máxime teniendo en cuenta que estos salmos han sido retocados y amplificados en el correr de los tiempos.

Confabulación de enemigos contra Israel (1-9).

¹ Cántico. Salmo de Asaf⁴. ² No permanezcas silencioso, ¡oh Dios! no enmudezcas, no te aquietes, ¡oh Dios! ³ Mira que bravean tus enemigos y yerguen la cabeza los que te aborrecen. ⁴ Tienden asechanzas a tu pueblo y se conjuran contra tus protegidos. ⁵ Dicen: “Venid y borremoslos de entre las naciones; no haya más memoria del nombre de Israel.” ⁶ Pues todos a una se han confabulado, se han ligado estrechamente contra ti: ⁷ las tiendas de Edom y los ismaelitas, Moab y los agarenos, ⁸ Gebal, Amón y Amalee, los filisteos con los habitantes de Tiro. ⁹ También se ha unido a ellos Asur, dando su brazo a los hijos de Lot. *Seláh*.

El Dios de Israel parece desinteresarse de los problemas de su pueblo, pues en un momento de común hostilidad contra él de parte de los pueblos vecinos no muestra su poder, protegiéndole y castigando a sus enemigos. El salmista invita suplicante a su Dios que salga de este desconcertante mutismo, porque la situación es crítica en grado sumo ⁵, ya que los enemigos amenazan insolentemente — *yerguen la cabeza* — caer sobre Israel. En realidad, éstos son los que *aborrecen* a Dios, ya que Israel le pertenece por derecho propio como su “heredad” peculiar entre las naciones⁶. Teóricamente, los israelitas son sus *protegidos*, pues ha prometido ayudarles; llega, pues, la hora del cumplimiento de tales promesas.

El salmista dramatiza la confabulación de los enemigos de Israel: quieren borrarlo del concierto de las *naciones* para que no quede ni el recuerdo de su *nombre*⁷. Durante siglos, Yahvé había sido su protector y había realizado portentos en su favor; pero ahora parece que lo tiene olvidado, y, en consecuencia, es el momento de atacar masivamente para hacerlo desaparecer como nación. Después el salmista enumera los pueblos que se confabulan contra el pueblo de Dios: *Edom*: los nómadas (tiendas de Edom) al sudeste de Palestina, entre el mar Muerto y el golfo de Akaba. Los *ismaelitas*, al noroeste de Arabia⁸. Los *agarenos*: tribus arabo-araméas, al este de Moab⁹. *Moab*: al este del mar Muerto. *Geballa*: “Gabalene” de Plinio, en la parte septentrional de Edom, cerca de Petra. *Amón* ocupaba el territorio al norte de Moab hasta el río Yaboc. *Amalee* es el enemigo más antiguo de Israel, que se opuso a su paso por el desierto al salir de Egipto, y habitaba en el Negueb o sur de Palestina¹⁰.

Los *filisteos* se extendían por la costa de Canaán, donde se habían establecido en el siglo XI a. C; no eran semitas, sino más bien de procedencia indoeuropea. Los *habitantes de Tiro*: los fenicios, que en Am 1:6-9 aparecen aliados con los filisteos y Edom contra Judá 11. *Amón*: al norte de Moab. Asur: generalmente en la Biblia designa el imperio asirio, pero después se confunde con el nombre de sirio y aun con el de babilónico o mesopotámico en general. Pero en Gen 25:3 se habla de los Asurin, tribus nómadas al oeste de la península sinaítica. El salmista pudo recoger de la tradición bíblica todos estos nombres para juntarlos más o menos artificialmente y dar así la impresión de que todos los pueblos conspiran en este momento contra el pueblo de Yahvé, lo que exige la inmediata intervención divina si Israel se ha de salvar como colectividad nacional. Los *hijos de Lot* son los moabitas y amonitas¹².

Imprecaciones contra los enemigos de Israel (10-19).

¹⁰ Hazles como hiciste a Madián, a Sisara, a Yabín en el torrente Cisón, ⁿ que fueron exterminados en Endor y vinieron a ser estiércol de la tierra. ¹² Trata a éstos y a

sus jefes como a Oreb y a Zeb, corno a Zebaj y a Salmaná y a todos sus príncipes,¹³ que dijeron: “¡Apoderémonos de las moradas de Dios!”¹⁴ Trátalos, Dios mío, como a hoja arrastrada por el torbellino, como a pajueta llevada por el viento;¹⁵ como abraza el fuego la selva y como quema la llama los montes,¹⁶ persigúelos así con tu tormenta, atérralos con tu huracán.¹⁷ Cubre su rostro de ignominia y busquen tu nombre, ¡oh Yahvé!¹⁸ Sean para siempre confundidos y aterrados, sean llenos de vergüenza y perezcan,¹⁹ y reconozcan que tu nombre es Yahvé y que sólo eres el Altísimo sobre toda la tierra.

Las antiguas victorias de las tribus israelitas fueron obra de Yahvé; entre ellas destacan las conseguidas en los tiempos de los jueces: la de Barac, vencedor de Sisara¹³, y la de los hijos de Israel vencedores de Yabín¹⁴. El salmista toma pie de estos recuerdos épicos para pedir a Dios que repita sus resonantes victorias. Isaías alude a la victoria de Gedeón sobre los madianitas, amalecitas y árabes como gesta memorable de Yahvé¹⁵. El *torrente Cisón* fue el lugar de la derrota de Sisara, cerca del monte Carmelo¹⁶. *Endor* es una localidad al sur del Tabor, donde acampó Barac antes de atacar a Sisara¹⁷. La derrota de los madianitas tuvo lugar en En-Ha-rod¹⁸. Los cadáveres de los enemigos, al no recibir sepultura, sirvieron para estiércol de la tierra; es la mayor humillación que se podía inferir al enemigo¹⁹. Los generales vencidos se llamaban *Oreb y Zeb*²⁰. *Zebaj y Salmand* son los jefes madianitas vencidos por Gedeón²¹.

El salmista, basado en la gloriosa historia de Israel, pide a Yahvé que castigue con dureza a los que ahora se coaligan contra su pueblo para apoderarse de las *moradas de Dios* (v.1s), el territorio donde habita Yahvé, Dios de Israel²². Con metáforas fuertes, el poeta desea que la ira divina haga presa sobre sus enemigos, como la *llama* en el bosque, y para que huyan despavoridos como *hoja arrastrada por el torbellino*, aterrados por el *huracán* de su cólera. Los símiles se multiplican para recalcar las ansias de revancha sobre los que injustamente se confabulan contra Israel. Sólo así serán *confundidos* y reconocerán el poder del *nombre* del Dios de Israel, sometiéndose al *Altísimo*, que gobierna *toda la tierra*.

1 Cf. 2 Par 20, 1 s. Opinión de Delitzsch, Lesêtre, König. — 2 Cf. 1 Mac 5:1s. Hipótesis de Hitzig, Kittel, Bertholet. — 3 Cf. Neh 4:s; 6:1-14; 2:19. Suponen esta fecha Ewald y Briggs. — 4 Sobre los títulos véase com. a Sal 73:1. — 5 Cf. Is 63:5; Sal 28:1; 35:22; 39:13- — 6 Cf. 1 Re 8:51, Sal 16:6; Jer 12:8. — 7 Cf. Jer 48:2; Sal 74:7; 1 Mac 5:2. — 9 Cf. 1 Par 5:10.18. — 8 Cf. Gen 25:13-15. — 10 Cf. Gen 36:12; Ex 17:8. — 11 Los filisteos y habitantes de Tiro no aparecen en la coalición contra Judá de los tiempos de Josafat (cf. 2 Par 20:1s). — 12 Cf. Gen 19:30-38; Dt 2:9-19; 2 Par 20:1. — 13 Cf. Jue 413-22. — 14 Cf. Jue 4:2.13.23-24; — 15 Cf. Is 9:4; 10:26. — 16-Cf. Jues,2T. — 17 Cf. Jue 4:6, 12, 14. — 18 Cf. Jue 7:1. — 19 Cf. Sal 79:3; Jer 8:2; 16:4; 25:33. — 20 Cf. Jue 7:25, — 21 Cf. Jue 8:4-21. — 22 Algunos autores, como Podechard, traducen “praderías de Yahvé.”

Salmo 84 (Vg 83): Presencia de Dios en el Templo.

El yahvista fervoroso tenía toda su ilusión en vivir a la sombra del templo, participando de la familiaridad con su Dios en la asistencia a las funciones litúrgicas. Este salmo es similar a los salmos 42 y 43. En éstos se refleja la nostalgia del levita que no puede asistir a la vida de culto del templo; en este salmo 84 se dan gracias a Dios y se entona un himno de alabanza por haberle **otorgado el inmenso beneficio de poder tener acceso al santuario**. Es la voz agradecida del peregrino que puede acercarse a la morada de Yahvé y vivir en intimidad espiritual con su Dios.

El salmo es lírico y no didáctico, y **canta a Yahvé corno Dios viviente, Señor de las jerarquías angélicas**. Soberano de los ejércitos astrales, Israel es el pueblo escogido por este Dios omnipotente, y tiene su morada en el templo de Sión. El peregrino que llega a él se siente feliz, pues más vale un día en la casa del Señor que mil fuera de su recinto sagrado. Con toda ingenui-

dad muestra envidia de los sacerdotes y levitas, que pueden vivir permanentemente en los atrios del Señor. Consciente de su vinculación a la nación privilegiada, el salmista ruega por el *ungido* de Yahvé, el rey, que es el eslabón que conduce al *Ungido* por excelencia: el Mesías. Así, la oración del salmista es colectiva, pues se asocia a los intereses generales de la nación.

Por las alusiones al templo y al rey hemos de suponer que el salmo es anterior al exilio. Los reyes Ezequías y Josías, profundamente piadosos, habían fomentado las peregrinaciones al templo con motivo de la Pascua *. Quizá el salmista refleje aquí una de estas circunstancias históricas de los tiempos gloriosos de la monarquía israelita.

La dicha del que habita en los atrios del Señor (1-5).

¹ Al maestro del coro. Sobre la “getea.” Salmo de los hijos de Coré ². ² ¡Cuan amables son tus moradas, oh Yahvé de los ejércitos! ³ Mi alma ha suspirado hasta desfallecer por los atrios de Yahvé, mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo. ⁴ Halla una casa el pájaro, y la golondrina donde poner sus polluelos; cerca de tus altares, ¡oh Yahvé de los ejércitos, Rey mío y Dios mío! ⁵ Bienaventurados los que moran en tu casa y continuamente te alaban. *Seldh.*

El salmista ansia vivir junto a las *moradas* de Yahvé, el templo de Jerusalén. Todo su ser — *alma, corazón y carne* — se estremece ante la perspectiva de poner los pies en los atrios del recinto sagrado, santificados por la presencia del Altísimo. Bajo este aspecto, el poeta siente envidia de los paj arillos, que pueden anidar cerca de los *altares* del tabernáculo de Yahvé, el Dios *viviente*, que como tal infunde vida espiritual — fe y esperanza — al que se acerca a El. Por eso considera bienaventurados a los que habitualmente pueden tener su morada en su *casa y alabarle* incesantemente, viviendo en una atmósfera de santidad.

El peregrino de Yahvé (6-8).

⁶ Bienaventurado el hombre que tiene en ti su fortaleza y anhela tus senderos ³; ⁷ aun pasando por el valle de las balsameras ⁴, lo convertirán en fuente, como cubierto de las bendiciones de la lluvia otoñal; ⁸ y marcharán cada vez más animosos para ver al Dios de los dioses en Sión.

Ahora el salmista piensa en el peregrino que avanza penosamente hacia el santuario bendito. A pesar de su duro caminar, el poeta siente envidia de él, pues se acerca a la morada de Dios, y este pensamiento endulza su camino. Aunque tenga que pasar por lugares áridos donde nacen las balsameras, el pensamiento de que se acerca a Jerusalén convertirá el lugar en delicioso, como si fuera un oasis en el que no falta la *fuentes* y el verde césped surgido a merced de las ansiadas primeras lluvias otoñales. El pensamiento de *ver al Dios de los dioses* — asistir a las manifestaciones del culto de Yahvé — en el templo de Sión le hace caminar más *animoso*.

Súplica final (9-13).

⁹ Oye mi oración, ¡oh Yahvé de los ejércitos! apresta el oído, ¡oh Dios de Jacob! *Selah.* ¹⁰ Escudo nuestro, Dios, mira y contempla el rostro de tu ungido; ¹¹ porque más que mil vale un día en tus atrios, y prefiero estar en el umbral de la casa de mi Dios a morar en las tiendas del impío. ¹² Porque sol y escudo es Yahvé, Dios, y da Yahvé la gracia y la gloria y no niega los bienes a los que caminan en integridad. ¹³ ¡Oh Yahvé de los ejércitos! ¡Bienaventurado el hombre que en ti confía!

Los V.9-10 intercalan **una oración por el ungido de Dios, el rey** ⁵. El salmista piensa en el representante de Yahvé y se siente vinculado espiritualmente a él, porque, en su concepción teocrática, el rey representa los intereses de su pueblo y la garantía de continuidad hacia los tiempos mesiánicos. **Yahvé es el escudo protector de su pueblo, y, en calidad de tal, debe tener especial solicitud por su ungido**. Su protección no se limita a defender, sino que es fuente de vida y energía como el sol, pues de El proviene la *gracia* — manifestación benevolente hacia, sus fieles — **y la gloria: el honor y la prosperidad** ⁶. El salmista termina declarando dichoso al que se entrega **incondicionalmente a su Dios**.

El v.11 está desplazado y tiene su lugar propio después del v-3, donde se habla de la felicidad del que mora en los atrios del Señor. El permanecer un *día* en la casa de Yahvé compensa las penalidades de la dura peregrinación; y es preferible estar en el umbral del templo, expuesto a las inclemencias del tiempo, a morar confortablemente en *las tiendas del impío* ⁷.

¹ Cf. 2 Par 30:1; 35:1. — ² Cf. Sal 16:8; 73:26; 1 Tes 5:23. — ³ Así el TM. Los LXX: “las subidas,” la ascensión hacia Jerusalén. Cf. Sal 120. — ⁴ El TM: “pasando por el valle de Baca, hacen un lugar de fuente. Aun de bendiciones la reviste la lluvia otoñal.” Los LXX: “valle de las lágrimas.” Cf. Juc 2:5. Se supone que este valle estaba cerca del de la Gehenna en Jerusalén, siendo así la última etapa de la peregrinación. La alusión a las lluvias otoñales parece suponer que se trata de los peregrinos que suben con motivo de la fiesta de los Tabernáculos. Cf. Ex 23:14. — ⁵ Cf. Sal 28:8-9; 61:7-8; 2:2; 18:51; 89:39,52; 132:10. La expresión “Dios de Jacob” aparece en Sal 20:2; 24:6; 46:8,12; 75:10; 76:7; 81:2; 84:9; 94:7; 132:2,5. — ⁶ Cf. Sal 85:8; 1 Re 3,II. — ⁷ Cf. Sal 120:4.

Salmo 85 (Vg 84): Oración por la Salvación del Pueblo.

La repatriación de los exilados de Babilonia no fue tan gloriosa como habían anunciado los profetas. A pesar de que las penalidades de la cautividad eran ya sólo un recuerdo, la reconstrucción de la vida nacional y religiosa en la tierra de Yahvé fue penosa y lenta, debido a la penuria de medios y a la hostilidad de las poblaciones vecinas. El salmista parece reflejar esta situación de desánimo de los repatriados, y, como los profetas Ageo y Zacarías, trata de infundir ánimos, pidiendo a Dios que complete la obra de liberación, olvidando el pasado pecaminoso de Israel y ofreciendo un futuro más esperanzador.

El salmo se divide en tres partes, que responden a tres momentos psicológicos: *a*) reconocimiento de la liberación pasada (2-4); *b*) súplica de plena restauración (5-8); *c*) oráculo profético sobre un futuro esperanzador lleno de felicidad (9-14): la plena rehabilitación de los tiempos mesiánicos. La restauración que siguió al exilio fue sólo el prelude de otra futura que colmará las ansias de paz y de felicidad de los afligidos israelitas.

No pocos críticos ven en esta triple distribución una alternancia de coros y solistas, conforme a las exigencias del culto litúrgico. Lo que sí es claro es la necesidad de distinguir los diversos momentos psicológicos del poeta, que se adaptan a las tres partes del salmo: pasado, presente y futuro. En este supuesto desaparece la confusión y aun contraposición de ideas en el mismo plano conceptual.

La alusión a la larga prueba de prostración del pueblo israelita supone que el salmista vive después del exilio babilónico, cuando aún no se habían salvado los primeros grandes obstáculos para la reconstrucción nacional. El estilo de la lengua es clásico. No hay motivos para retrasar su composición hasta los tiempos macabaicos.

La liberación pasada (1-4).

¹ Al maestro de coro. Salmo de los hijos de Corél. 2Has sido complaciente con tu tie-

rra, ¡oh Yahvé! Has hecho volver a los cautivos de Jacob. ³ Has perdonado la iniquidad de tu pueblo y has ocultado todos sus pecados. ⁴ Has apartado todo tu furor y has alejado el ardor de tu cólera.

El salmista reconoce los beneficios de Yahvé antes de formular nuevas súplicas. Por su poder han vuelto los *cautivos* israelitas, haciendo caso omiso de los pecados de su pueblo. Israel hubiera merecido un castigo más severo por sus infidelidades, pero la misericordia y magnanimidad divinas se han sobrepuesto a las exigencias de la estricta justicia.

Súplica de plena restauración (5-8).

⁵ Vuélvete a nosotros, Dios de nuestra salvación, y haz cesar tu resentimiento contra nosotros. ⁶ ¿Vas a estar irritado siempre contra nosotros y vas a prolongar tu cólera de generación en generación? ⁷ ¿No vas a devolvernos la vida para que tu pueblo pueda gozarse en tí? ⁸ Haznos ver, ¡oh Yahvé! tu piedad y danos tu ayuda salvadora.

Después de reconocer la benevolencia divina en el pasado, el poeta avanza en el pensamiento y se fija en la situación presente, tan deplorable. La obra de Yahvé ha quedado a medias, porque Israel aún no ha alcanzado la plena restauración, y, por tanto, es preciso que continúe ayudándolo, deponiendo su enojo y *resentimiento* contra él. Es preciso que *devuelva la vida* a la nación, conforme a las antiguas profecías mesiánicas ². Sólo así el pueblo de Yahvé podrá *gozarse* plenamente en su Dios. La plenitud de la vida nacional será la mejor prueba de la manifestación de la *piedad* de Yahvé para con su pueblo. En un arranque de confianza, el salmista clama por la *ayuda salvadora* del Omnipotente, Señor de Israel.

El glorioso futuro mesiánico (9-14).

⁹ Yo escucho lo que dice Dios, Yahvé; que sus palabras son paz para su pueblo y para sus piadosos y para cuantos se vuelven a El de corazón³. ¹⁰ Sí, su salvación está cercana de los que le temen, para habitar la gloria en nuestra tierra. ¹¹ Se han encontrado la piedad y la fidelidad, se han dado el abrazo la justicia y la paz; ¹² brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde los cielos. ¹³ Yahvé mismo otorgará el bien, y nuestra tierra dará sus frutos. ¹⁴ Va delante de su faz la justicia, y la paz seguirá sus pasos ⁴.

En estilo profético-oracular, el salmista anuncia que Dios va a dar una palabra de esperanza en contestación a su ansiada súplica. Después de tantos sinsabores, Dios les va a hablar de *paz*, pero sólo participarán de esta promesa los que se *vuelvan a El de corazón*. La hora de la ira y del *resentimiento* ha pasado para traer la *salvación* a los que le temen. La *gloria* de Yahvé — su manifestación esplendente en el templo — se va a manifestar en la tierra⁵. Hasta ahora Yahvé mantenía una actitud de reserva y mutismo respecto de su pueblo; pero ahora va a colmarlo de favores. Como consecuencia de su intervención divina se van a encontrar (la formulación está en perfecto profético) la *piedad* y la *fidelidad*: la *fidelidad* de los hombres **va a corresponder a la piedad de Yahvé; y como consecuencia de su justicia salvadora se implantará la paz y la reconciliación definitiva**. Llega la hora en que la *fidelidad* brotará en la sociedad como un fruto espontáneo de la *tierra*, correspondiendo a la justicia - salvación — de Dios, que está en los cielos ⁶, No sólo en el orden moral se dará una transformación total, sino que también en el material la tierra se mostrará fértil, dando sus *frutos* en correspondencia a la benevolencia de Yahvé, que otorga el *bien* y

la bendición. El salmista se sitúa en las perspectivas de los vaticinios proféticos mesiánicos⁷. Con una vigorosa personificación presenta a Yahvé habitando en medio de su pueblo, llevando como acompañantes a la *justicia* y a la *paz*⁸; son su guardia de honor⁹. Con esta perspectiva esperanzadora cierra el salmista su composición, llena de emotivos sentimientos y de resonancias mesiánicas.

1 Cf. Sal 75 1; 84:1. — 2 Cf. Os 6:2; Hab 2:4; Ez 37:3s; Sal 71:20; 80,18. — 3 Así según los LXX. El TM: “para que no caigan en su presunción”; seguido por la *Bib. de Jér.* — 4 El TM: “colocará sobre el camino sus pasos.” Nuestra versión es similar a la de la *Bib. de Jér.*, que supone una ligera corrección. — 5 Cf. Sal 26:8; Ez 1:28; 43:2-5. — 6 Cf. Saf 72:3; Is 45:8; Sal 33:12-15; 53:3 — 7 Cf. Is 4:2; 3:23; Jér 31:12.14; Sal 72:16; Lev 26:4. — 8 Cf. Sal 89:15; 97:2; Is 40:10; 58:8; 62:11. — 9 En Hab 3:5 se presenta a Yahvé escoltado por los flagelos de la desolación.

Salmo 86 (Vg 85): Petición de Auxilio Divino.

Esta composición salmódica puede caracterizarse como una lamentación individual de un perseguido que confía su desesperada causa a Yahvé. Sus desahogos llevan el sello de la sencillez y de la humildad más subidas. Sus frases están salpicadas de reminiscencias de otros salmos. La composición se divide en tres partes netas: *a*) súplica confiada a Yahvé (1-7); *b*) acción de gracias (8-13); *c*) nueva súplica, pidiendo la liberación de los enemigos que injustamente le atacan (14-17).

La anomalía de esta distribución ha hecho pensar a muchos críticos que en este salmo encontramos al menos dos fragmentos de origen diverso que han sido yuxtapuestos 1. Debido a las numerosas referencias a otros salmos y a otras partes de las Escrituras, los comentaristas comúnmente suponen que el salmo es de composición tardía, ciertamente posterior al exilio. No obstante, el título lo atribuye a David, lo que resulta anómalo en esta colección “elohística”, El estilo es sobrio, sin apenas metáforas.

Súplica confiada a Dios (1-7).

¹ Oración. De David. Inclina, Yahvé, tus oídos y óyeme, porque estoy afligido y soy un menesteroso. ² Guarda mi alma, pues que soy tu devoto; salva, mi Dios, a tu siervo, que en ti confía. ³ Ten piedad de mí, ¡oh Yahvé! pues te invoco todo el día. ⁴ Alegra el alma de tu siervo, porque a ti, ¡Señor! alzo mi alma. ⁵ Pues tú eres, Señor, indulgente y bueno y de gran piedad para los que te invocan. ⁶ Escucha, ¡oh Yahvé! mi oración y atiende a la voz de mi plegaria. ⁷ En el día de mi angustia te llamo, porque me has de escuchar.

Con frases estereotipadas en el Salterio, el autor expresa sus ideas y deprecaciones². Todo el salmo es un mosaico de frases que conocemos por otras composiciones, pero que expresan bien el estado de adicción y de confiada súplica del devoto de Yahvé. Este se siente con derecho a procurarse la protección del que es el centro de su vida espiritual. Su misma vida de piedad es una causa suficiente para atraer su atención³. Angustiado por las contradicciones, el salmista se siente profundamente abatido, y pide que se levanten sus ánimos. **Yahvé es indulgente y está más pronto a perdonar que a castigar⁴; por eso tiene completa confianza en que ha de ser escuchado⁵.**

Promesa de acción de gracias (8-13).

8 No hay, Señor, en los dioses semejante a ti, y nada hay que iguale tus obras.⁹ Todas las gentes que tú hiciste, vengan, Señor, a postrarse ante ti y honren tu nombre.¹⁰ Pues que tú eres grande y obras maravillas, tú eres el solo Dios. Il Enséñame, ¡oh Dios! tus caminos, para que ande yo en tu fidelidad y mi corazón únicamente tema tu nombre.¹² Yo te alabaré, Señor, Dios mío, con todo mi corazón, y glorificaré tu nombre por siempre.¹³ Pues tu piedad ha sido grande para mí por haber liberado mi alma del fondo del averno.

Agradecido por haber sido salvado de un peligro de muerte (v.13), el salmista entona un himno de alabanza a Yahvé, que no tiene igual entre los dioses de los otros pueblos. La frase tiene su antecedente bíblico en textos arcaicos⁶, y no prueba que el salmista admita la existencia real de otros dioses, pues en el v.10 declara paladinamente que *sólo Yahvé es Dios*. Siguiendo con su propensión a utilizar frases hechas bíblicas, el poeta expresa su admiración por Yahvé, ante el que no pueden contender los supuestos dioses de otras naciones. Llevado de su entusiasmo por la grandeza de su Dios, invita a todas las *gentes* a reconocer su soberanía, ya que todos son obra suya⁷. Por otra parte, su trascendencia es absoluta, y sólo **Yahvé merece los honores de la divinidad** (v.10)⁸.

Supuesta esta grandeza única de Yahvé, el salmista le pide que le muestre sus *caminos* — su voluntad — para no separarse en nada de El, de forma que su corazón permanezca centrado en torno a El y le siga con toda *fidelidad* (v.11). En su experiencia personal ha sentido la mano del Todopoderoso, y por eso promete una *alabanza* constante al que ha liberado a su *alma* — su vida — de las tenebrosidades de la región de los muertos, el *seol* o *averno* (v.1s).

Nueva súplica de liberación (14-17).

14 ¡Oh Dios! gentes soberbias se alzan contra mí, una banda de violentos buscan mi alma, y no te prestan ninguna atención⁹.¹⁵ Pero tú, Señor, eres Dios clemente y compasivo, magnánimo y de gran piedad y fidelidad¹⁰.¹⁶ Vuélvete hacia mí y ten piedad de mí; fortalece a tu siervo y salva al hijo de tu esclava.¹⁷ Haz conmigo un signo de bondad, y, viéndolo, confúndanse los que me odian; pues tú eres Yahvé, que me socorres y me consuelas.

Esta sección parece más adaptada al contexto de la sección primera (1-7), pues en ella se determinan las causas de la gran angustia que embarga el alma del salmista: *gentes soberbias* y sin escrúpulos religiosos atentan contra su vida H. Pero, con todo, el piadoso sabe que tiene a su lado a Yahvé, pues es siempre *compasivo* y está dispuesto a perdonar sus posibles faltas que hayan causado la actual hostilidad contra él¹². Por ello, con toda confianza suplica a Dios que le *salve* de la crítica situación en que se halla: es su *esclavo*, entregado a su servicio, como el nacido de la *esclava* de la casa¹³. Por ello puede estar seguro de su fidelidad. Confiado en su magnanimidad, le pide un *signo* en que muestre su *bondad* en su favor, quedando **así avergonzados y confundidos los que injustamente conspiran contra él**. La asistencia **extraordinaria de Yahvé sería una prueba de que** el salmista perseguido tenía el beneplácito y la aprobación divinas¹⁴.

¹ Ewald sugiere que los v.14-17 constituían un poema independiente, semejante a la primera sección. Schmidt, en cambio, cree que el salmo primitivamente estaba constituido por los v.1-7 y 14-17. Es la opinión de Podechard, — 2 Cf. Sal 31:8a; 711:2b; 102:3b; 53:3a; 35:10; 37 141 40:1sa, — 3 Cf. Sal 25:203; 57:2-3. — 4 Cf. Ex 20:6; 35:6; Núm 14:18. — 5 Cf. Sal 5:2-3; 28:2; 130,2;

17:6; 77:3. — 6 Cf. Ex 15:1 s; Sal 89:7; Dt 3:24. — 7 Cf. Sal 22:28-29; 66:4; 102:16. — 8 Cf. Sal 83:19; 2 Re 19:15. — 9 Lif. el TM... — 10 Lit, nardo a la ira" (magnanimo). — 11 Cf. Sal 54:6. — 12 Sal 103.8; m 4; 111.; 2 Par 30 9, — 13 Cf. Ex 21:2s; Sal 116:16; 25:16a. — 14 Algún autor piensa en la *señal* de Dios en una ordalia del templo (Mowinkel).

Salmo 87 (Vg 86): La Gloria de la Jerusalén Mesianica.

Esta composición tiene el aire de un himno procesional, en el que intervienen las voces de los peregrinos que se sienten dichosos al pisar el suelo sagrado de la ciudad santificada por la presencia de Yahvé y centro de la comunidad teocrática israelita. Iluminados por los antiguos vaticinios mesiánicos, la ciudad aparece a sus ojos como centro de la nueva teocracia futura mesiánica, a la que tendrán acceso gentes nacidas en Mesopotamia, Egipto, Filistea y Etiopía. Las expresiones tienen un aire profético, y se distinguen por el estilo vigoroso, lleno de lirismo arrebatador. “Es terso, abrupto, enigmático, semejante a un oráculo profético...”¹ Sión es presentada como la metrópoli del reino universal de Yahvé, al que los miembros de todas las naciones tienen acceso como ciudadanos de la teocracia gloriosa: la ciudadanía de Sión es conferida a todos como si hubieran sido nacidos en la ciudad santa. La perspectiva, pues, del salmista empalma con las grandes profecías universalistas mesiánicas².

Los eternos rivales de Israel reconocerán la soberanía de Yahvé y se sentirán dichosos de formar parte de la nueva teocracia, con Sión por capital. Jerusalén se convierte así en la ciudad de Dios y madre de los pueblos: la orgullosa Egipto, la antigua Babilonia, Tiro, la reina del comercio, y hasta la lejana Etiopía se sentirán llamadas a formar parte del nuevo orden de cosas. Este universalismo empalma con las más brillantes profecías mesiánicas. Aunque no pocos críticos modernos traten de minimizar este horizonte universalista, proponiendo que el salmista piensa sólo en los judíos de la diáspora, sin embargo, la mención de Etiopía y de Tiro parecen más bien suponer que el pensamiento del hagiógrafo se dirige a los gentiles de estas regiones, en otro tiempo hostiles al pueblo de Dios,

En los vaticinios de la última parte del libro de Isaías se alude a esta vinculación de todos los pueblos a Sión como madre de todas las naciones; es la perspectiva del salmo, cuya composición habrá de ponerse en la época persa, justamente en los tiempos en que fueron redactados los vaticinios del Trito-Isaías. **El universalismo se va abriendo paso frente al particularismo judaico**, como se reflejará en la literatura sapiencial didáctica de los últimos tiempos del judaísmo.

Sión, ciudad de Dios y madre de los pueblos.

¹ De los hijos de Coré. Salmo-cántico³. Fundación suya sobre los santos montes.

² Ama Yahvé las puertas de Sión más que todas las moradas de Jacob. ³ Muy gloriosas cosas se han dicho de ti, ciudad de Dios. *Selah*. ⁴ Contaré a Rahab y a Babilonia entre los que me conocen; he aquí a la Filistea y a Tiro juntamente con Etiopía. ¡Estos allí nacieron! ⁵ Y Sión dirá: “Este y el otro han nacido en ella⁴, y es el Altísimo el que la sostiene.” ⁶ Inscibirá Yahvé en el libro de los pueblos: “Este nació allí.” *Selah*.

⁷ Y cantarán saltando de júbilo: “En ti están mis fuentes todas.”

Jerusalén tiene un título único de honor: ha sido fundada por el propio Dios sobre los *montes santos*, las colinas de Sión y Moría, sobre las que se asentaba la primitiva ciudad⁵. Para el salmista, la vida de la ciudad santa comienza con el establecimiento de Yahvé en la colina de Sión⁶. Jerusalén, en realidad, es una ciudad muy antigua, que en las cartas de Tell Amarna (s.XV a.C.) se la llama “Urusalimu.” Al ser tomada a los jebuseos por David, se le cambió el nombre en

“ciudad de David.”⁷ Después de la edificación del templo de Salomón, se convirtió en centro religioso excepcional para todos los israelitas. Más tarde, en el 621 a.C., Josías lo declaró santuario único nacional ⁸.

El salmista desahoga líricamente sus sentimientos de devoción para con la ciudad santa por excelencia, y contempla las *puertas de Sión* rebosantes de peregrinos procedentes de todas partes. Es en ellas en las que Yahvé tiene sus complacencias por encima de todas las *moradas* o localidades de Jacob-Israel.

Es la ciudad de Dios, que tiene los destinos más gloriosos, conforme a lo que se dice en Sal 48:3: “El monte de Sión, delicia de toda la tierra, se yergue bello al lado del aquilón de la ciudad del gran rey.” El salmista piensa en las profecías mesiánicas que hablan del esplendor de la futura Jerusalén ⁹, y por eso dice con énfasis: *Muy gloriosas cosas se han dicho de ti*, pues es la *ciudad de Dios* ¹⁰. Siguiendo el estilo oracular profético, habla Dios, declarando la universalidad de las gentes que acuden a la ciudad santa. De todas partes le *conocen* y admiten su soberanía: de Egipto, designado con el nombre de *Rahab* — monstruo marino que personificaba a la nación del Nilo ¹¹ —; de *Babilonia*, de Fenicia (Filistea y Tiro) y de *Etiopía se acercarán a Sión para rendir homenaje a Yahvé como único Dios*. Es el eco de los vaticinios mesiánicos universalistas de los profetas ¹². Yahvé los reconoce solemnemente como nacidos en Sión: Estos *allí nacieron* (v.4c). Por este decreto adquieren todos los derechos y privilegios de los oriundos de Jerusalén: son ciudadanos de Sión.

El salmista, haciéndose eco de las palabras divinas antes formuladas, comenta el gran honor que han recibido todos: *Este y el otro han nacido en ella*. Esta nueva ciudadanía es obra del propio Dios, y por ello indestructible, como la misma ciudad: es *el Altísimo el que la sostiene* (v.5). Para que nadie pueda disputar los derechos a los nuevos ciudadanos, Yahvé los inscribirá en el *registro de los pueblos: Este nació allí* (v.6). Con un bello antropomorfismo, el poeta presenta a Dios haciendo cuidadosamente el censo de los pueblos y declarando públicamente el cambio de ciudadanía de los prosélitos que se acercan a Sión para recibir los derechos de los nacidos en ella. Uno detrás de otro, escribe: *Este nació allí*¹³.

Los nuevos ciudadanos responden a esta iniciativa de Dios con un canto de alabanza: *En ti están mis fuentes todas* (v.7). La expresión es enigmática, y hay que relacionarla con las “fuentes de salvación” de Is 12:3 ¹⁴ Yahvé, y por El la ciudad santa, es la fuente de alegría y de felicidad de los que se acercan a El y le reconocen como Soberano. La expresión de los nuevos ciudadanos tiene eco en los peregrinos de todos los tiempos, que se suman a las manifestaciones profesionales y cantan la gloria de Jerusalén, morada de Yahvé.

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 518. — 2 Cf. Is 2:2-4; Miq 4:1-3; Ts $\tau\tau$, $\tau\sigma$; 18:7; 19, $\tau\sigma$; 44:5; 60:1s; Sof 2:2; 3, σ - $\tau\sigma$; Zac 2:11; 8.20-23. — 3 Sobre el sentido de los Títulos véase ccm. a 84:1; 73:1; 75:1, — 4 La.s *i/i*6. *de Jet.*, siguiendo a los J_XX: “Mas a Sión le dirá cada uno: Madre, porque en ella es nacido cada uno.” Calés: “A Sión se dirá: Madre, ¡cuántos hombres han nacido!” — 5 Quizá santos montes sea un plural poético para designar al monte por excelencia, Sión. — 6 Cf. 2 Sam 6:1. — 7 Cf. 2 Sam 5:1s. — 8 Cf. 2 Re 23:1s; Sal 68:17; 132:13; 48:2-3; 76:3. — 9 Cf. Is 2:2s; 51:9; 11:10; 16:20s; Sal 60:1s. — 10 Cf. Sal 48:3. — 11 Cf. Is 30:7. *Rahab* es símbolo también del caos primitivo (Sal 89:11), — 12 La conversión de las gentes ha sido anunciada en Is 2:2-4; Miq 4:1-2; Is $\tau\tau$, $\tau\sigma$; 19:25; 44:5; 49.12.21. — 13 Sobre los registros de los ciudadanos véase Sal 69:27; Is 4:3; Ez 13:9; Esd 2:62. — 14 Cf. Sal 36:8s; 84:5; Ez 47:1; Jl 3:18; Zac 14:8.

Salmo 88 (Vg 87): Oración de un Afligido en Peligro de Muerte.

El salmista es un fiel piadoso atacado de una grave enfermedad desde su juventud, y por ello aislado de la vida social y aun cie sus allegados y amigos íntimos. En tono deprecatorio y con poca resignación expone el doliente su triste situación, apelando a un milagro de la omnipotencia

divina que le libre de la muerte segura. Tiene conciencia de que la enfermedad le ha sido enviada por Dios; sin embargo, no hay quejas contra este modo de proceder de la Providencia. Para mover a Yahvé a que le libre de la muerte, recuerda que en la región tenebrosa de los muertos no podrá continuar alabándole.

Se ha dicho de este salmo que es el “más triste de todo el Salterio. Es un grito patético del que sufre sin alivio. En otros salmos la luz penetra a través de las nubes al fin; aquí la bruma es más oscura al final. Es sintomático que la última palabra es oscuridad.”¹ No protesta como Job, alegando su inocencia; pero tampoco tiene conciencia de pecado; únicamente expone su situación, sin averiguar las causas morales de su enfermedad. Llevado de su ardiente fe, pide una curación milagrosa, pues sus esperanzas de ultratumba son sombrías: los difuntos están abandonados en la región del Seol, de la que no es posible salir y en la que no hay comunicación afectiva con Dios, **que constituye su centro espiritual.**

Podemos dividir la composición en tres partes: *a)* el doliente está al borde del sepulcro, abandonado de sus amigos (2-8); *b)* ¿No hará Yahvé un milagro para salvarlo? (9-13); *c)* ¿Por qué Dios le rechaza? (14-19). Algunos autores han sugerido que el doliente es el tipo de Israel sufriendo en el exilio, y, por tanto, que sus quejas tienen un carácter nacional colectivo²; sin embargo, nada insinúa de modo concreto que el salmo tenga este sentido colectivo; generalmente se le interpreta como una lamentación individual al estilo de otros salmos. No hay reacciones fuertes, como en el libro de Job; ni deseos de venganza, ni expresiones desesperadas. Es difícil determinar la época de su composición. Como hay alguna palabra aramea, los críticos en general se inclinan por un origen postexílico.

Al borde del sepulcro, abandonado de todos (1-8).

¹ Al maestro del coro. Cántico de los hijos de Coré. Sobre la “enfermedad.” Para la “aflicción.” *Maskil*. De Ernán ezraíta³. ² ¡Oh Yahvé, Dios mi Salvador! Grito de día y gimo de noche ante ti. ³ Llegue mi oración a tu presencia, inclina tu oído a mi clamor. ⁴ Pues harta de males está mi alma, y mi vida al borde del sepulcro. ⁵ Ya me cuentan entre los que bajan a la fosa; soy ya hombre sin fuerzas. ⁶ Abandonado entre los muertos⁴, como los traspasados que yacen en el sepulcro, de quienes ya no te acuerdas, y que fueron arrancados a tus manos. ⁷ Hasme puesto en lo profundo de la hoya, í entre las tinieblas, las sombras abismales. ⁸ Pesa tu ira sobre mí y has desencadenado contra mí todos tus furores⁵.

Utilizando frases estereotipadas del Salterio, el poeta declara su situación angustiosa⁶. Día y noche suspira por la ayuda divina. Víctima de una grave enfermedad — ¿lepra, parálisis? —, el salmista se siente *al borde del sepulcro*⁷. Como su mal es incurable, nadie hace nada por remediarlo, *contándolo ya entre los que bajan a la fosa*⁸. Destinado a una muerte prematura, se considera como los *traspasados* por la espada, que ya en el *seol* están como fuera del alcance de su providencia⁹. En aquella región tenebrosa de sombras *abismales*, el difunto siente la orfandad de Dios. El salmista paciente se siente ya cerca de esta triste situación, porque Yahvé ha derramado sobre él todos sus *furores*, que le anegan como olas devastadoras¹⁰.

¿No puede Yahvé hacer un milagro y salvarlo? (9-13).

⁹ Has alejado de mí a mis conocidos, me has hecho para ellos abominable; estoy encerrado y no tengo salida. ¹⁰ Mis ojos languidecen por la aflicción; te invoco, ¡oh Yahvé! todo el día, y tiendo mis manos hacia ti. 11 ¿Harás tú ya prodigio alguno pa-

ra los muertos? ¿Se levantarán las sombras para alabarte? ¹² ¿Contará alguno en el sepulcro tu piedad y en el averno tu fidelidad? ¹¹. ¹³ ¿Será conocido prodigio alguno tuyo en las tinieblas, ni tu justicia en la tierra del olvido?

Como Job, el paciente se siente abandonado de sus allegados ¹²; le consideran maldito de Dios, y bajo este aspecto les resulta *abominable*. Si la enfermedad que sufría era la lepra, se comprende bien este clima de separación, impuesto por exigencias higiénicas ¹³. Se siente como un prisionero sin *salida*, agarrotado por la enfermedad, mientras que *languidecen sus ojos*, agotados por el sufrimiento. Por otra parte, el pensamiento de ultratumba le aterra, ya que **en el seol no puede alabar a su Dios**. Conforme a la mentalidad de la época, piensa que Dios no se preocupa de los que moran en la región de los muertos, y, por tanto, no es concebible un *prodigio* en favor de ellos. Por eso ansia que Dios le cure milagrosamente antes de cerrar los ojos a la vida, ya que **no es concebible que Yahvé le vuelva a resucitar** una vez que ha entrado en la región tenebrosa. Allí las *sombras* — en heb. *refaim*: espíritus débiles, sin consistencia, como en ectoplasma — no pueden proclamar las *alabanzas* de Dios ¹⁴. Aquélla es la *tierra del olvido* por excelencia ¹⁵, y no se conciben relaciones amorosas recíprocas de Yahvé y las sombras.

¿Por qué Dios le rechaza? (14-19).

¹⁴ **A ti clamo, pues, ¡oh Yahvé! y mis plegarias van a ti desde la mañana. ¹⁵ ¿Por qué, ¡oh Yahvé! me rechazas y me escondes tu rostro? ¹⁶ Soy un mísero afligido y lánguido desde mi mocedad, soportando tus terrores hasta desfallecer. ¹⁷ Derrámanse sobre mí tus furores y me aniquilan tus espantos. ¹⁸ Todo el día me rodean como aguas, y todas a una me envuelven. ¹⁹ Has alejado de mí amigos y compañeros, y son mis parientes las tinieblas.**

Sumido en la mayor soledad, no le queda al paciente otra cosa **que clamar a su Dios implorando auxilio**. No tiene conciencia de culpabilidad y se pregunta por qué le ha entregado a tal situación, *ocultando su rostro* y abandonándole ¹⁶. Toda su vida, desde sus tiernos años, ha sufrido incesantemente, víctima de los *terrores* mortales enviados por Yahvé ¹⁷. Parece como si Dios le cercara con sus *furores* y desahogos coléricos (v.17). Dada la mentalidad religiosa de los antiguos hebreos, **todo ocurre porque Dios lo quiere**, pues en su filosofía de la vida no tienen importancia las causas segundas. No distinguen entre voluntad *positiva* y *permisiva* divina, y todo lo engloban, atribuyéndolo **directamente a Dios**. El salmista se siente así como un naufrago a punto de ahogarse en medio de las *aguas* u olas amenazadoras de Yahvé (v.18)¹⁸. Sus consideraciones se cierran con un pensamiento sombrío: se siente solo y no tiene otros consoladores y *parientes* que las *tinieblas*: ¡se siente abandonado de sus amigos, de sus familiares y de Dios! Job había declarado: “Diré a la podredumbre: ¡Tú eres mi padre! y a los gusanos: ¡Mi madre y mis hermanos!” ¹⁹; pero al final recupera la salud y es rehabilitado en la sociedad. En cambio, el salmista cierra ex abrupto su composición sin luces de esperanza, lo que es único en las deprecaciones del Salterio. Por eso son muchos los autores que suponen que falta algún fragmento alusivo al auxilio divino librándole de la muerte, como es ley en otras composiciones salmódicas similares.

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 523. — 2 Hipótesis de Teodoro de Mopsuestia, Calmet, Wethe, Gheyne, Briggs. — 3 Sobre el sentido de los títulos véase com. a Sal 75:1; 73:1; 84:1. *Enfermedad*: traducción problemática del hebreo *almajlat*. *Aflición*: en hebreo *le anoth*, que puede significar “para responder,” como si aludiera a alternancia de coros. *Ernán ezraíta*, probablemente es el levita músico que aparece en i Par 15:17; r Re 4:31. — 4 Abandonado: es inseguro el sentido de la palabra hebrea. En los LXX se traduce por “libre.” *La Bib. de Jér.*: “Excluido entre los muertos.” — 5 LitVel TM: “quebrantamientos” u olas rompientes. — 6 Cf. Sal

22:3; 17:6. — 7 Cf. Sal 107:18; Prov 2:18; 5:5; 7:29. — 8 Cf. Sal 28:1; 30,4; 143:7. — 9 Cf. Is 38:1^o; Sal 6:6; 30,10; 63:10; 86:13; Ec 32:24. — 10 Cf. Sal 42:8. — 11 En hebreo *Abaddón* (perdición), nombre del *seol* (cf. Job 26:6; 28:22; 31:12; Prov 15:11; 17:20; Ap 9:11). — 12 Cf. Job 19:135; Sal 31:10; 38:12. — 13 Cf. Lev 13.46; 2 Par 26:21; Job 31:34. — 14 Cf. Is 26:14; 38.18; Sal 6:6; 30,10; 31:13; 115:17; Job 14:21. — 15 Cf. Ecl 9.s-6,10; Ecl 14:16; 17:22-23. Sobre el *seol* véase M. G., Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos: "Salmanticensis,"* 1 (1954) p.343-364. — 16 Cf. Sal 74:1; 10,1.11. — 17 Cf. Sal 55:6; Job 20:25. — 18 Cf. Sal 18:5-17; Lam 3:54; Jon 2:4. — 19 Job 17:14.

Salmo 89 (Vg 88): Quejas por la Humillación del Rey.

Podíamos distinguir cinco secciones en este salmo, de contenido bastante heterogéneo: *a)* exposición sumaria de la promesa de protección a la dinastía davídica (1-5); *b)* himno de alabanza a la omnipotencia y fidelidad divinas (6-19); *c)* comentario poético a la promesa divina sobre la dinastía de David (20-38); *d)* quejas por la actual humillación de la dinastía davídica (39-46); *e)* plegaria por el restablecimiento pleno de Israel como nación (47-52).

El poeta se plantea el problema de la compatibilidad de las antiguas promesas divinas sobre la perennidad de la dinastía davídica y la realidad cruel de su actual postergación humillante como consecuencia de una guerra devastadora, que muy bien puede ser la invasión de los babilonios que terminó con la destrucción de la ciudad en el 586 a. C. El salmista parece que vive en el exilio o forma parte de los repatriados que asisten a la lenta restauración de la nación.

La sección de los v.2-19 quizá sea un himno anterior a los tiempos gloriosos de la dinastía, utilizado por el poeta para contraponerlo a la triste situación actual. El estilo brillante de la primera parte (2-19) contrasta con el oscuro y deslavazado del resto del salmo. Con todo, se adapta a la marcha general del pensamiento: “majestad y esplendor en el himno; elegancia y claridad en el oráculo; en la elegía, a la vez vehemencia y audacia familiar, melancolía y languidez...”¹

Preludio: la promesa divina a David (1-5).

¹ *Maskil*. De Etán ezraíta ². ² Cantaré siempre las piedades a Yahvé y daré a conocer por mi boca de generación en generación tu fidelidad. ³ Porque dijiste: “La piedad es eterna.” Cimentaste en los cielos tu fidelidad. ⁴ “He hecho alianza con mi elegido, he jurado a David, mi siervo: ⁵ Afirmaré por siempre tu prole y estableceré tu trono por generaciones.” *Seláh*.

Antes de abordar el tema de la promesa divina hecha a David y su descendencia, el poeta declara solemnemente que las relaciones de Yahvé con su pueblo y sus fieles se desarrollan siempre conforme a las exigencias de su *piedad y fidelidad*: Dios es tardo a la ira y **pronto a la misericordia, castigo hasta la cuarta generación, pero perdona, hasta la milésima** ³. Este modo de proceder de Yahvé da ánimos al salmista para abordar el problema de las **relaciones históricas** de su Dios con Israel, su pueblo. La *piedad* y la *fidelidad* son dos atributos de Yahvé que **permanecen por siempre**, y, por tanto, son indefectibles y aplicables a todas las situaciones. Yahvé es el mismo de los tiempos antiguos, cuando protegía a su pueblo; por consiguiente, no puede abandonarlo cuando éste se halle en situaciones críticas. La **fidelidad de Yahvé** a sus promesas **tiene sus cimientos en los cielos**, que son incommovibles; por eso, sus promesas llevan **el sello de la estabilidad inalterable**. Y entre ellas sobresale la declarada a David.

Los v.4-5, redactados en estilo oracular profético, son un paréntesis en este himno, que se continúa en el v.6. La formulación divina está calcada en el relato de 2 Sam 7:5.8.26, aunque no es cita directa, ya que en el libro de Samuel no se menciona la *alianza y el juramento*. El poeta,

pues, dramatiza el relato histórico sobre la promesa hecha a David, a través de Natán, sobre la perennidad de su dinastía: “Suscitaré a tu linaje después de ti... y afirmaré tu reino... Yo estableceré su trono por siempre.”⁴ Yahvé ha empeñado, pues, su palabra de garantizar la permanencia de la dinastía davídica, y esto llena de esperanza al salmista, porque sabe que **las palabras de su Dios son incommovibles**. Los destinos, pues, del pueblo israelita están en buenas manos, y asegura la permanencia de la dinastía davídica.

Himno a Yahvé, Creador del universo y Rey de Israel (6-19).

⁶ Los cielos cantan tus maravillas, ¡oh Yahvé I, y tu fidelidad en la asamblea de los santos. ⁷ ¿Quién sobre las nubes comparable a Yahvé, quién semejante a Yahvé entre los hijos de Dios? ⁸ Terrible es Dios en el consejo de los santos, grande y formidable sobre todos los que le rodean. ⁹ Yahvé, Dios de los ejércitos, ¿quién como tú? Eres poderoso, oh Yahvé! ceñido de tu fidelidad. ¹⁰ Tú dominas la soberbia del mar; cuando se embravecen sus olas, tú las contienen. ¹¹ Tú hollaste a Rahab como a un traspasado, y con la fuerza de tu brazo dispersaste a tus enemigos. ¹² Tuyo son los cielos, tuya la tierra; el orbe y cuanto lo llena tú lo formaste, ¹³ Tú creaste el aquilón y el austro; el Tabor y el Hermón saltan (al oír) tu nombre. ¹⁴ Tú tienes un brazo lleno de vigor; fuerte es tu mano, y excelsa tu diestra. ¹⁵ La justicia y el juicio son el sostén de tu trono, y la piedad y la verdad tus heraldos, ¹⁶ Bienaventurado el pueblo que sabe exclamar: andará, ¡oh Yahvé! a la luz de tu faz. ¹⁷ Se alegrarán cada día en tu nombre y se enorgullecerán en tu justicia. ¹⁸ Porque tú eres el esplendor de nuestra fuerza, y por tu benevolencia se acrecienta nuestro poderío. ¹⁹ Pues de Yahvé es nuestro escudo, y nuestro rey del Santo de Israel.

La grandeza de Dios es declarada en todas las *maravillas* de la naturaleza, y su *fidelidad* reconocida por el *consejo de los santos*, los seres angélicos que forman su corte de honor y su consejo en el gobierno del mundo ⁵. Nadie puede medirse con El entre los que habitan sobre las *nubes* — los ángeles —, a los que enfáticamente se denomina **hijos de Dios, es decir, estrechamente vinculados a El**⁶. La presencia de Dios en la corte celestial infunde temor y reverencia, porque no tiene igual entre los espíritus celestiales que constituyen el *consejo de los santos*. Características tuyas son **el poder y la fidelidad a sus promesas**. Estas son indefectibles, pues se basan en la **omnipotencia divina**.

Y el poder divino se manifiesta en el dominio de las fuerzas de la naturaleza y en la dirección de la historia de la humanidad, **imponiendo su voluntad** a los pueblos más soberbios. La fuerza del Creador se hizo patente en la domesticación del mar, sujetando sus *olas* y poniendo orden en el caos primitivo con la victoria total sobre *Rahab*, el monstruo marino, símbolo de las fuerzas caóticas del océano⁷. *Rahab* simboliza también a Egipto⁸, y sin duda que el salmista alude al poder de Dios, manifestado no sólo en la obra de la creación, sino en la derrota de los egipcios en el mar Rojo al liberar a los israelitas de la esclavitud faraónica: *hollaste a Rahab... y dispersaste a tus enemigos* (v.11).

El mundo pertenece a Dios por ser Creador: los *cielos*, la *tierra* y todo lo que constituye su ornato: *lo que lo llena*⁹. La naturaleza misma parece reconocer esta soberanía indiscutible de Dios. El poeta presenta a los dos montes *Tabor* y *Hermón* dando saltos de júbilo para celebrar la gloria del *nombre* de Dios. Son los dos montes que más se destacan en la Palestina septentrional: el primero sobresale en la llanura de Esdrelón, y el segundo, en Siria, siempre con nieves perpetuas, cerraba el horizonte de la tierra santa de Yahvé 10.

Pero este poder de Yahvé no es ciego, sino que se rige por los atributos de su *justicia y fidelidad, juntamente con la piedad*, que van delante de El como *heraldos* de su majestad (v.1) 11. Por eso, el salmista declara dichoso al pueblo que puede *andar a la luz de su faz*, siendo objeto de su benevolencia y protección¹² y reconociéndole con *aclamaciones* desbordantes¹³. **La manifestación del poder de Yahvé es fuente de alegría y de satisfacción**, porque todos se sentirán *orgullosos* de las manifestaciones de su *justicia*. Gracias a su protección pueden los israelitas sentirse orgullosos, y en ese sentido Yahvé es el *esplendor* de la *fuerza* de su pueblo (v.18). Esta vinculación a Yahvé se da principalmente en el representante de la nación, el *rey*, el *escudo* o defensor del pueblo¹⁴. Como representante de Dios, el rey pertenece de un modo especial al *Santo de Israel*, es decir, al Ser trascendente, aunque vinculado por un pacto histórico al pueblo elegido¹⁵.

La alianza indisoluble de Yahvé con la dinastía davídica (20-38).

²⁰ Tú en otro tiempo hablaste en visión a tus piadosos, y dijiste: “He dado mi ayuda a un valiente, he exaltado a un elegido del pueblo; ²¹ he hallado a David, mi siervo; le he ungido con mi óleo consagrado, ²² al que mi mano sostendrá constantemente y mi brazo fortalecerá. ²³ No le sorprenderá enemigo ni le abatirá el inicuo. ²⁴ Exterminará ante él a sus opresores y quebrantará a los que le aborrecen. ²⁵ Serán con él mi fidelidad y mi piedad, y en mi nombre se alzará su poder ¹⁶. ²⁶ Pondré su mano en el mar, y su diestra en los ríos. ²⁷ El me invocará, diciendo: “Tú eres mi padre, mi Dios y la Roca de mi salvación.” ²⁸ Y yo le haré mi primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra. ²⁹ Yo guardaré con él eternamente mi piedad, y mi alianza con él será fiel. ³⁰ Haré subsistir por siempre su descendencia, (y su trono como los días del cielo. ³¹ Si traspasan sus hijos mi Ley y no caminan según mis juicios, ³² si violan mis preceptos y no guardan mis mandamientos, ³³ castigaré con la vara sus transgresiones y con azotes sus iniquidades. ³⁴ Pero no apartaré de él mi piedad ni faltaré a mi fidelidad. ³⁵ No quebrantaré mi alianza y no retractaré cuanto ha salido de mis labios. ³⁶ Una cosa he jurado por mi santidad, no engañaré a David. ³⁷ Su descendencia durará eternamente, y su trono (permanecerá) ante mí cuanto el sol, ³⁸ y como la luna subsistirá eternamente, y será testigo fiel en la nube.”

El poeta, basándose en los relatos bíblicos sobre la elección de David y en la promesa hecha a su dinastía¹⁷, pone en boca de Yahvé la decisión de protegerle contra todos los enemigos. El *piadoso* a quien se dirigen las palabras divinas puede ser el profeta Natán, que recibió la revelación divina sobre la permanencia del trono davídico¹⁸, o el propio David, objeto de la promesa. En todo caso, éste es el *elegido del pueblo* por intermedio del profeta Samuel, que lo ungió **como rey en nombre de Dios**¹⁹, Por eso se le llama *siervo* de Dios y *ungido*²⁰. Como consecuencia de esta elección divina está la protección constante que experimentará toda su vida²¹ frente a los ataques de los enemigos²². En virtud del auxilio divino llegará a dominar desde el *mar* (el Mediterráneo) hasta los ríos (Eufrates, el río por excelencia): los límites de la tierra santa según las antiguas promesas²³.

En lenguaje poético expresa el salmista lo que se dice en 2 Sam 7:14a: “Yo le seré a él Padre, y él me será mi hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; pero no apartaré de él mi misericordia... Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad.” El salmo expresa estos mismos pensamientos con circunlocuciones bellísimas, que destacan las relaciones paternas de Yahvé con la

dinastía davídica. David se convierte así en el *primogénito* de Yahvé, y, en consecuencia, se halla *exaltado sobre todos los reyes de la tierra*²⁴. La alianza hecha a su persona se continuará en su posteridad, que mantendrá la realeza por siempre, mientras duren los cielos (v.30)²⁵.

Es tal la alianza que ha hecho Yahvé con David, que no abandonará a su posteridad aunque sean infieles a la Ley y a los preceptos del Señor sus descendientes: los castigará por sus transgresiones, pero la promesa de proteger a la dinastía permanecerá (v.35)²⁶. Yahvé ha empeñado su palabra y no puede retractarla, ni *engañar* a David con una promesa vana: su *descendencia* permanecerá por siempre, y su *trono* subsistirá mientras dure el *sol y la luna* (v.36). Esta será *testigo* del cumplimiento de las palabras del Señor²⁷.

Quejas por la actual humillación de la dinastía davídica (39-46).

³⁹ Pero, con todo, has rechazado, despreciado, y te has irritado contra tu ungido.⁴⁰
Has roto la alianza con tu siervo, has profanado, (echando) a tierra, su diadema.⁴¹
Has abierto brechas en todas las murallas, has reducido a escombros sus fortalezas.
⁴² Cuantos pasan por el camino la saquean; es el oprobio de sus vecinos.⁴³ Has robustecido la diestra de sus opresores, has alegrado a todos sus adversarios.⁴⁴ Has embotado el filo de su espada y no le has socorrido en el combate.⁴⁵ Has hecho desvanecer su brillo, echando por tierra su trono.⁴⁶ Has acertado los días de su juventud y le has cubierto de oprobio.

Frente a las espléndidas promesas de protección solemnemente juradas por Yahvé respecto de la dinastía davídica, está la cruel realidad presente, pues el *ungido* de Yahvé — el rey — ha sido vilipendiado, quedando así quebrada la *alianza* que antes había hecho con su pueblo. Las expresiones son audaces, pero no insultantes; es el reflejo de la tragedia de un alma piadosa que tiene fe en la palabra divina, pero que no ve su cumplimiento en la realidad. Para el salmista, la actual postración de la realeza se debe únicamente a Dios, que ha permitido la victoria de los enemigos; por eso dice con toda crudeza: *has profanado su diadema*. En su perspectiva teológica no tienen relieve lo que nosotros llamamos causas segundas: para él la voluntad permisiva y positiva de Dios tienen el mismo valor práctico. Los enemigos, inducidos por él, han destruido la ciudad²⁸, y así la ciudad santa es el *oprobio de sus vecinos*, que irónicamente comentan el abandono de la misma por su Dios²⁹. Probablemente alude el salmista a los edomitas, samaritanos, moabitas y árabes, que se aprovechaban de la derrota de Judá para obtener lucros indebidos. Todo ello es obra de Yahvé, que *ha robustecido* a sus enemigos, negando, en cambio, el auxilio al pueblo elegido en el momento de la batalla y *embotando el filo de su espada* (v.44)³⁰. La queja no puede ser más sangrienta. ¿Dónde está, pues, la antigua, promesa de protección incondicionada? El antiguo *brillo* del cetro de David se ha enmohecido, y su *trono* glorioso echado a tierra. Y, sobre todo, el fin trágico del rey ha colmado la amargura de los fieles yahvistas: destronado en plena *juventud* y llevado en cautividad, *cubierto de oprobio* (v.46). El salmista parece aludir a la triste suerte de Jeconías, llevado en cautividad en el 598³¹, o a Sedéelas, último rey de Judá, hecho prisionero por las tropas de Nabucodonosor en el 586 a. C., cuando huía hacia Jericó³².

Súplica de auxilio y de liberación (47-53).

⁴⁷ ¿Hasta cuándo, Yahvé, estarás siempre escondido y arderá tu ira como fuego?⁴⁸
Acuérdate de cuan breve es la vida³³ y de cuan para poco hiciste a todos los hijos de los hombres.⁴⁹ ¿Quién es el hombre que viva y no haya de ver la muerte? ¿Quién puede librar su alma del poder del “seol”?⁵⁰ ¿Dónde están tus antiguas piedades,

¡oh Señor! las que por tu fidelidad juraste a David? ⁵¹ Acuérdate, Señor, del oprobio de tus siervos y de cómo llevo yo en mi seno las afrentas de los pueblos ³⁴, ⁵² las que arrojan tus enemigos, oh Yahvé! sobre los pasos de tu ungido. ⁵³ Bendito sea Yahvé por siempre. Amén. Amén.

En tono suplicante, el salmista interpela a su Dios, pues no comprende su conducta para con su pueblo: ¿por qué permanece enojado, sin acordarse de las antiguas promesas? ³⁵ Para mover a piedad a Yahvé, recuerda la brevedad de la vida ³⁶ y el triste destino del hombre en ultratumba, en la región tenebrosa del *seol* ³⁷. Teniendo en cuenta esta triste situación del hombre, debe Yahvé acelerar el restablecimiento de la nación, para que sus ciudadanos la vean y puedan disfrutar de una paz agradable en los pocos años que les quedan de vida.

Con espíritu de compunción y humildad, el salmista recurre a Yahvé, pues está en juego la suerte de sus siervos, cubiertos ahora de *oprobio*; por otra parte, **los enemigos del pueblo elegido son los enemigos de Dios. El rey es el ungido de Yahvé**, que es afrentado inconsideradamente. Todo esto debe mover al Dios de Israel a manifestar su poder en favor de los suyos.

El v.53 cierra con la consabida doxología el libro tercero del Salterio, y es adición del compilador general de los salmos.

1 J. Cales, o.c., II p.40. — 2 Sobre el título véase com. a Sal 74:1. *Etán: 1 Re* 4:31. — 3 Cf. Ex 20:5-6. — 4 2 Sam 7:12. ⁵ Cf. Job 2:1; 15:15; Zac 14:5; Dan 8:13. — 6 Cf. Job 1,1; 2:1s; Is 6:1s; Sal 29:13. — 7 Cf. Is 51:9-10; Sal 74:12-15; véase A. LODS, *Quelques remarques sur les poèmes my-thologiques de Ras Shamra et leurs rapports avec V.A.T.* ("Rev. d'Hist. et Phil. rei." (1936) p. 113-no; P. DHORME, *Choix des textes réi Assyro-babüoniens* p.53-7. — 8 Cf. com. a Sal 87:3. — 9 Cf. Sal 76:16-17; 24:1-2. — 10 Cf. Sal 98:8; Is 44:23; Jer 46:18; 19:1; 65:11-12. — 11 Cf. Sal 85:14; 61:8; Prov 16:12; 25:5. — 12 Cf. Sal 4:7; 31:17; 44:4; 67:2; 80,4-8. — 13 Cf. Sal 27:5; 33:2; 81:1; 95:1. — 14 Cf. Sal 47:8; 61:7-8; 63:12; 84:10; Sam 2:10. — 15 Cf. Sal 71:21. — 16 Lit. "su cuerno," símbolo del poder. — 17 Cf. 2 Sam 7:4-17. — 18 Cf. 2 Sam 7:17. — 19 Cf. Sam 16:1-12s. — 20 Cf. 2 Sam 3:18; 7:5-8; Sal 78:69. — 21 Cf. Sam 18:12,14; 2 Sam 5:10. — 22 Cf. 2 Sam 23:5; Jer 33:20-22; Sal 132:11-12. — 23 Cf. 1 Re 5:1; Dt 11:24; Gen 15:18; Ex 23:31; Sal 72:7; 80:10. — 24 Israel es llamado "primogénito" de Yahvé (Ex 4:22; Jer 31:9; Dt 26:19; 28:1). — 25 Cf. Dt 11:21; Bar 1:11; Eclo 45:15. — 26 Cf. Núm 30:12; Dt 23:23. — 27 Cf. Jer 31:35-36; 33:203.25. Algunos autores entienden la palabra *testigo* de Dios, que habita sobre las nubes. — 28 Cf. Sal 80,13; Lara 1:12; 2:15. — 29 Cf. Sal 4-M4-15 — 30 Lit.: "haces volver el filo de la espada." — 31 Cf. 2 Re 24:8. — 32 Cf. 2 Re 25:1s. — 33 El TM: "acuérdate, yo, qué vida." Los LXX: "Acuérdate cuál es mi sustancia" o base. — 34 TM: "yo llevo en mi seno todos los numerosos pueblos." Los LXX: "el oprobio llevo en mi seno de parte de todos los numerosos pueblos." — 35 Cf. Sal 13:2. — 36 Cf. Sal 39:5; 78:39; 119:84. — 37 Cf. Sal 30:4-10; 49:15.20; 86:13; 115:17.

Libro Cuarto.

Salmo 90(Vg 89): Meditación Sobre la Vida Humana.

Comúnmente se admite la existencia de dos poemas, originalmente diversos, en este salmo: a) contraposición de la eternidad de Dios y brevedad de la vida humana; b) relaciones de Dios e Israel: plegaria pidiendo la rehabilitación de la nación, postrada en la aflicción.

En estilo bellísimo y pintoresco, con abundancia de metáforas, el salmista canta en la primera parte la grandeza de Dios, Señor del universo, anterior a la formación de los montes, para quien mil años son como un día. Frente a esta grandeza divina está la pequeñez e indigencia del hombre, hecho de la tierra, sin consistencia, y cubierto de pecados, que excitan la ira divina. Por sus faltas, la vida humana transcurre triste y en constante turbación. "Es un canto emotivo, de elevación casi único. A la seriedad del pensamiento sobre la pequeñez de la vida humana corresponde la solemnidad y tonalidad grave de expresión. Pero, aunque esté bajo el golpe del dolor y de una punzante melancolía, el poeta no se deja arrastrar por ella fuera de Dios ni de la confianza en El... Su manera es demasiado viril para entregarse a estériles lamentaciones..." 1

Según el título, este salmo es de **Moisés, al que se le llama “varón de Dios,”** como en Dt 33:1 ². Entre los antiguos Padres ya se discutió la verosimilitud del título, y aunque la mayoría de ellos lo atribuyen a Moisés ³, San Agustín cree que es de David, puesto en labios de Moisés por ficción literaria ⁴. Los críticos modernos piensan que el salmo es de composición múltiple, y en el fragmento de los v.8-12 descubren un marcado sello sapiencial con no poco parecido con Job 4:17-21 ⁵. El último fragmento (13-17) es considerado generalmente como posterior al exilio, mientras que el primer poema tiene un marcado sello arcaizante, que nos lleva a los tiempos primeros de la monarquía.

La eternidad de Dios y la pequenez del hombre (1-6).

¹ **Oración de Moisés, varón de Dios. Señor, tú has sido refugio para nosotros de generación en generación.** ² **Antes de ser engendrados los montes y de ser formada la tierra y el orbe eres tú, ¡oh Dios! desde la eternidad y para siempre.** ³ **Haces volver al hombre al polvo, diciendo: “Volved, hijos de Adán!”** ⁴ **Porque mil años son a tus ojos como el día de ayer, que pasó; como una vigilia de la noche.** ⁵ **Los arrebatas; son como un sueño mañanero, como hierba que se marchita:** ⁶ **a la mañana florece y crece, a la tarde se corta y se seca.**

El v. 1 parece adición redaccional del compilador, que ha pretendido unir el contenido del primer poema (2-12) con el segundo (13-17), en que se trata de Israel bajo la protección divina.

A Dios es anterior a la misma constitución de los *montes*, que en la literatura bíblica son símbolo de la máxima estabilidad y antigüedad⁶. A esta eternidad aplastante de la divinidad, el poeta opone la realidad de la vida humana, efímera, y ello por decreto del mismo Dios (v.3). Por imperativo superior, el hombre tiene que *volver al polvo*, lo que es un eco del castigo divino impuesto a la primera pareja humana después del pecado⁷. El salmista no alude a la tragedia del pecado original, pero supone que la muerte ha sido impuesta al hombre por la voluntad del Creador.

La eternidad de Dios se mide por milenios, que para El cuentan como un día ⁸, o aún menos, como una *vigilia de la noche*: un tercio de la misma ⁹. La vida del hombre, en cambio, es pasajera, como un *sueño mañanero* ¹⁰, o como musgo, que brota por la mañana y por la tarde se seca ¹¹. Las metáforas son bellas y reflejan bien el carácter efímero de la vida humana, que no es más que una ilusión.

La cólera divina y los pecados del hombre (7-12).

⁷ **Pues nos consume tu ira y nos conturba tu indignación.** ⁸ **Has puesto nuestras iniquidades frente a ti, nuestros (pecados) secretos a la luz de tu faz,** ⁹ **Pues todos nuestros días transcurren bajo tu ira, y acaban nuestros años como un suspiro.** ¹⁰ **La duración de nuestros años es de setenta, y óchenla en los más robustos; pero en su mayor parte no son más que penas y vaciedad, porque pasan veloces, y volamos.** ¹¹ **¿Quién conoce el poder de tu cólera y tu indignación en lo que debes ser temido?** ¹² **Enséñanos, pues, a contar nuestros días para que lleguemos a tener un corazón sabio.**

La brevedad de la vida es un misterio, y el salmista encuentra la razón de ello en los pecados del hombre, que excitan la ira divina. Las *iniquidades* del hombre están siempre desafiando a la justicia divina, y aun los pecados más secretos resaltan ante su *faz*. Por eso, la vida del hombre no

sobrepasa los *ochenta* años ¹², y aun éstos están llenos de amarguras y penalidades, en las que se siente la vaciedad y el disgusto. Por otra parte, los hombres no miden el alcance de la cólera divina, y así se entregan alegremente al pecado, sin pensar que en ello les va la vida. El salmista suplica, en este supuesto, que Dios le dé a entender la brevedad de la vida para saber vivir con la conciencia de su limitación, y, en consecuencia, organizándola **conforme a las exigencias del temor de Dios, que es el principio de la sabiduría** ¹³.

Ansias de rehabilitación nacional (13-17).

13 Vuélvete, ¡oh Yahvé! ¿hasta cuándo?., y ten compasión de tus siervos. ¹⁴ **Sacianos, desde la mañana, de tu gracia, para que exultemos y nos alegremos todos los días.** 15 **Alégranos por tantos días que nos humillaste, por tantos años como probamos la desgracia.** ¹⁶ **Que tu obra sea vista de tus siervos, y tu magnificencia (brille) sobre sus hijos.** ¹⁷ **Sea sobre nosotros la suavidad de Yahvé, nuestro Dios, y confirma la obra de nuestras manos a nuestro favor. Sí, afianza la labor de nuestras manos.**

En la sección anterior, el salmista trataba de las relaciones de Dios con el ser humano en su proyección humana, **sin restricción alguna**; en cambio, ahora la perspectiva se estrecha y se consideran **las relaciones de Yahvé con sus siervos**, los pertenecientes al pueblo elegido. El tono es más confiado: desaparece el Dios lejano, sumido en la eternidad, para aparecer el Yahvé providente que se preocupa de los problemas de su pueblo. El salmista se hace eco de una tragedia nacional: los que forman el pueblo de Dios han sido *humillados* y afligidos. Y, en un arranque de impaciencia, el poeta exclama: *¿Hasta cuándo?*¹⁴ No concibe que su Dios permanezca mucho tiempo apartado de su pueblo, y con tono confiado le dice: *Vuélvete*. Siente el vacío de su presencia, y por eso pide que muy pronto, *desde la mañana*, haga sentir su *gracia*, es decir, su comunicación benevolente y protectora, sembrando así la *alegría* y la confianza en sus *siervos*, que están desolados. No comprende el alejamiento sistemático del que es su Protector desde los tiempos antiguos.

Los años de *humillación* y de postración nacional exigen ahora una compensación proporcionada **de alegría en la intimidad con Yahvé** (v. 15). No concreta las circunstancias de la *desgracia* nacional, pero bien puede ser el exilio babilónico o la penosa situación que siguió a la repatriación. **Llevado de su fe ciega en Dios**, le pide que manifieste su *obra*, es decir, su intervención milagrosa en favor de ellos, brillando así su **magnificencia como Dios omnipotente y Señor de la historia**. La oración termina con el deseo de que la *suavidad* o benevolencia de Yahvé bendiga y confirme el trabajo cotidiano de los que luchan por salir de una difícil situación económica como consecuencia de una postración nacional.

1 R. Kittel, citado por J. Calés, o.c., II 155. — 2 Cf. Jos 14:6. — 3 Así opinan Eusebio: PG 23:1124; San Atanasio: PG 27:396; San Jerónimo: PL 22:1169. — 4 San Agustín: PL 38:1141.1149. Siguen esta opinión San Belarmino y Calmet. — 5 Cf. Sal 111:10; Prov 1:7; 2:1s. — 6 Cf. Dt 33:155; Sal 65:7; 104:8; Job 15:7; Prov 8:255. — 7 Cf. Gen 3:16. — 8 Cf. 2 Pe 3:8; Sal 102:13.25-28. — 9 Cf. Jue 7:19. — 10 Cf. Sal 76:6; Jer 51:39. — 11 Cf. Is 40:6-8; Sal 103:15; Job 14:1-2; Eclo 14:18. — 12 Cf. 2 Sam 19:33. En Eclo 18:8 se eleva el tope a cien años. — 13 Sal 111:10; Prov 1:7; Tob 4:17-21. — 14 Cf. Sal 6:4.

Salmo 91 (Vg 90): A la Sombra del Todopoderoso.

Este poema tiene un marcado carácter didáctico y canta la protección *qué* dispensa Dios al que se confía a su providencia. Se divide en dos partes netas: *a)* seguridades conferidas al que se confía a Dios (1-13): habla el salmista dirigiendo la palabra al fiel; *b)* confirmación de las declara-

ciones anteriores por un oráculo divino (14-16): habla directamente Dios. La primera parte se caracteriza por el estilo brillante con atrevidas metáforas: el salmista enumera las ventajas de confiarse al Altísimo. Las expresiones son muchas veces hiperbólicas, y, por tanto, no se han de tomar al pie de la letra, como si el fiel tuviera un procedimiento talismánico de evitar las calamidades de la vida. La confianza en Dios no evitará al justo morir de la peste, la guerra y el hambre, ni estará al abrigo necesariamente de las desgracias de la vida. Pero el salmista quiere recalcar que la Providencia divina vela paternalmente por el fiel que a ella se confía, y, en consecuencia, le salvará de muchas situaciones de peligro.

El lenguaje del salmo tiene muchas analogías con Dt 32 y con otras composiciones sapienciales 1. La doctrina del poema se resume en la frase de San Pablo: Si Dios *está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?* ² **El fiel se encuentra a la sombra de la protección divina como el huésped en casa bien abastecida y segura.** Se halla como el pajarillo bajo las alas de la madre, como el soldado apostado en inexpugnable fortaleza. El Omnipotente pone a disposición de sus fieles a los ángeles para que les guíen y protejan. Dios no abandona a los suyos. En la perspectiva del salmista no está la retribución en ultratumba, y por eso urge la necesidad de que la protección divina se extienda en esta vida al fiel. En la perspectiva cristiana, esta vida está condicionada a las exigencias de la eterna, y, por tanto, Dios puede permitir que sus fieles sufran aquí toda clase de calamidades, con tal de preservarlos incólumes para el más allá. La panorámica neotestamentaria difiere grandemente de la del A.T., aun en los **espíritus más selectos desde el punto de vista religioso, como son los salmistas.**

No es posible determinar la época de composición del salmo. Las concomitancias literarias que tiene con el Deuteronomio hace pensar que sea posterior a este libro (redactado probablemente en el siglo VIII a.C.) ³. El poema parece traslucir una situación de paz sin grandes contorsiones político-sociales, y, por tanto, bien puede atribuirse a los mejores tiempos de la monarquía israelita.

Las ventajas de confiarse a Dios (1-13).

¹ El que habita al amparo del Altísimo y mora a la sombra del Todopoderoso, ² diga a Dios: “Tú eres mi refugio y mi ciudadela, mi Dios, en quien confío.” ³ Pues El te librará de la red del cazador y de la peste exterminadora ⁴; ⁴ te cubrirá con sus plumas, hallarás seguro bajo sus alas, y su fidelidad te será escudo y adarga. ⁵ No tendrás que temer los espantos nocturnos, ni las saetas que vuelan de día, ⁶ ni la pestilencia que vaga en las tinieblas, ni la mortandad que devasta en pleno día. ⁷ Caerán a tu lado mil, y a tu derecha diez mil; a ti no te tocará. ⁸ Con tus mismos ojos mirarás, y verás el castigo de los impíos. ⁹ Teniendo a Yahvé por refugio tuyo, al Altísimo por tu asilo ⁵, ¹⁰ no te llegará la calamidad ni ^{NC} acercará la plaga a tu tienda. ¹¹ Pues te encomendará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos, ¹² y ellos te levantarán en sus palmas para que tus pies no tropiecen en las piedras; ¹³ pisarás sobre áspides y víboras y hollarás al leoncillo y al dragón.

Algunos autores suponen que el salmo comenzaba con la frase consabida: “Bienaventurado el que habita...,” como en otras piezas del Salterio⁶. Sin embargo, hace sentido tal como está ahora el principio del salmo. El poeta invita al fiel que se halla bajo la protección del Altísimo a que estreche más sus relaciones afectivas con El, reconociéndole como único sostén de su vida. Los vocablos *Altísimo* (en heb. *Elyon*) y *Todopoderoso* (en heb. *Shadday*) son arcaizantes y muy del gusto de los poetas aún recientes ⁷; por eso, de suyo no prueban arcaísmo de la composición. La

metáfora de la *sombra* aplicada a Dios es corriente en la Biblia ⁸, lo mismo que la de la *ciudadela* ⁹. Son símiles muy expresivos para reflejar la confianza que **inspira la protección divina**.

Después el salmista enumera los diversos peligros que pueden sobrevenir al hombre; y en primer lugar la hostilidad de los que buscan su ruina. Estos son comparados a *cazadores* que colocan la red para capturarlo como a ingenuo pajarillo ¹⁰. La *peste exterminadora* vuelve a aparecer en el v.6 como uno de los grandes peligros que acechan al hombre. Si se lee según los LXX, “de la palabra nociva,” se aludiría a las calumnias de los enemigos que conspiran contra el justo, y haría perfecto paralelismo con el estilo anterior, exactamente como se dice en Sal 38:18: “*Tiénden me lazos los que buscan mi vida..., todo el día están maquinando engaños.*”

Con una nueva metáfora, el salmista enseña que el que se confía a Yahvé está en la situación del pajarillo bajo las alas de la madre n. La *fidelidad* de Yahvé a sus promesas de protección será siempre como un *escudo* protector contra toda eventualidad ¹². Y especifica a continuación los posibles peligros imprevistos: los *espantos nocturnos*, provenientes, o bien de un ataque enemigo por sorpresa en las altas horas de la noche, o las pesadillas perniciosas durante el sueño. Las *saetas que vuelan de día* pueden ser las flechas del enemigo que ataca en pleno día, o, metafóricamente, los rayos solares, que en pleno día fomentan la transmisión de las epidemias ¹³, las cuales pueden ser enviadas por el mismo Dios ¹⁴. El salmista, quizá, inspirándose en el relato sobre la mortandad de los asirios durante la noche cuando asediaban Jerusalén ¹⁵, habla de los estragos nocturnos y diurnos de las epidemias.

El poeta parece trabajar sobre el “Cántico de Moisés,” donde se anuncian los terribles castigos a los incumplidores de la Ley: “Amontonaré sobre ellos males y males, lanzaré contra ellos todas mis *saetas*, los consumirá el hambre, los devorará la fiebre y la nauseabunda pestilencia. Mandaré contra ellos los dientes de las *feras* y el *veneno de los reptiles*, que se arrastran por el polvo; a los que fuera estén los matará la espada, y a los de dentro el espanto.”¹⁶ Vemos que, en este fragmento lírico, las *saetas* (hambre, fiebre y *pestilencia*), el *espanto* y el peligro de fieras y de animales venenosos son castigos enviados por Dios. Son justamente los términos que utiliza el salmista para describir los diversos peligros que amenazan al hombre, contra los que es buen conjuro el confiarse a Yahvé. Las plagas y pestilencias son personificadas poéticamente en ángeles exterminadores mandatarios de Yahvé ¹⁷.

Para insistir más en el grado de seguridad conferida al fiel, el poeta presenta a éste en medio de la batalla, en la que cruje el venablo y caen las saetas por doquier, haciendo miles de víctimas, pero sin alcanzarle a él (v.7). Por otra parte, el justo tendrá la satisfacción de ver a sus enemigos, los *impíos*, cayendo bajo los golpes mortíferos de Dios, conforme a la teoría de la retribución en esta vida comúnmente aceptada en el A.T. ¹⁸ El salmista insiste en que, contando con la protección divina, el fiel yahvista está libre de *calamidades* y *plagas* (v.10). La Providencia divina llega hasta poner a sus *angeles* como custodios de los suyos para que no les alcance ningún mal. La expresión del poeta es bellísima: los ángeles levantarán en sus manos a los fieles para que al andar no tropiecen y caigan ¹⁹. Es más, el que está bajo la protección divina podrá caminar pisando animales venenosos sin ser mordido ²⁰. La expresión ha de entenderse en sentido hiperbólico, para encarecer el cuidado excepcional que Yahvé tiene de los suyos.

Oráculo divino confirmatorio (14-16).

14 “Porque se adhirió a mí, yo le libentaré; yo le defenderé, porque conoce mi nombre. ¹⁵ Me invocará él, y yo le responderé; estaré con él en la tribulación, le libentaré y le glorificaré. ¹⁶ Le saciaré de días y le haré ver mi salvación.”

Sin indicación alguna se introduce un oráculo divino para confirmar las declaraciones anteriores del salmista ²¹: Yahvé se siente obligado a *libertar* y proteger al que en todas las circunstancias permanece *adherido* a El, reconociéndole como Dios: **conoce mi nombre, expresión que equivale a hacer profesión de yahvismo** ²². Por eso le invoca en la tribulación, seguro de que su Dios no le dejará abandonado. Yahvé promete escucharle y liberarle, rehabilitándole socialmente y *glorificándole* ante los que han sido testigos del auxilio divino prestado ²³. Finalmente, otorgará al fiel el mayor bien anhelado en el A.T.: una vida prolongada y feliz ²⁴, cumpliendo así las antiguas promesas a los que fueran fieles a la Ley ²⁵. La perspectiva es netamente viejotestamentaria, y no encontramos en el salmo atisbos mesiánicos. El ideal es la áurea mediocridad que caracteriza no pocos escritos sapienciales del A.T.

1 Cf. Job 5:19-26; Prov 3:23-26; Sal 121:1s. — 2 Cf. Rom 8:31. — 3 Los LXX tienen por título del salmo: “Alabanzas del cántico de David.” — 4 Los LXX y Vg: “palabra,” leyendo *mimddebar* en lugar del *middéber* del TM. — 5 *Asilo*. Así según los LXX. El TM: “morada.” — 6 Cf. Sal 11, 32, 41; 112; 119; 128. — 7 Cf. Gén 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; Ex 6:5. — 8 Cf. Sal 17:8; 36:8; 57:2; 61:5; 63:8. — 9 Cf. Sal 18:3; 31:4; 71:3; 144:2; 14:6; 46:2; 61:4; 68:8-Q. — 10 Cf. Sal 124:7; Os 9:8; Sal 7:16; Jer 18:22. — 11 Para el símil cf. Sal 17:8; Dt 32:11; Mt 23:37. — 12 Cf. Sal 5:13; 35:2; 84:12. — 13 Cf. Sal 121:6; 2 Re 14:185. — 14 Cf. Sal 38:3; Job 33:18; Lam 3:123. — 15 Cf. 37:36; Ex 12:29, muerte de los primogénitos. — 16 Cf. Dt 32:233. — 17 Cf. Is 37:36. Entre los babilonios existía la creencia de que Namtaru, mensajero de Nergal, dios de la región de los muertos, traía las pestilencias a los vivientes para poblar el Araliu.” Cf. P. Dhorme, *La religión assyrobabylonienne* p.76. — 18 Cf. Sal 37:34. — 19 Este texto es aducido por el tentador de Cristo en el desierto. Cf. Mt 4:6. — 20 Cf. Is 11:8; Lc 10,19. — 21 Cf. Sal 12:6; 75:3; 95:8; 20:7-9; 85:93. — 22 Cf. Sal 9:11. — 23 Cf. Sal 50:1. — 24 Cf 30:20; Prov 3:3.16; Sal 50:23. — 25 Cf fix 20:12; 23:26.

Salmo 92 (Vg 91): Alabanza de la Providencia Divina.

En estilo altamente lírico, el poeta canta **las glorias de Yahvé**, su proceder providencialista, premiando a los buenos y castigando a los impíos. Este tema de la retribución moral es abordado aquí, pero no en estilo sapiencial, como en otras composiciones salmódicas 1. El salmista exulta gozoso por el recto gobierno divino en la historia. Los impíos no perciben que su prosperidad es efímera y que, al fin, recibirán el merecido. Los justos se alegrarán al ver la manifestación esplendente de la justicia divina. El salmista habla en nombre de la comunidad de fieles yahvistas, que viven de las promesas de su Dios, y por eso alaba al justo, que prosperará como árbol frondoso a la sombra del Omnipotente.

Desde el punto de vista literario, el salmo es una mezcla de himno de alabanza y de acción de gracias, con concesiones al estilo **didáctico**. El paralelismo sinónimo es frecuente con un ritmo bastante regular. El estilo es vigoroso, lleno de frescura y concisión.

Respecto de la fecha de composición del salmo, nada se puede afirmar con seguridad, pues, de un lado, la lengua es clásica y, por otra parte, hay ciertas concomitancias literarias con fragmentos bíblicos de la época sapiencial.

Yahvé es digno de ser alabado (1-7).

¹ Salmo. Cántico. Para el día del sábado ². ² Bueno es alabar a Yahvé y cantar a tu nombre, ¡oh Altísimo! ³ publicar de mañana tu piedad y de noche tu fidelidad, ⁴ al salterio decacordio y a la lira, con las melodías del arpa. ⁵ Pues me has alegrado, ¡oh Yahvé! con tus hechos, y me gozo en las obras de tus manos. ⁶ ¡Qué magníficas son tus obras, oh Yahvé! ¡Cuan profundos son tus pensamientos! ⁷ No conoce esto el hombre necio, no entiende esto el insipiente.

Conforme al módulo literario de los himnos, el poeta declara la conveniencia de publicar las

grandezas de su Dios ³. El **nombre de Yahvé** resume la historia de protección del Altísimo hacia el pueblo de Israel y para con sus fieles. Por eso, a las horas del sacrificio de la mañana y de la tarde, es necesario publicar **la piedad y fidelidad de Yahvé, que son los dos atributos que le caracterizan en relación con el pueblo elegido**. Por pura misericordia lo ha escogido entre los pueblos, y, en virtud de la *fidelidad* a las promesas dadas en la alianza sinaítica ⁴, se revela constantemente como protector del mismo. El salmista ha sentido personalmente la mano bienhechora de su Dios, y por eso se ha *alegrado* con sus hechos y portentos ⁵. Meditando en sus misteriosas acciones providenciales, el fiel yahvista comprende la magnificencia de las obras divinas y de sus misteriosos *pensamientos*, que guían el hilo de la historia de cada alma y de los pueblos (v.6). Pero no es dado a todos conocer los misterios de la Providencia, pues la arrogancia se cierra a los altos pensamientos ⁶. El ser humano **que no tiene sensibilidad moral y espiritual no puede comprender la mano de Dios en la vida humana** (v.7).

La desastrosa suerte de los impíos y la dicha de los rectos (8-16)

⁸ Si germinan los impíos como la hierba y florecen todos los obradores de iniquidad, es para ser destruidos por siempre jamás. ⁹ Pero tú eres excelso por la eternidad, ¡oh Yahvé! ¹⁰ Pues he aquí que tus enemigos, ¡oh Yahvé! perecerán ⁷, y serán dispersados todos los que obran el mal. ¹¹ Pero exaltarás mi cuerno como el del búfalo y me ungirás de fresco óleo, ¹² y mis ojos contemplarán a mis enemigos ⁸, y mis oídos oirán a los malvados que se alzan contra mí. ¹³ Florecerá el justo como la palmera, crecerá como el cedro del Líbano. ¹⁴ Plantado en la casa de Yahvé, florecerá en los atrios de nuestro Dios. ¹⁵ Fructificarán aun en la senectud, y estarán llenos de savia y verdor ¹⁶ para anunciar cuan recto es Yahvé, mi Roca, en el que no hay iniquidad.

Entre las cosas que no entiende el estulto es que la prosperidad de los impíos es efímera; florecen como la hierba, pero al fin se secan ⁹. Por encima de ellos está Yahvé, *excelso por la eternidad*; por tanto, inmutable en sus designios de justicia y equidad. Sus *enemigos* tendrán un triste fin, mientras que el justo verá exaltado su poder — su *cuerno como el del búfalo* ¹⁰ —, y **Dios le ungirá misteriosamente con la alegría del triunfo** ¹¹: la hora de ver a sus enemigos perecer recibiendo su merecido ¹².

La suerte del fiel yahvista es envidiable, pues *florecerá como la palmera* y como el vigoroso *cedro del Líbano*, árboles ambos centenarios, mientras que la vida de los impíos es efímera y se seca como hierba que nace en la mañana. El salmo termina con una frase calcada en Dt 32:4: “El es la Roca. Sus obras son perfectas, “no hay en él iniquidad.”

1 Cf. Sal 37; 49; 73 — 2 La indicación es litúrgica, y, sin duda, añadida por el compilador levítico. El Talmud dice que se cantaba el sábado por la mañana al inmolarse el cordero. — 3 Cf. Sal 105; 106; 22:2-is. — 4 Cf. Sal 143:1. — 5 Cf. Sal 89:1; 5:2; 63:5. — 6 Cf. Sal 40,11; 73:22; 84:8; 73:11.21-; — 7 un el TM se repite — por díptografía — este estiro. — 8 El verso está confuso en la redacción, pero la idea general es clara. — 9 Cf. Sal 37:1-2.7.9.20. — 10 Cf. Sal 22:22; 89:18; 148:14; Sam 2:1; Dt 33:17. — 11 Cf. Sal 23:5; 45:8. — 12 Cf. Sal 37:34; 54:9; 91-8.

Salmo 93 (Vg 92): Yahvé, Rey de la Creación.

Es éste un himno grandioso en el que se canta la magnificencia de Dios como Soberano del universo. A pesar de ser sumamente breve, impresiona su lenguaje, lleno de la más altísima teodicea. Los salmistas han sabido captar el mensaje divino de la creación, que es un reflejo de la grandeza de Yahvé. Por esta soberanía superior deben ser acatados sus testimonios y manda-

mientos. Pero, además, **Yahvé tiene su morada en Israel, y ésta es fuente de santidad para los que a ella se acercan.**

No convienen los autores al determinar la fecha de composición de este magnífico himno, y así, mientras unos lo adjudican a la época de Salomón¹, otros lo retrasan hasta el tiempo de los Macabeos². Se citan supuestas dependencias de la fraseología del Deutero-Isaías³, pero el salmo es tan breve, que no se pueden probar estas concomitancias literarias.

“El estilo, rápido y sonoro, con su armonía imitativa y sus repeticiones jadeantes, su pasaje precipitado de la tercera a la segunda persona, sus figuras brillantes y atrevidas, hacen del minúsculo poema una deliciosa pequeña obra maestra”⁴.

¹ Reina Yahvé, se vistió de majestad, vistióse de poder Yahvé y se ciñó; cimentó el orbe: no se conmovió. ² Firme tu trono desde el principio, desde la eternidad eres tú. ³ Alzan los ríos, ¡oh Yahvé! elevan los ríos su voz, alzan los ríos su estrépito. ⁴ Más que los bramidos de las aguas tumultuosas, más que los furiosos del mar ⁵ es magnífico Yahvé en las alturas. ⁵ Tus testimonios son verídicos en grado sumo; conviene a tu casa la santidad, ¡oh Yahvé! por el transcurso de los días.

En la obra de la creación se manifestó el *poder* de Yahvé, al poner orden en el caos primitivo y al sujetar las fuerzas indómitas de los mares. Una de las maravillas de la obra divina es haber cimentado *el orbe* en una masa acuosa movable sin que el orbe se conmueva.-Según las ideas cosmológicas hebraicas, la tierra descansaba en unos pilares sobre el abismo de aguas saladas. La obra de Dios es, pues, un prodigio de equilibrio, digno de **su sabiduría y omnipotencia**⁶. Como Soberano del universo, tiene Yahvé *su trono* firme descansando en la bóveda celeste, sobre las cimas de las montañas⁷. Y esta permanencia del trono divino es *desde la eternidad*: antes que se organizara el cosmos.

Asentado en su trono celeste, Yahvé domina las fuerzas del mar⁸, cuyos oleajes y ríos no llegan hasta él. El ruido ensordecedor de sus olas, lejos de empañar su magnificencia, es un himno a su poder superior.

El v.5 parece una adición litúrgica: la perspectiva conceptual cambia, pues el poeta habla ahora de las vinculaciones de Yahvé con su pueblo **a través de su santuario de Jerusalén**. Sus leyes son, en realidad, *testimonios verídicos* de su voluntad⁹; sus promesas son, por ello, indefectibles; y su presencia en la *casa de santidad* — el templo jerosolimitano — es una prenda de fidelidad a sus promesas de protección a su pueblo y a los que sigan **sus mandatos**, y esto, no momentáneamente, sino por *el transcurso de los días*, presentes y futuros: **por siempre**.

¹ Opinión de Herkenne. — ² Así Hitzig y Olshausen. — ³ Hipótesis de Briggs. — ⁴ J. Calés, o.c., II p.179. — ⁵ Lit. “los rompientes (u olas) del mar”. — ⁶ Cf. Gen 1:2.9-12. — ⁷ Cf. Sal 11:4; 14:2; 18:7-10; 19:5; 24:21; 65:7-8; 74:13-14. — ⁸ Cf. Job 38:8-11; Sal 24:2; 104:5-9; Is 51:9-10; Sal 74:12-14; — ⁹ Cf. Sal 19:8; 111:8.

Salmo 94 (Vg 93): Invocación a Dios como Juez.

Como en otros salmos, en éste se plantea el problema de la retribución moral,¹ aunque concretando el problema a las relaciones de Yahvé con los israelitas². El salmista se hace eco de una situación lastimosa de Israel oprimido, sin determinar si ello obedece a una invasión extranjera o a la conducta desaprensiva de jueces y gobernadores inicuos de la nación. En un arranque de sentimiento de justicia, el poeta pide la intervención divina para castigar tanta insolencia y soberbia insostenibles. Esta idea domina la primera parte del salmo (1-11). En la segunda, en cam-

bio, en nombre de Israel y en nombre propio, fomenta los sentimientos de confianza y de fe en Yahvé como protector de los justos y castigador de los inicuos (12-23). El salmista tiene experiencias propias sobre esta conducta retributiva de Dios, y basa, sobre todo, sus convicciones en la fe en la justicia divina indefectible. Como es ley en estas composiciones sapienciales, el salmista termina lanzando imprecaciones contra los impíos.

Desde el punto de vista literario, se mezclan el tono deprecativo, imprecativo y aun didáctico sapiencial, sobre todo en la segunda parte. El estilo es variado y vigoroso, sin amaneramientos convencionales.

Según el título de la versión griega, esta composición es obra de David, y así lo supone algún autor antiguo³; pero los críticos modernos niegan comúnmente esta paternidad davídica; y, como en la mayor parte de los salmos, clan lechas muy divergentes sobre su composición: época de Manases (s.VII a.C.)⁴, época persa⁵, época de los Macabeos⁶. Las concomitancias conceptuales con algunos libros sapienciales, como Job y Proverbios, hacen pensar que el salmo fue redactado en época posterior al destierro babilónico.

Apelación a Yahvé contra los opresores (1-11).

¹ ¡Dios de las venganzas, Yahvé; Dios de las venganzas, muéstrate! ² Álzate, Juez de la tierra; da a los soberbios su merecido. ³ ¿Hasta cuándo los impíos, ¡oh Yahvé! hasta cuándo los impíos triunfarán, ⁴ hablarán proterva y jactanciosamente y discursarán con arrogancia todos los obradores de iniquidad? ⁵ Aplastan, Yahvé, a tu pueblo, oprimen a tu heredad. ⁶ Asesinan a la viuda y al peregrino, y a los huérfanos dan muerte. ⁷ Y se dicen: “No ve Yahvé, no entiende el Dios de Jacob.” ⁸ Entended, necios del pueblo; vosotros, fatuos, ¿cuándo seréis cuerdos? ⁹ El que hizo el oído, ¿no va a oír? ⁷; y el que formó el ojo, ¿no va a ver? ¹⁰ El que instruye a las gentes, ¿no va a reprender? El que enseña al hombre la sabiduría... 11 Conoce Yahvé los pensamientos de los hombres (y sabe) cuan vanos son.

En tono enfático, no exento de nerviosismo e inquietud, el poeta se dirige directamente a Yahvé, al que define como Dios *de las venganzas*, expresión **que equivale a Dios justiciero**. A El compete castigar al impío y manifestar su justicia en favor de sus fieles⁸. Para la sensibilidad religiosa del salmista, la moral ha sido ultrajada en extremo, y es precisa la intervención punitiva del *Juez de la tierra*⁹. Los malvados se enorgullecen insolentemente de sus crímenes y atropellos, y esta situación está clamando por la intervención justiciera del Omnipotente¹⁰. El tono cíe *protervia* y *arrogancia* de los que impunemente pasan por encima de todas las exigencias de la equidad exaspera al alma del justo atribulado e in-comprendido. La maldad domina por doquier; el pueblo israelita, la *heredad* de Yahvé¹¹, es atropellado inconsideradamente; y las víctimas son precisamente las de las clases desheredadas: *viudas, peregrinos y huérfanos*, la trilogía habitual en las recriminaciones proféticas¹². Esto clama por la venganza divina inmediata.

Por otra parte, la insolencia va unida al cinismo y ateísmo práctico más descarado, pues con toda impudencia declaran los malvados que Yahvé no se preocupa de lo que pasa en la sociedad, pues no *entiende* (v.7). Del hecho de que no intervenga castigándolos, deducen la consecuencia de que está ausente de la vida humana 13. Para ellos, pues, resulta pueril la postura de los yahvistas fieles, que se sacrifican por mantener **su integridad moral y espiritual**. El salmista, ante tanta estolidez, hace una llamada a la cordura (v.8), ya que Dios contempla todo desde arriba, y su intervención justiciera será inexorable cuando llegue el momento oportuno señalado **por su providencia**.

En estilo sapiencial discursivo, el poeta recuerda que por necesidad tiene Yahvé que estar presente a las cosas de los hombres; si El ha formado los órganos visuales y auditivos, no va a estar privado de ellos ¹⁴. Y, por otra parte, el que impone reglas de vida a los hombres, *instruyéndoles* en sus caminos, no va a desinteresarse de su cumplimiento (v.10). El argumento es parecido al de Abraham en el coloquio con Dios sobre el destino de Sodoma: “El juez de la tierra toda, ¿no va a hacer justicia?”¹⁵ De modo similar, si Yahvé ha impuesto unas normas de vida, necesariamente ha de *reprender* a los incumplidores de ellas, pues contrarían a su expresa voluntad. Por otra parte, a Dios no se le escapa la vaciedad de los pensamientos humanos (v.11), y, por tanto, puede calibrar el grado de culpabilidad de cada uno.

Yahvé instruye y sostiene a los justos en las pruebas (12-23).

¹² Bienaventurado el hombre a quien tú educas, ¡oh Yahvé! al que instruyes por tu ley, ¹³ para que esté tranquilo en los días aciagos, en tanto que se cava para el impío la fosa. ¡¹⁴ Pues no abandona Yahvé a su pueblo, no desampara su heredad, ¹⁵ sino que devolverá la justicia al juicio, y en pos de ella (irán) los rectos de corazón. ¹⁶ ¿Quién se levantará por mí contra los malvados? ¿Quién estará conmigo contra los obradores de iniquidad? ¹⁷ Si Yahvé no me hubiera ayudado, por poco habitaría ya mi alma en la morada del silencio. ¹⁸ Apenas decía yo: “Vacilan mis pies,” tu piedad, ¡oh Yahvé! me sostenía. ¹⁹ Y en las muchas angustias de mi corazón, alegraban mi alma tus consuelos. ²⁰ ¿Puede ser acaso aliado tuyo el tribunal de malvados que forja la iniquidad bajo pretexto de ley? ²¹ Conspiran contra el alma del justo y condenan la sangre inocente. ²² Pero Yahvé es para mí una ciudadela, y mi Dios es la Roca de mi salvación. ²³ El arrojará sobre ellos su misma perversidad, y con su misma malicia los aniquilará; los hará perecer Yahvé, nuestro Dios.

El salmista se consuela y consuela a los yahvistas declarando que son los predilectos de Yahvé, al ser *educados* conforme a sus preceptos salvadores. Sólo viviendo conforme a la *ley* divina puede el hombre encontrar la *tranquilidad* en los días aciagos, pues sabe que a su lado está Dios con su omnipotencia salvadora. Al contrario, la prosperidad del impío es aparente, pues sin darse cuenta se le está *cavando la fosa* (v.13). El símil es el de los cazadores que preparan la *fosa* y la cubren para que en ella caiga la presa ¹⁶. La seguridad del justo se basa en las promesas de Yahvé, que nunca abandonará a su pueblo ni a sus fieles ¹⁷. Israel es su *heredad* ¹⁸, y, en consecuencia, no puede desinteresarse de sus destinos históricos. Por eso, aunque ahora la administración de la justicia esté en manos de jueces corrompidos, llegará el momento en que volverá la *justicia al juicio*, es decir, la equidad volverá a presidir los tribunales judiciales para bien del pueblo sufrido. Entonces llegará la hora de los *rectos de corazón*, que la seguirán ilusionados (v.15).

Hablando en nombre propio, el salmista expone su situación personal, reconociendo la intervención divina en su favor. Frente a los malvados está Yahvé (v.16). En situaciones críticas ha sentido su providencia salvadora, pues sin su intervención, ahora estaría en la *morada del silencio*, la región tenebrosa de los muertos ¹⁹. Cuando sentía sus pies resbalar, el apoyo divino le sostenía, y **la asistencia divina era el único consuelo en sus horas amargas**.

Dios no puede aliarse con los que conspiran contra su ley ²⁰, conspiran contra el inocente, derramando su sangre. En cambio, está siempre con el justo para salvarlo; y al final terminará por hacer justicia sobre los impíos, lo que para los fieles yahvistas es una satisfacción, ya que se ven rehabilitados **en el reconocimiento de su virtud y de sus esperanzas en Yahvé Salvador**

²¹

1 Cf. Sal 49; 73. — 2 Cf. 1Sam 12:33; Eclo 32:22-23; 33:1-3; 47:22. 3:10-11; 96:10. — 3 teodoreto de ciro: PG 80,1629. — 4 Así Háfevy. — 5 Hipótesis de Hitzig, Duhm, Briggs. — 6 Opinión de Podechard, — 7 *Hizo*: el TM “plantó.” — 8 Cf. Dt 33:2; Sal 50:2; Nah 1:2; Rom 12:19; Sal 80:2. — 9 Cf. Gen 18:25; Sal 9:20; 50:6; 75:8. — 10 Cf. Sal 74:10; 82:2; 90:13. — 11 Cf. Sal 14:4; 28:9; 78:71; 83:4. — 12 Cf. Dt 11:18-19; 12:29; 16:11-14; 24:17-21; 27:19; Zac 7:10; Sal 10:14:18; 68:5,- — 13 Cf. Sal 58:9; 73:11. — 14 Cf. Sal 33:13-15; Prov 20:12; Ex 4:11, — 15 Gen 18:25. — 16 Cf. Sal. 7:16; 35:8; 57:7. — 17 Cf. i Sara 12:22; Jer 1:7; Rom 11:1-3. — 18 Cf. Ex 19:5. — 19 Cf. Sal 115:17; 9:18. — 20 Cf. Sal 31:14; 35:1s; 55:19. — 21 Cf. Sal 9:10; 18:3; 34:9; 40:3; 48:4; 59:10.

Salmo 95 (Vg 94): Exhortación a la Alabanza y Obediencia de Yahvé.

Este salmo se divide en dos partes netas: *a)* himno de alabanza a Yahvé, Creador del mundo y protector de Israel (1-7c); *b)* oráculo divino sobre la incredulidad e indocilidad de los israelitas (7d-11). El salmista invita a no imitar a la generación perversa del desierto. Bajo este aspecto, esta composición tiene semejanzas con Sal 81. En la primera parte se destaca el carácter litúrgico procesional del himno, que ha sido compuesto para alguna festividad religiosa solemne. En el transcurso de la procesión, un levita invita a no ser rebeldes como los antepasados, **que excitaron la ira de Yahvé en el desierto.**

En la versión de los LXX, también este salmo es adjudicado a David, y así es aceptado por el autor de la Epístola a los Hebreos 1, que no hacía sino acomodarse a lo que decía el título del texto griego que manejaba. Pero el estilo del lenguaje no es arcaico. Generalmente, los críticos se inclinan por una fecha de composición postexílica en razón de la dependencia literaria de la segunda parte de Isaías (c.44). Las nuevas generaciones que volvían del exilio estaban defraudadas con los modestos comienzos de la restauración, muy diversos de las idealizaciones proféticas de Is 40-52. El salmista parece responder a este estado de descontento y depresión nacional.

Himno de Alabanza al Creador (1-7c).

¹ ¡Venid, cantemos jubilosamente a Yahvé! Cantemos golosos a la Roca de nuestra salvación! ² Lleguémonos a El con alabanzas, aclamémosle con salmos. ³ Porque Dios grande es Yahvé, Rey grande sobre todos los dioses, ⁴ que tiene en sus manos las profundidades de la tierra y suyas son también las cumbres de los montes. ⁵ Suyo es el mar, pues El lo hizo; suya la tierra, formada por sus manos. ⁶ Venid, póstrémonos en presencia de El, doblemos nuestra rodilla ante Yahvé, nuestro Hacedor. ⁷ Porque El es nuestro Dios, y nosotros el pueblo que El apacienta y el rebaño que El guía.

Como es de ley en los himnos, el poeta invita a sus compatriotas a asociarse a sus alabanzas en honor del que constituye la salvación del pueblo ². **La historia de Israel es la historia de las manifestaciones protectoras de Yahvé.** El salmista aprovecha la ocasión de una asamblea solemne para invitar al pueblo a tomar parte en esta manifestación gozosa de reconocimiento a Yahvé. En primer lugar, **es digno de toda alabanza por ser el Creador**, que a su vez está por encima de todos los dioses o seres angélicos, que constituyen su corte de honor³. Todo le pertenece desde las *profundidades de la tierra* a las *cimas de los montes*, el *mar* y la *tierra seca* ⁴. **Todo es obra de sus manos.** El ser humano no puede explorar las profundidades de la tierra ⁵ ni las del mar ⁶, Sólo **el supremo Hacedor puede** llegar hasta sus escondites.

Pero este Dios universal, Señor de la naturaleza, **es también Dios de Israel, en cuanto**

que está vinculado a él por una alianza histórica: es su *pueblo*, que *apacienta* como Pastor⁷. Es el símil más apropiado para reflejar las relaciones históricas de Yahvé con el pueblo hebreo.

Invitación a la docilidad espiritual (7b-II).

^{7b} Si pudierais hoy oír su voz: ⁸ “No endurezcáis vuestro corazón como en Meribá, como el día de Masa en el desierto, ⁹ donde me tentaron vuestros padres, me probaron a pesar de haber visto mis obras. ¹⁰ Cuarenta años anduve desabrido de aquella generación, y tuve que decirme: Este es un pueblo de extraviado corazón, que desconoce mis caminos. ¹¹ Por eso les juré en mi ira que no entrarían en mi reposo.”

El salmista, dramatizando el canto procesional, invita a oír la voz de Dios y a mostrarse más dóciles que la generación del desierto. Una voz oracular quiere prevenirlos contra la exigencia de *tentar* a Dios pidiendo manifestaciones portentosas, como hicieron los antepasados en las estepas sinaíticas. Estos, a pesar de haber sido testigos de los prodigios al salir de Egipto ⁸, exigieron un milagro en *Meribá* y en *Masa*. Ambos nombres son simbólicos: el primero significa “querella,” porque en Rafidim se “querelló” Israel a Yahvé porque no les daba agua. Y allí hizo un milagro, proporcionándoles agua de la roca ⁹. El mismo milagro volvió a repetirse en la zona de Cades ¹⁰. *Masa* significa “tentación,” porque los israelitas “tentaron” a Yahvé reclamando un milagro: ***me probaron a pesar de haber visto mis obras de salvación*** de la esclavitud faraónica. Esta actitud de desconfianza y rebeldía persistió durante los *cuarenta años* de estancia en el desierto ¹¹. El resultado fue que Yahvé se disgustó de esta generación y decidió que **no entrara en la tierra de Canaán: el reposo**.

Por su *corazón extraviado* no supieron captar el valor de los *camino*s y preceptos de su Dios ¹². Fueron por ello excluidos de la tierra de promisión, **el reposo conferido por Yahvé a los hijos de Israel**. El salmista recuerda esta trágica historia para que sus contemporáneos se guardaran de *tentar* a Yahvé como la generación del desierto, para no ser reprobados como estos desdichados antepasados. La invitación es puesta en boca de Dios para hacer más impresión en el auditorio.

¹ Heb 3:7-4:13. — ² Cf. Dt 32:15; Sal 62:3.7; 89:27. — ³ Cf. Ex 15:11; Sal 47:3; 96:4-5; 77:14; 97:9; 136:2. Quizá el salmista alude a los supuestos dioses de otros pueblos, sobre los que está Yahvé. — ⁴ Cf. Job 34:8s; Jer 31:37; Sal 24:2; 89:12. — ⁵ Cf. Job 38:16. — ⁶ Sal 24:2. — ⁷ Cf. Jer 23:1; Ez 34-31; Sal 74:1. — ⁸ Cf. Ex 17:2.7; Sal 78:19.57. — ⁹ Cf. Ex 17:1-7. — ¹⁰ Cf. Núm 20:2-13. — ¹¹ Cf. Núm 14:22-35; Dt 1:34-5; Sal 106:24-27. — ¹² Cf. Sal 58:4; Is 29:24; 53:6.

Salmo 96 (Vg 95): Alabanza al Señor, Único Dios y Rey del Universo.

Este salmo se divide netamente en tres secciones: *a*) invitación a Israel para que le alabe en el santuario como Dios único (1-6); *b*) invitación a las naciones a asociarse a estas alabanzas, porque ha creado el mundo y gobierna los pueblos con equidad (7-10); *c*) invitación a la naturaleza a regocijarse ante Yahvé, que rige el mundo con justicia (11-13). Este himno de alabanza forma parte del cántico que se inserta en i Par 16:23-33, y que, según el relato, fue compuesto para David **con motivo del traslado del arca a Jerusalén**. No obstante, los críticos modernos consideran este cántico como una pieza postiza insertada por un compilador posterior, por tanto, no se debe deducir de él el origen davídico de nuestro salmo.

El universalismo que se respira en este salmo parece un eco de los vaticinios de la segun-

da parte del libro de Isaías (c.40-66). El establecimiento del reinado universal de justicia sobre todos los pueblos domina el pensamiento del salmista como el del profeta isaiano. Abundan las reminiscencias de otros salmos 1 que se sitúan en la misma panorámica. El estilo es florido y lleno de lirismos. Desde el punto de vista doctrinal, encontramos un verdadero esquema de teodicea: **afirmación de su monoteísmo y enumeración de sus atributos.**

Los LXX adjudican también este salmo a David: “Cántico de David cuando se edificó la casa después de la cautividad,” lo que históricamente no es imaginable. Algunos autores tratan de arreglar esta aparente contradicción diciendo que es de David, pero que fue cantado en la inauguración del templo segundo de Zorobabel. Pero el poema no tiene nada de arcaico, ni en el fondo ideológico ni en la forma literaria. Como, por otra parte, no son pocas las concomitancias literarias y conceptuales con la segunda parte del libro de Isaías, los comentaristas modernos suponen comúnmente que el salmo es postexílico, aunque no posterior al siglo ni, ya que aparece en el fragmento de los Paralipómenos.

Invitación a los israelitas a alabar a Yahvé (1-6).

1 Cantad a Yahvé un cántico nuevo, cantad a Yahvé la tierra toda. ² Cantad a Yahvé y bendecid su nombre, anunciad de día en día su salvación. ³ Contad su gloria entre las gentes, en todos los pueblos sus maravillas. ⁴ Porque grande es Yahvé y digno de toda alabanza, terrible sobre todos los dioses, ⁵ pues todos los dioses de los pueblos son vanos ídolos; pero Yahvé hizo los cielos. ⁶ Delante de El la majestad y la magnificencia, en su santuario la fortaleza y el esplendor.

Las nuevas gracias que Yahvé otorga constantemente a su pueblo, y, en general, a las criaturas, requieren que se le entone un cántico *nuevo*: expresiones frescas de alabanza y de acción de gracias. El salmista se dirige primeramente a los israelitas, según se deduce de la mención del *santuario* en el v.6; pero asocia inmediatamente **a toda la tierra** a las alabanzas que va a proferir. Yahvé tiene una dimensión universal, pues aunque esté vinculado especialmente a Israel, sigue siendo el Soberano de todo el orbe creado ². Los fieles deben recordar cada día la *salvación* obrada por Yahvé en favor de su pueblo y de todos los que a El se acogen. Las perspectivas nacionalista y universalista se entrelazan en la mente del poeta, que considera **el santuario de Jerusalén como morada de Yahvé en la tierra**, punto de atracción de las miradas de todos los pueblos ³. La historia de Israel es la historia de la **manifestación salvadora de Yahvé**: primero al sacarlo de la esclavitud faraónica, y después liberándolo de la cautividad babilónica.

Todos los pueblos deben conocer las *maravillas* en favor de su pueblo, pues redundan en su *gloria*⁴. Como ser trascendente destaca sobre todos los supuestos dioses de los otros pueblos, los cuales son, en realidad, *vanos ídolos* sin vida ⁵. Con sus gestas ha demostrado que sólo **El es el Dios viviente, capaz de proteger a su pueblo**, mientras que las divinidades de los otros pueblos son impotentes para salvarlos. Yahvé tiene un título único de poder: *hizo los cielos*, lo más excelso de la creación. El mundo es su obra, y, por tanto, sólo El puede intervenir en **la historia de la humanidad**⁶. Como Rey soberano del universo, lleva de escolta de honor a su *majestad y magnificencia*, juntamente con *su fortaleza y esplendor* (v.6). Estos atributos se manifiestan en su *santuario*, los cielos — morada permanente de Yahvé como ser trascendente — y el templo de Jerusalén, lugar santificado con su presencia como “Santo de Israel,” es decir, vinculado a los destinos históricos del pueblo elegido, el cual, por otra parte, es instrumento suyo para dar a conocer su salvación a los otros pueblos. Por eso se invita a narrar sus proezas **entre las gentes**.

Invitación a las naciones a asociarse a las alabanzas a Yahvé (7-10).

⁷ **Dad a Yahvé, oh familias de los pueblos! dad a Yahvé la gloria y el poderío.** ⁸ **Dad a Yahvé la gloria de su nombre, tomad ofrendas y venid a sus atrios.** ⁹ **Inclinaos ante Yahvé con ornamentos santos. ¡Tema ante El toda la tierra!** ¹⁰ **Decid entre las gentes: “¡Reina Yahvé!” Pues El afirmó el orbe, y no se conmueve. Juzga con equidad a los pueblos.**

Supuesta su divinidad y su carácter de Creador, todos los pueblos están obligados a darle *gloria* y reconocer su *poderío*. Por ello deben acudir con sus ofrendas a los *atrios* del templo de Jerusalén, donde tiene su morada terrestre. La invitación supone la perspectiva universalista que encontramos ya en Is 2:2-4: todos los pueblos confluyen hacia Sión para ser adoctrinados **en la ley de Yahvé**. Aquí, conforme a las perspectivas de la segunda parte del libro de Isaías, se les invita a traer sus ofrendas de reconocimiento. Todos deben acercarse con *ornamentos santos* o vestidos de ceremonia para participar en su culto, como lo hacen los sacerdotes⁷. Todos deben acatar **la realeza de Yahvé, que reina sobre todos los pueblos y gobierna con sentido de equidad y de justicia**. Como el *orbe*, cimentado por Yahvé, *no se conmueve*, así todo encuentra su sitio cuando es Yahvé el que dirige las riendas de la vida social.

Invitación a la naturaleza a alabar a Yahvé (11-13).

¹¹ **Alégrense los cielos, regocíjese la tierra, truene el mar y cuanto en él se contiene.**
¹² **Salte de júbilo el campo y cuanto hay en él, y exulten todos los árboles de la selva**
¹³ **ante la presencia de Yahvé, que viene, porque viene a juzgar la tierra” Regirá el orbe con justicia, y a los pueblos con equidad.**

Toda la naturaleza debe participar en esta alegría sonora en honor del Creador: la *tierra, el mar, el campo y los árboles de la selva*⁸. Estas apelaciones a la naturaleza para asociarse a la gloria de los repatriados en la nueva teocracia son características de la segunda parte del libro de Isaías⁹. Toda la creación debe entonar un himno de alabanza, que sea como el eco del himno de los seres humanos, que se asocian al culto de Yahvé en Jerusalén en un prelude de la inauguración de los tiempos mesiánicos: *ante la presencia de Yahvé, que viene a juzgar la tierra*. El horizonte es netamente escatológico: se acerca el gobierno de Yahvé sobre toda la sociedad humana¹⁰. Con El viene **el reinado de la justicia y de la equidad**. Es el cumplimiento de los antiguos vaticinios mesiánicos¹¹.

¹ Cf. Sal 33:3; 40:4; 47:2; 98:1; 149.14 Is 42:10; Sal 9:12; 105:1; 95.3! 48:2; 29:1; 9:9- — 2 Cf. Is 66:18; Sal 9:1; 98:15; 96.18, — 3 Cf. Is 2:2-4. — 4 Sal 98:1-3; Is 42:10s; 43:1-8; 45:1s. — 5 Cf. Is 40:183; 44:93. — 6 Cf. Is 45:25-26; 45:14-17; 46:1s; 43:3; 85:10-12; 89:15. — 7 Cf. Sal 29:3. — 8 Cf. Sal 98:7. — 9 Cf. Is 44:23; 49.13- — 10 Cf. Sal 2:10; 9:9; 98:10. — 11 Cf. Is 42:10s; 44:23; 49:23; 55.12

Salmo 97 (Vg 96): La Manifestación Gloriosa de Yahvé.

Este salmo empalma, por el contenido, con el precedente, y en él se destaca la perspectiva escatológica: Yahvé vendrá a imponer un reinado de justicia y de equidad. El poeta, en estilo dramático y entrecortado, presenta ya a Yahvé a punto de ejercer sus funciones judiciales para dar un veredicto equitativo y justo.

Podemos distinguir bien dos secciones en el salmo: *a) profecía de índole escatológica* (1-7): se acerca el fin del estado actual de cosas para nacer un nuevo mundo, inaugurado por Yahvé, que va a establecer su reino en toda su plenitud, en el que se destacarán los valores de justicia y fidelidad; *b) invitación a la general alegría por tan importante acontecimiento*. Como en el salmo anterior, encontramos aquí predicado el monoteísmo más estricto, juntamente con el anuncio de un nuevo estado de cosas que se asemeja **al anunciado en los vaticinios mesiánicos**. La naturaleza, con sus grandiosas manifestaciones, le rinde homenaje; los mismos dioses de los otros pueblos se postran ante él. Esto señala el triunfo de los fieles, que ven así cumplidos sus más íntimos anhelos.

El valor literario de esta composición es juzgado así por un comentarista: “El autor de este salmo no era un poeta muy original, pero era un maestro himnógrafo. Apenas tiene una frase en el salmo que no haya sido tomada de prestado; pero del lenguaje de los salmistas y de los profetas anteriores ha compuesto un precioso mosaico que es digno de las circunstancias...”¹ Particularmente parece depender de la segunda parte de Isaías y de otras composiciones salmódicas².

En la versión alejandrina se atribuye también este salmo a David, pero las analogías literarias con los fragmentos deuteró-isaias y con otras composiciones del Salterio nos obligan a retrasar la composición del mismo a los tiempos que siguieron a la cautividad babilónica.

La majestuosa teofanía de Yahvé-Rey (1-7).

¹ **Yahvé reina! Gócese la tierra, alégrese las muchas islas.** ² **Hay en torno de El nube y calígine; la justicia y el juicio son la base de su trono.** ³ **Precédele fuego, que abrasa en derredor a todos sus adversarios;** ⁴ **sus rayos alumbran el mundo; tiembla la tierra al verle.** ⁵ **Derrítense como cera los montes ante Yahvé, ante el Señor de toda la tierra.** ⁶ **Anuncian los cielos su justicia, y todos los pueblos ven su gloria.** ⁷ **Quedan confundidos todos los adoradores de los simulacros, los que se glorían de sus ídolos. Se postran ante El todos los dioses.**

Ante el nuevo orden moral, basado en el equilibrio y la equidad, debe la naturaleza tomar parte en el regocijo general; toda la *tierra* va a participar de las consecuencias benéficas del reinado de Yahvé, y por eso debe saludar alborozada **la aparición del Rey de justicia**³. Hasta las lejanas *islas* — países costeros del Mediterráneo — deben sentirse dichosas de la aparición del Soberano de la tierra.

Conforme al módulo tradicional, el poeta describe la aparición de Yahvé envuelto en *nube y calígine* para velar su majestad, pero precedido del *fuego*, que es el símbolo de la atmósfera aislante de santidad que rodea al Dios de Israel⁴. **El fuego purifica y aísla**; por ello simboliza bien la zona de separación **entre el Creador y la criatura, entre el Dios santo y la criatura contaminada**. El salmista presenta al fuego *abrasando a los adversarios* de su Dios. Nadie puede oponerse a su acción justiciera. Como Rey omnipotente, va sembrando el terror por doquier, fulgurando los *rayos* que con su resplandor alumbran la tierra, que se estremece a su paso. La teofanía está calcada en la tradicional del Sinaí: Yahvé hablando desde la cima del monte en medio de relámpagos y truenos para impresionar al pueblo, reunido al pie de la montaña sagrada⁵. A su paso se *derriten los montes*, que constituyen la parte más sólida de la tierra. El salmista parece inspirarse en el cántico de Habacuc: “Llega Dios de Teman... Su majestad cubre los cielos, y la tierra se llena de su gloria. Su resplandor es como la luz; de sus manos salen rayos. Delante de El va la mortandad, y a su zaga el azote.

Si se detiene, hace temblar la tierra, y si mira, conmueve las naciones. Los montes eter-

nos se resquebrajan, se abajan los eternos collados...”⁶

Pero esta manifestación majestuosa de Yahvé no es preludio de cosas siniestras, sino la alborada de una **época de justicia; por ello los cielos la anuncian alborozados**, mientras que, abajo, los pueblos asisten a la manifestación esplendente de su *gloria* (v.6). El triunfo de Yahvé señala, por otra parte, **el fin de la idolatría**. Es la hora de la decepción de los que se arrodillaban ante los ídolos ⁷. Y el poeta presenta a los simulacros de los gentiles postrados en signo de acatamiento ante el Dios de Israel (v.7) ⁸.

El regocijo de los santos por la manifestación de la justicia divina (8-12).

⁸ Oyó Sión y se alegró; regocijaronse las hijas de Judá por tus juicios, ¡oh Yahvé! ⁹ Porque tú eres, Yahvé, el Altísimo sobre toda la tierra, inmensamente ensalzado sobre todos los dioses. ¹⁰ Aborreced el mal los que amáis a Yahvé, que El guarda las almas de los piadosos, librándolos de la mano de los impíos. ¹¹ Ya alumbra la luz para el justo, y la alegría para los rectos de corazón. ¹² Alegraos en Yahvé, ¡oh justos! y alabad su santo recuerdo.

El poeta canta en esta segunda parte la impresión agradable sentida por los que han sido fieles a Yahvé al asistir a la manifestación de su justicia retributiva. Sión, testigo de tantas injusticias y atropellos, se estremeció de alegría al anunciarse el cumplimiento de los *juicios* de Yahvé. Con la capital se alegraron las ciudades filiales: *las hijas de Judá* ⁹. Yahvé es el *Altísimo* — título del dios de Melquisedec y de Baal en Ras Shamra — *sobre toda la tierra*. Las divinidades de los otros pueblos pretendían gobernar sobre el territorio de su nación; pero Yahvé domina la panorámica del universo, por ser el Creador. Está por encima de todos *los dioses* ¹⁰, lo que no implica reconocimiento de la existencia de éstos, sino simplemente es una declaración de que los supuestos dioses de los otros pueblos no pueden medir su fuerza y dominio con el Dios de Israel. En el v.6 se les llama despectivamente *simulacros* o *elilim* (ídolos en el sentido de “vacíos,” sin vida).

Supuesta la grandeza del Dios de Israel, el salmista invita a los fieles yahvistas a no seguir las sendas del mal y del pecado. Yahvé tiene especial providencia de las *almas* o vidas de los piadosos, **que a El se confían**. En los momentos de peligro los salva de las artimañas de los impíos ⁿ. Ha llegado la *luz* o felicidad para el justo; con ella se colma la *alegría* de los rectos *de corazón*, porque se manifiesta Yahvé protegiendo a los suyos y castigando a los malvados ¹². El poema termina con una exhortación a los justos para que se alegren por el triunfo de su Dios, alabando su nombre. Lit.: “su santo recuerdo.” **El nombre divino expresa la esencia de la divinidad**, y bajo este aspecto es como un eco o *recuerdo* de su presencia entre los hombres ¹³.

1 A. F. Klrkpatrigk, O.C., 579. — 2 Cf. v.1 y Sal 93; 99; 96:10-11; Is 42:10-12; 5L5; Sal 89:153; Sal 48:12; 93:19; 32:11. — 3 Cf. Is 49:13; Sal 96:11; Is 42:1-12; 51:5. — 4 Cf. Ex 19:16; 20,21; Dt 5:22; Ex 33:10; Sal 18:8-16; 85:14; 89:15. — 5 Cf. Ex 19:8; 24:153. — 6 Hab 3:3s. — 7 Cf. Is 42:17; 45:16-17. — 8 Los LXX traducen “ángeles” en vez de dioses. — 9 Cf. Núm 21:25.32; Jos 14:45; Jue 11:25; Sal 48:12. — 10 Cf. Sal 47:3; 83:19; 95:2. — 11 Cf. Sal 37:29; 34:21. — 12 Cf. Sal 27:2; 36:10; Is 5:30; 42:16; Sal 112:4; Job 12:25. — 13 Cf. Ex 3:15; Sal 135:14.

Salmo 98 (Vg 97): Canto de Alabanza a Dios después de la Liberación.

En este brevísimo salmo encontramos dos fragmentos salmodíeos de distinta procedencia: a) acción de gracias por una liberación (1-3); b) **anuncio del reino escatológico de Yahvé**, si-

guiendo la perspectiva de los dos salmos anteriores (4-9). La versificación es diferente en ambas secciones, y el contenido ideológico también diverso. La primera parte parece hacerse eco de la liberación de la cautividad babilónica, que es el nuevo gran portento de Yahvé en favor de su pueblo, como el paso del mar Rojo lo había sido en la antigüedad al formarse la nación israelita. Todos los pueblos han sido testigos de las últimas maravillas del Dios de Israel. Esto indica que **Yahvé sigue siendo el Dios poderoso de** los primeros tiempos y ha mostrado la fidelidad a sus promesas salvadoras sobre su pueblo.

En la segunda parte se invita a toda la tierra a exultar porque se acerca el advenimiento de Yahvé como Juez para inaugurar un reinado de justicia y equidad, como se declaraba en los salmos anteriores. Será una intervención deslumbrante que ofuscará a los prodigios del pasado.

También en este salmo son muchas las citas implícitas de textos de la segunda parte del libro de Isaías y de otras composiciones del Salterio. Todo esto hace pensar que ha sido compuesto, yuxtaponiendo dos fragmentos diversos que al principio tenían vida independiente, por un autor que vive después del exilio.

Acción de gracias por una liberación (1-3).

¹ **Salmo. Cantad a Yahvé un cántico nuevo, porque El ha hecho maravillas; han vencido su diestra y su santo brazo.** ² **Ha manifestado Yahvé su salvación y ha revelado su justicia a los ojos de las gentes.** ³ **Se ha acordado de su benignidad y de su fidelidad a la casa de Israel; todos los confines de la tierra vieron la victoria de nuestro Dios.**

Las proezas nuevas de Yahvé exigen entonar un *nuevo cántico* que refresque el eco de los antiguos portentos. De nuevo se ha manifestado victoriosamente su *diestra* invencible y su *santo brazo* o poder sagrado. Característica de la divinidad es la trascendencia, que para los hebreos se reflejaba en la idea de *santidad*, que incluía incontaminación y separación. Por eso, la expresión *santo brazo* equivale aquí a omnipotencia desbordante, fuera de toda comparación con lo humano ². La nueva *salvación* obrada por Yahvé ha servido para manifestar la *justicia* divina ante las *gentes* (v.2). El verso está calcado en Is 52:10: “Yahvé ha descubierto su *santo brazo a los ojos de todas las gentes*, y todas las extremidades de la tierra verán la *salvación* de nuestro Dios.” En el v.3 se resume Sal 106:44-46. Esta *victoria* salvadora de Yahvé ha tenido lugar porque Yahvé se ha acordado de los compromisos con su pueblo, **manteniendo así su fidelidad como en otras memorables ocasiones**. Todos los pueblos son testigos de esta **manifestación salvadora del Dios de Israel**.

El advenimiento de Yahvé como Juez (4-9).

⁴ **Saltad de júbilo ante Yahvé toda la tierra, haced resonar los gritos, las ovaciones y los salmos.** ⁵ **Cantad a Yahvé con la cítara, con el arpa y con voces de cantos.** ⁶ **Con las trompetas y sonos de bocina, saltad de júbilo ante el rey Yahvé.** ⁷ **Resuene el mar y cuanto él contiene, el mundo y todos sus habitantes.** ⁸ **Batan palmas los ríos, regocíjense a su vez los montes** ⁹ **delante de Yahvé, que viene a juzgar la tierra, y juzgará el mundo con justicia y a los pueblos con equidad.**

Con frases estereotipadas, el salmista invita a todos los habitantes del orbe a mostrarse exultantes por el advenimiento próximo del Juez de la tierra. No se alude para nada a la liberación de Israel. La perspectiva es más amplia. A este júbilo de los habitantes de la tierra debe responder la exul-

tación de la naturaleza inanimada: *el mar, los ríos y los montes* ³. Yahvé va a inaugurar los tiempos mesiánicos, gobernando con *justicia y equidad*. Esto es algo nuevo en la historia, y por eso la misma naturaleza inanimada debe asociarse al triunfo moral que va a dominar la sociedad en el nuevo orden de cosas ⁴.

1 Cf. Is 42:10; 43:5-8, — 2 Cf. Sal 111:9. — 3 Cf. Sal 96:12; Is 55:12; Hab 3.10. — 4 Cf. Is 11:7s.

Salmo 99 (Vg 98): Gloria del Señor en Su Santo Monte.

Este salmo se divide en dos partes netas, separadas por un estribillo: *a)* grandeza de Yahvé, que mora en Sión (1-5); *b)* la santidad del Dios de Israel (6-9). También aquí encontramos la idea de un reinado de Yahvé. El anuncio de su advenimiento debe hacer temblar a todos los que **se acercan a El, pues ante todo es el Santo y trascendente**, incompatible con el pecado. Esto exige que el que quiera vivir bajo su égida debe también “**santificarse**” purificando sus costumbres y viviendo conforme a las normas de equidad y justicia que presidirán el nuevo orden de cosas.

Desde el punto de vista literario podemos caracterizar este salmo como un himno de alabanza, con exhortaciones a la observancia de la ley. Las expresiones son altamente líricas. Su composición data probablemente de los tiempos postexílicos. Por su contenido encuadra dentro de los salmos sobre el “**reino de Dios.**”

Yahvé, Rey soberano, amigo de la rectitud (1-5).

¹ ¡Yahvé reina! ¡Tiemblen los pueblos! Se asienta entre los querubines; la tierra vacila. ² Grande es Dios en Sión y excelso sobre todos los pueblos. ³ Que alaben tu nombre, grande y temible: es el Santo. ⁴ Y tú eres el Rey poderoso que ama la justicia: tú estableciste la rectitud y el derecho, tú hiciste en Jacob justicia. ⁵ Ensalzad a Yahvé, nuestro Dios, y postraos ante el escabel de sus pies: ¡es el Santo!

En los salmos anteriores, **la idea del reinado de Dios evocaba la consiguiente exultación**, ya que iba a inaugurar el triunfo de la equidad y de la justicia. Pero ahora el salmista insiste en la trascendencia y majestad divina de Yahvé, que *se asienta entre los querubines*. La fórmula es estereotipada en la literatura bíblica **para ponderar la grandeza de Yahvé** ¹. Desde allí domina todo el panorama del universo y preside la historia humana ².

Supuesta la **soberanía de Yahvé sobre el Universo**, el salmista indica que, a pesar de su residencia permanente en los cielos, también habita en Sión; y en la colina sagrada se muestra *grande y excelso* con sus portentos a favor de su pueblo. Desde ella preside también a todos los pueblos, ya que a través de Israel lanza un mensaje de salvación a todas las gentes. **Yahvé es ante todo el Santo**, con todo lo que implica este adjetivo de trascendencia e incontaminación ³. Como tal, *ama la justicia* y la establece en *Jacob*, su pueblo elegido. El salmista piensa en la historia de Israel y en su Ley, centro de su **vida teocrática**. Bajo este aspecto, el pueblo hebreo es un faro luminoso, ante las naciones.

Yahvé escachó y protegió a sus fieles siervos (6-9).

⁶ Moisés y Aarón (fueron) entre sus sacerdotes, y Samuel con los que invocan su nombre; invocaban a Yahvé, y El los respondía. ⁷ Les hablaba en columna de nube, y guardaban sus testimonios y la Ley que les dio. ⁸ ¡Oh Yahvé, Dios nuestro Tú los

escuchabas, y fuiste para ellos un Dios indulgente, aunque castigaste sus pecados.
⁹Ensalzad a Yahvé, nuestro Dios, y postraos ante su monte santo, porque Santo es Yahvé, nuestro Dios.

El salmista destaca en esta segunda parte las relaciones especiales de Yahvé con los dirigentes de la clase sacerdotal, no insistiendo sobre su calidad de oferentes de sacrificios, sino en su oficio de *mediadores*⁴: **invocaban y les respondía**. Yahvé les hablaba desde la *nube* que velaba su majestad⁵; a Samuel le hablaba desde el arca de la alianza, sobre la que planeaba la gloria de Dios 6. Moisés no fue sacerdote en sentido estricto, pero en nombre de Dios consagró a Aarón y a sus hijos⁷, aspersión al pueblo con la sangre de las víctimas al hacerse la alianza sináutica⁸ e intercedió por el pueblo en el monte sagrado⁹. Aarón fue el verdadero sacerdote, y, como tal, intercedió por su pueblo pecador¹⁰. Samuel fue famoso por la eficacia de su oración¹¹. En Jer 15:1, Dios cita a Moisés y a Samuel como modelos de intercesión.

El salmista, pues, se hace eco de esta tradición y la recuerda para aleccionamiento de sus contemporáneos. Ellos recibieron los testimonios de Yahvé, plasmados en la *Ley*, que debían **cuidadosamente guardar**. No obstante, el salmista recuerda también las faltas de esos amigos de Dios, por las que les castigó severamente. Parece aludir a la falta de confianza expresada por Moisés y Aarón a propósito de las aguas milagrosas¹². Por ella fueron privados de entrar en la tierra de promisión¹³. De Samuel no se narra en la Biblia ninguna falta por la que haya sido castigado ni reprendido.

El salmo se termina con una exhortación **a prestar homenaje a Yahvé, pero en su santo monte de Sión**. A pesar de ser el Creador y tener su morada habitual entre los querubines en el cielo, Yahvé tiene sus preferencias por Israel, y por eso se muestra propicio especialmente en el santuario de Jerusalén. Allí está **el sacerdocio legítimo**, sucesor de Aarón, y allí radicaba la **capital de la monarquía presidida por la dinastía davídica**, que había sido consagrada por el propio Samuel.

1 Cf. Sal 93:1; 18:8-10; 2 Sam 6:2; Sam 4:4; 2 Re 19:15; Sal 80,2. — 2 Cf. Ez i.is; Dan 3:53-56; Ap 4:75. — 3 Véase P. van imshoort, *Théologie de l'Ancien Testament* (París 1954) I — 4 Cf. Ex 17:11-13; 32:11-14; Núm 14:1; Ex 38:15; Sam 7:8-12; 12:16-125. — 5 Cf. Ex 19:9; 33:9-10; Núm 12:5. — 6 Cf. 1 Re 8:10-12. — 7 Cf. Lev 8:1s. — 8 Cf. Ex 24:8. — 9 Cf. Ex 17:115. — 10 Cf. Núm 17:1 1-15. — 11 Cf. Sam 7:8-9; 12:16s; Eclo 46:16-19. — 12 Cf. Núm 20,20. — 13 Cf. Núm 27:13-14; Dt 3:23-26; Ex 32:1-6; Núm 12:1s; 20:12.24.

Salmo 100 (Vg 99): Invitación a la Acción de Gracias al Señor.

Este himno tiene un marcado carácter litúrgico, y es considerado como una especie de doxología al conjunto de los “salmos del reino” (93; 96-100), que acabamos de estudiar. Se destaca por su aire netamente lírico y alegre. Debió de ser escrito para una procesión, de modo que fuera cantado alternativamente por los coros cuando se llegaba al templo. En sus frases se mezcla el himno de alabanza y de acción de gracias. La panorámica universalista está en consonancia con Is 53:6-7: “Y a los extranjeros allegados a Yahvé para servirle y amar su nombre... que sean fieles a mi pacto; yo los llevaré al monte de mi santidad y yo los recrearé en mi casa de oración... Porque mi casa será llamada **casa de oración para todos los pueblos**.”

Supuesta esta perspectiva universalista, podemos creer que este salmo ha sido compuesto, como los anteriores “salmos del reino,” después del exilio, cuando esta doctrina del “**reino de Dios**” adquirió particular importancia en los medios piadosos israelitas.

La fidelidad de Yahvé.

¹ Salmo de acción de gracias. Aclamad a Yahvé la tierra toda, ² Servid a Yahvé con júbilo, venid gozosos a su presencia. ³ Sabed que Yahvé es Dios, que El nos hizo, y suyos somos: su pueblo y la grey de su pastizal. ⁴ Entrad por sus puertas dándole gracias, en sus atrios alabándole; dadle gracias y bendecid su nombre. ⁵ Porque bueno es Yahvé; es eterna su piedad, y perpetua por todas las generaciones su fidelidad.

Quizá este salmo se cantaba cuando se entraba en el santuario para ofrecer el sacrificio de *acción de gracias* ¹, y en ese caso tiene perfecta explicación el título. El salmista invita a *toda la tierra* a asociarse a esta manifestación de alabanza ². Yahvé es el Creador del hombre, y, en consecuencia, se le debe no sólo homenaje, sino servidumbre. Pero, además, Yahvé es el plasmador de la nación israelita como colectividad nacional. Por eso, los israelitas son su *pueblo y su grey* ³. Con la conciencia de **constituir el pueblo elegido**, los hijos de Israel deben entrar por las *puertas* del templo de Jerusalén dando gracias por los beneficios que han recibido a través de la historia ⁴. **Yahvé no ha cambiado en su modo de ser**, mostrando su protección ahora como en otros tiempos, pues es *bueno*, y su *piedad* benevolente hacia los suyos permanece por siempre ⁵. **Es fiel a sus promesas**, porque está vinculado a Israel con una alianza histórica, pues sus obras **son sin arrepentimiento**.

1 Cf. Lev 7:11. — 2 Cf. Sal 66, 1; 98:5. — 3 Cf. Sal 46:11; Dt 7:9- — 4 Cf. Sal 96:9 — 5 Cf. Jer 33:11; Sal 89:2.

Salmo 101 (Vg 100): Normas de Vida de un Príncipe Ideal.

Este salmo ha sido saludado como el “espejo del príncipe y de los magistrados.” En él se traza el programa de un gobierno equitativo y honesto, refrenando los desmanes de los impíos y promoviendo el bien a base de seleccionar buenos y fieles consejeros, evitando el fraude y ejerciendo la justicia de modo severo contra los obradores de iniquidad. En el salmo podemos distinguir dos partes: *a*) normas de conducta en la vida privada (1-4); *b*) en las relaciones de la vida pública (5-8).

El título atribuye el salmo a David, y en ese supuesto se insinúa la circunstancia del traslado del arca de la alianza a Jerusalén con ocasión de su composición; pero nada en el salmo garantiza esta suposición. Los críticos modernos prefieren una fecha de composición más tardía, sin que exista unanimidad de apreciaciones al concretarla, y, así, las opiniones se escalonan desde los tiempos de Ezequías hasta los Macabeos.

Normas de conducta en la vida privada (1-4).

¹ Salmo de David. Quiero cantar tu piedad y justicia; a ti, ¡oh Yahvé! voy a entonar salmos. ² Quiero entender el camino de los íntegros. ¿Cuándo vendrás a mí? Andaré yo en integridad de corazón en mi casa. ³ No pondré ante mis ojos cosa vil *; aborrezco el proceder de los apóstatas, no se me pegará. ⁴ Lejos de mí estará el corazón perverso; no conozco al malvado.

Las características de la conducta divina son la *piedad* hacia los que le son fieles y la *justicia* pa-

ra con los rebeldes a su ley. El salmista inicia su poema declarando estos atributos divinos, para después amoldarse a sus exigencias en la vida moral. Algunos autores han querido suponer que este primer verso es una adición litúrgica, pero puede entenderse como preludio general del salmo, conforme al estilo de otras composiciones del Salterio.

En su conducta privada quiere seguir el camino de la *integridad* moral, ansiando poder convivir en comunidad afectiva con Yahvé: *¿cuándo vendrás a mi?* En su vida no prestará atención a nada *vil* o indigno de su calidad de fiel yahvista; por eso no puede aprobar *el proceder de los apóstatas* o ateos prácticos, que viven al margen de su ley y desprecian a Dios. En su deseo de mantenerse íntegro, vivirá alejado del *malvado* con un corazón recto y sumiso a los preceptos divinos.

Conducta en su vida pública (5-8).

⁵ Reduciré al silencio al que en secreto detrae a su prójimo; no toleraré al de altivos ojos y corazón soberbio. ⁶ Pondré mis ojos en los fieles de la tierra para hacerlos morar conmigo. Los que andan por el camino de la rectitud serán mis ministros. ⁷ No habitará en mi casa el que comete fraude; el que habla mentirosamente no permanecerá ante mí. ⁸ De mañana haré perecer a todos los impíos de la tierra, y exterminaré de la ciudad de Yahvé a todos los obradores de iniquidad.

Como gobernante, excluirá de su confianza a los calumniadores, orgullosos y fraudulentos, procurando rodearse sólo de los hombres probos *o fieles de la tierra*. Sólo los rectos tendrán acceso a él en el gobierno en calidad de *ministros*. Con energía procurará cada día hacer desaparecer de la sociedad a los *impíos*, que inficionan el ambiente con sus perversidades. En la *ciudad de Yahvé* — Jerusalén — no pueden habitar los inicuos, pues es **la capital de la teocracia, donde mora el propio Dios de Israel** ².

¹ Lit. “cosas de Belial.” Cf. Dt 15:9; 13:14; Sam 1:16; 2:12. En la literatura apócrifa judía posterior, “Belial” es el nombre que se da al príncipe de los demonios. Cf. 2 Cor 6:5. — ² Cf. Sal 46:5; 48:2.9; Is 1:26.

Salmo 102 (Vg 101): Suplica de Restauración de Sion.

Este poema se divide en tres partes: *a*) oración de penitencia de un afligido que está en peligro de muerte y que es objeto de hostilidad por parte de gentes impías (1-13); *b*) súplica de liberación de la cautividad y de restauración de Sión (14-23); *c*) continuación de la súplica del afligido pidiendo que no le deje morir a la mitad de sus días (24-29). De este contenido se deduce que la segunda sección ha sido insertada, dando un sentido colectivo a una oración que primeramente tenía una proyección puramente individual. El estilo de la sección individual y el de la colectiva son diferentes: el primero es melancólico y cansino, mientras que el segundo es elocuente y vivo. La parte relativa a la restauración de la nación refleja el estado de ánimo del que está todavía en el destierro y ansia la rehabilitación total de su nación. Esta parte del salmo, pues, está compuesta en los días aciagos del cautiverio babilónico. La primera y última sección parecen ser anteriores, aunque no se puede determinar con exactitud la fecha de su composición.

Queja confiada de un afligido (1-13).

¹ Plegaria de un afligido que desfallece y se lamenta ante Yahvé. ² Escucha, ¡oh

Yahvé! mi oración y llegue a ti mi clamor.³ No escondas de mí tu rostro en el día de mi angustia; inclina tus oídos a mí: cuando te invoco, apresúrate a oírme.⁴ Pues se desvanecen como humo mis días y se tuestan mis huesos como en horno.⁵ Marchitado como hierba se deseca mi corazón, pues me olvido de comer mi pan.⁶ Por la voz de mi gemido se pegan mis huesos a la piel.⁷ Me asemejo al pelícano del desierto; soy como buho entre las ruinas.⁸ Me desvelo y sollozo como pájaro solitario sobre el tejado.⁹ Todo el día se burlan de mí mis enemigos, se enfurecen contra mí y me execran.¹⁰ Como el pan como si fuera ceniza, y mi bebida se mezcla con lágrimas.¹¹ Por tu indignación y tu ira, porque me cogiste y me lanzaste,¹² mis días son como sombra que se inclina, y me seco como hierba.¹³ Pero tú, Yahvé, te sientas en tu trono por siempre, y tu memoria permanece por generaciones y generaciones.

El título del v.1 es único en su género en el Salterio. Es adición del compilador para facilitar su recitación entre los piadosos.

El poeta inicia su oración con frases estereotipadas en el género salmódico para atraerse la atención divina 1. Consciente de su debilidad, pide al Todopoderoso que preste oído a su situación angustiosa, pues es el único que puede liberarle de ella. Con bellas metáforas describe su vida triste, cuyos *días se desvanecen como humo*²; consumido por la fiebre, sus huesos están como tostados al horno.

El centro de su vida — el *corazón* — va perdiendo fuerza y marchitándose como hierba³. En su dolor se olvida de comer, y a fuerza de gritar se consume su vigor, pegándose sus huesos *a la piel* (v.6). Apartado de la vida social, se considera como un *pelicano*, que mora en zonas esteparias y desérticas, y al *buho*, que habita entre ruinas⁴. Desvelado, pasa las noches gimiendo, como *pájaro* nocturno sobre el *tejado*. Su desolación aumenta al ser blanco de las *burlas* de sus enemigos, que le consideran **abandonado de su Dios, en el que tanto confiaba**⁵. Su comida se condimenta con *lágrimas* y *ceniza*, símbolo del duelo⁶.

Pero esta triste situación tiene por causa al mismo Dios, que se ha dejado llevar de su *ira*, que le ha *cogido y lanzado* lejos como un huracán (v.11). Su vida se desliza así triste, y se *inclina como sombra* al atardecer y pronta a desaparecer cuando el sol se sumerge en el horizonte⁷. Con un nuevo símil, se presenta como *hierba* marchitada y seca, que no sirve más que para el fuego⁸. Pero, a pesar de esta postración y agotamiento, tiene conciencia de que el Todopoderoso sigue rigiendo el curso de la historia desde su *trono* celeste, y, por tanto, su huella y *memoria permanecerá por siempre*. El salmista, en medio de su postración, sabe que la omnipotencia divina puede salvarle, y, por eso, **el pensamiento de su Dios le reanima, pues sabe que no le puede abandonar**.

Súplica de liberación de la cautividad (14-23).

¹⁴ **Tú te alzarás y tendrás misericordia de Sión, porque tiempo es ya de que le seas propicio, pues ha llegado el plazo.** ¹⁵ **Porque aman tus siervos sus piedras y se compadecen de sus ruinas.** ¹⁶ **Entonces temerán las gentes el nombre de Yahvé, y todos los reyes de la tierra tu gloria,** ¹⁷ **Cuando reedifique Yahvé a Sión, cuando aparezca en su gloria** ¹⁸ **y, volviéndose a la oración de los despojados, no desprecie su plegaria,** ¹⁹ **esto se escribirá para la generación posterior, y un pueblo nuevo alabará a Yahvé.** ²⁰ **Pues se ha inclinado desde su excelsa santa morada, mirando Yahvé desde los cielos a la tierra** ²¹ **para escuchar el gemido de los cautivos y librar a los destinados a la muerte** ^{9, 22} **para que sea anunciado en Sión el nombre de Yahvé y sus alabanzas en**

Jerusalén,²³ cuando se congreguen juntos los pueblos y los reinos para servir a Yahvé.

El v.13 puede considerarse como adición redaccional para empalmar la plegaria individual anterior con la súplica colectiva por la nación que sigue.

La perícopa de los v. 14-23 refleja otra situación del salmista, pues éste aparece preocupado, no de sus problemas angustiosos personales — peligro de vida y objeto de la persecución de sus enemigos — sino de la triste suerte reservada a la comunidad israelita que está en la cautividad, mientras la ciudad santa de Yahvé, Sión, está en ruinas.

Consciente de la omnipotencia divina y de la fidelidad de Yahvé a sus promesas, el salmista acude a su Dios para que se *alce* como supremo Juez a hacer justicia a su pueblo humillado. Ha llegado el tiempo *propicio* para dar cumplimiento a las promesas hechas a su pueblo a través de sus profetas¹⁰. Y, por otra parte, el *plazo* del exilio se ha cumplido, conforme a los antiguos vaticinios¹¹. Otra razón de índole sentimental que debe mover a Dios a intervenir en favor de Israel es que sus *siervos* — los judíos — sienten veneración por las *pedras* de la ciudad santa, donde en otro tiempo moraba Yahvé, y se acuerdan compasivamente de sus *ruinas*, que ansiosamente desean restaurar (v.15). Por otra parte, la restauración de Jerusalén señalará el momento de la conversión de los pueblos gentiles. La manifestación poderosa de Yahvé en favor de su pueblo les abrirá los ojos, y le reconocerán entonces como Dios único. Es éste un pensamiento que aparece reiteradamente en la segunda parte del libro de Isaías¹².

La *reedificación de Sión* señalará **una nueva era en la vida de Israel y de las naciones**. Esta restauración de la ciudad santa será la manifestación de la *gloria* o poder de su Dios, que ha aceptado la *plegaria de los despojados*, o israelitas humillados y desterrados de su tierra. Este nuevo portento será recordado a las generaciones futuras y dará lugar a la formación o creación de un *nuevo pueblo* (el texto hebreo dice literalmente: “y un pueblo *creado* alabará...”)¹³ que estará vinculado **permanentemente a su Dios**, al que sin cesar *alabara*. Es la perspectiva de “los cielos nuevos y la tierra nueva” de que se habla en Is 65:17. El nuevo orden de cosas traerá una transformación de la naturaleza y de los corazones¹³. La perspectiva, en el fondo, es mesiánica, ya que el salmista alude a la conversión de los pueblos paganos, que acudirán en masa a Jerusalén, conforme a los antiguos vaticinios¹⁴. La restauración de Sión — precedida de la liberación de los *cautivos* — señalará la hora de la atracción de los gentiles para ser incorporados a la nueva teocracia¹⁵.

Nueva plegaria del afligido (24-29).

²⁴ **En el camino quebrantó mis fuerzas, abrevió mis días.** ²⁵ **Yo digo: “Dios mío, no me lleves en la mitad de mis días, tú cuyos años son generaciones y generaciones.** ²⁶ **En tiempos antiguos fundaste la tierra, y obra de tus manos son los cielos;** ²⁷ **pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todos se gastan como un vestido. Los mudas como un vestido, y se cambian.** ²⁸ **Pero tú siempre eres el mismo, y tus años no tienen fin.** ²⁹ **Habitarán los hijos de tus siervos allí y permanecerá ante ti su posteridad.**

El salmista vuelve a su situación personal — lo que indica que el fragmento anterior es una incrustación redaccional — y se queja a su Dios de que su vida se acorte, cuando aún podía esperar largos días. Confiado en el poder taumatúrgico de su Dios, suplica que le permita continuar normalmente su vida. Esta, en comparación con la existencia de los *cielos* y de la tierra, resulta ridi-

cula; pero la permanencia de éstos frente a la eternidad de Dios resulta también efímera. Yahvé, en su omnipotencia, cambia los cielos y la tierra con la facilidad con que se muda un vestido. Los *cielos y la tierra se gastan* como una prenda de vestir; en cambio, Dios permanece para siempre: *es siempre el mismo*¹⁶. Los años no dejan huella en su existencia.

El v.29 parece desplazado, y encuentra su lugar apropiado después del v.21, donde se habla de la restauración de Jerusalén, con la consecuente repatriación de los cautivos. En la ciudad santa **encontrarán los siervos de Yahvé su morada propia y permanente**, y su descendencia gozará de la protección divina, sin miedo a ser expulsados de su sagrado recinto.

1 Cf. Sal 39:13; 69:18. — 2 Cf. Sal 37:21; Sant 4:14. — 3 Cf. Sal 22:16; Jer 20:10. — 4 Cf. Is 34:11; Sofá,14. — 5 Cf. Sal 42:11; 44:14. — 6 Cf. Sal 43:4; 80:6; Job 2:8; Lam 3:16; Ez 27:30. — 7 Cf. Jer 6:4. — 8 Cf. Is 40,7; Sant 1:11. — 9 Lit. “hijos de la muerte.” — 10 Cf. Lam 5:19; Is 30:18; 49:13; Jer 30:18; 31:20; Zac 1:12. — 11 Cf. Jer 29:10; Is 40,2; Hab 2:3. — 12 Cf. Is 0.40-48; 59:19; 60:3. — 13 Cf. Jer 30:2; Is 43:21; Sal 22:32. — 14 Cf. Is 2:2-24; Miq 4:1s. — 15 Cf. Is 42:7; 61:1; Sal 79:12. — 16 Cf. Dt 32:39; Is 41:4; 43:10.13; 46:8; 47:12.

Salmo 103 (Vg 102): Alabanza de la Misericordia Divina.

En este bellissimo salmo se canta la benevolencia de Yahvé, que se muestra indulgente y comprensivo con el pecador. Las exigencias de su misericordia se sobreponen a las de su justicia, y el corazón arrepentido encuentra siempre el perdón de parte del Dios que conoce la fragilidad de la naturaleza humana. No es un Juez acusador, sino un Padre benévolo con sus hijos.

Fundamentalmente es un himno de acción de gracias y de alabanza; por su elevación de ideas y por su elegancia literaria, este salmo es considerado como una de las obras maestras del Salterio. El espíritu del salmista se refleja en toda su transparencia, muy cerca ya de las perspectivas cristianas: **el Dios paternal y providente se sobrepone al Dios justiciero del Sinaí.**

También se atribuye esta composición a David. No obstante, los comentaristas modernos insisten en los arameísmos y en las posibles reminiscencias de otros textos bíblicos posteriores a los tiempos davídicos 1. Por estas razones se supone que la redacción de este bellissimo salmo es de los tiempos postexílicos,

Yahvé, misericordioso y clemente (1-10).

¹ De David. ¡Bendice, alma mía, a Yahvé, y bendiga todo mi ser su santo nombre!² ² ¡Bendice, alma mía, a Yahvé y no olvides ninguno de sus favores ³El perdona todas tus faltas y sana todas tus dolencias; ⁴ El rescata tu vida del sepulcro y te corona de piedad y de misericordia; ⁵ El sacia de bienes tus deseos ³, renueva tu juventud como la del águila. ⁶ Hace Yahvé justicia, y juicio a todos los oprimidos. ⁷ Dio a conocer a Moisés sus caminos, y sus proezas a los hijos de Israel. ⁸ Es Yahvé misericordioso y benigno, tardo a la ira y muy benevolente. ⁹ No está siempre acusando ni guarda rencor eternamente. ¹⁰ No nos trata a la medida de nuestros pecados ni nos paga conforme a nuestras iniquidades.

Consciente de los múltiples favores que debe al Señor, el salmista invita a toda su personalidad — espiritual y corporal — a reconocerlos y a bendecir su benevolencia, que se muestra en el perdón de las *faltas* y en la curación de sus *dolencias* físicas⁴. En los momentos de perder la vida es también El quien la *rescata* de las fauces amenazadoras de la fosa o *sepulcro*⁵. El poeta juega con la metáfora de la fiera que ataca y está a punto de engullir la presa. El salmista tiene experiencia de haber sido milagrosamente liberado de la muerte inminente, y por eso lo declara abier-

tamente en reconocimiento de protección salvadora. Pero su benevolencia no se limita a salvarlo del peligro, sino que después le colma de *bienes* conforme a sus deseos; bajo este aspecto puede decir que su *juventud se renueva* constantemente como la del *águila*, que cambia de plumaje cada año (v.5). Quizá haya una alusión a la leyenda antigua del águila, que, volando hacia el sol, cae después en el mar para salir renovada de sus aguas, o a la fábula del ave fénix, que renace de sus cenizas.

Yahvé, en su proceder con los hombres y los pueblos, se amolda a las exigencias de su *justicia* y equidad, y por eso despliega su protección sobre los *oprimidos* ⁶. Su misericordia se manifestó especialmente en la azarosa historia de Israel cuando se formaba como colectividad teocrática. Llevado de su amor al pueblo elegido, mostró los *camino*s de su Ley a *Moisés*, y exhibió su poder en no pocas *proezas* deslumbradoras para protegerlo y auxiliarlo en momentos críticos ⁷. En todas sus actuaciones se mostró *tardo a la ira*, perdonando las transgresiones del pueblo rebelde y de dura cerviz y mostrándose siempre *benevolente* (v.8) ⁸. No es un *fiscal* que está siempre *acusando* y procurando litigios con los seres humanos, y menos **con los fieles de su pueblo**; y si se irrita contra él, depone pronto su cólera, sin guardar *rencor* alguno permanente. En realidad, Dios castiga siempre menos de lo que los seres humanos **merecen por sus pecados** ⁹.

La compasión paternal de Dios (11-18).

¹¹ Sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto prevalece su piedad sobre los que le temen; ¹² cuan lejos está el oriente del occidente, tanto aleja de nosotros nuestras culpas; ¹³ cuan benigno es un padre para sus hijos, tan compasivo es Dios para con los que le temen; ¹⁴ pues El conoce de qué hemos sido hechos, se acuerda de que no somos más que polvo. ¹⁵ Los días del hombre son como la hierba; como flor del campo así florece, ¹⁶ pero sopla sobre ella el viento, y ya no es más; ni se sabe siquiera su lugar. ¹⁷ Pero la piedad de Yahvé es eterna para los que le temen, y su justicia para los hijos de los hijos, ¹⁸ para los que guardan su alianza y recuerdan sus mandamientos para ponerlos por obra.

La protección divina sobre los fieles a la Ley se manifiesta de modo inconmensurable, parecida a la distancia de los cielos a la tierra ¹⁰; pero esta actitud divina se muestra también en la facilidad de perdonar las *culpas* de sus protegidos ¹¹. Es la conducta del padre para con sus hijos ¹². En realidad, nadie mejor que Dios conoce la fragilidad humana ¹³, pues sabe que el hombre ha sido formado del polvo ¹⁴. Justamente por ello, su vida es efímera como la de la *hierba* y la *flor*, que se agostan con los primeros vientos solanos ¹⁵. En contraste con el carácter transitorio y fugaz de la vida humana **está la piedad divina, que se extiende a los que le temen durante generaciones, y su justicia protege a los suyos de padres a hijos (v.17)**. Pero esto está condicionado a la observancia de su *alianza*, concretada en los *mandamientos* ¹⁶.

Doxología final (19-22).

¹⁹ Ha establecido Yahvé en los cielos su trono, y su reino domina todo (el universo). ²⁰ Bendecid a Yahvé vosotros, sus ángeles, que sois poderosos y cumplís sus órdenes, pronto a la voz de su palabra. ²¹ Bendecid a Yahvé vosotros, todas sus milicias, que le servís haciendo su voluntad. ²² Bendecid a Yahvé todas sus obras en cualquier lugar de su imperio. ¡Bendice, alma mía, a Yahvé!

El salmista ha ido escalonando sus ideas: primero se invita a sí mismo a reconocer la benevolencia divina, después invita a sus compatriotas, recordando los beneficios de Yahvé en su historia, y, finalmente, se dirige a los seres angélicos, a los astros y a todas las criaturas para que se asocien a la alabanza del Creador. El poema, pues, ha ido ensanchando su panorama, siempre “in crescendo,” para terminar a toda orquesta con una gran “finale,” digna de la maravillosa composición. Dios mora en los *cielos*, y junto a su trono están los *ángeles*; por eso les invita en primer lugar a reconocer los atributos divinos, pues ellos — *poderosos y a sus órdenes* inmediatas — han sido los privilegiados entre todos los seres de la creación. Son por ello los más obligados a reconocer la grandeza del Creador ¹⁷. A su homenaje deben asociarse las *milicias* del cielo, la constelación de astros que ciegamente se mueven como un ejército **cumpliendo la voluntad divina**. Finalmente, todas las *obras* de Dios, que como tales llevan el sello del Creador, deben bendecirle, pues en ellas se ha mostrado su magnanimidad y riqueza infinitas. El cántico de los niños en el horno de Babilonia desarrolla esta idea del salmista, pasando revista a todas las obras de la creación ¹⁸.

1 Cf. v.16b y Job 7:10; v.1ss e Is 40,63. — 2 Lit. “todo mi interior.” — 3 Deseos: así siguiendo a los LXX. Targ.: “los días de tu ancianidad”; Sir.: “tu cuerpo” — 4 Cf. Sal 33:22; 105:4; 106:48; 145:22. — 5 Cf. Sal 16:11. — 6:8; Jue 5:11. — 7 Cf. Ex 33:13; 34:6. — 8 Cf. Jl 2:13; Neh 9:17; Sal 86:16; 145:9. — 9 Cf. Esd 9:13. — 10 Cf. Sal 36:6; 57:11; Is 55:9. — 11 Cf. Is 38:17; Miq 7:19. — 12 Cf. Sal 27:11; Is 49:15; Le 15:20. — 13 Cf. Sal 78:39; 89:47. — 14 Cf. Gen 2:7. — 15 Cf. Sal 90:5-6; Is 51:12; Job 14:2. — 16 Cf. Ex 20:1s. — 17 Cf. Sal 29:2; 148:3. — 18 Cf. Dan 3:245.

SALMO 104 (Vg 103): La Gloria de Dios en la Creación.

Este maravilloso poema, de profunda sensibilidad lírica y religiosa, es, en realidad, un himno a Dios, creador y conservador del universo y de todo lo que en él hay: la naturaleza muda, el reino vegetal, el animal y el nombre, es decir, todas las maravillas y esplendores de la creación, en su diversa y rica manifestación. Es una lección maravillosa de alta teodicea, en la que se descubre la profunda teología de los seres bajo la providencia divina. Es un comentario poético del primer capítulo del Génesis: el mundo inanimado al servicio del mundo viviente, éste al servicio del ser humano, y éste, rey de la creación, al servicio de Dios. En su maravillosa obra se transparenta su grandeza deslumbradora, su magnificencia, su bondad y su poder. Todo es maravilloso — las fuerzas de la naturaleza y los seres vivientes —, porque **todo es reflejo de la sabiduría divina**. Después de haber creado el universo dio la vida, y ésta se renueva incesantemente por su sople conservador. Todo lleva el sello de una finalidad concreta, lo que supone orden, belleza, bondad y armonía. Es la confirmación del “vidit quod esset borium” del relato de la creación. Sólo el pecado — rebeldía contra Dios — introduce el desorden en el cosmos; por eso el salmista termina su magnífico himno deseando que desaparezcan los pecadores e impíos, que con sus acciones torpes desentonan en la gran orquesta de la creación.

En la literatura egipcia encontramos el “Himno a Aton,” dios solar venerado especialmente por el rey Amenofis IV Ejnaton (s.XIV a.C.), en el que se expresan algunas ideas similares: “Cuando te ocultas (el disco solar), la tierra está en tinieblas como la muerte... El león abandona su guarida... La tierra se ilumina cuando tú apareces en el horizonte... Los hombres se despiertan..., la tierra entera se dedica a sus trabajos...”¹ Pero las semejanzas son tangenciales y fortuitas, ya que el espectáculo de la naturaleza, que parece dormirse de noche y despertarse con los rayos solares, es un fenómeno al alcance de todos los poetas de todos los pueblos y generaciones. No se puede, pues, afirmar dependencia literaria del salmo hebreo respecto del fragmento egipcio. El poema del Salterio es un simple comentario poético del relato bíblico de la creación: lo

que el autor sacerdotal dice escuetamente sobre la aparición progresiva de las obras de la creación, el salmista lo embellece con maravillosos recursos líricos. Para él, la creación es la revelación de la incomparable majestad de Dios; su omnipotencia se refleja en la manifestación de las fuerzas de la naturaleza: los mares son confinados a sus límites; la lluvia fertiliza la tierra; la luna y el sol señalan las estaciones; los animales viven de la fertilidad de la tierra. En todo se refleja la mano poderosa y providente **del Creador**.

Como este salmo empieza y termina con las mismas palabras de invitación a bendecir al Señor, no pocos autores creen que es obra del mismo autor del 103, que acabamos de estudiar. No obstante, el enfoque es diverso, pues en el anterior el salmista se fijaba, sobre todo, en el poder liberador de Dios en la historia respecto de sus fieles y del pueblo israelita, mientras que en el 104 se canta el poder y providencia de Dios en la obra de la creación en general y sus relaciones con el hombre como rey de la creación, sin aludir a la elección del pueblo hebreo. Es un enamorado de la naturaleza que sabe leer lo invisible divino a través de lo visible creado².

El poder de Dios, manifestado en la creación (1-9).

¹ ¡Bendice, alma mía, a Yahvé! Yahvé, Dios mío! tú eres grande; estás revestido de majestad y esplendor, ² envuelto de luz como de un manto; despliegas los cielos como una tienda; ³ edificas sobre las aguas tus moradas superiores. Haces de las nubes tu carro, avanzando sobre las alas del viento. ⁴ Tienes por mensajeros a los vientos ³, y por ministros llamas de fuego. ⁵ Has establecido la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara. ⁶ La cubriste del océano abismal como de un vestido, y las aguas se detuvieron sobre los montes. ⁷ A tu amenaza huyeron, al fragor de tu trueno huyeron asustados, ⁸ y se alzaron los montes y se abajaron los valles hasta el lugar que les habías señalado. ⁹ Pu-sísteles un límite, que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra.

El poeta se extasía ante la grandeza del Creador; las maravillas de la naturaleza pregonan su majestad y sabiduría. Inaccesible a la mirada humana, aparece envuelto en un halo luminoso: la *luz* es el *manto* de su majestad imperial. En efecto, la primera obra de la creación es la *luz*, y es también la primera condición de vida, la fuente de la alegría y el símbolo de la pureza. Por eso el poeta concibe al Eterno en atuendo de majestad, revestido de luz y esplendor. San Pablo dirá de Dios que “habita en. una luz inaccesible”⁴; y San Juan: “Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna.”⁵

El salmista va concretando las obras de la creación — siguiendo el relato bíblico — y empieza por los *cielos*, que concibe como una *tienda* extendida sobre la tierra. Con su palabra extiende los inmensos cielos con la misma facilidad con que el nómada extiende su tienda; pero sobre ella y encima de las aguas superiores están las *moradas* de Yahvé, en el cielo empíreo. Según la concepción cosmogónica hebraica, sobre la masa sólida del firmamento se extendía el depósito de aguas que Dios reserva para los momentos diluviales⁶. El poeta concibe a Dios morando en la cúspide del cielo, conforme a lo expresado por Am 9:6: “El edificó en los cielos su morada y la fundó sobre la bóveda de la tierra.”

Siguiendo su maravillosa inspiración poética, el salmista presenta a Yahvé avanzando majestuoso como un rey en su carro — las *nubes* — tirado por la cuadriga de las *alas del viento*, siendo sus mensajeros precursores los mismos *vientos*, y sus ministros, o guardia de corps, los rayos o *llamas de fuego* (v.4). Dios se manifiesta en la tempestad en medio de truenos y rayos⁷, que son un reflejo de su majestad aterradora.

Conforme a la narración del Génesis, el salmista habla ahora de la consolidación de la tierra y de la separación de las aguas⁸. La tierra era concebida como un edificio que descansa en

unas columnas que se sumergen en lo profundo del abismo. Y la gran maravilla de la omnipotencia divina consiste en que, a pesar de hacerla reposar sobre la masa líquida, no *vacila* ni se conmueve⁹. En su estado primitivo aparecía cubierta por el *océano abismal*, como si fuera su *vestido*¹⁰, siendo sumergidos hasta las cimas de los *montes*. Pero a una orden de Yahvé, manifestada en un *trueno*, las aguas se disiparon, huyendo hacia los *lugares* que de antemano les *había señalado* (v.8). Es la obra del tercer día de la creación: la separación de las aguas y la aparición de la tierra seca¹¹. En ese momento se obró la conformación actual de la masa terrestre: *se alzaron los montes y se abajaron los valles*. Las grandes conmociones cósmicas de los primeros períodos geológicos dieron por resultado la irregularidad del relieve de la corteza terrestre. El salmista lo atribuye todo directamente a las órdenes divinas, conforme a su esquema religioso de la naturaleza. **Yahvé con su omnipotencia** señaló los límites al mar, para que no anegara a la tierra, haciendo así posible en ella la vida¹².

Dios provee de medios de vida a los vivientes (10-18).

¹⁰ Tú haces brotar en los valles los manantiales, que corren luego entre los montes.
¹¹ Ellos abreven a todos los animales del campo y en ellos matan su sed los onagros,
¹² Junto a ellos se posan las aves del cielo, que cantan en la fronda. ¹³ De tus altas moradas riegas los montes, y del fruto de tus obras se sacia la tierra. ¹⁴ Hace nacer la hierba para las bestias, y las plantas para el servicio del hombre, para sacar de la tierra el pan; ¹⁵ y el vino, que alegra el corazón del hombre, y el aceite, que hace lucir sus rostros, y el pan, que sustenta el corazón del hombre. ¹⁶ Se sacian los árboles de Yahvé, los cedros del Líbano que plantó, ¹⁷ en los cuales anidan los pájaros; f y los cipreses, domicilio de las cigüeñas; ¹⁸ los altos montes para las gamuzas, los riscos para madriguera del damán.

A pesar de haber confinado las aguas a un lugar, Yahvé ha provisto a las necesidades de la vegetación y de los vivientes con *manantiales* en los valles. La descripción es bellísima: los *onagros* o asnos salvajes, moradores de la estepa, van ansiosos a apagar su sed¹³; los pájaros pueblan los escasos árboles que nacen junto a los lugares húmedos. Y a donde no llegan los manantiales provee Yahvé con la lluvia del cielo: *riega los montes*. En Dt 11:11 se describe a Palestina como “un país de montañas y valles que recibe agua de la lluvia del cielo.” De esa relativa humedad proviene la parca feracidad de la tierra. Con su trabajo, el hombre saca fruto para su manutención: trigo, *vino y aceite*, los productos característicos de Palestina, país mediterráneo¹⁴. El salmista se complace en destacar la finalidad ornamental del *aceite* perfumado, que *hace lucir los rostros*, y la alegría que produce el *vino* en los *corazones*¹⁵. En el apólogo de Jotán contesta la vid a los otros árboles que querían nombrarla reina: “¿Voy yo a renunciar a mi mosto, **alegría de Dios y de los seres humanos**, para ir a mecerme entre los árboles?”¹⁶

Hasta los árboles más corpulentos — los *árboles de Yahvé* —, como los *cedros del Líbano*, reciben el riego atmosférico enviado por Dios, que los *plantó*; los árboles que nacen espontáneamente en el monte son considerados como plantados por Dios, en contraposición a los frutos y demás plantas que son plantados por la mano del ser humano¹⁷. En ellos y en los cipreses anidan las grandes aves, como las *cigüeñas*, como en los *altos montes* vive la *gamuza*, y en los riscos inaccesibles el *damán*, especie de conejo salvaje¹⁸.

Variedad y sabiduría en las obras de la creación (19-26).

¹⁹ Tú has hecho la luna para medir los tiempos; el sol conoce (la hora de) su ocaso.²⁰

Tú extiendes las tinieblas, y es de noche, y en ella corretean todas las bestias del bosque.²¹ Rugen los leoncillos por la presa, pidiendo a Dios así su alimento.²² Sale el sol, y se retiran y se acurrucan en sus cuevas.²³ Sale el hombre a sus labores, a sus haciendas hasta la tarde.²⁴ ¡Cuántas son tus obras, oh Yahvé! ¡Todas las hiciste con sabiduría! Está llena la tierra de tu riqueza:²⁵ éste es el mar, grande, inmenso; allí reptiles sin número, animales pequeños y grandes, i²⁶ Allí las naves se pasean, y ese Leviatán que hiciste para juguete tuyo.

La sucesión de días y de noches es una de las maravillas de la naturaleza; en realidad, obedecen a las órdenes divinas, que ha puesto la *luna* para determinar los *tiempos*, meses y estaciones del año, según se dice en Gen 1:14. Por instinto comunicado por Dios, el *sol* sabe cuándo debe retirarse, pues *conoce su ocaso*, y debe dejar paso a las *tinieblas* nocturnas, también enviadas por Dios. Es el tiempo en que campean libremente, amparadas en la oscuridad, las fieras del *bosque*. También ellas fueron creadas por Dios, y tienen derecho a su sustento¹⁹.

La salida del sol señala la hora de la aparición del hombre para ir a sus labores (v.23). Todo está maravillosamente ordenado por el Creador (v.24). Hasta el tenebroso y caótico océano abismal está bajo las órdenes del Omnipotente. En él pululan los grandes cetáceos, y los pequeños peces, todos obra de Yahvé, pero entre ellos sobresale la maravilla del *Leviatán*, monstruo marino que Dios domeña y utiliza como *juguete* en sus momentos de ocio²⁰. El antropomorfismo es audaz y refleja bien el alto concepto que del poder de Dios tenía el salmista.

El espíritu de Yahvé, conservador y renovador del universo (27-35).

²⁷ Todos ellos esperan de ti que les des alimento a su tiempo.²⁸ Tú se lo das y ellos lo toman; abres tu mano y se sacian de bien.²⁹ Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, expiran y vuelven al polvo.³⁰ Si mandas tu espíritu, se recrean, y así renuevas la faz de la tierra.³¹ Sea eterna la gloria de Yahvé y Yahvé gócese en sus obras.³² Mira la tierra, y tiembla; toca los montes, y humean.³³ Yo cantaré a Yahvé mientras viva; entonaré salmos a mi Dios mientras subsista.³⁴ Séale grato mi hablar, y yo me gozaré en Yahvé.³⁵ ¡Desaparezcan de la tierra los pecadores y dejen de ser los impíos! Bendice, alma mía, a Yahvé. *Aleluya.*

Para todos los animales, Dios es el dispensero general, y, por eso, todos están pendientes de su generosidad para poder satisfacer su apetito. Si les da el alimento, lo toman con avidez, mientras que, cuando escasea — *escondes tu rostro* —, al punto se quedan macilentos. El mismo hálito vital depende de Yahvé. Si lo retira, se convierten en *polvo*²¹] pero, si vuelve a otorgar el hálito vital, surgen de nuevo otros que *se recrean*, renovándose así, en ciclo constante, la superficie de la tierra con sus moradores (v.30).

El salmista concluye su maravilloso poema con un canto de alabanza al Dios que obra tales maravillas; sus criaturas son para su *gloria*, y por eso desea que el mismo Dios se *goce en sus obras* como en el momento de la creación, cuando veía que todas eran “buenas”²². De nuevo insiste en la majestad de Dios, que con su mirada hace *temblar* la tierra, y, al tocar con la punta de los pies los *montes*, éstos se derriten y *humean* (v.32). Las expresiones son semejantes a las de Am 9:5, y parecen calcarse en la descripción de la teofanía del Sinaí 23.

El salmo se cierra con el deseo de que desaparezcan los *pecadores* de la tierra, porque son los únicos que desentonan en la gran sinfonía de la creación (v.35).

1 Cf. Lagier, *Le Pharaon du disque solaire*: “Recherches des Se. Relig.” (1913) p.297-341. — 2 Cf. Rom 1:20. — 3 Los LXX y Vg: “qui facit angelos suos spiritus.” El autor de la Epístola a los Hebreos, basándose en esta traducción, deduce la inferioridad de los ángeles respecto de Cristo. — 4 1 Tim 6:16. — 5 1 Jn 1:5. — 6 Cf. Gen 1:7; Sal 29:4; 148:5. — 7 Cf. Sal 18:11; Is 19:1; Dan 7:13; Mt 24:30. — 8 Cf. Gen 1:10; Job 38:8-11. — 9 Cf. Job 38:6; Prov 8:29. — 10 Cf. 1:3. — 11 Gen 1:9-13. — 12 Cf. Job 38:10; Prov 8:20. — 13 Cf. Job 39:7. — 14 Cf. Dt 12:17. — 15 Cf. Ecl 10,19. — 16 Jue 9:13. — 17 Cf. Núm 24:6. — 18 Cf. Sam 24:2; Job 39:1. — 19 Cf. Sal 157:9. — 20 Cf. Job 40,20; 41:5. — 21 Cf. Job 34:14; Act 17:25; Col 1:17. — 22 Cf. Gen 1:7. — 23 Cf. Ex 19:18; Sal 144:5; 146:2.

Salmo 105 (Vg 104): Fidelidad de Dios a la Alianza.

En este salmo se trata de cantar **la fidelidad de Dios al pacto contraído con Abraham** relativo a la posesión de la tierra de Canaán por su descendencia. El poeta señala las diversas vicisitudes del pueblo hebreo desde los tiempos patriarcales hasta la instalación en la tierra prometida, pasando por la dura esclavitud de Egipto y su maravillosa liberación bajo la égida de Moisés. Pero la posesión de la tierra de Ganaán no constituye más que las primicias de otro dominio más amplio sobre los pueblos por parte de la progenie de Abraham. Esta historia privilegiada exige por parte de los israelitas una fidelidad extrema a los preceptos de su Dios. El salmista no relata los castigos que a través de los siglos sufrió la comunidad hebrea, como aparece en otras composiciones del Salterio, sino que se limita a destacar la benevolencia y protección divina hacia el pueblo elegido. Así, pues, este salmo es fundamentalmente de acción de gracias y de instrucción para los israelitas. El salmo siguiente, en cambio, es de penitencia. Es como el reverso de éste, pues en él se describen las rebeldías contra Yahvé del pueblo a través de la historia, las infidelidades a su vocación excepcional. En el salmo 105 prevalece un acento didáctico-admonitorio, juntamente con un tono eucarístico.

Los 15 primeros versos aparecen en i Par 16:8-22, donde se habla de la organización del culto por David bajo la dirección de Asaf. Como salmo 96, también éste parece una inserción en dicho capítulo relativo al traslado del arca a Jerusalén. Generalmente se sostiene entre los comentaristas la fecha de composición postexílica para el salmo 106. Podemos dividirlo en cuatro secciones: *a*) invitación a los descendientes de Abraham a alabar a Yahvé por su fidelidad a la alianza (1-12); *b*) protección sobre los patriarcas, particularmente sobre Jacob en Egipto al encumbrar a José (13-24); *c*) castigo de los egipcios por oprimir a los israelitas: las plagas (25-36); *d*) protección de los israelitas en el desierto e instalación en Canaán (37-45).

Invitación a alabar a Yahvé por su fidelidad (1-11).

¹ Alabad a Yahvé, invocad su nombre, dad a conocer entre los pueblos sus proezas. ² Cantadle y entonadle salmos, referid todas sus maravillas, ³ Gloriaos en su santo nombre, alégrese el corazón de los que buscan a Yahvé. ⁴ Buscad a Yahvé y su poder, buscad siempre su rostro. ⁵ Recordad las maravillas que ha obrado, sus prodigios y las sentencias de su boca. ⁶ Vosotros, descendencia de Abraham, su siervo; hijos de Jacob, su elegido. ⁷ El es Yahvé, nuestro Dios, y sus juicios (prevalecen) en toda la tierra. ⁸ Se acordó siempre de su alianza y de la promesa decretada por mil generaciones; ⁹ el pacto hecho con Abraham, y su juramento a Isaac; ¹⁰ y confirmó a Jacob como ley firme, y a Israel como alianza eterna. ¹¹ Diciendo: “Yo te daré la tierra de Canaán como lote de vuestra heredad.”

Los LXX colocan el *aleluya* del salmo anterior al principio de éste, exactamente como en el salmo 106. De este modo, ambos salmos empezarían y terminarían por la palabra *aleluya*, que sig-

nifica “alabad a Yahvé.” El v.1 está tomado de Is 12:4 y refleja el estado eufórico del poeta, que quiere recordar los portentos de Yahvé en favor de su pueblo. Insistentemente invita a sus compatriotas **a alegrarse en el Señor y a vivir vinculados a El**, pues forman la porción selecta entre todos los pueblos. Las *sentencias de su boca* son los decretos punitivos que ha decidido contra los enemigos de Israel a través de la historia. Esta conducta no es sino la confirmación de la *alianza* que había hecho con el gran antepasado Abraham, en la que iba implicada una *promesa* de protección y bendición a través de las *generaciones* (v.8). Pero, además, en el *pacto* con Abraham le prometió dar a sus descendientes *la tierra de Canaán*². Esta promesa fue confirmada a Isaac³ y a Jacob al ir y volver de Padán Aram⁴.

Protección a los patriarcas (12-24).

¹² Aunque eran pocos en número, casi como nada, y extranjeros en ella, ¹³ pasaron de una a otra nación y de un reino a otro pueblo. ¹⁴ No dejó que nadie los oprimiera, y castigó por ellos a reyes: ¹⁵ “No toquéis a mis ungidos, no hagáis mal a mis profetas.” ¹⁶ Llamó al hambre sobre aquella tierra, hizo que faltara todo mantenimiento ¹⁷ y mandó delante de ellos a un varón, a José, vendido como esclavo. ¹⁸ Fueron puestos en el cepo sus pies, y fue encadenado con hierros; ¹⁹ hasta que se realizó su presagio y le acreditó la palabra de Yahvé. ²⁰ Mandó el rey que lo soltasen; el dominador de pueblos le dejó en libertad; ²¹ y le hizo señor de su casa y soberano de todas sus posesiones, ²² para instruir a su agrado a los príncipes y enseñar sabiduría a los ancianos. ²³ Y vino Israel a Egipto, habitó Jacob en la tierra de Cam; ²⁴ y multiplicó grandemente su pueblo e hizo que fuesen más fuertes que sus opresoras.

El salmista recalca cómo el pequeño clan de los abrahámidas se fue multiplicando en una vida trashumante de nación en nación, siempre en calidad de *extranjeros* y despreciados de las poblaciones sedentarias por donde atravesaban. Con todo, no permitió Dios que los oprimieran, castigando incluso a los *reyes* que se atrevieron a usurpar la esposa de Abraham⁶. Ellos eran sus **ungidos** — **consagrados a El con un pacto solemne** — y sus *profetas*, pues eran sus íntimos, a los que comunicaba sus secretos. Abraham es llamado por ello *profeta* por el mismo Dios en el sueño de Abimelec⁷.

Después el salmista recuerda la historia de José en Egipto y las circunstancias que movieron a los hijos de Jacob para establecerse en la tierra de los faraones. La narración sigue, en todo, el relato bíblico conocido: José providencialmente vendido, encarcelado y encumbrado en Egipto para ser después protector de su familia⁸.

Las plagas de Egipto (25-36).

²⁵ Cambió su corazón para que odiaran a su pueblo y para vejar dolosamente a sus siervos. ²⁶ Mandó a Moisés, su siervo, y a Aarón, su elegido. ²⁷ E hizo por medio de ellos sus prodigios y sus portentos en la tierra de Cam. ²⁸ Mandó a las tinieblas, y se hizo oscuro; pero se rebelaban contra sus órdenes; ²⁹ convirtió en sangre sus aguas, y mató sus peces. ³⁰ Hormigueó de ranas su tierra, hasta en las cámaras de sus reyes. ³¹ Mandó, y vinieron los tábanos y los mosquitos a todas sus regiones. ³² Les dio granizo en vez de lluvia, y llamas de fuego sobre su tierra. ³³ Y abatió sus viñas y sus higuerales, destrozando los árboles de su territorio. ³⁴ Mandó, y vino la langosta y el pulgón en gran número, ³⁵ que royeron toda la hierba de su país y devoraron los frutos del campo. ³⁶ E hirió a todos los primogénitos en su tierra, las primicias de su

vigor viril.

Conforme a la mentalidad semita, atribuye el salmista directamente a Dios la persecución de los hebreos, pues *cambió su corazón para que odiaran a su pueblo*. Los hagiógrafos prescinden de lo que nosotros llamamos causas segundas, y, sin distinguir entre voluntad permisiva y positiva, atribuyen todo a Dios, pues sin su beneplácito nada tiene lugar en este mundo. Después narra el salmista la historia de las intervenciones milagrosas de Moisés y de Aarón en favor de su pueblo y lo relativo a las plagas de Egipto según el relato del Éxodo⁹. La plaga de las *tinieblas* ocupa en el relato del Éxodo el noveno lugar, mientras que aquí se pone la primera. No se mencionan la quinta (enfermedad sobre los animales) y la sexta (pústulas eruptivas sobre animales y hombres). También se invierte el orden de la tercera y la cuarta. El poeta, pues, con cierta libertad, va describiendo los portentos, sin sujetarse literalmente a la narración del Éxodo, pero insistiendo en su carácter punitivo sobre los enemigos del pueblo elegido.

Protección de los israelitas en el desierto e instalación en Canaán (37-45).

³⁷ Y sacólos con plata y oro, y no había entre sus tribus ningún rezagado. ³⁸ Alegróse Egipto de su partida, porque se había apoderado de ellos su terror. ³⁹ Les tendió como cubierta una nube, y un fuego para alumbrarlos en la noche. ⁴⁰ A su petición hizo venir las codornices, y los sació de pan del cielo. ⁴¹ Hendió la roca y brotaron las aguas, que corrieron como un río por el desierto. ⁴² Porque se acordó de su santa promesa y de Abraham, su siervo. ⁴³ Así sacó a su pueblo en alegría y a sus elegidos llenos de gozo. ⁴⁴ Y les asignó las tierras de las gentes, y se posesionaron de las haciendas de los pueblos, ⁴⁵ para que guardaran sus preceptos y observaran sus leyes. *Aleluya.*

Sigue la narración de los portentos del Éxodo, también conforme al relato bíblico conocido: la salida de los israelitas cargados con riquezas de los egipcios¹⁰. Ya en marcha por la inhóspita estepa, Yahvé los siguió protegiendo, acompañándolos en forma de *nube* de día, y *de fuego* por la noche¹¹. Los milagros se sucedieron constantemente: las codornices¹², el maná¹³, el agua de la piedra¹⁴; y todo ello lo hizo Yahvé para cumplir la *promesa* que había hecho a Abraham¹⁵. Por fin, los asentó en la tierra de Ganaán que les tenía destinada¹⁶. Pero todo esto estaba condicionado al cumplimiento de sus *preceptos*. Sólo en el supuesto de que fueran fieles a sus *leyes* les enviaría bendiciones y los protegería¹⁷.

1 Cf. Gen 15:TS. — 2 Cf. Gen 17:2s; 15:18; 12:7; 13:14s. — 3 Cf. Gen 26:3. — 4 Cf. Gen 28:13s; 35:9s. — 5 Lit. el TM: "Rompió todo sostén de pan" — 6 Amonestó al faraón (Gen 12:10s) y a Abimelec (Gen 20,15; 26:15). — 7 Cf. Gen 20:7. — 8 Cf. Gen 44:1-45:7. — 9 Cf. Ex 0.7-11. — 10 Cf. Ex 12:35-36. — 11 Cf. Ex 13:21-22; 14:19-20. — 12 Cf. Ex ió:1s; Sal 78:183. — 13 Cf. Ex 16:143; Sal 78:24-25; Neh 9:15. — 14 Cf. Ex 17:1; Núm 20,8s. — 15 Cf. Ex 2:24. — 16 Cf. Dt 6:10-11. — 17 Cf. Dt 4:1-40; 26:17-18; Sal 78:7.

SALMO 106 (Vg 105): Confesión de las Rebeldías de Israel.

Este salmo es el reverso del anterior y tiene los visos de proceder de la misma pluma: en el anterior se cantaban los favores de Yahvé para con Israel a través de su historia; aquí se narran las rebeldías reiteradas y las infidelidades del pueblo elegido hacia su Dios: **a la fidelidad de Yahvé a sus promesas hechas a los patriarcas** correspondió el pueblo con ingratitudes y rebeldías, que le acarrearón los pertinentes castigos divinos a través de los siglos. Pueblo de dura cerviz, no su-

po plegarse a las exigencias religiosas y morales de su Dios, celoso y adusto, y reiteradamente se inclinó hacia los cultos paganos, que encontraba más condescendientes con su sensualidad. Sin embargo, Dios está siempre pronto a perdonar, supuesto el arrepentimiento y el cambio de conducta. La intercesión de Moisés fue de gran valor para la reconciliación de Yahvé con su pueblo en la dura etapa del desierto.

En el texto hebreo, este salmo comienza y termina por el *aleluya*; es, pues, el primero de los salmos “aleluyáticos.”¹ Literariamente se caracteriza por el tono de “confesión,” mientras que el anterior tenía un aire de himno de alabanza. La confesión está incluida entre dos secciones líricas, el preludio (1-5) y la conclusión (47-48), que comprende una plegaria y una doxología para cerrar el cuarto libro del Salterio.

Algunos de los versos del salmo aparecen en 1 Par 96:1-6², y, por otra parte, algunos versos alucien a hechos del destierro y aun posteriores³. Por ello, comúnmente se sostiene entre los exegetas su origen postexílico.

Preludio: invitación a alabar a Yahvé (1-5).

¹ ¡Aleluya! Alabad a Yahvé porque es bueno, porque es eterna su piedad. ² ¿Quién podrá contar las gestas de Yahvé y pregonar todos sus loores? ³ Bienaventurados los que observan el derecho, los que obran justicia en todo tiempo. ⁴ Acuérdate de mí, ¡oh Yahvé! en tu benevolencia hacia tu pueblo; visítame con tu auxilio ⁵ para que vea la dicha de tus elegidos, y me alegre en el gozo de tu gente, y me gloríe con tu heredad.

Con una forma litúrgica estereotipada, comienza el salmista su composición cantando la *piedad* de Yahvé para con su pueblo, como va a demostrar en el transcurso del salmo. En el anterior se destacaba su “fidelidad” a las promesas; aquí, su misericordia y espíritu de indulgencia ante los desvarios de su pueblo⁴. Y, al considerar las gestas de Yahvé en la historia de Israel, se siente impotente para relatarlas dignamente. Sólo los que se acomodan a sus leyes, observando el *derecho y la justicia*, son dignos de participar de sus beneficios.

El salmista se siente vinculado a los destinos de su pueblo, y por eso intercala una súplica personal, pidiendo el divino *auxilio* para ser digno de la *benevolencia divina y testigo de la dicha de sus elegidos*, rescatados de la cautividad (v.48), como miembros de una nación restaurada en sus plenos derechos históricos.

Las prevaricaciones de Israel en el desierto (6-33).

⁶ Hemos pecado como nuestros padres; hemos sido malos y perversos. ⁷ Nuestros padres en Egipto no entendieron tus maravillas, no recordaron tus muchos favores y se rebelaron contra el Altísimo en el mar Rojo ⁵. ⁸ Pero los salvó por mor de su nombre, para hacer muestra de su poder. ⁹ Increpó al mar Rojo, y quedó seco, y los hizo andar por los abismos como por el desierto; ¹⁰ los salvó de las manos del que los aborrecía, y los redimió del poder del enemigo. ¹¹ Y las aguas sumergieron a sus opresores, no escapando ni uno solo. ¹² Entonces dieron fe a sus palabras y cantaron sus alabanzas. ¹³ Pero bien pronto se olvidaron de sus obras, no confiaron en sus designios. ¹⁴ Dejáronse llevar de su concupiscencia en el desierto y tentaron a Dios en la soledad. ¹⁵ Y les dio lo que pedían, pero mandó la consunción a sus almas⁶. ¹⁶ Envidiaron a Moisés en el campamento y a Aarón, el santo de Yahvé. ¹⁷ Y se abrió la tierra y se tragó a Datan, y cubrió a los secuaces de Abirón. ¹⁸ Y el fuego devoró a

su banda; las llamas consumieron a los impíos. ¹⁹Se hicieron un becerro en Horeb y adoraron a un simulacro fundido, ²⁰y trocaron su gloria por la imagen de un buey que come hierba. ²¹Se olvidaron de Dios, su Salvador, que tan grandes cosas había hecho en Egipto, ²²maravillas en la tierra de Cam, cosas terribles junto al mar Rojo. ²³Y ya hubiera decretado exterminarlos si Moisés, su elegido, rio se hubiese puesto en la brecha ante El para desviar su indignación del exterminio. ²⁴Despreciaron una tierra deleitosa, no tuvieron confianza en sus palabras. ²⁵Y murmuraron en sus tiendas y no escucharon la voz de Yahvé. ²⁶Por eso alzó su mano contra ellos, para postrarlos en el desierto ²⁷y dispersar a su descendencia entre las gentes ⁷y diseminarlos por la tierra. ²⁸Y se adhirieron a Baal-fegor y comieron los sacrificios de los muertos. ²⁹Y le provocaron a ira con sus obras; y se difundió entre ellos una mortandad. ³⁰Levantóse Finés e hizo justicia, y la plaga cesó. ³¹Y le fue contado esto a justicia, de generación en generación para siempre. ³²Le irritaron también a propósito de las aguas de Meribá, y le sobrevino mal a Moisés por culpa de ellos, ³³porque exacerbaron su espíritu y habló temerariamente con sus labios.

Con palabras de la oración de Salomón el día de la dedicación del templo, expresa el poeta el profundo arrepentimiento que le embarga, y habla en nombre de la nación⁸. A continuación enumera las rebeldías de Israel en los primeros años de su existencia como nación. Olvidados de los portentos obrados en Egipto, los israelitas empezaron a murmurar contra su Dios por haberlos llevado a un lugar sin salida, con peligro de ser muertos por los soldados del faraón⁹; al punto se desplegó la omnipotencia divina, y el mar Rojo se abrió en dos mitades, pudiendo pasar el pueblo a pie enjuto¹⁰ y quedando sumergido el ejército perseguidor¹¹. Entonces reconocieron el poder de Yahvé, y le alabaron¹²; pero pronto se olvidaron, sin pensar en los *designios* divinos sobre ellos en el desierto — darles una conciencia religiosa nueva **vinculada a Yahvé como Dios único** —, y pronto empezaron a murmurar por falta de agua¹³ y de comida¹⁴; y *tentaron* a su Dios dudando de su poder taumátúrgico¹⁵; les sació, pero esto significó para ellos la muerte, pues por su glotonería excesiva Dios les envió una plaga¹⁶.

Los levitas Datan y Abirón tuvieron celos de los privilegios de Moisés y de Aarón, y se sublevaron contra él; pero Dios abrió la tierra, que se los tragó con sus secuaces¹⁷. Al sumo sacerdote Aarón se le llama *santo de Yahvé* por estar especialmente consagrado a su servicio. Los insurrectos se alzaron contra las prerrogativas de éste, alegando que toda la comunidad israelita era *santa*, por ser elegida de Dios entre todos los pueblos.

Otro pecado gravísimo — el mayor de todos — fue la adoración del *becerro* de oro junto al monte *Horeb*. Es el nombre que en el Deuteronomio se da al Sinaí¹⁸. Con toda ironía el salmista dice que los israelitas cambiaron a Yahvé — su *gloria*¹⁹ — por un *buey que come hierba*²⁰. En Jer 2:11 se dice: “Mi pueblo ha cambiado su *gloria* por lo que nada vale.” A pesar de los portentos de que habían sido testigos, se olvidaron pronto de Yahvé, que les resultaba una divinidad muy poco condescendiente con sus debilidades. Gracias a la intercesión de Moisés se libraron de la exterminación total. La expresión *se puso en la brecha ante él* juega con el símil del que se pone a apuntalar un muro en el que se ha abierto una brecha por la que entran los enemigos asediadores de la ciudad. Aquí el atacante con ánimos de *exterminio* es Yahvé. Moisés le salió al paso para conjurar el peligro que se cernía sobre su pueblo²¹.

Una nueva falta de los israelitas fue la desconfianza y cobardía de los espías enviados por Josué, los cuales *despreciaron una tierra deleitosa*, la de Canaán²². Según la expresión de los propios exploradores, que traían sus mejores frutos — “racimos de uvas que traían dos en un palo, granadas e higos” —, la tierra de los cananeos “manaba leche y miel”²³; pero, acobardados

ante la corpulencia de sus habitantes, aconsejaron no atacar el territorio. La reacción del pueblo fue la de protestar contra Dios por haberlos puesto en aquella coyuntura: *murmuraron en sus tiendas* (v.55). Es la conducta habitual de la generación del desierto ²⁴. Por ello Dios *alzó su mano* en señal de juramento contra ellos ²⁵, y los condenó a morir en el desierto: “Por mi vida, dice Yahvé, que lo que a mis oídos habéis susurrado, eso haré con vosotros: en este desierto yacerán vuestros cuerpos. De todos vosotros..., ninguno entrará en la tierra que con juramento os prometí por habitación... Vuestros hijos errarán por el desierto cuarenta años, llevando sobre sí vuestras rebeldías, hasta que vuestros cuerpos se consuman en el desierto.” ²⁶

El v.27 está tomado de Ez 20:23, y alude a las amenazas de Lev 26:33 y Dt 28:64, donde se anuncia la dispersión de los israelitas entre las gentes, caso de que sean infieles a su Dios.

La serie de transgresiones se continuó: en *Baal-fegor* tomaron parte en el culto de los moabitas ²⁷. La expresión *comieron los sacrificios de los muertos* puede significar que participaron en banquetes en honor de los muertos o, simplemente, en los cultos de las divinidades moabitas, que son consideradas por el hagiógrafo como *muertos*, sin vida, en contraposición a Yahvé, que es el Dios viviente por excelencia ²⁸. Dios envió en castigo una peste, y Fines traspasó a la espada a los culpables ²⁹. Este acto le fue computado en justicia, y Dios, por ello, le confirmó en el sumo sacerdocio por siempre ³⁰. El incidente de *Meribá* tuvo lugar antes del hecho últimamente narrado, y se le pone al final como remate de todas las infidelidades, pues en su desconfianza involucraron hasta al propio Moisés, que parece dudó de la omnipotencia y misericordia divina 31. *Meriba* significa “contienda,” y se puso este nombre al lugar donde Moisés realizó el milagro del agua sacada de la roca, porque allí “contendieron” o se quejaron los israelitas contra Yahvé ³². Moisés fue castigado a no entrar en Canaán por la **desconfianza mostrada en aquella ocasión** 33. Las palabras del caudillo hebreo en aquella ocasión fueron: “¡Oíd, rebeldes! ¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?” Yahvé respondió con el milagro, pero al mismo tiempo, por haber dudado Moisés, le dijo a éste: “Porque no habéis creído en mí, santificándome a los ojos de los hijos de Israel, no introduciréis vosotros a este pueblo en la tierra que yo les he dado.”³⁴ Por eso dice el salmista: *habló temerariamente con sus labios* (v.33).

Transgresiones en Canaán (34-46).

³⁴ **No exterminaron a los pueblos, como se lo había mandado Yahvé;** ³⁵ **antes se mezclaron con las gentes y adoptaron sus costumbres.** ³⁶ **Y sirvieron a sus ídolos, que fueron para ellos un lazo.** ³⁷ **Sacrificaron sus hijos y sus hijas a los demonios;** ³⁸ **derramaron sangre inocente: la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canaán, y quedó la tierra contaminada por su sangre.** ³⁹ **Se contaminaron por sus obras y se prostituyeron con sus acciones.** ⁴⁰ **Y se encendió la ira de Yahvé contra su pueblo, y abominó de su heredad.** ⁴¹ **Y los entregó en manos de las gentes, quedando sometidos a los que los odiaban.** ⁴² **Y fueron vejados por sus enemigos y doblegados bajo su mano.** ⁴³ **Muchas veces los libraba, pero ellos le exasperaban con sus veleidades, y eran humillados por sus iniquidades.** ⁴⁴ **Mas él vio sus tribulaciones y oyó sus lamentos.** ⁴⁵ **Y se acordó de su alianza con ellos, y por su mucha bondad se apiadó de ellos.** ⁴⁶ **Y les hizo objeto de sus misericordias en presencia de cuantos los tenían en cautiverio.**

El espíritu de desobediencia siguió en los israelitas después que se instalaron en la tierra prometida. En primer lugar, no exterminaron a los cananeos, como les había ordenado 35. La comunicación con ellos era peligrosa, pues por tener los hebreos una cultura inferior corrían el riesgo de

ser absorbidos por la población cananea. En efecto, los israelitas al punto se dejaron seducir por sus cultos sensuales, estableciendo relaciones matrimoniales³⁶. Los cultos idolátricos fueron para ellos un *lazo*, en cuanto que los alejaba del culto a Yahvé. Sus desvarios llegaron hasta imitar a los cananeos en los sacrificios humanos a Moloc³⁷, ofreciendo sus propios hijos, lo que constituía la mayor abominación para la sensibilidad religiosa del yahvismo³⁸. Por eso la tierra de Canaán *quedó contaminada* con estas aberraciones en honor de los *demonios*, o espíritus malignos que movían a los adoradores cananeos.

Los israelitas, al adoptar los cultos cananeos, renegaron de Dios, y en este sentido *se prostituyeron*, **faltando a la fidelidad debida a su Dios**. Las relaciones históricas entre Yahvé y su pueblo son frecuentemente representadas con el símil del matrimonio⁴⁰, y así la infidelidad es considerada como un adulterio⁴¹. Por ello, **Dios abandonó a lo que** consideraba su *heredad*⁴², y dejó que cayeran *en manos de las gentes* (v.41). El salmista parece aludir aquí a los calamitosos tiempos de los jueces, en que los hebreos fueron atacados por los madianitas y filisteos⁴³. Temporalmente humillados y *vejados*, fueron reiteradamente salvados por las **intervenciones milagrosas de Yahvé**⁴⁴. Nunca los abandonó totalmente, porque *se acordó de la alianza* que con su pueblo había hecho, primero con Abraham, el gran antecesor⁴⁵, y después en el Sinaí, con Moisés⁴⁶. Esta fue la razón de que los salvara del *cautiverio* (v.46). El salmista parece aludir a los días tristes del exilio babilónico.

Súplica final y doxología (47-48).

⁴⁷ ¡Sálvame, Yahvé, Dios nuestro, y reúnenos de entre las gentes, para celebrar tu santo nombre y gloriarnos en tus alabanzas! ⁴⁸ Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, de eternidades en eternidades, y diga todo el pueblo: ¡Amén! ¡Aleluya!

Terminada su confesión nacional, que inició en el v.6, el salmista pide el auxilio divino para que el pueblo elegido sea de **nuevo reunido en la tierra santa**, donde en el templo de Jerusalén podrán **todos celebrar dignamente su nombre**. Supone, pues, esta súplica final que Israel está disperso entre las naciones. Esto nos lleva a los tiempos de la cautividad babilónica o a los posteriores de la diáspora.

El v.48 es una adición del compilador para cerrar el *libro cuarto* del Salterio, como lo había hecho con los otros tres anteriores. Por otra parte, la adición del *aleluya* final indica que formaba parte de la adaptación litúrgica del salmo, lo que se comprende bien con la cláusula coral: *diga todo el pueblo: ¡Amén!*

¹ Son los salmos 106; 111-112; 113-118; 135; 136; 146-150. — ² Cf. los v. i.47.48. — ³ Véanse los v.4-5.27.41.42.44-47. — ⁴ Cf. Sal 107:1; 118:1; 136:1; Esd 3:10-11; 1 Mac 4:24. — ⁵ *Altísimo*: corrección verosímil, leyendo *Elyon* en vez de *alyam* (mar). — ⁶ Así según el TM. Los LXX: “saciedad.” Cf. Núm 11:20. — ⁷ *Dispersar*: corrección, leyendo *lehéphis* en lugar de *lehappü* del TM (“hacer caer”). — ⁸ Cf. 1 Re 8:47. — ⁹ Cf. Ex 14:1-12. — ¹⁰ Cf. Ex 14:22 — ¹¹ Cf. Ex 14:28. — ¹² Cf. Ex 14:31. — ¹³ Cf. Ex 15:24; 16:2s; 17:23. — ¹⁴ Cf. Núm 11:6. — ¹⁵ Cf. Núm i6:1s; Sal 78:19. — ¹⁶ Cf. Núm 11:6. — ¹⁷ Cf. Núm i6:1s; Dt n,6. — ¹⁸ Excepto en Dt 33:2. En Ex 3:2 se le llama “monte de Dios,” donde Yahvé se reveló (Dt 4,ios). — ¹⁹ Cf. Dt 4:6-8; 10,21. — ²⁰ Cf. Ex 20,4. Yahvé es la “gloria” de Israel (Dt 4:6-8). — ²¹ Cf. Ez 22:30; Jer 18:20. — ²² Cf. Núm 14:31; *tierra de-leitosa* (cf. Jer 3:19; Zac 7:14). — ²³ 14:28. — ²⁴ Cf. Dt 1:27. — ²⁵ Cf. Ex 6:8; Dt 32:40; Ez 20,23. — ²⁶ Núm 14:28-32. — ²⁷ Núm 25:23. — ²⁸ Cf. Sal i,rs,4s; Jer 10:11; Sab 15:10; 15:17; 1 Cor 12:2. — ³⁰ Cf. Núm 25:12-13 — ³¹ Cf. Núm 20,24. — ²⁹ Cf. Núm 25:7. — ³² Cf. Núm 20,13. — ³³ Cf. Dt 1:37; 3:26. — ³⁴ Cf. Núm 20,10.12. — ³⁵ Cf. Ex 23:32-33; 34:12s; Dt 7:2s; Jue 1:21.27.29s; 2:1s. — ³⁶ Cf. Esd 9:2; Jue 3:5-6. — ³⁷ Cf. Dt 12:31; 18:9-10. — ³⁸ Cf. Ez 16:20-21:31. — ⁴⁰ Cf. Ose 1-3. — ⁴¹ Cf. Ex 34:15; Dt 31:16. — ⁴² Cf. 1 Re 8:51; Jer 12 — ⁴³ Cf. Jue 2:16-17. — ⁴⁴ Cf. Jue c.4-5 — ⁴⁵ Cf. Gen 12:3; 15:1s. — ⁴⁶ Cf. Ex 24.

Libro Quinto.

SALMO 107 (Vg 106): Benignidad de la Providencia Divina.

Este salmo se compone de dos cánticos diversos: *a)* Himno eucarístico en el que se canta la providencia de Dios sobre los hombres que se hallan en circunstancias adversas: extraviados en el desierto (4-9), cautivos (10-16), enfermos (17-22) y navegantes (23-32). Todo ello va precedido de una invitación a alabar a Yahvé (1-3). *b)* **Es un himno de alabanza al poder y providencia divinas** (33-43) En esta segunda parte desaparecen los estribillos y se describe la vida en Palestina con reflexiones sobre las diversas vicisitudes. **Yahvé transforma un país rico en estéril** en castigo de los impíos, y, al contrario, cambia la esterilidad en feracidad en beneficio de los menesterosos (33-38). Defiende a los oprimidos y castiga a los opresores (39-42). Todo ello **es una prueba de** la providencia bondadosa de Dios (v.43).

El estilo de la segunda es de tipo sapiencial. Esto indica que nos hallamos ante dos fragmentos de origen diverso que han sido reunidos por el compilador por razones convencionales litúrgicas: “se concibe que se haya querido añadir posteriormente a un cántico de circunstancias un suplemento con una doctrina de valor permanente y universal.”¹

Aunque no es posible concretar la fecha de composición de ambos fragmentos, las alusiones en el v.3 a la dispersión de los judíos y las dependencias de la segunda sección respecto de la segunda parte de Isaías y del libro de Job nos hacen pensar que han sido redactados después del exilio. Por su contenido, este salmo parece formar trilogía con los dos anteriores: “El salmo 105 celebra la bondad de Dios al elegir a Israel y liberarlo de Egipto; el salmo 106 es una confesión de la obstinada rebelión de Israel contra Dios; el salmo 107 es una invitación a dar gracias por su restauración después del exilio. Se refieren, pues, a los tres períodos sucesivos de la historia nacional.”²

Preludio: invitación a alabar a Yahvé (1-3).

¹ ¡Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque es eterna su piedad! ² Digan así los rescatados de Yahvé, los que El redimió de manos del opresor ³ y los que reunió de entre las tierras: del oriente y del occidente, del aquilón y del austro ³.

El salmo empieza, como el 106, con la regular doxología estereotipada. Aquí se pone en boca de los *rescatados* o liberados de la cautividad, **de los redimidos de Yahvé**, los cuales deben reconocer la maravillosa liberación del estado de postración en que se hallaban en el exilio. Conforme a las antiguas profecías⁴, han sido *reunidos* de los cuatro puntos cardinales; y esto debe dar pie para una solemne **acción de gracias**. A continuación el poeta describe la liberación de los israelitas cautivos que se hallaban en una situación penosa bajo cuatro alegorías diferentes: la del viajero perdido en el desierto, la del cautivo retenido en la prisión oscura, la del enfermo que está próximo a la muerte y la del naufrago que está a merced de las olas. Estas cuatro situaciones reflejan bien el estado de ansiedad de los exilados judíos fuera de su hogar patrio.

Providencia sobre los extraviados en el desierto (4-9).

⁴ Andaban errantes por el desierto solitario, sin hallar camino para ciudad habitada. ⁵ Hambrientos y sedientos, desfallecían en ellos sus almas. ⁶ Y clamaron a Yahvé en su angustia, y los libró de sus apreturas. ⁷ Y los llevó por camino derecho, para

que llegaran a la ciudad habitada.⁸ ¡Alaben a Dios por su piedad, por las maravillas hechas en favor de los hijos de los hombres!⁹ Porque sació al famélico, y al hambriento le llenó de sus bienes.

El primer ejemplo de la protección divina es la salvación de los caminantes que en el desierto han perdido su ruta y no dan con el camino que lleva a las ciudades habitadas⁵. *Hambrientos y sedientos*, invocan a Dios, y, por fin, logran llegar al sitio deseado habitado por los seres humanos. Es un motivo de especial **agradecimiento al Todopoderoso**, que ha satisfecho las necesidades de los hambrientos⁶.

Solicitud divina por los cautivos (10-16).

¹⁰ **Estaban sentados en tinieblas y sombras de muerte, cautivos en la miseria y en los hierros, ¹¹ porque se habían rebelado contra los mandamientos de Dios, despreciando los consejos del Altísimo. ¹² Su corazón estaba abatido por el infortunio, y sucumbían sin tener quien los socorriese; ¹³ y clamaron a Yahvé en su angustia, y los salvó de sus apreturas. ¹⁴ Y los sacó de las tinieblas y de las sombras de muerte, rompiendo sus cadenas. ¹⁵ Rindan homenaje a Yahvé por su piedad y por los maravillosos favores que hizo a los hijos de los hombres: ¹⁶ por haber roto puertas de bronce y haber desmenuzado barras de hierro.**

El segundo caso desesperado es el del prisionero encerrado en sombrías mazmorras⁷ sin esperanza de liberación, sumido en la mayor miseria de toda índole, física y moral⁸. En realidad, para el salmista esto estaba bien merecido por haber abandonado los preceptos divinos. Sin duda que piensa en las infidelidades de sus compatriotas, merecedores, con sus transgresiones, de la cautividad⁹. **Pero Dios no desampara al que le pide auxilio arrepentido de sus pecados.** Así, en el caso presente oyó la súplica de los encarcelados y los salva de su penosa situación. Por ello deben dar las más encendidas gracias a Yahvé, que tiene tal providencia sobre los seres humanos. A su omnipotencia ceden las *puertas de bronce* y los cerrojos de *hierro*.

Liberación del enfermo desesperado (17-22).

¹⁷ **Dolientes por su conducta pecaminosa y enfermos por sus maldades ¹⁰, ¹⁸ toda comida les producía náuseas, estando ya a las puertas de la muerte. ¹⁹ Y clamaron a Yahvé en su angustia, y los libró de sus apreturas. ²⁰ Mandó su palabra, y los sanó y los sacó de la perdición ¹¹. ²¹ Den gracias a Dios por su piedad y por los maravillosos favores que hace a los hijos de los hombres. ²² Y ofrézcanle sacrificios de alabanza y, llenos de júbilo, publiquen sus obras.**

Otra situación comprometida es la del enfermo grave, próximo a la muerte. Conforme a la antigua mentalidad hebrea, el salmista atribuye la enfermedad a los pecados del enfermo¹², y en este caso presenta al enfermo en una situación desesperada, próximo a la muerte. La intervención divina le salva de ella: *mandó su palabra*; el poeta personifica la orden divina como **si fuera un ángel enviado por Yahvé³**. En la literatura rabínica posterior, esta personificación se urgirá más con las nociones de *Memra* y *Dibbura*, que se interpone entre Dios y los hombres para salvar la trascendencia divina.

La salvación de los náufragos (23-32).

²³ Los que surcan el mar en las naves para hacer su negocio en la inmensidad de las aguas, ²⁴ también éstos vieron las obras de Yahvé y sus maravillas en el piélagos. ²⁵ El mandó surgir un viento huracanado, y levantó las olas. ²⁶ Subían hasta los cielos y bajaban hasta los abismos. El alma de ellos se derretía por el mal. ²⁷ Rodaban y vacilaban como ebrios, y toda su pericia se desvanecía. ²⁸ Y clamaron a Yahvé en su angustia, y los libró de sus apreturas. ²⁹ Tornó el huracán en céfiro, y las olas se calmaron. ³⁰ Alegráronse porque se habían encalmado, y los guió al deseado puerto. ³¹ Den gracias a Dios por su piedad y por los maravillosos favores que hace a los hijos de los hombres. ³² Y ensálcenle en la asamblea del pueblo y glorifíquelo en el consejo de los ancianos.

Un cuarto ejemplo de la **bondad de Dios es la intervención** en la salvación de los náufragos. La vida del mar es azarosa y siempre en peligro. El salmista menciona a los que se van a lejanas tierras por razones comerciales. Los fenicios eran los grandes mercaderes y marineros de la antigüedad. En sus largos viajes eran testigos de las maravillosas intervenciones de Dios en favor de los hijos *de los seres humanos*, pues cuando por orden suya se encrespan las olas, azotadas por el huracán, y cuando la *pericia* de los marineros no puede hacer riada, está la intervención divina respondiendo a sus angustiadas oraciones. Al punto el *huracán* se trueca en *céfiro*, que hinche las velas y lleva la nave al puerto ansiado ¹⁴. Es el comentario al refrán mariner: “El que no sepa orar, que se ponga a navegar.”

El v.32 señala el final del salmo en su primera redacción: todos deben reconocer públicamente las maravillas y favores que Yahvé hace en favor de los seres humanos.

Epílogo: la justicia divina (33-43).

³³ El torna en desierto los ríos; las fuentes de aguas, en tierra árida; ³⁴ hace de la tierra fértil un salobral por la maldad de sus habitantes” ³⁵ Torna el páramo en laguna, y la tierra seca en manantiales de aguas. ³⁶ Hace habitar allí a los hambrientos y funda allí ciudad de morada; ³⁷ siembran campos y plantan viñas, que dan frutos abundantes. ³⁸ Los bendice y se multiplican sobremanera, y sus ganados no disminuyen. ³⁹ Y si vienen a ser pocos y oprimidos por el golpe del infortunio y de las fatigas, ⁴⁰ El, que puede arrojar el oprobio sobre los príncipes y los hace errar por el desierto sin camino ¹⁵, ⁴¹ levanta al pobre de la miseria y multiplica como rebaños sus familias. ⁴² Lo ven los rectos y se regocijan, y todos los malvados tienen que cerrar la boca ¹⁶. ⁴³ ¿Quién es sabio y guarde estas cosas y comprenda los favores de Yahvé?

En esta sección, el estilo es totalmente diferente, y aun el tema, pues aunque en ambos se trate de la **providencia divina sobre los necesitados**, en esta segunda parte las consideraciones son más generales, de tipo sapiencial. Desaparecen los estribillos que se repetían en cada estrofa anterior, y se relata la solicitud de Yahvé, no sobre las diversas clases de hombres necesitados, sino, en general, sobre los países y pueblos.

La omnipotencia divina se muestra en la conversión de lo árido en fértil, y lo feraz en salobre y mísero, como ocurrió en el caso de la desaparición de Sodoma y Gomorra ¹⁷. Según la conducta de los habitantes de cada país, Dios los bendice o maldice. Es el cumplimiento de las amenazas de Lev 26:20 contra los que le son infieles a su Ley. Con la misma facilidad con que

reduce a la miseria a los malvados, levanta a los desvalidos para hacerlos prosperar en sus haciendas (v.37). Abate a los poderosos y príncipes, haciéndoles perder todo lo que tienen y obligándoles a andar errantes¹⁸; pero ensalza al pobre.

Todo esto alegra a los *rectos* de corazón, pues ven confirmadas sus esperanzas sobre la justicia retributiva divina, castigando a los soberbios y protegiendo a los humildes. Ante la manifestación de la Providencia divina, los *malvados* tienen que callar¹⁹, pues han sido confundidos en sus puntos de vista al margen de la ley divina. El salmista termina diciendo que la verdadera *sabiduría* consiste en discernir los caminos secretos de la Providencia y en saber apreciar sus gracias y favores²⁰.

1 J. Calés, o.c., Iip.3i6. — 2 A. F. Kirkpatrick, o.c., p.658. — 3 Austro. El TM: “el mar,” que es occidente. Leyendo *úmiyyamtn* en lugar de *úmiyyám*, tenemos “a la derecha,” que, según la orientación de los antiguos, es el sur. No obstante, en Is 49:12 se lee: “del norte y del mar.” — 4 Cf. Jer 32:37; Ez 20,34. — 5 Cf. Job 6:18-20. — 6 El lenguaje es similar a Jer 31:25; Is 29:8; 58:10; Le 1:53. — 7 *Sombras de muerte* equivale a oscuridad mortal; simbolizan la miseria (cf. Is 9:2; 42:7; 49:9; Miq 7:8). — 8 Cf. Job 36:8; Sal 105:18. — 9 Cf. Sal 106:7.33.43; Prov 1:30; Is 4:24; 2 Par 36:16. — 10 El texto masorético es oscuro. La *Bib. de Jer.*: “Delirando por los caminos del pecado, miserables a causa de sus faltas.” — 11 Lit. en el TM: “de sus pérdidas.” Con una ligera corrección se lee: “de la fosa arrancó la vida.” Así la *Bib. de Jer.* — 12 Cf. Job 33:1-26; Sal 38:6. — 13 Cf. Is 55:11; 9:8; Sal 33:7. — 14 Virgilio en la *Eneida* (III 564) describe de modo similar la tempestad: “Tollimur in caelum cúrvalo gurgito, et ídem Subducta ad Manis írmos desedimus unda.” Y Ovidio describe la inutilidad de los marineros cuando llegan a estos casos extremos: “Me miserum, quanti montes volvuntur aquaruml iam iam tacturus sidera summa putes. Quantae diducto subsidunt aequare vales! iam iam tacturas Tártara nigra putes. Rector in incerto est, nec quid gugiátve petatve Invenit. Ambiguus ars stupet ipsa malis” — (citado por Kirkpatrick, o.c., 643). — 15 *Desierto*: en el hebreo *tohü* (indistinto.confuso, caótico). — 16 Lit. “toda iniquidad cierra su boca”. — 17 Cf. Dt 29:23; Jer 17:6. — 18 Cf. Job 12:21.24. — 19 Cf. Sal 115:2; Job 22:19; 5:16. — 20 Cf. Os 14:9.

Salmo 108 (Vg 107): Petición de Auxilio Divino.

Este salmo es una combinación de dos fragmentos diversos tomados de los salmos 57:8-12 y 60:7-14. La primera parte es de acción de gracias, y la segunda es una súplica de victoria sobre los enemigos vecinos de Israel: Siquem, Filistea, Galaad, Edom. No sabemos en qué tiempo fueron unidos estos dos fragmentos tan dispares. Quizá, con motivo de los ataques de los edomitas en los tiempos postexílicos, los directores del culto litúrgico decidieron juntar estas dos piezas, pidiendo auxilio contra ellos y utilizando el fragmento del salmo 60:4-14. Ambos salmos se atribuyen a David como autor. Esta yuxtaposición fortuita de dos salmos diferentes nos da luces sobre la suerte accidentada de las composiciones del Salterio antes de entrar en el canon judaico de modo definitivo.

¹ Cántico. Salmo de David. ² Pronto está rni corazón, ¡oh Dios! Quiero cantar y entonar salmos. ³ Despierta, gloria mía; despertad, salterio y cítara, y despertaré a la aurora. ⁴ Quiero alabarte entre los pueblos, ¡oh Yahvé! y cantarte salmos entre las naciones. ⁵ Pues es más grande que los cielos tu misericordia y (llega) hasta las nubes tu fidelidad. ⁶ Álzate sobre los cielos, ¡oh Dios! y resplandezca en toda la tierra tu gloria, ⁷ para que sean libertados tus amados. Danos el auxilio de tu diestra y óyenos. ⁸ Habló Dios por su santidad: “Yo triunfaré, dividiré a Siquem y mediré el valle de Sucot. ⁹ Mío es Galaad, mío Manases; Efraím es el yelmo de mi *cabeza*, Judá mi centro. ¹⁰ Moab la bacía para lavarme; sobre Edom pondré mi calzado, por la Filistea daré gritos de triunfo.” ¹¹ ¿Quién me guiará a la ciudad fortificada, quién me llevará hasta la Idumea? ¹² ¿No eres por ventura tú, ¡oh Dios! que nos has rechazado, y no sales ya, ¡oh Dios! con nuestros ejércitos? ¹³ Danos tu auxilio contra el enemigo, porque vana es la salud que viene del hombre. ¹⁴ Con Dios haremos proezas; El quebrantará a nuestros enemigos.

Véase el comentario al salmo en los respectivos fragmentos de los salmos 57:8-12 y 60:7-14.

Salmo 109 (Vg 108): Oración Imprecativa Contra los Impíos.

El salmista se presenta como perseguido por un enemigo que tiene un cargo público. Después de pedir el auxilio divino para que le saque de la apurada situación en que se halla (1-5), se desahoga en imprecaciones contra él y su familia (6-20); solicitando de nuevo la protección divina (21-29), termina con una promesa de acción de gracias (30-31). El argumento es similar al de los salmos 35, 55, 69 y 70, aunque las imprecaciones son más vehementes y cargadas de tremenda acritud. Para nuestra **sensibilidad cristiana resultan intolerables**, pero han de entenderse a la luz de la inferior sensibilidad moral de las gentes del A.T. El ideal del **amor fraterno y del perdón a los enemigos, predicado en los Evangelios, es característico de una etapa de revelación que supera y corrige las perspectivas del A.T.**

El título atribuye la composición a David, pero nada en el salmo insinúa que el salmista sea de posición alta con autoridad, sino, al contrario, más bien da la impresión de pertenecer a la clase de los humildes y despreciados, cuyos derechos son sistemáticamente preteridos. Parece que hay dependencias literarias del libro de Job, lo que nos lleva a una época tardía de composición, ciertamente después del exilio. Discuten los autores sobre el sentido del salmo; así, para unos el salmista es símbolo de la clase oprimida y piadosa; en cambio, para otros el salmo aludiría a la situación de Israel, perseguido y oprimido por otros pueblos; pero nada en la composición sugiere este sentido colectivo. Hay muchas analogías conceptuales de este salmo con el 25 y el 69.

Súplica del auxilio divino (1-5).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David 1. Dios, alabanza mía, no calles, ² porque la boca del impío y del doloso se abre contra mí. Me hablan con lengua engañosa. ³ Rodéanme de palabras de odio y me combaten sin causa ⁴ En pago de mi amor me acusaban, y yo no hago más que orar². ⁵ Me vuelven mal por bien, y odio por amor.

El salmista, asediado por múltiples enemigos, acude al único que puede aliviarle de la situación, y así, con toda confianza, le dice que no permanezca mudo ante tantos atropellos, sino que inter venga con sus juicios punitivos para defender su causa, que es la de la justicia ³. Dios es el objeto permanente de su *alabanza*, y, por tanto, no le puede ahora desamparar. Es el blanco de las calumnias y engaños que amenazan su reputación social⁴. En su conciencia nada le reprocha, pues siempre ha procurado hacerles *bien*, y en pago le devuelven una hostilidad sañuda y sistemática ⁵.

Imprecaciones contra los agresores (6-20).

⁶ Suscita contra él al malvado y esté a su diestra el acusador⁶. ⁷ Cuando se le juzgue, salga condenado, y por pecado sea tenida su plegaria. ⁸ Sean pocos sus días y otro ocupe su empleo. ⁹ Sean huérfanos sus hijos, y su mujer viuda. ¹⁰ Vaguen errantes sus hijos y mendiguen, sean arrojados de *sus* (casas) arruinadas⁷. ¹¹ Enrede el acreedor cuanto tiene y róbenle extraños (el fruto de) su trabajo. ¹² No tenga nadie que le fa-

vorezca ni quien tenga compasión de sus huérfanos; ¹³ sea dada su posteridad al exterminio, bórrese su nombre en una generación. ¹⁴ ¡Venga en memoria ante Yahvé la culpa de sus padres y no sea borrado el pecado de su madre ¹⁵ Estén siempre presentes a Yahvé, y extirpe de la tierra la memoria de ellos. ¹⁶ Porque no se acordó de hacer misericordia, sino que persiguió al mísero y al desvalido, y al de atribulado corazón para llevarle a la muerte. ¹⁷ Amó la maldición, venga sobre él; no quiso la bendición, aléjese de él. ¹⁸ Vista la maldición cual un vestido, penetre como agua en sus entrañas y como aceite en sus huesos. ¹⁹ Sea para él como vestido que le envuelva y como cinto que siempre le ciña. ²⁰ Tal sea la recompensa de Yahvé para los que me acusan y para los que hablan malamente contra mi alma.

Llevado de un arranque de despecho por tan injustas persecuciones, el poeta desea los mayores males a sus enemigos. Las imprecaciones son extremosas y han de medirse conforme al módulo de la hipérbole oriental: que sus enemigos sean llevados al tribunal y allí encuentren un duro *acusador*, de modo que sean hallados culpables (v.7); que el fin de su vida sea prematura ⁸, y que les sucedan pronto en su *empleo* o cargo de autoridad, desde el que persigue a los desvalidos ⁹; que sea víctima de un usurero despiadado (v.11), y pierda así toda su hacienda ¹⁰. Las imprecaciones se siguen de modo impresionante, llegando a desear que Dios no les perdone los pecados (v.15). La razón de esto estriba en sus injusticias y atropellos sobre los desvalidos; por ellos se atrajo la *maldición* divina, y ya es hora de que reciba su merecido. Deliberadamente buscó su perdición, y ahora debe sobrevenir la recompensa a sus obras (v.20). Nuestra sensibilidad cristiana se rebela contra estos desahogos extremosos y apasionados del poeta hebreo, pero no dehe-mos perder de vista que ante sus ojos no existía aún la esperanza de la retribución en ultratumba, y, por otra parte, las luces evangélicas de la caridad fraterna estaban todavía muy lejos de los espíritus más selectos del A.T.

Nueva súplica del auxilio divino (21-29).

21 Pero tú, Yahvé, mi Señor, obra en mi favor por tu nombre, líbrame según la bondad de tu misericordia; ²² pues yo soy un mísero desvalido, y mi corazón está herido en mi interior. ²³ Me voy como sombra que declina, soy sacudido como la langosta. ²⁴ Mis rodillas se debilitan por el ayuno, y mi carne, enflaquecida, desfallece ¹¹. ²⁵ Soy el oprobio de ellos; me miran y mueven la cabeza. ²⁶ ¡Ven en mi socorro, Yahvé, Dios mío; sálvame en tu piedad! ²⁷ Conozcan que en esto está tu mano, que eres tú, Yahvé, quien lo ha hecho. 28 Maldicen ellos, pero tú bendices; ellos se yerguen, pero serán confundidos, y tu siervo se alegrará. ²⁹ Se vestirán de ignominia los que me acusan y se cubrirán de vergüenza como con un manto.

En contraposición a la suerte que les espera a los impíos y opresores, el salmista espera para él la protección divina ¹², pues está seguro de su benevolencia, ya que Yahvé tiene predilección por los oprimidos y míseros ¹³: se siente desfallecer como sombra que se alarga hasta que se oculta el sol en el horizonte ¹⁴. Oprimido por el dolor y el sufrimiento moral, se siente desfallecer, sin apetito (v.24). Todos *mueven la cabeza* con gesto despectivo e irónico, como considerándole maldito de Dios ¹⁵. Su esperanza está ahora en el auxilio divino: es la hora de manifestar su predilección por él, mostrando que su *mano* está a su favor y que es Yahvé el que ha obrado su salvación. En ese caso las *maldiciones* de sus enemigos quedan compensadas con las *bendiciones de Dios*, y, a pesar de su altanería e insolencia, serán *confundidos* y avergonzados cuando les llegue el

castigo divino. Será entonces la hora del triunfo de su *siervo*, que se alegrará al verse rehabilitado y vindicada la justicia divina ¹⁶.

Promesa de acción de gracias (30-31).

³⁰ Yo alabaré grandemente a Yahvé con mi boca y le loaré en medio de la muchedumbre; ³¹ porque se pone a la derecha del pobre, para salvarle de los que le juzgan su alma.

Como es ley en estos salmos deprecativos, el poeta termina su composición prometiendo una solemne acción de gracias, porque con su experiencia ha comprobado que Yahvé no abandona al desvalido cuando se halla ante los tribunales que buscan perder su *alma* o vida. Dios es su abogado en los momentos difíciles y le **salva de los que conspiran contra su vida**. El impío, en cambio, se encontrará desamparado ante los tribunales y atacado por un implacable acusador, y así será inexorablemente declarado culpable.

¹ En el discurso de San Pedro, relatado en Act 1:16-20, se atribuye este salmo a David, conforme a la creencia prevalente entonces entre los judíos, sin que esto prejuzgue el problema de su autenticidad crítica. — 2 Lit. “yo soy una oración.” — 3 Cf. Sai 35:2j; 39:13; 50:41 83:2. — 4 Sal 35:8.19-20; 69:5; Prov 1:11. — 5 Cf. Sal 35:13; 38:21; Jer 18:20. — 6 Acusador: en hebreo satán, que en Job 1:6 aparece como el fiscal que tiene Dios para acusar y probar la virtud de los hombres. Más tarde designó al demonio. — 7 Que se les arroje: así los LXX. El TM: “que busquen.” — 8 Cf. Sal 37:36-37; 55:23. — 9 Cf. Is 22:193. — 10 Cf. 2 Re 4:1s; Neh 5:1-7. — 11.Lit. el TM: “Mi carne está debilitada por falta de aceite.” Así traduce la Bib. de Jér. “Aceite” sería en ese caso sinónimo de grasa, de fuerza. — 12 Cf. Sal 119:126; Jer 14,? — 13 Cf. 40,18; 55:5- — 14 Cf. Sal 102:11. — 15 Cf. Sal 22:8; 59:12-13; Lam 2:15; Job 16:4. — 16 Cf. Sal 71:14; 35:27.

Salmo 110 (Vg 109): El Mesías, Rey y Sacerdote.

Este breve salmo es quizá el más importante de todo el Salterio; al menos en ninguno se concreta tan bien la personalidad del Mesías. En el salmo 2 se habla del Mesías como lugarteniente de Yahvé; aquí se le presenta además como Sacerdote, reuniendo así las dos potestades: la civil y la religiosa, que tradicionalmente estaban disociadas, pues el rey debía proceder de la tribu de Judá, mientras que el sumo sacerdote debía provenir de la de Leví. En los tiempos mesiánicos, ambas dignidades se juntarán en una persona, representante de Yahvé. San Agustín caracteriza así el presente salmo: “brevis numero verborum, magnus pondere sententiarum.”

El salmista habla en estilo oracular profético, como si hubiese recibido una revelación particular sobre la persona del Mesías, al que llama su “Señor.” El lugarteniente de Dios domineará a sus enemigos, estableciendo su centro de gobierno en Sión. Al mismo tiempo se le conferirá la potestad sacerdotal “al modo de Melqui-sedec,” y con la ayuda de Yahvé mantendrá su dominio sobre las gentes. Parece que el salmo incluye dos oráculos proféticos: uno relativo al Mesías vencedor, y otro al Mesías como sacerdote y juez universal. El estilo es conciso, enérgico, lleno de majestad y no exento de brevedad misteriosa. Los símiles guerreros son vigorosos e impresionantes, pero han de entenderse teniendo en cuenta la hipérbole oriental y la propensión al radicalismo de expresión.

Según el título, también este salmo es de David. Jesucristo hizo uso de él en la argumentación contra los fariseos, y da por supuesto que es de David ², aunque no trata de dilucidar el problema crítico del origen davídico del salmo, sino que, haciéndose eco de la tradición y de la opinión corriente de entonces, teje su argumento a base de considerar al Mesías como superior al propio David, pues le llama “Señor,” lo que implica que le reconoce una cualidad superior. Se sostiene la paternidad davídica del salmo en fuerza de la argumentación de Jesús y por las citas

del N.T. ³

Los críticos no convienen al asignar la fecha de composición, pues mientras unos rebajan la fecha hasta el tiempo de los Macabeos⁴, otros mantienen su paternidad davídica, o, al menos, su origen antiguo en los tiempos mejores de la monarquía israelita, antes del destierro babilónico⁵. Los patrocinadores de la primera opinión creen ver el nombre de Simeón Macabeo en un supuesto acróstico formado a base de las iniciales de algunos versos del salmo. Como éste tuvo las dos potestades — real y religiosa en calidad de sumo sacerdote —, se explicarían bien los oráculos del salmo; pero hoy día se rechaza ese supuesto acróstico. Por otra parte, el carácter guerrero del Mesías puede explicarse bien en los tiempos de David, y es más inteligible antes de los vaticinios isaianos sobre el Príncipe de la paz.

El Mesías, lugarteniente de Yahvé (1-3).

¹ Salmo de David. Oráculo de Yahvé a mi Señor: “Siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies.” ² Extenderá Yahvé desde Sión tu poderoso cetro⁶: “Domina en medio de tus enemigos.” ³ Tu pueblo (se ofrecerá) espontáneamente en el día de tu poder; sobre los montes sagrados será para ti como rocío del seno de la aurora tu juventud.” ⁷

El salmista habla con la autoridad de un profeta que es consciente de haber recibido un mensaje directamente de Dios; por eso emplea la palabra característica del *oráculo* profético, *ne'urn*, que alude a una comunicación divina en el lenguaje profético ⁸. En el Salterio sólo aparece en Sal 36:2. Aquí alude a la comunicación misteriosa (como un “susurro,” traducción aproximada del término *ne'um*) recibida de Dios. El contenido de este oráculo se refiere al establecimiento del Señor del salmista a la *diestra de Yahvé* ⁹, lo que implica su entronización como representante suyo en la tierra, tal como se declara a continuación. En el rito de entronización de los antiguos reyes, solían éstos sentarse a la derecha de la estatua del dios de la nación, para indicar que era su representante ante el pueblo. El salmista, pues, juega con este sentido folklórico, y **presenta a su Señor participando de la soberanía de Dios sobre su pueblo y sobre las naciones en general**¹⁰.

Esta soberanía y realeza quedan explicitadas en el hecho de someter a sus enemigos, poniéndolos como *escabel de sus pies*. En la antigüedad, los reyes vencedores ponían materialmente sus pies sobre las espaldas del vencido para indicar la sujeción total de éste.

Después de la batalla de Betoron, Josué mandó que llevaran ante él a los reyes vencidos (entre ellos el de Jerusalén y el de Hebrón), y ordenó a sus jefes: “Poned vuestro pie sobre el cuello. Ellos se acercaron y pusieron su pie sobre su cuello.” Después mandó matarlos, colgándolos de los árboles ¹¹. En el bajorrelieve de Behistum, Darío aparece con el pie sobre el vencido rey Gaumata, y en las cartas de Tell Amarna, un vasallo cananeo dice al faraón: “Yo soy el escabel de tus pies.”¹² En la Biblia, la tierra, el templo, el arca, son considerados como el “escabel de los pies” de Yahvé. Aquí, pues, el oráculo profético comunicado al salmista **presenta a su Señor con dominio total sobre sus enemigos**.

Y el dominio procederá de Sión, como centro de la nueva teocracia. Desde allí, el Lugarteniente de Yahvé *extenderá su poderoso cetro* — **símbolo de autoridad** — con dominio pleno sobre los enemigos que se opongan a la implantación de su reinado. Será ese día de su entronización como representante de Yahvé el momento de su plena manifestación militar: el *pueblo* se le *ofrecerá espontáneamente* a su servicio para luchar por El, y su *juventud* acudirá misteriosa y abundantemente, como misterioso y abundante es el *rocío* nacido del *seno de la aurora*. El mis-

terioso rocío que cubre la tierra sin haber llovido es para los poetas bíblicos considerado como **hijo de la aurora y símbolo de lo desconocido e inesperado**. Este parece ser el sentido si aceptamos la lección del texto hebreo ¹³.

Siguiendo a la versión de los LXX (“Contigo el principado en el día de tu poder, en esplendores de santos, del seno, antes de la aurora, te he engendrado”), se destaca el origen misterioso del Lugarteniente de Yahvé, al que se presenta engendrado antes del lucero de la mañana. Sería esta declaración un eco de la afirmación del salmo 2: “Tú eres mi hijo, yo te *he engendrado* hoy.” Ya hemos visto, comentando este salmo, las diversas interpretaciones dadas a esta declaración divina, y nos inclinábamos por unas relaciones de **filiación moral entre el Mesías y Yahvé** ¹⁴.

El sacerdocio eterno (4-7).

⁴ **Ha jurado Yahvé y no se arrepentirá: “Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec.”** ⁵ **El Señor estará a tu diestra, quebrantando reyes el día de su ira.** ⁶ **Juzgará a las gentes, llenando (la región) de cadáveres; aplastará la cabeza sobre la vasta tierra.** ⁷ **En el camino beberá del torrente, y por eso erguirá la cabeza** ¹⁵.

Completando el oráculo anterior, se anuncia ahora una nueva dignidad para el Lugarteniente de Yahvé: *sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec*. Esta nueva prerrogativa es conferida con solemne juramento por parte de Dios: *Ha jurado Yahvé y no se arrepentirá*. La fórmula implica juramento y fidelidad ¹⁶. Pero su sacerdocio no estará vinculado a la línea de Aarón, como era de ley en la tradición bíblica, sino que empalmará con el antiguo de los tiempos patriarcales: al modo de Melquisedec, que fue rey de Salem (Jerusalén?) y sacerdote de Elyón (Altísimo?) ¹⁷. Ante él se postró el gran patriarca Abraham y le ofreció los diezmos del botín tomado a los reyes que atacaron a la Pentápolis del mar Muerto. Con su doble dignidad — **real y sacerdotal** — **es tipo del nuevo sacerdocio del Lugarteniente de Yahvé en los tiempos mesiánicos**. El autor de la Epístola a los Hebreos (7:3) hace una exégesis rabínica aprovechando el detalle de que en la Biblia no se mencionan los padres de Melquisedec, y, así, argumenta **que Cristo tiene un sacerdocio superior, distinto del hereditario levítico**.

De nuevo vuelve el salmista a insistir en las prerrogativas del Lugarteniente de Yahvé, pues tendrá siempre a Dios a su *diestra*, ayudándole y sosteniéndole en la lucha contra los que se opongan a su dominio universal. Conforme a la mentalidad viejotestamentaria, los presenta como a un guerrero implacable que somete y vence en la batalla a sus enemigos.

El v.7 resulta extraño. Varias son las interpretaciones en el supuesto de que la lección que nos dan el TM y los LXX sea correcta: el salmista juega con el símil del caminante que avanza extenuado por la sed, pero inesperadamente, al encontrar un *torrente* de agua, se refrigera y sigue su camino con la cabeza erguida. Otra interpretación más verosímil es la de suponer que el salmista alude al hecho de los guerreros de Gedeón, que, tomando un poco de agua en el arroyo, avanzaron animosos contra los madianitas ¹⁸. Así, el Mesías, guerrero implacable, prosigue su lucha exterminadora, persiguiendo a los enemigos, deteniéndose apenas en el arroyo para aplacar la sed y seguir adelante en el combate. No faltan quienes vean en estas palabras del salmo una alusión al hecho de Adonías, primogénito de David, que intentó ser proclamado rey junto a la fuente de Gihón, en Jerusalén ¹⁹. David mandó que Salomón fuese ungido allí rey por el sumo sacerdote Sadoc y el profeta Natán ²⁰. En este supuesto, **también el Mesías sería ungido junto a la fuente de Ein Rogue**. Pero estas hipótesis, aunque ingeniosas, son muy problemáticas y poco

probables ²¹.

Quizá la suposición más verosímil es la que supone una corrección del texto (“pondrá en tu mano la heredad; por ello podrás levantar la cabeza”), que se adapta bien al contexto ²². En ese supuesto, se reitera la colación del dominio delegado sobre todos los pueblos. La “heredad” es en primer término el reino de Israel, que es considerado en la Biblia como propiedad de Yahvé ²³, y en torno a él todos los pueblos de la tierra.

Carácter Mesiano del Salmo.

La tradición judeo-cristiana ha admitido siempre la proyección mesiánica de esta vigorosa pieza del Salterio. Los apóstoles y el mismo Jesús apelan al sentido mesiánico del salmo ²⁴, y los Santos Padres siguen la misma línea ²⁵; no obstante, los autores modernos católicos no convienen en matizar el mesianismo del salmo, ya que, mientras unos lo toman en sentido directo y literal, otros, en cambio, lo entienden en sentido típico indirecto: el salmista, con motivo de la entronización de un rey, le ensalzará, viendo en él el eslabón que lleva al Rey por excelencia de la dinastía davídica, el Mesías ²⁶. El salmista, llevado de un sentido profético, piensa en la culminación de la dinastía y en la inauguración de los tiempos mesiánicos, y presenta al futuro Mesías dominando sobre sus enemigos después de haberlos vencido en la batalla. La perspectiva, pues, está dentro de los moldes primarios de la teología viejotesta-mentaria. La panorámica del salmista difiere mucho de la del autor de los fragmentos del **“Siervo de Yahvé,” en los que se nos presentan las facetas de un Mesías doliente triunfando con la mansedumbre y la ofrenda de su propia vida** ²⁷.

1 San Agustín: PL 37:1445. — 2 Cf. Mt 22:43-45; Mc 12:353; Lc 20,415. — 3 Cf. Act 2:34; *Enchir. Bib.* 344. — 4 Es la opinión de Duhm, Budde, Baethgen, Kautzsch. — 5 Hipótesis de A. F. Kirkpatrick, Causse, Kittel, Barnes, Mowinckel, Gunkel, König, Sell- ing. — 6 Lit. “el báculo de tu fortaleza.” — 7 Así según el TM, con alguna corrección (leyendo *montes-haré* en vez de *hadaré*: “atuendos”). El texto de los LXX, seguido por la Vg, es totalmente diferente: “Contigo el principado en el día de su poder, en es- plendores de los santos: desde el seno antes del lucero de la aurora te engendré.” Es la versión aceptada por el NP. La *Bib. de Jér.*: “A ti el principado en el día de tu nacimiento, sobre los montes sagrados, desde el seno, desde la aurora de tu juventud.” Calés: “Contigo es la dignidad de príncipe en el día de tu nacimiento. En los esplendores de la santidad. Antes de la aurora, como un rocío, yo te he engendrado.” La Peshitta: “Tu pueblo es digno de elogio, en el día de la fuerza, en los esplendores de la santidad.” Ceuppens: “Tu pueblo espontáneamente (se ofrece) en el día de tu poder en ornamentos sagrados; desde el seno de la aurora (será) para ti el rocío de tu juventud.” Es más o menos la versión de Kirkpatrick, ambas basadas en el TM. Todo depende de la vocaliza- ción de las palabras. Así, los LXX leen: *‘immeka nedibdh* (“contigo el principado”) en lugar de *‘ammeka neddbóht* del TM (“tu pueblo espontáneamente”) y al final los LXX leen: *yelidtkd* (“te he engendrado”) en lugar de *yalduthe (i) kd* (“tu juventud”) del TM. La versión de los LXX encuentra su paralelo en la expresión del salmo 2: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.” — 8 Cf. Núm 4:3; Sam 2:30; 2 Sam 23:1; Is 1:24; 56:8; Zac 12:1. — 9 Cf. Sal 15:10; 1 Re 2:19. — 10 Véase L. Durr, *Psal. no im Lichte der neueren Altor. Forschung* (1929) p.13. — 11 Véase Jos 10:24; 1 Re 5:3; 1 Cor 15:25. — 12 Cf. Jean, *Milieu Biblique* II p.172. — 13 Así opinan: M. J. Lagrange: RB 14 (1905) 47-48; A. Vaccari, / *libri poetici* p.iSo; F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum* p.3; N. Peters, *Das Buch der Psalmen* (1930) p.283; E. König, *Messianische Weissagungen* p.i4Q. — 14 Contra esta in- terpretación está la mención de la palabra hebrea *rejem*, que significa “útero,” que es incomprensible aplicada a Dios en la menta- lidad del A.T. — 15 Según una ingeniosa reconstrucción de Charrue, seguida por Ceuppens, este extraño verso habría que tradu- cirlo así: “Pondrá la heredad en tu mano; por eso podrás levantar la cabeza.” Véase Ceuppens, o.c., p.15. — 16 Cf. J. Coppens, Notes philologiques sur el texte hebrea de l’Anden Testament. Le Psau-me CLX (CX): “Le Muséon,” 44 (1932) 180. — 17 Cf. Gen 14:18. — 18 Cf. Jue 7:4-6. — 19 Cf. 1 Re 1:9. — 20 Cf. 1 Re 1:385. — 21 Hipótesis de Dürr, Schmidt. — 22 Opinión de Charrue, Herkenne, Desnoyers, Coppens y Ceuppens. — 23 Cf. 1 Re 8:51; Jer 12:8. — 24 Cf. Me 12:35-37; Mt 22:41-46; Lc 20,41-44; Act 2:34; Rom 8:34; 1 Cor 15:25; Ef 1:20-22; Col 3:1; Heb 1:3; 5:6; 7:17.21; 8:1; 10,12-13; 1 Pe 3.22. — 25 San Crisóstomo, *In Psalmos*: PG 55:276; SAN JERÓNIMO, *Epist.* 65: PL 22:626. En los textos bíblicos del N.T. nunca se cita la frase “ex útero ante luciferum genui te”; (según los LXX y Vg) para probar la filiación divina del Mesías. Los judíos, a causa de las disputas con los cristianos, negaron el carácter mesiánico del salmo en los siglos i-in, pero después lo volvieron a reconocer. — 26 Así opinan Landersdorfer, Dürr, Peters. — 27 Sobre la interpretación del salmo véanse los trabajos siguientes: M. J. Lagrange: RB 14 (1905) 47ss; A. Vaccari, *De Libris Didacticis* (1929) 113-117; N. Peters, *Die Entstehung des M.T. Von Psalm. 110,3*: “Teol. Quartalschrift” (1898) 6155; S. Minochi, / *Salmi messianici*. Sal no: RB 12 (1903) 206-211; J. Theiss, *Psaím CX: Dixit Dominus Domino meo*: “Pastor Bonus” (1917) 1935; 2415; E. König, *Die messianische Weissagungen* (1923) 149-150; L. dürr, *Psalm noim Lichte der neueren Altorientalischen Forschung* (Münster 1929); H. ron-gy, *Le Psaume CIX*: “Rev. Eccl. de Liége,” 19 (1927) 363-365; L. dennefeld, *Messianisme*: DThC 10 (1929) 1423-1425; H. Herkenne, *Psalm no m neuer textkritischer Beleuchtung*: *Biblica* 11 (1930) 450-

Salmo 111 (Vg 110): Grandeza de las Obras de Dios.

En esta composición acróstica se entona un himno de alabanza a Dios por sus grandes beneficios en favor de su pueblo. Por su estructura y contenido, este salmo se asemeja al siguiente. Ambos constan de 22 esticos, conforme a las letras del alfabeto hebreo, cada uno de ellos comenzando con una letra distinta, siguiendo el orden del mismo. En el salmo ni se canta el poder, bondad y justicia de Dios, mientras que en el siguiente se declara la felicidad y provecho **del que se acoge temeroso a la ley de su Dios**. En este sentido, ambos salmos se complementan. En el salmo ni se canta la protección dispensada por Yahvé a su pueblo a través de la historia, rescatándolo de la opresión, que puede ser la egipcia o la babilónica. El título **aleluya indica el destino litúrgico de la composición**. El lirismo del salmo está agarrado por las exigencias de la distribución alfabética de los esticos. Comúnmente se sostiene que este salmo es de composición postexílica: "El color sapiencial del poema y quizá también su alfabetismo rígido inclinan a suponer un origen relativamente reciente"!

La fidelidad y la justicia divinas.

¹ ¡Aleluya! *Alef* Quiero alabar a Yahvé de todo corazón *Bet* en compañía de los rectos y en la asamblea. ² *Guímel* Grandes son las obras de Yahvé, *Dalet* dignas de investigarse para los que en ellas se deleitan. ³ *He* Su obra es esplendor y magnificencia, *Wau* y su justicia permanece para siempre. ⁴ *Zain* Hizo memorables sus maravillas; *Jet* Yahvé es clemente y compasivo. ⁵ *Tet* Dio de comer a los que le temen, *Yod* acordándose siempre de su alianza. ⁶ *Kaf* Mostró a su pueblo el poderío de sus obras, *Lamed* dándoles la heredad de las gentes. ⁷ *Mem* Verdad y justicia son las obras de sus manos; *Nun* son verídicos todos sus preceptos; ⁸ *Sdmec* establecidos para siempre, eternamente, *Ayin* instituidos en verdad y rectitud. ⁹ *Pe* Envío la redención a su pueblo, *Sade* ratificó eternamente su alianza. *Qof* Su nombre es santo y terrible. ¹⁰ *Res* El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé. Sin Son de buen juicio los que (la) practican. *Tan* Su alabanza permanece por siempre.

El *aleluya* inicial probablemente no pertenece a la composición original, sino que debe de ser adición litúrgica de carácter doxológico, que se repetía al principio como una especie de antífona.

El salmista se siente eufórico y quiere manifestar **sus alabanzas a Yahvé no sólo con los labios, sino de todo corazón y en compañía de los rectos**, principalmente en los momentos solemnes de la *asamblea* litúrgica del templo. Su himno de alabanza se inicia con la declaración de las **obras grandiosas de Dios**, que se manifiestan en la naturaleza y en la historia del pueblo elegido, y aun en la vida privada de sus adeptos. Ellas proporcionan un motivo de meditación, y son *dignas de investigarse* en toda su profundidad y consecuencias para la vida religiosa del hombre. En las obras de la naturaleza se destacan *el esplendor y la magnificencia de Dios*, pues son el reflejo de sus atributos de sabiduría, bondad y poder, y en sus providencias hacia el ser humano se pone de relieve *su justicia*, que, lejos de atenuarse con el tiempo, **se muestra inmutable para siempre**.

Particularmente, su providencia se ha manifestado en la historia de Israel; en ella hizo

memorables sus maravillas, liberando a su pueblo de la esclavitud faraónica y protegiéndole contra sus enemigos. Literalmente habría que traducir: “hizo un memorial de sus maravillas”; y, en ese supuesto, parece que se alude a la institución de la Pascua en conmemoración de la liberación de los israelitas del ángel exterminador antes de emprender la huida hacia las estepas del Sinaí². En las maravillas del Éxodo, Yahvé se mostró realmente *clemente y compasivo* con su pueblo, acompañándole y obrando prodigios en su favor. Este modo de proceder brilla en toda la historia de Israel³. Fiel a su *alianza*, proveyó de mantenimiento a los israelitas cuando andaban hambrientos por las estepas del Sinaí⁴. Esta protección se manifestó también en la ocupación de la tierra de Canaán, pues, a pesar de ser Israel un pueblo menos numeroso que el que habitaba en ella, Yahvé les dio la *heredad de las gentes*, expulsando a los cananeos.

Así mostró *el poderío de sus obras*. Y todo ello en virtud de las exigencias de la *alianza* que había hecho con Abraham, en la que le había prometido entregar a su descendencia la tierra en la que entonces se sentía extranjero⁵. La liberación de Egipto fue la prueba de la fidelidad de Dios a sus promesas hechas a los patriarcas⁶. Todas las obras de Dios se caracterizan por su *verdad y justicia* (v.7), pues son la manifestación de sus atributos esenciales⁷; por eso, sus *preceptos* son *verídicos*, pues están como sellados, sin que puedan engañar a nadie ni ser ellos mismos defectibles. El salmista pasa insensiblemente de los portentos hechos por Dios en favor de Israel en el Éxodo a la legislación del Sinaí, que es la base de las relaciones entre Yahvé y los componentes de su pueblo⁸. Como expresión de la *verdad y rectitud* divinas, permanecen para siempre. Esta providencia protectora de Yahvé se manifestó últimamente de un modo excepcional **en la redención de su pueblo** de la cautividad babilónica (V.9). Con ello confirmó de nuevo y de modo solemne su antigua *alianza*, que le obligaba a salir por los intereses del pueblo israelita. Los profetas hablaban de una nueva alianza en sustitución de la antigua⁹. La repatriación de los cautivos confirmó las antiguas esperanzas de rehabilitación nacional. Con ello se manifestó **el nombre de Yahvé como santo y terrible**, pues se ha revelado en todo su poder como en los antiguos tiempos del Éxodo¹⁰. Las victorias de su pueblo redundaban en la gloria del nombre temible de Yahvé, cuyas gestas antiguas sembraban de consternación a las naciones vecinas a Israel.

El salmo se cierra con unas consideraciones sapienciales: el verdadero sabio es el que sabe conducirse **conforme a las exigencias del temor de Dios**, que implica acatamiento de sus leyes y docilidad a sus preceptos¹¹. Yahvé se manifiesta poderoso en sus obras de la naturaleza y en sus relaciones con el pueblo de Israel. Esto exige reconocimiento de su voluntad, manifestada en la Ley, pues es inútil y necio oponerse a sus caminos. Sólo El es digno de *alabanza*, que se muestra a través de todas las generaciones.

1 J. Cales, o.c., II 359. — 2 Cf. Ex 12:14. — 3 Cf. Neh 9:17.31- — 4 Cf. Sal 34:9-10. — 5 Cf. Gen 12:1s; 1s.1s; 17:1s. — 6 Cf. Ex 2:24; 6:5. — 7 Cf. Dt 32:4. — 8 Este v.7 es una reminiscencia de Sal 19:8-10; cf. 103:18. — 9 Cf. Jer 33:20s; Is 49:14. — 10 Cf. Dt 28:58; Sal 99:4; Ex 15:11; Is 29:23; 8:13. Cf. Prov 9:10; 1:7; Job 28:28; Eclo 1:20.

Salmo 112 (Vg 111): Bienandanza del Justo.

Recogiendo la última idea del salmo anterior, el poeta desarrolla ahora las ventajas que al justo reporta la virtud: todo en su vida prosperará. En este sentido puede considerarse como la segunda parte del salmo anterior. En el salmo 111 se cantaba el poder y fidelidad de Yahvé a sus promesas, con todo lo que ellas implican de protección a los rectos de corazón; en éste se explicitan las bienandanzas del que corresponde a los beneficios divinos. Es, pues, este salmo como el desarrollo del principio expresado en el v.10 del salmo anterior: “el temor de Dios es el principio de la

sabiduría.” El varón justo debe tener relaciones de piedad reverencial y espíritu de docilidad a Dios (1-4), y como consecuencia de su vida religiosa están sus virtudes de justicia para con el prójimo (5-10).

Podemos, pues, calificar estos dos salmos como “gemelos” por su contenido doctrinal y su estructura, ya que también en el 112 encontramos la distribución alfabética del anterior con el mismo número de esticos, en correspondencia con las 22 letras del alefato hebreo. El salmo 112 es esencialmente un poema “sapiencial,” pero en él se repiten epítetos y expresiones del salmo anterior. Por ello podemos conjeturar que uno mismo es el autor de las dos composiciones, y con toda verosimilitud podemos suponer que su composición es posterior al exilio.

La virtud del justo, reconocida y premiada.

1 ¡Aleluya! *Alef* Bienaventurado el varón que teme a Yahvé *Bet* y se deleita en gran manera en sus mandamientos ² *Guímel* Su descendencia será poderosa sobre la tierra, *Dalet* y la generación de los justos será bendecida. ³ *He* Habrá en su casa hacienda y riquezas, *Wau* y su justicia permanecerá por siempre. ⁴ *Zain* En las tinieblas resplandece como luz para los rectos; *Jet* es clemente, compasivo y justo. ⁵ *Tet* Le va bien al varón que tiene piedad y presta, *Yod* y lleva sus negocios conforme a derecho. ⁶ *Kaf* Pues nunca titubeará; *Lamed* el justo será para eterna memoria. ⁷ *Mem* No temerá la mala nueva; *Nun* su corazón estará firme, confiado en Yahvé. ⁸ *Samec* Constante será su corazón impávido, *Ayin* en tanto que verá a sus enemigos (vencidos). ⁹ *Pe* Es generoso y distribuye a los pobres; *Sade* su justicia permanece para siempre. *Qp/Su* poder se exaltará gloriosamente. ¹⁰ *Res* Verá (esto) el impío y se irritará; *Sin* rechinará sus dientes y se consumirá. *Tau* Los deseos del impío se frustrarán.

Conforme a lo expresado en el salmo anterior — “el temor de Dios es el principio de la sabiduría” —, el poeta prosigue ahora exponiendo las ventajas del que se entrega de todo corazón a Dios, cumpliendo con fidelidad sus mandamientos. En primer lugar, verá bendecido con una vigorosa descendencia, que será *poderosa* en el país, pues prosperará en sus haciendas ². **Dios no desampara a la generación de los justos**, sino que la bendecirá con todo género de prosperidades, conforme a las antiguas promesas. Dada la falta de luces sobre la retribución en ultratumba en este estadio de revelación, el salmista — conformándose con la mentalidad tradicional sobre el problema — piensa que las bendiciones de Dios han de ser terrenales; por eso se habla de riquezas, de numerosa prole y de memoria permanente en la sociedad de su nombre y del de sus hijos ³. La prosperidad permanente es un signo de aprobación divina, según los escritos del A.T. ⁴ En medio de las *tinieblas* de una sociedad corrompida, la confianza en **Dios es como una luz para los rectos** ⁵. Dios se muestra siempre *compasivo* y *clemente*, dando a cada uno según sus obras, pues *es justo* en su providencia con los hombres.

Expuestas las ventajas de **vivir vinculados a Dios y plegándose a sus preceptos**, el salmista pasa a hablar de las relaciones del justo con el prójimo. Dios premia al que es compasivo con el necesitado, prestándole — sin interés — de sus bienes para aliviar las necesidades del prójimo y llevando la marcha de sus *negocios* según las exigencias de la ley divina (v.5). A la sombra del Omnipotente, y con la conciencia de hacer el bien, *nunca titubeara*, sino que se afirmará y prosperará en sus bienes ⁶. Su *memoria* permanece en la sociedad, sin que se extinga su descendencia. Seguro de la protección divina, *no temerá la mala nueva*, pues los reveses de fortuna serán pasajeros, y, sobre todo, no sentirá sobresaltos, como el impío, ante el posible castigo divi-

no⁷. Su serenidad ante los acontecimientos contrastará con la triste suerte que espera a sus enemigos, que han vivido fuera de la ley divina⁸.

Bendecido con toda clase de bienes y nadando en la opulencia, sabrá distribuirlos con generosidad a los necesitados⁹, sabiendo que tiene obligación de asistirlos conforme a sus posibilidades. Y, lejos de disminuir sus bienes, su poder se acrecentará, y será *glorificado* ante la sociedad, ya que todos verán que su fortuna es un premio a su virtud (v.6). La reacción del impío será de despecho y amargor, pero será impotente para impedir la prosperidad del justo. No le quedará sino *rechinar los dientes* ante su impotencia, pues sus planes y *deseos* contra el justo *se frustrarán* (v.10). El final del salmo es semejante al del salmo i, como son similares los comienzos de ambos. El carácter convencional de la composición no es difícil de descubrir. Con todo, la doctrina práctica está conforme al esquema conocido de la literatura sapiencial.

¹ Su *poder*: en hebreo lit. “su cuerno,” símbolo del poder. — ² Cf. Sal 25:14; 37:10-11. — ³ Cf. Prov 3:16; 8:18. — ⁴ Cf. Is 65:23. — ⁵ Cf. Sal 97:11; Mal 4:2. — ⁶ Cf. Sal 15:6; 55:23; Prov 10:30. — ⁷ Cf. Sal 111:8; Is 26:3; Job 15:203; Prov 10,24. — ⁸ Cf. Prov 11:24.

Salmo 113 (Vg 112): Benignidad De Dios con los Humildes.

En este himno de alabanza se declara la especial providencia que tiene Yahvé sobre los humildes a pesar de su excelsa majestad. Este salmo es el primero de la serie (113-118) que constituye el “gran Hallel,” por empezar con la exclamación litúrgica “aleluya” (“Alabad a Yahvé”). Estos seis salmos se cantaban en las grandes fiestas del año — Pascua, Pentecostés, Tabernáculos y Dedicación del templo — y en los novilunios, o principios de mes, excepto el primero de año.

Este salmo constituye como “el punto de unión entre el cántico de Ana 1 y el *Magnificat* de la Virgen”². Se divide en tres estrofas. El estilo es sencillo, pero muy fluido y elegante. No se puede determinar con firmeza la época de su composición, aunque los modernos comentaristas se inclinan por una fecha postexílica.

La Providencia divina sobre los desvalidos.

¹ ¡Aleluya! Alabad, siervos de Yahvé, alabad el nombre de Yahvé. ² Sea bendito el nombre de Yahvé desde ahora y por siempre. ³ Desde el levante del sol hasta su ocaso sea ensalzado el nombre de Yahvé. ⁴ Excelso sobre todas las gentes es Yahvé; su gloria es más alta que los cielos. ⁵ ¿Quién semejante a nuestro Dios, que tan alto se sienta ⁶ y se abaja para mirar en el cielo y en la tierra; ⁷ que levanta del polvo al desvalido y alza del estiércol al pobre ⁸ para hacerle sentar entre los príncipes, entre los nobles de su pueblo; ⁹ que hace habitar en casa a la estéril (como) madre gozosa de (numerosos) hijos? ¡Aleluya!

El salmista invita a los piadosos — siervos *de Yahvé* en cuanto que viven conscientes la vocación de entrega a Dios como miembros de un pueblo elegido entre todos los de la tierra para *servirle* de un modo especial³ — a entonar himnos de alabanza al Dios providente y excelso. **El nombre de Yahvé simboliza su esencia y sus atributos**, y bajo este aspecto es digno de admiración y loas. Pero este reconocimiento laudatorio del nombre del Dios de Israel no debe limitarse a las funciones litúrgicas del templo, sino a todas las manifestaciones de la vida: *ahora y siempre*. Todos los pueblos — de oriente a occidente — deben asociarse a estas alabanzas que ahora resuenan en el tabernáculo de Sión⁴, porque, aunque Yahvé sea el Dios del pueblo israelita, **es tam-**

bién el Señor de todos los pueblos. La fraseología está tomada de otras composiciones del Salterio 5.

La morada de Yahvé está en lo más alto de los cielos, y desde allí contempla la marcha de la historia. Con bello antropomorfismo, el poeta presenta a Yahvé tan elevado en la cúspide de los cielos, que tiene que *abajarse* para contemplar al detalle lo que pasa por la tierra⁶.

Su solicitud se extiende principalmente a los necesitados y humildes. Plásticamente presenta el salmista al pobre, expulsado de la sociedad, sentado en el *mazbale*, o montón de inmundicias — ceniza, estiércol, residuos de todo —, que se encuentra a las afueras de las aldeas orientales, donde pululan los míseros y enfermos leprosos, que no tienen derecho a frecuentar las vías públicas⁷. La expresión está tomada del cántico de Ana⁸, como la siguiente sobre la elevación del pobre a la más alta dignidad de los *principes* de la ciudad⁹. También la alusión a la mujer *estéril*, bendecida milagrosamente con numerosa prole, está tomada del cántico de Ana¹⁰. El salmista, pues, trabaja con la tradición literaria para expresar su gratitud hacia Yahvé, que se preocupa de redimir a los desvalidos y despreciados de la sociedad.

1 Cf. Sam 2:1-10. — 2 Perowne, citado por Kirkpatrick, o.c., 677. — 3 Cf. Sal 69:36; Is 54:17; 41:8-9; Sal 136:22. — 4 Cf. Mal 1:11; Sof 3:9. — 5 Cf. Sal 99:2; 57:5.11; 8:1; Ex 15:11; Dt 8:34. — 6 Cf. Sal 138:6; Is 57:15. — 7 Cf. Job 2:8. — 8 Cf. Sam 2:8. — 9 Cf. Job 36:7; 2 Sam 9:7. — 10 Cf. Sam 2:8; Is 54:11 66:8.

Salmos 114-115 (Vg 113): Las Maravillas del Éxodo.

Los salmos 114 y 115 del hebreo son totalmente diversos por su contenido y estilo, pero han sido agrupados en un solo salmo en las versiones de los LXX y Vg. El primero canta las maravillas del éxodo, y puede considerarse como un himno pascual. De estilo vigoroso y fresco, el salmo 114 tiene todos los visos de ser arcaico y anterior al exilio babilónico. Al menos nada en él insinúa una época tardía de composición. Los portentos de Yahvé en la liberación de Israel de la esclavitud faraónica son tema de la épica popular hebrea desde los primeros tiempos de su vida nacional. Probablemente el salmo actual es sólo un fragmento de un himno más largo en el que se cantaban las providencias de Yahvé en favor de su pueblo en los momentos de nacer, como pueblo organizado, entre las naciones.

El salmo 115 es de índole totalmente diversa, pues se suplica el auxilio divino para que sea glorificado Yahvé entre los pueblos, ya que, si deja abandonado a su pueblo, los gentiles creerán que el Dios de Israel no existe. La pieza se divide en tres partes: *a*) profesión de fe en Yahvé, con desprecio de los ídolos de los otros pueblos (1-8); *b*) confianza de Israel en su Dios (9-11); *c*) súplica de ayuda y bendición (12-18). Esto parece indicar que el salmista escribe en tiempos en que la nación se hallaba en una situación crítica como consecuencia de un poderío extranjero. Los gentiles parecen burlarse del pueblo elegido, que se halla desamparado de su Dios. La situación parece reflejar las duras condiciones de vida de los repatriados de la cautividad, cuando, en medio de la hostilidad de los pueblos vecinos, tuvieron que reconstruir el patrimonio nacional I.

Desde el punto de vista literario, el salmo 115 es una composición litúrgica en la que se mezclan la plegaria, la elegía, las consideraciones sapienciales y la exhortación. La unión de este salmo al anterior debió de obedecer a razones de acoplamiento práctico litúrgico. Esta conexión de ambos salmos, de contenido y estilo tan diferentes, debió de tener lugar en tiempos anteriores al siglo II, ya que aparece en la versión de los LXX; y a ésta la siguen el Targum, la versión siríaca, la etiópica, la Vg y la de San Jerónimo.

Las maravillas del éxodo (1-8).

1 Al salir Israel de Egipto, la casa de José de un pueblo bárbaro, ² hizo de Judá su santuario, y de Israel su imperio. 3 Vio el mar, y huyó; el Jordán se echó para atrás; ⁴ dieron saltos los montes como carneros, y los collados como corderos. ⁵ ¿Qué tienes, ¡oh mar! que huyes; tú, Jordán, que te echas atrás? ⁶ Vosotros, montes, que retozáis como carneros, y vosotros, collados, como corderos. ⁷ Ante la faz del Señor tiembla, ¡oh tierra! ante la faz del Dios de Jacob; ⁸ que cambia la roca en lago de aguas, y del sílex saca fuentes de aguas.

Israel como nación y como teocracia vinculada a Yahvé surgió al ser liberado de Egipto, su opresor. En virtud de esta prodigiosa liberación, el pueblo hebreo se convirtió en propiedad exclusiva de Yahvé, para el que Israel es el “primogénito” entre los pueblos ². En virtud de esta elección, *Judá* — símbolo de todas las tribus por surgir de ella el rey David, en cuya dinastía se canalizaron las promesas mesiánicas — **se convirtió en santuario de Yahvé**. Allí, en su capital de Jerusalén, en su templo, estableció Yahvé su morada permanente en la tierra.

Después el salmista alude a los portentos de Yahvé en favor de su pueblo, y en primer lugar al paso milagroso del mar Rojo: el mar, al *ver* a Yahvé dirigiendo a su pueblo, *huyó* despavorido, dejando paso a los israelitas ³, y el mismo *Jordán se echó atrás*, secándose su cauce para que pasaran los protegidos de Yahvé ⁴. Las personificaciones del poeta son bellísimas. Así, presenta a los *montes* dando saltos de júbilo o de estremecimiento ante la presencia de la majestad divina, y a los *collados* retozando como corderos. El símil parece aludir a las conmociones cósmicas que acompañaron a la promulgación de la Ley en el Sinaí⁵. En el salmo 29:7 se presenta al Líbano saltando como un ternero al sentir la presencia majestuosa de Yahvé, que se manifiesta en la tempestad. El poeta pregunta ahora — supuestas las admirables y audaces prosopopeyas empleadas — por qué los *montes*, que son el símbolo de la estabilidad e inmovilidad, se vieron obligados a obrar contra su modo de ser natural, conmoviéndose y estremeciéndose en loca agitación; y al *Jordán* le interroga por su curso antinatural, al volverse atrás (v.5). Estas bellas interpelaciones resaltan más el poder omnímodo de Yahvé, que cambia las leyes naturales a su voluntad en beneficio del pueblo elegido.

La explicación de estas anomalías radica en la proximidad de la majestad divina, ante la cual la tierra debe *temblar* sobrecogida de tanta grandeza y poderío. El salmista apostrofa por ello a la tierra para que con sus sacudidas y temblores siga manifestando su adoración y reverencia ante el Omnipotente, como en otro tiempo temblaron las cimas del Sinaí⁶. Pero el Ser todopoderoso no es sólo el Señor de las fuerzas de la naturaleza, sino que es el Dios *de Jacob*, pues se ha vinculado históricamente con un pacto y unas promesas con el patriarca y su descendencia ⁷. Por ello ha obrado milagros en favor de su pueblo cuando éste estaba sediento en las estepas de Rafidim ⁸ y en los secarrales de Cades ⁹. Los portentos de los tiempos del desierto quedaron en la épica popular hebrea como los mejores exponentes de la predilección de Yahvé por su pueblo ¹⁰.

Profesión de estricto monoteísmo (Sal 115, Vg. 113).

¹ No a nosotros, Yahvé, no a nosotros, sino a tu nombre has de dar gloria, por tu piedad y tu fidelidad. ² ¿Por qué han de decir las gentes: “¿Dónde está su Dios?” ³ Está nuestro Dios en los cielos, y puede hacer cuanto quiere. ⁴ Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres; ⁵ tienen boca, y no hablan; ojos, y no ven; ⁶

orejas, y no oyen; narices, y no huelen; ⁷ **sus manos no palpan, sus pies no andan; no sale de su garganta un murmullo.** ⁸ **Semejantes a ellos serán los que los hacen y todos los que en ellos confían.**

El contexto conceptual es totalmente diferente del fragmento anterior, pues no se cantan los prodigios de Yahvé en favor de su pueblo, sino que se le pide la pronta y decisiva asistencia para salir de una situación comprometida de postración nacional. En la humillación de su pueblo está comprometida la honra del *nombre* de Yahvé, pues a los ojos de los gentiles resulta impotente para ayudarlo y salvarlo de la enconada hostilidad de sus enemigos. Por eso, el salmista insiste en que por la **gloria de su nombre intervenga con urgencia**, y también atendiendo **a su tradicional piedad y fidelidad para con Israel**, tantas veces demostrada al salvarlo de las situaciones de peligro 1. La elección de Israel como pueblo predilecto entre todos los del orbe está en la base de la alianza sinaítica ². Yahvé, pues, **no puede** faltar a su palabra y a sus promesas de auxilio.

El salmista es consciente del poder soberano de Yahvé, que habita en los *cielos* y desde allí es el arbitro supremo sobre todo lo creado, sin que nadie pueda resistir a su voluntad. Si Israel ahora está postrado, no es porque le falte poder para levantarlo, sino porque en sus misteriosos designios así lo ha dispuesto ³. Frente a El nada pueden los ídolos de los otros pueblos, que son meros simulacros de plata y oro, obra de los mismos hombres, y, como tales, no pueden asistir a sus fieles, pues no tienen vida. La descripción es sarcástica y tiene sus antecedentes literarios en la literatura profética ⁴. Los que adoran estos simulacros son, por ello, *semejantes* a ellos en estupidez e ignorancia. Les espera la ruina, pues se *confían* en lo que no tiene vida ni consistencia ⁵.

Yahvé, protector de Israel (9-11).

9 Casa de Israel, confía en Yahvé ⁶: **El es su ayuda y su escudo.** ¹⁰ **Casa de Aarón, confía en Yahvé; El es su ayuda y su escudo.** ¹¹ **Los temerosos de Yahvé confiad en Yahvé; El es su ayuda y su escudo.**

En contraposición a la inanidad de los ídolos está el poder salvador de Yahvé. Todos los componentes del pueblo elegido — los de la clase laical y los de la sacerdotal — no deben tener otra confianza que la puesta en su Dios. Parece que aquí hay una distribución coral: un levita **invita a la casa de Israel** — el pueblo israelita en general — a confiar en Yahvé. El coro responde con el estribillo complementario: porque sólo *El es la ayuda y el escudo* de Israel. De nuevo un levita invita a la *casa de Aarón* — los representantes de la clase sacerdotal — **a poner confianza ciega en Yahvé**. El coro responde del mismo modo. Por fin, se invita a los piadosos — *temerosos de Yahvé* — a asociarse a este acto de confianza hacia el Dios de Israel, y el coro responde afirmando que es el único defensor de su pueblo. Algunos comentaristas interpretan la expresión de *temerosos de Yahvé* en el sentido de “prosélitos” asimilados al pueblo de Israel ⁷. Pero en Sal 22:24 la expresión es equivalente a “descendencia de Jacob,” que aparece en el estico siguiente; por tanto, más bien hemos de suponer que se trata de los israelitas cumplidores de la Ley y, como tales, con más sensibilidad religiosa que el común del pueblo.

Súplica de ayuda y asistencia (12-18).

12 Acuérdate, Yahvé, de nosotros y bendícenos: bendice a la casa de Israel, bendice a la casa de Aarón; ¹³ **bendice a los que temen a Yahvé, a los pequeños y a los grandes.** ¹⁴ **Acrézcaos Yahvé a vosotros, a vosotros y a vuestros hijos,** **15 Benditos seáis**

de Yahvé, que hizo el cielo y la tierra. ¹⁶ **Los cielos son cielos para Yahvé; la tierra se la dio a los hijos de los hombres.** ¹⁷ **No son los muertos los que alabarán a Yahvé, ni cuantos bajaron a (la región del) silencio.** ¹⁸ **pero nosotros alabaremos a Yahvé desde ahora y para siempre. ¡Aleluya!**

Siguiendo la distribución coral anterior, podemos suponer que la voz de un levita hace la súplica final en consonancia con la fe de estricto monoteísmo antes pronunciada: si Yahvé es el único Dios de Israel, debe *acordarse* de la triste situación en que se halla ahora su pueblo. Es hora de que derrame sus bendiciones sobre los componentes del pueblo elegido en general — *casa de Israel* —, y en particular sobre la clase sacerdotal — *casa de Aarón* — y sobre sus fieles más adictos: los que *temen a Yahvé*. A todos sin distinción, a *grandes y pequeños*, pues todos los israelitas, en sus diferentes capas sociales, **constituyen la “heredad” de Yahvé** ⁸.

El salmista recoge las súplicas del levita director del coro, y desea los mejores augurios a todos sus compatriotas. Todo es posible a Yahvé, porque es el que *hizo el cielo y la tierra* ⁹. La afirmación ha de medirse en contraposición a lo dicho anteriormente sobre la inanidad de los ídolos ¹⁰. En realidad, Dios se ha reservado *los cielos* para El, para su morada permanente ¹¹, mientras que a los hombres les ha entregado la *tierra* como morada propia (v.16). Según los antiguos hebreos, Yahvé habitaba permanentemente en el cielo de los cielos, es decir, en la cúspide de la bóveda celeste que aparece a nuestra vista. Desde allí contempla y **dirige la historia de los seres humanos y de los pueblos**.

El salmista cierra su poema con una alusión a la triste situación de los *muertos* en el *seol*, la región de los muertos, a la que poéticamente se la llama lugar del *silencio*, porque de ella están ausentes las alegrías de la vida ¹². Los moradores de esa región tenebrosa no pueden *alabar* a Yahvé ¹³, sino sólo los que viven sobre la tierra. Es una insinuación de que Dios sale perdiendo si deja morir a los suyos, pues no pueden continuar alabándole después de la muerte en la región subterránea de los difuntos. Por eso, el salmista se siente dichoso al **poder disfrutar de la vida, pues en ella puede continuar alabando a su Dios** (v.18) ¹⁴.

1 Cf. Esd 3:5; Neh 4:1-5 — 2 Cf. Ex 19:3-6; Dt 4:20; 7:6s; 22:9s; 1 Re 8:51; Os 13:4; Am 3:1-2; Jer 2:2-3; Ex 6:7. — 3 Cf. Ex 13:17s; Sal 77:6; Hab 3:10. — 4 Jos 3:1s. — 5 Cf. Ex 19:18; Jue 5:4; Sal 68:9 — 6 Cf. Ex 19:18s. — 7 Cf. Gen 12:1s; 15:1s; 17:1s; 28:13s. — 8 Cf. Ex 17:6. — 9 Cf. Núm 20:11s. — 10 Cf. Is 41:18; Sal 107:35. — 1 Cf. Ex 34:6; Dt 7:7-8; Sal 77:8-9. — 2 Cf. Sal 79:10; 42:3.10; Ex 32:12; Núm 14:13s; Jl 2:17; Miq 7:10. — 3 Cf. Is 53:10; 58:11; Sab 12:18. — 4 Cf. Is 44:9-20; Jer 10:1-16; Dt 4:28; Is 2:20; Hab 2:8-19; Sab 15:15. — 5 Cf. Hab 2:19; Is 1:20; Sal 113:6; 6:8; Gen 8:21. — 6 Casa: así según los LXX. Falta en el TM, pero es exigida por el paralelismo. — 7 Cf. 1 Re 8:41; Is 56:6; Act 13:16.26; 16:14; 18:7; 17:17. — 8 Cf. 1 Re 8:9. — 9 Cf. Sal 121:2; 124:8; 134:3; 146:6. — 10 Cf. Jer 10:11; Is 44:9-20. — 11 Cf. Sal 2:5. — 12 Cf. Sal 6:6; 30:10; 88:5-6.10-12; Is 38:11.18; Job 7:9; 10,21s; 14:15. — 13 En Sal 94 17 se llama al *seol* también la morada del *silencio*. — 14 Cf. Sal 118:18; Is 38:183.

Salmo 116 (Vg 114-115): Acción de Gracias.

Este salmo eucarístico tiene dos partes bien definidas: *a)* liberación de un inminente peligro de muerte como consecuencia de una enfermedad (1-9); *b)* himno de acción de gracias por el beneficio obtenido (10-19). Las versiones de los LXX y la de la Vg han tomado ambas partes como dos salmos diferentes, pero podemos sorprender en el salmo una unidad ideológica fundamental, que se continúa en ambas secciones. En las expresiones abundan los arameísmos y las citas implícitas de otros salmos, todo lo cual hace suponer que la composición del salmo no es anterior al exilio babilónico.

El salmista, liberado de un peligro de muerte (1-9).

¹ Le amo, porque oye Yahvé la voz de mis súplicas, ² porque inclinó a mí sus oídos en el día en que le invoqué. ³ Prendido me habían los lazos de la muerte, me habían sorprendido las ansiedades del “seol”; yo había encontrado la angustia y la tristeza ⁴ E invoqué el nombre de Yahvé: “¡Libra, oh Yahvé, a mi alma!” ⁵ Yahvé es compasivo y justo, y nuestro Dios es misericordioso. ⁶ Guarda, Yahvé, a los sencillos; estaba yo debilitado y me salvó. ⁷ Vuelve, alma mía, a tu quietud, porque Yahvé te ha retribuido. ⁸ Pues libró mi alma de la muerte, mis ojos de las lágrimas, mis pies de la vacilación. ⁹ Andaré en presencia de Yahvé en la tierra de los vivientes.

Reconocido a los beneficios recibidos, el salmista declara su amor para con Yahvé, que nunca ha desoído sus plegarias *; pero ahora esto tiene un particular sentido, ya que Yahvé le ha dispensado una gracia excepcional al salvarlo de un peligro grave de muerte a causa de una enfermedad que no especifica. En el momento crítico de su vida, Yahvé *inclino sus oídos* hacia él desde el cielo para recibir y despachar su ansiosa súplica. En efecto, se hallaba en angustia mortal, pues habían hecho presa de él los *lazos de la muerte*, que en el lenguaje bíblico significan las enfermedades. El salmista se hace eco de la opinión popular — tomada de los babilonios — de que las enfermedades son emisarios de la región de los muertos para poblarla con nuevos inquilinos. Poéticamente, **el salmista presenta a la muerte y al Seol como dos cazadores al acecho de vidas humanas, poniendo lazos — enfermedades — para que éstos caigan en ellos** ².

Pero bastó la **invocación confiada a Yahvé para verse libre de su crítica situación**, pues el Dios de Israel tiene predilección por los *sencillos* y humildes que confían en El ³. El salmista ha sentido la mano bienhechora de su Dios, y de nuevo quiere volver a la *quietud* para darle gracias sin ansiedades ni sobresaltos. Recuperada la salud y alejado el peligro de ir a la tierra de los muertos, el salmista tiene el firme propósito de conformar su vida a la ley divina — *andaré en presencia de Yahvé* — en su existencia terrena: en la *tierra de los vivos*, que son los únicos **que pueden cantar las alabanzas a Dios y reconocer sus beneficios** ⁴.

Promesas de acción de gracias (10-19).

¹⁰ Lleno estaba de confianza, aun cuando decía: “Estoy en demasía afligido.” ¹¹ Habíame dicho en mi abatimiento: “Todos los hombres son engañosos.” ¹² ¿Qué podré yo dar a Yahvé por todos los beneficios que me ha hecho? ¹³ Levantaré el cáliz de la salvación e invocaré el nombre de Yahvé; ¹⁴ cumpliré los votos que he hecho a Yahvé en la presencia de todo su pueblo. ¹⁵ Es cosa preciosa a los ojos de Yahvé la muerte de sus piadosos. ¹⁶ Oh Yahvé! Siervo tuyo soy, siervo tuyo e hijo de una esclava tuya. Tú rompiste mis cadenas. ¹⁷ Te ofreceré sacrificio de alabanza e invocaré el nombre de Yahvé. ¹⁸ Cumpliré mis votos hechos a Yahvé, en la presencia de todo su pueblo, ¹⁹ en los atrios de la casa de Yahvé, en medio de ti, Jerusalén. ¡Aleluya!

El tono plañidero de la primera parte se cambia en esta segunda en eucarístico. Recapitulando sobre su situación angustiosa pasada, el salmista declara que nunca perdió su *confianza* en medio de su mayor postración física y moral. Reflexionando en el lecho del dolor, había llegado a la conclusión de que es vano buscar consuelos y ayudas humanas, pues *todos los hombres son engañosos*, y que **sólo Yahvé merece la esperanza confiada del afligido** ⁵.

Una vez recuperada la salud, el salmista ansia hacer manifestaciones de gratitud a su Dios

por el beneficio obtenido, y quiere corresponder con un sacrificio de *alabanza*, es decir, el sacrificio llamado “pacífico” (v-17). Los sacrificios iban acompañados de libaciones ⁶. El salmista aquí habla del *cáliz de la salvación* (lit. “salvaciones”) que sustituirá a la libación ritual. Ha sido *salvado* de la muerte por Yahvé, y, por tanto, en sus labios no habrá más *cáliz* que el de la alabanza, en el que se recuerde su *salvación* milagrosa.

El v.14 es igual al v.18 y ha sido insertado aquí sin duda por un “lapsus oculorum” del copista.

Insistiendo sobre su liberación milagrosa, el salmista declara que la muerte de sus fieles no les es indiferente: Es cosa *preciosa a los ojos de Yahvé la muerte de sus piadosos* (v.15). Los justos son objeto de una providencia especial de Dios, y por eso no permite su muerte sin grandes motivos. En la perspectiva del salmista no hay retribución en el más allá, y por eso cree que Dios protege especialmente la vida de los que le son adictos para premiarles su virtud con una prolongada y próspera vida⁷. **En la panorámica cristiana, la muerte es la auténtica liberación del espíritu, pues el alma del justo va a gozar de la presencia divina.** En este sentido es empleado el verso en la liturgia eclesial.

El salmista **se declara siervo de su Dios**, pero no adventicio o comprado, sino nacido en su casa, como *hijo de su esclava*⁸. Yahvé ha reconocido su vinculación familiar, pues le ha liberado de la muerte *rompiendo sus cadenas*, las enfermedades, instrumento de la muerte y del *seol* — poéticamente personificados como cazadores en busca de su presa — para arrebatar las víctimas⁹. Agradecido a su liberación, promete el salmista cumplir los votos pronunciados durante su situación angustiada¹⁰ y ofrecer un sacrificio de acción de gracias n. Es el *sacrificio de alabanza* que ofrecerá públicamente delante de *todo su pueblo* en el templo de Jerusalén.

¹ Cf. Sal 28:2-6; 31:22; 130:2; 140:6. — ² Véase com. a Sal 18:6; Lam 1:3. — ³ Cf. Sal 19:8; 119:130; Mt 11:25. — ⁴ Cf. Sal 56:13; Is38:3.11. — ⁵ San Pablo, utilizando la versión de los LXX, aplica el v.10 (“credidi propter quod locutus sum”) para justificar su celo por el Evangelio, basado en su fe en él. — ⁶ Cf. Núm 15:1-15. — ⁷ Cf. Sal 72:14 — ⁸ Cf. Sal 86:16; Gen 14:14; Ef 2:19 — ⁹ Cf. Sal 107:10-14. — ¹⁰ Cf. Lev 7:1 Is. — ¹¹ Cf. Sal 22:25; 66:13.

Salmo 117 (Vg 116): El Aleluya de Todos los Pueblos.

Esta brevísima pieza poética tiene el aire de una doxología que se repetiría al principio y al fin de las funciones litúrgicas. El salmista, en nombre del pueblo, invita a todas las naciones a asociarse a las alabanzas a Yahvé por haber mostrado su piedad y fidelidad hacia su pueblo. La proyección es netamente mesiánica, pues se da acceso a todas las gentes a participar en el culto al Dios de Israel. El poeta considera las voces de todos los pueblos como un gigantesco orfeón que entona el *aleluya* en honor del Dios único, especialmente vinculado a los destinos de Israel como centro de la historia. **La piedad y la fidelidad de Yahvé para con su pueblo son una prenda de benevolencia para todas las naciones**, ya que Israel constituye como las primicias de todos los pueblos en los planes salvadores del Dios único.

Por el empleo de algún giro aramaico y por la invitación universalista coligen los modernos críticos que el salmo ha sido compuesto en época tardía.

¹ **Alabad a Yahvé las gentes todas, alabadle todos los pueblos;** ² **por que poderosamente (se ha manifestado) sobre nosotros su piedad y la verdad de Yahvé (permanece) para siempre. ¡Aleluya!**

Esta invitación a las naciones a asociarse a las alabanzas de Yahvé en torno a Israel prueba el

carácter excepcional del pueblo elegido en orden a la salvación del mundo. He aquí cómo bellamente explica esta idea el cardenal Faulhaber: “El salmista quisiera reunir todos los pueblos de la tierra en un orfeón gigantesco, cuyos coros masivos cantaran al Señor de la revelación un *aleluya* de miles y miles de voces, una verdadera coral de Pentecostés. La primera mitad del salmo contiene la invitación a establecer el orfeón mundial y a cantar; la segunda mitad expone los motivos de la invitación... El objeto perpetuo y continuo del canto de los pueblos es **Yahvé, el Dios de la revelación y de la redención**... Las dos columnas sobre las que se funda la salvación de los pueblos, sobre las que también, por consiguiente, se basa la acción de gracias de los gentiles **por la actividad salvífica de Dios, son la misericordia y la fidelidad de Dios**. Su *misericordia* ha construido sólidamente, en la antigua alianza, los muros de los cimientos; su *fidelidad* garantiza que el edificio será llevado a buen término en la nueva alianza. Ante la mirada profética del salmista, el edificio está ya en pie, completamente acabado. La barrera entre Israel y las naciones ha sido echada a tierra i. Puesto que el Mesías es la piedra angular que debe unir en un edificio único el pueblo de Canaán con los otros pueblos, este salmo 117 recibe de su jefe una coloración mesiánica. Por el Mesías, el gran retoño de Israel, las bendiciones de la revelación, las verdades y las gracias, se derraman sobre todos los pueblos ². El Mesías representa el unísono y el acorde de las voces en el aleluya de la humanidad rescatada. Israel estaba encargado de dirigir el canto, pero no de hacer de solista”³. Estas perspectivas universalistas aparecen en algunos salmos, y son un reflejo de los vaticinios mesiánicos de la segunda parte del libro de Isaías ⁴.

¹ San Pablo, en Rom 15:11, cita este texto para hablar del reino universal de Dios. — ² Cf. Gen 12:3. — ³ Faulhaber, *Die Vesperpsalmen* (1929) p.160. Citado por J. Gales, o.c., II 392-93 — ⁴ Sobre el universalismo de los salmos véanse Sal 67:13; 22:28; 86:9.

Salmo 118 (Vg 117): Himno Triunfal.

Con ocasión de una gran solemnidad pública, el salmista entona un himno de acción de gracias por una victoria recientemente obtenida contra los enemigos de Israel. La distribución estrófica tiene un aire procesional, y parece que intervienen todos los estamentos de la sociedad israelita: los sacerdotes, los laicos y aun los prosélitos o adheridos al culto del pueblo escogido. Desde el punto de vista literario se debe notar el aire antifonal del salmo: una voz recita un verso, y el coro responde con una letanía de frases rimadas en consonancia con la idea principal expuesta por el solista que dirige el coro.

Este salmo es el último del grupo aleluyático (“Gran Hallel”) y rezuma un profundo sentido eucarístico. El salmista habla en nombre de la nación (v.10): Yahvé ha liberado milagrosamente al pueblo de un gran peligro nacional, y el poeta, recogiendo el sentir colectivo, expresa, durante una procesión al templo para ofrecer las víctimas eucarísticas, los sentimientos de gratitud hacia el Dios nacional. En el salmo se respira un “exuberante espíritu de independencia y de ardor marcial.” ¹

No pocos autores suponen que esta composición salmódica fue redactada con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos del 444 a.C., celebrada después de la reconstrucción de los muros de Jerusalén ². No obstante, por el contenido ideológico del salmo no podemos determinar con certeza la fecha de su composición. Algunos autores retrasan su datación hasta los tiempos de los Macabeos: la purificación del templo por Judas Macabeo en el 165 a.C. ³; en cambio, otros sugieren como ocasión del mismo la dedicación del segundo templo en tiempos de Zacarías ⁴. Pero ciertamente el salmo es posterior al destierro babilónico.

Yahvé, Salvador de su pueblo (1-14).

¹ Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque es eterna su piedad. ² Diga la casa de Israel: porque es eterna su piedad. ³ Diga la casa de Aarón ⁵: que es eterna su piedad. ⁴ Digan los temerosos de Yahvé: que es eterna su piedad. ⁵ En la angustia invoqué a Yahvé, y me escuchó, poniéndome en salvo ⁶. ⁶ Está por mí Yahvé: ¿Qué puedo temer? ¿Qué podrá hacerme el hombre? ⁷ Está Yahvé por mí como socorro mío; contemplaré (despectivamente) a los que me odian. ⁸ Mejor es confiar en Yahvé que confiar en los hombres; ⁹ mejor acogerse a Yahvé que fiar en los príncipes. ¹⁰ Todas las gentes me cercaban, y en nombre de Yahvé las he descuartizado. ¹¹ Me rodeaban, me cercaban, y en nombre de Yahvé las trituraba. ¹² Me rodeaban como (enjambre de) abejas, quemaban como fuego las espinas, pero en nombre de Yahvé las trituraba. ¹³ Fui fuertemente empujado para que cayera, pero fue Yahvé mi auxilio. ¹⁴ Yahvé es mi fortaleza y a El le canto salmos; fue para, mí la salvación.

Organizada la procesión, un salmista invita a todos los componentes del pueblo elegido a cantar los beneficios de su Dios. El pueblo responde: *porque es eterna su piedad*. Después el director de coro se dirige a cada uno de los estamentos de la sociedad israelita: a la *casa de Israel*, es decir, la representación del elemento laico de la teocracia israelita. El pueblo contesta con el estribillo anterior. A continuación se dirige el salmista a la clase sacerdotal — la *casa de Aarón* —, y el coro general contesta con el mismo estribillo. Finalmente, el salmista se dirige a los *temerosos de Yahvé* — los espíritus religiosos más selectos o quizá los “prosélitos” adheridos al culto yahvista, aunque de procedencia gentilíca —, y el coro sigue repitiendo el refrán que **ensalza la piedad de su Dios** ⁷.

A continuación el salmista declara cómo Yahvé ha mostrado su *piedad* con él — -habla en nombre de la colectividad nacional —, pues le ha librado de una situación angustiosa ⁸. En realidad, teniendo a su favor a Yahvé, nada puede temer de sus enemigos ⁹. Los auxilios humanos son insuficientes y aun falaces; por eso, sólo debe confiarse en Yahvé, que no engaña y es omnipotente ¹⁰. La situación de Israel atacado por sus enemigos fue desesperada, pues lo cercaban y punzaban como enjambre de *abejas*, o como *espinas* ardientes de fuego; pero Israel, confiado en su Dios, los *trituraba* y vencía. En los tiempos de Nehemías, los árabes, amonitas y demás pueblos circunvecinos hostilizaban despiadadamente a los repatriados israelitas ¹¹. Ante tal confabulación de enemigos **no quedaba sino invocar el nombre de Yahvé**, cuyas resonancias en la historia de Israel implicaban una garantía de victoria. El v.14 está tomado del cántico de Moisés ¹² y recuerda las grandes gestas del Éxodo, lo que **es una garantía de liberación para el pueblo israelita**, perseguido de todos los tiempos.

Manifestaciones de exultación y agradecimiento (15-29).

¹⁵ Voces de júbilo y de victoria (resuenan) en las tiendas de los justos; la diestra de Yahvé ha hecho proezas; ¹⁶ la diestra de Yahvé ha sido ensalzada; la diestra de Yahvé ha hecho proezas. ¹⁷ No moriré, sino que viviré para poder narrar las gestas de Yahvé. ¹⁸ Castigóme rigurosamente Yahvé, pero no me entregó a la muerte. ¹⁹ Abridme las puertas de la justicia, y entraré por ellas para alabar a Yahvé. ²⁰ Esta es la puerta de Yahvé: entran por ella los justos. ²¹ Te alabo porque me oíste y fuiste para mí la salvación. ²² La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta por cabecera angular. ²³ Obra de Yahvé es ésta, y es admirable a nuestros ojos.

²⁴Este es el día que hizo Yahvé. ¡Alegrémonos y jubilemos en El! ²⁵¡Oh Yahvé, sálvanos! ¡Oh Yahvé, haznos prosperar! ²⁶ ¡Bendito quien viene en el nombre de Yahvé! Nosotros os bendecimos desde la casa de Yahvé. ²⁷ Yahvé es Dios; El nos ilumina. Ordenad la procesión con frondas, (trayéndolas) hasta los cuernos del altar. ²⁸ Tú eres mi Dios, yo te alabaré; mi Dios, yo te ensalzaré. ²⁹ Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque es eterna su piedad.

Después de la victoria sobre los obstinados enemigos, los israelitas, agradecidos, entonan himnos jubilosos de triunfo, pues se ha manifestado la *diestra* poderosa de Yahvé como en los tiempos antiguos. Quizá la expresión *tiendas de los justos* aluda a las chozas en que vivían los israelitas los días de la fiesta de los Tabernáculos, aunque puede ser — y esto es lo más probable — una frase poética para designar las moradas de los fieles yahvistas. La estructura procesional parece mantenerse en la repetición del estribillo, *la diestra de Yahvé ha hecho proezas*. El pueblo entra solemnemente en el templo de Jerusalén y canta las nuevas gestas de su Dios, no inferiores a las del Éxodo.

El salmista, recogiendo el sentimiento popular, declara los sentimientos de la nación. El pueblo elegido entra en una nueva fase y promete continuar *narrando las proezas* de Yahvé. Las humillaciones pasadas fueron un *castigo* enviado por El para corregirle y hacerle entrar por las vías de la Ley. Gracias a sus antiguas promesas no le ha entregado a la ruina total¹³. Los **designios salvadores de Yahvé** se mantienen a través de la historia, e Israel es objeto de su especial providencia.

Una vez llegados al umbral del recinto sagrado, una voz pide que se abran las *puertas* del templo, que representan la *justicia*; ellas guardan al Dios justo ¹⁴, y en su morada santa se muestra su espíritu de *justicia* para con su pueblo ¹⁵. Los guardianes del templo declaran que *ésta es la puerta de Yahvé* (v.20). Por eso, por ella deben entrar sólo los *justos*, que conforman su vida a las exigencias de la ley divina ¹⁶. De nuevo una voz declara el motivo de la actual exultación colectiva: **el pueblo de Dios, minúsculo en apariencia**, ha sido despreciado por los grandes imperios, pero ahora se ha convertido, según los planes divinos, en piedra *cabecera angular* del edificio de todas las naciones (v.22). Los *constructores* del edificio de la historia humana no habían reparado en una piedra despreciable por su tamaño, pero que en los designios de Dios ocupa el lugar central de la vida espiritual de los pueblos ¹⁷, ya que es la clave en el proceso del establecimiento **del reino de Dios en la tierra**.

Israel es, en efecto, la *piedra angular* en el edificio de la salvación de la humanidad, pues es el vehículo de transmisión de los designios salvadores de Dios en la historia. Jesucristo se aplicó este texto a sí mismo, pues las clases dirigentes de Israel no le han querido reconocer como Mesías, cuando es la *piedra angular* del mesianismo ¹⁸. En efecto, Cristo es el punto de conjunción del Israel de las promesas y el de las realizaciones mesiánicas universalistas. El salmista, entusiasmado ante los destinos de Israel, dice: *obra de Yahvé es ésta*; la actual victoria y liberación forma parte de un proceso providencialista de Dios, que es realmente *admirable a nuestros ojos* (v.23). La resurrección de Israel después del exilio babilónico prueba su elección entre todos los pueblos. Yahvé es fiel a sus antiguas promesas, y **ello es prenda del glorioso futuro que espera al pueblo elegido**.

Este día de la liberación de Israel es el *día que hizo Yahvé*. En Neh 8:17 se habla del gran día de fiesta **en honor de Yahvé después de** la reconstrucción de la ciudad. En una situación análoga debemos entender estas frases del salmista, invitando a la *alegría* general por el éxito logrado. Entusiasmado ante el espectáculo de júbilo, pide a Yahvé que continúe protegiendo a su pueblo (v.25). Al hacer su entrada en el templo el presidente del cortejo procesional, una voz

proclama enfáticamente: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!¹⁹ Las turbas de Jerusalén saludan con estas palabras del salmo a Jesús al entrar triunfante en la ciudad santa²⁰. El grito de “¡Hosanna!” está también tomado del v.25 de este salmo procesional²¹, que debía de ser muy recitado por los peregrinos al entrar en la ciudad santa.

El jefe del coro declara que su bendición hacia el pueblo, que avanza con su jefe al frente, procede **de la casa de Yahvé, que es el Dios que ha mostrado su poder ahora** de modo esplendente, como en otro tiempo en la liberación de Egipto²². Con sus intervenciones salvadoras *ilumina* a su pueblo, espantando las tinieblas de la noche de la calamidad y favoreciéndole constantemente. Durante la travesía del desierto, Yahvé iluminaba a su pueblo en una columna de fuego por la noche²³. En la bendición de Moisés sobre Aarón y sus hijos se dice: “que Yahvé haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia, que vuelva a ti su rostro y te dé la paz”²⁴. El salmista — probablemente un levita — juega con todas estas reminiscencias bíblicas para declarar la protección salvadora y *luminosa* de Yahvé sobre su pueblo en este momento de triunfo y liberación. Quizá también se aluda a la costumbre de iluminar con antorchas el atrio de las mujeres, mientras se danzaba, en la noche de la fiesta de los Tabernáculos²⁵.

Finalmente, se invita a todo el pueblo a desplegarse procesionalmente en el templo con los ramos o *frondas* en las manos. Según la Mishná, el día de los Tabernáculos se descendía a un valle vecino a Jerusalén a recoger ramos de sauce, que se llevaban, con ramos de mirto y palmas, al templo, dejándolas en el lado del altar²⁶. El salmista parece aludir a una costumbre similar, al invitar a poner los ramos en los ángulos o *cuernos del altar* (v.27)²⁷.

El salmo se cierra con la antífona inicial repetida por el pueblo: *Alabad a Yahvé, porque es bueno*. La distribución coral y procesional de las distintas partes del salmo parece necesaria para poder entender los cambios de personas y de ideas del mismo.

1 Gheyne, citado por A. F. Kirkpatrick, o.c., 694. — 2 Cf. Neh 8:13-18. — 3 Cf. 1 Mac 4:37-59; 2 Mac 10:1s. — 4 Cf. Esd 3:8; 6:15. — 5 *Casa*: falta en el TM, pero está en la versión de los LXX, y es exigida por el contexto. — 6 Lit.: “En la *apretura* invoqué... y me puso en lugar *amplio*.” — 7 Cf. Sal 115:9-13. — 8 Cf. Sal 18:20; 31:9. — 9 Cf. Sal 56:10; Heb 13:6. — 10 Cf. Sal 146:3; 116:11; 62:13. — 11 Cf. Neh 4:73; Esd 4:7-23. — 12 Cf. Ex 15:2; Is 12:2. — 13 Cf. Jer 30,11; 46:28; Hab 1:12. — 14 Cf. Jer 31:23. — 15 Cf. Sal 65:6. — 16 Cf. Sal is,2s; 24:43; Is 26:2. — 17 Cf. Jer 51:26; Job 38:6; Is 28:16; Zac 4:7. — 18 Cf. Mt 21:42; Mc 12:10-11; Lc 20:17. Lo cita también San Pedro:Act 4,11; 1 Pe 2:7. — 19 Cf. Sal 129:8; Dt 21:5; 2 Sam 6:18. — 20 Cf. Mt 21:9. — 21 El *Hóshi ‘ah-nná* (“Salva, por favor”) del salmo se ha convertido en el *hosanna* de los Evangelios (pronunciación dialectal aramaica). La expresión *El que viene* se convirtió en título mesiánico (cf. Mt 11:3). — 22 Cf. Ex 15:2. — 23 Cf. Ex 13:21; Neh 9:12.19. — 24 Núm 6:25. — 25 Cf. *Mishná, Sukka* IV 2-4. — 26 *ibíd.*, IV 5. — 27 Sobre los *cuernos del altar* véase Lev 4:7; 1 Re 1:50. Constituían la parte más sagrada del altar, y eran ungidos con la sangre de la víctima (cf. Lev 8:15). No pocos autores traducen el v.27b del siguiente modo: “Ligad con cuerdas la víctima festiva a los cuernos del altar.” La palabra hebrea *jag* puede significar “peregrinación festiva” o “sacrificio festivo.” De ahí la diversidad de interpretaciones. La *Bib. de Jér.*: “Cerrad vuestros cortejos, con los ramos en la mano, hasta los cuernos del altar.” Así también Calés. NP: “Ordinate pompam cum frondibus densis, usque ad cornua altaris.”

SALMO 119 (Vg 118): Excelencias de la Ley Divina.

En este salmo — el más extenso del Salterio — el poeta canta las alabanzas de la Ley de Dios, sin duda para responder a los escépticos de su tiempo, que procuraban olvidarla para vivir conforme a sus intereses y concupiscencias personales. Pero la Ley en sus labios “no tiene el sentido estricto de la legislación mosaica o del Pentateuco. La palabra hebrea *Tórdh* tiene una acepción más amplia; y aquí, como en los salmos i y 19, significa toda revelación divina como regla de vida... No es un código rígido de preceptos y de prohibiciones, sino un cuerpo de doctrina, cuya plena significación no puede ser comprendida sino gradualmente y con la ayuda de la instrucción divina”¹. Por eso la palabra *Ley* es sinónima en este salmo de “revelaciones divinas, promesas y enseñanzas proféticas, sobre todo la voluntad de Dios, su beneplácito.”² A través de la Ley se

revela la misericordia divina, aun cuando corrige y castiga. El salmista se extasía ante las excelencias de la Ley, que refleja la voluntad divina para con los hombres. Por ello es el objeto constante de su meditación y a ella procura conformar totalmente su vida. Se siente débil y reconoce sus caídas, y, sobre todo, confiesa la necesidad de la gracia divina para mantener su fidelidad integral a la Ley. Por eso, constantemente afloran a sus labios los gritos de socorro y de súplica para no desviarse del verdadero sendero señalado por ella en la vida.

El cumplimiento de la Ley otorga ya una satisfacción íntima al alma piadosa: da ciencia, prudencia, sabiduría para conducirse en la vida, y, al mismo tiempo, procura consuelo, alegría íntima y conciencia tranquila. No obstante, el salmista se siente rodeado de gentes impías sin consideración alguna para sus valoraciones religiosas, lo que en su sensibilidad espiritual le causa profundo pesar. Algunas veces solicita verse libre de esta situación para poder vivir plenamente su *vida* espiritual. Cuando pide se le otorgue la *vida*, ha de entenderse en este sentido de “vivencia” plena de su personalidad espiritual: “No sólo pide ser librado de la muerte, sino de todo lo que, dentro o fuera, comprime y paraliza la vida y le impide hacer uso de ella y gozarla a placer; **porque la “vida” incluye las ideas de luz, de alegría y de prosperidad.** Encuentra su plena realización en la comunión con Dios”³. No aparece la perspectiva **luminosa de la vida en Dios en el más allá**, pero su profundo espiritualismo lleva a las claridades de la panorámica evangélica. La revelación se ha ido perfilando y concretando gradualmente en las diversas etapas del A.T.; y son las almas selectas las que han sabido captar mejor el soplo íntimo del Espíritu, que inconscientemente las guiaba hacia las claridades de la plena eclosión neo-testamentaria. Así, la noción de “vida” en el salmo encontrará su completa significación en las revelaciones del evangelio de San Juan a la luz cegadora de la realidad del Verbo encarnado. Pero debemos respetar los estadios de la revelación en la historia y procurar captar el sentido gradual y relativo que en cada época tiene. “El salmo está penetrado de piedad filial, profunda y mística. Sus concepciones sobre el más allá son, sin duda, cortas y confusas. Pero su espíritu hace *presentir* el Evangelio. Es todo lo contrario del formalismo y del legalismo que caracteriza a los fariseos.”⁴

El poeta se esfuerza por inculcar las excelencias de la Ley, a la que designa con ocho sinónimos: testimonio, precepto, juicio, mandato, oráculo, estatuto, palabra, camino. Es la expresión de la voluntad divina, pero sin formulismos farisaicos. Toda ella está penetrada del sentimiento interior, sin que la formulación de la misma signifique una interferencia entre Dios y el alma piadosa. “El salmo es un reconocimiento de la gracia de la revelación, de la fuerza que la Ley da a Israel en medio del paganismo circundante y al fiel israelita en presencia de una laxitud prevalente de fe y moral. En un tiempo en que la voz de la profecía era raramente oída, o quizá se había callado, se comienza a sacar fuerza de la meditación sobre la revelación hecha a las pasadas generaciones... Es digno de notarse que el salmo, que emana del período en que la ley ritual era codificada y el templo se había convertido en centro de la religión de Israel, no contenga alusión alguna al ceremonial o al sacrificio. Sin duda que el salmista había incluido la ley ceremonial como parte de los mandamientos de Dios, pero evidentemente no lo considera como la parte principal de los mismos. Todo el salmo está animado por una profunda interioridad y espiritualismo, muy lejos del literalismo supersticioso de los tiempos posteriores. No incluye una tendencia a sustituir la observancia mecánica de las reglas por la aplicación viva de los principios. Tal obediencia, aunque se queda corta respecto de la libertad del Evangelio, es al menos un paso hacia ella.”⁵

La distribución estrófica es conforme a las 22 letras del alfabeto hebreo, comenzando cada una con una letra distinta. Cada estrofa tiene ocho versos. La relación lógica entre los diversos versos no es siempre clara ni gradual, pues más bien cada verso tiene el aire de una jaculatoria

con unidad propia. No obstante, cada estrofa tiene su idea central, que le da una cierta unidad. Se ha definido este salmo como “el alfabeto del amor divino.” San Agustín difirió la exposición de este salmo hasta después de haber comentado todo el Salterio: “*non tam propter eius notissimam longitudinem quam propter eius profunditatem paucis cognoscibilem... quanto enim videtur apertior, tanto mihi profundior videri solet.*”⁶

El salmista representa a la clase piadosa, y, por eso, muchas de sus expresiones trascienden sus problemas personales. Por el tono y el lenguaje parece que ha sido compuesto en los tiempos posteriores al destierro babilónico, y refleja la situación de la comunidad judía en los tiempos de Esdras o Malaquías (s.V a.C.)⁷. Algunos autores suponen que el salmo es una especie de vademécum compuesto para las jóvenes generaciones, que surgían en un ambiente de laxitud moral y religiosa. La composición tiene una clara finalidad didáctica al estilo de los libros sapienciales.

Desde el punto de vista literario, la inspiración poética está sujeta a su finalidad didáctica y al encasillado forzoso alfabético. Las frases se repiten cansinamente, y las ideas siempre son las mismas. El paralelismo suele ser sintético, completándose el pensamiento en la segunda parte del dístico. El estilo es sencillo, sin metáforas pintorescas y sin mucha matización conceptual.

La dicha de los que guardan la Ley divina (1-8).

*Alef*¹ **Bienaventurados los de conducta íntegra, los que caminan en la ley de Yahvé.**²
Bienaventurados los que guardan sus testimonios y con todo su corazón le buscan.³
Los que no cometieron iniquidad alguna y marchan por sus caminos.⁴ **Tú has promulgado tus preceptos para que sean guardados con diligencia.**⁵ **¡Ojalá sean firmes mis caminos en la guarda de tus preceptos!**⁶ **Entonces no seré confundido, cuando atienda a todos tus mandatos.**⁷ **Te alabaré con rectitud de corazón, instruido en tus justos juicios.**⁸ **Guardaré tus mandamientos; no me abandones del todo.**

El poema acróstico se inicia, como en Sal i, declarando la dicha de los que procuran mantenerse íntegros en su proceder, conformándose con las exigencias de la Ley de Yahvé y cumpliendo sus prescripciones. Sólo la amistad con Dios puede atraer la felicidad al hombre, ya que éste depende en todo de su providencia. Dios sólo otorga su protección y beneficios al que es fiel a sus mandamientos, expresados en la *Toráh*, término que en este salmo aparece veinticinco veces. El deuteronomista declara enfáticamente: “¿Cuál es la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos como esta Ley que yo os propongo hoy?”⁸ La alianza del Sinaí y los preceptos de la Ley mosaica colocaban al pueblo hebreo en una situación privilegiada respecto de las otras naciones, pues era la expresión de la voluntad divina, y ningún pueblo podía gloriarse de tener un Dios tan cerca de él como lo estaba Yahvé de la nación israelita, su “heredad” particular entre todos los pueblos⁹. Por ello, el autor del Deuteronomio pone en boca de Moisés estas palabras dirigidas a su pueblo: “Yo os he enseñado leyes y mandamientos, como Yahvé, mi Dios, me los ha enseñado a mí, para que los pongáis por obra... Guardadlos, pues en ello está vuestra sabiduría y vuestro entendimiento a los ojos de los pueblos, que, al conocer todas estas leyes, se dirán: Sabia e inteligente es en verdad esta gran nación.”¹⁰

El salmista se hace eco de estas intimaciones, si bien para él la palabra *Ley* tiene un sentido amplio: instrucción, cuerpo de doctrina, palabra de Yahvéⁿ; es la “revelación como guía de vida, exhortación profética y aun como dirección sacerdotal; es la suma del deber del israelita.”¹² Los preceptos de Yahvé son, en realidad, sus testimonios, en cuanto que son declaración oficial de su voluntad en el orden religioso y moral. En los textos del Pentateuco, la palabra “testi-

monio” es sinónimo del Decálogo 13; pero aquí tiene un sentido más amplio.

El conformarse con la Ley divina supone en primer lugar apartarse de toda *iniquidad*, pues el pecado no se compagina con los *caminos* que llevan a Dios ¹⁴; pero, además, supone una orientación positiva hacia todo lo que implique beneplácito divino: sólo los que le *buscan* con sinceridad de corazón podrán encontrar la íntima felicidad del alma.

La voluntad de Yahvé, expresada en sus *preceptos*, implica el deseo de que se cumplan y *guarden* con toda diligencia, conforme a la declaración de Dt 4:2: “Guardad los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, que yo os prescribo.” Los israelitas, por el hecho de pertenecer al pueblo elegido, no son libres para desentenderse de los preceptos divinos. El salmista vive en un ambiente de abandono espiritual, y por eso recuerda la necesidad de observar la Ley divina como condición necesaria para agradar a Yahvé y ser objeto de su beneplácito.

Después de declarar la necesidad de adherirse a los preceptos divinos, el poeta piensa en su situación personal, ansiando mantenerse *firme* en sus propósitos de fidelidad a su Dios. Sólo así podrá sentirse seguro, pues al amparo de la omnipotencia divina nunca será defraudado en sus propósitos ni *confundido* ante sus adversarios, que se burlan de su **confianza en Dios y de la fidelidad a sus preceptos**. La guarda de los *mandamientos* divinos le preservará del *abandono* total de su Dios, que niega su protección a los impíos.

La fidelidad a Yahvé (9-16).

*Bet*⁹ **¿Cómo mantendrá el joven la limpieza de su camino? Guardando tu palabra.**¹⁰
Yo te he buscado con todo mi corazón; no permitas que me aparte de tus preceptos.
11 **He escondido en mi corazón tu oráculo para no pecar contra ti.**¹² **¡Bendito seas, oh Yahvé! Enséñame tus preceptos.**¹³ **Con mis labios he pregonado todos los decretos de tu boca.**¹⁴ **Me he alegrado por el camino de tus testimonios más que por todas las riquezas.**¹⁵ **Quiero meditar tus preceptos, prestar atención a tus sendas.**¹⁶ **Me deleitaré en tus estatutos, no olvidaré tu palabra.**

El salmista se presenta ahora como un maestro experimentado que da sus consejos a la juventud desorientada. Nadie como el joven necesita de dirigir bien su vida por las sendas del Señor ¹⁵. Sólo guardando la *palabra* o ley de su Dios podrá mantenerse incólume en su conducta. El mismo maestro y experimentado en la virtud necesita el auxilio divino para *no apartarse de sus preceptos* (v.10). Esta desconfianza de sí mismo en el salmista contrasta con la autosuficiencia del fariseo, que se cree seguro con cumplir determinados preceptos formalísticos. No es, pues, este salmo un primer brote de legalismo farisaico, como algunos autores han insinuado. La *Ley* para el salmista es el **cumplimiento de la voluntad divina en las insinuaciones más íntimas**. Por otra parte, nadie puede gloriarse de estar seguro en el camino de la virtud. El salmista declara que procura guardar el *oráculo* divino — la *Ley* — como un preciado tesoro, **para así evitar todo pecado**.

El fiel a Yahvé se halla siempre en situación de aprendiz en el camino de la virtud, y, por ello, el salmista **pide confiadamente a su Dios que le enseñe y haga penetrar los secretos de sus preceptos**. En su vida ha procurado no sólo guardar los *decretos* de Yahvé, sino que los ha *pregonado* para hacer partícipes de su íntima dicha a sus conciudadanos. Los *testimonios* o **mandamientos de Dios han constituido el centro de su corazón, y ha sentido más alegría en su cumplimiento que en el disfrute de las riquezas**¹⁶. Pero ansia penetrar más hondo en los *preceptos* que señalan los caminos que conducen a Dios. Con el conocimiento hondo de la voluntad divina sentirá un profundo *deleite*, de modo que nunca olvide su *palabra* o *Ley*.

La hostilidad de los impíos contra el justo (17-24).

*Guímel.*¹⁷ Concede a tu siervo vivir y que guarde tus preceptos.¹⁸ Abre mis ojos para que contemple las maravillas de tu ley.¹⁹ Soy peregrino en la tierra, no me encubras tus mandamientos.²⁰ Languidece mi alma, deseando en todo tiempo tus decisiones.²¹ Tú increpas a los soberbios, y son malditos cuantos se desvían de tus mandamientos.²² Aparta de mí el oprobio y el desprecio, pues he guardado tus testimonios.²³ Aunque se sienten príncipes hablando contra mí, tu siervo meditará tus estatutos.²⁴ Sí, tus testimonios son mis delicias, mis consejeros tus estatutos¹⁷.

El salmista ansia continuar viviendo para mostrar su fidelidad a los preceptos divinos. En la región de los muertos, el difunto estaba desconectado de toda comunicación afectiva con Dios; por eso, los justos ansian que su vida se prolongue, pues aún no conocen el horizonte luminoso de la vida eterna. Esta idea aparece por primera vez claramente formulada en el libro de la Sabiduría¹⁸, en el siglo ii. El salmista, ansioso de conocer las profundidades de la Ley, pide a su Dios que *abra sus ojos*, pues los mandatos divinos son un hontanar inagotable para las almas espirituales. Consciente de sus imperfecciones, se considera como un *peregrino* en tierra extraña, que debe ser adoctrinado en los caminos desconocidos, que en este caso son los *mandamientos* de Yahvé (v.19). El *alma* del justo se siente desfallecer por las ansias de conocer las *decisiones* de su Dios para no apartarse de ellas en nada.

Los *soberbios* y autosuficientes, **que organizan su vida al margen de los mandamientos divinos, serán presa de la ira divina**¹⁹. En cambio, los que han *guardado* los *testimonios* de Yahvé se verán libres del *oprobio* y del *desprecio*, pues a la hora del juicio serán reconocidos en su virtud y premiados largamente por la justicia divina. El salmista se siente **tan firme en sus principios de fidelidad a su Dios**, que no cederá, aunque conspiren contra él los mismos *príncipes* y poderosos de la ciudad. Su mente continuará *meditando* sus *estatutos*, fuente de toda felicidad.

Súplica de protección divina (25-32).

*Dálet*²⁵ Pegada al polvo está mi alma: conserva mi vida según tu palabra.²⁶ Te expuse mis andanzas, y me escuchaste; ¡enséñame tus estatutos!²⁷ Haz que entienda los caminos de tus mandamientos y pueda meditar sobre tus maravillas.²⁸ Se derrite mi alma de pesadumbre; levántame tú según tu palabra.²⁹ Aparta de mí el camino de la mentira y otórgame la gracia de tu ley.³⁰ Elegí la senda de la verdad y no olvidé tus juicios²⁰.³¹ Estoy adherido a tus testimonios; ¡oh Yahvé! no permitas que sea confundido.³² Correré por el camino de tus mandamientos, pues tú ensancharás mi corazón.

En un momento de postración y de prueba, el salmista declara sus sinceras intenciones de fidelidad, y pide a su Dios que le salve la *vida*, conforme a las promesas de protección al justo. Se siente próximo a la muerte — *su alma está pegada al polvo* —, pero espera ser librado de ella, **confiando en la palabra de Yahvé**²¹. Por experiencia sabe que Dios no le abandona, pues en lances semejantes *expuso* sus *andezas* y peligros, y Yahvé le *escuchó*. Por eso, ahora mantiene la esperanza de alcanzar el auxilio salvador divino. Pero, aun en esa situación, no tiene otra obsesión que conocer los *estatutos* de Yahvé, que para él encierran *maravillas*, pues son los *caminos* que le llevan hacia la íntima felicidad: **la vida de intimidad con su Dios**.

De nuevo vuelve a reflejar su situación de *pesadumbre* ante un peligro de muerte; por eso suplica a Dios que le *levante* de su postración actual, conforme a sus promesas (v.28). En su sinceridad espiritual, declara que no quiere vivir según el *camino de la mentira* — todo lo que está fuera de la ley divina: deslealtad, avaricia —, sino conformarse en todo a su voluntad. Esta es la *senda de la verdad*, señalada por los *juicios* divinos. A pesar de hallarse en una situación de ansiedad, permanece *adherido* a sus *testimonios*, seguro de que no será *confundido* ante sus adversarios, que celebrarían su derrota como un triunfo propio al ver que Dios no se cuida de los suyos en los momentos de angustia y de peligro. La rehabilitación le dará más libertad para dedicarse con más fuerza y *correr* por el *camino* de los *mandamientos* divinos²². Será entonces el momento de *ensanchar su corazón* y de gozar de la paz plena de su espíritu.

La senda de los mandamientos (33-40).

He.33 Instruyeme, ¡oh Yahvé! en el camino de tus mandatos, para que los guarde hasta el fin. 34 Dame entendimiento para que guarde tu ley. y la guarde de todo corazón. 35 Haz que vaya por la senda de tus mandamientos, pues en ella me complazco. 36 Inclina mi corazón a tus testimonios, y no a la avaricia. 37 Haz que pasen sin ver la vanidad mis ojos, dame la vida con tu palabra 23. 38 Manten para con tu siervo tu oráculo, que (prometiste) a los que te temen. 39 Aparta de mí el oprobio que temo, pues tus juicios son para bien. 40 Mira que he anhelado tus preceptos; guarda mi vida en tu justicia.

Insistiendo en sus deseos anteriores, pide el salmista que le *instruya* en los secretos de sus *mandatos*, de forma que se amolde a ellos de *todo corazón*²⁴. El salmista teme desfallecer en sus buenos propósitos, dejándose llevar por la *avaricia*, en contra de los *mandamientos* divinos, que constituyen el *testimonio* de su voluntad. Los hagiógrafos están poseídos de la idea de que Dios lo domina todo, y, por tanto — sin distinguir causas segundas y primeras y voluntad positiva y permisiva —, creen que los puede *inclin*ar al mal, como la avaricia. En el “Pater noster” leemos, traduciendo literalmente un arameísmo: “et ne nos inducas in tentationem,” que la versión española traduce muy bien: “no nos *dejes caer* en la tentación.” El salmista pide que se le evite dejarse llevar por lo pecaminoso y falso. Todas las cosas de esta vida son *vanidad* y engaño si se las desvincula de Dios, y, por eso, entregarse a ellas desmesuradamente es apartarse de los preceptos divinos²⁵.

Nuevamente vuelve a considerar su situación de postración, y por ello pide ansiosamente que Dios *mantenga* sus promesas a favor de los que le reconocen y temen, amoldándose a sus mandamientos. Si queda decepcionado en sus esperanzas de salvación, sus enemigos se burlarán de él, y esto constituirá para él un *oprobio*, ya que su virtud quedaría sin recompensa. Los mandamientos divinos no pueden decepcionar a los fieles, pues son *para bien*. La justicia divina tiene, pues, que corresponder a la fidelidad de los que le temen, otorgándoles **continuar *viviendo***, para así mostrar a los impíos que no desampara a los suyos.

La piedad de Yahvé (41-48).

Wau. 41 Venga, pues, sobre mí tu piedad, ¡oh Yahvé! tu salvación según tu palabra, 42 para que pueda responder a los que me increpan que he esperado en tu palabra. 43 No quites jamás de mi boca las palabras de verdad, pues esperé en tus juicios. 44 Que guarde constantemente tu ley por siempre jamás. 45 Que marche con holgura, porque he buscado tus preceptos. 46 De tus testimonios hablaré ante los reyes, no me

avergonzaré.⁴⁷ Me deleitaré en tus mandamientos, que es lo que amo.⁴⁸ Alzaré mis manos a tus mandatos y meditaré en tus decretos.

Agobiado por las burlas de los adversarios, el salmista pide a su Dios que manifieste su *piEDAD salvadora hacia él*, como lo hizo en otras ocasiones. Sólo así podrá probarle que la *palabra* divina no defrauda a los que en El esperan. Recuperada su situación normal y su *holgura*, promete mantenerse fiel a sus *mandamientos*, pues la nueva situación próspera será fruto de esas ansias de vivir conforme a los preceptos divinos, ya que le han atraído la bendición divina. **No se avergonzará de su fe, y está dispuesto a proclamarla ante los reyes y príncipes²⁶**. Durante toda su vida *meditará* en los *decretos* salvadores de Yahvé.

La palabra de vida (49-56).

*Zain.*⁴⁹ **Acuérdate de la palabra dada a tu siervo, en la cual me hiciste esperar.⁵⁰ Este es mi consuelo en mi aflicción: que tu palabra me da la vida.⁵¹ Los orgullosos mucho se han burlado de mí, pero no me he apartado de tu ley.⁵² Me acuerdo de tus juicios de tiempo antiguo, ¡oh Yahvé! y me consuelo.⁵³ Se apodera de mí la indignación porque los impíos abandonan tu ley.⁵⁴ Fueron mis cantos tus estatutos en la casa de mi peregrinación.⁵⁵ De noche me acuerdo de tu nombre, ¡oh Yahvé! y guardo tu ley.⁵⁶ Esta ha sido mi suerte²⁷: guardar tus preceptos.**

En medio de las pruebas, la ley de Yahvé ha sido para el salmista fuente de consuelo, de alegría y de esperanza. La *palabra* divina ha constituido la base de sus esperanzas cuando se sentía hostilizado por doquier. Las promesas de Yahvé son fuente de *vida*, pues son una prenda de que no le olvidará ni le dejará desamparado. Su fidelidad no puede ser olvidada, ya que el Señor corresponde a ella con la fidelidad a sus promesas. Los desaprensivos y protervos le han zaherido maliciosamente, considerándole perdido sin remedio; pero el justo ha permanecido fiel a la *ley* divina²⁸. Los juicios divinos se han manifestado desde *antiguo* en favor de sus fieles, y esto da fuerzas y energías al salmista en los momentos difíciles (v.52).

En su dura *peregrinación* en esta vida, incomprendido y forastero en medio de una sociedad materializada, los *estatutos* de Yahvé han sido para el salmista como melodiosos *cantos* que alegran su corazón y tonifican su espíritu²⁹. En realidad ha sido un ser privilegiado al centrar su existencia en torno a la *guarda* de los preceptos de Yahvé.

Amigo de los temerosos de Dios (57-64).

*Jet.*⁵⁷ **Mi porción es Yahvé; he resuelto guardar tu palabra.⁵⁸ De todo corazón te imploro que me seas propicio según tu práculo.⁵⁹ He considerado mis caminos, y vuelvo mis pies a tus testimonios.⁶⁰ Me apresuro y no me retraso en guardar tus mandamientos.⁶¹ Las ligaduras de los impíos me estrecharon, pero yo no me olvidé de tu ley.⁶² Me levanto a media noche para alabarte por tus justos juicios.⁶³ Compañero soy de cuantos te temen y guardan tus preceptos.⁶⁴ La tierra está llena, ¡oh Yahvé! de tu piedad; enséñame tus estatutos.**

Yahvé es la *porción* o “heredad” del salmista, y por eso ha decidido observar escrupulosamente su *palabra*³⁰. En correspondencia, suplica que le sea *propicio*, conforme a las promesas de su *oráculo*. Durante toda su vida ha procurado reconsiderar su propia conducta para rectificar y adaptarla lo más posible a los testimonios de Yahvé (v.59). Sus adversarios han procurado entor-

pecer sus pies poniéndole *ligaduras* para hacerle volver de su camino recto; pero no han tenido éxito en sus maniobras, pues nunca ha *olvidado* la *ley* divina. Al contrario, para meditar más en ella interrumpe su sueño a *media noche*, dando gracias a Dios por sus *justos juicios*. Para fortalecerse en su virtud, procura rodearse de los que *guardan* los divinos *preceptos*, viviendo así en una atmósfera de piedad y de fidelidad a la *ley* de Yahvé. Todas las cosas **predican la piedad y bondad de su Dios**, y por eso ansia conocer mejor sus *estatutos* ³¹.

Confesión de culpabilidad (65-72).

*Tet.*⁶⁵ **Obraste benignamente con tu siervo, ¡oh Yahvé! según tu palabra.** ⁶⁶ **Enséñame el buen sentido y la ciencia, pues creo en tus mandamientos.** ⁶⁷ **Antes de ser afligido andaba descarriado, pero ahora guardo tu oráculo.** ⁶⁸ **Tú eres bueno y bienhechor: enséñame tus estatutos.** ⁶⁹ **Traman engaños contra mí los soberbios, pero yo guardo con todo corazón tus preceptos.** ⁷⁰ **Craso está como sebo su corazón, pero yo tengo en tu ley mis delicias.** ⁷¹ **Bien me ha estado ser humillado para aprender tus estatutos.** ⁷² **Mejor me es la ley de tu boca que miles (de monedas) de oro y de plata.**

La bondad de Yahvé se ha manifestado siempre en la vida del salmista, tanto en los momentos de prosperidad como en los de aflicción, conforme lo había prometido ³². Con todo, pide que le enseñe siempre el *buen sentido*, para saber distinguir lo recto de lo malo, para no apartarse de su Dios; y en esto consiste la verdadera *ciencia*: conocer la mano de la Providencia en todo, para ordenar la vida conforme a las insinuaciones de su voluntad, manifestada en sus *mandamientos*. Justamente, la *aflicción* enviada por Yahvé ha servido para reconocer sus anteriores desvarios, pues en la prosperidad se preocupaba menos de su Dios ³³. Una vez más se ha manifestado como *bueno y bienhechor* para con su siervo, pues el sufrimiento y las contrariedades han servido para considerar de nuevo sus caminos.

Su actual conducta de fidelidad exaspera a sus enemigos *soberbios*, que incesantemente conspiran contra él fraudulentamente para hacerle salir del camino de la virtud; pero su corazón permanece apegado a sus *preceptos*. En realidad, están obcecados, sin tener la más mínima sensibilidad espiritual. Su corazón está craso y materializado, y por ello es incapaz de captar las impresiones espirituales que se desprenden de la meditación de la ley, en la que el justo tiene todas sus *delicias* ³⁴. La pasada *humillación* le ha servido para **comprender más a fondo los estatutos de Yahvé**. Esta lección es de valor inestimable para ordenar su vida, mucho más que las riquezas.

Ansia de la compañía de los justos (73-80).

*Yod.*⁷³ **Tus manos me hicieron y me formaron; dame entendimiento para aprender tus mandamientos.** ⁷⁴ **Los que te temen, me ven y se alegran porque he esperado en tu palabra.** ⁷⁵ **Conozco, ¡oh Yahvé! que son justos tus juicios, y que con razón me afligiste.** ⁷⁶ **Sírvame tu piedad de consuelo, según tu oráculo a tu siervo.** ⁷⁷ **Venga a mí tu misericordia y reviviré, porque tu ley es mi delicia.** ⁷⁸ **Confundidos sean los soberbios, que sin razón me afligen; pero yo meditaré en tus mandamientos.** ⁷⁹ **Vuelvan a mí los que te temen, y los que conocen tus testimonios.** ⁸⁰ **Sea íntegro mi corazón en tus estatutos para no ser confundido.**

Puesto que Yahvé le ha modelado corporalmente³⁵, debe completar su obra en el orden espiritual, perfeccionando su *entendimiento* para comprender mejor sus mandamientos. Su conducta de fi-

delidad completa a Yahvé ha servido para que los temerosos de Dios se alegren, pues han visto que **su esperanza en la palabra divina no ha quedado defraudada**. Sus mismas *aflicciones* han constituido una manifestación de los *justos juicios* de Dios, ya que por sus imperfecciones e infidelidades las había merecido ³⁶. Pero necesita, en medio de la postración, ser reconfortado por la *piEDAD* divina para poder *revivir* con plenitud espiritual y material³⁷. Está rodeado de gentes protervas, que injustamente le zahieren para apartarle del buen camino. Su consuelo está en la meditación de los *mandamientos* divinos y en la compañía de los que **temen a Yahvé y aceptan sus testimonios**, y por eso pide a Dios que le ayude a mantener su *integridad* espiritual, pues sólo así no será *confundido* ni avergonzado ante los que se burlan de su vida piadosa.

Ansias de justicia (81-88).

Kaf. ⁸¹ Desfallece mi alma (ansiosa) de tu salvación, confío en tu palabra* ⁸² Consúmense mis ojos por tu oráculo, diciendo: “¿Cuándo me consolarás?” ⁸³ Porque estoy como odre puesto al humo, pero no olvido tus estatutos. ⁸⁴ ¿Cuántos serán los días de tu siervo? ¿Cuándo harás justicia con los que me persiguen? ⁸⁵ Cavaron los soberbios hoyas para mí, los que no son según tu ley. ⁸⁶ Todos tus mandamientos son verdad, sin causa me persiguen. ¡Socórreme! ⁸⁷ Casi me han echado por tierra, pero yo no he abandonado tus preceptos. ⁸⁸ Vivifícame según tu piedad para guardar el testimonio de tu boca.

El salmista parece estar en un momento de postración moral, y por ello ansia que pronto se manifieste la intervención *salvadora* de su Dios, conforme a las esperanzas puestas en su *palabra*. Está abandonado de todos en un ambiente de hostilidad e incomprensión, y sólo le resta esperar en el *consuelo* de lo alto ³⁸. Se siente desfallecer y está desfigurado *como odre puesto al humo* ³⁹; pero, con todo, sigue fiel a los *estatutos* de su Dios. Siente que su vida se gasta, y teme no poder asistir al castigo de los que injustamente le *persiguen*; por eso pregunta cuántos años le quedan de vida, pidiendo a Dios que acelere el momento de su intervención punitiva sobre sus enemigos (v.84). Estos, como sagaces cazadores, han *cavado hoyas* para hacer caer la presa ⁴⁰, tratando de desviarle de los buenos caminos de la *ley*. En determinados momentos han estado a punto de *echarle a tierra*, consiguiendo sus malignos propósitos; pero se ha mantenido fiel a los *preceptos* divinos. El salmista, ante tanta hostilidad, pide socorro **para que Dios le conforte y vivifique espiritualmente**, no sea que al fin sucumba en contra de sus buenos propósitos.

La perennidad de la palabra divina (89-96).

Lamed. ⁸⁹ Tu palabra, ¡oh Yahvé! es eterna, es estable como los cielos. ⁹⁰ Es por generaciones y generaciones tu fidelidad; formaste la tierra, y perdura. ⁹¹ Por tu ordenación aún subsisten hasta hoy, pues todas las cosas están a tu servicio. ⁹² Si tu ley no fuera mi delicia, ya habría perecido en mi aflicción. ⁹³ No me olvidaré jamás de tus preceptos, pues con ellos me has dado la vida. ⁹⁴ Tuyo soy, ¡sálvame! pues busco tus preceptos. ⁹⁵ Me acechan los impíos para perderme, pero yo pongo mi atención a tus testimonios. ⁹⁶ A todo lo perfecto veo un límite, pero tus mandamientos son amplios sobremanera.

La grandeza y perennidad de la *ley* divina han servido de confortamiento al salmista en los momentos de postración y aflicción. La *palabra* de Yahvé está por encima de todo cambio y de todas las contingencias; permanece siempre la misma, como los *cielos*, y también su *fidelidad* a las

promesas dadas a sus siervos⁴¹. La permanencia de la tierra es también una garantía de la estabilidad de las obras de Dios, entre las que están sus preceptos⁴². Los cielos y la tierra, con todo lo que tienen, obedecen, sumisos, a las ordenaciones divinas, y por ello permanecen en su puesto. La garantía de permanencia para el hombre está también en obedecer a la *ley* divina. El salmista ha podido salvar los momentos de su depresión moral precisamente **meditando en la ley de Yahvé, que constituye toda su delicia**. Ella le ha proporcionado *vida* espiritual en sus momentos difíciles⁴³. En realidad, es lo único que puede llenar la profundidad de su alma, ya que todas las cosas terrenas, por *perfectas* que sean, tienen un *limite*, mientras que los *mandamientos* de Yahvé son insondable e inagotables; y por ello llenan la capacidad de su alma, ansiosa de vida espiritual.

Las ventajas espirituales de la ley divina (97-104).

Mem. ⁹⁷ ¡Cuánto amo tu ley! En ella medito todo el día. ⁹⁸ Tus mandamientos me hacen más sabio que a mis enemigos, porque siempre están conmigo. ⁹⁹ Me hacen más prudente que cuantos me enseñan, pues tus testimonios constituyen mi meditación. ¹⁰⁰ Soy más entendido que los ancianos, porque guardo tus preceptos. ¹⁰¹ Retraje mis pies de todo mal camino para guardar tu palabra. ¹⁰² No me he apartado de tus juicios, porque me has instruido. ¹⁰³ ¡Cuan dulces son a mi paladar tus oráculos⁴⁴, más que la miel para mi boca! ¹⁰⁴ De tus preceptos saco inteligencia; por eso detesto toda falsa senda.

La ley es la fuente de la *sabiduría* para el salmista, que medita en ella día y noche. Ella es, como ha dicho antes, insondable, y, acomodándose a sus preceptos, se encuentra en una situación de superioridad frente a sus *enemigos*, que no saben ver la mano de Dios en esta vida. Cumpliendo sus *preceptos* es superior en sagacidad y experiencia a los mismos ancianos. Iluminado por ella, ha sabido desviarse de los *malos caminos*⁴⁵. Pero, además, las promesas de los *oráculos* divinos resultan siempre *dulces* al que sabe cumplir los mandatos de Yahvé⁴⁶. Con la luz de los *preceptos* divinos puede el justo discernir las *falsas sendas*, escogiendo las que llevan a Dios.

Súplica en Medio del Peligro (105-112).

Nun. 105 Su palabra es para mis pies una lámpara, la luz de mi sendero. ¹⁰⁶ He jurado, y quiero cumplirlo, guardar tus juicios justos. ¹⁰⁷ Estoy sobremanera afligido: ¡oh Yahvé! vivifícame según tu palabra. ¹⁰⁸ Acepta complacido, ¡oh Yahvé! las ofrendas voluntarias de mi boca y enséñame tus juicios. 109 Mi alma está en mis palmas; pero no he dado al olvido tu ley. ¹¹⁰ Me pusieron los impíos una trampa, pero no me desvié de tus preceptos. ¹¹¹ Son mi heredad para siempre tus testimonios, pues constituyen el gozo de mi corazón. ¹¹² Inclino mi corazón a cumplir tus estatutos por siempre jamás⁴⁷.

Siguiendo la idea expresada en la estrofa anterior, declara que la *ley* es en su vida una *lámpara* que con su *luz* le descubre el *sendero* recto, guiándole de modo seguro en medio de los peligros de una sociedad materializada. Con toda decisión está resuelto a cumplir su juramento de ajustarse a los *juicios* divinos, que son siempre *justos*; pero ahora se halla sumido en la *aflicción* a causa de la hostilidad de sus enemigos, que conspiran contra él. Su vida está en peligro; la metáfora tener el alma *en las palmas* de las manos equivale a la nuestra “tener la vida en un hilo.”⁴⁸ Por eso ruega a Yahvé que acepte sus *ofrendas voluntarias* — sus votos y plegarias⁴⁹ —, para así

contrarrestar la labor de sus enemigos, que, como cazadores avezados, le ponen una *trampa* para hacerle caer en la fosa. Justamente se oponen a él porque se mantiene incólume en su fidelidad a la *ley*. Pero el salmista declara que no se desviará de su conducta, **porque los testimonios de Yahvé constituyen su heredad**, o porción selecta que le ha caído en suerte, y le proporcionan el mayor go^o a su corazón lacerado. Por eso siempre está dispuesto **a cumplir sus exigencias y estatutos, ya que son la expresión de la voluntad divina.**

Dios no se complace en los impíos (113-120).

Sáamec. ¹¹³ Detesto la doblez de corazón y amo tu ley. ¹¹⁴ Tú eres mi defensa y mi broquel, y espero en tu palabra. ¹¹⁵ Apartaos de mí los malvados, que quiero guardar los mandamientos de mi Dios. ¹¹⁶ Sostenme según tu oráculo y viviré, y no me avergüencen en mi esperanza. ¹¹⁷ Susténtame para que sea salvo, y me deleitaré siempre en tus estatutos⁵⁰. ¹¹⁸ Tú desprecias a cuantos se apartan de tus preceptos, porque sus designios son engañosos. ¹¹⁹ Escorias son para ti todos los impíos de la tierra; por eso yo amo tus testimonios. ¹²⁰ Se estremece mi carne por temor a ti, y temo tus juicios.

El salmista contrapone la sinceridad de su corazón a la doblez engañosa de los que viven fuera de la ley divina. Sus contemporáneos hacían gala de religiosidad, pero al mismo tiempo no se preocupaban de amoldar su conducta a las exigencias de la ley de Yahvé; y esto choca con la sensibilidad espiritual de las almas selectas, que procuran vivir de su fe⁵¹. Por eso quiere vivir apartado de los *malvados*, evitando toda atmósfera viciada que pueda comprometer **la guarda de los mandamientos de Yahvé**, que es para él su *defensa* y protector⁵². Pero para mantenerse incólume en el camino recto necesita la ayuda divina, prometida en sus *oráculos*. En ella tiene toda su *esperanza*, y ansia no quedar defraudado⁵³. Confiado en su Dios, espera verse libre de las asechanzas de los impíos⁵⁴, en los que no se complace. Dios los desecha como *escorias* sin valor⁵⁵. Los juicios de Yahvé son severos, y, por ello, hasta **el justo se estremece al** parar mientes en ellos, pues sus infidelidades pueden acarrearle castigos.

Súplica del auxilio divino (121-128).

Ayin ¹²¹ Practico el juicio y la justicia; no me abandones a mis opresores. ¹²² Responde por tu siervo para bien; no me opriman los soberbios. ¹²³ Consúmense mis ojos por tu salvación y por el edicto de tu justicia. ¹²⁴ Haz con tu siervo según tu piedad, y enséñame tus estatutos. ¹²⁵ Siervo tuyo soy; dame entendimiento para conocer tus testimonios. ¹²⁶ Tiempo es de obrar por Yahvé, pues han violado tu ley. ¹²⁷ Por eso yo amo tus mandamientos más que el oro, que el oro purísimo. ¹²⁸ He procedido rectamente conforme a tus preceptos⁵⁶ y he odiado todo camino falso.

El salmista confiesa su rectitud en el obrar conforme a las exigencias de la *justicia*, y por eso suplica confiado a su Dios que le libre de sus opresores⁵⁷. Es hora de que corresponda a sus promesas para salvarle de los soberbios, que desprecian su vida piadosa. Sus ojos se debilitan en espera de **la manifestación salvadora de Yahvé** en su favor y de la acción *justiciera* sobre sus enemigos (v.123).

La *ley* es el centro de su vida, y por eso desea que se le descubran todos sus secretos, pues son el sostén de su vida en las pruebas que atraviesa⁵⁸. Se siente obligado a obrar en favor de su Dios, pues los impíos *han violado su ley*, y es necesario contrarrestar su mala conducta con la entrega plena a los *mandamientos* divinos, que son para él más apreciables que el oro más re-

finado ⁵⁹.

La palabra de Yahvé es luz para el justo (129-136).

Pe ¹²⁹ Son admirables tus testimonios; por eso los guarda mi alma. ¹³⁰ La explicación de tus palabras ilumina y da inteligencia a los sencillos. ¹³¹ Abro mi boca y suspiro, pues anhelo tus mandamientos. ¹³² Vuélvete a mí y séme propicio, como haces con los que aman tu nombre. ¹³³ Afirma mis pasos con tu oráculo y no dejes que me domine iniquidad alguna. ¹³⁴ Rescátame de la opresión de los hombres para que pueda guardar tus preceptos. ¹³⁵ Haz resplandecer tu faz sobre tu siervo y enséñame tus estatutos. ¹³⁶ Arroyos de agua caen de mis ojos porque no guardan tu ley.

La ley de Yahvé es una lámpara que ilumina la vida del justo y conforta a los sencillos, que procuran amoldarse a sus testimonios ⁶⁰.

La fidelidad de Dios a sus promesas de protección sobre el justo da confianza al salmista para implorar su auxilio en reciprocidad a su buena conducta. Se siente en medio de un ambiente hostil a los valores religiosos, y por ello suplica que se *afirmen* sus pasos por el camino recto emprendido. En medio de las tinieblas espirituales y morales ansia ver *resplandecer la faz* de Yahvé en su favor, es decir, desea que se manifieste su poder protector y benevolente hacia él, que se siente hostilizado por doquier ⁶¹. Su sensibilidad religiosa no puede tolerar la atmósfera de impiedad que le rodea, y por eso sus ojos se llenan de lágrimas a causa de su celo por la ley.

El celo por la causa de Dios (137-144).

Sade ¹³⁷ Justo eres, ¡oh Yahvé! y rectos tus juicios. ¹³⁸ Has impuesto justamente tus testimonios y con suma fidelidad ¹³⁹ Mi celo me consume, porque dan al olvido tus palabras mis enemigos. ¹⁴⁰ Acendrado del todo es tu oráculo, y tu siervo lo ama. ¹⁴¹ Pequeño y despreciable soy, pero no olvido tus preceptos. ¹⁴² Tu justicia es eterna y tu ley es verdad. ¹⁴³ La angustia y la opresión han hecho presa sobre mí pero tus mandamientos son mis delicias. ¹⁴⁴ Justos son por la eternidad tus testimonios; haz que los entienda y viva.

Siguiendo la idea de la estrofa anterior, el salmista declara la solicitud que siente por los juicios divinos, manifestados en su ley. Yahvé no es un Ser que hace uso libre de su fuerza de modo incontrolado, sino que se atiene a los imperativos de su *justicia* y *rectitud*, que, juntamente con la misericordia, constituyen su escolta de honor. Sus testimonios o preceptos responden a la *fidelidad* a sus promesas de protección al justo ⁶². Por eso, el salmista se *consume* al ver el olvido de la ley por parte de sus *enemigos*, los impíos ⁶³. El *oráculo* divino es como oro acrisolado de la mejor ley; por ello es el objeto de las complacencias de su alma. Por insignificante que sea, **está adherido a los preceptos de Yahvé**, que reflejan su *justicia eterna* e indefectible. Las calamidades y hostilidades de los impíos no han bastado para apartarle de su camino.

Los mandamientos de Yahvé son eternos (145-152).

Qpf ¹⁴⁵ Clamo con todo mi corazón; escúchame, ¡oh Yahvé! quiero guardar tus estatutos. ¹⁴⁶ Clamo a ti, sálvame para que guarde tus testimonios. ¹⁴⁷ Me adelanto al alba para implorar auxilio y espero en tu palabra. ¹⁴⁸ Se anticipan a las vigilias mis ojos para meditar tu oráculo. ¹⁴⁹ Oye mi voz según tu piedad, ¡oh Yahvé! y haz que

viva conforme a tus juicios. ¹⁵⁰ Acercáronse los que malignamente (me) persiguen, los que se alejaron de tu ley. ¹⁵¹ Pero cercano estás tú, ¡oh Yahvé! y todos tus mandamientos son verdad. ¹⁵² Mucho ha que entendí que tus mandamientos los estableciste para la eternidad.

Toda la vida del salmista es una incesante plegaria para mantenerse fiel a la ley divina en medio de una sociedad incrédula. Antes de que despierte el alba, ya está implorando el auxilio divino para que le conceda la perseverancia en la guarda de los testimonios de Yahvé; y se compara a un centinela que está despierto antes de que le toque la *vigilia* de guardia. Los hebreos dividían la noche en tres vigili⁶⁴, y probablemente el salmista es un levita que tiene el tiempo señalado para servir en el santuario en determinadas vigili⁶⁴: antes del tiempo en que le corresponde prestar servicio, ya está despierto pensando en la ley de Yahvé.

La presencia de su Dios le proporciona seguridad; pues, por muy cerca que estén sus *perseguidores* para caer sobre él, más cerca está Yahvé para prestarle auxilio⁶⁵. Los impíos consideran la ley de Dios como ya caduca y sin obligatoriedad presente, pero, en realidad, los *mandamientos* divinos tienen una validez eterna.

La palabra de Yahvé es la verdad (153-160).

Res ¹⁵³ Ve mi aflicción y líbrame, pues que no he olvidado tu ley. ¹⁵⁴ Defiende mi causa y protégeme; según tu oráculo, dame vida. ¹⁵⁵ Lejos está de los impíos la salvación, porque no buscan tus estatutos. ¹⁵⁶ Muchas son, ¡oh Yahvé! tus misericordias: haz que viva según tus juicios. ¹⁵⁷ Muchos son mis perseguidores y adversarios, pero no me aparté de tus testimonios. ¹⁵⁸ Veo a los traidores y me dan fastidio, porque no guardan tu palabra. ¹⁵⁹ Mira que amo tus preceptos. ¡Oh Yahvé! dame vida según tu piedad. ¹⁶⁰ La suma de tu palabra es la verdad, y eternos son todos tus equitativos juicios.

De nuevo insiste el salmista en su situación angustiada actual, rodeado de enemigos que conspiran contra su vida de piedad. Yahvé es su go'el, y, en consecuencia, está obligado a defender su causa en un momento en que se halla comprometida su reputación y su vida espiritual⁶⁶. **Para los impíos no hay salvación, porque no pueden esperar el auxilio divino.** Justamente, la seguridad de tener **a su lado al Omnipotente** le ha dado fuerza para no ceder ante los *perseguidores*; pero la impiedad de éstos causa *fastidio* a su sensibilidad espiritual⁶⁷. Por su parte, se afirma en su posición de fidelidad, pues todos los preceptos divinos se resumen en la *verdad*, y, por tanto, tienen validez permanente como expresión de los juicios *equitativos* de Yahvé.

La Alabanza Constante de Yahvé (161-168).

Sin ¹⁶¹ Persiguiéronme sin causa los príncipes, pero mi corazón temía tus palabras. ¹⁶² Tan contento estoy con tu oráculo como quien halla abundante botín. ¹⁶³ Odio y abomino la falsedad y amo tu ley. ¹⁶⁴ Siete veces te alabo en el día por tus justos juicios. ¹⁶⁵ Mucha paz tienen los que aman tu ley; no hay para ellos tropiezo. ¹⁶⁶ He esperado, Yahvé, en tu salvación y he cumplido tus mandamientos. ¹⁶⁷ Ha guardado mi alma tus testimonios, y los amo sobremanera. ¹⁶⁸ Guardo tus preceptos y tus testimonios, porque todos mis caminos están ante ti.

A pesar de la hostilidad de las clases más representativas de la sociedad, no se ha apartado el

salmista de su conducta de entrega a los preceptos divinos. Según su conciencia religiosa, es preferible temer a Dios que a los príncipes. La satisfacción del cumplimiento del deber le es superior a la del guerrero que se apodera de copioso botín⁶⁸. Tan consustancial es para él la ley divina, que siente odio instintivo **para todo lo que signifique falsedad y doblez de corazón**. Su alma está en tensión constante espiritual, **alabando continuamente a su Dios**. La expresión *siete veces* indica multiplicidad y plenitud.

Para los seguidores de la *ley*, el premio es la *paz* interior y la seguridad de que no han de caer por un *tropiezo*. Bajo la protección divina están al abrigo de los peligros mortales que acechan a los impíos. El salmista se siente dichoso cumpliendo los *mandamientos* divinos, que le aseguran su paz interior. Toda su conducta — **sus caminos** — **está patente a su Dios, que puede juzgar de la sinceridad de sus afirmaciones**.

Súplica final (169-176).

Tau 169 **Acerquese mi grito a tu presencia, ¡oh Yahvé! y, según tu palabra, dame inteligencia.**¹⁷⁰ **Llegue mi deprecación ante tu faz, y, conforme a tu oráculo, sálvame.**¹⁷¹ **Mis labios musitarán alabanzas porque me enseñas tus estatutos.**¹⁷² **Cantará mi lengua tu oráculo, porque justos son todos tus mandamientos.**¹⁷³ **Sea conmigo tu mano para ayudarme, pues he elegido tus preceptos.** 174 **Anhelo tu salvación, ¡oh Yahvé! pues tu ley es mi deleite.** 175 **Viva mi alma para alabarte, y denme ayuda tus juicios.**¹⁷⁶ **Si errare como oveja perdida, busca a tu siervo, pues no me he olvidado de tus mandamientos.**

La conclusión resume los diversos temas del salmo: súplica para entender mejor la ley divina, ansias de salvación y acción de gracias por los beneficios inestimables recibidos. El salmista desea penetrar los secretos de los preceptos divinos para captar mejor su voluntad, y, al mismo tiempo, pide que se cumplan sus promesas de protección para verse libre de los muchos peligros de toda índole en que se halla. Su súplica y promesa de acción de gracias se termina con una demanda final de auxilio en caso de que por su debilidad se extravíe y aparte de los preceptos divinos. A pesar de sus reiteradas afirmaciones de fidelidad, está expuesto a claudicar, y entonces sólo la gracia divina puede hacerle volver al buen camino. Yahvé es el buen Pastor, que debe *buscar* a la oveja descarriada para volverla al redil. Estas afirmaciones del salmista están muy lejos de la autosuficiencia de los fariseos, que se creían seguros en su estado superior de perfección. El salmista “es un peregrino por el desierto del mundo; como una oveja que ha sido separada del rebaño, está expuesto a peligros constantes, y por eso pide a Dios que no le abandone solo en su peregrinación, sino, conforme a su promesa⁶⁹, le busque, para que en medio de estos peligros **no olvide la ley de Dios.**”⁷⁰

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 700. — 2 J. Calés, o.c., II 440. — 3 A. F. Kirkpatrick, O.C., 701. — 4 J. Calés, o.c., II 441. — 5 A. F. Kirkpatrick, o.c., 701. — 6 San Agustín, *Expositio in Ps.* 118 (119). — 7 Cf. Neh 0.5-6; Mal 3:13-15. — 8 Dt 4:8. — 9 Dt 4:7 — 10 Dt 4:2. — 11 Cf. Is 1:10; 2:3. — 12 A. F. Kirkpatrick, o.c., 704. — 13 Cf. Dt 4:45; 6:17. — 14 Cf. Ex 16:4; Le 1:6. — 15 Cf. Sal 34,i2s. — 16 Cf. Prov 2:4; 3:13s; 8:8.11.18; 16:16. — 17 Tus *estatutos*: falta en el TM, pero está en los LXX y es exigido por el contexto. — 18 Cf. Sal 3:1s. — 19 Cf. Sal 19:14; Dt 17:12-13; Mal 3:15; 4:1. — 20 No *olvidé* según los LXX. El TM: “puse” (¿ante mis ojos?). Sir.: “he deseado.” — 21 Cf. Sal 44:26; 7:6; 22:16. — 22 Cf. Sal 25:17; Is 60,5. — 23 Tu palabra: corrección según algunos mss. y el Targum. El TM: “tu camino.” — 24 Cf. Sal 27:12; 86:12. — 25 Cf. Is 33:15; 1 Jn 2:15-17. — 26 Cf. Mt 10,18; Act 26:1-2. — 27 Lit. el TM: “Esto ha sido para mí.” — 28 Cf. Prov 21:24; Sal 1:2. — 29 Cf. Gen 47:9; 1 Par 29:15; Job 35:10. — 30 Cf. Sal 16:6; 73:26; 142:5. — 31 Cf. Sal 33:6; I45:9. — 32 Cf. Dt 6:24; 10:13; 30:9-15. — 33 Cf. Sal 118:18; Job 5:17. — 34 Cf. Sal 17:11; 73:7; Is 6:10. — 35 Cf. Job 10,8; Dt32:6. — 36 Cf. Dt 8:2.3.16; 13:4. — 37 Cf. Jer 31:13; Is 513; 66:13. — 38 Cf. Sal 69:3; 84:2; Lam 4:17. — 39 Algunos autores creen que aquí se alude a la costumbre de los antiguos de poner el odre lleno de vino al humo para que mejore y tome sabor (“amphorae fumum bibere,” Horacio, *Odas* III 8.11). En ese caso, el salmista declararía que está siendo probado como *odre al humo* para aquilatar su virtud en medio de los sufrimientos. — 40 Cf. Sal 57:7; Jer 18:20.22. — 41 Cf. Sal 89:2. — 42 Cf. Sal 78:69. — 43 Cf. Is 40:29-31. — 44 Oráculos: en pl. según los LXX. El

TM lee en singular. — 45 Cf. Sal 86.li. — 46 Cf. Sal 19:11; Job 33:12; Jn 4:32.34. — 47 Lit.: “eternamente, hasta el fin.” — 48 Cf. Jue 12:3; Sam 19:5; 28:21; Job 13:14 — 49 Cf. Heb 13:15; Sal 19:15. — 50 *Me deleitaré*: así según los LXX, San Jerónimo, Targum y sir. El TM: “miraré.” — 51 Cf. 1 Re 18:21; Sant 1:8. — 52 Cf. Sal 32:8; 38:8. — 53 Cf. Sal 51:13; 3:6; 37:18. — 54 Cf. Sal 17:36; 20:3; 41:4; 94:18. — 55 Cf. Jer 6:28-30; Ez 32:18.19. — 56 Así siguiendo la versión de los LXX. — 57 Cf. Sal 33:6; 89:15. — 58 Cf. Sal 94.13S. — 59 Cf. Sal 19 — 60 Cf. Sal 77:11:14. — 61 Cf. Sal 31:17. — 62 Cf. Dt 4:8:2 Tim 2:13. — 63 Cf. Sal 69:10. — 64 Cf. Lam 2:19; Jue 7:19; Sam u.u. — 65 Cf. Sal 69:18; 34:19; Dt 4:7. — 66 Cf. 35:2; 43:2; Is 51:22. — 67 Cf. Sal 139:21. — 68 Cf. Is 9:3. — 69 Cf. Ez34:11s. — 70 A. F. Kirkpatrick, o.c., 733.

Salmo 120 (Vg 119): Los Enemigos de la Paz.

Este salmo inicia la serie de los llamados “graduales” o de las “subidas,” por pertenecer a la colección de los que eran cantados por los peregrinos cuando “subían” hacia Jerusalén o por las “gradas” que daban acceso al recinto sagrado. El salmista, en esta composición deprecativa, representa a la clase piadosa, despreciada y calumniada por gentes impías que no saben valorar su vida religiosa en su debida medida. Se siente como extranjero morando entre las tribus nómadas del desierto, desprovisto de toda ayuda y hostilizado por todas partes. Su espíritu sensible y pacífico es el blanco de las afirmaciones calumniosas de gentes desaprensivas que constantemente le hostigan.

Algunos autores han propuesto entender este salmo en sentido colectivo, es decir, el salmista hablaría en nombre de Israel en el exilio, o vuelto ya a la patria, pero hostilizado por samaritanos, edo-mitas y moabitas * para impedir su reconstrucción nacional. Pero nada en el contexto avala esta interpretación colectiva, pues el sello de las quejas es personal, y refleja más bien la situación de un alma angustiada e incomprendida por los representantes de una sociedad apartada de Dios. Bajo este aspecto, el salmista es tipo de la clase piadosa, que vive **su vida religiosa en una atmósfera de incomprensión y de hostilidad.**

Desde el punto de vista literario se ha relacionado este salmo con el 12 de la colección llamada “Salmos de Salomón”² del siglo II a.C., y que no ha sido incluida en el Salterio canónico. Tiene también analogías con el fragmento del Eclesiástico 51:1-12. Los parecidos se explican por situaciones psicológicas similares, sin que impliquen dependencia literaria.

Oración de un Piadoso Calumniado.

1 Cántico gradual³. En la angustia clamé a Yahvé, y El me respondió.² **Libra, Yahvé, mi alma del labio mendaz, de la lengua fraudulenta.**³ **¿Qué se te dará y qué se te añadirá, oh lengua dolosa?**⁴ **Saetas agudas de un fuerte con carbones de retama.**⁵ **¡Ay de mí, peregrino en Mesej, que habito en las tiendas de Cedar!**⁶ **Mucho lleva morando mi alma con los que odian la paz.**⁷ **Yo soy todo paz, pero, así que les hablo, se disponen a la guerra.**

En momentos de *angustia* pasados, Yahvé estuvo siempre al lado de su fiel, accediendo a sus preces llenas de ansiedad. Esto le da ánimos para en la situación actual acudir a su Dios, pidiendo le libre de los enemigos que incesantemente le atacan con calumnias y mentiras.

Jugando con las fórmulas estereotipadas de juramento (“Que Dios me haga esto y añada esto...”)⁴, el salmista anuncia a los calumniadores que, en efecto, recibirán lo que han proferido al lanzar sus calumnias. Dios les tomará al pie de la letra sus juramentos y les enviará un castigo inexorable, que será tan pernicioso y destructor como las *saetas agudas de un fuerte* o como los *carbones de retama*, que tardan en consumirse. Los impíos han lanzado calumnias, punzantes como flechas *agudas*; pero Dios, que es más *fuerte*, se las devolverá atravesándolos. Con sus fal-

sas acusaciones han querido encender la contienda, pero la ira divina los consumirá como *retama*⁵. Otra interpretación posible: ¿Qué provecho sacáis los impíos con vuestras calumnias, que son como *saetas* encendidas o como fuego consumidor? (v.4). El estilo es conciso y vigoroso, pero oscuro, y se presta a múltiples interpretaciones.

La atmósfera en que se desarrolla la vida del salmista es tan materialista, que se siente como habitando ya entre los bárbaros de *Mesej*, moradores de las orillas del mar Negro⁶ o entre tribus beduinas de *Cedar*, en Transjordania, famosas por su rapacidad. El hagiógrafo toma estos nombres de gentes exóticas, y que están al margen de la ley divina, como tipo de los que injustamente conspiran contra él. Su espíritu pacífico — *yo soy todo paz* — choca con el temperamento pendenciero y belicoso de sus enemigos, que con sus calumnias y fraudes procuran en todo momento sembrar la discordia (v.7). Por eso, su *alma* siente fastidio al tener que habitar con los que *odian la paz* (v.6).

1 Cf. Esd 4:1-6; Neh 2:10.19; 4:1.7s; 6:1s. a He aquí el texto: — 2 “Señor, libra mi alma de los hombres sin ley y malvados, de la lengua mala y maldiciente, que dice palabras falsas... Perezca la lengua maldiciente en el fuego ardiente... Que el Señor conserve al alma pacífica, enemiga de los malvados. — 3 Lit. “Cántico de las subidas” o ascensiones. La tradición judía — representada por Fl. Josefo y el Talmud — relaciona estos 15 salmos “graduales” con las 15 gradas que daban acceso al templo, siendo recitados a medida que subían en procesión los peregrinos hacia el recinto sagrado. — 4 Cf. Sam 3:17. — 5 Sobre la metáfora de las saetas para designar la calumnia véase Jer 9:3; Prov 26:18s; Jer 9:8; Sal 140:10. — 6 Cf. Gen 10:2. Es la región de los “Moschi” de Herodoto (III 94) y los “Muski” de los textos asirios. *Cedar*: cf. Gen 25:13; es el nombre del segundo hijo de Ismael; los componentes de esta tribu vivían en el desierto arábigo, “cuya mano está contra todo hombre” (Gen 16:12).

Salmo 121 (Vg 120): Seguridad del Protegido de Dios.

Esta composición refleja las ansias de los peregrinos al acercarse al santuario de Yahvé, del que emana la protección sobre los fieles israelitas. A la sombra protectora del Dios de Israel podían los peregrinos emprender la dura marcha, seguros de que nada desagradable les había de ocurrir, porque la solicitud del Todopoderoso velará por ellos. El salmista, pues, recoge los pensamientos y ansias de los peregrinos de Sión para inculcarles confianza al emprender la ruta **hacia el lugar santificado por la presencia de Yahvé**. En el salmo parecen oírse las exhortaciones mutuas de los peregrinos que se lanzan por el camino de la ciudad santa, esperando divisar pronto los “montes” sobre los que descansa el santuario del Dios de Israel, desde el que mantiene vigilancia sobre sus devotos para que nada nocivo les sobrevenga.

El valor literario de este salmo es encomiado por todos los comentaristas, destacándose **la confianza infantil y total en la Providencia divina**. “Parece que se oye la voz de los peregrinos, que se animan mutuamente por palabras de fe y de esperanza, mientras que se **dirigían hacia Jerusalén para cumplir una vez más**, en el centro de la vida y del culto nacional, la relación de Yahvé con Israel y con cada israelita individualmente, como su guardián a través de todas las vicisitudes de la vida.”¹

El desarrollo del salmo se comprende mejor suponiendo una alternancia de coros de peregrinos; así, la forma dialogada de la composición realza su contenido y sus contrastes ideológicos. Se percibe, además, un ritmo gradual, repitiéndose algunas palabras a medida que avanza el pensamiento del salmista.

No se puede concretar la fecha de composición del salmo, aunque por la placidez del poema podemos conjeturar que fue redactado en tiempos de una cierta paz social y política. Generalmente, los autores suponen que es de la época persa.

El guardián de Israel.

¹ Cántico gradual ². Alzo mis ojos a los montes, de donde me ha de venir mi socorro. ³ No consentirá que resbalen tus pies; no dormirá tu custodio. ⁴ He aquí que no dormirá, no dormitará el que guarda a Israel. ⁵Yahvé es tu custodio; Yahvé es tu sombra a tu mano derecha. ⁶ De día no te molestará el sol, ni de noche la luna. ⁷ Yahvé te guardará de todo mal; guardará tu alma; ⁸ guardará tus salidas y tus entradas desde ahora y por siempre.

El peregrino levanta sus ojos para contemplar en el horizonte las siluetas lejanas de los *montes* que rodean la ciudad santa. En una de ellas, la colina de Sión, descansa el trono de Yahvé ³. Justamente, desde el santuario de Jerusalén provendrá el *socorro* a los piadosos que se confían a su Dios, que es nada menos que el *Hacedor de cielos y tierra*. Esta explicitación del salmista tiene por objeto sembrar confianza en sus devotos, que pueden dudar antes de exponerse a los peligros de una dura peregrinación ⁴. **El Creador, con su omnipotencia, les garantiza su protección.**

Una segunda voz concreta más esta idea de protección: Yahvé será tan solícito de sus siervos y devotos, **que no permitirá que resbalen sus pies**. Yahvé no es un centinela que fácilmente se *duerme* en su puesto de vigilancia, sino que estará constantemente en su puesto de guardia velando por los intereses de sus devotos. El salmista repite con énfasis: *no dormirá, no dormitará*, para sembrar confianza entre los piadosos peregrinos que se acercan a la ciudad santa. La caravana de los peregrinos puede estar segura a la sombra del *guardián* de Israel, que es el que plasmó los cielos y la tierra.

Otra voz del coro insiste en la Providencia divina: Yahvé será como un dosel sobre la caravana que avanza hacia Jerusalén para que los peregrinos no sufran los efectos del *sol* y de la *luna*. Uno de los peligros de las grandes caminatas era la insolación⁵ y la oftalmía, atribuida por el vulgo al efecto de la luna llena. En realidad se debía al hecho de dormir al sereno, expuesto a los fuertes cambios de temperatura en las zonas semiesteparias de Palestina. La protección divina se extenderá no sólo a los días de la marcha hacia la ciudad santa, sino a todas las empresas — *tus salidas y tus entradas* — **de los que se confían a su providencia**⁶.

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 736. — 2 Sobre el sentido del título véase Sal 120,1. — 3 Cf. Sal 78:68; 87:1; 125:1-2; 133:3; 3:4; 20,3; 134:3- — 4 Cf. Sal 115:15; 124:8; 134:3. — 5 Cf. 2 Re 4:19; Is 49:10. — 6 Cf. Dt 28:6.

Salmo 122 (Vg 121): Salutación a Jerusalén.

El salmista entona, en nombre de los peregrinos, un himno de alabanza a la ciudad santa, adonde convergen todas las tribus de Israel. Es la ciudad de la paz y del juicio equitativo, porque es la sede de David. En ella reina la tranquilidad y la seguridad; pero su mayor timbre de gloria es la presencia de la casa de Yahvé. El autor parece ser un forastero que pisa por primera vez el sagrado suelo de Sión, y por eso su alma se esponja y prorrumpe en lirismos religiosos, **idealizando la capital de la teocracia**. Se siente dichoso por haber aceptado el participar en la caravana de los peregrinos hacia la ciudad de Yahvé. La vista de la capital del pueblo elegido le impresiona poderosamente, y así pondera la excelente construcción de la ciudad, sus muros y sus puertas. “El salmo puede entenderse mejor como si fuera una meditación de un peregrino que, después de

volver a su hogar, repasa sus dichosas memorias de la peregrinación.”¹

Por su estructura literaria puede compararse este salmo a los salmos 48 y 84. “No tiene el acento triunfal del primero ni la ternura exquisita del segundo. Pero, aunque más corto y popular, resume bien los sentimientos de alegría, de admiración y de buenos deseos que el fiel israelita sentía en sus peregrinaciones a la ciudad santa y al templo”². Abundan las aliteraciones, jugando con la etimología popular de Jerusalén como ciudad de *paz*³.

El TM y algunos códices del texto de los LXX⁴ atribuyen esta bella composición a David. Generalmente se niega esta paternidad davídica, porque se menciona el templo de Yahvé y porque el salmista parece un extraño a la ciudad santa. La lengua lleva el sello de la época tardía. Todo ello hace pensar que el salmo es de os tiempos posteriores al destierro babilónico.

La alegría del peregrino ante la ciudad santa.

¹ Cántico gradual. De David⁵. Alégreme cuando me dijeron: “Vamos a la casa de Yahvé.”² Estuvieron nuestros pies en tus puertas, ¡oh Jerusalén!³ Jerusalén, edificada como ciudad, bien unida y compacta; ⁴ adonde suben las tribus, las tribus de Yahvé, según la norma (dada) a Israel para celebrar el nombre de Yahvé. ⁵ Allí se alzan los tronos del juicio, los tronos de la casa de David. ⁶ ¡Rogad por la paz de Jerusalén! ¡Vivan en paz los que te aman! ⁷ ¡Reine la seguridad dentro de tus muros, la tranquilidad en tus torres ⁸ Por mor de mis hermanos y compañeros diré: “¡La paz contigo!”⁹ Por mor de la casa de Yahvé, nuestro Dios, te deseo todo bien.

El salmista peregrino, vuelto a su hogar, recapacita sobre su visita a la ciudad santa, y siente una profunda alegría por haber visitado la *casa de Yahvé*, el templo de Jerusalén, la-capital de la teocracia, símbolo de las promesas de Dios a su pueblo. El momento de poner los *pies* en las *puertas* de la ciudad, santificada con la presencia de Yahvé y llena de recuerdos del gran rey David, fue de particular emoción para su sensibilidad religiosa. Al entrar en la ciudad, el salmista se extasió ante la magnificencia de Jerusalén, perfectamente *edificada* y grandiosa con sus monumentos; los muros, los palacios, los torreones y el templo impresionaban particularmente a las gentes sencillas provincianas que por primera vez entraban en la ciudad de David. Era el punto de convergencia de todas las *tribus*, donde Israel como colectividad siente su conciencia de pertenencia a Yahvé, que los ha elegido como “heredad” particular entre todos los pueblos. El poeta idealiza la situación y pasa por alto la división del reino de David, **para considerar sólo la capital de la teocracia hebrea**. Existía una ley normativa que pedía que todos los componentes del pueblo elegido se reunieran periódicamente en el lugar donde Yahvé estableciera su morada⁶. El poeta recuerda este mandato y se siente gozoso al ver a los representantes de todas las tribus tomando parte en el culto del santuario nacional.

Pero, además, en Jerusalén está el tribunal de justicia y el gobierno de la nación según la antigua tradición de la gloriosa monarquía davídica⁷. Justamente, el fruto de una administración equitativa de la vida pública trae la *paz* entre los ciudadanos; y el salmista pide para la ciudad santa una *tranquilidad* y *seguridad* permanente dentro de los muros de la ciudad santa⁸. El poeta juega con la palabra hebrea que significa paz (*shalóm*) y el nombre de Jerusalén (*Yerūshaláyim*). La prosperidad de la ciudad de David será el símbolo de la prosperidad de toda la nación; por eso, los israelitas deben desear la *paz* para la capital de la teocracia, **donde está la casa de Yahvé**,

1 A. F. Kirkpatrick, o.c., 738-39. — 2 J. Calés, o.c., II 457-58 — 3 Así juega con los términos *sha'alú shalóm* (paz), *Yerūshaláyim* (Jerusalén), etc. — 4 Son el código *Alef* de los LXX y las versiones de Aquila y Símaco. — 5 Cf. Sal 120:1.

Salmo 123 (Vg 122): Ferviente Petición de Auxilio Divino.

En contraste con el optimismo nacional del salmo anterior está la angustiada deprecación de éste, en que se refleja una situación de postración general de la nación a causa de las exacciones de enemigos exteriores o de la clase humilde y piadosa, oprimida por los prepotentes de la sociedad. Los tiempos posteriores a la repatriación fueron particularmente penosos, ya que los pueblos circunvecinos procuraban obstaculizar la reconstrucción de la nación ¹; y, por otra parte, las clases pudientes de la sociedad judía se dejaban llevar por la usura, esquilmando a los pobres y desvalidos. El salmista refleja esta situación humillante y pide a Dios que haga valer su poder -para sacarlos de ella.

“Este minúsculo poema es emotivo por la sinceridad y vivacidad de los sentimientos que le animan: sentimientos de dependencia absoluta, pero filialmente confiada frente a Dios; sentimiento de pena por el desprecio y las injurias de los hombres, y deseo ardiente de ser al fin liberado.” ² Las metáforas son sencillas, pero muy expresivas: el poeta se siente frente a Dios como un esclavo sin defensa, esperándolo todo de su señor. Abundan los paralelismos sinónimos y aun cierta “concatenatio” de ideas, con repeticiones graduales que hacen avanzar el pensamiento. Por razones lexicográficas y por analogía con los salmos anteriores, los comentaristas suponen que el salmo es de la época posterior al exilio, quizá de los tiempos de Nehemías (s.V a. C.).

La humillación del pueblo de Dios.

¹ Cántico gradual. **A ti alzo yo mis ojos, a ti que habitas en los cielos.** ² **Como (están atentos) los ojos del siervo a las manos de su señor, como los ojos de la esclava a la mano de su señora, así (se alzan) nuestros ojos a Yahvé, nuestro Dios, para que se compadezca de nosotros.** ³ **Senos propicio, Yahvé; senos propicio, porque estamos del todo hartos de menosprecios.** ⁴ **Muy harta está nuestra alma del escarnio de los pudientes y del desprecio de los soberbios.**

Nada en el salmo indica que se trate de un canto compuesto para la peregrinación, como los anteriores; pero esto no impide que se le utilizara por los peregrinos en momentos de postración nacional. El salmista — desilusionado de todo auxilio humano — acude directamente al Dios que *habita en los cielos* para que intervenga con su poder en favor de los oprimidos. La expresión “Dios del cielo” es frecuente en los escritos de Esdras y Nehemías, **y es de origen persa.**

Como los esclavos dependen en todo de sus señores y están pendientes de sus órdenes e insinuaciones, esperando de ellos que subvengan a sus necesidades más elementales, así el piadoso **lo espera todo de la justicia divina.** La situación en que se halla ha llegado al colmo, pues por doquier son desprecios y escarnios de parte de las gentes *pudientes*, que con toda insolencia conculcan los derechos fundamentales de los pobres ³. Es lo que se expresa en Job 12:5: “Desprecio al desgraciado. Así piensa el dichoso.”

¹ A. F. Kirkpatrick, o.c., 738-39. — ² J. Calés, o.c., II 457-58. — ³ Así juega con los términos *sha'alú shalóm* (paz), *Yerushaldyitn* (Jerusalén), etc. — ⁴ Son el código *Alef* de los LXX y las versiones de Aquila y Simaco. — ⁵ Cf. Sal 120,1. — ⁶ Cf. Ex 23:17; 34:23; Dt 16:16. — ⁷ Cf. Dt 17:185. — ⁸ Cf. Jer 15:5. — ¹ Cf. Neh 2:19; 4:1-4.73. — ² J. Calés, o.c., II 462. — ³ Cf. Am 6:1; Zac 1:15

Salmo 124 (Vg 123): Acción de Gracias por el Auxilio Recibido.

Este salmo tiene un acento marcadamente colectivo: Israel ha sido preservado de una suerte trágica gracias a la intervención salvadora de Yahvé. El poeta concreta la circunstancia que dio para este canto de acción de gracias. Quizá aluda a la suerte trágica del pueblo elegido en la cautividad o a las situaciones críticas creadas como consecuencia de la hostilidad de los pueblos circunvecinos a los repatriados. Después de la reconstrucción de los muros de la ciudad santa y de la restauración de la vida nacional, el pueblo judío vivió unos años de optimismo nacional. Quizá el salmista refleje esta situación esperanzadora después de que se han salvado los momentos más difíciles de Israel como colectividad nacional.

El estilo es entrecortado y jadeante, abundando los cambios abruptos' de pensamientos. “Las imágenes se suceden rápidamente para expresar el peligro pasado y dichosamente esquivado; son todas muy vivas y expresivas, aunque sin gran cohesión entre sí.”¹

Así, tan pronto se presenta a los enemigos bajo el símil de fieras salvajes como bajo la metáfora de aguas desbordadas, que anegan todo lo que encuentran, o como cazadores que ponen lazos a los pájaros para capturarlos. En el texto hebreo abundan las asonancias y las repeticiones graduales.

El salvador de Israel.

¹ Cántico gradual. De David ². A no haber estado Yahvé por nosotros, diga Israel. ² A no haber estado Yahvé por nosotros cuando se alzaron contra nosotros los hombres, ³ vivos nos habrían tragado entonces, cuando ardía su ira contra nosotros. ⁴ Ya entonces nos habrían sumergido las aguas, hubiera pasado sobre nuestra alma un torrente; ⁵ ya habrían pasado sobre nosotros las impetuosas aguas, ⁶ Bendito sea Yahvé, que no nos dio por presa de sus dientes. ⁷ Escapó nuestra alma comoavecilla del lazo del cazador; rompióse el lazo y fuimos librados. ⁸ Nuestro auxilio está en el nombre de Yahvé, que hizo los cielos y la tierra.

El salmista evoca la comprometida situación del pueblo israelita. Si no hubiera intervenido la ayuda divina, habría desaparecido ante el ataque de sus enemigos. El poeta juega con la metáfora de una caravana que ha acampado en un *wady* seco, pero que de súbito es anegada por un torrente impetuoso desencadenado de noche por inesperada tempestad ³. Después, el símil está tomado de las fieras, que inesperadamente caen sobre la presa con sus afilados *dientes* ⁴, o de las escenas de caza: Israel es como una tímida *avecilla* que milagrosamente ha sido librada del *lazo de los cazadores* ⁵. El poema se cierra con una declaración de confianza en Yahvé omnipotente, Creador de los cielos y la tierra.

¹ J. Calés, o.c., II 465-66. — ² Sobre el título véase com. a Sal 120,1 y 122:1. — ³ Cf. Jue 5:21; Sal 18:17; 69:2.15; Is 8:7-8; Lam 3:54. — ⁴ Cf. Sal 7:3 — ⁵ Cf. Sal 11:2.

Salmo 125 (Vg 124): La Seguridad de los que Confían en Yahvé.

La vista de la inexpugnable colina de Sión ha sugerido al poeta un canto a la protección divina sobre sus siervos y sobre la ciudad santa. Quizá fue compuesto con motivo de una peregrinación a la capital de la teocracia hebrea. Al llegar los peregrinos y dar vista a la ciudad maravillosa y

amada, el salmista exhorta a la confianza en el que todo lo puede. La permanencia de la ciudad santa sobre las colinas es una prenda de estabilidad para los que son fieles a su ley. En efecto, Yahvé **no permitirá que los impíos hagan presa sobre los justos, que particularmente le pertenecen.**

Desde el punto de vista literario, este salmo es una mezcla de oráculo y de plegaria. Se percibe cierto ritmo gradual, reflejado en las repeticiones. Algunas expresiones recientes prueban el origen postexílico de la composición.

Confianza en Yahvé a pesar de las dificultades.

¹ **Cántico gradual. Los que confían en Yahvé son como el monte de Sión, que es incommovible y está asentado para siempre.** ² **Está Jerusalén rodeada de montes, y así circunda Yahvé a su pueblo desde ahora y por siempre.** ³ **De cierto no permanecerá el cetro de los impíos sobre el lote de los justos, para que no tiendan los justos sus manos a la iniquidad.** ⁴ **Colma, ¡oh Yahvé! de bienes a los buenos, a los rectos de corazón.** ⁵ **Mas a los que van por sendas tortuosas, remuévalos Yahvé juntamente con los impíos. ¡Paz sobre Israel!**

Las montañas son en la literatura bíblica el símbolo de la estabilidad y de la eternidad ². El salmista menciona aquí al *monte de Sión* porque está especialmente vinculado a las creencias religiosas de los israelitas, ya que los vaticinios proféticos hablaban de los fundamentos incommovibles de Sión, puestos por Dios directamente: “Yo he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada.” ³ En el salmo se trata de destacar la firmeza de la confianza de Israel — firme como la roca de Sión — y no su prosperidad. La ciudad santa está rodeada de colinas, que la escoltan y dan más firmeza defensiva: por el este, el monte de los Olivos; por el sur, el monte del Mal Consejo, y por el oeste, las colinas que dominan el valle de Er-Rababy o gehenna. Este cinturón de colinas es un símbolo de la custodia **que Yahvé ejerce sobre su ciudad santa: circunda Yahvé a su pueblo.** En Zac 2:5 se dice que Yahvé será para Jerusalén un muro de fuego alrededor. Es la idea que quiere resaltar ahora el salmista para sembrar confianza en los peregrinos que se acercan a la ciudad santa.

Dios no permitirá que el *cetro de los impíos* — su poder opresor — se sobreponga al *lote de los justos*, la tierra santa de Canaán, que tocó en suerte a las tribus de Israel⁴. Aquí el pueblo elegido es llamado justo en contraposición a los pueblos paganos, que desconocen las vías santas del Señor. El salmista, pues, declara que Yahvé no permitirá que una nación pagana **domine permanentemente sobre el pueblo de Dios**, pues la prolongada opresión daría lugar a que los *justos* — los israelitas en general — desearan de su situación privilegiada de pueblo de Dios y se unieran a los gentiles, renegando de su Dios. La dominación extranjera, pues, no se ha de prolongar, so pena de un grave peligro de general apostasía del pueblo de Dios.

El salmo se termina con una oración para que Yahvé favorezca a los que le son fieles y castigue a los impíos, quitando así toda ocasión de apostasía de los buenos al ver que la virtud es retribuida y la maldad castigada. Así se mantendrá *la paz sobre Israel*. La palabra *paz* aquí resume “todas las esperanzas, plegarias y deseos, y se deseaba extendiendo las manos sobre Israel en la bendición sacerdotal. La paz significa el final de la tiranía, de la hostilidad, de la división, de la intranquilidad y de la alarma; la *paz* significa libertad y armonía, seguridad y bendición.”⁵

¹ *Permane cera* Lit. el TM: “descansará.” — 2 Cf. Sal 11 3:2; Is 54:10. — 3 Is 28:16; 14:32. — 4 Cf. Jos 18:10-11. — 5 Delitzsch, citado por A. F. Kirkpatrick, o.c., 748.

Salmo 126 (Vg 125): Plena Restauración de la Nación.

Este bello poema refleja la situación moral de los repatriados de la cautividad babilónica, los cuales, de un lado, están gozosos al ver **que se han cumplido los oráculos de Yahvé sobre el final del exilio**, pero al mismo tiempo sufren grandes penalidades y ansían que la nación recupere su plenitud política y económica, como en los tiempos antiguos. Los oráculos proféticos hablaban de una reconstrucción gloriosa, pero la realidad es mucho más modesta; y, por ello, las almas justas que vivían de las promesas mesiánicas esperaban el cumplimiento de los deslumbradores vaticinios de los profetas.

En el salmo se percibe un ritmo elegíaco y por su contenido se asemeja al salmo 85. La composición es extremadamente bella y emotiva.

Canto de retorno y ansias de restauración.

1Cántico gradual. Cuando Yahvé hizo volver a los cautivos de Sión, estábamos como quien sueña. ² Llenóse entonces de risa nuestra boca y de exultación nuestra lengua. Decían entonces las gentes: “¡Magníficamente ha obrado con éstos Yahvé!” ³ Realmente ha estado con nosotros magnífico Yahvé, nos sentimos gozosos. ⁴ Restaura, Yahvé, nuestra suerte, como a los torrentes del Negueb. ⁵ Los que con llanto siembran, en júbilo cosechan, ⁶ Van y andan llorando los que llevan y esparcen la semilla, pero vendrán alegres trayendo sus gavillas.

El retorno de la cautividad resultó tan insólito, que los que asistían al espectáculo no creían lo que veían, como si fuera un sueño ². El júbilo popular fue grande al ver llegar las caravanas después del decreto de retorno firmado por Ciro, conquistador de Babilonia (538 a. C.). Los mismos paganos estaban admirados del cumplimiento de los antiguos oráculos sobre el retorno de los exilados. Yahvé había cumplido sus promesas. El salmista se suma a esta admiración por las magnificencias de su Dios (v.3); pero desea que se cumplan las antiguas promesas de restauración plena. Con bellas metáforas anuncia la futura transformación de la nación israelita: como los *torrentes o waáys del Negueb* están secos en verano y se llenan de agua en el otoño con las primeras lluvias impetuosas, así la nación israelita recuperará su plena vitalidad nacional; y como los que *siembran* lo hacen con no pocas penalidades, pero sus trabajos son compensados con la recolección de las ricas *gavillas*, así los israelitas ahora trabajan penosamente en la reconstrucción de la nación, pero al fin verán alegres coronada su obra ³ y sentirán la íntima satisfacción del agricultor que recoge su mies, que le compensa de los trabajos de siembra. La frase tiene un aire de proverbio, que refleja bien la situación psicológico-moral de los repatriados en los tiempos de Zacarías y aun después, en la época de Esdras y Nehemías. La hostilidad de los pueblos vecinos agravaba su penuria material, y sólo la esperanza de un futuro mejor podía reanimar a aquellas gentes depauperadas y desilusionadas.

1 La *Bib. de Jér.*: “Reúne, Yahvé, nuestros cautivos.” Calés: “Cambia nuestro destino.” — 2 Cf. Is 29:8. — 3 En Esd 3:12 se habla de las lágrimas derramadas con motivo de la fundación del segundo templo; en Esd 6:16-22 se menciona la alegría en el día en que terminaron las obras.

Salmo 127 (Vg 126): El Abandono a la Divina Providencia.

Este salmo tiene un aire marcadamente “sapiencial.” El salmista quiere inculcar ante todo que los esfuerzos del hombre son inútiles si no llevan la bendición divina. Sólo Dios puede asegurar prosperidad y posteridad numerosa. Para los hebreos, una familia con muchos hijos era el mejor reflejo de la benevolencia divina. En el salmo se pueden distinguir bien dos partes: *a)* sólo Dios da el éxito en las empresas de la vida (1-2); *b)* los hijos son un don de Dios (3-5). Algunos comentaristas creen que son dos fragmentos procedentes de dos composiciones originariamente independientes. Pero puede ser la segunda parte una concreción de la idea expuesta en la primera, en cuanto que la familia numerosa proviene únicamente de la bendición divina.

A pesar del estilo didáctico sapiencial, no faltan las expresiones vigorosas y los ejemplos concretos con frases entrecortadas y concisas.

Todo éxito proviene de Dios.

¹ **Cántico gradual. De Salomón** ¹. Si Yahvé no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen. Si no guarda Yahvé la ciudad, en vano vigilan sus centinelas. ² Vano os será madrugar, acostaros tarde y que comáis el pan del dolor, pues lo da a sus amados aunque duerman. ³ Don de Yahvé son los hijos ²; es merced (suya) el fruto del vientre. ⁴ Lo que las saetas en la mano del guerrero, eso son los hijos de los años mozos. ⁵ ¡Dichoso el que llenó de ellos su aljaba! No serán confundidos cuando hayan de litigar en la puerta con sus adversarios.

En estilo proverbial, el salmista declara la inutilidad de los esfuerzos humanos al margen de la Providencia divina. Los edificadores pueden construir una casa, pero sin que puedan después habitarla ³; los centinelas de la ciudad pueden dar la voz de alarma ante el enemigo, pero no pueden estar seguros contra el incendio o el ataque de los enemigos. Con un nuevo símil declara que es inútil madrugar mucho y acostarse tarde, recogiendo el fruto del trabajo (*pan del dolor*) si Dios no le bendice. En realidad, el que se confía a El, aunque esté *dormido*, sentirá que su vida prospera, **pues Dios le colma de beneficios**. El salmista no quiere con estas palabras predicar la ociosidad, sino que invita a dejar la excesiva ansiedad por el trabajo, **prescindiendo de la bendición divina**. Es la doctrina de los libros sapienciales y del sermón de la montaña ⁴.

Todo viene de Dios, principalmente los hijos, los cuales no son un salario, sino un regalo de la Providencia, sobre todo los tenidos en plena juventud, porque son especialmente vigorosos y fuertes ⁵ y porque pueden prestar ayuda a su padre cuando en plena ancianidad se halle comprometido ante sus adversarios en litigio judicial. Los hijos fuertes serán su mejor escolta para defenderle contra las arbitrariedades de un mal juez cuando decida en la *puerta* de la ciudad, el lugar de reunión de los tribunales ⁶. Serán su defensa, como las *saetas en la mano del guerrero*. Por ello, el salmista llama dichoso al que tenga la suerte de *llenar su aljaba* — su hogar — de hijos.

¹ *De Salomón*. Así según el TM, el códice R de la versión de los LXX, la versión de Aquila, Simaco, San Jerónimo y Targum. — ² Donrlit. el TM: “heredad.” — ³ Cf. Dt 28:30; Sof 1:13. — ⁴ Cf. Prov 21:31; 10:22; Sal 33:173; 60:11s; Mt 6:25-34; Pe 5:7 — ⁵ Cf. Gen 49:3; 37:3. — ⁶ Cf. Dt 21:19; Sal 69:12.

Salmo 128 (Vg 127): Felicidad del Justo.

Este breve poema tiene un fondo sapiencial, como el anterior, si bien resalta en él un carácter marcadamente idílico. Se declara bienaventurado al que sigue las normas de la justicia divina, disfrutando de su trabajo y viéndose rodeado de numerosa prole y aun lejana descendencia. La perspectiva del salmista no se extendía más allá del panorama de esta “áurea mediocridad” terrena. No tenía luces sobre la retribución en ultratumba, y, por eso, su ideal difiere mucho de la perspectiva evangélica. San Juan Crisóstomo destaca este diverso enfoque panorámico de los dos Testamentos: lo que en el A.T. se considera como único y esencial, en el N.T. es simplemente la “añadidura”; en primer término **está el reino de Dios y su justicia** 1. La mente del salmista no rebasa los límites trazados por las promesas de la ley mosaica.

La prosperidad doméstica del que teme a Dios.

¹ **Cántico gradual**². **Bienaventurado todo el que teme a Yahvé y anda por sus caminos.** ² **Porque comerás del trabajo de tus manos, serás feliz y bienaventurado.** ³ **Tu mujer será como fructífera parra en el interior de tu casa. Tus hijos, como renuevos de olivo en derredor de tu mesa.** ⁴ **Así ciertamente será bendecido el varón que teme a Yahvé.** ⁵ **Bendígate Yahvé desde Sión y veas próspera a Jerusalén todos los días de tu vida.** ⁶ **Y veas los hijos de tus hijos: la paz sobre Israel.**

El “temor de Yahvé es el principio de la sabiduría” ³, porque amoldando la conducta a las exigencias de la ley divina se consigue la bendición del Omnipotente. El salmista insiste en esta idea, tan recalcada en los escritos sapienciales. El ideal de la “áurea mediocridad,” que preside la doctrina de la mayor parte de los libros sapienciales del A.T., proclama que debe disfrutarse de los bienes **que Dios otorga de modo moderado, teniendo en cuenta que cualquier exceso es duramente castigado por la justicia divina.**

La senda de la ley de Yahvé lleva a la felicidad⁴, pues el justo tiene asegurada larga vida bajo la protección del Omnipotente; el trabajo de sus manos no será usufructuado por sus enemigos, sino que, al contrario, el premio a su laboriosidad será el disfrute honesto del mismo ⁵; y así, su vida se desarrollará plácida y tranquila, rodeado de numerosa prole. Sus hijos serán como pimpollos de olivo que se enrollarán al tronco familiar, formando una escolta de honor en torno a la *mesa* del hogar. **El olivo es símbolo de vitalidad y de vigor**⁶.

Pero esta felicidad familiar debe tener una proyección social y aun nacional; por eso, el salmista piensa en la prosperidad de la ciudad santa, donde mora Yahvé. Todo israelita debe pensar siempre en la suerte de su nación, que está vinculada a su Dios por una alianza: la prosperidad familiar debe ser un reflejo de la prosperidad general de la colectividad nacional **y de la propia capital de la teocracia** ⁷. Por eso, la descendencia del israelita está vinculada a la suerte de la nación: *la paz sobre Israel*. Este pensamiento final colectivo sirve para que el salmo pueda ser cantado por los peregrinos que se acercan jubilosos a la ciudad santa. Por eso forma parte de la colección de los “graduales.”

1 San Juan Crisóstomo: PG 55:369. — 2 Sobre el título véase com. a Sal 120:1. — 3 Prov 1:7. — 4 Cf. Prov 8:32; Job 28:28. — 5 Cf. Ag 1:11; 2:17; Is 65:21; Lev 26:16; Dt 28:305; Am 5:11; Miq 6:15; Job 31:8. — 6 Cf. Sal 52:9; Jer 11:16. — 7 Cf. Sal 134:3; 14:8; 20:3; Prov 17:6; Sal 109:13.

Salmo 129 (Vg 128): Imprecaciones Contra los Enemigos de Israel.

El tono del salmo es elegíaco, pero en su contenido ideológico sustancial es un canto de acción de gracias a Yahvé, que ha liberado al pueblo elegido de los impíos que conspiran contra él. El estilo es similar al del salmo 124. En ambos salmos habla Israel, personificado en un justo que sufre las embestidas de gentes desaprensivas. La situación de los tiempos de Esdras y de Nehemías (s.V) explica bien las quejas del salmista, que pide a Yahvé justicia contra los opresores de su pueblo. En la composición no se alude para nada a las infidelidades de Israel, sino que se insiste en su historia de perseguido por los pueblos paganos. La súplica de castigo para ellos es moderada y está muy lejos de las imprecisiones radicales de otras composiciones del Salterio. Sólo se pide que los enemigos sean confundidos y vueltos atrás para que no se lleven a cabo sus perversos proyectos de exterminio sobre el pueblo de Dios.

Desde el punto de vista literario, este salmo es “una elegía muy afín al pequeño cántico de acción de gracias del salmo 124. Es más calmoso, más dulce de tono y más melancólico. Muy discreto en su cólera y su queja.”¹ Las metáforas, tomadas de la agricultura, son bellas e insinuantes.

Las tribulaciones de Israel.

¹ Cántico gradual. “Mucho me han atribulado desde mi juventud”; diga Israel: ²”Mucho me han atribulado desde mi adolescencia, pero no prevalecieron contra mí.” ³Aradores araron sobre mis espaldas, trazando largos surcos. ⁴ Pero es justo Yahvé, y rompió las coyundas de los impíos. ⁵ Sean confundidos y vuélvanse atrás todos los que aborrecen a Sión. ⁶Sean como la hierba de los tejados, que se seca antes de granar; ⁷ de la que no llena su mano el segador, ni su regazo el que recoge las gavillas, ⁸ ni dicen de ella los transeúntes: “La bendición de Yahvé sobre vosotros; os bendecimos en el nombre de Yahvé.”

El salmista pone en boca de Israel como colectividad nacional las quejas por su accidentada y atribulada historia. La vida de la nación comenzó en las estepas del Sinaí después de la liberación de Egipto ². Numerosos son los enemigos que se han levantado contra el pueblo elegido: primero los egipcios, después los amalecitas, los edomitas, los moabitas y, finalmente, los cananeos. Una vez establecidos en la tierra de promisión, las luchas se sucedieron con los filisteos, los madianitas, los amonitas, los asirios, para sucumbir ante la avalancha del ejército de Nabucodonosor. La prueba de la cautividad fue particularmente dura, porque supuso la pérdida de la conciencia nacional. El salmista piensa en todas estas opresiones y calamidades que se cernieron sobre el pueblo de Dios a través de los siglos, pero parece aludir también a las hostilidades presentes, quizá de parte de los samaritanos y amonitas, que en los tiempos de la dominación persa hostigaron constantemente al pueblo judío en su obra de reconstrucción nacional y religiosa.

Desde la *adolescencia* — 'los tiempos de la estancia en el desierto y de la instalación en Canaán —, Israel fue sometido a una serie de pruebas: ha sido como un campo de labor en el que sus enemigos *araron*, trazando surcos profundos y tendidos³. Los conquistadores antiguos solían *arar* materialmente las ciudades de los vencidos para que no volvieran a levantarse. Así hicieron los romanos después de la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 de la era cristiana. En el lenguaje del salmista, la palabra *arar* tiene un sentido metafórico, pues los surcos son trazados sobre las *espaldas* de Israel.

Pero las pruebas fueron transitorias, ya que Yahvé los libró de ellas, *rompiendo las coyundas de los impíos* opresores⁴. El salmista sigue la metáfora del que ara: una vez que ha roto las *coyundas* de los animales de labor, los opresores no pudieron continuar su trabajo. El símil puede aludir también a las *coyundas* impuestas por los pueblos invasores al pueblo israelita. Yahvé ha roto esta servidumbre ignominiosa, dando respiros temporales al pueblo elegido.

En la situación actual, el salmista desea que de nuevo intervenga el poder de Yahvé para frustrar los aviesos designios de los enemigos de Israel, que se aprestan a oprimirle de nuevo. Los compara a *hierba de los tejados*, que, por no echar raíces profundas, se seca sin que dé grano⁵; por ello, los segadores no paran mientes en ella, ni merece la bendición de los transeúntes⁶, pues de nada sirve. Del mismo modo, los que intentan optimir de nuevo a Israel deben quedar frustrados en sus propósitos de exterminio.

1 J. Calés, o.c., II 490. — 2 Cf. Os 2:3.15; 11:1; Jera,2. — 3 Cf. Is 51:23 — 4 Cf. Sal 51:14; Is 45:21. — 5 Cf. Is 38:27; Mt 13:5.

Salmo 130 (Vg 129): Imploración de la Divina Misericordia.

Esta deprecación está transida de compunción y humildad. El salmista reconoce sus pecados, y, por tanto, su rehabilitación espiritual sólo depende de la misericordia infinita de su Dios. Confiado en su bondad, implora perdón y protección para él y para su pueblo. La oración de Nehemías implorando perdón por su pueblo 1 tiene muchas afinidades conceptuales y de expresión con este salmo, que tiene también una proyección nacional.

Algunas frases del salmo aparecen en la oración de Salomón según 2 Par 6:40-42. Por su contenido es comparable al salmo 86. **Es uno de los siete “salmos penitenciales” de la liturgia.**

Los sentimientos de profunda humildad contrastan con la ciega esperanza en la misericordia divina. Lejos de sentirse el salmista **alejado de su Dios, toma fuerzas de su debilidad** para acercarse confiadamente al que le puede rehabilitar en su vida espiritual. Los atributos y las promesas divinas le dan pie para fundar su esperanza.

“De Profanáis.”

1 Cántico gradual ². De lo profundo te invoco, ¡oh Yahvé! 3 Oye, Señor, mi voz; estén atentos tus oídos a la voz 'de mi súplica. ³ Si guardas, Yahvé, los delitos, ¿quién, ¡oh Señor! podrá subsistir? ⁴ Pero eres indulgente⁴ para que seas temido. ⁵ Yo espero en Yahvé, mi alma espera en su palabra. ⁶ (Ansia) mi alma al Señor más que los centinelas por la aurora. Más que los centinelas por la aurora ⁷ espera Israel a Yahvé, porque con Yahvé está la piedad y en El está abundante redención. ⁸ El, pues, redimirá a Israel de todas sus iniquidades.

El salmista se siente anegado en un abismo de inquietudes y de pesares; por eso, desde lo *profundo* de su aflicción se dirige a su Dios para que le preste auxilio, rehabilitándolo en su vida de amistad con El. En realidad, su esperanza está en su misericordia y su prontitud al perdón, pues si no olvida los pecados y los *guarda* cuidadosamente en su memoria⁵, reteniendo la culpabilidad de los hombres, ¿quién podrá subsistir o mantenerse incólume ante su tribunal? Nadie puede hacer frente a las exigencias de la justicia divina⁶. Pero la medida con que trata a sus siervos no es la de la justicia, sino la de la extrema *indulgencia*⁷, invitándoles así a un *temor* reverencial basado en el agradecimiento del que ha sido perdonado⁸.

Basado en esta indulgencia del Señor, el salmista *espera* en El con impaciencia y ansiedad más que los *centinelas* por la aparición de la *aurora* para ser relevados de su puesto de vigilancia. En esta espera ansiosa, el salmista representa a *Israel* como colectividad nacional, vejado por pueblos opresores y **ansioso de redención**. La longanimidad e indulgencia de Yahvé dan confianza al pueblo elegido para pedir su plena rehabilitación a pesar de sus numerosas *iniquidades*.

1 Cf. Neh 1:4-11. — 2 Sobre el sentido del título véase com. a Sal 120:1. — 3 Lit. “Desde las profundidades” o abismos. Cf. Rut 2:4. — 4 Lit. “Pues contigo está el perdón”. — 5 Cf. Sal 79:8; Job 10:14; Jer 3:5 — 6 Cf. Sal 1:6; 76:7; 143:2; Esd 9:15. — 7 Cf. Neh 9:17; Dan 9:9; Sal 86:6. — 8 Cf. Dt 5:29; 1 Pe 1:17.

Salmo 131 (Vg 130): Confesión de Humildad.

Este bellissimo poema expresa la profunda humildad del alma que se entrega sin pretensiones a los caminos secretos de la Providencia. Este **espíritu de infancia espiritual** refleja una exquisita sensibilidad religiosa en un tiempo en que aún no se tenían luces sobre la retribución en el más allá. Las cosas grandes y fascinadoras de esta vida no turban su serenidad profunda espiritual. Todas sus ambiciones están sujetas a los designios misteriosos de Yahvé sobre su vida.

El salmista simboliza en esta confesión a la clase selecta de piadosos que viven profundamente la religión de los padres en medio de un ambiente materializado. Como es de ley en esta colección de salmos “graduales,” la composición termina con una alusión a la colectividad de Israel para que pueda servir para los peregrinos que se acercaban a la ciudad santa.

Desde el punto de vista literario, la pieza es exquisita: “es una perla en el Salterio, un brevísimo poema, que con unas sencillas palabras expresa lo que hay de más alto, lo que sobrepasa toda inteligencia y dice más que muchas palabras: la paz del alma en Dios.”¹ “En la escuela del sufrimiento, de la humillación, de los fracasos repetidos, el salmista ha aprendido la resignación tranquila, la humildad sincera, la renuncia a proyectos demasiado grandiosos y quizá a los deseos desbordantes de un patriotismo humano... Está sobre el seno de su Dios como el niño a los pechos de su madre...”²

El título lo atribuye a David³, pero esto no es una prueba perentoria para asegurar su procedencia davídica, aunque nada en el salmo pruebe lo contrario. Con todo, los críticos modernos prefieren datar su composición en los tiempos postexílicos.

La paz del alma en anión con Dios.

¹ **Cántico gradual. De David. No se ensoberbece, ¡oh Yahvé! mi corazón, ni son altaneros mis ojos; no corro detrás de grandezas ni tras de cosas demasiado altas para mí.** ² **Antes he reprimido y acallado mi alma como niño destetado de su madre, como niño destetado está mi alma.** ³ **Espera, Israel, en Yahvé desde ahora y por siempre.**

La soberbia se manifiesta en la mirada altanera y despectiva. El salmista, en cambio, mantiene un continente mesurado, reflejo de la humildad de su *corazón*⁴. Poseído de su espíritu conformista y humilde, el salmista renuncia a toda empresa demasiado ardua y brillante, dando de lado a las ambiciones desmesuradas para no enorgullecerse y dar ocasión a apartarse de su Dios⁵. Con todo cuidado ha disciplinado sus desordenados deseos para mantenerse ante Yahvé en la actitud del niño de pecho que se entrega totalmente a la solicitud de su *madre*⁶. El salmista termina **desseando a Israel que tenga este espíritu de confianza absoluta en su Dios, aceptando, sumiso,**

sus misteriosos designios históricos⁷. Este verso tiene el aire de un epifonema litúrgico, quizá de adición posterior.

1 Kittel, citado por J. Cales, o.c., II 500. — 2 J. Calés, *ibid.* — 3 Así aparece en el TM y en la mayor parte de los mss. de los LXX, la versión de Aquila, Símaco y Sir. Falta en algunos mss. de los LXX y Targum. — 4 Cf. Sal 18:27; 101:5; Prov 16:5. — 5 Cf. Jer 45:5; Dt 30:11. — 6 Cf. Is 38:25; Sal 62:1-6; Lam 3:26; 142:3. — 7 Cf. Sal 130:7.

Salmo 132 (Vg 131): Bendición Sobre la Dinastía Davídica.

Este salmo se divide en dos partes netas: *a*) en forma de plegaria expone el salmista lo que David ha hecho en favor de Yahvé, jurando construir el templo (1b-5) y trasladando el arca santa a Jerusalén (6-10); *b*) lo que Yahvé ha hecho por David: juramento de perpetuar su dinastía (10-13), bendición de su morada y de los habitantes de Jerusalén y **promesa del Mesías** (14-18).

Los comentaristas no están de acuerdo al determinar quién habla en esta bella composición: ¿Salomón, Josías, Zorobabel? Probablemente se trata de un alma piadosa que medita en **las promesas de Yahvé a su pueblo en el pasado y su proyección mesiánica hacia el futuro.**

Como abundan las transiciones bruscas, no pocos autores suponen que el presente salmo está formado de fragmentos heterogéneos que tuvieron su vida literaria independiente antes de ser incorporados al poema actual. Pero podemos sorprender una unidad ideológica marcada, aunque el estilo es abrupto, en consonancia con su distribución dramática. El salmista quiere exhortar a los israelitas a confiar en Dios, que ha elegido a David y ha santificado con su presencia la ciudad de Jerusalén. La restauración después del destierro babilónico ha probado que Dios no ha abandonado a su pueblo, y es una prenda de destinos futuros gloriosos conforme a las antiguas promesas.

Algunos de los versos de este salmo aparecen reproducidos en la oración de Salomón recogida en 2 Par 6:40-42, con reminiscencias de Is 55:3. Parece que el salmo fue compuesto cuando las promesas hechas a David habían ya sido olvidadas por la mayor parte de los israelitas. Por su contenido se asemeja esta composición al salmo 89. El ritmo y el tono elegíaco de los anteriores salmos “graduales” desaparecen en este salmo, que, en cambio, toma una forma dramática y dialogada; así, unas veces habla Yahvé, y otras el salmista o un coro de peregrinos. Por lo que se dice en los v.6-10 se deduce que esta composición se cantaba en alguna procesión litúrgica en la que se conmemoraba el traslado del arca a Jerusalén.

Juramento de David a Yahvé (1-5).

¹ **Cántico gradual. Acuérdate, ¡oh Yahvé! de David y de todos sus afanes.** ² **Cómo juró a Yahvé e hizo voto al Fuerte de Jacob:** ³ **“No entraré en la tienda de mi casa ni subiré al lecho de mi descanso;** ⁴ **no daré a mis ojos el sueño ni reposo a mis párpados** ⁵ **mientras no halle un lugar para Yahvé y una morada para el Poderoso de Jacob.”**

El salmista recuerda la solicitud de David por establecer una morada digna a Yahvé¹. Los libros históricos de la Biblia no mencionan este *juramento* relativo a la erección del santuario de Yahvé. Quizá el salmista se hace eco de una tradición oral, o mejor, dramatiza poéticamente el deseo que David manifestó de edificar un templo digno a su Dios². A Yahvé se le designa con la ex-

presión arcaizante *Fuerte de Jacob*, que recuerda el poder excepcional del Dios de Israel, **manifestado en su protección al pueblo elegido** ³.

La traslación del arca a Jerusalén (6-10).

⁶ He aquí lo que hemos oído en Efrata, lo que hemos hallado en los campos de Yaar:
⁷ “Vamos a su morada, prosternémonos ante el escabel de sus pies.” ⁸ Levántate, Yahvé, y ven a tu morada, tú y el arca de tu majestad. ⁹ Vístanse tus sacerdotes de justicia y exulten tus piadosos. ¹⁰ Por amor de David, tu siervo, no rechaces la faz de tu unguido.

Con estilo dramático, el poeta describe el traslado del arca, y hace hablar a los portadores de la misma. El arca estaba en Gariatiarim ⁴, que se englobaba en la región de *Efrata* al noroeste de Jerusalén ⁵. Los *campos de Yaar* o del “bosque” parecen ser los alrededores de Gariatiarim. Así, el salmista se hace eco de la existencia del arca en esa región, y presenta a los que han de ser sus portadores, manifestando su prontitud para trasladarla al lugar indicado por David: *Vamos a su morada...* Después repite las palabras que se pronunciaban en el desierto cuando se ponía en marcha la comitiva sacerdotal con el arca: *Levántate, Yahvé...* ⁶ En la nueva *morada*, Yahvé ha de mostrar su *majestad*, irradiando su santidad sobre el *arca* ⁷.

Los *sacerdotes* debían usar ornamentos blancos cuando cumplieran sus ministerios sagrados en el santuario. El salmista ve en el color blanco el símbolo de la *justicia*; por eso invita a los sacerdotes a *vestirse de justicia*, **pues representan la justicia de Dios** ⁸. Los *piadosos* deben manifestar su alegría al asistir a la entronización del arca de Yahvé escoltada por sus sacerdotes.

El salmista hace una súplica a Yahvé para que no abandone a su *ungido o rey*, retirando su protección y favor, **conforme a la antigua promesa** ⁹.

Promesa de la bendición divina a la dinastía de David y a la ciudad de Jerusalén (11-18).

¹¹ Juró Yahvé a David una verdad que no retractará: “Del fruto de tus entrañas pondré sobre tu trono.” ¹² Si guardan tus hijos mi alianza y mis preceptos que yo les enseñaré, también sus hijos por siempre se sentarán sobre tu trono. ¹³ Pues eligió Yahvé a Sión, le plugo para morada suya: ¹⁴ “Esta será para siempre mi mansión; aquí habitaré porque me plugo, ¹⁵ Bendeciré largamente sus provisiones y saciaré de pan a sus pobres. ¹⁶ Revestiré de salvación a sus sacerdotes, y sus piadosos se alegrarán jubilosos. ¹⁷ Allí haré germinar un cuerno a David y prepararé una lámpara a mi unguido. ¹⁸ A sus enemigos los vestiré de ignominia, y brillará sobre él mi diadema.”

En contraposición al juramento de David en favor de su Dios está el de Yahvé en favor de su dinastía y de su pueblo. Es la respuesta a la súplica expresada en el v.1. Tampoco en el relato de 2 Sam 7:1s se menciona un **juramento de Yahvé, sino una simple promesa de protección sobre su descendencia**. Por tanto, las expresiones del poeta se han de tomar como una dramatización literaria para establecer un lenguaje dialogado y oracular que impresione más al lector ¹⁰. Es un modo de destacar la solemnidad e inmutabilidad de las promesas divinas.

Pero esta promesa solemne de bendición sobre la descendencia davídica está condicionada al cumplimiento de los mandatos divinos ¹¹. En Sal 89:30 se dice que la infidelidad del hombre no puede frustrar los designios divinos. La razón está en la *elección* de *Sión* como lugar de

morada del propio Dios en la tierra (v.1s). Aquí como en Sal 78:675, la elección de Sión es considerada como anterior a la elección de David y como algo más fundamental. En efecto, la dinastía davídica tiene una misión mesiánica en función de los destinos excepcionales históricos de Israel como “sacerdocio real y nación santa”¹². Este pensamiento era particularmente consolador para los repatriados judíos, que habían visto la reconstrucción del templo de Yahvé, lo que era prenda de una restauración de la dinastía davídica según, las antiguas promesas divinas. La presencia de Yahvé en medio de su pueblo — en el templo de Jerusalén, su *mansión* — era fuente de bendiciones de toda índole, y en primer término de una gran prosperidad material: al pueblo humilde se le asegura el sustento cotidiano (v.15)¹³. Los pertenecientes a la clase *sacerdotal* — representantes de Yahvé ante el pueblo — participarán de un modo especial de la bendición *salvadora* divina. En el V.9 se decía que serían revestidos de “justicia”; aquí se completa el pensamiento diciendo que participarán de la *salvación* enviada por Yahvé (v.16)¹⁴. Y todo el pueblo *piadoso* se alegrará de esta situación esplendente de la clase sacerdotal. Estas afirmaciones sobre el papel preponderante de los miembros de la clase sacerdotal hacen pensar que el salmo es obra de un poeta que vivía cuando los sacerdotes eran los arbitros de los destinos nacionales después del exilio.

Pero juntamente con la elevación de la clase sacerdotal triunfará de nuevo la dinastía de David. La metáfora *germinará un cuerno a David* alude a esta preponderancia de la descendencia davídica¹⁵. La palabra *germinará* puede tener una relación con los vaticinios proféticos en los que se habla de un *germen* de justicia que será objeto de las bendiciones divinas¹⁶. A David se le llama *ungido* (*mahiaj*: Mesías) y se le promete una *lámpara* que permanezca luciendo a través de las edades, como la lámpara del santuario¹⁷. Es el anuncio de la preservación de su dinastía. Indudablemente que en la perspectiva del salmista hay en este contexto una alusión al advenimiento del *Mesías*, procedente de la dinastía davídica conforme a las antiguas promesas y vaticinios proféticos (desde Natán hasta Zacarías). En efecto, sobre ese *cuerno* que germina de la ascendencia davídica, Dios colocará su *diadema*, que **puede implicar la potestad regia y la sacerdotal**¹⁸. Esto supondrá la derrota total de sus *enemigos*, que conspiran contra sus privilegios a través de la historia, pero principalmente en el momento **de la manifestación mesiánica**.

1 Cf. 1 Par 22:14. — 2 Cf. 2 Sam 7:2. — 3 Cf. Is 49:26; 60, 16; 1:24. — 4 Cf. Sam 7:1; 2 Sam 6:3. — 5 Según i Par 2:19.50, Cariatarim es nieto de *Efrata*. — 6 Cf. Núm 10,33-35. — 7 Cf. Sam 5:7; 6:193. — 8 Cf. Is 26:2; Job 29:14. — 9 Cf. 2Sam7:1s;Sal 61:8; 1 Re 2:16; 2 Re 18:24; Sal 84:9. — 10 Cf. Sal 89:3.35.49; 110:4; — 11 Cf. Sam 7:14; 1 Re 8:25. — 12 Ex 19:6. — 13 Cf. Ag 1:6s.45:23-. — 14 Cf. Ts 61:10; Sal 67:3. — 15 Cf. Sal 89:17.24; Ez 29:21. — 16 Cf. Jer 23:5; 33, 15; Zac 3:8; 6:12. — 17 Cf. Sal 18:28; 1 Re 11:36; 15:4; 2 Sam 21:17 — 18 Cf. Ex 29:6; Jer 30,21; Zac 6:11s.

Salmo 133 (Vg 132): Deleitosa Comunión de los Santos.

En esta composición de tipo “sapiencial” se cantan las delicias de la convivencia fraterna dentro de un hogar y la de los piadosos unidos por el sentido de solidaridad religiosa. Las metáforas son bellísimas y expresivas. La reunión de los peregrinos israelitas en los grandes días festivos daba pie para estrechar los lazos de la conciencia religiosa por pertenecer al pueblo escogido por Yahvé. El salmista invita a dejar las diferencias y pequeñas animosidades, para ensalzar lo que les une y el fruto deleitoso de esta unión de corazones. Reunidos **en torno a la casa de Yahvé, su Dios y Padre**, los israelitas tenían conciencia de formar una familia.

Por razones lexicográficas, los comentaristas modernos suponen que la composición es de época posterior al exilio, como ocurre con los otros salmos de esta colección.

La concordia fraterna (1-3).

¹ Cántico gradual. De David I. Ved cuan bueno y deleitoso es convivir juntos los hermanos. ² Es cual exquisito unguento sobre la cabeza que desciende hasta la barba, la barba cíe Aarón, y baja hasta la orla de sus vestidos. ³ Como el rocío del Hermón, que desciende sobre los montes de Sión, pues allí envía Yahvé la bendición, la vida eterna.

Los peregrinos convivían durante los días de fiesta en Jerusalén, y el fervor religioso hacía desaparecer las diferencias de las diversas tribus. El salmista canta entonces las excelencias de la convivencia fraterna **bajo el mismo hogar de Yahvé**. La convivencia y concordia entre los hermanos dentro del hogar paterno es una de las cosas más bellas de la sociedad familiar. Este ambiente de compenetración debe extenderse a los miembros de un mismo pueblo que tiene unos excepcionales destinos y un origen privilegiado por ser la **“heredad” de Yahvé entre las naciones**.

El salmista compara esta concordia fraterna al *ungüento* que se derramaba sobre el sumo sacerdote el día de su consagración ². Debía fluir abundante sobre la cabeza y el pecho, en el que llevaba los nombres de las doce tribus, simbolizadas en doce piedras preciosas ³. La fragancia del unguento, compuesto a base de las más exquisitas especias, debía expandirse para indicar la influencia religiosa sobre la sociedad israelita. Los sacerdotes no debían cortarse la barba ⁴ — que entre los orientales es signo de honorabilidad —; por ello, la de Aarón, primer sumo sacerdote, debía de ser proverbial en la historia de Israel. El salmista utiliza esta creencia y ve en el *ungüento* derramado sobre el sumo sacerdote el símbolo de la compenetración religiosa de los miembros de las diversas tribus de Israel.

Con un segundo símil explica la fraternidad que debe reinar entre los israelitas: *el rodo del Hermán*. Las regiones secas de Palestina durante la mayor parte del año no reciben más humedad que la del rocío nocturno, particularmente abundante en la zona más fría del *Hermán*, en los confines con Siria. Desde allí provenía el aire fresco que tenía beneficiosa influencia en gran parte de Palestina. El *rocío* es para el salmista el símbolo de nueva vida: la unión fraternal vigoriza a la nación como el rocío a las plantas. Los israelitas deben sentirse todos unidos para reavivar la conciencia nacional, como el *rocío del Hermán* reaviva la vegetación de los montes *de Sión*. El salmista no sabía que el rocío proviene del cambio de temperatura durante la noche, y cree que es una corriente de aire fresco que procede de las cumbres nevadas del majestuoso Hermón, en las estribaciones del Antilíbano. En Jerusalén, por ser residencia de Yahvé, **se palpa la bendición divina** ⁵, que garantiza una existencia nacional sin límite de días al pueblo elegido. Aquí la expresión **vida eterna equivale a vida larga**, conforme a aquello del Eclo 37:25: “Los días de Israel son innumerables.” La palabra *vida* en los salmos **tiene un sentido de comunicación íntima con Dios**, particularmente en la vida litúrgica del templo ⁶.

¹ El nombre de *David* falta en el código A de la versión de los LXX y en el Targum. San Jerónimo lo señala con un obelo. — ² Cf. Ex 29:7; Lev 8:12; 21:10; Ex 30:235. — ³ Cf. Ex 28:9-12.17-21. — ⁴ Cf. Lev 21:5. — ⁵ Cf. Sal 132:17. — ⁶ Cf. Sal 36:9.

Salmo 134 (Vg 133): Bendición de los Peregrinos.

Este salmo consta de una invitación y una respuesta. El salmista — en nombre de los peregrinos — invita a los sacerdotes a cumplir sus deberes de alabanza a Dios durante la noche. A esta invitación responde **la bendición sacerdotal deseando que Yahvé**, que mora en Sión, los colme de beneficios. Este salmo cierra la serie de los “graduales” o de peregrinación.

¹ **Cántico gradual. ¡Ea! Bendecid a Yahvé vosotros todos los siervos de Yahvé, los que de noche permanecéis en la casa de Yahvé.** ² **Alzad vuestras manos al santuario y bendecid a Yahvé.** ³ **Desde Sión bendígate Yahvé, Hacedor de cielos y tierra.**

El salmista — recogiendo los sentimientos nostálgicos de los peregrinos que se disponen a abandonar **el santuario de Yahvé** — parece que siente envidia de los que tienen la suerte de poder continuar en las vigilias nocturnas **las alabanzas del Señor**, y así invita a los sacerdotes y levitas a ser solícitos en el canto de sus grandezas 1. Como representantes espirituales del pueblo, deben tener sus *manos alzadas*, en continuo gesto de súplica ².

A la invitación del salmista responde una voz sacerdotal anunciando la bendición de parte de Yahvé, que habita en Sión, pero que además **es el Creador, y, por tanto, su poder es sin límites**. La expresión *bendígate Yahvé* está tomada de la bendición sacerdotal de Núm 6:24. Así se cierra la serie de los salmos llamados “graduales” o de las ascensiones, que eran cantados por los peregrinos **cuando subían al santuario de Yahvé**.

1 Cf. 1 Par 9:33. — 2 Cf. Sal 28:3; 1 Tim 2:8.

Salmo 135 (Vg 134): Acción de Gracias.

Esta composición es esencialmente heterogénea, hecha a base de reminiscencias de otros pasajes bíblicos, tomados principalmente del Salterio 1. En el v.7 parece que se cita el texto de Jer 10:13. Desde el punto de vista literario, podemos considerar este salmo como un himno litúrgico **en el que se cantan las grandezas de Yahvé**, manifestadas en la creación, en los fenómenos de la naturaleza y en los portentos obrados en favor de su pueblo: en Egipto, en las estepas del Sinaí y, finalmente, en la conquista de Canaán. La actividad protectora de Yahvé se contrapone a la inanidad de los ídolos de los otros pueblos, que ni siquiera tienen vida. A pesar de ser el salmo un mosaico de frases tomadas de diversos pasajes bíblicos, tiene vigor de expresión y aun de ritmo. Es como una explicitación de la invitación del salmo anterior **a alabar a Yahvé**, enumerando sus beneficios en favor de su pueblo, y tiene alguna analogía con las bendiciones de los levitas de Neh 9:45.

La grandeza de Yahvé manifestada en la creación (1-7).

¹ **Aleluya! Alabad el nombre de Yahvé, alabadlo, siervos de Yahvé;** ² **los que estáis en la casa de Yahvé, en los atrios de la casa de nuestro Dios.** ³ **Alabad a Yahvé, porque es bueno; cantad salmos a su nombre, porque es complaciente.** ⁴ **Porque eligió para sí Yahvé a Jacob, a Israel por posesión suya.** ⁵ **Ciertamente sé que Yahvé es grande, que nuestro Señor está por encima de todos los dioses.** ⁶ **Yahvé hace cuanto quiere en los cielos y en la tierra, en el mar y en todos los abismos.** ⁷ **Hace subir las**

nubes desde los confines de la tierra, hace los relámpagos para la lluvia, saca al viento de sus escondrijos.

Como en el salmo anterior, se invita especialmente a los levitas y sacerdotes a celebrar el *nombre* glorioso de Yahvé, porque se manifiesta *bueno y complaciente* en sus obras ², entre las cuales está la elección de Israel como “heredad” o posesión suya entre todas las naciones ³. Su grandeza sobrepasa a la de los supuestos dioses de otros pueblos, de los que dirá después que no tienen vida. En primer lugar, es el Hacedor de cielos y tierra, y su poder creador se extiende hasta los abismos misteriosos sobre los que flota la tierra, asentada en cuatro columnas⁴. También los fenómenos atmosféricos son promovidos por su mano todopoderosa: las nubes, los *relámpagos y el viento*, al que se concibe encerrado en grandes depósitos o escondrijos, de los que le hace salir para enviar la tempestad huracanada⁵. Este v.7 está literalmente tomado de Jer 10:13 Y 51:16, donde se contrapone **el poder de Yahvé a la inanidad de los ídolos.**

Los beneficios otorgados a Israel (8-14).

⁸ **E hirió a los primogénitos de Egipto, lo mismo hombres que ganados.** ⁹ **Mandó portentos y señales en medio de ti, Egipto; sobre el faraón y todos sus subditos.** ¹⁰ **El hirió a numerosas gentes y mató a poderosos reyes.** ¹¹ **A Seón, rey de los amorreos, y a Og, rey de Basan, y a todos los reyes de Canaán** ⁶; ¹² **y dio sus tierras en heredad, en heredad a Israel, su siervo.** ¹³ **¡Oh Yahvé! Tu nombre es eterno. Yahvé, tu recuerdo es de generación en generación.** ¹⁴ **Porque hace justicia Yahvé a su pueblo y se muestra propicio a sus siervos.**

El poder omnímodo de Yahvé se muestra no sólo en las manifestaciones grandiosas atmosféricas, sino en la historia de Israel, particularmente durante sus primeros años de vida nacional. Las plagas de Egipto — particularmente la muerte de los primogénitos — mostraban su protección al pueblo elegido ⁷. Y, al entrar en la tierra prometida, la mano poderosa de Yahvé se mostró en la victoria sobre los reyes de Transjordania y de Canaán ⁸. Sólo así los israelitas pudieron entrar en posesión de la tierra de Canaán, que les estaba destinada **como “heredad” en los planes divinos.** Así se cumplían las antiguas promesas hechas a los patriarcas ⁹ y se iniciaba la historia de Israel con vida propia nacional. **El nombre de Yahvé queda**, pues, indefectiblemente unido a la historia de su pueblo, al que protege en los momentos críticos de su existencia **como colectividad teocrática.**

La inanidad de los ídolos (15-21).

¹⁵ **Los simulacros de las gentes son oro y plata, obra de las manos de los hombres.** ¹⁶ **Tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven.** ¹⁷ **Tienen orejas, y no oyen; no hay aliento en su boca.** ¹⁸ **Semejantes a ellos sean los que los hacen y cuantos en ellos confían.** ¹⁹ **Casa de Israel, bendecid a Yahvé; casa de Aarón, bendecid a Yahvé.** ²⁰ **Casa de Levi, bendecid a Yahvé; los que teméis a Yahvé, bendecid a Yahvé.** ²¹ **Bendito sea Yahvé desde Sión, el que habita en Jerusalén. Aleluya!**

Los v.15-18 son idénticos a Sal 115:4-8. La inanidad de los ídolos contrasta con la omnipotencia divina antes proclamada.

El salmista termina invitando a todo Israel, particularmente a los pertenecientes a la clase sacerdotal y a la tribu de Leví, a reconocer y agradecer los beneficios de Yahvé con cantos de

alabanza en su santuario ¹⁰. En Sión tiene su morada, y desde allí envía bendiciones continuamente a su pueblo.

1Cf. v.1-2 y Sal 113:1-2; 134:1; v.3 y Sal 142:1; v.4 y Dt 7:6; Ex 19:5; v.6 y Sal 115:3; Ex 20:4; v.7 y Jer 10:13; 51:6; Sal 33:7; N° 38:22; v.8 y Sal 136:10; v.10-12 y Sal 136:17-22; Sal 105:44; 111:6; v.14 y Dt 32:36; Sal 90,13; v.1s-18 y Sal 115:4-8; v.19-20 y Sal 115:9-13; 118:2-4. — 2 cf. Sal 147:1. — 3 Cf. Dt 7:6; Ex 19:5. — 4 Cf. sal 24:1. — 5 Cf. Sal 33:8; Job 38:22; 1 Re 18:44. — 6 Lit. en el TM: “reinos.” *Reyes*: exigido por paralelismo. — 7 Cf. Ex 11:1s. — 8 Cf. Núm 21:215,335; Dt 2:305; 31:1s; Am 2:0; Dt3:21; Jos 12:7-24. — 9 Cf. Dt 4:38. — 10 Cf. Sal 134.

Salmo 136 (Vg 135): Canto de Acción de Gracias.

Este salmo también tiene un aire litúrgico y se asemeja mucho al anterior por su contenido, aunque literariamente se distingue por la inserción de un estribillo en la segunda parte de cada versículo, lo que indica su carácter responsorial, cantado con alternanza de coros. Sabemos por Esd 3:11 y 2 Par 7:3-6 que en la organización del culto cantaban alternativamente los coros, declarando la bondad y longanimidad de Yahvé. Algunas veces intervenía todo el pueblo con la contestación *Amén, Aleluya!* Entre los judíos, este salmo era llamado “Gran Hallel,” en contraposición al simple “Hallel,” que comprendía los salmos 113-118; pero aquella denominación pasó a designar también el conjunto integrado por los salmos 135-136 y 120-136.

Podemos distinguir en este himno tres partes: *a)* Yahvé, Creador del universo (1-9); *b)* libertador del pueblo escogido (10-24); *c)* providencia sobre toda criatura (25-26). Como el salmo anterior, éste abunda en reminiscencias de otros salmos y pasajes bíblicos. Parece que en él se inspiró el autor de Eclo 51:1-15 para componer su cántico. Algunos autores consideran el salmo 136 como una explicitación o adaptación coral del contenido del salmo 135.

Yahvé, creador de todas las cosas (1-9).

¹ Alabad a Yahvé, porque es bueno, porque eterna es su piedad. ² Alabad al Dios de los dioses, porque eterna es su piedad. ³ Alabad al Señor de los señores, porque eterna es su piedad. ⁴ Al que es único en hacer portentos, porque eterna es su piedad. ⁵ Al que hizo sabiamente los cielos, porque eterna es su piedad. ⁶ Al que afirmó la tierra sobre las aguas, porque eterna es su piedad. ⁷ Al que hizo los grandes lumináres, porque eterna es su piedad; ⁸ el sol para dominar de día, porque eterna es su piedad; ⁹ la luna y las estrellas, para dominar de noche, porque es eterna su piedad.

El salmista inicia su himno responsorial invitando a reconocer la *bondad* divina y su soberanía sobre todo, incluso sobre los supuestos dioses de los otros pueblos, que para él no tienen vida propia. Su poder es omnímodo, y se manifestó en la obra de la creación. El canto sigue el relato de Gen 1: la formación de los cielos y de la tierra sobre las aguas; después destaca el mundo sideral: el sol, la *luna* y las *estrellas*, que, lejos de ser divinidades, como creían los pueblos gentílicos, son unos instrumentos al servicio del hombre. Cada uno de ellos tiene su momento fijado para aparecer: el sol de día, la luna y las estrellas de noche. Y todo **conforme a un plan divino previamente fijado conforme a su sabiduría**.

Protección divina sobre Israel (10-24).

¹⁰ Al que hirió a los primogénitos de Egipto, porque es eterna su piedad. ¹¹ Y sacó a Israel de en medio de ellos, porque es eterna su piedad. ¹² Con mano fuerte y brazo

tendido, porque eterna es su piedad. ¹³ Al que dividió en partes el mar Rojo, porque es eterna su piedad. ¹⁴ E hizo atravesar a Israel por medio de él, porque es eterna su piedad. ¹⁵ Y sumergió al faraón y a su ejército en el mar Rojo, porque eterna es su piedad. ¹⁶ Al que condujo a su pueblo por el desierto, porque eterna es su piedad. ¹⁷ Que hirió a grandes reyes, porque eterna es su piedad. ¹⁸ Y mató a reyes poderosos, porque eterna es su piedad: ¹⁹ a Seón, rey de los amorreos, porque es eterna su piedad; ²⁰ y a Og, rey de Basan, porque es eterna su piedad; ²¹ cuyas tierras dio en heredad, porque es eterna su piedad, ²² en heredad a Israel, porque es eterna su piedad; ²³ que en nuestra humillación se acordó de nosotros, porque es eterna su piedad; ²⁴ y nos libró de nuestros opresores, porque es eterna su piedad.

Esta segunda sección del salmo está calcada sobre la segunda del salmo anterior, de la que es una simple adaptación litánica para ser cantado alternativamente con el pueblo.

La Providencia divina (25-26).

²⁵ Que da pan a toda carne, porque eterna es su piedad. ²⁶ Alabad al Dios del cielo, porque es eterna su piedad.

El v.25 parece fuera de lugar, pues la mención de la Providencia sobre todos los seres interrumpe bruscamente el himno, **que canta la protección divina sobre Israel como pueblo** ². Parece que forma parte de una sección perdida en la que se cantaría la solicitud providente de Yahvé sobre todos los animales y sobre el hombre, al estilo del salmo 104. La composición termina **invitando a alabar al Dios del cielo, expresión que sólo aparece aquí** en el Salterio y en los libros de la época persa ³. Es una traducción de un título similar aplicado a los dioses de Persia.

1 Cf. Sal 106:48. — 2 Cf. 104:273; 145:15; 147:9. — 3 Cf. Esd 1:2; Neh 1:4; 2:4; 2 Par 36:23; Jon 1:9; Dan 2:18.

Salmo 137 (Vg 136): El Amor de los Cautivos por Sion.

Para los judíos, la tierra patria era la única tierra sagrada del orbe, porque en ella tenía su morada el Dios de Israel. Todos los otros territorios resultaban profanos para su cerrada concepción religiosa nacionalista. Por eso, la ausencia de la tierra santa producía una nostalgia irreprimible entre los fieles israelitas. El salmista se considera morando en las tierras del opresor babilónico, y, por eso, su lengua enmudece en espera de poder reanudar las alabanzas de Yahvé en la tierra sagrada de sus antepasados. Esperando en los antiguos vaticinios proféticos, esperaba que un día la tierra de Yahvé se convertiría en **centro religioso de todos los pueblos!** En un arranque de cólera desea para los enemigos tradicionales de su pueblo el castigo devastador y la exterminación de su población. Estas imprecaciones han de medirse conforme al estadio imperfecto de revelación del A.T., **en el que la doctrina del perdón y del amor al enemigo no había adquirido las claridades evangélicas.**

Desde el punto de vista literario, este salmo es considerado como una de las perlas del Salterio. En general, predomina el tono elegíaco, aunque al final se impone el acento imprecatorio.

En la versión griega, el salmo es atribuido a David. Los autores antiguos más bien lo relacionaban con Jeremías, comparándolo con sus trenos. Parece que el autor es un levita recién llegado de la cautividad, que tiene fresco el recuerdo de los tristes años del exilio y se expresa

como si aún morase a orillas del Eufrates. En su composición se refleja el alma lacerada de los exilados en Babilonia, que aún sufren lejos de la patria.

Los Tristes Recuerdos del Exilio.

¹ Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos y llorábamos acordándonos de Sión. ² De los sauces que hay en medio de ella, colgábamos nuestras cítaras. ³ Allí los que nos tenían cautivos nos pedían canciones; los que nos habían llevado atados, alegría: “Cantadnos algunos de los cantos de Sión.” ⁴ ¿Cómo habíamos de cantar las canciones de Yahvé en tierra extranjera? ⁵ Si yo me olvidara de ti, Jerusalén, olvidada sea mi diestra. ⁶ Pegúese mi lengua al paladar si no me acordara de ti, i si no pusiera a Jerusalén por encima de mi alegría. ⁷ Recuerda, ¡oh Yahvé! a los hijos de Edom el día de Jerusalén, los que decían: “¡Arrasad, arrasad hasta los cimientos!” ⁸ Hija de Babel, la devastadora, dichoso el que te diere el pago que a nosotros nos diste. ⁹ ¡Bienaventurado quien agarrare y estrellare contra la roca a tus pequeñuelos!

El salmista se traslada mentalmente a su antigua estancia junto a los r/os o canales del Eufrates, en cuya orilla se asentaba la odiada Babilonia. Para un israelita procedente del territorio calcinado, seco y lleno de colinas de Palestina, lo que más le impresionaba era la llanura feraz de Babilonia, con sus múltiples canales de regadío. A la sombra de los sauces se reunían los deportados judíos, recordando, tristes y melancólicos, a su tierra nativa y los trágicos sucesos que los habían llevado a aquellas lejanas tierras. En los árboles colgaban sus instrumentos músicos para meditar sobre el triste pasado. Los soldados que los vigilaban les invitaban a entonar sus canciones patrias y sus himnos cantados en las solemnidades litúrgicas del templo. La petición resulta sarcástica en labios de sus opresores. La reacción de los deportados es el silencio sistemático: **no podían entonar sus cánticos sagrados en tierra extraña y profana** (v.4). Hubiera sido traicionar a sus amores patrios y a su religión.

Con frases vigorosas, el salmista lanza imprecaciones contra él mismo, caso de que acceda a tan sacrilega invitación ³. Estos juramentos han de ser entendidos dentro del radicalismo de expresión tan frecuente en los escritos bíblicos, obra de autores, orientales de imaginación ardiente y de temperamento fogoso. Llevado de un espíritu de revancha, pide a Yahvé que haga uso de su justicia contra los edomitas, que se alegraron de la ruina de Jerusalén⁴. Y, finalmente, lanza una imprecación feroz contra *Babilonia, la devastadora* del pueblo elegido: ¡que sus hijos sean estrellados contra las rocas! Esta afirmación, que hiere nuestra sensibilidad humanitaria y cristiana, ha de entenderse teniendo en cuenta el módulo literario de la composición- — propensión a la exageración y a la hipérbole, a las frases radicales y extremosas — y a la imperfección del ideal ético del A.T. El salmista, en un desahogo psicológico, ansia acabar con la progenie de la nación opresora, para que sea tratada como **ella trató a Jerusalén** 5.

¹ Cf. Is 2:4. — ² *Olvidada*. No pocos autores modernos corrigen: “deséquese” (leyendo *úshkaj* en vez de *tijash*). — ³ Cf. Job 31:21-22; 29:10. — ⁴ Cf. Am 1:11; Abd ios; Jl 3:19; Jer 49:7s; Lam 4:21s; Ez 25:12s; 35:25; Is 34:1s; 63:13. — ⁵ Cf. Is 13:16; Os 10:14; 13:16; Nah 3:10; 2 Re 8:12; Romero, *Jliada* XXII 63.

Salmo 138 (Vg 137): Acción de Gracias.

El salmista parece hacerse eco de los sentimientos de gratitud del pueblo al ser liberado de la opresión babilónica. Así, alaba a Yahvé por el cumplimiento de sus antiguas promesas, lo que

servirá para que todos los reyes de la tierra reconozcan su señorío y poder. Esta esperanza de conversión de las naciones aparece en Sal 102:155 y en la segunda parte del libro de Isaías (c.40-66).

Yahvé, libertador y protector.

IDavid1. Quiero alabarte (¡oh Yahvé!) con todo mi corazón (porque escuchaste las palabras de mi boca)². Te cantaré salmos ante los dioses³. ²Me prosternaré ante tu santo templo y cantaré tu nombre por tu piedad y tu verdad, pues has magnificado sobre todas las cosas tu nombre y tu palabra. ³ Cuando te invoqué, me oíste, y dilataste la fuerza en mi alma,⁴ Te alabarán, ¡oh Yahvé! todos los reyes de la tierra cuando oigan las palabras de tu boca.⁵ Cantarán en los caminos de Yahvé: “¡Grande es ciertamente la gloria de Yahvé!”⁶ Porque excelso es Yahvé y atiende al humilde, pero al altivo le conoce desde lejos.⁷ Cuando camino en medio de la angustia, me vivificas, extiendes tu mano contra la ira de mis enemigos, y tu diestra me salva.⁸ Perfeccione Yahvé en mi favor (su obra). Eterna es, ¡oh Yahvé! tu piedad. ¡No abandones la obra de tus manos!

El poeta quiere declarar las alabanzas de su Dios ante los supuestos dioses de las otras naciones. Esto no quiere decir que reconozca las divinidades de los pueblos gentílicos, sino que se dispone a cantar las alabanzas de Yahvé en medio de un ambiente idolátrico, declarando su superioridad sobre todo lo que es objeto de adoración por parte de los gentiles. **La liberación del pueblo israelita es una prueba del poder de su nombre.** Por ella reconocerán su soberanía todos los reyes de la tierra; al ver el cumplimiento de las antiguas promesas, le reconocerán como **Dios único y salvador**⁴.

En efecto, por *excelso* y encumbrado que esté Yahvé en los cielos de los cielos, no se desentiende de los *humildes*, a los que dispensa su protección⁵, mientras que al *altivo le conoce* (le tiene ante sus ojos escrutadores), pero *de lejos*, pues no le dispensa su protección.

La distancia no impide que esté al tanto de sus inicuas acciones; pero su mirada, lejos de ser protectora, es justiciera y punitiva. El salmista tiene experiencia personal de la protección divina, que le salva de la *angustia* y, al mismo tiempo, castiga inexorablemente a sus enemigos⁶. Seguro del auxilio divino, **pide a Yahvé que continúe favoreciéndole, cumpliendo así sus promesas**⁷. Israel es la *obra de sus manos*, y, en consecuencia, no debe dejarla incompleta, sino protegerla hasta que alcance la plenitud prevista en sus augustos designios.

1 Algunos mss. de los LXX añaden: “de Ageo y Zacarías.” — 2 Falta en el TM, pero está en los LXX. — 3 Dioses. Así según el TM. Los LXX: “ángeles”; Targum: “jueces”; Sir.: “reyes.” — 4 Cf. Sal 68:30s; 102:15-16. — 5 Cf. Ex 3:7; Is 57:15; 66:2; Sal 113:5s. — 6 Cf. Sal 94:75; Job 32:125; 1:7. — 7 La frase *extender la mano* tiene un sentido amenazador (cf. Sal 144:7; Ex 3:20; 9:15).

Salmo 139 (Vg 138): La Omnisciencia y Omnipotencia Divinas.

Este salmo tiene el aire de una meditación teológica sobre los atributos de la sabiduría y omnipresencia de Yahvé, sobre los misterios de los designios divinos y sobre el problema del mal. Dios conoce a fondo las interioridades del hombre: sus designios, sus intenciones, sus pensamientos más secretos, porque le envuelve y penetra en todo su ser. Pero, al mismo tiempo, tiene especialísima solicitud de él. El salmista, ante este panorama, no comprende la actitud y conducta de los pecadores, que hacen caso omiso de su Dios. Identificado con el sentir divino, llega a

odiar a los enemigos de su Señor.

Aunque el título atribuye esta composición a David, los críticos modernos, en razón de los no pocos arameísmos que encuentran en ella, se inclinan por una fecha tardía de redacción, desde luego posterior al exilio babilónico. La reflexión teológica nos lleva a los círculos de “sabios” de los tiempos más recientes del A.T. Muchas ideas son muy similares a las expuestas en el libro de Job, y aun el lenguaje se asemeja a este libro didáctico, en el que se plantea el problema de la permisión del mal en los planes divinos ¹. El salmo es una meditación sobre la Providencia divina en estilo poético: “Los atributos divinos no son considerados en sí mismos, ni en su relación a la esencia divina, ni aun en sus relaciones con la humanidad en general, sino, como es natural, en la plegaria meditada, en sus relaciones con la persona individual” ². “El desarrollo de los pensamientos se hace, no de una manera abstracta, sino por imágenes muy realistas, algunas veces demasiado brillantes. No se le lee, se le ve.” ³ Es uno de los salmos más bellos del Salterio.

Podemos distinguir cuatro estrofas: *a*) **Yahvé conoce los secretos del ser humano** (1-6); *b*) está presente en todas partes, y, por tanto, es inútil querer escapar a sus dominios (7-12); *c*) este conocimiento íntimo del ser humano se basa en el hecho de que lo ha formado (13-18); *d*) ¿Por qué Yahvé tolera al pecador? (19-24).

La omnisciencia divina (1-6).

¹ Al maestro del coro. Salmo de David. ¡Oh Yahvé! tú me has examinado y me conoces, ² tú conoces cuándo me siento y cuándo me levanto, y de lejos entiendes mi pensamiento. ³ Disciernes cuándo camino y cuándo descanso, te son familiares todas mis sendas. ⁴ Pues aún no está la palabra en mi lengua, y ya tú, Yahvé, lo sabes todo. ⁵ Me envuelves por detrás y por delante y pones sobre mí tu mano. ⁶ Sobremanera admirable es para mí esta ciencia, demasiado sublime para poder (comprenderla).

El conocimiento divino sobre el hombre se extiende a todas sus más íntimas manifestaciones. Nada se escapa a su admirable percepción: cuando se *sienta*, cuando se *levanta*, cuando *camina*, cuando *descansa*, se halla siempre bajo la mirada escrutadora de Yahvé ⁴. Sus mismas palabras están ya medidas antes de que tomen expresión articulada. La razón de esta ciencia radica en el hecho de que Dios todo lo penetra con su Ser misterioso (v.5). El salmista, sin acudir a las formulaciones escolásticas — **Dios está en todas partes “por esencia, presencia y potencia”** —, sabe que lo llena todo, y particularmente *envuelve* al hombre en todo su ser corporal y racional. Esto es un misterio que excede a la humana inteligencia, y el salmista, como el Apóstol de las gentes, declara que es incomprendible ⁵.

La omnipresencia divina (7-12).

⁷ ¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adonde huir de tu faz? ⁸ Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare al “seol,” allí estás presente. ⁹ Si tomara las alas de la aurora y quisiera habitar al extremo del mar, ¹⁰ también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra. ¹¹ Si dijere: “Ciertamente las tinieblas me envuelven y sea la noche luz en torno mío,” ¹² tampoco las tinieblas son oscuras para ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas son como la luz (para ti).

Aunque el hombre tratara de salirse de la órbita de Dios, no encontraría lugar alguno en que no le envolvería su presencia. **El espíritu de Yahvé — su energía y fuerza vivificante** — lo domina todo, y *su faz* — manifestación de la presencia divina a los hombres — tiene una visión panorá-

mica sobre todo lo creado. Es inútil, pues, huir de su presencia escrutadora⁶. Yahvé está en la cima de los *cielos*, pero hasta el *seol*, o región de los muertos, se extiende su mirada inquisidora⁷. Y en la tierra domina todos los puntos cardinales. Inútil, pues, trasladarse al otro *extremo del mar* — el occidente mediterráneo —, pues también allí campea la presencia divina⁸.

Ni siquiera las *tinieblas* pueden encubrirle, pues a la mirada divina son lúcidas y transparentes *como el día*⁹, y, por otra parte, **Yahvé, como Creador**, que ha modelado al hombre en el seno materno, conoce sus interioridades y reconditeces¹⁰. Todo esto es misterioso, pero no por ello menos admirable; y el salmista proclama con énfasis la omnisciencia divina.

El hombre, modelado por Dios (13-18).

¹³ **Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre,** ¹⁴ **Te alabaré por el maravilloso modo en que me hiciste. ¡Admirables son tus obras! Del todo conoces mi alma.** ¹⁵ **Mis huesos no te eran ocultos cuando fui modelado en secreto y bordado en las profundidades de la tierra.** ¹⁶ **Ya vieron tus ojos mis obras, siendo escritas todas en tu libro. Estaban mis días determinados cuando aún no existía ninguno de ellos.** ¹⁷ **¡Cuan difíciles son (de entender) tus pensamientos, oh Dios! ¡Qué ingente el número de ellos!** ¹⁸ **Si quisiera contarlos, son más que las arenas; si llegara al fin, aún sería contigo.**

La razón de que Yahvé conozca los secretos más íntimos del hombre está en que lo ha modelado misteriosamente en el seno materno, *tejiéndolo* cuidadosamente en todos sus detalles. Yahvé ha combinado maravillosamente, como en un *bordado*, sus diferentes partes, contando sus *huesos*, y todo en secreto — en el seno materno —, como si fuera en las mismas *profundidades de la tierra*.

Pero, además, de antemano preveía todos los actos y *obras* del ser humano que están consignados por escrito en un misterioso *libro* en el que Dios lleva la registración de sus acciones. Los *días* estaban ya fijos cuando aún no había comenzado el primero de ellos¹². Todo esto es inexplicable para el hombre, pues los *pensamientos* divinos son inescrutables¹³ y es inútil intentar enumerarlos, pues cuando se cree que ha llegado al fin, no ha comenzado aún, porque se encuentra **con la inmensidad del misterio de Dios: aún sería contigo.**

¿Por qué Dios tolera al pecador? (19-24).

¹⁹ **¡Oh Dios! si exterminaras a los impíos, si alejaras de mí a los hombres sanguinarios,** ²⁰ **que insidiosamente se rebelan contra mí, y pérfidamente se engríen tus adversarios.** ²¹ **¿Cómo no odiar, ¡oh Yahvé! a los que te odian? ¿Cómo no aborrecer a los que se levantan contra ti?** ²² **Los detesto con odio implacable y los tengo por enemigos míos.** ²³ **Escudríñame y conoce mis inquietudes,** ²⁴ **y mira si mi camino es torcido, y condúceme por las sendas de la eternidad.**

Pero hay otra cosa más inexplicable para la sensibilidad religiosa del salmista: si Yahvé es tan poderoso y lo sabe todo, ¿por qué están tolerante con los que infringen su ley? El problema de la existencia del mal le deja perplejo como al autor del libro de Job¹⁴. En sus ansias de entrega a Dios, desearía que desaparecieran todos los que viven fuera de su ley. Para el salmista, el mal no es una idea abstracta, sino una realidad viviente en los pecadores que oprimen a los justos y derraman sangre inocente¹⁵. Atacar a los justos es **hacer frente a la voluntad divina**; por eso siente *odio* contra los que *se rebelan* contra ella. Las expresiones de indignación son fuertes, en

consonancia con la mentalidad del A.T., y reflejan su identificación con lo que cree son los intereses de Yahvé. No considera que, si Dios permite a los pecadores, **es por su misericordia** y para aquilatar la virtud de los justos.

Deseando no apartarse de las sendas rectas, pide a su Dios que le examine a fondo para que le muestre sus fallos, de forma que no se aparte de ellas, pues conducen a El, y en ese sentido son *sendas de eternidad*. El cumplimiento de los preceptos divinos lleva a la vida ¹⁶ y a la paz ¹⁷, mientras que los caminos del vicio conducen a la ruina y a la muerte ¹⁸. No parece que la perspectiva del salmista se extienda **a la vida en Dios después de la muerte**, como se enseña en el libro de la Sabiduría 19.

1 Compárese v. 13-16 y Job 10:95. — 2 Faulhaber, citado por J. Calés, o.c., II 556. — 3 J. CALÉS, *ibid.* — 4 Cf. Jer 17:10; Sal 127:2; Dt 6:7. — 5 Cf. Rom 11:33; Is 2:11.17; 12:4. — 6 Cf. Ex 33:14-15; Jon 1:3.10; Is 63:9-10; Sab 1:73. — 7 Cf. Am 9:2s; Jer 23:24. — 8 Cf. Sal 18:11; Mal4:2. — 9 Cf. Job 24:13-17. — 10 Cf. Job 10:8-11. — 11 Cf. Job 10:8-11. — 12 Cf. Job 3:1. — 13 Cf. Job 26:14; Sal 36:8; 92:5.

Salmo 140 (Vg 139): Oración de un Calumniado y Perseguido.

Los salmos 140-143 constituyen un grupo de características afines. Los cuatro llevan por encabezamiento el nombre de David. Las ideas y el lenguaje son similares, lo que parece indicar que tienen un mismo autor. Abundan las reminiscencias de otras composiciones salmódicas, y no se distinguen por su originalidad. El salmista se siente hostilizado por gentes desaprensivas que no saben valorar lo religioso. Por eso, se dirige a Dios para que le libre de sus pérfidas asechanzas. Se mezcla el tono deprecativo con las imprecaciones, como suele ser usual en estos salmos que reflejan un alma angustiada. Bajo este aspecto, son grandes las semejanzas con las composiciones de las dos colecciones atribuidas a David ¹.

Las insidias de los impíos.

¹ Al maestro del coro. Salmo de David ². ² Líbrame, ¡oh Yahvé! del hombre malo, presérvame de los hombres violentos, ³ de los que maquinan el mal en el corazón y todo el día excitan contiendas. ⁴ Afilan su lengua como serpientes, tienen bajo sus labios el veneno del áspid. *Seldh.* ⁵ Guárdame, Yahvé, de las manos del impío; protégeme de los hombres violentos, que maquinan tropiezos a mis pasos. ⁶ Los soberbios, que me ponen ocultos lazos, tienden las ledes a la vera del camino y ponen cepos para mí. *Seldh.* ⁷ Pero yo digo a Yahvé: “Tú eres mi Dios.” Escucha, ¡oh Yahvé! la voz de mis súplicas. ⁸ Yahvé, Señor, mi fuerza salvadora, tú cubres mi cabeza en el día del combate. ⁹ No accedas, Yahvé, a las ansias del impío; no permitas que se logren sus dolosos designios. ¹⁰ Alzan su cabeza los que me cercan, la malicia de sus labios los aplaste. ¹¹ Lluevan sobre ellos brasas encendidas, caigan en el abismo para no levantarse jamás. ¹² El hombre lenguaraz no permanecerá sobre la tierra; el hombre violento será presa del infortunio, que le derribará. ¹³ Pero yo sé que Yahvé saldrá en defensa del desvalido, a la defensa del pobre. ¹⁴ Ciertamente los justos alabarán tu nombre, y los rectos habitarán en tu presencia.

El justo se halla aislado en una atmósfera de incomprensión y hostilidad por parte de gentes desalmadas que no vacilan en *violentarlo* hasta la efusión de sangre. Constantemente traman ardidés contra los que siguen la ley divina, y con sus lenguas lanzan calumnias que son más perni-

ciosas que el *veneno del áspid*³. Como diestros cazadores, esconden *lazos* para hacer caer la ansiada presa⁴. Frente a una hostilidad sistemática, no le queda al devoto sino confiar en su Dios, implorando su poderoso auxilio. En los momentos difíciles, Yahvé siempre ha sido su *fuerza salvadora*⁵, *cubriendo su cabeza* con un yelmo protector en el fragor del *combate*⁶. Por eso, ahora espera que sus enemigos triunfen en sus aviesos designios. Cuando se manifieste la justicia punitiva de Yahvé, sufrirán la suerte de las ciudades malditas de Sodoma y Gomorra, sobre las que llovieron brasas *encendidas* para ser anegadas en el *abismo* de fuego y azufre, y no volver a aparecer de nuevo⁷.

Siguiendo la opinión en el A.T., los impíos tendrán que recibir su merecido en esta vida, y su prosperidad en la tierra no puede ser permanente. Cuando menos lo espere, *será presa del infortunio, porque Yahvé vela por la suerte de los justos, particularmente los desvalidos y pobres*⁸. Por eso, los justos terminarán por triunfar, permaneciendo *en presencia* de Yahvé para manifestar sus alabanzas. Frente a la inseguridad del malvado está la paz y prosperidad **del recto de corazón**⁹.

¹ Compárese v. 13-16 y Job 10:95. — ² Faulhaber, citado por J. Calés, o.c., II 556. — ³ J. Calés, ibíd. — ⁴ Cf. Jer 17:10; Sal 127:2; Dt 6:7. — ⁵ Cf. Rom 11:33; Is 2:11.17; 12:4. — ⁶ Cf. Ex 33:14-15; Jon 1:3.10; Is 63:9-10; Sab 1:73. — ⁷ Cf. Am 9:2s; Jer 23:24. — ⁸ Cf. Sal 18:11; Mal4:2. — ⁹ Cf. Job 24:13-17. — ¹⁰ Cf. Job 10:8-11. — ¹¹ Cf. Job 10:8-11. — ¹² Cf. Job 3:1. — ¹³ Cf. Job 26:14; Sal 36:8; 92:5. — ¹⁴ Cf. Job 21:7S. — ¹⁵ Sal 104:35. — ¹⁶ Cf. Sal 16:12; Prov 12:28. — ¹⁷ Cf. Is 59:8. — ¹⁸ Cf. Sal 1:7; 25:4-5; Jer 21:8. — ¹⁹ Cf. Sab 3:1s.

Salmo 141 (Vg 140): Oración del Justo en Peligro.

El salmista pide sea aceptada su plegaria vespertina — quizá con ocasión del sacrificio de la tarde — para no desfallecer en el camino de la virtud. Desea que los rectos de corazón le reprendan para no ir tras de las sendas de la impiedad. Parece que alude el salmista a dos clases de peligros que le acechan: de índole corporal (miedo a perder la vida) y de índole moral (peligro de abandonar el camino de la virtud). Sobre todo le preocupan los peligros espirituales: pecados de pensamiento, palabras y acciones, que provienen de la mala inclinación del corazón y del ejemplo perverso. Por ello quiere evitar la compañía de los malvados y permanecer en estado de perpetua vigilancia con sus oraciones. Sobre todo quiere evitar los halagos de los malvados que tratan de atraerle al mal camino. Como en el salmo anterior, encontramos mezclados el acento deprecativo y el de las imprecaciones. El texto es muy incorrecto; por eso es uno de los más difíciles de traducir. Particularmente los v.6-7 son muy enigmáticos y parecen interrumpir el texto deprecativo. Por ello pueden considerarse como una inserción poco afortunada, tomada de un cántico épico en que se alude a hechos bélicos para nosotros desconocidos.

Plegaria contra las seducciones malignas.

¹ Salmo de David. ¡Oh Yahvé! a ti clamo, apresúrate a socorrerme, oye la voz del que te invoca. ² Séate mi oración como incienso en tu presencia, y el alzar a ti mis manos como oblación vespertina. ³ Pon, Yahvé, guardia a mi boca, centinelas a la puerta de mis labios, ⁴ No dejes que se incline al mal mi corazón, a hacer impías maldades; con los hombres que cometen iniquidad no tenga yo parte en sus suntuosos banquetes. ⁵ Que me castigue el justo es un favor; que me reprenda es óleo sobre mi cabeza, que mi cabeza no rechaza *. Incesantemente oraré por sus calamidades ².

⁶ Fueron precipitados sus jueces desde el borde de la roca, y oyeron mis palabras,

que eran blandas. ⁷ Como se hiende y ara la tierra, están esparcidos nuestros huesos a la boca del “seol.” ⁸ Pero mis ojos (se vuelven) a ti, Yahvé; a ti me acojo, no me rechaces. ⁹ Guárdame del lazo que me tienden, de los armadijos de los malhechores. ¹⁰ Caerán los impíos en sus mismas redes, mientras que yo paso (incólume).

El salmista se siente acechado por dos graves peligros: el de sus malas inclinaciones y el de las sollicitaciones malignas de los enemigos de la ley de Dios, que le ponen tropiezos para caer y no seguir el camino de la virtud. Por eso suplica que su oración sea agradable a Yahvé como el *incienso* del sacrificio vespertino ³, y su *elevación de manos* (signo deprecativo) le sea aceptada como la *oblación* de la tarde ⁴. Tiene miedo a prevaricar de palabra, y por eso suplica que guarde sus labios cuidadosamente como solícito *centinela*⁵. No quiere adoptar el lenguaje de los impíos, que no saben valorar las exigencias de la ley divina. Por otra parte, desconfía de sus propias *inclinaciones*, que se dejan llevar por lo más fácil, por la pendiente del camino que conduce al mal ⁶. De ningún modo quiere tomar parte en las francachelas de los impíos, en las que “comen el pan de la maldad y beben el vino de la violencia”⁷. La vida licenciosa de los impíos es algo que repugna a la sensibilidad religiosa de las almas selectas.

Prefiere ser fustigado por el justo, cuya palabra de corrección es para él agradable como *óleo* perfumado sobre su *cabeza* (v.8). Lejos de molestarse por sus reprimendas, las agradecerá, y orará por ellos cuando se hallen envueltos en *calamidades*. Prefiere la voz acusadora de los justos a los halagos y atractivos de la vida placentera de los malvados, que le invitan a participar en sus *banquetes* y desmesuradas alegrías. Es lo que dice el sabio en Prov 27:6: “Leales son las heridas hechas por el amigo, pero los besos del enemigo son engañosos.”

Los v.6-7 son extremadamente enigmáticos, y parecen estar fuera de contexto. Quizá aluda el salmista a alguna catástrofe en la que perecieron afrentosamente los *jueces* o jefes de la nación, que toleraban la vida disoluta a pesar de haber oído las *palabras* consoladoras y *blandas* del justo ⁸. El v.7 parece aludir a la situación angustiosa del justo, cuyos huesos están quebrantados y dislocados como la semilla que se echa al *arar la tierra*, pues ha estado al borde del sepulcro — a las puertas del *seol*, la región tenebrosa de los muertos —, sintiendo las angustias de la muerte. O quizá otra explicación posible de la frase sea que el cuerpo dolorido del justo está maltratado como la tierra que despiadadamente se *hiende* con el rejón del arado ⁹.

Pero, en medio de las angustias mortales, la mente del salmista se eleva lleno de esperanza hacia Yahvé, del que únicamente puede provenir el debido auxilio. Sus enemigos conspiran contra él con las artimañas del cazador, que pone lazos para coger la presa ¹⁰; pero gracias a la intervención divina serán burlados, cayendo en las mismas *redes* que tendieron a su paso.

¹ Este verso es oscuro y muy diversamente traducido: “Que el justo me hiera, es un favor, que me castigue; pero que el *aceite* del impío no adorne jamás mi cabeza” (*Bib. de Jér.*). — ² *Bib. de Jér.*: “Yo opongo incesantemente mi oración a su malicia.” — ³ Cf. Ex 30:7-8; Lev 2:2; Sal 16:16. — ⁴ Cf. Lev 2:1-2; Sal 38:3; 63:5; 1 Tim 2:8; Sal 25:2. — ⁵ Cf. Sal 34:14; 39:2; Prov 13:3; 21:23. — ⁶ Cf. Sal 119:10.133. — ⁷ Prov 4:17; Sal 34:1-2. — ⁸ *Jueces* en sentido de jefes (cf. Miq 5:1; Dan 9:12). — ⁹ Algunos mss. del texto griego y la versión siríaca leen: “sus huesos.” En ese caso se aludiría al castigo de los jefes disolutos. — ¹⁰ Cf. Sal 140:11; 7:16; 9:17.

Salmo 142 (Vg 141): Oración del Justo en Medio de Peligro.

Si siguiendo el tono deprecativo de los dos salmos anteriores, el poeta describe la situación angustiada en que se halla en medio de una obstinada persecución de parte de las gentes impías. Como es ley en estos salmos deprecativos, atribuidos a David, la oración se divide en las siguientes par-

tes: *a*) invocación (2-4); *b*) queja (405); *c*) apto de confianza en Dios (6-7b); *d*) petición acompañada de acción de gracias (70-8).

El tono deprecativo va mezclado con el elegiaco, abundando los paralelismos sintéticos.

Plegaria de un perseguido.

1 Maskil. De David cuando estaba en la caverna. Plegaría¹. ² Clamo con mi voz a Yahvé, a Yahvé imploro piedad con mi voz. ³ Derramo ante El mi querella, expongo ante El mi angustia. ⁴ Mientras en mí languidece mi espíritu, tú conoces mis sendas y que en el camino por donde voy me han escondido una trampa. ⁵ Si miro a la derecha, veo que no hay quien me conozca. No hay para mí escape, no hay quien se preocupe de mi alma. ⁶ A ti clamo, ¡oh Yahvé! Digo: Tú eres mi refugio, mi porción en la tierra de los vivientes. ⁷ Atiende a mi clamor, porque estoy abatido sobremanera. Líbrame de los que me persiguen, pues prevalecen sobre mí. ⁸ Saca mi alma de la cárcel para que pueda alabar tu nombre. Me rodearán los justos en corona cuando te hayas mostrado propicio a mí.

En situación extremadamente angustiada, el justo implora a Yahvé con todas sus fuerzas, pues sólo El puede liberarle de tal situación. En realidad, Dios conoce bien su estado abatido, pues toda su conducta está ante sus ojos, y los peligros que le acechan no se escapan a su providencia. Se siente abandonado, sin ayuda alguna humana; por eso, acude al que es su *refugio* y su *porción entre los vivientes*, el Dios de Israel, que constituye como la “heredad” o lote particular de las almas selectas ². En conformidad con esta pertenencia, pide el salmista que le libre de sus perseguidores ³, pues su alma se halla como en la *cárcel*, privada de toda libertad de acción. Su liberación servirá para que los justos reconozcan su solicitud salvadora sobre los que le son fieles. El salmista piensa en el momento solemne de dar gracias a Yahvé en el templo, rodeado de todos los devotos, que formarán como una *corona* de honor, felicitándose de su salvación⁴.

1 Sobre el sentido del título véase com. a Sal 74:1; Sam 24:4; 22:1. — 2 Cf. Sal 16:6; 73:26; 119:57; Lam 3:24. — 3 Cf. Sal 17:2; 79:8; 7:2; 31:16; 18:18. En estos salmos abundan las expresiones tomadas de otras partes del Salterio. — 4 Cf. Sal 22:23.

Salmo 143 (Vg 142): Humilde Suplica del Auxilio Divino.

Como los anteriores salmos deprecativos, comprende tres partes: *a*) invocación (1-2); *b*) motivos de su aflicción (3-6); *c*) súplica de ayuda y de liberación (7-12). Esta tiene un aire de penitencia; por eso en la liturgia forma parte de la colección de los siete “penitenciales.”

En la composición se entrecruzan las exclamaciones deprecativas y los desahogos imprecatorios contra los enemigos del justo. Aunque reconoce sus pecados, sabe que Dios es longánime y que es fiel a sus promesas de protección a los que son fieles a su ley. La composición está dividida en dos partes netas (1-6 y 7-12) separadas por la palabra *Selah*. En la primera predominan los paralelismos sinónimos, mientras que en la segunda abundan los sintéticos. El salmo está lleno de frases tomadas de otras partes del Salterio, como hemos visto en los tres anteriores deprecativos. Todos ellos tienen poca originalidad literaria y parecen ser de época tardía, aunque se adscriban a David como autor.

Oración penitencial.

¹ Salmo. De David. Oye, Yahvé, mi oración y presta oído a mi súplica según tu fidelidad, óyeme en tu justicia. ² No entres en juicio con tu siervo, pues ante ti no se justifica ningún viviente. ³ Pues persigue el enemigo a mi alma; ya ha postrado en tierra mi vida, me ha hecho habitar en las tinieblas como a los muertos de mucho ha. ⁴ Languidece en mí el espíritu, y mi corazón se estremece dentro de mí. ⁵ Me acuerdo de los tiempos antiguos; medito en todas tus obras; reflexiono en la obra de tus manos. ⁶ Extiendo a ti mis manos, y mi alma está como tierra sedienta de ti. *Selah.* ⁷ Apresúrate a oírme, ¡oh Yahvé! que desfallece mi espíritu. No me ocultes tu rostro, pues sería semejante a los caídos en la fosa. ⁸ De mañana hazme sentir tu favor, pues en ti confío. Dame a conocer el camino por donde ir, porque a ti alzo mi alma. ⁹ Líbrame de mis enemigos, ¡oh Yahvé! pues a ti recurro. ¹⁰ Enséñame a hacer tu voluntad, [pues eres mi Dios. Tu espíritu es bueno: lléveme por tierra recta. ¹¹ Por tu nombre, ¡oh Yahvé! preserva mi vida en tu justicia, saca de la angustia mi alma, ¹² y por tu piedad extermina a mis enemigos, haz perecer a todos los que afligen mi alma, pues yo soy tu siervo.

Seguro de la protección divina, el salmista implora la intervención divina, pues su *fidelidad* a las promesas no ha de faltar. La *justicia* divina implica la conformidad con las exigencias morales de su ser; por eso ha de salir en favor de los que le son fieles. A pesar de las deficiencias de éstos, sabrá tratarlos conforme a su longanimidad, ya que nadie puede *justificarse* ante la santidad divina; por eso el salmista suplica que no *entre en juicio*, llevándolo a su tribunal, sino que le aplique su benevolencia conforme a las antiguas promesas.

El v.3 coincide verbalmente con lo expresado en Lam 3:6. El justo perseguido se siente en situación casi desesperada, al borde del sepulcro, considerado ya como un morador de la región de las *tinieblas*, donde están los *muertos* desde antiguo ². El recuerdo de antiguas intervenciones — *medito todas tus obras* — le da fuerza y confianza para pedir su intercesión. Su *alma* está *sedienta* de Dios, como la *tierra* lo está de agua (v.6) ³. La presencia divina obrará el milagro de refrescar y revivir moralmente su espíritu abatido. Pero es de suma urgencia la intervención divina, pues está a punto de sucumbir como los *caídos en la fosa* ⁴. Por eso ya de *mañana* debe manifestar su *favor* al angustiado corazón, iluminando la mente para evitar los peligros que se oponen al *camino* de la virtud ⁵.

Dios es bondad, y, en consecuencia, tiene que trasfundirla, haciendo caminar por una *tierra recta* o llana, sin peligro a sucumbir ⁶. Es lo que dice el profeta: “El sendero del justo es llano; derecho el camino que tú abres al justo”⁷. Pero antes es necesario que le libere del peligro de muerte, guardando su *vida* y sacándolo de su situación *angustiada*. Esta liberación está unida al castigo de los que injustamente le atacan. Por eso, conforme a la mentalidad viejo-testamentaria, el salmista termina lanzando imprecaciones rudas contra sus enemigos. Estos son también los adversarios de Yahvé, y por eso cree que es un bien para la sociedad de los fieles que desaparezcan de la tierra.

¹ Cf. Sal 130,3; Job 9:32; 14:3; Is 3:14. — ² Cf. Jer 51:39; Ecl 12:5. — ³ Cf. Sal 40:2. — ⁴ Cf. Sal 69:17; 102:2; 27.10; 84:2; 28:2. — ⁵ Cf. Sal 25:5-6; 40:9. — ⁶ Cf. Dt 4:43; Sal 26:13. — ⁷ Is 26:7.

Salmo 144 (Vg 143): Acción de Gracias por la Victoria.

El salmo consta de dos partes diferentes por su argumento y su ritmo: *a*) súplica de un rey que se halla en situación angustiada como consecuencia de los ataques de pueblos enemigos que violaron la paz de Israel (1-11); *b*) exaltación de la prosperidad de Israel por su fidelidad a Yahvé (12-15). Esta segunda sección forma parte de otro salmo perdido, que ha sido incrustada a la sección anterior por razones de acoplamiento litúrgico, que a nosotros nos son desconocidas. En la formación de la primera parte intervienen textos de los salmos 18:8-39, 104:33. La segunda parte tiene el aire de un poema “sapiencial” en el que se enseña que la fidelidad a la religión fomenta la prosperidad. En cambio, la primera parece una compilación del salmo 18 1 Por ello se atribuye a David.

La solicitud divina por el hombre (1-11).

¹ De David. Bendito sea Yahvé, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate, mis dedos para la batalla. ² Es mi fuerza y mi ciudadela ², mi fortaleza y mi libertador, mi escudo; en El confío. El me somete los pueblos. ³ ¡Oh Yahvé! ¿Qué es el hombre para que de él te cuides? ¿Qué el -hijo del hombre para que pienses en él? ⁴ Es el hombre semejante a un soplo; sus días son como sombra que pasa. ⁵ ¡Oh Yahvé! Abaja tus cielos y desciende; toca los montes y humearán. ⁶ Haz brillar tus rayos y dispérsalos; lanza tus saetas y contúrbalos. ⁷ Tiende tus manos desde lo alto y líbrame de la muchedumbre de las aguas, de mano de los alienígenas, ⁸ cuya boca habla dolosamente y cuya diestra es diestra de perfidia. ⁹ Quiero, ¡oh Dios! cantarte un cántico nuevo, entonarte un salmo con el arpa de diez cuerdas. ¹⁰ A ti que das la victoria a los reyes, que libraste a David, tu siervo. ¹¹ De la espada maligna líbrame, y sálvame de la mano de los alienígenas, cuya boca habla dolosamente y cuya diestra es diestra de perfidia.

Los v.1-2 ensalzan a Yahvé como protector del rey en sus empresas bélicas. La fraseología es similar a la de Sal 18:35.

En los v.3-4 se trata de la providencia divina en general sobre el hombre, que en su pequeñez es digno de la atención de Yahvé. También las expresiones están tomadas de otras composiciones salmódicas ³.

A continuación, el salmista describe la manifestación de su Dios en las tormentas, fulgurando rayos y relámpagos como en Sal 18:9 y 104:32. Apela al poder divino para que le libre de sus enemigos exteriores — *alienígenas* —, que caen en tromba sobre él como *muchedumbre de aguas* diluviales. El símil está también tomado de Sal 18:17.46. Sus enemigos traman engañosamente perderle, haciendo juramentos falsos⁴. El v.8 está tomado de Sal 33:3-4.

Yahvé siempre se ha mostrado propicio a su pueblo, defendiendo a sus reyes, como lo hizo con su *siervo David*, el rey ideal de Israel 5.

Deseos de prosperidad (12-15).

¹² Que sean nuestros hijos como plantas, que crecen en su juventud, y nuestras hijas como pilares, esculpidos como los de un templo. ¹³ Estén llenos nuestros graneros, rebosantes de frutos a granel; sean nuestras ovejas mil veces fecundas, multiplicadas a millares sobre nuestros campos. ¹⁴ Vengan cargados (de mieses) nuestros bueyes.

**No haya brecha en las murallas, ni destierro, ni clamores en nuestras plazas.
15; ¡Bienaventurado el pueblo que tiene esto! ¡Bienaventurado el pueblo cuyo Dios es
Yahvé!**

Esta sección parece estar calcada en las promesas de Dt 28:25 y 30:9. La prosperidad de Israel depende de su fidelidad a Yahvé. La desconexión conceptual con lo que antecede obliga a pensar que nos hallamos ante un fragmento errático de una composición sapiencial⁶.

El poeta ansia la propagación de la progenie de Israel, que ha de crecer vigorosa como las plantas bien regadas⁷. Las hijas serán elegantes y esbeltas, como las columnas adornadas del templo⁸. Los graneros, rebosantes; los rebaños, multiplicados, y las mieses, desbordándose sobre los carros arrastrados por los bueyes. Y todo ello en un ambiente de seguridad y de paz, sin miedo a enemigos que puedan irrumpir en las murallas de la ciudad, haciendo brechas, y sin peligro de ser llevados al destierro⁹. Todo ello es señal de estar bajo la especial protección divina; por eso, el salmista se congratula con el pueblo de Israel, que puede **contar con el auxilio de Yahvé, su Dios.**

1 En la versión de los LXX se lee en el título “Contra Goliat.” — 2 *Mi fuerza*: corrección. El TM: “mi bondad.” — 4 Cf. Sal 106:26; 12:3; 41:7. — 5 Cf. Ez 34:23. — 6 Según la versión de los LXX y la Vg se lee “sus hijos,” en lugar de “nuestros hijos” del TM. Y entonces se aplican a aquéllos las bendiciones que se relatan en el texto. — 7 Cf. Sal 128:3; Job 14:9. — 8 Cf. 2 Sam 1:24. Nada en el texto insinúa la comparación de las hijas a las “cariátides,” o columnas en forma humana femenina empleadas en la arquitectura helenística, pero desconocidas en las construcciones sirias y fenicias. — 9 Cf. Neh 6:1; Jer 14:2; 46:12.

Salmo 145 (Vg 144): Majestad y Bondad de Dios.

Este salmo acróstico es un grandioso himno a los atributos divinos, manifestados en las obras portentosas en favor de los hombres en general, sin concretarlas — como en otras composiciones del Salterio — a sus relaciones con el pueblo elegido. La mano pródiga de Dios está siempre abierta a las necesidades de los hombres, amparando particularmente a los humildes y desvalidos. La distribución alfabética sacrifica algunas veces la ilación lógica del pensamiento; y así, las formulaciones tienen el aire de jaculatorias, exhortaciones o sentencias más o menos inconexas, a modo de una larga doxología, que encabeza los “salmos de alabanza,” que cierran la colección general del Salterio. El salmista habla en nombre de la nación, dando de lado a sus preocupaciones personales. Esta colección final del Salterio (Sal 145-150) ha sido compuesta con una marcada finalidad litúrgica.

Este salmo es el único que lleva en su cabecera el título de *tehillah*, o “alabanza,” que dará nombre a toda la colección del Salterio, llamado por los judíos *séfer tehillim* (“libro de las alabanzas”). Cada versículo empieza con una letra diferente del alefato (falta el verso correspondiente a la letra *nun*)¹. Por su contenido puede compararse este poema alfabético al salmo ni. Abundan las reminiscencias de otras composiciones del Salterio². Como el salmo ni, es éste un epítome de alta teodicea, en el que se cantan los atributos divinos: bondad, justicia, misericordia, longanimidad, fidelidad a sus promesas, piedad para con los débiles, providencia paternal sobre todo los vivientes.

Aunque el título lo atribuye a David, comúnmente los críticos mantienen su fecha tardía de composición, por el vocabulario y por las múltiples dependencias de otros salmos.

La grandeza de Yahvé.

1 Alabanza. De David. **Alef:** Quiero ensalzarte, Dios mío, Rey, y bendecir tu nombre por los siglos. ² **Bet:** Quiero bendecirte todo el día y alabar tu nombre por siempre jamás. ³ **Guímel:** Es grande Yahvé y digno de toda alabanza; su grandeza es inescrutable. ⁴ **Dalet:** Una generación pondera a otra tus gestas y anuncia tu poder. ⁵ **He:** Hablan de la magnificencia de la gloria de tu majestad y predicán tus maravillas ³. ⁶ **Wau:** Cuentan el poder de tus prodigios y narran tus grandezas. ⁷ **Zain:** Hacen memoria de tus inmensas bondades y exultan por tu justicia. ⁸ **Tet:** Clemente y misericordioso es Yahvé, tardo a la ira y de gran piedad. ⁹ **Tet:** Es benigno Yahvé para con todos; y su misericordia sobre todas obras. ¹⁰ **Yod:** Alábente, Yahvé, todas tus obras y bendígante tus devotos. ¹¹ **Kaf:** Proclamen la gloria de tu reino y declaren tu poder. ¹² **Lamed:** Para dar a conocer a los hombres tus gestas y la gloria magnificante de tu reino. ¹³ **Mem:** Tu reino es reino de todos los siglos, y tu señorío de generación en generación. ¹⁴ (**Nun:** Es fiel Yahvé en todas sus palabras, y piadoso en todas sus obras.) ¹⁴ **Samec:** Sostiene Yahvé a los que caen, levanta a todos los encorvados. ¹⁵ **Ayin:** Todos los ojos se dirigen expectantes a ti, y tú les das su alimento a su tiempo. ¹⁶ **Pe:** Abres tu mano y sacias a todo viviente a placer. ¹⁷ **Sade:** Es justo Yahvé en todos sus caminos y piadoso en todas sus obras. ¹⁸ **Qof:** Está Yahvé cerca de cuantos le invocan, de todos los que le invocan de veras. ¹⁹ **Res:** Satisface los deseos de los que le temen, oye sus clamores y los salva. ²⁰ **Sin:** Guarda Yahvé a cuantos le aman y extermina a los impíos. ²¹ **Tau:** Proclame mi boca las alabanzas de Yahvé, y bendiga toda carne su santo nombre por los siglos para siempre.

El salmista declara su deseo de expresar sus alabanzas a su Dios, que es *Rey* de todo lo creado. Nadie es digno de alabanza más que él. En sus ansias de perpetuar estas alabanzas, apela a las generaciones para que ellas se encarguen, a través de los siglos, de anunciar las grandezas de Yahvé. Sus atributos como Rey se resumen en el *esplendor*, la *majestad* y la *gloria* ⁴. Además, en sus relaciones con los hombres se ha mostrado siempre indulgente y misericordioso ⁵, *tardo a la ira* ⁶, pero condescendiente y compasivo con el pecador ⁷. Sus *obras* pregonan su bondad; y son los *devotos* los que saben apreciar las grandes gestas en favor de los hombres. El salmista no alude, como en otras composiciones del Salterio, a hechos de la historia de Israel, sino que se mantiene en el plan general de la Providencia divina sobre todas las criaturas. En realidad, su *reino* atraviesa todas las edades y es anterior al nacimiento de Israel como colectividad nacional ⁸. Pero su reinado se basa en la justicia y la *fidelidad* para con los suyos, particularmente con los necesitados ⁹.

Todas las criaturas **dependen de la providencia de Dios**, y por eso están anhelantes esperando que les envíe sus bienes para subsistir ¹⁰. Particularmente, con los hombres piadosos se muestra generoso y complaciente, respondiendo a sus *invocaciones* en los momentos de necesidad ⁿ. En cambio, a los impíos les envía el castigo merecido por vivir al margen de la ley divina ¹². El salmo se termina con la misma idea con que se inició: el deseo de *alabar* en todo momento a Dios, Señor de *toda carne*. Nadie, pues, está exento de la obligación **de proclamar las alabanzas del Dios providente**.

1 Aparece en el texto griego de los LXX. — 2 Cf. v.2a y Sal 48:23; v.8 y Ex 34:6; v.1s-16 y Sal 104:27-28; v.13 y Dan 3:33 (Vg 100); 4:31. — 3 El TM lee en primera persona. — 4 Cf. Sal 21:6; 104:2; 96:7. — 5 Cf. Sal 31:20; Is 63:7; 51:5. — 6 Cf. Ex 34:6; Sal

Salmo 146 (Vg 145): La Providencia de Yahvé.

En esta bella composición poética se contraponen la suerte *del* que confía en el hombre y la del que confía en Dios. Es el primero de los cinco salmos “aleluyáticos” que cierran el Salterio. La versión de los LXX los atribuye “a Ageo y a Zacarías” como el salmo 138. Abundan las reminiscencias de otros salmos y textos bíblicos 1; por eso el salmo no se destaca por su originalidad. Abundan los paralelismos sinónimos. Los arameísmos prueban que ha sido redactado en época postexílica.

Sólo Dios merece la confianza del hombre.

¹ ¡Aleluya! Alaba, alma mía, a Yahvé. ² Alabe yo a a Yahvé en mi vida, cante salmos a mi Dios mientras exista. ³ No confiéis en los príncipes, en los hijos del hombre, que no salvan. ⁴ Sale su espíritu y torna a la tierra ², y en ese día perecen todos sus designios. ⁵ Bienaventurado aquel cuyo auxilio es el Dios de Jacob, cuya esperanza es Yahvé, su Dios. ⁶ Hacedor de cielos y tierra, del mar y cuanto en ellos hay, que guarda fidelidad eternamente. ⁷ Hace justicia a los oprimidos y da pan a los hambrientos. Yahvé libra a los presos. ⁸ Yahvé abre los ojos a los ciegos; Yahvé yergue a los encorvados; Yahvé ama a los justos. ⁹ Yahvé guarda a los peregrinos, sustenta al huérfano y a la viuda, pero trastorna las sendas de los impíos. ¹⁰ Reina Yahvé por la eternidad, tu Dios, ¡oh Sión! de generación en generación. ¡Aleluya!

Con frases estereotipadas, el salmista inicia su poema exhortándose a sí mismo a *alabar* a Yahvé ³. La idea central del salmo es **la confianza en Dios, de quien únicamente** puede venir el auxilio seguro al ser humano. En consecuencia, es inútil confiar en poderes humanos, por muy altos que sean, pues los mismos *principes* dejan de existir y después de la muerte no pueden prestar ayuda a nadie⁴. Sólo el Dios *de Jacob* puede inspirar verdadera confianza, pues es el mismo que ha formado los *cielos y la tierra*, y, por otra parte, es *fiel* a sus promesas de protección a sus devotos⁵. Especialmente muestra su solicitud y favor con los necesitados: los oprimidos, los hambrientos, los ciegos, los contrahechos, los peregrinos, los huérfanos y las viudas⁶. Ese Dios providente y justo **tiene su morada en Sión y desde ella mantiene su dominio por la eternidad**. El salmista no menciona las promesas de engrandecimiento hechas a la ciudad santa, pero, conforme a los vaticinios proféticos, exalta la situación privilegiada **de Jerusalén, centro de la teocracia hebrea**

1 Cf. v.1 y Sal 103:1; 104:1; v.2 y Sal 104:3; v.3 y Sal 118:8-9; v.4 y Sal 3:19; 1 Mac 2:635; v.5 y Sal 144:15; v.7a y Sal 103:6; v.8b y Sal 145:140. — 2 *Tierra*: en hebreo *'adamáh* (arcilla, o tierra rojiza). — 3 Cf. Sal 104:35 — 4 Cf. Sal 33:17; 40:12; 118:12; 104:29; Is 2:22. — 5 Cf. Sal 131:2; 124:8; Neh 9:6; Act 4:24. — 6 Cf. Is 42:7; 61:1; 39:18; Dt 28:29.

Salmo 147 (Vg 146-147): Las Maravillas de la Divina Providencia.

Este himno eucarístico consta de tres partes: *a*) alabanza de Yahvé por haber restaurado a Sión, mostrando a la vez su omnipotencia como Creador y Gobernador del mundo (1-6); *b*) proclama-

ción de las **magnificencias de la Providencia en las criaturas** (7-11); *c*) acción de gracias por la paz y la prosperidad, y, sobre todo, por haber dado la Ley a Israel, por la que se distingue de todas las naciones (12-20). Aunque no son pocas las dependencias literarias de otras composiciones bíblicas ¹, el salmo tiene una gran fuerza expresiva. El optimismo con que está redactado parece reflejar una situación de paz después de la repatriación. Algunos autores suponen que fue compuesto con motivo de la dedicación de las **murallas de Jerusalén en tiempos de Nehemías** ². Pero nada en el salmo garantiza plenamente esta hipótesis.

En la versión de los LXX, el salmo está dividido en dos: 1-11 (Sal 146) y 12-20 (Sal 147), llevando ambos el título de *Aleluya; de Ageo y Zacarías*. La última parte se refiere a Jerusalén, mientras que en la sección primera se habla de la Providencia en general. Por ello, algunos comentaristas suponen que primitivamente eran dos composiciones independientes, que fueron acopladas posteriormente **por exigencias del canto litúrgico**.

Alabanza de la omnipotencia divina (1-6).

¹ **Alabad a Yahvé, porque es bueno; cantad salmos a nuestro Dios, porque es complaciente, es digno de alabanza.** ² **Reedifica Yahvé a Jerusalén y reúne a los dispersos de Israel.** ³ **El sana a los de quebrantado corazón y venda sus heridas.** ⁴ **El cuenta el número de las estrellas y llama a cada una por su nombre.** ⁵ **Grande es nuestro Señor y poderoso, y su inteligencia es inenarrable.** ⁶ **Sostiene Yahvé a los afligidos y humilla a los impíos hasta tierra.**

La *bondad* de Yahvé se ha manifestado en primer lugar en la restauración de las murallas de la ciudad santa y en la repatriación de sus habitantes³. Con ello se ha mostrado como solícito médico, curando las heridas de su pueblo, castigado duramente en el exilio⁴.

Pero este Dios de Israel es también el Soberano del universo, que, como tal, tiene contadas las *estrellas*, que para el ser humano resultan innumerables⁵. Con ello muestra su omnipotencia y omnisciencia, pues las conoce por separado, poniéndoles su propio nombre, para organizarlas en compacto ejército, según expresión del profeta: “Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó? El que hace marchar su bien contado ejército, y a cada uno llama por su nombre, y ninguno falta.”⁶ En ello muestra su grandeza y sabiduría soberana⁷. Pero, a pesar de su excelsitud, vela solícito **sobre los afligidos, confundiendo a los soberbios y protervos impíos**.

Dios provee a las necesidades de los vivientes (7-11).

⁷**Cantad a Yahvé y alabadle, entonad salmos a nuestro Dios con la cítara.** ⁸**El es el que cubre el cielo de nubes, el que prepara la lluvia para la tierra, el que hace que broten hierba los montes (y heno para el servicio de los hombres)**⁸, ⁹**el que da al ganado su pasto, y a los polluelos del cuervo que claman.** ¹⁰**No se agrada de la fortaleza del caballo, no se complace en las piernas de los hombres.** ¹¹**Se complace Yahvé en los que le temen, en los que a su piedad se confían.**

Continuando la enumeración de la múltiple solicitud de Yahvé, el poeta habla de las providencias de la naturaleza, ordenada por El: la lluvia a su tiempo⁹, la hierba de los montes y del campo, la comida a los pajarillos¹⁰, son prueba de su solicitud paternal sobre todos los vivientes.

Para Dios no tiene valor la fuerza física, sino la entrega sincera del corazón contrito y confiado a su providencia salvadora¹¹.

La predilección divina por Israel (12-20).

12 Glorifica, Jerusalén, a Yahvé; alaba, Sión, a tu Dios. 13 Por haber reforzado las cerraduras de tus puertas y haber bendecido en tu interior a tus hijos. ¹⁴ El asentó la paz en tus fronteras, te sació de la flor del trigo. 15 El envía sus órdenes a la tierra, y su palabra corre velozmente. ¹⁶ El da la nieve como lana y esparce como ceniza la escarcha. ¹⁷ Lanza su hielo como mendrugos, ante su frío se congelan las aguas. 18 Manda su palabra y las derrite, hace soplar viento y manan aguas, ¹⁹ El promulgó su ley a Jacob, sus estatutos y decretos a Israel. ²⁰ No hizo tal a gente alguna ni manifestó sus juicios. ¡Aleluya!

Los israelitas tienen una obligación especial de entonar alabanzas a Yahvé por haber fortalecido las murallas de la ciudad — reforzando las cerraduras de sus puertas — y difundiendo sus bendiciones sobre sus habitantes ¹². Conforme a las antiguas promesas, Yahvé ha dado paz a su pueblo, asegurando sus *fronteras* y proporcionándole *trigo* de la mejor calidad ¹³.

Los vv.15-18 están descolocados, y parece que su lugar apropiado es después del v.8, donde se habla de la solicitud de Dios sobre los vivientes. Los fenómenos atmosféricos se ordenan a una fructificación de la tierra, al servicio del hombre: la *nieve*, la *escarcha*, el *hielo*, tienen un origen misterioso para el hagiógrafo, y su formación obedece a órdenes concretas y directas del mismo Dios, según la concepción religiosa de la naturaleza y de la vida.

Finalmente, el salmista pondera el mayor beneficio recibido por el pueblo elegido: la *Ley*, en la que se manifiesta concretamente y de modo minucioso la voluntad divina. El mismo Dios, que dirige el curso de la naturaleza, se ha dignado escoger a Israel como “heredad” suya particular, entregándole sus estatutos para su mejor gobierno y para asegurar el camino de la virtud, **que merece las bendiciones del Omnipotente**. Ningún pueblo puede gloriarse de haber sido objeto de tal predilección por parte del Creador ¹⁴.

1 Cf. Sal 33 y 104; Is 40; Job c.37-30. — 2 Cf. Neh 12:27-43. — 3 Cf. Dt 30:1-4; Is 56:8; 11:12; Neh 1:9. — 4 Cf. Is 61:1; Os 6:7; Sal 137:13. — 5 Cf. Gen 15:5. — 6 Is 40:26. — 7 Cf. Is 40:26.28. — 8 Así según los LXX. Falta en el TM. — 9 Cf. Sal 104:13-14. — 10 Cf. Sal 145:15; Job 38:41; Lc 12:24. — 11 Cf. Sal 33:17-19; 20:8; 18:34; Am 2:14-15. — 12 Cf. Neh 3:3-6.13-15. — 13 Cf. Sal 81:16; Dt 32:14. — 14 Cf. Dt 4:7-8.

Salmo 148 (Vg 147): Alabanza Cósmica a Yahvé.

En este himno lírico se cantan las grandezas de Yahvé, proclamadas por todos los componentes del cosmos: la naturaleza inanimada y los vivientes. El mundo orgánico e inorgánico, el irracional y el racional, juntamente con el espiritual angélico, son invitados a entonar un cántico de alabanza al Creador. El salmista asocia a su pueblo jubiloso — Israel — toda la naturaleza para glorificar al Todopoderoso, que ha otorgado a su “heredad” los más grandes favores de la historia. El ser humano es la obra cumbre de la creación, **e Israel el pueblo elegido al servicio de la humanidad**, en cuanto que ha sido escogido como “sacerdocio real y nación santa”¹ para transmitir los **designios salvadores de Dios en la historia**. Bajo este aspecto, Israel se halla, en el plan divino, en el mismo centro de la revelación y del acontecer histórico de la humanidad. El salmista, consciente de los destinos excepcionales de su pueblo, presenta a Israel **dentro del círculo de intereses del mundo y del cosmos** ².

Toda la creación debe aclamar a Dios.

¹ ¡Aleluya! Alabad a Yahvé desde los cielos, alabadle en las alturas. ² Alabadle vosotros sus ángeles todos, alabadle vosotros todos sus ejércitos. ³ Alabadle, sol y luna; alabadle, todas las lucientes estrellas. ⁴ Alabadle, cielos de los cielos, y las aguas de sobre los cielos. ⁵ Alaben el nombre de Yahvé, porque a su orden fueron creados, ⁶ e hizo que perduren por los siglos; pusoles estatutos que no traspasarán. ⁷ Alabad a Yahvé desde la tierra los cetáceos y todos los abismos; ⁸ el fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecuta sus mandatos; ⁹ los montes y todos los collados; los árboles frutales y los cedros todos; ¹⁰ las fieras y todos los ganados; los reptiles y las aladas aves; ¹¹ los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, ¹² los mancebos y las doncellas, los ancianos y los niños, ¹³ alaben el nombre de Yahvé, porque sólo su nombre es sublime; su magnificencia sobrepasa a los cielos y la tierra. ¹⁴ El ha elevado el poder de su pueblo ³. Alábenle todos sus devotos ⁴, los hijos de Israel, el pueblo que está allegado a El. ¡Aleluya!

Los ojos del salmista se alzan primero hacia los cielos e invita a los seres angélicos a entonar un himno de alabanza al Creador; ellos constituyen el *ejército* de guardia del Altísimo⁵, su escolta de honor. Después se dirige al mundo sideral, estrechamente unido, según la mentalidad popular antigua, a las esferas donde mora la divinidad y sus mensajeros los ángeles. Siguiendo el relato del Génesis, el hagiógrafo menciona primero a las dos lumbreras mayores — *sol y luna* — y después las *estrellas*. En la cúspide del techo del firmamento están los *cielos de los cielos*, los cielos por excelencia, donde mora la divinidad como en su palacio propio⁶. Sobre el firmamento están los grandes depósitos de *aguas* que Dios reserva para las catástrofes diluviales⁷. También ellas deben manifestar las alabanzas al Soberano del cosmos. Todas las criaturas tienen sus leyes, y todas subsisten por su voluntad⁸. Los mundos siderales *perduran* misteriosamente merced a las leyes de gravedad y de atracción, en un equilibrio maravilloso **que refleja el poder y la sabiduría divina**⁹.

Desde los cielos pasa el salmista a las profundidades del mar, donde están los monstruos marinos¹⁰; después enumera los fenómenos atmosféricos, para terminar invitando a los animales y a los hombres todos a tomar parte en esta maravillosa orquestación del universo. Especialmente **Israel, como nación predilecta de Yahvé**, debe manifestar su agradecimiento por haberlo encumbrado en el *poder* sobre todas las naciones. Particularmente sus *devotos* o piadosos deben ser conscientes de la elección divina de la “heredad” de Yahvé. Israel es el pueblo *allegado* a su Diosⁿ, por ser un “**reino sacerdotal y una nación santa**”¹². Estas relaciones de intimidad con Yahvé, aunque parece fueron interrumpidas durante el exilio, han vuelto a intensificarse **después de la restauración de la nación** 13.

1 Ex 19:6. — 2 Véase la segunda parte del libro de Isaías (c.40-66); Rom 8:193. Este salmo parece una ampliación del Sal 145:10. El v.14 se asemeja a Sal 149:5.9. — 3 Lit.: “el *cuerno* de su pueblo.” — 4 Lit.: “alabanza para todos sus piadosos, para el pueblo de Israel.” — 5 *Ejércitos* o milicias celestes pueden ser los seres angélicos o los astros (cf. Job 38:7; Sal 103:21; 1 Re 22:19; Neh 9:6). — 6 Cf. Sal 68:33; Dt 10:14; 1 Re 8:27; 2 Par 2:6; Neh 9:6; Eclo 16:18. — 7 Cf. Gen 1:6-7; Sal 104:3. — 8 Cf. Eclo 43:26; Gol 1:17. — 9 Cf. Jer 31:35-36; 33:25. — 10 Cf. Gen 1:21. — 11 Cf. Dt 4:7; Sal 145:18. — 12 Cf. Ex 19:6. — 13 Cf. Sal 65:4; Jer 30:2.1; Núm 16:5. Este verso aparece citado literalmente en Eclo

Salmo 149: Grito de Guerra Santa.

Este salmo respira un' marcado mesianismo nacionalista, conforme a las perspectivas del A.T. Israel ha sido restablecido en sus derechos como nación, y este triunfo colectivo excita la imaginación del salmista, que piensa en el triunfo definitivo sobre las naciones. Los críticos modernos suponen que este poema ha sido compuesto después de la victoria de los Macabeos contra los sirios I. En realidad, este himno bélico parece una imitación del salmo 136. Israel, **después de haber sido probado y purificado por Yahvé en el exilio, recobra su plenitud nacional, y el futuro se abre a las más espléndidas perspectivas mesiánicas.** Por eso, el final del salmo se cierra con una profecía escatológica: **se acerca el día del juicio sobre las naciones.**

El triunfo del pueblo de Yahvé.

¹ Aleluya! Cantad a Yahvé un cántico nuevo, alabadle en la asamblea de los piadosos. ² Alégrese Israel en su Hacedor, exulten por su rey los hijos de Sión. ³ Alaben su nombre con danzas, entonen salmos con tímpanos y cítaras. ⁴ Porque se complace Yahvé en su pueblo, y de salvación adorna a los humildes. ⁵ Regocijense los piadosos por su gloria, exulten jubilosos en sus lechos. ⁶ con vítores a Dios en sus gargantas y en sus manos la espada de dos filos ⁷ para tomar venganza de las gentes y castigar a los pueblos, ⁸ para aprisionar con grillos a sus reyes y encadenar con hierros a sus príncipes, ⁹ ejecutando en ellos el juicio escrito. Gloria es ésta para todos sus devotos. ¡Aleluya!

En reconocimiento del nuevo favor otorgado al pueblo elegido, el salmista invita a cantar un *cántico nuevo*, en conformidad con la nueva situación victoriosa ². Yahvé es el *Hacedor* de cielos y tierra, pero es también el *Rey* de Israel, que lo ha formado como nación ³; por ello, los hijos de *Sión* deben confesar alborozados sus gestas en la *asamblea de los piadosos*. Todos deben manifestar exteriormente el gozo nacional con *danzas*⁴ y músicas. La liberación obtenida **es una prueba de la complacencia de Yahvé en su pueblo** ⁵. Israel ha sido *humillado*, pero ahora la *salvación* le sirve de corona y de *adorno* ante los demás pueblos que asisten a su recuperación nacional ⁶. La situación actual es de tranquilidad total; por eso, los *piadosos* pueden exultar gozosos *en sus lechos*, sin temor a incursiones enemigas durante la noche. Al mismo tiempo deben estar preparados para caer sobre los enemigos, pues llega la hora de la vindicta y del juicio definitivo sobre las *gentes que* han oprimido al pueblo de Dios. Por ello no deben abandonar la *espada*, para estar dispuestos al ataque. Es el momento del cumplimiento de los antiguos vaticinios, del *juicio escrito* o decretado por Yahvé. Los profetas hablaban del juicio punitivo sobre las naciones enemigas de Israel antes de la plena manifestación de los tiempos mesiánicos. El salmista se hace eco de estos vaticinios y anuncia a su pueblo **la proximidad del juicio purificador de Yahvé**. El Bautista hablará de un juicio discriminador sobre los pecadores, y Jesús — en una panorámica puramente espiritual y universalista — dirá que la actitud que tome cada uno frente a su persona y mensaje será el *juicio* definitivo del mismo. No debemos olvidar la perspectiva mesiánico-nacionalista de los hagiógrafos del A.T. para calibrar y apreciar sus valoraciones, que están todavía muy lejos del ideal espiritualista del Evangelio.

1 Cf. 2 Mac 15:25-29. — 2 Cf. Sal 33:4; 96:1. — 3 Cf. Sal 95:6; 100:3; Is 44:2; 51:13. — 4 Cf. Ex 15:20; Jue 11:34; 2 Sam 7:14; Jer 314 — 5 Cf. Sal 147:11; Is 54:7-8; 60:10. — 6 Cf. Is 55:5; 60:7;9;13

Salmo 150: Sinfonía Final.

El compilador cierra la colección lírica del Salterio con esta doxología, llena de énfasis, que pretende resumir las alabanzas de los diversos poetas que han cantado las glorias de Yahvé. Quizá sea una composición *aleluyática* que tuvo vida litúrgica independiente, pero que ha sido colocada al fin del libro de los Salmos como gran “finale” que resume los sentimientos entusiastas del pueblo israelita para con su Dios. La pieza es armoniosa y digna de las composiciones salmódicas anteriores.

¹ ¡Aleluya! Alabad a Dios en su santuario, alabadle en su majestuoso firmamento. ² Alabadle por sus hazañas, alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza. ³ Alabadle al son de las trompetas, alabadle con el salterio y la cítara. ⁴ Alabadle con tímpanos y danzas, alabadle con las cuerdas y la flauta. ⁵ Alabadle con címbalos sonoros, alabadle con címbalos resonantes. ⁶ Todo cuanto respira alabe a Yahvé. ¡Aleluya!

Como en el salmo anterior, el poeta invita a los seres angélicos a *alabar* a Dios, que habita en su *santuario* celeste, en el *majestuoso firmamento* ¹. Los hombres deben sumarse jubilosos a esta proclamación de su grandeza, manifestando su alegría con los instrumentos músicos en reconocimiento de sus *hazañas* o portentos ². El salmista no concreta si estas *hazañas* han de tomarse históricamente en favor de su pueblo o en el orden de la naturaleza. La perspectiva es muy amplia: todos los seres — *cuanto respira* — deben formar un coro de alabanza al Creador ³. El universo es el templo de Yahvé, y todos sus habitantes deben ser sus adoradores ⁴. Todos los seres deben hacer oír el **solemne *aleluya* en honor del Creador**.

¹ Cf. Sal 148:13; 20:7. — ² Cf. Sal 106:2; 145:4. — ³ Cf. Dt 20,16; Jos 10:40. — ⁴ A. F. Kirkpatrick, o.c., II 834.

Proverbios.

Introducción.

El título. El “máshál” hebreo.

El libro de los Proverbios lleva en el texto hebreo el título *Mislé Selomo*, que la versión de los LXX han traducido por Παροιμίαι Σαλωμωντος, y la Vulgata *Liber Proverbiorum*. La tradición cristiana en su liturgia ha designado este libro, como los otros estrictamente sapienciales i, con el de *Sabiduría de Salomón*. Sólo cuando esta denominación se reservó para el libro que hoy intitulamos con ella, se dio al libro de los Proverbios su actual título, que responde al hebreo, tomado de 1:1.

Proverbio es una breve sentencia que, generalmente bajo una imagen o comparación, recoge una observación interesante, a veces curiosa; casi siempre un consejo útil para la vida práctica, cuya inteligencia exige frecuentemente atenta reflexión. Forma de sabiduría popular que se encuentra en todos los pueblos, cada cual tiene su refranero, especialmente en los orientales. Al-

guien la definió “sabiduría de muchos e ingenio de uno”², que supo expresar aquélla en su forma proverbial.

Pero el *máshál* hebreo tiene una significación más amplia y una dimensión más religiosa que nuestro proverbio. Etimológicamente implica la idea de semejanza, comparación; como éstas eran cultivadas especialmente por los sabios, *máshál* vino a designar cualquier escrito sapiencial, sobre todo si en ellos se empleaban expresa o tácitamente aquellas figuras literarias. Así se aplicó a la parábola³, a los oráculos de Yahvé expresados por medio de imágenes⁴, a los vaticinios de Balaam⁵; incluso a poemas satíricos contra los falsos profetas⁶, contra los ricos opresores⁷. En cuanto a su dimensión religiosa, una séptima parte de los contenidos en proverbios encierran enseñanzas de orden dogmático o moral. Los demás son meras reglas de prudencia humana. Pero, si consideramos el libro en su conjunto, se adivina en la mente del autor sagrado un fondo religioso, unos principios morales, **entre los que sobresale el temor de Dios**, que informan todo el libro. De ahí que los judíos, no obstante el carácter profano de muchos de sus proverbios, consideraran siempre el libro como inspirado, y **sus sentencias llenas de sabiduría y autoridad**.

La forma literaria de los proverbios es poética, que facilita su retención en la memoria, comparativa — a veces hiperbólica —, muy apta para enseñar e impresionar las mentes sencillas del pueblo hebreo, en dísticos antitéticos casi siempre, cuyo contraste pone más de relieve la idea que se quiere inculcar. Todo lo cual hace de las páginas de los Proverbios una de las lecturas más amenas de la literatura antio-testamentaria⁸.

El estilo proverbial no es exclusivo de Israel. Se encuentra en el Oriente⁹ En el comentario aludiremos a la sabiduría de Ahikar, de Asiría, que debió de escribir en el siglo VII y bajo cuyo nombre nos han llegado muchas colecciones de sentencias¹⁰. Citaremos también sentencias de Amen-en-ope, alto funcionario de Egipto que vivió entre los años 1000-600, cuya semejanza con las de Proverbios hace pensar en la dependencia de éstas respecto de las del sabio egipcio, si es que no dependen ambas de una fuente común¹¹.

Contenido.

Proverbios contiene un maravilloso conjunto de máximas sobre la sabiduría divina y la humana, que hacen del libro un precioso manual de conducta que enseña el arte del buen vivir. Pues, como observó San Basilio, contiene la ordenación de las costumbres, la enmienda de las pasiones, enseñando en brevísimas advertencias todo aquello que hay que hacer o hay que evitar¹².

Su contenido más importante lo encierran los capítulos 8-9, en los que el autor hace un cumplido elogio de la sabiduría divina, señala su origen y excelencias y describe sus efectos maravillosos en la creación. Añade una apremiante exhortación a su búsqueda y a regir la vida por los principios que de ella dimanar.

Los demás capítulos contienen sentencias de orden moral y humano de dimensión universalista. Para toda virtud tiene su recomendación, especialmente para el principio de todas ellas, que es el temor de Dios, y para todo vicio su reproche, particularmente para el libertinaje, la injusticia, la ociosidad, la ira y el odio. Todas las diversas clases de hombres encuentran en el libro consejos adecuados a su profesión: los reyes, los jueces y los magistrados, los que tienen negocios y los que *carecen* de ellos, los amigos y los enemigos, los jóvenes y las personas de edad madura; se regulan incluso las relaciones entre los padres y los hijos, los hombres y las mujeres,, los señores y los siervos. Y en todos los aspectos de su vida, religioso, moral, político, social, con sus circunstancias concretas, señala la norma práctica a seguir dictada por la sabiduría.

El fin, por consiguiente, que se ha propuesto el redactor en su obra es el enseñar a los

hombres de toda clase y condición, y en todas las circunstancias de su vida, la ciencia y el arte del buen vivir. Es decir, las enseñanzas de la Sabiduría, que se refleja en la creación y en la ley de Dios, y que señalan los principios de conducta para una vida recta y feliz y las normas concretas de prudencia y discreción, de disciplina y corrección, precisas para obrar con rectitud moral y asegurar el éxito en las diversas empresas y negocios de la vida (en la mente del autor la virtud es premiada en este mundo). El arte de vivir sabiamente consiste, por tanto, **en el cumplimiento de las instrucciones de la sabiduría, en la observancia de los mandamientos**. Y como a esto se llega por el temor de Dios, de ahí la repetida enseñanza del sabio de que **el temor de Dios es el principio de la sabiduría**, y en este sentido la sabiduría misma; “el temor de Yahvé, dice el libro de Job, ésa es la sabiduría; apartarse del mal, ésa es la inteligencia.”¹³ Véase comentario a 1:1-7.

División.

La división del libro apenas podría hacerse en razón de su contenido, ya que los diversos temas se tratan en las diferentes partes del mismo. Puede, en cambio, hacerse fácilmente si atendemos a los distintos autores a que el mismo texto atribuye secciones de proverbios y al estilo que caracteriza a cada una de éstas. Teniendo en cuenta estos factores, proponemos la división siguiente:

Prólogo (1:1-7). — Presenta el título y argumento del libro.

I. *Exhortación a conseguir la sabiduría* (1:8-9:18). — Amplia introducción al libro, en que su autor, anónimo, en estrofas de unos diez versos, invita al estudio de la sabiduría, haciendo su elogio y poniendo de relieve sus frutos. Pone en guardia, especialmente a los jóvenes, de los peligros de corrupción que apartan de ella.

II. *Primera colección de proverbios de Salomón* (10:1-22:16). — Comprende 373 sentencias, que el mismo texto atribuye al rey sabio, expresadas en paralelismo antitético la primera parte de la colección (10-15), sinónimo la segunda (16-22). Señalan normas de conducta para practicar las virtudes y evitar los vicios.

III. *Dos colecciones de sentencias de los sabios* (22:17-24:34). — La primera colección comprende 38 sentencias; la segunda, solamente seis, distribuidas en dísticos o estrofas de varios versos, de paralelismo sinónimo. Exhortan a la justicia con el prójimo, a evitar la intemperancia, a vencer la pereza dadas sus consecuencias.

IV. *Segunda colección de proverbios de Salomón* (25-39). — Más breve que la primera, presenta 127 sentencias, recogidas, dice el texto, por los varones de Ezequías. De gran parecido con aquella, contiene bellísimas comparaciones y antítesis sobre el rey, el loco, la pereza, la vida del campo, que hacen de esta sección uno de los fragmentos más hermosos del libro.

V. *Proverbios de varios autores* (30-31:9). — A Agur, personaje desconocido, se atribuyen las sentencias de 30:1-14, y a Lemuel las de 31:1-9. Unas y otras en tetrásticos (estrofas de cuatro esticos). Agur exalta la palabra divina y la áurea mediocridad; Lemuel consigna consejos que le dio su madre para ponerlo en guardia frente al vino y las mujeres.

Entre ambas breves colecciones se intercalan, sin consignar su autor, unas sentencias “numéricas” (30:15-33), forma literaria muy del gusto de los orientales. Los tres grupos de sentencias difieren notablemente por su tono y forma de las precedentes colecciones.

Epílogo. Elogio de la mujer fuerte (31:10-31). — Termina el libro con un bellísimo poema alfabético, de paralelismo sintético, en que un autor anónimo hace el elogio de la mujer como esposa, madre y ama de casa.

La presente división sigue el orden del texto hebreo, del cual difiere el de los LXX. Estos colocan los proverbios de Agur (30:1-14) después de la primera colección de los sabios (22:17-

24:22), y las sentencias anónimas de 30:15-33 y los proverbios de Lemuel (31:1-9) después de la segunda colección de los sabios (24:23-34).

Autor, fecha y método de composición.

Los diversos autores indicados y las diferencias de estilo señaladas anteriormente indican que la cuestión del autor y fecha de composición de los Proverbios tiene que ser tratada respecto de cada una de las diversas secciones en particular. Seguiremos el orden precedente.

1. *El prólogo y exhortación introductoria.* — El título de la sección segunda, “Proverbios de Salomón,” indica que ésta que le sirve de introducción no es del rey sabio. Hay indicios para pensar que es de época bastante posterior a él. Las exhortaciones desarrolladas en amplias estrofas en distinción a los aforismos sueltos de la época salomónica, la personificación de la sabiduría en los capítulos 8-9, la revelación antio-testamentaria respecto de ella, suponen una tradición sapiencial que tiene ya un largo pasado. También el ambiente social que reflejan estos capítulos no es el de la edad de oro del rey Salomón, sino que se pronuncian por una época de agitación política y social y decadencia moral profunda, que evocan los días que precedieron al destierro o la época persa. Como, por otra parte, el autor desconoce la retribución del más allá, que no encontramos hasta los escritos del siglo u, parece que la introducción a los Proverbios fue compuesta durante el siglo IV.

2. *Las colecciones salomónicas.* — El libro atribuye las secciones segunda y cuarta al rey Salomón. Indicios internos y referencias externas prestan fundamento suficiente para atribuir al gran rey estas dos colecciones, que constituyen, en consecuencia, la parte más antigua del libro. La forma literaria, dísticos sin ilación de unos con otros, arguye un tiempo muy temprano de composición, ya que la forma más antigua de las sentencias parece haber sido la corta, el proverbio de una sola línea. Su contenido empírico, simples constataciones de la vida cotidiana, nos dice que nos encontramos todavía en los orígenes de la literatura sapiencial bíblica.

Las mismas sentencias relativas a la realeza dejan entrever que han sido compuestas en los días gloriosos de la monarquía.

Esto confirman los datos externos. Los libros sagrados mismos nos hablan de la sabiduría proverbial de Salomón. El libro I de los Reyes dice que pronunció tres mil proverbios¹⁴. El libro de la Sabiduría refleja la impresión que causó su sabiduría¹⁵, y el Eclesiástico pone de relieve la admiración que suscitaban sus proverbios¹⁶. Tal vez éstos se transmitieron primero oralmente y sólo más tarde fueron consignados por escrito, como debió de ocurrir con los de la segunda colección recogidos por los sabios de la corte de Ezequías. Dado que este procedimiento literario fue cultivado en Oriente ya antes de Salomón y gozó siempre del agrado popular, no hay dificultad ninguna en admitir que en los días del gran rey fuese también utilizado en Israel¹⁷.

Salomón es, sin duda, el autor de un buen número de las sentencias contenidas en ambas secciones. No se excluye, claro está, la posibilidad de que algunas sean adiciones posteriores, a que tan fácilmente se presta este género de colecciones. Más aún, el parentesco de algunas de ellas con el Deuteronomio y los escritos proféticos dan a entender que son de autores más recientes¹⁸.

3. *Las colecciones de los sabios.* — El texto las atribuye a los sabios. Las dos presentan gran parecido en su forma y pensamiento, por lo que se concluye pertenecen a la misma época y son producto del mismo círculo de sabios. Quiénes sean éstos y en qué tiempo escribieron, no es fácil determinarlo, ya que nada nos dicen sobre ello las fuentes bíblicas ni tenemos noticia alguna por otras fuentes. El léxico y las formas aramaicas, la disposición en estrofas de cuatro, cinco o más versos, que la distingue de la sección precedente y la asemeja a la introducción; la ética in-

terior y profunda, que supone un grado avanzado de reflexión; la probable dependencia de fuentes extranjeras (véase el comentario a esta sección), indicarían como fecha más probable de composición la época posterior al exilio, pero probablemente por autores diferentes al de la sección introductoria, dada la notable diferencia de ambas secciones en cuanto a su estructura y material.

4. *Las colecciones de varios*. — El texto atribuye la primera (30:1-14) a Agur, la tercera (31:1-9) a Lemuel, y presenta anónima la segunda (30:15-33), sin indicación alguna sobre fecha de composición. De Agur y Lemuel sólo sabemos que fueron de la ciudad de Mesa — ¿dos israelitas que vivían fuera de su patria? ¿dos extranjeros adoradores de Yahvé? —, si es que esta expresión no designa el género literario de lo que sigue (oráculo, vaticinio)¹⁹. En cuanto a la fecha de composición, los arameísmos, la forma tetrástica, su contenido y el lugar que ocupan en el libro quizá indiquen también para estas colecciones como fecha más probable la posterior al destierro. El agnosticismo de Agur recuerda al Eclesiastés. La forma *rndshál* de las sentencias anónimas no decide nada, pues se encuentra en toda literatura hebraica desde Amos²⁰ hasta el Eclesiástico²¹.

5. *El elogio de la mujer fuerte*. — Nos es desconocido el autor de este bellísimo poema. El estilo, la forma alfabética, el ambiente moral que refleja, semejante al del prólogo, con su oposición entre la mujer sabia y fuerte y la mujer necia y adúltera; el lugar que ocupa en el libro, después de las secciones no salomónicas, parecen indicar que es el fragmento de más reciente composición. Pudiera ser del autor del prólogo o de un sabio de la misma escuela.

La composición del libro de los Proverbios en su forma actual tendría lugar de la siguiente manera. De las muchas sentencias de Salomón que se fueron transmitiendo de generación en generación, un autor de época tardía formó la primera colección salomónica, tal vez a base de pequeñas colecciones de proverbios del rey sabio, como sugieren los duplicados²², con algunas adiciones o retoques suyos. A manera de apéndice se le añadieron las *Sentencias de los sabios*, que tanto en el TM como en los LXX aparecen después de ella. No sabemos por qué se la colocó antes de la segunda colección salomónica; tal vez llegó a manos del redactor final antes que ésta. Bajo el reinado de Ezequías se había formado la *Segunda colección salomónica*, que el redactor añadió a las colecciones precedentes con el título “También éstas son sentencias de Salomón” (25:1). Como complemento añadió las pequeñas *Colecciones de Agur y Lemuel* y las *Sentencias anónimas* que aparecen diversamente colocadas en el TM y en los LXX. Finalmente, un último redactor, si no es toda la obra de compilación de uno solo, compuso la *Exhortación a alcanzar la sabiduría* como prólogo a toda la obra, y tal vez él mismo el *Elogio de la mujer fuerte* como epílogo. Esta obra del último redactor debió de tener lugar entre los años 500-300, quizá hacia la mitad del siglo IV, fecha, por consiguiente, de composición de los Proverbios en su forma actual. Bajo ella existía ciertamente cuando fue escrito el Eclesiástico (hacia el año 180), como aparece de la comparación de Pro v 1:6 con Eclo 47:18.

Aparece claro que no todo el libro es de Salomón. Si la tradición se lo atribuyó en su totalidad, como también el Eclesiastés y la Sabiduría, la razón es siempre la misma. Salomón pasó a la posteridad como el rey sabio por excelencia, lo mismo que Moisés como el gran legislador de Israel, y David como el salmista por antonomasia. De la misma manera que el Pentateuco se atribuye a Moisés, aunque contenga leyes posteriores a él, y el Salterio a David, sin-que todos los salmos sean suyos, se atribuyen a Salomón los libros citados sapienciales, aunque no todo su contenido sea del rey sabio.

Doctrina religiosa.

Advertimos, al tratar de su contenido, que el libro de los Proverbios no es un tratado dogmático, sino más bien una antología de sentencias; unas de contenido moral; otras, muchas más, observaciones y consejos de prudencia humana y sabiduría práctica. Hay, no obstante, unos presupuestos dogmáticos, fundamento de la moral, y no pocas verdades morales que dan al libro un tono religioso, aunque la mayor parte de sus sentencias sean más bien de carácter profano.

Doctrina dogmática.

1. Dios. — Se supone admitido por todos el monoteísmo al no haber alusión alguna a la idolatría, que era desenfadada en los días que precedieron al destierro²³. Yahvé, nombre con que se designa a Dios en el libro²⁴, ha creado el mundo con su sabiduría²⁵. Lo ve y sabe todo²⁶. Lo gobierna todo con su providencia, incluso las acciones y proyectos de los hombres²⁷, cuyos más íntimos secretos penetra²⁸. Es el dispensador de los bienes, autor del rico y el pobre²⁹; defiende la causa de éste³⁰ y recompensa lo que en su beneficio se hace³¹, y considera como insulto a sí mismo el que -contra el pobre se comete^{32a}. A todas sus obras señala misión que cumplir^{32b}. Yahvé es eterno³³ e inmutable en sus designios³⁴.

Se afirma la bondad de Dios, que se complace en el justo y en sus caminos³⁵. Es misericordioso aun cuando castiga³⁶, lleno de bondad para los buenos que en El confían³⁷, de perdón para quienes confiesan su pecado³⁸. Pero se insiste mucho más en su justicia, como se verá al tratar de la retribución, que de ordinario aparece en la Sagrada Escritura acompañada de la misericordia. **Dios, esencialmente justo, tiene como norma suprema de su conducta con los seres humanos, que es la justicia**³⁹.

2. La Sabiduría. — *La Sabiduría divina*. El autor de los Proverbios afirma el origen divino de la Sabiduría, que está en Dios, de quien procede por generación⁴⁰; su preexistencia a todas las criaturas y la parte que tuvo en la creación de las mismas⁴¹. Canta sus excelencias, declarando sus cualidades y los efectos maravillosos que realiza en el mundo⁴². Es un don de Dios⁴³ que se comunica a los hombres, con quienes ella tiene sus delicias⁴⁴. Tomando la palabra, cual persona viviente, invita a todos a seguir sus consejos; tenemos también aquí el universalismo de los profetas⁴⁵. La ley, a cuyo cumplimiento exhorta, sobrepasa la ley mosaica. Más bien que ella y las exhortaciones proféticas son las reflexiones humanas, iluminadas por la sabiduría divina, los principios de conducta que los Proverbios señalan.

La sabiduría humana comprende en los Proverbios varios conceptos, de orden especulativo unos, de orden práctico otros, íntimamente relacionados entre sí, cuya enumeración da la idea compleja de la sabiduría humana en el libro. Son éstos: la ciencia *especulativa*, que proviene de la revelación y la observación, y comprende el saber o posesión de la verdad⁴⁶, la agilidad mental, ingenio o perspicacia para entender las sentencias de los sabios y sus enigmas⁴⁷, las aptitudes didácticas, como la elocuencia, la gracia misma en el exponer, para comunicar a otros las enseñanzas de la sabiduría⁴⁸. La sabiduría es más veces la ciencia *práctica* que enseña a conducirse en las diversas circunstancias de la vida conforme a los postulados de la sabiduría, tanto en orden físico como en el orden moral. Y bajo este aspecto comprende la prudencia o discreción, que debe acompañar al hombre en todos sus actos⁴⁹; la sagacidad y destreza para desenvolverse con éxito en las empresas difíciles y delicadas⁵⁰. Pero la sabiduría bíblica es ante todo — es éste el aspecto en que más se insiste en el libro — la *rectitud moral*, que comprende la justicia, la probidad, la equidad⁵¹, es decir, la práctica de todas las virtudes y huida de todos los vicios⁵², y requiere disciplina y corrección⁵³. Principio y parte fundamental de esta sabiduría es el *temor* de

Yahvé⁵⁴.

3. El ser humano. — *Naturaleza*, Tiene un cuerpo, creado por Dios⁵⁵, y un hálito vital⁵⁶, lámpara encendida por Yahvé que penetra hasta el fondo de las entrañas⁵⁷, principio de su vida intelectual y conciencia, que descubre su conducta moral. Su estado de ánimo influye en el cuerpo⁵⁸. Se le supone a cada paso dotado del libre albedrío, pues la sabiduría le promete premio o castigo, según que siga o no las sendas por ella trazada⁵⁹; a su vez, el hombre puede seguir sus consejos o hacer caso omiso de ellos, como suponen sus continuas exhortaciones a que los observe⁶⁰, a las que de hecho alguna vez ha faltado⁶¹.

¿*Inmortalidad del alma*? Los autores de los Proverbios afirman la supervivencia de las almas. El hombre después de su muerte desciende al *seol*, morada de los muertos⁶², representado como un monstruo insaciable que engulle a todos los vivientes cuando dejan de existir⁶³, situado en las profundidades de la tierra⁶⁴. Su vida allí, un estado de semiinconsciencia y sombras, es poco envidiable⁶⁵. Una afirmación expresa de la inmortalidad del alma, razón ontológica de esa supervivencia, no se encuentra en todo el libro. Algunos quieren verla en 12:28, donde el texto hebreo dice: “en la senda de la justicia está la vida, y el camino de su senda la no-muerte.” Pero dicho texto es muy dudoso y las versiones dan un sentido diverso, preferible, que está de acuerdo con el pensamiento del libro: la senda recta lleva a la vida feliz; la tortuosa, a la muerte prematura. Con mucha frecuencia se afirma que la sabiduría confiere la vida (véase después a propósito de la retribución). Pero la perspectiva parece ser siempre terrena, de modo que “la idea de una inmortalidad ética, o fue desconocida para los sabios, o la consideran como algo sin importancia para la vida práctica” (Toy)⁶⁶.

La retribución. Los autores de los Proverbios participan de la concepción tradicional de su pueblo: las obras buenas son recompensadas en esta vida y las malas reciben en ella su castigo. A la hora de la muerte, todos descienden al *seol* para llevar allí la vida antes indicada. El premio que se concede a los buenos es una vida larga, feliz y próspera, llena de honor y riquezas, y un buen nombre ante Dios y los hombres⁶⁷; el castigo de los malos es el deshonor, la desventura, la ruina y la muerte prematura⁶⁸. Hay algunos textos en los que parece haber una afirmación de la retribución en el más allá, pero son desde el punto crítico dudosos; las versiones dan lecciones diferentes y pueden sin violencia interpretarse de la retribución temporal⁶⁹. Las expresiones que encontramos en otros versos y que expresan bienes que otorga la sabiduría a quienes siguen sus consejos, “árbol de vida”⁷⁰, “senderos de vida”⁷¹, “fuentes de vida”⁷², son demasiado indeterminadas para que puedan ser interpretadas de la retribución de ultratumba en un contexto en el que se trata de la temporal y en un libro en el que no hay texto otro alguno en el que se afirme aquella doctrina.

La experiencia clama contra la tesis tradicional: muchas veces los buenos son afligidos y los malos triunfan. Los autores del libro contestan que también los buenos precisan ser purificados, pues ninguno está del todo exento de pecado⁷³, y que sus tribulaciones pasarán. Por lo que a los malos toca, se contentan con amenazarles con los males antes mencionados cuando contemplan su triunfo. Pero aquella experiencia, tan frecuentemente repetida, debió de ir causando profunda impresión en sus ánimos, y tal vez sospecharon que no todo premio y castigo tenía lugar en esta vida y que no era idéntica la suerte en el más allá para justos y pecadores⁷⁴, si bien no hay afirmación alguna expresa sobre ello. Si los sabios hubieran conocido la inmortalidad bienaventurada o desventurada, habrían dado la solución al problema, a la vez que habrían tenido un más sólido fundamento, del que no habrían prescindido, para sus recomendaciones a la práctica de las virtudes y la huida de los

Doctrina moral.

1. *El temor de Dios es el principio de la sabiduría*, en cuanto que lleva al hombre a la práctica de las virtudes, en que la sabiduría bíblica fundamentalmente consiste. Es, además, parte integrante y fundamental de la misma, porque la piedad para con Dios — eso viene a ser el temor de Yahvé⁷⁵ — habrá de ser exigencia básica y primordial de toda auténtica sabiduría. Así constituye un deber moral fundamental del hombre para con Dios⁷⁶, que es fuente de vida⁷⁷ y asegura el porvenir⁷⁸.

2. *La práctica de las virtudes y la huida de los vicios*. El ser humano debe esforzarse por conseguir la sabiduría siguiendo los consejos de los sabios. Ella, que en el orden natural proporciona una vida feliz, exige y recomienda para ello la práctica de todas las virtudes y la huida de todos los vicios. En particular exhorta a practicar la humildad y evitar el orgullo con expresiones que nos recuerdan las de Jesucristo en el Evangelio⁷⁹. Recomienda la diligencia para el trabajo y la huida de la ociosidad, que proporcionan, respectivamente, la abundancia y la ruina al hogar⁸⁰; la sobriedad en cuanto al vino⁸¹ y en los banquetes⁸². Pone en guardia, especialmente en la primera sección, contra el trato licencioso con las mujeres impúdicas, que pone en peligro la paz familiar⁸³. Al inculcar la moderación en las riquezas y condenar la avaricia, enseña la áurea mediocridad: ni riquezas ni pobreza, sino un justo medio que le mantenga lejos de la soberbia y de maldecir a Dios⁸⁴.

3. *Moral familiar*. El matrimonio se supone monogámico, y se recomienda a *los esposos* la fidelidad conyugal como factor importantísimo para el bienestar familiar⁸⁵. La mujer buena es un honor para su marido y su corona⁸⁶, un inestimable tesoro que sólo Yahvé puede conceder⁸⁷. Su inteligencia (temor de Dios), mucho más importante que su belleza⁸⁸, asegura la prosperidad de la casa⁸⁹. La quisquillosa y de mal carácter, por el contrario, resulta inaguantable⁹⁰. Los *padres* tienen obligación de educar a sus hijos⁹¹. Su educación constituirá una fuente de alegrías para ellos⁹², tarea que corresponde también a la madre⁹³. Si para conseguirla es preciso, deberá emplear medios correctivos; quien entonces no los emplea no ama en realidad a su hijo⁹⁴. Los hijos a su vez deben respetar, obedecer y ser dóciles a los mandatos y enseñanzas de sus padres⁹⁵. Se condenan enérgicamente ciertas faltas que en los hijos para con sus padres resultan de todo punto detestables, como el robo⁹⁶, las injurias⁹⁷, los malos tratos⁹⁸. Los *señores* deben preocuparse del bien físico⁹⁹ y del bien moral¹⁰⁰ de los *siervos* y no deben acusarlos ante sus dueños, exponiéndolos a que les maldigan¹⁰¹. Hay siervos inteligentes que merecen ser asociados a los hijos¹⁰². Otros no obedecen sino mediante el castigo¹⁰³.

4. *Relaciones sociales*. Los sabios no se limitan a la moral individual y a la vida familiar, sino que dan también los principios y normas que deben informar las relaciones sociales entre los hombres en general y entre ciertas clases en particular. Aquéllas deben estar reguladas por la caridad y misericordia, recomendadas con expresiones que se acercan a las del Nuevo Testamento, si bien los motivos son todavía más o menos egoístas, y por la justicia, que se identifica con la rectitud y aparece en todas las páginas de los Proverbios. El hombre debe hacer el bien a los demás con prontitud¹⁰⁴, practicar las obras de misericordia¹⁰⁵, especialmente para con el pobre¹⁰⁶, incluso con el enemigo¹⁰⁷. Con los mismos animales deberá ser humano¹⁰⁸. Y debe evitar el devolver mal por mal¹⁰⁹, alegrarse del mal ajeno¹¹⁰, despreciar a los demás¹¹¹, especialmente al pobre, lo que indigna al Creador¹¹². La justicia, que vela por los derechos de los hombres, exige la veracidad en todas las circunstancias¹¹³; dar el peso y medida justas¹¹⁴, la integridad en los jueces, frecuentemente corrompida por las dádivas¹¹⁵. Y condena el poner asechanzas a la vida de los demás¹¹⁶, cooperar al robo¹¹⁷, la usura¹¹⁸. Una de las cosas que recomiendan con más

frecuencia los Proverbios es el buen uso de la lengua: *la muerte y la vida están en su poder; cual sea el uso que de ella hagas, tal será el fruto*¹¹⁹. Es preciso decir la verdad¹²⁰ y ser parco en el hablar, lo que es indicio de sabiduría¹²¹, y evitar la chismorrería¹²², la maledicencia¹²³, la calumnia¹²⁴ y, sobre todo, el falso testimonio, que es severamente condenado¹²⁵.

Se señalan en particular las relaciones entre *el rey y sus subditos*. El rey, que recibe de la Sabiduría las disposiciones necesarias para gobernar con acierto y cuya autoridad es necesaria para la buena marcha de los pueblos¹²⁶, ha de ser inteligente y prudente, bueno y fiel¹²⁷, no codicioso¹²⁸; ha de hacer reinar entre sus subditos la justicia y el derecho¹²⁹, preocupándose de un modo especial de los pobres y humildes¹³⁰. Todo ello, más interesante que el número de los subditos¹³¹, hace estable su trono¹³² y da a los pueblos grandeza y prosperidad¹³³. Es preciso que el rey escoja como consejeros hombres inteligentes que sepan asesorarle en las circunstancias difíciles, como la guerra¹³⁴. Los subditos harán bien en sentir un saludable temor hacia el rey que les evite actitudes que puedan provocar su ira. Su benevolencia es garantía de favores reales, pero su ira, dado que son señores de la vida y de la muerte, podía poner aquélla en peligro¹³⁵.

También para *los amigos* tienen sus normas los sabios¹³⁶. La amistad no es sólo para hacerse compañía, ni ha de tener como móvil los beneficios que las riquezas del amigo pueden reportar¹³⁷. Los amigos han de amarse sinceramente, en todo tiempo¹³⁸, y ser como verdaderos hermanos cuando las circunstancias lo exigen¹³⁹. No es fácil hallar tales amigos¹⁴⁰. Han de ser fieles a la amistad probada¹⁴¹ y encubrirse sus mutuos defectos¹⁴². Hacerse mal es detestable¹⁴³.

Moral de los Proverbios y moral evangélica. Los sabios de nuestro libro no ignoraban motivos elevados y desinteresados que proponer a la conducta de sus lectores: el temor de Dios¹⁴⁴, la amistad y complacencia de Yahvé¹⁴⁵, el gozo y el honor de los padres¹⁴⁶, el bien del prójimo¹⁴⁷. Sin embargo, su moral está dominada por motivos egoístas y humanos: aprovecharse lo mejor posible de la vida sobre la tierra, obtener sus recompensas y evitar los males enumerados al hablar de la retribución. Quizá no se pudiera pedir más a quienes ignoraban los destinos del más allá y no les había sido revelada la religión que reclamaría como primera exigencia, junto al amor a Dios, el amor al prójimo como a sí mismo. Sería la revelación neotestamentaria la que por encima de todo motivo humano colocase la gloria de Dios, el bien de los demás, el bien propio moral en orden a la salvación y santificación de las almas para una eterna y celestial bienaventuranza¹⁴⁸.

Inspiración y canonicidad.

Nunca hubo dudas respecto de la inspiración de los Proverbios, por lo que se le enumera entre los libros protocanónicos. El Eclesiástico alude, sin duda, a él en su prólogo — es el escrito sapiencial precedente que más se le parece —, y en 47:17, al hacer el elogio de la ciencia sapiencial del rey Salomón, menciona “los Proverbios” (ἡβουμιά). Los judíos lo admitieron siempre en el canon de libros sagrados. El concilio de Jamnia, que tuvo lugar hacia el año 100 d. C., acabó con las controversias rabínicas — que más que sobre el carácter religioso del libro versaban sobre su uso litúrgico —, originadas por ciertas supuestas “contradicciones” y descripciones “inconvenientes”¹⁴⁹, que explicó en razón de su oportunidad y dándoles una interpretación alegórica.

Los cristianos, al recibir como texto oficial los LXX, aceptaron como inspirado el libro. El Nuevo Testamento lo cita algunas veces¹⁵⁰; alude otras a él, si no se trata de meras coincidencias¹⁵¹. Como canónico lo consideraron también los Santos Padres y escritores eclesiásticos¹⁵², que encontraron en él doctrina abundante para instruir a sus fieles. Teodoro de Mopsuestia

parece no negó la inspiración del libro, sino que lo subestimó en atención a que sus proverbios parecen encerrar una mera sabiduría humana.

Respecto de la dificultad que pudiera provenir del carácter aparentemente humano — muchos de sus proverbios parecen dictados por la mera experiencia y el sentido común —, baste añadir a lo indicado a propósito del contenido la observación que frente a tales dificultades hacía Ricardo Simón: “Una cosa es la revelación, y otra la inspiración; la inspiración de un libro no ha de ser deducida de su contenido, sino de la revelación divina, que se nos manifiesta con toda certeza”¹⁵³. La revelación tiene por objeto verdades desconocidas; la inspiración puede versar sobre cosas plenamente conocidas, a las que añade certeza divina.

Texto y versiones.

1. El libro fue escrito en hebreo. El *texto hebreo*, mejor en la primera sección, tiene bastantes corrupciones, como revelan las correcciones marginales de la masora y las versiones, difíciles de evitar en esta clase de libros, en que numerosas expresiones se repiten muchas veces. Algunas de las corrupciones pudieran ser debidas a los escribas, correcciones voluntarias que suelen ser raras en los libros de contenido no teológico. En su mayor parte serían originadas por la mayor libertad con que los judíos trataban estos libros, que no consideraban tan sagrados y autoritativos como el Pentateuco¹⁵⁴.

2. *La versión de los LXX*, que debió de estar terminada por el año 130, en que el nieto de Ben Sirac componía su prólogo al Eclesiástico, es deficiente. El traductor no captó siempre el sentido del hebreo; tradujo a veces libremente, con perjuicio del sentido genuino del texto, para dar una traducción más suave, obtener una mejor antítesis o un pensamiento más adecuado. Contiene adiciones y paráfrasis que constituyen nuevos dísticos¹⁵⁵. Algunas¹⁵⁶ podrían provenir de un texto más antiguo que el texto masorético, y sin duda indican que nuestro hebreo es una selección del mucho material proverbial que por entonces debía de correr. Omite también sentencias que se encuentran en el hebreo y en las demás versiones¹⁵⁷; pero el texto griego resulta algo más largo que el hebreo. En general da un texto más antiguo que nuestro hebreo, por lo que muchas veces proporciona elementos valiosos para la reconstrucción crítica del texto¹⁵⁸.

3. *La versión latina, Vulgata*, hecha por San Jerónimo del texto hebreo hacia el año 398 d. C., presenta muy pocas divergencias con el texto hebreo, por lo que ofrece poco material para su reconstrucción crítica. San Jerónimo mismo afirma que la hizo demasiado de prisa; la llevó a cabo en tres días, juntamente con la del Eclesiastés y el Cantar¹⁵⁹. Esto explicaría algunas variantes con el texto hebreo, debidas a una interpretación inexacta del mismo. Las adiciones que contiene provienen de los LXX a través de la Vetus Latina, que fue hecha del griego. Piensan algunos que se introdujeron con el correr del tiempo, obra de los copistas, que quisieron completar utilizando para ello los manuscritos de la Vetus Latina 160.

1 Eclesiastés, Cantar, Sabiduría, Eclesiástico. — 2 Dyson, *Literatura poética y sapiencial* (“Verbum Dei,” Comentario a la S.E., II) 11.3140. — 3 Ez 17:2; 20,49. — 4 Is 14:353; Ez 24:3. — 5 Núm 23:7; 24:3.15.20. — 6 Ez 13:1; 14:8. — 7 Miq 2:4. — 8 Lagrange, *Le machal sémitique*: RB 6 (1909) 340-367; Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques* (París 1912) p.52-61; Vosté, *Parabola selectae Domini Nostri I. C.* (Rorna 1933) I P-23-53; Pirot, *Le “Masa” dans l’A.T.*: RSR 37 (1950) 565-580. — 9 1 Re 4:30-34; Jer 49:7; Abd 1:8. — 10 Dhorivie, *Études Bibliques. Choix de textes assiro-babyloniens* (París 1907); F. Nau, *His-toire et sagesse d’Ahikar l’Assyrien, Traduction des versions syriaques, avec les principales différences des versions arabe, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine* (París 1909); Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.* (Leipzig 1926); J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (New Jersey 1955); P. Grelot, *Les Proverbesaraméensd’Ahikar*: RB 68 (1961) 178-194. — 11 Cf. introducción particular a la parte III: Sentencias de loa sabios. — 12 *Imni*. 12, a propósito de 7:1. — 13 28:22. — 14 -1:30-32; 3:4 28; 4:1-19; 5:9 H. — 15 9:7-15. — 16 47:16-18. — 17 1 Re 4:30-34. La Doctrina *de Armen-tn-opc* fue compuesta enhv los unos 1000-600. Después cultivaron este procedimiento literario los persas y los árabes, los griegos y los romanos. Más o menos, todos los pueblos sintieron agrado por las máximas sapienciales. — 18 Dt 1:13; 17:14-20; Is 3:3; 11:1-5; 19:11; 40:20; Jer 8:9; Ez 27:8; 28:4; Os 14:9. — 19 Cf. Is 13:1; Nah 1:1. — 20 1:3.6.9. — 21 50:27-28; 40,18-26. — 22 Cf. 10:1 y 15:20 10:2 y 11:4; 14:12 y 16:25; 16:2 y 21:2; 19:5 y 19:9. — 23 Ez 6:8.23. — 24 Ex 3:13. — 25 3:19-20; 8:21-31. — 26 5:21; 15:3-11. — 27

16:1.4.9.33; 19:21; 20:24. — 28 15:11; 24:12. — 29 22:2', 29:13- — 30 22:22-23. — 31 16:17; 21:13 — 32a 14:3i; 17:5. — 32 16:4. — 33 8:22-23. — 34 19:21. — 35 3:31-32; 11:1.20; 15:26. — 36 3:12. — 37 3:5-10.34; 12:2. — 38 28:13. — 39 14:1; 16:1. — 40 8:22-24. — 41 8:24-30. — 42 8:12-21. — 43 2:1-6. — 44 8:31. — 45 1:20-23; 8:1-11. — 46 1:2; 2:5. — 47 1:6. — 48 1:20-21; 3:11; 7:1; 10:13.31.32; 15:2.7; 16:23-24. — 49 1:4; 4:1-7; 8:12; 14:15-19; 25:16-17; 27:12. — 50 24:3-6. — 51 16:3. — 52 2:6-12; 4:10-2.26.27; 8:8-9; 20:7; 21:4. — 53 6:23; 10:17; 13:1.18.24; 14:13; 19:20; 29:15. — 54 1:7; 2:5; 3:7; 14:2.26.27; 23:17.18. — 55 20:12. — 56 Gen 2:7. — 57 20:27. — 58 15:30; 17:22. — 59 1:20-23; 3:11-21; 4:1.10.20; 8:1-11; 22:17; 23:12. — 60 1:8.9.24-33; 3:1-10; 6:12-15; 13:21-23; 14:14; 15:26. — 61 20:9 — 62 1:12; 5:5; 7:27. — 63 27:20; 30:16. — 64 6:18. — 65 2:18; 9:18. — 66 *Proverbs* (ICC) p.XVI. — 67 1:9; 2:21; 3:1-10.16-22; 8:18; 13:25; 19:23; 20:7. — 68 1:18-19; 4:19; 9:17; 10:9; 11:3; 13:21; 15:27; 19:23; 23:16; 24:14. — 69 Cf. comentario a 11:7; 12:28; 13:6; 14:32; 15:24; 23:18; 24:20. — 70 3:18; 15:4 — 71 2:19; 5:6; 16:22. — 72 4:23; 8:35; 10,2.11.17; 13:14 — 73 20:9. — 74 9:18; 21:16. — 75 1:7 — 76 3:7; 14:2; 17:18; 24:21. — 77 14:27 — 78 23:18. — 79 3:34; 6:17; 15:25; 22:4. — 80 10,4.5; 12:11.27; 13:4; 14:23; 20:13; 28:19. — 81 20,1; 21:17; 23:29-35. — 82 23:1-3. — 83 5:1-23; 6:20-7:27; 23:27.28; 31:3 — 84 23:4.5; 15:27; 30:8-9. — 85 5:15-21; 6:29-32. — 86 11:16; 12:4. — 87 18:22; 19:14. — 88 31:30. — 89 14:1; 31:10-31. — 90 19:13; 21:9-19; 25:24; 27:15 — 91 22:6. — 92 10:1; 15:20; 17:21-25; 23:15.16.24.25; 29:17. — 93 1:8; 6:20; 31:1.26. — 94 13:24;19:18; 22:15; 23:13-14; 29:15 — 95 1:8; 4:1-4; 19:26;23:22. — ⁹⁶28:24 — — ⁹⁷20:20; 30:11-17. — 98 19:26 — 99 31:15-21 — 100 29:19-21 — 101 30:10 — 102 17:2 — 103 29:19 — 104 3.27-28; 11:27 — 105 21:21-26 — 106 14.21; 19:17; 21:13 — 108 12.10 — 109 24:29 — 110 24.17-18 — 111 11:12; 14:21 — 112 14:31; 27:5 — 113 6:17; 12:19 — 114 11:1-20-10; 23 — 115 17:23; 18:5; 24:23. — 116 1:11; 1:67 — 117 1:10-19 — 118 28-8 — 119 18:21; 12:6-18; 15:2; 4:7; 21:23. — 120 12:17; 12:22. — 121 10,19; 14:23 — 122 16:28; 26:20. — 123 11:13; 26:22. — 124 10:18. — 125 6:191 14:25; 19:5-91 25:18. — 126 11:14 — 127 16:10-13; 28:2.6. — 128 28:15-16. — 129 29:4; 31:5 — 130 29:14; 31:8-9 — 131 14:28. — 132 16:12; 25:5; 29:4. — 133 11.10-11; 14:34; 29:2. — 134 20:18; 24:6. — 135 16:14-15; 19:12; 20:2; 24:21. — 136 18:24. — 137 19:4. — 138 17:17. — 139 18:24. — 140 21:19 — 141 27:10. — 142 17:9. — 143 26:19. — 144 1:7; 8:13. — 145 3:32; 11:20; 16:5; 21:27. — 146 10:1; 15:20; 19:13 — 147 11:10-11.26; 14:34 — 148 Cf. H. Renard, *Le livre des Proverbes* (Pirot-Glamer, *La "Sainte Bible VI"* (Paris 1946) p.37-38. — 149 26:4 y 6; 7:1-27. — 150 Heb 12:5 a 3:11; Sant 4:5 a 3:34; Rom 3:15 a 1:16; 12:20 a 25:21-22. — 151 Lc 14:10 a 25:7; 2 Cor 8:21 a 3:4; 9:7 a 22:9; 1 Pe 2:17 a 24:21; 4:8 a 10:12; 4:18 a 11:31; 2 Pe 2:22 a 16:11. — 152 San Clemente Rom. (1 Cor 14:21. 30. 56. 57); San Ignacio De Ant. (*Epist. ad Eph. 5; ad Magn. 12*); San Policarpo (*Epist. ad Phil. 6*); San Efrén (*Serm. De Seipso i*). — 153 *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1688) 12. — 154 Cf. A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes* (1890); Müller-Kautzsch, *The book of Proverbs*. Critical edition of the Hebrew text with notes (Leipzig; 1091); G. R. Driver, *Problems in the Hebrew Text of Proverbs*: Bib 32 (1951) 173-197. — 155 4:27; 9:12; 24:22. — 156 11:16; 27:20-21

1. Primeros Avisos y Exhortaciones.

Prologo.

Título, autor y finalidad (1:1-7).

¹ Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel, ² para aprender sabiduría e instrucción, para entender sensatos dichos, ³ para alcanzar instrucción y discreción, justicia, fequidad y rectitud; ⁴ para dar prudencia a los inexpertos, perspicacia y circunspección a los jóvenes. ⁵ Oyéndolos el sabio crecerá en doctrina y el entendido adquirirá destreza ⁶ para entender las sentencias y los dichos agudos, las palabras de los sabios y sus enigmas. ⁷ El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé; son necios quienes desprecian la sabiduría y la disciplina.

El prólogo de los Proverbios presenta el título, autor y finalidad del libro, cuestiones que fueron tratadas en la introducción. Respecto de la finalidad, el autor acumula expresiones para ponerla más de relieve con su doble aspecto, especulativo: *aprender sabiduría, destreza, discreción*; y práctico: *alcanzar instrucción y disciplina, justicia, probidad y rectitud*. A lo expuesto antes al hablar de ella sólo nos resta añadir aquí la significación concreta de los términos enumerados. *Sabiduría* es el conocimiento de los principios y normas contenidos en las sentencias de los sabios que enseñan a conducirse con éxito, también en los negocios y empresas de la vida, pero sobre todo en el orden moral, por el cumplimiento de la ley de Dios. Aquellas enseñanzas se encuentran a veces encerradas en sentencias enigmáticas, con el fin de excitar más la atención de los oyentes, para cuya captación hace falta no poco ingenio y *destreza, que* los sabios deberán enseñar también a sus discípulos. Pero no basta esto, la vida es muy compleja y se presentan con

frecuencia situaciones difíciles y delicadas; se precisa entonces clarividencia para distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, y prudencia para una acertada aplicación de los principios de la sabiduría a la vida práctica, lo que se obtiene mediante *la sensatez y discreción*. La *instrucción* designa las disposiciones morales, la educación y disciplina que se obtienen mediante la corrección de la naturaleza viciada (19:18; 29:15-17), y que capacitan para conducirse en la vida conforme a los postulados de la sabiduría, cuyo cumplimiento exige vencimiento propio 1. El fin práctico moral es expresado con tres términos que bien pudieran ser sinónimos para significar la perfección moral que persiguen los consejos de la sabiduría. En caso contrario, *justicia* designaría el cumplimiento de la ley moral en general; *la probidad* diría relación a las costumbres de acuerdo con dicha ley, y *la rectitud* indicaría las acciones rectas, en oposición a los caminos torcidos de los malvados.

Los v.4-6 manifiestan quiénes pueden aprovecharse de las enseñanzas del libro. La sabiduría no es patrimonio de unos cuantos, sino que todos pueden sacar fruto de sus consejos. Los *faltos de experiencia*, expuestos a todos los peligros ² y a ser seducidos por los malvados, aprenderán la prudencia, que los hará cautelosos ante ellos. Los *jóvenes*, faltos de reflexión, encontrarán las normas que los librarán de las imprudencias, que los conducen tantas veces a la ruina moral. Los mismos sabios crecerán en sabiduría con las consideraciones de las máximas del libro y se capacitarán más y más para penetrar los enigmas. El verbo hebreo *léqah*, que traducimos por adquirir destreza (v.5), significa el arte de dirigir una nave; bella metáfora para indicar cómo escuchando los consejos de la sabiduría se adquiere habilidad y destreza para conducirse con acierto en el triple mar tempestuoso del mundo, de nuestro corazón y de la vida humana.

El prólogo concluye estableciendo el principio de la sabiduría. Tal honor corresponde al *temor de Yahvé*. No se trata del mero temor al castigo, que impulsa a no obrar el mal por el temor a la pena, sino ese temor reverencial del hijo para con su padre, del alma santa para con su Dios, que en el fondo es más amor que temor; es la piedad para con Dios, que lleva al culto, al cumplimiento de sus mandatos. Así, el temor de Yahvé es principio de sabiduría, porque crea esa disposición subjetiva, básica y fundamental **que lleva a escuchar y poner en práctica las enseñanzas de la sabiduría, que son para el israelita enseñanzas de Dios**. Y será a la vez parte principal de la misma, porque entre las exigencias de una auténtica sabiduría estarán en primer lugar **los que miran a Dios, la piedad y religiosidad** en que aquél viene a consistir ³. Se añade una afirmación que por la frecuencia con que se repite y explana en el libro merece ser colocada en su prólogo: la necesidad de los que *desprecian la sabiduría*. Se trata, como dice Clemente de Alejandría, no tanto de los que niegan a Dios con la boca cuanto de los que lo niegan con los hechos, es decir, de los impíos más que de los ateos. En este verso de oro — escribe Umbreit —, la filosofía del Oriente se separa netamente de la de Occidente. El sabio (hebreo) alcanza la sabiduría por medio de la religión, mientras el sabio del Occidente busca llegar a la religión por medio de la sabiduría. Se puede explicar así este verso: sólo el hombre religioso puede llegar a ser sabio.⁴ La sabiduría bíblica está íntimamente unida a la religión y a la moral.

1 El término hebreo *mtisar* corresponde a un término egipcio que designa la educación de los niños. Cf. DUESBERG, *Les scribes inspirés* p.81 y 302. — 2 22:3; 27:12. — 3 Cf. O. Loretz, *Il meglio della sapienza e U timore de Jahvé* (Prov 1:7: *ye'shht* = "il meglio" in luce yocis Mari): *Bib Or* 2 (1960) aioss. — 4 Citado en Girotti, *I Sapienziali* (M. Sales-G. Girotti, *La Sacra Bibbia* VI; Turin 1928) p.ió.

Primera Parte.

Exhortación al Estudio y Practica de la Sabiduría (1:8-9:18).

Las malas compañías (1:8-19).

⁸ Escucha, hijo mío, las amonestaciones de tu padre y no desdén las enseñanzas de tu madre, ⁹ pues serán corona de gloria en tu cabeza y collar en tu cuello. ¹⁰ Hijo mío, si los malos pretenden seducirte, no consientas. ¹¹ Si te dicen: “Ven con nosotros, pongamos asechanzas a la vida ajena, tendamos a placer lazos contra el justo, ¹² traguémoslos vivos, como el “seol”; enteros, como los que bajan al sepulcro; ¹³ tendremos toda suerte de riquezas, henchiremos nuestras casas de despojos; ¹⁴ tendrás tu parte como todos nosotros, no habrá más que una bolsa para todos.” ¹⁵ No te vayas con ellos, hijo mío; ten tus pies muy lejos de sus sendas, ¹⁶ porque corren sus pies al mal y se apresuran a derramar sangre. ¹⁷ Pues en vano se tiende la red a los ojos de las aves aladas. ¹⁸ Con ello acechan a la propia vida y traman su propio daño. ¹⁹ Ahí lleva siempre la rapacidad; es un vicio que acaba por matar al que lo tiene.

Uno de los mayores obstáculos para seguir los consejos de los sabios son las malas compañías. Nada como ellas lleva al desprecio práctico de sus enseñanzas. El sabio comienza sus exhortaciones intentando remover tal obstáculo. Para ganarse la atención de sus lectores y disponer su ánimo a seguir sus advertencias, se dirige a ellos con la solicitud de un padre y el afecto de una madre. Hay aquí una implícita recomendación **de la obediencia a los padres, muy en su lugar después de la del temor de Dios**⁵. Dos bellas comparaciones ponen de relieve los frutos de esa docilidad: más todavía que los adornos exteriores, la educación y rectitud moral causan agrado en los ojos del alma y suscitan profunda admiración en los demás.

En seguida el autor presenta el lenguaje y artificios con que los malvados intentan ganar a los incautos para su causa. Lo pone en boca de una banda de salteadores, ávida de riquezas, que para realizar sus designios no dudan en poner asechanzas a la vida ajena. Bandas de este género debieron de existir casi siempre ⁶, y la parábola del samaritano hace suponer que **existían en tiempo mismo de Jesucristo en Palestina** ⁷. El incauto a quien va dirigida la invitación no tiene nada que temer; las asechanzas son tendidas a personas indefensas, que serán sorprendidas sin posibilidad alguna de resistencia. En sus expresiones queda también plasmada la rabia que el malvado siente contra el justo, que con su vida recrimina su conducta y el ansia que siente por hacerlo desaparecer ⁸. Se enriquecerán en un momento y luego podrán darse una vida alegre y placentera. El participará en la misma medida que los demás. No habrá entre ellos distinciones. Los frutos de una acción colectiva superarán a los que individualmente podrían cada uno obtener.

Frente a la invitación de los malvados, el sabio hace una paternal exhortación a su discípulo a que la rechace de lleno y se mantenga siempre alejado de tales gentes. Un doble motivo debe impulsarlo a ello: los malvados, con tal de realizar los propósitos a que su codicia los impulsa, no retroceden ni ante el mismo crimen ⁹ y con su conducta *acechan a su propia vida*, pues no es raro que, al ir a tomar su codiciada presa, sean ellos tomados en el lazo y paguen a caro precio sus fechorías, de las que antes o después terminan por ser víctimas. El v.17 presenta una especie de proverbio cuya interpretación más probable es que en vano se tiende la red a la vista de las aves, pues habiéndola visto, no se acercan a ella, y el cazador queda burlado; así, el inex-

perto amaestrado por el sabio, que ha puesto ante sus ojos las consecuencias a que le expone el aceptar la invitación de los malvados, rehuirá la compañía de quienes le llevarían a la perdición

10

Invitación de la sabiduría. Consecuencias para quienes la rechazan (1:20-33).

²⁰ La sabiduría está clamando fuera, alza su voz en las plazas. ²¹ Clama encima de los muros, en las entradas de las puertas, en la ciudad, y va diciendo: ²² ¿Hasta cuándo, simples, amaréis la simpleza, y, petulantes, os complaceréis en la petulancia, y aborreceréis, necios, la disciplina? ²³ Volveos a mis requerimientos: Yo derramaré sobre vosotros mi espíritu y os daré a saber mis palabras. ²⁴ Pues os he llamado, y no habéis escuchado; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido; ²⁵ antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a mis requerimientos; ²⁶ también yo me reiré de vuestra ruina y me burlaré cuando venga sobre vosotros el terror. ²⁷ Cuando sobrevenga como huracán el terror, y como torbellino os sorprenda la ruina; cuando sobrevenga la adversidad y la angustia, ²⁸ entonces me llamarán, y yo no responderé; me buscarán, pero no me hallarán, ²⁹ por haber despreciado la sabiduría y no haber seguido el temor de Yahvé, ³⁰ y no haberse agrado de mis consejos y haber menospreciado mis requerimientos. ³¹ Comerán el fruto de sus obras y se hartarán de sus consejos. ³² Porque ese desvío llevará a los simples a la muerte, y la prosperidad de los necios los perderá. ³³ Pero quien me escuche vivirá tranquilo, seguro y sin temor de mal.

Concluida la anterior advertencia sobre las malas compañías, el autor, personificando la sabiduría en una hermosa prosopopeya que recuerda las formas de elocuencia de los profetas, la presenta haciendo ella misma una ardiente invitación a seguir sus consejos, poniendo en seguida de manifiesto las consecuencias de no seguirlos con docilidad. La sabiduría se nos presenta haciendo su llamamiento en todas partes, en las plazas de la ciudad, encima de sus muros, a sus puertas, ante las que se extiende una explanada capaz de agrupar numerosos oyentes. La ley natural impresa en el corazón humano, la voz de la conciencia, las continuas gracias actuales con que **Dios ilumina el entendimiento y mueve la voluntad, son transmisoras de esa voz de la sabiduría que es la voz de Dios. Se deja oír en todas partes donde uno quiera escucharla.**

A tres clases de personas clama la sabiduría: a *los simples*, inexpertos susceptibles de instrucción; a *los petulantes*, que hacen mofa de la religión y de la moral, despreciando cínicamente sus postulados, y a los *necios*, que, aborreciendo la sabiduría y la disciplina, se han hecho insensibles a la ley moral y viven al margen de ella. A todos invita a seguir sus amonestaciones, prometiéndoles una abundante profusión de su espíritu. La frase *derramaré mi espíritu* (v.23), que tan frecuentemente **se pone en boca de Yahvé en el Antiguo Testamento**ⁿ, aplicada aquí a la sabiduría, es una expresión paralela a la que le sigue, y significa en este contexto que la sabiduría comunicará a quienes escuchan su voz la inteligencia y la rectitud moral para entender sus enseñanzas y ponerlas en práctica.

La sabiduría manifiesta a continuación su juicio sobre quienes se hacen sordos a su llamamiento: *se reirá de su ruina y se burlará de ellos* (v.26). Se trata de una expresión antropomórfica, con la que el autor, expresándose a la manera humana, indica cómo son dignos de burla y escarnio quienes antepusieron sus caprichos y placeres a los mandatos de la sabiduría, y afirma que los castigará la ira justa y severa de Dios, el cual no se alegra del mal ni del castigo del pecador, sino que se complace en su justicia, atributo tan divino como la misericordia. **San Gregorio**

dice que el reírse de Dios es no querer compadecerse de la aflicción humana ¹², lo que ocurrirá extinguido el tiempo de la misericordia y el perdón. Y San Bernardo exclama: “¿Qué es lo que hemos de pensar que agrada a la sabiduría en la ruina del impío? No otra cosa que las justísimas disposiciones y el irreprochable orden de la Providencia. Y aquello que agrada a la sabiduría tiene que agradar también a todos los sabios.”¹³

El castigo es descrito al estilo profético, haciendo intervenir a los elementos o fenómenos violentos de la naturaleza. La angustia que llevarán consigo abrirá los ojos de los impíos, y clamarán entonces a la sabiduría no por odio al pecado y la culpa, sino para verse libres del desastre en que han incurrido. Pero será ya tarde ¹⁴, *comerán el fruto de sus obras* ¹⁵. Lo que cada uno sembrare, eso recogerá al final. Los que vivieron en pecado, rehusando su conversión, despreciando la ley de Dios, obrando sin consideración alguna a la religión, sembraron obras de muerte y recogerán como fruto la perdición. Quienes, por el contrario, siguieron los consejos de la sabiduría, gozarán de la paz y tranquilidad, bienes tantas veces prometidos por Dios al pueblo israelita en su posesión de la tierra prometida si perseveraba fiel a sus mandamientos. El premio y el castigo son propuestos con esa indeterminación propia de los autores sapienciales, que ignoraban la retribución del más allá. Es claro se trata en la perícopa de una mera personificación de la sabiduría, **sin referencia alguna por parte del autor a la segunda Persona.**

¹ El término hebreo *mtísar* corresponde a un término egipcio que designa la educación de los niños. Cf. Duesberg, *Les scribes inspire* p.81 y 302. — 2 22:3; 27:12. — 3 Cf. O. Loretz, *Il meglio della sapienza e U timore de Jahvé* (Prov 1:7: ye'shth = “il meglio” in luce yocis Mari): *Bib Or* 2 (1960) aioss. — 4 Citado en Girotti, *Sapienziali* (M. Sales-G. Girotti, *La Sacra Bibbia* VI) (Turín 1928) p.16. — 5 Ex 20,7-12; — 6 Os 6:8; 7:1; Is 1:23; Jer 7:6-11. — 7 Lc 10:30. — 8 Sobre el *seol*, cf. *Introducción. Doctrina dogmática*, p.g. — 9 Dt 5:7-16; 8:5. — 10 Otros interpretan el proverbio: aunque los pájaros ven las recles que se tienden ante sus ojos, su ceguera y aidez les lleva a caer en ellas. De la misma manera, los malvados, llevados por la codicia y avieles? del botín, no reparan en las consecuencias a que se exponen: el castigo de Dios, frecuentemente por medio de las leyes sociales (Tov). — 11 Dios derramó “su espíritu” sobre todo viviente (Gen 7:22; Núm 16:22; 27:16; Sab 12:1), especialmente sobre los hombres (Gen 2:7; Job 33:4; 34:14), más peculiarmente sobre los caudillos (Ex 31:3; Jue 3:10; Sam 16:13), los profetas (Núm 24:2; Os 9:7; 2 Re 2:15), sobre aquellos a quienes Dios confiaba una misión especial (Ex 31:3; 35:31). Más que sobre otro alguno, sobre el Mesías (Is 11:2; 42:1). Y una gran efusión del “Espíritu” sería el anuncio de la venida de los tiempos mesiánicos (Jl 2:28-32; Act 2:15-21). Cf. Renard, o.c., p.47-48; P. Van Imschoot, *L'esprit de Yahweh, source de vie dans T.*: RB 32 (1935) 4815; *Saesse el Esprit dans l'A.T.*: RB 35 (1938) 233. — 12 XI *Moral.* XX. — 13 Sal 2:4. — 14 Jn 3:4; 8:21. Job 28:1-11. — 15 1:31-21.

2. Diversos Efectos de la Sabiduría.

Beneficios que otorga la sabiduría (2:1-9).

¹ **Hijo mío, si recibes mis palabras y guardas dentro de ti mis mandamientos,** ² **dando atento oído a la sabiduría e inclinando tu corazón a la prudencia;** ³ **si invocas a la inteligencia y a voces llamas a la prudencia;** ⁴ **si la buscas como se busca la plata, cual si excavaras un tesoro,** ⁵ **entonces tendrás el temor de Yahvé y hallarás el conocimiento de Dios.** ⁶ **Porque Yahvé da la sabiduría y de su boca derrama ciencia e inteligencia.** ⁷ **Da salud a los justos y se hace escudo de los que proceden rectamente.** ⁸ **Defiende el camino de la rectitud y protege las sendas de sus fieles.** ⁹ **Entenderás entonces justicia y probidad, rectitud; en suma, buen camino.**

Adoptando un tono paternal, el sabio va a poner ante los ojos de sus discípulos los beneficios que otorga la sabiduría. Antes quiere señalar las disposiciones que su obtención exige. Es preciso, para llegar a poseerla, escuchar sus enseñanzas y conservarlas en el corazón; después, un estudio atento y reflexivo de las mismas, y un espíritu dócil dispuesto a llevarlas a la práctica. Pero no bastaría un deseo vago o un esfuerzo ligero; es necesario un interés y un amor grandes por la sa-

biduría y buscarla con el afán y fatiga con que se busca la plata, con la avidez y trabajo con que el avaro cava la tierra en la que sabe se esconde un tesoro 1. La sabiduría es un don de Dios, que El no concede si no media la cooperación y esfuerzo humano.

Quien así anhela y busca la sabiduría es quien conseguirá sus preciosos frutos: *el temor de Dios*, principio de sabiduría ², y el *conocimiento de Dios*, que lleva al cumplimiento de sus mandatos. Existe entre ambos íntima relación. **El conocimiento de Dios es fundamento de la vida moral** ³; lleva, lógica y naturalmente, al temor filial de Dios, a su amor, porque no es posible conocer a Dios y no sentir ese temor y amor que lleva a las obras. Y también ese temor y amor llevan a un conocimiento más profundo de Dios. Dios es amor⁴, y al amor se le conoce amándolo; además, el que obra el bien viene a la luz⁵; almas que no estudiaron tratados de teología, pero amaron profundamente a Dios, llegaron a tener de El un conocimiento admirable. Son los afectos desordenados a las cosas de la tierra, las obras malas, **las que nublan el espíritu y le impiden ver a Dios**. Por eso sólo a sus fieles puede la sabiduría comunicarles este conocimiento de Dios.

Y quienes consiguen ese conocimiento y temor de Dios reciben de El la sabiduría con todos sus frutos, tanto de orden especulativo — ciencia, inteligencia, que disponen al hombre para una conducta recta — como de orden práctico: la protección de Dios, que se constituye en defensor y protector de los justos frente a los peligros y tentaciones de la vida ⁶ y les asegura la senda de la perfección moral, expresada en los tres términos sinónimos: justicia, probidad, rectitud, cuyo conjunto insiste en designar la verdadera y perfecta justicia. También estos versos (6-9) ponen de manifiesto la concepción religiosa de la sabiduría bíblica.

Algunos males de que libra la sabiduría (2:10-22).

¹⁰ Cuando entre en tu corazón la sabiduría y sea dulce a tu alma la ciencia, ¹¹ te guardará la reflexión y te preservará la inteligencia. ¹² Para librarte de los caminos de los malos, de los hombres de perversos razonamientos, ¹³ que, dejado todo buen camino, van por sendas tenebrosas, ¹⁴ se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio, ¹⁵ siguen caminos tortuosos y se extravían en sus andanzas. ¹⁶ Te preservará de la mujer ajena, de la extraña que halaga con sus palabras, ¹⁷ que deja al compañero de su mocedad y se olvida de la alianza jurada por su Dios. ¹⁸ Su casa lleva a la muerte, y sus caminos a la región de las sombras. ¹⁹ Cuantos en ella entran no vuelven más, ni toman las veredas de la vida. ²⁰ Así seguirás la recta senda e irás por el camino de los justos; ²¹ pues los justos habitarán la tierra y los rectos permanecerán en ella; ²² mas los impíos serán arrancados de la tierra y los prevaricadores serán desarraigados.

Indicados los primeros beneficios que reporta la sabiduría, el sabio indica que ella libra del primer obstáculo aducido, las malas compañías, y de otro no menos peligroso que describirá en los capítulos siguientes. La sabiduría, con sus diversas facetas, ciencia, inteligencia, reflexión, librará a su discípulo de los hombres malvados, 'que con sus perversos razonamientos procuran seducirlos y llevarlos por sus caminos, *sendas tenebrosas*, de pecado y muerte ⁷. El que hace el mal — escribe San Juan — odia la luz ⁸. Su maldad les lleva hasta *gozarse del mal ajeno*, lo que indica a qué grado han llegado no ya de insensibilidad frente al amor al prójimo, sino de perversidad en su intento de hacerle el mal.

El segundo peligro del que le libraré la sabiduría es de la mujer impúdica que, llevada de sus pasiones, deja al *compañero de su mocedad* para darse al pecado. La deshonestidad supone

una entrega a los placeres materiales, que apaga la vida del espíritu e incapacita por lo mismo para lo bello y sublime, para lo puro y lo santo. “La impureza — escribe Cornelio a Lapide — con su vehemencia arrastra hacia sí todos los sentidos, la mente y toda el alma, de modo que los lujuriosos no pueden sentir, gustar, pensar en cosa otra alguna más que en ella, incapacitándose sobre todo para gustar y pensar en las cosas celestiales y divinas que sugiere la sabiduría.”⁹ Quien obra de tal manera, no sólo hace traición a su marido, sino que se *olvida de la alianza de Dios* (v.1v). No conocemos ceremonia alguna de tipo religioso que acompañase la celebración del matrimonio, **y nunca aparece en ella el sacerdote; pero el matrimonio tiene como autor a Dios**¹⁰, que lo instituyó monogámicoⁿ y prohibió el adulterio en su Ley¹² y toda prostitución en Israel¹³. Quien adultera, ofende la alianza de Dios con su pueblo.

Esta conducta lleva prematuramente a *la región de las sombras*, expresión común en la literatura antigua para designar el fin de la existencia humana. La Ley establecía la pena de muerte para los adúlteros¹⁴. Por lo demás, quien se entrega a la lujuria crea en su carne una tiránica exigencia hacia los placeres sensuales, a los que ya no sabrá resistir. El pecado irá consumiendo sus energías corporales, agotando su organismo, con lo que apresura la vejez, y la muerte lleva prematuramente al *seol*, y quienes en él entran no vuelven otra vez a esta vida a gozar de los años que una muerte anticipada les arrebató¹⁵.

El sabio concluye la perícopa contraponiendo las consecuencias de la vida virtuosa y las de la vida malvada. Los justos habitarán la tierra prometida, mientras que los impíos serán arrancados de ella. La felicidad que en el Antiguo Testamento se prometía a los israelitas era la posesión pacífica de la tierra prometida, que manaba leche y miel¹⁶, y el castigo más terrible la expulsión de ella por la muerte o el destierro¹⁷. En nuestro caso, las expresiones del sabio **significan el favor divino, que se manifiesta en las bendiciones de esta vida, y el castigo, que priva de ellas**. La perspectiva es más bien terrena; no aparece todavía, al menos claramente, la idea de una retribución en el más allá. Pero es digno de notar que la retribución es presentada en nuestro libro como efecto no precisamente de la práctica de la Ley, sino de la conducta moral, lo que señala una perspectiva distinta a la de los libros históricos y proféticos. En éstos es social y temporal; en los sapienciales, individual y escatológica, lo que marca un avance hacia la neotestamentaria.

¹ Job 28:1-11. — ² 1.7 — ³ Os 4:1; 6:6. — ⁴ 1 Jn 4:8. — ⁵ Jn 3:21. — ⁶ Sal 3:41 84:12. — ⁷ 1:11-14; Is 59:8; Job 19:8; Ef 5:1 — ⁸ 3:20. — ⁹ *Commentarius in Salomonis Proverbia* (Amberes 1635). Las citas responden a la Editio Nova (París 1831) p.66. — ¹⁰ Gen 2:24.:17. — ¹¹ Mt 19:1-12. — ¹² Ex 20:14; Dt 5:2-18. — ¹³ Dt 23 — ¹⁴ Lev 20:10; Dt 22:22. — ¹⁵ Otros interpretan la de “la casa de la adúltera,” en cuyo caso el sentido es que quienes se dan a esta clase de pecados difícilmente vuelven al recto sendero de una vida honesta. San Agustín describe en sus *Confesiones* (8:7.8) lo que le costó vencer, con la ayuda de Dios, el vicio de la lujuria. “La prostituta es como un remolino de agua que engolfá a sus víctimas y del que no se puede volver” (DvsoN, o.c., n.366g). — ¹⁶ Ex 3:8; Lev 20:24. — ¹⁷ Ex 20:12; Sal 37:9.22.

3. Mas Beneficios y Excelencias de la Sabiduría.

Bondad Fidelidad Confianza Temor de Dios.

Primicias (3:1-12).

¹ Hijo mío, no te olvides de mis enseñanzas, conserva mis preceptos en tu corazón,² porque te darán vida larga, largos días de vida y prosperidad.³ Que no te abandonen jamás la bondad y la fidelidad; átatelas al cuello, escríbelas en tu corazón,⁴ y hallarás favor y buena opinión ante Dios y ante los hombres.⁵ Confía en Yahvé de todo corazón y no te apoyes en tu prudencia.⁶ En todos tus caminos piensa en El, y

El allanará todas tus sendas.⁷ No te tengas por sabio, teme a Dios y evita el mal;⁸ que será sanidad para tu carne y refrigerio para tus huesos.⁹ Honra a Dios de tu hacienda, de las primicias de todos tus frutos,¹⁰ y estarán llenos tus graneros y re-bosará de mosto tu lagar”¹¹ No desdeñes, hijo mío, las lecciones de tu Dios; no te enoje que te corrija,¹² porque al que Dios ama le corrige, y aflige al hijo que le es más caro.

El sabio continúa sus exhortaciones en el mismo tono paternal que antes l, como queriendo grabar más y más profundamente sus enseñanzas en el corazón de sus discípulos. Advertimos una notable diferencia en la manera de proponer sus exhortaciones los profetas y los sabios. Aquéllos las ponen en boca de Yahvé, y habrían cometido un delito digno de muerte haber hablado en nombre propio²; los sabios, en cambio, las proponen como fruto de sus observaciones y reflexiones. El profeta es el hombre de Dios y habla en su nombre; el sabio reflexiona y descubre la sabiduría que Dios ha derramado sobre las obras todas de la creación y ha revelado de una manera especial en su Ley.

Los frutos que aquí promete el sabio a quienes siguen sus enseñanzas son largos años de vida y prosperidad, lo que incluye la idea de una vida feliz. Es la recompensa tantas veces prometida por Dios en el Antiguo Testamento a los israelitas que observasen la Ley, y que coincide con el “habitar la tierra”³. Cuando la vida individual y familiar está regulada por las enseñanzas de la sabiduría, reina la paz entre todos sus miembros, y ello lleva consigo la felicidad' y la prosperidad.

Exigencias de la sabiduría son los sentimientos de bondad para con Dios y para con el prójimo y la fidelidad a las obligaciones que respecto de ambos tenemos. Ambos términos unidos aparecen muchas veces en el Antiguo Testamento y significan perfección moral en las relaciones de Dios para con el hombre⁴, del ser humano para con Dios⁵, **de los seres humanos entre sí**⁶. Las imágenes con que el sabio las recomienda, empleadas en el Deuteronomio para recomendar **los mandamientos de Yahvé**⁷, y que los fariseos materializaron en las filacterias, indica a sus discípulos que las han de llevar continuamente en su mente y corazón para cumplirlas en todo momento. Frutos suyos serán el favor de Dios, con los beneficios que de ello derivan, y la estima de los hombres, que admirarán su conducta. Junto a la bondad y fidelidad, la sabiduría quiere una gran confianza en Dios, con la consiguiente desconfianza en sí mismo. Es un principio que repite la ascética cristiana. La vida es tan compleja, que no hay prudencia humana capaz de salir a flote en tantas complicadas circunstancias como presenta la vida. El ser humano debe estudiar los consejos de los sabios y esforzarse por obrar conforme a ellos, pero debe a la vez poner toda su **confianza en Dios y esperar de El el éxito de sus obras**, pues “lo que Dios ha hecho ya por nosotros es suficientemente grande como para que podamos esperar lo demás con fe y confianza,” escribe Bossuet⁸. Y San Bernardo dice que “quien a sí mismo se constituye en maestro propio, de un necio se hace discípulo.”⁹ Semejante confianza era recomendada por los profetas aun en el mismo orden político¹⁰.

El v.7 contiene una triple recomendación: la humildad, el temor de Yahvé y la huida del mal. Hay entre ellas íntima relación. La práctica de la humildad, que la ascética cristiana considera como base y fundamento de la vida espiritual, remueve el principal obstáculo que se alza contra la sabiduría bíblica, la soberbia. Dios resiste a los soberbios y no da su gracia sino a los humildes¹¹. El *teme a Dios y evita el mal* encierra toda la sabiduría práctica y la ética de los Proverbios; “el temor de Dios — dice el libro de Job —, ésa es la sabiduría; apartarse del mal, ésa es la inteligencia.”¹² La humildad lleva de la mano al temor de Dios, y éste lógicamente aparta al hombre del mal (16:4). La recompensa se indica en términos que se refieren expresamente al

cuerpo; es claro que la religión con la práctica de las virtudes, la continencia, la castidad y la huida de los vicios, favorece la salud corporal. Pero no se limita a él; también el alma recibe como fruto una profunda paz y alegría interior, que repercute ella misma en el buen estado del cuerpo¹³. Llama la atención la recomendación que a continuación hace sobre las primicias, pues es el único pasaje de los Proverbios en que se recomienda expresamente el culto a Yahvé, del que sólo se habla incidentalmente en unos cuantos lugares¹⁴. La Ley mandaba ofrecer las primicias de los frutos¹⁵, con lo que los israelitas debían reconocer a Dios como autor de todos los bienes temporales. Los sabios, más que en declarar la obligación del culto exterior, insisten en recomendar la rectitud moral, que consiste en la práctica de las virtudes morales y la huida de los vicios a ellas opuestos. A su cumplimiento promete abundantes frutos de la tierra. Es Dios quien da las buenas cosechas y las malas, que son, en último término, consecuencia y castigo del pecado. Si Yahvé está contento por las ofrendas de los israelitas, su bendición se derramará sobre los campos, conforme estaba prometido en la Ley¹⁶. Mientras que en el Nuevo Testamento las bendiciones son más bien de orden espiritual, sin que el Señor se desentienda de las cosas humanas que nos son necesarias¹⁷, en el Antiguo Testamento son más bien de orden material¹⁸; pero en los libros sapienciales se van “desmaterializando” para dar paso a un concepto de vida feliz en el que se insiste mucho más en la virtud que en los bienes materiales, con lo que nos colocan a medio camino entre la Ley y el Evangelio.

Concluye la perícopa el sabio resolviendo una dificultad que se plantearía todo israelita privado de la revelación sobre la vida de ultratumba frente a las afirmaciones precedentes: ¿no dice la experiencia que muchas veces quienes honran a Dios tienen mucho que sufrir? Ciertamente, responde el autor, pero se trata de una excepción, cuya razón de ser está precisamente en el amor que Dios siente hacia ellos. Lo afirmaría también San Juan, que pone en boca del Señor estas palabras: *Yo reprendo y corrijo a cuantos amo*¹⁹, y lo confirma el caso de Job. No hay justo tan perfecto que no se desvíe alguna vez o tenga peligro de apartarse del camino recto; el castigo divino le ayudará entonces notablemente a arrepentirse y continuar caminando por la senda de la virtud. Quiere además el Señor que el justo se justifique cada vez más²⁰, y nos enseña el apóstol San Pablo que es en medio de las contrariedades donde las virtudes se perfeccionan²¹. Los cristianos conocemos el valor satisfactorio del sacrificio por nuestros pecados, conforme a la enseñanza del concilio Tridentino²²; al darnos ocasión de expiar en esta vida el reato de nuestras culpas, nos adelanta la hora del gozo eterno, evitando o acortando al menos los sufrimientos del purgatorio. Y San Pablo afirma el valor apostólico de las tribulaciones; Jesucristo llevó a cabo la redención por medio del sacrificio y el dolor, pero la aplicación de la misma a las almas no se hará sino mediante nuestras oraciones y sacrificios²³.

Excelencia y frutos de la sabiduría (3:13-26).

¹³ **Bienaventurado el que alcanza la sabiduría y aquel que alcanza inteligencia,**¹⁴ porque es su adquisición mejor que la de la plata y de más provecho que el oro.¹⁵ Es más preciosa que las perlas y no hay tesoro que la iguale.¹⁶ Lleva en su diestra la longevidad y en su siniestra la riqueza y los honores, “De su boca brota la justicia y lleva en la lengua la ley y la misericordia” (LXX).¹⁷ Sus caminos son caminos deleitosos y son paz todas sus sendas.¹⁸ Es árbol de vida para quien la consigue; quien la abraza es bienaventurado.¹⁹ Con la sabiduría fundó Yahvé la tierra, con la inteligencia consolidó los cielos.²⁰ Con su ciencia hizo brotar las fuentes y por ella los cielos destilan el rocío.²¹ Hijo mío, no la pierdas nunca de vista, guarda siempre la prudencia y el consejo,²² que serán vida para tu alma y gracia para tu cuello.²³ En-

tonces irás confiado tu camino y no tropezará tu pie.²⁴ Cuando te acostares, no sentirás temor; te acostarás y dormirás dulce sueño.²⁵ No tendrás temor de repentinos pavores ni de la ruina de los impíos cuando venga.²⁶ Porque Yahvé será tu confianza y preservará tu pie de quedar preso.

Quien alcanza la sabiduría puede sentirse realmente dichoso; los beneficios que lleva consigo superan a los más preciados metales. La frecuencia con que a éstos es antepuesta por los sabios nos recuerda la margarita preciosa del Evangelio, por la que vale la pena de venderlo todo²⁴. La sabiduría es digna de todos los esfuerzos y sacrificios precisos para conseguirla. Salomón lo entendió muy bien, **por lo que no pidió a Dios oro ni plata, sino un corazón sabio e inteligente para gobernar a su pueblo²⁵**.

En efecto, ella es quien proporciona *la vida larga*, que los sabios presentan como efecto normal de la sabiduría²⁰; *las riquezas* mismas y *los honores*, que son fruto de la inteligencia, de la prudencia en la administración de la casa, de la honradez y virtudes que comprende la sabiduría. El rey sabio, que había pedido sólo la sabiduría, obtuvo con ella vida larga, riquezas y honores como el que más. Los LXX contienen una adición, probablemente de un anotador que echó de menos la glorificación de la Ley. De la boca de la sabiduría brota *la justicia*, en cuanto que la práctica de sus enseñanzas hace al hombre justo. Lleva en su lengua *la Ley*, porque sus prescripciones coinciden con sus mandamientos, y *la misericordia* de Dios, que los sabios prometen a quienes siguen sus consejos²⁷. Los caminos de la sabiduría dan también esa *paz interior* de que gozan los justos al cumplir la voluntad de Dios, que le manifiestan los dictámenes de la sabiduría, y *la paz exterior* o tranquilidad frente a las perturbaciones y peligros externos, de que los libra la protección de Dios. De una y otra carecen los malvados, conforme a la afirmación del profeta Isaías: “no hay paz para los impíos”²⁸. El v.18 añade que la sabiduría es *árbol de vida para quien la consigue*. Es una alusión al árbol de la vida del paraíso, cuyos frutos conferían la inmortalidad²⁹. La sabiduría confiere beneficios análogos a quienes practican sus enseñanzas: vida larga y feliz³⁰. Esta afirmación, contrastada con la de la muerte prematura, castigo de los malvados, deja entrever, a juicio de algunos³¹, en la mente del autor una suerte diferente en el más allá para el justo y el impío. Cierto que no la vio con la claridad precisa para utilizarla como motivo estimulante para una buena conducta.

Al hacer el elogio de la sabiduría y poner de relieve sus frutos, el sabio se remonta a la sabiduría divina, que acompañó a Dios en la creación y quedó plasmada en todas sus obras. La tierra y los cielos, las fuentes y el rocío, copioso en Palestina, cantan a voces la sabiduría que dirigió al Creador en su obra³². El autor supone aquí la concepción del Génesis sobre el universo³³: la tierra es una superficie plana que flota sobre las aguas apoyada en sólidas columnas que sostiene el abismo; los cielos, una sustancia sólida y resistente, como de bronce fundido, que en forma de bóveda envuelve la tierra, cuyos extremos sostienen las cimas de las montañas³⁴.

La última parte de la perícopa contiene una nueva exhortación a mantenerse firme en la práctica de la sabiduría (v.21); otra enumeración de algunos de los frutos ya indicados, vida larga³⁵, gracia y agrado ante los demás³⁶, y se extiende más en afirmar la confianza y seguridad que la sabiduría da a quien sigue sus instrucciones: allana sus sendas, lo libra de los tropiezos y caídas y lo fortalece en cualquier tribulación, y puede contemplar sin temor alguno la ruina de los impíos, que no se extenderá a él. “Tanto cuando camina como cuando permanece parado, cuando trabaja como cuando duerme, tanto durante el día como durante la noche, siempre y en todas partes estará seguro, intrépido, contento y alegre” (A Lapide)³⁷.

Atenciones debidas al prójimo (3:27-35).

²⁷ No niegues un beneficio al que lo necesita, siempre que en tu poder esté el hacerse-lo. ²⁸ No le digas al prójimo: “Vete y vuelve, mañana te lo daré,” si lo tienes a mano. ²⁹ No trames mal alguno contra tu prójimo mientras él confía en ti, ³⁰ No pleitees con nadie sin *Tazón* si no te ha hecho agravio. ³¹ No envidies al injusto ni sigas sus caminos, ³² porque el perverso es abominado de Yahvé, que sólo tiene sus intimidades con el justo. ³³ En la casa del injusto está la maldición de Yahvé, que bendice la morada del justo. ³⁴ Escarnece a los escarnecedores y da su gracia a los humildes. ³⁵ Da honra a los sabios y reserva la infamia para los necios.

Después del elogio de la sabiduría y sus beneficios, el sabio da unos consejos sueltos respecto del comportamiento con el prójimo. Los primeros se refieren a la caridad, tan recomendada por el Deuteronomio y los profetas ³⁸. Prescribe la caridad para con los necesitados y señala en seguida una cualidad que ha de acompañarla, la prontitud, que revela una disposición de ánimo que hace el don doblemente agradable. Desaconseja después dos cosas que, además de entrañar una falta contra la caridad, ofenden la justicia y la fidelidad: *tramar un mal contra el prójimo mientras confía en ti* (v.29), lo que arguye una vileza de ánimo que resulta detestable a los ojos de cuantos abrigan en su corazón sentimientos nobles; y *el pleitear sin fundamento alguno* para ello, lo que arguye ligereza o malicia en el pleiteante; Jesucristo recomendaría incluso ceder en el propio derecho antes de llevar a tu prójimo a juicio ³⁹.

En los versos siguientes enseña al justo que no ha de envidiar al injusto. No es raro que los malvados, utilizando medios injustos, prosperen en sus negocios. Esto puede suponer una fuerte tentación para el hombre honrado y virtuoso, que puede sentirse tentado a seguir los caminos de aquéllos. El sabio le presenta los motivos por los que no ha de ceder a tal sugestión: *el perverso es abominable a los ojos de Dios, que tiene sólo sus intimidades con el justo* (v.32); pensamiento afirmado ya por el profeta David y repetido por los autores de los Proverbios ⁴⁰. El salmista afirma que “Yahvé descubre sus secretos a los que le temen y les da a conocer su alianza”⁴¹, y la historia de los patriarcas, de los caudillos fieles a Dios y de los profetas, demuestra la veracidad de la segunda afirmación. La Sabiduría encarnada llamaría amigos y comunicaría sus secretos a sus apóstoles⁴², y nos revelaría que la Santísima Trinidad establecería su morada en el alma del justo ⁴³.

En efecto, la maldición de Dios, que lleva consigo la perdición y la ruina, pesa sobre los impíos, mientras que la bendición de Yahvé, que es fuente de prosperidad y bienestar, se reserva para quienes le son fieles. Quienes hacen con sus palabras y con sus hechos escarnio de los justos, serán a su vez objeto de burla por parte de Dios, mientras que los humildes recibirán su gracia. El Evangelio, al describir la diversa conducta de Jesucristo con los fariseos y las gentes sencillas, escribió un comentario inspirado a esta afirmación. A los sabios, que comprendieron los preceptos de la sabiduría y los llevaron a la práctica, Dios dará honra y gloria ante los hombres; pero quienes no cumplieron la ley divina recibirán menosprecio cuando la sabiduría descubra los secretos de cada uno y dé a todos su merecido. “El conjunto de los motivos de este capítulo, que no están exentos de intereses personales y materiales, supone, sin embargo, una concepción espiritual y moral muy elevada de la persona humana, **de sus relaciones con Dios, de la belleza de la virtud**. Ella sobrepasa mucho las concepciones formalistas de los sabios paganos” (Renard) ⁴⁴.

1 1:8; 2:1 — 2 Dt 18:20; Ez 13:2-3 — 3 Ex 20:13. Dt 6:2; 30:32 — 4 Ex 34:6 Sal 25:6 — 5 OS 4:1 — 6 Gen 24:49; Jos 2:12 — 7 6:8; 11:18 — 8 Cit. en Girotti o.c., p 23 — 9 Cit. en Girotti o.c., p 23 — 10 Is 10:20; Jer 9:12; Sal 118:8-14 — 11 3:34; 8:13; Sant 4:6

— 12 28:28. — 13 15:30; 17:22 — 14 7:14; 15:25; 21:3-27 — 15 Ex 29:19; Dt 18:4. — 16 Lev 26:3-5; Dt 28:8. — 17 Mt 6:25-34. — 18 Lev 26:3-13; Dt 11:7-15; 28:2.6.8, etc. — 19 Ap3:19. — 20 Ap 22:11. — 21 2 Cor 12:9. — 22 Ses.14 9:9. — 23 Col 1:16. — 24 Mt 13:45-46. — 25 1 Re 3:9:12. — 26 3:2; 8:18; 11:30; 12:4. — 27 3:5-10; 12:2; 15:9; Sab 3:9; 11:24; Eclo 2:7.13; 16:2. — 28 48:22; 57:21. — 29 Gen 2:9; 3:22. — 30 Cf. v.2 y 16. — 31 A Lapide, Kv., Renard. — 32 3:22-31. — 33 1:1-31 — 34 Cf. también Is 51:13; Job 9:6; 26:11; Sal 19:7; 25:2; 105:5; 136:6. — 35 3:3.16.18. — 36 1:9; 3-4. — 37 o.c., p.95 — 38 Dt 15:7-18; 24:10-22; Os 7:1-2; 5:10-12. — 39 Mt 5:40. — 40 6:6; 11:1.20; 12:22; 15:8.26; 16:5; 22:12. — 41 25:14- — 42 Jn 15:15. — 43 Jn 14:23. — 44 O.c., p.58. Cf. Duesberg, o.c., p.123-124.

4. Exhortación a Conseguir la Sabiduría.

Excelencia y beneficios de la sabiduría (4:1-9).

¹ Oíd, hijos míos, la doctrina de un padre, y atended bien para aprender prudencia,
² porque la doctrina que os enseño es buena; no desdeñéis, pues, mis enseñanzas. ³
También yo fui hijo para mi padre, unigénito bajo la mirada de mi madre. ⁴ Y él me enseñaba diciéndome: Pon atención a mis palabras, pon por obra mis mandatos y vivirás. ⁵ Sabiduría ante todo, adquiere la inteligencia; no la olvides, no te apartes de los dichos de mi boca. ⁶ No la abandones, y te guardará; ámala, y ella te custodiará. ⁷
Al precio de todas las riquezas adquiere la sabiduría, al precio de cuanto posees adquiere la inteligencia. ⁸ Tenía en gran estima, y ella te ensalzaré y te honrará si tú la abrazas. ⁹ Pondrá en tu cabeza corona de gracia, te ceñirá espléndida diadema.

En esta primera estrofa del capítulo cuarto, el sabio hace la presentación de su persona y doctrina. Cuando todavía era niño, aprendió de sus padres, que lo querían como se quiere a un hijo único, las enseñanzas de la sabiduría. El quiere ahora repetir a sus discípulos, adoptando la actitud del padre solícito de la instrucción de sus hijos, lo que él aprendió de labios de su padre. La enseñanza era en este tiempo familiar y oral; no hay indicios de que existieran entonces escuelas para niños.

La doctrina que él enseña es buena. Son máximas que le indican el sendero de la virtud y le apartan de los vicios, conduciéndole a una vida larga y feliz. Es oportuno recordar también aquí la observación hecha a 3:1: mientras que el profeta se presenta al pueblo como llamado por Dios y le habla en su nombre, el sabio habla con su propia autoridad, se presenta como un padre que enseña a su-hijo y asegura a veces haber adquirido la doctrina que enseña mediante la experiencia y el esfuerzo 1.

En la segunda parte de la estrofa (v.6-9) indica, en medio de una apremiante y continuada exhortación, los requisitos para alcanzar la sabiduría y los frutos que de ella derivan. Ante todo es necesaria una estima e interés grandes por ella, a los que han de seguir el esfuerzo preciso por conseguirla y poner en práctica sus consejos. Una vez conseguida, hay que unirse a ella con lazo fuerte, como el que une a los parientes más próximos ²; con lazo indisoluble, como el que une al esposo a la esposa ³. “La sabiduría consiste no en la lectura y especulación, sino en su ocupación y posesión; si, pues, comienzas a poseerla, tienes el principio de la sabiduría; si vas progresando en su posesión, cuanto en ésta, otro tanto progresarás también en la sabiduría; si la posees plenamente, tendrás también plena y perfecta sabiduría; ahora bien, esta posesión consiste en el uso y práctica de la sabiduría o virtud” (A Lapide) ⁴.

Los beneficios de la sabiduría que indica son maravillosos: guarda de todo mal como fiel compañera (v.6), proporciona una vida feliz y dichosa (v.4), alcanza estima y aprecio ante los demás, confiriendo una belleza moral más apreciable que las coronas y las diademas. Salomón la abrazó, hizo de él el rey sabio por excelencia, cuya sabiduría se hizo admirar en el Oriente ⁵. La

costumbre de llevar coronas y diademas sobre la cabeza, sobre todo en ocasiones de júbilo, pudo sugerir la imagen del v.8⁶.

La recta senda (4:10-19).

¹⁰ Oye, hijo mío, y recibe mis palabras, y se multiplicarán los años de tu vida. ¹¹ Que te enseñe el camino de la sabiduría y te encamino por el recto sendero. ¹² Así, cuando anduvieres, no se enredarán tus pasos, y aun corriendo no tropezarás. ¹³ Retén firmemente la disciplina, no la dejes; guárdala, mira que es tu vida. ¹⁴ No te metas por las sendas del impío, no vayas por el camino de los malos. ¹⁵ Esquívale, no pases por él, tente apartado de él, pasa de lejos. ¹⁶ Esos no duermen tranquilos si no han hecho el mal; huye de ellos el sueño si no han hecho alguna ruina. ¹⁷ Comen el pan de la maldad y beben el vino de la violencia. ¹⁸ Mas la senda de los justos es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día. ¹⁹ Al contrario, el camino del impío es la tiniebla y no ven dónde tropiezan.

Esta segunda estrofa comienza sus exhortaciones con la promesa, ya varias veces repetida, de la longevidad⁷, la vida feliz y próspera, con tanta frecuencia prometida a Israel si permanecía fiel a Yahvé, que los sabios aplican al individuo en particular. La sabiduría enseña la recta senda a su discípulo, de modo que podrá caminar con seguridad a través de la vida. Fácilmente tropieza y cae el que anda en tinieblas, privado de la luz de la sabiduría; pero quien sigue la luz de sus consejos no tropezará aunque la vida se le presente complicada y difícil, porque ella le enseña cómo debe comportarse en todas las circunstancias, en las prósperas y en las adversas.

Y para mantenerse firme en ella, un doble consejo: *retener firmemente la instrucción* (v.13) o disciplina, que capacita para practicar la virtud, la cual supone espíritu de abnegación y sacrificio, dominio de sí mismo; y *mantenerse alejado de los malvados* (v.1s), que de tal modo se han habituado a hacer el mal, que no duermen contentos el día que no han perpetrado alguna ruina; aquél viene a ser para ellos algo así como su comida, de la que no pueden prescindir. El influjo de las malas compañías ha sido ya puesto de manifiesto por el autor⁸. El célebre predicador Lacordaire decía: “Creedme: toda la vida depende de las personas a las que hayamos tratado con familiaridad. Esta habitúa a las acciones, al mismo tiempo que a las personas, y lo que antes nos parecía odioso y abyecto, poco a poco pierde su aspecto impresionante...; el espíritu se entenebrece, el oído se corrompe, el corazón pierde el pudor, y terminamos por amar lo que nos parecía repugnante.”⁹

Concluye la estrofa con una hermosa antítesis entre la senda del justo y la del impío, que presenta bajo la metáfora de la luz y las tinieblas. La vida del justo está iluminada por la luz de la sabiduría, **que lo libra de todos los peligros exteriores, que va creciendo con el cumplimiento de sus consejos e ilumina a los demás, señalándoles el camino a seguir.** San Juan presenta a la Sabiduría encarnada como la luz que ilumina a todo hombre con su doctrina¹⁰. Y Jesucristo exhortaba a sus oyentes a que fueran hijos de la luz, recibiendo su palabra y viviendo conforme a ella¹¹; y de sus discípulos quería que fuesen, con su predicación y sus obras, luz del mundo¹². Los caminos del impío, por el contrario, están envueltos en tinieblas. Quienes en ellas caminan sin la luz y consejos de la sabiduría, terminan por tropezar y caer víctimas de sus propios vicios y crímenes; cuando ellos menos lo esperen, pierden sus bienes terrenos o una muerte prematura acaba con sus perversos planes¹³.

Evitar la senda de la iniquidad (4:20-29).

²⁰ Hijo mío, atiende a mis palabras, inclina tu oído a mis razones. ²¹ No se aparten nunca de tus ojos, guárdalas dentro de tu corazón; ²² que son vida para quien las acoge y sanidad para su carne, ²³ Guarda tu corazón con toda cautela, porque es manantial de vida. ²⁴ Lejos de ti toda falsía de la boca, y aparta de ti toda iniquidad de los labios. ²⁵ Mira siempre de frente con tus ojos, vayan tus párpados derechos ante ti. ²⁶ Mira bien dónde pones el pie y sean rectos todos tus caminos. ²⁷ No te desvíes a la derecha ni a la izquierda y aparta del mal todos tus pasos. ²⁸ “Pues el Señor conoce los caminos que están a la derecha; mas los que están a la izquierda son perversos. ²⁹ El mismo dirigirá tu carrera y guiará tus caminos en la paz” (LXX).

Con una introducción análoga a la de las estrofas precedentes comienza el sabio la tercera. No se cansa de recomendar una y otra vez el estudio y aplicación a la sabiduría y de poner de relieve sus benéficos frutos. Quiere que su discípulo aplique a ella todos sus sentidos, que lleve sus consejos en su corazón. Pues son vida en el sentido material de salud y bendiciones terrestres ¹⁴; el influjo de una vida recta en la salud corporal es manifiesta, como el de ciertos vicios en enfermedades repugnantes. Y lo son también en el sentido de vida moral a que lleva su cumplimiento.

Para no incurrir en la senda de la iniquidad, el discípulo de la sabiduría ha de guardar ante todo su corazón, porque él es la fuente de la vida material y también moral. Por lo que a ésta se refiere, Jesucristo hizo el mejor comentario cuando enseñaba que “el hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro”¹⁵. **De los sentimientos del corazón depende toda la conducta** ¹⁶. Y como “de la abundancia del corazón habla la lengua”¹⁷, la guarda de aquél facilita el buen gobierno de ésta; el sabio ha de detestar toda mentira y toda detracción y calumnia. Nada más opuesto a la sabiduría, compañera inseparable de la verdad. La Sabiduría encarnada se presentaría en los tiempos mesiánicos como la Verdad ¹⁸, y San Pedro afirmaría que “en su boca no fue hallado engaño.”¹⁹

También la vigilancia de *los ojos* es precisa a quienes no quieran incurrir en el mal. Son las ventanas del corazón, por las que éste puede entrar. **El ser humano virtuoso ha de tener fija su mirada en el camino** que le señalan los consejos de la sabiduría y nada debe distraérsela de él. Finalmente, *los pies* son los ejecutores de los deseos del corazón, los que llevan al mal o al bien. El hombre inteligente, antes de mover su pie, mira dónde pisa; el virtuoso, antes de obrar, ha de reflexionar sobre lo que va a hacer, consultando a la sabiduría, y seguir la senda que ésta le señale, sin desviarse de ella.

Los LXX añaden los versos 28-29, que vienen a ser un comentario a los versos precedentes, **atribuyendo a Dios la obra asignada antes a la sabiduría**. Se encuentra también en la Vulgata. No es fácil decidir si provienen de un original hebreo o si son una adición de un escriba o un cristiano de los primeros siglos.

1 Job 15:17. — 2 7:4 — 3 18:22; 19:14; 31:10. — 4 G.C., p.107). — 5 1 Re 4:29-34; 10:1-9 — 6 Ez 16:12; 23:42. — 7 2:21; 3:2.16.18. — 8 1:8-19; 2:12-19. — 9 Cf. Conferencias 24 y 25 de 1844. — 10 1:9 — 11 Jn 12:35-36, — 12 Mt 5:14-16. — 13 1:18; 2:22. — 14 Lev 26:3-13; Dt 11:7-15; 28:2.6.8.11, etc. — 15 Le 6:45; Mt 15:18-19. — 16 Ptah-hotep tiene unas expresiones semejantes: “El corazón es lo que hace a los hombres atentos o desatentos a la sabiduría. Vida, dicha, salud para los hombres es el corazón” (J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* [New Jersey 1955] p.414). — 17 Lc 6:45 — 18 Jn 14:6. — 19 1 Pe 2:22.

5. Fidelidad Conyugal.

Huye de las Malas Mujeres (5:1-14).

¹ Hijo mío, atiende a la sabiduría, da oídos a la inteligencia, ² para guardar el consejo y mantener en tus labios la ciencia” ³ Miel destilan los labios de la mujer extraña, y es su boca más suave que el aceite. ⁴ Pero su fin es más amargo que el ajeno, punzante como espada de dos filos. ⁵ Van sus pies derechos a la muerte, llevan sus pasos al sepulcro. ⁶ No va por el camino de la vida, va errando por el camino sin saber adonde. ⁷ Óyeme, pues, hijo mío, y no te apartes de las razones de mi boca. ⁸ Tente siempre lejos de su camino y no te acerques a la puerta de su casa, ⁹ para no dar tu honor a los extraños, y tus años a un cruel; ¹⁰ para que no disfruten extraños de tu hacienda y vayan tus trabajos a casa de otro, ¹¹ y al fin tengas que llorar cuando veas consumidos tu carne y tu cuerpo, ¹² y hayas de exclamar: Ay de mí, que odié la disciplina y no di oídos a los que me adocrinaban! ¹³ No escuché la voz de los que me educaban y no di oídos a los que me enseñaban. ¹⁴ Por poco no he llegado al extremo de mis males en medio del consejo de la asamblea.

Todo el capítulo 5 está dedicado al tema de las mujeres impúdicas, a que ya hizo alusión * y sobre el que volverá en los capítulos 6 y 7. Esta frecuencia indica que se trata de un mal frecuente en los días en que fue compuesta la introducción (1-9). Los pueblos vecinos a Israel practicaban la prostitución como parte de su culto. Estas mujeres vinieron a introducir tal corrupción en el pueblo escogido, que extraña pasó a ser sinónimo de meretriz y adúltera. La ley mosaica prohíbe el adulterio bajo pena de muerte ², y los profetas lo reprenden duramente ³. En esta primera perícopa del capítulo 5, el sabio expone los halagos seductores de la adúltera y los males a que lleva el trato con ella.

Después de la exhortación acostumbrada, tanto más insinuante cuanto más peligroso es el escollo del que intenta apartar a sus discípulos, el sabio presenta el atractivo que ejercen las palabras de la adúltera y el fin nefasto a que su maldad la conduce. Lo primero es indicado por medio de dos metáforas muy conocidas: *la miel*, muy común en Palestina debido a sus numerosas flores, y que expresa muy bien el gusto y pegajosidad de los placeres que aquella ofrece, y *el aceite*, que puede indicar la facilidad con que se insinúan y penetran en el corazón las palabras seductoras de la mujer impúdica. Nada más dulce que la miel ni más penetrante que el aceite. Lo segundo, con dos expresivas comparaciones: *el ajeno*, cuya amargura es proverbial, y *la espada de dos filos*, apta como la que más para herir y matar. La ley condenaba a muerte a los adúlteros, si bien tal vez no siempre se aplicaba en la época en que fue compuesto el libro ⁴. En todo caso, la lujuria, con el desgaste de energías físicas que ella supone, conduce a una muerte prematura ⁵. El autor presenta el castigo sin tratar de precisar su naturaleza.

Declarado el fin de la mujer adúltera, y por lo mismo el de quienes se dejan seducir por sus halagos, el sabio exhorta a sus lectores a que se mantengan alejados de ella. Es la más sabia norma y el único medio para poder vencer el peligro. Dios dará a sus fieles siempre las gracias precisas para vencer en todos aquellos peligros a que el cumplimiento de su deber los exponga, pero no hará un milagro para que salga ileso el que temerariamente se puso en la ocasión. Es el aviso de todos los autores de vida espiritual.

Enumera a continuación los males a que lleva el adulterio, y que son otros tantos motivos por los que el hombre sabio ha de mantenerse alejado de él. El adúltero *dará su honor a los extraños, y sus años a un cruel* (V.9). Se trata siempre de los mismos: del esposo ofendido, de sus

parientes, a quienes irá a parar el honor del adúltero, cuyo pecado podrán descubrir, o exigirle el fruto del trabajo de sus años si quiere evitar el ser denunciado a la asamblea, que le impondrá el oportuno castigo, con la infamia consiguiente. Además verá *consumida su carne y su cuerpo* (v.11), alusión, ya conocida, a los efectos físicos de la lujuria, que roban a la juventud su frescor y lozanía, precipitándola en una vejez prematura. Entonces reconocerá su error y se lamentará amargamente de no haber hecho caso de las advertencias de los sabios y haber despreciado la disciplina que hubiera mantenido a raya sus pasiones. Reconoce que se ha expuesto a ser denunciado a la asamblea y condenado a la pena de muerte, o al castigo que en su lugar se aplicase en los días que siguieron al exilio. “¡Cuántas molestias llevan consigo los amores torpes — escribe San Agustín —, cuántas inquietudes en esta vida! Y omito — añade — la gehena. Pero ve si no te has convertido en tu propia gehena en esta vida.”⁶

Gózate con tu legítima esposa (5:15-23).

¹⁵ Bebe el agua de tu cisterna, los raudales de tu pozo. ¹⁶ ¿Quieres derramar fuera tus fuentes, por las plazas las aguas de tu río? ¹⁷ Tenias para ti solo, no para que contigo las beban los extraños” ¹⁸ Bendita tu fuente, y gózate en la compañera de tu mocedad, ¹⁹ cierva carísima y graciosa gacela; embriáguente siempre sus amores y recréente siempre sus caricias. ²⁰ ¿Para qué andar loco, hijo mío, tras la extraña y abrazar en tu seno a una extranjera? ²¹ Los caminos del hombre están a los ojos de Yahvé, El ve todos sus pasos. ²² El impío queda preso en su propia iniquidad y cogido en el lazo de su culpa. ²³ Morirá por falta de disciplina, y su gran necesidad le perderá.

En la segunda estrofa del capítulo 5, el sabio presenta un remedio psicológico muy eficaz para preservar a sus discípulos de caer en los lazos de la mujer adúltera: poner todo su amor en la compañera que para toda su vida escogió en los días de su juventud y reservar para ella todos los afectos de su corazón, con lo que gozará de las alegrías profundas que su compañía le proporcionará y de los placeres que una vida fiel conyugal bendecida por Dios reporta a los esposos. El sabio compara a la esposa con el agua de las cisternas y los raudales del pozo. Dada la escasez de agua en Palestina, las cisternas y los pozos constituían bienes altamente estimados por los israelitas. La imagen, que se emplea también para expresar la paz y el bienestar⁷, es muy apta para indicar la sed de placer que **el ser humano siente y la satisfacción a raudales que la esposa le puede proporcionar**, sin peligro de la angustia e inquietud del que va a saciarla a fuentes vedadas.

El no proceder así puede traer otro mal muy grande para la propia esposa. Al no saciar su legítimo esposo los afectos y legítimos deseos de su corazón, puede inducirla a saciarlos con quien no lo es y dar origen a un nuevo adulterio. Una vida matrimonial virtuosa preserva a uno y otro cónyuge de la infidelidad y alcanza la bendición de Dios, que es quien da la verdadera dicha.

Con términos y comparaciones semejantes a las del Cantar de los Cantares, el autor se esmera en describir el encanto de la legítima esposa, con el fin de que su discípulo ponga en ella totalmente su corazón. Ella es *fuentes* de felicidad y de placer en el hogar; *la compañera de su mocedad*, a quien consagró el amor de sus años jóvenes y prometió, sin duda, fidelidad perpetua; *cierva carísima y graciosa gacela*, comparaciones empleadas para ensalzar la belleza y gracias femeninas. La conclusión se desprende por sí sola: teniendo en el propio hogar con quien saciar los afectos y tendencias de tu corazón, no vayas a casa extraña, exponiéndote a los peligros e in-

convenientes indicados. El matrimonio tiene tres fines: la procreación de los hijos, la mutua ayuda y el remedio de la concupiscencia. El sabio no desconoce los dos primeros y tiene un alto concepto de la mujer ⁸; si sólo insiste en el tercero, es porque la concupiscencia es la que induce al adulterio, presentando el remedio desde ese mismo punto de vista.

Concluye con un último y decisivo motivo por el que hay que evitar el adulterio. Tal vez el adúltero piensa que nadie conocerá su delito y que podrá evitar su castigo. Pero hay algo a lo que no puede sustraerse: la mirada de Dios, que todo lo ve y lo sabe ⁹. Y Yahvé, que gobierna los pasos de los hombres ¹⁰, puede disponer las cosas de tal modo que, cuando el adúltero se cree más seguro, es descubierta su iniquidad, que no quedará impune.

1 2:16-19. — 2 Ex 20,14; Dt 22:22. — 3 2 Sain 12:1-12; Jer 5:8; Os 4:2. — 4 6:36. — 5 Eclo 23:22-23. — 6 Psalm. 102. — 7 IS 36:16. — 8 2:17; 11:16; 31:10-31. — 9 15:3.11; Job 34:22.25; Eclo 23:28-29. 10 19:21; 20:24.

6. Advertencias Sobre Temas Varios y el Adulterio.

El tema del capítulo 5, la mujer impúdica, se continúa en el v.20 del presente capítulo. Los versos 1-19 interrumpen el tema, lo que podría indicar que se encuentran fuera de su lugar, desplazados tal vez de las secciones de los sabios, con cuyo contenido y estructura tienen más parecido.

La fianza (6:1-5).

¹ Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, si has estrechado la mano del extraño, ² si te has ligado con tu palabra y te has dejado coger por tu boca, ³ haz esto, hijo mío, para librarte, ya que has caído en manos de tu prójimo: ve sin tardanza y asegúrate de tu amigo; ⁴ no des sueño a tus ojos, no des reposo a tus párpados. ⁵ Ponte a salvo como de la mano del cazador el corzo, como el pájaro del lazo del pajarero.

El sabio no intenta aquí condenar el acto de fiar, que en otros libros se recomienda como un acto de caridad ¹. Intenta sólo dar una norma de prudencia humana frente a deudores insolventes: el que fía ha de tomar las precauciones debidas para evitar que aquel a quien fía pueda jugarle una mala partida, y ello con la debida rapidez, no sea que llegue tarde.

La recomendación se repite varias veces en el libro, lo que indica los peligros que la fianza entraña y tal vez abusos frecuentes en los días del autor ².

La pereza (6:6-11).

⁶ Ve, ¡oh perezoso! a la hormiga, mira sus caminos y hazte sabio. ⁷ No tiene capitán, ni inspector, ni señor, ⁸ y se prepara en el verano su alimento, reúne su comida al tiempo de la mies. “O ve a la abeja y aprende cómo trabaja y produce rica labor, que reyes y vasallos buscan para sí y todos apetecen. Y siendo como es pequeña y flaca, es por su sabiduría tenida en mucha estima” (LXX). ⁹ ¿Hasta cuándo, perezoso, dormirás, cuándo despertarás de tu sueño? ¹⁰ Un poco dormirar, un poco adormecerse, un poco mano sobre mano descansando, ¹¹ y sobreviene como correo la miseria y como ladrón la indigencia.

Otra cosa que puede ocasionar la ruina familiar — si alguna conexión existe entre ésta y la precedente perícopa, sería este peligro común — es la pereza. El autor de los Proverbios recomienda

con frecuencia la diligencia para el trabajo y condena la pereza y desidia ³, lo que deja entender era otro mal frecuente en el también en que escribe.

Dos animalillos, maravillosos ejemplares de laboriosidad, presenta el sabio al perezoso como modelo y estímulo para que, saliendo de su indolencia, se haga activo y diligente: la hormiga y la abeja. Aquélla no tiene capitán que le imponga y controle su actividad; sin embargo, acumula con un trabajo paciente y laborioso provisiones para el invierno. La literatura antigua y el folklore popular la consideraron siempre como ejemplo de trabajo laborioso y providente. Lo que ella hace por instinto deberá hacer el perezoso por convencimiento y conveniencia personal⁴. No es modelo inferior de actividad diligente la abeja. Es también pequeña; sin embargo, todos admiramos la sabiduría y diligencia en la confección de sus panales y su miel, que, labrada en la oscuridad, es a todos apetecible ⁵.

Frente a su trabajo diligente, el sabio describe gráficamente la conducta del perezoso y le advierte las consecuencias de su indolencia. Apenas ha comenzado su trabajo, la pereza y el sueño, sus compañeros inseparables, lo vencen e inutilizan para toda actividad que exija esfuerzo y sacrificio. La consecuencia inevitable es la pobreza y la miseria, que vendrán con la rapidez del que lleva el correo y lo inesperado del ladrón armado, a quien no se puede resistir. “Si, por el contrario, eres activo — añaden los LXX —, tu cosecha será abundante como una fuente y la miseria estará lejos de ti.”

La doblez (6:12-15).

¹² El hombre malo, el hombre inútil, que camina con la mentira en su boca, ¹³ hace guiños con los ojos, refriega los pies, habla con los dedos; ¹⁴ tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre la discordia. ¹⁵ Por eso vendrá sobre él de improviso la ruina y será quebrantado súbitamente y sin remedio.

Describe esta pequeña perícopa los gestos que suele emplear el hombre malvado, inútil para toda obra buena, de ánimo doble. El hombre sencillo y sin malicia no capta fácilmente el significado de esas señales, pero al ojo del observador delatan la hipocresía del malvado. Simula amistad y afecto con su prójimo, mientras con las señales indicadas manifiesta a sus compañeros su mala voluntad y les hace entender cuál va a ser la próxima víctima de su perfidia⁶. Tiene lleno de maldad su corazón y no puede salir de él cosa buena; goza y disfruta sembrando disensiones y discordias entre los demás.

Pero, cuando menos lo piensa, viene a ser víctima de sus engaños y perfidia. El castigo es presentado como una ruina súbita e irremediable ⁷, sin determinar si el castigo vendrá por una intervención especial de Dios mediante una enfermedad o muerte repentina, por la acción de la justicia pública o la venganza de sus enemigos. “Cuan verdadero sea esto — comenta A Lapide —, lo enseña la experiencia. Vemos muchas veces cómo los hombres inicuos, maquinadores de maldades, perturbadores de la paz pública, son sobrecogidos por adversidades repentinas, inesperadas e inevitables, que no rara vez les causan la muerte presente y la futura. Justa y congrua pena que quienes destruyeron la paz y amistad de los otros se vean a su vez quebrantados... y que, cuando se alegran en sus maldades, súbitamente pasen de un extremo al otro, es decir, del sumo gozo al sumo dolor, lo que aumenta su pena y castigo.”⁸ Muchas veces, sin embargo, la realidad no es así. Los malos mueren sin haber recibido el castigo de sus acciones malas, y los buenos sin haber obtenido la recompensa de su virtud. Ello iría abriendo las mentes israelitas a la revelación posterior sobre el premio y castigo después de la muerte.

Cosas odiosas a Dios (6:16-19).

¹⁶ Seis cosas aborrece Yahvé, y aun siete aborrece su alma: ¹⁷ ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que derraman sangre inocente, ¹⁸ corazón que trama iniquidades, pies que corren presurosos al mal, ¹⁹ testigo falso que difunde calumnias y enciende rencores entre hermanos.

El sabio emplea en esta perícopa un género literario especial que recibe el nombre de “sentencias numéricas.” Se enuncia el número total de cosas a indicar, menos una, que se presenta en seguida con cierto misterio. La manera de enunciar esta última, si no es una mera forma retórica, declara que en ella se verifica en grado mayor la cualidad afirmada de todas. Este procedimiento literario, que se encuentra también en la literatura profana, a la vez que excita la curiosidad, mantiene la atención y facilita su retención en la memoria.

1. Ojos *altaneros*. La soberbia es el primer pecado capital y fuente de todos los vicios, por lo que el sabio suplica a Yahvé no le haga “altivo de ojos”⁹. Nada tan opuesto a la sabiduría, que exige humildad profunda y docilidad plena a sus enseñanzas. El orgulloso siente demasiado aprecio de sí mismo y desestima de los demás, para poder aceptar y someterse a sus enseñanzas. La Sabiduría encarnada, que tuvo una palabra de aliento y perdón incluso para la adúltera¹⁰, no pudo resistir a los soberbios fariseos n.

2. *La lengua mentirosa* es uno de los vicios que con más frecuencia recriminan los sabios¹², lo que indica se trata de algo muy detestable. Odiosa a Dios, que es la suma Verdad — así se definió a sí mismo también Jesucristo¹³ —, lo es también a los hombres, porque turba la mutua confianza y la concordia entre ellos.

3. *El que derrama sangre inocente*. Dios es el autor de la vida del hombre y no está en la facultad de éste quitársela a sí mismo o a su prójimo. Las Sagradas Letras inculcan, a raíz de la muerte de Abel por su hermano Caín, el respeto a la vida del hombre, porque ha sido creado a imagen de Dios¹⁴; prohíbe el homicidio en el Decálogo¹⁵ y proclama que será derramada la sangre de aquel que derrame la de su prójimo¹⁶. Más aún, las mismas fieras debían pagar con su propia vida la sangre del hombre cuya muerte hubieren causado¹⁷. Todo lo cual pone de manifiesto el respeto que Dios quiere sea tenido para con la vida del hombre.

4. *El corazón que trama iniquidades*, intrigas, conspiraciones contra su prójimo en cuanto a su fama, a sus bienes, resulta también desagradable en extremo al Señor, de cuyo corazón, lleno de bondad, procede todo bien.

5. *Pies que corren presurosos al mal* hacen a los impíos más odiosos aún a Dios, y también a los hombres, que los anteriores. El malvado que hace una y otra vez el mal, llega a crearse un hábito y a sentir una fuerte inclinación a hacer el mal a los demás¹⁸, que los impulsa a hacerlo tan pronto como se les presenta la ocasión.

6. *El testigo falso que difunde calumnias* comete un doble pecado, faltando a la verdad y a la caridad contra el prójimo, ocasionándole tal vez un gravísimo daño. La Ley lo prohíbe¹⁹ y los sabios lo condenan con mucha frecuencia²⁰.

7. *El que enciende discordias entre hermanos* es en cierto sentido más odioso que los anteriores a los ojos de Dios. Por hermanos se entiende aquí los parientes próximos y quizá también las personas unidas por vínculos de amistad. El que siembra discordias entre los parientes y amigos quita la paz y armonía entre aquellas personas entre quienes más necesaria resultan aquéllas, dando quizá ocasión a que se repitieran la historia de José y sus hermanos, la de Caín y Abel.

“Sin duda todas estas enseñanzas de la sabiduría — observa Renard — tienen un carácter negativo que no alcanza la perfección del Nuevo Testamento. Servirá, sin embargo, de base a las enseñanzas de Jesucristo, que las presentará en un espíritu nuevo: 'Yo no he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla (Mt 5:17). Los sabios profanos re-prueban estos mismos vicios naturales, pero con un espíritu más formalista y una expresión más material”²¹.

Huye de la mujer disoluta Actitud peligrosa Castigo del adulterio (6:20-35).

²⁰ Guarda, hijo mío, los mandatos de tu padre y no des de lado las enseñanzas de tu madre. ²¹ Ten siempre ligado a ellos tu corazón, enlázalos a tu cuello. ²² Te seguirán de guía en tu camino, velarán por ti cuando durmieres, y cuando despiertes te hablarán; ²³ porque antorcha es el mandato, y luz la disciplina, y camino de vida la corrección del que te enseña. ²⁴ para guardarte de la mala mujer, de los halagos de la mujer ajena. ²⁵ No codicies su hermosura en tu corazón, no te dejes seducir por sus miradas; ²⁶ porque, si la prostituta busca un pedazo de pan, la casada va a la caza de una vida preciosa. ²⁷ ¿Puede alguno llevar fuego en su regazo sin quemarse los vestidos? ²⁸ ¿Quién andará sobre brasas sin que se le abrasen los pies? ²⁹ Así el que se acerca a la mujer ajena: no saldrá inmune quien la toca. ³⁰ ¿No es tenido en poco el ladrón cuando roba para saciar su hambre, si la tiene? ³¹ Y si es cogido, tendrá que pagar el séptuplo de toda la hacienda de su casa. ³² Pero el adúltero es un mentecato; sólo quien quiere arrumarse a sí mismo hace tal cosa. ³³ Se hallará con palos e ignominia, y su afrenta no se borrarán nunca; ³⁴ porque los celos del marido le ponen furioso y no perdona el día de la venganza. ³⁵ No se contentará con una indemnización y no aceptará dones, por grandes que sean.

Al renovar el tema del adulterio, vuelve al tono paternal, ahora más insinuante, si cabe, de las exhortaciones precedentes²², y emplea las más expresivas imágenes para inculcar las advertencias de la sabiduría sobre la conducta a seguir frente a los halagos seductores de la mujer disoluta. Si las lleva en su corazón²³, serán luz que le enseñarán el recto camino y le proporcionarán la disciplina y fortaleza para no desviarse de él.

Para no caer en los lazos de la mujer disoluta, el sabio recomienda a sus discípulos la guarda del corazón frente a la impresión que a través de sus ojos pueda ejercer en él la hermosura de la mujer ajena²⁴ y ponerse en guardia frente a las miradas licenciosas²⁵, con que fácilmente cautiva el corazón ajeno y lo inducen al pecado. El sentido del v.26, oscuro en el texto hebreo, es discutido. El más probable es que, mientras que la cortesana sólo te despoja de los bienes que te exige para satisfacer tu concupiscencia, el pecado con la casada tiene consecuencias más graves, porque te expone al castigo, que indicará después, quizá a perder la misma vida. Con la comparación del fuego pone de manifiesto lo peligroso que es el trato familiar con la mujer del prójimo. Acercarse con esa actitud a ella y no caer en las seducciones de la licenciosa es como pretender llevar fuego en el regazo sin que se quemen los vestidos o intentar andar sobre brasas sin ser quemado por ellas. Aquí vale más que en ninguna otra cosa la advertencia del sabio de que “el que ama el peligro caerá en él”²⁶.

También con una comparación pretende el autor declarar la gravedad del castigo del adúltero. Si un ladrón, llevado del hambre, roba con qué saciarla, tiene cierta excusa. Sin embargo, es severamente castigado, ya que pudo hacerlo con medios lícitos. Lo de “séptuplo,” que no ha de tomarse al pie de la letra, expresa que ha de restituir en gran cantidad²⁷. La Ley a veces

exigía el quintuplo²⁸. ¡Cuánto más será castigado el adúltero, que roba al marido un bien tan superior a un poco de alimento y sin necesidad alguna! La Ley, como ya hemos indicado, establecía la pena de muerte para los adúlteros²⁹; pero en los tiempos del autor parece no se aplicaba, ya que no se hace mención, al menos expresa, de ella en estos capítulos, ni en Eclo 23:21-37, en que se trata del mismo tema. Ciertamente que no se aplicaba en los días de Jesucristo³⁰. El v.33 parece indicar que en su lugar se aplicaba algún castigo corporal, con la consiguiente ignominia. Sin embargo, el v.34 deja entrever la posibilidad de la pena de muerte, si no por la ley judicial, por la venganza del esposo ofendido. La historia está llena de casos en los que éste, tomando la justicia por su cuenta, no se ha contentado con un precio inferior al de la muerte de su ofensor.

¹ Eclo 29:1.2.19; Ex 22:25.26. — ² 11:15; 17:18; 20:16; 22:26-27; 27:13. — ³ 10:26; 11:16; 13:4; 15:10; 18:9; 19:15-24; 21:25; 22:13; 24:30-34; 26:13-16; 31:27. — ⁴ La lección se basa en la creencia antigua de que las hormigas carecían de jerarquía y organización social. Los autores modernos sostienen que las hormigas poseen una organización social, a veces con su rey y su reina; incluso alguna vez con una clase esclava, que capturaron y obligan a tral tajar en beneficio de la comunidad. Cf. Aristóteles, *De anima* I,I-II. — ⁵ Eclo 11:3. Lo de la abeja falta en el TM. Se encuentra en los LXX y en antiguas versiones. La conocieron varios Padres, entre ellos San Ambrosio, Clemente de Alejandría, San Jerónimo. — ⁶ 10:10; Eclo 27:25. — ⁷ 1:26-32; 2:22. — ⁸ O.C., — ⁹ Eclo 23:5. — ¹⁰ Jn 8:1-11. — ¹¹ 3:34; 1 Pe 5:5. — ¹² 10:18-21; 12:13-25; 18:6-8; 19:9; 26:20-28. — ¹³ Jn 16:6. — ¹⁴ Gen 4:10-16; 9:6. — ¹⁵ Ex 20:13. — ¹⁶ Gen 9:6. — ¹⁷ Gen 9:5; Ex 21:28. — ¹⁸ 4:16-17. — ¹⁹ Ex 20,16; 23:1. — ²⁰ 12:17; 14:5.25; 19:5.9.28; 21:28; 24:28; 25:18. — ²¹ O.c., p.68. — ²² 1:8; 2:1, etc. — ²³ 3:3. — ²⁴ Eclo 9:9. — ²⁵ Eclo 26:12. — ²⁶ Eclo 3:27. — ²⁷ 24:16; 26:16.25. — ²⁸ Ex 21:37; 22:8. — ²⁹ 2:18; Lev 20:10; Dt 22:22. — ³⁰ Jn 8:3-11; Lc 18:11.

7. Como la Adultera Seduce al Inexperto.

¹ Hijo mío, atiende a mis palabras y pon dentro de ti mis enseñanzas. ² Guarda mis preceptos y vivirás; sea mí ley como la niña de tus ojos. ³ Átate los al dedo, escríbelos en la tabla de tu corazón. ⁴ Di a la sabiduría: “Tú eres mi hermana,” y llama a la inteligencia tu pariente, ⁵ para que te preserven de la mujer ajena, de la extraña de lúbricas palabras. ⁶ Estaba yo un día en mi casa a la ventana, mirando a través de las celosías, ⁷ y vi entre los simples un joven, entre los mancebos un falto de juicio, ⁸ que pasaba por la calle junto a la esquina e iba camino de su casa. ⁹ Era el atardecer, cuando ya oscurecía, al hacerse de noche, en la tiniebla. ¹⁰ Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera y astuto corazón. ¹¹ Era parlanchina y procaz, y sus pies no sabían estarse en casa; ¹² ahora en la calle, ahora en la plaza, acechando por todas las esquinas. ¹³ Cogióle y le abrazó y le dijo con toda desvergüenza: ¹⁴ “Tenía que ofrecer un sacrificio y hoy he cumplido ya mis votos; ¹⁵ por eso te he salido al encuentro, iba en busca tuya y ahora te hallo. ¹⁶ He ataviado mi lecho con tapices, con telas de hilo recamado de Egipto; ¹⁷ he perfumado mi cama con mirra, áloe y cinamomo. ¹⁸ Ven, embriaguémonos de amores hasta la mañana, hartémonos de caricias; ¹⁹ pues mi marido no está en casa, ha salido para un largo viaje. ²⁰ Se ha llevado la bolsa y no volverá hasta el plenilunio.” ²¹ Con la suavidad de sus palabras le rindió y con sus halagos le sedujo; ²² y se fue tras ella entontecido como buey que se lleva al matadero, como ciervo cogido en el lazo ²³ hasta que una flecha le atraviesa el flanco, o como el pájaro que se precipita en la red sin saber que le va en ella la vida. ²⁴ Óyeme, pues, hijo mío, y atiende a las palabras de mi boca. ²⁵ No dejes ir tu corazón por sus caminos, no yerres por sus sendas; ²⁶ porque a muchos ha hecho caer tras pasados y son muchos los muertos por ella. ²⁷ Su casa es el camino del sepulcro, que baja a las profundidades de la muerte.

Para completar lo que ha dicho sobre el adulterio, el sabio presenta gráficamente, con sus cir-

cunstancias más concretas, el caso de una adúltera que con sus halagos sedujo a un joven inexperto, que pone de relieve la astucia de aquélla y la necedad de éste.

Precede la acostumbrada exhortación con nuevas imágenes. Cuando estimamos mucho una cosa, decimos que es la pupila de nuestros ojos. Tal ha de ser la estima del discípulo de la sabiduría por sus enseñanzas. El *átatelos al dedo* puede recordar el anillo que está unido a él y pasa a cada momento ante los ojos, con lo que indica el sabio que sus consejos han de estar siempre presentes en la memoria de aquél para llevarlos en todo momento a la práctica. La designación de la sabiduría como hermana, pariente, indica las relaciones de afecto y familiaridad, **la unión íntima que con ella es preciso tener**. El autor de la Sabiduría la presenta como esposa! y el Eclesiástico como madre y esposa virgen². Jesucristo, Sabiduría encarnada, llamaría madre suya, hermanos, parientes, a quienes oyeran sus enseñanzas y las pusieran en práctica³. La sabiduría le libraría entonces de los pecados sensuales, porque ella se opone a éstos como el espíritu a la carne, el cielo a la tierra⁴.

Hace en seguida la presentación del joven embaucado por los halagos de la mujer disoluta. Una descripción imaginativa seguramente, pero basada en la realidad. Un joven inexperto, falto de juicio, que a eso del anochecer camina por la calle que conduce a la casa de la adúltera. Acierta a pasar por la casa del sabio, desde cuya ventana, a través de su enrejado, él mismo pudo con sus ojos contemplar la escena. Hay probablemente en la indicación de las circunstancias de lugar y hora una tácita advertencia del sabio. Posiblemente el joven salió de casa sin intención alguna malévola; pero quien imprudentemente se busca la ocasión, será víctima de los halagos de la carne.

Sigue el retrato de la mujer licenciosa. La mujer en este tiempo tenía bastante libertad, lo que hacía posibles escenas como la presente⁵. Se presenta con atavío de mujer prostituta, con un corazón astuto, dispuesto a seducir a su enconradizo. Es habladora y procaz, siempre fuera de casa al acecho de su presa, en distinción a la mujer virtuosa, amante del silencio, modesta y recatada en su comportamiento, mujer de su casa. Lleva en su interior como un fuego que no la deja parar y una sed ardorosa de placer, que le hace buscar en todo momento la ocasión propicia para saciarla y merodea por las esquinas, con el fin de ser vista, en busca de algún incauto con quien dar pábulo a sus deseos depravados.

La actitud y lenguaje de la adúltera son atrevidos y desvergonzados. Seguramente en un lugar un poco apartado, toma del brazo al joven, le abraza en actitud un tanto descarada, llevada de la pasión, y le manifiesta sus propósitos depravados. Le dice haber ofrecido un sacrificio y cumplirse aquel día precisamente sus votos. En los sacrificios en cumplimiento de un voto se ofrecía la sangre y la grasa de los intestinos. Lo demás era comido en banquete sagrado el mismo día por los oferentes, que invitaban a sus parientes y amigos⁶. Pero pronto desenmascaró sus perversas intenciones. Pone primero ante sus ojos una estancia perfumada con ricos perfumes⁷ y un lecho recubierto de tapices y telas de hilo recamado de Egipto, país con el que Palestina mantenía intercambio comercial desde los días de Salomón. Después provoca abiertamente su sensualidad: pasarán la noche dando rienda suelta a los deseos impúdicos de su corazón. Un motivo podría retraerle: la venganza del esposo. Pero no hay peligro. Ha salido para un largo viaje de negocios y tardará en volver. No podrá sorprenderles. Como en el v.9 habló de tinieblas de la noche, posiblemente la escena tuvo lugar en una noche de luna nueva, en cuyo caso el regreso del esposo, que no tendría lugar hasta los días de luna llena, tiempo el más propicio para caminar, no tendría lugar antes de quince días.

Las palabras insinuantes y la conducta halagadora de la adúltera convencieron al joven incauto. Con tres comparaciones tomadas del reino animal declara el sabio su conducta necia y

estúpida; la del *buey*, que lo mismo va tras de su amo cuando lo lleva al pesebre que si un día lo conduce al matadero, porque no tiene inteligencia; la del *ciervo*, que, cogido en el lazo, no puede liberarse de él, y su hígado, órgano para los antiguos de las afecciones y de la vida, es atravesado por la flecha; y la del *pájaro*, que se precipita a coger el alimento sin darse cuenta de que tiene tendida la red en la que va a dejar prendida la vida. Así el joven obró neciamente como quien no tiene inteligencia, se dejó coger en los lazos de la adúltera, de los que no supo escapar, y se precipitó ciegamente en una conducta cuyas fatales consecuencias menciona en seguida.

Termina el sabio con la recomendación con que comenzó: hay que seguir los consejos de la sabiduría respecto de la guarda del corazón para no caer en los lazos de la mujer adúltera. De hecho, advierte, muchos se dejaron seducir por la concupiscencia. David y Salomón, entre los grandes de Israel, fueron víctimas suyas, y la historia está llena de tristes ruinas morales y humanas, que son el mejor comentario a esta perícopa sobre la mujer disoluta. Las consecuencias a que lleva el adulterio son la muerte física, que lleva prematuramente al *seol*⁸. Los cristianos sabemos que ocasiona otro mal mucho más terrible aún, que es la muerte del alma, que lleva consigo el infierno.

1 8:2 — 215:2 — 3 Lc 8:19-21. — 4 2:16; 6:24. — 5 Cant 3:2.3; Eclo 26:11-15. — 6 Lev 7:16. — 7 Eclo 24:20-21. — 8 2:18.19; 5:5-23.

8. Origen y Excelencia de la Sabiduría.

Con el capítulo 8 llegamos al fragmento más importante, no sólo de la primera parte, sino de todo el libro, por su contenido sapiencial. Unido, con la perícopa 1:20-30, a los capítulos 6-9 de la Sabiduría y el 24 del Eclesiástico, contienen el punto culminante de la revelación anticotestamentaria sobre la Sabiduría divina y la segunda Persona de la Santísima Trinidad.

Consta de tres partes. La primera es una invitación de la sabiduría, dirigida a todos a participar de sus beneficios (1-11). La segunda canta las excelencias de la sabiduría, declarando su naturaleza y atributos (12-21). La tercera proclama su origen y actividad en la obra de la creación (22-36).

Invitación de la sabiduría (8:1-11).

¹ ¿No está ahí clamando la sabiduría y dando voces la inteligencia? ² En la cima de las alturas, junto a los caminos, en los cruces de las veredas se para; ³ en las puertas, en las entradas de la ciudad, en los umbrales de las casas da voces: ⁴ A vosotros, mortales, clamo, y me dirijo a todos los hombres. ⁵ Entended, ¡oh simples! la cordura, y vosotros, necios, entrad en la discreción. ⁶ Escuchad, que voy a deciros nobles palabras, y abriré mi boca a sentencias de rectitud. ⁷ Sí; mi boca dice la verdad, pues aborrezco los labios inicuos. ⁸ Todos mis dichos son conformes a la justicia; nada hay en ellos de tortuoso y perverso. ⁹ Todos son rectos para la persona inteligente y razonables para el que tiene la sabiduría. ¹⁰ Recibid mi enseñanza mejor que la plata, y la ciencia mejor que el oro fino; ¹¹ pues la sabiduría vale más que las piedras preciosas, y cuanto hay de codiciable no puede comparársele.

La mujer adúltera había aprovechado la oscuridad y la soledad con su enconadizo para seducirlo y llevarlo a la perdición. La sabiduría, por el contrario, toma la palabra y, a la luz del día, invita en alta voz y en las alturas elevadas, de modo que pueda ser oída por todos; en los cruces del

camino, para ofrecerse a todo caminante; en las puertas de la ciudad, para que cuantos entren y salgan por ellas puedan escuchar sus enseñanzas; en los umbrales mismos de las casas, porque a toda costa quiere ser escuchada y hacer a los hombres partícipes de sus beneficios. A través de la ley natural impresa en el corazón de todos los hombres, de la conciencia, que a cada paso dice lo que es bueno y lo que es malo e incita a seguir aquél y evitar éste, la sabiduría divina habla en todas partes, en casa y en la calle, en la ciudad y en los caminos, y en todas las circunstancias de la vida, en los ratos de quietud y en los quehaceres de los negocios, cuando las cosas salen bien y cuando las tribulaciones llegan al corazón. Su llamamiento se dirige a todos los mortales, sin distinción de raza y condición. Es el universalismo que predicaron los profetas, y que en la plenitud de los tiempos, predicada por la Sabiduría que tomó carne, realizarían los apóstoles. Su llamamiento se dirige de una manera especial a aquellos que tienen más necesidad de sus enseñanzas: *los simples* o inexpertos, que fácilmente se dejan seducir por los razonamientos de los impíos * y de los halagos seductores de la mujer adúltera ²; y *los necios* o insensatos, que por su mala conducta viven apartados de ella.

Sus enseñanzas, proclama la Sabiduría, están plenamente conformes con la verdad, a la vez que dictadas por la más leal sinceridad. La sabiduría que aquí habla es la sabiduría divina, que no puede engañar ni engañarse. Por lo mismo, sus sentencias están totalmente de acuerdo con la justicia, que es la verdad puesta en práctica, y enseñan el camino que lleva a la verdadera vida. Jesucristo se declaró a sus discípulos como el camino, la verdad y la vida³. Pero, para reconocer como verdaderas las directrices que señala la sabiduría y ordenar la vida conforme a ellas, es precisa la inteligencia, o conocimiento de sus enseñanzas, y la ciencia moral práctica, o buena disposición de la voluntad para llevarlas a la práctica. Los faltos de juicio y los malvados no pueden fácilmente comprenderlas. Muchos judíos, cegados por los prejuicios de un mesías temporal, y muchos gentiles, apegados a las cosas de la tierra, no comprendieron el misterio de la cruz, suprema prueba del amor de Dios a los hombres, y lo tildaron de escándalo y necedad. “La sabiduría es un don de Dios — escribe Girotti —, y sólo quien la ha merecido con sus virtudes la puede estimar; los malos, que están privados de ella, no la comprenden; ninguna maravilla, pues, cuando afirman que las enseñanzas divinas son irracionales e injustas.”⁴

Se concluye esta primera perícopa con un elogio de las enseñanzas de la sabiduría, que utiliza las comparaciones conocidas del oro y las piedras preciosas⁵, añadiendo que nada hay codiciable que pueda compararse con ella. Con razón el sabio la prefirió a los cetos y a los reinos, y en comparación con ella tuvo en nada la riqueza⁶. “A su lado no cuentan corales y cristales — escribe el autor del libro de Job —; vale más que las perlas..., no entra en balanza con el oro más puro.”⁷

Excelencias de la sabiduría (8:12-21).

¹² Yo, la sabiduría, tengo conmigo la discreción, poseo la ciencia y la cordura. ¹³ [Temer a Dios es aborrecer el mal.] La soberbia, la arrogancia, el mal camino, la boca perversa, la detesto. ¹⁴ Mío es el consejo y la habilidad; mía la inteligencia, mía la fuerza. ¹⁵ Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. ¹⁶ Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra. ¹⁷ Amo a los que me aman, y el que me busca me hallará. ¹⁸ Llevo conmigo el bienestar y la honra, sólidas riquezas y justicia. ¹⁹ Mi fruto es mejor que el oro puro; mi ganancia, mejor que la plata acrisolada. ²⁰ Voy por las sendas de la justicia, por los senderos de la equidad, ²¹ para procurar ricos bienes a los que me aman y henchir sus tesoros.

Después de la exhortación dirigida a todos los mortales con el fin de llevarlos al amor y práctica de sus enseñanzas, va a cantar sus excelencias. Al hacerlo, y para poner más de manifiesto el valor de sus dones, nos hablará de sus atributos, que constituyen, en cierto sentido, su naturaleza, y de los saludables efectos que produce en los reyes y en cuantos la aman y la buscan.

Enumera unas cuantas cualidades que son en otras muchas páginas del libro sinónimos de sabiduría, y que presenta ella misma aquí, personificada, como las cualidades de que ella está adornada o diversas facetas que su naturaleza comprende, y que fueron enumeradas ya en el mismo prólogo. El libro de Job las atribuye directamente a Dios ⁸, y el profeta Isaías las atribuye al Mesías ⁹, lo que indica se trata aquí de la sabiduría divina, y al atribuírselas el autor prepara los caminos a la revelación trinitaria. En medio de la enumeración hace mención de tres males que la sabiduría detesta: la soberbia y la arrogancia, el mal camino y la boca perversa, de que el sabio habla con mucha frecuencia en el libro y presentó poco antes como cosas odiosas a Yahvé 10. La mención del temor de Dios como fuente de aborrecimiento del mal, si bien se encuentra en el texto hebreo y versiones antiguas, es probablemente glosa de un escriba a 13bc, ya que rompe el ritmo.

A continuación describe los efectos de la sabiduría en quienes la alcanzan. Los reyes, quienes por su complicada misión la precisan de una manera peculiar, gobernarán y administrarán justicia con todo acierto, porque ella les inspira las leyes sabias y justas que requieren el bien de los subditos y la justicia social ¹¹. Pero antes de pasar adelante establece una condición necesaria para poder gozar de sus beneficios: el amor a la sabiduría y el esfuerzo por conseguirla (v.17), que viene a coincidir con la guarda de los mandamientos de Dios, a la que el autor del Deuteronomio promete los bienes materiales ¹². **Jesucristo declaró que a todo aquel que le amase — ama a Dios quien guarda sus mandamientos — vendría El y el Padre y establecerían en él su morada, y que el que no lo ama no guarda sus mandamientos** ¹³.

Pues bien, a quienes la aman y ponen en práctica sus enseñanzas, la sabiduría otorga el bienestar que proviene de una buena reputación ante los hombres y de las riquezas sólidas, cimentadas en la verdad, en la honradez y en la justicia, no en el engaño y en la injusticia, con el consiguiente peligro de perderlas cuando menos se espera. Y sobre estos bienes materiales, la justicia y la equidad, también afirmadas en el prólogo ¹⁴; es decir, la rectitud moral, que es la verdadera fuente de felicidad, según el pensamiento de los sabios. Así, los bienes prometidos aquí por la sabiduría son, en primer lugar, de orden material; pero también de orden moral y espiritual, figura de los bienes sobrenaturales que traería la Sabiduría encarnada. El pensamiento de que muchas veces la sabiduría no confería aquellos bienes materiales a quienes de verdad la amaron y siguieron sus consejos, debió de hacer sospechar al sabio en estos últimos, y ciertamente preparó la revelación de los mismos, respecto de los cuales, con relación a las promesas meramente materiales de los primeros libros sagrados, nos hallamos ya a medio camino por lo menos.

Origen de la sabiduría y su obra en la creación (8:22-36). ¹⁵

²² **Yahvé me engendró, primicias de sus actos, con anterioridad a sus obras, desde siempre.** ²³ **Desde la eternidad fui constituida; desde los orígenes, antes que la tierra fuese.** ²⁴ **Antes que los abismos fui engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas.** ²⁵ **Antes que los montes fuesen cimentados, antes que los collados fui yo concebida;** ²⁶ **antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra.** ²⁷ **Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo,** ²⁸ **cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a**

las fuentes del abismo; ²⁹ cuando fijó sus términos al mar para que las aguas no traspasasen sus linderos; cuando echó los cimientos de la tierra, ³⁰ estaba yo con El como arquitecto, siendo siempre su delicia, solazándome ante El en todo tiempo, ³¹ recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis delicias los hijos de los hombres, ³² Oídmeme, pues, hijos míos; bienaventurado el que sigue mis caminos. ³³ Atended al consejo y sed sabios y no lo menospreciéis. ³⁴ Bienaventurado quien me escucha, y vela a mi puerta cada día, y es asiduo en el umbral de mis entradas. ³⁵ Porque el que me halla a mí halla la vida y alcanzará el favor de Yahvé. ³⁶ Y al contrario, el que me pierde, a sí mismo se daña, y el que me odia, ama la muerte.

El sabio va a revelar el último secreto de la grandeza de la sabiduría, explicándonos su origen y la parte que tuvo en la creación de las cosas: fue engendrada por Dios en la eternidad, antes de la creación de las cosas, y tomó parte en la creación de las mismas como arquitecto que dirigió al Creador en su obra.

Comienza afirmando que **Yahvé la engendró, como primicias de sus actos**, antes que todas las obras. El verbo hebreo *qánáh*, empleado por el autor, aparece muchas veces en nuestro libro ¹⁶; significa “adquirir” y, consiguientemente, “poseer,” como traduce la Vulgata y las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción ¹⁷. La significación de poseer está aquí determinada por el “desde siempre,” desde la eternidad, y en los v.24-25 por la afirmación de su generación por parte de Dios. De modo que el sentido completo es que Yahvé posee la sabiduría, porque le ha dado el ser por generación. La traducción “me engendró” es en nuestro caso preferible, por el contexto siguiente. El término hebreo *ré'síth*, que la Vulgata Glementina traduce “al principio,” es un sustantivo apuesto la pronombre personal (la sabiduría), que todas las versiones griegas y los mejores códices de la Vulgata traducen “como principio,” en el sentido de arquitecto de sus obras. Pero esta idea no aparece hasta la perícopa siguiente (27-31); el sustantivo hebreo, en griego *αρχή*, significa también muchas veces primicias ¹⁸; a Jesucristo se aplica en este sentido en Col 1:15 y en Ap 3:14. Tomado en esta acepción, el sentido sería que la sabiduría constituye las primicias, la obra primera y singular de la actividad divina. El *derek* puede significar los escondidos designios de Dios, que el hombre difícilmente puede penetrar ¹⁹, o las obras todopoderosas de Dios ²⁰. El vocablo *qedhem*, que suele traducirse “antes de,” “con anterioridad a” (sus obras), en hebreo es un sustantivo apuesto a sabiduría, como primicias, que puede, por consiguiente, traducirse mejor por “lo que va delante,” “preámbulo” (Robert, Renard). El sabio presentaría la generación de la sabiduría allá en la eternidad algo así como un muy lejano y misteriosísimo prelude de la creación de las cosas. El *desde siempre* (*mead*, desde entonces, mucho antes de la creación) puede interpretarse “desde la eternidad,” como indica el paralelismo con el verso siguiente.

No ha habido tiempo alguno en el que la sabiduría haya adquirido su excelencia y dignidad, sus atributos, los dones que ella comunica a quienes la alcanzan. Lo tiene todo desde los orígenes, desde mucho antes de que existiesen las criaturas; es eterna como el mismo Dios, porque *ha sido constituida desde la eternidad* (v.23). Los LXX emplean el verbo *θεμελιόω*, que significa fundar, poner los cimientos, establecer ²¹, que habría que interpretar en el sentido de que la sabiduría está en Dios, **es la sabiduría misma de Dios, que existe desde que El es**. A otros parece más de acuerdo con el contexto la idea del verbo *násak*, que significa derramar un metal fundido para hacer una estatua ²², derramar un líquido en honor de Yahvé, hacer una libación ²³. Como en la consagración de los reyes se derramaba óleo sobre su cabeza ²⁴, vino a significar dar la investidura, constituir en un cargo ²⁵. Significaría que la sabiduría en su generación, que tuvo lugar en la eternidad, recibió su investidura, su dignidad y cuantos dones posee.

Los versos siguientes son un desarrollo en forma negativa de la idea del verso precedente.

Afirman la preexistencia de la sabiduría a las primeras obras de la creación: el abismo, las fuentes de las aguas, los montes y los collados, el mismo primer polvo de la tierra. Antes de que todas estas cosas vinieran a la existencia por la acción de Dios creador, *fue concebida la sabiduría* (v.24). El verbo hebreo *hil* significa volverse, retorcerse por la vehemencia del dolor como la parturienta²⁶, concebir, dar a luz²⁷. “El antropomorfismo — observa Girotti — es atrevido, pero el autor lo ha querido usar para caracterizar la generación de la sabiduría. En seguida dirá que los montes son “plantados,” que la tierra es “hecha”; estos verbos caracterizan la actividad divina, en cuanto que produce seres inanimados. Pero de la Sabiduría se dice que fue concebida (*partorita*). Ella es, pues, un ser viviente, salido de Dios antes que el mundo y de otra manera”²⁸. El “*cardines*” *orbis terrae*, que hemos traducido por *el primer polvo de la tierra*, responde al hebreo *ro'sh*, que significa cabeza y entraña la idea de principio, por lo que puede traducirse “las partes más importantes de la tierra,” “los primeros elementos, los primeros átomos del polvo de la tierra.”

Afirmado el origen divino de la sabiduría y su preexistencia respecto de las criaturas, en un desarrollo idéntico al anterior y de una manera positiva, va a declarar el papel de la sabiduría en la creación. El autor concibe a Dios como un artífice que va sacando de aquella masa caótica las diversas obras que constituyen el universo. Antes de realizar su obra, el artista ha de idearla y concebirla en su mente con su inteligencia y plasmarla luego en la realidad con su sabiduría. También Dios ideó el universo y fue realizando sus obras conforme al plan preconcebido. A cada una de ellas añade el autor del Génesis que “vio que era buena”²⁹; y al conjunto: “vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho”³⁰. Pues bien, la Sabiduría estaba entonces en Dios y fue como el arquitecto que le presentaba los planos a realizar y que la omnipotencia divina iba plasmando en la realidad. Fue, pues, ella quien inspiró esa maravillosa armonía de la creación, en cuyas obras fueron quedando impresas sus huellas, a través de las cuales nos es posible a nosotros remontarnos hasta ella³¹. Dios encontraba sus delicias en la Sabiduría y se alegraba de sus iniciativas y realizaciones. De la Sabiduría encarnada diría en los tiempos mesiánicos que tenía puesta en ella todas sus complacencias³². A su vez, la Sabiduría se sentía feliz **en el oficio que Dios le había señalado y se alegraba al contemplar realizadas las obras que ella había diseñado**. Pero encontró sus *delicias* (v.31) en el hombre, obra la más perfecta de la creación, hecha a imagen y semejanza del mismo Dios, capaz de entender los misterios de la sabiduría y de amarla y alabarla en nombre de la creación entera.

Con las fórmulas acostumbradas, concluye invitando a todos a seguir sus enseñanzas y a llevarlas en cada momento a la práctica.

La sabiduría que aconsejó, por así decirlo, a Dios en la obra de la creación física, ha de ser también la que dirija al hombre en su actividad moral, el cual debe acoger dócilmente “las sugerencias de aquella que ha aconsejado a Dios, y que ha demostrado en el orden físico lo que es capaz de hacer en el orden moral” (Girotti)³³. A quienes las sigan promete la *vida* larga y feliz y el *favor de Yahvé*, que se gozaba con su Sabiduría en la creación de las cosas y se sentirá ahora complacido en aquellos cuya actividad esté dirigida por ella. El que desprecia sus enseñanzas se verá privado de él y dirige sus pasos por el camino de la perdición, que lo lleva a la muerte³⁴.

Así, pues, la Sabiduría, en la mente del autor de los Proverbios, tiene su origen en Dios, de quien procede no por creación — el sabio ha tenido buen cuidado de evitar los términos “hacer,” “crear,” que pudieran expresarla —, sino por generación mucho antes de que fueran creadas las demás cosas. Aparece como el primer fruto de la actividad, que es colocado en un rango muy superior y totalmente aparte del de los seres de la creación. No es algo abstracto o un mero ideal que debía servir como modelo en la creación de las cosas, sino un ser concreto que actúa como arquitecto en la misma, que se recrea en sus producciones. Se presenta, por una par-

te, como algo intrínseco a Dios, su sabiduría esencial; pero, por otra, como algo distinto que ha sido engendrado por El como primicias de sus actos, sin que pueda considerársela como un ser separado de El, pues inspira sus obras, con las que no puede confundirse en consecuencia. ¿Se trata de la mera personificación del atributo divino o de la segunda Persona de la Santísima Trinidad? Ciertamente de una personificación tan viva a la afirmación de la segunda Persona no hay más que un paso. Los autores sapienciales no lo dieron ³⁵, pero fueron más allá de la mera personificación, empleando un lenguaje que convenía al misterio trinitario, colocándose en un plano intermedio entre la mera personificación y la **afirmación del Hijo, que** estaba reservada a los autores neotestamentarios, con lo que prepararon los caminos a la revelación de la doctrina sobre la distinción de personas.

La Iglesia, en su liturgia, aplica esta perícopa a la Santísima Virgen. Es claro que no se refiere a ella en su sentido literal, en el que sólo se trata de la sabiduría divina. Ni tampoco en un sentido *plenior*, fundado sobre el literal, y que, desconocido por el autor humano, hubiese sido intentado por Dios, ya que no consta de tal cosa en la revelación posterior. Se trata sencillamente de una acomodación de la perícopa a la **Santísima Virgen con fundamento en la realidad**. La Sabiduría constituye las primicias de la actividad divina, preámbulo de sus obras; María es la obra más eximia del mundo creado que salió de las manos de Dios. La Sabiduría dirigió a Dios como arquitecto en la obra de la creación; María fue la obra cumbre concebida por la Sabiduría. Cuando Dios en su eternidad engendró a la **Sabiduría-Persona, pensó en aquella en cuyas entrañas un día, en el tiempo, tomaría la naturaleza humana** ³⁶.

1 1:11-14. — 2 7:6-23. — 3 Jn 14:6. — 4 O.c., p.40. — 5 3:14-15. — 6 Sab 7:8. — 7 28:18-19. Cf. también los — 8 12:13-16. — 9 11:2-5. — 10 6:16-19. — 11 Muchos Padres e intérpretes han entendido el *por mí* de los v. 15 y 16 del origen divino del poder de los gobernantes, conforme a la afirmación de San Pablo: “no hay potestad sino de Dios” (Rom 13:1). Preferimos la interpretación que damos en el comentario por creerla más de acuerdo con el contexto (v.14). — 12 7:12-15; 11:1-22. — 13 Jn 14:23-24. — 14 1:3 — 15 Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (Paris 1928) p. 110-113; B. Botte, *La Sagesse dans les Livres Sapientiaux*: R 14 (1930) p; Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Proverbes* 1-9: RB 43 (1934) 172-205; C. F. Kraft, *Poetic Structure and Meaning in Prov 8:22-31*: JBL 72 (1953) VII; Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*: 75 (1953-54) 411-451; A. Gelin, *Le chant de Venfante (Prov 8:22-31)*: Bivichrét 2:7 (1954) 89-95; De Savignac, *Note sur le sens du verset 8:22 des Proverbes*: VT 4 (1954) 429-432; W. F. Albright, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom* *lugar, for Pr.* 8:255: VTS 3 (F. Rowley) (1955) 1-16; J. B. Bauer, “Initium viarum suarum” = *Primitiae potentiae Dei* (Prov 8:22): VD 35 (1957) 222-227; ID., *Encore une fois sur Prov 8:22*: VT 8 (1958) 91-92; H. Gazelles, *L'enfantement de la Sagesse en Prov 8*: SacPag i (P.Gembloux 1959) 511-515. — 16 1:5; 4:5-7; 15:32; 16:16; 17:16; 18:15; 19:8; 20,14. — 17 Si bien los LXX han traducido ἐκτίσθη με (creavit me), ellos dan ordinariamente al verbo *qānāh* el sentido de adquirir (κτασθῶν). Por lo demás, el crear puede entenderse también en el sentido de *fundar*, constituir, como ya advirtieron los Padres (Dinomio De Alejandría, MG 39:1630-32; Olimpiodoro De Alejandría, MG 93:417). — 18 Gen 49:3; Ex 29:19; Lev 2:12; Dt 18:4; 21:17; Sal 58:71; 105:36. — 19 Ex 33:13; Is 52:2. — 20 Job 26:14; 40:19 — 21 1 Re 16:34; Sal 102:26; 1 Pc 5:10. — 22 Is 40:19; 44:10. — 23 Ex 30:9; 1 Par 11:18. — 24 Sam 10:1; 16:13. — 25 Sal 2:6. — 26 Is 26:17; Jer 4:31. — 27 Job 15:7; Sal 51:7; Is 45:10. Cf. Zorell, *Lexicón hebr. et aram.* V.T. (Roma 1948) al verbo “hil,” p.226-227. — 28 O.c., p.43. Cf. Santo. Tomás, I q.27 2.1. — 29 1:4.7.10, etc. — 30 1:31. — 31 Cf. Job 38:1-41; Sab 7:22-8:1. Cf. MORIARTY, “Cum eo eram cuneta componens” (Prov 8:30): VD 27 (1949) 291-293; R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation: The Amon of Prov 8:30*; VT 10 (60) 213-223. El texto hebreo lee ‘amor? artista, arquitecto; lección confirmada por Jos LXX, que traducen ἀρμόζουσα, que compone, dirige aptamente, que pone en orden. Las versiones de Símaco y Teodoción, en cambio, leen ‘ámún, participio pasivo del verbo ‘aman, llevar en los brazos, criar, amamantar, que traducen por niño, lactante. En este caso, en lugar de expresar el autor la actividad de la sabiduría, continuaría la imagen de la formación y crecimiento de la misma, presentándola como un niño en sus brazos que se recrea con sus obras. *Ego sapientia quasi filia Dei alebar divinis eius opibus et operibus, earum pluchra compositione specie et artificio me pascens et oblectans* (A Lapidé). — 32 Mt 3:17; 17:5. — 33 O.c., p.44. Cf. Robert, a.c., p.203-204. — 34 1:32; 2:21-22; 3:16, etc. — 35 Cf. comentario a Sab 7:22-30. — 36 A Lapidé hace en su voluminoso comentario aplicación a la Santísima Virgen de cada versículo.

9. Invitaciones de la Sabiduría.

Este capítulo comprende tres estrofas, claramente distintas por su diverso contenido, de seis versos cada una. La primera presenta una personificación de la sabiduría; la tercera, de la necesidad. Ambas hacen una invitación a sus respectivos banquetes; aquélla, bajo la forma de una rica

y virtuosa matrona; ésta, bajo la de una mujer atrevida y procaz. Vienen a ser estas invitaciones como un apéndice a las precedentes descripciones de la mujer adúltera y la sabiduría, y así la conclusión a la primera parte o amplia introducción al libro.

Entre una y otra invitación hay unos versos — segunda estrofa — cuyo contenido — el sabio y el petulante frente a los consejos — no tiene relación alguna con el tema del capítulo. Para unos (Renard) son la transición de la invitación de la sabiduría a la de la necedad. Otros (p.ej., Gemser) opinan que han sido tomados de otro lugar y trasladados aquí por un redactor posterior, lo que podría confirmar el hecho de que muchos manuscritos hebreos o los han suprimido o los han trasladado a otra parte.

El banquete de la sabiduría (9:1-6).

¹ La sabiduría se ha edificado su casa, labró sus siete columnas. ² Mató sus víctimas, mezcló su vino y aderezó la mesa. ³ Mandó sus doncellas a invitar desde lo alto de la ciudad: ⁴ “El que es simple venga acá; al que no tiene sentido hablo. ⁵ Venid y comed mi pan y bebed el vino que he mezclado. ⁶ Dejaos de simplezas y viviréis, y andad por la senda de la inteligencia.”

Como en el capítulo precedente, se presenta aquí la sabiduría personificada, sumamente activa, preparando un suntuosa morada. Las *siete columnas* darían una idea de su esplendor y lujo o tal vez significan la plenitud de los dones de la sabiduría (el número siete se usa con mucha frecuencia tratándose de cosas sagradas), si es que no están requeridas por la construcción arquitectónica del tiempo 1.

Construida la casa, prepara el banquete: hace matar las víctimas y mezcla el vino. Ninguna de las dos cosas puede faltar en un banquete. Este, que simboliza a veces en la Sagrada Escritura el reino de los cielos, es aquí figura de los bienes que comunica la sabiduría. Probablemente los judíos no comían carne todos los días, sino sólo en ocasiones especiales, que tenían carácter religioso. Era costumbre entre los orientales el mezclar el vino con agua para atenuar su fuerza, o con especias aromáticas para hacerlo más gustoso ². El lujo de la habitación y la abundancia de víctimas y vino quieren poner de manifiesto las riquezas de la sabiduría y son, como advierte Renard, símbolo de los bienes mesiánicos ³.

Hechos los preparativos, la sabiduría envía a sus doncellas a hacer la invitación desde lo más alto de la ciudad, con el fin de que pueda ser oído por todos ⁴. Son aquí todos aquellos que tienen la misión de instruir a los demás para comunicarles las enseñanzas de la sabiduría, haciéndolos así aptos para recibir sus dones. La invitación de la sabiduría, como se ve por los capítulos anteriores, se dirige a todos, pero son los simples, los que no tienen experiencia ni formación moral, sus más indicados alumnos. San Gregorio interpreta en este lugar *simples* conforme a los sentimientos interiores de humildad, necesarios para aceptar las directrices de la sabiduría ⁵.

Los últimos versos dan la clave para la interpretación de la alegoría: el pan y vino que ofrece la sabiduría son la instrucción que enseña al arte de ser feliz ⁶, contenida en las sentencias del libro.

Esta alegoría, cuyo sentido literal queda expuesto, se presta, más que ninguna otra, a acomodaciones y sentidos místicos, ya que el paralelismo con realidades del Nuevo Testamento no puede ser mayor. Los Padres han hecho muchas acomodaciones de sus diversos elementos. Basados en ellas, podemos proponer las siguientes: *la casa*, en un sentido místico, puede significar “el cuerpo” que Jesucristo tomó en la encarnación (San Atanasio, San Agustín, San Gregorio Magno), el seno virginal de María, que le sirvió de tabernáculo, sentido íntimamente unido con el

primero (San Gregorio Niseno, Teodoreto, San Bernardo). Siguiendo la línea de los versos siguientes, podríamos decir que la gran casa edificada por la Sabiduría es el Cuerpo místico de Jesucristo, la Iglesia. Las *siete columnas* podrían ser tipo de los siete dones del Espíritu Santo, con que enriquece las almas, o de los siete sacramentos, por medio de los cuales da la vida a las almas. Algunos se complacen en aplicarlas a las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, que son fundamento y sostén de la vida de las almas; y otros a los apóstoles⁷ y sus sucesores, los obispos y doctores. De *las víctimas* comenta Lesétre: “Esta inmolación es principalmente la del Hijo de Dios sobre la cruz de modo cruento; en el cenáculo y en el altar, de modo incruento... La Iglesia, observa, adoptando y repitiendo este paso en el Oficio del Santísimo Sacramento, no hace más que **reproducir el pensamiento general de los Padres**”⁸. Con la víctima inmolada en la casa de su humanidad, Lesétre ve las víctimas inmoladas en la casa de su Iglesia, que son los mártires. Estos son también víctimas que con sus merecimientos para el Cuerpo místico y con su ejemplo heroico sostienen con Cristo la vida de los cristianos. *El vino mezclado* evoca el que, mezclado con agua, utilizó Jesús en la noche de la cena y el que, con las gotas de agua, se utiliza cada mañana en nuestros altares para la consagración. La mesa evoca el altar, sobre el que se coloca el pan y el vino, que, convertidos en el cuerpo y sangre de Cristo, sirve de alimento a las almas que se acercan a él para participar del banquete eucarístico. *El pan y el vino*, en la nueva alianza, **son la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, alimento espiritual de la inteligencia, y el cuerpo y sangre de Jesucristo, alimento real del alma, sin el cual ésta no puede vivir**. Las *doncellas* enviadas a hacer la invitación prefiguran a los apóstoles y, después de ellos, a los ministros de la iglesia, que han de llamar a los fieles al doble banquete de la instrucción cristiana y a la Eucaristía. Los *simples*, a quienes en particular se dirige la invitación de la sabiduría, nos hace pensar en la preferencia de Jesucristo por los sencillos, los ignorantes, los pobres, los pecadores⁹.

Actitud del petulante y del sabio frente a los consejos (9:7-12).

⁷ El que corrige al petulante se acarrea afrenta, y el que te reprende al impío ultraje.

⁸ No reprendas al petulante, que aborrecerá; reprende al sabio y te lo agradecerá.⁹

Da consejos al sabio y se hará más sabio todavía; enseña al justo y crecerá su saber.

¹⁰ El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé; conocer al santo, eso es inteligencia. ¹¹ Pues por mí se aumentarán tus días y se te añadirán años de vida. ¹² Si eres sabio, para ti lo serás; si eres petulante, tú lo pagarás.

Los versos 7-9 tratan de la corrección en un estilo semejante a las sentencias de los sabios contenidas en 22:17-24. La razón por la que esta perícopa ha sido colocada aquí puede ser ésta: la sabiduría ha dirigido a todos su invitación, especialmente a los simples; esta estrofa señala una clase de personas poco menos que incapaces de aceptar y poner en práctica las correcciones de la sabiduría.

Y en Verdad nada más inútil que corregir al petulante, porque le falta la humildad y sencillez de corazón, precisas para recibir enseñanzas y correcciones ajenas. Más aún, su orgullo, que se siente herido, se irrita fácilmente y hasta llega a sentir odio y aversión a quien le hizo una advertencia, e incluso no perderá ocasión de ultrajar a quien tuvo el atrevimiento de corregirle a él¹⁰. Con este género de personas, muchas veces es mejor omitir la corrección. El sabio, por el contrario, recibe los consejos y advertencias que se le hagan, y esa actitud, que mata el orgullo y el amor propio, acrecienta su virtud. Ama la verdad y la virtud, y por ello aprovecha cuantas ocasiones se le presentan para acrecentarlas; reconoce la contribución que a ello pueden prestar las

correcciones ajenas, por lo que se siente incluso agradecido con quien le corrigió. Sabio y justo se equivalen: el auténticamente sabio en la mente de los autores sapienciales es el que practica las enseñanzas de la sabiduría, que se confunden con las prescripciones de la Ley.

Como en 1:7, el sabio afirma que el temor de Dios es el principio de la sabiduría, añadiendo que *el conocimiento del santo* es la inteligencia (v.10). La sabiduría bíblica tiene un doble cometido; uno especulativo, y en él, como objeto primordial, el conocimiento de Dios, y otro práctico, y en éste, como parte fundamental, **el cumplimiento de los deberes religiosos, a que lleva el temor de Dios.** “El conocimiento de Dios — escribe Dyson — es el principio y lo principal en la sabiduría, y el reconocerle prácticamente en la vida por el cumplimiento de los deberes religiosos es sabiduría perfecta”¹¹. El término *santo* designa a Yahvé mismo. El profeta Isaías y el judaísmo posterior lo emplean con mucha frecuencia para denominar a Dios, tres veces santo¹². Fruto de la sabiduría son la vida larga y feliz, el premio varias veces ya mencionado¹³. El sabio gozará de ella, pero el petulante, que rechaza sus enseñanzas, se verá privado de la misma. Los sabios enseñan que cada uno recibirá premio o castigo conforme a su conducta personal¹⁴.

El banquete de la necedad (9:13-18).

¹³ Señora necedad es alborotadora, es ignorante, no sabe nada”¹⁴ Se sienta a la puerta de su casa o en una silla, en lo más alto de la ciudad. ¹⁵ Para invitar a los que pasan, a los que siguen recto su camino. ¹⁶ “El que es simple venga acá,” y al que no tiene sentido dice: ¹⁷ “Son dulces las aguas hurtadas, y el pan de tapadillo el más sabroso.” ¹⁸ Y no se dan cuenta de que allí está la muerte y que sus invitados van al profundo del averno.

Al llamamiento de la sabiduría se opone el llamamiento de la necedad. También ésta se presenta personificada en una dama activa, pero en distinción a la sabiduría, que es pacífica y está llena de inteligencia y buenos consejos, la necedad es alborotadora, ignorante del bien, hasta el punto de no saber nada bueno¹⁵, porque carece en absoluto de las enseñanzas de la sabiduría. En su banquete no ofrece otra cosa que las vanidades, placeres e injusticias, que halagan la naturaleza humana, que heredó del pecado original una fuerte inclinación al egoísmo. La necedad procura encubrirlo bajo una apariencia de bien o de justicia, cuando no ciega la inteligencia ante las fatales consecuencias de placeres prohibidos, y el incauto con facilidad se asocia a su banquete.

La sabiduría envió sus doncellas a invitar a los sencillos. La necedad es muy atrevida y altanera; ella misma se coloca a la puerta de su casa o sube a lo más alto de la ciudad. Se conforma con invitar a los que pasan. Los atractivos del mal son más fuertes que los del bien; éste exige sacrificio y esfuerzo; para aquél basta dejarse llevar. Por eso, una palabra basta muchas veces para inducir al mal. Los sujetos a quienes se dirige el llamamiento son los mismos a quienes se dirigió la sabiduría (v.4).

De momento, los frutos que la necedad ofrece son dulces y agradables. Su banquete no es suntuoso, pero tiene el misterioso atractivo del fruto vedado. “El Mal — escribe Girotti — ha tenido siempre para el hombre atractivos incomprensibles, atractivos que resultan extremadamente poderosos cuando el mal significa las pasiones de la carne. También los paganos advirtieron esta anomalía de nuestra naturaleza, que es una confirmación de la caída original, porque el estado connatural de un ser inteligente y libre perfecto no puede ser la inclinación al mal.”¹⁶ Algunos quieren ver en el pan oculto una alusión a la inmoralidad sexual (Dyson).

Los que tomaban parte en el banquete de la sabiduría obtenían como fruto la vida larga y

feliz. Los que se dejan seducir por las engañosas promesas de la necedad sufrirán como consecuencia la muerte prematura y las profundidades del seol, que antes señaló como castigo de los adúlteros, y ahora, al final de la introducción, declara como sanción a todo insensato.

¹ Staerk, Die sieben Sdulen del Welt und des Hauses der Weisheit: 35 (1936) 232-261; Skehan, The Seven Columns of Wisdom's Home in Pwv 9:1: CBQ.9 (1947) 190-198. — 2 Is 5:22; Sal 74:9. — 3 Is 25:6. Hay cierto sabor litúrgico en estos dos versos, especialmente en el 2. — 4 Mt 22:1-14; Lc 14:15-22. — 5 Mt 11:25. — 6 4:13. — 7 Gal 2:9; Ef 2:20. — 8 *Le lime des Proverbes* (París 1879) a este pasaje. — 9 Cf. San Atanasio, *Disput. contra Arium*; San Agustín, *De civitate Dei* 17:20; San Jerónimo, *In cap. VII Is.* — 10 13:1. — 11 O.c., n.308. — 12 Is 6:3. Los LXX y la Vulgata hebreo-n servilmente el plural *qedosim*, que es un plural **mayestático** análogo a *'elohim*. — 13 3:2.16.18; 4:10. — 14 Ez 18. — 15 La afirmación *no sabe nada* no parece muy de acuerdo con el poder que se le atribuye en el contexto. Los LXX interpretaron *no sabe qué sea vergüenza*; pero el término hebreo, que se emplea con frecuencia, no tiene esa significación (18:13; Is 50:6; Jer 51:51; Sal 35:26). Sería mejor la interpretación del Targum: *no sabe nada bueno*. — 16 O.c., p.49.

Segunda Parte.

Primera Colección de Proverbios de Salomón (10:1-22:16).

Esta segunda parte comprende, como quedó dicho en la introducción, 373 sentencias que el mismo texto atribuye a Salomón, del que indudablemente son en su mayoría, según dejamos indicado al estudiar el autor del libro.

Las sentencias versan sobre los más variados temas y se refieren a las más diversas facetas de la vida humana. No tienen conexión lógica alguna entre sí generalmente. Cada una tiene sentido por sí misma y forma un todo sin relación con la sentencia que le precede o sigue. De ahí la dificultad de hacer una división en perícopas atendiendo a su contenido doctrinal. Sin embargo, es preciso hacer alguna división en perícopas con el fin de facilitar la lectura. Observaremos la idea o ideas más salientes en cada grupo de sentencias y la propondremos como título a la perícopa, que naturalmente incluirá más de una vez sentencias que nada o poco tienen que ver con él.

La finalidad de esta parte viene a coincidir con la de la primera y se complementan. La introducción del autor exhortaba al estudio y amor de la sabiduría. Las sentencias de Salomón presentan las enseñanzas concretas de la sabiduría, cuyo conocimiento y práctica aseguran la vida larga y feliz tantas veces prometida en la primera parte a los verdaderos amantes de la sabiduría. En ellas se oponen con frecuencia el sabio y el necio, el justo y el impío, el rico y el pobre y, en general, la virtud y el vicio, con sus respectivas recompensas. Se refieren a los más variados estados, oficios y facetas de la vida humana. Las hay éticas, económicas e incluso de orden político. Las de los capítulos 10-15, en paralelismo antitético; las de los 16-22, en paralelismo sintético, por regla general.

10. El Justo y el Impío.

Diversos efectos de la justicia y la impiedad (10:1-10).

¹El hijo sabio es la gloria de su padre; el hijo necio, la tristeza de su madre. ²No aprovechan las riquezas mal adquiridas, mas la justicia salva de la muerte. ³Yahvé no dejará hambrear al justo, pero dejará insaciados los apetitos del malvado. ⁴La mano perezosa empobrece; la diligente enriquece. ⁵El que en estío recoge es hombre

inteligente; el que duerme al tiempo de la siega se deshonra,⁶ Bendiciones sobre la cabeza del justo; pero la lengua del impío encubre violencias.⁷ La memoria del justo será bendecida; el nombre del impío será maldito.⁸ El hombre sensato acepta el mandamiento, pero el lenguaraz lo resiste.⁹ El que anda en rectitud va seguro; el que va por sendas tortuosas va a la ruina.¹⁰ El que guiña los ojos acarrea malaventura; el que reprende con franqueza origina la paz.

No es sólo el sabio quien goza de su sabiduría, ni el necio únicamente quien sufre las consecuencias de su necedad. Son los padres los primeros en cosechar los frutos de una buena o mala educación de los hijos. Se trata en los dos esticos del padre y de la madre; la formulación de la sentencia presente es debida a que la gloria de los hijos repercute más bien en la del padre, mientras que las desgracias afectan más al corazón de la madre, como más sensible y delicado.

La sentencia del v.2 sobre *las riquezas y la justicia* está de acuerdo con la doctrina tradicional del Antiguo Testamento acerca del premio y del castigo, los cuales tenían lugar, según ella, en esta vida. Las riquezas mal adquiridas, aunque de momento procuren un triunfo o bien temporal, muchas veces no aprovechan en esta vida, unas porque la ley las hace volver a su legítimo dueño, otras porque la venganza humana las arrebatara; no falta cuando una muerte prematura impide gozar de ellas. La vida virtuosa, en cambio, libra al justo de la perdición a que lleva la impiedad¹, porque el justo está bajo la protección del Señor²; por lo cual “se es bastante rico cuando se es pobre con la justicia, y se es demasiado pobre cuando se es riquísimo con la iniquidad” (Grimotti). La lección que se desprende es que hay que poner más interés en vivir una vida virtuosa que en procurarse riquezas. El lenguaje del v.3 sobre la satisfacción e insatisfacción de los deseos del justo y del malvado, respectivamente, tiene parecido con la bienaventuranza cuarta de San Mateo³ y la imprecación correspondiente de San Lucas⁴. Pero el sabio se mueve todavía en un ambiente meramente humano, y su máxima se refiere a los deseos de una vida feliz en la que no le falte con que saciar las más elementales necesidades de su naturaleza, deseos que verá saciados el justo e insatisfechos el impío. Describiendo el salmista la providencia de Yahvé sobre el hombre virtuoso, exclama: “Fui joven y ya soy viejo, y jamás vi abandonado al justo, ni a su prole mendigar el pan”⁵; mientras que de los impíos afirma que “serán exterminados, y la posteridad de los malvados, trinchada”⁶. Los cristianos, con la visión más profunda de las cosas que nos ha traído la revelación neotestamentaria, sabemos que Dios ha puesto en nuestro corazón un deseo innato de felicidad de dimensiones ultraterrenas. Dios saciará esos deseos en el justo, porque El mismo se constituye en el objeto supremo de su felicidad y lo hará plenamente feliz en la patria. El impío, por el contrario, verá insatisfechos sus deseos de felicidad, porque quedará privado en el más allá de Dios y también de aquellas cosas terrenas en las que él buscaba su felicidad, y que no hacían otra cosa más que excitar un deseo cada vez mayor de la misma que ellas no podían jamás plenamente llenar.

Los versos siguientes, en que se recomienda la diligencia en el trabajo, contienen un antiguo axioma popular que se encuentra en todas las literaturas. Dice relación a la vida agrícola, que los judíos cultivaron en Palestina desde la ocupación de la tierra prometida. “No a los que duermen, no a los ociosos, sino a los vigilantes se prometen los premios, y para el trabajo está preparada la recompensa,” dice San Ambrosio⁷. Los autores de vida espiritual ven aquí una amonestación a trabajar a su debido tiempo, sin dejar pasar las ocasiones propicias para santificarse. Aplicado a las diversas edades del hombre, se recomendaría el trabajo en la juventud para proveer a la vejez; el estudio de la sabiduría y la práctica de la virtud en los años jóvenes, para asegurar una vejez llena de honor y estima.

Diversa suerte espera a la memoria del justo y a la del injusto. Aquél es en vida bendeci-

do por Dios ⁸ y por los hombres, los cuales después de su muerte lo elogiarán. Conservar después de aquélla un buen nombre era, naturalmente, una de las mayores aspiraciones de un buen israelita, privados como estaban de la revelación sobre una supervivencia feliz en el más allá. Del piadoso rey Josías escribe Ben Sirac que su nombre es como “perfume oloroso,” y su memoria, “dulce como la miel a la boca y como música en banquete.” ⁹ La memoria del impío, en cambio, será maldita, porque todos le aborrecerán y maldecirán. De Antíoco Epífanes dice el autor del libro primero de los Macabeos “que su gloria se volvería en estiércol y gusanos. Hoy se engríe, pero mañana no será hallado, porque se habrá vuelto al polvo y se habrán disipado sus planes.”¹⁰ Por eso el hombre sensato acepta las instrucciones de la sabiduría; pues aunque su cumplimiento le suponga muchas veces abnegación y sacrificio, le confiere beneficios materiales en esta vida y una gloria que perpetúa su buen nombre en la posteridad. El insensato de labios no es capaz de llevar a la práctica los consejos de la sabiduría sobre el buen uso de la lengua y resiste, por lo mismo, a sus instrucciones sobre este particular.

La seguridad que en el v.9 se promete a los justos dice referencia al orden humano: el hombre honrado que cumple con sus deberes para con todos y a nadie hace mal, puede marchar tranquilo por el camino de su vida, sin temor a la ley o a la venganza de los hombres. El que anda por sendas tortuosas, cuando menos lo piensa, se encuentra con el castigo de aquélla o tiene que sufrir las consecuencias de ésta. El autor tiene, sin duda, en su mente la providencia de Dios sobre los justos y pecadores, que actúa a través de los factores humanos. Una de las cosas propias de quienes maquinan el mal es el *guiño de ojos* ¹¹, que revela doblez de ánimo, en distinción a la sencillez y nobleza de la mirada franca. El sabio opone los efectos saludables de una reprimenda bien hecha, que conduce al arrepentimiento y cambio de conducta. Cerrar los ojos ante un comportamiento malo no es obrar conforme a los principios de la sabiduría, que enseña repetidas veces la conveniencia y necesidad de la corrección.

El Hablar del Justo y del Impío. Riquezas y Pobreza (10:11-21).

11 Fuente de vida es la boca del justo, pero la boca del malvado encubre la violencia.
12 El odio enciende las contiendas, mientras que el amor encubre las faltas. ¹³ **En los labios del prudente se halla la sabiduría; para las espaldas del insensato es la vara.**
14 El sabio esconde su ciencia; la boca del necio anuncia la ruina, 15 La hacienda del rico es su fortaleza; la indigencia del pobre es su desaliento. ¹⁶ **La ganancia del justo es para la vida; la del impío, en vicios se le va.** ¹⁷ **Va por senda de vida el que acepta la corrección; el que no la acepta va por camino falso.** ¹⁸ **El de ojos mendaces encubre el odio; el que esparce la difamación es un necio.** ¹⁹ **En el mucho charlar no falta el pecado; el que refrena sus labios es sabio.** ²⁰ **Plata acrisolada es la boca del justo; el corazón del impío no vale nada.** ²¹ **Los labios del justo guían a muchos; el necio muere por falta de conocimiento.**

Contrapone el sabio primero los efectos de las palabras del justo y las que salen de la boca del malvado. Las primeras son fuente de vida feliz dichosa, en cuanto que señalan el camino para conseguirla. Las segundas, por el contrario, son fuente de mal y desgracia para los demás, en cuanto que encubren las violencias del corazón que a su tiempo causará dicho mal. “La boca del justo — comenta A Lapidé — es una fuente pura de agua, porque profiere con sencillez y sinceridad los sentimientos de su corazón, nada finge, no oculta nada; en cambio, la boca del impío encubre y oculta la iniquidad que maquina su corazón, y que, presentado el momento propicio, llevará a cabo, con el consiguiente daño para su prójimo” ¹². Pone en paralelismo después uno de

los efectos del *odio* con una de las cualidades del *amor*: aquél vierte su veneno sobre su prójimo con palabras y a veces acciones que engendran disensiones y contiendas; el amor, en cambio, ve las faltas ajenas, pero las excusa ante los demás, y si esto no es posible por la evidencia innegable de aquéllas, las encubre con su silencio¹³. San Pedro cita este verso y lo aplica, rebasando su sentido, a los pecados propios¹⁴.

Volviendo al pensamiento del primer verso, da la razón por la que los labios del justo hacen el bien: poseen la sabiduría, que es la que señala los principios que han de regular la vida para que ésta sea feliz. El insensato no comprende esos principios o no está dispuesto a llevarlos a la práctica. Solamente el castigo es capaz de hacerlo obrar cuerdate¹⁵. Pero el sabio, que a su debido tiempo sabe hablar, sabe también *esconder su ciencia* (v.14), callando cuando las circunstancias así lo aconsejan. Dice un proverbio inglés que “la palabra es plata, pero el silencio oro.” El necio, en cambio, no sabe callar; habla sin reflexión, y en su mucho hablar no puede faltar la crítica, el juicio temerario, con que hace mal a los demás y a sí mismo (v.19).

Se intercalan dos sentencias respecto de las riquezas. Dice el sabio que el rico tiene en ellas su *fortaleza*. Ellas le proporcionan un cierto bienestar, le permiten hacer frente a las adversidades de la vida y le proporcionan fácilmente amigos en quien confiar. La indigencia, por el contrario, frecuentemente desalienta al pobre, que no tiene tal vez lo necesario para su sustento; que se encuentra muchas veces solo frente a las adversidades de la vida, a que no puede siempre hacer frente; que se ve con frecuencia expuesto a injurias, desprecios y vejaciones. Todo lo cual lo vuelve tímido y de ánimo apocado. En seguida el autor constata los beneficios y los perjuicios que ellas reportan al sabio y al necio respectivamente. Aquél hace un recto uso de ellas, que incluso le permiten poder darse al estudio de la sabiduría y conseguir sus frutos, mientras que el impío las emplea en mantener vicios a que quizá no hubiera llegado si hubiera carecido de riquezas, y que lo llevan a la ruina moral y, frecuentemente, física¹⁶.

Una norma de sabiduría que evita desviarse del recto sendero que lleva a la vida feliz es la corrección. El sabio se somete con gusto a ella, venga de Dios por medio de tribulaciones, o se trate de advertencias de los sabios; pero el necio la desprecia, porque, como dice Clemente de Alejandría, la reprensión es como una operación quirúrgica de las afecciones del alma que el necio es incapaz de resistir¹⁷. Una de las cosas difíciles de corregir y que arguyen necedad e insensatez son los sentimientos de odio que anidan en el corazón. El sabio se fija en el v.18 en dos actitudes que aquél provoca: palabras mentirosas, bajo las cuales se oculta con el fin de hacer un daño mayor; es más peligroso el enemigo que simula amistad que el que se declara abiertamente tal; y la difamación, que hiere en uno de los bienes más estimados, como es el buen nombre. “Si, pues, quieres ser sabio — escribe San Beda —, no escondas odio en lo recóndito de tu corazón ni profieras con tu boca calumnia alguna, sino que tu corazón esté lleno de amor y tu boca de verdad.”¹⁸

Los tres últimos versos de la perícopa insisten en la importancia del buen uso de la lengua. Quien se pasa la vida charlando, difícilmente evita los pecados de lengua (v.14). Por ello, el salmista oraba: “Pon, ¡oh Yahvé! guarda a mi boca, centinelas a las puertas de mis labios.”¹⁹ El hombre prudente es comedido en sus palabras y, antes de hablar, piensa lo que va a decir. “Es imposible — advierte A Lapide — al hombre débil y caduco prestar a cada una de sus muchas palabras circunspección y moderación precisas, como le es imposible vivir y obrar durante muchos días sin incurrir en el vicio y el pecado” (24:16)²⁰. Los autores de vida espiritual siempre recomendaron el silencio como condición indispensable de vida espiritual. Las palabras del sabio son comparadas a los más preciosos metales por el bien que hacen a los demás, instruyéndolos en el camino de una vida feliz, mientras que los pensamientos que abriga el corazón del necio no

valen para nada positivo, porque está ausente de ellos la sabiduría, y como la necedad es en los Proverbios un defecto moral que se confunde con la impiedad, el necio se hace a sí mismo un mal moral y físico, que es el castigo de no seguir los dictámenes de la sabiduría²¹.

La dicha del virtuoso (10:22-32).

²² La bendición de Dios es lo que enriquece; nuestro afán no le añade nada. ²³ Hacer el mal es para el necio cosa de juego, y lo es para el sensato ser sabio. ²⁴ Sobre el impío vendrá lo que él se teme, mas el justo verá colmados sus deseos. ²⁵ Como pasa el huracán deja de ser el impío, mas el justo permanece para siempre. ²⁶ Como el vinagre a los dientes y el humo a los ojos, así es el haragán para quien le manda. ²⁷ El temor de Yahvé alarga la vida, mas los años del impío serán abreviados. ²⁸ Se cumplirá la esperanza del justo, pero se desvanecerá la del impío. ²⁹ El camino de Yahvé es la fortaleza del perfecto, pero es el terror de los malhechores. ³⁰ El justo no vacilará jamás, pero el impío no durará sobre la tierra. ³¹ En la boca del justo florece la sabiduría, pero la lengua del impío será cortada. ³² Los labios del justo están llenos de gracia; la boca del impío, de perversidad.

La prosperidad, afirma el sabio, **es fruto de la bendición de Dios, atribuyendo directamente a Yahvé lo** que en la primera parte del libro se atribuía a la sabiduría. La sentencia que sigue no intenta afirmar la inutilidad de nuestros esfuerzos, sino la necesidad de que el Señor los bendiga para que fructifiquen. Un suceso inesperado los inutiliza a veces cuando su éxito parecía seguro. El salmista lo afirmó en el tan conocido: “Si Yahvé no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen.”²²

La costumbre llega a facilitar las cosas de un modo sorprendente. Y así, para el malvado llega un momento en el que el hacer el mal es cosa de juego e incluso de placer²³, mientras que para el justo la práctica de la virtud viene a ser algo inherente a su naturaleza y su normal y alegre actividad. Sin embargo, el malvado no goza de perfecta y continua paz, y, por más que se esfuerce en apartar su imaginación del presentimiento del castigo, no lo logra más que a ratos. **San Juan Crisóstomo escribe que** “de la misma manera que el que camina de noche siente miedo aunque nadie haya que se lo infunda, así los que pecan no pueden vivir confiados y tranquilos aunque nadie los arguya de sus pecados.”²⁴ Y, en efecto, el impío puede pecar contra Dios, pero por poco tiempo; como el huracán, que pasa veloz, así el malvado es arrebatado por la tempestad de la justicia divina²⁵. El justo, por el contrario, verá satisfechos sus deseos de una vida feliz, que gozará durante largos años, porque, protegido por Dios, está seguro frente a las adversidades. Sobre si aquí, y después en 11:7.23, el sabio piensa en el más allá, es dudoso. Cierro que le debía resultar muy difícil de concebir el que todo pudiera terminar con la muerte, sin un más allá feliz junto a Dios para el justo y un castigo para el malvado, que pasó los días de su vida gozándose en el mal; pero nunca los sabios de los Proverbios lo afirmaron expresamente, ni siquiera plantean el problema contra la tesis tradicional de la retribución en este mundo, como el libro de Job.

En la máxima suelta del v.26 constata el sabio la impresión o efecto que en quien le manda produce la actitud del perezoso: irrita y se hace intolerable como el vinagre a los dientes y el humo a los ojos. Lo que ocurría sobre todo entre los judíos, especialmente activos entre los orientales. El v.27 expresa una idea repetida muchas veces en nuestro libro, tres veces en esta misma perícopa²⁶, y se funda en la creencia de que el justo y el impío obtienen en esta vida el premio y castigo, respectivamente, de sus obras. Aquí la vida larga se atribuye al temor de Yah-

vé, principio de la sabiduría, por carecer del cual el impío verá abreviados sus días ²⁷.

Los versos siguientes (28-30) continúan la oposición entre el justo y el impío. Primero frente a *la esperanza* que todo ser humano abriga de ser feliz, que verá cumplida el justo, porque se funda en una vida virtuosa, que asegura la protección de Dios, mientras que se verá desvanecida en el impío, porque se basa en las cosas terrenas, que, además de no contener la verdadera felicidad, pasan rápidamente. Segundo, frente al *camino de Dios* o cumplimiento de su voluntad; el que lo sigue se hace agradable a Dios, que se convierte en su fortaleza inexpugnable; el malhechor, naturalmente, teme, **porque, al no seguirlo, sabe que se expone al castigo de Dios, que no podrá eludir**. De ahí que el justo vivirá por siempre tranquilo, mientras que el impío no durará mucho *sobre la tierra*. Yahvé había prometido la firme y estable posesión de la tierra siempre que los israelitas fuesen fieles en la observancia de la ley, y les había amenazado con arrojarlos de ella si abandonaban el camino de la justicia. La posesión de la tierra **vino a ser sinónimo de la más alta bendición de Yahvé**, como el arrojarles de ella signo de su más profunda indignación contra el pueblo escogido.

Los dos últimos versos insisten en los conceptos ya expresados en el capítulo sobre el hablar del justo y del impío. Mientras que los labios del justo profieren cosas sabias, que se escuchan con complacencia, los del impío profieren necedades e incurren en los pecados de lengua, por lo que merecen ser destruidos, como el árbol que produce frutos malos y perjudiciales.

1 1:19; 2:22. — 2 1:33; 3:26; Sal 91. — 3 5:6. — 4 6:24. — 5 37:25. — 6 37:38. — 7 Cf. Sal. 123:1-3. — 8 L.i. *De Cain* 0.4. — 9 49:1-2 — 10 2:62-63. El 6b, que traduce el TM, no se adapta a este lugar. Es posible que se perdiera el original y se le supliera con este estico, que puede estar tomado de i ib, donde cuadra muy bien con na. — 11 16:30. — 12 O.c., p.286. — 13 17:9; 1 Cor 13:7. — 14 1 Pe 4:8; Sant 5:20. — 15 10:21; 15:7; 19:23; 26:3. — 16 3:2.22; 11:4. — 17 L.i. *Paedag.* c.8; Cf. Heb 12:8. — 18 Citado por A Lapede, o.c., p.295. — 19 141:3. — 20 O.c., p.296. — 21 3:18; 5:22-23. — 22 Sal 127:1. Otros refieren 22b a Dios e interpretan: *y ello no le supone esfuerzo alguno* (Tov, Renard). — 23 1:11-14; 2:12-14. — 24 Apud Maxim., Serm. 26. — 25 1:27. — 26 v.25 y 30. — 27 3:2; 4:10; Sal 55:24.

11. Diversas Sentencias Sobre la Justicia y la Misericordia.

La justicia salva, la impiedad lleva a la ruina (11:1-8).

1 La balanza falsa es abominable a Dios, mas la pesa cabal le agrada. ² Detrás de la soberbia viene la deshonra, con la modestia va la sabiduría. ³ La integridad guía al hombre recto; la propia malicia es la ruina del pérfido. ⁴ De nada sirven las riquezas el día de la ira, pero la justicia libra de la muerte. ⁵ La justicia del justo le allana el camino; el malvado cae por su misma malicia. ⁶ La justicia del justo le salva; los fraudulentos son cogidos en sus propios pecados. ⁷ A la muerte del impío perece su esperanza, y la confianza del malvado queda burlada. ⁸ El justo es librado de la tribulación, pero el impío entra en ella en lugar de él.

Siempre fue la balanza una de las cosas que más se prestaron al robo y a la inmoralidad en los negocios. Y ésta constituye un obstáculo para las buenas relaciones sociales. Por eso, los profetas y los autores sapienciales recomiendan en ellas la justicia y la equidad, recomendación entonces doblemente necesaria, por el no fácil control legal de las pesas y medidas y por la codicia que siempre caracterizó a los judíos.

Son muy distintos, constata el sabio, los efectos de la soberbia y los de la humildad. En la parábola del fariseo y el publicano, Jesucristo dejó plasmados los sentimientos que una y otra suscitan en el Señor. De la misma manera, los hombres detestan y aborrecen al orgulloso, mien-

tras que sienten algo especial por el alma sencilla y humilde. La soberbia deshonra, la humildad granjea honor y estima.

Los versos 3-6 contraponen la conducta y suerte distintas del justo y del impío. El primero vive una vida virtuosa, la cual hace prósperos sus caminos 1 y le salva de todos los peligros que acechan la vida del malvado, librándole de la muerte prematura repentina, violenta, con que, cuando menos lo piensa, se encuentra aquél. El impío será víctima de su propia malicia, que lo expone al castigo de la ley y a la venganza de su prójimo; con frecuencia encuentran aquél cuando cometían su maldad, pagando caramente su delito. En el día de la ira, en que Dios castigará a los impíos sus propios pecados, de nada servirán las riquezas; en el día de rendir cuentas, la única carta de recomendación son las buenas obras dictadas por la sabiduría. Con la muerte del impío, afirma el sabio, *perece su esperanza, y su confianza queda burlada* (v.6); ello daría a entender que la del justo no concluye con la muerte, y, en consecuencia, el sabio afirmaría que espera una suerte distinta al impío y al justo más allá de la muerte. Pero no precisa la naturaleza de esa diferencia. ¿Se refiere a la buena o mala fama que dejan uno y otro después de su muerte entre quienes los conocieron o al premio y castigo de la otra vida? Más veces hemos indicado que el autor de los Proverbios no conoció, con claridad al menos, la distinta retribución ultra-terrena; si la hubiera conocido, hubiera hecho uso de tan importante doctrina repetidas veces en su libro, como la mejor base para recomendar una vida moral recta. Entreveo que no podía esperar idéntica suerte a ambos, pero nada supo precisar sobre su naturaleza ².

El último verso de la perícopa presenta la solución de los sabios al hecho tantas veces contemplado del bueno que sufre y el malo que triunfa, y que parece desmentir la tesis tradicional de la recompensa en esta vida. La aflicción del justo, dicen ellos, dura poco, para dar en seguida paso al gozo y la alegría; mientras que el triunfo del impío cede muy pronto a la humillación, como ocurrió en los casos de Mardoqueo y Aman, de Daniel y sus delatores, quienes, como Aman, hubieron de sufrir el castigo y humillación que preparaban a los justos. Naturalmente, la solución no era plenamente convincente, pero en el estadio de la revelación en que vivieron no pudieron ir más allá. Fue precisa la revelación posterior para descorrer el velo que ocultaba los misterios de la retribución ultra-terrena.

El bien público la fianza la mujer prudente (11:9-16).

⁹ El impío con su boca arruina al prójimo; los justos con su sabiduría se salvan. ¹⁰ La prosperidad del justo alegra la ciudad, y cuando perecen los impíos hace fiesta. " La bendición del justo engrandece la ciudad; la boca del impío la abate. ¹² El insensato desprecia al prójimo, pero el prudente se calla. ¹³ El chismoso descubre los secretos; el hombre fiel lo encubre todo. ¹⁴ Donde no hay gobierno va el pueblo a la ruina; en la abundancia del consejo está la salvación. ¹⁵ Andará en ansiedad el que sale fiador de otro; el que rehuye la fianza vivirá tranquilo. ¹⁶ La mujer prudente es gloria de su marido; trono de deshonra es la mujer que aborrece la justicia. Los perezosos carecen de bienes, pero los laboriosos adquieren riquezas.

Los impíos causan daño a su prójimo con sus labios, dándose a críticas y murmuraciones, levantando calumnias que turban la paz y confianza entre los conciudadanos, llevando a los incautos, con sus consejos, por caminos de perdición. Pero los justos, con la clarividencia y prudencia que les da la sabiduría, se salvan de las asechanzas y peligros que los malos les tienden.

No sólo quienes con él conviven, sino toda la ciudad experimenta el influjo benéfico del hombre virtuoso. Cuando éste prospera, no se encierra egoísticamente en su felicidad, sino que

hace a los demás partícipes de su dicha, de sus bienes. El impío, en cambio, con la actitud antes descrita, destruye la paz y armonía entre los habitantes de la ciudad, originando entre ellos divisiones, que abaten su prosperidad, por lo cual se siente aliviada cuando la muerte pone fin a sus calumnias y detracciones.

Es distinta la conducta del hombre insensato y la del prudente respecto de *los defectos del prójimo* (v.12). Aquél adopta una actitud de desprecio, que está dictada por la soberbia y que lo declara falto de juicio, pues con ella se hace odioso a los demás y se crea enemigos. El prudente, en cambio, sabe ver y callar; prefiere tener que arrepentirse del silencio a tener que hacerlo de las palabras. Lo mismo ocurre con el calumniador y el leal en relación a *los secretos*; el primero, habituado a levantar calumnias y a hacer daño con su lengua, es incapaz de guardar un secreto, antes o después lo manifestará. El hombre fiel sabe guardar las confidencias que se le hacen, como también encubrir con su silencio los defectos de los demás. Ahikar tiene también un precioso consejo a este propósito:

“¡Oh hijo mío! si tú oyes una palabra, no la reveles a nadie y no digas nada de aquello que tú ves.”³

El v.14 constata las consecuencias que para un pueblo tiene la falta de un buen gobierno, y hace una interesante observación a los gobernantes: el secreto para un buen gobierno está en la sabia elección de los consejeros. Un hombre, por muy inteligente que sea, no puede abarcar por sí solo la complejidad de problemas que lleva consigo el gobierno de una nación. La advertencia vale sobre todo para nuestros tiempos, en que un conjunto de factores políticos y económicos hace extremadamente difícil la dirección de los pueblos y exigen a su frente gobernantes inteligentes y muy sabios consejeros. Por lo demás, los autores sapienciales ponen muchas veces de relieve el valor de los consejos sabios⁴. El v.16 recoge una experiencia universal sobre la ansiedad y preocupación que crea la fianza ante la duda de si el acreedor será fiel o no, de la que se ve libre quien no fía a los demás. En 6:1-5 señaló la conducta a seguir respecto de ella⁵.

Concluye la perícopa con un verso de cuatro esticos. Los dos primeros se refieren a la mujer, los otros dos al hombre, y señalan a ambos la conducta a seguir en orden a un hogar feliz. La mujer agraciada, sobre todo por su prudencia y discreción en el hablar, por sus virtudes morales y también por sus cualidades domésticas⁶, consigue gran honor ante sus familiares y círculo de amistades. Su conducta y su honor repercuten en bien y gloria de su marido, que se sentirá contento y feliz de su elección. El marido, por su parte, deberá con su laboriosidad proporcionar al hogar los medios de subsistencia que aseguren un relativo bienestar y tenga lejos de él los inconvenientes que la pobreza lleva consigo⁷.

Sentencias varias (11:17-23).

¹⁷ El misericordioso se hace bien a sí mismo; el de corazón duro a sí mismo se perjudica. ¹⁸ El impío hace ganancias vanas; el que siembra justicia de verdad gana, ¹⁹ El que sigue la justicia va a la vida; el que va tras el mal corre a la muerte. ²⁰ Los de corazón malo son abominables a Yahvé; los de perfectos caminos le son gratos. ²¹ Más pronto o más tarde, no quedará impune el malvado, pero la prole del justo escapará. ²² Anillo de oro en jeta de puerco es la mujer bella, pero sin seso. ²³ El deseo del justo es sólo el bien, pero el impío no puede esperar más que ira.

Comienza la perícopa con una sentencia sobre la misericordia, a la que siguen unas sentencias sueltas sobre los respectivos premios que sufrirán los justos y los impíos. El que es misericordioso para con los demás se hace bien a sí mismo, **porque Dios, a su vez, tendrá misericordia pa-**

ra con él, conforme lo enseñó Jesucristo en la quinta bienaventuranza ⁸, y los mismos hombres, movidos por su ejemplo, practicarán la misericordia para con él cuando de ella precisare. Pero el duro de corazón para con los demás, a sí mismo se hace mal, porque el Señor hará un juicio sin misericordia a quien no la tuvo con los demás ⁹, y los hombres le pagarán con la misma moneda que de él recibieron.

Volviendo a las comparaciones entre el justo y el impío, el sabio afirma la vanidad de las ganancias del primero y la seguridad del premio del que practica la justicia. Ciertamente que el malvado a veces prospera en sus negocios, pero su prosperidad es ilusoria; se vendrá abajo cuando menos lo espera. **El que cumple con los mandamientos de Dios tiene garantía segura de la recompensa, porque cuenta con el favor de Yahvé** ¹⁰. Aquél es abominable a los ojos de Yahvé ¹¹; el segundo le es grato ¹². Dios, infinitamente santo, no puede complacerse más que en los **que imitan su santidad siguiendo el camino de la virtud**, y tiene que resultarle sumamente detestable toda malicia e iniquidad. En consecuencia, antes o después, ambos recibirán el premio y el castigo, respectivamente, de sus obras. Como siempre, el autor afirma el hecho de la retribución, que, como no siempre se verifica en esta vida, debió de intuir la del más allá, pero no determina su naturaleza ¹³.

El v.22 presenta una sentencia dura, pero expresiva como la que más. La mujer dotada de cualidades físicas, pero privada de las intelectuales y morales, es, dice el sabio, como anillo de oro en hocico de puerco, o, como dice otro proverbio antiguo, “belleza sin bondad, pendientes de oro en las orejas de un asno.” El anillo en la nariz era uno de los adornos de la mujer en el Asia occidental y en muchas tribus bárbaras y semicivilizadas ¹⁴. El autor estima más el juicio y la virtud en la mujer que la belleza física, que con el tiempo se marchita.

Beneficencia (11:24-31).

²⁴ **Hay quien derrama y siempre tiene más; otro que ahorra más de lo justo y empobrece.** ²⁵ **El benéfico se sacia, y quien largamente da, largamente tendrá.** ²⁶ **Al que acapara el trigo le maldice el pueblo, sobre la cabeza del que lo vende caen bendiciones.** ²⁷ **El que hace el bien, bienes se atrae; al que busca el mal le vendrá el mal.** ²⁸ **El que en sus riquezas confía, caerá; los justos reverdecerán como follaje.** ²⁹ **El que perturba su casa recogerá viento, y el necio será siervo del sensato.** ³⁰ **El fruto del justo es árbol de vida; las almas de los perversos son arrebatadas antes de tiempo.** ³¹ **Si el justo tiene en la tierra su paga, ¡cuánto más el impío y el pecador!**

Los primeros versos ponen de relieve los diversos efectos de la liberalidad y de la codicia. Dios bendice al que es generoso y caritativo para con los demás, verificándose muchas veces en ellos incluso aquello de que “cuanto más dan, más tienen.” Hay, por el contrario, quienes no piensan en otra cosa más que en ahorrar, privándose aun de lo necesario; sin embargo, jamás llenan sus arcas, porque el Señor no bendice sus trabajos y, sin su favor, éstos no pueden fructificar ¹⁵. “Dad y se os dará, decía el Señor; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno.”¹⁶

Una constatación tomada de la vida comercial ilustra el pensamiento anterior. Hay quienes, previendo tiempos de escasez, acaparan productos en sus graneros con el fin de, llegados aquéllos, obtener mayor lucro. El pueblo maldice tal conducta, que priva a los pobres tal vez de alimentos de primera necesidad; maldición que fue muchas veces escuchada por Dios, que castigó duramente a los monopolizadores ¹⁷. Alaba, en cambio, a quien liberalmente vende sus productos alimenticios y contribuye con ello a que nadie carezca de lo necesario. Seguramente que

los negociantes judíos corrían este peligro en los grandes centros comerciales. Knaben-bauer, recogiendo la aplicación de los antiguos a los dones espirituales, escribe: “Quienes los emplean en utilidad de los demás duplican los talentos que les fueron concedidos; mas quienes no hacen buen uso de ellos, sino que se abstienen de hacer el bien que por medio de ellos tenían que obrar, se hacen más pobres, según aquello de Cristo: al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado (Mc 4:25).”¹⁸

Otra vez la vanidad de las riquezas. Quien en ellas pone su confianza creyendo que ellas pueden librar al malvado de la ira de Dios y del castigo de los hombres, se verá defraudado; tales riquezas no aprovechan al impío¹⁹ ni lo libran en el día de la ira²⁰. Los justos, en cambio, que ponen su confianza en el Señor, son semejantes a las plantas que en todo tiempo conservan su verdor, y, aunque de momento fueren angustiados y pisoteados por los impíos, reverdecen como el follaje²¹ y brillarán por sus buenas obras cuando los malos reciban su castigo. Idénticas afirmaciones contiene el salmo 52.

El v.29 advierte las consecuencias a que lleva la mala administración de la propia casa. Quien por negligencia o incapacidad no administra bien sus bienes verá sus recursos reducidos a la nada, y él mismo, si no quiere perecer en su miseria, se verá obligado a servir al hombre prudente que lleva una administración ordenada de su hacienda. Las obras del justo, afirma también el sabio, **con el favor que obtienen de Dios, con las riquezas que honradamente consiguen, son, a semejanza del árbol del paraíso**, fuente de vida tranquila y feliz²², mientras que la injusticia y la impiedad aceleran la muerte²³. Los cristianos, iluminados por la revelación neotestamentaria, sabemos que las obras del justo, con la gracia de Dios, merecen la vida eterna y plenamente feliz del cielo, y las del impío, que ofenden gravemente a Dios, el castigo del infierno²⁴. Tal vez algunos piensen que los pecados del impío puedan escapar al castigo divino. El sabio excluye toda posibilidad en el último verso de la perícopa al afirmar que ni el mismo justo se verá libre del castigo que merecen las infidelidades que también él comete²⁵, y de hecho la historia bíblica nos dice que Dios castigó severamente los pecados de sus más fieles servidores, como Moisés, Aarón, David. El inciso “sobre la tierra” es una constatación de que muchas veces en la tierra Dios castiga al justo por los pecados que hubiere cometido; prescinde del premio o castigo en el más allá, que ni excluye ni afirma²⁶.

1 3:6. — 2 En el TM falta la antítesis que esperaríamos entre la suerte del justo y la del impío. La presenta, en cambio, la versión de los LXX, que leen: *cuando muere el hombre justo, su esperanza no es destruida, pero el deseo del malvado perece*. Toy opina que esta versión está redactada por un escriba griego que conoció ya la doctrina de la inmortalidad del alma y diversos destinos de ultratumba (o.c., p.223). — 3 NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrienne* (Paris 1909) p.155. — 4 12:15; 13:10; 15:22; 20:18; 24:6; Eclo 37:7-14. — 5 Cf. también 17:18; 22:26. — 6 31:10-31. — 7 El TM sólo presenta loa y lód. El sentido de la comparación sería que la prudencia de la mujer consigue gloria para su marido, de la misma manera que los laboriosos obtienen riquezas. — 8 Mt 5:7. — 9 Sant 2:13. — 10 1:32-33; 2:21-22. — 11 3:22. — 12 8:35. — 13 La expresión que la Vulgata traduce *manas in manu* ha resultado enigmática a los intérpretes. A Lapidé menciona hasta 12 interpretaciones. Significa, como en asirio, “en verdad” o “tarde o temprano (Renard, Dyson, Hamp). — 14 Gen 24:22; Jue 8:24; Is 3:21; Job 42:11. Cf. Lañe, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* Apéndice A. — 15 Sal 127:1. — 16 Le 6:38. — 17 Eclo 4:5-6. — 18 Citado en KN., *Commentarius in Proverbia* (Paris 1910) p.82. — 19 10:2. — 20 11:4. — 21 Job 14:17; Is 66:14. — 22 3:14-18. — 23 1:10-18. — 24 El TM dice en 3ob: *el sabio conquista las almas*, cuyo sentido sería: el sabio con sus consejos, con su ejemplo, arrastra y atrae a los demás ante el éxito en sus acciones. Es preferible la versión de los LXX, que pone antítesis con 303. La *Bib. de Jér.: los malvados serán arrebatados prematuramente*. — 25 24:16. — 26 Los LXX traducen: Si el justo a duras penas se salva, ¿dónde comparecerá el impío y el pecador? que cita San Pedro en i 4:18. La *Bib. de Jer.*: si el justo recibe aquí abajo su salario, ¿cuánto más el malvado y el pecado!

12. Justicia. Buen Uso de la Lengua. Laboriosidad.

Antítesis Entre el Justo y el Impío Vida Doméstica (12:1-12).

¹ El que ama la corrección ama la sabiduría, el que odia la corrección es un necio. ² El bueno alcanza el favor de Yahvé, que condena al de mala vida. ³ No se afirma el hombre por la impiedad; la raíz del justo no será arrancada. ⁴ La mujer fuerte es la corona del marido, la mala es carcoma de sus huesos. ⁵ Los pensamientos del justo son rectitud; los consejos del impío, fraude. ⁶ Las palabras del impío son para acechar la sangre; la boca del justo la salva. ⁷ Son trastornados los impíos y dejan de ser, pero la casa del justo queda en pie. ⁸ Cada uno es alabado según su sabiduría, pero el de perverso corazón es menospreciado. ⁹ Mejor está el hombre oscuro que tiene qué comer que el presuntuoso que carece de pan. ¹⁰ El justo provee a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado. ¹¹ El que labra su campo tendrá pan a saciedad, pero el que se va tras los vagabundos es un insensato. ¹² El deseo del impío es una red de males, la raíz del justo es fructífera.

Continúan las antítesis en torno al justo y al impío, repitiéndose conceptos ya expresados. La primera pone relación entre la corrección y la sabiduría. Es aquélla un medio maravilloso para evitar toda una serie de pequeños o grandes defectos que, por estar habituado a ellos o no darse cuenta de ellos, sólo una mano amiga y caritativa puede hacernos conscientes de ellos. Dejarse corregir de los sabios, recibiendo con humildad sus advertencias, indica verdadera sabiduría, que lleva a una rectitud moral cada día mayor. Quien rechaza la corrección irá perdiendo sensibilidad para la virtud y se verá cada día más fuertemente dominado por sus vicios y defectos. Los sabios la recomiendan con mucha frecuencia.

Los v.2-3 contienen el pensamiento tan repetido de que la vida virtuosa asegura el favor de Yahvé, que lleva consigo la vida larga y feliz, mientras que la impiedad se hace **acreedora al castigo de Dios, que no permitirá al impío una prosperidad duradera** 1.

La antítesis del v.4 se refiere a la esposa, de cuyas cualidades depende en gran parte la dicha del marido. La mujer fuerte, virtuosa, que sabe gobernar su casa, solícita del bien de todos, es una gloria para su marido. El 0.31, con su precioso elogio, es el mejor comentario a esta sentencia. La desvergonzada, como dice el hebreo, que no atiende al gobierno de la casa y no es fiel al marido, destruye la felicidad del esposo, y la pena y tristeza que su conducta le causan va minando incluso sus energías corporales, como la caries corroe y destruye los huesos.

Contrastan los pensamientos del justo y del impío, que son la raíz última de sus obras. Los del primero están conformes con los dictámenes de la sabiduría. Los del segundo, simulando buscar el bien de los demás, tienen, en realidad, como única meta el bien propio. Más aún, el impío, no contento con fraudes y engaños, pone con sus calumnias, con sus falsos testimonios, con sus acciones, asechanzas a la vida ajena, y con ello a la propia ², mientras que el sabio, que busca siempre el bien, libra al incauto con sus consejos ³ y al inocente con su sabiduría, como libró Daniel a Susana de las acusaciones de los ancianos. Las consecuencias para uno y otro serán también muy distintas: perecerá presto el malvado y con él sus planes, mientras que gozará de los bienes de la vida por largo tiempo el justo ⁴.

Para el sabio, la verdadera fuente de alabanza es la sabiduría, y en la medida que el hombre la posea, es digno de estima. Se trata de la sabiduría bíblica, que incluye la clarividencia intelectual, pero que supone las cualidades morales y religiosas. También prefiere el sabio al hombre

sencillo, sin gloria, pero con recursos para mantener a sí y a su familia, que al presuntuoso, que pavonea de nobleza y riquezas y carece de lo indispensable para comer ⁵.

El justo es humanitario incluso con los animales, que, si no tienen inteligencia, sienten, no obstante, y padecen. Por eso cuida de ellos, procura no les falte el debido sustento, mientras que el impío, de corazón duro, los trata con crueldad, les impone cargas excesivas y les propina fuertes palizas cuando no se doblegan a sus gustos. El trato de los animales tiene su valor educativo: el que es cruel con ellos, fácilmente lo es también para con sus prójimos. Yahvé mandó a los israelitas repetidas veces ese buen trato respecto de los animales, ordenando, por ejemplo, que no se pusiese bozal al buey mientras trillaba ⁶; que no se unciesen juntos para arar al buey y al asno ⁷, lo que supondría para éste, como más débil, un trabajo excesivo; que, si se encontraba un nido, se cogiesen los huevos o polluelos, pero se dejase libre a la madre. Todo lo cual tenía como última mira fomentar la delicadeza de sentimientos en los israelitas ⁸.

La sabiduría bíblica tenía, naturalmente, que contener axiomas referentes a la agricultura, dado que el pueblo hebreo la cultivó desde la conquista de la tierra prometida hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos. Quien es diligente en la labranza del campo obtendrá cosechas que le llenarán los graneros y asegurará un bienestar material. El vago es un necio que se encontrará con la pobreza, que es a veces un castigo de Dios a quienes se enriquecieron rápidamente con medios ilícitos ⁹; en la mayoría de los casos es debida a la vagancia. Concluye la perícopa con un pensamiento en que ya ha insistido; el malvado, con sus impiedades, se tiende una red, en que muchas veces es cogido, mientras que la sabiduría que dirige la vida del justo le proporciona los frutos que ella lleva consigo ¹⁰.

Buen y mal uso de la lengua (12:13-23).

¹³ El malvado se enreda en pecados de lengua, el justo se libra de ellos. ¹⁴ De los frutos de su boca se sacia el hombre, y según él trata, así será tratado. ¹⁵ Al necio le parece derecho su camino, mas el que escucha el consejo es sabio. ¹⁶ El necio luego al punto descubre su cólera, el sensato sabe disimular su afrenta. ¹⁷ El que habla verdad declara lo justo, pero el testigo falso lo disfraza. ¹⁸ Hay quien al hablar da tantas estocadas como palabras, pero la lengua del sabio cura las heridas. ¹⁹ El labio veraz mantiene siempre la palabra; la lengua mentirosa, sólo por un momento. ²⁰ El corazón del que maquina el mal es fraudulento, alegre el corazón de los buenos consejos. ²¹ Sobre el justo no vendrá la adversidad, mas para los impíos todo serán males. ²² Los labios mentirosos los aborrece Yahvé; se agrada de los que proceden sinceramente. ²³ El cuerdo encubre su sabiduría; el corazón del necio pregona su necesidad.

El sabio hace un parangón entre el uso que de la lengua hacen el justo y el impío y sus diversas consecuencias. El impío, con sus mentiras e injurias, con sus calumnias y demás pecados de lengua, se prepara su propia ruina, creándose enemigos y exponiéndose a las penas legales; de todo lo cual se libra el hombre justo, cuyos labios, guiados por la sabiduría, son fuente de vida con sus consejos orientadores. Cada uno recogerá lo que con su boca sembrare: el agradecimiento y la estima, quien dio sabios consejos; el desprecio y el castigo, quien empleó sus labios para hacer el mal a los demás.

La mayor desgracia del necio es el no darse cuenta de que va errado en su camino, con lo que hace más difícil su corrección. Cegado por su maldad, por la soberbia, por la ambición, se tiene a sí mismo por guía. El sabio, por el contrario, es humilde y se deja guiar con gusto de quienes juzga más sabios que él. Tobías aconsejaba a su hijo seguir el consejo de los prudentes

¹², y Ben Sirac exhorta a no hacer nada sin consejo, con lo que no tendrás que arrepentirte de lo hecho ¹³.

De vez en cuando nos encontramos en los Proverbios con sentencias que traen a nuestra mente los sentimientos de caridad del Nuevo Testamento. El necio es orgulloso y, apenas siente herido su amor propio, incapaz de contener su ira, salta en imprecaciones contra quien le ofendió. Pero el sensato sabe dominar su indignación frente a la injuria recibida y comportarse como si no hubiere sido afrentado. Claro que el motivo no es el amor al ofensor, título por el que Jesucristo recomienda tal conducta, sino el propio interés, al que sirve el conservar la tranquilidad de ánimo frente a las ofensas.

Difiere también, por supuesto, la actitud del justo y la del impío respecto de la verdad. Aquél es un fiel testigo, que no miente¹⁴; la justicia es la verdad puesta en práctica. El impío, en cambio, es un testigo falso, con lo que falta a un principio fundamental de la vida social, que exige la verdad en el juicio. El Éxodo inculca al testigo la obligación de decir la verdad; al juez, la de juzgar conforme a la justicia, y a los dos, el no apartarse de ellas sobornados por las dádivas ¹⁵. Y así, la lengua del impío es como una espada de dos filos, que no sabe pronunciar una palabra sin herir con una crítica, con un falso testimonio, mientras que la del sabio, deshaciendo con su palabra autorizada una murmuración, una calumnia, derrama bálsamo en el ánimo herido por aquéllas. El hombre sabio, antes de hablar o dar testimonio, se informa bien y piensa lo que ha de decir y luego persevera firme en su palabra, sin temor a ser desmentido, porque encontró la verdad y ésta es estable y eterna. El mentiroso sólo por un momento puede mantener su palabra, porque su mentira es presto descubierta, que “se coge antes a un mentiroso que a un renco,” como dice nuestro refranero. También la sabiduría egipcia insiste mucho en la veracidad de la palabra, si bien con un fin interesado ¹⁶.

Tiene diversa repercusión en el corazón, afirma el v.20, la actividad del que maquina el mal y la del que con sus consejos hace el bien a los demás. La primera crea temor, inquietud, agitación ante el peligro de ser cogido en el mal; “los impíos no tienen paz, dice Yahvé.”¹⁷ La segunda origina ese gozo y alegría que es una consecuencia lógica de la vida virtuosa, que cumple los mandatos de Dios y practica la caridad con los demás. “Es fruto de la justicia — escribe A Lapidé — la paz y tranquilidad imperturbable de ánimo, que es, según común testimonio de los filósofos, el mayor bien de esta vida.”¹⁸ La última razón de todo está en el principio de retribución, que una vez más repite el sabio (v.21). El malo, antes o después, encontrará su castigo, mientras que el justo goza del favor de Yahvé, que le preserva de toda adversidad.

Tratando del buen y mal uso de la lengua, el sabio hace constar que los labios mentirosos son aborrecibles a Yahvé. Lo indicó ya en 6:17, enumerándolos entre las cosas odiosas a Dios, y el libro dedicará unos cuarenta versos a poner de manifiesto lo que Dios y la sabiduría detestan los pecados de lengua ¹⁹. El mismo dato declara a la vez lo que Yahvé se agrada en quienes hablan y proceden con sinceridad. Una preciosa constatación concluye la perícopa: el hombre sensato es prudente y reservado en sus palabras; no hace alarde de sí y sus cosas, y en esa sabia actitud de humildad suya radica una buena parte de su encanto. El necio, en cambio, queriendo pregonar a todos su supuesta sabiduría, demuestra con ello que es un necio, y en realidad lo que pregona es su necedad. Una vez más se recomienda el prudente silencio y se condena la procacidad en el hablar.

Laboriosidad y ociosidad. Frutos de la justicia y de la impiedad (12:24-28).

²⁴ La mano laboriosa señorea; la perezosa se hace tributaria. ²⁵ La angustia del corazón deprime al hombre, y una palabra buena le conforta. ²⁶ El justo aventaja a su

prójimo; el camino del impío le lleva a la ruina. ²⁷ **El indolente no asa su pieza, pero el diligente tiene copiosa abundancia.** ²⁸ **En el camino de la justicia está la vida; el camino tortuoso lleva a la muerte.**

La primera sentencia, que constata los frutos y consecuencias de la diligencia y la ociosidad en el trabajo, se repite muchas veces en el libro ²⁰. Quien trabaja con esmero obtiene copiosos frutos de su trabajo, que le permitirá adquirir nuevas posesiones, mientras que el negligente las que tiene tendrá que ir vendiendo para tener su sustento, y terminará trabajando las ajenas si no quiere perecer en su indigencia. Recoge a continuación el sabio una observación mil veces comprobada: la angustia deprime el ánimo, abate las energías morales y físicas hasta llegar a veces **a paralizar la actividad del ser humano** por ella afectado. Es claro, en cambio, que la palabra alentadora que sale de un corazón amigo produce efectos maravillosos en el corazón triste y angustiado. La misma idea con distintas expresiones se repite en 15:13; 17:22.

El texto del v.26 está corrompido y las versiones antiguas presentan lecciones diferentes, de modo que es muy difícil adivinar la lección original. Si la que escogemos es la auténtica, el sabio afirma la ventaja del justo sobre el impío, que encuentra su comentario a lo largo de todo el libro, cuyas sentencias contraponen constantemente los efectos saludables de la vida virtuosa y las consecuencias fatales de la impiedad ²¹. Con una expresión plástica repite la idea del v.24: el indolente no “asará su pieza,” porque primero habrá de darle alcance, lo que no es posible sin el esfuerzo y diligencia que él se niega a poner. Es el diligente cazador, que desde muy temprano sale al campo, quien podrá repetir el “a quien madruga, Dios le ayuda” de nuestro refranero. El v.28, en la lección de los LXX, repite el constante estribillo del libro, que, al proponer una y otra vez ante los ojos los frutos de la vida virtuosa y las consecuencias de la impiedad, sirve de constante estímulo a practicar la justicia y evitar los vicios ²².

¹ 8:35; 10:25. — ² 1:11-19. — ³ 1:4. — ⁴ 10:25. — ⁵ Eclo 10:30. — ⁶ Dt 22:10. — ⁷ Dt 22:10. — ⁸ Ex 20,10; 23:12; Dt 5:14; 22:4.6; 25:4; Job 38:39-41; Sal 36:7; 104:14.27; 148. Cf. P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento* (Turin-Roma 1950) p.206. — ⁹ 20:21; 18:22. — ¹⁰ 1:18. — ¹¹ 11:9. — ¹² 4:18. — ¹³ 32:23. — ¹⁴ 14:5. — ¹⁵ 23:1-9. — ¹⁶ Cf. Duesberg, O.C., p.106. — ¹⁷ IS 48:22. — ¹⁸ O.c., 1x367. — ¹⁹ Cf. 4:24; 6:19; 10,8,11.18:19-21; 12:6.i3ss; 13:3; 14:3.23; 15:2.4.7; 16:23-24, etc. Cf. B. OTTE, *Abomina Yahvé los labios mentirosos* (*Prov 12:22*); RvBiltl 19 (1957) 105s. — ²⁰ 6:6-11; 10:4; 12:27; 19:15; 21:5; 26:13-16. — ²¹ El TM no ha conservado bien el 26a, y las versiones, con sus lecciones diferentes, no dan elementos de reconstrucción. Los LXX traducen: *el arbitro justo es su propio amigo*. Así también la *Bib. de Jér.*; Wieseman: *el justo busca sus pastos* (el aliento moral y religioso). Otros: *el justóles un sostén para su amigo*. — ²² Cf. 2:18-19; 3:2; 5:5; 7:27; 8:35, etc. El TM dice: *y en el camino de su senda la no-muerte*, que algunos han entendido en el sentido de la inmortalidad. Está más de acuerdo con el libro la versión de los LXX, que prefieren la mayoría de los críticos modernos, confirmada por las versiones antiguas y algunos manuscritos hebreos, que leen 'el (hacia) en lugar de 'al (no-muerte). Cf. Dahood, *Inmortality in Prov 12:28*: Bib 41 (1960) 176-181.

13. Frutos de la Corrección, de las Riquezas y de la Justicia.

Frutos de la corrección (13:1-6).

¹ **El hijo sabio ama la corrección, pero el petulante no escucha la reprensión.** ² **Del fruto de su rectitud gozará el hombre, pero las almas de los malvados perecerán prematuramente.** ³ **El que guarda su boca guarda su vida; el que mucho abre los labios busca su ruina.** ⁴ **Desea el haragán, pero no logra nada, mas el alma del diligente se saciará.** ⁵ **Odia el justo toda palabra mentirosa, pero el impío se deshonra y cubre de vergüenza.** ⁶ **La justicia conserva íntegro al hombre; el pecado subvierte al pecador.**

Las primeras sentencias del capítulo 13 son ya conocidas. Lo que en 12:1 dijo sobre la corrección, lo aplica aquí al hijo sabio. Si alguna reprensión hay incluso que amar, es la que proviene del padre, porque ninguna entraña más amor y más interés por hacer bien; por eso el hijo sabio la ama y la sigue. No así el petulante, que carece de la humildad precisa para recibir bien una advertencia y no tiene tal vez ni la delicadeza de sentimientos filiales para recibir al menos la que viene de su mismo padre¹. En cuanto a los efectos de la rectitud y de la maldad, el sabio ha repetido que la vida virtuosa obtiene una vida larga y feliz, mientras que la impiedad acorta la vida². Sobre el uso de la lengua ya advirtió que quien habla mucho es raro que no se vea envuelto en imprudencias y pecados que pueden poner en peligro su vida, de los que se ve libre quien sabe guardar silencio y reflexión. El v³4, que presenta los deseos ineficaces del perezoso, tiene especial aplicación en la vida espiritual a tantas almas que quieren ser buenas, pero se muestran luego indolentes ante toda práctica cristiana que suponga un poco de renuncia y abnegación. Frente a la *mentira* adoptan diversa actitud el justo y el impío. **Dios, verdad absoluta, detesta toda palabra mentirosa y hace sentir odio hacia ella al justo.** El impío la ama y se divierte con ella, pero se deshonra, porque antes o después es tomado en sus mentiras. También el pensamiento del v.6 se repite muchas veces³. La justicia conduce al hombre por el camino del bien y lo aparta de todo mal. La impiedad aparta **al pecador del recto sendero y lo lleva a caminos cada vez más tortuosos**, hasta que se encuentra con el castigo de Dios.

Riqueza y pobreza (13:7-12).

⁷ Hay quien se las da de rico y no tiene nada, y quien, teniendo mucho, se hace el pobre⁸. ⁸ El rico con sus riquezas puede rescatar la vida, pero el pobre no tiene con qué rescatarse. ⁹ La luz del justo brilla espléndidamente, pero la luz del impío se extinguirá. ¹⁰ La soberbia sólo ocasiona contiendas, pero es sabio quien toma consejo. ¹¹ Riqueza hecha de prisa, se va; el que poco a poco allega, crece. ¹² Esperanza que se dilata aflige el corazón; deseo satisfecho es árbol de vida.

Los dos casos se dan en la vida: el del que, no teniendo nada, hace alarde de tener, y el del que, poseyendo mucho, vive como un miserable. Lo primero es peligroso, porque el malvado, más de una vez, para hacer realidad sus simulaciones, se sentirá tentado a mentir, a robar. Lo segundo es una necesidad, pues acumula tal vez con sudores lo que otros van a malgastar alegremente. El proverbio enseña que no siempre se puede juzgar por las apariencias y que el prudente se abstiene de esas simulaciones. Las riquezas, cuando realmente se poseen, tienen varias ventajas⁴; una de ellas es la de poder *rescatar la vida*. Había delitos que la Ley castigaba con una multa pecuniaria; el rico fácilmente la podía pagar sin detrimento de su bienestar material, que no podría salvar el pobre⁵. Una suma de dinero podía incluso librar de la muerte⁶ o de la esclavitud⁷.

Con una bonita metáfora se contraponen la vida del justo y la del impío en el v.8. La luz y la lámpara son símbolos de vida, de bendición, de prosperidad, de alegría⁸. Todo ello brilla en la casa del justo, haciendo su vida feliz. Y su ejemplo puede ser luz que ilumine en torno suyo. También en la casa del impío se encuentran a veces, pero en ella la lámpara lucirá por poco tiempo, porque su luz no está alimentada por las obras de una vida virtuosa, que hace duradera la vida feliz.

Las riquezas engendran con frecuencia orgullo y soberbia. El amor propio siempre quiere triunfar, y, por lo mismo, cuando se enfrenta con otro amor propio, suscita en seguida la contienda. El sabio es humilde y, por lo mismo, acepta con docilidad los consejos ajenos, consciente de que puede aprender de los demás. Por eso entre los soberbios hay continuas riñas, mientras que

entre los humildes reina siempre la paz y la concordia ⁹. El v.11 constata una observación de cada día sobre las riquezas. Cuando el dinero se adquiere de prisa, con facilidad, sin esfuerzo, suele disiparse con la misma rapidez y facilidad. Si además fueron adquiridas injustamente, entonces no es raro que la justicia legal o la venganza humana reduzcan a la miseria a quien con ellas se enriqueció. En cambio, la riqueza adquirida con el trabajo de cada día, con el esfuerzo de cada hora, jamás se disipa a la ligera; además, como conseguida por medios justos, cuenta con la bendición de Dios. El pequeño ahorro de cada día y la protección de Dios harán crecer sin cesar las riquezas del justo.

Concluye la perícopa con una constatación que se verifica muchas veces respecto de las riquezas. La esperanza que ve diferirse el objeto de sus ensueños causa tristeza y desilusión. “Pone enfermo el corazón, dice un proverbio árabe, y hace daño al pensamiento.” Deseo, en cambio, que encuentra satisfacción, viene a ser como un árbol de vida, cuyos frutos animan y confortan, dan gozo y alegría. “Esto experimentan las almas santas — comenta A Lapide haciendo aplicación al orden espiritual — que anhelan el cielo para gozar de Dios y de Cristo... Cuando se difiere la esperanza de las cosas eternas, se aflige el alma de los fieles, o por la dilación de los bienes que ama o por la prolongación de los males que sufre. Pero, cuando llega lo que desea, fácilmente se olvida de lo que tuvo que soportar, porque comienza a vivir para siempre con su Redentor, a quien buscaba en todo y por todo; El es árbol de vida para quienes le abrazan.”¹⁰

La doctrina del sabio. El mensajero. La corrección (13:13-20).

¹³ El que menosprecia el mandato *perecerá* por ello; el que lo respeta tendrá su recompensa. ¹⁴ La enseñanza del sabio es fuente de vida para huir los lazos de la muerte. ¹⁵ La cortesía concilia la gracia; los modos de los soberbios son ásperos. ¹⁶ El cuerdo todo lo hace con conocimiento; el necio va derramando su necesidad. ¹⁷ Un mal consejero precipita en la desgracia; el mensajero fiel es remedio saludable. ¹⁸ Miseria y vergüenza para el que desdeña la corrección, más el que la guarda será honrado. ¹⁹ El deseo cumplido es deleite del alma, pero apartarse del mal es abominación para el necio. ²⁰ Ve con los sabios y te harás sabio; al que a necios se allega le alcanzará la desdicha.

Advierte el sabio los diversos efectos de la docilidad y la indisciplina frente a los mandatos de la ley en general — prescripciones de la ley y advertencias de los sabios —. El primero percibirá los beneficios que la ley y la sabiduría prometen a sus seguidores; el segundo, las consecuencias de su necesidad. Aquéllos son incluidos en la expresión *fuentes de vida*, idéntica a “árbol de vida,” que designan la vida larga y feliz, en oposición a *la muerte prematura* del malvado n. Se trata de la felicidad y de la desgracia terrestres, como en los textos análogos citados.

Los sabios recomiendan también la educación fina y delicada, advirtiendo cómo esa clara percepción de las cosas que hace al hombre discreto y cortés se conquista la simpatía y estima de los demás. Estas virtudes humanas suelen faltar en los malvados, especialmente en los soberbios, cuyos modales no reflejan sino arrogancia y orgullo, vicios que los hacen detestables a los demás ¹². El v.16 presenta la afirmación del 12:23: el sensato, antes de obrar, reflexiona y, si es preciso, consulta a los sabios; el necio, como obra sin premeditación y consejo, no puede tener éxito en sus empresas en que dejará entrever siempre su necesidad.

La misión del mensajero es delicada. El que a su debido tiempo comunica su misiva puede hacer un bien incalculable. El que no la transmite con fidelidad o no la hace llegar a su debido tiempo, puede originar una tremenda desgracia, especialmente en el orden político, al que se *re-*

fiere la advertencia los LXX¹³. Por tercera vez en poco espacio, el sabio recomienda la corrección. Es uno de los postulados más útiles y necesarios de la sabiduría y también uno de los que más cuesta aceptar¹⁴. El v.19 repite el pensamiento del v.12, aplicándolo al caso del necio. Quien durante tiempo ha abrigado en su corazón un ideal, siente profunda satisfacción cuando le da alcance. El malvado constituye ideal y ocupación de su vida hacer el mal, y sólo cuando lo consigue se siente contento. No sabe vivir otro estilo de vida. El último verso alude al influjo de las compañías, que el autor del libro puso tan de manifiesto en la introducción. Lo expresó muy bien nuestro refranero con el “dime con quién andas y te diré quién eres.” El hombre es generalmente hijo del ambiente que le rodea y termina por hacer suyos los sentimientos de aquellos con quienes familiarmente trata.

El premio de los justos (13:21-25).

²¹ **Al pecador le persigue la desventura, pero el justo será bien retribuido.** ²² **El hombre de bien será heredado por los hijos de sus hijos; la hacienda del pecador está reservada para el justo.** ²³ **Lo que rotura el pobre da pan en abundancia, mas por la impiedad se disipa la hacienda.** ²⁴ **Odia a su hijo el que da paz a la vara; el que le ama se apresura a corregirle.** ²⁵ **El justo tiene pan a saciedad, pero el vientre del impío hambreará.**

Abre esta pequeña sección una sentencia en que se expresa el principio general de retribución ya enunciado¹⁵, sin concretar la naturaleza del premio y del castigo. La segunda viene a confirmarlo: los bienes legítimamente adquiridos por el justo son estables, pasan de padres a hijos. No así los bienes injustamente adquiridos por el pecador, que muchas veces vienen, antes o después, a parar a manos del hombre sabio y prudente¹⁶. En la parábola de los talentos, Jesucristo presenta al señor que quita el denario al siervo inútil, que no lo hizo fructificar, y mandó que fuese dado al siervo fiel, que, habiendo recibido diez talentos, hizo fructificar otros diez¹⁷. La variedad de versiones e interpretaciones¹⁸ demuestra la oscuridad del v.23. La más corriente del texto hebreo dice que mientras el pobre con el trabajo constante de cada día, bendecido por Dios, llega a hacerse rico, el impío consume sus riquezas, por grandes que sean, en los vicios, que lo llevan a la ruina. El sabio, que ha recomendado con insistencia la corrección, inculca ahora al padre incluso el castigo corporal como medio de instrucción. En efecto, advierte, no es quien deja a los hijos con sus caprichos, quien jamás les niega un gusto, el que los ama con un amor recto y sincero, sino el padre que los educa y hace de ellos hombres sabios, prudentes, honrados, que sepan vencer sus pasiones y enfrentarse con la vida. Todo esto difícilmente se consigue sin la corrección y el castigo¹⁹. El último verso expresa el mismo pensamiento que 10:3, en Que la retribución se atribuye a Yahvé. El justo asegura su sustento, porque Dios bendice su trabajo; al impío los vicios le consumen lo que tiene²⁰. **Admira la confianza profunda de los sabios en Yahvé en medio de una fe que no se eleva por encima de la retribución material.**

1 2:1 12:1. — 2 2:21-22. — 3 11:3-5-6. — 4 10:15. — 5 Ex 21:22; 22:8-16; Dt 22:13-29. — 6 Ex 21:30. — 7 Ex 22:2. — 8 Is 9:1; 30:26; Job 3:20; 22:28; 33:30; Sal 36:10; 49:20; 56:14. — 9 11:2; 12:15. — 10 Oc. p 387 — 11 3:2.18; 5:22.23. — 12 El TM da en isa un sentido en desacuerdo con las afirmaciones de los sabios: *el camino de los malvados es duradero*. Cf. en Toy, o.c., p.271-272, las diversas interpretaciones que se dan, ninguna de las cuales puede darse por segura del todo. La *Bib. de Jér.* traduce: *una prudencia inteligente concilla favor*. — 13 23:13; Is 18:2. — 14 12:1; 13:1. — 15 10,24; 11:21.27. — 16 Ecl 2:26; 6:2; Job 27:13-17. — 17 Mt 25:14.30. — 18 Cf. en Toy, o.c., p.277-278, las numerosas correcciones que se proponen. Dyson, modificando ligeramente el texto hebreo, traduce: *El grande devora la posesión del pobre, pero es barrido sin proceso judicial* (castigado por la justicia divina). Renard interpreta que la Providencia provee siempre con abundancia a las necesidades del hombre, y que es la injusticia humana quien provoca la miseria. La *Bib. de Jér.*: *la tierra roturada de los pobres produce grandemente; la falta de justicia es de aquellos que perecen*. — 19 Ecl 30:1-13. — 20 Sal 37:25.

14. Sabiduría, Prudencia, Religión y Estado.

Sabiduría y Necedad (14:1-14).

¹ La mujer prudente edifica la casa; la necia, con sus manos la destruye. ² El que anda en rectitud teme a Yahvé; el que va por sendas tortuosas le desprecia. ³ En la boca del necio está la vara de la soberbia, mas los labios del sabio son su guarda. ⁴ Sin bueyes, el granero está vacío; por la *fuerza* del buey hay pan en abundancia. ⁵ El testigo fiel no miente; el testigo falso profiere mentiras. ⁶ Busca el petulante la sabiduría, pero nada; mas para el prudente es fácil alcanzarla, ⁷ Apártate del necio, pues no hallarás labios de ciencia. ⁸ La ciencia del cuerdo está en conocer su camino; al necio le engaña su necesidad. ⁹ El necio desprecia el pecado; entre los justos habita la benevolencia. ¹⁰ El corazón conoce sus amarguras, pero en sus alegrías no tiene parte el extraño. ¹¹ La casa del malvado será assolada; la tienda del justo florecerá. ¹² Hay caminos que nos parecen derechos, pero acaban al fin en la muerte. ¹³ Aun en la risa hay aflicción de corazón, y a la alegría sucede la congoja. ¹⁴ El insensato tendrá el fruto de sus obras, y de él gozará también el hombre bueno.

El primer verso pone de relieve la gran influencia de la mujer en la buena marcha de la casa, y cuyo mejor comentario lo hace el capítulo 31. La felicidad de un hogar depende principalmente de la solicitud de la mujer, y la prosperidad, de su buena administración práctica. Donde hay mujer necia, en cambio, no habrá orden, ni paz, ni economía. “En sentido general puede decirse — escribe Girotti — que la sabiduría de la mujer puede suplir la del marido; pero su necedad puede destruir la casa, no obstante la sabiduría del marido.”¹

Al principio del libro estableció el autor que el temor de Yahvé es el principio de la sabiduría bíblica, que supone ante todo rectitud de vida. Con razón constata ahora que quien obra bien teme a Dios, y quien va por malos caminos le desprecia, lo cual encierra una profunda observación psicológica: los malvados sienten instintivamente desprecio hacia Dios porque su ley contraría sus instintos. Y por lo mismo desprecia y persigue a los justos, cuya conducta virtuosa supone para ellos una continua reprensión, que su conciencia no logra muchas veces acallar. Ahí está también la razón de por qué se persigue a aquellos cuyo único delito es predicar a todos, como representantes de Dios, su divina ley.

El v.3 presenta otra vez, ésta con expresivas imágenes, las diversas manifestaciones y efectos de la lengua en el soberbio y en el sabio. La de aquél es como un azote para los demás, con sus connaturales desprecios y calumnias. El sabio, en cambio, es prudente; no habla mal de los demás, con lo que no se ve comprometido por sus palabras. Y si otros le comprometen, su inteligencia le pone a salvo de sus críticas. Con una experiencia de la vida agrícola — quien quiera llenar sus graneros con abundantes cosechas ha de procurar tener sus bueyes en las condiciones de mayor rendimiento —, el sabio enseña que quien pretende conseguir los fines ha de poner en práctica los medios a ello conducentes. El v.5 repite 12:17: el que se acostumbra a mentir, difícilmente se abstiene de hacerlo, sobre todo si está por medio la esperanza de lucro; la costumbre crea como una segunda naturaleza, a la que difícilmente se resiste. Los que aman la verdad, por el contrario, aborrecen instintivamente la mentira y por nada del mundo se dejan vencer por ella.

La sabiduría exige en quienes quieren hacerse sus discípulos ciertas disposiciones, sin las

que no es posible alcanzarla: el temor de Dios, **la humildad y pureza de corazón, de todo lo cual carece el orgulloso**, quien, por lo demás, no busca la sabiduría con rectitud de intención, sino por los beneficios sociales que le reporta. Quien tiene aquellas disposiciones acepta con toda docilidad sus enseñanzas, la misma corrección, incluso, de la sabiduría, que por su parte tiene sus delicias en estar con los hijos de los hombres. Cuando la Sabiduría encarnada apareció en el mundo predicando su mensaje de salvación, los soberbios lo rechazaron, mientras que lo aceptaron sin dificultad los humildes y sencillos de corazón. De ahí la norma del hombre prudente: evitar el trato con el necio, porque de él no aprenderá sabiduría y, además, participará en su desdicha ². La verdadera sabiduría, precisa el sabio, consiste no en vanas y ostentosas palabras, sino en conocer el fin a que debemos tender y ordenar la vida en orden a su consecución. Al necio, por lo que a este particular toca, le pierde su propia necedad, que le impide ver lo errado de su camino, haciéndole así víctima de su propio engaño.

El v.9 no está claro en su primera parte y es susceptible de diversas interpretaciones. El término *asam* puede significar el pecado y también el sacrificio por la falta. El necio, que desprecia a Yahvé y su ley, naturalmente se mofa del pecado y del sacrificio de expiación por el mismo, haciéndose con ello más indigno todavía de la benevolencia de Yahvé, que se derrama sobre los justos ³. Constata en el verso siguiente el sabio lo insondables que resultan los sentimientos de un corazón humano para el de su prójimo. Los demás podrán adivinar nuestras tristezas, entrever nuestras alegrías, pero nadie puede llegar al fondo de nuestro corazón y comprender la profundidad del dolor ante un desastre grave o la intensidad de la alegría al realizarse una profunda ilusión. Nosotros mismos encontramos dificultad para manifestar y hacer partícipes a nuestros prójimos de nuestros más íntimos y personales sentimientos.

El v.11 presenta de nuevo, y con comparaciones ya conocidas, el principio de retribución, ya enunciado en 11:18 y 13:17⁴. Pero las apariencias le son muchas veces opuestas. Dios permite que los malos de momento triunfen, y entonces sus caminos parecen rectos, pero irremisiblemente, lo ha afirmado muchas veces el sabio ⁵, conducen a la perdición. Otra experiencia respecto del corazón humano es que éste nunca se ve suficientemente satisfecho, pues no hay alegría sin pena, ni gozo al que no suceda la tristeza. San Agustín indicó la razón profunda de esta experiencia cuando, después de haber gustado de los placeres todos de la tierra, exclamó: “Señor, has hecho nuestro corazón para ti, el cual no podrá verse satisfecho hasta que no descansa en ti.” ⁶ Concluye con la antítesis clásica del principio de retribución, como siempre, sin precisión alguna.

Prudencia (14:15-25).

¹⁵ El simple todo lo cree; el prudente pone atención a sus respuestas. ¹⁶ El sabio es cauto y se aparta del mal; el necio se deja llevar de él fácilmente. ¹⁷ El que presto se enoja hará locuras, pero el hombre reflexivo no se impacienta. ¹⁸ Los simples tienen por herencia la necedad, mientras que el sabio se corona de sabiduría. ¹⁹ Los malos se inclinarán delante de los buenos, y los impíos ante la puerta del justo. ²⁰ Aun a los parientes es odioso el pobre, pero el rico tiene muchos amigos. ²¹ El que desprecia a su prójimo peca; bienaventurado el que tiene misericordia de los pobres. ²² ¿No yerra el que maquina el mal? y el que obra el bien, (no tendrá) misericordia y fidelidad? ²³ En toda labor hay fruto, pero la charlatanería empobrece. ²⁴ La cordura del sabio es su corona; la necedad es el collar de los necios. ²⁵ Salva las vidas el testigo veraz, pero el que profiere mentiras es un asesino.

Los versos de esta perícopa, constatando datos de experiencia práctica, recomiendan aquella pru-

dencia que consiste en el justo medio. Al ingenuo, que todo lo cree, y de cuya candidez abusan los impíos, se opone la sensatez del hombre prudente, que da crédito a las palabras de los demás cuando hay motivos suficientes para ello, consciente de que en este mundo, puesto todo él bajo la influencia del maligno⁷, no toda palabra de nuestros prójimos merece confianza. Lo que no hay que confundir, claro está, con la suspicacia, que en todo ve segundas intenciones. Ni crédulos ni suspicaces, enseña el sabio, sino sencillamente prudentes⁸. Observa una vez más la diferente conducta del sabio y el necio frente al mal. Aquél lo prevé, reflexiona y, llevado del temor de Yahvé, lo evita; éste, irreflexivo, o no lo descubre o, si lo descubre, privado del espíritu de sacrificio y disciplina, no tiene fortaleza para evitarlo. Una de las cosas que más determinan esa diferente conducta es la actitud frente a la ira; el necio, que se deja dominar por ella, cometerá muchas locuras, mientras que el sabio, que conserva frente a ella el dominio de sus facultades, dirige sus actos conforme a su razón. La sabiduría requiere inteligencia, reflexión y prudencia, y quien carece de ella tendrá la necedad por compañera inseparable, mientras que quien en aquéllas se ejercita aumenta su caudal de sabiduría y crece su gloria ante los hombres.

A continuación afirma, con una imagen tomada de las costumbres orientales, la superioridad de los buenos respecto de los impíos, admitida sin discusión por los sabios israelitas, si bien no saben precisar toda la naturaleza de esa superioridad, que limitan a la protección por parte de Dios en esta vida y a la inmortalidad ética. En la plenitud de los tiempos, la Sabiduría encarnada haría un buen comentario a este verso con la parábola del rico epulón y el mendigo Lázaro⁹. También el rico tiene sus ventajas sobre el pobre: mientras que aquél con sus riquezas se granjea amigos, el pobre no puede, a veces, contar ni con el afecto de los suyos, quienes, como comprueba una triste y frecuente experiencia, se avergüenzan de él. “Mientras eres feliz — cantaba Ovidio —, tendrás muchos amigos; pero cuando los tiempos te fueren adversos, te quedarás solo”¹⁰, porque, como afirma Ben Sirac, hay amigos que sólo lo son de ocasión, compañeros de mesa, que en el día de la tribulación no permanecen fieles a sus amigos u. Pero no obra conforme a las normas de la sabiduría quien desprecia a los pobres. Quien lo hace peca contra la ley de Dios, que manda numerosas veces en el A.T. tener misericordia con los pobres¹², creados también ellos a imagen de Dios. Es, en cambio, bienaventurado quien practica la misericordia con los necesitados, porque con ello consigue el favor de Dios, que le recompensará tal beneficencia¹³. La expresión *verdad y fidelidad* del v.22 indica la bondad y equidad de Dios con los hombres¹⁴ o de los hombres entre sí¹⁵. Aquí significa el favor de Dios, que asegura la paz y fidelidad a quien se conduce con su prójimo con misericordia, y la benevolencia por parte de los hombres, que le premiarán con su amistad el bien que les hace.

El sabio recomienda, una vez más, el trabajo, advirtiendo que quien trabaja siempre obtiene algún rendimiento, y condena otra vez la charlatanería, que lleva lógicamente a la ociosidad, que termina por empobrecer al más rico. Los dos últimos versos repiten ideas ya expresadas. La corona y el collar son imágenes utilizadas con frecuencia para poner de relieve el honor y dignidad que la sabiduría confiere a sus discípulos¹⁶. Las expresiones *salva vidas, es un asesino*, del v.25, se refieren a todos aquellos bienes que salva con su palabra un testigo veraz, y que pone en peligro o hace perecer el malvado con su mentira, entre los cuales se encuentra con frecuencia la buena fama y a veces incluso la misma vida.

Religión y Estado. Sentencias varias (14:26-35).

²⁶ El temor de Yahvé es la confianza del fuerte, y sus hijos en él hallarán refugio. ²⁷ El temor de Yahvé es fuente de vida, que aleja de los lazos de la muerte. ²⁸ El pueblo numeroso es el orgullo del rey; en la falta del pueblo está la ruina del príncipe. ²⁹ Es

tardo a la ira el prudente; el pronto a la ira hará muchas locuras. ³⁰ **Corazón apacible es vida del cuerpo, y la envidia es la caries de los huesos.** ³¹ **El que maltrata al pobre, injuria a su Hacedor; el que tiene piedad del pobre le honra,** ³² **El impío es arrastrado en su maldad; el justo hallará refugio en su inocencia.** ³³ **En el corazón del cuerdo reposa la sabiduría, que se hace sentir aun entre necios.** ³⁴ **La justicia engrandece a las naciones; el pecado es la decadencia de los pueblos.** ³⁵ **Al ministro inteligente da el rey su favor; al inepto, su desprecio.**

Los dos primeros versos ponen de manifiesto la importancia y utilidad del temor de Dios o práctica de la religión. Los que temen a Yahvé ponen en Él su confianza, y el Señor se constituye en su refugio y fortaleza. Así ocurrió con los israelitas ¹⁷, cuya historia es el relato de la protección de Dios sobre su pueblo escogido. La razón está en que el temor de Dios inspira los buenos pensamientos y acciones virtuosas, que obtienen la bendición de Dios, que las premia con una vida feliz; son los pecados los que atraen su cólera y su castigo. Como siempre, la naturaleza de la protección divina queda sin precisar.

Sigue una máxima referente al rey, en que constata que la gloria de un rey, más que en la pompa exterior de que rodeaban sus tronos los monarcas orientales, consiste en el número de subditos que le obedecen, y que, en caso de ser atacado por sus enemigos, defenderán su territorio. Los profetas y salmistas exhortaban más bien a los reyes **a poner su confianza en Dios, que con su hálito puede aniquilar a los enemigos del pueblo escogido** ¹⁸. No hay contradicción entre las afirmaciones de los profetas y salmistas y las de los sabios, sino que se complementan mutuamente; aquéllos ponen de relieve la protección de Dios sobre su pueblo; éstos, los valores humanos, de que Dios no quiere se prescinda.

Las sentencias de los versos 29-30 son ya conocidas. La primera, una recomendación de mansedumbre ante los efectos nocivos de la ira, recuerda el v.17. La segunda opone los efectos diversos que sobre el cuerpo ejercen un carácter apacible y la envidia; aquél, “manteniendo las emociones en perfecto equilibrio,” contribuye a la salud del cuerpo; ésta, por el contrario, es la *caries de los huesos*, expresiva metáfora del sabio para designar los efectos de la envidia, que carcome, como un terrible gusano, la satisfacción interior y la alegría exterior, cuya ausencia denotan los ojos del envidioso. El v.31 presenta la actitud **respecto del pobre en su relación con Dios**. El pobre ha sido creado por Dios, quien ha querido que haya en la tierra ricos y pobres. Quien a éstos maltrata, injuria, en consecuencia, a Yahvé (v.21). Jesucristo, que eligió para sí el camino de la pobreza, dijo que consideraría como hecho **a El mismo lo que para con los pobres, bueno o malo, se hiciese**.

Siguen dos sentencias con la habitual antítesis entre la impiedad y la justicia en cuanto a sus efectos ¹⁹, entre la necedad y la sabiduría, que hace sentir su eficacia aun entre los mismos necios. “Es tal la fama de la sabiduría y de la virtud — escribe A Lapide —, que aun a los mismos necios e impíos ilumina y transforma, haciéndolos sabios y justos. Tan grande a la vez el celo y ardor del sabio y del justo, que, conscientes de que la sabiduría y la justicia les fueron concedidas no sólo para su provecho particular, sino en orden al bien universal, las comunican y hacen partícipes de ellas a todos, especialmente a los necios” ²⁰. En las dos últimas, el sabio vuelve al tema del rey y su pueblo. Dijo antes que la grandeza de la nación radicaba en el número de sus habitantes; añade ahora que la justicia, que se opone al pecado y lleva a los ciudadanos al cumplimiento fiel de sus deberes, es lo que atrae esa bendición de Dios que se manifiesta en la paz y prosperidad, que engrandece la nación. La historia de los pueblos enseña, por el contrario, cómo el pecado, especialmente la desobediencia, la soberbia, la lujuria, sumieron en la ruina

pueblos florecientes²! El pensamiento es frecuente en los profetas, que ligan la prosperidad nacional al cumplimiento de la ley divina. La última sentencia indica al rey una medida imprescindible que ha de tener en cuenta el buen gobernante que pretenda una nación grande y próspera: escoger ministros inteligentes y sabios consejeros. **De ello dependerá el éxito o fracaso de su política.** La advertencia vale especialmente para nuestros tiempos, en que el gobierno de las naciones entraña muchos mayores dificultades que en épocas pasadas.

¹ O.c., p.64. La expresión la se aplica en 9:1 a la sabiduría, por lo que algunos suplen sabiduría por *mujer*. Pero todos los manuscritos leen *mujer*, y en el contexto no hay personificación alguna de la sabiduría como en el c.g. — 2 13:20. El TM es dudoso en el v.7, y las versiones antiguas dan diversas interpretaciones, que no permiten una reconstrucción cierta del texto. Los LXX traducen: todas las cosas son contrarias al insensato, pero los labios sabios son armas de ciencia. — 3 Como los autores de los Proverbios no prestan mucha atención a las formalidades del culto, algunos prefieren traducir por *pecado* (RENARD). Los LXX traducen: las casas de los impíos deben ser purificadas, mas las de los justos son gratas. La *Bib de Jér.* coincide con nuestro texto. — 4 11:18; 13:17; Is 14:22; Job 18:19; Sal 109:13. — 5 2:22; 5:5; 7:27; 9:18; 110:3, etc. — 6 Cf. *Confesiones* 1.4 c.10-11. — 7 1 Jn 5:29. — 8 Mt 10,16. — 9 Le 16:19-31. — 10 Cf. Eclo 6:6-17. — 11 6:6-12. — 12 Ex 23:11; Lev 19:10; 23:22; 27:8; Dt 15:9,11; 24:14-15; Sal 9:10; 12:6; 35:10, etc. — 13 La Vulgata añade: *el que cree en el Señor tiene misericordia*; pero no se encuentra en texto alguno, ni en los más antiguos manuscritos latinos. — 14 2 Re 2:6. — 15 Jos 2:14. — 16 1:9; 4:9 — 17 Dt 14:1; Sal 73:15 — 18 Is 7:10-11; 37:20; Ez 39:28; Jl 3:12-16; Sal 33:16. — 19 El TM dice: *el justo espera aún en su misma muerte*, lo que insinuaría la felicidad del más allá. Está más de acuerdo con el contexto del libro la versión de los LXX: *el justo confía en su inocencia*; leen b^{thummd} (en la inocencia) en lugar de b^{mothó} (en la muerte). — 20 O.c., p.442. — 21 Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios* 5:12; León XIII, ene. *Inscrutabili Dei consilio*.

15. La Palabra, la Felicidad, Cosas Gratas y Odiosas a Dios.

La buena y la mala lengua (15:1-12).

¹ Una respuesta blanda calma la ira; una palabra áspera enciende la cólera. ² La lengua del sabio hace estimable la doctrina; la boca del necio no dice más que sandeces. ³ Los ojos de Yahvé están en todas partes, observando a los malos y a los buenos. ⁴ La lengua blanda es árbol de vida; la áspera hiere el corazón. ⁵ El insensato desprecia la corrección paterna; obra prudentemente el que la atiende, ⁶ En la casa del justo reina la abundancia; en las rentas del impío, la turbación. ⁷ Los labios del sabio derraman sabiduría; no así el corazón del necio. ⁸ Yahvé abomina el sacrificio del impío y se agrada en la oración del justo. ⁹ Aborrece Yahvé el camino del impío, pero ama al que sigue la justicia. ¹⁰ Molesta la corrección al que va por mal camino, pero el que aborrece la corrección morirá. ¹¹ Están delante de Yahvé el “seol” y el averno, cuánto más los corazones de los hombres! ¹² El pe-Bulante no quiere que le corrijan; por eso no va con los sabios.

Abre la perícopa una hermosa sentencia, tomada de la vida práctica, sobre los diversos efectos de la mansedumbre y la aspereza en nuestras respuestas. Una palabra suave desarma y apacigua el ánimo más irritado; una contestación áspera irrita más y enciende la cólera. Si a sus palabras el sabio añade elocuencia y gracia en el hablar, aun diciendo lo mismo que otros, hace a sus oyentes más agradable su ciencia ², mientras que las palabras del necio, que no encierran más que necedades, desagradan y muchas veces provocan la risa ³. Y así, las palabras del sabio son *árbol de vida* feliz, al enseñar el camino para conseguirla y evitar los obstáculos que a ella se oponen, como son la ira, las discusiones que suscitan las palabras del impío o las críticas y calumnias que profieren sus labios (v.4 y 7).

Por encima de uno y otro está Dios, *cuyos ojos están en todas partes* (v.3). El sabio afirma la omnipresencia de Dios, que ve y observa las acciones de los buenos y de los malos, y no

en una actitud de indiferencia, sino en orden al premio y castigo correspondiente, como afirman numerosas veces los libros sagrados⁴. Dios conoce incluso **las mismas intenciones del ser humano y las disposiciones de su corazón**, pues que su ciencia penetra hasta el mismo seol, morada de los muertos, y las partes más remotas del mismo, significadas aquí por el averno, si es que este término no es aquí sinónimo de Seol, y la repetición una mera figura retórica⁵.

Contiene la perícopa también dos hermosas sentencias sobre el sacrificio (v.8-9). Dos cosas hay que distinguir en él: la ofrenda material y la disposición de ánimo con que se ofrece. Para que los sacrificios **sean gratos a Yahvé**, es preciso vayan acompañados de buenas disposiciones, humilde reconocimiento de su majestad y nuestra total dependencia respecto de El, una vida ajustada a sus mandamientos, como recomendaban con mucha insistencia los profetas⁶; nada valen los sacrificios, por muy valiosos que sean los dones en ellos ofrecidos. Al sacrificio del impío, que *carece* de esas disposiciones, por lo que no es grato a Yahvé, opone el sabio la oración del justo, que va acompañada de las mismas. Jesucristo enseñó que ésta sería oída por el Padre⁷. La razón es que, como dice San Agustín, Dios no mira a la mano, sino al corazón⁸. A El le agrada la intención recta y la santidad de vida; los dones, en tanto en cuanto estén informados de ellas.

Tres veces en la narración **hace el sabio referencia a la corrección**. Advierte la insensatez del hijo que rechaza la corrección paterna, que entraña todo el amor y la experiencia de un padre⁹; observa que, si bien la corrección es molesta, es precisa para conseguir una buena formación moral, sin la que no se pueden evitar las consecuencias de la impiedad; y que el petulante, verdadero necio, procura evitar el trato con los sabios, porque su conversación y su conducta suponen para él una continua reprensión, que no está dispuesto a aceptar.

En el v.6 afirmó una vez más el principio de retribución temporal, que presenta la prosperidad material como premio de la virtud, y la ruina como castigo del pecado.

La felicidad (15:13-24).

¹³ **Corazón alegre hace buena cara, pero la pena del corazón abate el alma.** ¹⁴ **El corazón prudente busca la sabiduría, pero la boca del necio se complace en la necesidad.** ¹⁵ **Los días del pobre todos son tristes, pero la alegría del corazón es un perenne banquete.** ¹⁶ **Mejor es poco en el temor de Yahvé que muchos tesoros en la turbación.** ¹⁷ **Mejor comer legumbres donde hay amor que comer buey cebado donde hay odio.** ¹⁸ **El iracundo promueve contiendas; el que tarde se enoja aplaca las rencillas.** ¹⁹ **El camino del perezoso es seto de espinas; el sendero de los rectos es llano.** ²⁰ **El hijo sabio es la gloria de su padre; el necio, la vergüenza de su madre.** ²¹ **Al falto de sentido le agrada la necedad, pero el hombre prudente endereza sus caminos.** ²² **Frústranse los planes donde no hay consejo, pero se logran por el consejo de muchos.** ²³ **Gusta saber qué responder, y la palabra dicha a tiempo, ¡cuánto bien hace!** ²⁴ **El inteligente va hacia arriba por el camino de la vida, para apartarse del sepulcro abajo.**

Existe una mutua influencia entre el alma y el cuerpo, de modo que los sentimientos de aquélla tienen en éste su repercusión. Así, el gozo del alma se exterioriza en la expresión del rostro, que irradia satisfacción y contento, y el ánimo abatido por el dolor se deja entrever en la mirada triste y rostro cabizbajo.

Una de las exigencias de la sabiduría es el deseo de un aprovechamiento cada día mayor en la misma. Siempre es posible un progreso cada día mayor, tanto en la sabiduría especulativa

como en la práctica, y el verdadero sabio no deberá sentirse plenamente satisfecho mientras pueda acrecentar su ciencia. El necio, en cambio, se complace en su necedad, por lo que no siente inquietud alguna por salir de ella.

El sabio declara en seguida dónde se encuentra la verdadera felicidad. Afirma que en esa alegría del corazón que proviene del disfrute de los bienes que Dios nos concede, y más todavía del cumplimiento fiel de los deberes fundamentales enseñados en la ley, el amor a Dios y el amor al prójimo. De ahí que *los días del pobre sean todos tristes* (v.1s); el miserable afligido que carece incluso de lo imprescindible para una vida digna, que no dispone de medios con que granjearse amigos, que resulta incluso odioso a sus familiares¹⁰, **no puede sentirse contento y feliz**. Pero tampoco las solas riquezas proporcionan la verdadera dicha, **si no van unidas al temor de Dios, al cumplimiento de su voluntad, que las hacen poseer con paz y seguridad**, sin la preocupación de que en un momento dado le puedan ser arrebatadas, lo que turbaría la felicidad que de ellas podría provenir. De modo que es preferible **tener lo necesario viviendo en el temor de Dios y gozando del amor del prójimo que poseer grandes riquezas sin la bendición del Señor** o festejar donde reina el odio. Amenofis escribió unas sentencias parecidas: “Es mejor — dice — pobreza en manos de Dios que riqueza en el almacén. Mejor pan con un corazón alegre que riquezas con disgusto,”¹¹ y Ahikar: “Preferible saciarse de hierbas insípidas, comidas con alegría y contento, que de todas las cosas dulces con disgusto, riñas, tristeza e inquietud”¹². Los ascetas hacen aplicación de estos pensamientos a la vida espiritual, inculcando que es preferible el cumplimiento de los mandamientos **con caridad en el corazón que los consejos evangélicos con odio**.

La mención del odio quizá llevó al redactor a colocar aquí la sentencia del v.18, en que se contraponen de nuevo la ira y la paciencia en términos parecidos a los del v.1. Séneca recomendaba a este propósito que “la discusión comience siempre por tu prójimo, y la reconciliación por ti.”¹³ Sigue una observación de la vida práctica sobre el perezoso y el diligente: al primero todo se le presenta difícil y arduo; abandonado a su desidia, los obstáculos le resultan cada día más insuperables; el camino de la virtud es para él como un seto de espinas al caminante palestinese, que camina con los pies descalzos. Al justo, el amor a la virtud le hace vencer todo obstáculo en su camino y crecer cada día en ella, crecimiento que le sirve de estímulo para superarse más y más en el esfuerzo preciso para alcanzarla en su más alto grado. El v.20 reproduce el 10:1, recomendando la piedad filial. El 21 constata la experiencia desconcertante del necio, que se goza en su necedad, sin duda porque no conoce que sus acciones son malas o porque no adivina el castigo que a ellas seguirá; y la del varón prudente, que dirige los pasos de su vida conforme a la ley de Dios y los dictámenes de la sabiduría.

El sabio hace una recomendación de la utilidad del consejo. Si en asuntos complicados se obra por iniciativa propia, fácilmente uno se equivoca; no, en cambio, si se consulta el parecer de sabios y prudentes consejeros¹⁴. También los sabios egipcios hacían resaltar esta importante misión sapiencial¹⁵, cuyo fiel cumplimiento proporciona profunda alegría al sabio y, especialmente en situaciones delicadas, hace un bien inmenso a quienes pidieron su consejo o necesitaron una palabra de aliento y consuelo.

Concluye con el estribillo constante del libro de que la virtud conduce a la vida, y el pecado a la muerte. Se trata, como siempre, de la vida larga y feliz y de la muerte prematura, y se expresa **una vez más la creencia de que Dios premia las buenas acciones en esta vida y castiga las malas**. Si queremos interpretar este verso de acuerdo con la doctrina constante del libro, no podemos ver afirmada en él claramente la existencia de dos lugares distintos, uno para los buenos y otro para los malos, alusión al cielo y al infierno. Tal vez la entrevió, pero no lo sufi-

ciente para afirmarla sin más y ponerla como base de sus exhortaciones.

Cosas odiosas y cosas gratas a Yahvé (15:25-33).

²⁵ **Asóla Yahvé la casa del soberbio y afirma los linderos de la viuda.** ²⁶ **Son abominables a Yahvé los pensamientos del malo y le son gratas las palabras limpias.** ²⁷ **Perturba su casa el codicioso, pero el que aborrece las dádivas vivirá.** ²⁸ **El corazón del justo medita la respuesta, pero la boca del impío echa fuera su maldad.** ²⁹ **Lejos de los impíos está Yahvé, mas oye la oración del justo.** ³⁰ **Rostro radiante alegra razones, y una buena nueva conforta los huesos.** ³¹ **Oreja que escucha la corrección saludable tendrá su puesto entre los sabios.** ³² **El que tiene en poco la corrección menosprecia su alma; el que la escucha adquiere entendimiento.** ³³ **El temor de Yahvé es enseñanza de sabiduría, y a la honra precede la sumisión.**

Los libros sagrados repiten que **Dios castiga a los soberbios y da su gracia a los humildes**. El sabio afirma aquí que Dios *asolará la casa del soberbio*, permitiendo le sea arrebatada o destruida su hacienda; en cambio, defenderá los linderos de la propiedad de la viuda ¹⁶ para que nadie, aprovechándose de su condición indefensa, pueda reducirle sus límites. Una de las características de la legislación deuteronomica es la protección de los débiles y necesitados, los pobres, los huérfanos, las viudas; y los profetas presentan a Yahvé como el defensor de los mismos ¹⁷. Afirmó también antes el sabio que Dios penetra en los pensamientos mismos del hombre (v.11); añade ahora que el Señor detesta los pensamientos del malvado, que traman el mal ajeno, ya que, como afirma el salmista, El no se complace en la iniquidad ¹⁸ y le agradan las palabras del justo, que no están empañadas con críticas y calumnias o cualquier otros pecados que ofenden la caridad del prójimo y resultan, por lo mismo, desagradables a sus ojos.

El v.27 pone de manifiesto los efectos de la codicia y del desprendimiento. Aquélla *perturba la casa*, porque el afán de tener cada vez más persigue constantemente al codicioso y le lleva a cometer injusticias, que originan el temor de perder un día lo que injustamente había adquirido, **víctima de la maldición de Dios o de la venganza de quienes** fueron por él despojados de sus bienes. Mas el hombre desinteresado, que aborrece las dádivas, no incurrirá en las injusticias a que aquéllas dan lugar y se mantendrá fiel en el cumplimiento del deber, con lo que gozará de paz y tranquilidad bajo la protección de Dios. No es reprochable el aceptar regalos por los beneficios hechos al prójimo; lo que condena el sabio son las dádivas que corrompen en el cumplimiento del deber, induciendo a cometer injusticias. Advierte también el sabio que el justo, cuando tiene que hablar, piensa y pondera las cosas y habla lo que es bueno, mientras que el impío, como no reflexiona y tiene el mal a punta de lengua, en seguida profiere el mal. San Bernardo da a este propósito un sabio consejo: “Pasa dos veces tus palabras por la lima antes de llevarlas a tu lengua.”¹⁹

Los últimos versos de la perícopa refieren pensamientos conocidos. El v.29 expresa de una manera más general lo que en el v.8 dijo sobre el sacrificio del impío y la oración del justo. Los sabios, como advierte Renard ²⁰, insisten más en la benevolencia de Dios para con los justos que en su misericordia para con los pecadores, mientras que los profetas hacen más veces mención de este atributo en su relación con los israelitas. El v.30 recoge un pensamiento análogo al de los v.13 y 15, los efectos psicológicos que en el cuerpo produce la alegría y la repercusión que en la misma salud corporal tiene una noticia agradable, debido al optimismo que la misma infunde en el alma y la unión íntima de ésta con el cuerpo ²¹. Los v.31-32 vuelven sobre las diversas consecuencias de aceptar o rechazar la corrección. Esta, comenta A Lapidé, es para el alma un

bien sumo, pues la ilumina, limpia, adorna y perfecciona con toda virtud.... Él que la rechaza es como el enfermo, que aborrece la medicina y el médico ²². El v.33 añade a la enseñanza repetida de que el temor de Yahvé es principio de sabiduría una importante lección: la sabiduría confiere a sus discípulos el más grande honor y consiguiente estima por parte de los demás; pero para llegar a ella es precisa la sumisión humilde y sencilla a los mandamientos de Dios ²³. “Como la ruina va detrás de la arrogancia — escribe **San Gregorio Nacianceno** —, así el esplendor y la gloria acompañan a la humildad, pues que el Señor resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes.” ²⁴

¹ Sam 25:24; 1 Re 12:12-17. — ² 10:20. — ³ 12:23. — ⁴ 5:21; Jer 16:17; 32:19; Job 14:6; 31:4; 34:21; Sal 34:16-17; 139:1-8; Eclo 17:13. — ⁵ Job 26:6. — ⁶ Is 1:11-15; 61:8; Jer 6:20; 7:22-23; Am 5:21-22; Os 6:6; Miq 6:7; Mal 1:12. — ⁷ Mt 7:7. — ⁸ *Serm.* 19 *De verbis Domini*. — ⁹ 13:1. — ¹⁰ 14:20 — ¹¹ Cf. Pritchard, o.c., p.422 col.2. — ¹² NÁU, p.276. — ¹³ *Proverb.* Cf. 14:29; 15:1; Eclo 8:16; 28:8.12. — ¹⁴ 11:14. — ¹⁵ Cf. Pritchard, o.c., p.431-2 (enseñanzas de Duauf). — ¹⁶ Dt 19:14. — ¹⁷ Is 1:17; 10:2. — ¹⁸ Sal 5:5; 15:5. — ¹⁹ “Verba bis ad limam, antequam semel ad linguam.” — ²⁰ O.c., p.111. — ²¹ 3:8. — ²² O.c., p.477. — ²³ 22:4, — ²⁴ *Orat.* III.

16. Providencia, el Rey, Humildad, la Palabra Sabia.

La providencia de Dios (16:1-9).

¹ Del hombre es preparar la mente, pero es Yahvé quien da la respuesta de la lengua. ² Al hombre le parecen buenos todos sus caminos, pero es Yahvé quien pesa las almas. ³ Encomienda a Yahvé todos tus afanes, y se te lograrán tus pensamientos. ⁴ Todo lo ha hecho Yahvé para sus fines, aun al impío para el día malo, ⁵ Aborrece Yahvé al de altivo corazón; pronto o tarde, no quedará sin castigo. ⁶ Con misericordia y verdad se repara el pecado, con el temor de Yahvé se aparta el hombre del mal. ⁷ Cuando los caminos del hombre son gratos a Yahvé, aun a los enemigos se concilia. ⁸ Mejor es poco en justicia que muchas rentas en injusticia. ⁹ Traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yahvé quien dirige sus pasos.

Comienza el sabio estas sentencias en torno a la providencia de Dios aplicando a la lengua el conocido aforismo de nuestro refranero: “El hombre propone y Dios dispone.” El hombre piensa las cosas y establece lo que ha de hablar o responder; pero si Yahvé, que mantiene un dominio absoluto sobre las palabras y acciones humanas, como se afirma continuamente en la Sagrada Escritura 1, no gobierna con su providencia la lengua, ésta no será capaz de expresar con acierto lo que la mente ha planeado. También en los proverbios de Ahikar y en las sentencias de Amen-en-ope se considera a Dios como autor de la palabra y respuesta recta ². En este texto se apoyaban los pelagianos para probar que el hombre puede con sus fuerzas naturales prepararse a recibir la gracia. Pero en el texto se prescinde del orden de la gracia. Y aun en este orden, si bien se requiere, por parte del hombre, una preparación necesaria, ésta es ya un efecto de la gracia preveniente ³. El sabio advierte a continuación el contraste que existe a veces entre el juicio divino y el humano. Al hombre, ignorante y lleno de prejuicios, le parecen buenas las acciones suyas, sin darse cuenta de que provienen de un principio que las vicia, como el amor propio, los respetos humanos. “Cierto que de nada me arguye la conciencia — escribía el Apóstol —, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor.” ⁴ Dios, que penetra en los corazones de los hombres ⁵, puede juzgar de la moralidad de sus obras mejor que el mismo hombre, el cual deberá conformar sus juicios con los de Dios. De ahí la norma práctica que los salmistas recomendaban con frecuencia: deja tus afanes en las manos de Dios, de quien depende el éxito de los mismos ⁶,

y con su ayuda lo obtendrás.

El v.4 afirma el gobierno de Dios sobre todas las cosas. Yahvé las creó y les impuso un fin que realizar. El las dirige a todas hacia sus fines respectivos. De la armonía de todos ellos resulta el orden maravilloso del universo. Por lo que al impío toca, no quiere decir el sabio que Dios lo haya creado para su castigo, como predestinándolo sin más al infierno. Dios creó todas las cosas buenas. Pero el hombre pecó, haciéndose reo del castigo que Dios infinitamente justo le infligirá si no se arrepiente de su pecado. Dios no predestina al castigo sino después de haber previsto la incorrespondencia a las gracias que Dios da a todos en la medida suficiente para salvarse⁷. Por lo demás, el impío glorificará a Dios, proclamando su justicia. Dios aborrece todo pecado, pero detesta de un modo especial la soberbia. En 6:17 la enumeró entre las cosas odiosas a Dios. La razón es, como dice A Lapide, porque el soberbio se hace émulo y antagonista de Dios y, como otro Lucifer, le disputa su honor y primacía. Jesucristo nada ensalzaría tanto como la humildad y nada recriminaría tanto como este vicio⁸, que recibirá por parte de Dios duro castigo⁹. El pecado, afirma el sabio, se repara *con misericordia y verdad*, expresión frecuente en la Sagrada Escritura, que significa aquí la virtud en general. **La misericordia predispone a Dios al perdón de nuestros pecados; más aún, la exige como condición para perdonar**¹⁰. Y con las obras de misericordia satisfacemos por la pena temporal debida por los pecados y que permanecen perdonados aquéllos en cuanto a la culpa. **La virtud, que hace los caminos gratos a Yahvé, enumera** entre sus efectos el concillarse a los mismos enemigos. Lo confirman las historias de Isaac, Jacob, David, Jeremías y los babilonios. La razón es que Dios, **dueño de los corazones**, puede hacer cambiar sus sentimientos, de modo que sientan hoy amor y benevolencia hacia quienes ayer abrigaron odio en su corazón. Por otra parte, hay quienes saben hacer tan amable la virtud y la bondad, que suscitan la admiración de sus mismos enemigos, que vuelven de nuevo a la paz y amistad con ellos. El v.8 repite 15:16, disuena de los demás del grupo al no hacer mención alguna al gobierno divino, y el V.9 recuerda el verso primero de la perícopa.

El rey (16:10-15).

¹⁰ **Un oráculo son los labios del rey; en el juicio no se equivoca su boca. 11 Peso justo y balanza justa son de Yahvé, y obra suya son las pesas de la bolsa**¹² **Abominable es que los reyes hagan impiedad, pues por la justicia se afirman los tronos.**¹³ **Agradan al rey los labios veraces, y ama al que habla rectamente.**¹⁴ **La cólera del rey es heraldo de la muerte; el hombre sabio lo apacigua.**¹⁵ **En la alegría del rostro del rey está la vida; su favor es como nube preñada de lluvia primaveral.**

Para comprender las sentencias que siguen es preciso tener en cuenta la autoridad absoluta de que gozaban los reyes orientales, que llevaba a los subditos a divinizarlos y a ellos a disponer incluso de la vida de éstos. Se trata no sólo de los reyes israelitas, sino de todos los soberanos, y se presenta el rey ideal. Las palabras del rey, comienza el sabio, son *un oráculo para sus subditos*, por lo que no pueden equivocarse. No quiere esto decir que Dios hable a través del rey, sino que los soberanos gobiernan en nombre de Dios, como vicarios suyos¹¹, por lo cual El los guía en sus decisiones, concediéndoles las gracias precisas para el recto cumplimiento de su misión. Los subditos deberán considerar y obedecer sus leyes como venidas de Yahvé.

Una de las cosas sobre las que han de vigilar los reyes es la justicia en las relaciones sociales, por lo que han de procurar la exactitud en las pesas y medidas, a fin de que no se cometan injusticias con ellas. Tal injusticia es abominable a los ojos de Dios¹². Posiblemente los babilonios introdujeron muy pronto su sistema de pesas y medidas en Ganaán¹³. Los mercaderes, en

sus viajes, llevaban sus pesas en una bolsa¹⁴. Por su parte, los reyes deberán mantener lejos de sí toda impiedad. La justicia es lo que afianza los tronos y asegura la paz y prosperidad de los pueblos. La paz es obra de la justicia. Si el rey es impío, su ejemplo induce a serlo a los demás. Vienen los vicios y con ellos toda una serie de males que llevan a la ruina los más florecientes reinos¹⁵.

El sabio hace una preciosa advertencia a los soberanos. Nadie como ellos están expuestos a la adulación. Sus cortesanos con frecuencia los alaban hipócritamente, con el fin de ganarse su favor. Pero el rey, para llevar a cabo un buen gobierno de su nación, precisa buenos consejeros, y sólo son tales los que están siempre dispuestos a decir al rey toda y sola la verdad. Amonesta aquí el sabio a los reyes que eviten, como una peste, a los aduladores, que sugieren cosas agradables, pero nocivas, y se rodeen de varones justos y prudentes, que sugieren consejos veraces y justos, aunque resulten desagradables y molestos¹⁶.

Siendo los monarcas orientales señores de la vida de sus subditos, era muy peligroso incurrir en la ira de los mismos, y se demuestra verdaderamente sabio quien logra apaciguarlos. En cambio, quien logra el favor de un rey que tiene plenos poderes y haciendas, se asegura una vida feliz y próspera. La comparación de su benevolencia con la *lluvia primavera* es muy expresiva, por cuanto ésta es absolutamente necesaria para una buena cosecha. El agua de Nisán, decían los israelitas, vale más que el arado y los bueyes. Por ello era considerada **como una bendición divina**¹⁷.

Sabiduría y humildad (16:16-22).

¹⁶ **Mejor adquirir sabiduría que adquirir oro; tener inteligencia vale más que tener plata.** ¹⁷ **El camino derecho es apartarse del mal; guarda su alma el que guarda su camino.** ¹⁸ **La soberbia es heraldo de la ruina, y la altivez de corazón, de la caída.** ¹⁹ **Mejor es humillar el corazón con los humildes que partir con los soberbios los despojos.** ²⁰ **El que pone atención a la palabra hallará el bien, y quien confía en Yahvé es bienaventurado.** ²¹ **El sabio de corazón es tenido por sensato, y la blandura de los labios hace eficaz la doctrina.** ²² **Fuente de vida es la sabiduría para quien la tiene, y es castigo del necio la necesidad.**

Dada la facilidad con que el corazón se apega a las riquezas, se hace necesaria la insistencia del sabio en poner de relieve la estima que por encima de ellas merece la sabiduría. El camino derecho, advierte también, consiste en apartarse del mal que a uno y otro lado nos acecha; quien lo sigue se asegura la vida feliz¹⁸. Una de las cosas que más frecuentemente apartan de la senda recta es la soberbia, por lo que el sabio se complace en recordar una y otra vez sus efectos. Ella fue la causa del primer pecado y de una u otra manera interviene casi siempre en los demás; con frecuencia lleva a la injusticia y la violencia. **Pero Dios castiga duramente al soberbio, permitiendo su ruina material no pocas veces;** por lo que es mejor la compañía de los humildes que los bienes que pueda ofrecer el soberbio, expuestos al castigo de Yahvé.

El v.20, que completa el v.13, contiene la más sabia norma de conducta: por una parte, el cumplimiento fiel de los mandamientos de Yahvé, contenidos en la ley, y la doctrina de los sabios; por otra, **una gran confianza en Dios, que es quien tiene que conceder los beneficios a él prometidos.** Es el “a Dios rogando y con el mazo dando” de nuestro refranero, que nos enseña hemos de trabajar como si el éxito dependiera totalmente de nosotros, y **después poner toda la confianza en el Señor, como si** nuestros esfuerzos fueran del todo inútiles y el éxito hubiera de venir sólo de Dios. Advierte también el autor que el sabio, por el mero hecho de serlo, es tenido

en honor entre los hombres; pero, si sabe exponer su doctrina con gracia, la hace más persuasiva. La experiencia confirma que unas mismas cosas dichas con elocuencia, con convencimiento, o proferidas desmadejadamente, sin sentirlas, tienen una eficacia persuasiva muy distinta ¹⁹. El último verso afirma una vez más los efectos de la sabiduría y las consecuencias de la necedad: mientras que aquella es fuente de vida feliz y próspera, la necedad, que ignora la práctica de la ley de Dios y enseñanza de la sabiduría, lleva en sí misma el castigo ²⁰.

El don de la palabra (16:23-33).

²³ El corazón del sabio hace disertar su boca y con sus labios avalora su doctrina. ²⁴ Panal de miel son sus suaves sentencias; dulzura del alma y medicina de los huesos. ²⁵ Hay caminos que al hombre le parecen derechos, pero a su fin son caminos de muerte. ²⁶ El que trabaja, para sí trabaja, pues su boca le estimula. ²⁷ El impío se cava la fosa, y hay en sus labios como llama de fuego. ²⁸ El perverso excita contiendas, y el chismoso aparta a los amigos. ²⁹ El hombre malo lisonjea a su prójimo y le lleva por caminos no buenos. ³⁰ El que hace guiños con los ojos, maquina engaños, y el que aprieta los labios ha hecho ya el mal. ³¹ Gloriosa corona es la canicie; es por el camino de la justicia como se obtiene. ³² Mejor que el fuerte es el paciente, y el que sabe dominarse vale más que el que expugna una ciudad. ³³ En el seno se echan las suertes, pero es Yahvé quien da la decisión.

En el v.23, el autor vuelve sobre el pensamiento del v.21: del corazón del sabio brotan palabras sabias, porque las somete a prudente reflexión, y si a ellas añade elocuencia, hace persuasivas sus enseñanzas. Entonces sus palabras son gozo para el alma y medicina para el cuerpo. La comparación de las sentencias del sabio al *panal de miel* era muy expresiva para los orientales. La miel, que sustituía en todo al azúcar, agrada al paladar y era muy utilizada en medicina. La doctrina sapiencial, que enseña el camino para conseguir la vida feliz, proporciona al alma la más grande alegría, que parece comunica nuevas energías al cuerpo, el cual, por lo demás, gozará de cuanto aquella vida feliz supone en el orden material.

El v.25 repite 14:12. El autor insiste en la advertencia de que no debemos fiarnos demasiado de nuestro propio juicio, sino que debemos buscar el consejo de los sabios. El “alma” del que trabaja, dice el texto hebreo del v.26, que puede significar también las “necesidades vitales,” para sí misma trabaja impulsada por la necesidad de ganar su sustento. Después del pecado, el hombre, le guste o no el trabajo, ha de comer el pan con el sudor de su frente ²¹. Los versos siguientes (27-29) expresan diversas actitudes y efectos del impío, advirtiendo de antemano que, al maquinar el mal para los demás, caerá él en la fosa que preparaba para su prójimo, víctima de los ardides en que pretendía cogerle ²². En sus labios hay, dice el sabio, como *llama de fuego*, expresión metafórica que significa el lenguaje injurioso del impío, que devora con sus críticas y murmuraciones la buena fama de los demás; “la lengua del que calumnia es como fuego devastador,” escribe Santiago ²³. Por lo mismo, excita contiendas ²⁴ y aparta a los amigos al descubrir faltas y defectos, cuyo conocimiento comienza por distanciarlos y termina por separarlos ²⁵. Finalmente, *lisonjea a su prójimo*; nuestro amor propio es muy propenso a la lisonja, por lo que los impíos, que no reparan en la moralidad de los medios, encuentran en ella un medio muy a propósito para llevar a los incautos por sus caminos. A continuación, el sabio alude a algunos de los gestos exteriores por los que puede conocerse que un hombre abriga en su corazón malos designios, y la prudencia enseña que hay que alejarse de él.

El v-31 ha de ser interpretado a la luz de los lugares en que el sabio promete como pre-

mio a la justicia una vida larga y feliz, y a la impiedad, la ruina y una muerte prematura. En consecuencia, la ancianidad para los judíos suponía el cumplimiento de los mandatos de Yahvé, que aseguran su favor y protección²⁶, por lo que aparecía ante ellos llena de honor. El sabio prescinde del caso del impío que vive largos años. La doctrina de la inmortalidad del alma cambió de esa manera de pensar, que lógicamente no se encuentra en el Nuevo Testamento.

Bella sentencia la del v.32, en que la victoria moral sobre sí mismo es colocada por encima de la victoria de las armas sobre los demás. Supone más valor y cuesta mucho más el vencerse a sí mismo, dominar las pasiones y ciertas inclinaciones, sobrellevar las grandes adversidades con la paciencia de un Job, que llevar a cabo una brillante y gloriosa acción militar en la conquista de una ciudad. “Los mismos paganos — comenta Girotti —, no obstante su gran admiración por la fuerza bruta y por el valor guerrero, exaltaron este dominio de sí mismos, que hace al hombre verdaderamente superior.”²⁷

Termina el capítulo con la idea con que comenzó: todo depende de Dios y nada ocurre sin su beneplácito. Los hebreos acudían con mucha frecuencia a las suertes para resolver sus dudas²⁸. En los asuntos de más importancia se consultaban los *urim* y *tummim* 29. Pero la suerte no existe. “La casualidad — escribe el autor antes citado al verso siguiente — es una palabra vacía de sentido que indica nuestra ignorancia de las causas, pero no su ausencia.” Fue Dios quien dispuso las cosas así.

1 Ex 10:1; Sal 118:8; Am 3:6; Mt 10:19; 13:11; Rom 9:16. — 2 Pritchard, o.c., p.423 (c.18) y p.429 (col.8). — 3 Cf. Jn 6:44; 2 Cor 3:5; Gong. Trid., ses.6 0.6-9: Denz. 798-800 y 8i9; SAN AGUSTÍN: PL 44:585-586; SANTO TOMÁS, 1-2 q.112 a.2. — 4 1 Cor 4:4. — 5 15:11. — 6 22:8; 37:5; 55:23; 90:17. — 7 Cf. Gong. Araus. II: Denz. 200; Conc.Valentinum III, *De Praedestinatione*: Denz. 322; Gong. Trid., ses. 6 can. 17: Denz 827. — 8 Mt 23. — 9 Is 3:16-26; Lc 1:51-52. — 10 Mt 6:12; Sant 2:13. — 11 8:15. — 12 11:1 — 13 Am 8:5; Ez 45:10-12. — 14 Algunos autores leen *el rey* en lugar de Yahvé, por estar más de acuerdo con el contexto y ser él quien como autoridad suprema ordena el sistema de pesas y medidas (Tov). — 15 20:28; 25:5; 29:4; Dt 17:14-20; Is 32:1. — 16 Cf. A Lapidé, o.c., p-497. — 17 Dt 11:14; Jer 5:24. — 18 13:14 — 19 Eclo 10:5. — 20 10:11. — 21 Gen 3:17-19. — 22 Eclo 27:29. — 23 Sant 3:6. — 24 6:14-19. — 25 179. — 26 3:2; 4:10; 10:27; 14:27; Ex 20:12; Sal 21:5; 23:6; Eclo 1:12. — 27 O.c., p.75. Cf. idéntica manera de pensar en Horacio, 2 oda 2; Ovidio, *Epist. ex Pont.* II 75- — 28 Lev 16:8; Núm 20:55; Jue 1:3; Is 34:17; Nah 3:10; Sal 21:19. — 29 Núm 27:21; 1 Re 14:41; 23:2; 28:6, etc.

17. Bondad, Justicia, Sabiduría.

Bondad para con el prójimo (17:1-14).

1 Mejor es un pedazo de pan seco en paz que la casa llena de carne de víctimas y de contiendas.² El siervo inteligente se impondrá al hijo deshonoroso y heredará con sus hermanos.³ El crisol para la plata, la hornaza para el oro, mas los corazones los prueba Yahvé.⁴ El malo escucha al maledicente, y el mentiroso da oídos a la lengua mordaz.⁵ El que insulta al pobre insulta a su Hacedor, y el que se goza del mal ajeno no quedará impune.⁶ Corona del anciano son los hijos y los nietos, y los hijos honra de los padres.⁷ No está bien al necio la grandilocuencia; cuánto menos al príncipe la mentira.⁸ Piedra de encanto es el presente a los ojos de quien lo posee; adondequiera que se vuelva, cree tener buen éxito.⁹ El que quiere amistad encubre las faltas; el que las descubre se enajena el amigo.¹⁰ Más efecto le hace al sensato un reproche que cien azotes al necio.¹¹ El malvado no busca más que la rebeldía, mas recibirá un cruel mensaje.¹² Mejor es dar con una osa a quien han arrebatado la cría, que con un necio en el frenesí de su necesidad.¹³ El que devuelve mal por bien no verá alejarse la desventura de su casa.¹⁴ Comenzar la pendencia es dar suelta a las aguas; deja la porfía antes que se enrespe.

De nuevo se ensalza el valor y estima de la paz familiar frente a las discordias y disensiones *. Es preferible aquella con pobreza que éstas con abundancia, pues la paz es el mayor bien, mientras que la discordia uno de los mayores males. La *carne de las víctimas* es la parte de las víctimas ofrecidas en sacrificio que se comía después en un banquete sagrado ². La utilidad de la sabiduría es tal, que puede hacer que el siervo inteligente venga a suplantar al hijo necio, compartiendo la herencia de sus hermanos ³. Abraham habla de su siervo Eleazar como de su heredero al verse sin hijos ⁴, y Sesán, descendiente de Judá, careciendo de hijos, dio a una de sus hijas como marido un esclavo egipcio ⁵.

El v.3 presenta una idea muy frecuente en la Biblia, una de las explicaciones que los sabios daban al caso del justo que es atribulado. Como el crisol purifica los metales para eliminar de ellos toda escoria y hacerlos aparecer brillantes, así Dios, por medio de las tribulaciones, prueba las almas y las hace brillar más en las virtudes, que se perfeccionan precisamente en la contrariedad⁶. Esa conducta observó Dios con Abraham, José, Job y otros muchos justos del Antiguo Testamento. Por eso Ben Sirac aconseja recibir de buen ánimo cuantas adversidades el Señor quiera enviarnos y mantenerlo firme en medio de ellas ⁷.

Cada cual se complace con la conducta y sentimientos de sus semejantes. Así, el hombre malo escucha con gusto la lengua que maldice y hiere con sus críticas mordaces, porque tales cosas son connaturales a sus malas inclinaciones y de ellas se alimenta su corazón. A continuación aduce dos de las actitudes más detestables del malvado: *insultar al pobre*, lo que equivale, advirtió ya antes ⁸, a injuriar a Dios mismo, y *alegrarse del mal ajeno*, lo que provoca la indignación de Dios, que hace muchas veces recaer sobre el malvado el mal de que impíamente se gozaba.

Para comprender del todo la sentencia del v.6 es preciso ambientarla en la mentalidad hebrea. Para los judíos, una prole numerosa era considerada como una bendición de Dios, premio de la virtud ⁹, si bien, como advierte Ben Sirac, el valor moral es preferible al número, de modo que es mejor no tener ninguno que tenerlos malos ¹⁰. En la familia, sus miembros forman una unidad social, en que la virtud y esplendor de unos resulta también corona de los otros. Las malas costumbres de los hijos deshonran a los mismos padres, mientras que la virtud de aquéllos son su mejor gloria. Hay cosas, dice a continuación el sabio, que no se compaginan en modo alguno: cosas sublimes en boca del necio, incapaz de valorarlas y hacerlas valorar. Y menos todavía la mentira en la boca del príncipe, cuyas palabras deben ser como un oráculo de Dios ¹¹, y cuya veracidad un ejemplo para sus súbditos; si entre éstos la mentira adquiere carta de naturaleza, innumerables males caerían sobre su reino. Sigue una advertencia importante. El influjo del oro es fascinador, “hasta el punto de cegar los ojos de los sabios y corromper las palabras de los justos.” ¹² Quien lo tiene piensa tener abiertas todas las puertas y se siente tentado a veces a cometer injusticias, contra lo que el sabio quiere ponerle en guardia.

El sabio hace una interesante observación sobre la amistad, (v.8) Quien excusa, si es posible, o disimula al menos las faltas de los demás hechas a sí o a otros, se gana la estima y el amor de aquéllos, los cuales se sentirán confiados en su amistad; quien, por el contrario, las descubre y comenta con su prójimo, la pone en peligro ¹³.

Sigue otra observación de experiencia común, referente a la corrección, que se encuentra también en las literaturas de los otros pueblos. Al sensato, un ligero reproche le basta para hacerle cambiar su conducta equivocada; ama la verdad, y quiere a toda costa conducir su vida conforme a ella. El malvado de tal modo se entrega a la maldad y deja esclavizar por sus vicios, que únicamente el castigo corporal le puede apartar del mal camino, y no por mucho tiempo. El v.11

podría aludir a las rebeliones en general, tan frecuentes en el período de los griegos, y el cruel mensaje a la disposición de la autoridad que le lleva el oportuno castigo, o a las calamidades con que los sabios amenazan a los malvados, que no buscan más que el mal de los demás ¹⁴.

Con una atrevida comparación expresa el sabio lo peligroso que es tratar con el necio en el frenesí de su necedad (v.12). Sería mejor, dice, *dar con una osa a quien se ha arrebatado su cría*. La osa era para los hebreos símbolo de la ferocidad ¹⁵, y aumenta, como los demás animales, sus instintos feroces cuando le es arrebatada la cría. Y, en verdad, de esta fiera puede el hombre con su razón defenderse, pero el necio puede utilizar la suya para perderte. Supone una ingratitud, digna de castigo, la conducta del que devuelve mal por bien. El sabio formula de un modo negativo el principio de la caridad. Dios, que es caridad, y que haría de esta virtud la esencia de la religión cristiana, que preludiaban la Ley y los Profetas, castigará con rigor tal perfidia, afirma el sabio, sin determinar si el castigo vendrá por la acción directa de Dios o las leyes humanas. Concluye el sabio recomendando prudencia en las porfías mediante una expresiva comparación: si el agua hace un pequeño orificio en el dique y no se cierra a tiempo, puede dar lugar a una irrupción devastadora de las aguas retenidas. De la misma manera, si una discusión no se corta a su debido tiempo, se encienden fácilmente las pasiones y conducen a los más lamentables excesos. San Agustín da el siguiente consejo: “Discusiones, o ningunas o ponles fin cuanto antes, a fin de que la ira no crezca en odio y convierta la pajita en viga y haga al alma homicida.” ¹⁶

La justicia (17:15-28).

¹⁵ Quien absuelve al reo y quien condena al inocente, ambos son abominables a Yahvé. ¹⁶ ¿De qué sirve el oro en manos del necio? Pudiera comprar la sabiduría, pero no tiene juicio” ¹⁷ El amigo ama en todo tiempo; es un hermano en el día de la desventura” ¹⁸ Es necio el que estrecha la mano empeñándose por otro. ¹⁹ Ama el delito quien ama las riñas; el de boca arrogante busca su ruina. ²⁰ El de perverso corazón no hallará bien, y la lengua mendaz incurrirá en el mal. ²¹ El que engendra a un necio, para su mal le engendra; el padre del necio no gozará de alegría. ²² Corazón alegre hace buen cuerpo; la tristeza seca los huesos. ²³ El inicuo acepta dádivas para torcer el derecho. ²⁴ El cuerdo tiene ante los ojos la sabiduría; los ojos del necio se van hasta los confines de la tierra. ²⁵ El hijo necio es el tormento de su padre y la amargura de la que le engendró. ²⁶ No está bien multar al que tiene la razón, pero menos aún castigar a gente honrada contra justicia. ²⁷ Es parco en palabras quien tiene la sabiduría, y el hombre sensato es de sangre fría. ²⁸ Aun el necio, si calla, pasará por sabio, y por prudente si cierra los labios.

Comienza la perícopa con una advertencia para los jueces, presentándoles como cosa abominable a Yahvé tanto la absolución del reo culpable como la condena del inocente. El juez es vicario de Dios, y **debe administrar en su nombre la justicia, dando a cada uno lo suyo**. Quien no es fiel a su misión, injuria a Dios y al prójimo. Este principio de justicia, que se inculca mucho en **la Sagrada Escritura, es también recomendado en la sabiduría egipcia, que considera la injusticia como un delito grave**, que expone a la venganza de los grandes y de los dioses ¹⁷.

Las riquezas pueden reportar muchos beneficios, pero es cuando están en manos sabias, que saben hacer el debido uso de ellas. En las del necio son vanas en orden a conseguir la sabiduría, porque es incapaz de ella, y tal vez dañosas, porque fácilmente las emplea en servir a sus pasiones y malas inclinaciones. Los beneficios de la amistad es otra cosa que exaltan con frecuen-

cia los sabios¹⁸. El verdadero amigo ama en todo tiempo, cuando la amistad le reporta alegría y frutos y cuando no puede obtener otro beneficio que participar en la desventura del amigo. Es entonces cuando se prueba la verdadera amistad y cuando el amigo fiel resulta un verdadero hermano para el desventurado. Al amigo se le conoce en el día en que se tiene necesidad de él.

El sabio recuerda la advertencia sobre las fianzas hecha en 6:1-5 y 11:15. Quien sale fiador contrae la obligación de pagar la deuda del insolvente. Por lo mismo, es preciso proceder con cautela y asegurarse antes de la moralidad y garantías de la persona por quien se sale fiador¹⁹. También advierte de nuevo las consecuencias a que llevan las riñas y altanerías, que, comenzando por cosas fútiles, pueden llevar a graves consecuencias. Para evitarlas, Jesucristo prohibió incluso la ira²⁰.

Los v.20-24 repiten pensamientos frecuentemente expresados. El hombre de corazón perverso y lengua mentirosa incurre en el mal, y frecuentemente en el mismo que para su prójimo preparaba²¹. El hijo necio, se trate de la idiotez mental o de la indisciplina, ocasiona a sus padres ratos de profunda pena y tristeza y a veces serios disgustos²². Los sentimientos del alma influyen en las disposiciones del cuerpo. “La alegría — comenta A Lapidé²³ — es como la flor, decoro, gozo y vida del alma, y el alma es la vida del cuerpo; por lo cual, la alegría, que da la flor de la vida al alma, la trasfunde por ésta al cuerpo.”²⁴ Las dádivas, finalmente, suponen un serio peligro para el juez, pues fácilmente le inclinan a dar una sentencia injusta. Por eso la ley, los profetas y los sabios le exhortan con frecuencia a mantenerse fiel en el cumplimiento de su misión, sin dejarse corromper por ellas²⁵. El v.26 le recomienda fidelidad a la justicia cuando se trata de imponer multas, y más todavía si de aplicar castigos corporales — éstas, entre otras penas, podían imponer los jueces²⁶ —. Los castigos corporales suponen una afrenta y deshonra, que en modo alguno ha de ser aplicada a gente honrada, que perdería con ello su buena reputación.

El v.24 pone de manifiesto uno de tantos contrastes que distinguen al sensato del necio: aquél tiene ante sus ojos los preceptos de la sabiduría para dirigir conforme a ellos su conducta, por lo que no obra inconsideradamente. El necio, en cambio, es incapaz de fijar su atención en unos principios concretos de conducta y obrar conforme a ellos, y camina por la vida sin un ideal fijo, sin un rumbo determinado.

El autor presenta unas normas de sabiduría práctica. Las dos primeras, en torno al valor del silencio prudente, que los sabios recomiendan como indicio de sabiduría²⁷. Cuando el deseo más vehemente de comunicar una noticia incita a hablar cuando la circunstancia no es oportuna, el ser humano sensato sabe dominarse y esperar la ocasión que la prudencia le dicta. Ese silencio y esa reserva son algo tan inherente a la sabiduría, que hasta el mismo necio, si supiera callar, pasaría por sabio, y ciertamente sabría al menos encubrir su necesidad.

1 15:16-17; 16:8. — 2 7:14; Sam 9:12-13. — 3 Eclo 10:28. — 4 Gen 15:2. — 5 1 Par 2:35. — 6 2 Cor 12:9. — 7 2:4. — 8 14:31. — 9 Sal 127:3; Job 42:16. — 10 16:1-5. — 11 16:10. — 12 Dt 16:19. — 13 10:12. — 14 Sal 78:42-33. — 15 2 Sam 17:8; Os 13:8. — 16 *Regula* 0.37. — 17 Duesberg, o.c., p.94. — 18 18:24; 19:7; Eclo 6:14-16; 22:23. — 19 Eclo 29:14-20. — 20 La lección del texto griego (y de la Vg): *el que hace su casa alta busca la ruina*, habría que entenderla en el sentido de que quien pretende una construcción suntuosa sin los fundamentos proporcionados o sin los recursos precisos, va a parar a la ruina. Dado que no existía tal costumbre en la antigüedad, es preferible la lección: *hace alta su boca* (habla arrogantemente), que no supone más que el cambio de una letra y está más de acuerdo con el paralelismo. — 21 16:21.23. — 22 10:1; 15:20. — 23 O.c., p.548 — 24 14:13.20. — 25 Ex 23:8; Lev 19:15; Dt 1:17; 16:19; Eclo 20,31. Amen-en-ope y Ahikar tienen idénticas recomendaciones. “Hijo mío — escribe éste —, no aceptes recompensa alguna para dar testimonio, pues la recompensa ciega los jueces.” Cf. Amen-En-Ope, c.15; Pritchard, o.c., p.423 col.2; Ahikar, ed. Nau, p.27i. — 26 Ex 21:18ss. Dt 25:1-3. — 27 10:19; 12:23; Job 13:5; Eclo 20:1-7; Sant 1:19.

18. Necedad, Prudencia, Pleitos (18:1-5).

¹ Busca pretextos el que quiere separarse, por todos los medios busca la ruptura. ² Al necio no le agrada la prudencia, sino sólo propalar sus necesidades. ³ Con la impiedad viene la deshonra; con la deshonra, la vergüenza. ⁴ Aguas profundas son las palabras del hombre; arroyo surtidor la fuente de la sabiduría. ⁵ No está bien tener acepción del rostro del impío para perjudicar al justo en la sentencia.

El texto del v. 1 está tan oscuro, que no es fácil llegar a un resultado satisfactorio en su reconstrucción crítica ¹. El sentido de la lección que escogemos es claro: quien, por los motivos que sea, quiere romper una amistad, busca pretextos con que legitimar ante su amigo y sus prójimos la ruptura que por todos medios pretende. Sigue un ya repetido pensamiento respecto del necio: no agrada a éste la prudencia, que exige reflexión antes de hablar, y muchas veces callar, de lo que él es incapaz; no puede menos de propalar sus ideas y opiniones, que él considera como sabiduría, mientras manifiesta su necedad ². También los efectos de la impiedad han sido mencionados: la deshonra en que el impío incurre cuando su maldad es descubierta y la vergüenza que él mismo sentirá al verse deshonrado ³.

Las comparaciones del v.4 son una valoración de la sabiduría. Las enseñanzas del sabio son profundas, fruto de estudio y honda reflexión, y además benéficas; no permanecen, como aguas estancadas, en el fondo de su corazón, sino que salen de la boca del sabio para hacer bien a los demás, como arroyo surtidor que derrama sus aguas sobre la tierra, con las que ésta dará sus frutos.

Como la perícopa precedente, también ésta termina con una admonición a los jueces para que eviten la acepción de personas, especialmente cuando en ella ha de sufrir el perjuicio el hombre justo ⁴.

Hablar necio. Confianza en Dios. Humildad, Prudencia (18:6-15).

⁶ Los labios del necio mueven contiendas, y su boca llama los azotes. ⁷ La boca del sabio es su ruina, y sus labios lazo para su vida. ⁸ Las palabras del chismoso parecen dulces, y llegan hasta lo más hondo de las entrañas. ⁹ El que es negligente en su labor es hermano del derrochador. ¹⁰ Torre fuerte es el nombre de Yahvé; a ella se acogerá el justo y estará seguro. ¹¹ La riqueza es para el rico fuerte ciudadela; le parece una alta muralla. ¹² Antes de la caída se exalta el corazón del hombre, y a la gloria precede la humillación. ¹³ El que antes de haber escuchado responde, es tenido por fatuo para oprobio suyo. ¹⁴ El ánimo del hombre le sostiene en su aflicción; pero ¿quién sostendrá el ánimo abatido? ¹⁵ El corazón del sensato adquiere sabiduría, y la oreja del sabio busca la enseñanza.

Efectos del hablar necio son las contiendas que el necio provoca con su ligereza en el hablar, con sus críticas y juicios temerarios, con las que no pocas veces se gana su justo castigo ⁵. El sabio constata la impresión que en el ánimo de los oyentes producen las palabras del chismoso. ¡Se escuchan con curiosidad y resultan agradables ciertas críticas y murmuraciones, delaciones y calumnias, con las que la fama de) prójimo queda malparada! ⁶.

El negligente en su trabajo es equiparado al derrochador, que gasta con una mano lo que con la otra gana. A los dos espera un mismo fin: la miseria y el hambre; al primero porque no trabaja, al segundo porque disipa el fruto de sus ganancias en diversiones y vicios. El autor hace referencia a las consecuencias de la pereza más de veinte veces en el libro ⁷.

La protección de Yahvé sobre el justo es comparada a aquellas torres fortificadas que eran los únicos lugares de refugio en caso de guerra armada. En El encuentra el justo su refugio y seguridad contra todos los enemigos. **Acudir a Yahvé y poner en su protección toda la confianza es la mejor norma de sabiduría**⁸. La expresión “el nombre de Yahvé,” tan frecuente en otros libros de la Sagrada Escritura, aparece solamente aquí y significa Dios mismo⁹. No obra de esta manera el rico, a quien sus riquezas parecen una *ciudadela*, una *alta muralla* capaz de hacer frente a todas las eventualidades. Hay una fina ironía en las palabras del sabio. En su pensamiento, las riquezas pueden, sí, proporcionar diversos beneficios, pero no son una muralla inexpugnable ni, por tanto, refugio seguro, pues son caducas; pueden ser arrebatadas por la violencia o un revés dar al traste con ellas. Por lo demás, el que, confiado en sus riquezas, se exalta, incurrirá en la humillación, mientras que la humillación ante Dios lleva a la gloria. Lo afirmó ya el sabio 10 y lo establecería también Jesucristo¹¹.

La precipitación en el hablar es uno de los defectos del necio, el cual responde antes de haber escuchado, y, consiguientemente, sin reflexión. El autor ha indicado que es propio del sabio la reflexión, la cual exige escuchar a quien te habla y responder con la calma que exige una respuesta bien pensada¹². Ahikar da un consejo semejante: “¡Oh hijo mío! dirige tu sendero y tu palabra, escucha y no te precipites en dar una respuesta.”¹³ Un ánimo fuerte y valeroso sostiene el espíritu en medio de las contrariedades y las soporta incluso con alegría si acierta a ver en ellas a Dios. Pero, si el ánimo se deja abatir, ¿quién, se pregunta el sabio, sostendrá a éste? La reflexión recomienda mantenerlo siempre firme frente a toda adversidad, poniendo siempre la confianza en el Señor y recordando el benéfico influjo que de ello resulta incluso para el cuerpo. El sabio, manifiesta el último verso, no se duerme sobre los laureles; es humilde para reconocer que, por mucho que sepa, es quizás más de lo que ignora, y se esmera por alcanzar cada día una sabiduría mayor por medio de una ulterior instrucción mediante el trato con los sabios¹⁴.

Tribunales y pleitos. La mujer virtuosa (18:16-23).

¹⁶ **Las dádivas abren camino al hombre y le dan entrada a los grandes. 17 Parece tener razón el que primero expone su causa, pero viene su adversario y le descubre.**
¹⁸ **La suerte pone fin a los pleitos y decide entre los grandes. 19 Hermano ofendido es como una ciudad fuerte, y sus litigios son cerrojos de fortaleza. 20 Cada uno llena el vientre de los frutos de su boca, y se saca del fruto de sus labios. 21 La muerte y la vida están en poder de la lengua; cual sea el uso que de ella hagas, tal será el fruto. 22 El que halla una buena mujer, halla un tesoro, ha recibido un gran favor de Yahvé. 23 El pobre habla suplicante; el rico responde duramente.**

El autor hace otra vez alusión al influjo fascinador de las dádivas¹⁵, tal vez porque en los tribunales suele tener frecuente realidad la máxima. Más que del soborno, quizá se trate de la costumbre, generalizada en Oriente, de no presentarse ante los grandes sin antes haber presentado sus regalos, con el fin de captar su benevolencia¹⁶. El v.1 y presenta un hecho comprobado por la experiencia y que demuestra la limitación de nuestro pensamiento. Expone en un litigio una de las partes interesadas su parecer, y en seguida nos parece que la razón está con él; pero expone el suyo el adversario, y pensamos que la razón está con el segundo. La enseñanza del sabio es que no debemos precipitarnos en formar un juicio definitivo; es preciso escuchar a las dos partes y después reflexionar. El tratado talmúdico *Pirké Aboth* recomienda al juez que, mientras las dos partes están en su presencia, debe mirar a ambas como culpables, es decir, debe desconfiar de las dos¹⁷. Muchas veces no era posible dilucidar en el pleito de parte de quién estaba la razón. En-

tonces, con el fin de que aquél no durase indefinidamente, con los consiguientes inconvenientes, se recurría a la suerte, es decir, a Dios, que se suponía hacía salir la suerte conforme a la justicia. Así, Josué sorteó los territorios entre las doce tribus, con lo que se evitaron litigios entre ellas.

El sentido del v.19 es oscuro. La idea del sabio parece ser: cuando un hermano es ofendido, su obstinación viene a ser tan fuerte como una ciudad difícil de conquistar, y los litigios o altercados entre hermanos son tan difíciles de componer como penetrar en una fortaleza cerrada con duros cerrojos ¹⁸. Los v.20;21 insisten en los frutos de la lengua ya mencionados en 12:14713:2-37 recomiendan prudencia en las palabras, ya que ellas pueden producir frutos de vida feliz, enseñando el camino para conseguirla, o pueden causar los más graves males si envuelven la mentira y la calumnia. Preguntado Anacharsis qué era lo mejor y lo peor en el hombre, respondió que la lengua, ya que, si se gobierna rectamente, puede producir utilísimos bienes; si mal, es pestilentísima ¹⁹. Y Esopo decía que es la mejor y la peor carne del mundo.

De vez en cuando, el autor inserta alguna sentencia sobre el valor de la mujer buena, de la que hace aquí un elogio cumplido, considerándola como un tesoro concedido por Yahvé a su marido. La mujer buena, virtuosa, buena administradora de su casa, mantiene la paz y es fiel al amor a su marido, educa honestamente a sus hijos, contribuye a la prosperidad de los bienes familiares, siendo la alegría de la casa. Ahikar tiene a este propósito una preciosa máxima: “Hijo mío, como un árbol opulento bajo sus frutos, sus hojas y sus ramas, así es el hombre con una mujer excelente, y sus frutos (son) los hijos y los hermanos” ²⁰. Cierra la perícopa la constatación de una experiencia cotidiana: la diversa actitud del pobre y del rico en sus palabras; al primero, su indigencia le obliga a adoptar una actitud suplicante; al segundo, la autosuficiencia fácilmente le hace soberbio y duro. El comentario al v.24 lo unimos a la perícopa siguiente.

1 Otros traducen: quien se aparta de los otros busca su capricho y se irrita contra todo aquello que es razonable. La Bib. de Jér.... se irrita contra todo consejo. Dyson corrige el texto hebreo y lee: El hombre insocial busca pretextos [para reñir]: disputa con toda [sana] sabiduría. — 2 10:14; 12:23; 13:16; 15:2; 17:28. — 3 5:13; 11:2. — 4 17:23.26. — 5 6:10-19; 10:14; 12:13; 13:3, etc. — 6 16:28. — 7 Cf. 6:6; 10:4; 12:11; 28:24. etc. — 8 Sal 27:5. — 9 Expresión similar en 30:9. Los antiguos concebían el nombre corno dotado de existencia objetiva e idéntico con el poseedor. Invocar el nombre de Dios era invocar a Dios mismo. Desaparecida tal concepción, ha perseverado la fórmula, y aun nosotros invocamos y bendecimos “el nombre de Dios.” — 10 15:33; 16:18. — 11 Mt 23:12. — 12 17:27. — 13 ÑAU, p.156, — 14 15:14. — 15 17:8. — 16 Sam 9:7; 10,27. — 17 1:8 Cf. A Cohén, *Le Talmud* (Exposé synthétique du Talmud et de renseignement des Rabbins sur l'Ethique, la Religion, les Coutumes et la Jurisprudence) (Paris 1950) p. 369-379. — 18 La reconstrucción del texto es poco menos que imposible. Tal vez sea una variante del v.1 i. Otros traducen con los LXX: *Un hermano ayudado por su hermano es como una ciudad fuerte puesta en alto; es como un palacio bien fortificado.* — 19 Laercio, l.i c.9. — 20 ÑAU, p.16:7

19. Amistades, Prudencia, Misericordia, Corrección.

El verdadero amigo. Sentencias varias (18:24-19:7).

²⁴ Hay amigos que sólo son para hacer compañía, pero los hay más afectos que un hermano. ¹⁹ Mejor es el pobre que anda en sencillez de corazón que el de labios perversos y fatuo. ² Ya el carecer de reflexión no es cosa buena, pero el que además es precipitado en el obrar la yerra. ³ La necedad del hombre tuerce sus caminos, y luego le echa la culpa a Yahvé. ⁴ La riqueza allega muchos amigos, pero al pobre sus amigos lo abandonan. ⁵ Testigo falso no quedará sin castigo, y el que esparce la mentira no escapará. ⁶ Al dadivoso le hacen muchos la rueda; todos son amigos del que da. ⁷ Al pobre aun sus hermanos le aborrecen, ¡cuánto más le dejarán los amigos! El que cultiva demasiadas amistades, lo pagará, como el que corre tras lo que no está a su alcance.

El v. 1 hace un parangón entre la riqueza y la pobreza, declarando que, si aquélla va acompañada de la sencillez de corazón que enseña la sabiduría, es preferible a la riqueza que va asociada a la impiedad y engendra soberbia y avaricia, injusticias y corrupción. Los primeros y últimos versos de la perícopa se refieren a la amistad en su relación con las riquezas. Los frutos de aquélla son provechosos, pero hay tantos desengaños en torno a ella, que el sabio estima oportuno volver repetidas veces sobre tema tan importante y delicado. El rico que da generosamente de sus bienes, constata el autor, encuentra muchos amigos, pero advierte que la mayoría de las veces se trata de una amistad interesada, que no busca más que su provecho particular en ella; concluido éste hay quienes no tienen inconveniente alguno en llevar al antiguo amigo a la perdición. Al pobre, por el contrario, de cuya amistad no se puede obtener utilidad práctica alguna, hasta los mismos parientes le abandonan, porque les resulta incluso odioso. Ciertamente que hay amigos fieles aun en las más adversas circunstancias y son como verdaderos hermanos que se escogen². Pero fue el ejemplo y la invitación de Jesucristo, que llevó a la práctica las repetidas exhortaciones de Yahvé en el Antiguo Testamento al amor y protección de los pobres y afligidos, lo que arrancaría de sus riquezas y comodidades a cientos y millares de almas que consagrarían su vida a atender a los pobres con un amor y un desinterés que sólo El ha sabido infundir en los corazones. En la segunda parte del v.7, según la reconstrucción que del texto hace Nácar-Colunga³, concluye con un consejo práctico: no te procures demasiadas amistades, pues muchas te defraudarán; es preferible pocos amigos y seguros en toda contingencia.

Para obrar bien son precisas dos cosas: reflexión, para que el entendimiento descubra el camino a seguir, y la serenidad o prudente calma, para que la voluntad venza al ímpetu de las pasiones. Quien obra sin aquélla, fácilmente caerá en imprudencia; pero, si además es precipitado para obrar, entonces el error es seguro. La advertencia vale también para el orden espiritual, en el que la verdad y la inteligencia han de ir por delante del celo⁴. Hasta dónde puede llegar la insensatez del necio, lo pone de manifiesto el siguiente dato de experiencia: hay quienes después de haber incurrido por su culpa en el pecado y la ruina echan la culpa a Dios, como causa primera que dirige las segundas. Y es que hay necedad que se confunde con la soberbia y el amor propio, y quien cae en estos vicios se ama demasiado a sí mismo para reconocerse culpable de sus yerros. También quienes pretenden excusarse con falsas razones de temperamento, educación, tentación violenta y cosas semejantes, echan a Dios, en cierto sentido, la culpa de sus faltas. Ben Sirac rechaza de lleno tal manera de pensar, diciendo que Dios no puede hacer lo que El precisamente más detesta, que es el pecado⁵. “Nadie, por consiguiente — escribe San Agustín —, eche en su corazón la culpa a Dios, sino que se reconozca a sí mismo culpable quien peca.” Al testigo falso y al mentiroso asegura el sabio (v.5) que no quedará sin castigo. Si fuere descubierto por el juez o la parte contraria, sufriría la ignominia que tal vicio lleva consigo y el castigo por parte de los hombres. Y aun en el caso de que no fuera descubierto, Yahvé no dejará sin castigo a quien viola uno de los preceptos de su ley⁶.

Prudencia y necedad (19:8-15).

⁸ El que adquiere inteligencia se hace bien a sí mismo; el que guarda el entendimiento hablará bien. ⁹ El que en falso atestigua no quedará impune, y el que esparce la mentira perecerá. ¹⁰ No están bien al necio los deleites; cuánto menos a un esclavo mandar a príncipes! ¹¹ La cordura del hombre detiene su cólera, y es honroso disimular una ofensa. ¹² Rugido de león es la ira del rey; su favor, como rocío sobre la hierba. ¹³ El hijo necio es el tormento de su padre, y gotera continua la mujer quis-

quillosa. ¹⁴ **Casa y hacienda herencia son de los padres, pero una mujer prudente es don de Yahvé.** ¹⁵ **La pereza trae el sueño, y el haragán hambreará.**

Inteligencia y prudencia son partes componentes de la sabiduría, y quienes las adquieren gozarán de los beneficios de ésta, que proporciona muchos en el orden físico y en el moral, por lo que el sabio recomienda su consecución. El v.6 repite literalmente el v.5.

Hay dos contrastes que desdican del habitual orden de cosas: *los deleites en el necio*, porque son frutos de sabiduría o porque no sabe hacer buen uso de ellos, y *esclavo que mande a príncipe*, cuando es a éste a quien toca mandar y a aquél obedecer. No rara vez consiguen riquezas quienes carecen de inteligencia y honradez, y en los tiempos en que escribió el autor no debía de ser raro que esclavos consiguiesen puestos de autoridad.

El v.11 hace una recomendación de sabor evangélico al aconsejar la represión de la cólera y el pasar por alto las ofensas, si bien media entre su espíritu y el que informa la evangélica una diferencia inmensa. En Proverbios predomina una mira humana e interesada: evitar la ira y discusiones, que pueden llevar a lamentables consecuencias, mientras que en el Evangelio es una exigencia del amor a Dios sobre todas las cosas, que se manifiesta en el cumplimiento de sus mandamientos y en el amor al prójimo como a sí mismo, lo que forma parte del primer precepto de la ley cristiana. “Se muestra uno tanto menos sabio — escribe A Lapidé — cuanto menos sabe practicar la virtud de la paciencia...; por lo que no dejarse llevar de la ira frente a las injurias ni indignarse ante ellas es máxima prueba de sabiduría.”⁷

En aquellas sociedades antiguas en las que los reyes se arrogaban un poder absoluto que les permitía disponer incluso de la vida de sus subditos u otorgarles cuantas distinciones o beneficios tuviesen a bien, era vital el no incurrir en su ira y ganarse, por el contrario, su beneplácito. Tal vez por esto se repite la advertencia⁸. Ambas cosas son indicadas aquí con expresivas imágenes: la de la ira, con la del león que ruge hambriento, en cuyas garras será devorado quien en ellas caiga; la del favor, por la del rocío de una mañana de verano sobre la hierba agostada por el sol.

Dos cosas pueden hacer feliz al ser humano o serle motivo de continuas molestias y disgustos: los hijos y la mujer. El hijo que es necio deshonor con su conducta el nombre paterno, lo que proporciona al padre profundo pesar. Y la mujer quisquillosa se hace tan intolerable como el continuo y rápido gotear del agua de un tejado. Tres cosas resultan intolerables, dice un proverbio árabe: el gotear de la lluvia, la aspereza de la mujer y los chinches. La sentencia advierte al hombre la cautela con que ha de proceder en la elección de esposa y en la educación de sus hijos. Hay cosas que el hombre puede heredar de sus antepasados o adquirirlas con su sabiduría; pero *una mujer prudente es un don de Dios* (v.14). Las cualidades interiores que adornan el alma de una mujer y la hacen sabia y prudente en sus atenciones para con el esposo, en la educación de los hijos, en la administración de la casa, constituyendo con ello la alegría y felicidad del hogar, no se adquieren con dinero, sino que es, como afirmó en 18:22, un don de Dios, que guió al hombre en la elección de tal mujer.

Concluye con una recomendación de la diligencia. La pereza es compañera de la necesidad, como la diligencia lo es de la sabiduría, y no le espera otra cosa más que el hambre, como afirma constantemente el sabio. Los Padres hacen aplicación de la máxima a la vida espiritual, en la que los efectos de la pereza son igualmente desastrosos. Después de referir muchos testimonios de los mismos, escribe A Lapidé por su parte: “Los que no quieren **ejercitarse en actos de caridad, misericordia, oración, piedad, paciencia**, contraen cierto sopor y desidia, que los hace inhábiles e ineptos para toda obra buena e incurrir, además, en una penuria de gracia, consolaciones y todos los dones espirituales.”⁹

La misericordia. La corrección. El temor de Yahvé (19:16-23).

¹⁶ El que guarda el precepto, a sí mismo se guarda; el que menosprecia sus caminos morirá. ¹⁷ A Yahvé presta el que da al pobre; El le dará su recompensa. ¹⁸ Castiga a tu hijo, porque siempre hay esperanza; pero no te excites hasta destruirle. ¹⁹ El que mucho se aira pagará la pena, y más aún si muestra desprecio. ²⁰ Escucha el consejo y acoge la corrección, para hacerte así sabio en lo futuro. ²¹ Muchos proyectos hay en la mente del hombre, pero es el consejo de Yahvé el que permanece. ²² La misericordia es al hombre provechosa, y mejor es ser pobre que mentiroso. ²³ El temor de Yahvé lleva a la vida; el que de El está lleno no será visitado por la desventura.

Comienza la perícopa poniendo de manifiesto, una vez más, los efectos de la observación de la ley divina, o más bien de las enseñanzas de la sabiduría, que propone bajo la idea de la vida larga y feliz bajo la protección de Yahvé¹⁰, y de la muerte, con que Dios o la misma justicia humana castiga a los transgresores¹¹. El v.17 -contiene una máxima de alto valor religioso: *a Yahvé presta quien da al pobre, y El le dará su recompensa*. Dios, que se constituyó en padre y protector especial de los pobres y desamparados, estima como dado a El lo que damos al pobre y se obliga a recompensar largamente el cumplimiento del deber natural de caridad que tenemos para con el necesitado. También Jesucristo declaró que consideraba como hecho a sí mismo lo que hiciéramos con los pobres y afligidos¹².

Siguen dos consejos respecto de la corrección que el sabio da al padre respecto de su hijo: aplicarla en la educación de su hijo aun en el caso de mayor indisciplina por parte de éste, pues siempre hay, especialmente en los años de la juventud, en que los vicios no están todavía profundamente arraigados, esperanza de enmienda; pero no con tal dureza que ponga en peligro la salud o vida del corregido. En Israel no tenía el padre poder sobre la vida de sus hijos; en caso de rebeldía digna de muerte, había de ser llevado a los ancianos de la ciudad, y todos los hombres de ésta aplicaban la pena¹³. Después inculcará que se reciba con docilidad la corrección, declarando que conduce a la verdadera sabiduría, que consiste en la práctica de las virtudes y la huida de los vicios (v.20).

El texto del v.1g está corrompido, y resulta poco menos que imposible dar con la lección original. El sentido de la que escogemos es que quien se aira sufrirá la pena, porque aquélla le lleva a proferir insultos y calumnias, a causar daño a su prójimo y sufrir el castigo oportuno por parte de éste o de la autoridad que defiende sus derechos. Si en lugar de aceptarla con humilde resignación desprecia aquélla, las consecuencias pueden ser mayores, porque aquélla no disminuirá la pena impuesta, e incluso tal vez la aumentará¹⁴.

La constatación del v.21 fue tres veces consignada en el c.16¹⁵. La forma en que aquí se propone hace resaltar la inmutabilidad de los designios de Dios frente a los múltiples y efímeros de la mente del ser humano, **inmutabilidad de los consejos de Dios y continuo fluctuar de los planes humanos, que la Sagrada Escritura recuerda frecuentemente**¹⁶; por lo cual el hombre ha de procurar invocar a Dios y pedir su luz y consejo para sus planes más bien que fiarse de su propia razón.

Otro verso difícil de interpretar es el 22, pues el texto masorético está corrompido, de tal modo que toda reconstrucción ha de ser conjetural. Los autores interpretan generalmente de la misericordia para con el prójimo, que consigue el favor de Yahvé; afirmación muy oportuna en un ambiente en el que la pobreza era considerada como ignominia, y las riquezas como bendición de Dios¹⁷. Concluye recordando **los frutos del temor de Dios: la vida larga llena de**

prosperidad, concedida por Dios como premio de la virtud a que aquél lleva o de la piedad misma para con Dios en que consiste.

Holgazanería. Corrección. Otras sentencias (19:24-29).

²⁴ Mete el perezoso su mano en el plato, ni para llevársela a la boca la sacará. ²⁵ Castiga al petulante, y se hará cuerdo el inexperto; reprende al sensato, y ganará en saber. ²⁶ El que maltrata a su padre y ahuyenta a su madre es un hijo infame y deshonroso. ²⁷ Deja de escuchar la corrección, y te desviarás de los dictámenes de la prudencia. ²⁸ El testigo falso se burla de la justicia; la boca del impío se traga la iniquidad. ²⁹ Los castigos son para los petulantes, y los azotes para las espaldas de los necios.

Más sentencias sobre la pereza y la corrección, Aquélla es gráfica e irónicamente presentada por el sabio. La imagen supone la costumbre del Oriente, en que todavía no se utilizaban utensilios, sino que cada uno tomaba con su mano los alimentos del plato. En realidad, la desidia puede a veces llegar a tal grado, que inutiliza las energías aun para las cosas más necesarias y fáciles. La corrección es un buen medio de educación y de progreso en la sabiduría conveniente y tal vez necesario a todos, si bien ha de ser distinta la manera como debe ser aplicada al necio y al sensato. A éste basta una mera advertencia para que modifique su conducta equivocada. Para el petulante, el único medio de corrección es el castigo, incluso corporal; le domina de tal modo la soberbia y la impiedad, que no valen para él razonamientos y consejos de ninguna clase. Tal vez ni aun aquél le hará entrar en razón, pero el simple e inexperto aprenderá de su castigo y se hará sabio.

Hay una conducta que el sabio proclama infame y deshonrosa: la del hijo que maltrata a su padre o ahuyenta a su madre (v.26). El primero de los mandamientos de la ley que miran al prójimo tiene por objeto garantizar la honra y derechos de los padres respecto de sus hijos, añadiéndose a su cumplimiento la promesa de una vida larga y feliz en la tierra como estímulo al mismo¹⁸. No hace alusión el sabio a los duros castigos que imponía la ley a los hijos que se conducían indignamente con sus padres¹⁹, lo que indica no se aplicaban en aquel excesivo rigor en tiempos del autor del libro. El mismo sentido natural reclama esa honra y atención de los padres y condena toda infidelidad contra quienes nos dieron la vida y, en principio al menos, cuanto tenemos.

La expresión del v.27 tiene evidentemente un sentido irónico, ya que, tomado como suena, estaría en clara contradicción con las continuas enseñanzas del sabio sobre la corrección, cuyos saludables efectos de vez en cuando afirma expresamente. Constata en el siguiente el gusto y avidez con que algunos hacen el mal: hay testigos que mienten por el provecho particular que su mentira les puede reportar; pero los hay que se gozan y consideran alarde de habilidad haber burlado la justicia. Y hay también quienes hacen el mal como quien se toma un vaso de agua, pues les viene a ser como algo connatural²⁰.

1 14:20. — 2 Edo 6:6-17. — 3 A los dos esticos del v.7, el TH añade un tercero: *quien busca palabras no las encuentra*, que parece el segundo miembro de un verso perdido, cuya reconstrucción no es posible. — 4 Rom 10,2. — 5 15:11. — 6 6:19; 14:5,25; Ex 20:16. — 7 O.c., t.2 p.12a. Cf. San Gregorio, 1.2 *in Ez.* hom.ai. — 8 14,35; 16:14-15; 20:2; Eclo 8:2-4. — 9 O.C., t.2 p.23.13:13. — 10 Mt 6:12 — 11 Ex 21:12.15-17; Lev 20:2ss. — 12 Mt 25:34-46. — 13 Dt 21:18-21. — 14 Dyson da como probable: El que da lugar a la ira pagará la multa; y si muestra desprecio (del tribunal), tendrá que pagar más. Otros traducen la segunda parte: si lo libras, deberás comenzar de nuevo (si lo libras de la multa o pena una vez, lo tendrás que librar otra y otra vez). La Bib. de Jér.:... si se le perdona, se aumenta su desgracia. — 15 V.1.g.13. — 16 Núm 23:19; Mal 3:6. — 17 11:17. — 18 Ex 20:12; Eclo 3:1-18. — 19 Ex 21:15.17; Dt 21:18-21. — 20 Job 15:16; Prov 6:19; 14:25. — 21 Sal 104:15. — 22 Eclo 19:2; 30:31. — 23 16:24; 19:12. — 24 C.7; Pritchard, o.c., p.428 col.2. — 25 17:14; 18:1; Sant 3:15. — 26 6:6-11; 10:4.

20. La Ira del Rey, Gobierno.

Embriaguez. La ira del rey. La pereza (20:1-6).

¹ El vino es petulante, y los licores, alborotadores; el que por ellos va haciendo esos no hará cosa buena, ² Rugido de cachorro de león es la ira del rey; el que la provoca peca contra su vida, ³ Es honor para el hombre esquivar las contiendas, el insensato se mete en ellas. ⁴ El perezoso no ara en invierno; va luego en busca de la cosecha, y nada halla. ⁵ Aguas profundas son los pensamientos del hombre, pero el cuerdo sabe sacarlas fuera. ⁶ Muchos son los que a porfía se dan por amigos, pero ¿quién hallará el amigo fiel?

Dios ha dado el vino también para alegrar el corazón ¹, pero solamente su uso moderado es bueno. Tomado en cantidad excesiva, quita el sentido, y el hombre, privado de sus facultades racionales, no hará otra cosa más que servir de irrisión a los demás. En 23:29-35 hace una descripción del borracho, que pone de manifiesto su necedad, y Ben Sirac afirma que el vino, como las mujeres, extravía del camino de la sabiduría ². Otra vez, ésta con la imagen del rugido del león, indica el sabio lo peligroso de la cólera del rey, que puede poner en peligro la vida de sus subditos. La frecuencia con que el sabio hace esta advertencia es indicio de que las víctimas de tal ira no eran raras ³. Ahikar da a este propósito la siguiente advertencia: “La ira del rey, si te manda una cosa, es como fuego, que abrasa. Obedece al punto. No se enfurezca contra ti, y quemé tus manos.”⁴

El evitar las contiendas, que tantas veces recomienda el sabio ⁵, es presentado aquí como cosa digna de honor. Es una muestra de no pequeña prudencia saber evitarlas, pues engendran riñas y enemistades, que no conducen a nada bueno. Sólo el necio, irreflexivo, que no sabe vencer sus pasiones, se mete imprudentemente en ellas. Otra vez se recomienda también la diligencia en el trabajo. Para obtener los frutos de la tierra es preciso cultivarla con esmero. El perezoso, que durante el invierno rehuye las labores que la tierra precisa, cuando llega el tiempo de la recolección, se encontrará con las manos vacías, expuesto a la miseria y el hambre ⁶.

Los pensamientos del hombre, dice con razón el sabio, son como las aguas profundas: se hallan en el fondo del alma, del corazón. Y así como no es fácil sacar el agua de una profunda cisterna, tampoco es fácil adivinar esos pensamientos del corazón ajeno. Sin embargo, el sabio con su inteligencia, con el conocimiento que tiene del corazón humano, con sus hábiles preguntas y penetración, llega a descubrirlos. Termina la perícopa constatando una realidad que pone una nota de pesimismo en las relaciones humanas: son muchos los que hacen alarde de su bondad y de fidelidad a sus amigos. Pero, cuando llega la prueba, ¿cuántos permanecen fieles a la amistad de los días prósperos?

Rectitud (20:7-15).

⁷ El justo anda por caminos derechos; bienaventurados sus hijos después de él. ⁸ El rey sentado en su tribunal, con su mirar disipa el mal. ⁹ ¿Quién puede decir: He limpiado mi corazón, estoy limpio de pecado? ¹⁰ Peso falso y falsa medida son abominables a Yahvé. ¹¹ Aun el niño da a conocer por sus acciones si su obra será luego recta y justa. ¹² El oído que oye y el ojo que ve, son ambos obra de Yahvé. ¹³ No ames el sueño, por que no te empobrezcas; abre el ojo y tendrás pan en abundancia.

¹⁴ “Malo, malo,” dice el que compra; mas en apartándose se alaba. ¹⁵ Hay oro, hay piedras preciosas; los labios del sabio son vaso precioso.

Comienza la perícopa con una sentencia que es una hermosa invitación a la vida recta y honrada. No sólo el justo, constata el sabio, percibirá los frutos de su conducta honrada, sino también sus hijos, que reciben de ellos, juntamente con la vida, su bondad natural e inclinación a la virtud. Si a ello procuran añadirles una buena educación basada en los principios de la sabiduría, serán realmente bienaventurados⁷. El v.8 parece contener una alabanza de la sabiduría del rey, que le hace resolver con rapidez los asuntos que se le presentan, que le permite descubrir en seguida los fraudes e imposturas y hacer justicia con los malvados⁸.

El v.9 contiene una afirmación de la imperfección del hombre frente a la santidad divina. La forma interrogativa en que se propone no deja lugar a duda alguna respecto de la mente del sabio: **nadie está totalmente libre de pecado**. Esta doctrina se encuentra en toda la Sagrada Escritura⁹. El mismo Jesucristo mandó a todos orar: “perdónanos nuestras deudas”¹⁰, y San Juan, en su primera carta, escribió que, “si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros”¹¹. En este texto se apoyaba Calvino para afirmar que el hombre después del pecado original se encuentra irremediabilmente depravado y que se justifica no por una justicia intrínseca que le constituya realmente justo, sino por la imputación extrínseca de la justicia de Cristo, que encubre sus pecados. El sabio afirma sencillamente la incertidumbre en que nosotros nos encontramos respecto de nuestra justificación, que afirma también el concilio Tridentino¹², y es un antídoto contra la soberbia y la apatía espiritual. Por lo demás, la teología católica nos enseña que el hombre, en el estado de naturaleza caída en que nos encontramos, puede, con la gracia de Dios, evitar los pecados mortales, pero no todos los pecados veniales e imperfecciones, sin un privilegio especial de Dios.

Otra vez la gráfica máxima del sabio recomendando la justicia y equidad en las relaciones comerciales, ante la consideración de que la falsedad en el peso y medida es abominable a los ojos de Yahvé. En la Sagrada Escritura se repite con frecuencia la advertencia¹³. No debían marchar fuera de Israel las cosas mejor en este punto, expuesto como el que más a la codicia humana. Amen-en-ope insiste en semejantes recomendaciones¹⁴.

En el v. 11, el sabio hace resaltar la importancia de la educación en los años de adolescencia. Ya desde entonces se van creando hábitos e inclinaciones, a través de las cuales se trasluce ya la conducta que observará cuando sea mayor. Por lo cual interesa extraordinariamente cultivar en la edad temprana y arraigar las buenas inclinaciones e impedir que las malas puedan prender y prevalecer más tarde. Dios ha creado al hombre, y obra de sus manos son su ojo y su oído, sentidos los más perfectos, en los que pueden verse representados todos los demás. Colocada la máxima en el ambiente de rectitud que predomina en las sentencias de la perícopa, pudiera esta del sabio tener alcance moral: los sentidos del hombre son hechura de Dios y deben emplearse conforme a su voluntad¹⁵.

La rectitud lleva consigo la diligencia y condena la holgazanería, por lo que el sabio, con diversas expresiones, recomienda de nuevo la laboriosidad, recordando, como siempre, las consecuencias de pobreza y hambre a que lleva la *pereza* en el trabajo¹⁶. La constatación del v.14 pone de manifiesto el realismo de la sabiduría israelita. El comprador muestra cierto desdén hacia la mercancía que intenta comprar, y, abultando sus defectos, la estima en un precio inferior al que realmente tiene con el fin de obtenerla a un bajo precio. Conseguido su intento, se goza de su acción y pregona su habilidad de buen comprador. El valor de la sabiduría es frecuentemente puesto de relieve mediante la comparación con los metales y piedras preciosas¹⁷. Los labios del sabio son como vaso precioso, porque encierran la verdadera sabiduría, que vale más que el oro y

la plata, y los consejos que ellos vierten enseñan el camino de la vida feliz.

Buenas y malas adquisiciones. Diversas sentencias morales (20:16-25).

¹⁶ **Quítale la ropa al que salió fiador por un extraño; retén la prenda del que a extraños fió.** ¹⁷ **Es sabroso al hombre el pan mal adquirido, pero después se halla la boca llena de casajo.** ¹⁸ **Asegura tus designios con el consejo, y haz la guerra con mucha reflexión.** ¹⁹ **El chismoso no guarda los secretos; no te entremetas con el suelto de lengua.** ²⁰ **El que maldice a su padre o a su madre verá extinguirse su lámpara en oscuridad tenebrosa.** ²¹ **Lo pronto y aprisa adquirido no será bendecido.** ²² **No digas: “Devolveré mal por mal”; confía en Yahvé, que El te salvará.** ²³ **Peso falso es abominable a Yahvé, y falsa balanza no está bien.** ²⁴ **De Yahvé son los pasos del hombre. ¿Qué puede saber el hombre de sus propios destinos?** ²⁵ **Lazo es al hombre decir luego: “Consagrado,” para andar después pesquisando sobre el voto.**

Varias veces recomendó el sabio cautela en las fianzas, indicando que no es prudente salir, sin más, fiador de cualquiera. Añade ahora que es mayor imprudencia hacerlo sin tener con qué responder a los acreedores. Estos podían despojarle de todo, incluso de los vestidos, en caso de insolvencia ¹⁸. El v.1y repite de una manera más gráfica el contenido de 9:7. La experiencia enseña que nuestra naturaleza caída experimenta cierto placer al conseguir una cosa precisamente mediante una trapacería; quitada la prohibición, pierde aquélla su atractivo para el malvado. Pero por lo así adquirido, dulce y sabroso en un principio, experimenta después el sinsabor del castigo de su mala acción ¹⁹.

Cuando se trata de hacer la guerra, es precisa mucha reflexión y sabio consejo antes de emprenderla. Son muchos los males que de ella se siguen, por lo que es preciso considerar seriamente si los bienes a conseguir legitiman la permisión de aquéllos. El consejo de los sabios será en esta ocasión más necesario y conveniente que nunca ²⁰. La guarda de los secretos es una cosa difícil y a veces de suma importancia. El sabio aconseja en este punto prudencia con el chismoso y suelto de lengua, que no hacen más que hablar y rara vez saben guardar lo que les fue confiado ²¹, Semejante consejo da Ben Sirac ²². En 19:26 calificó de infamia y deshonor la conducta del hijo que se porta indignamente con sus padres. Añade ahora los efectos desastrosos de tal comportamiento con la imagen de la lámpara que se extingue en la oscuridad tenebrosa. La luz es símbolo de alegría y felicidad ²³; la oscuridad y tinieblas, de desgracia y muerte. A la felicidad de un tal hijo seguirá la ignominia y el castigo.

Las riquezas que fueron adquiridas de prisa no suelen tener buen fin. De ordinario fueron adquiridas con medios injustos, y carecen, por lo mismo, de la bendición de Dios, que hace estables los bienes familiares, o fueron obtenidas con suma facilidad, sin esfuerzo alguno, y lo que así se consigue suele con la misma facilidad disiparse ²⁴.

El libro de los Proverbios contiene máximas de elevado valor moral que recuerdan otras del Nuevo Testamento. El v.22 presenta una de ellas. La ley antigua enseñaba la ley del tallón, que permitía devolver el mal en la misma medida en que aquél había sido inferido; ley que, si no cuadra con nuestro espíritu evangélico, marcaba en aquel entonces una primera exigencia sobre esa tendencia natural que inclina a devolver el mal en proporción mayor a la recibida. El sabio exhorta a no devolver mal por mal. Más adelante recomendará no gozarse en la ruina del enemigo ²⁵ y hasta socorrerle en sus necesidades ²⁶. El motivo que le propone es la protección divina, que libra a sus fieles de las maquinaciones de sus enemigos. Por lo demás, es al Señor a quien corresponde recompensar las buenas obras y vengar las malas ²⁷. En el Nuevo Testamento se da

este mismo mandato ²⁸, y como motivo el amor a Dios, y por El el amor al prójimo. El v.23 repite la recomendación del v.10 sobre la justicia en las pesas y medidas.

La idea de que **es la providencia de Dios quien gobierna los destinos del hombre conforme a su beneplácito y no a la voluntad de éste**, se repite con frecuencia en los autores sapienciales ²⁹, y, apoyados en ella, **recomiendan una total confianza en Yahvé**, en cuyas manos debe el hombre colocarse para que su vida sea bien dirigida. Termina la perícopa con una sabia recomendación respecto de los votos. Es frecuente que en un momento de fervor, ante un beneficio recibido o con el fin de evitar un mal, se emite imprudentemente un voto. Pasado aquel primer momento, se busca el modo de librarse de la obligación inconsideradamente adquirida. El sabio aconseja la debida prudencia, que exige no proceder temerariamente en la emisión del voto, sino con reflexión ³⁰.

Rey y gobierno (20:26-30).

²⁶ **El rey sabio disipa a los impíos y hace tornar sobre ellos la rueda**” ²⁷ **Candela de Yahvé es el espíritu del hombre que escudriña los escondrijos de las entrañas.** ²⁸ **Bondad y fidelidad guardan al rey, y la justicia sostiene los tronos.** ²⁹ **La fortaleza es la gloria de los jóvenes; el ornamento de los ancianos, la canicie.** ³⁰ **Las señales del azote son medicina contra el mal, y sus llagas llegan a lo más íntimo del corazón.**

La conducta del rey sabio con los impíos es descrita con una imagen del labrador que hace pasar el trillo sobre sus mieses en la era para separar el grano de la paja. Este método de tortura se aplicaba entonces a los vencidos por sus conquistadores. El mismo David lo aplicó a los amonitas ³¹. El rey sabio por su inteligencia vence a sus enemigos y después les impone el oportuno castigo con el fin de que no levanten en adelante cabeza. *Candela de Yahvé* llama el sabio al “espíritu del hombre,” que designa aquí, más bien que el espíritu vital de Gen 2:7, donde se emplea la misma expresión, la percepción intelectual y conciencia moral del hombre. La inteligencia humana viene a ser como una lamparita que ha tomado su luz de la luz infinita de la inteligencia divina, y ella es la que conoce y tiene conciencia de los más íntimos pensamientos y sentimientos del corazón humano y su relación con la ley divina ³².

El v.28 contiene un sabio consejo para el rey. Este encontrará el mejor sostén de su reino en una sabia armonía de la justicia, por la que ha de dar a cada uno de sus subditos lo que le es debido, y la bondad, por la que se ganará su cariño y simpatía. El rey Alfonso de Aragón, acusado de excesiva mansedumbre, respondió: “Prefiero salvar a muchos con mi clemencia que perder a pocos con mi severidad. Es propio del hombre la clemencia; de las bestias, la ferocidad. Por la justicia soy grato a los buenos; a los malos, por la clemencia. Pues nada doblega a los enemigos tanto **como el nombre de la bondad y mansedumbre.**” ³³

Afirma con razón el sabio que la fortaleza es la gloria de la juventud. Nunca siente el hombre tantas energías para emprender una obra difícil como en los años de su juventud. Y más que la fuerza física le honra la fortaleza moral, que le hace imponerse y dominar las pasiones, entonces más violentas que nunca, y conservar esa dignidad cristiana que Cristo nos trajo a este mundo. El ornamento a la vez del anciano es su canicie, como afirmó en 16:31. Para los sabios, la vida larga es un don de la sabiduría, premio de la virtud, cuya recompensa, según ellos, Dios tenía que dar en esta vida. Nosotros, que conocemos los premios y castigos del más allá, sabemos que también el malvado puede vivir largos años y que la única canicie que honra al anciano es la que supone santidad de costumbres y madurez de consejo. La sentencia del v.30, intercalada entre máximas que hacen referencia al rey, pudiera contener una norma de gobierno para con los

malvados; a éstos sólo el castigo los hace-caminar por el recto sendero, y los castigos corporales, que llegan a lo más íntimo del corazón, por la ignominia que entrañan y el dolor que suponen, son muchas veces la única medicina que se les puede aplicar con éxito.

¹ Sal 104:15 — 2 Eclo 19:2; 30:31. — 3 16:24; 19:12. — 4C.7 Pritchard, O.C. p.428; col.2. — 5 17:14. — 6 6:6-11; 10:4. — 7 Ex 20:7 — 8 16:10; 2 Sam 15:2-4; 1 Re 3:28. — 9 Gen 3; 1 Re 8:46; Is 6:5; Ez 18:33; Job 1:8; 4:17-19; 34:7-8; 40:8; Sal 14:3; 51:5-7; Ecl 7:20. — 10 Mt 6:12. — 11 1:8. — 12 Ses.6 c.9 y can.Is (Denz. 802 y 823). — 13 11:1; 16:11.20,23; Dt 25:13-16; Ez 45:10; Am 8:5; Eclo 26:29. — 14 C.16. Pritchard, o.c., p.423. — 15 16:4; Sal 40,7. — 16 6:9.11. — 17 3:14.15 ; 8:11; 16:24- — 18 Neh 5:1-5; Dt 24:10-13. — 19 Job 20:12-18. — 20 15:22; Lc 14:28-31. — 21 11:13. — 22 8:20. — 23 13:9. — 24 Lc 15:11-24. — 25 24:17. — 26 25:21. — 27 Dt 32:35 — 28 1 Tes 5:15; Rom 12:17. — 29 19:9.25; 19:21; Job 31:4; Sal 17:5; 37:23; Sab 9:14. — 30 Lev 5:4-6; Ecl 5:2; 4-6. — 31 2Sam 12:31. — 32 1 Cor 2:11. — 33 Citado en A Lapide, o.c., II p.86.

21. Virtudes y Defectos.

Providencia de Dios (21:1-5).

¹ Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yahvé, que El dirige a donde le place. ² Al hombre siempre le parecen buenos sus caminos, pero es Yahvé quien pesa los corazones. ³ Haz justicia y juicio; que eso es más grato a Yahvé que el sacrificio. ⁴ Ojos altivos, corazón soberbio, la lámpara de los impíos, son pecado. ⁵ Los designios del diligente prosperan, más para el precipitado todo son pérdidas.

El rey está puesto por Dios para gobernar en nombre suyo, y, en consecuencia, tendrá una providencia especialísima sobre él. Si el monarca pone su corazón en las manos de Dios y, como delegado suyo, gobierna conforme a su ley y designios, vendrá a ser una fuente de prosperidad y felicidad para sus subditos. No obstante el carácter autocrático de los reyes orientales, el sabio afirma que es Dios quien dirige al rey en sus acciones, por lo que los subditos deben rogar al Señor que conduzca el corazón del rey por el camino que lleva a la paz y bienestar de la nación. El v.2 repite la idea de 16:2; cierto que al hombre le parecen buenos los caminos que emprende, **pero sólo Dios sabe si realmente conducen a buen término.** Más aún: El conoce las intenciones y móviles del hombre en sus acciones, no tan elevados y rectos a veces como pensamos.

Los profetas habían predicado al pueblo que agrada a Dios más la obediencia, la misericordia, que los sacrificios ¹. Esta es también la enseñanza del sabio. La concepción ética de la piedad, como advierte Toy, anunciada por los profetas, no pierde nada de su fuerza en los sabios ². El pueblo tiende a dar más importancia al elemento material, que se palpa con los sentidos, que al motivo espiritual, al que sólo el espíritu es sensible. Los autores bíblicos insisten que lo que tiene valor ante Dios no es la obra material, **sino la rectitud de intención con que se hace, el amor a Dios que en ella se pone.** Una gran ofrenda con poco amor vale poco; un pequeño sacrificio con mucho amor vale mucho.

Tres cosas tilda el sabio de pecado: ojos *altivos*, la altanería, que en 6:17 enumeraba entre las cosas odiosas a Yahvé; *corazón soberbio*, aborrecible a los ojos de Dios, que lo humillará a su debido tiempo, y *la lámpara del impío*, que, si el texto está bien ³, designaría aquello en que el impío pone su corazón: riquezas injustamente adquiridas, sus mismas impiedades, en que tal vez incluso se goza, lámpara que, como afirma el sabio en 13:3, se extinguirá. Para prosperar en los negocios, enseña, finalmente, el sabio, es precisa la diligencia, que no es lo mismo que precipitación. Aquella supone la reflexión en la mente, a la que sigue una voluntad pronta en poner en práctica los medios oportunos. La precipitación omite la reflexión y consejos tal vez precisos, y como la voluntad y el corazón son ciegos, no aciertan con el verdadero camino que lleva al éxito.

Avaricia. Impiedad. Petulancia (21:6-12).

⁶ **Allegar tesoros con lengua mentirosa es una desatentada vanidad y lazo mortal,** ⁷ **La rapiña del impío será su destrucción por no haber querido hacer justicia.** ⁸ **El camino del perverso es tortuoso y desviado, pero el del justo es derecho.** ⁹ **Mejor es vivir en un rincón del desván que en cómoda casa con mujer quisquillosa.** ¹⁰ **El alma del impío desea hacer el mal, no perdona ni a su amigo.** ¹¹ **Por el castigo del petulante aprende el inexperto; el sabio de la corrección saca ciencia.** ¹² **El justo ve la caída del impío y cómo son trastornados por la desventura.**

Valerse de la mentira para conseguir riquezas es en primer lugar una *vanidad*, porque riquezas así adquiridas no aprovechan ⁴; y si en un principio los malvados gozan de ellas, al fin experimentarán sinsabores, pues se les marcharán por los mismos procedimientos por los que vinieron. Y es también un *lazo mortal*: una mentira lleva a otra tal vez mayor, y cuando el impío menos lo espera, es aquella descubierta, y la justicia humana se encarga de imponer el castigo oportuno. Y si no fuere descubierta, **Dios procurará que no quede sin castigo el pecado contra uno de los preceptos de la ley**⁵. Otro de los procedimientos que emplea el impío para conseguir riquezas es *la rapiña*; quien sigue tal proceder hallará su perdición, pues atenta contra su propia vida, que puede perder al ser en ella sorprendido ⁶. Son caminos tortuosos, como dice el sabio, que naturalmente no pueden tener buen fin. Más aún, los impíos llegan a crearse una propensión tal al mal, que parece no pueden vivir sin hacerlo, y ni los sentimientos mismos de amistad les detienen de causar mal a su prójimo ⁷.

El justo advierte que son los caminos del justo **los conformes a la voluntad de Dios**, por lo cual conseguirán una vida larga y feliz, mientras verán cómo los malvados verán desbaratados sus planes, y sus vidas arrebatadas por la muerte prematura ⁸.

Los v.9 y 11 repiten ideas ya expresadas. El primero expresa lo intolerable que resulta convivir con mujer quisquillosa. El sabio declara preferible *vivir* en un rincón del desván a tratar con ella en casa cómoda; allí estaría expuesto a la intemperie, pero gozaría de paz ⁹. El v.11 manifiesta la diversa actitud del petulante y del sabio frente a la corrección. Para aquél resulta la mayoría de las veces ineficaz, si bien es provechosa al inexperto, que escarmienta en cabeza ajena. Al sabio, en cambio, es suficiente una ligera amonestación para abandonar la conducta equivocada que por ignorancia o imprudencia había comenzado.

Caridad y justicia (21:13-21).

¹³ **El que cierra sus oídos al clamor del pobre, tampoco cuando él clame hallará respuesta.** ¹⁴ **El presente en secreto aplaca el furor, y el don en el seno la fuerza.** ¹⁵ **Alegra al justo que se haga justicia, pero al malhechor le aterra.** ¹⁶ **El que se aparta del camino de la sabiduría vendrá a parar en la compañía de los muertos.** ¹⁷ **Vendrá a parar en la miseria el que ama los deleites, y el que ama el vino y los perfumes no se enriquecerá.** ¹⁸ **El rescate del justo es el impío; el de los rectos, el prevaricador.** ¹⁹ **Mejor es vivir en un desierto que con mujer rencillosa e iracunda.** ²⁰ **Codiciable y pingüe tesoro hay en la casa del justo, pero el necio lo disipa.** ²¹ **El que hace justicia y misericordia hallará vida y honor.**

Los autores sapienciales recomiendan muchas veces las obras de misericordia. Aquí el sabio

amenaza con la ley del tallón a quien cierra sus oídos ante el clamor del pobre: tampoco él será escuchado el día que tenga que llamar a la puerta de los demás. Por lo que a Dios respecta, Santiago dice que hará juicio sin misericordia a quien no tuvo misericordia ¹⁰. “Conducete con los siervos y miserables — escribe Filón — como tú quieres que se conduzca contigo Dios, porque como oímos, así seremos oídos por Dios, y como miremos a otros, así nos mirará Dios; ofrezcamos a la misericordia, en consecuencia, misericordia para que consigamos aquélla con ésta” u. También señalan muchas veces la eficacia de las dádivas; constata aquí el sabio que lo que no pueden conseguir tal vez las palabras, lo consiguen los dones ofrecidos en secreto: aplacar la ira del más enojado ¹².

Son distintos, lógicamente, los sentimientos del justo y los del impío frente a la justicia (v.15). Para aquél es satisfacción, porque sus obras buenas, que se manifestarán, recibirán su recompensa. Al impío le aterra, pues significa el fin de sus maldades, que quedarán al descubierto, y el castigo merecido ¹³. El autor de Proverbios señaló desde el principio la muerte prematura como castigo de los malvados, que aborrecen las enseñanzas de la sabiduría ¹⁴; de nuevo, según la mayoría de los intérpretes, se afirma aquí. En la afirmación de que los malos habitarán en compañía de los muertos como castigo de su conducta, algunos quieren ver insinuado que los justos no permanecerán perpetuamente en el *seol*. Se apartan también de la sabiduría y caen en la miseria quienes se entregan a los deleites, al vino, a los perfumes. Estos suelen ser costosos. El vino y los placeres ejercen un atractivo tal, que se termina por vender la hacienda para calmar la avidez que por ellos se siente. Por lo demás, no es raro que quienes se dan a los banquetes sean negligentes para el trabajo, lo que contribuye a una más pronta ruina ¹⁵.

El sentido del v.18 parece ser el mismo de 11:8, donde se afirma que el justo será librado de la tribulación, mientras que el impío entrará en ella. El prevaricador hereda así los sufrimientos del justo, y su castigo viene a ser como liberación para el justo de sus tribulaciones. En este sentido de sustitución hay que entender el término “rescate” empleado aquí por el autor. El v.19 es una variante del V.9: allí declaraba preferible habitar en el desván a convivir con mujer quisquillosa; aquí afirma más tolerable la soledad del desierto, privado de las comodidades del hogar ¹⁶.

En la casa del justo hay un gran tesoro, dice el sabio: la sabiduría, que él declara más codiciable que el oro y la plata. Y con la sabiduría, que implica diligencia en el trabajo y buena administración, bienes materiales, que, legítimamente adquiridos, el justo conserva; el necio, aunque los hubiere heredado en gran cantidad, pronto disiparía lo que los trabajos y economías de otras le legaron. Dos compañeras inseparables de la sabiduría son la justicia, por la que damos a cada uno lo que es debido, y primero que a todos a Dios, y la misericordia o benevolencia para con los demás. Virtudes fundamentales del orden moral, cuya **recompensa será la vida larga y el buen nombre, recompensa que** continuamente atribuyen los sabios a la sabiduría ¹⁷.

Sabiduría. Soberbia. Codicia. Impiedad. Poder de Dios (21:22-31).

²² El sabio expugna la ciudad fuerte y destruye la fuerza en que se apoya. ²³ El que guarda su boca y su lengua se preserva de la angustia. ²⁴ Insolente es el nombre del soberbio y presuntuoso, que obra con orgullo excesivo. ²⁵ Los deseos matan al haragán, porque sus manos no quieren trabajar. ²⁶ Hay quien está siempre codiciando, pero el justo da con largueza. ²⁷ Abominable es el sacrificio del impío, sobre todo si lo ofrece con mala intención. ²⁸ El testigo falso perecerá; el hombre que dice verdad mantiene su palabra. ²⁹ El impío hace cara dura, pero el justo conoce su camino. ³⁰ No hay sabiduría, no hay cordura, no hay consejo contra Yahvé. ³¹ Apréstese el ca-

ballo para el día del combate, pero la victoria es de Yahvé.

Con el ejemplo tomado de la guerra se pone de manifiesto la superioridad de la inteligencia sobre la fuerza bruta. En la conquista de una ciudad, más que la fuerza bruta y el valor de los soldados, es el ingenio y estratagema de un jefe sabio lo que consigue la victoria¹⁸. Otra de las cosas en que más falta hace la prudencia es en el uso de la lengua, por lo que los sabios inculcan a cada paso cautela en el hablar. El hombre prudente procura evitar aquellos pecados de lengua que originan litigios o provocan la venganza de los ofendidos, con la consiguiente preocupación y angustia para el ofensor. Ahikar da a este propósito un precioso consejo: “Hijo mío, no charles excesivamente, de modo que manifiestes cuanto viene a tu mente..., pues la palabra es como un pájaro, que, si se suelta, el hombre no puede volver a cogerlo.”¹⁹

El v.24 da la definición de “insolente.” Es el hombre que a su soberbia añade una arrogancia y altivez **que no respeta ni la ley de Dios**²⁰ ni la dignidad de sus semejantes, haciéndose a todos detestable. Tampoco resulta grato a los ojos del sabio el haragán, cuyos deseos le matan, escribe, porque se cifran en la comodidad y ausencia de todo trabajo, lo que le impide poner en práctica la actividad necesaria con que ganarse el sustento y cuanto es necesario para la vida. De solos deseos no se vive²¹. La sabiduría lleva consigo la laboriosidad²².

Contrapone también el sabio la insaciabilidad del avaro y la liberalidad del justo²³. La razón profunda de esta conducta quizá sean **esas ansias infinitas de felicidad que Dios puso en el corazón humano, que sólo El puede llenar**. El avaro pone su corazón en las cosas de la tierra; como éstas nunca lo podrán llenar plenamente, siempre deseará más. El justo, como lo pone en Dios, se siente más desprendido de las riquezas y, siguiendo los deseos del Señor, reparte con los demás lo que él tal vez liberalmente ha recibido. Ya indicó el sabio²⁴ que, para que un sacrificio sea grato a Dios, ha de ir acompañado de ciertas disposiciones interiores. Completando su pensamiento, declara ahora que el sacrificio del impío es abominable a los ojos de Yahvé, pues carece de aquellas disposiciones, y su ofrenda es tal vez fruto de injusticias, sobre todo si lo ofrece con mala intención; por ejemplo, para que Dios le proteja en alguna mala acción o corone con el éxito una injusta adquisición de riquezas.

El texto del v.28 es oscuro y sugiere diversas interpretaciones²⁵. Probablemente el sabio quiere afirmar que el testigo falso sufrirá las consecuencias de su acción, bien porque es descubierta y castigada por los hombres, bien porque Dios le castigará como transgresor de la ley. En cambio, el que dice verdad será escuchado y podrá mantener su palabra hasta el final sin temor a ser desmentido. La expresión “cara dura” aplicada en el v.29 al impío alude al porte arrogante y soberbio que adopta para con los demás, especialmente a quienes reprenden sus defectos. El sabio comprende que el camino a seguir, señalado por la sabiduría, es la reflexión, la sencillez y docilidad frente a la corrección, la amabilidad para con el prójimo.

También afirmó ya el sabio **que es Dios quien con su providencia dirige los destinos del ser humano**²⁶. Concluye ahora que no hay sabiduría humana alguna que pueda frustrar sus designios. “Su consejo — escribe el salmista — permanece por la eternidad; los designios de su corazón, por todas las generaciones”²⁷; “anula, en cambio, Yahvé el consejo de las gentes y frustra las maquinaciones de los pueblos.”²⁸ La razón es que la sabiduría de Dios es infinita, y su poder, omnipotente. De aquí no se concluye nada en favor de una confianza de tal naturaleza en Dios que nos dispense de nuestra actividad y cooperación humana. Para conseguir el éxito de una acción son precisos los preparativos humanos, pero hay que hacerlos con la conciencia de que el éxito depende de Dios. Será prudente hacer preceder siempre a aquéllos la oración confiada y sacrificio meritorio ante Yahvé, que lo hará más propicio a conceder su ayuda.

1 | Re 15:22; Is 1:11; 66:3; Jer 7:21; Os 6:6; Am 5:22-24; Miq 6:6-8. — 2 5:27; 15:8; Sal 40:7; 41:16; Eclo 34:18-26; 25:6-7. — 3 No es posible reconstruir el texto en 4b. La mayoría de los autores suponen la caída de un verso. El hebreo dice: *la labranza de los impíos es pecado*. Los LXX y la Vg *lampara*. — 4 10:2 — 5 19:5. — 6 1:8 — 7 4:16 — 8 2:14-16; 20-22. — 9 19:23 — 10 2:13; Eclo 4:1-6. — 11 Apucl Maximinum, Sermon. 7. — 12 18:16; Sam 25. — 13 Jn 3:20-21. — 14 2:18. — 15 7:17; 9ab 2:7. — 16 19:13 — 17 1:33; 3:2.4. — 18 20:18; 2 Sam 20:22. — 19 G.7. Pritchard, o.c., p-428 col.2. — 20 Dt 17:12. — 21 13:4. — 22 19:24. — 23 El TU es oscuro. Pudiera ser una variante o glosa de 25a. La variante de los LXX presenta una buena antítesis. Cf. 11 24-26. — 24 15:8; 21:3. — 25 Si bien es claro 28a, se dan muchas versiones de 2b. Los LXX: el hombre que obedece hablará con cautela. La Vulg.: el hombre obediente cantará victoria. Otros: pero el hombre que escucha jamás será reducido al silencio. — 26 16:1-9. — 27 33:11. — 28 33:10.

22. Consejos de Sabiduría, Prudencia y Justicia.

El buen nombre. Riquezas. Sabiduría y necedad (22:1-8).

¹ Más que las riquezas vale el buen nombre; más que la plata y el oro, la buena estima. ²El rico y el pobre se encuentran, pero al uno y al otro los hizo Yahvé. ³ El cuerdo ve el peligro y se esconde, pero el necio sigue adelante y la paga. ⁴Riquezas, honra y vida son premio de la humildad y del temor de Yahvé. ⁵ Espinas y lazos hay en el camino del impío; el que guarda su alma se aleja de él. ⁶ Instruye al niño en su camino, que aun de viejo no se apartará de él. ⁷ El rico señorea sobre el pobre, y el que toma prestado es siervo del que le presta. ⁸El que siembra iniquidad cosecha desventura, y todos sus afanes son vanos.

Con frecuencia los sabios valoran las cualidades intelectuales y morales sobre las cosas materiales. *La buena fama* es un tesoro más apetecible que las riquezas, y la estima que ella alcanza vale más que los más preciosos metales. Por lo demás, esas cualidades pueden contribuir no poco a conseguir beneficios materiales, como ocurrió en los casos de José, Rut, Ester 1.

Hay dos clases sociales que han existido y existirán siempre en la sociedad: los ricos y los pobres. Unos y otros provienen igualmente de Dios y tienen sus derechos y obligaciones. “El rico y el pobre — escribe San Agustín — son dos cosas entre sí contrarias, pero la una necesaria a la otra... El rico está hecho para el pobre, el pobre está hecho para el rico.” ² Los ricos deben practicar la caridad para con los pobres y guardarse bien de considerarlos como seres inferiores, siendo de la misma naturaleza que ellos. Los pobres deben estar contentos de su suerte y respetar los bienes que Dios quiso darles. Es muy laudable y preciso trabajar por elevar la condición social de los pobres, lo cual está en manos de los ricos, que generosamente deben ceder de los bienes que Dios liberalmente les otorgó, pero sin caer en la utopía de pretender abolir una diferencia social que tiene raíces demasiado hondas para que el hombre pueda abolirla. “El verdadero remedio para las desigualdades sociales es reconocer al que las ha establecido y las obligaciones de mutua consideración y respeto que ellas implican” (Perowne). Claro que no es lo mismo pobre que miserable. De la miseria que hay en el mundo tiene la culpa el hombre. Dios ha colocado en el universo medios para alimentar una humanidad muy superior a la que hoy puebla el globo.

Las ventajas de la sabiduría se echan también de ver en la conducta frente a los peligros. El sabio es reflexivo; por eso ve venir el peligro y lo evita. El necio no lo es y no descubre el peligro hasta que está encima, cuando ya no es posible evitar la caída en él. Espinas y lazos llama después el sabio a los obstáculos y peligros que el impío encuentra en su camino: *espinas*, porque se ocultan bajo las rosas o frutos a que él tiende su mano y al fin le punzan; *lazos*, porque caerá víctima de su maldad y hallará en el vicio su castigo. El sabio descubre con su perspicacia esas espinas y lazos, y, como ama su vida y la quiere defender de todo mal, huye de ellos. Para conseguir esa perspicacia y prudencia es importante que la educación comience en los años de la

niñez. La mente y el corazón del niño reciben fácilmente y retienen con tenacidad lo primero que en ellos se siembre. Si entonces se le inculcan los principios de la sabiduría, será de mayor como el sabio, que sabe huir de la maldad, no como el necio inexperto, que se deja coger en sus lazos. Por eso la Sagrada Escritura inculca mucho a los padres el deber de educar a los hijos, desde la edad temprana, en la que han de ser rigurosos para con ellos ³.

Los frutos habituales de la sabiduría son atribuidos en el v.4 al temor de Dios y a la virtud de la humildad. Existe íntima relación entre ambas cosas; como la soberbia aparta de Dios, la humildad lleva al temor de Yahvé, y son principio y fundamento de sabiduría y de todas las virtudes. Las riquezas fruto de la sabiduría tienen sus ventajas, y la pobreza sus inconvenientes. El rico suele ser señor del pobre, a quien la indigencia obliga a servir. Pero esa relación de dependencia aumenta cuando media una deuda. El sabio dice que *el que pide prestado es siervo del que le presta* (v.7). La ley de Moisés permitía al acreedor vender al deudor insolvente su mujer y sus hijos⁴. La máxima enseña que es prudente evitar las deudas, al menos por amor a la libertad. La comparación con la simiente pone bien de relieve los efectos funestos de la impiedad. La emplearía también el Apóstol hablando de la resurrección de los muertos ⁵. El que pasa su vida haciendo el mal, sembrando por doquier impiedades, al fin recogerá los frutos de sus malas acciones, que es el castigo de Yahvé ⁶. Y si de momento triunfa, su gozo será efímero; antes o después, el castigo de Dios, tal vez la muerte prematura, acabará con sus maldades.

Sentencias varias (22:9-16).

⁹ El hombre generoso es bendecido, porque da al pobre, de su pan. ¹⁰ Arroja al petulante y se acabará la contienda, y cesará el pleito y la afrenta. ¹¹ Ama Yahvé a los de puro corazón, y agrada al rey la gracia en el decir. ¹² Los ojos de Yahvé protegen al justo y trastornan los planes del perverso. ¹³ Dice el perezoso: “Fuera hay un león que me mataría en medio del camino.” ¹⁴ Sima profunda es la boca de la extraña; aquel que es odioso a Yahvé cae en ella. ¹⁵ La necedad se esconde en el corazón del niño; la vara de la corrección le hace salir de él. ¹⁶ Oprimir al pobre es para provecho suyo; dar al rico es tirarlo.

Esta perícopa, con que termina la segunda parte del libro, presenta unos cuantos pensamientos sueltos ya conocidos. El hombre generoso que practica la caridad para con los pobres será bendecido por Dios, que aumentará sus riquezas⁷ y tendrá misericordia de sus pecados ⁸. Las literaturas orientales hacen preciosas recomendaciones a este propósito: “No comas tu pan, cuando otro sufre escasez, sin tenderle una mano llena de pan,” escribe Alli. Y la sabiduría babilónica: “Da pan para comer, da vino a beber, viste y honra a quien te pide una limosna, a fin de que su Dios se regocije contigo ⁹. En cambio, deberás mantenerte alejado del orgullo **si quieres vivir en paz**. Este con su arrogancia no hace más que suscitar discusiones y contiendas, que turban las buenas relaciones sociales. Es además un tipo incorregible, al que es inútil intentar llevar al camino de la sabiduría.

La primera parte del v. 11, si el texto es auténtico, contiene una máxima de elevado valor religioso. Declara el amor de Dios por los limpios de corazón, las almas candorosas y sencillas, en las que no cabe simulación, malas intenciones, maldad, y se acerca a la bienaventuranza de Jesucristo en el sermón de la Montaña (Mt 5:8) ¹⁰. La segunda constata una buena cualidad para ganarse la simpatía del rey, la gracia en el hablar, sobre todo si va unida a la veracidad de sus palabras ¹¹. El v.12 parece afirmar la protección que Dios dispensa al justo que cumple su ley, por lo que dirige sus pasos hacia el bien, y la vigilancia que ejerce sobre las intenciones del malvado

para en el momento oportuno deshacer sus planes.

El perezoso, con tal de no trabajar, se imagina los más descabellados y ridículos pretextos, como es el que aquí presenta con fina ironía el sabio. Los leones abundaron en ciertas épocas en Palestina¹², pero no es probable que fuesen, y menos ya en esta época, tan abundantes como para que, al volver la esquina de una calle de la ciudad, uno se topase con semejantes fieras.

En la primera parte del libro, el autor declaró qué mal tan grande es caer en los lazos de la mujer adúltera. Sima profunda de la que no es fácil evadirse llama aquí el sabio a su boca, es decir, a sus palabras halagadoras, a sus artimañas seductoras, con las que cautiva a los incautos. El sabio advierte que para evitar esta clase de pecados, a que tan propensa es la naturaleza humana, es preciso contar con una protección especial de Dios, lo que se consigue con una vida justa, que nos hace gratos a sus ojos¹³.

La corrección, que tantas veces mencionó el sabio como imprescindible medio de educación, advierte aquí que lo es especialmente para el niño, que no puede tener todavía ideales que le sirvan de móvil en sus acciones, ni experiencia que le haya abierto los ojos a las consecuencias de dejarse llevar de las malas inclinaciones a que el hombre se siente inclinado desde su adolescencia¹⁴. El último verso se refiere al rico y al pobre. Si el texto está bien, el sentido sería que oprimir al pobre redundará después en favor suyo, porque sus sufrimientos se cambiarían, por disposición de la Providencia, en bendiciones. Algunos proponen la corrección “dar” en lugar de “oprimir,” en cuyo caso tendríamos una recomendación de la benevolencia para con el pobre muy de acuerdo con la doctrina de los sabios. Dar al rico, dice el sabio, es tirarlo, porque, como ya tiene mucho, lo despilfarra.

1 Ecl 7:1; Eclo 41:15-16. — 2 Serm. 15, *De Verbis Domini*. Cf. Aristóteles, Poiií, 4:1. — 3 Cf. Heinisch, o.c., p.224-225. Dice el Talmud: El que crece con la maldad verá envejecer con él también el mal (Pirke Aboth 4:20). — 4 Ex 22:3; Mt 18:25. — 5 1 Cor 15:42-44. — 6 11:18; 12:14. — 7 11:24-25; 14:21; 19:17. — 8 Is 58:7-9; Ez 18:5-13; TM 25:31-46; 1 Pe 4:8. — 9 *La instrucción de Ani* (VIII); Pritchard, o.c., p.421; *Consejos de sabiduría* (acádica) ID., p.426 col.2. — 10 Ni el TM ni las versiones dan sentido satisfactorio. Las variantes son tan profundas que no permiten la reconstrucción del texto. La versión sigue los LXX. El TM refiere más bien al rey. Cf. Mat 5:8. — 11 16:13. — 12 Sam 17:34; 2 Re 17:25. — 13 Rom 1:24-27. — 14 Gen 8:21. — 15 Gressman, *Die neugefundene Lehre des Amen-en-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*: ZAW 42 (1924) 241-252; id., *Altorientalische Texte zum A.T.* (Leipzig 1926); Erman, *Die Literatur der Aegypter* (Leipzig 1923); id., *Bine agyptische Qielle der Sprüche Salomas*: Sitzungsberichten der Berliner Akademie-Sab XV (1924) 86-93; lance, *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope* (Kjobnhvn 1925); keimer, *The Wisdom of Amen-em-ope and the Proverbs of Salomón*: AJSL 43 (1926-27) 8-21; Mallon, *La “Sagesse” de Végyptien Amen-en-ope el les “Proverbes de Salomón”*: Bib (1927) 3-30; Oesterley, *The “Teaching of Amem-en-ope” and the Oid Testament*: Zaw 45 (1927) 9-24; P. humber, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d’Israel* (Neuchâtel 1929) y RB 26 (1929) 622-624; brunet, *Proverbes 22:17-24:22 et la possibilité d’une source égyptienne*: Scienc. Ecclésiast. i (1948) 19-40; B. couroyer, *Ideal sapieniiial en Egypte et en Israel*: RB 57 (1950) 174-179! A. alt, *Analyse des Amenemope’ VTS 3* (Dedic. a Rowley) (1955) 16-25; E. drioton, *Sur la Sagesse d’Amé-némopé* (Prov 22:17-24:22): Mélang. bibliq. A. Robert (P. 1957) 254-280; id., *Le livre des Proverbes (22:17-24:22) et la Sagesse d’Aménémopé*: Sac Pag i (P.-Gembloux 1959) 229-241; *Un livre hébreusous couverture; égyptienne* (Sap. Aménémopé): Tabl. Rond. 1954 (1960)81-91; couroyer, *Aménémopé 1:9: 3:13: Egypte ou Israel*: RB 68 (1961) 394-400; A. marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965). — 16 3:1-4; 4:1-2. — 17 8:32. — 18 Dt 21:19. — 19 3:27-28; 14:31. — 20 Hom. 16 in Matth. — 21 6:1; 11:15; 17:18; 20:16. — 22 Ex 22:25-27; Dt 24:10-13. — 23 Dt 27:17.

Tercera Parte.

Sentencias de los Sabios.

En el v.17 del c.22 comienza una colección de proverbios que difiere de la anterior por su introducción, que evoca las de la primera parte a los diversos grupos de sentencias; por el tono exhortatorio, distinto de la forma de constatación de la parte precedente; por la disposición en estrofas de cuatro, cinco o más versos, que desarrollan con más amplitud una idea, como en la introducción, en lugar de las máximas sueltas, cada una con su pensamiento completo, de la colec-

ción salomónica; finalmente, por el paralelismo sinónimo, en distinción al antitético, a que nos tenía habituados la sección precedente. No obstante las afinidades indicadas con la introducción al libro, no parece provenga esta colección del mismo autor o escuela que ella, dado que la estructura y material de ambas secciones es muy diferente.

Comprende esta tercera parte dos colecciones de proverbios, la primera un poco más amplia (22:17-24:22), la segunda brevísima (24:23-24:34). Ambas colecciones presentan los mismos temas e idéntico desarrollo estrófico, lo que hace suponer un mismo origen para las dos. Aparecen separadas en los LXX por los proverbios de Agur (30:1-14).

Primera colección de los salmos (22:17-24:22).

Existe un gran parecido entre esta colección y la *Doctrina de Amen-en-ope*, no sólo en cuanto al contenido ideológico, sino también en cuanto a la misma expresión verbal, lo que plantea la cuestión sobre la mutua dependencia de ambas obras.

La mayoría de los autores se inclinan por la dependencia de la colección bíblica respecto del escrito egipcio. Este fue compuesto en fecha anterior a la colección de los sabios, probablemente entre los años 1000-600. Es más probable que los israelitas, que conservaron siempre el recuerdo de Egipto, muy superior en cultura intelectual y material a Israel, tradujeran a su lengua o utilizaran para sus escritos la obra egipcia, que el que los egipcios tradujeran o utilizaran para los suyos los escritos israelitas. Por lo demás, la *Doctrina de Amen-en-ope* tiene todos los visos de una obra original de carácter netamente egipcio, sin influencias extrañas. Pero, en el supuesto de que los autores bíblicos hayan utilizado la obra egipcia, tendríamos dependencia respecto de ella, pero no servilismo. Han eliminado todo cuanto podía tener algún sabor a politeísmo o resultar ofensivo a la majestad de Dios y los han informado del monoteísmo israelita, del temor de Dios y la confianza en Yahvé que vivifican toda la literatura sapiencial.

Algunos afirman la dependencia de ambos escritos de una obra hebrea más antigua. Se basan en el hecho de que, mientras en la colección de los sabios israelitas los cuartetos se suceden en orden perfecto, en la *Doctrina de Amen-en-ope* se hallan esparcidos por toda la obra, lo que difícilmente se explica en el caso de una dependencia directa de la obra bíblica respecto de la egipcia. Amen-en-ope habría tomado algunas ideas de la obra primitiva hebrea, las elaboró con su estilo propio egipcio y las colocó a lo largo de su obra donde creyó más oportuno 15.

Introducción (22:17-21).

¹⁷ Da oído y escucha las palabras del sabio y aplica tu corazón a la enseñanza. ¹⁸ Pues te será dulce conservarla en tu pecho y tenerla pronta en tus labios. ¹⁹ Para que pongas en Yahvé tu confianza te señalo hoy tus caminos. ²⁰ ¿No te he escrito treinta (sentencias), en que se encuentran consejos inteligentes, ²¹ palabras sinceras para enseñarte verdad, para que sepas responder a quien te pregunte?

Esta perícopa introductoria contiene una exhortación como las que abundan en la primera parte del libro ¹⁶, con la que el autor quiere reclamar la atención de los oyentes sobre sus consejos. Para ello les advierte que, si bien cuesta aprender las máximas de la sabiduría, y más el llevarlas a la práctica, sentirá después una alegría y satisfacción profundas, porque ellas ilustrarán su mente con la verdad y le capacitarán para dar un consejo de sabiduría a quien se lo demandare. Más todavía: le señalará los caminos que tiene que seguir para hacerse grato a Yahvé, de modo que pueda poner en El su confianza y vivir tranquilo ¹⁷. Hemos traducido el término hebreo *sálsim* por treinta, pues en realidad son treinta las sentencias que contiene esta primera colección de los

sabios. También Amen-en-ope compuso su obra en 30 capítulos, y escribe en el último: “Considera estos treinta capítulos.” Los LXX y la Vulgata traducen “triplemente,” que algunos interpretan en sentido indeterminado: muchas veces. Lo que da también mejor sentido que la versión literal “anteayer y ayer.”

El pobre. Las fianzas. Los linderos (22:22-29).

²² No robes al pobre porque es pobre, ni quebrantes en las puertas al desvalido, ²³ porque Yahvé defenderá su causa y despojará a los que le despojan. ²⁴ No te acompañes del iracundo ni te vayas con el colérico, ²⁵ para que no aprendas sus maneras y no pongas lazos a tu vida. ²⁶ No seas de los que dan la mano y salen fiadores de un deudor; ²⁷ pues, si no tienes con qué pagar, te quitarán de debajo de ti la cama. ²⁸ No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres. ²⁹ ¿Has visto a uno solícito en sus cosas? Pues ante los reyes estará, no quedará entre gente oscura.

La primera sentencia de la nueva colección mira al pobre y al desvalido. Recomiendan los sabios no robar a estos desamparados de la fortuna ni dictaminar contra ellos en los tribunales, que se reunían en las puertas de la ciudad ¹⁸, porque carecen de medios con que defenderse o difícilmente encuentran personas que asuman su protección. Pues Yahvé está con ellos y defenderá su causa. Son personas humanas, más dignas de compasión, por lo que Dios se constituye en su protector ¹⁹. La segunda advertencia señala la conducta a observar respecto de los iracundos: evitar el trato con ellos con el fin de no incurrir en su manera de ser, por aquello de “dime con quién andas y te diré quién eres,” y exponerse también a las consecuencias de la ira. Quienes se dejan llevar de este pecado capital suscitan discusiones y luchas a veces tan violentas, que ponen en peligro la misma vida. **La raíz del homicidio — escribe San Juan Crisóstomo — es la ira.** El que corta la raíz, más fácilmente podrá cortar las ramas; más aún, ni siquiera las dejará germinar.” ²⁰

La siguiente recomienda la prudencia respecto de las fianzas, que también recomendaron los proverbios de Salomón 21. Por supuesto que no intentan los sabios apartar de lo que puede ser un acto de caridad para con el prójimo, virtud que con tanta frecuencia recomiendan, sino advertir que no es prudente salir fiador, llevado de un espíritu de codicia, por quien no tiene con qué responder, exponiéndote a tener que pagar tú al acreedor, y si no tienes con qué pagarle, a ser despojado por él incluso de tus vestidos ²².

La sentencia del v.28 recuerda la disposición de Dt 19:14 sobre los límites de la propiedad. La ley consideraba un delito, digno de maldición ²³, el que alguno moviera los linderos que separaban las propiedades con el fin de agrandar la suya. Para los antiguos, los linderos eran algo sagrado, que colocaban bajo la protección de sus dioses; los romanos los divinizaron con el nombre de dios Término. Esperaríamos a continuación una sentencia como la de 23:11, que formara una estrofa de cuatro versos con la que comentamos. Algunos autores opinan que hay un desarreglo en el texto hebreo. Termina la perícopa haciendo un elogio de la diligencia, a la vez que pone de manifiesto uno de los beneficios que puede reportar: los grandes, prendados del hombre diligente, lo tomarán como servidor suyo. Extraña esta estrofa de tres versos. Algunos autores suponen que ha desaparecido un estilo entre el segundo y tercero.

23. Educación, Docilidad, Corrección, Castidad, Temperancia.

Comportamiento en la mesa. Los linderos (23:1-11).

¹ Cuando te sientes a la mesa de un señor, mira bien a quién tienes delante; ² y pon un cuchillo a tu garganta si sientes mucho apetito. ³ No codicies sus manjares delicados, porque es pan engañoso. ⁴ No te empeñes en hacerte rico; pon coto a tu ambición. ⁵ Pones en ello tus ojos y desaparece luego, pues toma luego el vuelo y, como águila, se remonta al cielo. ⁶ No comas con el avaro ni codicies sus manjares. ⁷ Porque él no piensa más que en sí. “Come, bebe,” te dirá, pero su corazón no está contigo. ⁸ Y vomitarás el bocado que comiste, y habrás perdido tus blandas palabras. ⁹ No hables a oídos del necio, que despreciará tus sensatas razones. ¹⁰ No traslades los antiguos linderos ni te metas en la heredad de los huérfanos, u porque su defensor es fuerte, que sentenciará por ellos contra ti.

Los tres primeros versos contienen unas recomendaciones prácticas sobre la circunspección con que hay que proceder en la mesa cuando uno es invitado a un banquete, cosa frecuente entre los antiguos orientales. Ante todo hay que tener en cuenta la persona que te invita, la condición y categoría de los invitados, a la cual has de adaptar tu conducta, de modo que no desdiga ante ellos tu presencia. Durante el banquete no deberás dejarte llevar de la codicia; sus delicados manjares fácilmente excitan el apetito e inducen a la gula. La expresión empleada por el sabio indica cuánto interés has de poner en no dejarte vencer por ella y aparecer ineducado ante los comensales. Y ten cuidado, no sea que el banquete, con sus delicados manjares, sea para ti *pan engañoso*; tal vez fuiste invitado para ganar tu favor con fines ulteriores, y siempre quedarás obligado a agradecer esta atención de idéntica o semejante manera 1.

A continuación recomienda también la moderación en el afán por las riquezas ante el pensamiento de la fugacidad de las mismas, que expresa con la imagen del águila que emprende su vuelo y en seguida desaparece de nuestra vista. Es más prudente contentarse con lo necesario para bien vivir y gozar con paz y sosiego de ello, que ese afán desmesurado de riquezas que hace trabajar sin descanso y vivir miserablemente para amontonar un dinero que otros van a despilfarrar, sin consideración alguna a los esfuerzos que costó reunirlo ².

Un consejo práctico respecto del avaro en relación con los banquetes: evita ser invitado por él a ellos. Lo hará por mero compromiso. Te estimulará con sus palabras a que tomes sus manjares, pero en el fondo estará sintiendo los gastos que le ocasionas y seguirá con ojos envidiosos cada bocado que tomares. Tus palabras de agradecimiento caerán en el vacío; a su codicia hubiera agrado más tu ausencia que tu atención en aceptar la invitación que te hizo. Tal banquete resultará insípido y hasta costoso, pues tal vez hayas de invitarle tú a otro en que saciará su codicia ³.

En el v.9 advierte el sabio lo inútil que es dar consejos al necio que carece de inteligencia o está endurecido en sus vicios. Desprecia la sabiduría⁴, es de todo punto incorregible ⁵. A veces es contraproducente corregirle, porque te afrenta y ultraja con sus palabras⁶. Concluye la perícopa otra vez⁷ el respeto a la propiedad ajena, especialmente a la de los huérfanos. Lo mismo fue antes recomendado respecto de los de la viuda ⁸. Estas personas, desprovistas de todo auxilio humano y medios para defender sus propiedades, están más expuestos que nadie a la codicia de los prepotentes usurpadores. Pero los sabios advierten que tienen como defensor ⁹ a Yahvé, el cual no se hará sordo ante el clamor de los menesterosos cuando, víctimas de las injusticias de

los usurpadores, le invocan ¹⁰.

Docilidad. Corrección. Temor de Dios (23:12-18).

¹² **Aplica tu corazón a la enseñanza, y tus oídos a las palabras de los sabios.** ¹³ **No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigues con la vara no morirá;** ¹⁴ **hiriéndole con la vara, librarás su alma del sepulcro.** ¹⁵ **Hijo mío, si eres sabio, se alegrará mi corazón;** ¹⁶ **y se alegrarán mis entrañas si tus labios hablan cosas rectas.** ¹⁷ **No envidies a los pecadores, antes persevera siempre en el temor de Yahvé;** ¹⁸ **porque ciertamente tendrás un porvenir, no verás defraudada tu esperanza.**

Reclamada de nuevo la atención sobre sus consejos, el sabio aconseja al padre la corrección respecto de su hijo, recomendación que se repite con frecuencia en el libro ⁿ. Dada la inclinación de la naturaleza humana al mal y teniendo en cuenta que no puede comprender los motivos de la sabiduría, se hace preciso corregirle muchas veces con el castigo, que, aplicado con la debida prudencia, no hará daño a su cuerpo, y a su alma la mantendrá lejos de los vicios y pecados, **que llevan a la muerte prematura con que Dios castiga a los impíos.** Toy escribe que “el castigo corporal está reconocido como un medio universal y necesario.” Se desestima la conducta de aquellos padres que, llevados de un amor no bien entendido, jamás dan a sus hijos el más ligero castigo. A Lapide cita el ejemplo del adolescente corrompido por la conducta indulgente de su madre, que, llevado al suplicio en castigo de sus crímenes, exclamó: “No el pretor, sino mi madre, es quien me lleva a la horca.”¹²

Después de manifestar el sabio la profunda alegría que el aprovechamiento de sus discípulos le hace sentir, les da otro importante consejo. La suerte muchas veces próspera de los impíos, que, a pesar de sus maldades, triunfan en la vida, era una fuerte prueba para la fe del israelita, que pensaba que Dios tenía que premiar al bueno y castigar al malo en esta vida, y se sentiría tentado más de una vez a seguir el camino de los impíos y apartarse de la fidelidad a Yahvé. Los sabios, lo mismo que los profetas, exhortan insistentemente a perseverar en el temor de Dios, que *asegura al justo su porvenir y no deja defraudada su esperanza* (v.18). ¿A qué porvenir se refiere y cuál es el objeto de esa esperanza? ¿La recompensa en esta vida o una felicidad ultraterrena? Las perspectivas en nuestro libro, hemos advertido otras veces, son más bien terrenas: la recompensa del justo es una vida larga y feliz sobre la tierra, y el castigo del impío la desgracia y muerte prematura. La experiencia, sin embargo, demuestra cada día que muchas veces las cosas no proceden así: mueren buenos sin haber obtenido el premio de su virtud, y malos sin recibir el castigo de sus pecados. Esto debió de hacer entrever una suerte distinta en el más allá para unos y otros, y tal vez por ello insisten tanto los sabios en sus promesas de vida para los buenos y en las amenazas de muerte para los malos. Pero no la conocieron claramente, pues si la hubieran conocido, la habrían utilizado a cada paso en sus recomendaciones morales.

Temperancia. Piedad filial. La adúltera (23:19-28).

¹⁹ **Óyeme, hijo mío, y sé sabio, y endereza tu corazón por buen camino.** ²⁰ **No te vayas con los bebedores de vino ni con los comedores de carne.** ²¹ **Porque el bebedor y el comilón empobrecerán, y el sueño hará vestir andrajos.** ²² **Escucha a tu padre, al que te engendró, y cuando envejeciere tu madre no la desprecies.** ²³ **Compra verdad y no la vendas, sabiduría, instrucción e inteligencia.** ²⁴ **Mucho se alegrará el padre del justo, y el que engendró a un sabio se gozará en él.** ²⁵ **Alégrense, pues, tu padre y tu madre y gócese la que te engendró.** ²⁶ **Dame, hijo mío, tu corazón y pon tus ojos**

en mis caminos.²⁷ Sima profunda es la ramera, y pozo estrecho la extraña.²⁸ También ella, como el ladrón, está al acecho. y multiplica entre los hombres los prevaricadores.

Una nueva advertencia, precedida también de la oportuna exhortación a seguir sus consejos, sobre la intemperancia, recomendando evitar la compañía de los bebedores y glotones, que lleva a la embriaguez e inmoderación en la comida a quienes con ellos se juntan. Tal conducta lleva a la pobreza, pues la vida de crápula supone gastos exorbitados, y quienes a ella se dan venderán hasta las últimas posesiones para satisfacer su irresistible gula. Y como ese plan de vida no se compagina con el trabajo, los bebedores y glotones terminan en la pobreza y miseria.

Los versos siguientes son una recomendación a la piedad filial. El hijo debe escuchar los consejos de su padre; como mayor, tiene más experiencia que él, y como padre, que le dio la vida, siente hacia él un amor y cariño que le interesa como nadie por su educación. Ha de honrar a sus padres y prestarles los debidos cuidados cuando los achaques de la vejez los incapacitan para valerse por sí mismos. Hace mención particular de la madre; los sabios exhortan a honrarla de la misma manera que al padre, con lo que revelan el elevado concepto que de ella tienen. Si a su educación el hijo añade sabiduría, será honor y gloria para sus padres, y la madre, como ser más sensible a los afectos, experimentará una alegría especial¹³. En medio de estas exhortaciones, y sin relación alguna con ellas, se intercala el v.23, que falta en los LXX y rompe la ilación, por lo que algunos lo consideran como glosa o lo unen al v.19, donde haría mejor juego (Bickel), En él recomienda la adquisición de *la verdad*, cuyo valor es inestimable, y enumera tres manifestaciones de la misma: *la sabiduría*, o percepción de la verdad en su sentido más amplio y ordenación a su debido fin; *la instrucción*, o posesión de la verdad moral, que forma las buenas costumbres, y *la inteligencia*, o ciencia práctica de la verdad, que juzga en cada caso en particular. Sustancialmente son sinónimas.

Para el último consejo de la perícopa, el sabio reclama toda la atención del discípulo, sin duda porque se trata del enemigo más peligroso de cuantos le pueden apartar de la sabiduría. Deberá huir de la mujer adúltera, que es una *sima profunda* de la que no puede ya salir quien en ella cae, y *pozo estrecho*, cuya boca una piedra no grande puede cubrir e impedir toda salida a quien en él entró. Ansiosa de placeres, la mujer adúltera está continuamente al acecho, y, dada la propensión de la naturaleza humana a los placeres sensuales, con sus artimañas seductoras hace caer a muchos en sus lazos, de los que después ya no es fácil escapar.

Consecuencias de la embriaguez (23:29-35).

²⁹ **¿A quién los ayes, a quién los lamentos? ¿A quién las contiendas, a quién las quejas? ¿A quién los palos por nada? ¿A quién los ojos hinchados?** ³⁰ **A quien se para mucho ante el vino, a los que se van en busca de la mixtura.** ³¹ **No mires mucho al vino cuando rojea y cuando espuma en el vaso; éntrese suavemente,** ³² **pero al fin muerde como sierpe y pica como áspid.** ³³ **Y tus ojos verán cosas extrañas y hablarás sin concierto.** ³⁴ **Te parecerá estar acostado en medio del mar y estar durmiendo en la copa de un árbol.** ³⁵ **(Dirás:) “Me han pegado, y no me ha dolido; me han pisoteado, y no lo he sentido. Cuando me despierte, volveré a buscarlo.”**

En esta viva descripción de la embriaguez, la más completa que sobre el particular encontramos en el Antiguo Testamento, comienza el sabio presentando ciertas consecuencias corporales de la intemperancia en el beber: en la casa del borracho hay riñas, palos, lamentos, cuya única razón

de ser es la pérdida del sentido y de la dignidad del que llega a su casa con los ojos hinchados por el vino. La mixtura de que habla el v.30 puede referirse a la mezcla que hacían los judíos, los cuales ponían en el vino un poco de agua para atenuar su fuerza, o quizás más bien a ciertas especias que, añadidas al vino, lo hacían más gustoso y fuerte ¹⁴.

Intercala en seguida un consejo recomendando la prudencia frente al *vino que rojea y espuma en el vaso* (v.31). El vino de Palestina debió de ser rojo, como parece indicar la expresión “sangre de las uvas”¹⁵. Tal presencia cautiva los ojos, tras los cuales va el apetito. El vino se desliza suavemente por el paladar, y, cuando te quieres dar cuenta, se ha difundido por tu organismo el alcohol, que viene a ser como áspid venenoso que pérfida y furtivamente inyecta su veneno en la sangre, mata el sentido del hombre y le expone a las consecuencias que enumeran los últimos versos: verá cosas raras, proferirá tonterías, tendrá imaginaciones extravagantes, perderá la sensibilidad. Al despertar de su sueño, recuerda los golpes, pero se alegra de no haberlos sentido, y volverá de nuevo al vino, embriagándose una y otra vez.

La enseñanza del sabio a su discípulo es que ha de apartarse de la embriaguez ante los efectos descritos, que hacen al borracho objeto de irrisión y desprecio para todos. Es uno de los defectos más opuestos a la sabiduría. San Juan Grisóstomo dice que “el excesivo uso del vino es causa de infinitos males”¹⁶, y San Agustín afirma que “la embriaguez es una cierta sepultura del hombre”¹⁷, ya que sepulta su mente y le hace aparecer como un ser irracional privado de ella.

1 Cf. Eclo 31:12-28. Los sabios egipcios insisten mucho sobre este particular: Ka Gemmi enseña: “Cuando te halles en la mesa, en compañía de muchos, desprecia los manjares, incluso los que más te agradan; es cosa de dominarse un instante y es indigno ser glotón” (Erman, o.c., p.99). Cf también: Amen-En-Ope, XXIII 1; Pritchard, o.c., p.424 col.1. — 2 Los autores interpretan diversamente 4b. Algunos: *abandonando la inteligencia* (que es preferible a la riqueza). Otros: *desiste de tu sabiduría* (es decir, de tal pensamiento). La lección que preferimos lee *mibbizdth* (codicia), por *mibbimath* (inteligencia). — 3 El v.7 es en el TH muy oscuro, y las versiones presentan gran diversidad. Otros traducen: Pues *como (una tormenta) en el alma, así son ellos.* (Renard); *pues no como es él con sus labios, así es él en su alma* (Tov). Sertá *como una tempestad en su garganta. “¡Comey bebe!” te dice, pero el corazón no está en ello* (Bib. de Jér.). — 4 1:7. — 5 17:10; 27:22. — 6 9:7. — 7 22:28. — 8 15. — 9 El término hebreo (*go’él*) designa el pariente más próximo, que, por derecho de consanguinidad, debía, según la ley, defender la propiedad de su familiar (Lev 25:25). — 10 Ex 22:21-22; Sal 68:6. — 11 13:24; 19:18; 22:15; 29:15; Eclo 30:1. — 12 O.c., II p.192. — 13 10:1; 15:20; Eclo 3:12-14. — 14 155:22. — 15 Gen 49:11; Is 63:1-3. — 16 Hom. 10:11 Gen. — 17 Cf. Hom. De ebrietate; Serm. 231, De Tempore; San Ambrosio, De Elia et ieiunio c. 14.16.

24. Bondad, Sabiduría, Caridad, Impiedad, Pereza.

No envidiar al impío. Ventajas de la sabiduría (24:1-10).

¹ No tengas envidia del malvado ni desees ponerte en su lugar, ² porque su corazón maquina la ruina, y sus labios no hablan más que para dañar. ³ Con la sabiduría se edifica la casa y con la prudencia se afirma; ⁴ con la ciencia se hinchan sus cámaras de todo lo máspreciado y deleitoso. ⁵ Hace más el sabio que el valiente, el hombre de ciencia más que el fuerte; ⁶ porque con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejeros. ⁷ Demasiado sublime es para el necio la sabiduría; no abrirá su boca en las puertas. ⁸ El que maquina el mal será llamado hombre de malos pensamientos. ⁹ El pensamiento del necio es el pecado, y es abominable a los hombres el petulante. ¹⁰ Si eres flojo en el tiempo bueno, ¿qué fuerza tendrás en el día de la desventura?

Más veces ha recomendado el sabio no sentir envidia de los malvados, aunque les sonría la fortuna y triunfen en la vida *. El motivo que esta vez pone ante los ojos de los justos es que su co-

razón y sus labios traman el mal, con lo que se apartan de la sabiduría y el temor de Yahvé y maquinan, consiguientemente, su perdición: a su prosperidad aparente seguirá la ruina, y, cuando menos lo piensan, una muerte prematura acaba con su triunfo y su gloria².

Es la sabiduría, con la prudencia y sagacidad práctica que entraña, quienes construyen la casa, la casa material también, y proporcionan a sus miembros la paz y prosperidad, la vida larga y feliz, el éxito en los negocios y demás bienes que lleva consigo la sabiduría. Y es ella la que da el triunfo en la guerra. Son importantes para conseguir la victoria la valentía y la fortaleza física de los guerreros, pero es la sabiduría e inteligencia de los consejeros quienes descubren la estrategia que salva las situaciones difíciles⁴. Siguen unas máximas sueltas, del estilo de las de la segunda parte, cuyo sentido no ofrece dificultad. La sabiduría, dice la primera, es algo tan elevado y sublime, que el necio es incapaz de estimarla en su justo valor para poder lanzarse con decisión a su conquista. Y sin ella tendrá que guardar silencio en las asambleas públicas que para administrar justicia se reunían en las puertas de la ciudad (22:22)⁵. Quien obra el mal, advierte la máxima siguiente, primero lo ha concebido en su corazón. Dice San Agustín que “el pensamiento es como un emperador que se asienta, como en su trono, en el corazón, y, por consiguiente, si es bueno, manda cosas buenas, y, si es malo, manda cosas malas”⁶. Por eso, quien maquina el mal es tildado de hombre de malos pensamientos. Y de ahí “el sumo cuidado que hay que poner, comenta A Lapide, respecto de los pensamientos, en fomentar los buenos y apartar los malos, pues de aquéllos proviene la voluntad y la obra buena, y de éstos la mala. Eres lo que muchas veces pienses”⁷.

El V.9 contiene en su primera parte un pensamiento importante: el necio siempre planea el pecado. Se ha habituado de tal manera a él, que sus pensamientos se dirigen siempre al mal y no se siente a gusto si no lo está cometiendo. Parece presentar el sabio el pecado como algo propio del necio, que sólo él puede cometer. El libro de la Sabiduría con sus afirmaciones sobre la justicia y la impiedad, con sus respectivas consecuencias, pondría más de manifiesto hasta qué punto es una locura seguir los caminos del impío; necedad que no tiene límites en quienes, gozando de las luces de la revelación neotestamentaria, conocen el amor de Dios a los hombres, manifestado en Jesucristo; el cielo, preparado para los justos, y el infierno, para castigo de los pecadores. Que el petulante se haga despreciable a los demás, es algo que la experiencia confirma. Nada tan intolerable como la soberbia, como nada más amable y encantador que la sencillez.

La reflexión con que termina la perícopa entraña una enseñanza práctica. Si en la prosperidad, cuando las cosas van bien y no hay dificultades, eres débil en el cumplimiento de tus deberes, no esperes que serás fuerte en el día de la desgracia, cuando aquél se torne difícil y costoso. La lección es que hay que ejercitarse en el espíritu de fortaleza en el tiempo bueno, para saber vencer después las grandes contrariedades en el tiempo de tribulación. Esto tiene especial importancia en la vida espiritual: **la fidelidad en las pequeñas adversidades de cada día** fortalece a las almas para las cosas grandes y las prepara a vencer las más fuertes tentaciones⁸.

Caridad con el prójimo. Huir de los malvados (24:11-22).

¹¹ **Libra al que es llevado a la muerte; al que está en peligro de muerte sálvale.** ¹² **Que si luego dijeres: “No lo sabía,” ¿no lo sabrá el que pesa los corazones? Bien lo sabe el que vela por tu vida, y dará a cada uno según su merecido.** ¹³ **Come miel, hijo mío, que es buena, y el panal es muy dulce al paladar.** ¹⁴ **Así es, sábelo, la sabiduría para tu alma; si la adquieres, tendrás buen porvenir, y tu esperanza no quedará incumplida.** ¹⁵ **No aceches, ¡oh impío! la morada del justo, no saquees su casa;** ¹⁶ **pues el justo, si siete veces cae, siete se levanta; pero el impío sucumbirá en la desventura.**

¹⁷ No te goces en la ruina de tu enemigo, no se alegre tu corazón al verle sucumbir; ¹⁸ no lo vea Dios y le desagrade y aparte de sobre él su ira. ¹⁹ No te entrometas con los perversos, no tengas envidia del impío; ²⁰ porque el impío no tendrá buen fin, y la lámpara del malvado será apagada. ²¹ Teme, hijo mío, a Yahvé y al rey y no te unas a los veleidosos, ²² porque de improviso viene sobre ellos la perdición, y el desfavor de entrambos, ¿quién lo conoce?

Los dos primeros versos parecen referirse al que es injustamente condenado a muerte, tal vez por declaraciones de falsos testigos, y su amonestación se dirige a los jueces y magistrados, a quienes tantas veces los autores sagrados recomiendan la justicia y la equidad en los juicios ⁹. La razón que el sabio les propone por la que han de librar al inocente de la muerte, es de un elevado valor religioso: si bien ante los hombres podrían aparecer como jueces justos, Dios, ante cuyos ojos todo está patente, vengaría con duro castigo la sangre inocente por ellos a sabiendas derramada. Dios pedirá cuentas no sólo del mal positivo que hicimos, sino también del bien que dejamos de hacer, tan valioso en este caso como una vida humana.

Con la comparación de la miel exalta el sabio el valor y los frutos de la sabiduría. Aquella es dulce y grata al paladar y hace bien al cuerpo. La sabiduría resulta agradable a la mente y confiere al cuerpo el bienestar que proporcionan los bienes materiales que consigue la sabiduría ¹⁰. Entre los beneficios enumera aquí un *buen porvenir y una esperanza que no se vera defraudada* (v. 14). Algunos (Tov, Renard) opinan que este inciso está fuera de lugar debido a que en el libro se hace referencia al fin sólo cuando se trata directamente de la retribución. Estaría tomado de 23:18, donde quedó explicado su sentido.

En los v.15-16, el sabio se dirige al impío y le intima a que se abstenga de hacer el mal al justo, pues al fin no saldrá con su intento, y con su conducta lo que conseguirá es hacerse mal a sí mismo. Si el justo cae muchas veces en el infortunio, otras tantas lo libra del mismo Yahvé, como afirma, el salmista¹¹, mientras que el impío sucumbirá en su desventura, porque “Yahvé tiene puestos sus ojos sobre los malos para borrar de la tierra su memoria,” como afirma también aquél ¹². El texto se refiere al orden material, no a los pecados, por lo que no se puede acudir a él para probar que la naturaleza está fundamentalmente depravada, como hacían los calvinistas. Y, aplicado al orden moral, diríamos que se trataría de los pecados veniales, en que el mismo justo incurre muchas veces, y de los que con la gracia de Dios se levanta en esa lucha contra la naturaleza caída por superarse cada día en su ascensión hacia Dios. En algunos manuscritos se lee “siete veces al día cae el justo.” No parece auténtica la adición “al día,” dado que no se encuentra en texto alguno antiguo, ni hebreo ni griego. Tampoco se encuentra en el siríaco ni en la Vulgata. Pudiera provenir de Sal 119:164 o Le 17:4.

Prohíbe el sabio alegrarse de la desgracia del enemigo, (v. 17) Es el aspecto negativo del precepto de Jesucristo sobre el amor a los enemigos ¹³. Tal conducta desagrade a Dios, que es a quien corresponde la venganza ¹⁴, el cual puede apartar su ira de tu enemigo y volverla contra ti. El ser humano, especialmente si es cristiano, no debe vengarse de sus semejantes sino con el amor ¹⁵. De nuevo se recomienda al justo no sentir envidia por el impío. Los motivos son los mismos que en los v.1-2. Su prosperidad no durará mucho ¹⁶.

Junto al temor de Dios, el sabio recomienda la reverencia para con el rey, a quien se pone en paralelo con Yahvé como supremas autoridades en la concepción teocrática de Israel. El rey es ministro de Dios, se sienta en el trono de Yahvé sobre Israel¹⁷ y es llamado ungido de Yahvé.¹⁸ Cohelet manda: “Guarda el mandato del rey a causa del juramento hecho a Dios.” ¹⁹ Finalmente, se recomienda al justo que no se junte a los veleidosos, que no se someten a la voluntad de Dios y del rey, cuyo furor sobre los malvados nadie sabe dónde puede llegar ²⁰.

Segunda colección de los sabios (24:23-34).

Acepción de Personas. La Buena Respuesta. El Falso Testimonio. La Venganza (24:23-29).

²³ También éstas son sentencias de los sabios. No está bien tener aceptación de personas en el juicio. ²⁴ Al que dice al culpable: “Tú tienes la razón,” le detesta el pueblo y le maldicen las gentes; ²⁵ pero al que rectamente juzga, todo le va bien, y sobre él descende fausta bendición. ²⁶ Da un beso en los labios quien da una buena respuesta. ²⁷ Dispon tu obra de fuera y prepárala en el campo; luego la meterás en casa. ²⁸ No testifiques de ligero contra el prójimo; ¿quieres, acaso, engañar con tus labios? ²⁹ No digas: “Como me ha tratado a mí, le trataré yo a él y le daré lo que se merece.”

El plural “sabios,” a quienes también se atribuye esta sección, indica existía una clase especial de maestros sapienciales, algunas de cuyas sentencias tenemos en los libros bíblicos. Comienza la colección condenando la aceptación de personas en los juicios, vicio que debía de ser frecuente dada la insistencia de los sabios sobre el particular ²¹. El que no juzga con equidad, se atrae la maldición de Dios ²² y la de las gentes, pues comete un grave mal que perturba la justicia y el orden social. Quien, por el contrario, juzga conforme a la justicia, sin dejarse llevar de la adulación de los ricos ni de la debilidad de los pobres, se hace digno de la bendición de Dios, pues cumple una insistente recomendación de la ley ²³, y del aprecio de los hombres, que acudirán a él con la seguridad de que hallarán justicia en sus causas. Si bien el pensamiento puede dirigirse de una manera peculiar a los jueces, tiene un alcance general y vale para todos. Cuan grata sea una buena respuesta, lo expresa el sabio poniéndola en parangón con el beso en los labios, que manifiesta amistad y afecto más profundo. Algunos autores refieren esta sentencia a la precedente, e interpretan que el dictamen del juez que juzga sin aceptación de personas se gana la benevolencia y afecto de los demás. Parece más bien tener un alcance general y referirse a los efectos agradables de toda buena respuesta.

El v.27, en su última parte, parece estar incompleto. Los autores ven en él una recomendación en relación con el matrimonio: antes de pensar en formar un hogar, has de asegurarte un porvenir que lo haga feliz. Entre las cosas que precisas está el sustento, que ha de venir de los frutos del campo. Sólo asegurando éste debes tomar mujer y edificar una casa. Una lección más general que se desprende de la sentencia es que antes de emprender un negocio hay que contar con los medios precisos para llevarlo a feliz término. Jesucristo hace aplicación de este principio a la construcción de la torre y a la declaración de guerra ²⁴.

También los autores de esta colección condenan el falso testimonio y se elevan por encima del espíritu de la ley del talión. Estamos ya a siglos de distancia de la promulgación de aquélla, y un espíritu más cercano a la nueva ley informa la conducta de los israelitas. Los sabios recomiendan el perdón de las ofensas, venciendo esa propensión innata de la naturaleza humana a devolver mal por mal, y que la ley del talión toleraba en la medida en que aquél hubiere sido causado. El autor de 20,20 daba un idéntico consejo, y Ben Sirac afirma que quien se vengare **será víctima de la venganza de Dios** ²⁵. Todo esto, que expresa la más alta moral del tiempo de los sapienciales, señala un paso más hacia el amor a los enemigos que predicaría la Sabiduría encarnada.

El perezoso (24:30-34).

³⁰ Pasé junto al campo del perezoso y junto a la viña del insensato, ³¹ y todo eran cardos y ortigas, que habían cubierto su superficie; y su cerca de piedra estaba destruida. ³² A su vista me puse a reflexionar; aquello fue para mí una lección. ³³ Un poco dormir, un poco cabecear; otro poco mano sobre mano descansando. ³⁴ Y sobreviene como correo la miseria, y como ladrón la indigencia.

Los sabios hacen con frecuencia referencia a la pereza y a sus funestas consecuencias. A ella está dedicada la segunda parte de la pequeña colección. El autor ha pasado junto al campo del perezoso, junto a la viña del negligente, y ha contemplado con sus ojos los efectos de la desidia: estaban llenos de cardos y espinas. Es lo que da la tierra casi siempre abandonada a su natural fecundidad, privada del trabajo humano. Aquello fue para él una lección que quiso enseñar a los demás: la pereza conduce a la miseria e indigencia en que pronto se ve envuelto el perezoso.

Los autores de vida espiritual ven en el campo lleno de espinas y abrojos por la incuria del perezoso una imagen del alma llena de defectos y vicios por falta de la disciplina y corrección que recomienda la sabiduría. A Lapide refiere el caso, relatado con frecuencia en las vidas de los Padres, del joven que se presenta a un anciano diciéndole se encuentra lleno de vicios, sin esperanza alguna de poder ya vencerlos. El anciano lo invitó a limpiar de cardos un huerto plagado de ellos, lo que el joven llevó a cabo en el plazo de unos días. “Haz lo mismo, le dijo después, en el campo de tu alma: extirpa algún vicio cada día y sé constante en la lucha. Los arrancarás todos y devolverás a tu alma su primitivo esplendor.”²⁶

¹ 23:17. — ² 1:15; 3:31-32. — ³ 3:10.16; 8:21. — ⁴ 14:4; 21:22 — ⁵ El texto es dudoso, y su restauración muy difícil. Esperaríamos una cuarteta en que pusiese en contraste la locuacidad del necio con la reticencia del sabio. Cf. 22:22. — ⁶ *Praef. in Psalm.* 48. — ⁷ Q.C., II p.224 — ⁸ Otros traducen: Si *permaneces indiferente en el tiempo de la adversidad, tu fuerza se debilitará* (RENARD); st desilusionado *desesperas en el día de la angustia*, disminuirá tu *fortaleza* (Vulg.). La enseñanza no es menos importante: quien se desalienta ante la adversidad, nunca será un espíritu fuerte. — ⁹ Is 1:23; 5:23; Jer 5:28; Ez 22:7; Os 4:2; Ani 2:6-7; 5:12; 6:13; Míq 3:11; 7:3; Mal 3:5; Sal 62; 3-6; 64:4-6, etc. — ¹⁰ 3:2.16. — ¹¹ 34:20. — ¹² 34· 17- — ¹³ Mt 5:44. — ¹⁴ Lev 19:18; Rom 12:19. — ¹⁵ Rom 12:20-21. — ¹⁶ 3:31; 20:20. — ¹⁷ 1 Par 28:5. — ¹⁸ Sam 24:11; 26:9. — ¹⁹ 8:2. — ²⁰ Al v.22 los LXX añaden: El hijo que observa la palabra después de haberla escuchado con cuidado, escapará a la perdición. Que la boca del rey no profiera mentira alguna y no salga engaño de su lengua. La lengua del rey no es de carne, es una espada; quien a ella se entrega será quebrantado; pues si su furor se excita, consume a los hombres hasta los nervios, y devora los huesos y los quema como la llama, de modo que no pueden ser aprovechados ni por los aguiluchos. — ²¹ 17:15; 18:5; 28:21. — ²² 17:15. — ²³ Lev 19:15; Dt 1:17-18; 16:19-20. — ²⁴ Le 14:18-32. — ²⁵ 28:1. — ²⁶ O.c., II p.249.

Cuarta Parte.

Segunda Colección de Proverbios de Salomón (25:1-29:27).

25. El Rey, Fidelidad, Caridad con el Enemigo.

¹ También éstas son sentencias de Salomón el rey, coleccionadas por los varones de Ezequías, rey de Judá.

Los capítulos 25-29 contienen una colección de proverbios que el mismo texto atribuye a Salomón, autor también de la segunda, el cual atestigua que fueron coleccionados por los escribas de la corte de Ezequías, rey de Judá, entre los años 721-693.

Tiene un gran parecido con la primera colección salomónica, lo que hace suponer tuvo un

origen parecido a ella. Su contenido es idéntico: valoración y frutos de la sabiduría, contrastes entre el sabio y el necio, el rey, la piedad filial, la caridad, la temperancia, la amistad, la pereza, el falso testimonio, etc. Incluso se repiten en ella proverbios de la primera 1. La forma literaria tiene también parecido con ella: dísticos independientes entre sí, si bien se agrupan, con más frecuencia que en la primera colección de Salomón, en estrofas de varios versos, dando origen a hermosas descripciones. El paralelismo es más bien sinónimo en la primera parte (25-27) y anti-tético casi siempre en la segunda (28-29), lo que parece indicar que la colección está compuesta de dos grupos de sentencias.

A El rey Ezequías subió al trono de Judá hacia el 721, por los años en que era destruido el reino de Israel por los asirios, sucediendo al impío rey Acáz. Rey piadoso, llevó a cabo una vigorosa restauración de la vida religiosa y se preocupó de la conservación de los libros y tradiciones sagradas de ambos reinos, siendo su reinado la época más floreciente, en el aspecto literario, después de la de Salomón. Entre su actividad literaria está la de los escribas de su corte, que coleccionaron estas sentencias de Salomón, que la tradición oral o escrita había ido transmitiendo de generación en generación.

Los proverbios de esta sección tienen frecuente relación con las sentencias sapienciales de la literatura oriental, especialmente con la egipcia y con la de Ahikar, como puede verse en el comentario.

El rey (25:2-7).

² Gloria de Dios es encubrir las cosas, y honra del rey escudriñarlas. ³ Como la altura del cielo y la profundidad de la tierra, así es insondable el corazón del rey. ⁴ Despoja de escorias a la plata, y el platero podrá hacer su obra. ⁵ Aparta al inicuo del lado del rey, y con la justicia se afirmará su trono. ⁶ No te alabes en la presencia del rey y no te sientes en la silla de los grandes. ⁷ Pues mejor es que te digan “Sube acá” que tener que ceder tu puesto a otro más grande.

Una de las cosas en que se **manifiesta la gloria de Dios, su inmensa grandeza y profunda majestad**, es la impenetrabilidad, por parte del ser humano, de los designios divinos en la creación y gobierno de las cosas, pensamiento frecuente en la Biblia ². El rey se sienta en su trono ³ y participa de su sabiduría, **conforme a las concepciones teocráticas de Israel**. Es, por lo mismo, honra suya escudriñar las cosas, **la voluntad de Dios para gobernar al pueblo con leyes sabias**, los asuntos del reino, que deberá examinar con diligencia antes de tomar sus decisiones. Su corazón es también insondable; lo es el de todo mortal⁴; mucho más el del rey, en cuya mente se encuentran pensamientos, designios y decisiones que debe mantener en secreto y sus subditos tal vez no sospechan.

Por medio de una comparación, el sabio aconseja a los reyes el rodearse de buenos consejeros y alejar a los impíos como medio para asegurar la estabilidad de su trono: para que el artífice pueda llevar a cabo su obra con la plata, primero ha de purificar ésta de la escoria con la que se encuentra unida. De la misma manera, para que el rey pueda dirigir con acierto los destinos de su nación, ha de alejar de sí la influencia malsana de los cortesanos impíos y aduladores, con lo que facilitará el triunfo de la justicia, que dará como fruto la paz y prosperidad.

Acto seguido, el sabio da otro consejo para quienes tienen que tratar con el rey, semejante al que Jesucristo dio en la parábola de los invitados recomendando la humildad⁵. Cuando te encuentres en la presencia del rey, no hagas elogios de tu persona, y si eres invitado por él a un banquete, no tomes asiento en el lugar de los grandes que no te corresponde; de lo contrario, te

expones a tener que ceder el puesto a otro más digno que tú, con vergüenza ante los presentes, que te verán descender a un lugar más humilde. Es preferible' que tengas que ser llamado a un puesto más elevado que el que tú escogiste, con lo que se verá elogiada tu humildad y sencillez. Idéntico consejo da Ahikar ⁶.

Litigios. Sabiduría. Fidelidad (25:7-15).

^{7c} Lo que han visto tus ojos, ⁸ no lo hagas en seguida objeto de litigio; pues ¿qué harás luego, cuando venga tu adversario y te ponga en evidencia? ⁹ Defiende tu pleito contra tu adversario, pero no descubras el secreto de otro, ¹⁰ a fin de que no pueda infamarte quien te escucha, sin que tenga remedio tu deshonra. ¹¹ Fruto de oro en plato de plata es la palabra dicha a tiempo. ¹² Zarcillo de oro y collar de plata es un sabio amonestador para el oído dócil. ¹³ Frío de nieve en el calor de la siega es el mensajero fiel para quien le manda, I que refresca el ánimo de su señor. ¹⁴ Nube y viento sin lluvia es el hombre que se jacta de vana liberalidad. ¹⁵ Con longanimidad se aplaca el príncipe, y la lengua suave ablanda los huesos.

Es preciso ser prudente respecto de los litigios, bien se trate del orden jurídico o de la vida privada. No está bien el que formules una acusación ante cualquier injusticia que puedas advertir en tu prójimo. Fácilmente en tu precipitación no captaste bien las cosas, y cuando se presente tu adversario quedarás en ridículo al ser descubierta tu imprudencia, o tu malicia, si fue ésta la que te indujo a formular tu demanda sin la debida consideración. Por lo que a tu defensa en el juicio toca, tienes pleno derecho a defender tu pleito frente a tu adversario, pero has de hacerlo siempre con medios justos; no te será lícito, por ejemplo, violar el secreto que una tercera persona te confió, para apoyar la defensa de tu causa. De no obrar así, serías acusado de no saber guardar un secreto, lo que constituye una de las mayores deshonras. Jesucristo señaló a los cristianos la conducta a seguir cuando su prójimo cometiere una injusticia contra ellos, dictada por la prudencia y caridad cristiana: la corrección fraterna; y sólo en caso de que ésta no fuere atendida debe llevarse la cuestión ante los demás. Amen-en-ope tiene a propósito de los secretos una sentencia parecida: “No reveles tus secretos a todo el mundo, pues destruirías tu buen nombre...; es mejor para un hombre guardar su palabra en su corazón que pronunciarla para su daño.”⁷

Si bien el texto del cuarteto 11-12 es oscuro, el sentido parece claro: el sabio quiere exaltar el valor de la palabra dicha a tiempo, se trate de un consejo o una amonestación. Ello pertenece a la misión de los sabios, que el autor estima por encima de los más preciosos metales, y, en verdad, el bien que muchas veces hace una palabra o consejo en su momento oportuno no se agradece debidamente con oro ni plata ⁸. Una nueva comparación pone de manifiesto la estima y satisfacción que merece el mensajero que cumple fielmente con la misión que le confió su señor. Los sabios ponen más veces de relieve la importancia del fiel cumplimiento de la misma. Aquí el sabio la compara a la acción refrescante de la nieve del Hermón en los días calurosos de junio y julio, tiempo en que se realiza la cosecha en Palestina ⁹.

Cuando en los días en que se desea ávidamente la lluvia se levanta el viento y aparecen nubes cargadas de agua, pero ésta no cae a tierra, se siente una profunda desilusión. Es lo que provoca aquel que se jacta ante los demás de liberal y dadivoso y luego no es fiel a sus promesas. Jesucristo nos enseñó que no debíamos vanagloriarnos ni siquiera del bien que hiciéremos. ¡Cuánto menos si aquél se quedó en vanas promesas! ¹⁰ Aplacar la ira de aquellos reyes absolutistas del Oriente, que se hacían dueños de la vida de sus subditos, era cuestión vital. El sabio enseña un medio para conseguirlo: hablarles y responderles con dulzura y mansedumbre. Ello es

capaz de vencer la ira del príncipe más enojado ¹¹.

Moderación. Caridad con el enemigo. La ira (25:16-28).

¹⁶ Si encuentras miel, come lo suficiente; no te hartes y tengas que vomitarla. ¹⁷ Pon rara vez tu pie en la casa del vecino, no se harte de ti y te aborrezca. ¹⁸ Maza, espada y aguda saeta es el hombre que testifica en falso contra su prójimo. ¹⁹ Como diente quebrado y pie que resbala es la confianza en el impío en el tiempo de la angustia (y como el que se quita la ropa en día de frío). ²⁰ Echar vinagre sobre el natrón es cantar canciones al corazón afligido. (Como la polilla en el vestido o la carcoma en la madera, así la tristeza hace daño al corazón.) ²¹ Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; ²² pues así echas ascuas sobre su cabeza, y Yahvé te lo pagará. ²³ El viento norte ahuyenta la lluvia; rostro airado, la lengua detractora. ²⁴ Mejor es estar en un rincón del desván que con mujer rencillosa en casa espaciosa. ²⁵ Agua fresca en la boca del sediento es la buena nueva que viene de lejanas tierras. ²⁶ Fuente turbia y manantial infecto es el justo que cede ante el impío. ²⁷ No hace bien comer demasiada miel y no es honroso buscar la propia gloria. ²⁸ Ciudad desmantelada y sin murallas es el que no tiene dominio de sí mismo.

Comienza la perícopa con dos normas de prudencia práctica. La primera, referente a la miel. Esta agrada por su dulzura, y fácilmente se toma más de la cuenta, y entonces su acción ardiente en el estómago puede provocar el vómito. El proverbio puede tener un alcance general y recomendar el dominio de sí mismo en aquellas cosas que nos causan agrado. La segunda intenta evitar aquella frecuencia en las visitas que puede llegar a resultar desagradable y molesta. Conviene que sea raro, advierte Séneca, aquello que durante tiempo queramos conservar digno de estima ¹².

El falso testimonio que la Ley prohíbe en uno de sus mandamientos ¹³ y los sabios condenan tantas veces a lo largo del libro, es aquí comparado con la acción de la *maza*, cuyos golpes aplastan o destrozan los más duros metales; a la acción de *la espada*, que puede atravesar el cuerpo hiriéndolo gravemente; a la de *la flecha aguda*, que se clava en el corazón y acaba en un instante con la vida. Con idénticas imágenes designa el salmista las invectivas que contra los justos dirigen sus enemigos ¹⁴. La confianza en el impío puede compararse al diente quebrado, que no sirve para masticar la comida, o al pie que resbala y hace caer a tierra; no se puede confiar en ellos. Lo mismo ocurre con el impío cuando vienen los días malos y más necesitarías de tus amigos; como tu amistad no le puede ya reportar bien alguno, te vuelve la espalda sin consideración alguna a la anterior amistad ¹⁵.

Intentar consolar al afligido cantándole canciones alegres a su corazón, es lo mismo que echar vinagre sobre el natrón, especie de sal terrestre muy común en Palestina, que ante la acción del ácido se disuelve ¹⁶. Tal alegre canción tendría un efecto contraproducente: aumentaría su dolor al recordarle la alegría y contento que le falta y al advertir la insensibilidad del prójimo frente a sus penas. Para consolar al que sufre es preciso comenzar por hacer nuestra su pena y sentir su dolor. Un fragmento de hierro no se une con otro si ambos no se licúan primero por la acción del fuego. Sólo si ambos corazones sintonizan en los sentimientos pueden unirse y servirse de consuelo en la aflicción ¹⁷.

La máxima del v.21 prelude la doctrina de Jesucristo en el Evangelio sobre el hacer el bien incluso a los enemigos. No se trata ya solamente de no odiar y hacer el mal, sino de hacer positivamente el bien a los mismos enemigos: darle de comer si tiene hambre, proporcionarle agua si tiene sed. Dos motivos presenta el sabio como estímulo para la práctica de la caridad para

con él; tal conducta hará sentir confusión a tu contrario y le inducirá a deponer su enemistad contra ti, y Yahvé, que considera hecho a sí lo que se hiciera al necesitado, recompensará tu conducta, doblemente digna de elogio. San Pablo citó estos versos al recomendar la candad para con los demás, añadiendo aquellas hermosas palabras: “No os dejéis vencer por el mal, antes venced con el bien el mal”¹⁸. Los motivos son todavía interesados. **Jesucristo pondría como base el amor a Dios y el amor universal a todos los seres humanos, hijos todos ellos del mismo Padre y redimidos para un mismo destino.**

Con una comparación tomada de la naturaleza atmosférica, el sabio enseña el modo de hacer enmudecer a la lengua detractora. En Palestina, el viento norte, frecuente durante el invierno en el valle del Jordán, ahuyenta la lluvia. De la misma manera, un rostro airado, que da a entender no sólo el disgusto, sino la indignación ante las palabras del detractor, le hará sentir sonrojo y cesar en sus maledicciones. “Si ve — dice San Jerónimo — tórvido el rostro de quien lo escucha, más aún de quien no lo escucha y cierra los oídos, inmediatamente guarda silencio, palidece su rostro, se cierran sus labios, se le seca la saliva en la boca”¹⁹. Sócrates daba un sabio consejo a este propósito: “No admitas al locuaz y calumniador; no lo es por benevolencia, sino que lo mismo que te descubre a ti los defectos ocultos de los demás, manifestará a otros lo que tú le confíares”²⁰. El v.24 repite al pie de la letra 21:9 y 19, cuyo pensamiento es ya conocido.

La buena nueva que viene de lejanas tierras es comparada en el v.25 a la profunda satisfacción que siente el sediento cuando por fin puede llevar agua fresca a sus labios. La dificultad de obtener en aquel entonces noticias de países lejanos aumentaba la alegría que aquéllas proporcionaban. Jacob sintió revivir su espíritu cuando tuvo noticias de José, su hijo menor, que se encontraba en Egipto²¹. Es, en cambio, *fuelle turbia, manantial infecto, el justo que cede al impío* (v.26). El justo con su conducta es fuente de vida para los demás²²; pero, cuando se convierte en impío, su actitud es escándalo para los justos e incentivo para los pecadores para continuar obrando sus iniquidades.

La primera parte del V.27 es idéntica a la del v.16. La segunda está muy oscura en el texto masorético. En la lección que escogemos, el sentido es: la miel, tomada en la debida cantidad, hace bien; tomada con exceso, perjudica al organismo; hace bien al hombre el buen nombre ante los demás, pero no le honra el que él mismo pregone su propia gloria, pues sería tildado de soberbio y orgulloso²³. Una bonita comparación recomienda el dominio de sí mismo. Una ciudad sin preparativos, sin murallas para su defensa, sucumbe ante los ataques de los enemigos. De la misma manera, quien no ha conseguido, por medio de la educación y corrección **que supone la sabiduría, el dominio de su voluntad sobre sus sentidos**, no podrá después vencer sus inclinaciones y se dejará arrastrar por toda clase de vicios e impiedades.

1 18:8726:22; 19:1 728:6; 20:16 y 27:13. Cf. G. Wallis, *Zu den Spruchmmlungen* Pwv 10:1-22:16 und 25-29.; TLZ 85 (1960) 1473. — 2 Is45:1s; Job 11:8; 15:8; 26:14; Ecl 8:17; Rom 11:13; 1 Cor 2:10. — 3 1 Par 28:5. — 4 Jer 17:9; 1 Cor 2:11. — 5 Lc 14:7. — 6 Cf. Nau, p.279. — 7 C.21; Pritchard, o.c., p.424. 8 15:23. — 9 Posiblemente falta un estico después de isb, dado que el sentido es incompleto y esta primera parte del capítulo se compone de cuartetos. Toy considera glosa 130. — 10 Mt 6:1-6. — 11 15:1; Jue 8:1-3; Sam 25:2433. — 12 Lib. 1 *De beneficentia*. — 13 Ex 20:16. — 14 Sal 55:22; 57:5. — 15 El último estico está en el TM. Falta en los LXX. Muchos lo omiten, considerándolo como ditografía de *igb* (idénticas consonantes). — 16 Algunos leen con los LXX *herida (nétheq)*, en lugar de *natrón (nâther)*. aocd no está en el hebreo, tomado de los LXX. — 17 Cf. San Gregorio, 1.3 *Moral*, c. 10. — 18 Rom 12:20-21. — 19 Epist. *Ad Rusticum*. — 20 Citado en A Lapide, o.c., II p.288. — 21 Gen 45:27-28. — 22 10:11 — 23 El T M dice en 276: *y es gloria la investigación de la gloria*. Vaccari propone la siguiente: *y no hay gloria en investigar la majestad*, cuyo sentido sería el de la Vulgata: el que perscruta la divina Majestad se verá abrumado por su gloria.

26. Necedad, Pereza, Odio Enmascarado (26:1-12).

¹ Como nieve en el verano y lluvia en la siega, así conviene al necio la honra. ² Como

pájaro vago y como golondrina que vuela es la imprecación sin motivo, no se cumple.³ Para el caballo el látigo, la cabezada para el asno” la vara para las espaldas del necio.⁴ No respondas al necio según su necesidad, para no hacerte como él.⁵ Responde al necio como merece su necesidad, para que no se tenga por sabio.⁶ Sus pies se corta y daños sufre el que envía un mensaje por mano de un necio.⁷ Como cojean las piernas del cojo, así el proverbio en la boca del necio.⁸ Como quien liga la piedra en la honda, así es el que hace honor al necio.⁹ Como rama de espino en mano de un borracho, así es el proverbio en la boca del necio. 10 Como saeta que hiere a cualquiera que pasa, así al que asalaria al necio y al borracho. 11 Como perro que vuelve a su vómito es el necio que repite sus necesidades.¹² ¿Has visto a uno que se cree sabio? Más puedes esperar del necio que de él.

Toda la perícopa está dedicada al necio en el orden intelectual. Presenta, a base de imágenes y ejemplos, un conjunto de sarcasmos hacia la clase social más opuesta a la de los sabios. Al necio le cae el honor, la autoridad, el respeto y veneración por parte del público algo así como al verano la nieve, y a la siega en Palestina la lluvia. Estas cosas son tan raras en Palestina, que se consideran poco menos que imposibles, por no decir un milagro¹. Aquéllas no pegan en modo alguno al necio, a quien lo que lógicamente corresponde es el deshonor y el vituperio. Pensaban los antiguos que la bendición y la maldición tenían una eficacia objetiva y alcanzaban a aquellos a quienes iban dirigidas². El sabio advierte que no hay nada que temer de las imprecaciones que carecen de razón suficiente; son como pájaro que pasa volando, sin dejar rastro detrás de sí. La comparación del v.3 se encuentra en todas las literaturas antiguas. El único medio para hacer caminar al necio por el recto sendero es el castigo, pensamiento frecuente en los sabios³. Es como un ser privado de inteligencia, a quien no se puede guiar apelando a la razón.

Los versos siguientes (4-5) señalan la norma a seguir para con el necio. En primer lugar no se le debe responder con arrogancia e irreflexión, de modo que vengas a asemejarte a él, sino que has de reprochar sabia y prudentemente su insensatez, a fin de que caiga en la cuenta de su necesidad y sienta deseos de alcanzar la sabiduría. La aparente contradicción entre los dos versos 4 y 5 (en el primero se mira al bien del sabio, en el segundo al del necio) fue uno de los textos en que se apoyaron los rabinos para poner en duda la inspiración del libro. Otra recomendación del sabio es que no se confíe el envío de mensajes al necio; sería exponerlo a no llegar a su destino, con el consiguiente daño de quien lo envía o de aquel a quien se envía. En 25:13 hizo el sabio resaltar los beneficios de una fiel embajada.

Una comparación pone de manifiesto la impresión que produce el proverbio en la boca del necio: la del cojo que apenas puede servirse de sus piernas para andar. Posee unos miembros valiosos, pero para él inútiles. El necio que pronuncia proverbios posee las enseñanzas de la sabiduría, pero apenas sabe servirse de ellas para regir su conducta. Y a veces puede incluso serle ocasión de mal. Lo expresa el sabio con otra comparación (V.9): si un borracho coge en sus manos una rama de espino, lo más probable es que, privado como está de sus facultades, se haga daño con él o lo haga a los demás. Del mismo modo, una sentencia sabia enseñada o aplicada por quien carece de inteligencia puede resultar peligrosa y hacer daño. Por eso, rendir honor al necio (v.8) es algo tan inútil y hasta ridículo como el intentar lanzar una piedra con la honda habiendo atado aquélla de modo que no pueda salir disparada. Es el mismo pensamiento del v.1, expresado con una comparación diversa⁴. El v.10 es considerado por los críticos como uno de los más difíciles de reconstruir⁵. La lección que escogemos da un buen sentido: como el arquero que dispara sin ton su flecha y hiere al que pasa, así es quien da salario a un necio, que no sabrá hacer buen uso de él y lo empleará tal vez para su propio mal, o a un borracho, que lo empleará sin duda en

saciar sus ansias de beber. Con una imagen que causa náuseas, la del perro, que vuelve sobre su vómito, animal por lo demás impuro para los judíos, expresa el sabio la torpeza del necio, que recae en sus maldades. San Pedro aplica también esta imagen a los cristianos que después de haber conocido el camino de la justicia lo abandonan ⁶. Los pecados precedentes a la conversión tenían alguna excusa, debido a la ignorancia en que se encontraban respecto del camino de la salvación; volver a la vida de pecado después de haber conocido a Jesucristo y la gravedad de aquél, es algo tan abominable y repugnante como la acción mencionada. Todo esto no obstante, hay algo más difícil de corregir que el mismo necio. Respecto de éste, sobre todo si su necedad es consecuencia de ignorancia, aún queda alguna posibilidad de hacerle salir de ella, aunque sea con medios correctivos. El presuntuoso, que se cree sabio y superior a los demás, está más incapacitado que el mismo necio para aceptar consejos de los demás, haciéndose de todo punto incorregible. Además, **el soberbio se cierra a sí mismo las gracias de Dios, que se complace en los humildes.**

El perezoso (26:13-16).

¹³ Dice el perezoso: “En el camino hay una fiera, un león en la plaza.” ¹⁴ Las puertas giran en sus quicios, y el perezoso en su lecho. ¹⁵ El perezoso mete la mano en el seno y se cansa aun para llevársela a la boca. ¹⁶ El perezoso se cree sabio más que siete que sepan responder.

Una pequeña perícopa sobre el perezoso, cuyas máximas nos son ya conocidas. El v.13 presenta los peligros que la imaginación del perezoso presenta como excusa para no ir al trabajo⁷. La comparación del v.14 alude a una de las actitudes más frecuentes del negligente: como las puertas giran una y otra vez sin salirse de sus quicios, así el perezoso da una y otra vuelta en el lecho buscando la posición más cómoda, sin decidirse a salir de él ⁸.

La afirmación proverbial del v.15, que repite 19:24, expresa en estilo oriental la inactividad del desidioso aun para aquellas cosas que son más necesarias para la vida, como el trabajo, preciso para asegurar el sustento familiar. Pero lo peor es que el perezoso se cree a sí mismo más sabio que nadie. El es el que entiende la vida, pues come sin trabajar. Los que se fatigan en el trabajo son unos pobres hombres que no valen para otra cosa. El número “siete” significa, como en otros lugares, muchas veces.

Contiendas. Lisonja. Odio enmascarado (26:17-28).

¹⁷ Coger a un perro por las orejas es entrometerte en un pleito que no te importa. ¹⁸ Como el loco que lanza llamas y saetas mortíferas, ¹⁹ tal es el hombre que daña a su amigo y dice después: “Lo hice por broma.” ²⁰ Por falta de leña se apaga el fuego, y donde no hay chismoso cesa la contienda. ²¹ Como el carbón a las brasas y la leña al fuego, así es el chismoso para encender contiendas. ²² Las palabras del chismoso son bocado suave, que baja hasta el fondo de las entrañas. ²³ Baño de plata sobre vasija de barro son los labios lisonjeros y corazón malvado. ²⁴ El que aborrece se enmascara con los labios, pero dentro lleva la traición. ²⁵ Cuando te habla amigablemente, no le creas, porque lleva siete abominaciones dentro del corazón. ²⁶ Con doblez esconde su rencor, pero su malicia será descubierta en la asamblea. ²⁷ El que cava la fosa cae dentro de ella, y al que rueda vna piedra se le viene encima. ²⁸ La lengua mentirosa produce muchos males y la boca lisonjera hace resbalar.

La primera sentencia compara al que se entromete en un litigio ajeno con el que coge por las orejas a un perro extraño. Ambas cosas son peligrosas y difícilmente se sale de ellas sin daño. La experiencia dice que, no pocas veces, quien quiso con toda su buena intención mediar en un conflicto, sufrió las iras de los contendientes, que se concitaron contra él.

Quien hace daño a su prójimo pretextando después que se trataba de una broma, es, dice el sabio, como el loco que lanza llamas y saetas mortíferas. No te puedes fiar de él. La malicia oculta, que se vale de estas artimañas o fraudulencias para hacer el mal a otros en bien suyo, es más temible que la que se presenta abiertamente. “Ninguna peste es más eficaz para hacer daño que un enemigo familiar,” escribe Boecio ⁹. Frente al adversario que se declara puedes tomar las precauciones oportunas para evitar el mal; el que simula amistad te sorprenderá completamente desprevenido y no podrás tan fácilmente evitarlo. Sin leña no puede haber fuego, sin carbón no puede haber brasas; de la misma manera, afirma el sabio, sin el chismoso no se suscitan las contiendas, pues que es él con sus palabras, con sus invenciones, con sus malas interpretaciones, quien las suscita. Por eso aconsejó antes: “arroja al petulante y se acabará la contienda” (22:10); y semejante consejo se repite en la literatura egipcia ¹⁰. El v.22 reproduce 18:8, y constata otra vez esa impresión tristemente agradable que siente nuestra naturaleza caída ante las críticas y juicios temerarios del chismoso, que no deberían provocar otros sentimientos que la indignación y repulsa.

Una imagen pone al descubierto lo que es la palabra lisonjera. A una vasija de barro se la puede revestir de una capa de metal y darle un bello y valioso aspecto, pero en su interior es una vasija de barro. Lo mismo ocurre con la palabra lisonjera; es blanda, halagadora, y parece buscar el bien del prójimo, pero dentro se oculta un corazón hipócrita o tal vez malvado, que encubre bajo la lisonja su odio, y aprovechará la primera ocasión oportuna para hacerte mal. Por eso, cuando un malvado te habla amigablemente y se muestra obsequioso contigo, ponte sobre aviso, no sea que en su interior esté maquinando el mal contra ti. No es que vayamos, sin más, a desconfiar, pero es claro que con tal clase de personas es preciso extremar la prudencia. El inciso “siete abominaciones” puede referirse a las enumeradas en 6:16-19 o designar “muchas.” Algún día se descubrirá su malicia; en un principio encubre su odio, pero éste es como un fuego, que antes o después termina por irrumpir, y se manifestará en sus palabras, en sus obras, y tal vez se hará patente en la asamblea pública encargada de administrar justicia u, adonde tuviste que ir a responder de tus engaños e impiedades. El pensamiento del v.27 se encuentra en todas las literaturas. Recoge una experiencia frecuente y contiene una sabia advertencia. Ahícar la expresó en estos términos: “Por mucho tiempo que tú vivas, guárdate de cavar una fosa para otro, porque vendrías tú a caer en ella.”¹² Ben Sirac es del mismo parecer. “El que hace el mal caerá, sin que sepa de dónde le viene.”¹³ La historia bíblica ofrecía al autor notables ejemplos ¹⁴. El texto del v.28 está corrompido. La lección adoptada constata cómo la lengua mentirosa y la boca lisonjera hacen mucho mal. Aquélla, con sus engaños y falsos testimonios; ésta, con sus palabras, suaves como el aceite, pero en el fondo son afilados cuchillos ¹⁵. San Agustín escribía: “Prefiero ser reprendido de cualquiera antes que ser alabado por el adulador.” ¹⁶ Otros interpretan del mal que el mentiroso y el adulador se hacen a sí mismos, en cuyo caso tendríamos una aplicación del verso precedente.

1 Sam 12:17. — 2 Gen 27:13; Núm 23:7; Eclo 3 — 3 10:13; 19:29; 20:30; Eclo 33:25-30. — 4 La Vulg. traduce 8a: es como *el que arroja una piedra en el montón de Mercurio*. Era este el dios de los viajeros, a quien se alzaba una estatua en el cruce de los caminos. Cuando aquéllos pasaban ante ella, arrojaban en su honor una piedra, de modo que se formaban grandes montones de piedras ante tales estatuas. Era algo completamente inútil en la mente del autor, pues se trataba de una superstición. — 5 No se ha propuesto una lección satisfactoria. El TM dice: Como poderoso que contrata al primero que pasa... La Vulg. traduce muy diversamente: La sentencia termina las causas, y quien impone silencio al necio mitiga las iras. Vaccari propone: El litigador pone todas las cosas en movimiento; él contrata al necio y al transeúnte. Bickell traduce el hebreo rab por arquero. La Bib. de Jér.: un ar-

quero que hiere a todos los que pasan es quien emplea un necio. Cf. en Toy, o.c., p.476 los muchos intentos de reconstrucción. — 6 2 Pe 2:22. — 7 22:13. — 8 6:9-10; 24:33. — 9 De consolatione. — 10 Duesberg, O.C., p.110 — 11 En los períodos persa y griego, los judíos en muchas partes tenían su organización civil, con derecho a administrar justicia. Probablemente se alude a esta función de la asamblea. — 12 Ahikar, 268; NĀU, p.277-78. — 13 27:30. — 14 Est 7:1-10; Dan 6:24; 13:59-62. — 16 L.Q *De Trinitate*, — 15 Sal 55:22.

27. Virtudes y Defectos, El Cuidado de los Ganados.

Vanidad. Ira. Envidia. Hipocresía (27:1-6).

¹ No te jactes del día de mañana, pues no sabes lo que dará de sí. ² Que te alabe el extraño, no tu boca; el ajeno, no tus labios. ³ Pesada es la piedra, pesada la arena, pero la ira del necio es más pesada que ambas cosas. ⁴ Cruel es la ira, furiosa la cólera, pero ¿quién podrá parar ante la envidia? ⁵ Mejor es una abierta reprensión que un amor encubierto. ⁶ Leales son las heridas hechas por quien ama, pero los besos del que aborrece son engañosos.

Dos recomendaciones prácticas sobre la jactancia. La primera se encuentra en todas las literaturas y es una máxima de prudencia humana. Un moderno proverbio árabe lo expresa en estos términos: “No digas mañana, porque el mañana no te pertenece.” La razón es que “la pobreza y la riqueza, los bienes y los males, la vida y la muerte, no están en nuestra mano, sino que vienen del Señor.”¹ La parábola del rico a quien sobrevino la muerte cuando acariciaba los más halagüeños proyectos, es el mejor comentario a este verso². Santiago repite la misma idea: “No sabéis cuál será vuestra vida mañana, pues sois humo, que aparece un momento y al punto se disipa,” y señala los términos en los que es justo nos expresemos: “Si el Señor quiere y vivimos, haremos esto o aquello; de otro modo, os jactáis fanfarronamente, y esa jactancia es mala”³. La segunda recomienda evitar la alabanza propia, lo que es necedad, soberbia y muchas veces inexactitud, pues el amor propio ciega y presenta como bueno y grande lo que en realidad no lo es tanto, y a observar una conducta ejemplar que merezca la estima y el elogio de los demás. Jesucristo señaló a los cristianos la conducta a seguir en ese punto cuando dijo: “Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.”⁴

Dos comparaciones ponen de relieve lo terrible que es la ira del necio: resulta más insoportable, afirma el sabio, que cargar con una gran piedra o un fardo grande de arena. La conversión del necio, dice Ben Sirac, es como carga en el camino⁵; pero, si a la necedad se añade la ira, aquél vendrá a ser de todo punto inaguantable. La ira es cruel, sobre todo cuando no hay una inteligencia clara que descubra a tiempo sus consecuencias o una voluntad fuerte que domine la pasión; pero hay algo más temible todavía que la misma ira: la pasión de la envidia. En 14:30 afirmó que es como la caries de los huesos, y en 6:34, que el marido celoso no perdonaría el día de la venganza. Y es que la ira pasa como el viento o se vence con la paciencia; la envidia, en cambio, domina totalmente el espíritu, el cual no puede apenas arrojarla de sí. “No hay defecto más pernicioso — escribe San Basilio — que la envidia, pues como la herrumbre el hierro, así ella consume el alma en que habita.”⁶

La sentencia del v.5 da una preciosa orientación sobre la verdadera amistad. Hacer una reprensión, especialmente a una persona a quien se ama, cuesta; pero al advertirle sus defectos le enseñas el camino de la sabiduría. Jesucristo recomendó la corrección fraterna, que es, por lo demás, una exigencia del auténtico y verdadero amor. Tal reprensión es más útil que ese amor

que no se atreve a advertir al amigo sus defectos a fin de que se corrija de ellos, por cobardía o temor a disgustarle. En efecto, continúa el sabio, la corrección del amigo busca tu bien: te quiere libre de todo defecto, y, por lo mismo, te los advierte, aunque ello te haga sufrir. Dice nuestro refranero que “quien bien te quiere te hará llorar.” Por el contrario, quien simula amistad, pero interiormente te aborrece, no busca tu bien, y, en lugar de advertirte los defectos, te halagará y hasta confirmará en tus malos hábitos. “Quien te corrige — escribe Knabenbauer — es tu amigo; quien es condescendiente es tu enemigo.”⁷ Dios hace aplicación de este pensamiento en la vida espiritual de sus fieles cuando les envía tribulaciones y contrariedades, **que fortalecen sus almas y las une más al Señor, apartándolas cada vez más de sus defectos y pecados.**

La amistad. Prudencia. La mujer rencillosa (27:7-17).

⁷ El harto pisotea la miel, pero al hambriento le es dulce lo amargo. ⁸ Como pajarillo fuera de su nido es el hombre fuera de su patria. ⁹ El perfume y el incienso alegran el corazón, y el consejo y la ciencia son la delicia del alma. ¹⁰ No dejes al amigo, ni al amigo de tu padre, y no tendrás que ir a casa de tu hermano en el día de la desventura. Mejor es vecino cercano que hermano lejano. ¹¹ Sé sabio, hijo mío, y compláceme, para que pueda yo responder a quien me moteja. ¹² El prudente ve el peligro y se esconde, el simple sigue adelante y la paga. ¹³ Cógele el vestido por haber salido fiador de otro y retén la prenda a quien fió a un extraño. ¹⁴ Al que saluda a voces al vecino de madrugada, por maldición se le cuenta. ¹⁵ Gotera incesante en día de lluvia y mujer rencillosa, allá se van; ¹⁶ quien quiere contenerla pretende parar el viento o coger aceite con su diestra. ¹⁷ El hierro, con el hierro se aguza, y el hombre aguza a su prójimo.

Un dato de experiencia: cuando uno está saciado, hasta los más exquisitos manjares pierden para él su atractivo. Pero, cuando hay hambre, las mismas cosas amargas saben bien. “Al buen hambre — dice nuestro refranero — no hay pan duro.” Ahikar tiene una preciosa, sentencia de idéntico contenido: “El hambre hace dulce lo amargo y la sed cambia el vinagre [en vino].”⁸ Otra constatación de la experiencia: no hay lugar tan agradable como el propio hogar. El hombre que tiene que vagar lejos de su propia casa es semejante al pajarillo que, alejado del calor de su nido, se ve privado de los cuidados de la madre y expuesto a muchos peligros. También aquel hombre echará de menos la compañía de su esposa e hijos y se verá expuesto a incomprendiones y malos tratos por parte de gentes extrañas, que podrían incluso poner peligros a su vida⁹.

El segundo estico del V.9 ofrece muchas variantes¹⁰. La que escogemos presenta un buen paralelismo. Como los perfumes con su fragancia producen complacencia y cierto bienestar al cuerpo, así la ciencia y el consejo, que libran al alma de dudas e incertidumbres, señalándole el camino de la sabiduría, hacen sentir a ésta gozo y alegría. El sabio, que ha puesto de relieve muchas veces los beneficios de la amistad, aconseja aquí en particular no perder la de aquel que mantuvo ya relaciones amistosas con tu padre, y es, por lo mismo, un amigo de probada fidelidad. Un buen amigo será tu consuelo y mejor ayuda en el día de la desgracia. No te será preciso ir en busca del hermano que marchó a tierras lejanas. También Ahikar afirma que “un amigo cercano vale más que un hermano lejano.” ¹¹ Cicerón decía que la amistad es un óptimo y maravilloso apoyo para las necesidades de la vida¹², y Herodoto afirmaba que el amigo prudente y benévolo es un preciosísimo tesoro que sobrepasa a todas las riquezas¹³. Una conducta sabia y virtuosa del discípulo será la mejor defensa de su maestro frente a sus detractores; ella da fe de la enseñanza de su maestro y del cumplimiento de su deber. Por eso Ahikar recomienda: “Hijo mío,

arranca a tu hijo del mal; instrúyete..., a fin de que no te deshonre en medio de tus camaradas, no te obligue a bajar la cabeza en las plazas públicas.”¹⁴

El v.12 repite 22:3; indica la diversa conducta del prudente y del simple frente al peligro: aquél lo ve venir, y lo evita, éste no lo ve hasta que no lo tiene encima, y ya no lo puede evitar. El 13 reproduce 20:16, condenando de nuevo la actitud del que, sin más, sale fiador sin las garantías debidas. Si la expresión “de madrugada” del v.14 es auténtica¹⁵, la explicación de la sentencia estaría en aquel precepto del Talmud: “que nadie te salude antes de haber hecho su plegaria matutina, pues el homenaje pertenece, antes que todo, a Dios”¹⁶, en cuyo caso **la maldición vendría de Dios**. Si se trata de una glosa, ya que rompe el ritmo, el sabio intentaría poner en guardia frente a las estentóreas muestras de afecto. Quien fuera de tiempo y tono te saluda y prodiga alabanzas, deja entrever una amistad aduladora e hipócrita, lo que provoca **la maldición de Dios y de los seres humanos**. El v.25 expresa la misma idea de 19:13: lo insoportable que resulta la mujer rencillosa, comparable a la gotera incesante, cuya monotonía se hace extremadamente molesta. Pretender contenerla, añade ahora el sabio, es tan difícil como pretender parar el viento o intentar retener el aceite en la mano sin que se escurra¹⁷. Lo que ocurre con el hierro, el cual se aguza con otro hierro, se verifica también en el hombre, el cual agudiza su ingenio mediante el trato social con los demás y modela su carácter mediante el roce con su prójimo, que lima sus aristas, haciéndolo más paciente y sufrido, más dulce y amable.

Fidelidad. El corazón y el ojo del hombre. La alabanza. La necesidad (27:18-22).

¹⁸ **El que guarda la higuera comerá su fruto y el que atiende a su señor recibirá de él honores.** ¹⁹ **Como se parece un agua a otra agua, así el corazón de un hombre al de otro.** ²⁰ **El “seol” y el averno no se llenan nunca; así el ojo del hombre no se sacia jamás.** ²¹ **Como el cristal para la plata y la hornaza para el oro, así es para el hombre la boca del que le alaba.** ²² **Aunque majes al necio en el mortero con el pilón de machacar el trigo, no le sacarás de su necesidad.**

El que guarda la higuera, preservando sus frutos de los animales dañinos o de la codicia del prójimo, al fin comerá sus frutos. De la misma manera, quien con semejante diligencia sirve a su señor recibirá el premio de su fidelidad. Esta máxima, unida a 28:20, se aplica en la liturgia cristiana a San José, modelo de alma fiel a su Señor. La máxima del v.19 es muy indeterminada y, por lo mismo, susceptible de diversas interpretaciones. Consideramos la más probable la que pone comparación entre el parecido que existe entre una y otra agua, no obstante las diferencias accidentales, y la semejanza que existe entre los corazones de los hombres: todos tienen unas mismas características esenciales y unas mismas exigencias de felicidad no obstante la variedad de sentimientos y afectos que unos y otros albergan.

En la Sagrada Escritura se describe al *seol* poéticamente como un monstruo “de boca sin medida”¹⁸, que todo lo engulle, sin saciarse jamás. De hecho, muchos dejan de existir todos los días, y la morada de los muertos no se llena jamás. A él se compara el ojo humano en su afán insaciable de verlo todo, que puede muy bien simbolizar el deseo del corazón¹⁹, cuyo deseo y codicia se transparenta en ellos. Más veces hemos indicado la razón de esa insaciabilidad por parte del corazón humano, siguiendo el conocido pensamiento de San Agustín: **está hecho para Dios, y las cosas de la tierra jamás podrán saciar plenamente sus deseos de felicidad**. La comparación, tantas veces empleada, de la prueba de los metales por el crisol, tiene aquí como segundo término la actitud del hombre frente a la alabanza. Esta prueba la virtud del hombre, como el fuego los metales. Quien busca la alabanza propia y se enorgullece en ella, es necio y

demuestra poca prudencia y virtud; quien la rehuye demuestra espíritu sencillo y humilde. San Gregorio Nacianceno señala la conducta a seguir en este punto cuando escribe: “No me inmutarán quienes me alaban ni quienes me vituperan. Lo que soy, eso permanezco, me maldigan o me levanten las alabanzas hasta el cielo.”²⁰ Concluye la perícopa (v.22) con una de las más atrevidas imágenes para indicar lo difícil que es reducir al necio al buen camino. Por mucho que te esfuerces, no le sacarás de su necedad. Ben Sirac dice que su corazón es como un vaso roto: no retiene las enseñanzas de la sabiduría²¹. Si alguna vez parece has conseguido algo con él, añade, es como si hubieras compuesto un cacharro roto, que no tardará en romperse de nuevo²². De la misma opinión es Ahikar, que la expresa con distintas imágenes: “Hijo mío, cuando un hombre se mantenga en pie sin ocupar un lugar, cuando el pájaro vuele sin alas, cuando el cuervo se vuelva blanco como la nieve, cuando lo amargo se vuelva dulce como la miel, entonces el necio se convertirá en sabio.”²³

Cuidado con la grey (27:23-27).

23 Cuida bien de tu grey y pon atención a tus rebaños,²⁴ pues no dura siempre la riqueza, ni la corona va de generación en generación.²⁵ Sale el heno, aparece la verdura, siéganse las hierbas de los montes;²⁶ y los corderos te proporcionan vestidos, y los cabritos el precio de un campo,²⁷ las cabras leche abundante para tu comida, para el mantenimiento de tu casa y para el sustento de tus criados.

Los sabios dan también consejos de orden económico. Es preciso ser previsores frente a posibles contingencias. Los bienes heredados y las riquezas adquiridas no duran siempre; unos años de carestía pueden disminuirlas notablemente y una eventualidad adversa hacerlas incluso desaparecer. En cambio, unos rebaños bien cuidados, alimentados con los pastos que la misma naturaleza proporciona, te aseguran el sustento de cada día para ti y los de tu casa y aumentan tus dineros, con los que puedes adquirir nuevos campos. La lección del sabio es no confiar demasiado en las riquezas o bienes heredados, sino más bien en el trabajo de cada día, al cuidado de los rebaños, en el ejercicio de la propia profesión, que es el mejor medio de asegurar aquél y hacer frente a cualquier revés de fortuna. Tenemos aquí un reflejo de la vida de los israelitas en Palestina. Se dedicaban más a la cría y explotación de los ganados que al cultivo del campo. El sabio menciona sólo las ovejas y las cabras; Isaías y el autor del Deuteronomio mencionan además las vacas y bueyes²⁴.

¹ Eclo 11:14. — ² Le 12:16-21. ³ 1-16. — ³ 4:14-16. — ⁴ Mt 5:16. — ⁵ 21:19. — ⁶ Citado en A Lapide, o.c., p.329. — ⁷ O.c., p.204. — ⁸ Ahikar, 188; Pritchard, o.c., p.430 col.1. — ⁹ Eclo 36:28. — ¹⁰ Renard, siguiendo los LXX, traduce 9b: pero por la tribulación el alma es abatida. La Vulg. da un buen paralelismo: ios buenos consejos del amigo confortan el ánimo. — ¹¹ NAU, o.c., P.173. — ¹² Cf. 1. De amidtia. — ¹³ Citado en A Lapide, t.2 p.339. — ¹⁴ Ahikar, 33; NAU, p.16s. — ¹⁵ Rompe el ritmo, por lo que algunos la consideran como glosa. — ¹⁶ Berach. 143. — ¹⁷ 21:9.10; 25:24. El TM en i6b es dudoso. Los LXX dan una lección diferente, de difícil interpretación: *el viento del norte es un viento duro, pero por su nombre se Huma propicio*. — ¹⁸ Is5:14. — ¹⁹ Ecl2:10;4:8. — ²⁰ Orat. 14, De pace. — ²¹ 21:17. — ²² 22:7. — ²³ Ahikar, 80; NAU, p.150. — ²⁴ Is 7:21; Dt 8:13.

28. Justicia e Impiedad, el Mal Principe, Riquezas y Pobreza.

El justo y el impío. La observancia de la Ley (28:1-9).

¹ Huye el malvado sin que nadie le persiga, mas el justo va seguro como cachorro de león.² Por los delitos de una tierra son muchos sus gobernantes, pero con uno inteli-

gente y prudente dura largo tiempo.³ El perverso que oprime a los pobres es un torbellino huracanado, que no da pan.⁴ Los que abandonan la ley alaban al impío; los que la guardan le hacen la guerra.⁵ Los malvados no conocen la justicia, pero el que busca a Yahvé lo sabe todo.⁶ Mejor es el pobre que anda en integridad que el rico de perversos caminos.⁷ El que guarda la ley es hijo prudente; el que se acompaña de glotonos es vergüenza de su padre.⁸ El que con usura y crecido interés aumenta sus caudales, para el que se apiada de los pobres lo allega.⁹ Es abominable la oración de aquel que se aparta de la ley.

El v. 1 presenta los efectos psicológicos de la conducta del impío y del justo. Al malvado, su conciencia le testifica su mal proceder, y hasta cuando en realidad nadie le persigue, su imaginación ve por doquier acusadores y teme el castigo de Dios, que ve sus malas acciones. Del impío dice Elifaz que “en sus oídos suenan siempre gritos de espanto; en tiempo de paz se ve asaltado por el devastador; no espera poder substraerse a las tinieblas, siempre espera el golpe de la espada.”¹ “Es cobarde la maldad — dice el autor del libro de la Sabiduría — y da testimonio contra sí misma, y siempre sospecha lo más grave, perturbada por su conciencia.”² El justo, en cambio, camina a través de la vida seguro como cachorro de león. Es éste el más fuerte de los animales, y, confiado en su fuerza, ante nadie retrocede.³ El justo está bajo la protección del Altísimo, que le protege contra todos los peligros. El salmo 91 contiene un precioso canto **a la providencia de Dios sobre los justos.**

El sentido del v.2, cuyo texto no es seguro⁴, parece ser el siguiente: cuando en un país se conculca la justicia y reina la impiedad y el crimen, se suceden con rapidez los gobernantes, que han de convertirse en tiranos si quieren mantener el orden y no ser derrocados al día siguiente. La historia del reino de Israel presentaba en algunas de sus páginas un buen comentario a esta sentencia. En cambio, cuando un gobernante sabio e inteligente promueve con su legislación el bien común y castiga debidamente a los transgresores, **promueve la paz y prosperidad**, que aseguran la estabilidad de su gobierno. Con frecuencia los profetas y los sabios recriminan duramente la conducta del malvado, rico o gobernante, que oprime a los pobres. Aquí es comparado al *torbellino huracanado, que no da pan* (v.3). El agua torrencial destruye las cosechas y priva al hombre de los frutos de la tierra. Quien oprime al pobre le priva de los escasos medios con que de por sí cuenta para asegurarse un digno sustento⁵.

El sabio presenta la diversa actitud de quienes cumplen la ley y de quienes la abandonan frente al impío. Estos lo alaban, porque tienen causa común con ellos, y al defender su conducta pretenden justificar la suya. Los justos, por el contrario, le hacen la guerra en su afán por destruir la maldad, celosos del triunfo de la justicia. La ley podría referirse a la ley mosaica, en cuyo caso aludiría a los judíos, que en el período griego apostataron de ella; pero es más probable que el sabio la tome en un sentido más amplio, comprendiendo las enseñanzas de los profetas, de los sabios y de los sacerdotes. Existe una relación íntima entre nuestro modo de obrar y nuestra manera de pensar. Al que obra mal, su maldad le atrofia el sentido moral, pierde la delicadeza de sentimientos para percibir la belleza del bien y termina por estimar únicamente el mal, en que se envuelve cada vez más. Mas el que busca a Yahvé en orden a conocer su voluntad y ponerla en práctica, tiene un instinto especial **para descubrir lo que agrada a Dios y lo que le es desagradable**. San Pablo decía que el hombre acostumbrado a estimar las cosas conforme a los criterios humanos, **no percibe las cosas del Espíritu de Dios**. Por el contrario, el hombre espiritual sabe juzgar de todas las cosas en su relación con la salvación y se regula no por los principios de “la sabiduría humana,” **sino por las enseñanzas del Espíritu Santo**⁶.

El v.6, que afirma la preferencia por el pobre que es justo sobre el rico que no anda en

justicia, es una vacante de 19:1. Los sabios no consideran, sin más, la pobreza como una maldición, **sino sólo cuando aparta de Dios, ni a la riqueza como una bendición si no lleva a El.** Lo que en realidad tiene valor es la virtud, y si va unida a la pobreza, es preferible sobre la riqueza, con la que se asocia la impiedad. En consecuencia, es sabio el hijo que guarda la ley, el cual será gloria para su padre, que podrá sentirse orgulloso de la educación dada a su hijo ⁷. Pero el que se pasa la vida con glotones derrochará la hacienda de su padre en banquetes y quedará reducido a la miseria ⁸, lo que redundará en afrenta del padre, a quien se tildará de mal educador. El Deuteronomio describe el castigo de lapidación a que los padres podrían verse obligados a exponer a sus hijos rebeldes y desenfrenados ⁹.

La ley mosaica prohibía la usura ¹⁰. Únicamente se permitía exigir interés por lo prestado al extranjero ⁿ. Advierte aquí el sabio que los frutos de la usura vendrán a parar a manos de quienes se apiadaron de los pobres. Dios hace con frecuencia que las riquezas de los usureros vengán a parar, por muy diversos caminos, a manos de quienes practican la caridad para con los pobres, con lo que castiga a aquéllos y hace que lo que fue arrebatado a los pobres vuelva otra vez a sus manos ¹². Lo que en 15:8 afirmó el sabio sobre el sacrificio, lo aplica aquí a la oración: *es abominable a los ojos de Dios la oración del impío* (V.9). Se trata, evidentemente, no de la oración humilde del pecador que se arrepiente de su pecado y ruega al Señor le conceda su gracia, sino la del que, manteniendo su afecto al pecado y permaneciendo en él, **ora al Señor con sus labios.** Los libros sagrados afirman con frecuencia la necesidad de la rectitud moral para que la oración y el sacrificio **sean gratos a Dios** ¹³.

Los justos y los impíos. La confesión de los pecados. El mal príncipe. El trabajo (28:10-19).

¹⁰ **El que extravía a los rectos de la buena senda caerá en su propia sima, pero los perfectos heredarán el bien.** ¹¹ **El rico es sabio a sus propios ojos, pero el pobre inteligente sabe sondearle.** ¹² **Cuando prevalecen los justos, hay gran gloria; pero cuando se alzan los impíos se esconden los hombres.** ¹³ **El que oculta sus pecados no prosperará; el que los confiesa y se enmienda alcanzará misericordia.** ¹⁴ **Bienaventurado el hombre que persevera en el temor, pero el de duro corazón caerá en la desventura.** ¹⁵ **León rugiente y oso hambriento es un mal príncipe a la cabeza de su pueblo.** ¹⁶ **Un príncipe insensato multiplica las extorsiones, pero el que aborrece la rapiña alarga la vida.** ¹⁷ **El hombre que derrama sangre corre al sepulcro sin que nadie le socorra.** ¹⁸ **El que anda en integridad será salvo; el que va por senderos tortuosos, en alguno caerá.** ¹⁹ **El que labra la tierra tendrá pan abundante; el que se va con los ociosos se hartará de pobreza.**

El ejemplo ejerce un poderoso influjo sobre los demás para el bien o para el mal. Con frecuencia, por medio de él, el impío aparta al justo del recto sendero. Quien tal hiciere, afirma el sabio que *caerá en su propia sima* ¹⁴. El mismo se prepara el duro castigo que merece quien aparta a los justos de Dios, haciéndose digno de su ira. Los que perseveraren, añade en un tercer estico el texto hebreo, *heredarán* el premio de su fidelidad. En 2:21 se prometía al justo la herencia de la tierra prometida, símbolo de la patria celestial. El rico, fascinado por la superioridad que le dan las riquezas sobre los demás, se cree incluso más sabio que ellos. Las riquezas ensoberbecen y el orgullo ciega. El pobre que tiene inteligencia, libre de esas pasiones que nublan el espíritu y perverten el juicio, fácilmente descubre las necesidades a que a veces lleva al rico su ceguera.

El v.12 pone de relieve la importancia de la justicia para la vida social. Cuando están en

el poder los justos, impera aquélla; cada uno cumple con sus deberes sociales, el bien goza de libertad. **Ello trae la bendición de Dios, y con ella la paz, el orden, la prosperidad.** Pero, cuando dominan los malvados, reina la impiedad, que ellos amparan y favorecen. Los hombres de bien, cuya conducta es una condenación para los impíos, comienzan a ser molestados, y tienen que ocultarse si no quieren perder su vida o terminar en la prisión. La historia, especialmente la de nuestro tiempo, está llena de ejemplos que confirman la sentencia del sabio ¹⁵. A continuación, el sabio señala las dos condiciones que ha de poner el hombre que quiera **alcanzar la misericordia de Dios: la confesión de sus pecados hecha a Dios**, al estilo de la del salmo 106, en que el pueblo confiesa al Señor su rebeldía ¹⁶, que tenía que ir acompañada del arrepentimiento sincero. No bastaba la simple enumeración de los pecados que tenemos en el libro de los muertos de los egipcios o en los rituales babilónicos. Las mismas condiciones que exigiría el Precursor y Jesucristo **para entrar en el reino de los cielos** ¹⁷.

Otra vez los diversos efectos del temor de Dios, que conduce a la sabiduría, y, en consecuencia, a sus frutos, y del endurecimiento del corazón, que hace insensible a las enseñanzas del sabio y poco menos que imposible la conversión a Dios, por lo que sufrirá el castigo de sus pecados, que le llevarán a la desventura ¹⁸. Dos imágenes ponen de manifiesto lo que para su pueblo es un mal príncipe. La del *león rugiente* puede expresar la tiranía y violencia con que suele gobernar el mal príncipe, siempre receloso de que alguien pueda maquinarse su ruina ¹⁹. La del oso *hambriento*, su codicia de dinero y riquezas, que lo lleva a gravar de impuestos a los subditos. El que aborrece estas cosas y busca el bienestar y prosperidad de los subditos, gozará de la larga vida prometida a los justos y reinará muchos años sobre ellos²⁰. El v.1y expresa la suerte del homicida: su condición es tan execrable, que marcha hacia el sepulcro sin que nadie le preste socorro. Se alude seguramente a la ley del talión: “el que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya” ²¹. Dondequiera que el pariente más próximo del muerto, que se constituía en vengador de la sangre, encontrase al asesino, le podía dar muerte. Para librar de esta venganza al homicida involuntario se establecieron las ciudades de refugio, donde quedaba a salvo de ella ²². Otros interpretan de los remordimientos de conciencia que persiguen al homicida y le hacen huir errante y fugitivo, llevando consigo por doquier la maldición de Dios, como Caín después de dar muerte a su hermano Abel ²³. Los dos últimos versos repiten pensamientos muy conocidos ya. El 18 expresa el diverso fin que está reservado al justo y al impío²⁴. El 19 recomienda la diligencia, esta vez en el cultivo de la tierra, sin el cual ésta no dará sus frutos y su dueño se verá sumido en la miseria. “Labra tus propios campos — escribe Amen-en-ope —, y encontrarás lo que necesitas, recibirás los panes de tu era.”²⁵

Bondad y equidad. Las riquezas de prisa. adquiridas. La reprensión. Piedad filial. Caridad con el pobre (28:20-28).

²⁰ El hombre fiel será muy bendecido; el que de prisa se enriquece no lo hará sin culpa. ²¹ No es bueno tener acepción de personas, y por un pedazo de pan se peca. ²² El malo se apresurará a hacerse rico, y no ve que le vendrá la pobreza. ²³ El que reprende hallará después mayor gracia que aquel que lisonjea con la lengua. ²⁴ El que roba a su padre o a su madre y dice que no es falta, es digno compañero de bandidos. ²⁵ El hombre codicioso suscita litigios, el que en Dios confía se sacia. ²⁶ El que en sí mismo confía es un necio, el que anda en sabiduría será salvo. ²⁷ El que da al pobre no tendrá pobreza, el que aparta de él sus ojos tendrá muchas maldiciones. ²⁸ Cuando están en auge los impíos, se esconde el hombre; mas, cuando son destruidos, se multiplican los justos.

El hombre que procede con verdad y nobleza en sus negocios y es fiel a su palabra, será bendecido por Dios, que se los hará fructificar, y alabado por los hombres, que pregonarán su honra. No así quienes se enriquecen con rapidez, lo que no suele conseguirse sin emplear medios ilícitos, cuyo castigo es muchas veces la pobreza y miseria mismas. “Los que quieren enriquecerse — escribe San Pablo — caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hundan a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia”²⁶. Uno de los males que cita después el sabio (v.26) es el de *suscitar litigios*. El ávido de riquezas va más allá de lo justo, y provoca no sólo litigios, sino hasta guerras, que traen después la pobreza y la miseria. Acto seguido, el autor recomienda poner la confianza en Dios, que bendice con una vida feliz y riquezas estables a los justos²⁷.

Con frecuencia los sabios condenan la acepción de personas, que lleva a cometer injusticias. Constata aquí cómo a veces una insignificante dádiva es suficiente para que se quebrante gravemente la justicia. Frecuentemente también ha recomendado el sabio la reprensión y ha condenado la adulación. De momento agrada más a nuestro amor propio la lisonja; después caemos en la cuenta de que quien corrigió nuestros defectos fue quien en realidad nos ayudó a caminar por el sendero de la sabiduría, que lleva a la verdadera felicidad. Quien la rehuye y se endurece en sus vicios y pecados, añade después, sufrirá un castigo repentino, cuya naturaleza el autor no determina. No rara vez vemos que quienes rechazaron las advertencias que les fueron hechas pagaron con su misma vida su temeridad²⁸.

Quien maltrata a los padres, ha dicho ya el sabio, es un hijo infame y deshonesto²⁹. Quien les roba, dice aquí, es comparable a un bandido, que no tendrá inconveniente en robar a los extraños. Dada la expresión dura que emplea el sabio, parece se trata del hijo que, después de haber sucedido a sus padres en los bienes, les niega los alimentos necesarios para la vida, con lo que los reduce a la miseria y tal vez acelera su muerte. Tal actitud supone un pecado grave contra la piedad filial. Jesucristo declaró no conforme con el cuarto mandamiento la conducta de aquellos que presentaban como ofrenda a Dios lo que pudiera ser necesario a sus padres³⁰. También se recomienda **bajo una forma estimulante la caridad para con el prójimo**. Quien la practica obtendrá la bendición de Dios sobre sus bienes. La experiencia confirma cuántas veces quien más da, más tiene³¹. El insensible ante las necesidades del pobre oírá las maldiciones por parte de éste, que llegarán al cielo, como testifica Ben Sirac³², y arrancarán de Dios **el castigo por no haber tenido misericordia para con él**. El v.28 reproduce más explícitamente la idea del v.12, cuyo sentido recoge la perícopa siguiente.

¹ Job 15:21-22. — ² 17:10. — ³ 30:30. — ⁴ Los LXX traducen: Por culpa de los violentos surgen las discusiones, pero el hombre inteligente las aplaca. — ⁵ El TM dice en aa: un hombre pobre que oprime al débil. Idea extraña al libro. Los LXX leen: el hombre rico... — ⁶ 1 Cor 2:14-15. — ⁷ 10,1; 27:11. — ⁸ 23:21. — ⁹ 21:20-21. — ¹⁰ Ex 22:24; Lev 25:36-37; Dt 23:19. — ¹¹ Dt 23:19-20. — ¹² 13:22. — ¹³ Cf. 15:8-29; 21:27. — ¹⁴ 26:27. — ¹⁵ 11:10-II. — ¹⁶ Sal 32:5; 1 Re 8:50. — ¹⁷ Mt 4:17; Me 1:4-6; 1 Jn 1:1 — ¹⁸ 2:21-22. — ¹⁹ 19:12. — ²⁰ Algunos creen que *príncipe* es glosa (rompe el ritmo) debida a un escriba que interpretó este dístico por el precedente. En este supuesto se opondrían en el verso la avaricia y la liberalidad. — ²¹ Gen 9:6. — ²² Ex 21:12-13; Dt 19:1-13. — ²³ Gen 4:12. — ²⁴ 10,9. — ²⁵ G.6; Pritchard, o.c., p.422. — ²⁶ 1 Tím 6:9. — ²⁷ 3:5-8; 11:25; 16:20. — ²⁸ 29:1; 6:15; 12:1; 13:18; 15:5.10; 28:14. — ²⁹ 19:26. — ³⁰ Me 7:11-13. — ³¹ 11:24-25. — ³² 5:5-6.

29. Buen y Mal Gobierno, Educación, Mansedumbre y Humildad.

Buen y mal príncipe. El justo y el impío (29:1-14).

¹ El que reprendido endurece su cerviz, de repente será quebrantado sin remedio.²

Bajo el gobierno de los justos está contento el pueblo; cuando mandan los impíos, el pueblo suspira. ³ El que ama la sabiduría alegra a su padre; el que frecuenta ramerías pierde su hacienda. ⁴ El rey con la justicia mantiene el Estado, pero el venal lo lleva a la ruina. ⁵ El que adula a su prójimo tiende un lazo a los pies de éste. ⁶ Bajo los pies del malvado hay una trampa, pero el justo canta alegremente. ⁷ El justo reconoce el derecho de los humildes, pero al impío no se le da nada de él. ⁸ Los petulantes sublevan la ciudad; los sabios calman la ira. ⁹ Si un sabio disputa con un necio, que se enoje, que se ría, no tendrá reposo. ¹⁰ Los hombres sanguinarios odian al justo, pero a los justos no les da cuidado. ¹¹ El necio desfoga toda su ira, pero el sabio acaba por calmarla. ¹² El príncipe que da oídos a la mentira, tendrá ministros todos malos. ¹³ El pobre y el usurero se encuentran; es Yahvé quien hace brillar los ojos de entrambos. ¹⁴ El rey que hace justicia a los humildes hace firme su trono para siempre.

Comentamos el v.1 juntamente con 28:29. La sentencia del v.2 es ya conocida 1. El buen gobernante busca el bien de sus subditos, hace justicia en su reino, premiando a los buenos ciudadanos y castigando a los transgresores de las leyes (v.4); tiene cuidado especial y defiende los derechos de los débiles frente a la ambición de los poderosos. Con ello hace estable su reino, y los subditos se sentirán contentos en él. El mal gobernante busca sólo sus propios intereses y pretende enriquecerse a costa de sus subditos, a quienes tiraniza y grava de innecesarios impuestos. Esto lleva al descontento, y como la codicia del avaro no tiene límites, no queda a aquéllos más remedio que las huelgas y las sublevaciones, que llevan al país a la ruina ². Hay reyes que dan oídos a la mentira, y entonces sus ministros la utilizarán como medio para ganarse su favor y benevolencia. Los honrados tienen que retirarse por la acción subversiva de los malos, y muy pronto el rey estará rodeado totalmente de ministros mentirosos ³.

El v.3 reúne dos sentencias que han sido afirmadas por separado ya varias veces. La primera expresa la alegría que siente el padre ante un hijo sabio ⁴. La segunda, las consecuencias que para su hacienda tiene el entregarse a las ramerías ⁵. La parábola del hijo pródigo es el mejor comentario ⁶. Numerosas veces el sabio ha puesto en guardia frente a la adulación. Afirma ahora que la lisonja es un lazo para el adulado. Dado nuestro amor propio y la sobreestima que de nosotros tenemos, fácilmente tomamos como realidad lo que tal vez no es más que fantasía del adulador y accedemos después a las sugerencias y deseos que con su adulación intentaba conseguir ⁷. Con una nueva metáfora, el v.6 afirma una vez más la alegría y seguridad con que vive el que confía en Dios y el peligro a que continuamente está expuesto su corazón en la maldad. Muy diversa es la actitud del justo y la del impío para con los humildes: el justo los ama, como los ama también Dios, respeta sus derechos e incluso los defiende; el impío, como carece de sentimientos de caridad y compasión hacia los demás y, por otra parte, no puede esperar beneficio alguno de ellos, no les presta consideración alguna y, si llega el caso, no tiene inconveniente en oprimirlos. Diversa es también la actitud y efectos que consigue en la ciudad el petulante y el varón sabio: aquél enciende contiendas que turban la paz y solivianta las pasiones humanas, que llevan a la rebelión; por eso dijo ya el autor: “arroja al petulante y cesará la contienda” ⁸. El sabio, por el contrario, con su inteligencia y prudencia logra calmar los ánimos excitados, hace entrar en razón a los ciudadanos y devuelve a la ciudad su paz y armonía.

El V.9 constata la incorregibilidad del necio; cualquier procedimiento para hacerle entrar en razón te dará un mismo resultado negativo, y deja entender la conducta prudente a seguir respecto de él: declinar con cautela tales discusiones con el mismo como cosa completamente inútil. El v.10 presenta otro dato de experiencia: el aborrecimiento que los impíos sienten hacia el justo.

La razón es clara: la conducta del justo deja a las claras y reprocha la maldad del malvado. Por ello quisieran desapareciese de la faz de la tierra. Sus pensamientos fueron expuestos en 1:11-14 y los repite el libro de la Sabiduría ⁹. La segunda parte del verso es oscura ¹⁰. En la lección que escogemos se expresa la confianza de los justos frente al odio de lo impíos, **porque su vida está en las manos de Dios, que proclama bienaventurados a quienes son perseguidos por su causa** 11.

Uno de los sentimientos que con frecuencia afloran en las relaciones con el prójimo es la ira, defecto capital; el necio, sin mente o voluntad para imponerse a ella, desfoga su indignación; el sabio, reflexivo y prudente, tiene calma y serenidad y la contiene dentro de sí. El v.13 expresa la idea de 22:2: el pobre y el usurero se encuentran frente a frente, uno cargado de bienes, el otro oprimido por la miseria. Es Dios quien ha hecho a los dos y quien les conserva la vida. Ni el rico debe ensoberbecerse, como si de nadie dependiera y a nadie tuviera que dar cuenta de su conducta, ni el pobre desalentarse, teniendo por creador y Padre a Dios, que vela por él.

Educación (29:15-21).

¹⁵ **La vara y el castigo dan sabiduría; el muchacho consentido es la vergüenza de su madre.** ¹⁶ **Con el crecer de los malos crece la iniquidad, pero los justos verán su caída.** ¹⁷ **Corrige a tu hijo y te dará contento, y hará las delicias de tu alma.** ¹⁸ **Sin profecía el pueblo va desenfrenado; pero el que guarda la ley, dichoso él.** ¹⁹ **No con solas palabras se corrige el esclavo, porque entiende bien, pero de obedecer, nada.** ²⁰ **¿Has visto un hombre precipitado en el hablar? Más esperanza que en él hay en el necio.** ²¹ **El que acaricia a su siervo desde su infancia, al fin tendrá que arrepentirse.**

Varias sentencias de la perícopa insisten en una norma educativa ya muchas veces inculcada ¹²: la corrección mediante el castigo, el cual, aplicado con la debida moderación, como también hacen notar los sabios ¹³, es a veces un indispensable medio de educación para los hijos, y más todavía para los siervos.

El hijo a quien todo se consiente se hace indisciplinado. Llegado a mayor, no sabrá controlar sus pasiones, y vendrá a ser la vergüenza de su madre. La mención de ésta por parte del autor, si no es debida a una variación literaria, tendría su razón de ser en que es a ella, más bien que al padre, a quien corresponde la educación del hijo en los primeros años de su infancia. También insisten los sabios en poner de manifiesto a los padres la alegría y gozo que les proporcionará un hijo sabiamente educado, lo que deberá servirle de estímulo para poner en práctica cuantos medios sean necesarios para conseguirlo, aunque resulten tan desagradables como el tener que imponerles serios castigos (v.17).

Tampoco para con el siervo bastan las palabras. Entiende muy bien lo que se le dice, las órdenes que se le dan; pero unas veces es remiso en cumplirlas y otras no las cumple si no está el castigo por medio (v.15). Los sabios recomiendan que se trate al siervo como a sí mismo, que no se maltrate al siervo fiel, que se ame al inteligente y no se le niegue la libertad, pero que se trate con rigor y dureza al que se da a la ociosidad ¹⁴. El v.21 hace una importante observación al amo: si desde su infancia haces demasiado familiar a tu siervo y condesciendes con sus caprichos, se hará altivo y soberbio, y se mostrará rebelde cuando quieras imponerle el trabajo de siervo. Entonces te arrepentirás de tu comportamiento para con él ¹⁵. Los autores de vida espiritual aplican este pensamiento al cuerpo, siervo del alma: quien lo trata con excesiva condescendencia y no lo acostumbra al sacrificio, no conseguirá después dominar sus instintos.

La idea del v. 16 es también muy conocida. Los malos se ayudan en su común causa unos

a otros. Ello los hace más audaces, y la maldad crece. Pero los justos verán su caída, pues “como pasa el huracán, deja de ser el impío, mientras que el justo permanece para siempre” (10:25). Una vez más, el sabio anuncia el castigo prematuro de los impíos; pero, como siempre, sin determinar la naturaleza del castigo¹⁶.

En la primera parte del v.18 se constata una experiencia de la historia de Israel: cuando pasaba una larga época sin que Dios enviase un profeta a su pueblo, el pueblo faltaba a la alianza, apartándose del cumplimiento de la ley. “Cuando el ministerio de la palabra divina viene a faltar — escribe Girotti — por descuido o por ignorancia, las malas costumbres en seguida levantan cabeza.”¹⁷ Mas quienes cumplen la ley percibirán los frutos prometidos a su observancia: la posesión pacífica de la tierra prometida. De hecho, cuando bajo los reyes piadosos el pueblo cumplía la ley, vivía felizmente; pero, cuando bajo los impíos se apartaba de ella, en seguida surgía amenazante el castigo. Siguiendo la misma línea de pensamiento, **los sabios prometen la protección de Dios a las personas en particular** que cumplan las enseñanzas de la sabiduría, y el castigo a quienes las rechazan¹⁸.

Comparando el precipitado en el hablar con el necio, el sabio afirma que la condición del primero es todavía peor que la del segundo. Pudiera ser que alguna vez el necio, a fuerza de razones, saliera de su necedad, sobre todo si ésta es debida a la ignorancia más que a otra cosa. Para el precipitado en el hablar no parece quedar ni esa última posibilidad, pues no sabe callarse nada, con lo que todo lo echa a perder. “Es un grave defecto la necedad — escribe San Beda —, pero no lo es menor la verbosidad. Sucede muchas veces que un necio recibe las palabras de corrección más pronto que aquel que, precipitado en el hablar, prefiere hablar con jactancia las cosas que él conoce, o cree conocer, a escuchar los dichos de los sabios”¹⁹.

Suavidad y humildad. Temor de Dios (29:22-27).

²²JE1 iracundo levanta contiendas, y el furioso muchas veces peca. ²³ La soberbia trae al hombre la humillación, pero el de humilde corazón es ensalzado. ²⁴ El encubridor del ladrón a sí mismo se odia, oye el conjuro y no lo denuncia. ²⁵ El temor del hombre es un lazo, pero el que teme a Yahvé está seguro. ²⁶ Muchos son los que buscan el favor del príncipe, pero el juicio de cada cual viene de Yahvé. ²⁷ El inicuo es horror para el justo, y horror para el malvado es el que obra rectamente.

El autor recomienda la mansedumbre en forma negativa, indicando los efectos a que llevan los vicios opuestos²⁰. Dice San Efrén que “la ira perturba la mente, debilita los sentidos, y los pensamientos de venganza brotan a semejanza de una fuente.”²¹ Santiago dice que el hombre debe ser tardo para airarse, porque la cólera del hombre no obra la justicia de Dios²². La máxima del v.23 se acerca en su forma a la conocida enseñanza del Salvador: “Quien se humillare será ensalzado, y quien se ensalza será humillado.”²³ “Nada más verdadero que esta sentencia — escribe San Bernardo —, pero nada también más difícil en la práctica. Sabemos y creemos todos cuantos somos fieles a Salomón y a Cristo que afirman que el camino verdadero y seguro para la gloria **es la humildad**, y, por el contrario, el camino para la ignominia **la soberbia**. Y, sin embargo, nos esmeramos en buscar la gloria, engrandeciéndonos a nosotros mismos y nuestras cosas, y en humillar a nuestros émulo para proporcionarles ignominia. ¡Qué error tan grande este de los hijos de Adán!”²⁴

Quien encubre al ladrón para que no sea descubierto, afirma el sabio, se hace cómplice del robo y se hace digno de castigo. Si es llamado por el juez y miente ante la abjuración de éste a que diga la verdad, **augmenta su culpabilidad**. Es un perjurio e impío que se atrae la maldición

divina que pesa sobre los malvados ²⁵. El *temor del hombre* a que se refiere el v.25 son, sin duda, los respetos humanos, por los que tantas veces se deja de hacer el bien que había que hacer y se practica el mal que había que evitar. A él se opone *el temor de Dios*, que lleva a una conducta conforme a los mandamientos de Dios, que por lo mismo “allana todos los caminos” del justo, el cual puede así caminar seguro a través de la vida ²⁶.

El v.26 contiene una hermosa recomendación a buscar el favor de Dios más bien que el de los hombres. De ordinario se busca con mucho interés la benevolencia de los príncipes de la tierra, esperando recibir beneficios de su mano ²⁷. Es más prudente la conducta señalada por el salmista cuando exclama: “En ti confío yo, ¡oh Yahvé! Yo digo: Tú eres mi Dios, en tus manos están mis días.”²⁸ Porque “el hombre propone, pero Dios dispone,” y sólo si El quiere se realizan los designios de los hombres. Por lo que afirma también el salmista: “Mejor es acogerse a Yahvé que fiar en los príncipes ²⁹. Concluye la segunda colección salomónica poniendo ante los ojos la impresión que mutuamente se causan los justos y los malvados: aquéllos son horror para éstos, porque su conducta es una recriminación para quienes no obran rectamente; los malvados lo son a su vez para los justos por su conducta temeraria, que los **expone al castigo divino cuando me- nos lo esperan.**

1 28:12. — 2 16:12. — 3 Sal 101:7; Eclo 10,2. — 4 10,1. — 5 6:5-7. — 6 Lc 15:11-32. — 7 6:16; 25:27; 26:23-28; 28:23; Job 18:8-10; Sal 55:22. — 8 22:10. — 9 1:12-20. — 10 El TM en Job dice: y los hombres justos buscan la vida. Algunos corrigen *wiy^hshdrim* (justos) por *úr^hshá'im* (malvados) y traducen: y los malvados buscan su vida (atentan). — 11 Mt 5:12. — 12 10:1; 13:24; 17:21; 19:18; 22:15; 23:13-14; Eclo 30:8. — 13 19:18. — 14 Eclo 7:22-23; 33:25-32. — 15 El TM de 21b es dudoso. La última palabra (*mánón*) no se encuentra en ninguna otra parte. Unos interpretan *hijo*, y traducen *terminará por creerse un hijo* (RENARD). Otros *contumaz*, y entienden: *después le será contumaz* (Vulg.). — 16 1:9; 2:22; 5:22-23; Sal 37:35-36; 112:8. — 17 O.c., p11s — 18 Si tomamos *ley* y *profecía* en sentido estricto, tendríamos aquí enumerados los tres grandes movimientos bíblicos: legislativo, profético y sapiencial. Otros dan a *ley* el sentido de instrucción de los sabios y entienden o sustituyen *profecía* por guía (Renard, Toy). Cf. Robert, *Le sens du mot Loi*: RB 34 (1937) 196. — 19 Citado en A Lapide, o.c., t.2 p.407; cf. S. Gregor., 1.8 *Moral* II. 2 — 20 15:8. — 21 Tr. De virt. et vitiis: De iracundia. — 22 1:19-20. — 23 Mt 23:12. — 24 Citado en A Lapide, o.c., t.2 p.410. — 25 Lev 5:1; Jue 17:2; 3:33. — 26 3:23; 18:10. — 27 19:6. — 28 31:15-16. 29 118:9.

Quinta Parte.

Proverbios de Varios Autores.

30. Proverbios de Agur.

La última parte del libro de los Proverbios la forman tres pequeñas colecciones de sentencias, atribuyéndose la primera a Agur, y la tercera a Lemuel. La segunda no presenta autor. Difieren notablemente por su forma y contenido de las otras colecciones del libro, lo que, unido a los arameísmos que contienen y al lugar que ocupan en el texto hebreo, arguye sin duda una fecha de composición más reciente que las otras colecciones. Los LXX, como también quedó indicado en la introducción, las presentan en distinto orden: los proverbios de Agur, después de la primera colección de los sabios, y las sentencias anónimas y los proverbios de Lemuel, después de la segunda colección de los sabios.

Proverbios de Agur (30:1-14).

Del autor de estos proverbios, Agur, hijo de Jaqué, nada sabemos más que el nombre de su patria, si el término hebreo designa nombre de lugar. Masa se encuentra en la parte oriental del Jordán. Gen 25:14 y 1 Par 1:30 la enumeran entre las ciudades ismaelitas. Agur sería o un

sabio israelita que vivía fuera de su patria o un sabio ismaelita que adoraba a Yahvé y mereció ser contado entre los sabios de Israel, lo que testificaría el universalismo de la sabiduría.

Su contenido y forma literaria difieren de todas las colecciones precedentes. Se ensalza la naturaleza divina, se pone de relieve la limitación de la inteligencia humana, se recomienda la áurea mediocridad entre la riqueza y la pobreza. La forma es variada; cada perícopa tiene su forma peculiar. Las ideas son expuestas casi siempre en varios versos. El paralelismo es siempre sinónimo.

Grandeza de Dios. Su divina palabra (30:1-6).

¹ Dichos de Agur, hijo de Jaqué, de Masa, Dijo aquel varón: Mucho me he fatigado, ¡oh Dios! mucho me he fatigado, ¡oh Dios! y he perdido la esperanza. ² Porque soy un ignorante y menos que hombre, y no tengo inteligencia de hombre. ³ Pero Dios me enseñó, y conocí la ciencia del Santo. ⁴ ¿Quién subió a los cielos y bajó? ¿Quién encerró los vientos en su puño? ¿Quién ató las aguas en su manto? ¿Quién fijó los confines a la tierra? ¿Cómo se llama? ¿Y cómo se llama su hijo? ¿Lo sabes tú? ⁵ Toda palabra de Dios es acrisolada, es el escudo de quien en El confía. ⁶ No añadas nada a sus eloquios, por que no te reprenda y seas hallado mentiroso.

La primera parte del v.1 presenta al autor de la sección como hijo de Jaqué, personaje desconocido y de procedencia masaíta, conforme hemos indicado antes. El término correspondiente a Masa podría traducirse también por “oráculo,” “profecía”¹; pero no es muy probable en nuestro caso tal versión, dado el carácter individual y reflexivo de los proverbios de Agur. Muchos judíos y escritores cristianos identificaron a Agur con Salomón y, consiguientemente, a Jaqué con David. La Vulgata, fijándose en la significación de los términos hebreos, los tomó como nombres apelativos y tradujo: “Palabras de aquel que reúne la asamblea, hijo del que profiere palabras de sabiduría.” En cuanto a la segunda parte del v.1, la mayor parte de los intérpretes antiguos tradujeron el texto hebreo por los nombres propios: Itiel y Calcol, que designarían los destinatarios de las sentencias de Agur, que algunos relacionaron con los personajes bíblicos del mismo nombre citados en Neh 11:7 y 1 Re 5:11. Hoy la mayoría de los autores prefieren la interpretación que seguimos en nuestra versión, según la cual Agur confiesa haberse fatigado mucho en la investigación sobre Dios y sus obras, lo que sirve de introducción a las constataciones de los versos siguientes.

Agur declara que, abrumado **por la majestad de Dios y la incomprensibilidad de sus obras**, perdió la esperanza de conseguir la pretendida ciencia y, hondamente desilusionado, se sintió sumamente ignorante y hasta sin aquella inteligencia que como ser humano le corresponde. Pero Dios vino en su auxilio y le dio a conocer la ciencia del Santo², ignorada por los mismos sabios, y que para ser conocida tuvo que ser revelada por Dios mismo. A Lapidé pone en boca de Agur parafraseando: “Por lo que a mí toca, habida consideración de mi ingenio y facultades naturales, me parece ser el más ignorante de los mortales. Y si por la sabiduría que me ha sido infundida del cielo soy el más sabio de todos, esto es un don de Dios. Por lo que no me lo arrogo como cosa debida a mis esfuerzos, sino que lo atribuyo totalmente a Dios como su verdadero autor.”³

En efecto, nadie ha subido a los cielos y descendido de ellos para poder comunicar a los hombres el conocimiento de Dios y los secretos divinos allí arriba adquiridos. Ningún mortal ha encerrado los vientos en su puño para poder soltarlos a su gusto, ni pudo recoger las aguas de las nubes en su manto para poder dejarlas caer conforme a su voluntad, ni fijó los confines de la tie-

rra de modo que no puedan ser transgredidos por las aguas. Las obras de la creación no son obra de la sabiduría y del poder de hombre alguno. No podrás señalar su nombre, ni el nombre de su hijo, pues tal mortal no ha existido. El nombre en los hebreos está por la persona, y conocerlo indica trato íntimo con él⁴. En las dos últimas preguntas no hay más que una especie de ironía contra quien necia y presuntuosamente intentase señalar al mortal que hubiese hecho tales obras. Indirectamente se afirma que ha sido Dios quien ha hecho tales maravillas, o la Sabiduría, que le dirigió como arquitecto, y cuyos secretos designios nadie puede conocer si El no los revela⁵. Algunos han querido ver en las dos últimas preguntas una referencia indirecta a Dios y su hijo. Quién fuera, en este supuesto, el hijo de Dios a quien alude Agur, es cuestión en que discrepan no poco los autores: para unos sería el pueblo israelita; para otros, la Sabiduría; algunos quieren ver un preludio de la doctrina neotestamentaria **sobre el Hijo de Dios**. El discurso de Agur permanece enigmático, y, cualquiera sea el texto que se acepte, se opone el conocimiento humano al conocimiento conferido por la Sabiduría, **que es un don de Dios**.

En oposición a la constatación de la ignorancia humana, el sabio hace elogio de la palabra de Dios, es decir, de la revelación, que viene en ayuda de aquélla. La doctrina revelada es cierta y verdadera, libre de todo error, de toda mentira, de toda impiedad, como el oro recién salido del crisol. Y es escudo de quien confía en Yahvé, porque quien da fe a esa palabra y la pone en práctica camina por el sendero de la justicia y puede contar con la protección de Dios sobre los justos, tantas veces prometida en los libros sagrados. El salmista expresó la misma idea con idénticas palabras⁶. La recomendación del v.6 de no añadir cosa alguna a la palabra de Dios se encuentra más veces en la Biblia⁷ y la hallamos también en las enseñanzas de la sabiduría egipcia. Los sabios israelitas unen las enseñanzas de la sabiduría “a las prescripciones de la Ley y a las advertencias de los profetas, hasta el punto de identificarlas y establecer un conjunto armonioso y completo, suficiente para la conducta de la vida humana.” (Renard)⁸

La áurea mediocridad (30:7-10).

⁷ Dos cosas te pido, no me las niegues antes de que muera. ⁸ Tenme lejos de la mentira y del engaño y no me des ni pobreza ni riquezas. Dame aquello de que he menester. ⁹ No sea que, harto, te desprecie y diga: “¿Quién es Yahvé?” O que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de mi Dios. ¹⁰ No calumnies al siervo ante su amo, no sea que te maldiga y hayas de sufrir el castigo.

Preciosa plegaria esta del sabio, en que implora de Dios la sinceridad y honradez en sus relaciones con los demás y aquel justo medio entre la riqueza y la pobreza que le asegure una conducta recta en los días de su vida sobre la tierra. El mismo da la razón por la que desea esa media condición de vida: no quiere riquezas, que, si bien son en sí buenas, llevan consigo serios peligros, entre ellos la soberbia, que puede conducir incluso al desprecio de Dios, como en el caso del faraón⁹. Ni tampoco desea la pobreza, que, si es más propicia que las riquezas para poner el corazón en Dios, no es muchas veces buena consejera: fácilmente induce, especialmente en aquellas sociedades no muy elevadas espiritualmente, al robo y a maldecir a Dios porque concede riquezas a unos, mientras que permite caigan otros en la miseria. La experiencia que ha dado origen al *slogan* “pan y catecismo,” dice que la pobreza, cuando se acerca a la miseria, no favorece mucho la vida cristiana de nuestros fieles.

El v.10 contiene una sentencia aislada en que se recomienda la caridad para con el siervo, a quien no se debe difamar ante su amo. El motivo es todavía interesado: tu calumnia inducirá al amo a despedirlo de su casa; entonces el siervo te maldecirá, y recibirás de Dios, que oye el cla-

mor de los pobres e indefensos, el merecido castigo. Posiblemente la sentencia esté fuera de lugar. Toy dice que cuadraría bien en los capítulos 23-24, de los que habría sido desplazada a este lugar por su conexión con la maldición de los versos siguientes.

Lo peor de lo peor (30:11-14).

¹¹ Hay quien maldice a su padre y no bendice a su madre. ¹² Hay quien se cree limpio y no ha limpiado su inmundicia. ¹³ Hay quien mira con altanería y cuyos párpados son altivos. ¹⁴ Hay gentes cuyos dientes son espadas, y cuchillos sus molares, para devorar a los pobres de la tierra y raer de entre los hombres a los menesterosos.

Las cuatro sentencias precedentes, de análoga expresión, enumeran otras tantas clases de personas francamente odiosas. Sus maldades se oponen radicalmente a la sabiduría. Se parecen en su forma y contenido a las sentencias de 6:12-15, y tanto allí como aquí son seguidas de sentencias numerales.

La primera clase es la de aquellos que maldicen a sus padres. Infringir de ese modo la piedad filial supone, además de una grave ingratitud para con aquellos seres a quienes se debe la misma vida, haber perdido toda nobleza de sentimientos. Ex 21:17 prescribía que quien maldijere a su padre o a su madre fuese muerto, y el sabio afirmó antes que el tal hijo verá extinguirse su lámpara en oscuridad tenebrosa 10. La segunda es la de aquellos que se creen justos y limpios porque cumplen ciertas prescripciones rituales, pero tienen sus corazones llenos de pecado y de inmundicia. Era la actitud de los fariseos, que provocaba la indignación de Jesucristo y los incapacitaba para recibir su mensaje de penitencia y purificación de los pecados 11. La tercera, la de los soberbios y altaneros, cuyo vicio es aborrecido a los ojos de Dios ¹² y también a los ojos de los hombres. Isaías dice que en el último día, en lo postrero de los tiempos, serán abatidas las altivas frentes de los hombres y humillada la soberbia humana, siendo sólo Yahvé exaltado aquel día ¹³. La última, la de los que oprimen a los pobres y menesterosos, desposeyéndolos sin compasión de lo poco que tienen, anteponiendo su desmesurada codicia a la indigencia de ellos ¹⁴. Vicio no menos detestable que los otros a los ojos de Yahvé, padre de los pobres y protector de los desvalidos.

Sentencias numéricas (30:15-33).

Forman una pequeña colección de sentencias anónimas, designadas con el presente título por su forma literaria. Los LXX la colocan después de la segunda colección de los sabios y precediendo inmediatamente a la segunda colección de Salomón, lo que indica que estas sentencias formaron una colección aparte de los proverbios de Agur. Como advertimos en la introducción, nada sabemos de su autor ni a punto cierto de su época de composición. Su contenido se reduce a unas cuantas observaciones curiosas y profundas del reino animal, sin relación alguna con el orden moral, lo que la diferencia notablemente de las otras colecciones del libro. Esta forma literaria, que se encuentra también en Ahikar y en un texto de Ras Shamra ¹⁵, por el misterio que encierra en la enunciación de las cosas que enumerará después, excita la curiosidad y mantiene la atención del lector.

Los insaciables (30:15-17).

¹⁵ Dos hijos tiene la sanguijuela: Dame, dame. Tres cosas hay que no se hartan y cuatro que nunca dicen: “Basta.” ¹⁶ El “seol,” la matriz estéril, la tierra que no se

harta de agua, y el fuego que nunca dice: “Basta.”¹⁷ Al que escarnece a su padre y pisotea el respeto de su madre, cuervos del valle le saquen los ojos y devórenle aguiluchos.

La sanguijuela es considerada en todas las literaturas como símbolo de aidez por el ansia con que absorbe la sangre, presentada aquí bajo la imagen de dos hijos de idéntico nombre y significación. Los autores judíos han visto alegóricamente expresada en la sanguijuela el infierno, y en las dos hijas, el poder de este mundo y la herejía, o también el mundo inferior con sus dos hijos, el paraíso y la gehena. Los autores cristianos ven simbolizada más bien la codicia en la sanguijuela, y la ambición y la avaricia en sus dos hijas.¹⁶ A Lapide escribe que “la sanguijuela significa la concupiscencia, cuyas dos, más aún, tres y cuatro hijas insaciables, son los cuatro primeros vicios: la ira, la lujuria, la avaricia y la ambición; de los cuatro, como de sus raíces, provienen todos los demás.”¹⁷

Las cuatro cosas insaciables son: *el seol*, que continuamente está recibiendo vidas humanas que dejan de existir, sin llenarse jamás¹⁸; *la matriz estéril* de la mujer israelita, que, cifrando su gloria en una numerosa posteridad, no veía llegar los hijos que la librasen del oprobio que para ella suponía la esterilidad; *la tierra que no se sacia de agua*, por su condición arenosa, que la absorbe tan pronto como llega a ella; y *el fuego, que nunca dice “Basta,”* sino que consume cuantos materiales combustibles se pongan a su alcance. Un proverbio indio dice: “El fuego jamás se sacia de leña, ni el océano del agua de los ríos, ni la muerte de los vivientes, ni la mujer del hombre.”¹⁹ Y otro árabe: “Tres cosas jamás se sacian de otras tres: la tierra de agua, el fuego de leña, la mujer del hombre.”²⁰ Se trata de proverbios sin enseñanza moral alguna, sino sencillamente de observaciones que pueden contribuir en los lectores a un mayor conocimiento de la naturaleza²¹.

En el v.17, con que concluye la perícopa, el sabio recrimina de nuevo — debían de tener los sabios en muy grande estima el respeto y veneración de la autoridad paterna — la conducta irreverente de los hijos para con los padres y expresa la indignación que tal actitud le causaba. La expresión parece indicar la muerte prematura y la privación de sepulcro, dado que los cuervos y buitres pican los ojos y comen la carne de los animales muertos. Ello constituía la mayor ignominia. Con ella había amenazado Goliat a David en su desafío²².

Cuatro maravillas (30:18-20).

¹⁸ Tres cosas me resultan maravillosas, y una cuarta que no llego a entender: ¹⁹ el camino del águila en los aires, el rastro de la serpiente sobre la roca, el camino de la nave en medio del mar, y el rastro del hombre en la doncella. ²⁰ Este es el obrar de la mujer adúltera: después de haber comido se limpia la boca y dice: “Nada de mal he hecho.”

El autor de la perícopa manifiesta su profunda admiración por tres cosas maravillosas, y más todavía por otra cuarta, que le resulta aún más incomprensible. Son éstas: *el camino del águila en los aires*, el hecho de que un pájaro de sus dimensiones pueda remontarse a las alturas que ella alcanza y caminar a través de los aires²⁴; *el rastro de la serpiente sobre la roca*, ese movimiento misterioso de la serpiente, que sin estar dotada de patas, como otros animales, puede caminar sobre la roca desnuda; *el camino de la nave en medio del mar*, que marcha sobre las aguas no surcadas, por sendas que conduzcan su ruta, y se mantiene sobre ellas, transportando pesadas cargas²⁵. Pero lo que resulta más misterioso para nuestro autor es *el rastro del hombre en la donce-*

lla. La expresión debe referirse al acto de la generación, que tiene como efecto un nuevo ser humano en el seno materno, cuya procreación y desarrollo resultaba para los antiguos verdaderamente misterioso.

El v.20 pudiera haber sido sugerido por el último estico del verso precedente, si bien no se trata en él de acción alguna inmoral. Expresa hasta qué punto la mujer adúltera pierde la sensibilidad y delicadeza de conciencia, que comete las acciones más deshonestas prohibidas en el mismo Decálogo, con las que se viola la fidelidad jurada al marido y se queda tan tranquila. También esto resulta incomprensible.

Cuatro cosas insoportables (30:21-23).

²¹ Tres cosas hay que sublevan a la tierra y una cuarta que no puede sufrirse: ²² siervo que llegue a dominar, necio que se ve harto de pan, ²³ desdeñada que llegue a encontrar marido y esclava que hereda a su señora.

Enumera cuatro cosas que resultan de todo punto insoportables, porque suponen un orden social contrario al que está pidiendo la naturaleza misma de las cosas: *el siervo que llega a dominar*, siendo así que es él quien debe estar sujeto y obedecer a su señor, no viceversa; lo que, además, suele hacer al siervo altivo y tirano para con sus subditos; *necio que se ve harto de pan*, cuando la fortuna debe ser fruto de la sabiduría y diligencia en el trabajo, no de la necesidad; el cual, por lo demás, no sabría hacer buen uso de las riquezas y caería en sus peligros; *mujer desdeñada que llega a encontrar marido*, dado que las relaciones con miras al matrimonio suponen un amor y atractivo hacia la mujer por parte del hombre, no es fácil sentirlo hacia aquella que, por carecer del mismo, permaneció ya durante tiempo sin encontrar pretendiente; finalmente, *esclava que hereda a su señora*, lo que resulta de todo punto insoportable si, como algunos interpretan, se trata de la sierva que suplanta a su señora en el afecto al marido ²⁶.

Cosas pequeñas, pero sabias (30:24-28).

²⁴ Cuatro cosas hay pequeñas en la tierra que son, sin embargo, más sabias que los sabios: ²⁵ la hormiga, pueblo nada fuerte, pero que se prepara su provisión en el verano; ²⁶ el damán, pueblo nada esforzado, que se hace su cubil en las rocas; ²⁷ la langosta, que no tiene rey, y, sin embargo, avanza en escuadrones; ²⁸ el lagarto, que se toma con la mano, y, sin embargo, habita en los palacios de los reyes.

El sabio presenta cuatro animalillos cuya sabiduría causa admiración. *La hormiga*, cuya muchedumbre semeja un pueblo en diligente preparación de sus provisiones para el invierno ²⁷. *El damán*, que la Vulgata traduce por conejo, es un pequeño rumiante que vive en grupos en las cavidades de las rocas de Siria y Palestina y encuentra en ellas defensa frente a su debilidad (*Hyrax syriacus*) ²⁸. *La langosta*, que sin rey avanza como un ejército disciplinado a las órdenes de su capitán. Joel las presenta como un formidable ejército ordenado y en orden de batalla para ejecutar los designios de Dios ²⁹. *El lagarto*, animal pequeño y débil que puede cogerse con la misma mano; sin embargo, él se las arregla para habitar en los mismos palacios y jardines de los reyes, en los que se les ve a veces escalar los muros en busca de alimentos.

Además de unas constataciones de historia natural, el autor en estas sentencias quiso poner de manifiesto que la sabiduría no está en relación directa con la magnitud del cuerpo. Si la sabiduría divina resalta mucho en la creación de las grandes obras que contemplamos con nuestros ojos en el universo, quizá no resplandezca menos en el mundo de las cosas pequeñas, que

nos pasa muchas veces inadvertido. No contento con esto, A Lapide saca unas conclusiones de orden moral: “De la hormiga, que trabaja con diligencia para asegurarse el alimento para el invierno, aprende, ¡oh hombre! la prudencia en el trabajo y asegúrate cuanto es necesario para el cuerpo y para el alma; del damán aprende la prudencia de habitar en lugar seguro y cómodo; de la langosta, qué bien tan grande es la concordia; del lagarto, la gracia y esplendor que acompaña a las buenas obras, con las que te conciliarás a los príncipes y a Dios.”³⁰

Cuatro seres majestuosos (30:29-33).

⁹ **Tres cosas hay de buen andar y aun cuatro que muy bien se pasean:** ³⁰ **el león, el más fuerte de todos los animales, que no retrocede ante nadie;** ³¹ **el gallo, que marcha arrogante entre sus gallinas; el macho cabrío, que va delante de su manada, y el rey, que va a la cabeza de su ejército. 32 Si te alabaste sin darte cuenta o a sabiendas, mano a la boca;** ³³ **que batiendo la leche se hace la manteca, y oprimiendo la nariz se saca sangre, y oprimiendo la ira se excita la riña.**

El último *máshdl* numérico se refiere a cuatro criaturas que llaman la atención por la gallardía y aire de dominio con que caminan majestuosamente ante sus huestes. *El león* es el rey de las fieras. Con su cerviz erguida se pasea en medio de los animales, sin retroceder ante ninguno de ellos. Ni los gritos de los pastores, por grande que sea su número, le acobardan 31. *El gallo* marcha con su típica gallardía, su cresta levantada, entre sus gallinas, como defensor de las mismas y rey que no admite rival ³². *El macho cabrío* conduce por las mañanas su manada a los pastos y por la tarde a sus establos, viniendo a ser, al decir de Varrón, el ojo de toda grey ³³ y, por lo mismo, símbolo de prudencia y providencia. *El rey*, que con su indumentaria real, con su cetro, diadema y púrpura, va a la cabeza de su ejército, rodeado de sus cortesanos y su guardia, ofrece un espectáculo más majestuoso e impresionante todavía que los precedentes ³⁴.

El sabio concluye la sección con dos versos cuyo texto no es seguro del todo, en que recomienda evitar la propia alabanza y el orgullo, que pueden suscitar la envidia y la ira en los demás y provocar mediante ello contiendas, como ilustran las dos comparaciones del sabio.

1 Is 13:1; Neh 1:1. — 2 9:10. — 3 O.c., II p.423 — 4 Cf. 18:10. — 5 8:27-30. — 6 18:31. — 7 Dt 4:21 Ap22:18. — 8 O.c., p.178, — 9 Ex 5:2. — 10 20:20. — 11 20:9; Mt 23:27. — 12 6:17. — 13 2:11. — 14 22:7. — 15 Cf. 6:15; Zaw 56 (1936) 152. — 16 J. M. Grintz, The Proverbs of 'Aluqa (Prov 30,155.) [nombre propio de un sabio]: Tarb28 (19583) 13555; BUZY, Les macháís numériques de la sangsue et de l'almah: RB (1933) 8-13. — 17 O.c., II p.442. — 18 27:20; Is 5:14. — 19 Citado en Renard, o.c., p.iSi. — 20 Freytag, *Proverb. Arab.* III I p.6i. — 21 Opinan algunos que isa está incompleto, al no enumerarse los dos hijos. Toy suprime el primer estico como glosa. Renard corrige en 153 tres por dos y suprime el segundo estico como glosa. — 22 Sam 17:44; 1 Re 14:11; Jer 16:4; Ez 29:5; 39:17 D. W. Thomas, A note on “liqq'hafh” m *Proverbs* 30,17: St 42 (1941) 154. — 23 E. F. Sutcliffe, *The meaning of Prov 30,1855:27* (1960) 124-131. — 24 Job 39:27. — 25 Sab 14:3-4 — 26 Gen 29:31-30,24. — 27 Cf. 6:7-8. — 28 RB 32 (1935) 581-582. — 29 C.I-2. — 30 O.C.,II 462. — 31 Is31:4. — 32 Las versiones antiguas leen *gallo*. Algunos modernos traducen el enigmático texto hebreo por *caballo* (cf. Job 39:19-25). — 33 Citado en A Lapide, o.c., t.2 p.471 — 34 El texto de 31bc es muy oscuro. A base de los LXX y la Vulg. puede reconstruirse en la forma propuesta.

31. Lemuel, la Mujer Fuerte.

Proverbios de Lemuel (31:1-9).

Se trata de una pequeña colección de sentencias — cuatro cuartetos — que la madre de Lemuel enseñó a su hijo. Del autor sólo sabemos, como de Agur, el lugar de procedencia y su condición real. Si bien el término hebreo puede traducirse “afecto a Dios, que pertenece a Dios,” tenemos como más probable que se trata del nombre de un rey de Masa. El contenido se reduce a

tres recomendaciones en que su madre pone a Lemuel en guardia frente a las mujeres y al vino y le exhorta a juzgar con justicia y amparar al pobre y desvalido. Su forma literaria es el paralelismo sinónimo. En cuanto al tiempo de composición valen las reflexiones hechas a propósito de los proverbios de Agur.

El buen príncipe (31:1-9).

1 Sentencias de Lemuel, rey de Masa; sentencias que le enseñó su madre: ² ¿Qué, hijo mío, qué te diré, Lemuel, mi primogénito? ¿Qué, hijo de mis entrañas? ¿Qué, hijo de mis votos? ³ No des a las mujeres tu vigor, ni tus caminos a las que destruyen a los reyes. ⁴ No está bien, ¡oh Lemuel! a los reyes, no está bien a los reyes beber vino, ni a quienes gobiernan el deseo de los licores. ⁵ Si no, bebe y se olvida de las leyes y pervierte el derecho de los afligidos. ⁶ El licor dadlo a los miserables, y el vino a los afligidos; ⁷ que bebiendo olviden su miseria y no se acuerden más de sus trabajos. ⁸ Abre tu boca por el mudo y defiende al desvalido; ⁹ abre tu boca a la sentencia justa y haz justicia al pobre y al miserable.

Como prólogo a sus consejos, la madre de Lemuel pone ante los ojos de su hijo todo el amor y cariño que como a su primogénito le tiene. Es, además, “hijo de sus votos,” por quien ella eleva sus mejores oraciones y deseos. Tal vez la expresión quiere indicar incluso que su concepción siguió a un voto o promesa 1.

La primera recomendación le pone en guardia frente a un peligro que pierde a los mismos reyes: las mujeres. El autor de la introducción insistió mucho en el que proviene de las mujeres seductoras, y tal vez la advertencia va contra el libertinaje que suponen aquellos capítulos. Por lo que al rey toca, el Deuteronomio había escrito: “que no tenga muchas mujeres para que no se desvíe su corazón.”²

David cometió un gravísimo pecado por dejarse seducir por la belleza de la mujer de Urías³; Salomón se pervirtió por las mujeres extranjeras⁴, y Holofernes cayó víctima de la espada por dejarse fascinar de la belleza de Judit⁵.

La segunda le aconseja la abstención del vino y licores, poniendo ante sus ojos un doble motivo: quien se da al vino *olvida las leyes y pervierte el derecho de los afligidos* (v.5). El exceso de vino atrofia la mente, quitándole aquella clarividencia que es precisa al gobernante para dar las leyes y saber aplicarlas en cada caso, y embota los sentimientos de compasión que es preciso sentir hacia los débiles para defender sus derechos, tantas veces conculcados, sin esperar por ello recompensa alguna. Oseas dice que fornicación y vino quitan el juicio⁶, y Ben Sirac afirma que “el vino y las mujeres extravían a los sensatos”⁷. Los LXX añaden al v.4: “hazlo todo con prudencia, bebe con prudencia,” interpretando las palabras de la madre de Lemuel a su hijo como una recomendación a la sobriedad y prudencia en el beber, que, si es recomendable a todos, es al rey necesaria para el ejemplar cumplimiento de su misión. A dos clases de personas viene bien el vino: a los miserables y a los afligidos. El vino alegra el corazón, dice el salmista⁸, y su uso puede aliviar, al menos momentáneamente, las penas del que sufre o la miseria del que carece de cosas humanas en que poner corazón. “Se sacia el afligido con el pan — escribe Ahikar — y se embriaga el pobre con el vino.”⁹

La tercera recomendación insiste en la equidad de juicio y protección de los miserables. “No hay cosa que mejor convenga a aquel que gobierna que el que no desprecie a unos con soberbia, que no admire sin fundamento a otros, sino que a todos trate con la debida equidad y justicia,” dice Epicteto¹⁰. *Mudo* designa al que por su pobreza o cualquier otro motivo no puede

defenderse contra su opresor. La madre de Lemuel, como los sabios del libro, insiste en recomendar a los reyes y príncipes la defensa de los derechos de los pobres e indefensos frente a la insolencia de los ricos y poderosos. Son los representantes de Dios, y Yahvé se constituyó en padre y protector de los desamparados de la fortuna. Por lo demás, en el ambiente social de los días en que fue compuesto el libro debía de ser muy necesaria dicha recomendación.

Epílogo.

Elogio de la Mujer Fuerte (31:10-81)¹¹.

El libro de los Proverbios termina con un precioso poema alfabético — con tantos dísticos como letras tiene el alfabeto hebreo —, que constituye una de las piezas más bellas de todo el libro,

Contiene el elogio de la mujer hebrea como esposa, como madre y como ama de casa, presentándola como el tipo de mujer ideal: sabia y prudente, temerosa de Dios, fiel cumplidora de sus deberes, amante del trabajo, hábil y previsora, gloria de su esposo y sus hijos, noble y caritativa para con sus domésticos. Sobre el autor y fecha de composición nada cierto sabemos. Pudiera ser el mismo de la primera parte, como dejamos indicado en la introducción. Su forma literaria es un poema acróstico, de paralelismo sintético, tipo perfecto de la poesía hebrea, que encontramos en algunos salmos y escritos proféticos¹².

¹⁰**Alef.** La mujer fuerte, ¿quién la hallará? Vale mucho más que las perlas. **n Beth.** En ella confía el corazón de su marido y no tiene nunca falta de nada. ¹²**Guímel.** Le proporciona siempre el bien, nunca el mal, todo el tiempo de su vida. ¹³**Dalet.** Ella se procura lana y lino y hace las labores con sus manos. ¹⁴**He.** Es como nave de mercader, que desde lejos trae su pan. ¹⁵**Vau.** Se levanta cuando aún es de noche, y prepara a su familia la comida y la tarea de sus criados, ¹⁶**Zain.** Ve un campo y lo compra, y con el fruto de sus manos planta una viña. ¹⁷**Jet.** Se ciñe de fortaleza y esfuerza sus brazos. ¹⁸**Tet.** Ve alegre que su negocio va bien, y ni de noche apaga su lámpara. ¹⁹**Yod.** Coge la rueca en sus manos y hace bailar el huso. ²⁰**Caf.** Tiende su mano al miserable y alarga la mano al menesteroso. ²¹**Lamed.** No teme su familia el frío de la nieve, porque todos en casa tienen vestidos dobles. ²²**Mem.** Ella se hace cobertores, y sus vestidos son de lana y púrpura. ²³**Nun.** Celebrado es en las puertas su marido cuando se sienta entre los ancianos del lugar. ²⁴**Sámeç.** Hace una hermosa tela y la vende, y vende al mercader un ceñidor. ²⁵**Ayin.** Se reviste de fortaleza y gracia, y sonrío al porvenir. ²⁶**Pe.** La sabiduría abre su boca y en su lengua está la ley de bondad. ²⁷**Tsade.** Vigila a toda su familia, y no come su pan de balde. ²⁸**Qof.** Alzanse sus hijos y la aclaman bienaventurada, y su marido la ensalza. ²⁹**Res.** “Muchas hijas han hecho proezas, pero tú a todas sobrepasas.” ³⁰**Sin.** Engañosa es la gracia, fugaz la belleza; la mujer que teme a Dios, ésa es de alabar. ³¹**Tau.** Dadle los frutos del trabajo de sus manos, y alábenla sus hechos en las puertas.

Comienza el epilogoista haciendo notar lo difícil que es encontrar la mujer buena y virtuosa, que va a describir en su poema, y advierte en seguida que su valor supera a las más preciosas perlas. Ya afirmó el sabio antes que quien halla una mujer buena encuentra un tesoro de inestimable valor y que ha recibido realmente un don de Dios¹³.

La primera persona que percibe los beneficios de ese don de Dios es su propio marido. *Puede confiar en ella* y dejar en sus manos el gobierno de la casa cuando él tenga que marchar a sus negocios, porque es hábil administradora de su hogar, en el que, por lo mismo, *jamás faltará cosa alguna al esposo*, que no recibirá de ella más que alegrías y satisfacciones durante los días de su vida. Con razón exclamó Ben Sirac: “Dichoso el marido de una mujer virtuosa... Alegra a su marido, cuyos años llegarán en paz a la plenitud.”¹⁴

La mujer fuerte es en primer lugar laboriosa: se procura lana y lino y con sus manos confecciona lienzo y vestidos¹⁵, labor que en aquel entonces realizaban las mujeres. Y con su trabajo viene a ser fuente de riqueza para el hogar, como el mercader que marcha a lejanas tierras y hace un buen negocio¹⁶. Es activa y diligente: se levanta muy temprano y, cuando llega la hora, tiene preparada la comida para su familia y dispuesta la tarea para los criados, de modo que todos puedan comenzar a su debido tiempo el trabajo (v.15). Ella da a todos ejemplo de laboriosidad, no contentándose con el trabajo del día; cuando, llegada la noche, los quehaceres de la jornada quedaron atendidos, ella toma en sus manos la rueca, y de la lana prepara el hilo que después utilizará para la confección de los vestidos¹⁷. Y con el fruto de sus trabajos, la mujer fuerte es también inteligente: compra un campo productivo y planta en él una viña, que le proporcionará abundante vino, cuya industria era muy importante en Palestina.

Pero la mujer virtuosa que nos describe el sabio no guarda codiciosamente para sí el fruto de su trabajo, de sus desvelos. Caritativa y misericordiosa, hace partícipes de él a los pobres y menesterosos (v.20). Lo que, sin duda, contribuye a que Dios haga fructificar su trabajo, conforme a la enseñanza del sabio: “A Yahvé presta el que da al pobre; El le dará su recompensa.”¹⁸ Y es también previsora para los suyos. Nadie en su casa tiene que temer el frío de la nieve; si bien ésta es rara en Palestina, la mujer fuerte ha tomado precauciones contra toda eventualidad. Todos tienen vestidos dobles, confeccionados por ella, con que hacer frente a toda intemperie. Para sus camas ha preparado fuertes coberturas, y sus arcas encierran vestidos de *lino fino*; el término hebreo significa material fino que se hacía de lino o una mezcla de lino y algodón y era importado la mayor parte de las veces de Egipto¹⁹; y de *púrpura*, materia colorante que se obtenía de unos mariscos del Mediterráneo y cuya preparación era una importante industria fenicia²⁰. Tales vestidos eran propios de círculos ricos y distinguidos. Y todo ello fruto de su trabajo y previsión. Naturalmente, su marido es un hombre celebrado por los ancianos en las puertas de la ciudad, donde tenían lugar sus asambleas²¹, porque halló tal mujer, y todos celebran su dicha.

Más todavía: las manos hábiles y laboriosas de la mujer virtuosa no sólo dan abasto a las necesidades de la casa, sino que confeccionan también túnicas de lino y cinturones (v. 24), que utilizaban entonces hombres y mujeres, y eran a veces muy valiosos²²; con el precio de su venta a los mercaderes podía ella adquirir otros productos, como el lino y la púrpura. La Vulgata traduce “cananeo,” nombre que se daba también a los fenicios. Como éstos eran los grandes mercaderes de aquel tiempo, cananeo vino a ser sinónimo de comerciante.

Y esa vida virtuosa y de trabajo da a la mujer una fortaleza que admira, y hasta la revisten de una gracia que se refleja en sus actos y la eleva por encima de las demás mujeres, y de una confianza y seguridad que la hacen sonreír ante el porvenir. Un autor hace un precioso comentario a estas palabras que vale para las mujeres de todos los tiempos: las mujeres que pasaron la flor de la edad en las delicias, en las diversiones, en el continuo afán de adornarse, de agradar a todos menos a su propio marido y a Dios, cuando llegan a edad avanzada y han perdido el atractivo, que con ninguna industria pueden ya recuperar, llevan una vida triste e infeliz; y la consideración misma de las culpas cometidas, del infinito abuso del tiempo y de los daños ocasionados a las almas de los demás las colmarán de aflicción. Por el contrario, la mujer fuerte, principalmente

en aquella edad, está alegre y contenta, porque se acerca el día en que recogerá el fruto de sus fatigas y de sus buenas obras.

Las mujeres suelen hablar mucho y no pocas veces necia e imprudentemente. A la mujer fuerte, su conducta sabia y virtuosa le dicta consejos llenos de sabiduría y palabras llenas de bondad y benevolencia para con su prójimo, sin dejarse vencer por la vanidad, la mentira, la indignación (v.26). Una madre de familia debe velar sobre la conducta de sus hijos, vigilar el comportamiento y costumbres de los domésticos. La mujer fuerte que describe el sabio cumple a la perfección con estos deberes, de modo que no come el pan de la ociosidad, sino legítimamente ganado con su trabajo, con sus cuidados y desvelos.

Cuando sus hijos crecieron y se percataron de las virtudes y cualidades que adornaban a su madre, la proclamaron bienaventurada. Y su esposo hizo de ella el más cumplido elogio, prefiriéndola a todas las mujeres. Bienaventurados también los hijos que encontraron tal madre: nunca sabrán agradecer suficientemente el beneficio que les supone. Y bienaventurado el esposo, que no dejará de bendecir el momento en que Dios le proporcionó tan estimable compañera.

Maravillosa lección la que consigna el sabio en los dos últimos versos con que termina el libro. La mujer busca con afán y desvelo la belleza corporal, con el fin de agradar y conquistarse el amor de los demás. Pero la gracia exterior y la belleza del cuerpo engañan muchas veces y siempre presto se marchitan; la experiencia añade que no raras veces son peligrosas y llevan al pecado. Lo que en realidad vale es el temor de Dios, y la mujer que hace de él la norma de su vida es la verdaderamente digna de alabanza, porque aquel lleva consigo **la práctica de las virtudes que agrada a Dios y hace descender su bendición**, preludio de bienes duraderos y perdurables²³. Y su alabanza merece traspasar los umbrales de su casa y el círculo de sus amistades. Su virtud merece ser elogiada públicamente en las puertas de la ciudad, donde se reunía el pueblo y donde los ancianos de la ciudad que formaban el consejo de la misma tenían sus asambleas.

“El autor — escribe H. Laurens — no ha ido a buscar la mujer fuerte a un trono, ni a un palacio suntuoso, ni en los consejos del rey, ni en medio de las asambleas humanas; va más bien a buscarla en la condición común y ordinaria en la cual Dios ha querido colocar a la mujer, es decir, en su misión de esposa, de madre, de ama de casa y hasta de señora de los campos, porque es solamente en esta condición sencilla y modesta en la que ella está llamada a mostrarse fuerte, lo que significa inteligente, activa, previsor, ordenada en todas las cosas, únicamente ocupada en la práctica de sus deberes y de la virtud... Las naciones paganas, que habían asignado a la esposa un grado subalterno y una misión casi oscura en la casa del esposo, jamás tuvieron para la mujer semejantes elogios. Fue la religión de Moisés y después el cristianismo quienes realzaron la mujer envilecida.”²⁴

La liturgia ha tomado este precioso elogio de la mujer fuerte para la epístola de la misa de las santas viudas que pusieron **el temor de Dios por encima de todas las cosas** y supieron cumplir, llevadas de él, con una ejemplaridad admirable los deberes de esposa y madre de un hogar cristiano.

1 Sam 1:11. — 2 17:17. — 3 2 Sam 11:1-27. — 4 1 Re 11:1-13. — 5 11:21-23. — 6 4:11. — 7 19:2. — 8 104:15. — 9 Ahikar, 189. Gressmann, o.c., p.457.462. — 10 Citado en A Lapide, o.c., tu p.488. — 11 M. B. Crook, *The Marriage Maiden of Prov* 31:10-31: Ines 13 (1954) 137-140. — 12 Sal 9:10-25:34, etc.; Lam 1-4; Nah 1:2-10. — 13 18:22. — 14 26:1-2. — 15 pf. Jos 2:6; Dt 22:11; Os 2:5.9. — 16 Otros interpretan de la solicitud de la mujer que busca lo conveniente al sustento de familia por todas partes y lo procura aun de lejanas tierras. — 17 La lámpara es signo de prosperidad (13:9; 24:20), y su extinción de calamidad (Jer 25:10; Job 18:6). Aun en los tiempos adversos, la casa de tal mujer es próspera. Algunos ven en la frase una afirmación de la hospitalidad de la mujer fuerte. — 18 19:17. — 19 Gen 41:42; Ex c.25-39; Ez 16:10-13; 27:7. — 20 Ex c.25-39; Jue 8:26; Jer 10:9; Cant 3:10. — 21 Cf. 8:3; 24:17; Jue 8:14; 15:5; Rut 4:1; 2 Sam 19:8; Jl 1:14; Job 29:7; Sal 107:32. — 22 Dan 10:5. — 23 En los LXX, el segundo estico dice: *la mujer inteligente es bendecida*; y en un tercero: *ella misma alaba el temor de Dios*. Cf. Toy, o.c., p.548. — 24 Citado en Girotti, o.c., p122

Ecclésiastes.

Introducción.

El Nombre. “Cohclet.”

Cohélet es el término con que los judíos designaron al libro sapiencial que sigue en la Biblia a Proverbios. Es el apelativo que el mismo texto sagrado da al autor de las sentencias que en él se contienen. Los LXX lo tradujeron por Εκκλησιαστής, vocablo en que se inspiró San Jerónimo para darnos el título con que ordinariamente lo designamos los cristianos.

La explicación del término hebreo es una de las tareas más difíciles de la filología bíblica. Para esclarecer su significado convendrá precisar la raíz de que se deriva y tener en cuenta la forma femenina que presenta, refiriéndose siempre a sujeto masculino.

1. Unos derivan de la raíz verbal *cáhal*, que aparece en la forma hifil con la significación de “reunir,” “congregar,” y traducen el participio *cohelet* por “el que convoca una asamblea”; y suponiendo que la convocaba para hablar en ella, interpretan: “aquel que habla en la reunión.” Lutero tradujo “el predicador,” y este matiz de orador o predicador es retenido por la mayoría de los críticos (Üelitzsgh, Gletmann, Driver, Barton).

2. Otros prefieren derivar del sustantivo *cáhal*, “asamblea,” y dan al derivado *cohelet* la significación de “el hombre de la asamblea,” “el que tiene un papel importante en ella,” “el que reúne en torno suyo un auditorio que le escucha,” e interpretan, más bien que el predicador, “el que enseña,” “el maestro que profiere sentencias” (Podechard, Michaelis, Kxeiner, Konio).

La primera derivación responde mejor a la etimología, pero tiene en contra que la raíz *cáhal* no se encuentra en la forma *qal*, ni se explica fácilmente que ésta adquiera la significación de la forma hifil; además no tiene la significación de hablar en las asambleas, ni entraña, por tanto, el participio la de predicador. La segunda se aparta más de la significación etimológica, pero está más de acuerdo con la ficción literaria que atribuye el libro a Salomón, prototipo de la sabiduría bíblica, que compuso muchas sentencias, y con el contenido del libro, que, más bien que un sermón, presenta una serie de sentencias y reflexiones que *Cohélet investigó, compuso y enseñó al pueblo*².

La forma femenina designando personas masculinas se encuentra en la lengua árabe con matiz de intensidad, y en la Biblia cuando se expresa el cargo u oficio³. Estas formas femeninas debieron en un principio expresar el carácter abstracto del concepto expresado y pasar después a designar las personas concretas, como ha ocurrido en nuestras lenguas con los términos *santidad, excelencia, autoridad*, etc. En nuestro caso, la forma femenina indicaría que *Cohélet* era un sabio que se dedicaba a la composición de sentencias.

Contenido y finalidad.

Se pregunta el autor del libro si el ser humano puede encontrar en las cosas de la tierra esa felicidad plena que anhela su corazón. Con el fin de hallar la respuesta, pasa revista a todas aquellas cosas que parecen prometerla. El resultado de sus investigaciones es que son vanos, como el perseguir al viento, los esfuerzos que el hombre pone en buscarla. Pero ha descubierto que

hay en la vida una felicidad relativa, que pueden proporcionar la ciencia y las riquezas, los placeres de la mesa, las alegrías de la juventud y el hogar, todo lo cual es un don de Dios, e invita a gozar de ellas en los días de vida que el Señor le conceda.

Sobre todo en la segunda parte del libro, Cohelet hace un elogio relativo de la sabiduría y su utilidad, y recomienda el temor de Dios, **que El no dejará sin recompensa**. Ello da al libro un moderado optimismo que atenúa las expresiones extremistas del autor al no dar en sus experiencias con la ansiada felicidad. Varias veces afirma que Dios juzgará las obras de los hombres, por lo que su conclusión es: gozemos de los bienes y alegrías que el Señor nos conceda en los días de nuestra vida sobre la tierra, pero con cuidado de no ofender a Dios, que nos pedirá cuentas de nuestra conducta.

Cohelet, en consecuencia, no es un pesimista absoluto que, profundamente decepcionado tras sus experiencias, proclame que la vida no vale la pena de vivirse. No se compagina tal manera de pensar con las afirmaciones en que reconoce existe en la tierra una felicidad relativa que él mismo invita a disfrutar⁴. Tampoco un optimista que sonría a la vida como si ésta ofreciese a cada paso la felicidad a su corazón o al menos las alegrías que ella encierra. Tal tesis no se armoniza con el estribillo constante del libro, que parece incluirlo todo bajo el “vanidad y persecución del viento” y las afirmaciones en que refleja las profundas decepciones que sufrió en sus pesquissas⁵. Nuestro autor es sencillamente un realista, que juzga la vida tal como se presentaba a un israelita de su época. Ignora la felicidad del más allá, no la encuentra en esta vida y, naturalmente, siente desilusión. Vive en una época social y políticamente deficiente, en que no era fácil conseguir ni siquiera las alegrías que la vida puede ofrecer, lo que inclina la balanza un poco hacia el pesimismo; pero su tesis es una posición media entre el pesimismo declarado y el optimismo excesivo, y su recomendación, que gozemos de los bienes que Dios nos proporciona sin darnos malos ratos en la búsqueda de una felicidad plena, que no existe en las cosas de esta vida. Como sabio, no podía omitir un elogio, aunque moderado, de la sabiduría, y, como judío, no podía menos de recomendar **el temor de Dios y advertir que juzgará las obras de los seres humanos**⁷

División.

El libro del Eclesiastés se resiste a toda división lógica, clara y precisa, pues las ideas se suceden y repiten sin orden alguno. Si bien no puede presentar argumentos en su favor, muestra hasta qué punto son ciertas las afirmaciones precedentes, la ingeniosa hipótesis del eminente semita G. Bickell, quien afirmó que el Eclesiastés fue compuesto en cuatro cuadernillos de ocho folios cada uno; el librito se esfolijó y sus páginas se trastocaron, quedando después colocadas en orden diverso al del autor. Para atenuar las incoherencias, alguien añadió algunos versículos⁶. Toda división resultará superficial e hipotética.

PRÓLOGO (1:1-11).

Título y tema del libro (1:1-2).

Consideración preliminar: el hombre pasa, mientras que los elementos de la naturaleza permanecen (1:3-11).

Cuerpo de la Obra (1:12-12:8).

Parte primera (1:12-2:26). — Vanidad de la ciencia y los placeres.

Vanidad de la ciencia (1:12-18).

Vanidad de los placeres (2:1-11).
 Más sobre la vanidad de la ciencia (2:12-17).
 Más sobre la vanidad de los placeres (2:18-23).
 Conclusión: contentarse con la felicidad relativa que la ciencia y los placeres, don de Dios, pueden proporcionar (2:24-26). *Parte segunda* (3:1-22). — Vanidad de los esfuerzos humanos.
 Todo tiene su tiempo, también el juicio de Dios (3:1-8).
 Incertidumbre de lo por venir (3:9-17).
 El destino del hombre, semejante al de las bestias (3:18-21).
 Conclusión: goce el hombre de su trabajo (3:22). *Parte tercera*. — Anomalías y recomendaciones varias (4:1-5:8).
 Desórdenes sociales (4:1-3).
 Otras varias anomalías (4:4-8).
 Ventajas de las compañías y la ciencia (4:9-16).
 Deberes para con Dios (4:17-5:6).
 Más sobre las injusticias sociales (5:7-8). *Parte cuarta*. — Vanidad de las riquezas (5:9-7:18).
 Afanes inútiles (5:9-16).
 Conclusión: gozar de la felicidad relativa que pueden dar los bienes de este mundo (5:17-19).
 No son las riquezas, sino la alegría interior la que hace al hombre relativamente dichoso (6:1-12).
 Consejos prácticos para la vida: seriedad y dominio (7:1-18). *Parte quinta*. — Valor y decepción de la sabiduría (7:19-8:8).
 Valoración de la sabiduría sobre la fuerza. Ten en cuenta que no hay justicia perfecta (7:19-22).
 Inquisición sobre la mujer (7:23-29).
 Conducta del sabio para con el rey (8:1-8). *Parte sexta*. — Valor y decepción de la virtud (8:9-9:10).
 No se ve la sanción moral en esta vida (8:9-15).
 La obra de Dios es inescrutable (8:16-17).
 ¿Quién es objeto de amor y quién de odio? (9:1-3).
 La condición de los vivos, preferible a la de los muertos (9:4-6).
 Conclusión: gozar de las alegrías de la vida y del hogar mientras se está en este mundo (9:7-10). *Parte séptima*. — Vanidad de los esfuerzos humanos (9:11-17).
 Incertidumbre del éxito (9:11-12).
 No siempre es reconocido el valor de la sabiduría (9:13-17). *Parte octava*. — Consejos y constataciones sapienciales (10:1-11:10).
 Sabiduría y necedad (10:1-4).
 Anomalías y constataciones de experiencia (10:5-12).
 El sabio y el necio (10:13-15).
 Templanza y prudencia (10:16-20).
 Hay que arriesgarse con prudencia (11:1-6).
 Conclusión: disfrutar de la vida en los días de la juventud (11:7-10).
 Recomendación final: acuérdate del Creador antes de los años de la vejez; alegoría de la

misma (12:1-8).

Epilogo (12:9-14).

Personalidad de Cohelet y su obra (12:9-12). Resumen moral del epiloguista (12:13-14).

Atribución salomónica.

Hasta el siglo pasado, el libro del Eclesiastés fue considerado como obra de Salomón. El mismo texto sagrado dio pie a esta creencia, ya que el autor se presenta en 1:1 como “hijo de David, rey de Jerusalén,” y en 1:12 como “rey de Israel en Jerusalén.” Como a la muerte del rey sabio sus dominios se dividieron en los reinos de Israel, con capital en Samaría, y el reino de Judá, con capital en Jerusalén, el único “hijo de David con capital en la Ciudad Santa” fue Salomón. Se dice, además, que el autor del libro se dio a investigaciones y experiencias, llegando a ser más sabio que cuantos fueron antes que él en Jerusalén, y que acumuló oro, plata y riquezas; que emprendió grandes construcciones y tuvo gran número de siervos y siervas, cantores y cantoras, princesas sin número. Todo lo cual difícilmente puede convenir a otro personaje que al gran rey Salomón⁷.

Hoy nadie cree que el libro del Eclesiastés haya sido compuesto por Salomón, y todos los autores ven en la atribución al rey sabio una ficción literaria muy de acuerdo con los procedimientos literarios del Antiguo Testamento.

1. Razones filológicas y de ambiente histórico niegan la paternidad salomónica del libro. La lengua de Cohelet representa un estadio muy posterior a la época de Salomón; dista mucho de la elegancia del hebreo anteexílico, y los arameísmos y expresiones neohebraicas nos llevan a los siglos anteriores a la era cristiana. “El Eclesiastés — escribe Kaulen — no puede ser del tiempo del rey sabio, como la Vulgata no puede ser del tiempo de Cicerón”⁸. Ni cabe objetar la posibilidad de que la lengua de Cohelet haya sido retocada en época posterior. Ningún indicio permite afirmarlo, y sería el único caso en que un libro bíblico habría sufrido tal transformación. El ambiente histórico en que se mueve el autor del libro es muy distinto del de los días de Salomón. Durante el reinado del rey sabio, el pueblo gozó de gran paz y prosperidad. Cohelet, en cambio, presenta un mundo socialmente perturbado, en el que reinan la opresión y las injusticias; Israel ha perdido el esplendor de sus tiempos áureos y se encuentra en un período de decadencia. Si Salomón hubiese pintado un cuadro tan sombrío de su tiempo, habría sido injusto en extremo. El argumento de la tradición judía y cristiana en favor de la atribución salomónica no tiene gran valor, dado que comienza en el siglo II d.C. y no es plenamente unánime. Se trata, por lo demás, de una cuestión histórico-literaria en la que el testimonio de los Padres tiene sólo valor humano.

2. El autor ha utilizado una transparente ficción literaria al presentarse en el libro como el sabio rey Salomón. Sabemos por otros libros bíblicos que los títulos de los libros sagrados no son siempre seguros, y varios autores (Siefert, Zappelt, Barton) creen que el primer versículo del libro no es de Cohelet. Además, al presentarse el autor en 1:16 como superior a cuantos le precedieron en Jerusalén, él mismo da a entender que es muy posterior a Salomón, lo que confirma el cuadro histórico que presenta a partir del capítulo 3, tan distinto de la gloriosa época del gran rey. El mismo epiloguista, en su presentación de Cohelet, no hace mención alguna a la supuesta dignidad real salomónica, sino que lo coloca en el círculo de sabios, como uno más, cuya actividad sapiencial él debía conocer⁹.

3. La atribución del libro a Salomón es debida a un procedimiento literario que aparece otras veces en el Antiguo Testamento. Comencemos advirtiendo que, en la literatura rabínica y en la egipcia, los sabios son llamados reyes y los escritos de los reyes se dicen escritos de sabios.

Esto pudo inducir al autor a presentarse como rey-sabio, que venía a equivaler a sapientísimo y era el ideal de la época. Por otra parte, Salomón fue el gran sabio de Israel. Como Moisés pasó a la posteridad como el legislador por excelencia del pueblo israelita, y David su salmista, así Salomón fue considerado como el prototipo de la sabiduría israelita. Y como se atribuyeron al caudillo de Israel leyes que no fueron promulgadas por él y a David salmos compuestos en tiempo muy posterior a su época, por el mismo procedimiento se atribuyeron a Salomón los libros sapienciales compuestos en tiempos muy posteriores a él.

Autor y composición del libro.

Determinar la composición del libro del Eclesiastés es uno de los problemas más arduos de la crítica literaria. La dificultad proviene del desorden del contenido del libro y de las afirmaciones contradictorias que parece contener respecto de la vanidad de las cosas, de la sanción moral, de la sabiduría, del hálito vital, etc.¹⁰

Tres caminos diferentes se han seguido en los intentos de dar solución al problema.

1. La mayoría de los autores afirman la unidad de autor. Cohelet ha compuesto todo el libro, si exceptuamos tal vez el epílogo. El desorden del libro lo explican unos diciendo que el autor consignó sus reflexiones tal como fueron viniendo a su mente (Zapletal); otros, afirmando que el Eclesiastés nos dejó el borrador de su obra, que quedó incompleta (Schmidt, Cheyne). Las afirmaciones contrarias se explicarían por los diversos estados de ánimo con que escribió las diversas partes del libro o los diferentes puntos de vista o aspectos bajo los que puede considerarse una misma cosa (Condamin, Motáis, Vagcari).

2. Otros opinan que el género literario del Eclesiastés viene a coincidir con la “diatriba” de los escritores helenistas. Fue la solución que con frecuencia siguieron los Padres, para quienes el autor del libro va presentando opiniones erróneas, a veces quizá dudas y tentaciones que asaltaban su espíritu, a que responde con la escasa luz que le comunicaba la revelación sobre los destinos del hombre. Este procedimiento utilizaron para resolver las dificultades que ofrecían las afirmaciones más atrevidas los comentaristas de la Edad Media. Herder y Eichhorn propusieron a fines del siglo XVIII y principios del XX la “teoría de las dos voces.” el Eclesiastés es una conversación entre dos sabios en que uno expone las inquietudes de su espíritu a las que el otro, maestro ponderado, va dando solución. “No hay, sin embargo — escribe Eichhorn —, propiamente diálogo, ni preguntas ni respuestas, ni objeciones y soluciones; es una composición artificial de un género único, del que no conozco otro semejante.”¹¹

Recientemente el P. Serafín de Ausejo, en su extenso y profundo estudio sobre el género de Cohelet, señala las características de la diatriba de los escritores helenistas: el autor finge un personaje, un sabio que con frecuencia se presenta como rey; es el único que habla, sustituyendo a los interlocutores del diálogo, que se esfuma de tal modo que sólo por el contexto se puede colegir si el autor habla en nombre propio o en nombre de los interlocutores; el tema es generalmente filosófico-moral, y su tendencia, moraliza-dora y popular. Todas ellas, afirma, se verifican en el Eclesiastés, excepción hecha de la última, dado que su autor parece dirigirse más bien a un círculo de discípulos amantes de la sabiduría. Por lo que asimila el género literario de Cohelet a la diatriba de los helenistas¹².

3. Algunos comentaristas atribuyeron el libro de Cohelet a varios autores, cada uno de los cuales consignó en él su diversa manera de juzgar las cosas. El primero que dio forma definitiva a esta manera de pensar fue Siegfried en 1898¹³, el cual distinguió hasta nueve autores que fueron sucesivamente corrigiendo las afirmaciones de los precedentes, que consideraban erróneas o al menos insuficientes. Con más o menos reservas, fue admitida por muchos liberales.

Dos autores católicos de nota, Podechard y Buzy, han aceptado esta teoría en sus respectivos comentarios, pero reduciendo a cuatro los autores del libro, dándole así más visos de probabilidad. Según ellos: *a)* Cohelet es el autor del núcleo central del libro, en que pasa revista a las cosas de la tierra en busca de la felicidad, concluyendo siempre que todo esfuerzo encaminado a ese fin es vanidoso; no queda al hombre otro recurso que gozar de las pequeñas alegrías que la vida le ofrece, *b)* Un discípulo suyo, *el epilo-guista*, añadió a la obra de su maestro los últimos versos del libro y seguramente también 1:2 y 7:28-29¹⁴. *c)* Un judío piadoso (*hásid*) creyó que el temor de Dios y los sentimientos morales no ocupaban en la obra de Cohelet el lugar que les corresponde, y, con el fin de adaptarla a las doctrinas teológicas del judaísmo, añadió aquellas sentencias que exaltan el temor de Dios y el juicio de las obras buenas y malas¹⁵. *d)* Finalmente, un sabio (*hákám*) que juzgó no debidamente estimada la sabiduría, añadió las sentencias y fragmentos en que se resalta el valor e importancia de la sabiduría¹⁵.

No es preciso advertir que esta sentencia no ofende el dogma de la inspiración. La unidad o pluralidad de autores respecto de un libro sagrado es una cuestión meramente literaria, que está al margen de la fe. En nuestro caso, Dios habría inspirado a los cuatro autores que dejaron plasmados, bajo la inspiración del Espíritu Santo, sus encontrados sentimientos, dejando patente la necesidad de ulteriores revelaciones sobre el más allá en orden a dar solución a los problemas de la felicidad y sanción humanas, que el libro deja sin resolver.

¿Qué opinar ante esta diversidad de opiniones? No creemos necesario acudir a la “diatriba,” y menos a la teoría de los cuatro autores, para resolver la composición del libro, por lo que mantenemos, con la mayoría de los intérpretes, la unidad de autor.

1. La teoría de la diatriba es ciertamente sugestiva, y en todo tiempo hubo quienes, bajo una u otra forma, acudieron a ella para resolver el problema. Pero no se ve por ninguna parte ese intercambio de locutores, no aparece la proposición de la doctrina falsa y la refutación de la misma, de modo que a veces no es posible determinar si habla el autor sagrado, y, en consecuencia, Dios, o los supuestos adversarios, y, por lo mismo, el error. En cuanto a la teoría de “los cuatro autores,” es posible que un discípulo de Cohelet haya compuesto el epílogo e incluso añadido algunas sentencias de su maestro. Pero no es preciso acudir a un sistema tan extraño para explicar los enigmas del libro, como en seguida veremos. Cohelet, además de sabio realista, es un judío profundamente religioso y un autor sapiencial, el cual no podía omitir, sin hacer traición a su clase, la constatación de las doctrinas fundamentales judaicas y el elogio, al menos moderado, de la sabiduría.

2. La razón fuerte contra la unidad de autor radica en las afirmaciones contrarias que encierra el libro, las cuales no parece puedan proceder de la boca de un mismo autor. Opinamos que las mencionadas afirmaciones no son más diferentes y contradictorias de lo que en tiempos de Cohelet se presentaba la vida a un judío filósofo y sabio. En efecto, cuando unas veces afirma que Dios juzgará las acciones de los hombres y otras constata que no hay sanción moral en este mundo, no hace más que afirmar dos cosas que le enseñaba, la primera la fe, la segunda la experiencia de cada día. Cohelet, como todo mortal, ansiaba esa felicidad plena para la que Dios creó el corazón humano, pero no la encuentra por parte alguna; enseña que hay que contentarse con la felicidad relativa que pueden dar ciertas cosas de la tierra e invita a disfrutar de ellas. No hay en esta actitud contradicción alguna y sí una buena lógica. Por lo que toca a la sabiduría, es claro que ésta ni solucionaba los problemas mencionados ni proporcionaba la felicidad completa; pero no es menos cierto que sus enseñanzas proporcionan conocimientos muy útiles en orden a conseguir y asegurar la pequeña felicidad posible en este mundo. Nuestro autor constata sencillamente dos realidades en torno a la sabiduría. Cohelet, en fin, ha constatado en su libro la vida tal como

se presentaba en su época a un espíritu observador y crítico, con sus anomalías y contradicciones, con sus profundas desilusiones, que jamás hacen vacilar la fe inquebrantable del Eclesiastés. Y estas constataciones hacían patente la necesidad de revelaciones sobre los destinos y felicidad del más allá, a la vez que preparaban los espíritus de los israelitas para aceptarlas con docilidad y prontitud.

Notemos también que los autores bíblicos, al consignar sus observaciones y reflexiones, no escriben con la lógica de los occidentales, que disponen sus obras sistemática y ordenadamente, siguiendo el hilo del razonamiento. Los semitas conciben las cosas de una manera más concreta, más personal; yuxtaponen las sentencias y documentos sin preocuparse de la coherencia de los mismos. El autor del Génesis toma diversas narraciones sobre el mismo tema, sin preocuparse de limar las divergencias; y los autores de algunos sapienciales no son modelo de lógica en la ordenación de sus proverbios. Pudiera ser también debido el desorden al epilo-guista, que recogió sentencias del maestro y las intercaló o yuxtapuso, sin cuidar demasiado del orden lógico de las mismas.

Fecha y lugar de composición.

La lengua de Cohelet, con sus arameísmos y expresiones neo-hebraicas, nos lleva a una época bastante posterior al destierro. El ambiente histórico del libro no respira ni las guerras y rebeliones del siglo IV, en que Antíoco III (358-338) reprimió duramente una sublevación de los judíos y abundaron las luchas entre Egipto y Siria con escenario en Palestina, ni la persecución religiosa y violencias del siglo n con Antíoco Epífanes (175-164) y los reyes seléucidas que le siguieron. El siglo intermedio, época de relativa tranquilidad bajo la dominación de los Ptolomeos egipcios, presenta las condiciones sociales que refleja el libro. Palestina está gobernada por el Gran Consejo, el sumo sacerdote y las autoridades locales, con la sola condición de reconocer la soberanía de los reyes de Egipto y pagarles un moderado tributo. No faltaban los abusos e injusticias sociales, dado que los gobernantes de Palestina no disponían de una fuerza material suficiente para imponer el orden en todas partes, y los egipcios, con percibir el tributo, se daban por satisfechos. La relación con los otros sapienciales confirma esas fechas: es posterior a Job (500-400) y Proverbios (400-300), dada la crítica que hace de la retribución temporal, que los autores de estos libros admiten; y anterior al Eclesiástico (hacia el 180), que depende de él, y a la Sabiduría (hacia el 130), en que aparece claramente la inmortalidad feliz del alma. Este conjunto de indicios nos lleva a colocar la composición del Eclesiastés hacia el final del siglo ni, en fecha próxima al año 200.

2. En cuanto al *lugar de composición*, señalaron algunos la ciudad de Alejandría, por la influencia helenista que quieren descubrir en el libro y la interpretación de algunos pasajes que relacionan con Egipto ¹⁷. Pero la influencia griega es tan poco perceptible y la interpretación mencionada tan poco segura, que no dan base a tal opinión. Es más probable que fuera escrito en Jerusalén, dadas las menciones que se hacen del Templo, de la Ciudad Santa, de los sacrificios, del fácil acceso al sacerdote ¹⁸ y del hecho de que fuera compuesto en hebreo.

Doctrina religiosa.

A) Dogmática: Dios. — Ha hecho todas las cosas y el hombre no puede cambiar su obra ¹⁹. También el hombre es criatura de Dios, y El le concede los días de vida que tiene, los bienes que posee y la facultad misma de gozar de ellos ²⁰. Dispone los bienes y los males ²¹, y de El, como de suprema fuente, deriva toda sabiduría que el hombre alcanza ²². Dios gobierna el mundo, ha señalado un curso constante a la naturaleza ²³, su tiempo a todas las cosas ²⁴. El modo co-

mo Dios gobierna el mundo resulta al hombre incomprensible ²⁵, que no puede por él colegir **si es digno de amor o de odio ante El** ²⁶. Con su modo de obrar, el Señor pretende que **el ser humano sienta el temor de Dios** ²⁷.

El autor del libro presenta una visión más universalista de la providencia de Dios que la de los profetas. Para éstos, **Yahvé es el Dios trascendente que ha creado todas las cosas y gobierna todos los pueblos, pero es sobre todo el Dios de Israel, su viña escogida**. Los sabios se preocupan más bien de la providencia de Dios sobre el hombre en general y de las relaciones de éste para con Dios. Por ello, sin duda, le designan con el nombre Elohím, y no con los términos que hacen referencia a las relaciones de Dios con Israel. Esta concepción universalista es debida, sin duda, al carácter internacional de los estudios de la sabiduría.

El Hombre. — Cohelet presenta la concepción tricotómica del hombre. El cuerpo procede del polvo y a él vuelve ²⁸. El alma baja al *seol* ²⁹. Del espíritu, una vez parece ignorar su suerte, en otra afirma que vuelve a Dios ³⁰. Dios hizo al hombre recto y quiso que sintiese el temor de Dios, que le lleva al cumplimiento de los mandamientos ³¹. Pero él es capaz de pervertirse, y el hecho de que no sea castigado el mal le induce a cometerlo ³², de modo que no es fácil encontrar un hombre bueno, y menos todavía hallar una mujer buena ³³. Hay en el mundo muchas injusticias, algunas consecuencia de los sistemas orientales de gobierno ³⁴.

Ha puesto en su corazón el deseo de una felicidad capaz de saciar plenamente su corazón. Pero Cohelet no la encuentra en ninguna de las cosas de este mundo. Hay que conformarse con una felicidad relativa, que Dios ha puesto en las cosas. El libro concluye sin que el autor tenga conocimiento de la felicidad de la otra vida.

Las Postrimerías. — *La muerte* es cierta y universal: muere el sabio y el necio ³⁵. Aquél saca de ella profundas enseñanzas ³⁶. Nadie conoce cuándo ha de venir, ni puede en su día detenerla ³⁷. No recibir después de ella sepultura es una tremenda desgracia ³⁸.

En cuanto a *la sanción*, Cohelet, como los autores de los libros sagrados anteriores al Eclesiastés y el mismo Ben Sirac, no conoció otro premio y otro castigo que los bienes y los males del presente mundo ³⁹. Pero su espíritu realista y observador advierte que tal doctrina no encuentra siempre justificación en la realidad; muchas veces triunfan los malvados y son oprimidos los buenos ⁴⁰, lo que causa en su ánimo una dolorosa impresión.

¿No habrá un juicio en el mas allá, al que siga una justa recompensa de las acciones buenas y malas de los hombres? Hay una serie de textos en los que la perspectiva es meramente temporal ⁴¹. Hay otros en los que parece vislumbrarse un juicio posterior a la muerte, y en este sentido los interpretan algunos autores ⁴². Pero esta interpretación encuentra dos serias dificultades: la primera, que Cohelet sigue fiel a la creencia en el *seol*, adonde descenden las almas de cuantos mueren para llevar allí, sin distinción alguna, una vida muy poco envidiable, de modo que con la muerte se cierran todas las perspectivas de felicidad sin que se abra la puerta a esperanza alguna en la otra vida ⁴³. La segunda es que el autor del libro nunca hace uso de tan luminosa doctrina para resolver el problema fundamental del libro sobre la sanción y la felicidad y de tan poderoso estímulo para recomendar el bien moral. Creemos que Cohelet, apoyado en la tesis tradicional, pero desconcertado por la realidad de la vida, y careciendo de la revelación sobre los misterios de ultratumba, se contenta con afirmar que Dios juzgará incluso las acciones ocultas del hombre, sin atreverse a determinar las circunstancias de tiempo y lugar que acompañarán dicho juicio.

B) Doctrina moral — El Eclesiastés no ha compuesto un tratado completo de moral. Tenemos en su obra sólo elementos sueltos que reflejan sentimientos morales cuya elevación no deja captar a veces su pesimismo.

Recomienda el temor de Dios, es decir, la religión⁴⁴, el culto a Dios⁴⁵, el cumplimiento de los mandamientos de Dios⁴⁶, la obediencia al rey⁴⁷, comprensión con las faltas de los demás⁴⁸, la sobriedad⁴⁹, la sabiduría, que, si no puede dar al hombre la felicidad plena, le puede asegurar el éxito en sus empresas, con el que puede conseguir una felicidad relativa⁵⁰; el trabajo⁵¹, la prudencia en el hablar sobre el rey y los ricos⁵². Tiene un vivo sentido de la justicia y del derecho y le impresionan y entristecen las injusticias y opresiones⁵³

¿Qué pensar de la moral de Cohelet? Es la misma de los otros libros sapienciales, que es la que el estadio de la revelación en que fueron escritos daba de sí. Desde luego, no es, como se dice a veces, una moral vulgar, epicureísta, ni meramente naturalista; en el uso de los placeres recomienda moderación; afirma que son un don de Dios, como también la facultad misma de gozar de ellos, y condena cuanto va más allá de la ley moral. Pero tampoco, claro está, una moral evangélica; no habrá cristiano que no se sienta sorprendido al leer el libro del Eclesiastés. Como en el orden intelectual nos encontramos todavía a medio camino en el progreso de la revelación, así ocurre en el orden moral. La moral de Cohelet se encuentra en la misma línea de la moral evangélica, pero a unos siglos de distancia, tanto en los consejos que da como en los motivos que para su cumplimiento propone. Se contenta con el justo medio incluso en la virtud⁵⁴; ni una palabra sobre la santidad, el amor al prójimo, a los enemigos. Hay un juicio al que será sometida toda acción humana, pero desconoce el **amor de Dios manifestado en Cristo, el ejemplo del Redentor, la felicidad del cielo y las penas del infierno**. Viene muy bien aquí la atinada observación de Leahy: “Nosotros, que, a pesar de poseer ya una revelación más plena, nos encontramos a veces perplejos ante tantas anomalías e inconsistencias de esta vida, debemos tener simpatía por aquellos primitivos hebreos, que en sus penas y privaciones no tenían la esperanza de una inmortalidad bienaventurada que los sostuviera.”⁵⁵

Los supuestos errores de Cohelet.

Ningún libro del Antiguo Testamento, si exceptuamos tal vez el Cantar de los Cantares, se presta tanto a interpretaciones desfavorables como el libro del Eclesiastés. Ciertamente que hay en él expresiones no fáciles de interpretar, que a un espíritu superficial pueden parecer ajenas a un libro inspirado. Ya los discípulos de Shammai quisieron excluirlo del canon de los libros sagrados por creer que contenía cosas heréticas. En nuestros tiempos, los racionalistas inculpan a Cohelet de los errores que enumeramos a continuación, basándose en frases y perícopas que, interpretadas fuera de su contexto, se prestan a equivocadas interpretaciones.

A) Pesimismo. — Los pesimistas modernos ven en el Eclesiastés su predecesor. Para Schopenhauer, Cohelet es un filósofo genial. Anna Tauber afirma que los primeros capítulos del libro son “un catecismo de pesimismo,” y que el pesimismo de Job, Jeremías y el Eclesiastés no difiere esencialmente del de Schopenhauer⁵⁶.

Nada más inexacto. El pesimismo de este y demás filósofos pesimistas se funda en el ateísmo y juzga que el mundo actual es el peor entre los posibles. Nuestro autor, en cambio, tiene **una fe inquebrantable en la existencia de Dios, esencialmente bueno**, que rige el mundo con su providencia, aunque ésta resulte muchas veces incomprendible al hombre. Reconoce que no se encuentra en el mundo una felicidad plena y perfecta, constata que las circunstancias de su tiempo eran desfavorables; pero sostiene que existe y es asequible una felicidad relativa en este mundo. En cuanto a los textos 2:17 y 4:2, que parecen favorecer más la tesis pesimista, es de advertir que no se trata de la preferencia de la muerte en general, sino de casos particulares. Que haya desgracias ante las cuales es preferible la muerte, lo afirma cualquiera y no hay en ello pesimismo. Cohelet desconocía el valor inmenso que para la vida eterna tiene una vida llena de

humillaciones y contrariedades, por lo que no ve otra solución que la muerte, con la que aquéllas terminan.

B) Fatalismo o Determinismo. — Parece afirmar Cohelet que Dios ha determinado los destinos de las cosas y del hombre, de modo que no queda a éste otro remedio que seguirlos ciegamente. Se citan en especial 3:14; 6:10; 9:11.

El autor del libro afirma sencillamente que el hombre tiene una naturaleza limitada y un final determinado; que nada puede frente al curso de la naturaleza establecido por Dios; que ignora muchas leyes que regulan los acontecimientos humanos, circunstancias que pueden hacer fallar sus cálculos, por lo que muchas veces no puede asegurar el éxito de sus acciones. Ninguna de estas afirmaciones supone fatalismo alguno. Por otra parte, Cohelet admite el libre albedrío del hombre, a quien hace dueño de sus obras, capaz de obrar bien o mal⁵⁷, y responsable de sus acciones, puesto que afirma que un día Dios las juzgará⁵⁸. Por lo demás, afirmaciones como las de Cohelet respecto de la libertad humana las hay, y más atrevidas, en otros libros de la Sagrada Escritura⁵⁹.

G) Escepticismo. — Heine y Renán tildaron de escepticismo al Eclesiastés. El primero designó su libro como “el Cántico de los cánticos del escepticismo.” El segundo ve en él “un libro de escepticismo elegante.”⁶⁰ Los críticos lo consideran como tal en cuanto a determinadas cosas. Citan 1:17; 2:1ss.nss; 7:15; 8:10-14; 9:1-2.

El escepticismo niega el valor cognoscitivo de nuestras facultades, la objetividad de nuestros conocimientos, el valor de las cosas en orden a la felicidad, la existencia de sanción moral. Cohelet, por el contrario, reconoce los límites de nuestras facultades cognoscitivas en orden a penetrar los secretos de Dios y las leyes con que rige los destinos del hombre, pero nunca niega el valor cognoscitivo de las mismas. Reconoce que las cosas no pueden dar la felicidad perfecta, pero no les niega el poder proporcionar una felicidad relativa. Afirma claramente la sanción divina; al ver que muchas veces los malos triunfan y los buenos son oprimidos, no niega la sanción divina, sino que la considera como algo misterioso que no sabe explicar. Más bien que escéptico, diríamos que Cohelet es un realista que se siente desconcertado ante las contradicciones que presenta la vida, pero sin que vacile jamás su fe o deje de reconocer el lado bueno que tienen las cosas.

D) Epicureísmo. — Hay en el libro frases susceptibles de interpretación un poco epicureísta si no se consideran atentamente o se las considera fuera del contexto de todo el libro. Son las contenidas en 2:24-25; 3:12-13.22; 5:17-19; 8:15; 9:7-10.

Entre la doctrina de Epicuro y la del Eclesiastés media un abismo. Aquélla se funda en el ateísmo, mientras que el Eclesiastés tiene una fe inquebrantable en la existencia de Dios y su gobierno del mundo. El epicureísmo pone la suprema felicidad del hombre en el placer de los sentidos; no hay otra moral. Para Cohelet, la felicidad no consiste en la entrega sin medida a los placeres, sino en el gozar honesto y lícito de los bienes de este mundo, que son, afirma más de una vez, un don de Dios⁶¹, siempre dentro de la ley moral.

Hay que tener en cuenta que los libros del Antiguo Testamento no prometían al justo más bienes que los de orden natural. Lógicamente, los sabios, que ignoraban los del más allá y su merecimiento mediante la abnegación y sentían la inclinación a los placeres de los sentidos, tenían que recomendar el disfrutar de los bienes de este mundo. Pero ello ha de hacerse, enseñan, dentro de los límites de la ley moral para no incurrir en el juicio de Dios. La perícopa 3:18-22 no es debida a la influencia de Epicuro, sino debida más bien a Gen 2:7 y 3:19. Y en 5:17-19 no hay recomendación alguna de la *αταραξία* o perfecta tranquilidad, que en tan alto grado estimaba Epicuro⁶².

E) Materialismo. — La imputación de este error proviene de la perícopa 3:19-21, en que el autor afirma que es una misma la suerte de los hombres y la de las bestias; que no hay más que un hálito para todos. Unos y otros, añade, van al mismo lugar; y ¿quién sabe, se pregunta, si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo, a la tierra?

Los autores más radicales (De Wette, Grätz, Reuss) afirman que Cohelet negó la inmortalidad del alma. Parece más bien a otros (Barton, Knobel, Nowack) que la puso en duda. Cayetano Y Jahn creyeron que el Eclesiastés quiso decir que no se puede probar por la sola razón, sin la revelación, la inmortalidad del alma. Condamin y Zapletal pensaron que la duda de Cohelet versaba entre la antigua concepción del *seol* y la inmortalidad del alma, que acababa de ser propuesta, dicen, en su tiempo. El pensamiento del Eclesiastés es el siguiente: afirma claramente la supervivencia de las almas al sostener la existencia del *seol*, adonde, según la doctrina tradicional judaica, iban las almas de los muertos; pero no conoció la inmortalidad del alma en su relación con la retribución de ultratumba, es decir, de su felicidad o desgracia eternas, ya que, si la hubiera conocido, habría dado un enfoque muy distinto a su libro. La duda de 3:21 no versa sobre el alma, sino sobre el “hálito vital” (*ruaj*), que, conforme a la concepción tricotómica del hombre que profesa, concibe como algo distinto del alma, y del que en otra parte⁶³ afirma que retorna a Dios (véase el comentario).

Canonicidad.

1. *La tradición judía* considera como sagrado el libro al menos desde el siglo I d.C., como consta por los testimonios de Flavio Josefo (c.37-100 d.C.), del libro IV de Esdras (fines del s.I d.C.), del Talmud (s.IV-V d.C.)⁶⁴. Ello hace suponer que los judíos lo consideraron como tal desde un principio, ya que debió de ser la autoridad del autor lo que los indujo a incluirlo en el canon, más bien que la doctrina del libro, la cual había de promover después discusiones en torno a la permanencia del libro en el canon. En efecto, los fariseos, que profesaban la doctrina de la resurrección y la retribución futura, se preguntaron si Cohelet merecía el honor de ser contado entre los libros sagrados. En el concilio de Jamnia del año 90 d.C. triunfa la opinión en favor de su permanencia en el canon⁶⁵; años más tarde desaparece toda discusión y todos están de acuerdo en la permanencia de Cohelet en el canon de libros sagrados.

2. La tradición cristiana siempre reconoció unánimemente la inspiración del Eclesiastés, siendo enumerado entre los libros pro-tocanónicos. El primer testimonio explícito lo da San Melito (f 194-195) y el primero que lo cita con la fórmula “está escrito” fue Clemente de Alejandría (c. 150-116)⁶⁶. La única voz discordante es la de Teodoro de Mopsuestia (c.350-428), que afirmó una inspiración de grado inferior para el Eclesiastés y Proverbios. Su opinión fue condenada en el concilio II de Constantmopla el año 553. En los siglos siguientes, ni un solo escritor eclesiástico puso en duda la inspiración del libro.

3. La razón de la inspiración del Eclesiastés no se comprende fácilmente si lo consideramos aislado de los otros libros sagrados. Pero, si lo estudiamos en el conjunto de la revelación, no es difícil captar la finalidad por la que el Espíritu Santo inspiró esta obra. Al poner de manifiesto que ni la razón humana ni las precedentes revelaciones resolvían los problemas sobre la sanción moral y al dejar patente que el corazón humano no encuentra en este mundo esa felicidad infinita cuyo deseo Dios ha puesto en él, el Espíritu Santo preparaba las almas de los israelitas para revelaciones ulteriores, que iluminarían sus mentes sobre la retribución futura y mostrarían a sus corazones dónde encontrará el hombre su verdadera felicidad. “Si Dios dio a los hombres la sensación intensa de la vanidad del mundo presente, es porque quería revelar otro, y si los invitaba a medir la pequenez de las alegrías terrestres es porque quería prepararlas para otras mayores.

Cohélet no pudo demostrar la existencia de retribuciones futuras, pero estableció con vigor una de las conclusiones que hacían necesaria esta conclusión.” Y así “la obra de Cohélet ha contribuido a agrandar el alma judía, ha abierto en ella un abismo que sólo las esperanzas eternas podían llenar” (Podechard)⁶⁷.

Lengua y forma literaria.

1. Una tradición constante asegura que el Eclesiastés compuso su libro en hebreo. La tesis de F. C. Burkitt⁶⁸, en que intenta demostrar, mediante argumentos internos de orden filológico, que la lengua original del libro fue el arameo, no ha tenido seguidores. Al presentarse Cohélet como el rey Salomón, si quiso ser consecuente con su artificio literario, tuvo que escribir en la lengua del rey sabio. Por lo demás, la versión al hebreo no tendría explicación en los días en que fue compuesto el libro, dado que la lengua que todos conocían y hablaban era el arameo.

2. En cuanto a la forma literaria discrepan bastante los autores en sus opiniones. Hay quienes afirman que Cohélet compuso su libro en forma rigurosamente métrica (Papletal, Haupt), y quienes opinan que lo escribió todo él en prosa, excepción hecha de algunos versículos sueltos que presentan la forma típica de la poesía hebrea (Podechard, Lowth). Parece que la mayor parte del libro fue compuesto en prosa, pero se intercalan en él de vez en cuando frases y perícopas en forma poética, lo que no extraña si tenemos en cuenta la libertad con que también los profetas alternan en sus obras la prosa y el verso. De este parecer son Edwald, Delitzsch, Renán, Driver, Barton.

Texto y versiones.

El texto hebreo llegado a nosotros está, en general, bien conservado. Los manuscritos existentes no parecen ser anteriores al siglo XI. La versión de los LXX, literalista, privada de toda elegancia, presenta características semejantes a la de Aquila, por lo que algunos han opinado que la versión griega que contienen los LXX fue hecha por el discípulo de Aquila en el siglo I d.C. Los manuscritos sufrieron modificaciones hexaplares. La Vulgata fue hecha por San Jerónimo directamente del texto hebreo, que tradujo con cierta libertad. No obstante la prisa con que la hizo (en menos de un día), la versión es en general muy buena⁶⁹.

1 Re 4:32. — 2 12:9. — 3 Esd 2:55.57; Neh 7:55. — 4 2:24-25; 12:13; 5:17-19; 9:7-9; 11:7-10. — 5 1:18; 2:11.23; 4:2-3; 5:12-16; 6:8; 8:16-18. — 6 Der Prediger über den Wert des Daseins (Innsbruck 1884). — 7 1:13.16; 2:4-8. Cf. 1 Re 3:12-13.28; 4:29-31; 10:6-7.14-25; 11:1-3. — 8 Cf. Podechard, *L'Ecclésiaste* (Paris 1912) P-42-54. — 9 12:9-11. — 10 Compárese 7:16; 8:14; 9:2 con 2:26; 3:17; 7:18; 8:5.12-13 (sanción moral). 2:13; 7:19; 8:1; 9:17-18 con 1:17; 2:14-16; 10,1 (la sabiduría). 12:7 con 3:19-21 (el hálito vital). 2:24-25; 3:22; 5:17-19; 9:7-10 con 1:2.14; 2:1.11.15.23; 4:4, etc. (vanidad de las cosas). — 11 En Podechard, o.c., p.144. — 12 *El género literario del Eclesiastés*: EstBib 7 (1948) 369-406. — 13 *Prediger und Hohes Lied übersetzt und erklärt* (NOWACK, *Handkommentar zum A.T.*) (Gotinga 1898). — 14 Además del epílogo (12:9-14) y las frases en que se intercala el *dice Cohélet* (1:2; 7:28-29), Buzy le atribuye otras sentencias aisladas del maestro, que él recogió y colocó en el lugar que actualmente ocupan: 1:3.4-12.15.18; 2:14; 3:1-8; 14ab.15; 4:1-8; 7:27-28; 9,Hb; 12:8c. — 15 Le atribuyen 2:26ab; 3,i4b.i7; 5:1-7; 7,i8b.26b.29; 8:2 33.5-6.11-13; 11:9c; 12, 13.13-14. — 16 Le asignan 4:5.9-12; 6:7; 7:1-12.19; 8:1; 9:17-10,4; 10,10-11-6. Las razones que aducen en favor de esta distinción de autores vienen a reducirse a la imposibilidad, a su juicio, de armonizar las diversas sentencias del libro sobre la sanción moral, la sabiduría, la vanidad de las cosas y el hálito vital. Cf. BUZY, *L'Ecclésiaste* (PIROT-GLAMER, *La Sainte Bible VI*) (Paris 1946) p. 194-196. — 17 11:1 (alusión a la semilla que se esparce en las zonas inundadas por el Nilo); 11:5 (alusión a la famosa escuela de anatomía y medicina de Alejandría); 12:5 (la expresión *morada eterna* se encuentra en los egipcios); 12:6 (alusión a la célebre Librería de la capital egipcia). Cf. WILLIAMS *Ecclesiastes* (CBSC) (Cambridge 1922) p.XV-XVI. — 18 4:7-17; 5:5; 8:10. — 19 3:11.14-15; 7:13; 8:17; 11:5. — 20 2:24; 3:13; 5:17-18; 6:2; 8:15; 7:29; 9:9; 12:7. — 21 7:14. — 22 12:11. — 23 1:9-11. — 24 3:1-8. — 25 3:11; 7:14; — 26 9:1-2. — 27 3:14-12:7. — 28 17; 11:5. — 29 9:10. — 30 3:19-21; 12:7. — 31 7:29; 3:14; 5:6; 12:13. — 32 7:29; 8:11. — 33 7:27-28. — 34 3:16; 4:1-3; 5:7; 7:7. — 35 2:14; 3:19; 9:2. — 36 7:2.4. — 37 9:12. — 38 6:3. — 39 Lev 26:3-45; Dt4:40; 28; Sal 31:20-21; 34:10-23; 37:1-2.9-10.18-19.28-40; 55:19.24; Prov 2:21-22; 3:2.16; 4:10; 10:2.6; 12:7. — 40 7:15; 8:14; 9:2. — 41 2:26; 7:26b; 8:5-9-12-13. — 42 3:17; 11:9b; 12:13-14. — 43 5:14-16; 6:2-6; 9:4-6.10; 11:8. — 44 5:6; 7:18; 12:13. — 45 4:17-5:6. — 46 12:13. — 47 8:2. — 48 7:20-22. — 49 10,16-19. — 50 7:11-12; 9:17-10,4; 10:10-14. — 51 4:5; 10:15-18. — 52 10:20-21. — 53 3:16; 4:1 1 5:7 8:9. — 54 7:16. — 55 *Ecclesiastés*: “*Verbum Dei*” (Barcelona 1956) 11.366 l.o. — 56 *Pessimismus und seine Gegner* (Berlín 1873) p.75. Citado por Podechard, o.c., p.102. Cf. Formann, C. C., *The Pessimism of Eccle*: JSS 3 (1 958) 336-343. — 57 7:17; 8:10-15. — 58 3:16-17;

12:14. — 59 Gen 39:21; Ex 4:21; Is 6:9-10; Prov 16:4.9.33; 20:24. — 60 E. Renán, L'Ecdésiaste traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du jivre (Paris 1882) p.72. — 61 2:24; 3:13; 5:18; 9:7. — 62 Cf. Williams, o.c., p.XXXIII-XXXIV. — 63 12:7. — 64 Flavio Josefo y el IV de Esdras afirman la inspiración de los 22 libros protocanónicos, entre los que está incluido el Eclesiastés. Del silencio de Filón nada en contra se puede concluir, dado que tampoco cita otros protocanónicos. Los tratados tal-múdicos *Baba bathra* 4a, *Berakoth* 7:2, citan afirmaciones de Cohelet bajo la fórmula “como está escrito.” — 65 Cf. la Mishna, lada'im III 5. Rabi Simeón, hijo de Aza'i, decía: Yo mismo he apre de la boca de los setenta y dos ancianos en el día en que fue elegido presidente (en el sínodo de Jamnia) rabí Eleazar, hijo de Azaría, que el Cantar y el Eclesiastés manciplan las manos. La expresión indica que los libros eran tenidos como sagrados. Quienes los tocaban habían de purificarse las manos. — 66 Strommata 1:13 (cita 1:16b.17b.18a y 7:13b). — 67 O.c., p.196 y 197. — 68 JTS 22 (1921) 22-27. — 69 A. Βεα, Liber Ecclesiastae (Roma 1950); S. De Ausejo, Una nueva versión latina del Eclesiastés: EstBib 9 (1951) 51-59.

1. Preliminares, Vanidad de la Ciencia.

Título. Tema general (1:1-2).

¹ **Razones del Cohelet, hijo de David, rey de Jerusalén.** ² **Vanidad de vanidades, dijo el Cohelet; vanidad de vanidades; todo es vanidad.**

Comienza el prólogo del Eclesiastés presentando el título de la obra y el tema general o tesis fundamental de la misma. Aquél es enunciado en los términos: *Razones del Cohelet, hijo de David, rey de Jerusalén*. En la introducción dejamos indicada la significación del término *Cohelet* y hemos señalado la ficción literaria por la que el autor se presenta como el sabio rey Salomón. Por lo que al término con que se designa el contenido de la obra se refiere, ninguna versión mejor que la propuesta en el texto, dado que es un conjunto de sentencias y razonamientos con los que Cohelet intenta probar su tesis, que queda expresada en el repetido *vanidad de vanidades* del v.2. El término hebreo correspondiente significa soplo, hálito, vapor tenue que desaparece rápidamente, algo sin consistencia, sin duración. La repetición es un superlativo hebreo como cantar de los cantares o santo de los santos y significa suma vanidad. El *dijo el sabio* parece indicar se trata de una sentencia de Cohelet que introdujo un discípulo suyo, y el perfecto indicaría una acción que comienza y perdura, de modo que podría traducirse “doctrina de Cohelet.”

Vanidad de vanidades y *todo vanidad* es el pensamiento con que el Eclesiastés abre su libro, el que irá aplicando a lo largo del libro a aquellas cosas que prometen al hombre la felicidad, y con el que pondrá punto final a su obra. “Si los poderosos — comenta San Juan Crisóstomo —, los que gozan de autoridad, comprendieran la verdad que esta sentencia del sabio encierra, lo escribirían en todas las paredes y en sus mismos vestidos; en las portadas de sus casas la harían grabar. Porque son muchas las meras apariencias, las imágenes falsas que engañan a los incautos, es preciso recordar cada día este verso saludable, y en los banquetes y en las reuniones susurrarlo cada uno a su prójimo y escucharlo con gusto de él, porque realmente vanidad de vanidades y todo vanidad.”¹ Vatablo añade que esta sola sentencia basta para condenar las opiniones de cuantos ponen su felicidad en cualquier cosa que no sea Dios.²

Consideración Preliminar.

El hombre pasa, mientras la tierra y los elementos permanecen (1:3-11).

³ **¿Qué provecho obtiene el hombre de todo por cuanto se afana debajo del sol?** ⁴ **Pasa una generación y viene otra, pero la tierra es siempre la misma.** ⁵ **Sale el sol, se pone el sol y se apresura a llegar al lugar de donde vuelve a nacer.** ⁶ **Tira el viento al**

mediodía, gira al norte, va siempre dando vueltas y retorna a sus giros.⁷ Los ríos van todos al mar, y la mar no se llena; al lugar de donde ellos vinieron tornan de nuevo para volver a correr.⁸ Todas las cosas trabajan más que cuanto el hombre puede ponderar; no se sacia el ojo de ver ni se harta el oído de oír.⁹ Lo que fue, eso será; lo que ya se hizo, eso es lo que se hará; no se hace nada nuevo bajo el sol.¹⁰ Si de algo se dice: “Mira, esto es nuevo,” aun eso fue ya en los siglos anteriores a nosotros.¹¹ No hay memoria de los antiguos, ni de los que vendrán después habrá memoria en los que serán después.

Sigue al título y enunciación del tema general esta consideración preliminar a sus observaciones sobre la vanidad de las cosas. La idea central de la misma parece ser la siguiente: las generaciones humanas pasan, mientras que la tierra permanece y los elementos de la naturaleza perseveran en un círculo monótono que los hace volver, recorrido su camino, al punto de partida para volver a recorrer aquél; y esto de una manera indefinida, de modo que en realidad no hay nada nuevo bajo el sol. Ciertamente que las generaciones se suceden unas a otras; pero los hombres, que son los que viven y buscan ansiosamente la felicidad, duran un día y mueren para no volver. No pueden, por lo mismo, contemplar más que el presente; ignoran el pasado y el porvenir, que no pueden, en consecuencia, ordenar a su propio gusto en orden a conseguir la felicidad.

A la pregunta con que comienza la perícopa: *¿Qué provecho obtiene el hombre por cuanto se afana debajo del sol?* da todo el libro la respuesta negativa que ella deja ya entrever. No quiere decir el autor que todo esfuerzo del hombre sea completamente inútil. Expresiones como ésta han de ser tomadas con cierta reserva, dado que él mismo, razonando después, se encarga de mitigarlas. Por lo demás, advertimos ya desde el principio, con Girotti, que, si Dios daba al Eclesiastés, y con él a los hombres de su tiempo, la sensación intensa de la vanidad del mundo presente, era sólo para despertar en ellos el anhelo por otro más estable y duradero, y si le invitaba a reflexionar sobre la incapacidad de las cosas de la tierra para proporcionar la verdadera felicidad que el corazón humano ansia, era para irlos preparando a la revelación de los bienes ultraterrenos en que aquélla se encuentra³. Y, en efecto, constata el autor con cierto dejo de amargura el hecho de que los hombres se encuentren en continuo caminar hacia su ocaso, para dejar sus bienes a los venideros, mientras que la tierra, creada precisamente para él, permanece, gozando el señor de menor estabilidad que la servidora. “¿Puede haber mayor vanidad que ésta — exclama San Jerónimo —, que perdure la tierra, creada por causa del ser humano, y el ser humano, señor de la tierra, se convierta tan presto en polvo?” Evidentemente no se trata en este verso de la inmovilidad local de la tierra respecto del sol, que afirmaban los antiguos, ni, por supuesto, de su eternidad, como podía dar lugar a entender la versión de la Vulgata: “in aeternum” — cosas de que prescinde Cohelet aquí —, sino sencillamente de la permanencia en su duración frente a las generaciones que pasan. No fue oportuno aducir este texto contra Galileo.

Los tres versos siguientes presentan otros tantos elementos de la naturaleza que, estando en continuo y uniforme movimiento, perseveran lo mismo que la tierra. Así, *el sol* sale por oriente, cubre su carrera sobre el firmamento y desaparece en occidente. Pero a través de sendas misteriosas desconocidas para los antiguos volvía al punto de origen para emprender al día siguiente idéntica carrera. Pensaban ellos que el sol durante la noche retornaba a su lugar de origen a través de caminos subterráneos, como afirma el Targum. También *el viento* se dirige hacia el sur, vuelve hacia el norte para dirigirse de nuevo al mediodía, sujeto a la misma actividad monótona e incesante del sol. Igualmente *los ríos*: corren mansa o presurosamente hacia el mar, sin que éste jamás se llene; de donde vinieron las aguas de allí surgen de nuevo para mantener su incesante carrera hacia el océano. La idea principal de estos versos no es la vanidad de estos elementos,

que han de comenzar siempre de nuevo su actividad como si nada hubieren hecho, que sería secundaria en este pasaje, sino desarrollar el pensamiento del v.4, haciendo resaltar más la caducidad del hombre, que vive un día y muere para no volver jamás, con la permanencia de la tierra y los elementos de la naturaleza, que en su movimiento continuo perseveran perpetuamente.

Todas estas cosas y otras que podría enumerar, desarrollan una actividad incesante mayor que cuanto el hombre, que ha de entremezclar el trabajo con el descanso, puede ponderar. Pero también con la actividad humana ocurre algo parecido: el hombre lleva impreso en su alma el deseo de saber, y su ojo no se sacia de ver ni su oído de oír, de modo que también se da en el hombre, en cierto sentido, esa repetición indefinida de una misma actividad. Los autores de vida espiritual utilizan estos pensamientos para probar que las cosas materiales no pueden llenar el alma, que, cuando las comprende con la inteligencia o las posee con el corazón, jamás queda saciada. San Agustín lo expresó magistralmente en sus *Soliloquios*: “Cuando el alma desea la criatura, tiene un hambre continua, porque, aunque llegue a conseguir lo que desea de las criaturas, permanece insaciada, pues nada hay que pueda llenarla sino tú, Señor, a cuya imagen fue creada.”⁴

Lo que antes ha expresado con ejemplos lo formula ahora en un principio general: *lo que fue, eso será*, que algunos refieren a los fenómenos naturales; *lo que ya se hizo, eso es lo que se hará*, que los mismos entienden de las acciones del hombre; *no se hace nada nuevo bajo el sol* (v.8), que comprende unos y otras y resume la idea central de la perícopa que sirve de base a su razonamiento. Es claro que la frase no ha de entenderse en un sentido absoluto, sino que se aplica sólo a ese conjunto de fenómenos y hechos que se desarrollan conforme a leyes uniformes y monótonas a que antes ha aludido. Pero muchas veces oímos decir: “He aquí una cosa nueva.” Así lo parece, mas en realidad no es así. Todo aquello que nos causa maravilla por su supuesta novedad, ha tenido lugar ya en tiempos anteriores. El presente es una repetición del pasado, y el futuro lo será del presente. Y no sólo de las cosas, incluso de las generaciones humanas pasadas, no queda memoria en las que vienen después⁵.

1 Paraenética *ad Eutropium*. — 2 Citado por A. Lapide, *Commentaria in S. S. In Ecclesiasten et Canticum Canticorum* (París 1891) p. is. — 3 *Sapienziali. Ecclesiaste* (Marco M. Sales-G. Girotti, *La Sacra Bibbia*, VI) (Turín 1938) p. 139, a los v.2-3. — 4 *Soliloquios* 0.30. — 5 El texto hebreo dice *rishomm*. El masculino se refiere a las personas (Dt 19:14). El femenino designa las cosas antiguas (Is 41:22; 42:9; 43:9.18; 46:9). Interpretamos por ello, con la mayoría de los comentaristas, no de las cosas, como la Vulgata, sino de las generaciones humanas, lo que está más de acuerdo con el final del verso. — 6 1 Re 3:12.16-28; 4:29-34; 10,6-7. — 7 No *pésima*, como traduce la Vulgata acentuando el pesimismo. — 8 Han discutido mucho los exegetas sobre la etimología del término hebreo *re'úth*, que no se encuentra en la Biblia fuera del *Eclesiastés*. Algunos lo derivan de *r*, “romper, quebrantar, y traducen *quebranto, aflicción de espíritu* (Peshita, Targum, Vulg.). Otros derivan de *rá'áh*, apacentar, e interpretan *apacentarse de viento* (Símaco, Colunga); opinan algunos comentaristas que de ese sentido pasó al de “complacerse, rebuscar, pretender,” y tradujeron por *deseo o persecución del viento* (Delatre, Siegfried, Mcneile). Hay quienes creen que la raíz *rá'ah* significa propiamente “ir detrás, seguir,” por lo que traducen: “carrera tras el viento, persecución del viento” (Nowack, Zapletal). — 9 Cf. 12:3; Am 8:5 (defectos físicos); Job 8:3; 24:12 (defectos morales). — 10 Es conocida la versión de San Jerónimo, que interpreta en sentido exclusivamente moral: *difícilmente se corrigen los perversos y es infinito el número de los necios*. Tradujo como masculinos los participios “torcido” y “falto”; suavizó la primera expresión y exageró la segunda., cuyo participio entendió “falto de mente.”

Cuerpo de la Obra (1:12-12:8).

Primera Parte (1:12-2:26).

Vanidad de la ciencia (1:12-18).

² Yo, el Cohelet, he sido rey de Israel, en Jerusalén,¹³ y apliqué mi mente a hacer con sabiduría investigaciones y pesquisas sobre todo cuanto hay bajo los cielos. Es

una dura labor dada por Dios a los hijos de los hombres, para que en ella se ocupen. 14 Miré todo cuanto se hace debajo del sol, y vi que todo era vanidad y apacentarse de viento. 15 Lo torcido no puede enderezarse, y lo que falta no se puede contar. 16 Y dije para mí: Heme aquí engrandecido y crecido en sabiduría, más que cuantos antes de mí fueron en Jerusalén, y hay en mi mente mucha ciencia y sabiduría. 17 Di, pues, mi mente a conocer la sabiduría y la ciencia y a entender la locura y los desvarios, y vi que también esto es apacentarse de viento, 18 pues donde hay mucha ciencia hay mucha molestia, y creciendo el saber crece el dolor.

Una mirada superficial sobre el mundo y sobre la misma vida y actividad humana convence de la vanidad de las cosas en orden a proporcionar al hombre su plena felicidad. Tal vez una más atenta consideración de las mismas, un estudio más profundo y filosófico, pueda penetrar en las leyes que rigen los acontecimientos y disponerlos en orden a conseguir aquélla. Para ello Cohelet somete a examen todas aquellas cosas en las que el hombre suele buscar su gozo y satisfacción, comenzando por la ciencia. Mediante una ficción literaria que dejamos consignada al tratar la “atribución salomónica” del libro, el Eclesiastés se presenta de nuevo como *rey de Israel en Jerusalén*. La razón es clara: Salomón pasó a la posteridad como el tipo de rey sabio por excelencia⁶ y había tenido oportunidad como nadie de experimentar si la sabiduría puede dar al hombre o no la suprema felicidad. En su búsqueda afirma haberse dado a la ciencia, no precisamente a la sabiduría que investiga las últimas causas de las cosas, sino a la sabiduría práctica, que investiga las leyes que regulan la actividad humana, y cuyo conocimiento le permitiría orientarla siempre certeramente hacia el éxito. Pero pronto cayó en la cuenta de que ello supone una *labor dura*, que exige mucho esfuerzo⁷. No hay en la afirmación queja alguna contra Dios; jamás Cohelet deja escapar una palabra contra El. Por lo demás, si esa ocupación resulta penosa, no lo es por voluntad antecedente de Dios, sino consiguiente al pecado original, en que el hombre, por su culpa, perdió el clon de ciencia, con lo que el Señor quiso dejar muchas cosas ocultas a la inteligencia humana con el fin de que así reconociese su impotencia y se humillase ante su Creador. Pero, además de penosa, tal investigación resulta vana e ineficaz, lo que expresa el autor con una fórmula sumamente gráfica: la actividad del hombre por alcanzar la sabiduría que le pudiera conducir a la felicidad plena es *vanidad y persecución del viento*: si quiero con mi mano coger el aire, éste escapa de entre ella, resultando inútil tal pretensión⁸. Así de ineficaces son los esfuerzos del hombre en la búsqueda de la ciencia propuesta. Lo explica Cohelet todavía con un proverbio: *Lo torcido no puede enderezarse, ni lo que falta puede contarse* (v.15). La primera expresión podría entenderse de los defectos físicos y de los morales, dado que el término hebreo puede significar unos y otros⁹. La segunda significa que lo que carece de existencia no puede contarse; contar es para el semita algo positivo que no puede verificarse sobre lo que no existe. La idea es en ambos casos la misma: los esfuerzos del hombre no pueden corregir los defectos inherentes a las cosas creadas, y menos todavía crear lo que les falta. Se trata de esas innumerables deficiencias que, como consecuencia del pecado original, advertimos en el orden físico y en el orden moral, respecto de las cuales nada podemos nosotros hacer¹⁰.

Hasta aquí Cohelet ha considerado las cosas del mundo y la actividad humana, teniendo como instrumento de investigación su sabiduría, encontrándolo todo vano. Ahora va a reflexionar sobre su propia sabiduría, que afirma mayor que la de cuantos le precedieron en Jerusalén, conforme a la ficción literaria antes indicada, si es que no se trata de una expresión hecha para poner de relieve la grandeza de su ciencia y sabiduría, dado que a Salomón sólo precedieron en el trono Saúl y David. *La ciencia* podría designar el conocimiento práctico, por el que distinguimos el bien del mal, y *la sabiduría* el especulativo, que investiga el conocimiento de las causas.

También podría tratarse de dos términos sinónimos, cuya repetición tendría por objeto poner más de manifiesto la amplitud de los conocimientos de Cohelet. Y, no contento con esto, el Eclesiastés, en su afán de profundizar en sus investigaciones, se ha dado a *la locura y la necedad* (v.17), pues las cosas se ilustran mejor con la consideración de sus contrarias, y así el conocimiento de éstas le dará un mejor discernimiento entre la sabiduría y la necedad, con la consiguiente mejor apreciación de aquélla. Pero también sobre ella Cohelet hace recaer su juicio inexorable: *persecución del viento*. Y da la razón: *donde hay mucha ciencia hay mucha molestia*. Para saber poco, dice el proverbio vulgar, es preciso estudiar mucho, y la experiencia constata que apenas hay proporción entre el esfuerzo que el estudio supone y los frutos intelectuales que aquél reporta. Por lo demás, cuanto más se investiga, más se descubre la ignorancia en que nos encontramos tanto respecto de los múltiples misterios de la naturaleza física como los que encierra el orden religiosa. Y “una ciencia siempre imperfecta — escribe el P. Colunga —, que ofrece más dificultades angustiosas que soluciones tranquilizadoras, es molesta para el hombre.” Así concluye su primer razonamiento Cohelet. Después volverá sobre estas mismas ideas, temperando un poco estas expresiones duras, que no pueden entenderse en todo su rigor, sino que han de ser interpretadas en el contexto de todo el libro.

2. Vanidad de los Placeres y de la Ciencia.

Vanidad de los placeres (2:1-11).

1 Dije en mi corazón: “Ea, probemos la alegría, a gozar los placeres.” Pero también esto es vanidad. ² Dije de la risa: “Es locura,” y de la alegría: “¿De qué sirve?” ³ Me propuse regalar mi carne con el vino, mientras daba mi mente a la sabiduría, y me di a la locura, hasta llegar a saber qué fuese para el hombre lo mejor de cuanto acá abajo se hace durante los contados días de su vida. ⁴ Emprendí grandes obras, me construí palacios, me planté viñas, ⁵ me hice huertos y jardines y planté en ellos toda suerte de árboles frutales. ⁶ Me hice estanques de agua para regar de ellos el bosque donde los árboles crecían. ⁷ Compré siervos y siervas y tuve muchos nacidos en mi casa; tuve muchos ganados, vacas y ovejas, más que cuantos antes de mí hubo en Jerusalén. ⁸ Amontóné plata y oro, tesoros de reyes y provincias. Híceme con cantores y cantoras, y cuanto es deleite del hombre, princesas sin número. ⁹ Fui grande más que cuantos me precedieron en Jerusalén, pero mi sabiduría permaneció conmigo. ¹⁰ De cuanto mis ojos me pedían, nada les negué, no privé a mi corazón de gozo alguno; mi corazón gozaba de toda mi labor, siendo éste el premio de mis afanes. ¹¹ Entonces miré cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuve, y vi que todo era vanidad y persecución del viento y que no hay provecho alguno debajo del sol.

Decepcionado por su primera investigación, que no le dio resultado positivo alguno, Cohelet va a intentar otro camino a ver si éste da tranquilidad a su espíritu. Pero ya antes de presentarnos sus experiencias anticipa la conclusión: *los placeres* — es éste el objeto de su nueva exploración — son *vanidad, la risa es locura, y la alegría, ¿de qué sirve?* En efecto, los placeres materiales no pueden dar al hombre esa felicidad completa que anhela su corazón, porque éste está hecho para Dios, y sólo los bienes celestiales pueden saciarlo. La risa y la alegría faltan muchas veces en la vida, y no pocas vienen para alejarse rápidamente; la vida está envuelta en demasiadas preocupa-

ciones para poder dar al hombre una alegría continua y duradera que pueda constituir su felicidad.

Cohélet se propuso *regalar su carne con el vino*, es decir, se entregó a los placeres sensibles, simbolizados aquí en el vino, por ocupar éste un lugar preferente en los placeres de la mesa y contribuir más que ningún otro a alegrar el corazón del hombre ¹; pero *dando su mente a la sabiduría*. Se ha entregado a los placeres, no llevado de la intemperancia, sino teniendo en cuenta que está haciendo una experiencia con el fin de descubrir si los placeres le pueden hacer feliz, experiencia que ha querido llevar *hasta la locura*, hasta el extremo que le permita probar los placeres en el mayor grado posible.

En los versos siguientes enumera los bienes en que ha buscado la felicidad: palacios, viñas, huertos y jardines, toda suerte de árboles frutales, estanques de agua, siervos y siervas, ganados, riquezas, mujeres sin número. El libro primero de los Reyes nos habla de las grandes construcciones llevadas a cabo por Salomón: su propio palacio, la casa denominada “Bosque del Líbano” por el gran número de columnas de madera de cedro de aquella región que tenía en su interior, el palacio de la hija del Faraón, que había tomado por esposa y a quien construyó su propia casa; construcciones militares en Jerusalén y otras ciudades estratégicas, con las que miraba a asegurarse el reino ².

No nos hablan los citados libros de las viñas de Salomón, pero es seguro que las plantó, ya que el autor de las Crónicas ³ habla de las viñas de David y en el Cantar ⁴ se alude a la viña que en Bal-Hamón tenía el rey sabio. Tampoco hablan los libros sagrados expresamente de los huertos y jardines de Salomón, pero no hay duda de que un gran rey, suntuoso como él, que gozó de un largo reinado de paz, llevó a cabo plantaciones de este género, y las adornaría probablemente con árboles traídos de Arabia y Egipto. Por lo demás, el historiador sagrado afirma que Salomón disertó acerca de los árboles y las plantas, y en los libros siguientes se mencionan con frecuencia “los jardines del rey.”⁵ En un país donde el agua escasea es preciso construir estanques para poder regar los jardines, y su abundancia es un motivo más de orgullo para el rey. Muchas veces se hace mención de los estanques en la Biblia ⁶, si bien no nos consta qué estanques construyó Salomón; las piscinas o pilones situados cuatro kilómetros al sudoeste de Belén, que se muestran aún en nuestros días, nada tienen que ver con el rey sabio; son del tiempo de los romanos, obra de Pilatos. A los que nuestro texto alude se hallarían, sin duda, en los jardines construidos por Salomón y se surtirían de la piscina situada en la parte oriental de la fortaleza de los jebuseos.

La grandeza de un personaje antiguo se reflejaba también en el número de sus siervos y ganados. Salomón compró muchos siervos y siervas y tuvo de ellos muchos nacidos en su casa, que le correspondían por derecho de nacimiento. La relación que da el texto sagrado del consumo alimenticio que cada día hacía la casa del rey puede dar idea de la cantidad de sus siervos, si bien tal vez se incluye la guarnición de la capital ⁷. También con ocasión de los sacrificios hace la Biblia mención de los numerosos ganados de Salomón: en Gabaón, antes de que fuese construido el templo, ofreció un gran número de víctimas ⁸, que ascendió a muchos miles de bueyes y ovejas en la dedicación de aquél ⁹. Poseía además numerosos caballos, que Cohélet no menciona seguramente porque en su tiempo no se hacía de ellos la estima que en los días del gran rey sabio ¹⁰. Cohélet afirma haber amontonado *plata y oro* (v.8). Salomón mantuvo un comercio floreciente que le procuraba enormes riquezas. El peso de oro que cada año llegaba a Salomón “era de 666 talentos de oro,” lo que equivalía a 78 millones de pesetas oro ¹¹. Y esto sin contar el que le provenía del tributo que recibía de los grandes y pequeños mercaderes, de los príncipes de los beduinos y de los intendentes de la tierra. Los *reyes y provincias* a que alude el texto, en el esta-

do en que éste se encuentra, habría que referirlos a los reyes vasallos de Salomón, que “desde el río hasta la tierra de los filisteos y hasta la frontera de Egipto le pagaban tributo ¹², y a las doce provincias en que estaba dividido el reino de Salomón, al frente de las cuales había otros tantos intendentes; cada uno de ellos tenía que suministrar un mes de cada año las provisiones de la casa del rey ¹³. Los *cantores y cantoras* son algo connatural a los banquetes. Ben Sirac hace estima de la música en ellos y recomienda el silencio o moderación en el hablar, que no impida percibir las melodías del canto ¹⁴. Menciona, finalmente, las *princesas sin número*. La expresión que traducimos de este modo es la más enigmática de todo el libro. No está de acuerdo el texto hebreo con las versiones, ni éstas entre sí. La versión escogida supone la corrección propuesta por Euringer, seguida por Podechard, Buzy y otros, que leen *sarah wesaroth* en lugar de *siddah wesid-doth*. La repetición del nombre, singular y plural, tendría como finalidad expresar el gran número de las mismas ¹⁵. En el cuadro de las delicias de Salomón no podía faltar una alusión a las mujeres, a cuyos placeres se entregó en los últimos años de su reino y que fue la causa de su ruina. Por lo demás, es en el trato con las mujeres donde los hombres experimentan las mayores satisfacciones de su carne. El término *sarah* es precisamente, advierten los autores citados, el que se emplea para designar la clase más elevada de las mujeres de Salomón en 1 Re 11:3, donde se afirma que tuvo “700 mujeres de sangre real (*saroth*) y 300 concubinas.”¹⁶

También en este campo, como en el de la ciencia, Cohelet asegura haber superado a cuantos le precedieron en Jerusalén. Antes de dar su juicio sobre la nueva experiencia, afirma de nuevo que no ha negado cosa alguna a sus ojos, ni ha privado de gozo alguno a su corazón. Advierte que como en la investigación precedente, también en ésta ha tenido constantemente a la razón como guía: no se entregó a los placeres con la impetuosa avidez del que no ve ni anhela más que el placer material, sino con la conciencia de que realizaba una experiencia con el fin de comprobar si realmente los placeres materiales podían proporcionar a su espíritu la felicidad que ansia su corazón. En su experiencia, Cohelet encontró ciertas satisfacciones, y en algún momento consideró recompensada su labor, por lo que juzgó debía reflexionar si realmente había dado con el camino de la verdadera felicidad. Pero una más profunda reflexión ante el más espléndido cuadro de delicias que el mundo puede ofrecer, asegura haber experimentado profunda desilusión. Debió de caer entonces en la cuenta de que las alegrías todas y satisfacciones de esta vida se marchitan como las flores, pasan a veces como el humo, mientras que el corazón humano desea ser eternamente feliz. Y así, todo placer de esta vida encierra un dejo de amargura, por cuanto no podrá acompañar al hombre más allá de la muerte.

Nueva reflexión sobre la ciencia (2:12-17).

12 Me volví a considerar la sabiduría, la estulticia, la necedad, como quien desanda el camino anteriormente recorrido. ¹³ Y vi que la sabiduría sobrepasa a la ignorancia cuanto la luz a las tinieblas. ¹⁴ El sabio tiene los ojos en la frente, mas el necio anda en tinieblas. Vi también que una es la suerte de ambos. ¹⁵ Y dije en mi corazón: “También yo tendré la suerte del necio; ¿por qué, pues, hacerme sabio, qué provecho sacaré de ello?” Y vi que también esto es vanidad, ¹⁶ porque del sabio, como del necio, no se hará eterna memoria, sino que todo, pasado algún tiempo, pronto se olvida. Muere, pues, el sabio igual que el necio. ¹⁷ Por eso aborrecí la vida, al ver que cuanto debajo del sol se hace es vanidad y persecución del viento.

Cohelet vuelve al tema de la sabiduría, esta vez para compararla con la necedad y comprobar si, desde este punto de vista práctico, vale la pena poner el corazón en la sabiduría ¹⁷. En un princi-

pio descubrió que la sabiduría tiene sus ventajas sobre la necedad. Lo manifiesta con la comparación, frecuente en los libros sapienciales ¹⁸, de la luz y las tinieblas y con el expresivo aforismo del v.14: el sabio tiene ante sus ojos la luz de la sabiduría y dirige conforme a ella todos los pasos de su vida, mientras que el necio camina en tinieblas y tropieza mil veces en la vida. Pero, reflexionando después sobre la suerte final que a uno y otro espera, Cohelet se ha sentido profundamente desilusionado al ver que no media entre ambos diferencia alguna. Como afirma el salmista, “mueren los sabios, desaparecen el necio y el estulto, dejan a otros sus haciendas” ¹⁹. Ciertamente que el sabio, después de su muerte, goza de buen nombre entre las generaciones venideras, mientras que la memoria del necio es execrada; pero quien juzgó vanidad en su vida la ciencia y los placeres no verá saciado su corazón con el pasajero recuerdo que unas cuantas generaciones puedan tributarle. Y en un momento de profunda decepción, Cohelet llega a proclamar que aborrece la vida y que cuanto en ella hay es vanidad.

Para comprender esta manera de reaccionar hay que tener en cuenta que el autor del libro juzga las cosas en aquella oscuridad en que él, como sus contemporáneos, se hallaba respecto de la recompensa de ultratumba, que reserva suerte muy distinta a los mortales, y fijando su atención al lado pesimista de las cosas. No es de su parecer el salmista cuando escribe que “es cosa preciosa a los ojos de Yahvé la muerte de sus justos”²⁰, mientras que “la desgracia matará al impío, y los que odian al justo serán castigados.”²¹ Y menos, claro está, el autor del libro de la Sabiduría, que conoció el premio y castigo del más allá, para quien “los justos viven para siempre y su recompensa está en el Señor”²², mientras que los impíos “serán oprobio sempiterno entre los muertos..., serán del todo desolados y serán sumergidos en el dolor y perecerá su memoria.”²³

Nueva reflexión sobre la riqueza (2:18-23).

¹⁸ Y aborrecí todo cuanto había hecho bajo el sol, porque todo tendré que dejarlo a quien vendrá después de mí. ¹⁸ ¿Y quién sabe si ése será sabio o será necio? Y, con tocio, dispondrá de todo mi trabajo, de lo que me costó estudio y fatiga debajo del sol. También esto es vanidad. ²⁰ Y desesperé en mi corazón de todo el trabajo que he hecho debajo del sol, ²¹ porque quien trabajó con conocimiento, con pericia y buen suceso, tiene después que dejárselo todo a quien nada hizo en ello; también esto es vanidad y mal grande. ²² Pues ¿qué le queda al hombre de todo su afanarse y fatigarse con que debajo del sol se afaná? ²³ Todos sus días son dolor, y todo su trabajar fatiga, y ni aun de noche descansa su corazón. También esto es vanidad.

Nuevas consideraciones convencen a Cohelet de la vanidad de las riquezas. En primer lugar, quien trabajó, tal vez con sudores, cuando llega la hora de la muerte, tiene que dejar el fruto de sus trabajos a sus herederos, sin que pueda llevarse más allá del sepulcro nada de cuanto con sus afanes logró acumular. Es el pensamiento que frecuentemente tortura a quienes consumieron su vida en el afán de conseguir bienes terrenos. Pero hay además incertidumbres que aumentan esa desilusión: ¿irán a parar sus riquezas a manos de un sabio, que hará con ellas honor a sus antepasados, o a las de un necio, que disipará en poco tiempo la herencia que sus padres le legaron? Esto último acaeció a Salomón con su hijo Roboam, a quien el Targum aplica estos versos. Igualmente le desilusiona el pensamiento de que riquezas conseguidas con su inteligencia y destreza sean heredadas tal vez por quienes no pusieron en su consecución ni el más mínimo esfuerzo. Y así resulta que la consecución de las riquezas supone destreza y esfuerzo prolongado; su posesión no está exenta de angustia y temor ante la posibilidad de que un azar desfavorable las arrebatase; y la incertidumbre sobre la suerte de tantos trabajos y ansiedades es causa de profunda

desilusión. Evidentemente, el afán por las riquezas es también vanidad e intentar perseguir el viento.

Nos encontramos todavía en el ambiente del Antiguo Testamento, en que las perspectivas del más allá permanecían aún en la oscuridad para los autores sagrados. Nosotros sabemos que los trabajos humanos, aun privados de éxito material, ofrecidos por un motivo sobrenatural por quienes viven en la amistad de Dios, contribuyen a una eternidad más feliz. El libro del Eclesiastés viene a ser, en sentido negativo, una preparación para la revelación del Nuevo Testamento. La constatación de la vanidad de las cosas del mundo y su incapacidad para llenar las ansias de felicidad que el Creador ha puesto en el corazón humano, hace añorar bienes superiores y lo preparan para la revelación de los mismos, que comienza con los últimos libros del Antiguo Testamento y se culmina con las enseñanzas de Jesucristo en el Evangelio.

1 Sal 104:15. — 2 1 Re 7:1.2.8; 9:15-19; 2 Par 8:4-6. — 3 1 Par 27:27. — 4 Cant 8:11. — 5 2 Re 25:4; Jer 52:7; Neh 3:5; Cant 4:13-15 1 6:2. — 6 Neh 3:16; Nah 2:9; Cant 7:5. — 7 Re 4:23-24; 9:21-23. — 8 Re 3:4. — 9 1 Re 8:5-63. — 10 1 Re 4:26-28; 10:26-29. — 11 Re 10:14. El talento equivalía a 3.000 sidos, y el sido a unos 14 gramos. El talento, por tanto, a 42 kilos de oro. — 12 Re 4:21. — 13 Re 4:7. Grätz y Podechard opinan que antes de *m^h dinóth* (provincias) ha caído el vocablo (jefes). Cf. Est 1:3: los jefes de las provincias. En este caso, el autor mencionaría a los gobernadores de las provincias. — 14 Eclo 32:5-7. — 15 Jue 5:30. — 16 Las versiones LXX y siríaca leen: οἰνοχόον (όονς Α) καὶ οἰνοχόας (servidores del vino y servidoras); la Vulgata: *scyphos et urcea in ministerio ad vina fundenda* (copas y vasos para los vinos); el Targum: *baños y casas de baños*. Entre los comentaristas, Edwald, Motáis, Renán, traducen: *las delicias de los hijos del hombre en abundancia*. Lutero, Gaier y otros: *instrumentos de música*. Zapletal la considera como adición posterior. La mayoría de los modernos ven en la frase una alusión a la mujer, si bien no están de acuerdo en asignar la raíz de que se deriva. Cf. Podechard, o.c., p.264-267; Barton, o.c., p.91-92. — 17 Otros traducen: Motáis, Haupt: *Pues ¿quién será el hombre que vendrá después del rey que ha sido ya designado?* (alusión a Jeroboam). Mcneile, Siegfried, Barton, *Bib. de Jér.: Pues ¿qué hará el hombre que vendrá después del rey? Lo que ya otros hicieron* (no seguirá la senda de sabiduría de Salomón). Podechard, Buzy: *Pues ¿qué será el hombre que vendrá después de mí, el rey que se ha designado ya?* (cuadra mejor con el contexto, en que se habla en primera persona). Vaccari: *Y ¿qué es el hombre que cambia de consejo en aquello que ya ha hecho?* (lo cual, explica, es señal de necesidad). No es probable la lección de la Vulgata: *Pues ¿quién es el hombre, me digo yo, para que pueda seguir al rey su Hacedor?* (ignora su voluntad y secretos si El no se los manifiesta). La que escogemos, con G. Nolli en la *Sacra Bibbia*, traduc. y coment. bajo la dirección de S. Garofalo, (Roma 1961), se basa en una diversa división del texto y cuadra mejor que ninguna con la pericopa, que es una nueva reflexión sobre el tema de la ciencia ya tratado. — 18 Sal 119:105; Prov 6:23; Job 37:19; 12:25. — 19 Sal 49:11. — 20 Sal 116:15. — 21 Sal 34:22 — 22 Sab 5:15. — 23 Sab 4:19.

Conclusión.

El hombre tiene que contentarse con una felicidad relativa (2:24-26).

²⁴ **No hay para el hombre cosa mejor que comer y beber y gozar de su trabajo, y vi que esto es don de Dios.** ²⁵ **Porque ¿quién puede comer y beber sino gracias a El?** ²⁶ **Pues al que le es grato le da sabiduría, ciencia y gozo; pero al pecador le da el trabajo de allegar y amontonar para dejárselo después a quien Dios quiera. También esto es vanidad y persecución del viento.**

Las precedentes afirmaciones dan a primera vista la impresión de que Cohelet es un pesimista convencido, que no deja al hombre esperanza alguna de poder conseguir la felicidad. Nuestro protagonista ha buscado la felicidad, que llene plenamente el corazón del hombre, en aquellas cosas que más parecían prometérsela, la sabiduría y los placeres, y ha considerado como vanos e inútiles sus esfuerzos. Pero ha descubierto en sus experiencias que existe en el mundo una felicidad relativa que puede compensar en algún modo los trabajos y hacer más llevaderas las adversidades de esta vida. Y esta felicidad consiste en *comer y beber y gozar del trabajo*. La expresión “comer y beber” es un hebraísmo que significa las alegrías y placeres que la vida ordinaria puede ofrecer al hombre, entre los cuales, por lo demás, los placeres de la mesa ocupan un destacado

lugar. El “gozar del trabajo” alude a los bienes y riquezas que el trabajo nos puede proporcionar, y de que el hombre puede gozar si toma el trabajo con la debida moderación y no adopta la actitud del avaro, que acumula sus bienes para que luego disfruten de ellos sus herederos.

Y esa felicidad relativa, afirma Cohelet, **es un don de Dios** (v.25). Este solo versículo, como advierten los comentaristas, bastaría para descartar de nuestro libro todo reproche de ateísmo o materialismo. Cohelet no es un ateo, admite aun prácticamente la existencia de Dios al considerar como don suyo esa felicidad de cada día que las cosas de la tierra pueden proporcionar al hombre. Ni es tampoco un materialista epicúreo, sino un hombre que no encontró la felicidad plena y perfecta en las cosas de este mundo, y recomienda contentarse con esa felicidad relativa que ellas, **por disposición de Dios, le pueden proporcionar**. El cristianismo no condena el gozo honesto de los bienes que El mismo concede, y sólo recomienda su renuncia por bienes de orden superior. El continúa el pensamiento anterior. La sabiduría y las alegrías no están en nuestra mano, ya que no todos tienen la inteligencia suficiente para alcanzar la sabiduría, ni el éxito sonríe a cada hombre en sus empresas. Es Dios quien concede esas fuentes de relativa felicidad, y no conforme a nuestro albedrío, sino a su voluntad soberana, que proporciona sabiduría y gozo a quien le es grato, mientras que permite al pecador amontonar bienes para otros **que con el agrado de Dios disfrutarán de ellos**. Se trata de esa ley de dispensación divina, conforme a la cual Dios a unos concede aptitudes para la ciencia, el éxito en sus empresas que niega a otros. Cohelet dice que Yahvé se agrada en los primeros y llama pecadores a los segundos. No acierta a desprenderse de la tesis judía de la retribución temporal, no obstante los muchos ejemplos que la vida de cada día le ofrecía en contra.

3. Vanidad de los Esfuerzos Humanos.

Existe en el mundo un orden establecido por Dios que el hombre no puede comprender, y hay en la sociedad injusticias manifiestas que él no puede evitar. Y así no le es posible ordenar sus esfuerzos con la seguridad de que serán coronados por el éxito. Por otra parte, el hombre siente la preocupación de los destinos del más allá, pero ignora lo que ocurre después de la muerte, por lo que no le queda otra cosa que gozar de los bienes de este mundo en la medida que Dios se lo conceda.

Todo a un Tiempo (3:1-8).

¹ **Todo tiene su tiempo, y cuanto nace debajo del sol su hora.** ² **Hay tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado;** ³ **tiempo de herir y tiempo de curar, tiempo de destruir y tiempo de edificar;** ⁴ **tiempo de llorar y tiempo de reír, tiempo de lamentarse y tiempo de danzar;** ⁵ **tiempo de esparcir las piedras y tiempo de amontonarlas, tiempo de abrazarse y tiempo de separarse;** ⁶ **tiempo de ganar y tiempo de perder, tiempo de guardar y tiempo de tirar;** ⁷ **tiempo de rasgar y tiempo de coser, tiempo de callar y tiempo de hablar;** ⁸ **tiempo de amar y tiempo de aborrecer, tiempo de guerra y tiempo de paz.**

En esta enumeración, San Jerónimo vio una descripción de la vanidad de las cosas humanas: todo es temporal y transitorio. Algunos aplicaron cada uno de sus términos a diversos episodios de la historia de Israel. La intención del autor en el contexto del libro es, sin duda, demostrar que los acontecimientos de la vida humana, los trascendentales y los de la vida ordinaria, dependen de la

Providencia divina, no de la voluntad humana, por lo que no queda otra prudente actitud que la de someterse dócilmente a los designios de aquélla.

El *nacer y el morir* son los acontecimientos más importantes de nuestra vida, sobre los que Dios ha tendido misteriosos velos que la sabiduría humana no acierta a descorrer. Uno y otro tienen su momento señalado por Dios, y en ese mismo momento tendrán realización, sin que el hombre pueda adelantarlos o retrasarlos. En un pueblo agrícola como el hebreo, *plantar y arrancar lo plantado* es una de las ocupaciones más frecuentes. Dios, al disponer las diversas estaciones, ha establecido las condiciones atmosféricas que determinan el tiempo en el que el hombre debe llevar a cabo las diferentes faenas del campo. Acciones desagradables, como *herir* y, en consecuencia, *curar*; las mismas obras encaminadas a *destruir y edificar* **están dentro de los planes de Dios, que** en sus inescrutables designios ha permitido las circunstancias que determinaron tales hechos. No existe la casualidad, y atribuir a ella supuestos efectos es sencillamente reconocer nuestra ignorancia. De la misma manera, es Dios quien nos proporciona una vez alegrías, y entonces *reímos y danzamos*; otras motivos de tristeza, y entonces *lloramos y nos lamentamos*. Lo primero tenía lugar sobre todo en las fiestas de bodas; lo segundo, en los días de luto².

El v.5 contiene la expresión más oscura de la perícopa: *hay tiempo de esparcir las piedras y tiempo de amontonarlas*. Dado que los términos no son muy precisos y el contexto no da luz alguna, no es del todo claro a qué se refiere el autor. Los comentaristas suelen referirlo a la acción del enemigo, que esparce piedras por el campo para hacerlo estéril, y la del dueño, que las recoge para que pueda ser cultivado³. También esto cae bajo la ordenación divina, que castiga cuando quiere por la acción del enemigo y dispone las condiciones atmosféricas que hacen oportuna la siembra, a que ha de preceder la escarda. Como también prepara las circunstancias que determinan *la convivencia* de los familiares o el viaje a tierras lejanas que impone *la separación*. Acciones involuntarias e importantes, de las que depende el *ganar* o el *perder*, están asimismo en la mano de Yahvé, que hace que el trabajo fructifique unas veces y se quede estéril otras; cosas tan insignificantes como el *guardar* y el *tirar* están reguladas por la divina Providencia, pues es Dios quien da a las cosas las propiedades que las hacen útiles y dignas de ser guardadas y quien ha puesto un límite a aquéllas, que hace se deterioren y resulten un día completamente inútiles.

Los verbos *rasgar* y *coser* del v.7 se refieren, sin duda, a la costumbre de los judíos de rasgar las vestiduras como manifestación exterior de los sentimientos internos causados por ciertos episodios desagradables. En los tiempos posteriores, la rasgadura era pequeña, y al final del duelo, al menos en la mayor parte de los casos, se cosía⁴. Fue Yahvé quien permitió las circunstancias que motivaron tales hechos, y también quien ha establecido el tiempo en que se debe *callar* y las ocasiones en que se debe *hablar*, conforme transmite la prudencia humana. Saber hablar y callar a su debido tiempo es uno de los deberes y una de las recomendaciones más frecuentes de los sabios⁵. También los sentimientos más íntimos del hombre, como el *amar* y el *aborrecer*, y las mismas relaciones *amistosas y hostiles* de unos pueblos con otros, caen bajo los planes de la Providencia divina. Tal vez los términos del v.8 significan no los meros sentimientos que ellos expresan, sino toda la conducta o comportamiento de unos individuos con otros, de unas naciones con las otras, en cuyo caso tendríamos afirmado que la vida humana, en todas sus relaciones, **depende de Dios**.

Incertidumbre de lo por venir (3:9-15).

⁹ ¿Qué provecho saca el que se afana de aquello que hace? ¹⁰ Yo he mirado el traba-

jo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que en él se ocupen. U Todo lo hace El apropiado a su tiempo, y ha puesto además en el alma la idea de perduración, sin que pueda el hombre descubrir la obra de Dios desde el principio hasta el fin. 12 Conocí que no hay para él otro bien que gozarse y procurarse el bienestar en su vida, ¹³ pues el que uno coma, beba y se goce de su trabajo, don es de Dios. ¹⁴ Conocí que cuanto hace Dios es permanente, y nada se le puede añadir, nada quitar, y hace así Dios que se le tema. ¹⁵ Lo que es, eso fue ya, y lo que fue, eso será, y Dios vuelve a traer lo que ya pasó.

Todo ocurre a su tiempo, determinado por Dios; pero nosotros desconocemos la hora que ha señalado a cada acontecimiento. De ahí que sea incierto al hombre el porvenir y no pueda disponer las cosas en orden a su propia utilidad. Cohelet ha estudiado *el trabajo que Dios ha dado a los hombres* (v.11); el estudio del gobierno divino respecto de la actividad humana con el fin de asegurar el éxito de las acciones; en el capítulo primero afirmó que su trabajo no había tenido el resultado apetecido, y añade ahora que la razón es debida a que aquél no depende de sus afanes, sino de las diversas circunstancias favorables o desfavorables que Dios en su providencia ha determinado, y que el hombre muchas veces ignora. Y así, el hombre *no puede descubrir la obra de Dios desde el principio hasta el fin*. Las cosas tienen lugar en el tiempo y circunstancias prefijadas por Dios; a los ojos de los hombres van apareciendo en el mundo como aisladas unas de otras, en el tiempo y en el espacio. El hombre siente el deseo — lo ha puesto Dios en su corazón — de conocerlas en su continuidad, es decir, anhela un conocimiento más profundo de las cosas que se eleve por encima del momento presente y pueda dar con las causas mismas de las cosas. Pero no puede el hombre comprender la *obra de Dios* en su conjunto, ni los principios o leyes por las que se rige, por lo que se ve obligado a obrar con esa incertidumbre que no le permite entrever un éxito seguro en el que pueda confiar y poner su corazón ⁶.

Dado que el hombre ignora los planes de Dios en el gobierno del mundo y no puede, por lo mismo, ordenar los acontecimientos con miras a asegurar el éxito de sus acciones, no le queda otra cosa más que gozar de esas pequeñas alegrías que cada día le proporciona Dios, y que él ha de buscar con la debida moderación, sin querer penetrar en los inaccesibles e inescrutables **designios de Dios y sin ese afán desmedido de** acumular riquezas que impide gozar de ellas. Cohelet afirma de nuevo que el gozo que las cosas de esta vida proporcionan es *un don de Dios* (v.13). Es el pensamiento de 2:24, a que llega por un razonamiento parecido. Lo advertimos entonces e insistimos ahora: esta afirmación bastaría para excluir toda sospecha de ateísmo o epicureísmo en el Eclesiastés. “Un autor no es ateo — comenta Buzy — si busca y halla a Dios en medio de su felicidad; no es epicúreo si recibe su dicha y goza de ella como venida de la mano de Dios.” ⁷

Concluye la perícopa haciendo resaltar la impotencia del hombre frente al orden de cosas establecido por Dios. La afirmación de que *cuanto Dios hace es permanente* (v.14) quiere decir que aquél se realiza conforme a una leyes constantes que el hombre no puede alterar, el cual, en consecuencia, ha de buscar su felicidad dentro de esas disposiciones divinas respecto de las acciones humanas. Esa distancia inmensa que separa al hombre de Dios, frente a cuyo poder nada puede, ha de llevarle al reconocimiento de la majestad divina, a ese temor reverencial que implica respeto y veneración, a la práctica de la religión. No hay motivo suficiente para atribuir el pensamiento a un autor distinto de Cohelet. En quien, como él, está penetrado de la idea de Dios y de su majestad, es natural el pensamiento del temor de Dios. El último verso recuerda 1:9; como dijo allí, las cosas se suceden como persiguiéndose unas a otras, moviéndose en una especie de círculo; pero lo hacen conforme a unas leyes fijas e inmutables, que el hombre no puede dis-

poner conforme a su provecho, no quedándole, como quedó indicado, otra actitud prudente que gozar de esas gotas de felicidad que cada día le caen de la mano de Dios.

Desórdenes sociales (3:16-17).

¹⁶ Otra cosa he visto debajo del sol: que en el puesto de la justicia está la injusticia, y en el lugar del derecho la iniquidad. ¹⁷ Por eso me dije: Dios juzgará al justo y al injusto, porque hay un tiempo destinado para todo y para toda obra.

Otra cosa ha llamado profundamente la atención de Cohelet: las injusticias que cada día contemplamos con nuestros ojos. Le ha impresionado en particular el que en el trono de la justicia y del derecho tengan tan frecuentemente asiento la injusticia y la tiranía. Esto plantea un enigma más a la mente humana y proporciona una desilusión más al corazón del hombre, que busca inquieto la felicidad ⁸. Esta constatación hace pensar a Cohelet que Dios *juzgará al justo y al injusto*. También para esto *hay un tiempo determinado*. Las injusticias reinantes están clamando la intervención de Dios como juez supremo. El bien debe ser premiado y el mal debe recibir su castigo. Las injusticias no pueden durar siempre. ¿De qué retribución se trata? No se trata directamente ni de la retribución final ni de la temporal en este mundo. Cohelet se contenta con afirmar que hay un tiempo determinado en el cual Dios juzgará a los justos y a los injustos y dará a cada uno su merecido, pero desconoce las circunstancias de modo y tiempo. El hecho de que las anomalías duren hasta el fin de la vida, hay buenos que mueren sin haber recibido en esta vida el premio de su virtud y malos que triunfan hasta el fin de sus días, debió hacer pensar a Cohelet en la retribución del más allá. Pero la revelación no había iluminado todavía las mentes israelitas sobre la diversa suerte de los justos y de los injustos después de la muerte, y Cohelet se contenta con afirmar la supervivencia de las almas en el *seol* ⁹. Intuye que Dios tiene que juzgar toda acción para darle su merecido, pero ignora cómo y cuándo ¹⁰.

La suerte del hombre, semejante a la de las bestias (3:18-22).

¹⁸ Díjeme también acerca del hombre: Dios quiere hacerles ver y conocer que de sí son como las bestias, ¹⁹ porque una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia, pues todo es vanidad. ²⁰ Unos y otras van al mismo lugar; todos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos. ²¹ ¿Quién sabe si el hálito del hombre sube arriba, y el de la bestia baja abajo, a la tierra? ²² Y vi que no hay para el hombre nada mejor que gozar de su trabajo, pues ésa es su parte; ¿quién le dará a conocer lo que ha de venir después de él?

A la incomprendibilidad de las leyes con que Dios gobierna el mundo y a las injusticias sociales, muy frecuentes en los días de Cohelet, añade el autor otro hecho en esta perícopa, la más oscura de todo el libro, que contribuye a aumentar el triste cuadro de la condición del hombre sobre la tierra. Hay un conjunto de semejanzas entre el hombre y las bestias, a través de las cuales parece como que Dios ha querido convencer al hombre de su miseria. Cohelet se refiere al idéntico fin que espera a ambos: la muerte y la disolución del cuerpo en el polvo: *la muerte del hombre es la muerte de las bestias y no hay más que un hálito para todos* (v.19). Lo que ocurre al animal, que un día muere y le es retirado el hálito vital, sucede también al hombre. En lo que a este punto se refiere, no tiene el hombre ventaja alguna sobre los animales. El hálito es el aire que, entrando

por la nariz, hincha los pulmones y vivifica nuestra sangre desde el primer instante de nuestra vida hasta que exhalamos el último suspiro. Y ese hálito es de la misma naturaleza en el hombre y en las bestias y termina igualmente en ambos el día de la muerte. Cohelet no compara la vida de uno y otras, sino la muerte, que les es común, y con la cual parecen terminar las ventajas que durante la vida aquél tenía sobre éstas. El v.20, continuando el mismo pensamiento, constata otra semejanza: *ambos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos*. Es una alusión a Gen 3:9, donde se afirma que Dios creó al hombre del polvo de la tierra. Terminado el curso de su vida, tanto el cuerpo del hombre como el de los animales quedan a los pocos días reducidos a polvo. Tampoco en esto tiene el hombre ventaja alguna sobre los animales. Idéntica, en consecuencia, es la suerte del hombre y la de la bestia en cuanto a la muerte y respecto de los que después de ella espera a los cuerpos. Pero los seres vivientes tienen, además del cuerpo, el hálito vital. ¿No será en este punto el hombre de mejor condición que los animales? Cohelet responde con una proposición, nada fácil de interpretar, en forma interrogativa: *¿quién sabe si el hálito del hombre sube arriba, y el de la bestia baja abajo, a la tierra?* Comencemos advirtiendo que los antiguos hacían distinción entre el hálito vital (*ruaj*) y el alma (*nefesh*). Aquél es el soplo vital que entra y sale por la nariz, la fuerza vital por la que el hombre vive; el *nefes* es, en cambio, lo que constituye al hombre ser viviente racional, el “alma individual y racional” (Podechard). Cohelet, que habla conforme al lenguaje y concepciones de su tiempo, afirma que el alma, después de la muerte del hombre, baja al *seol* (9:10). En cuanto al hálito vital, pone en duda si el del hombre sube a los cielos y el de los animales baja a la tierra. El autor del libro de Job u y el salmista ¹² decían que el hálito del hombre y el de las bestias subía a Dios. En los días del Eclesiastés, más bien parece se opinaba que el del los animales se perdía en la tierra, mientras que el del hombre, conforme parece requerir su dignidad, volvía a Dios. Cohelet se permite poner en duda esta manera de pensar y, en consecuencia, pone en tela de juicio el que exista, desde este punto de vista, diferencia entre el hombre y la bestia. Dado que al final del libro ¹³ el autor afirma que el espíritu del hombre retorna a Dios, tal vez la duda de Cohelet recaiga principalmente en si el espíritu de la bestia baja a la tierra o sube, como el del hombre, a Dios, conforme a la opinión de los autores sagrados antes mencionados, en cuyo caso la suerte del hombre y la de la bestia sería idéntica no sólo en cuanto a la muerte y la disolución del cuerpo en el polvo, sino también en cuanto al mismo hálito vital; triple constatación que pone al hombre de manifiesto su miseria ¹⁴.

Cohelet no toca la diferencia fundamental entre el animal y el hombre, que coloca a éste en un orden superior a aquél: la posesión por parte del hombre de un alma racional destinada a una inmortalidad del todo feliz. La razón es que el Eclesiastés intenta constatar, como indicamos, aquello que repercute más bien en detrimento de la dignidad del hombre, para lo que le interesa hacer resaltar, no lo que distingue y ennoblece al ser humano sobre los animales, sino lo que tiene de común con ellos.

El último verso presenta las conclusiones a que le llevaron ya las consideraciones precedentes ¹⁵. El ser humano no puede buscar la felicidad en los planes misteriosos de Dios, que no puede ordenar a su propio provecho, ni tampoco en el gobierno de los hombres, en aquel entonces lleno de injusticias. Sujeto, por otra parte, a la muerte como la bestia, su cuerpo vuelve a la tierra, el alma baja al *seol*, donde no hay distinción entre el bueno y el malo, y el espíritu, ¿quién sabe adonde va? No queda al hombre otra solución razonable que, dejando a un lado las preocupaciones especulativas y evitando los afanes y trabajos excesivos, gozar de los bienes que su trabajo moderado le proporcione. Tal gozo afirmó antes **que es un don de Dios**, pensamiento fundamental del libro sobre el que volverá más veces ¹⁶. El inciso de la segunda parte del verso, *lo que ha de venir después de él*, se refiere no a lo que acaecerá después de la muerte en el más allá,

sino de lo que tendrá lugar después de la misma en la tierra respecto del fruto de su trabajo ¹⁷; la expresión hace siempre en el libro referencia a perspectivas terrestres, en las que, por lo demás, se mueve continuamente Cohelet, que jamás se preocupa de la suerte que le espera después de la muerte.

¹ Algunos traducen *matar* en lugar de *herir* e interpretan de la venganza o de la pena de muerte impuesta por la autoridad pública. — ² Mt 9:14-15; 11:16-17. — ³ 2 Re 3:19.25. — ⁴ Mishna, *Sanhedrin* 7:5; *Mo'ed qaton* 3:17; *Chabbath* 13:3; F. Josefo, *De bello iud.* 2:15:2. — ⁵ 5:1; 10,14.20; Prov 17:27-28; 21:23; 17:27-28; Eclo 7:15; 9:25; 20,5-6.8.13.20-22. — ⁶ Algunos traducen el v. 11: y puso "el mundo" en el arbitrio del hombre, que interpretan o del estudio y conocimiento del mundo que Dios ha hecho posible al hombre (Edwald, Zapletal), o del amor del mundo (Ef 2:2; 1 Jn 2:16) (Mendelssohn); pero el término hebreo (*Olám*) no tiene en la Biblia esta significación. Otros interpretan de la "idea de la eternidad," que entienden no de la vida eterna en el sentido cristiano, a que nunca hace referencia Cohelet en sus reflexiones, sino de la idea misma de la eternidad por encima de ese conocimiento fragmentario de las cosas que pasan (Ginsburg, Delatre, Mcneile). — ⁷ O.C., p.220. — ⁸ Este "verso ayuda a resolver la cuestión del autor del libro en cuanto a la atribución salomónica. El rey sabio no pudo decir esto, ni de su reino ni del de su padre David, sin faltar a la verdad. La afirmación refleja una época posterior, en que reyes y ministros oprimían al pueblo. Cf. 4:1; 5:7; 8:10-14. — ⁹ 9:10. — ¹⁰ La segunda parte del v.1 y está incompleta. El texto hebreo dice: y sobre toda cosa allí. Algunos autores completan añadiendo el sustantivo *z'mdn* (tiempo determinado; cf. 3:1), o mejor, *mishpát* (derecho, juicio; cf. 8:6; 11:9:12:14). — ¹¹ 34.14-15 2:7; 7:1. L. onelet no hace en sus reflexiones referencia al más allá. — ¹² 104:29-30. — ¹³ 12:7. — ¹⁴ Cf. Introducción: Supuestos errores de Cohelet: Materialismo p.86s — ¹⁵ 2:24; 3:12. — ¹⁶ 2:24; 3:13; 5:17-16

4. Diversas Anomalías y Sentencias Varias.

Este capítulo, en perícopas yuxtapuestas sin relación alguna, presenta diversas anomalías: violencias, envidias, negligencias en el trabajo, avaricias incomprensibles, que confirman a Cohelet en su tesis de que el hombre no puede hallar en este mundo la verdadera felicidad. Entremezcla unas sentencias sobre las ventajas de las compañías y termina recomendando la reverencia y docilidad con que el buen israelita debe acercarse al templo a escuchar la explicación de la Ley.

Las violencias (4:1-3).

¹ **Tórneme y vi las violencias que se hacen debajo del sol, y las lágrimas de los oprimidos, sin tener quién los consuele, y la fuerza en mano de los opresores, tener sin aquéllos consolador.** ² **Y proclamé dichosos a los muertos que se fueron, más dichosos que los vivos que viven todavía,** ³ **y más dichosos aún a los que nunca vivieron y no vieron lo malo que debajo del sol se hace.**

La primera de las anomalías que menciona nuestro autor es Ja triste condición de los oprimidos, que no tienen quien los defiendan y consuele frente a los poderosos que los oprimen. Cohelet escribe en una época en que el pueblo se veía oprimido por una cadena de subordinados que se enriquecían a costa suya; estado de cosas que existía no sólo en los tiempos pree-xílicos, sino también después del destierro! El es un hombre bueno, tiene sentido de la justicia, y siente profundamente la situación de aquellas gentes, a quienes falta incluso un poco de afecto y comprensión que hiciera un poco más llevadera su pesada carga. "La falta de una palabra de consuelo es la nota más trágica de la vida de los pobres y de los infelices y la gota más amarga de su cáliz" (Grimotti) ².

Ante este estado de cosas y la imposibilidad en que se encuentra el hombre para evitarlas, el sabio proclama a los muertos más dichosos que los vivos, porque ya no sufren la opresión ni son víctimas de las violencias; y más todavía a quienes nunca conocieron y sintieron los males que padecieron los muertos y aquejan ahora a los vivos. Como advierte oportunamente San Jerónimo, Cohelet compara aquí solamente los sufrimientos de esta vida con el reposo y ausencia de los mismos en la otra, en cuyo sentido se expresaron de idéntica manera otros escritores sagrados

³ y autores profanos ⁴. Si prescindimos de ese aspecto, observamos con frecuencia que la vida más miserable es preferible a la muerte aun entre nosotros, que tenemos una idea clara de la felicidad de la vida futura. El Eclesiastés mismo dirá después que es mejor perro vivo que león muerto ⁵ y que la vida es dulce y agradable a los ojos al ver el sol⁶; pero ahora está poniendo de manifiesto los aspectos más desagradables de la vida humana. Y así “se queja de todo y está descontento de todo, de la muerte lo mismo que de la vida, y declara alternativamente (sucesivamente) una peor que la otra. En aquella que piensa le parece siempre la más miserable... Las variaciones de Cohelet son simple y profundamente humanas; pueden desconcertar ante una lógica estrecha y formalista, pero no presentan misterio alguno para el menos psicólogo” (Podechard) ⁷.

El trabajo y las envidias (4:4-6).

⁴ Vi también que todo trabajo y cuanto de bueno se hace mueve la envidia del hombre contra su prójimo. También esto es vanidad y apacentarse de viento. ⁵ El necio se cruza de manos y se come su carne. ⁶ Más vale una sola mano llena en reposo que las dos llenas en trabajo y en vanos afanes.

Una de las pasiones que más fácilmente siente el hombre ante una mayor prosperidad de sus semejantes es la envidia, que los lleva a trabajos y afanes excesivos que van más allá del justo medio recomendado por el sabio. Esta pasión no sólo no proporciona la felicidad — Aristóteles la llamaba “antagonista de los afortunados”⁸ —, sino que viene a ser aflicción y tormento para quienes se dejan corroer por este gusano venenoso de la envidia, que San Agustín llama “tina del alma”⁹. Es claro que Cohelet no quiere decir que todo trabajo mueva la envidia de los hombres, como también reconoce cierto éxito a la actividad humana, que, en consecuencia, puede contribuir a proporcionar cierta felicidad al hombre; pero, como advertimos en el capítulo precedente, también en casi todo éste Cohelet presenta el lado defectuoso de las cosas.

Con el trabajo están relacionadas las dos sentencias siguientes, que hacen referencia a los dos extremos, la del necio, que se cruza de brazos, y la del avaro, que se desvive en el trabajo. Del primero dice el autor que se *come su carne*; su extremada negligencia le aparta de todo trabajo y le priva del alimento necesario, lo que hace enflaquecer su cuerpo ¹⁰. “El perezoso es un suicida” (Bar-Ton). Al segundo advierte que es mejor el trabajo moderado, que permite gozar con paz y alegría de sus frutos, que el continuo y excesivo afán por amontonar más, que no deja un momento de reposo para gozar de los bienes adquiridos. Cohelet reprueba lo mismo la ociosidad que el trabajo inmoderado, adoptando una posición media entre ambos, el justo medio que con frecuencia recomienda en su obra.

El avaro solitario (4:7-8).

⁷ Volvíme de nuevo y vi otra vanidad debajo del sol: ⁸ un hombre solo que no tiene sucesor, que no tiene hijo ni hermano y-no cesa nunca de trabajar ni se hartan sus ojos de riquezas. ¿Para quién trabajo yo y me someto a privaciones? También esto es vanidad y duro trabajo.

Es verdaderamente necia la actitud del hombre que se fatiga y trabaja sin descanso por amontonar unas riquezas de que ni él ni sus hijos o familiares cercanos, de que carece, van a disfrutar. El móvil de sus fatigas no puede ser otro que una despreciable avaricia. Su conducta es semejante a la de aquel rico avaro del Evangelio, a quien, cuando más cabalaba hacía respecto de sus riquezas, le dijo el Señor: “Esta misma noche, insensato, te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado,

¿para quién será?”¹⁰ Al avaro a que hace referencia Cohelet no le quedará ni la satisfacción de dejar sus bienes a sus hijos. Podechard advierte que antes el Eclesiastés lamentaba el caso del que había de dejar sus bienes a su hijo heredero ante el pensamiento de que éste pudiese resultar un necio; ahora muestra lástima por quien no lo tiene y habrá de dejarlos a extraños. Hemos repetido que Cohelet en estos capítulos está recogiendo el lado desfavorable y pesimista de las cosas.

Ventajas de la compañía (4:9-12).

9 Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo. ¹⁰ Si cayeren, se levantan el uno al otro; pero ¡ay del solo, que, si cae, no tiene quién le levante ¹¹ También, si duermen dos juntos, uno a otro se calientan; pero el solo, ¿cómo podrá calentarse? ¹² Si uno es agredido, serán dos a defenderse, y la cuerda de tres hilos no es fácil de romper.

Los esfuerzos del solitario, de que habló en la perícopa anterior, sugirieron a Cohelet estas reflexiones sobre las ventajas de las buenas compañías en orden a un trabajo más fructífero y otras utilidades en la vida cotidiana. La primera establece el principio conocido de que “la unión hace la fuerza,” que ilustra con tres ejemplos tomados de la vida ordinaria. El primero supone dos caminantes, uno de los cuales cae, o tal vez los dos; aun en este caso podrán ayudarse mutuamente, mientras que el solitario no puede recibir ayuda alguna de los demás. El segundo está tomado de una costumbre existente aún en nuestros días en Palestina: en el invierno, en que las noches son en esta región frías y el manto resulta insuficiente para defenderse de su inclemencia, los viajeros, aun aquellos que, sin conocerse, se encuentran por casualidad, duermen gustosos juntos bajo una misma cobertura, ayudándose de este modo con su calor natural a defenderse del fríoⁿ; ayuda de que se ve privado el que duerme solo. Un tercer ejemplo viene a ilustrar las ventajas de las compañías: un agresor podrá fácilmente vencer si sorprende a uno aislado, no así a dos compañeros que mutuamente se defienden. La última parte del verso parece un proverbio para indicar que los esfuerzos reunidos valen más que los solitarios, y que, si en lugar de dos, como en los casos enumerados, son más los que se unen, el resultado que se ha de conseguir será tanto más seguro.

El joven pobre y sabio que llegó a ser rey (4:13-16).

¹³ Más vale mozo pobre y sabio que rey viejo y necio, que no sabe escuchar los consejos. ¹⁴ Aquél aun de la cárcel podrá salir para subir al trono, aunque en su reino haya nacido pobre. ¹⁵ Vi que todos los que andan y viven debajo del sol se iban con él, con el mozo que le quitó su puesto. ¹⁶ No tenía fin la muchedumbre del pueblo que le seguía; sin embargo, los que vengan detrás tampoco estarán contentos de él. También esto es vanidad y apacentarse de viento.

Después de una breve interrupción, el autor continúa enumerando anomalías, tema del capítulo. Ahora se trata de un hombre joven que llegó a ser rey, en lo que también Cohelet halló vanidad. La oposición que establece entre el mozo pobre y sabio y el rey viejo y necio, declarando sus preferencias por el primero, se comprende mejor si tenemos en cuenta que los sabios consideran la sabiduría como el ornato más precioso de la vejez y que al de nuestro caso le faltaba la docilidad precisa para escuchar sus consejos. Aquel joven se ganó la simpatía de sus conciudadanos por sus orígenes humildes, que tal vez le privaron del trono, por la injusticia que sin duda se cometió contra él recluyéndolo en una prisión, y lo elevaron a la dignidad real, viniendo a suplantar

al rey viejo. Todo el pueblo lo aclamó por rey. El autor insiste en reseñar la entusiasta acogida que tuvo el nuevo monarca. Su sabiduría era de todos conocida, y sus subditos cifraron en él sus mejores esperanzas.

A uno le viene al instante el pensamiento: Cohelet ha encontrado el hombre que halló en este mundo su plena felicidad. Pero él no lo juzga así. Cae en la cuenta de que los aplausos y aclamaciones del pueblo son cosa pasajera, que no dura muchos días. Y advierte que los que vendrán después no sentirán por él la admiración descrita, y un día el descontento se apoderará de sus corazones. Tampoco el joven rey, con su sabiduría y habilidad, dio con la verdadera felicidad.

¿Se trata de un personaje histórico o es un caso imaginado por Cohelet en su intento de poner de relieve, mediante la supuesta anomalía, la vanidad de la sabiduría y dignidad real en orden a asegurar una dicha duradera? Quienes se inclinan por lo primero no se ponen de acuerdo en señalar el rey a cuya historia alude Cohelet. Williams enumera siete sentencias, que señalan otros tantos personajes, advirtiendo después que en los días de nuestro autor hubo muchos reyes y reyezuelos, por lo que afirma podría incluso tratarse de un rey muy conocido para los lectores, pero completamente desconocido para nosotros ¹². Bien podría tratarse de un caso imaginario que Cohelet finge basándose en datos históricos de algún personaje. No pocos piensan en la historia del patriarca José. Por razón de su contenido comentamos el v.1y con la primera perícopa del capítulo siguiente.

1 Mal 3:5; Neh 5:1-13. — 2 O.c., p.157. — 3 1 Re 19:4; Tob 3:1; Neh 3:50; Job 3:13-16; Jer 20,18. — 4 *Theognis* 425-428; Sófocles, *Edipo* 1225-1228, Cicerón, *Tuse*. 1:48. — 5 9:4. — 6 117. — 7 o.c., p.321. — 8 Así ANTONIO en *Melissa* serm.02. — 9 *Serm.* 15 *De Temp.* — 10 p._ov 6:10; 24:30-34.10* Le 12:20. — 11 El Talmud presenta el dormir juntos como un signo de amistad (*Aboth derabbi Na-than* c.8). — 12 Delitzsch señala como rey viejo y necio a Astiages, rey de Media (584-549 a.C.), y como joven pobre y sabio a Giro (549-529 a.C.). Hitzig, al sumo sacerdote Onías II bajo Ptolomeo III Evergetes (246-221 a.C.) y a su sobrino José, nombrado recaudador de tributos en lugar de Ornas, respectivamente (cf. G. Ricciotti, *Historia de Israel* II n.220). Barton, a Ptolomeo IV Filopator, que muere el 202 a.C., y a Ptolomeo V Epifaries (205-182 a.C.). Winckler, a Antioco IV Epifanes (175-164 a.C.) y a su sobrino Demetrio I Soter (162-150). Peters, a Demetrio I y a Alejandro Bala (150-145). Haupt, a Antioco IV Epifanes y a Alejandro Bala. Grätz, a Heredes el Grande (37-4 a.C. Es conocido el error de Dionisio el Exiguo, que colocó el nacimiento de Cristo el año 754 de la fundación de Roma, siendo así que tuvo lugar el 748 ó 749), y su hijo Alejandro. Cf. Williams, o.c., p.56-57.

5. Deberes Para Con Dios. Mas Anomalías.

Sin conexión alguna con lo que precede o con lo que le sigue, Cohelet nos habla de los deberes para con Dios en una perícopa que llama la atención en medio del pesimismo que invade estos capítulos en que está encuadrada. Quienes afirman la pluralidad de autores, naturalmente no la atribuyen a Cohelet, sino al *hásid*. No olvidemos que nuestro autor es profundamente religioso y está hondamente penetrado de la majestad divina, de la que concluye nuestra obligación de dar culto a Dios, cuyos principales actos son la oración, el sacrificio, los votos... Respecto de ellos, va a dar unas provechosas advertencias.

Deberes para con Dios (4:17-5:1-6).

4 ¹⁷ Pon atención a tus pasos al acercarte a la casa de Dios; llegarse dócilmente vale más que el sacrificio de los insensatos, que no saben hacer más que el mal.

5 ¹ No seas precipitado en tus palabras y que tu corazón no se apresure a proferir una palabra delante de Dios, que en los cielos está Dios, y tú en la tierra; sean, pues, pocas tus palabras. ² Porque de la muchedumbre de las ocupaciones nacen los sue-

ños, y de la muchedumbre de las palabras los despropósitos.

³ Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, que no hallan favor los negligentes; lo que prometes cúmplelo. ⁴ Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido. ⁵ No consientas que tu boca te haga culpable, y no digas luego ante el sacerdote que fue inadvertencia, pues se irritaría Dios contra tu palabra y destruiría las obras de tus manos; ⁶ pues de la muchedumbre de los cuidados nacen los sueños, y de la muchedumbre de las palabras los despropósitos. Teme, pues, a Dios.

Comienza Cohelet recomendando la docilidad *al acercarse a la casa de Dios*, La expresión se refiere a las ocasiones o días en que los sacerdotes explicaban la Ley, e inculca la reverencia y buenas disposiciones con que hay que acercarse a escuchar la palabra de la Ley para aprender a practicar el bien y evitar el mal. Afirma que ello vale más que los sacrificios de los insensatos, lo que no quiere decir que la docilidad recomendada dispense de la obligación de ofrecer los debidos sacrificios a Yahvé, sino que ella da las disposiciones necesarias para que éstos sean agradables al Señor; las cuales faltan en los sacrificios de los impíos, que se preocupan solamente de la materialidad de los mismos y no de la observancia de la Ley, que debe acompañarlos 1.

A continuación da un importante consejo respecto de la oración: *no seas precipitado en tus palabras ante Dios* (v.1). Creían los gentiles que los dioses dormían y que, ocupados con sus quehaceres, se distraían del cuidado de los mortales. Con el fin de despertarlos o a fin de conseguir estuviesen atentos a sus plegarias, oraban con muchos y grandes clamores, como vemos hacían los profetas de Baal ². Esperaban, por otra parte, los orientales la eficacia de sus oraciones de acertar con el nombre propio y peculiar de la divinidad ³, y con el fin de dar con él multiplicaban largamente aquéllas. Cohelet aconseja ser parco en las palabras, como lo recomendó también el Señor en el Evangelio cuando enseñaba: “Cuando oréis, no seáis habladores, como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar.”⁴ La primera razón en que Cohelet apoya su consejo es que *El esta en los cielos, y tú en la tierra*, de modo que Dios lo ve todo, hasta el fondo mismo de los corazones, por lo que no es preciso multiplicar las palabras para manifestarle sus íntimos sentimientos. Además, su majestad infinita exige que nos acerquemos a El con un cierto temor reverencial en nuestras súplicas, que es incompatible con la charlatanería en las mismas ⁵. La segunda razón viene indicada por medio de una expresión proverbial en el v.2: como las muchas ocupaciones suscitan en sueños muchas imágenes que sin orden ni concierto van desfilando por la fantasía, así el mucho hablar lleva consigo imprudencias inevitables, por lo que los sabios recomiendan con mucha insistencia el buen uso de la lengua.

Los versos siguientes (3-6) hacen unas advertencias referentes a los votos. Su emisión era muy frecuente entre los judíos, por lo que los libros sagrados tratan con frecuencia de los mismos ⁶, y el Talmud tiene todo un tratado (*Nedarim*) sobre ellos. La primera recomendación de Cohelet es el pronto cumplimiento de los votos emitidos, conforme al precepto del Deuteronomio: “cuando hicieres un voto a Yahvé, no retardes el cumplirlo.”⁷ Lo contrario desagrada a Dios, cuya dignidad y respeto exigen pronto cumplimiento de la palabra dada. La negligencia lleva a veces a dejar de cumplir las promesas, por lo que advierte nuestro autor que es mejor no prometer que dejar de cumplir; lo primero no crea obligación alguna, lo segundo ofende gravemente **la majestad de Dios**. Otra recomendación de Cohelet advierte que no se obre a la ligera en la emisión de los votos, profiriéndolos sin la debida deliberación, lo que luego induce a buscar pretextos y escapatorias para eludir la obligación contraída ⁸. Tal actitud provoca la indignación de Dios, cuyo castigo afirma Cohelet, sin determinar su naturaleza. Los autores de vida espiritual recomiendan a este propósito no hacer promesas en momentos de devoción y fervor, sino dejar que pasen éstos y después, con calma y prudencia, deliberar qué es lo que conviene prometer,

cuándo y por qué tiempo; y especialmente en cuanto a los votos, no emitirlos sin el asentimiento previo de un prudente consejero.

La primera parte del v.6 es a todas luces una glosa traída del v.4. El *teme, pues, a Dios* contiene la conclusión del v.5 o tal vez de toda la perícopa. Es evidente que quien teme a Dios será cauto y reverente en sus palabras y en sus promesas y diligente en el cumplimiento de las mismas, sin andar buscando vanas excusas. El autor de Proverbios y Ben Sirac afirman que el temor de Dios es el principio de la sabiduría⁹, pues él lleva al cumplimiento de los preceptos, en el cual aquélla consiste, según el pensamiento de los sabios israelitas. Esta vez Cohelet no concluye con el “vanidad y persecución del viento” que aplicó a las precedentes consideraciones; estos actos de religión son buenos y hacen al hombre grato a Dios, si bien no resuelve el enigma de la auténtica felicidad del hombre, porque ignora el premio del más allá, que Jesucristo, con su redención, merecería para quienes los practicasen.

Más sobre las injusticias (5:7-8).

⁷ Si ves en la región la opresión del pobre y la violación de la justicia y del derecho, no te sorprendas, porque por encima del grande hay otro más grande que vigila, y por encima de ambos otro mayor. ⁸ El fruto del campo es para todos, y aun el rey es para el campo.

Concluidas las advertencias en torno a los actos de culto mencionados, vuelve al tema de las opresiones. Debían de ser éstas uno de los males más notables en los días de Cohelet. Por lo demás, “esta opresión del pobre, como anota Colunga, y esta conculcación de la justicia era ya en la antigüedad, y lo es todavía para las almas de poca fe, una prueba torturadora.” Nuestro autor no se sorprende de ello. La sociedad de su tiempo, advierte, era una cadena de opresores superiores unos a otros, cada uno de los cuales oprimía a sus subalternos para su propio provecho. Quién sea el personaje que está por encima de todos ellos, no están de acuerdo los autores en determinarlo. Algunos lo interpretan de Dios o del rey, en cuyo caso Cohelet intentaría dar ánimo a los oprimidos, advirtiéndoles que por encima de todos esos funcionarios opresores está Dios, que hará triunfar a los justos y castigará a los impíos, o el rey, que pondrá fin al desorden existente. Parece que el plural hebreo ha de ser retenido como tal, en cuyo caso designaría a los funcionarios más elevados; dada la propensión de Cohelet a ver el lado adverso de las cosas, los presentaría como los más opresores de todos, de modo que cada uno, desde los más altos funcionarios, oprime a sus subordinados, y todos, en último término, a la colectividad.

El v.8 es “*crux interpretum*.” El texto está mal conservado y se dan sobre él muy diversas interpretaciones. Siguiendo la doble orientación señalada en el verso anterior, unos interpretan en sentido favorable: es una ventaja para el país tener un rey que se da al cultivo del campo y no a la guerra, o un rey que defiende al país cultivado de las incursiones de los enemigos, que con sus *razzias* destrozaban la agricultura. Pero en medio de tantas críticas y en su intención de poner de manifiesto las injusticias sociales, no es de esperar en esta ocasión un juicio favorable de Cohelet respecto de la autoridad suprema; por lo que, siguiendo la interpretación más probable del verso precedente, creemos que el sentido de éste es que de los frutos del campo ha de salir para toda esa cadena mencionada de opresores y para el mismo rey, añada ahora, de modo que desde el primero al último todos son a oprimir.

Vanidad de las riquezas (5:9-16).

⁹ El que ama el dinero no se ve harto de él y el que ama los tesoros no saca de ellos

provecho alguno; también esto es vanidad.¹⁰ Con la mucha hacienda, muchos son los que la comen; y ¿qué saca de ella el amo más que verla con sus ojos?¹¹ Dulce es el sueño del trabajador, coma poco, coma mucho; pero la hartura no deja dormir al rico.¹² Hay un trabajoso afán que he visto debajo del sol: riquezas guardadas para el mal de su dueño.¹³ Piérdense esas riquezas en un mal negocio, y a los hijos que engendra no les queda nada en la mano.¹⁴ Como desnudo salió del seno de su madre, desnudo se tornará, yéndose como vino, y nada podrá tomar de sus fatigas para llevárselo consigo.¹⁵ También esto es un triste mal, que, como vino, así haya de volverse y nada pueda llevarse en la mano de cuanto trabajó;¹⁶ y sobre esto, comer todos los días de su vida en tinieblas, en afán, dolor y miseria.

Un nuevo razonamiento nos presenta en esta perícopa Cohelet, que tiene por objeto poner de manifiesto la vanidad de las riquezas. Comienza con el retrato clásico del avaro, sugerido tal vez por la rapacidad de los opresores a que se refirió en los versos precedentes, que nunca se ven satisfechos de sus riquezas. Los autores comparan la avaricia a la hidropesía: el hidrópico, cuanto más agua toma, más siente la sed; el avaro, cuanto más obtiene, más quiere, y su ardiente deseo de riquezas nunca se ve satisfecho. Si nunca se sacia el avaro y siempre está deseando más, es claro que sus afanes son vanos en orden a asegurarle la verdadera felicidad.

Supongamos que ese rico, en lugar de acumular riquezas, se hace con grandes posesiones y hacienda. ¿Esto lo haría más feliz? No; porque ellas suponen un gran número de criados a su servicio, todos los cuales han de vivir a base de sus frutos, de modo que muchas veces no quedará otro consuelo que ver cómo sus bienes son consumidos por los demás. Ciertamente el rico tiene muchas ventajas sobre el pobre, lo que afirman con frecuencia los sabios.

En nuestro caso podría gozarse de hacer con sus bienes el bien a los demás; pero esto no cuenta para Cohelet, empeñado en descubrir los fallos que tienen las cosas en orden a proporcionar **al ser humano la felicidad plena**. Y juzga de mejor condición al trabajador que, contentándose con lo necesario, no codicia las riquezas, con lo que se ve libre de preocupaciones y desvelos, que impiden gozar incluso de esa felicidad relativa que Dios concede al hombre en esta vida, “Cuando las riquezas sobrepasan un cierto límite — escribe Podechard —, vienen a convertirse en un peso y un fastidio tal, que ya no se goza de ellas; el propietario tiene que rodearse de personal interesado, que se aprovecha de sus bienes; no es tanto el señor de su fortuna cuanto el esclavo; el cuidado de los bienes supone trabajo, inquietudes, que hacen perder el sueño.”¹⁰

Las riquezas tienen otro serio inconveniente. Hay quienes, después de pasarse años y años acumulando más y más riquezas, las perdieron todas un día en un mal negocio, o una noche le fueron arrebatadas por los ladrones. Y los que fueron antes ricos, reducidos ahora a la miseria más humillante, sufren una desilusión tanto mayor cuanto más halagadores fueron los cálculos que sobre sus riquezas habían hecho. Nada podrán dejar a sus hijos de aquella espléndida fortuna con la que muchas veces soñaron enriquecerlos. El v.14 pone de relieve el extremo de indiferencia a que puede llegar quien tanto se afanó por acumular bienes¹¹, y los 15-16 presentan la reflexión que sobre lo anterior se hace Cohelet: todos los mortales comprenderán la vanidad de las cosas de la tierra al tener que dejarlas todas a la hora de la muerte; pero ésta tiene que resultar más dolorosa para quienes tuvieron el corazón apegado a ellas, y más todavía para quienes, como el avaro de nuestra perícopa, no puede sentir ni el consuelo de poder dejar a sus hijos unos bienes con que labrarse un buen porvenir. Y esto después de una vida de duro trabajo, privaciones y sacrificios con el fin de enriquecerse. *La vida en tinieblas* significa una vida triste y miserable.

Conclusión de las precedente reflexiones (5:17-19).

¹⁷ He aquí lo que he hallado de bien: que es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes con que se afana el hombre debajo del sol los contados días que Dios le concede, pues ésa es su parte; ¹⁸ y el haber recibido de Dios riquezas y hacienda y facultad de gozar de ellas, alegrándose con su parte en medio de sus afanes, es también don de Dios; ¹⁹ no tendrá mucho en qué pensar en los días de su vida, porque Dios le llenó de alegría el corazón.

Las precedentes reflexiones llevaron a Cohelet a la conclusión que ya conocemos, y que es la actitud lógica y prudente de quien desconoce los misterios del más allá y considera la actitud miserable del avaro, que soporta toda clase de privaciones para acumular unas riquezas de que al fin y al cabo no disfruta. La mejor parte del hombre en esta vida es aprovecharse de los bienes que **Dios le concede y gozar de ellos todo el tiempo de vida que Dios le otorga**. Después de sus críticas, nuestro autor reconoce que existe en la tierra una felicidad relativa que las cosas de aquí abajo pueden dar, e insiste en afirmar que tanto los bienes que la constituyen como la misma facultad de gozar de ellas son **un don de Dios**. Hemos repetido que Cohelet es un judío profundamente religioso, a quien abrumba la majestad y el temor de Dios.

Y esas alegrías que cada día le proporcionan los bienes de la tierra le hacen olvidar las miserias de esta vida, le recompensan en cierto modo los trabajos y contrariedades de la misma y hacen gozar de una relativa felicidad. **Dios no ha puesto en las cosas de la tierra la felicidad plena y completa del ser humano**, a quien ha creado para el cielo; pero ha querido que encuentre, en las pequeñas satisfacciones que ellas por su designio le confieren, alivio y fortaleza en medio de una vida llena muchas veces de contrariedades y sufrimientos, en que tiene que purgar un pecado y merecer una bienaventuranza eterna y totalmente feliz.

¹ Sam 15:22; Is 1:11-17; Os 6:6; 8:13; Am 5:24-25; Miq 6:7-8; Sal 40,7-8; 50:7-14. — 2 Sam 18. — 3 Según la concepción de los orientales, los dioses tenían un nombre propio y peculiar, que ignorábanlos mortales. De Ra, dios de los egipcios, se decía que era “un dios cuyo nombre está escondido,” “yo soy el dios grande, cuyo nombre ningún hombre conoce.” Quien diese con tal nombre tenía una influencia especial ante el dios. — 4 Mt 6:7. — 5 Prov 10,19. — 6 Lev 27; Núm 30; Dt 23:22-24; Mal 1:14; Sal 50,14; Eclo 18:21-23. — 7 Dt 22:22. — 8 Hemos traducido por *sacerdote* el término hebreo *hammale'ák* (el enviado), debido a que en Lev 27:8.12.14, etc., es él quien tiene que velar por el cumplimiento de los votos. Los LXX y la Peshita leen *ha'lo him* (Dios), lección que prefieren McNeile, Barton, Buzy, por hablarse de Dios en todo el contexto. *La Bib. de Jér>*: íu *ángel*. — 9 Prov 1:7; Eclo 1:15. — 10 O.c., p.347- San Juan Crisóstomo dice que el “avaro es guardián, no señor; siervo de sus riquezas, no poseedor.” — 11 Job 1:21; 1 Tim 6:7.

6. Mas Sobre la Vanidad de las Riquezas y Fatigas por Conseguirlas.

Riquezas sin gozo (6:1-6).

¹ Hay un mal que yo vi debajo del sol y que pesa muy gravemente sobre el hombre. ² Uno a quien Dios dio riquezas, hacienda y honra, y a quien nada le falta de cuanto su deseo puede desear, pero a quien Dios no le deja gozar de todo eso, sino que lo gozan los extraños. ³ Esto es vanidad y mal trabajo. Aunque tenga cien hijos y viva muchos años, si no se hartó su alma del bien y ni siquiera halla sepultura, ⁴ digo que mejor que él es el abortivo, que si en vano vino y oscuramente se va y cubren su nombre las tinieblas, ⁵ y ni vio el sol ni supo nada, todavía más quietud goza que

aqué, ⁶ y aunque dos veces mil años viviese sin gustar el bien, ¿no irían todos esos años por el mismo camino?

La afirmación precedente de que es Dios quien concede no sólo las riquezas y hacienda, sino también la facultad de gozar de ellas, ha sugerido estas reflexiones a Cohelet, en que continúa exponiendo la vanidad de las riquezas y, en consecuencia, de los esfuerzos por conseguirlas. Impresiona a nuestro autor el caso del rico a quien no permite disfrutar de sus riquezas. No es raro encontrarse con personas que abundan en bienes de fortuna a quienes una desgracia física o una pena moral no deja gozar de sus riquezas y sentirse felices. Otras veces, y a éstas más bien parece aludir Cohelet, una muerte prematura arranca al hombre de sus riquezas en el momento en que el éxito acababa de coronar sus esfuerzos y podía comenzar a disfrutar de una copiosa fortuna. Se fue al sepulcro sin poder dejar un hijo que heredase el fruto de su ingenio, y tal vez sudores, que vino a parar a manos extrañas.

Pero supongamos el caso del hombre a quien Dios concediese largos años de vida y una posteridad numerosa, dos beneficios que los israelitas estimaban sobremanera *, Si luego Dios no le concede gozar de esos bienes y su alma no siente alegría y satisfacción, y al fin de su vida no halla digna sepultura — lo que constituía la mayor deshonra para un judío ² —, es mejor la condición del abortivo, que no llegó a ver la luz del sol, y, por lo mismo, no ha sufrido los trabajos y privaciones, las inquietudes y desilusión del que, habiendo conseguido reunir inmensas riquezas, no puede disfrutar de ellas. Semejantes pensamientos profirieron Job y Jeremías en la dura prueba y tormentos a que fueron sometidos ³. Las riquezas, en consecuencia, no pueden dar al hombre ni siquiera esa felicidad relativa, única que pueden proporcionar las cosas de la tierra, **si Dios no concede juntamente con ellas la facultad de disfrutarlas.**

Codicia insaciable y afanes inútiles (6:7-12).

⁷ **Todo el trabajo del hombre es para su boca, y nunca se harta su alma. ⁸ ¿Cuál es la ventaja del sabio sobre el necio? ¿Cuál la del pobre que sabe ir su camino? ⁹ Mejor es tener que perderse en deseos, y también esto es vanidad y persecución del viento. ¹⁰ El que es, ya tiene nombre, y ya se sabe que es un hombre y que no puede contender con quien es más fuerte que él. ¹¹ Ciertamente, muchas palabras aumentan la vanidad; pero ¿qué provecho hay en eso para el hombre ¹² y quién sabe lo que es mejor para él en los días de la vida de su vanidad, que pasa como sombra? ¿Quién dará a saber al hombre lo que después de él sucederá debajo del sol?**

La sentencia del v.7, según la cual *todo el trabajo del hombre es para su boca*, no tiene relación inmediata con lo que precede, ni tampoco con lo que sigue; pero la tiene con el contexto del capítulo. Significa que todo el trabajo que el hombre pone se ordena, de una u otra manera, fundamentalmente a procurarse el alimento y satisfacer sus necesidades materiales. Pero el avaro no se ve satisfecho con lo necesario, y siente constantemente un deseo de acumular más y más, que nunca se ve saciado, de modo que, por mucho que trabaje y se fatigue, nunca llegará a sentirse feliz.

Se pregunta Cohelet en el v.8, que los autores relacionan con los v.1-6, qué ventaja pueda tener el sabio — el pobre de la segunda frase viene a ser sinónimo suyo ⁴ —, que sabe obtener provecho de la vida mediante su trabajo, sobre el necio, que renuncia al esfuerzo que éste supone. El tono de la pregunta deja entrever una respuesta negativa en la mente de Cohelet. Y la razón de la misma la coloca, sin duda, en el hecho de que ninguno de los dos encuentra en las co-

sas de esta vida la satisfacción plena de sus ansias de felicidad y a los dos espera una misma suerte al final.

La primera parte del V.9 reproduce la doctrina, ya varias veces expuesta por Cohelet, de que es mejor gozar moderada y honestamente de los bienes de la presente vida que andar constantemente a la caza de mayores riquezas sin gozar jamás de ellas ⁵. La segunda, si no es una glosa de un copista que colocó fuera de lugar el constante estribillo de la obra, habría que referirlo, no a toda la sentencia precedente, en cuyo caso Cohelet desaprobaba la tesis de su libro, sino al “perderse en deseos,” con lo que el autor insistiría en la vanidad de los esfuerzos del sabio, que pondrán también de manifiesto los versos siguientes.

El *ya tiene nombre* del v.10 equivale a “existía.” El *mas fuerte* que el hombre se refiere sin duda a Dios. El sentido de la frase es que el hombre lo que fue ayer, es y será siempre, un hombre y nada más que un hombre, el cual nada puede contra el gobierno de Dios, cuyos planes no puede cambiar en orden a conseguir sus deseos, de modo que tenemos en este verso las ideas habituales del autor sobre la impotencia del hombre para prever y modificar el curso de los acontecimientos ⁶. Las *muchas palabras* a que alude el v. 11 son, según los comentaristas, las investigaciones y discusiones en torno a los ocultos juicios de Dios y las disposiciones de su providencia. Afirmó antes que el hombre no puede contender contra el más fuerte; añade ahora que “el resultado físico de estas inquisiciones excesivas son la fatiga con sus consecuencias, el fastidio, el desaliento, la desesperación; el resultado moral es siempre idéntico: la vanidad” (Busy) ⁷. Además que, no obstante todos sus esfuerzos, no logra descubrir qué es lo mejor a realizar en cada momento, en orden a asegurar el éxito de sus planes, ya que éste depende de una serie de circunstancias y acontecimientos futuros cuyo desarrollo él ignora. Mientras que las cosas se suceden en un movimiento uniforme y continuo, la vida del hombre sobre la tierra pasa fugaz, *como una sombra* ⁸, de modo que no puede él abarcarlas en su conjunto para poder conocer las leyes que las regulan, y así descubrir el porvenir. La expresión con que termina la perícopa, *debajo del sol*, indica a las claras que Cohelet no piensa en la retribución del más allá, sino en lo que ocurrirá en la tierra, en el decurso del tiempo, después de su muerte.

¹ Gen 24:60; Sal 127:3-5; 2 Re 10:1; 2 Par 11:21. — ² Is 14:19-20; Jer 16:4-5; 1 Mac 7:17; 2 Mac 5:10; 13:7. — ³ Job 3:1-26; Jer 15:10; 20:7-18. — ⁴ Mt 5:3. Frecuentemente el rico es inícuo e injusto, tanto que San Jerónimo dice “om-nis dives aut iniquus, aut iniqui haeres.” El pobre, que no tiene en el mundo dónde poner su corazón, más fácilmente lo levanta a Dios y pone en él su confianza; éste es sabio y justo. — ⁵ 2:12.17; 3:22; 5:17-19. — ⁶ 3:11.14; 7.245s. — ⁷ CXc.j-p.240. — ⁸ 1 Par 25:15; Job 8:9; Sal 102:11; 144:4.

7. Reglas de Buena Conducta. Reflexiones.

Seriedad y dominio (7:1-14).

¹ Mejor es el buen nombre que el oloroso unguento, y mejor el día de la muerte que el del nacimiento. ² Mejor es ir a casa en luto que ir a casa en fiesta, porque aquél es el fin de todo hombre, y el que vive reflexiona. ³ Mejor es la tristeza que la risa, porque la tristeza del rostro es buena para el corazón. ⁴ El corazón del sabio está en la casa en luto, el corazón del necio está en la casa en placer. ⁵ Mejor es oír el reproche de un sabio que escuchar las cantilenas de los necios, ⁶ porque cual el chisporrotear del fuego bajo la caldera, tal es el aplauso de los necios. Y también esto es vanidad. ⁷ Porque la opresión puede hacer enloquecer al sabio, y las dádivas corrompen el corazón. ⁸ Mejor es el fin de una cosa que su principio, y mejor es el de ánimo calmo

que el irascible.⁹ No te apresures a enojarte, porque la ira es propia de necios.¹⁰ Nunca digas: ¿Por qué los tiempos pasados fueron mejores? porque nunca preguntarás esto sabiamente.¹¹ Buena es la ciencia con hacienda, y es una ventaja para los que ven el sol.¹² Porque escudo es la ciencia y escudo es la riqueza, pero excede la sabiduría que da la vida al que la tiene.¹³ Contempla la obra de Dios, porque ¿quién podrá enderezar lo que El torció?¹⁴ En el día del bien goza del bien, y en el día del mal reflexiona que lo uno y lo otro lo ha dispuesto Dios, de modo que el hombre nada sepa de lo por venir.

Ante la dificultad de saber qué es lo mejor — constatación con que terminó la perícopa precedente —, Cohelet da unos consejos sobre la conducta que se debe seguir en algunas circunstancias. La primera sentencia da la preferencia al buen nombre sobre los perfumes, y al día de la muerte sobre el del nacimiento. Los orientales, y en particular los judíos, hacían frecuente uso de los perfumes tanto en el uso doméstico como en las ceremonias litúrgicas*. Más estimable que ellos es la buena fama; los perfumes son cosa pasajera, mientras que ésta dura aun después de la muerte. Se funda, además, en la virtud, cuya práctica, por lo mismo, recomienda implícitamente Cohelet. “El fundamento de una perpetua estima y buen nombre — escribe Cicerón — es la justicia, sin la cual nada es digno de alabanza.”² Recordando las consideraciones del capítulo precedente sobre la vanidad y miserias de la vida, el Ecle-siastés declara también preferible al día del nacimiento, que nos abre las puertas a ellas, el de la muerte, que libra de las mismas e introduce en la quietud del seol. Añadiríamos los cristianos que, mientras el primero nos proporciona una vida que muchas veces lleva consigo más contrariedades y sufrimientos que alegrías y satisfacciones, la segunda nos conduce a la patria **donde el Cordero inmaculado** enjuga toda lágrima³, y seremos eternamente felices con una dicha que ni la misma imaginación humana puede intuir⁴.

Nuestro autor prefiere la *casa en luto*, cuyos moradores lloran la ausencia de un ser querido que les arrebató la muerte, a la *casa en fiesta*, en que todos ríen y se divierten celebrando un fausto acontecimiento. El v.3, que formula el principio: *es mejor la tristeza que la risa*, da también la razón de las afirmaciones precedentes. La muerte hace al hombre reflexivo sobre la vanidad y fin de la vida y lo induce a una conducta sabia y prudente: gozar cada día **de las alegrías que Dios concede, sin entregarse a la búsqueda de** la sabiduría con esa fatiga que no deja gozar con tranquilidad de la vida, ni a los placeres con ese exceso que embota los sentidos y abre la puerta a los vicios, cuya consecuencia es, según el sentir de los sabios, la muerte prematura⁵. A los cristianos nos habla del más allá que después de ella nos espera y nos induce a la vida virtuosa, que lo hace feliz y venturoso. Por eso la ascética considera el pensamiento de la muerte como uno de los más eficaces para apartar a los hombres del camino del mal y conducirlos por la senda del bien. Es claro que la alegría que excluye la reflexión y vida cristiana es aquella que lleva a la disipación y al pecado, no la alegría, sana y verdadera, que es una consecuencia lógica de la virtud.

Es doctrina común de los autores sapienciales que aprovecha más escuchar la reprensión del sabio, lo que resulta imprescindible para conseguir una buena educación, que escuchar los cantos de los necios, que halagan a los sentidos, pero no reportan beneficio positivo alguno. Una expresiva comparación ilustra la corta duración de sus efectos y hasta la molesta impresión que en los oídos del cuerdo producen los aplausos del necio: Cohelet los compara al *chisporrotear del fuego debajo de la caldera* (v.6). El estribillo parece está fuera de lugar; como frase muy grata a Cohelet, tal vez un copista la colocó también aquí siguiendo la inspiración del momento. De ser auténtica, contrapondría la vanidad de las cantilenas del necio al reproche del sabio, que pro-

duce efectos educativos en quienes dócilmente lo reciben. El v.7 no tiene relación alguna con lo que precede, no obstante la partícula ilativa con que comienza. Su contenido menciona dos cosas que pueden apartar al sabio del cumplimiento fiel de su misión: *la opresión*, con que los poderosos pueden forzarlo a pronunciar un dictamen falso, y *las dádivas*, con que los ricos consiguen corromper el corazón de los jueces en favor de sus negocios. Constataciones éstas que encontramos con frecuencia en los sabios.

Siguen dos sentencias referentes a la paciencia y dominio interior frente a la ira. Advierte antes Cohelet que el fin de las cosas es mejor que el principio; éste supone esfuerzo por conseguirla; aquél, en cambio, ofrece el fruto y premio del trabajo. El que sabe seguir la marcha de los acontecimientos con paciencia y dominio de espíritu, asegura el éxito de sus empresas más fácilmente que quien se deja en seguida dominar por la ira y la impaciencia ante las dificultades, con lo que echa aquél a perder. De ahí que el autor recomiende la calma y dominio de sí mismo, constatando que la ira es propia de necios y lleva a verdaderas locuras ⁶. Semejantes consejos dan **San Pablo y Santiago** ⁷.

Cophelet enseña también a enjuiciar los tiempos presentes con relación a los pasados. Los descontentos del momento que viven, desesperanzados respecto del porvenir, y sobre todo los ancianos, agobiados por las calamidades y achaques de la vejez, añoran los tiempos que les precedieron, juzgándolos mejores que los presentes. Tal manera de pensar no es propia de un sabio y arguye sencillamente ignorancia de los tiempos pasados. Siempre ha habido cosas buenas y cosas malas, tiempos de paz y días de guerra, reyes buenos, amantes de su pueblo, y príncipes tiranos que lo arruinaron con sus tributos. Quien estudia profundamente la historia de los tiempos pretéritos ve que no difieren mucho en esto de los presentes. San Jerónimo daba a este propósito un consejo acertado: “Debes vivir de tal manera que los tiempos presentes sean para ti siempre mejores que los pasados.” ⁸

Los v.11-12 hacen un elogio de la sabiduría y de su utilidad, sobre todo si va acompañada de riquezas. Una y otra pueden contribuir en gran manera a la felicidad posible en esta vida y defendernos de ciertos males y desgracias que la ciencia puede prevenir y las riquezas pueden evitar. Pero entre ambas cosas es mejor la sabiduría, pues con ésta fácilmente se consiguen aquéllas; las riquezas, en cambio, sin sabiduría que las administre, pronto desaparecen. De ella dice Cohelet que *da la vida al que la tiene*; la frase se repite en Proverbios y se refiere a la vida larga y feliz que la sabiduría proporciona a quienes sigan sus postulados, que vienen a coincidir con los preceptos de la ley a los que Dios prometió idénticos beneficios ⁹.

El v.13 recuerda un pensamiento ya conocido: el hombre no puede modificar la obra de Dios, el gobierno de Dios en el mundo, conforme a sus deseos y necesidades. Y su providencia se extiende al bien y al mal. Es El quien dispone los caminos prósperos y quien envía o permite la adversidad. Y ha entremezclado de tal manera el bien y el mal, que el hombre no puede saber con certeza si el día siguiente podrá continuar disfrutando de los bienes que hoy posee o si una desgracia o la muerte misma llamará a las puertas de su casa. Ante esta realidad, la conducta del hombre, concluye Cohelet, ha de ser disfrutar de los bienes cuando Dios los otorga, y sacar de los males, mediante la reflexión, los beneficios indicados al principio del capítulo. “Aprendamos — escribe **San Gregorio** a sus cristianos —, **no sólo en la prosperidad, sino también en la adversidad, a dar gracias a Dios.** Creador nuestro, se ha constituido, llevado de su amor a los hombres, en nuestro Padre, y a nosotros, hijos adoptivos, nos alimenta para la herencia del reino celestial, y no sólo nos restablece con los dones, sino que nos instruye por medio de los castigos.” ¹⁰

Ante la falta de sanción moral, el justo medio (7:15-18).

¹⁵ De todo he visto en mis fugaces días: justo que muere en toda su justicia e impío que con todas sus iniquidades campa largo tiempo. ¹⁶ No quieras ser demasiado justo ni demasiado sabio, ¿para qué quieres destruirte? ¹⁷ No hagas mucho mal ni seas insensato: ¿por qué has de querer morir antes de tiempo? ¹⁸ Bien te estará esto sin dejar aquello, que el que teme a Dios saldrá con todo.

Comienza constatando una realidad que está en oposición con la tesis judía, comúnmente aceptada, de que el justo y el impío reciben en esta vida el premio y castigo, respectivamente, de sus acciones 11. A veces muere el justo, a pesar de su justicia, en la flor de la vida, y los impíos, no obstante sus iniquidades, mueren llenos de días. Para los escritores anticotestamentarios, que ignoraban la recompensa y castigo que sigue a la muerte, esto constituía uno de los problemas más intrigantes. El hecho de que no hay en la tierra una sanción adecuada a las obras, dice a Cohelet que no puede el hombre buscar tampoco en ella su felicidad y le inspira una norma de conducta utilitaria, de acuerdo con la tesis de su libro: *no quieras ser demasiado justo ni demasiado sabio* (v.16). Ya nuestro autor había condenado el trabajo excesivo en la búsqueda de la sabiduría ¹²; ahora hace lo mismo respecto de la “justicia.” Para interpretar bien esto, hay que tener en cuenta que, en los días en que fue compuesto el libro, existían ya las dos corrientes de ideas, de donde nacieron los fariseos rigoristas y los saduceos laxistas. Cohelet se refiere sin duda al celo desmedido en el cumplimiento de la ley, que con sus numerosas prescripciones hacía insoportable la vida a quienes con ánimo escrupuloso se daban al mismo; exceso que no es virtud y hace daño al espíritu. Pero tampoco hay que irse al extremo contrario; como critica el exceso de justicia y sabiduría, reprueba también *el hacer excesivamente el mal*. La razón es paralela a la anterior: ello agota las energías vitales antes de tiempo, e incluso expone a perder la vida en una mala acción. Pero ¿no legitimará con esta afirmación Cohelet el mal moderado? Ciertamente que no. Cohelet no estudia aquí los actos en su relación con la moral, sino que tiene ante sus ojos la conducta de aquellos que, al ver la falta de sanción moral, se entregan de lleno al mal, buscando en el exceso de pecado su felicidad. Para disuadirlos de tal conducta les da, como antes, una razón de tipo utilitario: por ese camino llegarán a la muerte antes de tiempo. Al condenar, pues, los grandes desórdenes por los motivos indicados, no enseña, por lo mismo, que sean lícitos los pequeños; recomienda sencillamente un camino intermedio, que considera como el camino más acertado para conseguir la felicidad que es posible obtener en este mundo. El v.18, cuya primera parte recomienda los dos preceptos de los versos precedentes, indica en la segunda el motivo que mantendrá al hombre en ese justo medio sin desviarse hacia un fanatismo en el cumplimiento de la ley, que no es virtud, ni dejarse arrastrar por el mal y el pecado, que ofenden a Dios. Este motivo es **el temor de Dios, que lleva a la observancia fiel de la voluntad de Dios, que se manifiesta en las prescripciones de la ley y recomendaciones de los sabios.**

Valor de la sabiduría. No hay justicia perfecta (7:19-22)

¹⁹ La sabiduría da al sabio una fuerza superior a la de diez potentes que gobiernan la ciudad. ²⁰ Ciertamente, no hay justo en la tierra que haga sólo el bien y no peque. ²¹ Tampoco prestes atención a todo cuanto se dice, para que no tengas que oír a tu siervo decir mal de ti. ²² Sabes muy bien que muchas veces también tú hablaste mal de otros.

La primera de estas afirmaciones sueltas, sin relación alguna con el contexto ni con el tema general del libro, puede haber sido sugerida por el afán de los sabios de poner de relieve aquí y allá el valor de la sabiduría, al que Cohelet no podría sustraerse no obstante su pretensión de realzar el lado deficiente de las cosas, que las incapacita para comunicar al hombre la felicidad perfecta. Pondera la sabiduría sobre la *fuerza*, y con razón. Muchas veces el consejo de un sabio ha salvado situaciones difíciles y angustiosas que la fuerza de las armas no podía superar. El número diez puede aludir a los diez jefes que estaban al frente de las ciudades griegas, o ser un número redondo para significar muchos. Semejantes comparaciones encontramos en los otros libros sapienciales¹³.

Se esfuerzan los comentaristas por conectar con el contexto el v.20, en que afirma Cohelet que no hay justo exento de pecado. Algunos lo relacionan con el 18, en que se hace una recomendación del temor de Dios, con la que estaría muy de acuerdo esta advertencia de no confiar demasiado en las propias fuerzas morales (BARTON, NÓTSCHER). El pensamiento es conocido en el Antiguo Testamento: Salomón, en su oración al dedicar el templo, confiesa que no hay hombre que no peque¹⁴. Y nos recuerda la petición de Jesucristo en el Padrenuestro, en que todos hemos de implorar el perdón de la misericordia divina, y la afirmación tajante de San Juan: “Si dijéramos que no tenemos pecado..., la verdad no estaría con nosotros”¹⁵. Los dos versos siguientes, que pueden haber sido sugeridos por el anterior, contienen un consejo de mera prudencia humana: recomienda el sabio no estar pendiente en cada momento de lo que de ti puedan otros decir y dejarte inquietar demasiado por ello; de lo contrario, tendrás que escuchar muchas cosas desagradables que sin duda dirán de ti, sobre todo tus siervos, que, conviviendo contigo, verán en tu conducta más de una cosa censurable, y no vivirás tranquilo. Tu conciencia misma te dice que tú haces lo mismo respecto de los demás, criticando más de una vez sus defectos. **Si tú caes en este pecado contra la caridad, no pienses que los demás van a estar exentos de él.**

La sabiduría, inaccesible a Cohelet. Su juicio sobre la mujer (7:23-29)

²³ **Todo esto he querido buscar en la sabiduría, y dije: Quiero hacerme sabio; pero la sabiduría está lejos de mí.** ²⁴ **Lejos se queda lo que estaba lejos, y profundo lo profundo. ¿Quién lo alcanzará?** ²⁵ **He aplicado mi corazón a buscar e inquirir la sabiduría y la ciencia, y he hallado que la maldad es una insensatez, y la insensatez una locura.** ²⁶ **Y hallé que es la mujer más amarga que la muerte y lazo para el corazón, y sus manos atadura. El que agrada a Dios escapará de ella, mas el pecador en ella se quedará preso.** ²⁷ **Esto hallé, dice el Cohelet, pesando las cosas una por una para hallar la razón.** ²⁸ **Lo que busca mi alma y todavía no ha encontrado: “Entre mil hallé un hombre, mas mujer entre todas ni una hallé.”** ²⁹ **Lo que hallé fue sólo esto: que Dios hizo recto al hombre, mas ellos se buscaron muchas perversiones.**

Los v.23-24 presentan afirmaciones ya conocidas y hay que unirlos con los 13-17. Cohelet se dio con intensidad a la búsqueda de la sabiduría: investigó la obra de Dios por ver si descubriría las leyes divinas que regulan los acontecimientos, cuyo conocimiento le permitiría asegurar el éxito de sus empresas; pero aquéllas permanecen misteriosas al hombre, no quedándole otra actitud prudente que someterse con docilidad al gobierno de Dios sobre el mundo. Observó también la ley moral, por ver si en la virtud podía encontrar la verdadera felicidad; pero en seguida comprendió que ésta no triunfa aquí abajo, siendo muchas veces oprimidos los justos, que mueren sin recompensa de sus acciones virtuosas.

Una cosa captó muy bien en sus investigaciones Cohelet: que la maldad es una insensa-

tez; no la hay mayor que el hacer el mal a sí mismo o a los demás, como enseñaría Jesucristo al establecer como base o fundamento de la nueva ley la caridad, y por lo mismo es una locura, que denota falta de sano juicio, como afirman también los otros sabios ¹⁶. El pensamiento introduce las constataciones de los versos siguientes sobre la mujer. El Eclesiastés buscó la felicidad en la sabiduría, en las riquezas, en los banquetes y festines, en las construcciones y comodidades materiales..., y en nada la halló. Pero hay una cosa que ocupa, entre las delicias apetecibles al hombre, un lugar primordial: las mujeres. Cohelet no ha pasado por alto este punto, sino que le ha prestado una atención especial. Mas también en este punto la conclusión ha sido decepcionante: *la mujer es mas amarga que la muerte y lazo para el corazón* (v.26). Que la muerte sea cosa amarga, lo repiten los autores sagrados ¹⁷, y no podían pensar de otra manera, privados como estaban de la revelación sobre la felicidad que después de ella nos espera. La mujer de que aquí se trata y de la que hay que entender tan pesimistas juicios no es, evidentemente, la mujer en general. Cohelet, como advierte Colunga, seguramente que no incluía en ellos a su madre ni a la madre de sus hijos. Se trata más bien de la mujer libertina y depravada que describen los primeros capítulos de Proverbios, dado que el autor emplea los mismos términos de los capítulos 5 y 7. Tal mujer es un lazo que se tiende al corazón del hombre, el cual, llevado de sus instintos, sueña encontrar en ella su felicidad; pero el tiempo se encarga de descubrirle las amargas desilusiones que le esperan. Cohelet piensa, como advierte Podechard, no sólo en la esclavitud a que conducen los instintos pasionales, sino en toda la influencia que ella puede ejercer sobre el hombre, en su poder de intriga, en su espíritu de dominio, de celosía y de maldad; en una palabra, en la parte que le toca en todos los males y en todas las depravaciones de la humanidad ¹⁸. Sólo el que agrada a Dios, es decir, el hombre bueno y virtuoso, podrá vencer con su ayuda los atractivos falaces de la mujer malvada; quien no lo es, dadas las inclinaciones de la naturaleza humana, no escapará a sus seductores lazos.

Nuestro autor continúa manifestando sus conclusiones en torno a la mujer en los versos siguientes, advirtiendo antes que sus juicios no son improvisados: ha examinado las cosas y las ha meditado una por una. Dio con un dicho que él no ha podido confrontar, desfavorable en extremo para la mujer. Refiere que entre mil hombres se encuentra un hombre bueno, pero entre mil mujeres no se encuentra ni una tal, cuyo sentido es que son pocos los hombres buenos y perfectos, pero menos todavía las mujeres. La afirmación hay que tomarla como expresión de un oriental, que generaliza las cosas mirándolas del lado pesimista. ¿De dónde proviene esta depravación? Cohelet, que, en medio de sus decepciones, jamás ha tenido una palabra, ofensiva contra el Creador, **confiesa que Dios ha hecho recto el corazón del hombre y que hay que buscar en él la razón de sus perversiones.** En efecto, Dios creó al hombre y a la mujer buenos, como refieren las primeras páginas del Génesis. Fueron nuestros primeros padres quienes, desobedeciendo al Señor, abrieron a la humanidad la senda del mal, y en los tiempos de Cohelet, como en todos los tiempos, muchos hijos de Adán y Eva abandonaban la práctica de la virtud y dirigían sus pasos por caminos de perdición.

1 2 Sam 12:20; Rut 3:3; Am 6:6; Dan 10,13; Sal 47:7; Prov 7:17. Cf. Plinio, 12:25; 56:32. — 2 L.2 *Officiorum*. — 3 Ap 21:4. — 4 1 Cor 2:9. — 5 Prov 2:15-22; 6:12-15. — 6 Prov 14:17. — 7 Sant 1:19; Ef 4:26. — 8 En A Lapide, o.c., p.254. — 9 Dt 6:1-25; 10,12-11:21; Bar 3:14; Prov 3:2.18; 8:35; 13:8; Eclo 8:3. — 10 Hom. ig in Ezech. — 11 Ex 20,12; Dt4:40; Prov 3:2.16; 4:10; Sal 37:10; 58:3-9; 73:18. — 12 1:12-18; 2:12-23. — 13 Prov 21:22; 24:25; Eclo 9:18. — 14 1 Re 8:46; Tob 4:17; 14:4; 15:143; Sal 19:13; Prov 20:9; Sant 3:2. — 15 Mt 6:12; 1 Jn 1:8. — 16 Prov 7:7-22; Sab 1-5. — 17 Sam 15:32; Prov 5:4; Eclo 41:1; 28:21. — 18 O.c., p.386.

8. Mas Sobre la Sabiduría y la Sanción Moral.

Conducta del sabio para con el rey (8:1-8).

¹ ¿Quién como el sabio? ¿Quién como el que sabe explicar las cosas? La sabiduría del hombre ilumina su rostro y quita aspereza a su semblante. ²Guarda el mandato del rey a causa del juramento hecho a Dios. ³ No te apresures a alejarte de su presencia ni persistas en cosas que le desagraden, porque puede hacer cuanto quiere. ⁴ Pues la palabra del rey es eficaz, ¿y quién podrá decirle: Qué es lo que haces? ⁵ El que guarda los mandamientos no tendrá mal, y la mente sabia conoce el tiempo y el juicio; ⁶ que para toda cosa hay tiempo y juicio y es mucho el mal que pesa sobre el hombre; ⁷ porque no sabe lo que vendrá después, ¿y quién podrá decirle cuanto ha de suceder? ⁸ No tiene el hombre poder sobre el espíritu para detenerlo ni tiene poder sobre el día de la muerte; no hay armas para tal guerra, ni podrá la iniquidad salvar al reo que la comete.

Nos sorprende la manera de hablar del v.1, en que se hace un elogio de la sabiduría que parece contradecir los sentimientos de Cohelet sobre la misma. El Eclesiastés es un sabio, y, como tal, no puede ocultar su aprecio y admiración por la sabiduría, que, si no puede dar al hombre la felicidad plena que ansia su corazón, es la más noble y elevada de las actividades humanas, y coloca en un grado de superioridad sobre los demás a quien, en virtud de ella, sabe explicar las cosas. Entre los efectos agradables que ella lleva consigo está ese aire de inteligencia y gravedad que, hermanado con un semblante alegre y benévolo y una actitud llena de bondad y sencillez, admira en el hombre sabio, de quien tal vez esperaríamos orgullo y áspera presunción.

Los versos siguientes se refieren a la conducta a observar frente al rey. El sabio trata frecuentemente del tema 1. En aquellas sociedades, en que los soberanos eran dueños de la vida y la muerte, era preciso no incurrir en su ira. Cohelet recomienda la fidelidad al mandato del rey, presentando como motivo *el juramento hecho a Dios*. No se trata de una promesa hecha a Dios, sino del juramento de fidelidad al rey, por parte de un individuo o por parte de todo el pueblo, **en el que se invocaba el nombre de Dios** ². Por lo demás, el rey es el representante de Dios; su coronación iba acompañada de una ceremonia religiosa; lógicamente, la promesa de fidelidad al rey entraña un deber religioso. San Pablo declara que hay obligación en conciencia a obedecer a los poderes públicos ³. Sigue un consejo de prudencia para quienes, como embajadores de una causa o consejeros de los mismos, tenían que tratar con los reyes: *ni alejarse demasiado pronto ni persistir en lo que le desagrada* (v.3). Un gesto desagradable o una insistencia frente a las disposiciones del rey podían ser peligrosas. A Lapide escribe que para con el rey hay que observar una actitud semejante a la que adoptamos frente al fuego: no acercarse demasiado a él para no ser abrasado por sus llamas, ni situarse demasiado lejos, lo que impediría participar de su calor⁴. De la misma manera, no conviene acercarse demasiado a los poderosos, para no venir a ser víctima de su ira; pero tampoco demasiado lejos, porque entonces no te llegarían los beneficios de su amistad y benevolencia.

Algunos explican la primera parte del v.5 en relación con las recomendaciones que preceden, interpretándola de la obediencia al rey. Parece más bien hay que entenderla de los mandamientos de Dios en general, cuyo cumplimiento se inculca por motivos prácticos y utilitarios: evitar el daño que su inobservancia puede provocar. A continuación el autor afirma que hay *un tiempo* determinado por Dios — un día, clamaban los profetas⁵ — en el cual tendrá lugar *el juicio*, al que nadie podrá sustraerse. Cohelet está convencido de que Dios pedirá cuenta de las ac-

ciones buenas o malas que hubiéremos realizado; no cree que la maldad y el crimen puedan quedar impunes, pero desconoce la naturaleza del juicio e ignora sus circunstancias de tiempo y lugar. La frase final del v.6 adquiere en el contexto sentido escatológico y afirma que al pecador espera un castigo riguroso por sus pecados.

Las afirmaciones de los v.7-8 son ya conocidas⁶. Constatan una vez más la ignorancia del hombre respecto de lo que vendrá después de él⁷, de la que nadie le puede sacar, y en particular su impotencia frente a la muerte. El espíritu es el hálito vital, que cesa en el momento de la muerte⁸. Llegado el momento de la muerte, nadie puede escapar a ella ni retrasar un instante la hora señalada por Dios. El impío puede vivir largo tiempo a pesar de su iniquidad, pero ésta no le librarán de la ley de la muerte, común a buenos y malos.

No se ve la sanción moral en esta vida (8:9-15).

9 Esto he visto poniendo atención a cuanto sucede bajo el sol, en tiempos en que el hombre domina sobre el hombre para su ruina¹⁰ Vi a impíos recordados, mientras que los que habían hecho el bien se iban del lugar santo y eran olvidados en la ciudad; también esto es vanidad.¹¹ Porque no se ejecuta prontamente la sentencia contra el mal, por ello el corazón de los hijos de los hombres se llena de deseos de hacer el mal;¹² que hace el pecador cien veces el mal y pervive; con todo, yo sé que los que temen a Dios tendrán el bien, los que temen ante su presencia,¹³ mientras que el impío no tendrá bien ni prolongará sus días, que serán como sombras por no temer a Dios.¹⁴ Sin embargo, tal vanidad se da sobre la tierra, que son tratados justos como conviene a los malvados, y malvados como conviene a los justos. Y me digo que también esto es vanidad.¹⁵ Por eso alabo la alegría, que el hombre no tiene bien bajo el sol sino comer, beber y alegrarse, y esto es lo que le queda de sus trabajos en los días de vida que le da Dios bajo el sol.

De nuevo Cohelet hace referencia, con sus acostumbradas fórmulas, al hecho de que los malos muchas veces triunfan, y los buenos son humillados y oprimidos. Lo debió de observar con frecuencia en aquellas monarquías absolutistas orientales, en que los príncipes tiranizaban a sus subditos. El v.10 es oscurísimo en cuanto al texto — casi cada palabra, como advierte Buzy, ha dado lugar a no pocas interpretaciones —, si bien la idea que encierra es fácil de captar; en nuestra traducción se alude al hecho mencionado de que los malos son llevados con honor a su sepultura y después recordados con alabanza, mientras que los buenos son relegados a segundo término, olvidados y hasta a veces despreciados⁹. Job y los Salmos repiten con frecuencia este hecho, cuya explicación constituía un misterio para los escritores del Antiguo Testamento, privados de la revelación sobre la vida futura. Para Cohelet, esto constituía una anomalía.

Los v.11-13, cuyas ideas nos son ya conocidas, forman un paréntesis que pretende dar solución a la dificultad precedente. El 12a constata cómo el hecho de que el mal no sea prontamente castigado induce a otros a cometerlo también, sobre todo si a ello se añade la humillación y el desprecio de los justos. Catón opinaba que nada hay más peligroso que la impunidad, la cual siempre incita a mayores crímenes. Y añadía que, si se permitía hacer daño a los demás impunemente, nadie estaría seguro de la violencia de los malvados¹⁰. A Lapide expone la razón por la que Dios difiere el castigo de los impíos: **para mostrarles su benevolencia**, que invita a los pecadores a penitencia, que algunos reconocen de hecho, y haciendo penitencia cambian de vida, mientras que otros, abusando de la paciencia de Dios, acumulan ira para el día del castigo¹¹. A pesar de todo, Cohelet profesa la tesis tradicional judía de la retribución terrestre, que no sabe

compaginar con los hechos. Sabe con certeza y profesa **que llegará un día en que Dios dará su recompensa a aquellos que le temen, es decir, que le honran practicando el bien**, mientras que el impío sufrirá el castigo de su impiedad. Sus días *serán como sombra*; “la sombra, como no tiene consistencia ni duración, ni siquiera existencia propia, viene a ser fácilmente el símbolo de la inestabilidad y de la fugacidad” (Podechard)¹². El pensamiento aparece con frecuencia en la Biblia, y se aplica al hombre mismo y a los días de su vida sobre la tierra¹³.

Cohélet emite su juicio sobre el hecho de que los justos sean tratados como corresponde a los malvados, y viceversa, e indica la conclusión a que ha llegado. Para él, este hecho es una anomalía que impide al hombre el que pueda poner su felicidad en la sanción moral, la cual no corresponde en esta vida a los méritos. Nuestro autor es admirable; no se irrita¹⁴, ni pone en duda la fe en la doctrina tradicional de la retribución terrestre. Se limita a constatar los hechos y deducir la conclusión práctica, que es la misma a que le llevaron las precedentes experiencias¹⁵: gozar honestamente de los bienes que Dios nos concede, procurando no ofenderle. En estas sentencias, al parecer epicúreas, siempre brilla el pensamiento de Dios.

La obra de Dios es inescrutable (8:16-17).

¹⁶ **Di, pues, mi corazón a conocer la sabiduría y a examinar el trabajo que se hace sobre la tierra, porque hay quien ni de día ni de noche ve cerrarse sus ojos por el sueño.** ¹⁷ **Examiné también la obra de Dios, que no puede el hombre conocer cuanto se hace bajo el sol, y, por mucho que se fatigue, nada llega a descubrir; y aun cuando dijere el sabio que sabe, nada llega a saber.**

Otra vez Cohélet constata la impotencia del hombre frente a las leyes divinas que gobiernan el mundo. Le ha llevado a esta conclusión el examen que ha hecho del *trabajo que se hace sobre la tierra* y de la *obra de Dios*. Aquél designa o la actividad humana en general, conforme a la significación del término hebreo, o el esfuerzo que el hombre pone para alcanzar la inteligencia del gobierno divino, lo que está más de acuerdo con el contexto. Esta se refiere aquí a las leyes divinas conforme a las cuales Dios gobierna el mundo, tanto en el orden físico como en el orden moral. “Ante la obra de Dios, también el sabio debe inclinarse con respeto — concluye Girotti —, reconociendo que está fuera de su alcance, porque el ser finito jamás podrá comprender adecuadamente el modo de ser y de obrar de Aquel que no tiene límite alguno en su perfección.”¹⁶ Y, como el mismo Apóstol, deberá exclamar: “¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuan insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!”¹⁷ De las obras de Dios, el hombre puede dar algunas razones generales que nos manifiesta la misma Escritura; pero las razones concretas de todos y cada uno de los acontecimientos de la vida escapan a la inteligencia humana.

1 7:8; 8:2-4; 10,4.20. — 2 2 Sam 5:3; 2 Par 36:13. (Sedecías prestó juramento de fidelidad por Dios a Nabuco-donosor; cf. Ez 17:13-19). F. Josefo, *Antiq.* 11:8:3 (Darío III Codomano [355-331] impuso al sumo sacerdote juramento de “no hacer la guerra contra él”); 12:1.1. — 3 Rom 13:5. — 4 O.c., p.28? — 5 Is 2:11; 3:7.18; 17:20. — 6 3:22; 6:12; 7:14; 10,14. — 73:22. — 8 3:19-21. — 9 Otros traducen: *Yo he visto malvados llevados, a su sepultura; se fueron del lugar santo y fueron glorificados en la ciudad* (Vacari, Buzy). Ciertamente es una vanidad y una anomalía el que sean alabados estos hombres odiosos a Dios. Buzy sospecha que ha caído un verso en que se hablaría de los justos. Podechard expone y discute las diversas interpretaciones en p.399-401. — 10 Así Plutarco en *Apophth. Rom.* — 11 2 Pe 3:9. — 12 O.c., p.403. — 13 Job 8:9; 14:2; Sal 144:4; Sab 2:5, — 14 21:7. — 15 2:24; 3:22. — 16 O.c., p.168. — 17 Rom 11:13; Job 11:6-9.

9. Incertidumbres y Anomalías, Actitud Practica.

Las obras del justo y del sabio, en las manos de Dios (9:1-4).

¹ Poniendo en mi corazón todo esto, vi bien que el justo y el sabio y sus obras están en las manos de Dios, y ni siquiera sabe el hombre si es objeto de amor o de odio; todo está encubierto ante él. ² Todo a todos sucede de la misma manera; una misma es la suerte que corren el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios; como el hombre de bien, el malhechor; como el que jura, el que aborrece el juramento. ³ Este mal hay en todo cuanto existe bajo el sol: que sea una misma la suerte de todos y que el corazón de los hijos de los hombres esté lleno de mal y de enloquecimiento durante la vida, y luego la muerte. ^{4a} ¿Y quién es exceptuado?

Comienza el autor afirmando que las obras del justo y del sabio están en las manos de Dios, de modo que el éxito de las mismas no depende de su justicia o su sabiduría, sino de la voluntad de Dios. Y el Señor lo otorga, no conforme a los merecimientos del hombre, concediéndolo al bueno y denegándolo al malo, sino conforme a su beneplácito, que no coincide con el mencionado criterio. A todos, en su providencia general, trata Dios de la misma manera; indistintamente hace llover para los justos y los injustos; para unos y otros igualmente hace salir cada mañana el sol. Y una misma suerte ha dispuesto para las diversas clases de hombres, para *los puros* y para *los impuros*, es decir, para los que cumplen las prescripciones legales y para quienes las infringen; para *los que juran* y para *los que aborrecen el juramento*, cuyo uso era frecuentísimo entre los judíos, lo que originó los abusos que determinaron la prohibición que del mismo hicieron los esenios¹ y las recomendaciones de Jesucristo en la declaración del segundo precepto ². Si, pues, Dios concede o niega el éxito de las obras independientemente de que sean buenos o malos, si trata a todos de una misma manera y los destina a una misma suerte, resulta que el hombre, por el buen o mal resultado de sus obras, de sus empresas, no puede colegir si es digno de amor o de odio delante de Dios. De ningún modo se puede concluir de estos versos la incertidumbre sobre el estado de gracia o pecado en el hombre ³.

Privado Cohelet de la revelación neotestamentaria sobre la retribución de la vida futura, no puede menos de lamentarse de esa igualdad entre la suerte de los justos y de los injustos, que, naturalmente, él considera como una anomalía inexplicable. Igualdad que culmina en la muerte, de la que nadie es exceptuado. Y esta actitud de Dios, que trata a todos de la misma manera, viene a ser ocasión e incentivo a los malvados para entregarse sin temor alguno a los instintos e inclinaciones de su naturaleza.

La condición de los vivos, preferible a la de los muertos (9:4b-6).

^{4b} Mientras uno vive hay esperanza, que mejor es perro vivo que león muerto; ⁵ pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido ya su memoria. ⁶ Amor, odio, envidia, para ellos ya todo se acabó; no toman ya parte alguna en lo que sucede bajo el sol.

Estos versos hacen resaltar las ventajas de la vida sobre el estado que, según las creencias de Cohelet y los israelitas de su tiempo, esperaba al hombre después de su muerte. Mientras uno vive, por mal que le vaya en la tierra, siempre queda la esperanza de conseguir, mediante el trabajo y

el salario, días mejores, más felices y más prósperos. La experiencia nos dice, aun a nosotros cristianos, que la vida, no obstante todas sus miserias, es el bien más apetecible para el hombre. Para comprender la fuerza del refrán en boca de nuestro autor hay que tener en cuenta que el perro, como animal impuro⁴, era objeto de desprecio para los orientales⁵; el león, por el contrario, símbolo de la fuerza, era estimado como el más noble de todos los animales⁶. El sentido es que es preferible ser el último y más despreciable de los animales estando vivo, que el mejor y más estimado de todos ellos estando muerto.

El v.5 continúa el mismo pensamiento, que propone bajo una forma que puede dar lugar a falsas interpretaciones, si no se tiene en cuenta el contexto de la frase. Cohelet contrapone sencillamente la condición de los vivos y la condición que, según la concepción del Antiguo Testamento, esperaba a los muertos, y es en contraste con ésta como hay que interpretar aquélla. Los vivos *saben que han de morir*, es decir, viven todavía y pueden disfrutar de los bienes y felicidad que Dios les conceda en esta vida, tan querida por más que esté llena de miserias, mientras que los muertos ya *no saben nada*; para los sabios, el conocer, el saber, es la más noble manifestación de la vida; *no esperan salario alguno*, privados como están de toda actividad y trabajo que pudiera merecerlo; más aún, al cabo de cierto tiempo, ni memoria queda de ellos entre los vivos, de modo que ya no cuentan para nada, lo que constituye para Cohelet gran desilusión⁷. El autor no pone en duda o niega la inmortalidad del alma y la retribución futura, sino que las ignora, y compara la condición de los vivos con la de los muertos conforme a sus concepciones respecto del *seol*. San Jerónimo, que conocía el valor de las obras humanas en orden a la retribución futura, señala una diferencia digna de reflexión para los cristianos: “Los vivientes — escribe —, ante el temor de la muerte, pueden realizar buenas obras; los muertos, en cambio, nada pueden añadir a lo que se llevaron al despedirse de la vida. Ya no hay para los muertos tiempo en el que puedan merecer y conseguir el premio”⁸. El v.6, que da la clave para interpretar los versos precedentes, recuerda que los afectos y más violentas pasiones cesan en su actividad en el momento de la muerte, que rompe toda relación con este mundo visible.

Conclusión de las precedentes consideraciones (9:7-10).

⁷ Ve, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón, pues que se agrada Dios en tus buenas obras. ⁸ Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el unguento sobre tu cabeza. ⁹ Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el sol, porque ésa es tu parte en esta vida entre los trabajos que padeces debajo del sol. ¹⁰ Cuanto tu mano pueda hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro, adonde vas, ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría.

Otra vez nos presenta la conclusión ya conocida de todas sus precedentes investigaciones, enumerando, esta vez en términos más explícitos, aquellas cosas en que el hombre suele hallar una felicidad mayor en esta vida. Menciona en primer lugar el disfrute de los bienes materiales, simbolizados en *el pan y el vino*, seguramente por ser en los banquetes donde aquéllos proporcionan una satisfacción mayor. Y esto con alegría, porque, si ésta falta, aquéllos no pueden dar esa felicidad que desea el corazón. Al conceder Dios esos bienes materiales y la facultad de disfrutar de ellos, manifiesta, por lo mismo, que se complace en que el hombre goce del fruto de sus obras. Se refiere después a *las blancas vestiduras y los ungüentos* que se empleaban -en los días de fiesta entre los judíos, y también entre los romanos⁹, y son, por lo mismo, símbolos de la alegría que reinaba en semejantes ocasiones. Completa el cuadro de los placeres terrenales con la invita-

ción a los gozos familiares: *goza*, dice Cohelet, *de la vida con tu amada compañera*. Entre las cosas que dan al hombre una satisfacción mayor y le compensan más las desilusiones a que ha ido haciendo mención a lo largo de sus experiencias, ocupa un lugar preeminente la mujer, cuya alegre compañía es la mejor compensación frente a los trabajos y contrariedades de la vida. No hay contradicción alguna entre las afirmaciones de 7:26-28, en que se emite un juicio muy desfavorable de la mujer, y esta que la considera como fuente de gozo. Allí se trataba de la mujer corrompida, que arrastra al hombre a desórdenes morales que llevan consigo fatales consecuencias (v.26), y de la dificultad de encontrar una mujer adornada de todas las cualidades que hacen de ella una esposa ideal (v.28); aquí, en cambio, de la mujer buena que, llevando una vida ordenada con su marido, le proporciona el mejor gozo de su existencia, del que Cohelet le recomienda disfrute los días de su vida. No hay en la perícopa invitación alguna a una vida de orgía y desenfreño, sino a una alegría y gozo moderados, bajo la mirada de Dios, como se infiere del mismo contexto y lugares paralelos¹⁰.

Concluye con una recomendación al trabajo, ya que éste, tomado con la debida moderación, asegura las fuentes de felicidad relativa antes indicadas. Y esto mientras se vive sobre la tierra, pues con la muerte concluye toda actividad física y mental¹¹. Ante semejante consideración, Ben Sirac aconsejaba igualmente aprovechar los goces de la tierra, y también el hacer bien a los demás. Y el Apóstol, con una perspectiva más amplia y elevada, escribía a los galatas: “Mientras hay tiempo, hagamos bien a todos, especialmente a los hermanos en la fe.”¹²

Incertidumbre del éxito (9:11-12).

¹¹ De nuevo observé, y vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni aun de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni aun de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan. ¹² Y ni aun su hora conoce el hombre; como pez que es cogido en una mala red y como pájaro que se enreda en el lazo, así se enredan los hijos de los hombres en el mal tiempo cuando de improviso los coge.

Cophelet nos coloca frente a una nueva reflexión, en que va a poner de relieve la frecuente inutilidad de los esfuerzos humanos, físicos e intelectuales, en orden a conseguir el éxito pretendido. La razón está en que éste depende de diversas circunstancias, las cuales escapan al poder del hombre y hacen fallar a veces los más hábiles cálculos humanos. “El sabio — escribe Séneca — espera el principio de todas las cosas, no el éxito. Los principios están en nuestro poder; del éxito final juzga la fortuna”¹³. Tanto, que los romanos y los mismos judíos dieron culto a la diosa Fortuna¹⁴. De este verso concluyen algunos que ya en tiempo de Cohelet habían sido introducidos los juegos griegos, que, para el tiempo de Antíoco Epífanes, testifican los libros de los Macabeos¹⁵.

Más aún, *ni su hora conoce el hombre*, es decir, el momento en que la adversidad o el infortunio, la muerte tal vez, hace fallar sus más halagüeñas esperanzas. Ilustra el autor su pensamiento con una doble comparación: cuando más tranquilo surca el pez la superficie de las aguas y más ávido se lanza el pájaro a los granos que le ha tendido el cazador, un ardid que no esperan hacer caer a aquél en la tupida red y a éste en el lazo escondido; así ocurre al hombre, cuando más alegre y confiado tiende su mano para recoger el éxito que ya le sonríe, una circunstancia inesperada hace fallar sus cálculos. Con esto no quiere Cohelet despreciar la actividad humana, que es necesaria, ni negar la influencia de la sabiduría en el éxito de las empresas, que a continuación valorará, sino advertir los límites que las circunstancias imponen a uno y otra.

Valor de la sabiduría. No siempre reconocido (9:13-17).

¹³ Otra cosa he visto debajo del sol que fue para mí una gran lección: ¹⁴ haber una ciudad pequeña con poca gente dentro, contra la cual vino un gran rey y la asedió, levantando contra ella grandes fortificaciones; ¹⁵ y haber un hombrecillo, pobre, pero sabio, que con su sabiduría salvó la ciudad. Y, sin embargo, de aquel hombre pobre nadie se acordaba. ¹⁶ Entonces me dije: Más vale la sabiduría que la fuerza; pero la sabiduría del pobre es despreciada y sus palabras no son escuchadas. ¹⁷ Las palabras del sabio, proferidas con calma, se hacen oír mejor que los gritos del que manda a necios. ¹⁸ Más vale la sabiduría que las armas de guerra, y un yerro destruya mucho bien.

Cohélet expone en esta perícopa las ventajas que en algunos casos tiene la sabiduría. La narración no es lo suficientemente precisa en sus detalles para poder afirmar si se trata de un hecho histórico o de una especie de parábola ¹⁶. La conquista de la pequeña ciudad por parte del gran rey no parecía ofrecer gran dificultad. Pero la estratagema de un humilde, pero sabio habitante, logra salvarla. “Y es que la sabiduría, como escribe A Lapide, enseña a vencer el miedo, a moderar la audacia, a mantener elevada y firme la mente y la constancia en los peligros y situaciones arduas, a posponer la vida a la virtud, a despreciar la muerte.”¹⁷

Pero la gloria del hombre humilde fue efímera. En rigor de justicia debió ser honrado y su memoria pasar a la posteridad como el libertador de sus conciudadanos; pero no encontró, debido sin duda a su condición humilde, sino el olvido entre aquellos a quienes había librado de caer en manos de los enemigos. De la historieta, nuestro autor saca una doble conclusión: la preeminencia de la sabiduría sobre la fuerza ¹⁸, y la indiferencia que aun de ella se hace cuando sale de la boca del humilde.

Probablemente, el v.16 sugirió a Cohélet las constataciones de los versos siguientes. La primera hace un elogio de las palabras del sabio, que, pronunciadas con esa gravedad que suele caracterizarle, ejercen sobre el auditorio un impacto mayor que las voces estentóreas de quien pretendiese con ellas imponer orden en una aglomeración de necios. La segunda es una conclusión directa de la anécdota anteriormente referida y doctrina común de los sabios. La tercera, que indica el mal tan grande que un error puede traer consigo, halla en las páginas bíblicas numerosas confirmaciones, comenzando por el que dio origen a todos los demás, la desobediencia de nuestros primeros padres en el paraíso. Cohélet tendría con frecuencia en su mente la conducta de Roboam, que, con desatender el consejo de los ancianos y seguir el de los jóvenes inexpertos, dio origen a la división del reino salomónico ¹⁹. La estúpida incompetencia de un hombre hace a veces fracasar brillantes planes trazados por una mano sabia y prudente.

1 Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (Leipzig 1909 4.^a ed.) p.663. — 2 Mt 5:34. — 3 Los justos no pueden tener certeza, absoluta de su estado de gracia, como enseña el concilio Tridentino (s.vi c.9: Dz. 802). Pero la pueden tener moral por la posesión de los frutos del Espíritu Santo, que enumera el apóstol San Pablo, certeza que es tanto mayor cuanto más crece el alma en gracia y buenas obras. — 4 Los judíos dividían los animales en puros e impuros. Solamente los primeros podían comerse y ofrecerse en sacrificio. — 5 Sam 17:43; 2 Sam 3:8; 9:8; 16:9; Mt 15:26; Ap 22:15. — 6 Gen 49:9; Is 38:13; Lam 3:10; Os 13:7; Sant 10:6. — 7 1:11; 2:16. — 8 Citado en A Lapide, o.c., p.312. — 9 Gen 41:42; Jue 10,3; Est 8:15; 2 Sam 12:20; 19:24; Am 6:6; Sal 23:5; Sab 2:7. Mishna, *Semahüth* 2:10; Talmud, *Chabbath* 1143, loma 39b. Horacio, *Sat.* 5:56-61. — 10 2:24-25; 5J7-19. — 11 Sal 6:6; 88:4-7.11-13. — 12 Gal 6:10. San Gregorio Taumaturgo y después San Jerónimo afirmaron que en los v.7-10 Cohélet hace hablar a un filósofo pagano. Algunos han querido derivarlos de un fragmento parecido que se encuentra en el poema de Gilgamesh (cf. Podechard, o.c., p.414; Barton, o.c., p.162). El contenido de estos versos está plenamente de acuerdo con su tesis sobre la felicidad relativa, por lo que en ellos es claro que habla él. — 13 Eptst. 14. — 14 Is 65:11. — 15 1 Mac 1:14-15; 2 Mac 4:9-14. — 16 O.C., p.III-112. — 17 Q.C., p.328. — 18 7:20; Prov 21:22. — 19 1 Re 12.

10. Consejos y Constataciones Sapienciales.

Sabiduría y necedad (10:1-4).

1 Una mosca muerta en él estropea el unguento del perfumista, y un poco de locura puede pesar más que la sabiduría y la honra. ² Dirige el sabio su mente a la derecha, y a la izquierda el necio. ³ Por cualquier camino que el necio vaya, es siempre necio, y todos dicen: “Es un loco.” ⁴ Cuando un poderoso se enfurezca contra ti, no repliques, porque la mansedumbre impide grandes males.

Dada la cantidad de moscas y el abundante uso de unguentos en el Oriente, los lectores verían cumplida muchas veces la constatación. Ocurre lo que con la levadura, que es capaz de hacer fermentar toda la masa ¹. De la misma manera, un acto de locura puede destruir las más grandes obras de sabiduría. Advertimos antes que el caso de Roboam debió de venir muchas veces al pensamiento de Cohelet, como de todo israelita que añorase los días áureos de David y Salomón, en que el reino de Israel significaba algo en el concierto de los pueblos orientales. Los Padres aplicaron, en sentido moral, la actitud maléfica de la mosca a los herejes, a los impíos, a las malas concupiscencias, a los demonios, etc., por su acción deleznable sobre los buenos ².

Los versos 2-3 hacen referencia a la conducta del sabio y del necio. Del primero dice Cohelet que dirige su mente *hacia la derecha*; el necio, en cambio, *hacia la izquierda*. La derecha tiene sentido favorable; es símbolo del bien, y significa aquí la clarividencia y destreza del sabio en la prosecución del bien, de la felicidad. La izquierda, que simboliza más bien el mal y la ineptitud, indicaría en nuestro caso la incapacidad del necio para descubrir una norma de conducta sabia y prudente para obrar el bien y defenderse de los peligros de la vida; camina en tinieblas y no ve dónde tropieza ³. Y su condición difícilmente tiene remedio; siempre será necio y en todas sus actuaciones dejará entrever su necedad.

El último verso da un consejo sabio y práctico a quienes tenían que tratar con aquellos reyes despóticos orientales. Cuando alguien se aira contra nosotros, la primera reacción nos lleva a replicarle. Tal actitud pudiera ser en extremo peligrosa cuando aquél es un poderoso que puede incluso quitarte la vida. Es más prudente una actitud de humildad y mansedumbre, como advierten también los sabios egipcios.

Anomalías y constataciones de experiencia (10:5-11).

⁵ Un mal que he visto debajo del sol es el mal que nace del soberano. ⁶ Es puesto el inepto en muchos puestos elevados, y los aptos se sientan abajo. ⁷ He visto al siervo a caballo y a los príncipes andar a pie como siervos. ⁸ El que cava una fosa, dentro de ella cae, y el que deshace una pared es mordido de la sierpe. ⁹ El que rueda una piedra se hace mal con ella y el que parte la leña corre peligro de herirse con ella. ¹⁰ Si el filo se embota y no se aguza, hay que poner más esfuerzo; pero la sabiduría da el remedio. ¹¹ Si muerde una serpiente no encantada, de nada valen los conjuros.

La nueva observación, expresada en los términos típicos de Cohelet, versa sobre uno de los errores de graves consecuencias a que puede dar origen el soberano. No es raro ver en los primeros puestos de la sociedad a personajes ineptos, que subieron a ellos por su favoritismo con el rey, mientras que otros más aptos y nobles son relegados a segundo término. Ello trae como conse-

cuencia el que los asuntos de la nación no marchen por tan buenos caminos. La misma idea expresa el v.7: el andar a caballo era considerado en Oriente en los tiempos posteriores como señal de honor, distinción y dignidad ⁴.

Cohélet ha constatado en las secciones precedentes la no rara inutilidad de los esfuerzos humanos en orden a conseguir el éxito pretendido. Advierte ahora cómo hasta las acciones más ordinarias exponen a veces a percances que pueden ser graves. Cita, entre otras, la de cavar una fosa, que entraña el peligro de hacer caer en ella a quien la cava, del que advierten también otros sabios ⁵; la de demoler una pared, entre cuyas piedras puede ocultarse una sierpe, que puede inyectar su veneno en la mano de quien destruía su escondrijo ⁶. Pero la sabiduría y la prudencia pueden evitar tales inconvenientes al menos en un porcentaje elevado de casos, lo que ilustra nuestro autor con dos casos: el del hacha (v.10) y el de la serpiente no encantada (v.11). El uso de un instrumento cortante embota su filo, y entonces éste no cumplirá su cometido sino mediante un esfuerzo tanto mayor cuanto más embotado esté. La sabiduría da el remedio: se afila el instrumento y cortará con un mínimo esfuerzo; vale más la sabiduría que la fuerza. Si un encantador no realiza bien su labor y la serpiente no encantada le muerde, de nada valen después ya sus conjuros. Le faltó la sabiduría y hubo de sufrir las consecuencias,

El sabio y el necio (10:12-15).

¹² **Las palabras de la boca del sabio son graciosas; pero al necio sus labios le causan la ruina.** ¹³ **El comienzo de su hablar es necedad, y su fin es loco desvarío.** ¹⁴ **El necio se deshace en palabras, No sabe el hombre lo que será, y lo que sucederá nadie se lo dará a saber.** ¹⁵ **El trabajo al necio le fatiga, pues no sabe ni por dónde ir a la ciudad.**

Estos versos hacen un elogio del sabio y una crítica del necio, como es muy frecuente en los sabios. Las palabras del primero, dice Cohélet, alcanzan en quienes las oyen favor y benevolencia, porque el sabio habla tranquila y serenamente, con amabilidad y dulzura, con sabiduría y conocimiento de las cosas. No así el necio, quien con su hablar arrogante e impudente suscita unas veces la indignación en los demás; otras le comprometen sus palabras ante ellos, exponiéndole a venganzas que pueden ocasionarle la ruina ⁷.

Apenas ha comenzado a hablar el necio, ya denota su falta de inteligencia, lo que hace adivinar qué será el final, dada su costumbre de multiplicar las palabras, de lo que nacen los despropósitos, como ya consignó el autor ⁸. Dice Séneca que los hombres hablan como viven ⁹; el necio lo es tal en todas las manifestaciones de su vida, y por eso su hablar desde el principio será necio y al fin habrá dicho todo un cúmulo de necedades. La segunda parte del v.14 — que no tiene conexión con la primera parte; probablemente se ha perdido el segundo miembro de ésta, que tal vez señalaba la relación con la idea siguiente — recuerda un pensamiento muy repetido en nuestro libro: la ignorancia en que el hombre se encuentra respecto de lo que sucederá después de él, no en el más allá, de que Cohélet no se preocupa, sino en el transcurso del tiempo. Algunos autores relacionan esta segunda parte con el primer miembro del verso e interpretan que el necio se atreve incluso a hablar del futuro como si éste pudiera ser conocido por el hombre.

El v.15, continuando la crítica del necio, enumera dos cosas que le son propias: la negligencia frente al trabajo, que los sabios recuerdan con mucha frecuencia, y su ignorancia, que raya a veces en la imbecilidad, puesta aquí de relieve con la afirmación de que desconoce las cosas más sencillas que todos saben. Dada la relación que parece existir entre los dos miembros del verso, el sentido probablemente es que al necio no suele agradaarle mucho el trabajo, porque no

tiene la inteligencia precisa para aligerarlo en lo que es posible y sacar de él la parte de felicidad que puede proporcionar ¹⁰.

Templanza y prudencia (10:16-20).

¹⁶ ¡Ay de ti, tierra, que tienes por rey a un niño y cuyos gobernantes banquetean de mañana! ¹⁷ ¡Dichosa tú, tierra, que tienes por rey un hombre noble y cuyos gobernantes comen a su debido tiempo para refección, mas no para beber ¹⁸ Por la negligencia se cae la techumbre y por la pereza, se dan goteras en la casa. ¹⁹ Se hacen para alegrarse los banquetes, y el vino alegra la vida, y el dinero sirve para todo. ²⁰ No digas mal del rey ni aun con el pensamiento, ni digas mal del rico ni en tu alcoba; porque los pájaros llevan la noticia y un alado hará saber tus palabras.

Los primeros versos presentan el contraste entre el rey inexperto, rodeado de gobernantes que se aprovechan de su situación, y el rey noble que se rodea de consejeros sabios y diligentes. Se lamenta Cohelet y siente compasión del país que está en manos de un joven sin experiencia y cuyos gobernantes dan rienda suelta a los más suntuosos banquetes, con el consiguiente dispendio para la nación. La frase *banquetear por la mañana*, hora la menos oportuna, significa una desmedida intemperancia. Proclama, en cambio, bienaventurada la nación en cuyo trono real se sienta un hombre digno que busca por encima de todo el bien de su pueblo, y cuyos gobernantes comen para satisfacer su necesidad natural, sin banquetear a costa de sus subditos. El país que tiene tales gobernantes fácilmente consigue prosperidad y bienestar.

Los dos versos siguientes condenan la pereza y la crápula. En Palestina las casas tenían como techumbre una terraza de materiales poco consistentes ¹¹. Si no se tenía cuidado de la misma, pronto aparecían las primeras goteras, que pudrían la techumbre y se venía abajo. Si lo relacionamos con lo precedente, la metáfora indicaría que la incuria y negligencia de los gobernantes lleva la nación a la ruina. Los banquetes, constata seguidamente el autor, son símbolo de la alegría, y lo que en aquéllos más contribuye a ella es el vino, pensamiento que aparece más veces en la Biblia ¹². En ellos se expenden grandes sumas de dinero. Si lo referimos al v.16, condenaría la conducta de los gobernantes que se dan a los placeres de la mesa a costa del erario público.

Termina la perícopa con un aviso sobre lo peligroso que es hablar mal del rey o del poderoso, y recomienda el cuidado y circunspección que hay que tener en no criticar de ellos. El autor recomienda no hacerlo ni siquiera de pensamiento. La razón es clara: al pensamiento fácilmente siguen las palabras, y entonces ¡qué difícil es que no lleguen a sus oídos, tenida en cuenta la cantidad de gentes de que disponen para informarse de cuanto de ellos se dice en el reino!

1 1 Cor 5:6. — 2 El texto es incierto. Para las diversas hipótesis de reconstrucción puede verse Pöde-Chard, O.C., p.424-420. — 3 Prov 4:19. — 4 2 Par 25:28; Est 6:8-9; Jer 17:25. En los tiempos antiguos, los príncipes utilizaban el asno o la muía (Jue 5:10; 10:4; 2 Sam 18:9; 1 Re 1:38; Zac 9:9). — 5 Prov 26:27; Eclo 27:26. — 6 La lección de la Vulgata: *Si mordet serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit*, contiene una preciosa comparación: quien a su prójimo quitaba fama hablando mal de él a sus espaldas, es como la serpiente traidora, que inyecta subrepticamente su veneno. — 7 Prov 10,13.32; 18:7; Eclo 12:13; 21:19. — 8 5:2.6. — 9 *Epist.* 114 y 115. — 10 Cf. M. Leahy, *The meaning of Coh.* 10:15: 18 (1951) 288ss. — 11 Me 2:4; Le 5:18-19. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (París 1907) p20. — 12 Sal 104:15.

11. Consejos Relativos a la Audacia y a la Alegría.

Hay que arriesgarse con prudencia (11:1-6).

¹ Echa tu pan a las aguas, que después de mucho tiempo lo hallarás. ² Da de lo tuyo

a siete y aun a ocho, que no sabes el mal que podrá venir sobre la tierra. ³ Las nubes se llenan de agua y la derraman sobre la tierra, y si el árbol cae al mediodía o al norte, donde cae allí permanece. ⁴ El que al viento mira no sembrará, y el que mira a las nubes no segará. ⁵ Como no sabes por qué camino el espíritu entra en los huesos en el seno maternal, así no conoces la obra de Dios, que es quien todo lo hace. ⁶ Siembra bien de mañana tu simiente, y a la tarde no dejes reposar tu mano; que no sabes qué es mejor, si esto o aquello, o si ambas cosas son igualmente buenas.

Los versos de esta perícopa recomiendan una actitud emprendedora en las actividades comerciales y agrícolas, que contrastan un tanto con otros pensamientos deprimentes de Cohelet. El primero es diversamente interpretado por los comentaristas. Muchos lo han interpretado como una exhortación a la limosna y liberalidad, advirtiéndole que, después de cierto tiempo, hallará la recompensa. Si bien el término empleado (*pan*) puede favorecer esta interpretación, ya no es tan fácil que la frase empleada por el autor signifique “hacer limosna.” Otros autores, teniendo en cuenta el contexto, ven una invitación a arriesgar los bienes en una empresa prudente, con la esperanza de recoger después copiosos frutos. La imagen puede estar sugerida, como dice Podechard, por el fenómeno que tiene lugar en las orillas del mar, que al cabo de cierto tiempo arroja sobre la playa objetos que primero había engullido 1. Paralelamente al verso anterior, los autores interpretan el v.2, unos como una recomendación a hacer la limosna a muchos, entre los cuales encontrarías quien te la hiciere a ti si un día tuvieses necesidad de ella; otros ven una medida de prudencia en la aplicación de la recomendación de tipo comercial del verso anterior: no pongas tu capital todo él en manos de uno solo, no lo emplees en una sola empresa, no embarques todas tus mercancías en una sola nave, pues entonces un mal azar te puede dejar sin nada. Pon tu dinero en varias empresas, embarca tus mercancías en varias naves, que de este modo, si una fracasa, te quedan las otras, que te compensarán incluso lo perdido. Es el modo de estar preparados para ciertos males que irremisiblemente vendrán, de manera que no podrá el hombre evitarlos (v.3).

El v.4 nos advierte que es preciso arriesgarse con la debida prudencia y no esperar a ver disipadas todas las dificultades para decidarnos a la acción. Las condiciones ideales para las labores agrícolas se dan raras veces, y si no estamos dispuestos a realizar éstas nada más que cuando aquéllas se presentan, nos quedaremos inactivos la mayoría de las veces, y, sin el trabajo oportuno, la tierra no produce los frutos. Calmet tiene a este propósito una preciosa advertencia para quienes tienen responsabilidades respecto de la salvación de las almas: “Si en toda otra cosa — escribe —, si en toda empresa donde se trata de vuestra salvación o de la gloria de Dios, vosotros sois demasiado tímidos, demasiado prudentes; si queréis ver disipadas todas las dificultades y todos los obstáculos, jamás emprenderéis ni realizaréis cosa alguna. ² Y la razón por la que es preciso conducirse de esta manera es porque nosotros ignoramos la obra de Dios, las leyes conforme a las cuales se desarrollan los fenómenos atmosféricos, cuyo conocimiento nos sería preciso para prever al menos con certeza las condiciones ideales para las faenas agrícolas. Como desconocemos, dice Cohelet, el camino por el que el espíritu entra a animar el nuevo ser en el seno de la madre, lo que ha sido siempre uno de los misterios más profundos y maravillosos que encierra la naturaleza, misterio al que más de una vez aluden los libros sagrados ³. En consecuencia, lo más prudente será aprovechar las diversas ocasiones que se presenten sin andar cavilando demasiado sobre cuál de ellas será mejor. Si aprovechas la mañana y la tarde, ciertamente que darás con la más propicia; y si las dos fructifican igualmente, tanto mejor. La fórmula empleada por Cohelet podría designar las diferentes ocupaciones que deben llenar la jornada del hombre y contener una exhortación al trabajo diligente.

Disfrutar de la vida en los días de la juventud (11:7-10).

⁷ Dulce es la vida y agradable a los ojos el ver el sol. ⁸ Mas si el hombre viviere muchos años y en todos ellos gozase de alegría, piense en los días de tinieblas, que serán muchos, y que cuanto sucede es vanidad. ⁹ Alégrate, mozo, en tu mocedad, y alégrese tu corazón en los días de tu juventud; sigue los impulsos de tu corazón y los atractivos de tus ojos, pero ten presente que de todo esto te pedirá cuenta Dios. ¹⁰ Echa la tristeza fuera de tu corazón y tente lejos del dolor, porque mocedad y juventud son vanidad.

Cohélet llega al final de su obra. Ante la pantalla de nuestra imaginación y ante esos deseos ardientes de felicidad que siente nuestro corazón, ha hecho desfilar todas aquellas cosas en las que el hombre parece podría encontrar su dicha. Cohélet ha juzgado vanidad y persecución del viento los esfuerzos del hombre encaminados a ese fin, porque la verdadera y perfecta felicidad no se encuentra en las cosas de este mundo. Nosotros sabemos **que sólo la posesión de Dios mismo puede hacer al ser humano plenamente feliz**. La razón la expuso el Doctor de Hipona en aquellas tan conocidas como profundas palabras: “Señor, has hecho nuestro corazón para ti, y se sentirá insatisfecho mientras no descanse en ti” ⁴. Nuestro autor ignoraba estas cosas, y de ahí su desilusión y pesimismo. Pero Cohélet no es un pesimista absoluto. Para él la vida no es esencialmente mala, de modo que no valga la pena de vivirse. Si bien no existe en esta vida la felicidad perfecta, se da una felicidad relativa temporal, que queda a veces un poco oscurecida por el realismo de Cohélet, que vive una época histórica, política y socialmente desfavorable; no obstante, nuestro autor afirma repetidas veces su existencia e invita una y otra vez a gozar de ella.

Esta es también la conclusión que por última vez deduce el Eclesiastés, concretando en esta ocasión la edad en que esa felicidad relativa es más asequible. Los v.7-8 sirven de introducción a la última parte del libro, en que se recomiendan las alegrías de la juventud y se mencionan a continuación los años tristes de la vejez. No obstante las vanidades y anomalías que ha constatado, Cohélet profiere que en aquéllos la vida es dulce y agradable. Le siguen *los días de tinieblas*, en que ésta se torna triste y melancólica; la expresión podría designar el *seol*, que se describe en la Biblia como un lugar de tinieblas ⁵; pero la alegoría que sigue de la vejez parece indicar que en este caso se refiere más bien a los años de la vejez, dado que se emplean en ella expresiones semejantes. La última frase del v.8, si es del autor y está en su lugar, indicaría que la vida es vanidad, porque, por muchos que sean los años en que se puede disfrutar de ella, al fin siempre vendrán los años achacosos de la vejez y la muerte, con la que todo acaba.

En vista de esto, el autor invita a gozar de las alegrías de la vida en los años de la juventud, que designan aquí los años que van de la infancia a la vejez. Es en ellos cuando el cuerpo goza de más salud y está en mejores condiciones para gozar del fruto de sus trabajos; es también cuando el alma, que ve lejana la muerte, se llena más fácilmente de ilusiones y uno y otra gozan más de las delicias que lleva consigo la vida matrimonial. La recomendación a seguir *los impulsos del corazón y los atractivos de los ojos*, que se ponen en otros pasajes en boca de los impíos con sentido peyorativo ⁶, en nuestro caso ha de interpretarse en buen sentido. Cohélet invita a gozar de los placeres normales y satisfacciones legítimas que están dentro de la ley moral. El pensamiento de que hay un juicio, en el que Dios nos pedirá cuenta de nuestras obras, será un poderoso estímulo para mantenerse alejado de los placeres prohibidos de una vida desarreglada ⁷. A la renovada invitación de gozar de las alegrías de la juventud añade el texto la constatación que juventud y mocedad son vanidad, lo que cuadra muy bien al contexto precedente, por lo que

algunos comentaristas consideraron la frase como glosa. Si es del autor sagrado, el sentido sería que los años propicios para las alegrías de la tierra pasan como una sombra fugaz⁸, dejando paso a los días de la vejez, de que hace el autor a continuación una preciosa descripción alegórica.

1 Cf. las diversas interpretaciones en Barton, o.c., p.iSi. W. STAERK, *Zur Exegese von Kohelcth 10,20 unci 11:1*: Zaw 59 (1943) 216-218; H. Kruse, *Da portionem septem necnon ocio (Eccl. 11:1-6)*: VD 27 (1949) 164-169. — 2 O.C., p.31. — 3 Job 10,8-11; Sal 139:15-16; Prov 30,19. — 4 Cf. *Confesiones* 1.4 c.10-11. — 5 Sal 88:12; 143:3; Job 12:21-22. — 6 Is 22:13; Job 31:7; Sab 2:6; 1 Cor 15:32. — 7 3.17; 8:5s.12s; 12:14”

12. La Vejez, Epilogo.

¹ En los días de la juventud acuérdate de tu Hacedor, antes de que vengan los días malos y lleguen los años en que dirás: No tengo ya contento; ² antes de que se oscurezca el sol, la luna y las estrellas, y vengan las nubes después de la lluvia; ³ cuando temblarán los guardianes de la casa y se encorvarán los fuertes, y cesarán de trabajar las muelas porque son pocas, y se oscurecerán los que miran por las ventanas, ⁴ y se cerrarán las puertas de fuera, y se debilitará el ruido del molino, y cesará la voz del ave y debilitarán la suya todas las hijas del canto; ⁵ y habrá temores en lo alto y tropezones en el camino, y florecerá el almendro, y se pondrá pesada la langosta, y se caerá la alcaparra, porque se va el hombre a su eterna morada y andan las plañideras en torno a la plaza; ⁶ antes que se rompa el cordón de plata y se quiebre el platillo de oro, y se haga pedazos el cántaro junto a la fuente, y se caiga al fondo del pozo la polea, ⁷ y se torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne a Dios el espíritu que El dio. ⁶ Vanidad de vanidades, dijo el Cohelet, y todo vanidad.

Comienza Cohelet el último capítulo de su libro con una recomendación muy oportuna después de la invitación a gozar de las alegrías de la vida en los años de su juventud y edad madura. En ellos el hombre fácilmente se entrega a los placeres y satisfacciones terrenales y se olvida de su Creador. Es, sin embargo, el momento en que *hay que acordarse de El*, frase que, interpretada a la luz de 4:17-5-6, implica el cumplimiento de los deberes para con Dios. Cuando llegan los años de la vejez, falta el vigor para cumplir con ellos; por lo demás, no tiene gracia ninguna acordarse de Dios cuando en la vida terrena ya no queda cosa alguna en que apoyar el corazón.

Sigue una hermosa alegoría de la vejez, que no tiene rival, si bien oscura y de no fácil interpretación. Los exegetas han propuesto las más diversas y hasta peregrinas interpretaciones. San Jerónimo aplicó ya en su tiempo el “tot sententiae quot capita” a la explicación de esta perícopa! El tomó de los rabinos la interpretación⁸ 6:12; 9:9. “fisiológica,” que siguen hoy la mayor parte de los comentaristas y que proponemos en nuestro comentario. Cohelet enumera en forma alegórica los achaques y enfermedades que afectan a diversos órganos del cuerpo humano en los años de la ancianidad. Como en toda alegoría, no hay que buscar una adaptación perfecta entre la imagen y la realidad, ni descubrir en cada detalle un misterio que cae fuera de la mente del autor sagrado.

En el v.2, que hay que interpretar a la luz de los siguientes, tenemos dos imágenes distintas para expresar una misma realidad, los años de la vejez. El oscurecimiento de los astros simboliza el eclipse de la vida, que camina hacia su ocaso. La segunda imagen — las nubes que vienen después de la lluvia — evoca el invierno palestinese, cuando a las lluvias no suelen seguir esos días espléndidos en que el sol brilla triunfante en el firmamento, sino que, apenas unas nubes descargan su lluvia, otras se ciernen amenazadoras sobre la tierra. Ocurre lo mismo con los

días tristes y sombríos de la vejez, a los que no suceden los días alegres de la juventud, sino otros igualmente tristes, si es que no lo van siendo cada vez más.

El v.3 continúa la descripción a base de la alegoría de la casa. Con frecuencia se compara a ella en la Biblia el cuerpo humano². Los *guardianes de la casa que tiemblan* significan, en el sentir de la mayoría de los autores, los brazos y las manos, que, colocados a ambos lados del cuerpo humano, le proporcionan, mediante el trabajo, el sustento necesario y lo defienden de los peligros. En *los fuertes que se encorvan* ven algunos simbolizados los huesos (Vaccari), en especial la columna vertebral (Tobac, Haupt); pero la mayoría interpretan la frase, por el plural y el paralelismo con los brazos, de las piernas, que son las que como dos columnas sostienen el cuerpo. *Las muelas que dejan de trabajar porque son pocas*, son, sin duda alguna, los dientes, que en los años de la vejez quedan reducidos a pocos y sueltos, por lo que apenas pueden realizar las funciones de masticación por faltarle los compañeros respectivos. Los *que miran por las ventanas* no pueden ser otros que los ojos, por los que el hombre se asoma y ve el mundo exterior, y que con frecuencia, a medida que van pasando los años, van perdiendo su poder visual, que llega a faltar totalmente a veces en los ancianos.

La primera imagen del v.4, que continúa la alegoría de la casa, *las puertas que se cierran*, encuentra diversas interpretaciones en los autores. Para unos (Siefried, zapletal, Leahy, Notscher) se trata de los oídos debido a la sordera en que con tanta frecuencia incurren los ancianos. La mayoría de los autores (Ewald, Delatre, Motáis, Mcneile, Barton), sin embargo, la refieren a los labios; en efecto, los ancianos, al verse privados de los dientes, mantienen sus labios estrechamente cerrados. *El ruido del molino que se debilita* mira evidentemente a la boca, en la que está el órgano de la voz y se mastican los alimentos. ¿Cuál de estas dos cosas es la designada por el ruido? Dado que la masticación de los alimentos apenas produce ruido alguno, que pueda disminuir al comer el viejo con la boca cerrada, es preferible la opinión de la mayor parte de los comentaristas, que ven una designación de la voz, que va debilitándose en la vejez y haciéndose más rara por el mayor esfuerzo que al anciano le supone hablar. *La voz del ave que cesa* se refiere a la voz humana, en cuanto que emite sonidos musicales, la cual enmudece casi siempre en los ancianos, que no pueden ya entonar las canciones de sus años jóvenes³. Las *hijas del canto*, que también debilitan su voz más bien que las orejas, que escuchan el canto, serían las cuerdas vocales que lo emiten o los cantos en general, que no resuenan en los labios del viejo, porque no tiene voz o que no perciben ya sus oídos a causa de la sordera.

También el v.5 ofrece dificultades que dan lugar a diversas interpretaciones. Los *temores en lo alto* se refiere seguramente a las terrazas de las casas palestinas, que jugaban un papel muy importante para sus habitantes, a las que se subía por una escalera exterior, y que, naturalmente, los ancianos temían tener que subir. Los *tropezones en el camino* se los encuentran muy fácilmente los ancianos en los escollos, altos y bajos, del terreno por haber perdido sus piernas la agilidad y el vigor. Las caídas en ellos, bien de la escalera, bien en la misma calle, podrían traerles fatales consecuencias. Algunos interpretan en sentido propio las tres expresiones siguientes, como las dos precedentes y la última del verso; pero tiene no pocas dificultades, por lo que preferimos la interpretación metafórica, que hace mejor sentido y no encuentra dificultad alguna en una alternancia de sentido propio y figurado que es característica de la perícopa. En el florecer del almendro tenemos una imagen de los cabellos blancos del anciano. *La langosta que se torna pesada* puede ser un símbolo alegórico del andar difícil del anciano, cuyos pies han perdido la ligereza y el movimiento de los días de la juventud. Finalmente, *la alcaparra que cae* es el anuncio de la muerte cercana. La alcaparra es un fruto que contiene vainas envueltas en hojas pequeñas; cuando está maduro, las hojas se abren y dejan caer las vainas⁴. Las últimas frases del ver-

so, que dan la clave para interpretar lo que precede, anuncian en sentido propio que el anciano se encuentra cerca de *la eterna morada*, expresión corriente en los judíos, egipcios y romanos para designar el sepulcro⁵. Por eso las plañideras, cuyo oficio data de muy antiguo⁶, merodean en torno a la plaza, esperando próxima la ocasión de prestar sus servicios a un nuevo difunto.

Los v.6-7, que forman la tercera parte del poema, concluyen haciendo referencia al fin mismo de la vida y muerte del hombre, que describe Cohelet, primero bajo imágenes poéticas y después en términos propios. Los judíos y algunos autores cristianos, antiguos y modernos, siguiendo una exégesis anatómica, identificaron las expresiones del v.6 con diversos órganos del cuerpo humano⁷. Hoy los exegetas, casi unánimemente, ven en las cuatro expresiones otras tantas metáforas para designar el fin de la vida, que sigue a la vejez. La lámpara suspendida en el techo *cuyo cordón se rompe y cae al suelo*, extinguiéndose su luz, simboliza muy bien la existencia humana, pendiente también de un hilo, que se rompe a la hora de la muerte⁸. *El cántaro que se hace pedazos*, derramándose su agua, expresa la destrucción y disolución del cuerpo humano y cada uno de sus órganos, que se deshacen en polvo. Por fin, *la polea que cae al fondo del pozo* ya no puede sacar agua a la superficie; rota la cuerda de la vida y sepultado el hombre en la tierra, no hay posibilidad de que aquélla vuelva a animar el cuerpo del hombre.

Lo que acaba de decir con bellas imágenes lo afirma en sus términos propios: el hombre debe acordarse de Dios *antes de que torne el polvo a la tierra que antes era y retorne a Dios el espíritu que El le dio* (v.7). En la primera frase hay una alusión a Gen 2:7 y 3:19, en que se dice Dios creó al hombre del polvo de la tierra, y, en castigo del pecado original, le condenó a volver a él. ¿De qué *espíritu* se trata en la segunda parte del verso? Algunos interpretaron del alma humana y vieron en él afirmada la supervivencia del alma en el *seol* (Herzberg, Elstein) o la supervivencia del alma consciente y personal con la perspectiva del juicio de Dios (Üela-Tre, Wright), de la inmortalidad bienaventurada del alma humana (Ginsberg, Motáis, Gietmann). Pero *ruaj* designa aquí, como en 3:19, el “hálito vital” comunicado por Dios al hombre⁹, que tiene su manifestación exterior en la entrada y salida del aire por la nariz y que dura todo el tiempo de la vida del hombre. Terminada ésta, el cuerpo vuelve a la tierra, el alma baja al *seol*¹⁰, y el espíritu, afirma ahora — en 3:21, decepcionado por las miserias de la vida, lo ponía en duda —, *vuelve a Dios*, lo que hay que entender en el sentido de que Dios lo retira, con lo que el hombre muere, no en el sentido de que sea una sustancia que vuelva a Dios o sea absorbida por El, opinión que no encontraría en el libro ni en la Sagrada Escritura punto de apoyo alguno. El autor prescinde aquí del alma y, por supuesto, no toca la doctrina de su inmortalidad feliz. “Es evidente — escribe Podechard — que, si Cohelet la hubiese conocido, no hubiese escrito su libro. Sería, por otra parte, pueril pretender que descubre al final de sus reflexiones, y que expresa en una proposición, una verdad que debía cambiar la faz del mundo religioso y desplazar el polo de la vida humana, transportando a las realidades éternas la razón de la vida. Si tal revelación hubiere sido concedida, la hubiese expresado de una manera triunfante y sus reflexiones no hubiesen sido seguidas de su habitual grito de dolor: “vanidad y persecución del viento”; pues si hay una vida eterna después de ésta, no es verdad que todo sea vano y que la vida no merezca la pena de ser vivida. El autor de la Sabiduría, que no ignoraba la inmortalidad reservada a los justos, habla en otro tono.”¹¹

Conclusión de todo el libro.

⁸ **Vanidad de vanidades, dijo el sabio, y todo vanidad.**

El libro termina con las palabras con que comenzó. Si la cláusula “dijo el Cohelet” es auténtica,

sería del epilogoista, a quien habría que atribuir la conclusión del libro. También es posible que la cláusula sea un paréntesis del editor y que Cohelet mismo escribiera estas palabras después de la alegoría de la vejez y afirmación de la muerte, que sigue a ella, como conclusión general de toda su obra. Ningún otro resume mejor la idea central del libro, que ha repetido hasta la saciedad el pensamiento de la vanidad de las cosas. Cohelet recorrió las diversas cosas de la tierra en busca de la felicidad, pero no encontró la auténtica y verdadera dicha que haga al hombre plenamente feliz. Sólo pudo descubrir una pequeña felicidad, que consiste en disfrutar con paz y sosiego de los bienes que Dios concede al hombre. Pero resulta que ni esto era siempre asequible en su tiempo debido a las muchas anomalías que llenaban su época. Añádase que esto solamente es posible durante los años de la juventud y los que preceden a la vejez. Cuando ésta llega, la vida se torna triste y melancólica, y, después de la muerte, que no tarda en llegar, la vida oscura y tenebrosa del *seol*.

Cophelet ha cumplido a las mil maravillas su misión en el estadio de la revelación en que le tocó escribir inspiradamente. **Dios en su providencia, muchas veces inescrutable** para nosotros, juzgó próximo el momento de comunicar a su pueblo la vida feliz del más allá que desde la eternidad tenía preparada para los que le aman. El autor del Eclesiastés, con su palpable demostración de que esa felicidad inmensa e infinita cuyo deseo siente el hombre, y de una manera acuciante, en lo más profundo de su corazón, no se encuentra en las cosas terrestres, preparó las almas de los israelitas para recibir la revelación que les manifestó que el ser humano **fue creado para Dios, y que sería en El**, en los resplandores de la gloria, donde encontraría la paz y bienaventuranza que las cosas de aquí abajo no le pueden dar.

Epilogo.

Presentación de Cohelet y su obra (12:9-12).

9 El Cohelet, además de ser sabio, enseñó al pueblo la sabiduría. Estudió, investigó y compuso muchas sentencias.¹⁰ Procuró el Cohelet decir cosas agradables y escribir rectamente palabras de verdad.¹¹ Las palabras del sabio son como agujijones y como clavos hincados de que cuelgan provisiones, y todas son dadas por un solo pastor.¹² No busques, hijo mío, más de esto, que el componer libros es cosa sin fin y el demasiado estudio fatiga al hombre.

El epilogoista hace el elogio de su maestro y de sus sentencias. Nos asegura que Cohelet no se contentó con poseer él la sabiduría, sino que la enseñó al pueblo; fue, además de sabio, maestro y doctor. Para ello se dio al estudio, recogió y compuso muchas sentencias. Al hacerlo procuró expresarse en forma agradable y atractiva, pero sin sacrificar a ella el pensamiento que quería expresar. ¿Presenta en estos versos el epilogoista a Salomón? Las sentencias a que se *refiere*, ¿son las de nuestro libro solamente o comprenden también las de otros sabios? En cuanto a la primera, opinamos que hace el elogio del autor real del libro, no de Salomón, ya que presenta al Cohelet como un sabio más, no como el sabio de los sabios. En cuanto a lo segundo, dada la actividad de Cohelet, que parece rebasar lo que supone nuestro libro¹², y las afirmaciones de los v.11-12, es posible que el Cohelet haya recogido y revisado la obra de sabios anteriores a él y que el epilogoista haga referencia a Proverbios, al que en la Biblia hebrea y griega siempre siguió nuestro libro 13.

Con expresivas metáforas expresa el epilogoista en el v.11 la acción estimulante, el ca-

rácter permanente y el último origen de las sentencias del sabio. Son como *aguijones* que excitan la atención, invitan a la reflexión e impulsan al bien, siendo un excelente medio de educación y corrección; como *clavos hincados de que cuelgan provisiones*, las sentencias escritas perduran y producen durante más tiempo sus buenos efectos que un discurso hablado; a ellas se puede acudir en cualquier situación en busca de un consejo adecuado, y, grabadas profundamente en el alma, conducen por la senda firme y segura de la vida. Y provienen de un *solo pastor*, en quien la mayoría de los comentaristas ven designado a Dios, de quien, en último término, viene toda sabiduría ¹⁴.

Hecho el elogio de las sentencias, el epilogoista invita a contentarse con estas enseñanzas, que probablemente hay que extender a los escritos de Proverbios, pues *componer libros*, dice, *es cosa sin fin y el demasiado estudio fatiga al hombre*. Cohelet lo había experimentado. Le fatigó el trabajo de reflexión a que sometió su espíritu. Y a la fatiga siguió la desilusión al no poder concluir otra cosa, en relación con la felicidad plena y perfecta que buscaba sus experiencias, que la vanidad y persecución del viento. Tal vez haya en la última frase una advertencia contra las sutilezas de la filosofía griega, muy extendida, que no conducían a bien alguno.

Conclusión del epilogoista (12:13-14).

¹³ **El resumen del discurso, después de oírlo todo, es éste: Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque eso es el hombre todo,** ¹⁴ **Porque Dios ha de juzgarlo todo, aun lo oculto, y toda acción, sea buena o mala.**

Antes de concluir su epílogo, el autor presenta el resumen del libro desde el punto de vista religioso: *teme a Dios y guarda sus mandamientos*. El temor de Dios es para los sabios el principio de la sabiduría. Cohelet proclamó vanidad la sabiduría, los placeres, las riquezas, el poder, los honores, y con éstas todas las demás cosas terrenas. Pero hay algo que no es vanidad: el temor de Dios, el cual lleva al cumplimiento de los deberes para con el Señor. Cuando Cohelet hizo referencia a éstos en el capítulo 5, no tildó de vanidad su cumplimiento. *Porque eso es el hombre todo*, añade con acierto el epilogoista. En efecto, “para esto ha nacido y ha sido hecho el hombre — escribe A Lapide —, para que tema a Dios y guarde sus mandamientos, de modo que nada le puede excusar de ello, ni la edad, ni el sexo, ni la falta de salud o cualidad otra alguna.” ¹⁵ Y “no es digno del nombre de ser humano- — dice Epicteto — el que no es amante de la virtud.” ¹⁶ Este es, por lo demás, el único camino certero para conseguir la relativa felicidad que en este mundo es posible.

Pero la razón fundamental por la que el hombre ha de temer a Dios y guardar fielmente sus mandamientos es porque Dios ha de juzgar todas las acciones del hombre, las buenas y las malas, aun las ocultas. Cuando el amor a Dios no puede ser invocado todavía como motivo supremo para una vida virtuosa, el temor al juicio, en que se nos pedirá cuenta de todas nuestras acciones y serán severamente castigadas las malas, es quizá el pensamiento más eficaz para impulsar al hombre a guardar los mandamientos y apartarse del mal. Es la idea que invocará el Apóstol en el Areópago ante aquellos filósofos atenienses, que se encontraban más lejos del amor de Dios de lo que se encontraban los lectores de Cohelet.

¿De qué juicio se trata? Cohelet afirmó la existencia de un juicio que, si por una parte no parece rebasar las recompensas y castigos terrenos, deja, por otra, vislumbrar su existencia en el más allá al constatar que las acciones buenas y malas no reciben muchas veces en la tierra su recompensa. El epilogoista añade expresamente que Dios juzgará incluso las acciones ocultas. ¿Se mantiene en la misma línea del maestro o intuyó ya claramente la existencia del juicio que sigue

a la muerte? Probablemente, el epiloguista, como Cohelet, intuyó la existencia de un juicio en el más allá, pero no tuvo idea clara de él e ignoró, por supuesto, toda circunstancia en torno al mismo. La misión del libro, con su afirmación tajante del juicio sobre toda obra y la constatación clara de que las acciones del hombre no reciben en la tierra su justo merecido, preparó los ánimos a las nuevas revelaciones sobre el juicio que recogen los libros siguientes. Como, al exponer que el hombre siente el deseo de una felicidad infinita y constatar que ésta no se encuentra en las cosas de la tierra, preparó su corazón a desear la felicidad ultra-terrena que sigue al juicio de los buenos. Al tratar de la canonicidad del libro, advertimos que Cohelet tuvo una misión importante y trascendental en el progreso de la revelación.

¹ Desde muy antiguo se han propuesto diversas interpretaciones de esta alegoría, que menciona ya San Jerónimo: la *histórica*, que aplica la alegoría al pueblo de Israel, viendo en ella una exhortación al pueblo escogido a alegrarse en los días de su juventud, antes de que vengan los días tristes que esperaban al mismo, en que desaparecería el arca de la alianza. La *escatológica*, que refiere la alegoría al fin del mundo, basándose en la semejanza de las expresiones de Cohelet con las empleadas por los profetas en sus discursos escatológicos (algunos aplican a cada hombre en particular, para el cual cesan el sol, la luna, etc., el día de su muerte). La *espiritual*, que refiere la alegoría a la muerte espiritual por su semejanza con la corporal, y vendría a ser una exhortación a salir del pecado antes de que se oscurezca para el pecador el sol de la justicia (cf. PL 23:11.6s). Leahy opina que en los v.2-5 puede tratarse también de una alegoría de aquellas tormentas aterradoras de Oriente, con el fin de expresar la angustia y desolación que siguen a la muerte de un miembro de la familia (cf. o.c., n.381.f; *The meaning of Eccle.* 12:1-5: [1952] 297-300). — 2 Is 38:12; Job 4:19; Sab 9:15; 2 Cor 5:1; 2 Pe 1:13-14. — 3 Seguimos la versión de Símaco (τταύο'ετοα). Ginsberg lee: *la voz del ave se hace débil* (cf. *Koh. 12:4^m Hght of the Ugaritic*: Syr 33 [1956] ggss). Algunos leen: *se levantara a la voz del pájaro*, que interpretan en el sentido de que el anciano despierta muy pronto, cuando los pájaros comienzan su canto de madrugada, por lo que ven una referencia a la pérdida del sueño en la vejez (pero el texto dice, en su lección, “se levantará,” no “despertará”). — 4 Los que se inclinan por el sentido propio (Mcneile, Barton, Podechard) traducen la primera frase: *el almendro es rechazado*, los ancianos, cuya boca suele carecer de dientes, no pueden comerlo; *la langosta*, interpretan, resulta pesada para su estómago; y *la alcaparra*, impotente para excitar su apetito, finalidad con que la utilizaban los orientales (cf. Buzy, o.c., p.275-276). — 5 Tob 3:6. Diodoro de Sicilia llama a los sepulcros *ἀιδίουσ οίκουσ*. La expresión “dormis aeterna” se encuentra en los monumentos funerarios romanos desde tiempos de la República. — 6 1 Re 13:20; 2 Par 35:25; Jer 9:7-20; 28:18; Am 5:16; Me 5:38. — 7 Quienes opinaron de esta manera ven significados en *el cordón de plata* la lengua o la médula espinal; en *el platillo de oro*, la cabeza o el cerebro; en *el cántaro*, el corazón; en *la polea*, el aparato respiratorio, el cuerpo o el estómago. Siguieron esta exégesis anatómica el Targum, Haupt, Cheyne, Delatre. — 8 Job 18:5-6; 21:17; Prov 13:9; 20:20; 24:20. — 9 Gen 2:7. — 10 9:10. — 11 O.c., P-470. — 12 7:23-25.27-28; 8:16-17. — 13 Algunos han querido ver semejanza entre las palabras de Agur (Prov 30,135) y Cohelet. — 14 Cf. Paturrel, *Data sunt a pastare uno (Eccle 12:11)*: RSR 41 (1953) 406-410. Algunos autores refieren a Moisés, otros a Salomón (Deltzsch, — 15 O.C., p.412. — 16 Citado por A Lapide, o.c., p-412.

Cantar de los Cantares.

Introducción.

Nombre, contenido y división.

En hebreo se le designa con el nombre de *shir hashinm*, que literalmente significa *Cantar de los Cantares*, como comúnmente traducen las versiones antiguas. En realidad, habría que traducirlo por el “Cantar por excelencia,” ya que la forma hebrea es una perífrasis equivalente al superlativo 1. El título, pues, responde a su contenido poético e idílico, que no tiene par dentro de la literatura bíblica.

Por su contenido material apenas podríamos deducir que se trata de un libro religioso, ya que no se menciona a Dios, y, por otra parte, los diversos poemas no versan sino sobre las relaciones amorosas de dos corazones que se buscan para unirse en matrimonio. Sus formulaciones tienen aparentemente un carácter puramente erótico, en el mejor sentido de la palabra. **Sólo la tradición judaico-cristiana nos dará la pauta para descubrir en estas expresiones amorosas un sentido religioso más alto, en consonancia con el contenido del canon de los libros sagrados. En**

realidad, los esposos expresan sus sentimientos afectivos de un modo vivo y aun crudo, en conformidad con el género literario nupcial de las fiestas de los desposorios en el antiguo Oriente.

Los autores no concuerdan al establecer una división neta de los diversos fragmentos del libro, atendiendo a la evolución conceptual del tema. Por nuestra parte, creemos como más aceptable suponer la existencia de *siete poemas* que desarrollan paralelamente el mismo tema, aunque bajo diversos símbolos, conforme a la distribución convencional de los siete días que duraban las fiestas nupciales:

Preludio (1:1-4).

Primer poema: Diálogo de la esposa y del esposo (1:5-2:7).

Segundo poema: Monólogo de la esposa (2:8-3:5).

Tercer poema: Monólogo del esposo (4:1-5:1).

Cuarto poema: Monólogo de la esposa (5:2-6:3).

Quinto poema: Monólogo del esposo (6:4-12).

Sexto poema: Diálogo del coro, del esposo y de la esposa (7:1-14).

Séptimo poema: Diálogo de los dos esposos (8:1-7).

Apéndices (8:8-14)2.

Estructura literaria del libro

La contextura especial de esta obra no encaja dentro de los moldes literarios bíblicos conocidos, y por ello los comentaristas no están de acuerdo al determinar su módulo literario. He aquí algunas de las opiniones más destacadas:

1. No pocos autores acatólicos suponen que el Cantar es una colección heterogénea de cantos eróticos (Liebeslieder) que han sido compilados por un redactor anónimo, sin más unidad que la del tema del amor ³.

2. El Cantar consta de cantos nupciales (Hochzeitslieder), que, aparte del tema erótico común, guardan cierta relación, distribuidos conforme al rito de las nupcias de los antiguos orientales ⁴.

3. El Cantar es esencialmente una composición *dramática* con diversas escenas o actos en los que se cantan los amores de Salomón con la Sulamitis (Konigshypothese) ⁵ o los de un pastor y una pastora (Hirtenhypothese) que desean unirse en matrimonio, oponiéndose a ello el rey Salomón, que está enamorado de la pastorcilla ⁶.

4. El Cantar se compone esencialmente de diálogos líricos sobre el tema del amor, con cierta distribución dramática elemental ⁷.

5. El Cantar consta esencialmente de *siete poemas* con unidad propia, en los que se repite siempre el mismo tema amoroso de dos esposos, con las mismas alternativas: anhelos de unión, encuentro de los amantes con mutuas alabanzas, y, finalmente, mutua posesión ⁸. Esta opinión nos parece la más verosímil. De hecho, en todo el desarrollo del libro encontramos sustancialmente el mismo estilo y el desarrollo paralelo de los mismos temas, como veremos en el comentario. La división en *siete poemas*, que tienen su unidad por el tema y por el autor, parece obedecer al número simbólico septenario — sinónimo de perfección — y quizá a la duración de siete días de las fiestas nupciales. Con todo, el carácter convencional del libro es evidente, y su estructura semidramática responde a las exigencias literarias de los diálogos para avivar la atención del lector, introduciendo nuevos temas y símiles en boca de los esposos del cortejo nupcial.

Sistemas de interpretación.

El Cantar de los Cantares es el libro más desconcertante de la Biblia, ya que en sus páginas no aparece **ni una sola vez el nombre de Dios; ni siquiera aparentemente se ve** el sentido religioso. Con todo, ha sido recibido en el canon judaico y cristiano, y esto basta para ver, a través de sus apariencias eróticas, un sentido religioso profundo, pues de otra forma sería incomprensible la veneración que la tradición judaico-cristiana ha tenido por esta obra idílica. No es de extrañar, pues, que los autores acatólicos no vean en el Cantar más que una serie de poemas amorosos sin conexión necesaria con lo religioso.

1. *La exégesis naturalista* ve en la trama del Cantar nada más que el desahogo amoroso de dos personas que quieren unirse en matrimonio. Esta interpretación, propuesta ya por Teodoro de Mopsuestia, es comúnmente admitida entre los autores racionalistas⁹. Dentro de esta interpretación no faltan quienes supongan que se cantan los amores lascivos de dos enamorados¹⁰, aunque la mayor parte de los autores sostengan que más bien se cantan los amores castos del matrimonio. Esta opinión es compartida actualmente por no pocos autores católicos: “El Cantar, al menos en su sentido obvio, celebra el *amor conyugal*. Es normal que aluda al compuesto sexual de este amor... Un creyente debe suponer que las descripciones del Cantar no son inmorales por su estilo... Nada impide ulteriormente que el cuadro del amor humano, fiel y dichoso, sirva para sugerir aspectos correspondientes del amor divino. Sería éste el sentido espiritual o típico, sobrepasando las intenciones del autor humano”¹¹. J.-P. Audet, abundando en esta interpretación, cree que el Cantar nació del alma popular, en tiempo de Salomón o poco después, del que existían dos recensiones, una del reino del norte y otra del sur¹². J. Winandy se coloca en la línea del anterior y explícita: “El Cantar es un canto de *amor humano*, o más bien, un poema lírico en muchos cánticos. Pero este poema no tiene nada de sensual en el sentido peyorativo del término; no canta una unión culpable, sino un amor y una admiración recíprocos, de los que nada permite creer que no sean legítimos... Todo lo que se puede decir es que ha sido verosíblemente compuesto para ser cantado en el curso de la celebración de las fiestas nupciales.”¹³

2. *Interpretación típica*. — Según esta hipótesis, el Cantar celebraría en sentido *literal* los amores históricos de Salomón con la hija del faraón, pero en sentido *típico* el amor de Yahvé a Israel o a la humanidad¹⁴. Otra modalidad de interpretación típica: el Cantar celebra el *ideal del matrimonio* humano como vínculo de unión querido por Dios, tal como aparece instituido en Gen 2:24. G. Pouchet G. Guitton distinguen tres estadios de interpretación en el Cantar: “En una fase primerísima era una obra de imaginación, un drama histórico y lírico destinado a dar una *lección moral conyugal*; llegó pronto a ser una *parábola*, cuyo aspecto principal consistía en ilustrar el *amor de Yahvé para con su pueblo*. Se convirtió, finalmente, en una *alegoría*, cuando, descuidado el sentido literal y olvidado el sentido parabólico, se sacó de los versículos sagrados un tratado de *espiritualidad mística*... El Cantar es un drama encantador que celebra las grandezas del *amor conyugal*... Tal es su sentido literal y temporal. En cuanto a su sentido espiritual y eterno, es el de revelarnos el esplendor del amor divino, del que el amor humano no es más que la imagen”¹⁵. Desde el punto de vista doctrinal, no parece haya nada que oponer a esta interpretación, ya que aun en el estadio primitivo de interpretación nos encontraríamos con una gran lección moral: la fidelidad al amor conyugal.

3. *Interpretación alegórica*. — Las relaciones amorosas de los dos esposos serían el reflejo de las **relaciones históricas entre Yahvé e Israel como pueblo**. Así, en los diversos poemas e incidencias de los mismos encontraríamos alusiones a la historia de Israel: al éxodo, a la vida del desierto, al exilio babilónico: “El Cantar describe a grandes rasgos las principales peri-

peñas del amor de Yahvé y de Israel tal cual las conocemos por los libros históricos de la Biblia. El Cantar es, pues, una especie de poema de *historia alegorizada*”¹⁶. “Los dos héroes del poema son Yahvé y la nación de Israel personificada, y los presenta bajo la figura de dos esposos”¹⁷. La interpretación alegórica historicista se presta, a nuestro entender, a afirmaciones demasiado cabalísticas e infantiles, pues las concreciones históricas y geográficas están totalmente en el aire, ya que las alusiones del libro son muy problemáticas y generales.

4. *Interpretación parabólica*. — En el Cantar se expresan las relaciones amorosas de Yahvé e Israel bajo el símil del matrimonio, como es corriente en la literatura profética. Los profetas, al aludir al matrimonio entre Yahvé e Israel, frecuentemente recriminan la infidelidad de la esposa, que se ha apartado de su Esposo, yéndose tras de los ídolos paganos¹⁸. El autor del Cantar, en cambio, considera los amores primeros de Yahvé e Israel, los amores de la juventud, prescindiendo de las infidelidades históricas del pueblo elegido; y también en su perspectiva hay una alusión a los tiempos ideales de la era mesiánica, en que Yahvé e Israel llegarán a la más íntima y espiritual unión en un pacto indestructible¹⁹. He aquí cómo Ezequiel escribe los primitivos desposorios de Yahvé con Israel: “Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi manto, cubrí tu desnudez, me ligué a ti con juramento e hice alianza contigo, y fuiste mía... Te ungué con óleo, te vestí de recamado, te calcé de piel de tejón, te ceñí de lino fino y te cubrí de seda. Te atavié con joyas, puse pulseras en tus brazos, y collares en tu cuello..., y espléndida *diadema en tu cabeza*. Estabas adornada de oro y de plata, vestida de lino y seda en recamado; comías flor de harina de trigo, miel y aceite; te hiciste cada vez más hermosa y llegaste hasta *reinar*...”²⁰

El poeta del Cantar parece, pues, trabajar con este trasfondo profético al celebrar los primeros amores de Yahvé con Israel. Los poemas tienen así un aire de *parábola* idílica, en la que se cantan en general los amores de Yahvé con el *Israel ideal*, que tiene su plena realización en los tiempos mesiánicos. Pero esto no quiere decir que sus alusiones circunstanciales escénicas tengan un sentido *alegórico* histórico, sino la idea general del matrimonio entre Yahvé e Israel domina todo el poema. Esta perspectiva se continúa en los tiempos mesiánicos en el símil del amor de Dios a su Iglesia, que es el “Israel espiritual,” el de las promesas²¹. “Partiendo de las realidades presentes..., el hagiógrafo condensó en una *parábola* genial, de contextura lírico-dramática, su visión del *enlace definitivo de Yahvé con su pueblo*, dejando traslucir, a través de las descripciones del Esposo y de la Esposa, una concepción enteramente nueva de sus relaciones mutuas. El hecho de que cada uno de los poemas o de los actos del drama, lo mismo que el conjunto de la acción, desemboque, tras repetidas demoras, en la anhelada posesión, revela que toda su intención estaba orientada hacia este punto misterioso y sagrado de la unión, y que, consiguientemente, tanto las posibles evocaciones históricas como los diversos elementos literarios — alegóricos o parabólicos, líricos y dramáticos — han sido movilizados en orden a expresar en lenguaje inteligible a los contemporáneos la visión del hagiógrafo sobre la *nueva alianza* a través del simbolismo nupcial. Sólo la revelación posterior ha podido manifestar en todo su alcance el sentido vinculado por Dios y por el propio hagiógrafo a esta última fase de la *aventura del amor divino*, que los vates, sabios y profetas de Israel se han esforzado en traducir al *idioma del amor humano*”²². Para ello pudo utilizar fragmentos de poemas eróticos anteriores, dándoles un nuevo sentido místico parabólico religioso. “El solo hecho de que un autor bíblico haya querido hablar del *amor divino* en lenguaje de poesía amorosa, muestra toda la nobleza del *amor humano*, que desemboca en el matrimonio y en la procreación de los hijos... No hay en la Biblia *humanismo* desligado de Dios: la grandeza del matrimonio humano le viene de que es un reflejo de la *alianza*.”²³

Como conclusión debemos sostener que el “sentido *literal* (del Cantar) es *metafórico en su conjunto*; es decir, que el esposo es la metáfora permanente de Yahvé, y la esposa la metáfora permanente de Israel... El Cantar no es una alegoría perfecta; es una alegoría ampliamente parabolizante, cuyos desarrollos proceden a la manera *parabólica*. Es decir, que los cuadros no tienen más que un alcance o *significación de conjunto*, sin la menor significación metafórica para los elementos secundarios que la componen”²⁴. “El hagiógrafo opera con luz sapiencial o profética, o simplemente bajo el influjo de la inspiración bíblica, sobre la imagen tradicional de la *alianza nupcial de Yahvé e Israel*, proyectándola sobre la edad mesiánica, iniciada en cierto modo con la vuelta del destierro en los tiempos de la restauración; y el cuadro literario creado por su imaginación para expresar de modo concreto y dramático su pensamiento a base de moldes tradicionales y prototípicos... es una especie de *parábola*, en la que sólo la *acción de conjunto* y los actores principales que entran en escena tienen significación metafórica o alegórica, mientras la mayoría de los elementos secundarios... carecen, a fuer de simples adornos literarios, de significado alegórico especial.”²⁵

Supuesto este sentido *literal* del Cantar, no hemos de excluir otros sentidos plenos, típicos y acomodaticios que los escritores han visto en este maravilloso libro poético-religioso a pesar de su pura apariencia erótica. Conforme a la penetración teológica y aun la imaginación acomodaticia de los autores, han surgido sabrosos comentarios que cantan los amores de Dios a la humanidad y a la Iglesia, de Cristo a la Iglesia, a los fieles más selectos — las almas místicas — y, por supuesto, a la criatura más santa que haya existido: la Santísima Virgen.

Autor y canonicidad del libro.

Según el título, Salomón es el autor de esta maravillosa obra poética²⁶; pero, por razones de lengua y estilo, los comentaristas modernos suponen que el Cantar es de composición postexilica²⁷. La atribución a Salomón se ha de explicar por el procedimiento de la pseudoepigrafía o seudonimia: al gran rey poeta se atribuye esta obra maestra poética, como se le atribuye el libro de la Sabiduría a pesar de ser de la época helenística.

En los siglos 1-11 de la era cristiana surgieron dudas sobre la canonicidad del Cantar de los Cantares — que ya había sido recibido en la lista de las escrituras sagradas —, pero pronto desaparecieron las dudas, según las declaraciones de los más renombrados rabinos²⁸. En la Iglesia cristiana no surgieron dificultades sobre su admisión en el canon bíblico. En el concilio Constantinopolitano II se condenó la interpretación profana del libro²⁹.

1 Cf. Gen 9:25: “siervo de los siervos”: siervo infimo; Ex 26:34: “santo de los santos”: santísimo; Ap 19:16: “rey de reyes”: rey supremo. Ya explicaba así el nombre de Cant Orígenes, *In Cant hom.* 1:1: PG 13.37. — 2 Es la división propuesta por D. BUZY, *Cantique des Cantiques* (“La Sainte Bible,” de Pirot-Glamer, VI) (1951) 289. — 3 Así opinan: J. G. Von Herder, *Lieder der Liebe* (Leipzig 1778); P. HAUPT, *Dassogenannte Hohelied Salomons* (Leipzig 1907); V. Zapletal, *Das Hohelied* (Friburgo [Suiza] 1907). — 4 Esta opinión aparece ya en C. Sánchez, *In Ct com. cum exposit Ps 67* (Lyon 1916) 4-11; A. Galmet, *Com. littéral sur le Cantique V 1726.71-76*; el cónsul alemán en Damasco J. G. Wetzstein creyó encontrar la explicación de la escenificación de los poemas del Cantar en las fiestas nupciales de la región del Hauran: las fiestas se celebran en primavera durante siete días. En esta semana llamada “real,” los esposos son llamados “rey” y “reina” respectivamente. Se hace el rito de la entronización. La esposa, con una espada, dirige el coro, sigue el festín, y, finalmente, el esposo, acompañado de sus amigos, conduce a la esposa a su casa. Cf. J. Halévy, *Les chants nuptiaux des Cantiques: “Recherches Bibliques,”* III (París 1905) 366-419. — 5 Opinión de FR. Delitzsch, *Hohelied* 341. — 6 Hipótesis de H. Ewald, *Das Hohelied*, (Gotinga 1826). — 7 Opinión bastante común entre los autores. Cf. A. Miller A. Metzinger, *Introductio spedalis in V.T.* (Roma 1946) 343-344. — 8 Hipótesis de D. BUZY: RB 49 (1940) 161-94; *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) VI (1951) 210. — 9 Cf. PG 66:6995; J. G. Lessing, *Eclogae regis Salomonis* (Leipzig 1777); J-Jacob, *Das Hohelied* (Berlín 1902). — 10 Opinión de P. Haupt, *Liebeslieder* 340. — 11 A.-M. Dubarle, *L’amour humain dans le Cantique des Cantiques*: RB 61 (1954) 55. — 12 J. P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*: RB 62 (1955) 217. — 13 G. Winandy, *Le Cantique des Cantiques* (Tournai) 26.323. — 14 Propuesto ya por Honorio De Autun: PL 172:347-496. — 15 G. Poucmrr-G. Guittou, *Le Cantique Je; Cantiques* (París 1934) iogs. — 16 P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques* (París 1909) 95. — 17 A. Robert, *Le Cantique des Cantiques* (“La Bible de Jérusalem,” 1953) 14. — 18 Cf. Os 2:4; Jer 3:1. — 19 Cf. Jer 31:315. — 20 Ez 16:9-14. — 21 Cf. Roni4,i6s. — 22 J. Prado, *Sintesis Bíblica VIII* (Madrid 1962) 1092. — 23 F. Feuillet: RB (1961) 35. — 24 D. Buzy, o.c., 294. — 25 J. Prado, o.c., 1094. — 26 Sostienen esta opinión, entre los modernos, Wutz, Delitzsch. — 27 Sobre

Preludio: el anhelo de la esposa y del coro de doncellas (1:2-4).

Esposa. 11 Cantar de los Cantares, de Salomón 1,
2 ¡Bésemme con besos de su boca!
3 Son tus amores más deliciosos que el vino;
son tus ungüentos agradables al olfato.
Es tu nombre un perfume que se difunde;
por eso te aman las doncellas.
Coro. 4 ¡Arrástranos tras de ti, corramos!
Introdúcenos, rey, en tus cámaras²,
y nos gozaremos y regocijaremos contigo,
y celebraremos tus amores más que el vino.
¡Con razón eres amado!

En este maravilloso poema dramático del Cantar de los Cantares, todo es anónimo y misterioso, y hemos de ceder a las exigencias de la *poesía pura*. En él se cantan los amores de dos esposos que se buscan y, después de una ausencia momentánea, vuelven a unirse para no volver a separarse. Siguiendo a la tradición judía — basada en el simbolismo profético —, veremos en el esposo a Yahvé y en la esposa a Israel, justamente en los momentos de sus primeros amores juveniles, cuando se encontraron en el desierto y se hicieron promesas de mutua fidelidad y asistencia. El poeta, pues, canta estos primeros amores ideales, que no debieron ser empañados con las múltiples infidelidades de parte de Israel, y que tendrán su culminación en la nueva alianza de los tiempos mesiánicos.

Antes de iniciar los diálogos y monólogos, y haciendo intervenir un coro de relleno, como en los dramas helenísticos, el autor hace un avance de las ideas centrales de los siete poemas que se sucederán en un conjunto insuperable de armonía y de belleza. El preludeo, pues, es un primer esbozo de los diálogos posteriores entre los dos protagonistas. Vemos aquí “el primer enunciado de los temas que constituirán el objeto de los poemas: deseo o demanda (v.2a), contemplación (v.2b-4), posesión (v.4b).”³

La esposa, en un arranque de amor, declara *ex abrupto* sus ansias incontenibles de acercarse al esposo y de gozar de su intimidad recibiendo el ósculo de amor. Sólo a ella le está reservado este privilegio. Por encima de la suavidad del *vino* — símbolo literario de todas las alegrías sensuales, porque alegra los banquetes y la vida del hombre⁴ — está la atracción amorosa del esposo sobre la fascinada esposa. Esta presente ya la presencia de su amado envuelto en perfumes el día de sus nupcias — son tus ungüentos *agradables al olfato* —, y su mismo *nombre* es un reclamo que la arrastra irresistiblemente como un *perfume que se difunde*. Este atractivo sobre la esposa tiene también su parte en las *doncellas* que constituyen el acompañamiento de honor de la esposa en los días de los regocijos nupciales. Ellas participan de la admiración de la *esposa y*, en la medida que les es alcanzable — sin herir los derechos legítimos de la que ha de ser única esposa —, se sienten unidas a su desbordante persona: *por eso te aman las doncellas*⁵.

Al oír esta declaración de la esposa, las *doncellas*, unidas a ésta en un coro común, declaran sus deseos de seguir al esposo a su casa para celebrar los amores de los dos esposos, que para ellas resultan también más dignos de alabanza que el *vino*, que con sus versos tantas veces han

celebrado en los banquetes nupciales. La esposa — salvados sus derechos inalienables conyugales — se siente honrada con la atracción que su amado ejerce sobre su corte de honor, lo que justifica su buena elección de esposo: *¡Con razón eres amado!*

¹ *Cantar de los Cantares* es un semitismo para indicar el Cántico por excelencia de la Biblia. Se atribuye por seudonimia a *Salomón*, porque era el “sabio” por excelencia y porque había gozado como nadie del amor de las mujeres. — ² *Bib. de Jér.*: “El rey me ha introducido en sus apartamentos.” Así también Buzy. VI 298. — ³ D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques* (La Sainte Bible, de Pirot-Ülamer) (París 1951) — ⁴ Sal 104:15; Eclo 31:35

Poema Primero (1:5-2:7). Diálogo del Esposo y de la Esposa.

Esposa.

⁵ Soy morena, pero hermosa, hijas de Jerusalén, como las tiendas de Cedar, como los pabellones de Salomón ⁶. ⁶ No miréis que soy morena: es que me ha quemado el sol. Los hijos de mi madre, airados contra mí, me pusieron a guardar viñas; no era mi viña la que guardaba. ⁷ Dime tú, amado de mi alma: ¿Dónde pastoreas, dónde sesteas al mediodía? no venga yo a extraviarme tras de los rebaños de tus compañeros.

Las ansias de la esposa revelan su inquietud por asegurarse el amor de su esposo y gozar de su intimidad. Inesperadamente, el esposo parece haberse ausentado, cuando parecía que lo tenía ya cerca de sus brazos, habiendo sentido ya el olor de sus perfumes. No sabe a qué obedece esta inesperada ausencia. ¿Es que la ha despreciado, encontrando poco agradable su rostro, atormentado por los rayos solares? ¿Es que quiere probar el amor de su esposa haciéndola probar la amarga ausencia? En todo el libro encontramos este jugar al amor, escondiéndose los amantes para hacer más sensible la mutua atracción con la ausencia. El poeta juega maravillosamente con todos los recursos de la psicología de los amantes en sus relaciones para escenificar su drama de amor espiritual entre Yahvé e Israelí.

Cada poema parece tener su unidad, pues siete veces parecen reproducirse en el libro los deseos de la esposa por ver a su esposo, la mutua contemplación de ambos, y, finalmente, la mutua posesión, conforme al esquema del prólogo que acabamos de ver. “Siete veces, en el Cantar, todo se acaba, y siete veces comienza de nuevo del mismo modo, siguiendo las leyes de una misma evolución. Este hecho elimina todo sistema histórico, alegórico o dramático que quisiera prolongar el mismo relato o la misma acción desde el principio hasta el fin. Son poemas distintos y convergentes; no hay ni historia, ni alegoría, ni drama seguido.”⁷ Esta séptuple repetición del mismo tema, desarrollado de un modo paralelo, parece fundarse en la distribución de los siete días de los festejos nupciales del folklore ambiental. El hagiógrafo ha querido cantar los amores de Yahvé e Israel en siete poemas en los que se repite sustancialmente el mismo proceso conceptual.

En este primer poema encontramos, en efecto, en un diálogo de los esposos, las confidencias de la esposa, la contemplación recíproca de ambos esposos, y, finalmente, la mutua plácida posesión. Es el esquema de los siete poemas, que hemos visto esbozado en el preludio.

La esposa, sobreexcitada por sus ansias amorosas, declara en voz alta sus íntimas inquietudes a las *hijas de Jerusalén* — el coro de doncellas ⁸ —, sus confidentes, que le acompañan especialmente en estos festejos nupciales. Ellas forman su escolta de honor, y durante días van a cumplir su misión de declarar las bellezas de la esposa y de calmar sus angustias y temores hasta que los festejos culminen con la entrega definitiva en matrimonio de la esposa al esposo. El

hagiógrafo dramatiza maravillosamente, en diálogos de la más alta poesía, las declaraciones de amor de ambos esposados. La escenificación dramática está sólo en embrión, y no ha de compararse a la distribución de comparsas de la literatura dramática griega. “Baste referirnos al juego normal de los cantos orientales, *dramas en miniatura*, en los que se actúa al mismo tiempo que se canta, donde el solista desarrolla sus coplas, mientras que los espectadores repiten el estribillo. Poema oriental, el Cantar ha de explicarse en el marco de la poesía oriental.”⁹

En la ausencia de su amado, ella piensa en sus posibles imperfecciones físicas que hayan motivado la separación. Reconoce que no tiene el color sonrosado de la doncella que ha pasado sus años tranquilamente en casa, sino más bien el de una pastora, que ha tenido que llevar una vida dura guardando *viñas*, porque sus hermanos — *los hijos de mi madre* — la han tratado mal después que ha muerto su progenitor. En lugar de guardarla en casa cuidadosamente hasta que llegara el momento de su boda, le han dado un oficio duro, encomendado generalmente a mercenarios: *guardar viñas*. Por eso está *morena*. Su color oscuro no obedece a una fealdad física, sino a que ha sido desmesuradamente tostada por el *sol* tórrido de Oriente. Su rostro actual de pastora refleja una historia de trabajo y de pruebas. Las doncellas, pues, deben percatarse de su situación para enjuiciar su actual belleza. Su color moreno se asemeja a las *tiendas de Cedar*, hechas de piel de cabras negras, como aún se ve en los campamentos de beduinos¹⁰. Una segunda comparación realza más su belleza morena: los *pabellones* regios *de Salomón*. El poeta tiene interés en relacionar a sus protagonistas con la magnificencia del suntuoso rey de Israel, que con su numeroso harén aparecía a los ojos simplistas del pueblo hebreo como el modelo del monarca feliz oriental. Estas alusiones del Cantar a los palacios y artesonados de Salomón dan un marco de grandeza a toda la obra, que tiene especial importancia para los lectores judíos, los cuales veían en el reinado de Salomón la edad de oro de la historia de Israel.

La frase *no era mi viña la que guardaba* parece recargar el ritmo y es considerada por no pocos críticos como adición de un copista, que quería explicar y justificar el abandono, por parte de la esposa, de las *viñas* de sus hermanos para dedicarse a la propia, que es la de su amado 11.

Una vez declarada la excusa de su color — que ha podido alejar la presencia de su amado —, la esposa decide abandonar la casa paterna, donde sus hermanos la tratan con desconsideración, y lanzarse, en ansias de liberación, tras del que constituye su verdadero y único amor. Ella ha tenido que ejercer el oficio del pastoreo, y por eso inconscientemente se lanza tras de las majadas de los pastores, esperando encontrar al amado de su alma. Ella sabe que, a determinadas horas, los rebaños se colocan a la sombra del oasis cuando el calor del *mediodía* está en su mayor *fuerza*. Es la hora de la siesta de los pastores, y, por tanto, la ocasión de encontrarlos y cambiar impresiones con ellos. Más tarde, a la caída del sol, tendrá que guiar de nuevo su ganado tras de problemáticos pastos por la estepa. Por eso la esposa tiene prisa por localizar a su amado, que sin duda descansa junto a las majadas de los pastores; pero en la geografía calcinada de Palestina abundan los *wadys* profundos, y es fácil extraviarse, sin dar con el lugar deseado. Los temores de la esposa son, pues, muy explicables; por ello, antes de ponerse en camino, inquiere en voz alta la posible ruta del amado, no sea que vaya a dar a otras majadas de pastores, quedando así burlada en su amor.

Los poetas de todos los tiempos han buscado en la vida libre pastoril el marco adecuado para cantar los amores de los protagonistas de sus obras literarias. El hagiógrafo en esto no es una excepción. Existía, además, una razón para situar los amores de Yahvé y de Israel en un ambiente pastoril, pues el pueblo elegido fue guiado en el desierto por Yahvé como solícito pastor al servicio de sus intereses hasta llevarlo a los pastos pingües de la tierra prometida.

En busca del Esposo (8-11).

Coro. ⁸ Si no lo sabes, ¡oh la más hermosa de las mujeres!
sigue las huellas del rebaño
y apacienta tus cabritos cabe las majadas de los pastores. **Esposo.** ⁹ Al tiro de los carros del faraón ¹²
te comparo, amada mía.
10 Cuan hermosas están tus mejillas entre las guedejas,
tu cuello con los collares!
¹¹ Te haremos pendientes de oro,
con sartas de plata.

Al interrogante inquieto de la desposada en busca de su amado, responde el coro dando a entender que sabe dónde se halla éste. No tiene más que seguir las *huellas del rebaño*, aunque tenga que merodear por valles y colinas en busca de su dilecto esposo. Para hacer más fructuoso su viaje, debe ella misma conducir su manada de *cabritos* hacia los lugares de reunión en los oasis, donde se dan cita los rebaños de todos los pastores de la comarca. Entre ellos ha de aparecer su amado.

La estampa pastoril desaparece inesperadamente, y el poeta hace entrar en escena al esposo, sin detallar las escenas del encuentro. Este, al ver avanzar su bello busto erguido con su pecho cargado de collares policromados, la compara a la yegua enjaezada del suntuoso carro *del faraón*. La mutua admiración de los esposos ha de entenderse dentro de la fraseología de la poesía oriental, cuyos gustos no coinciden con los nuestros. El primitivismo de las metáforas resulta encantador para el intérprete que trata de explicarlas en su antiguo marco bíblico. La mención del cortejo del faraón tiene especial encanto por su exotismo. Las mentes sencillas de los israelitas en Canaán habían oído hablar de las suntuosidades de la corte-faraónica. El poeta no encuentra otro símil más atrayente para describir la majestad y ricos atavíos de la esposa que el de la yegua que avanza caracoleando graciosamente con sus brillantes jaeces al frente del carro personal del legendario faraón de Egipto ¹³.

Pasando de la metáfora (guardiana de viñas, pastora de cabras y yegua del faraón) a la realidad, el poeta pone en boca del esposo unas expresiones admirativas en sentido directo: sus *mejillas* resultan desbordantes de *belleza* adornadas de joyas de toda clase. El rostro de la esposa resulta así maravillosamente enmarcado entre oro y pedrería, destacándose por su color atrayente. El poeta pasa con toda libertad de la descripción de una pastora morena, tostada por el sol, a la de una reina sonrosada oriental adornada con las más preciadas joyas. Estos cambios bruscos son frecuentes en el libro. La razón de ello ha de buscarse en la libertad con que se mueve el hagiógrafo dentro del módulo de la poesía pura. La imaginación ardiente prevalece sobre el discurso frío de la lógica. Por ello, el poeta bíblico tan pronto presenta las escenas epitalámicas en el marco del idilio pastoril como dentro de los palacios salomónicos, según las conveniencias de cada escena.

El esposo, entusiasmado con la belleza de su esposa, promete aumentar los adornos actuales con *pendientes de oro* y recamados de *plata* (v.11).

Diálogo de los dos esposos (12-2:3a).

Esposa. ¹² Mientras reposa el rey en su lecho, exhala mi nardo su aroma.
¹³ Es mi amado para mí bolsita de mirra, que descansa entre mis pechos.

¹⁴ **Es mi amado para mí racimito de alheña de las viñas de Engadí.**
Esposo. ¹⁵ **¡Qué hermosa eres, amada mía!**
¡Qué hermosa eres!
Tus ojos son palomas.
Esposa. ¹⁶ **¡Qué hermoso eres, amado mío!**
¡Qué agraciado!
¡Nuestro pabellón verdeguea ya!
Esposo. **Las vigas de nuestra casa son de cedro;**
nuestros artesonados, de ciprés.
Esposa. ² **Yo soy el narciso de Sarón,**
un lirio de los valles.
Esposo. ² **Como lirio entre los cardos**
es mi amada entre las doncellas.
Esposa. ^{3a} **Como manzano entre los árboles silvestres**
es mi amado entre los mancebos.
A su sombra anhelo sentarme,
y su fruto es dulce a mi paladar.

A la búsqueda angustiada e incierta ha sucedido el encuentro placentero. Ambos esposos se declaran mutuamente su admiración en metáforas llenas de lirismo oriental. El esposo, que antes era presentado como pastor, ahora es llamado enfáticamente *rey* por su amada, exactamente como ésta, antes pastora, era presentada como reina o princesa ataviada con los más ostentosos adornos. La imaginación del poeta juega con todos los símiles y situaciones según convenga a sus efusiones líricas. Ahora el esposo-rey está sentado en su diván de palacio, como antes aparecía en las majadas de los pastores, y la esposa se acerca trémula rezumando perfumes exquisitos ¹⁶. Cuando ya lo tiene en sus brazos, le parece sentir el aroma balsámico de la *mirra*, goma resinosa que exhala un perfume fuerte. En la antigüedad, las doncellas de alcuña llevaban colgando del cuello, entre sus pechos, una *bolsita* de plantas aromáticas, que exhalaban su fragancia constantemente. Para la esposa, su amado es esta *bolsita de mirra* que perfuma su cuerpo de un modo permanente. Es también un *racimito de alheña de las viñas de Engadí*, localidad famosa en la orilla occidental del mar Muerto; famoso oasis, donde habían de establecerse los esenios en el primer siglo del cristianismo ¹⁵. El poeta nombra esta localidad haciéndose eco de la feracidad legendaria de esta región, como antes había mencionado el cortejo del faraón, sin que hayamos de encontrar alusiones especiales históricas. La *alheña* en forma de racimos olorosos debía de ser famosa en aquella región.

A las metáforas exóticas e insinuantes de la esposa contesta el esposo declarando ingenuamente la belleza de su amada: sus ojos son *palomas*. La mirada dulce y encantadora de la paloma es el mejor reflejo de la candida y extasiada mirada de la esposa. Esta responde proclamando la desbordante hermosura de su amado y aludiendo a la cámara nupcial, donde se había de consumir el amor marital: *nuestro pabellón verdeguea ya*. El poeta juega aquí con dos símiles, conforme a las dos situaciones ya descritas. Los esposos habían sido presentados primero como *pastores* vagando con sus rebaños por la salvaje campiña, y después como personajes regios. Siguiendo el primer símil, la esposa, contentándose con lo más humilde, habla de un *pabellón* silvestre, hecho de ramas verdes, en el que se disponen a pasar la noche: *nuestro pabellón verdeguea ya*. Pero el esposo, insensiblemente, jugando con el supuesto de su calidad de personaje de estirpe regia, habla de su palacio, cuyas *vigas son de cedro*, y los *artesonados de ciprés*, justamente como era el famoso palacio de Salomón ¹⁶.

De nuevo se suceden los requiebros amorosos con metáforas campestres. La esposa se presenta modestamente como un *narciso* de la llanura de Sarón, en la costa palestina al norte de Jafa, y como un simple *lirio de los valles*. Pero el esposo, recogiendo esta modesta metáfora, hace resaltar que el *lirio* es algo grande en medio de los *cardos*. Es el caso de su amada en comparación con las doncellas que forman su cortejo de honor.

La delicada insinuación del esposo encuentra réplica inmediata en los labios de la esposa: su amado se destaca como un *manzano entre los árboles silvestres*. La mención del *manzano* ha de entenderse simplemente como símbolo de los árboles frutales, de un valor incomparablemente superior al de los arbustos silvestres que brotan espontáneamente por doquier. Frente a la esterilidad de éstos está la utilidad del manzano, cuyo valor queda así realzado en medio de aquéllos. El esposo sobresale en valor entre los *mancebos* que le rodean como el manzano entre los arbustos silvestres. El árbol ofrece rico fruto y generosa *sombra* al viandante. La esposa, jugando con el mismo símil, declara su felicidad al poder descansar a la *sombra* de su amado y gustar de su exquisito *fruto*¹⁷.

La mutua posesión de los esposos (4-7).

Esposa.⁴ Me ha introducido en la sala del festín,

y la bandera que contra mí alzó es (bandera de) amor.

⁵ Confortadme con pasas, reanimadme con manzanas, que desfallezco de amor.

⁶ Está su izquierda bajo mi cabeza y su diestra me abraza.

Esposo.⁷ Os conjuro, hijas de Jerusalén,

por las gacelas y ciervos del campo¹⁸, que no despeitéis ni inquietéis a la amada hasta que ella quiera.

De nuevo el poeta cambia de marco: antes presentaba a la esposa a la sombra del manzano en el campo; ahora, jugando con su calidad de reina, la lleva al palacio real, donde es introducida en la *sala del festín*, donde se ha de reñir una batalla de amor entre los esposos. Ambos se enfrentan como dos ejércitos en orden de combate, y la *bandera* o lábaro que preside la lucha es el *amor*. En estas justas amorosas, la esposa es la primera vencida, como era de esperar. Al encontrarse a solas frente a su amado, se siente desfallecer, y aparatosamente pide auxilio a sus acompañantes para no morir de amor: *Confortadme...* Los pasteles de *pasas* y la mermelada de *manzanas* eran considerados como reconfortante en la medicina casera de la antigüedad. Por eso, la esposa las reclama con urgencia.

Ante la llamada angustiada de la esposa, que se desploma desfallecida, acude el esposo, que la abraza amorosamente. Aquélla agradece el gesto que anhelaba: su *izquierda está bajo mi cabeza y su diestra me abraza*. Insensiblemente cae en un éxtasis de amor. Dormida en los brazos de su amado, ha encontrado la felicidad: las inquietudes, los anhelos angustiosos, han encontrado su resultado en la plena posesión amorosa. El esposo no quiere interrumpir esta felicidad de su amada, y así pide a los circunstantes que no inquieten el dulce sueño de su esposa. Sus conjuros están llenos de fresco lirismo primitivista. Las *gacelas* y los *ciervos* son el adorno de la estepa, y han servido, por su gracilidad y esbeltez, de símbolo de la belleza y la gracia femenina en la poesía de todos los pueblos de la antigüedad. El hagiógrafo los utiliza, pues, en este sentido insinuante en el momento más solemne de su primer poema, cuando se ha consumado en un abrazo el amor de los dos esposos.

¹ *Cantar de los Cantares* es un semitismo para indicar el Cántico por excelencia de la Biblia. Se atribuye por seudonimia a *Salomón*, porque era el "sabio" por excelencia y porque había gozado como nadie del amor de las mujeres. — ² *Bib. de Jér.*: "El rey me ha

introducido en sus apartamentos.” Así también Buzy. VI 298. — 3 D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques (La Sainte Bible*, de Pirot-Ülamer) (Paris 1951) — 4 Sal 104:15; Eclo 31:35- — 5 Traducimos la palabra hebrea 'alamoth por *doncellas*, mujeres en estado nubil, lo que implica su virginidad. — 6 Algunos autores corrigen: *Salma* o *Salem*, abrev. poética de Jerusalén. — 7 D. Buzy, o.c., 299-300. — 8 Cf. Gant 1:7; 5:8; 16; 8:4. — 9 D. Buzy, o.c., 300. — 10 *Cedar* es el hijo segundo de Ismael (Gen 25:13), y dio nombre a una tribu de nómadas del desierto arábigo. — 11 Los alegoristas — Robert, Ricciotti, Joüon, Feuillet — ven en estos detalles literarios alusiones a la historia de Israel. El coro de doncellas representa a las naciones gentílicas, que admiran la suerte histórica de Israel. Las *cámaras* del rey son los departamentos del templo de Jerusalén. Los *hermanos* de la esposa, que la han obligado a guardar viñas, son los caldeos (el antepasado Abraham era oriundo de Mesopotamia). Los trabajos de la cautividad la han puesto *morena* trabajando para los caldeos (guardando sus viñas); en cambio, no ha podido dedicarse a guardar la propia, el territorio de Palestina, que le pertenece. Arrepentida Israel, ha buscado a su Esposo, el pastor de su rebaño; y desea no extraviarse tras de los otros pastores, que son los cultos idolátricos de las naciones extranjeras. — 12 *Tiro*: lit. “yegua de los carros del faraón.” Así traduce la *Bib. de Jér.* — 13 Los alegoristas ven en esta mención de los “carros del faraón” una alusión al éxodo de los israelitas, que se salvaron atravesando el mar Rojo, mientras el ejército del faraón quedó anegado. — 14 *Nardo*: del persa *nardin* y sánscrito *nalada*, era un perfume de excepcional precio (Cf. Lc 7:37-38; Jn 12:3) — 15 *Engadí* significa en hebreo “fuente del cabrito,” y por ello se presta a formar parte de este relato bucólico del Cantar de los Cantares. — 16 Cf. 1 Re 5:22-24; 7:2-8. — 17 Los alegoristas ven en estas expresiones una alusión al tabernáculo del desierto, donde residía Yahvé en medio de su pueblo. — 18 Parece que hay un juego de palabras en hebreo entre los nombres *ayyalot* (ciervos) y *sebaot* (gacelas) con la expresión “Dios de los ejércitos” (*Elohe Sebaoth*).

Poema Segundo (2:8-3:5).

El tema vuelve a comenzar para desarrollarse de modo paralelo al anterior. Otra vez empieza la búsqueda ansiosa del amado por los campos, para terminar con la posesión amorosa del mismo en la cámara nupcial. El tema, pues, es el mismo, pero con nuevos recursos poéticos bellísimos, en conformidad con la desbordante imaginación oriental.

El encuentro de los dos esposos (8-14).

Esposa.

⁸ ¡La voz de mi amado! Vedle que llega saltando por los montes, triscando por los collados.

⁹ Es mi amado como la gacela o el cervatillo. Vedle que está ya detrás de nuestros muros, atisbando por las ventanas, espiando por entre las celosías.

¹⁰ Mi amado ha tomado la palabra y dice:

Esposo. “¡Levántate ya, amada mía, hermosa mía, y ven!

¹¹ Que ya se ha pasado el invierno y han cesado las lluvias.

¹² Ya se muestran en la tierra los brotes floridos, ya ha llegado el tiempo de la poda y se deja oír en nuestra tierra el arrullo de la tórtola.

¹³ Ya ha echado la higuera sus brotes, ya las viñas en flor esparcen su aroma. ¡Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven!

¹⁴ Paloma mía, (que anidas) en las hendiduras de las en las grietas de las peñas escarpadas, [rocas, dame a ver tu rostro, hazme oír tu voz. Que tu voz es dulce y encantador tu rostro.

La esposa siente, nostálgica, la ausencia del amado, y, pensando en él en su lecho, percibe sus pasos lejanos. Viene presuroso hacia ella como un ciervo *saltando por los montes y triscando por los collados*. De nuevo el símil del venado sirve para describir la gracia y la celeridad del esposo, que desde tierras lejanas avanza hacia la casa de la que llena su corazón ansioso de amor i. En unos instantes ha llegado a los muros de la casa de su prometida y *atisba* sigiloso por las

celosías para sorprenderla y darle a entender su amor. El viaje ha sido largo, pero todo lo ha salvado el corazón enamorado.

La esposa, fingiendo desinterés y queriendo probar el amor del que la viene a visitar, se hace la despreocupada, y no sale a la *ventana* a recibirle. Es entonces cuando el enamorado joven entona un bellissimo canto de amor y de bienvenida a la primavera, que se muestra en la floración pujante del campo. Ha pasado la dura estación invernal, y las últimas lluvias anuncian el advenimiento de la primavera florida; ha llegado el *tiempo de la poda* de las vides en flor. La *tórtola* con sus *arrullos* anuncia la estación del amor. La naturaleza vegetal despierta y la sangre de los animales se calienta. Los paj arillos preparan sus nidos y los enamorados conciertan sus bodas. Es una insinuación a la prometida para ultimar los desposorios: *¡Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven!* Nuevamente la compara a una *paloma*, pero ahora se muestra esquiva e inaccesible, como si anidase en las anfractuosidades de los *wadys*, lejos de la vista de los hombres. Quizá en estas palabras haya una alusión a la honestidad y virginidad de la prometida, que se reserva cuidadosamente para su amado.

La respuesta de la esposa (15-17).

¹⁵ **¡Cazadnos las raposas, las raposillas que destrozan las viñas, nuestras viñas en flor!**

*Esposa.*¹⁶

Mi amado es para mí, y yo para él. Pastorea entre azucenas. ¹⁷ **Antes de que refresque el día y huyan las sombras, vuelve, amado mío, semejante a la gacela o al cervatillo por los montes de Beter.**

El v.15 resulta extraño en el contexto, y quizá sea una glosa del copista, que entona una canción popular alusiva a los destrozos que las raposas o chacales hacen en las *viñas en flor*. La mención del v.13 de las viñas floridas le pudo sugerir esta copla popular, poniéndola en boca de uno de los amantes, dando quizá un sentido simbólico. El amor es frágil y puede desaparecer con cualquier desgraciada reacción de los amantes, desmoronándose así unas relaciones amorosas antiguas². Los amores son, pues, delicados como *viñas en flor*, que fácilmente se marchitan y desfloran bajo las inclemencias del tiempo o por la incursión de las alimañas. En este sentido, la canción puede relacionarse con la llamada del esposo, que apremia a su amante a concretar los desposorios definitivos.

El v.16 encuentra su lugar más apropiado en 6:2, donde los dos amantes están en el jardín entre balsameras y azucenas. Es el momento de la mutua posesión y de la entrega amorosa: *Mi amado es para mí, y yo para el amado*. En cambio, en el contexto actual resulta la frase extraña, ya que la futura esposa está en su lecho, y su amante a la puerta de su ventana en plena noche, como se dice a continuación.

El v.1y también resulta sospechoso desde el punto de vista de su autenticidad. La primera parte — *antes de que refresque el día y huyan las sombras* — vuelve a aparecer en 4:6. La segunda parte — *vuelve, amado mío, semejante a la gacela o al cervatillo* — parece una repetición de 2:9. Los montes *de Beter* nos resultan desconocidos desde el punto de vista geográfico, y pueden ser una creación imaginaria del poeta en razón de la sonoridad del vocablo.

En busca del amado (3:1-5).

*Esposa.*³ **En mi lecho, por la noche, busqué al amado de mi alma, busquéle, y no lo hallé.**

² **Me levanté y di vueltas por la ciudad, por las calles y las plazas,
buscando al amado de mi alma. Busquéle y no le hallé.**

³ **Encontráronme los centinelas que hacen la ronda en la ciudad: ¿Habéis visto al
amado de mi alma?**

⁴ **En cuanto los había traspasado, hallé al amado de mi alma,
Le así para no soltarlo hasta introducirlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la
que me engendró. Esposo. ⁵ Os conjuro, hijas de Jerusalén, por las gacelas y los
ciervos, que no despertéis ni inquietéis a mi amada hasta que a ella le plazca.**

La esposa está en su lecho esperando la visita del amado, cuya voz ha oído hace unos momentos; pero, al terminar el amado su cantilena de amor y de primavera, desaparece misteriosamente para sembrar más inquietud y celos en su prometida. La nueva desaparición resulta inexplicable para el corazón amante de ésta, que, después de *buscarlo* en las inmediaciones de su casa, no lo encuentra. Su amor ciego y obsesionado con la ausencia de su prometido le fuerza a lanzarse alocada a la calle, buscándolo por las *plazas* a medianoche, justamente a la hora en que los *centinelas* hacen su *ronda* en torno a las murallas ³. Sin más preámbulos, y en fuerza de su amor ciego y obsesionante, la futura esposa les pregunta por su *amado*, lo que choca con todas las costumbres convencionales, y más con las orientales, que defienden el recato de la mujer. Pero el poeta nos ha presentado esta escena para destacar el amor apasionado y ciego de la esposa, la cual no vacila en romper con todos los convencionalismos sociales con tal de dar alcance al que considera como único tesoro de su corazón: *¿Habéis visto al amado de mi alma?*

Sin dar detalles, el poeta presenta a la esposa ya en compañía de su esposo. Aquélla le ha vencido y lo ha llevado a la casa materna, donde ella mora, para unirse en la *alcoba de la que la engendró*. La mutua posesión vuelve a cerrar este segundo poema. En el anterior, la esposa era introducida en la cámara nupcial del esposo. Ahora, en cambio, el esposo es llevado, o mejor, arrastrado, hacia la alcoba de la casa materna de la esposa. El esposo, al tener en sus brazos a la esposa, vuelve a conjurar a las acompañantes de ella — hijas de Jerusalén — para que no interrumpian su éxtasis amoroso. El estribillo es el mismo de 2:7 y 8:4.

El cortejo deslumbrante de Salomón (6-11).

Este fragmento parece no pertenecer al texto original del libro, pues no se menciona ni el esposo ni la esposa, y aun la métrica es diferente. Tiene todos los visos de ser una incrustación poética de algún escriba que intentaba incorporar el nombre de Salomón al maravilloso conjunto poético del Cantar de los Cantares.

⁶ **¿Qué es aquello que sube del desierto como columna de humo,
como un vapor de mirra e incienso y de todos los perfumes exquisitos?**

⁷ **Ved: la litera de Salomón; sesenta valientes le dan escolta de entre los héroes de Israel.**

⁸ **Todos esgrimen la espada, todos son diestros para el combate. Todos llevan la espada ceñida,
para hacer frente a los temores nocturnos.**

⁹ **Hízose el rey Salomón una cámara de maderas del Líbano.**

¹⁰ **Hizo de plata sus columnas, de oro su baldaquino,
su asiento de púrpura, recamado, (obra) dilecta de las hijas de Jerusalén.**

¹¹ **Salid, hijas de Sión, a ver al rey Salomón con la diadema de que le coronó su madre el día de sus desposorios,**

el día de la alegría de su corazón.

El poeta describe un maravilloso cortejo nupcial que avanza en medio de una *columna de humo* proveniente de la cremación de los *perfumes más exquisitos*, justamente de la parte del *desierto*, para hacer entrada en el palacio real. En el centro va la *litera* de Salomón, escoltada por *sesenta valientes* entre lo más selecto de la juventud militar de Israel, con sus espadas desenvainadas para protegerle contra toda incursión nocturna. El cortejo se dirige hacia el palacio de Salomón, en el que el suntuoso rey ha construido una *cámara* nupcial con las maderas más selectas del Líbano, recubiertas de plata sus columnas, y con el baldaquino deslumbrante de oro sobre un asiento *de púrpura, recamado*, regalo de bodas de las hijas *de Jerusalén*, las doncellas que acompañan al cortejo nupcial.

El poeta invita a las doncellas de Sión a contemplar el maravilloso cortejo y a sumarse a las fiestas nupciales de Salomón; es el día en que recibe la *diadema* de su *madre*, el reconocimiento cíe su nuevo estado de matrimonio, su independencia del hogar materno, para ser “rey” de hogar más deslumbrante. El poeta juega con las tradiciones del palacio de Salomón para crear esta escena del cortejo nupcial e incorporarlo al conjunto del Cantar de los Cantares. El nombre de *Salomón* puede ser un puro artificio literario para ponderar la suntuosidad del cortejo fingido⁴.

¹ Los alegoristas ven en estas expresiones una alusión a la estancia de Israel en el desierto, visitada por Yahvé desde las colinas de la tierra prometida. — ² Los alegoristas ven en las raposas que destrozan las viñas a los pueblos vecinos — amonitas, moabitas, árabes y filisteos — que atacaron constantemente el territorio de Israel, la esposa de Yahvé. Cf. Esd 4:2; 9:3; Is 27.2-4. — ³ Cf. 21:11-12; 62:6. — ⁴ Los alegoristas ven en esta escena el traslado del arca al templo de Jerusalén.

Poema Tercero (4:1-5:1).

Una nueva escena en el drama erótico: el esposo siente nostalgia de la esposa, que está ausente, lejana por los montes del Líbano, y se la representa en su plena belleza física y moral, invitándola a volver a él para unirse amorosamente en los jardines del futuro hogar familiar.

La belleza física de la esposa (4:1-7).

Esposo. 41 ¡Qué hermosa eres, amada mía, qué hermosa eres! Son palomas tus ojos a través de tu velo ¹.

2 Son tus cabellos rebañito de cabras que ondulantes van por los montes de Galaad. Son tus dientes cual rebaño de ovejas de esquila que suben del lavadero, todas con sus crías mellizas, sin que haya entre ellas estériles.

³ Cintillo de grana son tus labios, y tu hablar es agradable*

Son tus mejillas mitades de granada a través de tu velo.

⁴ Es tu cuello cual la torre de David, adornada de trofeos, de la que penden mil escudos, todos escudos de valientes.

⁵ Tus dos pechos son dos mellizos de gacela, que triscan entre azucenas ².

⁶ Antes de que refresque el día y huyan las sombras, iréme al monte de la mirra, ' al collado del incienso.

⁷ Eres del todo hermosa, amada mía; no hay tacha en ti.

Con bellísimas metáforas, el esposo describe el aspecto físico de su amada: sus ojos son dulces e ingenuos como los de la *paloma*; su cabellera, abundante y negra, se asemeja a un rebaño de cabras que se despliegan *ondulantes* por las colinas de *Galaad*, famosas por sus abundantes pastos, en la alta Transjordania; sus *dientes*, pareados y blancos, son semejantes a un rebaño de ovejas recién salidas del lavadero con sus crías *mellizas*, sin que falte alguno de ellos; sus *labios* de color granate destacan en su rostro; sus *mejillas* redondeadas, al traslucirse a través del velo, parecen calcadas en la forma esférica de las *granadas*; su *cuello*, esbelto y majestuoso, recargado de collares, es semejante a la *lorro* del palacio de David, de la que penden los *irojeos* de guerra y los *escudos* de los héroes de su escolta 1; sus *pechos* son dos cervatillos mellizos. Todos estos símiles nos resultan extraños a nuestra imaginación occidental y moderna, pero tienen especial encanto por su ingenuidad y primitivismo dentro del módulo arcaico bíblico.

El v.6 interrumpe la descripción física de la esposa y tiene los visos de ser una incrustación de un escriba que quiere preparar los ingredientes aromáticos para las fiestas de los desposorios que se cantan en el poema. Poéticamente finge la existencia de un *monte de mirra* o de un *collado de incienso* en el que pueda abastecerse con abundancia de los mejores perfumes balsámicos. Todo en el Cantar rezuma aroma nupcial y majestad regia⁴.

Nada en la esposa empaña su belleza deslumbrante, porque en su físico no hay ningún defecto, a pesar de que ella se presentaba “morena” y tostada por el sol, y de definirse modestamente como un “lirio” del campo.

Los atractivos morales de la esposa (8-15).

Esposo.

⁸ Ven del Líbano, esposa ⁵;

ven del Líbano, haz tu entrada. Avanza desde la cumbre del Amana, de las cimas del Sanir y del Hermón, de las guaridas de los leones, de las montañas de los leopardos”

⁹ Prendiste mi corazón, hermana, esposa; (prendiste) mi corazón en una de tus miradas, en una de las perlas de tu collar.

¹⁰ ¡Qué encantadores son tus amores, hermana mía, esposa!

¡Qué deliciosos son tus amores,
más que el vino!

Y el aroma de tus perfumes
es mejor que el de todos los bálsamos.

11 Miel virgen destilan tus labios, esposa;
miel y leche hay bajo tu lengua; y el perfume de tus vestidos es como aroma de incienso.

¹² Eres jardín cercado, hermana mía, esposa; eres jardín cercado, fuente sellada.

¹³ Tu plantel es un vergel de granados, de frutales los más exquisitos,
de cipreses y de nardos,

¹⁴ de nardos y azafrán,
de canela y cinamomo,
de todos los árboles aromáticos,
de mirra y de áloe
y de todos los más selectos balsámicos.

15 Eres fuente de jardín,
pozo de aguas vivas,

que fluyen del Líbano.

Como en el primer poema había presentado a su esposa como una paloma que anida en lugares inaccesibles, ahora la describe habitando en las cimas montañosas del *Líbano*, cerniéndose como águila caudal sobre las cumbres nevadas del *Amana*, del Sanir y del *Hermón*⁶, donde están las guaridas de los leones. Todas estas menciones tienen un gusto por lo exótico en conformidad con las exigencias epitalámicas de la poesía pura del libro. Para una doncella de la alta clase de Jerusalén, la alusión a cumbres nevadas del Líbano despertaba una ilusiones poéticas desbordantes y halagaba sus sueños de princesa.

El esposo se siente hipnotizado por la ansiada presencia de la que constituye la gran ilusión de su corazón, y a la que saluda tiernamente con los nombres de *esposa* y *hermana*, encareciendo así su devoción hacia ella. Una sola de sus *miradas* ha bastado para robar su corazón apasionado; el reflejo de una de las *perlas* de su collar le ha enajenado la mente. Por eso multiplica las metáforas para describir la seducción que sobre él ejerce la esposa amada: sus *amores* son más deliciosos que el *vino*, y sus palabras son más dulces que la *miel*; el aroma de sus vestidos sobrepasa al fragor odorífero de las especias más exquisitas. En su porte hay algo de misterioso y atrayente, como un *jardín cerrado* a la curiosidad pública o como una *fuelle sellada* o reservada al dueño, a la que no tienen acceso los viandantes. En efecto, la esposa, reservada al esposo, es un recinto sagrado, un vergel maravilloso en el que no falta ninguno de los árboles más selectos, frutales y balsámicos, y la *fuelle* de *aguas* cristalinas, que fluyen frescas y transparentes como los arroyos del Líbano.

El encuentro dichoso de los esposos (4:16-5:1).

Esposa.

¹⁶ Levántate, cierzo;
ven, austro.

Oread mi jardín, que exhale sus aromas.

Venga a su huerto mi amado

a comer de sus frutos exquisitos. *Esposo.* 5 1 Voy a mi jardín, hermana mía, esposa,

a tomar de mi mirra y de mi bálsamo,

a comer mi panal y mi miel,

a beber de mi vino y de mi leche.

Comed, colegas míos, y bebed,

y embriagaos, amigos míos.

A la descripción idílica de la esposa contesta ésta agradecida, incitando a su amado a participar de los encantos de su amor, simbolizados en un vergel edénico. Si en él hay árboles aromáticos de toda especie, no falta sino que el cierzo o aquilón y el austro soplen con fuerza para *orear* el jardín, de forma que su amado se penetre hasta la saciedad de sus exquisitos aromas balsámicos y se sacie de sus maravillosos frutos.

La generosa invitación de la amada es recogida por el esposo; con plena confianza entra en el *jardín* de ella, considerándolo como propio. Allí va a probar las comidas y bebidas más exquisitas; la *miel*, la *leche*, el *vino*, simbolizan los manjares más apetecibles y deliciosos. El esposo invita a sus compañeros a tomar parte en el succulento festín que le brinda el huerto feracísimo de la amada. Las expresiones son símbolo aquí de las fiestas nupciales, a las que están convidados los amigos del esposo. El poeta juega con diversos planos imaginativos en cada poema para describir la misma idea de la posesión mutua de los esposos: en la campiña silvestre, en el pala-

cio real, en el vergel principesco. Todo en el poema es ideal, destacándose la idea de los amores castos de los desposados. La expresión *hermana-esposa*, que se repite varias veces, parece tener este sentido de elevar los afectos de los dos amantes, dándoles una dimensión espiritual. A la esposa se la designa como *huerto cerrado y fuente sellada*, aludiendo, sin duda, a su virginidad. El esposo — Yahvé — siente una predilección excepcional por Israel, su esposa, tal como se presenta en sus designios salvadores históricos. Estas ansias de unión con el pueblo elegido tienen su cumplimiento en los tiempos mesiánicos con el “Israel de Dios,” heredero de las promesas, que empalma con **la Iglesia nacida del Mesías, que, siendo Dios, se desposó con la naturaleza humana para salvarla.**

1 *A través del velo*: falta en algunos mss, y recargan el estilo. — 2 Esta segunda parte del verso parece adición redaccional de un escriba, que la calcó en 6:2-3. — 3 Quizá se aluda a la victoria de David sobre el rey de Soba, al que le quitó los escudos de oro para consagrarlos a Yahvé. Cf. 2 Sam 8:7.11. — 4 La interpretación alegórica ve en este verso una alusión al altar de incienso del templo jerosolimitano — 5 *Ven*: así según los LXX y Vg. El TM: “conmigo.” — 6 El *Amana* suele ser identificado con *djebel ez-zebádani*, una de las cumbres del Antelíbano llamada *Amana (na)* en los textos cuneiformes. El *Hermán* es la cima más alta del Antelíbano; es llamada Sanir por los amárreos (cf. Dt 3:6).

Poema Cuarto (5:2-6:3).

Una nueva escena dentro del drama espiritual erótico del libro. En el poema anterior, los esposos estaban reunidos con sus amigos en el jardín, que simboliza el acto final de los desposorios. Ahora la esposa aparece en su casa separada del amado de su alma. De nuevo aparecen las ansias de encuentro entre ambos para terminar unidos amorosamente en el “jardín de balsameras.” Las ideas, pues, son las mismas bajo diversas situaciones psicológicas imaginarias. “El amor no agota jamás la materia. Posee el arte de decir las mismas cosas sin repetirse”¹. El poema cuarto tiene mucho de parecido con el segundo, donde se presenta a la esposa en su lecho primero, para después lanzarla por la ciudad en busca de su amado.

En busca del amado (5:2-7).

Esposa. Yo duermo, pero mi corazón vela. Es la voz del amado que llama:

*Esposa. ¡Ábreme, hermana mía, amada mía,
paloma mía, inmaculada mía!*²

Que está mi cabeza cubierta de rocío
y mis cabellos de la escarcha de la noche. *Esposa. -¹ Ya me he quitado la túnica.*

¿Cómo volver a vestirme?

Ya me he lavado los pies.

¿Cómo volver a ensuciarlos?

4 Mi amado metió su mano por el agujero (de la llave)

y mis entrañas se estremecieron por él.

⁵ Me levanté para abrir a mi amado* Mis manos destilaron mirra,

y mis dedos mirra exquisita, en el pestillo de la cerradura.

⁶ Abrí a mi amado,

pero mi amado, desvaneciéndose, había desaparecido.

Mi alma salió por su palabra³.

Le busqué, mas no le hallé.

Le llamé, mas no me respondió.

⁷ Encontráronme los centinelas que rondan la ciudad,

**me golpearon, me hirieron.
Me quitaron mi velo
los centinelas de las murallas.**

La presencia del esposo es la obsesión del corazón enamorado de la esposa. Constantemente piensa en él, y aun cuando *duerme*, su espíritu *vela* pensando en el amado de su alma. Cuando entre sueños estaba pensando en el esposo ausente, se oye la *voz* de éste, que llama a la puerta. Su palabra es entrecortada y jadeante, cargada de apelativos cariñosos, que reflejan las ansias amorosas de su alma: ¡*Hermana mía, paloma mía, inmaculada mía!* Para acelerar la reacción de su esposa declara su actual penosa situación, pues se halla a la intemperie con su cabeza descubierta, inundada de *rocío* y de la fría *escarcha de la noche*.

La respuesta de la esposa es frívola y cruel, pero muy en consonancia con la psicología de las enamoradas, que tratan de hacerse interesantes y despertar las reacciones amorosas en los que saben que están ciegos de amor por ellas. El esposo del poema está jugando constantemente al escondite con su amada, desapareciendo cuando ésta lo cree en sus manos de un modo definitivo. A esta conducta desconcertante responde ella mostrándose indiferente, esperando que su amado fuerce la cerradura, mostrando así su interés por ella. Las excusas de la esposa son muy femeninas: está desnuda, y no va a darse el trabajo de vestirse de nuevo; se ha lavado los pies para acostarse, y no es cosa de volver a mancharlos para lavarlos de nuevo (v.3).

Pero la reacción del esposo no era esperada por la calculadora esposa: hizo además de forzar la cerradura (v.4), pero al punto se alejó. Cuando la esposa salió a abrirle la puerta, había desaparecido, quedándose ella burlada en su treta amorosa. Ella, antes de abrir, había tenido el cuidado de tocar con sus manos perfumadas el *pestillo* de la cerradura para excitar las ansias amorosas del amado (v.5). La súbita e inesperada desaparición de éste la sumió en la mayor perplejidad y desilusión: su *alma* — su pensamiento — *salió* en pos de él como desfallecida por la *palabra* o declaraciones de amor antes expresadas. Reaccionando, con toda audacia se lanzó la esposa por la ciudad en busca del amado, arrojando los malos tratos de los *centinelas* nocturnos que la encontraron. El poeta detalla estas circunstancias para encarecer las pruebas de la esposa, ciega de amor por su esposo. Las procacidades de los soldados culminaron en el gesto de *quitarle el velo* que cubría su rostro, sin duda similar al que aún llevan las beduinas del desierto de Judá.

La descripción del esposo (8-16).

Esposa. ⁸ Os conjuro, hijas de Jerusalén,
que, si encontráis a mi amado,
le digáis que desfallezco de amor” Coro. ⁹ ¿En qué se distingue tu amado ⁴,
oh la más hermosa de las mujeres?
¿En qué se distingue tu amado, tú que así nos conjuras? **Esposa.** ¹⁰ Mi amado es
fresco y colorado,
se distingue entre millares.
¹¹ Su cabeza es oro puro,
sus rizos son racimos de dátiles, negros como el cuervo.
¹² Sus ojos son palomas posadas al borde de las aguas, que se han bañado en leche
y descansan a la orilla del arroyo.
¹³ Sus mejillas son jardín de balsameras, teso de plantas aromáticas;
sus labios son dos lirios que destilan exquisita mirra.

¹⁴ **Sus manos son anillos de oro guarnecidos de piedras de Tarsis. Su vientre es una masa de marfil cuajada de zafiros.**

¹⁵ **Sus piernas son columnas de alabastro asentadas sobre basas de oro puro.**

Su aspecto es como el Líbano, gallardo como el cedro.

¹⁶ **Su garganta es toda suavidad, todo él un encanto.**

Ese es mi amado, ése es mi amigo, hijas de Jerusalén.

Después de la infructuosa búsqueda del amado, la esposa se dirige a la corte de doncellas para que la ayuden a dar con su paradero. Su conjuración es patética, pues se siente desfallecer por su ausencia ⁵. Pero ellas ignoran las características personales del esposo. Su interrogación es un artificio literario para introducir la descripción detallada de él⁶. La descripción es la réplica de la de la esposa que hemos visto en 4:1-15, y, como ésta, tiene los visos de una idealización poética en conformidad con la profundidad del amor.

[El rostro del amado es refulgente y lleno de vigor — *fresco y colorado* —, en consonancia con su vigorosa juventud. Por ello se destaca del común del pueblo ⁷. Es fácil, pues, distinguirlo en las asambleas públicas. Su cabeza es de valor inapreciable, como el *oro puro*; su cabellera negra, como la de la esposa ⁸; sus ojos son dulces como los de la *paloma*, y humedecidos, parece que se han posado junto a los arroyos después de haberse bañado en *leche*. Estas metáforas pertenecen a la poesía pura, y, por tanto, no debemos preguntarnos por la verosimilitud de las mismas. La *leche* aparece en la poesía oriental como algo exquisito, y por eso el poeta no encuentra más delicado e insinuante que comparar al esposo a una bandada de palomas posadas al borde de las aguas después de haberse bañado en leche.

Las *mejillas* de la esposa eran comparadas a dos mitades de granada ⁹; las del esposo son dos parterres exuberantes de aromas; los *labios* de la esposa eran un hilo de púrpura ¹⁰; los del esposo son dos *lirios*, que exhalan dulzura atrayente como la *exquisita mirra*. Sus manos, su vientre, sus piernas, son de oro, de marfil, de alabastro. Se acumulan los metales preciosos y lo más valioso para describir idealmente la belleza del más hermoso entre los hombres. La imaginación del poeta se dispara, y pone en boca de la esposa la descripción más deslumbrante que se puede concebir. No es necesario, pues, buscar la realización de estos detalles descriptivos, que tienen un valor simbólico idealizador. Finalmente, se presenta al esposo *gallardo* y esbelto como las cimas y los cedros del Líbano. Su palabra — su *garganta* — es la misma suavidad; por eso es el *amado* y el *amigo* ideal de la esposa.

La mutua posesión (6:1-3).

Coro. 6 ¹ **¿Adonde fue tu amado,
oh tú, la más hermosa de las mujeres?
¿Qué dirección ha tomado tu amado,
para ir contigo en busca de él? Esposa. ² Bajó mi amado a su jardín,
a los macizos de las balsameras,
para apacentar (su rebaño) en los vergeles
y coger azucenas.
³ Yo soy para mi amado, y mi amado para mí,
el que pastorea entre azucenas.**

Una vez declaradas las características externas del esposo, las doncellas inquieran el camino que ha tomado, para buscarlo con toda solicitud juntamente con la esposa. También la interrogación

es un artificio literario para dar a entender que el esposo ya está localizado, pues no podía estar fuera de su *jardín* — símbolo de los desposorios —, donde encuentra su plena felicidad en unión con su amada ¹¹. “La libertad de alto vuelo que se arroga el poeta suprime las dificultades: no hay en el Cantar otra geografía ni otra cronología que las de un vehemente amor; no hay otras reglas que las de la poesía” ¹². Así, inesperadamente, el poeta presenta al esposo en su oficio de pastor, pero no por los montes, sino en los vergeles floridos, todo lo cual es irreal, como no es verosímil que un hombre se entretenga en *coger azucenas*. Todo ello simboliza el encuentro de los dos esposos, que se entregan poéticamente al ejercicio del amor. Es lo que declara abiertamente la esposa: *Yo soy para mi amado, y mi amado para mí*. Bajo diferentes símiles se encierra siempre la misma realidad; cada poema se termina con la dichosa posesión de los corazones enamorados: a la sombra del manzano ¹³, en la sala del festín ¹⁴, el abrazo amoroso ¹⁵, el encuentro en la casa materna ¹⁶, la entrada en el jardín para comer los frutos más apetecidos ¹⁷, y ahora en el vergel del esposo entregado al pastoreo más poético, entre azucenas.

1 D. Buzy, o.c., 332. — 2 Lit. el TM: “mi íntegra.” — 3 El v.6c es considerado por algunos críticos como fuera de lugar. Parece que su lugar más apropiado es después del v.4. — 4 Lit.: “¿qué tiene tu amado sobre otro amado?” — 5 Cf. Cant 2:7; 3:5. — 6 En los poemas anteriores, el coro de doncellas conocía al esposo (cf. 1:8; 2:7; 3:5). Pero os poemas tienen individualidad literaria propia, y las escenas se construyen con toda libertad imaginativa. — 7 Los alegoristas ven en esta expresión una alusión a la categoría excepcional de Yahvé, que se distingue manifiestamente de los ídolos de los otros pueblos. — 8 Cf. Cant 4:1: “su cabellera semejante a un rebaño de cabras.” — 9 Cant 4:3. — 10 Cant 4:3. — 11 Los alegoristas ven aquí una alusión al exilio de Israel en Babilonia. — 12 D. Buzy, o.c., 341. — 13 Gant 2:3. 15Cant2:6. — 14 Gant 2:4-5. — 15 Cant 4:1. — 16 Gant 3:4.

Poema Quinto (6:4-12).

Después del largo monólogo de la esposa entra en escena el esposo, proclamando las alabanzas de su amada. El poema es similar al tercero: descripción de la esposa, venida del esposo de un lugar lejano y encuentro amoroso de ambos.

La admiración del esposo (4-12).

Esposo.

⁴ Eres, amada mía, hermosa como Tirsa, encantadora como Jerusalén, (terrible como escuadrón ordenado en batalla) 1.

⁵ Aparta ya de mí tus ojos, que me fascinan ².

Es tu cabellera rebañito de cabras
que ondulan por las pendientes de Galaad.

⁶ Tus dientes, cual rebaño de ovejas de esquila, que suben del lavadero,
todas con crías gemelas, sin que en ellas haya estéril.

⁷ Son mitades de granada tus mejillas a través de tu velo.

⁸ Sesenta son las reinas,
ochenta las concubinas,
y las doncellas son sin número.

⁹ Pero es única mi paloma, mi inmaculada;
es la única hija de su madre,
la predilecta de quien la engendró.

Viéronla las doncellas y la aclamaron,
y las reinas y concubinas la loaron. Coro. ¹⁰ ¿Quién es esta que se levanta como la aurora,

**hermosa cual la luna,
resplandeciente como el sol,
terrible como escuadrones ordenados?**

Esposo. ¹¹ **Bajé a la nozaleda**

**para ver corno verdea el valle,
a ver si brota ya la viña
y si florecen los granados.**

¹² **Sin saber cómo,**

vime sentado en los carros de mi noble pueblo ³.

El esposo era semejante por su esbeltez al Líbano; la esposa, en cambio, se asemeja por su esplendor relumbrante a las ciudades de *Tirsa* (la antigua capital del reino del norte, antes de Omri, que trasladó la capital a Samaría) y de *Jerusalén*, la capital del reino meridional. El nombre de *Tirsa*, por su asonancia y significación (“agradable” u objeto de “complacencia”), se prestaba a la comparación con la amada del Cantar, supuesta la libertad poética con que el hagiógrafo trata los diversos lugares geográficos.

Para realizar la belleza atrayente de los ojos de la esposa, su amante pide que los retire de su vista, pues le *fascinan* y roban el seso. La petición tiene una intención contraria a la expresada en la frase, pues el esposo no ansia otra cosa que tenerla frente a sí para gozar de su presencia seductora. Es el eco de la expresión de 4:9: “Tú me robas el corazón en una de tus miradas.” Sigue después la descripción de la esposa con los mismos símiles de 4:25. Después el poeta, para encarecer el amor por la esposa única, finge un gran harén — de 60 esposas secundarias y 80 concubinas — al estilo de las cortes orientales, declarando que sólo interesa al esposo su *única, inmaculada*.esposa⁴. En todo el libro se destaca este amor monógamo, como conviene a las relaciones de Yahvé con Israel, tal como se presenta a sus designios divinos y como se ha de realizar en los tiempos mesiánicos.

A estas ponderaciones del esposo responde el coro, fijando la atención en una escena misteriosa: a lo lejos se levanta algo refulgente como un astro o como la *aurora*, con la belleza de la *luna* y el brillo del *sol*, y, por otra parte, majestuosa y amenazadora como un *escuadrón* en orden de batalla. La esposa, con sus ojos fascinantes, se presta al ataque del corazón del esposo, terminando por vencerlo. En 2:4 se hablaba de unas justas presididas por el lábaro del “amor”; aquí el coro insiste en el poder arrollador de la belleza fascinante de la esposa, capaz de vencer al corazón más frío, como un *escuadrón* en orden de batalla.

El esposo toma la palabra para declarar que ha sido vencido por el amor de su esposa. Estos desposorios están simbolizados en el despertar primaveral de la *nozaleda* y en la germinación de las *viñas* y *granados*. Allí el esposo ha encontrado a su amada, culminando así de nuevo la mutua posesión amorosa, como es ley en el final de cada poema.

El v.12 es una “*crux interpretum*,” pues no sabemos el sentido del texto original, que parece está corrompido e incompleto. Los LXX hablan de los “carros de Aminadab,” nombre que coincide con el del personaje que recibió en su casa el arca de manos de los filisteos en Gariatia-rim⁵. Pero no se sabe qué relación puede tener esto con el contexto de nuestro poema erótico. Aceptando nuestra problemática traducción, parece que el sentido es que el esposo se vio inesperadamente coronado como príncipe o rey por su *noble pueblo*, aludiendo así a un cortejo triunfal de entronización. En ese supuesto, se le relaciona con el fastuoso rey Salomón, al que se le atribuye el libro.

¹ Esta última parte del verso recarga el ritmo, y parece que es una incrustación desafortunada, calcada en lob. — ² Lit. el TM: “me dan el asalto.” — ³ Verso muy oscuro, que es diversamente traducido e interpretado. *Bib, de Jér.*: “Yo no sé..., pero mi deseo me ha arrojado sobre los carros de mi pueblo, como príncipe.” BUZY: “De pronto mi amor ha hecho de mí el carro de Aminadab...” — ⁴ Según 1 Re 11:3, Salomón tuvo 700 princesas y 300 concubinas o esposas de segundo orden. Los alegoristas ven en las concubinas del Cantar a las naciones paganas, que no son tomadas en consideración por Yahvé, enamorado de Israel.

Poema Sexto (7:1-14).

De nuevo empieza la escena de la búsqueda de los amantes, para terminar con el encuentro amoroso de los mismos.

La contemplación de la esposa (7:1-6).

Coro. 7 ¡Torna, torna, Sulamita;

torna, torna, que te contemplemos!

Esposo. ¿Qué queréis contemplar en la Sulamita,

danzando a doble coro? **Coro.** ² ¡Qué bellos son tus pies con las sandalias,

hija de príncipe!

El contorno de tus caderas es una joya,

obra de manos de orfebre.

³ Tu ombligo es un ánfora en que no falta el vino;

tu vientre, acervo de trigo rodeado de azucenas.

⁴ Tus senos, dos cervatillos, mellizos de gacela.

⁵ Tu cuello, torre de marfil;

tus ojos, dos piscinas de Hesebóii, junto a la puerta de Bat-Rabin. Tu nariz, como la torre del Líbano, que mira hacia Damasco.

⁶ Tu cabeza, como el Carmelo;

la cabellera de tu cabeza es como púrpura real,

entretejida en trenzas.

El hagiógrafo da ahora un nombre a la esposa. *Sulamita* parece ser un epíteto de lugar, relacionado con *Sulam*, la actual Solem, en la llanura de Esdrelón, no lejos del Carmelo. Puede ser también un juego con el nombre de *Salomón*. En 1 Re 1:3 se habla de la *Sunamita*, que convivió con David como doncella ¹. En todo caso, el nombre es musical, y por ello escogido por el hagiógrafo, como antes evocó la localidad eufónica de Tirsá.

El coro invita a salir en escena a la esposa para cantar sus bellezas ². Es un artificio literario para volver con distintos símiles a ponderar su regia presencia. La descripción empieza por los *pies* para terminar con la *cabeza*. La descripción es cruda y primitivista, en consonancia con los gustos poco refinados de la época. Hemos de admirar la ingenuidad de los símiles y su fuerza expresiva. La esposa se halla en medio de los dos coros, que con todo detalle describen los encantos del cuerpo femenino de la esposa ³. La alusión al *ánfora* umbilical parece dar a entender la fecundidad maternal de la esposa (v.3). Los ojos son comparados a las piscinas de *Hesebón*, localidad en la alta Transjordania. *Bat-Rabim* nos es desconocida. Se la ha relacionado con *Rabat Ammán*, la actual Aman, capital de Transjordania. En todo caso, el poeta evoca estos nombres por su sonoridad o exotismo, como ha hecho en otros pasajes del Cantar. La *nariz* del esposo se destaca como la cima del *Líbano*, que está frente a Damasco. Se ha pensado en el promontorio del Gran Her-món — el actual *jebel esh-Sheikh* —, que se destaca hacia Damasco. Final-

mente, la cabeza es comparada a la cima del *Carmelo*, que sobresale hacia el Mediterráneo. El poeta, pues, juega con todos los planos geográficos imaginables dentro de las exigencias y conveniencias de la poesía pura. Por tanto, no debemos inquirir la razón de la elección de cada uno de los nombres geográficos.

Las ansias del esposo (7-10).

Esposo. ⁷ ¡Qué hermosa eres, qué encantadora, qué amada, hija deliciosa! ⁴

⁸ Esbelto es tu talle como la palmera, y son tus senos sus racimos.

⁹ Yo me dije: Voy a subir a la palmera, a coger sus racimos;
sean tus pechos racimos para mí.

El perfume de tu aliento es como el de las manzanas.

¹⁰ Tu palabra es vino generoso a mi paladar ⁵, que se desliza suavemente entre labios y dientes ⁶.

El esposo reafirma la belleza expresada por el coro y proclama sus deseos de unirse con la que pueda proporcionarle su felicidad amorosa. Bajo el símil de tomar los frutos — dátiles, racimos de uvas, manzanas — se expresa el ansia de llegar a la definitiva posesión en el matrimonio, como hemos visto en los poemas anteriores. Particularmente, el *vino* generoso significa el banquete nupcial, con todo lo que implica de entrega de los corazones de los desposados.

La mutua posesión (11-14).

Esposa. 11 Yo soy para mi amado, y a mí tienden sus anhelos.

¹² Ven, amado mío, y salgamos al campo, haremos noche en las aldeas;

¹³ madrugaremos para ir a las viñas; veremos si brota ya la vid,

si se entreabren las flores, si florecen los granados, y allí te daré mis amores.

¹⁴ Ya dan su aroma las mandragoras,

y a nuestras puertas están los frutos exquisitos;

los nuevos y los añejos,

que guardo, amado mío, para ti.

La esposa recoge agradecida las exclamaciones amorosas de su esposo y declara la entrega total a su corazón ⁷. Ella no puede resistir a los *anhelos* del que tiene constantemente su pensamiento en su persona. Jugando con los encantos de la primavera, la esposa invita al esposo a salir al *campo* para contemplar el milagro de la resurrección de la naturaleza. Es la estación del amor — las *mandragoras* eran consideradas en la antigüedad como afrodisíacas ⁸ —, y, por tanto, es el tiempo de celebrar los desposorios, reflejados en los *frutos exquisitos* que la esposa reserva en su casa a su amado.

¹ En los LXX y Vg se lee “Sunamitis”; las líquidas / y η se intercambian en todas las lenguas. Relacionándola con el vocablo *shelem*, puede significar “perfecta,” “pacífica” o “íntegra.” — 2 Cf. Cant 1:5.8; 5:8-9; 5:16; 6:1. — 3 El alegorista Joüon ve en esto a “las naciones distribuidas en dos coros, en medio de las cuales Israel avanza para retornar a Palestina.” — 4 *Hija deliciosa*: lectura siguiendo la versión de Aquila y Peshitta. — 5 *Palabra*: lit. “tu paladar.” — 6 Traducción problemática. *Bib. de Jér.*: “Como fluyen de los labios de los que sueñan.” Buzy: “fluyendo sobre mis labios y mis dientes.” — 7 Cf. Cant6:3; 2:16. — 8 Cf. Gen 30:14-16.

Poema Séptimo (8:1-7).

De nuevo empieza la formulación de los anhelos insatisfechos de la esposa por unirse a su es-

poso. Ya que no puede abrazarlo como esposo, al menos quisiera sentirlo a su lado como hermano. Después sigue la posesión amorosa mutua como en los poemas anteriores 1.

Anhelos de unión (8:1-2).

Esposa.

1 ¡Quién me diese que fueses hermano mío, amamantado a los pechos de mi madre, para que al encontrarte en la calle pudiera besarte sin que me despreciaran. ² Yo te llevaría y te introduciría en la casa de mi madre, (en la alcoba de la que) me engendró ², y te daría a beber del vino adobado y del mosto de granados.

En las costumbres orientales no está permitido hacer manifestaciones públicas afectuosas entre los esposos; por eso, la esposa del Cantar desea que su amado fuera su *hermano* reconocido, para, sin temor a habladurías públicas, poder manifestar su amor aun en la *calle*. La esposa, pues, aun permaneciendo tal, desea también participar de los privilegios de la fraternidad para dar nuevas pruebas de amor a su esposo. Antes había sido calificada como *esposa-hermana*; ahora quiere que su amado sea *esposo-hermano*, es decir, que polarice todo su amor en sus manifestaciones más profundas y elevadas. Como en 4:4, ansia introducirlo en su casa materna para poseerlo plenamente. El *vino adobado* y el mosto *de granados* simbolizan la entrega del amor en su plena manifestación marital.

La mutua posesión (3-7).

Esposa. ³ Su izquierda descansa bajo mi cabeza
y su diestra me abraza.

Esposo. ⁴ Os conjuro, hijas de Jerusalén,
(por las gacelas y ciervas) ³,
que no despertéis ni inquietéis a mi amada
hasta que a ella le plazca.

Coro. ⁵ ¿Quién es esta que sube del desierto
apoyada sobre su amado?

Esposo. Yo te desperté debajo del manzano,
allí donde te concibió tu madre,
donde te concibió la que te engendró.

Esposa. ⁶ Ponme como un sello sobre tu corazón,
ponme en tu brazo como sello.
Que es fuerte el amor como la muerte
y son como el “seol” duros los celos.
Son sus dardos saetas encendidas,
son llamas de Yahvé.

⁷ No pueden aguas copiosas extinguirlo
ni arrastrarlo los ríos.

Si uno diera por el amor toda la hacienda de su casa,
sería sobremanera despreciado.

El esposo ha accedido a los anhelos de su amada, y ésta se siente feliz en sus brazos⁴. Aquél vuelve a pedir silencio a los circunstantes para que no interrumpan el éxtasis de amor de su esposa⁵.

El cortejo nupcial interviene, evocando la llegada de los dos amantes del *desierto*, de la campiña, donde se han manifestado por primera vez sus amores ⁶. Ahora se han cumplido plenamente los festejos nupciales, y les toca desaparecer de la escena para dejar a los dos esposos en un diálogo amoroso que sella la mutua entrega de los corazones, para no volver a separarse. Sólo el esposo tiene derecho a despertarla del sueño amoroso. Es justamente lo que declara ahora a su amada: *Te desperté debajo del manzano* (v.5b). El esposo había sido comparado por la esposa a un *manzano* — símbolo de los árboles frutales y beneficiosos — en medio de los árboles silvestres ⁷. Ella misma había declarado: “a la sombra (del manzano) me he sentado, y su fruto es dulce a mi paladar.” ⁸ Ahora justamente se halla a su sombra — en sus manos —, gustando de las delicias de su amor. “Estar sentado a la sombra del manzano y descansar en los brazos del amado son dos metáforas que en el Cantar tienen la misma significación... El manzano no es otro que el esposo en persona. Guardián del sueño de la esposa, conjuraba a las hijas de Jerusalén para no despertarla hasta que ella quisiera.” ⁹ Pero, si las amigas de la amada no tienen el derecho de despertarla, el esposo tiene este derecho y puede hacer uso de él. Lo hace aquí, sin duda, para que la esposa tome conciencia y goce de su dicha. El lo ha declarado sirviéndose de la propia figura que ella había imaginado: *Bajo el manzano yo te desperté* ¹⁰. Es justamente en la casa materna donde, según deseo expreso de la esposa, se cumple esta plena posesión del amado ¹¹: *donde te concibió tu madre...* Esta expresión es una de las que en el Cantar indica la dicha de la posesión mutua, como la sombra del manzano, la sala del festín, el jardín de las delicias. No es sorprendente, pues, que en este pasaje del poema, que describe la felicidad de los dos esposos, la sombra del manzano esté en paralelo con la casa de la esposa, pues las dos imágenes son sinónimas. El esposo quiere decir que es él mismo, y no otro, el que ha despertado a su amada, y que la ha despertado en la casa materna, “donde ella se había dormido.” ¹² No parece que haya más misterio en esta expresión, que a primera vista parece desconcertante.

La esposa responde a estas insinuaciones del amado afirmando su deseo de permanecer unido a él: *ponme como un sello sobre tu corazón*. Los antiguos llevaban su sello personal — que autenticaba su personalidad jurídica — sobre el pecho o el antebrazo, para guardarlo con más cuidado. Aún hoy día los árabes notables llevan solemnemente sobre su pecho el sello personal. A esta costumbre parece aludir la esposa cuando pide a su esposo que la lleve *como un sello* sobre su *corazón* o sobre su *brazo*. Es un modo de decir que la tenga presente en sus pensamientos y afectos más íntimos. La razón de su súplica está en el *amor* profundo, que es insaciable y exigente como las fauces del *seol*, la región subterránea de los muertos, que está siempre tragando hombres, sin satisfacer sus ansias de vidas humanas; es el poder insaciable de la *muerte* ¹³, que con el *seol* se muestran *celosos* de sus víctimas, que aprietan con sus garras. Con un segundo símil describe el efecto mortífero del amor: sus *dardos* encendidos queman y abrasan al que está enamorado, como los rayos — *llamas de Yühvc* — siembran la desolación y la ruina. Es inútil querer extinguir sus llamas devoradoras con las *copiosas aguas* del mar o de las inundaciones. Por otra parte, es de tal valor la llamarada de *amor*, que no tiene precio computable: es superior al precio de toda la hacienda familiar; por eso, si alguno intentara con todos sus bienes comprarlo, sería objeto de *desprecio* por parte de los circunstantes. Con estas palabras encomiásticas del amor puro se cierra el séptimo poema del Cantar y el tema del libro. La apoteosis final se cierra con la plácida posesión de los dos esposos.

Apéndices (8-14).

Estos versos tienen el aire de una adición redaccional, sin relación con el tema de los poemas anteriores. Incluso el vocabulario parece de otra pluma, y la métrica también es diferente. Por el contenido parece que se trata de enigmas o acertijos, recogidos por el compilador e incrustados en el libro del amor.

Primer enigma: la hermanita (8-10).

⁸ Nuestra hermana es pequeña, no tiene pechos todavía.
¿Qué haremos a nuestra hermana cuando un día se trate de ella?
⁹ Si ella es un muro,
edificaremos sobre ella almenas de plata; si puerta, le haremos batientes de cedro.
¹⁰ Sí, muro soy, y torres son mis pechos. He venido a ser a sus ojos
como quien halla la paz.

Los hermanos están preocupados con el porvenir social de su hermana menor, indefensa ante la vida. Quieren encontrar una solución en consonancia con sus habilidades: si es *muro*, rematarlo con *almenas de plata*; si *puerta*, poner *batientes* dignos, de cedro. En todo caso, quieren los hermanos que prospere en la vida social y que luzca sus galas de mujer. El dilema planteado por los hermanos es resuelto por la hermanita diciendo que es *muro*, y, siguiendo el símil, compara sus pechos a las torres. En todo caso, ella da por resuelto el problema de su porvenir, ya que ha encontrado la paz ¹⁴.

Segundo enigma: la viña de Salomón (11-12).

¹¹ Una viña tenía Salomón en Baal-Hamón; la entregó a sus guardas,
que habían de traerle por su fruto mil siclos de plata.
¹² Mi viña la tengo ante mis ojos. Para ti, Salomón, los mil (siclos), y doscientos para los que guardan su fruto.

Este segundo epigrama resulta también misterioso. Tiene el aire de una parábola en la que se alaba la honestidad profesional de un buen administrador de una *viña* que se le ha confiado. Esta es localizada en *Baal-Hamón* y se considera como propiedad del opulento Salomón de los mejores tiempos de Israel. La localidad nos es desconocida, pero se la ha relacionado con Baal-Hasor, donde se reunían los hijos de David ¹⁵. La posesión era de excepcional valor, porque el importe del arriendo llegaba a *mil siclos de plata* ¹⁶. El intendente la ha cuidado — *la tengo ante mis ojos* —, pero no ha conseguido sacar mucha utilidad sobre el precio del arriendo. Con todo, ha pagado escrupulosamente lo estipulado al rey, y aun ha pagado *doscientos siclos* a los obreros encargados de guardarla y cultivarla. Su honradez profesional ha quedado a salvo.

La despedida de los esposos (13-14).

¹³ ¡Oh tú, que habitas en jardines, los compañeros atienden a tu voz: hazme oír!
¹⁴ Huye, amado mío, semejante a la gacela o al cervatillo por los montes de las balsameras.

Este fragmento está dentro de la línea general del Cantar y resulta desplazado. El esposo supone

que su amada mora en los *jardines*, símbolo de los amores conyugales, y se presenta con su cortejo de fieles amigos para reunirse con ella y *oír su voz*. La reacción de la esposa supone un cambio de escena, conforme a las veleidades del amor, y así invita a su esposo a emprender la huida, triscando por los *montes* perfumados de las *balsameras*, que simbolizan también las fiestas nupciales¹⁷. Los poemas del Cantar de los Cantares son un jugar al escondite entre dos enamorados que se buscan, se encuentran y se ausentan, para con la ausencia excitar más el mutuo amor. Estos versos están dentro de esta línea, y bien pueden estar desplazados al final por razones que a nosotros se nos escapan.

1 Cf. Cant 2:4; 3:4; 4:16; 5:1. — 2 Así según los LXX. El TM: “en la casa de mi madre tú me enseñarás.” — 3 Falta en el TM, pero está en los LXX, y es exigido por el paralelismo con el estribillo ya tantas veces recitado. — 4 Cf. Cant 2:6; 3:4 — 5 Cf. Cant 2:7; 3:5 — 6 Los alegoristas ven en esta evocación del desierto la repatriación de los exilados de Babilonia a través de la estepa. — 7 Cf. Cant 2:3a. — 8 Cant 2, sb. — 9 Cf. Cant 2:7; 3:4- — 10 No hay ninguna alusión al pecado de Eva tomando del árbol prohibido, como gratuitamente han supuesto no pocos comentaristas. Esto está fuera de contexto. — 11 Cf. Cant 3:4; 8:2. — 12 D. Buzy, o.c., 357. — 13 Cf. Prov 30:15-16; Eclo 24:29. — 14 Los alegoristas suponen que habla la ciudad de Jerusalén, reconstruida después del exilio. — 15 Cf. 2 Sam 13:23. — 16 El siclo equivalía a 13 gr., más o menos. El valor de mil siclos equivaldría al de mil dólares aproximadamente. — 17 Cf. Cant4:6.

Sabiduría.

Introducción.

Título.

En los manuscritos griegos y en las versiones latina antigua, Vulgata, siríaca y armenia, el libro es intitulado *Sabiduría de Salomón*, y con este título lo designan los Padres de los tres primeros siglos. Pero ya San Jerónimo y San Agustín advirtieron que la atribución salomónica responde a un artificio literario que indicaremos después. San Melito extendió la designación al libro de los Proverbios 1, y San Epifanio al Eclesiástico², pero se reservó después para este libro por su contenido eminentemente sapiencial, que rebasa el de los otros libros didácticos.

Contenido.

El libro de la Sabiduría comprende tres partes claramente distintas. La primera (1-5) considera la sabiduría desde el punto de vista moral y pone de relieve los beneficios que percibirán quienes sigan sus enseñanzas y las consecuencias fatales que sufrirán quienes las desdeñan, exhortando vivamente a todos los mortales a seguir los caminos que ella señala. La segunda (6-9) contempla la sabiduría desde el punto de vista más bien intelectual, y habla de su origen, naturaleza y propiedades, presentando en unos capítulos maravillosos el culmen de la revelación anticotestamentaria respecto de la Sabiduría divina. La tercera (10-19), de tipo histórico práctico, confirma cuanto ha dicho sobre los efectos de la sabiduría y consecuencias de su ausencia a base de la historia de Israel, en contraste con la de los pueblos egipcio, cananeo y sodomita. Intercala una larga sección sobre la idolatría (13-15), en que hace una fina ironía de los ídolos y expone las consecuencias morales a que lleva el culto.

División.

Parte Primera (1-5): la sabiduría, fuente de felicidad e inmortalidad.

Exigencias de la sabiduría y origen de la muerte (1).

Razonamientos de los impíos y juicio del autor sagrado (2).

Contrastes entre la suerte de los justos y de los impíos (3-4).

El justo y el impío ante el juicio final (5).

Parte Segunda (6-9): Naturaleza De La Sabiduría.

La sabiduría y los reyes (6).

Salomón elogia y pide al Señor la sabiduría (6:22-7:21).

Propiedades de la sabiduría (7:22-30).

Actitud de Salomón ante los beneficios de la sabiduría (8).

Plegaria del rey sabio en demanda de la sabiduría (9).

Parte Tercera (10-19): La Sabiduría En La Historia De Israel.

Sección 1.^a (10-12): *Los patriarcas y Moisés. Los egipcios y cananeos.*

La sabiduría guía a los patriarcas y a Moisés (10:1-11:4).

Castigo de los egipcios (1.^a plaga) (11:5-27).

Castigo de los cananeos (12:1-18).

Lecciones que de ellos se infieren (12:19-27).

Sección 2.^a (13-15): *La idolatría, pecado opuesto a la Sabiduría.*

Necedad de los que adora a las criaturas (13:1-9).

Ironía del culto a los ídolos (13:10-14:14).

Origen de ciertas idolatrías (14:15-21).

Consecuencias morales de la idolatría (14:22-31).

Dicha de los israelitas y necedad de los idólatras (15).

Sección 3.^a (16-19): *Suerte de Israel y de los opresores.*

Las codornices y las plagas de los animales (16:1-14).

El maná y la plaga del granizo y fuego (16:15-29).

Las tinieblas de Egipto; no afectan a los hebreos (17:1-18:4).

La muerte de los primogénitos egipcios (18:5-19).

Dios castiga con la muerte a los israelitas rebeldes (18:20-25).

Los israelitas y egipcios ante el mar Rojo (19:1-123).

Castigo de los sodomitas y egipcios (19:12b-16).

Resumen y conclusión (19:17-20).

La terminación un tanto brusca ha hecho pensar a algunos ³ que el autor no terminó su obra (Grotius) o que se perdió el final de la misma (EICHHORN). No hay motivo para tal suposición. El sabio pretendió ilustrar el contenido de las dos primeras partes con la historia de Israel, en contraste con la de los egipcios y cananeos, la cual resalta más en el período a que el autor limita su exposición. Por lo demás, la última perícopa del libro es una especie de resumen, y el verso que la termina, una verdadera conclusión.

Autor.

Algunos autores han considerado el libro de la Sabiduría como un conjunto de sentencias o fragmentos yuxtapuestos, por lo que asignaron su composición a varios autores⁴. No hay razones suficientes para ello. Existe unidad en el tema y fin propuesto por el autor, como puede ob-

servarse en el precedente resumen del contenido del libro y división propuesta del mismo. El final de cada una de sus partes se enlaza bien, sin dificultad alguna, con la siguiente ⁵. El estilo es lo suficientemente semejante en las diversas partes de la obra como para que todas ellas puedan ser atribuidas a un mismo autor; los hebraísmos y arameísmos no arguyen un autor judío para algunas de sus sentencias o partes; pueden explicarse muy bien por el conocimiento que del hebreo y arameo tenía el autor y el influjo de la literatura sapiencial precedente ⁶.

El autor del libro se presenta en ocasiones como el rey Salomón⁷, y a él lo atribuyen en sus títulos las versiones antiguas. De ahí que **los Padres y escritores eclesiásticos atribuyeran la obra al rey sabio**. Pero ya San Jerónimo juzgó el título seudoepigráfico ⁸, y San Agustín advirtió que, si bien era costumbre atribuir el libro a Salomón, los entendidos negaban que fuese suyo ⁹, Y con toda razón. El libro de la Sabiduría fue compuesto en griego; ahora bien, la lengua griega no se difundió en Oriente hasta después de las conquistas de Alejandro Magno. El ambiente filosófico en que se mueve su autor nos lleva también a los siglos que preceden inmediatamente la venida de Cristo. Finalmente, el autor sagrado cita conforme a la versión de los LXX, compuesta en los siglos III-II antes de Cristo. Siendo Salomón del siglo IX a.C., no pudo en modo alguno ser el autor literario del libro de la Sabiduría.

Quién haya sido el compositor de la obra atribuida al rey sabio, no es fácil determinarlo. San Agustín dice que muchos atribuyeron el libro, como el Eclesiástico, a *Jesús, hijo de Sirac*, y él mismo opinó de este modo ¹⁰, si bien después se retractó H; no es fácil que Ben Sirac, judío, escribiese un libro en griego y tan claramente alejandrino. San Roberto Belarmino ¹², A Lapide ¹³, Hanneberg ¹⁴ y otros, queriendo concordar el origen salomónico con la composición muy posterior del libro, opinaron que éste había sido compuesto por un *judío alejandrino*, que se valió para ello de escritos salomónicos hoy perdidos. Pero no hay razones positivas para tal afirmación, ni se explica que los judíos dejaran perder escritos de Salomón conservados hasta entonces ¹⁵. San Jerónimo dice que en su tiempo algunos escritos atribuían el libro a *Filón*, filósofo platónico de Alejandría ¹⁶. Se dice que, habiendo sido deputado por los judíos alejandrinos para obtener de Calígula el derecho de ciudadanía romana para sus compatriotas, fracasado en su misión, escribió el libro para consolar a los judíos y mantener firme su esperanza en el Señor, que vela por su pueblo y castiga a sus opresores ¹⁷. Poderosas razones militan en contra de la atribución filoniana; el estilo y doctrina de la Sabiduría y de los escritos de Filón son muy diferentes, y los puntos de contacto se explican satisfactoriamente por el hecho de que el libro sagrado ha sido compuesto por un alejandrino. Además, Filón nace hacia el año 20 a.C. y muere el 40 d.C., y, en consecuencia, habría escrito el libro durante la vida de Jesucristo; no se explica, en este supuesto, ni que el Espíritu Santo inspirase en esta época a un judío que permanecía obstinado en el judaísmo, ni que los cristianos recibiesen como inspirado su libro y lo incluyesen en el catálogo de libros del Antiguo Testamento ¹⁸.

Para resolver la cuestión no tenemos más dato seguro que el libro mismo, y de la lectura de éste todo lo que se puede concluir es que su autor es *un judío*, como indica el conocimiento profundo que tiene de la Biblia, el amor inmenso al pueblo israelita, su confianza en Dios, la fe en los padres y en la recompensa de la otra vida; *de la diáspora*, a juzgar por el conocimiento que denota de la filosofía y otras peculiaridades griegas, como los juegos ¹⁹, y su lucha contra el materialismo, epicureísmo²⁰; concretamente *de Alejandría*, dado el tono y estilo tan claramente alejandrinos, la mención de la zoolatría, sólo existente en Egipto, y el hecho de que en esta ciudad, gran centro filosófico, existía una gran colonia judía.

Fecha y lugar de composición.

Como fecha tope antes de la cual no puede haber sido compuesto el libro de la Sabiduría, podría señalarse alrededor del año 150, en que estaba concluida la versión de los LXX, conforme a la cual cita textos bíblicos precedentes el autor del libro ²¹. Tampoco debió de ser compuesto después del año 63, en que comienza la dominación romana, a que no hace el autor alusión alguna. Toda la época intermedia se caracterizó, bajo la dinastía de los Ptolomeos, por el ambiente de idolatría, inmoralidad y persecución de los judíos que respira el libro sagrado. Algunos, basándose en las duras pruebas a que parecen sometidos los judíos, opinan que fue escrito en los días de Ptolomeo VII (145-117), bajo cuyo reinado tuvo lugar una persecución de los judíos. Dado el tono apacible y académico en que se expresa el sabio, y que la persecución, más que de los poderes públicos, parece provenir de los impíos, la mayoría de los autores colocan la composición del libro más bien en los años siguientes (125-50 a.C.).

El lugar de composición fue, sin duda, Egipto, como indican el lugar tan importante que este país ocupa en el libro, las alusiones a la filosofía y religión egipcias y la descripción de las plagas. Y concretamente Alejandría, por las razones indicadas antes a propósito del autor.

Destinatarios y finalidad.

Dado que no conocemos el autor determinado que nos indicara los destinatarios de su obra y la finalidad que se propuso al escribirlo, hemos de averiguarlo a base del examen interno del libro y del ambiente y circunstancias históricas en que fue escrito.

En el siglo I antes de Jesucristo existía en Alejandría una numerosa colonia, judía..Dio origen a ella el mismo Alejandro Magno al conceder a los israelitas los mismos derechos que a los griegos ²². A los que voluntariamente se establecían en la ciudad se añadieron los prisioneros judíos que Ptolomeo I (323-305) trajo a Egipto después de la conquista de Jerusalén por sus ejércitos, y los descontentos y fugitivos que durante los reinados siguientes escapaban de la persecución de los Seléucidas de Siria en Palestina. Según Filón, de los cinco distritos de la ciudad, dos eran enteramente judíos ²³. Tenían su organización propia, con su *etnarca*, o jefe supremo, los *arcantes*, que le asistían y resolvían en los asuntos administrativos y judiciales de la comunidad, y la *guerusia*, o senado de ancianos de 71 miembros, como el sanedrín de Jerusalén ²⁴, que presidían los arcontes; tenían la misión de consejeros. Salvo raras excepciones ²⁵, permanecieron fieles al templo de Jerusalén, al que peregrinaban y pagaban el tributo anual del didracma.

En el país de los Ptolomeos, los israelitas tenían que vivir en medio de un ambiente de idolatría e inmoralidad. La época de los Lagidas, como antes indicamos, se distinguió por un paganismo epicureísta, desenfrenado y corruptor, que invadía la corte misma de Alejandría. A ello se unía con frecuencia la persecución, unas veces por parte de los poderes públicos, otras por parte de los judíos que, vencidos por aquel ambiente, habían apostatado de la fe de sus mayores. Aquella comenzó con Ptolomeo IV Filopator (221-203), que entró en Jerusalén y violó el *sancta sanctorum*, lo que excitó la animosidad de los judíos palestinos, que él vengó persiguiendo a los judíos de Alejandría. Entonces los judíos se ponen de parte de Antíoco III el Grande (223-187), que después de diversas vicisitudes se asegura el dominio de Samaría y Judea hacia el año 200. Desde entonces, las relaciones entre los israelitas y la corte alejandrina permanecieron tirantes y de vez en cuando surgía la persecución.

En estas circunstancias escribió su libro el autor de la Sabiduría. Evidentemente lo dirige en primer lugar a los judíos de Alejandría, con el fin de mantener firmes a los justos en su religión frente a un ambiente tan adverso, y volver al recto sendero a los que, llevados por el deseo

de una vida más cómoda, **renegaron de la fe de sus padres**. A los primeros los anima con la esperanza en un más allá más feliz, premio de su fidelidad; ante los ojos de los segundos pone de relieve la suerte de los impíos y el tremendo castigo que les espera. En verdad sólo los israelitas podrían comprender la historia de los patriarcas y la providencia de Dios sobre sus antepasados, cuya fe y tradiciones ellos deben conservar como pueblo escogido a quien Dios ha confiado la misión de transmitir al mundo la Ley. Pero indudablemente el autor ha tenido una segunda intención al componer su libro: atraer a los gentiles a la religión israelita, en la que se encierra la verdadera sabiduría. Se dirige de modo especial a los reyes, advirtiéndoles que han de dar cuenta estrecha al Señor del ejercicio de su poder y poniéndoles como modelo al rey Salomón, que pasó a la posteridad como el rey sabio por excelencia. Y en general a todos los paganos, con la pretensión de hacerles sentir admiración por la doctrina judaica y apartarles de la idolatría, que irónicamente les ridiculiza. A esta segunda finalidad es seguramente debido el hecho de que el sabio evita en su libro toda cuestión de pureza legal, manteniéndose en los puntos sustanciales de la Ley.

Doctrina religiosa.

1. Dios. — Se afirma la demostrabilidad de su existencia por las criaturas, por lo que quienes **desconocen la existencia de Dios son inexcusables** ²⁶. Dios ha creado el mundo ²⁷, lo conserva ²⁸ y gobierna con su providencia ²⁹, de modo que es el Señor del universo ³⁰. Los atributos divinos que más hace resaltar el autor son, especialmente en la tercera parte, la misericordia y la justicia: la misericordia y bondad con los israelitas, cuyo inevitable castigo terminaba siempre con la misericordia y el perdón; pero también con los mismos enemigos de su pueblo escogido, a quienes castigaba dura, pero lentamente, con el fin de darles lugar al arrepentimiento de sus pecados ³¹. Pero Dios, infinitamente misericordioso, lo es en el mismo grado justo, y, por lo mismo, no puede menos de castigar a quienes, habiendo podido descubrir su existencia, no lo conocieron ³²; a los mismos israelitas, cuando se apartaban del recto sendero ³³; a los egipcios, por su mala conducta con Israel y su repugnante idolatría ³⁴; a los cananeos, por sus supersticiones y sus prácticas idolátricas, crueles e inhumanas en extremo ³⁵; a los sodomitas, que dieron mala acogida a los enviados del Señor ³⁶. Y castigará en el mas allá a cuantos pecadores no se arrepientan de sus pecados ³⁷.

2. La Sabiduría. — Los Proverbios afirmaron el origen divino de la Sabiduría y declararon su papel en la creación; dedican un buen número de sentencias a sus enseñanzas en el orden religioso, pero se extienden mucho más en dar consejos de sabiduría y prudencia meramente humanas en orden a la vida práctica. El Eclesiastés, con su espíritu crítico, niega que la sabiduría humana pueda proporcionar al nombre la felicidad plena y perfecta que anhela su corazón, pero reconoce su valor en relación con esa felicidad relativa posible en este mundo. El Eclesiástico insistirá más bien en el aspecto moral de la sabiduría, principio de todas las virtudes, para cada una de las cuales tiene Ben Sirac una, cuando no varias recomendaciones. El autor de la Sabiduría nos presenta el culmen de la revelación anticotestamentaria respecto de la Sabiduría divina (6-9) y hace resaltar los efectos morales y espirituales de la Sabiduría en quienes siguen sus enseñanzas, en contraste con las consecuencias a que la impiedad expone a los malvados (1-5)” ilustrando sus afirmaciones con facetas de la historia de Israel y los pueblos egipcio y cananeo (10-19).

La Sabiduría procede de Dios ³⁸. Es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente, resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha del actuar de Dios, **imagen de su bondad** ³⁹. **Convive con Dios** ⁴⁰, se sienta junto a su trono ⁴¹, conoce los secretos

de la ciencia de Dios y es directora de sus obras⁴². Asistió a Dios en la creación del universo⁴³, en la formación del hombre⁴⁴; conserva y gobierna todas las cosas⁴⁵. El sabio enumera 21 propiedades de la Sabiduría, entre otras su espíritu inteligente y santo, su unicidad y multiplicidad, **su omnipotencia y omnisciencia**⁴⁶. Todo lo cual indica que la Sabiduría participa de la naturaleza divina. En su relación con los hombres, la doctrina del autor sagrado prelude la doctrina de la gracia santificante: Dios posee la Sabiduría⁴⁷ y la comunica a los hombres⁴⁸. Es presentada en paralelismo con el Espíritu de Dios⁴⁹. Ella se adelanta a la acción del ser humano por conseguirla⁵⁰. Habita en las almas santas, no mora en los pecadores⁵¹; hace triunfar del mal⁵². Hace amigos de Dios⁵³, es buena consejera de los hombres⁵⁴, los asiste en sus trabajos⁵⁵, les enseña las virtudes⁵⁶; implica la guarda de los preceptos. Lleva a la inmortalidad⁵⁷. Naturalmente, vale más que todos los bienes de la tierra⁵⁸.

Al expresarse de esta manera el autor sagrado, ¿se limitó a personificar el atributo divino o tenía en su mente la segunda Persona de la Santísima Trinidad? Creemos que el autor sagrado ha personificado el atributo divino con el fin de presentar las cosas de una manera más gráfica, más viva y expresiva, lo que está muy de acuerdo con la psicología oriental. Los escritores del **Antiguo Testamento suelen personificar los atributos divinos por** las razones indicadas⁵⁹. El que sea la sabiduría el que aquí se describe más vivamente es debido a que escriben autores sapienciales, para quienes la sabiduría constituía el objeto primario de sus especulaciones. Concretamente, el libro de la Sabiduría es un escrito poético cuyas descripciones están llenas de imágenes y se personifica en él incluso la necedad⁶⁰. De hecho, los judíos no entendieron las afirmaciones del sabio de la segunda Persona; más aún, cuando Jesucristo, bastantes años más tarde, les habla de su divinidad, ellos se escandalizan. Aferrados a su rígido monoteísmo, no estaban preparados para recibir el gran paso que supondría en la revelación dar a conocer aquí la segunda Persona.

Pero al personificar la Sabiduría, atributo divino, el autor sagrado ha empleado una terminología y una manera de expresarse que conviene al misterio trinitario. No la presenta como persona divina, pero la describe como tal. Puso las premisas: “En el principio existía la Sabiduría, y la Sabiduría estaba en Dios.” No le faltó más que decir: “Y esa Sabiduría es Dios.” La conclusión la sacaría San Juan en el prólogo a su Evangelio. El sabio, en consecuencia, se coloca en un plano intermedio entre la mera personificación del atributo y la afirmación de la Persona. Y el Espíritu Santo, que lo inspiraba, quería con ello ir preparando la revelación del misterio de la Santísima Trinidad, que tendría lugar en la plenitud de los tiempos, que se iba acercando. En el Nuevo Testamento, Sabiduría y Cristo son términos equivalentes. San Pablo aplicará a Jesucristo lo que en este libro se dice de la Sabiduría, llamándole “hijo de su amor”⁶¹, “imagen de Dios”⁶², “esplendor de su gloria y la imagen de su substancia”⁶³. Y cuanto San Juan dice del Verbo, especialmente en el prólogo, conviene a la Sabiduría divina que nos presenta el autor de este libro sapiencial⁶⁴.

3. *Postrimerías. — La muerte.* — No es obra de Dios⁶⁵, sino que entró en el mundo por la envidia del diablo⁶⁶. Con su conducta, los malvados la llaman y miran como amiga⁶⁷. No se preocupa de ella el autor; para el justo es sencillamente el paso a la inmortalidad, que lo libra de los males de la vida presente.

La inmortalidad del alma. — El libro de la Sabiduría nos presenta la primera expresión cierta de la vida inmortal en el más allá, con lo que se resuelve el problema de los sufrimientos del justo, que preocupa sobremanera al autor del libro de Job, y el enigma que tortura a Cohelet, que siente en el corazón el deseo de una felicidad plena y perfecta, que luego no encuentra en las cosas de este mundo. Después de la muerte, el justo gozará de paz y recibirá un premio eterno,

un reino glorioso y una hermosa corona⁶⁸, de modo que aquella es para ellos una traslación⁶⁹, una liberación⁷⁰. Para los justos, los sufrimientos no son más que una prueba pasajera que purifica las almas y les hace merecer una inmortalidad más feliz⁷¹. Diversa suerte espera a los impíos: “no tendrán esperanza ni consuelo en el día del juicio”⁷²; “el Señor se reirá de ellos, serán entre los muertos oprobio sempiterno, serán desolados y sumergidos en el dolor”⁷³. A la hora de la muerte exclamarán viendo la suerte de los justos: “Erramos el camino de la verdad y la luz de la justicia no nos alumbró”⁷⁴. El castigo será proporcionado al crimen y dignidad del pecador⁷⁵. Si el justo recibe un premio eterno en el cielo junto a Dios, el impío recibirá idéntico castigo en el hades o infierno⁷⁶.

¿Resurrección de los cuerpos? — No se afirma expresamente. Para la tesis de su libro bastaba al autor afirmar la inmortalidad del alma. Tal vez creyó prudente no hacer de ella mención explícita en atención a los posibles lectores paganos, que encontrarían en esta doctrina un fuerte obstáculo para aceptar la religión israelita. Que el autor creyera en la resurrección de los muertos parecen indicarlo los siguientes datos enumerados por Weber: “su concepción del hombre, compuesto de cuerpo y alma; la descripción que hace del juicio general, como una escena terrestre en que justos y pecadores se ven cara a cara (5:1-2; cf. v.17ss); **su concepción de Dios, que quiere la vida** (2:235) y no la muerte y puede vivificar a aquellos que han pasado por la muerte (16:13); su fidelidad a las creencias judías, favorables en su conjunto a la resurrección (Bonsirven, *Le judaïsme palestinien...* t.i p.468-48s); la semejanza entre Sab 3:17 y Dan 12:2-3, Que trata de la resurrección”⁷⁷.

4. La Idolatría. — El autor dedica una sección de su libro a la idolatría, el gran pecado opuesto a la Sabiduría. Comienza declarando que los filósofos gentiles pudieron y debieron descubrir al verdadero Dios y caer en la cuenta de la vanidad de los ídolos⁷⁸. Afirma que la idolatría no existió desde siempre, sino que es una aberración de la humanidad, que, por lo mismo, tendrá su fin⁷⁹. Explica el origen de algunas clases de idolatría: el culto a los muertos⁸⁰, a los reyes⁸¹. Afirma la nada de los ídolos, que ridiculiza con ironía⁸². Muestra, entre las diversas clases de idolatría que menciona, especial repugnancia por la zoolatría de los egipcios, que daban culto a los más repugnantes animales⁸³. Describe los funestos efectos morales de la idolatría⁸⁴.

5. ¿El Mesías? — Muchos Padres afirmaron que el capítulo 2 contiene una profecía de la pasión de Jesucristo. Si bien en sentido literal el autor se refiere a los sufrimientos de los justos, sus afirmaciones se verifican de modo eminente en el Mesías y sus perseguidores, por lo que tal vez el Espíritu Santo las inspiró al autor sagrado en relación con El (cf. comentario al c.2). Y ciertamente el autor preparó sus caminos: “El libro de la Sabiduría — escribe el P. Lagrange — está todo él compenetrado del valor del alma, sin especificar por medio de quién será salvada; predica la salvación misma del Evangelio, sin decir quién será el Salvador. El Evangelio contiene la misma doctrina, pero añade que el Salvador del alma es el Mesías y que este Mesías es Jesús de Nazaret.”⁸⁵

Canonicidad.

El libro de la Sabiduría es uno de los deuterocanónicos. Los judíos palestinos no lo admitieron en el canon de libros sagrados seguramente porque fue escrito en época tardía y no en la lengua y patria de los libros santos. Los judíos de Alejandría, en cambio, lo incluyeron en su catálogo de libros inspirados, como atestigua su presencia en la versión de los LXX.

La Iglesia, al recibir como texto oficial la mencionada versión, lo retuvo como canónico. El Nuevo Testamento lo cita numerosas veces, y si bien no lo aduce expresamente como canónico, no se explica la frecuencia y modo como lo hace de no considerarlo como tal⁸⁶. Los Padres

de los tres primeros siglos lo citan como libro inspirado. En los siglos siguientes, a excepción de algunos, que, como San Jerónimo, influenciados por los judíos palestinos, lo consideraban como aptos para la edificación de los fieles, pero no para probar los dogmas⁸⁷, lo retuvieron como canónico. San Agustín defendió enérgicamente la inspiración contra los semipelagianos⁸⁸. Los concilios de Hipona de los años 193 y 397⁸⁹, el de Cartago del año 419⁹⁰, la carta de Inocencio I a Exuperio de Tolosa, del 405⁹¹; el decreto del papa Gelasio del 494⁹² y el decreto de Eugenio IV a los jacobitas del 1441⁹³ lo incluyeron en la lista de libros canónicos. Con razón el concilio Tridentino, basándose en la tradición, definió la inspiración del libro⁹⁴, acabando con las dudas esporádicas de algunos autores que, llevados, sin duda, de la autoridad de San Jerónimo, disintían del sentir universal de la Iglesia, como Hugo de San Víctor (1141), San Antonino (f 1459), Cayetano (1532).

Los protestantes, que al principio de la Reforma sostenían la inspiración del libro, terminaron por negarla. Los modernos ven incluso en él toda una serie de errores filosóficos bajo el influjo de la filosofía platónica y alejandrina⁹⁵. Los ortodoxos, que conservaron durante siglos el canon completo, bajo la influencia de la crítica protestante se han ido inclinando por el canon corto que excluye los deuterocanónicos del A.T.

Lengua y género literario.

Es cosa admitida que el libro de la Sabiduría fue escrito en griego. Lo afirma explícitamente San Jerónimo en su introducción a los libros sapienciales⁹⁶. Y lo refleja el mismo libro con sus vocablos y palabras compuestas, propias de la lengua griega; con su estilo elegante y fluido en largos períodos, en distinción a las frases yuxtapuestas o uniformemente unidas por la conjunción copulativa; con la riqueza de sinónimos completamente extraños a la lengua hebrea; con los términos y expresiones tomadas de la vida y filosofía griegas. El colorido hebraico que le dan los hebraísmos, frases que se inician con la partícula copulativa, el paralelismo de algunos capítulos, las cadencias rítmicas, se explican satisfactoriamente por el conocimiento que el autor tenía de la literatura bíblica, que, como buen israelita, le sería familiar; de ahí que sean más frecuentes donde el autor se inspira más en aquélla.

En cuanto al género literario, pertenece al género sapiencial. Prosa tratada conforme a las reglas del paralelismo hebreo. Pero presenta notable diferencia con algunos de los libros sapienciales. En las dos primeras partes presenta un desarrollo metódico y orgánico de la sabiduría, sus propiedades y efectos, que contrasta con las sentencias y fragmentos sueltos de Proverbios y Eclesiástico, y está más de acuerdo con la fecha de composición y ambiente en que fue escrito el libro. Más peculiar es el género literario de la última parte, que amplía y poetiza con un fin didáctico-religioso los datos bíblicos del Éxodo, viniendo a ser una descripción oriental de las plagas de Egipto, una idealización de la historia de Israel y unos relatos irónicos del culto a los ídolos en que se mezclan la historia y la poesía⁹⁷.

Texto y versiones.

Tenemos del libro de la Sabiduría el texto griego, las versiones latina, siríaca, armenia y árabe. El *texto griego*, que se encuentra a veces incompleto en los códices BSA, se conserva en numerosos códices. El mejor de todos ellos es el Vaticano, que los críticos toman como base de sus ediciones⁹⁸. La *versión latina* es anterior al siglo ni. Por no considerar el libro como inspirado, San Jerónimo no lo corrigió⁹⁹ ni hizo una nueva versión. Refleja bastante bien el original, por lo que es útil al crítico, aunque a veces resulta ininteligible sin la ayuda de aquél. Contiene algunas adiciones¹⁰⁰.

De las otras versiones, la armena (s.7) es seguramente la más importante por su fidelidad. De escaso valor es en este libro la siro-peshitta, que da una traducción libre y poco inteligible 101.

1 Euseb., Hist. Eccl IV 6. — 2 Adv. haeres. 76. — 3 Cf. Dom Calmet, Comment. litt. in V. et N.T. — 4 Nachtigal ve en el libro una especie de antología formada de fragmentos compuestos por los más diversos autores (Das Buch der Weisheit, 1799). Houbigant atribuyó 1-9 a Salomón; 10-19 a un autor muy posterior, posible traductor de la primera parte (Tro/, ad Sap. et Eccles., 1777). Bretschneider, 1-6:8 a un judío del tiempo de Antioco Epifanes; 6:9-9:18 a un judío que reivindica en los días de disto para Israel la posesión de la verdadera sabiduría; 10-19 a un judío contemporáneo de Filón (cf. GRIMM, Einleit. p.ia). De manera parecida opinan W. Weber, Oesterley y Gártner. — 5 5:23 con 6:1; 9:18 con io:1ss. — 6 Cf. Vigouroux; DB V 1359. — 7 7:1-7; 8:1455:9:1s. — 8 AZius pseudoepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur... ipse stylus graecam elo-quentiam redolet (Praef. in lib. Salomonis: PL 28:5573). — 9 Dúo (libri) quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores (De civ. Dei XVII 20). — 10 De doctrina christ. 11 8. — 11 Retract. II 4. — 12 De Verb. Dei I 13. — 13 Commentar. in lib. Sap. (citamos siempre conforme a la Editio Nova [París 1891] t.8 p.202-203. — 14 Rev. bibl VI 4:30. — 15 Cf. Cornely-Hagen, Compendium Introductionis in S. Scripturas p.368. — 16 Praef. in lib. Salom.: PL 28:1242. — 17 Lesêtre, Le livre de la Sagesse (París 1880) p.8-9; FL. Josefo, Antiq. 18:10. — 18 A Lapide cita algunos autores que juzgaron que el libro había sido escrito no por este Filón, sino por otro que vivió por el año 160 a.C., en tiempo del pontífice Onías (o.c., p.264). — Fl. Josefo (Contr. Ap. I 23) y Eusebio (Praep. evang. IX 20) hablan de un Filón más antiguo que el conocido filósofo, pero constatan que era un pagano que en sus escritos se refiere a los judíos. Tampoco hay razones para pensar que uno de los LXX, de nombre Filón, compusiese el libro. — 19 4:2. — 20 1:16; 2:9. — 21 Cf. 2:12 y el texto griego de Is 3:10; 15:10 e Is44:20. — 22 FL. Josefo, De bello iud. II 18:7; Contra Ap. II 4. Ptolomeo I confirmó la igualdad de derechos (cf. FL. JOSEFO, Antiq. XII 1:1). — 23 Cf. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesa Christi (Leipzig 1909 ed.4.ª) p.34-30; J. Vandervorst, artículo Dispersión en DBS II 432. — 24 Filón, In Flaccwn 10. Cf. FL. Josefo, De bello iud. VII 10,1; Tosephta, Sukka IV. — 25 La colonia judía de Elefantina en el siglo v tenía su templo. También lo tenía la colonia militar judía establecida en Eleontópolis hacia el año 160. — 26 13:1-9 — 27 1:14; 11:7-18. — 28 1:13-14; 6:7-8; 11:26; 12:12-13. — 29 6:8; 11:26; 12:12-13; 14:3; 19:20. Cf. G. Golombo, Doctrina de providentia divina in Libro Sapientiae (Diss. Antonianum) (Roma 1953). — 30 11:21.23; 16:13.24. — 31 9:1; 11:21-12:2.8.16; 15:1. — 32 13:8-9. — 33 11:10; 12:22; 18:20. — 34 11:5-25; 14:29-30; 15:18-16:1ss; 17:2ss; 18:433; 19:2-435. — 35 12:1-18. — 36 19:12b-14. — 37 5:18-24. — 38 6:2.2; 9:6. — 39 7:25-26. — 40 8:3; 9:3 — 41 9:4ss. — 42 7:21-22; 8:4.6. — 43 9:9-12. — 44 9:2-3. — 45 1:7; 7:27; 8:1. — 46 7:22-23. — 47 8:3-4. — 48 7:15. — 49 1:4-7; 7:22-23; 9:17 — 50 6:14-17. — 51 1:4; 7:27. — 52 7:30. — 53 7:14.28. — 54 8:9. — 55 9:10. — 56 8:7. — 57 6:17-20; 8:13.17. — 58 7:8-11; 8:6-9. — 59 Cf. Sal 55:115s. — 60 Prov 9:13-18. — 61 Col 1:13 (Sab 8:3). — 62 Col 1:16 (Sab 7:26). — 63 Reb 1:3 (Sab 7:25-26). — 64 Cf. 1:1 (Sab 8:3; 9:4.9); 1:3 (Sab 7:12.21; 8:6; 9:9); 1:4 (Sab 7:10.22.23.27); 3:13 (Sab 9:10); 5:20 (Sab 8:3; 9:9); 5:26 (Sab 7:27); 6:25 (Sab 8:21; 9:4); 8:46 (Sab 7:25); 14:21 (Sab 6:16); 16:27 (Sab 7:28). Cf. G. Ziener, Johannesevangelium und Weisheit (Diss. P. I. B.) (Roma 1957); ID., Die Verwendung der Schrift im Bucheder Weisheit: TrTZ 66 (1957) 138-152. — 65 1:13 — 66 2:24-25. — 67 1:16. — 68 5:16. — 69 4:10. — 70 4:14. — 71 3:1-4:19; 5:15-16; 6:15-21; 8:17; 15:3. — 72 18. — 73 4:18-19. — 74 5:6. — 75 6:6-9. p. 197-199; H. Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Münster 1938); J. P. Weisengoff, Dead and Immortality in the Book of Wisdom: CBQ 3 (1941) 104-133; A. Dufont-Sommer, De L'immortalité dans la "Sagesse de Salomón"; REG 62 (1949) 80-87 (A Sab 3:7); J. PEDERSEN, Wisdom and Immortality: VT 53 (Dedic. a Rowley) (1955); M. García Cordero, Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial: GT 82 (1955) 3-24; M. Delcor, L'immortalité de l'dme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrám: NRT 77 (i955) 614-630. — 76 1:12.140; 4:19; 17:14-21. Cf. W. Weber, Die Unsterblichkeit der Weisheit Salamos: ZWTh (1925) 444; R. SCHÜTS, Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse (París 1935) — 77 Le Livre de la Sagesse (Pirrot-Clamer, La Sainte Bible VI) (París 1946) p.386. — 78 13:1-9. — 79 14:13-14. — 80 14:15-16. — 81 14:16-18. — 82 13:10-14:2. — 83 15:18-19. — 84 14:22-31. — 85 RB 4 (1907) 85-104. — 86 A las citas y alusiones de San Juan y San Pablo mencionadas a propósito de la doctrina sobre la Sabiduría pueden añadirse las siguientes: Lc 12:20 (Sab 15:8); 9:31 (Sab 3:2; 7:6); 19:44 (Sab 3:7); Rom 1:26-28 (Sab 11:15-16; 12:27); 9:21s (Sab 15:7); 9:22 (Sab 12:20); 11:32 (Sab 11:24); 1 Cor 6:2 (Sab 3:8); 10:4 (Sab 10,17); 2 Cor 5:4 (Sab 9:15); Ef 6:13-17 (Sab 5, 18-20); Gol 1:15-17 (Sab 7:12.22.26-27); Sant 1:12 (Sab 3:4-5); 2:6; 5:5-6 (Sab 2:6-12.16.20); 3, 17 (Sab 7:22-23); 4:1 (Sab i,n); 5:9 (Sab 5, 6); 1 Pe 1:7; 2:12 (Sab 3:6-7); Ap 2:16 (Sab 6:5); 3:12 (Sab 3:14); 16:6 (Sab 16:9). — 87 San Jerónimo, Praef. in libr. Salomonis, Prolog, galeat.: PL 28:1307-1308; San Ata-Nasio, Epist. Fest. I 767 (en otros escritos lo cita como inspirado; cf. Contra Arian. 2:32; ad Serap. Epist. 1:26; cf. la misma Epist. Fest. 11:5; 2:7, etc.). Cf. J. Ruwet, Le canon alexan-drin des Écritures. Saint Athanase: Bib 33 (1952) 1-29; San Epifanio, De mensuris: PG 41, 213; San Juan Damasceno, De fide orthodox. IV, 17; Rufino, Expos. symbol. 37. — 88 De praedestinat. sanct. XIV 27:28; De don. persev. XVII. — 89 EB 11. — 90 EB 14; Dz92. — 91 EB 16; Dz96. — 92 EB 19; Dz 162. — 93 EB 32; Dz 706. — 94 Eb 43; Dz 784. — 95 V.gr., 1:4 (el cuerpo la causa del pecado); 1:7 (Dios alma del mundo, emanatismo estoico); 8:19-20 (preexistencia de las almas); 11:18 (eternidad de la materia). — 96 El libro qui Sapientia Salomonis inscribí tur... apud Hebraeos nusquam est, quia et ipse stylus graecam eloquentiam redolet (Praef. in libr. Salomonis: PL 28:1242). — 97 Cf. F. Feldmann, Die literarische Art von Weisheit Kap. 10-19: ThGl (1909) 17835; L. Mariés, Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse: RB 5 (1908) 251-257; E. Galbiati, Leges compositionis in prosa biblica observatae: VD 30 (1952) 353-355. — 98 A. Reusch, Observationes criticae in lib. Sapientiae (Bonn 1861); W. J. Deane, The Book of Wisdom, the greek text, the latin Vülgate and the authorised English versión (Oxford 1881); H. B. Swete, The Oid Testament in Greek II (Cambridge 1922). — 99 Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur, et in Ecclesiastico... cálamó temperavi (se abstuvo de corregirlo): tamtummodo canónicas Scripturas vobis emendare desiderans, et studium meum certis magis quam dubiis commendare (Praef. in libr. Salomonis: PL 29:4275). — 100 Cf. Reusch, o.c.; Bruyne, Étude sur le texte latin de la Sagesse: RBén (1929) loiss; P. W. Skehan, Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom: CBQ.4 (1942) 230-243. — 101 F. Feldmann, Textkritische Materialien zum Book der Weisheit aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Uebersetzung (Friburgo 1902) p.41-87; J. Holzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, Eine kritischehexegetische Studie (Friburgo 1903).

Parte Primera.

La Sabiduría, Fuente de Felicidad e Inmortalidad (1:1-5:23).

1. Exigencias de la Sabiduría y Origen de la Muerte.

La sabiduría exige conducta recta (1:1-11).

¹ Amad la justicia los que gobernáis la tierra; pensad rectamente del Señor y buscadle con sencillez de corazón. ² Porque se deja hallar de los que no le tientan, se manifiesta a los que no desconfían de EL ³ Los pensamientos perversos apartan de Dios, y la omnipotencia puesta a prueba corrige a los imprudentes. ⁴ Porque en alma maliciosa no entrará la sabiduría, ni morará en cuerpo esclavo del pecado. ⁵ Porque el Espíritu Santo de la disciplina huye del engaño, y se aleja de los pensamientos insensatos, y al sobrevenir la iniquidad se aleja. ⁶ Porque la sabiduría es un espíritu amador del hombre, y no dejará impune al de blasfemos labios; que Dios es testigo de sus pensamientos, y veraz observador de su corazón, y oidor de sus palabras. ⁷ Porque el Espíritu del Señor llena la tierra, y El, que todo lo abarca, tiene la ciencia de todo. ⁸ Por eso nadie que hable impiedades quedará oculto, ni pasará de largo ante él la justicia vengadora. ⁹ Porque los pensamientos del impío serán examinados, y hasta el Señor llegará el sonido de sus palabras, para castigo de sus iniquidades; ¹⁰ que su celoso oído lo oye todo y el rumor de las murmuraciones no quedará oculto. ¹¹ Guardaos, pues, de murmuraciones inútiles, preservaos de la lengua mal hablada; porque la lengua mentirosa no quedará impune, y la boca embustera da muerte al alma.

El autor de la Sabiduría dirige en el prólogo de su libro una triple exhortación a los que gobiernan la tierra. La primera dice relación a la voluntad, y le recomienda el amor a la justicia, que es la sabiduría puesta en práctica, o cumplimiento de la ley de Dios. La segunda se refiere a la inteligencia, y la invita a pensar rectamente del Señor, Dios justo, que recompensará las obras de los buenos y castigará las obras de los malvados. La tercera mira al corazón, y le intima la sencillez, que es condición indispensable para agradar a Dios, que tiene sus predilecciones con las almas sencillas y escoge para sus empresas a los humildes de corazón. La exhortación va dirigida especialmente a los que rigen los destinos de los pueblos; son ellos quienes con sus leyes y con su ejemplo deben inducir a los demás a la práctica de la justicia. Pero en el fondo, como advierten los Padres, la invitación se extiende a todos los mortales; todos ellos, dice San Agustín, son “jueces de la tierra,” en cuanto que el amor los levanta sobre las cosas terrenas y humanas.

Quienes cumplen **la voluntad de Dios con sencillez y no le tientan llevando una vida impía con la presunción** de que es misericordioso y no los castigará, quienes se abandonan confiadamente al Señor y no dudan de su bondad para quienes le aman y cumplen sus mandamientos, fácilmente le hallan, porque El mismo les sale al encuentro y les hace experimentar su amor y su misericordia. Los malvados, en cambio, cuyos perversos pensamientos pondrá de manifiesto

en el capítulo siguiente, **se mantienen alejados de Dios**, Santidad absoluta, incompatible con los pecados del impío, Omnipotencia suprema, que castigará a todos aquellos imprudentes que ponen en tela de juicio su poder para recompensar a los justos o para castigar a los impíos, y se burlaban de la conducta de aquéllos y viviendo tranquilos en sus pecados 1.

A la vez que da en los versos 4-7 la razón de las afirmaciones precedentes, nos hace unas declaraciones doctrinales que recibirán su plena luz en la revelación del Nuevo Testamento. Constata en primer lugar que la Sabiduría *no entra en alma maliciosa ni en cuerpo esclavo del pecado* (v.4). Se trata de la sabiduría divina, don del Espíritu Santo que presupone la caridad, la cual es incompatible con el pecado. La mención del alma y del cuerpo obedece sencillamente al paralelismo tan frecuente en los libros sapienciales; una y otro designan al hombre todo él. No hay alusión alguna a la doctrina platónica, según la cual el cuerpo es la fuente de todo mal. Y *el Espíritu Santo de la disciplina*, añade en seguida el sabio — el Espíritu de Dios, que induce al alma a observar los preceptos de la sabiduría ² —, detesta toda doblez e hipocresía, como haría patente la actitud de la Sabiduría encarnada con los fariseos ³, y aborrece tanto los pensamientos de los insensatos, que tan pronto como el hombre les da cabida en su corazón, la sabiduría se aleja sin tardanza de él, no obstante el amor que le profesa y tener sus delicias en estar con los hijos de los hombres ⁴.

En los versos siguientes (6b-10), el autor afirma tajantemente que Dios castigará los pecados de pensamiento y de palabra con que el impío injurie a Dios o niegue su protección sobre quienes permanecen fieles a su ley. Y advierte que ninguno que tal hiciere verá pasar lejos de sí la justicia divina, pues Dios, que lo llena todo, ve cuanto contra El pueda el hombre pensar o manifestar con sus palabras. En efecto, el Señor, que es Espíritu, con su omnipresencia llena los cielos y la tierra, de modo que las mismas tinieblas son claras para El como la luz del día ⁵, y con su poder mantiene a todos los seres en su existencia, para que no vuelvan a la nada, y en su unidad a todas las cosas, para que no se disgreguen ⁶.

La liturgia cristiana ha tomado estos pensamientos del v.7 para la festividad de Pentecostés, aplicándolos, en sentido acomodaticio, a la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles, que, llenos del divino Espíritu, llevarían el mensaje evangélico al mundo entero. Y por lo mismo que Dios está presente en todas partes y en todas las cosas, penetra lo más íntimo del corazón del hombre, de manera que nada puede escapar a su mirada perscrutadora, ni palabra alguna sus traerse a su oído, celoso de su gloria.

Repetidas veces se afirma en las Sagradas Letras que Dios escudriña *los riñones y el corazón* ⁷. Aquéllos son considerados como la sede de los sentimientos y sensaciones más íntimas ⁸; el corazón, de la inteligencia y la voluntad ⁹. Ambos términos van muchas veces juntos y designan los pensamientos y sentimientos más íntimos del hombre. En consecuencia, ningún pensamiento inicuo ni palabra blasfema puede quedar oculta a los ojos de Dios y sin que a su debido tiempos reciba el oportuno castigo. En la promulgación del Decálogo, Yahvé, al ordenar el culto al Dios de Israel, se presenta como un Dios celoso que castigaría las iniquidades de quienes le odian hasta la tercera y cuarta generación.

El autor de la Sabiduría concluye la primera perícopa de su libro con una exhortación a evitar los pecados de lengua, *las murmuraciones inútiles*, que no pueden en lo más mínimo hacer daño alguno a Dios, contra quien no pueden prevalecer los consejos y las maquinaciones de los hombres ¹⁰, y sí a quienes las profieren, pues recibirán su castigo. De la lengua embustera dice que *da la muerte al alma*. No quiere decir que toda mentira prive al hombre de la gracia santificante, que él desconocía. Seguramente se refiere a los razonamientos embusteros del capítulo siguiente, que suponen una vida impía que lleva a la muerte temporal y a la muerte eterna.

La muerte no proviene de Dios, sino del pecado (1:12-16).

¹² No corráis tras la muerte con los extravíos de vuestra vida, ni os atraigáis la ruina con las obras de vuestras manos. ¹³ Que Dios no hizo la muerte ni se goza en la pérdida de los vivientes. ¹⁴ Pues El creó todas las cosas para la existencia e hizo saludables a todas las criaturas, y no hay en ellas principio de muerte, ni el reino del hades impera sobre la tierra, ¹⁵ porque la justicia no está sometida a la muerte. ¹⁶ Pero los impíos la llaman con sus obras y palabras; mirándola como amiga, se desviven por ella; con ella hacen pacto, y por autores de ella merecen ser tenidos.

El pensamiento de la muerte, con sus desastrosas consecuencias para el malvado, lleva al sabio a hacer a sus lectores una apremiante exhortación a que observen una conducta conforme a la justicia, advirtiéndoles que no es Dios el autor de la muerte, sino las malas obras quien conduce a ella. El Génesis nos presenta en sus primeras páginas a Dios creando todas las cosas, y en particular al hombre. Al hacerlo se propuso indudablemente su existencia, no su destrucción; y así, al hombre le confiere la inmortalidad y a las cosas las destina a que sirvan perpetuamente de sustento al hombre y le ayuden a conseguir la inmortalidad mediante la práctica de la virtud. De modo que no hay en ellas principio alguno de destrucción que atienda a su exterminio, sino al contrario, ese principio de conservación que observamos en todas ellas. Ni tiene el hades (v. I4d), es decir, los poderes infernales, potestad alguna sobre la tierra y el hombre, pues la justicia no está sometida a la muerte del pecado en esta vida ni a la muerte eterna en la otra, sino que ella conduce a la inmortalidad a los justos, los cuales se encuentran en las manos de Dios, por lo que no los alcanzará el tormento ¹¹.

La muerte tiene su origen en el pecado cometido en el paraíso a instigación del diablo. Si el hombre no hubiere pecado, hubiera sido inmortal, habría pasado de la tierra al cielo sin morir. Si alguna vez se dice que **la muerte viene de Dios o que el Señor quiere la muerte** ¹², esto hay que entenderlo en el sentido de que es un acto de justicia que no puede menos de querer ¹³. El es infinitamente bueno y misericordioso, pero también infinitamente justo, y, por lo mismo, no puede menos de castigar la transgresión de sus leyes con el castigo merecido. Y son los pecadores quienes con su conducta se exponen a la muerte prematura, con que tantas veces les amenaza el autor de Proverbios ¹⁴, y caminan como de la mano hacia la muerte eterna en la otra vida. El autor sagrado describe con expresiones gráficas el afán con que los malvados se entregan a sus iniquidades, haciéndose por lo mismo acreedores al castigo divino: *la llaman con sus palabras y con sus obras* (v.16), pues sus murmuraciones y blasfemias, su lenguaje insolente contra los justos, su conducta para con ellos y desenfrenadas orgías, son como un llamamiento que están haciendo continuamente al castigo divino. Como el amante piensa a cada momento en su amada y se desvive por su compañía hasta consumir sus amores, así los impíos están siempre planeando impiedades que les conduce a la muerte, con la que parece han hecho alianza, de modo que en todas sus obras la buscan y con la que un día irremisiblemente se unirán en el hades.

1 La Vulgata traduce sb: *y la virtud probada confunde a los necios*, cuyo sentido es que el hombre constante en la virtud confunde y reprocha con su conducta la de los insensatos. — Viene mejor al contexto interpretar δόναμις de la *omnipotencia* divina y ἐλέγχο en el sentido de *castigar* que tiene a veces aun en el mismo griego clásico. — 2 El cód. A, algunos minúsculos y las versiones armenia y copta leen; *el Espíritu santo de la Sabiduría*. — 3 Mt 23:1-33. — 4 Prov 8:31. — 5 Is 3:6; Jer 23:24; Sal 139:11-12. — 6 El autor emplea el verbo συνέχευ, que significa en los filósofos griegos el lazo que une y mantiene unida una cosa. Algunos han querido ver en este verso 7 la doctrina estoica que considera a Dios como alma del mundo, confirmada, dicen, en 7:24; 8:1; 12:1. Si bien el término puede estar tomado de la filosofía griega, las ideas del autor sagrado, que están tomadas del A.T., difieren totalmente de las de los estoicos. Baste advertir que “el autor sagrado nunca usa la expresión *alma del mundo*, jamás deja entender que el espíritu se una a la materia inerte para comunicarle el movimiento. Se contenta con atribuir a la sabiduría creadora y orde-

nadora del universo ciertas cualidades que posee también el alma universal, en cuanto se la considera como la que cumple funciones que son en realidad la obra inmediata de la divinidad” (Tobac, *Les cinq Livres de Salomón* [Bruselas 1926] p.120). — 7 Jer 11:20; 18:10; Sal 7:10; Ap 10:23. — 8 Sal 16:7; Prov 23:16. — 9 Jer 11:20; Prov 2:2. — 10 prov 21:30; Sal 2:1-5. Cf. Mt 12:36; Ef 5:11; Tit 3:8; Heb 13:17. — 11 3:1-3 — 12 Ez 18:32; Eclo 11:14. — 13 11:11 2.1 ad 3. — 14 1:19; 2:22; 6:15, etc.

2. Razonamientos de los Impíos y Juicio del Autor Sagrado.

Pensamientos de los malvados (2:1-20).

I Pues neciamente se dijeron a sí mismos los que no razonan: “Corta y triste es nuestra vida, y no hay remedio cuando llega el fin del hombre, ni se sabe que nadie haya escapado del hades. ² Por acaso hemos venido a la existencia, y después de esta vida seremos como si no hubiéremos sido; porque humo es nuestro aliento, y el pensamiento una centella del latido de nuestro corazón. ³ Extinguido éste, el cuerpo se vuelve ceniza y el espíritu se disipa como tenue aire. ⁴ Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo, y nadie tendrá memoria de nuestras obras; y pasará nuestra vida como rastro de nube, y se disipará como niebla herida por los rayos del sol, que a su calor se desvanece. ⁵ Pues el paso de una sombra es nuestra vida, y sin retorno es nuestro fin, porque se pone el sello y ya no hay quien salga. ⁶ Venid, pues, y gocemos de los bienes presentes, démonos prisa a disfrutar de todo en nuestra juventud. ⁷ Hartémonos de ricos, generosos vinos, y no se nos escape ninguna flor primaveral. ⁸ Coronémonos de rosas antes de que se marchiten; no haya prado que no huelle nuestra voluptuosidad. ⁹ Ninguno de nosotros falte a nuestras orgías, quede por doquier rastro de nuestras liviandades, porque ésta es nuestra porción y nuestra suerte. ¹⁰ Oprimamos al justo desvalido, no perdonemos a la viuda ni respetemos las canas del anciano provector. ¹¹ Sea nuestra fuerza norma de la justicia, pues la debilidad bien se ve que no sirve para nada. ¹² Pongamos garlitos al justo que nos fastidia y se opone a nuestro modo de obrar y nos echa en cara las infracciones de la Ley y nos reprocha nuestros extravíos. ¹³ Pretende tener la ciencia de Dios y llamarse hijo del Señor. ¹⁴ Es censor de nuestra conducta; hasta el verle nos resulta insoponible. ¹⁵ Porque su vida en nada se parece a la de los otros, i y sus sendas son muy distintas de las nuestras. ¹⁶ Nos tiene por escorias y se aparta de nuestras sendas como de impurezas; ensalza el fin de los justos y se gloria de tener a Dios por padre. ¹⁷ Veremos si sus palabras son verdaderas, y probaremos cuál es su fin. ¹⁸ Porque si el justo es hijo de Dios, El le acogerá y le libraré de las manos de sus enemigos. ¹⁹ Probémosle con ultrajes y tormentos, y veamos su resignación y probemos su paciencia. ²⁰ Condenémosle a muerte afrentosa, pues, según dice, Dios le protegerá.”

El autor sagrado nos presenta en este fragmento, uno de los más bellos de todo el libro por su estilo y vigor, los sentimientos de los impíos respecto de la vida presente (1-5), su actitud frente a los placeres de la vida (6-9) y su conducta frente al justo (10-20). Los impíos a que alude aquí el autor podrían ser también judíos apóstatas que, influidos por el ateísmo y materialismo de los epicúreos, abandonaron la ley y las tradiciones patrísticas 1.

La vida es *corta*, comienzan diciendo los impíos. Lo afirma también el salmista ² y lo repetimos cada día los mortales. Añaden que aquélla es además *triste*; en realidad, el dolor y el sufrimiento parecen muchas veces algo congénito a nuestra vida humana y termina sólo cuando ésta llega a su fin. Ambas cosas proclama Job en su respuesta a Sofar: “El hombre, nacido de

mujer, vive corto tiempo y lleno de miserias; brota como una flor y se marchita.”³ Y cuando llega la hora señalada, no hay en el mundo medicina alguna que pueda prolongar su vida sobre la tierra; ni ha habido hombre alguno que haya regresado del hades para gozar de los placeres que no gustó en el transcurso de sus días. La idea de una recompensa en el más allá, que ya se vislumbraba en el horizonte de la revelación, sería objeto de risa y burla para aquellos epicúreos materialistas.

Por lo que toca a nuestro origen, hemos venido a la existencia, piensan los impíos, *por un mero azar* (v.2), por una reunión fortuita de los elementos que constituyen nuestro ser. Nuestro aliento es humo que se disipa, y nuestra razón una centella que salta con el latido del corazón, órgano motor de la vida psíquica para los epicúreos, de modo que, cuando él deja de latir, el cuerpo vuelve al polvo, y el hálito que respiramos — a eso se reduce para ellos el alma — se disipa como la tenue brisa de una mañana de verano cuando el sol va avanzando en su carrera⁴. Nada, por tanto, queda después de la muerte que pueda continuar gozando o haya de sufrir un castigo. Lo único que podría sobrevivir a la muerte es la buena fama que recomendase nuestro nombre a la posteridad; pero esto, como dice el salmista, está reservado a los justos⁵; por lo demás, no suele soñar con él el espíritu materialista de los epicúreos, y, en todo caso, pasado algún tiempo, todo cae en el olvido. No queda en nuestra mano más que esta vida fugaz, que pasa como la sombra proyectada por una nube que lleva el viento⁶. El sello que hace definitiva e irrevocable una sentencia se pone también a la muerte, de modo que nadie puede cambiar su último destino. “Los materialistas de nuestros días — escribe Lesétre —, esforzándose por dar a la negación de la espiritualidad e inmortalidad del alma una fórmula de apariencia más científica, no se apartan del pensamiento de sus predecesores; que el alma sea una centella producida por la palpitación del corazón, o, como se la define al presente, el conjunto de las funciones del cerebro y la medula espinal, es lo mismo. Pero si con el cambio de fórmula la filosofía no ha ganado nada, se convendrá en que la poesía ha perdido mucho.”⁷

Dada la brevedad de la vida y el vacío que en el pensamiento de los impíos sigue a la muerte, no ven otra conclusión lógica que disfrutar de los placeres de la vida presente: “comamos y bebamos, que mañana moriremos” (v.6-8). San Pablo mismo ve natural esta conclusión negada la resurrección de los muertos⁸. Y esto con toda rapidez, dado que la juventud, tiempo el más propicio para gozar de la vida, se marchita pronto como flor primaveral, y con toda intensidad, de modo que ningún placer quede por gustar, como indica la fraseología que el autor sagrado pone en boca de los impíos. El *vino* simboliza los placeres de la mesa. Los *perfumes* pueden referirse a la costumbre oriental de mezclarlos con el vino o a la de perfumarse el cuerpo, doble uso que el contacto con los orientales introdujo en los judíos⁹. *Las coronas de rosas* eran utilizadas por los griegos en sus festines; no es fácil determinar hasta qué punto se introdujo esta costumbre entre los judíos¹⁰. La *voluptuosidad* comprende no sólo los placeres sensuales, sino en general todos los deleites¹¹. *Esta es nuestra porción y nuestra suerte* (v.8), pone en boca de los impíos el autor sagrado; los mismos términos que emplea la Biblia para expresar lo que Yahvé tenía que ser para el alma y el corazón de los israelitas, y que en nuestro caso indican hasta qué punto los malvados se entregan y viven para los placeres de la tierra. También la ascética cristiana invita a los cristianos a meditar en la brevedad de la vida y considerar la caducidad de los placeres terrenos, pero con una mira muy distinta a la de los impíos. Nosotros sabemos que a la vida presente sigue otra en el más allá, en la que el hombre será eternamente feliz o eternamente desgraciado. Cada uno ha de merecer en los cortos días de su vida, que, por lo mismo, deberá aprovechar bien, la bienaventuranza eterna, la cual exige en esta vida moderación en los placeres terrenos y a veces renunciadas costosas a los mismos.

Él autor de Proverbios afirma que “las entrañas de los malvados son crueles”¹². En efecto, no contentos con seguir sus liviandades, se vuelven crueles e inhumanos con los justos y los débiles (v.10-11). Los grandes libertinos son con frecuencia los más crueles perseguidores. Las primeras víctimas son los débiles, el justo desvalido, la viuda, el anciano, es decir, aquellos que no pueden salir en defensa propia y a quienes, por lo mismo, amparaba la ley mosaica¹³. La impiedad y el libertinaje matan los sentimientos de compasión y caridad que todo corazón noble siente hacia los desgraciados y menesterosos, y, cuando estos sentimientos faltan, la única ley es la de la fuerza; el débil no tiene derecho a vivir y parece destinado a perecer bajo la opresión de los tiranos.

El v.12 presenta la razón de las asechanzas de los impíos contra los justos: la conducta de éstos es un continuo reproche para quienes se entregan a toda clase de impiedades. La mención que hace de la ley indica que el autor sagrado se refiere en particular a los judíos apóstatas. Había en la dispersión judíos que permanecieron fieles-a la ley mosaica y a las tradiciones de los antepasados, sin dejarse corromper por el ambiente pagano en que tenían que vivir. Estos podían gloriarse de poseer el verdadero conocimiento de Dios y ser miembros de su pueblo escogido, a quien habló por los profetas. La conciencia y profundo convencimiento que tenían de esta realidad era lo que los mantenía firmes en su fe aun lejos de su patria. Otros judíos, en cambio, con el tiempo se dejaron influir por el ambiente e ideas de los gentiles y apostataron de la fe de sus padres. Naturalmente, para éstos la actitud de los israelitas fieles a la ley venía a ser un reproche, que por lo continuo y punzante resultaba intolerable. Entonces no queda más que un dilema: o abandonar las impiedades o hacer desaparecer al justo. Lo primero es casi imposible cuando el corazón se ha abismado en el fango de las liviandades; y como el libertinaje se alía fácilmente con la crueldad, los impíos se deciden por la persecución de los justos. Efectivamente, la vida de los israelitas era muy distinta de la de los gentiles, tanto que había provocado una profunda sima entre ambos. La de aquéllos estaba informada por la fe en un solo Dios Padre, que los escogió como pueblo peculiar suyo, y la moral austera del Antiguo Testamento, concretada en los diez mandamientos y toda una serie de preceptos rituales. La de los impíos, en cambio, por un politeísmo que deificaba hasta a los animales más repugnantes y una moral epicúrea y materialista que los entregaba sin control a los placeres de la tierra. Los israelitas, gloriándose en su condición de pueblo escogido y poniendo su esperanza en la inmortalidad feliz que espera a los justos, llegaron a despreciar a los gentiles, considerándolos como algo impuro a que no se puede permitir la entrada en el templo y ni siquiera sentarse con ellos a una misma mesa. En la misma diáspora constituían grupos aparte que no se mezclaban con los gentiles. Estos, por su parte, sentían una repulsa no menor hacia los judíos, odiados y aborrecidos no sólo por los romanos, sino por todas las gentes¹⁴.

La reacción de los impíos ante los pensamientos y la actitud de los justos es irónica y cruel; ¡cubrámosle de afrentas, se dicen, y **condenémosle a muerte, a ver si Dios lo libra de nuestras manos!** (v. 19-26). Más de una vez los gentiles y los mismos judíos apóstatas, llevados del odio a los justos, les prepararían intrigas ante los soberanos con el fin de someterlos a los más duros tormentos e inferirles, cuando fuera posible, una muerte afrentosa. El Señor permitía todo esto a sus siervos. Nosotros conocemos el lazo misterioso, que los mismos paganos adivinaron¹⁵, existente entre la virtud y el sufrimiento. Son las contrariedades lo que fortalecen las virtudes, y aseguran, por lo mismo, un grado de gloria mayor por un acercamiento más próximo al Señor. Por eso Dios libraré a los justos de caer en la tentación, pero permitirá las persecuciones, que ponen a prueba y fortalecen su fe y su paciencia.

Llama la atención el parecido de esta perícopa 10-20 con el salmo mesiánico 22 y el

poema del Siervo de Yahvé ¹⁶, y la semejanza de actitud de los impíos respecto de los justos a que aquí se alude **con la conducta observada con Cristo por parte de sus enemigos**. ¹⁷. Debido a ella, un buen número de Padres interpretaron la perícopa en sentido literal del Mesías, viendo en ella una profecía de la pasión ¹⁸. Creemos que, en sentido literal histórico, el autor sagrado se refiere a los israelitas justos, que hubieron de sufrir persecución por parte de los gentiles y judíos apóstatas. Pero teniendo en cuenta que el Espíritu Santo es el autor principal de la Sagrada Escritura, no es difícil descubrir un sentido típico en relación con el Mesías, pues lo que la Sabiduría dice de los israelitas justos se verificó, y de una manera eminente, en Jesucristo. Y considerando las expresiones empleadas por el autor sagrado y su cumplimiento, literal incluso en cuanto a algunas frases, pensamos **que el Espíritu Santo**, por encima del sentido literal histórico que aquél quiso expresar, incluyó en sus palabras un sentido más pleno y profundo que señalaba al Justo por antonomasia.

Juicio sobre los razonamientos de los impíos (2:21-24).

²¹ Estos son sus pensamientos, pero se equivocan, porque los ciega su maldad, ²² y desconocen los misteriosos juicios de Dios, y no esperan la recompensa de la justicia ni estiman el glorioso premio de las almas puras, ²³ Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su propia naturaleza; ²⁴ mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen.

El autor del libro emite su opinión sobre los razonamientos de los impíos: se equivocan de lleno quienes así razonan. Y la razón es que los ciega su maldad. Jesucristo decía de quienes no recibieron su mensaje que amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas ¹⁹. Y San Pablo escribe que los gentiles tenían la verdad aprisionada con sus injusticias ²⁰. La impiedad del corazón y la entrega a los placeres materiales nublan la inteligencia y le impiden ver la luz de las verdades ultraterrenas. Así, los impíos a que se refirió el autor sagrado **no descubren los misteriosos designios de Dios**, que permite a los justos los sufrimientos con el fin de que merezcan una felicidad eterna, mientras que ellos juzgan su vida como algo estéril, inútil y necio.

Descorriendo un poco más el velo que cubre los misteriosos designios divinos, el autor sagrado afirma que Dios ha creado al ser humano para gozar **de una bienaventuranza inmortal** (v.23), de modo que no todo acaba con la muerte, como opinan los impíos, sino que sobrevive a esta vida presente. Y añade que lo ha creado a imagen de su propia naturaleza. En la mente del autor del Génesis ²¹, la semejanza radica en la naturaleza racional del hombre. El autor de la Sabiduría, que se coloca en un plano ultraterreno, se refiere a la felicidad eterna y gloriosa en la casa del Padre, eterno e infinitamente feliz y glorioso. San Pedro señalará el último grado de la revelación sobre este particular cuando afirma que hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina ²².

Pero por culpa del diablo entró la muerte en el mundo. Llevado de la envidia ante el estado de felicidad en que Dios colocó a nuestros primeros padres, tentó a Adán y Eva, que, cometiendo el pecado original, introdujeron la muerte en el mundo. El autor alude al relato del Génesis ²³ y designa al tentador por su propio nombre, como lo llamará también después San Juan en el Apocalipsis. Quienes hacen las obras del demonio, concluye, reproducen en sí mismos su imagen, haciéndose hijos suyos. Estos experimentan la muerte del cuerpo, que es común a justos y pecadores, y la muerte del alma, a que en este lugar se refiere el autor, que los priva de la inmortalidad feliz en el más allá.

1 Cf. v.12; A. DupoNT-Sommer, *Les "impies" du Livre de la Sagesse sont-ils des épico-riens?*: Riistrel ni (1935) 90-109. — 2 Sal 36:9. — 3 14:1-2. — 4 Para Lucrecio, materialista epicúreo, el alma humana es un compuesto de aire, vapor y calor; y escribe: "Es necesario admitir que toda la substancia del alma se disipa, como el humo, en las altas regiones del aire, pues que la vemos nacer con el cuerpo, crecer con él y... menoscabarse con él bajo la fatiga de los años" (*De natura rerum* III 455). Cf. F. Stummek, *Beitrdge zur Exegese der Vulg.* (Sap 2:2; 15:18; Le 1:18): Zaw 62 (1949) 152-167. — 5 Sal 111:7. — 6 Cf. idénticas comparaciones en i Par 8:9; 29:15; Os 13:3; Sal 108:23; Ecl 8:13. — 7 O.c., p.33. — 8 1 Cor 15:32. — 9 Sal 22:5; Prov 9:5; Mt 6:15. — 10 Is 28:1; 2 Mac 6:7; Eclo 32:2. — 11 El 8b falta en el griego. Se encuentra en la Vulgata. El paralelismo parece exigirlo y considerarlo como duplicado el 9a. — 12 12:10. — 13 Cf. Lev 19:32; Dt 14:28-29; 2 Mac 3:10; Is 10:2; Jer 22:3; Ez 18:11; 22:29. — 14 Cf. TH. Reinach, *Textes d'auters grecs et romains relatifs au Judaïsme*. Filóstrates escribe: "Iudaei non solum Romanis, sed universo generi humano adversantur. Homines qui excogitaverunt viam separatam, et qui cum caeteris nec mensam, nec libationes, nec preces, nec sacrificia communia habent, illi nomines a nobis distant magis quam Suza et Bactra et quam ipsi indi" (*Vita Apol.* V 33). — 15 Platón escribe: "El justo será expuesto a los azotes, a la tortura; será ahrojado en los cepos, se le quemarán los ojos, morirá sufriendo toda clase de males, se lo llevará al palo de la infamia" (*De Republ.* II 25 ed. Didot). — 16 Is 42:1-9; 49:1-13; 50:4-9; 52:13-53:12. — 17 Compara 2:13a con Jn 7:16; 15:15 y 11:27; Sab 2:13b y íd con Jn 5:18 y 19:7; Sab 2:18 con Mt 27:43. Compara también 2:18 con Is 50:5; 53:7. — 18 Así San Hipólito, Orígenes, San Atanasio, San Cipriano, San Ambrosio, San Cirilo, San Agustín. — 19 Jn 3:19. — 20 Rom 1:18. — 21 1:27. — 22 2 Pe 1:4. Los cód. BSA, mayoría de los minúsculos y Clemente de Alejandría dicen *ιδιότητος* (naturaleza). Algunos minúsculos y la siro-hexapla *ἀδιότητος* (eternidad). Es menos probable la lección de la Vulgata y versiones copta y etiópica: *ομοιότητος* (semejanza). — 23 12:9; 20,2. Cf. S. Lyonnet, *Le sens de παρὰζεν* dans Sab 2:24 et la doctrine du peché oriqinel: Bib 39 (1958) 27-33; A. M. Dubarle, *Le peché originel dans les livres sapi&ntiaux*: RThom 56 (1956) 597-619.

3. Contrastes Entre la Suerte de los Justos y de los Impíos.

Primer contraste: Premio eterno de los justos y castigo de los impíos (3:1-12).

1 Las almas de los justos están en las manos de Dios, y el tormento no los alcanzará.² A los ojos de los necios parecen haber muerto, y su partida es reputada por desdicha;³ su salida de entre nosotros, por aniquilamiento. Pero gozan de paz.⁴ Pues, aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad.⁵ Después de un ligero castigo serán colmados de bendiciones, porque Dios los probó y los halló dignos de sí.⁶ Como el oro en el crisol los probó y le fueron aceptos como sacrificio de holocausto.⁷ Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral.⁸ Juzgarán a las naciones y dominarán sobre los pueblos, y su Señor reinará por los siglos.⁹ Los que confían en El conocerán la verdad, y los fieles a su amor permanecerán con El, porque la gracia y la misericordia son la parte de sus elegidos.¹⁰ Pero los impíos, conforme a sus pensamientos, tendrán su castigo, pues despreciaron al justo y se apartaron del Señor. 11 Porque desdichado el que desecha la sabiduría y la disciplina; su esperanza es vana, y sus trabajos infructuosos, e inútiles sus obras. 12 Sus mujeres son insensatas, y perversos sus hijos, y su posteridad maldita.

El capítulo precedente ha presentado la diversa suerte de los justos y la de los impíos en esta vida desde el punto de vista de la felicidad meramente humana: mientras los primeros son vejados y oprimidos, los segundos se entregan a toda clase de placeres y orgías. ¿Dónde está la justicia de Dios? El autor de la Sabiduría ha hallado la solución al problema que atormentaba a Job y Cohelet. A esta vida terrena sucede otra eterna en el más allá, en la que los justos reciben la recompensa de sus trabajos y sufrimientos, y los impíos el castigo de sus impiedades.

Las almas de los justos, comienza afirmando el sabio, están bajo la protección de Dios. Lo están en esta vida, por lo que las persecuciones y sufrimientos no hacen sino fortalecer más y más sus virtudes y hacerles merecer una mayor gloria. Lo están en la otra, en que reciben del Señor una felicidad plena y eterna que nadie puede arrebatarles.

A los ojos de los necios, que carecen de fe y esperanza en el más allá; de los impíos per-

seguidores, que les dieron muerte, los justos parecen haber acabado sus días para siempre, y tienen por desdicha un fin que los priva de la única vida y de los únicos placeres que ellos conocen. Pero la realidad, constata el autor sagrado, es muy distinta: la muerte ha sido para ellos el principio de una vida plenamente feliz junto a Dios, llena de paz. En los hebreos, la paz designa todo bien y toda felicidad. **El Mesías sería el príncipe de la paz** 1. Los cristianos emplean desde los primeros tiempos de la Iglesia este término en los epitafios a sus muertos, y vienen muy bien en este lugar para designar **esa dicha feliz junto a Dios** que sigue a la lucha y persecuciones por parte de los impíos.

Los versos siguientes (4-6) ponen de relieve el valor de los sufrimientos de los justos. Estos fueron durante su vida atormentados por los impíos, pero **la esperanza en Dios y en una inmortalidad feliz**, la conciencia de que la muerte no es más que el paso para entrar en ella, les daba una fortaleza heroica para sufrir con resignación y hasta con alegría los tormentos a que eran sometidos. Era lo que animaba a los jóvenes Macabeos a morir por las tradiciones patrias frente a la persecución de Antíoco; lo que daba energías a aquella madre a que estimulara a sus hijos a que perseveraran firmes en el martirio; lo que impulsó a legiones de mártires a dar la vida en medio de horribles tormentos por Cristo. Los tormentos venían a ser para ellos como un ligero castigo en comparación con la felicidad inmensa que les seguiría, una prueba con la que tenían que demostrar su fidelidad y su amor a Dios, que los haría dignos de El; castigo y prueba que purificaría sus almas como el oro en el crisol² y las presentaba como un sacrificio *de holocausto* ante el Señor. En este sacrificio no se reservaba parte alguna de la víctima para los oferentes, sino que toda ella era consumida; imagen apta, por lo mismo, para expresar que las tribulaciones, y en especial el martirio, son el sacrificio más perfecto y agradable que el hombre puede ofrecer a Dios. Esta idea inspiraba a San Ignacio de Antioquía aquellos conocidos sentimientos: “Yo soy trigo de Dios. Que yo sea molido por los dientes de las bestias para que venga a ser pan puro de Cristo. Rogad a

Cristo por mí a fin de que mediante estos instrumentos venga a ser una hostia.”³

Los versos 7-9 hablan de la gloria de los justos y nos llevan al final de los tiempos. Cuando Dios les otorgue la gloria inmortal, resplandecerán con todo fulgor en los cielos. Daniel dice que los justos brillarán como estrellas en el firmamento⁴, y Jesucristo que lucirán como el sol en el reino de su Padre⁵. Ellos, que durante su vida mortal fueron vejados y oprimidos como indefensos bajo el poder de los impíos, ahora *serán sus jueces*; prerrogativa que Jesucristo atribuyó a los apóstoles y San Pablo extiende a todos los cristianos⁶. Los juzgarán no en un juicio de estilo forense, sino con su misma conducta ejemplar, que será un reproche y condenación de los malvados⁷. *Y dominarán sobre los pueblos*. “A la mañana — escribe el salmista — dominan los justos sobre los impíos, mientras el abismo abre sus fauces y consumirá su lozanía.”⁸

El dominio de los justos en la inmortalidad no será un dominio de orden humano y temporal, como el que los judíos esperaban para los tiempos mesiánicos, sino espiritual; reinarán eternamente con Dios en la gloria, a quien Cristo entregará sus poderes cuando haya conquistado todos los redimidos **para que sea Dios todo en todas las cosas**⁹, Pusieron su confianza en el Señor, el cual les da a entender ahora la razón de su conducta al enviarles sufrimientos mientras los impíos gozaban; fueron fieles a su amor en la tierra y ahora permanecerán eternamente con El gozando de su gloria. Todo lo cual es debido, en último término, a la bondad y misericordia de Dios, que se goza en hacer bien a los elegidos.

Con razón la Iglesia ha escogido para la epístola de la misa de los mártires, fuera del tiempo pascual, la perícopa 1-8. Mientras sus cuerpos eran atormentados por los hombres, sus almas estaban seguras en **las manos de Dios**. El don de fortaleza de su divino Espíritu los man-

tuvo firmes en el martirio, y ofrendaron al Señor el holocausto de sus vidas, y ahora reinan con Cristo y gozan de gloria eterna en la casa del Padre. “En unos cuantos versos — escribe Weber —, el libro de la Sabiduría ha resuelto con simplicidad, pero con una claridad hasta ahora desconocida, el problema del sufrimiento, que tanto había preocupado a los otros hagiógrafos, sus predecesores; el cristianismo no tendrá sino que completar estas nociones, añadiendo la idea del valor redentor del sufrimiento de todos (Col 1:24) y la de la imitación de Cristo crucificado (Lc 9:23...), para que tengamos una respuesta satisfactoria a este gran misterio del dolor humano **permitido por Dios**, y que nuestra sensibilidad rehuye tan obstinadamente.”¹⁰

Por el contrario, los impíos sufrirán el castigo por la actitud malvada que reflejan en sus razonamientos contra los justos (v. 10.12). Cometieron un doble delito: despreciaron y persiguieron al justoⁿ y se apartaron del Señor; esto podría entenderse de los gentiles, dado que el culto a los ídolos es un apartarse del Dios verdadero; pero es más probable que el autor aluda a los judíos apóstatas, cuya defección tenía que indignar al autor sagrado. Son en verdad desgraciados quienes desprecian *la sabiduría y la disciplina*, es decir, el conocimiento de Dios y la actitud moral que él lleva consigo. Su esperanza es *vana*, en contraste con la felicidad eterna, que colma la de los justos¹²; sus trabajos *infructuosos*, como realizados en pecado, no tienen valor alguno para la vida eterna.

Los efectos de su maldad repercutirán en sus mismos familiares. “La impiedad de los hijos — escribe Lesétre — no es la consecuencia fatal de la iniquidad de su padre, sino el resultado habitual de la educación que ellos reciben y de los ejemplos que tienen ante sus ojos.”¹³ El hombre impío fácilmente con su ejemplo, cuando no con su persuasión y amenazas, hace a su mujer y a sus hijos partícipes de su maldad. La afirmación es también verdadera en el supuesto contrario. “Los mandos — escribe A Lapide — que quieran a sus esposas y a sus hijos virtuosos y castos, denles ellos ejemplo de honradez y castidad; ellos seguirán este ejemplo, y Dios premiará la rectitud del marido con este premio.”¹⁴

Segundo Contraste: Mejor Esterilidad con Virtud que Fecundidad con Maldad (3:13-18).

¹³ Pero, aun estéril, dichosa es la incontaminada, que no conoció el lecho pecaminoso; tendrá parte en el premio de las almas santas. ¹⁴ Dichoso también aun el eunuco que no obró maldad con sus manos, ni ha concebido malos pensamientos contra el Señor, porque le será otorgado un especial galardón por su fidelidad y un muy deseable puesto en el templo del Señor. ¹⁵ Porque glorioso es el fruto de los trabajos honrosos, y la raíz de la sabiduría es imperecedera. ¹⁶ Pero los hijos de las adúlteras no lograrán madurez; la descendencia del lecho criminal desaparecerá. ¹⁷ Y aun si alcanzan larga vida, serán tenidos en nada, y su ancianidad será al fin deshonrosa. ¹⁸ Y si muriesen prematuramente, no tendrán esperanza, ni consuelo en el día del juicio. El fin del injusto linaje es nefasto.

El último verso de la perícopa precedente lleva al autor sagrado a contrastar la suerte de quienes, sin haber tenido posteridad familiar, practicaron la virtud con la de aquellos que, habiendo tenido una numerosa descendencia, se dieron a la impiedad. La Ley presenta la descendencia numerosa como una bendición a los justos en recompensa de su virtud, y la esterilidad como un oprobio y castigo de Dios a los impíos, que quedaban, por lo mismo, excluidos entre los ascendientes del Mesías¹⁵. Sin embargo, la esterilidad que se abstuvo del pecado y no se contaminó con uniones adúlteras o incestuosas tendrá parte en el premio de las almas justas y gozará, como ellas, de la

gloria inmortal. Semejante suerte espera al eunuco impotente para engendrar hijos por naturaleza o por la acción de los hombres. El Deuteronomio lo excluye de la asamblea de Yahvé ¹⁶. Isaías, sin embargo, dice que Yahvé dará un nombre eterno a los eunucos que hicieren lo que es grato al Señor. Nuestro autor dice que los que observaren una vida justa obtendrán *un galardón especial y un puesto muy deseable en el templo del Señor* (v.14). El Nuevo Testamento encomia, sobre el estado matrimonial, la virginidad voluntariamente abrazada por amor al reino de los cielos, pues une al alma más íntimamente con Dios y deja más libre su corazón para entregarse por su amor al bien de las almas', **redimidas con la sangre de Cristo**. Estas almas, que se vieron privadas en la tierra de las satisfacciones de la carne, obtienen en ella un sentido y gusto especial por las cosas espirituales, y en el cielo una gloria especial, como dice San Agustín, sobre los demás glorificados. La razón de todo ello es que las buenas obras merecen un premio glorioso, tanto mayor cuanto mayor esfuerzo hubo de poner el justo para realizarlas. La raíz de las mismas, que es la sabiduría, **el conocimiento de Dios y cumplimiento de su voluntad, produce frutos de vida inmortal**.

En cambio, la descendencia de los adúlteros tendrá la mayoría de las veces un fin funesto en esta vida y en la otra (v.16-18). La ley de Moisés prohibía fueren admitidos en la asamblea de Yahvé ni aun en la décima generación. El sabio dice que no llegarán a la madurez; suelen here-dar los vicios de los padres, que debilitan sus energías físicas y les impiden alcanzar una edad avanzada. Y si la consiguen, sus días estarán llenos de deshonra; no hay vicio que repela tanto como la lujuria; su vejez no se verá rodeada de esa estima y reverencia que la acompañan cuando las canas de la ancianidad siguen a una vida virtuosa. Si les sorprendiere una muerte prematura, carecerán de la esperanza de las almas justas; en el día del juicio, en lugar del premio que éstas reciben, ellos obtendrán el castigo de sus liviandades. Dice el salmista que la desgracia mata al impío ¹⁷, y Ben Sirac afirma que el camino de los pecadores está enlosado, pero su fin es la sima del hades ¹⁸.

1 Is 9:6; Le 2:14. — 2 Sal 66:10; Prov 17:3; Ecl 2:5. — 3 Rom 4. — 4 12:3. — 5 Mt 13:43. Otros interpretan: cuando en un cañaveral se declara un incendio, éste se propaga rápidamente, y el fuego abrasa y consume todas las cañas. Así la gloria y resplandor de los justos reducirá a cenizas, a la oscuridad, los impíos que los persiguieron (Weber, Lesétre, Fischer). — 6 Mt 19:28; Lc 22:30; 1 Cor 6:2; Ap 20:4. — 7 Lc 11:31. — 8 Sal 49:15; 2:9-10; 72:8-11; 110:1; 149:6-9; Dan 7:22.27. — 9 1 Cor 15:28; Ef 2:6; 2 Tim 2:12. — 10 O.c., p.417. — 11 Si bien του δικαίου podría tomarse como neutro, dado que se refiere al justo de que habla en el c.2, es preferible considerarlo como masculino con la mayoría de las versiones. — 12 Is 59:5-7; Prov 10:24. — 13 O.c., p.43. — 14 O.c., p-341. — 15 Gen 16:1-4; Ex 23:26; Lev 20:20-21; Dt 7:4; Os 9:14; Sal 77:31; Lc 1:25. — 16 23:1. — 17 34:22. — 18 21:11.

4. Contrastes Entre la Suerte de los Justos y de los Impíos.

Tercer Contraste: Más Sobre la Esterilidad con Virtud y la Fecundidad del Pecado (4:1-6).

¹ Mejor es la esterilidad con virtud, pues su memoria es inmortal, porque es conocida de Dios y de los hombres. ² Presente la imitan, ausente la desean; en el siglo venidero triunfará coronada, después de haber vencido en combates inmaculados. ³ Pero la numerosa prole de los impíos es sin provecho, y los troncos bastardos no echarán hondas raíces ni tendrán suelo seguro. ⁴ Pues aunque sus ramas verdean por un tiempo, no estando fuertemente fijadas, serán sacudidas por el viento, y por la violencia del vendaval arrancadas de cuajo. ⁵ Las ramas serán quebradas antes de su desarrollo; su fruto será inútil, no madurará, de nada servirá. ⁶ Porque los hijos naci-

dos de uniones ilegítimas serán testigos contra sus viciosos padres al ser interrogados.

El autor sagrado hace un segundo elogio de la esterilidad con virtud sobre la posteridad numerosa fruto de impiedades. Su memoria, dice, es inmortal. Lo es ante los hombres, que rinden homenaje de admiración a quienes triunfan en la virtud de las almas fuertes, por la que se sienten cautivados aun aquellos que no se sienten con fuerza para practicarla. Lo es ante Dios, que recompensa con una gloria feliz inmortal en la vida eterna a quienes en un matrimonio estéril guardaron la castidad matrimonial, porque vencieron en el combate sin dejarse mancillar. La imagen empleada por el autor (v.2c) es expresiva. San Pablo la repite en sus cartas ¹, y está tomada de la recompensa que se otorgaba al atleta que vencía en la palestra. Con el pecado original se perdió la armonía que existía entre nuestras facultades superiores e inferiores, por la que éstas estaban sujetas a aquéllas, y todas a Dios, y se originó esa lucha tremenda entre la razón y las pasiones que ha convertido nuestra vida sobre la tierra en una milicia ², en la que a manera de atletas es preciso luchar especialmente contra el enemigo terrible de la lujuria ³.

La numerosa descendencia de los impíos, en cambio, será desventurada (v.3-6). No podrán prosperar, porque son como árboles bastardos, que no echan sólidas raíces y son arrancados por el viento antes que maduren sus frutos. Con frecuencia el vicio agota sus energías físicas y son cortos los días de su vida. A veces parecen prometer ciertos frutos de virtud, pero la propensión que heredaron de sus padres al vicio y el mal ejemplo de éstos ahogan los mejores propósitos. Ellos, que llevan sobre sí la impronta de los vicios de sus padres, serán en esta vida oprobio y vergüenza para sus progenitores, y en el día del juicio serán los acusadores **de sus pecados ante el tribunal de Dios**. El contexto en que están escritos estos versos hace pensar que el autor sagrado tiene en su mente no sólo la ruina temporal, sino también la eterna de los impíos.

Cuarto contraste: Muerte prematura del justo y longevidad del impío (4:7-19).

⁷ Pero el justo, si muriese prematuramente, estará en paz. ⁸ Que la honrada vejez no es la de muchos años, ni se mide por el número de días. ⁹ La prudencia es la verdadera canicie del hombre, y la verdadera ancianidad es una vida inmaculada. ¹⁰ El que se hizo grato a Dios fue amado de El, y viviendo entre los pecadores fue trasladado. ¹¹ Fue arrebatado por que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma. ¹² Que la fascinación del vicio corrompe el bien, el vértigo de la pasión pervierte la mente sana. ¹³ Llegado en poco tiempo a la perfección, vivió una larga vida. ¹⁴ Pues su alma era grata al Señor; por esto se dio prisa a sacarle de en medio de la maldad. Los pueblos lo vieron, pero no lo entendieron, ni sobre ello reflexionaron; ¹⁵ que la gracia y la misericordia es para los elegidos, y la visitación para los santos. ¹⁶ El justo muerto condena a los impíos vivos, y la juventud pronto acabada condena los muchos años del impío. ¹⁷ Verán el fin del sabio, sin entender los designios del Señor sobre él, ni por qué le puso en seguridad. ¹⁸ Verán y se burlarán, pero el Señor se reirá de ellos. ¹⁹ Y después de esto vendrán a ser como cadáveres sin honor, y serán entre los muertos oprobio sempiterno; porque los quebrantará, reduciéndolos al silencio, y los sacudirá en sus cimientos, y serán del todo desolados, y serán sumergidos en el dolor, y perecerá su memoria.

Contra las afirmaciones de la perícopa precedente puede hacerse una objeción: ¿No mueren también prematuramente los justos y no desaparece a veces pronto su posteridad? Ciertamente, pero

la tal muerte, lejos de ser una desgracia para ellos, viene a ser un beneficio. Lo demuestra el autor sagrado con tres consideraciones. En primer lugar, la muerte libra a los justos de los trabajos y persecuciones a que son sometidos en esta vida y les introduce en una vida feliz, llena de paz, junto a Dios⁴. Por lo demás, lo que hace honorable una vejez no es el gran número de años, sino la prudencia con que ha sabido conducirse en la vida y la práctica de la virtud. Aquel, por tanto, que durante una vida corta ha cumplido con perfección admirable la ley de Dios, aunque muera prematuramente, puede ser anciano en la virtud y digno de estima y veneración. La Iglesia ha colocado en los altares a santos como Santa Inés, que da su vida por Cristo cuando comenzaba su adolescencia⁵, y a Santo Domingo Savio, que escala cumbres de la santidad a los quince años. Los mismos paganos opinaban de esta manera: “Nadie ha vivido demasiado poco — escribe Cicerón — si ha finalizado plenamente en sí mismo la perfección de la virtud.”⁹

Otra de las razones por las que Dios permite la muerte prematura de los justos es librarlo de incurrir en la maldad y corrupción que le rodea (v. 11-12). El autor comienza aludiendo al caso de Henoc, como indica la correspondencia de las expresiones que emplea con las del Génesis⁷, el cual vivió una vida corta en comparación con la de los otros patriarcas, pero rica en virtud, si bien el autor sagrado habla aquí del justo en general que vive cortos años sobre la tierra. **Dios, que lo ama, lo traslada — eso es para él la muerte, el paso de una vida a la otra — a la eternidad para** que la impiedad que reina en el mundo no extravíe su alma. En un ambiente corrompido y corruptor, los malos ejemplos y los placeres de la carne pueden arrastrar al mal. Este tiene una fuerza inmensa sobre nosotros cuando tiene como aliado a la concupiscencia, cuyo vértigo, como confirma la experiencia, zarandea y hace sucumbir a espíritus fuertes. No falta cuando el mal se presenta envuelto bajo la capa de bien, y entonces su poder de seducción puede fascinar a los incautos. De este texto se sirven **los teólogos para atribuir a Dios el conocimiento de los futuribles**, es decir, de los sucesos que hubieren tenido lugar de haberse verificado una condición que de hecho no se verificó. Los comentaristas citan a este propósito un precioso testimonio de Bossuet: “Dios prolonga la vida o la abrevia según los designios que ha formado desde toda la eternidad acerca de la salvación de los hombres; así es por efecto de una predestinación gratuita por lo que conserva la vida de un niño y trunca los días de otro, haciendo, por lo mismo, que uno reciba el bautismo, mientras el otro queda privado de él, o que uno muera en estado de gracia, sin que la malicia haya podido corromperlo, mientras que el otro queda expuesto a las tentaciones en las que Dios ve que va a perecer. ¿Qué razón podremos señalar nosotros a esta diferencia sino la pura voluntad de Dios?”⁸ El Tridentino nos enseña la conducta que debemos seguir frente al misterio de nuestra predestinación: **colocar en la ayuda de Dios la más firmísima esperanza**. Dios, si no hay fallo por nuestra parte, que ha comenzado en nosotros la buena obra, la llevará a feliz término obrando en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito⁹.

En tercer lugar, quien vivió santamente los días de una vida corta, en realidad, por lo que a la vida del espíritu se refiere, ha recorrido una larga carrera que otros no llevan a cabo en largos años, y ha cumplido su misión en este mundo (v. 13-16). La edad es perfecta, dice San Ambrosio, cuando ha sido perfecta la vida¹⁰. Una vez realizado el fin de su vida sobre la tierra, Dios, que se complace en el alma del justo, se apresura a sacarlo de ella, con lo que nunca dejará de serle grato. Los mismos paganos decían que aquel a quien aman los dioses muere joven¹¹. Las gentes que carecen de la fe en el más allá no comprenden la muerte prematura del justo. Para quienes la vida sobre la tierra es el único bien de que el hombre puede gozar, resulta difícil de comprender la conducta de Dios, que aaranca de esta vida prematuramente al bueno y permite que campee largos años sobre la tierra el impío. San Agustín dice **que esta actitud de Dios nos**

debía hacer pensar que los bienes de la tierra son falsos, porque Dios los da a sus enemigos, y que los bienes del cielo son los verdaderos, porque los reserva para sus elegidos, que son objeto de la benevolencia y misericordia de Dios y de su peculiar protección. Y así el justo que muere prematuramente lleno de virtud, condena al impío que vive muchos años en sus pecados, no con sus palabras, sino con su conducta virtuosa, que contrasta y pone al descubierto sus impiedades, condenación más eficaz que la de las mismas palabras.

Por su parte, los impíos, no comprendiendo los designios de Dios en su actitud para con el justo (v.17), se burlan de él. ¡Se dio a la mortificación de los sentidos y de las pasiones, no gustó los placeres de la vida, y, en premio a su virtud, Dios se lo lleva prematuramente! Fue realmente necio e infeliz. Así piensan ellos, pero el Señor se reirá de quienes así discurren, como ya había afirmado el salmista. Nuestro autor acumula expresiones para describir su desgracia. Ellos, que se ensoberbecían y despreciaban a los justos y humildes, vendrán a ser como *cadáveres sin honor*; para los judíos, verse privados de honrosa sepultura era la mayor ignominia en que podían incurrir. Serán *oprobio sempiterno* para sus mismos compañeros de infortunio, por quienes serán continuamente despreciados. Dios los quebrantará, sin que puedan ofrecer la más mínima resistencia, y *reducirá al silencio* de la humillación y la confusión a quienes blasfemaban de Dios y se burlaban de los justos. Abatirá la soberbia y el poder de quienes confiaban en su prosperidad y riquezas, que serán sumidos en la desolación y el dolor más profundos y más desesperantes al ver que su ruina no tendrá ni remedio ni fin.

La Iglesia ha tomado toda esta perícopa, añadiéndole 4:20-5:5, para las lecciones del primer nocturno de confesor no pontífice (segundo lugar), que señala para el oficio de los santos que vivieron un corto número de años. Y nosotros, añade Weber, podemos inspirarnos en ella para consolar a las familias afligidas por la pérdida de un ser querido, para asistir a los moribundos jóvenes en el momento de su paso a una vida mejor, y también para anteponer nosotros mismos la práctica de la virtud a cualquier otra cosa¹². El v.20 lo unimos a la perícopa siguiente.

1 1 Cor 9:25; 1 Tim 6:2; Heb 12:4. — 2 Job 7:1. — 3 La Vulgata traduce la: *¡Oh qué bella es una generación casta con gloria!* Basándose en “tía, algunos ven aquí un elogio de la pureza en general y de la virginidad en particular. La Iglesia ha tomado estas palabras para el oficio de las vírgenes. En el texto se trata de la vida virtuosa y casta en el matrimonio estéril. — 4 La Vulgata traduce *in refrigerio* el término griego *ἀνάπαυσις*, que significa reposo, de modo que el sentido es el de 3:1-3. Por supuesto no se trata del purgatorio, al que el autor de la Sabiduría no hace alusión alguna. — 5 “Infantia quidem computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa” (Ofic. div., resp.10). “Magisterium virtutis implevit, quae praeiudicium vehebat aetatis” (lee.5.^a). — 6 Tuse. I 45:109. — 7 Cf. Gen 5:24 (LXX) y Eclo 44:16 — 8 *Défense de la Trad.* IX 22. — 9 Ses.6 0.13. — 10 Oración fúnebre de Teodosio. — 11 Plauto traduciendo un verso de Menandro. — 12 O.c., p.428.

5. El Justo y el Injusto Ante el Juicio Final.

Sentimientos de los impíos ante la gloria de los justos (4:20-5:1-14).

4²⁰ Verán llenos de espanto sus pecados, y sus crímenes se levantarán contra ellos, acusándolos. 5 * Entonces estará el justo en gran seguridad en presencia de quienes le persiguieron y menospreciaron sus obras. 2 Al verlo se turbarán con terrible espanto, y quedarán fuera de sí ante lo inesperado de aquella salud. 3 Arrepentidos, se dirán, gimiendo por la angustia de su espíritu: “Este es el que algún tiempo tomamos a risa y fue objeto de nuestro escarnio. 4 Nosotros, insensatos, tuvimos su vida por locura, y su fin por deshonor. 5 ¡Cómo son contados entre los hijos de Dios y tienen su heredad entre los santos! 6 Luego erramos el camino de la verdad, y la luz de la justicia no nos alumbró, y el sol no salió para nosotros. 7 Nos cansamos de andar

por sendas de iniquidad y perdición, y caminamos por desiertos solitarios, y el camino del Señor no lo atinamos.⁸ ¿Qué nos aprovechó nuestra soberbia, qué ventaja nos trajeron la riqueza y la jactancia?⁹ Pasó todo aquello como una sombra y como correo que va por la posta.¹⁰ Como nave que atraviesa las agitadas aguas, sin dejar rastro de su paso ni del camino de su quilla por las olas.¹¹ O como ave que vuela por los aires, sin dejar señal de su vuelo; pues si bate el aire con sus alas y lo corta con la violencia de su ímpetu, y se abre camino con el movimiento de sus alas, después ya no se halla señal de su paso.¹² O como flecha que se tira al blanco, que, aunque hienda el aire, luego éste vuelve a cerrarse, y no se conoce por donde pasó.¹³ Así nosotros en naciendo morimos; sin dar muestra alguna de nuestra virtud nos extinguimos en nuestra maldad.”¹⁴ Sí, la esperanza del impío es como polvo arrebatado por el viento, como ligera espuma deshecha por el huracán, como humo que en el aire se disipa, cual recuerdo del huésped de un día que pasa de largo.

Se trata en este capítulo, a juicio de los mismos judíos l y de todos los autores católicos, del juicio final. El autor sagrado nos presenta la diversa suerte que en él tendrán quienes durante su vida practicaron la justicia y quienes caminaron por las sendas de la iniquidad. Estos, dice el autor, se sentirán sobrecogidos de espanto al ver la desdichada suerte a que les han conducido sus pecados, que tal vez habían olvidado, pero que se levantan ahora contra ellos como implacables acusadores que reclaman el justo castigo de quienes los cometieron. Y se llenarán, por otra parte, de estupor cuando contemplen gloriosos y llenos de felicidad, a la derecha de Dios, a los justos que ellos persiguieron, cuyos esfuerzos por practicar la virtud tanto menospreciaron.

Arrepentidos entonces, no con el arrepentimiento que lleva a la detestación de la culpa y obtiene el perdón, de que ya no son capaces pasado el tiempo de merecer, sino por la pena y aflicción que les causa la desgracia en que irremisiblemente han incurrido, reconocen su error. Las reflexiones que el autor pone en boca de los impíos son la contrapartida a las del c.2. Cuando ellos triunfaban en la vida y gozaban de sus placeres, mientras que los justos eran vejados y oprimidos, hacían burla de la vida de sacrificio y renuncia a los placeres prohibidos que éstos hacían y consideraban su vida como una necedad y un contrasentido. Y porque su conducta era un continuo reproche para sus costumbres libertinas, les hicieron objeto de escarnio y hasta maquinaron su ruina. Ahora se ven obligados a reconocer lo que Jesucristo predicaría en una de sus bienaventuranzas: “Dichosos los que sufren persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos... Dichosos cuando los insulten y persigan por causa del Señor...; pueden alegrarse, porque grande será su recompensa”². Serán conciudadanos de los ángeles y de los hombres glorificados, con quienes gozarán de una gloria inmortal. La liturgia ha escogido esta perícopa para la epístola de común de un mártir para el tiempo pascual.

Y volviendo los ojos a su propia desgracia (v.6), se lamentan de sus yerros: no acertaron con el camino que conduce a la verdadera felicidad, que es la práctica de la virtud y huida de los vicios. No guió sus pasos la luz de la justicia, que es el cumplimiento fiel de la voluntad de Dios, manifestada en los mandamientos. No salió *para ellos* el sol que ilumina las almas; salió, sí, y apareció en la ley natural, en la ley positiva, en los dictámenes de la conciencia, pero los impíos cerraron obstinadamente los ojos a su luz, se dejaron cegar por sus pasiones, de modo que son culpables³. Reconocen que se han entregado hasta más no poder a las satisfacciones terrenas y que recorrieron todos los caminos del placer. Sólo con uno no atinaron: con el camino del Señor, que es el que lleva a la verdadera felicidad. ¿Qué les aprovecha ahora, se preguntan desengañados, la jactancia con que se anteponian y despreciaban a los justos? ¿De qué les valen ahora

aquellas riquezas en que pusieron su corazón, como si ellas pudieran dar la felicidad? El autor acumula imágenes en boca de los impíos (v.8-12) para expresar el carácter efímero de la vida del hombre sobre la tierra y la nada de sus placeres: la sombra que proyecta sobre la tierra la nube llevada por el viento; la noticia que corrió de boca en boca para, apenas oída, caer en el olvido; la nave que surca majestuosa los mares; el ave que cruza veloz los aires; la flecha disparada hacia el blanco. Todas estas cosas desaparecen muy pronto de nuestra vista, no dejando tras sí rastro alguno, a no ser el recuerdo de que un día lejano pasaron; cuando los impíos gozaban en la tierra, tal vez pensaron que sus placeres nunca terminarían; en el día del juicio ven que todo pasó veloz y que su vida se consumió en iniquidades y vanos placeres, sin dejar rastro alguno de virtud.

El autor sagrado da su aprobación a los pensamientos de los impíos y los confirma con otras comparaciones no menos expresivas (v. 14). Para él, todo aquello en que los impíos ponían su esperanza, es decir, su poder, sus riquezas, sus placeres, son como pelusa que se lleva el viento ⁴, como débil espuma que en un instante el huracán deshace; como humo que, desprendido de la lumbre, permanece en el aire unos instantes; como el extranjero huésped de un día, que al poco tiempo nadie recuerda. Así pasó para ellos “la gloria del mundo,” y así pasan para todo mortal los días de su vida sobre la tierra, a los que sigue un juicio que decide toda una eternidad feliz o desgraciada, conforme hubiere sido la vida de cada uno. El pensamiento de la fugacidad de las cosas terrenales puede ser un poderoso estímulo para los cristianos para llevar una vida virtuosa que asegure, más allá del juicio, una gloria inmortal junto al Señor de las misericordias y de las justicias sempiternas ⁵.

Gloría de los justos y castigo de los impíos (5:15-23).

¹⁵ Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo. ¹⁶ Por eso recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de mano del Señor, que con su diestra los protege y los defiende con su brazo. ¹⁷ Se armará de su celo como armadura, y armará a las criaturas todas para rechazar a sus enemigos. ¹⁸ Vestirá por coraza la justicia y se pondrá por yelmo el sincero juicio. ¹⁹ Embrazará por escudo impenetrable la santidad. ²⁰ Y afilará su fuerte cólera cual espada, y todo el universo luchará con El contra los insensatos. ²¹ Los dardos de los rayos partirán bien dirigidos, y volarán de las nubes al blanco como de arco bien curvado. ²² Y la ira, como lanzada por una catapulta, arrojará violentas granizadas; y el agua del mar se enfurecerá contra ellos, y los ríos se precipitarán con furia sobre ellos. ²³ Un soplo poderoso los embestirá y los aventará como torbellino. La iniquidad desolará toda la tierra, y la maldad derribará los tronos de los poderosos.

Los justos, en contraposición a los impíos, gozarán de la verdadera vida y obtendrán una gloria eterna — no sería completa si un día tuviese fin — y segura, porque es Dios mismo quien se constituye en premio de los justos, y su cuidado corre a cargo del Altísimo, en cuyas manos están todas las cosas. Recibirán un reino glorioso, constata también el autor ⁶, y una hermosa corona, premio a la victoria en combates inmaculados ⁷. Daniel, en su profecía del Hijo del hombre, dice que los santos del Altísimo recibirán el reino, que retendrán por los siglos de los siglos ⁸. En el día del juicio final, Jesucristo dirá a los que estarán a su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo” ⁹. **En el cielo todos los salvados reinaremos con Cristo.**

Y ese reino y esa corona nadie se los podrá arrebatar, porque el Señor los defiende con el poder invencible de su brazo. Con el fin de darnos una idea de ese poder y poner de manifiesto la

seguridad de los justos en su reino, el autor nos presenta a Dios como un formidable guerrero en una pintoresca descripción que tiene parecido con la que hace Isaías expresando la indignación y castigo de Yahvé contra los pecadores, y que pudo inspirar la que San Pablo hace de la armadura del cristiano en la lucha contra sus enemigos. **El celo por su gloria y el honor de sus santos hará que Dios se arme para defenderlos y tomar venganza de sus enemigos.** En la lucha no estará solo: armará también a sus criaturas, los ángeles, los elementos de la naturaleza, que le obedecerán como a su rey y se pondrán a su servicio para llevar a cabo sus planes ¹⁰. Sus armas defensivas (v. 19-20) serán *la justicia*, que le servirá de coraza, contra la que se estrellarán las blasfemias de los impíos contra Dios y las injurias contra sus escogidos, que castigará con todo rigor; *el juicio sincero*, que será como yelmo en su cabeza, con el que conoce las mismas intenciones, lo que le permite formar un juicio exacto de las cosas, del que nada ni nadie le hará declinar, pues no tiene acepción de personas; finalmente, *la santidad*, escudo impenetrable, con que castigará en la debida medida, sin dejarse llevar de crueldad con sus enemigos ni de la compasión hacia ellos una vez pasado el tiempo de la misericordia.

Las armas ofensivas (v. 19-23) que empuñará para hacer la guerra a sus enemigos son su *fuerte cólera*, que será como la espada que descarga sus golpes para castigar sus pecados. Y en esta lucha contra los insensatos se unirá a Dios el universo entero. San Pablo nos dice cómo las criaturas gimen y sienten como dolores de parto esperando la revelación de los hijos de Dios n. Al pecar el hombre, toda la creación quedó como resentida: las criaturas, que debían ser en sus manos instrumentos para dar gloria a Dios, lo vinieron a ser del pecado, sintiéndose como violentadas al tener que servir para fines distintos a aquellos que les fueron señalados por el Creador. Por eso, en el día del juicio final, **ellas se pondrán de parte de Dios y vendrán a ser ejecutoras de su justicia y vengadoras de los agravios que con ellas hicieron a su Señor.** Desde las nubes dirigirá sus rasos, que, como flechas desprendidas del arco, irán a herir a los insensatos¹²; y *violentas granizadas*, que desolarán sus campos y moradas; en la Biblia aparece con frecuencia el granizo como un castigo de Dios, cuyos efectos en Oriente son a veces terribles¹³. También *el mar y los ríos* se asociarán a los elementos de la naturaleza que servirán de instrumento de castigo para los malvados. Las aguas del mar Rojo anegaron a los enemigos del pueblo escogido, y en la descripción que del fin del mundo hace San Lucas, dice que los bramidos del mar y la agitación de sus olas aterrarán a las naciones¹⁴; a ellas se unirán las aguas de los ríos, que se desbordarán para anegar a los impíos¹⁵. Finalmente, **un soplo poderoso de la ira de Dios**, que con el hálito de su boca puede destruir a todos sus adversarios¹⁶, pondrá punto final a la batalla, arrebatando como fuerte huracán a los impíos, dejando la tierra desolada y desierta¹⁷. Nada sobrevivirá a la catástrofe; los mismos tronos de los poderosos serán derribados, no gozando de mayor seguridad que los impíos que los ocuparon. Esta idea prepara la recomendación que el autor hace a los reyes en el capítulo siguiente. En esta como en otras descripciones que se hacen en la Biblia del castigo de los impíos aparecen algunas afirmaciones de tipo apocalíptico que utilizan también los profetas al referirse a los acontecimientos del fin del mundo. No conocemos la naturaleza del género apocalíptico, e ignoramos, por lo mismo, su correspondencia con la realidad objetiva. No podemos, en consecuencia, determinar si estas expresiones son metáforas con las que únicamente intenta el autor indicar lo terrible del castigo que espera a los impíos, o si éste se llevará a efecto mediante la actuación de esos elementos conforme al modo descrito, en cuyo caso ignoramos también si los elementos mencionados actuarían movidos por las fuerzas físicas, impulsados por un cataclismo, o por una intervención extraordinaria de Dios.

Como se ha podido observar, la doctrina de esta primera parte marca un paso en el progreso de la revelación respecto de las postrimerías en relación con los otros libros sapienciales.

El autor de la Sabiduría ha afirmado claramente que existe un más allá, donde las almas de los justos gozan de una inmortalidad feliz junto a Dios, y las de los impíos de un castigo igualmente eterno por sus pecados. Con ello queda resuelto el misterio del sufrimiento de los justos y el triunfo de los malvados en esta vida, cuyo desconocimiento había desconcertado a Job y Cohelet, como ya antes constatamos.

1 Schürer, o.c., II p.644s; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris) I p.486-503. — 2 Mt 5:10-12. — 3 Job 24:13; Jn 3:19. — 4 Los mejores códices leen, no χοῦς (polvo), sino χυοῦς: pelusa (BSA). — 5 F. Planas, *Como la sombra...*: CulBib 2 (1948) 248-252. — 6 3:7-8. — 7 4:2; Is 62:3. — 8 7:37. — 9 Mt 25:34. — 10 Cf. v.21; 16:16-24; Ez 38:18-23; Eclo 39:33-36. — 11 Rom 8:22-23. — 12 2 Re 22:15; Hab 3:11. — 13 Is 28:17; Ez 13:13; 38:22; Ap 8:7; 11:19; 16:21. — 14 Le 21:25. — 15 Ex 14:16-21; Jue 5:21; 2 Re 22:16; Sal 18:16; Sab 19. — 16 Is 11:4; 40:7; Job 4:9. — 17 Is 65:17; 2 Pe 3:13; Ap 21:1

Parte Segunda.

Naturaleza de la Sabiduría (6-9).

Los cuatro capítulos de esta segunda parte constituyen la parte central del libro de la Sabiduría y contienen las perícopas más elevadas en torno a la misma. Después de una exhortación a los reyes a que adquieran la sabiduría (c.6), el autor sagrado pone en boca de Salomón un precioso elogio de la misma (7:1-21), al que sigue la descripción de sus propiedades (7:22-30) y riquezas (c.8), concluyendo con una preciosa plegaria para su impetración (c.6).

6. La Sabiduría y los Reyes.

El Poder de los Reyes Viene de Dios (6:1-11).

¹ Oíd, pues, reyes, y entended. Aprended los que domináis los confines de la tierra. ² Aplicad el oído los que imperáis sobre las muchedumbres y los que os engréis sobre la multitud de las naciones. ³ Porque el poder os fue dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo, que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros pensamientos. ⁴ Porque, siendo ministros de su reino, no juzgasteis rectamente y no guardasteis la ley, ni caminasteis según la voluntad de Dios, ⁵ terrible y repentino vendrá sobre vosotros, porque de los que mandan se ha de hacer severo juicio. ⁶ Pues el pequeño hallará misericordia, pero los poderosos serán poderosamente atormentados; ⁷ que el Señor de todos no teme a nadie, ni respetará la grandeza de ninguno; porque El ha hecho al pequeño y al grande, e igualmente cuida de todos; ⁸ pero a los poderosos amenaza poderosa inquisición. ⁹ A vosotros, pues, reyes, se dirigen mis palabras, para que aprendáis la sabiduría y no pequéis. ¹⁰ Pues los que guardan santamente las cosas santas serán santificados, y quienes hubieren aprendido sabrán cómo responder. ¹¹ Ansiad, pues, mis palabras, deseadlas e instruís.

El último capítulo de la parte primera concluyó con una perspectiva sombría a la que ni los tronos de los poderosos impíos podrán substraerse. El sabio va a enseñar a cuantos tienen autoridad sobre los pueblos el modo de conseguir estabilidad para sus tronos. Ellos, además, como gober-

nantes, necesitan de la sabiduría más que los subditos, pues han de gobernar no sólo su vida, sino también la de éstos con sus leyes y con su ejemplo.

Después de reclamar su atención para que escuchen sus enseñanzas, el autor sagrado les advierte que el poder y soberanía **de que gozan les viene de Dios, como se afirma repetidas veces en los libros sagrados** ¹, de modo que son ministros suyos, no señores absolutos e independientes; los antiguos tenían profundo convencimiento del origen divino del poder de los reyes, pero lo habían deformado divinizándolos. Y les hace saber que, por lo mismo, Dios les pedirá cuenta de sus obras, y con más rigor que a los demás, pues les fue concedida una dignidad y responsabilidad mayores. Dirigiéndose a aquellos que no han juzgado conforme al derecho, como corresponde a ministros de Dios y ejecutores de su justicia, ni han obrado **conforme a la voluntad de Dios, que se manifiesta en la ley natural y en las intervenciones directas de Dios** ², sino que han seguido sus caprichos y pasiones, les anuncia que el Señor hará de ellos un severo juicio y les hará sentir su ira terrible y repentina (v.4-5), pues es “cosa terrible caer en las manos del Dios vivo” ³, y el Apóstol advierte también que “el día del Señor llegará como el ladrón en la noche; cuando se dicen: Paz y seguridad, entonces de improviso les sobrevendrá la ruina.”⁴ Orígenes advierte a este propósito que, si los hombres reflexionasen sobre el juicio que espera a los que gobiernan, no ambicionarían los principados ⁵.

Dios juzgará con menos rigor a los pequeños; no tuvieron la responsabilidad ni las gracias especiales de los grandes, ni con su mal ejemplo causaron el escándalo o desedificación de éstos, por lo que más fácilmente alcanzarán misericordia. Pero los poderosos, que, llevados del orgullo, se hacen sordos a la voz del Señor y utilizan su poder no para edificar, sino para destruir, serán fuertemente atormentados, sin que nadie pueda librarlos del castigo, porque él es Señor de los grandes como de los pequeños, y a todos exige, sin acepción alguna de personas, el cumplimiento de su voluntad, que se manifiesta a cada uno en los deberes propios de su estado. Al insistir el autor sagrado en el juicio y castigo de los poderosos, no quiere decir “que él rechace a los grandes y poderosos, pues él mismo es poderoso, o que el rango y elevación sean para él títulos odiosos que alejan sus gracias... Lo que dice es que los pecados de los grandes y los poderosos tienen dos caracteres de enormidad que los hacen infinitamente más punibles delante de Dios que los pecados del común de los fieles: el escándalo y la ingratitud” (Ma-Sillon) ⁶. Jesucristo enseñó que “a quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá” ⁷.

Concluye esta primera perícopa con una exhortación a los reyes a que aprendan la sabiduría, que es aquí la ciencia del bien obrar en su misión de regir los pueblos (V.9-11); ella los librará de los pecados y, en consecuencia, del juicio riguroso de que acaba de hablar. Pues quienes observaren las cosas santas, es decir, las disposiciones divinas que nos enseña la auténtica sabiduría, serán declarados justos a la hora de su muerte y en el día del juicio final, descrito en el c.5; instruidos por ella y gobernados por sus dictámenes, tendrán defendida su causa ante el tribunal de Dios y recibirán una gloria y corona inmortal en su reino.

Quienes buscan la sabiduría gozarán de sus beneficios (6:12-21).

¹² Resplandece sin jamás oscurecerse la sabiduría, fácilmente se deja ver de los que la aman y es hallada de los que la buscan; ¹³ y aun se anticipa a darse a conocer a los que la desean. ¹⁴ El que temprano la busca no tendrá que fatigarse, pues a su puerta la hallará sentada. ¹⁵ En efecto, pensar en ella es ya prudencia consumada, y el que vela por ella, pronto se verá sin afanes; ¹⁶ porque ella misma busca por todas partes a los dignos, y en los caminos se les muestra benigna, y en todos sus pensamientos les

sale al encuentro.¹⁷ Pues su principio es el deseo sincerísimo de la instrucción,¹⁸ y procurar la disciplina es ya amarla. Este amor es la guarda de sus preceptos; la observancia de los preceptos asegura la incorrupción,¹⁹ y la incorrupción nos acerca a Dios.²⁰ Por tanto, el deseo de la sabiduría nos conduce al reino.²¹ Si, pues, os complacéis en los tronos y en los cetros, reyes de los pueblos, estimad la sabiduría para que reinéis por siempre.

La sabiduría resplandece sin perder jamás su virtud iluminadora, de modo que señala al hombre, en todo momento y en todas las circunstancias de su vida, el camino que tiene que seguir para asegurarse la incorrupción que conduce al reino inmortal. El camino para hallarla es sencillamente su amor, el cual induce a la inteligencia del hombre a procurarse el conocimiento de sus dictámenes e impulsa a su voluntad a ponerlos en práctica. Quienes la buscan con diligencia la hallarán en seguida y sin grandes esfuerzos; no tendrán que andar recorriendo plazas y caminos en su búsqueda, ni agotar sus energías para darle alcance. Ella misma, que tiene sus delicias en estar con los hijos de los hombres⁸, “se manifiesta a los hombres en todas sus obras a fin de que las bellezas visibles los conduzcan a las invisibles. Ella les habla con el orden del mundo, con la luz de su verdad, con los ejemplos de sus santos, con la dulzura de su prosperidad, con la amargura de la adversidad. Ella va a su encuentro con la solicitud de su providencia, que se extiende desde las cosas más grandes hasta las más pequeñas, asegurándoles que todas están en sus manos”⁹. Puede repetir las palabras del Señor en el Apocalipsis a la iglesia de Laodicea: “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él, y él conmigo”¹⁰. De ahí que el mero pensar en ella con el deseo de adquirirla es ya un acto de prudencia, porque coloca en el camino que lleva a la sabiduría, y el que con solicitud lo emprende puede caminar tranquilo y confiado a través de la vida n, porque ella consigue la amistad de Dios y todos los bienes.

Y esta sabiduría, cuya adquisición no es difícil, nos lleva al verdadero reino. Lo demuestra el autor mediante un sorites (v.17-18) — figura silogística formada por unas cuantas proposiciones en que cada una tiene como sujeto el predicado de la precedente —. Parte de una proposición que se sobrentiende y es la conclusión de los versos precedentes: el principio de la sabiduría es el deseo de la misma, ya que ella, como advirtió antes, se da a quienes la desean. Pues bien, ese deseo de la sabiduría se manifiesta en un *sincero anhelo de instrucción*, en sus enseñanzas morales con miras a cumplirlas fielmente en la práctica. Ese anhelo de instrucción lleva consigo *el amor a la sabiduría*; quien comienza a entender la excelencia de la sabiduría y vislumbra sus admirables frutos, no puede menos de amarla. Ese amor tiene su expresión práctica en *la guarda de los preceptos*; en el Antiguo Testamento, la observancia de los mandamientos se presenta como complemento y prueba del amor a Dios¹², y en el Nuevo la Sabiduría encarnada dijo: “Si me amáis, guardaréis mis mandamientos...; el que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama.”¹³ La observancia de los mandamientos asegura *la incorrupción*, es decir, preserva el alma de toda mancha; nosotros diríamos que mantiene la vida de la gracia, prenda y garantía de la gloria. Finalmente, la incorrupción nos *acerca a Dios* y nos hace habitar junto a El en el reino glorioso de los cielos, donde los justos recibirán una hermosa corona de su mano, conforme afirmó ya el autor sagrado¹⁴. El sabio concluye su argumentación-sorites: *el deseo de la sabiduría conduce al reino* (v.20); conclusión oportuna sobre todo para los reyes, a quienes de un modo peculiar se dirige la exhortación de este capítulo. Si, pues, desean una realeza eterna, les concluye que hagan de las prescripciones de la sabiduría su norma de vida y gobierno, con lo que conseguirán que a su reino en la tierra siga un reino inmortal y glorioso en los cielos. Es la amonestación que dirigía Bossuet a Luis XIV de Francia cuando le decía: “Vivid siempre bien, siempre

justamente, siempre humildemente y siempre piadosamente... Así nos veremos siempre coronados en este mundo y en el otro”¹⁵. El autor sagrado sobre -naturaliza aquí la noción de realeza, como en la primera parte las de vida y muerte ¹⁶.

Se preguntan los comentaristas si la personificación de la sabiduría en esta perícopa es una mera figura poética o ha de ser interpretada de la segunda Persona. Dado que se trata aquí, al menos directamente, de la sabiduría humana, es claro que en sentido literal no puede tratarse sino de la primera hipótesis. Pero, teniendo en cuenta el paralelismo de algunas afirmaciones con las que en el Nuevo Testamento se afirman respecto de la misión de la Sabiduría encarnada ¹⁷, **se vislumbra la intención expresa del Espíritu Santo de preparar los caminos a la revelación neotestamentaria, en cuyas realidades encuentran las expresiones del sabio su más plena realización.**

Introducción al elogio salomónico de la sabiduría (6:22-25).

²² Yo os contaré qué es la sabiduría y cuál es su origen, y no os ocultaré sus misterios, sino que me remontaré hasta el comienzo de la creación, y pondré en claro su conocimiento, y nada omitiré de la verdad. ²³ No iré con el que de envidia se consume, porque la envidia no tiene nada que ver con la sabiduría. ²⁴ Los muchos sabios son la salud del mundo, y un rey prudente la prosperidad de su pueblo. ²⁵ Así, pues, aprended mis palabras, y os servirán de provecho.

Salomón, en boca de quien ahora pone sus palabras el autor sagrado, anuncia que va a hablar del origen y naturaleza de la sabiduría, lo que hará declarando su dignidad, atributos y efectos de la misma. Al hacerlo advierte que *no ocultará sus misterios*; de hecho los capítulos siguientes contienen la más alta revelación anticotes-tamentaria de la sabiduría; que *se remontara a los orígenes* de la creación, en que parece aludir a la tercera parte del libro, en que presenta la historia de Israel, guiada desde un principio por la sabiduría; y que *nada omitirá de la verdad*, no observará la conducta de aquellos filósofos que no enseñaban todas sus doctrinas más que a un grupo de iniciados; el sabio se dirige a todos y les manifiesta cuantos misterios conoce de la sabiduría. No se dejará guiar por la envidia, hablando con ciertas reservas, conservando para sí una ciencia superior a la que comunica a sus discípulos. Tales sentimientos son incompatibles con la sabiduría, la cual es desinteresada, caritativa, universal, todo lo cual está en abierta oposición con la envidia.

Concluye la introducción con una constatación sapiencial (v.24): cuanto mayor sea el número de los sabios, más fácilmente la sabiduría informará la vida de los pueblos, con los consiguientes beneficios para sus habitantes. Y si los que gobiernan legislan y administran justicia conforme a sus enseñanzas, conseguirán prosperidad para sus subditos. Los comentaristas citan a este propósito aquellas reflexiones de Platón: “Si en los Estados mandaran los filósofos, o si aquellos que se llaman reyes y príncipes fueran verdaderos y hábiles filósofos, no habría más males en los Estados, y ni en la humanidad siquiera.”¹⁸ “Con la filosofía antigua — comenta San Gregorio —, la hipótesis de Platón no podía ser sino una utopía; **pero con la venida de Cristo podría llegar a ser una realidad, con gran felicidad para los pueblos**, si los soberanos cristianos reflexionasen que el poder real les ha sido dado por Dios para que el reino terrestre prestase servicio al reino celestial”¹⁹.

1 1 Par 29:11-12; Dan 2:20-21.37; Jn 19:11; Rom 13:1-6; 1 Pe 2:13-15. Cf. C. Larcher, *L'origine du pouvoir d'après la Sagesse: LumVi 9:49 (1960) 84-98. — 2 Ex 7:16-25; 8:16; 9:1, etc. — 3 Heb 10:31. — 4 1 Tes 5:2-3. — 5 Hom. 20. — 6 Q, XI serm. P18 — 7 Lc 12:4 — 8 Prov 8:31. — 9 San Gregorio, citado en Girotti, o.c., p.284. — 10 Ap 3:20. — 11 Prov 3:23; 4:6. — 12 Ex 20,6;*

Dt 5:10; 7:9. — 13 Jn 14:15.21. — 14 5:16. — 15 S. Touss. (1669) al fin. — 16 Sigue en la Vulgata un verso: *Amad la luz de la sabiduría vosotros cuantos gobernáis los pueblos*. Falta en el griego y versiones antiguas. Puede ser una doble traducción de 21b o una exhortación-resumen de cuanto precede añadida por un lector. — 17 Compara v.1s con Jn 1:9.14; v.14 con Le 19:10; v.1s con Jn 4:6; v.1y con Mt 4:18; Lc 9:57; Jn 1:36; y 7:1. Cf. Lesé RE, o.c., p.59. — 18 DeRepubl 5. — 19 Epist. 65.

7. Salomón Elogia la Sabiduría y Describe sus Propiedades.

Salomón adquirió la sabiduría mediante la oración (1-14).

¹ Yo soy hombre mortal, semejante a todos, nacido del que primero fue formado de la tierra, y en el seno de mi madre se formó mi carne; ² consolidándose por unos diez meses la semilla de un hombre y el placer del sueño. ³ Y nacido, respiré el aire común, y caí en la misma tierra que todos, y lloré igual que los otros, ⁴ Y fui criado entre pañales y con cuidados; ⁵ Porque no hay rey que tenga otro modo de venir a ser; ⁶ una es la entrada de todos en la vida, e igual la salida. ⁷ Por eso oré y me fue dada la prudencia; invoqué al Señor y vino sobre mí el espíritu de la sabiduría. ⁸ Y la preferí a los cetos y a los tronos, y en comparación con ella tuve en nada la riqueza. ⁹ No la comparé a las piedras preciosas, porque todo el oro ante ella es un grano de arena, y como el lodo es la plata ante ella. ¹⁰ La amé más que a la salud y a la hermosura, y antepuse a la luz su posesión, porque el resplandor que de ella brota es inextinguible. ¹¹ Todos los bienes me vinieron juntamente con ella, y en sus manos me trajo una riqueza incalculable. ¹² Yo me gocé en todos estos bienes, porque es la sabiduría quien los trae, pero ignoraba que fuese ella la madre de todos. ¹³ Sin miras torcidas la aprendí y sin envidia la comuniqué, y a nadie escondo sus riquezas. ¹⁴ Es para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen discípulos de la amistad de Dios, recomendados a El por los dones adquiridos con la disciplina.

Hecho el anuncio de su enseñanza sobre la sabiduría, Salomón afirma que no fue la nobleza de origen quien le alcanzó tal excelso don. Su origen fue el de cualquier otro mortal; proviene de Adán, padre del género humano, y su cuerpo se formó en el seno de su madre, donde la semilla del hombre y el placer del sueño se consolidaron a lo largo de diez meses. El *placer del sueño* se refiere sencillamente al deleite que acompaña al acto de la generación, designado aquí eufemísticamente con el vocablo *sueño*. El autor señala diez meses para el tiempo de la gestación, debido a que antes de la reforma del calendario, llevada a cabo por Julio César, los egipcios, griegos y romanos computaban por meses lunares, que tenían alternativamente veintinueve o treinta días; el nacimiento tenía en este cómputo lugar hacia la mitad del mes décimo, y, comenzado éste, se computaba por mes entero.

También su nacimiento fue como el de los demás, acompañado de ese llanto que provoca la primera entrada brusca del aire en los pulmones. Le fueron prodigados los mismos cuidados que ha de recibir todo niño en el tiempo que sigue a su nacimiento. Y al final le espera la suerte común a todos los vivientes, la muerte le volverá polvo de la tierra. No hay rey que tenga otro principio u otro fin de sus días. Seguramente el autor sagrado tiene en su mente aquellos reyes orientales, especialmente los egipcios, que se atribuían origen y sangre divina y un ser superior al de los otros hombres, cuya actitud implícitamente reprobaba.

No teniendo Salomón la sabiduría por nacimiento ni por su dignidad real, hubo de poner en práctica los medios para conseguirla. Acudió en su demanda a la oración, y Yahvé le otorgó

sabiduría y prudencia (v.7); el primer término puede designar la ciencia especulativa, y el segundo la práctica. Y con su actitud enseña a todos el camino para alcanzar la auténtica sabiduría. Añade que la antepuso a los tronos y riquezas, en conformidad con la constante enseñanza de los sabios 1. Cuando se le apareció en sueños el Señor en Gabaón y le dijo: “Pídeme lo que quieras que te dé,” no pidió vida larga ni riquezas, sino un corazón sabio para gobernar a su pueblo ². La estimó más que *la salud* (v.10), que en ocasiones no es fácil conservar sin la ciencia y prudencia que da la sabiduría; más que *la hermosura*, cosa pasajera y vana en comparación con la sabiduría, cuyos frutos perseveran en la gloria inmortal; más que *la misma luz*, la cual cede a las tinieblas, mientras que el resplandor que comunica la sabiduría brillará por los siglos, sin oscurecerse jamás ³. De la Sabiduría encarnada nos dice San Juan que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre, y que en la patria no habrá día ni noche, **porque la luz será el Cordero inmaculado, luz inextinguible que iluminará con resplandores eternos las mansiones celestiales**⁴. Advierte Girotti que “en estos versos el sabio nos da también una excelente contraseña para juzgar si verdaderamente tenemos el espíritu de la sabiduría y el espíritu de Dios, que es ver si estimamos **a Dios incomparablemente más que todas las otras cosas**, si no deseamos más que a El, si colocamos en El nuestra grandeza y nuestra esperanza, y si, aun privados de todo lo demás, nos encontramos felices de poseerlo a El solo.”⁵

Salomón no pidió en su oración más que la sabiduría; pero, en premio a su desinterés, Dios le otorgó además una gran gloria y riquezas incalculables, por lo que pasó a la posteridad no sólo como el rey sabio por excelencia, sino como el más glorioso y potentado rey de Israel. Todo esto trajo días de felicidad al gran rey; a la alegría de su amistad con el Señor se unía la que provenía de tan estimables bienes materiales, venidos de su mano como la sabiduría, que se los proporcionó. El hijo de David constata que aprendió la sabiduría sin miras egoísticas; la pidió al Señor con el fin de poder gobernar sabia y prudentemente a su pueblo. Y le ilusiona comunicar a los demás la sabiduría que él aprendió, sin que espíritu alguno de envidia, incompatible con la verdadera sabiduría, pueda impedirle manifestar a todos los beneficios que su posesión reporta. Hay uno que los sobrepasa a todos, la amistad de Dios, Señor de todos ellos, a que lleva el cumplimiento de su voluntad, primera exigencia de las prescripciones de la sabiduría.

Invocación a Dios, autor de toda sabiduría (7:15-21).

¹⁵ **Déme Dios hablar según deseo y pensar dignamente de los dones recibidos, porque El es el guía de la sabiduría y el que corrige a los sabios.** ¹⁶ **Porque en sus manos estamos nosotros y nuestras palabras, y toda la prudencia y la pericia de nuestras obras;** ¹⁷ **pues El nos da la ciencia verdadera de las cosas y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos;** ¹⁸ **el principio, el fin y el medio de los tiempos, el curso regular de los astros y los cambios de las estaciones;** ¹⁹ **el ciclo de los años y la posición de las estrellas;** ²⁰ **la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras, la fuerza de los espíritus y los razonamientos de los hombres, las diferencias de las plantas y las virtudes de las raíces.** ²¹ **Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras, porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.**

Abrumado por la grandeza y sublimidad de la sabiduría, Salomón se siente como impotente para declarar sus misterios. **Por ello implora de Dios, que** da la sabiduría a los sabios y los guía por la senda de sus dictámenes, le conceda pensar rectamente de los dones de la sabiduría y expresarse con acierto y gracia. Nosotros, nuestras palabras y nuestras obras están en las manos de Dios; como dijo el poeta que citaría San Pablo en su discurso a los atenienses, **“en El vivimos,**

nos movemos y existimos” ⁶ - Es Dios, por lo mismo, quien tiene que poner en nuestra boca las palabras acertadas; de lo contrario, como afirma el sabio, no seríamos capaces de expresar los conceptos de nuestra mente ⁷. Es El quien tiene que darnos el conocimiento práctico de lo que tenemos que hacer y el arte de saber dirigir nuestras obras; de lo contrario, no acertaremos con el éxito de las mismas.

Fue Dios quien dio a Salomón la ciencia verdadera de las cosas ; una ciencia sin engaño, porque procede de la fuente de toda verdad (v.17). El autor detalla el objeto de esa ciencia, ampliando los datos del historiador de los Reyes ⁸. El Señor le dio a conocer la organización armónica del universo y la fuerza de sus elementos constitutivos, que eran, según los griegos, el fuego, el agua, el aire y la tierra ⁹; las diversas épocas de la historia, el retorno periódico de los solsticios, base para la distinción de las estaciones; los diversos ciclos de años en uso entre los antiguos, como el de Calipe, de setenta y seis años; el de Hiparco, de trescientos cuatro, y sobre todo el ciclo lunar de Meton, de diecinueve años; la posición de las estrellas en las diversas épocas del año, conocimientos astronómicos y cronológicos muy estimados por los antiguos. A ellos se añaden en el v.20 los zoológicos y antropológicos: el conocimiento de las propiedades generales y características de los animales, que sólo una fina observación psicológica proporciona a los espíritus observadores; del poder de los espíritus invisibles, principalmente cie los malos, sobre los que la tradición atribuía a Salomón un conocimiento y poder especial ¹⁰; de los razonamientos de los hombres mediante la observación y diálogo con ellos, que le hacía descubrir sus intenciones ocultas, como demostró en el caso de las dos mujeres que alegaban el derecho de maternidad sobre el niño vivo ¹¹. Por último, los conocimientos botánicos; el rey sabio conocía las diversas especies de plantas y las propiedades curativas que encierran las raíces de algunas de ellas. Concluye afirmando que fue la sabiduría quien le comunicó todos estos conocimientos enumerados. De Salomón dice el historiador sagrado que su sabiduría sobrepasó a la de los orientales y egipcios, de modo que la misma reina de Sabá vino a probarle con enigmas, reconociendo que su ciencia era superior a cuanto le había sido ponderada ¹². La última frase presenta la sabiduría como artífice de todo y prepara la perícopa siguiente, en que el autor se remonta a la sabiduría divina para describir sus propiedades.

Propiedades de la sabiduría (7:22-30).

22 pues en ella hay un espíritu: inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, inmaculado, claro, impasible, benévolo, agudo, incoercible, bienhechor, ²³ **amante de los hombres, estable, seguro, tranquilo, todopoderoso, omnisciente, que penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles; 24 porque la sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve; se difunde y lo penetra todo a causa de su pureza; 25 porque es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente, por lo cual nada manchado hay en ella. 26 Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad. 27 y siendo una, todo lo puede; permaneciendo la misma, todo lo renueva, y a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas. 28 Que Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría.** ²⁹ **Es más hermosa que el sol, supera a todo el conjunto de las estrellas, y, comparada con la luz, queda vencedora;** ³⁰ **porque a la luz sucede la noche, pero la maldad no triunfa sobre la sabiduría.**

El autor sagrado nos presenta en esta perícopa la naturaleza de la sabiduría a través de sus atribu-

tos o propiedades. Contiene, juntamente con las perícopas similares de Proverbios ¹³ y Eclesiástico ¹⁴, la más alta revelación viejotestamentaria sobre la Sabiduría divina y en orden al misterio de la Santísima Trinidad. El número de los atributos que enumera, 21: 3 X 7, puede ser intencionado, dado que tanto el 3 como el 7 son números sagrados, y expresar la perfección suprema de la Sabiduría. El sabio no ha intentado en su enumeración un orden lógico, y toda agrupación en este sentido resultará arbitraria.

Hay en la Sabiduría un espíritu ¹⁵; *inteligente*, término empleado por los filósofos estoicos, que definían a Dios como un soplo inteligente y abrasador, designa una propiedad de la sabiduría, la cual penetra los misterios de las cosas ocultas y comunica a los sabios la ciencia de las mismas. Es también *santo*, por su origen divino, que afirmará en seguida; por los efectos santos que produce en las almas buenas y por el odio al pecado, que le impide morar en las almas esclavas del mismo ¹⁶. Es un espíritu *único* (*μονογενής*), unigénito ¹⁷ en su esencia, pues se identifica con la divinidad; y a la vez *múltiple*, pues, conteniendo todas las perfecciones finitas, puede producir innumerables efectos en el mundo material y en las almas. San Pablo, escribiendo a los corintios, describe las múltiples actividades de un solo y único Espíritu ¹⁸. Es *sutil*, pues penetra todas las cosas a causa de su inmaterialidad; la cual le hace también *ágil* para poder ofrecerse al hombre en todas partes y en todas las circunstancias de su vida; **San Pablo enumera la agilidad entre las propiedades de los cuerpos glorificados** ¹⁹. Con su inteligencia *penetrante* llega a las últimas causas de las cosas, a lo más profundo del corazón humano, y con una prontitud y rapidez incomprendible para el entendimiento humano, que precisa de tiempo para penetrar las cosas a que él puede llegar, por su dependencia de la materia. Su santidad y espiritualidad lo hacen *inmaculado*, libre de toda mancha, material y moral, por lo que no se contamina al contacto con las cosas materiales; hace vencer en combates inmaculados ²⁰ y no convive con el hombre que no tiene su corazón puro. Es un espíritu *claro*, que manifiesta a todos sus enseñanzas ciertas e infalibles, que todos pueden reconocer sin peligro de engaño. Su inmaterialidad le hace *impasible*, no sufre al ponerse en contacto con la materia; y su bondad lo dispone a ser *benévolo*, dispuesto a hacer a los demás seres partícipes de ella; busca por todas partes a los dignos, escribió antes el sabio ²¹, y se muestra en sus caminos a todos benigna. Hay también en la Sabiduría un espíritu *agudo*, perspicaz para penetrar las cosas arcanas y discernir los enigmas; *incoercible*, pues está por encima de todas las cosas y es independiente de ellas, por lo que nadie puede resistir a su voluntad. La Sabiduría no sólo es benévola, sino que tiene un espíritu de hecho *bienhechor*, que derrama sus bienes sobre la creación entera, especialmente sobre los seres humanos, pues es *amante de los hombres*, a quienes hace amigos suyos y conduce a la gloria inmortal ²²; la Sabiduría encarnada, además de tomar la naturaleza humana, daría la vida por ellos y perpetuaría su presencia entre los mortales en el misterio del Amor. Además, el espíritu de la Sabiduría es *estable*, inmutable en la ejecución de sus consejos, de modo que puede uno fiarse y abandonarse a ella; propiedad que resalta frente a la actitud del hombre, que cambia con tanta frecuencia sus planes. Y está *seguro* del éxito en sus resoluciones; sumamente inteligente, conoce la relación entre los medios y el fin y no se equivoca al proponer aquéllos, mientras que a los mismos sabios y poderosos le fallan las suyas. Y también *tranquilo*; nada turba su paz, porque todo obedece a sus disposiciones, y sus proyectos se realizan puntualmente, porque es *todopoderoso*, ya que el poder del Altísimo está en la Sabiduría ²³; y *omnisciente*: intervino como artífice en la creación de las cosas y está en el secreto de todas ellas, las cuales, además, penetra con su inteligencia. Finalmente, el espíritu de la Sabiduría *penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles* ²⁴, es decir, los de los hombres y los de los seres invisibles, aun los más elevados, porque a causa de su pureza, entendida aquí en el sentido que llamamos a Dios acto puro, es más

sutil y penetrante que todos ellos. El autor coloca la Sabiduría en un plano superior al de las criaturas más perfectas, y el conjunto de atributos que le atribuye es claro que sólo puede convenir a la divinidad, con la que la Sabiduría se identifica.

Después de enumerar los atributos de la Sabiduría, el autor sagrado se remonta a su origen y relaciones con Dios, haciéndonos vislumbrar, a través de unas cuantas imágenes, las más inmateriales que ha encontrado en la naturaleza, la naturaleza íntima de la misma (v.25-20). La Sabiduría es un *hálito del poder divino*, que sale de la boca del Altísimo, como dice Ben Sirac ²⁵; como procede de nosotros el hálito que emitimos, procede del poder omnipotente de Dios la Sabiduría. Lo mismo expresa la imagen siguiente: *una emanación pura de la gloria de Dios*, y siendo consustancial con la divinidad, que la ha engendrado, es sumamente pura e inmaterial, por lo que, aunque penetra todas las cosas, no recibe de ellas mancha alguna. Es también *resplandor de la luz eterna*; San Juan dice expresamente que Dios es luz ²⁶, y de ella aparece rodeado en las teofanías del Antiguo Testamento ²⁷. La Sabiduría es como un reflejo esplendoroso de la luz divina y coeterna como ella. El concilio Niceno llama al Verbo “luz salida de la luz” ²⁸, y San Juan dice de la Sabiduría encarnada que es la luz verdadera que luce en las tinieblas e ilumina a todo hombre ²⁹. La cuarta imagen, *espejo sin mancha del actuar de Dios*, hay que entenderla no en sentido activo, el instrumento en que se representa la imagen, sino en sentido pasivo, la imagen reflejada. En las operaciones de la Sabiduría **se refleja el actuar de Dios, pues sus obras son obras que Dios hace con su Sabiduría**, y sin la cual no lleva a cabo cosa alguna. En una de sus discusiones con los judíos, Jesucristo afirmaba: “No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace lo realiza igualmente el Hijo” ³⁰. Finalmente, **la Sabiduría es imagen de la bondad de Dios; difundida por** todas las obras de la creación, especialmente en el hombre, refleja y está pregonando esa bondad infinita de Dios que le impulsó a darles la existencia. La Sabiduría encarnada, a que San Pablo llama “imagen de la sustancia de Dios” ³¹, de su bondad ontológica, constituye la imagen más palpable y sorprendente de la bondad moral de Dios para con el hombre.

Parece como si el autor no quedara contento con cuanto lleva dicho sobre la naturaleza de la Sabiduría — no es fácil expresarse hablando sobre ella a los mortales —, y añade unas precisiones más sobre el poder de la misma (v.28). *Siendo una*, simple e indivisible, *todo lo puede*; extiende su actividad a toda la multitud existente de seres y produce innumerables efectos diversos; lo puede todo como Dios y El nada hace sin ella. Y *permaneciendo la misma*, en su inmutable eternidad, *renueva todas las cosas* en la naturaleza que contemplan nuestros ojos, y también en el orden de la gracia, transformando al hombre viejo en una imagen cada día más perfecta del nuevo Adán, pues su actividad se extiende también al orden moral: *a través de las edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas*. Por su esencia, la Sabiduría, como Dios, **penetra incluso los pecadores; pero sólo las almas santas, las que viven en gracia** diríamos nosotros, son objeto de sus comunicaciones sobrenaturales; como afirmó el sabio, no mora en cuerpo esclavo del pecado, de modo que se aleja del hombre cuando incurre en él ³². A tales almas la Sabiduría las hace amigos de Dios; así se llama varias veces en los libros sagrados a Abraham ³³, y, como él, otros muchos gozaron en el Antiguo Testamento de la intimidad de Dios. Jesucristo llamaría amigos suyos a sus discípulos en la noche de la Cena, porque les dio a conocer cuanto había oído de su Padre ³⁴. Esa nota de intimidad con Dios viene a significar también la afirmación de que la Sabiduría hace a las almas santas *profetas*, dado que hacía tiempo que no se daba en Israel la profecía para hablar ³⁵. Y siendo la Sabiduría imagen de la bondad de Dios, es condición indispensable para que el hombre goce del amor de Dios el que ella more en él con una unión íntima ³⁶, lo que supone un cumplimiento fiel de sus enseñanzas y la consi-

guiente ausencia de pecado. Refiriéndose a la Sabiduría encarnada, dijo el Padre que Él tiene puestas todas sus complacencias en su Hijo ³⁷, y, por tanto, en la medida que **un alma refleje ante el Padre la imagen de Jesucristo**, se agrada en ella. El Padre y el Hijo, reveló aquélla, aman y establecen su morada en quienes cumplen los mandamientos y **viven en gracia de Dios**.

Concluye el autor sagrado con un elogio de la sabiduría (v.2Q-3o), ensalzando una vez más su hermosura y su poder. Como resplandor de la luz eterna de Dios, supera a cualquier otra luz creada como lo infinito a lo finito; **la luz del sol no es sino una participación de la luz inextinguible de la Sabiduría**: aquél ilumina los cuerpos, mientras que ésta penetra las almas; a la luz creada suceden las tinieblas; la Sabiduría, por el contrario, resplandece siempre y jamás puede ser vencida por las tinieblas del error y del mal. “La sabiduría del mundo es desigual e inconsistente: hoy se muestra fuerte y justa, mañana, en cambio, vil e injusta; está mezclada de luz y tinieblas, de bien y de mal. La sabiduría de Dios y de los hombres de Dios es siempre igual” (Οικοντι) ³⁸. Al elogio de su belleza añade en el v. ι del capítulo siguiente la exaltación de su poder, que ejerce fuerte y suavemente a la vez sobre todos los seres de la creación, que ella gobierna ³⁹. Cuanto se propone consigue, sin que nadie pueda resistir a su poder; pero sin violencia, moviendo a las cosas conforme a su naturaleza y ofreciendo a la voluntad libre del hombre el bien que decide su obrar; y así, movidas por ella, las causas necesarias obran sin violencia, y las ubres sin necesidad ⁴⁰. La doctrina de esta perícopa sobre la Sabiduría es verdaderamente sublime y señala un progreso en relación con la de los otros libros sapienciales. Ella contiene la más alta revelación anticotestamentaria sobre la misma. La Sabiduría participa de la naturaleza divina y es igual a Dios, de quien procede, con quien convive y cuyos atributos posee. Ciertamente en sentido literal no se rebasan los límites de una fuerte personificación del atributo divino; los judíos del tiempo de Cristo no tenían ni el más mínimo conocimiento **de una segunda Persona en Dios**. Pero, teniendo en cuenta las expresiones empleadas por el autor sagrado, que aplica después a Cristo San Pablo, para quien Sabiduría y Cristo son términos equivalentes ⁴¹, y el paralelismo, que hemos ido haciendo notar, entre las afirmaciones del sabio y las que acerca de Jesucristo encontramos en el Nuevo Testamento, pensamos que el Espíritu Santo, al inspirar a nuestro autor, quiso preparar en estas perícopas el camino a la revelación del misterio trinitario, y que nosotros, a la luz de las revelaciones neotestamentarias, podemos descubrir en ellas un sentido más profundo que el que el autor humano captó y quiso expresar para sus lectores ⁴².

¹ Job 28:15-19; Prov 3:14-15; 7:11-15-16; 8:11-19; 16:16. — ² 1 Re 3:9. — ³ 3:13; Prov 6:23. — ⁴ 1:15; Ap 21:5. — ⁵ O.c., p.288. — ⁶ Act 17:28. — ⁷ Prov 16:1. 2 Cor 3:5. — ⁸ 4:29.33. — ⁹ Cf. las mismas expresiones en Platón, Aristóteles (*De Mundo* 5). — ¹⁰ FL. Josefo, *Antiq.* 8:2. — ¹¹ 3:16-28 — ¹² 1 Re 4:30; 10,1-7. — ¹³ 1:20-33; 8:1-36. — ¹⁴ C.24 — ¹⁵ El códice Alejandrino dice: *Es ella un espíritu*. En el fondo coinciden (cf. 1:6). El texto aceptado insistiría en la personificación de la Sabiduría y nos acercaría más a la revelación del Espíritu Santo. San Pablo enumera las diversas manifestaciones del Espíritu Santo en 1 Cor 12, que los autores relacionan con 22-24. — ¹⁶ 1:3-6; 7:27. — ¹⁷ Cf. Jn 1:14.18. — ¹⁸ 1 Cor 12. 20 4:2. — ¹⁹ 1 Cor 15:43. — ²⁰ 6:16. — ²¹ 6:18; 7:14; Prov 8:31. — ²² 18:15; Sal 32:6. — ²³ La Vulgata considera los tres últimos términos como otros tantos epítetos de la Sabiduría. Dado que esas tres propiedades han sido ya antes enumeradas, es preferible la lección del texto griego. — ²⁴ Eclo 24:3. — ²⁵ 1 Jn 1:5. — ²⁶ Ex 24:17; Ez 1:27-28; Sal 50:3; 104:1-2. — ²⁷ Dz 54 — ²⁸ Jn 1:5-9. — ²⁹ Jn 5:19 — ³⁰ Heb 1:3. — ³¹ 1:4-5 — ³² Jn 15:14-15. — ³³ 2 Par 20:7; Is 41:8; Sant 2:23. — ³⁴ Gen 20:7; Sal 105:15. — ³⁵ El verbo συνουκῶ expresa la más íntima unión con la sabiduría, que en 8:1 el auto sagrado expresará bajo la imagen del esposo y la esposa. — ³⁶ Mt 3:17; 17:5. — ³⁷ O.c., p.293. — ³⁸ Cf. 8:14; 15:1; Eclo 24:3-6. — ³⁹ Cf. San Agustín, *Contra M. V*; *De civ. Dei* VII 30. — ⁴⁰ Cf. Introducción: Doctrina religiosa: La Sabiduría, El Mesías. — ⁴¹ Cf. Introducción: Doctrina religiosa: La Sabiduría.

8. Actitud de Salomón Ante los Beneficios de la Sabiduría.

Estimables ventajas de la sabiduría (18:1-8).

¹ Se extiende poderosa de uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad. ² La

amé y la busqué desde mi juventud, procuré desposarme con ella, enamorado de su belleza,³ Se manifiesta su excelsa nobleza por su convivencia con Dios, y el Señor de todas las cosas la ama.⁴ Porque está en los secretos de la ciencia de Dios y es directora de sus obras.⁵ Si la riqueza es un bien codiciable en la vida, ¿qué cosa más rica que la sabiduría, que todo lo obra?⁶ Si la inteligencia es activa, ¿quién más activo que ella, artífice de cuanto existe?⁷ Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes, porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida.⁸ Y si deseas una rica experiencia, ella conoce lo pasado y entrevé lo venidero; conoce los artificios de los discursos y las soluciones de los enigmas, prevé los signos y prodigios, la sucesión de las estaciones y los tiempos.

El v.1 lo comentamos en la perícopa anterior. Después de la exaltación de la Sabiduría del capítulo precedente, el autor nos presenta a Salomón como un enamorado de la misma a la vista de los beneficios que lleva consigo. Se refiere unas veces a la sabiduría divina, otras a la sabiduría humana; dado que ésta es una participación de aquélla, el paso se hace sin violencia alguna. Para expresar su amor y estima por la sabiduría, el rey sabio evoca las relaciones del esposo y la esposa, de que con frecuencia se vale también la Biblia para poner de relieve el amor entrañable de Dios por su pueblo escogido¹. Salomón se enamoró desde su juventud de la belleza de la sabiduría, que se confunde con el bien de la misma; la ha amado con un amor tierno² y se ha unido a ella tomándola por compañera y guía de su vida. Pero no fue la belleza lo único que movió a Salomón a enamorarse de la sabiduría; a ella se añade su excelsa nobleza, **que arranca de su convivencia con Dios, de quien procede y con quien tiene idéntica naturaleza**, emanación pura de su gloria, en la que no hay mancha, por lo que Dios la ama con su amor infinito. Su espíritu inteligente conoce los más profundos secretos de la **divinidad y dirigió a Dios**, como arquitecto, en la creación de las cosas, dando la existencia entre las posibles a solas aquellas que ella escogió; existe la más bella armonía y absoluta identidad entre la **inteligencia y voluntad de Dios** y la inteligencia y voluntad de la Sabiduría.

A continuación el autor, a la vez que hace un elogio de la sabiduría, enumera sus beneficios, que superan a aquellos bienes que más suelen estimar los mortales. Ella es *mas codiciable que las riquezas* (v.5); señora del universo entero, las tiene todas en su mano, las dispensa a quien le place y enseña el recto y fructuoso uso de ellas, sin el cual no tienen consistencia. Es *mas activa que la inteligencia humana*; si ésta es capaz de producir con su actividad obras maravillosas y creaciones geniales, la sabiduría ideó las maravillas insondables de la creación y pudo llamar a la existencia a otros mil mundos más admirables.

Si, pasando a valores de un orden superior, estimas ese conjunto de virtudes morales que designamos con el nombre de *justicia*, la actividad de la sabiduría se extiende también al orden moral; más aún, es eminentemente moral; y ella comunica a quienes siguen sus enseñanzas' las virtudes cardinales, que son como los ejes en torno a los cuales deben girar todas las virtudes, y que ya los filósofos antiguos señalaban como las virtudes principales³. Si pretendes una *amplia experiencia*, la Sabiduría posee el más completo conocimiento de todas las cosas: intervino en la creación de todas ellas como arquitecto, por lo que nada escapó a su inteligencia, y ese conocimiento divino del pasado le hace entrever con claridad meridiana el futuro, que al hombre únicamente le permite entrever, y no siempre. Ella *descifra los artificios de los discursos*, es decir, los proverbios y parábolas, de que tanto gustan los orientales, como también *los enigmas*, para cuya solución es preciso un ingenio no común, que Salomón poseía en alto grado⁴; *prevé los*

signos y prodigios; los primeros suponen una intervención especial de Dios; los segundos son sucesos que, por excepcionales, causan honda admiración. La Sabiduría de Dios, que actuó con El al crear el universo y fijarle las leyes que habían de regirlo por los siglos, sabe de antemano aquellas intervenciones y estos prodigios; *conoce*, finalmente, *la sucesión de las estaciones y los tiempos*, es decir, de los períodos de tiempo determinados y del curso de los siglos en general, con todos los hechos concernientes a la historia humana que durante ellos han tenido y tendrán lugar. La Sabiduría, por su convivencia y unión con Dios, tiene la ciencia de todas estas cosas y las puede comunicar a quien quiere. Y quien de ella las recibe, adquiere una experiencia mayor que la que cualquier mortal con sus esfuerzos pueda adquirir.

Salomón se desposa con la sabiduría y percibe sus beneficios (8:9-18).

⁹ Resolví, pues, tomarla para que conviviera conmigo, sabiendo que me sería buena consejera y consuelo en mis cuidados y afanes. ¹⁰ Y por ella alcanzaré gloria ante las muchedumbres, y, joven aún, gloria entre los ancianos. ¹¹ En los juicios me mostraré agudo, y seré admirado entre los poderosos. ¹² Cuando yo calle, esperarán, y si hablo me prestarán atención; y si prolongo mis discursos, pondrán mano a la boca. ¹³ Por ella gozaré de la inmortalidad, y dejaré a mi descendencia una memoria eterna. ¹⁴ Gobernaré los pueblos, y las naciones me estarán sometidas. ¹⁵ Oyendo hablar de mí, temerán los terribles tiranos, y me mostraré entre la muchedumbre bueno, y en la guerra valeroso. ¹⁶ Entrando en mi casa, descansaré en ella, porque no es amarga su conversación, ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo. ¹⁷ Pensando esto conmigo mismo, y meditando en mi corazón que la inmortalidad está en la compañía de la sabiduría, ¹⁸ y que su amistad es noble deleite, y los trabajos de sus manos riqueza inagotable, y pericia el trato de su conversación, y fama participar en sus discursos, corrí de una parte a otra buscando tomarla conmigo.

Ante la consideración de la nobleza y beneficios que reporta la sabiduría, Salomón decidió tomarla como compañera de su vida para que le fuera consejera respecto de los bienes físicos y morales que ella lleva consigo (v.5-8), y consuelo en los afanes e inquietudes que al rey sabio, como a los demás mortales, no le faltarían. En la sabiduría buscaba también Boecio el consuelo en sus afanes filosóficos. Ella le conseguirá *gloria* entre las muchedumbres: su fama se extendió por todo el Oriente; *honor* entre los ancianos: una honorable ancianidad no se consigue por el número de años, sino por la prudencia y la virtud, y quien por la sabiduría llega joven a la perfección ha vivido una larga vida ⁵; *agudeza en los juicios*, como demostró en aquel juicio sobre el niño, poniendo en seguida en claro cuál fuera su verdadera madre, con lo que se conquistó la admiración de los reyes de otros pueblos, de Hiram, de Tiro, de Egipto. Tres expresiones gráficas expresan la admiración que causaría la sabiduría de Salomón: *cuando él calle*, no tomarán en seguida sus oyentes la palabra, sino que esperarán a que él la tome de nuevo y continúe hablando; *mientras hable* le prestarán suma atención, para no perder ni una de sus enseñanzas; y si *se prolonga* en sus discursos, lejos de impacientarse, llevarán su mano a la boca en señal de querer escucharle con toda atención hasta el final. El historiador de los reyes justifica esa admiración cuando escribe que “todo el mundo buscaba ver a Salomón para oír la sabiduría que había puesto Yahvé en su corazón.”⁶ Isaías aplica semejantes pensamientos al Mesías ⁷, y los evangelistas a la Sabiduría encarnada ⁸.

Por la sabiduría, Salomón *gozara de la inmortalidad* (v.13), es decir, de un recuerdo imperecedero en las generaciones sucesivas, como indica el paralelismo con el siguiente miembro

del verso; de hecho pasó a la posteridad como el rey sabio por excelencia. Y con ella gobernará sabia y prudentemente el pueblo escogido y las otras naciones a las que se extendía su influencia ⁹, que se sentirán contentas ante los beneficios que un sabio gobierno lleva consigo. Los tiranos lo temerán con ese temor reverencial que se siente ante lo grande y extraordinario; mientras ellos vejan y explotan a sus subditos, él es admirado por su sabiduría y bondad, que no permitirá la tiranía sobre sus subditos por parte de sus ministros. Cumplirá la alabanza de Hornero a Agamenón que Alejandro Magno repetía con frecuencia: “rey bueno y valeroso soldado”¹⁰; elogio maravilloso de un soberano, que tuvo realidad en Salomón, que, si mereció el título de rey pacífico, supo reprimir ciertos levantamientos ¹¹, logrando conservar la paz y prosperidad de su pueblo. También en la vida privada percibirá los beneficios de la sabiduría: cuando al caer el día abandone los negocios del gobierno para pasar en la intimidad del hogar los últimos ratos de la jornada, también entonces la sabiduría, que ha regido durante el día sus quehaceres, le hará sentir gozo y alegría en el descanso. El autor de la *Imitación de Cristo* hace un amplio y precioso comentario a este verso escribiendo sobre la amistad íntima y familiar con Jesucristo, **Sabiduría encarnada**.

Reflexionando Salomón en lo más profundo de su alma en las ventajas que encierra la sabiduría, entre las que recuerda la inmortalidad — por supuesto, el recuerdo imperecedero del v.13, pero seguramente también **la inmortalidad personal de que se habla en la primera parte** —, la alegría y gozo que la amistad de la sabiduría proporciona, la ciencia para conducirse por el recto sendero a través de la vida que comunica el trato con ella, sintió oí más ardiente deseo por ella y procuró conseguirla a toda costa.

Introducción a la plegaria de Salomón por la sabiduría (8:19-21).

¹⁹ **Era yo un niño de buen natural, que recibió en suerte un alma buena.** ²⁰ **O más bien, siendo bueno, vine a un cuerpo sin mancha.** ²¹ **Pero, conociendo que no podría obtenerla si Dios no me la daba, y que era parte de la prudencia conocer de quién es don, me dirigí al Señor y le supliqué, diciéndole de lo íntimo de mi corazón:**

Salomón recibió de Dios unas buenas disposiciones naturales para poder obtener la sabiduría, un cuerpo sano, al que se añadió un alma naturalmente buena, que sentía inclinada al bien y la virtud. *O mas bien, añade, siendo bueno, vine a un cuerpo sin mancha*; el autor quiere precisar el sentido de la frase anterior y evitar equívocos. Podría alguien pensar que, en la mente del autor, el alma es un elemento accesorio respecto del cuerpo, siendo ella la parte más noble del compuesto humano y la que constituye su personalidad. Queda obviado el equívoco con esta segunda frase, que expresa, en sentido inverso, la idea de la primera: Dios le dio un alma dotada de buenas disposiciones y un cuerpo que no sentía inclinación especial alguna hacia el pecado, y, en consecuencia, con aptitudes favorables para una vida virtuosa dirigida por la sabiduría ¹². Es claro que no se toca aquí la cuestión del pecado original ni se afirma la doctrina platónica de la pre-existencia de las almas, que forma parte del sistema pitagórico de la metempsicosis, del que no hay vestigio alguno en el libro de la Sabiduría ¹³.

Dijo antes el rey sabio que su dignidad real no le daba título alguno exigitivo de la sabiduría. Reconoce ahora que las buenas cualidades naturales que recibió del Señor tampoco le confieren derecho alguno respecto de ella. Es un don de Dios que solamente El puede conceder. El caer en la cuenta de esto es **una gracia de Dios, que dispone a la actitud que conduce a ella** ¹⁴, y que adopta Salomón: **la plegaria ardiente al Señor en demanda de tan excelso don**.

1 Jer 2:2; Os 1-2. — 2 En el v.2a el autor emplea el verbo φιλέω, que expresa el amor instintivo; en ab εραστής, derivado de-ἔρω, el amor sensual, que conduce normalmente al matrimonio; en el v.3 designa el amor de Dios a la sabiduría con el verbo ἀγορτάω, que entraña matiz de estima y respeto, y utilizan los autores del N.T. para significar el amor de Dios y del prójimo. — 3 Cicerón enumera y define las cuatro virtudes cardinales: “Cada una tiene su propia misión, de modo que la fortaleza se demuestra en los trabajos y peligros; la templanza, en la abstención de los placeres; la prudencia, en la elección entre las cosas buenas y malas; la justicia, en el dar a cada uno lo suyo” (*De fin.* V 33:67), — 4 1 Re 5:9-14; 10:1-7. — 5 4:8-9- — 6 1 Re 10:24. — 7 52:15- — 8 Lc 19:48; Jn 7:46. — 9 1 Re 4:21.24. — 10 hada III 179; Plutarco, *De Alex.* ori. X. — 11 1 Re 11:14-28. — 12 La Vulgata no interpretó bien al traducir δε por *et* y relacionar μάλλον con αγαθής, considerándolo como comparativo. — 13 Si el autor sagrado hubiese tenido como punto de mira la preexistencia de las almas, no le hubiese sido necesario, como advierte el P. Lagrange, precisar el sentido de ἰgb con el v.20 (cf. RB 4 [1907] p.89-90). Su mente sobre el origen del compuesto humano aparece clara considerando 7:1-3, sobre la formación del cuerpo en el seno materno, y 15:11, en que afirma que es Dios quien infunde el alma en el cuerpo. Para él el alma y el cuerpo son buenos; el mal fue debido a la intervención del demonio; en la doctrina de Platón, la encarnación del alma en un cuerpo es debida al pecado cometido por aquélla en una primera existencia, y en la de Filón a no haber querido permanecer en la contemplación de Dios. Cf. Lesêtre, o.c., P-75-77; Lagrange, *Le judaïsme* p.315-329 y 566-571. — 14 Él griego εγκρατής puede tener dos sentidos: “venir a poseer” o “continente, casto.” El primero es su significado ordinario. La Vulgata escogió el segundo, que da buen sentido: nadie puede guardar la continencia si Dios no se la concede (cf. San Agustín, *Con/es.* VI 11 y X 29). En el fondo coinciden: la virtud es un don de Dios.

9. Oración de Salomón para Alcanzar la Sabiduría.

¹ Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas, ² y en tu sabiduría formaste al hombre, para que dominase sobre tus criaturas, ³ y para regir el mundo con su santidad y justicia, y para administrar justicia con rectitud de corazón: ⁴ Dame la sabiduría asistente de tu trono y no me excluyas del número de tus siervos, ⁵ porque siervo tuyo soy, hijo de tu sierva, hombre débil y de pocos años, demasiado pequeño para conocer el juicio y las leyes” ⁶Pues aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, sin la sabiduría, que procede de ti, será estimado en nada. ⁷ Tú me elegiste para rey de tu pueblo y juez de tus hijos y tus hijas. ⁸ Tú me dijiste que edificase un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada, según el modelo del santo tabernáculo que al principio habías preparado. ⁹ Contigo está la sabiduría conocedora de tus obras, que te asistió cuando hacías el mundo, y que sabe lo que es grato a tus ojos y lo que es recto según tus preceptos. ¹⁰ Mándala de tus santos cielos, y de tu trono de gloria envíala para que me asista en mis trabajos y venga yo a saber lo que te es grato. ¹¹ Porque ella conoce y entiende todas las cosas, y me guiará prudentemente en mis obras, y me guardará en su esplendor; ¹² y mis obras te serán aceptas, y regiré tu pueblo con justicia, y seré digno del trono de mi padre. ¹³ Pues ¿qué hombre podrá conocer el consejo de Dios y quién podrá atinar con lo que quiere el Señor? ¹⁴ Porque inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados; ¹⁵ pues el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa; ¹⁶ pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede y con trabajo hallamos lo que está en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo? ¹⁷ ¿Quién conoció tu consejo, si tú no le diste la sabiduría y enviaste de lo alto tu santo espíritu? ¹⁸ Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra; y los hombres supieron lo que te es grato, ¹⁹ y por la sabiduría fueron salvos.

Esta plegaria es una ampliación de la que hizo Salomón a Yahvé cuando se le apareció en Gabaón después de haber ofrecido el rey sabio en su honor un gran número de sacrificios, adaptada a los fines que el autor pretende. Podemos distinguir tres partes en ella: en la primera (v.1-6) invoca a Dios e implora humildemente la sabiduría; en la segunda (7-12) indica los motivos por los que necesita de ella; en la tercera (13-18) confiesa que, si el Señor no la concede, no es posible

obtenerla.

Comienza con una invocación **al Dios de los Padres, que recibieron de Yahvé las promesas de bendecir al pueblo elegido**, cuyos destinos ahora él tiene que regir; *al Señor de la misericordia*, lleno siempre de bondad y compasión para su pueblo, dispuesto a perdonar y socorrer en todo momento ¹; “Padre de las misericordias y Dios de toda consolación” lo llama San Pablo ²; que *con su palabra hizo todas las cosas*, como afirman las primeras páginas del Génesis y repiten los salmistas y los sabios ³, y puede, por tanto, conceder la sabiduría a Salomón. Con ella formó **Dios al ser humano, obra maestra de la creación, ante cuya formación el autor sagrado nos presenta al Señor** deliberando como quien va a realizar algo trascendente. Lo hizo a su imagen y semejanza, dotado de entendimiento y voluntad, y lo constituyó rey y señor de las cosas creadas; pero en el ejercicio de este señorío ha de proceder *con santidad y justicia*: la primera regula las relaciones del hombre para con Dios; la segunda, las de los hombres entre sí. Las cosas fueron creadas para la gloria de Dios y el bien del hombre, y ese doble fin es el que ha de proponerse el hombre en el uso de las mismas. Idénticos sentimientos deberán presidir el gobierno de quienes rigen los destinos de los pueblos; no pueden administrar justicia siguiendo sus caprichos, sino conforme a la voluntad de Dios, de quien son ministros, con toda equidad, sin acepción alguna de personas.

Expresados los sentimientos de confianza que le inspiran la misericordia y el poder de Dios, Salomón pide al Señor la sabiduría *asistente a su trono* (v.4), locución que expresa la proximidad y **convivencia de la sabiduría con Dios**⁴, con la que el rey sabio implora que, como ella le asistió en la creación y asiste en el gobierno del mundo, le acompañe a él en la misión que le confía y no se vea excluido del número de los israelitas, sus siervos ⁵, que gozaron de su favor y engrandecieron al pueblo escogido. Y sabiendo que la oración del humilde penetra los cielos⁶, se presenta ante el Señor como un siervo, cuya suerte está en sus manos, como un hombre débil de vida corta, flor que brota y se marchita, sombra que pasa ⁷, y se reconoce demasiado pequeño — Salomón subió al trono siendo todavía muy joven y pronunció su plegaria al principio de su reinado ⁸ — para poseer el juicio necesario para resolver los enigmas; el conocimiento preciso de las leyes y su aplicación práctica para gobernar sabiamente el pueblo escogido. Además, que, por muy buenas cualidades humanas e intelectuales que tenga el hombre, si Dios no le concede su sabiduría, resultarán vanos sus esfuerzos en orden a un buen gobierno de los hombres conforme a la voluntad de Dios. **Comparando la sabiduría divina y la humana**, escribía San Pablo que la sabiduría de este mundo es necedad delante de Dios ⁹.

En la segunda parte de su oración (v.7-12) aduce Salomón los motivos por los que precisa la sabiduría de Dios: ha sido escogido para regir al pueblo escogido, cuyos trascendentes destinos requiere en su rey una sabiduría especial; tiene que *juzgar* — hacer justicia era una de las funciones principales de los reyes, que en el período precedente se denominan *jueces* — a los hijos *e hijas* de Dios, título con que frecuentemente se designa a los miembros de Israel, pueblo primogénito de Yahvé ¹⁰. Además, el Señor reservó para él la gloria, soñada por su padre David, de construir el templo en el monte Moría, donde en otro tiempo se apareció Dios a Abraham con ocasión del sacrificio de Isaac n, y el altar de los holocaustos, ante el cual oró Salomón el día de la dedicación ¹², conforme al modelo del tabernáculo que Dios mismo diseñó a Moisés en el monte Sinaí ¹³. “Templo y altar no sólo figura del edificio misterioso de su Iglesia, de la que el cielo será eterna morada, sino también una imagen del templo y del altar que deben ser erigidos en el corazón de cada uno de aquellos que componen la ciudad santa” (Duguet) ¹⁴. Para llevar a cabo con éxito tan excelente misión, el rey sabio precisa tener a su lado la sabiduría de Dios. Por ello implora se la envíe desde su trono *de gloria* (v.10), expresión empleada también por Cristo

para designar los cielos ¹⁵, que reflejan la majestad y grandeza del Señor, para que le asista en sus trabajos. La sabiduría, como confidente de Dios y consejera en sus obras, le guiará en sus actos y *le protegerá con su esplendor*, como protegió y defendió de los senderos peligrosos la nube esplendorosa a Israel a su paso por el desierto. La gloria y el poder de Dios son dos cosas inseparables. San Pablo afirma que Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre ¹⁶. Asistido de este modo por la sabiduría, Salomón podrá cumplir con toda fidelidad su misión y ser, como David, su padre, grato a los ojos de Dios y digno sucesor de su trono.

En la tercera parte de su oración (v.13-19), el rey sabio vuelve los ojos a su condición humana para poner de relieve la impotencia del ser humano para alcanzar la sabiduría, lo que justifica más la necesidad de la plegaria a Dios. Repitiendo la idea de Isaías ¹⁷, que recogerá también San Pablo ¹⁸, se pregunta: *¿quién puede conocer el consejo de Dios y atinar con su voluntad?* Importa, especialmente al rey, conocer la voluntad de Dios; pero el hombre no puede conseguirlo con las solas luces de su inteligencia humana. Precisa de la luz de la sabiduría divina; por eso los grandes caudillos de Israel acudían en sus dudas al tabernáculo, para recibir iluminación de lo alto ¹⁹. Los pensamientos de los mortales son inseguros, afirma el sabio, y nuestros cálculos aventurados. ¡Cuántas veces creemos obrar bien siguiendo nuestros criterios y después nos dimos cuenta que nuestras obras no respondieron objetivamente a la voluntad de Dios! Nosotros conocemos, en general, la voluntad de Dios, que se nos manifiesta en los mandamientos y en los deberes; pero muchas veces, en concreto, no sabemos discernir qué debemos hacer, por lo que lógicamente el hombre teme equivocarse. Nuestra alma se halla como encerrada en un cuerpo sensible y en contacto continuo con las cosas terrenas, lo cual le dificulta el elevarse por encima de los sentidos para contemplar y descubrir con luz meridiana la verdad. La dificultad de remontarse por encima de las cosas de la tierra para poner la mente y el corazón en los cielos ha sido constatada por los moralistas de todos los tiempos. El mismo San Pablo exclamaba: “¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?”²⁰ *Morada terrestre* llama el autor a nuestro cuerpo, denominación frecuente en la Biblia ²¹, con la que se expresa el carácter efímero y transitorio de nuestra vida sobre la tierra. Algunos han querido ver en este v.17 una semejanza con la doctrina de Platón, que hace del cuerpo la prisión del alma. La semejanza es solamente verbal; en cuanto al contenido media un abismo. Platón profesa la doctrina tricotómica, mientras que para el autor sagrado el hombre se compone solamente de cuerpo y alma ²²; según el filósofo griego, el alma separada de su cuerpo se reencarna en él por las relaciones o lazos contraídos en una primera existencia, doctrina completamente desconocida en el sabio. Lo que aquí afirma el autor de la Sabiduría sobre el alma y el cuerpo es una consecuencia del pecado original, en el que el hombre perdió el don de la integridad, con lo que su vida se convirtió en una lucha entre el alma, que tira hacia arriba, hacia Dios, y el cuerpo, cuyas tendencias inclinan hacia las cosas sensibles y terrenas, de modo que es preciso un esfuerzo grande para mantener siempre en alto el espíritu para no dejarlo arrastrar y encadenar por las inclinaciones sensibles y terrenas del cuerpo, que dificultan el conocimiento de las verdades naturales, y más todavía el de las sobrenaturales.

Con razón reflexiona el sabio (v. 16-17): si nosotros, después de mucho trabajo y estudio, no conseguimos más que una ciencia limitada y conjetural muchas veces de las cosas terrenas, ¿cómo podremos conocer los misterios divinos, la voluntad de Dios, si El no da su sabiduría y envía de lo alto su Espíritu Santo? A esta dificultad aludía Jesucristo cuando decía a Nicodemo: “Si hablando de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales?” ²³ Dado el paralelismo con el primer miembro del verso y el estadio de la revelación en que nos encontramos, el “espíritu santo” del v.17b se identifica, en la mente del autor sagrado, con “la sabiduría divina” de 27a. No tenemos todavía, en sentido literal histórico, la revelación del Espí-

ritu Santo, aunque sí un lenguaje que la va preparando, y en el cual nosotros, a la luz del Nuevo Testamento, podemos descubrir un sentido más profundo que el que captó el autor sagrado. Fue la sabiduría quien manifestaba la voluntad de Dios y lo que le era grato a cuantos en los tiempos pasados dirigieron sus pasos por el recto sendero de la virtud; por lo cual fueron salvados de la destrucción y de la muerte eterna gracias a la intervención de la sabiduría. Con esta afirmación, el autor sagrado encabeza la parte tercera de su libro, que será toda ella una confirmación práctica de este principio ²⁴.

La actitud del rey sabio contiene una lección admirable para todos aquellos a quienes el Señor se ha dignado confiar la dirección temporal o espiritual de sus hermanos. La oración humilde, profunda y ardiente en demanda de la sabiduría y prudencia divinas ha de preceder a toda acción encaminada al buen gobierno de los subditos. La Iglesia hace recitar los más hermosos sentimientos de la plegaria salomónica en los responsorios de los maitines del oficio de los domingos y días feriales del mes de agosto.

1 11:23-12:1. — 2 2 Cor 1:3. — 3 Gen 1; Sal 32:6; Eclo 42:15. — 4 7:25-26; 8:4. — 5 2:13; Le 1:54 — 6 Eclo 35:21. Cf. Sal 86:16; 116:6. — 7 2:1; 15:8; Gen 47:9; Job 14:2. — 8 Salomón tendría unos veinte años cuando comenzó a reinar; hacía un año que había nacido Roboam, su hijo, que le sucedió en el trono. Cf. 1 Re 3:7; 11:42 y 14:21. — 9 1 Gor 3:19. — 10 Cf. también 12:19,21; 18:4-5; Dt 14:1; Os 11:1. — 11 Gen 22:2. — 12 1 Re 8:22-53 2 Par 6:12; 7:1-7. — 13 Ex 25:9-40; 26:30; Act 7:44; Heb 8:5. — 14 Citado por Lesétre, o.c., p.yg. — 15 Mt 5:34. — 16 Rom 6:4. — 17 Is 40:13. — 18 Rom 11:34; 1 Cor 2:16. — 19 Ex 33:11-23; Núm 27:21. — 20 Rom 7:23-24; Gal 5:17; Ef 4:22. — 21 Is 38:12; Job 4:19; 2 Cor 5:1; 2 Pe 1:13-14. — 22 1:4; 8:19-20; 15:8-11,16; 16:14. — 23 Jn 3:12. — 24 La Vulgata añade al v.19: *los que te agradaron, Señor, desde el principio*. No se encuentra en los manuscritos y versiones, lo que indica se trata de una adición para completar el pensamiento, si bien muy antigua, dado que se encuentran vestigios de ella en las antiguas liturgias cristianas (Lattey),

Parte Tercera.

La Sabiduría en la Historia de Israel (10-19).

El autor sagrado ha afirmado la necesidad de la sabiduría para conocer la voluntad y designios de Dios y poder gobernar la vida propia y la de los subditos conforme a ellos. La última parte de su obra es una demostración histórica de las maravillas que la sabiduría llevó a cabo en Israel, las cuales resaltan más al contraste con la historia de los egipcios y cananeos, que, privados de ella, incurrieron con sus maldades en los más duros castigos divinos.

Se pone de manifiesto en las narraciones de estos capítulos una idea teológica: la providencia peculiar de Dios sobre su pueblo escogido, cuyos directores se dejaron conducir dócilmente por la sabiduría. Y tenemos en ellas un capítulo de la historia de la salvación, una parte del gran drama o lucha que se inició en el paraíso entre las fuerzas del bien y del mal y no concluirá hasta el final de los tiempos, en que Jesucristo Redentor ponga a todos sus enemigos como escabel de sus pies y entregue su reino al Padre 1.

Esta idea se presenta envuelta en un género literario especial. El autor ha escogido unos cuantos personajes bíblicos y destacados episodios de la historia de Israel mencionados en los libros sagrados. Los ha ampliado, basándose unas veces en tradiciones populares que reproducen Filón y Flavio Josefo, poetizándolos otras con un fin didáctico religioso (*midrash*). Lo que está muy de acuerdo con el carácter imaginativo de los orientales y encontramos más veces en la Biblia. En consecuencia, no tenemos aquí una descripción histórica estrictamente tal, como tampoco unos relatos meramente poéticos o alegóricos sin contenido alguno real, sino una ampliación midráshica de los sucesos referidos en el Éxodo con la finalidad de poner más al vivo ante la

imaginación oriental de los lectores la actuación de la sabiduría a través de la providencia especial de Dios con Israel ².

10. La Sabiduría, Guía del Pueblo Escogido.

La sabiduría guía a los patriarcas (10:1-14).

1 Ella fue la que guardó al primer hombre, al que primeramente formó Dios para ser padre del mundo, y le salvó en su caída, ² y le dio poder para dominar sobre todas las cosas. ³ Por haberse apartado de ella en su cólera, el injusto se perdió por su furor fratricida. ⁴ Inundó luego la tierra el furor de éste, y de nuevo le salvó la sabiduría, rigiendo al justo en leño deleznable. ⁵ Cuando las naciones, en una concordia inicua, fueron confundidas, conoció al justo y le conservó irreprochable ante Dios, y le mantuvo fuerte contra la ternura paternal por su hijo. ⁶ Ella salvó de la ruina de los impíos al justo en su huida del fuego que descendía sobre la Pentápolis; ⁷ y en testimonio de la maldad continúa la tierra desolada, humeante, y sus árboles dan frutos que no maduran, y una estatua de sal quedó como monumento de un alma desobediente. ⁸ Pues los que despreciaron la sabiduría, no sólo sufrieron el daño de no conocer el bien, sino que dejaron a los vivientes un monumento a su insensatez, para que no cayesen en olvido sus pecados. ⁹ Pero la sabiduría libró de las penas a los que la servían. ¹⁰ Libró al justo que huía de la ira fraterna, le condujo por caminos rectos, le mostró el reino de Dios y le dio a conocer las cosas santas; le prosperó en sus fatigas y multiplicó el fruto de sus trabajos; ¹¹ le asistió contra la avaricia de quien le oprimía y le enriqueció; ¹² le preservó de sus enemigos y le protegió contra los que le acechaban, y le dio el premio de un rudo combate para que aprendiera que la piedad es más fuerte que todo. ¹³ No abandonó al justo vendido y lo salvó del pecado; descendió con él al calabozo ¹⁴ y no le abandonó en la prisión, hasta entregarle los poderes del reino y el poder sobre sus opresores. Descubrió la mentira de sus acusadores y le dio una gloria eterna.

El autor no menciona por sus nombres propios a los patriarcas cuya historia presenta guiada por la sabiduría. El lector israelita los identificaría sin dificultad alguna. La razón de la omisión pudo ser despertar más la atención de los prosélitos e incitarlos al estudio de la historia bíblica, o quizá más bien dar a la descripción un valor más universal conforme al estilo de los sabios.

Adán fue el primero de los seres humanos, creado inmediatamente por Dios ³. Su misma creación fue ya un acto de la Sabiduría divina, que lo crea a imagen y semejanza de Dios, constituyéndolo rey y señor de la tierra ⁴. Antes de la caída le confirió los dones naturales y preternaturales que le protegían de todo mal ⁵. Después de ella le protege de nuevo, abriendo su mente a la esperanza de la redención e infundiendo en su corazón sentimientos de penitencia que condujeron a nuestros primeros padres a la salvación, según el sentir de los judíos contemporáneos del autor y de un buen número de Padres de la Iglesia ⁶.

La actitud de *Cain* presenta el segundo acto del drama entre el bien y el mal. Se apartó de la sabiduría, que condenaba la envidia que concibió ante los sacrificios de su hermano Abel, más gratos al Señor que los suyos por estar tomados de lo mejor de sus ganados, y la ira que lo condujo al homicidio fratricida y fue causa de su *perdición* ¹. No podemos determinar a qué hace re-

ferencia en su afirmación el autor, si a la vida errante y fin violento de la misma, o al castigo del más allá, lo que es posible en el contexto de la Sabiduría. El Génesis presenta toda su vida como un castigo, y una tradición judía dice que fue muerto involuntariamente por Lamec o que pereció aplastado por su propia casa ⁸. Y ni la Biblia ni la tradición hablan de arrepentimiento alguno por su parte. A su pecado se atribuye el diluvio. Si bien no fue él la causa inmediata del mismo, lo fueron sus descendientes, que heredaron de él la maldad, que corrompió a los hijos de Dios y provocó el gran castigo ⁹. Una nueva intervención de la Sabiduría libra de él a Noé, hombre justo que seguía sus dictámenes en medio de aquella generación perversa, mediante el arca, cuya construcción ella le dictó y diseñó, la cual vino a ser como un *leño deleznable* frente a las masas de agua que devastaban la tierra. Los Santos Padres han visto en el diluvio una figura del castigo del pecado, y en el arca simbolizada a la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación para el alma.

Las gentes de Babel (v.5), orgullosas de su poder, pretendieron levantar una gigantesca torre que perpetuara su memoria; la sabiduría confundió sus lenguas y hubieron de desistir de su empresa y dispersarse por toda la tierra ¹⁰. Allá por el siglo xvni, el paganismo y la idolatría predominaban en todo el Oriente; pero la sabiduría guiaba los pasos del que había de ser padre del pueblo escogido, *el patriarca Abraham*, a quien enseñó la conducta a seguir y fortaleció sobremanera cuando el Altísimo le pidió el sacrificio de su hijo, tanto que supo anteponer la orden sangrante de Dios al amor inmenso que profesaba a su unigénito ¹¹. Y con su heroísmo nos enseña a todos los creyentes a anteponer la voluntad de Dios a todas las cosas, aun a aquellas que puedan resultarnos más queridas y la renuncia más costosa. Su sobrino *Lot* fue el justo salvado de la lluvia de fuego que arrasó las corrompidas ciudades de la Pentápolis, situadas en la región sur del mar Muerto, la última de las cuales, Segor, fue perdonada ante las súplicas de Lot¹². De su destrucción quedan, como testigos, *una tierra desolada*, cuya fertilidad semejaba la de Egipto ¹³; y *humeante*, que parece perpetuar el humo del incendio de las ciudades; la región del sur de Sodoma presenta el aspecto de una tierra teatro de volcanes, y en la parte sur del mar Muerto se levantan de sus aguas turbias y bituminosas, ante la acción del sol, nubes de vapor negro y denso. Como recuerdo quedan también los *árboles cuyos frutos no maduran*, porque el sol ardoroso los agosta en esas regiones profundas antes de que puedan llegar a su madurez; probablemente alude el autor a la “poma sodomítica,” manzana de Sodoma de aspecto hermoso y atrayente, pero que al cogerla se disipa en humo y polvo en la mano ¹⁴. Finalmente, la *estatua de sal* trae a la memoria la incredulidad de la mujer de Lot y la desobediencia a las palabras del ángel, la cual fue, más que la mera curiosidad, la causa del castigo. El sabio no da precisión alguna sobre el relato del Génesis y se limita a presentar la columna de sal como memorial de la falta. Flavio Josefo atestigua haber visitado la estatua ¹⁵, y San Clemente Romano afirma su existencia ¹⁶. En la parte sudoeste del mar Muerto pueden verse aún hoy día numerosas fisuras y agujas aisladas sobre la montaña de sal Djebel-el-Meleh. Quiso Dios que todas estas cosas quedasen como recuerdo perenne de los castigos que hubieron de sufrir quienes despreciaron la sabiduría al no querer obedecer sus mandatos.

Jacob (v.10) fue otro de los grandes personajes bíblicos sobre quien la sabiduría ejerció una peculiar protección. Le protege cuando huye de la ira de Esaú, su hermano, a Harán, donde le acoge Labán su tío ¹⁷; durante el camino, en Luz, que se llamó después Betel (Dios ve), tuvo lugar la visión de la escala en que la sabiduría le mostró *el reino de Dios* y le dio a conocer *las cosas santas* ¹⁸; ambas expresiones son sinónimas y significan la majestad de Dios y su gobierno del mundo por el ministerio de los ángeles, y en particular la bondad de Dios para con el patriarca. También junto a su tío experimentó la protección de la Sabiduría; gracias a la habilidad que ella le comunicó, vino a ser rico a pesar de la codicia de Labán, a quien sirvió durante veinte

años ¹⁹. Y cuando al emprender el retorno éste y sus hermanos le persiguen, es advertido por Dios que se guarde de hacer daño alguno a Jacob ²⁰, que ve también disipados los temores que albergaba respecto del encuentro con Esaú al regresar a su tierra ²¹. El *premio de un rudo combate* que la sabiduría le dio dice relación a la batalla que sostuvo al regreso de Harán con el ángel de Yahvé, en que le fue cambiado el nombre en Israel por haber luchado con Dios y haber vencido ²². El patriarca pudo aprender que la piedad, es decir, **la sabiduría en sus relaciones con Dios, es más fuerte que todo, pues venció al** misterioso guerrero divino, y el episodio nos enseña a todos que con la plegaria a Dios, dictada por la sabiduría, podremos vencer a todos los enemigos de nuestra alma.

No menos experimentó la ayuda de la sabiduría *José* (v. 13) en los días difíciles que siguieron a su venta a los mercaderes que lo llevan a Egipto. Lo salva primero del pecado a que la mujer de Putifar lo incitara ²³ y bajó después con él a la prisión en que aquél, dando fe a la calumnia, lo hizo encerrar. Lo congracia con el carcelero, que hace llegar al faraón su sabiduría, el cual, convencido de ella por su clarividencia profética en las visiones que le refirió y viéndolo lleno del espíritu de Dios ²⁴, le constituye en el segundo de su reino, colocándole por encima de sus opresores. Con ello la sabiduría le dio una gloria eterna no sólo ante los egipcios, sino también ante los otros pueblos, que hubieron de acudir a los graneros de Egipto en busca de provisiones que por su indicación fueron acumuladas. Nosotros podríamos añadir que por medio del Evangelio su vida virtuosa será tenida en honor en el mundo entero hasta el final de los tiempos.

La liturgia ha tomado los v.10-n para la nona del oficio de confesor no pontífice, y los 10-14 Para la epístola de la misa “In virtute tua,” de común de mártir no pontífice, en los que se describe la protección especial de la sabiduría sobre los justos aun en las situaciones más difíciles y comprometidas.

La sabiduría guía a Moisés e Israel (10:15/21-11:1/4).

¹⁵ **Libró de la nación opresora al pueblo santo, al pueblo puro, a la descendencia irreprochable.** ¹⁶ **Entró en el alma del servidor de Dios e hizo frente a reyes temibles con prodigios y señales.** ¹⁷ **Dio a los santos la recompensa de sus trabajos, guiólos por un camino de prodigios, y fue para ellos sombra por el día y luz de astros por la noche.** ¹⁸ **Les hizo atravesar el mar Rojo y los condujo a través de las muchas aguas.** ¹⁹ **Sumergió a los enemigos, y del profundo abismo arrojó a la playa sus cadáveres.** ²⁰ **Por esto los justos, despojados los impíos, celebraron, Señor, tu santo nombre y a una alabaron tu diestra vencedora.** ²¹ **Porque la sabiduría abrió la boca de los mudos e hizo elocuentes las lenguas de los niños. ii** ¹ **Hizo prosperar sus obras por mano de un profeta santo,** ² **Atravesaron el desierto inhabitable y fijaron sus tiendas en lugares desiertos;** ³ **resistieron a los enemigos y se vengaron de sus adversarios;** ⁴ **tuvieron sed y te invocaron y les fue dada agua de la dura roca y remedio a su sed de la áspera piedra.**

Esta perícopa nos lleva a Moisés y a las narraciones del Éxodo. La descendencia de Jacob se había ido multiplicando, de modo que vino a formar un gran pueblo, poderoso dentro de las fronteras egipcias. El faraón vio un peligro para su reino, por lo que se decide a oprimirlos. La sabiduría que había protegido a los patriarcas libró ahora al pueblo *santo*, escogido entre los demás pueblos de la tierra **por el Dios tres veces santo** ²⁵ para llevar a cabo los destinos mesiánicos, que no se dejó contaminar por las prácticas idolátricas egipcias, y que, si bien prevaricó muchas veces, incluso durante la misma cautividad²⁶, debía mantenerse irreprochable por su alta voca-

ción, y de hecho se mantuvo tal en relación con los egipcios, a quienes no dieron motivo alguno para que los oprimiesen.

Para llevar a cabo la liberación, la sabiduría entra en el caudillo de Israel y le da poder para desencadenar las plagas, que terminaron por doblegar la dura cerviz del faraón y sus cortesanos²⁷. Dio a los israelitas *la recompensa de sus trabajos* (v.1y) mediante los vasos de oro, plata y vestidos que les fueron prestados por los egipcios al salir de su país, y que Dios, dueño absoluto de todo, pudo hacer retuvieran por los trabajos a que habían sido sometidos sin obtener por ellos salario alguno²⁸. Los condujo de Egipto al Sinaí, procurándoles, mediante prodigios sorprendentes, el alimento y el agua, señalándoles el camino a través del desierto mediante la nube luminosa de noche y oscura durante el día, que cubría con su sombra al pueblo, defendiéndolo de los rayos abrasadores del sol²⁹.

Fue también la Sabiduría — que sustituye siempre a Dios — quien separó las aguas del mar Rojo para que dejaran paso libre a los hebreos y las hizo juntarse de nuevo para que anegaran a los egipcios perseguidores, cuyos cadáveres, arrojados por las aguas a las orillas del mar, fueron despojados de sus armas por los israelitas, que carecían de ellas, conforme afirma también una tradición oral mencionada por Filón y Flavio Josefo³⁰. Figura del bautismo el mar Rojo, los egipcios sumergidos lo son de nuestros pecados, que desaparecen bajo la acción de las aguas bautismales.

Al verse protegidos de modo tan admirable por la mano omnipotente de Dios, entonaron un canto de alabanza en su honor, que consigna el autor del Éxodo³¹. La afirmación de que la sabiduría *abrió la boca de los mudos e hizo elocuentes las lenguas de los niños* (v.21) es una hipérbole poética, semejante a aquella otra del salto de las montañas como corzos³², para indicar que los hebreos, que habían estado como mudos que no pueden o niños que apenas saben hablar, a causa del dolor y la opresión, cantan ahora jubilosos y celebran con la alegría del triunfo al Dios Salvador³³.

Por medio de su caudillo Moisés, en quien habitaba³⁴, la Sabiduría guió a los israelitas durante cuarenta años a través del desierto. Dios les proporcionó como alimento el maná, y la Sabiduría hizo saltar, ante la plegaria de Moisés y Aarón, agua abundante de la roca que aquél golpeó con su vara³⁵. San Pablo ve en ella un tipo de Cristo, que, golpeado en la pasión y abierto su corazón por la lanza en la cruz, vino a ser fuente de aguas conducentes a la vida eterna para cuantos creen en Él³⁶.

Los pueblos con quienes hubieron de luchar y que derrotaron por la ayuda de la Sabiduría, fueron los amalecitas, el rey cananeo de Arad; Seón, rey de los amorreos; Og, rey de Basan, los moabitas y los madianitas³⁷.

1 1Cor 22-28. Biblia comentada 4 3') — 2 Cf. F. Feldmann, *Die literarische Art von Weisheit Kap.*, 10-19: ThGl (IQOQ) 17855; Camps, *Midrash sobre la historia de las plagas*: Mise. Bibl. B. Ubach (1953) 97-113 ;R. T. Sie-Beneck, *The Midrash of Wisdom 10-19*: CB 9.22 (1060) 176-182. — 3 Gen 2:7; 21-22. — 4 Gen 1:28; 9:2. — 5 Gen 2:17; 3:3.19 (inmortal.); 2:25, cf. Rom 7:23 (integridad); 2:8-16 (imposibilidad); 1.28; 9:3 (dom. sobre los animal.). Lo crea en estado adulto, y conoce las propiedades de los animales (2:1.9-20), lo que indica le confirió preternaturalmente la ciencia. — 6 San Ireneo dice, contra Taciano, que, habiendo venido Jesucristo a salvar a la humanidad, convenía librase de las manos del demonio a los progenitores de la misma, a quienes él hizo pecar (*Adv. haer.* 3:34). Y San Agustín escribe que toda la Iglesia generalmente cree en la salvación de Adán (*Ep. 99 ad Exod.*). A. Dupont-Sommer, *Adam, "Père du Monde" dans la "Sagesse de Salomón"* (10:1-2): RHR 119 (1939) 182-203. — 7 Gen 4:433. — 8 *Jubil.* IV 3t. — 9 Gen 4:19.22-24; 6:1-4. — 10 Gen 11:1-9. — 11 Gen 22:1-19; Eclo 44:20. — 12 Gen 19:1-29. — 13 Gen 30:10. — 14 FL. Jos., *De bello iud.*, IV 8:4; Jul. Solin., *Pol.vhist.* 0.38. — 15 *Antiq.* I 12:4. — 16 *Ad Cor* 11. — 17 Gen 27.415s. — 18 Gen 28:12-22. — 19 Gen 30:25-43. — 20 Gen 31:24-29. — 21 Gen 32:1-23; 33:1-20. — 22 Gen 32:24-32. — 23 Gen 37:2; 39:1-12. — 24 Gen 41:38-39. — 25 Ex 19:4-6; Is 6:3. — 26 11:9-10; 12:21ss; 15:2; 16:5-6, 11; 18:20-21; Ez 20:8. — 27 Ex 7:10. — 28 Ex 11:2. — 29 19:7; Ex 13:21-22; Núm 14:14; Sal 105:39. — 30 Ant. II 16:6. — 31 15:1-18. — 32 Sal 113:4 — 33 P. Grelot, *Sagesse 10:21 et le Targum de l'Exode*: Bib 42 (1961) 49-60 — 34 10:16; Dt 18:15-18; 34:10; Os 12:14. — 35 Ex 17:1-7 (Rafidim); Núm 20:1-3. — 36 1 Cor 10:3-4. — 37 Ex 17:8-16; Núm 21:1-3; 21:21-31; 21:33-35 y Dt 3:1-7; 25:17; 31-2,

11. Castigo de los Egipcios.

5 Pues por donde fueron castigados sus enemigos, ⁶ por ahí fueron socorridos los indigentes. ⁷ En vez de las aguas perennes del río, se vieron aquéllos turbados con sangre podrida; ⁸ en castigo del decreto infanticida, dísteles a ellos, contra toda esperanza, aguas abundantes. ⁹ Y mostraste por aquella sed el castigo infligido a los adversarios, juzgados con ira. ¹⁰ Porque aquéllos, probados y corregidos con misericordia, conocieron cómo eran atormentados los impíos con ira. ⁿ Pues a unos, como padre que amonesta, los probaste; pero a los otros, como rey severo que condena, los castigaste. ¹² Pues ausentes y presentes eran igualmente atormentados. ¹³ Y heridos por un doble pesar, gimieron por la memoria de lo pasado, ¹⁴ porque, oyendo que sus propios tormentos beneficiaban a los otros, conocieron al Señor. ¹⁵ Pues aquel que ellos arrojaron y despreciaron, le admiraron al fin de los sucesos, cuando sintieron una sed muy diferente de la de los justos. ¹⁶ En castigo de los pensamientos insensatos y estúpidos con que, extraviados, adoraban a reptiles irracionales y viles brutos, les enviaste en castigo muchedumbre de animales irracionales. ¹⁷ Para que conocieran que por donde uno peca, por ahí es atormentado. ¹⁸ Pues no era difícil a tu mano omnipotente, que creó el mundo de la materia informe, enviarles muchedumbre de osos o feroces leones, ¹⁹ o fieras desconocidas llenas de furor, creadas nuevamente, que respirasen un aliento inflamado, exhalando un olor infecto, o que de sus ojos lanzasen terribles centellas, ²⁰ que no sólo hiriéndolos les causaran la muerte, sino que ya sólo con su vista espantable los mataran; ²¹ pero, aun sin esto, por un simple soplo podrían perecer perseguidos por la justicia y disipados por tu soplo poderoso; pero todo lo dispusiste con medida, número y peso. ²² Porque el realizar cosas grandes, siempre está en tu mano, y al poder de tu brazo, ¿quién puede resistir? ²³ Pues todo el mundo es delante de ti como un grano de arena en la balanza y como una gota de rocío de la mañana que cae sobre la tierra. ²⁴ Pero tienes piedad de todos, porque lodo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia; ²⁵ pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho, que no por odio hiciste cosa alguna. ¿Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti? ²⁷ Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amador de las almas.

En esta perícopa, el autor, con un fin didáctico, va a contraponer la misericordia de Dios para con los hebreos con la justicia que empleó con los egipcios, justicia temperada por la misericordia, como la misericordia para con Israel fue muchas veces sustituida por la justicia.

Un mismo elemento sirve a Dios para mostrar su misericordia con los israelitas y para castigar a los egipcios: a aquéllos proporciona prodigiosamente abundantes aguas en lugar desierto, contra toda esperanza, de una manera prodigiosa l, mientras que a éstos convierte las aguas del Nilo en sangre, con lo que hubieron de sufrir una ardorosa sed. A los datos del Éxodo, donde como motivo general de la plaga se da la confirmación de la misión de Moisés, se añade aquí como razón particular el servir de castigo al decreto del faraón sobre la muerte de los niños hebreos ². Duro castigo que hubieron de sufrir los egipcios cuando los hebreos se hallaban en su país y en sus consecuencias, después de haber partido, el cual les proporcionó un doble sufrimiento: la sed física que les infligió y el sentimiento de que ese castigo se había convertido en beneficios para aquellos a quienes habían oprimido, y que ahora gozaban de felicidad, como tal

vez les notificarían las caravanas llegadas a Egipto del desierto. Esto les hizo sentir que el Señor estaba con aquel niño hebreo salvado de las aguas, a quien, constituido en caudillo de los suyos, ellos habían desoído y despreciado³.

A la plaga de las aguas convertidas en sangre siguieron las plagas de las ranas, mosquitos y tábanos. También aquí a la finalidad propuesta en el Éxodo (vencer la obstinación del faraón) añade el autor del libro la razón peculiar por la que Dios escogió ese castigo, que fue su culto zoolátrico. En efecto, los egipcios daban culto a los cocodrilos, serpientes, lagartos, ranas, escarabajos, etc. Adoraban a Júpiter en la imagen de un carnero, a Apis en la de un buey, a Mercurio en la de un perro. La religión de los egipcios, en un principio espiritualista, vino a caer en el más grosero culto a los animales, de modo que la zoolatría vino a ser parte integrante de la religión egipcia. Fue una consecuencia de la doctrina sacerdotal sobre la emancipación eterna de la materia engendrada por Dios y sobre la metempsicosis (Lesétre).

El Señor, que sacó los seres de la creación de aquella primera masa caótica que previamente creara de la nada (v.18)⁴, pudo hacer caer de improviso una muchedumbre de animales salvajes o crear otras fieras monstruosas que con su aliento, con su olor o con su sola mirada les diesen muerte⁵. Más aún, no le era necesario al Señor crear animales grandes o pequeños para castigar a los egipcios; una palabra suya bastó para dar el ser a la creación entera, y un soplo de su hálito bastaría para reducirlos a la nada; al final de los tiempos, la Sabiduría encarnada dará muerte al “inicuo” con el hálito de su boca⁶. Pero Dios señaló un límite, porque no quería destruir a los egipcios, sino castigarlos en la medida precisa para que reconocieran su mano poderosa; no quiso hacer una manifestación de su poder, sino de su justicia, temperada siempre por la misericordia mientras estamos en esta vida. Los tres términos *medida*, *número* y *peso* vienen a ser expresión de la múltiple sabiduría, exactitud y justa medida **con que Dios hace todas las cosas**⁷.

La última perícopa de la sección desarrolla el pensamiento precedente: Dios tiene un poder absoluto, de modo que puede aniquilar a los seres creados con la facilidad con que se mueve un grano de arena o se evapora la gota de rocío al contacto con los rayos del sol (v.23)⁸; pero tiene misericordia de todos, de los justos y de los pecadores, a quienes no castiga en seguida, como merecían y El podría hacer, sino que les da tiempo a que hagan penitencia⁹. Como razón de esa misericordia presenta el autor sagrado su poder. El ejercicio de la misericordia es la expresión más perfecta de la omnipotencia divina, porque al perdonar y tener misericordia de los hombres les hace partícipes de un bien infinito, que es el último efecto de la virtud divina, y porque el efecto de la misericordia divina es fundamento de todas las obras divinas¹⁰.

La última razón de esa misericordia es el amor (v.25). Dios ama todas las cosas; si éstas vinieron a la existencia, fue porque ya antes las amó, y su amor es causativo de las mismas. Ninguna ha podido venir al ser como efecto del odio divino, de modo que sea indigna de su amor. Y son, por el mero hecho de que existen, entitativamente buenas¹¹, participación de la bondad de Dios, y reflejan sus perfecciones. Y por lo mismo que Dios las ama, como el artista su obra, como el padre a sus hijos, las conserva en el ser.

Pero entre todos los seres ama con predilección al hombre, en el cual dejó plasmada su imagen y semejanza. Y por eso perdona a los pecadores, a los egipcios, por graves que sean sus pecados, con sólo un sincero arrepentimiento de ellos, porque son suyos, obra de sus manos, que llevan en su naturaleza humana plasmada la imagen y semejanza de Dios. “Es un gran motivo de confianza — escribe San Agustín — para un alma el considerar que ha salido de las manos de Dios, que ha recibido de El todo cuanto es y que no la ha hecho solamente para ser una débil contraseña de su poder (como son las criaturas irracionales), sino que la ha creado a su imagen y

semejanza y la ha hecho digna de entrar en su gloria.”¹²

¹ Ex 17:3. — ² Filón dice que les envió esta plaga para castigar la veneración en que tenían el río, que consideraban como principio primero de todas las cosas (*De vita Mo.si's* 1 98). — ³ Ex 5:2.4; 7:13.22; 10:10-11, etc. — ⁴ Algunos han concluido de la expresión del v.18 que el autor se aparta de la doctrina que afirma la creación de la nada (Gen 1:1-2; 2 Mac 7:28), y profesa la doctrina platónica de la creación de todas las cosas de una previa materia informe. Se trata aquí de la “creatio secunda.” La concepción platónica es de todo extraña al autor de la Sabiduría (cf. 1:4; 9:1-9; 11:21-26; c. 13-14; 16:13-15, etc.). — ⁵ Cf. Job 41:10-13. — ⁶ 2 Tes 2:8. — ⁷ En Is 28:17; Job 31:6; Dan 5:27, “medida y peso” son símbolos de la justicia divina. E. Des Places, *Un emprunt de la “Sagesse” (11:20[21]) aux “Lois” (VI 757b,3-4) de Platon*: Bib 40 (1959) ícios. — ⁸ 2 Mac 8:18; Is 40:15; Os 4:4. — ⁹ 2 Pe 3:9. — ¹⁰ 1 21:4; 25:3. — ¹¹ 5. Th. 1 20:2. — ¹² Citado en Girotti, o.c., p.312.

12. Castigo de los Gánameos.

¹ Porque en todas las cosas está tu espíritu incorruptible,² y por eso corriges con blandura a los que caen, y a los que pecan los amonestas, despertando la memoria de su pecado, para que, libres de su maldad, crean, Señor, en ti.³ Y porque aborrecías a los antiguos habitantes de tu tierra santa,⁴ que practicaban obras detestables de magia, ritos impíos,⁵ y eran crueles asesinos de sus hijos; que se daban banquetes con la carne y sangre humanas, y con la sangre se iniciaban en infames orgías.⁶ A esos padres, asesinos de seres inocentes, determinaste perderlos por mano de nuestros padres,⁷ para que recibiese una digna colonia de hijos de Dios esta tierra, ante ti la más estimada de todas.⁸ Pero a éstos, como a hombres, los perdonaste, y enviaste tábanos como precursores de tu ejército, para que poco a poco los exterminaran.⁹ No porque fueras impotente para someter por las armas los impíos a los justos o para de una vez destruirlos por fieras feroces o por una palabra dura;¹⁰ pero, castigándolos poco a poco, les diste lugar a penitencia, no ignorando que era el suyo un origen perverso, y que era ingénita su maldad, y que jamás se mudaría su pensamiento. 11 Que era semilla maldita desde su origen, y no por temor de nadie dilataste el castigo de sus pecados.¹² Pues ¿quién te dirá: Por qué haces esto, o quién se opondrá a tu juicio, o quién te llamará a juicio por la pérdida de naciones que tú hiciste, o quién vendrá a abogar contra ti por hombres impíos?¹³ Que no hay más Dios que tú, que todo lo cuidas, para mostrar que no juzgas injustamente.¹⁴ Y no hay rey ni tirano que te pueda pedir cuenta de tus castigos.¹⁵ Siendo justo, todo lo dispones con justicia y no condenas al que no merece ser castigado, pues lo tienes por indigno de tu poder.¹⁶ Porque tu poder es el principio de la justicia, y tu poder soberano te autoriza para perdonar a todos.¹⁷ Sólo si no eres creído perfecto en poder, haces alarde de tu fuerza, confundes la audacia de los que dudan de ella.¹⁸ Pero tú, Señor de la fuerza, juzgas con benignidad y con mucha indulgencia nos gobiernas, pues cuando quieres tienes el poder en la mano.

Continuando el pensamiento del capítulo anterior, afirma el autor del libro que Dios ama las cosas, porque en todas ellas está su “espíritu incorruptible,” creador y conservador, que infundió el hálito vital que conserva la vida de sus criaturas. Y ello es otro motivo por el que Dios castiga suavemente a los pecadores y no los destruye y aniquila, para que, reflexionando con la gracia interna de Dios sobre su pecado, se arrepientan y crean en ti con una fe acompañada de la enmienda de la vida l. Esta fue la conducta seguida por Dios con los egipcios; y el mismo procedimiento siguió el Señor con los cananeos — pueblo idólatra y cruel en su culto —, que ocupaban la tierra prometida a los hebreos. Dios lo castiga, también por medio de Israel, con mano dura,

pero misericordiosa, y esto no por debilidad, sino para darles tiempo a que se arrepientan de sus abominaciones.

Los cananeos, pobladores de la tierra santa, se habían hecho más aborrecibles a los ojos de Yahvé que los egipcios. Se daban a la adivinación, a la magia y a otras abominaciones reprobadas por Dios en el Deuteronomio ², ritos impíos, vergonzosos, en honor de Baal, Astarté, y crueles hasta llegar a ofrecer en holocausto, al dios Moloc, a sus hijos en las grandes calamidades y en las fiestas del dios. Las excavaciones han demostrado que los cananeos sacrificaban niños incluso con ocasión de la “primera piedra” de un templo, de una muralla, de una casa ³. Dios prohibió a los israelitas imitar esta conducta bajo pena de muerte⁴; no obstante la cual, cayeron a veces en tan repugnante práctica idolátrica ⁵. No están de acuerdo los exegetas en la interpretación del inciso del v.5 alusivo a la antropofagia, dado que nunca se afirma en la Biblia tal práctica en los cananeos ni ha sido tal dato confirmado por la arqueología. Unos lo toman en su sentido literal, dado que al sacrificio seguía el banquete con la carne de las víctimas ⁶. Otros ven una hipérbole para expresar sencillamente la inmólación de víctimas humanas. La terminación del v.5, si nuestra lección es la auténtica⁷, aludiría a las iniciaciones de las religiones de los misterios o las parangonaría a los cultos cananeos orgiásticos en honor de Baco.

Dios determinó exterminar a los cananeos por medio de los israelitas como ministros de su justicia, que debían vengar sus abominaciones (v.6) ⁸, con el fin de que aquella tierra de Palestina, distinguida por Dios con las apariciones de los patriarcas y que un día sería escenario de la vida y pasión de la Sabiduría encarnada, recibiese en sus fronteras una colonia de hijos de Dios. Su propietario es Yahvé y los israelitas, sus hijos, como miembros del pueblo por El escogido.

Pero también el castigo de los cananeos estuvo temperado por la misericordia; en lugar de exterminarlos de un modo fulminante, les enviaste “tábanos” que los exterminaran poco a poco. En el Éxodo, Dios dice a Moisés que enviará tábanos ante el pueblo que pondrán en fuga a los habitantes de Canaán y que los hará desaparecer poco a poco para que no quede desierta la tierra, y lo realizó bajo Josué ⁹.

Al ejecutar el exterminio poco a poco, el Señor, que pudo aniquilarlos en un momento por las armas o por medio de fieras, sin temor a nadie, pues es soberano absoluto de todos, pretendía darles tiempo para que se arrepintiesen de sus abominables maldades y creyeran en Yahvé, Dios verdadero, Señor de Israel. Y esto, no obstante la gran dificultad y poca esperanza que ofrecían los cananeos, raza maldita y perversa desde su origen ¹⁰, a quien las costumbres paganas bárbaras y salvajes habían endurecido tanto en la maldad y el crimen, que le resultaría sumamente difícil el arrepentimiento y cambio de vida; de tal dificultad hay que entender el v.10, no de una imposibilidad absoluta; de lo contrario, no tendría explicación la actitud de Dios.

Con la respuesta a las cuatro preguntas que formula en el v.12 da las razones profundas de la conducta divina en su castigo y misericordia para con los cananeos, y en primer lugar nadie **puede pedir cuentas a Dios, pues no hay superior por encima de El** que cuide de las cosas, ni rey o tirano alguno. Todos son criaturas suyas, pues El ha hecho al pequeño y al grande y es El quien cuida de todos ¹¹. Siendo uno de los atributos divinos la justicia, Dios jamás condena a quien no lo merece ¹²; hacerlo sería indigno de su poder, que es absoluto, y no precisa, para salir airoso, cometer injusticias, las cuales, por lo demás, arguyen debilidad y pecado. Existe entre los atributos divinos una especie de circumincesión o una compenetración recíproca, que resulta de la naturaleza misma de Dios, que es acto puro, en virtud de la cual no puede un atributo hacer lo que contradice al otro. El poder de Dios, como raíz de todo derecho, es, por lo mismo, principio y fundamento de la justicia; procede, por lo demás, de su divinidad, que es perfectísima y santísima, sumamente conforme con la ley eterna y la recta razón, por lo cual será principio y funda-

mento de la más auténtica justicia. Y también de la misericordia, como Señor supremo, puede perdonar a todos, pues a nadie tiene que rendir cuentas de sus actos, y la justicia no excluye la misericordia.

Sólo en dos clases de personas hace el Señor ostensión de su poder y castiga con dureza: a aquellos que no creen en su poder, como el faraón y los egipcios, y a quienes, conociendo al Señor, no le temen, como los judíos apóstatas y los paganos a que alude San Pablo en Rom 1:20-32. Para con los demás, aunque es el Señor de la fuerza y la puede aplicar en el momento que le plazca, obra con benignidad y con paciencia, difiriendo el castigo en espera de su conversión.

Lecciones que de lo dicho se infieren (12:19-27).

¹⁹ Por tales obras enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser bueno, y diste a tus hijos buenas esperanzas de que das tiempo de penitencia de los pecados. ²⁰ Porque, si a los enemigos de tus hijos y reos de muerte los castigaste con tantos miramientos e indulgencia, dándoles tiempo y espacio para arrepentirse de su maldad, ²¹ ¿con qué circunspección juzgarás a tus hijos, cuyos padres recibieron de ti juramentos y alianza de buenas promesas? ²² Pues corrigiéndonos a nosotros, azotas mil veces más a nuestros enemigos, para que, cuando nosotros juzgamos, conozcamos tu bondad y, al ser juzgados, esperemos misericordia. ²³ Pues a los injustos, que pasan la vida en la insensatez, los atormentaste por sus propias abominaciones. ²⁴ Cuando mucho más se extraviaron por los caminos del error, teniendo por dioses los más viles animales, engañados a manera de niños insensatos. ²⁵ Y por esto, como a niños sin juicio, les enviaste un castigo de burla; ²⁶ y los que no se corrigieron con amonestaciones de burla, sufrieron un castigo digno de Dios, ²⁷ pues fueron castigados por medio de aquellos mismos que tenían por dioses, y por ellos mismos azotados, al ver que aquel que antes se negaron a reconocer por Dios era el Dios verdadero, que echó sobre ellos la suprema condenación.

Descrito el castigo de los egipcios y cananeos, temperado por la misericordia, el autor saca una doble conclusión para los israelitas: la primera, que ellos, santos por su vocación, deben ser buenos con todos los hombres incluso con sus enemigos, a imitación de Dios, que ama a todos, incluso a los que le han ofendido con los pecados, con lo que se mostrarán hijos del Padre, que está en los cielos ¹³. La segunda, que, si algún día prevaricaran, pueden esperar que Dios se mostrará con ellos no menos misericordioso y clemente que con los egipcios y cananeos. Si castigó con benignidad a los egipcios, que resistieron tanto a su poder, y a los cananeos, que se degradaron con un culto inmoral y cruel, ¡con cuánto mayor motivo castigaría con misericordia a sus hijos los israelitas, la viña escogida descendiente de los patriarcas, con quienes Dios hizo juramento y alianzas! ¹⁴

Y en verdad hay una gran diferencia entre el castigo de Dios a los israelitas y a los otros pueblos: aquél es el del padre que amonesta y corrige a sus hijos, éste el del juez que castiga con toda severidad a los pecadores degradados en sus maldades, pero sin olvidar su misericordia. Ello es una lección para los israelitas. Cuando ellos, como instrumentos de Dios, hayan de ejecutar justicia para con los demás, recordarán la bondad del Señor y juzgarán con misericordia; de este modo, al ser ellos juzgados, tendrán un título más ante la misericordia de Dios, conforme a la enseñanza de la Sabiduría encarnada: “Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados y con la medida que midiereis se os medirá.” ¹⁵

El autor vuelve de nuevo a los egipcios, llamados aquí injustos en oposición con el apela-

tivo de justos que dio a los hebreos (V.9) para poner de relieve otra vez el plan justo y misericordioso del castigo de Dios. Los egipcios fueron muy lejos en sus aberraciones idolátricas, llegando a dar culto a los animales más viles y repugnantes¹⁶, procediendo como niños sin juicio. Por eso, Dios, en lugar de hacer alarde de su poder omnipotente, les envió un castigo “de burla.” De hecho, las primeras plagas fueron un castigo irrisorio, destinado también a mofarse de ellos, o más bien de sus dioses, que no podían detener el castigo que se ejecutaba con los mismos seres a quienes adoraban. Sólo ante su obstinación frente a las nueve primeras plagas, Dios les envió un tremendo castigo, no ya irrisorio, sino digno de su poder y de su justicia: la muerte de los primogénitos. Al ser castigados por seres idénticos a aquellos que tenían por dioses, descubrieron la acción del Dios verdadero¹⁷, pero sin rendirse a la petición del caudillo escogido para su pueblo. Por eso Dios tuvo que enviar la plaga de la muerte de los primogénitos; sólo entonces el faraón permitió la salida de los hebreos. Y como después, arrepentido, saliese con su ejército en su persecución para volverlo a la servidumbre, el Señor sepultó su ejército bajo las aguas del mar Rojo.

La doctrina de esta perícopa sobre la misericordia de Dios nos coloca por encima de la revelación del Pentateuco, en la que el amor no se eleva todavía sobre la ley del tallón, promulgada varias veces por el Señor y mandada aplicar por El en diversas ocasiones, y nos acerca a la moral evangélica, que manda la misericordia y bondad con todos, incluso con los mismos enemigos. Comienza a perfilarse con claridad el universalismo evangélico.

1 Gal s,6b. — 2 18.QSS. — 3 S. R. Driver, *Modern Research as illustrating the Bible* (Londres 1909) p.so.67-73; Vingent, *Canaán d'après l'exploration recente* (Paris 191-4) p.50-51.116-117.188-204; Barrois, artículo *Canaán* en DBS t.i 0.1015-1017; W. Corswant, *Dict. d'Arch. biblique* (Neu-châtel-Paris 1956) a la palabra *Sacrifice* §.265-267. — 4 Lev 20:2. — 5 2 Re 23:10; Is 57:5; Jer 7:31; 19:5; Ez 16:20; 23:37; Sal 105:37-38. — 6 Lev 26:29; Dt 28:53; Jer 19:9. — 7 Se dan diversas lecciones vanantes. La diversidad proviene de que no existe en griego el término *μυστοθεία* (εκ μέσου μυστοθείας σου). La mayor parte de los críticos, después de Gornely, leen 'εκ μέσου μυστάς μιάσου: *en medio de un coro de bacanales, en medio de infames orgías*. La Vulgata traduce *μυστοθεία: sacramentum*, que habría que entender del culto divino o de la tierra santa. Algunos traducen: *bebían la sangre en medio de tu tierra santa*. Cf. A. JADRIJEVIC, *Notae ad textum Sap 12:3-7*: VD 22(1942) 117-21. — 8 Ex 22:23.33; Núm 33:51-56; Dt 7:1-2 — 9 Ex 23:28; Dt 7:20; Jos 24:12. — 10 Cam fue maldecido por Noé, su padre, por la irreverencia cometida contra él. Cf. Gen 9:2-5. — 11 6:7; Ts 45:9; Dan 4:32; Job 9:12; Rom 9:20. — 12 Un buen número de manuscritos presentan la lección: *ipsum qui non debet puniri condemnas et exterum aestimas a tua virtute* (“condenas a quien no debe ser castigado y lo estimas ajeno a tu virtud”). En ella apoyaba Calvino su tesis de la reprobación antes de todo pecado. Pero tal lección tiene en contra todos los códices griegos y la misma Vulgata, y es del todo improbable en un contexto en que se afirma la justicia de Dios, que excluye toda arbitrariedad e injusticia en sus decisiones (LESÉTRE). — 13 Mt 5:44-45 — 14 Gen 15:5.18; 22:16.18; Ex 24:9. — 15 Mt 7:2. — 16 15:18-19. — 17 Ex 8:4; 9:27; 10:16-17; 12:3T.

Sección 2. La Idolatría, Pecado Opuesto a la Sabiduría.

El autor interrumpe su narración sobre la diversa suerte de Israel y Egipto, que continuará en el capítulo 16, para dedicar una larga sección a la idolatría, mencionada a propósito de los egipcios en los capítulos precedentes. Va a poner en ella de manifiesto a qué grado de necedad y aberración, a qué punto de envilecimiento y degradación puede llegar la razón humana cuando se aparta del recto sendero de la sabiduría. Y pretende con ello mantener firmes en el culto al verdadero Dios a los judíos, que tenían que vivir en medio de pueblos idólatras, y, sin duda también, hacer reflexionar a los mismos paganos sobre la vanidad de sus ídolos.

Semejantes descripciones no son nuevas. Las encontramos ya en los profetas, que tuvieron que defender el monoteísmo israelita frente a la tendencia innata a la idolatría y frente a la presión de los pueblos conquistadores, que con su poder e influencia querían imponer el culto a sus dioses.

13. La Idolatría, Necedad Ridícula.

Necedad de los que adoran las criaturas (13:1-9).

¹ Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice. ² Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbres del cielo tomaron por dioses rectores del universo. ³ Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas. ⁴ Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su creador. ⁵ Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas. ⁶ Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle; ⁷ y ocupados en la investigación de sus obras, a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven. ⁸ Aunque no son excusables, ⁹ porque, si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?

La perícopa es de sumo interés. En ella se pone de relieve la necedad culpable de los gentiles, que, habiendo alcanzado un conocimiento profundo de las cosas creadas, no supieron elevarse al Creador de las mismas. A la vez, el autor nos da un pequeño tratado sobre el conocimiento de Dios.

La inteligencia fue dada al hombre para que conociese al Creador y le tributase la alabanza debida. Quien no cumple esta misión es francamente necio, pues falla en la razón fundamental de su existencia ². Sus mismas facultades naturales debieron llevarle a ese conocimiento de Dios, y, en consecuencia, a su veneración y culto. En efecto, por los bienes de que el hombre disfruta y las obras maravillosas de la creación que contempla con sus ojos, debió remontarse a la fuente creadora de todos esos bienes y descubrir al artífice que dio a todas esas obras su existencia. “El universo — escribía Filón — ha sido hecho con un arte tan consumado, que tiene que tener como autor un artífice de ciencia excelente y perfectísimo.” ³

Weber hace observar la identidad que el sabio pone entre Dios, el Ser y el Creador, que no deja lugar alguno para un intermediario entre Dios inaccesible, y el mundo material, que en la filosofía de Platón o de Filón realizaba el papel de demiurgo ⁴.

Sin embargo, seducidos por la belleza de unas criaturas, sorprendidos por el poder maravilloso de otras, las colocaron el lugar de Dios como rectores del universo. Los persas divinizaron *el fuego*; en Menfis tenía un templo con el nombre de Ptah, y en Occidente era adorado bajo el nombre de Vulcano. Los griegos adoraban a Eolo, señor de los *vientos*; según Platón y los estoicos, Hera o Junon era la diosa del aire. Los asiros fueron adorados comúnmente en la antigüedad, especialmente por los asirios; el sol y la luna eran adorados por los griegos bajo los nombres de Apolo y Diana; en los fenicios, bajo los de Baal y Astarté, y en Egipto bajo los de Isis y Osiris. Las *aguas* fueron divinizadas por su utilidad y poder devastador; los egipcios las veneraban como el elemento primitivo generador de todo lo demás, y los griegos tenían sobre el particular los dioses Neptuno, las náyades y las ninfas.

El autor de la Sabiduría enseña que la contemplación de tanta belleza y tanto poder de-

rramados por el universo debieron de llevar a aquellos filósofos paganos a descubrir al Creador mediante un proceso intelectual que, partiendo de los efectos, se remontara a las causas (v.3-5). No teniendo, en nuestro caso, la hermosura y poder de la naturaleza en sí mismos la razón de su existencia, pues que la pueden perder, es preciso reconocer una causa suprema y última (repugna en sana filosofía una serie indefinida de causas) de aquella hermosura y poder. El fundamento de tal reconocimiento es el principio metafísico de que todo efecto presupone una causa. “De las cosas sensibles nuestro entendimiento no puede llegar a conocer la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos de Dios que no adecuán la causa... Pero, como son efectos dependientes de su causa, podemos por ellas conocer la existencia de Dios y aquellas cosas que le convienen, en cuanto que es causa que excede todo lo causado.”⁵ **Por eso los Padres vieron en el universo un “libro de la divinidad”**⁶, “una lira o cítara que emite el suave concierto de la divina Providencia, cuyo citarista es Dios.”⁷ De modo que, como dice San Agustín, “el cielo y la tierra y el universo entero hablan a los sordos, si Dios mismo por su bondad no habla al corazón del hombre.”⁸ Y por lo que a la hermosura de las cosas creadas se refiere, Mgr. Gay constata al corazón humano que “toda belleza exterior no es más que una especie de testimonio que Dios da aquí abajo de sí mismo, un velo bajo el cual él se encubre, una sombra de su benéfica presencia, una llamada de su voz, alimento que su mano nos proporciona, una dulce y tierna invitación.”⁹

En este texto debió de inspirarse San Pablo cuando en su carta a los Romanos afirma que “lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas”¹⁰, doctrina que definió el concilio Vaticano I¹¹. Con toda razón, la teología católica aduce este texto del libro de la Sabiduría para probar que la razón humana puede demostrar analógicamente (por las criaturas) la existencia de Dios¹².

A continuación, el autor hace unas reflexiones sobre la culpabilidad moral de los que adoran las bellezas y fuerzas de la naturaleza (v.6-9). No merecen tal vez un reproche tan severo como los idólatras de que hablará después, que adoraron las obras mismas de sus manos. Buscaban a Dios, que es la causa última de esas bellezas que resplandecen en la creación, de esa fuerza que ostentan los fenómenos extraordinarios de la naturaleza a que dirigían su investigación, si bien se quedaron en ellas sin remontarse a Dios, su causa suprema. Pero no son del todo excusables, pues si alcanzaron un conocimiento profundo del universo y penetraron secretos de la naturaleza, más fácilmente debieron descubrir al Creador del mismo. De hecho, todos los pueblos han venido a admitir la existencia de un Ser supremo, los salvajes y los civilizados. En realidad, uno puede, como dice Orosio, despreciar a Dios durante cierto tiempo, pero no puede ignorarlo del todo¹³. “Quien no es ilustrado por tantos resplandores de las cosas creadas — escribe San Bernardo —, es ciego; quien no está despierto a tantos clamores, está sordo; quien de tantos indicios no advierte el principio primero, es necio.”¹⁴ ¿Por qué, de hecho, no llegaron esos filósofos, a través de sus investigaciones, al Señor del mundo? Seguramente carecían de la humildad de corazón y de la libertad de espíritu respecto de las cosas de la tierra que es preciso para ver a Dios. Amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras no eran buenas. En esto son culpables¹⁵.

Ironía del culto a los ídolos (13:10-19).

¹⁰ **Desdichados los que han puesto sus esperanzas en muertos, cuantos llaman dioses a las obras de sus manos, oro y plata, obra de artífice e imágenes de animales, o piedra inútil obra de mano antigua. u Corta experto leñador un tronco manejable, lo descortezaba diestramente y, haciendo uso de su destreza y arte, fabrica un mueble útil para las necesidades de la vida;** ¹² **Y los despojos de la obra los consume en pre-**

parar su comida y satisfacer su necesidad; ¹³ pero el último resto, que para nada sirve, un leño torcido y lleno de nudos, lo toma y lo labra en sus ratos de ocio, y con su arte le da una figura, semejanza de hombre; ¹⁴ o, dándole la semejanza de un vil animal y pintándole de minio, le da un color rojo y cubre de pintura todas las manchas que hay en él, ¹⁵ y, preparándole una morada digna, le coloca en el muro, asegu­rándole con clavos, cuidando bien que no caiga, ¹⁶ pues sabe que no puede soste­nerse a sí mismo, siendo una imagen que necesita de ayuda* ¹⁷ Y luego, al dirigirle oraciones por su hacienda, por sus mujeres y sus hijos, no se avergüenza de hablar con quien carece de alma, ¹⁸ de invocar al impotente pidiéndole la salud, y ruega al muerto por la vida, y suplica la ayuda de quien es lo más inútil. ¹⁹ Y pide un feliz viaje al que no puede usar de sus pies, y ganancias y empresas y el éxito de sus obras y energía al más incapaz de hacer nada con sus manos.”

Aberración más grave todavía es la de los desdichados que han llegado a divinizar las obras de sus manos, poniendo su esperanza no ya en las maravillas de la creación, que pueden elevar la mente y el corazón al Creador, sino en los ídolos, cosas materiales que no hacen sino degradarle y encerrarlo más en las cosas de la tierra, haciendo más difícil la esperanza en una vida superior ¹⁶. Había ídolos de plata, oro artísticamente labrados ¹⁷ y de otras materias. Los había con forma de animales; el dios Dagón de los filisteos tenía cabeza de hombre y cuerpo en forma de pez, y los dioses egipcios tenían cabeza de animales. No faltaban quienes adorasen a una piedra — que se suponía tal vez caída del cielo — sobre la que se habría esculpido una imagen, y cuyo único valor estaba en su antigüedad.

Sigue una descripción pintoresca, llena de ironía, sobre el origen de los ídolos a base de un caso gráfico que recuerda las ridiculizaciones o mofas de los profetas, con que intentaban convencer de la vanidad o inanidad de los ídolos ¹⁸. La primera presenta el caso de un simple leñador, no ya de un escultor profesional, que toma los despojos del madero que utilizó para fabri­car un mueble y que ya no valen para ninguna otra cosa útil, o un trozo nudoso que no servía ni para la lumbre por arder con dificultad. Le da en sus ratos de ocio figura de hombre o de un repugnante animal, cubre con pintura las manchas de los nudos, lo sujeta en la pared con clavos, a fin de que no se caiga, y ¡he aquí un dios! Los mismos paganos caían a veces en la cuenta de la vanidad de sus ídolos. En términos parecidos a los de nuestro autor los satiriza Horacio, que pone en boca de uno de ellos: “Yo era en otro tiempo un tronco de higuera, madera inútil. El artesano vaciló si hacer de mí un banco o un Príapo; se decidió por el dios; yo soy, pues, dios” ¹⁹. Séneca dice que unos tienen figura de hombres, de fieras, de peces; algunos figura compuesta de diver­sos cuerpos, y añade: “Llaman dioses a los que, si de repente recibieran vida, serían tenidos por monstruos.”²⁰

Unos cuantos contrastes ironizan o ridiculizan la actitud de quien ora ante semejante dios (v.17-18): a quien carece de vida se le ruega por los seres vivos; a quien es impotente y proviene de un leño inútil se le pide ayuda; a quien no puede hacer uso de sus pies, el éxito de un viaje, y a quien no puede mover su mano, el éxito de una empresa. ¡Colmo de necedad! Comparando el salmista a Yahvé con los ídolos, manifiesta los mismos sentimientos del sabio: “Está nuestro Dios en los cielos y puede hacer cuanto quiere. Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres; tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen; tienen narices y no huelen. Sus manos no palpan, sus pies no andan, no sale de su garganta un murmullo. Semejantes a ellos sean los que los hacen y todos los que en ellos confían.”²¹

1 Is 40:18-20; 41:6-7; 44:9-20; 46:1-7; Jer 2:27; 10:1-15; Bar 6, — ² El término griego φῶσις (“vanos son por naturaleza”: φῶσει) puede significar el origen o la naturaleza de una cosa. Interpretando en el primer sentido, opinaron algunos que el autor afirma aquí la raíz de la idolatría, el pecado original, con que todo hombre viene a este mundo; pero en el contexto no se trata del origen, sino de la naturaleza y culpabilidad de la misma. Es preferible interpretar en el segundo sentido a la luz de Gal 4:8, donde se dice de las falsas divinidades que “por naturaleza (φῶσει) no son dioses”: los ídolos, según su íntima naturaleza, son nada, vanos, y por lo mismo lo son, por lo que a esto se refiere, quienes los adoran como si fueran dioses. Cf. Ceuppens, *Th. Biblica: De Deo Uno* (Roma 1948) p.105s. — 3 *De monarch.* i. Algunos autores, basándose en la lección de la Vulgata: *ab his quae videntur bono, non potuerunt cognoscere illum qui est bonus*, vieron una alusión a la “cuarta vía” de Tomás. Pero la expresión expresa las cosas no en cuanto buenas, sino en cuanto visibles, y el “bonus” final es una adición de la Vulgata. — 4 O.c., p.486. — 5 I.XII 12. — 6 San Basilio, *Hom. ι τ in Hexam.* — 7 San Atanasio, *Orat. contra idola.* — 8 Con Jes, 10:6. — 9 Vert. chrét. V 2 p.110. — 10 Rom 1:19-20. — 11 Ses.3 c.2 *De revelatione:* Dz 1785.1806. — 12 León XIII, en la ene. *Aeterni Patris*, hace un precioso comentario a este pasaje de la Sabiduría. — 13 Hisí. VI i. — 14 *Itin. mentis.* — 15 Jn 3:19. C. Larcher, *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse* 13:1-9; LumVi 14 (1954) 197-206 (53-62); J. Smith, *De interpretatione Sap* 13:9: VD 27 (1949) 287-290. — 16 H. Einsing, *Der Weisheitslehrer und die Gotterbilder:* Bib 40 (1959) 393-408. — 17 Act 17:29. — 18 Is 40:18-20; 41:6-7; 44:9-20; 46:1-7; Jer 2:27; 10:1-15; Bar 6. — 19 Sátiras I.VIII, 1-3. Cf. las fábulas 21 y 128 de Esopo. — 20 Citado en San Agustín, *De civ. Dei* VI 10. — 21 115:3-8. Cf. A Lapide, o.c., p.555 (responde a las acusaciones de los calvinistas contra los cristianos, que imitan, dice, a los gentiles cuando dan culto a las imágenes).

14. Mas Ironías de los Ídolos y Consecuencias de la Idolatría.

El navegante que invoca un frágil leño (14:1-14).

¹ Pongamos otro caso. Uno se propone navegar, se dispone a atravesar por las furiosas ondas e invoca a un leño-más frágil que la nave que lleva, ² pues ésta fue inventada por la codicia del lucro y fabricada con sabiduría por un artífice. ³ Pero tu providencia, Padre, la gobierna, porque tu preparaste un camino en el mar, y en las ondas senda segura, ⁴ mostrando que puedes salvar del peligro, para que cualquiera, aun sin el conocimiento del arte, pueda embarcarse. ⁵ No quieres que las obras de tu sabiduría estén ociosas. Por esto los hombres confían sus vidas a un frágil leño, y, atravesando las ondas en una balsa, llegan a salvo, ⁶ y habiendo perecido al principio los orgullosos gigantes, la esperanza del mundo escapó al peligro en una balsa, i que, gobernada por tus manos, dejó al mundo semilla de posteridad. ⁷ Bendito sea, pues, el leño de que se hace recto uso. ⁸ Pero el ídolo, obra del hombre, es maldito, él y quien lo hace. Este,, porque lo hizo; aquél, porque, siendo corruptible, es llamado dios. ⁹ Igualmente son a Dios aborrecibles el impío y su impiedad. ¹⁰ Y así serán castigados la obra y el que la hace. ¹¹ Por esto serán visitados los ídolos de las naciones: porque las criaturas de Dios se convirtieron en abominación, en escándalo para las almas de los hombres y en lazo para los pies de los insensatos. ¹² Pues el principio de la fornicación es la invención de los ídolos, y su invención es la corrupción de la vida. ¹³ No existieron desde el principio ni existirán para siempre; ¹⁴ fue la vanagloria de los hombres la que los introdujo en el mundo, y por esto está decidido su próximo fin.

El sabio ridiculiza ahora la actitud del navegante que, disponiéndose a una travesía arriesgada, invoca un leño más frágil que la embarcación que lleva. Las naves llevaban en su proa un ídolo.

En la que embarcó San Pablo llevaba la enseña de Castor y Pólux, patronos de la navegación ¹. Pues bien, ofrece más seguridad la nave, en cuya construcción el artífice empleó su sabiduría con afán de lucro, que el ídolo, al que tal vez dedicó sólo ratos de ocio y quizá construyó de madera que no servía para otros usos útiles.

Mas aún, del barco Dios tiene providencia ², mientras que el ídolo es maldito de Dios ³. La providencia de Dios, no el ídolo muerto, es quien ha trazado en el mar el camino seguro a tra-

vés de las olas — no es preciso referir esto al paso del mar Rojo y del río Jordán, sino que tiene alcance general —, y es El quien puede salvar del naufragio contra toda esperanza y defender de él a quienes desconocen la técnica de la dirección de la nave. Dios no quiere que estén ociosas *las obras de su sabiduría*, que son aquí, más que el arte de la navegación, las riquezas, metales, plantas, animales..., creadas por Dios más allá de los mares, para cuya búsqueda y explotación los hombres han de confiar sus vidas a un frágil leño; sin ello aquéllas quedarían inactivas, **sin cumplir el fin para el que Dios las ha creado**. Por eso Dios protegía a los hombres en medio de las navegaciones, en aquel entonces tan peligrosas, y hacía que regresasen salvos ⁴. Así fue, por una providencia especial de Dios, cómo se salvó Noé y sus hijos de las aguas del diluvio, cuando perecieron los orgullosos gigantes, descendientes de Set y Gam ⁵. No fueron los conocimientos sobre el arte de la navegación, sino la mano de Dios, quien gobernó la nave para que no pereciese bajo las aguas del diluvio quien había de ser padre de una generación que enlazase a Adán con Abraham y transmitiese al pueblo escogido las promesas del paraíso.

Concluye la digresión sobre la providencia de Dios en la navegación bendiciendo al leño del que se hace uso bueno y recto, como en el caso del arca de Noé (v.7). Muchos Padres han aplicado la expresión a la cruz de Cristo, por la que fuimos salvados de nuestros pecados. Sería otra aplicación particular del pensamiento del verso, cuyo alcance es general y que se verifica de una manera eminente en ella.

Los ídolos, por el contrario, ellos y sus artífices, son objeto de maldición y de detestación por parte de Dios. El salmista, indignado, exclama: “Semejantes a ellos (a los ídolos) sean los que los hacen y todos los que en ellos confían.”⁶ Explica el sabio la razón por la que serán juzgados ⁷ y destruidos los ídolos: porque, siendo criaturas, debieron llevar, como todas las cosas creadas, a Dios, y en lugar de ello han venido a ser piedra de escándalo, lazo de perdición para los hombres. “Es un luto para la tierra — exclama monseñor Gay —, una ignominia para la humanidad, ver que el medio viene a ser obstáculo; que la comida se convierte en veneno; que las criaturas vienen a ser un peligro; que lo que nos debía mostrar a Dios es precisamente lo que nos lo oculta; que lo que nos lo predica nos lleva a olvidarlo; que lo que comenzaba a darnoslo nos lo hace perder decididamente.”⁸ El culto a los ídolos ha sido el principio de la *fornicación* (v. 12), e.d., de la apostasía humana respecto del verdadero culto y su alejamiento del verdadero Dios. El término se emplea con frecuencia en la Biblia para expresar la infidelidad del pueblo escogido a Yahvé, cuyas relaciones se presentan bajo la imagen del esposo y la esposa, cuando se va tras los dioses falsos ⁹. La idolatría es una verdadera fornicación mística por la que el alma, dejando a su esposo y señor, se postra ante los falsos dioses, consagrándoles lo que sólo a Dios pertenece. Y ese alejamiento de Dios ha llevado al hombre a la pérdida de la vida moral, de que hablará al final del capítulo, y de la vida espiritual, a que se refirió en la primera parte del libro.

Los ídolos, constata el autor (v.13), no existieron siempre. En sus orígenes, la humanidad fue monoteísta. La historia de las religiones confirma el dato del Génesis a este propósito, también por lo que a Egipto se refiere, donde hace más de cinco mil años se profesaba **la fe en un solo Dios creador y legislador** que dio al ser humano un alma inmortal ¹⁰. Y añade que no existirá siempre; está decidido su próximo fin. En los últimos versos de la perícopa tenemos una referencia a los tiempos mesiánicos. Los profetas y salmistas habían anunciado que en ellos serían abatidos los ídolos, y los hombres volverían los ojos al Santo de Israel n. En efecto, Jesucristo, con su Evangelio, dio el golpe mortal a los ídolos, que irían siendo destruidos a medida que el cristianismo fuese extendiendo sus ramas por todas las naciones. Cuando el autor de la Sabiduría escribió su libro, faltaba quizá menos de un siglo para su venida al mundo. Egipto fue uno de los primeros pueblos que recibió el mensaje del Redentor y derribó sus ídolos. El dato apócrifo de la

caída de los ídolos al entrar en el país el Niño-Dios sería historia no mucho tiempo después.

Origen del culto a seres humanos (14:15-21).

¹⁵ Un padre, presa de acerbo dolor, hace la imagen del hijo que acaba de serle arrebatado, y al hombre entonces muerto le honra ahora como dios, estableciendo entre sus siervos misterios e iniciaciones. ¹⁶ Luego, con el tiempo, se consolida esta costumbre impía y es guardada como ley, y por los decretos de los príncipes son veneradas las estatuas. ¹⁷ Y a quienes los hombres no pueden de presente honrar por estar lejos, de lejos se imaginan su semblante y hacen la imagen visible de un rey venerado para adular al ausente con igual diligencia que si estuviera presente. ¹⁸ Y progresando la superstición, también a los ignorantes los indujo la ambición del artista. ¹⁹ En efecto, éste, queriendo congraciarse con el soberano, extremó el arte para superar la semejanza; ²⁰ y la muchedumbre, seducida por la perfección de la obra, al que hasta entonces honraba como hombre le miró como cosa sagrada. ²¹ Y esto se convirtió en lazo para los hombres, porque los hombres, queriendo servir a la fortuna o a la tiranía, atribuyeron a la piedra y a los leños el nombre incomunicable.

He aquí cómo se originaba el culto a los muertos: un padre perdía prematuramente a su hijo; presa del más profundo dolor, hace una imagen y establece con sus siervos cierto culto y ritos reservados al círculo familiar, terminando por honrarlo como a un dios. Los comentaristas aducen el caso referido por San Fulgencio del egipcio Sirófanes, que, habiendo perdido a su hijo, llevado del dolor de su muerte, le erigió una estatua en casa. Le llevaban flores, le tejían coronas y quemaban ante ella perfumes. Los siervos, por adulación a su señor, iban a buscar a los pies de la estatua refugio contra los castigos merecidos ¹². El culto a los muertos estaba muy extendido en los días del autor. Lactancio afirma que Cicerón quiso divinizar a su hija ¹³. Los lares romanos no eran frecuentemente sino los manes de los antepasados. Aún hoy día se practica en algunos países de Asia. Lo que en sus principios se reducía al círculo familiar, vino después a ser ley. Los Lagidas, por ejemplo, ordenaron fueran tributados honores divinos a sus antepasados.

La vanagloria dio origen al culto a las estatuas de los príncipes. Llevados de ella, decretaron honores divinos para sus estatuas, de modo que aun ausentes fueran alabados y adorados. Nabucodonosor hizo publicar un decreto en que ordenaba la adoración a la suya. Los egipcios, dice Diodoro de Sicilia, parecen honrar y adorar a sus reyes como si fueran realmente dioses. Alejandro Magno de Grecia y sus sucesores los Seléucidas en Siria y los Lagidas en Egipto permitieron que se les considerase y se les honrase como dioses. Junto al nombre colocaban muy frecuentemente el epíteto “dios,” como Antíoco IV, que se tituló “dios Epífanes” (que aparece), y Ptolomeo Filometor, que tomó en las monedas el título de dios ¹⁴. Los emperadores romanos eran adorados como dioses, a quienes se levantaban templos servidos por sacerdotes para expresar la devoción y la lealtad de los pueblos hacia Roma y sus cesares. De ellos dice Tertuliano que sus divinidades eran frecuentemente más respetadas que las de los dioses del Olimpo ¹⁵.

Al progreso de tal superstición contribuyeron los artistas, que tuvieron también su responsabilidad en este culto (v. 18-20). Su deseo de honrar al príncipe, su ambición, su ansia de honores, les llevó a extremar su arte, esculpiendo una imagen más bella y atractiva, más seductora que la misma persona, y entonces quienes no adorarían al rey por no conocerle, le adoraban seducidos por la obra consumada del artista, viniendo así a ser lazo para los hombres. Estos no supieron mantener en sus límites el afecto a los muertos, el ansia de gloria y celo adulador, la admiración por la obra de arte, sino que a la piedra o al leño atribuyeron el nombre incomunica-

ble, e.d., **el nombre y honor de Dios, que no compete a la criatura**. El dios tenía su nombre oculto a los ser humano, pues si éstos llegaban a conocerlo, alcanzaban influencia sobre él.

Concluimos esta perícopa con la reflexión de Weber: “Guando los hombres han perdido la noción de Dios, divinizan instintivamente la criatura; tan profundamente siente nuestra naturaleza la necesidad de lo infinito.”¹⁶

Consecuencias morales de la idolatría (14:22-31).

²² **Y como si no bastara errar sobre el conocimiento de Dios, los hombres, viviendo en violenta guerra de ignorancia, llamaron paz a tan grandes males;** ²³ **pues celebran iniciaciones infanticidas, o misterios ocultos, o desenfrenadas orgías de ritos extraños;** ²⁴ **y ya no guardan la pureza de su vida ni la del lecho conyugal, pues unos a otros se matan con asechanzas o con el adulterio se infaman.** ²⁵ **Y en todo domina la sangre y el homicidio, el robo y el engaño, la corrupción y la infidelidad, la rebelión y el perjurio;** ²⁶ **la vejación de los buenos, el olvido de los beneficios, la contaminación de las almas, los crímenes contra naturaleza, la perturbación de los matrimonios, el adulterio y la lascivia.** ²⁷ **Pues el culto de los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal.** ²⁸ **Pues (los idólatras) en sus regocijos son locos, y en sus profecías embusteros; viven en la injusticia y de ligero perjuran,** ²⁹ **pues poniendo su confianza en ídolos sin alma, juran falsamente sin temer ningún daño.** ³⁰ **Pero un doble castigo vendrá sobre ellos, porque sintieron mal de Dios, adorando a los ídolos, y juraron falsamente con menosprecio de la santidad.** ³¹ **Pues no es el poder de los ídolos por quienes juran, sino la venganza sobre los pecadores, lo que siempre sigue a la prevaricación de los justos.**

Dada la relación íntima que existe entre las ideas y la vida práctica, que no es sino la actualización en la realidad de aquéllas, un error tan grave como la idolatría tiene que tener deletéreas consecuencias. Así lo confirma la historia del paganismo y la misma historia de Israel, que con frecuencia caía en este pecado. A estas consecuencias dedica el autor la última parte del capítulo.

Al estado moral desolador a que la ignorancia respecto del verdadero Dios y el culto de los ídolos llevaron a los gentiles, el autor lo llama *violenta guerra* entre el bien y el mal, entre esa inclinación hacia lo bueno y lo bello, que nunca se extingue del todo en el alma humana, y la propensión de la naturaleza caída hacia el pecado que la halaga. **Ellos en su ignorancia lo llaman paz;** han perdido la noción del bien, del ideal moral. Abismados en la inmoralidad y corrupción, se creen tanto más felices cuanto más infelices son.

A continuación, el autor enumera los desórdenes a que se entregaron los gentiles, algunos de los cuales fueron ya antes mencionados ¹⁷. En honor de Geres, Cibeles, Venus, Baco, Príapo, se celebraban misterios ocultos en lugares clandestinos de los templos, y ordinariamente de noche. Después de los banquetes sagrados nocturnos, los paganos se entregaban a desenfrenadas *orgías* y a cierta especie de furia o frenesí para honrar a los dioses ¹⁸. Consecuencia lógica eran los asesinatos (v.25), como lo hace constar Tito Livio respecto de las bacanales de Roma ¹⁹; toda clase de inmoralidades, hasta el adulterio y el incesto ²⁰. “Los documentos que los antiguos nos han transmitido — advierte Lesétre — y los numerosos indicios de flagrante inmoralidad que se encuentran cada día bajo las cenizas de Pompeya, muestran que las acusaciones formuladas por los libros santos no tienen nada de exagerado” ²¹. Además, pecados contra la justicia y la caridad, como el robo y perjurio, en que sin escrúpulo incurren, convencidos de que ningún mal les puede venir de dioses sin vida; *la vejación de los buenos*, cuya conducta viene a ser un reproche irris-

tible para los malvados, que terminan por perseguirlos y exterminarlos, si les es posible; *engañados*, de que hacen víctimas a los ignorantes y a quienes, habiendo perdido la fe bajo el influjo de la filosofía helenista, se hacían, como ocurre en nuestro tiempo, crédulos a las más vanas tonterías; *la ingratitude de los beneficios* ajenos, pues han perdido todo sentimiento delicado; En realidad la idolatría es el principio, causa y fin de todos esos pecados, cuando dice que “no hay género de pecado que no produzca la idolatría, o expresamente induciendo a ellos como causa de los mismos o dándoles ocasión a manera de principio o a manera de fin, en cuanto que algunos pecados se cometían como culto a los ídolos”²². De ahí que, en el sentir de Tertuliano, sea el gran crimen de la humanidad y su más grande responsabilidad²³. Y quienes incurren en las conductas descritas recibirán un doble castigo, en atención a su idolatría, que supone ignorancia vencible²⁴, y a causa del perjurio con que se menosprecia la santidad divina, y que la misma ley moral inscrita en el corazón humano²⁵ condena. Si escapan al poder de los ídolos, que no son dioses, no escaparán a la justicia divina, que no dejará impune la prevaricación de los impíos.

1 Act 28:11. — 2 V.3-7. — 3 V.8-9 — 4 Los antiguos constataban la peligrosidad de la navegación en aquellos tiempos. Ana-carsis, viendo que el espesor de la nave era de cuatro dedos, exclamó que ésa era la distancia que separaba al navegante de la muerte (Dióc. Laerc., I 8:103). Cf. Horacio, *Od.* LUÍ 955; Juven., *Sat.* XIV. — 5 Gen 6-9. — 6 115:8. — 7 Jer 10:14-15. — 8 Vert. chrét. V 2 p.110. — 9 Dt 31:16; Jue 2:17; Is 1:21; Ez 16:15-26; Os 2:5. — 10 “Hace más de cinco mil años que comenzó en el valle del Nilo el himno a la unidad de Dios y a la inmortalidad del alma... La creencia en la unidad del Dios supremo, en sus atributos de creador y legislador del hombre, que ha dotado de un alma inmortal, he ahí las nociones primitivas engastadas como documentos indestructibles en medio de las sobreabundancias mitológicas acumuladas por los siglos que han pasado sobre esta vieja civilización... Estas nociones históricas están en perfecta armonía con las grandes tradiciones bíblicas sobre los orígenes humanos” (M. De Rouge, *Sur la relig. des anc. Égypt.*, citado por Lesêtre, o.c., p.113). — 11 Is 2:2-22; 17:7-8; 46:1-2; Sal 97. — 12 *Mythologicon* I i. — 13 *Inst.* I 15:20. — 14 Cf. G. Bardy, art. *Hellénisme* en DBS III 146288. — 15 *Apol.* 20. Cf. Daremberg y Saglio, artículos */mago* y *Statua* en “*Dict. des antiq. grecques et romaines*,” t-4 p.1473 y 1480. — 16 O.c., p.497. — 17 12:5; cf. también Rom 1:26-32; Gal 5:19-21. — 18 “*Sacrificabatur, ludebatur, furebatur in templis*” (San Agustín, *De civ. Dei* III 31). — 19 TIT. Liv., 39:8. — 20 “*Ius est apud Persas misceri cum matribus, Aegyptiis et Athenis cum sororibus legitima connubia. Memoriae et tragediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis. Sic et déos colitis incestos, cum matre, cum filia, cum sorore coniunctos*” (MiNucio Félix, *Octav.* 31; cf. Tert., *Apol.* IX). — 21 O.c., p.116. — 22 IMI 94:4. — 23 De idololatria in princ. — 24 13:1-9. — 25 Ex 20,7; Rom 2:12-16.

15. Dicha de los Israelitas y Necedad de los Idolatras.

Dios libró de la idolatría a los israelitas (15:1-6).

¹ Pero tú, Dios nuestro, bondadoso y veraz, paciente y que todo lo gobiernas con misericordia; ² si pecamos, tuyos somos, conocemos tu poder, no queremos pecar sabiendo que somos tuyos; ³ pues el conocerte es la justicia perfecta, y conocer tu poder es raíz de inmortalidad. ⁴ No nos extravió la invención artificiosa de los hombres, ni el trabajo estéril de la pintura, la imagen emborronada con varios colores. ⁵ Cuya vista atrae el oprobio sobre los insensatos, que se enamoran de la figura inanimada de una imagen muerta. ⁶ Amadores de la maldad, dignos de tales esperanzas, son tanto los que los hacen como los que los aman y los que los veneran.

Después de haber expuesto el autor a qué grado de abyección moral llevó a los paganos la idolatría y el castigo que les espera por sus abominaciones, canta la felicidad de los israelitas, a quienes se reveló el verdadero Dios, **librándolos del culto a los ídolos**. Idealizando la historia del pueblo, no hace alusión a las defecciones de Israel, que repetidas veces se postró ante el becerro de oro.

Mientras que los ídolos de los gentiles son nada, el Dios de los israelitas es **un Dios lleno de bondad, que ama a su pueblo y lo libra** de las abominaciones de la idolatría, fiel cumplidor

de las promesas hechas a los antepasados, que no castiga a su pueblo apenas ha prevaricado, sino que espera pacientemente el arrepentimiento y lo perdona de corazón. Tiene conciencia de que es su pueblo escogido y del poder que tiene para castigar. Esto los impulsa a ser fieles a El y evitar las impiedades de los ídólatras.

El conocimiento de Dios, no el meramente especulativo o teórico, sino el que se traduce en una vida práctica conforme a su voluntad, es la justicia perfecta (v.3). Jesucristo expresa esta misma verdad cuando dice: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo.”¹ Y viene a coincidir con el pensamiento de San Pablo y San Juan, quienes ponen como condición de salvación la fe, que es la adhesión de la inteligencia a las verdades reveladas y la entrega de la voluntad, del corazón y de toda nuestra persona a Jesucristo. El conocimiento de su poder es raíz de inmortalidad, en cuanto que el temor al castigo aparta del pecado y mantiene en la justicia, que lleva a la felicidad eterna². Debido a ese conocimiento, Israel no se extravió por los senderos de la idolatría seducido por el arte de las imágenes o la policromía de sus colores. Ciertamente que los israelitas se descarriaron a veces tras los ídolos, pero fue pasajera y siempre volvió al recto camino, y la *élite* del pueblo se mantuvo fiel aun en aquellas ocasiones en que la masa prevaricaba. Por lo demás, hemos indicado cómo el autor idealiza la historia del pueblo escogido, presentándolo desde el punto de vista de su elección por parte de Dios y su destino sobrenatural, viendo el lado bueno de su conducta y dejando en la penumbra sus prevaricaciones. Las estatuas de los ídolos, por el arte y colorido, que las asemejaban a la realidad, además del peligro de la idolatría, entrañaban el de la inmoralidad, al excitar su vista la concupiscencia de los sentidos. La historia nos ha dejado ejemplos de actos de inmoralidad cometidos con las estatuas. Arnobio refiere de Pygmacio, rey de Chipre, que amaba a un ídolo como a una mujer y tenía con él relaciones amorosas³. A este propósito observa Lesétre que “para nosotros mismos, por muy cristianos que seamos, las pinturas y esculturas que llevan su realismo hasta la inmoralidad no han perdido nada de su peligro, y la reserva en semejante materia nunca será excesiva”⁴. Concluye que los amantes de la idolatría y la inmoralidad merecen ver frustradas sus esperanzas, puestas en dioses vanos, y son dignos del castigo del Dios verdadero por tributar a los ídolos el culto que sólo a El corresponde.

Más sobre la necedad de los ídólatras (15:7-19).

⁷ Pues un alfarero que amasa fatigosamente el barro, fabrica todo género de vasos para nuestro uso, y del mismo barro modela vasos útiles para servicios limpios y otros para usos contrarios; pero sobre cuál ha de ser el destino de cada uno, es juez el alfarero. ⁸ Y con un trabajo inútil modela de la misma masa un dios vano, que salido poco antes de la tierra, vuelve poco después a aquella de donde fue tomado al exigírsele la deuda de una vida prestada. ⁹ Pero no le da cuidado de que ha de perecer ni de que su vida es corta. Rivaliza con los orífices y plateros e imita a los broncistas, y reputa una gloria el hacer figuras engañosas. ¹⁰ Su corazón es ceniza, y su esperanza más vil que la tierra; su vida es de menos estima que el barro, ¹¹ porque desconoce a quien la hizo y al que le infundió la semejanza de un alma activa y al que le dio cierto espíritu vital. ¹² Mas para los hombres nuestra existencia es un pasatiempo, y la vida una feria en que hacer ganancias; ¹³ pues dicen que es preciso ganar, aun por malos medios, y éste sabe que peca más que todos, pues de la misma tierra fabrica vasos frágiles y estatuas de ídolos. ¹⁴ Son en sumo grado insensatos y desdichados, más que el alma de un niño, los enemigos de tu pueblo que dominan sobre él. ¹⁵ Porque reputaron dioses a todos los ídolos de las naciones, que no pueden

ver con sus ojos ni pueden respirar el aire por sus narices, ni oír con sus oídos, ni tocar con los dedos de sus manos, ni andar con sus inmóviles pies,¹⁶ pues es el hombre quien los hizo y quien los modeló; sólo de prestado recibieron el aliento de vida, pues no hay hombre capaz de modelar un dios semejante a sí.¹⁷ Siendo mortal, fabrica con sus manos impías un muerto; él es mejor que los objetos que venera, pues él goza de vida y aquéllos no.

El autor vuelve otra vez al tema de la fabricación de los ídolos para, mediante otro caso práctico, ridiculizar más todavía a sus fabricantes; esta vez a quienes los hacen de barro, sin fe alguna religiosa, con el único fin de lucro, lo que los hace más culpables.

El alfarero fabrica toda clase de vasos, unos para usos nobles, otros para servicios más humildes, pero todos del mismo barro; es él quien, al darle una u otra forma, determina su diverso destino. Pues bien, de esa misma masa modela ¡un dios! El que poco antes había salido de esa misma tierra que le sirvió para hacer un dios y volverá a ella poco después cuando el Creador le reclame la vida que le había prestado, y de cuyo uso tiene que darle cuenta⁵, constituye ese barro miserable en un dios. ¡Qué necesidad! Pero ni sus fatigas ni la brevedad de la vida le preocupan; todo su afán está en competir y rivalizar con los orfebres, llevado de un afán lucrativo. Reviste de oro y plata el barro, de modo que son figuras, también desde este punto de vista, engañosas.

Tal conducta produce indignación al autor de la Sabiduría. Su *corazón es ceniza*, exclama; su *esperanza, mas vil que la tierra, y su vida, menos estimable que el barro* (v.10). Isaías dice de los ídolos que su corazón es ceniza⁶. La ceniza supone extinguida una existencia, una vida, y no vale ya para nada. Esa es la suerte que espera a los ídolos. En el corazón del que fabrica ídolos está extinguida la luz, **la vida que lleva a la inmortalidad y el fuego sagrado del amor al verdadero Dios**. Su esperanza es completamente vana, pues se funda en cosas muertas y abominables y desconoce al supremo Hacedor⁷. El día en que le sean pedidas cuentas, su condición será peor que la de la misma tierra de que formó el ídolo. El barro sirve para cosas útiles, para instrumentos que puedan prestar servicio al hombre, y así cumple su fin; pero el fabricante de ídolos fomenta la idolatría y tal vez la inmoralidad, y así se aparta del fin para el que ha sido creado. La última razón de toda su miseria o desgracia es que no conoce al Hacedor, para levantar su corazón sobre las cosas de la tierra y amar a quien le creó tan noble, que le comunicó su imagen y semejanza infundiéndole un *alma activa, un espíritu vital*. Los dos términos son sinónimos en nuestro libro y designan igualmente el alma espiritual⁸. Nuestro autor es dicotomista, no distingue alma y espíritu, como Filón y Cohelet.

Para estos hombres la vida es un *pasatiempo*, sin una misión, impuesta por Dios, que cumplir en ella, que hay que pasar lo mejor posible, y una *feria*, en la que lo que interesa es ganar más y más para que resulte lo más feliz posible, y esto sin reparar en la moralidad de los medios; el lucro es en realidad su verdadero dios⁹. La naturaleza misma se subleva contra semejante manera de concebir una vida que los cristianos sabemos nos ha sido dada para merecer, con la gracia de Dios, una felicidad eterna que comienza más allá de la muerte. Y el alfarero es más culpable que los demás, pues cae en la cuenta de su pecado: hace dioses ¡de la misma materia! de que confecciona cosas frágiles y sin fe alguna, por mero lucro. Si los que adoraban las bellezas y grandezas de la naturaleza eran inexcusables¹⁰, ¡cuánto más lo serán éstos!

En los versos siguientes (v.14-17), que preparan los últimos capítulos del libro, declara insensatos, más todavía que a los niños, que por carecer de razón no han incurrido en tan graves errores y aberraciones, a los enemigos de Israel. Son aquí, en primer lugar, los egipcios del tiempo de los faraones y los Lagidas, que oprimieron de vez en cuando a los israelitas, y en particular

los opresores del pueblo, que dieron culto a los dioses de todas las naciones. Después de Alejandro Magno, pueblos que antes habían adorado sólo a sus propios dioses, adoptaron ahora los dioses de los pueblos vecinos, hecho que les debió hacer aparecer más absurda todavía a sus ojos la idolatría con sus dioses completamente inactivos, porque no tienen vida. ¡Qué extraño que no la tengan, siendo como son obra de las manos del hombre, incapaz de fabricar un ser semejante a sí! El espíritu de vida que tiene no es suyo, lo tiene prestado. No tiene en sí un principio de vida para poder transmitirla a las obras de sus manos. ¡Cómo va a hacer un dios! Dice San Agustín que, si el artífice que dio su figura al ídolo hubiese podido darle un poco de sentimiento, el ídolo mismo adoraría al artífice¹¹.

La idolatría (15:18-19).

¹⁸ Adoran a los animales más odiosos, pues, comparados con los otros, son los más repugnantes, ¹⁹ y nada hay en ellos que los haga estimables, como en otros animales en que hay bellas cualidades, y hasta fueron excluidos de la aprobación y de la bendición de Dios.

Concluye el sabio su digresión sobre la idolatría mencionando la más repugnante de todas sus formas y que estaba en vigor en Egipto en los días del autor (v. 18-19). Los egipcios adoraban a los animales más odiosos y repugnantes, representando a sus ídolos con cabezas de milano, gato, cocodrilo, serpientes, etc., algunos de ellos inmundos para los hebreos según la Ley, y todos ellos odiosos a Dios y excluidos de su bendición, no al principio, en que Dios bendijo a todos los seres de la creación, sino ahora, por el hecho de que les sean tributados honores exclusivos de Dios ¹².

En el mundo cristiano del siglo XX ya no reina la idolatría que tiene por objeto los ídolos paganos. Pero se extiende la ambición del dinero y el placer, que San Pablo considera como cierta especie de idolatría ¹³ que apega al hombre a las cosas terrenas y le impide levantar su corazón a Dios. San Juan de la Cruz tiene para ellos una provechosa reflexión: quien ama las cosas de la tierra, tan bajo se queda como ellas, y aún más bajo, porque el amor no sólo iguala, sino que esclaviza a aquello que se ama ¹⁴. Y si ese amor es tal que excluye a Dios, el castigo que aguarda sabemos que es el fuego eterno.

1 Jn 17:3 — 2 1:5; 5:153. — 3 *Adv. gentes* 6:22; PL 5:1206; PLINIG, 36:5. — 4 O.c., p.II.Q. — 5 Ecl 12:7; Le 12:20. — 6 44:20 (LXX). — 7 Ef 2:12. — 8 1:4; 15:8:16; 16:14. — 9 Act 19:24. — 10 13:8-10. — 11 Serm. 55 de Verbo Domini. — 12 Cf. A. Mallon, La religión de los egipcios en J. Huby, Christus. Manual de historia de las religiones p.syS-sSa. — 13 Ef 5:5. — 14 Subida al Monte Carmelo l.1 0.4.

Sección 3. La Suerte de Israel y la de Sus Opresores.

En la primera sección (10-12) de la tercera parte, el autor, contrastando la providencia de Dios sobre su pueblo con el castigo de los egipcios y cananeos, recorrió la historia de Israel desde sus orígenes hasta la salida de Egipto. Después de las reflexiones sobre la idolatría de los capítulos precedentes (12-15), el autor sagrado continúa aquélla a través del desierto, recordando siempre el castigo de las plagas, en contraste con la protección del Señor sobre los hebreos, concluyendo con un apéndice en que menciona el castigo de los sodomitas.

16. Dios Provee a Israel y Castiga con Plagas a los Egipcios.

Las codornices y las plagas de los animales (16:1-14).

¹ Por esto, mediante ellos fueron dignamente castigados por semejantes criaturas y por muchedumbre de bestias fueron atormentados. ² En vez de este castigo, colmaste de beneficios a tu pueblo, y para satisfacción de su apetito le diste un manjar exquisito y le preparaste las codornices para alimento. ³ De suerte que aquéllos, ansiosos de alimento, por asco de los animales enviados contra ellos, sintieron aversión al alimento necesario; mientras que éstos, pasada una breve privación, gustaron un manjar maravilloso. ⁴ Pues convenía que los opresores sintiesen una necesidad insaciable, y a éstos sólo se les diese a conocer el tormento de los enemigos. ⁵ Mas cuando sobre éstos vino la terrible furia de las bestias y perecían por las mordeduras de las tortuosas serpientes, tu cólera no duró hasta el fin. ⁶ Para su corrección fueron por un poco turbados; tuvieron una señal de salud para traerles a la memoria los preceptos de la Ley; ⁷ pues el que se volvía a mirarla no era curado por lo que veía, sino por ti, Salvador de todos. ⁸ Y con esto mostraste a nuestros enemigos que tú eres el que salvas de todo mal; ⁹ pues a ellos los mataron las picaduras de las langostas y de las moscas, sin encontrar remedio para su mal, porque merecían ser por tales medios castigados; ¹⁰ pero sobre tus hijos no vencieron los dientes de las venenosas serpientes, porque tu misericordia los socorrió y los sanó. ¹¹ Para memoria de tus palabras eran picados, aunque pronto fueran curados, para que no las echasen en olvido y quedasen excluidos de tus beneficios. ¹² Pues ni hierba ni emplasto los curó, sino tu palabra, Señor, que todo lo sana. ¹³ Que tú tienes el poder de la vida y de la muerte y llevas a los fuertes al hades y sacas de él. ¹⁴ Por su maldad puede el hombre dar la muerte, pero no hacer que torne el espíritu que se fue ni hacer volver al alma ya encerrada en el hades.

Dos contrastes presenta esta perícopa. El primero, el castigo de los egipcios con la plaga de las ranas, mosquitos y tábanos, y la providencia de Dios sobre Israel, a quien proporciona bandadas de codornices para su alimento. Aquéllos fueron adecuadamente castigados mediante los animales por cuanto practicaron un culto idolátrico! A éste, valiéndose precisamente de animales, le proporciona un exquisito alimento en medio del desierto mediante un prodigio que se verificó dos veces ², saciando su inmoderado apetito por las “ollas de carne” de Egipto ³. A los egipcios, la invasión de aquellos animalillos que todo lo llenaban les volvían repugnantes los alimentos, en los que a veces se mezclaban ⁴. “Los enjambres de moscas son a veces tan numerosos — escribe Wood —, que el extranjero come moscas, bebe moscas, respira moscas.” ⁵ Era justo que fuesen duramente castigados por ese procedimiento, para que, viendo su impotencia frente a los animales, cayesen en la cuenta de la impotencia e inanidad de sus ídolos. A los israelitas Dios hizo que sufriesen un poco de hambre para que comprendiesen lo duro del castigo de los enemigos y se diesen cuenta de la gravedad del pecado de idolatría, que, apartándose de Dios, pone el corazón en las cosas creadas.

El segundo contraste (v.5-14) lo pone el sabio entre el castigo y curación de los israelitas por las serpientes y el castigo sin remedio de los egipcios por medio de los mosquitos y langostas (3.^a y 8.^a pl). En castigo de su murmuración, al partir de Or con dirección al mar Rojo, contra Dios y Moisés por haberles sacado de Egipto a aquel lugar desierto, Yahvé les envió serpientes que con sus picaduras causaban la muerte a muchos israelitas ⁶. Pero su cólera no los exterminó;

sólo intentaba castigar su pecado, tanto más grave cuanto que le habían precedido ya numerosos beneficios. Arrepentidos, les da “una señal de salud” que les recordase los preceptos de la Ley, cuyo cumplimiento daba la vida y cuya inobservancia daba la muerte. Esta señal fue la serpiente de bronce, mirando la cual los israelitas recobraban la salud. El autor precisa que no era la serpiente quien curaba como por una especie de virtud mágica, sino el Señor; mirar a ella era una mera condición, puesta la cual El curaba a los israelitas. Jesucristo la presentó como tipo de su exaltación en la cruz para salvación de las almas. Al informarse los egipcios de la providencia y misericordia de Dios con su pueblo, los contemporáneos, por medio de las caravanas, o más tarde sus descendientes, pudieron comprender que era el Dios de los hebreos quien castigaba a los israelitas y a los egipcios, pero de diversa manera, y los libraba del mal, no sus dioses, que nada podían frente al castigo de Aquél.

Los egipcios murieron víctimas de la voracidad de las langostas y picaduras de las moscas (v.8), sin que ellos pudieran poner remedio al merecido castigo; si bien en el Éxodo no se dice murieran de tales mordeduras, pero habla de la devastación e infección que produjeron en el país, lo que causaría a muchos la muerte. El Éxodo llama a la invasión de langostas “una muerte,” una plaga mortal⁷. También israelitas murieron por las picaduras de las serpientes, pero no prevalecieron éstas contra el pueblo, porque Dios, llevado de su misericordia con los hebreos, les otorgó la señal de salud, que curó a muchos sin duda que habían sido mordidos y detuvo el castigo que habría acabado con todos ellos. No quería exterminarlos, sino sólo castigarlos para reducirlos al buen camino, al cumplimiento de sus mandamientos, sin cuya observancia no podrían gozar de las promesas de Dios. El castigo de Dios a Israel es siempre el castigo del padre que ama a su hijo, y porque lo ama lo castiga para que vuelva al buen camino.

Insiste el autor (v.12) en que fue Dios, no la serpiente misma o medios curativos naturales, quien devolvió la salud a los israelitas; fue su palabra omnipotente, que en boca de la Sabiduría encarnada curaría a tantos otros en la plenitud de los tiempos. Y concluye la perícopa proclamando el principio o razón por la que pudo observar la actitud descrita para con los judíos y para con los egipcios: Dios es “señor de la vida y de la muerte”⁸; por eso a los israelitas les conservó la vida frente a las mordeduras de las serpientes, y a los egipcios los dejó perecer por sus pecados; El puede castigar o mandar a los fuertes a la región de los muertos⁹ y puede devolver a la vida a quienes en ella entraron¹⁰. El hombre, en cambio, puede, sí, causar la muerte llevado de su maldad, pero no puede devolver la vida, porque no tiene poder sobre el hades o ciudad de los muertos.

El maná y la plaga del granizo y fuego (16:15-29).

¹⁵ Imposible es huir de tu mano. ¹⁶ Y los impíos que negaron conocerte, por el poder de tu brazo fueron castigados, perseguidos con extraordinarias lluvias, con granizadas y aguaceros inevitables y por el fuego abrasador. ¹⁷ Y lo más maravilloso era que en medio del agua, que todo lo extingue, el fuego se mostraba más activo, porque la naturaleza combate por los justos, ¹⁸ pues unas veces la llama se aplacaba para que no fuesen consumidos los animales enviados contra los impíos, para que, viéndolo, entendiesen que eran empujados por el juicio de Dios; ¹⁹ otras veces el fuego se encendía, contra su naturaleza, en medio del agua, para destruir los productos de una tierra impía. ²⁰ En lugar de esto proveíste a tu pueblo de alimento de ángeles, y sin trabajo les enviaste del cielo pan preparado, que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos. ²¹ Y ese alimento tuyo mostraba tu dulzura hacia tus hijos, ajustándose al deseo de quien lo cogía, y se acomodaba al gusto que cada uno

quería. ²²La nieve y el hielo soportaban el fuego sin derretirse, para que conociesen que los frutos de los enemigos los destruía el fuego, encendido por la tempestad y que fulguraba en medio de la lluvia. ²³Y para que de nuevo se alimentasen los justos, se olvidaba de su propia naturaleza. ²⁴Pues la creación, sirviéndote a ti, que la hiciste, despliega su energía para atormentar a los malos y la mitiga para hacer bien a los que en ti confían. ²⁵Por esto, amoldándose a todo, servía a tu generosidad universal, nodriza de todos, según la voluntad de los necesitados. ²⁶Para que aprendan, Señor, tus amados hijos que no tanto la producción de los frutos alimenta al hombre cuanto tu palabra, que conserva a los que creen en ti. ²⁷Pues lo que resistía a la acción del fuego, al punto se derretía calentado por un tenue rayo de sol; ²⁸para que a todos sea manifiesto que es preciso anticiparse al sol para darte gracias y salirte al encuentro, a la aparición de la luz. ²⁹Pues la esperanza del ingrato se derrite como el hielo y se derrama como agua inútil.

Con la reafirmación del poder universal de Dios, al que nadie puede escapar 11, comienza una nueva antítesis: Dios castiga a los egipcios con el fuego y el granizo, mientras que protege a los israelitas por medio del maná. Se refiere el autor a la séptima plaga; ante la obstinación persistente del faraón, Dios envía lluvias, aguaceros y granizadas como jamás las hubo en Egipto ¹², donde estos fenómenos son raros; lluvias que iban acompañadas de tormentas y fuego tan abrasador, que los egipcios resolvieron permitir la salida de los israelitas ¹³. En los v. 18-19 se ven algunas particularidades del fuego no referidas en el Pentateuco, y que el autor toma de la tradición, que recogen también Flavio Josefo y Filón ¹⁴. Unas veces el fuego se *aplababa para que no fuesen consumidos los animales*, otras *ardía aun en medio del agua* para destruir las cosechas. En el primer caso no se trata del fuego bajado del cielo que se hiciese inofensivo a los animales de las plagas anteriores que habían desaparecido al llegar la séptima plaga (y la langosta no vino hasta después de la 7.^a), sino de las hogueras que los egipcios encendían para consumir los mosquitos y langostas, como se practica hoy todavía en nuestros días por todas partes donde los mosquitos invaden la atmósfera. Pero no conseguían su intento, bien por la extensión e inmensidad de la plaga, bien por una intervención de Dios. En el segundo se trata del rayo, cuyos efectos son más poderosos que los del fuego ordinario, pues aun en medio de las aguas destruía las cosechas. Esto los debía hacer ver que todos los elementos de la naturaleza están en la mano de Dios ¹⁵ y le sirven, en este caso como instrumentos de su justicia.

A los hebreos, en cambio, Dios les envió el maná, llamado *alimento de ángeles* (v.20) por tratarse de un alimento en cuya preparación no tuvieron que poner trabajo alguno los israelitas, sino que les fue enviado del cielo, donde habitan los ángeles y por cuyo ministerio tal vez les fue proporcionado, como respecto de la Ley afirma San Pablo ¹⁶. En el Éxodo se dice que tenía un sabor “como de torta de harina de trigo amasada con miel”¹⁷, dulzura que simbolizaba y les debía recordar la dulzura y suavidad con que Yahvé trataba a sus hijos a su paso por el desierto. El autor de la Sabiduría añade, sobre la narración del Pentateuco, que el maná *se adaptaba al gusto de quien lo tomaba* (v.21). Dada la afirmación del Éxodo mencionada y la murmuración de los hebreos, “cansados de un tan ligero manjar,” consignada en los Números ¹⁸, la interpretación será o que el maná sustituía los más variados y exquisitos alimentos, de modo que nada faltó a los israelitas en el desierto, o es una expresión poética o hiperbólica del hecho de que durante cuarenta años se alimentaron con él todos los israelitas. El maná es tipo de la Eucaristía. Jesucristo, en el sermón de Cafarnaúm, pone comparación entre uno y otra. Los Padres vieron siempre en él un símbolo o figura de la Eucaristía ¹⁹. La liturgia tomó de aquí el versículo “*Panem de cáelo praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem,*” y canta en la festividad del Corpus: “*Ecce*

pañis angelorum.” La Eucaristía realiza en el orden espiritual las propiedades del maná: pan digno de ángeles, mantiene la vida de las almas en el camino a la patria y concede todas las gracias, pues contiene la Fuente de todas ellas.

El maná era semejante a la escarcha ²⁰, de modo que se evaporaba ante la acción del sol; sin embargo, resistía la acción del fuego, que parecía olvidar sus propiedades para con él, mientras que destruía las cosechas de los egipcios en medio del granizo y del agua. Así el fuego se mostraba terrible contra los egipcios y benévolo con los hebreos. La última razón de esa diversa conducta de los elementos está en el poder de Dios, que los ha creado, y son, por lo mismo, dóciles instrumentos en sus manos. El puede hacer cesar sus mismas cualidades naturales, en este caso en favor de los israelitas, o dotarlos de otras distintas para castigar a los malvados, como en el caso de los egipcios.

Concluye esta perícopa con una doble enseñanza: la primera (26:27), de orden dogmático: es la palabra omnipotente de Dios, más bien que los frutos naturales — que en tanto sostienen la vida en cuanto que Dios ha puesto en ellos tal virtud —, la que por medio de ellos o por medios prodigiosos conserva la vida de quienes creen en El. Pensamiento inspirado en aquellas palabras del Deuteronomio: “No sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé.” ²¹ Ella hacía también que el fuego no destruyese lo que tenues rayos del sol disipaban. La segunda (v.28-29), de orden moral; el maná se derretía apenas salido el sol, por lo que era preciso recogerlo muy de mañana. Ello nos enseña que debemos ser diligentes en agradecer a Dios los beneficios del nuevo día, apenas su luz ilumina la nueva jornada. La idea de orar a Dios por la mañana es frecuente en la Biblia ²², enseñanza que ha heredado la Iglesia, que recomienda a sus cristianos levantar el corazón a Dios ya desde por la mañana. Las ideas anteriores sugirieron al autor una bella metáfora con que termina el capítulo: la esperanza de los ingratos se disipa como el hielo y se derrama como el agua. **Ponen su corazón no en Dios, que concede a sus hijos bienes duraderos y eternos, sino en las cosas caducas que el viento se lleva.**

1 11:7 — 2 Ex 17:2-7 (en Rafidim); Núm 20:1-13 (Cades). — 3 Ex 16:3. — 4 Ex 7:28-29; 8:21. — 5 Bt 61. *Animáis* p.663, citado en Lesétre, p.i24. — 6 Núm 21:5-9. — 7 Ex 8:24; 10,4-7. Hay una especie de moscas denominada “dthehab,” cuya picadura, si no se cura a tiempo, puede causar la muerte. Cf. Vigouroux, *BU*, IV 46. — 8 Dt 32:39; Sam 2:6; Tob 13:2. — 9 Gen 6; Ex 12:29-32. — 10 1 Re 17:21-22; 2 Re 4:34; 13:21. No se trata de la resurrección; el autor se hubiera expresado con más claridad. El contexto no la exige (Lattey). — 11 Is 40,12; Tob 13:3; Sal 138:7. Ex 9:24. — 13 Ex 9:27. — 14 De vita Mosis I 118. — 15 5:20. — 16 Gal 3:13. El Sal 78:25 llama al maná “pan de los fuertes,” que los LXX traducen “pan de los ángeles.” — 17 16:31; Núm. 11:8. — 18 21:5. — 19 San Ambrosio, *De Myster.* VIII. — 20 Ex 16:14. — 21 3:3; Mt 4:4. — 22 Sal 4:4; 59:17; 62:2 (LXX); 88:14; Prov. 8:17.

17. Las Tinieblas de Egipto.

¹ Grandes e inescrutables son tus juicios, y por esto las almas en tinieblas se extraviaron. ² Pues suponiendo los inicuos que podían dominar sobre la nación santa, quedaron presos de las tinieblas y encadenados por una larga noche, encerrados bajo sus techos, excluidos de tu eterna providencia. ³ Imaginándose poder ocultar sus secretos pecados, bajo el oscuro velo del olvido, fueron dispersados, sobrecogidos de terrible espanto y turbados por espectros. ⁴ Pues ni el escondrijo que los protegía los preservaba del terror y rumores aterradores les infundían espanto, y espectros tristes y de rostros tétricos se les aparecían; ⁵ y ninguna fuerza de fuego era capaz de dar luz, ni la llama brillante de los astros podía iluminar aquella horrenda noche. ⁶ Sólo les aparecía un fuego repentino y temeroso; y espantados de la visión, cuya causa no veían, juzgaban más terribles las cosas que estaban a su vista. ⁷ Las ilusio-

nes del arte mágica quedaban por los suelos, afrentosa corrección para los que presumían de sabiduría.⁸ Pues los que prometían expulsar los miedos y las turbaciones del alma enferma, esos mismos padecían de un miedo ridículo;⁹ pues aunque nada hubiese que les pudiera infundir espanto, aterrados por el paso de los animales y el silbido de las serpientes, se morían de miedo, y ni querían mirar al aire, que por ninguna vía podían evitar.¹⁰ La maldad es cobarde y da testimonio contra sí misma, y siempre sospecha lo más grave, perturbada por su conciencia. 11 Pues la causa del temor no es otra que la renuncia a los auxilios que proceden de la reflexión,¹² porque cuanto menor ayuda se recibe del fondo del alma, tanto mayor se cree lo desconocido que atormenta.¹³ Ellos, en medio de una noche realmente impenetrable salida del fondo del insondable hades, durmieron el mismo sueño.¹⁴ Unos eran agitados por prodigiosos fantasmas, otros desfallecidos por el abatimiento del ánimo, sorprendidos por un repentino e inesperado terror.¹⁵ Luego, si alguno de ellos caía rendido, quedaba como encerrado en una cárcel sin cadenas.¹⁶ El labrador o el pastor, el obrero ocupado en los trabajos del campo, sorprendidos, soportaban lo inevitable,¹⁷ ligados todos por una misma cadena de tinieblas. Fuera el viento que silba, o el canto suave de los pájaros entre la espesa enramada, o el rumor de las aguas que se precipitan con violencia,¹⁸ o el estrépito horrísono de las piedras que se despeñan, o la carrera invisible de animales que retozan, o el rugido de las fieras que espantosamente rugen, o el eco que resuena en los hondos valles, todo los aterraba y los helaba de espanto.¹⁹ Mientras todo el universo era iluminado por una brillante luz, y libremente se entregaban todos a sus trabajos,²⁰ sólo sobre aquéllos se extendía una densa noche, imagen de las tinieblas que a poco les aguardaban; pero ellos se eran para sí mismos más graves que las tinieblas.

El autor, en esta larga perícopa, recargando las tintas más que en las anteriores para poner más al vivo el castigo que Dios envió a los obstinados egipcios, pone contraste entre las tinieblas que sufrieron los egipcios en la novena plaga y la claridad que disfrutaron los israelitas durante esos días y el beneficio de la columna de fuego durante el camino por el desierto.

Comienza afirmando la inescrutabilidad de los juicios divinos, que son aquí las maravillosas actuaciones de la Sabiduría con los israelitas, que se dejaron guiar por ella, incomprendibles para quienes carecen de su instrucción. Privados de ella los egipcios, se extraviaron y cayeron en las mayores abominaciones. San Pablo, al concluir la perícopa sobre la incredulidad de los judíos, da una afirmación semejante que parece inspirarse en ésta 1.

No obstante las ocho plagas con que ya había castigado Dios a los egipcios, creyeron éstos que podrían retener a los israelitas y se niegan a permitir su salida. Dios les envía entonces la novena plaga: durante tres días y tres noches, las tinieblas cubrieron el país de Egipto, quedando así privados, excluidos de su providencia, que iluminaba a los israelitas con la luz natural del sol. Los comentaristas asimilan esta plaga al terrible viento *khamsim*, que oscurece el aire llenándolo de un polvo finísimo que penetraba hasta en los lugares más apartados.

Los egipcios creyeron poder esconder bajo la oscuridad de la noche aquellos misterios ocultos con sus orgías y obscenidades². Pero Dios, que ve en lo oculto, se valió para castigarlos de lo mismo que aprovechaban para sus abominaciones. Las tinieblas los dispersaron de modo que no pudieron reunirse para perpetrarlas. Lo de los *espectros y rostros tétricos* (v.4), dato no consignado en la narración del Éxodo, que el sabio puede haber deducido del relato mismo de la plaga³ o tomado de la tradición⁴, más que apariciones objetivas, serían visiones puramente sub-

jetivas, fruto de una imaginación terriblemente atormentada por la plaga, que invadía hasta los mismos escondrijos de las casas. La densidad de las tinieblas era tan grande, que la luz del sol y el brillo de las estrellas no podían penetrarla. El autor del Éxodo dice “que ninguno veía a su vecino.”⁵ El sabio no aclara si era producida por el *khamsim*, que no sólo no deja ver la luz del sol, sino que apaga cualquier otra llama con la arenilla, o si es debida a una intervención especial de Dios, que originó aquellas tinieblas insólitas, como imagen y extensión de las sombras del hades, mansión oscura por excelencia⁶. Posiblemente se trate del fenómeno natural aumentado por la intervención de Dios y descrito con el estilo propio de esta tercera parte.

Un fuego repentino y temeroso venía a aumentar el horror y espanto de los egipcios. Vigouroux dice que, cuando se levanta el *khamsim*, espesas nubes de arena fina, rojas como las llamas de un gran horno, envuelven toda la atmósfera y la abrasan como un inmenso incendio⁷. Pero lo repentino parece indicar se trata más bien de relámpagos terroríficos, cuya repentina luz, iluminando los objetos, provocaba en sus mentes turbadas la sensación de visiones espectrales, que aumentaban el pánico. Los magos que pudieron imitar a Moisés en las primeras plagas, nada pudieron frente a este estado de cosas, y fueron ellos, como todos, sobrecogidos de un espanto no ridículo en sí, sino más bien legítimo, pero que los ridiculizaba ante los demás al verlos vencidos, incapaces de imitar aquel prodigio, como consiguieron hacer con los anteriores.

En aquella situación, la cosa más insignificante, el paso de los animales agitados por el hambre y las tinieblas, y sobre todo el silbido de las serpientes, que lanzarían fuertes alaridos, contribuirían a atemorizar a los egipcios, escondidos en sus escondrijos, a quienes la conciencia de sus abominaciones llevaría a sospechar en todo un nuevo castigo de Dios. El malvado es atrevido y presuntuoso mientras no hay una fuerza superior a él; pero, cuando ésta aparece en un hecho prodigioso que puede argüir una intervención del más allá, se vuelve cobarde como el que más, porque su conciencia no está tranquila. “Entre todas las tribulaciones del alma humana — escribe San Agustín —, no la hay mayor que la conciencia.”⁸ *El temor* — dice el sabio — proviene de la renuncia a los auxilios que proceden de la reflexión (v.11). Esta nos enseña a descubrir la voluntad de Dios, el bien que tenemos que hacer y el mal que tenemos que evitar y las consecuencias que de lo uno y de lo otro se siguen. Sin ella fácilmente obramos mal, y luego viene el remordimiento de la conciencia, que provoca el temor. Si los egipcios hubieran reflexionado sobre las primeras plagas y reconocido el poder de Yahvé, hubieran cumplido su voluntad, permitiendo la salida de los israelitas, y se hubieran visto libres de las plagas siguientes. La ignorancia de la causa aumenta el miedo, porque se teme que en ella se encierren efectos desconocidos más graves. No conociendo los egipcios la causa del mal, lo suponen más grave de lo que en realidad es. No ignoraban, sin duda, el fenómeno anual del *khamsim*, pero la plaga desencadenada por Dios tenía tal furor que los ponía fuera de sí.

Los egipcios se vieron sumergidos en la más tenebrosa noche, que parecía salida “del fondo del insondable hades,” lugar o morada tenebrosa por excelencia, “donde la claridad misma es noche oscura”⁹, y quedaron reducidos durante aquellos días al mismo sueño, no del descanso, sino de la más completa inactividad; sueño en que se veían sobresaltados por los fantasmas y abatidos por un continuo terror que les hacía desfallecer. Todos quedaron como *encerrados en una cárcel sin cadenas* (v.15), de la que no se podían mover. El que caía rendido allí tenía que permanecer como aprisionado por las tinieblas, que no le permitían moverse; el labrador o el pastor sorprendidos en pleno campo no podían, a causa de la oscuridad, regresar a sus hogares. Envueltos en aquella oscuridad y presa de aquel terror, cualquier ruido contribuía a aumentar el temor y pánico de aquella noche, desde el canto suave y lastimero de los pajarillos hasta el estrépito horrisono de piedras que se despeñaban de la cima de las casas y de lo alto de los templos, de

las cumbres de las montañas...; fenómenos que tendrían lugar en las diversas partes de Egipto.

Todo el universo gozaba de la luz del día, y los habitantes se entregaban tranquila y alegremente a su trabajo; los mismos hebreos que habitaban en Gosen se vieron libres de la plaga. Sólo los que oprimieron a la nación santa fueron envueltos en aquella noche, presagio de la noche eterna que pronto les sobrevendría, a unos por la acción del ángel exterminador y a otros por las aguas del mar Rojo, y que duraría no tres días, sino toda la eternidad, y en la que el remordimiento de sus pecados les resultaría más torturante que las mismas tinieblas.

“Según los Padres — concluye oportunamente Girotti —, las tinieblas de Egipto son la imagen de los pecadores que creen, como los egipcios, que podrán permanecer escondidos en la oscura noche de sus pecados. Estos son semejantes a aquellos niños que, poniendo una mano sobre sus ojos, se imaginan no ser vistos. Así, los hombres cesan de mirar a Dios y van pensando que El no los ve, como si su propia ceguera los volviese ciegos o cesase de existir la justicia porque ellos no piensen en ella.”¹⁰

1 Rom 11:33. — 2 14:23-26. — 3 Ex 10:21-23. — 4 Cf. Filón, *De vita Mosis*. Podría ser una descripción poética de la plaga. — 5 10:23. — 6 Cf. V.13:20; Job 10:21-22. — 7 *La Bible* 1 4:4. — 8 *In Ps.* 45. — 9 Job 10:22; 38:17. — 10 O.c., p.337.

18. Los Hebreos Gozan de Luz. Mortandad en Egipto.

Los hebreos, en contraste con las tinieblas de Egipto (18:1-4).

¹ Mientras que para tus santos brillaba una espléndida luz, aquéllos, oyendo sus voces sin ver a las personas, las proclamaban felices aunque hubieran sufrido,² y al no ser maltratados por los agravios recibidos, les daban gracias, y pedían perdón de haberlos tenido por enemigos,³ Y en lugar de las tinieblas encendiste una columna, que les diste para su camino, guía desconocido, un sol inofensivo para una gloriosa peregrinación.⁴ Pues dignos eran de ser privados de luz y encerrados en tinieblas los que guardaban en prisión a tus hijos, por quienes había de ser dada al mundo la luz incorruptible de la ley.

Los israelitas, entre tanto, gozaban de una espléndida luz¹. En diferentes puntos del país, israelitas y egipcios se encontraban colindantes, de modo que éstos, por las conversaciones y cantos de acción de gracias de aquéllos, pudieron darse cuenta de que la plaga suspendía prodigiosamente sus efectos sobre los israelitas. Entonces los consideraban felices aunque antes hubieran sufrido dura opresión. Y al ver que ahora, pudiendo hacerlo, no tomaban venganza alguna respecto de ellos, les daban gracias y pedían perdón por los malos tratos a que los habían sometido. Más aún, no paró ahí la protección de los israelitas. Cuando, vencida la obstinación del faraón, partieron camino de la tierra prometida, Dios les proporcionó la nube luminosa e inofensiva que les guiase a través del desierto².

El autor concluye poniendo de relieve el hecho que motivó el castigo divino; los egipcios habían sometido a esclavitud al pueblo escogido, por quien sería dada al mundo la luz incorruptible de la Ley, poco después, en el monte Sinaí. Dios, entre todos los pueblos de la tierra, escogió al pueblo hebreo para hacerlo depositario de su revelación y su ley y preparar los caminos del Mesías, cuya misión no estaría limitada a un pueblo, sino que venía a salvar al mundo entero de la esclavitud del pecado y conducirlos a una bienaventuranza eterna³. Dios tuvo siempre una providencia especial sobre este pueblo suyo escogido.

La muerte de los primogénitos egipcios (18:5-19).

⁵ Y a los que habían resuelto dar muerte a los hijos de tus santos, uno de los cuales fue expuesto y salvado para castigo de ellos, les quitaste la muchedumbre de sus hijos y a una los ahogaste en las impetuosas aguas ⁶Aquella noche fue de antemano conocida por nuestros padres; porque, sabiendo con certidumbre a qué juramentos habían dado fe, tuvieron más ánimo. ⁷ Y fue esperada por tu pueblo la salud de los justos y la perdición de los enemigos. ⁸ Pues con lo mismo que castigaste a los enemigos, con eso nos fortificaste llamándonos a ti. ⁹ En secreto hicieron sus sacrificios los hijos santos de los buenos, y de común acuerdo hicieron este pacto divino, de que los santos participasen igualmente de los mismos bienes y peligros, cantando antes las alabanzas de sus padres. ¹⁰ Entre tanto resonaba el grito discordante de los enemigos y se oía el triste llanto por los hijos muertos; ¹¹ y con igual pena fue castigado el siervo que el amo, y la plebe padecía lo mismo que el rey. ¹² Y todos a una, con un sólo género de muerte, tenían muertos innumerables, y no bastaban los vivos para sepultarlos, pues en un instante sus más nobles nacidos fueron muertos. ¹³ A causa de sus magias no habían creído todos los castigos pasados, pero con la muerte de los primogénitos confesaron que el pueblo era hijo de Dios. ¹⁴ Un profundo silencio lo envolvía todo, y, en el preciso momento de la media noche, ¹⁵ tu palabra omnipotente, de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero, se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. ¹⁶ Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable; e irguiéndose, todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo. ¹⁷ Al instante visiones de sueños terriblemente los turbaron, cayendo sobre ellos temores inesperados; ¹⁸ y, arrojados por tierra aquí y allí, manifestaban la causa por que morían. ¹⁹ Las visiones que los turbaron les habían advertido, para que al morir no ignorasen por qué sufrían aquellos males.

De nuevo la ley del talión y el paralelismo entre la justicia de Dios para con los egipcios y su misericordia para con el pueblo de Israel. Los egipcios, para evitar el incremento de los varones israelitas, decretaron la muerte de cuantos niños naciesen a sus mujeres hebreas⁴. En castigo, Dios decretó la muerte de los primogénitos egipcios y anegó en *las aguas del mar Rojo* su ejército.

Los patriarcas habían transmitido al pueblo la promesa de la liberación de la tierra extranjera después de la opresión en ella⁵. Moisés mismo anunció para aquella noche la muerte de los primogénitos de los egipcios y la salida de los israelitas⁶. Por eso esperaban confiados el castigo de los enemigos y el cumplimiento de la palabra divina.

Cuando el tremendo castigo iba a llegar, y antes de partir, los israelitas celebraron en sus casas la cena pascual (v.8), verdadero sacrificio ritual que en aquellos momentos trascendentales unió a los israelitas, los cuales se comprometen todos a participar por igual de los bienes y de los males que llevaría consigo la empresa que iban a comenzar al día siguiente y a compartir las alegrías y las penas. Se concluyó con el canto de los himnos compuestos por los patriarcas, o por Moisés y Aarón con elementos tradicionales transmitidos por aquéllos, que dieron origen al *Hallel* o canto oficial de la cena pascual, que se celebraría de generación en generación⁷.

Con el canto de los hebreos contrastaba el clamor y lamentaciones de los egipcios, que lloraban la muerte de sus primogénitos, con que Dios hacía sentir su mano poderosa sobre los recalcitrantes opresores, desde el faraón hasta el último de los egipcios⁸. La cantidad de muertos fue tal, que no había tiempo para embalsamar los cadáveres, operación que duraba un mes, y dar-

les sepultura, con aquellos largos y complicados ritos funerarios que estaban en uso entre los egipcios, lo que supondría para ellos un nuevo dolor, dada su devoción por el culto a los muertos. Tal vez las artes de los magos no dejaron ver claramente a los egipcios la acción de Dios en las nueve primeras plagas o las explicaban como fenómenos puramente naturales. Pero la muerte de los primogénitos no dejaba lugar a duda: el dedo de Dios estaba allí. Los egipcios, al fin, reconocen que los hebreos eran el pueblo escogido por Dios.

Con una descripción semejante a la del ángel que desencadenó la peste en el pueblo israelita en los días de David ⁹, los v. 14-16 presentan la noche de la muerte de los primogénitos. En medio del silencio de la noche, la “palabra omnipotente” de Dios, que creó todas las cosas, las conserva y puede reducir a la nada ¹⁰, como un invencible guerrero fue sembrando la muerte en los hogares de los egipcios en cumplimiento del decreto divino de dar muerte a sus primogénitos. La Iglesia ha tomado los versos 14-15 para el introito de la misa de media noche de Navidad. Como el ángel ex-terminador por medio de la muerte de los primogénitos puso fin a la esclavitud egipcia, **así el verbo de Dios, que nace en el silencio de aquella noche en el portal de Belén**, nos libró de la esclavitud del demonio y del pecado.

Visiones de sueños en medio de horribles pesadillas anunciaron a los primogénitos su próximo fin y les hicieron saber la causa de su muerte, que ellos, víctimas probablemente de alguna peste o algún mal rápido desconocido que les producía la muerte en pocas horas, manifestaron a los demás. Era ésta no haber escuchado la voz de Moisés, que en nombre de Dios pedía la libertad para los israelitas. Esa misma noche, los egipcios, que repetidas veces rechazaron la demanda de Moisés, pidieron a los israelitas que salieran de entre ellos, proporcionándoles ellos mismos los enseres necesarios para la salida. El dato de las visiones en que los primogénitos conocieron la causa de su muerte no es referido en el Éxodo. El autor de la Sabiduría lo pudo tomar de la tradición tal vez existente, o deducirlo, bajo la inspiración divina, del hecho de que esa misma noche los egipcios rogaron a los israelitas saliesen de su país.

Dios castiga con la muerte a los israelistas rebeldes (18:20-25).

²⁰ **La prueba de la muerte alcanzó también a los justos, y en el desierto se produjo una mortandad en la muchedumbre; pero la cólera no duró mucho tiempo.** ²¹ **Porque un varón irreprochable se apresuró a combatir por el pueblo con las armas de su propio ministerio, la oración y la expiación del incienso, y resistió a la cólera y puso fin al azote, mostrando que era tu siervo.** ²² **Y venció a la muchedumbre, no con el poder del cuerpo ni con la fuerza de las armas, sino que con la palabra sujetó al que los castigaba, recordando los juramentos y la alianza de los padres.** ²³ **Y caídos los muertos a montones unos sobre otros, levantándose en medio, aplacó la cólera y le cortó el camino hacia los vivos.** ²⁴ **Pues sobre sus vestiduras llevaba grabado a todo el pueblo, los nombres gloriosos de los padres, grabados en las cuatro series de pie-dras, y tu gloria sobre la diadema de su cabeza.** ²⁵ **A la vista de esto retrocedió con temor el exterminador, y dio por suficiente la manifestación de la cólera divina.**

Al castigo duro e inflexible de los egipcios opone el castigo misericordioso para con los israelitas. También sobre éstos recayó el castigo de la muerte. Seducidos por Coré, Datan y Abirón, se rebelaron contra Moisés y Aarón. Dios hizo morir a 14.700 ¹¹. Pero el castigo de Dios, que quería destruir el pueblo entero, cesó ante la intercesión del sumo sacerdote Aarón, varón irreprochable, cuya oración y sacrificio expiatorio del incienso puso fin a la mortandad, con lo que quedó claro que él era el siervo de Dios y su sacerdote legítimo.

No fue una victoria obtenida por las armas o por la guerra, sino por la oración sacerdotal de Aarón, que, revestido de las vestiduras pontificales, colocado entre los vivos y los muertos ¹², recordó a Dios el juramento hecho a los patriarcas de que introduciría al pueblo en la tierra prometida, e hizo retroceder al ángel exterminador, que se retira ante la dignidad y poder del sumo sacerdote, simbolizados en aquellas vestiduras.

El capítulo 28 del Éxodo describe las vestiduras del sacerdote. De ellas el sabio menciona la túnica azul de lino, hasta los pies, en cuya parte inferior llevaba granadas de jacinto, de púrpura y de carmesí, alternando con campanillas de oro todo alrededor. Pero su amplitud y colorido y ornamentación simbolizaba en su conjunto al universo entero.

En el pectoral que colgaba sobre su pecho llevaba 12 piedras preciosas dispuestas en cuatro filas ¹³, en cada una de las cuales estaba grabado el nombre de uno de los 12 patriarcas. Con ello Aarón se caracterizaba como el representante de los padres a quienes fueron hechas las promesas y del pueblo de Israel. Finalmente, sobre la diadema que llevaba en su cabeza estaban escritas estas palabras: “**Santidad de Yahvé,**” que significaba la unión del pontífice con Dios y hacía notoria su dignidad de sumo sacerdote ¹⁴.

“Se hace mención de todos estos ornamentos del sumo sacerdote — comenta Lesétre —, con ocasión de la plegaria victoriosa de Aarón, porque la túnica, que era una especie de *microcosmos*, recordaba a Dios su providencia paternal para con todas las criaturas que él ama (11:25); el racional le hacía recordar las promesas hechas a los patriarcas en favor de su descendencia, y la diadema era la insignia de la **consagración personal de Aarón al servicio de Dios y de su derecho de intercesión ante el Señor.**”¹⁵

1 Ex 10:23. — 2 Ex 13:21; Núm 9:15. — 3 Is 2:3. — 4 Ex 1:15-25. — 5 Gen 15:13-14; 26:3. — 6 Ex 11:14; 12:27. — 7 2 Par 30:21; Mt 26:30; Mc 16:26. — 8 Ex 4:23; 12:29-32. — 9 1 Par 21:16. — 10 9:1; 12:9. — 11 Núm 16:41-50. — 12 Núm 16:47. — 13 Ex 28:15. — 14 Los autores explican diversamente la significación en particular de cada uno de los mencionados elementos. Para Filón, el color azul del vestido simboliza el aire; las flores que adornan la túnica representan la tierra; las granadas de la orla, el agua, y las campanillas, la armonía y sinfonía de todas estas cosas (De vita Mosis III 13). San Jerónimo dice que las cuatro cosas que se veían en las vestiduras del sumo sacerdote simbolizaban los cuatro elementos que comprenden el mundo entero: el lino, la tierra; la púrpura, el mar; el jacinto, el aire, y la escarlata, el fuego; la tiara, el cielo; la lámina de oro, la providencia de Dios; los diamantes, la pureza de doctrina y santidad de vida que deben distinguir al ministro del Señor (Epist. 127: De vest. sacerdot.). Cf. FL. Josefo, *Antiq.* III.VII, 4:7; Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J.C.* II p.131 y 230. — 15 O.C., P.141.

19. El Mar Rojo, Los Sodomitas, Conclusión.

Israel y los egipcios ante el mar Rojo (19:1-12).

¹ Pero sobre los impíos llegó hasta el colmo la cólera sin misericordia, porque Dios sabía de antemano lo que iba a su-cederles: ² que, habiéndoles permitido partir y dándoles prisa para que partiesen, luego, arrepentidos, los persiguieron. ³ Aún no habían terminado el luto y lloraban aún sobre los sepulcros de los muertos, cuando se lanzaron a nuevos planes insensatos, y a los que suplicantes habían arrojado persiguieron como a fugitivos. ⁴ Una merecida necesidad los arrastraba a este fin, haciéndoles olvidar los precedentes sucesos para que recibiesen el pleno castigo que faltaba a sus tormentos. ⁵ Y mientras que tu pueblo hacía una maravillosa travesía, encontraron ellos una extraña muerte; ⁶ porque toda la creación, en su propia naturaleza, recibió de lo alto una forma nueva, sirviendo a tus mandatos para que tus hijos fuesen guardados incólumes. ⁷ La nube daba sombra al campamento; de las aguas que antes la invadían se vio emerger la tierra seca, y en el mar Rojo un cami-

no sin tropiezos; y las ondas impetuosas dieron lugar a un verde campo,⁸ por donde atravesaron en masa, los que por tu mano eran cubiertos, después de haber contemplado prodigios estupendos.⁹ Pues como los potros en sus pastos y como los corderos retozones, ellos te alaban a ti, Señor, que los libraste;¹⁰ pues se acordaban que aun en su destierro, en vez de producir otros animales, produjo la tierra mosquitos, y en vez de peces produjo el río multitud de ranas.¹¹ Al fin vieron una nueva producción de aves cuando, llevados del apetito, pidieron los placeres de la comida,¹² y para su satisfacción salieron del mar las codornices.

Continúa el autor poniendo de relieve el contraste entre la conducta severa observada con los egipcios y la actitud misericordiosa para con los israelitas, ahora con respecto a las aguas del mar Rojo, para concluir cómo las criaturas obraban en las manos de Dios de modo diverso al que su naturaleza exigía, en favor de su pueblo escogido.

Mientras que el castigo de los israelitas bastó para que se arrepintieran de sus maldades, las diez plagas enviadas contra los egipcios no fueron suficientes para ablandar definitivamente el corazón endurecido de los egipcios, por lo que Yahvé tuvo que desplegar su ira sin misericordia sobre ellos. El castigo de los primogénitos quebrantó la obstinación de los egipcios, que no sólo permitieron la salida de los israelitas, sino que ellos mismos los impulsaron a que abandonaran el país. Pero, cuando aún no habían concluido de llorar a sus muertos, se lanzaron a la más loca aventura, saliendo en su persecución para de nuevo reducirlos a servidumbre. Parece como si una fatal necesidad los arrastrase hacia la ruina (v.4), necesidad que provenía **no de la voluntad de Dios, que** les había enviado diez plagas, que fueron otros tantos actos de misericordia para con ellos, sino de la obstinación de sus corazones, ciegos por el odio y la codicia de las riquezas que los trabajos de los hebreos les proporcionaban. Muchas veces los más duros castigos temporales no detienen más que por un momento la pasión. Pasados aquéllos, ésta vuelve impetuosa como un torrente y arrastra la voluntad de los pecadores a sus antiguas maldades. Ante la actitud incomprensible de los egipcios, Dios tiene que enviarles un último y definitivo castigo: las aguas del mar Rojo, que dejaron paso libre a los hebreos y anegaron a los perseguidores, quedando sepultado todo el ejército bajo ellas. No debieron darse cuenta de que caminaban sobre el lecho del gran río, y cuando las aguas volvieron impetuosas, no tuvieron tiempo de escapar.

En cambio, respecto de los hebreos, las cosas, dóciles en las manos de Yahvé, adquirían a veces incluso propiedades distintas a las que le competían por naturaleza para servir a sus designios sobre el pueblo escogido. Así la nube, oscura de día, luminosa por la noche, que los guiaba a través del desierto, y las aguas del mar Rojo, que se retiran y dejan un verde campo cubierto de algas 1. La alegría y gozo que los hebreos sintieron al verse ya completamente libres de sus opresores debió de ser indescriptible. El autor la compara a la de los corderillos que retozan en los días de primavera y a los potrillos que saltan ante sus pastos². Realizada la travesía, entonan un canto de acción de gracias al Señor³. Pero la protección del Señor sobre su pueblo no concluiría con el episodio del mar Rojo. Se iba a continuar a través del desierto, en el que les proporcionaría el alimento de un modo prodigioso con el maná y las codornices, y en la patria prometida durante todo el tiempo que fuese fiel a Yahvé.

El castigo de los sodomitas y de los egipcios (19:12-16).

12b Mientras que sobre los pecadores cayeron los castigos de que fueron indicio los violentos rayos. Pues justamente padecían por sus maldades¹³ los que habían practicado tan detestable inhospitalidad. Porque unos no quisieron recibir a desconoci-

dos que llegaban, y otros pretendieron esclavizar a los extranjeros, sus bienhechores.¹⁴ Y sobre el castigo entonces recibido tendrán otro al fin por haber acogido con tan mala voluntad a los extranjeros.¹⁵ Los egipcios recibieron con festivas manifestaciones a los que fueron partícipes en sus beneficios, mas luego los afligieron imponiéndoles crueles faenas. 16 También fueron heridos de ceguera, como los que a las puertas del justo, envueltos en densa tiniebla, buscaban la entrada de la puerta.

En esta perícopa, junto al castigo de los egipcios, se pone en contraste con la misericordia de Dios para con Israel el de los sodomitas, que cometieron un crimen parecido con el pueblo escogido. Aquéllos esclavizaron a quienes les habían proporcionado grandes beneficios, primero con las predicciones de José sobre los años de escasez, luego con los trabajos a que fueron sometidos por los faraones. Estos dieron muy mala acogida a los mensajeros del cielo enviados a Lot para notificarle la destrucción de Sodoma. Se presentaron ante la puerta de Lot exigiendo su entrega, no obstante la estima y veneración en que entonces era tenida la hospitalidad⁴.

Unos y otros fueron castigados. Y del castigo *fueron indicio* los violentos rayos (v.1a), añade el autor de la Sabiduría sobre la narración del Éxodo. El rayo expresa muy bien el castigo fulminante de Dios. En la destrucción de Sodoma llovió fuego. Que lo hubiera también en el paso del mar Rojo, parece indicarlo el autor del Éxodo cuando afirma que “a la vigilancia matutina miró Yahvé desde la nube de fuego y humo a la hueste egipcia y la perturbó.”⁵ Josefo habla también de este prodigio⁶.

El sentido de los v. 14-16 no es claro. El autor parece poner comparación entre los castigos de los sodomitas y los egipcios, afirmando que éstos lo merecían mayor que aquéllos. Los sodomitas merecían ser castigados por su inhospitalidad, que constituía en la antigüedad una de las faltas más graves, tanto que Lot prefería entregarles a sus hijas vírgenes antes que conculcarla⁷. Pero tenían una nota excusante para su conducta: se trataba de unos extranjeros desconocidos, de quienes no había garantías⁸. En cambio, los egipcios, después de haber acogido con fiesta a los israelitas y haber recibido de ellos los beneficios mencionados, los esclavizaron y llegaron a dar muerte a sus niños varones. Por ello, los sodomitas que intentaron forzar las puertas de la casa de Lot fueron castigados con la ceguera⁹, pero los egipcios lo fueron con la plaga de las tinieblas, cuyos horrores describió antes ampliamente¹⁰.

Conclusión (19:17-20).

¹⁷ Y para ejercer en ellos la justicia se pusieron de acuerdo los elementos, como en el salterio se acuerdan los sonidos en una inalterable armonía, como claramente puede verse por los sucesos.¹⁸ Pues los animales terrestres se mudan en acuáticos, y los que nadan caminan sobre la tierra.¹⁹ El fuego supera con el agua su propia virtud, y el agua se olvida de su propiedad de extinguirlo.²⁰ Al contrario, las llamas no atacaron las carnes de los ligeros animales que caminan por todas partes, ni derritieron aquel alimento celestial fusible como el rocío, pues en todas las cosas, Señor, engrandesces a tu pueblo y le glorificas y no le has despreciado, antes le asistes en todo tiempo y lugar.

Los últimos versos del libro vienen a ser un resumen de la tercera parte del libro, que termina con una **alabanza y acción de gracias a Dios por haber engrandecido y glorificado a su pueblo.**

La afirmación, varias veces repetida, de la docilidad de los elementos naturales en las

manos de Dios, que dejan unas veces sus propiedades naturales, toman otras propiedades distintas, es comparada ahora a la composición musical, en que las diversas notas concurren a formar una melodiosa armonía. En efecto, los diversos elementos de la naturaleza entonaron **un himno a la misericordia de Dios**, cuyas dulces notas percibieron los israelitas, y a su justicia, cuyos sonoros acentos recayeron sobre los egipcios, los cananeos y los sodomitas. El autor enumera algunos de esos elementos: los animales terrestres parece referirse a los hebreos y sus rebaños que atravesaron el mar Rojo. Semejantes comparaciones se encuentran en los clásicos ¹. Los animales acuáticos que caminaron sobre la tierra son, sin duda, las ranas que se esparcieron por toda la región de Egipto. Menciona también los prodigios antes descritos del fuego que no extinguía el agua, ni consumía los animalillos, ni derretía el maná ¹². Finalmente, saca la conclusión: Dios no ha abandonado a su pueblo, no obstante sus muchas prevaricaciones, sino que lo ha engrandecido y glorificado, conforme a las promesas hechas a los padres.

Dios escogió al pueblo hebreo para llevar a cabo los destinos mesiánicos y le prometió que estaría con él para protegerlo ¹³. El libro de la Sabiduría es una constatación de la fidelidad de Dios a su palabra en una de las épocas más difíciles de la historia de Israel. La Sabiduría encarnada terminó su estancia en el mundo con una promesa semejante a los cristianos, su nuevo pueblo: “Estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos”¹⁴. Durante veinte siglos ha cumplido su promesa, y la cumplirá en este siglo de egoísmo idolátrico, odio y persecución. Lo que se nos pide a los cristianos, como a los antiguos israelitas, es que seamos fieles a los dictámenes de la Sabiduría, que son los mandamientos y la voluntad del Señor.

¹ Los hebreos denominaban al mar Rojo *yam sif*: mar de las algas, que crecían en el fondo del mismo y tenían un color rojo que servía para teñir. Cf. Plinio, *Hist. nat.* XIII 25; Smith, *Dict. of the Bible*, a Red Sea. — 2 Is 63:11-13; Sal 113:4. — 3 Ex 15:1-19. — 4 Gen 19:1-19. — 5 Ex 14:24; Sal 77:18-19. — 6 *Antiq.* II 16:3. — 7 Gen 19:8. — 8 Algunos interpretan 143 de una “visita” en sentido favorable, en cuyo caso el sentido sería que los sodomitas en el día del juicio serán tratados con cierta consideración (cf. Mt 10:15). Pero está más de acuerdo el sentido desfavorable. — 9 Gen 19:11. — 10 17:1355. — ¹¹ Horacio, *Od.* I 2:6s; Ovidio, *Metam.* II 2603. — 12 16:17-22. — 13 Ex 6:2-8. — 14 Mt 28:20.

Eclesiástico

o Libro de la instrucción de Ben Sirac.

Introducción.

Título.

Los hebreos designaron el libro del Eclesiástico con el nombre del autor: *El libro de Ben Sirac*, o más explícitamente, *La instrucción de Ben Sirac*, *El libro de la instrucción de Ben Sirac*. También, según el testimonio de San Jerónimo ¹, *Libro de las Parábolas o Proverbios* (*séfer meshálím*). Y algunos rabinos de época reciente, *Libro de la Doctrina o Sabiduría* (*séfer mūsár*). Los manuscritos griegos en su mayoría lo intitulan: *Sabiduría de Jesús, hijo Sirac*, o más brevemente, *Sabiduría de Sirac* (Cód. Vat.). Por razón de su contenido, los Padres griegos muchas veces lo citan como σοφία, o sencillamente ἡ τραπεζαία, pues comprende enseñanzas referentes a todas las virtudes ². Entre los latinos, que lo designaron con el derivado del griego, *Liber lesu filii Sirac*, que se encuentra en algunos manuscritos; con el genérico de *Sapientia Salomonis*, con que lo presenta la Iglesia en su liturgia, prevaleció, a partir de San Cipriano ³, el de *Liber Eccle-*

siastici, que empleó el concilio Tridentino en la definición del canon de las Escrituras, y con el cual hoy corrientemente lo designamos. Este título le fue dado, o para distinguirlo del Eclesiástico, o más bien por el frecuente uso que se hacía de él en las lecturas de las reuniones de la Iglesia primitiva. Por el gran número y diversidad de sus enseñanzas ocupaba el lugar preferente entre los libros “aptos, más bien que para probar los dogmas, para ser leídos a los fieles en orden a su instrucción espiritual.” Este título que los designaba a todos se reservó después para el más extenso e importante de todos ellos⁴.

Contenido y división.

El Eclesiástico dedica algunas perícopas a exaltar la sabiduría, pero en su mayoría presenta un conjunto de normas morales sumamente útiles y provechosas que comprenden todas las virtudes y hacen referencia a todas las circunstancias y a las más diversas clases sociales, por lo que resulta un precioso tratado ascético espiritual. Tiene sobre el libro de los Proverbios la ventaja de que no sólo constata sus pensamientos, sino que los explica y desarrolla por medio de semejanzas y contrastes, dándoles una forma más elocuente y una mayor fuerza persuasiva, a la vez que los informa de un espíritu más religioso.

Al intentar hacer la división del libro, se tropieza con la dificultad indicada en Proverbios. Ben Sirac trata los diversos temas sin atenerse a un orden especial; más aún, repite algunos de ellos sin poner de manifiesto aspecto alguno nuevo que legitime la repetición. De ahí la dificultad de hacer una división que, por clara que resulte, siempre será un tanto artificial. Para la que proponemos tomamos como base: en cuanto a las partes, el c.24 con su singular y maravilloso elogio de la sabiduría, al que sigue un contenido en que se insiste en el aspecto social y familiar, y 21 42:15, que da comienzo a la última parte, parecida a Sab 10-19, de características distintas al resto del libro; en cuanto a las secciones, los elogios que de vez en cuando se hacen de la sabiduría, y que pueden considerarse como introducción a las mismas; todas ellas tienen una idéntica estructura: de la sabiduría divina se pasa a la sabiduría comunicada, y siguen más o menos consejos y exhortaciones prácticas, con la peculiaridad de que no se repiten los temas dentro de una misma sección. Indicamos al presentar la división la temática principal de las diversas partes y secciones del libro.

Prologo. Obra del Traductor.

Parte Primera (1:1-23:37): Naturaleza, preceptos y beneficios de la Sabiduría.

Sección 1.^a (1:1-4:11).

Dignidad de la sabiduría. Temor de Dios. Confianza en El. Piedad filial. Fortaleza. Humildad. Misericordia.

Sección 2.^a (4:12-6:17).

Ventajas de la sabiduría. Temeridad. Sinceridad. Buen uso de la lengua. Orgullo. Amistades.

Sección 3.^a (6:18-14:20).

Exigencias y ventajas de la sabiduría. Pecados a evitar. Deberes familiares y sociales. Prudencia con las mujeres y ciertos hombres, en el hacer el bien, respecto de los amigos y enemigos. El orgullo. Dios dispone todas las cosas. Las riquezas.

Sección 4.^a (14:21-16:23).

Diligencia en la búsqueda de la sabiduría. Los hijos impíos. El pecado no viene de Dios. Lo castiga. El lo ve todo.

Sección 5.^a (16:24-23:37).

La Sabiduría en la creación. Dios crea al hombre; da la Ley a Israel. Perdona a quien se convierte y confía en El. Verdadera y falsa sabiduría. Del buen uso de la lengua. Amistades. Diversas virtudes y defectos.

Parte Segunda (24:1-42:14): Excelencia y postulados sociales de la sabiduría.

Sección 1.^a (24:1-33:6).

Elogio cumbre de la sabiduría. Grandeza y atractivos. La sabiduría y la Ley. La ancianidad. En las relaciones sociales. La mujer buena y mala. Amistad y secretos. Diversas obras de misericordia. Peligros de las riquezas. Moderación en los banquetes. Hipocresía.

Sección 2.^a (33:7-39:15).

La sabiduría, autora de los contrastes en la creación. La obra de Ben Sirac. El padre de familia. La Ley, la sabiduría, la experiencia y el temor de Dios, fuentes del buen obrar. Los sacrificios. La restauración de Israel. Prudencia en la elección de mujer, de amigos. Consejos referentes a la salud, al médico, a los muertos. El artesano y el escriba.

Sección 3.^a (39:16-42:14).

Himno de alabanza a la sabiduría que resplandece en la creación. Miserias de la vida humana. El temor de Dios. La mendicidad y la muerte. La descendencia de los justos y la de los impíos. Cosas de que avergonzarse y de que no avergonzarse.

Parte Tercera (42:15-50:28): *La sabiduría en la naturaleza e Israel*. SECCIÓN I.^a (42:15-43:17).

Canto a la sabiduría divina. El sol, la luna, las estrellas. Los fenómenos meteorológicos. Las obras de Dios superan toda alabanza.

Sección 2.^a (44:1-50,28).

Elogio de los grandes personajes de Israel: los patriarcas, caudillos, sacerdotes, profetas. Entusiasta elogio de Simeón en su actuación pontifical. Razas odiosas.

Epilogo (50,29-31).

Apéndice: Oración y acción de gracias del autor.

El autor.

El nombre del autor del Eclesiástico ⁵ nos lo da el epílogo: *Jesús* (*yéshü'a*, forma abreviada de *yohóshü'a*), nombre frecuente en la Biblia, cuyo significado es “Yahvé salva”; *hijo de Sirac*; en realidad, el padre de Jesús se llamaba Eleazar ⁶; pero, cuando el padre era menos conocido que el abuelo, se añadía el nombre de éste al del hijo en lugar del nombre del padre.

Ben Sirac debía de ser un escriba que gozaba de una buena posición social que le permitió dedicarse a los estudios desde su juventud. El prologoísta, un nieto suyo, lo presenta como un hombre que se dio mucho a la lectura de la Ley, los Profetas y los otros libros patrios, con lo que llegó a adquirir gran ciencia y sabiduría. Muy probablemente ejerció su profesión en Jerusalén, como dan a entender sus exposiciones sobre la Ley, el temor de Dios, la sabiduría tradicional y, sobre todo, la minuciosa descripción de la liturgia del templo y de las actuaciones pontificales del sumo pontífice Simeón. Allí debió de abrir una escuela de instrucción moral para sus conciudadanos. Enriqueció sus conocimientos con las experiencias que le proporcionaron los viajes fuera de la patria ⁷ y el conocimiento que adquirió con ellos de la filosofía griega. Tal vez siendo joven estuvo al servicio de algún rey extranjero, como era entonces costumbre entre los judíos de la alta sociedad; debió de ser entonces cuando fue objeto de una conspiración basada en una calumnia que puso en peligro su vida ⁸. Con la sabiduría adquirida en la lectura de los libros santos, que hizo arraigar en su alma sus convicciones religiosas, y la ciencia experimental obtenida en sus viajes, que le dio un sentido realista de la vida, compuso su libro. Debía de ser en la época en que lo escribió un anciano, erudito y virtuoso, rodeado de una estima universal, que no quiso ba-

jar al sepulcro sin dejar una obra maravillosa con la que, aun después de su muerte, continuase comunicando a los demás la sabiduría **de que a él lo hizo partícipe el Dios de Israel** ⁹.

Fecha de composición.

El libro mismo nos presenta dos indicios a base de los cuales se puede señalar con bastante precisión la época en que Ben Sirac compuso su libro: la afirmación del autor del prólogo respecto de su bajada a Egipto y la mención que al final del libro se hace del pontífice Simeón.

El nieto de Jesús, hijo de Sirac, autor del prólogo, llega a Egipto el año 38 del reinado de Ptolomeo Evergetes II, que reinó desde el año 170 al 116 (veinticinco años junto a su hermano Ptolomeo IV Filometor y veintiocho o veintinueve solo). Dado que él cuenta desde el 170, el año 38 del reinado de Ptolomeo Evergetes II sería el 132. Este dato nos lleva a señalar como fecha de composición del libro por su abuelo entre los años 200 al 170, no después de este año, en que comienza la persecución de Antíoco Epifanes contra los judíos, a que el autor del libro, de una fe religiosa profunda, no habría podido menos de aludir.

Otro dato, menos preciso, es el elogio que en el capítulo 50 se hace del pontífice Simeón, hijo de Onías. Dada la forma concreta y entusiasta del mismo, parece que su autor ha conocido al pontífice, que había muerto cuando escribió el libro, y ha presenciado sus actuaciones-en el templo. Si bien hubo dos pontífices del mismo nombre y apellido, Onías I, que ejerció el pontificado del año 300 al 270, y Onías II, del 225 al 200, hay razones para pensar que fue Onías II el contemporáneo de Ben Sirac. En sus días fue restaurada la casa y consolidado el templo, edificado el muro y las torres de refuerzo y cavado el estanque 10. Ahora bien, Antíoco III el Grande, que reinó entre los años 223 al 187 e incorporó Palestina a su imperio, en agradecimiento a los judíos, que le proporcionaron lo necesario para su ejército, mandó que se terminasen, a sus expensas, los trabajos del templo, los pórticos y todo lo que tenía necesidad de ser reedificado u. El pontífice conocido por el autor del Eclesiástico habría sido Simeón II. Por lo que el libro no habría sido compuesto antes del 200, en que muere este pontífice. Como tampoco lo debió de ser después del 170 por la razón indicada, Ben Sirac escribió su obra en los años intermedios, probablemente hacia el 180.

Fin y destinatarios.

El fin general que se propuso el autor del Eclesiástico lo consigna su nieto en el prólogo que compuso para el mismo: “Escribir alguna cosa de instrucción y doctrina para quienes desearan aprenderla y, siguiéndola, aprovechar mucho más, llevando una vida ajustada a la Ley.” En efecto, como dejamos consignado al tratar del contenido, este escrito inspirado es un precioso manual de moral práctica en que se recomiendan todas las virtudes y se fustigan todos los vicios; contiene normas de comportamiento incluso en los asuntos económicos y políticos, descendiendo a detalles de urbanidad e higiene. Por ello, quien leyere el libro y practicare sus enseñanzas llevará una vida perfectamente ajustada a la Ley.

El libro está dirigido, como dice también el prologuista, a todos aquellos que deseen instruirse en orden a un aprovechamiento espiritual mayor mediante el cumplimiento fiel de la Ley. Aquél hizo su versión para los judíos de la diáspora, que tenían que vivir en medio de los paganos, con el fin de que su lectura les ayudase a mantenerse firmes en la fe de los padres, con cuyo elogio termina el libro, y a practicar las virtudes del buen israelita sin dejarse arrastrar de las costumbres depravadas de los gentiles. Pero, aunque escrito primariamente para los judíos, el Eclesiástico resulta un precioso libro de lectura espiritual para los cristianos, que los fortalecerá en todas las virtudes y los apartará de todos los vicios. Después de los Salmos ha sido el libro más

utilizado en la liturgia cristiana. San Agustín escribía al fin de su vida que había encontrado en la obra de Ben Sirac más recursos para la vida espiritual que en ningún otro libro ¹².

Doctrina religiosa.

Dogmática. — 1. Dios. — Existe desde la eternidad ¹³; ha creado todas las cosas ¹⁴, también a los vivientes ¹⁵ y al hombre, que hizo a su imagen ¹⁶; sus obras predicán su grandeza y poder ¹⁷, su sabiduría ¹⁸, su gloria ¹⁹ y su providencia ²⁰. Es justo y misericordioso para con el hombre ²¹; omnisciente, conoce sus mismas intenciones y ve aun las obras que realiza en la oscuridad ²². No tiene acepción alguna de personas ²³.

2. *La sabiduría*. — Ella misma afirma su origen divino y misterioso ²⁴, existe desde la eternidad ²⁵, **está siempre con el Señor** ²⁶, es insondable e inconmensurable ²⁷. Está por encima de todas las criaturas, **las conoce y se manifiesta en todas ellas** ²⁸. Impera sobre todos los pueblos ²⁹, pero estableció su peculiar morada en Israel ³⁰, a quien comunicó la Ley, que encierra la auténtica sabiduría ^{31*} y protegió con singular providencia a través de sus ilustres personajes ³². Tiene **el temor de Dios como principio** ³³, plenitud y corona ³⁴; a quienes realmente lo sienten, la Sabiduría confiere beneficios de orden moral, práctica de las virtudes y huida de los vicios ³⁵, y de orden físico, que constituyen una bendición de Dios ³⁶: una vida larga ³⁷, paz y salud ³⁸, gozo y alegría ³⁹, honor y gloriado. Para obtenerla es preciso un sincero deseo y profundo amor de la misma ⁴¹, que lleva a poner en práctica los medios para conseguirla: la meditación de sus enseñanzas ⁴², escuchar las instrucciones de los sabios y experiencias de los ancianos ⁴³, perseverar en sus dictámenes en medio de las dificultades ⁴⁴. Como afirmaremos en el comentario al c.24, y por las razones indicadas en la introducción al libro de la Sabiduría, creemos que Ben Sirac no conoció el misterio de la segunda Persona divina, sino que personificó el atributo divino, pero tan fuertemente y empleando tal lenguaje, que se coloca a medio camino entre la mera personificación y la distinción de la Persona divina, señalando un paso notable, con los otros autores sapienciales, en la revelación del misterio trinitario.

3. *El hombre y sus postrimerías*. — Ha sido creado por Dios según su propia imagen ⁴⁵, le ha dotado de inteligencia y sentidos ⁴⁶, de libertad, de modo que puede escoger el bien o el mal, del que, en consecuencia, es responsable ⁴⁷; le da a conocer sus grandes obras para que alabe su santo nombre ⁴⁸. Le ha constituido príncipe de la naturaleza ⁴⁹. Sus días están contados, y todas sus obras ante los ojos del Señor ⁵⁰. Después de la muerte, cosa amarga para unos, alivio para otros ⁵¹, el hombre baja al *seol*, donde no hay gozo o placer alguno ni se alaba a Dios ⁵². Ben Sirac no habla de un premio para los buenos y un castigo para los malos en el más allá; ambos obtienen lo que sus acciones merecen en los bienes y males de la vida presente, y después de ella en la honradez o maldad de sus hijos ⁵³ y en el recuerdo bueno o execrable que deja en las generaciones que le siguen ⁵⁴.

4. *Israel y el mesianismo*. — Israel se encuentra humillado, sometido al yugo extranjero. En esas circunstancias, el sabio eleva una súplica a Yahvé por la restauración del pueblo escogido (c.30), en que aparece la idea mesiánica, que no se encuentra en ningún otro lugar del libro. Anhelando días mejores, implora el cumplimiento de las promesas de una era en que el pueblo escogido, libre de sus enemigos, pueda cantar alegremente las grandezas del Señor (v.8-12 y 17; la destrucción de los enemigos es una de las señales de los tiempos mesiánicos), la reunión de todas las tribus en la patria prometida (v.13), que los profetas anunciaron para **los tiempos mesiánicos, y la glorificación de Jerusalén y el templo** (v. 15-16), igualmente predicha por los profetas para la plenitud de los tiempos. También en el cántico que se intercala en el c.51 entre los v.17 y 18 quieren ver algunos una alusión al Mesías en el “Alabad al que hizo brotar el cuer-

no de la casa de David.” Pero la autenticidad del canto es muy discutida.

Moral. — 1. *Deberes para con Dios.* — Ben Sirac recomienda la alabanza a Dios por su providencia⁵⁵ y por su obra, creadora⁵⁶, que el hombre ha de tributar en esta vida, dado que ello no es posible en el hades⁵⁷; la acción de gracias por los beneficios recibidos⁵⁸; la conversión al Señor, que aleja de toda iniquidad⁵⁹; la confianza en El⁶⁰; la oración, que le es grata particularmente cuando proviene de un corazón afligido⁶¹; los sacrificios, que para que sean aceptos al Señor han de ir acompañados de las disposiciones interiores⁶².

2. *Deberes para con el prójimo.* — De los padres para con los hijos⁶³ y de los hijos para con los padres⁶⁴; de todos para con sus familiares⁶⁵, para con los domésticos⁶⁶, para con los amigos⁶⁷; para con el sacerdote⁶⁸; para con el médico⁶⁹; para con los pobres y afligidos⁷⁰; para con los mismos muertos⁷¹. Recomienda hacer el bien al prójimo⁷².

3. *Virtudes.* — El autor del Eclesiástico recomienda un vanado conjunto de virtudes: beneficencia para con el bueno⁷³; misericordia para con el necesitado⁷⁴; amabilidad en el trato para con los demás⁷⁵; perdón y olvido de las injurias⁷⁶; la humildad⁷⁷; la mansedumbre⁷⁸; el amor y fidelidad a los amigos⁷⁹; la sinceridad⁸⁰; el recto uso de la lengua, tan frecuentemente recomendado por los sabios⁸¹; la prudencia en el uso de las riquezas⁸², en los negocios⁸³, en el trato con ciertas clases de hombres⁸⁴, en el trato con las mujeres⁸⁵, en la fianza⁸⁶, en la hospitalidad⁸⁷; la obediencia⁸⁸; la penitencia⁸⁹; la laboriosidad⁹⁰; la templanza⁹¹; la tenacidad⁹²; la moderación en el vivir⁹³; fidelidad en la guarda de los secretos⁹⁴; cautela en la manifestación de los sentimientos interiores⁹⁵; la exactitud en las pesas⁹⁶; valentía para no avergonzarse ante lo que la conciencia ordena y para evitar lo que aquélla reprocha⁹⁷; la alegría⁹⁸.

4. *Vicios y defectos.* — Paralelamente, Ben Sirac condena toda clase de vicios y defectos: hacer el mal, aun a aquellos que te lo hicieren⁹⁹; el pecado, y sobre todo la reincidencia en él¹⁰⁰; las malas compañías, que conducen a él¹⁰¹; la soberbia¹⁰²; la hipocresía¹⁰³; la ira¹⁰⁴; la ambición¹⁰⁵; la injusticia¹⁰⁶; la falsa vergüenza¹⁰⁷; la confianza en el número de los sacrificios¹⁰⁸; la indisciplina de los hijos¹⁰⁹; la mentira; la maledicencia; el falso testimonio¹¹⁰; la intemperancia; la sensualidad¹¹²; la envidia¹¹³; la falsa confianza en las riquezas y en el poder¹¹⁴, en la misericordia de Dios para continuar pecando¹¹⁵; el burlarse del afligido¹¹⁶; la negligencia¹¹⁷; la mendicidad del negligente¹¹⁸.

5. *Además,* Ben Sirac nos presenta en su obra maravillosos contrastes entre el sabio y el necio, indicando a veces la manera de comportarse con éste¹¹⁹; entre la mujer buena y la mala¹²⁰; entre la verdadera y la falsa vergüenza¹²¹; entre los buenos y los malos consejeros¹²²; entre la verdadera y la falsa amistad¹²³. Hace preciosas recomendaciones sobre la elección de los amigos¹²⁴; precisa cuál es la verdadera amistad¹²⁵, dónde se encuentra la verdadera gloria, que radica en el temor de Dios¹²⁶. Tiene también para los gobernantes oportunas advertencias y consideraciones¹²⁷. Advierte que no hay que juzgar las cosas por las apariencias¹²⁸, que es preciso dejarse aconsejar de los sabios¹²⁹; encomia el valor de la experiencia¹³⁰; descende hasta dar normas de educación¹³¹ y recomendar el cuidado de los rebaños¹³². Pone de relieve la miseria humana¹³³, la temeridad del pecador^{134^a}.

Los motivos en que se apoya toda esta moral del Eclesiástico son los mismos de los libros precedentes. Se proponen a veces motivos elevados, como el temor de Dios, que es la piedad filial para con El; el bien del prójimo, la alegría de los padres, las postrimerías, etc. ^{134^b}, lo que es admirable en aquellos autores, que desconocían los misterios del amor de Dios, que revelaría el Nuevo Testamento, y el premio y castigo eternos del más allá. Pero la mayoría de las veces se trata todavía de motivos egoístas y humanos: conseguir la bendición de Dios, que confiere gloria y honor; bienes humanos, que hacen más feliz la vida sobre la tierra; y defiende de los males que

la vida humana lleva muchas veces consigo; la benevolencia de los hombres, de cuyas buenas o malas relaciones en la vida depende en no pequeña parte la felicidad humana.

Canonicidad.

1. El autor del libro se presenta como profeta inspirado ¹³⁵, y su libro tuvo un gran prestigio entre los judíos, como lo demuestra su frecuente utilización en los libros apócrifos ¹³⁶ y en la literatura rabínica ¹³⁷.

Sin embargo, los judíos palestinos no lo admitieron en el canon de libros sagrados, mientras que los judíos de la diáspora lo consideraron como inspirado, lo mismo que los otros deuterocanónicos, dado que todos ellos se encuentran mezclados con los proto-canónicos en la versión de los LXX. Probablemente también los judíos de Palestina consideraron al principio como libros inspirados tanto los deuterocanónicos como los protocanónicos, y sólo en el siglo I y II después de Cristo rechazaron los primeros, el Eclesiástico en concreto, por sus tendencias antifariseas: Ben Sirac recomienda, sí, las prácticas exteriores de la Ley, pero insiste en las disposiciones interiores ¹³⁸, no hace profesión alguna de fe en la resurrección, que admitían los fariseos ¹³⁹, y elogia la estirpe sacerdotal de los saduceos, que eran enemigos de aquéllos ¹⁴⁰.

2. La Iglesia cristiana recibió su canon de los judíos alejandrinos a través de la versión de los LXX y consideró desde un principio el libro como inspirado. Si bien no lo citan los libros canónicos del Nuevo Testamento — tampoco son mencionados algunos protocanónicos —, se deja ver su influencia en algunos de ellos, particularmente en la carta de Santiago ¹⁴¹. Los Padres Apostólicos citan el libro con las mismas fórmulas que emplean para los protocanónicos ¹⁴², lo que indica que la Iglesia primitiva lo tuvo por inspirado.

En los siglos siguientes encontramos ciertas vacilaciones acerca de la inspiración del libro, debidas sobre todo al influjo de Rufino y San Jerónimo. El primero da en su catálogo de libros canónicos del Antiguo Testamento los del canon hebreo, y añade que hay otros libros que los antiguos llaman no canónicos, sino “eclesiásticos,” que deben ser leídos para edificación de los fieles, pero no pueden utilizarse para probar los dogmas ¹⁴³. San Jerónimo, después de enumerar los libros protocanónicos, añade tajantemente que todo libro no contenido en la precedente enumeración ha de ser contado entre los apócrifos, añadiendo expresamente que “la Sabiduría y el libro de Jesús, hijo de Sirac..., no están en el canon.”¹⁴⁴ Pero es de advertir que los mismos Padres que teóricamente parecen excluirlo del canon, en la práctica lo citan con las mismas fórmulas técnicas con que presentan como inspirados los libros protocanónicos. Y el mismo San Jerónimo, antes del año 390, en que se puso en contacto con los judíos, a cuya influencia se debe, sin duda, su posterior opinión sobre el canon de los libros del Antiguo Testamento, reconoció el carácter sagrado del Eclesiástico y lo citó como tal¹⁴⁵.

La mayoría de los Padres y escritores, sin embargo, mantuvieron la canonicidad del libro. Orígenes y Clemente de Alejandría lo citan numerosas veces como *Escritura santa* ¹⁴⁶. San Atanasio, metropolitano de la iglesia de Egipto; San Cirilo de Jerusalén y San Epifanio, a pesar de no incluirlo en sus catálogos, lo citan como *Escritura divina* ¹⁴⁷. San Agustín, que lo cita lo mismo que los otros libros canónicos, afirma que el Eclesiástico “fue recibido desde antiguo por la Iglesia, especialmente la occidental, como libro de autoridad” ¹⁴⁸; dice de los deuterocanónicos que “han de ser enumerados entre los proféticos”¹⁴⁹. Inocencio I, en su carta a Exuperio, lo enumera juntamente con los otros sapienciales en el canon de libros inspirados ¹⁵⁰. De modo que la Iglesia, aun en los siglos en que aparecieron las dudas, en su mayor y mejor parte, consideró como santo y canónico el libro del Eclesiástico. Con razón el concilio Tridentino, basándose en la tradición eclesiástica, lo incluyó en la lista de escritos que definió como inspirados. Sin duda que

influyó en las dudas el carácter moral, más bien que dogmático, del libro, que lo hace más apto para la instrucción y reforma de las costumbres que para probar las doctrinas dogmáticas; pero esto nada dice en contra de su inspiración. Y quizá era señalar esta diferencia, más que negar su inspiración, lo que querían indicar los Padres al distinguir los deuterocanónicos de los protocanónicos ¹⁵¹.

Texto y versiones.

1. *El texto hebreo.* — El libro del Eclesiástico fue escrito en la lengua hebrea. Así lo afirma el autor del prólogo y San Jerónimo en su *Introducción a los libros sapienciales* ¹⁵². Por los siglos XI-XII desapareció, debido sin duda a la exclusión del canon por parte de los judíos, del Eclesiástico, hasta que los hallazgos de los años 1896-1900 y del año 1931 volvieron a la luz unas tres quintas partes del libro. Primero dos señoras inglesas, I. Lewis y M. Gibson, hallaron el fragmento 39:15-40:7, cuya autenticidad demostró el profesor de hebreo de la Universidad de Cambridge, Dr. Schechter. Muy poco después, A. E. Cowley y A. Neubauer descubrieron, entre los fragmentos hebreos que el profesor Sayce trajo de la Ceniza de El Cairo a la Biblioteca Bodleiana, nueve folios que contienen 40:9-49:11. Ulteriores investigaciones llevadas a cabo por Schechter, Levy y Gaster sobre manuscritos exhumados de la misma Ceniza descubrieron cuatro fragmentos, designados con las letras A B C D, a los que el año 1931 se añadió el E, descubierto por el rabino de Nueva York J. Marcus entre los manuscritos de la colección de E. Adler en la biblioteca del seminario de teología judía de América; contienen entre todos unos 30 capítulos ¹⁵³. El contenido total de los descubrimientos comprende 40 capítulos de los 51 del libro, concretamente 1.090 versos de los 1.616 de la obra. Todos los manuscritos son de los siglos X-XII. Su estudio crítico y el de las citas que se encuentran en los escritos rabínicos indican la existencia del hebreo, al menos en dos recensiones, ya en el siglo II a.C., lo que confirman las versiones. El códice C es el que da mejores lecciones ¹⁵⁴. En la cueva segunda de Qumrán han sido hallados restos de dos manuscritos hebreos, uno de los cuales contiene 6:20-31 ¹⁵⁵.

2. *La versión griega.* — Es la más antigua e importante de las versiones. Fue hecha por un nieto del autor, autor del prólogo, que conocía muy bien la lengua griega y la versión a esta lengua de los otros libros ¹⁵⁶. No conocía tan perfectamente la lengua hebrea; a veces no entendió el hebreo; otras, quizá por un error en la lectura, expresó un sentido distinto ¹⁵⁷. A sus errores o conjeturas personales hay que añadir los de los copistas posteriores. No obstante estas imperfecciones, la versión es fiel y representa el mejor texto del Eclesiástico que conocemos. Es más completo que los fragmentos hebreos encontrados, con cuya ayuda puede a veces encontrarse el original griego. Se conserva en dos recensiones: una más breve (texto primario), que se encuentra en los principales códices unciales BSA y en casi todas las ediciones de los LXX, la Sixtina, Holmesiana, Cantabrigense, Gottingense, las manuales de Swete y Rahlfs. La segunda (texto secundario) es más amplia y se encuentra en el códice cursivo 248, en la *Poliglota Complutense* y en la edición de Hard ¹⁵⁸. Sus adiciones parecen provenir en parte por una diversa recensión del texto hebreo, en parte por el deseo de recomendar ciertos puntos doctrinales, como el amor de Dios, la piedad, la esperanza de la vida futura; y son en su mayoría rechazadas por los críticos como interpolaciones. Ambas colocan la sección 33:13a-36:16a entre los v.24 y 25 del c.3o, debido, sin duda, a la transposición de algunos folios, contra el orden del texto hebreo y versiones siríaca y vulgata, que es el orden recto.

3. *La versión latina* del Eclesiástico que contiene la Vulgata es el texto de la *Vetus Latina*, cuyo origen se remonta a la primera mitad del siglo m. San Jerónimo, no creyendo en la inspiración del libro, ni revisó la versión de la *Vetus Latina* ni lo tradujo del hebreo. Parece hecha

de un códice del texto secundario, pero distinto de los códices que han llegado a nosotros, tal vez teniendo en cuenta el texto hebreo de otra recensión. Con el tiempo recibió nuevas adiciones, de modo que en casi todos los capítulos tiene uno o varios versos que no se encuentran en otra parte. El latín es popular y decadente; contiene frecuentes solecismos y palabras griegas transcritas en caracteres latinos¹⁵⁹. Kearns, aun reconociendo que las adiciones del texto secundario no están en el original, las considera como inspiradas. Compara el caso con el Pentateuco, que contiene glosas y notas explicativas de “un autor inspirado” hechas después del período mosaico. Y se apoya sobre todo en el hecho de que la Iglesia occidental ha recibido el Eclesiástico en “una forma que presenta la mayor parte de las características del texto secundario” (la Vulgata) y el Tridentino declaró sagrados y canónicos los libros “con todas sus partes”; ahora bien, “sería temerario, dice, negar que muchas de esas adiciones sean partes — partes *integrales* — del Eclesiástico, tal como lo tenemos en la Vulgata, porque sin ellas quedaría doctrinalmente sólo la parte más pobre.”¹⁶⁰

1 Praefatio in lib. Salomonis: PL 28:1242. — 2 Eusebio, Demonstr. evang. VIII 2: PG 22:616; San Jerónimo, l.c., y en su Comentar, a Dan, IX: PL 25:545. En este sentido lo llama Clem. de Alejandría Παιδαγωγός (educador) en Paedaz. II 10, etc.: PG 8:515.518.527. — 3 Testim. III 12.35.51, etc.: PL 4:741.755.760, etc. — 4 Rufino, Commentarius in Symbolum Apostolorum n.38: PL 12:374; Dom Calmet, Ecclésiastique (1730) pref. p.i. — 5 San Jerónimo dice que muchos atribuyeron el libro del Eclesiástico a Salomón (*In Dan.* 4:24: PL 25^o545). Dado que el prólogo afirma claramente que fue compuesto por Ben Sirac, San Agustín dice que las afirmaciones de los Padres sobre la paternidad salomónica han de ser entendidas en el sentido de que pertenece, como Proverbios, al género gnómico, del que Salomón fue el más ilustre representante. Cf. San Isidoro De Sevilla, *In lib. V. et N. Testam. Proemia* 8: PL 83:158 y DB II 1544. — 6 50:29. El texto hebreo dice: *Jesús, hijo de Sirac, (hijo) de Eleazar de Jerusalén.* — 7 Cf. 34:12; 39:5 — 8 34:13; 51:7-13. — 9 Prólogo 24:41-47; 33:16-19. — 10 50:1-3. — 11 FL. Josefo, *Antiq.* XII 3:3. — 12 Speculum de Scriptura sacra: PL 34:948. — 13 42:21b. — 14 18:1; 42:15b; 43:37. — 15 16:31. — 16 17:1-4 — 17 18:2-6. — 18 16:24-31; 42:21-26. — 19 C.43. — 20 16:26-28. — 21 5:6-7; 16:7-14; 17:19-20; 18:9-14. — 22 17:16-17; 23:25-29; 42:18-20. — 23 35:15-20. — 24 24:5 — 25 1:4-9-10. — 26 1:1. — 27 1:2-6. — 28 1:4-9-10; 24:6-10. — 29 24:10-11. — 30 24:12-16. — 31 15:1; 19:18; 21:12 y sobre todo 24:32-38. Cf. Bar 4:1. — 32 42:15-50,31. — 33 1:16. — 34 1:20-22; 19:18. — 35 10,14-30; 42:9-17. — 36 4:14. — 37 1:12.25. — 38 1:22. — 39 1:11; 4:13; 6:29. — 40 1:11-14. — 41 4:28.33.14:22-24. — 42 6:37; 9:22-23. — 43 6:35; 8:9-12. — 44 6:21-29; 14:18-19. — 45 17:3 — 46 17:5-7 — 47 15:14-21. — 48 17:6-8. — 49 17:1-5. — 50 27:10-13. — 51 41:1-7. — 52 14:12.17:26; cf. Prov 2:18; 9:18; 27:20; 30,16. — 53 11:30; 23:34-37; 40:15-19. — 54 39:12-15. — 55 39:16-41. — 56 42:15-43:37. — 57 17:23-27. — 58 3:34; 7:37; 32:17; 35:4; 51:1-17. — 59 17:21-31. — 60 2:7-23; 11:7-30. — 61 35:16-26; 36:1-19; 51:10-17. — 62 34:21-35:20. — 63 7:25-27; 30,1-13. — 64 3:1-18; 7:29-30. — 65 7:20. — 66 7:22-23; 33:20-23. — 67 22:24-32. — 68 7:31-35. — 69 38:1-15. — 70 3:33-4:11; 7:10.36.38; 29:1.18. — 71 7:37; 38:16-24. — 72 14:11.13. — 73 12:1-7. — 74 3:33; 7:10. — 75 4:7; 34-35. — 76 10:6. — 77 4:6; 10:6-22.29-31; 11:5-6.32-33; 13:1; — 77 1:38-39; 2:20; 3:19-34; 4:7; 5:2-3; 6:2-3; 21:5; 27:31; 32:1; 35:21-22. — 78 1:345 4:35. — 79 27:18. — 80 1:37; 22:27; 27:25-27. — 81 5:11-6:1; 7:15; 19:4-17a; 22:33-23:20. — 82 13:30-14:25.31. — 83 11:8-13. — 84 8:1-22. — 85 9:1-13. — 86 29:19-27. — 87 11:31-36; 29:28-35. — 88 7:19 — 89 5:1-12; 17:25-31. — 90 7:16. — 91 18:30-19:3; 23:6; 31:12-42; 7:30-34. — 92 2:1-6; 4:33. — 93 29:28-35. — 94 42:1. — 95 8:21-22; 19:8. — 96 42:4. — 97 41:20-42:8. — 98 30,22-25. — 99 7:1-2; 10,6. — 100 21:11-11; 28:15-30. — 101 7:17-15. — 102 1:39-40; 15:8. — 103 1:37-38. — 104 1:28-31 27:33-28:14. — 105 7:4-5; 14:3-7. — 106 3:10; 7:31 10:7. — 107 4:23-33, 11:20-42:8. — 108 7:11; 34:23. — 109 22:3-6. no 7:12-14. — 111 18:30-19:3. — 112 23:21-37; 42:8. — 113 14:8-10. — 114 5:1-3-10. — 115 5:4-9. — 116 7:12. — 117 4:34; 22:1-2. — 118 40:29-32. — 119 3:77-34; 19:28-30,33; 21:12-31; 22:7-23 — 120 25:17-36; 26:1-34. — 121 41:17-42:8. — 122 37:7-19. — 123 6:6-17; 7:20; 9:11-23; 37:1-6. — 124 9:14-23 — 125 6:6-17. — 126 10:23-34. — 127 ICVI-II.6. — 128 12:23; 19:23-25. — 129 32:23; 37:7-29; 40:25. — 130 34:9-13. — 131 41:24-25. — 132 7:24. — 133 40:1-17. 134a 5:1-10. 134b 70 — 135 Cf. 24:33; 39:12; 51:16. — 136 *Libro de Henoc* 30:15; 42;n; 43:2-3; 47:5, etc.; *Salmos de Salomón* 2:19; 3:7.12; 5:4-17; 9:16-18, etc. — 137 Cf. todas las citas en R. Smend, *Das Weisheit des Jesús Sirach* (Berlín 1906) P.XLVIS; S. SCHECHTER, *The quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature*: Jewquartrev 3 (1891) 682-706 (citados por Spicq). — 138 34:21-35:20. — 139 Act 23:7-8. — 140 45:28-30; 50,26. — 141 Cf. 1:22 y Sant 1:20; 5:11 y Sant 1:19; 28:22 y Sant 3:6; 29:10 y Sant 5:3, etc. “Hay muchas reminiscencias yagas, pocas semejanzas precisas. Sin embargo, unas y otras parecen suficientes para concluir en favor de una influencia, que ha podido ser profunda, de Ben Sirac en Santiago (J. Ghaine, *L'Épître de S. Jacques* [París 1927] P.LI-LVII). Compara también: 4:25 con 2 Cor 13:8; 10:5 con Rom 13:1; 13:2.17-18 con 2 Cor 6:14-16; 33:16-17 con 1 Cor 15:8-10; 42:9 con 1 Cor 7:36, etc. — 142 Cf. *Didajé* 4:6; *Carta de Bernabé* 19:9. N. Peters, *Das Bitch Jesús Sirach* (Münster 1913) p.Lix. — 143 Commenlar. in Symb. Apostolorum 36:38: PL 21:373.374. — 144 Prolog, galeatus: PL 28:556; Praef. in lib. Salom.: PL 29:404. — 145 Epz'st. *ad Mian.*: PL 22:961; *Contra Pelag.* II 5: PL 23:541; *In Is.* III 13: PL 24:67. — 146 Origenes, *Contra Cels.* VI 7; VII 12: PG 11:1299.1437; Περὶ Ἀρχῶν 118: PG 11:222; *In Lo.* 32:14: PG 14:805; Glem. De Alejandría, *Paedag.* II 1.2.5.7.8, Etc.: PG8:392.417.420. 432.449; *Sírom.* X, III: PG 9:36. — 147 San Atanasio, *Contra Árlanos II* 79: PG 26:313; San Cirilo De Jerusalén, *Catech.* VI 3: PG 33:544; San Epifanio, *Adv. Haer.* III 1:76: PG 42:561. — 148 *De civitate Dei* XVII 20: PL 41:554. — 149 De doctrina christiana II 8: PL 34:41. — 150 Denz, 96. — 151 Para un estudio histórico más amplio de la canonicidad del libro, cf. L. BIGOT, DTC col.2033-2041. También L. DENEFFELD, *Histoire des livres de l'Antien Testament* (París 1929); S. M. ZARB, *De historia canonis utriusque Testamenti* (Roma 1934); C. SPICQ, *L'Écclésiastique* (Pirrot-Clamer, *La Sante Bible* VI) (París 1943) P544-549. — 152 “Quorum priorem (sel. Iesu filii Sirach librum) hebraicum reperi” (PL 28:1242). — 153 Contienen: el Cód. A: 3:6-16:26 y algunas inserciones esporádicas, como 2,18b, que intercala después de 6:17; 23:16-17 después de 12:14; 27:5-6 después de 6:22. El Cód. B: 30,11-33:3; 35:11-38:27; 39:20-51:38. El Cód. C: 6:19-7:28 y algunos versos de los c.4.18-20. 25.26 y 27. El Cód. D: 36:24-38:1. El Cód. E: 32:16-33:32; 34,i- — 154 Bibliografía: A. E. Cowley y A. Neubauer, *The original Hebrew of a por-*

tion of Ecclesiasticus (39:15-49:11) (Oxford 1897); J. touzard, L'original hébreu de l'Ecclésiastique: RB 6 (1897) 271-282.547-573; 7 (1898) 33-58; id., Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique: RB 9 (1900) 45-62.525-563; Noldeke, Bemerkungen zum Hebraischen Ben Sirach: Zaw 20 (1900) 81-94; J. Knabenbauer, Textus Ecclesiastici Hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione latina (Apéndice al Comment. in Eccum.) (París 1902); Taylor, The Originality of the Hebrew Text of Ben Sirach in the Light of the Vocabulary and the Versions (1910); Marcus, A Fifth Manuscript of Ben Sirach: JQR 21 (1931) 223-240; Levi, Un nouveau fragment de Ben Sirach: REJ 92 (1932) 136-145; Segal, The Evolution of the Hebrew Text of Ben Sirach: JQR 25 (1934-35) 91-149; G. R. Driver, Ecclesiasticus. A New Fragment of the Hebrew Text: Exp. Times 49 (1937-38) 37-39; Kahle, The Age of the Scrolls: VT 1 (1951) 38-48; D. González Maeso, Disquisiciones filológicas sobre el texto hebreo del Ecclésiástico: Mestrah 8:2 (1959) 3-26. — 155 Baillet, *Fragments du document de Damas. Qumrán, Grotte 6*: RB 63 (1956) 513-23; M. R. Lehmann, *Ben Sirach and Qumrán Literature*: RQ 3 (1961) 103-106; "Yom Kippur" in Qumrán (and Ben Sirach): *ibid.*, p. 117-124; J. Trinquet, *Les liens "sadoctfes" de l'Ecrit de Damas, des mss de la Mer Morte et de l'Ecclésiastique*: VT 1 (1951) 287-292. — 156 Compara 20:29 con Dt 16:19; 24:23 con Dt 33:4; 45:7S con Ex 26:25, etc. — 157 Knab., *Comm. in Eccum.* p.29; cf. 7:12; 10:5.9; 12:8; 13:1; 16:18; 24:25, etc. — 158 Ecclesiasticus. The Greek text of codex 248 edited with the textual Commentary ad prolegomena (Cambridge 1909). — 159 c. Douais, Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique (París 1895); H. Herkenne, *De Veteris Latinae Eccl. cap. 1-43* (Leipzig 1899); D. De Bruyne, *Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique*: RevBen 40 (1928) 5-48. — 160 Ecclésiástico (Verbum Domini) (Barcelona 1956) n.596g.

Prologo del Traductor Griego.

Grandes y ricos tesoros de instrucción y sabiduría nos han sido transmitidos en la Ley, en los Profetas y en los otros libros que les siguieron, por los cuales merece Tsrael grandes alabanzas. Pues no solamente los que pueden leerlos en la lengua original vendrán a ser doctos; pero aun los extraños, deseosos de aprender, saldrán aprovechados para hablar o escribir.

Mi abuelo Jesús, habiéndose dado mucho a la lección de la Ley, de los Profetas y de los otros libros patrios, y habiendo adquirido en ellos gran competencia, se propuso escribir alguna cosa de instrucción y doctrina para quienes desearan aprenderla y, siguiéndola, aprovechar mucho más, llevando una vida ajustada a la Ley. Os exhorto, pues, a leer esto con benevolencia y aplicación y a tener indulgencia por aquello en que, a pesar del esfuerzo puesto en la traducción, no hemos logrado dar la debida expresión a las palabras, pues las cosas dichas en hebreo no tienen la misma fuerza cuando se traducen a otra lengua.

No sólo este libro, sino aun la misma Ley y los Profetas y los restantes libros traducidos, difieren no poco comparados con el original.

Llegado a Egipto el año treinta y ocho del reinado de Evergetes, y habiendo permanecido allí mucho tiempo, hallé una diferencia no pequeña en la doctrina. Y así juzgué necesario poner alguna diligencia y trabajo en traducir este libro. En este intervalo de tiempo trabajé y velé mucho y puse toda mi suficiencia en llevar a buen término la traducción del libro, para utilidad de los que en el destierro quieren aprender y estén dispuestos a ajustar a la Ley sus costumbres.

Un nieto de Jesús, hijo de Sirac, compuso para la obra de su abuelo este prólogo, que, si bien no goza del carisma de la inspiración, permite conocer otros pormenores.

Comienza haciendo en él un elogio de los tesoros de "instrucción y sabiduría" que encierran los libros sagrados, designados aquí por primera vez con la triple distinción que se hizo clásica en los judíos: la Ley, los Profetas (desde Josué a Malaquías) y los hagiógrafos (en que se incluyen también Daniel, Rut y casi todos los sapienciales). Los dos términos son frecuentes en la literatura sapiencial. La sabiduría designa la ciencia que enseña el arte del buen vivir, **que es una vida conforme a la voluntad de Dios**. La instrucción se refiere más bien a la educación, la disciplina, la corrección, que enseña a vivir esa vida y a ser sabios 1. La grandeza inmensa del pueblo israelita, nación pequeña e insignificante frente a grandes imperios orientales de la antigüedad, radica en su elevación de doctrina y moral sobre todos ellos, en la verdadera sabiduría e instrucción contenida en sus libros sagrados, depositarios de la revelación divina. Con su lectura y estudio, los ya "sabios," es decir, los escribas, que podían leerlos en su lengua original (el pueblo israelita hablaba el arameo, y los judíos de la diáspora el griego), crecerán en sabiduría, des-

cubriendo nuevos tesoros en ellos; y sus discípulos, aquellos que frecuentaban las escuelas oficiales de los escribas y formaban una clase especial, se capacitarán para hacer partícipes de la sabiduría en ellos encerrada a los judíos de la diáspora, a los prosélitos, a los gentiles mismos. Los libros sapienciales tienen perspectivas universalistas.

Después hace la presentación y elogio del autor del libro. Fue éste su abuelo, un asiduo lector de los libros sagrados, en cuyo conocimiento aprovechó tanto, que se creyó en el deber de escribir su obra con la finalidad práctica antes indicada en la introducción. La sabiduría judía no miraba solamente a la instrucción intelectual, sino también y principalmente a la educación, disciplina de la voluntad y del corazón en orden a una vida conforme a la Ley². Exhorta a leerlo con diligencia y aplicación y pide excusa y comprensión para las deficiencias que en su versión pueda haber cometido, no obstante el esfuerzo que ha puesto. Los mismos libros de la versión de los LXX, traducidos en su mayor parte, no habían conseguido el ideal apetecido, a pesar de haberlo sido por hombres muy doctos. Y es que, como observa muy bien Calmet, “por muy bella y exacta que sea una traducción, es siempre menos expresiva que su original. Los términos de dos lenguas diversas casi nunca vienen a tener la misma significación. Ver sólo la obra traducida es contemplar una tapicería al revés; son los mismos personajes, pero no presentan ni la misma belleza ni la misma gracia. Dice San Jerónimo a este propósito que causan náuseas los alimentos masticados con los dientes de otro (*In Ezech 1.7 prael.*)”³. Lo cual tiene más plena aplicación cuando se trata de dos lenguas y dos idiosincrasias tan diferentes como la hebrea y la griega. Finalmente, indican las circunstancias y motivos que lo indujeron a llevar a cabo su versión: habiendo llegado a Egipto el año 132 a. de C. y permanecido allí largo tiempo, pudo confrontar la diferencia de instrucción religiosa entre los judíos de Palestina y los que vivían en Egipto. Estos poseían una cultura religiosa inferior, y tal vez al contacto con la sabiduría egipcia habían ido adulterando algo la doctrina tradicional⁴. Ello lo decidió a traducir el libro, obra en que puso toda su inteligencia, con el fin de que también los judíos de la diáspora pudieran conocer los postulados de la verdadera sabiduría y vivir, en medio de un ambiente de costumbres paganas, una vida ajustada a la Ley, digna de un israelita⁵.

1 Cf. Prov 1:1-6. — 2 “Armonizando la teoría con la práctica, los judíos se distinguieron de los lacedemonios y de los cretenses, que educaban a los ciudadanos por medio de la práctica, no con preceptos, o de los atenienses o de los otros griegos, que prescribían por medio de leyes lo que era preciso hacer o evitar, pero no se preocupaban de acostumbrarlos a la acción... Nuestro legislador, él mismo, ha puesto todo su empeño en armonizar estas dos enseñanzas. No ha dejado sin explicación la práctica de las costumbres, ni consentido que el texto de la ley quede sin efecto” (Fi. Josefo, *Contra Apion*. II 16.17). — 3 Citado en G. Spicq, o.c., p.559. — 4 La traducción *hallé una no pequeña diferencia en la doctrina* no es segura. Otros traducen: “hallé una copia que contenía una notable instrucción”; tal vez una obra que contenía el Eclesiástico, y que Ben Sirac, por el motivo indicado, tradujo. El (*inveni*) *libros derelictos* de la Vulgata *ἀφομοίωσ* puede considerarse como equivalente de *ἀφομοίωμα*: imagen semejante, ejemplar, copia. — 5 De Bruyne, *Le prologue, le titre et la finale de VEclésiastique*: *Zaw* 47 (1929) 257-263; Cadbury, *The Grandson of Ben Sira*: *HThR* 48 (1955) 219-225; P. Auvray, *Notes sur le Prologue de VEclésiastique*: *Mel. bib. A. Robert* (Paris 1957) 281-287.

Parte Primera (1-23).

Naturaleza, Preceptos y Beneficios de la Sabiduría.

Sección 1. (1:1-3:11).

1. Dignidad, Principio y Frutos de la Sabiduría.

Su origen e incomprensible grandeza (1:1-10).

1 Toda sabiduría viene del Señor, y con El está siempre. ² Las arenas del mar, las gotas de la lluvia y los días del pasado, ¿quién podrá contarlos? ³ La altura de los cielos, la anchura de la tierra, la profundidad del abismo, la sabiduría, ¿quién podrá medirlos? ⁴ Antes de todo fue creada la sabiduría, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. ^{5/6} ¿A quién fue dada a conocer la raíz de la sabiduría y quién conoció sus secretos? ^{7/8} Sólo uno es el sabio y el grandemente terrible, que se sienta sobre su trono. ⁹ Es el Señor quien la creó y la vio y la distribuyó. ¹⁰ La derramó sobre todas sus obras y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad, y la otorgó a los que le aman.

El autor comienza su obra con un elogio a la sabiduría, que toma en su sentido amplio, comprendiendo la divina y la humana. Afirma en primer lugar su origen divino, pues toda sabiduría proviene de Dios, que la ha derramado en las obras de la creación y la ha comunicado a los seres inteligentes. No obstante esa comunicación a las criaturas, permanece siempre en Dios; lo afirma más explícitamente en el v.41 la sabiduría *fue creada antes que todo*. Dado que se trata de la sabiduría de Dios y es expresión paralela con la siguiente (*la luz de la inteligencia existe desde la eternidad*), el sentido no puede ser que vino a la existencia por creación, sino simplemente que existe desde la eternidad. Es la misma idea que expresa el autor de Proverbios cuando dice: “El Señor me poseyó antes de todas las cosas, es decir, desde la eternidad.”¹ En los libros sapienciales encontramos las dos premisas del primer verso del prólogo de San Juan: eternidad de la Sabiduría y su existencia en Dios. Sólo faltaba el tercer miembro: y la Sabiduría era Dios. Tal conclusión estaba reservada al evangelista ².

Su inmensa grandeza e incomprensibilidad por parte del hombre es puesta de relieve mediante imágenes clásicas que señalan otros tantos efectos insondables de la sabiduría y poder divinos. La inteligencia humana, incapaz de contar las arenas del mar, de medir la altura de los cielos, no podrá comprender la sabiduría en sí misma que dirigió a Dios en la creación de tan grandiosas obras ³. Nadie conoce la raíz de la sabiduría ni penetra sus secretos, **porque la raíz es Dios mismo, y sus secretos son los secretos divinos**. El conocimiento que de sí ha dado la sabiduría no alcanza su comprensión y la penetración de sus profundos misterios⁴. Sólo Dios, el Señor que dejó en el monte Sinaí profundamente impreso en el ánimo de los israelitas su terrible majestad y había castigado con dureza las prevaricaciones del pueblo, posee la sabiduría en sí misma, de modo que es infinitamente sabio. Y es El autor de toda la sabiduría que ha sido comunicada a las criaturas; la conoce, por lo mismo, perfectamente; sabe la misión y diversos oficios que le competen y la medida en que fue comunicada a las diversas obras de la creación. **Hay entre éstas una en la que Dios** dejó plasmada de un modo peculiar su sabiduría: el ser humano, creado a imagen suya, dotado de una inteligencia capaz de vislumbrar **la sabiduría divina en las cosas**. Y entre los hombres, un pueblo a quien le concedió con especial liberalidad, revelándole los designios mesiánicos: la nación hebrea, **elegida por Dios** para llevar a cabo la realización de los mismos. Las palabras con que termina la perícopa: *la otorgo a los que le aman*, evocan aquellas **otras de Cristo, Sabiduría encarnada**: “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada.”⁵ La doctrina y realidad de la gracia realizan la afirmación en su sentido pleno.

El temor de Dios, principio de la sabiduría (1:11-40).

¹¹ El temor del Señor es gloria y honor, prudencia y corona de gozo. ¹² El temor del Señor regocija el corazón, da prudencia, alegría y longevidad. ¹³ Al que teme al Señor le irá bien en sus postrimerías, y el día de su fin hallará gracia. ¹⁹ El principio de la sabiduría es temer a Dios, y se les comunica a los fieles ya en el seno materno. Hizo de los hombres su morada para siempre, y será siempre fiel a la progenie humana. ²⁰ La plenitud de la sabiduría es temer al Señor; embriaga con sus frutos a quien la tiene. ²¹ Llena sus casas de bienes, y de sus frutos hinche sus graneros. ²² El temor del Señor es la corona de la sabiduría y hace florecer la paz y la salud; ²³ la una y la otra son don de Dios y el Señor las ve y las distribuye. ²⁴ Como lluvia derrama El la ciencia, el conocimiento, inteligencia, y levanta la gloria de los que le place. ²⁵ La raíz de la sabiduría es temer al Señor; y sus ramas, la longevidad. ²⁶⁻²⁷ El temor del Señor aleja el pecado, y quien con él persevera evita la cólera. ²⁸ El violento arrebató no tiene disculpa, la cólera furiosa lleva a la ruina. ²⁹ El hombre magnánimo espera su tiempo, pero al fin triunfa. ³⁰ Retiene la palabra hasta que llega su tiempo, y los labios de los fieles celebran su prudencia. ³¹ En los tesoros de la sabiduría hay sabias sentencias. ³² Pero la piedad para con Dios es execrable al pecador. ³³ ¿Deseas la sabiduría? Guarda los mandamientos y el Señor te la otorgará, ³⁴ pues la sabiduría y la disciplina son el temor de Dios; ³⁵ y su complacencia, la fe y la mansedumbre. ³⁶ No seas rebelde al temor de Dios y no te llegues a El con corazón doble. ³⁷ No seas hipócrita delante de los hombres y pon atención a tus palabras. ³⁸ No te engrías, pues caerás y echarás sobre ti la infamia; ³⁹ y el Señor descubrirá tus secretos y te derribará en medio de la asamblea ⁴⁰ por no haberte dado al temor del Señor y estar tu corazón lleno de engaño.

Apenas concluido el primer elogio de la sabiduría, va a señalar el principio para conseguirla, que es el temor de Dios. En el Antiguo Testamento, Dios se presenta al pueblo, no como el Dios-Amor que envía a su hijo unigénito para redimir a los seres humanos, **sino como el Dios todopoderoso, que** se hace preceder de rayos y truenos en sus apariciones; el Padre, que castiga con la muerte, con la cautividad, los pecados de sus hijos. Esto provoca en el pueblo israelita un temor que los llevaba a la guarda de los mandamientos. Pero los israelitas tenían conciencia de que **Yahvé era el Padre del pueblo que se había elegido**, y ellos su nación primogénita y predilecta. Por lo que aquel temor, que provenía en un principio del miedo, se fue convirtiendo en un temor reverencial y filial, con lo que la expresión “**temor de Dios**” vino a designar la religión, la piedad, tanto que temeroso y justo vinieron a ser términos equivalentes.

Este temor, anticipa el autor, reporta numerosos beneficios. Los temerosos de Dios pueden gloriarse de la amistad y protección de Dios ⁶, de poseer el principio de la sabiduría ⁷, por lo que viene a ser para ellos una fuente de alegría intensa y desbordante de orden religioso, como indica el término empleado por el sabio ⁸. El temor los defiende de obrar mal y los induce a la práctica del bien, lo que les proporciona una gran paz y gozo interior. No podía faltar la promesa de la longevidad, adjunta al cuarto mandamiento y repetida muchas veces en el A.T. ⁹; se trata de esa vida feliz fruto de la obediencia y amor mutuo de padres e hijos, que la hace a veces incluso más larga. Y al final de ella hallarán gracia (v.1s). ¿Se tratará de la felicidad en el más allá? Ben Sirac no habla al menos claramente de ella, ni la utiliza como estímulo para el cumplimiento de sus enseñanzas, por lo que parece no la conoció, si bien parece intuirlo. Poco después la afirma-

ría con toda claridad el autor de la sabiduría; por eso se contenta **con afirmar que al temeroso de Dios** espera un final feliz como premio a sus virtudes, pero sin determinación alguna ¹⁰.

Y ese temor es el “principio de la sabiduría,” porque induce al cumplimiento de su voluntad de Dios, que se manifiesta en la Ley, en el cual consiste la verdadera sabiduría. Tan arraigado lo lleva el alma israelita fiel, que parece haberle sido infundido en el mismo seno materno. Los padres buenos suelen transmitir a sus hijos, juntamente con la vida, esa inclinación **a la piedad y a la virtud, ese temor de Dios, que viene así a ser algo** congénito que ha establecido en ellos su morada ¹¹. Y no sólo es el principio de la sabiduría, sino también su plenitud, en cuanto que dispone perfectamente al hombre para alcanzar la sabiduría práctica, la cual colma de bienes a sus seguidores, viniendo a ser, por lo mismo, corona de la misma. Entre los beneficios que ella otorga, Ben Sirac enumera: los frutos del campo, tantas veces prometidos a los justos en el A.T. ¹²; la paz que lleva consigo el obrar bien y la prosperidad material; la salud misma al instruir sobre los medios de conservarla, dones que Dios concede a quien quiere (v.23); el conocimiento intelectual de los principios sapienciales y la ciencia práctica, que discierne lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, y una gran estima entre los mortales, que admirarán su sabiduría y envidiarán los frutos con que le distingue. La sabiduría viene a ser, en la mente del autor, como un frondoso árbol, cuya raíz es el temor de Dios y cuyas ramas son esa vida larga y feliz de la práctica de la virtud y bienes que a aquél conduce ¹³.

A los precedentes frutos de orden material añade uno precioso de moral. El temor de Dios, por lo que tiene de temor servil al castigo y por lo que encierra de amor a Dios Padre, lleva a evitar cuanto le desagrada, como es el pecado ¹⁴, y la ira, que da origen a muchos de ellos, **la cual no tiene justificación alguna, pues la sabiduría, que la excluye totalmente, está al alcance de todos**. El ser humano sabio ha de saber esperar sin impaciencia a que Dios le libre de la adversidad, ha de saber callar y guardar su palabra hasta el momento oportuno, lo que es indicio de dominio de sí mismo y de sabiduría. Pasada la prueba, sentirá gran gozo y alabanza de los demás, que admirarán una prudencia bajo la que late toda la grandeza de ánimo y fortaleza de voluntad que tal conducta requiere. Y es que la sabiduría comunica sentencias sabias y prudentes, que constituyen un verdadero tesoro para conducirse en la vida práctica sabia y prudentemente, del cual no goza el pecador, que detesta el temor de Dios y la verdadera sabiduría. “Todo el que obra mal — escribe San Juan — aborrece la luz y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas.”¹⁵

Después del elogio de la sabiduría y del temor de Dios señala el medio para conseguirla: **la guarda de los mandamientos** (v.33), que lleva a una vida conforme a la voluntad de Dios, en que consiste la verdadera sabiduría. Jesucristo dijo que quien guarda los mandamientos es quien le ama, y Dios establecerá en él su morada ¹⁶. Y a esa sabiduría o vida virtuosa y esa disciplina o cumplimiento de los mandamientos lleva el temor de Dios; son tres cosas íntimamente unidas, de modo que el crecimiento de una produce aumento en la otra ¹⁷. Entre las disposiciones agradables a Dios que predisponen, sin duda, a sus dones, enumera el autor **la fe, que es aquí la fidelidad y constancia en la tentación y dificultades frente al cumplimiento de los mandamientos y la mansedumbre**, docilidad interior por la que se acepta **sin resistencia la voluntad de Dios**.

Concluye con unos consejos en que se **recomienda la sinceridad ante Dios**, ante los seres humanos y la sencillez de corazón, maravillosas disposiciones para alcanzar la sabiduría. En efecto, quien quiera llegar a poseerla ha de evitar toda rebeldía y resistencia a **las exigencias del temor de Dios, toda doblez de corazón frente al prójimo**, como también los pecados de lengua, mentira, murmuración, detracción, con que se hiere la caridad para con él, y el orgullo res-

pecto de sí mismo, que llevará a la humillación incluso pública, en medio de la sinagoga (Lc 14:20-11), que gozaba de jurisdicción sobre sus miembros, conforme a la máxima del Evangelio: “El que se ensalza será humillado.”¹⁸

¹ Prov 8:22. — ² Jn 1:1; cf. Job 28:2; Prov 2:6; 3:19; 8:22; Sab 7:25, etc. — ³ El v.5, que falta en los más autorizados códices griegos, se lee así en la Vulgata: *La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios, y sus caminos los mandatos eternos*. La palabra creadora de Dios es la fuente de la sabiduría derramada en las obras de la creación, y los caminos por los que viene el hombre es el cumplimiento de los mandatos de Dios, inscritos en la naturaleza humana o promulgados por la Ley, cuyo decálogo estará siempre en vigor. — ⁴ Cf. Job c.28.38 y 39. El v.7 se lee en la Vulgata: *¿A quién le fue manifestada la ciencia de la sabiduría y quién *entendió sus planes*?* Falta en los mejores códices griegos. Es un duplicado del v.6. — ⁵ Jn 14:23. — ⁶ Dt 33:29; Jer 17:14; Sal 89:17-18. — ⁷ v.15; Prov 1:7. — ⁸ *συστήματα*; cf. 6:31; 15:6; Is 35:10; 51:3; Sal 51:14; Lc 1:47. — ⁹ Ex 20:12; Dt 5:6; Sal 20:5; 22:6; 54:42; Prov 3:2.16; 10:27, etc. — ¹⁰ 2:3; 9:16-17; 51:38. Los v.14 y 15 de la Vulgata dicen: *Él amor de Dios es sabiduría digna de honor*.¹⁵ y aquellos a quienes se muestra la amantísima la han visto y considerado sus maravillas. Faltan en los más autorizados códices. Interrumpen el tema. Responden a la intención de recomendar, junto al temor, el amor a Dios. — ¹¹ Cf. Prov 1:7; Sal 110:9. Los v.17-19, que faltan en el griego, se leen en la Vulgata: ¹⁷ *El temor del Señor es la santificación de la ciencia*. ¹⁸ *Esta santificación guarda el corazón y lo hace justo, lo llena de alegría y gozo*. ¹⁹ *Eí que teme al Señor sera feliz y bendecido en la hora de la muerte. Repiten o explican lo que precede*. — ¹² Cf. Lev 26:3-13; Dt 28:21-24. — ¹³ El v.17 se lee en la Vulgata: *La inteligencia y la santificación de la ciencia se hallan en los tesoros de la sabiduría, pero la sabiduría es una execración para el pecador*. Falta en el griego y es una compilación de los v.17.21 y 31. — ¹⁴ Cf. Tomás, 3-2 q.18 3.7. — ¹⁵ 3:20. — ¹⁶ Jn 14:21.23. — ¹⁷ Prov 15:33. — ¹⁸ Mt 23:12; Lc 14:10-11.

2. Actitud Frente a la Tentación.

Perseverancia en medio de la tentación (1:1-6).

¹ **Hijo mío, si te das al servicio de Dios, prepara tu ánimo a la tentación.** ² **Ten recto corazón y soporta con paciencia y no te impacientes al tiempo del infortunio.** ³ **Adhiérete a El y no te separes, para que tengas buen éxito al fin.** ⁴ **Recibe todo cuanto El mande sobre ti, y ten buen ánimo en las vicisitudes de la prueba.** ⁵ **Pues el oro se prueba en el fuego, y los hombres gratos a Dios, en el crisol de la tribulación.** ⁶ **Confíate a El y te acogerá, endereza tus caminos y espera en El.**

Después del elogio de la sabiduría y de la exhortación que hace a conseguirla, Ben Sirac da unos consejos prácticos para el momento de la tentación, con el amor del padre, que enseña y amonesta a sus hijos. Comienza con una preciosa advertencia: **si quieres ser fiel a los mandatos de Dios, prepárate para la lucha**. Todo hombre que quiera vivir conforme a la voluntad de Dios, habrá de prepararse a una lucha constante contra los enemigos de su alma. “No nos hagamos ilusiones — escribe Mons. Gay —. Quienquiera que seamos, adondequiera que vayamos, cualquier cosa que hagamos, la tentación nos sigue más que nuestra propia sombra. Viene de fuera por las adversidades, nos cae encima de lo alto..., está en el aire que respiramos..., se encuentra en aquello que hay más sagrado, como en lo más profano; está dentro de nosotros y salta de lo más íntimo de nosotros mismos como de una fuente inagotable, y así será hasta nuestro último suspiro.”¹ La advertencia vale especialmente para los judíos del tiempo de Ben Sirac, que debían de encontrar en las costumbres del mundo helénico una continua tentación. Por lo demás, Dios mismo gusta de probar a los suyos, porque la virtud se perfecciona en la contrariedad².

En seguida traza la conducta o normas a seguir cuando llega la prueba. La primera, sufrir con paciencia la contrariedad hasta que el Señor quiera librar de ella, sin manifestar disgusto ante su voluntad o quejarse contra su providencia. La segunda, una unión íntima con el Dios fuerte, unidos al cual, **como diría el Apóstol, todo lo podemos**; con ella es seguro el éxito al fin de la prueba, que proporcionará un crecimiento mayor en sabiduría³. La tercera, aceptar como **venida de Dios la adversidad**⁴, quien la ha permitido llevado de su amor y para nuestro bien. La cuarta,

mantener en medio de ella firme el ánimo, sin dejarse llevar del desaliento ante el pensamiento de que en la tribulación se prueba la virtud como el oro en el crisol, y hace ver si es sólida y firme o una mera apariencia de virtud⁵. La quinta, y como conclusión, **la confianza y esperanza en Dios basada en una conducta moral recta**. El tiene cuidado de los justos y ordena sus pruebas, de las que un día los libera, a su mayor perfección⁶.

Confianza y abandono en Dios (2:7-23).

⁷ Los que teméis al Señor esperad en su misericordia y no os descarriéis, pues vendrías a caer. ⁸ Los que teméis al Señor confiad en El, y no quedaréis defraudados de vuestra recompensa. ⁹ Los que teméis al Señor esperad la dicha, el gozo eterno y la misericordia. 10/11 Considerad las generaciones antiguas y ved: ¿Quién confió en el Señor que fuese confundido, ¹² o quién perseveró en su temor y fue abandonado, o quién le invocó y se sintió defraudado? ¹³ Porque piadoso y compasivo es el Señor: perdona los pecados y salva en el tiempo de la tribulación. ¹⁴ ¡Ay de los corazones tímidos y de las manos flojas, y del pecador que va por doble camino! ¹⁵ ¡Ay del corazón cobarde! Porque no tiene fe, por eso no hallará defensa. ¹⁶ ¡Ay de vosotros los impacientes! ¹⁷ Pues ¿qué haréis cuando el Señor os visite? ¹⁸ Los que temen al Señor no son indóciles a sus palabras; los que le aman siguen sus caminos. ¹⁹ Los que temen al Señor procuran agradarle; los que le aman se complacen en su Ley. ²⁰ Los que temen al Señor tienen preparado el corazón y se humillan ante El. ^{21/22} Caigamos en las manos del Señor y no en las manos de los hombres; ²³ pues cuanta es su grandeza, tanta es su misericordia.

Hecha mención de la confianza en Dios en el último verso de la perícopa precedente, continúa haciendo diversas recomendaciones en torno a ella. Se dirige en primer lugar a los que temen al Señor, a quienes exhorta a confiar en la misericordia de Dios. Pero con una confianza basada en el cumplimiento fiel de los deberes, principalmente de los que se refieren a Dios. Nadie que tal hiciera quedará defraudado, sino que recibirá las recompensas prometidas a los justos: **la misericordia de Dios y un gozo inmenso y duradero**. La expresión *gozo eterno* del texto es hiperbólica⁷. Ben Sirac no conoció la revelación sobre la felicidad eterna del más allá⁸.

Para convencerles más de la bondad y misericordia de Dios para con quienes le temen, apela a la historia del pueblo hebreo. **La conducta de Dios con los patriarcas, los profetas y los reyes ha confirmado con cuánta razón Moisés invocaba a Yahvé como** “Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado”⁹. Bien pudo el justo exclamar: “Fui joven,-soy ya viejo, y jamás vi abandonado al justo”¹⁰. Dios jamás abandona, si no es primero abandonado. La razón es que Dios conoce las debilidades de nuestra naturaleza caída y **no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva**; por eso no abandona al justo en la tribulación, ni al pecador en su pecado¹¹.

El autor hace una severa amonestación a los que en medio de la prueba se dejan vencer del desaliento, a los que no se esfuerzan y luchan por practicar el bien, a los que tan pronto van por la senda recta como por caminos tortuosos, intentando servir a dos señores; al cobarde que **carece de la fe, que une con Dios, de quien tiene que venir la victoria, y de la confianza, sin la cual no es posible agradarle, por lo que la Sabiduría encarnada la exigiría siempre para conceder beneficios incluso de orden humano**. La última imprecación se dirige contra los impacientes, que, en lugar de perseverar en la lucha, pierden la esperanza; contra aquellos judíos,

tal vez, que, afligidos por Ptolomeo Lagi, perdían la paciencia y abandonaban la fe judía, Ben Sirac les recuerda el día en que el Señor les pedirá cuenta de su conducta, y les advierte que serán castigados si no cambian de actitud¹². San Juan, al final de su Apocalipsis, dice que “los cobardes, los infieles, los abominables..., tendrán su parte en el estanque de fuego y azufre, que es la segunda muerte”¹³. Frente a las imprecaciones contra los cobardes y los impacientes, constata las exigencias del temor de Dios. Le temen y le aman los que cumplen sus mandamientos, los que siguen el sendero que su voluntad les traza, los que procuran agradar a Dios en el cumplimiento de la Ley. Y los temerosos de Dios, advierte en seguida, tienen que preparar su corazón a las pruebas y contrariedades; son ellas en la actual economía de salvación quienes hacen crecer en el temor de Dios, y el Señor quiere que el que es santo se santifique más y el que es justo se justifique más¹⁴. Concluye con un hermoso pensamiento para aquellos que ante la persecución y los sufrimientos sienten la tentación de claudicar: es preferible estar a bien con Dios, aunque ello suponga pruebas y sufrimientos, que estarlo con los hombres poderosos, aunque esto libre de la persecución y proporcione bienes terrenos. Aquéllas pasan y Dios las premia; a la apostasía, en cambio, espera duro castigo¹⁵. El buen israelita ha de estar dispuesto a ser fiel a la Ley aun a costa de sufrimientos y persecuciones.

1 Citado en Girotti, *I Sapienziali* (M. Sales-Ü. Girotti, *La Sacra Biblia* VI) 2:1 p.358. — 2 Prov 3:12; 2 Cor 12:9; 2 Tim 2:5, — 3 Otros entienden “al fin de la vida” (1:13). — 4 Job 2:10. — 5 Tob 12:13; Zac 13:19; Prov 17:3; 27:21; Sab 3:6. — 6 Jer 17:7-8; Sal 37:3-5; Prov 3:5-6. — 7 Is 35:10; 51:11; 61:7; Bar 4:22. — 8 El v.10 dice en la Vulgata: *Los que teméis al Señor, amadle, y vuestros corazones serán iluminados*. Completa el número de las virtudes teologales y presenta el temor de Dios como fundamento de todas ellas. El amor a Dios señala al justo el camino que ha de seguir. — 9 Ex 34:6-7. — 10 Sal 37:25. — 11 2 Par 30:9; Neh 9:17; Jl 2:13; Jon 4:2; Sal 103:8; 145:8. — 12 Sof 1:14-18; Sab 4:20. — 13 21:8. — 14 Ap 22:11: El v.21 de la Vulgata dice: *Los que temen al Señor guardan sus mandamientos y aguardarán hasta que ponga en ellos sus ojos*. La segunda parte responde al v.16. — 15 Sab 4:16-20.

3. Piedad Filial y Humildad.

Deberes para con los padres (3:1-18).

^{1/2} Escuchad, hijos míos, que soy vuestro padre, y obrad de modo que alcancéis la salud. ³ Pues Dios honra al padre en los hijos y confirma en ellos el juicio de la madre. ⁴ El que honra al padre expía sus pecados. ⁵ Y como el que atesora es el que honra a su madre. ⁶ El que honra a su padre se regocijará en sus hijos y será escuchado en el día de su oración. ⁷ El que honra a su padre tendrá larga vida. Y el que obedece al Señor es consuelo de su madre. ⁸ El que teme al Señor honra a su padre y sirve como a señores a los que le engendraron. ⁹ De obra y de palabra honra a tu padre. ¹⁰ Para que venga sobre ti su bendición; 11 porque bendición de padre afianza la casa del hijo, y maldición de madre la destruye desde sus cimientos. ¹² No te gloríes con la deshonra de tu padre, que no es gloria tuya su deshonra; 13 porque la gloria del hombre procede de la honra de su padre y es infamia de los hijos la madre deshonrada. ¹⁴ Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad y no le des pesares en su vida. 15 Si llega a perder la razón, muéstrate con él indulgente y no le afrentes porque estés tú en la plenitud de tu fuerza; que la piedad con el padre no será echada en olvido; ¹⁶ y en vez del castigo por los pecados, tendrás prosperidad. ¹⁷ En el día de la tribulación, el Señor se acordará de ti, y como se derrite el hielo en día templado, así se derretirán tus pecados. ¹⁸ Como un blasfemo es quien abandona a su padre, y será maldito del Señor quien irrita a su madre.

Después de haber recomendado **el temor y la confianza en Dios**, expone los deberes para con los padres, que la Ley coloca inmediatamente después de aquellos que miran directamente a Dios. El v. 1 de la Vulgata, si bien no es auténtico, presenta una buena introducción a la sección presente al afirmar que la obediencia y el amor son como el constitutivo esencial de la congregación de los justos¹.

El autor, consciente de que es mejor educador el amor que la repreensión, da, como el autor de Proverbios, un tono paternal a sus exhortaciones y anuncia ya la recompensa que obtendrá el hijo obediente. **Dios ha querido que el ser humano honre a sus padres, por medio de los cuales El le ha comunicado la vida**, y son, por tanto, sus representantes; de modo que al honrarlos a ellos honra a Dios mismo. La rebelión contra ellos era considerada como delito que se castigaba con la pena de muerte². El autor del Eclesiástico, como el de los Proverbios, reclama el mismo honor y reverencia para la madre que para el padre³. La distinción que se hace a veces en esta perícopa, haciendo en unas cosas referencia a la madre, en otras al padre, pertenece al género literario; lo que se dice de la obediencia a uno vale igualmente respecto del otro.

A continuación enumera algunos frutos de la obediencia. En primer lugar, *la expiación de los pecados* (v.4); dado que para la remisión de los pecados se requiere el arrepentimiento, ésta había que entenderla de que quien cumple los mandamientos se hace grato a Dios y lo dispone al perdón de los mismos, o que con tal conducta repara o satisface por los mismos. En segundo lugar, consigue un tesoro de méritos ante Dios, que premiará el cumplimiento de un precepto tan inculcado por Dios y que impone un deber sagrado. Quien obedece a sus padres recogerá los frutos en la obediencia que, por lo mismo, a él le prestarán sus hijos, verdad confirmada cada día por la experiencia, la cual enseña que como los hijos se portan con sus padres, así suelen portarse luego los suyos con ellos. En sus oraciones tendrá una buena carta de recomendación ante el Señor, a quien agrada sobremanera la obediencia a los padres, y recibirá de El la vida feliz prometida por Dios a este mandamiento, y que resulta de esa paz y armonía que reina en la familia en que todos cumplen con sus deberes, los hijos con el de amar y obedecer a sus padres. Ello proporciona consuelo y gozo a los padres, en particular de la madre, que, además de sufrir más en la generación y procreación de los hijos⁴, es más sensible a los sentimientos de alegría o tristeza.

Señala de paso (v.8b) que **el temor de Dios conduce a la obediencia a los padres**, pues es uno de los preceptos del Decálogo, a cuyo cumplimiento lleva aquél, e indica que quienes cumplen con ese precepto honran a sus padres como a *señores*, pues representan a Dios, que les ha comunicado **por su medio la vida y les ha dado autoridad sobre ellos**. Acto seguido exhorta a los hijos a honrar a sus padres de palabra, hablando siempre de ellos con amor y cariño, con respeto y alabanza, y de obra, con una obediencia pronta y sincera, con el trabajo y ayuda que ellos precisen. Con ello obtendrán la bendición de los padres, fuente de bienestar y bienes terrestres, a que los antiguos atribuían tanta importancia y eficacia⁵, y evitarán su maldición, tantas veces fuente de desgracia⁶, que se pone aquí en boca de la madre, porque quien obliga a la madre a maldecir a sus hijos, bien merece el más grande castigo. “Bendición y maldición — escribe Spicq — son eficaces como un rito sacramental, y reciben una realización durable; es que Dios mismo, por la palabra irrevocable de los padres, bendice o maldice a los hijos, o al menos ratifica los deseos de los padres tocante a ellos. El sanciona por su omnipotencia y su justicia la autoridad y los derechos del padre y de la madre, habilitándolos, por su virtud divina, a producir tales efectos⁷.”

Siguen unos consejos prácticos, que señalan algunos deberes que el cuarto precepto impone a los hijos respecto de los padres. El primero, no gloriarse de la deshonra de los padres (v.

12-13). La familia forma un conjunto unido por los más estrechos lazos, en el que la gloria o deshonra de unos repercute en el honor o infamia de los otros miembros de la misma. No ensalza a los hijos la deshonra de los padres; con razón escribe Sófocles: “Para mí, tu prosperidad, padre mío, es el bien más precioso. ¿Qué honor más grande para los hijos que la gloria de un padre bienaventurado, y para un padre que la gloria de sus hijos?”⁸ Aun en el caso de deshonra de los padres, el hijo ha de conservar su compasión y respeto, su amor y cariño, a quienes, a pesar de todo, debe la vida.

Una segunda recomendación a los hijos es no ser ocasión de pesar para sus padres. Es algo que todo hijo educado debe evitar, y será, por lo demás, una manera de agradecerles de algún modo lo que nunca se puede pagar suficientemente, como es la vida, que de ellos se ha recibido, y los sacrificios que por ellos se han impuesto. En dos ocasiones ha de mostrar el hijo su amor y respeto hacia sus padres: *en los días de su ancianidad y cuando fallan sus facultades mentales* (v. 145). Como necesitan los hijos en su infancia de los padres, pueden éstos necesitar de aquéllos en su ancianidad; con el cariño y solicitud con que los padres cuidan de sus hijos pequeños, deben los hijos cuidar de sus padres ancianos⁹. Puede ocurrir que entonces pierda parcial o totalmente el uso de la razón, precisamente cuando el hijo se encuentra en la plenitud de sus facultades; pudiera tratarse de la chochez en que con frecuencia incurren los ancianos, haciéndose pesados e impertinentes a los demás. El consejo del sabio en este caso sería que los hijos no deben entonces impacientarse con ellos; muchas veces esas cosas son provocadas precisamente por las fatigas que hubieron de imponerse por ellos.

Tal conducta no quedará sin recompensa por parte de Dios, quien la computa por el castigo merecido por los pecados, como afirmó antes, y obtendrá la prosperidad prometida a los buenos hijos¹⁰. Concluye comparando el que abandona a sus padres con el blasfemo, y augurando a quienes así obran la maldición de Dios¹¹. “Aquellos que no tienen cuidado de sus padres — escribe Filón —, sepan que son condenados por un doble tribunal; son condenados por impiedad en el tribunal divino, porque no tratan como deben a aquellos que son, después de Dios, autores de su existencia; son condenados por inhumanidad en el tribunal humano; pues ¿a quién harán el bien los que no sienten respeto a tan próximos y beneméritos parientes, a quien ningún beneficio se puede hacer que no sea inferior a los recibidos?”¹²

Modestia y misericordia (3:19-34).

¹⁹ Hijo mío, pórtate con modestia, y serás amado más que el dadivoso. ²⁰ Cuanto más grande seas, humíllate más, y hallarás gracia ante el Señor. ²¹ Porque grande es el poder del Señor, y es glorificado en los humildes. ²² Lo que está sobre ti no lo busques y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures. ²³ Atente a lo que está a tus alcances y no te inquietes por lo que no puedes conocer. ²⁴ No te obstines en hacer lo que no puedes. ²⁵ Pues mucho es ya lo que ante sí está que podrás entender. ²⁶ A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento. ²⁷ El que ama el peligro caerá en él, y el corazón duro parará al fin en la desgracia. ^{28/29} El corazón duro se verá aplanado, y el obstinado añadirá pecados a pecados. ³⁰ La desgracia del soberbio no tiene remedio, porque arraigó en él la maldad. ³¹ El corazón del discreto medita sentencias y da oído atento a la doctrina del sabio. ^{32/33} El agua apaga la ardiente llama, y la limosna expía los pecados. ³⁴ El que agradece los beneficios se prepara para otros nuevos y en el día de la caída hallará apoyo.

La segunda parte del capítulo contiene unas recomendaciones sobre la modestia y misericordia.

Comienza advirtiendo los beneficios de una conducta impregnada de humildad y mansedumbre, de paciencia y docilidad; en primer lugar, la estima de las gentes, que saben apreciar los sentimientos nobles y delicados del alma por encima de los bienes materiales. “Es increíble — dice San Ambrosio — el afecto que se conquista la gracia cuando va acompañada de la mansedumbre y de la sencillez de costumbres”¹³. En segundo lugar, *gracia ante el Señor* en grado tanto mayor cuanto más profunda sea la humildad. El mejor comentario a estas palabras, cuyo sentido repitió Jesucristo en la parábola del fariseo y publicano ¹⁴, y la Santísima Virgen en su *Magnificat*¹⁵, son la conducta de Jesucristo, que nace pobre y humilde, muere en la cruz, siendo por su obediencia exaltado a la diestra del Padre, y la de su Madre santísima, a quien llaman bienaventurada todas las generaciones, porque Dios se fijó en su humilde condición. Y la razón es la grandeza inmensa del Señor, de quien todo depende, y ante la cual no hay otra actitud lógica y natural en el hombre que el reconocimiento de su nada y pequenez ante El. Su poder resalta más en los humildes, que no ponen obstáculos a la acción de la gracia ni se arrojan o atribuyen a sí mismos los que corresponde al Señor, por lo que El suele escoger almas humildes para las grandes empresas.

A continuación aconseja la modestia y discreción en el afán de conocer las cosas que sobrepasan la capacidad de nuestro entendimiento, como son las obras y misterios de Dios y las razones de lo que El hace. El salmista califica a la omnisciencia divina de “ciencia sublime e incomprendible.”¹⁶ San Pablo exhorta a sus fieles a no sentir por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, **cada uno según Dios le repartió la medida de la fe** ¹⁷. La advertencia, que responde a una enseñanza frecuente en la Biblia, se dirige probablemente contra las especulaciones de la filosofía griega y la adquisición de la gnosis por la iniciación en los misterios religiosos, que acercaba gradualmente al conocimiento de verdades superiores y escondidas al vulgo, o contra las extravagancias cabalístico-teosóficas de algunos rabinos ¹⁸. El israelita, en lugar de darse a esas especulaciones inútiles y nocivas, deberá más bien poner su atención a lo que ha sido puesto a su alcance: la revelación dogmática, que abre un campo inmenso de estudio al entendimiento humano, el cual elabora, reflexionando sobre ella, su ciencia teológica y los preceptos morales de la Ley, que le manifiestan cuánto necesita para una vida recta conforme a la voluntad de Dios, en que se cierra la verdadera sabiduría.

Constata el autor cómo a muchos los extravió su temeraria presunción. Una pretensión desordenada de conocer verdades y misterios que superan la capacidad de nuestro entendimiento ha llevado a graves errores ¹⁹. “La historia de quienes buscaron fuera de la revelación la solución del gran problema de los destinos humanos confirma elocuentemente nuestro verso,” advierte Girotti²⁰.

Es una actitud peligrosa, y quien ama el peligro caerá en él, conforme a la sentencia del sabio, repetida por los autores espirituales a propósito de las tentaciones. La obstinación y la soberbia hacen al hombre aferrarse a su propio juicio y lo ciegan para encontrar la verdadera sabiduría. San Agustín expone lo primero en sus *Confesiones* cuando escribe: “Estaba aprisionado, no con grillos y cadenas exteriores, sino con la dureza y obstinación de mi propia voluntad, dura y resistente como el hierro. El enemigo se había hecho dueño de mi voluntad y había formado de ella una cadena, con que me tenía estrechamente atado. Porque de haberse la voluntad pervertido, pasó a ser dominada por el apetito desordenado de la lujuria; y de ser servido y obedecido, este apetito llegó a ser costumbre; y no siendo esta costumbre contenida y refrenada, se hizo necesidad como naturaleza.”²¹ Lo segundo ocurre porque el soberbio, o es incapaz de ver su enfermedad para intentar ponerle remedio, o, si lo ve, no es capaz de ponerlo en práctica, porque la humillación le resulta insoportable de todo punto ²².

Al corazón duro y obstinado del soberbio opone el corazón dócil y humilde del sabio

(v.37). Este, en lugar de buscar su doctrina en fuentes extrañas, se da a la meditación de las sentencias de la Ley y demás libros sagrados y es dócil para dejarse instruir de los maestros que Dios ha dado a Israel. Si a ello añade la práctica de lo que en ellos aprendió, ha alcanzado la verdadera sabiduría ²³.

Concluye el capítulo con dos sentencias sobre la limosna, que sirven de introducción a la perícopa siguiente. La primera pone de relieve el valor expiatorio de la misma, que es comparada a la acción del agua sobre el fuego ²⁴. El sentido es el de la quinta bienaventuranza; la misericordia para con el prójimo atrae la misericordia de Dios, que perdona los pecados ²⁵. Lesétre precisa una triple eficacia: borra los pecados leves que los mismos justos cometen, expía las reliquias de los pecados ya perdonados y obtiene la contrición de los pecados graves y puede servirles de satisfacción sacramental ²⁶. La segunda indica que el agradecimiento le granjea nuevos beneficios. En efecto, cuando nos agradecen el beneficio que hacemos, nos sentimos dispuestos a conceder otros nuevos, y, si la desgracia sorprende un día al agradecido, otra vez estamos prontos a hacerle el bien ²⁷.

¹ Dice así: Los hijos de la sabiduría forman la congregación de los justos, e hijos suyos son la obediencia y el temor. Proviene, según algunos, de una recensión hebrea, pero no del texto original. — 2 Ex 21:15.17; Lev 20:9; Dt 27:1. — 3 Ex 20:12; Tob 4:4; Prov 1:8; 6:20. — 4 Tob 4:4. — 5 Gen 27:27; 28:1-6; Dt 33:1; Prov 11:11. — 6 Gen 9:25; Prov 20,20. — 7 O.c., 3:8-9 p.577. — 8 *Antígona* 703-704. — 9 Prov 23:22. — 10 Ex 20:12. — 11 Lev 20,9. — 12 De Decálogo. — 13 *De Off.* 2:7.29. — 14 Lc 18:14. — 15 Lc 2:52. — 16 139:6. — 17 Rom 12:3. — 18 Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien I p.isó*; L. GRY, *Séjours et habitais divins d'après les apocryphes de G.A.T.*: Rscphth (1910) 694-722. — 19 Cf. Tomás, 2-2 q.i67 a.i. — 20 A 3:26 p-304. — 21 VIII 5 p.122. El v.28 se lee en la Vulgata: *El corazón que sigue dos caminos no tendrá éxito y el corazón depravado tropezará en ellos*. No se puede servir a dos señores; cf. 2:14. — 22 Prov 13:1; 14:6; 17:16; 18:2; 32:9; 27:22. — 23 La Vulgata añade el v.32: *El corazón sabio e inteligente se abstendrá del pecado y en las obras de justicia tendrá feliz éxito*. Cf. Sai 1:3. — 24 La afirmación se repite en la S. E. (cf. 3:15; Dt 24:13; Tob 4:7-11; 12:9; Dan 4:24). — 25 Mt 5:7 — 26 Comentar, a 3:33. — 27 Otros traducen el texto griego: *el que hace el bien lo encontrará sobre el camino y en el día de la caída encontrará apoyo*. Pensamiento que repiten los sabios (cf. 40:24.26; Sal 37:24; 112:5-9; Prov 11:18-19.24-26; 19:17; 28:27).

4. Deberes Con los Pobres y Elogio de la Sabiduría.

Deberes para con los pobres (4:1-11).

¹ Hijo mío, no arrebatas al pobre su sostén, no vuelvas tus ojos ante el necesitado. ² Da al hambriento y satisfaz al hombre en su necesidad. ³ No irrites al corazón ya irritado y no difieras socorrer al menesteroso. ⁴ No desdeñes al suplicante atribulado y no vuelvas el rostro al pobre. ⁵ No apartes los ojos del necesitado y no des al hombre ocasión de maldecirte; ⁶ pues, si te maldice en la amargura de su alma, su Hacedor escuchará su oración. ⁷ Muéstrate afable con la congregación y humilla tu cabeza al potentado. ⁸ Inclina al pobre tu oído, y con mansedumbre respóndele palabras amables. ⁹ Arranca al oprimido del poder de su opresor y no te acobardes al hacer justicia. ¹⁰ Muéstrate padre para los huérfanos, cual marido para la madre de éstos. ¹¹ Y serás como hijo del Altísimo y el hijo más amado de tu madre.

La perícopa contiene unas cuantas recomendaciones insistentes e insinuantes sobre los deberes de caridad y misericordia con los menesterosos, que encontramos con frecuencia en el Deuteronomio, en los profetas y en los libros sapienciales. San Agustín dice: “Lo que ahorra el rico es necesario al pobre, y roba cosas ajenas el que lo retiene para sí.”¹ “Las cosas en que algunos sobreabundan, por derecho natural deben ser entregadas para el sustento de los pobres”². Y Sacy comenta que “esta palabra hace ver que lo que se da a los pobres les pertenece, según la in-

tención de Dios, y que les priva de lo que les es debido quien les niega la limosna; porque Dios ha dado los bienes a los ricos a fin de que fuesen legítimos dispensadores y no rehusasen su participación a quienes son, lo mismo que ellos, imagen y miembros de su Hijo”³. Triste espectáculo, por lo demás, contra el que se rebela todo sentimiento humano, el que sufran hambre y necesidad, incluso extremas, unos seres humanos mientras a otros sobra lo que remediaría aquéllos. Ello exaspera con razón al pobre, ya irritado por su indignancia. Y como el hambre es mala consejera, y las masas hambrientas capaces de las mayores barbaridades, el incumplimiento por parte de los ricos de los deberes indicados dará pie a las revoluciones sociales, cuyas fatales consecuencias es fácil entrever. Ben Sirac afirma que tal actitud puede inducir al indigente a maldecir a los potentados en su exasperación, y Dios, Señor de todos, en quien repercute el desprecio al pobre⁴, escuchará su imprecación y hará sentir sobre ellos su justa ira divina⁵. Por lo demás, quien cierra sus oídos al pobre, tampoco, cuando él clame, hallará respuesta⁶.

Intercala Ben Sirac una sentencia (v.7) en que recomienda la afabilidad en las relaciones sociales y el respeto humilde a los superiores, para continuar con normas más concretas respecto de algunas clases de menesterosos, después de insistir en la benevolencia con que hay que atender al pobre y la mansedumbre y amabilidad con que hay que responder a sus demandas de misericordia, evitando la indiferencia para con ellos, y especialmente toda aspereza y desprecio⁷. En particular recomienda — el consejo parece dirigido al juez — la protección al oprimido, cuyos derechos impulsa a defender frente al opresor con valentía, sin ceder al terror de perder la gracia del potentado, y al huérfano y a la viuda, tipo por excelencia de seres indefensos, cuyos derechos fácilmente son conculcados si los jueces son débiles⁸.

El premio que el autor promete a los que observen tal conducta es el honor de ser hijos del Altísimo, pues que imitan a Dios en aquel atributo que más resplandece en el Antiguo Testamento⁹, Obtendrán, además, una predilección especial por parte de su madre, que sabrá estimar la grandeza de alma de su hijo. Clemente de Alejandría dice que el hombre que hace el bien a los otros hombres es imagen de Dios¹⁰, y San Gregorio Nacianceno: “Ninguna cosa tiene el hombre de divino como el hacer el bien.”¹¹

“Esta doctrina, aplicada a las relaciones para con los pobres — como advierte Eberharther —, eleva la sabiduría israelita a una altura hasta entonces desconocida y podía bien tener por fin demostrar su superioridad sobre las concepciones helenistas.”¹²

Sección 2. (4:12-6:17).

Elogio de la Sabiduría.

Estimables ventajas de la misma (4:12-22).

¹² La sabiduría exalta a sus hijos y acoge a los que la buscan. ¹³ El que la ama, ama la vida, y los que madrugan para salir a su encuentro, serán llenos de alegría. ¹⁴ El que la abraza heredará la gloria, y en su casa entrará la bendición del Señor. ¹⁵ Los que la sirven, sirven al Santo, y el Señor ama a los que la aman. ¹⁶ El que la escucha juzgará a las naciones, y el que se allega a ella habitará confiado. ¹⁷ Si te confías a ella, la tendrás por heredad, y tus descendientes la poseerán; ¹⁸ porque en la tentación caminará con él, y le elegirá entre los primeros. ¹⁹ Traerá sobre él el miedo y el temor; en su infancia le azotará hasta que se le confíe y le pruebe en sus preceptos. ²⁰ Pero de nuevo se volverá a él y le alegrará, ²¹ y le revelará sus secretos. ²² Mas, si

se extraviase, le abandonará y le entregará a la ruina.

Un nuevo elogio de la sabiduría sirve de introducción a la presente sección. Expone los frutos que reporta a quienes la buscan y está destinada a suscitar su ardiente deseo en los hombres en orden al cumplimiento de sus enseñanzas.

En primer lugar, acogiendo benignamente a quienes buscan su instrucción, ya que ella tiene sus delicias en estar con los hijos de los hombres ¹³, da honor y autoridad a sus discípulos, ennobleciéndolos ante los demás. Amarla es amar la vida, porque ella es árbol de vida ¹⁴ que confiere la vida feliz y próspera ¹⁵, y los que se afanan por su consecución se verán llenos de alegría, porque ella trae consigo, además del honor y la gloria, el bienestar y las riquezas ¹⁶, porque Dios bendice la casa en que entra la sabiduría.

Los que la sirven sirven al Santo, título con que muy frecuentemente designa Isaías a Dios, y que vino a ser muy usado en la literatura rabí nica. La expresión se emplea hablando del sacerdocio levítico ¹⁷. El culto de la sabiduría viene a ser como una función sacerdotal; el sabio, en consecuencia, cuando enseña la sabiduría y practica sus dictámenes, ejercita una especie de sacerdocio. La razón es que la sabiduría está en Dios, y servirla a ella es servir a Dios. Y así, quien la ama es digno del amor de Dios. Juzgarán *con verdad* (v.16), porque la sabiduría les enseña a discernir entre lo bueno y lo malo y, además, a obrar conforme a ese conocimiento, y quien obra así puede vivir confiado, porque se conduce conforme a la voluntad de Dios, lo que le asegura el auxilio y protección ¹⁸. Y si te entregas plenamente a ella, de modo que venga a penetrar tu vida y dirigir todos tus pasos, y colocas en ella toda tu esperanza, vendrá a ser una herencia inamisible que transmitirás a tus descendientes. La experiencia dice que los padres buenos suelen transmitir a sus hijos, juntamente con la vida, una inclinación instintiva al bien y a la virtud, que es la mejor herencia que les pueden proporcionar.

Los últimos versos de la perícopa muestran la conducta que la sabiduría sigue con quienes a ella se confían, y que interesa conocer de antemano para no ser después desconcertados. Al principio conduce a su discípulo por sendas difíciles y tortuosas, sometándolo a pruebas y tentaciones, ante las cuales sentirá temor y miedo. Se mostrará severa y dura, como el padre y el educador, que no ahorran el castigo en la educación de su hijo. La razón de esta conducta la repiten con frecuencia los sabios: la virtud se purifica en la prueba, como el oro en el crisol. Quien en medio de ella ama sinceramente la sabiduría y persevera firme en sus enseñanzas y mandatos, obtendrá su confianza y le manifestará sus arcanos misterios, haciéndolo rico en tesoros de ciencia y prudencia, y le dará paz y felicidad. Pero, si el hombre no es fiel en la prueba, la sabiduría lo abandonará a su suerte, y sin su protección, que es la protección de Dios, la ruina es segura.

La perícopa, importante para la personificación de la sabiduría, especialmente en la forma del hebreo, donde la sabiduría habla en primera persona dirigiéndose a sus discípulos, pone de manifiesto su dignidad y autoridad divina. Servirla es servir a Dios, y su comunicación a los hombres sigue los caminos de Dios y de su gracia.

Consejos varios (4:23-36).

23 Espera tu tiempo y guárdate del mal. ²⁴ Y no tendrás que avergonzarte de ti mismo. ²⁵ Pues hay una confusión que es fruto del pecado y una confusión que trae consigo gloria y gracia. ²⁶ No tengas respetos que sean en perjuicio de tu alma. ²⁷ Y no te avergüences para ruina tuya. ²⁸ No retengas la palabra salvadora y no ocultes tu sabiduría; ²⁹ pues en el hablar se da a conocer la sabiduría, y la doctrina en las palabras de la lengua. ³⁰ No hagas contradicción a la verdad y no te avergüences de

tu falta de doctrina. ³¹ **No te avergüences de confesar tus pecados] y no nades contra la corriente.** ³² **No te sometas al hombre necio y no tengas acepción por la persona del poderoso.** ³³ **Lucha por la verdad hasta la muerte, y el Señor Dios combatirá por ti.** ³⁴ **No seas duro en tus palabras, ni perezoso ni remiso en tus obras.** ³⁵ **No seas como león en tu casa, ni te muestres caprichoso con tus servidores.** ³⁶ **No sea tu mano abierta para recibir ni cerrada para dar.**

Expuestas las ventajas de la sabiduría, pasa a dar consejos sobre diversos temas. Comienza con una advertencia general: presta atención al tiempo y mira cómo emplearlo en cada instante, de modo que te guardes siempre del mal. Si obras así, jamás sentirás la confusión y vergüenza que sigue al mal obrar.

Hay dos clases de vergüenza o confusión: una, la del que por respetos humanos quebranta la ley de Dios, anteponiendo la criatura al Creador; otra, la del que prefiere sufrir el desprecio de los hombres antes que desagradar al Señor. Aquélla, al fin, traerá confusión; ésta, gloria y honor. “A quien me confesare ante los hombres — ha dicho Jesucristo —, también lo confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos.” ¹⁹ El discípulo de la sabiduría debe ser siempre fiel a la ley que la conciencia le transmite, y jamás traicionar a la ley de Dios por agradar a los hombres. Ha de procurar siempre obedecer a Dios antes que a los hombres ²⁰. Jamás deberá negar, por respetos o consideraciones humanas, su palabra en defensa del prójimo, a quien su sabiduría puede librar de la acusación que se le hace y poner de manifiesto su inocencia.

Sobre todo, el sabio ha de hacer honor a la verdad y por nada deberá contradecirla (v.30); si por ignorancia o falta de reflexión incurrió en error, reconocerlo es también sabiduría. Ni deberá avergonzarse de reconocer sus faltas o pecados en que haya incurrido; pretender ocultarlos con mentiras es como intentar detener la corriente; se consigue durante unos instantes; después el remanso de agua irrumpe y aquélla continúa su curso; durante cierto tiempo se detiene la verdad; después aquélla triunfa, con la consabida vergüenza para quien intentó ocultarla.

Sería un deshonor para el sabio adoptar por respetos humanos la conducta del necio, cuyo trato deberá evitar si no quiere incurrir en sus necedades, o dejarse llevar de preferencias por el poderoso por la utilidad que su amistad puede reportar, llegando tal vez a faltar al cumplimiento del deber para con los demás por complacerlos a ellos. La conducta del sabio ha de ser reflejo de la de Dios, que no tiene acepción de personas; y si por alguien las siente, ha de ser, como el Señor, por el pobre, el huérfano, el desvalido, que no tiene dónde poner su corazón ni en quién poder confiar. El sabio ha de ser paladín de la verdad y ha de rendirle honor en todo momento, y por su causa ha de estar dispuesto a dar la vida mi sma. Así lo hicieron los Macabeos, y la Iglesia cuenta en el cielo con miles de hijos suyos que prefirieron la muerte antes que traicionar la verdad y justicia de su fe.

La verdad se entiende en sentido amplio, de modo que comprende la fe, la práctica de la religión y sus virtudes. El Señor ayuda y combate con los valientes, como lo prometería después Jesucristo y lo realizaría con sus dones el Espíritu Santo ²¹.

Concluye el capítulo con unos consejos prácticos referentes al trato con los demás. Recomendación a su discípulo cómo deberá ser riguroso consigo mismo y condescendiente con los demás, no como quien siempre está dispuesto a mandar con exigencia a los demás y luego él apenas hace algo. Deberá practicar la amabilidad con los de casa, evitando ese carácter duro y soberbio que ante cualquier cosa se aira o irrita, haciendo sufrir a los demás. Y esto también con los servidores, que están para servirle a él, no a sus caprichos; más aún, estas personas, seres humanos con corazón y exigencias como sus señores, por lo mismo que trabajan para ellos, te-

niendo que privarse de muchas de las satisfacciones de que éstos gozan, merecen una consideración especial. La última sentencia condena el ansia que para recibir siente el avaro y recomienda la liberalidad que ha de caracterizar la conducta del sabio, ya que, conforme a la sentencia del Señor, es mejor dar que recibir²². Spicq cita a este propósito la observación curiosa de R. Meir citado por I. Lévy. “Guando el hombre viene al mundo, sus manos se cierran, como si quisiese decir: Todo el mundo me pertenece; y cuando muere, sus manos están extendidas, como si quisiese decir: No he tenido nada en posesión en este mundo”²³.

1 *In Ps* 147. — 2 2-2 q.66 a.7. — 3 Citado por Spicq, o.c., 4:1 p.86. — 4 *Prov* 17:5. — 5 Cf. *Ex* 22:22. — 6 *Prov* 21:13 — 7 Como interpretado así el v.7 interrumpe el tema de la pericopa, algunos interpretan, en conformidad con el contexto, la primera parte de la *congregación de los pobres*, para con los que recomienda amabilidad; la segunda, de quienes, habiendo perdido su posición social — cosa fácil en circunstancias revueltas como las de la época de Ben Sirac —, eran tal vez objeto de desprecio, y para con éstos aconseja la debida consideración. — 8 El *Dt* recomienda mucho la misericordia para con ellos: 14:29; 16:11.14; 24:17.19-21; 26:12, etc.; *Ex* 22:22; *Job* 26:11-113; *Sant* 1:27. — 9 Cf. *Is* 49:15. — 10 *Sírom*. I. — 11 *Or.* 16. — 12 Spicq, o.c., 4:10 p.88. — 13 *Prov* 8:31. — 14 *Sab* 8:16. — 15 *Prov* 3:18. — 16 1:20-21. — 17 *Dt* 10:8; 17:12; 21:5, etc. — 18 *Sal* Q 1:1; *Prov* 28:1. El texto griego, en lugar de *juzgara con verdad, lee: juzgará a las naciones*, que no tiene aquí sentido. Significaría su dignidad (*Sab* 3:8), o que con su conducta recta condena la inicua de los impíos (1 *Cor* 6:2). — 19 *Mt* 10:32-33. — 20 *Act* 5:29. — 21 *Ex* 14:14; 2 *Mac* 13:14. — 22 *Act* 20:35. — 23 O.c. 4:31 p.593.

5. Temeridad y Sinceridad.

La falsa seguridad (5:1-10).

¹ **No te apoyes sobre las riquezas y no digas: “Me basto a mí mismo.”** ² **No te apoyes en ti mismo y en tu fuerza para vivir según los deseos de tu corazón.** ³ **No digas: “¿Quién me dominará?” porque sin duda te castigará el Señor.** ⁴ **No digas: “He pecado, ¿y qué me ha sucedido?” porque el Señor es paciente.** ⁵ **No vivas confiado en el perdón y no añadas pecados a pecados.** ⁶ **Y no digas: “Grande es su misericordia; El perdonará mis muchos pecados.”** ⁷ **Porque, aunque es misericordioso, también castiga, y su furor caerá sobre los pecadores.** ⁸ **No difieras convertirte al Señor y no lo dejes de un día para otro;** ⁹ **porque de repente se desfoga su ira, y en el día de la venganza perecerás.** ¹⁰ **No te apoyes en las riquezas mal adquiridas, porque nada te aprovecharán en el día de la ira.**

En esta primera parte del capítulo, el sabio condena la falsa seguridad que con frecuencia el rico pone en sus riquezas, el poderoso en su fuerza, **el pecador que no se arrepiente de sus pecados en la misericordia de Dios.**

No es raro que el rico, orgulloso de sus riquezas, crea que con ellas puede bastarse a sí mismo, desprecie a los demás y abandone el trabajo, como quien nunca va a necesitar de él. El sabio desaconseja tal conducta. También el salmista recomienda que, si abundan las riquezas, no se apegue el corazón a ellas. La razón es que son vanas y engañosas, de modo que en el momento que menos se espera, como declaraba Jesucristo², pueden perderse. La advertencia vale sobre todo en el caso en que las riquezas fueron injustamente adquiridas (v.10); éstas desaparecen más fácilmente después de haber merecido duro castigo para el día en que Dios descargue su ira sobre el pecador.

De la misma manera, el poderoso suele poner su apoyo y confianza en la fuerza, por la que se cree superior a los demás, abusando de ella para secundar las malas inclinaciones de su corazón. El sabio les advierte que hay por encima de él un superior, Dios, que les pedirá cuenta de su poder y que castigará el orgullo e insolencia de los poderosos, como hizo con Senaquerib,

Nabucodonosor y otros muchos poderosos altivos e insolentes ³.

También el pecador, al ver que nada malo le ha ocurrido después de sus pecados, se siente tentado a perseverar en sus maldades. Ha de tener en cuenta que, si el Señor no lo ha castigado, no es por falta de poder ni porque vaya a dejar impune su pecado, sino porque es paciente, y quiere dar tiempo al impío a que se arrepienta de sus pecados y pueda otorgarle el perdón de los mismos. El no quiere la muerte del pecador, sino que se arrepienta y viva⁴. Más aún, no confíes demasiado en el perdón en el sentido de que te sientas inducido a añadir pecado sobre pecados⁵; que tal vez el Señor, si abusas de su misericordia, te envíe un inesperado y fulminante castigo. Quien juzga que los pecados le serán demasiado fácilmente perdonados y cuantas veces los cometiére, se predispone a cometerlos. Por el contrario, quien abriga una duda prudente y razonable sobre el perdón divino, no se sentirá tan tentado a cometerlos. Ciertamente que es grande la misericordia de Dios, el cual está siempre dispuesto a perdonar nuestros pecados si de ellos sinceramente nos arrepentimos. Pero es también justo, y no podrá menos de castigar al pecador, incluso con la muerte eterna, si no hace la debida penitencia. Y, desde luego, Dios, de quien nadie puede mofarse impunemente, hará sentir el peso de su justicia sobre quienes, abusando de su bondad y misericordia, se dan más libremente a una vida de impiedades.

La perícopa concluye con un sabio consejo: *no difieras convertirte al Señor* (v.8), y da la razón: no sea que se canse de esperarte con su misericordia y deje paso a su justicia, enviándote un mal irremediable o la misma muerte. San Agustín advierte que el Señor ha prometido que el día en que te conviertas a El se olvidará de tus pecados, pero nunca te ha prometido la vida del día siguiente... Y es una providencia de Dios, añade, el que el hombre ignore el día en que ha de morir. Nos deja incierto el último día de nuestra vida para que vivamos bien todos los días de la misma⁶. “¡Oh hombre! — exclama en otro lugar —, ¿por qué difieres la conversión de día en día, cuando tal vez hoy sea para ti el último día?”⁷ Por lo que San Juan Crisóstomo recomienda: “**No tardes en convertirte al Señor y no postergues de día en día la conversión. No sabes lo que el día siguiente traerá;** hay peligro y miedo en la espera; salvación cierta y segura, por el contrario, si no hay espera alguna.”⁸

Del buen uso de la lengua (5:11-6:1).

¹¹ **No te dejes llevar de todo viento y no camines por una senda cualquiera, que así es como obra el pecador de doble lengua.** ¹² **Sé firme en tus juicios y no tengas más que una palabra.** ¹³ **Sé pronto para oír y lento para responder.** ¹⁴ **Si tienes que responder, responde; si no, pon la mano a la boca.** ¹⁵ **En el hablar está la gloria o la deshonra, y la lengua del hombre es su ruina.** ¹⁶ **Que nadie te llame chismoso y no tengas lazos con tu lengua,** ¹⁷ **porque sobre el ladrón vendrá la confusión, y la condenación sobre el de corazón doble.** ¹⁸ **No ofendas a nadie ni en mucho ni en poco. 6/1 Y no te hagas enemigo al amigo; pues sobre el malo vendrá la confusión y el oprobio, y lo mismo sobre el pecador de doble corazón.**

Comienza la nueva sección, sobre uno de los temas más frecuentemente tratados, recordados en el libro ⁹. Señala criterio y personalidad en el uso de la lengua y recomienda no imitar a quien habla, de una u otra manera, siguiendo sus propias invenciones aun a costa de la verdad misma y del bien de los demás. Frente a esa conducta exhorta la a firmeza y constancia en la decisión y en la palabra. Es preciso buscar la verdad, el camino recto; una vez que se ha hallado, hay que permanecer fieles a él aun a costa de los mayores sacrificios, sin dejarse vencer por respetos humanos y sobre todo evitando toda doblez.

Normas de sabiduría y prudencia, repetidas en todas las literaturas reconocidas como tales por todas las gentes, son la diligencia para escuchar el consejo o parecer de los demás y la lentitud para responder, de modo que a la respuesta preceda siempre la deliberación oportuna. Es el mismo consejo que daba Santiago en su carta: “Todo hombre debe ser rápido para escuchar, lento para hablar.”¹⁰ Si con tu palabra debes o puedes salir en defensa de tu prójimo o le puedes hacer algún bien, habla en su favor. Si tienes alguna competencia sobre el tema tratado en la conversación, da tu opinión; de lo contrario, es preferible guardes silencio, pues la lengua fácilmente te expone a faltar. Dice un proverbio griego: “O decir algo que valga más que el silencio, u observar éste.”¹¹ Según el diverso uso que se haga de la lengua, puede seguirse gran honor o deshonor. Si con tus palabras te muestras sabio o elocuente, si con tus consejos haces el bien, te granjeas estima y gloria. Pero si con ellas haces el mal, pueden conducirte a la misma ruina. Jesucristo dijo: “Por tus palabras serás declarado justo o por tus palabras serás condenado.”¹² Y Santiago consigna que “con ella (la lengua) bendecimos al Señor y Padre nuestro y con ella maldicimos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios. De la misma boca proceden la bendición y la maldición.”¹³

No te dejes llevar de la chismorrería de la detracción para con los demás, susurrando al oído de los otros palabras ofensivas. Quien tal hace es un verdadero ladrón, que roba el honor y la fama, bienes más estimables que las riquezas materiales, y que difícilmente pueden repararse. De ahí que el detractor, lo mismo que el de corazón doble, que a la murmuración añade el cinismo, caerán en la vergüenza y serán condenados por los demás al ser descubierto su pecado. La norma del sabio ha de ser: no ofender a nadie con palabras ni siquiera en cosas pequeñas, procurando evitar incluso los más leves pecados de lengua. Es la práctica de la caridad en su sentido negativo y el respeto más perfecto a la fama de los demás.

Tal conducta hace gratos a Dios y granjea la confianza y estima de los hombres. Lo contrario convierte en enemigo al más amigo y hace correr la suerte ya indicada para el de ánimo doble.

¹ 62:11. — ² Lc 12:19. — ³ Is 36:20; Dan 4:29. — ⁴ Sab 11:24; 2 Pe 2:9. — ⁵ La Vulgata entiende del pecado expiado. Según el concilio de Trento, el hombre “no puede, sin una revelación especial de Dios, tener certeza absoluta de estar en gracia de Dios y haber obtenido el perdón de los pecados.” Y, en todo caso, el Señor puede exigir una expiación ulterior. — ⁶ Hom. 13. — ⁷ Serm. 202 “De Temp.” — ⁸ Hom. 22 in Epist, II ad Cor. — ⁹ 14:1; 19:6-18; 20:17-19; 22:25; 23:7-15; 25:8; 8:28:13-26. — ¹⁰ 1:19. — ¹¹ Cf. Job 21:5; 23:9; 40:4; Prov 30,32. La Vulgata añade al v.14: a fin de que no seas sorprendido en una palabra imprudente y te veas confundido. — ¹² Mt 12:37. — ¹³ 3:9-10.

6. Orgullo, Amistad, Sabiduría.

El orgullo (6:2-4).

² No te engrías en tus pasiones, no seas destrozado como un toro” ³ Si destrozas las hojas, echas a perder los frutos, y te quedarás como árbol seco” ⁴ El alma perversa se pierde a sí misma y será el ludibrio de sus enemigos.

Comentamos el verso primero en la perícopa precedente. Forman ésta unas sentencias enigmáticas que parecen referirse al orgullo, si bien cuadrarían muy bien a la lujuria. Recomienda el dominio de las pasiones, cuyas consecuencias pone el sabio de manifiesto con una expresiva comparación *. La pasión no dominada es comparable al toro furioso, que no admite rival y destroza cuanto se le pone delante. También ella acaba con cuanto de bueno y noble hay en el hombre, destruyendo su honor y dignidad, enervando las mismas energías físicas. En el orden espiritual,

las pasiones sofocan las virtudes, y con ello los frutos de las mismas, viniendo a ser el hombre como un árbol seco, incapaz de dar frutos. Más aún, la pasión del orgullo termina por llevar a la perdición a aquellos a quienes domina. La historia está llena de ejemplos de hombres orgullosos que vinieron a ser objeto de ludibrio y desprecio, y hasta de horribles venganzas por parte de sus enemigos.

La verdadera y la falsa amistad (6:5-17).

⁵ La palabra suave multiplica los amigos, la lengua bien hablada es rica en afabilidad. ⁶ Si tuvieses muchos amigos, uno entre mil sea tu consejero. ⁷ Si tienes un amigo, ponle a prueba y no te confíes a él tan fácilmente; ⁸ porque hay amigos de ocasión, que no son fieles en el día de la tribulación. ⁹ Hay amigo que se torna enemigo y que descubrirá para vergüenza tuya tus defectos. ¹⁰ Hay amigos que sólo son compañeros de mesa y no te serán fieles en el día de la tribulación. ¹¹ En tus días felices será otro tú y hablará afablemente de los tuyos; ¹² pero, si te viere humillado, se volverá contra ti y te ocultará su rostro. ¹³ Apártate de tus enemigos y guárdate de tus amigos. ¹⁴ Un amigo fiel es poderoso protector; el que le encuentra halla un tesoro. ¹⁵ Nada vale tanto como un amigo fiel; su precio es incalculable. ¹⁶ Un amigo fiel es remedio saludable; los que temen al Señor lo encontrarán. ¹⁷ El que teme al Señor es fiel a la amistad, y como fiel es él, así lo será su amigo.

Uno de los temas en que más insiste el autor del Eclesiástico es la amistad. La vida tal vez le enseñó mucho sobre el particular, y creyó oportuno recordar una y otra vez advertencias preciosas sobre la verdadera y la falsa amistad. Comienza indicando un medio de ganarse amigos, que es la palabra suave y amable. Cicerón decía: “Es difícil expresar cómo concilla los ánimos de los hombres la palabra delicada y afable”². Un santo dejó escrito que las palabras dulces edifican aun a los malvados, mientras que las ásperas escandalizan aun a los más santos”³. Y A Lapide dice que la palabra suave fluye y se desliza como el azúcar en el oyente y lo penetra con su dulzura, lo llena, atrae y conduce a su amor⁴. El primer consejo advierte que, si bien se han de mantener relaciones amistosas con muchos, sólo a uno, de fidelidad probada, deberás manifestar tus íntimos secretos, con el fin de que sea tu consejero. La razón es que la amistad íntima supone una unión y compenetración de afectos que no es posible con muchos, y una confianza y lealtad que no siempre se encuentra. San Francisco de Sales aplica esta sentencia a la elección de un consejero espiritual. Bien será que, además de nuestros amigos, tengamos una persona de mayor experiencia a quien podamos acudir en busca de consejo en las dudas y problemas que afectan a nuestro espíritu.

Una segunda e importante advertencia indica que antes de confiarte a un amigo has de poner a prueba su fidelidad, y ésta se manifiesta con la abnegación para con el amigo, permaneciendo a su lado en medio de la adversidad. El amigo cierto se manifiesta en las situaciones inciertas. Y es que hay amigos que no buscan en la amistad más que su propio provecho, y por eso permanecen tales en el día de la prosperidad, presentándose incluso como tu mejor amigo, pero te abandonan en el día de la adversidad, en que ya no pueden percibir beneficio alguno de tu amistad; son compañeros en la mesa, pero no en la desgracia. No es raro que tales amigos, por cualquier motivo, se conviertan en enemigos, y entonces, cuanto más íntima y confidencial fue la amistad con él, tanto mayor será el mal que tal vez habrás de sufrir, pues conoce más a fondo tus defectos, que podrá descubrir a los demás. Decía Aristóteles que la verdadera amistad es aquella que engendra no la necesidad o la utilidad, sino la virtud o la bondad⁵. “Esa es la amistad que

ninguna adversidad rompe, que prevalece a todo intervalo de lugar y tiempo y que sobrevive a la misma muerte”⁶. La conclusión práctica ha de ser: apartarte de los enemigos, ya que nada bueno de ellos puedes esperar, y ser prudente y cauto con los amigos, no confián-dote a ellos si antes no tienes garantías suficientes de su fidelidad, de su sinceridad, no sea que comiences a amar lo que después odiarás (v.13)⁷.

El verdadero amigo, fiel en todas las circunstancias, es un tesoro de incalculable valor. Preguntado Alejandro Magno dónde tenía sus tesoros, respondió que en los amigos⁸. “¿Qué cosa más grata — exclama Séneca — que tener un amigo con el cual puedas tener confianza para todo, a quien creas como te creerías a ti, con quien hables como hablarías contigo?”⁹ Entre los amigos ha de existir una confianza y un amor mutuo, que los ha de hacer cada día mejores, advirtiéndose mutuamente los defectos y ayudándose a corregirlos. La benéfica influencia de la amistad se dejará notar esencialmente en medio de las adversidades; el verdadero amigo permanece más unido que nunca al desventurado, y es con el aliento que le infunde, con su desinteresada ayuda, su mejor consuelo y tal vez único sostén.

Después de hacer el elogio del amigo fiel, indica quiénes encuentran tales amigos: don tan apreciable se concede a los que temen a Dios. Los justos, fieles a Dios en todas las circunstancias, lo son también al amigo, y sólo ellos permanecen fieles a la amistad en la desventura del amigo. Su fidelidad maravillará al amigo, que, a su vez, se esmerará en imitarla, con lo que existirá entre ellos la más noble y sincera amistad.

Sección 3. (6:18-14:19).

Elogio de la Sabiduría.

Esfuerzos que supone y ventajas que reporta (6:18-37).

¹⁸ Hijo mío, desde tu mocedad date a la doctrina, y hasta tu ancianidad hallarás sabiduría. ¹⁹ Allégate a ella como ara y siembra el labrador, y espera buenos frutos; ²⁰ porque el trabajo te fatigará un poco, pero pronto comerás de sus frutos. ²¹ Es muy duro para los indisciplinados, y el insensato no permanecerá en él. ²² Pesará sobre él como pesada piedra de prueba, y no tardará en arrojarla de sí. ²³ Porque la sabiduría es fiel a su nombre y es discreta en revelarse. ²⁴ Escucha, hijo mío, y recibe mis avisos y no rehuyas mis consejos. ²⁵ Da tus pies a sus cepos, y tu cuello a su argolla; ²⁶ Dale tu hombro y no te molesten sus ataduras. ²⁷ Allégate a ella con toda tu alma, y con todas tus fuerzas sigue sus caminos. ²⁸ Sigue su rastro, búscala, y se te descubrirá, y una vez cogida no la sueltes; ²⁹ porque al fin hallarás en ella tu descanso y gozo, ³⁰ y serán para ti sus cepos defensa poderosa, y su argolla túnica de gloria. ³¹ Es ornamento de oro, y sus ataduras son cordón de jacinto. ³² Te la vestirás como túnica de gloria y te la ceñirás como corona de exaltación. ³³ Si quisieres, hijo mío, adquirir la doctrina y si te entregas a ella, serás avisado. ³⁴ Si con gusto la oyes, la tendrás; si inclinas a ella tu oído, serás sabio. ³⁵ Busca la compañía de los ancianos, y si hallas algún sabio, allégate a él. Toda conversación acerca de Dios escúchala con gusto y no rehuyas las sentencias de la sabiduría. ³⁶ Si ves hombre discreto, apresúrate a unirte a él, y frecuenten tus pies la escalera de su puerta. ³⁷ Medita en los preceptos del Señor y ejercítate siempre en sus mandatos; El confirmará tu corazón y te dará la sabiduría a tu deseo.

El autor parece que siente necesidad de recomendar una y otra vez la sabiduría, e intercala una nueva exhortación, en la que advierte como es necesario interés y esfuerzo por alcanzarla; pero advierte que éste queda compensado por las ventajas que reporta; indica además al lector dónde la encontrará. A estos tres fines responden las tres estrofas que comprende la perícopa.

Comienza con una sabia advertencia o consejo: hay que esmerarse por alcanzar la sabiduría desde la juventud. Es entonces cuando se orienta la vida del hombre. Si la encauzamos por la virtud, ésta nos acompañará hasta los días de nuestra vejez; pero, si nos dejamos en ella llevar por los caminos del vicio, éstos nos dominarán hasta el sepulcro. De ahí la importancia de proporcionar a la juventud sabios e irrepreensibles maestros. Difícilmente se borra aquello que se ha impreso en las almas todavía tiernas. Consta en seguida que la adquisición de la sabiduría supone esfuerzo y espera. Como el labrador ha de trabajar primero la tierra, depositar en ella la semilla y esperar al verano para recoger los frutos de su trabajo, así también el que quiera conseguir la sabiduría ha de sacrificarse y abnegarse en arrancar los vicios y practicar las virtudes, y sólo después de la lucha éstas triunfarán sobre aquéllas, consiguiendo la verdadera sabiduría. Y como en el cultivo del campo se da periódicamente una renovación continua de trabajo y de frutos, así en el estudio de la sabiduría, que es cultivo del ánimo, deberá el hombre fatigarse durante todo el tiempo de la vida. El fruto de su continuado trabajo será un aumento progresivo en sabiduría y virtud.

Naturalmente, ese esfuerzo supone al indisciplinado una carga que no es capaz de tolerar por mucho tiempo. La experiencia dice qué dura es la temperancia para quien está habituado a la gula, la castidad para el lujurioso, la liberalidad para el avaro, para el soberbio la humildad, para el iracundo la mansedumbre. Y sin la mortificación de las pasiones no se puede alcanzar la verdadera sabiduría. El indisciplinado no la aguanta y se rinde apenas ha comenzado la lucha. Se asemeja a aquellos jóvenes que, apenas levantaban del suelo los discos de piedra con que medir sus fuerzas, los volvían en seguida, vencidos, a tierra 10. Y es que la sabiduría, como su mismo nombre indica, no es para todos, porque no todos están dispuestos al esfuerzo y trabajo, a la disciplina y corrección que ella supone 11.

Ante las consideraciones precedentes, el autor renueva una y otra vez su exhortación y pone ante los ojos los frutos estimables de la sabiduría. Con expresivas metáforas estimula a afrontar los sacrificios que lleva consigo, los cuales indican que es preciso entregarse a ella y dejarse gobernar en todo momento por sus dictámenes en una sumisión que, si es intolerable para el insensato, es carga suave y peso ligero para el sensato ¹², servidumbre gloriosa que lleva al reino de la virtud. El afán con que el discípulo ha de perseverar en esta actitud hasta conseguirla, como el cazador sigue las huellas de su pieza hasta darle alcance, es expresado en el v.27 con los mismos términos con los que el Deuteronomio expresa la intensidad del amor con que debemos amar a Dios ¹³. Al fin ella compensará todos los esfuerzos, pues proporciona esa paz interior y alegría profunda del alma que sigue a la lucha por la virtud, y que será tanto mayor cuanto más dura haya sido aquélla, y una *defensa poderosa*, pues el que ha disciplinado su voluntad **en una sumisión constante y luchadora a la voluntad de Dios será verdaderamente fuerte frente a los peligros**.

El que ha conseguido la sabiduría es presentado con vestiduras y ornamentos reales (v.31-32). En verdad, **servir a Dios es reinar**. La sabiduría hace a sus discípulos reyes y príncipes de sus tendencias e inclinaciones, que saben someterse plenamente a Dios, y hombres dignos de estima y gloria ante sus semejantes.

En la última parte de la perícopa indica las disposiciones necesarias y los medios que hay

que poner en práctica para conseguir la sabiduría. Ante todo es preciso el deseo de adquirirla, la docilidad y entrega a sus enseñanzas. Después el contacto con los ancianos, a quienes los años han cargado de sabias experiencias. “Está en las canas el saber — dice Job —, y en la ancianidad la sensatez, y con los sabios que te han precedido en el estudio de la sabiduría, los cuales te enseñarán la inteligencia de las cosas divinas y te harán gustar las máximas de la sabiduría. Pero no basta todo ello; es preciso, además, la meditación de las enseñanzas de la sabiduría, que las va grabando en el alma y lleva a un cumplimiento cada día más perfecto de las mismas. Los autores de vida espiritual siempre recomendaron la meditación, ejercicio mental que nos compenetra de las verdades de la sabiduría e impulsa, con la luz que proyecta sobre el bien, a la voluntad a llevarlas a la práctica. “Bienaventurado el varón — dice el salmista — que medita día y noche en la ley de Yahvé...; será como el árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da sus frutos.”¹⁴

¹ La comparación es tan inesperada, que muchos comentaristas sugieren correcciones textuales. Knab. propone la aplografía ος στωρρός. Pero la lección στωρρός está firmemente atestiguada por los manuscritos. — ² Citado en Knab., *Comment. in Eccum.* (París 1002) p.6.1. — ³ Citado en Girotti, o.c., 6:5 p.372. — ⁴ O.c., p.181. Cf. Prov 15:4; 16:21. — ⁵ L.8 III *Ethic.* c.4. — ⁶ Casiano, *Goliat.* XVI 0.3. — ⁷ “Talem diligentiam exhibe in amicitii comparandis, ne incipias amare quem deinceps possis odisse” (Séneca, *Proverbios*). — ⁸ A Lapide, o.c., p.199. — ⁹ *Proverbios*. Citado en A Lapide, p.aoi. — ¹⁰ Alude el autor a una costumbre antiquísima, muy difundida en Palestina, consistente en que los jóvenes levantaban discos de piedra muy pesados para medir sus fuerzas. Unos las levantaban hasta por encima de la cabeza, otros hasta los hombros... Cf. San Jerónimo a Zac 12:3. — ¹¹ El término empleado por el autor es *müsd* = disciplina, derivado del verbo *yásar* = castigar, corregir. Cf. 2:1-5. La Vulgata añade: *ella continúa aún a la vista de Dios*, alusión a la felicidad de la otra vida. — ¹² Mt 11:29-30. — ¹³ Dt 6.s. — ¹⁴ 1:2-3.

7. Evitar el Mal y Practicar el Bien con el Próximo.

Pecados a evitar (7:1-19).

¹ No hagas el mal y no te cogerá. ² Apártate de la iniquidad y se alejará de ti. ³ Hijo, no siembres en surcos de injusticia, y no la cosecharás al séptuplo. ⁴ No pidas al Señor un puesto de gobierno, ni al rey una silla de honor. ⁵ No te justifiques ante el Señor y no alardees de sabio ante el rey. ⁶ No busques ser hecho juez, no sea que no tengas fuerzas para reprimir la iniquidad, no sea que te acobardes en presencia del poderoso y tropiece en ello tu rectitud. ⁷ No ofendas a la muchedumbre y no te arrojes en medio de ella. ⁸ No te ates dos veces con el pecado, porque ya de la primera vez no saldrás impune. ⁹ No seas impaciente en tu oración, ¹⁰ ni tardes en hacer limosna. ¹¹ No digas: “Dios mirará mis muchas ofrendas, y cuando yo ofrezca sacrificios al Dios altísimo, El los aceptará.” ¹² No te burles del afligido, porque hay uno que humilla y ensalza. ¹³ No levantes falso testimonio a tu hermano, ni lo hagas tampoco a tu amigo. ¹⁴ Guárdate de mentir y de añadir mentiras a mentiras, que eso no acaba en bien, ¹⁵ No seas hablador en asamblea de ancianos ni multipliques en tu oración las palabras. ¹⁶ No aborrezcas la labor por trabajosa, ni la agricultura, que es cosa del Altísimo. ¹⁷ No te juntes con pecadores, ¹⁸ acuérdate de que la cólera no tarda. ¹⁹ Humilla mucho tu alma, porque el castigo del impío será el fuego y el gusano.

A la sabiduría se opone radicalmente el pecado. Por eso, después del precedente elogio, el autor presenta un grupo de sentencias en que exhorta a huir del mal y condena unos cuantos defectos que todo discípulo de la sabiduría debe evitar.

Como motivo para la huida del mal presenta las consecuencias a que se expone quien lo hace, tanto por parte de Dios, que castigará el incumplimiento de su ley, como de parte de los hombres, quienes frecuentemente hacen pagar caro el mal que de sus semejantes recibieron. Una medida práctica para evitarlo es mantenerse lejos de los malvados; el mal se hace frecuentemente por instigación del prójimo; es manifiesto el influjo de las compañías, cuyo mal ejemplo contagia. Entre todos los males hay uno que es castigado con especial severidad, la injusticia, que se opone al amor al prójimo. El número siete, empleado muchas veces en la Biblia l con significación indeterminada, significa aquí el castigo múltiple que seguirá a. k injusticia, la cual viene a ser como una semilla que produce numerosos males.

En los versos siguientes condena la vanagloria y ambición, que lleva a desear los puestos altos en la sociedad. La razón es sencilla; si suponen honores, llevan también consigo graves responsabilidades, en cuyo cumplimiento no suelen sobresalir los ambiciosos, y no pocos peligros, a los que ellos no se sustraen fácilmente. “Una de las mejores señales de una buena elección — escribe Calmet — y uno de los más felices presagios de un buen gobierno se da cuando el designado ha sido escogido a pesar suyo o al menos él no ha buscado el honor. En estas ocasiones, **la mano y la voluntad de Dios aparecen más claramente**, y se puede presumir que aquel que no tiene ambición tiene sabiduría, luces y virtud². No es la mejor recomendación, por consiguiente, buscar la alabanza de la propia virtud o ciencia ante Dios o ante los seres humanos. Ante Dios nadie puede justificarse; “no entres en juicio con tu siervo, pues ante ti no hay nadie justo,” oraba el salmista³. Y alardear de ciencia ante el rey fácilmente te hace odioso a sus ojos y descubrirá en tus alabanzas la ambición, o tal vez conciba la sospecha de que, creyéndote superior a él, no estés de acuerdo y reprendas las decisiones de su gobierno.

Hay en especial un cargo que requiere dotes peculiares, sin las cuales sería temerario asumir sus responsabilidades: la misión de juez, expuesta a un sinnúmero de peligros que pueden apartar del recto ejercicio de la justicia, como son las amistades, sobornos, violencias, odio por parte de los pleitistas. Ha de tener especial cuidado en no irritar a las muchedumbres con leyes, sentencias ofensivas al bien común, ni por afán de popularidad condescender con sus instintos. “El juez ha de ser como un muro de bronce opuesto a la injusticia, al terror, al favor, a la compasión misma y a la ternura. Todo debe ceder a la justicia y a la verdad. Quien no se sienta lo suficientemente fuerte, no debe subir al tribunal... Pues no es la función de un hombre, sino el oficio de Dios mismo, lo que el juez ejerce sobre la tierra (2 Par 19:6)” (Calmet)⁴.

Siguen unas advertencias importantes que recomiendan *no recaer en el pecado*; la reincidencia es más grave y merecedora de un castigo mayor que el que mereció la primera falta. No *impacientarse en la oración*: es condición indispensable la perseverancia para que nuestra plegaria sea oída; Dios quiere que oremos con fe en su bondad, pero no consiente que le señalemos el tiempo de obrar, **El es siempre el Señor**⁵. No *ser tarde en hacer limosna*, recomendación frecuente en los sabios, que ponen de relieve su valor expiatorio⁶, no sea que llegues tarde o entretanto se exaspere el necesitado; la diligencia, por lo demás, da un valor y mérito especial a las obras. No *confiar en el número de los sacrificios*, ya que éstos nada valen si no van acompañados de sentimientos interiores de piedad, si no proceden de un espíritu contrito y humillado⁷. Una conducta que clama al cielo es la de quien se burla del que sufre una aflicción. El autor advierte que quien tal hiciere no quedará sin castigo por parte de Dios, **que siente predilección por el débil, por el pobre afligido**, de que aquí se trata, y puede cambiar los papeles, exaltándole a él y humillándote a ti, haciéndote objeto de irrisión para los demás.

Los versos siguientes (13-14) ponen en guardia frente a ciertos pecados de lengua: *el falso testimonio*, que, si respecto de cualquier persona que se profiera es deshonesto, entraña una

singular perfidia con aquellas personas a quienes nos unen los lazos de la sangre o de la amistad; *las mentiras*, que, si se multiplican, crean una costumbre que no puede permanecer mucho tiempo oculta, con el consiguiente descrédito, y lleva a mentir, con daño de otros, lo que expone a su venganza. Ben Sirac indica también la conducta a observar en *la asamblea y en la oración*. En aquélla no debes mostrarte hablador, sino más bien escuchar los consejos y experiencias de los ancianos, norma dada anteriormente para alcanzar la sabiduría ⁸, y mostrarte reverente con tu silencio para con ellos. En la oración no hay que multiplicar las palabras, como si de la repetición de éstas dependiera el fruto o eficacia de aquélla; lo que es preciso multiplicar es el fervor y devoción interior ⁹.

El sabio tiene una recomendación especial respecto del trabajo, fuente de virtudes, como la paciencia, fortaleza, y que evita la ociosidad, madre de todos los vicios; y en especial del cultivo del campo, que fue cosa impuesta **por Dios al ser humano Dios puso a Adán** en el paraíso para que lo trabajase; claro que semejante trabajo no sería, como después del pecado original, pena del mismo, sino una agradable ocupación. En tiempo de Ben Sirac era una profesión más sana que el comercio y usura, a que se daban muchos, con lo que fomentaban la avaricia y otros vicios.

Concluye la sección con el consejo que comenzó: el discípulo de la sabiduría tiene que evitar el trato con los pecadores. El “dime con quién andas y te diré quién eres” tiene especial aplicación en el caso de las malas compañías. Como estímulo o motivo, el sabio le propone evitar con ello **la furia de Dios, que**, si a veces parece que tarda en llegar, al fin descargará su castigo sobre el malvado. Es preciso someterse a la voluntad de Dios y sus mandamientos para verse libre del fuego, castigo reservado por Dios para los paganos en los tiempos mesiánicos, y el remordimiento de la conciencia por los pecados cometidos, simbolizado en el gusano que no muere. El traductor griego ha dado al castigo perspectiva escatológica.

Deberes familiares y sociales (7:20-40).

20 **No cambies un amigo por dinero, ni un hermano querido por el oro de Ofir.** ²¹ **No te apartes de la mujer discreta y buena, porque vale su gracia más que el oro.** ²² **No maltrates al siervo que trabaja lealmente, ni al jornalero que te entrega su esfuerzo.** ²³ **Ama al siervo inteligente, no le niegues la libertad.** ²⁴ **¿Tienes rebaños? Cuida de ellos. Pues te son útiles, guárdalos.** ²⁵ **¿Tienes hijos? Instruyelos, doblega desde la juventud su cuello.** ²⁶ **¿Tienes hijas? Vela por su honra y no les muestres un rostro demasiado jovial.** ²⁷ **Gasa a tu hija, y habrás hecho un gran bien dándola a un marido sensato.** ²⁸ **¿Tienes mujer según tu corazón? No la repudies dándote a una odiosa rival.** ²⁹ **De todo corazón honra a tu padre y no olvides los dolores de tu madre.** **30 Acuérdate de que les debes la vida. ¿Cómo podrás pagarles lo que han hecho por ti?** ³¹ **Con toda tu alma honra al Señor y reverencia a los sacerdotes.** **32 con todas tus fuerzas ama a tu Hacedor y no abandones a sus ministros.** ³³ **Teme al Señor y honra al sacerdote,** ³⁴ **y dale la porción que te está mandada; las primicias y la ofrenda por el pecado,** ³⁵ **la espalda reservada, el sacrificio expiatorio y las primicias consagradas.** ³⁶ **Alarga al pobre tu mano, para que seas cumplidamente bendecido.** ³⁷ **Haz el bien a todo viviente, y al muerto no le niegues tus piedades.** ³⁸ **No te alejes del que llora, llora con quien llora.** ³⁹ **No seas perezoso en visitar a los enfermos, porque por ello serás amado,** ⁴⁰ **En tus obras acuérdate de tus postrimerías y no pecarás jamás.**

El autor de la presente perícopa da consejos respecto de las personas a quienes el hombre se sien-

te más vinculado en la vida familiar y de aquellas otras con quienes ha de mantener relación o contacto en la sociedad. En los primeros pone de relieve el valor del *amigo* verdadero, tesoro al que nada hay comparable y por el que se puede sacrificar cualquier ventaja material¹⁰; del *hermano* de noble carácter, más estimable que el mismo oro purísimo, que las naves de Hiram y Salomón traían de Ofir, situada, al parecer, en la costa sudoeste de Arabia 11; de la *mujer* buena y discreta, que vale más que todas las riquezas materiales, porque es su bondad y cariño, su solicitud y cuidados, lo que hace feliz un hogar y contribuye a la felicidad de una casa. El sabio aconseja anteponerla a todas ellas y no separarse jamás de tal esposa. Según la Ley, el hombre podía darle el libelo de repudio, que la dejaba libre para contraer matrimonio con otro¹². Después aconsejará que, si es una mujer con la que te entiendes bien, no la dejes por cualquier motivo por unirse a otra, que se hizo odiosa rival de la primera y lo será después para ti cuando caigas en la cuenta de que no hay como el primer amor; “el que despide la esposa de su juventud, el altar mismo derrama lágrimas sobre él.”¹³

Pasa después a recomendar un digno comportamiento con los siervos y jornaleros que cumplen con su deber y un amor especial al inteligente, merecedor de que se le dé la libertad. La ley de Moisés ordenaba que al año séptimo, después de seis de servicio, se concediera al siervo la libertad¹⁴. Había quienes adoptaban por hijos a aquellos siervos que se habían distinguido por su fidelidad, naciéndolos así no sólo libres, sino incluso partícipes de sus bienes. Comportamiento muy digno de ser inculcado a amos y señores, los cuales han de procurar hacer la vida lo más feliz posible a aquellos que trabajan en su servicio. Spicq cita a este propósito un precioso testimonio de Sacy: “Es raro encontrar un siervo inteligente, que sea fiel y trabajador y que se cié todo a todos. Pero, cuando se le ha encontrado, no es solamente un acto de caridad, sino un deber de justicia, el hacerlo partícipe de nuestro bien, amarlo como él nos ama y trabajar por hacerlo feliz. Son muchos los que adoptan una conducta totalmente opuesta a ésta. Hay incluso **quienes hacen profesión de servir a Dios, hacen a veces partícipes de sus bienes a los pobres**, y luego niegan a sus servidores no solamente **la recompensa de sus servicios**, sino lo que es debido en el más estricto rigor”¹⁵. También para los animales ha de tener sentimientos delicados el discípulo de la sabiduría, mostrándose solícito en el cuidado de sus rebaños. Como motivo, Ben Sirac propone la utilidad que ellos le proporcionan, que será tanto mayor cuanto mejor cuidados estén¹⁶. Por lo demás, Dios ha creado también los animales, cuida de ellos, y los ha proporcionado al hombre no para que los maltrate, sino para que se sirva debidamente de ellos. Tratarlos bien, por lo demás, indica sentimientos nobles y delicados; hubo santos que se distinguieron por su benevolencia para con los animales, como San Francisco de Asís, San Antonio de Padua y otros.

Pero más graves son los deberes de los padres para con sus hijos e hijas. En cuanto a los primeros, el sabio recomienda instruirlos en los días de su juventud, no escatimando incluso la corrección, conforme al consejo de los sabios¹⁷. Es entonces el momento más oportuno para ir arraigando las virtudes y reprimir los defectos que van apareciendo. Por lo que a las hijas se refiere, el padre ha de velar por su honra, que, sin una adecuada vigilancia, queda expuesta a las imprudencias de su edad. Por eso los sabios se muestran severos en la educación de la mujer, lo mismo que la ley mosaica¹⁸. A su debido tiempo le buscará marido sensato, misión que correspondía entonces al padre, consciente de que no son las riquezas ni los honores, sino la sabiduría y la virtud, lo que constituyen la felicidad.

A los deberes de los padres para con los hijos responden las obligaciones de los hijos para con los padres. La piedad filial, que fue ya vivamente recomendada por el autor en el c.3:1-18, ha de manifestarse con el amor y la ayuda en sus necesidades. Como motivos enumera el autor los sufrimientos que especialmente para la madre lleva consigo el criar los hijos y el que han re-

cibido de ellos la vida misma. Los hijos nunca podrán pagar a sus padres lo que les deben. Ello deberá ser un motivo que los estimule a agradecerlo, al menos, con su amor, obediencia y ayuda, especialmente en su ancianidad ¹⁹.

Entre los deberes para con el prójimo, el autor, escribiendo a los israelitas, no podía omitir los que se refieren al sacerdote.

Este representa a Yahvé ante el pueblo y cumple en nombre de éste sus deberes de culto para con Dios. Por lo mismo, merece una honra y reverencia especial, que ha de ser como reflejo de la piedad y reverencia que debemos sentir para con el Señor. En el reparto de la tierra prometida, la tribu sacerdotal (Leví) no recibió parte; su porción sería el Señor, y las demás tribus deberían proveer a su sustento. Los versos siguientes enumeran lo que la Ley les asignaba: las *primicias* de ciertos frutos ²⁰ y el precio del rescate de *los primogénitos* de los hombres y los animales ²¹; *la ofrenda por el pecado*, que es el sacrificio expiatorio que el pecador ofrecía por los pecados de negligencia o inadvertencia ²²; la *espalda* derecha y otras partes de la víctima que se ofrecía en los sacrificios pacíficos ²³; toda la víctima del *sacrificio expiatorio* por el pecado, excepto la sangre y algunas partes, que se quemaban sobre el altar ²⁴; finalmente, *las primicias consagradas*, que designaría las ofrendas del pueblo reservadas directamente a los sacerdotes o al servicio del santuario, por las que quedaban santificados todos los demás frutos de la tierra ²⁵, si no es una expresión que comprende todo aquello que debe ser entregado al Señor, que viene en gran parte a coincidir con lo que precede.

Hay en la sociedad más clases de personas que por su condición merecen una especial predilección. El discípulo de la sabiduría ha de practicar con ellas las obras de misericordia. Son, en primer lugar, los pobres, por quienes los libros sagrados manifiestan un interés peculiar²⁶, **prometiendo la bendición de Dios a quienes practiquen la misericordia con ellos**. Jesucristo dijo: “Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia” ²⁷, y enseñó que consideraría como hecho a El mismo lo que a un pobre se hiciera ²⁸. La misericordia ha de extenderse también a *los muertos*, dándoles piadosa sepultura ²⁹, defendiendo su buen nombre, ofreciendo los sacrificios oportunos por su alma ³⁰. El término empleado (*hesed*) implica a la vez amor y justicia, si bien tendió a prevalecer la nota de misericordia ³¹. También *los que lloran* tal vez la pérdida de un ser querido o una fulminante desgracia necesitan de quienes puedan llevarles el consuelo. San Pablo daba el mismo consejo cuando decía: “Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran” ³². Finalmente, *los enfermos* son quizás las personas que más necesitan de nuestra ayuda misericordiosa; el sabio aconseja la diligencia en visitarlos, prometiendo como recompensa el amor de los seres humanos, que admirarán **nuestro amor sincero, y el de Dios**, que lo premiará el día del juicio, **conforme lo manifestó el Señor** ³³. Termina la sección con una máxima que es una preciosa regla de oro para conducirse rectamente en todas las obras: el recuerdo de *las postrimerías*. El pensamiento de que un día tenemos que morir y dar cuenta de todos nuestros actos para recibir el correspondiente premio o castigo, será en todo momento un poderoso estímulo para obrar el bien y evitar el mal.

1 Os 10:12; Job 4:8; Prov 22:8; Gal 6:8. — 2 Citado en SPIGQ, o.c., a 7:4-5 p.604. — 3 143:2; Job 9:2-20; Prov 25:6; Ecl 7:16. — 4 Citado en SPIGQ, o.c. al v.6 p.604. — 5 Jdt 8:12-27. — 6 Cf. 4:1-6. — 7 Sal 51:19. — 8 6:35. — 9 Ecl 5:1-2; Mt 6:7. — 10 6:14-16; cf. Arist., 1.8 *Ethic.* — 11 *I Re* 9:28; 10:11; 1 Par 9:10; Is 13:12; Job 28:16. — 12 Dt 24:1-4; Mt 19:3-9; 1 Cor 7:10-11. — 13 Getting, gob. — 14 Ex 21:2. — 15 Citado en Spicq, o.c., a 20-22 p.607. — 16 Prov 12:10; 27:23. — 17 Prov 13:24; 22:5; 3:11-12; 30:1-3; 23:13-14. — 18 Cf. Dt 22:20-21. — 19 Tob 4:4. — 20 Ex 23:19; 34:20; Lev 23:17; Dt 26:1-2; 11:6; 18:4. — 21 Ex 22:28b-29; Dt 11:6. — 22 Lev 5:15-16.18; 14:12. — 23 Ex 29:22-27; Lev 7:31-34; Dt 18:3. — 24 Lev 7:3-10. — 25 Ex 36:6; Dt 12:11.17; Os 9:4. — 26 Ex 22:21; 23:9; Lev 19:3.33; 23:22; Dt 24:17; Is 58:7; Prov 14:31; 19:17, etc. — 27 Mt 5:7. — 28 Mt 25:40. — 29 Tob 12:12. — 30 2 Mac 43:46. — 31 Cf. SPIGQ, o.c., a 7:32-33 p.609. — 32 Rom 12:15; Job 30,25. 33 Mt 5:7; 25:40.

8. Normas de Prudencia en las Relaciones Sociales.

1 No disputes con poderoso, no vayas a caer en sus manos. 2 No contiendas con rico, no eche sobre ti todo su peso; 3 que el oro puede mucho y pervierte el corazón de los reyes. ⁴ No disputes con hombre lenguaraz, que sería amontonar leña sobre el fuego. ⁵ No bromees con indisciplinado, no maldiga a tus progenitores. ⁶ No ultrajes a quien se aparta del pecado; ten en cuenta que todos somos reos de castigo. 7 No faltes al respeto al anciano, que también ellos fueron jóvenes. 8 No te alegres de la muerte de uno; acuérdate de que todos moriremos. ⁹ No desprecies los discursos de los sabios y sigue sus máximas, ¹⁰ porque de ellos aprenderás la doctrina y a servir bien a los grandes. ¹¹ No desprecies las sentencias de los ancianos, que de sus antepasados las aprendieron ellos; ¹² porque así aprenderás doctrina y sabrás responder al tiempo oportuno. 13 No atices el fuego del pecado, no te abrasen sus llamas. ¹⁴ No te enfrentes con el insolente, no sea que se ponga en acecho para cogerte por la boca. ¹⁵ No prestes a quien puede más que tú, y si le prestas, dalo por perdido. ¹⁶ No prestes fianzas sobre tus facultades, y si diste fianza, piensa cómo pagar. ¹⁷ No tengas litigios con el juez, porque por su dignidad juzgarán a favor de él. No vayas de camino con el temerario, no pesen sus temeridades sobre ti, pues él hará según su capricho, y por su imprudencia perecerías con él. ¹⁹ No te pelees con el iracundo y no atraveses con él el desierto, porque nada es la sangre a sus ojos, y te derribará donde no tengas quién te socorra. 20 Con el necio no tengas consejo, porque no podrá callar lo que hayas dicho. 21 Ante un extraño no hagas cosa que quieras secreta, porque no sabes lo que dará de sí. ²² No descubras a cualquiera tu corazón, no te arrebate tu bien.

En la última parte de la sección anterior, el autor, después de haber tratado de las relaciones con los familiares, comenzó a tratar del comportamiento con algunas clases sociales. En la vida social es necesaria mucha circunspección si no queremos ser víctimas de la malicia ajena, del poder de los grandes, del engaño de los astutos. El sabio va a dar a su discípulo unas normas prácticas de comportamiento en sus relaciones sociales para que pueda salir airoso en medio de ellas.

El hombre que quiera hacer honor a la sabiduría y a la prudencia, deberá abstenerse de tener conflictos con el poderoso y con el rico; con aquél, porque podría abusar de su poder para hacerte caer en sus manos y vengarse de ti; con el rico, porque con su dinero puede inclinar el corazón de los reyes y de los jueces en su favor 1. Filipo de Macedonia solía decir que habría conquistado cualquier fortaleza con tal que hubiese podido entrar con un asno cargado de oro ².

Sería también una imprudencia discutir con el charlatán (v.4). Cuantas razones puedas darle, lejos de convencerlo, darán más materia a su desenfrenada locuacidad, y la discusión no terminará nunca. Aun ganando en ella, perderás en concepto y reputación. La mejor arma para vencer al locuaz y la más prudente es el silencio. Sería mayor imprudencia aún mantener relaciones confidenciales y familiares con un hombre ineducado. Si tus bromas no son bien recibidas o le irritan, sacará a relucir no sólo tus defectos, sino incluso los de tus padres, y proferirá palabras insolentes incluso contra tus progenitores, lo que hiere los sentimientos del hijo menos amante más que si fueran proferidas contra sí mismo.

Cuando descubrimos el pecado en los demás, sentimos la tentación de criticar a quien lo cometió. El autor aconseja evitar tal conducta ante el pensamiento de que más o menos todos somos pecadores y merecemos semejantes ultrajes ³. Por lo demás, si Dios perdona de corazón y

olvida los pecados, nuestra conducta no debe ser murmurar del pecador, sino procurar su arrepentimiento y alegrarnos de su conversión.

Hay una clase de personas que merece un respeto y veneración especial: los ancianos. Los jóvenes, que se encuentran en la flor de la edad y llenos de energías, fácilmente se sienten inclinados a despreciarlos. El sabio les recomienda el respeto para con ellos, advirtiéndoles que de lo que ellos ahora pueden gloriarse, también ellos un día lo poseyeron, dejando sobrentender que también los hoy jóvenes serán mañana ancianos, y si en su juventud no sintieron veneración por los ancianos, cuando ellos lo sean, otros los harán a ellos objeto de desprecio. El pensamiento de la vejez sugirió al autor un consejo sobre la muerte. Uno siente a veces en el fondo del corazón alegría por la muerte de ciertas personas. El sabio desaconseja de todo punto tal conducta, que merecería que otros se alegrasen de la nuestra el día que suene nuestra hora, pues que nadie podrá sustraerse a la muerte⁴.

En los versos siguientes (9-10), el autor recomienda, una vez más, seguir las sentencias de los sabios, porque ellas enseñan la sabiduría y prudencia necesarias para conducirse con acierto en la vida, y en particular en el trato con los grandes. Es precisa una destreza y prudencia especiales para servir en las cortes de los príncipes, dadas las exigencias con que muchas veces quieren ser servido? sin incurrir en su ira, no pocas veces peligrosa dado el carácter despótico de los príncipes orientales. En especial recomienda tener en estima las sentencias de los ancianos, que ellos a su vez aprendieron de sus antepasados, ricos, por consiguiente, en experiencia. Con ellas sabrás responder en toda circunstancia en que fueres preguntado. La ley mosaica estaba destinada a regir la vida del pueblo hebreo en sus diversos aspectos: religioso, social, político, etc. Las nuevas situaciones sociales y políticas **exigían una adaptación de las leyes mosaicas a las nuevas circunstancias de la vida**. De ahí nacieron esas adaptaciones o adiciones que se iban transmitiendo de generación en generación, a las que se atribuía una autoridad divina como a la ley escrita. La razón es porque, en la antigüedad, la ley era concebida como **algo divino y**, por consiguiente, inmutable; de ahí que las deducciones que de la ley mosaica se hacían se consideraban como incluidas en aquella cuya virtualidad desentrañaban.

Continuando sus normas de vida social, se refiere ahora a la conducta que se ha de observar con el pecador: para con tal clase de personas hay que evitar todo aquello que les puede servir de ocasión o incentivo al pecado, como las burlas, reproches fuera de propósito, que no sólo serán inútiles, sino que encienden más sus pasiones, de las que tú mismo vendrías a ser víctima. También es preciso evitar el trato o discusión con el insolente, o al menos ser comedido en las palabras con él, especialmente si se trata de asuntos importantes o delicados, en los que ya de por sí es preciso medir las palabras; tal vez está al acecho para ver en qué puede criticarte o calumniarte, como hacían los fariseos respecto de Jesucristo.

Otros asuntos delicados en los que es menester proceder con cautela es el de los préstamos y fianzas (v.15s). En cuanto a lo primero, aconseja el sabio no prestar a quien tiene más que tú; los poderosos fácilmente se creen con derecho a todo beneficio; tus exigencias provocan su enemistad, y eres tú quien lleva las de perder. En cuanto a lo segundo, no vayas más allá de lo que permitan tus posibilidades, conforme al consejo repetido por los sabios⁵. Más tarde dedicará una perícopa a la fianza⁶.

Sería una notable falta de sensatez tener un litigio con el juez. El juez en su propia causa no puede ser imparcial; sus colegas le darán la razón, y, juzgue bien o mal, su dignidad y competencia harán que la presunción esté en su favor, en perjuicio tuyo. Supondría también una falta de prudencia ponerte en camino con el temerario, que no se guía por la razón, sino por sus caprichos. Su audacia lo llevará a acciones peligrosas y arriesgadas, y como compañero suyo serás

víctima de sus imprudencias. Temeridad sumamente peligrosa sería también atravesar lugares desiertos con un hombre propenso a la ira, si te dejas llevar de discusiones o disputas con él. Fácilmente se encoleriza, y en el furor de su pasión será capaz de arrancarte la vida; nadie puede entonces acudir en tu socorro y librarte de su ira.

Tres advertencias sobre las confidencias terminan el capítulo. La primera: *no pidas nunca consejo al necio*, porque será incapaz de dártelo acertado y de guardarte secreto si el asunto de tu consulta lo requiere. La segunda: *no hagas cosa ante un extraño que quieras permanezca en oculto*; no sabes si será sensato y guardará tu secreto, o necio y lo revelará. No es cosa fácil guardar secretos. Preguntado Aristóteles quién sería capaz de guardarlo, respondió que quien pudiera mantener en su lengua un carbón encendido. La tercera da una norma general: *no descubras a cualquiera tu corazón* mientras no tengas garantía de sensatez grande y fidelidad probada; de lo contrario, te expones a que alguien se aproveche de tu confianza para hacerte mal.

1 Ex 23:8; Dt 16:19; Horacio, Odas Iir,XVI.5-16. — 2 Cf. Cicerón, *Episto. ad Attic.* 1:13. — 3 1 Re 8:46; Prov 20,7; Ecl 7:21; 1 Jn 1:8. — 4 La Vulgata restringe el consejo a la muerte del enemigo; el hebreo y el griego presentan una perspectiva general. — 5 6:1-5; Prov 11:15; 17.18; 20:16; 27:13. — 6 29:19-27.

9. Prudencia con las Mujeres y Ciertas Clases de Hombres.

El trato con las mujeres (9:1-13).

¹ No seas celoso de tu mujer, no la vayas a maliciar en daño tuyo, ² No te dejes dominar de tu mujer, no se alce sobre ti. ³ Huye de la cortesana, no caigas en sus lazos. ⁴ No te entretengas con la cantadora, no te coja en sus redes. ⁵ No fijes tu atención en doncella, no vayas a incurrir en castigo por su menoscabo. ⁶ No te entregues a las meretrices, no vengas a perder tu hacienda. ⁷ No pasees tus ojos por las calles de la ciudad ni andes rondando por sitios solitarios. ⁸ Aparta tus ojos de la mujer muy compuesta y no fijes la vista en la hermosura ajena. ⁹ Por la hermosura de la mujer muchos se extraviaron, y con eso se enciende como fuego la pasión. ¹⁰⁻¹¹⁻¹² No te sientes nunca junto a mujer casada ni te recuestes con ella a la mesa; ¹³ ni bebas con ella vino en los banquetes; no se incline hacia ella tu corazón y seas arrastrado a la perdición.

Los peligros que pueden provenir del trato con las mujeres son tan numerosos y tan sutiles, que merecen una sección especial. El autor va recorriendo las diversas clases de mujeres de quienes aquéllos pueden provenir, para dar en cada caso su consejo oportuno.

Comienza advirtiendo al marido dos cosas respecto de su mujer. La primera, que no sea celoso de ella; el hombre ha de tener confianza en su mujer y no concebir sospechas infundadas sobre su fidelidad; éstas, además de destruir la paz y fidelidad conyugal, pueden enseñarle caminos, tal vez por ella ignorados, de pecado, lo que repercutiría en daño del esposo, que vería venir a menos el amor de la esposa y tal vez quebrantada la misma fidelidad matrimonial. La segunda, que, si bien ha de amarla entrañablemente, no ha de dejarse dominar por ella. Por derecho natural, divino y humano, él es el superior. El Génesis la presenta formada de su costilla, como queriendo indicar su dependencia de él San Pablo dice que el varón es la cabeza de la mujer, **como Cristo lo es de la Iglesia**. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo ². Adán, Sansón, Salomón y otros muchos sufrieron las consecuencias de la

inversión del orden establecido por Dios. La mujer, por lo demás, fácilmente hace mal uso o abusa de un poder que no fue hecho para ella. Entre las categorías de hombres que enumera el Talmud para quienes la vida, dice, no es vida, una es la de aquellos que se dejan dominar por las propias mujeres.

Hay mujeres sumamente peligrosas, cuyo trato hay que evitar si no se quiere caer en sus lazos: las *cortesanas*, prostitutas profesionales, generalmente extranjeras³, y las *cantadoras*, presentadas a veces como ramerías⁴, pues eran en Oriente con frecuencia mujeres depravadas que con sus cantos y bailes fácilmente excitaban la concupiscencia del hombre y movían su ánimo al pecado. Pero también es necesaria la circunspección para con la joven no desposada cuyo atractivo, por la flor de su edad, puede ser mayor que respecto de las anteriores. Para con ella es preciso cautela en las miradas, pues por los ojos entra la tentación al corazón. Job dice haber hecho un pacto con sus ojos de no mirar virgen⁵. Alejandro Magno no quiso ver a las hijas de Darío hechas prisioneras por los suyos, diciendo: “No lo haré, no sea que, habiendo vencido a los hombres, sea vencido por las mujeres.”⁶ El Deuteronomio ordenaba que quien “yació con ella dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida.”⁷ El trato con las meretrices trae, además, consigo la ruina de la hacienda de quien se entrega a ellas; excitadas las pasiones, ya no podrá contenerse mientras tenga dinero con que sostenerlas, como ocurrió al hijo pródigo⁸. Por lo que las meretrices vienen a ser, en expresión de Spicq, como sanguijuelas, que absorben toda la sangre de aquellos que caen en sus manos⁹.

La conducta del sabio ha de ser huir de las ocasiones que llevan a tales extremos (v.7-8). Quien voluntariamente se coloca en la tentación, dada la proclividad de la naturaleza humana hacia la sensualidad, difícilmente evitará la caída. Por eso deberá controlar sus ojos a su paso por las calles, absteniéndose de fijarlos en hermosuras peligrosas, que comienzan a encender la pasión, que termina por abrasar, y sobre todo evitará frecuentar los lugares solitarios, en que suelen merodear las mujeres de mala vida¹⁰.

Los últimos versos recomiendan evitar las relaciones demasiado familiares con las mujeres casadas, que pueden arrastrar el corazón y llevar al pecado, como sentarse junto a ella en la mesa, dado que los comensales se recostaban en los asientos, de modo que la cabeza de uno venía casi a rozar el pecho de quien estaba a su izquierda H; el tomar vino con ella en los banquetes, que fácilmente nubla la razón y excita la sensualidad. El adulterio, además de exponer a la ira del marido, era castigado en la Ley con la muerte¹², si bien parece se aplicaba un castigo menos riguroso en los tiempos posteriores.

El trato con ciertas clases de hombres (9:14-23).

¹⁴ No abandones al amigo antiguo, que el nuevo no valdrá lo que él. ¹⁵ Vino nuevo, el amigo nuevo; cuando envejece es cuando se bebe con placer. ¹⁶ No envidies la gloria del pecador, porque no sabes cuál será su suerte. ¹⁷ No te complazcas en el aplauso de los impíos; acuérdate que ya antes del hades no quedarán impunes. ¹⁸ Aléjate del hombre que tiene poder para matar, y no tendrás que temer la muerte. ¹⁹ Si te acercas a él, no cometas falta alguna, no vaya a quitarte la vida. ²⁰ Considera que caminas en medio de lazos y que te paseas en medio de redes. ²¹ Aconseja a tu prójimo según leal entender. Cuanto te sea posible, guárdate de tus prójimos y aconséjate de los sabios* ²² Los justos sean tus comensales y no te gloríes sino en el temor del Señor. ²³ Sea con los discretos tu trato, y tu conversación toda según la ley del Señor.

Complementando la perícopa anterior, presenta ahora unas cuantas normas de prudencia en el trato con varias clases de hombres, especialmente los poderosos y los pecadores.

La primera se refiere a los amigos. Recomienda mantener la amistad con el amigo cuya fidelidad ha probado el tiempo y no dejarse llevar por la impresión o ventajas que una nueva amistad pueda ofrecer. Aquél te es conocido y conoce tu manera de ser. Este puede ser como el vino nuevo, que impresiona y embriaga. Sólo el tiempo te podrá decir si reúne las condiciones del viejo amigo.

La segunda pone alerta frente a la gloria de los malvados. Cuando uno contempla el triunfo de los impíos, obtenido tal vez a través de sus maldades, puede sentir la tentación de seguir sus caminos y abandonar **el camino de la vida justa**. El sabio advierte a su discípulo que no se deje fascinar por ello; la furia de Dios se cierne sobre él, y más pronto o más tarde recibirá su castigo. Los antiguos pensaban que él Señor castigaba el mal y premiaba el bien en esta vida; los cristianos sabemos que, si esto no tiene lugar en la tierra, lo tendrá ciertamente en el cielo. De modo que, si vieres que el impío triunfa y que, no obstante su maldad, prospera y “goza de la vida,” teme por su salvación. Tal vez está recibiendo aquí en la tierra el premio al bien que ha hecho — no hay pecador tan impío que no haya tal vez muchas veces obrado el bien —, porque en la otra le espera el castigo eterno.

La tercera (v. 18-20) señala la conducta a seguir con los poderosos, que pueden disponer de tu vida, y tenía una aplicación especial en aquellas sociedades antiguas, en que los reyes eran señores de la vida y de la muerte de sus subditos. Lo mejor en tales circunstancias es evitar el trato con ellos a fin de no incurrir en su indignación. Y si tuvieses que tratar con ellos procede con suma cautela, que quienes tienen tales poderes suelen ser celosos de su honor, y cualquier sospecha de infidelidad o actitud desagradable les bastan para caer en su desgracia y sufrir duros castigos.

La cuarta indica a los lectores de Ben Sirac con quiénes han de tratar: más bien que los poderosos, sus amigos y comensales han de ser los hombres buenos y prudentes, y, como ellos, ha de poner su corazón en el temor de Dios, verdadero principio de sabiduría que lleva al cumplimiento fiel de la ley de Dios. Semejante actitud proporciona una paz y satisfacción interior que no proporciona ni el trato con los poderosos ni la posesión de las cosas de la tierra. Los cristianos sabemos hasta qué punto nuestro corazón ha sido hecho para Dios, de modo que **sólo El puede hacerlo plena y perfectamente feliz**¹³. Comentamos los dos últimos versos del capítulo en la perícopa siguiente.

1 2:22 — 2 Ef 5:22-24. — 3 Cf. Prov 2:16; 5:3,20; 7:5. — 4 Is 23:16. — 5 31:1. — 6 Plutarco en *Alexandr.* — 7 22:23; Ex 22:15-16. — 8 Prov 5:10-14; 6:26; 29:3. — 9 O.c., a.9:6-8 p.615. — 10 Los v.10-11, que faltan en el hebreo y el griego, se leen en la Vulgata: *Toda prostituta es como basura en el camino, que es pisada de cuantos pasan.* ¹⁶ *Muchos, alucinados por la belleza de una mujer extraña, se hicieron reprobos, pues su conversación es como fuego que quema.* Ponen de relieve la bajeza y desprecio de la mujer de mala vida. — 11 Cf. Jn 13:23. — 12 Lev 20:10. — 13 Cf. 6:34-37.

10. El Orgullo y la Verdadera Gloria.

Los gobernantes (9:24-10:5).

²⁴ **La mano del artífice se alaba por su obra, y la sabiduría del príncipe del pueblo por su palabra.** ²⁵ **Terrible es en la ciudad el hombre lenguaraz, y el precipitado en hablar se hará aborrecer. 10** **1El juez sabio instruye a su pueblo, y el gobierno del discreto es ordenado.** ² **Según el príncipe, así son sus ministros, y según el que rige la**

ciudad, así sus moradores. ³ **El rey ignorante pierde a su pueblo, y la ciudad prospera por la sensatez de sus príncipes.** ⁴ **En manos del Señor está el gobierno de la tierra, y en cada tiempo pone sobre ella a quien le place.** ⁵ **En la mano del Señor está la fortuna del hombre; es El quien confiere al soberano su majestad.**

Los gobernantes forman una clase especial de hombres, cuya sabiduría o necedad puede tener consecuencias trascendentales para las naciones cuyos destinos rigen. Ante todo han de ser inteligentes, lo que ha de patentizarse en los discursos en que trazan los programas de su política, como en la obra de escultura queda plasmado el genio del artista. Causa un mal grande en la ciudad, tanto mayor cuanto más elevado sea el puesto que en ella ocupa, el charlatán, que no piensa en lo que dice, que desmentirá muchas veces con sus hechos sus promesas, ni sabe guardar el prudente silencio en los asuntos delicados.

El sabio gobernante — a quien se designa también con el título de juez por ser ésta una de sus funciones principales ¹ — instruye al pueblo con sus discursos y lo rige de acuerdo con los dictámenes de la sabiduría. Esta sabiduría se comunica en primer lugar a sus ministros, por estar más cerca y en contacto con él y porque éstos suelen afanarse por proceder conforme a la voluntad y gustos de sus soberanos. Entonces los subditos vienen a ser también buenos y virtuosos conforme al corazón de su rey, cumplidores de las leyes. Todo ello trae como fruto la paz y prosperidad a la nación y el contento y satisfacción de todos ². En cambio, el gobernante necio llevará a su pueblo a la ruina, pues no es posible sin una gran sabiduría llevar a feliz término los complejos y delicados problemas que supone la administración política de las naciones. La misma historia de Israel ofrecía a Ben Sirac no pocos ejemplos en uno y otro sentido.

Pero por encima de los mismos reyes, advierte el Eclesiástico, hay un soberano supremo, que es “quien pone y quita reyes, da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos” ³. Los gobernantes han de saber que **su poder viene de Dios y que lo han de ejercer conforme a su voluntad** ⁴. Los subditos, a su vez, han de comprender que los gobernantes buenos, que anteponen el bien de la nación al suyo particular, son un don de Dios, y que, en consecuencia, hay que pedir al Señor tales dirigentes para los pueblos. A veces El permite que sean insensatos y tiranos, para castigo de nuestros pecados o expiación de los ajenos; nuestra misión entonces es aceptar los designios de Dios y merecer con nuestra justicia que pase cuanto antes la prueba.

Es también Dios el autor de la “suerte” de los hombres. **Es El quien ordena los acontecimientos de modo que** tengan éxito los que triunfan, mientras que son víctimas de la mala suerte aquellos cuyos negocios Dios dispone que fracasen. Los antiguos adoraban a la diosa Fortuna como dispensadora de la prosperidad, por lo que se mostraban diligentes en su culto. Finalmente, es también El quien da al soberano su dignidad. De Salomón dice el autor de las Crónicas que Yahvé lo engrandeció en extremo a los ojos de todo Israel ⁵. Y el salmista dice del rey que por su protección es magnífica su gloria y amontona honras y honores ⁶.

Orgullo y presunción (10:6-22).

⁶ **No vuelvas a tu prójimo mal por mal, cualquiera sea el que él te haga, ni te dejes llevar de la soberbia.** ⁷ **La soberbia es odiosa al Señor y a los hombres, y contra ambos peca quien comete injusticia.** ⁸ **El imperio pasa de unas naciones a otras por las injusticias, la ambición y la avaricia.** ⁹ **¿De qué te ensoberbeces, polvo y ceniza? Ya en vida tienes las entrañas llenas de podredumbre.** ¹⁰⁻¹¹ **Una ligera enfermedad, el médico sonrío; ¹² pero hoy rey, mañana muerto.** ¹³ **Al morir el hombre, su herencia serán las sabandijas, los bichos y los gusanos.** ¹⁴ **El principio de la soberbia es apar-**

tarse de Dios ¹⁵ y alejar de su Hacedor su corazón. Porque el pecado es el principio de la soberbia, y la fuente que le alimenta mana maldades. ¹⁶ Por esto el Señor mandará tremendos castigos y los exterminará de raíz. ¹⁷ Los tronos de los príncipes derriba el Señor, y en su lugar asienta a los mansos. ¹⁸ El Señor arranca de raíz a los soberbios y planta en su lugar a los humildes. ¹⁹ Las tierras de las naciones las destruye el Señor y las arrasa hasta los cimientos. ²⁰ Ya ha destruido y arrasado algunas y borró de la tierra su memoria. ²¹⁻²² No es propio de hombres la soberbia, ni la cólera furiosa de los nacidos de mujer.

Todo mortal lleva en su interior un fondo profundo de amor propio que nos expone a los peligros del orgullo. Pero nadie tanto como los gobernantes, de quienes habló en la perícopa anterior. Tal vez esta asociación de ideas dio origen a la pieseñte.

La primera sentencia es una maravillosa lección de caridad, que ocupa un lugar intermedio entre la ley del tali3n, que permitía devolver el mal en la medida que fue causado, y el mandato de Cristo de hacer el bien incluso a quienes nos hacen el mal⁷. Hay en la Biblia un progreso en el orden moral, como lo hay en la revelaci3n de las verdades dogmáticas. El primer paso lo marca la ley misma del tali3n, que marca ya un avance notable sobre la tendencia natural que lleva a devolver el mal en una medida mayor a la recibida, y que algunas legislaciones antiguas expresaban con el “mejilla por diente.” Ben Sirac señala un enorme progreso al recomendar no devolver mal por mal, de cualquier persona que aquél provenga, aunque sea un enemigo. Spicq, que entiende el consejo como dirigido a los príncipes, cita las palabras de Séneca: “Exhortamos al príncipe a que permanezca señor de sus pensamientos aun en el caso de que haya sido manifestamente ofendido, y a perdonar, si le es posible hacerlo sin ocasionar daño alguno; si no lo es, a observar la medida y a ser mucho menos inflexible cuando es él el ofendido que cuando no lo es... No hay en el mundo acci3n más gloriosa que la impunidad dejada al crimen cuando un príncipe es el ofendido.”⁸

La soberbia, a quien generalmente es debida esa actitud de venganza, es odiosa a Dios, que resiste a quien se arroga lo que sólo a El pertenece, y a los hombres, a quienes el orgullo ajeño repele. Pero sus efectos van todavía más allá; ella fomenta la ambici3n, que da origen a las injusticias, pecado contra Dios, que quiere un orden justo, y contra los hombres, cuyos derechos se lesionan. Soberbia e injusticias que originan las luchas entre las diversas clases sociales, y, como consecuencia, las guerras y cambios de regímenes. La historia del pueblo hebreo y de los imperios vecinos, que se disputaban la hegemonía sobre Siria y Palestina, ofrecía no pocos ejemplos.

El sabio presenta a los príncipes el motivo profundo por el que han de rechazar toda soberbia: el pensamiento de nuestro origen y nuestro fin. El hombre proviene del polvo y lleva en sus entrañas los gérmenes de corrupci3n, que le están recordando en lo que un día ha de convertirse⁹. La misma vida está pendiente de un hilo, que se rompe muchas veces cuando menos se piensa. Sobreviene no rara vez una enfermedad a la que el médico no concede ninguna importancia, y al día siguiente el enfermo es cadáver. Sigue la descomposici3n repugnante de nuestro cuerpo, que queda muy pronto reducido a cenizas. Esta realidad sirvió siempre a los autores de vida espiritual como punto de meditaci3n sobre las vanidades de las glorias humanas y movió a no pocos a dejar las cosas de la tierra por glorias más sólidas y duraderas. Así concluirá también la gloria y esplendor de los mismos reyes, que hallarán en esta consideraci3n motivos de humildad¹⁰.

Otro motivo por el que los príncipes han de evitar la soberbia es la naturaleza y conse-

cuencias a que expone este pecado capital. El principio o primer paso de la soberbia es apartarse de Dios, que tiene sobre nosotros los derechos del Creador sobre las criaturasⁿ; esto constituye una rebelión contra El, que priva de su gracia y deja actuar el orgullo, que da origen a numerosos pecados. Ya la raíz del primero fue la soberbia, y en todos los demás que se cometen hay un fondo de orgullo que inclina a ellos. Naturalmente, **Dios no puede tolerar tan insolente rebelión**, y la castiga duramente, a veces con el exterminio de príncipes y naciones poderosas. Así lo expresan los v.17 y 18; pensamiento que encontramos en idénticos términos en el cántico de Ana y en el *Magnificat*¹². La historia desde el castigo de los progenitores de la humanidad hasta la destrucción de Jerusalén, anunciada por Jesucristo, pasando por el diluvio, la destrucción de los imperios asirio, babilónico, egipcio y el castigo mismo de los israelitas, frecuentemente **rebeldes a Dios**, ofrecía a Ben Sirac numerosos ejemplos de su cumplimiento¹³.

Concluye el autor que la soberbia, como también la ira, que ella engendra, son cosas propias del ser humano tal como Dios lo creó: criatura suya dotada de entendimiento y voluntad. Como criatura, su actitud natural es **la humildad y sumisión al Creador**; como ser racional, son su entendimiento y voluntad, no las pasiones, quienes deben dirigir los actos de su vida.

La verdadera gloria (10:23-34).

²³ ¿Cuál es la progenie honrada? La progenie humana. ¿Cuál es la progenie honrada? La de los que temen al Señor. ¿Cuál es la progenie infame? La progenie humana. ¿Cuál es la progenie infame? La de los que quebrantan los preceptos. 24 Entre sus hermanos es honrado el jefe, pero los que temen al Señor son más que él. ²⁵ Rico, noble o pobre, su gloria está en el temor del Señor. ²⁶ No es justo afrentar al discreto ni conviene honrar al hombre prepotente. ²⁷ El grande, el juez y el poderoso son honrados, pero ninguno mejor que el que teme al Señor. ²⁸ Al siervo sabio le servirán los libres, y el varón docto no se queja. ²⁹ No alardees de sabio al hacer tus obras y no te gloríes al tiempo de la angustia. ³⁰ Mejor es quien trabaja y abunda en bienes que el pretencioso que carece de pan. 31 Hijo mío, honra tu alma con la modestia y dale el honor de que es digna. ³² ¿Quién justificará al que peca contra su alma y quién honrará al que a sí mismo se deshonor? ³³ Hay pobres que son honrados por su prudencia y hay quien sólo es honrado por su riqueza. ³⁴ Y quien es honrado en la pobreza, ¡cuánto más lo será en la riqueza! Y el que es deshonorado en la riqueza, ¡cuánto más lo será en la pobreza!

¿Dónde está la verdadera gloria, si no lo está en el orgullo, en el poder, en las riquezas? se pregunta el autor de una manera enfática. El verdadero honor reside, contesta Ben Sirac, en el temor de Dios, que es principio de la sabiduría y de toda virtud, es decir, en la práctica de la religión, como el mayor deshonor para el hombre reside en el pecado, por el que se aparta de Dios, su Señor y Creador.

Entre los hombres son honrados aquellos que están constituidos en autoridad sobre los demás, pero es digno de una honra mayor el que teme a Dios, sea rico o sea pobre; aquéllos son honrados por los hombres, éste lo es ante Dios. **Sólo Dios es la grandeza y gloria absolutas**; el ser humano será tanto más grande y digno de honor cuanto más se acerque a Dios. Y el ser humano se acerca a El por la piedad filial, por la práctica de la religión, no por la dignidad o humildad de condición, por las riquezas o la pobreza en cuanto tales; el humilde y el pobre que practican el temor de Dios son más dignos de honor que el poderoso y el rico **que no temen a Dios**. Y si el temeroso de Dios posee la sabiduría de la mente, entonces los mismos grandes le

servirán, como ocurrió con José en la corte del faraón y con Daniel en la de Nabucodonosor.

El autor advierte algunas cosas (v.29-31) que ha de evitar el hombre sabio y prudente: no andar alardeando de sabio, cuando lo que importa es trabajar y hacer bien las cosas. Con tal conducta no se intenta a veces otra cosa más que encubrir la pereza y desidia. Ni te exaltes o vanaglories, como si fuera indigno de ti el trabajo, en el tiempo de angustia y necesidad, en que lo que procede, conforme al buen sentido, es trabajar y procurarse un sustento digno.

Está mejor el pobre que trabaja, y con ello tiene cuanto necesita, que el pretencioso, que todo se le va en palabras y vanagloria, pero que carece del pan necesario para su sustento¹⁴. El verdadero sabio ha de poseer la humildad, virtud comprendida en la verdadera sabiduría. Jesucristo, Sabiduría encarnada, dijo: “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”¹⁵. Pero la humildad, como dice Santa Teresa, es sencillamente la verdad, y, por consiguiente, perfectamente compatible con el reconocimiento del propio honor y estima. Tengamos en cuenta que, si ofende a Dios la soberbia, quizás no le ofenda menos el no reconocer lo que El ha hecho en nosotros o nos ha otorgado. Ahora bien, si uno comienza por despreciar su propia alma, entregándose a las pasiones, pecando contra su buen nombre y envileciéndose ante los demás con sus vicios, no podrá esperar que los demás lo alaben como justo y honren como virtuoso y sabio.

La sabiduría y la virtud son las cosas que merecen y obtienen el verdadero honor, mayor que la riqueza misma. Y así, si un pobre, no obstante su pobreza, que no es ninguna carta de recomendación para la estima ajena, es honrado por su virtud y ciencia, lo será después mucho más si adquiere riquezas, pues éstas lo harán más conocido y le granjearán más aduladores¹⁶. Si, en cambio, un rico es despreciado, no obstante el atractivo que las riquezas ejercen y amigos más o menos fieles que conquista, verá aumentar su deshonra si un día cae en la miseria y perderá toda su consideración.

1 2 Sam 15:1-6. — 2 Prov 29:4.14. “Regis ad exemplum totus componitur orbis” (Úludio). — 3 Dan 2:21. — 4 2 Par 29, nss; Prov 21:1; Rom 13:1 — 5. 1 Par 29:25. — 6 21:26. El griego lee *escriba*; la lección, dice Spicq, puede ser intencionada, pues en Egipto los escribas son frecuentemente mencionados como “secretarios del rey,” altos dignatarios de la corte. — 7 Ex 21:24; Lev 24:20; Dt 19:21; Mt 5:43-45. — 8 Séneca, *De clement.* 1:18. — 9 Gen 3:19; 18:27. — 10 Los v.9-12 resultan difíciles de interpretar tanto en el hebreo como en el griego, que las versiones no aclaran con sus adiciones. El *loab* falta en el hebreo y mayor parte de los códices griegos. En la Vulgata se lee: *Nada tan odioso como el avaro; él es capaz de vender hasta su alma*; Judas escribió un indeleble comentario a estas palabras. En gb tal vez se alude al desastroso fin de Antíoco III el Grande, muerto el 187, y Antíoco IV Epifanes, muerto el 164 (cf. Diodoro De Sicilia, XXIX; 1 Mac 6:8-16; 2 Mac 1:13-16; 9:5-29), reyes impíos que oprimieron a Israel. — 11 Cf. Tomás, 2-2 q.163 a.7 ad 2. — 12 1 Re 7:8; Le 1:52. — 13 El 21 falta en el hebreo. Se lee en la Vulgata: “Dios aniquiló la memoria *áp.* los soberbios y conservó la memoria de los humildes de corazón.” Resume el pensamiento de los versículos precedentes. — 14 Prov 12:9. — 15 Mt 11:29. — 16 Ecl 7:11-12.

11. Es Dios Quien Dispone Todas las Cosas.

El juicio según las apariencias (11:1-8).

¹ La sabiduría yergue la cabeza del humilde y le da asiento en medio de los magnates. ² No alabes al hermoso por su hermosura ni afrentes al feo por su fealdad. ³ Pequeña entre los volátiles es la abeja, pero el fruto de su labor es riquísimo. ⁴ No escarnezcas al pobre por sus harapos ni afrentes al que pasa un día amargo, porque las obras del Señor son inescrutables, y secretas sus obras con los hombres. ⁵ Muchos príncipes acabaron por sentarse en el suelo, y quien menos se pensaba se ciñó la corona. ⁶ Muchos potentados fueron humillados, y su gloria pasó a poder de otros. ⁷ Antes de informarte no reprendas. Explora primero y luego corrige. ⁸ Antes de oír no respondas, y no interrumpas el discurso ajeno.

La sabiduría es capaz de llevar a puestos de honor incluso a personajes de las más humildes apariencias. La historia bíblica está llena de ejemplos, **porque Dios se complace en llevar adelante sus propósitos, por medio de las personas sencillas.** José, David, Daniel, María Santísima, los apóstoles, de condición humilde todos ellos, son hoy proclamados bienaventurados por la cristiandad entera. No se puede juzgar a las personas por las apariencias exteriores, bajo las cuales pueden esconderse realidades insospechadas. Por lo mismo, no puede dar criterio certero para juzgar a una persona su belleza exterior; bajo unas facciones hermosas puede ocultarse el alma más vil y repugnante, como bajo facciones poco agraciadas un alma grande y noble. Un animalillo tan pequeño como la abeja produce un fruto de sabor tan exquisito como la miel; así la sabiduría se encuentra a veces en cuerpos contrahechos y deformes, como en el caso de Sócrates, Diógenes, Aristóteles y otros.

Tampoco se debe considerar como digno de desprecio a quien va cubierto de harapos, bajo los que también puede encubrirse un alma noble, o al que sufre contrariedades, de que puede ser completamente irresponsable. Las obras del Señor son inescrutables, e ignoramos las causas por las que El permite esa pobreza o esos sufrimientos. Tal vez lo hizo para mediante ellos forjar caracteres capaces de grandes empresas. Por lo demás, cuando menos se espera, Dios levanta a los humildes, como en el caso de José, Saúl, David, y derriba de sus tronos a los soberbios, sobre todo cuando fue la intriga y la violencia lo que los subió a ellos ¹. Otros, en cambio, humildes y desconocidos, llegaron a las más altas dignidades. José, llevado como esclavo, llegó a ser virrey de Egipto ²; Saúl, de la mínima tribu de Benjamín y de la menor de sus familias, es ungido rey del pueblo por Samuel ³. David, humilde pastor, sucedió en el trono a Saúl y fue el gran rey de Israel.

De la misma manera que no se puede proceder en seguida conforme a las apariencias, no se debe reprimir inmediatamente, llevado de los primeros impulsos ante una simple sospecha, murmuración (v.7). Convendrá primero informarse de la falta cometida y tener en cuenta la condición de la persona y circunstancias que intervienen. El consejo es útil particularmente a los superiores y enseña a todos a no dar fe, sin más, a cualquier vago rumor o relato dudoso. Es una norma de buena educación el no ser precipitado cuando conversas con otro, contestando sin haber captado bien lo que dicen o interrumpiendo cuando los demás hablan. Lo contrario arguye ligereza y necedad. Observarás, finalmente, una sabia norma de prudencia, con la que conservarás la paz propia y evitarás exponerte a faltar a la caridad ajena, si procuras no entremeterte en las cosas que no te pertenecen, especialmente si andan por medio personas arrogantes, que pueden hacerte objeto de críticas injuriosas.

Moderación de los negocios (11:9-13).

⁹ **No te metas en lo que no te importa ni te mezcles en contiendas de arrogantes.** ¹⁰

Hijo mío, no te metas en muchos negocios, que el que mucho abarca, poco aprieta. Si persiguieres muchas cosas, no cogerás ninguna, y por mucho que corras no llegarás. ¹¹ **Hay quien trabaja, se fatiga y se apresura, y, con todo, es siempre el mismo.**

¹² **Hay quien es débil y pobre, pobre en fuerzas y sobrado en flaqueza;** ¹³ **pero el Señor le mira con bondad y le levanta de su abatimiento, y yergue su cabeza con admiración de todos.**

Norma de prudencia en los negocios es no pretender abarcar más de lo que nuestras limitadas fuerzas son capaces. En primer lugar, quien se mete en muchos negocios no suele estar exento de

faltas, pues quienes de prisa quieren enriquecerse, dice el Apóstol, “caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia.”⁴ En segundo lugar, la experiencia dice que quienes quieren ir más allá de lo debido no llevan a feliz éxito sus empresas, porque a mayor número de ocupaciones, menor es la atención y esfuerzo que la mente y voluntad humanas le pueden prestar. Aplicando esto a la vida espiritual, advierten los autores que nuestra alma tiene necesidad de recogerse dentro de sí y de reunir todas sus fuerzas **para ocuparse con todas ellas en el servicio de Dios**. Por consiguiente, cuando una multitud de ocupaciones externas la atrae hacia afuera, pierde fácilmente todo pensamiento de lo interior y va echando en olvido las cosas divinas.

Es un hecho de experiencia que hay quienes trabajan con todas sus energías y se fatigan por hacer prosperar sus negocios, y, no obstante, no ven sus esfuerzos coronados por el éxito. Otros, en cambio, que carecen de las energías y medios de los anteriores, obtienen, con sorpresa para los demás, un resultado insospechado. Y es que el éxito no depende, en última instancia, de los esfuerzos o habilidades del hombre, sino de un conjunto de circunstancias que ordena y **dispone Dios conforme al beneplácito de su voluntad**. Y “si Yahvé no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen.”⁵

De Dios vienen la riqueza y la pobreza (11:14-30).

¹⁴ Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, vienen del Señor. ¹⁵ Del Señor vienen la sabiduría, la ciencia y el conocimiento de la Ley; el amor y los caminos de bien obrar vienen de EL ¹⁶ El error y las tinieblas son obras de los pecadores; los que en el mal se complacen, en el mal envejecen. ¹⁷ El don de Dios a los piadosos es permanente, y su benevolencia asegura para siempre su prosperidad. ¹⁸ Hay quien se enriquece a fuerza de afán y de ahorro, y con esto ya se cree recompensado. ¹⁹ Y se dice: “Hallé el reposo, ahora voy a comerme lo mío.” ²⁰ Pero no sabe qué tiempo le queda y si morirá, dejando a otros lo suyo. ²¹ Sé constante en tu oficio y vive en él y envejece en tu profesión. ²² No envidies el buen suceso del pecador; confía en el Señor y persevera en tu trabajo. ²³ Porque fácil cosa es al Señor enriquecer al pobre en un instante. ²⁴ La bendición del Señor es la recompensa del justo; en un momento hace que florezca su bendición. ²⁵ No digas: ¿Qué necesito? y ¿qué necesidad tengo ya de nada? ²⁶ Ni digas: Tengo bastante, y ¿qué calamidad podrá venir sobre mí? ²⁷ La dicha presente hace olvidar la desdicha, y la presente desventura hace olvidar la ventura. ²⁸ Pero es fácil al Señor dar a cada uno lo que merece y retribuirle según sus caminos. ²⁹ La aflicción de una hora hace olvidar el placer, y el fin del hombre descubre lo que él es. ³⁰ Antes de la muerte no alabes a nadie, que sólo al fin se conoce quién es cada uno.

Es la Providencia divina quien todo lo gobierna y de quien todo proviene: el bien y el mal, la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza. Como dice el profeta Isaías: “Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha; soy yo, Yahvé, quien hace todo esto”⁶. Y Job reconoce que su prosperidad y su desgracia vienen del Señor⁷. En qué sentido provenga de Dios el “mal de culpa,” el pecado, que no puede provenir de Dios, que todo lo hizo bueno⁸, sino del hombre, y el “mal de pena,” el castigo del pecado, con el cual “Dios castiga a los malos y purifica a los buenos”; **sólo éste proviene de Dios**⁹. “Doy gracias así en las alegrías como en las aflicciones, exclama San Gregorio Nacianceno, porque estoy cierto de que de todo aquello que

nos sucede, nada tiene lugar sin razón en quien es la suma Razón”¹⁰. También los bienes espirituales, como la sabiduría, el amor y práctica de la Ley, provienen de Dios. Hablando del orden sobrenatural, **Jesucristo decía que por nosotros mismos no podemos hacer nada saludable para la vida eterna** 11. El error, en cambio, y las tinieblas son efecto del pecado; éste entraña siempre una ceguera de la mente, que se aparta de la luz verdadera ¹², y un error práctico de la voluntad, que antepuso su pasión a los mandamientos de Dios; error y tinieblas que serán tanto mayores cuanto más se multipliquen los pecados, de los que ni en su vejez se apartará si durante su vida se abismó en ellos.

Los bienes que Dios concede a los justos son estables (v.17). El no se arrepiente y quita los dones una vez concedidos. De modo que, si el hombre no se aparta de Dios, el Señor nunca retirará su amor y benevolencia al hombre piadoso; lo que se verifica siempre respecto de los dones de la gracia, “los dones y la vocación son irrevocables,” escribe San Pablo 13, y frecuentemente con los bienes temporales. No ocurre lo mismo al avaro con sus riquezas, conseguidas a fuerza de ahorros y avaricia, con las que se dispone a vivir felizmente. ¿Qué tiempo le quedará para poder disfrutarlas? Un revés pudo privarle de ellas o una muerte prematura acabar con sus planes. El mismo pensamiento, frecuente en los sapienciales ¹⁴, fue expuesto en forma similar por Jesucristo ¹⁵. El autor sagrado saca una conclusión o recomendación de estos pensamientos: **la constancia en el trabajo (v.22), cumpliendo fiel y diligentemente los deberes profesionales, y una gran confianza en el Señor, que en un momento puede enriquecerte y derramar sobre ti su bendición** ¹⁶. En el Antiguo Testamento, privados los judíos de la revelación del más allá, se piensa que los bienes y males de este mundo eran premio y castigo, respectivamente, del bien y del mal que se comete. Nosotros, por la revelación del Nuevo, sabemos que el premio y castigo, en su justa medida, y definitivo, tienen lugar en el más allá; que los bienes de esta vida son frecuentemente un obstáculo para conseguir la felicidad eterna y que las contrariedades y sufrimientos pueden ser el mejor medio para conseguirla. De la precedente doble norma se apartan el pobre que, habiendo perdido la esperanza de mejorar su situación, se abandona desilusionado a su suerte, **en lugar de confiar en Dios, que puede bendecir sus esfuerzos y sacarle de su pobreza**, y el rico presuntuoso, que, creyendo ya asegurado su porvenir, deja su trabajo, sin tener en cuenta que una desgracia o infortunio puede llevarlo un día a la miseria. Y es que en el día de la desgracia fácilmente olvidamos los ratos felices en otro tiempo pasado, y en el de la felicidad no recordamos que los ratos malos pueden volver (v.27). Lo que importa es no olvidar que al fin Dios dará a cada uno según sus merecimientos. Al pobre temeroso de Dios, que sufre con resignación sus privaciones sin que obtenga la prosperidad temporal, Dios le premiará después sus merecimientos. Y si el rico insolente no recibe ahora el castigo de su arrogancia, lo recibirá después. Con no rara frecuencia, el Señor permite que el impío prospere y el justo caiga en la miseria; los judíos, privados de la revelación del premio y castigo de ultratumba, se sentían tentados a cambiar las denominaciones, viendo en la prosperidad el premio a su supuesta virtud, y en la miseria del segundo **el castigo a sus supuestos pecados**. Pero Dios, que sabe todos los secretos y ve las últimas intenciones y **no juzga conforme a las apariencias, sino conforme a estricta justicia**, manifestará quién ha sido en realidad justo, y merecedor de premio, y quién pecador, y merecedor de castigo. Por eso no es prudente alabar a nadie antes del fin de su vida; el que hoy aparece como justo, **puede Dios mañana demostrar que es pecador, y viceversa**. ¿De qué recompensa y de qué castigo se trata? Dado que en el libro no se habla del premio y castigo del más allá, podría tratarse del premio y castigo **que al final Dios dará en esta vida**; la buena o mala fama, la condición y conducta de los hijos, demostrará si la bondad o maldad eran aparentes o reales ¹⁷.

Prudencia en el hacer el bien (11:31-36).

³¹ No admitas a cualquiera en tu casa, que son muchas las asechanzas de la astucia.
³² Como reclamo de perdiz en su jaula es el corazón del soberbio, y como lobo que acecha la presa; ³³ pues pagando el bien con mal, pone asechanzas, y a las cosas mejores les pone tacha. ³⁴ Una chispa enciende las brasas, y el malvado acecha la sangre. ³⁵ Guárdate del astuto que maquina maldades, no sea que te eche una mancha imborrable. ³⁶ Mete en tu casa al extranjero, y te la revolverá y te enajenará el ánimo de los tuyos.

Uno de los deberes más graves para un oriental era el de la hospitalidad. Como era una forma frecuente de caridad y misericordia, debía prestarse a abusos por parte de las gentes sin conciencia y pundonor. El autor recomienda negar esta forma de hacer bien a aquellos de cuya probidad y formalidad no haya las garantías suficientes. Tal cautela ha de ser puesta en práctica especialmente **con el orgulloso**, cuya actitud es comparada al reclamo de perdiz que, encerrada en su jaula, utiliza el cazador para atraer las perdices a ella y apoderarse de las mismas, o al espía que acecha continuamente a su presa para en el momento oportuno lanzarse sobre ella. En efecto, aprovechará la hospitalidad que le has concedido, la confianza y familiaridad con que le distinguiste, para sus fines torcidos. Y para conseguirlos no tendrá inconveniente incluso en presentar como cosas malas las que hiciste con las mejores intenciones; en afirmar de ti defectos que no tienes, pecados que no cometiste. La chispa, que llega a provocar todo un incendio, ofrece una bella comparación del mal tan grande que el hipócrita, que abusa de la confianza, puede ocasionar, y enseña la diligencia con que hay que evitar su trato. Las palabras y asechanzas suscitan enemistades y odios que enciende la ira, que puede provocar hasta el mismo homicidio.

Es, pues, preciso guardarse del malvado, que no piensa más que en hacer mal a los demás, el cual con sus maledicencias puede sembrar entre los tuyos discordias y enemistades, lo que supone una mancha que después el tiempo difícilmente borra o levántate una calumnia. Y sobre todo ponerte en guardia frente al extranjero, cuyo trato puede arrastrarte a sus costumbres paganas y **desviarte de la fe de los mayores, y por lo mismo distanciarte de los tuyos, fieles a sus convicciones religiosas**. Es claro que la mente del autor no es condenar la hospitalidad, sino recomendar la prudencia en esta forma de hacer el bien, procurando evitar pueda venir a ser ocasión de que alguien se aproveche de ella para hacerte mal.

¹ “De los 14 reyes que se sucedieron en el trono sirio hasta la caída de la dinastía después de la muerte de Antíoco VII, solamente dos, Antíoco II y Seleúco IV, murieron en su palacio. Antíoco V y Antíoco VI, niños todavía, fueron asesinados por orden de otros pretendientes. Los otros diez reyes han encontrado la muerte, bien en la batalla misma, bien en la campaña” (E. BTKERMANN, *Instituciones des Sólucides* [París 1938] p.n). Citado en SPICQ, o.c., 11:4-6 p.624. — 2 Sal 105:17-22. — 3 1 Sam 9:21. — 4 1 Tim 6:9. — 5 Sal 127:1. — 6 45:7. — 7 1:21. — 8 Gen 1:4.7.10, etc. (cf. 1.31). — 9 1 q.49 a.2 ad 1. — 10 Ep. 6-7. Jn 15:5. — 11 p.643. — 12 Los v. 15-16 se encuentran en el hebreo y el siríaco. Faltan en los mejores códices griegos (BSA). Peters y Girotti los consideran como originales, buena explicación del v. 14. Spicq, Smend, Oesterley, la *Bib. de Jér.*, los rechazan; son rítmicamente demasiado largos y les parecen fuera de contexto. — 13 Rom 11:29. — 14 Job 27:16-21; Sal 49:17-21; Prov 13:22; Ecl 6:2. — 15 Le 12:19-21. — 16 El texto griego dice *alianza* en lugar de *trabajo*, en cuyo caso se recomendaría la per-severencia en el cumplimiento de los deberes religiosos establecidos en la Ley. — 17 Dado que el traductor es de la segunda mitad del siglo n, tal vez incluyó el premio r. 5:27; Talmud de

12. Normas de Comportamiento con el Prójimo.

1 Si al bueno le haces mal, ¿a quién harás bien y quién tendrá que agradecerte un beneficio? ²Haz bien al justo y tendrás tu correspondencia; si no de él, a lo menos del Altísimo. ³No será dichoso el que alienta al impío, y no hace con ello cosa buena.

⁴ Da al justo y no acojas al pecador. ⁵ Haz bien al humilde y no favorezcas al soberbio, ⁶ porque el Altísimo aborrece a los pecadores y a los impíos les hará experimentar su venganza. ⁷ No des armas al impío, no te haga con ellas la guerra. Hallarás al tiempo de tu necesidad males duplicados por los bienes que le hubieres hecho.

Comienza el sabio con una advertencia que viene a ser conclusión de la perícopa precedente: antes de hacer el bien, mira a quién. En ésta concreta que hay que hacer el bien al justo, no, en cambio, al pecador, indicando las razones que abogan por una y otra actitud.

A hacer el bien al justo te han de mover, en primer lugar, los sentimientos de gratitud que sin duda recibirás por el beneficio que otorgaste; en segundo lugar, la recompensa que por el mismo recibirás. Bien podría ocurrir que aquel a quien protegiste no pudiera recompensar tu favor; pero el Señor, que está en los cielos, autor de la riqueza y de la pobreza ¹, que considera como hecho a sí mismo lo que a los suyos se hace, no dejará sin premio tu buena acción.

Se extiende un poco más en dar razones por las que aconseja no hacer bien al impío. No se sentirá feliz quien se lo hace, porque no recibirá por ello agradecimiento alguno, no anida en su corazón sentimientos tan nobles. Ni harás con ello cosa buena, porque el impío posiblemente hará mal uso de los beneficios que le hiciste, y tal vez contra las mismas personas que se los hicieron ². El Altísimo aborrece a los pecadores, no en cuanto seres humanos, claro está, sino en cuanto pecadores, y, por tanto, no detesta cualquier beneficio, sino aquel que les va a servir de ocasión de permanecer en sus pecados o aumentarlos, y hacerlo merecedor, en consecuencia, de un castigo cada vez mayor. Queda así claro en qué sentido hay que entender el consejo del sabio. “Hay que ayudar al pecador en cuanto a sostener su naturaleza, pero **no para** fomentar la culpa.”
³

Prudencia respecto de amigos y enemigos (12:8-19).

⁸ No es en la prosperidad cuando se conoce al amigo, ni en la desgracia cuando se oculta el enemigo, ⁹ En la dicha, hasta el enemigo es amigo; en la desgracia, hasta el amigo se retira. ¹⁰ No te fíes jamás de tu enemigo, pues como el ácido que destruye el hierro, así es su maldad. ¹¹ Aunque a ti acuda y se te muestre obsequioso ponte sobre aviso y guárdate de él. Haz con él como quien limpia un espejo, y verás que está del todo oxidado. ¹² No le pongas junto a ti, no te derribe y ocupe tu puesto. No le sientes a tu derecha, no sea que te quite tu silla y al fin reconozcas la verdad de mis palabras y te compunjas al recordar mis advertencias, ¹³ ¿Quién se compadecerá del encantador a quien muerde la serpiente y del que anda con fieras? Así del que busca la compañía del pecador y se mezcla en sus pecados. ¹⁴ Mientras tú estés en pie, no se descubrirá; pero en cayendo tú, te abandonará. ¹⁵ El enemigo te acariciará con sus labios, pero en su corazón medita cómo echarte en la fosa. ¹⁶ Derramarán lágrimas sus ojos; pero, si hallare oportunidad, no se hartará de sangre. ¹⁷ Si la desgracia te alcanza, le tendrás junto a ti, ¹⁸ y fingiendo socorrerte, te echará la zancadilla ¹⁹ Moverá la cabeza y batirá palmas, y murmurando mudará el semblante.

Una de las cosas en que es preciso proceder con no poca cautela es respecto de los amigos y enemigos. El sabio señala unos criterios para descubrirlos y da unas normas de comportamiento para con ellos, especialmente para con los segundos.

El crisol que prueba quién es tu verdadero amigo y quién tu enemigo no es la prosperidad, sino la adversidad. En aquélla hasta el más enemigo simula confiada amistad y procura por-

tarse como el mejor amigo para participar de los beneficios de aquélla. En ésta, en cambio, cuando nada se puede ya esperar, el verdadero amigo permanece fiel, siendo con desinteresada lealtad tu mejor ayuda y fortaleza en tal ocasión; pero el enemigo no sólo se aparta, sino que a veces hasta se burla y aprovecha de tu desgracia para sus propios intereses.

Por eso ponte siempre en guardia frente al malvado que ha sido tu enemigo o sospechas puede tener motivos para serlo, y no te muestres con él demasiado familiar y confiado por más atento y obsequioso que se muestre contigo. Como el hierro una vez limpio vuelve a enmohecer, los viejos resentimientos pueden revivir y ocultarse maliciosamente bajo las apariencias de una amistad hipócrita, que en el momento oportuno te hará traición. Víctima de ésta, nadie se compadecerá de ti por tu imprudencia en acercarte al malvado, como no se compadece del encantador de serpientes o domador de fieras que temerariamente se pone en el peligro. “Nunca creas fiel al amigo que antes fue enemigo,” decía Séneca⁴. No quiere decir, evidentemente, el autor sagrado que hayamos siempre de desconfiar de quien fue enemigo y considerarlo incapaz de una sincera amistad, pues su arrepentimiento pudo ser sincero, y menos todavía que no hayamos de perdonar la infidelidad anterior, sino que, recogiendo una frecuente experiencia, aconseja suma prudencia y cautela en admitir, sin más, a una plena confianza a quienes fueron enemigos, como si se tratara de personas cuya amistad ha probado el tiempo y la adversidad. La advertencia ha de ser puesta en práctica con peculiar interés, conforme a la enseñanza de Jesucristo, cuando lo que la falsa amistad puede poner en peligro no es ya los bienes terrenos, sino la vida del alma⁵.

La última parte (v.14-19) hace una maravillosa descripción de la actitud hipócrita del falso amigo. En tu prosperidad, mientras que de ella puede obtener algún beneficio, procurará pasar como tu mejor amigo; pero, si un día vienes a menos en tus negocios y ya no puedes disfrutar de los anteriores beneficios, te dejará solo en tu desgracia. Pregonará con su boca la amistad para contigo y te alabará en todas partes, pero en su interior *medita cómo echarte en la fosa*; la frase indica una imagen corriente para indicar secretas asechanzas. Hipócrita y cínico, si un día eres víctima de una grave desgracia, lo tendrás el primero junto a ti derramando lágrimas contigo; pero, tan pronto como la ocasión se presente, te precipitará en la ruina, te tenderá asechanzas y sólo tu sangre le saciará. En las cortes de reyes y príncipes y en las cancillerías de los estados se escriben numerosos comentarios a estos versos. Y cuando haya conseguido del todo tu caída, se quitará la máscara y manifestará exteriormente su contento⁶ y querrá hacer entender a los demás con sus tergiversaciones y calumnias que cuanto te sucedió lo tenías bien merecido⁷.

¹ 11:14. — ² V.7; cf. 11:33 — ³ 2-2 q.32, a.g. — ⁴ Citado en A Lapide, o.c., p.275. — ⁵ Mt 10:28. — ⁶ Lam 2:15; Ez 25:6; Nah 3:19; Job 16:4; Sal 22:8; 109:25; Mt 27:39. — ⁷ No se ve claro si los gestos del v.1g denotan manifiestas burlas o fingidos sentimientos de compasión.

13. Las Amistades y las Riquezas (13:1-29).

¹ El que con pez anda se mancha, y el que trata con soberbios se hace semejante a ellos. ² No tomes sobre ti peso superior a tus fuerzas ni trates con los que son más poderosos y ricos que tú. ³ ¿Qué le dará el caldero a la olla? Chocar con ella y quebrarla. ⁴ El rico hace injusticias y se gloria de ello; el pobre recibe una injusticia y pide excusa. ⁵ Mientras le seas útil se servirá de ti; cuando no valgas nada, te abandonará. ⁶ Si tienes bienes, vivirá contigo, pero te empobrecerá sin dolerse. ⁷ Si le eres necesario, te adulará, te sonreirá y te dará esperanzas, te hablará bellas palabras y te dirá: “¿Qué quieres?” ⁸ Te confundirá con sus halagos; pero hasta dos y tres veces te despojará, y al fin se burlará de ti. Después de esto te verá y se te hará el descono-

cido, y te insultará, moviendo la cabejea.⁹⁻¹⁰ Mira no te engañen y te derribe tu necedad. 11-12 Si un poderoso te llama a sí,¹³ no te acerques tú, no seas rechazado; pero no te estés demasiado lejos, para no ser olvidado.¹⁴ No te aventures a intimar con él y no des fe a sus muchas palabras; porque con su mucha charla te pondrá a prueba y sonriendo te sonsacará.¹⁵ Es un infame quien falta a su palabra y sin miramientos forja enredos.¹⁶ Estáte atento y guárdate mucho, porque la desgracia te ronda. 17-18-19 Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.²⁰ Toda carne se une a los de su especie, y el hombre a su semejante.²¹ ¿Para qué unir el lobo con el cordero? Pues lo mismo es unir al impío con el justo.²² ¿Qué paz puede haber entre la hiena y el perro? Pues así entre el rico y el pobre.²³ El asno salvaje es presa del león en el desierto; así también los pobres son pasto de los ricos.²⁴ Abominable es para el soberbio la humildad, lo mismo que el pobre para el rico.²⁵ El rico, si vacila, es sostenido por los amigos; pero el pobre, si cae, es rechazado aun por los amigos.²⁶ Si el rico habla, todos le aplauden; aunque diga necedades, le dan la razón.²⁷ Pero, si el pobre habla, le insultarán; hablará con discreción, y nadie lo reconocerá.²⁸ Habla el rico, y todos callan y ponen por las nubes su discreción. 29 Pero habla el pobre y dicen: ¿Quién es éste? Y si se propasa, todos se le echan encima.

Hay ciertas clases de personas con las que no es prudente fomentar la amistad. Así con el soberbio, porque, dada la propensión de la naturaleza caída al orgullo y lo fácilmente que este defecto se reviste de apariencias de generosidad y grandeza de ánimo, quien con él trata se contagiará de su pecado, como se mancha quien anda con la pez. No es menos imprudente la familiaridad con el más poderoso y más rico que tú, que te expone a un plan de vida que no podrás soportar; sufrirás con ello frecuentes humillaciones al no poder competir con ellos, y tu suerte será la de la olla que golpea el caldero de cobre: llevarás las de perder. “Vieja historia siempre nueva — escribe Girotti —, que ha dado materia a los más célebres autores de fábulas.”¹

Así lo declara el autor en los versos siguientes. ¡Qué distinta la actitud del rico y la del pobre! Comete aquél una injusticia para con el pobre, y se gloria de ello. La recibe un pobre, y no le queda más remedio que aguantarse, e incluso deberá pedir excusas al rico si no quiere exponerse a males mayores. El soberbio es egoísta e interesado sobremanera; cree que el mundo entero ha sido hecho para él y que los demás no tienen derecho a gozar de sus bienes. Mantendrá buenas relaciones contigo, te halagará y tratará con toda amabilidad, te invitará incluso a sus banquetes mientras vea que de ellos puede sacar alguna utilidad, bien de tus servicios, bien de tus bienes, con los que procurará ir progresivamente engrosando los suyos. San Ambrosio y San Beda comparan a estos ricos avaros con las sanguijuelas; como éstas absorben la sangre del hombre, aquéllos se apoderan de los bienes de cuantos pueden. Y cuando ya nada te queda que pueda arrancarte, se te hará el desconocido y, en el colmo de una ingratitud y crueldad que clama al cielo, te insultará y calumniará.²

Después de poner de relieve los inconvenientes de la familiaridad con los ricos y poderosos, el autor da unas cuantas normas prácticas de conducta frente a ellos (v. 12-16)³. Si un poderoso te llama para hacerte sentar a su mesa, para conferirte una dignidad, para distinguirte con su confianza, no accedas en seguida. Denotarás un interés que te podría ser contraproducente. Déjale que insista. Si tiene verdadero interés, repetirá la invitación, y, al verte acceder desinteresadamente, sólo en atención a su persona e insistencia, aumentará su admiración y estima por ti. Respecto de los grandes, la norma más prudente es una posición media entre un excesivo acercamiento, que manifiesta avidez de su trato y beneficios, y puede llevarte a ser rechazado, con la

consiguiente confusión y vergüenza, y un demasiado alejamiento, que pueda llevarte a no ser recordado en el momento oportuno en que podrías recibir un beneficio. Preguntado Alejandro Magno cómo haya que acercarse al príncipe, respondió: “Como al fuego, de modo que no te acerques tanto que seas abrasado por él, ni te separes tanto de él que sientas frío y no seas calentado”⁴. Y si te acercas al poderoso, sé prudente en tus relaciones con él. Evita aquella confianza que le puede llevar al conocimiento de tus secretos e intimidades, y no des, sin más, fe a sus palabras y promesas, con las que a veces no pretenden otra cosa los poderosos que conocer lo que respecto de ellos se dice o se maquina. Ten en cuenta que, cuando haya conseguido de ti cuanto le interesa, no te guardará consideración alguna; utilizará cuanto le confiaste para sus planes, y si para llevarlos a cabo le es conveniente, sin escrúpulo de ninguna clase tramará asechanzas contra tu vida, no ahorrándote malos tratos ni la misma prisión. El peligro es tan serio y tantos los incautos, que el autor aconseja una y otra vez la prudencia y cautela en relación con los ricos y poderosos (v.16)⁵.

Volviendo a la tesis del presente capítulo (v.19), demuestra con ejemplos tomados del reino animal cómo la amistad y familiaridad exigen cierta semejanza de carácter, de sentimientos interiores, de condición social, de modo que de ordinario no se da entre temperamentos opuestos, entre el justo y el impío, entre el rico y el pobre, como confirma la experiencia. La semejanza de naturaleza debe llevar al hombre al amor de sus prójimos, pero la amistad sincera exige idénticas o parecidas inclinaciones y costumbres, ideales y aspiraciones, posición y exigencias sociales. Pretender la amistad o familiaridad o una mutua inteligencia entre **el justo, que pone su corazón en Dios**, y el pecador, que lo pone en el pecado, sería como querer hacer convivir al lobo y al cordero, entre quienes existe una innata aversión tan grande, que éste sería inmediatamente devorado por aquél. Intentar la convivencia o familiaridad entre el rico y el pobre es como pretender que haya paz entre la hiena rapaz, que merodea los rebaños en acecho de la oveja perdida, y los perros, a quienes se confía la guarda de éstos contra su rapacidad. Una metáfora más pone de relieve el resultado del trato entre el rico y el pobre: el asno salvaje, sin la protección de su amo, alcanzado por el león, es destrozado por éste; lo mismo ocurre al pobre con el rico; éste le irá despojando de sus bienes, se aprovechará de su trabajo, que no le retribuirá debidamente, enriqueciéndose más y más a costa suya. Entre ambos existe una relación semejante a la que existe entre el soberbio y el humilde. Para el soberbio, que se constituye a sí mismo centro de su vida, resulta algo abominable **la humildad, que él desprecia** y considera como pusilanimidad. Así, para el rico que despilfarra sus riquezas, el pobre, cuya indignancia es una condena de su conducta, una llamada constante a su conciencia que no le deja gozar libremente de los bienes a su gusto y placer, resulta un ser antipático y despreciable en extremo⁶.

Concluye la perícopa constatando la diferente actitud que en la sociedad se observa para con el rico y frente al pobre. Si aquél vacila, antes de que caiga cuenta ya con la ayuda de todos sus amigos, que no le dejarán caer; pero cae el pobre, y ni aun los que tal vez un día se llamaron sus amigos le prestan el más mínimo auxilio. La razón es que del primero se puede esperar alguna recompensa; del segundo nada se puede recibir por el servicio prestado. Semejante tratamiento reciben el rico y el pobre cuando hablan; habla aquél, todos le escuchan, y por muchas sandeces y cosas deshonrosas que diga, encontrará numerosos aduladores que le aplaudirán o, al menos, excusarán sus mayores desatinos; habla el pobre, dice cosas rectas, se expresa con discreción y sabiduría, pero el desprecio que por la condición de su persona se siente hace que no se preste atención a sus palabras ni se reconozcan sus méritos. El rico no recibe más que alabanzas, para el pobre todo son reproches; aquél tiene siempre razón, éste nunca sabe lo que dice. Se mira solamente a la persona que habla y no a lo que ella dice.

Uso de las riquezas (13:30-32).

30 Buena es la riqueza sin pecado, y mala la pobreza, castigo de la soberbia.³¹ **El corazón del hombre se refleja en su rostro, ya para bien, ya para mal.**³² **Rostro alegre es señal de corazón satisfecho; rostro triste, de preocupación y afán.**

Concluye el capítulo con esta pequeña perícopa, en que el autor implícitamente advierte que la riqueza y la pobreza son en sí indiferentes y que su bondad o malicia se determina por otros conceptos. Cuando la riqueza es fruto de un trabajo honrado que Dios coronó con el éxito, es naturalmente buena. Y una pobreza consecuencia de la desidia o de una vida desordenada, o fruto de una arrogancia que te llevó a la temeridad, es un merecido castigo del Señor⁷. Con los versos siguientes da el sabio a entender que no son las riquezas, los bienes exteriores, los que constituyen la verdadera felicidad, o su ausencia la más tremenda desgracia, **sino más bien la alegría interior del alma**, que se siente contenta y satisfecha, o la preocupación profunda, que quita la paz y el sueño. Ambas cosas se reflejan en el rostro, que viene a ser como el espejo del alma⁸.

1 Cf, ejemplos en A Lapide, o.c., 13:3 t,i p.38s. — 2 El V.9 se encuentra sólo en la Vulgata. Dice así: *Humillate ante Dios y espera el socorro de su mano*. Recomienda buscar el favor de Dios, siempre fiel, más bien que el de los ricos y poderosos. — 3 La Vulgata las hace preceder de la contenida en el v.11: *No te abatas en tu sabiduría, no sea que, abatido, te induzcan a hacer cosas de necio*. Reprueba la falsa humildad, que no es verdadera virtud, sino apocamiento de ánimo, con que puedes dar pie a que te hagan objeto de irrisión. — 4 Citado En Knab., O.C., 3.13:13 — 5 Algunos códices griegos secundarios contienen otras dos advertencias: (V. 17): *Escuchando tales cosas en tus sueños, mantente despierto*. (V.18): *Durante todo el tiempo de tu vida ama a Dios e invócalo para tu salvación*. La primera recomienda que, escuchando los precedentes consejos en el sueño de su inconsciencia frente a los peligros indicados, se mantenga alerta para no incurrir en ellos. La segunda exhorta al amor a Dios y a buscar en él el refugio y salvación respecto de los peligros que nos amenazan en esta vida. — 6 Prov 29:27. — 7 Lc 15:11s. — 8 Prov 15:13-15; Ecl 8:1.

14. La Codicia, Hacer el Bien, la Sabiduría.

Codicia y envidia (14:1-10).

¹ Dichoso el varón que no peca con su boca y no siente el remordimiento del pecado.
² Dichoso aquel a quien no condena su corazón; no verá defraudada su esperanza.³
El hombre tacaño, ¿para qué quiere la riqueza? y al avaro, ¿de qué le sirve el oro?⁴
El que se impone privaciones amontona para otros, y con sus bienes otros se darán buena vida.⁵ **El que para sí mismo es malo, ¿para quién será bueno? Ni él disfruta de sus tesoros.**⁶ **Nadie más necio que el que para sí mismo es tacaño, y lleva ya en eso su castigo.**⁷ **Si hace algún bien, es sin darse cuenta, y al fin viene a descubrir su maldad.**⁸ **Es malo quien mira con envidia, el que vuelve su rostro y mira con desdén.**⁹ **El ojo del codicioso no se sacia con su parte, y mientras busca lo del prójimo pierde lo suyo.**¹⁰ **El ojo envidioso mira con envidia el pan que otro come, y a su propia mesa siempre hay alborotos.**

El autor comienza proclamando bienaventurado al que evita pecados de lengua, refiriéndose, sin duda, a los pecados contra la caridad, que considera como tipo de todos los demás. “Quien no peca con la lengua — escribe Santiago — es varón perfecto, capaz de gobernar con el freno todo su cuerpo. La lengua — afirma poco después — contamina todo el cuerpo, e, inflamada por el infierno, inflama a su vez toda nuestra vida.”¹

Hay quienes poseen riquezas, pero no disfrutan de ellas. Por acumular más y más se someten a toda clase de privaciones, sin gozar de las alegrías y satisfacciones honestas y legítimas que las riquezas les podrían proporcionar. Y quienes para consigo mismos son tan duros que se niegan a veces incluso lo necesario, es claro que no van a ser liberales con los demás, proporcionando a éstos el gozo de que ellos se privan. Sócrates decía que “no se puede pedir ni al muerto que hable ni al avaro un beneficio”². El avaro nunca hace bien sino cuando muere. Si alguna vez lo hace antes, será inadvertidamente, de mala gana u obligado, de modo que **no tendrá ante Dios ni el mérito del bien que hizo**. Después, sí, otros disfrutarán de los bienes que su codicia acumuló, y, como no les costó nada adquirirlos, fácilmente los malgastarán, dándose la buena vida de que el avaro se privó. Cohelet llama vanidad esta actitud, recomendando repetidas veces el justo goce de los bienes de la tierra³. Ben Sirac llama necia tal actitud y afirma que lleva en sí misma su castigo (v.6). En efecto, la adquisición de las riquezas le supone duras fatigas; su conservación, temor y angustia de perderlas un día; su aumento, muchas veces injusticias y pecados, porque el avaro no repara en los medios para hacer rendir más y más sus negocios. Y si un día un azar desafortunado las arranca de sus manos, su angustia puede llevarle a la desesperación. “Negándose a sí mismo — comenta Spicq — lo que niega a otros, él es, puede decirse, su propio enemigo; faltando a ese amor natural de sí mismo de que los animales, aun los más feroces, podrían darle ejemplo. Es un monstruo”⁴.

Tampoco goza de felicidad, menos aún que el avaro, el envidioso de las riquezas ajenas (v.8), el cual tampoco se ve jamás harto y ahoga en su corazón los más nobles sentimientos. Cuando ve que el pobre va a reclamar su misericordia, vuelve sus ojos para no verse obligado a socorrerlo; y, si no puede evitar su presencia, no tiene inconveniente en desdeñarlo, insensible totalmente a su necesidad. Vive continuamente atormentado por la sed insaciable que le hace desear y buscar lo de los demás, lo que le lleva a veces a injusticias y temeridades que le hacen perder lo suyo propio. La envidia, como la avaricia, se manifiesta especialmente en la mesa: mientras los demás comen y beben alegremente, el avaro sufre al ver lo que otros le consumen. Por eso él es frugal y tacaño en la suya, actitud que, naturalmente, promueve discusiones entre quienes con él han de sentarse a ella. “Este vicio — comenta Sacy — ciega totalmente el corazón y los ojos de aquellos que domina, de modo tal que ellos no se aperciben de ello y dan el nombre o de prudencia o de cualquier otra virtud a esta pasión que los hace enemigos de Dios, de los hombres y de ellos mismos.”⁵

Hacer el bien a tiempo (14:11-20).

11 Hijo mío, según tus facultades, hazte bien a ti mismo y ofrece al Señor ofrendas dignas.¹² Acuérdate de que en el hades ya no hay goce, de que la muerte no tarda y no sabes cuándo vendrá. 13 Antes de tu muerte haz bien a tu prójimo y según tus posibles ábrele tu mano y dale. 14 No te prives del bien del día y no dejes pasar la parte de goce que te toca.¹⁵ Mira que tienes que dejar lo tuyo para otros, y tu hacienda se la distribuirán tus herederos.¹⁶ Da y torna y satisface tus deseos,¹⁷ que en el hades no hay que buscar placer.¹⁸ Como vestido se envejece toda carne, i porque ésta es la ley desde el principio, que has de morir.¹⁹ Como las hojas verdes de un árbol frondoso, que unas caen y otras brotan, así es la generación de la carne y de la sangre: unos mueren y otros nacen,²⁰ Toda obra humana se carcome, al fin se acaba, y tras ella va el que la hizo.

La segunda parte de la perícopa enseña, frente a la actitud del avaro para con las riquezas, el rec-

to uso que de las mismas debe hacer el discípulo de la sabiduría. No fue creado el hombre para las riquezas, como practica el avaro, sino las riquezas, como las demás cosas, para el hombre, el cual debe utilizarlas en los siguientes fines. Ante todo debe manifestar a Dios, autor de todo bien, su agradecimiento por los bienes recibidos mediante ofrendas materiales, que han de ir informadas de sentimientos de piedad y devoción para que le sean gratos; con ello **se hace merecedor a las bendiciones de Dios**. Como Cohelet y como él, sin espíritu materialista o hedonista, enseñan que el hombre puede utilizar las riquezas para su propio bien, siempre, claro, **dentro del temor de Dios. Son un don suyo**. Dada la oscuridad del autor respecto de la vida de ultratumba, es lógica su insistencia en recomendar al hombre el aprovecharse y gozar de los bienes de esta vida, ignorando el bien superior que la renuncia al gozo de los mismos puede proporcionar. El ser humano sabio debe, además, en oposición a la conducta tacaña del avaro, hacer el bien a los demás con sus riquezas en la medida de sus posibilidades; no se trata ya solamente de la limosna al pobre, sino de la liberalidad para con los demás, a quienes debes hacer partícipes de tus bienes mediante la limosna en primer lugar, y también mediante la hospitalidad y demás maneras de hacer el bien.

Y todo ello mientras vives y eres dueño de tus bienes para poder emplearlos conforme a tu voluntad. A la hora de la muerte, tú descenderás al *seol*, donde ya no podrás gozar de tus bienes (v.1a). El autor del Eclesiástico mantiene las ideas tradicionales sobre el *seol*. Es la morada de los muertos⁶, de los justos y de los pecadores⁷. La salida de él es excepcional⁸, lugar de reposo⁹ en que los difuntos llevan una vida semiinconsciente; no hay, en efecto, ni luz¹⁰, ni alegríaⁿ, ni se alaba a Dios¹². Con la muerte, tus bienes pasarán a otros, que, como los obtuvieron sin trabajo alguno, los dilapidarán en poco tiempo. Hubiera sido mejor que los hubieses empleado durante tu vida en provecho propio y en beneficio de los demás, lo que redundaría en tu mérito. El autor se sitúa en una posición media entre la actitud del avaro, que para acumular riquezas se abstiene de disfrutar de las mismas, y los consejos de mortificación evangélica. Entre ambas posturas está el gozo legítimo de las riquezas cuando se utilizan en provecho propio humano; si se emplean en servir a Dios (v.11) y en el bien de los demás (v.1s), su uso es además meritorio.

Y la muerte ciertamente que vendrá. Con dos comparaciones ilustra el autor el hecho de que el hombre tiene que morir, conforme fue decretado apenas cometió el pecado original: la del vestido, que se hace viejo y desaparece, y la del árbol, que ve caer sus hojas y renacer otras nuevas, símbolo de la humanidad, que ve morir unos hombres y venir otros a la vida. “Como la hierba, que nace por la mañana y ve brotar sus flores, deleita los ojos de quienes la contemplan, y, marchitándose, poco a poco pierde su hermosura y se convierte en heno, que será destruido, así toda clase de hombre brota en los niños, florece en los jóvenes, alcanza su vigor en los varones de edad perfecta, y de repente, cuando menos se espera, muere.”¹³ Y, como antes hizo notar, la muerte viene pronto, y tal vez cuando menos se piensa¹⁴. Doble consideración que ha de inducir al hombre a disfrutar, sin ulteriores dilaciones, de los bienes de esta vida¹⁵.

Sección 4. (14:21-16:23).

Elogio de la Sabiduría.

Hay que buscarla con diligencia (14:21-27).

21-22 **Dichoso el hombre que medita la sabiduría y atiende a la inteligencia;**²³ **que estudia en su corazón sus caminos e investiga sus secretos. Sal en pos de ella, como**

siguiéndole los pasos, y ponte al acecho en sus caminos.²⁴ Mira por sus ventanas y escucha a sus puertas.²⁵ Vigila cerca de su casa y en sus muros fija las cuerdas de su tienda; planta su tabernáculo junto a ella y habita en su buena morada;²⁶ pone sus hijuelos entre su follaje y mora bajo sus ramas.²⁷ Se protege allí, a su sombra, del calor y descansa en sus habitaciones.

Después de exponer cómo el avaro no es feliz con sus riquezas al no saber aprovecharse de ellas y de indicar que éstas pueden dar cierta felicidad si se emplean en los fines indicados, el autor del Eclesiástico enseña en esta sección que hay algo que hace al hombre mucho más feliz que ellas: la posesión de la sabiduría, que consiste en el cumplimiento de la ley de Dios, que ha creado al hombre.

Una vez más proclama dichoso al que hace objeto de su estudio y profunda meditación la sabiduría, es decir, las santas Escrituras, donde se encierra la forma del bien vivir, y lleva a la práctica sus dictámenes. Sigue una insistente exhortación a su búsqueda a través de una serie de metáforas, con las que el autor intenta expresar la diligencia con la que ha de buscarse la sabiduría, la atención que ha de poner en escuchar sus enseñanzas, la amistad inseparable y convivencia con ella, la disposición a escuchar en todo momento su voz y obrar en consecuencia con ella. De este modo percibirán, él y también sus hijos, como frutos del árbol de la sabiduría, el gozo y prosperidad d e que va a hablar en el capítulo siguiente.

1 3:2.6. — 2 Citado por A Lapide, o.c., 3.14:7 ti p.412. — 3 2:14; 3:12-13.22; 5:17-19; 8:15; 9:7-9. — 4 O.c., a.14:3-7 P-369. — 5 Citado en Spicq, o.c., 3.14:8-10 p.369. — 7 21:10-11; 41:7. — 8 48:5. — 9 22:90; 30:17; 38:23; 46:19. — 10 22:9a. — 11 14:17. — 12 17:23. — 13 San Jerónimo, *Epist.* 139 *ad Cyprianwn.* — 14 Job 14:5. — 15 Gomo antítesis al v.20, la Vulgata añade el 21: *Pero todas las obras escogidas serán aprobadas y el que las ha hecho sera honrado en ellas.* Las obras santas, fruto del amor a Dios, persistirán, y quien las hizo obtendrá gloria en la otra vida.

15. La Sabiduría y el Pecado.

Beneficios de la sabiduría (15:1-10).

¹ Así hará quien terne al Señor, y quien se adhiere a la Ley logrará la sabiduría”² Como madre le saldrá al encuentro, y como esposa virginal le acogerá.³ Le alimentará con el pan de la inteligencia y le dará a beber el agua de la sabiduría.⁴ En ella se apoyará y no vacilará, a ella se adherirá y no será confundido.⁵ Le levantará por encima de sus compañeros, en la asamblea le abrirá la boca.⁶ Hallará en ella gozo y corona de alegría, recibirá en herencia nombre eterno.⁷ Los insensatos no la logran, ni la verán los pecadores.⁸ Se aleja de la soberbia, y los mendaces no se acuerdan de ella.⁹ No puede alabarla el malvado, porque Dios no le dio parte en ella;¹⁰ porque la alabanza ha de estar en la boca del sabio, y el que la posee será maestro en ella.

Busca la sabiduría con las disposiciones mencionadas en la pe-rícopa precedente quien posee el temor de Dios. Este lleva al cumplimiento de la Ley, y en la observancia de sus mandamientos radica la verdadera sabiduría 1.

A quien así se conduce, ella viene a su encuentro con el amor solícito y protector de una madre, con la ternura con que la esposa que no ha conocido otro amor desde su juventud acoge al esposo². Al enseñarle sus consejos de vida, se constituye en el alimento espiritual del hombre y en el agua que sacia su sed. El agua aparece ya en los babilonios como símbolo de sabiduría, y

en la Biblia como expresión de ricas bendiciones ³. En la literatura rabínica posterior se menciona con frecuencia el “pan” y el “agua” de la Ley ⁴. Fortalecido con este alimento, el discípulo de la sabiduría se mantendrá firme en el camino de la virtud frente a los asaltos del demonio y contrariedades de la vida. En los tiempos mesiánicos, la Sabiduría encarnada se constituiría en el alimento de las almas bajo los accidentes del pan y del vino. A sus discípulos — continúa Ben Sirac (v.5) — los constituye doctores sobre los demás, y en las mismas reuniones públicas les dará el hablar con eficacia al instruir al pueblo en sus enseñanzas. Todo lo cual le granjeará gran estima y gloria entre las muchedumbres y aun, siendo joven, honor entre los ancianos ⁵. La Iglesia ha tomado para el introito de la misa de doctores este verso 5 con la adición de la Vulgata, que dice: “Llenándolo del espíritu de sabiduría y de inteligencia y lo revestirá de un manto de gloria.” En fin, hará sentir esa paz interior y alegría íntima que da Dios a quienes cumplen sus mandamientos, preludio del gozo y alegría eternos, y una fama y prestigio que hará correr su nombre de boca en boca aun después de su muerte, como ocurrió con Salomón y ocurre con los santos ⁶.

Si el temor de Dios es condición indispensable para alcanzar la sabiduría, no podrán poseerla *los pecadores*. “Nada hace a los hombres tan necios como la malicia — escribe San Jerónimo —, nada tan sabios como la virtud.” ⁷ Y tampoco *los soberbios*, que excluyen a Dios, constituyéndose a sí mismos en el centro de su vida, y *los mentirosos*, que o no se preocupan de las enseñanzas de la sabiduría o las detestan como contrarias a sus engaños y mentiras ⁸. Solamente aquel a quien Dios ha dado la sabiduría — dice Ben Sirac — puede hacer cumplidamente su elogio, el cual no caería bien en la boca del pecador, que haría con su conducta deshonor a sus palabras. Por eso exclama el salmista: “Dice Dios al impío: ¡Cómo! ¿Te atreves tú a hablar de mis mandamientos, a tomar en tu boca mi alianza, teniendo luego en aborrecimiento tus enseñanzas y echándote a las espaldas mis palabras?” ⁹ San Juan Crisóstomo observa que las Sagradas Escrituras, y especialmente David, invita a todos los animales y a todas las criaturas, hasta a las serpientes y dragones, a alabar al Señor, pero jamás invita a los pecadores ¹⁰.

El pecado no viene de Dios (15:11-21).

¹¹ No digas: “Mi pecado viene de Dios,” que no hace El lo que detesta. ¹² No digas que El te empujó al pecado, pues no necesita de gente mala. ¹³ El Señor aborrece toda abominación y evita que en ella incurran los que le temen. ¹⁴ Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío. ¹⁵⁻¹⁶ Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad. ¹⁷ Ante ti puso el fuego y el agua; a lo que tú quieras tenderás la mano. ¹⁸ Ante el nombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado. ¹⁹ Porque grande es la sabiduría del Señor; es fuerte, poderoso y todo lo ve. ²⁰ Sus ojos se posan sobre los que le temen y conoce todas las obras del hombre. ²¹ A ninguno manda obrar impíamente, a ninguno da permiso para pecar.

Los pecadores no poseen la sabiduría, porque ésta es incompatible con sus pecados n. Pero ¿quién es el responsable de éstos? No Dios, como se sentiría tentado a decir el malvado, sino él mismo, que, siendo libre para escoger entre el bien — que cuesta — y el mal — que halaga —, se inclina por éste.

Dios no es la causa del pecado ni puede inducir a él al hombre. Sería blasfemo afirmarlo ¹². **El pecado es la negación de Dios, una insolencia contra sus mandatos**, y por lo mismo lo aborrece. Los cristianos que hemos contemplado a su Hijo unigénito expiándolo en la cruz, y aprendido de la revelación el castigo eterno que espera a los no arrepentidos, sabemos hasta que

punto lo detesta. Por lo demás, es todopoderoso, y no precisa del mal para llevar a cabo sus planes. Más aún, El da al ser humano las gracias convenientes para que pueda evitar el pecado, y cuantos prestan su colaboración lo evitan. Esto hacen cuantos llevan en su corazón sentimientos **de piedad, amor y reverencia a Dios**, que los hace detestar lo que Dios aborrece ¹³.

El pecado tiene su origen en el mal uso que del don de la libertad ha hecho el ser humano. Dios creó al hombre, dotándole de la libertad, en virtud de la cual puede escoger entre el bien y el mal y es responsable de sus actos. La Vulgata recoge el dato del Génesis subsiguiente a la creación, diciendo que le impuso mandatos y preceptos ¹⁴, lo que no hubiera podido hacer si no lo hubiera creado libre. El pecado original “debilitó” sus facultades y le dejó cierta propensión al mal, pero el ser humano no perdió su libre albedrío ¹⁵, de modo que está en su mano el guardar los mandamientos o no guardarlos, siendo sólo él responsable de su pecado, sin que ello excluya, claro está, la necesidad de la gracia para hacer el bien y vencer la concupiscencia, que nos lleva al mal ¹⁶.

El Señor ha puesto ante el hombre cosas tan contrarias como el agua, que refrigera, y el fuego, que abrasa; al que tú quieras puedes extender tu mano (v.1y). El agua y el fuego son aquí símbolo de cosas tan contrarias como el cumplimiento de los mandamientos divinos y la inobservancia de los mismos; del premio y del castigo respectivamente; de la vida y de la muerte ¹⁷. El don de la libertad del hombre es una de las mas hermosas creaciones de la sabiduría divina y que en más estima tiene el hombre. Ella le hace merecedor de la felicidad o responsable al castigo. Y Dios, infinitamente sabio, que conoce todas y cada una de las obras del hombre con sus más íntimas intenciones, e infinitamente poderoso para dar a cada uno según su merecido, premiará las acciones buenas de los que le temen, a quienes mira con ojos de complacencia, y castigará los pecados de los impíos ¹⁸. El ser humano, al cumplir libremente los mandamientos, escoge, por lo mismo, el premio que Dios le ha establecido, y al negar la obediencia a los mismos, escoge implícitamente el castigo que le es debido.

La conclusión de toda la narracion **es que Dios no sólo no manda pecar, sino que ni siquiera da permiso para ello, castigando además a quien lo comete.** No puede en modo alguno atribuírsele a El el pecado. Dios únicamente permite el pecado, en cuanto que respeta **la libertad del ser humano**, tratándole conforme a su naturaleza libre. Es el hombre el único responsable del pecado que comete al abusar de la libertad, que le fue dada, no para que pudiese escoger impunemente, a su libre albedrío, el bien o el mal, sino para que, pudiendo escoger entre ambos, eligiese libremente el bien, que de ordinario cuesta, y renunciase al mal, que tantas veces halaga ¹⁹.

1 1:11-40; Jn 3:21; 1 Cor 4:20. — 2 51:13-21; Prov 7:4; Sab 8:2,0. — 3 Dt 32:2; 15 12:3; Jer 2:13; Ez 47:1-12, etc. — 4 Así en Mi-drashim, *Sifré* 843; *Shir Rabba* I 2; *Bereshith Rabba* LXX. Y en el TALMUD, *Shabbáth* 1203. — 5 Sab 8:10; Mt 10,19; Jn 16:13. — 6 Is 56:5; 62:12; Sab 8:13. — 7 Hom. 40 *in lo*. Cf. Prov 8:13; Sab 1:4. — 8 La Vulgata añade al v.8: *y los hombres veraces se encontraran con ella y tendrán éxito hasta la visita de Dios*. Irán de bien en mejor y en el juicio del Señor obtendrán la felicidad eterna. Cf. Sab 3:13. — 9 50:16-17. — 10 Cf. Dan 3:57-88, Sal 98.148:150 — 11 Sab 4:1. — 12 Cf. Gong. Trio., s.6 c.6: Denz. 798. 13 Sant 1:13-14. — 14 El v.15 de la Vulgata dice: *Le dio, además, sus mandamientos y preceptos*. — 15 Cf. Gong. Araus. II: Denz. 199; Gong. Trio., s.6 c.i: Denz. 793. — 16 Cf. San Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 0.15. — 17 Dt 11:26; 15:30; 15:19; Jer 21:8. — 18 Sal 33:18; 34:16; Prov 15:3. — 19 Cf. Oesterley, *Ecclesiasticus* (Cambr. Bibl.) p.LVI-LXIX.

16. Virtud, Justicia, Sabiduría.

No son una bendición los hijos impíos (16:1-6).

¹ No te agrades de tener muchos hijos inútiles para el bien, ni te complazcas en hijos

malvados. Por muchos que tengas, no te alegres de ello, si no tienen temor del Señor.² No confíes en ellos ni tengas esperanza en su posteridad,³ porque más vale uno bueno que mil malos,⁴ y más morir sin hijos que tenerlos impíos.⁵ Porque por un solo sensato prospera una ciudad, y una tribu de inicuos la devasta.⁶ Mucho de esto he visto con mis ojos, y aun cosas más graves oyeron mis oídos.

Los judíos consideraban una bendición de Dios la prole numerosa. El autor del libro precisa que es así cuando los hijos son virtuosos. Los hijos impíos, por numerosos que sean, no son una gloria para su padre, sino deshonor y fuente de disgusto. Ni se puede poner en ellos confianza; con frecuencia Dios acorta la vida y elimina de la tierra a los pecadores². Y en el caso de que viviesen en los días de tu ancianidad, con una posteridad semejante a ellos tal vez no podrías esperar de ellos otra cosa que amarguras y sufrimientos por sus maldades.

Es preferible la calidad al número. Es “mejor uno que cumple la voluntad de Dios a diez mil pecadores,” como dice San Jerónimo³. Da más alegrías, más gloria y suele ser más útil a los padres un solo hijo bueno y virtuoso que muchos malos e impíos. La misma historia de Israel ofrecía ejemplos palpitanes. Abraham tuvo un hijo virtuoso y abnegado, que le dio una gran gloria y numerosa descendencia⁴. Acab tuvo una numerosa prole, y ninguno desús hijos subió al trono. Jehú dio muerte a todos ellos⁵. Más aún, la misma esterilidad, con todo el oprobio que esto significa para un matrimonio hebreo, que, por lo mismo, había de renunciar a la gloria tan anhelada de contarse **en la descendencia del Mesías**, es mejor, afirma el autor del Eclesiástico, a tener hijos malvados. Con ello da a entender hasta qué punto estima la virtud y el honor que de ella deriva por encima de otras glorias humanas acompañadas de impiedad e ignominia.

Un hombre virtuoso y sensato basta para hacer prosperar toda una nación. Abraham, Jacob y José; Moisés, Josué y David, Judas Macabeo, son algunos nada más de los ejemplos que ofrece la historia de Israel. Los impíos, en cambio, provocan la ira de Dios y llevan a los pueblos a la ruina. También sobre este particular abunda en ejemplos la historia bíblica, algunos de los cuales mencionará en la perícopa siguiente.

Dios castiga los pecados (16:7-15).

⁷ En la asamblea de los pecadores se encenderá el fuego y en la nación rebelde se inflama la ira. ⁸ No perdonó a los antiguos gigantes, que, confiados en su fuerza, se rebelaron. ⁹ Ni perdonó a los convecinos de Lot, que se atrajeron la cólera por sus abominaciones. ¹⁰ No se compadeció del pueblo destinado a la ruina, de los que por sus pecados fueron exterminados. ¹¹ Ni de los seiscientos mil infantes que se dejaron llevar de su corazón rebelde. Uno solo que endurezca su cerviz, será maravilla si queda impune; ¹² porque hay en él misericordia y cólera; aguanta y perdona, mas sobre los impíos derrama su ira. ¹³ Como es grande su misericordia, así es severo su castigo, y juzgará al hombre según sus obras. ¹⁴ No escapará el pecador con sus rapiñas, ni se frustrará la esperanza del justo. ¹⁵ Recompensa a todos los misericordiosos, y cada uno recibirá según sus obras.

Con hechos tomados de la historia de Israel, el autor confirma cómo se enciende la ira de Dios contra los malvados y los castiga con todo rigor. El v.7, si bien parece tener una perspectiva general y servir de introducción a los episodios que enumera, en sus expresiones parece alusión a las murmuraciones del pueblo y a la rebelión de Coré, Datan y Abirón, castigada por Dios con el exterminio de Coré y sus partidarios⁶. Los cuatro episodios modelo de castigo de Dios para con

los impíos son: el diluvio, que anegó en sus aguas a los habitantes prediluvianos, que se habían entregado a toda clase de desórdenes ⁷; la destrucción por el fuego de la ciudad de Sodoma a causa de la corrupción y orgullo de sus habitantes, que clamaba al cielo ⁸; el exterminio de los pueblos cananeos, condenados por Yahvé a la destrucción a causa de tan horribles pecados como los sacrificios humanos ⁹; el castigo de los mismos israelitas a causa de sus murmuraciones en el desierto, por lo que todos perecieron, sin entrar en la tierra prometida, excepto José y Caleb ¹⁰. Y si Dios no se detiene en castigar, y con dureza, a ciudades y naciones, menos dejará de hacerlo cuando se trata de uno solo. Dios es infinitamente misericordioso e infinitamente justo, y como perdona los más grandes pecados cuando hay arrepentimiento sincero, así castiga con todo rigor la obstinación en los mismos. Tan atributo divino es uno como el otro. Y como Dios todo lo ve y todo lo puede U, no dejará sin castigo las acciones malas de los impíos ni defraudará la esperanza de los justos. Pero ocurre que muchas veces Dios difiere el premio y el castigo, cuando a nosotros nos agrada verlo realizado en seguida. Entonces es preciso ejercitarse en la paciencia. Dios obra sabiamente, y dilata el premio para aumentar los méritos con la paciente espera, y retrasa una y otra vez el castigo para dar al pecador lugar a penitencia.

Dios lo ve todo (16:16-23).

¹⁶ **No digas: “Me esconderé del Señor; allá en las alturas, ¿quién se acordará de mí?**
¹⁷ **Entre tantos pasaré inadvertido; ¿qué soy yo en medio de todos?”** ¹⁸ **Mira, el cielo y los cielos de los cielos, el abismo y la tierra tiemblan en su presencia.** ¹⁹ **Igualmente los montes y los cimientos de la tierra se estremecen cuando los mira EL** ²⁰ **Nadie reflexiona sobre estas cosas, y ¿quién pone atención a mis caminos?** ²¹ **Si yo pecco, ojo ninguno me ve; o, si yo miento en secreto, ¿quién lo sabrá?** ²² **Las obras justas, ¿quién las anunciará? ¿O qué esperanza voy a tener? Pues lejos está ya la alianza.** ²³ **Así piensan los faltos de juicio, de esta manera piensa el hombre necio.**

Podría venir al pecador la tentación de pensar que *Dios* tiene su morada allá en las alturas de los cielos, y no ve las acciones que él comete aquí abajo en los lugares escondidos de la tierra, o que en medio de la muchedumbre de los hombres puedan pasarle inadvertidas. El mismo lenguaje emplean los impíos en el libro de Eze-quiel¹² y pone el autor de Job ¹³ en boca, de los malvados, que quisieran a toda costa sustraerse al castigo de sus impiedades.

El autor advierte al insensato que Dios lo ve todo y conoce todo y que ante su poder omnipotente tiemblan los cielos y la tierra, recordando los dos atributos divinos, omnisciencia y omnipotencia, que con frecuencia ponen de relieve las Sagradas Escrituras. “Si dijere — exclama el salmista —: 'Las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío', tampoco las tinieblas son densas para ti, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti. Porque tú formaste mis entrañas, tú me tejiste en el seno de mi madre... Del todo conoces tú mi alma. No se te ocultaban mis huesos cuando secretamente era formado^ y en el misterio me plasmaban. Ya vieron tus ojos mis obras; escritas están todas en tu libro, y todos mis días aun antes de ser el primero de ellos.” ¹⁴ Dios, pues, presente en todo, ve todas y cada una de las obras del hombre, y, omnipotente, puede premiarlas y castigarlas, y lo hará, como afirmó en la perícopa precedente.

Sección 5. (16:24-23:37). Elogio de la Sabiduría.

Su papel en la creación (16:24-31).

²⁴ **Óyeme, hijo mío, y aprende sabiduría y pon dentro de tu corazón mis palabras.** ²⁵ **Expondré con sensatez mis pensamientos, ponderadamente mi doctrina.** ²⁶ **Cuando el Señor desde el principio hizo sus obras, desde el principio las distinguió.** ²⁷ **las ordenó para siempre y les asignó su oficio según su naturaleza. No pasan hambre ni se fatigan y no interrumpen su trabajo.** ²⁸ **Ninguno molesta al otro** ²⁹ **y jamás desobedecerán sus mandatos.** ³⁰ **Después de esto miró el Señor a la tierra, y la llenó de sus bienes.** ³¹ **Cubrió la superficie de la tierra de animales de toda especie, que a ella han de volver.**

Corno todas las demás secciones, comienza también ésta con una recomendación de la sabiduría, que es esta vez brevísima, y se reduce a llamar la atención del lector sobre las enseñanzas en torno a la creación del universo y del hombre en particular en la perícopa siguiente, en las que resplandece maravillosamente la sabiduría divina. Tal vez fue sugerida por los razonamientos de los insensatos aducidos en la perícopa precedente. Frente a ellos afirma que Dios ha creado todas las cosas, y también al hombre, sobre quien dispensa una providencia especial y a quien ha impuesto mandamientos, con lo que queda asentado su poder, su ciencia, su bondad, su justicia ¹⁵.

Al principio del tiempo, antes del cual nada existía, sino sólo Dios, el Señor, con un acto de su voluntad soberana, creó aquella masa caótica, separó la luz de las tinieblas, las aguas superiores y las inferiores, separadas por el firmamento, según la concepción de los antiguos ¹⁶, y la tierra de los mares, con lo que quedó terminada la obra de separación. A cada una de esas regiones señaló sus respectivos habitantes, asignándoles una finalidad conforme a su naturaleza. Al firmamento lo pobló con los astros en multitud inmensa, que, girando con movimientos contrarios y rapidísimos, jamás se obstaculizarán en su marcha, observando cada uno de ellos con fidelidad inquebrantable las leyes que en el principio les imprimió el Creador, en las que resalta su sabiduría y poder. Isaías pone en boca de Yahvé: “¿A quién, pues, que me iguale me asemejaréis? Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad... ¿Quién los creó? El que hace marchar su bien contado ejército y a cada uno llama por su nombre, y ninguno falta; tal es su inmenso poder y su gran fuerza.”¹⁷

Después el Señor se ocupó de la tierra, haciendo también en ella manifestación de su poder y sabiduría, que pregonan los continentes y los mares, los montes y los valles, los ríos, las plantas y los animales de toda especie, que se van ininterrumpidamente renovando. Es preciso exclamar con el salmista: “¡Cuántas son tus obras, oh Yahvé, y cuan sabiamente ordenadas! Está llena la tierra de tus beneficios.”¹⁸

1 Dt 28:4; Sal 127:3; 128:3-4; Prov 17:6; Ecl 6:3. — 2 Job 24:24; Sal 54:24; Sab 3:6. — 3 *Hom.* 39 111 *Genesim.* — 4 Gen 15:5. — 5 2 Re 10. — 6 Núm 11:1; 16:1. Cf. Sal 72:21; 106:18. — 7 Gen 6:4; Sab 14:6. — 8 Gen 19:13-15; Ez 16:49. — 9 Ex 23:23; 33:2; Dt 7:1; Sab 12:3-6. — 10 Ex 12:37; Núm 14:15.23-30; 16:21; 21:5; Eclo 46:10. Sobre la cifra 600.000 cf. comentario a Ex 12:37. Se trata de una hipérbole, género literario muy del gusto de los orientales, que idealizan con fines religiosos los datos históricos. — 11 15:19- — 12 9:9 — 13 22:14. — 14 139:8-16; cf. Jer 23:24; Job 9:5ss; Sal 17:7; 57:9; 103:32; Prov 16:9. — 15 Cf. 6:24; Sab 2:1; 3:1, etc. — 16 Gen 1; Job 37:18; Sal 148:4. — 17 40:25-26. — 18 104:24.

17. Dios, Creador del Hombre y Misericordioso.

Dios creó al hombre (17:1-8).

¹ El Señor formó al hombre de la tierra. ² Y de nuevo le hará volver a ella. ³ Le señaló un número contado de días y le dio el dominio sobre ella. Le vistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. ⁴ Infundió el temor de él en toda carne y sometió a su imperio las bestias y las aves. ⁵ Dióle lengua, ojos y oídos y un corazón inteligente. ⁶ Llenóle de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal. ⁷ Le dio ojos para que viera la grandeza de sus obras, ⁸ para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras.

Finalmente, Dios crea al hombre como rey y señor de la creación. Así como, cuando un gran señor se acerca a una ciudad, ésta se engalana para recibirle, así fueron creadas, primero que el hombre, todas las cosas, para que, dispuestas ya y ordenadas, recibieran a su rey. Lo formó del polvo de la tierra, y, perdido el don preternatural de la inmortalidad, a ella le hace volver una vez transcurrido el número de días de la vida del hombre, a que Dios ha puesto un límite, que nadie podrá traspasar l. Y lo creó a su imagen y semejanza, confiriéndole una naturaleza racional dotada de entendimiento y voluntad, dones que lo elevan muy por encima del reino animal y lo acercan a Dios. Y en esa naturaleza racional radica el poder que le ha dado sobre las cosas terrestres, cuyos profundos misterios penetra cada día más y cuyas energías va descubriendo y utilizando para su propio provecho, y el dominio sobre los mismos animales, espiritual más bien que físico, en el que es inferior a muchos de ellos, que le fue conferido el día de su creación y ratificado después del diluvio, como hermosamente expone, afirma y determina el autor del Génesis cuando dice: “que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra y todos los ganados y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar; los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida” ². El dominio concedido al hombre en el paraíso fue debilitado por el pecado, pero no enteramente privado de él.

Le concedió además dones singulares: ojos, para que pudiera contemplar la grandeza inmensa de las obras de la creación; *inteligencia*, para descubrir a través de ella al Creador y para que conociese la ciencia moral, el bien que lleva consigo la virtud y el mal que supone el pecado, y *lengua*, para que alabe el santo nombre de Dios, es decir, a Dios mismo ³, y cante agradecido las maravillas del universo, que creó para el hombre.

Dios da la Ley a Israel y perdona al arrepentido (17:9-20).

⁹ Y añadióle ciencia, dándole en posesión una Ley de vida. ¹⁰ Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios. ¹¹ Contemplaron sus ojos la grandeza de su gloria, y sus oídos oyeron su majestuosa voz, y les dijo: “Guardaos de toda iniquidad.” ¹² Y les dio mandatos acerca de su prójimo. ¹³ El mira siempre sus caminos y nada se esconde a sus ojos. ¹⁴ Dio a cada nación un jefe; ¹⁵ pero Israel es la porción del Señor. ¹⁵ Todas sus obras están ante El como está el sol, y sus ojos están de continuo sobre sus caminos. ¹⁷ Sus injusticias no se le ocultan, y todos sus pecados están delante del Señor. ¹⁸ La misericordia del hombre es como sello ante El, y tiene cuenta del beneficio hecho al hombre como de la propia pupila. ¹⁹ Luego se alzaré para darle su recompensa, y echaré sobre la cabeza de cada uno el pago de sus obras. ²⁰ Sin embargo, perdona a los que se arrepienten y consuela a los que pierden la espe-

ranza.

Del hombre en general pasa Ben Sirac a los hebreos; de la ley natural, a la ley mosaica. Por el pecado original, el hombre perdió su amistad con Dios y los dones preternaturales. El Señor, en el paraíso mismo, les prometió la redención. Para llevarla a cabo escogió a Israel, con la misión de preparar los caminos al Mesías Redentor. Sobre los beneficios antes enumerados, a este pueblo **Dios le dio la Ley, cuya fiel observancia le haría digno de las promesas divinas**, y estableció con ellos una alianza o pacto bilateral; Dios se comprometió a llevar al pueblo a la tierra prometida, símbolo de la patria celestial, y el pueblo se comprometió al cumplimiento de los mandamientos en ella contenidos. Pacto escrito en piedra, que sería sustituido por otro escrito en los corazones de los hombres, rubricado con la sangre del Cordero inmaculado. En el monte Sinaí, los israelitas contemplaron el resplandor de la gloria de Dios y oyeron la voz del Señor, que descendió sobre la montaña en medio de una nube de fuego y una tormenta aparatosa, como queriendo inculcar al pueblo la idea de la majestad de Dios e infundirles un saludable temor que les llevase al cumplimiento de la Ley y les mantuviese alejados de la iniquidad⁴.

La Ley, después de los preceptos que miran al amor y reverencia debidos al Dios, se ocupa **de los deberes para con el prójimo**, recomendando el honor y obediencia a los padres, defendiendo de toda injusticia los bienes materiales, la fama, la mujer. En el amor al prójimo se resumen los mandamientos de la segunda tabla, Y Dios no se ha limitado a dar unos preceptos. El lo ve todo y observa la conducta de los israelitas, y, como Dios justo y omnipotente, premiará sus buenas obras y castigará las malas. La providencia de Dios se extiende a todos los pueblos; a cada nación ha dado sus príncipes para que la gobiernen. Los judíos decían que Dios los gobierna por medio de los ángeles⁵, pero se reservó para sí el gobierno de la nación israelita, su pueblo escogido, dispensándole una solicitud y protección especiales y dándole leyes apropiadas a sus destinos mesiánicos⁶. Dios, omnisciente, ve las acciones de todas las gentes, pero sigue de un modo especial los pasos de su pueblo predilecto. Todas las ingratitudes con que respondió a las predilecciones de Dios están patentes a sus ojos como el sol al universo, que ilumina, las cuales no fueron capaces de quebrantar **la fidelidad de Dios y su alianza**⁷. Su venganza fue una alianza más perfecta, reservada a los tiempos mesiánicos. Ve también las buenas obras, entre las que hay unas que le son singularmente gratas: las obras de misericordia, que llevan, por lo mismo, la garantía más firme de que el Señor las premiará. Jesucristo dijo consideraría como hechas a su persona tales obras y les daría bienaventuranza eterna⁸.

A su debido tiempo, **Dios juzgará las obras de los seres humanos, y dará a cada uno según su merecido**: los buenos recibirán el premio o recompensa de sus acciones; los malos, el castigo de sus pecados: “recaerá sobre su cabeza su maldad, y su crimen sobre su misma frente,” dice el salmista⁹, si antes **no se han arrepentido de sus pecados**. Dios, que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva, está siempre dispuesto a perdonar al pecador arrepentido y olvidar sus pecados, e incluso socorre con su gracia y perdona a quienes, considerando su miseria y sus pecados, se sentirían tentados a caer en el desaliento y en la desesperación y perder toda esperanza en el perdón.

Conviértete y confía en el Señor (17:21-31).

²¹ Vuélvete al Señor y deja los pecados. ²² Suplícale y enmienda las ofensas. ²³ Conviértete al Altísimo y apártate de la iniquidad, y aborrece de corazón todo lo abominable. En el hades, ¿quién alabará al Altísimo ²⁴⁻²⁵ por los vivos que le tributan alabanzas? ²⁶ El muerto, como el que no existe, ya no alaba; ²⁷ el vivo y el sano, ése ala-

bará al Señor.²⁸ ¡Cuán grande es la misericordia del Señor y su piedad para los que se vuelven a El!²⁹ Pues no es del todo perfecto el hombre ni es inmortal el hijo del hombre.³⁰ ¿Qué más refulgente que el sol? Y aun él se eclipsa. ¿Cuánto más el hombre, cuya fuerza es carne y sangre?³¹ El sol preside al ejército de los altos cielos, pero el hombre es polvo y ceniza.

Después de hacer mención de la misericordia de Dios para quienes se arrepienten de sus pecados, hace una apremiante exhortación a convertirse al Señor. Una conversión sincera supone la renuncia a todo pecado, que el convertido deberá aborrecer; el retorno al Señor, a quien el pecador abandonó para convertirse a las criaturas. Además, es necesaria la oración a Dios para obtener el perdón de los pecados y perseverar en la amistad divina, y preciso apartarse de los obstáculos u ocasiones que llevan al pecado. Las expresiones indican que la conversión constituye un cambio radical respecto de la precedente conducta.

Los motivos que Ben Sirac pone ante los ojos del pecador son el pensamiento del hades, en el cual ya no se alaba a Dios. **El ser humano debe alabar y agradecer a Dios Creador los beneficios que le ha concedido con una vida justa, conforme a sus mandatos, sin lo cual no hay oración y sacrificio que le sean agradables.** Pues bien, si no cumple en esta vida con ese deber de gratitud, en la otra no podrá cumplirlo, ya que en el hades los muertos viven en un estado de inanición o somnolencia en el que se preocupan de alabar a Dios. Ben Sirac participa de las ideas de los autores precedentes¹⁰. Los autores de vida espiritual advierten la dificultad que para alabar a Dios se siente en los años de la vejez; exhortan a alabar a Dios en los años de la juventud, los más hermosos de la vida, a la vez que insisten en lo peligroso que es esperar a arrepentirse a la hora de la muerte. “Temo — dice San Agustín — que la penitencia de un hombre enfermo sea también ella enferma.”¹¹

Otro motivo (v.28) que debe estimular al pecador a la penitencia es la consideración de la inmensa misericordia de Dios para con los pecadores. San Pablo dice que el Hijo de Dios se asemejó en todo a los hombres a fin de hacerse pontífice misericordioso¹², y San Lucas se complace en poner de relieve con preciosas parábolas la misericordia de Dios, que encuentra una de sus causas en la flaqueza de la naturaleza humana, debilitada por el pecado original. Dios lo sabe perfectamente, y es, por lo mismo, comprensivo y misericordioso para con él. El hombre es un ser mortal, sujeto a la corrupción, inclinado a la concupiscencia, y los vicios desde su adolescencia¹³. La comparación con el sol quiere poner de relieve la pequenez y debilidad del hombre: el sol, astro el más brillante a nuestros ojos, que preside el ejército de las estrellas, se eclipsa y no percibimos su luz, ¡cuánto más el hombre, que no es más que polvo por razón de su origen, ceniza por razón de su fin, compuesto de elementos tan frágiles como la carne y la sangre, destinado a la corrupción, será débil y sucumbirá ante la tentación! De ahí que todos incurrimos en pecado y necesitamos de la misericordia de Dios¹⁴.

1 Gen 2:7; 3.19; Job 14:5 — 2 9:1-3. — 3 Cf. Prov 18:10; 30,4; R. CRIADO, *Valor hipostático del nombre divino en el A.T.*: EstBib 12 (1953); 273-316.345-376. — 4 Ex 19:11; 20,18.22. — 5 Dt 32:8 (LXX); Dan 10,21; Heb 2:5. Cf. Hagkpill. *L'angélologie juive a l'époque néo-testamentaire*: RB (1902) 546. — 6 Ex 19:5; Dt 7:6; 32:9; Is 19:25. — 7 Rom 3:3-4. — 8 Mt 25:31-40. — 9 7:17 jer 23:19; Ez 22:31; Jl 2:2-3. — 10 Cf. 14:12-17; Is 38:12.19; Sal 6:6; 113:18. — 11 Cf. en A Lapede, o.c., t.i p.494, otros preciosos testimonios de San Basilio y San Ambrosio. — 12 Heb2:17. — 13 Gen 8:21. — 14 i Jn 1:8. Esta es también la doctrina de los rabinos cf. Bonsirven, o.c., t

18. Dios y el Hombre, Moderación.

Grandeza de Dios y miseria del hombre (18:1-14).

¹ El que vive eternamente creó juntamente todas las cosas, Sólo el Señor es justo. ² Nadie puede dignamente dar a conocer sus obras. ³ ¿Quién investigará sus grandezas? ⁴ El poder de su majestad, ¿quién lo cantará? ¿Y quién podrá enumerar sus misericordias? ⁵ Nada hay que quitar a su obra, nada que añadir, y nadie es capaz de investigar las maravillas del Señor. ⁶ Cuando el hombre cree acabar, entonces comienza, y cuando se detiene, se ve perplejo. ⁷ ¿Qué es el hombre y de qué sirve? ¿Qué tiene de bueno y qué de malo? ⁸ El número de los días del hombre, a más tirar, cien años; como una gota de agua en el mar, como un grano de arena, así son sus pocos años a la luz del día de la eternidad. ⁹ Por eso el Señor es magnánimo con ellos y derrama sobre ellos su misericordia. ¹⁰ Ve y conoce que su fin es desventurado. ¹¹ y por eso multiplica sus piedades. ¹² La misericordia del hombre es para con su prójimo; la del Señor, para con toda carne. ¹³ Arguye, instruye y enseña, reduce como pastor a su rebaño. ¹⁴ Bienaventurados aquellos que esperan en su misericordia y aceptan sus mandamientos.

Continuando las ideas precedentes, Ben Sirac va a contraponer la grandeza inmensa de Dios creador frente a la pequenez y flaqueza del hombre. El Señor, que no ha recibido de nadie su existencia, es eterno; ha dado, en cambio, la existencia a todos los seres sin excepción, de modo que la creación entera pregona el poder, la sabiduría y la bondad de Dios ¹. El último inciso del v.1: *sólo el Señor es justo*, ha de interpretarse en el sentido de perfectísimo, exento de todo defecto o flaqueza, en distinción al hombre.

El entendimiento humano, con su capacidad limitada, no puede comprender perfectamente las obras maravillosas de Dios: las energías de la naturaleza, los misterios del reino animal. Los descubrimientos asombrosos de nuestro siglo nos dicen cuántas cosas estuvieron ocultas a los antepasados y nos hacen sospechar cuántas sorpresas experimentarán las generaciones futuras que permanecerán ocultas para nosotros. Pero “entre los atributos — comenta Jansenio — que nunca podrán ser suficientemente ponderados, hay sobre todo dos signos de admiración: su poder y su misericordia... A su poder no se une (como ocurre en los hombres) la crueldad, ni falta a su misericordia el poder para socorrer a aquellos de quienes se compadece. La fortaleza exige que lo temamos; la misericordia, que los amemos de verdad.” ²

Las obras de Dios son tan perfectas, que nada les falta ni les es superfluo; tan sublimes, que la inteligencia humana no las puede abarcar. “Es grande el Señor — exclama el salmista —; su grandeza es inconcebible” ³. Y en otra parte: “Es grande Yahvé, grande su poderío, y su inteligencia es insondable” ⁴. E Isaías pone en boca de Dios: “¿No sabes tú... que Yahvé es eterno, que creó los confines de la tierra... y que su sabiduría no hay quien la alcance?” ⁵ Cuando el hombre, poniendo en juego todos sus recursos intelectuales, se entrega de lleno a la investigación de los misterios de la naturaleza, de los atributos de Dios, se da cuenta de lo mucho que ignora, y se siente perplejo ante el inmenso campo, siempre en aumento, que queda por explorar. Y en el camino de la virtud, que es la sabiduría práctica, ocurre lo mismo; cuanto más avanza el alma, más comprende lo lejos que aún queda la perfección.

Si ponemos al humano en parangón con la majestad de Dios y la grandiosidad de sus obras (v.7-8), ¡qué cosa tan insignificante resulta! Todo el bien que él pueda hacer, ¿qué es com-

parado con la santidad perfectísima del Señor, con la inmensidad de sus maravillosas obras? Y el mal, por grande que sea, ¿qué puede perjudicar a Dios o a ese orden maravilloso que preside las obras de la creación? *¿Qué es el ser humano en la inmensidad del universo, creado por Dios?* Y en cuanto al número de sus días, ya lo dijo el salmista: “los días de nuestros años son setenta años, y ochenta en los más robustos”⁶. Y eso, ¿qué es en comparación con la eternidad, que no tuvo principio ni tendrá fin? “Mil años — dice también el salmista — son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche.”⁷ Con razón exclamaba Bossuet: “Si echo una mirada ante mí, ¡qué espacio infinito, en el cual yo no me encuentro! si me vuelvo hacia atrás, ¡qué fuga aterradora de años, en que ya no estoy! ¡Qué poco espacio ocupó en este abismo inmenso del tiempo! No soy nada; un intento tan pequeño no puede distinguirme de la nada.”⁸

Esta limitación y flaqueza del hombre, el fin tan triste que le espera: una muerte pronta y penosa, a la que sucede la vida sin pena ni gloria del *seol*, lejos de provocar la aversión y el desprecio en Dios respecto del hombre, le hace sentir más la misericordia y la compasión hacia él. “¿Qué es el hombre para que de él te cuides? pregunta el salmista a Yahvé. ¿Qué es el hijo del hombre para que pienses en él? Es el hombre, se contesta a sí mismo, semejante a un soplo; sus días son como sombra que pasa”⁹. Pero es su nada y su miseria lo que atrae y engrandece la misericordia de Dios para con los pecadores, y mostró siempre predilección por los débiles, por los menesterosos, por los que sufren.

Para poner más de relieve y exaltar más y más la misericordia divina, la compara con la misericordia humana (v.1a). El hombre la practica con sus semejantes, y entre éstos la limita a sus connacionales, a sus amigos. Dios, en cambio, practica su misericordia con seres infinitamente inferiores y de quienes nada precisa, y la extiende a todos los hombres, no sólo a los justos, que cumplen su ley, sino también a los pecadores; también sobre éstos hace lucir el sol y hace caer la lluvia benéfica. Y mientras haya sobre la tierra un hombre, estarán abiertas las puertas de la misericordia divina, que no se cerrarán ante el arrepentimiento del más empedernido pecador. El Señor es como el *maestro*, que enseña el camino del bien vivir para conseguir una vida larga y feliz, y como el *pastor* bueno, que conduce a sus ovejas a los pastos saludables y las aparta de las hierbas venenosas, dando las gracias y medios para cumplir los preceptos y amenazando con duro castigo el incumplimiento de los mismos. Preciosa imagen esta del buen pastor, expresiva como la que más del amor misericordioso y cuidados solícitos divinos, que Jesucristo se apropió para poner de relieve su amor y solicitud por los pecadores¹⁰.

El último verso de la perícopa concluye, según la versión siríaca, que preferimos por dar un sentido más conforme con el contexto, proclamando bienaventurados a quienes **esperan con confianza en la misericordia de Dios**, a que se hacen más acreedores con el diligente **cumplimiento de sus preceptos**.

Haz el bien de buen ánimo (18:15-18).

¹⁵ **Hijo mío, tus beneficios no los acompañes de reproches, ni tus obsequios de palabras amargas.** ¹⁶ **El rocío refresca los ardores del sol, y así la buena palabra es mejor que el don.** ¹⁷ **Una buena palabra es mejor que un obsequio, pero el hombre benéfico une la una al otro.** ¹⁸ **El necio hace groseros reproches, y el don del envidioso hace mal a los ojos.**

La conducta misericordiosa de Dios para con el hombre ha sugerido al autor del libro unas reflexiones sobre el modo como éste ha de practicar la misericordia para con sus semejantes. El obsequio o limosna no ha de ir acompañado de *reproches*, con los que el necio manifiesta el des-

agrado para con quien, tal vez importunamente, solicitó su misericordia; ni de *palabras amargas*, con las que el envidioso no puede menos de dar a entender el dolor profundo que le causa tener que desprenderse de algo, aunque sea en favor de los demás. Quien alivia a los demás en su pobreza, ha de hacerlo con amor hacia el necesitado, con gozo y alegría de hacerle el bien. Una palabra portadora de cariño y aliento es muchas veces más eficaz que el mismo don material. Por eso, el ser humano bueno une las dos cosas: **el don, con que socorre el prójimo en su necesidad, y la palabra amable y confortadora, con que da ánimo a su espíritu**, muchas veces oprimido por la desgracia. El Talmud de Babilonia dice: “Quien da una moneda a un pobre será bendecido seis veces, y quien añade las palabras será bendecido doce veces” 11

Prudencia y reflexión (18:19-29).

¹⁹ Antes de hablar, aprende, y antes de la enfermedad, cuídate. ²⁰ Antes del juicio examínate a ti mismo, y en la hora de la visitación hallarás piedad. ²¹ Antes de enfermar, humíllate, y si pecas, conviértete. ²² No dejes de cumplir a su tiempo tus votos, no aguardes a la muerte para ello. ²³ Antes de hacer un voto, míralo bien, no seas como quien tienta al Señor. ²⁴ Acuérdate de la cólera del día postrero, del día de la venganza, cuando Dios aparta su rostro. ²⁵ Al tiempo de la abundancia acuérdate del hambre, de la pobreza y de la necesidad en los días de la riqueza. ²⁶ Como cambia el tiempo desde el amanecer hasta la tarde, así todo pasa rápidamente ante el Señor. ²⁷ El hombre sabio está siempre alerta, y en el día de la tentación se guarda del pecado. ²⁸ Del sensato es aprender sabiduría y alabar a quien la halla. ²⁹ Los que escuchan sabias sentencias se hacen sabios y derraman como lluvia los proverbios oportunos.

Seguimos unos consejos sueltos, que señalan la prudencia y circunspección con que es preciso proceder en las diversas circunstancias de la vida. Cuando tengas que hablar, reflexiona primero sobre lo que has de decir, para que nunca tengas que arrepentirte de lo que inconsideradamente dijiste. Vela por tu salud cuando te encuentres sano, y no caerás tan fácilmente en la enfermedad, que es mejor prevenir que tener que curar el mal contraído. Y si éste aparece, aplica el consejo del poeta: pon remedio al principio; preparas tarde la medicina cuando diste tiempo a que los males se apoderaran de ti¹².

Y si has de tener cuidado de tu cuerpo, mayor lo has de tener de tu alma. Antes de que llegue el día en que has de tener que dar cuenta de tu vida para recibir la recompensa o castigo de tus obras, prepárate con el examen de conciencia para ver si tu vida discurre conforme a los mandamientos divinos, de modo que puedas mirar con seguridad y optimismo el juicio que de tus obras hará Dios, o, si está en desacuerdo con ellos, para arrepentirte a tiempo y enderezar bien tu vida, de modo que en aquel día alcances misericordia. “Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos condenados,” dice San Pablo ¹³. El v.21 supone la concepción de los antiguos de que las enfermedades eran castigo del pecado. Por eso recomienda Ben Sirac, como medida preventiva, la humildad, fundamento de una vida virtuosa, como la soberbia es raíz de todos los vicios. Y si incurriste en pecado, **arrepíentete del mismo y conviértete al Señor** ¹⁴, y **El perdonará tu pecado**. Por lo demás, la vida humilde y tranquila favorece la salud tanto del cuerpo como del alma.”

Como Cohelet, Ben Sirac da un doble consejo respecto de los votos (v.22-23). El primero, no formularlo sin antes haberreflexionado sobre la oportunidad y conveniencia del mismo, y no obrar precipitada y temerariamente, lo que vendría a ser tentar a Dios, exigiéndole gracias es-

peciales para vencer una situación en que inconsideradamente, sin ser su voluntad, te colocaste. El segundo, no diferir el cumplimiento de los votos emitidos, conforme a lo mandado en el Deuteronomio: “Cuando hicieres un voto a Yahvé, no retardes el cumplirlo; pues Yahvé, tu Dios, de cierto te pedirá cuenta de ello, y cargarías con un pecado”¹⁵. Es claro que la dilación expone al incumplimiento del mismo. De modo que es mejor no hacer un voto a hacerlo y no cumplirlo, como advierte Cohelet¹⁶. Los judíos emitían con frecuencia, votos sin la debida prudencia y luego buscaban mil escapatorias para eludir su cumplimiento. Todo un tratado del Talmud, el *Nedarim*, estaba orientado en este sentido¹⁷. Para permanecer fieles en el cumplimiento de los deberes religiosos, Ben Sirac recomienda el recuerdo del día en que Dios dejará a un lado su misericordia para juzgar a los hombres con su justicia, y castigará terriblemente a los pecadores. Los maestros de vida espiritual siempre han propuesto la meditación de esta verdad eterna como medio eficazísimo para mantenerse alejados del pecado.

Recordar la pobreza y el hambre en los días de la abundancia será un acto de prudencia muy provechosa, que te hará vivir con sobriedad. Y con ello proveerás para el día de la desventura y no te verás reducido a la miseria. El pensamiento que ha de alentar tal recuerdo es la inconsistencia de los bienes terrestres, que de la noche a la mañana pueden perderse, especialmente en situaciones sociales poco seguras.

La conclusión de la perícopa es de sabor sapiencial. El que es sabio observa estas normas de prudencia práctica, reflexionando siempre antes de obrar. Con ello obra siempre bien, evita el pecado y puede esperar con confianza y optimismo el día del juicio, porque la sentencia le será favorable. Y el hombre prudente admira esa sabiduría y se esmera por alcanzarla. Ben Sirac le señala un camino: el contacto con los sabios, de cuyos labios la aprenderán e incluso se capacitarán para enseñarla en proverbios oportunos a los demás, que, como benéfica lluvia, les hará producir copiosos frutos de virtud. Es propio del verdaderamente sabio no esconder su sabiduría, sino comunicarla a los demás¹⁸, como del realmente virtuoso hacer que lo sean los demás. La sabiduría práctica se confunde en los autores sapienciales con la virtud.

Moderación de la gula y lujuria (18:30/33-19:1/3).

³⁰ No te dejes llevar de tus codicias y cohíbete tus deseos. ³¹ Si das a tu alma la satisfacción de tus apetitos, te harás la burla de tus enemigos. ³² No te des a la buena vida ni te entregues al placer. ³³ No te des a córner y beber con dinero prestado cuando nada te queda en la bolsa. 19 1 El dado a la embriaguez jamás se hace rico; el que desprecia lo poco, poco a poco se precipitará. ² El vino y las mujeres extravían a los sensatos. ³ El que frecuenta las meretrices se hará un desvergonzado; la corrupción y los gusanos serán su herencia, y el procaz va a la ruina.

Hay tres cosas que fácilmente apartan al hombre del camino de la sabiduría: los manjares, el vino y las mujeres. Ben Sirac, después de hacer una recomendación de aquélla, pone en guardia a sus discípulos frente a este triple peligro. Da primero una recomendación general de moderación en este triple campo de cosas, añadiendo en seguida un motivo que debe llevar a su fiel observancia: la incontinencia de las pasiones de la gula y lujuria lleva consigo serios males, que hacen a quienes a ellos se entregan objeto de humillación y desprecio, de que sus enemigos tomarán pie para hacer burla y escarnio de ellos.

Hace después aplicación, primero, a placeres gastronómicos, exponiendo una consecuencia a que se expone quien se da a la glotonería y a la embriaguez. Estos vicios, que comenzaron seguramente poco a poco, van creando en el organismo una exigencia a que aquél no sabe ya re-

sistir, y para saciarla consume cuanto su trabajo rinde, sin posibilidad alguna de ahorro. La imprudencia es mucho mayor cuando tales vicios han de mantenerse con un dinero prestado, que con tus ahorros — ¿dónde están? — no podrás devolver, exponiéndote a la ira del acreedor y quizás a la tentación de robar para evitarla. Los autores de vida espiritual hacen aplicación del primer pensamiento a los pecados veniales o imperfecciones voluntarias de la vida espiritual. Las faltas leves debilitan las energías del alma, dan vigor a las pasiones y disponen al pecado grave. Quien es negligente en rechazarlas por tratarse de cosas pequeñas, fácilmente, cuando la tentación del pecado grave arrecea, incurre en él.

Con la gula va frecuentemente unida la lujuria. El vino extravía a quienes a él se dan por caminos de miseria y deshonor ¹⁹. La lujuria produce todavía más detestables consecuencias. Quien frecuenta el trato con meretrices, dada la concupiscencia humana, triste herencia del pecado original, terminará por hacerse un desvergonzado, que, no pudiendo dominar sus pasiones, buscará sin rubor alguno las ocasiones de saciarlas. Caerá en la corrupción más degradante, consumirá sus riquezas en el vicio y enervará las energías de su cuerpo, acelerando así la muerte y corrupción del sepulcro ²⁰. Y, por supuesto, la ruina del alma, pues sus vergonzosas iniquidades **lo alejan de Dios y la sabiduría no vive en él** ²¹.

¹ San Agustín se apoyaba en este texto para probar que Dios había creado todas las cosas a la vez y que la distinción del autor sagrado en seis días pertenecía al género literario (cf. *De Gen. ad litteram* 4:33-34; 5:23; 6:3; PL 34:3183.338.340). El griego κοινή, que corresponde al hebreo *yaf'daw*, significa: del mismo modo, sin excepción. El autor quiere decir que todas las cosas fueron creadas por Dios (cf. GONG. LAT. IV y GONG. VAT. I: Denz. 428 y 1783). — 2 42:17; Is 40,28; Job 5:9; Sal 145:3. — 3 145:3. — 4 147:5. — 5 40:28. — 6 90:10. — 7 90:4. — 8 Discurso sobre *la muerte*. — 9 Sal 144:3-4. — 10 Is 40:11; Jer 31:10; Ez 34:11-22; Sal 23:1; 80:2; Jn 10:11. — 11 *Baba Bathra* 9,b. — 12 “Principiis obsta; sero medicina paratur cum mala per longas invaluerit moras” (Ovioio). — 13 1 Cor 11:31. — 14 17:21. — 15 23:21. — 16 5:4. — 17 Cf. comentario a Ecl 5:3-4. — El v.23 admite también el sentido que le da la Vulgata: *Antes de orar prepara tu alma*. El verbo griego εὔχασθαι puede significar hacer un voto y orar. La Vulgata, al escoger éste, recomienda ese recogimiento interior, tan recomendado por los maestros de la vida espiritual, que dispone a una oración atenta y devota. — 18 Cf. Arist., *Li Metaphys.i*. — 19 Os 4:11; Prov 20:1; 31:3-7. — 20 prov 5:5.11; 7:26-27; 9:18. — 21 Sab 1:4.

19. Prudencia en el Hablar, Sabiduría en la Conducta.

Discreción en el creer y en el hablar (19:4-17).

⁴ El que es fácil en creer de ligero, y en esto peca, a sí mismo se perjudica. ⁵⁻⁶ El que se goza en el mal será condenado, y el que lleva y trae chismes y cuentos está falto de sentido, ⁷ No esparzas la maledicencia; así nadie te afrentará. ⁸ No descubras tu corazón ni al amigo ni al enemigo, si puedes hacerlo sin incurrir en pecado. ⁹ Porque quien te oyere se pondrá en guardia contra ti y, llegada la ocasión, se te mostrará enemigo. ¹⁰ ¿Has oído algo? Pues quede sepultado en ti, y no temas, que no te hará reventar. ¹¹ Al necio, eso le aflige, como la criatura a la parturienta. ¹² Como flecha clavada en el muslo, así es una de esas cosas en el seno del necio. ¹³ Habla a tu prójimo, no sea que no lo haya hecho, y si lo hizo, que no lo repita. ¹⁴ Habla a tu amigo, no sea que no lo haya dicho, y si lo dijo, que no vuelva a decirlo. ¹⁵ Habla a tu amigo, que muchas veces se calumnia. ¹⁶ Y no creas de ligero cualquier cosa, que muchas veces se desliza uno, pero sin intención. ¹⁷ Porque ¿quién es el que no peca con su lengua? Amonesta al prójimo antes de reñirle y da lugar a la Ley del Altísimo.

También en el creer, pero sobre todo en el hablar, es necesaria mucha prudencia. Los autores sa-

pienciales insisten mucho sobre este segundo tema. No pretende el autor que hayamos de desconfiar, sin más, de cuanto se nos diga, sino recomendar ese *mínimum* de prudencia que se requiere en un mundo falaz, puesto todo él bajo el poder del maligo ¹, para no venir a ser objeto de engaño y de irrisión ². Hay quienes no sólo hacen el mal, lo que ya es detestable, sino que se complacen en él, y quienes gozan llevando y trayendo comentarios sobre vidas ajenas. Lo primero es una estupidez digna de reproche y condenación. Lo segundo arguye al menos ligereza de ánimo; no cae en la cuenta del mal tan grande que con sus habladurías puede hacer, provocando enemistades y odios. El ser humano prudente dominará su lengua y se abstendrá de esparcir toda maledicencia, respetando la fama del prójimo; con ello conseguirá que los demás respeten la suya, absteniéndose de toda murmuración y juicio temerario contra él. No descubrirá los secretos íntimos de su corazón si un deber de justicia o de caridad no le obligan, con lo que evitará que un mal amigo se aproveche de sus confidencias para mal suyo. Dice un proverbio árabe que “posee su alma quien oculta su secreto al amigo.” ³ Los antiguos decían que las cosas de los amigos son comunes, sin excluir las más íntimas. Esto tiene sus límites, y hay cosas que uno solo habla con Dios o con quien hace sus veces. Si, pues, te has enterado de un secreto, sobre todo si se *refiere*, como precisa la Vulgata, a algo ofensivo para el prójimo, debes guardarlo en el corazón, de modo que nunca aflore a tus labios. Y no ser como el necio, que ansia la ocasión de comunicarlo, como la parturienta, afligida por los dolores del parto, desea dar a luz a su niño (v.11); y como aquel en cuyo muslo fue clavada una flecha, que anhela, obligado por el agudo dolor, le sea extraída.

Pero hay ocasiones en las que se debe hablar. Si de un amigo tuyo, de una persona con la que tienes confianza, has oído hablar mal, comunícaselo. Si realmente cometió la falta de que se le critica, harás muy bien en practicar para con él la caridad fraterna, sobre todo si lo haces con un amor entrañable de verdadero amigo. “Amonestar y ser amonestado es propio de la verdadera amistad,” decía Cicerón ⁴. Y San Juan Crisóstomo decía: “Me siento reconocido a aquellos que me reprenden, pues son verdaderos amigos; lo hagan justa o injustamente, no intentan reprocharte, sino procurar tu enmienda.” ⁵ Ocurre muchas veces que no es cierta la falta de que se le acusa, y se murmura de él sin motivo ni fundamento, en cuyo caso, notificándoselo, podrás, juntamente con él, hacer verdad sobre el particular.

Tú no creas, sin más, cualquier cosa desfavorable que oigas de tu prójimo. Piensa que muchas veces no ha habido la mala intención que se supone, sino simplemente inadvertencia o, en todo caso, un poco de imprudencia. Por lo demás, en cuanto a pecados de lengua, ¿quién no ha faltado alguna vez? “A la lengua — dice Santiago — nadie es capaz de domarla; es un azote irrefrenable y está llena de mortífero veneno” ⁶. Por eso has de ser indulgente para quienes con ella faltan, pensando que también tú faltarás alguna vez. Tu conducta ha de ser no reprender o castigar en seguida, sino amonestar conforme a la Ley, que quiere además se haga una solícita investigación antes de castigar ⁷. Jesucristo recomendó que, si tu prójimo pecaba contra ti, le corrigieras privadamente antes que denunciarle a la Iglesia ⁸, y San Pablo aconsejaba a los gálatas que, si alguno faltare entre ellos, lo corrigieran con espíritu de mansedumbre ⁹.

La verdadera y la falsa sabiduría (19:18-27).

¹⁸ Toda sabiduría consiste en el temor de Dios y está en el cumplimiento de la Ley. ¹⁹ No es sabiduría la ciencia de la maldad y no hay prudencia en los consejos de los pecadores. ²⁰ Hay una sabiduría que es execrable, y hay necios que ni siquiera saben hacer el mal. ²¹ Mejor es con poca inteligencia temer a Dios que con mucha traspasar la Ley. ²² Hay una sutileza verdadera, pero que traspasa la justicia ²³ y que per-

vierte el derecho para mostrar el ingenio. Hay quien va encorvado y enlutado, pero en su interior está lleno de engaño; ²⁴ lleva la cabeza baja y se hace el sordo, pero cuando menos lo piensas se te echa encima. ²⁵ Y aunque no tenga fuerzas para ello, en cuanto tenga ocasión te hará el mal. ²⁶ Por su aspecto se descubre el hombre, y por su semblante el prudente. ²⁷ El vestir, el reír y el andar denuncian lo que hay en él.

La mención de la Ley inspira al autor esta perícopa, que viene a ser como un contraste entre la verdadera sabiduría, que consiste en el temor de Dios y lleva consigo el dominio de la lengua en el hablar, **y la falsa sabiduría del que no cumple la Ley de Dios y se basa en la hipocresía y en la mentira.**

La sabiduría, conforme al pensamiento central de los autores sapienciales, es no sólo el conocimiento especulativo de las enseñanzas de los sabios, sino sobre todo el cumplimiento en la práctica de la Ley de Dios, que encierra sus mandamientos, al que llevan los sentimientos de piedad y temor reverencial al Padre ¹⁰. En consecuencia, el ingenio y habilidad del pecador para la realización de sus planes malvados y la cautela o circunspección que pretende recomendar en sus consejos en orden a tal fin, no son verdadera sabiduría, ni tampoco verdadera prudencia, virtud que ordena los medios a un fin recto, sino astucia y malicia, verdadera necedad e imprudencia. “Toda ciencia separada de la justicia — escribía Platón — y de las otras virtudes, es astucia más bien que sabiduría.”¹

Del hombre que abusa de su ingenio para el mal, y que es, por lo mismo, de todo punto execrable, distingue Ben Sirac al necio, que, más que por astucia y malicia, obra el mal por ignorancia, y que es más bien digno de compasión. Si la verdadera sabiduría consiste en el temor de Dios, en el cumplimiento de los preceptos de la Ley, será preferible el hombre rudo e ignorante, pero temeroso de Dios, al sabio, que investiga los secretos de la naturaleza; al mismo teólogo, que profundiza en los misterios divinos, pero que no cumplen con la Ley de Dios.

Carecen, en consecuencia, de la verdadera sabiduría, insiste Ben Sirac, el *malicioso o astuto*, que se sirve de medios malos para realizar sus fines, o emplea su ingenio en demostrar su habilidad para violar impunemente la Ley, lo que es una sabiduría diabólica, terrena, animalesca, como dice Santiago ¹². Y también el *hipócrita*, que, simulando abatimiento y tristeza, se presenta en actitud humilde o como quien nada sabe, para encubrir perversas intenciones secretas, lo que los hace especialmente peligrosos. Comentando este versículo A Lapide, dice son numerosos en las cortes de los príncipes, donde reina la ambición, la envidia y la hipocresía. Por ello piensan algunos que el Siracida escribió esto en la corte de Ptolomeo, rey de Egipto, u otro príncipe. La simulación es aún hoy día muy frecuente en Oriente.

Pero el profundo observador puede, mediante ciertos indicios, descubrir al hipócrita y no dejarse engañar por su astucia. El primero asignado por el sabio es el semblante exterior; en efecto, en las facciones del rostro, en la mirada sobre todo, fácilmente se deja entrever la malicia o la bondad del ser humano, el crimen y la inocencia, la lujuria o el candor. También la manera de vestir, de andar, pueden reflejar un alma sencilla y humilde o un espíritu vanidoso, lleno de orgullo; una educación fina y delicada o unos modales poco cultivados. La misma manera de reír denota no pocas veces la astucia o la sinceridad, la doblez o la franqueza. Tiene razón Séneca cuando afirma que los más mínimos detalles descubren las costumbres de los hombres ¹³. Comentamos el v.28 con la perícopa siguiente.

1 Sal 16:11; 1 Jn 5:9. — 2 La Vulgata y el cód.A añaden el v.5: *Quien se complace en la iniquidad quedará infamado: quien odia la corrección acorta su vida; quien aborrece la locuacidad extingue la maldad. acora su va; quen aorrece a ocuaca exngue a maa.* — 3 El primer y tercer

miembros coinciden con los versos siguientes. La razón del contenido del ja corregir viene a ser víctima de vicios que acortan su vida. — segundo es que quien no se dej³ *Centur.* i n.6o. — 4 *De amicitia.* — 5 Hom. *De ferendis reprehensionibus* t.3. — 6 3:8. — 7 Dt 13:14-15; 17:4; 19:18 — 8 Mt 18:15-17. — 9 6:1. — 10 1:15.20.27; Job 28:28; Prov 1:7; 9:10. — 11 *Menexene* 2473. Cicerón lo cita en *De Off.* I 19: “Scientia, quae est remota a ius-titia, calliditas potius quam sapientia est appellanda.” — 12 3:15. — 13 Ep., I 52.

20. Hablar Prudente y Sentencias Varias.

Discreción en el responder y el hablar (19:28-20:1/22).

28 Hay quien reprende importunamente y hay quien calla mostrando su prudencia. Mejor es reprender que guardar rencor. Quien confiesa su culpa se ahorrará el daño. 2 Como eunuco que pretende desflorar a una doncella 3 es el que a la fuerza hace la justicia. 4 Bueno es que el corregido maní -fieste arrepentimiento; así huirá del pecado voluntario. 5 Hay quien callando se muestra sabio, y quien se hace odioso por su mucho hablar. 6 Hay quien calla porque no tiene qué responder, y hay quien calla esperando su vez. 7 El sabio se calla hasta el momento oportuno; el necio no sabe aguardar su tiempo. 8 El que mucho habla molesta, y el que en hablar no guarda medida se hace odioso. 9 Hay éxitos que para el hombre se convierten en mal, y hallazgos que le traen daño. 10 Hay dones que de nada sirven, y hay otros cuyo provecho es doble. 11 A veces la prosperidad origina la humillación, y la humillación hace erguir la caheza. 12 Hay quien compra muchas cosas por poco, y hay quien las paga siete veces. 13 El discreto en hablar se hace amable, pero las gracias del necio se desprecian. 14 Don de necio no te aprovechará, porque en vez de un ojo tiene siete. 15 Da poco y echa en cara mucho, y lo pregona a boca llena. 16 Hoy presta y mañana exigirá; semejante hombre es aborrecible. 17 Dice el necio: “Yo no tengo amigos, no hay gratitud para mis buenas obras; 18 los que comen mi pan son malas lenguas.” ¡Cuántos y cuántas veces se burlarán de él! 19-20 Mejor es caer en el suelo que caer por la lengua. La caída de los malos llega apresuradamente. 21 Es bocado sin sal gracia dicha a destiempo; está siempre en la boca de los insensatos. 22 La palabra del necio no es bien recibida, porque la dice fuera de tiempo.

Hay ocasiones en que no es prudente hacer una reprensión; por ejemplo, cuando el que ha de ser reprendido se encuentra bajo impresiones o circunstancias que harían la reprensión inútil y tal vez contraproducente, o cuando el que ha de reprender está dominado por la pasión de la ira, que priva de la mansedumbre precisa para no traspasar los linderos de la caridad, que ha de informar toda reprensión. San Agustín dice que aquélla le es necesaria como al cirujano la serenidad de espíritu para no cortar ni más ni menos que lo que el enfermo precisa. Platón dijo en una ocasión a un siervo cuya falta le indignó: “Te castigaría si no estuviera airado”; y en otra encomendó el castigo a un amigo, diciendo: “Yo no puedo castigarlo, porque estoy dominado por la ira.”¹ En estos casos será mejor callar hasta el momento oportuno, sin olvidar que a veces, como enseña la experiencia, el silencio, tan ponderado por los autores sapienciales, es la más prudente y eficaz reprensión. Pero hay ocasiones en que será preferible hacer la reprensión a guardar silencio. Es el caso en que bajo esta segunda actitud se encubre y fomenta uno de los sentimientos menos nobles del corazón humano y más opuestos, podemos decir nosotros, **a la caridad cristiana**. Entonces la prudencia recomienda hacer la reprensión, que, además de hacer bien al reprendido, si se hace de modo conveniente, lo hace al que reprende, al darle ocasión a desfogar la ira y evitar una enemistad tal vez perpetua. Si el reprendido reconoce su culpa, se hará mucho bien, ya que

obtendrá misericordia, como afirma el autor de los Proverbios ², pues predispone al superior en su favor. Dios es lo que exige, unido al arrepentimiento, para perdonar aun los más graves pecados. Dice San Beda: “La confesión de los males es principio de bienes.” ³ Pero el reprensor y, en general, quien quiera hacer bien, no olvide que no se puede hacer a uno justo por la fuerza; una reprensión demasiado violenta produce contrariedad y puede quedar sin fruto, como pone de relieve la expresiva, aunque rara a nuestra sensibilidad, comparación del v.2.

Una de las cosas en que más se manifiesta la sabiduría es la prudencia en el hablar y en el callar. Indica un profundo dominio de sí mismo saber callar en el momento en que el afán de comunicar un secreto que debemos guardar nos acucia, cuando bajo los efectos de la ira diríamos palabras que después nos pesaría haber dicho. “Es más glorioso tolerar una injuria callando que vengarse respondiendo”⁴. Hasta el mismo necio, si calla, pasa por sabio⁵. “He visto caer a muchos en el pecado con su palabra, apenas alguno con el silencio; es más fácil hablar que callar”⁶. Claro que no siempre el silencio es indicio de sabiduría y prudencia; hay quien calla porque no sabe qué hablar o qué responder. La virtud consiste en, sabiendo y pudiendo hablar, vencerse y callar hasta el momento oportuno⁷, lo que resulta poco menos que imposible para el necio, que habla irreflexivamente cuanto le viene a la mente, sin tener en cuenta la oportunidad de su palabra. Más aún, el que mucho habla, no sólo falta a la prudencia, sino que molesta a los demás, resultando a veces odioso a cuantos han de soportar su conversación.

También, en otros órdenes de cosas, las apariencias engañan (V.9-15); por lo que debemos proceder cautamente al formular nuestros juicios. Unas mismas cosas en manos del sabio o del necio pueden ofrecer resultados muy diferentes. Así, hay éxitos que conducen a gravísimos males, como ocurrió a Aman ⁸ y a muchos reyes de Israel, como Jehú, Acab y, en general, a cuantos la prosperidad llevó al pecado, con el consiguiente daño para sus almas. Hay dones que no te reportarán beneficio alguno, como el que haces a una persona ingrata o si lo haces con malas intenciones; mientras que otros te serán doblemente agradecidos, como es el don al pobre, al justo, en el que, además de su agradecimiento y estima por parte de los demás, obtendrás la recompensa del Altísimo ⁹. Y hay prosperidades que ensoberbecen, originando caídas y humillaciones, como ocurrió al invitado de la parábola y ocurre con frecuencia a príncipes absolutistas ¹⁰; y humillaciones que llevaron a las más elevadas dignidades, como ocurrió a José, David, porque en este mismo mundo se realizan muchas veces las palabras de Cristo: “El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado.” ¹¹ La misma ley de que las apariencias no responden a veces a la realidad se verifica en la vida corriente de cada día en la adquisición de las cosas: a veces con poco dinero se compran muchas cosas, creyendo haber hecho un buen negocio; en realidad ha sido muy cara, como quiere indicar el siete veces en el simbolismo oriental¹², pues muchas veces la mercancía más barata es en realidad la más cara.

Entre los dones que no aprovechan está el que hace el avaro (v.13), porque éste no da sino para recibir con creces. El ojo es el órgano o parte del cuerpo donde más se refleja la codicia; al decir que tiene siete ojos, Ben Sirac quiere decir que es insaciable ¹³. Como dice dom Calmet, “el avaro es como el pescador, que pone en el anzuelo un pequeño cebo para sacar un gran pez.” Es muy poco amigo de dar, y, cuando lo hace, exagera con insolencia el bien que hizo, con el fin de que le sea devuelto en mayor cantidad; por lo demás, siempre cree es mucho lo que él da y muy poco lo que en recompensa recibe. Su codicia no le permite esperar, y antes de tiempo, oportuna o importunamente, te reclamará lo que te prestó. Siempre se quejará de falta de gratitud por parte de los amigos; éstos no pretenden otra cosa más que aprovecharse de él; cuando están en su presencia, lo alaban; pero después piensa que hablan mal de él. Su conducta resulta despreciable por lo interesada, y ridícula por las actitudes a que la codicia le conduce ¹⁴.

Concluye la perícopa recomendando de nuevo la discreción en el hablar, dando a entender con comparaciones gráficas el daño que su ausencia puede ocasionar. Es preferible la caída del cuerpo a pecar con la lengua; aquélla puede hacer sólo un mal corporal, ésta produce daño moral a su propia alma y a la fama o bien de los demás. Y quienes con la lengua pecan, más pronto de lo que esperan recogen el justo castigo de las malas palabras y calumnias que esparcieron. A veces el necio puede pronunciar una sabia sentencia, pero le falla la oportunidad; de modo que, no obstante su tal vez maravillosa enseñanza, no resulta agradable en sus labios. Es como el bocado sin sal, y a veces como el espino en mano del borracho¹⁵.

Sentencias varias (20:23-33).

²³ Hay quien de pobre no puede ni pecar, y no es perturbado en su reposo. ²⁴ Hay quien por respetos humanos pierde su alma, y se da por perdido ante la mirada de un necio. ²⁵ Hay quien por respeto humano promete al amigo, y por una nonada se le hace enemigo. ²⁶ Es infamia en el hombre la mentira, que se halla siempre en los labios de los insensatos. ²⁷ Es preferible el ladrón al mentiroso; uno y otro tendrán por heredad la perdición. ²⁸ El fin del embustero es la deshonra, y lleva siempre encima su deshonra. ²⁹ El sabio en palabras *crecerá* en dignidad, y el hombre prudente agrada a los magnates. ³⁰ El que cultiva la tierra aumentará sus parvas, y el que agrada a los grandes, de tuerto hará derecho. ³¹ Regalos y dones ciegan los ojos de los sabios y son como bozal en la boca para la reprensión. ³² Sabiduría oculta y tesoro escondido, ¿de qué sirven la una y el otro? ³³ Mejor hombre el que esconde su necedad que el que oculta su sabiduría.

El peligro de pecar, sobre todo con la lengua, es menor en el pobre, que ha de pasarse la vida en sus quehaceres para ganar su sustento, retirado muchas veces de la compañía de los demás, que en el rico, a quien las riquezas proporcionan muchos ratos de ocio y muchos medios para darse a la vida de pecado, de que carece el pobre. Platón afirmaba “que el rico es más infeliz que el pobre, porque el pobre sólo tiene la voluntad de pecar; el rico, además, la facultad.”¹⁶

Otra de las cosas que más caídas originan, y sobre la que, en consecuencia, el sabio tiene que llamar con insistencia la atención, son los respetos humanos. La experiencia dice con qué frecuencia, por un qué dirán, se falta a una palabra dada, se deja de hacer el bien a los demás, se hace traición a un amigo, hasta se vende la propia alma. “Y lo que hace de hecho más despreciable el respeto humano es que ordinariamente se ejercita frente a hombres que no merecen título alguno de estima.”¹⁷ Por lo que a los deberes religiosos toca, Jesucristo dijo que “a quien le confesare delante de los hombres le confesará El delante de su Padre celestial, y a quien le negare delante de los hombres, lo negará El delante de su Padre, que está en los cielos.”¹⁸

Otro defecto frecuentemente fustigado por los autores sapienciales, que perturba muchas veces las relaciones sociales, es la mentira (v.20-28). El autor de los Proverbios la enumera entre las cosas odiosas a Dios¹⁹, que, por lo mismo, castigará con la perdición²⁰ y el estanque de fuego²¹. Aristóteles la considera como vicio de esclavos y almas bajas, y todo el mundo como vicio de cobardes²². Ben Sirac pone comparación entre el mentiroso y el ladrón, declarando a aquél más detestable que a éste. Y en verdad éste hace daño en los bienes materiales, a cuyo robo tal vez le obliga la necesidad; aquél mancilla de ordinario la fama y el honor.

Frente a las desventajas y al deshonor de la necedad, Ben Sirac evoca algunas ventajas de la sabiduría: la dignidad y prestigio de que el sabio goza en grado cada día mayor, la estima que de él hacen los grandes, que le conceden un puesto de honor. Y entonces, como el agricultor cul-

tivando bien sus tierras aumenta la magnitud de sus parvas en la era, quien se ha ganado la simpatía de los príncipes puede obtener grandes favores de ellos, hasta hacerles cambiar de decisión, como consiguieron José en la corte de Faraón, Mardoqueo en la del rey Asuero, Daniel en la de Nabucodonosor. Pero han de ponerse en guardia frente a un gran peligro: el dejarse sobornar con dones o regalos para que interpongan su valimiento ante los príncipes en favor del sobornante. Tales dones, dice expresivamente Ben Sirac, son como un bozal que se pone a la boca del que debe reprender y le impide hacer la reprensión. Como dice Cayetano, los dones cambian el afecto y hacen que, si no especulativamente, al menos prácticamente, parezca digno de favor o de excusa aquel de quien se recibió el don ²³.

Una recomendación final. El sabio no deberá esconder su sabiduría, sino que deberá hacer el bien con ella a los demás. Dios que da los talentos, pedirá rigurosa cuenta de los frutos que deben producir ²⁴. Obra mejor quien oculta su necedad, pues no hace daño con ella, no comete el pecado de omisión del primero.

¹ Citado en A Lapidé, o.c., t.i p.544. — ² 28:13. — ³ *Proverb.* — ⁴ San Beda En *Proverb.* — ⁵ Prov 17:28. — ⁶ Citado en A Lapidé, o.c., t.i p.548. — ⁷ Prov 15:23. — ⁸ Est 7:10. — ⁹ 13:2. — ¹⁰ Lc 14:16. — ¹¹ Lc 14:11. — ¹² V.7 7:3, etc. — ¹³ 14:9. — ¹⁴ El v. 19 de la Vulgata, que falta en el hebreo y se halla en los códices griegos secundarios, señala un nuevo desatino del necio: *No sabe distribuir ni lo que debía reservar ni lo que debía gastar.* — ¹⁵ Prov 26:9. — ¹⁶ Citado en A Lapidé, o.c., t.i p.555. — ¹⁷ Lebétrb, o.c., 20:24. — ¹⁸ Mt 10:32-33. — ¹⁹ 6:17. — ²⁰ Sal 5:7. — ²¹ AP 21:8. — ²² *EnEthicis.* — ²³ Ex 23:8; Dt 16:19; Prov 15:27; 17:8,23; 21:14. — ²⁴ Mt 25:25.

21. Pecado y Sabiduría.

Exhortación a huir del pecado (21:1-11).

¹ **Hijo, ¿has pecado? No vuelvas a pecar más y ora por los pecados anteriores.** ² **Como de la serpiente, huye del pecado, porque, si te acercas, te morderá.** ³ **Dientes de león son los suyos, que dan muerte a los hombres.** ⁴ **Toda iniquidad es como espada de dos filos; no hay medicina para su llaga.** ⁵ **La violencia y la soberbia aniquilan la hacienda, y así será assolada la casa del orgulloso.** ⁶ **La queja del pobre va de su boca al oído de Dios, y el juicio viene prestamente contra el opresor.** ⁷ **El que aborrece la reprensión va por los pasos del pecador; el que reconoce su yerro se convierte de corazon.** ⁸ **Desde lejos se conoce al lenguaraz en el hablar; el discreto encubre las faltas.** ⁹ **El que levanta su casa con los bienes ajenos, es como el que amontona piedras para su sepultura.** ¹⁰ **Montón de estopa es banda de impíos; la llama del fuego será su fin.** ¹¹ **El camino de los pecadores está enlosado, pero su fin es la sima del hades.**

En la perícopa precedente, Ben Sirac hizo varias veces mención del pecado. La presente sección tiene por objeto apartar al hombre del mismo poniendo ante los ojos sus desastrosos efectos.

La sabiduría es incompatible con el pecado. Quien quiera hacerse su discípulo tiene que romper radicalmente con él. Respecto de los pecados ya cometidos, Ben Sirac recuerda una doble conducta: oración al Señor para obtener su perdón y expiar el reato de culpa y pena que dejan los pecados perdonados, y el firme propósito de nunca más volver a cometerlos, teniendo en cuenta que la recaída ofende mucho más al Señor y hace cada vez más difícil el arrepentimiento. Ben Sirac manifiesta que debemos huir del pecado con el mismo horror con que huimos de la serpiente, cuya mordedura venenosa sabemos nos haría morir; con la misma diligencia con que escaparíamos del león, cuyas garras nos destruirían. Si esos animales causarían la muerte del

cuerpo, el pecado mata la vida del alma; por eso los cristianos dejaban despedazar sus cuerpos por las fieras antes que mancillar sus almas por el pecado. Es el pecado — advierte también el sabio (v.4) — como una espada de dos filos, cuya herida no se puede curar con medicina alguna. Solamente Dios, con su infinita misericordia, la puede curar, y para llevarlo a cabo exigió nada menos que la muerte en la cruz de su Hijo hecho hombre.

Después de haber hablado del pecado en general, Ben Sirac se refiere a algunos en particular. Y en primer lugar de la *soberbia* (v.5), fuente de todos los vicios, especialmente de la violencia de que suele ir acompañada, y cuyos desastrosos efectos ponen los autores sapienciales con frecuencia de relieve. Dios humilla a los soberbios y los priva con frecuencia de sus bienes, que hace pasar a los pobres y humildes! “En sentido espiritual se puede decir — comenta Girotti — que, por más rico en virtud que parezca un hombre, si entra en él una presuntuosa complacencia de sí mismo, la que San Agustín llama una injusticia y un ultraje que se hace a Dios, porque se apropia lo que sólo a El pertenece, el orgullo lo arruina y destruye hasta las raíces la gracia y la virtud que se encontraban en él.”² La soberbia tiene muchas veces como efecto la opresión del pobre y del indefenso, pecado que clama al cielo y no suele tardar en recibir el castigo merecido. “La dureza de su corazón — dice Bossuet — para con los pobres endurece el corazón de Dios contra él.”³ Consecuencia suya suele ser también la indocilidad frente a la reprensión, defecto de funestas consecuencias, porque quien aborrece la corrección se endurece en sus faltas, le irán dominando sus vicios, y vendrá a seguir los caminos del pecador. Los efectos contrarios obtiene el temor de Dios, que hace sensible a todo lo que ofende al Señor, y acepta, por lo mismo, la corrección con toda docilidad, convirtiéndose de todo corazón de su pecado y caminando por los senderos de la sabiduría, que cada día poseerá en un grado mayor.

Defecto, si no tan grave como los anteriores, pero sí muy frecuente, es el hablar demasiado, lo que origina los pecados de lengua, tan numerosos y a veces graves, que ofenden el precepto sagrado del amor. Los sapienciales ponen muchas veces en guardia respecto del uso de la lengua. De todo ello se libra el que es discreto en sus palabras; ni manifestará sus defectos ni los ajenos; unos y otros los encubre su silencio.

Junto a la soberbia se encuentra muchas veces la avaricia, pecado del que también tiene que huir quien no quiera exponerse a serias contrariedades y tal vez a muy graves males. Lo expresa gráficamente Ben Sirac: quien a base de bienes injustamente adquiridos hace su fortuna, la perderá a manos de quienes se sentirán con derecho a despojarle de sus bienes. Y tal vez éstos lo hagan, si el momento oportuno llega, de una manera tan violenta, que pudieran dar sentido real a la expresión de Ben Sirac: *amontona piedras para la sepultura* (V.9).

Concluye la perícopa con unas observaciones o advertencias sobre los impíos: son como *estopa*, materia sumamente inflamable, que en un instante puede quedar reducida a cenizas, que el fuego de la ira divina puede destruir en un momento⁴. Es más fácil, constata Ben Sirac, la vida fácil y cómoda del pecador, que se entrega a los placeres de la tierra, que la vida austera y sacrificada del justo, que pone su corazón en el cumplimiento fiel de la Ley de Dios. Pero, al final, el pecador será sepultado en el olvido de las profundidades del hades⁵, mientras que el justo será exaltado en el día de la muerte⁶. Ben Sirac no tiene todavía ideas claras sobre la retribución ultraterrena. Parece entrever el castigo del impío en la otra vida al mencionar sólo ocasionalmente la profundidad del mundo de los infiernos, en que precipitará al pecador. Pero, por lo que a la felicidad futura del justo respecta, nada sabe, pues les aconseja esperar la recompensa en esta vida, **sin hacer en sus consejos referencia alguna a la eternidad**⁷.

Sabiduría y necesidad (21:12-31).

¹² El que guarda la Ley es dueño de sí. ¹³ Y el fin del temor de Dios es la sabiduría. ¹⁴ No es educado el que no es prudente; ¹⁵ pero hay una prudencia que acarrea mucha amargura. ¹⁶ La ciencia del sabio crece como una inundación, y su consejo es como una fuente de vida. ¹⁷ El corazón del necio es como un vaso roto, no retiene la sabiduría. ¹⁸ El hombre sabio oír una palabra discreta, la alabará y le añadirá algo más; pero la oye el descontentadizo, y mostrará su desagrado y se la echa a las espaldas. ¹⁹ La conversación del necio es como carga en el camino, pero en los labios del prudente se halla complacencia. ²⁰ El parecer del prudente es requerido en la asamblea, y a lo que dijere pondrán mucha atención. ²¹ Como casa en ruina es la sabiduría para el necio; y la ciencia para el insensato es palabra ininteligible. ²² Grillos en los pies es la disciplina para el insensato, y como esposas en su mano derecha. ²³ El necio, cuando ríe, ríe estrepitosamente; el discreto apenas sonríe por lo bajo. ²⁴ Como joya de oro es para el prudente la disciplina, como brazaletes en su brazo derecho. ²⁵ Los pies del necio son ligeros para entrar en las casas, pero el varón discreto se recela de entrar. ²⁶ El necio desde la puerta curiosear, el prudente se detiene fuera. ²⁷ Es una grosería escuchar a las puertas; el prudente se avergüenza de hacerlo. ²⁸ Los labios de los necios dicen necedades, las palabras del prudente pesan en la balanza. ²⁹ En la boca del necio está su corazón; mas el corazón del sabio es su boca. ³⁰ Cuando el impío maldice a su enemigo, se maldice a sí mismo. ³¹ Mancha su alma el murmurador y es aborrecido en la vecindad.

En esta extensa perícopa, el autor continúa la comparación, que interrumpió la sección precedente, entre el sabio y el necio, poniendo de relieve sus diversas actitudes en las diferentes circunstancias de la vida.

El primer paso, advierte antes, para la conquista de la sabiduría es el dominio de sí mismo, que controla los instintos que inclinan al mal. San Pablo, en su carta a los Romanos, habla de la inclinación de la concupiscencia, que obstaculiza el cumplimiento de lo que la mente declara ley de Dios⁸. Y el temor de Dios, que lleva a ese cumplimiento de la ley de Dios, conduce, por lo mismo, a la verdadera sabiduría, que no consiste en el mero conocimiento de los mandamientos divinos, sino en la práctica de los mismos. Este dominio de sí mismo es un acto maravilloso de prudencia. Pero hay dos clases de prudencia: una que consiste en adaptar los actos de la vida práctica a los postulados de la sabiduría y de la educación; otra que es la habilidad que tienen los malos para llevar a cabo sus perversos planes, astucia que les lleva muchas veces al castigo por parte de los hombres, y siempre por parte de Dios⁹.

Ben Sirac advierte entre el sabio y el necio numerosas discrepancias. La primera, en cuanto a la sabiduría misma. Si el sabio oye una enseñanza, pone en ella su atención, la medita en su interior, con lo cual progresa en el conocimiento de la sabiduría, y puede presentar a los demás una doctrina cultivada, perfecta, viniendo a ser para ellos con sus consejos como una fuente de aguas vivas que le proporciona una vida larga y feliz¹⁰. Si la oye el necio, como es incapaz de apreciarla o, si la comprende, ve que está en desacuerdo con sus inclinaciones, no hará caso e incluso la despreciará, asemejándose a una cisterna rota, que no retiene las aguas¹¹.

Distintos son también los efectos que produce la conversación del necio y la del sabio. Aquella resulta pesada e insoportable para toda persona seria, porque no suele contener una palabra edificante y provechosa, mientras abunda en necedades y sandeces. La del sabio, por el

contrario, se hace agradable a sus oyentes, porque a su contenido lleno de sabiduría y aciertos suele añadir la gracia en el hablar, de modo que sus sentencias son “panal de miel, dulzura del alma y medicina de los huesos.”¹² Por lo cual, su parecer es preguntado con todo interés en las asambleas públicas, donde se tratan los asuntos serios e importantes de la sociedad, o en las reuniones de la sinagoga los sábados¹³, donde los oyentes le escuchan ávidamente y meditan en su corazón sus palabras para inspirar en ellas su vida.

Con expresivas comparaciones intenta el autor expresar lo que es para el necio la sabiduría y la disciplina. El necio no comprende las máximas de la sabiduría, por lo que le resultan tan inútiles como la casa en ruinas a su dueño, que no la podrá habitar. Y las normas de disciplina, tan molestas como al preso los grillos que sujetan sus pies y las esposas que privan de movimiento a sus manos; son para él como un freno que no le deja libertad de acción, que él desea para entregarse a sus caprichos y a los instintos e inclinaciones de su concupiscencia. El sabio, en cambio, las aprecia y sigue con gusto, porque le ayudan a conseguir la sabiduría, que le confiere una dignidad y estima en el orden moral semejante al que dan al cuerpo los más bellos adornos¹⁴.

La misma manera de reír manifiesta al exterior la diferencia que entre ellos existe. El necio no controla su risa, ríe a destiempo y lo hace muchas veces inmoderadamente; el sabio, si bien considera más propia de su dignidad la seriedad — los sabios no deben ser amantes del reír, decía Platón —, cuando llega el momento, sabe reír, pero siempre en la forma educada que señala la prudencia.

La vida social ofrece numerosas ocasiones o circunstancias en que la actitud del necio y del sabio discrepan por completo. Así respecto de la casa del vecino. Aquél entra en ella sin reflexionar si su entrada resultará agradable o si su presencia molesta. En pocas cosas, por el contrario, se muestra el prudente tan cauto y reservado como en el visitar casas ajenas; aun invitado, no entrará en ellas muchas veces si no le fuere insistentemente rogado. Si el necio no puede entrar en seguida y ha de permanecer esperando en el umbral, se pone a escuchar a través de las ventanas o rendijas de las puertas lo que dentro pasa, indiscreción en que el sabio se avergonzaría incurrir. Como en Oriente las ventanas no tienen cristales ni hojas de ventana, sino simplemente celosías, no era difícil curiosear desde fuera lo que se hace dentro de una casa.

Pero lo que quizá revela más claramente la profunda diferencia entre el necio y el sabio es su conversación. Aquél no acierta a decir otra cosa que necedades, pues profiere con sus labios lo primero que impresiona sus sentidos o pasiones, sin hacerlo pasar por la reflexión de la inteligencia, de modo que parece tiene su corazón a flor de labios. El sabio, en cambio, pesa sus palabras antes de proferirlas, de modo que es el corazón, la inteligencia, la que habla por su boca. Al contrario que en el caso del necio, puede decirse que tiene ésta en el corazón.

Concluye el autor señalando dos vicios, con sus respectivas consecuencias, que suele tener el necio impío. Este murmura con toda facilidad de los demás y maldice por cualquier otro motivo a quienes no aguantan sus necedades. Ello hace patente su necesidad e insensatez, con la consiguiente mengua de su estima y el daño que entraña su falta de caridad¹⁵.

1 Prov 15:25; cf 1:52-53 — 2 O.c., 21:5 P-437. — 3 Cf. 31:21-26. — 4 8:13; Is 1:31; Mal 3:19. — 5 Prov 7:27; 9:18; 14:12. — 7 9:11; 11:26-28; 51:30. — 8 7:13-25. — 9 Cf. 19:19-23. — 10 Prov 10:11; 13:14; 16:22; 18:4. — 11 Jer 2:13; Neh 9:26; Sal 50,17. — 12 prov 16:24. — 13 Lc 2:16. — 14 6:24-32- — 15 La Vulgata dice en el v.30: *Cuando el impío maldice al diablo...*, que los exegetas interpretan en el sentido genérico de adversario, enemigo, y que para el impío no es otro que el hombre justo. Smend opina que *σταναν* es una equivocación del escriba por *ουτετόν*.

22. Pereza, Ineducación, Necedad, Amistad.

El perezoso (22:1-2).

¹ Se asemeja el perezoso a una pella de barro; todos silban sobre su infamia. ² Se parece a una bola de estiércol; quien la toma se sacude las manos.

Estos dos versos intentan poner de manifiesto lo detestable y hasta repugnante que resulta al sabio la indolencia del perezoso. Ben Sirac lo compara a una piedra cubierta de fango y a una bola de estiércol, que repelen a quienes inadvertidamente las tocan. El libro de los Proverbios dice que el haragán es como vinagre a los dientes y humo a los ojos para quien le manda ². Ben Sirac añade que todos *silban* sobre su infamia, manera de manifestar el desprecio que data de muy antiguo. Naturalmente, el sabio, diligente por naturaleza, rehuye de todo punto el trato con el perezoso, incapaz de cuanto suponga algún sacrificio.

El hijo mal educado (22:3-6).

³ Es deshonra del padre haber engendrado un hijo indisciplinado; una hija así le nace para su daño. ⁴ La hija prudente es un tesoro para su marido; la desvergonzada será fuente de disgustos para el que la crió. ⁵ La hija necia confunde a su padre y a su marido, y por ambos será despreciada. ⁶ La música en el duelo es cuento fuera de tiempo, pero los castigos y la disciplina son siempre oportunos.

El hijo mal educado es una deshonra para su padre, a quien se culpará de negligencia en la formación de los hijos. Antes afirmó que vale más un hijo bueno que mil malos, y más morir sin hijos que tenerlos impíos ³. Proverbios dice que quien engendra un hijo necio, para su mal lo engendra, pues los primeros que sufrirán las consecuencias de su indisciplinada serán los mismos padres ⁴. La afirmación del sabio se verifica sobre todo si la indisciplinada es la hija, porque a la deshonra que su ineducación entraña añadirá para el padre la dificultad en encontrarle un buen marido. Mientras que la hija virtuosa consigue la bendición de Dios y estima de los hombres, y con su prudencia proporciona prosperidad al hogar, y, por lo mismo, gloria a su marido ⁵, la necia y desvergonzada será el oprobio, primero de los padres y luego también de su marido, que, lejos de amarla con ternura, sentirá desprecio hacia ella. Un buen padre debe procurar evitar tal ignominia a su hija; lo conseguirá no con largas exhortaciones hechas a destiempo, que serían como música alegre en el duelo ⁶, sino con la disciplina, que templa la voluntad, y el castigo, que en su justa medida será oportuno y muchas veces, especialmente en los años de la infancia, necesario. Por eso aconseja el sabio: “no ahorres a tu hijo la corrección, que hiriéndole con la vara librarás su alma del sepulcro” ⁷, pues “la necedad se esconde en el corazón del niño, y la vara de la corrección la hace salir fuera.” ⁸

El necio (22:7-22).

⁷ Como quien compone un cacharro roto es el que enseña a un necio; ⁸ es despertar a un dormilón que duerme profundo sueño, ⁹ Es hablar con un dormido el hablar con un necio, que al fin acabará por decir: ¿Qué pasa? ¹⁰ Llorar por un muerto, pues ya se extinguió su luz, y llorar por el necio, pues se extinguió su inteligencia. ¹¹ No llores demasiado por un muerto, pues ha logrado el reposo. ¹² La vida del necio es peor

que la muerte. ¹³ El duelo por un muerto dura siete días, pero el duelo del necio y del impío todos los días de su vida. ¹⁴ Con el necio no hables demasiado, ni vayas con el insensato* ¹⁵ Guárdate de él si quieres evitar el fastidio, y no te manchará con su contacto. ¹⁶ Apártate de él y tendrás descanso, y no tendrás que sufrir de su necesidad. ¹⁷ Que es más pesado que el plomo; ¿y cómo llamarle sino necio? ¹⁸ La carga de arena, de sal, de hierro, son más fáciles de sobrellevar que un necio. ¹⁹ El maderamen bien ensamblado de un edificio no lo desencaja un terremoto; así el corazón afirmado en consejo bien maduro ²⁰ no vacila en tiempo alguno. Corazón que se apoya en pensamiento sabio es como revoque mezclado con arena en muro liso. ²¹ Empalizada que no se hinca bien no se sostiene contra la fuerza del viento; ²² así el corazón tímido, apoyado en necios pensamientos, no resiste al temor.

Pretender enseñar al necio con consejos y exhortaciones es perder el tiempo. Su mente, dispersa en las mil cosas que ofrecen los sentidos, no sigue las enseñanzas del sabio, ni las quiere seguir, porque son contrarias a sus inclinaciones. Dormido en sus malos hábitos y entregado a sus pasiones, sólo la vara de la corrección le hará reaccionar. “En sentido espiritual — comenta Girotti —, las palabras del sabio pueden aplicarse a los pecadores, los cuales, mientras están dominados por el afecto al pecado, no tienen ojos para ver ni oídos para oír. Entonces lo más prudente no será quizá el hablar a ellos de Dios, sino a Dios de ellos, a fin de que El les diga en el interior de su corazón, según la expresión de San Pablo (Ef 5:14): 'Despertad vosotros que dormís; salid de la muerte en que os encontráis, y Jesucristo os iluminará’⁹. Su condición es más digna de llanto que la muerte misma. El que partió de este mundo se halla ya libre de las miserias de esta vida; el necio está sujeto a la más terrible de todas ellas, que es el pecado; aquél ha muerto a la vida del cuerpo, éste a la vida del alma y amistad con Dios, de modo que, si por el difunto se hacen siete días de luto ¹⁰, por el necio pecador se debería hacer duelo todos los días de su vida en que permanece en pecado.

El sabio deberá adoptar la siguiente conducta para con el necio: tratar con él lo indispensable a fin de evitar el fastidio que su conversación produce u y el daño que el contacto con el pecador puede ocasionar; dada la propensión de nuestra naturaleza al mal y la lucha dura que muchas veces supone el bien ¹², el “dime con quién andas y te diré quién eres” suele tener aquí frecuente realidad. Los autores sapienciales no se cansan de poner de manifiesto lo molesto que para el sabio resulta el necio, más que tener que soportar el peso de metales como el plomo; éstos imponen al cuerpo una carga que ciertos medios pueden aliviar; el trato con el necio afecta al espíritu, y las consecuencias del mismo con dificultad se evitan.

Por medio de comparaciones explica Ben Sirac la fortaleza del sabio, que se apoya en las enseñanzas de la sabiduría que ha asimilado mediante la reflexión, y la debilidad frente a las dificultades del necio, que carece de principios serios de conducta. El primero se mantiene firme ante toda adversidad, como resiste al terremoto el edificio cuyos muros están asegurados por un armazón de madera bien ajustada ¹³; sus principios son consistentes como el revoque mezclado con arena. El segundo, desprovisto de criterios firmes y voluntad fuerte, se rinde ante la dificultad, como el edificio sin fundamentos, que abate la tempestad ¹⁴.

La amistad (22:23-32).

23.24 Quien los ojos se frota saca lágrimas, y el que se punza el corazón descubre sus sentimientos. ²⁵ Quien tira una piedra a los pájaros los espanta; el que afrenta al amigo rompe la amistad. ²⁶ Si desenvainaste la espada contra el amigo, no desespe-

res, todavía hay remedio.²⁷ Si hiciste reproches al amigo, no temas, que hay lugar a la reconciliación. Pero ultrajar, revelar secreto, traicionar, son cosas que espantan a todo amigo.²⁸ Sé fiel al amigo en su pobreza, para que así goces de sus bienes en la prosperidad.²⁹ Permanece a su lado en el tiempo de la tribulación para que tengas parte de su ventura.³⁰ Antes del fuego sale por la chimenea el humo; a la sangre preceden los insultos.³¹ No me avergonzaré de defender a mi amigo ni me ocultaré de él, que, si algún mal me sucede por él,³² a él le echarán todos la culpa.

Termina el capítulo con una perícopa sobre el comportamiento, positivo y negativo, que es preciso observar en orden a conservar la amistad, y que puede considerarse como una aplicación práctica del paralelismo anteriormente expuesto entre la sabiduría y la necedad. Comienza advirtiendo lo delicada que es la amistad, comparable a la sensibilidad del ojo ante la acción de la mano que lo frota; a la del pájaro, que huye despavorido ante la piedra lanzada entorno suyo. También ella se resiente con las indelicadezas del amigo y desaparece, sobre todo si éstas llegan al juicio temerario y la injuria.

Hay entre amigos cosas que no rempen la amistad, pero las hay de todo punto intolerables, de modo que no puede con ellas subsistir. Si en una discusión te acaloraste y proferiste una palabra menos agradable, no hubo mala intención, y los amigos unidos por una sincera amistad se perdonan. Pero, si se profieren palabras injuriosas, se revelan secretos¹⁵, se hace traición aprovechando la confianza dada, la amistad se destruye. Viene bien a este propósito la advertencia del v.30: procura evitar las pequeñas manifestaciones de la ira, porque éstas pueden excitar los ánimos, se hace violenta la discusión, de las palabras se pasa a los hechos, y lo que en un principio fue una sencilla falta de caridad, puede al final hacer correr la sangre.

Tu conducta para con el amigo ha de estar basada en un amor y una fidelidad que no claudiquen ante su pobreza ni ante su tribulación. Es así como podrás estar a su lado el día de la prosperidad, porque con tu fidelidad en las circunstancias adversas diste pruebas de una amistad sincera y leal¹⁶. Y esto sin avergonzarte ante los demás de pasar por amigo suyo, dispuesto incluso a defenderlo si es injuriado. Si después él no te corresponde, el mal será para él, pues nadie en adelante confiará en él, mientras que tú serás admirado por todos.

1 El texto griego es más expresivo aún: "mancillada por los excrementos." — 2 10,26. — 3 16:3-4. — 4 17:21. — 5 Prov 12:4. — 6 Prov 25:20. — 7 Prov 23:13-14. — 8 Prov 22:15. — 9 O.C., a 22:9 p-441. — 10 Esta debía de ser la costumbre o ley ordinaria. En el caso de Arón y Moisés se prolongó hasta un mes (Núm 20:20; Dt 34:8), y en el de Jacob dos (Gen 50:3). Cf. en 38:18 el parecer de Ben Sirac sobre el particular. — 11 21:19. — 12 Prov 29:9. — 13 1 Re 6:36. — 14 La Vulgata añade el v.23: Como *el corazón del necio que siente miedo en sus pensamientos, así el que persevera siempre en los preceptos del Señor*. La primera parte no está muy de acuerdo con el pensamiento precedente. La segunda contiene un pensamiento conocido que se repite en las adiciones de la Vulgata. — 15 8:17; 9:8-15. — 16 Cf. Lc 31:34.

23. Oración Frente a los Pecados de Lengua y Sensualidad.

Oración del sabio (22:33-23:1/6).

³³ ¡Quién pusiera una guarda a mi boca y un sello de circunspección a mis labios para que por ellos no cayese y no me perdiera, preservando del mal mi lengua! 23 Señor, Padre, Soberano de mi vida, no permitas que por ellos caiga.² ¡Quién me diera que manejases el azote contra mis pensamientos, y contra mi corazón la disciplina de la sabiduría, compasión a mis faltas, para que no incurra en pecados de lengua,³ a fin de que no se multipliquen mis yerros, y se acrecienten mis pecados, y venga a

caer ante el enemigo, y éste se regocije al verlo! ⁴ Señor, Padre y Dios de mi vida, no me abandones a sus sugerencias. ⁵ No me haga altivo de ojos; aparta de mí toda mala inclinación ⁶ No se adueñen de mí los placeres del vientre y de la sensualidad, y no me entregues al deseo lascivo.

Concluye Ben Sirac la sección quinta del libro con una preciosa oración en que implora a Dios le preserve de los pecados de lengua y sensualidad, a que todavía se referirá antes de pasar a la sección siguiente. Reconoce con ella que, dada la facilidad con que la lengua se desliza hacia ciertos pecados y la propensión de la naturaleza humana a los placeres sensuales, no bastan las meras normas sapienciales para mantenerse alejado de ellos, sino que es precisa una asistencia especial de Dios, que se consigue mediante la oración. La dirige a Dios, *Padre y Soberano de su vida*, lo que pone una nota de confianza y humildad, a la vez que indica relaciones más individuales del israelita con Dios que en tiempos pasados, en que **Dios era más bien el Padre del pueblo elegido** l.

Siendo el Señor quien da la respuesta a los labios ², y pudiendo éstos proferir bendición o maldición ³, el sabio pide al Señor un dominio tal de su lengua, que le permita hablar siempre conforme a los dictados de la sabiduría y evitar los pecados en que aquélla tan fácilmente incurre. Y como éstos provienen de los pensamientos malévolos de la mente y de los afectos incontrolados del corazón, Ben Sirac implora corrección y castigo respecto de uno y otra que le obliguen a poner junto **a la gracia de Dios el castigo personal preciso para obtener la victoria y no** venir a ser por sus pecados motivo de júbilo para sus enervos, que diría también el salmista en una oración parecida⁴. En la segunda parte, repetida la invocación a Dios Padre (v.4), solicita ayuda y protección para no caer en los pecados de sensualidad, que, juntamente con los de lengua, son de los más difíciles de evitar. Las sugerencias del v.5 se refieren al “corazón y pensamientos” del v.2, no al “enemigo” del v.3. La *altivez de ojos*, más bien que el orgullo, designa en este contexto la mirada concupiscente del que está dominado por la pasión impura ⁵. Los *placeres del vientre*, dado que no se trata en la perícopa de la intemperancia, designa seguramente los placeres de la carne. La invocación de la gracia de Dios no dispensa del esfuerzo humano. A su plegaria, Ben Sirac va a añadir unas normas de prudencia y unas exhortaciones encaminadas a dar luz a la mente y fortaleza a la voluntad en la lucha que sus discípulos han de sostener si quieren evitar los pecados mencionados.

El dominio de la lengua (23:7-20).

⁷ Escuchad, hijos míos, la disciplina de la lengua, que el que la guarde no será cogido en falta. ⁸ Que por los labios es cogido el pecador, y vienen a caer el maldiciente y el soberbio. ⁹ No te habitúes a proferir juramentos, ¹⁰ ni a pronunciar el nombre del Santo. ¹¹ Pues como el esclavo puesto de continuo a la tortura no está libre de cardenales, así el que siempre jura y profiere el nombre de Dios no se verá limpio de pecados. ¹² Hombre que mucho jura se llenará de iniquidades, y el azote no se apartará de su casa. ¹³ Si uno peca, el pecado pesará sobre él, y si no tiene cuenta, pecará doblemente. ¹⁴ El que jura en vano no está exento de culpa, y su casa estará llena de penas. ¹⁵ Hay modos de hablar que llevan a la muerte; lejos estén de la descendencia de Jacob. ¹⁶ Pues todo esto debe estar muy lejos del varón, y así no se verá enredado en el pecado. ¹⁷ No habitúes tu lengua a libertina disciplina, que va acompañada del hablar pecaminoso. ¹⁸ Acuérdate de tu padre y de tu madre cuando te sientes en medio de los grandes; ¹⁹ no sea que, olvidándote de ellos en su presencia, ven-

gas a hacer el necio, y querrías entonces no haber nacido. ²⁰ **Hombre de hablar vituperable no llegará en su vida a la sabiduría.**

Comienza recordando la necesidad de la disciplina de la lengua para evitar sus pecados, e indica que el hábito de murmurar y la soberbia son las más frecuentes causas de los mismos.

Ante todo es preciso una cautela especial respecto del juramento y del tener siempre en los labios el nombre de Dios. En la antigüedad era muy frecuente el juramento; mediante él se arreglaban muchas cosas en aquellas sociedades imperfectamente constituidas. Los judíos tenían ideas un poco raras respecto de él; sólo consideraban pecado grave el perjurio, y si el nombre de Dios no entraba en el juramento, no se creían obligados a su cumplimiento ⁶. Es muy difícil que quien está de continuo jurando o tiene en sus labios a cada momento el nombre de Dios, no lo haga alguna vez en vano, sin la debida reverencia en un momento de indignación, o en un momento de apuro no jure en falso. Por ello recomienda el sabio no habituarse al juramento ni a tomar, sin más, en los labios el nombre de Dios. Dice San Agustín que “jurar en falso es perdición, jurar lo verdadero es cosa peligrosa, no jurar es lo más seguro.” ⁷

A los cristianos, Jesucristo dio esta norma ideal: entre los miembros del nuevo reino debe reinar tal confianza y sinceridad, que baste un sí o un no sencillos para ser creídos, sin necesidad de juramento alguno, el cual está indicando que aquéllas fallan ⁸. Ben Sirac puntualiza que se puede faltar al juramento de tres maneras: jurando a la ligera, lo que era preciso expiar ⁹; no cumpliendo lo prometido conjuramento, que crea una obligación especial, y jurando en falso, **profanación del nombre de Dios que no quedará sin castigo** ¹⁰.

Pero hay un pecado de lengua más grave todavía que el juramento; tan detestable, que Ben Sirac no quiere ni mencionarlo por su nombre: la blasfemia, que en la Ley se castigaba con la pena de muerte ⁿ y que los israelitas debían de todo punto aborrecer.

La sabiduría va más allá todavía en sus exigencias. Sus discípulos han de evitar no sólo los pecados graves de lengua, sino también cuanto desdice de su dignidad y decoro, como son las palabras y conversaciones torpes, que, si no están bien en otras gentes, mucho menos en boca de los israelitas, escogidos como pueblo predilecto **por el Dios tres veces santo, que quiere también santo a su pueblo** ¹².

Los versos siguientes (18-19) se refieren a quien, habiendo tenido un origen humilde, llega después a ocupar un puesto destacado en la sociedad. Ben Sirac le recomienda que no incurra en el olvido de quienes le dieron el ser y se abstenga de toda palabra desdeñosa hacia ellos cuando se encuentre en medio de los grandes. Sería una falta contra el cuarto precepto, que Dios no dejaría sin castigo, y una falta de educación, que le granjearía el desprecio de los nombres. Ello le haría sentir confusión, y tal vez desesperado llegase a maldecir el día de su nacimiento ¹³. Concluye la perícopa con una advertencia: quienes se habitúan a los pecados de lengua, difícilmente se corrigen después, por lo que es preciso atacar este defecto en sus principios.

Los pecados de lujuria (23:21-37).

²¹ **Dos suertes de hombres multiplican los pecados y una tercera atrae la cólera.** ²² **El que se abrasa en el fuego de sus apetitos, que no se apaga hasta que del todo le consume.** ²³ **El hombre impúdico consigo mismo, que no cesará hasta que su fuego se extinga.** ²⁴ **El hombre fornicario, a quien todo pan le es dulce, que no se cansará mientras no muera.** ²⁵ **El hombre infiel al propio lecho conyugal, que dice para sí: “¿Quién me ve?”** ²⁶ **La oscuridad me cerca y las paredes me ocultan; nadie me ve, ¿qué tengo que temer? El Altísimo no se da cuenta de mis pecados.”** ²⁷ **Sólo teme los**

ojos de los hombres,²⁸ **y no sabe que los ojos del Señor son mil veces más claros que el sol, y que ven todos los caminos de los hombres y penetran hasta los lugares más escondidos.**²⁹ **Antes que fueran creadas todas las cosas, ya las conocía El, y lo mismo las conoce después de acabadas.**³⁰ **Será aquél castigado en las plazas de la ciudad, y donde menos lo sospecha será N cogido.** 31.32 **Así también la mujer que engaña a su marido, y de un extraño le da un heredero;**³³ **porque en primer lugar desobedeció a la Ley del Altísimo, y además pecó contra su marido; y en tercer lugar cometió adulterio, dándole hijos de varón extraño.**³⁴ **Esta será llevada ante la asamblea y recaerá sobre sus hijos la duda;**³⁵ **sus hijos no echarán raíces ni sus ramas darán fruto.** 36 **Dejará una memoria de maldición y su deshonra no se borrará.**³⁷ **Y los supervivientes conocerán que nada hay mejor que el temor del Señor y nada más dulce que atenerse a sus mandamientos.**

De los pecados de lengua pasa a la otra clase de pecados que mencionó en su oración, para insistir en la gravedad del adulterio. Abre la sección una sentencia numeral, en que se enuncia el número total de las cosas a que se va a hacer referencia, menos una, que se enuncia a continuación con cierto misterio e intriga, y que excede a las precedentes en importancia. La primera clase de hombres que multiplica los pecados de lujuria son los que se dan al pecado solitario; su sensualidad es comparada al fuego, que arde hasta haber consumido y devorado todo, pues también ella no cede hasta haber agotado las mismas energías físicas del lujurioso. La segunda, los fornicarios, a quienes el fuego de la pasión lleva a pecar con toda mujer que les sale al paso, y cuya concupiscencia no se extingue más que con la muerte. “El hombre que se acostumbra a este vicio — escribe A Lapide — peca con cualquiera que le presente ocasión; toda mujer, esté dotada de belleza o carezca de ella, sea pobre o rica, sea joven o anciana, le parece buena para saciar su concupiscencia, como sabe dulce y sabroso al famélico el pan aunque sea moreno y duro. La concupiscencia y costumbre de fornicar es tan tenaz, que no envejece con los años, sino que subsiste, tiene vigor y arde hasta la misma muerte.”¹⁴

La tercera clase son los adúlteros (v.25-30), los cuales piensan que Dios no presta atención a sus pecados, y procuran no ser descubiertos por los hombres a fin de evitar las penas con que se castigaba este pecado. Se equivocan al enjuiciar así la actitud de Dios. El conoce al hombre aun antes de que exista¹⁵, sigue los pasos de cada uno de los vivientes, sin que uno solo escape a su providencia¹⁶, y conoce las más profundas intenciones de la mente humana y los más íntimos sentimientos del corazón del hombre¹⁷. “Dios — escribe A Lapide — prevé las acciones buenas y malas de los hombres antes de que vengan al mundo; las ve cuando están en el mundo y las juzgará cuando salgan del mundo.”¹⁸ Pero el lujurioso vive abismado en sus pecados, y termina por hacerse en la práctica un ateo, y no es del parecer de Séneca, que, siendo gentil, exclamaba: “Aunque supiera que los hombres ignorarían su pecado y Dios lo desconociese, sin embargo, no pecaría por la torpeza y fealdad del mismo.”¹⁹ También las precauciones del adúltero para que su pecado quede oculto a los hombres fallan con mucha frecuencia. Más de una vez, cuando el adúltero se creía más seguro, fue sorprendido en su delito, con la consiguiente infamia, a la que siguió un implacable castigo²⁰.

Y lo mismo ocurrirá a la adúltera (v.32). También ella será castigada con todo rigor por el triple pecado cometido con su acto lujurioso: ofensa a Dios desobedeciendo un mandamiento de la Ley²¹; infidelidad para con su marido, cuya fe, prometida ante el Señor, ha violado²², e injuria a los hijos legítimos, a los que añade un extraño con quien aquéllos habrán de compartir su herencia. Los cristianos, que sabemos que nuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo, po-

dríamos insistir en este nuevo motivo como poderoso estímulo para apartarse de tan grave pecado. Pero no sólo la adúltera sufrirá la pena de su delito, sino que sufrirán también las consecuencias sus hijos legítimos, sobre cuya legitimidad alguien formulará sospechas al ser descubierto su pecado, y por supuesto los ilegítimos, que quedaban excluidos de la comunidad religiosa²³ y expuestos a los males que menciona en su primera parte el libro de la Sabiduría²⁴. Quienes conocen la infamia en que incurre la adúltera comprenderán cuánto mejor es el temor de Dios, principio de sabiduría que lleva a la práctica de la virtud²⁵, que seguir la concupiscencia de la carne.

1 1 Par 29:6; Is 63:16; Mal 2:10. — 2 Prov 16:1. — 3 Sant 3:9. — 4 Sal 38:17. — 5 26:9; Gen 39:7; Mt 5:28. — 6 Mt 5:33-37; Sant 5,ia. — 7 Serm. 28 D Verb. Apost. — 8 Mt 5:33-37. — 9 Lev 5:4-6. — 10 Ex 20:7; Lev 19:12; Dt 5:11. — 11 Lev 24:14. — 12 Cf. Lev. 0.17-27 (código de la santidad), e Isaías, el profeta de la santidad de Yahvé. — 13 Jer 20,14; Job 3:3, — 14 O.c., 23:23 t.1 p.606. — 15 Jer 1:5. — 16 Eclo 16:17. — 17 Prov 16:2.12; 24:21:2. — 18 O.c., 23:29 t.i p.610. — 19 Citado en A Lapide, o.c., 3.23:25 t.1 p.606. — 20 cf. 2 Sam 11. La Ley castigaba el adulterio con la pena de lapidación (Lev 20:10; Dt 22:22; Ez 16:40). En los días de Ben Sirac parece se aplicaba una pena menos rigurosa (cf. Prov 5:11-14; 6:35). La Vulgata añade que *caerá en deshonra de todos, porque no conoció el temor de. ¿tos*. Este le hubiera llevado a la disciplina de las pasiones y evitado caer en la tentación. — 21 Ex 20,14; Dt 5:17. — 22 Prov 2:17. — 23 Cf. Dt 23:3 — 24 Cf. 3:16-19; 4:3-6. — 25 La Vulgata añade el v.38: “Es una gran gloria seguir al Señor, porque de El se recibe largo número de días.” Cf. Prov 3:2.

Parte Segunda.

Excelencia y Postulados Sociales de la Sabiduría.

Comienza la segunda parte, de características similares a la primera, con un maravilloso elogio de la sabiduría, que le sirve de introducción. Su contenido se refiere principalmente a los requisitos para obtenerla: temor de Dios, oración y sacrificio, y a las relaciones con los demás: trato con las mujeres, educación de los hijos, actitud a observar con los siervos, con el médico, con los muertos; también sobre el recto uso de las riquezas, comportamiento en los banquetes, y otros variados temas que comprenden las más diversas circunstancias de la vida. El procedimiento literario es el mismo que en la parte primera.

Sección 1 (24:1-33:6).

24. Elogio de la Sabiduría.

Mora especialmente en Israel (24:1-16).

¹ La sabiduría se alaba a sí misma y se gloria en medio de su pueblo. ² En la asamblea del Altísimo abre su boca y en presencia de su majestad se gloria. ³⁻⁴⁻⁵ Yo salí de la boca del Altísimo, ⁶ y como nube cubrí toda la tierra. ⁷ Yo habité en las alturas, y mi trono fue columna de nube. ⁸ Sola recorrí el círculo de los cielos y me paseé por las profundidades del abismo, ⁹ por las ondas del mar y por toda la tierra. ¹⁰ En todo pueblo y nación imperé; ¹¹ en todos busqué descansar para establecer en ellos mi morada. ¹² Entonces el Creador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación; ¹³ y me dijo: Habita en Jacob y establece tu tienda en Israel. ¹⁴ Desde el principio y antes de los cielos me creó y hasta el fin no dejaré de ser. En el tabernáculo santo, delante de él, ministré. ¹⁵ Y así tuve en Sión morada fija y esta-

**ble, reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio. ¹⁶
Eché raíces en el pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad.**

El c.24 es el más importante del libro, sublime por su contenido sapiencial y belleza literaria. Unido a Prov 8:1-36 y Sab 6:1-9:18, como también entonces consignamos, marcan el punto culminante de la revelación anticotestamentaria sobre la Sabiduría y preparan la revelación del dogma trinitario. Se trata en él de la sabiduría, atributo divino, y de sus manifestaciones en las obras de la creación, especialmente en Israel y su Ley.

Ella misma, personificada como una nobilísima reina que invita a todos a participar de sus bienes, hace su propio elogio. No precisa que alguien se lo haga, porque sus maravillosas obras están a todos patentes. Más aún, nadie podría cantar cumplidamente sus glorias, que ha extendido por las obras todas de la creación, cuya inmensa grandeza ningún mortal puede comprender, y de modo peculiar sobre Israel, asamblea del Altísimo que se reunía en las fiestas anuales del templo, depositario de la revelación contenida en la Ley, cuya dignidad y gloria, por lo mismo, nadie podrá suficientemente cantar l.

Tiene origen divino, nos testimonia, y, existiendo desde la eternidad en Dios ², se manifiesta al comienzo del tiempo en su palabra creadora, que, como nube que se derrama sobre la tierra para fecundarla con su lluvia benéfica, se extendió sobre la masa caótica para llevar a cabo las obras maravillosas de la creación. Con razón exclamó en su canto Judit: “Señor, grande eres tú y glorioso, admirable en poder, insuperable. A ti te sirve la creación entera, porque tú dijiste, y todo fue hecho; enviaste tu aliento, y él lo vivificó, y no hay quien resista a tu voz.” ³ Ben Sirac atribuye a la Sabiduría lo que el autor del Génesis atribuye al Espíritu. Palabra y espíritu de Dios aparecen con frecuencia unidos ⁴, análogamente a los términos *sabiduría* y *espíritu* ⁵.

Antes de manifestarse en las obras de la creación habitaba en las alturas de los cielos con Dios, sirviéndole, en consecuencia, las nubes, como a El, de trono ⁶. Si bien Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia, como explica la teología, la Sagrada Escritura nos presenta a Dios habitando en las alturas para darnos una idea de su majestad y grandeza. En la creación de las cosas, la Sabiduría estuvo presente e intervino de una manera activa, dejando resplandecientes vestigios en todas ellas, en el círculo de los cielos, que los antiguos se imaginaban una inmensa bóveda de bronce fundido cuyos extremos descansan en la tierra ⁷; en las profundidades del abismo, cuyas aguas alimentan las fuentes ⁸; en las cosas todas de la tierra, que ella conoce de un extremo a otro ⁹. Todo ello pregonaba la omnipotencia de Dios y refleja su infinita sabiduría.

Pero ésta se manifiesta no sólo en las obras de la creación inerte, sino de una manera peculiar en los seres racionales, creados a imagen y semejanza de Dios. También a ellos se extiende su actividad, y ella dirige la historia de los pueblos. Entre todos ellos buscó uno para hacerle depositario de la revelación y objeto de sus predilecciones. Una tradición rabínica, fundada tal vez en este texto, dice que Dios ofreció su Ley a los pueblos paganos, que la rechazaron, mientras que Israel la aceptó¹⁰, por lo que la Sabiduría estableció su tienda en los descendientes de Jacob. Las gentes todas podrían descubrir la sabiduría que resplandece en el universo ; pero Israel, que recibió la Ley, que viene a ser como la encarnación de la sabiduría, puede conocer más perfectamente al Señor y los dictámenes de su sabiduría, cuya práctica le distinguiría de los demás pueblos y constituiría su mayor gloria.

La sabiduría, que preexiste desde la eternidad y subsistirá eternamente ¹¹, se presenta ejerciendo el ministerio sacerdotal en el tabernáculo, y su autoridad en Jerusalén, centro religioso y político de Israel. Dios mismo comunicó a Moisés las normas del culto litúrgico, que se practi-

caron primero en el tabernáculo y después en el templo de Jerusalén, de modo que el culto israelita había sido dictado por la sabiduría divina. La Ley contenía, además, las leyes que debían regir la vida religiosa y política del pueblo escogido, y la autoridad que debía velar por su cumplimiento residía en Jerusalén. La sabiduría vino así a echar profundas raíces en Israel, que conservaría a través de los tiempos la revelación y culto mosaico, viniendo a ser el pueblo escogido y predilecto de Dios, una nación *gloriosa*. “*La gloria* — comenta Spicq — expresa en la Biblia la presencia de una causa en su efecto o de un principio en aquello que de él procede, y se aplica sobre todo a las manifestaciones de la presencia divina; así, esta participación de la divinidad por intermedio de la Sabiduría, esta íntima unión del pueblo elegido por Dios, **hace su gloria**. Cf. Jn 1:14-16-17.”¹²

Belleza y beneficios de la sabiduría (24:17-30).

¹⁷ Como cedro del Líbano crecí, como ciprés de los montes del Hermón. ¹⁸ Crecí como palma de Engadi, como rosal de Jericó; ¹⁹ como hermoso olivo en la llanura, como plátano junto a las aguas; ²⁰ como la canela y el bálsamo aromático exhalé mi aroma, y como mirra escogida di suave olor; ²¹ como gálbano, estacte y el ónice, como nube de incienso en el tabernáculo. ²² Como el terebinto extendí mis ramas, ramas magníficas y graciosas. ²³ Como vid eché hermosos sarmientos, y mis flores dieron sabrosos y ricos frutos. ²⁴ Yo soy la madre del amor, del temor, de la ciencia y de la santa esperanza. 25-26 Venid a mí cuantos me deseáis y saciaos de mis frutos. 27 Porque recordarme es más dulce que la miel, y poseerme más rico que el panal de miel. 28-29 Los que me coman quedarán con hambre de mí y los que me beban quedarán de mí sedientos. ³⁰ El que me escucha jamás será confundido y los que me sirven no pecarán.

Bella descripción en que Ben Sirac canta la grandeza y la hermosura, el atractivo y los beneficios de la sabiduría, comparándola con las plantas más majestuosas de la flora palestinese y con las sustancias más aromáticas del Oriente. El *cedro del Líbano*, rey de los árboles por su majestuosa altura y sombra que esparce en su alrededor, es también célebre por la duración de sus incorruptibles maderas sin nudos y por sus agradables, salutíferos y odorosos frutos ¹³. El *ciprés del Hermón* es también notable por su altura y cualidades similares a las del cedro; siempre verde, puede contarse entre los árboles más bellos y majestuosos. La *palma de Engadi*, ciudad situada en la ribera occidental del mar Muerto, que abunda en arboledas de palmeras, se distingue por su altura y belleza, por la duración y calidad de sus frutos ¹⁴. La *rosa de Jericó*, más bien que la rosa propiamente dicha reina de las flores, designa la adelfa, arbusto de la familia de las apocináceas, que constituye una de las grandes bellezas de Palestina. Puede alcanzar hasta ocho metros de altura; sus hojas persistentes son semejantes a las del laurel, y sus flores, de color rosa o blancas, son muy olorosas. El *olivo* y el *plátano* son más conocidos; el primero es mencionado por su hermoso aspecto y múltiple utilidad de sus frutos; el segundo, además, con la expansión de sus ramas y sus largas hojas produce una vasta y útil sombra en los países cálidos.

Después de afirmar Ben Sirac que en la sabiduría se contiene cuanta belleza y utilidad encierran los árboles mencionados, comparándola a continuación con las plantas y sustancias aromáticas, quiere poner de manifiesto su precioso valor y la suavidad dulce y penetrante de sus frutos. La *canela* es la corteza interior del cinamomo, la cual exhala un olor muy aromático y produce un sabor muy agradable; se empleaba en la composición del aceite para las unciones santas ¹⁵. El *bálsamo* proviene de un arbolillo parecido a la vid; su flor semeja una rosa y sus

hojas no caen jamás; era comúnmente utilizado en los perfumes, y en Judea preferido a todos los otros aromas ¹⁶. La *mirra* es un licor oloroso que proviene de una planta de la familia de las burseráceas, que se cría en Arabia y Abisinia, y que los antiguos estimaban como uno de los más preciosos bálsamos. Escogida se llamaba la mirra que trasudaban espontáneamente los árboles, en distinción a la que se obtenía mediante incisiones en su corteza. El *gálbano* es una gomorresina aromática, más o menos sólida, de color gris amarillento. Se obtiene de una planta de la familia de las umbelíferas que se da espontáneamente en Siria. El *estacte* es una sustancia líquida olorosa que se desprende gota a gota de la planta del mismo nombre, de flores parecidas a las del naranjo. El *ónice* es la concha de un molusco del mar Rojo e Indico que despide un excelente perfume por nutrirse aquél, se dice, de la espiga del nardo. Finalmente, como la *nube de incienso* que llenaba majestuosa el tabernáculo en las solemnidades litúrgicas. Estos últimos cuatro elementos entraban en la composición del timiama que perfumaba el tabernáculo de la reunión ¹⁷, por lo que el autor tal vez ha querido hacer una alusión a la santidad y unión de la Sabiduría con la divinidad o poner de relieve su carácter religioso, sacerdotal, intermediaria entre Dios y los hombres ¹⁸. Todavía compara Ben Sirac la sabiduría al terebinto y la vid. El *terebinto* es una de las plantas más bellas de Palestina, que alcanza hasta siete metros de altura y segrega una sustancia olorosa; sus flores son parecidas a las del olivo, y sus frutos a los racimos de uvas. La *vid*, si bien no tiene la *belleza* de otras plantas, es, sin embargo, muy útil por sus frutos, “alegría de Dios y de los hombres.” ¹⁹ El v.24, que se encuentra sólo en los códices griegos secundarios, señala la utilidad y suaves frutos de la sabiduría: el *amor* a Dios, sumo Bien, que sólo la Sabiduría puede enseñar y conceder; el *temor* de Dios o reverencia filial, que lleva a la guarda de los mandamientos; la *ciencia* verdadera, que es el conocimiento y práctica de la ley de Dios, y la *esperanza santa*, fundada en las promesas divinas de conseguir los beneficios prometidos por la Sabiduría. Sólo ella puede señalar el camino, enseñarnos la verdad y comunicarnos la vida, como indica el v.25 de la Vulgata ²⁰.

Ante la consideración de sus ricos dones, la Sabiduría hace una invitación a todos a participar de ellos. Su sola *memoria es más dulce que la miel* ²¹, dulzura la de la sabiduría divina “tan divina y tan espiritual, que no admite mezcla de ninguna otra, y que no gustamos sino en la medida en que sintamos náuseas de nosotros mismos y de todas las criaturas, y reconozcamos que todo esto que nos halaga por parte del mundo, de los sentidos o del espíritu humano es una mera ilusión que nos seduce, una dulzura que nos envenena” (Girotti)²². Dulzura admirable y sobrenatural, pues mientras que la miel llega un momento en que causa fastidio, la sabiduría, en cambio, cuanto más llena nuestra mente y más gusta el corazón sus frutos, más ardiente es el deseo que por ella siente el alma. Nunca se gustan tanto sus frutos que no quede la posibilidad de gustarlos más todavía. Estos pensamientos inspiraron aquellos versos atribuidos a San Bernardo: “*lesu dulcis memoria, dans vera cordis gaudia, sed super mel et omnia eius dulcis praesentia... Qui te gustant esuriunt, qui bibunt adhuc sitiunt...*” Concluye mencionando otros dos admirables frutos: la perseverancia en la virtud y el buen nombre que ello proporciona ante los mortales ²³.

La Sabiduría y la Ley (24:31-47).

31-32 El libro de la alianza del Dios Altísimo es todo esto, la ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob. 33-34-35 Llena de sabiduría como de agua el Pisón, como el Tigris en los días primaverales. 36 Llena de inteligencia como de agua el Eufrates, y como el Jordán en los días de la mies. ³⁷ Rebosa como de agua rebosa el Nilo, y como el Geón en los días de la vendimia. 38 El primero no acabó de conocerla, ni el último la agotará; ³⁹ porque su pensamiento es más profundo que el mar, y su

consejo más profundo que el gran abismo.⁴⁰⁻⁴¹ Como canal derivado el río, como acueducto que entra en un jardín.⁴² Díjeme: Yo regaré mi jardín e inundaré mis bancales.⁴³ Y mi canal se hizo un río, y mi río se hizo un mar.⁴⁴ Más que la aurora quiero que brille la doctrina, y la haré resplandecer hasta muy lejos.⁴⁵⁻⁴⁶ Quiero derramar mi doctrina como profecía y legarla a las generaciones remotas.⁴⁷ Ved que no trabajo sólo para mí, sino para todos los que buscan la sabiduría.

Para Ben Sirac, la sabiduría comunicada por Dios a la humanidad se encuentra en la Ley mosaica, transmitida de generación en generación como preciosa herencia en el pueblo escogido. Quien cumple sus mandamientos conseguirá todos los frutos enumerados²⁴. La abundancia y plenitud de sabiduría que ella contiene es puesta de relieve por el sabio mediante la referencia a la abundancia de aguas de los ríos más caudalosos conocidos por el autor en las épocas en que aquéllas rebasan sus cauces. La literatura babilónica coloca en el paraíso “el agua de vida” junto al “árbol de la vida.” Y en la Biblia el agua es con frecuencia figura de los dones divinos y de la vida espiritual 25. El Pisón designa el río Fasis, en la Colquida, que nace al pie del monte Ararat, no lejos de las fuentes del Tigris y el Eufrates, y desemboca en el mar Negro. El Geón se identifica con el Gucihum er-Ras, que desemboca en el mar Caspio. El Tigris y Eufrates son conocidos; nacen en las estribaciones de los montes de Armenia y desembocan en el golfo Pérsico; el caudal del primero aumenta considerablemente en los meses de abril, cuando se derrite la nieve de las montañas. A los cuatro ríos del paraíso añade el Jordán, que se desborda en los días de la siega con el deshielo de las nieves del Hermón 26, y el Nilo, el río más grande entonces conocido, cuyas aguas caudalosas se desbordan también con el deshielo de las montañas, de donde nacen sus fuentes, y fertilizan los campos egipcios.

Y esa sabiduría es tan profunda e insondable. (v.38-39) como las profundidades del abismo, de modo que los estudiosos de la Ley, desde el primero al último, no podrán agotar la riqueza de conocimientos que ella encierra, porque encierra la sabiduría y misterios comunicados por Dios. Y con razón exclama San Pablo: “¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuan insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor?”²⁷

Afirmada la insondable sabiduría contenida en la Ley, siguiendo la imagen de los ríos, Ben Sirac se presenta a sí mismo como un canal que toma sus aguas del gran río de la Tora y las quiso llevar a su campo con el fin de conseguir una instrucción personal para su propio provecho. Pero su canal se convirtió en río primero; finalmente, en un mar capaz de suministrar sus aguas a los demás y saciar su sed. Entonces determinó componer su libro para hacer a los demás partícipes de las enseñanzas de la sabiduría que aprendió en el estudio de la Ley.

Concluye manifestando su pretensión de que sus enseñanzas iluminen no sólo a un círculo reducido de oyentes, sino a todos aquellos judíos que se encuentran en la diáspora, y no sólo a los contemporáneos, sino también a las generaciones futuras²⁸. La doctrina que encierra la perícopa **como profecía hay que entenderla no en el sentido estricto de anuncio de cosas futuras, sino en el sentido de palabra inspirada**. El autor tiene conciencia de la inspiración y de la misión del carisma, que no es precisamente el bien propio, sino el de los demás²⁹.

Como en las perícopas eminentemente sapienciales de Proverbios (c.8) y Sabiduría (c.6-9), surge también aquí la pregunta: ¿Personifica el autor la Sabiduría atributo divino o hace referencia a la segunda Persona divina? La intención del sabio es hacer un elogio de la Sabiduría y también de la Ley, en cuanto es como una encarnación de aquélla y gloria del pueblo escogido³⁰. Ben Sirac afirma su origen divino (v.3); es distinta de Dios, pues procede de EL Existe desde la

eternidad, anterior a toda criatura (v.14), de modo que es distinta también de las criaturas. Por las razones indicadas en la introducción a la Sabiduría³¹, juzgamos que el autor no ha intentado expresar la distinción de Personas en Dios. P. Van Imschoot escribió muy a este respecto que “para los judíos la sabiduría, como la Ley, la palabra, el nombre, **el espíritu, la gloria de Dios, no es una pura abstracción, sino más bien una realidad concreta.** Otorgan, además, la misma realidad, aunque menos pronunciada, a la sabiduría, al nombre, al espíritu o a la gloria del hombre. Pero a ninguna de estas realidades atribuyeron jamás una existencia personal, es decir, realmente distinta e independiente de la del sujeto que la posee; y si estas entidades son consideradas como capaces de obrar, es únicamente en razón y proporción del poder de este sujeto”³². Advierte a continuación que esta manera de presentar las cosas resulta muy extraña a nuestra mentalidad moderna, pero es preciso tener en cuenta la mentalidad todavía primitiva de los escritores hebreos y su poca aptitud para la especulación pura. Pero, teniendo en cuenta la fuerte personificación de la Sabiduría, la inspiración del Espíritu Santo, que va revelando gradualmente las verdades religiosas, y la aplicación a Cristo por parte de los autores del N.T. de ciertos textos sapienciales³³, creemos que el autor sagrado rebasó los límites de la mera personificación, colocándose con su manera de expresarse en un plano intermedio entre aquélla y la distinción de Personas divinas, que nosotros más claramente descubrimos a la luz de la revelación neotestamentaria. La Iglesia ha aplicado en su liturgia a la Santísima Virgen las perícopas 17-30, como Prov 8 22-36, y por las mismas razones allí indicadas. No se trata de sentido literal, ni tampoco pñenor, sino de una acomodación real conforme a la terminología de la hermenéutica, en que se aplica a la Madre de la Sabiduría encarnada lo que de la Sabiduría dicen los autores sapienciales³⁴.

1 Sal 22:23. Los v.3-4, que faltan en el griego, se leen en la Vulgata: En medio de su pueblo será ensalzada y admirada en la congregación plena de los santos. ⁴ Recibirá alabanzas de la muchedumbre de los escogidos y será bendecida entre los benditos. Son, evidentemente, una glosa cristiana que repite la idea precedente, poniendo más de relieve la dignidad y santidad del pueblo escogido. — 2 1:4; Prov 8:22-23. — 3 16:17; Sal 36:6; Eclo 43:26. — 4 Is 11:4; 59:21; Sal 33:6; 147:18. — 5 24:3; Sab 7:25. El *primogénito antes que toda criatura; yo hice nacer una luz en el cielo que jamás vendrá a menos* (v.5b-6a de la Vulgata), son, sin duda, glosas cristianas que provienen de Col 1:15 y Gen 1:3 respectivamente. San Alberto Magno apoyaba en los v.5-6 de la Vulgata su comentario a los cuatro libros de las *Sentencias*: *Ego ex ore Altissimi prodivi = Oios* y la Trinidad. *Primogénita ante omnem creaturam = las creaturas. Ego feci ut in caelis oriretUT lumen indeficiens Cñsto. Sicut nébula texi omnem carnem = los sacramentos.* — ⁶ Is 66, 1; Job 22:14; Sal 67:35; 96:2; 103:3. — 7 Is 40:22. — 8 1:3; 16:16; Gen 1:2; Am 9:3; Job 36:30; 38:16. — 9 Sab 8:1. — 10 Talmud De Babilonia, *Abodah Zarah* z; Midrash, *Pesiqta* i86a. — 11 Cf. 1:4 el sentido de *creo*; Sab 8:22-31. — 12 O.c., a 7-12 p.686. — 13 Cf. L. Fonk, *Quasi cedrus exáltala sum in Libano* (Eclo 24:17)- VD I (1921) 226-230. — 14 La Vulgata dice *Cades*, ciudad situada en la ribera occidental del mar Muerto. Muchos códices griegos in *littoribus*. Aquélla leyó εν Γαδοίς; éstos εν αίγυλαοίς, corrupción de Ένγαδοίς. El cód.248 εν γαδοί. — 15 Ex 30:23. — 16 Plinio, *Hist. Nat.* **Lia** c.24; 1.13 c.25. — 17 Ex 30,34-38. — 18 39:14; 2 Cor 2:15. — 19 Jue 9:13; Ez 17:5-15; Sal 79:9-12. — 20 El v.24 de la Vulgata dice: Yo soy la madre del amor, del temor, de la ciencia y de la santa esperanza. El v.25, que se encuentra sólo en la Vulgata, añade: En mí esta toda la gracia del camino y de la verdad, en mí toda la esperanza de la vida y de la virtud. Cf. Jn 14:6. — 21 La dulzura de la miel era considerada en los judíos como la mayor de todas. Cf. Sal 19:11; 119:103; Prov 16:24; 24:13. — 22 6.c., a 24:26-27 p.452. El v.28 se encuentra sólo en la Vulgata: *Perdurara mi memoria en la serie de los siglos.* — 23 El v.21 de la Vulgata: *Los que me honran obtendrán la vida eterna*, es a todas luces una glosa inspirada en el Nuevo Testamento. — 24 La Vulgata añade dos versos: ³³ Dio a Moisés una ley formulada en preceptos justos, la herencia de la casa de Jacob y las promesas de Israel; ³⁴ prometió a David, su siervo, que de él nacería un rey fortísimo que se sentaría en su trono para siempre. Cf. 2 Sam 7. — 25 Is 44:3; Jer 2:13; Ez 47:1-12; Jn 4:10-14; 7:38-39. — 26 Jos 3:15- Cf. Abel, *Géogr. palest.* I p.482. — 27 Rom 11:33-34. En este pasaje se basan los Padres para afirmar la abundancia de sentido escriturístico (cf. Orígenes, *Hom. in Ex* 1:4; San León, *Serm.* 29: PL 54:226). El v.4o dice en la Vulgata: *Yo, la sabiduría, derramé ríos*, haciendo hablar en lo que sigue a la sabiduría. Según el griego, quien a continuación habla es el autor. — 28 El v.45 de la Vulgata dice: Penetraré en las partes más profundas de la tierra, el “seof”; echaré una mirada sobre todos los dormidos, los muertos, e iluminaré a los que esperan en el Señor. Unos lo refieren a la alabanza que después hará de los padres que se encuentran en el seol Para otros es una alusión o profecía de la bajada de Cristo al limbo de los justos. — 29 Jer 20:9; Am 3:8. — 30 De este pasaje y Prov 8:22-31, los judíos concluyeron la preexistencia eterna de la Ley. Cf. Oesterley, *Ecclesiasticus* (Cambridge Bible) p.XIII-XVI; H. Strack-P. Biller-Beck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch t.2* (Munich 1924) p.353ss. — 31 Introducción al libro de la Sabiduría, p-973- — 32 La Sagesse dans l'A.T. est-elle une hypostase?: *Collationes Gandavenses* 21 (1934) 91-Q2. — 33 Cf. introd. a la Sabiduría, p.973 y 977- — 34 Cf. en A Lapide las razones de la aplicación a la Santísima Virgen: a 24:1-2.

25. Cosas Laudables y Cosas Detestables.

Tres cosas gratas y tres aborrecibles (25:1-4).

¹ En tres cosas se complace mi alma, hermosas ante el Señor y ante los hombres: ² la concordia entre hermanos, la amistad entre prójimos y la armonía entre mujer y marido. ³ Aborrece mi alma tres suertes de gentes, cuya vida me da en rostro: ⁴ pobre soberbio, rico embustero y anciano adúltero y necio.

Después del elogio que ha hecho de la sabiduría y de la Ley, enumera en la primera parte del capítulo unas cuantas cosas en que aquélla se manifiesta, y que son, por lo mismo, dignas de alabanza. En una sentencia numeral menciona tres cosas: la paz para con los nacionales, el amor entre los amigos y compañeros y la armonía entre la mujer y el marido, que declara **agradables a Dios y a los seres humanos; a Dios, que prescribe el amor a los demás y lo desea más**, naturalmente, entre las personas unidas por vínculos de amistad, de raza o de matrimonio; a los seres humanos, que se sentirán edificados y beneficiados de la armonía entre sus prójimos. A Lapide escribe que “la concordia de los hermanos es voluntad de Dios, alegría de Cristo, perfección de santidad, regla de justicia, defensa de las costumbres, laudable disciplina en todas las cosas.”²

Frente a ellas, Ben Sirac enumera otras tres que dan en rostro al sabio (v.3): soberbia en el pobre, la mentira en el rico y el adulterio en el anciano. La soberbia es de todo punto detestable a los ojos de Dios³ y de los hombres, pero lo es especialmente en el pobre, cuya condición pide más bien sentimientos de modestia y humildad que de soberbia y arrogancia al carecer de resortes de que gloriarse. La mentira es también odiosa a Dios⁴, pero lo es más en el rico, que no tiene la excusa del pobre que la utilizase para salir de su miseria; y es en él más desedificante por el lugar más destacado que ocupa en la sociedad. El adulterio es mucho más grave todavía. Y si resulta detestable en la juventud, es además vergonzoso en el anciano, en quien las pasiones han perdido el vigor de la juventud y la victoria sobre las pasiones es más fácil.

La corona de la ancianidad (25:5-8).

⁵ Si no cosechaste en la juventud, ¿cómo lo hallarás en la vejez? ⁶ ¡Cuán bien sienta a los cabellos blancos el juicio, y a los ancianos el consejo! ⁷ Qué bien dice la sabiduría a los ancianos, y la inteligencia y el consejo a los nobles! ⁸ La corona de los ancianos es su rica experiencia, y el temor del Señor su gloria.

En realidad, en la vejez se cosecha lo que se haya sembrado en la juventud. Quienes en la juventud no escucharon la voz de la sabiduría serán necios en su vejez, y quienes no se vencieron a sí mismos en aquellos años se dejarán llevar tal vez de los pecados más vergonzosos aun en su ancianidad. Y “nada hay más torpe — escribe Séneca — que el anciano que no puede presentar otra prueba de haber vivido muchos años más que la edad.”⁵ Quienes, por el contrario, se dejaron instruir por la sabiduría y practicaron sus normas de disciplina, poseerán una gran inteligencia, que la experiencia de cada día habrá ido aumentando, y mucho temor de Dios, que el ejercicio de la virtud hizo cada día más firme, y que constituye la más digna y gloriosa corona de la vejez⁶.

Diez cosas laudables (25:9-23).

⁹ Nueve cosas alabo en mi corazón, y la décima la diré con mi lengua. ¹⁰ El varón superviviente en sus hijos, el que en vida ve la ruina de sus enemigos, ¹¹ quien convive con mujer discreta, quien no peca con su lengua, quien no sirve a uno inferior a él, ¹² quien halló un buen amigo y quien habla a oídos que le escuchan. ¹³ ¡Cuán grande es el sabio! pero nadie aventaja al que teme al Señor. ¹⁴ A todo sobrepuja el temor del Señor. ¹⁵ El que no tiene, ¿a quién compararle? ¹⁶⁻¹⁷⁻¹⁸ Prefiero cualquier llaga a llaga del corazón. ¹⁹ Y cualquier maldad a la maldad de la mujer. ²⁰ Cualquier miseria a la miseria de los que se aborrecen, ²¹ Y cualquier venganza a venganza de enemigo. ²² No hay veneno sobre el veneno de la serpiente y no hay cólera sobre la cólera de la mujer. ²³ Prefiero morar con un león y un dragón a habitar con una mujer maligna.

Con el mismo procedimiento literario de los v.1-4 enumera el sabio otras diez cosas que declara igualmente dignas de alabanza, en especial la última: a) *El varón superviviente en sus hijos*; morir dejando una larga posteridad era una de las promesas más estimadas hechas por Dios a los justos; en su carne y en su conducta queda viviente la memoria del padre, que será alabado en la conducta, sabiduría y virtud de sus hijos, b) *El que en vida ve la ruina de sus enemigos*; el autor se refiere al justo que puede contemplar con sus ojos la ruina de los pecadores que le oprimen y persiguen, con lo que la justicia divina triunfa y ellos se sienten libres para poder practicar su religión, no el “espíritu de venganza,” que la sabiduría prohíbe⁷, c) *Quien convive con mujer discreta*; una mujer temerosa de Dios, prudente, ordenada, es un verdadero tesoro, don del cielo⁸. Se supone, como en otras muchas afirmaciones de los sabios, la monogamia, en que los sabios ven la forma normal conyugal⁹. d) *Quien no peca con su lengua*; es en verdad digno de admiración quien jamás se dejó llevar de críticas y murmuraciones ni hizo jamás un juicio temerario sobre su prójimo¹⁰. e) *Quien no sirve a uno inferior a él*; lo que sería indicio de circunstancias adversas y ahora apremiantes que le obligaron a ponerse a su servicio¹¹. f) *Quien halló un buen amigo*; fiel no sólo en la prosperidad, sino también en la adversidad; es una de las cosas que más estiman los sabios¹². g) *Quien habla a oídos que le escuchan*; que siguen sus explicaciones con atención e interés, con docilidad y provecho, lo que produce la satisfacción más profunda que el sabio, el maestro, puede experimentar, h) *Quien posee la sabiduría*, es decir, un recto conocimiento de las cosas humanas y divinas, lo que es más estimable que las cosas anteriores¹³. I) Pero hay algo que aventaja a todas las cosas enumeradas: *El temor de Dios*, que es principio mismo de la sabiduría, sin el cual ésta no se puede conseguir, y, por lo mismo, de la ciencia y de todas las virtudes, y, bajo este aspecto, más digna de alabanza que las precedentes¹⁴.

La mujer mala (25:24-35).

²⁴ La maldad de la mujer demuda su rostro y hace su semblante como de oso; ²⁵ su marido, sentado entre amigos, sin quererlo solloza amargamente. ²⁶ Ligera es toda maldad comparada con la maldad de la mujer; caiga sobre ella la suerte de los pecadores. ²⁷ Lo que una cuesta arenosa para los pies del anciano es la mujer deslenguada para un marido comedido. ²⁸ No te dejes seducir por la hermosura de una mujer ni la deseas. ²⁹ Esclavitud, ignominia y vergüenza ³⁰ es la mujer que domina al marido. ³¹ Abatimiento del ánimo, tristeza del rostro y llaga del corazón es la mujer malvada. ³² Manos flacas y rodillas débiles tiene el marido a quien su mujer no hace

dichoso. ³³ **Por la mujer tuvo principio el pecado, y por causa de ella morirnos todos.**
³⁴ **No dejes que se te escape el agua ni des autoridad a la mujer mala.** ³⁵ **Si no va de tu mano, sepárala de ti.**

Los males que más hacen sufrir son los que afectan al corazón. La experiencia dice que se toleran más fácilmente los sufrimientos físicos, por grandes que sean, que los morales. La desgracia que causa la mujer mala sobrepasa a cualquier otra, dice Ben Sirac. Gomo no hay mal mayor que aquel que es capaz de causar la persona que aborrece, ni venganza mayor que la del enemigo — porque tales personas, incitadas por la pasión del odio, se vengan sin compasión ni medida —, ni veneno más mortífero que el de la serpiente, así no hay cólera más irritable que la de la mujer, ni cosa más intolerable que la convivencia con una mujer mala ¹⁵. El arte puede vencer la ferocidad del león, pero el hombre más sensato difícilmente conseguirá cambiar a la mujer irritable.

En el color y la expresión de su semblante se refleja su cólera y su maldad; con frecuencia en el lenguaje popular se la compara con la fiera. Cuando su marido oiga hablar a sus amigos sobre las cualidades y virtudes de sus mujeres, se lamentará amargamente de la elección tan desafortunada que él tuvo. ¡Sólo el pecador es digno de que le caiga tal desgracia! exclama Ben Sirac (v.26). San Juan Crisóstomo dice: “quien tiene una mujer mala, sepa que ha tenido la recompensa debida a sus pecados.”¹⁶ Uno de los defectos más molestos en la mujer es que sea locuaz. Si da con un marido comedido, pacífico, resultará a éste tan difícil de aguantar sus habladurías, palabras comprometedoras, como al anciano subir una cuesta arenosa, que resulta difícil aun a quien no lo es.

Una mujer tal ha de ser evitada a toda costa, y por eso es preciso ser cautelosos y no dejarse seducir por las cualidades exteriores de que pueda estar adornada. Interesan ante todo las cualidades morales, la esposa temerosa de Dios y virtuosa, capaz de hacer feliz a su marido ¹⁷. Otra cosa que el sabio enseña que hay que evitar es el que la mujer domine sobre el marido. Cuando el inferior toma el mando, fácilmente se convierte en tirano. En el caso de la mujer, ello supondría, además, vergüenza e ignominia para su marido, quien por disposición de Dios y su natural de sexo fuerte ha de ser el jefe y cabeza. El sabio hace una expresiva descripción de los males que tal mujer ocasiona a su marido: tristeza que llega a lo más profundo del corazón y abate el ánimo, con la consiguiente enervación de las fuerzas físicas y desaliento para el trabajo ¹⁸.

Hablando de la maldad de la mujer y del daño que ella ocasiona al hombre, Ben Sirac se remonta a la primera mujer, y recuerda cómo ella, después de haber cometido el primer pecado en la historia del género humano, indujo al primer hombre al pecado, que privó a toda la humanidad de los frutos del árbol de la vida ¹⁹.

Concluye Ben Sirac recomendando al marido el mando y autoridad de su mujer, de modo que controle y encauce su conducta, como se hace con el agua a fin de evitar que su evasión dé lugar a devastaciones y males. Y si ella no está dispuesta a obedecer y someterse al marido, el sabio aconseja la separación. En el A.T., el varón podía dar a su mujer el libelo de repudio, con lo que ambos quedaban libres para contraer cada uno nuevo matrimonio. Para ello se requería una causa justa; Ben Sirac reconoce como tal la presente²⁰. Jesucristo abolió esta permisión, otorgada a los judíos “por la dureza de su corazón,” devolviendo al matrimonio la ley de indisolubilidad con que fue instituido. ²¹, Dom Calmet hace una acertada observación a propósito de las afirmaciones de Ben Sirac: “Después de lo que la Escritura nos relata de Eva, la primera mujer, por la que entró el pecado en el mundo; de Dalila, que hizo perecer a Sansón; de las mujeres que sedujeron a Salomón; de Jezabel, que hizo morir al justo Nabot; de la mujer de Putifar, que acusó al casto José y lo hizo arrojar en una estrecha prisión; de Atalía, que hizo morir a toda la

descendencia real de Judá para subir al trono; de Herodías, que hizo decapitar a San Juan Bautista, y de tantas otras mujeres célebres en todos los tiempos y en todos los países por sus crímenes y por su furiosa cólera, no debe considerarse lo que aquí dice el sabio como una pura exageración y una expresión hiperbólica; ello no disminuye en modo alguno el mérito de las mujeres sabias y virtuosas; el sabio no escatima los elogios a su debido tiempo; pero una mujer mala es un gran mal: es el más peligroso de todos los animales; los venenos más poderosos no pueden compararse con su cólera.”²²

¹ Cf. 23:31. — ² O.c., a 25:2 t.i p.669. — ³ Prov 6:17. — ⁴ Prov 6:17. — ⁵ De tranquillitate vitae l.i 0.3. — ⁶ Job 32:7. — ⁷ Prov 24:17. — ⁸ 12:4; 14:1; 18:22, etc.; Prov 19:14. — ⁹ 23:18-19,23; 25:2; 26:23; Job 31:9.11-12; Prov 2:16-19; 5:3-6.15-19; 6:25.33; 7,ioss; 23:28. Cf. P. Heinisch, *Teología del Vecchio Testamento* (Mons. Garofalo, *La Sacra Bibbia*) (Roma-Turín 1950) p.217-222. — ¹⁰ 14:1; Sant 3:2. — ¹¹ Prov 30,22. Tal vez hay en esto una referencia implícita a los paganos que dominaban en el país. — ¹² 6:14-17; Prov 28:24. El griego lee *prudencia* en lugar de *amigo*. Las mismas consonantes hebreas, cambiadas las vocales, pueden significar las dos cosas. Dado que después se habla de la sabiduría, parece preferible la traducción *amigo*. — ¹³ La Vulgata dice: *sabiduría y ciencia*. La primera se referiría a las cosas divinas; la segunda, a las humanas. — ¹⁴ Los v.16 y 17 se leen en el Cód. Alej. y en la Vulgata: ¹⁶ El temor de Dios es el principio de su amor, y la fe el principio de la adhesión a El. ¹⁷ La tristeza del corazón es una llaga completa, y una suma malicia la malignidad de la mujer. El primero es una glosa cristiana; la piedad filial lleva al amor, y la fe auténtica supone la adhesión del entendimiento y de la voluntad a Dios, manifestada en la fe en su palabra y el cumplimiento de sus mandamientos. El v. 17 resume los siguientes. — ¹⁵ Prov 21:9; 25:24. — ¹⁶ Cf. Hom. 15 (sobre la decapitación del Bautista); Prov 2:18. — ¹⁷ Prov 31:10. — ¹⁸ Is 25:3; Jer 47:3; Sal 109:24; Heb 12:12. — ¹⁹ Gen 3:22-24. Cf. F. R. Tennant, *The teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on Sin and Death*: JThSt (1901) 21os; Oesterley, *Ecclesiasticus* p.só-68; T. Gallus, *A mullere initium peccati et per illam omnes morimur* [Sir. 25:24 (33)]: DV 23 (1943) 272-277. — ²⁰ Dt 24:1-4, — ²¹ Mt 19:3-9. — ²² Citado en Spicq, o.c., a 25:13-20 9.695.

26. La Mujer Virtuosa y la Mujer Mala.

Felicidad o Desdicha (26:1-23).

¹ Dichoso el marido de una mujer buena; el número de sus días será doblado. ² La mujer de valer alegra a su marido, cuyos años llegarán en paz a la plenitud. ³ La mujer de valer es una fortuna, los que temen al Señor la tendrán; ⁴ y sea rico, sea pobre, su corazón será feliz y en todo tiempo mostrará rostro alegre. ⁵ De tres cosas tiene miedo mi corazón y de una cuarta temo mucho: ⁶ la maledicencia en la ciudad, motín de la muchedumbre ⁷ y la calumnia; todas tres son peores que la muerte. ⁸ Dolor de corazón y aflicción es la mujer celosa de otra, ⁹ y un azote de lengua para cuantos viven con ella. ¹⁰ Yunta de bueyes inquietos es la mujer mala; tocarla es como coger un escorpión. ¹¹ Del todo enojosa es la mujer borracha, que no ocultará su vergüenza. ¹² La liviandad de la mujer se muestra en el descarado de su mirada y en el pestañear de sus ojos. ¹³ Sobre la hija indócil redobla tu vigilancia, no sea que, hallando ocasión, la aproveche. ¹⁴ Vigila sin cesar a la descarada y no te maravilles si te la pega. ¹⁵ Cual viajero sediento que abre la boca a toda agua que encuentra, así ella se sienta en cualquier parte y abre su carcaj a cualquier flecha. ¹⁶ La gracia de la mujer es el gozo de su marido. ¹⁷ Su saber le vigoriza los huesos. ¹⁸ Un don de Dios es la mujer callada, y no tiene precio la discreta. ¹⁹ Gracia sobre gracia es la mujer honesta; ²⁰ y no tiene precio la mujer casta. ²¹ Como resplandece el sol en los cielos, así la belleza de la mujer buena en su casa. ²² Como lámpara sobre el candelero santo es el rostro atrayente en un cuerpo robusto, ²³ Columnas de oro sobre basas de plata son las piernas sobre firmes talones en la mujer bella.

Frente a la desdicha y desgracia que para su marido supone la mujer mala, Ben Sirac, que no

siente aversión alguna hacia la mujer en sí, sino hacia la maldad, va a exaltar la dicha y felicidad que supone para el suyo la mujer buena y virtuosa de que hablaba el autor de Proverbios, poniendo de manifiesto con diversas comparaciones las ventajas de ésta sobre aquélla. Comienza proclamando bienaventurado al esposo que supo escoger tal mujer, porque gozará de paz en su hogar, experimentará en él una alegría y contento que ni las riquezas ni los honores proporcionan, con lo que los días de su vida serán doblemente felices. Tal esposa es un don de Dios, y lo merecen quienes **tienen al Señor como premio a su virtud y buenas obras** 1.

Hay tres cosas temibles, añade en seguida, peores, a su juicio, que la misma muerte: *la maledicencia* en la ciudad contra un ciudadano honrado a quien se hace objeto de odio y aversión por parte de todos; *las turbas amotinadas*, sin control, capaces de arrasarlo todo ², ³; *la acusación falsa*, que puede causar una condena injusta ³. Pero, con ser estas cosas tan aborrecibles y odiosas, lo es más todavía la mujer celosa (v.8), que sin motivo sospecha de su marido relaciones afectivas con otra mujer, por la que un día podría darle a ella libelo de repudio. Tal infundada sospecha supone para el marido honrado el más tremendo sufrimiento, y la lengua de su mujer se convierte en terrible azote para él, porque referirá a todos sus infundadas sospechas, destruyendo su buen nombre.

Otros tres tipos de mujer hacen la vida sumamente desagradable: la mujer mala, la que se propasa en el vino y la deshonesta. La convivencia con la primera es comparada a la yunta de bueyes que, debiendo hacer su trabajo común, cada animal tira para su lado. Si marido y mujer no se entienden y no marchan de acuerdo — lo que no es fácil con la mujer mala —, no habrá vida feliz ni próspera. Intentar corregir a tal mujer sería como coger un escorpión, que te inyectará su veneno mortal, desatará su lengua en palabras injuriosas y reproches contra quien la contradiga. *La mujer que se embriaga* constituye una de las mayores deshonras en que una mujer puede incurrir; deshonra, por lo demás, que, por perder precisamente el sentido, no podrá ocultar a los demás. Un antiguo Padre llegó a decir que la embriaguez en una mujer es un sacrilegio. Según la ley de Rómulo, la mujer romana que bebía vino era castigada como adúltera ⁴. *La disoluta* pone de manifiesto su condición con su mirada descarada y sus ojos seductores. El sabio presenta maravillosamente bien su retrato en los primeros capítulos de los Proverbios. Estas consideraciones sugieren dos consejos al sabio; el primero, para el padre respecto de la hija indócil, recomendándole una vigilancia especial sobre ella a fin de evitarle las ocasiones de pecar, sobre todo cuando aparecen los primeros impulsos de las pasiones. El segundo aconseja a todos la vigilancia frente a la mujer descarada, que tiende asechanzas a todo aquel con quien se encuentra y con sus artimañas hace caer aun a los fuertes. La sensualidad crea en ella una sed que nunca se sacia ⁵.

Frente al cuadro que presenta la mujer mala, Ben Sirac hace de nuevo el elogio de la mujer virtuosa y constata los beneficios que a su marido reporta. Los valores que Ben Sirac quiere hacer resaltar en esta ocasión son la gracia, que inspira el conjunto de cualidades morales y humanas: su habilidad para las cosas de hogar, su discreción en el saber guardar silencio, virtud tan admirable y rara en la mujer, que el sabio la considera como un don de Dios verdaderamente estimable; la modestia y castidad, que constituyen su más estimado valor. Todo lo cual produce en el marido el más íntimo y profundo gozo y el *vigor de los huesos*; aquél repercutirá en la misma salud y bienestar corporal dada la mutua influencia del alma y del cuerpo ⁶.

Con tres gráficas comparaciones, Ben Sirac quiere poner de relieve el encanto de la belleza de la mujer cuando va unida a la virtud. Como el sol ilumina con su luz y anima y alegra con su calor la naturaleza, así la mujer virtuosa irradia a todo en su casa gozo y alegría. Como luce majestuosa la lámpara sobre el candelabro de oro de siete brazos colocado en el templo, así aparece entre los suyos la mujer que a la virtud añade el encanto de su mirada y unas esbeltas

cualidades físicas. Todo en ella es gracia y atractivo, majestuoso como las columnas del templo, recubiertas de oro, que se apoyaban sobre pies de plata en una armonía perfecta. También su manera de andar grave y moderada indica la seriedad y compostura de ánimo de una mujer sabia⁷.

Tres cosas tristes (26:24-27).

24-25 **Dos cosas entristecen mi corazón y una tercera excita mi cólera:** ²⁶ **rico reducido a la miseria y varón prudente que es menospreciado;** ²⁷ **el que de la justicia cae en pecado, a quien destina el Señor a la espada.**

Pasando del ambiente familiar a la vida social, comienza manifestando la impresión que le producen ciertos contrastes de antiguas y nuevas situaciones no raros en la vida: el rico que, habiendo disfrutado de riquezas y estando habituado a toda clase de comodidades, se ve reducido a la miseria y carece tal vez de lo indispensable para vivir⁸; el hombre prudente que, habiendo prestado con sus consejos quizás preciosos servicios al Estado⁹, es después menospreciado, como ocurre muchas veces en las convulsiones y revoluciones de los pueblos. Causan profunda indignación semejantes ingraticudes e injusticias para con hombres tan beneméritos. Pero hay algo todavía más triste e indignante: el que un justo abandone la amistad de Dios por un miserable placer o una criatura humana. Pecado que Dios castigará con todo rigor¹⁰.

¹ Prov 12:4; 13:10; 18:22; 19:14. — ² 1 Re 21; Act 19:23-40. — ³ 1 Re 21; Dan 13. — ⁴ plin., XIV 13; valer. max., VI 3. — ⁵ Prov 30,16. — ⁶ Prov 3:8; 15:30. — ⁷ El v.24 de la Vulgata dice: *Cimientos sólidos sobre roca firme son los mandamientos de Dios en el corazón de la mujer santa*. Quiere completar lo anterior indicando dónde está el verdadero fundamento de la virtud y gracia de la mujer. El Cód. Alej., los manuscritos griegos 70,248 y las versiones siria y árabe añaden los diez versos siguientes, que suprime también la Vulgata y repiten conceptos ya expresados: ²⁵ Hijo mío, guarda sana tu sangre juvenil y no entregues a extrañas tu vigor. ²⁶ Teniendo tú un fértil campo, conténtate con sembrar en él; ²⁷ así tus retoños serán tuyos y no derramarás tu simiente por doquier. ²⁸ La mujer mercenaria es el desecho, la casada es torre de muerte para quien se le acerca. ²⁹ La mujer impía es el castigo del indigno; la piadosa, el premio del que teme al Señor. ³⁰ La mujer desvergonzada desconoce la vergüenza; la honesta tiene vergüenza aun de su marido. ³¹ La desvergonzada debe ser tratada como un perro; la que tiene vergüenza teme al Señor. ³² La mujer que honra a su marido es de todos tenida por sabia; la que le desprecia es por todos conocida por impía. ³³ El disputar de la mujer es pasajero, ¡es una fiebre ligera. ³⁴ La mujer regañona y ligera de lengua es como clarín de enemigo, que incita a la respuesta. Pero si el marido es como ella, regañón, toda su vida se la pasarán en guerras. — ⁸ El texto griego dice: un *hombre de guerra*, que, después de haber prestado servicios inestimables a su patria, se ve al fin olvidado y relegado a la miseria, — ⁹ Ecl 9:11-15. — ¹⁰ Sal 63:11.

27. Avisos Para las Relaciones Sociales.

Peligro en los negocios (26:28-27:1/11).

²⁸ **Difícilmente se libra de culpa el mercader, y el tendero no estará sin pecado.** ²⁷⁻¹ **Por amor del dinero, muchos incurren en pecado, que el que busca enriquecerse cierra los ojos.** ² **En huecos de piedra se fija el poste, y entre el comprar y el vender se hinca el pecado.** ³⁻⁴ **Si no te afirmas fuertemente en el temor de Dios, pronto será derribada tu casa.** ⁵ **Zarandeando la criba, quedan las granizas; así los defectos del hombre cuando se le remueve.** ⁶ **El horno prueba los vasos del alfarero; la prueba del hombre es su conversación.** ⁷ **El árbol bien cultivado se conoce por sus frutos, y el corazón del hombre por la expresión de sus pensamientos.** ⁸ **Antes de oírle hablar no alabes a nadie, porque la palabra es la prueba del hombre.** ⁹ **Si persigues la justicia, la alcanzarás, y te la vestirás como rica túnica.** ¹⁰ **Las aves se aparean con sus semejantes, y la lealtad viene al encuentro de los leales.** ¹¹ **El león acecha la presa: lo mismo el pecado a los que hacen injusticia.**

Advierte el sabio el peligro que lleva consigo la profesión de comerciante, a quien los autores sapienciales recomiendan honradez en sus negocios. La codicia cierra sus ojos ante la justicia que debemos al prójimo y lleva muchas veces al vendedor a cometer toda clase de engaños e injusticias con el fin de enriquecerse cada vez más. El poste que se hinca entre las piedras queda firmemente aprisionado entre ellas y es difícil arrancarlo; así se encuentra el pecado entre el que vende y el que compra, y con dificultad escapan a él. La razón es la avaricia, que instiga al primero a exigir más, y al segundo a pagar menos de lo que señalan las normas justas de compra-venta¹. El sabio les recuerda el medio para evitar las injusticias y para mantener la fortuna legalmente adquirida: **el temor de Dios, principio de sabiduría, que lleva al cumplimiento de la ley, lo que asegura las bendiciones en ella prometidas.** Y les advierte que las riquezas mal adquiridas **provocan la ira de Dios**, que no tardará en enviar su castigo a quienes se enriquecieron a base de injusticias para con su prójimo.

Utilizando diversas comparaciones, Ben Sirac señala algunos medios para conocer al hombre y distinguir al comerciante honrado del usurero. Así las reflexiones que manifiesta en sus conversaciones, a través de las cuales no podrá menos de dejar entrever las intenciones honradas o capciosas que lo animan, su honradez profesional o codicia, porque de la abundancia del corazón habla la boca. Las palabras vienen a exteriorizar lo que el pensamiento y el corazón maquinan, y por ellas puede conocerse al hombre, como por los frutos se reconoce la naturaleza del árbol. No será, en consecuencia, prudente emitir un juicio acerca de una persona sin antes haber escuchado su conversación.

Si es cierto que hay ocasiones en que no es fácil ser fieles a la justicia y cumplir con exactitud la ley de Dios, también lo es que quien de verdad quiera practicarla obtendrá de Dios las gracias necesarias para conseguirlo. Como las aves buscan a sus semejantes, así la verdad y la justicia se dejan encontrar de quienes con interés las buscan y recompensan sus esfuerzos. El pecado, por el contrario, acecha, como el león a su presa, a quienes hacen injusticias. Una pequeña falta induce a otra, y se termina por multiplicar después los pecados.

La comparación del sabio y el necio (27:12-16).

¹² **La conversación del piadoso es siempre sabiduría; el necio muda como la luna.** ¹³
En medio de los necios mira la hora, con los sensatos prolonga tu estancia. ¹⁴ **La conversación de los necios es detestable y su risa resuena en orgías licenciosas.** ¹⁵ **El lenguaje del que mucho jura pone los pelos de punta, y cuando riñe hay que taparse los oídos.** ¹⁶ **La riña entre soberbios trae sangre, y sus altercados no pueden oírse.**

Afirmó el sabio que por la conversación se conoce al hombre. En efecto, la conversación del hombre piadoso, como lleva en su corazón el temor de Dios, principio de la sabiduría, será, lo mismo que su conducta, lógicamente sabia. El necio, por el contrario, cambia en sus pensamientos y conversaciones *como la luna*, que ora aparece clara toda su superficie, ora parte de ella, siempre desigual en su luz. No tiene criterio fijo y conducta invariablemente sabia, y se deja llevar de las impresiones, cambiando a cada instante. De ahí el consejo práctico: trata cuanto puedas con el hombre sabio y piadoso, porque la conversación con él te hará mucho bien; en cambio, con el necio trata lo inevitable, pues su conversación suele versar sobre tonterías y estupideces, cuando no sobre cosas lujuriosas, lo que resulta desagradable y detestable a toda persona honrada y sensata². No falta cuando su boca jura y perjura, lo que resultaba de todo punto insoportable a los judíos piadosos, que no se atreven **ni siquiera a pronunciar el nombre de Yahvé**,

su Dios, por miedo a profanarlo. A veces, cuando a la necesidad se añade la soberbia, se originan discusiones que terminan con el derramamiento de sangre. Jesucristo no sólo prohibió el homicidio, sino también la ira misma y la cólera, pues son éstas, provocadas generalmente en la discusión, las que llevan a hacer a los demás los más graves males.

La amistad y los secretos (27:17-24).

¹⁷ El que revela secretos pierde la confianza y no encontrará un amigo. ¹⁸ Ama a tu amigo y muéstrate fiel con él; ¹⁹ si descubres sus secretos, no vayas tras él. ²⁰ Como hombre que dilapida su hacienda es el que pierde la amistad de su prójimo. ²¹ Y como quien deja escapar el ave de su mano, así el que deja escapar al amigo, que no volverá a verle. ²² No le sigas, que está lejos y huye como gacela escapada del lazo. ²³ Se venda una herida, y una injuria se repara, ²⁴ pero revelar un secreto no tiene remedio.

La prudencia en el hablar, que de una u otra manera viene recomendando Ben Sirac, lo lleva a hablar de la guarda de los secretos en orden a mantener firme la amistad entre los amigos. La mutua confianza y fidelidad es la base de la amistad, y en virtud de ellas se hacen los amigos partícipes de sus secretos. Quien la viola revelando éstos, rompe aquélla y no le será fácil encontrar nuevos amigos. “No hay cosa más torpe, nada tan execrable que acabe con el amor y la benevolencia como revelar los secretos entre amigos”³. Y quien pierde un amigo es como quien dilapida su hacienda⁴; ha perdido un tesoro tan difícilmente recuperable como alcanzar al pájaro que se escapó de tus manos, como dar alcance a la agilísima gacela que huye despavorida del lazo que la tenía apresada. Una herida causada en el cuerpo se venda y se cura; una injuria proferida en un momento de ira, pasada la primera impresión, se perdona y olvida; pero la revelación de un secreto que te confió el amigo es una indiscreción tan notable y una falta de lealtad a la confianza que te prestó, que hace imposible volver a sentir aquella intimidad profunda que quedó mortalmente herida con la violación del secreto.

Hipocresía (27:25-32).

²⁵ El que hace guiños con los ojos urde males, y quien lo ve se aleja de él. ²⁶ Delante de ti endulzará las palabras de su boca, hará que se admira de las tuyas, pero acabará por mudar de tono y hallará tachas en tus palabras. ²⁷ Muchas cosas aborrezco, pero nada tanto como a éste, y el Señor le aborrece también y le maldice. ²⁸ El que tira la piedra a lo alto se expone a que le caiga en la cabeza, y el golpe a traición hiere al traidor. ²⁹ El que cava una hoya caerá en ella, y el que tiende una red en ella quedará cogido. ³⁰ El que hace el mal en él caerá, sin que sepa de dónde le viene. ³¹ Los sarcasmos y ultrajes son patrimonio de los soberbios, pero la venganza los acecha como león. ³² Serán cogidos en el lazo los que se alegren de la caída del justo, y el dolor los consumirá antes de la muerte.

Quizás las observaciones precedentes sobre el amigo “pérfido” que revela los secretos le ha llevado a hacer las que siguen sobre el amigo hipócrita, si es que no se trata de consejos generales sobre la prudencia en las relaciones sociales, en las que abunda tanto la adulación hipócrita, y en la que es necesaria la prudencia de la serpiente para no ser víctimas del engaño. Señala una de las manifestaciones exteriores del hipócrita, que en la misma Escritura se presenta como indicio de dolor y perversidad: en tu presencia, el hipócrita hablará muy bien y mostrará sentimientos de

admiración ante tus palabras, pero a la vuelta de la esquina dará interpretación torcida a tus palabras, descubrirá multitud de fallos y defectos y no tendrá incluso inconveniente en explotar en contra tuya las confidencias que tú mismo le hiciste ⁵. Pocas cosas tan aborrecibles como esta hipocresía. **Dios le hará víctima de su astucia** (v.28-32). A Hornero le resultaba odioso “como las puertas del hades el que esconde una cosa en el corazón y dice otra.”⁶

Con las conocidas comparaciones del que tira una piedra a lo alto y la del que cava una fosa, ilustra la afirmación clara y tajante del v.30: el que hace el mal será víctima del mismo. Dice San Agustín **que Dios es tan grande, que no tiene necesidad de nadie para vengar el mal, y encuentra en el pecador mismo con qué castigarlo**. Las Sagradas Letras ofrecen numerosos ejemplos: los hermanos de José lo vendieron como esclavo y fue arrojado en la prisión de Egipto; ellos sufrieron después la misma suerte y temieron ser retenidos como prisioneros en Egipto. Adonisedec hizo cortar a sus prisioneros los pulgares de las manos y los pies, y después fue él mutilado en idéntica forma ⁷. Aman hizo preparar una horca para Mardoqueo, y fue él mismo colgado en ella ⁸. Antíoco, que hizo torturar a quienes permanecían fieles a la Ley, hubo de sufrir por lo mismo inenarrables dolores ⁹. Es lo que ocurrirá a los soberbios, que hacen mofa y ultrajan a los demás, porque, cuando menos lo piensan, de improviso el Señor los abatirá, como también a quienes se alegran de los males que afligen al justo. Ambas cosas **indignan a Dios, que castigará duramente a quienes se conducen de ese modo** ¹⁰.

¹ La Vulgata añade un corto versículo, con el que intenta apartar de estos pecados: (v.5) *El delito será destruido con el delincuente*. — ² Prov 2:14. — ³ San Agustín, *De amicitia* 0.13. — ⁴ El texto griego dice *enemigo* en lugar de *hacienda que lee* la versión siríaca. El sentido sería: quien hace perecer a un enemigo ha de perder toda esperanza de renovar su amistad con él; lo mismo ocurre a quien revela los secretos de un amigo. — ⁵ Prov 6:13; 10:10; 16:30; 26:24-26; — ⁶ Sal 35:13. — ⁷ Jue 1:6-7. — ⁸ Est 7:9-10. — ⁹ 2 Mac 9:5-6. — ¹⁰ V.11; Sal 17:16; 9:16; Prov 26:27; Ecl 10:8.

28. Ira y Maledicencia.

Moderación de la Ira (28:1-14).

¹ El que se venga será víctima de la venganza del Señor, que le pedirá exacta cuenta de sus pecados. ² Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados” ³ ¿Guarda el hombre rencor contra el hombre, e irá a pedir perdón al Señor? ⁴ ¿No tiene misericordia de su semejante, y va a suplicar por sus pecados? ⁵ Siendo carne, guarda rencor. ¿Quién va a tener piedad de sus delitos? ⁶ Acuérdate de tus postrimerías y no tengas odio. ⁷ Y guárdate de la corrupción y de la muerte y cumple los mandamientos. ⁸ Acuérdate de la Ley, de la alianza del Altísimo. ⁹ No aborrezcas a tu prójimo y perdona las ofensas. ¹⁰ Aléjate de contiendas y aminorarás los pecados, ¹¹ porque el hombre iracundo enciende las contiendas. El hombre pecador siembra la turbación entre amigos, y en medio de los que en paz están arroja la calumnia. ¹² A tenor del combustible se enciende y se alimenta el fuego, y según el poder del hombre, así es su ira; según su riqueza crece su cólera, y se enciende según la violencia de la disputa. ¹³ Pez y resina avivan el fuego, y una riña violenta hace correr la sangre. ¹⁴ Si soplas sobre brasas, las enciendes, y si escupes sobre ellas, las apagas; y ambas cosas proceden de tu boca.

Otro vicio opuesto a la sabiduría que puede llevar a las más desagradables y graves consecuencias en la vida familiar y social es la ira rencorosa y vengativa, cuya moderación va a recomen-

dar el sabio basándose en elevados motivos. Después de indicar que el rencor y la cólera son vicios detestables, pasiones en que con facilidad se incurre, por lo que el pecador privado de la gracia de Dios con frecuencia se dejará dominar por ellas, advierte en seguida con claridad meridiana que Dios aplicará con el ser humano la ley del talión en lo que a misericordia y perdón se refiere. Si el ser humano perdona a su semejante, Dios, a su vez, escuchará la oración por sus pecados y se los perdonará. Pero si el hombre se venga de su prójimo, **Dios lo hará víctima de su justicia divina y castigará con rigor sus pecados.** Quien no perdona una falta cometida contra él, ser humano miserable, ¿cómo se atreverá — escribe Ben Sirac — a pedir perdón de sus pecados cometidos contra Dios? Esta doctrina nos recuerda la doctrina de Jesucristo en el Evangelio. En el Padrenuestro nos enseñó a pedir el perdón de nuestros pecados, poniendo por delante nuestro perdón respecto de las ofensas que nuestros prójimos nos hubieran hecho, y en otra ocasión nos advirtió que “con el juicio con que juzgáremos a los demás seremos juzgados nosotros, y con la misma medida con que midiéremos, medidos” 1

Acto seguido recuerda algunos motivos por los que el hombre debe perdonar a su prójimo. En primer lugar, el recuerdo de las postrimerías: *acuérdate de ellas y no pecarás* (v.6) 2. El pensamiento de la muerte horrible que espera al pecador y las consecuencias que los cristianos sabemos siguen a ella, serán un maravilloso resorte para no incurrir en pecado alguno y para rechazar todo odio hacia aquellos que nos ofendieron. Pero, como advierte Bossuet, “no esperemos a la hora de la muerte a perdonar a nuestros enemigos... No dejemos para más tarde una cosa tan necesaria... El día de la muerte, para el cual se difieren todos los asuntos que miran a la salvación eterna, los tendrá ya bastante urgentes.” 3 Otro motivo por el que los israelitas han de perdonar a sus prójimos es el cumplimiento de la Ley, que así lo prescribe 4. **Y la Ley es la alianza que Dios ha hecho con el pueblo. Quien se mantenga fiel a sus preceptos obtendrá las recompensas en ella prometidas; pero quien traspase sus mandatos experimentará los castigos con que amenaza a los transgresores.** A estos motivos, los cristianos podíamos añadir dos poderosos estímulos para perdonar: el encargo de la caridad fraterna, que Jesucristo recomendó como distintivo de sus seguidores, y su muerte en la cruz, perdonando a aquellos que le estaban dando la muerte más cruel.

Para evitar los pecados contra el prójimo o al menos aminorarlos, Ben Sirac da un sabio consejo: mantenerse alejado de las contiendas y de quienes las promueven (v.10). Es de ellas de donde suelen provenir las enemistades, los odios y rencores, que llevan a los pecados de obra contra el prójimo. Hay, por lo demás, quienes gozan sembrando cizaña y promoviendo suspicacias; iracundos que a cada momento suscitan discusiones y contiendas, cuando no verdaderas calumnias; todo lo cual turba la paz y origina enemistades aun entre los mismos amigos. Dos cosas pueden influir notablemente a excitar la ira: el poder y las riquezas. Según la clase de combustible, el fuego se enciende más o menos; según aquéllas sean superiores o inferiores, suele excitarse más la cólera. Los poderosos y los ricos suelen ser más audaces, por aquello de que el poder y el dinero han de tener siempre razón. Y las riñas encienden la ira y el odio, que puede llevar, repite una vez más el sabio, al derramamiento de sangre, como la pez y la resina avivan el fuego, que puede destruirlo todo.

Con una reflexión señala Ben Sirac la conducta que se debe seguir en las contiendas. Con la misma boca soplando sobre las brasas, las enciendes más; escupiendo sobre ellas las apagas. Cuando una contienda surge, si tu boca profiere palabras fuertes, altaneras, llenas de ira, aquélla se enciende cada vez más; pero si a la irritación respondes con palabras moderadas y suaves, calmarás su ira. En la lengua está la muerte y la vida 5.

La maledicencia (28:15-30).

¹⁵ Maldice al murmurador y al de lengua doble, porque han sido la perdición de muchos que vivían en paz. ¹⁶ La lengua maldiciente ha desterrado a muchos, y los arrojó de pueblo en pueblo. ¹⁷ Destruye las ciudades fuertes y derriba los palacios de los grandes. 18-19 La lengua calumniadora echa de casa a la mujer fuerte y la priva del fruto de su trabajo. ²⁰ El que le da oídos no hallará reposo ni tendrá paz en su casa. ²¹ El golpe del azote hace cardenales, el golpe de la lengua quebranta los huesos. ²² Muchos caen al filo de la espada, pero muchos más cayeron por la lengua. ²³ Feliz el que está a cubierto de ella; no es víctima de su rabia, y no tiene que soportar su yugo ni se ve preso en sus cadenas. ²⁴ Porque su yugo es yugo de hierro, y sus cadenas son cadenas de bronce. ²⁵ Muerte espantosa es la muerte que da, y el hades es preferible a ella; ²⁶ pero no tendrá imperio sobre los piadosos, y éstos no arderán en sus llamas. ²⁷ Los que abandonan al Señor caerán en ella y los abrasará sin extinguirse. Sobre ellos se arrojará como león, y como leopardo los destrozará. ²⁸ Mira de poner a tu heredad cerca de espinos. 29 y guarda bien tu plata y tu oro. Haz para tus palabras balanza y pesas, y para tu boca puerta y cerrojo. ³⁰ Atiende a no ser cogido en ella, y no caerás ante quien te acecha.

Comienza esta sección Ben Sirac con un gesto de profunda indignación contra el murmurador, que va comentando por todas partes los defectos del prójimo, y contra el hombre falso, que por delante te alaba y por detrás te vitupera. Por su causa, muchos que vivían en la paz más armoniosa se hallan triste y amargamente distanciados, víctimas de la discordia. Los males que produce la lengua maldiciente **son muy graves**. A muchos ha ocasionado el destierro de su patria, haciéndoles andar errantes fuera de ella. Ha destruido ciudades al dividir con calumnias y falsedades a los ciudadanos entre sí. Muchas intrigas de palacio tuvieron su origen en maledicencias provocadas por la envidia y muchos se vieron por ellas privados del favor de los grandes ⁶. Hasta en lo más íntimo del hogar penetra para vengarse de la mujer virtuosa, que con su trabajo y sabia administración hizo prosperar la casa, y a quien un día su marido, dando fe a las calumnias, da el libelo de repudio ⁷, quedando expuesta a una vida de ignominia y tal vez de pobreza y miseria.

El sabio recomienda no dar oído a tales calumnias. Quien les hace caso no podrá conservar la paz en su casa y llegará a desconfiar hasta de sus más íntimos amigos, porque a nadie respeta el detractor. Y la acción de la calumnia es más funesta que los azotes; éstos hieren el cuerpo, y sus heridas, al cabo de unos días, han sanado; pero la calumnia hiere la fama, que no se repara tan fácilmente. Y es preciso estar alerta, porque son más los que caen víctimas de la calumnia que los que mueren al filo de la espada. “A la lengua nadie es capaz de domarla; es un azote irrefrenable y está llena de mortífero veneno,” dice Santiago⁸. Ben Sirac proclama dichoso al que por la protección de Dios se ha visto libre de sus efectos, tan difíciles de soportar como un yugo de hierro, tan difíciles de romper como cadenas de bronce ⁹; pues la calumnia destruye el honor, la buena fama, la estima del prójimo, y deja una vida a la que a veces es preferible el descenso en el *seol* por la muerte física.

Los que temen a Dios y **observan una conducta intachable en el cumplimiento de su ley**, se verán libres de tan detestables efectos. Si una calumnia se levanta contra ellos, se estrellará contra su reconocida probidad. Y si hallare eco entre las gentes, no tardará mucho en disiparse; más pronto o más tarde, se manifestará su inocencia. Y si en algún caso Dios permite que muera sin ver aquélla triunfante, los cristianos sabemos que en su día será revelada toda verdad y

que quien se vio en la tierra privado de la gloria que por su virtud merecía, la recibirá centuplicada en el cielo. A los malos, por el contrario, la calumnia los devorará, como el león y el leopardo a su presa. Todos conocen sus maldades, y, por más que ahora se esmere en declarar su inocencia, nadie dará crédito a sus palabras.

Concluye el sabio recomendando una vigilancia estrecha sobre las palabras. Como ponemos toda clase de precauciones para mantener defendidas las propiedades, como guardamos el oro y la plata para que no puedan ser descubiertos por el enemigo, debemos ser cautos en nuestras palabras, pesándolas escrupulosamente cuando debamos hablar, y sobre todo guardando silencio cuando debemos callar. Así no daremos pie a que, basándose en nuestras palabras, nos puedan calumniar o hablar mal de nosotros.

1 Mt 7:2; 18:32. — 2 7:40. — 3 Discurso sobre la caridad fraterna p.3.^a — 4 Lev 19:13.17-18. — 5 Prov 15:1; 18:21. — 6 La Vulgata añade: v.18) Destruyó los ejércitos de las naciones y aniquiló gentes valerosas. — 7 Dt 24:1-4. — 8 3:8. — 9 6:24-30.

29. Obras de Misericordia.

Los préstamos (29:1-10).

1 El misericordioso presta a su prójimo, y el que le sostiene con su mano guarda los preceptos. ² Presta a tu prójimo al tiempo de su necesidad y devuélvele a su tiempo lo prestado. ³ Manten tu palabra, sé con él leal, y hallarás en todo tiempo lo que necesites. ⁴ Para muchos el préstamo es un hallazgo, fastidian a quien los socorrió. ⁵ Hasta recibir besan la mano del prójimo y con voz humilde le ponderan sus riquezas. ⁶ Pero al momento de la devolución da largas, da vanas excusas y echa la culpa al tiempo. ⁷ Si paga, apenas pagará la mitad, y tendrás que darlo por hallazgo. ⁸ Y si no paga, te quedarás sin tu dinero, y te habrás hecho, sin buscarlo, un enemigo. ⁹ Te pagará con maldiciones e injurias, y en vez de honor devolverá ultrajes. ¹⁰ Muchos por esto se niegan a prestar, pues temen ser robados en tonto.

Comienza Ben Sirac afirmando que el préstamo es una obra de misericordia, preceptuada además en la Ley 1, la cual entiende el préstamo no como negocio lucrativo; el judío tenía que prestar a sus compatriotas sin interés alguno; les estaba prohibida la usura entre ellos, que les era permitida sólo con los extranjeros.

En los versos siguientes da las normas que deben regir en los préstamos: el que presta lo ha de hacer cuando su prójimo tiene necesidad de ello ². El que recibe algo prestado tiene obligación de devolverlo a su debido tiempo. Por lo demás, la lealtad a la palabra dada es condición indispensable para que, en nuevo caso de necesidad, encuentres quien te otorgue un nuevo préstamo.

Finalmente, advierte los inconvenientes y disgustos que ocasiona el hacer préstamos por la negligencia o malicia de quienes lo reciben, lo que a muchos retrae de esta obra de misericordia. En efecto, hay quienes para conseguir el préstamo se deshacen en alabanzas hacia aquellos de quienes intentan conseguirlos y en promesas de que, a su debido tiempo, devolverán cuanto les fue prestado. Pero cuando llega el momento de devolver lo recibido, todo son excusas y dificultades para cumplir la palabra dada, con lo que no se pretende sino diferir la devolución. A veces sólo después de muchas reclamaciones se recupera una parte de los prestado, y esto envuelta en improperios y maldiciones por tus ¡inexorables exigencias y falta de comprensión! Natural-

mente, muchos piensan que prestar en estas condiciones es una imprudencia, que, además, te trae enemistades.

La limosna (29:11-18).

¹¹ Sin embargo, sé generoso con el desgraciado y no le hagas esperar la limosna. ¹² Por amor de la Ley acoge al pobre, y en su necesidad no le despidas de vacío. ¹³ Por amor del hermano y del amigo consiente en perder tu dinero, no dejes que se te enmohezca bajo una piedra. ¹⁴ Hazte un tesoro según los preceptos del Altísimo, y te aprovechará más que el oro. ¹⁵ Encierra la limosna en tus arcas, y te librá de toda miseria. 16-17-18 Más que un fuerte escudo y una lanza poderosa, combatirá por ti contra el enemigo.

A pesar de las ingratitudes a que los préstamos exponen, Ben Sirac recomienda practicar, y con prontitud, la misericordia con el necesitado. La obra de caridad es un acto de virtud que, aunque no obtenga el agradecimiento humano, tendrá siempre su recompensa por parte de Dios.

Los motivos que a ello han de inducirte han de ser, en primer lugar, el cumplimiento de la Ley de Dios, que recomienda frecuentemente **la caridad con el necesitado** ³, y en segundo lugar **el amor al prójimo, que se le demuestra sobre todo socorriéndolo en su necesidad**. Ben Sirac advierte que es mejor ayudar con tu dinero al pobre, aunque ello te suponga perderlo, que tenerlo infructuosamente guardado bajo la tierra, como hacían los orientales, con peligro de enmohecerse. Así *atesoras ante el Altísimo* (v.14), añade el sabio, que cuida de los indigentes, lo que vale mucho más que atesorar riquezas en la tierra. Preciosa sentencia, que recuerda la de Jesucristo en el Evangelio: “No alleguéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban. Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban”⁴. En el día del juicio, de nada nos servirán las riquezas acumuladas; son las buenas obras con ellas realizadas las que inclinarán a nuestro favor la balanza. La Escritura repite que la limosna predispone al Señor a la remisión de los pecados, y los rabinos decían que ella es un medio seguro para alcanzar la vida eterna ⁵. Hermosamente escribe A Lapide que “el seno del pobre es como un altar en el que la limosna se ofrece como víctima por el pecado”⁶. Este es el sentido de la expresión metafórica de Ben Sirac: *encierra la limosna en tus arcas, y te librá de toda miseria* (v.15), que interpretó muy bien la Vulgata al traducir: “guarda la limosna en el seno del pobre.” Así, concluye Ben Sirac, será un arma maravillosa en el tribunal de Dios contra las acusaciones del enemigo. Jesucristo dijo que consideraría como hecho a sí mismo lo que se hiciera a los pobres en el día del juicio y lo compensaría con la vida eterna ⁷.

La fianza (29:19-27).

¹⁹ El varón bondadoso fía a su prójimo, pero el que ha perdido la vergüenza le deja en la estacada. ²⁰ No olvides el beneficio de tu fiador, pues se empeñó por ti. ²¹⁻²² El malvado derrocha los bienes de su fiador, y el ingrato deja en el brete a quien le salvó. ²³⁻²⁴ La fianza ha perdido a muchos que estaban bien, y los sacudió como mar tormentoso. ²⁵ Sacó de su casa a hombres ricos y los hizo peregrinar por tierras extrañas. ²⁶ El pecador, al fiar, se verá burlado, y persiguiendo ganancias, se enredará en pleitos. ²⁷ Según tu poder, socorre a tu prójimo, y mira por ti, que no caigas en necesidad.

El hombre de buenos sentimientos se compadece de la indigencia del prójimo y le fía en su necesidad. Sólo el avaro, que ha matado en su corazón todo sentimiento de compasión, se niega a hacerlo. Quien se beneficia de este acto de caridad debe mostrarse agradecido para con quien expuso, por lo mismo, sus bienes, con el consiguiente temor de perderlos ⁸.

Pero también aquí es preciso proceder con cautela debido a la ingratitud y malicia de muchos ⁹. Hay quienes se divierten derrochando los bienes del fiador y quienes abandonan en su miseria al que un día con su fianza los salvó de una situación precaria ¹⁰. Esta actitud, constata Ben Sirac en los v.24-25, llevó a algunos a la ruina, los cuales, no resistiendo a la ignominia de verse empobrecidos, marcharon a otras regiones en busca de una nueva forma de vida, si es que, declarados insolventes, no fueron vendidos como esclavos y obligados a peregrinar fuera de su patria. El sabio advierte también que hay quienes salen fiadores no por un acto de caridad para con el necesitado, sino con espíritu usurero, que le lleva a ganancias ilícitas y le expone a la condena en los tribunales.

Concluye el sabio dando su consejo: has de ser misericordioso para con el prójimo, protegiéndole en su necesidad con la fianza, mostrándose más condescendiente que Proverbios ¹¹, pero con las debidas precauciones para no salir fiador de lo que tus bienes no alcanzan, y exponerte a la ruina, y con las prudentes garantías para no ser burlado por aquellos a quienes fiaste.

Frugalidad y hospitalidad (29:28-35).

²⁸ Necesarios para la vida son el agua y el pan; el vestido y la casa, para abrigo de la desnudez. ²⁹ Más vale vivir pobre bajo un techo de tablas que banquete en casa extraña. ³⁰ Conténtate con lo poco o con lo mucho, y no tendrás que oír que te reprochan por extranjero. ³¹ Triste es tener que andar de casa en casa; donde habites corno extraño no osarás abrir la boca. ³² Habrás dado hospedaje y habrás dado de beber sin que te sea agradecido, y, a pesar de esto, habrás de oír palabras amargas: ³³ “Entra, forastero; preparad la mesa. Mirad si hay a mano qué comer. ³⁴ Sal, forastero, haz lugar a otro más honrado que tú; tengo que recibir a mis hermanos y necesito la casa.” ³⁵ Duras palabras son éstas para un hombre sentido, la increpación del amo de la casa y la injuria del usurero.

Dados los inconvenientes que llevan consigo las obras de caridad que ha recomendado en las perícopas anteriores, como apéndice a ellas, Ben Sirac da una sabia norma a sus lectores con el fin de que nunca se vean necesitados de ellas. Con ella el rico no vendrá a menos y el pobre rara vez llegará a necesitarlas. Se refiere a la frugalidad. Opina que es mejor vivir, aunque sea pobrememente, en la propia casa, donde se es dueño de sí mismo y hay libertad de acción, que comer espléndidamente en casas ajenas, dado los inconvenientes que esto lleva consigo. Entre otros, el de ser considerado como un extraño, para quien no se tendrán muchas consideraciones, y, aun en el caso de que pagues tu hospedaje, proporcionando así a los dueños su modo de vivir, te expones a recibir un trato no muy agradable y palabras no muy halagadoras, con las que no se pretende otra cosa que ponerte a la puerta de la calle con el fin de recibir otro huésped más ilustre o más grato que tú. Palabras y trato que desagradan a todo hombre que tenga un poco de honradez o amor propio, por lo que es mejor contentarse con menos en la casa propia **que exponerte a ellos en la del prójimo** ¹².

1 Dt 15:7-8; cf. Lev 25:35; Sal 36:26. — 2 Mt 5:42. — 3 Lev 19:10; 23:22; Dt 15:8,11; 24:12. — 4 Mt 6:19-20; Lc 12:33. — 5 7:36; Tob 4:9-12; Dan 4:24. — 6 O.c., a 29:15 t.2 p.74. — 7 Mt 25:31-40. Los v.16-17 faltan en el griego y en las ediciones auténticas de la Vulgata, que señala su ausencia con los números. Dicen así: *Eleemosyna viri quasi sacculus cum ipso et gratiam hominis quasi*

pupulam conservabit. Et postea resurget et retribuet illis retributio-nem unicuique in capul iliorum. Cf. 17:18. — 8 Prov 11:15; 22:26.27. — 9 La Vulgata en el v.21 anticipa que el pecador y el impuro huyen de su fiador. Impuro designa el hombre profano, infiel, privado del temor de Dios. — 10 La Vulgata repite en el v.23 que Un hombre sale fiador por su prójimo; pero, perdido todo pudor, lo abandona. — 11 Prov 6:1-5; 17:18 — 12 Algunos comentaristas ven en esto una alusión a los pequeños mercaderes judíos, que iban de país en país, hospedándose sobre todo en casa de sus compatriotas.

30. Los Hijos y la Salud.

La corrección de los hijos (30:1-13).

¹ El que ama a su hijo tiene siempre dispuesto el azote, para que al fin pueda complacerse en él. ² El que educa bien a su hijo se gozará en él y podrá gloriarse en medio de sus conocidos. ³ El que enseña a su hijo será envidiado de su enemigo, y ante sus amigos se regocijará en él. ⁴ Si muere su padre, como si no hubiera muerto, pues deja en pos de sí uno igual a él. ⁵ Durante su vida le ve y se alegra, y al morir no siente pena. ⁶ Frente a sus enemigos deja un vengador, y a sus amigos quien les pague con gratitud. ⁷ El que mimaba a su hijo tendrá luego que vendarle las heridas, y a cada grito suyo sentirá que se le conmueven las entrañas. ⁸ Caballo no domado se hace indócil, y el hijo abandonado a sí mismo, testarudo. ⁹ Halaga a tu hijo, y te hará temblar; juega con él, y te hará llorar. ¹⁰ No te rías con él, no te haga sufrir y al fin rechines los dientes. ¹¹ En su juventud no le des largas y no disimules sus faltas. ¹² Doblega su cuello en la juventud y tunde sus espaldas mientras es niño, no se te vuelva terco y desobediente. ¹³ Educa a tu hijo y aplícale al trabajo, no vengas a tropezar por su torpeza.

Después de las obras de misericordia que afectan a la vida social, Ben Sirac vuelve a la vida familiar para dedicar una perícopa a la educación de los hijos, a que alude más veces en su libro 1. Sus consejos son idénticos a los de los Proverbios, y se encuentran también, como constatamos allí, en los proverbios de Ahikar y en la literatura sapiencial egipcia.

El amor sincero a los hijos ha de manifestarse ante todo en proporcionarles una buena educación. Pero, dadas las inclinaciones de la naturaleza humana, no es posible conseguirlo sin una corrección a veces severa ². El padre que la pone en práctica experimentará después una gran alegría ³, que aumentará con la estima que de sus hijos harán sus conocidos. Durante su vida, sus amigos le felicitarán y proclamarán dichoso; sus enemigos le tendrán envidia. Cuando se le acerque la hora de morir, sentirá un gran consuelo, porque deja tras sí un digno sucesor que perpetuará en su carne y en su vida honrada el recuerdo y buen nombre de su padre. Y después de la muerte tendrá quien agradezca en su nombre los beneficios que en vida los amigos le hicieron, y quien salga en defensa de su causa y honor frente a sus enemigos, que no podrán, por lo mismo, gloriarse con su muerte o tomar venganza después de ella.

Por el contrario, el padre que se muestra demasiado indulgente con sus hijos (v.7) y no sabe armonizar el cariño con la corrección oportuna, sufrirá deplorables consecuencias. Como el caballo no domado permanece indócil a su amo, que no consiente monte sobre él, así el hijo a quien el padre consintió siempre sus caprichos se hace terco ante todo consejo, y no se dejará guiar sino por el impulso de las pasiones, que lo arrastrarán a una vida de desórdenes. Esto proporcionará al padre profundos sufrimientos, y pasará ante sus conocidos como un mal educador de sus hijos. Ben Sirac opina que el padre ha de amar entrañablemente a sus hijos y darles cuanta confianza ellos merezcan, pero ha de conservar en su trato para con ellos la dignidad y autoridad

necesarias para corregirlos incluso con toda energía si llega la ocasión.

Pero la educación, advierte el sabio en los v.11-13, para que sea eficaz, ha de comenzar a su debido tiempo. En los años de la adolescencia, el padre ha de estar alerta a sus primeras inclinaciones para orientar las buenas y reprimir las malas aun a costa del más riguroso castigo⁴. Para los años de la juventud un doble consejo: no pasar por alto sus faltas, sino corregirlas con dureza a fin de que no se vuelva terco y altanero, y procurarle un trabajo que, bien reglamentado, es un excelente medio de educación y fortalecimiento de la voluntad, a la vez que evita la ociosidad, madre de todos los vicios.

Sobre la salud (30:14-27).

¹⁴ Mejor es pobre sano y fuerte que rico enfermo y débil. ¹⁵ La salud y el bienestar valen más que el oro, y un cuerpo robusto más que una fortuna. ¹⁶ No hay riqueza que valga lo que la salud del cuerpo, y no hay bien como el gozo del corazón. ¹⁷ Preferible es la muerte a una vida amarga, y el eterno reposo a un dolor permanente. ¹⁸ Manjares exquisitos puestos en una boca cerrada son las ofrendas a los ídolos. ¹⁹ ¿Qué le aprovecha al ídolo la ofrenda, pues no lo come ni lo huele? ²⁰ Así es el rico que no puede disfrutar de su riqueza; ²¹ la ve con sus ojos y suspira como eunuco que abraza a una doncella. ²² No te abandones a la tristeza, no te atormentes con cavilaciones. ²³ La vida del hombre es el gozo del corazón, y la alegría del varón es su longevidad. ²⁴ Anímate y alegra tu corazón, y echa lejos de ti la tristeza; ²⁵ porque a muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella. ²⁶ La envidia y la cólera abrevian los días, y los cuidados traen vejez prematura. ²⁷ El sueño de un corazón contento es mejor que los más deliciosos manjares, y cuanto come le aprovecha.

La felicidad familiar exige, junto a una buena educación de los hijos, una buena salud en los miembros que la componen. Vale más que las riquezas, y, si Dios no la da, no puede con ellas comprarse. Es la base para conseguir y disfrutar de los demás bienes, especialmente de la alegría interior, que, unida a ella, hace al hombre feliz.

Si la salud y lo que ella lleva consigo falla, Ben Sirac declara preferible la muerte (v.17), en cuanto que libra de los males y enfermedades de esta vida. La idea se repite en el Antiguo Testamento. Sara, ante los ultrajes de que fue objeto por parte de las esclavas de su padre, exclamó: “¿De qué me sirve la vida?”⁵ Job y Jeremías, en medio de las más duras pruebas, maldijeron el día de su nacimiento⁶, y Elías, huyendo de Jezabel, que le quiere quitar la vida, desea la muerte y pide a Yahvé el fin de sus días⁷. Los israelitas no podían conocer la fecundidad del sacrificio en orden a una mayor felicidad eterna que ignoraban, por lo que preferían bajar al *seol*, donde creían que la vida no les resultaría tan triste como sobre la tierra en sus circunstancias. Nosotros que la conocemos sabemos que las enfermedades ofrecen, como dice San Francisco de Sales, “una maravillosa escuela de caridad para quienes asisten a los enfermos y de amorosa paciencia para con aquellos que las sufren, porque unos están en pie junto a la cruz en compañía de la Santísima Virgen y San Juan, cuya compasión imitan; los otros, en la cruz con Nuestro Señor, de quien imitan la pasión.”⁸

A continuación, Ben Sirac constata (v. 18-21) la triste situación del rico que, poseyendo grandes riquezas, no puede disfrutar de ellas a causa de una enfermedad. La compara al ídolo ante cuya presencia se colocan exquisitos manjares, seres inanimados que ni comen ni beben. ¡Clara y atrevida afirmación de la inanidad de los ídolos adorados por los paganos!⁹ Más aún, su condición es peor, porque el ídolo no siente ni puede anhelar los apetitosos manjares, mientras

que él siente el deseo de disfrutar de sus riquezas, y no puede...; impotencia que le hace sufrir tanto más cuanto mayores sean aquéllas.

Pero no sólo las enfermedades corporales pueden perturbar la felicidad del hombre. Hay estados de ánimo que pueden afectarla tanto y más que aquéllas. Así *la tristeza*, verdadera enfermedad del alma, y las *cavilaciones* (v.22), o preocupaciones, que se transforman en terrible angustia por un pasado que hay que dejar en las manos misericordiosas de Dios, o por un futuro incierto que hay que abandonar a su providencia ¹⁰. Ben Sirac declara inútil esa tristeza, porque ella no puede ni impedir los males que ya llegaron ni evitar los que se acercan. Sería mejor un ánimo fuerte, para soportar con fortaleza los presentes, y un sano optimismo, para luchar frente a los futuros. Es, además, nociva, tanto que *a muchos llevó a la muerte* (v.25): a la del cuerpo, porque, al abatir el ánimo, la enfermedad hizo presa en aquél al faltarle las energías que provienen de un alma alegre y optimista; a la del alma, que, vencida por ella, abandonó la virtud o se dejó inducir a la desesperación. Y lo que ocurre con la tristeza puede afirmarse también de otras pasiones, como la envidia, la ira y los cuidados excesivos; aquéllas y éstos corroen poco a poco la vida, que se torna triste y queda sujeta a los peligros indicados, que, al desgastar las energías del hombre, precipitan en la vejez.

Por eso, Ben Sirac concluye exhortando a los lectores a alejar la tristeza y procurar la alegría y gozo del corazón, cuyos efectos son precisamente los contrarios: “corazón alegre — dice Proverbios — hace buen cuerpo” ¹¹ y una buena salud prolonga los días de la vida. En el v.23, la Vulgata añadió un fruto de orden superior al decir de la alegría que es un “tesoro inextinguible de santidad.” En realidad, ella crea en el alma un clima de satisfacción interior que favorece notablemente la práctica de la virtud. San Antonio recomendaba la alegría espiritual como singular escudo y remedio para vencer todas las tentaciones ¹².

1 7:23; 22:6; 42:5. — 2 Prov 13:24; 19:18; 22:15; 23:15; 29:15. — 3 Prov 29:17. — 4 Prov 7:25; 22:15” — 5 Tob 3:15. — 6 Job 3:3-26; Jer 20:7-18. — 7 1 Re 19:4. — 8 El espíritu de San Francisco de Sales 10:14. — 9 Dt 4:28; Is 57:6; Dan 14; Sal 115:4-5. — 10 Mt 6:25-34 — 11 Prov 17:22. — 12 Cf. en A Lapide, en su comentario a estos últimos versos, preciosos pensamientos a este propósito. Los códices griegos posponen 30:27-33:163 a 33:1613-36:133. El texto hebreo recientemente descubierto presenta el orden de la Vulgata y versiones sir., arm. y árabe, que es el que exige el orden de ideas.

31. Las Riquezas y los Banquetes.

Peligro de las riquezas (31:1-11).

¹ El desvelarse por la riqueza consume, y la preocupación por ella aleja el sueño. ² Los cuidados de la vida quitan el sueño, y más que una enfermedad impiden dormir. ³ El rico se fatiga por acumular riquezas, y si descansa es para saciar sus ansias de placer. ⁴ Fatigase el pobre por sus necesidades, y si descansa es para verse en la indigencia. ⁵ El que ama el oro no vivirá en justicia, y el que se va tras el dinero pecará por conseguirlo. ⁶ Muchos dieron en la ruina por amor del oro, y cayeron en la desgracia. ⁷ Es el oro un garlito para el necio, y el insensato tropieza en él. ⁸ Venturoso el varón irreprochable que no corre tras el oro. ⁹ ¿Quién es éste que le alabemos porque hizo maravillas en su pueblo? ¹⁰ ¿Quién se apegó a aquel que tuviera salud y gloria? ¿Quién pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo? ¹¹ Su dicha se consolidará, y la asamblea pregona sus alabanzas.

Introducen la perícopa los dos primeros versos, en que se constatan los efectos del ansia desme-

dida de riquezas y de los cuidados que por su consecución pone quien la siente. Le absorben de tal manera, que durante el día consume las energías de su espíritu y de su cuerpo con el afán y trabajo por aumentarlas, y durante la noche no es capaz de conciliar el sueño, como si fuera víctima de una enfermedad, si es que el ansia devoradora de riquezas no lo es.

Presenta en seguida (v.3-4) la diversa condición del rico y el pobre. Ambos se fatigan en su trabajo, pero por distinto motivo y diferente resultado. Aquél, por acumular riquezas, de modo que, si cesa en su trabajo, es para disfrutar de ellas *. Este, para poder cubrir con su jornal las necesidades ordinarias de la vida, que no podría atender si pretendiese tomarse unos días de reposo. Bajo este aspecto es mejor la condición del rico que la del pobre; pero aquélla lleva consigo tales peligros, que la suerte del potentado no puede ser plenamente envidiable. Peligros, en primer lugar, de orden moral, porque el amor a las riquezas fácilmente lleva a la avaricia, y sabido es cómo el avaro no retrocede ante la injusticia, y a veces ni ante el mismo crimen, para aumentarlas. “Los que quieren enriquecerse — escribe San Pablo — caen en tentaciones, en muchos lazos y en muchas codicias locas”². En segundo lugar, de orden humano, pues la experiencia dice que quien se enriqueció con injusticias, muchas veces paga con la ignominia y la cárcel, cuando no con mayores males, sus pecados. San Pablo, a las precedentes palabras citadas, añade que esas codicias “hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia.”

Finalmente, el autor constata qué difícil es encontrar un rico que no tenga su corazón apegado a las riquezas. *¿Quién es este que le alabamos*, exclama alborozado Ben Sirac, *porque hizo maravillas en su pueblo?* (v.8). En los días en que el sabio compone su libro no había pasado todavía el Mesías por la tierra predicando los consejos evangélicos y arrancando los corazones de los bienes terrenos “por el reino de los cielos.” Naturalmente, si era raro encontrar quien se contentase con el dinero que venía por los cauces normales, debía de serlo mucho más dar con quien no pusiese en él su esperanza y su corazón. Un rico justo y piadoso en aquel entonces debía de ser “una cosa tan rara — escribe Spicq — como un publicano honrado en tiempo de Cristo, algo así como una aparición milagrosa.”³ Preciosamente comenta dom Calmet: “Una de las grandes tentaciones del hombre sobre la tierra son las riquezas. Aquel que ha sabido poseerlas sin apego, dejarlas sin tristeza o perderlas sin dolor, es en verdad perfecto y digno de una gloria eterna. Ser pobre en las riquezas, estar contento en la pobreza, estar en medio del fuego sin quemarse, en medio de los aduladores sin dejarse llevar del orgullo, en medio de las ocasiones de pecado sin sucumbir en ellas, poder hacer impunemente el mal y no hacerlo, es ciertamente el mayor de los milagros.”⁴ Ben Sirac lo proclama bienaventurado, y asegura que tan sólida virtud reafirmará su dicha, y los hombres celebrarán su memoria en las reuniones de las asambleas.

Las riquezas, en consecuencia, que con tanta frecuencia son ocasión de faltas y pecados, pueden también ser ocasión de los más altos merecimientos. Todo depende de la actitud que cada uno adopte frente a ellas. Con razón los teólogos utilizan estos versos para probar la libertad humana: el hombre bueno puede ser malo. La liturgia los aplica, por acomodación real, a los confesores que pasaron su vida con un perfecto desprendimiento respecto de las cosas temporales.

Los banquetes. Moderación en la comida (31:12-29).

¹² **Hijo mío, ¿estás sentado a la mesa de un grande? No abras tu boca ¹³ y no digas: ¡Cuántos manjares!** ¹⁴ **Acuérdate de que es malo el ojo codicioso. ¹⁵ ¿Qué hay peor que el ojo codicioso? Codicia cuanto ve. ¹⁶ No tiendas la mano a cuanto veas, ¹⁷ no tropieces con tu vecino en el plato. Ten con tu vecino las atenciones que para ti de-**

seas.¹⁸ **Piensa del prójimo por ti mismo y pon reflexión en cuanto hagas.**¹⁹ **Come como un hombre lo que te sirvan y no comas vorazmente, e incurras en desprecio.**²⁰ **Sé el primero en dejar de comer por cortesía, y no te muestres insaciable, para que no te desprecien.**²¹ **Si te sientas en medio de muchos, no extiendas el primero tu mano.**²² **Con poco le basta al hombre bien criado, y así no se siente molesto en su lecho.**²³ **Sueño tranquilo es el del estómago no cargado; se levantará por la mañana dueño de sí.**²⁴ **Dolor, insomnio, fatiga y retortijón son la parte del intemperante.**²⁵ **Si te viste obligado a comer demasiado, levántate, pasea, y te sentirás aliviado.**²⁶ **Escúchame, hijo mío, y no me desoigas, y al fin verás confirmadas mis palabras.**²⁷ **Sé moderado en todas tus obras, y no vendrá sobre ti la enfermedad.**²⁸ **Muchos serán los que alaben al espléndido anfitrión y darán testimonio de su generosidad.**²⁹ **Pero murmurarán en la ciudad del ruin con los invitados, y darán testimonio de su tacañería.**

Con frecuencia las riquezas llevan a los banquetes. Por eso el autor, después de haber advertido a sus discípulos de los peligros que entrañan y enseñado la actitud que frente a ellas deben tomar, pasa a dar unas normas de buen comportamiento en los banquetes, donde la codicia fácilmente induce a actitudes ineducadas. Comienza por los manjares. Después de unas advertencias preliminares, da un hermoso principio, del que deriva las normas de buen comportamiento, y concluye enumerando los beneficios que lleva consigo la moderación.

Advierte, ante todo, el gran dominio que es preciso tener ante los manjares exquisitos de un banquete para no dejarse llevar de la avidez. Es preciso saber reprimirla y no exteriorizarla con ciertas frases ante los comensales, y sobre todo no tender continuamente tu mano hacia los platos apetitosos, de modo que se haga en contradicción por necesidad con la de tus compañeros de mesa, lo que fácilmente podrá ocurrir en los orientales, en que todos tomaban con su mano los alimentos de un mismo plato.

Da en seguida el principio o norma que debe informar su comportamiento en el banquete ante los demás comensales: **condúctete como tú quieres que se porten los demás en tu presencia. Es una aplicación del precepto del amor al prójimo establecida en el Levítico⁵ y de la regla de oro que promulgaría Jesucristo en el Evangelio⁶.** Debes, pues, ser reflexivo y evitar toda actitud que pueda molestar a los demás comensales. Has de comer con la calma y moderación que corresponde a un ser dotado de inteligencia, no vorazmente, como los seres privados de razón. No te muestres incontinente en la mesa, de modo que hayas de comenzar el primero; espera a que lo hagan las personas más dignas, o, si te cuentas entre éstas, hazlo con un gesto que recoja la aprobación de los demás. No seas insaciable, de modo que, por haberte servido con exceso, hayas de quedarte tú solo comiendo cuando ya todos han terminado. Todas estas actitudes desagradan y molestan a quienes te acompañan en el banquete. Dom Calmet hace una observación muy a propósito para estas normas de educación humana: “La cortesía — escribe — está toda ella fundada en la virtud, en la humildad, en la modestia... Los hombres virtuosos y humildes son siempre corteses, aunque las personas corteses no sean siempre humildes. Se conformaban con imitar por fuera la virtud, sin poseerla en realidad.”⁷

Concluye recomendando la sobriedad en la comida (v.22-24). La moderación en los banquetes tiene sus ventajas: el organismo no encuentra dificultad en digerir los alimentos tomados, lo que permite un sueño tranquilo y reposado durante la noche; con ello las energías físicas se rehacen y la cabeza se encuentra al día siguiente despejada para un trabajo productivo. La salud física queda así favorecida. La intemperancia, por el contrario, al dificultar la digestión, trae con-

sigo molestias que producen desvelos e incluso dolores durante la noche, con lo que el inmoderado paga sus excesos. Es evidente que una comida frugal favorece al cuerpo y al alma; por el contrario, el exceso en ella a uno y otra hace daño. Bien puede ocurrir que involuntariamente cometieses algún exceso llevado de condescendencias ante la insistencia de tus compañeros de mesa; para entonces Ben Sirac da el siguiente consejo: pasea un poco, con lo que ayudarás la digestión y podrás evitar las consecuencias mencionadas ⁸.

Termina con una apremiante exhortación a la moderación en todas las cosas por los motivos antes indicados, y constata una experiencia: los invitados agradecen y alaban al señor que se muestra generoso y espléndido para con sus invitados; murmuran, en cambio, del que se mostró tacaño para con ellos. Es una de las ocasiones en que más agrada la esplendidez y más ofende la tacañería.

Moderación en el vino (31:30-42).

³⁰ No te hagas el valiente con el vino, porque a muchos perdió la bebida. ³¹ La fragua templada la obra del herrero, y el vino el corazón de los arrogantes pendenciosos. ³² El vino fortalece si se bebe con moderación. ³³ ¿Qué vida es la de los que del todo carecen de vino? 34-35 Fue creado para alegría de los hombres. ³⁶ Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino bebido a tiempo y con sobriedad. 37-38 Dolor de cabeza, amargura e ignominia es el vino bebido con exceso, en la excitación de una contienda. ³⁹⁻⁴⁰ La embriaguez excita la ira y hace tropezar, quita las fuerzas y añade heridas. ⁴¹ En una reunión de bebedores no reproches a nadie, y no trates con desdén a uno mientras está ebrio. ⁴² No le ultrajes ni le apremies con reclamaciones.

A las normas precedentes sobre el comportamiento en los banquetes añade el sabio unas observaciones particulares acerca del vino, que se presta, como los manjares, a la intemperancia. Comienza con un dato de experiencia: la presunción de quienes hacen alarde de resistencia o aguante en el beber, exceso que reprueba, advirtiendo que llevó a muchos a la miseria económica y a la ruina moral. Y también a la manifestación de sentimientos cuya revelación después disgusta; como el fuego muestra la calidad y dureza del hierro, así en la embriaguez el hombre, perdido el control de su mente, manifiesta inconscientemente las ideas y sentimientos que alberga su interior; de ahí el dicho antiguo: “In vino veritas,” en el vino la verdad.

Después enumera los efectos físicos, buenos o malos, del vino, que responden al uso moderado o excesivo, respectivamente, que de él se hace. En efecto, el vino que acompaña a la comida, tomado con la debida moderación, obtiene efectos saludables: ayuda al organismo en sus funciones digestivas y fortalece con ello la salud (v.32). El vino — afirma San Juan Crisóstomo — es una óptima medicina cuando tiene una óptima medida ⁹. Alegra, además, el corazón, como afirma también el salmista ¹⁰; por eso el autor de Proverbios manda darlo a los tristes y afligidos 11.

Bebido, en cambio, sin moderación, ante la excitación de una disputa o la depresión causada por disgusto — es muy humano, pero nada laudable, pretender ahogar la ira o el disgusto con el vino —, puede llevar a la embriaguez, con todas las consecuencias: pérdida del conocimiento, con la consiguiente ignominia ante los demás, que harán befa e irrisión de él, profunda amargura cuando, recobrado aquél, caiga en la cuenta de su error ¹², y demás efectos conocidos, que enumera el v.40: excitación de la ira, tropiezos y hasta caídas por haber perdido el control de la mente, las lesiones por ellas producidas y la debilitación del organismo que denota todo alcoholizado.

Termina el sabio indicando a sus discípulos la conducta que deben observar con quienes se dan al vino: en una reunión de bebedores, sobre todo si han perdido el sentido, no los reproches o ultrajes ni les vayas con exigencias; esos momentos de alegría y gozo incontrolados no son los más oportunos para hacer advertencias o escuchar reclamaciones. Además, fácilmente los ánimos, cargados de vino, se excitan, y vienen discusiones que en esas circunstancias pueden originar consecuencias fatales.

1 Lc 12:19. — 2 1 Tim 6:8; Prov 28:20b. — 3 O.c., a 8-11 p.719. — 4 Citado por Spicq, *ibid.* — 5 16:18. — 6 Mt 7:12; 22:40. — 7 Citado en Spicq, a 31:12-18 p.720. — 8 El texto hebreo dice: *levántate y vomita*, conforme a la costumbre de los romanos, que “vomunt ut edant, edunt ut vomant,” costumbre no desconocida en los judíos. Cf. Schech-Ter: JoR (1900) 269. — 9 Hom. i ad populum. — 10 104:15. — 11 31.6-7; Jue 9:13; Ecl 10,19. La Vulgata, estableciendo una especie de comparación entre el abstenerse del vino y la muerte, añade al 33 el v.34: *¿Qué es lo que nos priva de la vida? La muerte*. Para quienes están acostumbrados al vino — Palestina es rica en este producto —, la privación del mismo resulta intolerable. La Vulgata completa también el pensamiento del 36 con el v.37: *la sobriedad es la salud del cuerpo y del alma*, por lo que la recomiendan médicos y ascetas. — 12 La Vulgata insiste en el último efecto del v.38, añadiendo el 39: *El vino bebido, en exceso es la amargura del alma*.

32 Mas Sobre los Banquetes, La Ley.

Actitud del presidente, ancianos y jóvenes en el banquete (32:1-17).

¹ Si te hacen presidente de un convite, no te engrías; pórtate entre los convidados como uno de tantos. ² Cuida primero de ellos y luego siéntate; cumplido tu oficio, recuéstate, ³ para alegrarte con los otros y ser alabado por tus buenas disposiciones. ⁴ Si eres anciano, habla como a tu edad conviene, ⁵ con discreción, y no impidas el canto. ⁶ Mientras tocan y cantan, no charles, y no hagas alarde de sabio a destiempo. ⁷ Como anillo de oro con rubí engastado es la música en el banquete. ⁸ Como anillo de oro con esmeralda engastada, la melodía de la música en el festín. ⁹⁻¹⁰ Si eres joven, no hables si no te vieres obligado; sólo cuando por dos o tres veces fueres preguntado. ¹¹⁻¹² Abrevia el discurso, diciendo mucho en pocas palabras, y sé como quien, sabiendo, cabe callar. ¹³ En medio de los grandes no te pavonees, entre los ancianos no parlotees. ¹⁴ Como al trueno precede el relámpago, así a la modestia precede la gracia. ¹⁵ Levántate a tiempo y no lo demores, vete a tu casa y ocúpate en lo tuyo. ¹⁶ Si quieres, diviértete allí y obra a tu placer, sin faltar a nadie con lenguaje insolente. ¹⁷ Y después bendice a tu Hacedor, ya que te regaló con sus bienes.

Los judíos, conforme a la costumbre de los griegos, nombraban un presidente o simposiarca para los banquetes 1. Tenía a su cargo fijar la lista de los invitados, recibir y acompañar a los comensales a sus respectivos puestos en la sala del banquete, como también disponer lo concerniente al vino y manjares. Naturalmente, tal cargo se prestaba a la vanidad y el orgullo. Ben Sirac aconseja al simposiarca no engrirse por el cargo que le ha sido confiado, sino conducirse como uno más, con toda sencillez, entre los convidados. En un segundo consejo le indica que ha de cumplir su cargo con toda fidelidad; se preocupará primero de los demás, procurando que nada les falte, y sólo cuando todas las cosas estén en su punto tomará él asiento entre los comensales. Así recibirá la felicitación y unánime estima de todos ellos. Algunos comentaristas hacen aplicación de estos versos a quienes han sido constituidos superiores sobre los demás, advirtiéndoles el modo sencillo, sin orgullo ni autoritarismo, como deben tratar a sus inferiores; con ello conseguirán su estima y un clima más propicio para realizar su cometido entre ellos.

En los versos siguientes (6-8), el autor hace unas recomendaciones a los ancianos. Suele a

éstos agradarles más el hablar de sus experiencias pasadas que seguir con atención la música del festín. Ben Sirac les aconseja que hablen con la discreción que su edad y las circunstancias requieren y no impidan a los demás comensales seguir la música que acompaña al banquete, que es entonces lo más indicado. Lo pone de manifiesto el autor con las comparaciones de los v.7-8: siempre es hermoso el anillo de oro, pero lo es más con un rubí o una esmeralda engastada; de la misma manera, la música es siempre agradable, pero lo es más encuadrada en un espléndido festín, en que también los otros sentidos encuentran su satisfacción.

Después el autor se dirige a los jóvenes para recomendarles, con más insistencia que a los ancianos, el debido silencio en los banquetes (v.9-14) ². No deberá hablar más que cuando fuere preciso hacerlo por algún motivo, cuando su respuesta fuere requerida con interés e insistencia ³. Y entonces deberá hacerlo con toda brevedad, limitando su respuesta a lo preciso y sabiendo callar respecto de lo que no es oportuno hablar en esas circunstancias, lo que es indicio de profunda sabiduría y dominio en un alma joven. Y, desde luego, sería intolerable que los jóvenes hiciesen alarde de ciencia entre los grandes, queriendo aparecer como sabios e instruidos ante ellos, lo que es fatuidad, o hablar demasiado en medio de los ancianos, ante quienes su deber es callar y dejarse instruir por su experiencia. Con una comparación quiere el autor expresar la impresión que provoca una actitud discreta en el joven: como el relámpago, que ilumina con la luz del día las montañas, precede al trueno, así también esa conducta lo hace agradable a los demás y se gana la simpatía de quienes con él tratan aun antes de hablar.

Concluye Ben Sirac sus consejos sobre los banquetes con una prudentísima norma para los jóvenes. Terminado aquél, no deberán demorar su estancia en la sala (v.1s). Sin ceder ante las insistencias de quien lo invitó ni de los demás comensales, deberá abandonar el lugar del banquete, evitando así una sobremesa en que se continúe bebiendo, y que, dada su edad y poco dominio, puede llevarle a excesos reprochables. Es preferible marchar, sin detenerse por la calle, a su propia casa y continuar allí la alegría del banquete con sus familiares, congratulándose con ellos del honor de que ha sido objeto y refiriéndoles cuanto concierne al festín, siempre, claro está, sin ofender a los demás con sus palabras. El colofón es digno de un israelita y de todo corazón agradecido para con el dador de todos los bienes: después de haber disfrutado del banquete, cuando te encuentras a solas en tu casa, bendice a tu Hacedor, entona un himno de **alabanza y acción de gracias a Dios**, que es quien nos proporciona cuantos bienes disfrutamos.

La Ley y el temor de Dios (32:18-28).

18 El que busca al Señor acepta la disciplina y el que a El acude es escuchado. ¹⁹ El que busca la Ley será colmado de bienes, pero el hipócrita en ella tropejará. ²⁰ Quien teme al Señor conocerá sus juicios, y sus sentencias le serán antorcha luminosa. ²¹ El pecador rehuye la corrección y busca en la Ley su capricho. ²² El sabio no oculta su sabiduría y el insolente no guarda su lengua. ²³ ²⁴ No hagas nada sin consejo, y después de hecho no tendrás que arrepentirte. ²⁵ No vayas por camino en que hay tropiezos y no tropieces dos veces en la misma piedra. No te aventures en camino desconocido. ²⁶ Guárdate también de tus propios hijos. ²⁷ En todas tus obras guarda tu alma, pues en esto está la observancia de los preceptos. ²⁸ Quien atiende a la Ley guarda su alma, y quien confía en el Señor no sufrirá menoscabo.

Tal vez el último versículo de la perícopa anterior sugirió al autor ésta, cuyo pensamiento central es la Ley de Dios y los bienes que su cumplimiento lleva consigo, oportuna conclusión de la sección sexta, en que ha recomendado los deberes familiares y sociales.

Comienza advirtiendo que quien busca al Señor con un corazón sincero acepta la disciplina que supone el cumplimiento de los mandamientos, y ese cumplimiento fiel de los mismos alcanza el favor de Dios, que otorga los bienes en ella prometidos a quienes la cumplen con fidelidad y rectitud de intención. Un cumplimiento hipócrita, que sólo buscarse la estima de los hombres, advierte Ben Sirac, no merece nada ante Dios y, además, le será ocasión de tropiezo y mal, porque, conociendo la Ley, no la cumple más que cuando es visto, y entonces sin el espíritu de amor y obediencia a Dios que debe informarlo. Quien tiene el temor de Dios estudia la Ley y, a través de sus enseñanzas, descubre la voluntad de Dios, viniendo a ser aquéllas como la antorcha que ilumina toda su vida, señalándole la senda que debe seguir en su vida⁴. El pecador, por el contrario, las rehuye, porque contrarían sus inclinaciones, y lo que hace es buscar en la Ley interpretaciones que se adapten a sus caprichos, pues no está dispuesto más que a hacer su propia voluntad.

Siguen una observación y unos consejos en que se recomienda la prudencia y reflexión antes de obrar. La observación (v.22) es que el sabio, aun sin pretenderlo, deja traslucir su sabiduría, que, cuando llega el momento oportuno, no esconde sino que la utiliza en bien de los demás; el insolente, en cambio, no guarda su lengua, habla a destiempo, sin la debida reflexión, lo que le lleva a decir inexactitudes, de que luego tiene que arrepentirse⁵. Los consejos son varios: antes de tomar una decisión en asuntos de importancia *pide consejo* a quienes puedan orientarte, con lo que evitarás dar pasos en falso. Afirma San Basilio que es un orgullo insoportable creer que no tenemos necesidad del consejo de los demás y que por nosotros mismos podemos ver lo que será más provechoso para nuestra salud⁶. *Evita el camino pedregoso*, donde tu pie pueda tropezar, la senda peligrosa, que te puede llevar a ofender a Dios, y, si una vez caes, deja ese camino para no volver a caer. No *vayas por un camino desconocido* (v.25c), en que peligros imprevistos pueden interceptar tu senda, o dificultades insuperables llevar tus negocios al fracaso. Finalmente, *no pongas una confianza excesiva en tus mismos hijos*; fueron ellos en ocasiones quienes, por malicia o por imprudencia, fueron la causa de la ruina de sus padres⁷. Concluye con un precioso consejo que los incluye todos: *en tus obras atiende a tu alma*, busca tu bien, lo que conseguirás con un cumplimiento fiel y sincero de los mandamientos, **que te mantendrá la amistad y benevolencia de Dios**⁸.

1 Jn 2:8-9. Biblia comentada 4 — 2 La Vulgata antepone a los consejos de Ben Sirac una sabia advertencia para los comensales jóvenes: (V.9) *Escucha en silencio, y tu actitud te ganará estimación*. — 3 La Vulgata precisa más en el v.11: *Si dos veces fueras preguntado, sea tu cabeza quien responda*, es decir, con un movimiento de cabeza o breves palabras. — 4 Prov 28:5. — 5 El v.23. — 6 Girotti o.c 32:24 — 7 Miq. 7:5-6 — 8 16:17; 19:16; 22:5b.

33. La Ley, La Sabiduría, Consejos al Padre de Familia.

Más sobre la Ley y el temor de Dios (32:28-33:1/6).

²⁸ **Quien atiende a la Ley guarda su alma, y quien confía en el Señor no sufrirá menoscabo.** 33 **1 Al que teme al Señor no le sobrevendrá la desgracia, y, si es puesto a prueba, el Señor le libraré.** ² **No es sabio quien no observa la Ley, y será agitado como nave en la tormenta.** ³ **El hombre sensato confía en la Ley, y la Ley es para él fidedigna como la respuesta de los “urim.”** ⁴ **Reflexiona antes de responder y serás escuchado; recoge tus pensamientos y responde.** ⁵ **Rueda de carro es el corazón del necio, y como eje que gira, su razonamiento.** ⁶ **El amigo burlón es como caballo semental: ¡relincha cualquiera que sea quien lo monte.**

Volviendo a la Ley y los beneficios que su observancia reporta, repite el pensamiento precedente, añadiendo que quien pone su confianza en el Señor no sufrirá daño alguno, porque El es su protector, como afirma frecuentemente el salmista ¹. Ciertamente que esa **protección de Dios no le libraré de pruebas y contrariedades; más aún, pudiera ser que se las enviara en más abundancia que al mismo pecador**. Pero tales adversidades, lejos de venir a ser un mal para él, contribuirán a su mayor bien. Las virtudes se fortalecen en la lucha y en la contrariedad, y Dios, **que quiere que el justo se justifique cada vez más** ², le permite esas pruebas y tentaciones, que, superadas con su ayuda, vienen a ser ocasión de mayor merecimiento y gloria para quienes le temen. Pero quien no observa la Ley porque no teme al Señor ni pone **en El la confianza, no podrá tener la seguridad del justo en la protección de Yahvé ni esa fortaleza y serenidad ante las pruebas**; cuando sea agitado por ellas, se encontrará sin un punto firme de apoyo, sin un refugio seguro, como la nave agitada por los vientos, que marcha a la deriva en medio del vendaval ³. Por eso, el hombre sensato pone su confianza en la Ley, que contiene la palabra y las promesas divinas y es para él tan fidedigna como la respuesta divina que Dios daba por medio de los *urim* y *tummim* ⁴.

Siguen un consejo y dos observaciones (v.4-6). Aquél recomienda la reflexión antes de hablar y responder, necesaria a todos, pero especialmente a quienes por vocación tienen que instruir a los demás con su palabra. Solamente así expondrás tus ideas con lucidez y claridad, tus respuestas serán acertadas y tus oyentes aprovecharán de tu ciencia y virtud. Las observaciones versan sobre el necio, y advierten su falta de solidez en sus ideas, que compara el sabio a la rueda o eje, que da continuamente vueltas sin mantenerse fija en un punto. La segunda se refiere al amigo burlón, a quien compara al caballo no domado, que relincha sea quien fuere el que lo montare; también él, llevado de sus instintos burlescos, hace befa de quien le presente la ocasión, sin distinción de personas.

Sección 2. (33:7-39:15).

Elogio de la Sabiduría.

Con un nuevo elogio de la sabiduría divina, a quien atribuye el autor la distinción de los días y de los tiempos, la diversa suerte de los hombres y los contrastes que cada día contemplamos en la naturaleza, se abre esta nueva sección, de características idénticas a las secciones precedentes. Los temas más importantes de la misma son: Dios protege al justo y castiga al malvado, el culto agradable al Señor, el hombre y la mujer, la verdadera y falsa sabiduría, el sincero amigo y el hipócrita, y otros temas diversos, como el médico, los sueños, el culto a los muertos, etc.

Dios, autor de las diferencias y contrastes en la creación (33:7-15).

⁷ ¿Por qué un día es distinto de otro día, mientras la luz todo el año procede del sol?
⁸ Es la sabiduría del Señor la que los diferencia, ⁹ y muda los tiempos y trae las fiestas. ¹⁰ A unos los distinguió y los santificó, i a otros los puso en el número de los días comunes. Todo hombre viene del polvo, y de la tierra fue creado Adán. ¹¹ Pero con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos. ¹² A unos los bendijo y ensalzó, los santificó y allegó a sí; a otros los maldijo y los humilló y los

derribó de su lugar.¹³ Como el barro en manos del alfarero,¹⁴ que le señala el destino según su juicio, así son los hombres en las manos de su Hacedor, que hace de ellos según su voluntad.¹⁵ Enfrente del mal está el bien, y enfrente de la muerte, la vida; así, enfrente del justo, el pecador. Considera de este modo todas las obras del Altísimo, de dos en dos una enfrente de la otra.

Con la pregunta acerca de la distinción de los días, alumbrados todos ellos por un mismo sol, introduce el arduo problema de la diversa condición de los hombres, que tienen un mismo origen. La sabiduría, contesta Ben Sirac, no el sol, creado como todas las cosas, ni causa otra alguna, es quien hace sucederse los días y las estaciones con sus características propias; ella también la que ha santificado unos días, dedicándolos al culto divino, -como el sábado⁵ y los días festivos de Pascua, Pentecostés, etc., mientras que ha dejado los demás hábiles para el trabajo. Lo mismo ocurre con los hombres; todos están hechos del mismo barro, al que un día retornan. Sin embargo, vemos profundas diferencias entre ellos en los diversos aspectos: unos son justos y piadosos, otros malvados e impíos; unos son sabios, otros necios; unos ricos, otros pobres. Esta diferencia no proviene del origen y naturaleza del hombre, idénticos uno y otro en todos ellos, sino, como la de los días y tiempos, de la sabiduría divina, la cual, por designios muchas veces inescrutables para nosotros, ha creado las diversas condiciones de hombres. Y así Dios con su sabiduría bendijo y exaltó a Noé, a Abraham, a Jacob, a José, al pueblo de Israel, dándole un destino singular en la historia de la humanidad; y dentro de él santificó y exaltó de un modo particular a los sacerdotes y profetas. En cambio, maldijo y humilló a Caín, al Faraón, Coré, Datan y Abirón, etc.; a los cananeos, a quienes arrojó de su tierra para que fuese ocupada por su pueblo escogido. Opinan algunos comentaristas que Ben Sirac tiene ciertamente la intención de combatir las concepciones de los judíos helenistas, que quieren borrar las distinciones entre el pueblo escogido y el mundo pagano, y acentúa así el carácter nacional de la religión israelita⁶.

Con la conocida comparación del barro en las manos del alfarero, que San Pablo empleará a propósito de la predestinación⁷, ilustra Ben Sirac el pensamiento anterior, constatando la absoluta dependencia del hombre respecto de su Creador (v.13-15). Del mismo modo que el alfarero, conforme a la finalidad que se propone, da una u otra forma al barro amasado, así Dios, conforme a sus designios, diferencia a los hombres, fijándole a cada uno su destino. La creación nos ofrece por todas partes, tanto en el orden físico como en el orden moral, toda una serie de contrastes y oposiciones en los que resplandece la sabiduría divina. La belleza o la bondad de una cosa resalta más cuando se la contrasta con su contrario. La luz del día se aprecia mejor al compararla con la oscuridad de la noche, y la salud, cuando se sufre una enfermedad. También el mal y el pecado, si bien no provienen de Dios, sino del ser humano⁸, ponen más de relieve el resplandor, estima y mérito del bien y de la virtud⁹.

Ben Sirac habla de sí y de su obra (33:16-19).

¹⁶ Y yo he llegado el último de todos, como quien anda al rebusco después de la vendimia. ¹⁷ Mas por la bendición del Señor me aventajé a otros, y llené, como los vendimiadores, mi lagar. ¹⁸ Ved que no trabajé para mí solo, sino para todos los que buscan la sabiduría. ¹⁹ Oídme, pues, los grandes del pueblo; los que presidís la asamblea, prestadme atención.

Hecha una mención implícita de los profetas y escritores de Israel, escogidos por Dios para comunicar su mensaje al pueblo israelita, Ben Sirac testimonia que también él se ha sentido llamado a

contribuir con su libro a la obra de instrucción de los israelitas. El ha venido después de ellos a penetrar en los secretos de la sabiduría, como quien después de la vendimia anda en rebusco de lo que dejaron los vendimiadores. Pero con tan notable éxito, debido a la bendición de Dios (v.17), que aventajó a otros muchos en sabiduría, viniendo a ser como un vendimiador que ha llenado de fruto su lagar. Entonces sintió la conciencia de la misión, a que Dios lo llamaba, de comunicar la sabiduría a los demás, y se decidió, como afirma en el prólogo su nieto, a escribir su libro, no para su propio provecho particular, sino para hacer a los demás partícipes de su doctrina, la cual les llevará a una vida ajustada a la Ley. Termina dirigiendo una exhortación a los círculos dirigentes de la vida social y religiosa a que estudien la sabiduría contenida en su obra. Las leyes sabias de los gobernantes y su buen ejemplo serán un poderoso estímulo para que también los subditos practiquen el bien.

Consejos al jefe de familia sobre sus bienes y siervos (33:20-32).

²⁰ Ni a tu hijo, ni a tu mujer, ni a tu hermano, ni a tu amigo des poder sobre ti en toda tu vida, ni entregues a otro tus bienes, no sea que luego tengas que pedirles a ellos. ²¹ Mientras en ti hay aliento de vida, a nadie dejes tu puesto; ²² porque mejor es que te rueguen tus hijos que no verte a merced de ellos. ²³ En todo lo que haces sé el dueño; ²⁴ no echas manchas en tu honor. Al fin de los días de tu vida, al tiempo de la muerte, distribuye tu heredad. ²⁵ El forraje, el palo y la carga para el asno; el pan, la corrección y el trabajo para el siervo. ²⁶ Haz trabajar a tu siervo, y tendrás descanso; dale mano suelta, y buscará la libertad. ²⁷ Como el yugo y las coyundas hacen doblar el cuello, ²⁸ así al siervo malévolo el *azote* y la tortura. Hazle trabajar y no le dejes ocioso, ²⁹ que la ociosidad enseña muchas maldades. ³⁰ Impónle el trabajo según lo que convenga, y si no obedeciere, métele en el cepo. No te excedas con nadie y no hagas nada sin discreción. ³¹ Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo; es para ti tan necesario como tú mismo. Si tienes un siervo, trátale como a ti mismo, no te enfurezcas contra tu propia sangre. ³² Si le maltratas y, maldiciéndote, huye, ¿por qué camino lo buscarás?

Ben Sirac da un sabio consejo al padre de familia, cuyo fiel cumplimiento le puede librar de muchos disgustos en los días de su vejez. Durante su vida, le recomienda, jamás deberá traspasar el dominio de sus bienes a sus herederos. Únicamente si lo hace cuando su muerte se aproxima obrará sabiamente. Sabido es cómo los hijos que formaron un nuevo hogar se preocupan con frecuencia más de su esposa e hijos que de sus padres, que tienen a veces que andar de casa en casa de éstos mendigando el sustento, lo que lleva consigo muchas veces la pérdida de la autoridad paterna y del honor y prestigio que el padre ha de conservar hasta el final de la vida. Pide el orden natural que sea él quien ordene y aconseje en los asuntos familiares, y los hijos quienes les estén subordinados.

En cuanto a la conducta que se ha de observar con los siervos, comienza con una comparación un poco dura — no tanto como suena a nuestros oídos, ya que en aquel entonces el asno era un animal mucho más estimado y mejor tratado que lo es entre nosotros —, que luego suaviza. Como se alimenta a este animal para que pueda prestar sus servicios y se le aplica con el palo el castigo oportuno si no se conduce conforme a las exigencias de su amo, del mismo modo hay que proporcionar al siervo el alimento necesario que requieren los trabajos duros que con frecuencia se le imponen y someterlo al castigo conveniente si se deja llevar de la haraganería. Falto de un motivo elevado en su trabajo, se deja vencer muchas veces por ella si no es obligado.

Las solas palabras, como dice Proverbios, no bastan para inducirlo a él¹⁰. Sigue una experimentada constatación: siervo a quien se hace trabajar rinde en su trabajo y permanece con su señor, al que proporcionará horas de descanso; pero, si no vigilas su trabajo y lo dejas en libertad, buscará la manera de huir y lo perderás.

Ben Sirac señala después la conducta que se ha de observar con los siervos malos y con los siervos buenos. Para con los primeros (v.27-30) recomienda imponerles el trabajo proporcionado a sus fuerzas, sin permitirles jamás la ociosidad, que, si puede ser en cualquier persona madre de todos los vicios, mucho más en quienes sin ella ya son malos. Si no cumple con dicho trabajo, lo castigarás con toda severidad, pero sin excederte, procurando en su corrección no desfogar tu ira con castigos que traspasen los justos límites.

Para los siervos buenos, Ben Sirac recomienda una conducta que denota un espíritu que se eleva notablemente sobre el de la sociedad pagana, aunque no todavía el que informa a San Pablo en sus consejos sobre el particular 11. Al siervo bueno que cumple su deber, su señor deberá tratarlo como a sí mismo, conforme al mandamiento del amor al prójimo. Y esto por un doble motivo o consideración humana: en primer lugar, por la necesidad que de sus servicios tienes; si a todo prójimo has de amar como a ti mismo, con mayor razón a quien te sirve con fidelidad y proporciona tal vez pingües ganancias. En segundo lugar, porque tu siervo es algo tuyo, de tu casa, que has comprado con tu propio dinero; tratarlo mal, enfureciéndote con él, sería hacerlo contra algo tuyo. Ten en cuenta que, si por tratarlo mal, siendo él fiel, escapa de tu casa, no lo recobrarás después, ya que la Ley ordenaba “no entregar a su amo un esclavo huido que se haya refugiado en tu casa.”¹²

Sacy tiene a este propósito una preciosa observación para los señores y amos de nuestro tiempo: “Si el sabio quiere que un esclavo fiel sea querido como nuestra propia vida y que lo tratemos como a nuestro hermano, ¡cuánto más debemos tener tales sentimientos para con aquellos que hoy nos sirven con fidelidad y con afecto y que son de una condición diversa de los esclavos! Debemos considerarlos, según el dicho de San Pablo, no sólo como partícipes de una misma naturaleza igual a la nuestra, sino como redimidos con la sangre del mismo Hijo de Dios y llamados a la misma gloria; por esto debemos tratarlos no con aspereza y con amenazas, sino con mansedumbre y con amor, conscientes de que somos juntamente con ellos siervos de un mismo señor que está en el cielo y que no tendrá consideración alguna a la diversa condición de las personas.”¹³

¹ Sal 22:6; 91. — ² Prov 12:21. — ³ Ap 22:11. — ⁴ Cf. Núm 27:21; Dt 33:8; Sam 14:41; 28:6; Prov 16:33; 18:18. — ⁵ Gen 2:3; Ex 20:21. — ⁶ Cf. Spicq, o.c., a 7:15 p.730. — ⁷ Rom 9:10-23; Ts 45:9; Jer 18:4-6. — ⁸ 15:11-21. — ⁹ Cf. P. Winter, Ben Sirac 33 (36), 7-15 and the Teaching of the “Tuo Vcryst”: VT 9(1955) 315-318; S. Morenz, Eine weitere Spur der Weisheit Amenopes in der Bibel [Sir 33:13 graece; Sap 15:7]: ZAS 84 (1959) 795. — ¹⁰ 29:19. — ¹¹ Ef 6:5-9; Flm 8-20. — ¹² Citado en Girotti, o.c., a 33:31-34 p.486. — ¹³ Dt 23:15.

34. Los Sueños. Principios Para una Conducta Sabia.

Vaciedad de los sueños (34:1-7).

¹ Vanas y engañosas son las esperanzas del insensato, y los sueños exaltan a los necios. ² Como el que quiere coger la sombra o perseguir al viento, así es el que se apoya en sueños. ³ El que sueña es como quien se pone frente a sí, frente a su rostro tiene la imagen del espejo. ⁴ ¿De fuente impura puede salir cosa pura, y de la mentira puede salir verdad? ⁵ Cosa vana son la adivinación, los agüeros y los sueños; lo que

esperas, eso es lo que sueñas. ⁶ **A no ser que los mande el Altísimo a visitarte, no hagas caso de los sueños.** ⁷ **A muchos extraviaron los sueños, y quedaron defraudados los que les dieron fe.**

La interpretación de los sueños era cosa muy extendida en la antigüedad y debía de ser frecuente en los días del autor del Eclesiástico. Los paganos basaban en ellos multitud de supersticiones.

Ben Sirac quiere instruir a sus discípulos sobre la vanidad de los sueños y la necesidad de darles fe, excepción hecha de los casos en que Dios los infunde para comunicarse por medio de ellos al hombre.

Las esperanzas del insensato son vanas, “polvo arrebatado por el viento, humo que en el aire se disipa.”¹ No se apoyan, como las del justo, en las promesas hechas por Dios a la virtud, sino en planes inspirados por su maldad, que Dios a su debido tiempo destruirá, de modo que no se realizarán. Semejantes a esas esperanzas ilusorias son los sueños; no tienen tampoco realidad alguna en sí. Como la imagen reflejada en el espejo es una mera representación sin contenido, que sólo un niño puede tomar por realidad, así los sueños, mera imagen refleja de nuestros pensamientos y acciones, representación de una aparente realidad muchas veces absurda, no tiene realidad objetiva fuera de la fantasía del hombre. Prestarles crédito y tomarlos como inspiradores de conducta es tan vano y absurdo como pretender coger la sombra con la mano o perseguir el viento invisible.

Como una fuente de aguas corrompidas no puede dar agua pura y cristalina, ni la mentira producir por sí la verdad, así de lo que no es más que vana apariencia, tomado como algo real y objetivo, nada se puede esperar sino error y engaño. Esto ocurre con la *adivinación, los agüeros y los sueños* (v.5), meras invenciones o representaciones de la fantasía, sin un contenido o significado real que pueda ser punto de partida para una conducta acertada. Ben Sirac recomienda no hacerles caso alguno, constatando que muchos, intentando descubrir a través de ellos un acertado modo de obrar, fueron inducidos al error. Tal vez tenemos en el v.7 una alusión a los falsos profetas, que se valían de la interpretación de los sueños para captarse la benevolencia del pueblo y despertar en él falsas esperanzas ²; y la perícopa tal vez arguye la infiltración en Palestina de las prácticas de adivinación pagana en el siglo II³.

Es preciso, sin embargo, hacer una excepción. Dios a veces se ha valido de sueños para comunicarse con los seres humanos, **como lo testifica la Sagrada Escritura**⁴. En este caso se trata de una comunicación divina y se la debe seguir, sin temor alguno a equivocación. Ben Sirac no da indicios a base de los cuales puedan distinguirse los sueños **enviados por Dios** de los sueños vanos y engañosos ⁵.

La Ley, la sabiduría, la experiencia (34:8-13).

⁸ **Cumple la Ley sin regateos, que la sabiduría perfecta está en la boca fiel.** ⁹ **El hombre instruido sabe muchas cosas, y el muy experimentado puede enseñar.** ¹⁰ **El que no ha sido probado sabe muy poco, y el que ha corrido mucho es rico en experiencia.** 11-12 **Yo he visto mucho en mis correrías y sé mucho más de lo que digo.** ¹³ **Con frecuencia estuve en peligro de muerte, pero me salvé gracias a mi experiencia.**

Rechazados los sueños, adivinaciones y agüeros como principios de conducta, Ben Sirac señala fuentes certeras que pueden orientar la manera de conducirse: *la Ley*, que, por contener la palabra de Dios, enseña con sus prescripciones al hombre lo que ha de hacer y lo que ha de evitar sin temor a equivocarse. Lo mismo hay que decir de *las enseñanzas de los sabios*; también ellas son

“fuentes absolutamente seguras” para poderse conducir con seguridad en la vida. Finalmente, *la experiencia*, que se adquiere sobre todo en las pruebas y viajes fuera de la patria. Las pruebas y tribulaciones son una fuente, sobre todo, de experiencia y educación moral, parte integrante de la verdadera sabiduría; los grandes santos sufrieron grandes tribulaciones y pruebas que Dios les envió, y los hicieron grandes y experimentados maestros de vida espiritual⁶. Los viajes fuera del círculo familiar proporcionan un conjunto de experiencias sumamente útiles para la vida. Ben Sirac aprendió tanto en los suyos, que no puede encerrar en su libro todas las enseñanzas aprendidas en sus correrías. Y le fueron tan útiles, que, habiéndose hallado varias veces en situaciones muy peligrosas, su habilidad le hizo salir indemne de todas ellas⁷. “El que no ha visto el mundo — escribe Dom Calmet —, quien no ha viajado, quien no conoce a los hombres, no sabe nada. El estudio de gabinete y los conocimientos especulativos son poca cosa. Para formar un hombre y hacerlo capaz de negocios es preciso que haya visto a los seres humanos en otra parte que en los libros. Es cosa buena el viajar; fue así como los grandes hombres de la antigüedad que nosotros conocemos se hicieron tan célebres y hábiles. Fue así como Ulises mereció la reputación de uno de los más sabios y más experimentados príncipes del mundo, y como Pitágoras y Platón han adquirido esa elevada ciencia que los ha hecho tan recomendables.”⁸

Mejor todavía el temor de Dios (34:14-20).

¹⁴ Vivirá el espíritu de los que temen al Señor, ¹⁵ porque su esperanza se apoya en quien salva. ¹⁶ El que teme al Señor de nada teme y no se desalienta, porque El es su esperanza. ¹⁷ Dichosa el alma que teme al Señor. ¹⁸ ¿En quién se apoya y quién es su sostén? ¹⁹ Los ojos del Señor están puestos sobre los que le aman. Es su fuerte escudo, su apoyo poderoso, abrigo contra el solano, contra el ardor del mediodía. ²⁰ Guarda contra el tropiezo, auxilio contra la caída. Eleva el alma y alumbrando los ojos, da la salud, la vida y la bendición.

Pero hay un medio mucho más seguro que la misma experiencia y habilidad humanas para gobernarse con acierto **en la vida, y es el temor de Dios, verdadero principio de la sabiduría**. El fue la auténtica prudencia sobrenatural que libró a Ben Sirac de los graves peligros a que se vio expuesto en su vida⁹. A él dedica esta perícopa, que viene a ser como un canto **a la protección maravillosa de Dios sobre quienes practican el temor de Dios**. En él proclama dichoso al varón temeroso de Dios, porque pone su esperanza en el Señor, dueño absoluto de todas las cosas, de la vida y de la muerte; que tiene poder para salvar y para perder y dispensa su protección sobre quienes ponen en él su confianza. “Aunque haya que pasar por un valle tenebroso — exclama el salmista dirigiéndose al Señor —, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo”¹⁰. Y el autor de Proverbios afirma: “Huye el malvado sin que nadie le persiga, mas el justo va seguro como cachorro de león.”¹¹ El *espíritu* del v.14 es la vida, que Dios protege y libra de los peligros que la acechan. Los v.17-18 se corresponden con los v. 19-20; los que aman a Dios tienen sus ojos puestos en El, y el Señor, a su vez, pone los suyos en los justos, conforme a la expresión del salmista: “Están los ojos de Yahvé sobre los que le temen, sobre los que esperan en su misericordia.”¹² Y esa miradautua de Dios y del alma constituye la confianza y fuerza de ésta. La expresión *los que le aman* viene a equivaler a la más usada “los que le temen”; para los autores sapienciales, el temor de Dios no es el miedo, que lleva a obrar por temor al castigo, sino ese amor reverencial del hijo para con el padre que lleva a obrar por agradecerle a El. Ben Sirac multiplica los términos y comparaciones para poner más de manifiesto la protección de Dios sobre los justos y los efectos saludables que lleva consigo. El viento *solano* abrasa el aire y seca la vegeta-

ción; cargado a veces de polvo y de arena, oscurece el cielo con un denso color pardo. La expresión *alumbra los ojos* se refiere, como las demás, a la protección que libra de los peligros que acechan la vida, conforme al pensamiento del salmista: “Mírame ya, óyeme, Yahvé, ¡Dios mío! Alumbra mis ojos, no me duerma en la muerte. Que no pueda decir mi enemigo: Le vencí.”¹³

Sacrificios no gratos a Dios (34:21-31).

²¹ El que sacrifica de lo mal adquirido hace una oblación irrisoria, y no son gratas las oblationes inicuas. ²²⁻²³ No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos, ni por la muchedumbre de los sacrificios perdona los pecados. ²⁴ Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. ²⁵ Su escasez es la vida de los indigentes, y quien se la quita es un asesino. ²⁶ Mata al prójimo quien le priva de la subsistencia, ²⁷ y derrama sangre el que retiene el salario al jornalero. ²⁸ Si uno edifica y otro destruye, ¿qué provecho sacan ambos si no es la fatiga? ²⁹ Si uno ora y otro maldice, ¿a cuál de los dos va a escuchar el Señor? ³⁰ Si uno se lava por un muerto y vuelve a tocarlo, ¿qué le aprovecha su lavatorio? ³¹ Como si uno ayuna por sus pecados y luego vuelve a cometerlos, ¿quién oirá su oración y qué le aprovechará el haber ayunado?

Los pensamientos expuestos sobre el temor de Dios llevan a Ben Sirac a hablar del verdadero culto a Dios, al que dedicará también casi todo el capítulo siguiente. En esta perícopa rechaza como reprobables los sacrificios cuyas ofrendas fueron fruto de injusticias. Es algo irrisorio, pues el oferente ofrece al Señor como suya, renunciando en su honor a ella, una cosa que no lo es, pues la adquirió injustamente. Tal oblación no puede en modo alguno agrandar a Dios¹⁴. Tampoco puede complacerse el Señor en los sacrificios de los impíos, a quienes faltan las disposiciones interiores que deben acompañar todo sacrificio, como es la paz y amistad con Dios, que la exige incluso con nuestros prójimos para que la ofrenda le sea grata¹⁵. El autor de Proverbios repite que Yahvé aborrece el sacrificio del impío¹⁶. Por más que unos y otros multipliquen sus sacrificios, no obtendrán el perdón de sus injusticias y pecados, que no se obtiene por otro camino que por el de la penitencia. Y arrepentirse de sus pecados es lo primero que tiene que hacer todo pecador para que sus sacrificios sean aceptables al Señor¹⁷.

Pero, si lo ofrecido al Señor ha sido quitado al pobre, entonces el sacrificio resulta abominable a los ojos de Dios. Ben Sirac no duda en compararlo a la inmolación del hijo ante su padre. La razón es que Dios, padre de todos los hombres, lo es en particular de los pobres¹⁸, por lo que un agravio hecho a ellos es un ultraje que se comete contra Dios. Además, el pobre vive del pan que tiene que mendigar; el humilde jornalero, del escaso salario que recibe; privarles del pan, del salario, es arrebatarles su único medio de subsistencia, es privarles de la vida. La sentencia merece ser meditada por todos aquellos que, negando al pobre lo que es debido, o al jornalero el salario que en justicia le corresponde, hacen luego con sus riquezas limosnas a los pobres, ofrecen sacrificios al Señor, levantan templos o donan sus imágenes. Semejante actitud clama al cielo. Así lo afirma el apóstol Santiago: “El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos”¹⁹. Dos comparaciones abundan en el mismo pensamiento. Si *lo que uno construye lo destruye otro* (v.28), nada queda sino la fatiga que en ello se puso sin utilidad alguna. Si un rico ora, ofrece un sacrificio cuya ofrenda es fruto de injusticia para con el pobre, ésta está clamando al cielo contra él. Y así, lo que el sacrificio como obra buena en sí edificaría, tendría de mérito, lo destruye el hecho de ofrecer como propio a Dios lo que se ha quitado a la sub-

sistencia de uno de sus predilectos. La oración del rico que se acerca con corazón inicuo no será escuchada; lo será, en cambio, la maldición de quien de él con razón se queja. La Ley mandaba purificarse *a quien hubiese tocado un cadáver*²⁰; pero si, concluida la purificación, vuelve a tocarlo, ¿de qué le valió la primera purificación? Del mismo modo, si uno ora y ayuna por sus pecados y luego continúa cometiéndolos, sin arrepentimiento sincero y propósito de enmienda, ¿de qué le aprovecha la oración y el ayuno? No obtendrá el perdón de los pecados.

¹ Sab 5:14. — ² Jer 23:25; 29:8. — ³ Cf. Spicq, o.c., a 34:6-8 p-736, que cita Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (París 1879-1881); F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* III (París 1925); FR. Gumont, *Les mages hellénisés* (París 1938) p. 127.160; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (París 1940). — ⁴ Gen 20,3; 37:5; 41:1; Núm 12:6; Sam 28:6; Job 33:15; Jl 2:28; Mt 2:13.19. — ⁵ San Gregorio (1.4 *Dialog.* 0.48 y 49) da sabias normas para distinguirlos. — ⁶ El v.11 de la Vulgata dice: *El que no ha sido tentado, ¿qué puede saber? Pero el que una vez fue engañado se hará cauteloso.* Insiste en la necesidad de la prueba para alcanzar experiencia. — ⁷ 50,1-17. La Vulgata dice en el v.13: *fui librado por la protección (gratia) de Dios.* Cf. 50,1-17. — ⁸ Citado en Spicq, o.c., a 34:9-12 p.737. — ⁹ Cf.51:17. — ¹⁰ 23:4. — ¹¹ 28:1. — ¹² 33:18. — ¹⁴ El v.22 de la Vulgata dice: *Sólo el Señor basta a los que esperan en El en el camino de la verdad y la justicia.* Falta en el griego y en la versión siríaca. Está fuera de contexto. Añade a los pensamientos de la perícopa precedente que la verdadera esperanza en Dios es la que se apoya en la verdad y en la justicia. — ¹⁵ Mt 5:23-24. — ¹⁶ 15:8; 21:27. — ¹⁷ Is 1:11-17; Sal 51:19. — ¹⁸ Job 29:16; Sal 10:14; 69:6. — ¹⁹ 5:4. — ²⁰ Núm 19:11.

35. Mas Sobre los Sacrificios, La Oración de Israel.

El sacrificio agradable a Dios (35:1-15).

¹ Quien observa la Ley, ése es el que ofrece ricas ofrendas. ² El sacrificio saludable es guardar los preceptos. ³⁻⁴ Ser agradecido a Dios es ofrecer flor de harina, y practicar la limosna es ofrecer sacrificio de alabanza. ⁵ Se complace al Señor apartándose del mal, y se obtiene el perdón apartándose de la injusticia. ⁶ No te presentes ante el Señor con las manos vacías, ⁷ porque así te está mandado. ⁸ La ofrenda del justo hace pingüe el altar, y su buen olor llega ante el Altísimo. ⁹ El sacrificio del justo es acepto, y su memoria de recordación no será olvidada. ¹⁰ Honra al Señor con corazón generoso y no disminuyas las primicias de tus manos. ¹¹ Ofrece todos tus dones con rostro alegre, y con alegría consagra los diezmos. ¹² Da al Altísimo según lo que El te da, y da con ánimo generoso lo que puedas; ¹³ que el Señor es generoso en recompensar, y te pagará el séptuplo. ¹⁴ No pienses en sobornar al Señor, porque no recibirá tus dones. ¹⁵ Y no confíes en sacrificios injustos, porque justo es el Señor, y no hay en él aceptación de personas.

Mediante el paralelismo que establece entre varios de los sacrificios judíos — la simple oblación, el sacrificio pacífico ¹, la oblación de flor de harina ² y el sacrificio de alabanza — y las virtudes — obediencia a la Ley y cumplimiento de sus preceptos, la acción de gracias y la misericordia —, que pone en parangón con aquéllos, Ben Sirac afirma que el verdadero sacrificio agradable a Dios es el cumplimiento de sus mandamientos y la práctica de las virtudes, sobre todo la gratitud para con Dios, autor de cuantos beneficios hemos recibido, y la misericordia para con el necesitado, tantas veces recomendada en la Ley. **Dios se complace en quien se aparta del mal y de la injusticia, por lo que ello viene a ser incluso como un sacrificio de expiación por los pecados antes cometidos.** El sabio inculca la doctrina de los profetas de que no agradan a Dios los sacrificios si no van acompañados de las debidas disposiciones interiores, del temor de Dios, que se manifiesta en el fiel cumplimiento de la Ley ³; tal vez contra el naciente espíritu farisaico, que, descuidando el aspecto moral de la misma, se preocupaba más del ceremonial.

Con las afirmaciones precedentes no pretende Ben Sirac que se prescindiera de los sacrificios como actos exteriores de culto, sino que él mismo exhorta a ofrecerlos, conforme estaba preceptuado en la Ley, cuyo mandato repite textualmente (v.6)⁴. Poco después los aconsejará a los enfermos para conseguir de Dios la salud⁵, y en el capítulo 50 del libro hace una entusiástica descripción del sacrificio del sumo sacerdote. En la Ley se insistía más en la parte exterior del culto, prescribiéndose los sacrificios rituales. Los profetas y autores sapienciales hacen más bien hincapié en las disposiciones interiores, justicia y santidad del oferente. Ambas cosas se complementan. “La obediencia vale más que el sacrificio, pero quien no cumple el sacrificio falta con esto mismo a la obediencia” (Girotti)⁶. La *memoria de recordación* del justo, que no será olvidada, designa la porción de la ofrenda de flor de harina mezclada con el aceite y quemada con el incienso sobre el altar, como combustión, en memoria, en olor suave para Yahvé⁷. Es, pues, preciso ofrecer al Señor, conforme a lo preceptuado en la Ley, sacrificios, las primicias⁸, los diezmos⁹. Y con las disposiciones indicadas, para que sean agradables al Señor. Ben Sirac añade (v. 11-13) Que los sacrificios han de ser ofrecidos *con generosidad*, conforme a lo que el Señor ha dado, sin escatimar nada en las ofrendas, lo que argüiría falta de agradecimiento, y *con alegría*, no como quien siente tener que desprenderse de sus dones. “Dios ama *al que da con alegría*,” dice San Pablo¹⁰. Y San Agustín advierte que, si “das el pan triste, el pan y el mérito perdiste.”¹¹ A quien ofrece con esa generosidad y esa buena disposición, el Señor, que no puede dejarse vencer en liberalidad por sus criaturas, se lo recompensará muy abundantemente. El *séptuplo*, como “el ciento por uno,” son números o expresiones simbólicas para expresar una gran abundancia. Y no intentes sobornar al Señor con tus dones, advierte Ben Sirac, como si fuera un juez humano; o engañarle ofreciéndole lo que es fruto de injusticias, o víctimas con defectos, que no podían ofrecerse, conforme ordenaba la Ley¹², o sin las disposiciones necesarias. Dios es un juez infinitamente sabio, que ve y juzga conforme a la verdad y sinceridad, e infinitamente justo, que no puede aceptar los sacrificios de un corazón doble y malicioso. Y sobre todo no aceptará en modo alguno, como afirmó ya en la perícopa precedente, aquellos sacrificios cuyas ofrendas proceden de injusticias con los menesterosos. Dios no tiene acepción de personas¹³ para aceptar las oblationes de los ricos que violan los derechos de los pobres. Sus predilecciones **están decididamente en favor de los pobres y humildes.**

La oración del afligido (35:16-26).

¹⁶ **No toma partido contra el pobre y escucha la oración del oprimido.** ¹⁷ **Jamás desdeña la súplica del huérfano ni de la viuda si ante El derrama sus quejas.** ¹⁸ **¿No corren las lágrimas de la viuda por sus mejillas y su clamor no se dirige contra el que las hace correr?** ¹⁹⁻²⁰ **El que sirve al Señor devotamente halla acogida y su oración subirá hasta las nubes.** ²¹ **La oración del humilde traspasa las nubes y no descansa hasta llegar a Dios, ni se retira hasta que el Altísimo fija en ella su mirada. Juzgará el Señor y ejecutará su fallo.** ²² **No se hará esperar, y sin misericordia, hasta aplastar a los opresores.** ²³ **Y hará venganza en las gentes hasta aniquilar al ejército de los prepotentes y romper el cetro de los inicuos;** ²⁴ **hasta dar al hombre según sus obras y remunerarle conforme a sus intenciones;** ²⁵ **hasta defender la causa de su pueblo y alegrarlos con su misericordia.** ²⁶ **Hermosa es la misericordia en el tiempo de la tribulación, como las nubes cargadas de agua en tiempo de sequía.**

Continuando el pensamiento de la perícopa anterior, Ben Sirac manifiesta que Dios se pone siempre del lado de los pobres y de los humildes, seres indefensos expuestos a toda clase de in-

justicias por parte de los poderosos, y escucha los clamores y quejas contra quienes los oprimen¹⁴. La oración del que sirve devotamente a Dios, la plegaria del pobre que se llega a El con sencillez y humildad de corazón, traspasa las nubes y llega hasta el trono de Dios, forzándole a otorgarle lo que en ella implora.

La protección de Dios sobre los pobres y afligidos que ha afirmado Ben Sirac, lo lleva a **expresar su fe en la protección de Dios sobre su pueblo**, afligido por la dominación extranjera, en la presente perícopa, a la que seguirá en el capítulo siguiente una larga oración por la restauración de Israel. En los días en que el autor escribe su libro, Israel se encuentra bajo la dominación de los selécidas, reyes gentiles que dominaban sobre el pueblo teocrático y llevaban consigo la cultura helénica, y, por tanto, pagana, y a veces la persecución¹⁵.

Dios tendrá misericordia de su pueblo, que clama a El día y noche, y le dará una alegría tanto mayor cuanto más dura y prolongada fuere la tribulación; castigará a los pueblos paganos que oprimieron a Israel no sólo según sus obras, sino según sus mismas intenciones, que Dios conoce con toda claridad. La promesa tiene cierto sabor mesiánico¹⁶.

1 Lev 7:11-14, — 2 Lev 2:1-3. — 3 Os 6:6; 14:3; Am 5:11-27; 8:4-10. — 4 Ex 23:15; 34:20; Dt 16:16. — 5 38:11. — 6 O.c., a 35:6-7 p.490. — 7 Lev 2:2.9.16. — 8 Ex 23:16-19; Núm 15:18-21; Dt 26:1. — 9 Dt 12:6; 14:23; 26:12. — 10 2 Cor 9:7. — 11 *In Psalm.* 42. — 12 Lev 22:22; Dt 16:19-20; Mal 1:7-8. — 13 V.1s; Sab 6:7; Act 10:34; Rom 2:11; Gal 2:6, etc. — 14 Ex 22:22; Dt 10,18; 14:29; 16:11; 24:17; 26:12; 27:19. El v.19 de la Vulgata insiste en el pensamiento de los versos anteriores: *De sus mejillas suben hasta el cielo, y el Señor, que las oye, no se complacerá en ellas.* — 15 El traductor debía pensar en Antíoco IV Epifanes (f 164), cuya persecución daría lugar al levantamiento de los Macabeos. — 16 Cf. Is 45:8.

36. Implora la Restauración de Israel. Elección de Mujer.

Oración de Ben Sirac (36:1-19).

¹ Ten piedad de nosotros, Señor, Dios del universo, y míranos; ² infunde tu temor en todas las naciones; ³ levanta tu mano sobre los pueblos extraños y haz que sientan tu poder. ⁴ Como a su vista te santificaste en nosotros, así a vista nuestra santificate en ellos, ⁵ para que te conozcan como nosotros te conocemos y sepan que no hay Dios, Señor, fuera de ti. ⁶ Renueva los antiguos prodigios y repite los portentos; ⁷ glorifica tu mano y tu brazo derecho; ⁸ despierta tu ira y derrama tu cólera; ⁹ destruye al adversario y aplasta al enemigo; ¹⁰ apresura el tiempo y acuérdate de tus promesas, y sean celebradas tus hazañas. ¹¹ Sea devorado el que intenta escapar al fuego de tu cólera y caigan en la ruina los que maltratan a tu pueblo. ¹² Aplasta las cabezas de los príncipes enemigos, que dicen: “No hay nadie fuera de nosotros.” ¹³ Congrega a todas las tribus de Jacob y dales su heredad como de antiguo. ¹⁴ Ten piedad, Señor, del pueblo que lleva tu nombre, de Israel, a quien hiciste tu primogénito. ¹⁵ Compádecete de tu ciudad santa, de Jerusalén, la ciudad de tu morada. ¹⁶ Llena a Sión de tu majestad, y el templo de tu gloria. ¹⁷ Da testimonio a los que te hiciste desde el principio y cumple las promesas hechas en tu nombre. ¹⁸ Da su recompensa a los que esperan en ti y sean hallados verdaderos tus profetas. Escucha, Señor, la plegaria de los que te invocan, ¹⁹ según la bendición de Arón sobre tu pueblo, y conozcan todos los moradores de la tierra que tú, Señor, eres Dios por los siglos.

Ben Sirac hace una fervorosa oración en favor de Israel en la que pide su restauración, con la consiguiente humillación de sus enemigos. Tiene forma de salmo y ha sido escogida por la litur-

gia cristiana para las laudes del sábado. Está dirigida al Señor, Dios *del universo*. Yahvé, Padre del pueblo escogido, es el dueño del universo, y le están sometidas todas las gentes que en él habitan. Y en ella el sabio apela a su piedad, fuente de cuantos beneficios nos concede.

Pide en la primera parte que *infunda su temor en todas las gentes* (v.2); no un temor que las extermine, como se pide otras veces para los enemigos del pueblo, sino que los humille y castigue si es preciso, a fin de que reconozcan su poder soberano. La conducta observada por Dios con Israel a través de su historia ofrece al autor un precioso parangón: Dios se ha manifestado santo, aborrecedor del mal y de la impiedad, ante las naciones gentiles al castigar a Israel y enviarlo al cautiverio por su infidelidad y pecados para con Dios. Ahora pide Ben Sirac que se manifieste santo ante Israel, haciendo alarde de su poder sobre las naciones que lo oprimen, castigándolos a fin de que pongan fin a su dominación sobre Israel y reconozcan también ellos **que Yahvé es el único Dios verdadero**. Implora renueve los *antiguos prodigios y portentos* (v.6) con que un día dobló la cerviz de los egipcios y libró de su esclavitud a los israelitas, y, con las frases bíblicas tradicionales para pedir el castigo de los enemigos que oprimen a Israel², suplica con insistencia en su oración la destrucción de los gentiles que ahora dominan sobre él e intentan contaminarlo con su paganismo. Tal vez alude a Antíoco III el Grande, que recibió el castigo de su orgullo; vencido el 190 por los romanos en la batalla de Magnesia, verdadera catástrofe para los seléucidas, perdió la mayor parte de sus conquistas. Jeremías elevaba una súplica semejante sobre quienes “habían devorado y consumido a Jacob y devastado sus campos”³. En estos mismos sentimientos abunda Isaías en la segunda parte de su libro. Semejantes imprecaciones no ofenden la inspiración del libro. Al pedir Ben Sirac el castigo para sus enemigos, lo hace, más que movido por el odio a los enemigos, impulsado, como los profetas y salmistas, por el celo de la gloria de Yahvé, que debe ser reconocido también por ellos como único Dios, y del amor al pueblo israelita, que desea ver libre de la dominación extranjera, la cual, con su persecución a veces, con sus costumbres paganas siempre, creaban un peligro y un obstáculo para la conservación y libre ejercicio de la religión yahvista. En medio de su oración por la humillación de los enemigos, el autor intercala (v.10) una ardiente súplica por el cumplimiento de las promesas de una era mesiánica en que Israel, libre de sus enemigos, pueda cantar con libertad y alegría las grandezas del Señor⁴. La destrucción de los enemigos es una de las señales de la próxima venida del Mesías⁵.

En la segunda parte de su oración, Ben Sirac, siguiendo el estilo profético, eleva al Señor su plegaria por el pueblo escogido. Suplica en primer lugar la reunión de todas las tribus de Israel en la patria prometida (v.13). Los israelitas habían sido deportados a Asiría; los judíos, a Babilonia; muchos no volvieron a su patria; otros se hallaban dispersos por Egipto, Asia Menor; y los que vivían en Palestina estaban sometidos unas veces a Siria y otras a Egipto. Zacarías había anunciado que Dios repatriaría a los israelitas de oriente y occidente y habitarían en Jerusalén, siendo ellos su pueblo y Yahvé su Dios⁶. Joel contempla a Israel disperso entre las gentes, y dice que Dios en los días mesiánicos hará justicia a los pueblos que lo han sometido a vejación, reunirá a todos los dispersos y llevará a cabo la restauración de Judá y Jerusalén⁷. Isaías dice que al final de los tiempos llamará a los israelitas dispersos en Asur y Egipto y “se prosternarán ante Yahvé en el monte santo de Jerusalén.”⁸ La reunión de las doce tribus iba unida a las esperanzas mesiánicas.

A la vez que multiplica las expresiones implorando misericordia y protección para Israel, va indicando los motivos por los que tiene que compadecerse de su pueblo. Este *lleva su nombre* (v.14): Israel significa “Dios ve” (*raáh El*); por lo demás, en la Escritura llevar el nombre significa “ser propiedad de”; Israel es el pueblo de Dios⁹, escogido para los destinos mesiánicos. Es

su pueblo *primogénito*, único a quien comunicó la revelación anticotestamentaria y el primero que experimentó las delicadezas de Dios en el Antiguo Testamento y recibió la predicación de la nueva evangélica ¹⁰. Jerusalén, capital del reino israelita, es la morada escogida por Dios para habitar en medio de su pueblo; en ella está el templo, que llenó su gloria el día de su inauguración ¹¹. Ben Sirac pide la glorificación de Jerusalén y el templo, anunciada para los tiempos mesiánicos. Ageo predijo que en los tiempos mesiánicos **Dios llenará de gloria el nuevo templo, de modo que la gloria de la segunda casa precederá a la primera** ¹²; e Isaías, que el monte de la casa de Yahvé sería confirmado por cabeza de los montes y ensalzado sobre los collados, y subirían las gentes a la casa del Dios de Jacob a ser enseñados por El..., “porque de Sión ha de salir la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé.” ¹³ Finalmente, implora el cumplimiento de las profecías hechas por medio de sus patriarcas y profetas ¹⁴ al pueblo que escogió ya desde un principio en los patriarcas, formó en Egipto con la bajada de los hijos de Jacob e hizo su alianza con ellos en el Sinaí después de sacarlos de la esclavitud egipcia. El pueblo ha vivido siempre con la esperanza en un Mesías libertador. Dios tiene que cumplir esa esperanza, porque ha empeñado su palabra por medio de los profetas, y escuchar la plegaria de quienes tienen puesta en El su confianza conforme a la bendición de Aarón: “Que el Señor os bendiga y os conserve; que haga brillar sobre vosotros la luz de su rostro y tenga piedad de vosotros; que El vuelva a vosotros su rostro y os dé la paz.”¹⁵ El cumplimiento conduciría a la glorificación de Yahvé, pues todas las naciones conocerán que **es su Dios el único y verdadero Dios** ¹⁶.

Prudencia en la elección de mujer (36:20-28).

²⁰ El estómago recibe todos los manjares, pero hay unos manjares mejores que otros. ²¹ El paladar distingue los manjares desabridos, y el corazón discreto las palabras mentirosas. ²² El corazón perverso causa dolor, pero el hombre muy probado lo calma. ²³ La mujer acepta el marido que le dan, habiendo entre ellas unas mejores que otras. ²⁴ La belleza de la mujer alegra el rostro al marido y aumenta en el hombre el deseo de poseerla. ²⁵ Si tiene palabras amables y suaves, su marido es dichoso. ²⁶ El que tiene una mujer tiene un gran bien, ayuda a él conveniente y columna en que apoyarse. ²⁷ Donde no hay valla es depredada la hacienda, y donde no hay mujer anda el hombre gimiendo y errante. 28 ¿Quién se fía de banda armada, que corre de ciudad en ciudad? Así tampoco del hombre que no tiene hogar y duerme donde le coge la noche.

Después de esta fervorosa plegaria, Ben Sirac vuelve a los consejos de sabiduría práctica que interrumpió con la oración. Se refieren los primeros de la perícopa presente a la discriminación en general y a la elección de mujer los demás. Hay alimentos buenos saludables al organismo; otros, en cambio, no tan buenos e incluso perjudiciales; el estómago es quien los distingue y declara la naturaleza de cada uno en orden a la digestión y nutrición. Los hay sabrosos y los hay desabridos; el paladar descubre el gusto agradable o desagradable de cada uno. De la misma manera, hay palabras veraces y las hay mentirosas; el sabio conoce el corazón de los hombres y sabe discernir lo que hay en él de sinceridad y de hipocresía. Hay corazones malvados y los hay buenos y experimentados; los primeros hacen sufrir a los demás, los segundos conocen un montón de resortes para descubrir los engaños de aquéllos y preservar de su mal.

Lo mismo ocurre con las mujeres. Unas son mejores que otras en virtud, en belleza, en prudencia para el gobierno de una casa. La mujer ha de aceptar el marido que sus padres le proporcionan; eran éstos en los orientales quienes buscaban marido para sus hijas. El marido, en

cambio, escoge, y al hacerlo deberá tener en cuenta las cualidades que hacen a la mujer una buena esposa y sabia administradora de casa. “Si el matrimonio se mira — escribe Calmet — -con la finalidad única de unirse a una mujer y tener hijos, entonces no interesa tanto la elección, porque toda mujer está hecha para el hombre; pero, si se mira principalmente la sociedad y la dulzura de vida en esta unión, hay que atender sobre todo a las costumbres y cualidades de la que se elige para esposa.”¹⁷ Ben Sirac señala *la belleza*, que suscita el atractivo sensible del marido y hace sobrellevar con alegría las preocupaciones y trabajos que lleva consigo el sostenimiento de la casa. Si ella añade *amabilidad y dulzura* en su conversación y trato con su esposo, hallará una dicha extraordinaria que no todos encuentran en su hogar. Aludiendo al pensamiento de Gen 2:23-24, dice que tal mujer es una ayuda para su marido y un firme sostén en su esfuerzo por sostener la casa, en las dificultades y penalidades que ello lleva consigo.

Frente a la felicidad del hombre que encontró una mujer buena, presenta el autor dos pincladas de la desdicha del solitario que no ha formado un hogar con una esposa. Si un campo no está rodeado de una valla que lo defienda, el sembrado es pisado por hombres y animales, y los frutos no se obtienen. Lo mismo le ocurre al que no ha edificado un hogar y carece de una mujer hacendosa a quien se confíe la administración de la casa: habrá de confiar a otros sus bienes y los tendrá expuestos a su codicia; deberá andarerrante y vagabundo, confiándose siempre a gente extraña, hoy aquí, mañana allí, sin la alegría y el apoyo de una esposa virtuosa. Y de gente errante que tiene que dormir donde la noche le sorprende, ¿quién se fía? Ben Sirac hace una velada invitación al matrimonio con una mujer virtuosa y de buenas cualidades, como preferible a una soltería vagabunda. No han llegado los tiempos en que Jesucristo proclame como camino más excelente la virginidad por el reino de los cielos.

1 Jer 16:21; Ez 28:22; 38:22-23. — 2 1 Re 19:17; Jer 48:45; Am 5:19. — 3 10:25. — 4 Is 5:19; 60:22; Dan 8:19; 11:27-35. El hebreo y la versión siríaca leen el lob: *Pues ¿quién te dirá: Qué haces tú?* Dios es el Señor de todo y nadie puede pedirle cuentas. Cf. Is 45:9; Job 9:12; Ecl 8:4; Act 1:7. — 5 Jl 3; Miq 7:7-20, etc. — 6 8:7-8. — 7 3:1-2. — 8 27:12-13; cf. Is 40:11; Jer 3:18; Ez 36:9; Am 9:14; Miq 7:14. — 9 Dt 28:10; 2 Sam 9:28; Jer 15:16; Bar 4:5; Zac 8:7-8. — 10 Ex 4:22; Jer 31:9; Os 11:1; Sab 18:13. — 11 1 Re 8:11. — 12 Ag 2:8:10. — 13 2:2-3. — 14 Is 41:26; 48:16; Lc 1:70. — 15 Núm 6:24-26. — 16 Is 52:10. — 17 Citado en Spicq., o.c., a 36:18-24 p.749.

37. Amigos, Consejeros, Sabios.

Prudencia en la elección de los amigos (37:1-6).

¹ **Todo amigo dice: “Soy tu amigo”; pero hay muchos que no lo son más que de nombre.** ² **¿No es una pena mortal hacerse enemigo al amigo?** ³ **¡Ay del mal amigo!** **¿Por qué ha sido creado, para llenar la tierra de engaños?** ⁴ **Al tiempo de la alegría es amigo, pero al tiempo de la tribulación se vuelve.** ⁵ **El buen amigo lucha al lado de su amigo y abraza el escudo contra el enemigo.** ⁶ **No eches en olvido al amigo en la lucha y no le des de lado al tomar el botín.**

Otra de las cosas en que hace falta discreción y prudencia para no exponerse a engaños y desilusiones es en la elección de los amigos. Con sus palabras todos se profesan amigos y en la prosperidad todos se esfuerzan por aparecer como los mejores y más fieles. Pero los hay que sólo son de nombre! que en el día de la adversidad te abandonan; más aún, hay quienes después se convierten en enemigos, lo que produce tanta mayor desilusión cuanto mayor confianza se puso en él, y tanto mayor sufrimiento de corazón cuanto más afecto se le profesó y de más íntimos secretos se hizo partícipe.

¿Cómo discernir el buen amigo del malo? Por su comportamiento en el día de la tribulación. El amigo falso es fiel a la amistad en la felicidad y prosperidad de su prójimo, mientras puede obtener provecho y utilidad de la amistad; pero en el día del infortunio, cuando la suerte se dio la vuelta, abandona a su amigo y no rara vez se convierte en su enemigo y acusador ². El buen amigo, por el contrario, permanece fiel al amigo en su desgracia y comparte los sufrimientos con él. Y si éste es atacado por sus enemigos, empuña su escudo para defenderle de las calumnias y de los daños que le quieran inferir. Esa es la amistad leal y sincera.

Concluye la perícopa con un consejo: sé fiel a tu amigo siempre, en el tiempo de la adversidad como en el día de la prosperidad. La amistad supone una comunicación de bienes cuando los hay, y un mutuo sostén y consuelo en la desgracia cuando aquéllos faltan.

Prudencia en la elección de consejeros (37:7-21).

⁷ El consejero mantiene su consejo, pero hay quien aconseja en interés propio. ⁸ No te fíes de consejeros; mira antes de qué necesitan, no te aconsejen en provecho suyo: ⁹ No te echen un lazo ¹⁰ y te digan: “Este es el buen camino,” y se te opongan luego, causando tu desgracia. ¹¹ No te aconsejes de quien te envidia, ni descubras tus planes a tu émulo. ¹² Con mujer no trates de su rival, ni de guerra con el tímido, ni del cambio con el comerciante, ni de venta con el comprador, ni de agradecimiento con el desagradecido, ¹³ ni de misericordia con el de duro corazón, ni de obra alguna con el perezoso, ¹⁴ ni de la sementera con el ajustado por año, ni de tarea con el siervo perezoso; ni te apoyes en ninguno de ellos para resolver. ¹⁵ Trata más bien con un varón piadoso, de quien sabes que guarda los preceptos; ¹⁶ cuyo corazón es semejante al tuyo, y que te compadecerá si te ve caído; ¹⁷ y permanece firme en lo que tu corazón resuelva, porque ninguno será para ti más fiel que él. ¹⁸ El alma del hombre anuncia esas cosas mejor que siete centinelas puestos en atalaya. ¹⁹ Y en todas ellas ora al Altísimo para que te dirija por la senda de la verdad. ²⁰ El fundamento de toda obra es la reflexión; a toda empresa preceda el consejo. ²¹ La raíz de los consejos es el corazón, y de él proceden cuatro ramas: el bien y el mal, la vida y la muerte; y entre ellas decide siempre la lengua.

Para caminar seguros por el sendero de la vida y no tropezar en las numerosas piedras a su vera colocadas, por el azar unas veces, con mala intención otras, es necesario rodearse de buenos consejeros, que con su saber y experiencia nos aconsejen en las situaciones complicadas de nuestra vida. Pero también aquí es preciso sagacidad y prudencia; no todos son lo suficientemente rectos y desinteresados para buscar únicamente el bien de aquel que demanda sus consejos. El autor va a dar unas normas para discernir los buenos de los malos consejeros.

Antes de pedir consejo a una persona convendrá observar si ella tiene necesidad de aquello que podría conseguir mediante un consejo torcido. Si no es de una rectitud probada, podría aplaudirte unos proyectos cuyo beneficiario al fin sería él, o desaconsejarte como desacertados unos planes de que luego él se aprovecharía, dejándote a ti en la estacada. Tampoco será buen consejero quien siente envidia por su consultante. La pasión de la envidia difícilmente le dejará ser imparcial y objetivo y fácilmente aconsejará en perjuicio de aquellos por quienes siente emulación.

Imparcialidad y objetividad son imprescindibles para poder dar un juicio sincero y desinteresado, cualidades que en determinadas personas y circunstancias o materias rara vez se dan. La razón es que nadie es juez en su propia causa y que la pasión quita aquella lucidez a la mente

que le es precisa para dar un consejo certero. Ben Sirac da en los v.1a-i4 una lista de esas personas a quienes en las circunstancias o asuntos que indica no será prudente pedir consejo. Así, a la mujer respecto de su rival; la aversión que hacia ella siente y la venganza, tan frecuente entre mujeres, la aparta de todo parecer que pueda serle favorable. Sería también absurdo consultar sobre asuntos de guerra al hombre tímido; aquéllos requieren de ordinario valentía y decisión, lo que le falta a éste, que rehuirá toda acción militar, por necesaria que sea. Como sería ingenuo preguntar sobre el cambio al comerciante mismo, o de la venta con quien te ha de comprar, pues el interés los ciega en provecho suyo. Ni cumplirías con tus deberes de ser agradecido para con quienes te han hecho beneficios si te haces aconsejar de quienes carecen de sentimientos de gratitud. Asimismo no consultes, si has de proceder con rigor o misericordia, con quien es duro de corazón, pues su consejo se inclinará, sin motivo suficiente tal vez, por el castigo. Tampoco harás cosa alguna de provecho con el perezoso, pues su indolencia no le deja aconsejar cuanto suponga decisión y sacrificio. Finalmente, no trates con el ajustado por año sobre la siembra, porque, como no estará en tiempo de la recogida y tal vez lo único que busca es ganarse la vida, aconsejaría aquella sementera que menos esfuerzo le supusiere; ni con el siervo perezoso sobre la necesidad o conveniencia de este o aquel trabajo; llevado de su desidia, juzgará inútiles o innecesarias las labores que la tierra precisa.

¿Quién será el buen consejero? El sabio responde que el mejor consejero es el hombre piadoso, cumplidor de la Ley (v. 15-16). Este juzgará conforme al precepto del amor al prójimo como a sí mismo en ella contenido³, y a los principios morales de rectitud y sinceridad que ella enseña. Si a ello se añade que el consejero es de ideas y sentimientos semejantes a los de su consultante para poderlo comprender y está unido a él por sentimientos de amistad, que le hacen buscar con mayor interés tu bien, será el consejero ideal

Pero, escuchados los consejeros, Ben Sirac no quiere que sus discípulos sigan ciegamente su parecer, sino que, habida cuenta de aquél, resueles, conservando tu personalidad, la decisión que debes tomar. Los consejeros deben orientarse acerca de la decisión que debes tomar, pero no imponértela. La razón es que nadie sentirá por tu bien el interés que tú sientas; de ahí que tu propia mente y conciencia, empleada la diligencia debida — entre lo que entra a buscar el consejo ajeno —, podrá descubrir lo que más te convendrá mejor que los consejeros mismos que juzgan en cosas ajenas. Pero todavía no está todo.

Además del consejo y la reflexión propia, Ben Sirac recomienda la oración al Altísimo para confiarlas a El y suplicarle las dirija *por el camino de la verdad* (v.19), e.d., por camino seguro, ya que “traza el corazón del hombre sus caminos, pero es Yahvé quien dirige sus pasos”⁴. Es la súplica del salmista cuando ora al Señor: “Guíame en tu verdad y enséñame, porque tú eres mi Dios, mi Salvador, y en ti espero siempre.”⁵ Y el consejo de Tobías a su hijo: “En todo tiempo bendice al Señor Dios y pídele que tus caminos sean rectos y todas tus sendas y consejos vayan bien encaminados...”⁶ En esas tres cosas, el consejo, la reflexión y la súplica al Señor, radica el éxito en las empresas difíciles de la vida. Y la raíz del consejo es el corazón (v.21), añade Ben Sirac. En realidad, los sentimientos del corazón influyen más de lo que parece en los consejos que proferimos; por lo que él es muchas veces la raíz última del bien que hacemos con el consejo acertado de la vida más feliz que ocasionamos, del mal que provocamos con un consejo desacertado de la vida miserable, que conduce a la muerte, a que dimos ocasión. La lengua *decide*, pero sólo en cuanto manifiesta el consejo que elaboró la mente. En este sentido dice el autor de los Proverbios que la muerte y la vida están en poder de la lengua; cual sea el uso que de ella hagas, tal será el fruto.”⁷

Diversas clases de sabios (37:22-29).

²² Hay varón prudente, maestro de muchos, pero inútil para sí mismo. ²³ Y hay sabio que con sus palabras se hace odioso y es excluido de todo festín, ²⁴ porque no recibió del Señor la gracia. ²⁵ Hay quien es sabio para sí mismo, y su sabiduría es en provecho de su cuerpo. ²⁶ El varón sabio instruye a su pueblo, y los frutos de su inteligencia a ellos aprovechan. ²⁷ El varón sabio es colmado de bendiciones; todos cuantos le ven le felicitan. ²⁸ La vida del hombre se limita a un escaso número de días, pero los días de Israel son innumerables. ²⁹ El varón sabio heredará en su pueblo el honor, y su nombre vivirá por los siglos.

La perícopa sobre los buenos y malos consejeros lleva al autor a señalar diversas clases de sabios. Hay en primer lugar varones prudentes que son magníficos consejeros para los demás, pero “necios,” como dice el texto hebreo, para sí mismos; señalan a otros con acierto el camino que deben seguir y no saben dar con el suyo. Hay otros que, siendo sabios, se hacen odiosos a los demás, como los sofistas, porque, en lugar de aprovechar su ciencia para aconsejar a los demás, hacen vana ostentación de una agudeza de ingenio que utilizan para engañar a los demás. Al no profesar una sabiduría digna de tal nombre, pierden toda estima y consideración ante los ciudadanos; éstos no acuden a consultarlos y pierden las recompensas que su ciencia debía proporcionarles.

En cambio, el verdadero sabio lo es en primer lugar para sí mismo. Sabe gobernar su vida conforme a las máximas de la sabiduría y obtiene con sus consejos los medios de subsistencia de que se ve privado el sofista. Pero su sabiduría es también útil a los demás, porque los instruye en su ciencia en orden a una vida virtuosa y aconseja en los diversos problemas y situaciones de la vida, haciéndolos así partícipes de los beneficios de su sabiduría. Consiguientemente, goza de estima y aprecio y todos cuantos lo conocen hacen elogios de él. Más aún, su recuerdo glorioso permanecerá de generación en generación, pues si bien los días de su vida están contados, los del pueblo de Israel, a quien el sabio pertenece — para Ben Sirac sólo Israel poseía la verdadera sabiduría, y, consiguientemente, todos sus sabios lo son auténticamente tales — son innumerables. En efecto, Israel, que se continuaría en la Iglesia cristiana, a quien Jesucristo prometió la perpetuidad, vivirá hasta el fin de los tiempos⁸.

La templanza (37:30-34).

³⁰ Hijo, sobre tu vida consulta a tu alma; mira lo que le es dañoso y no se lo des; ³¹ porque no todo conviene a todos, ni a todos les gusta todo. ³² No seas insaciable en festín suntuoso y no te echas sobre los manjares exquisitos; ³³ porque en los muchos manjares anida la enfermedad, y la intemperancia lleva hasta el vómito. ³⁴ A muchos acarreó la muerte su intemperancia, y el que se abstiene prolonga su vida.

Para conservar la salud es preciso conservar la virtud de la templanza y evitar los excesos en la comida y bebida. En consecuencia, has de examinar qué es lo que conviene y lo que no conviene a tu salud; qué cantidad de alimentos debes tomar para conservarla en buen estado, y atente a la norma que tu misma experiencia te dicta. Dada la diversa disposición y contextura de los organismos, no se puede establecer una norma uniforme para todos; lo que para unos puede ser excelente, para otros puede ser perjudicial.

Lo que a todos es necesario para conservarla es guardar la debida moderación en los ban-

quetos, no dejándose llevar de la gula ante los manjares exquisitos y los licores inebriantes, como expuso ampliamente Ben Sirac en 31:12-42. La intemperancia, advierte aquí, puede llevar a la misma muerte. Se dice que mueren más víctimas de crápula que de la espada. “La moderación recomendada por el Siracida — escribe Bonsirven — está conforme con las tendencias generales de la moral judía, que es una moral de justo medio. Ella quiere, con Hillel, que se dé al cuerpo todos los cuidados convenientes, pero también que se guarde de todo exceso, sobre todo del exceso de la mesa y de los excesos de la bebida”⁹.

¹ 6:5-17. — ² 6:10-12. — ³ Dt 6:5. — ⁴ Prov 16:9. — ⁵ 24:5. — ⁶ 4:19 — ⁷ 18:21. — ⁸ 44:13-15; Sal 111:10. — ⁹ J. Bonsirven, o.c., II

38. El Médico, los Muertos, el Artesano.

Conducta para con el médico (38:1-15).

¹ **Atiende al médico antes que lo necesites, que también él es hijo del Señor.** ² **Pues del Altísimo tiene la ciencia de curar, y el rey le hace mercedes.** ³ **La ciencia del médico le hace andar erguido, y es admirado de los príncipes.** ⁴ **El Señor hace brotar de la tierra los remedios, y el varón prudente no los desecha.** ⁵ **¿No endulzó el agua amarga con el leño para dar a conocer su poder?** ⁶ **El dio a los hombres la ciencia para mostrarse glorioso en sus maravillas.** ⁹ **Con los remedios el médico da la salud y calma el dolor, el boticario hace sus mezclas para que la criatura de Dios no perezca.** ⁸ **y por él se difunde y se conserva la salud entre los hombres.** ⁹ **Hijo mío, si caes enfermo, no te impacientes; ruega al Señor y él te sanará.** ¹⁰ **Huye del pecado y la parcialidad y purifica tu corazón de toda culpa.** ¹¹ **Ofrece el incienso y la oblación de flor de harina; inmola víctimas pingües, las mejores que puedas.** ¹² **Y llama al médico; porque el Señor le creó, y no le alejes de ti, pues te es necesario.** ¹³ **Hay ocasiones en que logra acertar,** ¹⁴ **porque también él oró al Señor para que le dirigiera en procurar el alivio y la salud, para prolongar la vida del enfermo.** ¹⁶ **El que peca contra su Hacedor caerá en manos del médico.**

La mención de la enfermedad en la perícopa precedente sugirió a Ben Sirac ésta sobre el médico, única en el Antiguo Testamento. Parece había en su tiempo quienes no tenían para con él las deferencias debidas más que cuando la enfermedad traspasaba los umbrales de su casa, e incluso quienes, considerando la enfermedad como un castigo de Dios¹, veían en los cuidados sanitarios del médico **una conducta opuesta a los designios de Dios.**

El autor recomienda honrar debidamente al médico cuando estás sano, con lo que, cuando caigas enfermo, lo encontrarás más dispuesto a atenderte con todo interés y diligencia. Añade que es Dios mismo quien le ha dado la ciencia de curar, como ha puesto en las plantas las virtudes curativas. En efecto, es el Altísimo quien ha creado al médico y le ha dado una misión que cumplir en la sociedad: la de curar las enfermedades, dentro, claro está, de los designios de Dios, el cual quiere el concurso de las causas segundas para llevar a cabo dicha curación cuando así lo ha dispuesto su voluntad. A la acción del médico se asocia la del farmacéutico, que con sus mezclas y combinaciones prepara los medicamentos que aquél prescribe, completando así su labor. Uno y otro reciben su ciencia de Dios y son instrumentos providenciales para la curación de las enfermedades, don de Dios en beneficio de la humanidad, sujeta a tantas miserias. Y para que

puedan llevar a cabo su misión, Dios ha puesto en las cosas de la tierra, en las plantas, en los medicamentos, las virtudes curativas que el médico con su ciencia descubre. Si con un leño, que no tiene capacidad alguna para ello, pudo endulzar las aguas amargas de Mará ², bien podrá comunicar a aquéllas virtudes curativas. Con razón puede gloriarse el médico con su ciencia, tan importante y práctica como es el devolver la salud, y su misión es digna de todo honor y deferencia. Por eso los grandes los admiran y honran, reconociendo la utilidad de sus conocimientos. De hecho, entre los orientales tenían un elevado rango en las cortes y gozaban de gran estima. “José tenía muchos a su servicio.” ³ Herodoto precisa que en este país “cada médico cuidaba una sola enfermedad, *no* muchas. Todo está lleno de médicos: unos son médicos para los ojos; otros, para la cabeza, para los dientes, para la región abdominal, para las enfermedades de localización interna.” ⁴

De cuanto precede, Ben Sirac deduce la doble conducta que se debe seguir cuando se es afectado por una enfermedad. En primer lugar, acudir a Dios, que, como queda indicado, es “quien hiere y quien cura con su mano” ⁵, con la oración, el arrepentimiento de sus culpas y los sacrificios. Un buen israelita no ha de impacientarse ante la enfermedad que Dios le envía, sino levantar a Dios su corazón y rogar tenga a bien curarle de ella e ilumine al médico para que logre acertar en el medio curativo. Para conseguir que tu oración sea grata al Señor, es preciso purificar el alma de las culpas pasadas y apartarla de todo pecado, manteniéndose firme en el cumplimiento de los mandatos de Dios. Podría ocurrir, además, que la enfermedad fuese castigo de los pecados ⁶. Así serán también gratos a Dios los sacrificios que por tu enfermedad deberás ofrecer, *el incienso y memorial de flor de harina* ⁷, que recordará a Yahvé la súplica del oferente e infundirá en éste esperanza de ser escuchado por él; y en cuanto a víctimas, ofrece las mejores, pues se trata de un bien tan estimable como la salud, sin la cual de nada valen los bienes materiales. Es mejor salud con lo necesario que muerte dejando muchas riquezas.

Pero este recurso a Dios no excusa al enfermo de poner los medios naturales encaminados a conseguir la salud. Dios obra por medio de las causas segundas, y la causa segunda en este caso es el médico, por medio del cual Dios suele conceder la curación de las enfermedades. Y así, cuando cayeres enfermo, lo harás llamar (v.1a). Si no siempre da con el remedio eficaz — aun en nuestros días los mismos especialistas no pueden siempre garantizar el éxito de sus prescripciones médicas —, hay ocasiones en que logra descubrir la raíz del mal y prescribir el tratamiento oportuno. Además, también él habrá orado ante el Señor para que lo ilumine al investigar el remedio para tu enfermedad, y su oración, unida a la tuya, hará más fuerza ante El. Oportuna observación para el médico, que ha de poner en práctica cuantos medios le suministra la ciencia, pero que ha de pedir a la vez al Señor las luces necesarias para un acertado ejercicio de su profesión.

La afirmación con que termina la perícopa — *quien peca contra su Hacedor caerá en manos del médico* (v.1s) — responde a la concepción tradicional de que la enfermedad es castigo de los pecados y deriva del espíritu de la ley antigua, según el cual los pecados eran castigados con penas corporales. En rigor, toda enfermedad, como todo mal, proviene, en último término, del pecado original. Por lo que a los pecados actuales toca, los hay que llevan consigo el castigo en el cuerpo, como la intemperancia, la lujuria, etc.; pero no siempre los males y enfermedades arguyen pecados actuales. Job clama contra la opinión tradicional frente a su mujer y amigos, si bien no da la solución radical al problema del justo que sufre, contentándose **con afirmar que Dios le envía sufrimientos para purificarlo y probarlo**. Nosotros no ignoramos que a veces pueden ser consecuencia de los pecados de los predecesores o sencillamente para que **se manifieste el poder y la gloria de Dios** ⁸, como sabemos también **por la revelación que los pecados**

no han de ser necesariamente castigados en esta vida ⁹.

El luto y tristeza por los muertos (38:16-24).

¹⁶ **Hijo mío, llora sobre el muerto y, profundamente afectado, canta lamentaciones, amortájale según su condición, y no dejes de darle sepultura. 17 Lloro amargo llanto, suspira ardientemente. 18 y según la condición del muerto haz su duelo, un día o dos para no ser puesto en lenguas, y luego consuélate y da fin a tu tristeza; ¹⁹ porque la tristeza origina la muerte, y la tristeza del corazón consume el vigor. ²⁰ Con la sepultura del muerto debe cesar la tristeza, pues la vida afligida hace mal. ²¹ No te acuerdes ya más de él, aléjalo de la memoria y piensa en lo por venir. ²² No pienses más en él, pues no hay retorno, que al muerto no le aprovecha y a ti te hace daño. ²³ Piensa en su destino, pues el suyo será el tuyo, el suyo ayer, mañana el tuyo. ²⁴ Con el descanso del muerto descanse su memoria y consuélate de su partida.**

Por asociación de ideas, Ben Sirac pasa de la enfermedad a instruir a sus lectores sobre la actitud que deben observar respecto de los muertos. Les señala un triple deber de caridad: *el llanto amargo y lamentaciones solemnes*, que llevaban a cabo las plañideras profesionales ¹⁰, y que debían realizarse con profundos sentimientos de piedad; *amortajarle conforme a su condición*: sabemos por el Evangelio que se vendaban los miembros del difunto y se cubría su rostro con un sudario ¹¹; y *darle sepultura*, lo que constituía para los hebreos un deber sagrado ¹².

Entre los judíos, el duelo por el difunto duraba generalmente siete días ¹³; cuando se trataba de personajes ilustres, se extendía hasta un mes, como en el caso de Moisés y Aarón. El Talmud señala tres días para los llantos, siete para las lamentaciones, treinta para los cabellos y la barba, que es preciso dejar crecer. Pasado este tiempo, añade, Dios dice: “No seáis más sensibles que yo mismo.” ¹⁴ Ben Sirac lo reduce a uno o dos días, aunque tal vez podría referirse a las ceremonias de duelo más ardientes, dando a entender que incluso se podrían suprimir si no fuera porque se interpretaría como señal de poco afecto hacia el difunto. Pero, pasado ese tiempo, conviene vencer toda tristeza, enseña Ben Sirac, ya que, si se prolonga, hace mal a quien no la desecha. En efecto, una tristeza excesiva abate el alma, creando en el ánimo una depresión que enerva las mismas energías corporales, minando la salud de tal modo, que puede incluso llegar a causar la misma muerte ¹⁵. Y al difunto nada le aprovecha ese llanto y tristeza; por muy intensos y extremados que sean, no harán volver a la vida a aquel que descendió al seol, del que no hay retorno posible; “como se deshace una nube y se va, así el que baja al sepulcro no sube más, no vuelve más a su casa, no le reconoce ya su morada.” ¹⁶ Ni se podrá con ellos mejorar en lo más mínimo su situación en aquel más allá. Finalmente, ten en cuenta que llegará un día en que también tú morirás; no acortes los días de tu vida ni los hagas tristes con esa prolongada aflicción. Piensa en las cosas futuras para olvidar las pasadas, que ya no tienen remedio, y vuelve a la alegría, que te hará más largos y felices los días de tu vida, pues “corazón alegre hace buen cuerpo; la tristeza seca los huesos.” ¹⁷ Esta manera de pensar choca con nuestra mentalidad cristiana. Ben Sirac ignoraba la suerte que en el más allá estaba reservada a los difuntos y desconocía lo que en su favor podemos hacer, si no con lamentaciones inútiles, sí con un recuerdo que lleva a la oración y sacrificio. Privado de la revelación posterior que aclaró esos puntos, su sentir es naturalista, no elevándose sobre meras consideraciones humanas semejantes a la que encontramos en los paganos.

El artesano en contraste con el sabio (38:25-39).

²⁵ La sabiduría del escriba se acrecienta con el bienestar, pues el que no tiene otros quehaceres puede llegar a ser sabio. ²⁶ ¿Cómo puede ser sabio el que tiene que manejar el arado y pone su gloria en esgrimir la ahijada, aguijoneando a los bueyes y ocupándose en sus trabajos, y siendo su trato con los hijos de los toros? ²⁷ Pone todo su empeño en trazar derechos los surcos, y su desvelo en procurar forraje para los novillos. ²⁸ Lo mismo digamos del carpintero o del albañil, que trabaja día y noche; de los que graban los sellos y se aplican a inventar variadas figuras, y ponen toda su atención en reproducir el dibujo, y se desvelan por ejecutarlo fielmente. ²⁹ Lo mismo digamos del herrero, que junto al yunque considera el hierro bruto, a quien el calor del fuego tuesta las carnes, y que resiste perseverante el ardor de la fragua. ³⁰ El ruido del martillo ensordece sus oídos, y sus ojos están puestos en la obra. ³¹ Su pensamiento está en acabarla bien, y su desvelo en sacarla a la perfección. ³² Lo mismo digamos también del alfarero, que, sentado a su tarea, da vueltas al torno con los pies, tiene siempre la preocupación de su obra y de cumplir la tarea fijada. ³³ Con sus manos modela la arcilla y con sus pies ablanda su dureza; ³⁴ pone su atención en acabar el vidriado, y su diligencia en calentar el horno. ³⁵ Todos éstos tienen su vida fiada a sus manos, y cada uno es sabio en su arte. ³⁶ Sin ellos no podría edificarse una ciudad; ³⁷ ni se habitaría en ella, ni se pasearía. Pero no se levantan en las asambleas sobre los otros; ³⁸ ni se sientan en la silla del juez, porque no entienden las ordenanzas de las leyes; ni son capaces de interpretar la justicia y el derecho, ni se cuentan entre los que inventan parábolas. ³⁹ Son, sí, expertos en sus labores materiales, y su pensamiento mira a las obras de su arte. Muy de otro modo que el que aplica su espíritu a meditar en la ley del Altísimo.

Ben Sirac hace una amplia comparación entre el artesano, que ha de pasar todas las horas del día en sus ocupaciones manuales, y el sabio, que, libre de ellas, puede entregarse al estudio de la sabiduría especulativa, lo que le da ciertas ventajas sobre aquél.

Lo primero ocurre al labrador, a quien las faenas agrícolas y el cuidado de los ganados, ocupaciones necesarias para la vida de la humanidad que Ben Sirac no desestima en lo más mínimo, ocupan toda la jornada y absorben por completo su atención, sin dejarle tiempo para conversar asiduamente con los sabios. Lo mismo sucede al carpintero y al albañil, que carecen igualmente de la oportunidad del estudio y reflexión precisos para alcanzar la sabiduría; y a los *grabadores de sellos*, arte importantísima y muy estimada en la antigüedad, que requería una dedicación especial, pues el escultor tenía que esmerarse en idear nuevos diseños — cada cual debía tener un sello especial, que le servía de distintivo personal — y reproducirlos con exactitud sobre el bronce o las piedras preciosas. En su tarea han de poner también todo su empeño el *herrero*, a quien el autor presenta trabajando conforme a la antigua costumbre, y el *alfarero*, oficio conocido ya en Egipto en el Medio Imperio. Aquél, con sus ojos puestos en la obra, intenta con su martillo hacer del trozo de hierro un utensilio útil, y en obtenerlo lo más perfectamente posible pone toda su ilusión y su tiempo; éste, con sus pies, ha de hacer girar la rueda, mientras con las manos modela la figura sobre la que después extiende el vidriado. Todo ello requiere, además de un cuidado especial, mucho tiempo, si quiere hacer un número elevado y variado de ejemplares que le asegure un notable rendimiento.

Todos éstos han de pasarse la vida en sus ocupaciones, que, aunque diversas, tienen de

común la exigencia de una dedicación asidua, necesaria para poder ganar el sustento, de modo que no queda posibilidad de prescindir de él para dedicarse al estudio de la sabiduría. Su aspiración será el ser sabios y maestros cada uno en su oficio y producir primorosas obras de arte, con las cuales, por lo demás, prestan servicios imprescindibles a la humanidad; sin ellos no se habitarían las casas ni se pasearía por las plazas de la ciudad, pues unas y otras precisan ser construidas por ellos. Pero no han realizado estudios especulativos para tomar parte en las reuniones de los grandes y poder dar en ellas su opinión. No han estudiado la Ley para poder juzgar e interpretar leyes, ni la sabiduría para poder expresarla en palabras¹⁸. No obstante, insiste Ben Sirac, pueden en su profesión ser expertos y confeccionar verdaderas obras de arte y ser, bajo este aspecto, beneméritos de la humanidad.

1 Núm 12:9-11; Sam 16:14; Job 4:7-8; Sal 38:3-11; 41:5. — 2 Ex 15:23. — 3 Gén 11, 50:2. — 4 *Histor.* II 58. — 5 Job 5:18; Os 6:1. — 6 Mt 9:2; Jn 5:14. — 7 Lev 2:2.9.16. — 8 Jn 9:2. — 9 H. Duesberg, *Le médecin, un sage* (Eccli 38:1-15): Bivichr 38 (61)43-48; A. Maca-Lister, art. *Medicine*, en Hastings, *Dict. de la Bible* II 32135. — 10 Am 5:16; Mt 9:23; Mc 5:38. — 11 Jn 11:44. — 12 JE1 hebreo lee el lóbc: *dale sepultura según su condición y no te ocultes en su muerte*. Lo primero se refería a los funerales conforme a su posición social. Lo segundo, a los que se retiraban lo más pronto posible de los muertos por temor a contaminarse al contacto con los cadáveres (Núm 19:11-16) o para no tener que prestar los cuidados mencionados. — 13 Cf. 22:13. — 14 Talmud de Jerusalén, *Mo'edh Qaton* 2?b. — 15 El v.20 falta en el hebreo. En el griego, siríaca y Vulgata está muy oscuro. La traducción que escogemos sigue en 2oa la lección de los mejores códices griegos, y en 2ob la del griego corregido. La *Bib. de Jér.: con los funerales debe cesar la aflicción; una vida llena de tristeza es insoportable*. — 16 Job 7:9-10; 2 Sam 12:13. — 17 30:22-23; Prov 17:22. — 18 Cf P. W. Skehan, *They Shall not be Found in Parables* (Sir 38:38[31]): Cf 9 23 (1961) 40.

39. El Escriba, Canto a las Obras de Dios.

El escriba en contraste con el artesano (39:1-15).

¹ Este investiga la sabiduría de todos los antiguos y dedica sus ocios a la lectura de los profetas. ² Guarda en la mente las historias de los hombres famosos; penetra en lo intrincado de las parábolas; ³ investiga el sentido recóndito de los enigmas y se ocupa en descifrar las sentencias oscuras. ⁴ Sirve en medio de los grandes, se presenta ante el príncipe. ⁵ Recorre tierras extrañas para conocer lo bueno y lo malo de los hombres. ⁶ Madruga de mañana para dirigir su corazón al Señor, que le creó; para orar en presencia del Altísimo. ⁷ Abre su boca en la oración y ruega por sus pecados. ⁸ Y si le place al Señor soberano, le llenará del espíritu de inteligencia. ⁹ Como lluvia derrama palabras de sabiduría y en la oración alaba al Señor. ¹⁰ Dirige su voluntad y su inteligencia a meditar los misterios de Dios. ¹¹ Publica las enseñanzas de su doctrina y se gloriará en conocer la ley y la divina alianza. ¹² De muchos será alabada su inteligencia y jamás será echado en olvido. ¹³ No se borrará su memoria, y su nombre vivirá de generación en generación. ¹⁴ Los pueblos cantarán su sabiduría, y la asamblea pregonará sus alabanzas. ¹⁵ Mientras viva, su nombre será ilustre entre mil, y cuando descanse crecerá más su gloria.

En contraste con los artesanos, que se ocupan en los menesteres mencionados en la perícopa precedente, Ben Sirac hace ahora una elogiosa descripción del sabio, indicando sus ocupaciones y poniendo de manifiesto la excelencia de su profesión. Se trata en ella de los escribas, que nacieron precisamente de la necesidad que se sentía de una interpretación autoritativa de las Escrituras en orden a obtener una norma de conducta segura y práctica.

El escriba, en efecto, consagraba su vida al estudio de la Ley, de los escritos sapienciales — enumerados antes que los profetas quizá por la frecuente relación que Ben Sirac pone entre la

Ley y la sabiduría —, que recogen en sus sentencias y proverbios la experiencia de las generaciones pasadas y de los profetas, que hablaron en nombre de Dios. No contentos con el estudio de los Libros Sagrados, los escribas enriquecen sus conocimientos con las tradiciones orales, transmitidas de generación en generación y recogidas en las escuelas, como la que dirigía Ben Sirac 1, y que referían enseñanzas de hombres célebres encerradas en sentencias oscuras, parábolas y enigmas, tan del gusto de los orientales.

Pero el escriba de que habla Ben Sirac no es el hombre de estudio, que se encierra en su habitación e ignora la ciencia práctica de la vida. Es el sabio que, llamado por los grandes y príncipes como consejero, tiene ocasión de manifestar su inteligencia y aumentar su sabiduría al contacto con otros sabios, ya que en las cortes de reyes solían encontrarse los personajes más venerables por su ciencia y experiencia. Recorre países extranjeros, no como el hombre de negocios, por afán de lucro material, sino para enriquecer sus conocimientos y experiencias al tratar con gentes de distinto carácter, cultura y costumbres. La convivencia con ellos da un más profundo conocimiento de la psicología humana y hace caer en la cuenta de las cosas buenas y de los defectos de nuestros conciudadanos. Las nuevas experiencias pueden aportar luz y métodos para mejorar aquéllas y evitar éstos, viniendo así a aumentar su sabiduría ².

Hay, sin embargo, otra fuente de ciencia para el escriba, que es en orden de importancia la primera: **la oración matutina y fervorosa al Creador en demanda de la sabiduría, acompañada de la súplica por el perdón de los pecados**, pues que éstos son incompatibles con ella³. Un doble motivo exige esta actitud: en primer lugar, la sabiduría que busca el escriba no es la sabiduría humana, sino la divina, que se encierra en la palabra de Dios, **y su misión es la de comunicarla al pueblo escogido para que se conduzca conforme a ella**. En segundo lugar, esta sabiduría es un **don de Dios**, que El concede a quien quiere y como quiere y la otorga a quienes se la piden con fervor y desinterés, como Salomón⁴, conforme a lo que dice Santiago: “Si alguno de vosotros se halla falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da largamente y sin reproche, y le será otorgada.”⁵ Por eso el escriba se esmera en que su oración sea grata al Señor y le alaba en ella por los beneficios recibidos. Pero, no contento con ello, medita con su inteligencia los misterios de Dios para descubrir sus juicios, que, como verdadero sabio, lleva con su voluntad a la práctica. El conocimiento adquirido de la Ley, cuyo punto central es la alianza con su pueblo, hará sentir al escriba un profundo gozo y le capacita para comunicar a los demás la doctrina adquirida, que fluirá de sus labios como lluvia copiosa y benéfica. En premio recibirá un gran honor y estima en esta vida, pues cuantos se beneficien de sus enseñanzas alabarán su sabiduría. Aun después de su muerte su fama perdurará de generación en generación⁶. Y no sólo la comunidad israelita, sino también las demás gentes ⁷, pregonarán sus alabanzas. Los judíos honraban profundamente a sus sabios y expresaban su ciencia, su sabiduría, con las más atrevidas hipérbolas. Si todo el cielo, decían, se convirtiese en pergamino y toda el agua del mar en tinta, no sería suficiente para escribir todos sus conocimientos ⁸. Ben Sirac nada dice de la gloria que obtendrán en el más allá, que tan claramente afirma Daniel cuando escribe: “Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión. Los que fueron inteligentes brillarán con esplendor de cielo y los que enseñaron la justicia a las muchedumbres resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas.”⁹

Con razón la Iglesia en su liturgia aplica esto a los santos doctores. En efecto, ellos aprendieron en su oración y contemplación la ciencia divina y la comunicaron a sus contemporáneos con su palabra, y a las generaciones que les siguieron con sus escritos. Y la Iglesia celebrará hasta el fin de los siglos sus alabanzas como astros de primera magnitud, que iluminarán siempre con su doctrina las inteligencias y los corazones de sus hijos.

Sección 3. (39:16-42:14).

Un largo himno de alabanza a la sabiduría divina, que resplandece en las obras de la creación y gobierno del mundo, introduce la última sección de la segunda parte. Siguen también en ella los más variados temas: miserias de la vida humana, la muerte, la suerte de los bienes de los impíos y de su descendencia, la alabanza del temor de Dios y otras cosas que resaltan por su bondad; los peligros de la mendicidad, la verdadera y falsa vergüenza, los cuidados que con las hijas deben tener los padres. Las características literarias son las de las secciones precedentes.

Elogio de la Sabiduría Divina.

Bondad de las obras de Dios (39:16-41).

¹⁶ Después de haber meditado, quiero exponer mis reflexiones, pues como luna llena, estoy lleno de sabiduría. ¹⁷ Oídmme, hijos piadosos, y floreceréis como rosal que crece junto al arroyo. ¹⁸ Derramad suave aroma como incienso. ¹⁹ Y floreced como el lirio, exhalad perfume suave y entonad cánticos de alabanza. Bendecid al Señor en todas sus obras, ²⁰ y ensalza su nombre, y unios en la confesión de sus alabanzas, en cantar con vuestros labios y las arpas. Alabadle así con alta voz: ²¹ Las obras del Señor son todas buenas; cuanto El quiere es a su tiempo. No ha lugar a decir: “Es peor esto que aquello,” porque a su tiempo todo es conveniente. ²² A una palabra suya se amontonaron las aguas y a una orden de su boca se formaron los depósitos de las aguas. ²³ A un mandato suyo se realiza todo lo que El quiere, y no hay quien impida su obra de salud. ²⁴ Las obras de todos los hombres están delante de El y nada se oculta a sus ojos. ²⁵ De un cabo al otro cabo del mundo se extiende su mirada y nada hay admirable para El. ²⁶ No ha lugar a decir: “¿Qué es esto, para qué es esto?” Todas las cosas fueron creadas para sus fines. ²⁷ Su bendición es corno Nilo desbordado. ²⁸ Y como el Eufrates riega la tierra seca, del mismo modo derrama su ira sobre las naciones. ²⁹ y torna las aguas en salinas. Sus caminos para los justos son rectos, para los inicuos son tropiezos. ³⁰ Las cosas buenas fueron creadas desde el principio para los buenos, así como las malas para los pecadores. ³¹ Son cosas de toda necesidad para la vida del hombre el agua, el fuego, el hierro, la sal, el trigo, la miel y la leche, el vino, el aceite y el vestido. ³² Todas estas cosas son buenas para los piadosos, mas para los pecadores se convierten en malas. ³³ Hay vientos destinados a la venganza; descargan con furia sus azotes. ³⁴ El día de la ira despliegan su poder y aplacan la cólera del que los hizo. ³⁵ El fuego y el granizo, el hambre y la mortandad, todos son instrumentos de venganza. ³⁶ Las fieras, los escorpiones, las víboras y la espada vengadora son para exterminio de los impíos. ³⁷ En cumplir los mandatos de Dios se gozan, y se hallan prontos en la tierra para su ministerio; cuando llega el día, no traspasan el mandato. ³⁸ Por esto desde el principio me confirmé en este juicio, y lo medité y lo consigné por escrito. ³⁹ Las obras del Señor todas son buenas, y, llegada la hora, todas cumplen su destino. ⁴⁰ Y no hay que decir: “Esto es peor que aquello,” porque a su tiempo todas las cosas cumplirán su fin. ⁴¹ Y ahora de todo corazón

cantad con vuestra boca y bendecid el nombre del Señor.

Ben Sirac puso en práctica los consejos con que terminó la sección precedente, y se siente tan lleno del espíritu de inteligencia que le ha sido comunicado en su meditación, que siente un impulso irresistible por comunicarlo a los demás. Comienza con una exhortación a sus discípulos a que escuchen sus reflexiones, las cuales les harán producir hermosos frutos de ciencia, virtud y agradecimiento a Dios, expresados en las imágenes del c.24:17-23, algunas de las cuales emplea la liturgia de la Iglesia en alabanza de los mártires. Llenos también ellos del espíritu de sabiduría, entonarán **un himno de alabanza al Señor por la sabiduría y bondad que derramó y resplandece en todas sus obras.**

En efecto, todas ellas fueron creadas por Dios teniendo por compañera la sabiduría¹⁰, resultando todas ellas buenas; lo repite el autor del Génesis al narrar la creación de cada una de ellas. Tal vez a nosotros pueda parecer una inferior a la otra y hasta inútil, pero no es así: Dios señaló a cada una de ellas un fin determinado y todas responden igualmente a él. Dos obras enumera el autor en las que resaltan su poder, su sabiduría y su bondad: la reunión de las aguas en un lugar, que dejó seca y habitable la tierra para el hombre, formando los mares, que vienen a ser como los grandes depósitos que las contienen u, y la obra de la salvación, especialmente del pueblo hebreo, que está aquí en primer plano, en que se manifiesta, más que en ninguna otra cosa, como afirma el sabio, la omnipotencia divina¹². La palabra de Dios es todopoderosa para realizar cuanto El quiere, y nada puede obstaculizar sus designios cuando quiere salvar.

Otro atributo divino digno de toda alabanza es la omnisciencia (v.24), repetidamente afirmada por el sabio¹³. Dios conoce todas las cosas, las pasadas y las futuras, lo profundo, lo oculto y lo que está en tinieblas¹⁴. Conoce los secretos más íntimos del corazón del hombre, sus pensamientos e intenciones¹⁵, sus mismas acciones futuras¹⁶ y futuribles, es decir, las que el hombre habría realizado de haberse cumplido una acción determinada¹⁷. De modo que no puede sentir nunca esa admiración, fruto de la ignorancia, que nosotros sentimos al descubrir algo admirable que ignorábamos. La razón es que Dios ha creado todas las cosas y ha sido El quien ha señalado, como quedó indicado, un fin determinado a cada una de ellas. Por lo que conoce la naturaleza de todas y cada una de las cosas y el fin para que han sido hechas sin necesidad de preguntarlo a alguien.

Y sobre todo son dignas de alabanza su misericordia y su justicia. Ben Sirac simboliza la primera en las abundantes aguas del Nilo y el Eufrates, que fertilizan las regiones de Egipto y Mesopotamia, llevando la vida a sus plantas, y la prosperidad a sus habitantes; de análoga manera, la bendición divina se extiende por el universo entero, comunicando a todos los seres la vida, y a los hombres el bienestar¹⁸. La segunda tuvo expresión en el castigo de los pueblos cananeos¹⁹ y en el castigo de las ciudades de la Pentápolis, anegadas en el mar Muerto, donde la sal hace la vida imposible²⁰.

Dios hizo buenas todas las cosas, y al hombre lo creó en estado de justicia original. Pero ante la prueba pecó, y comenzó a sentir esa ley que inclina al pecado. Ahora el hombre puede escoger el camino del bien o el camino del mal. A los justos agradan los caminos de Dios, que es el cumplimiento de los preceptos. A los malvados desagradan, porque van contra las malas inclinaciones, que ellos no quieren vencer; al no seguir los mandamientos de Dios, éstos vienen a ser para ellos ocasión de pecado y ruina. Lo mismo ocurre con las cosas; todas fueron creadas para el bien del hombre; pero mientras que los buenos las utilizan para el bien, los malvados, con su malicia, abusan de ellas para el mal, viniéndoles así a ser ocasión de pecado, y en este sentido malas para ellos. Es lo que expresa Ben Sirac cuando afirma que las cosas *buenas fueron creadas desde el principio para los buenos, así como las malas para los malos* (v.50).

Y esas mismas cosas que Dios creó para bien del hombre, y de que el pecador se vale a veces para su pecado, El las utiliza para su castigo; así los vientos huracanados, que destrozan cuanto a su paso encuentran; los terremotos, que destruyen las ciudades; los rayos y el granizo de las tempestades ²¹; el hambre y las pestes que siguen a las guerras ²². También los animales fueron a veces el instrumento de la justicia divina. Los antiguos maniqueos argumentaban de la existencia de animales dañinos contra la creación del mundo por el Dios bueno y contra la Providencia divina. Ben Sirac nos enseña que son instrumentos de la justicia divina contra los pecados de los hombres. Finalmente, la *espada*, instrumento vengador con que Dios amenaza castigar las infidelidades de su pueblo a la alianza ²³. Ben Sirac presenta estos elementos como gozándose en esa sumisión perfecta a las órdenes de su Creador (v.37), cuya voluntad al punto obedecen, sin traspasar en lo más mínimo los límites señalados al castigo. San Pablo presentaría también a los seres inanimados como resentidos por el pecado del hombre, gimiendo por **la revelación de los hijos de Dios** ²⁴.

La precedente constatación le ha confirmado en la afirmación con que comenzó: todas las cosas son buenas, y aun aquellas que nos parecen malas tienen un fin que cumplir en los designios de la justicia divina, que, llegada su hora, cumplen con exacta fidelidad. Con todo motivo, los lectores de Ben Sirac deben entonar un himno al Creador, que hizo buenas todas sus obras. “Esto nos enseña — escribe S. de Sacy — que se deben recibir todos los males de esta vida, y sobre todo los más grandes, como las pestes y las guerras, como venidos de la mano de Dios, que es quien los envía, tempera y termina como a El le place; y que si los buenos se encuentran expuestos a ellos como los malos, es — dice San Agustín — porque hay siempre alguna cosa en los buenos mismos que es malo y que merece ser castigado con estos males pasajeros, que purifican las almas de los santos y las hacen dignas de los bienes eternos.” ²⁵

1 11. — 2 34:9-13; 51:1-17. — 3 Sab 1:4. — 4 1 Re 3:5-9. — 5 1:5. — 6 37:29-31; 41:14; 64:13-15. — 7 Según el traductor griego, quien probablemente ha traducido intencionadamente — *comunidad o congregación* ('edhah) por *pueblos* llevado de tendencia universalista. — 8 Cf. J. Bonsirven, o.c., I 277-279 R. Weill: Rhrel 118 (138) 21. — 9 12:2-3. — 10 Prov 8:22-3 — 11 Sal 33:7. — 12 Sab 11:24. — 13 15:19; 16:16-22; 17:13-17; 42:18-20; Sab 1:7-10. — 14 Dan 2:22. — 15 Jer 11:20; 17:10; Sal 7:10; 44:22; Prov 16:2; 21:2; 24:12. — 16 Ex 3:19; Sab 19:1. — 17 1 Re 9:13; 23:27; Jer 38:17-23; 42:1-22; Sab 4:11. — 18 24:26; Is 7:20; Jer 2:18; Zac 9:10. — 19 16:9. — 20 Gen 19:15-29. — 21 Ex 9:18-24; Jos 10,11; Sal 18:13; Sab 5:21-23; 16:16. — 22 Lev 26:25; Núm 14:12; Dt 28:21; 2 Re 24:13; Jer 29:18; Ez 7:15. — 23 Ex 22:23; Lev 26:25-33; Dt 32:25; Ez 21:33. — 24 Rom 8:22. — 25 Citado en Spicq, o.c., a 39:28-31 p.776. Contrasta este optimismo con el pesimismo de Cohelet.

40. Miserias y Cosas Útiles.

Miserias de la vida humana (40:1-10).

¹ Una penosa tarea se impuso a todo hombre y un pesado yugo oprime a los hijos de Adán desde el día que salen del seno de su madre hasta el día en que vuelven a la tierra, madre de todos. ² Los pensamientos y los temores de su corazón y la continua espera del día de la muerte. ³ Desde el que glorioso se sienta en el trono hasta el humillado en la tierra y el polvo; ⁴ desde el que lleva púrpura y corona hasta el que viste groseras pieles; la cólera, la envidia, la turbación, el temor, la ansiedad de la muerte, la ira y las querellas, turban en sueños nocturnos su corazón. ⁵ Y en el tiempo del descanso en el lecho, los sueños de la noche alteran su mente. ⁶ Apenas descansa un poco, casi nada, y luego se queda dormitando como en día de guardia. Se siente turbado con las visiones de su corazón, como fugitivo que huye del enemigo. Cuando despierta, se ve a salvo y se admira de sus terrores. ⁸ En toda carne, desde el

hombre hasta la bestia, se da esto; pero siete veces más a los pecadores se les añade: ⁹ peste y sangre, fiebre y espada, discordia, devastación, ruina y violencia, hambre y plagas. 10 Todas estas cosas fueron creadas por los inicuos y por ellos vino el diluvio.

Frente a las obras de Dios, llenas todas ellas de sabiduría y bondad, Ben Sirac presenta, como contraste, las miserias que acompañan a la vida humana desde el día en que el hombre nace hasta el día en que vuelve a la tierra, *madre* de todos ellos, en cuanto que del polvo vienen y en polvo se convierten ¹. Todas las literaturas le dedican su capítulo, porque todos los hijos de Adán experimentan la angustia inevitable que la vida humana lleva consigo. Durante dos siglos y medio, las escuelas de Hillel y Shammai discutieron la cuestión: “¿Qué era mejor para el hombre, ¿haber sido creado o no?” Llegaron a la conclusión de que hubiera sido mejor para el hombre no haber sido creado, dadas las miserias físicas y morales que le aquejan ².

Enumera el autor toda una serie de cosas que son otras tantas fuentes de angustia y miseria para el hombre. En primer lugar, el pensamiento de que un día hemos de morir y abandonar todas las cosas de esta vida, a las que, no obstante su caducidad, el hombre se apega con todo su corazón. En segundo lugar, las pasiones o males interiores, que afectan más bien al alma, que menciona en número de siete (v.4), lo que podría indicar la multiplicidad o gravedad de los males que aquejan nuestra vida. Pasiones que a todos afectan y que a veces impiden el sueño quieto y tranquilo. Lo describe gráficamente el autor: cuando llega la hora del descanso, queremos dormirnos para así echar en olvido, al menos durante unas horas, ciertas penas y preocupaciones. Al principio, rendidos tal vez por la fatiga, logramos conciliar el sueño; pero pronto la imaginación, revolviendo aquéllas, nos pone en un estado como de vigilia y desvelo tan fuerte, que produce sobresaltos al representar peligros que al despertar se comprueba eran meramente imaginaciones. En tercer lugar, las calamidades exteriores, que son frecuentemente presentadas en la Biblia como castigos que Dios envía **por los pecados** ³.

Y estos males afectan, en mayor o menor grado, a todos los mortales, ricos y pobres, príncipes y subditos, grandes y plebeyos; pero en grado mucho mayor a los pecadores, afirma Ben Sirac. La historia bíblica presenta numerosos casos **en que Dios envió tales calamidades como castigo de pecados, pero** la experiencia dice que también los buenos tienen que sufrirlas, y a veces en proporción no menor que los malos. Ben Sirac piensa conforme a la opinión tradicional, a la que Cohelet y Job pusieron los más serios reparos, de que las desgracias son castigo de los pecados. Ciertamente que todos los males son castigo de los pecados, de los actuales o al menos del pecado original; en este sentido ha de entenderse lo de que los males enumerados “fueron creados” para los inicuos. Esta es una razón de ser de los males. Pero hay otra que Ben Sirac no conoció: los males son una fuente de merecimientos para los buenos en orden a la vida eterna. Dios, que quiere que todos los hombres se salven y gocen del mayor grado de gloria, les proporciona, llevado de su amor, tales ocasiones de merecimiento. Los males, pues, no provienen de Dios; son efecto del pecado, y El los utiliza para los fines indicados, obteniendo así de los males bienes.

Los bienes de los impíos (40:11-16).

¹¹ **Todo lo que viene de la tierra, a la tierra vuelve, y lo que viene de lo alto vuelve a lo alto.** ¹² **El soborno y la injusticia serán borrados, pero la honradez permanece para siempre.** ¹³ **Las riquezas de los malvados se secarán como torrente, que muge cuando al llover entre truenos** ¹⁴ **crecido arrastra peñascos; pero pronto se seca, le**

viene su fin. 15 La posteridad de los impíos no echará brotes, pues las raíces malvadas están sobre roca escarpada. 16 Como berro que nace a la orilla de las aguas, es arrancado antes que toda otra hierba.

Frente a la sabiduría y la rectitud que caracteriza las obras de Dios, conforme a la exposición de Ben Sirac, surge una segunda dificultad: muchas veces los malos triunfan y obtienen riquezas valiéndose de procedimientos injustos. El autor introduce su respuesta con el principio de nuestro origen y destino ⁴, que, aplicado al caso presente, opone la caducidad de la dicha de los impíos, que viene de la tierra, y la permanencia de la gloria de las obras buenas del justo, que le viene del cielo. En efecto, los sobornos y las injusticias perecerán juntamente con quienes las cometieron, mientras que la virtud permanecerá de generación en generación entre los descendientes del justo ⁵. “De todas las cosas terrenas — escribe A. Lapide —, ninguna tiene consistencia y permanece sino la justicia y la virtud; todas las demás cosas serán abolidas e irán a parar a la tierra de que provienen” ⁶. Así ocurrirá con las riquezas del malvado, las cuales desaparecen muchas veces con más rapidez de lo que fueron adquiridas. Ben Sirac lo expresa con una comparación gráfica (v.13-14): se disipan con la rapidez con que pasa una crecida, que, al poco rato de haber pasado arrastrando consigo cuanto a su paso encontraba, deja completamente seco el cauce del arroyo que desbordó. Idéntica suerte correrá la posteridad de los impíos. Su vida será efímera como la de las plantas nacidas sobre roca, que presto se marchitan, o como berros nacidos a orilla de las aguas, que son los primeros en ser arrancados por el hombre o los animales. Es doctrina constante de los sabios ⁷, confirmada con numerosos episodios de la Biblia ⁸. En cambio, la misericordia para con el prójimo, obra buena tan recomendada en la Sagrada Escritura, perdurará siempre ante Dios, que no la dejará sin premio, y de los hombres, entre quienes se perpetuará su memoria ⁹.

Cosas buenas y mejores (40:17-28).

¹⁷ **La beneficencia no es nunca conmovida, y la limosna perdura por siempre. 18 La vida con vino y licor es dulce; pero mejor que con estas dos cosas, con hallar un tesoro. 19 La educación de los hijos y la construcción de una ciudad dan fama duradera, más todavía tener una mujer sabia. 20 El vino y la música alegran el corazón, pero sobre ambas cosas está el amor de la sabiduría. 21 La flauta y el arpa hacen agradable el canto, pero sobre ambas cosas está la lengua blanda. 22 La gracia y la belleza son delicia de los ojos, pero sobre ambas cosas está el verdor del campo. 23 El amigo y el camarada son útiles a su tiempo, pero sobre ambos está la mujer prudente para el marido. 24 Los hermanos y parientes para el tiempo de la tribulación, pero más que unos y otros es salvadora la limosna. 25 El oro y la plata son pie firme, pero sobre ambas cosas es estimado el consejo. 26 Las riquezas y la fuerza levantan el corazón, pero sobre ambas cosas está el temor de Dios. 27 No hay penuria para el que teme al Señor, con El no hay necesidad de buscar apoyos. 28 El temor del Señor es como un paraíso de bendiciones y como baldaquino sobremanera glorioso.**

Volviendo al tema de la sabiduría y bondad de las obras de Dios, y como contraste con las mencionadas miserias de la vida, Ben Sirac, por medio de una serie de comparaciones ternarias en que enumera tres cosas, declarando buenas las dos primeras y más excelente la tercera ¹⁰, presenta unas cuantas cosas buenas y otras mejores todavía, entre las que sobresale el temor de Dios.

Tanto el que tiene medios de subsistencia como el obrero que tiene seguro su trabajo pueden sentirse felices, en cuanto que pueden vivir sin tener que mendigar de los demás. Pero lo

es más quien encuentra un tesoro, porque abundará en bienes y podrá incluso montar un negocio con su dinero, que, por ser legítimamente adquirido, cuenta con la bendición de Dios. Heredar de los padres una distinguida educación, perpetuándose así su memoria en sus hijos, que añadan al nombre propio el patronímico, o construir una ciudad, a la que a veces se le da el nombre mismo del constructor, perpetuándose así su recuerdo, son cosas realmente dignas de estima, pero lo es más tener una mujer sabia y virtuosa, con la cual se pueda vivir en paz y alegría todos los días de la vida. Las alegrías presentes y continuas de un hogar feliz son para Ben Sirac preferibles a la gloria externa que las mencionadas cosas puedan aportar ¹¹.

El vino y la música alegran el corazón (v.20) y quitan las penas de la vida, aligerando miserias ¹²; por eso acompañan siempre a los banquetes; pero proporciona una alegría mucho más íntima y profunda la sabiduría, tanto cuanto superan las alegrías interiores del alma a las exteriores de los sentidos ¹³. La flauta y el arpa amenizan el canto, formando un conjunto agradable. Pero es más agradable *la lengua blanda*, que con su bondad y amabilidad resulta “panal de miel, dulzura del alma y medicina de los huesos”¹⁴, viniendo a ser, con sus sabios y alentadores consejos, “árbol de vida” ¹⁵.

La vista se recrea sobre cuantas cosas encierran, gracia y belleza, pero en nada tanto como en el verdor de los campos cuando llega la primavera. Su color resulta en extremo agradable, y cuando se extiende sobre extensas zonas, deleita su contemplación. A la objeción de que la belleza humana supera a la del verdor de los campos, responde Lesétre diciendo que, si bien “el rostro humano tiene una belleza y una expresión a la que no pueden parangonarse las cosas inanimadas, sin embargo, la belleza humana resulta muchas veces peligrosa..., mientras que las cosas bellas de la naturaleza, en especial el verdor y las flores, ofrecen atractivos más inocentes y más aptos para elevar el alma a Dios.” ¹⁶ Para él, la gracia humana es engañosa, y la belleza de la mujer, fugaz ¹⁷. Los sabios exaltan con frecuencia la dicha y utilidad que proporcionan los amigos fieles, especialmente en el tiempo de la prueba; pero para el marido la constituye mucho mayor la mujer prudente, porque, con ella ha de llevar relaciones mucho más íntimas y continuas que con los amigos.

Cierto que los hermanos y parientes más allegados pueden proporcionar una valiosa ayuda en el día de la tribulación (v.24); pero será más útil entonces la misericordia practicada para con el prójimo, porque ella alcanza el favor divino, que es el que puede salvar y sin el cual nada valen todos los auxilios humanos ¹⁸. El oro y la plata dan al hombre una cierta seguridad frente al porvenir, pues garantizan su subsistencia y permiten gozar en un grado mayor de la vida. Pero es más estimable y útil el consejo; con él se salvan situaciones difíciles y se hace un bien de orden superior ¹⁹; además son los buenos consejeros quienes señalan los caminos para conseguir y administrar bien las riquezas adquiridas.

Las riquezas y la fuerza dan al hombre confianza y seguridad en sí mismo, por lo que son en gran manera estimables. Pero lo es más el temor de Dios; es el principio de la sabiduría, que trae consigo honores y riquezas ²⁰ y vale más que la fuerza, pues libra de peligros que ésta no es capaz de vencer. Él que lo tiene no precisa apoyos humanos en que poner su confianza. Lo afirma también el salmista: “Temed a Yahvé vosotros sus santos, pues nada falta a los que le temen. Empobrecen los ricos y en la penuria pasan hambre; pero a los que buscan a Yahvé no les falta bien alguno.” ²¹ La razón es que, llevándoles el temor de Dios al cumplimiento de los mandamientos divinos, los hace gratos a Dios, quien les concede toda clase de bendiciones espirituales y materiales y una protección especial, que expresa con la imagen del baldaquino que se levanta sobre el sitial del rey y de los recién desposados en señal de gloria y actitud de protección.

La mendicidad (40:29-32).

29 Hijo mío, no mendigues; mejor es morir que mendigar. ³⁰ **El hombre que mira con ansias a la mesa ajena vive una vida que no debe tenerse por vida. Mancha su alma con manjares extraños.** ³¹ **Que son tormento para el varón sabio e inteligente.** ³² **Para el mendigo es dulce la mendicidad, pero es fuego que abrasa las entrañas.**

Pero esa protección no eximirá al hombre del trabajo, mediante el cual ha de ganarse el sustento y evitará caer en la mendicidad, cosa tan detestable para los judíos, que Ben Sirac no puede menos de dedicarle unos versículos. Para Ben Sirac, la misma muerte es preferible a ella. Dos razones le hacen opinar de esta manera. La primera, las continuas humillaciones y desprecios a que expone, sin que siempre pueda remediar la necesidad. La segunda es que el mendigo se sentirá tentado más de una vez a comer alimentos prohibidos por la Ley. Además, la mendicidad era para los judíos indicio de una vida malvada, sobre la que pesaba el castigo de Dios. El salmista afirma que jamás ha visto abandonado al justo ni a su prole mendigar el pan ²², y la Escritura incluye la mendicidad entre las penas con que Dios castiga a los infractores de la Ley 23.

Naturalmente, todo varón prudente huirá de ella y procurará ganarse el sustento con sus manos bajo la protección divina, **que le asegura el temor de Dios y bendice su trabajo**. Constata el sabio que hay, sin embargo, quienes, a pesar de todo, se dan a la mendicidad; prefieren la humillación y la vergüenza, si es que la sienten, que el mendigar lleva consigo, a un trabajo honrado con que ganaría dignamente su sustento. Quien así vive no puede sentirse feliz, y más de una vez sentirá la ignominia que sobre él pesa, como también el hambre. Pero, acostumbrado a vivir sin trabajar, es incapaz de vencer la pereza y desidia que frente al trabajo siente.

1 Gen 3:19; Job 7:1; 14:1; Ecl 2:23. — 2 Cf. I. Bonsirven, O.C., II 8-9. — 3 Is 51:19; Ez 5:16-17. — 4 Gen 2:7; 3:19; Job 34 14-15; Sal 104:29; Ecl 3:21. — 5 Cf. 39:12-15. — 6 O.c., 340, 12 t.2p.331. — 7 10,17; 23:25; 41:6. — 8 1 Re 21 (Saúl); 14:10 (Jero-boam); 16:34 (Jiel); 2 Re n (Jehú). — 9 3:33. — 10 Cf. 23:21; Prov 30,1555. — 11 El texto hebreo dice: *mas todavía quien encuentra la sabiduría*. Cf.39:9-15; 41:11-13. — 12 3L35; 32:5-7; Prov 31:6-7. — 13 El texto hebreo dice: *el amor entre confidentes*, sin determinar. — 14 Prov 16:24. — 15 Prov 16:14. — 16 O.c., 340:22. — 17 Cf. Prov 30:31. — 18 Cf. v.17; 3:33-34; Prov 17:17. — 19 Prov 11:14. — 20 1:11-40. — 21 34:10-11. — 22 37:25. — 23 Lev 26:16; Dt 15:4.

41. Mas Cosas Desagradables.

La muerte (41:1-7).

¹ **¡Oh muerte, cuan amarga es tu memoria para el hombre que se siente satisfecho con sus riquezas;** ² **para el hombre a quien todo le sonrío y en todo prospera y que aún puede disfrutar de los placeres!** ³ **¡Oh muerte! bueno es tu fallo para el indigente y agotado de fuerzas;** ⁴ **para el cargado de años y de cuidados, quebrantado de ánimo y sin esperanza.** ⁵ **No temas el fallo de la muerte: acuérdate de los que te precedieron y de los que te seguirán, y que éste es el juicio del Señor sobre toda carne.** ⁶ **¿Por qué rebelarte contra el fallo del Altísimo? Que vivas diez, cien o mil años,** ⁷ **en el hades no hay disputas sobre la duración de la vida.**

Otro de los males que parecen oponerse a la sabiduría y bondad de Dios en la creación y gobierno del mundo es la muerte, en que culminan todos los males de este mundo. Ben Sirac advierte que si bien para unos la muerte es dolorosa, para otros es un alivio, y señala a continuación la

actitud que se ha de seguir frente a ella, que justifica con un triple motivo.

La muerte es amarga para quienes tienen puesto su corazón en las riquezas, en los placeres de la vida; para aquellos a quienes la vida sonríe, porque con ella todo esto se acaba. Para todos ellos vale lo que del rico dice **San Juan Crisóstomo: que su muerte es doble**, ya que su alma tiene que separarse del cuerpo y de las riquezas, a las que ama no menos que al cuerpo.

Es un alivio, en cambio, para el indigente, que vive abismado en la miseria y se encuentra ya sin fuerzas para poder salir de ella; para el anciano cargado de achaques, a quien la vejez quita toda esperanza de una situación mejor. Uno y otro ven en la muerte la única liberación posible a una vida que ya no vale la pena de vivirse.

Ben Sirac se conforma con recomendar se evite un temor que sería, por lo demás, completamente inútil (v.5). Los motivos que para ello da son: que la muerte es patrimonio de todo mortal; a falta de otro mejor, algún consuelo aporta el pensamiento de que esa suerte espera a todos sin posibilidad alguna de excepción. “Es necio temer — escribe Séneca — lo que no puedes evitar, dolerte de encontrarte en la condición de que nadie se ve libre. Consuela grandemente ser arrebatado con todos los demás ¹. Además, la muerte es un decreto del Señor sobre todo viviente que ningún ser mortal podrá eludir; es más prudente aceptar con toda resignación la voluntad divina que rebelarte contra una decisión de Dios que se cumplirá inexorablemente. Finalmente podrás vivir más o menos años, lo que también está determinado por el Altísimo ²; pero, una vez que entres en el hades, te será indiferente haber vivido más o menos tiempo; todos la mirarán igualmente como algo que ya pasó. No tengas, pues, gran interés por que tu vida en la tierra sea más o menos larga.

Ben Sirac refleja una visión antigua y naturalista de la muerte ³. Los cristianos sabemos que lo que hace la muerte más tolerable y hasta consoladora a los justos es el pensamiento de que ella señala **el paso para una eternidad feliz**, y lo que la hace más terrible a los pecadores es el que para ellos lo es para una desgracia eterna. Y que en el más allá lo que importará será no el número de años vividos, sino el modo como fueron vividos, porque de él dependerá la salvación o la condenación, el grado de felicidad o la medida de los tormentos.

La descendencia de los impíos (41:8-18).

⁸ **Descendencia abominable es la de los pecadores, y generación de necios la que mora en la casa del impío.** ⁹ **La herencia de los hijos de los pecadores se arruinará, y lo que quedará a su linaje es el oprobio.** ¹⁰ **Al padre impío le ultrajan sus hijos, que a causa de él viven ellos en oprobio.** ¹¹ **Ay de vosotros, hombres impíos, que abandonáis la Ley del Dios Altísimo!** ¹² **Si tenéis prole, será para vuestro daño, y si engendráis, será para tener que lamentarlo.** ¹³ **Cuanto viene de la tierra, a la tierra ha de volver; así los impíos van de la maldición a la ruina.** ¹⁴ **El cuerpo del hombre es vanidad; el buen nombre no será borrado.** ¹⁵ **Ten cuidado de tu nombre, que permanece, más que de millares de tesoros.** ¹⁶ **Los días de vida feliz son contados, pero los del buen nombre son innumerables.** ¹⁷ **Observad, hijos míos, la disciplina del pudor; sabiduría escondida y tesoro oculto, ¿qué aprovechan una y otro?** ¹⁸ **Mejor es quien oculta su necesidad que quien oculta su sabiduría.**

Pero no todo acaba para el hombre con la muerte, aun miradas las cosas de tejas abajo, como hace Ben Sirac. Tras ella quedan sus hijos, que perpetúan los efectos de la buena o mala conducta de sus padres. Ello puede ser un fuerte estímulo para el buen obrar.

La descendencia de los malvados será abominable y objeto de oprobio, porque sus hijos

heredarán los vicios y pecados de sus padres. Ben Sirac dice que su herencia se arruinará, lo que ocurre unas veces porque, habiendo sido injustamente adquiridos los bienes que la constituyen, le son justa o injustamente arrebatados; otras porque, habiendo heredado los vicios de sus padres, las disipan en poco tiempo. Y así los hijos de los malvados terminarán por maldecir y ultrajar a sus padres por haberles transmitido el deshonor de que ahora son víctimas ellos. El decálogo había anunciado que Dios castigaría a los malvados en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación⁴. El autor de la sabiduría dijo que a veces los hijos de los pecadores pagarían con su misma muerte prematura los crímenes de sus padres⁵. Ben Sirac hace en los v. 11-12 un paréntesis para fijar su atención y amenazar con los precedentes castigos a los judíos apóstatas, que, abandonando las prácticas de la Ley, se entregaban a las costumbres paganas. El libro de los Macabeos testifica la indignación que tal actitud provocaba en los judíos fieles 6.

Cuanto viene de la tierra, prosigue Ben Sirac (v.13), a ella vuelve como a su propio destino, para no dejar rastro de su existencia. Lo mismo ocurre con el impío; objeto de la maldición divina y humana, baja al sepulcro con toda su infamia, y su memoria se relega en breve al olvido. Pero no así con el justo; si bien su cuerpo está destinado al polvo lo mismo que el del pecador, su memoria y buena fama se transmite a la posteridad de generación en generación. Por eso el autor exhorta a observar una conducta digna que se haga acreedora a ese buen nombre después de la muerte, que él considera de un valor superior a las riquezas, conforme al pensamiento de los sabios⁷, pues aquél subsiste a la muerte cuando hemos de abandonar a éstos; más estimable que el vivir una vida un poco más o menos larga y feliz, ya que esto, como antes indicó, no cuenta para nada en el *seol*, mientras que la buena fama se transmite de generación en generación. Privados los hebreos de la idea de la resurrección y de la felicidad del más allá, habían de contentarse con la buena fama en esta vida y la supervivencia del buen nombre después de la muerte, que, consiguiendo, estimaban mucho los antiguos⁸. Ello exige que la sabiduría del justo se manifieste externamente, no con espíritu de vanagloria, sino con aquella recta intención que para nuestras obras recomendaba Jesucristo⁹. Si permanece oculta, no cumple con esa su misión. Es prudente, y lo recomiendan los sabios, ocultar la necedad, pero no la sabiduría.

Cosas de que uno debe avergonzarse (41:19-42).

¹⁹ Sed pudorosos conforme a mis palabras. ²⁰ Pero no es laudable avergonzarse de todo, ni todo pudor merece aprobación. ²¹ Avergonzaos de la fornicación ante vuestros padres; de la mentira ante el juez y el príncipe; ²² del fraude ante el amo y el ama, y de la transgresión de la Ley ante la asamblea y ante el pueblo; ²³ de la injusticia ante el compañero y el amigo; ²⁴ del robo ante tus convecinos; de haber quebrantado un juramento y un pacto; de apoyar a la mesa el codo sobre el pan, y del vituperio por las cuentas que haya que dar; ²⁵ de no responder a un saludo; de fijar la mirada sobre mujer ajena; ²⁶ de volver el rostro a un pariente; de apropiarte dones y obsequios; ²⁷ de fijar los ojos en mujer que tiene marido; de indiscreciones con la sierva de éste y de apoyarte en el lecho de ella. ²⁸ De las palabras de ultraje a los amigos, y de reprocharles después de haberles dado algo; 42 de divulgar lo que has oído y de revelar secretos. De estas cosas has de avergonzarte con razón, y hallarás gracia ante todos los hombres.

Ben Sirac va a hacer unas recomendaciones del pudor a sus lectores. Observarlas contribuiría notablemente a conseguir el buen nombre que ha recomendado en la perícopa precedente. Pero en materia tan importante y delicada quiere poner las cosas en su punto, presentando una lista

detallada de las cosas de que el hombre debe avergonzarse y jamás darle su aprobación, y otra de las que no debe sentir vergüenza, sino aplaudirlas. Ya en el c.4:20-26 habló de este tema; aquí lo concreta con varios ejemplos.

Las cosas de que debe avergonzarse son las siguientes: *fornicación* de los hijos, que repercute en deshonra de los padres, a quienes, además, se considerará como responsables de la conducta libertina de aquéllos por su negligencia en educarlos y vigilar sus costumbres. Les creará, además, una dificultad no pequeña para procurarles un matrimonio digno, particularmente en cuanto a las hijas se refiere. *La mentira*, que deshonra siempre; pero, proferida a los poderes constituidos, repercute en daño del bien común, por lo que, si eres cogido en ellas, serás justa y severamente castigado. *El fraude al amo o al ama*, que puede un día ser descubierto y te expone a ser expulsado de casa, con la consiguiente vergüenza, por abusar tal vez de la confianza que en ti pusieron tus amos, para robarles. *Las infracciones de la Ley*, que podrían traer graves males para toda la comunidad israelita, que fue a veces duramente castigada por el delito de un individuo¹⁰, y sentirá desprecio por ti. *La injusticia*, que es siempre un delito; pero, cuando se comete *con un compañero o amigo*, denota además una infidelidad, que te hará perder su estima y amistad. *El robar*, que constituye en todo caso un pecado; pero, cometido en el lugar donde habitas, quitará a tus vecinos toda confianza en ti y tú te sentirás avergonzado ante ellos. *Fallar a lo prometido conjuramento*, que es una ofensa grave a Dios; *a lo pactado* con tu prójimo, lo que arguye una falta de fidelidad; te desacredita ante los demás, que no se fiarán en adelante de tu palabra 11. *Apoyar a la mesa el codo sobre el pan*, que debe de ser una expresión proverbial para expresar una falta de urbanidad ante los demás comensales o una avidez inmoderada por los manjares, no menos molesta a aquéllos. *Injuriar a quien te pide rindas cuentas*, que es señal de soberbia y altanería o de falta de seriedad en las mismas; cosas que deberás evitar. *No responder a quien te saluda*, lo cual denota una falta de educación o un ánimo resentido por la discordia o la venganza; lo primero es molesto a los hombres, lo segundo ofende al prójimo y a Dios. *Fijar la mirada en mujer de mala vida*, conducta que puede argüir ánimo impúdico y fornicario y pone en peligro de ser seducido por sus ardidés¹². *Volver el rostro a un pariente*, no reconociéndole como tal por su modesta condición o negarle lo que en su necesidad pide, arguye arrogancia e ingratitud. *Apropiarse dones y obsequios que no le corresponden* es, además, una injusticia, de que se avergüenza todo el que tenga un poco de pundonor. *Poner los ojos en mujer de otro o tener indiscreciones con su sierva*, lo que te pone en peligro de adulterio o fornicación, que, además de hacer recaer la más deshonrosa infamia, te expone a la ira del marido ofendido. *Ultrajar a los amigos* arguye poca nobleza de sentimientos, y *reprocharles después el beneficio* que no pudiste negarle es incluso una grosería¹³. Finalmente, el *revelar secretos*, lo cual hace indigno de la confianza de los demás; parientes y amigos habrán de tomar frente a él una actitud de prudente reserva en sus conversaciones¹⁴. Quien cumple las normas que de estas observaciones se desprenden conseguirá el aprecio y estima de los demás y se asegura el buen nombre para después de su muerte. Los judíos de la diáspora, con su observancia, granjearían incluso la estima de los paganos hacia ellos.

1 De Providencia 0.5. — 2 Job 14:5- — 3 Cf. 38:18-23. — 4 Ex 20:5; 34:17 — 5 3:12.16-17; 4:3-6. — 6 1 Mac 2:23; 3:6, etc. — 7 Prov 22:1; Ecl 7:1. — 8 Plauto escribía: “Si conservo la buena fama, me considero suficientemente rico.” Cf. testimonios de la S. E. y de autores paganos en A Lapide, o.c., a 41:15 t.2 p.355. — 9 Mt 6:1-13. — 10 Jos 7. — 11 El de *veritate Dei* de la Vulgata en el v.24 puede obedecer a la confusión en el griego, que tradujo από αληθείας (verdad) por από λήθης (olvido) o από άθεσίας (falta, omisión); y a la confusión en el hebreo de 'elóah (Dios) y d'láh (juramento). — 12 Prov 5-7. — 13 18:18; 20,15; 22:25:25-27. — 14 6:9; 8:17; 19:7-10; 22:22; 27:16.

42. Falsa Vergüenza, las Hijas, las Obras de Dios.

Cosas de que uno no debe avergonzarse (42:1-8).

^{1b} Pero he aquí de qué no has de avergonzarte ni tener temor de hacerlo: ² de la ley del Altísimo y de su alianza; de la condenación pronunciada contra el impío; ³ de arreglar las cuentas con el amo y con el compañero y de la partición de una herencia o de una propiedad; ⁴ de la justeza en la balanza y en los pesos, ni de comprobar el peso y la medida; ⁵ ni de comprar poco o mucho, ni de ajustar el precio con el vendedor; ni de corregir con frecuencia a los hijos, ni de azotar hasta la sangre al siervo rebelde; ⁶ ni de sellar la puerta de la casa donde hay una mala mujer, ni de echar la llave donde hay muchas manos; ⁷ de marcar lo que depositas; de anotar en libro con cuidado lo que das o recibas; ⁸ ni de reprender al insensato y al necio, y aun al anciano sospechoso de liviandad. Así serás verdaderamente honrado de todos y tendrás la aprobación de todos.

Pero no basta lo precedente. Junto a la lista de cosas mencionadas que el hombre prudente debe evitar, Ben Sirac va a dar a sus lectores otra, en idéntica forma, de cosas que ha de practicar sin dejarse llevar de respetos humanos. Ante todo *han de cumplir la ley del Altísimo* en medio de los paganos y frente a la conducta de los judíos apóstatas; avergonzarse de ello sería una cobardía imperdonable y peligrosa para un israelita, que caería él mismo por ese camino en la apostasía. Jesucristo nos enseñó a los cristianos que a quien le confesare delante de los hombres, le confesaría El delante de su Padre celestial; pero a quien le negare con sus palabras o con sus obras, El también lo negará delante de su Padre, que está en los cielos 1. *Condenar al impío*, cuando la razón está de su parte, por el mero hecho de que lo sea, es obrar contra la justicia; se debe absolver al inocente y condenar al que obró mal, sin miramientos humanos, según ordena la Ley ². No debes tener reparo alguno en *arreglar tus cuentas* con los compañeros de negocio o de viaje llevado de infundados respetos humanos, ni en exigir, respecto de *una herencia*, tus derechos, haciendo sea distribuida según justicia y no conforme a ambiciones ilegítimas, pensando lo que puedan decir. No haces más que lo que la justicia reclama. Por lo demás, cuentas bien arregladas evitan muchos disgustos. Ni avergonzarte de usar pesos y *medidas exactas en tus ventas*, aunque los demás comerciantes que las falsean te tilden de ingenuo o hagan irrisión de ti. Vale menos con honor y buen nombre que más obtenido con injusticia. Además que no obtendrá menor beneficio quien es más justo en sus pesos y medidas. El autor de Proverbios recomienda muchas veces como cosa muy agradable a Yahvé tal exactitud ³. En tus compras guíate por las necesidades de tu hogar y compra lo que para satisfacerlas necesitas, sin atender al qué dirán, y no tengas inconveniente alguno *en ajustar el precio* con el comerciante, dada su tendencia a exigir más de lo justo. Tendrás también gran cuidado *en corregir* a su debido tiempo a tus hijos, sin temor a ser considerado excesivamente duro para con ellos; las consecuencias de la ineducación de los hijos son fatales tanto para ellos como para sus padres, como afirman repetidamente los sabios ⁴. Y lo mismo harás *con tu siervo, a quien aplicarás el mas duro castigo* para reducirlo a fidelidad; privado de miras sobrenaturales, era a veces el único medio de hacerle cumplir con su trabajo ⁵.

No te retraigas, por respetos humanos, de *sellar la puerta de tu casa si en ella hay mujer mala*; si ello te parece una deshonra, piensa la que podría venir si no tomas a tiempo las precauciones debidas. Ni de *tener bajo llave tus cosas* cuando hay por medio muchas manos, alguna de las cuales puede sentirse tentada a no ser fiel. Ni de *marcar lo que depositas y anotar con cuidado lo que das y recibes*, conforme hacían ya los antiguos egipcios. Y todo esto no por mero espí-

ritu de desconfianza, sino para una prudencia humana, que debe evitar a los demás la tentación en que fácilmente pueden caer los miembros de la familia, y sobre todo los sirvientes no dignamente retribuidos; prudencia que, puesta en práctica, libra de muchos disgustos y dolores de cabeza. Finalmente, tendrás fortaleza para *reprender al hombre insensato*, que habla u obra estúpidamente, e incluso al mismo anciano sospechoso de liviandad. Es intolerable este vicio en él⁶. Concluye como en la sección anterior: quien sin respetos humanos de ninguna clase es fiel a las cosas enumeradas, obtendrá la admiración y aplauso de los demás.

Especiales precauciones con las hijas (42:9-14).

⁹ **Una hija es para el padre un tesoro que hay que guardar, un cuidado que quita el sueño, por que en su juventud no sea violada y no sea aborrecida después de casada;**
¹⁰ **en su doncellez no sea deshonrada, y se vea encinta en la casa de su padre; que no sea infiel al marido, y bien casada sea estéril.** 11 **Hijo mío, sobre la hija atrevida re- fuerza la vigilancia, no te haga escarnio de tus enemigos, fábula de la ciudad, objeto de burla entre el pueblo, y te avergüence en medio de la muchedumbre. Que su habitación no tenga ventana, ni en la alcoba donde por la noche duerme haya entrada que dé a ella,**¹² **que no muestre su belleza a ninguno ni tenga trato íntimo con mujeres.**¹³ **Porque de los vestidos sale la polilla, y de la mujer la maldad femenil.**¹⁴ **Mejor es la rudeza del varón que la mujer zalamera, y la hija deshonrada es el oprobio de los padres.**

Con el tema de la verdadera y falsa vergüenza relaciona Ben Sirac el del pudor de las hijas, para recomendar a sus padres otra vez la vigilancia sobre ellas. Para un padre, la hija en los años de su adolescencia y juventud es un tesoro, sobre todo por su virtud; pero supone para él un montón de preocupaciones: que no mancille su virtud con el mayor deshonor que puede venir a una joven; su estima por parte del marido una vez casada; su fidelidad a éste en el matrimonio; la posibilidad de que, bien desposada, fuese estéril, con lo que tenía que renunciar a la mayor gloria de una mujer israelita, que era contarse entre las ascendientes del Mesías⁷.

Para el caso de la hija un poco libertina, que con sus imprudencias puede poner en peligro su pudor, Ben Sirac señala a su padre unas cuantas precauciones humanas encaminadas a evitar los peligros que podrían llevarla a la ruina moral: evitar toda posibilidad de que alguien pueda llegar a ella durante la noche, cuidar de que su belleza no fascine a alguno a la tentación y le tienda un lazo hacia el mal, y no permitirle el trato con mujeres casadas, de conversaciones licenciosas inconvenientes para ella. Una hija deshonrada, le advierte, constituye una ignominia para su padre, que daría a sus enemigos motivo de hirientes críticas; un oprobio que le echarían en cara sus mismos parientes y vecinos, y un objeto de comentario desfavorable para cuantos tuviesen noticia de ello. Todo lo cual debe inducir al padre a poner en práctica los precedentes consejos respecto de su hija.

Concluye con una comparación hiperbólica: es menos peligrosa la maldad de un hombre que la zalamería de una mujer respecto de una joven. A los sentimientos delicados de ésta y a su amor instintivo hacia la virtud repele la maldad y rudeza del hombre, resaltándole menos peligrosa que la amistad con tales mujeres, quienes le enseñarían esas artimañas maliciosas femeninas que arrastran al pecado, y que son a las mujeres libertinas tan naturales como a los vestidos la polilla.

1 Mt 10,32. — 2 Dt 1:17. — 3 11:1; 16:11. — 4 30:1-13; 33:33-40. — 5 33:25-30; Prov 29:19-21. — 6 25:4. — 7 Ex 23:26; Dt 7:14; Jer 22:30.

Parte Tercera.

La Sabiduría en la Naturaleza y en la Historia de Israel.

La tercera parte del Eclesiástico comprende dos secciones. La primera (42:15-43:37) canta la gloria de Dios — su sabiduría, majestad y omnipotencia —, que resplandece en las obras de la creación. La segunda (44:1-50:28) es también un canto a la gloria de Dios — su predilección, providencia y bondad —, que se manifiesta en la historia del pueblo escogido. Ambas, aplicación práctico-histórica de las dos primeras partes del libro, vienen a ser como un maravilloso *Te Deum* que encierra la esencia de la religión del Antiguo Testamento: Yahvé es el Creador y Señor del mundo y el Dios amante de su pueblo (Hamp).

Difiere de las partes precedentes por su contenido y por su forma literaria. En lugar de las sentencias de contenido moral, tenemos aquí un himno a los atributos divinos mencionados, que se reflejan en las obras de la creación, y en particular en la historia de los personajes ilustres de Israel. Y en lugar del género gnómico que prevalecía en aquéllas, Ben Sirac describe en éstas, con un carácter esencialmente lírico, las obras de la creación, y narra la historia de los héroes de Israel, presentando unas y otros como ejemplos prácticos de la doctrina sapiencial encerrada en las sentencias de las secciones precedentes.

Sección 1. (42:15-43:37).

Himno a la Sabiduría Divina.

Maravilla de las obras de Dios (42:15-26).

¹⁵ Voy a traer a la memoria las obras del Señor y a pregonar lo que he visto. Por la palabra del Señor existe todo, y todo cumple su voluntad según su ordenación: ¹⁶ el sol sale y lo alumbra todo, y la gloria del Señor se refleja en todas sus obras. ¹⁷ No pueden los santos enumerar suficientemente ni contar todas sus maravillas. El Señor fortaleció a todos sus ejércitos angélicos para asistir delante de su gloria. ¹⁸ El investiga el abismo y el corazón del hombre y penetra todas sus reconditeces. ¹⁹ Conoce lo pasado y lo venidero, aun lo más oculto. ²⁰ No hay pensamiento que se le escape, ni palabra oculta para él. ²¹ El ordenó la grandeza de su sabiduría, pues El existe antes de los siglos y por los siglos. ²² Nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie. ²³ ¡Cuan deleitables son todas sus obras! Y es sólo como una chispa lo que de ellas podemos conocer. ²⁴ Todo vive y permanece para siempre, y todo le obedece. ²⁵ Difieren todas unas de otras, y no hay nada inútil. ²⁶ Uno contribuye al bien del otro; ¿quién se saciará de admirar su belleza?

El autor advierte de antemano que va a referir lo que él ha podido conocer a través de una diligente consideración de las obras de Dios, ya que no es posible ni a los santos enumerar sus maravillas, como afirmará en seguida. Comienza con una afirmación tajante, que recuerda el primer

capítulo del Génesis, atribuyendo a la palabra divina ⁸, que los antiguos concebían como una fuerza concreta, la creación de las cosas, añadiendo que todas ellas cumplen con exacta fidelidad las leyes impuestas por el Creador. Como sale el sol y lo ilumina todo, sin que nada pueda escapar a sus luminosos rayos, así la gloria de Dios, su poder y sabiduría, se manifiesta en todas ellas de una manera tan clara y palpable, que basta una inteligencia mediocre para descubrir vestigios de esos atributos en las maravillas de la creación, si bien comprenderlas plenamente es imposible aun a los mismos ángeles ⁹, que han sido creados para estar presentes **ante los resplandores de la gloria divina** ¹⁰.

Dios conoce las profundidades del abismo, región inaccesible a las exploraciones humanas ¹¹. Y de la misma manera los más profundos secretos y repliegues del corazón humano, de modo que no hay pensamiento en el hombre al que él no esté presente, ni palabra que pueda pasarle inadvertida ¹². Sabe todas las cosas, conoce el curso de los astros, creados por Dios “para servir de señales a las estaciones, los días y los años” ¹³, y por eso puede revelar el pasado y manifestar lo futuro a sus profetas ¹⁴.

El que ha existido desde la eternidad y existirá por todos los siglos, ha creado todas las cosas con su sabiduría, las que brillan en el universo y las que se ocultan en el microcosmos humano, fijando su número y determinando su mayor o menor grandeza y su orden; nadie ha tenido que aconsejarle ¹⁵. Fue su sabiduría quien le asistió como arquitecto en la obra de la creación ¹⁶, de modo que realizó todas las cosas conforme a los planes previstos, como atestigua el primer capítulo del Génesis, de modo que no precisan sus obras, como tantas veces las humanas, de ser retocadas, mejoradas ¹⁷.

Al llegar aquí, Ben Sirac exclama entusiasmado: *¡Cuan amables, dignas de admiración, son las obras de Dios!* Y eso que, advierte, lo que nosotros podemos conocer de su magnificencia no es más que como una chispa que salta de un inmenso incendio. Son verdaderamente admirables por su duración estable frente al hombre, que tan pronto pasa ¹⁸; por su obediencia a las leyes divinas, que contrasta tantas veces con la rebeldía del hombre a sus mandamientos; por la variedad de las mismas dentro de la unidad del orden y últimos fines que engendra la armonía y belleza del universo; por el fin determinado a que cada una está destinada, lo que hace que ninguna de ellas resulte inútil; finalmente, por esa relación u ordenación de unas a otras con que mutuamente se ayudan y complementan: la materia subsiste por la forma, la potencia por el acto, el color blanco resalta frente a lo negro, el día sucede a la noche, el calor al frío. Todo ello constituye esa belleza del universo, reflejo de la sabiduría divina, que el hombre nunca se saciará de contemplar.

1 Mt 10,32. — 2 Dt 1:17. — 3 11:1; 16:11. — 4 30:1-13; 33:33-40. — 5 33:25-30; Prov 29:19-21. — 6 25:4 — 7 Ex 23:26; Dt. 7:14; Jer 22:30. — 8 Sal 23:6-9; 43:26; Sab 9:1; Jn 1:2-3. — 9 Dt 33:2s; Job 5:1; 15:15; Sal 89:6-9. — 10 Is 6:2; Job 4:17-18; 15:15-16. — 11 Job 26:6; 38:16; Sal 37:7; 36:7. — 12 39:16-31; Sal 139:1-16; Sab 1:6-10. — 13 Gen 1:14. — 14 Is 41:22-24; 42:9; 43:9; 44:7, etc. — 15 Is 40:13; Rom 11:14. — 16 Prov 8:30. — 17 Ecl 3:14. — 18 18:8.

43. La Sabiduría de Dios en la Naturaleza.

Después del precedente himno a la Sabiduría de Dios en sus obras, se fija Ben Sirac en particular en aquellas de la naturaleza que más llaman la atención: el sol, la luna, las estrellas, los fenómenos meteorológicos, para concluir **que las obras de Dios son tan admirables, que no hay alabanzas dignas de su grandeza,**

El sol, la luna y las estrellas (43:1-11).

¹ Magnífico es en las alturas del firmamento y es bellissimo el aspecto de los cielos. ² Sale el sol e irradia su calor, criatura admirable, obra del Altísimo. ³ Al mediodía abrasa la tierra, ¿y quién puede resistir sus ardores? ⁴ Necesita el artesano soplar el horno para las obras que requieren fuego, pero tres veces más abrasa el sol los montes. Sus rayos abrasan el orbe, sus resplandores deslumbran los ojos. ⁵ Grande es el Señor, que le hizo; por su virtud acelera él su carrera. ⁶ También la luna brilla siempre a sus tiempos para señalar perpetuamente su sucesión. ⁷ por la luna conocemos los días de fiesta, y mengua cuando ha llegado a su plenitud. ⁸ En la luna nueva, según su nombre, se renueva, y en sus varios cambios crece maravillosamente. ⁹ Es prenda escogida de los ejércitos de las alturas, al resplandecer en el firmamento de los cielos. ¹⁰ Hermosura del cielo es el resplandor de las estrellas, brillante adorno de las alturas del Señor. ¹¹ Por la palabra del Santo guardan su ordenanza, y no se cansan de hacer la centinela.

Espectáculo grandioso y admirable el que ofrece a nuestros ojos el firmamento azul de los cielos con el esplendor y magnificencia de sus astros. Con razón exclama el salmista: “Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia las obras de sus manos.”¹ Como rey de los astros sale majestuoso “el sol por el oriente y se lanza alegre a recorrer, cual gigante, su camino hasta llegar en su curso a los últimos confines, sin que nada pueda substraerse a su luz y calor.”² Su resplandor deslumbra nuestros ojos, incapaces de resistir su luz, y sus rayos benéficos derraman sobre la tierra su calor, que hace germinar las plantas. La tierra se siente abrasada por sus ardores estivales, pues su fuego supera en mucho a cualquier otro fuego de la tierra. Pues bien, el Señor ha sido quien ha hecho el sol, como testifica el autor del Génesis ³, y es El quien dirige su carrera de oriente a occidente por el firmamento de los cielos. Si así es la obra, ¡cuál no será la grandeza del artífice y cuan digno de alabanza! “Cuando veas el sol, piensa en su autor; cuando lo contemples maravillado, alaba primero a su creador. Si el sol, simple criatura, resulta tan agradable, ¡cuan bueno será el sol de justicia!”⁴

Al sol sigue en magnitud, para los antiguos hebreos, y esplendor, la luna, que comparte con él la soberanía del firmamento de los cielos, apareciendo durante la noche como reina y señora del mismo. Está sometida a las cuatro fases que se suceden cada mes lunar en una sucesión continua, que para los antiguos resultaba una cosa misteriosa. Su misión para ellos, además de iluminar durante la noche, era la de señalar la sucesión de los tiempos ⁵. Con la regularidad de su curso, que se repite cada veintiocho días, y la sucesión inalterable de sus fases, señalaba el mes lunar con las cuatro semanas. Los judíos, que seguían el calendario lunar, se guiaban por ella para determinar sus fiestas. Así, la fiesta de la *Neomenia* o *novilunio*, coincidía con la luna nueva ⁶.

Finalmente, las estrellas. También ellas ofrecen un esplendor maravilloso, sobre todo en esas noches claras y transparentes de verano, diseminadas por todo el ámbito del firmamento. Son el ejército celestial del Señor, centinelas nocturnos, en actitud vigilante, siempre alerta para cumplir las órdenes de su Señor. “Brillan los astros en sus atalayas, y en ello se complacen — escribe Baruc —. Los llama, y contestan: Henos aquí. Lucen alegremente en honor de quien los hizo.”⁷

Los fenómenos meteorológicos (43:12-28).

¹² Pon la vista en el arco iris y bendice al que lo hizo. Qué hermoso es por su esplen-

dor! ¹³ Con su círculo luminoso abarca el cielo; le tendieron las manos del Altísimo. ¹⁴ El poder de Dios dirige al rayo y hace volar sus saetas justicieras. ¹⁵ Para este fin abre el almacén de sus tesoros y hace volar como aves las nubes. ¹⁶ Con su poder las condensa y desmenuza las pedrezuelas del granizo. ¹⁷ A la voz de su trueno retiembla la tierra, ¹⁸ se estremecen los montes. A su orden sopla el viento solano, el aquilón y el torbellino. ¹⁹ Como turbiones de aves hace volar la nieve, que se posa en la tierra como la langosta, ²⁰ y con su blancura deslumhra los ojos, y de verla caer el corazón se extasía. ²¹ Derrama como sal la escarcha, que se endurece como puntas de espino. ²² Hace soplar el viento frío del norte, y el agua se endurece y se convierte en cristal. Se forma en los estanques una costra, que los cubre cómo coraza. ²³ Devora los montes y abrasa el desierto, y como fuego quema todo verdor. ²⁴ Remedio pronto de estos males es una niebla, el rocío para empapar la tierra seca. ²⁵ Hizo que el mar se hundiera; según su decisión, depositó en el fondo los abismos, y en medio de él las islas. ²⁶ Los que navegan por el mar cuentan de su inmensidad, y al oírlos nos pasmamos. ²⁷ Se ven allí obras de las más maravillosas y espantables, mil géneros de animales y monstruos marinos. ²⁸ El Señor da a los navegantes buen suceso, y por su palabra tiene éxito el viaje. Todo lo ordena su voluntad.

Entre los fenómenos atmosféricos, causa admiración en primer lugar, por su esplendor y colorido, el arco iris. Para los judíos era, además, el recuerdo de la alianza con la humanidad, y en la variedad de sus colores puede verse una señal de la multiforme benignidad de Dios para con los hombres ⁸. Es obra admirable de Dios, recuerdo de su bondad, que debe impulsar **a alabar al Creador a cuantos** lo contemplan con sus ojos.

Manifestaciones igualmente maravillosas, a la vez que terribles algunas de ellas para el hombre, son los fenómenos atmosféricos que acompañan la tormenta. *Las nubes*, que los antiguos, ignorando su origen y formación, concebían como almacenadas por Dios en grandes depósitos o tesoros ⁹, de las que podía disponer a su libre albedrío y enviarlas como bandadas de aves a cubrir el firmamento de los cielos. De ellas se originan, en los momentos de tempestad, *el granizo*, que Dios forma condensando el agua de las nubes en piedrecitas capaces de arrasar los cultivos e incluso de hacer grave daño a los animales y al mismo hombre ¹⁰. *El rayo*, que ilumina con su fulgor repentino los espacios y es presentado con frecuencia en la Sagrada Escritura, a la inversa que el arco iris, como instrumento de la ira divina ⁿ. Al rayo sigue *el trueno*, que con su estrepitoso ruido hace retumbar los mismos montes, cumpliéndose el pensamiento del salmista: “Mira Dios a la tierra, y tiembla; toca a los montes, y humean.”¹²

Obedecen también las órdenes de Dios otros fenómenos meteorológicos: *el viento* en sus diversas clases: el solano, o viento del sur, que “abochorna la tierra.” ¹³ El viento del norte, que trae consigo el frío ¹⁴. Los mismos vientos huracanados, que destrozan a veces cuanto a su paso encuentran, no hacen más que cumplir designios de la justicia divina. *La nieve* era un fenómeno raro en Palestina; con dos comparaciones muy conocidas de los israelitas — bandadas de aves y enjambres de langostas que aparecían a veces en Palestina — pone el autor de relieve la abundancia y densidad de sus copos, que caen de las nubes y cubren de blancura la tierra para convertirse después en agua; triple espectáculo que, si causa a todos admiración y sorpresa, mucho más a quienes contemplan rara vez este fenómeno. *La escarcha* es también un fenómeno raro en Palestina, que el autor ilustra con dos comparaciones: semeja en la blancura y en la forma a la sal y aparece derramada sobre la tierra como se esparce ésta; y adherida a los árboles, a las hierbas, a los tejados de las casas, adquiere forma y dureza como puntas de espinos ¹⁵. Dios, autor de los

fenómenos precedentes, es también quien hace soplar los vientos: el viento frío del norte, el cual produce un descenso de temperatura que *hiela* la superficie de las aguas, y el viento ardoroso del sur que *seca* la vegetación de los montes y abrasa las arenas del desierto, que Dios alivia mediante la *niebla*, que, interceptando los rayos del sol, libera de sus ardores, y el rocío, que, al ser en Palestina tan copioso que hace gotear los tejados, consigue que los cultivos estivales, especialmente la viña, puedan madurar sus frutos ¹⁶.

Pero Dios ha hecho otras maravillas más impresionantes aún: el inmenso *océano*, con su insondable profundidad e incontable número de animales que pueblan sus aguas. El hizo que las aguas se reuniesen en un lugar, haciendo que surgieran los continentes ¹⁷, y en medio de aquéllas estableció las islas. Los israelitas, pueblo no marítimo, sentían admiración y estupor cuando oían a los fenicios, audaces marineros, hablar de la inmensidad de los mares y de los grandes monstruos que en ellos viven ¹⁸. Resulta una atrevida aventura lanzarse al mar y surcar sus aguas, teniendo que sortear las olas y tempestades. Pero Dios, que creó también el mar para el hombre y colocó más allá de sus riberas riquezas maravillosas, da el éxito feliz a la navegación, pues todos los elementos obedecen a su palabra. Ben Sirac emplea una terminología parecida a la cristiana, que afirma haber sido creado todo por el Verbo, en el cual todo subsiste ¹⁹.

Las obras de Dios superan toda alabanza (43:29-37).

²⁹ Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: “El lo es todo.” ³⁰ Si quisiéramos dignamente alabarle, jamás llegaríamos, porque es mucho más grande que todas sus obras. ³¹ Es terrible el Señor, muy grande, y su poder sobre toda admiración. ³² Cuantos alabáis al Señor alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. ³³⁻³⁴ Los que le ensalzáis, cobrad nuevas fuerzas, no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo. ³⁵ ¿Quién le vio y puede darle a conocer, y quién puede engrandecerle tanto como El es? ³⁶ Lo escondido de El es mucho más que todo esto, pues lo que vemos de sus obras es muy poco. ³⁷ El Señor ha creado todas las cosas, y El dio la sabiduría a los justos.

Ben Sirac se detiene en la narración de las maravillas divinas. Aunque continuase largo rato, no llegaría a hacerlo cumplidamente. Por eso resume: Dios *lo es todo*; es decir, todo cuanto hay en los cielos y en la tierra, en el mar y en los abismos, grande o pequeños es obra de Dios. El está en todas las cosas, dirán los hagiógrafo-siguientes, como causa eficiente conservadora y final que las mueve, dirige y gobierna ²⁰. Y si las obras que conocemos son tan terribles y admiradas, siendo nada más que la “orla de sus obras, un leve susurro de su palabra” ²¹, ¡qué serán las que no conocemos y, sobre todo, cuál será la grandeza y majestad del Creador! Además, a Dios nadie lo ha visto para poder manifestar un conocimiento capaz de inspirar una alabanza adecuada ²². De ahí que nuestra alabanza nunca será lo suficientemente digna de tan excelso Creador; lo cual, naturalmente, no nos dispensa de la alabanza imperfecta que nosotros podemos dar. Más aún, las precedentes consideraciones deberán inducir a una alabanza cada día mayor. Concluye la sección Ben Sirac como comenzó: **afirmando la grandeza de Dios, su poder y sabiduría**, agregando que El ha sido también quien ha dado **a los justos sabiduría para descubrir a Dios a través de ellas, y por ello alabarle y temerle** ²³.

Sección 2. (44:1-50:28).

Si la sabiduría y el poder de Dios resplandecen en el mundo físico y atmosférico, estos atributos divinos, y también muy en particular **la providencia de Dios sobre su pueblo**, se manifiestan en sus patriarcas y varones santos, que reflejaron en su vida la imagen del Santo de Israel y fueron instrumentos en la realización de sus planes de salvación de la humanidad.

Ben Sirac es, además, un buen pedagogo. A las enseñanzas morales enseñadas en las sentencias sapienciales de las primeras partes, añade la práctica de las mismas, encarnada en los grandes personajes de Israel. Los ejemplos vivos y concretos de sus antepasados, padres y forjadores del pueblo, serán el mejor estímulo que el autor pueda proponer a los israelitas para una conducta conforme a los principios de la sabiduría que, como la de ellos, glorifique a Dios.

Los datos están tomados, a veces con sus mismas expresiones, de los libros sagrados de que el autor debía tener un profundo conocimiento. La Iglesia ha tomado para su liturgia varios textos de esta parte, como en su lugar notaremos ²⁴.

1 19:2-2 19:6-7. — 3 Gen 1:16. — 4 San Ambrosio, *Hexam.* 4:12. — 5 Gen 1:14; Sal 104:19. — 6 Núm 28:11; Sam 20:5.24; Is 1:13; Am 8:5. — 7 Bar 3:34-35. — 8 Gen 9:12. — 9 Dt 28:12; Jer 51:16; Job 38:22. — 10 Jo 10:11; Ez 38:22. — 11 Hab 3:6-11; Sal 18:8-16; 29:3-9; 97:2-6. — 12 104:32. — 13 Job 37:17; Le 12:55. — 14 Job 37:9. — 15 El texto hebreo da una lección muy expresiva: *hace resplandecer las flores como zafiro*. — 16 Cf. Abel, *Géograph.* I 129. — 17 Gen 1:9. — 18 Sal 104:25-26; 108:23-24. — 19 1:5; 42:15; Sab 1:7; 7:22; 8:1; 12:1; Jn 1:3; Col 1:17; Act 17:28; Heb 1:3. — 20 Act 17:24-28; Col 1:17, etc. — 21 Job 26:14. — 22 Cf. P. Heinisch, *Teol del V.T.* p.35-36. — 23 El v.33, que está sólo en la Vulgata, dice: *Benedicid al Señor y exaltadlo cuanto podáis, porque es mayor que toda alabanza*. Repite con ligeras variantes el verso precedente. — 24 T. Maertens, *L'éloge des Peres (Sir 44-50)*: Col. "Lum. et Vie" n.5 (Bruyes 1956); E. Jacob, *L'Histoire d'Israël vue par Ben Sira*: Mél. A. Robert (Paris 1957) 288-294; R. T. Siebeneck, *May Their Bones Return to Life! Sirach's Praise of the Fathers*: CB 9 21 (1959) 411-428.

44. Israelitas Ilustres, los Patriarcas.

Introducción (44:1-15).

Canto a la Gloria y Sabiduría de los Grandes de Israel.

¹ Alabemos a los varones gloriosos, nuestros padres, que vivieron en el curso de las edades. ² Él Señor ha obrado cosas maravillosas con su grandeza desde el principio. ³ Ejercieron en sus reinos el señorío y fueron famosos por su valor. Consejeros de gran prudencia, que todo lo veían en visiones proféticas. ⁴ Con su consejo y prudencia guiaron al pueblo; doctores del pueblo, que lo instruyeron con sabias máximas. ⁵ Inventores de melodías musicales y compositores de poemas y proverbios. ⁶ Ricos, llenos de gran poder, que en sus moradas gozaron pacíficamente de sus bienes. ⁷ Fueron honrados entre sus coetáneos e ilustres en sus días. ⁸ Muchos de ellos dejaron gran nombre para que se canten sus alabanzas. ⁹ También hubo otros de ellos de quienes no hay memoria, que pasaron como si jamás hubieran sido, y vinieron a ser como si no hubieran nacido, y lo mismo sus hijos en pos de ellos. ¹⁰ Mas los primeros fueron hombres piadosos, cuya justicia no cayó en el olvido. ¹¹ La dicha perdura con su linaje, ¹² y su heredad pasó a los hijos de sus hijos. Su linaje se mantiene fiel a la alianza. ¹³ y sus hijos lo fueron por amor de ellos. Por siempre permanecerá su descendencia y no se borrará su gloria. ¹⁴ Sus cuerpos fueron sepultados en paz, y su nombre vive de generación en generación. ¹⁵ Los pueblos se hacen lenguas de su sabiduría y la asamblea pregona sus alabanzas.

Esta perícopa sirve de introducción a los capítulos siguientes. Ben Sirac indica el propósito de la misma: tributar un cálido elogio a los varones ilustres de Israel, a quienes Dios concedió una gran gloria, manifestando en ellos su poder, su sabiduría y su bondad más todavía que en la naturaleza inanimada, y de quienes descienden los israelitas a quienes Ben Sirac escribe. En seguida presenta sus títulos de gloria, enumerando a la vez doce clases de hombres distinguidos de Israel. Guerreros y reyes notables por su valor, como Josué y los jueces; por la extensión de su reino, como David y Salomón; consejeros en las cortes de los reyes y profetas, que en sus visiones descubrieron el porvenir, como Josué y Daniel, Eliseo y Elías; directores y príncipes del pueblo, que lo instruyeron con sus consejos y sentencias llenas de sabiduría, como los escribas y doctores de la Ley; compositores de salmos conforme a las reglas de la poesía métrica y de melodías musicales para ser cantados en el culto de Yahvé, como David, Asaf, los hijos de Coré; autores de proverbios llenos de sabiduría práctica, como Salomón y los autores sapienciales; finalmente, hombres bendecidos por Dios con muchas riquezas y poder, **de las que, como don de Dios**, pudieron gozar felices, como David y Salomón, Ezequías y Josías, el paciente Job.

Todos los grandes personajes israelitas fueron en sus días honrados por sus contemporáneos, pero no todos corrieron la misma suerte en el decurso de la historia. Unos — siempre se trata de ellos, no de los paganos — fueron relegados al olvido y sólo sus nombres quedaron consignados en los libros santos. El recuerdo de otros, por el contrario, ha permanecido de generación en generación hasta los días de Ben Sirac; son aquellos de quienes él hará una alabanza particular. La razón por la que su recuerdo persevera vivo y palpitante es su piedad ¹. Su dicha y heredad, que comprende no sólo la prosperidad material, sino también los valores espirituales religiosos, pasó a sus hijos, que fueron por ellos objeto de misericordia por parte de Dios, que bendice hasta mil generaciones ². Su linaje se mantuvo fiel a la alianza de Dios, conservando intacta la fe de sus antepasados y caminando por los senderos de justicia que ellos trazaron, lo que le aseguró la supervivencia a través de los siglos. A su muerte, sus cuerpos tuvieron una honrosa sepultura, lo que era entre los antiguos, especialmente entre los hebreos, señal de protección y bendición divinas, mientras su buen nombre continúa viviendo de generación en generación, siendo objeto de alabanza en Israel y entre las naciones a quienes llegó la noticia de los patriarcas bíblicos. La liturgia aplica el v.14 a los mártires **que derramaron su sangre por Cristo**; sus cuerpos yacen en la paz y silencio de una iglesia, mientras que su nombre ha pasado a la posteridad como gloriosos atletas de Cristo. Y el v. 15 a los confesores, cuya memoria es celebrada por los fieles de todo el mundo, y sus alabanzas cantadas por la Iglesia.

Henoc y Noé (44:16-19).

¹⁶ **Henoc fue grato a Dios y trasladado, ejemplo de piedad para las generaciones venideras.** ¹⁷ **Noé fue hallado enteramente justo, y en tiempo de la cólera fue ministro de reconciliación.** ¹⁸ **Por él se conservó un resto en la tierra cuando ocurrió el diluvio;** ¹⁹ **y mediante una señal eterna, Dios hizo con él alianza de no borrar con diluvio la humanidad.**

Encabeza la lista de hombres ilustres mencionados por Ben Sirac el patriarca Henoc, padre de Matusalén, que “anduvo constantemente **en la presencia de Dios**” ³, lo que hizo de él un ejemplo de hombre fiel a Dios para las generaciones que le sucedieron. También el *Libro de Henoc* lo presenta como amigo y confidente de Dios y ejemplar de sabiduría y piedad. Siguiendo la afirmación del Génesis ⁴, dice Ben Sirac que *fue trasladado*, sin descorrer el velo que cubre su desaparición misteriosa, como tampoco aclaró el misterio el autor de la Sabiduría⁵. Ignoramos a qué

alude el autor del Génesis. Quizá del deseo de explicar la desaparición misteriosa de Henoc nació la creencia de que al fin de los tiempos volvería, juntamente con Elias, que desapareció también de una manera misteriosa⁶, a predicar la penitencia a los gentiles; tradición antiquísima que aparece ya en San Ireneo⁷, Tertuliano⁸ y San Jerónimo⁹. Y se encuentra en los libros apócrifos *de Henoc*¹⁰ y *de los jubileos*¹¹. No aparece en el Nuevo Testamento, ya que no se prueba que “los dos testigos” del Apocalipsis 11:3 sean Elias y Henoc.

Noé pasó a la posteridad como un hombre justo y santo, en medio de una generación corrompida que mereció el castigo del diluvio. Por eso Dios, cuando determinó castigar a los hijos de Set y los hijos de Caín con el exterminio por medio de las aguas, lo hizo ministro de reconciliación con los pecadores, o, como puede significar el hebreo, el “sobreviviente” que salvó del exterminio total a la descendencia de Set, de la que provendría el pueblo hebreo. Por lo cual recibió de Dios el encargo dado a Adán y Eva en el paraíso: “Creced y multiplicaos y llenad la tierra”¹², y la promesa de que no habría en adelante diluvio que destruyese la humanidad¹³.

Abraham, Isaac y Jacob (44:20-27).

²⁰ Abraham fue padre de multitud de naciones, y no hay semejante a él en la gloria, que guardó la ley del Altísimo y mediante un pacto vino a unirse con él. ²¹ En su carne llevó la señal del pacto y en la prueba fue hallado fiel. ²² Por eso le confirmó con juramento que los pueblos serían bendecidos en su descendencia y que le multiplicaría como el polvo de la tierra. ²³ Y como los astros sería levantado su linaje, y que los heredaría desde un mar al otro mar y desde el río hasta el cabo de la tierra. ²⁴ También a Isaac le confirmó por Abraham, su padre, ²⁵ el pacto y la bendición de todos los hombres, que él hizo descender sobre la cabeza de Israel. ²⁶ En su bendición le prefirió y le asignó la herencia de la tierra, que dividió en porciones y la repartió entre las doce tribus. ²⁷ E hizo descender de él un varón piadoso que halló gracia ante todos los hombres.

Abraham, el más ilustre de los patriarcas por su fe y santidad, fue elegido por Dios para padre de muchas gentes, como su mismo nombre indica¹⁴. Fiel cumplidor de la ley del Altísimo, que le mandó salir de su patria y emigrar a Palestina¹⁵. Dios hizo una alianza o pacto unilateral, en el que se comprometió a dar el país de Canaán a su descendencia, que permanecería primero durante cuatrocientos años en Egipto¹⁶. La señal del pacto fue la circuncisión, a que habría de someterse todo israelita bajo pena de quedar excluido del pueblo escogido¹⁷. La prueba en que Abraham permaneció fiel fue el sacrificio de Isaac, hijo de la promesa, en que aparece en su punto álgido la fe y obediencia del santo patriarca¹⁸. En atención a su fidelidad, Dios le prometió con juramento que lo bendeciría largamente, multiplicaría su descendencia grandemente y que los pueblos todos de la tierra serían bendecidos en su descendencia¹⁹. La extensión de los dominios prometidos son los comprendidos entre el Mediterráneo y el mar Rojo, el Eufrates y las fronteras de Egipto.

Isaac fue el heredero de las promesas hechas por Dios a Abraham, que Dios, en atención a su padre, le reiteró en términos idénticos²⁰, quedando excluido de ella Ismael, hijo de Agar, la esclava. Y de él pasaron, por designio de Dios, a Jacob, que suplantó a su hermano Esaú, que era el primogénito²¹. Dios bendijo repetidas veces y reiteró las promesas a Jacob²² sobre la tierra prometida, que sería distribuida entre las doce tribus que descenderían de sus doce hijos, y que sería llamada por lo mismo heredad de Dios o heredad de Jacob²³.

¿Quién es el varón piadoso, descendiente de Jacob, a que alude el v.27? Algunos lo han

referido a José, que, si bien no halló gracia ante Putifar y en un principio ante sus hermanos, la halló después ante ellos y ante los egipcios; además, es raro que no se haga de él otra mención que la de 49:17. Otros lo refieren a Moisés, de quien se habla en seguida, quien, si bien no halló gracia ante el faraón cuando pidió la libertad de los egipcios, la había hallado ante la hija del faraón²⁴, ante Ragüel²⁵, ante Aarón y los ancianos de Israel²⁶, ante el pueblo y, al fin, ante los mismos egipcios²⁷. La liturgia ha tomado para misa de confesores pontífices el v.20, omitido el “in gloria,” y el 22 y 25, como también los 8:19 y 20 del capítulo siguiente.

¹ El término hebreo *héséd*, que tiene muchos significados, en este caso, por los ejemplos que siguen, expresa que los patriarcas fueron objeto de la misericordia de Dios, y ellos, a su vez, fueron fieles a Dios y ejercitaron la misericordia. — 2 Ex 20:6. — 3 Gen 5:24. — 5:24 — 6 2 Re 2. — 7 *Adv. haer.* 5:5:1. — 8 *De anima* 50. — 9 *Epist.* 59:3. — 10 90:31' — 11 4:2353; 10:17. Esta lección pudo dar origen a la lección de la Vulgata: *fue transportado al paraíso para predicar la penitencia a las gentes*. Pero *del paraíso* es evidentemente una adición; y el *μετανοιας* una corrupción de *διανοιας* (inteligencia), que lee el cursivo 23 y la versión copta. — 12 Gen 9:1. — 13 Gen 9:11. — 14 Gen 17:5. — 15 Los rabines pensaron que se trataba de la ley mosaica, que, según algunos, le fue dada a conocer en la visión que refiere Gen 15. — 16 Gen 15:9-18. — 17 Gen 17:9-14. — 18 Gen 22:1-12. — 19 Gen 22:16-18. — 20 Gen 26:3-6. — 22 Gen 27:27-29; — 21 Gen 27. — 23 23:12; 24:8.12; Gen 35:12; Dt 32:9; Is 19:25; 58:14; Sal 47:5; 78:71, etc. — 24 Ex 2:6. — 25 Ex 19:9. — 26 Ex 4:28-31. — 27 Ex 11:3. — 28:12-15; 32:28; 35:9.

45. Moisés y Aaron.

Moisés (45:1-6).

¹ **Amado de Dios y de los hombres, Moisés, cuya memoria vive en bendición,** ² **se hizo en la gloria semejante a los santos, y le engrandeció naciéndole espanto de los enemigos,** ³ **Con su palabra hizo cesar los vanos prodigios y le honró en presencia de reyes. Le dio preceptos para su pueblo y le hizo ver su gloria.** ⁴ **Por su fe y mansedumbre le escogió de entre toda carne.** ⁵ **Le hizo oír su voz y le introdujo en la nube.** ⁶ **Cara a cara le dio sus preceptos, la ley de vida y de sabiduría, para enseñar a Jacob su alianza, y sus juicios a Israel.**

Moisés fue el hombre escogido por Dios para caudillo de su pueblo y venerado por los israelitas como su libertador de la esclavitud de los egipcios. El Señor lo hizo en la gloria semejante a los santos. El *Elohim* del texto hebreo, que puede significar “Dios,” en cuyo caso sería una alusión a 4:16 y 7:1, donde dice el Señor a Moisés que será para Aarón y el faraón, respectivamente, como Dios, o “los ángeles,” término por el que los LXX traducen con frecuencia el *Elohim* 1, en cuyo caso se referiría a los efectos exteriores de las visiones de Dios descritas en Ex 34:29-35. Dios le hizo temible ante sus enemigos desencadenando contra ellos las plagas, y admirable haciéndolas cesar con su sola palabra. Así, el Señor le honró ante el faraón, que, rendido al fin, tuvo que ceder en su ciega obstinación y permitir la salida del pueblo israelita, y más tarde ante Agag, rey de Amalee; Og, rey de Basan; Seón, rey de los amorreos, vencidos por él y despojados de sus reinos².

Pero la gloria más grande de Moisés radica en haber recibido de Dios las tablas de la Ley y en ser el gran legislador del pueblo de Dios. El lo escogió para esta gran misión por su gran fe en el Señor, que lo hizo su hombre de confianza³, y su probada mansedumbre frente a un pueblo de dura cerviz; era Moisés, atestigua el autor de los Números, hombre mansísimo, más que cuantos hubiese sobre la faz de la tierra⁴. La Iglesia ha tomado este elogio de Moisés para la epístola de la misa de abades, quienes deberán sobresalir por una fidelidad extraordinaria a Dios, que los haga dignos representantes suyos, y una dulzura y mansedumbre sin igual para con sus subditos, a semejanza de Cristo.

Yahvé en el monte Sinaí hizo oír su voz a Moisés y lo hizo entrar en la nube en que El se ocultaba ⁵, y conversó cara a cara con Moisés, “como habla un hombre a su amigo”⁶, de modo que, al bajar del monte, su rostro se había hecho radiante por la visión divina. Allí le dio los preceptos de la Ley, *ley de vida y de sabiduría* (v.6), porque aquéllos encierran la ciencia que enseña a vivir conforme a la voluntad de Dios, mediante la cual se obtiene una vida larga y feliz en la tierra prometida. Nosotros sabemos, además, que su cumplimiento lleva a la patria celestial, de que aquélla era símbolo ⁷. Con ello Dios establece un pacto bilateral con su pueblo escogido. El se compromete a introducirlos en la tierra prometida y mantenerlo en paz en ella; los israelitas, por su parte, se comprometen a guardar la Ley, no reconociendo otro dios alguno que Yahvé. En torno al cumplimiento y defeciones por parte de Israel y de las **bendiciones y castigos por parte de Dios gira toda la historia bíblica.**

Aarón (45:7-31).

⁷ Elevó a Aarón haciéndole santo, semejante al hermano de Moisés, de la tribu de Levi; ⁸ y estableció con él una alianza eterna y le dio el sacerdocio del pueblo. Le honró con ricos ornamentos ⁹ y le ciñó una túnica espléndida; le vistió con suntuosa magnificencia y le destinó vestidos honrosos, ¹⁰ los calzones, la túnica y la sobretúnica; le rodeó de granadas de oro y de muchas campanillas en torno, ¹¹ para que sonasen cuando él andaba y se oyera su sonido en el santuario, para avisar a los hijos de su pueblo. ¹² Le vistió con vestidos santos, tejidos de oro, púrpura y jacinto; de púrpura roja, obra primorosa, el pectoral del juicio, con los “urim” y los “tummim.” ¹³ Hecho de hilo de púrpura escarlata, obra plumaria de hábil artista; de piedras diversas talladas como los sellos, engastadas en oro, obra de joyero, para memoria por la escritura tallada, según el número de las tribus de Israel. ¹⁴ Le puso una diadema de oro sobre la tiara, con esta inscripción grabada: “Santidad,” insignia de honor, obra magnífica, placer de los ojos, obra de acabada belleza. ¹⁵ Antes de Aarón nadie se vistió jamás ni se vestirá como él; ¹⁶ ningún extraño la vestirá, sino sólo sus hijos y los que descienden de ellos por siempre. ¹⁷ Sus sacrificios serán ofrecidos dos veces cada día perpetuamente. ¹⁸ Moisés le llenó las manos y le ungió con el óleo santo. ¹⁹ Y fue esta consagración un pacto eterno, para él y para su descendencia por los días del cielo, para servir al Señor en el ejercicio del sacerdocio y bendecir en nombre del Señor a su pueblo. ²⁰ Entre todos los vivientes le escogió el Señor para presentarle las ofrendas, los perfumes y el buen olor para memoria, y hacer la expiación de su pueblo. ²¹ Y le dio sus preceptos, y poder para decidir sobre la Ley y el derecho, para enseñar sus mandamientos a Jacob e instruir en su Ley a Israel. ²² Se levantaron contra él extraños, que en el desierto le envidiaron, los partidarios de Datan y Abirón, y la banda de Coré con furia y cólera. ²³ Violo el Señor y se desagradó de ellos, y en el ardor de su cólera los exterminó; ²⁴ hizo contra ellos prodigios y los consumió con un fuego abrasador; ²⁵ y aumentó la gloria de Aarón asignándole una heredad; y le dio en porción las primicias de los frutos de la tierra ²⁶ y comer los sacrificios del Señor; y los panes de la proposición son su porción, que le dio a él y a su descendencia. ²⁷ Sólo en la tierra no los heredó, no tuvieron parte en medio del pueblo, porque “El será tu porción y tu heredad.” ²⁸ Fines, hijo de Eleazar, fue el tercero en la dignidad, por haber mostrado celo por el Dios del universo, ²⁹ Y Por haber resistido en la defeción del pueblo con la fortaleza de su corazón generoso, haciendo así la expiación de Israel. ³⁰ Por eso le fue confirmada por decreto una alianza perpetua para

servir en el santuario, a fin de que él y su descendencia tengan el sumo sacerdote para siempre. ³¹ **También hizo Dios alianza con David, hijo de Jesé, de la tribu de Judá; su trono lo hereda su hijo ante Dios, como la heredad de Aarón pertenece a él y a su descendencia. Bendecid, pues, al Señor, porque es bueno y os ha coronado de gloria; que derrama la sabiduría en vuestros corazones, para juzgar a su pueblo con justicia, a fin de que no desaparezca su bienestar ni su gloria de generación en generación.**

Con particular detalle nos presenta el autor a Aarón y la gloria de su sacerdocio, lo que puede ser un indicio del prestigio que en esta época gozaba el sumo sacerdote sobre los israelitas. El capítulo 50 hablará también de la profunda impresión que suscitaba en el ánimo del pueblo cuando subía al altar Simeón II.

Todo pueblo tiene sacerdotes ante sus dioses. El pueblo hebreo, que conocía al verdadero Dios y poseía la verdadera religión, **debía tener también su sacerdocio.** Dios escogió para, este ministerio a Aarón, hermano de Moisés, confiriéndole a él y a sus hijos de modo perpetuo y **exclusivo las funciones sacerdotales** ⁸. Dios lo separó de entre los demás para su culto, viniendo a ser, por razón de su sacerdocio, **el santo de Yahvé** ⁹, y lo engrandeció como al caudillo de Israel, junto al cual aparece en las grandes empresas ¹⁰.

Dios les señaló los ornamentos sacerdotales que describen más ampliamente los capítulos 26-28 del Éxodo, y que reflejan la magnificencia y majestad de Dios, a quien representaba en la tierra. Ben Sirac los enumera detalladamente a continuación: los *calzones* de lino, que cubrirían desde la cintura hasta los muslos ⁿ. La *túnica* larga, que llegaba hasta los pies ¹². La *sobretúnica*, que era una especie de capa de púrpura azul oscuro que iba sobre la túnica larga, y de cuya orla pendían campanillas y granadas de oro, alternativamente, todo alrededor ¹³, cuya finalidad era que su sonido notificase al pueblo su entrada y salida en el santuario y le recordase la atención y reverencia que hay que poner en el culto a Yahvé y se uniesen a las plegarias del sacerdote.

Vestiduras sacerdotales valiosísimas por sus tejidos, a base de oro y púrpura, y santas por la misión a que estaban destinadas por mandato de Dios, eran el efod y el pectoral. *El efod* (v.12), vestido santo entre todos, era un superhumeral o escapulario que constaba de dos cuadrados de lienzo, uno que pendía sobre el pecho y otro sobre la espalda; se unían entre sí por dos tirantes u hombreras en su parte superior y un cinturón que lo unía al cuerpo por la parte inferior. En cada hombrera iba una piedra de ónix. Llevaban escrito, seis cada una, los nombres de las doce tribus ¹⁴. *El pectoral* era una especie de bolsa, de un palmo de largo y otro de ancho, que iba unida por sus anillos de oro a los anillos del efod con una cinta de jacinto. Sobre doce piedras preciosas engarzadas en oro iban grabados, uno en cada una, los nombres de las doce tribus, que el sumo sacerdote llevaba, por tanto, sobre sus hombros y sobre su corazón. El pectoral contenía los *urim* y *tummim*; por esto se lo llama pectoral del juicio, que eran probablemente dos piedrecitas, una de las cuales indicaba respuesta afirmativa y otra negativa, de que se valía el sacerdote sumo para consultar a Dios ¹⁵.

Finalmente, la *tiara* a manera de turbante, más alta que la de los sacerdotes, que llevaba sujeta en la parte de adelante por una cinta de jacinto una lámina de oro, en la que estaba escrito “Santidad de Yahvé,” lo que tenía por objeto hallar gracia ante Yahvé por las faltas que los israelitas hubiesen cometido en el servicio divino. Tenía que ser verdaderamente maravilloso el espectáculo que ofrecía el sumo sacerdote tan ricamente ataviado en las funciones sacerdotales del templo ¹⁶. Nadie antes de Aarón se había vestido tan majestuosamente, ni se vestirán en adelante más que sus hijos, a quienes, muerto él, se transmitirá su sacerdocio. “Las vestiduras que él usó

usarán éstos, y con ellas serán ungidos y consagrados.”¹⁷

Menciona Ben Sirac el oficio principal del sacerdote, que era ofrecer sacrificios. Cada mañana y cada tarde tenían que ofrecer un cordero en holocausto y un décimo de efá de flor de harina amasada con aceite ¹⁸. Recuerda a continuación la consagración de Aarón como sumo sacerdote por parte de Moisés. Este *llenó sus manos* (v.18), expresión técnica para expresar la consagración, pues al hacerlo les ponía en ellas los dones que debían ofrecer ¹⁹; le ungió la cabeza y las manos ²⁰. Esta unción y consagración vino a ser como un pacto por el que Dios confió de un modo perpetuo y exclusivo a Aarón y sus descendientes la dignidad sacerdotal, con los ministerios que el sacerdocio importaba: dar culto a Dios en nombre del pueblo y bendecir a éste en nombre del Señor²¹; presentar a Dios las ofrendas del pueblo, los perfumes de suave olor y el memorial ²², los sacrificios de expiación por sus pecados para aplacar la ira de Dios, por él ofendido ²³. La liturgia ha tomado el capítulo de nona del oficio de confesor pontífice de los versos 19 y 20. El elogio del sacerdocio del Antiguo Testamento se puede hacer con mucha mayor razón del sacerdocio del Nuevo Testamento, en que tienen realidad muchas cosas que en el Antiguo eran sólo figura y anuncio. Finalmente, es también deber del sacerdote instruir al pueblo en la Ley ²⁴; a él competía interpretarla oficialmente y dar la solución en los casos dudosos, según establece el Deuteronomio ²⁵.

Y nadie puede arrogarse este honor sacerdotal sin haber sido llamado por Dios, como afirmaría después San Pablo ²⁶. El caso de Coré, Datan y Abirón, recordado por Ben Sirac (v.23-24), pone de manifiesto hasta qué punto vinculó Dios el sacerdocio a sus escogidos de un modo exclusivo y lo que le indigna que extraños intenten ejercer las funciones sacerdotales a ellos reservadas. Llevados aquéllos de la envidia, pretendieron el honor y autoridad sacerdotal y se rebelaron con sus partidarios contra Moisés y Aarón. Parte de los sublevados fueron engullidos por la tierra; otros, abrasados por el fuego ²⁷. “Dios hizo ver con este ejemplo tan tremendo que nada detesta tanto como el cisma y que el crimen por el que uno se separa de la unidad de la Iglesia es siempre más grande que todos los desórdenes pretendidos por los cuales se separa.” ²⁸ A raíz de este episodio, Yahvé aumenta la gloria de Aarón, concediéndole nuevos privilegios. Dios le da como heredad las primicias de los frutos que había que ofrecer al Señor ²⁹, los panes de la proposición ³⁰ y la parte de las víctimas que les estaba asignada ³¹. Por lo que, en la distribución del país de Ca-naán entre las tribus de Israel, Dios quiso que no fuese señalada porción a la tribu de Leví, que habitaría en 48 ciudades diseminadas entre las demás tribus ³². Su porción y heredad sería Dios mismo ²². La razón es que los levitas debían ocuparse de lleno en el cumplimiento de sus ministerios y poner su corazón no en las cosas de la tierra, sino en el Señor, que los escogió.

A Aarón sucedió en el sumo sacerdocio Eleazar (v.28), que llevó a cabo con Moisés el censo del pueblo ³⁴ y distribuyó con Josué y los jefes de familia de las tribus la tierra prometida ³⁵. No habiendo tenido papel ninguno importante en la historia religiosa del pueblo, Ben Sirac lo pasa por alto para hacer una honorífica mención de su hijo y sucesor, Fines, insigne defensor de la gloria de Dios ante la defección del pueblo en Beelfagor. Acampados en Setim los israelitas, las hijas de Madián los indujeron a postrarse ante sus ídolos. Fines permaneció firme en el culto a Yahvé, y su celo por su gloria y su indignación por su honor ofendido lo llevó a dar muerte con la lanza al israelita que tuvo la insolencia de introducir una madianita en presencia de la comunidad de Israel. Su actitud consiguió para el pueblo el perdón de su pecado, y para él y sus descendientes la confirmación del sumo sacerdocio, que permanecería para siempre entre ellos ³⁶. Ciertamente que, con Helí, el sacerdocio pasó de la descendencia de Eleazar a la de Itamar, tercero y cuarto hijos, respectivamente, de Aarón ³; pero por poco tiempo, ya que Salomón depuso a Abiatar y transfirió el sacerdocio a Sadoc, descendiente de Eleazar ³⁸. Los Macabeos, que fueron sacerdo-

tes, se declaran hijos de Fines³⁹. Eran hijos de Jojarib, descendiente de Eleazar⁴⁰. En realidad, el sacerdocio de Aarón no era sino figura del de Jesucristo, sacerdote eterno, en el que solamente se cumple al pie de la letra esta palabra. El sacerdocio leítico fue abolido con su venida al mundo.

Ben Sirac cae en la cuenta de que ha habido en el pueblo de Israel otra familia gloriosa que recibió un pacto similar — la de David, en cuya descendencia se perpetuaría su trono —, y establece un parangón entre ambas: como dio a Fines y su descendencia la autoridad religiosa para cumplir los ministerios sacerdotales, así dio a David y a la suya la potestad civil para que gobernase al pueblo. Hay una diferencia: mientras que la dignidad real conferida a David solamente se transmitía a uno de sus hijos, la dignidad sacerdotal que recibió Fines pertenece a todos sus descendientes en el sentido de que cualquiera de ellos podía llegar a ser sumo sacerdote. El Mesías uniría los dos: sumo sacerdote y rey. Concluye con una exhortación a los descendientes de Aarón, motivada por el estado de cosas que nos describe 2 Mac 4:14. Se preocupaban más de los atractivos paganos y distinciones griegas que del servicio del altar.

¹ Sal 8:6. — 2 Ex 17:8-16; Núm 21:21-35; Dt 2:26-3:11. — 3 Núm 12:7. — 4 Núm 12:3. — 5 Ex 20,21. — 6 Ex 33:11. — 7 Lev 18:5; Dt 4:6; Rom 2:13; 7:10. — 8 Ex 29:9. — 9 Núm 16:5-7; Sal 106:16. — 10 Ex 4:17; 5:1; 7:9. — 11 Ex 28:42. — 12 Ex 28:4.40. — 13 Ex 28:4.40; 29:5. Traducimos por sobretúnica el vocablo hebreo me'fi. El ἐπιμήσ, que traducen los LXX, no siempre designa en ellos el efod, y, dado que de éste se hace mención en el v. 12 y que iob-u se refiere a la sobretúnica, es preferible esta traducción. — 14 Ex 28:6-14. — 15 Ex 28:15-30; Núm 27:21; Sam 14:41; Prov 16:33; 18:18. — 16 SANTO TOMÁS hace una exégesis alegórica de estas vestiduras en 1-2 q.102 a.5 ad 10. Cf. también SAN GREGORIO, *Pastor*. p.2.^a c.3. — 17 Ex 29:29. — 18 Ex 29:38-39; Lev 6:12-20. — 19 Ex 28:41. — 20 Lev 8:12.27. — 21 Núm 6:23.27; Dt 10,8. — 22 Cf. 35:8-9. — 23 Lev 6:10; Job 42:8. — 24 Lev 10:10; Dt 33:10. — 25 17:8-9; 21:5. — 26 Heb 5:4. — 27 Núm 16; Sal 106:16-18. — 28 Citado en Spicq, o.c., a 45:18-19 p.509. — 29 Ex 29:19; 34:26; Lev 23:9-14; Núm 18:11. — 30 24:5-9. — 31 Lev 7:28-37; 10:14; Núm 6:19. — 32 Núm 35:1-8. — 33 Núm 18:20. — 34 Núm 26:3. — 35 Jos 14:1. — 36 Núm 25; 31:16; Jos 22:17; Os 9:10; Sal 106:28-31. — 37 Sam 1:3; 1 Par 6:3. — 38 1 Re 2:26-35. — 39 1 Mac 2:54. — 40 1 Par 24:7; Neh 11:10.

46. Caudillos.

Josué y Caleb (46:1-15).

¹ Fuerte en las batallas fue Josué, hijo de Nun, sucesor de Moisés en la dignidad profética; que fue, según su nombre, ² grande en la salud de los elegidos del Señor, para ejercer la venganza contra los enemigos que se le opusieron, para poner a Israel en posesión de su heredad. ³ ¿Qué gloria no alcanzó cuando alzó sus manos y extendió su espada contra la ciudad? ⁴ ¿Quién le resistió? Porque combatió las batallas del Señor. ⁵ ¿No se detuvo el sol al tender su mano, y un solo día fue igual a dos? ⁶ Invocó al Altísimo Soberano, mientras acosaba por todas partes a los enemigos, y le respondió el Señor grande con piedras de granizo de gran potencia, ⁷ que arrojó contra el pueblo enemigo, y en la bajada aniquiló a los adversarios; ⁸ para que las naciones conociesen su anatema, y que era contra Dios la guerra que hacían, y que él obedecía las órdenes del Todopoderoso. ⁹ En los días de Moisés mostró su misericordia con Caleb, hijo de Jefoné, impidiendo la defección del pueblo y reprimiendo la murmuración de los sediciosos. ¹⁰ Sólo estos dos fueron reservados de los seiscientos mil infantes para ser introducidos en la heredad, en la tierra que mana leche y miel. ¹¹ Y el Señor dio a Caleb vigor, que conservó hasta la vejez, para que subiese a lo alto de la tierra, y su descendencia obtuvo la heredad, ¹² a fin de que vieses todos los hijos de Israel que es bueno caminar en pos del Señor. ¹³ Los jueces, cada uno por su nombre, los que no pervirtieron su corazón y no se apartaron del Señor. ¹⁴ Sea ben-

dita su memoria, florezcan sus huesos en la sepultura ¹⁵ y en sus hijos se renueve su nombre.

Sucesor de Moisés en la dignidad profética, pues, como él, hablaría al pueblo en nombre de Dios y ejecutaría sus planes, fue Josué, valiente guerrero que había vencido ya en vida de Moisés a los amalecitas ¹. Fue, **por designio de Dios** ², quien introdujo al pueblo en la tierra prometida después de haber vencido a sus enemigos, lo que constituye su mayor título de gloria. Hizo honor a su nombre, que significa “el Señor es salvación.” Y en este aspecto es tipo del redentor — cuyo nombre Jesús tiene la misma significación —, el cual nos libró del enemigo de nuestras almas y **nos introduce en el reino de los cielos.**

Ben Sirac hace mención de algunos de los más salientes episodios guerreros de la vida de Josué: conquista de Hai, en que “no retiró la mano que tenía tendida con el dardo hasta que no hubo dado al anatema a todos los habitantes de la ciudad” ³. Consta en seguida que nadie le podía resistir, porque el Señor estaba con él para defenderlo de los enemigos y darle la victoria en las luchas que como caudillo suyo tenía que librar por el pueblo escogido. Cuando los medios naturales no eran suficientes para obtener la victoria, no vacilaba en implorar un prodigio para que sus planes de conducta se llevasen a cabo. Y así Dios hizo que llevasen a cabo en un día una victoria que parecía imposible conseguir en una sola jornada, derrotando a los cinco reyes amorreos que presentaron batalla a los israelitas, asediando la ciudad de Gabaón ⁴. Y para que la victoria fuese más completa, cuando los amorreos huían por la bajada de Betorón, una fuerte granizada produjo en ellos una mortandad mayor que la que en la batalla les causaron los israelitas por la espada. Mediante esta intervención de Dios, los cananeos deberían conocer que Josué combatía en nombre del Dios todopoderoso de Israel y que, al hacer la guerra al pueblo de Israel, **la hacían al Señor mismo, Dios de los ejércitos**, contra el cual es inútil combatir.

El autor recuerda otro episodio meritorio de Josué, al que asocia a Caleb (V.9). Cuando los demás exploradores regresaron de la misión a que fueron enviados por Moisés, asustaron de tal manera al pueblo con los relatos sobre los habitantes de aquellas tierras, que quería volverse a Egipto. Josué y Caleb, fieles a la voluntad de Dios, que había decretado la conquista de Canaán, se opusieron con valor e impidieron la defección del pueblo. En premio de ello, mientras que los 600.000 infantes perecieron en el desierto sin poder ver la tierra prometida ⁵, ellos dos pudieron gozar de la posesión de aquel país que, comparado con el desierto, es con razón muchas veces presentado como una tierra que manaba leche y miel ⁶.

Dios conservó su vigor a Caleb hasta los años de su vejez, lo que le permitió apoderarse de la región montañosa de Hebrón, que recibió de Josué en heredad para su descendencia ⁷, conforme a la palabra de Yahvé ⁸, obteniendo así parte en la distribución de la tierra prometida sin ser miembro genuino del pueblo escogido. Fue la recompensa y premio a su fidelidad y un ejemplo palpable para todos los israelitas, que pudieron comprobar una vez más cuán bueno y provechoso es seguir fielmente al Señor.

Samuel (46:16-23).

¹⁶ **Samuel, amado de su Señor y su profeta, estableció la monarquía y ungió a los príncipes de su pueblo.** ¹⁷ **En la ley del Señor juzgó a la nación, y visitó el Señor a Jacob.** ¹⁸ **Por su fidelidad fue interrogado como vidente, y reconocido por su fidelidad como vidente fiel.** ¹⁹ **E invocó al Señor todopoderoso, cuando los enemigos le acosaban por todas partes, con la ofrenda de un cordero primal.** ²⁰ **Y tronó del cielo el Señor, e hizo oír su voz por medio de un gran estampido,** ²¹ **y aplastó a los prínci-**

pes enemigos, a todos los príncipes de los filisteos; ²² y antes de la hora del sueño eterno pidió testimonio ante el Señor y su unguento: “Bienes, ni siquiera unas sandalias de nadie he recibido.” Y nadie pudo acusarle. ²³ Y después de su muerte profetizó, y anunció al rey su fin, e hizo oír saliendo de la tierra su voz profética, para borrar la iniquidad del pueblo.

A Josué suceden los jueces, en la doble empresa de regir los destinos del pueblo escogido y continuar la conquista de la tierra prometida, iniciada a las órdenes de Josué. El libro de los Jueces refiere cómo realizó cada uno de ellos la misión que les fue confiada. No todos ellos fueron **en todo momento fieles a Yahvé** ⁹, como tampoco Israel fue constantemente fiel en el culto al Señor, postrándose más de una vez ante los baales ¹⁰. A cuantos permanecieron fieles al Señor, manteniéndose apartados de la idolatría, Ben Sirac desea las dos mayores glorias a que podían aspirar los israelitas de su tiempo, privados de la revelación del más allá: un buen recuerdo para los venideros y una descendencia en la que se perpetuase su nombre. La expresión *florezcan sus huesos en la sepultura* no contiene alusión alguna a la resurrección de los muertos; es sencillamente una expresión poética para manifestar su deseo de una posteridad numerosa que, como nuevos retoños, perpetúen su virtud y sus obras.

El último de los jueces fue *Samuel*, que realiza un tipo de juez distinto de los demás. No fue el caudillo militar que libra a los hebreos de los madianitas o los filisteos, pero contribuyó como el que más al engrandecimiento de Israel, dando paso a su período áureo. Ben Sirac recoge las principales facetas de su personalidad. Ya en sus orígenes aparece la mano de Dios presagiando grandes designios: su concepción fue fruto de la bendición del Señor a Ana, cuyo seno era estéril. *Juez* de Israel, apartó al pueblo de los baales y astartés y lo mantuvo fiel a Yahvé, por lo que Dios se mostró misericordioso para con su pueblo escogido, haciéndole gozar de paz durante el gobierno de Samuel, que culminó en la instauración de la monarquía, a que dio paso en los días de su ancianidad, cuyos primeros reyes ungió él mismo. Pero fue, además, un gran *profeta*, por cuya boca habló el Señor a Helí, a Saúl, al pueblo, cuyos oráculos resultaron siempre verídicos. “Estaba Yahvé con él, que no dejó cayera por tierra nada de cuanto él decía; todo Israel, desde Dan hasta Berseba, reconoció que era Samuel un verdadero profeta de Yahvé”¹². Y, como Moisés, un gran intercesor ante Yahvé. Habiéndose congregado en Masfa los israelitas, subieron los filisteos, que ocupaban las cinco ciudades Azoto, Gaza, Ascalón, Ciar y Acarón, a atacar a Israel. Samuel ofreció un sacrificio de un cordero de leche al Señor y oró ante él por su pueblo. Yahvé oyó la súplica de Samuel, hizo descargar una terrible tormenta sobre los filisteos y fueron abatidos por los israelitas, que los hicieron huir por la cuesta de Bet-Horen ¹³.

Habiendo traspasado su caudillaje al monarca unguento y viendo cercano el fin de sus días, quiere hacer constar la rectitud e integridad de su judicatura (v.22). “Testigo Yahvé contra vosotros, y lo es también su unguento, de que nada habéis hallado en mis manos,” exclamó Samuel. “Testigo,” contesta el pueblo, que reconoció: “No nos has perjudicado, no nos has oprimido, de nadie has aceptado nada.”¹⁴ Su conducta era toda una lección para el primer monarca que había de regir los destinos del pueblo y para sus sucesores. Y lo es también para cuantos asumen el gobierno de las naciones. El v.23 alude al episodio referido en Sam 28. Viéndose Saúl en grave aprieto frente a los filisteos acampados en Sunam para combatir a Israel, consultó a Yahvé, que no da respuesta ni por medio de sueños ni por los *urim* y *tummim*. Entonces acude a la evocación de los muertos, reprobada por la Ley, y a petición suya la pitonisa de Endor invoca a Samuel. El difunto profeta respondió, pero para anunciar su ruina al rey: “Mañana tú y tus hijos estaréis conmigo, y Yahvé entregará el campamento a los filisteos.”¹⁵ El último miembro del verso, omi-

tido en el hebreo, se refiere a la muerte de Saúl y derrota de Israel como expiación del pecado de haber pedido un rey o de no haber destruido a los amalecitas ¹⁶.

1 Ex 17:8-16. Biblia comentada 4 — 2 Dt 31:1-8. — 3 Jos 8:26. — 4 Jos 10. — 5 16:11; Núm 11:21; 14:38; 26:65; Dt 1:35. — 6 Ex 3:8.17; 13:5; Núm 13:27; Dt 6:3; Jer 11:5; 32:22; Ez 20,6:15. — 7 Jos 14:11-14. — 8 Núm 14:24. — 9 Gedeón (Jue 8:27), Abimelec (Jue 9:5.23-24.56-57), Sansón (Jue 14:1-3; 16:1). — 10 Jue 2:11-13.19; 3:7-12; 4:1; 6:1; 10,6; 13:1. — 11 Sam 8.10.16. — 12 1 Saín 3:19-20. — 13 Sam 7:5-14. — 14 Sam 12:4-5. — 15 Sam 28:19. — 16 Sam 28:12.

47. Los Reyes del Periodo Áureo.

Natán y David (47:1-13).

¹ Y luego se levantó Natán, que profetizó en los días de David. ² Como se separa el sebo de la carne de la hostia pacífica, así fue separado David de los hijos de Israel. ³ Jugó con leones como con cabritos, y con osos como con corderos. ⁴ ¿No mató en su juventud al gigante, haciendo cesar el oprobio de Israel? ⁵ Al levantar la mano con la piedra en la honda, abatió la soberbia de Goliat. ⁶ Porque invocó al Señor altísimo, y éste dio fuerza a su diestra para derribar al hombre poderoso en la guerra y ensalzar el cuerno de su pueblo. ⁷ Por lo cual le cantaron las doncellas y le aclamaron con “Diez mil.” Cuando se ciñó la corona emprendió la guerra ⁸ y sujetó a los enemigos de en derredor; puso guarniciones entre los filisteos y hasta el día de hoy quebrantó su poder. ⁹ En todas sus empresas dio gracias al Dios altísimo con himnos de alabanza. ¹⁰ Con todo su corazón amó a su hacedor y cada día le alabó con salmos. ¹¹ Estableció instrumentos que habían de tocarse al cantar ante el altar y ordenó el canto de los salmos acompañado de arpas. ¹² Dio gran esplendor a las fiestas y solemnizó las fiestas de todo el año, alabando el santo nombre de Dios desde el alba, haciendo resonar desde el alba el santuario. ¹³ El Señor le perdonó sus pecados y ensalzó para siempre su poder, le aseguró la sucesión en el reino y puso su trono sobre Israel.

A Samuel, que profetizó en los días de Saúl, sigue, en la relación de Sirac, Natán, el más grande de los profetas en los días de David, con quien el gran rey mantuvo íntimas relaciones. Por medio de él le comunicó Yahvé la promesa del trono perpetuo ¹, le reprochó su pecado y anunció el perdón del mismo ². El texto hebreo dice en un segundo estico: “para presentarse ante David,” y en 1 Re 1:26 el profeta se dice su servidor.

David fue objeto de una especial elección por parte de Dios. El autor lo expresa con una comparación tomada de los sacrificios. En éstos la grasa de la víctima, parte la más delicada y estimada, se separaba de la carne y era quemada en honor de Dios sobre el altar de los holocaustos, mientras que ésta era consumida por los sacerdotes o los oferentes ³. Así David fue separado de entre los israelitas para regir los destinos del pueblo de Dios. El es quien lo habrá de llevar a sus días más gloriosos y de cuya descendencia nacerá el Mesías Redentor.

De su valor y fuerza legendarios se hace eco el v.3, que recuerda las palabras con que él mismo respondió a Saúl cuando lo consideraba impotente para batir al gigante Goliat⁴. En la región desértica del sudeste de Belén no eran raras las fieras, y en su lucha contra ellas se fortalecía el espíritu combativo de David, que apacentaba los rebaños de su padre en esa comarca. Su rotunda victoria sobre el filisteo puso de relieve su ardor guerrero e hizo desaparecer la pesadilla que sobre Israel hacía recaer Goliat con sus insolentes desafíos. Ben Sirac hace notar que la vic-

toria del joven David fue debida a su plegaria, como lo habían sido las de Josué y Samuel ⁵. Movido por ella, Yahvé fortaleció su brazo y David ensalzó *d cuerno de su pueblo* (v.6); “voy contra ti en el nombre de Yahvé Sebaot, Dios de los ejércitos de Israel, a los que has insultado,” dijo al filisteo. Cuerno es símbolo de poder; en ellos radica la fuerza del toro; por lo que la expresión “cuerno de su pueblo” vino a ser clásica en la Biblia para designar el poder, las hazañas del pueblo ⁶. Cuando regresó de su victoria, las doncellas de Israel, al son de los tímpanos y al ritmo de las danzas, cantaban el “Saúl mató sus mil, pero David sus diez mil”⁷, expresando con ello la importancia de la muerte del gigante, equiparable a la derrota de un gran número de enemigos ⁸. Llegado al trono, David tuvo que continuar guerreando durante largo tiempo contra los enemigos de Israel. Logra vencerlos a todos, incluso a los filisteos, los más encarnizados de todos ellos, que no volvieron a levantar cabeza contra el pueblo escogido ⁹. Con ello David prepara a Israel los días más gloriosos de su existencia, que culminaron en el reinado de Salomón.

Pero David no fue solamente un valeroso guerrero; a la altura de su valor estuvo su profunda piedad para con Dios, a quien el profeta amó con todo su corazón, conforme a la prescripción del Deuteronomio ¹⁰. No se vanaglorió en sus victorias ni se atribuyó a sí sus triunfos guerreros, sino que cantó las alabanzas de Dios y le dio gracias con maravillosos salmos, que hizo acompañar de la lira y el arpa, que dan cierta suavidad al canto. Siendo ya anciano, reunió a los sacerdotes y levitas y asignó cierto número de ellos para que se dedicaran a alabar a Yahvé con los instrumentos que David había compuesto para ello ⁿ, los cuales habrían de presentarse cada mañana y cada tarde para alabar y celebrar a Yahvé, distribuyéndolos en 24 clases para que cantasen en el templo, cumpliendo los ministerios de la casa de Yahvé según el orden prescrito por el rey ¹². David dio un esplendor extraordinario y una magnificencia maravillosa al culto, que tal vez Ben Sirac quiere presentar a los levitas contemporáneos suyos como ejemplo a imitar.

Pero no todo fue virtud y alabanza a Yahvé en la vida de David. El profeta cometió ante el Señor un gravísimo pecado al colocar en el lugar más peligroso de la batalla a Urías con el fin de que, muerto éste por sus enemigos, pudiese tomar a su mujer. Pero el Señor tuvo misericordia para con él y después de reprenderle su pecado le perdonó ¹³.

Yahvé dio a David un gran reino, cuyos límites no alcanzaron sus predecesores ni supieron mantener sus sucesores; le prometió que su casa permanecería para siempre ante su rostro y su trono sería estable por la eternidad ¹⁴; **promesa que se realiza en el reino espiritual de Cristo, Rey y Sacerdote eternamente, conforme a las palabras del ángel al comunicar a María el misterio de la Encarnación** ¹⁵.

Salomón (47:14-31).

¹⁴ Después de él se levantó un hijo sabio, que por su padre gozó de prosperidad, ¹⁵ Salomón, que reinó en días de paz, Dios le dio descanso de todas partes para que levantase la casa a su nombre y preparase un santuario eterno. ¹⁶ ¡Cuán sabio fuiste en tu juventud! ¡Como río fuiste lleno de inteligencia! Con tu inteligencia abarcaste la tierra ¹⁷ y la llenaste de proverbios y enigmas. Llegó tu nombre hasta las remotas islas y fuiste amado a causa de la paz. ¹⁸ Por los cánticos, proverbios y parábolas y por las respuestas fuiste la admiración de las naciones. ¹⁹ Tú fuiste llamado con el nombre glorioso por el que fue llamado Israel. ²⁰ Amontonaste oro como hierro, y como plomo amontonaste plata; ²¹ pero te diste al amor de las mujeres y les diste poder sobre tu cuerpo; ²² y pusiste mácula en tu gloria, deshonraste tu estrado; y trajiste la cólera sobre tus hijos, y lamentos sobre tu linaje, ²³ cuando el pueblo se dividió en dos, y de Efraím tuvo origen un reino rebelde. ²⁴ Pero el Señor no abrogó su prome-

sa misericordiosa, ni dejó de cumplir ninguna de las palabras, ni borró la descendencia de su elegido, ni extirpó el linaje del que fue su amado;²⁵ y dio un resto a Jacob, y a David un renuevo salido de él. 26 Murió Salomón ya anciano,²⁷ y dejó en pos de sí un hijo soberbio, 28 rico en necedad, pobre de inteligencia, Roboam, que con su resolución incitó al pueblo a la rebeldía. 29 Jeroboam, hijo de Nabat, que pervirtió a Israel y puso a Efraím en camino de pecado; y se multiplicaron mucho sus maldades.³⁰ Hasta ser expulsado de su tierra.³¹ Y se precipitaron en todo género de maldades, hasta que vino sobre ellos la venganza.

A David sucede su hijo Salomón, que heredó un reino próspero y pacífico que le legaron el valor y las luchas de su padre. Ben Sirac hace primero un elogio del rey sabio y menciona después los extravíos del final de su vida y las funestas consecuencias de la división del reino, que tuvo lugar a su muerte.

El nombre de Salomón es sinónimo de paz¹⁶. Yahvé había prometido a David que su hijo sería hombre de paz y que durante su vida Israel gozaría de tranquilidad¹⁷. La gloria del rey sabio había de venirle no de las armas, sino de la construcción del glorioso templo de Jerusalén, de su sabiduría proverbial y de sus riquezas fabulosas. David intentó la edificación del gran santuario, pero su reinado tuvo que sostener demasiadas guerras para llevar a cabo obra de tal envergadura. Dios la tenía reservada para los días prósperos de Salomón, que con su sabiduría y riquezas llevó a cabo el gran templo de Jerusalén, que perduraría a través de los siglos **hasta los tiempos mesiánicos**. Salomón llegó a adquirir una sabiduría extraordinaria, que se difundió por el Oriente como se derraman las aguas caudalosas del río que se desborda e inunda los lugares vecinos. Su ingenio para resolver enigmas llegó hasta apartadas regiones, de modo que la misma reina de Sábá, región del sudeste de Arabia, vino para “probarle con enigmas,” reconociendo que la realidad superaba a la fama que a ella había llegado de la sabiduría salomónica¹⁸. El autor del libro de los Reyes nos dice que Salomón compuso muchos proverbios, enigmas, parábolas¹⁹, de modo que pasó a la posteridad como el prototipo de rey sabio, por lo que le fueron atribuidos los libros sapienciales, aun los de más reciente composición. Con la paz que conservó en los años de su reinado se ganó el amor de sus subditos, y con su maravillosa sabiduría la estima de las naciones. También por sus riquezas sobresalía Salomón. En su plegaria no pidió el sabio rey riquezas ni larga vida, sino un corazón prudente para gobernar al pueblo. Yahvé, complacido de su desinteresada plegaria, le otorgó la sabiduría que había pedido y le concedió también “riquezas y gloria tales, que no habrá en tus días rey alguno como tú.”²⁰

Pero la gloria del gran rey se vio al final tristemente ensombrecida (v.21-23). Contra la prohibición de Yahvé, puso su corazón en la hija del faraón y en numerosas mujeres extranjeras, las cuales arrastraron su corazón a los dioses falsos, hasta llegar a edificar en la montaña que está frente a Jerusalén excelsos en honor de Camos, dios de los moabitas, y Milcom, dios de los amonitas²¹. La conducta de Salomón encendió la ira de Dios sobre sus hijos, que, como nacidos de uniones prohibidas a los israelitas, son objeto de maldición por parte de Yahvé y tienen un fin nefasto y desastroso²². La Sagrada Escritura sólo habla de un hijo de Salomón y dos hijas²³; tal vez Dios le castigó con la muerte de los otros, dejando la vida sólo a Roboam para que se cumplieren las promesas hechas a David de la perpetuidad de su trono. Todo su linaje hubo de sufrir las consecuencias de sus pecados, que provocaron la división del reino davídico, que fue la mayor calamidad política que pudo sobrevenir al pueblo israelita. En efecto, a Salomón sucede su hijo Roboam, nacido de una amonita; pero la imprudencia y necedad de éste, que desoyó el consejo de los ancianos y siguió el de los jóvenes inexpertos, provocó la separación de las diez tri-

bus, que eligieron rey a Jeroboam, hijo de Nabat, efraíta, siervo de Salomón, a quien el profeta Ajías predijo reinaría sobre las tribus del norte, quedando fiel a Roboam solamente los territorios de Judá y Benjamín. Así se originaron el reino de Judá, o reino del sur, con capital en Jerusalén, y el reino de Israel, o del norte, cuya capital, en un principio Siquem, vino luego a ser Samaría.

El reino de Judá, que conservó la verdadera religión, continuó el linaje de David, y es en esta coyuntura histórica el “resto” que siempre se salva en toda calamidad y en quien se cumplen las profecías mesiánicas. Así Yahvé permaneció fiel a la promesa hecha a David de que su casa permanecería para siempre y su trono sería estable por la eternidad.

Jeroboam, temiendo que los israelitas de su reino volviesen a la fidelidad a Jerusalén si subían a adorar a Yahvé en su templo, construyó becerros de oro, que colocó en Dan y Betel, induciendo al pueblo a postrarse ante ellos. Construyó también lugares excelsos e instituyó sacerdotes a gentes que no pertenecían a la tribu de Leví ²⁴. La idolatría fue causa de otros muchos pecados en el reino del norte, que colmaron la paciencia divina, por lo que Yahvé decretó la expulsión de su tierra. Dos siglos más tarde, el año 721, noveno del reinado de Oseas, los asirios conquistan Samaría y deportaron a Asiría a muchos israelitas, enviando en su lugar a gentes de Asiría, que, al mezclarse con los no deportados, dieron origen al pueblo samaritano ²⁵. Con ello desapareció para siempre el reino de Israel.

1 2 Sam 7. — 2 2 Sam 12. — 3 Lev 3:3-5; 4:8-10. — 4 Sam 17:34-36. — 5 46:6.19. — 6 V.8.13; 51:12; Sal 89:8; 148:14; 1 Mac 2:48. — 7 Sam 18:7. — 8 La Vulgata y el griego añaden a 7b: *lo alabó con sus bendiciones y le ofreció una corona de gloria.* — 9 2 Sam 5:17-25; 8:1-18; 21:15-22. — 10 6:5. — 11 1 Par23:1-5. — 12 1 Par 23:30; 25:1-31. — 13 2 Sam 12. — 14 2 Sam 7:16; Sal 18:51; 89:27. — 15 Lc 1:32. — 16 Su nombre originario era *Yedidiah*. — 17 1 Par 29:9. amado de Yahvé (2 Sam 12:25). — 18 1 Re 10:7. — 19 1 Re 4:29-34. 21 1 Re 11:1-13. — 20 1 Re 3:10-14; 10:14.23.27; 2 Par 13:27. — 22 Sab 3:16-19. — 23 1 Re 4:11-15. — 24 1 Re 12:15-33; 14:16; 16:2.19.26. 25 1 Re 14:15; 2 Re 17; Jer 27:10.

48. Elías y Elíseo. Ezequías e Isaías.

Elías y Elíseo (48:1-16).

¹ Como un fuego se levantó Elías, su palabra era ardiente como antorcha; ² y trajo sobre ellos el hambre, y en su celo los redujo a pocos. ³ Con la palabra del Señor cerró los cielos y por tres veces hizo bajar fuego. ⁴ ¡Cuan glorioso fuiste, Elías, con tus prodigios! ¿Quién podrá gloriarse de parecerse a ti? ⁵ Tú que levantaste un muerto del sepulcro, y del hades por la palabra del Altísimo; ⁶ que precipitaste a reyes en la ruina y a ilustres de su estrado; ⁷ que oíste en el Sinaí las amenazas de Dios, y en el Horeb los juicios vengadores; ⁸ que unginge a reyes ejecutores de los castigos, y a profetas que te sucedieron; ⁹ que fuiste arrebatado en un torbellino de fuego, en un carro tirado por caballos ígneos, ¹⁰ adscrito y preparado para los tiempos venideros, para aplacar la cólera antes del día del Señor, para reducir los corazones de los padres a los hijos y restablecer las tribus de Jacob. 11 Dichoso quien te vio y murió; ¹² ciertamente también él ha de revivir. ¹³ Cuando Elías desapareció de la vista en el torbellino, Elíseo fue lleno de su espíritu; duplicó sus prodigios, y todas las palabras de su boca eran un milagro. En sus días no tembló ante los príncipes, ni mortal alguno le subyugó. ¹⁴ Nada fue para él imposible, y en el sepulcro su cadáver profetizó. ¹⁵ Vivo, hizo prodigios, y aun muerto realizó maravillas. ¹⁶ Con todo eso, no se arrepintió el pueblo ni se apartó de sus pecados, hasta que fue arrojado de su tierra y dispersado entre las naciones.

Como en la noche oscura emiten su fulgor las estrellas, así brillaron en medio de aquella sociedad idolátrica y corrompida las dos grandes figuras religiosas del siglo ix, Elias y Elíseo. Ambos combatieron incansablemente la idolatría e impiedad de Israel. Ben Sirac comienza el elogio de Elias recordando su celo por la gloria de Yahvé, su Dios, como significa su nombre, que compara al fuego, y su palabra ardiente, que presenta como una antorcha que ilumina en medio de las tinieblas. Esto último afirmará Jesucristo de su precursor, de quien el ángel dijo a Zacarías que había venido en el espíritu de Elias 1. A continuación enumera con profunda admiración los episodios más salientes de la vida del profeta. Movidado por Dios, llevado de su celo, anunció una sequía que duraría tres años y provocó un hambre que hizo perecer gran número de israelitas 2. Por tres veces hizo bajar fuego del cielo: una vez en el monte Carmelo, ante los sacerdotes de Baal, sobre el holocausto y la leña, con el fin de demostrar que Yahvé, y no Baal, era el verdadero Dios 3; y dos sobre los enviados del rey Ocochías para hacerle prisionero 4. El poder que Dios le concedió fue tal, que, invocado su auxilio, volvió a la vida el hijo de la viuda de Sarepta 5. Profetizó la ruina de Acab y Jezabel 6, de Ocochías 7 y Jorán, hijo de Josafat, rey de Judá 8, que se cumplió al pie de la letra. En el monte Horeb escuchó el profeta el castigo que Dios había decretado contra Acab y Jezabel y la venganza que tomaría contra Israel por haber roto la alianza con Yahvé, haber derribado sus altares y haber pasado a cuchillo sus profetas 9. Recibió el encargo de ungir los reyes que habrían de realizar esa venganza divina — Jezael por rey de Siria y Jehú rey de Israel —, como también el de ungir profetas, plural enfático para designar al profeta Elíseo su sucesor. La historia bíblica sólo refiere la ejecución por Elias del último encargo, pero refiere que Jezael reinó en Damasco, y Jehú en Israel, y que éste fue ungido por su discípulo Elíseo, que lo haría por encargo de Elias. La historia de la actividad del profeta está, sin duda, incompleta 10.

El v.9 recoge los datos del libro de los Reyes ⁿ sobre el final misterioso de Elias, arrebatado al cielo por un “carro” tirado por “caballos de fuego,” símbolos conocidos en la mitología semita y griega ¹². Final misterioso y extraordinario, digno de la vida extraordinaria del profeta, que se consumía por el fuego del cielo de la gloria de Dios que ardía en su corazón. ¿Adonde fue llevado Elias? El dato bíblico es tan lacónico, que, como ocurre también en el caso de Henoc, nada permite afirmar sobre el particular. ¿Vendrá al final de los tiempos a preparar los caminos al Mesías? Los escritores del Nuevo Testamento aplican las palabras de la profecía de Malaquías ¹³, que ha recogido Ben Sirac, a Juan el Bautista. El ángel presenta a Juan como el precursor del Mesías que caminará “en el espíritu y poder de Elias,” con la misión de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto, “de reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos” ¹⁴. Y cuando los discípulos preguntaron a Jesucristo sobre la venida de Elias, les respondió que Elias había venido ya ¹⁵, dando a entender que las palabras de Malaquías no han de ser interpretadas estricta y literalmente de Elias, sino del Bautista, que encarnaría su virtud y poder. Jesucristo dijo también que las palabras de Malaquías: “He aquí que envío mi ángel delante de ti, que preparará los caminos...”¹⁶, fueron escritas de Juan el Bautista¹⁷. El v.11 es muy incierto; el texto hebreo presenta una laguna y las antiguas versiones lo interpretan diversamente. El sentido parece ser el siguiente: Elias (Juan) vendría a preparar con su predicación los caminos del Señor, a quien habría de preceder inmediatamente. Serán felices quienes lo vean y quienes mueran en su amistad siguiendo su predicación, porque, preparados por ella, participarán de los beneficios que traerá consigo ¹⁸.

A Elias sigue en el ministerio profético su discípulo Elíseo, que heredó el espíritu de su maestro. Predicó con intrepidez el verdadero culto, frente a la idolatría y la impiedad, y profetizó

lo que Yahvé le inspiró, sin dejarse intimidar por los mismos príncipes, desafiando sus iras ¹⁹. Nada parecía imposible al profeta. Realizó tantos y tales milagros, que es el taumaturgo del Antiguo Testamento. Cuando se encontraba en el lecho de muerte, anuncia a Joás, rey de Israel, las victorias que obtendría sobre los sirios ²⁰. Y aun después de su muerte realizó obras maravillosas: habiendo sido arrojado un muerto al sepulcro de Elíseo, al contacto con sus huesos vuelve a la vida ²¹. Todo ello no obstante, la predicación y el ejemplo del profeta, sus prodigios y amenazas, aquel pueblo de dura cerviz continuó aferrado a la idolatría y consiguientes impiedades, **sin convertirse a Yahvé**, por lo que tuvo que enviarles el castigo definitivo. No mucho después Israel partía para el destierro ²².

Exequias e Isaías (48:17-28).

¹⁷ Pero quedó Judá, aunque reducido a poco, y príncipes de la casa de David. ¹⁸ Algunos de ellos hicieron lo que es grato a Dios, pero otros se llenaron de iniquidad. ¹⁹ Ezequías fortificó su ciudad e introdujo las aguas de Geón dentro de ella. Con el hierro excavó la roca y edificó estanques para las aguas. ²⁰ En sus días subió Senaquerib, y envió a Rabsaces, que levantó su mano contra Sión, y en su soberbia blasfemó contra Dios. ²¹ Se estremecieron entonces sus corazones y sintieron dolores como de parto. ²² e invocaron al Señor misericordioso y tendieron hacia él sus manos, y al instante los oyó el Santo desde el cielo, ²³ y los libró por mano de Isaías. ²⁴ Hirió el ángel del Señor el campo de los asirios, y su derrota se tornó en desordenada huida, ²⁵ porque hizo Ezequías lo que es grato al Señor y siguió los pasos de David, su padre; los preceptos que le dio Isaías, profeta, grande y verídico en sus oráculos. ²⁶ En sus días hizo retroceder el sol y prolongó la vida del rey. ²⁷ Con grande inspiración vio los tiempos últimos, y consoló a los que lloraban en Sión; hasta el fin de los tiempos anunció lo futuro, ²⁸ y las cosas ocultas antes de que sucedieran.

A la destrucción del reino de Israel sobrevivió el pequeño reino de Judá, cuyos reyes descendían de la casa de David. Entre ellos los hubo, desde el punto de vida religioso, buenos y los hubo que siguieron el camino de la iniquidad. Entre los primeros sobresalieron Ezequías y Josías, a quienes Ben Sirac dedica un elogio.

Ezequías hizo “lo que es recto a los ojos de Yahvé, enteramente como lo había hecho David, su padre” ²³. Una de sus principales preocupaciones fue fortificar la ciudad de Jerusalén a fin de que pudiese resistir el asalto de los enemigos; a este propósito “reparó las murallas, que habían sido destruidas; abrió en ellas torres y una antemuralla.” ²⁴ Y para asegurar el aprovisionamiento de aguas durante un posible largo asedio, llevó las aguas del Guijón a un estanque excavado dentro de la ciudad por medio de un túnel subterráneo, que con sus sinuosidades mide 512 metros de largo; en una de las paredes fue encontrada en 1880 la célebre inscripción de Siloé en que se da noticia de los trabajos de perforación ²⁵.

Fue durante su reinado, el año 701, cuando Senaquerib, después de haber saqueado las ciudades de Judá, quiso apoderarse de Jerusalén, en que Ezequías se había fortificado. Desde Lاقuis, en que estableció su cuartel general, envía a Rabsaces a pedir la rendición de la ciudad, lo que hace en términos insolentes y blasfemos ²⁶. Los habitantes de la ciudad se estremecieron ante los asirios que pusieron sitio a Jerusalén, y Ezequiel envió a decir a Isaías: “Es hoy día de angustia, de castigo y de oprobio, como si los hijos estuvieran para salir del seno de sus madres y no hubiera fuerza para el alumbramiento.” ²⁷ Los israelitas conceptuaban los dolores de parto como los más intensos de todos. El rey y los habitantes de la ciudad elevaron ardientes súplicas a Yah-

vé ²⁸, quien por medio del profeta comunicó al rey la liberación de la ciudad ²⁹. Aquella misma noche el ángel de Yahvé hirió en el campamento de los asirios a 185.000 hombres, lo que obligó a Senaquerib a levantar el asedio y regresar a Nínive ³⁰. Se trata, sin duda, de una peste (TM) que hizo morir a miles de asirios. La liberación de la ciudad fue merecida **por la fidelidad de Ezequías a Yahvé y por su docilidad a la palabra y a las exhortaciones de Isaías**. Esta afirmación lleva a Ben Sirac a hacer un elogio de este profeta.

Isaías fue el gran profeta del Antiguo Testamento y uno de los hombres más eminentes de Israel. Por su boca pronunció Yahvé muchos oráculos, que tuvieron fiel cumplimiento. Hizo retroceder la sombra diez grados sobre el reloj de Ajaz a petición de Ezequías, como señal de que Yahvé había escuchado su oración y lágrimas y le prolongaba la vida quince años más ³¹. Vio con gran inspiración los tiempos futuros, anunció la virginidad de la madre del Mesías ³², describe cualidades y prerrogativas del mismo ³³ y hasta llega a entrever los tormentos de su pasión ³⁴. Se trasladó a los últimos tiempos en unos capítulos de género apocalíptico para describir la devastación universal, pintándonos la manifestación de la justicia de Dios contra la impiedad y su misericordia para con los justos ³⁵. La segunda parte del libro consuela a los cautivos en Babilonia, a quienes promete la liberación y la restauración de la teocracia israelita.

1 Jn 5:35; Lc 1:17. — 2 1 Re 17:1; 18:1; 19:10.14.18. — 3 1 Re 18. — 4 2 Re i,io.i2. — 5 1 Re 17:21. — 6 1 Re 21:20-24. — 7 2 Re 1:16-17. — 8 2 Par 21:12-15. — 9 1 Re 19. — 10 1 Re 19:15; 2 Re 8:12; 9:1-6. — 11 2 Re 2:11. — 12 2 Re 23:11. Cf. el carro del sol conducido por Phaeton. — 13 4:5-6. — 14 Lc 1:17. — 15 Mt 17:10-13; Mc 9:10-12. — 16 3:1. 7 Mt 11:10; Mc 1:2. — 18 El texto griego dice: Dichosos quienes te han visto y los que se han dormido en el amor, pues nosotros también poseeremos la vida. Si el último estico expresa la fe en la resurrección, sería debido al traductor, en cuyo tiempo se habían desarrollado bastante las ideas que miran a la vida futura, como demuestra la literatura bíblica y apócrifa del siglo II. Cf. Dan 12:2-3. — 2 Re 3:13-15; 6:15.32; 8:10. — 20 2 Re 13:14-19. — 21 2 Re 12:21. — 22 2 Re 15:19; 17 — 23 2 Re 18:3. — 24 2 Par 32:5. — 25 2 Re 20,20; 2 Par 32:30; Is 22:11. — 26 2 Re 18:17-25; Is 36:6-20. — 27 2 Re 19:3. — 28 2 Re 19:15-19; Is 37:14-20. — 29 2 Re 19:20-34; 2 Par 32:20. — 30 2 Re 19:35-36; Is 37:26. — 31 2 Re 20:1-11; Is 38:8. — 32 7:14. — 33 C.7-9.

49. Otros Reyes y Profetas.

Josías. Los reyes malos (49:1-8).

¹ El nombre de Josías es como perfume oloroso preparado por un perfumista. ² Su memoria es dulce como la miel a la boca y como la música en el banquete; ³ pues afligido por los extravíos del pueblo, quitó de en medio las abominaciones de la iniquidad. ⁴ Fue perfecto ante el Señor su corazón, y en los días de la iniquidad afirmó la piedad. ⁵ Fuera de David, Ezequías y Josías, todos los restantes incurrieron en pecado grandemente; ⁶ porque no siguieron la ley del Altísimo, los reyes de Judá, hasta el último. ⁷ Y así Dios los entregó en poder de otros, y su gloria a un pueblo necio y extraño, ⁸ y dieron al fuego la ciudad santa, y convirtieron en desierto los caminos que a ella llevaban.

Ben Sirac comienza su elogio con expresivas metáforas, alusivas al buen olor que exhala la virtuosa vida de Josías, cuyo nombre no puede ser recordado sin experimentar un grato sentimiento. Su nacimiento fue anunciado por un profeta i. Subió al trono a los ocho años de edad y reinó durante treinta y uno en Jerusalén ², siendo modelo de fidelidad a Yahvé. El historiador bíblico hace de él el más grande elogio: “Antes de Josías no hubo rey que como él volviera a Yahvé con todo su corazón, y con toda su alma, y con todas sus fuerzas, conforme a toda la ley de Moisés; y después de él no le ha habido tampoco semejante.” ³

Su amor y celo por la causa de Yahvé le hizo sentir profunda aflicción por los extravíos a

que había conducido al pueblo la conducta impía de sus predecesores, Amón, su padre, y Manases, su abuelo, quienes hicieron el mal a los ojos de Yahvé, siguiendo todas las abominaciones de las gentes que Yahvé había arrojado ante los hijos de Israel⁴. A los doce años de su reinado comienza la famosa restauración religiosa que lleva su nombre, destruyendo los altos, aseras, los altares de los baales, cuyos ídolos hizo pedazos⁵. Al año siguiente recibe su vocación Jeremías, que escribió durante su reinado los seis primeros capítulos de su libro, prestándole una ayuda maravillosa en su obra reformadora. Con ocasión del hallazgo del libro de la Ley⁶ se renueva la alianza, y el pueblo vivió religiosa y políticamente días felices, como hacía mucho tiempo no los conocía.

Todos los demás reyes, hecha excepción de David, Ezequías y Josías, fueron reyes negligentes o impíos, que no siguieron fielmente los caminos de Yahvé. El libro de los Reyes alaba a Asa, Josafat y Joás⁷, y el de los Paralipómenos le aplica el habitual elogio: “hizo lo que es recto a los ojos de Yahvé, siguiendo los caminos de David.”⁸ Pero no los siguieron del todo. Asa puso su confianza más en los hombres que en Yahvé⁹. Josafat socorría a los impíos y ayudaba a los que aborrecían a Yahvé¹⁰. Joás se alió con el impío Ocozías, rey de Israel, y no suprimió los altos¹¹. Por lo que Ben Sirac, de criterio más riguroso que los autores de los Reyes y Paralipómenos, los cuenta entre los que no siguieron fielmente los caminos de Yahvé. Los pecados de los reyes malos de Judá, que indujeron al pueblo a seguir sus impiedades, fueron la causa que motivaron la deportación de los judíos a Babilonia y la destrucción de Jerusalén y el templo por Nabucodonosor, rey de los caldeos, conforme a las predicaciones de Jeremías¹².

Jeremías. Ezequiel. Los profetas menores (49:9-12).

⁹ Según los vaticinios de Jeremías, a quien maltrataron, siendo el profeta consagrado desde el seno de su madre para arrancar, destruir y arruinar, para edificar, plantar y reforzar. ¹⁰ Ezequiel vio en visión la gloria, que el Señor le mostró sobre el carro de los querubines, ¹¹ e hizo mención de Job, el profeta, que perseveró fiel en los caminos de la justicia. ¹² También los doce profetas; florezcan sus huesos en sus sepulturas, por que curaron a Jacob y le confortaron con una segunda esperanza.

La mención precedente del vaticinio de *Jeremías* lleva a Ben Sirac a dar tres pinceladas de la vida del profeta: su elección por parte de Dios para el ministerio profético, hecha desde antes de su nacimiento¹³; su misión profética, con su doble faceta negativa (ruina y destrucción de pueblos) y positiva (restauración de Israel) w, y la persecución y malos tratos con que sus enemigos intentaron rendir^ el ánimo del profeta, pero que lo fortalecieron e hicieron después invencible ante todo sufrimiento¹⁵.

Ezequiel fue otro de los grandes personajes israelitas llamado al ministerio profético en aquella majestuosa visión de la gloria de Dios sobre el carro de los querubines con que comienza el libro de sus profecías. En él se hace mención de Job, lo que sirve de ocasión a Ben Sirac para hacer también elogio del patriarca, que pasó, con razón, a la posteridad como prototipo del hombre fiel a Yahvé en medio de las más grandes adversidades¹⁶.

Con la expresión *florezcan sus huesos* (v. 12) manifiesta su deseo de una gloria imperecedera a los doce profetas menores, cuya gloria ante Dios y el pueblo radica en haber mantenido a Israel apartado de la idolatría y la impiedad y confirmado con la esperanza de la restauración mesiánica, que anunciaron en su predicación. Ben Sirac, como indican las enumeraciones precedentes, conoció todos los escritos proféticos, excepto Daniel, que, en consecuencia, formarían ya parte del canon judío. Del silencio acerca del libro de Daniel nada puede concluirse contra la no

existencia de su libro cuando fue compuesto el Eclesiástico. Ben Sirac no intenta hacer una relación completa de personajes ilustres. Por lo demás, los judíos no incluían a Daniel entre los libros proféticos, sino entre los históricos, y los autores de éstos no son todos mencionados.

Otros Personajes Ilustres de Israel. Zorobabel y Jesús. Nehemías. Antiguos Patriarcas (49:13-19).

¹³ ¿Cómo engrandeceremos a Zorobabel, que era como un sello en la mano derecha?
¹⁴ Y lo mismo a Jesús, hijo de Josedec, que en sus días reedificaron el altar y erigieron el templo santo, destinado a una gloria eterna. ¹⁵ También Nehemías, cuya memoria sea gloriosa, levantó nuestras ruinas, y reedificó nuestras casas arruinadas, puso puertas y cerrojos. ¹⁶ Pocos en la tierra como Henoc, que fue trasladado de la tierra. ¹⁷ Y no hubo ningún nacido como José, que fue señor de sus hermanos, sustentador de su pueblo, ¹⁸ cuyos huesos fueron cuidadosamente traídos. ¹⁹ También Sem, Set y Enós son celebrados; y sobre todos cuantos han vivido es la gloria de Adán.

Entre los que volvieron de la cautividad merecen una especial mención *Zorobabel*, gobernador de Judá, y *Jesús*, como sacerdote, quienes, por encargo de Dios transmitido por el profeta Ageo, llevaron a cabo la restauración del templo, cuya gloria superaría a la del primero ¹⁷, pues sería centro de peregrinación de todas las gentes en los días mesiánicos. De Zorobabel dice que era *como sello en la mano derecha*; el sello, que se llevaba primero colgado al cuello o atado a la muñeca ¹⁸, se fijó después al dedo con un hilo de metal, lo que dio origen al sello en forma de anillo, y era una cosa muy preciosa y estimada, que se llevaba consigo siempre. Dios mismo empleó este simbolismo hablando de Zorobabel, elegido suyo ¹⁹.

Digno de gran gloria estima Ben Sirac a Nehemías, quien, habiendo obtenido el debido permiso de Artajerjes, llevó a cabo, en medio de no pocas dificultades, la restauración de la ciudad santa, levantando las murallas y construyendo sus puertas ²⁰.

Terminada la serie de los ilustres personajes mencionados por orden cronológico, sin que veamos conexión lógica con lo que precede o sigue, se remonta a los orígenes del pueblo y de la humanidad para mencionar y hacer elogio de hombres beneméritos de aquellas épocas remotas (v. 16-19). *Henoc*, de quien ya antes hizo referencia ²¹. Jose, que, con ocasión de su venta por parte de sus hermanos y su bajada a Egipto, vino a ser virrey de este país, señor de sus hermanos, y sustentó a su pueblo, que bajaba a Egipto en busca de provisiones en los años de hambre. Conforme a su deseo, cuyo cumplimiento hizo jurar a los hijos de Israel, sus restos fueron trasladados de Egipto a la tierra prometida y más tarde sepultados en Siquem ²². *Sern* fue el hijo primogénito de Noé; de él provienen los semitas, y, por tanto, los patriarcas del pueblo escogido, contándose, en consecuencia, entre los ascendientes del Mesías ²³. *Set*, hijo de Adán y Eva, nacido después de la muerte de Caín, heredó el espíritu de su hermano Abel y fue el padre de la generación patriarcal que se mantuvo fiel a Yahvé ²⁴. *Enós* es también digno de alabanza, pues fue el primero que comenzó a invocar el nombre de Yahvé, es decir, a darle culto público a Dios ²⁵. Pero sobrepasa, naturalmente, a todos en gloria *Adán*, salido inmediatamente de las manos de Dios y padre de todo el género humano.

1 1 Re 13:2. — 2 2 Re 22:1. — 3 2 Re 23:25. — 4 2 Re 21:2.20. — 5 2 Re 23; 2 Par 34 — 6 2 Par 34:14. — 7 1 Re 15:11-23; 22:43; 2 Re 12:3. — 8 71 17:3; 24:2. — 9 1 Re 15:14; 2 Par 16:7.12. — 10 2 Par 19:2. — 11 2 Par 20:33.37. — 12 2 Re 25; 2 Par 36:15-21; Jer25:9; 52:13. — 13 Jer i 5 — 14 Jer 1:10-11. — 15 Jer 15:10-20; 17:12-18; 18:18-23; 20,28-38; 37:14; 38:4. — 16 Ez 14:14.20. El texto griego da otra lección: Y él habló de "los enemigos" (de Dios) en el anuncio de un aguacero impetuoso y del bien que Dios reserva a quienes siguen las rectas sendas. Cf. Ez 13:13; 38:22; 39:25. El hebreo pudo confundir el nombre de Job:

'iyób, con enemigos: Oyéb. — 17 Ag 2:8.10. — 18 Cf. Jer 22:24; Ag 2:23; Gant 8:6. — 19 Ag 2:24. — 20 Neh 2:1-8; 2:17-18; 7:1-3. — 21 44:16. — 22 Gen 50:20; Ex 13:19; Jos 24:32. — 23 Gen 11:10-26. — 24 Gen 4:25. — 25 Gen 4:26. El texto griego lee, en lugar de y *Enós*, “entre los hombres.” Ha confundido *wé*nos* con *bé*nosh*.

50. Elogio de Simón, Sumo Sacerdote.

¹ Príncipe de sus hermanos y gloria de su pueblo fue Simón, hijo de Onías, sumo sacerdote. En su vida fue restaurada la casa y en sus días fue consolidado el templo. ² En su época fue cavado el estanque, depósito semejante al mar por la cantidad de sus aguas. ³ En sus días fue edificado el muro y torres de refuerzo como en palacio real. ⁴ Protegió a su pueblo contra los ladrones y aseguró su ciudad contra los enemigos. ⁵ Qué majestuoso cuando salía del santuario, cuando se adelantaba de detrás de la cortina! ⁶ Como la estrella de la mañana entre nubes, y como la luna llena en los días del plenilunio; y como el sol radiante sobre el templo del Altísimo, ⁸ y como el arco iris, que se aparece en las nubes; como flor entre el ramaje en los días primaverales, como azucena junto a la corriente de las aguas; como las flores del Líbano en los días de verano, ⁹ y como el incienso que arde sobre la ofrenda; como vaso de oro finamente trabajado ¹⁰ y enriquecido con piedras preciosas; ¹¹ como el verde olivo cargado de fruto, como ciprés que se alza hasta las nubes, cuando se ponía los ornamentos de su gloria y se vestía con las ropas suntuosas; ¹² cuando subía al altar majestuoso y hacía resplandecer los ámbitos del santuario; ¹³ cuando recibía de sus hermanos las porciones de la víctima y estaba en pie junto al fuego, rodeado de una corona de hijos, como renuevos de cedro en el monte Líbano. ¹⁴ Como sauces le rodeaban en su majestad todos los hijos de Aarón; ¹⁵ teniendo en sus manos las ofrendas del Señor, ante toda la congregación de Israel, hasta acabar el servicio del altar y acabar el sacrificio al Altísimo. ¹⁶ Tendía su mano a la libación y ofrecía la sangre de la vid, ¹⁷ y derramaba al pie del altar la sangre de olor agradable al Soberano Altísimo, ¹⁸ Tocaban entonces los hijos de Aarón las trompetas de metal laminado y levantaban un fuerte sonido para avisar que se hallaban ante el Altísimo. ¹⁹ Entonces todo el pueblo a una se apresuraba a caer rostro a tierra para adorar al Señor Altísimo, al Santo de Israel. ²⁰ Y los cantores hacían oír su voz y en el vasto templo resonaba la dulce melodía, ²¹ y clamaba todo el pueblo de la tierra orando ante el Misericordioso, hasta acabarse el servicio del altar y terminar el culto prescrito. ²² Entonces Simón, bajando, levantaba sus manos sobre la congregación de los hijos de Israel para dar con sus labios la bendición de parte de Dios y gloriarse en su nombre. ²³ De nuevo se postraban en tierra para recibir de él la bendición: ²⁴ Ahora bendecid al Señor, Dios de Israel, que hace maravillas en toda la tierra, que forma al hombre en el seno materno y le hace según su voluntad. ²⁵ Concédanos El la sabiduría del corazón y haga reinar la paz en nuestros días. ²⁶ Que su misericordia permanezca con Simón y mantenga firme el pacto de Fines. Que no sea roto el pacto con él ni con su descendencia por los días del cielo.

Un entusiasta y extenso elogio de Simón II, sumo sacerdote, pone fin a los panegíricos de hombres célebres en Israel. Ben Sirac conoció, sin duda, los hechos del pontífice y contempló con sus ojos las actuaciones sacerdotales en el templo, que debieron impresionarle grandemente.

Hecho prisionero Jonatán, sucesor de Judas Macabeo, Simón II, su hermano, asume la defensa del pueblo frente a Trifón, que tutelaba a Antíoco VI. Moviliza todos los hombres de

guerra y concluye los muros de Jerusalén, que queda fortificada toda en derredor 1. Trifón no pudo llegar a la ciudad, en cuya ciudadela resistían asediados los gentiles, debido a la resistencia que dondequiera que aparecía le presentaba Simón y a una nevada, por lo que se retira a su tierra 2. Simón, preparados sus guerreros, fortifica el monte del templo que está próximo a ella y da mayor altura a las murallas 3. El destronado rey Demetrio, que se alzó contra Trifón, viendo que los romanos consideraban como amigos a los judíos y queriendo contar con el apoyo de Simón, le confiere el sumo sacerdocio, otorgándole grandes honores 4. Los judíos y sacerdotes, a su vez, resuelven instituirlo caudillo de los judíos y sumo sacerdote por siempre, mientras no aparezca un profeta digno de fe 5. Durante toda su vida, toda la tierra de Judá disfrutó de paz y prosperidad. Simón restauró y consolidó el templo. Reconstruyó el gran pilón de bronce, que sostenían doce figuras, semejante al mar por sus grandes dimensiones6, depósito de agua para los servicios del templo. Construido por Salomón, fue destruido por los babilonios. Además de las obras encaminadas a la defensa de la ciudad, procuró defender el país de las incursiones de los samaritanos y seléu-cidas, encaminadas al saqueo y pillaje.

Pero hay en Simón algo todavía más admirable para Ben Sirac que el valiente guerrero o el hábil restaurador: la magnificencia con que, como sumo sacerdote, realizaba las funciones litúrgicas en el día de la Expiación, único día en que el sumo sacerdote entraba en el *sancta sanctorum*7. Hasta diez comparaciones (v.6-11) emplea Ben Sirac para poner ante nuestros ojos la impresión maravillosa que hacía sentir cuando, saliendo del santuario, se aparecía ante la multitud adornado de los ricos y majestuosos ornamentos sacerdotales. Su esplendor semejaba al *lucero de la mañana*, que, aureolado de nubes, hace más rico su esplendor; a *la luna* cuando majestuosa se pasea por los cielos en los días de plenilunio; *al sol* radiante de esplendor, a quien no se puede mirar directamente, sino sólo contemplar la proyección de sus rayos, que doran las paredes del templo; *al arco iris*, que con sus vivos colores surca majestuosamente el firmamento. La belleza de sus ornamentos recuerda la *flor* lozana entre el frondoso ramaje; *la azucena*, que se yerque fresca y encantadora junto a las aguas; *Zas flores del Líbano*, bañadas por los rayos brillantes del sol. Su majestuosidad evoca el *incienso*, que, depositado sobre el fuego, eleva una nube de humo al cielo; el *ciprés*, que quiere alcanzar con su copa las nubes. La riqueza de sus vestiduras recuerda un *vaso fino* adornado de piedras preciosas, y su vida virtuosa y benéfica, cargada de méritos ante Yahvé y su pueblo, recuerda el *olivo* cargado de frutos.

Solemne era también la subida majestuosa al altar de los holocaustos, ante la que los ámbitos del santuario parecían resplandecer como heridos por los rayos de su esplendor. Y digno de contemplarse el espectáculo que ofrecía Simón cuando se encontraba rodeado de los sacerdotes que le presentaban las víctimas del holocausto; revestidos también ellos de sus ornamentos sacerdotales, formaban en torno suyo como una corona de hijos que rodea al padre, semejando al cedro cercado de retoños8 o a una gran palmera, a quien hacen cortejo cantidad de palmas que arrancan de sus mismas raíces 9. Impresionante el momento de la libación del vino que el sumo sacerdote derramaba al pie del altar 10; era el momento en que los hijos de Aarón hacían resonar fuertemente las trompetas para recordar al pueblo que se hallaba en la presencia del Altísimo; entonces los cantores entonaban dulces melodías 12, mientras el pueblo, que había caído rostro en tierra en acto de adoración a Yahvé, elevaba su plegaria ante el Dios misericordioso, permaneciendo en su actitud de oración hasta terminadas las ceremonias del altar. Terminadas éstas, el sumo sacerdote, en un final lleno también de emoción, impartía su bendición al pueblo, que de nuevo se había postrado en tierra para recibirla. Era ésta la única en todo el año en que el pontífice de la antigua ley **pronunciaba el nombre de Yahvé**.

Concluye Ben Sirac su elogio a los padres del pueblo escogido con una exhortación a

bendecir a Dios, que dio a Israel tan grandes hombres, y a todo hombre la vida ya en el seno materno, bendición que viene a ser una acción de gracias que dispondrá a Dios a continuar por su parte bendiciendo al pueblo elegido. Implora para él la sabiduría, objeto principal del libro, que es inteligencia y cumplimiento de sus enseñanzas, y la paz para poder practicarlas con toda libertad. Añade en su oración una plegaria por la permanencia del pacto de Dios con Fines, de perpetuar en su descendencia el sacerdocio y la misericordia sobre Simón, que en sus días ostentaba el sumo sacerdocio. Probablemente Ben Sirac adivinaba los días turbulentos que se avecinaban. El sucesor de Simón II, Onías III, fue suplantado por Jasón, su hermano, hacia el 175, el cual lo fue tres años más tarde por Menelao, de la tribu de Benjamín, ajena al sacerdocio, que lo consiguió de Antíoco Epifanes. Onías moría después alevosamente, siendo él el último de su raza que poseyó el sumo pontificado, que pasó luego a los asmoneos ¹³.

Razas odiosas (50:27-28).

²⁷ Dos pueblos me son odiosos, y un tercero, que ni siquiera es pueblo: ²⁸ los que moran en la montaña de Seir y los filisteos y el pueblo necio que habita en Siquem.

A la bendición que implora para el pueblo israelita parece oponer Ben Sirac la de tres pueblos limítrofes que fueron sus más hostiles enemigos, dignos por lo mismo de castigo por parte de Yahvé. Tal vez hay en la mención de estos pueblos en este pasaje, que, si bien parece fuera de contexto, está atestiguado por todos los manuscritos y versiones, una plegaria implícita al Señor solicitando su protección frente a ellos. Los idumeos, descendientes de Esaú, ocupaban el territorio de Hebrón, al sur del mar Muerto. Enemigos tradicionales de Israel, fueron después de la cautividad los más encarnizados de todos ellos, y, por lo mismo, fueron objeto de maldición varias veces por parte de los profetas ¹⁴. Los *filisteos* eran otro pueblo tradicionalmente enemigo de Israel. Vencidos por David, conservaron siempre una sorda enemistad contra los hebreos. En sus regiones costeras triunfó plenamente la cultura helénica, que hizo de sus ciudades baluarte de paganismo, lo que añadió al odio y a sus prácticas idolátricas un nuevo título de aborrecimiento para los israelitas. Pero el pueblo más odioso a los judíos eran *los samaritanos*, que habitaban los montes de Efraím, con capital en Siquem. La enemistad se remonta a los orígenes mismos del pueblo samaritano, mezcla de los israelitas que quedaron en el país y los gentiles enviados allí por los asirios con el fin de ocupar el lugar de los deportados, lo que dio origen a diversas mezclas de prácticas de la Ley y prácticas paganas, que no pudieron ver con buenos ojos los judíos fieles a la Ley mosaica ¹⁵. La enemistad se acentuó al rehusar los judíos la colaboración ofrecida por los samaritanos para la reconstrucción del templo ¹⁶ y llegó al colmo al hacer los samaritanos del templo de Garizim el centro del culto cismático rival del de Jerusalén ¹⁷.

Epilogo (50:29-31).

²⁹ Doctrina sabia y sentencias prudentes consignó en este libro Jesús, hijo de Sirac, de Jerusalén, que derramó en él la sabiduría de su corazón. ³⁰ Dichoso el hombre que la medita; y el que la guarda en su corazón será sabio; ³¹ pues el que así haga triunfará en todo, porque el temor del Señor es su camino.

En estos versos se hace la presentación del autor, a quien ya conocemos: “Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirac,” como dice el T.H. Se consigna el elogio de las enseñanzas contenidas en su libro, llenas de sabiduría y prudencia; se concluye con una recomendación a su atenta meditación. Es verdaderamente dichoso quien las sigue, porque camina por la senda del temor de Dios, principio

de la verdadera sabiduría, que conduce a la felicidad. Podrá recorrer las tierras y surcar los mares, pues dondequiera le acompañará el favor de Yahvé, que hará prosperar sus caminos.

1 Mac 13:10. — 2 1 Mac 13:20-24. — 3 1 Mac 14:37. — 4 1 Mac 14:38-39. — 5 1 Mac 14:41-47. — 6 1 Re 7:23. — 7 Lev c.16. Cf. B. Celada, *El velo del Templo* Str. 50; GultBib 15 (1958) 109-12. — 8 Sal 128:3; Prov 17:6. — 9 Lev 23:40. — 10 Núm 15:5; 28:7-10.14; 2 Sam 23:26. — 11 Núm 10:2.10; 2 Par 7:6; 29:27. — 12 2 Par 29:28. — 13 2 Mac 4:34. Esta es, sin duda, la razón por la que el traductor griego suprimió en su versión el nombre de Simón e introdujo la súplica de liberación, concluyendo: *Que su misericordia permanezca fielmente con nosotros y que nos libre de nuestros días*. — 14 1 Mac 5:65; Ez 25:12-14; Abd 1:1-11; Mal 1:2-5; Sal 52; 138:7. — 15 2 Re 17:25-28. — 16 Esd 4:1-5. — 17 Jn 4:20.

51. Apéndice.

Consta de tres partes: Una “acción de gracias” de Ben Sirac al Señor por los muchos peligros de que le ha librado, que tiene gran parecido con el salmo 18 de David y su cántico de 2 Sam 22. Una “letanía,” tomada del texto hebreo, y que se halla inspirada en los salmos 117:1-4 y 136. Y un “poema” en que el autor explica cómo buscó desde su juventud, con esfuerzo y sacrificio, la sabiduría que el Señor le concedió, concluyendo con una exhortación final a su estudio.

Oración y acción de gracias (51:1-17).

¹ Te doy gracias, Señor y Rey mío; te alabaré, Dios de mi salud. ² Y confesaré tu nombre, porque has sido mi protector y mi socorro ³ y libraste mi cuerpo de la muerte, y mi pie del poder del sepulcro. Me libraste de la maledicencia pública, i del azote de la lengua calumniosa, y contra mis adversarios fuiste mi socorro. ⁴ Me libraste, según tu misericordia, del rechinamiento de los preparados a devorarme, ⁵ del poder de los que atentaban contra mi vida, de las muchas tribulaciones que me acosaban, ⁶ de la asfixia de las llamas que me envolvían, y en medio del fuego no me quemé. ⁷ Del profundo seno del sepulcro, de la lengua malvada, de los discursos embusteros, de las saetas de la lengua mentirosa. ⁸ Estaba mi alma al borde de la muerte, ⁹ y mi vida próxima al profundo sepulcro. ¹⁰ Me volví a todas partes, y no hallaba ayuda; miré buscando socorro humano, mas en vano. ¹¹ Pero me acordé, Señor, de tu misericordia, de tu antigua conducta, ¹² de que salvas a los que en ti esperan y los libras de todo mal. ¹³ Y alcé entonces mi voz y te rogué a las mismas puertas del sepulcro. ¹⁴ Y clamé al Señor Altísimo: “Señor, tú eres mi padre, el campeón de mi salud; no me abandones en el día de la tribulación, en el día de la ruina y de la devastación. ¹⁵ Alabaré continuamente tu nombre y en mi acción de gracias te cantaré.” Escuchó el Señor mi oración, ¹⁶ me salvó de la ruina y me sacó de todo mal. ¹⁷ Por esto te daré gracias y te alabaré, y bendeciré el nombre de Señor:

Comienza invocando a Yahvé, Señor y Rey 1, y alaba su poder y salvador, porque lo ha librado de muy graves peligros. Ciertas alusiones del libro permiten conjeturar que éstos tuvieron lugar durante sus viajes y estancia en el extranjero, tal vez en alguna corte ². El texto griego, que habla de calumnias falsas junto al rey ³, hace pensar que el odio de sus enemigos, descrito metafóricamente como *un rechinamiento de dientes* (v.4), tramó calumnias e intrigas ante el rey, que pusieron en muy serio peligro su vida y le hicieron pasar por tremendas tribulaciones, que simboliza con *el fuego y asfixia de las llamas* (v.6). La liturgia aplica este verso a los mártires que sufrieron la prueba del fuego, como San Lorenzo.

Abandonado a su suerte, sin alguien que le prestase apoyo humano, levanta su corazón a

Yahvé e implora renueve en él la conducta misericordiosa que ha observado con quienes en él confían⁴. En su oración le invoca como *Padre*, constatación de unas relaciones individuales más íntimas de los israelitas para con Dios, invocado antes más bien como padre del pueblo⁵, como su invencible *protector*, de cuyas manos nadie puede arrancar su vida si lo quiere salvar. Y constata que, librado de los peligros, alabará su poder y misericordia y bendecirá su nombre⁶. Yahvé libró a Ben Sirac de las asechanzas que le tendían sus enemigos, y él, en cumplimiento de su palabra, bendice a Yahvé y entona un himno de acción de gracias.

Discuten los autores si esta oración de acción de gracias ha de ser tomada en sentido individual, como expresión de los sentimientos de Ben Sirac, o en sentido colectivo, como si el sabio hablase en nombre del pueblo, como interpreta Rábano Mauro, Knabenbauer y otros. Nos parece más probable que Ben Sirac habla de sí mismo, refiriéndose a una época dramática de su vida, si bien los sentimientos expresados cuadran muy bien al pueblo de Israel, como también al nuevo pueblo de Dios, la Iglesia cristiana, sometidos uno y otra tantas veces a tribulaciones y liberados otras tantas por la mano misericordiosa de Dios. La liturgia cristiana aplica esta perícopa a las vírgenes mártires.

Himno de Acción de Gracias.

Alabad al Señor, porque es bueno, porque es eterna su misericordia. Alabad al Dios de las alabanzas, porque es eterna su misericordia. Alabad al Señor, escudo de Israel, porque es eterna su misericordia. Alabad al Criador del universo, porque es eterna su misericordia. Alabad al libertador de Israel, porque es eterna su misericordia. Alabad al que reúne los dispersos de Israel, porque es eterna su misericordia. Alabad al edificador de su ciudad y su santuario, porque es eterna su misericordia. Alabad al que hizo brotar el cuerno de la casa de David, porque es eterna su misericordia. Alabad al que eligió a los hijos de Sadoc para el sacerdocio, porque es eterna su misericordia. Alabad al escudo de Abraham, porque es eterna su misericordia. Alabad a la Roca de Isaac, porque es eterna su misericordia. Alabad al Fuerte de Jacob, porque es eterna su misericordia. Alabad al que eligió a Sión, porque es eterna su misericordia. Alabad al Rey de los reyes grandes, porque es eterna su misericordia y exaltó el cuerno de su pueblo para gloria de todos sus fieles, los hijos de Israel, el pueblo que a El se llega. ¡Aleluya!

Entre los v.1y y 18 se intercala este himno, que se encuentra solamente en el texto hebreo; falta en todas las versiones antiguas. Por ello discuten los autores sobre su autenticidad. La afirman Knabenbauer, Touzard⁷. La mayoría, con Spicq, Kears, la *Bib. de Jér.* la niegan, basándose en su inexplicable falta en las versiones griega y siríaca. Presenta todos los rasgos de una plegaria litúrgica de carácter judío, compuesta para la liturgia a base de referencias bíblicas⁸.

El autor reúne en este himno, inspirado en el salmo 136⁹, una serie de títulos inspirados todos ellos en los libros sagrados que resume la historia de la misericordiosa protección de Yahvé para con su pueblo, por lo que comienza proclamando a Yahvé digno de Alabanza por antonomasia, y repite en cada verso la alabanza a la misericordia divina.

Creador del universo, ha escogido entre todos los pueblos de la tierra, obra también de sus manos, a Israel, y ha sido desde los patriarcas hasta los días de Ben Sirac quien ha guardado y defendido su pueblo. El fue ya *escudo de Abraham*, como se lo prometió después de la liberación de Lot¹⁰, dispensando una especial protección sobre el santo patriarca; *roca de Isaac*, que aceptó con resignación el sacrificio que le hizo, figura de Cristo, y a quien prometió providencia

semejante ⁿ; *fuerte de Jacob*, a quien prometió su ayuda adondequiera que fuera ¹² y venció en su lucha con el ángel¹³.

Yahvé sacó a Israel, que se había formado pueblo numeroso en Egipto, de la esclavitud de los faraones, lo llevó a la tierra prometida ¹⁴ y lo hizo un pueblo poderoso bajo el reinado de David, que extendió los límites de Israel a términos nunca sobrepasados ¹⁵. Escogió para centro y capital de su reino teocrático a Sión ¹⁶, edificó su ciudad y su santuario por medio de los grandes reyes David y Salomón. Liberó de nuevo de la cautividad a los hijos de Judá deportados en Babilonia y reunió en la tierra prometida a los dispersos, reedificando la ciudad y el santuario ¹⁷. Yahvé, *rey de reyes*, expresión frecuente en el Talmud, ha exaltado a su pueblo escogido, concediéndole una gloria singular no otorgada a otros pueblos, por lo que merece, por su parte, todo honor y alabanza.

Celo del autor por la sabiduría (51:18-38).

¹⁸ Siendo yo joven y antes que me extraviase me di a buscar sinceramente la sabiduría. ¹⁹ En mi oración la pedí y hasta el fin la busqué. ²⁰ Floreció, maduró como racimo, y se regocijó en ella mi corazón, y caminé mi pie por senda llana, y desde mi juventud me abracé a la sabiduría. ²¹ Apliqué a ella mi oído y la recibí. ²² Y hallé para mí mucha ciencia e hice en ella grandes progresos. ²³ Me mostré reconocido al que me enseñó la sabiduría ²⁴ y me propuse obrar según ella; me esforcé por seguir el bien, y no me avergonzaré de ello, ²⁵ Mi alma se aficionó a ella y nunca le volveré el rostro. ²⁶ Extendí mis manos a lo alto y la hallé en toda su pureza. ²⁷ Jamás por la eternidad me apartaré de ella. ²⁸ Desde el principio adquirí por ella le inteligencia, y por eso no la abandonaré jamás. ²⁹ Mis entrañas se encendían contemplándola, y por eso la adquirí y la tuve por bella adquisición. ³⁰ El Señor me dio en recompensa el don de la palabra, y con ella le alabaré. ³¹ Acercaos a mí los que carecéis de instrucción y frecuentad mi escuela. ³² ¿Hasta cuándo habréis de carecer de este bien, y vuestras almas han de tener sed? ³³ Yo abro mi boca y hablo para comunicaros de balde la sabiduría* ³⁴ Inclínad a su yugo vuestro cuello, y vuestra alma reciba la instrucción. Cerca está de quien la desea, y el que se entrega a ella la hallará. ³⁵ Ved con vuestros ojos cuan poco me he fatigado yo, y hallé en ella gran descanso. ³⁶ Oíd mis instrucciones cuanto más podáis, y la adquiriréis sin oro ni plata. ³⁷ Alégrese de mi enseñanza vuestra alma, y no tendréis que avergonzaros al oír mi canto. ³⁸ Haced vuestra obra a tiempo, y en su día el Señor os dará la recompensa.

Concluye el último capítulo con un poema alfabético, como el libro de los Proverbios, en que el autor refiere sus esfuerzos por alcanzar la sabiduría, presenta los frutos por ella obtenidos e invita a todos a escuchar sus enseñanzas, con las que obtendrán idénticos beneficios. El texto hebreo deja mucho que desear, y los manuscritos dan un texto defectuoso; difiere mucho del griego y tiene muchas semejanzas con el siríaco. El contenido, que se encuentra ya en otras partes del libro ¹⁸; los *hapax*, locuciones y construcciones numerosas (25 en 21 versos) que no se encuentran en el libro, tal vez el deseo también de contrarrestar el pesimismo de los primeros capítulos de Cohelet¹⁹, ha hecho incluso pensar a algunos que un epiloguista, no contento con la breve conclusión de 50:29-31, añadió ésta, más amplia.

Siendo aún joven, antes de que su mente se perdiese en vanas filosofías y su corazón se extraviase por las sendas del pecado — ¡preciosa advertencia sobre la edad a que debe comenzar la educación! —, el autor se dio a la adquisición de la sabiduría. **Su primer paso fue la oración**

a Dios. La sabiduría es un don suyo, y la otorga a quienes se la piden con humildad y un corazón sincero. Fue la actitud sabiamente observada por Salomón²⁰. A su oración unió el esfuerzo personal, aplicando su oído a las enseñanzas de la sabiduría, no escatimando trabajo por su adquisición y procurando la práctica de aquéllas a medida que las iba aprendiendo, pues la virtud — y ésta es la auténtica sabiduría — no se aprende con especulaciones teóricas, sino con el ejercicio de la misma²¹. Dios oyó su oración y premió sus esfuerzos otorgándole la sabiduría. El autor, al comprender su encanto y percibir sus beneficios, ha quedado de tal modo prendado de tan bella adquisición, que nadie lo podrá ya separar de su compañía. Todo ello ha provocado en él un triple sentimiento: un agradecimiento profundo a Dios, que le otorgó la sabiduría, la decisión firme de llevar siempre a la práctica las enseñanzas aprendidas, una profunda alegría y emoción profunda **porque ha encontrado la verdadera felicidad.**

Ben Sirac recibió, además, como recompensa, la facultad de expresar con acierto y elocuencia la sabiduría aprendida (v.30)²², por lo que se ha decidido a alabar con ella a Dios, haciendo a los demás partícipes de la sabiduría que le ha sido comunicada a él. Y así hace una invitación a aprender y poner en práctica sus enseñanzas, bien sea con la lectura y estudio de su libro, bien en su propia casa, conforme a la práctica que se desarrolló después del destierro, de enseñar los doctores a sus alumnos en su propio hogar, que se convertía por lo mismo en “casa de instrucción,” *bet hammidrash*. No les será preciso poseer riquezas, pues que la sabiduría no se compra con dinero²³, y era costumbre de los escribas no exigirlo por sus lecciones sobre el texto sagrado. Ni es necesario un gran esfuerzo para alcanzarla; supone, sí, lucha y vencimiento al principio²⁴; pero, cuando se han percibido los frutos, todo se considera pequeño y por bien empleado. Lo confirma el autor con su propio ejemplo. Lo que hace falta es sentir un deseo ardiente por tan inmenso bien, buena voluntad²⁵ y someterse **con gusto a la disciplina u observancia de los mandamientos**²⁶. Quien siente aquélla y pone en práctica éstos verá saciada su sed, porque la sabiduría está cerca y como ofreciéndose a todos los hombres, pues tiene sus delicias en estar con ellos²⁷. La Sabiduría encarnada invitaría a acercarse a ella a cuantos tuvieran sed, prometiéndoles una fuente de aguas vivas que saltaría hasta la vida eterna²⁸.

Con una última y más apremiante exhortación y una doble promesa concluye el libro. La exhortación a aprender las enseñanzas de la sabiduría en el libro o en la “escuela de instrucción” y a practicarlas a su debido tiempo, comenzando en la juventud y continuando durante toda la vida. La promesa de los “frutos” que describen continuamente los sapienciales²⁹, simbolizados aquí en los más preciosos metales, que, materialmente considerados, son casi siempre también fruto de la habilidad, prudencia y tenacidad, compañeras de la sabiduría. Y la recompensa por parte de Dios, que puede referirse a la recompensa individual o a la del juicio final³⁰. El autor la afirma con la indeterminación de los libros sapienciales. Tiene conciencia cierta de ella, pero ignora el modo como se realizará, dado que los premios y castigos de esta vida no responden siempre a la virtud y al pecado. Así, Ben Sirac concluye, como el autor de Proverbios y Cohelet, con la añoranza de nuevas revelaciones que se encuentran ya en el libro de la Sabiduría que le sigue cronológicamente.

Una adición del T.H., no auténtica, y en la que el nombre de Simeón es una interpolación, recoge los sentimientos de alabanza a Yahvé de la última parte del Eclesiástico:

Bendito sea el Señor siempre y alabado sea su nombre por todas las generaciones. Hasta aquí las palabras de Simeón, hijo de Jesús, llamado Ben Sirac. La sabiduría de Simeón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirac. Bendito sea el nombre del Señor ahora y siempre por la eternidad.

1 2 Mac 1:24; Sal 145:1. — 2 34:12-13; 39:4-5. — 3 El texto griego dice: ⁵ de las entrañas de las profundidades del hades y de la lengua impura y de la palabra mentirosa: ⁶ calumnia de una lengua injusta junto al rey. — 4 Is 59:16; 63:5; Sal 121:7. — 5 Sal 23:1-4; 89:27. — 6 Prov 18:10. — 7 Touzard, RB (1900) 52. — 8 Cf. la plegaria judía de las Dieciocho bendiciones', TH. Vargha, De Psalmo hebraico Ecclesiastici LI: Antón (1935) sss. — 9 Cf. además Sal 115:9-11; Dan 3:52-90. — 10 Gen 15:1. — 11 Gen 26:3. — 12 Gen 28:15. — 13 Gen 32:24-32. — 14 Is43:1; 44:6; 49:7- — 15 47:6; Ez 29:21; Sal 132:17. — 16 Sal 132:13. — 17 Is 44:28; Sal 147:2. — 18 Cf. 6:18-37; 14:22; 15:10. — 19 Compara Ecl 1:13-18 con Eclo 51:18-30; 2:8 con 51:31.36; 2:11.13 con 51:22-23. — 20 1 Re 3:6-9; Sab 7:7; 8:19; 9:18. — 21 El texto hebreo añade al v.25: Mí mam abrió su puerta, entré y miré fijamente sobre ella. — 22 Cf. 24:31-37; 37:19-26; 39:1-12. — 23 Prov 4:7; 17:16; cf. Is 55:1-4. — 24 4:19; 6:23-26. — 25 7:13- — 26 6:24-29; Mt 11:29-30. — 27 Prov 8:1-11.31; Sab 6:13-17. — ²⁸ Jn4,i3- — ²⁹ Prov 3:13-15; 8:10-21; Sab 7:7-12. — ³⁰ Ecl 12:24.

Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga

Parte Va

Evangelios.

Por Manuel de Tuya, O. P.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

Adaptacion Pedagógica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

Evangelio de San Mateo.

Introducción.

Datos biográficos. El autor del primer evangelio. Lengua del Evangelio primitivo. Fecha de composición. La versión griega del texto aramaico. Destinatarios. Finalidad. Evangelio del Mesías. Evangelio del Reino. Evangelio eclesial. Evangelio sistemático.

Capítulo 1.

La “genealogía” de Cristo, 1:1-17. El “modo sobrenatural” de la concepción de Cristo, 1:18-25. Angustias de san José, 1:18-21. La Profecía del Emmanuel, 1:22-23. José Acepta la Paternidad “Legal” de Jesús, 1:24-25.

Capítulo 2.

La visita de los Magos, 2:1-12. La huida a Egipto y matanza de niños en Belén, 2:13-18. La huida a Egipto, 2:13-15. El retorno a Nazaret, 2:19-23. Historia y “midrash” en los capítulos 1-2 de Mateo. ¿Qué Influjo han podido tener todos estos factores en el relato de Mt? El tema del c.2 de Mt.

Capítulo 3.

La predicación del Bautista preparando a Israel a la recepción del Mesías. 3:1-12 (Mc 1:1-8; Lc 3:1-18; Jn 1:19-36). Con este capítulo comienza la vida “pública” de Cristo. El Escenario. Descripción del Bautista. El oficio del Bautista. La Predicación “Escatológica” del Bautista. El bautista proclama la excelsa dignidad del Mesías sobre él. El bautismo de Cristo por el Bautista, 3:13-17 (Mc. 1:9-11; Lc 3:21-22; Jn 1:32-34). El hecho del bautismo. El modo descriptivo del mismo. Los elementos de los relatos.

Capítulo 4.

La tentación de Cristo en el desierto, 4:1-11 (Mc L:12-13; Lc 4:1-13). Origen y finalidad de estas tentaciones. Vuelta de Jesucristo a Galilea, 4:12-17 (Mc 1:14.-15; Lc 4:14-15). Llamamiento de los primeros discípulos, 4:18-22. (Mc 1:16-20; Lc 5:1-11). Jesucristo predica y cura en Galilea, 4:23-25 (Mc. 1:39).

Capítulo 5.

Introducción, 5:1-2. Las “bienaventuranzas,” 5:5-72 (Lc 6:20-23). Bienaventurados los pobres de espíritu, (Lc 6:20). Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran (Lc 6:21). Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (Lc 6:21). Bienaventurados los misericordiosos. Bienaventurados los puros de corazón. Bienaventurados los Hacedores de Paz. Bienaventurados los que padecen persecución por la Justicia, Porque de Ellos es el Reino de los Cielos. Oficio de los discípulos, 5:13-16 (Mc 9:50; 4:21; Lc 14:34-35; 8:16; 11:33). Jesús y la Ley antigua, 5:17-20. Valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo, 5:21-26. Valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo, 5:27-30 (Mc 9:42-48). Condenación del divorcio, 5:31-32 (Mt 19:3-9; Mc. 10:2-12; Lc 16:18). Valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo, 5:33-37. La “ley del tali3n” ante la moral cristiana, 5:38-42 (Lc 6:29-30). El amor cristiano a los enemigos, 5:43-48.

Capítulo 6.

Doctrina general sobre la rectitud de intenci3n, 6:1. Modo cristiano de practicar la limosna, 6:2-4. Modo cristiano de hacer oraci3n, el “Pater noster,” 6:5-15 (Lc 11:24). El “Pater noster,” 6:9-13 (Lc 11:25-26). Introducci3n: “Captatio benevolentiae” (v.9, Lc 11:2). Peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10). Peticiones relativas a los hombres (v. 11-13). Modo cristiano de ayunar, 6:16-18. La actitud ante las cosas temporales, 6:19-24 (Lc 11:34-36; 12:33-34). Confianza en la Providencia, 6:25-34 (Lc 12:22-31).

Capítulo 7.

No se ha de juzgar a los otros, 7:7-5 (Lc 6:37-42). No profanar las cosas santas, 7:6. Eficacia de la oraci3n, 7:7-77 (Lc 11:9-13). “La regla de oro” de la caridad, 7:12 (Lc 6:31). Los dos caminos y las dos puertas, 7:13-14 (Lc. 13:23-24). Los falsos profetas, 7:15-20 (Mt 3:10; 12:33-35;. Lc 6:43-45). La sabiduría del verdadero discipulo, 7:21-27 (Lc. 6:47-49; 13:25-27). La Doctrina Sobre la Verdadera Sabiduría (v.21-23). Confirmaci3n e ilustraci3n parab3lica de esta enseñanza (v.24-27). Reacci3n de las turbas ante estos discursos, 7:28-29.

Capítulo 8.

Curaci3n de un leproso, 8:1-4 (Mc 1:40-45; Lc. 5:12-16). Curaci3n del siervo del centuri3n, 8:5-13 (Lc 7:2.-10; cf. Jn 4:46-53). Curaci3n de la suegra de Pedro, 8:14-15 (Mc. 1:29-31; Lc 4:38-39). Curaci3n de muchos, 8:16-17 (Mc 1:32-34; Lc. 4:40-41). Condiciones de los seguidores de Jes3s, 8:18-22. (Lc 9:57-62). Primer ofrecimiento a seguirle. El Título de “Hijo del Hombre.” ¿Cuál es el sentido de esta expresi3n en labios de Cristo? Segundo ofrecimiento a seguirle. Calma una tempestad en el mar, 8:23-27 (Mc 4:35-40; Lc 8:22-25). Curaci3n de dos endemoniados, 8:28-34 (Mc 5:1.-20; Lc 8:26-39).

Capítulo 9.

Curaci3n de un paralítico, 9:1-8 (Mc 2:1-12; Lc. 5:17-26). Vocaci3n de Mateo y banquete con “pecadores.” 9:9-13 (Mc 2:13-17; Lc 5:27-32). Cristo en un Banquete de “Pecadores” (v.10-13). Discusi3n sobre el ayuno, 9:14-17 (Mc 2:18-22;. Lc 5:33-39). Curaci3n de la hemorroisa y resurrecci3n de una niña, 9:18-26 (Mc 5:21-43; Lc 8:40-56). Cf. *Comentario a Mc 5:21-43*. Curaci3n de dos ciegos, 9:27-31. Curaci3n de un “endemoniado” mudo, 9:32-34 (Mt 12:24-30; Mc 3:22-30; Lc 11:14-26). Cf. *Comentario a Mt 12:24-30*. Actividad misional de Cristo, 9:35-38 (Mt c.10; Mc 6:7-13; Lc 9:1-6).

Capítulo 10.

La lista de los apóstoles, 10:1-4 (Mc 3:14-19; 6:7; Lc 6:13-16; 9:1; Act 1:13). Instrucción y poder dados a los apóstoles, 10:5-15 (Mc 6:8-11; Lc 9:2-5; 10:3-11). 1) Cristo les Confiere Poder sobre los “Espíritus” y las Enfermedades (Mc 6:7-13; Lc 9:1-2). 2) Misión Limitada a Palestina (v.5). 3) El tema de su predicación (v.7 = Lc 9:2; Mc 6:12). 4) pobreza misional (v.9-15, Mc 6:8-11, Lc 9:3.5). El hospedaje del apóstol (v.11-15, Mc 6:10-11, Lc. 9:4-5). Nueva instrucción a los apóstoles, 10:16-42 (Mt 24:9-13; Mc 13:9-13; Lc 12:2.9-11; 14:26-27; 21:12-19). La Persecución Contra los Apóstoles (v. 16-23, Mc 13:9-13; Lc 3:10; 21:12-18). La Asistencia que Tendrán del Espíritu Santo (v. 19-20, Mc 13:11; Lc 12:11-12; 21:14-15). Motivos para tener Optimismo y Deponer el “Temor” (v.24-33, Lc 12:2-9). Exigencia del supremo amor a Cristo (v. 34-39, Lc. 12:51-53; 14:25-27; 17:33). Premio del que recibe al apóstol (v.40-42).

Capítulo 11.

Introducción. El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo, 11:2-6 (Lc 7:18-23). Cristo confirma la grandeza y misión del Bautista, 11:7-15 (Lc 7:24-30; 16:16). La Expectación Creada en Israel por el Bautista (v.7-9). El Bautista es el precursor anunciado por Malaquías (v. 10). Cristo da la Valoración Exacta de la Misión del Bautista (v.11-15). Censura a la generación contemporánea, 11:16-19 (Lc 7:31-35). Se anuncia el castigo de varias ciudades, 11:20-24 (Lc 10:13-15). Cristo proclama la fe como don del Padre y revela Su Naturaleza, 11:25-27 (Lc 10:21-22). Invitación a venir a El, 11:28-30.

Capítulo 12.

Con ocasión de una cuestión sabática, 12:1-8 (Mc 2:23-33; Lc 6:1-5). El Precepto del Reposo Sabático Tiene Excepciones. Cristo Se Presenta como Superior al Templo. B). Segunda “Cuestión Sabática” a Causa de Curar la Mano de un Hombre, 12:9-14 (Mc 3:1-6; Lc 6:6-11). La Obra Benéfica de Cristo: Su Mansedumbre y Humildad Predichas por Isaías, 12:15-21 (Mc 3:7-12). Calumnia de los Fariseos Contra Cristo 12:22-30 (Mc 3:22-27; Lc 11:14-26). El Milagro. La Calumniosa Maldad contra Cristo (Mc 3:22-27; Lc 11:15-20). El “Pecado Contra el Espíritu Santo” (Mc 3:28-30; Lc 12:10, 12:31-32). Las malas obras de fariseos, 12:33-37 (cf. Mt 7:16-20; Lc 6:43-44). Amenaza contra la generación presente 12:38-45 (Mt 16:4; Mc 8:11-12; Lc 11:29-32). La familia de Jesús, 12:46-50 (Mc 3:31-35; Lc 8:9-21).

Capítulo 13.

Parábola del sembrador, 13:1-9 (Mc 4:1-9; Lc 8:4-8). Razón de las parábolas, 13:10-17 (Mc 4:10-12; Lc. 8:9-10). Explicación de la parábola del sembrador, 13:18-23 (Mc 4:13-20; Lc 8:11-15). Parábola de la Cizaña, 13:24-30. Parábola del grano de mostaza, 13:31-32 (Mc. 4:30-32; Lc 13:18-19). Parábola del fermento, 13:33 (Lc 13:20-21). Reflexión del evangelista, 13:34-35 (Mc 4:33-34). Explicación de la parábola de la cizaña, 13:36-43. Parábola del tesoro, 13:44. Parábola de la perla, 13:45-46. Parábola de la red, 13:47-50. 1) Conclusión de las parábolas, 13:51-52. 11) Jesús, en su tierra. Los “hermanos de Jesús,” 13:53-58 (Mc 6:3; 3:32).

Capítulo 14.

Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús, 14:1-2 (Mc 6:14-16; Lc 9:7-9). La muerte del Bautista, 14:3-12 (Mc 6:17-29; Lc. 3:19-20). c) Primera multiplicación de los panes, 14:13-21 (Mc 6:30-46; Lc 10:17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Jn 6:1-15. Jesús camina sobre las aguas, 14:22-33 (Mc 6:45-52; Jn 6:16-21). Jesús hace curaciones en la región de Genesaret, 14:34-36 (Mc 6:53-56).

Capítulo 15.

Disputa con los fariseos y enseñanza sobre la verdadera pureza, 15:2-20 (Mc 7:12-23). Curación de la hija de una mujer cananea, 15:21-28 (Mc 7:25-30). Diversas curaciones cerca de Galilea, 15:29-31 (Mc 7:31-37). Segunda multiplicación de los panes, 15:32-39 (Mc 8:1-9).

Capítulo 16.

Petición de los fariseos de una señal del Cielo, 16:1-4 (Mc 8:11-13). El “fermento” de los fariseos y saduceos, 16:5-12 (Mc 8:14-21). La confesión de Pedro en Cesárea, 16:13-20 (Mc 8:27-30; Lc 9:18-21). La interrogación y respuesta de Pedro. Primer anuncio de la pasión, 16:21-23 (Mc 8:31-33; Lc 9:22). Condiciones para seguir a Cristo, 16:24-27 (Mc 8:34-35; Lc 9:23-26). Anuncio de la venida del Reino, 16:28 (Mc 9:1; Lc 9:27).

Capítulo 17.

La transfiguración de Jesús, 17:1-8 (Mc 9:2-13; Lc 9:26-36). La cuestión de Elías, 17:9-13 (Mc 9:11-13). La curación de un niño lunático, 17:14-21 (Mc 9:14-29; Lc 9:37-43). Segundo anuncio de la Pasión, 17:22-23 (Mc 9:30-32; Lc 9:43). El tributo pagado, 17:24-27.

Capítulo 18.

El más grande en el Reino de los cielos, 18:1-5 (Mc 9:33-37; Lc 9:46-48). Gravedad del escándalo, 18:6-9 (Mc 9:42-48; Lc 9:49-50). Dignidad de los niños, 18:10-11. El amor salvífico del Padre por los pequeños, 18:12-14 (Lc 15:3-7). La corrección fraterna, 18:15-17 (Lc 17:3). Los poderes de la Iglesia, 18:18. La oración colectiva, 18:19-20. El perdón de las ofensas, 18:21-35.

Capítulo 19.

Pequeña indicación geográfica y milagrosa, 19:1-2 (Mc 1:1; Lc 16:18). La indisolubilidad del matrimonio, 19:3-9 (Mc 10:2-12; Mt 5:31-32; Lc 16:18). La guarda voluntaria de la continencia, 19:10-12. Jesús bendice a los niños, 19:13-15 (Mc 10:13-16; Lc 18:15-17). El peligro de las riquezas, 19:16-26 (Mc 10:17-27; Lc 18:18-27). El premio del desprendimiento apostólico, 19:27-30 (Mc 10:28-30; Lc 18:28-30).

Capítulo 20.

Parábola de los obreros enviados a la viña, 20:1-16. Tercer anuncio de la pasión, 20:17-19 (Mc 10:32-34; Lc 18:31-34). La petición de la mujer del Zebedeo, 20:20-23 (Mc 10:35-45). Protesta de los apóstoles y lección de servidumbre, 20:24-28 (Mc 10:41-45; cf. Lc 22:24-30). Curación de dos ciegos, 20:29-34 (Mc 10:46-52; Lc 18:35-43; cf. Mt 9:27-31).

Capítulo 21.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 21:1-11 (Mc 11:1-10; Lc 19:29-40; Jn 12:12-18). La purificación del Templo, 21:12-13 (Mc 15:15-19; Lc 19:39; Jn 2:13-22). Curación y aclamaciones en el Templo, 21:14-17. La maldición de la higuera, 21:18-20 (Mc 11:12-21). El poder de la fe, 21:21-22 (Mc 11:21-23). Los Poderes de Jesús, 21:23-27 (Mc 11:27-33; Lc 20:1-8). Parábola de los dos hijos, 21:28-32. Parábola de los viñadores homicidas, 21:32-46 (Mc 12:1-12; Lc 20:9-19).

Capítulo 22.

Parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, 22:1-14 (Lc 14:16-24). Contenido doctrinal de estas alegorías. Sentencia doctrinal final (v.14). Sentido primitivo de esta alegoría. Pago de los Tributos, 22:15-22 (Mc 12:13-17; Lc 20:20-26). La resurrección de los muertos, 22:23-33 (Mc 12:18-27; Lc 20:27-40). El primer mandamiento de la Ley,

22:34-40 (Mc 12:28-34; Lc 10:25-27). Cuestión sobre el origen del Mesías, 22:41-46 (Mc 12:35-37; Lc 20:41-44).

Capítulo 23.

Se describe el carácter de los fariseos y se exhorta a huirles, 23:1-12. Siete anatemas contra los fariseos, 23:13-33 (Lc 11:44-52). Predicción del castigo de los escribas y fariseos, 23:32-39 (Lc 13:34-35). Introducción. El Vaticinio Sobre el Castigo de los Fariseos y de Jerusalén.

Capítulo 24.

Ocasión de pronunciarse el discurso, 24:1-3 (Mc 13:1-2; Lc 21:5-6). Señales dolorosas precursoras, 24:4-14 (Mc 13:5-13; Lc 21:8-11). La gran tribulación, 24:15-31 (Mc 13:14-27; Lc 21:20-28). 1) Señales de la Ruina de Jerusalén, 24:15-22 (Mc 13:14-20; Lc 21:20-24). 2) señales de la venida de Cristo, 24:23-28 (Mc. 13:21-23). 3) La Venida del Hijo del Hombre, 24:29-31 (Mc 13:24-27; Lc 21:25-28). Parábola de la higuera, 24:32-41 (Mc 13:28-32; Lc 21:29-33). Necesidad de vigilar, 24:42-51 (Mc 13:33-37; Lc 21:34-36).

Capítulo 25.

Parábola de las Diez vírgenes, 25:1-13. Parábola de los Talentos, 25:14-30. El juicio final, 25:31-46.

Capítulo 26.

El Sanedrín acuerda condenar a Cristo, 26:1-5 (Mc 14:1-2; Lc 22:1-2; Jn 11:45-53). La unción en Betaña, 26:6-13 (Mc 14:3-9; Jn 12:1-8). El pacto traidor de Judas, 26:14-16 (Mc 14:10-11; Lc 22:3-6). Preparación para la cena pascual, 26:17-25 (Mc 14:12-21; Lc 22:7-13; Jn 13:21-30). Comienzo de la Cena Pascual. Institución de la Eucaristía, 26:26-29 (Mc 14:26-26; Lc 22:19-20). Predicciones a los apóstoles, 26:30-35 (Mc 14:26-31; Lc 22:31-32; Jn 13:36-38). Cristo en Getsemaní, 26:36-46 (Mc 14:32-42; Lc. 22:40-46). Prisión de Cristo, 26:47-56 (Mc 14:43-52; Lc 22:47-53; Jn 18:1-12). El proceso ante el Sanedrín, 26:57-68 (Mc 14:53-65; Lc 22:54-65; Jn 18:12-24). Escena de injurias. Las negaciones de Pedro, 26:69-75 (Mc. 14:66-72; Lc 22:55-62; Jn 18:15-25).

Capítulo 27.

Cristo es conducido a Pilato, 27:1-2 (Mc 15:1; Lc 22:66-71; 23:1; Jn 18:28). Final desastroso de Judas, 27:3-10 (Act 1:18-19). Proceso ante Pilato, 27:11-26 (Mc 15:2.-15; Lc 23:2-25; Jn 18:28-40). Flagelación y escena de burla, 27:27-31 (Mc 15:15; 16:1-20; Lc 23:32; Jn 19:1-3). Vía Dolorosa y crucifixión, 27:32-44 (Mc 15:21-32; Lc 23:26-43; Jn 19:16-24). La Muerte de Cristo, 27:45-56 (Mc 15:37-41; Lc 23:44-49; Jn 19:28-30). Sepultura de Cristo, 27:57-66 (Mc 15:42-47; Lc 23:50-56; Jn 19:31-42).

Capítulo 28.

La visita de las mujeres al sepulcro, 28:1-7 (Mc 16:1-11; Lc 24:1-11; Jn 20:1-2). La aparición de Cristo resucitado a las mujeres, 28:8-10 (Mc 16:8; Lc 24:9). Los sanedrítas se enteran de la resurrección de Cristo, 28:11-15. Aparición de Cristo resucitado en Galilea, 28:16-20 (Mc 16:15-18). Cuatro enseñanzas de Cristo (v. 16-20).

Evangelio de San Marcos.

Introducción.

La Persona del Autor. Marcos, autor del segundo Evangelio. Análisis interno del libro. Fecha de composición. Destinatarios. Finalidad. El “secreto mesiánico.” El Evangelio de Marcos y sus fuentes. El “paulinismo” de Marcos. Algunos elementos literarios de redacción. Esquema evangélico de Mc.

Capítulo 1.

La Misión del Bautista, 1:1-8 (Mt 3:1-12; Lc 3:1-17; Jn 1:19-36). El bautismo de Cristo. 1:9-11 (Mt 3:13-17; Lc 3:21-22). La “tentación” de Cristo en el desierto. 1:12-13. (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13). Cristo comienza su predicación, 1:14-15 (Mt 4:12-17; Lc 4:14-15). Vocación de los primeros discípulos, 1:16-20. (Mt 4:18-22). Curación en la sinagoga de Cafarnaúm, 1:21-28 (Lc 4:31-37). Curación de la suegra de Pedro, 1:29-31 (Mt 8:14-15; Lc 4:38-39). Curaciones múltiples, 1:32-39 (Mt 8:16-17; 4:23; Lc 4:40-44). Curación de un leproso, 1:40-45 (Mt 8:2-4; Lc 5:12-16).

Capítulo 2.

Curación de un paralítico, 2:1-12 (Mt 9:2-8; Lc 5:17-26). Vocación de Leví, 2:13-17 (Mt 9:9-13; Lc 5:27-32). Cuestiones sobre el ayuno, 2:18-22 (Mt 9:14-17; Lc 5:32-39). Defensa de los discípulos por una “obra” hecha en sábado, 2:23-28 (Mt 12:1-8; Lc 6:1-5). Cf. Comentario a Mt 12:1-8.

Capítulo 3.

Curación en sábado del hombre “de la mano seca,” 3:1-6 (Mt 12:9-14; Lc 6:6-11). Cf. Comentario a Mt 12:9-14. Las multitudes siguen a Cristo, 3:7-12 (Mt 4:24-25; 12:15-16; Lc 6:17-19). Elección de los Doce, 3:13-19 (Mt 10:1-4; Lc 6:12-16). Juicio desfavorable de las gentes. 3:20-21. Calumnia de los escribas y su refutación, 3:22-30. (Mt 12:22-32; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:22-29. Las dos “familias” de Cristo. 3:31-35 (Mt 12:46-50; Lc 8:19-21). Cf. Comentario a Mt 12:46-50.

Capítulo 4.

Parábola del sembrador, 4:1-20 (Mt 13:1-9.18-23; Lc 8:4-8.11-15). Parábola de la lámpara, 4:21-23 (Mt 5:15; Lc 8:16-18). Parábola de la medida, 4:24-25 (Mt 7:2; Lc 6:38). Parábola de la semilla que crece por sí misma, 4:26-29. Parábola del grano de mostaza, 4:30-32 (Mt 13:31-32; Lc 13:18-19). Conclusión sobre las parábolas. 4:33-34 (Mt. 13:10-17.34.35). La tempestad calmada, 4:35-41 (Mt 8:18; 23-27; Lc 8:22-25).

Capítulo 5.

Curación de un poseso, 5:1-20 (Mt 8:28-34; Lc 8:26-39). Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa, 5:21-43 (Mt 9:18-26; Lc 8:40-56).

Capítulo 6.

Cristo en Nazaret, 6:1-6 (Mt 13:53-58; Lc 4:16-30). La misión de los apóstoles, 6:6-13 (Mt 10:1-42; Lc 9:1-6-10). Juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del. Bautista. 6:14-29 (Mt 14:1-12; Lc 9:7-9). Cf. Comentario a Mt 14:1-12. Retorno misional de los apóstoles y multiplicación de los panes. 6:30-44 (Mt 14:13-21; Lc 9:10-17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Mt 14:13-21. Cristo camina sobre el mar. 6:45-52 (Mt 14:22-33; Jn 6:16-21). Curaciones en la región de Genesaret. 6:53-56. (Mt 14:34-36).

Capítulo 7.

Discusión sobre las tradiciones rabínicas. 7:1-13 (Mt 15:1-20). La verdadera pureza. 7:14-23 (Mt 15:10-20). Curación de la hija de una siró-fenicia. 7:24-30 (Mt 15:21-28). Volviendo a Galilea, cura a un sordomudo. 7:31-37.

Capítulo 8.

Segunda multiplicación de los panes. 8:1-9 (Mt. 15:32-38). Los fariseos piden un prodigio del cielo, 8:10-13. (Mt 16:1-4; Lc 11:29-30). La “levadura” de los fariseos y de Herodes. 8:14-21 (Mt 16:5-12). Curación de un ciego, 8:22-26. La confesión de Pedro en Cesárea. 8:27-30 (Mt 16:13-20; Lc 9:18-21). Primera Predicción de Su Muerte. 9:31-33 (Mt 16:21-23; Lc 9:22). Condiciones para seguir a Cristo. 8:34-38 (Mt. 16:24-28; Lc 9:25-27).

Capítulo 9.

La Transfiguración. 9:1-13 (Mt 17:1-13; Lc 9:28-36). La Curación de un epiléptico. 9:14-29 (Mt 17:14-20; Lc 9:37-43). Segunda Predicción de Su muerte. 9:30-32 (Mt 17:21-31; Lc 9:44-45). Quién sea el mayor. 9:33-37 (Mt 18:1-5; Lc 9:46-48). La Invocación del nombre de Jesús. 9:38-40 (Mt 12:30; Lc 9:49-50). Caridad y escándalo. 9:41-50 (Mt 18:6-9).

Capítulo 10.

La Cuestión del Divorcio. 10:1-12 (Mt 19:1-12). Jesús Bendice a los Niños. 10:13-16 (Mt 19:13-15; Lc 18:15-17). Peligro de las Riquezas. 10:17-27 (Mt 19:16-26; Lc 18:18-28). Premio a lo que se renuncia por Cristo. 10:28-31 (Mt 19:27-30; Lc 18:28-30). Tercera predicción de Su muerte. 10:32-34 (Mt 20:17-19; Lc 18:31-34) Peticion de los hijos del Zebedeo. 10:35-45 (Mt 20:20-28). Curación del ciego Bartimeo. 10:46-52 (Mt 20:29-34; Lc 18:35-43).

Capítulo 11.

Entrada triunfal en Jerusalén. 11:1-11 (Mt 21:1-11; Lc 19:20-40; Jn 12:12-19). Cf. Comentario a Mt 21:1-11. Maldición de la higuera. 11:12-14 (Mt 21:18-19). Expulsión de los vendedores del templo, 11:15-19 (Mt 21:12-16; Lc 19:45-48; Jn 2:13-22). Cf. Comentario a Jn 2:13-22. La higuera seca, 11:20-26 (Mt 21:20-22). Cuestión sobre los poderes de Jesús. 11:27-33 (Mt 21:23-27; Lc 20:1-8).

Capítulo 12.

Parábola de los viñadores. 12:1-12 (Mt 21:33-46; Lc 20:9-19). El Tributo al Cesar, 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lc 20:20-26). Cuestión de la Resurrección. 12:18-27 (Mt 22:23-33; Lc 20:7-20). El primer mandamiento. 12:28-34 (Mt 22:34-40; Lc 10:25-28). El origen del Mesías. 12:35-37 (Mt 22:41-46; Lc 20:41-47). Censura a los fariseos. 12:38-40 (Mt 23:6-8; Lc 21:1-4). El óbolo de la viuda. 12:41-44 (Lc 21:1-4).

Capítulo 13.

Anuncio de la destrucción del Templo. 13:1-2 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-7). Cf. Comentario a Mt 24:1. La cuestión del fin. 13:3-4 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-6). Tiempos de angustia. 13:5-8 (Mt 24:4-14; Lc 21:8-19). Persecuciones contra el Evangelio. 13:9-13 (Mt 24:9-14; Lc 21:12-19). Desolación de Judea. 13:14-18 (Mt 24:15-31; Lc 21:20-27). La tribulación suprema. 13:19-23 (Mt 24:21-25). La venida del Hijo del hombre, 13:24-27 (Mt 24:29-31; Lc 21:25-28). Parábola de la higuera. 13:28-32 (Mt 24:32-35; Lc 21:28-33). Exhortación a la vigilancia. 13:33-37 (Lc 21:34-36; 12:35-38).

Capítulo 14.

La conspiración de los judíos, 14:1-2 (Mt 26:1-5; Lc 22:1-2). La unción de Betania. 14:3-9 (Mt 26:6-13; Jn 12:1-8). La traición de Judas. 14:10-11 (Mt 26:14-16; Lc 22:3-6). Preparación de la última Cena. 14:12-16 (Mt 26:17-20; Lc 22:7-18). Anuncio de la traición. 14:17-21 (Mt 26:21-28; Lc 22:21-23; Jn 13:18-20). Institución de la Eucaristía. 14:22-25 (Mt 26:26-29; Lc 22:19-20). Tristes predicciones. 14:26-31 (Mt 26:30-35; Lc 22:31-39). La “Agonía” en Getsemaní. 14:32-42 (Mt 26:33-46; Lc 22:40-46). La prisión de Cristo. 14:43-52 (Mt 26:47-56; Lc 22:47-53; Jn 18:2-12). Cristo ante el Sanedrín. 14:53-65 (Mt 26:57-68; Lc 22:54-65; Jn 18:14). Las negaciones de Pedro. 14:66-72 (Mt 26:69-75; Lc 22:55-62; Jn 18:15-18; 25-27). Cf. Comentario a Mt 26:69-75.

Capítulo 15.

Cristo ante Pilato. 15:1-20 (Mt 27:1-2. 11-31; Lc 23:1-25; Jn 18:28-38; 19:1-16). Cf. Comentario a Mt 27:1-2.11-31. La crucifixión. 15:21-37 (Mt 27:32-44; Lc 29:26-49; Jn

19:26-37). Muerte de Cristo. 15:38-41 (Mt 27:51-56; Lc 23:45-49; Jn 19:31-37). La sepultura de Cristo. 15:42-47 (Mt 27:57-61; Lc 23:50-56; Jn 19:38-42).

Capítulo 16.

Las mujeres visitan el sepulcro. 16:1-8 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-11; Jn 20:1-18). Aparición a Magdalena. 16:9-11 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-12; Jn 20:1-2.11-18). Aparición a unos caminantes. 16:12-13 (Lc 24:12). Aparición a los Once. 16:14-18. La ascensión del Señor. 16:19-20.

Advertencia Previa.

Como el objeto principal de esta Biblia comentada es la exposición doctrinal del Texto Sagrado, los lugares paralelos de los evangelios sinópticos son tratados en el comentario al evangelio de San Mateo. De este modo se evita, bastantes veces, la repetición de conceptos equivalentes.

Junto con el enunciado de cada pasaje, a la cabeza de cada perícopa, se indican en letra **negrita** los lugares paralelos correspondientes de los otros evangelistas y, en letra *cursiva*, el lugar preciso del *Comentario* en el que se han estudiado los elementos necesarios para la inteligencia del relato evangélico contenido en la misma.

Evangelio de San Mateo.

Introducción.

Datos biográficos.

El nombre de Mateo deriva del hebreo *matányah*, abreviado en *matay*, de la raíz *natán*, y significa “don de Dios” o “Dios hizo gracia.” Era hijo de Alfeo (Mc 2:14) y “publicano” (τελώνης), recaudador de las contribuciones que Roma imponía al pueblo judío. Cuando está ejerciendo su oficio, Cristo lo llama al apostolado (Mt 9:9-13; par.) y fue hecho apóstol (Mt 10:3; par.). Su “telonio” lo tenía en Cafarnaúm. Allí debió de conocer a Cristo, y probablemente había presenciado algún milagro. En el primer evangelio se le llama Leví. Acaso el nombre de Mateo se lo dio Cristo (Dufour). Por ello, el gnóstico Heracleón, Clemente de Alejandría I y Orígenes² admitieron dos personas distintas. Pero los relatos son tan parecidos que se admite la identidad de personas. Además, en la antigüedad neotestamentaria aparecen personas con dos nombres: Juan Marcos (Act 15:37), José, por sobrenombre Bernabé (Act 4:36), y Caifas, que era sobrenombre de José³.

Después de la ascensión del Señor predicó la fe a los judíos palestinos algunos años⁴. Luego se narra su predicación en lugares muy dispares.

El autor del primer evangelio.

La tradición cristiana sostiene unánimemente que el autor del primer evangelio canónico

es el apóstol San Mateo. Ya aparecen citas del mismo en la *Didaje* (c.8-100), San Clemente Romano (92-101), San Policarpo (70-156), etc. Desde fines del siglo I ya es conocido, y unánimemente citado a partir del siglo II ⁵.

El primer testimonio que atribuye explícitamente este evangelio a San Mateo es el de Papías, obispo de Hierápolis, en Frigia. Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, cita un pasaje de Papías, de su obra perdida, en cinco libros, *Explicación de las enseñanzas (λογίων) del Señor*. El texto de Papías citado por Eusebio dice: “Mateo ordenó (o escribió) en lengua hebrea los sermones (τα λόγια συνετάξατο), que cada uno interpretó (ήρμήνευσε) como pudo.” ⁶

Se lo atribuyen ya explícitamente San Ireneo ⁷, Clemente A. ⁸, Orígenes ⁹, Eusebio ¹⁰. Posteriormente es unánime la atribución.

Los argumentos internos del libro llevan a lo mismo. Al narrar su conversión cita su nombre vulgar de Mateo, mientras que Mc-Lc, en el lugar paralelo, lo llaman Leví. En esto último se ha querido ver un modo de disimular el nombre con el que el “publicano” Mateo era conocido. En este mismo pasaje no se dice que él dio un banquete a Cristo en su casa, lo que dicen Mc-Lc. En el catálogo de los apóstoles se pospone a Tomás, y se llama con el nombre, odioso para los judíos, de “publicano.” A ello se une el fuerte carácter antifarisaico de su evangelio ¹¹.

Pero, en 1832, Schleiermacher ¹² — al que siguieron algunos otros, Lachmann, Meyer — sostuvo, basándose en lo que dice Papías, que el evangelio actual de Mateo no corresponde al original, puesto que, según Papías, Mateo “había ordenado los discursos (τα λόγια)” del Señor. Sin embargo, esta sentencia de Schleiermacher, así interpretada, no es exacta. Ya sería inexplicable que toda la antigüedad cristiana desconociese este evangelio de Mateo, hasta el punto de no haber quedado memoria de él, y que, además, hubiese sido suplantado por el actual sin protestas en personas tan vinculadas a la tradición como un San Ireneo.

Por otra parte, todos los Padres primeros que tuvieron en sus manos la obra de Papías (v.gr., San Ireneo, Eusebio), lo mismo que los que no la tuvieron (v.gr., Clemente A., Orígenes, Tertuliano, Prólogo Monarquiano), todos afirman que Mateo es autor de todo el evangelio, no sólo de los “discursos.”

Además, la palabra *logion*, aunque significa de suyo un dicho o palabra, se usa en los LXX, en el N.T. (Act 7:38; Rom 3:2), en Filón y Josefo en un sentido más amplio: por la divina revelación, y **para designar los libros de la Sagrada Escritura**. En el mismo San Ireneo, τα λόγια του Κυρίου significa todo el evangelio ¹³.

Más aún, en el mismo Papías, esta expresión significa toda la vida de Cristo. Precisamente unas líneas antes en que Eusebio cita estos datos de Mateo, da otros de Marcos, y dice que éste escribió lo que “recordaba de las palabras o hechos (ή λεχθέντα ή πραχθέντα) del Señor.” Y añade luego que daba su enseñanza según las necesidades, pero sin cuidarse de establecer una unión “entre las sentencias (λογίων) del Señor.” Por lo que se ve que, para Papías, los “dichos y hechos” de Cristo son equivalentes a la predicación que Marcos hacía de ellos, y que Papías expresa luego con la sola palabra *logion* ¹⁴. La traducción siríaca de Eusebio lo traduce por *evangelio*.

Algunos autores (Schmidtke, Grandmaison, Lagrange, Huby) quieren conservar el sentido primitivo de la palabra de Papías. Y así Mateo sólo “ordenó” los “discursos,” por ser la parte que a él le interesaba para componer sus cinco libros de *Explicación de los discursos del Señor*

Lengua del Evangelio primitivo.

Los antiguos autores testifican con unanimidad que el evangelio de Mt fue escrito

εβραϊστί διαλεχτώ (Papías), en τεσαίγ διαλεχτώ (San Ireneo), πατρίω γλώττῃ (Eusebio), εαἰδι γλώττῃ (Eusebio),” “hebraeo sermone” (San Jerónimo).

Algunos autores modernos (Belser, Delitzsch, Gächter, etc.) sostienen que fue escrito en hebreo, como la mayor parte del A.T. Kürainger interpreta el testimonio de Papías diciendo que, en su ambiente, el “dialecto hebreo” significa el “estilo hebreo” y no el arameo. Pero este hebreo de la época en que escribe Mateo era el arameo. Los judíos habían perdido como lengua el hebreo desde la cautividad y habían aprendido el arameo. Hasta tal punto que, en la sinagoga, la lectura de los libros sagrados se hacía en hebreo, que quedó como lengua litúrgica; pero, como el pueblo no la entendía, **se le hacía a continuación la versión al arameo.**

Esta misma expresión “dialecto hebreo” significa el arameo, pues en unos pasajes se citan como “hebreas” palabras que son arameas (Jn 5:2; 19:17), y en otros pasajes se habla al pueblo en “hebreo,” que ha de ser el arameo, ya que, de lo contrario, no lo entenderían (Act 21:40; 22:2).

A lo mismo lleva la estilística: así, el uso de λέγειν ολέϊουσιν en principio de sentencia sin precederle και; se establece la relación por medio de και en lugar de ουν o δε (8:21; 12:13); se usa pleo-násticamente el participio ἀπελθών (13:28-46; 18:30). Todo lo cual se explica por una traducción material del arameo. Igualmente la lexicografía lo hace ver en varias palabras; así se lee el aramaico *reqa'* por el hebreo *req*; *aba'* por *ab*; *kefa'* por *kef*; *qorba-na'* por *qorban etc.*

Fecha de composición.

Se dan varias fechas sobre la composición del evangelio *aramaico* de Mateo. La tradición eclesiástica (San Ireneo, Orígenes, San Epifanio, San Jerónimo, etc.) unánimemente sostiene que el evangelio de Mateo es el primer escrito de los evangelios canónicos. Tratando de precisar más, se han propuesto diversas hipótesis:

a) Según Eusebio de Cesárea, Mateo escribió el evangelio después de predicar en Palestina a los judíos, antes de marcharse a predicar fuera¹⁶. Los apóstoles habrían marchado de Palestina sobre el año 42, bajo la persecución de Agripa I (Act 12:17) contra los cristianos. Vendría a confirmar esto lo que dice el antimontanista Apolonio (c. 190), que Cristo había ordenado a los apóstoles no salir de Jerusalén hasta después de doce años¹⁷. Se llegaría así sobre el año 42.

El testimonio de Eusebio no indica cuándo hayan marchado de Palestina los apóstoles. El 58 ya no estaban allí (Act 21:18). Tampoco estaban sobre el 40, según cuenta San Pablo en Gal 1:18-19.

b) Otra hipótesis está basada en un texto, muy discutido, de San Ireneo: “Mateo dio su evangelio en la lengua hebrea cuando Pedro y Pablo evangelizaron y fundaron la iglesia de Roma.”¹⁸ Habría que suponer que Pedro vino a coincidir con Pablo en la primera cautividad (61-63), y predicar entonces ambos el Evangelio en Roma. Esto llevaría la composición del evangelio de Mateo sobre el 61-67.

El texto de San Ireneo es muy oscuro y se presta a varias interpretaciones. Algunos no lo refieren a la composición del evangelio, sino a su “divulgación.” Pero el verbo usado no tiene este sentido. Probablemente signifique este texto de San Ireneo que, sobre el tiempo que se fundaba la iglesia de Roma, sin matizar más, Mateo escribió su evangelio. No sería, pues, compuesto antes del 60, primera cautividad romana de San Pablo. Podría también significar que Mateo escribió el evangelio cuando Pedro y Pablo, pero en épocas muy distintas, fundaban la iglesia de Roma. Si se acepta la época del primer viaje de San Pedro a Roma, se podría llegar al año 42-44 (Bisping, Belser, Gutjahr, Buzy).

No será improbable suponer una fecha relativamente pronta para la composición del

mismo. El cristianismo naciente, con sus primeros afiliados judíos, **había de tener interés en conocer más detenidamente la misma enseñanza catequética recibida**. Tal es el motivo que Lucas alega a Teófilo para justificar la composición de su evangelio (Lc 1:4). Y el evangelio avanzaba cada vez más. Interesaba divulgarlo por escrito: “No tenemos ningún indicio que nos permita decir en qué momento se compuso. Sin embargo, los datos probables de los evangelios canónicos y el espacio necesario para la génesis literaria que hemos bosquejado invitan a colocar pronto **la redacción del evangelio arameo**. Poco se errará si se lo supone escrito entre los años 40 al 50.”¹⁹

La versión griega del texto aramaico.

El original aramaico del evangelio de Mateo desapareció. Pero ya de muy antiguo se usa la versión griega del mismo. Papías ya decía que, en el uso del texto aramaico, cada uno lo “interpretó” (ἡρμῆνευσε) como podía. Probablemente se refiere a versiones griegas. Si de éstas hubo varias escritas, cosa no segura, al menos una llegó a imponerse. Esta versión griega es ya muy antigua. Es conocida por la *Didaje* (s.l), *Epístola de Bernabé* (s.l), San Clemente Romano (s.l), San Ignacio (+ 107), San Policarpo (+ 155-156). Está, pues, hecha antes de fines del siglo I. Parecería que lo está antes del 70, ya que no describe la destrucción de Jerusalén ni saca el partido que se esperaba para hacer ver el cumplimiento del vaticinio de Cristo. Se ignora quién haya sido su autor.

Algunos pensaron que el original de Mateo había sido este texto griego, basándose en la pureza de estilo y en las citas del Antiguo Testamento hechas de los LXX. Pero esto va contra la enseñanza de la tradición, que afirma haber sido escrito en arameo. Cuanto a la pureza del estilo, se ve que está calcado en un original semita: se ve el fondo hebraico, el uso paraláctico, paralelismo y demás elementos estructurales literarios hebreos. Y, aunque fuese verdad, se explicaría por el buen griego del traductor. En cuanto a las citas del A.T., éstas están más cerca del texto masorético que de los LXX, sobre todo las que trae sólo Mateo (2:15; 8:17; 13:35).

Pero el concepto de versión en la antigüedad es distinto del actual. Un traductor podía amplificar los pasajes que vierte, introducir alguna perícopa, citas del A.T. hechas por alguna versión ya en curso, interpretación de nombres, alteración del orden e incluso añadir grandes partes.

Mas críticamente, entre el evangelio primitivo aramaico de Mateo y el de Mtg, hay no sólo una versión, sino una *reelaboración* del primero. La crítica comparativa hace ver la dependencia de Mtg del evangelio de Marcos y de otras fuentes. Los autores no han llegado todavía a reconstruir el evangelio aramaico primitivo, aunque se han hecho hipótesis en un problema, por otra parte, tan complejo. Pero el acuerdo de la reelaboración y amplificación del evangelio griego de Mateo con relación al primitivo aramaico es generalmente admitido²⁰.

La iglesia cree que ambos evangelios — el Mateo aramaico y el Mateo griego — **son substancialmente idénticos**²¹. Esta sola exigencia “substancial” hace ver cómo se admite, salva-da la inclusión del Mateo aramaico vertido al griego, una reelaboración y complementación.

Por otra parte, el Mateo aramaico no fue conocido más que en los comienzos de la Iglesia primitiva. De hecho, el Mateo *canónico* es el Mateo griego, pues es el que la Iglesia sancionó como inspirado, ya que tiene por tales los libros que cita en su catálogo, pero añadiendo: tal como están en la “Vulgata latina” y como “ha sido costumbre leerlos en la Iglesia.”²² Y el que está en la Vulgata y el que se usó en la Iglesia fue el Mtg. De ahí que toda esta reelaboración y complementación que el Mtg tenga sobre el Mateo aramaico están inspiradas, como lo está, por lo menos en el estado de *versión*, el primitivo evangelio aramaico de Mateo.

Este concepto de versión tan amplio, y la época tardía en que es citado el Mtg, hace que la crítica moderna dé una fecha de composición y versión al Mtg mucho más tardía.

Se admite en él, frecuentemente, diverso material: *a)* el original aramaico; *b)* gran parte del evangelio de Mc — más de la mitad — con algunos retoques, y que debe de proceder de un original griego; *c)* otra fuente que utilizó Lucas, desconocida de Mc y acoplada por el Mtg; *d)* otras “fuentes”; *e)* su aportación personal y de adaptación ante la polémica judeo-cristiana de su medio ambiente.

Todo esto condiciona ya la fecha de composición del Mtg, y supone, con toda probabilidad, la redacción por otra persona o varias; diversas “fuentes,” que le dan el nombre de Mt, por trabajar sobre el Mt aramaico. Siendo posterior a Mc, que se le suele fechar algo antes del 70, Mtg tiene que ser posterior.

En Mtg se acusa muy fuerte el antifariseísmo y antijudaísmo oficial (Mt 23 y Mt 8:5-11 comparado con Lc 7:1-9; 13:28-29). Acaso pudiese sugerir esto el ataque del judaísmo oficial al cristianismo, incluyéndose en las 18 bendiciones el ataque a los cristianos. Esto llevaría hacia el año 80.

Si Mtg y Lc no se conocieron, es que debieron de tener una salida muy cercana. Y se suele poner Lc sobre el 80.

Sin embargo, no deja de extrañar que no se hable de la destrucción de Jerusalén, el año 70, ya que una descripción “post eventum” hubiese sido mucho más matizada, y se hubiese sacado partido del vaticinio que de ella hizo Cristo (Mt 23:38; 24:2).

También parece, como algunos sostienen, que la parábola del banquete de bodas reales supone la destrucción (Mt 22:6ss) por decirse que el rey envió sus ejércitos y prendió fuego a la ciudad. Pero, de suyo, es un clisé ordinario, con el que se habla en el A.T. más de treinta veces, e incluso a propósito de Jerusalén (1 Mac 1:30-33; 2 Re c.25; Is 29:3-7). ¿Es que se quiso utilizar este clisé? ¿O se incorporó una fuente premateana, o es del Mt aramaico?

De hecho, salvado el “núcleo” mateano de la tradición, en su estado actual, y la redacción final — kérigma y “fuentes” y problemas ambientales de su iglesia — en una época muy avanzada del siglo i, si la redacción *final* tiene un solo autor — acaso un escriba convertido al cristianismo, por su erudición bíblica —, el medio ambiente en que nace, seguramente haya que atribuirlo a una **“escuela rabínica cristiana.”**²²

Destinatarios.

Tanto por la lengua en que primitivamente fue escrito — arameo — como por la estructura del mismo, el evangelio de Mateo fue escrito para cristianos convertidos del judaísmo. La tradición con Orígenes sostiene que fue dirigido “a los creyentes venidos del judaísmo” (H.E. VI, 25:4). A ello llevan las citas frecuentes del A.T. con que quiere probar su tesis; lo mismo que el no explicar numerosos usos judíos conocidos de sus lectores (1:21; 15:1-3; 27:62; 24:15; 10:6; 15:24; 4:5; 27:53; 5:47), términos o costumbres inusitados para no judíos, y que, por lo mismo, los otros sinópticos explican.

Más precisiones no son fáciles. Se alega a veces que el uso que hace de los LXX podría sugerir una comunidad judía, pero no palestinese.

Dónde haya sido compuesto no se sabe. La falta de contactos paulinos posiblemente postularía una localidad fuera de los círculos de San Pablo, y hasta se pensó en Fenicia, donde había una floreciente comunidad judía (Act 11:19; 21:3-6), o Siria.

Esto mismo lo testifican San Ireneo²³, Eusebio²⁴, Orígenes²⁵ y San Jerónimo²⁶.

Finalidad.

El objetivo de Mateo en su evangelio es claro: probar que Cristo es el verdadero Mesías prometido. Para ello hace ver, juntamente con toda la obra prodigiosa de Cristo, en doctrina y milagros, y de una manera sistemática, cómo en El se cumplen las profecías del Antiguo Testamento. Pero, para Mt, en Cristo no sólo se cumplen las profecías mesiánicas, sino que en su persona se cumple y se expande en riqueza el A.T.

De esta finalidad y destinatarios sale la estructura propia de su evangelio. Sus características temático-fundamentales son:

Evangelio del Mesías.

Es la tesis de su evangelio. Ya lo comienza afirmando en el principio del mismo: “Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham” (1:1). Luego utiliza con frecuencia textos mesiánicos del A.T., haciendo ver su cumplimiento en Cristo. Así al hablar de la concepción virginal (1:22), lo mismo que en diversos pasajes de la infancia (2:15-17:23), con motivo de establecerse en Cafarnaúm (4:14-16), a propósito de ciertas curaciones (8:17; 11:5; 12:17ss), a propósito de ser rechazado Israel (13:14ss; 15:7-9; 21:42), y de su pasión (26:54-56; 27:9ss.35). Lo mismo se ve al aclamársele como Mesías e Hijo de David en diversos pasajes (9:27; 12:23, etc.). Igualmente lo hace ver destacando su superioridad sobre personajes e instituciones del A.T.

Pero no sólo es presentado como Mesías, sino como Dios. Acaso Mateo sea, de los sinópticos, el que más datos, escenas y alusiones da de Cristo como Dios. Así es superior al templo y dueño y señor del sábado (12:6.8); el conocimiento excepcional que tiene del Padre (11:25ss); El envía “sus” ángeles; **es proclamado Hijo de Dios en el bautismo, lo mismo que confiesa ser Hijo de Dios ante el sanedrín.** A esto conducen varios pasajes, alusiones y títulos, que se indican en el comentario.

Evangelio del Reino.

Sentada esta tesis de una manera directa, se destaca muy fundamentalmente a Cristo como fundador, legislador y doctor del nuevo reino. De ahí los grandes discursos en que se expone la “justicia” del nuevo reino (c.5-7); y los miembros jerárquicos — apóstoles — con el primado de Pedro (16:13-20; 18:1-10); índole y crecimiento del mismo (c.13); su misión universal (28:16-20); consumación del reino (c.25).

Como consecuencia se expone cómo el pueblo judío es rechazado, por su obstinación, del privilegio de pueblo del Mesías, para venir a ser universal (21:18ss.28-32.33-46; 27:25). Esto mismo lleva a ver su carácter antifarisaico (c.23), haciendo ver **que los fariseos no pueden ser los jefes espirituales, puesto que apartaron al pueblo del Mesías** (7:15ss.29; 15:12-14, etc.).

Evangelio eclesial.

Es el evangelio en el que se manifiesta más acusadamente el valor “eclesial.” Así, al que es transgresor, se lo acusará “a la Iglesia”; **la Iglesia — apóstoles —** tiene el “poder de atar y desatar” (cf. 1 Cor c.6; Act 15:2.4.6.22.23.28); la oración *colectiva* (v. 19-20) tiene la garantía de ser oída y tiene la presencia de Cristo en ese grupo orante. Tanto por el valor “sinagoga” que hereda, como por el antecedente literario de la Iglesia, posiblemente evoque esto, si no exclusivamente, sí de hecho **la oración litúrgica.**

Evangelio sistemático.

De los tres sinópticos, es en el evangelio de Mateo en el que se ve inmediatamente que está sistematizado, no sólo en el sentido de ir “sistematizadamente” haciendo ver el cumplimiento en Cristo de las profecías mesiánicas, sino que tiene una particular sistematización en todo él, hecha con un cálculo especial, para presentar **la obra de Cristo Mesías**.

Una primera “sistematización” que se percibe en Mt es un artificio literario que consiste en dividir en *cinco secciones* — ¿acaso para evocar los cinco libros de la Ley? — su evangelio. Unas son “narrativas” y otras de “discursos.” Aquéllas preceden, alternativamente, a éstas, y se distinguen, aparte de su contenido, **por terminar las fórmulas “narrativas” por una frase ambiental paleotestamentaria fundamentalmente igual** (cf. Mt 7:28; 11:1; 13:53; 19:1). Las secciones “narrativas” son: *a)* c.3-4; *b)* c.8-9; *c)* c.11-12; *d)* c.13:53-c.17; *e)* c.19-23. Las secciones de “discursos” son: *a)* c.5-7; *b)* c.10; *c)* c.13; *d)* c.18; *e)* c.24-25.

Pero hay otra “sistematización” dentro de su evangelio, y es la misma estructuración *lógica* de una temática **que claramente se percibe**. Se omite el esquema detallado, para hacer unas consideraciones sobre el mismo.

El esquema con que Mt desarrolla su evangelio es artificioso. No significa ello que no sean auténticos los hechos, sino que los utiliza, a veces, fuera de su marco cronológico, para incluirlos, como enseñanza y prueba, dentro del marco calculado de su afirmación: **Cristo es el Mesías**.

Todo él está haciendo ver esto, pero que la obra de Cristo es constantemente boicoteada por los fariseos, los culpables de estorbar su obra, de desacreditarle y apartarle las gentes, y, por último de llevarle a la muerte.

Son tan reiterados estos ataques fariseos, y están en su esquema tan calculados, estructurados y situados, que vienen a ser como uno de los centros-clave que van, con su motivo, aglutinando la doctrina y el desarrollo y prueba del auténtico mesianismo isaiano de Cristo.

Otro de los temas-eje: Cristo, que no responde al mesianismo “ambiental,” **está respondiendo al mesianismo profético del plan de Dios**.

Autenticado su mesianismo — bautismo y tentaciones — reiterativa y alternativamente, va presentando la obra mesiánica de Cristo.

En ello se atiene a un esquema que, si es artificioso, está sometido a una *lógica* destacadísima, y en cuyo entorno de sus puntos clave se agrupan hechos pedidos por una *nueva lógica*.

Esto le hace “sistematizar” hechos de Cristo o sentencias — colecciones —, y anticiparlos o alterarlos de su situación histórico-cronológica, pero, recogiénolos en autenticidad, los coloca como piezas lógicas para este gran mosaico de Cristo-Mesías.

Las “fuentes” que utiliza quedan sometidas y encuadradas en este procedimiento de técnica temático-estructural. En alguna ocasión parecería percibirse, como excepcionalmente, sin especial desajuste, el respeto de algún relato “fontal.”

Todo este centrar el tema **sobre el eje del auténtico mesianismo de Cristo, y la “constante”** y estratégicamente situada lucha farisaica, hace ver que en el ambiente de la iglesia mateana había importantes polémicas judeo-cristianas. Y a ellas corresponde Mt con su evangelio.

También Mt le **da una finalidad ascética en orden a sus “fieles.”** De ahí el que “etice” en ocasiones su evangelio. Es Cristo que habló y sigue hablando a los cristianos. Por eso, el cuidado de proyectarlo hacia sus “hermanos,” sus “discípulos.” No tiene la sola presentación objetiva de su momento histórico, sino la redacción con proyección homogénea vivencial deliberada a sus cristianos. **Es el Evangelio para “leerlo” y “vivirlo” como vida eterna.** En este sentido es

verdad que: “el primer evangelio *actualiza* para los *cristianos*” lo que Jesús dijo para sus contemporáneos. El insiste sobre la repercusión práctica de las sentencias de Jesús dichas a sus contemporáneos” (X. L. dufour).

La estructura numérica de estas secciones. — Es interesante ver cómo estas secciones están estructuradas bajo el núm. 5. Son cinco “discursos” y cinco secciones “narrativas.” **Ello está basado en uno de los números tradicionales bíblicos**, v.gr., son cinco los libros de la Ley, cinco las colecciones de Salmos, cinco los *me-guilloth* en el canon judío de las Escrituras (Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiástico, Ester).

Este número es predilecto, entre otros, de Mateo. Así, pone cinco “Pero yo os digo.” (5:22.28.34.39.44); cinco panes para cinco mil personas, en la primera multiplicación; cinco temas de discusión con los fariseos en los últimos días que preceden a la pasión; cinco vírgenes necias y cinco prudentes; cinco talentos, etcétera. Esta predilección en la redacción por este número, de la que se citaron algunos ejemplos, junto con el valor ambiental tradicional de esta cifra, hace pensar que Mateo dio, deliberadamente, a esta parte del evangelio esta doble división pentagonal.

Otro de los números tradicionales es el número 7. Así, unido el evangelio de la infancia (c.1-2) y el relato, que ya formaba cuerpo aparte, de la pasión y resurrección, se obtiene en su evangelio la cifra 7, de abolengo bíblico. También Mateo tiene predilección por él. Así destacarán siete bienaventuranzas, siete peticiones en el Padrenuestro, siete parábolas (c.13), perdonar setenta veces siete, siete recriminaciones a los fariseos. También usa la cifra 3: tres tentaciones de Cristo; tres enseñanzas agrupadas en temas: la limosna, la oración, el ayuno, etc. Igualmente utiliza el 2: dos endemoniados, dos ciegos de Jericó, dos ladrones que insultan a Cristo, dos falsos testigos en su proceso, etc. Y, en general, la forma plural²⁷.

Utiliza también, en ocasiones, **el procedimiento redaccional de la “inclusión semita,”** más en contraste con los otros sinópticos (cf. 6:19 y 21; 7:16 y 20, etc.), y el “paralelismo” sinónimo o antitético; v.gr., 7:24-27. Lucas, en el lugar paralelo, lo evita.

Tiene frecuentes repeticiones de las mismas fórmulas, en gran contraste con Marcos, que sólo las usa tres veces, y Lucas dos (9:4 = 12:25; 4:17 = 16:21, etc.).

Otras Características. — Los discursos van encuadrados por una misma fórmula; los relatos reflejan el mismo procedimiento de composición; busca la brevedad en los mismos, e igualmente la claridad; tiene formas estereotipadas de unión de unos pasajes con otros, sin que tengan otro valor que el de una “soldadura” literaria cronológica o topográfica, v.gr., “entonces,” “en aquel tiempo,” “acercándose,” etc.²⁸

1 Clem. A., MG 8:1281. — 2 MG 11:773. — 3 Josefo, *Antiq.* XVIII 2:7. — 4 Ireneo.Aáv. *haer.* 3:1:1; Clem. A., MG 8:406; Eusebio C., *Hist. Eccl.* II 24:6. — 5 Massaux, *Influence de l'Évangile de St. Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée* (1950). — 6 MG 20:300. — 7 MG 7:884ss. — 8 MG 8:887. — 9 MG 14:288ss. — 10 MG 20:265. — 11 Hópf-Gut, *Introd. spec. in N.T.* (1938) p.35. — 12 Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien: *Theol. St. K.* (1832) p.735-768. — 13 MG 7:437. — 14 Donovan, *The logia in ancient and recent literature* (1924); Xote en the Eusebian use of “Logia”: *Bib* (1926) p.301-310. — 15 *Ench. Bib.* n.388. — 16 MG 20:265. — 17 Eusebio, *mg* 20:480; clemente A., *mg* 9:264. — 18 MG 7:844. — 19 Bevórt, *L'Évang. s. St. Matth.* en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.30. — 20 Benoit, o.c., p. 12-29. — 21 *Ench. Bib.* n.392²² *Ench. Bib.* n.45. — 22 Cf. Krister Stendahl, *The School of St. Matthew* (1954); L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (1954). — 23 MG 7:124. — 24 Eusebio, *Hist. Eccl.* III 24:6. — 25 MG 20:265. — 26 ML 26:18. Una exposición de ellos cf. W. D. Davies, *Dictionary of the Bible* (1963) p.631ss. — ²⁷ benoit, *L'Évangile s. St. Matth.: Introdúcian*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.7-12. — 28 *Introdúcian a la Bible* (Robert-Feuillet) (1959) II p. 164-172; Huby, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.XIV-XVII.

Capítulo 1.

La “genealogía” de Cristo, 1:1-17.

¹ Genealogía de Jesucristo; hijo de David, hijo de Abraham: ² Abraham engendró a Isac, Isac a Jacob, Jacob a Judá y a sus hermanos; ³ Judá engendró a Fares y a Zara de Tamar; Fares engendró a Esrom, Esrom a Aram; ⁴ Aram a Aminadab, Aminadab a Naasón, Naasón a Salmón, ⁵ Salmón a Booz de Rahab; Booz engendró a Obed de Rut, Obed engendró a Jesé, ⁶ Jesé engendró al rey David, David a Salomón de la mujer de Urías; ⁷ Salomón engendró a Roboam, Roboam a Abías, Abías a Asa, ⁸ Asa a Josafat, Josafat a Joram, Joram a Ozías, ⁹ Ozías a Joatam, Joatam a Acaz, Acaz a Ezequías, ¹⁰ Ezequías a Manases, Manases a Amón, Amón a Josías, Josías a Jeconías y a sus hermanos en la época de la cautividad de Babilonia. ¹² Después de la cautividad de Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel, Salatiel a Zorobabel, ¹³ Zorobabel a Abiud, Abiud a Eliacim, Eliacim a Azor, ¹⁴ Azor a Sadoc, Sadoc a Aquim, Aquim a Eliud, ¹⁸ Eliud a Eleazar, Eleazar a Matan, Matan a Jacob, ¹⁶ y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo. ¹⁷ Son, pues, catorce las generaciones desde Abraham hasta David, catorce desde David hasta la cautividad de Babilonia y catorce desde la cautividad de Babilonia hasta Cristo.

Mateo limita la genealogía de Cristo a los antecesores del pueblo elegido: a las dos series que derivan de Abraham y David, en un orden descendente. Recoge así la gran promesa mesiánica hecha a Abraham y fijada en la estirpe de David: “Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham.” Este evangelio es, pues, el de Jesucristo Mesías. En la época neotestamentaria, la expresión “hijo de David” era usual para denominar al Mesías ¹.

La conservación y uso de las genealogías es algo muy característico del mundo semita. La Biblia conserva muchas (Gen c.4-11; 1 Crón c.1-9; Esd 2:61-63; Neh 7:63-65). Josefo recuerda el esmero con que se conservaban “por escrito” las de los sumos sacerdotes desde “dos mil años,” con “sus nombres y los de sus padres.” ² Y él mismo sacó de estas listas “públicas” su doble genealogía, regia y sacerdotal ³. **San Pablo citará con orgullo su propia genealogía** (Rom 11:1; Flp 3:5). Y, al decir de Julio el Africano (170-240 d.C.), Herodes, de baja estirpe, hizo quemar las listas genealógicas de los hebreos para que nadie se pudiera gloriar de su origen. Algunas, sin embargo, se salvaron, entre las cuales cita a las de los “parientes” de Cristo ⁴. Así, pues, es históricamente cierta la gran solicitud de los orientales y judíos por conservar sus “genealogías.”⁵

Esta “genealogía” de Cristo en Mateo es, en su contenido, histórica; pero en su redacción literaria, artificiosa. La reduce a tres grupos de catorce generaciones cada una, cuando son más, y omite a veces nombres de personajes conocidos. Así, omite los tres reyes que existieron entre Jorán y Ozías (1 Re 8:24; 1 Crón 3:11; 4 Re 14:1), y entre Fares y Naasón, sólo cita a tres personas — Esrom, Aram y Aminadab —, cuando la permanencia en Egipto sería de “cuatrocientos treinta años” (Ex 13:40); entre Salomón e Isaí, padre de David, pasaron unos tres siglos, y sólo cita dos generaciones; y también hubo más entre Zorobabel, de la cautividad, y San José, y sólo cita nueve. Lucas mismo, en este espacio de tiempo, cita dieciocho.

Sin embargo, Mateo, al reducir las a tres grupos de catorce cada una, tenía un propósito particular al que subordinó estos problemas. El mismo dice explícitamente: van catorce genera-

ciones de Abraham a David, y catorce de David a la Cautividad, y catorce de ésta a Cristo.

Dos son las razones que pudieran explicar su propósito. La primera, la simetría. El contar la primera serie, de Abraham a David, oficialmente en la Biblia, catorce generaciones, pudo inclinar al autor a caracterizar las otras épocas por el mismo número, dada la división tripartita de fondo, **Abraham-David-Cristo** ⁶.

La segunda, el gusto oriental por los acrósticos. Las tres radicales que componen el nombre de David tienen el valor numérico $4 + 6 + 4 = 14$. Así el número 14 viene a ser, en acróstico, el nombre de David. Tendría así una **intención mesiánica, que terminaba en Cristo, al que se llamaba, por antonomasia, el “Hijo de David.”** ⁷

Esta solución fue propuesta por Chrz. Fr. Ammon (1849), G. Surenhusio (s.XVII-XVIII), A. Gr. Gfrorer (1838) y, más recientemente, por A. Bisping ⁸.

Así, pues, Mateo es el autor de *esta “genealogía.”* Le bastaba para su fin citar, como anillos de la cadena, el que estos antepasados lo fuesen en un sentido natural o legal. La palabra “padre” puede tener entre los orientales un sentido muy amplio.

Es extraño, sin embargo, que cite en ella cuatro nombres de mujeres: Tamar (Gen 38:14-24), Rahab (Jue 2:1), Rut (Rut 1:4) y “la mujer de Urías” (I Sam 1:11-31), cuando los derechos mesiánicos legales se hacían por línea paterna y, además, aparecen algunas de ellas como **desfavorables en su conducta moral**. San Jerónimo pensó acusar con ello la universalidad salvadora mesiánica; sin embargo, la opinión común es que las incluyó porque eran extranjeras a Israel. Esto sugeriría que en la línea del Mesías había también influencias extranjeras e, indirectamente, podría verse un cierto sentido de universalidad en la obra mesiánica. Sin embargo, en 1 Crónicas (1:33; 2:3.4.16.17, etc) se citan mujeres de condición diversa y sin intención especial. Acaso, hipotéticamente, hayan podido ser en Mt anotaciones marginales al texto primitivo que después pasasen al Mtg. Hasta se piensa que algunas hayan sido “prosélitas” ⁸. Alguna tradición rabínica considera a Tamar en la línea mesiánica. En los nueve primeros capítulos del libro I de las Crónicas las “divergencias” son cosa corriente ⁹.

Mateo termina su genealogía con estas palabras: “Y Jacob engendró a José, el varón de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo (Mcsías).” Pero la expresión “varón de María” debió de parecer algo fuerte a algunos lectores, como si ello supusiese alguna relación matrimonial entre José y María, lo cual dio origen a otras dos lecturas en algunos códices ¹⁰. Sin embargo, **esta primera lectura es la genuina**, con lo que se acusa la generación “legal” de José. Al explicitar **que Jesús nació de María, el evangelista prepara el tema de la segunda parte: la concepción virginal de Cristo.**

El “modo sobrenatural” de la concepción de Cristo, 1:18-25.

¹⁸ **La concepción de Jesucristo fue así: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo.**

¹⁹ **José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto.**

²⁰ **Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo.** ²¹ **Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados.** ²² **Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice:** ²³

“He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo, Y le pondrá por nombre Emmanuel, Que quiere decir “Dios con nosotros.” ²⁴ **Al despertar José de su sueño, hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo a su esposa.** ²⁵ **Y sin haberla**

conocido dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.

Angustias de san José, 1:18-21.

Al regreso de su visita a Isabel, María “volvió a su casa,” la de sus padres, familiares, o la de su esposo. Depende de si habían celebrado las bodas o sólo los desposorios.

Se plantea a este propósito un problema clásico: Cuando se descubre la concepción virginal milagrosa de Jesús, ¿María estaba sólo “desposada” con José o era ya su verdadera “esposa”? ¿Qué valor tienen las expresiones que se usan aquí para narrar esto?

Tres términos entran aquí en juego: son los siguientes:

El verbo *μηστεύω*: casar o desposar; el verbo *συνέρχομαι*: cohabitar, vivir juntos en una casa, o también, aunque raramente, relaciones conyugales; el tercer verbo es *παραλαμβάνω*, que significa recibir, y, según algunos, “retener.”

Ante todo, conviene destacar que la tradición cristiana se divide al precisar el estado de María a la hora de la concepción virginal de su Hijo. Así, se encuentran representantes que interpretan el verbo “convenir” del uso matrimonial, y que, en este caso, sería la afirmación por el evangelista de no haber mediado en esta concepción ni antes del nacimiento relación conyugal alguna. Tales San Juan Crisóstomo ¹¹, San Ambrosio ¹² y San Jerónimo ¹³.

No habiendo unanimidad en la tradición sobre este punto, parece lo más probable concluir, por la lectura del texto, que se trata del desposorio, por las razones siguientes:

a) El sentido normal del verbo *παραλαμβάνω* es el de “recibir.” En la lengua griega profana se usa también para expresar el matrimonio. Si se quiere suponer que María ya estaba casada, “el verbo debiera entenderse en el sentido de retener, conservar, mantener; pero tal sentido no lo tiene este verbo.” ¹⁴

b) En Mateo, el verbo *παραλαμβάνω* siempre se usa en el sentido de tomar a uno por socio; no de retener.

c) El verbo *μηστεύω*, tanto en el griego clásico como en el de la *koine*, puede significar indistintamente casar o desposar. Es el contexto el que ha de decidir.

d) El verbo *συνέρχομαι* **no parece que pueda significar**, en este pasaje de Mt, relaciones matrimoniales, pues Mt mismo, o el traductor, expresa éstas en el mismo pasaje por el conocido eufemismo matrimonial hebreo de “conocer.” Así dice, probando la virginidad de María en la concepción y parto: “Y (José) no *la conoció* hasta que dio a luz su hijo.” ¿Por qué suponer que lo que es un término técnico hebreo, “conocer,” para indicar las relaciones conyugales, es expresado en el v.18 por un verbo que no es normal, cuando unos versículos después, y hablando del mismo tema, lo expresa por la traducción material del eufemismo hebreo (*yada'*) (*yoda'*) = conocer) técnico por relaciones conyugales? Ni en contra de eso estaría el que se llame a José “varón” de María si estuviese desposada. Ya que los desposorios (*qiddushin*) en Israel tenían casi el valor jurídico de matrimonio, por lo que “varón” puede traducir indistintamente a “marido” o “desposado” ¹⁵. Ni tampoco, por lo mismo, es objeción el que José piensa “repudiar” a María. Pues este término, si bien es técnico para indicar la disolución de un matrimonio; como el desposorio tenía unas características tan especiales en Israel, no se podía repudiar a una desposada si no era mediante el libelo de repudio.

Así, pues, antes de que José llevase a María a su casa — el matrimonio se solía celebrar al año siguiente del desposorio ¹⁶ —, antes de que conviviesen, en cuyo acto consistía el acto jurídico matrimonial (*nissuin*), se halló que María había concebido “por obra del Espíritu Santo,” expresión que evoca el A.T. y donde se indica la acción “ad extra” de Dios. Expresión “post factum”; acaso pudiese aludir “por apropiación” al E. S. persona.

Este hecho produjo un desconcierto en José, pues su “desposorio” era **ya un cuasi contrato formal de matrimonio**. ¿Qué hacer?

Podría denunciarla ante un tribunal para que anulase “legalmente” el desposorio; retenerla, celebrando el matrimonio y llevarla a su casa; repudiarla, bien en público, excusándola y sin pedir castigo, o privadamente, mediante “libelo de repudio” ante dos testigos y sin alegar motivo¹⁷. Y por fin, dejarla ocultamente **marchándose de Nazaret y dejando que las cosas se olvidasen**.

José, porque era “justo” (δίκαιος), es decir, porque era recto en su conducta ante Dios y ante los nombres — aunque en este término caben muchos matices¹⁸ —, determina “repudiarla en secreto,” darle el libelo de repudio secretamente y sin fecha para que ella pudiese salvar mejor su honor. José ante los hechos cree en el honor de María; si no, hubiese obrado de otra manera.

Sin embargo, por un sentido de honor, socialmente redundante en su Hijo, se pensaría que el matrimonio, jurídicamente, ya se hubiese celebrado.

Cuando pensaba realizarlo, después de fuertes dudas y reflexiones, llegó la intervención divina a través de **“un ángel del Señor.”** Fue en “sueños.” En Mt estas manifestaciones son, como en el “documento elohísta” del A.T., en sueños; en Lucas, con apariciones. En él se le revela el misterio que se ha realizado en María. No debe “temer” en tomarla por esposa, pues no es ningún mal, sino un gran privilegio para él la obra de la acción divina. Y se le ordena que le ponga por nombre Jesús. María “dará a luz un hijo,” pero tú “le llamarás Jesús.” Es José quien va a transmitir al niño “legalmente” los derechos mesiánicos, pues es de la casa de David (v.20). Jesús, que es su nombre propio y el que contiene la misión que viene a realizar, transcripción del arameo **Yeshuá, es decir, “Dios salva,” porque “salvará a su pueblo de sus pecados.”** Interpretación del evangelista o su “fuente.” Obra eminentemente espiritual, frente al mesianismo político y nacionalista esperado. La fórmula con que Mateo transmite esta obra del Mesías es la misma con la que se habla de Yahvé en los Salmos: “El (Dios) redimirá a Israel de todos sus pecados” (Sal 130:8). **Jesús, el Mesías, realizará lo que se esperaba en el A.T. que haría el mismo Dios.** Sugerencia muy fuerte, ya en el comienzo del evangelio, de que ese niño era Dios.

La Profecía del Emmanuel, 1:22-23.

Mateo ve en este hecho de la concepción de Jesús el cumplimiento del vaticinio de Isaías sobre el Emmanuel (Is 7:10-16). Precisamente sucede “para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta.” Mateo da aquí una interpretación de esta profecía, bastante olvidada en la tradición judía, pues sobre el origen del Mesías, unos sostenían una **cierta preexistencia divina en Dios, con una aparición gloriosa, y otros un Mesías puramente humano aunque de origen oculto**. Sin embargo, es una profecía mesiánica¹⁹. El mismo Mateo, al citar esta profecía, pone en lugar de la *'Almah*, que significa de suyo mujer casada, “virgen,” por depender en su versión de los LXX, que ya usan esta palabra y porque es exigida por el contexto y paralelos verbales del A.T.¹⁹

José Acepta la Paternidad “Legal” de Jesús, 1:24-25.

Resueltas todas las dudas, José recibe a María por esposa, llevándola oficialmente a su casa, y acepta la paternidad “legal” de Jesús. Y añade el evangelista que no la “conoció” “hasta que” dio a luz a su hijo. El verbo “conocer” (*yada'*) es usado normalmente por las relaciones conyugales, y también es de sobra conocido el hebraísmo “hasta que” (*'ad-ki*), con el que sólo se significa la relación que se establece a un momento determinado, pero prescindiendo de lo que después de él suceda. Así, Micol, mujer de David, “no tuvo más hijos hasta el día de su muerte”

(2 Sam 6:23; Gen 6:7; 2 Re 15:5). Cuando la expresión intenta sugerir un cambio posterior, se explícita en el contexto (Gen 24:33; Act 23:12.14.21). A veces, la frase, perdiendo su sentido subordinado, introduce un nuevo e imprevisto suceso (Dan 2:34; 7:4.11). Así interpretado el texto de Mt no intentaría tanto expresar la inviolabilidad de María — *sobrentendida su fecundación sobrenatural* —, cuanto subrayar la paternidad *legal* de José. Además es conocido el uso frecuente de esta fórmula para indicar una *exclusión*. Entonces su sentido sería: “María dio a luz sin relación conyugal con José.”²⁰

1 Strack-Billerbeck, *Kommentar*. I p.640. — 2 *Contra Ap.* I 7. — 3 *Vita I.* — 4 *Epist. ad Arist.*: Mg 20,96ss. — 5 Strack-B., *Kommentar*. I p.1-6; Vosté, *De duplici geneahgia Domini* (1933) p.110; Obernhumer, *Die menschliche Abstammung Jesu: Theol. Prakt. Qschr* (1938) p 524-527; A. Vögtle, *Di Genealogie Mt 1:2-16 und die matthaische Kindheitsgeschichte* (I Teil), en *Bibl. Zeitschrift* (1964) p.45-58; *ibid.* (1965) p.32-48. — 6 Para otro grupo de problemas de esta “genealogía,” cf. M. De Tuya, *Biblia Comentada* c.5 (BAC, 1.ª edic.) p.21-25. — 7 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.2-3. — 8 strack-b., o.c., i p.640. — 8 Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth.* (1963) p.16; R. Bloch, en *Mélanges Roben* p.381-389; Troadec, *Com. a los evang. sinópt.* (1972) p.32-34. — 9 *Erklärung des Evang. nach Matth.* (1864). — 10 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 1:16; R. T. Hoqod, *The Genealogies of Jesús*, en *Early Christian Origins* (1961); J. Dupont, *La genealogía di Gesù secando Matteo 1:1-17*, en *Biblia e Oriente* (1962) p.3-6. — 11 MG 57:42-44. — 12 ML 15:16-35. — 13 ML 26:25. — 14 A. Fern. truyols, *Vid. Jes.* (1954) p.36. Ni los tres pasajes que se citan del N.T. (Flp 4:9; 1 Cor 1:3; Jn 1:11) tienen en el contexto este sentido. — 15 Zorell, *Lexicón* col. 114-115. — 16 Strack-B., o.c., II p.303-398; Bonsirven, *Textes*. n.1250 p.731, índice sistemático, palabra “fiancailles.” — 17 strack-b., o.c., i p.805. — 18 Zorell, *Lexicón* col.315-316; C. Spicq, *Joseph, son mari etant juste (Mt 1:19)*: *Rev. Bibl.* (1964) p.206-214, contra León-Dufour, *L'annonce bjosrph*, en *Mélanges A. Robert* (1957) p.390-397, en que sostiene quejose, por modestia, no quería pasar por el padre del Niño divino, cuyo origen sabía por María. Temía engañar a la gente haciéndolo pasar por su hijo. Por eso el ángel le dice que lo acepte. Esto tiene en contra el contexto y el “porque” del v.20. Por eso hace torturas en la traducción. — 19 Strack-B., o.c., I p.74; Ceuppens, *De proph. messian. in A.T.* (1935) p.188 — 19 ceuppens, o.c., p.192-196. — 20 Joüon, *L'évang. compte tenu du subst. semit.* (1930) p.4-5; W. Vischer, *Com-ment arriva la naissance de Jesus-Christ*: *Eludes Théolog. et Relig.* (1962) p.365-370; F. Sottocornola, *Tradition and the Doubt of St.Joseph concerning Mary's Virginity*: *Ma-rianum* (1957) p.127-141; M. De Tuya, *María en la Biblia*: *Enciclopedia mariana* posconciliar (1975) p.303-304.

Capítulo 2.

La visita de los Magos, 2:1-12.

¹ Nacido, pues, Jesús en Belén de Judá en los días del rey He-rodos, llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos, ² diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos, que nació? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle. ³ Al oír esto el rey Herodes, se turbó, y con él toda Jerusalén, ⁴ y, reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías. ⁵ Ellos contestaron: En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta: ⁶ “Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel.” ⁷ Entonces Herodes, llamando en secreto a los magos, les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella, ⁸ y, enviándolos a Belén, les dijo: Id a informaros sobre ese niño, y cuando le halléis, comunicádmelo, para que vaya también yo a adorarle. ⁹ Después de oír al rey, se fueron, y la estrella que habían visto en Oriente les precedía, hasta que, llegada encima del lugar en que estaba el niño, se detuvo. ¹⁰ Al ver la estrella, sintieron grandísimo gozo, ¹¹ y, entrados en la casa, vieron al niño con María, su madre, y de hinojos le adoraron, y, abriendo sus cofres le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. ¹² Advertidos en sueños de no volver a Herodes, se tornaron a su tierra por otro camino.

El evangelista precisa que el nacimiento de Cristo fue en Belén de Judá para diferenciarlo de otro Belén situado en la tribu de Zabulón (Jos 19:15). La escena es introducida bajo una indicación

cronológica amplia: sucede “en los días del rey Herodes.” Se refiere a Herodes el Grande, que reinó del 37 al 4 antes de Cristo, ya que la cronología sobre el nacimiento de Cristo está mal fijada. En esta época narra la venida de unos “magos de Oriente” a Jerusalén.

De las investigaciones hechas por G. Messina¹ ex profeso sobre este tema, la palabra “mago” parece derivarse de la forma persa “maga,” don, que es la revelación del Sabio del Señor, anunciada primeramente a Zoroastro. Aparecen en su primera época como una casta sacerdotal de Media y Persia. Es trabón dice de ellos que eran “celosos observadores de la justicia y de la virtud.”² Y Cicerón añade que son “la clase de sabios y doctores en Persia.”³ En una segunda época tardía, después de la conquista de Babilonia, degeneraron y pasaron a ser nigromantes y astrólogos en el sentido peyorativo. San Jerónimo dice: “La costumbre y lenguaje popular toma los magos por gente maléfica.”⁴ Los magos que aquí presenta el evangelio aparecen como personajes importantes y hombres dedicados al estudio, principalmente de los astros.

No eran, por tanto, reyes. Ni por su nombre, ni por su origen, ni por el modo como Herodes los recibe y marchan a Belén. El llamarles así nace por influencia del salmo 72, en que se dice que “los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecían dones (al Mesías).” El primero que lo afirma es San Cesáreo de Arles, en el siglo V, en un sermón falsamente atribuido a San Agustín⁵. El arte los representa como tales desde el siglo VIII⁶. En las pinturas de las catacumbas de Santa Priscila, de comienzos del siglo II, se los representa como nobles persas.

Sobre su número y nombre no hay nada cierto. Las pinturas de las catacumbas y antiguos monumentos los representan a veces en número de dos (siglo III), cuatro en las catacumbas de Domitila (siglo IV) y llegan a veces al número de seis y hasta doce en algunas representaciones sirias y armenias⁷. Los nombres son legendarios y les son dados en el siglo VII o principios del VIII. Los hoy corrientes se los da, en el siglo IX, el historiador Agnello en su obra *Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*.

¿De dónde proceden? El texto dice que “de Oriente,” o mejor aún, “de las regiones orientales.” Ellos mismos dirán que vieron su estrella “en Oriente.” Sin embargo, al tratar de precisar la región, surgen las divergencias. Pudiera ser *Persia*, país originario de los magos. Esta es la opinión de la mayoría de los Padres y así son representados en varias catacumbas y aun en la iglesia de Belén, del siglo IV. *Caldea* — Babilonia —, además de ser país de magos, estuvo en contacto con Israel y pudo conocer sus esperanzas mesiánicas. Sin embargo, no parece que sea este país, pues es considerado más bien como “el septentrional” (Jl 2:20). Y está, por fin, *Arabia*, país del Este por excelencia, porque su comercio y las invasiones a Palestina se hacían por Moab y el Jordán. En estas regiones se encontraba el país de los nabateos, donde residían gran número de judíos con frecuentes relaciones con Palestina. Es probable, pues, que el relato de Mateo se refiera a esta gran zona de Arabia. Así lo afirman San Justino⁸ y San Epifanio⁹.

La llegada de los Magos a Jerusalén fue diversamente interpretada en la tradición. La opinión más frecuente **en los Padres es que fue poco después del nacimiento de Cristo**. Sin embargo, la opinión ordinaria es que se pone sobre año y medio después, ya que Herodes da la orden de matar a los niños de “dos años abajo.” La razón que alegan para su venida es para adorar al nacido Rey de los judíos, pues han visto “su estrella” en Oriente. En el mundo de la astrología los hombres se consideraban regidos por los astros. En la antigüedad estaba difundida la creencia de que el nacimiento de los hombres principales iba precedido de un signo celeste.

Varias fueron las teorías propuestas sobre esta estrella que vieron los Magos. Kepler¹⁰, en 1603, sostuvo que esta estrella no fue otra cosa que la “conjunción” de los planetas Júpiter con Saturno el 21 de mayo del 747 de Roma, tres años antes de la muerte de Herodes. Orígenes proponía que se trataba de un cometa. Casualmente, el nacimiento de Mitrídates y Augusto fue

precedido por la aparición de un cometa.

Todas estas interpretaciones están al margen del texto, en el cual, o se trata de un recurso literario, o, de lo contrario, el evangelista presenta esta estrella con un carácter sobrenatural. Pues se les aparece y desaparece; les va guiando y camina delante de ellos; llegada sobre el lugar donde estaba el Niño, se paró. Su semejanza puede encontrarse en lo que se lee en el Éxodo: que “una columna de fuego, en la noche, iba delante de ellos” en el camino de Israel por el desierto (Ex 13:21).

El que los Magos conocieran que aquella estrella anunciaba el nacimiento del “Rey de los judíos,” además de la ilustración y moción sobrenaturales que había que suponer, se realizó por algo que estaba en el ambiente. Era entonces esperado el Mesías, expectación que difundieron los judíos en su cautividad de Babilonia y en la Diáspora, y que reflejan los evangelios en la predicación del Bautista y los escritos de Qumrán y Flavio Josefo. Hasta en el mundo pagano había trascendido. Suetonio escribe: “Era una antigua y firme creencia difundida por todo el Oriente que el imperio del mundo lo alcanzaría hacia esta época un hombre salido de Judea.” 11

Habiendo visto la “estrella del Rey de los judíos,” se encaminan a Jerusalén. Pensaban que el acontecimiento era del dominio público. Por ello preguntan, sin más, dónde estaba el Rey de los judíos que había nacido y venimos para adorarle. Lo que evoca el salmo 72:11. Y, a pesar de que su presencia en Jerusalén no debió de llamar la atención, acostumbrada a diversas caravanas, la noticia llegó a Herodes, quien temió que pudieran crearle revueltas y peligros políticos. Como su policía y espionaje estaban montados en todas partes ¹² y nada había de particular, temió aún más por si esta conjura estuviera organizada desde fuera. Por eso “se turbó, y toda Jerusalén con él.” ¿Fue por creerse que había nacido ya el Mesías por lo que se turbó Jerusalén? Unos catorce años después de esta escena, a la muerte de Arquelao, surgieron varios pseudomesías ¹³. Probablemente esta turbación era debida a un complejo de causas: el anuncio insólito del nacimiento del Mesías, el temor, con ello, a los “dolores mesiánicos” y el miedo a las feroces represalias de Herodes.

Ante este hecho, Herodes convoca a “todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo.” El Sanhedrín era el Gran Consejo de la nación. Constaba de 71 miembros, divididos en tres grupos: príncipes de los sacerdotes, que eran los ex sumos sacerdotes, y representaban a las grandes familias sacerdotales; los escribas, cultivadores e intérpretes de las Escrituras, y los ancianos, representantes de los sectores importantes de la nación. El Consejo estaba presidido por el sumo sacerdote. Hacía tiempo que Herodes (a.30 a.C.) había prescindido del Sanhedrín para evitar oposiciones, y convocaba consejos particulares a la medida. Pudo ser así — sólo cita a sacerdotes y escribas — lo que a veces está por todo él, o por haberlo convocado con habilidad política. Y, reunidos, les pregunta “dónde había de nacer el Mesías.” Le contestaron con el texto de Miqueas: “Y tú, Bethlehem Efrata, eres pequeña entre los miles de Judá: de ti saldrá para mí (un príncipe) que sea dominador en Israel” (Miq 5:2). La palabra “miles” (*be'alpe*) puede significar que Belén no llega a mil habitantes, o que es pequeña entre las de mil. Por un procedimiento conocido, Mt sólo cita la sustancia del texto, modificándolo y destacando lo que le interesa: **el nacimiento allí del Mesías y la gloria que se le seguiría a Belén.**

Entonces Herodes mandó llamar “en secreto a los Magos” y “les interrogó cuidadosamente sobre el tiempo de la aparición de la estrella.” Lo hizo en secreto, personalmente, como era su costumbre. Josefo cuenta que Herodes mismo, “frecuentemente disfrazado con traje de hombre privado, en las noches, se mezclaba entre las turbas para experimentar y saber por sí mismo lo que sentían de su reinado” ¹⁴. Cerciorado de este dato, le interesaba actuar con astucia, temiendo pudiera ser un enredo político, tramado contra él desde fuera. En su mismo palacio se

habían urdido conjuras, bajo el pretexto de la aparición próxima del Mesías, que terminaron en sangre ¹⁵.

Con el consejo que les da de volver a él para poder ir a “adorarlo,” no en el sentido religioso, sino de acatamiento externo, se pusieron en camino hacia Belén y vieron de nuevo la estrella, que les guió hasta la casa donde estaba el Niño. No es probable que fuese la gruta, como afirma San Justino ¹⁶. Al año y medio del nacimiento de Cristo, lo natural es que hubiesen ocupado una modesta casa. Allí, “postrándose” en tierra al estilo oriental, que revestía varias formas ¹⁷, “le adoraron.” Y “abriendo sus cofres,” le ofrecieron sus dones, “oro, incienso y mirra,” dones principescos, como en otro tiempo la reina de Saba ofreció a Salomón (1 Re 10:12-13; Is 60:6). Hecho esto, y “advertidos” en sueños que no volviesen a Herodes, se volvieron a su tierra por otro camino; frase vaga, usual (1 Re 13:9.10) usada, sea por ignorarse esa ruta, sea por un simple cierre literario ¹⁸.

La huida a Egipto y matanza de niños en Belén, 2:13-18.

¹³ Partido que hubieron, el ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto, y estáte allí hasta que yo te avise, porque Herodes buscará al Niño para quitarle la vida. ¹⁴ Levantándose de noche, tomó al Niño y a la madre y partió para Egipto, ¹⁵ permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: “De Egipto llamé a mi hijo.” ¹⁶ Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, se irritó sobremanera y mandó matar a todos los niños que había en Belén y en sus términos de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los magos. ¹⁷ Entonces se cumplió la palabra del profeta Jeremías, que dice: ¹⁸ “Una voz se oye en Rama, lamentación y gemido grande: es Raquel, que llora a sus hijos y rehusa ser consolada, porque no existen.”

La huida a Egipto, 2:13-15.

Cuando “habían partido” los Magos, “el ángel del Señor” se apareció a José en sueños y le ordena que tome al Niño y a su madre y huya a Egipto. “Huye,” le dice. Término expresivo que condena por sí mismo toda literatura apócrifa basada en milagros para hacer más fáciles las cosas. José, con toda prontitud, se levantó, en la noche, y partió para Egipto. En Mt las apariciones son en sueños, como en el documento elohísta.

Egipto era el país clásico de refugio político por ser provincia romana. Había allí muchos judíos, colonias florecientes y barrios habitados por ellos y prestaban socorro a sus conciudadanos. J. Juster ¹⁹ enumera una larga lista de ciudades egipcias en las que moraban colonias judías.

El camino posible para ir era doble. Uno, el más fácil, por la vía de la costa, hasta llegar al Waddi el-Arish, que era el límite de Egipto. Pasaba por Ascalón y Gaza y seguía por Raphía hasta Casium y Pelusa. El otro, por el desierto.

Nada se sabe sobre su establecimiento, aunque se señalan diversos lugares, como El Cairo, Koshám y hasta Hermópolis, en el, alto Egipto. Allí permanecieron hasta el nuevo aviso del ángel. Cuando éste llegó, Mateo dirá que se cumplía lo que el Señor había pronunciado por su profeta: “De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11:1). Aunque el profeta lo refiere a Israel, “mi hijo,” esto mismo lo podía decir Dios de su verdadero Hijo. Hay además en todo el episodio un trasfondo del Éxodo.

matanza de niños en belén. 2:16-18

Herodes, considerándose burlado por los Magos, “se irritó grandemente” y, temiendo una conjura solapada de tipo mesiánico, dio la orden brutal de que se “matase en Belén y su término a todos los niños de dos años para abajo, según el tiempo que con diligencia había inquirido de los Magos.”

Esta reacción era normal en Herodes. Según cuenta Josefo, mandó matar a su yerno José, a Salomé, al sumo sacerdote Hircano II, a su mujer Mariamne, al hermano de ella Aristóbulo, a la madre de éstos, Alejandra; a los mismos hijos de él: Alejandro, Aristóbulo y Antípater; a Kostobaro, noble idumeo; y hasta hizo que se encerrasen en el anfiteatro de Jericó a todos los nobles judíos y dio la orden de que, a su muerte, se los matara a flechazos, aunque la orden no se cumplió ²⁰. Nada, pues, significaba para este tirano el matar a un grupo de pequeños aldeanos de Belén y sus suburbios.

No se sabe cuántos serían. Tomando por base un Belén de mil personas y teniendo en cuenta todos los datos demográficos, índice de natalidad y mortalidad, etc., se pueden calcular en unos veinte niños ²¹. La Iglesia los venera como santos y como mártires, ya que, como dice bellamente San Agustín, “con razón pueden llamarse primicias de los mártires los que, como tiernos brotes, se helaron al primer soplo de la persecución, ya que no sólo por Cristo, sino en vez de Cristo, perdieron su vida.” ²² Así se cumplió lo que dice Jeremías (Jer 31:15), añade Mateo: “Una voz se oyó en Rama, lamentación y gemido grande: es Raquel que llora a sus hijos y rehusa ser consolada, porque no existen.” Aunque esta cita se refiere a las concentraciones de judíos que Nabucodonosor hizo en Rama, a unos nueve kilómetros al norte de Jerusalén ²³, para ser deportados a Babilonia (Jer 40:1), y que Raquel llora al partir, Mateo la evoca aquí de nuevo. Raquel — gran antepasado de Israel — podría llorar a estos hijos suyos inocentes, pues su sepulcro se encontraba en “el camino de Efrata, que es Belén” (Gen 35:19). En esta evocación se quiere personificar el duelo nacional ante aquel crimen.

Sin embargo, el conjunto del texto presenta dificultades **histórico-exegéticas** muy serias.

El retorno a Nazaret, 2:19-23.

¹⁹ Muerto ya Herodes, el ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto ²⁰ y le dijo: Levántate, toma al niño y a su madre y vete a la tierra de Israel, porque son muertos los que atentaban contra la vida del Niño. ²¹ Levantándose, tomó al Niño y a su madre y partió para la tierra de Israel. ²² Mas, habiendo oído que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, temió ir allá, y, advertido en sueños, se retiró a la región de Galilea, ²³ yendo a habitar en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese lo dicho por los profetas, que sería llamado Nazareno.

Herodes murió poco antes de la Pascua del 750 de Roma. El decir Mateo que habían muerto “los que atentaban contra la vida del niño” es una reminiscencia del libro del Éxodo. Allí se dice a Moisés, que estaba escondido en Madián: “Ve, retorna a Egipto, pues ya han muerto los que buscaban tu vida” (Ex 4:19), que era, como el texto dice, el faraón (Ex 2:15-23).

Sin embargo, como Herodes nombró heredero del trono a su hijo Arquelao (aunque el César sólo le concedió el título de “etnarca”), y éste mostró una crueldad semejante a la de su padre, por lo que nueve años más tarde fue desterrado a Viena de Gala ²⁴, José temió ir allá y vino a establecerse en Nazaret. Caía así bajo la jurisdicción de Antipas, que, aunque sensual y astuto, se mostró benévolo en su gobierno. Así la ida a Nazaret, villorrio insignificante que no es citado nunca fuera de los documentos cristianos hasta el siglo VIII, en una elegía judía de Kabir ²⁵, sirvió, según Mateo, “para que se cumpliera lo dicho por los profetas: que Jesús sería llamado

Nazareno.”

Esta profecía no está en la Escritura, por lo que el problema se centra en saber si es una interpolación, una profecía perdida o la palabra *nazareno* estaría como sinónimo de despreciable, por lo insignificante de Nazaret, o de la raíz *netser*, “retoño”²⁶. Parece más bien indicar el retoño mesiánico de Isaías o el retoño de los profetas, dado el gusto oriental por el juego de palabras. Aquí, entre Nazaret y Nazoraios. Allí iba a crecer este “retoño” y de allí saldría para su obra mesiánica.

También se ha puesto en relación con el Santo de Dios (Mc 1:24; Lc 4:30). Los LXX, en Jueces (16:17), traducen *nazir* por “santo de Dios.” En Is (4:3) al “resto” se lo llama “santo.” Cristo sería “nazireo,” “santo,” por salvar — como “resto” — a la matanza de los Inocentes²⁷. Zolli, basándose en Jeremías (31:6), en los *notzerim*, vigías para ir a Sión, ve en Cristo el gran *notzer* de la Buena Nueva²⁸. También se lo quiere poner en relación con el hebreo “nazur” = guardado por Dios de estas matanzas; “guardado” por Dios para su alto destino²⁹.

Historia y “midrash” en los capítulos 1-2 de Mateo.

Los “evangelios de la infancia” — capítulos 1-2 de Mt y Lc — han sido muy cuestionados en su valoración. La abundancia de milagros e intervenciones sobrenaturales, en contraste con la moderación de los mismos en el resto de los relatos de la vida de Cristo — excepto en tentaciones y Getsemaní —, hace pensar. El milagro existe, pero sometido a una economía de excepción. Sin duda que “a fortiori” han de estar al servicio de Cristo, pero los datos evangélicos los presentan en forma moderada y con una finalidad muy específica, frente al “maravillosismo” de estos capítulos, aunque también moderados en comparación con los apócrifos.

Una lectura cuidadosa de los mismos da la impresión de ver que la finalidad primordial de ellos no es “cronística,” sino preferentemente “teológica” y “edificante,” sin que ello niegue lo que haya de “histórico.” Se piensa en narraciones afines a las narraciones judías midráshicas.

La concepción midráshica. — El *midrash* no exige ser una ficción. Es frecuentemente una interpretación libre y adornada con fines didácticos, de núcleo histórico sobre la Biblia. Es ordinariamente una historia narrada libremente en función de una finalidad concreta, mejor penetración del A.T., o un enfoque teológico o parenético. Es, por ello, una actualización de la Escritura en forma muy libre. A veces el *midrash* se compone, no ya de un comentario partiendo de un dato del A.T., sino que es un mosaico más o menos compacto de textos bíblicos. El uso judío de este procedimiento era normal y abundante.

El “evangelio de la infancia” y el kérigma primitivo. — El “evangelio de la infancia,” en general, no depende del kérigma primitivo. Este tenía por esquema la vida pública de Cristo, comenzando por la predicación del Bautista, como se ve en los sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles. Además, si se hubiese predicado la infancia de Cristo en el kérigma oficial, pronto se hubiese formado un esquema más o menos fijo en su exposición y se hubiese percibido en estos relatos de Mt-Lc. Sin embargo, no exige esto que los evangelios de la infancia sean tardíos. Se ve su diferencia con el “maravillosismo” exuberante e inverosímil de los apócrifos. Ya desde primera hora tuvo que tener **el máximo interés el conocer los orígenes e infancia de Cristo por diversos grupos cristianos, tales como sus familiares, mujeres cristianas, y los apóstoles mismos, especialmente San Juan**, que se encarga de la custodia de la Virgen. María y José fueron seguramente las “fuentes” de varios de estos datos (Lc 2:51). La historicidad fundamental de varios de ellos se impone incluso como exigencia apriorística.

Relación entre los evangelios de Mt-Lc. — Manifiestamente, ni Mt ni Lc se conocieron en sus obras. De haber sido así, hubiese habido interdependencia entre ellos: v.81., en Lc no

hubiese faltado el episodio de los Magos o escenas siguientes, lo mismo que en Mateo se percibiría otra forma de relatar, probablemente, la anunciación, etc. Más aún, se hubiesen armonizado mejor sus relatos, pues Mt lleva al Niño de Belén a Nazaret, pasando por el destierro con una relativa larga permanencia allí, mientras Lc **lo lleva directamente de Belén a Nazaret en seguida de la purificación.**

Sin embargo, hay datos coincidentes del máximo interés entre ambos lados:

- 1) Una virgen llamada María (Mt 1:18-20; Lc 1:27).
- 2) Desposada con un varón llamado José (Mt 1:18-20; Lc 1:27), que era de la estirpe de David (Mt 1:16.20; cf. Mt 1:1; Lc 1:27; cf. 1:31; 2:4; 3:23-31).
- 3) María concibió virginalmente por obra del Espíritu Santo (Mt 1:18.20; Lc 1:35).
- 4) El Niño, conforme a indicación del ángel, se llamará Jesús (Mt 1:21.25; Lc 1:31; 2:21).
- 5) Es concebido cuando aún no convivían juntos (la interpretación es discutida, pues se discute si María estaba sólo “desposada” o “casada”). El Niño nace cuando ya vivían en la misma casa (Mt 1:24-25; Lc 2:5).
- 6) El nacimiento es en tiempo de Herodes el Grande (Mt 2:1; Lc 1:5; cf. 2:2).
- 7) Nace en Belén de Judá (Mt 2:1-5.6-8; Lc 2:4-5.11.15).
- 8) Luego establecen su residencia en Nazaret (Mt 2:23; Lc 2:39.51). Estos datos independientes de Mt-Lc hacen ver que son anteriores a ellos. Y que se recogen como históricos — se ve a través de los evangelios —, y alguno de ellos es de fe: la concepción virginal.

Los dos capítulos de Mt. — Estos son también independientes entre sí. Las escenas del c.2 son autónomas con relación al primero; no necesitarían de él para tener su personalidad. No necesitan depender del c.1. Además tienen una homogeneidad compacta, aunque no hubieran sido todas las escenas primitivas; la escena de los Magos explica todas las escenas siguientes, y éstas sin la de los Magos no tiene explicación de enmarque lógico.

Mt 1:1 es la tesis de estos dos capítulos. Pero en él se altera el esquema rígido de “tal *engendró* a tal” al llegar al Jacob del v.16. No dice: Y Jacob engendró a José, y José engendró a Jesús, sino que, para destacar la concepción virginal de María, dice: “Jacob engendró a José, el varón de María, de la cual nació Jesús, el cual es llamado Cristo (Mesías).” Lo que viene a confirmar, según su procedimiento, el hacer ver que las profecías rubrican el mesianismo de Cristo.

Mt en el c.2 **quiere probar también que Cristo es el Mesías.** Para ello utiliza una “geografía cristológica” (K. stendahl). Va a describir el viaje del destierro de Cristo para hacer ver que cada episodio “cumple” una profecía mesiánica. Es un propósito y procedimiento distinto de Lc. No le basta decir que Cristo es descendiente de Abraham y David y que nació en Belén, pues otros muchos tenían estas mismas características. Busca el cumplimiento en él de profecías mesiánicas, aunque usadas con gran libertad. Si estos pasajes a los que aplica las profecías — se puede preguntar — no fuesen fundamentalmente históricos, ¿por qué las aplica a ellos, cuando podía haber usado otras profecías más oportunamente para otros pasajes especialmente elegidos o fingidos?

Los esquemas literarios. — Para escribir la infancia de un futuro héroe parecía normal, dados los gustos ambientales, que se inspirase para su relato, salvado el núcleo histórico, en los procedimientos midráshicos en uso. Es ya la impresión que da una primera lectura de Mt en su c.2. Estos esquemas podían ser de diverso origen:

a) *Influencias de héroes gentiles.* — Las características que da su análisis son tres: ser hijos de reyes nobles (= Buda); ser anunciados por los dioses, en forma variable, pero siempre

prodigiosa (= Augusto), y mostrar ya dificultades en la infancia del futuro héroe. ¿Conocía Mt alguna fuente preexistente, v.gr., romana (relato de Suetonio sobre Augusto)? Estas coincidencias muestran la existencia de ciertos patrones literarios o espontáneos.

b) *Influencias de personajes bíblicos: Moisés.* — Ya “a priori” se espera que, de fijarse en patrones literarios, Mt se fije en los bíblicos. Aquí es especialmente Moisés, pero no en lo que narran de él las fuentes canónicas, sino preferentemente lo que dicen del mismo los relatos midráshicos y Josefo. Aunque estos relatos son muy tardíos en Josefo, es muy posible que sean muy antiguas las tradiciones preliterarias de los mismos. Las coincidencias son éstas:

Nacimiento previamente anunciado de un niño israelita que destruirá a Egipto y sacará a Israel de ese país. Se hace en varias formas, según los relatos: en un “sueño” al faraón, o se le comunica por uno de los príncipes, Balaam o un eunuco; también los astrólogos le explican que ha nacido el salvador de Israel. En Josefo se lo anuncian al faraón en un “sueño” y también por un escriba sagrado (Josefo, *Antiq.* II, IX, 2205; *Targum de Jerusalén. Misdrash rabba* sobre Ex 1:22).

Los egipcios se “espantan” al enterarse del anuncio. — *El faraón consulta a sus sabios y ordena una matanza general de los niños hebreos, fundado en la advertencia que le hace el príncipe y la interpretación del “sueño” (Crónica de Moisés I).*

En esta matanza de niños se “escapa” el libertador (Ex 1:15-17; 2,lss), aunque por motivo muy distinto (Crónica de Moisés p.l).

En Éxodo (2:12.15) se cuenta también la *huida de Moisés a Madián* para escapar más tarde, y por otro motivo, de las manos del faraón. *Dios le manda volver a Egipto* (Ex 3:10) y *Moisés volvió* (Ex 4:19.20) con su mujer e hijos. La frase que pone Éxodo (4:19): “porque han muerto *todos* los que buscaban tu muerte (de Moisés),” es copiada *literalmente* por Mt.

Ante tantas convergencias, no sólo parece verse — aunque son muchas las diferencias — un paralelismo literario, sino también un cierto influjo de estas “fuentes” en Mt. Se podría pensar si Mt usó sólo estos esquemas literarios por razón del gusto y procedimientos ambientales, o si pretendió directamente presentar a Cristo como el nuevo Moisés, libertador del nuevo “pueblo de sus pecados” (Mt 1:21). Para Dupont esto último se demuestra por “lo minucioso y a veces rebuscado del calco,” aparte que se ve en otros pasajes evangélicos sugerido este tema, v.gr., tentaciones, multiplicación de panes.

c) *Paralelismo entre Cristo e Israel.* — Debe de haber otro tema enlazado con el de Moisés: la “tipología” Cristo-Israel. Es claro en Mt por la cita que hace de Oseas (11:1 = Mt 2:15). Esta citación se esperaría, siguiendo el procedimiento de Mt, después de la vuelta de Egipto (Mt 2:21), pero la situación violenta en que está puesta muestra más aún el interés de Mt por este tema.

Daube piensa en la influencia directa en el pasaje de la cita de Oseas por Mt de un *midrash* sobre la persecución de Labán contra Jacob-Israel. Labán trató de destruir a toda la familia de Jacob. Pero éste “bajó a Egipto empujado por la palabra de Dios.” El *midrash* es muy antiguo: siglo 3-2 a.C. Es un comentario a Deuteronomio 26:5-8. Este *midrash* se leía en la liturgia de la víspera de Pascua. Los cristianos de origen judío querían seguir celebrando la antigua fiesta de la Pascua, y veían que el antiguo éxodo tenía cumplimiento en el nuevo. Conociendo tan bien este *midrash*, fueron los que habrían proyectado la huida a Egipto y la matanza de los Inocentes sobre estos relatos. Así Labán, lo mismo que Herodes, quisieron impedir la ida del pueblo Jacob-Israel-Jesús a Egipto, y, para ello, ambos quisieron matar a toda la familia: la de Jacob (Labán) y la de niños betlemitas (Herodes). Pero Jacob (Israel)-Jesús lograron escapar de Labán-Herodes, bajando a Egipto “impulsados por la palabra de Dios,” tanto Jacob como Jesús (el sueño de San José

en el que recibe la orden, pues Cristo es niño, de ir a Egipto). La promesa hecha a Jacob de volver de Egipto a Israel se cumple, pues aunque se refería al volver de sus restos, en semita, como su pueblo desciende de él, en la vuelta del pueblo se ve su retorno. Y así lo interpretaron los rabinos. Más aún, el *midrash* citado comienza con la bajada de Jacob a Egipto y termina con el éxodo mosaico. Así, este “tipismo” se veía en la vuelta de Cristo, máxime en Mt con la cita de Oseas.

Bourke piensa que la conexión entre Mt 2:13-18 y el *midrash* es demasiado notable para ser casual.

Lo que destacan los críticos es que aquellos escritores de la antigüedad judía eran más complejos e intencionados de lo que se podría pensar. Aquí sólo con un paralelismo entre Israel-Jesús parece poder explicarse bien la cita de Oseas.

d) *El midrash de Abraham*. — En él se dice que al nacer Abraham se había visto una estrella en el cielo por los astrólogos, la cual se comió a otras cuatro, por lo que era un presagio. Este *midrash* es muy tardío. Si la tradición anterior al mismo existiese en tiempo de Mt, acaso hubiese podido ser utilizado este dato, ya que Mt habla de Jesús “hijo de Abraham” (Mt 1:1). Pero el paralelismo parece muy remoto y lo de la “estrella” era un elemento que flotaba en el ambiente sobre el nacimiento de personajes.

¿Qué Influjo han podido tener todos estos factores en el relato de Mt?

Las profecías del A.T. no han sido la base creadora de los relatos en que se las cita. Hay datos anteriores a Mt de la tradición, como antes se ha visto. A este propósito son la concepción virginal, nacimiento en Belén y residencia en Nazaret. A ellos les aplica profecías, pero no pueden ser para crear estos hechos anteriores a su uso por Mt, **sino para confirmar con profecías el valor mesiánico que tienen.**

Están las profecías de Oseas (11:1), Jeremías (31:15), el episodio del retorno a Nazaret, en el que se cita a “los profetas” (Mt 2:23), Miqueas (5:2).

La profecía de Oseas parecería una acomodación libre. Pero, admitido el tema subyacente de la “tipología” Israel-Jesús, hay una base más honda. Supuesta la huida a Egipto — sea por tradición histórica aprovechada o como producto de esta misma teología —, a Mt le interesaba citar a Oseas para, conforme a su procedimiento, seguir mostrando proféticamente la mesianidad de Cristo.

La profecía de Miqueas (5:2) no crea tampoco el relato de los Magos de ir a Belén. El nacimiento de Cristo en Belén es un dato de la tradición anterior a Mt. Este sólo, de paso, utiliza el dato para probar, una vez más, la mesianidad de Cristo.

El pasaje de Jeremías (31:15) no crea la narración de Mt sobre la matanza de los Inocentes, pues el texto de Jeremías habla de una “deportación de gentes cautivas. Una tradición ponía la tumba de Raquel cerca de Belén. El dato de la tradición, anterior a Mt, podía muy bien usar esta tradición de Raquel junto a Belén para que llorase los niños muertos allí. Pero si la profecía hubiese hecho nacer el relato — ¿cómo pasar de “deportación” (Jer) a “matanza” (Mt)? —, la profecía hubiese situado el hecho en Rama, al norte de Jerusalén (Jer 31:15), y los niños lógicamente hubiesen sido de la tribu de José o Benjamín.

El episodio de Nazaret. — La tradición ponía el retorno de Cristo y su residencia en Nazaret. Mt, al no encontrar una profecía específica en la “geografía cristológica” para confirmar **aquí su tesis mesiánica, apela a lo que dicen “los profetas.”** Esta libertad máxima en la citación de los textos proféticos es una buena confirmación de que las profecías que se citan no crean los relatos a los que ellas afectan, pues, sobre todo aquí, hubiese “inventado” otro episodio

al que aplicarle una profecía oportuna, u omitiendo éste.

¿Influjos de las infancias de héroes extrabíblicos? — En estos patrones no hay un esquema uniforme, aunque hay tendencia a lo maravilloso. El modo concreto como se realiza se debe a razones particulares. Acaso hay influjo de estos moldes literarios en el anuncio a San José “en sueños.” Pero admitido el dogma de la concepción virginal de María, muchos datos hubieron de pasar en forma histórica muy parecida. Aparte que los datos fundamentales son de la tradición anterior a Mtg, como antes se dijo.

¿Influjo de la figura de Moisés? — Como se vio arriba, parece haber una influencia literaria de Moisés: elementos parte del Éxodo y, sobre todo, de los *midrashim* y Josefo. Acaso han podido influir en el relato mateano el anuncio “en sueños” a San José, el que Herodes “consulte” al grupo de sanhedritas y la “turbación” de Jerusalén. El que los protagonistas se “salven”: Cristo, niño, y Moisés, de joven, ambos con la “huida,” no tienen verdadero paralelo. También es muy distinto cómo parecen los niños hebreos en Egipto y la “matanza” de niños en Belén, aparte de ser los motivos muy distintos (Ex 1:1 Oss; Mt 1:16).

El concepto teológico de Mt que dice que **Cristo “salvará al pueblo de sus pecados”** (Mt 1:21) no tiene paralelo.

En cambio, está copiada al pie de la letra la frase de Éxodo (4:19) sobre Moisés (Mt 2:20).

Todos estos datos, ¿no serán premateanos y usados por él para su específica teología mesiánica?

¿Influjo de la “tipología” Israel-Cristo? — Es perceptible por la cita de Oseas. Acaso dependa de este paralelismo literariamente el relato de la ida de Cristo a Egipto y su vuelta, y todo según la palabra de Dios.

Un nuevo dato a tenerse en cuenta, — El año 66 (d.C.), el rey *magos* Tirídates hizo un viaje con gran acompañamiento de *magos* a Roma para reconocer a Nerón como a dios (Suet., *Ñero* XXX, 30; punió, *Nat. Hist.* XXX 16); Dioncasio, *Hist. Rom.* LXIII 1-2). ¿Acaso puede influir este viaje en el viaje de los *magos* de Oriente?

El tema del c.2 de Mt.

La lectura del capítulo 2 de Mt hace perceptibles dos temas conjugados: **Cristo nuevo Moisés y la “universalidad” de la salvación.** Este es perfectamente perceptible al venir a reconocer a Cristo-Mesías gentes no judías. El capítulo 28 termina con esta misma “universalidad” (Mt 28:19), y viene a formar así una **“inclusión semita” en su evangelio.** Pero este tema parece sugerir una elaboración no primitiva, sino más tardía.

El otro tema de **Cristo nuevo Moisés** se percibe igualmente, pero a través de un procedimiento especial. Este tema mosaico era conocido de la cristiandad primitiva y se refleja en diversos pasajes evangélicos. De la lectura del Éxodo y de los pasajes midráshicos antes citados se ven una serie de elementos que aparecen como un posible “doble” de la descripción de este pasaje de Mt. Es verdad que no tienen el mismo desarrollo o motivo, pero sí se relata una coincidencia evocadora de un mismo *hecho* — v.g., huida, matanza. — Es un procedimiento literario judío conocido. Las consideraciones citadas de *Daube* y, sobre todo, de *Bourke*, son de gran interés. Puede verse un esquema de estos paralelos.

Moisés

Amrán, padre de Moisés, sabe en “sueños” el nacimiento del futuro

Cristo.

José, padre “legal” de Jesús, conoce en “sueños” el nacimiento y

libertador de Israel, su pueblo.

El Faraón conoce por — se dividen los relatos — los “astrólogos-magos” el nacimiento de un niño que liberará y sacará a Israel de Egipto.

Los egipcios se espantan al saberlo.

El Faraón consulta a sus sabios.

El Faraón ordena una matanza general de niños hebreos.

Hasta el resplandor de una estrella, se supone iluminó la casa donde nació Moisés. (*Ex Rabba* 1:20; *Cron. Moysi* 2; etc.).

La orden de matanza se cumple, pero se escapa Moisés.

Moisés se escapa dos veces de la muerte: una de niño, y la otra huyendo, de joven, a Madián.

Muertos quienes deseaban matar a Moisés, el ángel del Señor le ordena regresar de Madián a Egipto.

La orden se ejecuta.

misión del futuro libertador de “su pueblo”: “lo liberará de sus pecados.”

Herodes conoce por los “magos” — ¿hay influjo del viaje de Tirídates, *magos* en este relato? — el nacimiento del Mesías, salvador de su pueblo.

Al oír esto se turbó Herodes y toda Jerusalén.

Herodes consulta al sanedrín.

Herodes ordena la matanza de los niños de Belén.

La estrella de los magos se para en Belén encima de la casa donde está el Niño.

La muerte de los niños en Belén se cumple. Pero el Niño se libra de ella.

Cristo se libera huyendo a Egipto

Muerto Herodes, el ángel se aparece a José y le dice vuelvan a Israel. Y se copia textualmente la frase del ángel a Moisés.

La orden se cumple.

Parece que hay contactos literarios u orales — a veces copias — entre ambas narraciones. Conforme a estos procedimientos, **se destaca a Cristo como el nuevo Moisés: es el nuevo libertador (aquí del pecado), el nuevo legislador, el nuevo creador del nuevo Israel-Iglesia.**

Naturalmente, en todo el conjunto de datos con los que Mt elabora las estructuras de estos dos temas del cap.2, unos son de fe (concepción virginal.), otros histórica-bíblicamente ciertos (nombres de Jesús, María, José, matrimonio, nacimiento en Belén.), y otros, si alguno puede tener un fondo histórico (*Bourke*), están manifiestamente seleccionados y tratados con una libertad midráshica clara, y cuyos patrones pueden haber sido todos o algunos de los antes citados. Para *Dupont* esta dependencia en varios pasajes se muestra por lo “minucioso y a veces rebuscado del calco.”²⁹

1 G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (1930). — 2 Estrab., XV 3:1; XVI 2:39; Herod., VII 131. — 3 Cicerón, *De divin.* I 1; II 42. — 4 In Dan. II 3. — 5 Patrizi, *De evangelii* t.2 p.321. — 6 H. Kekrer, *Die Heiligen drei Konige in Lit. una Kunst* (1909) p.57. — 7 Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane* (1923) p. 173-186; Leclercq, art. *M ages*, *Dict. Archéol, chrét.* — 8 MG 6:657ss. — 9 MG 42:785. 8 Mg 6:657n. — 10 hontheim, *Die Konjunktion des Júpiter Saturn injahre 7 vor Chr.: Der Katholik* (1908) 187-195; KLUGER, *Der Stern vom Bethlehem: Stimmen aus María Laach* (1912) 481-492; C.

Schumberher, Stella magorum et conhmctio Saturni cum Jove annis 7 a.C.: VD (1940) 333-339. — 11 Justino, *Hist.* XXXVII 2; Servio, sobre la *Eneida* X 272. — 12 Josefo, *Antiq.* XIV 10:4;9:4. — 13 Josefo, *Antiq.* XVII 10:4-8; BI II 2:4; Tácito, *Hist.* V 9. — 14 Josefo, *Antiq.* XVII 1; 2:4; BI I 28:6; 1:4. — 15 Josefo, *Antiq.* XV 10:4. — 16 *Diálogo* LXXVIII 5; *Prot. Sant.* XXI 3. — 17 Strack-B., *Kommwntar.* I p.78. — 18 Sobre la redacción de Mt y el viaje del mago Tiridates, cf. Schmid, *Das Evan-gelium nach Matthaus*, en vers. it. (1957) p.72; J. E. Bruns, *The Magi Episode in Mt 2* (and Jewish Midrash an Solomon and the Queen of Sheba): *The Catholic Biblical Quart.* (1961) p.51-54. — 19 Juster, *Les Juifs Dans L'empire Romain* (1914). — 20 Josefo, *Antiq.* XVII 1:1; 2:4; 3:3; BI I 28:6; 29:1. — 21 Holzmeister, *Quot pueros urbis Bethlehem Herodes rex occiderit (Mt 2:16)*: VD (1935) p.373-379; Saintyves, *Le massacre des Imvcents ou la perse'cution de l'Enfant Predestine* (1928). Congrès d'Histoire du Christianisme (1928) I 229-272; Bover, *El sepulcro de Raquel*: *EstBib* (1928) 227-237; Ruffenach, *Rachtl plorans filios suos*: VD (1924) p.5-7; Flsher, *El Oriente Medio* (1952) 267. — 22 Serm. 10 de Sanctis. — 23 Abel, *Geograph. de Id Palesline* (1938) II 427. — 24 Josefo, *Antiq.* XVII 9:1-3; BI II 1:2-3. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.92. — 26 Holzmeister, *Quoniam Nazareus vocabitur*: VD (1937) 21-26; Lyonnet, *Quoniam Nawraeus vocabitur*: VD (1944) 195-266. — 27 J. G. Rembry, *Quoniam Nazaraeus vocabitur (Mt 2:23)*: *FranLA* (1961) p.46-65. — 28 E. Zolli, *Nazareus vocabitur*: *Zeits. für die Neutest. Wissen.* (1958) p. 135-136. — 29 Bertl gaertner, *Die ratselhaften Termini Nawraer.*, R. B. (1959) p.440-1.

Capitulo 3.

La predicación del Bautista preparando a Israel a la recepción del Mesías.

3:1-12 (Mc 1:1-8; Lc 3:1-18; Jn 1:19-36).

¹ En aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, ² diciendo: Arrepentios, porque el reino de los cielos está cerca. ³ Este es aquel de quien habló el profeta Isaías cuando dijo: “Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas.” ⁴ Juan iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre. ⁵ Venían a él de Jerusalén y de toda Judea y de toda la región del Jordán, ⁶ y eran por él bautizados en el río Jordán y confesaban sus pecados. ⁷ Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? ⁸ Haced frutos dignos de penitencia, ⁹ y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. ¹⁰ Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. ¹¹ Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. ¹² Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible.

Con este capítulo comienza la vida “pública” de Cristo.

La aparición de Juan predicando es un momento de importancia capital y que destacan los cuatro evangelistas. Lucas lo pone “morando en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel” (Lc 1:80). Allí se preparó en la austeridad y penitencia para su misión sobrenatural. Una moción especial le hizo comprender que el momento de su actuación había llegado.

El Escenario.

Juan actúa en el “desierto de Judea.” Es una zona abrupta, pedregosa y estéril, de 80 kilómetros de largo, 20 de ancho y 1.700 kilómetros cuadrados de superficie l. Como a este lugar difícilmente podrían ir a buscarle las multitudes de que habla el evangelio, Lucas da la explicación. “Vino — dice — por toda la región del Jordán, predicando el bautismo de penitencia” (Lc

3:3). En ella abundan los poblados. Juan era un predicador “volante.”

En la elección del “desierto” para esta preparación influyó una razón de tipo ambiental. Los documentos de Qumrán han hecho ver que esta comunidad se había retirado al desierto precisamente para esperar allí la hora mesiánica. Dice la Regla de la comunidad: “De acuerdo con estas determinaciones, se alejarán de los hombres impíos para ir al desierto y preparar allí el camino de El (Dios), como está escrito: 'En el desierto, preparad el camino de Yahvé., allanad en la estepa el sendero a nuestro Dios’”². Es probable que Juan hubiese tenido algún contacto con estas comunidades también por el ansia de expectación de ambos por el inminente mesianismo. Muchos pensaban que del desierto vendría el Mesías (Josefo). Era la evocación del Israel del desierto. Aunque los esenios/ Qumrán y el Bautista tienen actividades distintas, es muy posible que el Bautista hubiese tenido contacto con ellos en su niñez/juventud. ¿Qué iba a hacer solo “en los desiertos” (Lc) donde moraba? Los esenios... "adoptan niños de otros en una edad bastante tierna, para que reciban sus enseñanzas..." Pudo haber sido una especie de “postulante,” pues en los esenios podían salirse (Josefo, *Vita* 2). Los “bautismos” de Juan; las “langostas silvestres”; el *Documento de Damasco* (14:15) dice como han de tomarse; lo mismo que el no tomar licor fermentado. Los esenios tomaban *tiros*h - jugo de uva dulce. En Qumrán se dice que las “purificaciones” eran un rito externo que no quitaba la culpa moral². Todos éstos son datos comunes.

Juan, sin embargo, ejercía su actividad “por toda la región del Jordán, predicando el bautismo de penitencia para el perdón de los pecados” (Lc 3:3). Esto provocó un gran movimiento de masas, pues “venían a él de Jerusalén, y de toda la Judea, y de toda la región del Jordán” (Mt 3:5; Mc 1:5). Y el cuarto evangelista añade que llegó hasta Betania, en Transjordania (Jn 1:28) y Ainon (Jn 3:23), en Cisjordania, identificada por Eusebio, a fines del siglo IV, en su *Onomastición*³, a 12 kilómetros al sur de Beisán (Escitópolis). Eran razones de apostolado y de conveniencia para ejercer el bautismo en determinados lugares. Posiblemente las crecidas del Jordán le llevaban a determinados vados, que se prestaban mejor para ejercer estos bautismos de inmersión, como en el caso de Ainón, “donde había mucha agua y venían a bautizarse” (Jn 3:23).

Los tres sinópticos al presentar al Bautista evocan este pasaje de Isaías, aunque a Mateo le baste para su idea citar tan sólo el primer versículo:

“Una voz grita:
Abrid camino a Yahvé en el desierto,
allanad en la soledad el camino de nuestro Dios.
Que se rellenen todos los valles
y se rebajen todos los montes y collados;
que se allanen las cuevas y se nivelen los declives.
Porque se va a mostrar la gloria de Yahvé,
y la verá toda la carne a una” (Is 40:3-5).

Alude el pasaje a la vuelta de la cautividad de Babilonia. Yahvé los conduce. Por eso habrán de preparar el camino por donde van a pasar. Yahvé, que se identifica aquí con Cristo, volvía de nuevo a reinar en Israel. **El Bautista era su precursor, que anunciaba la inminente llegada del Reino, por lo que la preparación debía ser más bien de las vías morales.** Sin embargo, se adapta el texto a la situación geográfica del Bautista al decir: “Voz del que clama *en el desierto.*”

⁴ Qumrán, antes se citó, utiliza el texto a este propósito.

Descripción del Bautista.

La entrada en escena es abrupta, al estilo de Elías, al que se lo asimila (1 Re 17:1).

Mateo y Marcos, al describirlo, dicen que aparecía con un vestido tejido de “pelos de camello.” Es un tejido áspero y duro, como lo usan aún los actuales beduinos palestinos. Y usaba, además, “un ceñidor de cuero.” Flavio Josefo, unos veinticinco años después de esta escena, se retiró a hacer vida con un ermitaño llamado Banno, que vivía “en el desierto” y vestía de lo que “producían los árboles.”⁵ Todo ello era reflejo de un sentido de austeridad profética y que recuerda a Elías: “Era un hombre vestido con pieles y con un cinturón de cuero a la cintura” (Re 1:8; cf. Zac 13:4). Es, además, un intento evocador deliberado: presentarlo como el profeta (Lc 1:76) Elías, que habría de presentar al Mesías. Es la manera de evocar en el Bautista su realidad **y signo “escatológico.”**

Su alimento eran las langostas o “saltamontes” (ἀχρίδες) y la miel silvestre. Los primeros eran conocidos en la antigüedad como comida. El Levítico (11:22) los cita como animales no inmundos, y también la Mishna, donde se hace una más precisa distinción entre langostas inmundas y no inmundas⁶. San Jerónimo dirá que eran, en sus días, el alimento de los pobres y, sobre todo, de la gente nómada y beduina⁷. Los comerciantes “las rociaban con vino para darles un aspecto más atrayente.”⁸ Aún hoy día los árabes las comen, o también las secan para conservarlas⁹. El “Documento de Damasco” (12:14) señala, como alimento de la secta, las “langostas.”

La miel silvestre, que aparece citada varias veces en la Escritura, pudiera ser bien la que las abejas dejan libremente en las cavidades de las rocas o la de exudaciones de ciertos árboles¹⁰. Hipócrates cita a las de los cedros y Flavio Josefo la de las palmeras de Jericó¹¹. Ninguna de éstas es la aquí referida, ya que a orillas del Jordán ni hay rocas ni flores, por lo que no sería un alimento vulgar¹². Sin embargo, a la transpiración de un arbusto, la *Tamarix mannifera*, se la llama también miel silvestre¹³, y estando los bordes del Jordán cubiertos de ella, “pensamos que son estos arbustos los que proporcionaban a Juan una comida insípida.”¹⁴ Del ermitaño Banno, con el que Josefo hizo temporalmente vida de retiro, dice que se alimentaba sólo de las “cosas que se producían espontáneamente.”¹⁵

Por Lucas (1:15; 7:33) se completa esta figura de austeridad. Dice que “no comía pan ni bebía vino ni licores embriagantes.” **Era una vida de austeridad consagrada a Dios. Evoca al nazir.**

El oficio del Bautista.

Juan tenía un triple oficio:

a) Exhortar a la penitencia, “porque llega el reino de los cielos.” Penitencia que no se refiere propiamente a los actos penitenciales o ascéticos, sino a un cambio de mentalidad, de ser (μετάνοια) (v. 11) que responde al verbo hebreo *shub*, volverse, con el que los profetas exhortaban al pueblo a volverse a Dios, a “convertirse.”

b) Administrar el bautismo. Fue esto tan característico en él, que los evangelistas le llaman el Bautista. Y también Josefo¹⁶. Su bautismo era de agua y se realizaba por inmersión, como sugiere la misma palabra *bautizar* y como se ve en el bautismo de Cristo, quien, “después de bautizado, *subió* del agua.”

Estos ritos purificatorios eran normales en la Escritura (Ez 36:25; cf. Zac 13:1) y en el ambiente de entonces. Los **esenios tenían sus purificaciones diarias**¹⁷, y por los descubrimientos de Qumrán se sabe que los miembros de la comunidad tenían “purificaciones rituales”¹⁸, conociéndose también el “bautismo de los prosélitos,” de los gentiles que querían pasar al judaís-

mo, y en el cual se les cubría de agua hasta la cintura ¹⁹.

Juan no necesita copiar su bautismo de elementos extraños, pues “vivía y se movía en la esfera del A.T., y su bautismo se inspiraba ciertamente en las profecías del mismo” ²⁰. Pero el elemento absolutamente diferencial era un bautismo de renovación moral en orden a recibir al Mesías.

c) Confesión de los pecados por parte de los bautizados. Confesiones públicas y oficiales se conocen ya en la Ley, como la de la **fiesta de la Expiación, en la que el sumo sacerdote confesaba públicamente “todas las culpas, todas las iniquidades de Israel”** y otras (Jue 10:10; 1 Sam 7:6; 1 Re 8:47; Esd 9:6-7; Jer 3:25). También las había personales y de pecados concretos (Núm 5:7; Eclo 4:31; Act 19:18). En el bautismo de Juan debieron de ser muy varias, aunque individuales. Al borde ya de la era cristiana, en el día de la Expiación, **los particulares estaban invitados a confesar sus pecados propios, sobre todo los que fueron en perjuicio del prójimo;** lo mismo que el condenado a muerte y otros ²¹. Un ejemplo de lo que pudieron ser estas confesiones colectivas puede darlo la confesión que hacía un rabino del siglo III (d.C.): “Señor, yo pequé y obré mal; perseveraré en el mal y anduve por caminos de extravío. Pero **ya no quiero volver a hacer lo que hice hasta ahora. Perdóname, ¡oh Yahvé, Dios mío!** todas mis culpas y pecados.” ²²

Este bautismo, tan sólo de agua, excitaba a “convertirse”; Cristo, que viene detrás de él, lo hará “en Espíritu Santo y fuego.” Flavio Josefo, hablando del bautismo de Juan, dice: “No se lo usaba para expiación de los pecados, sino como limpieza del cuerpo, cuando las mentes habían sido purificadas antes por la justicia.” ²³ En Mc (1:4) se habla de un bautismo en el que “confesaban sus pecados” (αμαρτιών); en Mt (3:11) se habla de un cambio de mente (εις μετάνο(α)ν). No deben ser conceptos distintos.

La Predicación “Escatológica” del Bautista.

Esta sección es omitida por Me; en cambio, la traen con gran paralelismo Mt y Lc. Procede de la fuente Q. Lc las dirige a todos.

Como viese a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: “Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza?” Les llama así, pues, a semejanza de la víbora, que es pequeña y parece inofensiva y su mordedura muy venenosa, ellos, con su doctrina, **esterilizan la Ley de Dios hasta llegar a “traspasar el precepto de Dios” por sus tradiciones y doctrinas de hombres** (Mt 15:3).

Los fariseos. — En la época de Cristo, los fariseos aparecen bien definidos. Josefo dice que eran unos seis mil ²⁴. No eran un partido político ni propiamente una secta religiosa, como si tuviesen creencias distintas que las del pueblo judío, sino gentes especialmente celosas del concepto teocrático de Israel y de la Ley. Y con objeto de mantener ésta en su estricto valor, recogieron de la tradición y prescribieron una serie de reglas a las que había que atenerse para el perfecto cumplimiento de la Ley. Esto los venía a aislar moral y, hasta en ocasiones, materialmente — vestidos, filacterias, modos de orar, etc. — del resto de la comunidad judía. De aquí que, primero, los llamasen “separados” (*pherishim*), y luego ellos lo tomaran por denominación honorífica del grupo. Para ellos la religión era, sobre todo, la práctica material de la Ley y de sus innumerables prescripciones, y despreciaban a los que no se dedicaban al estudio de la misma; considerándose por ello como los únicos que amaban a Dios, vinieron a caer en un orgullo desmedido.

Sin embargo, como externamente se conducían escrupulosamente conforme a ella y su conducta con el pueblo era más benévola que la de los saduceos ²⁵, incluso por su mayor clemencia como jueces, gozaban de gran prestigio ante el pueblo, siguiéndolos éste en las cosas religio-

sas, y tal era el favor que les dispensaban que se les creía sin más, aun “cuando dijese algo contra el rey o el sumo sacerdote.”²⁶

Con esta mentalidad es natural la guerra que desde el comienzo **hicieron a Cristo, que traía la religión “del espíritu y de la verdad,” de la negación y de la humildad.** Como también se comprende su actitud ante el Bautista: recibían su bautismo para aparecer celosos de la virtud, pero al mismo tiempo con las malas disposiciones interiores, por no ser cosa que hubiesen establecido ellos ni por pensar cambiar ni recibir la penitencia que predicaba él, puesto que sólo ellos estaban **en las vías de la verdad y de la santidad**²⁷.

Los saduceos. — Es oscuro su origen y su mismo nombre. Se supone que, al menos nominalmente, proceden de Sadok, sumo sacerdote. De él se habría prolongado una poderosa familia “sadokita” o saducea, con influencia política y agrupada en partido. Sin embargo, hay autores que niegan el origen de este Sadok o de otro personaje o fundador que diese origen a la secta²⁸. En la época de Cristo aparecen como partido político. Consta que admitían los libros de la Escritura, aunque hay autores que afirman que sólo admitían el Pentateuco²⁹. Sin embargo, negaban la existencia de los ángeles, la inmortalidad del alma, **la resurrección de los cuerpos y, en consecuencia, las sanciones de la otra vida.** Y negaban también algo muy importante para los fariseos, que eran las **“tradiciones de los padres”**³⁰

Con esta concepción religiosa procuraban **aprovecharse** lo más posible de esta vida. Por ello se aliaban con la autoridad imperante que les facilitase los puestos de mando y los negocios. En la época del N. T., el cargo de sumo sacerdote casi siempre lo ocupaba un saduceo. Esta “secta” tuvo muy pocos adheridos, pero a ella pertenecían los personajes más notables y los más ricos. Por ello solían tener muchos puestos, y de gran influencia, en el Sanedrín³¹. Desde los puestos oficiales solían aceptar en su práctica externa las opiniones de los fariseos, puesto que, de lo contrario, el pueblo no los hubiese tolerado³². Por ello, tenían ante él muy poco ascendiente y poco influjo. Sin embargo, cuando ven las pretensiones mesiánicas que reclama Cristo y la posible restauración del trono davídico — por interpretación errónea del mesianismo espiritual que trae —, lo mismo que por temor a las intervenciones romanas y a pérdidas de sus puestos y situaciones privilegiadas, se aliaron con los fariseos para dar muerte al Señor³³.

Este “materialismo” de creencias, superficial y externo, que había llegado al extremo de hacerles creer que por ser descendientes de Abraham no podían ir al infierno³⁴, explica el discurso de Juan, que traía un cambio de pensamiento y de ser. Para nada cuenta el ser hijo de Abraham. Si así fuera, Dios podría sacar de las piedras hijos de Abraham, grafismo hiperbólico para expresar un contraste muy fuerte, una imposibilidad. La imagen pudo incluso haber sido sugerida entre *banim*, hijos, y *abanim*, piedras³⁵.

Ya se aplicó — anuncia y amenaza Juan — el hacha a la raíz de los árboles; el árbol que no produzca buen fruto va a ser cortado y arrojado al fuego. Será extirpado todo él, y esto va a afectar a todos — judíos vulgares o fariseos —. Entrañaba esto una predicación “escatológica.”

Era creencia en Israel, anunciada por los profetas (Jl 3:1-16; Sof 1:14-18; Mal 3:1-3), que a la instauración mesiánica precedería un terrible juicio. De él se hacen eco los “apocalípticos”³⁶, lo mismo que los escritos rabínicos³⁷. Si el concepto de este juicio era oscuro, viéndose que precedería a los días mesiánicos, **se hizo centro del mismo al Mesías.** Todo lo cual vino a cuajar en la frase: “Los dolores (para la manifestación) del Mesías.”³⁸ Este juicio se va a realizar ante su venida. Los que no hagan penitencia (μετάνοια) de transformación y rectitud moral y se orienten así hacia El, perecerán al no ingresar, culpablemente, en su reino. El castigo, sin precisiones, se anuncia con la metáfora de “fuego,” siguiendo el *cursus* de la parábola de los árboles y los frutos. El hacha puesta a la “raíz” indica que va a afectar la prueba o castigo a todo el sujeto.

Se propone también una interpretación eclesial. El E.S. = purificación; el “fuego” = castigo premesiánico. El bautismo aquí tendría un cariz eclesiológico, y escatológico relativo. **Cristo va a realizar un juicio inmediato a la instauración del Reino.** Con esta penitencia/purificación se tendrá fuerza para superar ese juicio-castigo. Mt tiende a establecer aquí los principios por los que ha de regirse el que **desea obtener la verdadera justicia.** Esta, en Mt, sólo puede lograrse superando un doble juicio: 1) al realizarse el primero se abren las puertas de la Iglesia (Mensaje del Bautista); 2) con el segundo, al fin de los tiempos, se abren las puertas del cielo (Mensaje de Cristo) ³⁸.

El bautista proclama la excelsa dignidad del Mesías sobre él.

Lucas es quien da la razón de esta confesión del Bautista (3:15). Se había producido en torno suyo un gran movimiento de masas que acudían de Jerusalén, Judea y de toda la región del Jordán. Josefo mismo lo acusa, hasta el punto, dice, que “Herodes (Antipas) temió que la gran autoridad de aquel hombre le pudiese traer una defección en sus súbditos.” ³⁹ Hacía tiempo que no había en Israel profetas, y las gentes llegaron a pensar si Juan no sería el Mesías (Jn 1:20-25), pues, además de todo lo grande que rodeaba a su persona, decía que “ya llegó el reino de los cielos.”

Ante esta expectación del pueblo, Juan confiesa quién es él y quién es Cristo. Se siente en todo ello la apologética — historia — de la Iglesia primitiva sobre la inferioridad de Juan ante Cristo, a causa del prestigio del Bautista. Lo hace con triple confesión:

a) El bautiza sólo con “agua.” Era superficial, excitante a la penitencia, pero sin eficacia sacramental santificadora ⁴⁰. El de Cristo es en “Espíritu Santo y fuego.” La lectura es, sin duda, primitiva. “Fuego,” **la gran purificación ritual y profunda en la Ley.** “En Espíritu Santo” es, seguramente, una adición explicativa del Mtg. “El os bautizará en Espíritu Santo, que es un fuego devorador, santificador, capaz de consumir todas las impurezas y de santificar las almas purificadas.” ⁴¹ Era el bautismo de los días mesiánicos según la profecía de Joel (2:28-30; cf. Act 2:16.21-33). **Cristo, que bautizará así, es el Mesías.** Pero, además, Yahvé (Dios) es en el A.T. quien derrama el Espíritu Santo ⁴² (Is 44:3; Jl 2:28; Zac 12:10); por eso Cristo, **al ejercer las funciones reservadas a Dios, es nueva sugerencia de su divinidad.**

b) En la segunda confesión, Juan se proclama servidor y “esclavo” de Cristo. El llevar las “sandalias” o “desatar sus correas” es función de esclavos, como se lee en los escritos rabínicos ⁴³. La razón es que tras él, viene “uno más fuerte” (ὁ ισχυρός). Aquí, en función de Mc (3:27) y Lc (11:12) se expresa al Juez escatológico — Mt también lo describe así — y al gran Liberador. Se está en el comienzo “escatológico.”

c) En la tercera, con esa alegoría tomada de la vida real palestina y usada por los profetas (Am 9:9) ⁴⁴, Juan señala que Cristo es el Señor, el Juez que criba y juzga las conductas de los hombres, bien de Israel, bien de todo el mundo. Poderes que en el A.T. se atribuyen a Yahvé (Dios), con lo que Juan coloca a Cristo en una esfera totalmente superior a la suya y trascendente. **El juicio a que se refiere debe de ser el “juicio final”** ⁴⁵, pues el castigo será con “fuego inextinguible” (v.12c).

El bautismo de Cristo por el Bautista, 3:13-17 (Mc. 1:9-11; Lc 3:21-22; Jn 1:32-34).

¹³ **Vino Jesús de Galilea al Jordán y se presentó a Juan para ser bautizado por él.** ¹⁴
Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser por tí bautizado, ¿y vienes tú a mí?

¹⁵ Pero Jesús le respondió: Déjame hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan condescendió. ¹⁶ Bautizado Jesús, salió luego del agua. Y he aquí que vio abrírsele los cielos y al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre El, ¹⁷ mientras una voz del cielo decía: “Este es mi Hijo el amado, en quien tengo mis complacencias.”

El hecho del bautismo.

La vida oculta de Cristo se desarrolló normalmente en Galilea, y la mayor parte seguramente en Nazaret. Y es interesante notar que lo que era una simple creencia de ambientes más o menos amplios rabínicos y populares, **sobre que el Mesías estaría “oculto” hasta el momento de su aparición oficial, se cumple también en Cristo, y de cuya creencia judía se hacen eco también los evangelios** (Jn 7:27) ⁴⁶. Lo mismo que era ambiental su aparición en el “desierto.”

El sitio en que tuvo lugar el bautismo de Cristo es señalado desde el siglo IV, por el “Peregrino de Burdeos” (a.333), en la ribera occidental del Jordán, lo mismo que en el siglo VI lo señala la Carta de Madaba. Corresponde al lugar que hoy se señala, cerca de Jericó, no lejos del convento ortodoxo de San Juan Bautista o Pródromos, y al que los árabes llaman Qasr el-Yehud. Esta localización no es, sin embargo, un hecho arqueológicamente incontrovertido ⁴⁷.

El bautismo de Cristo por Juan es un hecho histórico que entraña un profundo misterio. En los tres sinópticos se habla del bautismo de Juan con matices especiales: en él “se confesaban los pecados” (Mc 1:5); “eran bautizados en el río Jordán, confesando sus pecados” (τάς αμαρτίας αὐτῶν) (Mt 3:6); vino Juan “predicando el bautismo de renovación (μετανοίας) **para el perdón de los pecados**” (εις ἀφεσιν αμαρτιῶν) (Lc 3:3) ¿Cómo es posible que Cristo se acerque a este “bautismo” que, aunque de suyo no perdonaba los pecados, y es lo que sugiere el mismo texto, al decir que el Bautista sólo bautizaba con “agua” pero Cristo bautizaba **“en Espíritu Santo y fuego”** (Mt 3:11), estaba encuadrado en un ambiente de arrepentimiento de pecados? San Ignacio de Antioquía decía que lo hacía *para “purificar el agua bautismal.”* ⁴⁸ Si pudo subir a la cruz, vicariamente por los hombres pecadores, haciéndose “maldición por nosotros” (Gal 3:13), algo parecido podía hacer al comenzar su vida pública de Redentor, con valor “vicario,” autorizando el bautismo de Juan, y conectando con su predicación “preparatoria,” precisamente para que el pueblo recibiese al Mesías. Así se acercó a él para comenzar su vida “oficial.” Por otra parte, acaso no fuese necesario a las gentes el confesar concretamente sus pecados — que Cristo no tenía —, sino hacer simples confesiones genéricas, y que él podía, incluso, recitar en forma “vicaria.”

A esto obedece seguramente el “diálogo” entre Cristo y Juan que aparece, solamente en Mt: eran preocupaciones de la Iglesia primitiva, que no se explicaba a Cristo yendo a este bautismo de “penitencia.” Una visión superficial podía hacer ver a Cristo como un “pecador” más que, acaso, se bautizaba para librarse de los castigos anunciados por el Bautista (Mt 3:7) a causa del pecado; y hasta podían pensar, por ello, que se disponía a recibir “al más fuerte” — que no sería él — que anunciaba Juan que venía tras él ⁴⁹. Y en el “diálogo” se explicaba el porqué de todo esto: **“era cumplir toda justicia-plan-de Dios.”** El “diálogo” es probablemente una respuesta de la catequesis primitiva a esta objeción, al traducir el contenido real de aquel hecho histórico.

También es interesante destacar que, en él, el Bautista conoce a Cristo-Mesías, pero en Jn (1,29ss) es la “paloma” la que será el “signo” para que Juan lo conozca. Buzy quiso resolver esto con un doble conocimiento aquí expresado: en Mt, el *familiar*, y en Jn, el *oficial* ⁵⁰. No deja de ser

esto extraño. Una vez retirado el Bautista, de niño, a “los desiertos” (Lc), ¿se habrían vuelto a ver y conocer? Se pensaría en encuentros familiares en las “peregrinaciones” a Jerusalén. Pero si el Bautista estaba aislado en vida de anacoreta, v.g. en Qumrán, podrían no conocerse. De ser esto así, orientaría a la misión que desde la cárcel le envía el Bautista, preguntándose “si él es el que ha de venir o si se espera a otro.” (Mt 11,2ss). No obstante, tendría en contra el relato de Jn, en el que el Bautista lo señala a sus “discípulos.” Sin embargo, no se puede negar, sin más, el que no pueda haber algún artificio literario en el desarrollo de estas “vocaciones.” Se verá en el *Comentario* a Jn (1:35ss). En este caso, el problema del “conocimiento” y “desconocimiento” aquí, de Cristo y el Bautista, desaparecería, teniendo en cuenta que este “diálogo” era un modo con el que la catequesis primitiva explicaba la extrañeza de ir Cristo al bautismo de Juan, y el profundo contenido encerrado en él. En todo caso, histórico o literario, su valor didáctico es el mismo.

Pero si el Bautista “conoce” **ya a Cristo Mesías**, ¿por qué “duda” en la cárcel?; y, sobre, todo, siendo su misión preparar al pueblo a recibir al Mesías, ¿por qué no *se pasa* él y sus *discípulos* a los *seguidores de Cristo*, y, por el contrario, sigue *bautizando el y sus discípulos* contra el bautismo de los discípulos de Cristo, que lo hacen en su presencia? (Jn 3:22ss). Y esto hace ver retroactivamente el valor de *midrash* del anuncio del nacimiento del Bautista a su padre Zacarías y de *todas* las epifanías concomitantes (Lc 1, 5-25; 57-80). De haber sido histórico todo esto, **el Bautista tenía que saber que Cristo, su familiar, era el Mesías.**

El modo descriptivo del mismo.

Siendo el *hecho* del bautismo de Cristo un hecho indiscutible, y no una ficción del cristianismo primitivo para justificar el bautismo cristiano — si no hubiese sido un hecho histórico el bautismo de Cristo ¿para qué crear una escena increíble, y que sólo plantearía problemas tan graves a la santidad de Cristo, y a la misma Iglesia? —, cabe analizar el *modo* descriptivo del mismo, para valorar el género literario a que pertenece, y lograr, en consecuencia, el verdadero intento de los evangelistas con los elementos concretos que utilizan. El bautismo de Cristo fue por “inmersión,” pues aparte que Mt-Mc dicen que “salió,” “subió” (ἀνέβη) del agua, supone lo mismo el hecho de bautizarse en el Jordán.

Los elementos de los relatos.

Lo primero que se nota son divergencias en los relatos del bautismo, algunas de importancia.

La *voz del Padre que baja del cielo para proclamar a Cristo*, en Mt se dirige al “pueblo,” en cambio, en Mc-Lc se dirige a él (Cristo), mientras que en Juan esta voz no aparece ni se dirige a nadie; solamente se da el descenso de la “paloma” como “contraseña” a Juan de que Cristo es el Mesías.

Todos los elementos “maravillosistas” que van a aparecer en la narración, u otros semejantes, aparecen como elementos bastante ordinarios en la literatura rabínica: targúmica y apocalíptica. Es en este ambiente, aparte de las divergencias apuntadas, donde se ha de buscar el núcleo histórico y los valores didácticos que lo expresan.

El “abrirse los cielos” (Mt) o “rasgarse” (Mc) es un elemento escenográfico para dar lugar, plásticamente, **al paso de la “paloma” y a la “voz” del Padre.** Parece inspirarse en Isaías (64:1): se localiza a Dios en el cielo y se pide que se rasguen los cielos y baje. Se añoraban los antiguos profetas, **pero se esperaba una nueva intervención de Dios en la historia.** Por eso, al abrirse los cielos, en el contexto penitencial del Bautista, **indica que Dios baja para iniciar el**

tiempo salvador prometido. (Cf. Act 10:9-11; Ap 4:1; Henoc 71:1).

El Bautista “*vio*.” Es término técnico para hacerse — recibirse — la descripción de visiones apocalípticas.

El descenso del Espíritu sobre él. — En el A.T., el Espíritu de Yahvé descendía, a veces, móvilmente a profetas, reyes, jueces, Moisés (Is 63:11), al Mesías (Is 11:2), al “Siervo de Yahvé” (Is 42:1). Y hasta se esperaba una efusión escatológica del Espíritu (=acción) (Is 44:3; Ez 36, 25; Jl 2:28ss; *Test. Lev.* 18:6).

Como (ως) una paloma. Esta forma de “como” aparece en los tres sinópticos e incluso en Jn (1:32). Pero es característico del estilo apocalíptico el uso de partículas comparativas para indicar la *inadecuación* entre la realidad y el elemento sensible — visual o auditivo — con que se describe.

La paloma aparece en la literatura bíblica y extrabíblica simbolizando diversas cosas. Pero sugerido por el pasaje de Génesis en el que el Espíritu de Dios se “cernía” sobre las aguas, **la paloma vino a ser símbolo del Espíritu Santo.** Los rabinos establecen comparaciones entre ella y el Espíritu Santo ⁵¹.

Según varias concepciones heréticas, éste sería el momento en que el Verbo se posesiona de Cristo, o que éste adquiere conciencia mesiánica, o de su filiación divina ⁵².

La voz del Padre. Esta proclama a Cristo “**mi Hijo, el Amado**” (ὁ ἀγαπητός) añadiendo: “en él me complací” (εὐδόγησα). La frase la traen los tres sinópticos. Se dice que ese Hijo es “el Amado” (*b* ἀγαπητός) por excelencia. Los LXX traducen, ordinariamente, por esta expresión la forma hebrea “**Yahid,**” el “**Único.**” “El Amado no indica que Jesús sea el primero entre los iguales, sino que indica una ternura especial; en el A.T. — dice Lagrange siguiendo a Welhausen — no hay gran diferencia entre “amado” y “único” ⁵³. Es muy probable que aquí “el Amado” pueda ser equivalente del “**Único,**” o mejor, del “**Unigénito,**” puesto que habla el Padre. **En el N. T. es término que se reserva al Mesías.** En cualquier caso, en la perspectiva literaria de los evangelios, máxime a la hora de la composición de éstos, y por la comprensión de los lectores a quienes van destinados, se habla de la filiación divina del Hijo.

El “en quien me complací” (εὐδόγησα), probablemente corresponde al perfecto estático semita, que, a su vez, puede corresponder al tiempo presente. Por eso puede traducirse por el “en él me *complazco*.” **Es el gozo del Padre en su Hijo encarnado, en su Mesías y en su obra,** conforme a su inspiración literaria de Isaías (42:1), en que toca el tema del “**Siervo de Yhavé,**” y que confirma abiertamente, más adelante, Mt (12:18) en su evangelio, aunque modificando “siervo” por “hijo.”

Estos elementos, para su valoración interpretativa, vinieron a reforzarse con las aportaciones de los “targumím.” Estos estudios son los que llevaron a F. Lentzen-Deis⁵⁴ a proponer lo que se sospechaba: que en estas narraciones bautismales de Cristo no se trata, fuera del hecho histórico de su bautismo, de relatar hechos objetivos, ni siquiera los relatos de una “experiencia interna” de Cristo, que sólo él percibe, ni que sean una “teofanía” exterior, ni una “epifanía” ni una “visión de vocación.” Es lo que él llama una *Deute-Vision*, o sea, una “Visión de interpretación.” Ante la preocupación cristiana primitiva por el hecho y las objeciones que se le planteaban de ir Cristo a un bautismo “de penitencia,” la catequesis cristiana “presenta” lo que es Cristo: no va como pecador, sino, como Mt explícita en el “diálogo,” va para cumplir “toda justicia”: **el plan de Dios.**

Si a todos estos elementos expuestos, aditivos al hecho fundamental, se le unen los resultados de las investigaciones sobre los “targumím,” la valoración exegética de este episodio se clarea. Los judíos habían perdido en el destierro su lengua, y aprendieron allí y usaban el ara-

meo. Pero en **las lecturas sacras de la liturgia sinagoga** se leían los Libros Sagrados en hebreo, pero se traducían al arameo, ya que se había perdido la comprensión del hebreo. Mas estas traducciones no eran estrictas, se **amplificaban y plastificaban para la mejor comprensión del texto sagrado**. Se da un ejemplo, entre otros muchos, de la citada obra de Lentzen-Deis. Es Génesis (22:10). Isaac pide a su padre que le ate bien para el sacrificio, no sea que por miedo se impida o desvirtúe el sacrificio. Es así como se logra centrar el tema en el sacrificio voluntario de Isaac, simultáneamente con el heroísmo de su padre. Luego se describe una “visión”: Isaac levanta los ojos y “ve” ángeles. “Entonces se adelantaron los ángeles del cielo y dijeron entre sí: Venid y ve a estos dos justos, únicos en el mundo: uno sacrifica y el otro es sacrificado; el que sacrifica no vacila y el que es sacrificado ofrece su cuello” (o. c., p.203ss). En el targúm *Neofiti*, en vez de poner que los ángeles hablan entre sí, se dice sobre este pasaje: Entonces *salió una voz del cielo* y dijo: Venid y ve a estos dos justos” (o. c., p.205) ⁵⁵.

Otro ejemplo de estas concepciones está en el “Testamento de Leví” (18:6), compuesto entre 109/108 a.C. Dice así:

“Entonces el Señor alzaré un nuevo sacerdote, a quien revelaré todas las palabras del Señor. *Los cielos se abrirán* y desde el templo de su gloria *vendrá sobre él* la santidad, *con voz paterna*, como de Abraham, el padre de Isaac. *Y la gloria del Altísimo será proclamada sobre él, y el Espíritu* de inteligencia y de santificación *descansarán sobre él.*” ⁵⁶

“Tenemos, pues, en ésta y otras ampliaciones targúmicas, todos los elementos del género literario *visión*, tal como aparece en el A.T. y en la literatura apocalíptica. Pero una *visión* que no trata de describir ni una teofanía, ni una epifanía, ni una experiencia interna que Dios hubiera comunicado a Isaac en aquel momento. Es una *amplificación* del texto bíblico, que tanto el intérprete targúmico como los oyentes, que conocen el texto original, saben que no se encuentra en la Biblia. Esta *visión* es un género literario para presentar e interpretar a los oyentes de la sinagoga la figura de Isaac, en ese momento importante de su vida. La interpretación no se hace con conceptos abstractos (modo occidental), sino con el recurso literario de la *visión* (modo oriental), colocada al comienzo de su actividad.” ⁵⁷

Si éste era el medio ambiente literario en el que se movía el judaísmo religioso, no se puede olvidar que a los *hoy* evangelistas, catequistas, escribas cristianos y pueblo, les había sido normal apelar y oír estos recursos literarios y didácticos, que ellos comprendían igualmente. Por eso, el kérigma primitivo había, lógicamente, de usarlos. De la misma manera que los primeros cristianos judíos retuvieron muchas costumbres judías y otras que las impregnaban de cristianismo; no se olvide lo que significó esto en el orden doctrinal en el caso de los “judaizantes.”

Por lo cual, si todo esto ha de suponerse, hay que preguntarse, ¿cuál era el intento didáctico de todos estos elementos en los que se encuadra la escena histórica del bautismo de Cristo? Algunos ya se indicaron. Pero los dos fundamentales, que se complementan, son el “descenso de la paloma,” **que es “el Espíritu de Dios”** (Mt), o “el Espíritu Santo” (Lc) o simplemente “el Espíritu” (Mc) y si Mc dice que el Espíritu “descendiendo a él (εις αὐτόν) (aunque hay la variante μένων) (Mt-Lc), destacan que “estaba sobre él” (ἐπ' αὐτόν). Este es el primer aspecto de estos elementos targúmico-apocalípticos: “la visión.” Y al mismo tiempo — segundo aspecto — se oye “una voz del cielo,” que por el contexto es la del Padre, que dice: “Este — o Tú (Mc-Lc) — es mi Hijo, el Amado; en él me complazco.”

Estos dos aspectos son, conforme al estilo, convergentes y complementarios, orientan la interpretación. **Llevan a presentar a Cristo**, no sólo como el verdadero Hijo de Dios, por filiación divina, sino también a resolver — también incluido en ello — que él es el auténtico Mesías, el de la espiritualidad y el dolor, y **no el Mesías nacionalista y de triunfalismo político**, que

estaba esperado en el medio ambiente rabínico y popular ⁵⁸. Era el Mesías anunciado por el profeta Isaías (42:1-4), como “**Siervo de Yahvé.**” Dice así el profeta:

“He aquí a mi Siervo, a quien sostengo yo; **mí Elegido** (LXX = *b εκλεχτός*) en quien se complace (LXX = *προσεδέξατο*) mi alma. *He puesto mi espíritu sobre el* (LXX = *ἐπ αυτόν*), el dará el derecho a las naciones.”

Todos estos elementos están en función de este pasaje de Isaías. A los elementos “plásticos” de tipo haggádico descritos primero, viene la voz del Padre a completarlo y valorarlo. Cristo es presentado, no ya como el simple “Siervo” de Yahvé, ni como el Elegido del profeta, **sino como verdadero Hijo suyo.**

Toda su obra, pues, **está “sostenida” y movida por Dios.** Por eso ha “puesto” su Espíritu (Santo) *sobre él*, “para que dé, sabiamente, la ley a las naciones.” Por eso estará habilitado con los diversos “espíritus” correspondientes, v.g. de sabiduría, inteligencia, consejo (Is 11:1-2), para realizar su obra mesiánica — aunque resulte un mesianismo extraño — en perfecta justicia. La narración evangélica evoca con esto a Isaías. La obra, pues, de aquel judío que, humildemente, se bautizaba por Juan, **era el mismo Mesías-Hijo de Dios.** Esta era la presentación y proclamación de Cristo bautizado, por el kérigma, y los evangelios.

El medio ambiente en que surge, puede ser tanto por extrañeza de judíos convertidos o catecúmenos, cuanto de polémicas judeo-cristianas en diversos medios eclesiales, y concretamente en el de los evangelios.

El ponerse este cuadro y esta “**proclamación**” de Cristo al comienzo de su vida evangélica, es debido **al motivo histórico-cronológico de su bautismo**, y para presentar sus *credenciales* ante la lectura de su obra, **ya conocidas por la historia y la fe**, de lo que era Cristo.

1 Abel, *Géograph. de la Palest.* (1933) I 104ss; cf. ib. 436. — 2 Vermes, *Les manuscrits du Desert de Juda* (1953) 149-147; Brownlee, *o/m the Baptist in New Light of Ancient Scrolls: Scrolls.* p.36-41; E. F. Sutcliffe, *Baptisme and Baptisme Rites at Qumrán?: Heythrop Journal* (1960) p. 182; H. H. Rowley, *The Baptism of John and the Qumrán Sect: New Testament Essays* (1959) p.218-229; T. Smedrea, *an Baptiste a la lumiere des decouvertes de Qumrán: Studi Theologicæ (Bu-carest 1958)* p.139-161. — 2 Josefo, *B.I.* II, 120; IOS 3:4-9; 5:13; T. A.T. Robinson, *Harv. T. R.* (1957) p.175-179. — 3 Abel, *Exploration de la vallée du Jourdan* (1913) 220-223.. — 4 Holzmeister, *Párate viam Domino: VD* (1921) 366-368. — 5 Josefo, *Vita* 2. — 6 Hullin, 3:7; strack-b., *Kommentar.* I p.98-100; Bonsirven *Textes* n.2062.2171. — 7 Adv. Iovin.: ML 23:308. — 8 Willam, *La vida de Jesús.* (1940) 250. — 9 Jaussen, *Coutumes des árabes au pays de Moab* (1903) 250; H. Grégoire, *Les sauterelles de St. Jean Baptiste: Byzantion* (1929-30) 109-128 — 10 Josefo, *BI* IV 8:3. — 11 Diodoro Sic., XIX 94:10. — 12 Lagrange, *Evang. s. Sí. Matth.* (1927) 49. — 13 San Epifanio, *Raer.* XXX 13. — 14 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* 49. — 15 Josefo, *Vita* 2. — 16 *Antiq.* XVIII 5:2. — 17 Cerfaux, *Le baptême des Essenens: Rech. Se. Relig.* (1929) 248-265; Josefo, *BI* II 8:13. — 18 *Regla de la Comunidad* VI 16, en Vermes, p.146. — 19 J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu. Exegetische una religiongeschichtliche Studie* (1936) p.57-66; J. Delorme, *La pratique du Baptême dans le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes: Sum Vie* (1956) p. 165-204; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (1935). — 20 J. F. Talbot, *Baptism with the Spirit and Fire: The Theologian* (1958) p.133-138; E. Best, *Spirit-Baptism: Nov. Test.* (Lciden 1960) p.236-243; J. Alonso Díaz, *El bautismo de fuego anunciado por el Bautista y su relación con la profecía de Malaquías: Mise. Comill.* (1962) p.121-133. — 21 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien.* (1935) 99-100. — 22 Strack-B., *Kommentar.* I p.113. — 23 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. — 24 *Antiq.* XVII 2:4. — 25 *Antiq.* XVIII 1:3; *BI* II 8:14; *Antiq.* XVIII 10:5; *XIII* 10:5. — 26 Josefo, *BI* II 8:14. — 27 L. Finkelstein, *The Pharisees, their Origin and their Philosophism: Harvard Theol. Review* (1929) 185-261; T. Herford, *The Pharisees* (1924); *DB*, art. Phari-siens; Felten, *Storia Dei tempi delN.T.* (1932) II 119-131; Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (1929). — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.340; Schürer, *Geschichte.* II 478ss. — 29 *MG* 11:754; *ML* 2:61; 26:171. — 30 J. Klausner, *Jesús de Nazareth* (1933) 321; *Mt* 22:23, par.; Josefo, *Antiq.* XVIII 1:2; *BI* II 8:14; *Contra Ap.* I 8; *Antiq.* XIII 10:6; *XVIII* 1:14. *Antiq.* XX 9:1; *Act* 4:1; 23,ss; *Antiq.* XVIII 1:4. *Antiq.* XIII 10:6. — Lesêtre, *Sadducees: DB* V 1337-1345; Eaton, *Pharisees*, en *Hastings Dict. of the Bible* III 821-829; *STR.-B.*, IV 1 p.334-352; Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (1929). — 31 *Antiq.* XX 9:1 — 32 *Antiq.* XIII 10:6. — 33 Lesetre *Saducees: DB* V 1337-1345. — 34 Bonsirven, *Le Judaïsme.* (1934) I 72-82.322-340.486-541. — 35 Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (1901) h.1. — 36 *Henoc* XC 18; *XCI* 7; *Salmos de Salomón* V 20, etc. — 37 Bonsirven, *Le Judaïsme.* I 399-404. — 38 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) 186-189. A. SALAS, *El mensaje del Bautista. Redacción y teología en Mt 3:7-12: Est. Bibl.* — 39 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. — 40 *Antiq.* XVIII 5:2. — 41 *Núm* 31:23; *Zac* 13:9; *Mal* 3:2; *Is* 6,G7; *STR.-B.*, I p.122; Van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprú Sainte: Ephem. Theol. Lov.* (1936) 653-666; Ceup-Pens, artículo *Baptême: DBS* I 854ss; Turrado, *El bautismo “In Spiritu S. et igni”:* *Est. Teol.* (1960) 807-817. — 42 Lemonnier, *Theologw Du N.T.* (1928) 25. — 43 Strack-B., *Kommentar.* I p.121. — 44 Willam, *La vida de Jesús.* 93. — 45 Bonsirven, *Le Judaïsme.* I p.322-340.486-541. — 46 Langrange, *Le Messianisme* 221.222. — 47 Perrella, *luoghi santi* (1936) 110-111; Federlin, *Bethanie au déla du lourdan* (1908): *DBS* 1968-970. — 48 *Epist. adEphes.* 18:2. — 49 J. Sint, *Die Escatologie.: C. B.* p.139. — 50 Buzzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.34-35. — 51 *Bammidbar rabba* 25. — 52 *Denz., Ench. symb.* n.2035. — 53 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1920) p.10. — 54 F. Lentzen-Deis, *Die Taiífjesus nach den Synoptiker. Literarkritische und gat-tungsgeschichtliche Untersuchungen* (1970). — 55 Para más “visiones” targúmicas, cf. Lentzen-Deis, o.c., p. 105-127; 214-248. — 56 Cf. R. H. Garles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (1960). — 57 A.

Vargas-Machuca, La narración del bautismo de Jesús (Mc 1:9-11) y la exegesis reciente. ¿Visión real o género didáctico? C. B. (1973) p.138. — 58 Dict. Théol. Cath. I 1184; cf. Act 10:38; M. Duthel, Le baptême de Jésus: Elemente d'interpretation: Stud. Franc. Liber Annus (1956) p.85-124; W. Trilling, Die Tauftradition bei Mattheus: Biblische Zeitschrift (1959) p. 271-2 89; M. A. Chevalier, L'Esprit et le Message dans le bas judaïsme et le N.T. (1958); I. De La Potterie, L'onction du Christ: Nouv. Rev. Théol. (1958) p.226-239; A. Feuillet, Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du Baptême: Rev. Scienc. Relig. (1958) p.524-544; A. Legault, Le baptême de Jésus: Se. Eccle. (1961) p.147-166; A. Nlsin, Histoire de Jésus (1961) p. 129-138; M. Sabré, Le baptême de Jésus: De Jésus aux Évangiles: Bibl. Ephem. Théol. Lovan. p.184-211; A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu: Gott in Welt. (1964) p.608 667; R. Pesch, Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie Zum Prolog der Markus evangelium (MK 1:1-5), 1970) p. 108-144; R. Trevijano, Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prólogo de S. Marcos (1971); J. M. Robinson, The Problem of History in Mark (1957); D. S. Russel, The Method and Message of Jewish Apocalyptic (1971); D. E. Nlneham, The Gospel of St. Mark (1963).

Capítulo 4.

La tentación de Cristo en el desierto, 4:1-11 (Mc L:12-13; Lc 4:1-13).

¹ Entonces fue llevado Jesús por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo. ² Y, habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin tuvo hambre. ³ Y acercándose el tentador, le dijo: Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan. ⁴ Pero él respondió, diciendo: Escrito está: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.” ⁵ Llévóle entonces el diablo a la Ciudad Santa, y, poniéndole sobre el pináculo del Templo, ⁶ le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: “A sus ángeles encargará que te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra.” ⁷ Díjole Jesús: También está escrito: “No tentarás al Señor tu Dios.” ⁸ De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, ⁹ le dijo: Todo esto te daré si de hinojos me adorares. ¹⁰ Díjole entonces Jesús: Apártate, Satanás, porque escrito está: “Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto.” ¹¹ Entonces el diablo le dejó, y llegaron ángeles y le servían.

Este relato es “uno de los mas enigmáticos de toda la tradición evangélica” (Schmid). Por eso se va a hacer primero una *exposición* de los elementos que entran en el relato; luego buscar el *intento* diabólico en ellos, y, por último, ver el *origen y finalidad* kerigmático-evangélica de esta tentación.

Mateo vincula este pasaje al bautismo de Cristo por la fórmula de “entonces,” que indica un simple cambio de escena.

Cristo, sometido en todo a la acción del Espíritu Santo, va “al desierto.” El Espíritu “lo lleva a la parte alta” (ἀνήχθη), lo “empuja” (ἐκβάλλει) (Mc), lo “llevaba” (Lc), en imperfecto, indicando una acción constante.

La forma de expresión lo vincula con el desierto de Judea (Mt 3:1b; cf. Mc 1:4; Lc 3:2) antes descrito. Una tradición lo localiza en el Jebel-Qarantal, a cuatro kilómetros al norte de la actual Jericó. En el siglo IV San Garitón fundó allí una laura. Desde 1874 está en poder de los ortodoxos l.

Va al desierto para ser “tentado” (περασθηνος) por el diablo. La palabra griega usada lo mismo puede significar “tentación” en el sentido de solicitar al pecado, que indicar, simplemente, ser sometido a prueba.

El *desierto* aparece en la literatura judía y oriental como lugar donde moraba: los malos espíritus, y en especial los demonios (Mt 12:43; Lc 11:24; cf. Is 13:21; Tob 8:3; Bar 4:35). **Pero tiene también otro sentido mesiánico**, además de lugar de penitencia y aislamiento. Las comu-

nidades de esenios y Qumrán son un claro ejemplo de ello.

El diablo significa, conforme a su etimología (διάβολος), “arrojador,” en sentido de acusador, calumniador o tentador. Su oficio es triple en la literatura rabínica: solicitar al hombre al pecado (cf. Zac 3:1; Job 2:6ss), acusarlo luego ante el tribunal de Dios y aplicar la muerte en castigo al pecado; de ahí llamarle “el ángel de la muerte.”²

El tiempo que establecen los evangelistas para esta tentación es de cuarenta días y cuarenta noches, cifra de ambiente bíblico. Así, el diluvio (Gen 7:12); la estancia de Moisés en el Sinaí (Ex 24:18); los años de Israel en el desierto (Núm 14:33-34); años de una generación. Tiene también un carácter penal³. Vosté piensa que el número cuarenta es a causa de los ayunos de los judíos, que comían por las noches⁴, como es costumbre de los musulmanes en el mes del Ramadán. Sin embargo, la dependencia de los pasajes citados del A.T. explica la formulación literaria del continuo ayuno de Cristo. Fue durante este período cuando se dice que Cristo experimentó tentaciones. La construcción gramatical de Mc-Lc es ambigua. Mt las sintetiza al final del ayuno. Mt y Lc recogerán tres.

La *primera* está perfectamente situada. Cristo ayunó cuarenta días y sintió hambre. “Si eres Hijo de Dios,” le dice el tentador, con cuya respuesta esperaba saber **si era el Mesías o no**, que transforme estas piedras en pan. Sugerencia bajo capa de piedad: que no sufra un privilegiado hijo de Dios. “Hijo de Dios” está sin artículo; pero se refiere, como en otros casos (Mt 8:29; 27:40.43; Mc 1:1), al Mesías, máxime después de su vinculación literaria con el bautismo, en que se le proclamó “su” Hijo (cf. Mt 9:25)⁵. Se esperaba entonces que el Mesías, al modo de Moisés, haría descender **otra vez del cielo una lluvia de “maná”**⁶, del que se comería en aquellos años. Acaso pueda con Mt haber evocación.

Cristo le contesta con un argumento de la Escritura: “Está escrito.” **La palabra de Dios cierra toda discusión.** “El hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de boca de Dios” (Dt 8:3). Cristo alude aquí **al sentido espiritual de confianza en la omnipotencia de Dios**, en función de otra vida superior, a la que hay que atender con preferencia. Que es lo que Jesús recordará más tarde junto al pozo de Siquem: “Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió” (Jn 4:34). Por eso dijo a sus discípulos: “Yo tengo una comida que vosotros no sabéis” (Jn 4:32).

Cristo pudo hacer el milagro. Pero éste no debe hacerse inútilmente. El abandono al Espíritu y a la Providencia fue el medio para rechazar la tentación. La Escritura, con todos los procedimientos y sentidos rabínicos, cerraba toda discusión. Como aquí con un procedimiento de “analogía.”⁷

La *segunda* es de tipo espiritual. Aunque las expresiones **“el diablo condujo a Cristo,”** de Lucas, o “toma a Cristo,” de Mateo, se prestan a **una interpretación materialista**, quieren decir que sucedería en una representación imaginativa; por tanto, “tomar” (παραλαμβάνω), como el arameo *debar*, puede indicar sólo que la persona sujeto tiene la iniciativa, sin exigir una acción física (Mt 17:1; 20, 17)⁸. El verbo “llevar” (ἄγω), de Lc, puede también indicar incitar a algo o “llevar,” pero en representación imaginativa⁹, lo mismo que el verbo “poner,” “colocar” (ἔστησεν), del v.5 (Mt 18:2; Act 1:23; 6:13).

Desde allí, el diablo interviene para que **Cristo esté en la “Ciudad Santa,” Jerusalén**, y sea “puesto” sobre el “pináculo” (πτερύγων) del Templo, probablemente era la techumbre de uno de los pórticos dentados¹⁰ del recinto general del Templo (τερόν),¹¹ donde se lograría mejor la espectacularidad de la propuesta.

Según Josefo, la vista del Cedrón desde el “pórtico real” causaba vértigo: más de 180 metros¹². Desde el “pináculo” despeñaron a Santiago el Menor el año 62¹³, y éste debe de ser un

punto de la muralla oriental ¹⁴.

En una de las concepciones rabínicas se contaba precisamente **que el Mesías** se revelaría estando de pie, sobre el techo del Templo, para anunciar a Israel que su redención había llegado ¹⁵. En aquel ambiente, y a la hora de los sacrificios, hubiese sido un prodigio tal que acusaría ser él el Mesías.

De nuevo Cristo rechaza la tentación con la Escritura: “No tentarás al Señor tu Dios,” que se refiere al Dt 6:16, y se alude con él al pasaje del Éxodo cuando, faltos de agua en el desierto, exigían los israelitas a Moisés un milagro. “¿Por qué tentáis a Yahvé?” les dijo Moisés (Ex 17:2). Nuevamente Cristo, **confiando en la providencia de Dios**, rechazó la tentación. No era “confiar” en Dios arrojarle temerariamente, exponiendo su vida, y esperar que Dios milagrosamente lo salvase. Los ángeles protegen al “justo” (Sal 91:11ss), pero no al temerario suicida. Y esto suponiendo que no le propusiese tirarse, por lo descabellado, desde 180 metros — ”pináculo” — al Cedrón.

En *la tercera* tentación el diablo interviene **para que Cristo vea los reinos del mundo y su atracción**. Se trata de un hecho análogo al que se lee en Ez 40:2; 41:1-5ss, y que se realizó “en visión”: “Mc condujeron y me pusieron sobre un monte muy alto.” Es una visión imaginativa y fantasmagórica, ya que naturalmente es imposible; aparte que Lc lo insinúa al decir que fue “en un instante” (εν στιγμή] χρόνου). “Todo el poder y la gloria de estos reinos te daré si me adoras,” le dijo el tentador ¹⁶. Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías político y nacional, que aparecería con pompa dominación y prodigios. Así se presentaron una serie de pseudo-mesías, como se ve en los evangelios (Mc 10:35ss; Lc 24:21; Jn 6:15), Josefo ¹⁷, y los apócrifos ¹⁸. No es que el diablo tenga dominio sobre el mundo. Únicamente en el sentido de que influye en sembrar el mal, Cristo le llamó “príncipe de este mundo” (Jn 12:31), y San Pablo le llega a llamar “Dios de este mundo” (2 Cor 4:4). Por eso Cristo, citando de nuevo la Escritura (Dt 6:13), desenmascara la falta de sus poderes y le ordena que se aparte: **“Teme a Yahvé, tu Dios y sírvele a El.”** Sólo a Dios se puede adorar y temer como fuente y dador de todo poder. Mt modifica homogéneamente la cita explicitándola a su propósito.

Y el diablo se retiró, como dice Lucas, “temporalmente.” No directamente, pero sí indirectamente, tentó luego a Cristo a través de los fariseos y saduceos, queriendo intimidarle en el desarrollo de su mesianismo; de las turbas, que querían hacerle rey temporal; de los que intervinieron en la pasión. Todos colaboraron a aquel momento, del que Cristo dijo: “Viene el príncipe de este mundo contra mí” (Jn 12:31). Entonces el Padre, **por el abandono de Cristo en su providencia, hizo lo que antes El no quiso realizar**: “vinieron los ángeles y le servían,” es decir, le trajeron alimento: διαχονέω (Mt 8:13; 25:44, etc.) tiene aquí este sentido.

tentaciones mesiánicas

¿Qué intención tienen los evangelistas al describir estas “tentaciones”? Algunos, en la antigüedad, pensaron en una victoria ejemplar y eficiente de Cristo sobre las tentaciones y pecados genéricos de los hombres: gula, vanagloria, soberbia, que cita San Juan (1 Jn 2:16). Así se podía Cristo compadecer de nosotros y animarnos en la lucha: “Confíad, yo he vencido al mundo” (Jn 16:33). Para otros significan la absoluta impecabilidad de Cristo: “¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?” (Jn 8:46). Otros querían ver que en el desierto donde Israel fue tentado y pecó, Cristo supera aquella conducta. Y hasta se pensó que, contra el pecado del paraíso, él era el nuevo Adán.

La interpretación general, sin embargo, **es que tienen un valor mesiánico**. Cristo es tentado en cuanto Mesías, pues el diablo le dice: **“Si eres Hijo de Dios,”** palabras que se refieren directamente **al Mesías**, aunque en esta redacción literaria, van a tener el sentido del Mesías-

Dios.

Se producen, además, en el desierto, símbolo y escenario de la edad mesiánica. “Ya en tiempos de los profetas existía la tradición según la cual el tiempo de la restauración de Israel, los tiempos mesiánicos, se verán precedidos de un período más o menos largo en el que se repitan las experiencias del pueblo de Dios en su peregrinación por el desierto antes de entrar en la tierra prometida. Pero, sobre todo, esta corriente de ideas penetraba íntimamente la conciencia del judaísmo contemporáneo de Jesús. Estaban convencidos de que el Mesías había de venir del desierto y que inauguraría la era mesiánica repitiendo la fenomenología del desierto”¹⁹.

Una confirmación de este ambiente se ve en un doble hecho: a) Los relatos de Flavio Josefo presentando a diversos impostores pseudomesías que llevaban las gentes “al desierto,” prometiéndoles signos prodigiosos y desde allí conquistar prodigiosa y mesiánicamente Jerusalén²⁰, y de lo que se hace eco el mismo N.T. (Act 21:38). “Todos estos testimonios, de los que se hace eco el N.T., arguyen en el judaísmo contemporáneo de Jesús una corriente ideológica según la cual los tiempos mesiánicos, mejor dicho, escatológicos, estaban próximos y habrían de inaugurarse los ideales tiempos del desierto”²¹. b) Los recientes descubrimientos de Qumrán hablan también de esta expectación mesiánica que ha de realizarse en el desierto. Dice así la Regla de la Comunidad: “Cuando estas cosas sucedan en la comunidad de Israel, que se alejen de la ciudad, de los hombres de iniquidad, para ir al desierto, a fin de preparar allí el camino de El (Dios), según está escrito: En el desierto, preparad el camino de Yahvé.”²² “Es bien probable que los hombres de Qumrán. también se fueron al desierto con el fin de repetir las experiencias de los cuarenta años, los mismos que peregrinó el pueblo antes de entrar en la tierra prometida.”²³

En este marco ideal del desierto es donde se comprende bien todo el sentido profundo del mesianismo que en esta escena se contiene. Todos los elementos concurren a ello: la cifra de cuarenta días, las citas del Deuteronomio, el “maná,” la condena de la idolatría recordando la escena del “becerro de oro,” son sucesos todos del pueblo de Israel en el desierto. Todo ello hace ver que el sentido de estas tentaciones fue mesiánico²⁴.

Origen y finalidad de estas tentaciones.

Se comprende bien que Cristo, después del bautismo y antes de su vida pública de Mesías, se hubiese retirado algún tiempo a la oración, como hacía en otras ocasiones, máxime en momentos trascendentales, y que fuese este lugar una región desértica. Pero choca ya²⁵ toda esta escenificación calculada, y luego — como en el diálogo satánico del Génesis — que el demonio, al estilo de Job ante Dios, se ponga, sin la menor extrañeza, en diálogo con Cristo. Y si Cristo va realmente al desierto para ser tentado por el diablo, es extraño que ni allí, en el desierto, está Jerusalén ni ninguna montaña altísima. Aparte que las tentaciones son presentadas como un pugilato — entre Cristo y Satán — de textos bíblicos. “La lucha se desarrolla en la forma de una discusión entre peritos en las Escrituras” (J. Schmid). A esto se añade la gran discrepancia de este relato de la tentación de Mt-Lc con el relato de Mc, y la misma divergencia entre Mt y Lc. En todo ello se ve un “maravillosismo” de afinidad con los relatos y géneros literarios conocidos y afines con esta exposición: no se ve el porqué de todos estos elementos. Sobre todo esta lucha demoníaca entre Cristo y Satán²⁶.

¿No puede tener este relato una solución no histórica? La palabra “tentación” (πειρασμός) que se usa puede significar **no “tentación” que solicite a Cristo al pecado** — ¡increíble! — pero aun extraña que el diablo someta a Cristo al otro sentido de esta palabra: “prueba.” En cambio, son demasiado conocidos los procedimientos literarios judíos, especialmente apocalípticos y targúmicos — véase lo que se dijo a este propósito sobre el bautismo histórico de

Cristo —, en orden a justificar, mediante dramatizaciones didácticas, algunos temas o preguntas que inquietaban aquel medio ambiente. Y esta escena parece ser respuesta del kérigma de la comunidad cristiana primitiva a un problema inquietante entonces, tanto en la Iglesia como en las polémicas contra el fariseísmo rabínico. **Si Cristo es el Mesías**, ¿por qué no responde su actuación al concepto de Mesías brillante, triunfador, político y nacionalista, que estaba creído y esperado en el medio ambiente judío?

Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías así (Mt 12:22.23; Jn 4:29). En este plan se presentaron una serie de pseudomesías, como se ve por los evangelios (Mc 10:35ss; Lc 24:21; Jn 6:15), Josefo y los apócrifos²⁶.

Por eso, ya desde antes se proponía si no sería esto una dramatización de las “luchas” concretas, que no eran otra cosa **que la gran “lucha” que tuvo Cristo en su vida contra Satán** (cf. Jn 13:2ss). No sería ello, en el fondo, otra cosa que querer orientar la solución por un camino, no al margen de las “tentaciones” históricas de Cristo, tal como están relatadas en los evangelios: **las luchas que tuvo de obstáculos en su vida de Mesías**, que tenían en gran parte un jefe invisible en aquella concepción — y realidad — que era Satán.

Además, si no hubiesen sido históricas en su “núcleo,” no como están relatadas, la comunidad cristiana primitiva no parece que las hubiese inventado, lo que no es creíble, por la humillación, incluso victoriosa de Cristo, máxime en la hora del pleno conocimiento de su divinidad. Por eso, parece que ella hubiese querido exponer — hubiese tenido necesidad de justificar — en una dramatización oriental, tan del gusto y estilo ambiental, la solución de un problema gravemente inquietante. Sería un caso, en terminología cuasi técnica, de una *Deute-Erzählung* (narración) o una *Deute-Darstellung* (exposición), es decir: una “narración” o una “exposición *interpretativa*.”

Esta sería la respuesta de la comunidad cristiana primitiva al problema inquietante del mesianismo desconcertante de Cristo.

Primero, ¿por qué el Mesías va al desierto a “ayunar” y a ser “tentado por el diablo,” y para ello, además, es “movido” o “llevado” por el Espíritu Santo? Es ya un misterio, pero que Dios traza. Son los planes de Dios.

Y en estas “tentaciones” A prueba,” en la primera — ¿y por qué el Mesías tiene “hambre”? — no se resuelve por el expediente fácil del milagro, sino por el abandono a la Providencia de Dios. Si se hubiese hecho conforme a la proposición diabólica, el Mesías no seguiría el mesianismo profético, espiritual y de dolor (Isaías), que Dios trazó.

La segunda “tentación,” la espectacular, de bajar en la hora esplendente del Templo en manos de ángeles — ¿la gente vería los ángeles? —, era provocar el mesianismo por aclamación de triunfalismo espectacular. Lo que no era el Mesías profético, que triunfaría, finalmente en la cruz.

La tercera “tentación” era exponer **que Cristo no recibe el poder de Satanás** — como los fariseos decían de los milagros de Cristo —, **sino de Dios**. No era por recursos políticos — piénsese en tantos tronos de entonces logrados por sangre, en el fondo, por Satán —. Es verdad que en el salmo 2:6.8 se prometen al Mesías los reinos de la tierra. Pero éstos no le vienen por donación de Satán, que no tiene, sino de Yahvé. Lo llamaron en vida “endemoniado” y que realizaba prodigios en virtud del diablo. Es aquí la proclamación de los poderes mesiánicos, y del mesianismo universal, que Dios le dio.

El ansia judía de poder autónomo, **aunque teocrático, pero político**, encuentra aquí su respuesta. Cristo-Mesías rechaza ese poder político. ¿Acaso se quiere insinuar por rechazo, que esos otros falsos mesianismos y aspiraciones judías son satánicos? Cristo es el gran vencedor de

Satán y su obra: **no se *inclina* ante él para recibir el mesianismo: ni en lo religioso ni en lo político.**

Es la gran confesión que se hace del mesianismo isaiano del “Siervo de Yahvé.” Es el mesianismo profético, el auténtico. Es el mesianismo espiritual y de sufrimiento. Es el mesianismo de la Verdad, que trae Cristo, el Hijo de Dios, como mensaje del Padre: **éste es el mesianismo salvador.**

Y con este cuadro también se adelanta y confirma la temática fundamental evangélica: la victoria de Cristo contra Satán, el gran enemigo del Reino.

Por eso, la escena del histórico bautismo de Cristo, expuesta por la catequesis primitiva como una *Deute-Vision* (visión interpretativa), y esta otra de la **“tentación” de Cristo**, expuesta como una *Deute-Erzählung* (narración interpretativa) o como una *Deute-Darstellung* (exposición interpretativa) son como dos condiciones “sine qua non” que había que deshacer ante las objeciones ambientales judías, previas a la exposición de la obra mesiánica de Cristo a narrarse, y totalmente opuesta **al mesianismo judío material, político, nacionalista, triunfalista.**

Y, por lo mismo, ambas escenas son un excelente “prólogo” al resto de la exposición de la **obra mesiánica de Cristo.**

Vuelta de Jesucristo a Galilea, 4:12-17 (Mc 1:14.-15; Lc 4:14-15).

El cuadro que a continuación relata Mt pertenece a una cronología muy posterior, como él mismo indica: después que el Bautista había sido preso (v.12), y lo cual relata Mt muy posteriormente (Mt 14:1-12.13.34). El propósito de este cuadro es destacar, por un nuevo motivo de contigüidad con el valor mesiánico de las tentaciones y el bautismo, **que Cristo es el Mesías.** Mt lo ve en una conjunción geográfica de Cristo en Galilea y una profecía de Isaías; Mc (1:14.15) y Lc (4:14.15) refieren esta venida de Jesús a Galilea, pero no destacan en ella, como Mt, el valor mesiánico de la misma.

¹² **Habiendo oído que Juan había sido preso, se retiró a Galilea.** ¹³ **Dejando a Nazaret, se fue a morar en Cafarnaúm, ciudad situada a orillas del mar, en los términos de Zabulón y Neftalí,** ¹⁴ **para que se cumpliese lo que anunció el profeta Isaías, que dice:** ¹⁵ **“¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles!** ¹⁶ **El pueblo que habitaba en tinieblas vio una gran luz, y para los que habitaban en la región de mortales sombras, una luz se levantó.”** ¹⁷ **Desde entonces comenzó Jesús a predicar y a decir: Convertios, porque se acerca el reino de Dios.**

La predicación del Bautista, creando una fuerte reacción mesiánica, hizo temer a Herodes Antipas un movimiento revolucionario ²⁷, lo mismo que, por la censura que hacía de su incesto, el Bautista fue encarcelado en Maqueronte y degollado (Mt 14:1-12 y par.). Cuando Cristo “oyó” la prisión del Bautista, comprendiendo la actitud de Antipas frente a El, no solamente se aleja de Judea, sino que también abandona la misma Nazaret, “donde se había criado” (Lc 4:16), para establecerse en Cafarnaúm, cuya precisión topográfica indica Mt, pues por razón de su localización verá él su vinculación con la profecía mesiánica de Isaías.

Cafarnaúm estaba situada al borde del lago de Genesaret, enclavada en la tribu de Neftalí (Jos 19:32ss), no lejos de la de Zabulón, junto al lago de Tiberíades y en los límites de la tetrarquía de Filipo ²⁸. Se la suele identificar en Tell Hum, el Talhum de los árabes ²⁹.

Mt ve en esta venida de Cristo a establecerse en Cafarnaúm como centro de su actividad

misional por Galilea el cumplimiento de una profecía de Isaías. Dice así el texto masorético (Is 8:23b; 9:1). 8:23b. Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de Zabulón y de Neftalí, a lo último llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de las Gentes.

9:1. El pueblo que andaba en tinieblas, vio una gran luz; sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz³⁰.

El pasaje de Isaías alude, en su primera parte, a las invasiones asirías de Teglatfalasar III (2 Re 15:29; 1 Crón 5:26). A estas invasiones y deportaciones de estas gentes a Asiría, con lo que sufrió especialmente “todo el territorio de Neftalí,” y con lo que Yahvé así los castigó y humilló, va a seguir “a lo último” — hora “escatológica” — un premio especial, pues Dios “llenará de gloria” todas estas regiones, que Isaías describe en forma triple: “el camino del mar,” que para el profeta era la ruta que nacía en la ribera occidental del Lago, y, pasando por las regiones de Zabulón y Neftalí y saliendo al mar Mediterráneo, se comunicaba con Egipto y con Siria, mientras que para Mt, que intenta destacar especialmente Galilea, es la ruta que, bordeando la parte occidental del Lago, comunicaba con la Galilea superior; y “la otra ribera del Jordán,” es decir, la Transjordania; y la “Galilea de las Gentes,” puesto que, desde Teglatfalasar III (734-733 a.C.), Galilea, además de las deportaciones, sufrió infiltraciones paulatinas de colonos gentiles: árameos, itureos, fenicios y griegos. En tiempo de Cristo vivían numerosos gentiles juntamente con los judíos de raza y judíos mixtificadas (1 Mac 5:15), atraídos por el comercio, sobre todo en las ciudades de Galilea superior.

Estas tribus, antes así humilladas y mixtificadas de razas y religiones — lo que hacía que los habitantes de Judea tuviesen a los galileos como judíos inferiores —, tuvieron un gran privilegio. Los que estaban “en tinieblas” ahora vieron la Luz (Is 9:5.6): el, Emmanuel, que comenzaba a realizar allí su obra mesiánica³¹.

La predicación de Cristo aparece con el mismo tema del Bautista. Puede querer expresarse la conexión religiosa entre ambos.

Llamamiento de los primeros discípulos, 4:18-22. (Mc 1:16-20; Lc 5:1-11).

¹⁸ Caminando, pues, junto al mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, que se llamaba Pedro, y Andrés, su hermano, los cuales echaban la red en el mar, pues eran pescadores; ¹⁹ y les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. ²⁰ Ellos dejaron al instante las redes y le siguieron. ²¹ Pasando más adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano, que en la barca, con Zebedeo, su padre, componían las redes, y los llamó. ²² Ellos, dejando luego la barca y a su padre, le siguieron.

Los cuatro primeros discípulos ya conocían a Cristo según Jn (Jn 1:35-51). Se discute si esta escena es la misma que relata Lc (5:1-11), con algunas variantes y precedida de una pesca histórica y “simbólica,” o si se trata de una pesca distinta o literariamente combinada. Las afinidades del relato vocacional en Mt-Mc son evidentes. La “fuente” de Lc tenía, seguramente, esta escena previa, máximamente oportuna. El “seguimiento” de los discípulos en él corresponde sin duda al parcialmente más explícito de Mt-Mc. Pero el relato de éstos está hecho con elementos bastante incoloros, de clisé. Mas su entronque conceptual con Lc parece claro. El problema de estas vocaciones y Jn se estudia en *Comentario a Jn 1:35ss*.

El “mar de Galilea,” Genesaret, tiene 21 km. de N. a S., y 12 de E. a O.; su superficie es de 170 km²³². En la época de Cristo, una sola de sus ciudades, Tariquea, tenía 230 pequeñas barcas³³.

El encuentro de Cristo con sus próximos discípulos debe de ser en Cafarnaúm (Mc 1:21.29); éstos “arrojaban la red (ἀμφιβληστρον) al mar.” La palabra griega sugiere el tipo actual de red (*shabakah*), de forma circular y que los pescadores arrojan en círculo³⁴. A esto debe de responder el término de Mc (ἀμφιβάλλοντας) (Mc 1:16)³⁵. Los dos grupos de discípulos están en las barcas (v.18; cf. v.20).

El llamamiento que Cristo les hace es para ser “pescadores de hombres.” La frase tiene **sentido “escatológico”** (Mt 13:47-49). Los discípulos van a congregar a los seres humanos para su ingreso en el Reino. Al punto le “siguieron,” término rabínico para expresar el discipulado.

Mc dice que el padre de Juan y Santiago estaba en la barca con “jornaleros” (μισθοτόν), gentes a sueldo. En cambio, estos grupos binarios de hermanos no eran simplemente “compañeros” (Mc 5:10) en sus faenas de mar, pues Juan y Santiago eran “participantes” (μετόχοι) (Lc 5:7), “socios” de Simón-Pedro, seguramente en sus gastos y beneficios, como se hace hoy³⁶. Los papiros testifican estas costumbres con la misma palabra de “socios”³⁷. El hecho de “dejar las redes” allí y “seguir” a Cristo no parece exigir un completo desprendimiento material de toda su familia y bienes. Se los verá, en ocasiones, residir en su hogar, y, después de la resurrección de Cristo, volver a Galilea a sus faenas. Un ejemplo bien concreto es Mateo, que en su “**vocación**” **sigue a Cristo**, y luego aparece en su casa dando un banquete a Cristo.

Jesucristo predica y cura en Galilea, 4:23-25 (Mc. 1:39).

²³ **Recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del Reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia.** ²⁴ **Extendiéndose su fama por toda la Siria, y le traían a todos los que padecían algún mal, los atacados de diferentes enfermedades y dolores y los endemoniados, lunáticos, paralíticos, y los curaba.** ²⁵ **Grandes muchedumbres le seguían de Galilea y de la Decápolis, y de Jerusalén y de Judea, y del otro lado del Jordán.**

Este pasaje es un clásico relato de tipo “sumario” de la obra de Cristo. Incrustados en los evangelios causan fuerte impacto sobre su mesianismo. No sólo tiene valor apologético, sino sugeridor de la obra benéfica del Mesías, al evocar a Isaías (Is 53:4) y que luego citará Mt en el c.8.

Lc dice que venían de Judea, y omite de Galilea (Mt-Mc). No es más que un caso ordinario de relato parcial, debido probablemente a su “fuente.” La Siria que se cita no es la provincia romana, a la que también pertenecía Palestina, cuyas regiones cita (v.25), sino la región de Siria al sur de Hermón, en la que residían numerosos judíos³⁸.

Esta presentación de “multitudes,” supone una actividad ya desarrollada de Cristo, y prepara las *gentes* del “sermón de la Montaña.”

1 Perrella, / *luoghi santi* (1936) p.112-116. — 2 Strack-B., *Kommeniar*. I p.136-149. — 3 Plummer, An critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke (1910) h.1. — 4 Vosté, De baptismo, tentatione. (1934) p.52. — 5 A. Schmoller, *Handkonkordanz-zum griechischen neuen Testament* (1953) p.492-493. — 6 *Midrash Qohelet* 1:9 (9b); Strack-B., *Kommeniar*. II p.481; Apocalipsis de Baruc 29:8. — 7 Bonsirven, Le Judaïsme pdestinien. 1934) I p.296ss. — 8 Joüon, L'Évangile. compte tenu du substrat sémitique (1930) p.15. — 9 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.21. — 10 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1163. — 11 Abel, *La Sepulture de saint Jacques le Mineur*: Rev. Bib. (1919) p.481. — 12 Josefo, *Antiq.* XV 11:5. — 13 Eusebio De Cesárea, *Hist. Eccl.* II 23:12; MG 20:200. — 14 Vincent-Abel, *Jerusalem Nouvelk* (1926) p.841-845; Strack-B., *Kommeniar*. IV p.873; Perrella, / *luoghi santi* (1936) p. 116-118. — 15 Leví rabba 9:6; Cant. rabba IV 16:31; Deut. rabba 1:17; Targ. Jer. Gen 35:21; Pesiq. rabba 162a; cf. Bonsirven, Le judaïsme palestinien. (1934) I p.406-407. — 16 Strack-B., *Kommeniar*. I p.78. — 17 De bello iud. II 13:4. — 18 Sal. Salom. 17:21ss; Or. Sybül. 3:652-656. — 19 A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán* (1956) p. 137-138. — 20 Josefo, *Antiq.* XX 5:1; 8:10; *De bello iud.* II 13:4.5. — 21 lamadrid, o.c., p.141. — 22 Regla de la Comunidad VIII 12:13; IX 20; Vermes, Les manuscrito du desert de Juda (1953) p. 149-150-152; H. Riesenfeld, Le caractère messianique de la tentation au desert: Rech. Bibl. VL: La venue du Messie (1962) p.51-63; Meagher, Stones or Bread. A study of Christ's temptations (1957); J. Dupont, L'origine du recit des tentations de — *Jesús au desert*: Rev. Bibl. (1966) p.30-76; *L'arriere fond biblique des tentations de Jesús*: New Test. Studies (1956-7) p.287-304; Schnakenburg, *Der Sinn der Versuchung — Jesu bei den*

Synoptikern: Theologische Quartalschrift (1952) p.297-326; H. Seese-Man, *Peira*: Theolog. Wörterb. zum N.T. (1960) p.23-37; A. B. Taylor, *Decisión in the Desert. The Temptation of Jesús in the Light of Dfufromony*: inter pretation (1960) p.300-309. — 23 Lamadrid, o.c., p. 141-142. — 24 Lamadrid, o.c., p.139. — 25 Vosté, *De baptismo, tentatione*, etc. (1934) p.51-114, donde se da abundante bibliografía; A. Kadie, *Momentum messianum tentationum Christi*: VD (1938) p.93ss.126ss,151ss. — 26 Vosté, o.c., p.77-98; León Dufour, *Dict. Bibl. Suppl.* (1960) t.6 col. 1483. — 26 Cf. notas 17 y 18. — 27 *Antiq.* XVIII 5:2. — 28 Abel, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.292-293. — 29 Abel, o.c., II p.292-293; ID., *Bibl. Suppl.* I 1045-1064; Orfali, *Capharnaüm et ses ruines* (1922). — 30 Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia* h.l. — 31 Ceuppens, *De prophetiis messianicis* (1936) p.226-246. — 32 A. F. Truyols, *Geografía bíblica* (1951) p.126. — 33 Josefo, *De bello iud.* II 21:8. — 34 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.18. — 35 Dunkel, *Die Fischerei am See Genesareth*: Bíblica (1924) p.375-390. — 36 Bieber, *Au bordan lac de Tibériade*: Conférences de Saint Etienne (1910-1911) p.304. — 37 Willam, *La vida de Jesús en el país y.* vers. del alem. (1940) p.169-170; Con-Zelmann, *Die Mitte der Zeit* (1959) p.22ss. — 38 Benoit, *Remarques sur les sommaires des Actes*: Mélanges Goguel (1950) p.1-10; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* (1957) p.195ss; Josefo, *B.I.* VII 3:3.

Capítulo 5.

El sermón de la Montaña (c.5.6.7 de Mt) está sistematizado, como se ve, porque partes del mismo están situadas por los otros evangelistas en otros contextos, a veces históricos. Se puede, en general, suponer como esquema fundamental de este sermón de Mt el que coincide conceptualmente con Lc (6:12-49). Literariamente está redactado con grandes hipérbolos, que exigen una interpretación justa.

Después de presentado **el auténtico mesianismo de Cristo** — bautismo, tentaciones —, se presenta, en una como síntesis, un avance de la promulgación de su doctrina. **Los Padres han notado esta predicación de Cristo** en el *monte* en semejanza con la promulgación mosaica de la Ley en el Sinaí. Mt probablemente sugiera esta sustitución.

Hasta se piensa si el “subió” evoca a Moisés en su ascensión al Sinaí (Troadec).

Introducción, 5:1-2.

¹ **Viendo a la muchedumbre, subió a un monte, y cuando se hubo sentado, se le acercaron sus discípulos;** ² **y abriendo (El) su boca, los enseñaba, diciendo.**

De hecho, Mateo presenta a Cristo que “sube” a un monte a causa de una gran muchedumbre que le va a escuchar. Esto ya sugiere un *adelantamiento* del sermón, pues supone que Cristo ya predicó mucho su doctrina.

En Lc, para este sermón, Cristo “baja” (Lc 6:12.13). Probablemente se debe a un procedimiento redaccional. Lc dirá que Cristo, por la noche, “subió” a la montaña para orar, y luego baja para hablar. Como Mt no habla de lo primero; si el sermón es en la montaña, tiene que decir que “subió.” Este se hallaba cerca de Cafarnaúm (Mt 8:15; Lc 7:1). La tradición, que llega al siglo IV, lo sitúa junto a Tabgha; tiene 250 metros de altura, aproximadamente, con un kilómetro de superficie, y está a tres de Cafarnaúm .

Jesucristo predicó parte de este sermón sólo a los discípulos (Lc 6:12; cf. Mt 10:1-4); a las turbas probablemente les predicó en la llanura, aparte los pasajes incrustados. Pero queda todo situado *literariamente* en un mismo plano de redacción.

Rodeado de discípulos y apóstoles, recién elegidos (Lc), lo que supone que se dirige a ellos solos y no a la turba, “abriendo la boca, les enseñaba, diciendo.”

Esta fórmula, marcadamente semita, de suyo no indica especial solemnidad (Job 33:1.2; Act 8:35), pero puede indicarse con ello un discurso de importancia (Sal 78:1-2).

Las “bienaventuranzas,” 5:5-72 (Lc 6:20-23).

³ **Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos.** ⁴

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. ⁵ **Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.** ⁶ **Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.** ⁷ **Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.** ⁸ **Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.** ⁹ **Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.** ¹⁰ **Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.** **11 Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí.** ¹² **Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa, pues así persiguieron a los profetas que hubo antes de vosotros.**

Mt y Lc difieren en el número de “bienaventuranzas.” Acaso Mt, aramaico, tuvo un número más reducido ². La reducción en Lc lo confirmaría. Oratoriamente es probable que Cristo hubiese pronunciado más, aquí o en otras ocasiones, pues es gran recurso pedagógico. El género literario de las bienaventuranzas es un producto semita. Las Escrituras las usan varias veces (Sal 1:1-3; 31:1; 41:2; Prov 3:13; 8:34; Eclo 14:1; 28:23, etc.), lo mismo que los escritos rabínicos ³.

Las “bienaventuranzas” evangélicas aparecen rimadas al modo hebreo de hemistiquios: en el primero se señala una virtud, y en el segundo el premio correspondiente. Pero literariamente no tienen una diferenciación conceptual rigurosa; el premio suele ser el mismo con simple variación literaria o formulada en relación al primer hemistiquio. Por eso la valoración numeral de ellas es más literaria que conceptual. Ordinariamente se admiten ocho en Mt (v.3-10), ya que los v.11-12 se consideran como una prolongación o “duplicado.” Sin embargo, conforme a su simple diferenciación literaria, parece que su número es de nueve.

Mt y Lc se diferencian en esto: en que Mt les da una formulación más *espiritualista*, mientras que Lc las expresa de un modo más *material*, que es primitivo. Además, Mt las formula en tercera persona, y Lc en segunda. También esto parece ser primitivo: es dirigida a los discípulos oyentes (v.1; Lc 6:20). Incluso Mt parece tener un índice de esta formulación primitiva (v. 11). Es el Mt el que les da una interpretación **más impersonal y universalista**. La forma primitiva es la más escueta y aparentemente más materialista de Lc. Puestas en paralelo las de Mt y Lc, los dísticos quedan sólo alterados por las adiciones interpretativas de Mt: “de espíritu” (v.3) “a la justicia” (Lc 6) “por la justicia” (v.10) ⁴. Y esto suele tener valor decisivo en la estructura del ritmo semita.

La forma primitiva es la de Lc. Es más semita. Y si hubiese encontrado en el original la matización espiritualista de Mt, no la hubiese cambiado. Es el Mtg el que la matiza con la adición “de espíritu” (τῷ πνεύματι) para evitar erróneas interpretaciones, lo mismo que la adición de “a o por la justicia.” Término característico de Mt.

Bienaventurados los pobres de espíritu, (Lc 6:20).

Por “pobre,” Mt y Lc utilizan la misma palabra (πτωχός). Pero ésta no evoca lo mismo a un gentil que a un judío ⁵. Esta palabra traduce al hebreo *'aní* y *'anyyim*. Este término designó primero, en la legislación mosaica, a los que no poseían tierras (Ex 22:24; Lev 19:10; 23:23): gentes pobres en sentido material, y, frecuentemente, gente sin apoyo ni influencia social, gentes explotadas y humilladas. Aunque no es éste el exclusivo aspecto que tiene aquí esta palabra ⁶. Pero por esta afinidad de conceptos se hacen sinónimos en el paralelismo poético, y los LXX traducen, indistintamente, por las palabras correspondientes “pobre” o “humillado” ⁷. Por ellos muestran gran solicitud los profetas (Am 8:4; Is 3:14.15; 10:2; 14:32). Pero después del destierro

abilónico, a la noción de “pobre” se le junta la de la persona que confía en Dios, por lo que se aproximan primero y se asimilan después los conceptos “pobre” y “piadoso” (Sal 34:7.8; 35:10). Así el concepto de “pobre,” en este sentido bíblico, viene a enriquecerse con el aspecto religioso: **es un pobre que confía en Dios y a El pide auxilio** (Sal 34:19).

En el A.T. se habla en varios pasajes del agrado con que Dios ve la pobreza, sea con promesas, sea con hechos, v.gr., Saúl, David, etc. Pero la innovación de Cristo está en que beatifica al que acepte así libremente la pobreza — piénsese que se la consideraba castigo en la Ley —, lo mismo que el premio que promete a estos pobres no son bienes temporales, sino el ingreso en el reino. Para los rabinos, “según sentencia suya, ninguno de los males se puede equiparar al mal de la pobreza”⁸. Ya no será el reino patrimonio exclusivo del rico — considerado por ello bueno —, sino que **la pobreza, así situada, está en el plan de Dios** y prepara, meritoria y des- embarazadamente, al ingreso en el reino.

También con esta bienaventuranza se destaca a Cristo como Mesías, **al evocar la “evangelización” a los pobres**, conforme a Isaías (61:1). Este pensamiento es destacado expresamente por Mt en otro pasaje (Mt 11.2-6; Lc 7:18-23). Y es una rectificación del mesianismo rabínico judío: el Mesías no quitará la pobreza.

El premio que tendrán estos “pobres” es que de ellos “es” (εστίν) el reino. ¿Cuándo? Si la bienaventuranza se dirige a los apóstoles, se pensará en la fase celeste. Pero los tiempos usados para indicar el premio de las “bienaventuranzas,” puestos unos en presente — ”porque suyo es el reino” — y otros en futuro — “*verán* a Dios” —, no son argumento decisivo, ya que la redacción es de tipo “sapiencial” o “gnómico,” donde los tiempos cuentan menos que el sentido atemporal que encierran, y donde la permuta de tiempos no suele afectar al concepto. Para la valoración en este punto de *todas* las “bienaventuranzas” hay que tener presente dos elementos:

a) El doble concepto que se usa en los evangelios sobre el “ingreso” en el reino. Unas veces ya está como presente y realizado, otras, en cambio, aparece como futuro, por pensarse en su fase celeste, “escatológica.”

b) El sentido “moral” de *adaptación universal* que les dé Mt, por el sentido “eticista” de todo su evangelio.

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.

Esta bienaventuranza aparece en muchos códices griegos (Alef, B, C) y versiones (Itala, syr.-sin., Peshitta) en tercer lugar antes de la de los que “lloran.” Por ser el orden de la Vulgata se la considera aquí. Es propia de Mt. No hay razón para pensar en un desdoblamiento de la primera por su semejanza; pues Mt intenta decir con ella algo distinto. Su oscilación en la tradición manuscrita acaso se deba a un ensayo de “aproximación.”

En griego se pone la palabra *πραεις*, cuya raíz significa dulzura, mansedumbre. Si perteneció, como parece por su estructura, al original aramaico, su traducción al griego, lo mismo se puede verter por esta palabra ser “pobre,” “miserable” (*'ani*), que ser · “manso” o “mansedumbre” (*'anah*), como hacen los LXX. Pero con ello Mt ha de querer decir algo distinto de la primera, que además se traduce al griego por otro término.

Esta “bienaventuranza” es una cita textual del salmo 37:11. Su contexto orienta a su valoración aquí. El término hebreo usado (*'anawim*) lo mismo puede significar “pobre” que “manso.” En el contexto de este salmo (v.6a.7b.8ab. 14.32) se establece una contraposición entre el rico opresor y el pobre que lleva su suerte con resignación y paz: “mansedumbre.”

El sentido exacto de esta “mansedumbre” se puede ver en el contexto total del evangelio de Mt, único evangelista que habla de la “mansedumbre” en dos pasajes.

Del primero (Mt 21:5) se deduce que para Mt “mansedumbre” es la carencia de violencia, resignación, y del segundo (Mt 11:29), el de benevolencia y compasión. ¿Cuál ha de prevalecer aquí?

Pero, además, “la *praytes* es esencialmente mansedumbre y modestia, teniendo una afinidad particular con la humildad, de una parte, y con la benignidad o compasión, de otra. Es paciente y buena, tan enemiga de la cólera vengadora como del orgullo extremo. Tenemos razón al decir que la distancia no parece grande entre la bienaventuranza de los “misericordiosos.” Una y otra expresan una misma actitud del alma fundamental, característica del espíritu de la nueva Ley.”⁹

Posiblemente la diferencia esté en que en la primera se beatifica la pobreza llevada libre y religiosamente, y en la segunda, en que se añade el llevarla incluso con benevolencia hacia los demás.

El premio es que “poseerán la tierra.” Palabras tomadas del mismo salmo: retribución que allí se asigna a los “pobres” (Sal 37:11; 9:22). Es el salmo en el que se plantea el problema de la “retribución.” El rico pasa y él “poseerá la tierra.” Esta es Palestina. La tierra prometida vino a ser el ideal y tipo del reino de los cielos.

La palabra usada “heredarán” (κληρονομήσουσιν) corresponde al hebreo *yarasch*, que lo mismo significa heredar, que simplemente poseer, sin más matices¹⁰. *El modelo* de poseerlo lo dirá San Pablo: “**coherederos**” de él con Cristo (Rom 8:17).

Dirigida a los apóstoles, ya ingresados en el reino, se refiere a la fase escatológica. Pero Mt también **la adapta al valor “moral”** de universalidad actual.

Bienaventurados los que lloran (Lc 6:21).

La traen Mt y Lc. El término usado (πενθουντες) indica aquí, conforme a la ley oriental de fuertes contrastes, una amargura muy profundaⁿ. Conceptualmente no está muy lejos de la primera — “pobres” —. Se diferencia como género — “llorar” — y especie — “pobres.”

Pero no se beatifica el “llanto,” sin más. Si no pone “en espíritu” como en la primera, ha de suponerse como encuadrarlo en un mismo propósito intencional del autor. Es el “llanto” de la vida, — tristezas, desgracias, dolores —, pero religiosamente interpretado ante Dios y Cristo.

Cristo abre al “dolor” una perspectiva nueva. Para los judíos neotestamentarios, el dolor todavía era considerado como castigo a pecados (Jn 9:2). El libro de Job ya había mostrado que el dolor tenía una misión de purificación y mérito. Pero ahora se eleva la mira del dolor como actitud ante el reino.

Primitivamente, acaso se refiriese a los *'anawim* de la primera bienaventuranza, como gentes abandonadas y hasta consideradas pecadoras, aunque con la sola formulación del “llanto.” Debe de ser Mtg el que le da este amplio aspecto “moral.”

El premio es su “consolación.” ¿Cuándo? Acaso “*serán* consolados” se pueda referir a la fase final. Pero está encuadrado en los principios de interpretación filológico-sapienciales antes dados. Primitivamente parecería referirse a su ingreso en el reino. Pero también caben consolaciones aquí en esperanza, como se ve en Mt (5:12). Aparte del ingreso en la fase final en el sentido “etizado” de Mtg.

Con esta bienaventuranza **Cristo se presenta como Mesías**, al cumplir y evocarse la profecía de Isaías (Is 61:1-3) sobre este llanto y “consolación” **en función del reino**. Isaías profetizó del Mesías que tendría también por misión consolar a los tristes (Is 61:2.3). El Mesías era llamado “la *Consolación* de Israel” (Lc 2:25) y el *Consolador* (*Menahen*)¹². Esta coincidencia literal de Mt con Isaías, tomada de la versión de los LXX, no debe de ser fortuita, pues Mt cita varias veces a Isaías en su evangelio como prueba **de que en Cristo se cumplen los vaticinios mesiá-**

nicos de aquél.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (Lc 6:21).

Las trae Mt y Lc. Como en otras “bienaventuranzas,” Mt (v. 3.8.10) añade algo para precisar bien el sentido, evitando desviaciones. Aquí primero (Lc 6:21a): al “hambre” añade “sed,” pleonasma semita que no altera el significado (Is 49:10; Am 8:11). En su primitiva forma aramaica debía de ser, como en Lc, la escueta beatificación del hambre y sed reales, pero las dos fusionadas en una. Mas en el Mtg se toman estas expresiones en sentido figurado, y se añade por complemento “de justicia” (την δικαιοσύνην). Que esto es una adición, se ve porque rompe el ritmo semita de su estructura, en paralelismo con las otras y con Lc. Su sentido es, pues: Bienaventurados los que ansían grandemente la justicia. Nada está más cerca de esta bienaventuranza que lo que dice Jesucristo en este mismo sermón: “Buscad el reino y *su justicia*” (Mt 6:33). Esta justicia yuxtapuesta al concepto del reino es todo lo que hace al hombre justo, porque es el cumplimiento de la voluntad divina. Es aquella de la que dijo Cristo: “Si *vuestra justicia* no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 5:20). Es la justicia que dispone a incorporarse al reino, o, dentro de él, progresar en el mismo. “El tema evocado por la expresión y el contexto del sermón no nos orienta **hacia la idea de una justicia que Dios hace**, sino más bien hacia aquella justicia que se esfuerza uno en adquirir **a los ojos de Dios**, cumpliendo su voluntad.”¹³ Como universaliza y “moraliza” el sentido primitivo, es por lo que “la justicia en la cual piensa el evangelista, es una justicia moral hecha del conjunto de obras cristianas.”¹⁴ El fariseísmo esperaba lograr esta “justicia” del reino por el cumplimiento material de la Ley.

No porque Mt metaforice y complemente la bienaventuranza primitiva aramaica, equivalente a la de Lc, desvirtúa su contenido, porque la primitiva no era la simple beatificación del “hambre” material, sino con la portada religiosa de las otras bienaventuranzas. Por eso, al hacerla metáfora con complemento, la espiritualiza y la potencializa. Es desear el cumplimiento de la voluntad — “justicia” — **de Dios en nosotros**, en la que, como parte, queda incluida esa primitiva formulación escueta del “hambriento,” que lleva, religiosamente, su situación.

El premio asignado es el ser henchidos, saciados (χορτα-σθήσονται), como gráficamente sugiere el término griego. El futuro apuntaría a la fase celeste, pero el valor “sapiencial” de las bienaventuranzas tiene un sentido amplio. En Lc se contraponen el hambre de “ahora” (νυν) a la futura “saciedad” (χορτασθησεσθε).

Bienaventurados los misericordiosos.

Propia de Mt. Tiene una formulación absoluta y universal. Pero como formulación “sapiencial” podría tener restricciones y matices. Naturalmente, no se trata de beatificar, sin más, un temperamento sensible y sólo filantrópicamente compasivo; ni beatificar una misericordia afectiva y no efectiva, en la medida de lo posible, como se ve encuadrándola en todo el contexto literario del sermón del Monte (Mt 7:21). Es, además, en este contexto, una misericordia que está en función del “mesianismo” del reino.

¿Quiénes son aquí estos *misericordiosos* (ελεήμονες)? Mt, en otros pasajes, utiliza esta palabra para expresar dos cosas: *a*) perdonar ofensas (Mt 9:13; 12:17; 18:33; 23:23; *b*) pero también **la “misericordia”** en Mt reviste mayor amplitud: es el término que usan los ciegos que piden al Señor que los cure (Mt 9:27; 20:30), lo mismo que la cananea para pedir la curación de su hija (Mt 15:22). La “misericordia,” pues, tiene en Mt el sentido amplio y ordinario de hacer el bien a todo necesitado, y, formulada en tono sapiencial, no se dice la medida en que se ha de

practicar la misericordia para obtener el premio a ellos prometido. Ya se leía en el A.T.: **“El que tiene compasión, encontrará misericordia”** (Prov 17:5). Y en el Talmud: “De quien tiene misericordia de los hombres, se tiene misericordia en el Cielo.”¹⁵

El pensamiento, pues, de esta bienaventuranza es sólo afirmar la excelencia y necesidad de la misericordia en los hombres para que sepan que entonces Dios la tendrá con ellos. Pero esto, **por parte de Dios**, siempre será un exceso y un secreto sobre la que el nombre hace.

En el contexto literario de Mt, este premio tiene un valor escatológico, como se hace explícitamente en otras (v.3.8.10.12). Acaso, originariamente, tenían todas las bienaventuranzas un sentido de ingreso en el reino, no obstante el enmarque literario de Lc (6:20) y Mt (5:1:2). Pero el aspecto **“moralizante”** que Mtg les da, les hace cobrar una perspectiva de “escatología” final.

“La bienaventuranza de los *misericordiosos* aparece así como la expresión de una exigencia moral. Mateo se para especialmente a considerar el aspecto *moral* de la enseñanza de Jesús; es él quien parece haber introducido este aspecto en las bienaventuranzas. Las bienaventuranzas del primer evangelio no se contentan con anunciar la Buena Nueva de la venida del reino; presentan el reino como la recompensa prometida a aquellos que practicasen en su vida las exigencias de la nueva, más profundas que las de la ley judía.”¹⁵

La gran novedad de esta **bienaventuranza de Cristo está en prometer su ingreso** — en la fase que sea — a los que practiquen la misericordia con todos los hombres. Los rabinos defendían que la beneficencia debía practicarse con el “prójimo,” pero que era sólo el judío; por eso excluían de ella al “pueblo de la tierra” y a los gentiles¹⁶.

Bienaventurados los puros de corazón.

Propia de Mt. La formulación literaria está hecha con un vocabulario “legal,” “ritual,” del culto. Los “puros de corazón” evocan a los que tienen en el culto la **“pureza” cultural**. El salmista dice que al Templo subirá el “de limpias manos y puro corazón” (Sal 24:2.4). Corazón y espíritu son usados indistintamente por la psicología judía como los principios responsables **de la actividad moral**. Pero no se quiere indicar con este vocabulario cultural que baste la práctica material de la Ley, sino que se supone y exige la autenticidad moral de esta conducta (Sal 73:1). Pues “si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 5:20).

En el A.T., “ver la faz de Yahvé” significa: *a*) estar presente donde El mora, asistir a las solemnidades litúrgicas (Sal 42:3; 36:9.10; *b*) otras veces significa experimentar la benevolencia divina, v.gr., ser sacado de una situación difícil (Sal 31:17; 13:1; 31:13). Y hasta la formulación del premio de esta bienaventuranza se encuentra en el vocabulario del A.T.: “Los rectos verán su benigna faz (de Dios)” (Sal 11:7b). Si por fórmula está vinculado al primer grupo — faz de Dios —, **templo de Jerusalén**¹⁷, por contenido lo rebasa, para prometer un premio “escatológico” en el cielo. Es la imagen del Templo con la que se describe el premio del cielo bajo imagen cultural: “sus servidores (de Dios, en el templo del cielo) le rendirán culto y verán su faz,” se lee en el Apocalipsis (22:3.4.2-11). Así se beatifica a éstos bajo la forma **de un culto que en el cielo se rinde a Dios**¹⁸.

Y como en el templo del A.T. había que estar legalmente “puros,” así en el templo del cielo hay que estar, para ingresar en él, espiritual y moralmente “puros”: **vida con conducta recta**¹⁹.

Bienaventurados los Hacedores de Paz.

Sólo la trae Mt. No se beatifica a los de temperamento pacífico o a los pacíficos estáticos — “los pacíficos” —, sino a los dinámicos en esta virtud: a los “hacedores de paz” (εἰρηνοποιοί). Se pensaría que en su contenido se incluía a todo el que buscase difundir y trabajar por la paz. La formulación universal e impersonal en que está redactada llevaría a esto. Lemmonyer y otros, basándose en el salmo 82, piensan en las autoridades y magistrados, ya que a ellos corresponde esto por “oficio”²⁰. Pero el sentido que le da Mtg de universalidad rebasa esto. Aparte que es “paz” en función del reino. En los pasajes bíblicos en que sale este término tiene sentido de **reconciliación con los enemigos** (Col 1:20; Ef 2:15.16; Act 7:26). Lo mismo se ve en la literatura rabínica. Así interpretada, vendría a estar próxima esta bienaventuranza con la otra de Mt sobre los “misericordiosos”: sería como especie de un género.

Aunque la portada es universal en el Mtg y el genero “sapiencial,” se pensaría que estos “hacedores de paz” fuesen, en su sentido primitivo, **los apóstoles, que tenían la misión de divulgar la justicia del Reino.**

El premio es que **“serán llamados hijos de Dios.”** “Ser llamados,” en semita significa ser *reconocido* por tal, ser verdad lo que se dice de uno. ¿Cuándo serán llamados así? La redacción lo supone en la fase escatológica, lo mismo que el contexto en que se encuadra (v.5.6.7): premio en el cielo. Pero no se puede prescindir de lo que se dijo a propósito de la primera bienaventuranza.

En hebreo la relación o dependencia se la formula frecuentemente con la palabra *hijo* (heb. =*ben*; aram.= *bar*). En la Escritura, **a Dios se le llama muchas veces Dios de paz; los “hacedores de paz” tienen una relación especial con Dios.** De ahí el formularlo como “hijo de Dios” (Lc 20:35-36).

También se percibe en esta bienaventuranza una enseñanza o sugerencia sobre el *modo* de establecer el reino: no por el ruido de armas, sino espiritualmente: **“haciendo la paz” del reino entre los seres humanos.**

Bienaventurados los que padecen persecución por la Justicia, Porque de Ellos es el Reino de los Cielos.

Esta bienaventuranza de Mt (v.10) se la suele considerar unida a la siguiente (v.11). Se beatificaría la específica persecución a los que tuviesen **adhesión a la doctrina del reino.** Por las razones alegadas en la introducción a ellas, se la considera literariamente distinta. Y hasta podría verse un índice de esta duplicidad en Lc, que, trayendo la última (Lc 6:22), no trae ésta. Hay además algún matiz literario diferencial entre las dos. Condamin pensó incluso si el premio asignado a ésta, que es el mismo que el asignado a la primera, no sería un caso de “inclusión semita”²¹. Sería una contraprueba del valor diferencial de la 10 y 11 de Mt.

Es ordinario admitir que las palabras “por la justicia” es una adición del Mtg para precisar bien el sentido de esta persecución beatificada. Mt buscaría destacar el valor *moral* de la misma. Primitivamente podría tener un valor absoluto de persecución por tantas cosas en la vida. **La beatificación originaria sería esta persecución llevada religiosamente.** En todo caso, Mtg la matiza o la orienta **a la justicia del reino**, al fin por quien cobra valor religioso toda “persecución” llevada religiosamente.

El dolor, que era considerado en la mentalidad de Israel como castigo, aparece sublimado al ser llevado por la justicia del reino de Cristo. La perspectiva es **“escatológica”** en la redacción del Mtg: **“el reino de los cielos.”**

Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y Digan Toda Clase de mal contra Vosotros, siendo Calumniados a Causa de Mí Alegraos y Exultad, Porque Vuestro Premio Será Grande en los Cielos. Pues Así Persiguieron a los Profetas que hubo hntes de Vosotros (cf. Lc 6:22.23).

El cuadro profetice de esta bienaventuranza está trazado con elementos suficientemente descriptivos. Se acusan en su redacción, aparte de la profecía, las primeras persecuciones cristianas. Los “falsos testimonios” (ψευδόμενοι) apuntan, preferentemente, a las acusaciones falsas ante los tribunales (1 en 4:15).

El motivo por el que son beatificados estos perseguidos es precisamente “a causa de mí” (Mt) o “**por amor del Hijo del hombre**” (Lc). Sólo supone la lealtad a Cristo. Esto hace prorrumpir a Cristo en una invitación a la alegría; Lc pone “en aquel día,” que es el de la persecución. Así lo experimentaron primeramente los apóstoles (Heb 5:40ss; 2 Cor 11:23); ἀγαλλιασθε es el término técnico usado para esto (cf. Ap 19:7; 1 Pe 1:6.8; 4:13). La esperanza abre la seguridad al premio celeste en la fase escatológica. Pues la “recompensa” (μισθός) es una deuda de justicia, como lo acusa el término usado ²².

Al obrar así los judíos contra los apóstoles y discípulos, no hacen otra cosa que obrar como obraron “sus padres” (Lc) contra “los profetas que hubo antes de vosotros” (Mt). En el Evangelio, los apóstoles son los sucesores de los profetas (Mt 23:34; 10:41; 13:17). Los primeros preparaban el reino, y los segundos lo divulgaban.

Oficio de los discípulos, 5:13-16 (Mc 9:50; 4:21; Lc 14:34-35; 8:16; 11:33).

¹³ Vosotros sois la sal de la tierra; pero, si la sal se desazona, ¿con qué se salará? Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres. ¹⁴ Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad asentada sobre un monte. ¹⁵ Ni se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a cuantos hay en la casa. ¹⁶ Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.

Esta sección de Mt es una enseñanza hecha con diversas imágenes sobre la santidad de los discípulos. Es propia de Mt. Pero también Mc y Lc utilizan estas imágenes, aunque en contextos y a propósitos distintos. Es Mt el que los une tomados de una fuente premateana.

Este *logion* de Cristo lo mismo puede ser repetido por El, con variantes, que ser uno solo multiplicado por los evangelistas a propósitos específicos.

Los **discípulos de Cristo, en su misión de predicar el reino**, han de ser la “sal de la tierra.” Esta “tierra” no es sólo Palestina, sino que tiene valor universal, como se ve por su “paralelismo” con la “luz del mundo.” Es la orden que dará Cristo *de predicar a todas las gentes* (Mt 28:19-20) y tema usual de Mt: nota universalista y misionera (Mt 9:6; 10:34; 12:42; 24:30). En el ambiente judío se le reconocen a la sal varias propiedades: dar sabor y gusto a la comida, librar a la carne y pescados de la corrupción, y los rabinos también destacan en la sal el valor purificador ²³.

A la masa doctrinal y moralmente viciada del mundo y del fariseísmo hay que salvarla con **la doctrina de Cristo, purificarla de su descomposición**; lo mismo que a estas creencias hay que darles el sabor y gusto de Cristo. Esto hace ver que esta parte del sermón se dirige a

apóstoles y discípulos, que son los que tienen la misión de salar la masa.

Pero hay un fuerte alerta para éstos. “Si la sal se desazona, ¿con qué se la salará?” Esta frase es un proverbio usado en la literatura rabínica²⁴. Y se alude a una sal extraída del mar Muerto y que perdía su sabor muy pronto. La alegoría acusa una gran responsabilidad para los discípulos. Esta sal de su vida cristiana puede perderse; por eso exige el esmero de su defensa y conservación. Pues si se pierde no vale para nada: “ni para la tierra es útil ni aun para el estercolero” (Lc), sino para “tirarla afuera.” Conforme a las viejas costumbres de Oriente, todo lo que no sirve se lo tiraba a las callejuelas²⁵. Si el apóstol se “desazona” de Cristo — por preparación y vida —, no vale para testimoniar a Cristo, y entonces se lo “tira fuera.” ¿De dónde? **¿Del apostolado, de Cristo, del reino?** Sólo vale, conforme al ejemplo puesto de tirar la sal y lo que sobra a las callejuelas, por lo que lo pisan los hombres y animales que por allí transitan, para que también a él “lo pisen los hombres.” Pero estos rasgos deben de ser alegóricos: “imagen de desprecio en que caen los discípulos caídos de su fervor, incluso ante los hombres”²⁶. ¿Aviso “eclesial”?

Este oficio apostólico se expresa con otras dos imágenes. Son “luz del mundo.” La luz se enciende para lucir. En las casas palestinas antiguas, con una sola y grande habitación, se encendía la pequeña lucerna de barro y se la ponía sobre el candelero, en lugar alto, para que alumbre a cuantos hay en casa. No se la ponía bajo el “modio,” medida de áridos con capacidad de algo más de ocho litros, pues se evitaría que luciese. La “luz” de los apóstoles de Cristo no es para ocultarse, sino para iluminar a los que están en tinieblas con la iluminación del reino (Flp 2:15). La forma redaccional griega (ὅπως), *para* que vean vuestras obras, podría desorientar su sentido preciso. Aunque podría aceptarse la forma extremista oriental, no es ello más que efecto de una traducción material del original, en el que la partícula *le* lo mismo puede significar *finalidad que una consecuencia a seguirse*, como aquí. Al ver sus obras se glorificará al Padre, autor de esta obra.

En el pueblo judío estaba muy calado el que Dios fuese alabado por todos a causa de sus obras²⁷. Ni hay contradicción con Mt 6:5-16, en donde se dice que no se hagan las obras “para que los hombres os vean.” Allí habla del apóstol, cuya *misión* es lucir; aquí del *espíritu* de modestia en la conducta cristiana.

Por un paralelismo evocador, junto a la comparación de la luz se pone la de las ciudades construidas sobre las montañas. En Palestina era frecuente emplazar los pueblos en los altos. Desde el lugar donde, tradicionalmente, se sitúa este sermón, se veían en lo alto de las montañas Safet, Séfforis e Hippos. Acaso Cristo señaló alguna de ellas y la tomó por símil de su enseñanza. Como la ciudad puesta en lo alto de una montaña no puede menos de verse, así el apóstol del reino no puede ocultarse; ha de verse, dejarse ver, actuar.

Estas dos comparaciones sobre el oficio de los apóstoles de Cristo — “sal” y “luz” — tienen finalidades algún tanto distintas. La primera mira a la preparación y santidad del apóstol; la segunda, a que no se oculten los valores necesarios para el apostolado; ni, incluso, como se ve en otros contextos, porque aguarden persecuciones. Pues la tierra espera su “sal” y su “luz.”

Jesús y la Ley antigua, 5:17-20.

¹⁷ No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. ¹⁸ Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una yota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla. ¹⁹ Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos; pero el que practicare y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos. ²⁰ Porque os digo que, si vuestra justicia no supera a la de

los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

El tema de este pasaje es de gran importancia, pero no está exento de dificultades, especialmente por causa del encadenamiento semita de cada uno de estos versículos. El tema venía sugerido en esta “carta magna” del cristianismo por la necesidad de fijar su actitud doctrinal frente al judaísmo, o mejor a la interpretación literaria que de él daban los rabinos. Las polémicas cristianas primitivas frente al judaísmo — ”judaizantes” — aparecen aquí reflejadas.

No deja de extrañar, sin embargo, de ser todo esto original de Cristo, el que no se hayan alegado **estas sentencias en el concilio de Jerusalén** (Act 15,1ss). Por otra parte, no parecen encontrar armonía con otras actitudes de Cristo, aunque acaso se refieran a casos concretos y no a ?a actitud doctrinal, que era lógico que tomase, desde el punto de vista del reino, ante el fariseísmo y la Ley. Algo parecido habría que decir de San Pablo.

V.17. Cristo no vino a destruir **“la Ley y los Profetas,”** las dos secciones principales de la Biblia. La Ley era la primera. Se la consideraba en la época neotestamentaria como revelación divina, eterna, irrevocable. Y hasta se llegó a tener la Ley — la *Thorah* — como hija de Dios, al identificarla con la Sabiduría, y, por lo mismo, se la consideró como ser trascendente, preexistente. Los demás libros, incluso los “proféticos,” que son explicadores de la Ley, no tienen tal carácter; se los dieron a Israel a causa de sus pecados, y cuando llegasen los días mesiánicos, aquéllos no tendrían razón de ser ²⁸.

Cristo proclama que no vino a “abrogar” ni la Ley ni los Profetas. El sentido del verbo usado (*καταλύω*) es claro: destruir, desatar, abrogar. Corresponde a la forma aramaica *battel*, que significa lo mismo. Por el contrario, **Cristo vino a “llenarla”** (*πληρώσαι*). Corresponde al hebreo *qayyém* = cumplir, perfeccionar; cumplir la Ley con las obras, llevar lo imperfecto a lo perfecto ²⁹.

La frase tiene una estricta acuñación judía. **La eternidad de la Ley en toda su integridad invariable era un dogma rabínico.** Hay textos rabínicos judíos tardíos que hablan de la **“ley del Mesías”** ²⁹, pero no en el sentido de abrogar la Ley mosaica, sino de una nueva interpretación de la misma. El judaísmo esperaba del Mesías una revelación de toda la riqueza de pensamientos ocultos en la *Thorah* y una solución de todos sus enigmas (cf. Jn 4:25); Jer 31:31ss; Is 2:3; 60:21; Ez 36:25ss). La frase fuerte acaso proceda de la época de la polémica entre la comunidad judeo-cristiana — ”judaizantes” — y de cristianos procedentes del paganismo (Descamps). Ya que **si fuese de Cristo**, éste no cumplió meticulosamente las menores prescripciones (cf. Mt 15:3; 19:17; 22:36.38.40). Por eso se propuso (E. Schweitzer) ver en ello una insistencia **“judai-zante.”** Pero aparte de lo que tenga de hipérbole para encarecer la Ley — y sea de la procedencia que sea —, siempre está en función del contexto del Evangelio, y del versículo anterior, donde se valora la Ley.

¿En qué sentido “perfecciona” Cristo la Ley antigua? Aunque aquí sólo se trata de cuestiones *morales*, el término “Ley y Profetas” es técnico por todo el A.T. Por tanto, la afirmación de Cristo abarca a todo el A.T. Por eso hay aquí dos cuestiones a precisar:

a) ¿Qué sentido conviene aquí al verbo *πληρώσαι*? ¿”Cumplir” o “perfeccionar”? Ya que filológicamente puede tener ambos. El sentido que aquí le corresponde es el de “perfeccionar.” Se ve esto porque Cristo *cumple* con su práctica muchas cosas del A.T., *pero perfecciona* ésta con su doctrina al interpretar el sentido recto de muchas cosas del A.T. deformadas por el leguleyismo farisaico y *añade* otras muchas — nueva revelación —, lo mismo que por el *espíritu evangélico* que ha de informarla (Mt 5:21-48).

b) ¿Cómo “perfecciona” Cristo la Ley, el A.T., cuando aquélla queda *abrogada* en muchos puntos?

Al *interpretar* el verdadero sentido de prescripciones deformadas del A.T.

Al *añadir* nuevas enseñanzas, revelaciones, prescripciones.

Al *anular*, por cumplir, la fase *temporal* de muchas cosas del A.T. Así dice San Pablo, al declarar inútil la vieja Ley: “¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente; antes la confirmamos” (Rom 3:31). Se da la “perfección” por superación (Gal 3:23-25), como destruye, perfeccionándolo, el fruto a la semilla.

Pero del A.T. **se conserva el espíritu mesiánico y cristiano** que existía en él ³⁰. Es el bocado que destruye, llena y supera el cuadro ³¹.

V. 18, Este versículo de Mt lo trae conceptualmente Lc en otro contexto (Lc 16:17). No debió de ser la única vez que Cristo habló de su actitud frente a la Ley y de la permanencia de ésta. El caso de Lc, con su desplazamiento, podría ser un índice de ello. También puede ser índice de la necesidad de destacarlo ante las polémicas “judaizantes.” No obstante, el contexto lógico en que está en Mt, podría ser también un contexto histórico.

Cristo introduce la fórmula con un “amén.” El significado judío de esta palabra y su finalidad era unirse, mediante ella, con deseo de aprobación a lo dicho por otros, v. gr., oraciones (Jer 28:2; Dt 27:15). Pero en boca de Cristo cobra un sentido único, desconocido aún por los rabinos ³², y con el que garantiza enfáticamente la verdad de lo que dice.

Los elementos expresivos de esta afirmación son los siguientes: “Hasta que pasen los cielos y la tierra.” (Mt 24:35; Sal 71:57; 88:38; Is 32:20.21), término con que se expresa el fin de los tiempos y, por tanto, se expresa también con ello la *duración* de una cosa o la *firmeza* de la misma ³³.

El otro elemento es *layota*, palabra aramea que corresponde al “yod” hebreo, y que expresa la letra más pequeña del alfabeto cuadrado, y el “trazo” (χρηαι'α), literalmente “cuernecito,” que es la grafía mínima de las cosas que están escritas en la Ley. Se refiere a cualquiera de los trazos mínimos, inferiores al “yod,” que se usaban en el alfabeto de entonces ³⁴.

Este perfecto cumplimiento de la Ley puede ser doble: *a)* cumplimiento *material* de todo lo en ella prescrito hasta el tiempo prefijado: Ley mesiánica; *b)* el *espíritu* mesiánico — cristiano — y lo que hay de valor *permanente*, que en ella existe como en germen y cuya permanencia es definitiva en la nueva Ley. Los versículos 21-48 de este capítulo darán un buen ejemplo del espíritu cristiano revitalizando la moral de la vieja Ley ³⁵.

V.19. Propio de Mt; se discute sobre su contexto propio. Las palabras “Si alguno descuidase uno de *esos preceptos menores.*” no tienen relación con lo anterior, pues no se habló explícitamente de preceptos mayores. Debe de ser un contexto lógico, con encadenamiento semita, evocados porque toda la Ley — “trazo” y “yota” — ha de cumplirse. Como Mt no ignoraba que la Ley de Cristo anulaba la *materialidad* de muchas prácticas y preceptos de la vieja Ley, no puede querer decir que la vieja Ley había de ser mantenida en su estricta materialidad.

El que “quebrantase” (λύστ) o, por el contexto, mejor, “descuidase” cumplir uno de estos preceptos mínimos y además “enseñase así a los hombres,” será “el menor” en el reino de los cielos, seguramente en su fase final escatológica. El encadenamiento de palabras trae el encadenamiento semita de las comparaciones hiperbólicas. Un precepto “menor” que se desprecia o quebranta trae, de suyo, el tener — no la exclusión de él — un puesto menor en el Reino. Y la contraposición se hace con los preceptos “grandes” y su premio correspondiente. Precisamente “grande” y “pequeño” son los términos usados frecuentemente en la literatura rabínica para significar la diversa suerte de las personas en el futuro reino mesiánico ³⁶. Aunque lo normal era usar los términos de preceptos “graves” y “leves.” Entre los segundos estaba la prohibición de ingerir sangre (Dt 12:23), y, entre los primeros la circuncisión (Gen 17:10), la idolatría, fornicación

ción, derramamiento de sangre, profanación del nombre de Dios, santificación del sábado. Pero también **los rabinos destacaban la igualdad de todos en cuanto a su obligatoriedad, pues todos habían sido dados por Dios**. La forma impersonal en que está redactado hace ver que se dirige a cualquiera. No obstante, la frase “y así enseñase” parecía dirigirse a apóstoles y discípulos. Acaso sean anomalías redaccionales. Pero no alude a valores “jerárquicos” escatológicos.

Se pensó si “alguno de estos preceptos mínimos” se refiriese a la doctrina que se va a exponer a partir del v.21. Pero la doctrina expuesta en el Sermón es demasiado importante para pensar que son preceptos “mínimos” juramento, adulterio, divorcio, amor al prójimo, etc.

V.20. Propio de Mt. Como de los otros, se discute su contexto preciso. Pero se ha de valorar en el contexto de Mt, que obedece a un propósito claro. Si la Ley ha de permanecer, en la forma dicha, conforme al “perfeccionamiento” que de ella hace Cristo, esto traía, por cierto encadenamiento semita conceptual, por contraste, el modo de la práctica de esa Ley, y análogamente de la nueva Ley. Y la enseñanza de Cristo es ésta: “Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.” Se trata, pues, de fidelidad a la Ley, **pero de fidelidad al cumplimiento del espíritu de la Ley**, pues en su cumplimiento material, aquellos eran maestros insuperables. Ya los profetas habían urgido la necesidad de poner el espíritu y el corazón en los sacrificios. El rito material no cuenta. Por el simple cumplimiento del rito cultural, Dios no lo atiende ni retribuye. Esto es lo que Cristo censura, al tiempo que enseña cómo ha de ser la práctica de la nueva Ley, de la “justicia” mesiánica; no hipocresía de un rito sin vida. La “justicia” del reino mesiánico es sencillamente la “justicia” de la autenticidad religiosa.

El v.20 es un término completivo del tema sobre la relación de Cristo y la Ley vieja, pero es, al mismo tiempo, un versículo *punte* — *leit motiv* — para el tema del sermón de la Montaña: el perfeccionamiento moral de la vieja Ley y el perfeccionamiento del espíritu con que ha de ser practicada.

Valoración cristiana del quinto precepto del Decálogo, 5:21-26.

Estas seis “antítesis,” que se van a considerar a continuación, parecen ser, en su forma, un “procedimiento didáctico mateano” (Bonnard). Puesto que “Pero yo os digo,” de ser *premateano*, probablemente hubiese tenido repercusiones en los lugares paralelos de Mc-Lc. Así hay pasajes de Mt que parecen *tener añadiduras* a la proposición principal que tiene el “Pero yo os digo.” (cf. Mt 5:21.25 con Lc 12:57-59; Mt 5:28 con Mc 9:43-48; Mt 5:28.29 = Mc 9:43-48). Igualmente Mt, en los dos pasajes de la “excepción” en el matrimonio (5:31-32 y 19:9) trae esta frase, que está ausente de este mismo tema en Lc 16:18 y en Mc 10:11.

Por otra parte, el giro “Yo os digo” aparece en boca de rabinos cuando pretenden establecer en forma clara su propia opinión frente a la de un adversario. Pero en el texto de Mt tiene un matiz muy constante y peculiar. Se quiere acusar mucho la autoridad de Cristo.

²¹ **Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio.** ²² **Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio, el que le dijere “raca” será reo ante el sanedrín, y el que le dijere “loco” será reo de la gehenna de fuego.** ²³ **Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar y allí te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti,** ²⁴ **deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda.** ²⁵ **Muéstrate, cuanto antes, conciliador con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas puesto en prisión.** ²⁶ **Que en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante.**

El primer caso de interpretación de los varios preceptos que aparecen en este sermón es el quinto precepto del Decálogo: “No matarás.” Refiriéndose al auditorio les dice: “Habéis oído que fue dicho a los antiguos.” Estos “antiguos” son las generaciones judías anteriores contrapuestas a las que habla Cristo, y no como tradujeron algunos, haciendo al dativo griego (ἀρχαίους) equivalente al ablativo instrumental: “Habéis oído que fue dicho *por los antiguos*” (rabinos, doctores), ya que luego se dan las citas textuales de los libros bíblicos. En la literatura rabínica se dice frecuentemente: “Sabéis por la tradición”³⁷. Lo habían oído en las lecturas sinagogales. El “que se dijo” es, pues, fundamentalmente un circunloquio por Dios (cf. Mt 6:33).

La cita se hace literalmente del Decálogo. De la segunda parte, “el que matare será reo de juicio,” se pensó si no sería una glosa posterior de Mt, pues no se encuentra citada así en la Ley. Aparte que es una cita “quoad sensum,” puede derivar de la sanción con que en la Ley se castiga el homicidio: “El que hiere mortalmente a otro será castigado con la muerte” (Ex 21:12; Lev 24:17). Este “juicio” al que se alude puede ser el juicio jurídico del tribunal (Dt 16:18; Dan 7:26 en los LXX) que le juzgará y le condenará o puede ser la misma “condena.”

Esta legislación del Decálogo había sido interpretada materialmente: realización física del homicidio. **Pero Cristo, al contraponer su enseñanza a la interpretación rabínica del mismo mandamiento, está dando la interpretación del contenido primitivo.**

Hay también en ello otro valor. Al contraponer lo que se les había dicho por Moisés a los antiguos, al “pero yo os digo,” está implícitamente declarándose *superior* a Moisés. ¿Quién era superior a Moisés? Gradualmente irá declarándose superior a los reyes, profetas, sábado y Templo (Mt 16:6). Aquí se presenta ya como el supremo Legislador de Israel.

En este precepto no solamente se condena el acto de homicidio real, sino la injuria al “hermano.” Este, en la apreciación judía, era el equivalente al “prójimo,” y éste era sólo el judío.

Aquí también se condena “el airarse contra el hermano” injustamente (Mc 3:5) al llamarlo *racá* (ῥακά). Es palabra aramaica; se proponen varias etimologías: *reqah* o *reqa'*, vacuo, loco, estulto, o se la deriva de la forma aramaica, aquí apocopada, *rahaqá'*, rechazar, reprochar. De donde sería (hombre) abominable³⁸, o también decirle *moré* (μωρέ), que corresponde a la palabra hebrea *nabal*, loco. Pero ésta significa **además rebelde contra Dios**, ateo. Parece responder mejor a este segundo sentido, porque, si no, no se diferenciaría en nada de la palabra *roca*, no habiendo, si no es así, en ello climax, y porque en la literatura rabínica se encuentran ejemplos estructurados a este modo climático paralelo: “El que llama a su prójimo *siervo* será castigado con anatema; el que lo llama *espurio*, con cuarenta azotes; el que *impío*, ha de ser acusado de crimen capital.”³⁹

El castigo correspondiente es también gradual. Al “airarse” se le amenaza con ser “reo de juicio” del tribunal local, que ha de haber en todos los pueblos (Dt 16:18); al “racá,” se es “reo ante el sanedrín,” es decir, ante el gran sanedrín de Jerusalén, que es el que tenía competencia en los crímenes mayores; al de “impío,” se le amenaza con “la gehenna de fuego,” o sea el infierno⁴⁰.

Naturalmente, Cristo no pretende establecer este triple y exclusivo código de penas y castigos. Toma los términos de la jurisprudencia judía como medio de expresión de valoración *moral*. El tribunal ante el que Cristo cita no es más que uno: el de Dios.

Tomando tres casos con un “crescendo” de gravedad, expone representativamente todo otro tipo de culpas, sugerido por este procedimiento semita de “acumulación.” En el quinto precepto del Decálogo no sólo se condena el homicidio físico, sino todo deseo de injuria injusta.

El rabino Eliezer (c.90 d.C.) decía: “Quien odia a su prójimo tiene que ser contado entre

los derramadores de sangre.” El judaísmo en tiempo de Cristo era unánime en rechazar la cólera entre hermanos. Hasta en Qumrán se dice: “El que guarde rencor a su prójimo, injustamente, será castigado seis meses (*Regla*. VII,8) Pero también se exige ser “inmisericordes” contra los que están fuera de la “vía” (ibíd., X,20ss) y también se lee en el *Talmud bab.* (Yoma 22b): “Un aprendiz de las Escrituras, que no se venga y no es rencoroso, no es un verdadero aprendiz de las Escrituras.”

Luego se expone en dos pequeñas parábolas o comparaciones — por evocación y contraste procedentes de otros contextos — la necesidad de la reconciliación con el prójimo.

a) La primera la presenta con un símil tomado del sacrificio y la presenta con la urgencia del que está ya a punto de ofrecerle. Que la deje “ante el altar” y que vaya primero a reconciliarse con su “hermano” — acaso recuerde la redacción eclesial de la Iglesia primitiva — si “tiene algo contra ti,” por suponerse que el oyente hizo algo injusto contra él. Con ello encarece la necesidad de la caridad al ponerlo en comparación con el sacrificio. Ya que, siendo éste representación vicaria del oferente, no es grata a Dios sin el amor al prójimo (Os 6:6).

Se pretendió sacar del v.26 de Mt la idea del purgatorio. Pero esto no es más que una redacción parabólica, popular y de tipo “sapiencial,” y que corresponde a una ofensa “in via.” Es una advertencia de prudencia humana, para los asuntos de la tierra, sin más pretensiones, y que se debe de aprovechar para evitar otras complicaciones. Así se debe aprovechar, analógicamente, esta lección para la ética cristiana (cf. Mt 18:34.35), pero sin matizaciones estrictas.

b) La segunda comparación está tomada de la vida civil: más vale componerse los litigantes de un pleito entre ellos que venir a la sentencia inapelable del juez, aparte de pagar costas y tener incomodidades y pleito. Se pagará hasta lo último. El “cuadrante” (*quadrans*), moneda romana, era la cuarta parte de un *as*, y éste equivalía a la décima; más tarde, a la de un denario⁴¹, y éste era el jornal de un trabajador.

Se pensó que fuese una alegoría y se trató de identificar sus elementos. Pero es una pequeña parábola, de la que luego se alegorizan algunos elementos.

El tiempo que “**están en camino**” probablemente alegoriza el tiempo que se está *in via*; el juez y su sentencia son el tribunal de Dios; el castigo “en prisión,” de la que no se saldrá “hasta que” (έως = *cadki*) se pague el último cuadrante, es decir, hasta que se cumpla estrictamente la justicia, y porque el tono de esta redacción parabólica sólo habla popular y “sapiencialmente” del anuncio de un castigo que corresponde a una culpa contra la caridad, pero sin más precisiones. Lc (12:58.59) sólo trae esta segunda comparación en otro contexto y a otro propósito distinto.

Valoración cristiana del sexto precepto del Decálogo, 5:27-30 (Mc 9:42-48).

²⁷ **Habéis oído que fue dicho: No adulterarás.** ²⁸ **Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón.** ²⁹ **Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti, porque mejor te es que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna.** ³⁰ **Y si tu mano derecha te escandaliza, córtatela y arrójala de ti, porque mejor te es que uno de tus miembros perezca que no que todo el cuerpo sea arrojado a la gehenna.**

La ley judía condenaba en el Decálogo (Ex 20:14) el adulterio. Pero explícitamente no se legisaba sobre la simple fornicación. Esto será tema de los profetas y libros sapienciales. La interpretación de la prohibición del adulterio **en el Decálogo era usualmente entendida del acto externo.** El mismo Decálogo daba, aparentemente, pie a ello, pues lo valoraba solamente desde el punto de vista de la *justicia*. También se condenaban otros pecados externos de lujuria, v.gr., se-

ducción, etc. (Ex 22:15v; 22:18; Lev 18:23.24; 19:29). Como en otros pasajes del A.T. se hace ver el peligro del pecado interno (Job 31:1; Eclo 9:5). El décimo precepto del Decálogo prohíbe el deseo de la mujer ajena sólo Ajusticia — por ser *propiedad* del marido (Ex 20:17; Dt 5:21).

Pero ante esta legislación interpretada restrictivamente, Cristo da su interpretación auténtica: en este precepto está incluido todo mal deseo de adulterio (Mt 15:17-20). El “corazón” es el verdadero responsable ante la moral.

Es verdad que en la literatura rabinica se “encuentran textos de todas las épocas expresando un sentimiento constante” que condena la impureza que se comete con los ojos o el pensamiento. Rabí Simeón, en su *Melkita*, dice: “No cometerás adulterio. ni tampoco con los ojos ni con el corazón.”⁴² Pero la práctica debía de ser muy distinta, cuando Cristo tiene que tomar esta actitud ante la interpretación del Decálogo.

Declarado el sentido del sexto precepto, surge su cumplimiento, haciendo ver la necesidad de evitar la ocasión del pecado, con un grafismo hiperbólico oriental y paradójico.

Si el “ojo derecho,” por especialmente estimado (1 Sam 11:2), lo mismo que si la “mano derecha” escandalizan, vale más sacárselo o cortarla que ir con ambos a la gehenna (infierno).

Naturalmente, esto no se dice en el sentido de una realización material; sacado el “ojo derecho,” el “escándalo” — en el sentido etimológico de que es tropiezo u ocasión de pecado —, seguiría el mismo escándalo con el izquierdo. **Lo que Cristo destaca es la necesidad de la precaución, de la vigilancia y el heroísmo, para superar todo escándalo temporal, a fin de no ir por él a la gehenna.**

Condenación del divorcio, 5:31-32 (Mt 19:3-9; Mc. 10:2-12; Lc 16:18).

³¹ También se ha dicho: El que repudiare a su mujer, déle libelo de repudio. ³² Pero yo os digo que quien repudia a su mujer — excepto el caso de fornicación — la expone al adulterio, y el que se casa con la repudiada, comete adulterio.

En este pasaje hay una dificultad ya clásica. Parecería que el divorcio fuese lícito en el caso de “fornicación” (*παρεκτ&ς λόγου πορνείας*). Mt. incluye aquí este caso por anticipación, en función del esquema del Sermón. Se trata del tipo judío de matrimonios “zanut.” Pero esto se estudiaba en el *Comentario* a Mt 19:3-9. Aunque aquí se trata especialmente del “repudio,” en Mt 19:3-9 se añade la “indisolubilidad.”

Valoración cristiana del segundo precepto del Decálogo, 5:33-37.

³³ También habéis oído que se dijo a los antiguos: No perjurarás, antes cumplirás al Señor tus juramentos. ³⁴ Pero yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios; ³⁵ ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies; ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey. ³⁶ Ni por tu cabeza jures tampoco, porque no está en ti volver uno de tus cabellos blanco o negro. ³⁷ Sea vuestra palabra: Sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede.

El uso de los juramentos había venido a ser un abuso en Israel, no precisamente por el perjurio (Ex 20:7; Dt 5:11; Núm 30:3), sino por deducir por una casuística inverosímil (Núm 30:3) que todo lo que se hiciese bajo voto era mejor que no hacerlo sin él, pues era un acto religioso. Se juraba por Dios (*ha'Elohim*), por el cielo, metonimia por Dios; por el Todopoderoso (*Ghebertá*), por el templo, por “esta morada,” sinónimo del mismo; por el altar, por la Alianza, por la Thorah (la ley), por la Consolación de Israel (Mcsías). A veces la fórmula empleada era negativa, v.gr.,

“yo (juro) no querer ver la Consolación de Israel si.” (hago o sucede tal cosa); o en forma positiva: “Yo (juro) que quiero ver muertos a mis hijos si. (sucede tal cosa). Se juraba que comería o que no comería, que comió o que había comido, que daría o no tal cosa a otro, que se entregaría al sueño o no, etc.”⁴³ Dos tratados de la Mishna — *Shebuoth* (juramentos) y *Nedarim* (votos) — están dedicados a reglamentar todo esto.

Después de haber establecido y metido la vida en un atolladero, invalidaban, mediante una casuística reglamentada, el cumplimiento de multitud de ellos. Concretamente, declaraban inválidos aquellos en los que no estuviese expreso el nombre de Dios, aunque eran hechos a Dios. Y ante este desbordamiento de irreverencia y laxismo, Jesucristo sale por el honor de su Padre.

a) Prohíbe, en general, jurar: “No juréis de ninguna manera”⁴⁴. No es que lo excluya en absoluto, pues El mismo responderá ante la “conjuración” que por Dios le hace Caifas, sino que es la forma rotunda de expresión contra el laxismo.

b) Destaca algunos juramentos, como modelo y más frecuentes, que se hacían por las criaturas, para hacer ver que en ellos está Dios y que por eso se utilizaban.

“Ni por el cielo,” pues es la morada de Dios; allí está “el trono de Dios” (Is 66:1); “ni por la tierra,” **pues también en ella está Dios**, y es, como decía el profeta, “escabel de sus pies” (Is 66:1).

Se lee en el Talmud: “Si alguno dice (enjuicio): Yo os conjuro, o yo os obligo (por juramento), son culpables (si no no cumplen el testimonio a que se les obliga). Pero si dicen solamente: *Por el cielo y por la tierra*, quedan libres (de la obligación de responder al testimonio que se les pide). Si se los conjura **por el Nombre divino**, sea por las letras *Ad* o *Yah*, o por los atributos divinos, etc., son culpables” (si no responden a la conjuración que se les hace)⁴⁵. Cristo censura aquí un juramento que era especialmente valorado por los rabinos.

“Ni por Jerusalén, pues es la ciudad del gran Rey,” Dios, en la que puso su nombre. Por eso es la Ciudad Santa.

“Ni por tu cabeza jures tampoco,” pues aun en este juramento se incluía a Dios. Se lo incluía al usar la palabra técnica “jurar,” y porque ella es la representación del hombre, que está bajo el dominio de Dios. Por eso no puede cambiar por un acto de su determinación el color de sus cabellos.

Ante esta frivolidad religiosa, Cristo propone decir “sí, sí; no, no. Todo lo que pasa de esto es malo.” De esta expresión caben dos interpretaciones.

Que este doble *sí* sea una repetición enfática, como el “amén, amén,” en San Juan. Se querría destacar el honor del hombre sin tener para estos casos que recurrir a Dios. Literariamente no se ve por qué un doble *sí* o *no* ha de tener más valor que un auténtico *sí* o *no*. Cuatro siglos después de Cristo se lee en el Talmud que un doble *sí* o *no* equivalen a un juramento⁴⁶. Si esta afirmación recogiese el espíritu rabínico de los días de Cristo, se vería en ello una condena más del juramento.

Otra interpretación es que el *sí* sea *sí*, lo mismo que el *no*, una afirmación o negación sin doblez. La epístola de Santiago, hablando del juramento, interpreta el *sí* y el *no* en este sentido (Sant 5:12). Y en la *Mishna* se lee: “Decid al *sí*, “*sí*,” y al *no*, “*no*”⁴⁷. Este es el sentido que parece más lógico, máxime con la interpretación de Santiago y de la *Mishna*, pues, además de salvar el honor de Dios, se trata de revalorizar la dignidad y lealtad del hombre.

Añadiéndose “todo lo que pasa de esto (de decir *sí* o *no*) procede del mal” (ἐξ του πονηρού εστίν). Por comparación de textos puede significar que procede del “mal” — de la mala condición de los hombres —, o del Maligno (diablo), en su obra de mal contra el Reino. Parece

más probable la primera, pues no todo mal es obra actual del diablo, aparte que Mt está “etizando” la enseñanza.

En la otra hipótesis sería una alusión a Satán, que, al introducir la mentira y el mal en el mundo (Jn 8:44), hizo necesaria, a veces, la garantía del juramento.

De esta forma de expresarse Mt no se sigue que se niegue la licitud del juramento en ocasiones. La fórmula rotunda de prohibición no es más que la hipérbole de un estilo *oratorio* y *oriental*.

A lo que era un abuso *total* se le opone en este estilo una *prohibición total*. Pero como contraprueba de su licitud está que Cristo responde a la “conjuración” que le hace Caifas, lo mismo que la práctica de San Pablo (Rom 1:9; 2 Cor 1:23; 11:31; Gal 1:20; Flp 1:8) y el ángel del Apocalipsis, que “jura por el que vive por los siglos” (Ap 10:6), lo mismo que la práctica de la Iglesia.

La “ley del talión” ante la moral cristiana, 5:38-42 (Lc 6:29-30).

³⁸ Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. ³⁹ Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; ⁴⁰ y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto; ⁴¹ y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos. ⁴² Da a quien te pida y no vuelvas la espalda a quien te pide algo prestado.

La llamada “ley del talión” toma su nombre de su incorporación a la ley romana ⁴⁸. Las frases con que aparece citada eran las primeras con las que aparece formulada en la Ley (Ex 21:24.25v; Dt 19:18.21v). **Era la ley vigente en el Oriente bíblico.** Es la ley de código de Hammurabi. Esta legislación, tan chocante con la mentalidad moderna, nacía precisamente de un espíritu de justicia y moderación. Si la injusticia privada fácilmente degenera en reyerta y ésta en abuso, a prevenir y evitar éstos tendía la “ley del talión.” Era la justicia tasada materialmente: “Ojo por ojo,” pero no más que el equivalente material de la ofensa hecha. Aunque también se admitía en la antigüedad la sustitución de esta tasación material por una equivalencia en especie o dinero (Ex 21:26-35). Sin embargo, si en la época de Cristo regía la sustitución pecuniaria o equivalente de la “ley del talión,” no es seguro. En la literatura rabínica hay indicios de estar vigente estrictamente esta ley, al menos en casos concretos ⁴⁹. Josefo dice que era practicada si el agredido no aceptaba la compensación pecuniaria ⁵⁰. Y este principio es el que Cristo toma en su primitiva formulación para preceptuar a sus discípulos un ancho espíritu de justicia, desbordada por la caridad.

Esta justicia que va a exponer Cristo no es la abolición de la justicia pública, necesaria para la existencia misma de la sociedad. El mismo dijo: “Dad al César.”; ni tampoco trata de que sus seguidores renuncien a sus derechos ante la justicia pública, pues se haría la vida “humana” imposible en multitud de casos. El mismo hará ver esto con su ejemplo (Jn 18:22.23).

Lo que Cristo enseña, en una forma oriental, concreta, extremista y paradójica, es cuál ha de ser el espíritu generoso de caridad que han de tener sus discípulos en la práctica misma de sus derechos de justicia. Por eso, al “ojo por ojo,” dirá como temática paradójica de este espíritu de caridad: “No resistáis al mal” (μη ἀντιστηναί τω πονηρῷ), es decir, por el contexto, al hombre malo, al que le hace mal. Y Cristo ilustra aún este principio con cuatro casos, que harán ver con grafismo su pensamiento. Al final de ellos se sintetizará su intento.

a) *Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, muéstrale también la otra* (Lc 6:29a). — La paradoja es clara. El citar concretamente una mejilla es debido a que “el detalle agrada al

pueblo y fija la atención”⁵¹. El que sea la “derecha” no tiene ningún valor especial, aunque algunos lo pensaron basándose en sutilezas. Lucas, en el lugar paralelo, dice: “Al que te hiera en una mejilla, ofrécele la otra” (Lc 6:9). Es una expresión tomada del lenguaje popular. En la literatura rabínica se lee: “Cuando alguno te abofetee en la mejilla izquierda, preséntale aún la derecha”⁵². Es matiz característico de Mt.

b) *Al que quiera litigar (χρηθηναι) contigo para quitarte la túnica, dejale también el manto* (Lc 6:29b). — La “túnica” (heb. = *kuttoneth*) y el “manto” (heb. = *simláh*) eran las dos piezas usuales del vestido palestino de la época. La escena parecería evocar un caso de reclamación ante un tribunal. Ante este pleito, Cristo diría, paradójicamente, que le diese también el “manto,” sobre el que no había cuestión. La Ley exigía que el que tomase “en prenda” el “manto” del prójimo se lo devolviese antes de la puesta del sol, pues tan necesario le era (Ex 22:25.26). Lc da una formulación de evocación menos “jurídica.”

c) *Si alguno te requisara para una milla, vete con él dos.* — Esta sentencia es propia del evangelio de Mt. La palabra “requisar” (οτγαρευω) es de origen persa. Los oficiales y servidores del rey, para poder cumplir mejor su oficio de mensajeros, estaban autorizados a “requisar” a personas o medios de transporte que encontrasen a mano. Los romanos tomaron de los persas la misma palabra y la institución⁵³. Naturalmente, este derecho se prestaba en la práctica a toda clase de abusos. En labios de Cristo tiene la palabra mayor amplitud, pues se refiere al espíritu que ha de informar la conducta de sus discípulos. El mismo término “cualquiera (όστις) que te requiese” acusa el propósito genérico de la lección de Cristo en la vida cotidiana.

La “milla” (μιλιον) era el espacio que señalaban con la piedra miliaria = 1.800 metros. Si “requisan” para una milla, Cristo propone responderle con dos.

d) *Da a quien te pida y no rechaces a quien te pida prestado* (Lc 6:30). — Este cuarto ejemplo con el que Cristo expone su doctrina parecería tratarse, en la primera parte, del ejercicio de la limosna, y en la segunda, de dar facilidades materiales en la vida del prójimo. Pero ateniéndose al tono general de este contexto, en el que se acusan exigencia o insolencia por abuso — la bofetada, el despojo del manto, la “requisa” —, probablemente este último punto ha de ser situado en el plano de lo exigente. Puede ser el caso de una petición de préstamo en condiciones de exigencia o insolencia. A esto lleva la sentencia “paralela” de Le: “Da a todo el que te pida y no reclames a quien *toma lo tuyo*” (Lc 6:30). Según el A.T., el préstamo al pobre debía ser hecho sin réditos (Ex 22:25; Lev 25:36; Dt 15:7-11; 23:20ss). Expresión aún con más hipérbole.

La doctrina de Cristo, que se desprende de estos casos concretos en que la expone, es la siguiente: **el cristiano debe tener su caridad al prójimo tan acentuada, que en los casos mismos de ofensa o abuso** — bofetada — o en los que tiene la justicia a su favor — túnica, requisa, préstamo — debe tener su disposición de ánimo en tal estado que, por su parte, esté dispuesto al perdón y a la generosidad con su adversario. Por lo que no quiere decir, en verdad, que ponga la otra mejilla para recibir otra bofetada, lo que era “provocar” al enemigo a una nueva injuria — y análogamente hay que decir lo mismo de los otros casos —, pues sería provocador de nuevas injurias el que así obrase.

Es, por el contrario, con esa forma paradójica de hablar, un modo de exponer la actitud de caridad y perdón que se ha de tener con el adversario; no sólo perdonar a la primera injuria, sino estar preparado a perdonar nuevas ofensas, ofreciéndole así, con la “otra mejilla,” toda la generosidad de su perdón. Cuando a Cristo, en el sanedrín, un soldado le dio una *bofetada*, **Cristo no le ofreció la otra mejilla**, sino que le dijo: “Si he hablado mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me *abofeteas*?” (Jn 18:22.24; Act 23:2.3; 16:37). Acaso esté también en la perspectiva de Mt la persecución por Cristo

El amor cristiano a los enemigos, 5:43-48.

⁴³ **Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo.** ⁴⁴
Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, ⁴⁵
para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. ⁴⁶ **Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos?** ⁴⁷ **Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles?** ⁴⁸ **Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre, celestial.**

Nuevamente Cristo cita lo que oyeron en las lecturas y explicaciones sinagogaes: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.” La primera parte de esta sentencia se encuentra formulada así en la Ley (Lev 19:18), pero la segunda — odiarás a tu enemigo” — no aparece formulada en ningún escrito bíblico, ni rabínico.

En la Ley se preceptúa el amor al prójimo (*re'a*); pero éste es sólo el judío (Ex 23:4; Prov 25:21.22). En algunos pasajes se recomienda y manda amar también al “peregrino” (*ger*) (Lev 19:34), pero el contexto hace ver que no es el transeúnte, sino el advenedizo establecido habitualmente entre el pueblo judío e incorporado a él.

La Ley preceptuaba positivamente el exterminio de diversos pueblos idólatras, v.gr., amalecitas, ammonitas, moabitas, madianitas, cananeos (Núm 35:31), y hasta preceptuaba la prohibición de aceptar compensación pecuniaria por el rescate de estas gentes (Núm 33:31). El salmista decía: “¿Cómo no odiar, ¡oh Yahvé! a los que te odian? ¿Cómo no aborrecer a los que se levantan contra ti? Los detesto con odio implacable y los tengo por enemigos míos” (Sal 139:21.22).

Como síntesis ambiental, en Qumrán, en el “Manual de disciplina” (1:4-9), se lee “Amar a todos los hijos de la luz. y aborrecer a todos los hijos de las tinieblas.” Lo mismo en los “Salmos de Salomón”

Del precepto *positivo* de amor al prójimo judío, **por una parte del silencio del amor universal al prójimo y de la legislación positiva de exterminio** de ciertas gentes, por otra, se vino a concluir, ilógica, pero prácticamente, la no obligación de amar a los no judíos.

La literatura rabínica muestra bien el ambiente que reflejan las palabras de Cristo. Así se lee, comentando el Levítico (19:18): “Amarás al prójimo, no a otro (alienígenas); amarás al “prójimo,” pero no a los samaritanos, alienígenas, prosélitos (no conversos).” Del estudio de la literatura rabínica a este propósito, Strack-Billerbeck resumen así sus conclusiones: “La sinagoga, en tiempo de Jesús, entendía la noción de prójimo en un sentido tan estrecho como en el A.T.; sólo el israelita era prójimo; los otros, es decir, los no israelitas, no caían bajo este concepto.” Y así admiten que estas palabras de Cristo “debían de ser en aquella época una máxima popular, a la cual conformaban los israelitas, en general, su actitud con respecto al amigo y al enemigo.” ⁵⁴ Y en la *Wishna* se lee: “Estos dos mandamientos conciernen a los hijos de ;u pueblo, pero tú *puedes ejercer la venganza y el rencor contra los Uros*” (los extranjeros) ⁵⁵. Dar muestras de amor al que las dio de odio no era procedente (2 Sam 19:8).

El “y odiarás a tu enemigo” es una aclaración ambiental a la primera parte, y que acaso sea obra del kerygma o del evangelista 3 “fuente.”

Acaso esta segunda parte de la sentencia de Cristo pudiera entenderse en un sentido más restringido. “Esta expresión forzada de una lengua pobre en matices (en su original arameo) equivale a tú no has de amar a tu enemigo” ⁵⁶. Se lee para indicar que antes de nacer Dios eligió

a Jacob y no a Esaú: “Amé a Jacob, pero *odié* (ὀμίσησα) a Esaú” Rom 9:12; Mal 1:3).

Foerster propone que aquí el “enemigo” es el perseguidor de la comunidad “eclesial” primitiva, basándose en que el término *εχθρός* en los LXX designa, frecuentemente, los enemigos del pueblo de Dios (Sal 31:7; 139:21; etc); y las palabras (των ξιωχόντων υμᾶς) de las “persecuciones” eran empleadas frecuentemente en el siglo I para hablar de las persecuciones religiosas (cf. 2 Tes 3:15; Rom 5:10; Col 1:21; Sant 4:4). No se puede olvidar el *Sitz im Leben* tan concreto de las comunidades cristianas en las que nacieron — reflejando y resolviendo a su luz sus problemas — los Evangelios ⁵⁶.

A toda esta parcial o exagerada interpretación de la Ley, **Cristo da su enseñanza propia.** “Pero yo os digo.” Y el amor al prójimo llega hasta amar a “vuestros enemigos,” que, en contraposición al judío, son todos los no judíos, todos los hombres (v.47). Y al mismo tiempo se extiende a perdonar las ofensas personales con verdadera amplitud, pues manda “orar” por los mismos que “os persiguen.” En este pasaje de Mt parecen percibirse dos planos confundidos: el histórico, con el que se referiría a los enemigos raciales, perseguidores de los que ingresaban **en el reino de Cristo, y la doctrina “etizada” de Mt**, con la que se alude a la conducta a tenerse en la vida cristiana *cotidiana*.

Nunca el judaísmo llegó a esta moral. **EL motivo que Cristo alega para exigir este amor al enemigo es doble:**

a) “Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos.” La bondad es esencial a Dios y se desborda, benéfica, sobre todos los hombres, buenos y malos. No priva a éstos ni del beneficio del sol ni de la lluvia, destacado este último por su valor incalculable en la seca tierra oriental.

Por eso, cuando los seres humanos, en lugar de odiar a sus enemigos, los aman por caridad, imitan y participan de esta bondad indistinta y universal de Dios. Y esta imitación y participación establece en ellos una nueva y especial relación con El. Lo que se expresa en semita por el concepto de filiación: hijos de Dios, como se es, v.gr., “hijo de la luz.” Así son los hombres, “hijos de vuestro Padre, que está en los cielos.”

b) “Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?” El amor natural es practicado espontáneamente por todos. Pero aquí se destacará la necesidad de una conducta nueva de amor, que llega a los “publicanos” y “gentiles,” a quienes los judíos abominaban. El amor aquí a los “hermanos” (ἀδελφούς) se debe de referir a los miembros de la comunidad “eclesial” a la que pertenecen. **El motivo es este amor a Dios, a quien hay que imitar en la anchura del mismo.**

Esta conducta de amor cristiano a los enemigos tiene un premio. La palabra griega usada (μισθός) se entiende directamente de un premio en justicia ⁵⁷.

Se añade la siguiente sentencia del Señor: “Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto” ⁵⁸. La palabra griega “perfectos” (τέλειοι) es traducida por F. Delitzsch al hebreo por *temimim*, que significa, en sus diversas formas, perfección. Pero esta palabra, en el contexto de Mt, exige la perfección del caso concreto a que se alude. Como la “perfección” que se pide aquí es la benevolencia y el amor a los enemigos, pudo ser traducida en el estilo helenístico de Lc por el sentido amplio de la palabra “misericordiosos” (οἰκτιρμονες).

La gran lección que Cristo enseña es que el cristiano, en su obrar, **ha de imitar, en el modo de conducirse, al Padre celestial, norma cristiana de toda perfección.** La *Doctrina de los Doce apóstoles* (1:3) da una interpretación errónea de esto. Dice: “Amad a los que os aborrecen,” y añade: “Y no tendréis enemigos” Pero este no es el motivo de la perfección, sino del egoísmo o política.

1 Perrella, / Luoghi santi (1937) p.151-156; M. schoenberg, The Location of the Mount of Beatitudes: Bi. Tod. (1963) 232-239. J. Kürzinger, Zwr Komposition der Bergpredigt nach Mattaus: Bibl. (1959) 569-589; G. Marquardt, Die Bergpredigt des Mt-Ev., eine meisterlich disponierte Komposition des Evangelisten: Bibel und Kirche (Stuttgart 1958) 81-84; W. Lüthi-R. Brunner, The Sermón on the Mount (1963); J. Jeremias, Die Bergpredigt (1959). — 2 J. Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.123. — 3 Strack-E., *Kommentar*. I p.189; L. Heioel, *Beatitudesevangeliques*: Dict. Bibl. Suppl. 1 940-950; F. ASENSIO, Las bienaventuranzas en el A.T.: Est. Bib. (1945) 241-258; J. Dupont, *Les Beatitudes*. Le probleme litte'raire. Le deux versions du sermón sur la montagne et des Beatitudes (1958); A. George, La "forme" des beatitudes jusqu'a Jesús: Mèl. A. Robert (1957) 398-403; B. Celada, Las Bienaventuranzas. Por los métodos críticos a la más ferviente piedad del Evangelio: Cult.Bibl. (1962) 375-382; F. López Melús, *Perspectivas de las bienaventuranzas*. Col. Selección Bíblica (1962). — 4 Descames, *Bienhereux ks pauvres* p.59: RDT (1952) 53-61; R. Ejarque, *Beati pauperes spiritu*: VD(1928) 129-133.234-237.334-341; Daniélou, *Bienhereux les pauvres*: Et (1956) 321-338; J. Dupont, Les "ptojoí to pneímati" de Mt 5:2 et les "an(e)we ruaj." Qumran nella S. Scrittura: Studi Sociali (1962) 469-491. — 5 Macchioro, *The Meaning of the First Beatitude*: The Journal of Religion (1932) 40-49; Salvini, // *significato della prima beatitudine*: ScCatt (1930) III 426-442; IV 18-35; D. Flusser, *Blessed are the poor Spirit*. (Mt 5:3 in luce Qumran: New Test. Stud. (1962) 335-345; E. Lipinski, *Les presupposes ve terot estamentales de la premüre beatitude* (multicopiada) (1956): A. Gelin, *Les Paumes de Yahve* (1953); M. Vas-Teenkiste, *L'ani et l'anaw dans l'A.T.*: Div. Thom. (Piaz. 1956) 3-19; Dupont, *Les Paumes en esprit* (Mcmor. A. Gelin) (1962) 265-272. — 6 Strack-B., *Kommentar*. I h.l.; Weiss, *Die Predigtjesu ion Reiche Coties* (1900) p.130; Prat, *Je'sus-Christ* (1947) I p.271. — 7 Prat, o.c., p.272 nt.1. — 8 Strack-B., *Kommentar*. I p.816-826. — 9 Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.296. — 10 Zorell, *Lexicón* 712; F. Spadafora, La seconda beatitudine (Mt 5:4) nel testo e contesto evangélico: Tabor (1961) 101-109. — 11 Zorell, *Lexicón* 1029; F. Spadafora, *La terza beatitudine (Mt 5:5) nel testo*: Tabor (1961) 197-206. — 12 Bonsirven, *Le Juda'isme palestinien*. (1934) I p.365. *Biblia comentada* 5a 3 — 13 Dupont, o.c., p.259; F. Spadafora, *La guaría beatitudine*: ibíd., p.293-300. — 14 Dupont, o.c., 261; Bauer, *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*: EstEcl (1942) 9-26. — 15 Shab. 151.b; Sahn. 92.a. — 15 Dupont, *Les Beatitudes* (1954) p.288. — 16 Strack-B., *Kommentar*. I p.204-205. — 17 Zorell, *Psalt. ex hebroso latinum* (1939) 26. — 18 Dupont, o.c., 208. — 19 A. Jones, *The Expository Times* (1919-1920) p.522ss; Koch, *Beati mundi corde*: VD (1940) 9-18. — 20 Lemonyer, *Le Messianisme des "Beatitudes"* p.385-386. — 21 Condamin, RB (1910) 213. — 22 Zorell, *Lexicón* 847. — 23 Strack-b., i p.235. — 24 Bonsirven, *Textes* n.2186. — 25 Thomson, *The Lana ana The Book* 381; J. Bauer, *Quod si sal infatuatum fuerit*: VD (1951) 228-230. — ²⁶ Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.89; J. B. Souceck, *Salz der Erde und Licht der Welt*. Zur Exegese von Mt 5:13-16: Theol. Zeitsch. (Bas. 1963) 169-179. — 27 Bonsirven, *Textes* n.87.88.1707. — 28 Strack-B., *Kommentar*. I p.244-246; II p.353-355. — 29 Strack-B., *Kommentar*. I p.241. — 29 *Midrash* a Eccl 11:8. — 30 S. Thom., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.2. — 31 Fillion, *Vida de N. S. Jesucristo*, vers. esp. (1942) III p.55. — 32 Str.-B., I p.242ss. — 33 Filón, *Vita Mos.* II 14.15. — 34. TH., *Summa Theol.* 1-2 q.107 a.3. — 35 Benoit, *fiWig. s. St. Matth.*, en *La Saint e Bible de Jerusalem* (1950) p.53 n.b.; Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (1966) p.82ss. — 36 Strack-B., *Kommentar*. I p.429ss; IV p.2.1131ss; E. Massaux, *Les relations entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle selon Mt 5:17-48*: R. D. Namur (1958) 265-283; W. D. D Avies, *Mt 5:17ss*: Mèl. A. Robert (1957) 428-456. — 37 Strack-B., o.c., I p.253; Felten, *Storia dei tempi del N.T.*, vers. ital. (1932) II p.13-14. — 38 Zorell, *Lexicón* 1174. — 39 strack-b., o.c., I p.280ss. — 40 Felten, *Storia dei Tempi del N.T.*, vers. del al. (1932) vol.2 p.11-14 y 15-28. — 41 Kalt, *Archaeol. bib.* (1943) 63ss; Rlch, *Dict. de antiq. grecs et rom.*, vers. franc. (1961) palabras "as" y "denarium." — 42 Bonsirven, *Lejudaisme* II 271; STR.-B., I 299ss. — 43 Strack-B., o.c., I p.321-336. — 44 Strack-B., o.c., I p.328; Olivieri, *Nolite iurare omnino (Mt 5:34)*: *Biblica* (1927) p.385-390. "Bonsirven, *Textes* n.1958. — 46 Talmud: Shebuoth 36a. — 47 Bonsirven, *Textes* n.151. — 48 "Si membrum rumpit. talio esto" (Tal. VIII). Cf. Darenberg-Saglio, *Dict. des Antiq. grec. et rom.* art. "Talio." — 49 strack-b., o.c., I p.337ss. — 50 Josefo, *Antiq.* IV 8:35. — 51 Üvzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.68. — 52 strack-b., o.c., I p.342. — 53 Zorell, *Lexicón* 8. — ⁵⁴ Strack-B., o.c., I p.353-354. — 55 Bonsirven, *Textes* n.195; A. Fernández, *Diligite inimicos vestros*: VD (1921) 39-42. — 56 Benoit, *L'Évang. s. Sí. Matth.* en *la Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.5-6 nt.b; cf. Le 14:26; Mt 10:36.37; Rom 9:12. — 56 Foerster, en *Th. Wörterb. N.T.*, art. εὐθρῶς II, Sllss. — 57 Zorell, *Lexwon* 847; Porporato, *Nonne et ethnici hoc faciunt?* (Mt 5:47): VD (1931) 15-22. — 58 A. George, *Soyez parfaits comme votre P ere celeste* (Mt 5:17-48): *Bibl. Vie chrét.* (1957) 84-90; J. Dupont, "Soyez parfaits" (Mt 5:48), *Soyez misericordieux* (Lúe 6:36): *Sac. Pag.* (1959) 150-162; P. Schruers, *La fraternité divine dans Mt 5:45 et 6:26-32*: *Étud. Théol. Lov.* (1960) 592-624.

Capítulo 6.

Este capítulo no tiene valor inorgánico con el anterior; continúa la exposición de diversas enseñanzas desde el punto de vista de la *perfección* de la Ley judía.

Doctrina general sobre la rectitud de intención, 6:1.

¹ **Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de el hombre para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos.**

El primer versículo de este capítulo es la *leit-motiv* del mismo. La enseñanza que hace en él es un alerta muy acusado — "aplicar el ánimo," "estar atentos" — para evitar hacer la "justicia" con ostentación. Este término corresponde al hebreo *tseda-yah*, justicia, pero que en la época de Cristo, y ya de antes (Eclo 3:32; 7:10; Tob 12:3), vino a significar corrientemente limosna. Pero no es aquí éste su sentido, pues es tema general que afecta a diversos temas, y entre los cuales se

dedica uno específicamente a la limosna (v.2-4) con su término propio (ελεημοσύνη). Aquí vuestra “justicia” significa la conducta moral general de los discípulos de Cristo. “Si vuestra *justicia* no supera a la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 5:20).

Esta, en oposición al fariseísmo, no ha de practicar las buenas obras para ser vistos de los hombres. **La virtud se practica por amor a Dios.** Sólo así se tendrá “premio,” “recompensa” (μισθός), premio en justicia l. Pues “el que quiere hacer ostentación de su virtud, no trabaja por la virtud, sino por la fama.”² Por eso los que así obran “recibieron” ya su recompensa. El Talmud ridiculizaba esto al hablar de los fariseos “de espaldas,” que eran aquellos que sienten sobre sí el peso de sus buenas acciones³.

En otro pasaje (Mt 5:16) dice que las obras han de hacerse para que los hombres “vean vuestras buenas obras” (y así) **glorifiquen “a vuestro Padre.”** Aquí se trata del *apóstol*, cuya obra no es la pereza, sino el lucir para que la obra del reino sea conocida, pero en el v. 1 se trata del *espíritu* con que han de ser practicadas las virtudes.

El auditorio al que se dirigen las enseñanzas que va a hacer debe de rebasar el simple círculo de los apóstoles y discípulos para dirigirse a las “muchedumbres” (Mt 7:28), al menos en algunos casos.

Modo cristiano de practicar la limosna, 6:2-4.

² Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en sus sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa.³ Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha,⁴ para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve en lo oculto, te premiará.

La limosna es una práctica religiosa especialmente recomendada en el A.T. (Prov 2:27; 19:17; 21:13; 28:27; Tob 4:7, etc.), y hasta tal punto se la considera característica del hombre “justo,” que se llega a llamar a la limosna “justicia” (Eclo 3:32; 7:10; Tob 12:3, etc.). En la literatura talmúdica la limosna ocupa un lugar preferente⁴ (cf. Dt 15:11).

Pero no basta dar materialmente limosna para que sea un acto religioso. Cristo va a hacer ver el *espíritu cristiano* que ha de informar la práctica de la misma. Y lo hace ver en contraste con la práctica de los “hipócritas.” Estos son en el contexto los fariseos (Mt 15:17; 22:18; 23:13-15.18)⁵. Lc dice de ellos: “Guardaos del fermento de los fariseos, que es hipocresía” (Cl 12:1). Y los cuales son descritos aquí “tocando la trompeta.” “en las sinagogas y en las calles para ser alabados de los hombres.”

El cuidado de los pobres era carga de la comunidad. En tiempo de Cristo, los sábados se recogían en todas las sinagogas a la salida de las mismas las aportaciones voluntarias. Este sistema era anónimo. Aparte de esta colecta semanal se admitían dones voluntarios. Los fariseos solían dar limosna con gran ostentación a los pobres encontrados en los caminos o reunidos en plazas con motivo de alguna solemnidad. Y hasta parece que para excitar la generosidad se había introducido la costumbre de proclamar los nombres de los donantes, sea en las reuniones sinagogaes, sea en las calles o plazas con ocasión de alguna solemnidad especial, ante las gentes reunidas (Eclo 31:11). Lo mismo que se les llegaba a honrar ofreciéndoles los primeros puestos en las sinagogas, que eran las sillas que estaban delante y vueltas hacia los fieles, y de cuyos puestos se gloriaban especialmente los fariseos (Mt 23:6)⁶.

La frase “ir tocando la trompeta delante de ti” al hacer limosna es una metáfora, ya que es desconocido este uso. Sólo se conoce que el “ministro” de la sinagoga — el *hazzan* de los escri-

tos rabínicos — convocaba con una trompeta desde un lugar alto de la sinagoga el comienzo del sábado. Este era el modo, en general, de hacer limosna los fariseos. Pero Cristo les dirá duramente que “ya recibieron su recompensa,” el aplauso de los hombres. El término griego aquí empleado (*ἀπεχουσιν*) era fórmula corrientemente usada por los helenistas para indicar que la cuenta está saldada ⁷.

Con el ritmo hebreo antitético positivo dirá cómo el cristiano ha de practicar la limosna. Ha de darse en “oculto.” Es la hipérbole oriental de contraposición a la ostentación y publicidad de la limosna farisaica. Contra la ostentación, buscando el aplauso de los hombres, el cristiano lo ha de hacer *sin buscar* la publicidad, aunque de hecho se sepa por los hombres, y, contra la ostentación, lo hará “ocultamente.” Y tan oculto — sigue el grafismo hiperbólico oriental —, que “no sepa tu izquierda lo que hace la derecha,” sin duda la mano. Y así sucederá que “el Padre — no los hombres —, que ve en lo oculto, te premiará.” ⁸

Rabí Eleazar (c.270 d.C.), decía: “Quien da limosna en lo oculto es más grande que nuestro maestro Moisés.” No se trata de la “vida interior” frente a la exterior. Es el “espíritu” de la obra lo que se destaca.

El espíritu cristiano de la enseñanza no exige naturalmente el cumplimiento material del grafismo hiperbólico con que se expresa. No es tanto la materialidad de la realización lo que se censura, sino la *intención* con que se hace.

En otro pasaje que recoge Mt, Cristo hará ver que el mérito de la limosna no está tanto en la cantidad de ésta cuanto **en el espíritu y amor a Dios** que en ella se ponga (Mt 12:41-43).

Modo cristiano de hacer oración, el “Pater noster,” 6:5-15 (Lc 11:24).

⁵ Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar de pie en las sinagogas y en los cantones de las plazas, para ser vistos de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. ⁶ Tú, cuando ores, entra en tu cámara y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te lo dará. ⁷ Y orando, no seáis habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar. ⁸ No os asemejéis, pues, a ellos, porque vuestro Padre conoce las cosas de que tenéis necesidad antes que se las pidáis. ⁹ Así, pues, habéis de orar vosotros: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, ¹⁰ venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra. ¹¹ El pan nuestro de cada día dánosle hoy, ¹² y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, ¹³ y no nos pongas en tentación, mas líbranos del mal. ¹⁴ Porque, si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. ⁵ Pero, si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados.

Con una factura semejante a la anterior, con el ritmo hebreo negativo-positivo, **Cristo censura y expone cuál ha de ser el espíritu cristiano de sus discípulos en la oración.**

Todo judío piadoso varón había de orar tres veces al día, sobre las nueve de la mañana, mediodía y sobre las tres de la tarde; prescripción ya muy anterior a la época neotestamentaria. Generalmente se oraba de pie, pero también era frecuente orar de rodillas. Se solía orar tendidos los brazos al cielo, e incluso vueltas las palmas de las manos, como esperando el don que esperaba recibirse ⁹.

Mas para el fariseo — “hipócrita” — también la oración era motivo para su vanidad. Les gustaba orar ostentosamente en las “sinagogas,” en el templo — también estaba permitida la ora-

ción **en cualquier lugar puro** — y en los ángulos de las plazas, probablemente para no ser interrumpidos en su exhibicionista oración por los transeúntes y bestias de carga. Jesucristo los describe diciendo el modo con que oran, con una palabra (ἑστότες) que se la puede traducir por “estando de pie.” Traducción legítima, pero que pudiera estar fuera de contexto. Porque lo que se censura no es la posición, máxime cuando generalmente se oraba de pie — “cuando os pusiereis *en pie* (στηχετε) para orar.” (Mc 11:25) —, **sino el modo exhibicionista con que oraban**. Por eso se podría traducir esa palabra, mejor que por la “de pie,” por la de *pose*¹⁰. Con ello ya recibieron su recompensa al ser vistos por los hombres, por quienes lo hicieron.

Pero se señala también **en forma positiva esta actitud cristiana de orar**. En contraste con el fariseísmo, el cristiano entrará en su “habitación y, cerrada la puerta, ora a tu Padre., que ve en lo secreto (y) te dará.” Se proponía el perfil bajo como actitud en la oración.

Se propuso traducir ταμείον, “habitación,” por granero, rincón o bodega, valor que filológicamente puede tener (Mt 24:26), puesto que las casas de las gentes pobres palestinas sólo tenían una habitación, en donde se desarrollaba, a vista de todos, la vida familiar, y así en ella habían de ser vistosⁿ. Pero el pensamiento de Cristo no va a estas sutiles precisiones.

Se censura la oración público-exhibicionista farisaica, **y el contraste se presenta en el retiro privado del hogar**. Mucho menos se trata de censurar la oración pública — no es éste su objetivo —, que Cristo mismo **recomendó en otras ocasiones** (Mt 18:19.20; 11:25; Jn 11:41; 12:28). **Se busca a Dios, que está en todas partes, no la exhibición.**

Como lo que únicamente aquí se considera es el *espíritu* que, debe informar la oración, se dice *sapiencialmente* que **el Padre “dará” lo que se pide**. Por eso ha de suponerse la conveniencia de lo pedido y las condiciones requeridas para que se conceda, y que Cristo expone en otros pasajes (Mt 15:21-28; Mc 7:24-30; Lc 11:5-13).

Si la oración cristiana exige como una condición **la sinceridad y sencillez**, se expone la censura de otro aspecto, practicado por los gentiles, que piensan que “serán escuchados por su mucho hablar.” El texto pone una palabra con significado discutido, βατταλογητε, aunque el sentido es claro. Se la hace derivar de *battalogo* (códices Alef, B, versiones siro-sinaíticas y siro-palestinese) o *battologéo* (código D, versiones latinas, coptas, siro-curetoniana y Peshitta).

Si se deriva de la primera, su significado sería decir *cosas vanas*, del arameo *battaltha'*; en el segundo caso significaría, originariamente, tartamudeo y, en sentido derivado, el farfulleo de decir muchas cosas, aquí inútiles¹².

Si el sentido etimológico es discutible, el contexto hace ver claramente *su* valor fundamental: la “charlatanería” en la oración, sea diciendo cosas *vanas* o inútiles, sea pretendiendo recitar unas fórmulas largas o calculadas, **como si ellas tuviesen una eficacia mágica ante Dios**.

Se decía por algunos rabinos: “Quien multiplica las plegarias será escuchado”¹³. Los sacerdotes de Baal aparecen con ciertas prácticas interminables patológicas en la oración (1 Re 18:26ss). Igualmente aparecen listas de epítetos en los himnos babilónicos y fórmulas de encantamiento en los papiros mágicos de la edad helenística. Los dioses romanos tenían sus *carmina*, en los que no se omitía detalle y en los que se ponían todos los títulos y requisitos preventivos para que no fallase la petición. Era una magia o una “mecanización” de la piedad. Séneca habla de aquellas oraciones “que fatigaban a los dioses”¹⁴ (cf. Eclo 7:14; 2 Mac 1:23-30). En el Eclesiastés se dice: “Sean pocas tus palabras” (5:1). Y el Eclesiástico previene contra “la repetición de las palabras” (7:14). Pero después de la cautividad, el judaísmo, en general, gustaba de proliferas oraciones y, en especial, acumular en ellas títulos a los nombres divinos (cf. 2 Mac 1:23-29). Ejemplo clásico judío es la oración *Shemone Esré*.

No es ésta la actitud cristiana en la oración, pues “vuestro Padre conoce las cosas de que

tenéis necesidad antes de que se las pidáis.” Pero no se excluye la minuciosidad, que no se estima como requisito semimágico, cuando es la sinceridad del corazón. **Porque la oración no es locuacidad, sino el corazón volcado en Dios.**

No pretende Cristo con esta enseñanza condenar la oración larga. No es éste el propósito de su enseñanza. **La censura va contra la mecanización formulista o semimágica de la oración.**

Ni va contra la extensión de la oración. El mismo, en Getsemaní, dio ejemplo de oración larga, al permanecer en la misma “una hora” de oración (Mt 26:39.42.44, par.), lo mismo que al pasarse, en ocasiones, **la noche en oración.**

El “Pater noster,” 6:9-13 (Lc 11:25-26).

El “Pater noster” está encuadrado lógicamente en este lugar que Mt asigna a la oración y censura defectos en ella: da el modelo de la misma. Pero no es su lugar literario primitivo, pues rompe la estructura de una estilística estereotipada — **limosna, oración, ayuno** — en la que manifiestamente está incrustado. *Cronológicamente* está adelantada por Mt, para ponerla en el sermón del Monte. Mc tiene una alusión a esta oración (Mc 11:25.26) en un contexto **después de la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén.** En el monte de los Olivos se conmemoró, en la basílica Eleona, la oración del *Pater*, pero no tiene verdadero fundamento histórico¹⁵. La razón más decisiva es que, según Lc (11:1), Cristo enseña esta oración a los apóstoles a petición de éstos, como el Bautista enseñaba a orar a sus discípulos. Esto hace suponer una época ya más tardía, **no** en el comienzo mismo de la vida pública de Cristo.

Lc trae esta oración en forma más **breve.** Esto ha hecho plantear el problema de la unidad o duplicidad literaria original de fórmulas. Unos piensan que la fórmula original sea la de Lc¹⁶ y que Mt sea una ampliación. Otros piensan que se justifica mejor la omisión por Lc de algunos pasajes de Mt que no viceversa. Los manuscritos de Qumrán han hecho ver que los copistas palestinos del principio de la era cristiana tenían tendencia a suprimir más que a añadir¹⁷. También se piensa en la posible formulación diversa, según una tradición-fuente, de lo que habría sido la idea o formulación orientadora fundamental dada por Cristo. De ahí las variantes literarias. Sin embargo, no es fácil suponer dependencia de Mt de Lc ni viceversa. Las divergencias son demasiado importantes para suponer esto. Pero el problema sería saber si Cristo dio una simple orientación sobre la forma de la oración cristiana, o si dio una fórmula inmutable. Si Cristo hubiese dado una fórmula fija, ¿no se hubiese conservado íntegra? ¿O acaso es el núcleo lo que aparece en Mt-Lc? Y puesto que Cristo recitó una oración, ¿no es lo más lógico pensar que ésta es fundamentalmente — núcleo — la transmitida? ¿Por qué cambiar el *núcleo* de lo que Cristo habría dado? Sería más fácil suponer adiciones a ese núcleo primitivo que no un cambio sustancial en esta fórmula de oración de Cristo.

Desde el punto de vista de la estructuración literaria, esta oración encuentra diversos elementos de la misma, más o menos afines, en la literatura judía. Pero la originalidad de la oración dominical radica en dos razones:

a) En que sólo ella estructura de una manera orgánica elementos que sólo se hallan en la literatura judía dispersos y sin la menor relación entre sí.

b) En que estas expresiones tienen vinculado un sentido nuevo y trascendente.

El *Pater noster* consta de tres partes bien marcadas:

a) Introducción: “Captado benevolentiae” (v.9b).

b) Tres deseos o peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10).

c) Tres (o cuatro) peticiones relativas a los hombres (v.11-13).

San Agustín es el que ha distinguido en el *Pater noster* una “Introducción” o “captado benevolentiae” (“benevolentia concilianda, ”benevolentia conciliari”), como él la llama en su obra *De sermone Domini in monte*, y “siete peticiones”¹⁸. Sin embargo, la sentencia hoy ordinaria es que consta de seis peticiones, ya que las dos últimas no son más que doble aspecto de una misma. Lo que también puede decirse de las tres primeras, que, conceptualmente, son una misma: por lo que el *Pater* vendría a tener realmente cuatro peticiones.

Introducción: “Captatio benevolentiae” (v.9, Lc 11:2).

Toda oración, máxime de petición, debe comenzar dirigiendo a Dios alguna alabanza que le haga grato al que ora. Esta oración, estructurada **en el medio ambiente judío, refleja**, en esta introducción, la estructura ambiental de otras oraciones judías. Sin embargo, la característica de esta introducción del *Pater* es la sobriedad y densidad que encierra. No obstante, también otras oraciones rabínicas comienzan con un paralelo con ésta, aunque luego en el desarrollo no sean tan sobrias. Así se lee:

“Padre nuestro, que estás en los cielos, haznos misericordia por amor de vuestro gran nombre, que es invocado sobre nosotros, y cumplid en nuestro favor, ¡oh Yahvé, nuestro Dios! lo que está escrito. En esos días, yo os conduciré.”¹⁹

Pero en esta paralela “captado benevolentiae,” lo de *Pater* lleva un contenido totalmente nuevo y trascendente. En el A.T., **Dios aparece llamado varias veces Padre**. Unas es Padre del pueblo elegido; otras se le llama Padre de cada uno de los israelitas, que son sus hijos sobre todo después del destierro babilónico; otras es el ser humano “justo,” que aparece **como hijo de Dios**; otras se lo dice de David y los suyos. Esta denominación, no frecuente en el A.T., vino a encontrar su auge en la Sinagoga, y de aquí pasó al pueblo. En el ambiente judío neotestamentario esta expresión está divulgada. Dios es Padre de Israel²⁰. Sin embargo, este concepto no pasaba de ser *metafórico*, basado en las relaciones de especial providencia de Dios sobre su pueblo. **Pero no pasó a un concepto de verdadera filiación sobrenatural.**

Jesucristo, en cambio, cuando habla de “su” Padre, lo hace dirigiéndose a El con una vinculación única. **Dios es el Padre de Jesucristo, su Hijo unigénito.**

Pero aquí, en esta oración, poniéndose en lugar de los que han de recitarla, no dice “mi Padre,” sino “Padre *nuestro*,” y cuyo determinativo último omite Lc, acaso por prestarse en su medio a una interpretación de estrecho nacionalismo o por preferencias de una oración que primitivamente comenzaba por sólo “Padre” (Gal 4:6; Rom 8:15; Ef 3:14; Mc 14:36; Lc 22:42).

Mc lo usa una sola vez (Mc 11:25 = “vuestro”). El “nuestro” es característico de Mt, que lo usa 20 veces en su evangelio²¹. ¿Cuál es el intento de la expresión “Padre nuestro”? ¿Tiene aquí el verdadero sentido de paternidad y filiación divina de los cristianos?²¹

El concepto de “Reino” orienta a esto. En los sinópticos se describe éste en su aspecto exterior, social; en San Juan tiene el sentido de “vida eterna.” Y en éste había de ingresarse y establecérselo mediante el bautismo (Mt 28:11), que confiere la gracia — vida — al “nacer del agua y del Espíritu Santo” (Jn 3:5). Es así como un día se podrá ingresar en la fase celeste del mismo. “Venid, benditos de mi Padre, poseed el Reino que os está preparado desde el principio del mundo” (Mt 25:4).

Por eso, pidiéndose en el *Pater* el establecimiento del reino y siendo cristianos los usuarios del mismo, y siendo hijos de Dios por participación de la gracia, sería por lo menos improbable que se diese a esta expresión un sentido metafórico, cuando en ella se incluía un sentido tan real²², sobre todo a la hora de la composición del Evangelio.

Por último se sitúa a Dios “en los cielos.” Lc omite esto; es propio de Mt, que retransmite

seguramente la fórmula aramaica primitiva. **Que Dios está en todas partes, está abiertamente enseñado en la Escritura** (Sal 139:7a-12). En los estadios primitivos de cultura, máxime orientales, imaginativos, se sitúa a la divinidad en espacios y lugares concretos. Así aparece en los primeros libros bíblicos: Dios *se pasea* en el Edén (Gen 28:16). Pero “fue un gran progreso en el pensamiento religioso nombrar a Dios el Dios del cielo”²³. Situado en el cielo es ya imaginativamente una elevación rica en contenido: **era situarlo en una región trascendente y reconocer su alto dominio.**

Este concepto y esta “localización” de Dios en los cielos estaba ya en la voz popular, ya en el siglo I por obra de la literatura rabínica. Al hablar de Dios como “Padre” se le hacía seguir de esta determinación: “que estás en los cielos”²⁴.

Peticiones relativas a la gloria de Dios (v.9c-10).

Primera petición. — “Santificado sea tu nombre” (v.9c; Lc 11:2). La primera petición es común a Mt y Lc. El texto griego usa **por “santificar” un verbo** (αγιαζω) que, como los terminados en -azo, es causativo, indica una cierta santificación. Esta es una de las expresiones del *Pater* que está formulada con una acusada terminología del A.T. y también con las fórmulas rabínicas de la piedad judía.

El “Nombre,” de Dios, es un circunloquio que está por su persona. Es efecto del respeto y escrúpulo judío para no pronunciar el nombre divino. Para ello buscaron otras fórmulas que indirectamente lo representasen. Y una de ellas es precisamente la palabra “nombre” (Dt 12:4v).

Estando así unido Dios a su pueblo, este “nombre” puede ser profanado, sea porque el pueblo **obra contra la ley de Yahvé, desobedeciéndole** (Jer 34:16), entregándose a idolatrías (Lev 19:21) o de otras maneras. Pero también hay otra forma por la cual puede ser profanado este nombre, y es que, ligado a este pueblo, participa en alguna manera de la suerte del mismo. Humillado o vejado éste, queda también humillado o vejado el “nombre” de Yahvé, que está en él. No castigo a mi pueblo “por mí, por mí lo hago, puesto que, de lo contrario, sería profanado (mi nombre)” (Is 48:9.11; Ez 20:9, etc.).

En contraposición a esta profanación de su “nombre” está el que éste puede ser “santificado.” Naturalmente, **no se refiere a ninguna santificación esencial de Dios**, sino a una “santificación” extrínseca. Y ésta aparece en el A.T. en un doble sentido:

1) El pueblo escogido es el que “santifica” el nombre de Yahvé, sea alabándole, al contemplar sus intervenciones maravillosas (Is 29:23), sea guardando los mandamientos (Lev 22:31-32), sea fiándose totalmente de El (Núm 20:20), de su providencia, etc.

2) Dios mismo es el que “santifica” su “nombre,” pero correlativamente a esto, Dios ejerce una acción sobre su pueblo. Un pasaje de Ezequiel expresa muy precisamente este aspecto. Israel ha sido desterrado a Babilonia y allí no se comporta como conviene y “profana” el “nombre” de Yahvé. Pero éste anuncia la “santificación” del mismo al renovar al pueblo en virtud y aparecer así **El lleno de grandeza y majestad** (Ez 36:20v).

En la evolución del pensamiento judío **sobre la “santificación” del nombre de Dios** hay un progreso o concreción en la literatura postexílica.

A la vuelta del destierro babilónico y después de pasado un suficiente lapso de tiempo, los judíos vueltos de la cautividad se convencieron de que las profecías de los profetas de la cautividad no iban a tener un cumplimiento inmediato. Mas siendo palabra de Dios, habían de cumplirse. De ahí que proyectasen su cumplimiento para los tiempos escatológicos. Más aún, se concretó que esta plena **“santificación” del nombre de Dios estaba reservada al Mesías.** Esto es precisamente lo que se ve en las preces rabínicas, que se recitaban en los mismos días de Cristo.

De lo expuesto se ve cuál sea el sentido de esta petición. Se pueden distinguir en ella varios aspectos.

El concepto profético-rabínico general sobre la “santificación” del “nombre” de Dios se refiere a una gran intervención de Dios en el mundo para realizar esta gran obra. Así se lee: “Santificado sea su gran *nombre*.” “Glorificado y *santificado sea el nombre* del Señor, que debe *renovar el mundo*.” “Si *vosotros santificáis mi nombre*, yo también *santificare mi nombre* por vuestro medio.”²⁵

Esta gran intervención de Dios es concretamente su obra mesiánica. En ella se “santifica” por excelencia el **“nombre” de Dios**.

Como esta oración se inserta en los evangelios, con el reino ya establecido — en su momento histórico se pedía por el *establecimiento* del reino a venir —, ello no obstante, esta oración tiene una perspectiva recitativa indefinida; su valor en labios ya cristianos pide la constante actualización y difusión del mismo geográfico-temporal, y su mayor penetración en las almas. Es su “adaptación” plenaria.

Conforme a los textos citados en esta petición se incluye la acción de una doble conjunción en la realización y actualización de esta obra: **Dios y el ser humano**. Cada uno, desde su puesto, **contribuye a la santificación “del Nombre” de Dios**. Filológicamente “la forma imperativo aoristo pasivo (ὀφασθητω) expresa la idea de una acción **que sólo Dios puede realizar**.”²⁶

Segunda petición. — “Venga tu reino” (v.10a = Lc 11:2c). La segunda petición aparece igualmente en Mt-Lc.

Ya el concepto de este “reino,” aunque su naturaleza exacta permaneciese velada, estaba expresado en el A.T. Israel tiene una concepción de **su estructura social, teocrática. Yahvé “reina” en su pueblo**. Era una concepción análoga a la de los otros pueblos del Oriente bíblico. Pero en la historia de Israel, este concepto del reinado de Dios en su pueblo vino a cobrar una nueva perspectiva. El concepto de este grandioso e ideal reinado, que anunciaron los profetas, al verse, sobre todo al regreso de la Cautividad, que no se cumpliría inmediatamente, pero que, siendo palabra de Dios, había infaliblemente de cumplirse, se lo proyectó para una perspectiva más lejana. Y se lo concretó en la perspectiva escatológica: la era ideal que esperaba Israel. **El Mesías sería el que instauraría esta era y este ideal reinado de Dios**. Es la concepción que reflejan los escritos rabínicos. Se lee en sus plegarias: “Que *el reino de Dios se manifieste* o *aparezca*.” Y en otra: “y vos reinad sobre nosotros.”²⁷

Sin embargo, la descripción profética de este reinado no llevaba excesivas precisiones sobre su carácter “espiritual.” De ahí el lento proceso sobre su espiritualización, lo mismo que el haber dado lugar a malas interpretaciones, incluidos, antes de Pentecostés, los mismos discípulos (Lc 24:21; Act 1:6). Esta es la línea de concepción que va del A.T. a la literatura rabínica. Pero es el N. T. el que ha de dar el sentido exacto de esta petición.

El Evangelio no es otra cosa que el establecimiento del reino esperado. El preludeo lo tiene el Bautista: “Arrepentios, porque el reino de los cielos *llegó o se acerca*” (Mt 3:2). Pero en el N. T. hay dos grupos de textos sobre el *tiempo* en que se establecerá este reino: unos lo ponen como un hecho *ya presente*: “el reino de Dios está en medio de vosotros” (Lc 17:20.21; 11:20); otros como una realidad *futura* (Mt 4:17; 10:7; Lc 22.18; Mc 9:1; 11:10). “Esta divergencia tiene una armonización perfecta en la persona de Jesucristo. **En diversos pasajes evangélicos se identifica el reino con la persona misma de Jesucristo**. En la entrada mesiánica en Jerusalén las multitudes le aclaman con un paralelismo, en el relato de Mc, manifiestamente sinónimo: “¡Bendito el que viene en *el nombre* del Señor! ¡Bendito *el reino* que viene de David, nuestro padre!”

(Mc 11:9.10). Otros pasajes, en cambio, aunque vienen a identificar el reinado con la persona o la presencia de la misma en determinados acontecimientos, le dan una proyección más distante por buscar, en realidad, una Epifanía que haga ver la realidad del reino instaurado, aunque no sea ella el momento mismo constitutivo.” Hay algunos. que no morirán hasta que hayan visto al *Hijo del hombre viniendo en su reino* (Mt 16:28; Mc 9:1; Mt c.24, par.; Mt 26:64, par.).

“Ya esta identificación autoriza para que por el hecho de la presencia de Cristo en el mundo **se dé por aparecido también el Reino de Dios**. Con todo, si se tienen en cuenta todos los textos, hay que decir que esa aparición no es más que en esperanza, pues la venida terrestre de Jesucristo no era todavía un advenimiento regio y triunfal, y por eso el reino de Dios, encarnado en la persona de Cristo y ligado a su suerte, esperaba la glorificación de Jesucristo para revelarse²⁸. Esto es lo que significan multitud de textos”²⁹. Acaso también se pudiera pensar en una interpretación de textos a la hora **del *kerygma* o de la composición del Evangelio**, respetando unas “fuentes” el sentido histórico y otras expresando ya, ante los hechos, su realización.

¿Cuál es, pues, aquí el sentido de esta petición del *Pater noster*? Su valoración es analógica a la de la petición anterior. En su momento histórico se pedía por *esa futura* “**santificación mesiánica del nombre de Dios**.” Solamente algún autor propone la posibilidad de que tenga un sentido “escatológico” final. Se pediría en ella que el Reino llegase a su plena consumación (cf. 1 Cor 15:28). Se tendría por fondo la inminencia de la parusía. Pero ya se está “desescatologizando” en Mt-Lc esta tensión primitiva. Al pedirse la plena realización del reino, se pediría implícitamente por el “advenimiento” progresivo del mismo — en extensión geográfica y penetración espiritual — en la fase presente. Es la interpretación de la mayor parte de los *Padres latinos*³⁰. Los *Padres griegos* le dan el valor, en su consignación evangélica, de una mayor progresión de actualización **en extensión y en los espíritus**. Esta última es preferible.

1) En la “escatológica” causa extrañeza que se pida exclusivamente por *el fin* de lo que ha de ser un establecimiento gradual. Aunque no puede perderse de vista el “marana tha,” sin embargo, ya se indicó, Mt-Lc “desescatologizan” la tensión primitiva parusíaca.

2) El concepto de **reino, aunque enriquecido y precisado por Cristo, es el reino anunciado en el A.T. y esperado en los días de Cristo**³¹. Según la concepción de entonces, se admitía el reinado de Dios sobre el mundo, pero lo que sobre todo se esperaba y pedía era, conforme a los profetas, **la universalidad del mismo**. Es el sentido de “adaptación” que tiene por su inserción en los **evangelios, con el reino ya establecido**. Es un desenvolvimiento de contenido implícito en el concepto del reino.

Literariamente la formulación acusa más directamente, como es lógico en esta mentalidad, la **acción de Dios** (cf. petición siguiente de Mt; cf. Lc 12:32; Is 6:44; 3:16) en el establecimiento de *su reino*, que el apoyo del ser humano (Mt 3:2, par.; 7:13; Is 3:16-21 passim).

Tercera petición. — “Hágase tu voluntad, como en el cielo, así sobre la tierra” (v.10:6). Petición exclusiva de Mt. Su ausencia en Lc — no dejaría de extrañar la pérdida original de esta petición en los apóstoles y la tradición — hace sospechar que no sea primitiva, sino una “adición” de Mt³¹. El “hágase tu voluntad” procedería de Getsemaní, y la expresión “cielo-tierra” sería de él, ya que es expresión suya favorita (Mt 5:18.34; 11:25; 16:19; 18:18.19; 23:9, etc.). Se añadiría a esto que el *Pater* ya comenzaba por esta expresión, lo que atraería la de Getsemaní. Con esta adición se lograría literariamente el número siete, número bíblico y característico de Mt, como se ha indicado en la introducción. Así estructurada, podía resultar más práctica en el uso litúrgico³². Mas no dejaría de extrañar que una fórmula de Cristo hubiese sido alterada así por Mt. Según algunos, podría ser la fórmula usada en la liturgia y pasada al evangelio de Mt. La misma formulación en sí de un querer abstracto no deja de extrañar. Sólo el contexto puede venir

a concretarlo. ¿Acaso la liturgia agrupó a la oración primitiva de Cristo otras peticiones por oportunidad pastoral?

Los elementos que intervienen en esta petición son varios. La “voluntad de Dios,” cuya realización aquí se pide, tiene un doble sentido en el N. T.

1) Los seres humanos en cuanto realizan los preceptos y el plan de Dios (Mt 21:28-31, etc.).

2) **Es Dios quien determina el plan que se ha de cumplir como tal.** Si los seres humanos entran en él como beneficiarios o ejecutores, esa voluntad tiene un valor previo, inflexible e independiente (Ef 1:6.10.12; Is 17:1.2; 1 Tes 4:3, etc.).

En Mt el término usado aquí (γενηθητω) sólo sale cinco veces (8:13; 9:29; 15:28; 26:42). En todos estos casos el verbo γένομαι indica un hecho, no en cuanto *dura*, sino en cuanto *sobreviene*. Es además, el sentido ordinario de este verbo en Mt (Mt 1:22; 21:4; 26:56; cf. 24:6; 5:18; 18:19). También Mt usa otras veces el verbo “hacer” (ποιέω) para indicar la voluntad de Dios en cuanto es realizada por el ser humano (Mt 7:21). Se puede añadir que el sentido *moral* o “etizante” es enfoque general en la catequesis de Mt (Mt 7:21; 12:50; 18:14; etc.) El profetismo habló de cómo en los días mesiánicos los hombres obedecerán a Yahvé (Is 61:3). Y en las oraciones judías, como en la *Shemá* y en la *Shemone Esré*, se ruega porque los hombres sean fieles al cumplimiento de la Thorah.

Sin embargo, la tercera petición, con su imperativo aoristo pasivo (γενηO/ίτω), se dirige a Dios-Padre, sujeto de la petición. “La forma imperativo aoristo pasivo expresa la idea de una acción que sólo Dios puede realizar” (Bonnard).

Este cumplirse la voluntad de Dios “como en el cielo, así sobre la tierra,” aparte de la razón filológica dicha, podría tener dos interpretaciones:

1) Que **los seres humanos cumplan la voluntad de Dios en la tierra, con la prontitud y exactitud con que la cumplen los ángeles en el cielo**, conforme se lee en la Escritura (Sal 103:19-21).

2) En la literatura apocalíptica se desarrolla con insistencia un tema capital en la misma. *El plano terrestre* es el plano en el que se desenvuelve temporalmente la historia. Incluso parece como si en ocasiones **fuese contrario a la sabiduría divina**. Pero luego se considera el *plano celeste*, que explica perfectamente todo lo que sucede en el *terrestre*, pues cuanto sucede en éste estaba escrito de antemano en las “tabletas celestes.” Así, v.gr., diversos pasajes del libro de *los Jubileos* y del de *Henoc*³³. En este sentido se lee en la Biblia: “Conforme fuere la voluntad de Dios en el cielo, así se hará” (1 Mac 3:58-60) en la lucha que iba a emprenderse.

Conforme a cualquiera de estos sentidos podría interpretarse esta petición del *Pater*, pero parece mucho más probable la última:

a) por su razón de analogía filológica, antes indicada;

b) por su formulación absoluta, máxime comparada con otros pasajes en los que el contexto hace ver que esa voluntad divina se entiende en cuanto ejecutada por los hombres;

c) porque las determinaciones trascendentales dependen definitivamente de la voluntad de Dios, como es en este caso. Pues la forma absoluta de esta voluntad divina ha de ser sobre algo concreto. Y encuadrada en el contexto de las dos anteriores, ha de ser la gran voluntad divina en el establecimiento del reino. Si originariamente tuvo otro contexto, en éste parece ha de interpretársela de la instauración del reino mesiánico³³. Si es insertado por el evangelista o su “fuente,” se pide, como en las otras, con el reino establecido, su extensión y penetración: su valor moral, tan propio de la “etización” de Mt.

Peticiones relativas a los hombres (v. 11-13).

Cuarta petición. — ”El pan nuestro de cada día dánosle hoy” (v.11; Lc 11:3). Esta petición es común a Mt y Lc. ¿Qué significa la forma griega ἐταούσιον, que, ordinariamente se traduce por “cotidiano”? El sentido de ella depende de la etimología que se le asigne. El adjetivo επιούσιος, que la Vulgata traduce por “super-substantialem” en Mt, y por “quotidianum” en Lc, y las antiguas versiones siríacas, por “necesario” o “permanente,” fuera de ella se conoce un ejemplo, encontrado en un papiro de El Fayum (Egipto), en donde se da una lista de cosas pertenecientes a la comida, y otro en una inscripción griega³⁴. De este adjetivo se propone una triple etimología. 1) El pan, alimento del día de “mañana,” del día “siguiente.” Se derivará la etimología de ἐπι y εἶπω = ir, venir. Así aparece en un papiro egipcio y en una inscripción griega³⁵. Admitida esta etimología, el sentido de la petición sería: “El pan nuestro del (día) que *sobreviene*,” es decir, de mañana, del futuro próximo, “dánosle hoy.” Es la interpretación de alguna versión antigua, v.gr., bohírica. San Jerónimo dice que en el *Evangelio según los hebreos*, se lee: “Dadnos hoy nuestro pan de *mañana*”³⁶. Otros le dan una mayor amplitud, v.gr., el del futuro, de todo el tiempo que yo viva (San Atanasio, San Cirilo A., Haussleiter).

La etimología es correcta. Pero en este c.6 de Mt, dice Cristo: “No os inquietéis, pues, por el *mañana*.” (Mt 6:34). Parecería, pues, una deshomogeneidad, por lo menos *literaria*, entre esta etimología y este pasaje.

2) Otra versión es: **para la “subsistencia” de la vida**. Así ya en Orígenes se la deriva de ουσία = sustancia, esencia, vida — ”super-substantialem” (Mt) —. Debrunner ha probado que en la lengua vulgar podía no ser eliminada la yota del *epí*³⁷. Es la interpretación de la Peshitta, de la Vulgata en Mt, de San Jerónimo³⁸ y de San Juan Crisóstomo³⁹. También en Proverbios hay un pasaje conceptualmente interesante a este propósito (Prov 30:8).

Esta interpretación es filológicamente legítima, y se hace ver que así como *perioúsios* significa más de lo necesario, *epioúsios* significa estrictamente lo necesario⁴⁰.

3) El “pan del día presente,” el pan “cotidiano.” Se lo deriva de εἶναι⁴¹. Sería, elípticamente, equivalente a ἐπὶ τὴν οὐσαν (ἡμέραν), es decir, el pan para el (día) presente⁴². Es la traducción que de Lc da la Vulgata, al traducirlo por “quotidianum”: para el día presente. Está de acuerdo con el contexto del sermón del Monte: “bástale a *cada día su afán*” (Mt 6:34). También se lo ha puesto en función del Éxodo, donde se lee que el “maná” sólo se lo permitía tomar para “cada día” (Ex 16:4). Sería una confirmación, de fondo mateano, sobre lo mismo.

Se ha hecho notar cómo Lc tiende a **“desescatologizar” los esquemas en que frecuentemente se da el mensaje cristiano**. Lo mismo que en esta versión de Mt ya no se acusa la tensión parusíaca de las primeras generaciones tan fuertemente, Lucas parece darle una situación más “ética,” de cotidiana vida cristiana⁴².

Este “pan” del que aquí se habla es *metafórico*, está por un alimento. Pero cabe ante él una doble posición: ¿material o espiritual? Varios Padres lo interpretaron “espiritualmente,” y hasta, concretamente, de la Eucaristía. Tertuliano⁴³, San Cipriano⁴⁴, Jerónimo⁴⁵, San Agustín⁴⁶. Naturalmente, esta forma concretada no pasa de simple acomodación.

Se piensa en la posibilidad de que, originariamente, esta petición hubiese pedido un “alimento” — ayuda de Dios — para vencer — nutrirse — en esta lucha escatológica entre Cristo y Satán. O incluso participar en el “banquete escatológico.” No sería sino una repetición de las anteriores. Aparte que queda excluida aquí por el “hoy” de Mt y el “cada día” de Lc. Estaría entonces esta petición en línea con las anteriores⁴⁷.

Pero en su forma actual es metáfora por el alimento corporal de “cada día” (Lc). La ex-

presión es tan específica que, sin una matización en contrario (Prov 9:5), sólo se la puede interpretar del alimento diario, **también don de Dios**. Por qué haya de pedirse el pan de cada día, es por la dependencia que **el ser humano tiene en todo de Dios**. Y la literatura rabínica lo ilustra con una parábola para indicar el gozo de Dios Padre al recibir la venida cotidiana del hombre, su hijo ⁴⁸.

Quinta petición. — ”Y perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” (v.12 = Lc 11:4). Petición común a Mt-Lc, con alguna variante.

Mt usa por “pecador” la palabra “deudas” (οφειλή μα τα), mientras que Lc, en el primer hemistiquio, por “deudas” pone “pecados” (αμαρτίας), aunque en el segundo vuelve a usar “deudas”: a *todo* el que *debe*” (όφείλοντι). El “a todo” es característico de Lc: destacar el aspecto de *totalidad* (Lc 18:22; 6:30; 5:11-28 comparado con los correspondientes paralelos). En el griego clásico ζφειλήματα se usaba ordinariamente para indicar “deudas” en sentido propio. Probablemente esto es lo que hace a Lc cambiarlo en el primer hemistiquio, para no desorientar a sus lectores con deudas pecuniarias ⁴⁹. Llama varias veces a los pecados “deudas” (Lc 7:41; Mt 18:23-25). Lo mismo aparece en la Literatura rabínica ⁵⁰.

Se pide que nos perdone “como (ως xat) nosotros perdonamos.” No se pide un perdón de igualdad, sentido que puede tener (Mt 20:14), lo que aquí es imposible, **sino que Dios nos perdone puesto que también nosotros perdonamos**; valor que tiene la expresión en otros pasajes (Mt 18:33). **El perdón de Dios sobrepasa siempre al de la criatura.**

Hay una diferencia redaccional consistente en que Mt pone “perdonamos” (άφήχαμεν) en aoristo, mientras Lc lo pone en presente (άφίομεν). Lo primero parecería sugerir que se exige primero nuestro perdón para que Dios perdone. Se piensa en posibles matices intencionales. Pero ambos tiempos pueden ser simples traducciones de un participio presente arameo, que pudo ser vertido en dos tiempos distintos sin especiales intentos teológicos.

Que el hombre haya de pedir perdón, perdonando él, no es más que el hombre tiene que amar a Dios, lo que es imitarle. **Y el amor a Dios exige amarle como El es y con lo que El termina.** Y la norma de la perfección cristiana la expuso El: “Amad a vuestros enemigos.” “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6:35-36; Mt 5:48; Prov 28:1-5). Esta necesidad del perdón **fue ilustrada por Cristo** con la parábola del siervo inmisericorde (Mt 18:21-35).

Después de las últimas peticiones, Mt añade un “embolismo” en forma positivo-negativa, reforzando esta petición, enunciada en forma “sapiencial.”

Sexta y séptima petición. — ”Y no nos pongas en tentación” (v.13 = Lc 11:4c), mas líbranos de mal.”

La primera parte es común a Mt-Lc, pero la segunda falta en Lc. Acaso por no estar en su “fuente,” o por considerarla ya incluida en el hemistiquio primero. Esta era ya la opinión de San Agustín ⁵¹ y Orígenes ⁵². También pudo haber sido añadida por Mt, a causa de sus preferencias estructurales por el número siete ⁵³.

El “no nos llesves a la tentación” (introduzcas = ε^σενέγγχτ]ς) tiene una forma chocante. Literalmente es que Dios no nos “introduzca.” ¿Dios puede introducirnos en la tentación? Para suavizar esto se buscaron traducciones que la suavizasen. San Agustín decía: “Muchos, cuando rezan, dicen: 'No permitas que seamos puestos en tentación.’” ⁵⁴ Y San Hilario testifica que se leía en algunos códices: “No nos abandones a una tentación que no podamos soportar.” ⁵⁵

Sin embargo, la traducción *literal* es “no nos introduzcas.” El verbo griego usado es un aoristo subjuntivo de εισφέρω = llevar a, inducir. F. Delitzsch le pone por substráete hebraico *tebi'enu*, del verbo *bullevar*, lo que supone la misma forma ⁵⁶. La razón de esta frase chocante es

un semitismo. Todo lo que de alguna manera se puede aplicar a Dios, frecuentemente, se lo aplican sin más; no distinguen a este propósito querer permitir, no impedir, consecuencias a seguirse, etc. (Ex 4:31v). Como es el caso de la tentación. Además, ésta aparece en la Escritura con un triple matiz:

a) *Tentación mala o pecado.* Un grupo de textos la presenta como pecado, o mejor, hacen ver el peligro fulminante a que conducen ciertas tentaciones (Eclo 26:41). Tal es el caso de Getsemaní. Cristo manda orar para “no entrar en tentación” (Mt 26:41). Esta no era que su prendimiento no sucediese, sino que ellos tuviesen la fortaleza necesaria para no escandalizarse al ver al Mesías prendido.

b) *Tentación “experimento.”* Otro grupo de textos presenta la tentación, no como algo malo o peligroso, sino como ocasión de méritos y experimentación de la virtud. Clásico el caso de Abraham: “Dios lo tentó (o probó = *nissah*).” Y de la prueba salió victorioso y obtuvo la promesa de una descendencia numerosa (Gen 22:1.16v). De ella dice el Eclesiástico: “En la tentación fue hallado fiel” (Eclo 44:21). O como se dice a Tobías: “Porque eras acepto a Dios, fue necesario que la tentación te probara” (Tob 12:13.14). En este sentido llama Jesucristo “tentaciones” (Lc 22:28) a sus tribulaciones y a las que compartieron con El sus apóstoles.

c) *Sentido “escatológico” de la tentación.* También se propone un tercer aspecto posible en la tentación: su aspecto “escatológico.” Con la venida de Cristo al mundo se inaugura este gran período y con él la gran lucha entre Cristo y Satán (Jn 12:31; 16:15; 13:3; 6:70-71; 8:39-44; 1 Pe 5:8). La tentación, en este caso, sería la proveniente de Satanás, en esta hora “escatológica,” para boicotear o procurar destruir el reino del Mesías. Muchas veces, cuando Mt habla de “tentación” (πειρασμός) (4,Iss; 16:1; 19:3; 22:18.35; 26:41), habla de una prueba diabólica, que procede del exterior.

En los escritos talmúdicos aparece con el sentido amplio de prueba, preferentemente con este sentido ⁵⁷. Cristo, en esta petición, probablemente se atuvo a esta formulación en curso. Igualmente se atuvo a la formulación semita de atribuir a Dios como causa lo que sólo *permite*. “Nadie diga en la tentación: 'Soy tentado por Dios', porque Dios no tienta a nadie” (Sant 1:13.14).

Tratando de precisar más, se puede decir:

1) Si esta “petición” formó, primitivamente, un todo homogéneo, entonces se pediría a Dios que no permitiese, en esta lucha “escatológica,” estar en el bando de Satán. Lo que tendría más probabilidad si en el segundo hemistiquio se leyese: “Líbranos del *Maligno*.” Fundamentalmente, la idea no cambiaba; era la perspectiva tan sólo ⁵⁸ (Mt c.24).

2) Si primitivamente la “petición” se tomó en sentido “moral” individual, entonces no se pide que libre de toda tentación, ya que ésta está en el plan de la economía de Dios sobre el mundo. Sí se puede pedir que libre de tentaciones especialmente graves y, en todo caso, que dé el auxilio para superarlas (1 Cor 10:13).

En la segunda parte del hemistiquio, aspecto positivo, se pide que nos libre από του πονηρού, que puede ser forma neutra, y se vertería por ser librados “del mal” en general⁵⁹, o masculino, y se referiría al “Maligno,” Satán (Mt 13:19.39; cf. Mc 4:15; Jn 17:15; cf. 1 Jn 5:18.19; 1 Tes 2:3)⁶⁰. Era la traducción ya de Tertuliano: “Erue nos a *Maligno*.”⁶¹ Ambas traducciones son posibles. Incluso en el Talmud se encuentran pasajes en los que se permutan, indistintamente, ambos términos⁶².

El verbo “líbranos” (ρυσαι) significa tanto “preservar” de caer en un mal como “librar” de un mal ya realizado. El sentido aquí es de “prevenir”⁶².

La expresión final “Amen” de la Vulgata no está en el texto original griego. Pasó a la Vulgata y a algún otro manuscrito griego por influjo del *Pater noster* en la liturgia ⁶³.

Modo cristiano de ayunar, 6:16-18.

¹⁶ Cuando ayunéis, no aparezcáis tristes, como los hipócritas, que demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo que recibieron su recompensa. ¹⁷ Tú, cuando ayunes, úngete la cabeza y lava tu cara, ¹⁸ para que no vean los hombres que ayunas, sino tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te lo concederá.

Otro de los casos en que Cristo habla del espíritu cristiano es a propósito del ayuno, de tanta importancia en el judaísmo y cristianismo.

Los judíos tenían prescrito un ayuno obligatorio para todos en el día de Kippur, día de la gran expiación (Lev 16:29), día del ayuno por excelencia (Act 27:9). Pero había también otros ayunos supererogatorios, que vinieron a incorporarse a la práctica colectiva de la vida piadosa. Zacarías menciona cuatro en señal de duelo nacional (Zac 8:19) y, aunque él parece abolirlos, su práctica había dado lugar a la introducción de otros. Así el ayuno citado en el libro de Ester (Est 9:31), el ayuno del día 9 del mes de Ab, en recuerdo de la toma de Jerusalén por los caldeos. Otros eran facultativos para la comunidad ⁶⁴. Había otros prescritos circunstancialmente, v.gr., para obtener lluvia, y que eran impuestos con carácter general por el Sanedrín ⁶⁵. Además de éstos, las personas piadosas y las más celosas ayunaban dos veces por semana (Lc 18:12) los lunes y jueves — feria segunda y quinta — ⁶⁶. El interés de la comunidad cristiana se ve por este tema. En la *Didaje* se lee: “No ayunéis con los hipócritas (fariseos), ellos ayunan los lunes y jueves, vosotros ayunad los miércoles y viernes.” ⁶⁷ Y hasta algunas personas piadosas (Lc 2:37) y algunos fariseos ayunaban todo el año ⁶⁸. En los días más severos estaba prohibido saludar, y por eso se caminaba con la cabeza baja y, a veces, velada ⁶⁹. En otros ayunos secundarios se prohibía trabajar, tomar baños, ungirse con perfumes y llevar calzado ⁷⁰. En este ambiente, todavía había quienes, deseosos de ser vistos por los hombres y cobrar fama de virtuosos por sus ayunos, querían acusar esto en la cara, ensombreciendo ésta y presentándose “entristecidos.” Este ayuno era total hasta la puesta del sol.

Ante este cuadro exhibicionista farisaico, presenta Cristo el *espíritu* del ayuno cristiano. Y lo presenta con las hipérboles orientales de contraste.

Cuando ayunen, que se “unjan” (Mt 26:27; Mc 14:3; Lc 7:46), que laven su cara, que se pongan con apariencia de fiesta, para que los hombres no vean que ayunan, y así “reciban su recompensa.” Hecho sólo por Dios, El lo verá y “premiará.” Cristo no quiere decir que, materialmente, lo hagan así, ni que los hombres tampoco lo vean, sino que, con el grafismo hiperbólico usado en todo el sermón del Monte, dice cuál ha de ser el *espíritu* que ha de informar, en cristianismo, la práctica del ayuno.

Cuándo dará Dios esta recompensa, no se dice. Acaso se piense en la escatología final. Aquí está redactado en forma “sapiencial.” Por eso no se dice ni el cuándo ni su posible pérdida por otras actitudes.

La actitud ante las cosas temporales, 6:19-24 (Lc 11:34-36; 12:33-34).

En el esquema literario de Mt, no así en Lc, que los trae todos pero en contextos diferentes, se inserta a continuación, en este capítulo 6, lo mismo que en el siguiente, una serie de temas que no tienen ya por finalidad directa, como lo anterior de este capítulo, el *espíritu* que debe in-

formar las prácticas religiosas en cristiano, sino evocadas por una cierta semejanza de contenido, **se expone una serie de temas preferentemente morales**: la actitud del cristiano ante diversas situaciones. Acaso Mt los toma de Lc para insertarlos en este programático sermón.

¹⁹ No alleguéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los corroen y donde los ladrones horadan y roban. ²⁰ Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban. ²¹ Porque donde está tu tesoro, allí estará tu corazón. ²⁷ La lámpara del cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo estuviere sano, todo tu cuerpo estará luminoso; ²³ pero, si tu ojo estuviere enfermo, todo tu cuerpo estará en tinieblas; pues si la luz que hay en ti es tinieblas, ¿qué tales serán las tinieblas! ²⁴ Nadie puede servir a dos señores, pues o bien aborreciendo al uno, menospreciará al otro, o bien adhiriéndose al uno menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

1) v. 19-21. Que los hombres no alleguen tesoros en la tierra. La escena evoca una de aquellas casas de Palestina, y acaso pobres. En cofres y arcones se guardaban telas, trajes, tejidos valiosos; también en lugares más disimulados de la casa, y hasta ocultas en tierra y guardadas en cajas o en jarras, v.gr., como en Qumrán, se guardaban cosas valiosas: monedas, joyas, lo mismo que alimentos y todo tipo de grano. Todo esto guardado con esmero está expuesto a la pérdida o destrucción.

La “polilla” acribilla los tejidos (Lc 12:23). Lo mismo les causa otro elemento que destaca Mt: βρώσις. La Vulgata lo traduce por *aerugo*, que, ordinariamente, significa “orín” o “herrumbre,” pero que también significa, en Plinio, un gorgojo que roe el grano⁷¹. En Malaquías (3:11) es la “langosta,” pero aquí no está en situación, a no ser que se la suponga atacando a los graneros y destruyendo alimentos y frutas. Etimológicamente significa “comer,” y derivadamente, corrupción, erosión, destrucción. Si por “paralelismo” a “polilla” pediría otro tipo de gusano destructor, también puede traducirse por “herrumbre,” ya que se puede referir a la destrucción de objetos e hipotéticos tesoros metálicos. Pero ello es cuestión muy secundaria para la enseñanza teológica de Cristo.

Por fuera también todos esos “tesoros” se hallan amenazados. Los ladrones los pueden robar fácilmente, “horadando” las casas palestinas, hechas de argamasa y adobe (Ez 12:5). Claro ejemplo es el paralítico al que descuelgan por el techo, “hecha una abertura” (Mc 2:3.4). Hasta aquí se expone el aspecto *antiutilitarista* de estos tesoros.

De esta imagen, se eleva el pensamiento a la consideración *religiosamente utilitarista* de los verdaderos afanes. Para seguridad hay que atesorar valores en el cielo. Se lee en los apócrifos *Salmos de Salomón*: “El que obra la justicia atesora vida para sí mismo junto a Dios”⁷². Y en el apócrifo *Testamento de Leví* (13:5) se lee: “Haced justicia, hijos míos, sobre la tierra, para que tengáis un tesoro en el cielo.” El v.21 se une lógicamente con el v.24.

2) v.22-23. Este segundo grupo no tiene una conexión necesaria con lo anterior. En Lc (11:34-36) tienen un contexto más apto. Posiblemente están fuera del contexto⁷³. La ausencia de los otros dos grupos en Lc lleva a ello. Tienen aquí el valor de un paréntesis explícito del grupo primera Para atesorar en el cielo hay que tener allí su corazón.

Se ha hecho ver que el *logion*: “el ojo, lámpara de tu cuerpo,” es sinónimo de corazón⁷⁴, como éste lo es en la psicología primitiva de la conducta del hombre⁷⁵.

La “lámpara” que alumbra al cuerpo es el ojo. Cuando está “sano,” literalmente “simple” (απλούς), corresponde al hebreo *tamim* o arameo *shelim* = perfecto, y, en este caso, “sano,” es decir, cuando el ojo realiza su función, normalmente todo el cuerpo se ve inundado del beneficio

de la luz: “Todo tu cuerpo está iluminado.” Pero si está “enfermo,” “malo” (πονηρός), en sentido físico, inutiliza al hombre, todo el cuerpo está en “tinieblas.” Rabí Elie-zer distinguía el camino bueno y malo según que el ojo era bueno o malo, es decir, que el hombre fuese benévolo o envidioso⁷⁶. El “ojo malo” se lo usa como sinónimo de ambición, rivalidad, alevosía, egoísmo.

Si la conducta del ser humano está “enferma,” si ese “ojo” que es “la luz que hay en ti,” que debía iluminar con la luz de Cristo la vida moral, es “tiniebla,” el hombre estará situado en tinieblas morales. Y si lo que es “luz” es en él “tinieblas,” ¡cómo será esta moral en él! Llevará al mayor extravío, al hacer poner “el corazón” en lo que no es el verdadero “tesoro” (Rom 1:18ss).

Con este tema de la “simplicidad” y del “ojo” se describe **la integridad, en el sentido de su total y exclusiva obediencia a los mandamientos de Dios**; con estos elementos aparece extraordinariamente destacada en el *Testamento de los Doce Patriarcas* (C. Edlund). Parte de estos “testamentos” está dedicada al tema de la “simplicidad”/“integridad.” Hoy se piensa que esta obra es eseniana (M. Philonenko), e incluso obra de un esenio convertido al cristianismo (Daniélou). Así el hombre con esta “simplicidad” permanece en *la luz* cristiana.

3) v.24. El v.24 se entronca, cerrando el paréntesis, con el v.21: “Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón.” Está basado en la psicología del corazón humano y de la legislación oriental judía. La formulación tiene el extremismo oriental. No se habla de ciertas, aunque imperfectas, incompatibilidades, v.gr., una imperfección compatible con un fundamental amor a Dios. Literariamente se presenta un siervo entregándose totalmente a un señor; su voluntad es la de éste. Esto le impedirá servir a otro totalmente. El siervo no tiene más que la voluntad de su amo.

Aún se acusa más el extremismo de incompatibilidades, “amará” a uno y “odiará” al otro. Esta formulación hebraica no significa odio propio, sino no amar o amar menos (Mt 10:36.37; cf. Lc 14:26; Rom 9:12). Y Cristo saca la enseñanza: “No se puede servir a un tiempo — con verdadera servidumbre totalitaria de afanes — a Dios y a Mamona.” Esta aparece así como el injusto y enemigo del hombre.

Esta palabra (heb. = *mamón*; aram. = *mamona*) es precisamente la transcripción de la forma aramea⁷⁷ y es la personificación de la riqueza; y en el judaísmo tardío generalmente mal adquirida.

En la literatura rabínica designa los bienes materiales, aunque no el cuerpo humano, objeto del derecho civil⁷⁸. No se puede “servir” a Dios y a las riquezas. Ni psicológica ni religiosamente esto es posible. **El corazón ha de estar totalizado en Dios.**

Los v. 19-21 y el 24 vienen a ser literariamente una “inclusión semita.”

Confianza en la Providencia, 6:25-34 (Lc 12:22-31).

²⁵ **Por esto os digo: No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?** ²⁶ **Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?** ²⁷ **¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su vida un solo codo?** ²⁸ **Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan.** ²⁹ **Yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos.** ³⁰ **Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?** ³¹ **No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos?** ³² **Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial**

que de todo eso tenéis necesidad. ³³ **Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura.** ³⁴ **No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus propias inquietudes; bástale a cada día su afán.**

Pasaje común a Mt-Lc, aunque en contextos completamente distintos. Acaso la parábola con que Lc la precede sea primitiva, y Mt lo separó para su tema; si no, procede de otra fuente. En todo caso, en Lc la parábola tiene por tema la *avaricia* (Lc 12:15ss). En Mt, sugerido por contraste con las riquezas. ¿No ha de haber solicitud por los bienes necesarios de la tierra? Sí, pero sin demasiada solicitud, pues hay Providencia. Literariamente está estructurado con una mezcla de “inclusión semita” alternada: una especie de “construcción envolvente.”

La enseñanza es clara: no es negar la solicitud por las cosas necesarias o convenientes a la vida — alimento, bebida y vestido —, sino lo que se censura es el afán desorbitado por aquellas que impidan atender a las exigencias del reino. No se promete venir, milagrosamente, a proveer de sustento o cubrir así las necesidades de los hombres. La enseñanza se halla encuadrada en la línea de *contrastes extremistas*, constantemente usados en el sermón de la Montaña. No se contraponen lo más a lo menos, sino una cosa se contraponen a otra en forma rotunda y exclusiva. Esto exige una interpretación justa de esta mentalidad oriental. Y contraprueba de ello son los años de trabajo de Cristo en su vida oculta de Nazaret, lo mismo que, al encontrarse sediento, pide agua a la Samaritana (Jn 4:7). Como también para usos y previsiones del grupo apostólico había una caja común de bienes (Jn 13:29).

Aparte de la enseñanza escueta, hay una argumentación “a fortiori,” uno de los argumentos más usados y estimados en los medios rabínicos ⁷⁹ para probar lo que implícitamente decía en su enseñanza: que hay Providencia. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Las “aves” no siembran ni guardan, previsoras, alimento en sus graneros, ni los “lirios” hilan ni trabajan para vestirse, ni con “preocupaciones” se prolonga la vida, y, sin embargo, Dios alimenta las aves, viste los lirios y prolonga la vida del hombre. “¿No hará *mucho más* Dios con vosotros, hombres de poca fe?” **El Padre sabe de lo que hay necesidad.**

Que se busque primero el reino y se cumplan sus exigencias, y Dios proveerá por mil medios al desarrollo de la vida, pues cuida del hombre. La gran lección, después de “buscar primero el reino y su justicia” es ésta: ¡Hay providencia sobre la vida!

Es lo contrario de los gentiles, que no la conocían, sino al Hado o la Fatalidad, pero no al Dios Padre providente. Ni puede argumentarse que muchos pájaros mueren de inanición o frío, y nosotros no nos podemos estrechar hasta ese término. Este planteamiento son sutilezas al margen del ambiente y argumentación. Pues el tema es la providencia de Dios, que ¡existe! ⁸⁰, y la formulación es “sapiencial,” y habla del suceder normal y según la naturaleza de las cosas. También en el plan de Dios están las catástrofes humanas, a pesar de las previsiones de los hombres.

Los “lirios” (τα κρίνα) de los que aquí se habla han sido vertidos por la Vulgata por “lilia agri.” Se ha propuesto identificarlos con las “anémonas,” “asfódelos,” con la “lilia cándida,” hasta con el narciso (*tazetta*) no cultivado, que se encuentra en las llanuras palestinas ⁸¹.

El “lirio,” como el hebreo *shushan*, se aplica a muchas especies. Acaso esté, imprecisamente, por cualquier flor campestre (Mt 6:30; Lc 12:28).

La frase “¿No hará mucho más con vosotros (hombres) de poca fe?” es término en uso. En la literatura talmúdica, a los “hombres de fe” se les contraponen los “pequeños de fe” (*qetan-ne amánah*) ⁸².

Los “gentiles” que no tienen fe se afanan por eso. Citar a un judío la conducta de un gentil, equiparándole a ella, era su mayor censura. Se los cita afanados por todas las cosas de la vida,

porque no conocen la providencia de Dios, nuestro Padre.

“¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su ἥλικία un solo codo? El “codo” (πῆχυς) egipcio, que era el usado probablemente por los hebreos en esta época, equivalía a medio metro. La palabra griega usada para indicar que no se le puede añadir “un codo” pone “helicía,” que puede tener dos sentidos: “estatura” o “edad.” Las versiones antiguas lo interpretaron de “estatura.” Sin embargo, esto va contra la finalidad de la comparación. Añadir “un codo” — medio metro — a una estatura significa mucho, cuando lo que se quiere decir es que por mucho cavilar no se puede añadir nada apreciable; por tanto, se supone un término de comparación mínimo. De aquí que esta palabra hay que interpretarla de “edad.” Un “codo” de tiempo que se, añadiese a una vida no era, en realidad, nada. Es el sentido que aquí conviene. Es verdad que el “codo” es una medida de longitud y no de tiempo. Pero puede tener valor metafórico, como en el salmista, que dice hablando de la vida del hombre: “Has reducido a *palmas (tepahoth)* mis días” (Sal 39:6). Y un palmo, como medida metafórica, añadido a la vida de un hombre no sería nada.

En la expresión: “Buscad primero el reino., y todo eso se os dará por añadidura,” el sujeto de “se os dará por añadidura,” conforme al uso rabínico, es Dios ⁸³.

El último versículo de Mt (v.34) es omitido por Lc. Esta omisión, lo mismo que el aspecto de sobrecarga que tiene en Mt-Lc sobre la estructura tan ordenadamente semita de esta perícopa, hace suponer que está desplazado en el mismo Mt. El tema de esta perícopa, aunque con cierta semejanza, desarrolla temas distintos. En ella se trata de los cuidados de la vida, en este versículo se trata de afanes de todo tipo. Su unión con lo anterior por la partícula οὐν no tiene más valor que el de una unión literaria.

En el Talmud se lee: “No te preocupes por la inquietud de mañana, porque tú no sabes lo que el día traerá” ⁸⁴. Acaso la frase evangélica está tomada del medio ambiente como frase proverbial, y usada como un apéndice al pasaje de la Providencia, para indicar la inutilidad de adelantarse a lo incierto, en paralelo con la sentencia del v.27, que indica que, con cavilaciones, no se alarga ni un codo a la vida. Hasta por utilidad, evítese lo inevitable. Pero no por simple “utilitarismo.” Encuadrado el versículo en este pasaje de la Providencia, la sentencia cobra una nueva perspectiva. No te preocupes afanosamente, desorbitadamente, por los cuidados del mañana, que ni conoces y acaso ni puedes evitar; y formulado todo ello “sapiencialmente.” **Pero confía en Dios, porque ¡hay Providencia!** ⁸⁵.

1 Zorell, *Lexicón* col. 847. — 2 Séneca, *Epist.* 19:4. — 3 Talmud Jer.: *Berakot* IX 14b; W. Nagel, *Gerechtigkeit oder Almosen?* (*M 6:1*): Vig.Christ. (1961) p. 141-145. — 4 Strack-B., *Kommentar.* IV p.356-358. — 5 Jolon, *Hypocrites dans l'Évangile:* Rev. Se. Relig. (1930) 312-317. — 6 Strack-B., *Kommentar.* I p.387ss. — 7 Deissmann, *Licht vom Osten 2.*ª ed. p.79. — 8 George, *La justice á faire dam le secret:* Biblia (1959) 590-598. — 9 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.263-264. — 10 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.121. — 11 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substrat semitique* (1930) p.34. — 12 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.74-75. — 13 Wunsche, *Nene Baitrage.* p.82. — 14 Séneca, *Epist.* 31:5; Mart., *Epist.* 7:60:3; Horacio, *Od.* I, 2:23n; Tito Livio. I. 11.2: Aputf.YO. *Mtam.* X.26. — 15 Perrella, *7 Luoghi Santi* (1936) P.218-228. — 16 Votaw, *A Dictionary of the Bible* t.5 p.32. — 17 J. Carmignac, *Recherches sur le “Notre Ptre”* (1969) p.22. — 18 O.c.: ML 34:1285. — 19 Strack-B., O.C., I P.410. — 20 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien.* (1934) I 138ss. — 21 J. Schmid, *El Evang. s. S. Mt.* (1973)p.182ss. — 21 Lagrange, *Le Paternité de Dieu dans Γ Anden Testament:* Rev. Bibl. (1908) p.481-499. — 22 W. Koester, *Der Vaiergott injesu Leben und Lehre:* Scholastik (1941) 481-495; P. I. Malevez, *L'Église, Corps de Christ:* Recher. Scien. Relig. (1944). — 23 Lagrange, *Evang. s. St. Matth.* (1927) p.127. — 24 Strack-B., o.c., I p.393ss. — 25 Strack-B., *Kommentar.* I p.408-410; Bonsirven, *Textes.* n.188-189. — 26 Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth.* (1963) p.83. — 27 Strack-b., o.c., i p.408-410. — 28 Durrwell, *La resurrection de Jesús, mystere de Salut* p.175ss. — 29 J. Alonso, *El Padre nuestro* (1954) p.52; cf. El “Padre nuestro” en el problema general de la escatología: *Miscelánea Comillas* (1960) 5ss. — 30 Lebreton, *La vida y doctrina,* vers. del franc. (1942) II 61 nt.43. — 31 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) 148ss. — 31 G. D. Kirpatrick, *The Ongins of the Cospel according to St. Matthew* (1946). — 32 Bonnard, o.c., p.84-85. — 33 Bonsirven, *Lejudaïsme.* (1934) I p.1 89-19 l; *Dirf. Bibl. Suppl.* I art. “Apoca-lyptique” 334-335. — 34 Jacquenin, *La portee de la troixieme demande du “Pater”:* Étud. Théol. Louv (1943) 61-76. — 34 Zorell, *Biblica* (1925) p.321ss. — 35 Fr. Preisigk, *Sammelbuch Gnechischer Urkünden aus Aegipten* (1915) I 522 n.5224; Zorell, *Biblica* (1925) p.321ss; *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.489-490; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu. N.T.* (1937) col.493-494; Act 16:11. — 36 ML 26:43. — 37 Blass-Debrunner, *Grammatik des neut. Griechisch* (1931) 123:1; Debrunner, *Theologische Blätter* (1929) p.222ss.249. — 38 ML 26:43. — 39 MG 67:280. — 40 Cf. Votaw, *Dictionary of the Bible* V 37. — 41 Blass-Debrunner, *Grammatik des neut. Griechisch* (1913) 123:1. — 42 Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu. N.T.* (1937) col.493-494; Zorell, *Lexicón graecum*

N.T. (1931) col.490. — 43 J. Alonso, o.c., p.71; J. Coppens, *Notes d'exegese. La quatrième demande du "Pater"*: Eph. Theol. Louv. (1930) 292-298. — 43 ML 1:1262-1263. — 44 ML 4:548. — 45 ML 26:43. — 46 MG 38:381.389. — 47 J. Alonso, *Padre nuestro* (1954) p.78-82. — 48 Strack-B., *Kommentar*. I p.241. — 49 Lebreton, *La vida y doctrina*. vers. del franc. (1942) II p.64 nt.48. — 50 Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* p.54-57. — 51 *Enchir.* 116. — 52 *De Orat.* XXX 1. — 53 benoit, *L'Évang. s. St. Mathieu*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.7-12. — 54 *De sermone Domini in monte* II 9: ML 30:1282. — 55 san hilario, in *Psalms*. 118. — 56 J. Heller, *Die Sechste Bitt des Vaterunsers*: Zeit. Kath. Theol. (1901) 85-93. — 57 Strack-b., o.c., i p.422. — 58 J. Alonso, o.c., p.96.97.99. — 59 2 Tim 4:18; cf. Zorell, *Lexicón graecum NT*. (1931) co 1.1103-1104. — 60 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 1104. — 61 ML 2:105. — 62 Bonsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n.410; J. B. Bauer, *Libera nos a malo*; — VD (1956) 12-15. — 62 Zorell, o.c., col. 1180. — 63 J. Alonso, *Padre nuestro* (1954); *El problema literario del Padre nuestro*: EstBib. (1959) 63-75; J. De Fraine, *Oraison Dominicale (Mt 6:9-13; Jue 11:2-4)*: Dict. Bibl. Suppl. (1960) 789-800; J. Jeremías, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (1962); ALLEN, *The Lord's Prayer* (1963); M. D. Goulder, *The Composition of the Lord's Prayer*: The Journ. of Theolog. Studies (1963) 32-45. — 64 Dalman, *Realencyklopadie* VII 16. — 65 Taanith 1:4-6. — 66 Taanith 2:9. — 67 Didaje VIII 1; cf. Funck, *Paires Apostolici* (1901) I p.18. — 68 Schürer, *Geschichte des jüdischen*. II 573. — 69 *Sota* 12.^a. — 70 *Taanith* I 6; Felten, *Storia dei tempi del N.T.*, vers. ital. (1932) II p.264-266. — 71 R. Miguel, *Dic. latino-español etimológico* (1887) p.29 h.b. — 72. *de Salomón* IX 9. — 73 Dalman, *Logia Jesu* 59ss. — 74 Conny Eddund: *Rev. Bib.* (1943) 603-605. — 75 Strack-B., o.c., I p.431ss. — 76 *Aboth* II 9. — 77 Sobre las varias etimologías propuestas, cf. STR.-B., I p.434. — 78 Bonsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n. 1839.1865.2004; cf. p.745 pal. "Mammón." — 79 Bonsirven, *Le judaïsme*. (1934) I p.296ss. — 80 Lebreton, *La vida y la doctrina de*. (1942) I p. 196-197. — 81 L. Fonck, *Streifenzüge durch die biblische Flora*: *Biblis. Stud.* (1900) p.35ss; cf. W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6 19-21 und Lk 12:33-44*: *Bibl.* (1960) 106-129. — 82 Strack-B., *Kommentar*. I p.439. — 83 Strack-B., o.c., I p.443. — 84 *Sanhedrin* 100b. — 85 J. B. Griffiths, *Wisdom about Tomorrow (Mt 6:34)*: *Harvard Theological Re-view* (1960) 219-221.

Capítulo 7.

El capítulo 7 de Mt sigue con una cierta conexión lógica con la segunda parte del c.6, en el que se comenzó a exponer una serie de temas morales, que se continúan y concluyen en éste. Soiron piensa que aquí hay un nuevo giro: poner en guardia sobre posibles conclusiones a sacar **de su reinterpretación de la Ley**, sobre todo en el juicio/condena I.

No se ha de juzgar a los otros, 7:7-5 (Lc 6:37-42).

¹ No juzguéis y no seréis juzgados, ² porque con el juicio con que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá. ³ ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo? ⁴ ¿O cómo osas decir a tu hermano: Deja que te quite la paja del ojo, teniendo tú una viga en el tuyo? ⁵ Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo y entonces verás de quitar la paja del ojo de tu hermano.

Este pasaje comienza con una enseñanza inicial temática: "No juzguéis para no ser juzgados."

El juicio al que se refiere no es el judicial, necesario a la sociedad y a la Iglesia, y que Cristo reconoce en el Evangelio (Mt 22:21; 18:17.18); ni a la corrección fraterna, que supone un juicio, al menos desfavorable, de la conducta externa, y que Cristo manda ejercer (Mt 18:15-17); ni a reconocer las faltas de nuestras "deudas" (Mt 5:12), en las que manda perdonar; ni a las faltas evidentes, que no admiten excusa, **pues Cristo no manda imposibles**. Se trata del juicio fácil y pronto con que se *condena* al prójimo.

El verbo κρίνω, lo mismo puede significar "juzgar" que "condenar" 1. Este es preferentemente aquí su sentido. En esta forma oriental y extremista se formula la prohibición en absoluto. Está redactada en forma "sapiencial," lo que admite, justificadamente, excepciones. Este "juicio condenatorio" está formulado con la amplitud "sapiencial" a que afecta el tema. Por eso, no se limita a una condenación externa, puede serlo igualmente interna. La valoración moral afecta a ambos. En este contexto del Sermón se valoran en cristiano todas las actitudes de los temas tratados.

Así, v.gr., se condena el pecado interno: "deseándola. en su corazón" (Mt 5:28, etc.). En la forma "*para que no seáis condenados*" (ὅνα μη κριθητε), el ὅνα puede tener sentido final o

consecutivo. Acaso abarque a ambos.

No se trata de una regla de prudencia social, no juzgar para no ser juzgados, conforme a la sentencia del gran rabino Hillel: “Para juzgar a tu prójimo, espera a que estés en su lugar”²; ni porque incluso puede traerle a él benevolencia; Cristo no mira, propiamente, a dar normas para hacer más llevadera la vida social; incluso este “juicio” humano pudo haber sido interno, en cuyo caso no serían juzgados. Cristo está exponiendo un aspecto *moral*: la conducta y superioridad de la Ley cristiana sobre la judía.

El sujeto por el que “seréis juzgados” es Dios. Todo el contexto del sermón lleva a esto: Dios es el que “premia.” Dios sujeto es algo claro. Pero también la literatura rabínica arrojó luz sobre este punto. Son citados numerosos casos análogos en los que, dándose en forma impersonal, el sujeto que ha de suplirse, puesto, como en Mt, en tercera persona de plural, es Dios³.

Dios “juzgará/condenará” a los seres humanos con la “medida” **conque éstos se juzguen y condenen entre sí**. Esta fórmula, que “aplica a los seres humanos la medida de la cual ellos se sirven,” aparece también en el Talmud⁴. Debía de ser fórmula proverbial. En éste es la “ley del talión.” Rabí Eleazar decía: “En la olla en que vosotros hayáis cocido a los otros, vosotros seréis cocidos, a su vez (por Dios), “y con el celemín de que tú te sirvas para medir, se medirá para ti.”⁵

Si esta formulación suponía la “ley del talión,” en el caso de Cristo no tiene el mismo valor de adecuación. No es que en Dios no haya justicia estricta, sino que la medida a la que Cristo alude es la medida de la semejanza y de la *proporción*. Si no se condena al prójimo, tampoco Dios nos condenará a nosotros. Y si se perdona, el perdón, como se lee en Lc, la medida que se usará con nosotros, será “una medida. colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno” (Lc 6:38). Es análogo a la petición del *Pater*: si los hombres perdonan, Dios también perdona (Eclo 18:20); pero, por parte de Dios, esta medida de perdón es “rebosante.”

El pensamiento se matiza al progresar. En este tribunal privado, celoso e inapelable que el hombre lleva dentro de sí para los demás, se le exige, para practicar rectamente su justicia, que se cite antes a sí mismo al tribunal para juzgarse. y condenarse en él. Que, antes de ver “la paja” en el ojo ajeno, vea que en el suyo hay una “viga.”

La imagen está tomada del medio ambiente. Sobre 279 (d.C.) contaba rabí Yohanam: “Se decía a uno: 'Quita la astilla de tu ojo'. Y él respondía: 'Y tú quita la viga del tuyo.’”⁶

El pensamiento de Cristo está matizado de ironía; no sólo es *ver* la “paja” en el ojo ajeno, sin ver la “viga” en el suyo, sino que es *ofrecerse* a quitársela al otro, quedándose tranquilo con la suya.

Estos contrastes acusan en el que así obra, no sólo falta de decoro moral, sino falta de celo por obrar el bien. Pues éste exige comenzar por uno propio.

Cristo llama “hipócrita” al que así obra. En general, podía tener un valor moral en el evangelio “etizado” de Mt. Pero se encuadra en un contexto general. En Mt es un término casi técnico para denominar a los fariseos (Mt 6:2.5.16). Y era un tema demasiado candente en aquel medio en el que los “fariseos despreciaban a los demás,” teniéndose ellos por los solos hombres “justos” (Mt 5:28).

Y Cristo expone, ante este cuadro, cuál ha de ser la doctrina de la perfección cristiana. Es un pasaje *adelantado* por Mt, pues aún no había comenzado el contacto y denuncia de Cristo contra los fariseos, y ahora aparece **aplicado y “etizado” a su grupo**.

No profanar las cosas santas, 7:6.

⁶ No deis lo que es santo a los perros ni arrojéis vuestras perlas a los puercos, no sea

que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen.

Logion propio de Mt, y sin una relación directa con lo inmediatamente expuesto. A lo más tiene una yuxtaposición por el aspecto *negativo* de ambos.

En el Talmud se encuentra la recomendación de “no entregar a un *goy* (no judío) las palabras de la Ley”; y también la de no “poner las cosas santas en los lugares impuros.”⁷

La primera parte de esta sentencia evangélica: “no deis lo santo a los perros,” toma su imagen de las cosas que se relacionan con el templo y el sacrificio (Lev 22:14; Ex 22:30); la segunda, en paralelismo sinónimo, dice “no echar las perlas a los puercos.” La perla era considerada como “el principio y culmen de todas las cosas de precio.”⁸ Lo que pasa por lo más precioso y refinado no se puede echar — extremismo oriental — a lo más inmundo. Pues se añade: “no sea que las pisoteen con sus pies y, revolviéndose, os destrocen.” El puerco tiene por ansia el hartarse. Por instinto se tira a cuanto le echen; si son perlas, al ver que aquello no se come, enfurecido, puede revolverse y abalanzarse sobre los que le echaron esto y “destrozarlos.” La estampa es realista, pero ¿cuál es su interpretación? Todo depende de saber si es una alegoría (Metáfora) o una simple comparación (parábola).

En la antigüedad se lo interpretó alegóricamente. Los “perros” eran los malos cristianos provenientes de la infidelidad, que volvían al vómito (Prov 26:11; 2 Pe 2:21.22); los otros eran los paganos, que estaban en la inmundicia de su alejamiento de la fe.

También lo interpretaba alegóricamente San Crisóstomo⁹. Otras veces **lo “santo” se interpretó de la Eucaristía**¹⁰. Pero a la hora del sermón de la Montaña no se iba a expresar, metafóricamente, ni la Eucaristía ni, concretamente, **los demás misterios de la fe cristiana**. No hay base científica para una interpretación alegórica concreta. La solución ha de venir valorando el género literario a que pertenece este versículo, ya que falta su contexto histórico preciso.

Es una sentencia “sapiencial,” por lo que enuncia un principio general sin concreciones inmediatas. Por eso su interpretación supondrá una comparación metafórica que, por enunciar un principio general, rebasa, en su intento directo, las concreciones específicas. Debe de ser una recomendación propia a los apóstoles y discípulos. Lo “santo” que no debe ser arrojado a los animales, debe de ser, en este contexto del sermón, **la doctrina del reino**. Por un cierto “paralelismo” con el no “juzgar” ligeramente, esta sentencia debe de referirse a la prudencia que se ha de tener **para no entregar ni confiar la gran doctrina del Reino** — o en los grados que no convenga — a quienes en lugar de recibirla no harían sino profanarla: los verdaderamente indignos y cínicos.

Cuando la *Didaje* utiliza estas palabras para que sólo se acerquen a la comunión eucarística los fieles¹¹; o cuando en la primitiva Iglesia se observaba la “ley del arcano” con los catecúmenos y profanos; o cuando los cristianos, en la persecución de Diocleciano, prefirieron el martirio a entregar a los paganos las Santas Escrituras, estaban respondiendo al “espíritu” de esta sentencia, ya que, aun “sapiencialmente,” debió de tener un objetivo histórico amplio, directo, sin que aún esté plenamente precisado.

No se quiere decir con esto que la doctrina del reino no haya de ser enseñada por el “apóstol,” pues Cristo mandó predicarlo a todas las gentes” (Mt 28:19), lo mismo que vaticinó persecuciones por causa suya, incluso con el martirio (Mt 10:17-22.33; 24:9). En estos pasajes se anuncia **la universalidad del reino**; en esta otra sentencia, *la prudencia* en la enseñanza y entrega del mismo.

Fue esta oposición la que hizo pensar a algunos críticos que este pasaje no fuese original de Cristo, sino insertado en Mt, y de origen de un sector exclusivista de judeocristianos. Pero no

tiene la cerrazón esenia.

Eficacia de la oración, 7:7-77 (Lc 11:9-13).

⁷ **Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá.** ⁸ **Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre.** ⁹ **Pues ¿quién de vosotros es el que, si su hijo le pide pan, le da una piedra,** ¹⁰ **o, si le pide un pez, le da una serpiente?** ¹¹ **Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pide!**

Este pasaje no tiene vinculación inmediata con lo anterior. Lc lo trae en otro contexto (Lc 11:9-13) muy lógico. El tema que se propone es la necesidad de orar para obtener favores del cielo, y a esta oración se garantiza su eficacia. La formulación literaria del mismo es por “paralelismo sinónimo” triple en la primera (v.8.9) y binario en la segunda (v.9-10) para sacar la conclusión en el v.11.

“Golpear” (κρούετε) y “hacer abrir” aparecen en el Talmud, y se dicen a propósito de la sabiduría y también **de la oración** ¹². Sin embargo, no se encuentran las otras expresiones en los escritos talmúdicos. ¿Son dichos populares? ¿Son propios de Cristo?

Se ha querido “alegorizar” estas expresiones, v.gr., la parusía. No es éste el intento de Cristo en el contexto; sus comparaciones humanas, elementos “parabólicos,” son expresados, además, en forma “sapiencial,” por lo que su sentencia es genérica, sin concretarse alegóricamente. Menos aún el intento de Mt.

La enseñanza primera es la *necesidad de orar* para obtener dones del cielo. La comparación humana es la necesidad, *normalmente*, de pedir para obtener dones. De ahí, analógicamente, en el orden sobrenatural, y esto “a fortiori,” porque la indigencia es mucho mayor y más impotente para adquirir; ha de ser *normal*, pues, la oración para obtener favores de Dios. El aspecto de lo que El graciosamente quiera conceder sin pedirlo, no se considera.

Los elementos “parabólicos” siguen. “Pan” y “pez,” lo mismo que “piedra” y “serpiente,” se toman en sentido directo comparativo. Lc, en lugar de poner la última comparación, trae otra: Si le pide un *huevo*, ¿le dará un escorpión? (Lc 11:12). Por ello se ve que no hay relación alguna entre la petición y lo que no se le dará: son simples hipérboles orientales de contraste. Algunos autores han propuesto, a este propósito, verdaderas sutilezas ¹³.

La conclusión de base es que ningún padre dará a sus hijos, cuando le piden cosas buenas y necesarias, cosas malas. En el orden espiritual se concluye igualmente que Dios no dará sino cosas “buenas” al que se las pida. **Dios es Padre, y, como tal, es sumamente bondadoso con sus hijos.** No es un Dios enigmático ni caprichoso, como otros dioses. Por eso, si los hombres, “siendo malos,” se portan así con sus hijos, *¡cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a quien se las pida!*”

Es una enseñanza “a fortiori” — “¡cuánto más!” — utilizada usualmente por los rabinos, tomando por cuadro fundamental una parábola ¹⁴.

Al decir Cristo que aun “vosotros” — sean los hombres o la Iglesia materna —, siendo “malos” hacen cosas buenas, no alude al < pecado original” (Bengel), ni que la naturaleza humana sea por sí misma mala, lo que sería maniqueísmo; ambas hipótesis están fuera del intento comparativo de Cristo. Se habla sólo de la naturaleza humana inclinada al mal, y, mejor aún, por la comparación que se establece entre Dios — sólo Dios es bueno” (Mt 19:17; Mc 10:18; Lc 18:19) — y el hombre ¹⁵. Por eso, este “malo” que obra bien encuentra su garantía en la oración

ante Dios, el “solo bueno.”

Lc modifica la frase: “¡Cuánto más Dios dará el *Espíritu Santo* a los que se lo pidan!” La frase de Mt es primitiva, como se ve por su estructura. Esta interpretación de Lc se debe probablemente a que, citándose una perspectiva religiosa de peticiones, Lc lo sintetiza en “el Espíritu Santo (que) es el don mesiánico en el cual se resumen todas las gracias divinas.”¹⁶ Aparte que el Espíritu Santo es uno de los temas del evangelio de Lc.

Mt-Lc sólo tratan de exponer **la necesidad y la eficacia de la oración**. Expuesto en forma “sapiencial,” no se trata de por qué en ocasiones no se recibe lo que se pide.

Lc (18:1-8) expone la necesidad de **la insistencia para su eficacia**. Se supone, además, en esta perspectiva religiosa, que no se pedirán cosas que impidan la “incorporación” al Reino, objeto de la gracia y del mensaje de Cristo. Santiago escribe: “No tenéis porque no pedís, y si pedís, no recibís *porque pedís mal*, para dar satisfacción a vuestras pasiones” (Sant 4:3).

“La regla de oro” de la caridad, 7:12 (Lc 6:31).

¹² **Por eso, cuanto quisieres que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas.**

El tema de este pasaje es llamado “regla de oro” de la caridad desde el siglo XVII. En Mt no tiene relación directa ni con lo anterior ni con lo que sigue. Tendría un puesto lógico en este mismo capítulo después del v.5. No obstante, se propone que, si se refiere sólo a lo anterior, sería esto una referencia de censura contra las facilidades de la casuística rabínica (Mt 5:20); si a lo que sigue, sería contra la creencia de algunos cristianos que se creían seguros por ser tales (Mt 7:15-27)¹⁷, creencia cargada de substracto judío (Mt 3:8). En Lc tiene un puesto sumamente lógico y situado también en el sermón de la Montaña (Lc 6:27.30.31.32.38). En Mt procede probablemente de otra “fuente,” máxime con la inserción (v.12b), que falta en Lc en la forma que está en Mt.

La sentencia que prácticamente hará ver a los hombres cómo deben amarlos, es hacer a los demás lo que quisiéramos que los otros nos hicieran a nosotros. No consiste solamente en *no* hacer mal al prójimo, sino en **“amar al prójimo como a ti mismo”** (Mc 12:31); y como norma práctica está esta sentencia. Es un toque en lo vivo de la psicología humana. Con esta norma, ¡qué autenticidad en el amor, qué de recursos para ejercitarla y qué perspectiva de extensión se abre a la caridad cristiana! La frase debía de ser proverbial (Tob 4:15), aunque reducida al prójimo judío¹⁸.

La *Doctrina de los Doce Apóstoles* (1:2) y los *Hechos* (apócrifos) de Tomás [83] citan como palabra del Señor esta regla sólo en forma *negativa*. La tradición rabínica conocía esta regla en forma igualmente *negativa*¹⁸. En la formulación mateana de ausencia de retribución ve algún autor toda la revolución del amor evangélico (A. Schlatter). En cambio, es muy pobre el pensar que es una fórmula popular bastante egoísta, y que probablemente no se remonta a Jesús (Bultmann).

Pero este amor no es filantropía ni sentimentalismo, puesto que está encuadrado en el sermón de la Montaña, y en él Cristo está exponiendo el aspecto *cristiano* del mismo. El motivo es el amar a Dios: “Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5:48).

Este *logion* tiene una segunda parte complementaria, que falta en Lc (7:31). “Esta es la Ley y los Profetas.” La unión de esta sentencia no es primitiva, como se ve por su ausencia en Lc. Su misma vinculación por el primer hemistiquio no es necesaria; puede ser una reflexión sobre el mismo.

La Ley y los Profetas — el A.T. — legislaron y defendieron la práctica de la justicia y de

la misericordia con el prójimo, aunque para la Ley era el judío. Lo que allí se decía quedó aquí superado por el “perfeccionamiento” de la Ley a través de la interpretación cristiana de Cristo. Por eso, esta norma práctica, con motivo cristiano, resume todo el espíritu que informaba a éstos.

La literatura rabínica presenta sólo el aspecto *negativo* y acaso *exclusivo* de esta actitud. Hillel decía: “Lo que te sea odioso no lo hagas a tu prójimo, aquí está la ley entera, todo lo demás no es sino comentario.”¹⁹

Los dos caminos y las dos puertas, 7:13-14 (Lc. 13:23-24).

¹³ Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¹⁴ ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuan pocos los que dan con ella!

Siguiendo la misma línea de yuxtaposición de enseñanzas, sin una conexión inmediata con lo que acaba de exponer, trata ahora Mt el tema de los dos “caminos.” Es tema muy frecuente en los libros sapienciales; también aparece en Qumrán. Su situación literaria es autónoma, inconexa. El pasaje semejante de Lc (13:23-24) está en un contexto completamente distinto, pero lógico. Es la respuesta a un tema que preocupaba grandemente en Israel (cf. 4 Esd 7:7): “si son pocos los que se salvan” (Lc). Al colocarlo Mt en esta situación autónoma, pero ya al final del sermón de la Montaña, podría ser debido al intento de lograr con ello una de esas advertencias generales que afectan a todo lo anteriormente expuesto, ya que afecta a la moral cristiana, y en concreto a los temas expuestos.

Los términos “puerta”²⁰ y “camino,” **para anunciar valores morales, eran ya expresiones bíblicas y rabínicas.** En el A.T. se citan “las *puertas* de la muerte” (Sal 9:13), “las *puertas* de la justicia” (Sal 118:19), lo mismo que “el *camino* de los pecadores” (Eclo 21:11) y “el *camino* de los justos” (Sal 1:6), y que hay “caminos” morales que “nos parecen derechos, pero que acaban, al fin, en la muerte” (Prov 14:12). Son dos sentencias “paralelas.” No es que el “camino” conduzca a la “puerta.” Lc sólo habla de “puerta” (13.24).

Como ejemplo del uso rabínico está lo que decía rabí Yohanan bar Zakkai, sobre el 80 (a.C.), al morir: “Hay dos *caminos* ante mí: uno que conduce al perdón del Edén (Paraíso), el otro a la gehenna (infierno), y no sé cual se me va a hacer tomar.” También en un *midrash* sobre el salmo 16:11, se comenta: “David habló así a Dios: Maestro del mundo, hazme conocer qué *puerta* abre el camino del mundo a venir.”²¹

Pero la forma con que aparecen en Mt, reflejando estos elementos culturales del medio ambiente, tiene una estructuración nueva, aparte de ir cargadas de nuevo sentido.

La “perdición” o “vida” a que llevan estos “camino” y “puerta,” ¿se refiere a los deberes morales, o al ingreso en el reino?

Originariamente, el pensamiento de Cristo seguramente se refiere a los obstáculos y dificultades que se presentan en el mundo contemporáneo **para su ingreso en el reino.** Es el pensamiento que Lc da en el pasaje citado, aunque con una perspectiva de “escatología” final.

Pero Mt da una interpretación “etizante” a la hora de su evangelio para los cristianos ya ingresados en el reino, aunque con una perspectiva **de “escatología” final,** como Lc. Acaso complementaria o implícitamente se le une una interpretación “cristológica” (Bonnard), **para seguir a Cristo, sobre todo doliente.** “Esta interpretación se autoriza con el conjunto del Evangelio en lo que tiene de más esencial: **las llamadas al arrepentimiento, a la fe, a seguir a Cristo**”²².

Estos muchos o “pocos” que así caminan no se refiere al número de los que se “salvan.” En el

sentido original de estas palabras de Cristo, se referían al pequeño número de *judíos* que *entonces no ingresaban en el reino*. Y aun en la misma sentencia, “escatologizada” en Lc, se refiere tan sólo, por el contexto, a los *judíos* de *entonces*, contraponiéndolos a los gentiles que ingresarán en él. Y en la *interpretación* “erizada” de Mt, con una proyección más universal, no es una enseñanza teológica terminante, sino una indefinida afirmación “sapiencial” calcada analógicamente sobre los términos en su sentido histórico²², y con la visión, triste, del pequeño progreso y persecuciones de la Iglesia naciente.

Los falsos profetas, 7:15-20 (Mt 3:10; 12:33-35;. Lc 6:43-45).

¹⁵ **Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces.** ¹⁶ **Por sus frutos los conoceréis. ¿Por ventura se cogen racimos de los espinos o higos de los abrojos?** ¹⁷ **Todo árbol bueno da buenos frutos, y todo árbol malo da frutos malos. 18 No puede árbol bueno dar malos frutos, ni árbol malo frutos buenos.** ¹⁹ **El árbol que no da buenos frutos es cortado y arrojado al fuego.** ²⁰ **Por los frutos, pues, los conoceréis.**

Otra exhortación de Cristo sin una unión perceptible con lo anterior, aunque posiblemente de fondo a partir de los v.13-14. Al peligro del camino “ancho” con senda a la perdición, puede unírsele aquí el peligro que para lo mismo aportan los falsos profetas. Este pasaje está desplazado de su contexto cronológico, pues supone ya conocida la doctrina del Cristo y surgidos ataques a la misma. Literariamente es una “inclusión semita” (v. 16 y 20).

El falso profeta o “profeta de mentira” era conocido en la vieja historia de Israel. El profeta Seducías, y con él “todos los profetas (falsos), profetizan.” (2 Re 22:11; 2 Crón 18:22). Jeremías habla de otro falso profeta que engañaba al pueblo (Jer 28:1; 5:1; 28:1V; Zac 13:2).

Siempre la ambición, el falso celo o la enfermedad hizo surgir este tipo de personas. Cristo hablará y profetizará varias veces su presencia con la tarea de “seducir” al pueblo (Mt 24:11:24 par.). En el N. T. se ve o anuncia la presencia de ellos (Act 13:6; 2 Pe 2:1; 1 Jn 4:2; A-p 16:13; 19:20; 20:10; 2 Tes 2:2.3.8-12). La tradición rabínica habla numerosas veces de los mismos²³.

Si la doctrina se presenta aquí bajo un principio “sapiencial,” toca directamente a los fariseos en su momento histórico. Aunque no eran “profetas,” Mt usa a veces esta expresión en sentido metafórico hablando de los “apóstoles” (Mt 23:34) y, por tanto, con un sentido amplio. La aparente austeridad externa de su vida, aunque fuesen “sepulcros blanqueados,” había hecho de ellos los rectores espirituales del pueblo. Pero eran los grandes enemigos de Cristo y su doctrina, hasta el punto de “anular” con sus “tradiciones” el “precepto de Dios” (Mc 7:9) **en su lucha antimesiánica contra el reino de Cristo**. Ni entraban (ellos) ni permitían entrar a los que querían entrar (Mt 23:23). Eran “guías ciegos” que llevaban al pueblo al abismo (Mt 15:14). En la *Mishna* se lee: “Las decisiones de los escribas (lo que vale para gran parte de los fariseos) son más obligatorias que la Thora (Ley).”²⁴

Mas para su valoración da un control de exactitud: los “frutos.” De los fariseos dice Cristo: “No los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen” (Mt 23:3).

Mt inserta luego una sentencia (v.19) que fue utilizada por él en la predicación del Bautista: “El árbol que no da buenos frutos *es cortado* y arrojado al fuego.” Estas formas pasivas — “*es cortado*” y “*es arrojado*” — tienen por sujeto de actuación a Dios, según el uso frecuente de las mismas en la literatura rabínica²⁵.

El sentido histórico de este pasaje son los fariseos. Pero posiblemente incorpora estas

sentencias con un sentido histórico también a causa de un fenómeno religioso contemporáneo de la composición de los evangelios: los “judaizantes” y la infiltración y desconcierto que producían en la Iglesia primitiva los herejes (Jn 10:12; Act 20:29; etc.).

El verbo προσέχει v (v. 15) es típico de la literatura del evangelio de Mt y expresa siempre un aviso para ponerse en guardia contra las desviaciones religiosas, y característico también en Mt para expresar sus preocupaciones eclesiales, incluso por su terminología comparada, por gentes surgidas de la comunidad. (Mt 6:1; 10:17; 16:6v, etc.). Es el mismo verbo que se usa en el N. T. en las polémicas y aviso contra las herejías (1 Tim 1:4; 4:1; Tit 1:14). El discernimiento del verdadero y falso profeta, en sus días, es una de las preocupaciones dominantes de la *Didajé*²⁶. Cullmann quiere ver en estos “falsos profetas” una alusión a los *zelotes* el contexto no lleva a esto; su misma violencia no los hace imagen de venir con “vestiduras de oveja” (v.15)²⁶.

La sabiduría del verdadero discípulo, 7:21-27 (Lc. 6:47-49; 13:25-27).

²¹ **No todo el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos.** ²² **Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor! ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?** ²³ **Yo entonces les diré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad.** ²⁴ **Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca.** ²⁵ **Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, pero no cayó.** ²⁶ **Pero el que me oye estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena.** ²⁷ **Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre la casa, y cayó con gran ruina.**

Este pasaje tiene una cierta unión lógica con el anterior. Si se discernen los profetas verdaderos y falsos, también se pueden discernir los cristianos falsos y verdaderos. No basta “creer” lo que Cristo enseña, hay que ponerlo por “obra.”

Cronológicamente, este pasaje corresponde a una época avanzada de la vida de Cristo. Parece suponer la misión de los apóstoles y discípulos con la potestad que se les había conferido de hacer “milagros” (Mt 10:1.8; Lc 9:1.2.6; 10:1.9.17-20). *Mt adelantó* la escena y la sitúa al final del sermón, como un resumen final que iluminaba con su enseñanza toda la doctrina de Cristo. Tiene dos aspectos: *a)* doctrina sobre la necesidad de poner por obra las enseñanzas de Cristo (v.21-23); *b)* ilustración y confirmación de esta enseñanza con una parábola (v.24-27).

La Doctrina Sobre la Verdadera Sabiduría (v.21-23).

La doctrina que aquí se enseña no sólo afecta a la práctica de los pasajes del sermón de la Montaña, sino a toda la obra del Reino. ¿Quién “entrará en el Reino de los cielos” en su fase final, pues el texto supone ya cristianos? “El que hace la voluntad de mi Padre” (v.21). El plan que trazó el Padre sobre el Reino tiene creencias y exige obras. No basta un ingreso idealista y soñador. No basta decir: “¡Señor, Señor!” Esta actitud había sido ordinaria en Israel. Jeremías había censurado fuertemente al pueblo, que decía: “¡Oh el templo de Yahvé! ¡Oh el templo de Yahvé!” queriendo confiar mágicamente en él, pero sin poner la conversión de su vida en la práctica de los mandatos de Yahvé (Jer 7:4; cf. 7:1ss). En su momento histórico estas palabras de Cristo deben referirse a algún tipo de cristianos que ya había ingresado en el Reino, **pero cuyas obras no respondían a su fe**, o si no es un aviso programático para los que fuesen a ingresar, para que supiesen que su “justicia” tenía que “superar a la de los escribas y fariseos” (Mt 5:20), porque de

ellos dice: “Haced y guardad lo que os digan. Pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y *no hacen*” (Mt 23:3). Qué fuese mejor el *estudio* de la Ley o su *práctica*, era un tema candente en los medios rabínicos. El control de autenticidad cristiana en el Reino está en las obras. “Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra” (v.24) es el cristiano auténtico. Ni vale como excusa el haber “profetizado en tu nombre” o el haber exorcizado “demonios” o el haber hecho “milagros” (v.22). No sólo los apóstoles, sino también otros “discípulos” habían recibido estos poderes “carismáticos” (Lc 10:1-9.17-20). Debe de tratarse de algunos discípulos que estuvieron unidos a El, pero que no tuvieron una entrega plena al mismo (Jn 6:60-64). Aunque el pasaje puede estar redactado con pequeños matices de “adaptación” en función de otra finalidad que a continuación se dice.

A la hora de la composición del evangelio, la sentencia debe de estar recogida para censurar además, concretamente, a grupos cristianos que, **dotados de ”carismas”** — profecías, exorcismos, milagros (v.22) —, confiaban en ellos como garantía de su auténtico cristianismo. Podían ser grupos o personas al estilo de los “carismáticos” de Corinto (1 Cor c.12-14). San Pablo dirá que si uno tuviese profecías, o “glosolalia,” o actos heroicos, milagros, y no tuviese caridad, “nada soy” (1 Cor 13:1-3). Ante la perspectiva de estos cristianos idealistas de la Iglesia primitiva, Mt trae esta sentencia del Señor con una oportunidad excelente. Como dirá la epístola de Santiago: **“La fe sin obras es fe muerta”** (Sant 2:17; 2:14-26)²⁷.

Cristo llamó a su Padre “mi Padre” (v.21) en sentido excepcional. Cuando habla para otros dice “vuestro Padre,” o “tu Padre,” pero, al contraponerle con El, es “mi Padre.” Mt, que confiesa en su evangelio la divinidad de Cristo (Mt 12:6.8; 11, etcétera), con esta expresión habla de su filiación divina, máxime a la hora de la composición del evangelio.

Le dirán “en aquel día” (v.22). La expresión literaria procede del A.T. y tiene diverso valor “escatológico” (Is 10ss). En el Talmud significa el mundo a venir. En este contexto significa el “juicio final,” pues Cristo aparece como Juez de destinos eternos; es la “escatología” final (v.21). Es un pasaje de gran portada dogmática, aunque no es el único pasaje en que lo enseña el evangelio (Mt 25:31-64; Jn 5:22.27). En el mesianismo judío, el Mesías no tenía el atributo de ser Juez universal; sólo aparece en el libro apócrifo de *Henoc*, pero con funciones restringidas²⁷. Cristo se proclama con uno de los atributos de la divinidad.

También alegarán “muchos” de sus discípulos — la enseñanza tiene también una portada doctrinal por el enfoque “ético” de Mt — que realizaron obras “carismáticas” para ingresar en el reino; y, además, que lo hicieron “en tu nombre.” Esta expresión lo mismo podía tener un valor instrumental (dativo instrumental), como si se operasen estos “carismas” por la invocación de su nombre (Act 19:13; cf. 3:6; Mc 9:38), que tener el valor de representación o por delegación suya (Mt 10:1). Pero esas obras “**carismáticas**” invocadas y aun hechas “en nombre” de Cristo no significan ni prueban ese amor que el Padre “exige”²⁸. “Judas mismo, con sus proyectos de traición, ha hecho milagros en compañía de otros apóstoles.”²⁹ Por eso Cristo les dirá: “Nunca os conocí,” en el sentido semita y elíptico, como discípulos míos.

“No todo el que dice *Señor, Señor*, entrará en el Reino de los cielos”(v.21). **La comunidad cristiana primitiva invocaba a Cristo con este nombre para confesar su divinidad.** Se pensó si sería un eco de la invocación litúrgica de los étnico-cristianos en su invocación al Cristo celeste (Bousset). ¡Sería polemizar contra un verbalismo comunitario litúrgico! Otros piensan en discípulos que, para atraer la atención sobre ellos, tienen constantemente el *Nombre* en la boca (Bonnard). Los discípulos aparecen, en ocasiones, invocando a Cristo con este nombre (Mt 8:2.6.25; 15:22; 17:4, etc.; Lc 6:46). Cabe discutir si es la primitiva expresión o es la *sustitución*, v.gr., de *rabí* por los evangelistas — **Iglesia primitiva — para confesar la divinidad de Cristo.**

De no ser esto, sería una expresión de gran respeto (Lc 6:46) ³⁰. El término “iniquidad” (ἀνομίαν) en la terminología de Mt es la desobediencia a la ley cristiana (Mt 13:41; 23:28; 24:12).

Confirmación e ilustración parabólica de esta enseñanza (v.24-27).

Con una parábola en dos imágenes antitéticas, Cristo ilustra y confirma la enseñanza propuesta. La imagen es una *parábola*, pues sus elementos no tienen un sentido preciso, alegórico. La descripción de Mt no sólo es literariamente bella, sino que refleja exactamente el medio ambiente palestino ³¹. Su "descriptio typi" sólo tiende a ilustrar genéricamente la idea central de los que, “oyendo” la palabra de Cristo, luego no *la practican* o *no la ponen por obra*. Pero sin matizarse ni sugerirse ni ser fácilmente alegorizables los diversos elementos que la integran. Aparte que Cristo dice: “El que escucha mis palabras y las pone por obra, será *semejante*.” (v.24.26). Por eso toda precisión o matiz en este sentido no pasa de ser una alegorización subjetiva por “acomodación,” como los que veían en la “lluvia” las tentaciones carnales, en los “ríos” la avaricia, en los “vientos” la vanagloria y soberbia, etc. ³² ¿Acaso se apunta a épocas de persecución religiosa?

En la literatura rabínica se encuentran imágenes más o menos semejantes para tratar la siguiente cuestión: “¿Qué es más grande, el *estudio* (de la Ley) o *la práctica* (de la misma)? Rabí Tarfín: la práctica es más grande. Rabí Aqiba: el estudio es más grande” ³³. Y sobre 120, Elíseo bar Abuya decía que el que hace muchas obras y estudia mucho la Ley se podría comparar a un hombre que da a su obra un *cimiento de piedras* y encima construye con ladrillos; por eso cuando sobreviene una gran inundación no le conmueven las piedras. Pero el que estudia mucho la Ley es como el que pone por cimientos ladrillos y construye encima con piedras; a esto basta una pequeña inundación para que todo se derrumbe ³⁴.

El que “oye” y “practica” las enseñanzas de Cristo es semejante a un varón “prudente” (φρόνιμος). No se trata en este contexto bíblico del hombre inteligente o intuitivo, con un gran sentido práctico, sino del que cree y obedece estas enseñanzas anteriores y, en general, el que hace esto con el Evangelio. Este término se contrapone al “necio” (μωρός), y significa aquí “ligero,” en la práctica de su vida religiosa.

La conclusión es clara: la vida cristiana está sólidamente construida, como el edificio bien cimentado, **si la fe se traduce en hechos, no en expresiones de deseos**. En ello va la condena de un cierto quietismo religioso; acaso bastante acentuado en ciertas comunidades cristianas (Sant 2:14-26; Gal 5:6.13-15; 6:10; 2 Tes 3:10-13), lo que presta más actualidad a la reproducción de este texto.

Lc trae una sentencia de este pasaje en otro contexto (Lc 13:26). El resto es semejante a Mt, aunque menos colorista y más sintético. Podrían ser versiones de una misma “fuente,” más que escrita, oral. Pero la perspectiva (Mt 7:22; Lc 13:26) de esta semejanza **es definitivamente escatológica**.

Reacción de las turbas ante estos discursos, 7:28-29.

²⁸ Cuando acabó Jesús estas instrucciones, se maravillaban las muchedumbres de su doctrina, ²⁹ porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como sus escribas.

Mt cierra éste, uno de los cinco grandes discursos de Cristo, con una frase que ya utilizará también en los otros cuatro grandes discursos (Mt 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). En varias ocasiones los evangelios recogen la “admiración” de las gentes ante las obras o dichos de Cristo: su “palabra,”

que acusa la “autoridad” que tenía para expulsar demonios (Lc 4:36); pero aquí el motivo es por su “doctrina” y por el modo como la enseñaba: “como (ως) quien tiene autoridad (εξουσία) y no como sus escribas”; algunos códices añaden también a los fariseos³⁵. El sentido aquí del “**como quien tiene autoridad,**” tiene el sentido enfático afirmativo, no proporcional, como lo pide el contexto.

El procedimiento didáctico de los escribas y doctores era todo lo opuesto a la enseñanza de Cristo. Para enseñar oficialmente hacía falta haber sido discípulo de algún rabino y haber sido autorizado oficialmente, mediante la imposición de manos, para enseñar en Israel. Y había que enseñar con el argumento de **autoridad de la “tradicición,”** a la que se daba más autoridad que al mismo texto sagrado³⁶. La interpretación de la Ley se hacía insertando, insípida y prolijamente, en sus enseñanzas, los dichos de otros rabinos célebres, y que se consideraban como prueba³⁷. La Mishna y el Talmud son un enorme almacén de ellos.

Cristo, que no había sido discípulo de ningún rabí, ni había recibido esta investidura oficial de la Sinagoga (Jn 7:15), se presenta como *verdadero Maestro* y con *autoridad propia*. Por eso no utiliza los dichos de los rabinos, para didácticamente encuadrarse en la legalidad de *aquella* “tradicición” — casuística y problemática —, sino que *decide* por sí. La expresión recogida por el evangelista — que enseña “**como el que tiene autoridad**” y no como sus “escribas” — hace ver la fuerte contraposición que se establece, y que impresionaba a las turbas, sobre esto: El tenía autoridad, los escribas no tenían autoridad. Por eso, teniendo en cuenta los datos sacados de la Mishna y el Talmud, se ha escrito a este propósito: “Aquel que da el poder es Dios. Las palabras 'como teniendo poder' han de completarse así: *Y que lo tiene de Dios*”³⁸ (cf. Mc 1:22; Lc 7:45). En este discurso “artificial,” Mt sintetiza el poder y grandeza magisterial de Cristo en su vida docente.

Además, en aquel ambiente en que se movía, esta actitud magisterial evoca que El es el Mesías. En la conversación de Cristo con la Samaritana, le dirá a El: “Yo sé que el Mesías está para venir y que, cuando El venga, nos hará saber todas las cosas” (Jn 4:25) que se disputaban entre samaritanos y judíos, lo mismo que los puntos oscuros de la Ley. Con su conducta, **Cristo se está proclamando Mesías.**

1 P. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu* (1941) p.397-403. — 1 Zorell, *Lexicón* col.738-740. — 2 *Pirqué Aboth* II 5; cf. Bonsirven, *Textes* n.14. — 3 Strack-B., II 221; cf. Lc 6:38; 16.9; Mt 7:1.2.7.19; 12:17. — 4 *Sota* I 7; cf. Bonsirven, *Textes* n.1443. — 5 *Sanhedrin* 100a; Strack-B., *Kommentar*. I p.444-445. — 6 Strack-B., o.c. I p.446. — 7 strack-b., i p.447-450. — 8 “Principium culmenque omnium rerum pretil margaritae tenent” (PLINIO, *Nat. Hist.* IX 34:106). — 9 MG 57:311. — 10 *Didajé* IX 5; Tertuliano, *De praescript.* 41:2. — 11 *Didaje* IX 5.12 — 12 *Megiloh* 12b. — 13 *Eomvnen, Le.Judaisme.* (1934) I p.296; Borgé Hjerl Hansen, *Rapprochement poisson-serpent*: RB (1948) 195-198. — 14 Bonsirven, *Textes* n.261-262. — 15 San Crisóstomo, *In Matth. hom.* 24. — 16 Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia* (1949) p.1363 nt.13. — 17 Bonnard, *L'évang. s. St. Matthieu* (1963) p.102-103. — 18 Boxsirven, *Textes* n.633; Strack-B., o.c., I p.460. — 18 *Shabbat* 31a. — 19 Bonsirven, o.c., n.633; Strack-B., o.c., I p.460; *Talmud bab. Shabb.* 31a. — 20 La “puerta” después de “ancha” es omitida por algunos códices. Nestlé, *Λλγ. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 7:13; Lagrange, *Évang. s. St. Matih.* (1927) p.150. — 21 Strack-B., o.c., I p.461-463; Bonsirven, *Textes* n.424. — 22 Bonnard, o.c., p.102. — 23 Dt 30:19; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.151. — 24 *Sanhedrin* M. 10:4; Bonsirven, *Textes* n.1899. — 25 Strack-B., I p.443; II p.221. — 26 *Didajé* 11:7-12; 13:1.4. — 26 O. Cullmann, *Dieu et César* (1956) p.25. — 27 G. Bornkamm, *Jesús von Nazareth* (1956) p.81. — 27 Volz, *Jüdische Eschatologie* p.259ss; Strack-B., o.c., I p.978; II p.465; IV p.878.1095. — 28 S. TH., *Sum. Theol.* 2-2 q.172. — 29 San Jerónimo: ML 26:58; cf. Mt 10:1. — 30 Bonnard, *L'évang. s. St. Matth.* (1963) p.106; J. Dupont, *Gnosis* (1949) p.74. — 31 A. Van Den Born, art. “casa,” *Dict encycl. de la Bibl.* (1960) col.1104ss; Willam, *La vida de Jesús.*, vers. esp. (1940) 922-923; Vosté, *Parabolaes.* (1933) II p.767 y n.l. — 32 Simón-Dorado, *Praelect. biblicae X.T.* (1947) p.556 n.386. — 33 Bonsirven, *Textes*. n.287; cf. o.c., p.728. Index Analytique-Lexique, “Étu-des et moeurs.” — 34 Strack-B., o.c., I p.469. — 35 Nestlé, *N.T. graece et latine*, ap. crit. a Mt 7:29. — 36 *Sanhedrin* 11:3. — 37 *Aboth* 3:11; 5:8; cf. 15:2ss; Mc 7:5ss. — 38 Strack-b., o.c., p.470.

Capítulo 8.

Esta sección de los capítulos 8 y 9 es manifiestamente intencionada y sigue el procedimiento sistemático y de tesis del evangelio de Mateo. Después que presentó a Cristo como “legislador” de la nueva Ley, demuestra y rubrica aquí su *poder mesiánico* con los milagros que realiza, tanto sobre enfermedades corporales como del alma y aun sobre los mismos elementos de la naturaleza y los demonios. “Los ciegos ven, los rengos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, **los pobres son evangelizados**” (Mt 11:15; Lc 7:21-22). Esta es la respuesta que Cristo da a los emisarios de Juan y el mejor comentario apologético a sus propias palabras.

Este esquema no está basado en el número sagrado convencional de diez, cuya apología se hace en la obra *Pirqé Aboth (Sentencias de los Padres)*¹, pues en Mt salen trece o más milagros o grupos de éstos. El tema anterior de la autoridad de Cristo y la Ley se sigue ahora con su autoridad sobre la naturaleza.

Mientras los apocalípticos de la época de Cristo anunciaban la salvación con catástrofes cósmicas, aquí la naturaleza se pacifica **a la voz de su Creador y Salvador**.

Curación de un leproso, 8:1-4 (Mc 1:40-45; Lc. 5:12-16).

¹ **Como bajó del monte, le siguieron muchedumbres numerosas,**² y, acercándose un leproso, se postró ante El, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme.³ El, extendiendo la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra.⁴ Jesús le advirtió: Mira, no lo digas a nadie, sino ve a mostrarte al sacerdote y ofrece la ofrenda que Moisés mandó, para que les sirva de testimonio.

Estando Cristo “en una ciudad” se le acercó un “leproso,” al que Lc considera muy grave, pues lo describe “lleno de lepra”; los términos de totalidad son estilo de Lc². Esta enfermedad tenía una triple repercusión en quien la padecía: corporal, social y religiosa. Los miembros del cuerpo eran invadidos lentamente, con el agravante de que era una enfermedad incurable (2 Re 5:7). Era como vivir muriendo. Socialmente eran seres aislados. Por temor al contagio se les declaraba legalmente impuros y se les apartaba de las ciudades, obligándoles a llevar vestidos desgarrados, la cabeza desnuda y a advertir su proximidad gritando: *Tamé, tamé*, “impuro, impuro.” Religiosamente no eran excomulgados, pero en las ceremonias del culto en las sinagogas debían colocarse aparte. Esto era humillante, pero aún lo era más **al ser considerada su enfermedad como castigo de Dios, merecido por grandes pecados** (Núm 12:9-15; 2 Re 15:5; 2 Crón 26:19-21). De ahí el nombre lepra: *tzara'at*, “golpe,” “azote divino”³. Sin embargo, la lepra en la antigüedad no tenía un diagnóstico científico, y por eso se incluían entre ella otras enfermedades de la piel curables (Lev c.13 y 14). Tal es el caso de “Simón el leproso” (Mt 26:6; Mc 14:3)⁴.

A los leprosos que no eran reclusos⁵, aunque tenían que vivir aislados, se les permitía venir a las ciudades a pedir limosna o ayuda a los suyos, debiendo hablar a las personas a “cuatro codos” de distancia⁶. Este leproso se acercó mucho a Cristo, **pues El extendió su mano y le “tocó” para curarle**. “Se postró” delante de él (Mt), “de rodillas” (Mc) y sobre “su rostro” (Lc) en tierra, conforme al uso judío⁷. Pueden ser reflejos históricos, o simples formas libres literarias ambientales para expresarlo.

Cristo no le apartó ni se comportó como algunos rabinos que huían al divisarlos o les arrojaban piedras para apartarles de su camino y no contaminarse “legalmente”⁸. “Si quieres, puedes limpiarme,” dijo el leproso. **Su fe era grande**. “Quiero, sé limpio,” le contestó Cristo extendiendo su mano. Y le tocó. La Ley (Lev 15:7) declaraba impuro al que tocara a un leproso.

Pero Cristo “toca” para curar. No podrá contagiarse de esta enfermedad ni contraer ninguna impureza legal el que curaba las enfermedades y el que era “Señor del sábado” y de toda la Ley. Y “al instante” desapareció la lepra y quedó “limpio” (Mc).

En varios códices se lee que Cristo, al ver al leproso, se “airó”; en otros, que, “compadecido,” lo cura. La primera lectura, de no ser primitiva, no se explicaría bien; de ahí su inserción de la segunda. ¿Se referiría, acaso, al ver que el leproso transgredía tan abiertamente la Ley de Moisés? (Lev 13:45.46). Mt y Lc omiten la “compasión” cuando la registran en otros casos (Mt 20:33; Lc 7:13). ¿Es por esto por lo que Mc dice que Cristo le despidió con una fuerte **conmoción de ánimo** (ἐμβριμησάμενος)?

F. Mussner escribe: “No se enciende en ira sobre el poder de la muerte, como se sospechaba, sino sobre la injusticia que se cometía en Israel contra los leprosos. Por eso Jesús extiende la mano sobre el enfermo, así como, según la Biblia, Dios extiende la mano sobre alguien para protegerlo. **Con esto Jesús pone al enfermo bajo la protección de Dios, y por el contacto lo pone en comunión con él**” (*Los milagros de Jesús* [1970] p.32).

Se comprende la sorpresa, la gratitud y la reacción de aquel hombre al verse limpio, justificada su inocencia y hábil para volver a la sociedad y a su hogar. La explosión apuntaba. Y ante ello Cristo, “con fuerte conmoción de ánimo” (cf. Jn 11:13), le ordena que no diga nada a nadie. Debían de estar ellos dos solos o muy poca gente que no comprometía el peligro de divulgación, en cuya medida de precaución pone al leproso curado. El proclamarlo en aquel ambiente de sobreexcitación mesiánica no hubiera logrado más que hacer intervenir intempestivamente al sanedrín (Jn 1:19-20) o, incluso, a la misma autoridad romana⁸.

Luego le ordena que cumpla la Ley presentándose en el templo a los sacerdotes, que como personas más ilustradas podrían certificar la curación y aun darle por escrito un certificado de ello. Y añade: “para que les sirva de testimonio a ellos” (αὐτοῖς). Según el concepto que a este propósito se dice en el Levítico (14:1-32), éste era un “testimonio” de la curación en forma de sacrificio a Dios hecha a *un* y por *un* sacerdote, ya que es lo que prescribió Moisés y es a lo que aquí se refiere. Sin embargo, en la fórmula “a ellos” es posible que no sea ajeno al deseo de Cristo enviar a aquellos sacerdotes o “corpus sacerdotale” **un rayo más de luz mesiánica para hacerles ver que había surgido** un taumaturgo entre ellos en los días en que el cetro ya no estaba en manos de Judá (Gen 49:10), y curando enfermos de todo tipo, lo, que era **una señal de la obra del Mesías** (Is 5:35; 61:1; cf. Mt 11:5.6). Así la Ley venía a testimoniar la grandeza y obra de Cristo.

El leproso curado, sin embargo, comenzó a pregonar su curación, creando dificultades a Cristo para venir públicamente a las ciudades. Por lo que se retiraba a lugares desiertos, aunque esto también lo hacía **para darse a la “oración”** (Lc 5:15.16).

Curación del siervo del centurión, 8:5-13 (Lc 7:2.-10; cf. Jn 4:46-53).

⁵ Entrado en Cafarnaúm, se le acercó un centurión, suplicándole⁶ y diciéndole: Señor, mi siervo yace en casa paralítico, gravemente atormentado.⁷ El le dijo: Yo iré y le curaré.⁸ Y respondiendo el centurión, dijo: Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo: di sólo una palabra, y mi siervo será curado.⁹ Porque yo soy un subordinado, pero bajo mi tengo soldados y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace.¹⁰ Oyéndole Jesús, se maravilló, y dijo a los que le seguían: En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe. Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos,¹¹ mientras que los hijos del reino serán

arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes. ¹² **Y dijo Jesús al centurión: Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora quedó curado el siervo.**

Este milagro lo realiza Cristo después del sermón de la Montaña, en Cafarnaúm, donde tenía, desde hacía ya mucho tiempo, su domicilio (Mt 4:13).

Vivía allí un centurión ⁹, no judío (Lc 7:5), sino gentil, pero que admiraba la religión judía. “Ama a nuestro pueblo,” decían los de la ciudad, y prueba de ello es que les había levantado la sinagoga (Lc). Debía de estar a las órdenes de Herodes Antipas, que tenía un pequeño ejército compuesto de tropas mercenarias y extranjeras organizadas al modo romano ¹⁰. Este centurión tenía un esclavo al que amaba mucho. Estaba enfermo de “parálisis” y “próximo a la muerte” (Lc). En esta circunstancia llegó Cristo a Cafarnaúm y el centurión acudió a él con solicitud y urgencia.

Hay en este punto divergencias entre los evangelistas. Mientras Mateo (v.5-6) dice que el centurión “se le acercó” a Cristo, Lucas dirá que “envió algunos ancianos de los judíos rogándole que viniese para salvar a su siervo,” y, cerca ya de su casa, le envió, en una segunda embajada, “algunos amigos.” De estas divergencias no se puede concluir que sean sucesos distintos. El fondo y la trama son los mismos. San Agustín proponía como solución que lo que se hacía por medio de otros, se puede decir personalmente de aquel que los envía ¹¹; sin embargo, las palabras que Lucas pone en boca de estos amigos parecen pronunciadas directamente por él ¹². Es posible, como proponía San Juan Crisóstomo, que después que el centurión envió a los amigos, hubiese venido él mismo ¹³ o al ver llegar a Jesús saliese, fuertemente impresionado, a su encuentro y dijese entonces esas palabras tan personales y acusadoras de su fe y confianza en el poder de Cristo ¹⁴.

Sobre esta doble embajada, se estudia en Lc en su lugar correspondiente. Mt se distingue en este relato de Lc en que en Lc el centurión es “amigo” de los judíos. En Mt se omiten estos detalles. Acaso se deba a que Mtg se escribe en una época en la que el judaísmo se enfrentó abiertamente al cristianismo. Para otros al antifariseísmo judío de Mtg, o acaso debido a las “fuentes.”

Jesús, admirándose, dijo a los que le acompañaban: “En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe.”

¿En qué pudo consistir esta fe/confianza tan grande (τοσαύτην) del centurión? Los autores toman posiciones diversas. 1) ¿Acaso cree que Cristo no es un subordinado en el orden religioso, como el no lo es el orden temporal? 2) ¿Acaso imbuido por la mitología romana sospecha que pueda ser hijo de algún dios o un ser muy excepcional? 3) En que Cristo puede curar a “distancia” (B. Weiss); 4) en el impulso “irracional” de confianza en Cristo (A. Schlatter); 5) en el esperar ardientemente un milagro (Kijostermann); 6) en su comprensión de la palabra en el misterio de Cristo (Schniewind); 7) en una gran fe y confianza en el poder de Cristo, a causa de los milagros que hubiese visto u oído. Parecería lo más lógico. En cualquier caso, parece percibirse la polémica mateana, reconocido el valor histórico del hecho de Cristo, **contra el judaísmo hostil y la gentilidad dócil a la fe** ¹⁵.

Evocándose este contraste de fe entre Israel, pueblo elegido, y el centurión, hace Cristo la profecía **de la vocación universal de las gentes** — que Lucas pondrá en otro contexto (Lc 13:23-29) —, en el que no se refiere a todo Israel, sino a los “obradores de iniquidad” y de su ingreso **en el reino mesiánico y la reprobación de Israel culpable**: “Os digo, pues, que vendrán (gentiles) del Oriente y del Occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob

en el reino de los cielos. Mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes.” La felicidad mesiánica — que profetiza para los gentiles — se la describe con frecuencia, tanto en la Escritura (Is 25:6; Ap 19:9) como en los escritos apócrifos apocalípticos y rabínicos, bajo la imagen de un banquete ¹⁶. Para los judíos, que eran por excelencia los “hijos del reino” y que pensaban sentarse en este festín al lado de los patriarcas, mientras los gentiles, llenos de confusión, quedarían a la entrada, en las “tinieblas exteriores” ¹⁷, les profetiza la reprobación. Por su resistencia en recibir al Mesías son reprobados (Mt 22:2-7.21.37-45; Rom 11:11) ¹⁸, a las tinieblas de afuera, imagen tal vez de un festín nocturno cuya sala está llena de lámparas, mientras fuera sólo hay oscuridad. Allí habrá “llanto y crujir de dientes,” imagen que indica el castigo para expresar las injurias de los impíos contra los justos (Sal 35:16; 37:12, etc.) y lugar común en la literatura judía “escatológica” ¹⁹. En Mt frecuentemente se usa para hablar de la “escatología” final (Mt 13:42-50).

“Ve, hágase contigo según has creído. Y en aquella hora se curó el siervo” (Mt). El “como” (ως) del has creído, tiene el sentido causal de “porque.”

Curación de la suegra de Pedro, 8:14-15 (Mc. 1:29-31; Lc 4:38-39).

¹⁴ **Entrando Jesús en casa de Pedro, vio a la suegra de éste que yacía en el lecho con fiebre.** ¹⁵ **Le tocó la mano, y la fiebre la dejó, y ella, levantándose, se puso a servirles.**

Mt introduce la escena, según su frecuente método, diciendo sin más que Jesús, “entrando en casa de Pedro.” Fue en Cafarnaúm y en un sábado (Mc 1:21.29; Lc 4:31-38).

Pedro y su hermano Andrés eran de Betsaida (Jn 1:44). Acaso razones de comercio pesquero les hicieron cambiar de residencia.

Fue al salir de la sinagoga de los oficios del “sábado” (Mc-Lc). Estas reuniones solían ser antes del mediodía ²⁰; pero también había un servicio cultural al atardecer ²¹. Acaso se refiere el texto evangélico a la salida de la reunión sinagogal de la tarde, por vincular los tres sinópticos esta escena a la siguiente, a la que, “al ponerse el sol” (Lc), le traían los enfermos para que los curase, y que probablemente era en el mismo Cafarnaúm, pues se reunieron en la “puerta” de la ciudad (Mc 1:33).

La suegra de Pedro yacía “postrada” por la enfermedad. Sólo se describe que tenía una enfermedad febril. Lucas, acaso por sus aficiones “médicas,” lo matiza diciendo que tenía una “gran fiebre.” Es un término técnico de la medicina de entonces y usado probablemente en este sentido por Lc ²². En ciertas épocas del año estas fiebres son muy frecuentes en las riberas del lago Tiberíades ²³.

La curación fue instantánea. “La tocó por la mano” (Mt); en Mc la “tomó” de la mano; “mandó con gran energía a la fiebre (Lc) que la dejase” y “la levantó” (Mc); es decir, teniéndole sujeta la mano e imperando a la fiebre, al mismo tiempo la ayudó a incorporarse, y “la fiebre la dejó,” y se “levantó inmediatamente” (Lc-Mt).

Los gestos de Cristo en esta curación todos convergen a lo mismo — cogerla por la mano, imperar a la fiebre “con gran energía,” ayudarla a incorporarse —, a hacer plásticamente visible su dominio sobre la enfermedad y la conciencia clara de su poder.

En Mt se ve que se trae el texto para polemizar contra la incredulidad judía; en otro milagro semejante en Jn (4:46ss) se polemiza contra una “religiosidad gnóstica” que viene a buscar algo de Cristo en lugar de entregársele a El. Lo que se destaca abiertamente es la “autoridad” de Cristo aquí, como en toda esta parte del evangelio.

Y los tres sinópticos resaltan que, tan pronto como se sintió curada, se levantó y se puso a

“servirles” (Mc-Lc); lo que Mt centra en la persona bienhechora de Cristo: y “le servía.” No está relatado esto aquí sin especial intención; era gratitud y es apologética y tendencia de Mt a destacar a Cristo de los grupos. **Era la evidencia del milagro.** No solamente la dejó la fiebre, sino que se restableció también instantáneamente de su estado anterior de agotamiento en que deja una “gran fiebre,” como ya lo hacía notar San Jerónimo, máxime si era fiebre de días.

Como todo milagro de Cristo sobre una enfermedad, que en aquel ambiente se atribuía a **un espíritu del mal, poder demoníaco, también éste tiene, por lo mismo, un valor “escatológico”: el triunfo de Cristo sobre Satán y la llegada del reino.** Acaso el gesto de “levantarla” evocase en la catequesis primitiva **el triunfo pascual de Cristo.** El que resucitó (ἠγέρθη = Mt 28:6) venciendo la muerte, las enfermedades y miserias, era el que hacía “levantarse” (ἠγέρθη = Mt 8:15) a los pecadores y enfermos. A diferencia de la estructura literaria de la mayor parte de los milagros de Mt — nada de diálogo (Mt 8:2-4; 8:5-13; 9:18-30; 15:21-28; 20:29-34) —, “éste es un 'relato catequético' sobre el efecto de la redención operado simbólicamente por Jesús” (L.-Dufour, o.c., p.141) ²³.

Curación de muchos, 8:16-17 (Mc 1:32-34; Lc. 4:40-41).

¹⁶ Ya atardecido, le presentaron muchos endemoniados, y arrojaba con una palabra los espíritus, y a todos los que se sentían mal los curaba. 17 Para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, que dice: “El tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias.”

Es un clásico cuadro “sumario.” Mt lo trae *agrupado* aquí, Mc-Lc lo ponen antes del sermón de la Montaña. Fue ya “atardecido,” sea por referencia histórica o para indicar también el fin del reposo sabático, antes del cual no se podían transportar camillas de enfermos (Jer 17:21; Jn 5:9.10) ni incluso ser curados en sábado (Jn 9:13-16; Mt 12:10-14 par.).

Se destaca la curación de los “endemoniados,” pues indicaba ello el establecimiento del reino de Dios (Mt 12:8). Lc destacará que los curaba imponiendo a cada uno sus manos, lo que indica la potestad que tenía (Lc 4:40), con lo que se veía su poder. Aquí lo hace con su palabra para indicar éste ²⁴, en contraposición a las largas e inciertas fórmulas de los exorcismos judíos. “¿Qué *palabra* es esta que con *autoridad* y poder impera a los espíritus y salen?” (Lc 4:36). Mt se complace en destacar **el poder de la “palabra” de Cristo** (Mt 8:8). Así la palabra que proclama la nueva Ley (Mt 7:24.28) es la misma que cura.

Es interesante destacar que Mt, conforme a su tendencia a acentuar los efectos milagrosos, dice que le llevaron a “muchos” enfermos y que curó a “todos”; en Mc se dirá, con este tipo de fórmulas, que curó también a “muchos.”

Mt solo, siguiendo su método de confirmaciones proféticas, cita un texto de Isaías sobre el Mesías (Is 53:4): “Verdaderamente él llevó sobre sí nuestras enfermedades y nuestros dolores,” que pertenece al poema del “Siervo de Yahvé” (Is 52:13-35:1-12), y que presenta al Mesías no tanto echando sobre sí nuestras dolencias cuanto *quitándolas* de otros.

El interés de la citación — dice Lagrange — es precisamente que ella se puede aplicar literalmente a la situación en términos que contienen un pensamiento más profundo.” ²⁴ Cristo había llevado estos dolores para “expiarlos,” pues éste es el contexto en Isaías: “Ofreció su vida en sacrificio por el pecado” (Is 52:10), y “en sus llagas hemos sido curados” (Is 53:5). Si la restauración *total* del hombre caído sólo se dará cuando se encuentre en “la libertad de la gloria de los hijos de Dios” (Rom 8:21), esta restauración parcial también está incluida en el plan de Dios, **pero el poder de ejercerla lo tiene Cristo merecido por su muerte,** como dice Isaías.

Por eso Mt ve estas curaciones mesiánicas hechas por Cristo **vinculadas, de algún modo, al texto de Isaías.**

Condiciones de los seguidores de Jesús, 8:18-22. (Lc 9:57-62).

¹⁸ Viendo Jesús grandes muchedumbres en torno suyo, dispuso partir a la otra ribera. ¹⁹ Le salió al encuentro un escriba, que le dijo: Maestro, te seguiré adondequiera que vayas. ²⁰ Díjole Jesús: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza. ²¹ Otro discípulo le dijo: Señor, permíteme ir primero a sepultar a mi padre; ²² pero Jesús le respondió: Sígueme y deja a los muertos sepultar a sus muertos.

Esta perícopa la traen Mt-Lc, aunque éste añade un tercer caso por afinidad temática. El situarlos aquí juntos, siendo improbable la realización de ambos en un mismo momento, hace ser su agrupación artificial temática. Literariamente se puede justificar el poner aquí estos casos porque Cristo “abandona” la región de Cafarnaúm. Se ha visto en ello, además, un valor “tipológico.” Cristo parte a “la otra ribera,” donde estallará la tormenta en el mar, Cristo “parte” y éstos quieren “seguirle.” Así han de ser los “seguidores” de Cristo: **tener decisión y confianza en El hasta afrontar todo tipo de tormentas** ²⁵. El pasaje siguiente (v.19) comienza: “Cuando subió a la nave, le *siguieron sus discípulos.*” a la barca y a la tormenta. El verbo le “siguieron” (ήχολουθησαν) es término técnico que indica **el discipulado.**

Primer ofrecimiento a seguirle.

Al hacer el ofrecimiento un “escriba,” parece que esta escena es anterior a las grandes luchas judías contra Cristo, aunque supone **ya obra de apostolado de Cristo.** De este “escriba,” en realidad, no se dice que Cristo le rechace, sino que le pone la perspectiva ardua del apostolado: sólo tiene asegurado, en comparación con las raposas y aves, el incesante ir y venir **para anunciar la Buena Nueva.** El que el Hijo del hombre “no tenga dónde reclinar la cabeza” debe de referirse a esta vida de incesante **caminar apostólico** más que al no tener alguna morada para descansar, como en Nazaret y Cafarnaúm.

Es aquí donde por vez primera sale en los evangelios el título que se da Cristo de “Hijo del hombre.”

El Título de “Hijo del Hombre.”

Jesucristo frecuentemente lo utilizará para nombrarse. Este título sale 50 veces en los sinópticos. Y si se incluyen los lugares paralelos, se cuentan 76 ó 78 veces, ya que Mt 18:11 y Lc 9:56 son críticamente dudosos. En San Juan sale 12 veces. Esta expresión sólo aparece en los evangelios en boca de Cristo. Es El quien se designa con ella. Fuera de aquí, sólo San Esteban designa a Cristo con el título de “Hijo del hombre” ante el sanedrín (Act 7:55).

En el A.T. solamente se usa esta denominación en Ezequiel para llamar a una persona. Un ángel llama a Ezequiel “hijo de hombre” como a ser de otra especie (Ez 2:1.3.6.8; 1:2.34, etc.).

De suyo la simple expresión hebrea “hijo del hombre” sólo es sinónimo de hombre, sea bajo la forma *adam* o *enash*. Así aparece claramente en numerosos pasajes bíblicos (Gen 11:5; Job 25:6; Sal 8:5; Prov 8:31; Is 56:2; Ez 2:1; Dan 7:13, etc.).

Además, esta expresión no significa “hombre” sin más, sino que hay en ella un intento de

algo peculiar y solemne, ya que solamente se usa en poesía o en una prosa más escogida; de lo contrario, sólo se pone la palabra “hombre”²⁶.

¿Qué intenta Cristo al designarse con esta expresión? En boca de Cristo es usada siempre para denominarse a sí, pero no figura siempre con el mismo matiz. Los textos en que aparece usada por Cristo se pueden reducir a tres grupos.

1) Textos en los que es denominativo suyo (Lc 6:22; Mt 8:11 par.; 11:19 par.; 16:13 par.; Lc 12:8 par.; 9:58; Mc 8:31 par.).

2) Textos en los que se usa esta expresión para designar, calificativamente, al Mesías humilde, despreciado, y que irá a la muerte (Mt 17:22; 20:18 par.; 12:40; 17:12; 10:33.34; Mc 8:31ss par.; 9:30.31; Lc 9:12.44).

3) En otros textos se designa con esta expresión al Mesías en su aspecto glorioso y triunfal, o para destacar su potestad (Mc 14:61ss par.; 8:38 par.; Lc 18:8; 17:24.37; Mt 24:27.30; 19:28; cf. Lc 6:5 par.; 11:30; 19:10; Mt 9:6 par.; 13:37)²⁷.

La expresión, literariamente, está tomada de Daniel. El profeta refiere una visión en la que vio “venir en las nubes del cielo a un **como hijo de hombre, que se llegó al Anciano de días (Dios) y fue presentado a éste**. Fuele dado (al Hijo del hombre) el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio nunca desaparecerá” (Dan 7:13.14)²⁸.

Dos diferencias han de notarse entre el texto daniélico y su uso por Cristo. En Daniel, la expresión “Hijo del hombre” aparece sin artículos. La otra diferencia es que, en Daniel, el “Hijo del hombre” tiene un valor colectivo, mientras que Cristo lo usa en sentido personal.

Sin embargo, ya la antigua sinagoga había interpretado este pasaje, no con un valor colectivo “del pueblo de los santos,” sino “personalmente de sólo el Mesías.”²⁹

¿Cuál es el sentido de esta expresión en labios de Cristo?

En la antigüedad se vería preferentemente el sentido de humillación y sufrimiento del Mesías. Se usaría este título por Cristo para hacer ver que el mesianismo verdadero no era político ni ostentoso, sino de una naturaleza muy distinta de como lo habían interpretado o deformado los rabinos. Por su contenido es el mesianismo doliente del “Siervo de Yahvé.”

Modernos exegetas se fijan preferentemente para valorarlo en el pasaje de Daniel, que Cristo usa para presentar su “venida” en el “discurso escatológico” (Mt 24:30) y en su condena ante el sanedrín (Mt 26:64; Mc 14:62; Lc 22:69). Era su mesianismo triunfal y escatológico. Así, sin tomar el título oficial de Mesías, podría ir gradualmente llamando la atención y llevándola hacia ese misterioso personaje que Daniel describe “como un Hijo del hombre,” y, veladamente, identificándose con él.

Lagrange supone que Cristo toma este título, y no como mesiánico corriente, para hacer ver que su mesianismo no se identificaba con las creencias populares.

Este doble uso de este título en Cristo responde a una doble corriente en Israel. Generalmente se tenía del Mesías el simple concepto de un origen terreno. El mismo planteará a los fariseos un mesianismo trascendente (Mt 22:41-46 par.). Más tarde, por influjo de los apocalípticos, se admitió en algunos sectores el concepto de un Mesías trascendente. Y es a esta corriente a la que Cristo apunta, como interpretadora de este sentido trascendente en la interpretación, ya entonces “personal,” de la profecía daniélica del Hijo del hombre. Viene del cielo y tiene una trascendencia sobrehumana, divina²⁹.

Conforme a las categorías de significados con que este título aparece usado por Cristo, se ven en él dos intentos, según los casos: concentrar en sí, de un modo nuevo, el auténtico mesia-

nismo doliente del “Siervo de Yahvé” y el celestial y divino con que ya se interpretaba el misterioso “Hijo del hombre” en la profecía de Daniel ³⁰.

Segundo ofrecimiento a seguirle.

Ahora es un “discípulo” que ruega al Señor antes de seguirle totalmente, atender a sus padres. Pero Cristo le da la orden-invitación de “Sígueme.” ³⁰

No era esta invitación para incorporarlo a ser uno de los Doce. Era invitarle a seguirle más de cerca, y acaso más habitualmente, en sus correrías apostólicas, como le acompañaban sus discípulos en ocasiones (Jn 6:60; Lc 10:1).

Pero este discípulo, en lugar de seguir al punto la invitación del Maestro — el contraste de situaciones psicológicas aparece fuertemente acusado ante el ofrecimiento espontáneo que le hizo el escriba —, le suplicó un espacio de tiempo para cumplir un deber sagrado: “ir a sepultar a mi padre.”

La frase y el ruego no se refiere, manifiestamente, a que el padre de este discípulo acabase de morir o estuviese muy grave y le pidiese licencia para ir a cumplir sus deberes de piedad. Sería una coincidencia aquí increíble. Y más increíble aún el que Cristo le hubiese negado **lo que era un deber incluido en el mandamiento del Decálogo**: “Honra a tu padre y a tu madre” (Ex 20:12). Debe, pues, de tratarse de un discípulo que, antes de seguir a Cristo en su apostolado de una manera total y habitual, rogó que se le permitiese antes esperar a la muerte de su padre, para, despreocupado de estos deberes, entregarse entonces a esta misión. Pero esto era incierto, y **la llamada del Señor para acompañarle** en la “mies, que era mucha y los operarios pocos,” urgía. Y vino aquí la gran lección, que ya se presentía, en función del supremo amor a El sobre los padres (Lc 14:26): “Deja a los muertos sepultar a los muertos.” Los rabinos hablan metafóricamente de “vivos” y “muertos” como sinónimos de *justos e impíos*. Pero ciertamente **no es éste el sentido en que aquí habla Cristo**. Parece tratarse de un proverbio griego, que significaría que la vida humana, por ser mortal, no merece llamarse vida; es como una muerte. No es más que un contraste metafórico que se establece para hacer ver lo que significa esta obra de apostolado. Frente a la obra de apostolado que es la predicación del reino — la vida eterna —, **lo demás es como muerte**. Los que viven en el mundo despreocupados de esta vida eterna, están como muertos. Que ellos cuiden de sí mismos: que “los muertos entierren a los muertos.” Por eso, aquí los “muertos” citados primero, en el v.22, designan a todos los que no han encontrado la vida del Reino en Cristo (cf. Mt 7:13.14; cf. Lc 15:32; Mt 22:32; Ef 2:1; Col 2:13).

En el fondo no es otra cosa que una fuerte paradoja para expresar los derechos suyos — de Dios — sobre los mismos de los padres. Al estilo que expresa en otro lugar, que su amor ha de ser superior al de los padres, diciendo: “si alguno viene a mí y no *aborrece* a su padre, madre., no puede ser mi discípulo” (Lc 14:26). Por este procedimiento, Cristo evoca su trascendencia divina.

Calma una tempestad en el mar, 8:23-27 (Mc 4:35-40; Lc 8:22-25).

²³ Cuando hubo subido a la nave, le siguieron sus discípulos. ²⁴ Se produjo en el mar una agitación grande, tal que las olas cubrían la nave; pero él, entre tanto, dormía, ²⁵ y, acercándose, le despertaron, diciendo: Señor, sálvanos, que perecemos. ²⁶ El les dijo: ¿Por qué teméis, hombres de poca fe? Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar y sobrevino una gran calma. ²⁷ Los hombres se maravillaban y decían: ¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?

Con matices distintos narran este hecho los sinópticos. Sintetizado, como es su costumbre, Mateo; colorista, Marcos; intermedio, Lucas. Sin embargo, en todos reviste el carácter de impresionante.

Sucedió cronológicamente de inmediato a la curación de los endemoniados gerasenos (Mt y Lc). Marcos precisa que fue “en la tarde” del día en que Cristo tuvo la gran jornada de las parábolas (Mc 4:35; 4:1).

La descripción es tan realista como hábilmente “tipológica.” Estas tormentas del lago son tan rápidas como imponentes. Lc es el que usa el término preciso: “descendió” (κατέβη) un gran torbellino de viento sobre el lago. Situado éste a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo, el efecto es el de una caída imponente de masa de aire que pone en enorme agitación el lago³¹. Testigos presenciales describen estas tormentas como estando “cubiertos” por las olas los que iban en barca³², lo mismo que el peligro de zozobrar, al no poder achicar el agua³³. Esta tormenta evangélica fue muy grande. Mt va destacando una serie de datos que le valen su descripción “tipológica” de la grandeza de Cristo, que mira por sus “discípulos” que van en la barca. Lc “siguen” en la barca por su mandato (Mt 8:18); en el intervalo inserta hábilmente la doble escena del “discipulado.” En la barca tienen fuerte angustia ante la tormenta imponente, mientras Jesús “dormía.” Pero con El vendrá la calma y la calma de los “suyos.” Mc-Lc ponen a los discípulos despertando a Cristo; Mc, reflejando el estadio primitivo de la tradición, lo pone en forma demasiado espontánea (Mc 4:38). En Mt (v.25) es casi una oración, que acaso proceda en su redacción del uso litúrgico (Mt 14:30); Mc-Lc lo llaman “Maestro” (Rabí); Mt pone la expresión “**Señor**” (Κύριος), con la que lo confiesan dotado de poderes divinos (Mt 8:2-6; 9:28; 15:27; 17:15; 20:30), **término con el que la Iglesia primitiva, a la hora de la composición de los evangelios, confesaba la divinidad de Cristo.**

Los discípulos habían visto milagros; pero ante aquel espectáculo cósmico quedaron especialmente impresionados. Les faltó “confianza” en El, aún dormido. Es un aspecto de la gran lección, y que El les reprocha. El siempre vigila por los suyos. Mc-Lc acusan la “admiración” de los “discípulos.” Ellos lo conocían como taumaturgo y Mesías. Pero iba habiendo un *climax* en la revelación de su persona. Por eso, ellos preguntan “admirados” quién sea este al que obedecen los vientos y el mar embravecidos. En el A.T. era Dios el que dominaba el mar embravecido (Sal 88:10; Job 26:12; Is 51:10). La vía hacia su divinidad se va abriendo³⁴. Sólo Dios había “separado” las aguas (Gen 1:9; Ex 14:21ss) y “juntado” las aguas en el diluvio sobre la humanidad (Gen 7:10ss).

En Mt esta pregunta la hacen no los “discípulos,” sino los “hombres.” Es la repercusión que este hecho tuvo, por su divulgación, en las gentes. Y hasta se piensa que pueda ser eco de los debates de los predicadores cristianos de la primera mitad del siglo I con los “hombres” del mundo grecorromano. Probablemente es el intento central de Mt destacar esta falta de confianza en el Mesías.

La tradición cristiana vio, reiteradamente, en este milagro un “signo” de la historia de la Iglesia, zozobrada la barca de Pedro por las tempestades, mientras parece que Cristo, que va en ella, duerme³⁵; lo mismo que se le consideró también, por un análogo motivo, como tipo del alma cristiana atacada por las pasiones³⁶. Es muy probable que Mt refleje en ello — la “barca” — las primeras persecuciones de la Iglesia, en el triunfo asegurado de Cristo en ella.

Curación de dos endemoniados, 8:28-34 (Mc 5:1.-20; Lc 8:26-39).

²⁸ Llegado a la otra orilla, a la región de los gerasenos, le vinieron al encuentro, saliendo de los sepulcros, dos endemoniados, tan furiosos, que nadie podía pasar por

aquel camino.²⁹ Y le gritaron, diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí a destiempo para atormentarnos?³⁰ Había no lejos de allí una numerosa piara de puercos paciendo,³¹ y los demonios le rogaban, diciendo: Si has de echarnos, échanos a la piara de puercos.³² Les dijo: Id. Ellos salieron y se fueron a los puercos, y toda la piara se lanzó por un precipicio al mar, muriendo en las aguas.³³ Los porqueros huyeron, y, yendo a la ciudad, contaron lo que había pasado con los endemoniados.³⁴ Toda la ciudad salió al encuentro de Jesús, y, viéndole, le rogaron que se retirase de sus términos.

Mt es el que menos se extiende en este relato. Se estudia en Mc 5:1-20. Se destaca la grandeza de Cristo sobre los endemoniados, señal de que llegó su reino (Mt 12:28). Aquí sólo se destaca un aspecto. Mt pone que fueron *dos* posesos en lugar de uno, como trae Mc-Lc. La escena es la misma. Se propusieron varias soluciones.

Mt tiene una tendencia a pluralizar. Así, mientras Mc-Lc sólo presentan en escena un ciego que es curado por Cristo (Mc 10:46-52; Lc 18:39-43), Mt presenta la misma curación hecha en dos ciegos (Mt 9:23-31). También los ladrones que están crucificados con Cristo, según Mt, “blasfemaban” (Mt 27:44; cf. Mc 15:32), mientras que sólo uno era el que le ultrajaba (Mt 21:2 con Mc 11:2.4.5.7 y Lc 19:30.33.35). Probablemente sea ésta la solución.

Como matiz de esta solución se propone que Mt tiende a veces a *compensar* por otras omisiones. Sería, en este caso, la “compensación” de la omisión hecha por Mt de otra curación de un poseso que Mc relata (Mc 1:21-28; cf. Mt 20:30; cf. Mc 8:22-26)³⁷.

San Agustín, en su obra *De consensu Evangelistarum*, había propuesto otra solución: eran *dos* los endemoniados, que es lo que recoge Mt; pero Mc-Lc sólo señalan uno por ser el *más famoso* o el *más conocido* por algún motivo³⁸. A lo que podría añadirse la posibilidad de que, no matizándose en la escena la parte de uno o de otro, o por ser en casi todo análogas sus reacciones, quedaba perfectamente valorada la escena con sólo presentar a uno de ellos³⁹. A esto ha de tenerse en cuenta las “fuentes” y el intento esquemático y propio de Mt.

1 Pirgè Aboth V 1-6; Bonsirven, *Textes* n.33-35. — 2 Hobart, *The medical language of S. Luke* (1882) p.5. — 3 Schürer, *Geschichte der jüd. Volkes* II p.451; Edersheim, *The Life and Times of Jesús* (1901) p.494-495; Fillion, *Vida.*, vers. esp. (1942) II p.22-222. — 4 Sobre el tema bíblico de la lepra, cf. A. Macalister, art. “Leprosy,” en Has-Tings, *Dictionary of the Bible* III 95-99; *Dict. de la Bibl.* IV col 176-177. Sobre la doctrina de los judíos sobre la lepra y los leprosos, Strack-B., *Kommentar.* IV p.741-763. — 5 Bonsirven, *Textes* n.2435.2438. — 6 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* vers. ital. (1932) I p.209-210. — 7 Strack-B., *Kommentar.* I p.78; cf. Mt 26:39. — 8 Edersheim, *Life and Times of Jesús* (1901) I p.493. — 9 Sobre el “secreto mesiánico,” cf. *Introduction al evangelio de Mc. Biblia comentada 5a* — 9 Sobre la constitución del ejército romano, cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. graec. et rom.*, palabra “Centurión”; *Dict. Bibl.* I col.994-997. — 10 Josefo, *Antiq.* XVII 8:3. — 11 *De cons. evang.* II 20-49: ML 34:1100. — 12 Lagrange, *Evang. s. St. Lúe* (1927) p.207. — 13 S. Crisóstomo, *Hom. in Matth.* XXV: MG 57:336; J. Manson, *De sanatione pueri Centuñonis (Mt 8:5-13)*: *Collectanea Mechlin.* (1959) p.633-636; S. H. Hooke, *Jesús and the Centurión: Matthew VIII, 5-10*, en *The Exposit. Tim.* (1957) p.79-80. — 14 Para la valoración complementaria, cf. *Comentario a Lc 7:1-10*. — 15 Holzmeister: VD (1937) 27-30; S. Mariner, *Sub potestate constitutus*: Hel-mántica (1956) 391-399; G. Zuntz, *The Centurión of Capernaum and his Autoñty*; ED. Schweizer, *Die Heilung des Königlichen*: *Evang. Theol.* (1951) 2 p.64-71; E. Haen-Chen, *Faith and miracle*: *Stud. Evang.* (1959) p.495ss. — 16 *Libro de Henoc* LXII 30; *Apoc. de Baruk* XXXIX 4; Strack-B., *Kommentar.* IV p.1154. — 17 Strack-B., *Kommentar.* I p.476ss. — 18 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crit. a Mt 8:12. — 19 *Salmos de Salomón* XIV 6; XV 11; *Libro de Henoc* LXII 14; *Apoc. de Baruk* XXIX 4; Talmud: *Aboth* III 20; VOLZ, *Jüdische Escatologie* p.31. — 20 Eusebio, *Praep. evang.* VIII 7:13. — 21 *Megilla* 3:6; 4:1. — 22 Hobart, *The medical language of St. Luke* (1882) p.3s. — 23 Thomson, *The Land of the Book* (1876) p.238. — 23 P. Lamarche, La guérison de la belle mere de Fierre et le genre littéraire des évangües: *Nouv. Rev. Théol.* (1965) 515-517; L. Dufour, La guérison de la belle mere de Fierre: *Études d'Évangile* (1965) 125-147. — 24 Feuillet, *L'exousia*” de Fih de VHomme: *Rev. Se. Relig.* (1954) 161-181.¹ *Evang. s. Sí. Matth.* (1927) p.169. — 25 G. Bornkamm-H. J. Helo, *überlieferung und Auslegung in Matthaus-Evangelium* (1960) p.48-53 y 125-189. — 26 Fiebig, *Der Menschensohn* (1901). — 27 Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.478-479. — 28 Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A.T.* (1935) p.481-490; Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique: *Rev. Bib.* (1953) p. 170-202.321-346. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.483. — 29 benoit, *La divinité de Jesús dans les evangiles synoptiques*: Lumifere et Vie (1953) 65-71. — 30 Bauer, *Gñechisch-deutsches Wörterbuch zu N.T.* (1937) col!385-1386; Till-Mann, *Der Menschensohn* (1907); Roslaniec, *Sensus genuinus et plenus locutionis* “Films hominis” (1920); Dleckmann: VD (1928); Lemonnier, *Theologie du N.T.* (1928) p.65-73; Dupont, *Le Fils de l'homme* (1924); Robert-Feuillet, *Int. a la Bib.* II p.790-795; Dalman, *Die Worte Jesu* p.191-219. — 30 Cerfaux, *Eph. Theol. Lov.* (1935) 326-328; Vaccari, VD (1938) 308-312. — 31 Willam, *La vida de Jesús*, vers. esp. (1940) p.254-256. — 32 Ehrhardt, *Lass die Toten ihre begraben*: *Studia Theol.* (1952) 128-164; Buzy *Evang. s. Sí. Matth.* (1946) p.109. — 33 Dortet, *La Syrie d'aujourd'hui* p.502-503. —

34 J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salvatart*: VD (1957) 89-96; Fonck: VD (1923) 321-328. — Cf. *Comentario a Mc 5:1-10* — 35 Tertuliano, *De bapt.* 12: ML 1:1321; K. Goldammer, *Navis Ecclesiae*: Zeits. Neut. Wissen. — 36 san agustín, ML 38:424. — 37 J. Alonso Díaz, *La calma de la tormenta según el evangelio de Mt.*: Cult. Bibl. (1963) p. 149-157; *Evangelio y evangelistas* (1966) p.83. — 38 De cansen, evang. II 56. — 39 J. Smith, *De daemoniaciis in historia evangélica* (1913) p.359-363.

Capítulo 9.

Curación de un parálítico, 9:1-8 (Mc 2:1-12; Lc. 5:17-26).

¹ Subieron a una barca, hizo la travesía y vino a su ciudad. ² Le presentaron a un parálítico acostado en su lecho, y, viendo Jesús la fe de aquellos hombres, dijo al parálítico: Confía, hijo; tus pecados te son perdonados. ³ Algunos escribas dijeron dentro de sí: Este blasfema. ⁴ Jesús, conociendo sus pensamientos, les dijo: ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? ⁵ ¿Qué es más fácil: decir tus pecados te son perdonados o decir levántate y anda? ⁶ Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra de perdonar los pecados, dijo al parálítico: Levántate, toma tu lecho y vete a casa. ⁷ El, levantándose, fuese a su casa. ⁸ Viendo esto, las muchedumbres quedaron ensimismadas de miedo y glorificaban a Dios de haber dado tal poder a los hombres.

Este episodio es relatado por los tres sinópticos, aunque en contextos distintos, por lo que no es fácil situarlo en el suyo propio.

Cristo volvió a su ciudad — Cafarnaúm (Mt 4:13; Mc 2:1) — después del milagro de los endemoniados gerasenos. Y días después de su llegada (Mc) realiza este milagro con ocasión de la presencia de unos “escribas” o maestros de la Ley, y de fariseos (Lc). Había tantos para escucharle en la habitación interior en que Cristo estaba, que no cabían ni junto a la puerta. Los escribas o doctores de la Ley eran cultivadores oficiales de libros sagrados y pertenecían preferentemente a la secta de los fariseos ², los celosos materialistas de la Ley.

Mientras Cristo hablaba le trajeron un enfermo en una camilla (επί κλίνης) entre cuatro hombres (Mc). Era “paralítico.” Querían abrirse paso por entre la gente (Mc-Lc) para “colocarlo delante de El” (Lc). Pero como “no podían llegar hasta El” (Mc), lo subieron al tejado para bajarlo por el techo. Esto era posible, porque las casas tenían una terraza de vigas y cubiertas de travesaños de madera y ramajes recubiertas de arcilla o tierra prensada: una especie de construcción de adobe ³. Además, una escalera exterior subía directamente al terrado. El término que usa Mc para esto (ἐξορύξαντες) significa literalmente excavar, descortezar. Lc lo describe al modo occidental y dice que lo bajan por entre las “tejas” (δια των χεράμων). Una vez arriba “descubrieron el techo por donde él estaba” (Mc).

Josefo cuenta un caso en que se descubrió el techo en las casas para buscar y capturar enemigos ⁴. Y con cuerdas o una pequeña camilla, como se cuenta en casos análogos ⁵, “pusieron la camilla en medio, delante de Jesús” (Lc).

Al ver Jesús “la fe de ellos” — ¿de los que lo llevaban, de él, de ambos? — dice al parálítico: “Confía, hijo; tus pecados te están perdonados.” Esta actitud de Cristo que comienza perdonándole los pecados tiene un valor especial.

En aquel ambiente existía la creencia (Jn 9:2) de que la enfermedad era castigo de pecados. Rabí Ammí decía sobre el 300 (d.C.): “No hay muerte sin pecado ni dolor sin ofensa.” Y rabí Alexandrai, en el 270: “El enfermo no se libra de su enfermedad hasta que le hayan perdonado (por Dios) todos sus pecados, porque El es quien perdona todas las iniquidades.” Y en el

Talmud se llega a decir: “Al haber perdón, al punto se cura.”⁶

Algunos escribas, ante este hecho, basado tan sólo en la fe del que lo decía, murmuraban en su interior: “Este blasfema” (Mt), porque “¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?” (Lc), “sino uno, Dios” (Mc), explicación para sus lectores gentiles. Y Cristo aquí aparece perdonando los pecados en su nombre, con autoridad propia. Ni al mismo Mesías en la mentalidad rabínica, atribuyeron jamás el poder de perdonar los pecados⁷. Lo mismo que en la literatura extrabíblica, donde aparece, en libros apócrifos, con el poder de juzgar, pero no con éste⁸. En el A.T. este poder es una prerrogativa exclusivamente divina (Ex 34:6ss; Is 43:25; 44:22; etc.). Dios ofendido es quien únicamente podría perdonar su ofensa. Y, porque Cristo usurpa estos poderes de Dios, “blasfema” (cf. 2 Re 12:13).

Cristo, “que los conoció en su espíritu,” admite la interpretación que ellos censuran. Esta normal penetración de los corazones es un atributo de Dios (Jer 17:9-10; Act 1:24, etc.). Los rabinos habían deducido por un texto de Isaías (11:2ss) que la penetración del pensamiento le sería comunicada al Mesías⁹ sólo para el recto juzgar, **aunque el perdón de los pecados era don de los días mesiánicos** (Jer 31:34; Ez 36:25). Por ello les pregunta: “¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones?”; ¿qué es más fácil, perdonar los pecados o curar milagrosamente a un paralítico? Ambas cosas están en la misma línea de poder sobrenatural. “Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados,” dijo al paralítico: “Yo te digo (a ti): Levántate, toma tu camilla y marcha a tu casa.” Lo que él, al punto hizo. “Todos los que vieron esto se maravillaban y glorificaban a Dios” (Lc), porque “jamás hemos visto tal cosa,” decían. Habían visto milagros, pero no para acreditar el poder de perdonar los pecados.

La repercusión de este milagro fue grande. “Las muchedumbres,” es decir, aun los que no lo habían presenciado, quedaron “temerosamente” **impresionados y alabando a Dios**, que dio “tal poder a los hombres,” expresión esta última que pudiera revestir diversos matices: el poder de hacer milagros ¿a los apóstoles? (Mt 10:8), ¿para perdonar en la confesión los pecados? “El poder de perdonar los pecados pertenece propiamente a Jesús; los ministros de la Iglesia no lo ejercen **sino en su nombre**. Puede ser que Mateo haya pensado en estos últimos al recordar esta frase.”¹⁰

En este pasaje hay dos temas: una curación y el poder de perdonar los pecados. ¿Son sincrónicamente primitivos? Varios autores (Bultmann, etc.) lo discuten. El hecho declarativo del poder de perdonar los pecados el Hijo del hombre es muy probable que sea primitivo, pues aparece su ejercicio en otro pasaje (Lc 7:36-50; Mt 16:19; 18:18), y no habría inconveniente en que perteneciese a la trama primitiva de este pasaje, “de innegable unidad” (Bonnard), aunque retocado y explicitado, en su redacción, acaso en función de discusiones de la Iglesia primitiva, polémica judeo-cristiana, sobre el perdón de los pecados. En todo caso, el texto, en su redacción, tiene un marcado y definitivo valor apologético, lo mismo que en su estadio histórico, en cuyo medio ambiente, por necesidad, había de interpretarse el perdón de los pecados como atributo divino en el que así obraba¹⁰.

Si Mt esquematiza la primera parte, por ir a su enfoque teológico, destaca, en cambio, el aspecto del perdón de los pecados. Seguramente que en el estadio actual tiene esta escena una redacción reflexionada, lo que no excluye su histórico valor documental. La tesis de que fuese una invención tardía, con la que la Iglesia haya querido remontar a Cristo su *derecho* de perdonar, sacramentalmente, los pecados, aparte que se ve que es gratuita — ni a la Iglesia se le hubiere ocurrido este “invento” de no ser verdad (cf. Jn 20:22ss) —, ha sido ya frecuentemente refutada (K. L. Schmidt). Y de la unidad primitiva del pasaje, se podría defender igual a través de su estructura la tesis contraria: “que el relato del milagro fuese una añadidura tardía destinada a sos-

tener la palabra del perdón” (Bonnard, o.c.). Esto es en Mt la garantía de la “confesión” sacramental en su Iglesia. ¿Acaso la contestaba algún sector judío?

Otro aspecto es el conjugar en los sinópticos **el aspecto del perdón de los pecados por Cristo y por los seres humanos**. Estos lo tienen por *delegación* (v.8). Pero, ¿en qué sentido se dice que lo tiene Cristo? ¿Es que se dice que Cristo, hombre, lo tiene “a pari,” por sola delegación, como los sacerdotes? **Sólo Dios puede perdonar los pecados por sí mismo, y los seres humanos por su delegación**. Pero en este triple pasaje sinóptico no se hace esta distinción. Ni en la hora histórica de Cristo, ni en la hora de la redacción evangélica. **Sólo se proclama que Cristo perdona y que sólo Dios puede perdonar**. A la hora de la redacción evangélica, el Κύριος confesaba al Dios-Hombre. Tenía el poder como Dios y lo ejercía como tal: **el Hijo de Dios encarnado no necesitaba entonces matices cristológicos ni conciliares ni teológicos. El verdadero Hijo de Dios perdonaba los pecados que sólo Dios — El — puede perdonar**.

Vocación de Mateo y banquete con “pecadores.”

9:9-13 (Mc 2:13-17; Lc 5:27-32).

⁹ Pasando Jesús de allí, vio a un hombre sentado al telonio, de nombre Mateo, y le dijo: Sigúeme. Y él, levantándose, le siguió. ¹⁰ Estando, pues, Jesús sentado a la mesa en la casa de aquél, vinieron muchos publicanos y pecadores a sentarse con Jesús y sus discípulos. ¹¹ Viendo esto, los fariseos decían a los discípulos: ¿Por qué vuestro Maestro come con publicanos y pecadores? ¹² El, que los oyó, dijo: No tienen los sanos necesidad de médico, sino los enfermos. ¹³ Id y aprended qué significa “Prefiero la misericordia al sacrificio.” Porque no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.

Después de la curación del paralítico, Jesús se fue “camino del mar,” donde solía predicar a las gentes. Y, al pasar, encontró a Mateo sentado en su puesto de alcabalero. Marcos y Lucas le llaman Leví, hijo de Alfeo.

En la antigüedad algunos autores sostuvieron que Mateo y Leví eran dos personas distintas. Heracleón pensó que fue Leví el apóstol y no Mateo 11. Y también Orígenes pensó que eran distintos, para probar, contra Celso, que Cristo no tuvo publicanos entre sus apóstoles ¹².

Era normal tener en aquella época no sólo dos nombres, uno hebreo y otro griego, sino dos nombres hebreos o arameos, como José-Caifas, sumo sacerdote. Si Lucas y Marcos lo llaman Leví, tal vez sea por el sentido odioso que este cargo de alcabalero tenía. Así piensa San Jerónimo ¹³. Mateo, sin embargo, por humildad, a sí mismo se aplica el de “Mateo el publicano” (Mt 10:3). La escena sucede en Cafarnaúm. Por eso no está a las órdenes de Roma sino de Herodes Antipas. “Publicano” en latín corresponde al nombre de “publicanum,” de “publicum,” el tesoro o erario público; en griego τελώνης, de τέλος (impuesto) y ονέομοκ (adquirir, comprar).

Cafarnaúm era un buen puesto aduanero. Personas o sociedades pagaban, anticipadamente, al fisco un impuesto global en tasas. El fisco romano delegaba en estos contratistas el poder cobrar impuestos públicos. A veces la autoridad fijaba tasas que podían cobrar los “publicanos.” Así se ve en la inscripción de Palmira de 137 d.C., pero también se dice que, en tiempos anteriores, los derechos de arriendo no eran tan firmes ni precisos ¹⁴. Para asegurar su anticipada contribución al fisco y cubrir sus riesgos, fijaban ellos, en ocasiones, diversas tasas al público. Y, como delegados de su autoridad, se prestaba su contrata a grandes abusos (Lc 3:12.13). Estos impuestos podían ser de diversas especies: paso de puentes y barcas; consumo por la entrada de mercancías; por ciertos artículos de comercio: vestidos, perlas, esclavos ¹⁵. En la estimación po-

pular eran tenidos en desprecio estos alcabaleros aun en el mundo helenístico. “Todos los publicanos eran unos ladrones,” dice Luciano ¹⁶. Para los judíos había, además, otros motivos de desprecio. Y eran su trato habitual con los gentiles, que les hacía ser transgresores de las disposiciones “legales” rabínicas, por lo que eran “gentes impuras”; y el considerarles traidores al pueblo de Dios y cofautores con los romanos. En el Talmud eran tenidos como ladrones y criminales y se les veta el que puedan ser testigos válidos en los tribunales ¹⁷.

Mateo pertenecía a este mundo de gentes. Estaba sentado en su telonio cuando pasaba Jesús. **“Sígueme,” le dijo Cristo.** Y, al punto, le “siguió” definitivamente. Tanto quiere destacar Mateo **la eficacia de las palabras de Cristo, que** encuadra este episodio entre sus milagros.

Cristo en un Banquete de “Pecadores” (v.10-13).

Los evangelistas no precisan el tiempo que pasó entre esta vocación y un festín que Mt ofreció a Cristo, aunque los tres sinópticos unen estas dos escenas.

Mt, acaso, como homenaje de gratitud a Cristo y acaso como despedida de sus compañeros o subordinados, ofreció un banquete en su casa. Asistieron a este banquete junto con sus discípulos, “muchos publicanos y pecadores.”

Los invitados eran, en frase de Lc, “gran número de publicanos y *otros*” (Lc); pero Mt-Mc lo precisan así: “muchos publicanos y *pecadores*.” Acaso Lc omite “pecadores” por razón del público étnico-cristiano al que iba destinado su evangelio.

La expresión de Mt-Mc “pecadores” no se refiere, en la época de Cristo y desde el punto de vista de los fariseos, a los que quebrantaban la ley moral ni la ley judía (*Thorah*), “sino al que no se somete a la *interpretación* que de (la Ley) dan los fariseos.” ¹⁸ A estos “pecadores” se les acusaba de traer sobre el pueblo todos los males ¹⁹. Hasta a veces los mismos cristianos procedentes del judaísmo tenían ciertos reparos en sentarse a la mesa con cristianos procedentes de la gentilidad (Act 11:13; Gal 2:12).

Este asistir Cristo con “publicanos y pecadores” a un banquete levantó en los fariseos y escribas una fuerte censura. “Como la comida es un acto de sociedad, solamente se celebra entre los que se tienen por amigos. Así se comprende que los fariseos echaran en cara a Jesús en especial que comiera con publicanos y pecadores. Si no hubiera hecho más que saludarlos o hablarles, pase; ¡comer con ellos era demasiado!” ²⁰ Era aquello, como dice irónicamente San Jerónimo, “un verdadero festín de pecadores.” ²¹

El momento de esta interpelación de los fariseos a los discípulos, naturalmente, no es en el momento del banquete. Pues ni ellos asistían a comer con “pecadores,” conforme a la prohibición que ellos mismos se hicieron, ni se hubiesen atrevido a hacer esta protesta allí mismo.

Fue poco después cuando se presentó la oportunidad, acaso muy probablemente buscada por ellos, para atacar directamente a Cristo. La pregunta que hacen es insidia y censura. Mt y Mc ponen la censura dirigida abiertamente a Cristo: “¿Por qué come vuestro Maestro con los publicanos y pecadores?” Lucas lo engloba en la censura a todos: “¿Por qué coméis y bebéis con los publicanos y los pecadores?” El procedimiento de Mt es análogo al caso del centurión, en el que abrevia, en lugar de dar el relato completo como fue (Mt 8:5ss; Lc 7,1ss).

Si Cristo, según los fariseos, iba a la intimidad de un banquete con “publicanos y pecadores,” quebrantaba las prescripciones “legales” que los rabinos habían hecho sobre esto, y era ello no tener celo de la Ley. Y el que así trataba con pecadores, ¿sería él justo? Este era el ataque intentado y la censura insidiosa que dejaban flotando sobre Él. Es el procedimiento de insidias y sospechas que los fariseos hicieron en diversas ocasiones sobre Cristo.

La respuesta de Cristo no es directamente a los fariseos, aunque, en el fondo, a ellos va

dirigida. Es la respuesta que da cuando los “discípulos” le hacen llegar la crítica de los fariseos.

La respuesta de Cristo es tan contundente como finamente irónica, a causa del fariseísmo al que alude. “No tienen necesidad de médico los sanos, sino los que están mal.” **Era la justificación de su conducta.** Si el médico no repara en el contagio para ir a visitar a los enfermos corporales, mucho menos había de repararse en traspasar unas fronteras artificiosas, creadas la mayoría de las veces **por la seca vida religiosa del fariseísmo.** El que venía a salvar, que era curar las almas, tenía que ir a donde estaba el mismo mal para curarlo.

Esta conducta de Cristo, aparte de ser la misericordia volcada en caridad, era la pedagogía lógica. ¿Cómo atraería el fariseísmo a los “publicanos y pecadores”? Estos, sin convicción o preparación en la Ley, ¿cómo cambiarían de conducta, si nadie se acercaba a ellos para enseñársela y para estimularlos? El fariseísmo era, como *actitud*, soberbia, inhumana y antipedagógica.

Sólo Mateo intercala aquí unas palabras del profeta Oseas en las que Dios proclama, por el profeta, que prefiere la misericordia al sacrificio (Os 6:6). Este v. falta en Mc-Lc.

Esta frase de Oseas es repetida más veces en el N. T. (Mt 12:7). Era ella una buena crítica profética contra el “materialismo” farisaico. El sacrificio valía por el espíritu que llevaba, no por la materialidad del rito. Y el fariseo era “sepulcro blanqueado.” Y Cristo, como médico de almas, les hace ver con el profeta **que su obra es obra de misericordia espiritual.** El “id y aprended,” “id y ved,” son fórmulas usuales rabínicas para terminar discusiones.

La tercera sentencia va a resultar una ironía contra los fariseos. El vino a llamar a todos a su reino. Además, si se pensase en falsos “justos,” la estructura de la frase no puede tener este sentido, pues resulta en oposición con el “paralelismo” de la anterior, ya que, como médico, vino a buscar a los “enfermos” (aquí = pecadores) y “no a los sanos” (aquí = falsos justos). Esto hace ver que la frase pertenece a otro contexto histórico y que se inserta aquí por una cierta relación con el tema que se trata. Aunque resulta aquí ironía contra los fariseos, que se tenían a sí mismos por “justos” (Lc 18:9) ²².

El v. 13 podía tener una especial evocación en la Iglesia primitiva, en la que se practicaba la penitencia con los pecadores, por lo que era grandemente atacada ²².

Discusión sobre el ayuno, 9:14-17 (Mc 2:18-22; Lc 5:33-39).

¹⁴ **Entonces le llegaron a él los discípulos de Juan, diciendo: ¿Cómo es que, ayunando nosotros y los discípulos de los fariseos, tus discípulos no ayunan?** ¹⁵ **Y Jesús les contestó: ¿Por ventura pueden los compañeros del esposo llorar mientras está el esposo con ellos? Pero vendrán días en que les será arrebatado el esposo, y entonces ayunarán.** ¹⁶ **Nadie echa una pieza de paño no abatanado a un vestido viejo, porque el remiendo se lleva algo del vestido y el roto se hará mayor.** ¹⁷ **Ni se echa el vino nuevo en cueros viejos; de otro modo, se romperían los cueros, el vino se derramaría y los cueros se perderían; sino que se echa el vino nuevo en cueros nuevos, y así el uno y el otro se preservan.**

Los discípulos tanto del Bautista como de los fariseos “ayunan frecuentemente” (Lc). Pero, en cambio, los discípulos de Cristo “no ayunan.” La pregunta no se refiere, de seguro, a los ayunos oficiales del judaísmo; v.gr., el gran ayuno del día de Kippur, preceptuado en la Ley (Lev 16:29) y llamado por excelencia el ayuno (Act 27:9). Pero los fariseos habían establecido especialmente dos días de ayuno en la semana — lunes y jueves —, porque, según su tradición, Moisés había subido al Sinaí un jueves y bajado un lunes ²³ según nuestra nomenclatura.

La pregunta que le hacen los discípulos del Bautista (Mt) es ésta: ¿Por qué ayunan fre-

cuentemente los fariseos y nosotros, y tus discípulos no ayunan?

La respuesta de Cristo se presenta doble en los tres evangelistas:

- 1) No pueden ayunar porque están con el Esposo.
- 2) a) No se une un vestido nuevo con otro viejo.
- b) No se puede echar vino nuevo en odres viejos.

La respuesta de Cristo, sintetizada en este esquema, es de una gran portada teológica.

1) Sus discípulos no ayunaban ahora porque se encuentran en presencia “del Esposo.” La imagen está tomada del ambiente palestino.

En las bodas palestinas se citan los “hijos del esposo,” lo que corresponde al hebreo *bene hahuppah*, literariamente “hijos de la cámara nupcial.” En hebreo la relación de una cosa con otra se la suele expresar por el antropomorfismo “hijo” (*ben*). Así, esta frase se refiere a los que tienen alguna relación con la boda. La *Mishna* dice que los *bene huppah* son todos los invitados²⁴. Acaso se llamase preferentemente “hijos de la cámara nupcial” a un grupo especial de convidados o amigos más íntimos (Jue 14:11.12), que tuviesen por misión mantener la alegría en aquellos actos (1 Mac 9:39). Pero éstos son distintos de los “amigos del esposo” (*shoshbinim* o “paraninfos”), que eran sólo dos, al menos en Judea; eran los más íntimos amigos del esposo; servían de intermediarios de los cónyuges antes de la boda y atendían a todo en la fiesta²⁵.

Cristo toma la imagen de un festín de bodas. Los “hijos del esposo,” sus invitados, preferentemente sus íntimos, no pueden entristecerse. Es la hora de la fiesta. El Talmud recomienda a los invitados en un banquete de bodas, como un deber, el saber comportarse allí, tener una alegre expansión festiva, y les dispensa incluso a este propósito de diversas obligaciones “legales”²⁵. Por eso, mientras los discípulos están en esta fiesta — y la boda es símbolo bíblico del establecimiento del reino y de la salvación (Ap 19:7.9, etc.) —, estos invitados predilectos a la misma no pueden “entristecerse” (Mt), es decir, “ayunar” (Mc-Lc), puesto que el ayuno es señal de penitencia y de luto. Precisamente el *substratum* hebreo *hith'anoth* significa a la vez entristecerse y ayunar.

Pero vendrán días en que el “Esposo” será “quitado” (*ἀπαρθτ*). El Esposo, Cristo, toma ahora un carácter no sólo de comparación, **sino de identificación**. Anuncia su muerte. Es la profecía **de su muerte mesiánica**. Los autores notan la importante coincidencia filológica de esta expresión de los sinópticos con lo que se dice del Mesías paciente en el poema del “Siervo de Yahvé” (Is 53:8), en donde se dice que “fue *arrebata*do por un juicio inicuo. de la tierra de los vivientes.”

Cuando termine la fiesta de estos desposorios mesiánicos temporales, que será breve, como lo sugiere su comparación con un banquete de bodas, entonces será la hora de sus ayunos y tristezas. Cuál sea la razón última de que los apóstoles no ayunen, sin estar obligados a ello, no se dice. Acaso Cristo quiere eludir la respuesta a una cuestión basada en exigencias farisaicas.

Posiblemente el pasaje tuviese un interés especial en la Iglesia primitiva para justificar los ayunos de supererogación.

2) La segunda respuesta de Cristo, que se expresa con dos imágenes sinónimas, acaso procedentes de otros contextos y usadas aquí por una cierta relación con lo anterior, no es una ilustración parabólica de lo enunciado; es una nueva enseñanza. Se hace ver, desde otro punto de vista, el porqué de esta actitud de Cristo ante el caso concreto del no ayuno temporal de sus discípulos. Es una cuestión de principio, **es el nuevo espíritu evangélico frente a la conducta y espíritu farisaico**. Principio que los apóstoles lo irán gradualmente aplicando y que lo expresa

con las dos imágenes del paño viejo y nuevo, y el vino nuevo y los odres viejos. Lo viejo se rompe con lo nuevo, tomado como molde intangible. **El nuevo espíritu del Evangelio y la plenitud de su contenido rompe, no le valen los viejos moldes de la Ley, y más aún del fariseísmo.** Bien se ve lo que dieron que hacer a este propósito en la Iglesia primitiva los “judaizantes.” El N. T., el fruto, que es la expansión plena de la simiente, no cabe en la vieja forma de ésta, el A.T. ²⁶. Lucas añade una nueva sentencia, procedente de otro contexto, y que debe de ser usada aquí en un sentido muy distinto del primitivo (cf. *Comentario a Lc 5:39*).

Curación de la hemorroísa y resurrección de una niña, 9:18-26 (Mc 5:21-43; Lc 8:40-56).

Cf. Comentario a Mc 5:21-43.

¹⁸ **Mientras les hablaba, llegó un jefe, y, acercándosele, se postró ante El, diciendo: Mi hija acaba de morir; pero ven, pon tu mano sobre ella y vivirá.** ¹⁹ **Y, levantándose Jesús, le siguió con sus discípulos.** ²⁰ **Entonces una mujer que padecía flujo de sangre hacía doce años, se le acercó por detrás y le tocó la orla del vestido,** ²¹ **diciendo para sí misma: Con sólo que toque su vestido seré sana.** ²² **Jesús se volvió y, viéndola, dijo: Hija, ten confianza; tu fe te ha sanado. Y quedó sana la mujer en aquel momento.** ²³ **Cuando llegó Jesús a la casa del jefe, viendo a los flautistas y a la muchedumbre de plañideras,** ²⁴ **dijo: Retiraos, que la niña no está muerta: duerme. Y se reían de El.** ²⁵ **Una vez que la muchedumbre fue echada fuera, entró, tomó de la mano a la niña y ésta se levantó.** ²⁶ **La nueva se divulgó por toda aquella tierra.**

La exposición y valoración de este doble milagro “implicado” se hace en el *Comentario a Mc 5:21-43*. No podían faltar estos dos milagros, que dejaron honda huella en la catequesis primitiva, y que son de gran importancia: la resurrección de la niña lo destaca con poderes divinos; el segundo, hecho casi por *sorpresa*, lo presenta como una fuente inexhausta de misericordia y poder ²⁶. Mt pone que Cristo ante esta noticia “se levantó” (εγερθείς), lo que Bonnard interpreta de que aún estaba en el banquete antes citado. No se sigue. Puede ser la transición literaria.

Curación de dos ciegos, 9:27-31.

²⁷ **Partido Jesús de allí, le seguían dos ciegos dando voces y diciendo: Ten piedad de nosotros, Hijo de David.** ²⁸ **Entrando en casa, se le acercaron los ciegos, y les dijo Jesús: ¿Creéis que puedo yo hacer esto? Respondieronle: Sí, Señor.** ²⁹ **Entonces tocó sus ojos, diciendo: Hágase en vosotros según vuestra fe.** ³⁰ **Y se abrieron sus ojos. Con tono severo les advirtió: Mirad que nadie lo sepa;** ³¹ **pero ellos, una vez fuera, divulgaron la cosa por toda aquella tierra.**

El relato de este milagro es objeto de diversas apreciaciones. Probablemente se trata de un “duplicado” del mismo que cita Mt en 20:29-34, *adelantado* aquí a causa de la sistematización de este capítulo dedicado a milagros. Y, como reproducción del mismo, su divergencia del número de ciegos, dos en Mt y uno en Mc (10:46) y Lc (18:35), puede ser debida a un efecto de las “fuentes” o a una “condensación” en un solo relato de dos curaciones individuales e independientes de ciegos hechas por Mc (8:22-26; 10:46-52 = Mt 20:29-34). Acaso haya influjos mutuos en los relatos.

La ceguera no es sólo una enfermedad corriente en Oriente, sino que constituye allí una

verdadera plaga en la actualidad. “En el Hospital de San Juan de Jerusalén, para enfermos de los ojos exclusivamente, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, y todos de Jerusalén y sus alrededores.”²⁷

Los ciegos, guiados por el rumor popular que sigue a Cristo, van tras El “gritando” que se compadezca de ellos. Luego, cuando se queda algún tanto descongestionado de la muchedumbre que le seguía, acaso por haberla El mismo despedido o prohibido seguirle, como hizo poco antes para entrar en casa de Jairo (Mc 5:37), los ciegos entraron y se le acercaron dentro de casa. “Si un desgraciado en Oriente se une a vosotros para reclamar una limosna o socorro, lo hace con la firme resolución de ser escuchado a toda costa: súplicas obstinadas y asediantes, continuadas, sin vergüenza, todas las formas de la súplica entran en este protocolo de la miseria; y si no os ponéis en guardia, pronto seréis tomados familiarmente por una parte de vuestro vestido, para que no os podáis sustraer.”²⁸

Lo que no deja de extrañar es que estos ciegos vayan por el camino detrás de Cristo “gritando” que se compadezca de ellos y proclamándole “Hijo de David.” Ciertamente, el título de “Hijo de David” es título mesiánico²⁹. Con ello lo están proclamando Mesías.

¿Cómo conocen estos ciegos la “mesianidad” de Cristo? El pasaje seguramente está “adelantado” por su inclusión sistemática en el esquema de los milagros. Dependería, pues, del momento cronológico en que sucede, dada la excitación mesiánica que se producía en torno a Cristo. Aparte que Mt puede prestar a estos ciegos el título que es la tesis de su evangelio, acaso tomado de la otra escena de curación de ciegos en Jericó (Mt 20:30.31)³⁰.

A pesar de que los ciegos van, con una gran pintura realista,, gritando detrás de Cristo, señal de su confianza en el poder de El, les pregunta si creen — fe-fiducia — que puede curarlos.

Cristo quiere constatarles bien el milagro en su confianza. Que no se vayan sólo por un provecho material (Jn 6:26.27), o sólo se lo pidan a título de ensayo a ver lo que pasa. Por eso no pudo hacer milagros en Nazaret (Mt 13:58ss; Mc 6:5ss).

Los ciegos le protestan su confianza gritando al modo oriental: “Sí, Señor.” Seguramente usaron el título aramaico, de máximo respeto, de “Señor mío” (*Mari*), o de “Señor nuestro” (*Maran*, o *Marana*).

Entonces Cristo “tocó” sus ojos. Frecuentemente, los evangelistas describen a Cristo “tocando” a los enfermos al tiempo que los cura. Es signo de *imperio* (Ex 7:19; 8:1.12; 9:22; 10:12, etc.; Est 4:15) sobre la enfermedad. Se acusa así plásticamente más su vinculación al efecto que va a producir y el imperio que tiene sobre los enfermos. Y, al tiempo que ponía sus manos en aquellos ojos sin luz, les dijo: “Hágase en vosotros según vuestra fe.” Y al punto recobraron la vista.

Hecha la curación, Cristo les prohíbe, como en otras ocasiones, su divulgación. Es el “secreto mesiánico.” Buscaba evitar explosiones prematuras de entusiasmo mesiánico, y sus posibles repercusiones nacionalistas y políticas.

Curación de un “endemoniado” mudo, 9:32-34 (Mt 12:24-30; Mc 3:22-30; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:24-30.

³² Salidos aquéllos, le presentaron un hombre mudo endemoniado,³³ y, arrojado el demonio, habló el mudo, y se maravillaron las turbas, diciendo: Jamás se vio tal en Israel.³⁴ Pero los fariseos replicaban: Por virtud del príncipe de los demonios arroja los demonios.

Este milagro es, seguramente, un adelantamiento “duplicado” y sintético del milagro que narra

Mt más adelante (Mt 12:24-30). Es un elemento más en el cuadro de milagros de Cristo, que Mt sistematiza. El poder sobre los “endemoniados” hacía ver el poder de Cristo sobre Satán, y la venida ya de su reino. Si antes citó (Mt 8:28-34) la curación de dos “endemoniados,” era bajo otro aspecto. Así acusa su dominio total sobre ellos.

Actividad misional de Cristo, 9:35-38 (Mt c.10; Mc 6:7-13; Lc 9:1-6).

³⁵ **Jesús recorría ciudades y aldeas enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia.**³⁶ **Viendo a la muchedumbre, se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos, como ovejas sin pastor.**³⁷ **Entonces dijo a los discípulos: La mies es mucha, pero los obreros pocos.**³⁸ **Rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.**

Mt cierra estos dos capítulos consagrados a pintar el cuadro sistemático del poder milagroso de Cristo con una pincelada general hablando de la vida misional de Cristo: recorre las ciudades y aldeas, enseña en las “sinagogas,” predica el evangelio del reino y cura “toda enfermedad y toda dolencia.” Es un cuadro sintético en el que se relaciona la enfermedad del cuerpo y la del alma y se pinta a Cristo como al gran taumaturgo, al tiempo que, realidad y símbolo, se le presenta como el gran Médico y Misionero de las almas.

Después que el evangelista ha descrito con una amplia pincelada la vida misional de Cristo por toda Galilea y un pequeño desplazamiento a Perea (Mt 8:28), sanando cuerpos y almas, relata que, al ver a las “muchedumbres” por todas las partes que El misionalmente recorría, se “enterneció de compasión.” Es ésta una de las bellas estampas de Cristo Misionero. Pues veía por doquier que estas gentes, ante la esperada doctrina del reino, estaban “fatigadas y decaídas como ovejas sin pastor.”

Es probable que este v.36 esté unido por oportunidad de la doctrina. El v.35 “cierra” un tema. Pero Mt quiere destacar un pensamiento de Cristo, dicho acaso a otro propósito, pero presentado aquí literariamente por Mt para destacar y preparar el tema de la continuación **misional de la obra de Cristo.**

En el pensamiento del evangelista, esta expresión de Cristo no se refiere a que las gentes, por seguirle incluso a lugares desiertos, se encontraran fatigadas, sin tener en aquellos lugares descampados medios de proveerse (Mt 14:14-15; Mc 6:35.36; Lc 9:12.13; Jn 6:5), sino a que las gentes desfallecían sin saberlo, porque no había quien les diese el pan, la doctrina del reino. Por esto estaban “como ovejas sin pastor.” Siendo la hora mesiánica, la vieja Ley terminaba. Les hacía falta ser conducidas por el Pastor-Mesías a los pastos de la verdad. Por eso los encontraba “fatigados y decaídos” con la revelación de la vieja Ley: ya que no podía dar la plenitud de una exigencia dogmática y moral, adulterada además por la deformación farisaica; por eso se expresa con terminología mesiánica del A.T. (Ez 34:5ss; Núm 27:17).

Siguiendo este mismo esquema tematico-literario, Mt pone aquí una sentencia de Cristo que Lc cita a otro propósito (Lc 10:2). Y que tanto en Mt como en Lc se dirige, literariamente en este contexto, a los “discípulos,” y que en Lc son directamente los 72 discípulos. “La mies es mucha, pero los obreros pocos.” La frase es probable que fuese un proverbio, aplicado aquí por Cristo a una situación religiosa. En el Talmud se lee una sentencia algún tanto semejante: “El día [de la vida terrestre] es corto; el trabajo, considerable; los obreros son perezosos; el salario, grande, y el dueño de la casa [Dios] apremia.”³¹

Las mies son esas muchedumbres que Mt citó antes. Están “como ovejas sin pastor,” “fatigados y decaídos” porque “los operarios — pastores cristianos — son pocos.” Hace falta multi-

plicar su número y continuar la obra misional de Cristo. ¿Qué hacer para ello? Cristo da la respuesta.

Es una oración “misional.” Dirigiéndose a los discípulos, les dice: “Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.” El pensamiento es claro y de una importancia teológica muy grande.

Cristo quiere colaboradores para llevar esas ovejas desfallecidas a su reino, y para que esos pastores los suscite el Padre, y entren por su “puerta” (Jn 10:1.2), pone el gran medio de la oración. Es este pasaje la “introducción” a la elección y misión de los “apóstoles” del reino. A Cristo-Misionero le hace falta ayuda y colaboradores.

- 1 Sobre las condiciones para obtener derechos de ciudadanía en una villa, cf. Strack-B., *Kommentar*. I p.493-494. — 2 Felten, *Storia dei tempi del N.T.*, vers. ital. (1932) II p.77. Sobre su formación y clases, cf. Strack-B., o.c., I p.497-498. — 3 Rev. Bib. (1913) p.66; Fonk, *Paralyticus per tectum demissum*: *Biblica* (1921) 30-44. — 4 Josefo, *Antiq.* XIV 15:12. — 5 Cicerón, *Philipp.* II 18:45. — 6 Strack-B., *Kommentar*. I p.495. — 7 Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II p.648-651; Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.236-251; STRACK-B., I p.481ss; II p.273-299; H. Bramscomb, Son, *Thy Sins are forgiven*: *Journ. of Biblic. Literal.* (1934) 53-60; Cabanis, *A Fresh Exegesis of Mc 2:1-12* (1957) p.324-327. — 8 *Libro de Henoc* LXI 8; LXII 3; cf. Strack-B., *Kommentar*. I p.495. — 9 Lagrange, *Le Messianisme*. (1900) p.228ss. — 10 Benoit, *L'Évangile s. St. Matth.*: La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.68 nota c. — 10 M. De Tuya, *Biblia Comentada* (1.ª edic. V, BAC) p.211-212; J. Dupont, *Le paralitique pardonne (Mt 9:1-8)*: *Nouv. Rev. Théol.* (1960) p.940-958; Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition* (1958) p.12ss; Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth* (1963) p.123ss; K. L. Schmidt, *Kirchenblatt für die ref. Schweiz* (1933) n.26 p.404; A. Cabanis, *A Fresh Exegesis of Mt 2:1-12*: *Interpr.* (1957) p.324-327. — 11 Clem. A., *Strom.* IV 9 c 1281. — 12 *Cont. Cels.* I 62. — 13 ML 26:56; B. Lindars, *Matthew, Levi, Lebbeaus and the value of the Western Text*: *New Test. Stud.* (Cambridge 1957) 220ss. — 14 Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* p.463-473. — 15 Strack-B., *Kommentar*. I p.378. — 16 Necyom; cf. Lc 19:8. — 17 Strack-B., o.c., I p.377; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* I p.477s. — 18 Kittel, *Theolog. Wörterbuch* (1933) 320-337. — 19 Rengstorf, *Theol. Wörterb. N.T.* p.331:28; Sijré sobre Dt. 17, 1. — 20 Willam, *La vida de Jesús*, vers. esp. (1940) p.224. — 21 ML 26:25. — 22 Strack-B., *Kommentar*. I p.499; J. Mousson, *Non veni vacare iustos sed peccatores (Mt 9:13 par.)*: *Collect. Mechlin.* (1958) p. 134-139; J. Alonso, *La parábola del médico en Mc 2:16ss*: *Cult. Bibl.* (1959) p.10ss; Descames, *Les justes et la justice dans les Évangiles* (1950) 98-108. — 22 Origenes, *Conl. Celso* III 59; MG 11:997. — 23 Talmud: *Megilat Taanit* 12; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*. II p.489-491; III p.104-105.116-117; cf. Lc 18:12. — 24 *Sukka*, jer. 53a. — 25 J. Jeremias, *Nymphios*, en *Theol. Wört. N.T.*; Strack-B., *Kommentar*. I p.500ss. — 25 Strack-B., O.C., I p.500-518. — 26 Sygne, *Mark 2:21: The Parable of the Patch*: *Expository Times* (1944-1945) p.26-27; W. NAGEL, *Neuer Wein in alten Schlauchen (Mt 9:17)*: *Vigiliae Christ.* (1960) p.1-8; J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau (Lc 5:39)*: *The Cath. Biblical Quarterly* (1963) p.286.304. — 26 Emm. A. San Marcos, *Mulier hemorrhoiassa sanatur*: *VD* (1931) p.321-325. — 27 Willam, *La vida de Jesús*, vers. esp. (1940) p.148. — 28 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.121. — 29 Mt 15:22; 20:29.31, par.; 21:9; 1:1; *Salmos de Salomón* XVII 23; Strack-B., *Kommentar*. I p.225. — 30 Cf. Mt 15:22 comparado con Mc 7:24-30; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.188. — 31 Strack-B., o.c., I p.527; Bonsirven, *Textes* n.18.

Capítulo 10.

En la estructura literaria del evangelio de San Mateo, este capítulo es la confirmación lógica del anterior, cuyo final preparó éste. Cristo en sus rutas misionales vio “muchedumbres fatigadas y decaídas,” “como ovejas sin pastor” que las condujese al Reino. Ha dicho que “la mies es mucha, pero los obreros pocos.” El tenía en Israel una misión temporal y circunscrita a los pocos años de su vida pública. Pero mostró que se debía pedir “al dueño de la mies que envíe obreros a su mies.” Y eso va a ser el tema de este capítulo.

La segunda parte del discurso rebasa, manifiestamente, el horizonte de Palestina, en donde se realiza **esta misión apostólica; mira a un futuro más universal**. Es tema que Mt une aquí por semejanza lógica de contenido. Agrupa una instrucción que Cristo dio a los apóstoles en otra o en otras varias ocasiones. Así, el cuadro queda completamente descrito y redondeado.

La lista de los apóstoles, 10:1-4 (Mc 3:14-19; 6:7;. Lc 6:13-16; 9:1; Act 1:13).

Son cuatro las listas que de los apóstoles transmiten los libros del N. T.: los tres sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. De estas cuatro listas, en dos, Mc-Lc, se da ex profeso el

momento y el modo como los elige. En los Hechos se dan los nombres de once, ya que Judas está excluido; y Mt sólo cuenta, incidentalmente, el *hecho* de que había doce apóstoles, cuyos nombres da. Para la tradición pesó más el *hecho* y el *oficio*, que un orden de nomenclatura. Esta forma incidental de referir un hecho de importancia suprema es un buen índice de su misma autenticidad evangélica y su reconocimiento histórico de la tradición y catequesis primitiva. El mismo hecho de poner que “se los llamó” (π ρ ο σ κα λέ σα με νο ς), y darse después sus nombres, junto a la variedad de “llamamientos” con que aparecen en los evangelios, parece sugerir una colocación honorífico-solemne de Mt aquí.

¹ **Jesús, llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus impuros, para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia.** ² **Los nombres de los doce apóstoles son éstos: el primero Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano;** ³ **Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano; Santiago el de Alfeo y Tadeo; Simón el celador, y Judas Iscariote, el que le traicionó.**

Las listas de los apóstoles aparecen a un mismo tiempo con fijeza y variedad de nombres. Se transcriben a continuación en forma sinóptica:

Mt	Mc	Lc	Act
<i>Simon</i>	<i>Simón</i>	<i>Simón</i>	<i>Simón</i>
Andrés	Santiago	Andrés	Juan
Santiago	Juan	Santiago	Santiago
Juan	Andrés	Juan	Andrés
<i>Felipe</i>	<i>Felipe</i>	<i>Felipe</i>	<i>Felipe</i>
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo
Sant. de Alfeo	Sant. de Alfeo	Sant. de Alfeo	Sant. de Alfeo
Tadeo	Tadeo	Simón Zelotes	Simón Zelotes
Simón Cananeo	Simón Cananeo	Jud. de Santiago	Jud. de Santiago
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	

No deja de sorprender cómo estas cuatro listas de los apóstoles aparezcan estructuradas en tres grupos de cuatro apóstoles cada uno — las tres “cuadrigas,” como los llamaban los antiguos —, excepto en los Hechos de los Apóstoles, en los que se suprime el nombre de Judas Iscariote, ya que en dicho libro se narra a continuación la elección de San Matías para sustituirle; lo mismo que no deja de sorprender cómo el nombre del apóstol que encabeza cada una de estas “cuadrigas” es el mismo en las cuatro listas, mientras que en los grupos se cambia indistintamente el orden de los nombres, aunque no deja de haber coincidencias. ¿A qué se deben estas coincidencias y divergencias?

En la lista apostólica de Mt, todos los apóstoles aparecen en binas unidos por la conjunción *y*. Acaso indique las binas en que los envió a predicar, ya que, según Mc, fueron “de dos en dos” (Mc 6:7).

Pero lo que tiene una persistencia constante, indicando además intento e importancia especiales, es el que al comienzo de *todas* las listas, no sólo figura el nombre de Simón Pedro, sino que Mt añade además al hacer el relato de las listas de los apóstoles: “He aquí los nombres de los doce apóstoles: primero, Simón, llamado Pedro.” Esta expresión “primero” sería absolutamente

innecesaria al principio de una lista de nombres sin que sigan otros ordinales para los siguientes componentes'. Hoy es admitido, incluso por críticos, que no se trata de una primacía de listas o de ancianidad.

Lucas dice que Cristo llamó a los Doce, “a los cuales dio el nombre de apóstoles” (Lc 6:13). El nombre de “apóstoles” no era desconocido en Israel. Su nombre era en hebreo *shaluáh oshaliah*, y en *arameoshaluha'*, es decir, “enviado.” El sumo sacerdote de Jerusalén se comunicaba con las comunidades judías de la “Diáspora” mediante “enviados” (apóstoles), sea en forma de simples correos (Act 28:21), sea en forma de verdaderos delegados dotados de poderes (Act 7:12). Después de la ruina de Jerusalén, el patriarca judío de Jabne tenía sus “apóstoles,” correos, a los que confiaba cartas “circulares”³.

Si el nombre era conocido, en cambio, el oficio que se les confiaba es totalmente nuevo y permanente. El “envío” que Dios hizo a Isaías (Is 6:8) y Jeremías (Jer 1:7-10) no tiene, en relación con el poder de los doce apóstoles, más que un valor puramente analógico. El Colegio Apostólico, que Cristo fundó, es único por su finalidad y sus poderes⁴.

El número de doce es de abolengo bíblico. Alude al número de los *doce* patriarcas y de las *doce* tribus. Ellos iban a ser los jefes de las “tribus” del nuevo Israel que Cristo fundaba. Y tan sagrado e intencional fue este número de doce **en el propósito de Cristo**, que, después de la traición y muerte de Judas, Pedro se creyó en el deber de completarlo (Ac 1:15-17.21.22), recayendo la suerte sobre Matías (Act 1:23-26).

Los doce nombres de los apóstoles en su valor etimológico y con indicaciones bibliográfico-evangélicas son las siguientes:

Simón. — Su nombre en hebreo es *Shim'on*, nombre muy común y significa el que oye, el obediente. Cristo le puso por sobrenombre Pedro, en arameo *Kepha'*, piedra, roca. Los evangelistas recogen este nuevo nombre, que era el que tenía un excepcional sentido para ellos. Sólo aparecerá el solo nombre de Simón, en muy contados pasajes, que son, además, aquellos en los que Cristo se dirige, como era lógico, a Simón⁵; a veces se cita Simón al referir, en estilo directo, las escenas de primera hora, máxime en Mc, que refleja la catequesis de Pedro y primitiva, o cuando supone un auditorio en el que el nombre usual de Pedro es Simón (Lc 24:34). En otros casos se usa el nombre de Simón Pedro, que si, por una parte, el primero es signo de identificación, el segundo lo es de simbolismo y dignidad. En el resto, lo más frecuente es llamarlo, sin más, Pedro. Es el reflejo del cambio de nombre que Cristo le hizo, y reflejo del uso que de él se fue haciendo en función y comprensión de la nueva dignidad. Este nuevo nombre de Pedro no prevaleció ya a partir de la elección definitiva al apostolado (Mc 3:16; 6:14), parece que en un principio Pedro continuó llamándose Simón (Mc 1:16.22.36; Lc 5:3-5.10).

En Juan, el anuncio del cambio del nombre de Simón en Pedro se le anuncia desde el primer encuentro con Cristo (Jn 1:42); pero el cambio del nombre se hace posteriormente (Mt 16:18); ni hay el menor inconveniente contra ello, porque en los sinópticos, en las listas de los apóstoles, al nombrar a Simón, añaden los tres: “llamado Pedro,” ya que esto no es más que *un adelantamiento* del momento histórico del cambio de nombre. Como lo es también en el relato de Jn.

Es interesante notar el intento especial que tenía Cristo al cambiar el nombre a Simón en función de su primacía. Precisamente por tener el cambio una vinculación fundamental con ese hecho histórico es por lo que pervivió el nombre cambiado. Mientras que Mc dice, al dar la lista de los apóstoles, que a Juan y Santiago “les puso por nombre Boanerges, que quiere decir hijos del trueno” (Mc 3:17), sin embargo, su nombre no tuvo transcendencia. Es ello una prueba del intento distinto que tuvo de cambiarle el nombre a Simón, lo mismo que la captación que de él

tuvo la tradición.

El uso de sobrenombres es popular y usual en el ambiente palestino. Los cinco Macabeos tenían cada uno el suyo propio (1 Mac 2:2-5).

Pedro era galileo de Betsaida (Jn 1:44); hijo de Jonas (Mt) o de Juan (Jn); pescador (4:18; Mc 1:16); estando en Judea en la parte del Jordán donde el Bautista bautizaba, se dice que es traído a Cristo por su hermano Andrés (Jn 1:41.42); más tarde, estando echando las redes junto con su hermano Andrés, Cristo los llamó a seguirle (Mt 4:18.19; Mc 1:16.17); y aun siendo dueño de la barca y teniendo “socios” (Lc 5:3.10), lo dejó todo y le siguió (Mt 4:20; Mc 1:18). Más tarde, en el sermón de la Montaña, y es a lo que responde su nombre en estas listas, es cuando es llamado, como se dijo, al apostolado.

Andrés. — Su nombre es griego (Ανδρέας), y significa “viril.” Este nombre aparece hoy en los escritos talmúdicos bajo la forma de *Andrai*. Ni puede extrañar el que un judío tuviese un nombre griego. Andrés era de Betsaida (Jn 1:44), en Galilea, la cual estaba mixtificada y en contacto con los gentiles. Andrés era hermano de Simón Pedro (Mt 4:18; Mc 1:16; Jn 1:40); había sido “discípulo” del Bautista (Jn 1:40); como Pedro, era pescador en Galilea (Mt 4:18; Mc. 16). Andrés, por las indicaciones del Bautista, busca a Cristo (Jn 1:37-40); fue a donde se hospedaba en el Jordán, y pasó allí con El el resto del día (Jn 1:39); a su vuelta, dijo a Simón, su hermano, que había encontrado al Mesías (Jn 1:41), y “le condujo a Jesús” (Jn 1:42). Más tarde, estando juntos los dos echando las redes en el mar, Cristo pasó por allí, y los llamó para que le siguieran (Mt 4:18.19; Mc 1:16.17), y dejando todo, le siguieron (Mt 4:20; Mc 1:18).

Mt y Lc ponen el nombre de Andrés el segundo de la lista. La razón debe de ser lo que ellos mismos añaden después de dar su nombre: “Andrés, su hermano,” o porque fueron llamados al apostolado simultáneamente. En cambio, Mc, en la lista de los apóstoles, lo pone después del nombre de “Santiago, el hijo del Zebedeo, y de Juan, el hermano de Santiago.” Esto acaso se deba al prestigio e intimidad que tuvieron Juan y Santiago con el Señor; lo que acaso hubiese consagrado también su uso en la catequesis de la que procede Mc para este punto.

Santiago y Juan. — El primero, en su transcripción griega, es Jacobo (Ιάκωβος). Es hermano de San Juan. Se le llamaba ordinariamente Santiago el Mayor, para diferenciarlo de Santiago de Alfeo, también apóstol (Mc 15:40).

Juan, “hermano de Santiago” (Mt-Mc). Su nombre griego corresponde al hebreo *Yehohanan*, del que el griego traduce la forma apocopada, y significa “Yahvé fue benigno” o “Yahvé hizo gracia.”

Como su hermano Santiago el Mayor, debieron de ser oriundos de Betsaida (Jn 1:44, comp. con Mt 1:16-20). Son hijos de Zebedeo y Salomé (Mc 15:40, comp. con Mt 27:56 y Jn 19:25).

Juan fue primero discípulo del Bautista (Jn 1:35-40). Luego sigue al Señor de Judea a Galilea, y allí es testigo, con los otros apóstoles, del milagro de Cana (Jn 2:1-11). Se dedicaba con su hermano a las faenas de la pesca (Mt 4:21; Mc 1:19). Pasando un día Cristo junto al lago de Genesaret, los vio, llamó a ambos, y, dejando todo, le siguieron (Mt 4:21.22; Mc 1:19.20).

Cristo mismo les puso por sobrenombre “Boanerges.” Mc, que es el único que recoge esta noticia, al mismo tiempo traduce su significado: “Es decir, hijos del trueno.” Corresponde al hebreo *bene regesh*, es decir, conforme al uso hebreo de expresar la dependencia por el nombre *ben*: “hijos tonantes”⁶. Generalmente se admite que con este sobrenombre se trata de caracterizar el temperamento y celo ardiente de ambos apóstoles, como lo manifiestan en su vida (Mc 3:17); pero también algunos Padres lo interpretaron de su ardiente predicación, o por la teología

de San Juan. Así, Orígenes habla del “trueno místico”⁷. De ambas cosas se acusan índices en los episodios de su vida relatados en los evangelios. Sin embargo, no se ve bien a qué expresión hebrea o aramea pueda corresponder esta transcripción griega que da Mc. También se propone el *bene regez*= “hijos de ira.” No se dio aún una explicación satisfactoria del cambio vocálico al principio de palabra (cf. R. bardy, R. Se. Reí. [1925] p. 166-7; [1928] p.344).

Felipe. — Con su nombre empieza en las cuatro listas el segundo grupo de apóstoles. Su nombre es griego, pero es conocido en hebreo talmúdico, con diversos matices. Su nombre griego, como el de Andrés, se explica bien por ser Felipe de Betsaida (Jn 1:44; 12:21), en Galilea. Felipe es traído a Cristo por Andrés (Jn 1:43). Y, luego de venir a Cristo, se transforma en un celoso propagandista de Cristo-Mesías, catequizando para la causa a Natanael (Jn 1:45.46.49). Ya siendo apóstol, es citado más veces en los evangelios (Jn 6:5-7; 12:21.22; 14:8.9).

Bartolomé. — La forma griega de su nombre corresponde al arameo *bartholmai*, “hijo de Talmai.” Este nombre — Talmai — es conocido en la literatura bíblica como nombre de un rey (2 Sam 3:3). Josefo lo transcribe por “Tholomaïos”⁸. A este tipo responde la versión griega de Bartolomé, que transcriben los evangelios.

Hoy es generalmente admitido por los autores que Bartolomé es la misma persona que Natanael (Jn 1:45ss). Aunque esta identificación no la registra la antigüedad, la propuso Ruperto Tuitiense (+ 1129)⁹, y sobre todo se hizo más usual después del siglo XVI. Las razones para esta identificación son las siguientes:

1) Los sinópticos nunca hablan de Natanael; en las listas de los apóstoles, sólo figura Bartolomé; en cambio, Juan nunca cita a Bartolomé, sino a Natanael, tanto entre las vocaciones “apostólicas” de primera hora (Jn 1:35-51) como al final, cuando Cristo después de resucitado se aparece junto al Lago (Jn 21:1.2).

2) En las vocaciones “apostólicas” de primera hora figuran: Andrés, Simón Pedro, Felipe y Natanael, al cual trae Felipe a Cristo como al Mesías, y Cristo hace un excepcional elogio de él (Jn 1:35-51). No se ve motivo para excluir del *apostolado* a Natanael, que figura **en la primera línea “vocacional” con Andrés, Pedro y Felipe**, y a la misma “hora” que éstos, y del que, aparte de Pedro, se hace además un elogio excepcional.

3) En las tres listas de los sinópticos figuran juntos Felipe y Bartolomé, acaso debido a que el primero trae a Bartolomé a Cristo Mesías. Y esta misma unión se ve en la narración de Juan, en la que Felipe aparece en unión de Natanael (Jn 1:45-49)¹⁰.

Por otra parte, de sobra es sabido el posible uso de dos nombres entre los judíos. Aquí habría una persona con dos nombres: uno el personal, Natanael, y otro el patronímico, Bartolomé, o sea, “el hijo de Tolmai,” como también se habla de Juan y Santiago el Mayor sin citar sus nombres, diciendo sin más: “Se acercó (a Cristo) la madre de los hijos del Zebedeo” (Mt 20:20).

Tomás. — Es nombre arameo. Juan mismo da tres veces la traducción griega de él: “Dídimo” (Jn 11:16; 20:24; 21:2). Es un sobrenombre significando “dos veces,” “gemelo.” Corresponde a la raíz hebrea *te'om*, duplicar, y al arameo *te'oma*, duplicado, gemelo, mellizo, y del cual el nombre evangélico no es más que una transcripción griega del nombre arameo.

De los pocos datos evangélicos se acusa su decisión generosa (Jn 11:16) y su franqueza un poco ingenua (Jn 14:5).

Mateo. — Las cuatro listas ponen a este apóstol por su nombre de Mateo. Es nombre arameo. Responde a *Mathai*. Procede de la raíz *nathan*, dar, y la abreviatura de *Yahweh*, y significa “don o gracia de Yahvé.”

Algún autor pretende derivar su etimología del hebreo *'emeth*, fiel. Citan la forma *Amitai*, el Fiel (Jon 1:1), que habría perdido el alef inicial. Significaría su nombre: “fidelidad de

Yahvé.” Pero esta etimología parece mucho menos probable.

Mateo es uno de los apóstoles que tienen dos nombres. De la contraposición de los tres relatos de la vocación de Mateo se ve que Mateo es la misma persona que Leví (Mt 9:9; Mc 2:13; Lc 5:27). El uso de dos nombres hebreos es bien conocido (1 Mac 2:2-5). Así, en los Hechos (4:36) se cita a José Bernabé. Josefo dice que Caifas era sobrenombre añadido al suyo de José ¹¹.

Mateo se llama a sí mismo en la lista de los apóstoles con el nombre de “Mateo el publicano.” Era hijo de Alfeo (Mc 2:14). Llamado por el Señor, dejó todo por seguirle (Mt 9:9, par.). Como publicano, debía de ser hombre de buena posición económica.

Aunque en la antigüedad Heracleón, secuaz del gnóstico Valentín, hacía personas distintas a Mateo y Leví ¹², hipótesis que también admitió Clemente Alejandrino ¹³, Orígenes ¹⁴ y algún moderno, los relatos evangélicos hacen ver que la “vocación” de Leví y Mateo son la misma escena. Por lo que parece se impone la identificación de personajes con duplicidad de nombre.

Santiago. — Las cuatro listas apostólicas lo diferencian de Santiago el hijo del Zebedeo, diciendo de él que es “hijo de Alfeo.” Pero Mc lo llama explícitamente en otro pasaje “Santiago el Menor” (Mc 15:40).

Era hijo de Alfeo y de María (Mt 27:56), y debe de ser el hermano de José, Simón y Judas (Mt 13:55).

Es tema discutido si este Santiago el Menor es la misma persona a quien San Pablo pone como una de las “columnas de la iglesia” de Jerusalén, junto con Pedro y Juan (Gal 2:9), y que en la primitiva Iglesia se le llamaba “el hermano (pariente) del Señor” (Gal 1:19), y que fue primer obispo de Jerusalén (Act 15:13) ¹⁵.

También es tema discutido si este Alfeo de quien es hijo Santiago es la misma persona que Cleopás o Cleofás (Jn 19:25).

Lo niega, v.gr., Dalman ¹⁶, lo dificulta Lagrange ¹⁷, facilita la identificación Strack-Billerbeck ¹⁸.

Tadeo. — Sólo citan este nombre las listas de Mt y Mc. Pero, como los apóstoles que Cristo eligió son doce, este apóstol aparece también con dos nombres en las listas apostólicas. Como en las cuatro listas coinciden los nombres de todos los apóstoles excepto éste, se sigue, por exclusión, que el Tadeo de Mt y Mc es la misma persona que citan Lc y los Hechos con el nombre de “Judas de Santiago” (Lc 6:16; Act 1:13). Los evangelistas no podían ignorar los nombres de los apóstoles.

Algunos manuscritos de Mt (10:3), de los cuales el más importante es el códice Beza, en lugar de Tadeo ponen Lebbeo ¹⁹. El nombre de Tadeo se une con la raíz aramea *taddaya*, *tadde*, que significa seno, pecho. Por eso, su significado aquí debe de ser, fundamentalmente, “amado” o “esforzado.”

A esto lleva el otro nombre o sobrenombre con que aparece en muchos códices y muchos testimonios de la antigüedad, pues Lebbeo corresponde al hebreo *libbai*, que procede de la raíz *leb*, “corazón.” A no ser que este nombre fuese toponímico de Lebba, pequeña aldea de Galilea.

En cambio, algunos autores sostienen que se trata de una deformación del griego *Theudas*, que a su vez sería abreviación de *theodoros* ²⁰. En este caso, tendría un sobrenombre griego y otro sobrenombre arameo, aparte de su nombre propio. De aquí que en la antigüedad se le llamase el apóstol “de los tres nombres” (*trínomos*). Acaso Mt-Mc lo citan con este nombre para evitar confusiones, de no poner apelativo, con el traidor.

Su nombre verdadero era Judas, que para diferenciarlo se le llamaba “Judas de Santiago.” Normalmente se había de suplir la elipsis así: “Judas (hijo) de Santiago”; pero también puede en

ocasiones indicar otra relación. Tal sería: “Judas (hermano) de Santiago,” por referencia a Santiago el Menor, obispo de Jerusalén, y tan conocido, que acaso se quería consignar quién fuese este Judas haciéndolo por referencia a su hermano (Mt 13:55; Mc 6:3). Esto mismo sugiere lo que se lee en la epístola de Judas: “Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago” (Jds 1).

Simón el Cananeo. — El nombre de Simón era muy frecuente. Se le distingue de Pedro por el apelativo del Cananeo, *χαναναῖος*.

Algunos pensaron que se le llamaba así por ser oriundo de Cana de Galilea. Pero, aparte de otras razones, debería dar filológicamente un nombre distinto del que trae el texto.

El verdadero sentido aquí de “cananeo,” que no tiene nada que ver con el país de los cananeos, lo dan en los lugares paralelos Lc y Act. Pues al nombrar a Simón lo califican “el Zelotes” (*el llamado ζηλωτήν*). Zelotes era el calificativo de los que componían el partido “nacionalista” exaltado que llevó a Israel a la catástrofe del 70. Precisamente “canannaios” es la forma grecizada de la palabra aramea *qannai* o *qariana*, que significa *celante*, zelotes²¹. El calificativo que se da a Simón no lleva por necesidad técnica el recordarle como antiguo miembro del partido sedicioso y fanático de los zelotes. Si hubiese pertenecido a él, siendo nota desfavorable, posiblemente no se hubiese conservado este apelativo. Pero con él podía también denominarse un carácter apasionado. Podía haber sido un “celoso” cumplidor de la Ley. Es la palabra que usa San Pablo para decir esto de sí mismo (Gal 1:14). Acaso con este calificativo se quiera primeramente **destacar una nota psicológica que se había encarnado en su celo por el cumplimiento de la Ley.**

Judas Iscariote. — Excepto la lista de los Hechos, que suprime este nombre, los tres sinópticos, al dar en último lugar el nombre de Judas, le ponen, como otras veces se dice en los evangelios, el epíteto de “el que le entregó.” Era a un tiempo un estigma, y aquí sobre todo un elemento diferencial del otro “Judas de Santiago” (Lc).

A Judas, el traidor, se le califica como “Judas Iscariote.” Pero Juan da más completo su nombre en el texto griego: “Judas (hijo) de Simón Iscariote” (Jn 6:71). *Iscariot* puede ser traducción griega del hebreo *ish qerioth*, que significa “hombre de Qerioth.” En el Talmud se leen abundantes expresiones análogas indicando el lugar de origen; v.gr., “Judas de Kefar-Akko” por “Judas el hombre de Kefar-Akko,” etc. El apelativo toponímico era a la vez patronímico, como se ve por Juan (6:7), que hace ver que era también el apelativo del padre de Judas. Se conocen localidades con este nombre, sea en la tribu de Judá (Jos 15:25), sea en el país de Moab (Jer 48:24).

Aunque el nombre de *Qerioth* es hebreo, y se habla en arameo, se ha explicado bien cómo en los medios judíos se conservaban nombres hebreos en medio de textos árameos²².

Recientemente se ha insistido en interpretar este nombre no como patronímico o toponímico, sino como sinónimo de “hipócrita” o “traidor”; estigma con que pasaría a la tradición. También se ha propuesto que Iscariote sea una transcripción semítica del latín *sicanus* (σικανίτης, cambiado en Ἰσκαριώτης) equivalente a *zelotes*, que eran los opositores fanáticos a la dominación romana²³; o en habitante de Jericó = corrupción de (Cullmann).

Instrucción y poder dados a los apóstoles,

10:5-15 (Mc 6:8-11; Lc 9:2-5; 10:3-11).

⁵ A estos doce los envió Jesús, después de haberles instruido en estos términos: No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; ⁶ id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel, ⁷ y en vuestro camino predicad diciendo: El Reino de Dios se acerca. ⁸ Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los lepro-

sos, arrojad los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis.⁹ No llevéis oro, ni plata, ni cobre en vuestro cinto,¹⁰ ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero es acreedor a su sustento. 11 En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno, y quedaos allí hasta que par-táis.¹² y entrando en la casa saludadla.¹³ Si la casa fuere digna, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuere, vuestra paz vuelva a vosotros.¹⁴ Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies.¹⁵ En verdad os digo que más tolerable suerte tendrán la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad.

El resto del capítulo 10 de Mt es todo él un discurso “apostólico.” Atiende a la instrucción de los apóstoles. Sin embargo, se nota una diferencia muy acusada entre dos secciones del mismo; en la primera (v.5-16) se dirige a los apóstoles para la misión que van a tener en Israel; la segunda (v. 17-42), aun dirigido a los apóstoles, al menos en el contexto de Mt, tiene un horizonte más amplio: mira a un apostolado fuera de Palestina. Además, sentencias incluidas en este discurso pertenecen a otros contextos (Lc 10:4-12).

Mc y Lc traen también esta misión palestina de los apóstoles, con las instrucciones que Cristo les da, aunque en forma más sintética que Mt; pero se ve que son las mismas. Se acusa, pues, la sustancia histórica de esta instrucción de Cristo.

Sobre el momento histórico en que tiene lugar esta misión no es fácil saberlo. Los tres sinópticos lo ponen en momentos distintos.

Acaso el orden de Mc sea el que responde más al momento histórico de esta misión de los apóstoles. El de Mt es un procedimiento *lógico*.

1) Cristo les Confiere Poder sobre los “Espíritus” y las Enfermedades (Mc 6:7-13; Lc 9:1-2).

Por otra parte, el poder sobre los demonios, enemigos del reino de Dios (Mt 8:29; 12:23; Jn 12:31, etc.), y el poder sobre toda enfermedad, acusa un mismo poder de origen y finalidad. Puesto que también las enfermedades son una consecuencia del pecado y del reinado de Satán, como Mt mismo enseña al ver en la obra taumatúrgica de Cristo de expulsar demonios²⁴ y curar enfermedades el cumplimiento de Isaías sobre el Mesías, Siervo de Yahvé, expiando los pecados y sus consecuencias (Mt 8:16.17). Al dotar Cristo así a los apóstoles de este polifacético poder taumatúrgico en su misión, predicando la llegada del reino, buscaba dos cosas:

a) Una, dotarlos de credenciales infalibles **de lo que enseñaban**, al ver que en ellos estaba la mano de Dios, **y que, si Dios no estuviese con ellos, no podían realizarlo**, como le dijo Nicodemo a Cristo (Jn 3:2).

b) Pero también, al ver el cumplimiento específico de tales milagros, que se recordase el vaticinio profético **sobre los días mesiánicos, en diversos pasajes alusivos a esto** (Is 26:19; 29:18ss; 35:5ss; 61:1); y con ello, que los recibiesen como embajadores del Mesías, y, en consecuencia, a él como tal. No es otro el argumento que **el mismo Cristo dio a los discípulos del Bautista cuando le preguntaron si El era el Mesías**. Les remitió a los milagros que hacía, los cuales cumplían el vaticinio mesiánico de Isaías (Mt 11:2-6; Lc 7:18-23).

Pero si les confiere el poder de hacer milagros, les exige el ejercicio gratis de los mismos. Es don sobrenatural para beneficencia de los hombres en función de la extensión del reino y gloria de Dios. Por eso, lo que recibieron gratuitamente, lo administrarán gratuitamente.

Posiblemente Cristo, con estas palabras, alude a las costumbres de los rabinos de cobrar

estipendios por la doctrina enseñada ²⁵. Son varios los textos de la *Mishna* que recomiendan que se estudie la Ley no para “hacerse rico” ²⁶.

El apóstol-misionero tiene derecho a su sustento material (v. 10), ya que su trabajo es absorbente y en él debe ocuparse. Es un trabajo en parte material, que necesita compensación, retribución.

Pero el carisma de los milagros, del que aquí se trata, no tiene trabajo material; es puro don gratuito de Dios y no se puede exigir retribución por él, y de esta prohibición de Cristo sale, por una deducción inmediata, la condena de la *simonía*. Tal es el caso de Simón Mago (Act 8:9-23), lo mismo que los abusos simoníacos de los mensajeros de dioses y diosas que venían de Siria por Palestina, enriqueciéndose con sus misiones ²⁷.

2) Misión Limitada a Palestina (v.5).

Cristo les manda se limiten solamente a Palestina. Que no vayan a los gentiles ni a las ciudades de los samaritanos en plan de misión, no de paso (Jn 4:4ss). Estos eran considerados como judíos espúreos en lo étnico y como cismáticos en lo religioso, por lo cual los judíos los tenían en el mayor desprecio. A Cristo, para insultarle, le llamaron “samaritano”; casi como hombre “poseoso” del demonio (Jn 8:48) ²⁸.

Mateo refleja exactamente este estado de cosas, respecto a los samaritanos, antes del levantamiento judío final bajo Adriano. A partir de este momento los judíos cambian en su apreciación, siendo favorables a los samaritanos, como se ve reflejado en el mismo Talmud ²⁹.

La frase “no ir a ciudad” (εις πόλιν) de samaritanos se refiere a la región. Probablemente es debido a una traducción material aramea de *mediría* que en lengua palestinese significaría *provincia* o *región*.

Los apóstoles han de ir a llevar el Evangelio a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15:24). Cristo ha sido enviado directamente a evangelizar a Israel; sólo como excepción lo hizo con los samaritanos (Jn 4:4ss), curó a unos endemoniados en el país de los “gerasenos” (Mt 8:28) y a la hija de una cananea (Mt 15:21ss). Sin embargo, en el plan de Dios, Israel tenía el privilegio, como elegido y transmisor de las promesas mesiánicas. Así lo enseña San Pablo (Act 13:46; Rom 1:16). Y Cristo mismo lo supone en otra parábola (Mt 22:1-10). Al fin esto era dar cumplimiento al anuncio del reino mesiánico hecho por los profetas (Is 60,1ss), que se extendería, mediante Israel, a todas las naciones después de la muerte y resurrección de Cristo, al promulgar el Evangelio y bautismo a todas las gentes (Mt 28:19-20). Ahora se dirigirán a las “ovejas perdidas de la casa de Israel,” a causa de la conducta de sus jefes **frente a Cristo Mesías, y la desorientación que producían en el pueblo.**

3) El tema de su predicación (v.7 = Lc 9:2; Mc 6:12).

El tema de la predicación que han de llevar a esas gentes es que “se acerca el reino de los cielos” (ἥγγισεν). Es la misma frase temática con la que el Bautista preparaba la “venida del Mesías” (3:2), y la que se pone en boca **del mismo Cristo** (Mt 4:17). Mc, en el lugar paralelo, explícita más: y “marchados, predicaban que se arrepintiesen” (μετανώσιν) (Mc 6:12). Esta frase responde al *shub* de los profetas, y que después de Jeremías cobra el especial matiz de volverse a la Alianza, **al auténtico pacto y vivencia de la ley de Yahvé**. Los evangelistas destacan el aspecto moral, **que incluye el verdadero pacto**, en el cual encontrarán la verdadera orientación **al mesianismo**.

4) pobreza misional (v.9-15, Mc 6:8-11, Lc 9:3.5).

Cristo les recomienda después la pobreza. El espíritu de pobreza con que se deben conducir. Y lo expresa con términos hiperbólicos orientales.

a) No deben llevar ni oro, ni plata, ni cobre en su cinto. No deben, pues, llevar monedas de ningún tipo. Los orientales guardaban usualmente el dinero en los pliegues de su cinto o en un pequeño bolsillo anejo al mismo. Y hasta lo hacen en un pequeño escondrijo de su túnica o de su turbante o *kuffieh*. Incluso entre los romanos se usaba el cinturón para guardar el dinero ³⁰.

b) Tampoco deben llevar un saco de viaje para su camino con las provisiones convenientes.

c) Tampoco debían llevar duplicidad de vestidos: “dos túnicas.” De los escritos rabínicos se desprende que los judíos tenían la costumbre de vestir dos túnicas (Lc 3:11), y de las mujeres se cita que usaban tres, cinco y hasta siete ³¹.

d) No deben llevar “calzado” (Mt), “sandalias” (Mc). Y eso que los viajes que les aguardaban por caminos pedregosos les habían de ser penosos. Marcos admitirá el que puedan ir calzados, redacción que seguramente es primitiva sobre Lc (9:5) y Mt. Estos probablemente acentúan la nota de austeridad para no aparecer inferiores a ciertos predicadores ambulantes helenistas que recorrían las ciudades con una exhibición penitencial llamativa.

e) Ni “bastón” (ράβδον), que era un vulgar palo cogido para apoyarse o defenderse. Algún autor piensa que se refiriese al bastón para guiar las ovejas, prohibiendo la clava que a veces llevaban los pastores para defenderse ³². Manifiestamente no es esta sutileza el sentido de Cristo en esta frase ³³.

Y han de ir así, “porque el obrero es acreedor a su sustento.” A su trabajo le es justo un “salario” conveniente en justicia (μισθός), dirá Lucas (1 Tim 5:17ss; 1 Cor 9:7-14). Así se pueden entregar de lleno al apostolado. Es la recomendación que Cristo mismo hace a los setenta y dos discípulos en su misión palestina. Después de haber buscado alojamiento digno, les dice: “Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvan, porque el obrero es digno de su salario” (Lc 10:7). Dios sabe proveer por los medios de su Providencia, incluidos los recursos humanos.

El pensamiento de Cristo no es que se prescinda de todo esto que se enumera, sino que con ello se acusa el *espíritu que ha de informar a los misioneros*. No deben tener apego a lo que no sea necesario. El mismo les dice en otra ocasión: “Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin calzado, ¿os faltó alguna cosa? Nada, dijeron ellos. Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada” (Lc 22:35-36). Es, pues, el espíritu de pobreza lo que arriba se recomienda a los apóstoles y no precisamente la materialidad de su ejercicio, lo que normalmente sería estar, por temeridad, **al margen mismo de la providencia de Dios**. En esta redacción coinciden Mateo y Lucas. Marcos, sin embargo, presenta alguna divergencia: “Encargándoles — dice — que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforjas, ni dinero en el cinto, y que se calzasen con sandalias y que no llevarsen dos túnicas” (Mc 6:8-9). La razón de tal divergencia no es otra que una citación “quoad sensum,” tan ordinaria en el lenguaje humano, **lo mismo que en el estilo bíblico y evangélico**.

El hospedaje del apóstol (v.11-15, Mc 6:10-11, Lc. 9:4-5).

Se piensa que les da un consejo sobre la solicitud que han de tener para conservar su dignidad en el hospedaje. No deben hacerlo en cualquier casa, sino en la que la honestidad y honor

de sus dueños no pueda venir en desdoro de su dignidad misional. Tampoco en casa de algún “gentil” que allí viviese (v.5b).

Sin embargo, puede ser otro el sentido. Mt emplea este término “ser digno” (δ´ς εστίν) en un sentido más *dinámico*: personas capaces de “recibir” (v.14) la predicación del reino. Recibir a un apóstol (v.14) **era escuchar sus palabras de apóstol.**

Una vez hospedados, “quedaos allí hasta que partáis.” Era una razón de gratitud y cortesía ambiental. Un cambio sin motivo indicaría en ellos ligereza. Se lee en la literatura rabínica: “¿Hasta cuándo un hombre no debe cambiar de alojamiento? (gratuitamente) Rab dijo: Hasta que el huésped no le golpee. Samuel dijo: Hasta que no se le tiren las cosas a la espalda.”³⁴ Era tema frecuente.

Además, el apóstol, al entrar en la casa, le deseará la paz. Este texto, que únicamente trae Mateo, es una traducción libre, hecha por el traductor griego, pues dice: “Y, entrando en la casa, saludadla.” Por todo lo que sigue hace ver que el saludo dirigido fue la paz. Por eso la formulación del original aramaico de Mateo debe ser semejante al texto de Lucas, en la misión de los sesenta y dos discípulos: “En cualquier casa que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa” (Lc 9:5). La “paz,” en el concepto semita, es todo tipo de bienes espirituales y temporales³⁵, aquí mesiánicos.

“Si la casa fuese digna de esta paz,” o como dice Lucas, “si hubiese allí algún hijo de la paz, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuese, vuestra paz vuelva a vosotros.” Es interesante destacar la concepción tan popular de una paz que, emanada de Dios, no puede quedar sin efecto; por lo que necesariamente debe reposar sobre alguno. Si ella no descansa sobre la casa hospitalaria, vuelve a los misioneros, que son los que se benefician de ella³⁶.

Pero si “no os reciben” o “no escuchan vuestras palabras” al pedir alojamiento como apóstoles de Cristo, entonces, “saliendo de aquella casa o ciudad o de cualquier lugar, sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos.”

Estaba en las concepciones judías que, si uno venía de viaje de regiones gentiles y no se purificaba al entrar en Israel, la profanaba con el polvo que traía de esas regiones. Por eso estaba obligado a sacudir sus vestidos y zapatos antes de entrar en Israel³⁷. Gesto que materialmente usaron Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia cuando los judíos levantaron una persecución contra ellos (Act 13:51). Cristo aquí, más que legislar un gesto, enseña una doctrina. Y es la culpa de los que así se portan con los apóstoles del Evangelio. Pues los que así obran están en tierra “gentil,” porque se hallan en situación culpable de error fundamental. Por eso, “en verdad os digo que más tolerable suerte tendrá la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad” (Lc 10:12). La catástrofe de Sodoma y Gomorra (Gen 18:23-33; 18:1-29) era en la historia de Israel la manifestación por excelencia del castigo divino e imagen clásica de la maldad (Is 1:9-10; 3:9; 13:19)³⁸. Una vez que los milagros les habían acreditado como legados de Dios, no se les podía rechazar. Era cerrar los ojos a la luz mesiánica. Y en este sentido la culpa de éstos era mayor que la aberración moral, pagana, de Sodoma y Gomorra³⁹.

Nueva instrucción a los apóstoles, 10:16-42 (Mt 24:9-13; Mc 13:9-13; Lc 12:2.9-11; 14:26-27; 21:12-19).

Esta última y larga sección del capítulo 10 de Mt, en contraste con la anterior, tiene un horizonte más vasto y universal en geografía y tiempo. Es una perspectiva para después de la muerte de Cristo.

Literariamente se dirige a los apóstoles en esta ocasión. Pero, conforme al procedimiento sistemático de Mt, están agrupadas aquí sentencias dichas por Cristo en ocasiones diversas (Lc

10:1-12; cf. Mt 10:5-15) y presentadas ante la perspectiva, en parte ya experimental, de las dificultades de la Iglesia primitiva. La mixtificación de pensamientos afines — ”duplicados” — supone probablemente un acoplamiento de “fuentes,” aunque se querría matizar algún enfoque.

¹⁶ Os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. ¹⁷ Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sandedrines y en sus sinagogas os azotarán. ¹⁸ Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. ¹⁹ Cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué hablaréis; porque se os dará en aquella hora lo que debéis decir. ²⁰ No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros. ²¹ El hermano entregará al hermano a la muerte, el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte. ²² Seréis aborrecidos de todos por mi nombre; el que persevere hasta el fin, ése será salvo. ²³ Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre. ²⁴ No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo; ²⁵ bástale al discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor. Si al amo le llamaron Beelcebul, ¡cuánto más a sus domésticos! ²⁶ No los temáis, pues, porque nada hay oculto que no llegue a descubrirse, ni secreto que no venga a conocerse. ²⁷ Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído, predicadlo sobre los terrados. ²⁸ No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la Gehenna. ²⁹ ¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos cae a tierra sin la voluntad de vuestro Padre. ³⁰ Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. ³¹ No temáis, pues. ¿No aventajáis vosotros a los pajaritos? ³² Pues todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos; ³³ pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos. ³⁴ No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. ³⁵ Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, ³⁶ y los enemigos de los hombres serán los de su casa. ³⁷ El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; ³⁸ y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. ³⁹ El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará. ⁴⁰ El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que a mí me envió. ⁴¹ El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta; y el que recibe al justo como justo, tendrá recompensa de justo; ⁴² y el que diere de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa.

La Persecución Contra los Apóstoles (v. 16-23, Mc 13:9-13; Lc 3:10; 21:12-18).

Cristo dice a sus apóstoles que les envía como “ovejas en medio de lobos.” San Jerónimo pensaba que estos lobos eran los escribas y fariseos ⁴⁰, debido a la lucha del fariseísmo contra Cristo. Pero el contexto de Mateo tiene otra perspectiva, pues también les habla de persecuciones por parte de los tribunales gentiles. Por eso se puede extender a ambos enemigos. En un escrito

rabínico de finales del siglo i se compara a Israel, en medio de paganos, a una oveja rodeada de setenta lobos ⁴¹. El lobo en el N.T. suele significar los falsos profetas (Mt 7:15; Act 20:29), o también un peligro no fácilmente identificable (Jn 10:12). Aquí no son herejes (v.17-25): deben de ser judíos-fariseos-**enemigos de Cristo y sus apóstoles**. No se olvide la redacción “eclesial” de Mt.

Por ser este medio al que los envía difícil, les dice: “Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas.” El sustrato arameico de “prudentes” es *'arumim*, como se dice de la serpiente del paraíso (Gen 3:1). Por eso su sentido es de hábiles, astutos, prudentes; gentes hábiles para conducirse en la práctica ⁴². La simplicidad la imitarán de las palomas. El término griego que lo expresa es *ἡξεπατοτ*, lo que no tiene mezcla, y el sustrato arameico debe de ser *temimim*, “perfectos.” Tendrán esa perfección de la paloma que es la simplicidad.

Sobre el 320 decía el rabí Juda bar Simón: “Dios decía de los israelitas: Conmigo son simples como palomas, pero con los pueblos del mundo son astutos como serpientes.” ⁴³ La paloma aparece también en la literatura rabínica como símbolo del ave que no se deja tomar ⁴⁴.

Si, en ese medio de apostolado al que los envía, los enemigos se van a portar como lobos, los apóstoles les deberán oponer la simplicidad de la verdad sin doblez, pero no la ingenuidad sin precaución, **sino con la sabia conducta que dicte la prudencia**. El apostolado no es ímpetu incontrolado, **sino verdad con prudencia**. Por eso, “sed cautos con los hombres” (v.17a), porque os van a perseguir. No es que se condene el sufrir por él ni el martirio, que abiertamente se enseña, pero no deberán ponerse imprudentemente en manos de los “lobos.” Pues **si el apostolado requiere dolor, también exige predicación; es esencia del apostolado** (Rom 10:14-20).

En esta obra de apostolado tendrán un triple enemigo: los tribunales judíos, los paganos y el seno mismo de la familia. Serán perseguidos “**por su amor**” y **llevados para “dar testimonio” de él**:

1) Ante los sanedrines. Se refiere — además del Gran Sanedrín de Jerusalén — a los sanedrines locales que había en las villas de más de 120 hombres y se componían de 23 miembros y menos en los tiempos anteriores a la Mishna ⁴⁵. Estos, “en sus sinagogas, os flagelarán.” No es que esto se hiciera en la sinagoga, pero sí debía ejecutar la sentencia el ministro de la misma, el *hazzán*, y entre éstas se cita la flagelación ⁴⁶. San Pablo mismo lo confirma: “Ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en ti” (Act 22:19; cf. 26:11; 5:40; cf. Dt 25:2ss).

2) Ante “los gobernadores” de las provincias y ante los reyes, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. La historia de los apóstoles y de la Iglesia primitiva lo hace ver claramente (Jn 21:18-19; Act 12:1-4; 24,1ss; 25,1ss). El furor judío tomó la iniciativa.

3) En el seno mismo del hogar. Ya los profetas anunciaron estas divisiones en sus profecías (Is 3:5; Jer 9:4). Basta ver hoy el fanatismo de un hogar musulmán contra un miembro suyo que se haga cristiano. Sin embargo, este texto no se refiere a los apóstoles, que no tuvieron en su hogar estas contradicciones. Ni Pedro (Mt 8:15), ni Juan y Santiago (20:20ss), ni los demás apóstoles. Las madres de algunos siguieron a Cristo hasta la cruz. No está, pues, en su contexto histórico. Tal vez Mateo le dé un valor genérico, global, de las persecuciones que han de experimentar los apóstoles, incluso de los allegados, y que sintetiza Mateo a continuación de forma redonda: “Seréis aborrecidos de todos por mi nombre.”

Sin embargo, en esta persecución, “el que perseverare hasta el fin, ése será salvo,” con cuyo término se expresa hasta el fin de la vida de cada uno, ante las persecuciones que surjan, ya que es una perspectiva universal. El término “perseverar” (*υπομένειν*) aquí usado, y que sólo sale aquí en Mt, pertenece al vocabulario cristiano primitivo de martirio. “Cuando os persigan en una

ciudad, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre.” Los evangelios no transmiten este tipo de persecuciones ni huidas en la primera misión ni en ella hay relación especial con esa “venida” del Hijo del hombre. Simplemente quiere decir que no deben exponerse temerariamente a la muerte, sino, si es caritativamente posible, que huyan a otra ciudad como lugar de refugio. Este mismo sentido de prudencia tiene la expresión “no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel.” en su retirarse de unas ciudades a otras en orden a esto. San Agustín ha tratado este punto sobre la declinación del martirio ⁴⁷.

Y les anuncia, por último, que antes que recorran las ciudades de Israel “vendrá el Hijo del hombre” ⁴⁸. Esta **“venida” de Cristo ha creado dificultad**. Pero esta “visita,” que no es la parusía, sino la destrucción del año 70, no exige una “venida” física y personal de Cristo, sino moral y en sus efectos ⁴⁹. Y en cuanto a referirse a los apóstoles, no se puede olvidar la salida de éstos antes de la destrucción de Jerusalén, a Pella, en Transjordania y que pasajes de este discurso están fuera de su contexto histórico. Se tiene presente la profecía ante las dificultades de la Iglesia de entonces.

La Asistencia que Tendrán del Espíritu Santo (v. 19-20, Mc 13:11; Lc 12:11-12; 21:14-15).

Para estas horas de persecución y juicio les promete la ayuda del Espíritu Santo. Los apóstoles, hombres rudos e ignorantes, podían temer y acobardarse ante la lucha dialéctica que tendrían que sufrir al enfrentarse con jueces y príncipes en sus tribunales. “En aquella hora, no os preocupéis cómo o qué habréis de responder o decir (Lc), pues el “Espíritu será el que hable en vosotros.” Pero no quiere decir que ellos vayan a ser simples instrumentos inertes o pasivos para esta acción, ya que en aquella hora “se os dará lo que habéis de decir.” La formulación literaria no es otra cosa que efecto de la estructura semita, que no distingue cuidadosamente la causa en su sentido estricto o amplio, lo mismo que las consecuencias que puedan seguirse de algo ⁵⁰, formulándose como si todo fuese causado, sin más, por la causa en cuestión, máxime tratándose de la causa primera (Rom 8:26-27) ⁵¹. No es, pues, más que la providencia de Dios, que privilegiadamente actuará en ellos, al modo humano, con los mil modos de que dispone, incluso con intervenciones directas, para capacitarlos sabiamente en estas actuaciones⁵² (cf. Is 50:4; cf. Flp 1:19; 2 Tim 4:16ss).

Motivos para tener Optimismo y Deponer el “Temor” (v.24-33, Lc 12:2-9).

A pesar de todo, los apóstoles no deben “temer.” Y el motivo fundamental que les da es equipararles con su suerte propia. Y Cristo está seguro de su triunfo. “El discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre el amo.” Ellos como El provocarán una misma reacción de hostilidad. Como a El — a quien llamarán Beelzebul — los calumniarán. Si al “Señor de la casa lo llaman Beelzebul, ¡cuánto más (se lo llamarán) a sus domésticos!” (Mt 12:22-24; 9:34) ⁵³. Es posible que en esta expresión de Cristo se halle una enseñanza dogmática importante. La expresión “dueño de la casa,” referida a Cristo, cobra un gran valor teológico. En Mateo, el “dueño” de la casa es Dios (Mt 13:27; 20:11; 21:33). Al proclamarse Cristo “el dueño de la casa” y ser ésta Israel, se seguiría que Cristo se estaba proclamando Dios (Heb 3:1-6). Esta argumentación “a fortiori” era una de las formas usuales y predilectas de argumentación en el ambiente rabínico ⁵⁴.

Así, pues, no deben temer ni a los que los van a perseguir ni a los que puedan matarlos. A los primeros, porque el Evangelio ha de ser predicado por ellos. Y el Evangelio ha de oírse y

triunfar. En efecto:

- v.26 *a* “Nada hay oculto que no sea manifestado,
- b* ni secreto que no se conozca (cf. Lc 12:2).
- v.27 *a* Lo que yo os digo en la oscuridad,
- B* decidlo a la luz.
- c* Y lo que os digo al oído,
- d* pregonadlo sobre los terrados.”

Decía un proverbio: “En definitiva, una cosa que fue hecha en secreto, será publicada y conocida de todos los hijos de los hombres”⁵⁵. En las sinagogas judías, el lector del texto hebreo — *darshan* — no hablaba en voz alta ni se dirigía a los asistentes, sino que lo hacía un intermediario — *'amora'* o *turgeman* —, que repetía al pueblo, en voz alta y en arameo, todo lo que el *darshan* decía junto a él en voz baja. Asimismo, los viernes por la tarde, el ministro de la sinagoga — *hazzan* — subía al terrado más alto de la localidad y desde allí hacía sonar la trompeta para advertir a los trabajadores que se recogiesen de sus trabajos a tiempo, antes de comenzar el reposo sabático⁵⁶.

Ellos, que oyeron a Cristo en círculo de privilegiados, deben hacer lo mismo, decirlo de tal modo que llegue el Evangelio a todos, incluso a los que pueden matarles, porque es sólo la muerte del cuerpo la que pueden causarles. El “alma no pueden matarla.” El alma es inmortal, creencia definitiva del judaísmo ortodoxo contra los saduceos. La idea de aniquilamiento del alma era totalmente ajena a la teología judía⁵⁷. Al único que deben temer es a aquel que puede perder el cuerpo y el alma en la gehenna, el infierno.

Para confirmarles este pensamiento les da dos razones de providencia. La primera, los “dos pajarillos que se venden por un as,” moneda mínima romana, la decimosexta parte de un denario⁵⁸. Y, con ser así, “ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre” (Mt). La segunda es que “los cabellos todos de vuestra cabeza están contados,” pero “no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza,” como dice Lucas (Lc 21:18). Esta frase debía de ser un proverbio para indicar la providencia de Dios, pues San Pablo habla en términos semejantes (Act 27:34).

De todo esto saca Cristo una conclusión: si la providencia de Dios se extiende hasta los “pajarillos” y a los “cabellos,” ¿cómo no se extenderá privilegiadamente sobre los hombres, y más aún sobre ellos, sus apóstoles? “No aventajáis vosotros a los pajarillos?” (Mt). “¿No valéis vosotros más que muchos pájaros?” (Lc).

Por tanto, que no “teman.” “Si el perseguidor triunfa sobre el cuerpo, es que el Padre lo ha permitido, y tal trato es sólo una forma misteriosa del cuidado del Padre”⁵⁹. A lo único que deben temer es a “no confesarle” delante de los hombres, lo que es “negarle” ante ellos. Pedro le “negó,” es decir, protestó “que no le conocía” (Mt 26:14.72.74 par.) y que no era su “discípulo” (Mt 26:73 par.; Jn 18:17). Pero Él a todo el que “le confiese ante los hombres,” Él hará lo mismo ante el tribunal de su Padre: lo “confesará” ante su Padre por su “discípulo.” Y lo negará al que aquí lo niegue. El contexto hace ver que la “confesión” de Cristo es sentencia inapelable que el Padre ratifica definitivamente. El martirio es presentado con efecto de ir “a dar testimonio” por él.

Exigencia del supremo amor a Cristo (v. 34-39, Lc. 12:51-53; 14:25-27; 17:33).

La literatura profética, y más aún la rabínica, conocía el juicio previo a la venida del Mesías. Tanto, que ésta fue caracterizada, sin más, con la frase elíptica de “los dolores del Mesías,”

es decir, los dolores que habrá para el alumbramiento o venida del Mesías⁶⁰. Pero, una vez venido, lo había de poner todo en orden y paz⁶¹. **El Mesías era llamado también la “Paz.”**

Cristo Mesías comienza rectificando este concepto mesiánico rabínico. El no vino a traer la paz, sino la “espada,” la guerra. No es que el “Príncipe de la Paz” (Is 9:5) no venga a traer la paz, sino que, por su doctrina “aquí la “espada” —, va a ser ocasión de que con relación a El haya guerra⁶¹. No en vano es un “signo de contradicción” (Lc 2:34). Y esta guerra va a llegar a ser dentro del mismo hogar (Miq 7:6).

Ante esta lucha de la sangre y familia en torno a Cristo, ¿qué hacer? Dejarlo todo por El. Así lo expresan los versículos 37 y 38:

“El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí.

Y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí. Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí.

Seguramente estas expresiones y exigencias extrañaban menos a aquellos oyentes de Cristo que a los lectores extrajudíos. En la casuística rabínica se lee: “Si el padre y el maestro llevan ambos una carga, es preciso ayudar primero a deponerla al maestro y luego **al padre**. Si el padre y el maestro están en prisión, es preciso liberar primero a su maestro y luego a su padre.” Y la razón es porque “el padre le ha introducido en la vida de este siglo, mientras que el maestro, que le enseña la sabiduría, lo introduce a la vida del siglo que viene.”⁶² Este tema de preferencias era ambiental.

Cristo, sin embargo, que exige un amor supremo a El sobre todas las cosas, proclama su misma divinidad, ya que los valores que exige sacrificar son de ley natural. Sólo está por encima de estos valores el amor de Dios.

Y este amor exige aún más: “El que no toma su cruz y camina detrás de mí, no es digno de mí.” Esta imagen de la cruz tomada sobre sí era familiar a los judíos. Roma aplicaba esta pena. Varo había hecho crucificar a 2.000 judíos⁶³. Imagen aterradora. Pero Cristo la exigía para ser “dignos” de El. Y, además, la llevarán “detrás” de El. La redacción literaria — ”detrás” — puede estar influenciada por la estampa de Cristo por la Vía Dolorosa (Mt 16:24; Mc 8:34; Lc 23:26). La enseñanza aquí de tomar la cruz no tiene sentido ascético, sino el de persecución violenta y martirio, que puede ser con la crucifixión. Lc (9:23) le da ya una “adaptación” ascética, al decir que se ha de tomar la cruz de “cada día” (χαθ' ἡμέραν).

Por último, y para aclarar definitivamente esto, Cristo hace la contraposición entre la vida del cuerpo (σῶμα) y la del alma (ψυχήν) (v.28). Perder la primera por Cristo es asegurar la segunda, ya que el alma “no pueden matarla” (v.28 b). La frase, aunque cargada de un profundo sentido nuevo por Cristo, era usada en el medio ambiente. Si Cristo la toma de él, la enriquece. Se lee en el Talmud: “¿Qué debe hacer un hombre para morir? Darse la muerte.”⁶⁴ Y también: “El que guarda una palabra de la Ley, guarda su alma; el que abroga una palabra de la Ley, hace perecer su alma”⁶⁵, es decir, la *vida* verdadera en la resurrección (Mt 22:23-32). No se trata de decir que no interesa el cuerpo, sino destacar bien que Dios tiene el pleno dominio y destino del hombre entero (v.28c).

Premio del que recibe al apóstol (v.40-42).

Una última consideración o perspectiva recoge aquí Mt en este discurso de apostolado. Este versículo se entroncaría conceptualmente, por su aspecto positivo, con el v.14. Sería la contraposición. Allí, en la misión palestina, se decía lo que debían hacer cuando no los recibiesen en una casa; ahora, en esta perspectiva de misión universal, se anuncia el premio que tendrán **los que los reciban como apóstoles.**

Sabido es que **la hospitalidad es sagrada en Oriente**. De ella decía un rabino: “La hospitalidad es cosa tan grande como la visita matinal a la escuela (para estudiar la Ley).” Y otro decía: “La hospitalidad es incluso más grande que saludar a la *Shekina*,” es decir, la sensibilización de Dios⁶⁶.

Pero en el pensamiento de Cristo no se trata de esta simple hospitalidad oriental sagrada, **sino de la hospitalidad de los que se reciben como apóstoles de Cristo**. ¿Qué premio tendrán los que así obren?

“El que os recibe a vosotros, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió.”

Este pensamiento es otra sentencia predilecta de Cristo (Mt 18:5; Mc 9:37; Lc 9:48; 10:16) y de valor joánico (Jn 12:44.45; 13:20), prueba de la autenticidad de la doctrina.

El pensamiento es ilustrado con tres ejemplos: el que recibe al “profeta” o al “justo” como profeta o justo, es decir, en cuanto se refleja a Dios en el “justo,” tendrá el premio (μισθός) correspondiente. Este premio correspondiente al “profeta” o “justo” puede tener un doble sentido: “o que recibirá galardón por haber recibido a un profeta o a un justo, o el que corresponde al mismo profeta o justo”⁶⁷. Este último sentido parece preferible, ya que indica el mismo premio específico, aunque no requiere que sea en el mismo grado que el del profeta o justo. “El que recibe al profeta como profeta, tendrá recompensa de profeta.” Tiene además el paralelo de las palabras de Cristo a los que ejercitaron obras de misericordia: “Cuanto hicisteis a uno de mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis” (Mt 25:40.45).

Y la enseñanza se destaca completa, al modo oriental, utilizando para ello un servicio mínimo que se haga al apóstol: el que dé un vaso de agua fresca a uno de “estos pequeños,” no quedará tampoco sin recompensa, pero si lo hace “en cuanto discípulo” de Cristo.

La expresión “a nombre de” es “el calco de una locución rabínica, en hebreo *leshém*, en la cual *shem* no tiene ya el sentido de *nombre*, sino que indica **la razón, el motivo**, el título de una cosa.”⁶⁸ Sin embargo, es también locución griega usual en la misma lengua profana de los papiros, con el significado de persona⁶⁹.

“Estos pequeños” a quienes se supone hacer el beneficio, si en otro contexto pueden significar niños u otra clase de personas, en éste se refiere a los apóstoles (Mt 11:26; cf. Lc 10:21-23), como abiertamente lo dice Mc (Mc 9:41; cf. Lc 10:21-23).

La triple clasificación que aquí se usa — apóstoles, justos, pequeños — está respondiendo, para su valoración, al procedimiento por “acumulación” aunque pueda indicar distintas “fuentes” acopladas.

1 Plummer, An exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew (1915) p.147. — 2 KLOSTERMANN, Mattheus (1909) p.224. — 3 San Justino, *Dial XVII* 108; Eusebio DE C., *In Is.* 18:1. — 4 Medébielle, *Apostolat: Dict. Bib. Suppl.* I 533-536; Cerfaux, *Pour l'histoire de titre Apôtolos dans le N.T.*: Rev. Se. Relig. (1960) 76-92; Dupont, *Le nom ¿'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus? L'Orient Chrét.*; N. Van Bohemen, *L'Institution des Douze. Contribution à l'étude des relations entre Mt et Mc, en La Formation des Évangiles* (1957) 166-151; W. Burgers, *De instelling van de Twaalf in het Ev. van Marcus (Mc 3:13-19; 5:18ss)*: *Ephem. Theol. Lov.* (1960) 625-654. — 5 Mt 16:17; 17:25; Lc 5:4; 22:31; Jn 1:42, etc. — 6 Sobre las dos vocales + *oa*, insertadas en la traducción griega del nombre, se han propuesto diversas soluciones. Cf. Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.65-66. — 7 *Philoc.* XV 18. — 8 *Antiq.* XIV 8:1; XX 1:1. — 9 ML 169:273. — 10 U. Holzmeister, *Nathanael fuine idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?*: *Biblica* (1940) p.28-39. — 11 *Antiq.* XVIII 2:2. — 12 MG 8:1281. — 13 *Quis dives salvetur* 13:5. — 14 MG 11:773. — 15 A. Malog., *S. Jacques de Jérusalem était-il un des douze?*: *Rev. Scienc. Relig.* (1918) 122-131. — 16 *Grammatik* p.179 nt.4. — 17 *Évang. s. St. Marc* (1929) p.67. — 18 *Kommentar. I h.l.* — 19 Nestlé, *N.T. graece et latine*, ap. crit. a Mt 10:3. — 20 Strack-B., *Kommentar. I h.l.*; Dalman, *Die Worte Jesu*. (1930) p.41; O. Cullmann, *Le doir Seme Apotre*: R. H. Phil. Réi. (1962) p. 133-140. — 23 Cf. *Biblica* (1954) 404-405; Act 21:38; Josefo, *Bell. iud.* II 13:5; *Antiq.* XX 8:6. — 24 Sobre el significado de “espíritus impuros,” cf. *Comentario a Mc 5:1-20*; L. Cerfaux, *L'Évang. de St. Mt. Discours de Misshn* (1957); E. Kasemaxx, *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZTK (1960) p. 162-185; X. Mulde, *La mission des apôtres*: CH (1963) p.450-560. — 25 Edersheim, *The Life and Times of Jesús* (1901) h.l. — 26 Bonsirven, *Textes*. (1955) n.l 1.289.299.1363; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* vers. del al. (1932) II p.79-80. — 27 Willam, *La vida de Jesús en. vers. del al.* (1940) p.264-265. — 28 Sobre los samaritanos, cf. *Comentario a Jn 4:4-42*. — 29 Strack-B., *Kommentar. I p.528*; H. Schürmann, *Mt 10:5b-6 una die Vorges-chichte des synop. Aussendungsberichtes*: Fs. J.

Schmid (1963) p.270-282. — 30 Aulo Celio, *Noct. attic.* XV 12:4; Suetonio, *Vit.* 16. — 31 Strack-B., *Kommentar.* I p.566ss. — 32 E. Power, *The staff of the Apostles:* Biblica (1923) 241-266. — 33 Thibaut, en *Nouv. Rev. Théol.* (1931) 54ss; A. Fernández Truvols, *Vida de Jesucristo* (1954) p.328 nt.2. — 34 Strack-B., *Kommentar.* I p.569. — 35 Vargha, en *VD* (1928) 371; Gesenius, *Thesaurus linguae hebraicae* III (1842) p. 1421-1426; Strack-B., o.c., I p.570-571. — 36 Y, *Evang. s. Si. Matth.* (1946) p.129; S. H., *ἰη evang. Matth. comm. h.l.* — 37 Strack-B., *Kommentar.* I p.571. — 38 Bonsirven, *Textes* (1902) 358. — 39 S. TH., *In evang. Matth. comm. h.l.* — 40 *ML* 26:63. — 41 Strack-B., *Kommentar.* I p.574; cf. 4 *Esd* 5:18: cf. Bornkamm, *Theol. Wört. N.T.* IV, 309. — 42 *Mt* 25:2ss; Spicq, *Le vertu de simplicité dans VAnden et le Nouveau Testament:* *Rev. Scienc. Phil. Théol.* (1933) 1-26. — 43 Strack-B., o.c., I p.574. — 44 Lagrange, *Évang. s. Si. Math.* (1927) p.202. El texto citado de *Ber. r.* 38a. — 45 felten, *Storia dei tempi del N.T.* vers. del al. (1932) II p.1 1:14; Strack-B., o.c., I p.576. — 46 *Makkoth* 3:12; Bonsirven, *Textes* n.1943: cf. 2 *Cor* 11:24. — 47 San Agustín, *Epist.* 228, *ad Honoraíum:* *ML* 33:1013v. — 48 Sobre el concepto de “Hijo del hombre,” cf. *Comentario a Mt 8:20.* — 49 Cf. *Comentario a Mt 25:29-31;* Dupont, *Vous n'auriez pos achevé les villes d'Is-raelavant que le Fus de l'homme ne vienne (Mt 10:23):* *Nov. Test.* (1958) p.228-244; A. Feuillet, *Les origines et la signification de Mt 10:23:* *The Catholk Bibl. Quarterly* (1961) p.182-198; H. Schürmann, *Zur Traditions una Redaktionsgeschichte von Mt 10:23:* *Bibl. Zeits.* (1959) p.82-88. — 50 *La Ciencia Tomista* (1952) 38-39. — 51 *VD* (1935) 302-311. — 52 Porporato, *Non estis vos qui loquimini:* *VD* (1923) 91ss. — 53 Sobre “Beelzebul” cf. *Comentario a Mt 12:22-24.* — 54 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I p.296.. — 55 *Targum Qoheleth* XII 13. — 56 Strack-B., *Kommentar.* I p.579-580. — 57 Bonsirven, *Le Judaisme.* (1934) I p.527-529. — 58 Deissmann, *Licht vom Ostem* p.204ss. — 59 Jones, en *VD* vers. del ingl. (1957) p.386. — 60 *Sanhedrin* 97a; *Sota* 49b. — 61 *Sanhedrin* 97a; Strack-B., I p.585. — 61 T. A. Roberts, *Some Comments on Mt 10:34ss and Lk 12:51ss:* *Exp. Tim* (1957) p.304ss; J. J. Vincent, *Discipleship (Mt 10:37ss, par.) and Synoptic Studies:* *Theol. Zeits.* (Bas. 1960) p.456-469. — 62 *Baba mesia* 2:11; Bonsirven, *Textes* n.1711; Strack-B., I p.587. — 63 *Josefo, Antiq.* XII 10:10. — 64 *T amia* 66a. — 65 *Aboth* de R. Nathan 39. — 66 Strack-B., I p.588-589. — 67 San Crisóstomo, *Hom. 35 in Matth.* — 68 Joüon, *L'Évang. compte tenu substrat sémitique* (1930) h.l. — 69 Meruer: *Rev. des étud. grecques* (1934) 180-204.

Capítulo 11.

En el evangelio de Mt, después de exponerse la doctrina de Cristo en el sermón de la Montaña, y después de rubricárselo con los capítulos de milagros, viene lógica la pregunta, en la estructura del evangelio, como un día surgió en las turbas: ¿no será éste el Mesías?

Introducción.

Con la fórmula vaga y usual de “entonces,” lo que le dispensa de matices, introduce a Cristo predicando.

¹ **Cuando hubo Jesús acabado de instruir a sus doce discípulos, partió de allí para enseñar y predicar en sus ciudades.**

El Bautista provoca ante sus discípulos una declaración mesiánica de Cristo, 11:2-6 (Lc 7:18-23).

² **Habiendo oído Juan en la cárcel las obras de Cristo, envió por sus discípulos ³ a decirle: ¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro? ⁴ Y respondiendo Jesús, les dijo: Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto: ⁵ los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; ⁶ y bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí.**

El Bautista está en prisión (cf. Mt c.4 y 14). Esta estaba en Maqueronte, el palacio-fortaleza de Herodes Antipas, en el mar Muerto ². Allí debió de tener una prisión atenuada (Mc 6:20), y en donde recibía la visita de sus discípulos. Allí “oyó,” precisamente por sus “discípulos,” lo que se decía de “todas estas cosas” (Lc 7:18). En la perspectiva de Mt deben de ser los milagros relatados (Lc 7:18) y sus enseñanzas. Y por dos de sus discípulos envió a Cristo un mensaje: que dijese si El era el que viene” (ἰ ἐρχόμενος), en participio de presente, como equivalente a un futuro

inminente: si El es “el que vendrá”³. La fórmula era técnica (Gen 49:10) y en el ambiente de entonces era una de las expresiones para denominar al Mesías (Lc 7:19; Jn 6:14). El Talmud la emplea más de cien veces. También la usaban los samaritanos: el *Ta'eb*, “el que vuelve” (Jn 4:25). La pregunta, pues, **era que dijese si era el Mesías**. Sin embargo, **es rara en los evangelios como nombre de Cristo**. Se supone tomada aquí de época cristiana.

La respuesta de Cristo en Mt dice implícitamente — decid a Juan lo que “habéis oído y visto” (v.4) — lo que Lc especifica: que “en aquella hora,” delante de ellos, curó a muchos (Lc 7:21). Acaso Mt abre a los lectores una mayor perspectiva con todas las curaciones narradas antes. Pues no se buscaba sólo presentar un taumaturgo, sino, por estas curaciones concretas, **hacer ver que era la obra del Mesías, tal como la describía Isaías** (Is 35:5.6; 29:18; 61:1.2). Era un procedimiento bíblico por “alusión” a las profecías mesiánicas de Isaías. El mismo Cristo se había aplicado a sí mismo el último texto profético citado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:17-21). Los escritos rabínicos y los apócrifos reflejan esta misma creencia milagrosa por obra del Mesías⁴. Y precisamente en el *Midrash Tan.* 24.^a se dirá que “se hará todo esto por el Mesías, pues está dicho en Isaías 35:5.”⁵

Esta era la respuesta que Cristo daba, más que al Bautista, a los enviados y, por medio de ellos, al círculo de celosos adeptos del mismo. Por eso les añadió: Y bienaventurado “el que no se escandaliza de mí.” **Pues no respondía la figura de Cristo al concepto ambiental farisaico deformado sobre el Mesías.**

Como lo fueron para los fariseos (Mt 12:22v). Estos discípulos, ¿van convencidos? En el evangelio se ven resistencias de discípulos del Bautista a incorporarse a Cristo (Mt 9:14; Jn 3:23-26). Y en la Iglesia primitiva aparecen agrupaciones que sólo recibirán el bautismo de Juan (Act 18:25; 19:3.4).

¿Por qué motivo envió el Bautista estos discípulos suyos con este mensaje a Cristo?

Una suposición fue que el Bautista, en el agotamiento de su prisión, al ver la tardanza de Cristo en presentarse y actuar como Mesías, comenzó a dudar de El. Ya aparece esta hipótesis sostenida en la antigüedad⁶, y modernamente ha sido compartida por otros críticos⁷. Pero la prisión del Bautista en Maqueronte no debió de ser una prisión con absoluto aislamiento en marmorras lúgubres, sino una prisión atenuada. Otros ven la extrañeza del Bautista en el *modo* de conducirse Cristo, contrario al mesianismo nacionalista que se esperaba del Mesías. Sin embargo, la pregunta no versa sobre el *modo*, sino sobre el *hecho mismo* de si El es el Mesías. ¿O es que bastaría el que surgiese en él la extrañeza sobre el *modo* de conducirse el Mesías, para enviar a consultárselo? ¿Sería creíble que, si dudase de verdad, se conformase con la respuesta verbal que le diese El mismo? Parecería que no es fácil compaginar esto con la presentación del Bautista hecha por Mt y los demás evangelios, en que éste bautiza y reconoce a Cristo como Mesías. Una forma especial de esta duda es, v.gr., la siguiente. El Bautista oye los prodigios de Cristo. Aquél esperaba la temible manifestación escatológica-apocalíptica ambiental (Mt 3:10-12). Pudo pensar que Cristo retardase algo su triunfal manifestación. Pero, a estas alturas, ¿por qué no actuaba en forma triunfal? Y si debía liberar a los prisioneros, con más motivo lo debía hacer con los prisioneros de la fe como lo era él⁷. Brunec, basándose en el análisis filológico, cree que la pregunta del Bautista significaría: “¿Eres ya reconocido por el Mesías, o el pueblo aún lo sigue esperando?”⁸. Esta hipótesis es del todo improbable.

La solución generalmente adoptada por los autores católicos es otra. El Bautista no envía sus discípulos a Cristo para que le responda a él, quitándole su hipotética duda, sino para que la haga desaparecer a sus discípulos, y pese con su influjo sobre el “círculo” del Bautista, que no acaba de incorporarse al Mesías, máxime cuando el Sanedrín llegó a pensar en la posibilidad de

que el Bautista fuese el Mesías (Lc 3:15; Jn 1:12.20.25). En dos pasajes evangélicos se acusan los celos de los discípulos de Juan ante ese prestigio y obra de Cristo (Mt 9:14-17; Jn 3:23-26). Ya en otras dos ocasiones el Evangelio muestra al Bautista encaminando a sus discípulos a Cristo (Jn 1:29-36; 3:30).

Sin embargo, frente a esto hay un hecho que obliga a interpretar la “duda” del Bautista sobre el mesianismo de Cristo como real. Y es que ni el Bautista ni su “grupo” de discípulos se pasó al grupo de Cristo, **cuando su “misión” era preparar al pueblo a “recibir” al Mesías, sin excluirse él.** Y en lugar de pasar a Cristo, él y sus discípulos siguen con su bautismo propio (Jn 3:3:25ss; 4:1-2), y quejándose, además, de que los discípulos de Cristo bautizan, con otro bautismo, más que ellos⁹. De ahí la necesidad de valorar en su justo punto — su género literario — las diversas escenas del Bautista presentando algunos discípulos suyos **a Cristo como Mesías e Hijo de Dios** (Jn 1:29ss), el “diálogo” de Mt (3:13-15), y los fenómenos que suceden al Bautista con motivo del bautismo de Jesús; lo mismo que las escenas del “Evangelio de la infancia,” de Lc (cap. 1), pues de haber sido historias, y no un *midrash* “post facta,” el Bautista tenía ya que saber por su misma familia esto **y que Cristo, su “familiar,” era el Mesías** y haberse pasado a él. Pero, a pesar de todos los milagros de Cristo en vida, **no lo reconoció.** ¿Acaso por su concepto de un Mesías terrible y apocalíptico? Por eso Cristo añadió a los enviados del Bautista: “Y bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí.”

Cristo confirma la grandeza y misión del Bautista, 11:7-15 (Lc 7:24-30; 16:16).

⁷ Cuando éstos se hubieron ido, comenzó Jesús a hablar de Juan a la muchedumbre: **¿Qué habéis ido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ⁸ ¿Qué habéis ido a ver? ¿A un hombre vestido pobremente? Mas los que visten con molicie están en las moradas de los reyes. ⁹ ¿Pues a qué habéis ido? ¿A ver un profeta? Sí, yo os digo que más que un profeta. ¹⁰ Este es de quien está escrito: “He aquí que yo envío a mi mensajero delante de tu faz. Que preparará tus caminos delante de ti.” ¹¹ En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él. ¹² Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora el Reino de los cielos es forzado, y los violentos lo arrebatan. ¹³ Porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan. ¹⁴ Y si queréis oírlo, él es Elías, que ha de venir. ¹⁵ El que tiene oídos, que oiga.**

Este pasaje sigue lógica y cronológicamente al anterior. Cristo hace el elogio del Bautista, prisionero por testimoniar la verdad. Es el modelo de la **fidelidad a su misión y de su dignidad.** En las masas, que valoraban el premio y castigo con mentalidad del A.T., podía esta prisión venir en desmedro del Bautista **y de su misión de precursor de Cristo.**

La Expectación Creada en Israel por el Bautista (v.7-9).

Los evangelistas transmiten con una viveza extraordinaria las palabras de Jesucristo sobre el Bautista. Este había creado una gran expectación cuando apareció anunciando el bautismo de penitencia (Mt 3:5). Hasta el historiador judío Josefo se hace cargo de *aquel* movimiento¹⁰, y las autoridades judías de Jerusalén enviaron una legación a preguntarle si él era el Mesías (Jn 1:19-27). Seguramente, a muchos de los que fueron oyentes del Bautista se dirigieron ahora las palabras de Cristo. El Bautista, “en el desierto,” no era una “caña agitada por el viento.” Estas, que nacen en abundancia junto al Jordán, escenario bautismal de Juan, fueron siempre símbolo de vacuidad, de ligereza, de falta de consistencia (1 Re 14:15; 2 Re 18:21). Pero el Bautista tenía la

reciedumbre moral para enfrentarse contra el escandaloso adulterio de Antipas y Herodías. No era el Bautista la figura muelle de los cortesanos de Tiberias, que vestían delicadamente y vivían placenteramente. Juan tenía la vestimenta y la austeridad de los profetas. Por eso el “crescendo” de inquisición sigue: salieron no sólo a ver a un profeta, “sino a más que profeta.”

El Bautista es el precursor anunciado por Malaquías (v. 10).

Malaquías había profetizado una visita de Yahvé a su templo para hacer juicio a sus sacerdotes y purificarlo. Pero antes enviaría delante de El (de Dios) **un mensajero que preparase esta visita** (Mal 3:1). Versículos más adelante, Malaquías habla, en un contexto impreciso, antes del “Día del Señor,” de un juicio sobre Israel, y que enviaría a preparar al pueblo al profeta Elías (Mal 3:23.24). De todo esto vino a crearse un ambiente en la tradición judía en el que se esperaba que Elías, personalmente, sería el que vendría a preparar el pueblo a recibir al Mesías, anunciaría su venida e incluso sería quien lo ungiese ¹¹.

Este texto se aplica al Bautista. Pero esta aplicación está, literariamente, muy acusada en los evangelistas, al cambiar los pronombres personales de la profecía para aplicarla al Bautista y a Cristo. “Tenemos, pues, a la vez una argumentación y una interpretación de esta profecía.” ¹² Al menos una utilización oportuna.

Si el precursor de Malaquías es ahora el Bautista, **Cristo es Dios, que viene tras el mismo**. Juan fue Elías, que, en la perspectiva ya elaborada del Evangelio, “ungió” en el bautismo y **presentó “oficialmente” a Cristo a Israel, proclamándolo el verdadero Mesías**, “Siervo de Yahvé.” El evangelio de Mt vuelca los textos del A.T. sobre Cristo.

Cristo da la Valoración Exacta de la Misión del Bautista (v.11-15).

Si la grandeza del Bautista queda ya expresada con la aplicación de esta cita de Malaquías, aún se resaltarán terminantemente con las palabras de Cristo. Es el mayor entre los nacidos de mujer. En la redacción casi idéntica del lugar paralelo en Lc se dice que no hubo “*profeta mayor*” que el Bautista. Sin embargo, esta adición falta en varios códices y versiones ¹³, y los autores se dividen en considerarla como auténtica o como una glosa explicativa. Pero el texto de Mt da suficientemente el pensamiento al decir que es “más que un profeta” (v.9). Los profetas hablaban del Mesías “desde lejos,” Juan lo ve y lo presenta a Israel. **Lo hace por su dignidad profética de precursor.**

Así, Juan es, metafóricamente, el Elías que ha de venir (v.14).

Por eso “todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan” (v.13). Con él termina la *preparación*, y con Cristo comienza el ingreso en el reino.

Pero se diría que el pensamiento polémico-apologético sobre la dignidad de Cristo y su obra se vuelve a acusar. Si el Bautista es el “mayor” profeta por su dignidad de precursor, el ingreso y pertenencia del “menor” en el reino es “mayor que Juan Bautista”; pues entre una función carismático-profética y preparatoria para el reino y la incorporación al mismo, la superioridad está por éste. Era Elías por su papel, conforme a la profecía de Malaquías, y lo era porque tenía “el espíritu y el poder de Elías” (Lc 1:17).

A este ingreso en el reino, preparativamente contribuyó el Bautista. Sin embargo, el pensamiento de Mt resulta abigarrado y, probablemente, fuera de su lugar. Lc cita esto mismo en otro contexto (Lc 16:16) y en forma más clara. Debe de ponerse aquí por la temática del Bautista.

Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, **el reino de los cielos sufre violencia** (βιάζεται), y los violentos (ἰᾶσται) lo arrebatan (v.12). La palabra βιάζομαι, “hacer fuerza,”

puede ser susceptible de diversas formas. La media es clara en Lc (16:16), aunque el verbo aparece con un complemento ¹¹. En cambio, en Mt la forma sin complemento aparece en pasiva. El “Reino de los cielos es violentado” (experimenta violencia); por eso, “sólo los esforzados (βιάσται) lo “arrebatan” (ἀρπάζουσιν). Esta violencia, ¿de quién procede? ¿De la misma naturaleza del Reino? ¿O de los fariseos contra los fieles que quieren ingresar en él? Esta última interpretación parece ser la interpretación más plausible, si no de modo exclusivo, sí preferentemente. Si la primera tendría a su favor el aviso de Cristo de que hay que entrar por la “puerta estrecha” (Mt 7:13-14), la segunda tiene a su favor las tremendas palabras de Cristo a los fariseos: “Cerráis a los hombres el reino de los cielos. Ni entráis vosotros *ni permitís entrar a los que querían entrar*” (Mt 23:1; Lc 11:52). Era toda una estrategia de coacción y persecuciones contra los fieles de Cristo (Jn 9:22), más a la hora de la composición evangélica.

El elogio e identificación del Bautista con Elías, como se ha visto, termina con una frase excitante para saber captar el sentido intencionado de su afirmación: “El que tenga oídos, que oiga.” Expresiones que para lo mismo usaban los rabinos, v.gr., inclinar el oído, abrir la oreja, etc. ¹⁵

Puede haber en todo este panegírico sobre el Bautista sentencias de Cristo dichas en ocasiones diversas, e incluso alguna apreciación de la Iglesia primitiva palestina, que se unen, temáticamente, tanto para situar la personalidad del Bautista, como para relacionarlo **en su misión de “siervo” ante Cristo**, ante polémicas ambientales, aun persistentes, como antes se ha visto. Sobre todo, con el hecho de ser Cristo bautizado por Juan, ya conectaba con su valor de Precursor. Pero era necesario autorizar, en pleno cristianismo, la relación de “misiones” Cristo-Bautista, ante posibles-probables-polémicas contemporáneas aludidas. Por eso, la frase inicial (v.7) no exige, en estos métodos, una apología instantánea. Puede ser un cuadro sintético de elogios diversos.

Censura a la generación contemporánea, 11:16-19 (Lc 7:31-35).

Cristo, al decir ante la misma experiencia de los hechos que sólo los “esforzados” alcanzan ingresar en el reino, va a exponer la estampa de la veleidad de la generación en que vive, y a la que el Bautista trató de “preparar” **para recibir al Mesías**. Es una crítica al Israel “materializado” por el fariseísmo.

¹⁶ **¿A quién compararé yo esta generación? Es semejante a niños sentados en la plaza, que se gritan unos a otros ¹⁷ diciendo: “Os tocamos la flauta, y no habéis bailado; hemos endechado, y no os habéis golpeado el pecho.” ¹⁸ Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dicen: Está poseído del demonio. ¹⁹ Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Es un comilón y un bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores. Y la Sabiduría se justifica por sus obras.**

“¿A quién compararé esta generación?” La escena se describe con un gran realismo. Se trata de una parábola, pues los elementos se toman en su sentido directo, y Cristo no los alegoriza. En el Talmud se menciona la “flauta de los muertos” y “la flauta de las bodas” ¹⁶. La escena es la de dos grupos de chicos en una plaza, que siempre están dotados de un instintivo recurso para imaginar las escenas que ven. Pero otro grupo de ellos no quiso jugar con éstos, en ninguna de las formas que le brindaban, ni con cantos de alegría ni de tristeza.

Así compara al Bautista con Cristo. El primero no tomaba “pan ni vino,” vivía, con austeridad de todo, en el desierto, e Israel, de hecho, no le hizo caso (Lc 7:30); viene Cristo, asistiendo

misioneramente a banquetes con publicanos y pecadores, lo desprecian y hasta le acusan de estar poseído por el demonio (Lc 7:33). Para un oriental es normal atribuir los actos no normales a la presencia de malos espíritus. Hoy mismo los árabes llaman a un hombre así *magnúm*, es decir, hombre poseído por el *gínn*, espíritu de locura. En el Corán se dice que Mahoma fue llamado *magnúm* por sus adversarios¹⁷.

La doctrina que se desprende es clara. La culpabilidad de los fariseos, que cierran los ojos a la luz a causa de sus prejuicios, queda al desnudo y censurada¹⁸.

Pero “la Sabiduría se ha justificado con sus obras” (Mt). La mayor parte de los códices pone “por sus hijos,” como en Lc. Pero en otros varios códices, entre ellos B, ponen por sus obras. Se sospecha que la primera lectura de Mt sea corrección por el influjo del lugar paralelo de Lc.

En contraste con esta actitud judía antes descrita, **la obra de Cristo fue justificada y reconocida**. El mismo Lc dirá del Bautista: “Y todo el pueblo, aun los publicanos, después de oírle, *reconocieron la justicia de Dios*, recibiendo el bautismo de Juan” (Lc 7:29). Y Lc, en lugar paralelo de Mt, dice: “Mas sus hijos han *hecho justicia* a la Sabiduría” (Lc 7:35). Las obras de Cristo, que producen la conversión de las gentes e incorporación al Reino, son las que hicieron reconocer la “justicia de Dios” (Lc), es decir, **el plan de Dios**; o, como dice Mt, “con sus obras se justifica la Sabiduría.”

¿Qué Sabiduría es ésta? Se propuso que fuese Cristo, **la Sabiduría encarnada**¹⁹. Pero Cristo no se designa nunca así en el Evangelio. En cambio, resulta más natural y lógico entenderlo de la providencia de Dios, ya que en todo esto está actuando la Sabiduría, como se expresa en los libros sapienciales (Sab 8:4b; Eclo 15:7a; 1 Cor 1:21.24). Esta es, pues, la Sabiduría de Dios, conduciendo las almas al Reino, **y que fue glorificada por los que reconocieron la verdad de Cristo e ingresaron en él**. Así la Sabiduría “ha sido justificada por todos sus hijos” (Lc 7:35)²⁰.

Se anuncia el castigo de varias ciudades, 11:20-24 (Lc 10:13-15).

²⁰ **Comenzó entonces a increpar a las ciudades en que había hecho muchos milagros porque no habían hecho penitencia:** ²¹ ¡Ay de ti, Corozáin; ay de ti, Betsaida! porque, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia. ²² Así, pues, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas con menos rigor que vosotras en el día del juicio. ²³ Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el cielo? Hasta el infierno serás precipitada. Porque, si en Sodomía se hubieran hecho los milagros hechos en ti, hasta hoy subsistiría. ²⁴ Así, pues, os digo que el país de Sodomía será tratado con menos rigor que tú el día del juicio.

Mt une este pasaje con el anterior por la incolora soldadura de “entonces.” Lc lo pone en otro contexto. Pero hay unión lógica, tan propia de Mt. Ante la actitud hostil de los fariseos, acabada de describir, yuxtapone otra actitud semejante de algunas ciudades en las que él predicó. Literariamente usa el estilo “paralelístico” en la descripción doctrinal de las ciudades.

Cristo increpa a las ciudades — Corozáin, Betsaida, Cafarnaúm — porque en ellas había hecho muchos milagros, y, sin embargo, no se habían convertido a El. Todas están situadas en la ribera NO. del lago Tiberíades. Corozáin es, probablemente, el actual Khirbet Kerazeth, a cuatro kilómetros al norte de Tell Hum, con el que se identifica Cafarnaúm. Sólo se discute sobre la existencia de una o dos Betsaidas²¹.

La doctrina que tantas veces había enseñado allí Jesús, **rubricada con milagros, les hacía ver que El era el Mesías**. Pero no respondieron a esta misión privilegiada que les dispen-

só; no cambiaron su modo de ser, su judaísmo rabínico; **no se “convirtieron”** (μετενόησαν).

Pero Cristo va a decir **la culpabilidad que por ello tuvieron**, al compararlas con las antiguas ciudades malditas: Tiro, Sidón, Sodoma. Estas no fueron escenario de la predicación de Cristo. Mas les dice, hipotéticamente, que si en ellas se hubieran hecho los “milagros” que se hicieron en Corozáin, Cafarnaúm y Betsaida, aquéllas hubieran cambiado su modo de ser (μετενόησαν), llorando, amargamente, su pasado en “saco y ceniza.” Esta era la costumbre que se usaba en los días de penitencia y gran ayuno (Jn 3:5-8; Jer 6:26). Las ciudades, clásicamente malas, no tuvieron la Luz como la tuvieron éstas.

El ingreso de estas gentes en el reino, después de tantos milagros, fue, cuantitativamente, mínimo. Y, en el fondo, era debido a que, ambientados y extraviados por el rabinismo, el Mesías no se presentaba con los rasgos deformados con que éste lo interpretaba y presentaba. Mas por ello tendría castigo. ¿Cuándo? “En el día del juicio.” Este día y este juicio, formulado en absoluto, es un termino clásico y técnico de referencia como algo sabido de todos (Mt 24:26; Lc 21-34, etc.); era el juicio final admitido en la literatura judía ²².

Si se apostrofa especialmente a Cafarnaúm, es que Cafarnaúm fue la patria adoptiva de Cristo (Mt 4:13). Allí moró con cierta permanencia, allí hizo más milagros, allí hubo más luz (Mc 1:22-34; 21-27). La fórmula “por ventura te levantarás hasta el cielo,” es el modo con el que se expresa el orgullo o el tiempo de prosperidad de una ciudad o un pueblo (Is 14:13). Y como la respuesta fue el desprecio a su Mesías, el castigo se expresa con la forma tradicional: “Bajarás hasta el Infierno”, será su humillación por castigo (Is 14:15) ²³.

Cristo proclama la fe como don del Padre y revela Su Naturaleza, 11:25-27 (Lc 10:21-22).

²⁵ **Por aquel tiempo tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos.** ²⁶ **Sí, Padre, porque así lo has querido.** ²⁷ **Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.**

Este pasaje lo traen Mt y Lc. La fórmula vaga con que lo citan ambos no permite fijar su cronología (εν χειρίνω τω χαρω). En ambos se ve una unión lógica con el distinto pasaje anterior que citan, **como clave de explicación última del rechazo del misterio de Cristo** en las ciudades citadas (Mt), o del verdadero motivo por qué alegrarse los setenta y dos discípulos al retorno de su misión (Lc).

Este pasaje es, doctrinalmente, de un gran valor.”La perla más preciosa de Mateo,” lo llama Lagrange ²⁴. Es una revelación o sugerencia fortísima de la divinidad de Cristo. Se ha dicho de él que es “un aerolito caído del cielo de Juan.” ²⁵ Conceptualmente, se entronca con Juan. Sin embargo, Cerfaux, reaccionando contra la opinión corriente, ha hecho ver que es un *logion* que utiliza un vocabulario ajeno a Juan, y que presenta una teología que *no tiene* su equivalente exacto en el cuarto evangelio, sino que, por el contrario, encuentra buenos paralelos en los Sinópticos y en la literatura judía ²⁶.

Mt dice que “entonces” Jesús “habló” (ἀποκρθε'ς). El término que usa parecería que responde a una pregunta, pero no es más que la traducción material de un término hebreo (“*anah*”), que lo mismo significa “responder” que “tomar la palabra,” “hablar.” Lc, en el lugar paralelo, matiza el estado en que Cristo se encontraba. **Por acción del Espíritu Santo** “se llenó” de gozo y exclamó: “Es un hecho único en lo que se conoce, evangélicamente, de la historia de Cristo.” ²⁷

Los “sabios” de que habla (σοφόν) son los que poseen la sabiduría (*hakan*), y los “prudentes” (συνετών = *'arum*) son los que poseen la habilidad de conducirse en los negocios de la vida. Ambos tienen valor pleonástico por el ser humano de valer en la vida (Is 29:14-19). Aquí se refiere a los fariseos — “sabios” — y a los dirigentes judíos — “prudentes” —. A éstos **ocultó el Padre el misterio del reino** (ταύτα) que reveló a los “pequeños” (νηπίοις), a los que culturalmente podían no ser más que niños, y a los que se equiparaban a ellos por su simplicidad y por ser considerados en la antigüedad casi como sin valor. Y el reino es don del Padre y no exigencia de clases. Probablemente aquí se refiere a los apóstoles. En el contexto, Lc se dirigía a los “discípulos” (Lc 10:23). Sin embargo, el contexto es incierto, pues Mt trae esta segunda parte en otro contexto (Mt 13:16.17).

Luego se goza en la libérrima voluntad de esta economía divina del Padre: “Porque te plugo,” expresión frecuente en los escritos talmúdicos. El gozo de Cristo no es por la ceguera de ellos, **sino porque la causa de todo esto es el plan inescrutable de la voluntad de Dios**²⁸.

El v.27 es de una importancia muy grande. Se pueden distinguir en él tres ideas:

- a) “Todo me ha sido entregado por mi Padre.”
- b) “Y nadie conoce al Hijo sino el Padre.” “Y nadie conoce al Padre sino el Hijo.”
- c) “Y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo.”

a) Primeramente, Jesucristo dice que el Padre “le dio todas las cosas” (πάντα μοι παρεδόθη). Conceptualmente tiene su entronque con Jn: “El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas” (πάντα δέδωκεν) (Jn 3:35). El Padre le dio todas las cosas (πάντα εδωκεν) (Jn 13:3). Los pasajes de Jn hablan no de la naturaleza divina, sino del poder incomparable que el Padre confiere a Cristo por razón de su unión hipostática. También se pensó por algún autor si este “todas las cosas” no se referirá sólo a su función mesiánica²⁹. Pero todo depende del valor que se dé a la otra parte del versículo b).

b) La segunda afirmación de Cristo es que “nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo.” ¿Qué valor tiene esta afirmación tan exclusiva y excepcional?

La afirmación es correlativa. Pero en el texto se refiere al *conocimiento*. Filológicamente, el verbo que usa (επιγινώσκει) había de traducirse, por su estructura, por un sobreconocimiento. Pero en la *koiné* se prefieren los verbos compuestos, sin que ello incluya, de suyo, un matiz especial. Lc en el mismo pasaje usa el verbo simple (ἴνώσκει).

En esta enseñanza de Cristo, ¿se pretende sólo enseñar el *hecho* de su *mesianidad*? ¿O enseñar o sugerir fuertemente además *su filiación divina*? Las razones que llevan a esto son las siguientes: 1) Extraña el énfasis que se pone en este *conocimiento* que existe entre el Padre y el Hijo. Era tema demasiado evidente en la Escritura **el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas**. Se lo caracteriza como un atributo suyo propio, llamándole el “Conocedor de los corazones” (Act 1:24). Por eso este conocimiento del que aquí se trata debe de ser algo profundísimo, **ya que invoca el atributo divino de la sabiduría como el único que puede comprender este mutuo “conocimiento” de quién sea el Padre y el Hijo.**

2) Este conocimiento es trascendente. Es algo reservado al Padre y al Hijo. Por eso, si los hombres lo saben, es debido a una **“revelación del Hijo”** (v.27). Y esta revelación **es la obra de Cristo.**

3) Esta “revelación” es ciertamente **que El es el Mesías, el Hijo de Dios**; pero no sólo en lo que tiene de *hecho* ser el Mesías, sino que ha de ser en cuanto va descubriendo su verdadera *naturaleza divina* con palabras y obras.

J. Jeremías piensa que la frase fuese, primitivamente, de “estilo parabólico” y usada por Cristo en forma “adaptada”: el conocimiento que se tienen un padre y su hijo. Que un padre y su

hijo se conozcan íntima y perfectamente no es verdad; es, en realidad, una familiaridad muy relativa. Aparte que otras personas pueden conocer a otro “padre” mucho mejor que sus mismos hijos, sin falta de que el “hijo” se lo “revele”: único modo, aquí, de conocerle (v.27d). Se quería decir, en la hipótesis parabólica, que el artículo de *el* Hijo correspondería al hijo determinado de la parábola ²⁹. Todo esto es muy hipotético, y en este contexto no interesa, pues está perfectamente explicado — incluso a pesar de su “adaptación” a Cristo como Hijo — que recibe “todo,” incluido el “conocimiento” excepcional, de “mi Padre” (ὐπό του πατρός μου) (v.27) que es el “Padre” celestial del v.25. “Abba” es el *substractum* arameo de la palabra “Padre” o “wǐ Padre.” Si Mt en el v.27bc no pone la forma “mi Padre,” y lo pone en el v.27a, es que respeta el original de Cristo, llamando al Padre (Dios) “*mi* Padre.”

En las concepciones judías, **el Mesías era calificado como Hijo de Dios por excelencia.** Pero no pasaba de un sentido moral de adopción y especial providencia sobre él, ya que éste había de proceder por sola vía humana de la casa de David.

Como se está en una línea de “conocimiento” de Padre-Hijo, si esta filiación y paternidad no es metafórica, ha de ser real.

Pero es difícil pensar que aquí no trascienda el sentido metafórico de simple mesianismo humano, y no ya por el intento de los evangelistas de este *logion*, que lo presentan en varios pasajes evangélicos como Dios, sino por algún hecho concreto en su momento histórico. Tal es el pasaje, que traen los tres sinópticos, sobre la pregunta que hace Cristo a los fariseos sobre el origen del Mesías, para sugerir que éste **no es solamente de origen davídico, sino también de origen “daniélico” - trascendente: divino** (cf. *Comentario* a Mt 22:41-46). Por eso, en el contexto del evangelio total de Mt, esta enseñanza de Cristo se refiere a un “conocimiento” no sólo muy superior al de los profetas, sino a un conocimiento que corresponde al alma de Cristo por ser él de naturaleza divina: **el Hijo de Dios.**

4) A esto mismo lleva el que este pasaje de Mt-Lc se entronca, por semejanza conceptual, con otros pasajes del evangelio de Jn, en los que **se habla claramente de la divinidad de Cristo como Verbo encarnado** (Jn 5:10-40; 7:25-29), sólo que la formulación de este pasaje Mt-Lc es aún más vigorosa que la que tiene en los mismos pasajes aludidos de Jn.

Un autor resume así el valor de este texto: “Pasaje de tono joánico, pero bien atestiguado en Mateo, lo mismo que en Lucas, y de primera importancia, porque se manifiesta, con el más primitivo fondo de la tradición sinóptica, una conciencia clara de la filiación divina de Jesús.” ³⁰

5) A la hora de la composición de los evangelios, este lenguaje difícilmente podría entenderse de otra manera que de la divinidad de Cristo (cf. Mt 12:6.8). Tal era, al menos, su valoración por la Iglesia de los evangelios. **El tema de la revelación de “más que Mesías,” es el que éste es el Hijo de Dios.**

Cristo, al hablar de este conocimiento, para algunos, **lo hace como Verbo divino.** Esta posibilidad no puede negarse. Sería un caso de “*communicatio idiomatum*.” ³¹ Pero no parece probable. A Cristo en los evangelios, incluido Jn, **se le presenta hablando y obrando como Verbo encarnado.** Y por razón de la **persona divina es y puede llamarse en verdad Hijo de Dios** ³².

Y en cuanto a ese *conocimiento* excepcional que **Cristo tiene de su Padre, puede muy bien ser el conocimiento, no solamente el sobrenatural, sino el absolutamente único** que el alma humana de Cristo tiene por su “visión beatífica” ³³. Así ve su filiación divina y la correlativa **paternidad divina de Dios.**

c) La última parte del versículo enseña que, si este conocimiento es absolutamente trascendental a los seres humanos, **el Hijo encarnado es el que puede revelarlo** (v.27c; Jn 1:18).

Invitación a venir a El, 11:28-30.

²⁸ **Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré.** ²⁹ **Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas,** ³⁰ **pues mi yugo es blando, y mi carga, ligera.**

Perícopa propia de Mt. Su situación histórica es discutida. Por eso este *logion* se considera separadamente.

Cristo hace una invitación a **“todos” los que trabajan “con cansancio” y están “cargados.”** Son dos expresiones sinónimas, sobre todo en la estructura binaria de estas sentencias del Salvador, lo mismo que frecuentemente en otras expresiones “sapienciales.” Estos trabajos no deben de ser los trabajos y labores físicos, aunque se pueda pensar en ellos, en este evangelio “etizado” de Mt adaptado y extendido **a la vida cotidiana.**

“Tomar el yugo” de la *Thorah*, del cielo, de los preceptos, era una expresión usual en el rabinismo y que aparece en el A.T. Significa que el hombre está sometido a ellos como el *esclavo* a su trabajo (cf. Jer c.28; Is 58:6; etc.).

Como van a ser aliviados por la doctrina de Cristo (v.30), se trata del fariseísmo y de sus prácticas y leyes. Su doctrina era “formulista” e “insoportable” por sus infinitos preceptos y una minuciosa reglamentación asfixiante (Lc 11:46).

“El judío estaba envuelto en 613 prescripciones del código mosaico, reforzadas de tradiciones sin número; la vida del fariseo era una intolerable servidumbre. El último libro de la *Mishna*, que comprende doce tratados, está todo entero consagrado a estas prescripciones minuciosas. Imposible dejar su casa, tomar alimento, hacer una acción cualquiera sin exponerse a mil infracciones. El temor de caer en ellas paralizaba el espíritu y anulaba el sentido superior de la moral natural. Toda la religión degeneraba en un formalismo mezquino.” ³⁴ Están “fatigados” y “cargados” de toda esa seca e insoportable reglamentación. A todos éstos les dice que “vengan a El,” y El, con su doctrina de amor, les “aliviará,” literalmente os “descansará” (*αναπαύσω*), lo que es un descanso “restaurador” ³⁵.

Frente a este hastío, Cristo les invita a tomar “su yugo.” Este era usual entre los judíos como sinónimo de la Ley ³⁶. El yugo de Cristo es su doctrina. Paralelísticamente les dice algo que suele traducirse por “aprended de mí” (*μάθετε απ' εμού*). Pero esta traducción no es ambiental. Usada frecuentemente en el Talmud, dice: “Entrad en mi escuela,” aproximándose a “sed instruidos por mí.” Frente al aprendizaje del rabinismo, **Cristo se proclama Maestro, y frente a las prescripciones rabínicas “insoportables”** — “importabilia” —, El les ofrece unas prescripciones únicas: “porque soy manso y humilde de corazón.” El corazón es para los semitas la sede de los afectos y conducta. Tal es la actitud del espíritu de Cristo. A la mansedumbre se opone la ira, el ser áspero; a la humildad, la soberbia. El magisterio de los fariseos y doctores de la Ley era soberbio y buscaban con ello “la gloria unos de otros” (Jn 5:44). De ahí, fácilmente, el tono áspero e iracundo contra todo el que no se sometiera a sus lecciones. Prueba de ello es su odio a Cristo. Mas todo lo opuesto es el magisterio de Él.

En el tercer miembro de este *logion*, a los que vengan a su magisterio, tomen su yugo, les promete que “hallaréis descanso para vuestras almas.” “Alma” (*ψυχή*) está por persona (Jer 6:16). Porque no sólo su “yugo es blando” y su “carga ligera,” sino que da “vida abundante” (Jn 10:10), y, con ella — la gracia —, la vida se restaura, se expansiona, se hace sobrenaturalmente gozosa. No en vano las palabras de Cristo — su doctrina — son “espíritu y vida” (Jn 6:33). Esta dulzura es-

taba profetizada del Mesías (Zac 1:9ss;cf. Mt5:11).

- ¹ Lagrange, *Évangile s. St. Matthieu* (1927) p.216-217. — 2 Josefo, *Antiq.* XVII 5:2. — 3 Joüon, *L'Évang.* (1930) p.69. — 4 ocalipsis de Baruc 73:2v.; Libro de Henoc 25:5v.; Libro de los Jubileos 23:26v.; 4 Esdías 8:52v. — 5 Strack-B *Kommentar.* I p.593-596. — 6 Mg 6:1284; cf. 87:1329. — 7 Reuss, *Theol. Chret.* t.1 p. 143-145. — 7 Bonnard, *L'Évang. s. St. Matth.* (1963) p.161. — 8 Brunec, en VD (1957) 193-203.262-270.321-331. — 9 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) 140-141; Saint Jean Baptiste (1922) 280-306; R. Groehl, *Die Gesandtschaft Johannes des Taufers an Christus* (1932); J. Dupont, *L'ambassade de Jean Baptiste* (Mt 11:2-6; Lc 7:18-23); *Nouv. Rev. Théol.* (1961) p.805-821.943-959; M. Brunec, *De kगतwe Johannis Baptistae* (Mt 11:2-24): **VD** (1957) p. 193-203.262-270.321 -331. — 10 *Antiq.* XVIII 5:2. — 11 Strack-B., *Kammentar.* I p.779-798; Bonsirven, // *Giudaismo palestinese ai tempo di Gesù Cristo* (1950) p. 126-127. — 12 Lagrange, *Évang. s. St. Lúe* (1927) 219. — 13 Nestlé, *N.T. graece et latine*, **ap.** crít. Lc 7:28. — 14 Pero, según el vocabulario de los papiros, esto no excluiría la voz media. Cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary of de Greek Testament from the Papyri.* (1915-1929) t.2 p.109. — 15 Strack-B., *Kommentar.* I p.604. — 17 Vi *Mezia* VI 1; — 16 cf. *Kethuboth* IV 4. *rán* 15:6; 68:51. — 18 Vosté, *Parabola Selectae D. N.J.-Ch.* (1933) vol.I p.310-322; Buzy, *Lc parabales* p.109. — 19 Rendel harris, *The origin of the Prologue to St. John's Gospel* p.59-62. — 20 F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos* (Mt 11:16-19; Lc 7:31-35): **Biblica** (1959) 599-612. — 21 Buzy, *La Bethesda de Galilée:* *Rech. Se. Relig.* (1938) 570-579; *Prat./i ms-Christ* (1947) I p.466. — 22 Bonsirven, *Le Judaïsme* (1934) I p.286ss. — 23 J. Huby et X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les évangiles* (1954). — 24 *Évangile s. St. Matthieu* (1927) p.226. — 25 Karl Hase, *Geschichte Jesu* p.527. — 26 L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et le "logion johannique" des Sinoptiques*, en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (1938) 147-160. *Jornadas Bíblicas de Lovaina; Les sources scpturaires de Mt 11:26-27 = Lc 10.21-22:* *Étud. Théol. Lov.* (1955) 331-342. — 27 Fillion, *Vida de X.S. Jesucristo*, vers. esp. (1942) II p.288. — 28 S. TH., *In evang. Matth.* comm. c.II. — 29 Schanz, *Kommentar über das Evangelium des heilig. Lucas* (1883) h.I. — 29 J. Jeremías, *-Abba."* *El Mensaje central del N.T.* (v. esp.). — 30 benoit, *L'Évangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.80 nota e; H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques Mt 11:25-30; Le' 10:21-22* (1957); Charlier, *L'action de grâces de Jésus/Lc 10:17-24: Bible et Vie Chrétienne* (1957) 87-99; L. Cerfaux, *Les sources scpturaires de Mt 11:25-30:* *Ephem. Theol. Lov.* (1954) 740-746; (1955) 331-343; *Rec. Cerfaux* (Gembloux 1963) 139-160. — 31 San Cirilo De A.: *MG* 72:672-673. — 32 S. TH., *Summa Theol.* 3 q.16 a.2.4.5. — 33 S. TH., *Summa Theol.* 3 q.10; Pío XII, *Mystici corporis Christi:* *AAS* (1943) 230; A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques:* *Rev. Bibl.* (1955) p. 161-196; Braun, *L'étude du quatrieme Évangile:* *Ephem. Theolog. Lovan.* (1956) p.538-359. — 34 Prat, *La théologie de St. Paul* (1938) vol.I p.28. — 35 Zorell, *Lexicón* col. 102. — 36 Jer 5:5; Act 15:10; Bonsirven, *Textes n.404;* Strack-B., I 608-610; J. B. Bauer, *Das milde Joch una die Ruhe* (Mt 21:28-30): *Theol. Zeitschrift* (Basel); G. Lambert, *Mon joug est aise et mon fardeau leger*, en *N.R.T.N.* (1955) p.963-969.

Capitulo 12.

Con ocasión de una cuestión sabática, 12:1-8 (Mc 2:23-33; Lc 6:1-5).

¹ Por aquel tiempo iba Jesús un día de sábado por los sembrados; sus discípulos tenían hambre y comenzaron a arrancar espigas y comérselas. ² Los fariseos que lo vieron, dijéronle: Mira que tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado. ³ Pero El les dijo: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y los que le acompañaban? ⁴ ¿Cómo entró en la casa de Dios y comieron los panes de la proposición, que no les era lícito comer a él y a los suyos, sino sólo a los sacerdotes? ⁵ ¿Ni habéis leído en la Ley que el sábado los sacerdotes en el Templo violan el sábado sin hacerse culpables? ⁶ Pues yo os digo que lo que aquí hay es más grande que el Templo. ⁷ Si entenderais qué significa “Prefiero la misericordia al sacrificio,” no condenaríais a los inocentes. ⁸ Porque el Hijo del hombre es señor del sábado.

Cristo y sus discípulos atravesaban un sembrado. Era sábado. Los discípulos comenzaron a arrancar algunas espigas, “desgranándolas con las manos” (Lc). Mateo advertirá que “tenían hambre.” No había falta en ello, pues la misma Ley judía decía: “Si entras en la mies de tu prójimo, podrás coger algunas espigas con la mano, pero no meter la hoz en la mies de tu prójimo” (Dt 23:25).

Los fariseos les dicen a los discípulos que están haciendo lo que no es lícito hacer en sábado. Es históricamente extraña esta presencia espiatoria de fariseos en sábado quebrantando probablemente el “camino del sábado.” Puede haber artificio dramático, que es reflejo de las polémicas del fariseísmo contra el cristianismo mateano que actualiza esta historia de Cristo. La

legislación rabínica tenía 39 formas de trabajos prohibidos en sábado. En el siglo II d.C. se había aumentado y complicado hasta el exceso, con una reglamentación minuciosa, todo este ritual prohibitivo. En tiempo de Cristo, estas 39 prohibiciones primeras estaban en todo su rigor. Entre ellas estaban las siguientes: 3.^a, recoger (la mies); 4.^a, atar las gavillas ¹ Estos fariseos escrupulosos equipararon el arrancar espigas a la tercera prohibición, y el frotarlas, a la cuarta. Lo que únicamente prohibía expresamente la Ley era esto: “Seis días trabajarás, el séptimo descansarás; no ararás ni recolectarás” (Ex 34:21). Todo lo demás era casuística del rabinismo.

Cristo les da una doble respuesta: 1) el reposo sabático legítimo tiene excepciones; 2) El es el “dueño” y señor del sábado; por eso puede obrar como le plazca.

El Precepto del Reposo Sabático Tiene Excepciones.

El precepto del reposo sabático era estricto y de institución divina. Pero tenía excepciones. Y Cristo les cita primero un caso de David, que era el prototipo del rey perfecto. Perseguido por Saúl, huyó con su escolta a Nob, donde estaba el Tabernáculo. No tenían qué comer y pidió al sacerdote Ajimélek que los socorriera. Mas no teniendo nada, les dio “pan del Santo,” pues no había más que “panes de la proposición” (1 Sam 21:1-9), que sólo podían consumir los sacerdotes (Lev 24:9). Si esto estaba prohibido por la Ley y fue hecho por un sacerdote al que no pareció ir contra el espíritu de la Ley, y por David, modelo de perfección, es que fue una acción lícita; la ley natural estaba antes que la positiva. Cristo les desautoriza, incluso desde otro punto de vista, ya que ellos daban más valor a sus tradiciones y legislaciones que a la misma Ley ². Mateo añade otra razón de Cristo. Si fuese tan estricto tal precepto, tampoco podría ministrarse en el santuario en sábado. Sin embargo, la Ley preceptuaba los sacrificios y su preparación en este día (Núm 28:9-10; Lev 24:8). En la *Mishna* se lee frecuentemente: “El culto del templo quita el descanso sabático” ³. La misma “circuncisión,” según los rabinos, se debía practicar incluso en sábado (Jn 7:23). Y, sin embargo, de todo aquel trabajo cultural “no son culpables.” Por lo que se concluye que no sólo hay excepciones lícitas, sino que El mismo puede dispensarlo, porque “el Hijo del hombre es Señor del sábado” (v.8). Como el reposo sabático es de institución divina (Gen 2:2-3), proclamarse “señor del sábado” es proclamarse dueño de su institución. Moisés sólo fue un ministro que legisló en nombre de Dios. Si Dios es el “dueño” del sábado y Cristo es el “Señor” del sábado, Cristo se está proclamando Dios ⁴. Puesto que inmediatamente Cristo se va a presentar superior al templo, ¿acaso quiere también insinuar aquí que los discípulos que están a su servicio — del templo de Dios (Jn 2:19-21) — están exentos de esta obligación?

¿Cristo pudo decir esta frase tan al principio de su vida? Pero aparece ya perdonando pecados y dispensando del reposo sabático. La frase aparece en Mt, Mc (2:28) y Lc (6:5). Podrían ser unos contextos *prolépticos*, como tantas veces sucede. Sería lo lógico. Por eso, aparte que pudiese ser una deducción de *evidencia* hecha por un “redactor” (H.A. Guy), no habría inconveniente de que sea del mismo Cristo, ya que incluso puede estar “adelantada” (Dibelius) aquí, pues en Mc-Lc tiene situación literaria distinta ⁴.

Se alega (Bonnard) si *μείζων* no podría referirse a una simple declaración *mesianica*, dejando entender con ello, **conforme a la escatología judía, que el Mesías era “señor” o “restaurador” del templo.** Después de la profanación del mismo por Antíoco IV Epifanes (167 a.C.) y después por Pompeyo (63 a.C.), se esperaba un rey “purificador” del mismo (*Salmos de Salomón* 17:33), y hasta se esperaba una grandiosa restauración material del templo en los días mesiánicos. Pero la declaración de Cristo no va en la línea de tener un *cierto* dominio sobre el templo, sino que *él es* “superior al templo”; y junto a esto está la sentencia de que él “*es* Señor del sábado,” para ellos de institución divina.

Cristo Se Presenta como Superior al Templo.

Sólo Mateo refiere estas palabras de Cristo, lógicas después que ha estado hablando de los sacerdotes que ministran en el templo: “Yo os digo que lo que hay aquí es mayor que el templo.” Esta forma “mayor” (μείζον), aunque es neutra, se refiere a Cristo, como se ve claramente en los versículos 41 y 42: el “más grande” es neutro también y se refiere directamente a Cristo para indicar su grandeza sobre Jonas y Salomón. Igualmente la fórmula de Lucas (11:31-32), con cuyo pasaje tiene éste un paralelo conceptual-literario.

Es grande el valor dogmático de estas palabras de Cristo. Él es mayor que el templo, que **tenía la máxima dignidad por ser la casa donde habitaba Dios**. Superior al templo de Israel no había más que Dios. Cristo, por tanto, se proclama Dios. Poco después se proclama también mayor que Salomón (reyes) y Jonas (profetas). Así va mostrando gradualmente la grandeza de su dignidad.

Y como para resumir su pensamiento sobre la cuestión del descanso sabático, Cristo cita unas palabras de Oseas (6:6): “Amo la misericordia y no el sacrificio.” Prefiere los sentimientos de un corazón sincero a la práctica externa y ritualista de la Ley. Si vosotros — los fariseos — hubieseis comprendido estas palabras, “no hubieseis condenado a los inocentes,” a los apóstoles, ya que aquí “misericordia,” como en Mt 9:13, debe de tener el sentido de “benignidad,” y, a imitación de Dios, benigno, misericordioso, debió ser juzgada esa acción.

B). Segunda “Cuestión Sabática” a Causa de Curar la Mano de un Hombre, 12:9-14 (Mc 3:1-6; Lc 6:6-11).

⁹ Pasando de allí, vino a su sinagoga, ¹⁰ donde había un hombre que tenía seca una mano. Y le preguntaron para poder acusarle: ¿Es lícito curar en sábado? **11 El les dijo: ¿Quién de vosotros, teniendo una oveja, si cae en un pozo en día de sábado no la coge y la saca? 12 Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Lícito es, por tanto, hacer bien en sábado.** ¹³ Entonces dijo a aquel hombre: **Extiende tu mano; y la extendió sana como la otra.** ¹⁴ Los fariseos, saliendo, se reunieron en consejo contra El para ver cómo perderle.

Esta escena, relacionada con la anterior de las espigas, sucede en una sinagoga, probablemente en la de Cafarnaúm. Fue Cristo a ella y “se puso a enseñar” (Lc).

Se encontraba allí un hombre que tenía una mano seca atrofiada por una parálisis. Los fariseos — y escribas (Lc) — le “observaban para ver si curaba en sábado y acusarle” (Mc-Lc). Y este enfermo se pone en contacto con Cristo de algún modo, pues le manda salir al medio.

San Jerónimo recoge a este propósito lo que se leía en el evangelio apócrifo “que usaban los nazarenos y ebionitas”⁵, y que pasó mucho tiempo por el original de San Mateo, y en el que se indica que este hombre era un albañil (*coementarius*) y que imploraba el socorro así: “Jesús, yo soy albañil, yo gano la vida con el trabajo de mis manos; te ruego, Jesús, que me des salud, que no tenga que pasar por la vergüenza de mendigar para vivir.”⁶ Esta referencia podía ser un eco histórico de aquella escena. Pero también podía ser un retoque literario para poner bien en relieve la dureza de los fariseos⁷.

Ante el ruego de este hombre, Jesús pregunta a los fariseos: “¿Es lícito curar en sábado?” o como dice el texto Mc-Lc: “¿Es lícito en sábado hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matarla?”⁸

Según la mentalidad rabinica, no se podía curar en sábado a no ser que peligrase la vida

del enfermo. Fuera de este caso, los cuidados y cura del enfermo estaban casi del todo prohibidos. Solamente se le podía prestar normalmente los auxilios y alimentos que tomaba una persona normal ⁹.

Jesús responde primero con un argumento incontrovertible; luego, con la curación de aquel paralítico.

La argumentación de Cristo es ésta: Si un hombre tiene una oveja y ésta cae en día de sábado a un hoyo o en una de aquellas cisternas vacías disimuladas por el ramaje, su dueño obraba lícitamente sacándola. Esto era lícito, según sus interpretaciones, incluso en día de sábado ¹⁰. Cristo saca la conclusión: “un hombre vale más que una oveja; luego es lícito hacer bien en sábado” (Mt).

Y esto lo rubrica. Dice al paralítico: “Levántate y ponte en medio” (Lc-Mc). Seguramente desde donde enseñaba, hace a los escribas y fariseos — a quienes veía en suspenso — la pregunta de arriba: “¿Es lícito hacer en sábado el bien o el mal, salvar una vida o matarla?” Ellos “callaban,” porque veían que la argumentación de Cristo, de menos a más, absolutamente probativa — de tipo rabínico “a fortiori” —, era interpretar el verdadero contenido de la Ley. Por ello concluye: “Es lícito hacer bien en sábado,” y, dirigiéndose a aquel hombre, le dio la orden de “extender” la mano, y sanó al punto.

Al obrar así, acusaba que Dios aprobaba la doctrina; y, al legislar El mismo, con autoridad propia sobre el sábado, aparecía en la misma esfera de esta institución. Y el sábado, ¿quién podría alterarlo o interpretarlo sino Dios? “El Hijo del hombre es Señor del sábado,” el *Kyrios*, con cuya expresión **la Iglesia primitiva proclama la divinidad de Cristo**.

Esta escena, lo mismo que la anterior, es de carácter polémico. Parecen reflejar, en su conservación evangélica, el especial interés contra los “judaizantes” de la Iglesia primitiva (Gal 4:10; Col 2:16).

Fariseos y escribas “se enfurecieron” y “discutían entre sí qué deberían hacer con Jesús” (Lc). Para ello tomaron contactos insistentes ⁿ con los “herodianos” (Mc) para “perderle,” hacerle morir. Buscaban el apoyo de estos últimos en la región del tetrarca Herodes Antipas, acaso para poder unirse a él y llevarle a Jerusalén, restaurando la unidad nacional. Por su parte, los herodianos se prestaban de buena gana a hacer desaparecer a aquel Mesías que tan honda conmoción despertaba y que tantos seguidores tenía, pues temían que pudiese impedir su restauración herodiana ¹². La omisión de este tema de los “herodianos” en Mt-Lc acaso se deba a que en la época de la composición de estos evangelios ya no se recordaba este partido desaparecido, pues Agripa I murió el 44. Si Mc lo conserva, acaso se deba a las “fuentes” que lo insertan aún y él retiene.

La Obra Benéfica de Cristo: Su Mansedumbre y Humildad Predichas por Isaías, 12:15-21 (Mc 3:7-12).

¹⁵ Jesús, noticioso de esto, se alejó de allí. Muchos le siguieron, y les curaba a todos, ¹⁶ encargándoles que no le descubrieran, ¹⁷ para que se cumpliera el anuncio del profeta Isaías que dice: ¹⁸ “He aquí a mi siervo, a quien elegí; mi amado, en quien mi alma se complace. Haré descansar mi espíritu sobre él y anunciaré el derecho a las gentes. ¹⁹ No disputará ni gritará; nadie oirá su voz en las plazas. ²⁰ La caña cascada no la quebrará, y no apagará la mecha humeante hasta hacer triunfar el derecho; ²¹ y en su nombre pondrán las naciones su esperanza.”

Ante este complot para perderle, Cristo se aleja de allí. Este conocimiento de Cristo es caracterís-

tico de Mt (16:8; 22:18; 26:10). Pero curó a muchos que le siguieron, aunque les ordenó que no le descubrieran como taumaturgo o Mesías ante estas obras. Es una pincelada genérica que le permite a Mt traer una cita de Isaías en su evangelio mesiánico.

Mt ve en esta actitud de Cristo un cumplimiento de parte del poema del Siervo de Yahvé (L. Goppelt). El texto de Isaías que cita (Is 42:1-4) no está tomado directamente ni del texto hebreo ni de los LXX, sino de ambos, modificándose accidentalmente los términos, por venir mejor a destacar su propósito. Como tal lo recoge incluso el Targum.

Así, pone, en lugar de “elegido,” mi “amado,” que viene a significar casi el de “hijo único” (Mt 3:17), y mi “siervo” viene a ser aquí, por su sentido paralelístico, el equivalente de “hijo.” Es el Mesías, en el que Yahvé se complace. Mt, lo mismo que el Targum, ponen lo restante en futuro. Con esto se viene a indicar la inauguración de la carrera de vida pública del Mesías. En esta obra dará la justicia, que es la verdad que corresponde al don del Espíritu que Yahvé puso en El. Es su obra de mesianismo universal: “a las naciones.” En esa obra, ni tendrá una enseñanza ostentosa ni gritará al modo llamativo oriental en las plazas públicas. No será obra de disputa acalorada ni alboroto. Su método será persuasivo. No busca su gloria. Así veía el evangelista en la profecía de Isaías aquel prohibir Cristo a las turbas que le seguían que “lo manifestasen” (v.16). Y como su obra no es obra de destrucción de enemigos, no vendrá contra aquellas personas que están a punto de sucumbir, a los que no haría falta más que un pequeño golpe para acabar con la “caña quebrada,” o un pequeño tirón o soplo para acabar con la mecha, que, puesta en la lámpara ya sin aceite, sólo humea para extinguirse. Su obra será humilde, mansa y de salvación para todos ¹³. Mt, omitiendo el resto del pasaje de Isaías, cita el sentido fundamental del mismo ¹⁴. Su obra es conducir “al derecho a la victoria.” Es la ley mesiánica. Y como Mesías universal, en su “nombre esperarán las naciones.” **Es justificación apologetica del mesianismo auténtico de Cristo: el profético, no el farisaico y ambiental.**

Calumnia de los Fariseos Contra Cristo 12:22-30 (Mc 3:22-27; Lc 11:14-26).

²² Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. ²³ Se maravillaron todas las muchedumbres, y decían: ¿No será éste el Hijo de David? ²⁴ Pero los fariseos que esto oyeron, dijeron: Este no echa a los demonios sino por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios. ²⁵ Penetrando sus pensamientos, les dijo: Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. ²⁶ Si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? ²⁷ Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Beelzebul, ¿con qué poder los arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. ²⁸ Más, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. ²⁹ Pues ¿cómo podrá entrar uno en casa de un fuerte y arrebatarse sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa. ³⁰ El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.

El Milagro.

Le trajeron a Jesús un endemoniado que era ciego (Mt) y mudo (Mt-Lc) y lo curó. Curación que importa varios milagros; no sólo el prodigio de curar a un enfermo, sino el poder que demostraba sobre los espíritus demoníacos. Las gentes, por ello, “quedaban estupefactas.” Y en ellas nació espontáneamente la pregunta: “¿No será, acaso, el Hijo de David?” expresión con que

se denominaba al Mesías ¹⁵, ya que de El se esperaban obras prodigiosas. “El Mesías, cuando venga — decían —, ¿hará más milagros que los que hace éste?” (Jn 7:31).

La Calumniosa Maldad contra Cristo (Mc 3:22-27; Lc 11:15-20).

Ante el milagro y la sospecha en las turbas de que fuese el Mesías, aparece la maldad de los fariseos (Mt). Marcos dirá que “habían bajado, con los fariseos, escribas de Jerusalén” para “tentarle” (Lc).

Unos decían que “echaba los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios.” Otros “pedían una señal del cielo” (Lc) para tentarle. La calumnia de los primeros era ilógica y monstruosa. Cristo obraba en virtud de Beelzebul, o, como dice Marcos, “tiene a Beelzebul,” lo que es decir que estaba endemoniado. Si echa a los demonios con poder infernal, no pudiendo ser con el poder de los inferiores, le atribuyen este poder o pacto con el “príncipe de los demonios” ¹⁶, o, como otros piensan, porque Cristo usaría poderes mágicos, con los cuales forzaría al príncipe de ellos a que se le rindiese, y con la posesión mágica de su nombre haría con él lo que quisiese sobre el resto de los poderes demoníacos ¹⁷.

Sobre el origen de este nombre se han propuesto varios significados. San Jerónimo lo transcribe en la Vulgata por Beelzebul, porque dice que era el dios de Acarón, en Filisteia. Pero la lectura crítica es Beelzebul. En la literatura judía se lo considera como un demonio de rango superior. Las etimologías propuestas son un juego de palabras entre *baal* y *be'el* y *zebub*, es decir, “Señor de las moscas.” Otros ponen la segunda parte del nombre en relación con *zabal*, “sacrificar,” y que, además, primitivamente significó “estercolar.” Así se le hacía el “Señor de los sacrificios idolátricos.” Por último, basados en los textos de Ugarit, las radicales *zbl* significan “príncipe.” Así se explicaría el que los fariseos lo llamen “príncipe de los demonios.”

Cristo les rebate simplemente devolviendo el argumento. Parte de una comparación, que es la sensibilización oriental de un principio de evidencia. Un reino dividido o ciudad, v.gr., por una guerra civil, en sí mismo se destroza; una casa que tenga sus moradores divididos, encarnizadamente, en dos bandos, no puede subsistir. Eran imágenes ambientales. Los rabinos las utilizaban igualmente. Así dice: “Una casa que tiene divisiones, está totalmente destruida. Si hay divisiones en una sinagoga, está totalmente destruida.” ¹⁸

Por eso la argumentación que le hacen es absurda en sí misma y en su consecuencia. Lo primero, porque si Satanás echa a Satanás — los demonios se consideran aquí formando una unidad, un reino —, es que está dividido contra sí. Por eso, ese reino no puede subsistir, sino que viene la ruina. Lo segundo es que si Cristo arroja los demonios por virtud o pacto con Beelzebul, y los judíos también arrojan demonios con exorcismos — hay documentos judíos con fórmulas de exorcización que se amparaban en Salomón ¹⁹ —, los arrojarían por el mismo motivo. Por ello los hijos de los fariseos o escribas que habían bajado de Jerusalén estarían vinculados al mismo Satanás. Esto sería absurdo. Por eso les añade: “vuestros exorcistas serán vuestros jueces” ²⁰, no en el juicio postrero, sino al considerarse la cuestión ²¹.

Luego “si arrojo” los demonios, lo es “con el Espíritu de Dios.” **Esta acción del Espíritu Santo había sido anunciada ya por los profetas como una de las características esenciales que tendría el reino mesiánico** (Jl 2:28-32; Act 2:16-21). Este ambiente mesiánico es una realidad histórica presente, y **Cristo el centro de ella como Mesías**. Por eso, es que “llegó a vosotros el reino de Dios.” Si el enemigo del reino es Satanás, este poder de Cristo arrojando los poderes demoníacos en nombre propio acusa su poder mesiánico. Era el cumplimiento actual de aquella expectación judía por los días mesiánicos, cuya obra principal del Mesías sería la destrucción de Satanás y su reino ²². Si el reino de Satán comienza a desmoronarse por obra de Cristo, es que

llegó el reino de Dios. **El que lo establece es el Mesías.**

Luego se ilustra la enseñanza con una parábola alegorizante. Satán, el “Príncipe de este mundo” (Jn 12:31), se enfrenta con el que es más poderoso que él, que saquea y destruye el imperio de Satán, **instaurando el reino mesiánico** (cf. Is 24:22-23; Ap 22:2-3).

De ahí se sigue para todos una conclusión definitiva sobre la actitud que ha de tenerse con Cristo-Mesías: no estar con El es estar contra El; no cosechar con El es desparramar.

Mt ha narrado ya un caso semejante (Mt 9:32-34) de un endemoniado. Es muy probable que se trate de un “duplicado” por *anticipación*²³. El texto de Mt, comparado con Mc-Lc, da la impresión de unirse sentencias de Cristo pronunciadas en otras ocasiones.

El “Pecado Contra el Espíritu Santo” (Mc 3:28-30; Lc 12:10, 12:31-32).

³¹ Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. ³² Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.

La primera afirmación sobre este pecado, llamado teológicamente “**pecado contra el Espíritu Santo,**” es que el poder de la Iglesia se extiende a perdonar *todos* los pecados; es doctrina de fe²⁴.

Se lo denomina “blasfemia” (Mt-Lc) o “pecado” (Mc) **contra el Espíritu.** Añadiéndose por los tres sinópticos **que no será perdonado.** ¿Por qué esto? ¿Cuál es su naturaleza? Está acusada en el contexto mismo, en el pasaje anterior (v.24). Ante la expulsión de un demonio por Cristo, los fariseos atribuían este poder de Cristo a Satanás; atribuían el bien al mal; atribuían la acción de Dios *ad extra* — por “atribución” obra del E. S. — a acción satánica. En estas condiciones, el pecado contra el E. S. es irremisible por su misma *naturaleza*, aunque no en absoluto, pues Dios puede cambiar el corazón del que así piensa y situarlo en rectitud y condición de perdón. Así muchos fariseos se convirtieron después de la resurrección de Cristo (Act 15:15)²⁵. Mc formulará esto explícitamente: “Porque decían: Tiene espíritu impuro.”

La redacción es un caso de formulación semítica y bíblica, donde las cosas se expresan con *extremismos*, sea por las dificultades de lo contrario que se expresa (2 Re 10:1.6), sea por hablarse según la naturaleza de las cosas (Rom 8:29.30)²⁶. La expresión de Mt, “no se le perdonará ni en este mundo ni en el venidero,” está perfectamente documentada en los escritos rabínicos, y significa simplemente *nunca*²⁶.

Mt-Lc ponen, en contraste, que se podrá perdonar el “**hablar contra el Hijo del hombre.**” Esta contraposición falta en Mc. Acaso sea por razón de su “fuente.” Lo mismo que la doble repetición sobre este pecado, pudiera proceder de una duplicidad de las mismas. Sin embargo, parece ser primitiva. “Ya que no puede suponerse que la sentencia primitiva de Cristo haya sido corregida en un sentido aparentemente menos favorable a la dignidad del Hijo del hombre.”²⁷

¿En qué consiste el pecado contra el Hijo del hombre en contraposición al del E. S.? Para San Jerónimo está en dudar más o menos de la divinidad y grandeza de Cristo “a causa de mis viles apariencias,” es decir, al ver en El al hombre: tiene familia, parientes, se alimenta, etc.²⁸. Este es un pecado de ignorancia; el otro, de malicia.

Esta doble sentencia parece ser un “duplicado” sinónimo o versión de un mismo concepto. El hecho de poner en el v.31 el perdón de todo pecado a los seres humanos podría tener en el v.32 su rima concretada y matizada a un caso especial: el perdón del pecado a los “hombres” se

matiza ahora en el perdón del pecado contra el “Hijo del hombre.” Así se establece un “paralelismo” con los conceptos de “perdón” y de “pecado.” “Espíritu” y “Espíritu Santo,” “hombres,” “Hijo del *hombre*.”

Las malas obras de fariseos, 12:33-37 (cf. Mt 7:16-20; Lc 6:43-44).

³³ Si plantáis un árbol bueno, su fruto será bueno; pero, si plantáis un árbol malo, el fruto será malo, porque el árbol por los frutos se conoce. ³⁴ ¡Raza de víboras! ¿Cómo podéis decir vosotros cosas buenas siendo malos? Porque de la abundancia del corazón habla la boca. ³⁵ El hombre bueno, de su buen tesoro saca cosas buenas; pero el hombre malo, de su mal tesoro saca cosas malas. ³⁶ Y yo os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres habrán de dar cuenta el día del juicio. ³⁷ Pues por tus palabras serás declarado justo o por tus palabras serás condenado.

El pasaje responde en la perspectiva evangélica a poner de relieve el pecado de los fariseos de aquella generación, con ocasión del anterior relato. Para ello usa dos comparaciones ambientales.

El árbol bueno da “buenos frutos.” Sobre 150 decía rabí Judá: “Si el corazón no lo anunció a la boca, ¿cómo lo podría la boca anunciar?” ²⁹ ¿Qué decían los fariseos contra Cristo? El Evangelio lo dice, y la muerte de Cristo será un complot en el que ellos tienen parte destacada.

Hasta los llama “raza de víboras.” También los había llamado así el Bautista (Mt 3:7). La víbora, pequeña e inofensiva de aspecto, inculca, no obstante, veneno al que se llega a ella (Sal 140:4b). Tal era la insidia que acababan de lanzar contra Cristo. Y ésta fue su conducta en general contra El.

La misma idea se expresa con la imagen del “tesoro.” Este es el alma — el hombre —, que tiene y guarda lo que el hombre es. El hombre bueno, “del buen tesoro de su *corazón* habla la boca.” Y en el apócrifo *Testamento de Aser* se dice que, si el “tesoro de la conciencia que va a obrar está lleno del espíritu malo, hasta la acción buena la hará mala.” Esta es la crítica aquí de los fariseos.

De ello se deduce una conclusión: “en el día del juicio” se habrá de dar cuenta de las palabras, porque ellas son las que manifestaron las obras. Rabí Asha decía sobre 320: “Incluso los árboles infructuosos habrán de rendir cuenta (en el juicio).” ³⁰

Y en boca de Cristo se añade, acaso una glosa moralista del Mtg, que los hombres habían de dar cuenta en el juicio de “toda palabra ociosa (ἀργόν)” que hubiesen hablado. Probablemente se trata de “toda palabra (mala) privada de veracidad, de fundamento.” ³¹

Si de toda palabra “ociosa” se ha de rendir cuenta, ¡cuánto más de todas las calumnias que los fariseos levantaron contra Cristo-Mesías!

Amenaza contra la generación presente 12:38-45 (Mt 16:4; Mc 8:11-12; Lc 11:29-32).

³⁸ Entonces le interpellaron algunos escribas y fariseos, y le dijeron: Maestro, quisiéramos ver una señal tuya. ³⁹ El, respondiendo, les dijo: La generación mala y adúltera busca una señal, pero no le será dada más señal que la de Jonás el profeta. ⁴⁰ Porque, como estuvo Jonas en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra. ⁴¹ Los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonas, y hay aquí cosa mayor que Jonas. ⁴² La re-

ina del Mediodía se levantará en el juicio contra esta generación y la condenará, porque vino de los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay cosa mayor que Salomón. ⁴³ **Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos buscando reposo, y no lo halla.** ⁴⁴ **Entonces se dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y compuesta.** ⁴⁵ **Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, viniendo a ser las postrimerías de aquel hombre peores que sus principios. Así será de esta generación mala.**

La escena no tiene una vinculación histórica con lo anterior. El “entonces” en Mt suele ser soldadura literaria. Al tono calumnioso de lo anterior no sigue una actitud más moderada. Perteneció al ciclo de insidias ordinarias (Lc 11:16). Es un contexto lógico, y le piden, para probar que es el Mesías, “una señal del cielo” (Lc 11:16). Debía de ser una intervención excepcional, cósmica; los documentos rabínicos hablan frecuentemente de este tipo de prodigios celestes con los que el Mesías acreditaría su misión ³².

Cristo no da el milagro que piden, ni para cuando lo piden; el plan de Dios ya está trazado.

La generación a la que habla es “mala y adúltera.” Son términos cargados de reminiscencias del A.T. En los días en que aparecería el Mesías, según creencia de Israel, el pecado abundaría como nunca ³³, y se evocaban también los días del desierto. Es aludir con ello a que llegó **la hora mesiánica**. También esa generación sería bíblicamente “adúltera.” Siendo Yahvé el “esposo” de Israel, al volverse éste infiel a Dios, adulteraba (Is 1:21; 50:1; Ez c.16 y 23; Os 1:2, etc.). Como aquí, que rechazaba el “la ligazon” mesiánica con el Dios-Hombre. “Adúltera” falta en Lc, acaso por ser término no comprensible para sus lectores gentiles.

El signo que da Cristo está trazado como prueba terminante en el plan de Dios (1 Cor 15:14-17). Es el “signo” de Jonas: tres días en la ballena; así estará Cristo en el sepulcro. Eri Le la frase es elíptica. Jonas y Cristo serán un “signo.” ¿De qué? En Lc parece usarse en el sentido de haber escuchado la predicación de Jonas (Lc 11:30.32; 2:34). Acaso la “fuente” primitiva sólo tuviese la afirmación del “signo” de Jonas, sin explicitarlo, y los evangelistas lo derivaron a su propósito. En la valoración judía, tres días incompletos eran equivalentes a tres días enteros ³⁴; por eso puede en Mt ser “tipo” de la sepultura de Cristo ³⁴.

La cita de Jonas evoca su predicación en Nínive, con la conversión del pueblo, y, por contraste, la escasa atención que Israel prestó a su predicación.

Se escuchó a Jonas, y, en Israel, no sólo los subditos de Salomón lo escucharon admirados, sino que hasta de la lejana Sabá vino su reina a escuchar su sabiduría (1 Re 10:1-13), y aquí se trata de oír la Buena Nueva; y quien la pregonaba es más que Jonas y Salomón. El texto pone: “Y aquí hay más (πλειον) que Jonas (v.41) y que Salomón” (v.42). Por un procedimiento de “superación,” Cristo va descubriendo, gradualmente, su naturaleza: es “mayor” que Salomón — el mayor de los reyes — y que Jonas — mayor que los profetas —. ¿Quién es El, por tanto? Ya antes se presentó “señor” del sábado y “mayor” que el templo. El velo de su divinidad se va descubriendo en los dos primeros casos, al menos como Mesías, y se abre más en los segundos.

Por eso, si a Salomón y a Jonas se les escuchó, Israel estaba más obligado, ante la sabiduría y milagros de Cristo, a escuchar su mensaje. Por lo cual, “en el día del Juicio,” los ninivitas se levantarán contra “esta generación y la condenarán.” Es una dramatización, con fondo objetivo, de la censura a esta actitud de gran parte del judaísmo contemporáneo de Cristo.

A continuación se añade una pequeña parábola ilustrativa de esta actitud. La estampa está

tomada del medio ambiente. Cuando un “espíritu impuro”³⁵, un demonio, sale de un hombre por un exorcismo judío, vaga por “lugares áridos.” El desierto era en aquellas creencias el lugar de la morada de los demonios (Is 13:21; 34:14; Bar 4:35; Tob 8:3, etc.). Cristo se adapta a toda esta descripción popular, y se relata por “anthropopatía,” es decir, se expresan estos demonios al modo humano. Pero al no hallar verdadero reposo, pues desean un poseso, se vuelve al mismo del que salió: “volveré a mi casa.” Así hablan los demonios en el Talmud. “¡Desgraciado! Rabí Meir me echó de mi casa (por exorcismo)”³⁶. Y quiere volver a su casa. Pero al verla arreglada y con gentes dentro — es parábola —, va en busca del refuerzo de otros “siete — número de plenitud — espíritus peores que él,” y logran conquistarla y morar allí. Y el final, con esta turba demoníaca, de aquella casa — endemoniado — es peor que el principio. “Así será de esta generación mala.” La aplicación es clara.

Satán es el gran enemigo del reino. Cristo viene a Israel y se comienzan a orientar las gentes hacia El. “Llegó a vosotros el Reino de Dios.” La derrota de Satán en el pueblo elegido comienza. Pero mueve a fariseos y dirigentes contra Cristo, y lo llevan a la cruz, y se roba así la fe en el pueblo. Y viene a resultar que el final es peor que el principio (Jn 15:22). Israel se quedó sin la fe. Los hechos bien lo han probado.

La familia de Jesús, 12:46-50 (Mc 3:31-35; Lc 8:9-21).

⁴⁶ Mientras El hablaba a la muchedumbre, su madre y sus hermanos estaban fuera y pretendían hablarle. ⁴⁷ Alguien le dijo: Tu madre y tus hermanos están fuera y de-sean hablarte. ⁴⁸ El, respondiendo, dijo al que le hablaba: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? ⁴⁹ Y, extendiendo su mano sobre sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. ⁵⁰ Porque quienquiera que hiciera la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

El v.47 es de autenticidad muy discutida³⁷.

Estando Cristo con la turba, llegaron para hablarle su “madre y sus hermanos.” Pero preguntó ante este recado: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”

Ante la presencia de estos vínculos familiares, Jesucristo aprovecha la oportunidad para dar una gran lección. “He aquí a mi madre y a mis parientes,” pues añadió: “todo el que hace la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano, hermana y madre.”

No niega el amor a su madre ni a sus familiares. Pero habla de esa otra gran familia cristiana. No queda atado al solo amor *humano* de una familia. Hay otra familia espiritual a la que ama, en un orden espiritual y sobrenatural, con amor más entrañable y profundo que el amor humano con que se ama a la madre y a los hermanos³⁸.

Sobre los “hermanos” de Jesús, que son “parientes,” se expone en *Comentario a Mt 13:53-56*.

1 Strack-B., *Kommentar*. I p.616. — 2 *Aboth* 3:11; 5:8; *Sanhedrin* 11:3. — 3 Stkack-B., *Kommtar*. I p.620ss. — 4 H. Tróades, *Le Fus de l'homme est maître meme du sabbat* (Mc 2:23-3:6): *Bible et Vie Chrétienne* (1958) 73-83; Bonsirven, *Textes*. n.160; Welhausen, *Das Evan-fdium Marci* (1909) p.22; E. Lohsejesu Worte über den Sabbat: Bznw (1960) 79-89; W. Beare, *The Sabbath Was Made for Man?* (Mc 2:23-28): *Journ. of Bibl. Lit. and Exegesis* (1960) 130-136; F. Gils, *Le sabbat a etefait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* (Mc 22:27): *Rev. Bibl.* (1962) 506-523. — 4 H. G. Guy, *The origm of the Cospel of Mark* (1955) p.86; Dibelius, *From* — 5 *Rev. Bib.* (1922) 161ss. — 6 *In Matth.* 12:13; *Mt* 26:78. — 6 *Sagrada Biblia*, Nácar-Colunga: BAC n.l.; Bertram, *Theol. Wórt. N. T.* art. ἐγγον, II, 737:28ss. — 7 Lagrange, *Évangüe s. St. Matth.* (1927) p.235; Holzmeister, *Si licet sabbatis curare*: *VD* (1928) 264-270. — 8 G. Lambert, *L'expression de la totalite par l'opposition de deux conaires*: *Rev. Bib.* (1945) 93. — 9 Strack-B., *Kommentar*. I p.623-629. — 10 *Sabbath* 128b; Bonsirven, *Textes* n.682.1015; Strack-B., *Kommentar*. I p.629. — 11 Piro, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.433. — 12 Felten, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p.118-119. — 13 Condamin, *Le livre d'Isaie* (1920) p.298. — 14 Sobre el posible origen de este cambio en Mateo, cf. Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.240:20 c.21. — 15 Bonsirven, *Le Judatsme*. (1934) I p.361; Strack-B., o.c., I p.640. — 16 Bonsirven, *Le Juda'isme pdestimen au temps deJ.-Ch.* (1934) I p.244-245; Ge-Senius, *Thesaurus. linguae heb. et chái. V.T.* (1829-35) t.I p.223-226; R. Dussand, *Les*

découvertes de Ras Shamra et VAnden Testament (1937) p.69; Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.83 nota c. — 17 P. Samain, L'accusation de magie contre le Christ: Eph. Théol. Louv. (1938) 464ss. Cf. Comentario a Le 11:16; Benoit, L'Évang. s. St. Matth., en La Sainte Bible de Jérusalem (1950) p.83 nota c.; el judaísmo contemporáneo y posterior a Cristo no negó sus “prodigios” aunque les diese una interpretación como ésta o mágica; cf. *Shabbat, Tosephta* 11:15; *Talmud Bab* 104b; *Sanhedrin* a 107; *Sota* 47a; cf. San Justino, *Dial.* 69:7. — 18 Strack-B., *Kommentar.* I p.635. — 19 Varios documentos de este tipo pueden verse en A. **Deissmann**, *Licht voii Oslen* (1909) p.186ss; J. Tabornino, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.9-15, especialmente eran usados la “Schema” y el salmo 91. — 20 Bonsirven, Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch. (1935) II p.189; SMIT, De daemoniacis in historia evangélica (1931) p.94-172; Strack-B., *Kommentar zum neuen Testament auf Talmud und Midrasch* IV p.527-535. Los pasajes principales del Talmud en los que se citan estos laboriosos exorcismos son: Shabbath XIV 3; Sanhe-dñn X 1; Abodah Zarah f.12:2; cf. Josefo, *Antiq.* VIII 2:5; BI VII 6:3. — 21 Lagrange, *Évang. s. St. Lúe* (1927) p.33i. — 22 Yalkut, in Is 60; Asunción de Moisés 10:1; Testamento de Dan 6; A. Eders-Heim, The Ufe and times of Jesús the Messiah (1906) I p.480; Test, de Leu c.18. — 23 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.241. — 24 Denz., *Ench. symb.* n.911. — 25 S. TH., 2-2 q.14 a.3. — 26 A. Lemonnyer, *Blasphome contre le Saint Esprit*: Dict. Bibl. Suppl. I 981-989; Castrillo Aguado, *Spiritus blasphemiae non remittetur*: Estudios Bíblicos (1929) 60-67; J. Fltzer, *Dfê” Sünde wider den hl Geist*: Teotog. Zeitsch. (B. 1957) p.161-182; P. Roulin, *Le peché contre l'Esprit Saint*: Bivichr (1959) 38-43. — 26 Strack-B., *Kommentar.* I p.636ss. — 27 Lebreton, *La vida y doctrina de J.-Ch.*, vers. esp. (1942) t.I p.237. — 28 ML 28:81. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.639. — 30 strack-b., o.c., 1 p.640. — 31 Üenolt, L'Évangüe s. St. Matth., en La Sainte Bible dejerusalem (1950) p.85; J. Vlteau, La “parole oiseuse” sur s. Matth. 12:36: Vie Spirituelle, juillet-sept. 1931. — 32 Mc 8:11; Strack-B., I p.640-641. — 33 Bonsirven, El Giudaismo palestinense al lempo di Gesh Cristo (1950) p.124. — 34 Strack-B., *Kommentar.* I p.649; cf. Tob 3:10.11; Est 4:16; 5:1; cf. explicación en *Comentario a Mt 28:1-7*. — 34 M. Goguel, Lafoi h la re'surreccion de Jesús dans le christianisme primitif (1933) p.10; O. Cullmann, Dieu vivant n.16 p.25ss. — 35 T. Ayuso, Un estudio sobre la expresión “akáiharton pneúma” y su significado en el N.T.: Estudios Bíblicos (1934) 377-384. — 36 Strack-B., *Kommentar.* I p.652. — 37 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.334. — 38 S. TH., *evang. Matth.* c.12 h.1.; A. Cerutti, *L'interpretazione del testo di Mt 12:46-50 nei Padri*: Marianum (1957) 185-221.

Capítulo 13.

En este capítulo, Mt expone muchas de las parábolas de Jesucristo, cinco de las cuales — la cizaña, el fermento, el tesoro escondido, la perla, la red — sólo él las expone. Conforme al estilo y estructura de su evangelio, este capítulo también está “sistematizado.” Jesucristo no inaugura ahora su hablar en parábolas (Mt 5:13-16; 6:26-30; 7:6.13-14; 8:24-27; 9:16-17; 11:16-17, etc.). Aquí, con ellas, se va a exponer **el ministerio del reino** — término corriente en la apocalíptica judía (*Henoc, IV Esdras, Qumrán*) —: el por qué no aparece éste al modo del mesianismo ambiental, ni súbitamente. Con este capítulo comienza el “tercer gran discurso” de Cristo en Mt.

Parábola del sembrador, 13:1-9 (Mc 4:1-9; Lc 8:4-8).

¹ Aquel día salió Jesús de casa y se sentó junto al mar. ² Se le acercaron numerosas muchedumbres. El, subiendo a una barca, se sentó, quedando las muchedumbres sobre la playa, ³ y El les dijo muchas cosas en parábolas: Salió un sembrador a sembrar, ⁴ y de la simiente, parte cayó junto al camino, y, viniendo las aves, la comieron. ⁵ Otra cayó en sitio pedregoso, donde no había tierra, y luego brotó, porque la tierra era poco profunda; ⁶ pero, levantándose el sol, la agostó, y, como no tenía raíz, se secó. ⁷ Otra cayó entre cardos, y los cardos crecieron y la ahogaron. ⁸ Otra cayó sobre tierra buena y dio fruto, una ciento, otra sesenta, otra treinta. ⁹ El que tenga oídos, que oiga.

Cristo está en Cafarnaúm. Para esta predicación “salió de la casa.” Debe de ser la suya (Mt 4:13). La muchedumbre que se le reúne es grande, y utiliza una barca, y, cercano a la orilla, les predica “muchas cosas en parábolas” (Mt-Mc). En la perspectiva literaria y, en parte, histórica de Mt, éste fue el gran día de las parábolas.

V. 4. La frase “cayó junto al camino,” probablemente corresponde al arameo *al'urha*, que significa “en.” Probablemente la traducción vertió materialmente por el primer sentido, cuando el lógico es el segundo,¹. No “junto” al camino, sino “en” él. En aquellas costumbres agrícolas se

sembraba primero y luego se araba todo el terreno, incluidos los pequeños caminos de las parcelas.

V.7. Estampa real. Estos cardos palestinos junto al Lago pueden alcanzar en tres meses un metro de altura (Willam). Literalmente “ahogan” la simiente al desarrollarse.

V.8. Mt-Mc dan el éxito de la que cayó en “tierra buena” con una triple clasificación, de estilo más oriental, pedagógica y muy convencional. *Los fellahs* de Belén estiman normal la cosecha de trigo que rinde el 2 o el 4 por 1². En la trapa *deEl-Atroum* (Palestina) no sobrepasa el 10 por 1. En un ensayo hecho en Et-Tabigha, junto al Lago, y en una tierra bien preparada, se llegó a producir el 50 por 1³. Excepcional mente junto a Genesaret se dio el 240 y 250 por 1⁴.

V.9. La frase “el que tenga oídos, que oiga” (*ὁ ἔχων ὄτα ακούει ἢ ἀκούετω*) (Mt-Lc), literalmente: “el que tenga oídos, oír oiga,” es un modismo (Gen 2:17) para indicar el esmero en oír. Este aforismo no se encontró en la literatura rabínica, aunque aparece usado por el autor del Apocalipsis (2:7.11.17.29; 3:6.13.22). Los rabinos equiparaban los grupos oyentes al “oído” y “esponja,” según que les resbalaba lo que oían o se empapaban en ello, y también los comparaban al “embudo,” “filtro” y “tamiz”⁵. Pero la frase de Cristo es más bien, un anticipo, **un toque de alerta.**

Razón de las parábolas, 13:10-17 (Mc 4:10-12; Lc. 8:9-10).

¹⁰ Acercándose los discípulos, le dijeron: ¿Por qué les hablas en parábolas? " Y les respondió diciendo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos, pero a éstos no. ¹² Porque al que tiene, se le dará más y abundará, y al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado. ¹³ Por esto les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden; ¹¹ y se cumple con ellos la profecía de Isaías: “Cierto oiréis y no entenderéis y no conoceréis. ¹³ Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros de oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos y no oír con sus oídos, y para no entender con su corazón y convertirse, que yo los curaría.” ¹⁶ ¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen! ¹⁷ Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron.

Los tres sinópticos se plantean en este mismo lugar el porqué de las parábolas. El problema parte de los apóstoles: “¿Por qué les hablas (a los otros) en parábolas?” No deja de ser chocante el desarrollo de este tema. “A vosotros os es dado conocer los misterios del reino de los cielos, pero a éstos no.” ¿Por qué? ¿A qué se debe esta distinta finalidad o efecto?

Lo primero que se nota es que este pasaje está desplazado de su contexto lógico. Pues es aquí cuando se presenta la primera parábola, al menos en su plena forma redaccional. Antes sólo hubo un esbozo de ellas (Mc 3:23; Lc 4:23; Mt 9:15-17; 7:24-27; 12:43-45).

La **parábola es, de suyo, un método pedagógico clarificador.** Se dice en Mc: “Y con muchas parábolas como éstas (es decir, toda enseñanza de tipo *mashal*) les proponía la Palabra (el Evangelio), *según podían entender,*” añadiendo con una hipérbole — ritmo negativo — que “no les hablaba sin parábolas” (Mc 4:33). Pero añade que a los discípulos se “las explicaba todas aparte” (Mc).

Si este método parabólico es pedagógico, el mismo Mc hace la siguiente observación: que “todas las cosas les vienen a ser parábolas” a los “de fuera.” Estos, para los rabinos, eran los gentiles o judíos no ortodoxos; aquí son las muchedumbres.

Naturalmente, **la doctrina del Reino era difícil y exigía esmero en recibirla**. Como hacen en ocasiones los apóstoles, que le preguntan aparte lo que no entendieron. Y a esto apunta Lc cuando en la exposición de la parábola del sembrador dice: “Mirad, pues, *cómo* (πώς), *de que modo* escucháis.” (Lc 8:18). Que es lo que dice Mt en este pasaje: “Porque al que tiene, se le dará más y abundará,” como a los apóstoles, que al preguntar sobre la enseñanza recibida logran su explicación y más luz; pero “al que no tiene, aun aquello que tiene le será quitado,” como a las turbas, que, al no pedir nueva explicación ni tener interés por ella (Jn 6:26), venían a perder el fruto de la primera explicación ⁶.

Lo que más choca es la justificación que quiere darse a esto con un pasaje de Isaías. En el texto **masorético** dice:

“Ve y di a ese pueblo:
Oíd y no entendáis,
ved y no conozcáis.
Endurece el corazón de ese pueblo,
tapa sus oídos, cierra sus ojos.
Que no vea con sus ojos,
ni oiga con sus oídos,
ni entienda su corazón,
y no sea curado de nuevo” (Is 6:9-10) ⁶.

Presentada así esta redacción, choca a una mentalidad occidental. Parece como si Dios enviase al profeta para perder al pueblo con una ceguera moral, que él causaba por orden de Dios, cuando ha de ser todo lo contrario, ya que la misión del profeta es llevar el pueblo a Yahvé. Ni será improbable que el profeta acentúe este “fracaso” al escribir su obra después de haber visto con los hechos la actitud de Israel ante su mensaje profético. La versión de este pasaje en los LXX se formula de otra manera, quitando ya estas asperezas. Ya no se ve en la redacción *esta finalidad* penal del profeta, sino que se presenta sólo el hecho de que el pueblo lo oye, pero viene a ser como si no lo oyese, y de tal manera obran, que no se convierten, pues de lo contrario “yo [Dios] los curaría.”

Los evangelistas, al relatar este pasaje, crean la misma dificultad. Mt suaviza la interpretación redaccional de este pasaje: les predica en “parábolas,” ya que con ello va a suceder (*óτι*) *lo que* dijo Isaías. Aquí se reconoce que con esta predicación van a “ver y no verán.”

Pero en Mc-Lc el problema en su redacción literal se agudiza, pues el hablarles en parábolas tiene *por finalidad* (ἵνα) que, “viendo, no vean.” y “no se conviertan.” Sin embargo, la idea de un juicio de Dios que se cumple bajo la forma de un endurecimiento es familiar al A.T. y al judaísmo.

A causa de esta partícula *de finalidad*, diversos autores han tomado una doble actitud con relación a la predicación en parábolas. Para unos, Cristo les habla de esta manera por castigo — tesis de la justicia, **al no escuchar ni atender debidamente su predicación**, Cristo castigaría a las gentes velándoles su doctrina; otros sostienen que el uso de las parábolas, como método pedagógico, **tiene una finalidad docente — tesis de la misericordia**.

Sin embargo, la tesis de la justicia no es admisible, tanto desde el punto de vista *literario* como desde el punto de vista de la conducta de Cristo: **sencillamente, su misión salvadora-docente**.

Cristo, en los evangelios, siempre aparece en su misión salvadora. El Hijo del hombre no vino a perder almas, sino a salvarlas (Lc 9:56; cf. Lc 15:3-7; Mt 18:12-14; 15:24; Mc

2:17; 4:33, etc.).

En primer lugar, estas partículas, de *aparente finalidad*, en la *koiné* no tienen la fijeza clásica, y pueden significar lo mismo una *consecuencia* a seguirse. No se predica *para* que no entiendan, sino que predicando *se va a seguir*, v.gr., que no oirán, no comprenderán.

Y el pasaje de Isaías, en su contexto, era ir a predicar, que era ilustrar. Pero se seguiría que no se le escuchaba. Y acaso la redacción material esté hecha con matices del poco éxito del profeta. Y valorados además con el concepto semita de causa y efecto, según el cual todo lo que de alguna manera se puede aplicar a Dios — v.gr., permitiendo, no oponiéndose positivamente a algo —, se lo atribuyen sin más a El. Así, porque el faraón no permitió salir de Egipto a Israel hasta la última plaga, se lo describirá diciendo que “Dios endureció el corazón del faraón,” cuando con las “plagas” buscaba que cediese (Ex 11:10; cf. 9:2; Dt 2:30; Ez 39:7; Sal 119:2).

Las **parábolas, siendo método pedagógico para ilustrar**, venían en ocasiones, indirectamente, a ser motivo de oscuridad por culpa de los oyentes.

Si se plantea aquí este problema con motivo de las “parábolas,” debe de ser un recurso artificioso para abordar un tema general en la predicación de Cristo: en ocasiones era difícil de comprender (Jn 14:9) y **exigía esmero que no siempre había en los oyentes** (Jn 6:26). Además, *parábola* puede estar por el amplio vocablo *mashal*.

Piensen algunos si el planteamiento aquí de este problema no sería una preocupación de la Iglesia primitiva, que quería justificar el porqué de no haber pasado al cristianismo un mayor número de judíos, y en concreto de las clases dirigentes. **Pero si a la Iglesia primitiva le preocupaba este problema, Cristo mismo también lo tenía ante sí, como se ve en los evangelios, y también a El le interesaba justificarlo.** “Muchos son los llamados (al reino), y pocos los escogidos” (los que ingresan en él), y otros hechos semejantes (Mt 22:14; 8:11-12).

Hay un pasaje de Mc (4:33.34) en que parecería una contradicción: en el primer versículo (v.33), la parábola tiene el sentido pedagógico de ilustración; pero en el segundo (v.34), las parábolas se las tiene que explicar a sus propios discípulos.

¿Qué valor puede tener esto? Se indicó ya, en ocasiones, la necesidad del esmero en oír su enseñanza y tratar de profundizarla. Pero también pudiera Mc, en este pasaje doble, indicar que al pueblo se le hablaba “según podían entender,” y que, aparte, tenía exposiciones a grupos más reducidos, como los apóstoles y otros discípulos, a quienes explicaba el sentido no sólo de las parábolas, sino a los que proponía también temas que exigían una mayor preparación y fidelidad (Jn 6:59-69; cf. Mt 13:34.35). Aunque es conocido el procedimiento literario en la literatura desde el siglo I (d.C.) y en las controversias judeo-cristianas, este esquema de exponer, v.gr., un escriba es preguntado con intención polémica por un gentil, se le responde, y, una vez retirado éste, descubre a sus discípulos el sentido profundo de su enseñanza. En algunas parábolas parece haber sido utilizado este esquema, ya que se acusa en ellas el estilo propio de los evangelistas y porque hay alegorizaciones que aparecen como secundarias. Por eso, habrá de verse en cada caso si este procedimiento es histórico o redaccional ⁷.

Mt inserta a continuación un pasaje que Lc refiere en otra parte. **Ellos ven al Mesías y oyen el mensaje que ansiaron ver los justos y profetas de Israel y todo el Israel histórico.** Pero “vino a los suyos,” y ¡tantos! “no lo recibieron” (Jn 1:11).

Acaso en este apartado de los tres sinópticos se quiera incluir toda esta amplia problemática ⁷.

Estudios recientes (J. Jeremías, C. H. Dodd) han hecho ver que las parábolas han experimentado en ocasiones diversas modificaciones al ser vividas, utilizadas y “situadas” en la Iglesia primitiva. Esta las “adapta,” las interpreta y “alegoriza” en ocasiones por motivos de “analogía”

o en servicio de la “parénesis.” Algunas observaciones generales son las siguientes:

a) Hay tendencia a transformar auditorios; lo dicho a escribas y fariseos, ahora se dice a discípulos de Cristo, con las adaptaciones convenientes, v.gr., la actitud de ambos con relación al reino.

b) Lo dicho en orden **a la parusía, ahora se “etiza”**; se acusa la necesidad de amoldar la vida diaria en orden a aquélla, y a sus problemas individuales o eclesiales.

c) Parábolas que originariamente fueron dichas por Cristo a los jefes religiosos de Israel, o a enemigos, se las “adapta,” convenientemente, como dichas a jefes religiosos cristianos, por la facilidad a que se prestaban las imágenes primitivamente usadas, como *siervo*, *pastor*, y para tener, por analogía, indicaciones de Cristo sobre la vigilancia y solicitud pastorales de los jefes religiosos de las comunidades cristianas ⁷.

Explicación de la parábola del sembrador, 13:18-23 (Mc 4:13-20; Lc 8:11-15).

¹⁸ **Oíd, pues, vosotros la parábola del sembrador.** ¹⁹ **A quien oye la palabra del reino y no la entiende, viene el Maligno y le arrebató lo que se había sembrado en su corazón; esto es lo sembrado junto al camino.** ²⁰ **Lo sembrado en terreno pedregoso es el que oye la palabra y, desde luego, la recibe con alegría;** ²¹ **pero no tiene raíces en sí mismo, sino que es voluble y, en cuanto se levanta una tormenta o persecución a causa de la palabra, al instante se escandaliza.** ²² **Lo sembrado entre espinas es el que oye la palabra, pero los cuidados del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra y queda sin dar fruto.** ²³ **Lo sembrado en buena tierra es el que oye la palabra y la entiende, y da fruto, uno ciento, otro sesenta, otro treinta.**

Los tres sinópticos narran a continuación la explicación de la parábola. La alegorización de la parábola no habría inconveniente en atribuirla, fundamentalmente, a Cristo. Es problema análogo a la misma primera parte, donde la parabolización se matiza mucho. Y aquí hay temas que Cristo toca en su vida, v.gr., el joven que deja a Cristo por las riquezas (v.22), etc.

Lagrange, Plummer, etc., admiten como originaria de Cristo esta alegorización de diversas clases de oyentes, aunque en la redacción se utilizase un léxico de la Iglesia primitiva.

Para otros, J. Jeremías, Taylor, la alegorización se debería a la Iglesia primitiva, que adaptaría la parábola fundamental a necesidades concretas de su medio ambiente. Para otros (Bonnard) parábola y explicación serían de Mt, aunque elaboradas sobre el “fuerte eco” de la de Cristo. La matización tan minuciosa y “moralista” en el alegorismo de la misma, lo mismo que el lenguaje usado en ella, que no se usa en otros pasajes evangélicos, y sí en los escritos de la Iglesia primitiva, llevaría a esto, sin alterar el fundamento histórico de la parábola primitiva de Cristo.

Para ellos ésta sería la siguiente: así como la semilla llega a la cosecha a pesar de las múltiples dificultades por las que ha de pasar, igualmente el reino llegará a su meta de establecimiento a pesar de las dificultades y contrariedades que se le opongan. Y acaso al exponerla tuviese ya el trasfondo de las dificultades y frustraciones de Nazaret, Corozáin, Betsaida (Mt 13:53-58, par). La “adaptación” en este caso haría ver dificultades “morales” por las que el reino no se establece, mientras que el reino fructifica “moralmente” en proporción a las condiciones del sujeto.

En efecto, a esto lleva el abundante léxico usado en los tres sinópticos a este propósito; el que se encuentren en este fragmento afirmaciones sobre “la Palabra” que nada tienen que ver con el resto de la predicación de Jesús, y sí son corrientes en la época apostólica; se desplaza el acento de lo escatológico — probablemente originario de la parábola — a lo psicológico; y parece

confirmar esto la ausencia de esta interpretación en el *Evangelio de Tomás*, apócrifo de la primera mitad del siglo π , que tiene la exposición de la parábola, pero no la explicación. Y parecen percibirse ecos de las grandes persecuciones contra la Iglesia (v.21) bajo Domiciano (a. 81-96). Lo mismo que las “seducciones” es tema corriente en esta época (Ef 4:22; Col 2:8; 2 Tes 2:10; etc.).

Parábola de la Cizaña, 13:24-30.

²⁴ Les propuso otra parábola, diciendo: Es semejante el reino de los cielos a uno que sembró en su campo semilla buena. ²⁵ Pero, mientras su gente dormía, vino el enemigo, sembró cizaña entre el trigo y se fue. ²⁶ Cuando creció la hierba y dio fruto, entonces apareció la cizaña. ²⁷ Acercándose los criados al amo, le dijeron: Señor, ¿no has sembrado semilla buena en tu campo? ¿De dónde viene, pues, que haya cizaña? ²⁸ Y él les contestó: Eso es obra de un enemigo. Dijeronle: ¿Quieres que vayamos y la arranquemos? ²⁹ Y él les dijo: No, no sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis también el trigo. ³⁰ Dejad que ambos crezcan hasta la siega; y al tiempo de la siega diré a los segadores: Tomad primero la cizaña y atadla en haces para quemarla, y el trigo juntarlo para guardarlo en el granero.

Propia de Mt. Acaso fue predicada junto al Lago (Mt 13:36). La forma literaria introductoria: “El reino es semejante a.” es la forma más usual de exponer los rabinos sus comparaciones. Es una parábola; sus elementos son ambientales palestinos, aunque hay algunos rasgos algún tanto irreal: los trabajadores que preguntan al dueño, extrañados, por la cizaña que hay en el campo, siendo natural su mezcla con el trigo. Pero se trata de destacar elementos para la alegorización. Esta cizaña es el *lolium temulentum*, como ya escribía San Jerónimo, muy difícil de discernirla del trigo hasta echar espiga, por la semejanza que tiene con él ⁸. Al judaísmo era impensable la coexistencia del bien y del mal — máxime prolongados — en los días mesiánicos. De ello se hacen eco, verbigracia, los *Salmos de Salomón* (2:38; 4:27; etc.; cf. Is 60:21). La venida del Mesías sería súbita y terminaría no sólo con los enemigos materiales, sino que haría una purificación total. Expuesto el cuadro, pasa a exponer otras dos parábolas. Algunos autores piensan que esta parábola sea un “duplicado” de la parábola de la semilla que crece secretamente (Mc 4:26-29) ⁹. No parece probable. Es demasiado desemejante su estructura y finalidad. Lo que se ve es el choque con el judaísmo polémico del tiempo de Mtg.

Parábola del grano de mostaza, 13:31-32 (Mc. 4:30-32; Lc 13:18-19).

³¹ Otra parábola les propuso, diciendo: Es semejante el Reino de los cielos a un grano de mostaza que toma uno y lo siembra en su campo; ³² y, con ser la más pequeña de todas las semillas, cuando ha crecido es la más grande de todas las hortalizas y llega a hacerse un árbol, de suerte que las aves del cielo vienen a anidarse en sus ramas.

La frase “a qué compararemos” tal cosa, es fórmula también usual rabínica ¹⁰. La mostaza se la echa en el “campo” (Mt) o en la tierra” (Mc); Lc pone en “su huerto.” Pero esto es adaptación a su público gentil, pues la mostaza estaba prohibido sembrarla en los huertos o jardines, según los judíos.

La frase “la más pequeña de todas las semillas” es ambiental y término ordinario de comparación de las cosas pequeñas. Se decía: “pequeño como un grano de mostaza.” ¹¹

En Oriente abundan las diversas clases de mostaza. Esta es la vulgar mostaza (*mustum ardens*), la cual crece rápidamente, puede llegar a tres o cuatro metros y se hace leñosa en su base, posándose en ella los pájaros en bandadas¹².

Los árabes hablan de “árboles de mostaza.”¹³ Por eso se dice en la parábola que se hizo árbol, pues tiene el “tallo como de madera” (Biever). El verbo usado (*κατασχηνουν*) no significaba propiamente “anidar,” sino simplemente “establecerse,” “habitar”¹⁴. Es además un término técnico **“escatológico” para la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios**. El árbol alto era también imagen corriente del poder terreno (Ez c.31; Dan c.4).

Es una parábola, pues sus elementos descriptivos son reales directos. La comparación fundamental es ésta: “He aquí la paradoja (doctrinal): de lo mínimo se hará lo máximo.”¹⁵ Es la universalidad de la Iglesia. Bien lo ha probado la historia.

No es semita que sea parte esencial de la parábola el “fieri” de su crecimiento, aunque lo supone. El objetivo directo es hacer ver el *hecho*: el Reino de pequeño se hará grande, universal. Incluso en Mc-Lc, que en la narración de esta parábola ponen su crecimiento, parecen ser elementos descriptivos del objetivo directo de la parábola¹⁶. Tampoco se trata de corregir el error político-nacionalista judío de una inauguración súbita y esplendorosa del Reino. El tema no es la *instauración súbita*, sino la *extensión* del mismo. Ni el elemento de los pájaros parece pueda tener un valor alegórico por los fieles, aunque esta imagen esté en el A.T. (Dan 4:11.21; Ez 17:23; 31:6) y surja espontánea en el lector de la parábola, porque no es el tema directo de la misma¹⁷.

Parábola del fermento, 13:33 (Lc 13:20-21).

³³ **Otra parábola les dijo: Es semejante el Reino de los cielos al fermento que una mujer escondió en tres medidas de harina hasta que todo fermenta.**

La escena es de un gran realismo palestino¹⁸. El “sato” (σάτον) es la traducción del arameo *sa't-ha'* (hebreo, *se oh*). Era medida usual para áridos, como ya testificaba San Jerónimo¹⁹. El *se'ah* es la tercera parte del *epha*, y éste tenía algo más de 13 litros²⁰; tres *se'ah* de harina eran unos 13 litros.

El tema de la misma es claro: el vigor que tiene el Reino para hacer fermentar a “todo” el mundo. Es semejante a la anterior, y se pensaría en una forma binaria de exposición o de agrupación literaria.

Varios autores (Jülicher, Loisy) piensan que es otra forma redaccional idéntica a la anterior. Hay diferencia literaria. En la primera se habla del *hecho de la universalidad*, lo que supone el vigor para la extensión; en ésta se acusa más directamente el *vigor* que tiene para la fermentación, extensión²¹.

El motivo histórico por que se pronuncian estas dos parábolas ha podido ser la necesidad de afirmar el Reino que Cristo enseñaba, tan distinto del esperado ambientalmente. Parábolas de respuesta a “dudas,” especialmente ambientales de polémica judeo-cristiana. Y hasta, acaso, **se destaca frente al brillo triunfal del Reino esperado**, que aquí la “masa” del fermento — Reino — se “escondió.”

Reflexión del evangelista, 13:34-35 (Mc 4:33-34).

³⁴ **Todas estas cosas dijo Jesús en parábolas a las muchedumbres, y no les hablaba nada sin parábolas,**³⁵ **para que se cumpliera el anuncio del profeta, que dice: “Abriré en parábolas mi boca, declararé las cosas ocultas desde la creación.”**

La afirmación rotunda que nada hablaba sin “parábolas” es una hipérbole oriental. Este pasaje está entroncado con el tema anterior de la finalidad de las parábolas. Pero Mt quiere, conforme a su método, justificarlo con algún testimonio profético.

Cita un pasaje del salmo 78:2. El salmo es de Asaf, y éste era considerado profeta en la Escritura (2 Par 29:30) y en el uso de los rabinos²². Acaso aluda al espíritu profético de los Salmos. En qué sentido se utilice este versículo, es discutido. Conforme a la argumentación rabínica, que suponía la Escritura llena de misterios y sentidos ignotos, todo lo que de alguna manera podía relacionarse con un pasaje bíblico se lo consideraba como vinculado. No que Mt estuviese iniciado en estos procedimientos, como lo estaba San Pablo (1 Cor 10:1), pero estos procedimientos podían haber trascendido de las explicaciones sinagogaes o ser procedentes de o tras “fuentes.” Otros piensan en un sentido “típico”: lo que sucedía a Asaf era “tipo” de lo que sucedería en Cristo. Así San Jerónimo²³, Lagrange²⁴. Para Maldonado se trata de un sentido “acomodado”²⁵. Buzy admite que “es también posible haya sido considerado por el evangelista en sentido amplio, como una profecía de los tiempos mesiánicos.”²⁶ Durand, en cambio, escribe: “Si el evangelista añade que todo esto tuvo lugar., etc., es para hacer entender que se verificaba de nuevo en Jesús lo que el salmista había escrito de sí mismo, no por una simple coincidencia, sino en función de una analogía de situación que estaba en el plan de Dios.”²⁷

Explicación de la parábola de la cizaña, 13:36-43.

³⁶ Entonces, dejando a la muchedumbre, se vino a casa, y sus discípulos se le acercaron, diciéndole: **Explícanos la parábola de la cizaña del campo.** ³⁷ El, respondiendo, dijo: **El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre;** ³⁸ **el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; la cizaña son los hijos del Maligno;** ³⁹ **el enemigo que la siembra es el demonio; la siega es la consumación del mundo; los segadores son los ángeles.** ⁴⁰ **A la manera, pues, que se recoge la cizaña y se quema en el fuego, así será a la consumación del mundo.** ⁴¹ **Enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su Reino todos los escándalos y a todos los obradores de iniquidad,** ⁴² **y los arrojarán en el horno del fuego, donde habrá llanto y crujir de dientes.** ⁴³ **Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre. El que tenga oídos, que oiga.**

La alegorización de la parábola es de gran interés. Se destacan los versículos que tienen un valor especial. Se hace a los discípulos “en casa,” a petición suya.

V.37. El sembrador es el Hijo del hombre. No es usual ni técnico por Mesías. Tomado de Daniel (7:13), **lo utilizará Cristo para hacer su profesión mesiánica ante el Sanedrín** v.38a. El campo es el “mundo” (χόσμος). Esta expresión no puede recibir aquí el sentido restringido de Israel, sino que significa todo el mundo²⁹. Toda la alegorización se desenvuelve teniendo en cuenta **el fin del mundo y el juicio de Dios sobre los seres humanos**. Se expresa la **universalidad del reino**.

V.38c-39. En un versículo se habla del Maligno como sinónimo **del Diablo**. En arameo, Maligno como sinónimo de Diablo es desconocido. En arameo, el nombre de Diablo es “Satanás.” Diablo falta en Mc, y pertenece a un estadio literario posterior evangélico. Los “hijos del Maligno” o del “Mal” lo son por cualidad suya.

V.39b. La siega es la consumación del siglo presente (Mt 24:3; 28:20; Heb 9:26)³⁰.

V.41. En este juicio final (v.39b), los ángeles aparecen como ministros de la justicia divi-

na (Mt 24:3; 28:20; Heb 9:26). Pero es de la máxima importancia doctrinal la afirmación que Cristo mismo “enviará a sus ángeles” para su obra de justicia. Se presenta a Cristo como *dueño* de los *ángeles*. Pero esto en el A.T. es atributo de Dios. Con ello se equipara Cristo a Yahvé, que *mandará a sus ángeles* a que guarden los caminos del justo (Sal 91:11; Heb 1:7).

Lexicográficamente es extraña la expresión: los *ángeles del Hijo del hombre*, expresión que no se encuentra en el N. T. más que en Mt (16:27; 24:31). Igualmente la expresión del *Reino del Hijo del hombre*, también exclusiva de Mt (13:41; 16:28). El concepto del Reino de Cristo no se encuentra en el estadio primitivo de la tradición evangélica. Supone una mayor penetración **de la naturaleza de Cristo** y un estadio algo posterior que suponga esta formulación literaria.

Los ángeles recogerán en esa hora todos los “escándalos”; son, propiamente, los hombres escandalosos; mejor, los *actos* de los hombres en cuanto son ocasión de peligro (Mt 16:23).

V.42. La expresión griega usada *χάμνος*, lo mismo puede significar “camino” que “horno” (Ap 9:2). Esta es la que aquí conviene (Dan 3:6). En tiempo de Cristo, el “Horno de fuego” y la “Gehenna” vinieron a ser las dos imágenes usuales del infierno³¹. El suplicio que allí les aguarda es expresado con la fórmula amplia, usual y popular — estereotipada —, del “llanto y crujiir de dientes” (Mt 8:12; 13:42.50; 21:13; 25:30, etc.). El “llanto” es metáfora que expresa dolor; “rechinar de dientes,” furor de la desesperación.

V.43. Los “justos,” en contraposición, “brillarán.” **La luz aparece en la Escritura como símbolo de gloria y felicidad.** Este pasaje está descrito además con elementos apocalípticos, análogos a otros pasajes (Dan 12:13; Sal 3:7; Eclo 50:6:7), lo mismo que al IV de Esdras, buena síntesis de los apocalípticos (4 Esd 7:97).

Esta interpretación alegorizada de la parábola, ¿a quién se debe? J. Jeremías ha hecho ver con abundancia de datos lingüísticos y de contenido — y a su obra³² se remite, pues su análisis aquí sería excesivamente amplio — que la *interpretación* alegórica de esta parábola procede del mismo Mateo. Si el estilo es de Mateo, muchos de estos conceptos pertenecen, algunos fundamentales ya se indicaron, a un estadio teológico posterior al de la hora primitiva e histórica. Y una confirmación de eso se ve en el apócrifo *Evangelio de Tomás*, de la primera mitad del siglo II, en el que se expone la parábola, pero no aparece la “interpretación.”

El tema primitivo de la parábola debió de ser una exhortación a la paciencia a causa de la *coexistencia* de la cizaña con el trigo, tomados estos términos en sentido de malos y buenos. La Iglesia primitiva la alegorizó — Mateo — **en sentido escatológico en función de las necesidades concretas que había contra la Iglesia naciente**, parte por las polémicas judeo-cristianas, y parte por la situación de coexistencia de fieles y pecadores; junto con la presencia de herejes. Pero en el trasfondo se percibe la necesidad primitiva de la exhortación a la paciencia³² hasta **que llegue esta hora judicial de Cristo.**

La “coexistencia” de buenos y malos en la Iglesia era preocupación grande, y convenía justificarla. No era el mesianismo el sueño ideal que presentaba el IV libro de Esdras (6:27.28) en plena época cristiana y con máxima difusión. Así situada, esta enseñanza aparece con una cierta necesidad³³. El “escatologismo” encuentra un fuerte rechazo en esta alegoría. El valor doctrinal secundario es grande: se enseña la existencia del cielo e infierno, lo mismo que dos fases — terrena y celeste — eclesiales³⁴.

Parábola del tesoro, 13:44.

⁴⁴ **Es semejante el Reino de los cielos a un tesoro escondido en un campo, que quien lo encuentra lo oculta y, lleno de alegría, va, vende cuanto tiene y compra aquel campo.**

Estampa realista palestina. No solamente Josefo habla de las gentes que escondían objetos preciosos por temor a la guerra ³⁵, sino el mismo Talmud. Del siglo 3-o leemos quejas curiosas sobre la “inutilidad de ocultar tesoros,” diciendo que no servía ya de nada, pues había “hurones de tierra” (que buscaban en tierra tesoros escondidos), “perforadores de vigas” (que los buscaban en las oquedades del maderamen de las casas), “golpeadores de paredes” (que descubrían los huecos ocultadores en las paredes con ciertos golpes) ³⁶.

Se narra en la parábola que, descubierto el tesoro, lo “oculta,” y, en su “alegría,” va a vender cuanto tiene para comprar el campo con el tesoro. Estos detalles, irreales, son complementos para destacar más la estampa. En la legislación romana estos tesoros, encontrados fortuitamente y de propiedad desconocida, eran del que los descubría ³⁷, pero en la legislación judía eran propiedad del terrateniente. Estas precisiones aquí no cuentan; sólo se trata de destacar la enseñanza fundamental. Por eso, tampoco se considera aquí el aspecto jurídico-moral ³⁸.

La enseñanza es clara: así como por un tesoro que se encuentra se vende todo lo que se tiene para adquirir el campo en el que se oculta aquel tesoro, así también para adquirir el Reino se ha de vender y desprender la persona que lo encuentra de todo lo que sea obstáculo para adquirirlo: **ingresar en él.**

La doctrina, fundamentalmente, se refiere al ingresar por vez primera en el reino ³⁹. Pero su aplicación “**etizante**” a las primeras comunidades cristianas se hacía sola.

Parábola de la perla, 13:45-46.

⁴⁵ **Es también semejante el Reino de los cielos a un mercader que busca perlas preciosas, ⁴⁶ y, hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra.**

Como la anterior, es propia de Mt. La escena es la de un mercader técnico en perlas: busca “perlas preciosas.” La construcción parabólica es irregular. El Reino de los cielos no es semejante al mercader, sino a la perla. Esta, en la antigüedad, era “el *summum* del precio de todas las cosas.”

⁴⁰ Un día, en su búsqueda, encuentra una excepcional, y vende todo lo que tiene para comprarla.

La enseñanza doctrinal parabólica es clara, como en la anterior: hay que dejar todo lo que sea obstáculo para ingresar en el Reino. Tiene un matiz especial: se busca positivamente lo bueno; pero el reino es lo *mejor*.

El que en la parábola anterior se encuentre el *tesoro fortuitamente* y aquí se encuentre *buscando* la perla (que, en el fondo, también la halla fortuitamente), no afecta en nada en la enseñanza formal, que es dejar todo lo que estorbe por ingresar en el Reino ⁴¹.

Parábola de la red, 13:47-50.

⁴⁷ **Es también semejante el Reino de los cielos a una red barreada, que se echa en el mar y recoge peces de toda suerte, ⁴⁸ y, llena, la sacan sobre la playa, y, sentándose, recogen los peces buenos en canastos, y los malos los tiran. ⁴⁹ Así será a la consumación del siglo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos, ⁵⁰ y los arrojarán al horno de fuego; allí habrá llanto y crujiir de dientes.**

Propia de Mt. La descripción es una escena realista en el lago de Genesaret. Un índice de este realismo es el “sentarse” para el recuento y clasificación de los peces ⁴². Se calculan en el lago de Genesaret unas treinta especies distintas de peces; aunque de calidad distinta, todas comestibles. Sólo estaba prohibida una sola variante de la especie *Silúrides*: el *dañas macracanthus*; los judí-

os lo consideran legalmente impuro⁴³; en cambio, era sumamente apreciado por los paganos de la región⁴⁴.

La comparación parabólica es global: esta separación de “malos” y “justos” sucederá también al fin del mundo, destacándose más la obra sobre los “malos.” La suerte de los buenos está de sobra supuesta en la comparación.

Sobre el “horno de fuego” y el “llanto y crujir de dientes,” se remite a la parábola de la cizaña (Mt 13:42), donde se valoran. E igualmente se acepta aquí lo que allí se dijo sobre el valor y primitivo sentido de la parábola. Modificado y adaptado posteriormente por la Iglesia primitiva, concretamente por Mt, acaso también en orden a preocupación de su Iglesia. A la hora de la Iglesia primitiva, con mezcla de “fieles” y herejes y “pecadores,” se hace ver la perspectiva de la discriminación en el juicio. Mientras, ¡paciencia!⁴⁵

1) Conclusión de las parábolas, 13:51-52.

⁵¹ **¿Habéis entendido todo esto? Respondieron: Sí.** ⁵² **Y les dijo: Así, todo escriba instruido en la doctrina del Reino de los cielos es como el amo de casa, que de su arca saca lo nuevo y lo añejo.**

Mt es el único que trae este pasaje. La pregunta debe de dirigirse a los “discípulos,” que son los que en la perspectiva de Mt están en situación. La palabra de este “escriba” *instruido* en el reino de los cielos es un doctor o discípulo, pues ambas cosas pueden significar la palabra griega μαθητευθεῖς usada. Dalman ha propuesto como substrato judeo-aramaico: “Todo escriba que **viene a ser discípulo del reino** de los cielos⁴⁶, que es también la versión siríaca Peshitta: *mettalmad*, “hecho discípulo.”

Sin embargo, no parece que el texto se refiera a un escriba judío que se haga discípulo del Reino⁴⁷, aunque en absoluto no se excluya. Pues Cristo mismo, en Mt, dice que *envía* “profetas, sabios, y *escribas*.” a Israel (Mt 23:34), y los afrentarán y matarán. El contexto parece indicar que se refiere a los apóstoles, que con la preparación que reciben quedarán habilitados como verdaderos doctores o “escribas” del Evangelio.

Y para que vean lo que esto significa, les pone una comparación. La expresión “tesoro” βησαυρός) que se usa, se refiere mejor a un arcón donde se guardan las cosas mejores o necesarias al hogar⁴⁸, excepto las alimenticias⁴⁹.

El hombre rico provisto no sólo guarda en sus arcas las cosas viejas y heredadas, aunque de valor, sino que se surte y repone con las cosas nuevas: se halla perfectamente provisto.

De igual manera, el “escriba instruido en el Reino” saca del tesoro de la doctrina “cosas nuevas y viejas”; expresión que no parece estar con valor alegórico, sino para expresar, globalmente, la riqueza doctrinal que posee.

Acaso pudiera verse en su trasfondo una alusión a la armonía que debe haber entre el A.T. y el N. T. No es destrucción de la Ley (Mt 5:17). El “espíritu” de ésta ha de ser valorado con la portada del N. T. Así este “escriba” tendrá **la riqueza del plan de Dios sobre el Reino.**

11) Jesús, en su tierra. Los “hermanos de Jesús,” 13:53-58 (Mc 6:3; 3:32).

⁵³ **Cuando hubo terminado Jesús estas parábolas, se alejó de allí,**⁵⁴ **y, viniendo a su tierra, enseñaba en la sinagoga, de manera que, admirados, se decían: ¿De dónde le viene a éste tal sabiduría y tales prodigios?**⁵⁵ **¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas?**⁵⁶ **¿Sus hermanas no están todas entre nosotros? ¿De dónde, pues, le viene todo esto?**⁵⁷ **Y se**

escandalizaban en El. Jesús les dijo: Sólo en su casa y en su patria es menospreciado el profeta.⁵⁸ Y no hizo allí muchos milagros por su incredulidad.

Después de esta jornada de las parábolas, “partiendo de allí,” se “vino a su tierra,” que era aún Nazaret. “Cuando llegó el sábado” (Mc), se puso a enseñar en la sinagoga. Esto era frecuente en El (Lc 4:16; cf. Mc 1:39). La explicación del texto sagrado no era exclusiva de rabinos o escribas. Podía hacerlo una persona distinguida, capacitada, ofreciéndose espontáneamente a ello o siendo invitado por el jefe de la sinagoga⁵⁰.

El tema de la enseñanza de Cristo, que no transmiten Mt-Mc, era siempre sorprendente, pues “su palabra iba acompañada de autoridad” (Lc 4:31), “no como los escribas” (Mc 1:22).

Su doctrina y “su autoridad” hizo estallar la admiración en sus paisanos. Pero esta admiración era de “escándalo” (Mt-Mc). No era sólo la clásica mentalidad aldeana estrecha, que no concibe cómo uno de los suyos pueda ser distinto de ellos, máxime con la altura que Jesús les demostraba. Su argumento contra la fama de taumaturgo que ya corría por la región y contra la doctrina y los hechos — “¿De dónde le viene a éste la sabiduría y los milagros?” — era que conocían a sus padres y a sus familiares. Pero este detalle es precisamente la clave de la solución del “escándalo” de los nazarenos, ya que Juan alude y explica el porqué de esto. Dicen los judíos: “¿Será verdad que (Jesús) es el Mesías? Pero de éste sabemos de dónde viene; mas el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene” (Jn 7:26-27). En efecto, en la creencia de entonces estaba divulgado que del Mesías nadie sabría su origen⁵¹. Por eso, la gran contradicción que tenían sus paisanos era ésta: “la sabiduría y los milagros” le acreditaban como Mesías. Era lo que le dirá un día Nicodemo (Jn 3:2). Pero, conociendo ellos a sus padres — el artesano y María — y a sus “hermanos” y “hermanas,” al enfrentarse ellos con la creencia popular del origen desconocido del Mesías, se “escandalizaban de El” como Mesías. Un día le dirán sus mismos “hermanos,” ante esta tremenda duda, que vaya a Jerusalén, sin duda para que la autoridad religiosa vea estas cosas y las juzgue (Jn 7:3.5).

La respuesta de Cristo, si no es un proverbio (Jn 4:44), es una observación de evidencia cotidiana, y que los evangelistas, incluso Lc, recogen, aunque citada “quoad sensum.” Sólo en su pueblo y familia es uno desestimado de los suyos, aunque sea profeta.

Y tal era la actitud de desconfianza de los nazaretanos ante su obra, que El “se maravillaba.” Cristo sabía todas las cosas por su ciencia sobrenatural. Pero aquí usaba la psicología de su ciencia “experimental.” Y esta conducta de sus paisanos, que cerraban los ojos a la evidencia, era, en el plan de Dios, obstáculo a que El se prodigase en milagros allí: “Hizo pocos milagros por su falta de fe” (Mt), **que es “confianza” en El.** Sólo “impuso las manos a unos pocos enfermos y los curó” (Mc). **El milagro está encuadrado en su poder salvífico.**

Tanto Mt como Mc recogen aquí, en este “escándalo” de los paisanos del Señor, lo que decían: que ellos conocían a los familiares del mismo. Pues Mt sólo transmite el dicho de las gentes: que era “hijo del artesano” (τέχτων). Y Mc recoge que a El mismo le hacían del mismo oficio: “¿No es éste el artesano (ó τέχτων)?” El término griego usado no corresponde específicamente a carpintero, sino a artesano, a obrero, aunque más frecuentemente se diga del que es carpintero⁵². El que se considere por los nazaretanos como “hijo del artesano,” ignorantes ellos de la concepción virginal de Jesús, no significa sino que hablan de El como lo que “legalmente aparecía”⁵³. Por otra parte, de esta afirmación nada se deduce sobre si vivía ya o había muerto San José. Pero después de citar a María, “su madre,” habla de “sus hermanos.” Esto plantea el problema, ya célebre, de los “hermanos” de Jesús.

Que María no tuvo más hijos después de Cristo, que es el “primogénito” (Lc 2:7), no solamente es dogma de fe — la perpetua virginidad de María —, sino que también es bíblicamente

manifiesto. Ya es indicio de ello la escena que relata Lc. Cuando Jesús tenía doce años, suben al templo, según costumbre, con el Niño. El cumplimiento estricto de la Ley — el *bar miswah* (hijo del precepto o de la Ley) — comenzaba para los varones a los trece años cumplidos⁵³. Pero los judíos acostumbraban ya a llevar a sus hijos antes al templo, lo mismo que a otras prácticas, para acostumbrarlos. Esto sugiere que, si Jesús a los doce años, antes de la obligación usual, es llevado por sus padres, según costumbre — “iban cada año” —, es que no tenía más hermanos, pues María debería haber quedado al cuidado de ellos, ya que habían de ser pequeños, y la mujer no estaba obligada a subir a Jerusalén.

Otra indicación bíblica de esta perpetua virginidad de María es la escena del Calvario. Cristo, moribundo, encomienda a María a San Juan, quien “desde entonces la recibió en su casa” (Jn 19:26.27). Pero, si María hubiese tenido más hijos — esto supone también la muerte de San José —, Jesús no tenía por qué encomendar a nadie su cuidado temporal, pues por derecho correspondía a sus propios hijos. Máxime cuando bastantes años después vivía en Jerusalén “Jacobo el hermano del Señor” (Gal 1:19).

No deja de ser notable que, siempre que se habla de estos “hermanos del Señor,” jamás se diga que son hijos de María. Tampoco choca ver la conducta de estos “hermanos” que se portan como hermanos mayores de Cristo, pues le daban consejos (Jn 7:3) y querían reducirle a casa, pues les extrañaba su modo de conducirse (Mc 3:21). Pero estos pequeños detalles son igualmente de interés a este propósito. Ya que esto, en las costumbres de Oriente, sólo era permitido a los hermanos *mayores*, pero no viceversa⁵⁴. Pero Cristo era el “primogénito.” También a esto puede añadirse que, según el relato de la anunciación, María, entonces “desposada,” o, según otros, ya casada, tiene hecho un propósito de perpetua virginidad en el matrimonio (Lc 1:34). Pero ¿habría de ser motivo para quebrantar este propósito el haber sido hecha madre del Mesías y Madre de Dios? ¿No es éste un motivo más para mantener su “voto”?⁵⁵

La razón fundamental de hablar de estos “hermanos” y “hermanas” de Cristo, que no son sino parientes y familiares, es que ni en hebreo ni en arameo hay una palabra que exprese específicamente estos grados de parentesco; éste ha de expresarse por un circunloquio o suponerse por otro capítulo⁵⁶. Ejemplos de esto aparecen numerosos en la Biblia (Ex 2:11; Lev 10:4; 1 Par 23:21-22; 2 Par 36:4; cf. 2 Re 24:17; Jer 37:1; 2 Sam 2:26, etc.). Así, Abraham dice que él y Lot son “hermanos” (*’ahím*) (Gen 29:15), cuando es el mismo libro el que dice que Lot era *sobrino* de Abraham, hijo de una hermana (Gen 29:13; 28:2; Tob 8:7).

Pero no sólo estas razones hacen ver que no se trata de hijos de María, sino que el mismo Evangelio da los nombres de la madre de estos “hermanos” de Jesús. Estos “hermanos” de Jesús son los siguientes: “Santiago y José, Simón y Judas” (Mt 13:55; Mc 6:3). De las “hermanas” no se dan nombres. Pues bien, son los mismos evangelistas que dan estos nombres de los “hermanos” de Jesús los que dan el nombre de la madre de ellos. Al hablar de las personas asistentes en el Calvario a la crucifixión de Cristo, donde estaba presente María la madre de Jesús (Jn 19:25), Mt cita a “María la madre de Santiago y José” (Mt 27:56) y Mc cita igualmente a “María la madre de Santiago el Menor y de José” (Mc 15:40). Luego ni por realidad histórica ni por la perspectiva de los evangelistas, esta expresión de “hermanos” de Jesús se puede referir a hijos de María, sino a familiares o parientes.

La identificación del otro grupo, “Judas y Simón,” es más difícil de precisar por no darse específicamente el nombre de su madre en los evangelios. Según el historiador Hegesipo, este Simón que se cita como “hermano del Señor” es hijo de “María (mujer) de Cleofás” (Jn 19:25)⁵⁷. Sobre la identificación de Judas que cita con Simeón, es cuestión debatida.

Pero la conclusión que se desprende de lo expuesto es que, en la perspectiva real y litera-

ria de los evangelistas, estos “hermanos” del Señor no son presentados como hermanos de sangre, sino como parientes o familiares más o menos próximos. Y, por tanto, que no es su intento suponer que María no fuese perpetuamente virgen⁵⁸. Lo mismo ha de decirse de las “hermanas” que se citan.

Se objeta a esto que, efectivamente, en hebreo y arameo la palabra “hermano” — *’ah* — tiene un sentido más amplio que en griego. Los LXX que traducen “hermano” por su estricto ἀδελφός, hacen ver esto (cf. Gen 13:8; 14:14.16; 29:4.15): que se traduce “hermano” *por sobrino*. Pero se añade: los textos de Pablo, los Hechos y Juan, ¿hablarían tan simplemente de “hermanos” de Jesús, en griego, dirigiéndose a oyentes de lengua griega, si esta palabra no hubiese de recibir su sentido griego universalmente admitido? Pero la objeción se explica.

En primer lugar, se ve que el griego no es el texto *original* de Mt, — lo mismo que las “fuentes” en otros evangelistas —, y que la traducción griega vierte el término, como es lógico — incluso sin pensar en la perpetua virginidad de María —, de una manera *material*. Además, el mismo evangelio — y los otros — dan los nombres de sus *madres*. ¿Podrían dar lugar a equívocos en los lectores, cuando en el mismo evangelio — como en los otros — se dan los nombres de *sus madres*, como se dijo?

Además, ¿no se traduce en la epístola a los Romanos (9:12), *materialmente*, una frase del A.T. en esta forma? Pues para decir que Dios *elige* a Jacob en lugar de Esaú, que era el primogénito, para seguir la línea patriarcal, se pone que “Dios *eligió* a Jacob y *odió* (heb. = *sane’ti*; griego = ἐμίσησα) a Esaú.” Pero esto no es más que la traducción *material* griega del *original hebreo* del A.T. ¿Un lector greco-romano tendría que entender que Dios “odió” verdaderamente a Esaú, cuando sólo significa que tuvo más amor a Jacob?

1 Para la descripción de esta vida palestina, cf. F. M. Willam, *Das Leben Jesu im Laude und Volke Israel*, vers. esp. (1940) p.243-244/ — 2 Vosté, *Parabolae* (1933) I p.188. — 3 Biever, *Conférences de St. Etienne* (1911) p.275. — 4 J. Sonnen, en *Bíblica* (1927) 8ss; Holzmeister, en *VD* (1940) p.219-223. — 5 Strack-B., *Kommentar*. I p.7. — 6 L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'aprts Mt 13:11*: *New Test. Stud.* (1955) 238-249; *Rec. L. Cerfaux* (1963) p.123-138. — 6 *Sagrada Biblia Nácar-Colunga*: Bac n.L.; Bertram, *Theol. Wört. N. T.* art. ἐπιφίω, II. 637:28ss. — 7 D. Daube, *Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels*: *Expositor Times* (1945-46) p.175-177; *J. Sanh.* 1,19b; *Pesiq.* 40ab; *b.Hul.* 27b; *Lev.* r.4 sobre 4,1s; *J. Ber.* 9:12d-13a; *J. Jeremías*, *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.120-123. — 7 *Skrinjar*, *Le but des paraboles sur le Rtgne et l'economie des turnares divines d'apres l'Écriture S.*: *Bíblica* (1930) p.291-321.426-449; *M. Dldier*, *Les parabales du semeur et de la sémence qui croit d'elle-meme*: *R. D. Namur* (1960), 185-196; *C. H. Dodd*, *The Parables of the Kingdom* (1961); *J. Jeremías*, *Die Gleichnisse Jesu* (1962); *T. X. Mullins*, *Parables as Literary Forras in the N.T.*: *The Luther Quarterly* (1960) 235-241; *Hugh Martin*, *The Parables of the Cospel* (1962); *H. Sokger*, *Jesús' Use of Parables Mt 13*; *R. Expos.* (1962) p.82-89.149-158. — 7 *J. Jeremías*, *Die Gleichnisse Jesu* (1970); *C. H. Dodd*, *Las parábolas del Reino* (1974). — 8 Vosté, *Parabolae* I p.177-206; *Bvz*, *Évangile s. St. Matthieu* (1946) p.167-174; *Lagrange*, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.255-266; *Buzy*, *Parábales* (1932) p.3-41; *J. Jeremías*, *Die Glekhnisse Jesu* (1962), vers. esp. (1970) p.95-98. — 8 *Willam,Z*o\$ *Lebenjesu*, vers. esp. (1940) p.248; *San Jerónimo*: *ML* 26:94; *Biever*, *Conférences de St. Étienne* (1910-1911) t.2 p.279. — 9 *C. W. F. Smith*, *The Jesús of the Pambles* (1948) 86-88. — 10 *Strack-B.*, *Kommentar*. II p.7ss. — 11 *Strack-B.*, *Kommentar*. I p.669. — 12 *D. Biever*, *Conférences de Saint-Etienne* (1910-1911) t.2 p.281. — 13 *Willam*, *Das Leben Jesu*, vers. esp. (1940) p.250. — 14 *Zorell*, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.684; *JEREMÍAS*, o.c., p.181. — 15 *Vosté*, *Parabolae* (1933) p.229. — 16 *Lagrange*, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.270. — 17 *Vosté*, *Parabolae*. I 1933) I p.221-236; *Lagrange*, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.269-270; *Etmg*¿/¿ *s. St. Marc* (1929) p.11S-12l; *Évangile s. St. Lúe* (1927) p.385-286; *Buzy*, *Évangile s. St. Matth.* (1926) p.176-178; *Paraboles* (1932) p.52-68; *Jeremías*, *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.180-184; *Bonsirven*, *Le regne de Dieu* (1957) p.207. — 18 *Willam*, *Das Leben Jesu*, vers. esp. (1940) p.250-251. — 19 *Comm. in evang. Matth.* h.1.: *ML* 26:958. — 20 *Strack-B.*, *Kommentar*. I p.670; *Barrois*, *La me'trologie dans la Bible*: *Rev. Bib.* (1931) 242. — 21 *Vosté*, *Parabolae*. (1933) I p.237-248; *Lagrange*, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.270; *Évangile s. St. Lúe* (1927) p.386-387; *Buzy/Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 178-180; *Paraboles*. (1932) p.69-79; *Fonck*, en *VD* (1933) 341-346; *M. Dldier*, *Les parabales du grain de se'neve et du levain (Mt 13:31ss par.)*: *R. D. Namur* (1961) p.385-394; *O. Kuss*, *Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses von Senfkorn und Sauerteig*: *Bib.* (1959) 641-653; *J. Jeremías*, o.c., p.180-184. — 22 *Strack-B.*, *Kommentar*. I p.670. — 23 *ML* 26:93. — 24 *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272. — 25 *Com. al evang. de S. Mat.* (1950), vers. esp. (BAC) p.507. — 26 *Buzy*, *Evang. s. St. Matth.* (1946) p.180. — 27 *Durand*, *St. Matth.* (1924) p.263; para la relación Mt-Mc, cf. *Bonnard*, o.c., p.203. — 28 *Lagrange*, *Rev. Bib.* (1908) 280-285. — 29 *Wilke-Grim*, *Lexicón graeco-latmum in libros N.T.* (ed.4.ª) p.249, h.v. n.7; *Zorell*, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.730 5a. — 30 *Strack-B.*, *Kommentar*. I p.671. — 31 *Strack-B.*, *Kommentar*. I p.673. — 32 *J. Jeremías*, *Die Glekhnisse'jesu*, vers. esp. (1970) p.99-105. — 32 ^£, bien gliensan en sentido contrario sobre este último punto *R. Bult-Mann,Z*¿? *Geschichte der synoptischen Tradition* (1958) p.203, yj. *Jeremías*, o.c., vers. esp. p.100. — 33 *Lagrange*, *Le Messianisme*. 148-157. — 34 *Vosté*, *Parabolae*. (1933) I p.275-290; *Lagrange*, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.272-276; *L. Fonck*, *Parábola zicaniorum agri*: *VD* (1926) 327-334; *Buzy*, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.181-184; *Parábales* (1932) p.425-251; *M. De Goedt*, *L'explication de la parabale de l'ivrai* (Mt 13:36-43): *Rev. Bibl.* (1959) 32-54; *J. Mous-Son*, *ExpUcatur*

parábola de zizania Mt 13: Collect. Mechl. (1959) 171-175. — 35 FL. Josefo, *De bello iudaico* VII 5:2. — 36 Willam, *Das Leben Jesu*. vers. esp. (1940) p.252; Strack-B., *Kommentar. I* p.674. — 37 *Digest*. 1.41 tit.1 ad c.31. — 38 Vosté, *Parabolae I* p.251. — 39 Vosté, *Parabolae I* p.249-258; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-277; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.184-185; *Parábales*. (1932) p.80-88; H. Faccio, *De thesauro abscondito*: VD (1950) 237-242; J. Dauvillier, *La parabole du tre'sor (Mt 13:44) et les droits orientaux*: Rev. Intern. des Droits de l'Antiq. (1957) 107-115; J. D. M. Derret, *Law in the N.T.: The Treasure in the Field (Mt 13:44)*; Z. N. W. (1963) 31-42; M. Dldier, *Les parábales du tresor et de la perle (Mt 13-45ss)*: R. D. Namur (1962) 296-302. — 40 Plinio, *Hist. Nat.* 1.9:54 1-2. — 41 Vosté, *Parabolae I* p.259-268; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.276-278; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 185-186; *Les Parábales* (1932) p.89-94; O. glombitza, *Der Perlenkaufmann*: New Test. Stud. (1960) 153-161. — 42 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1947) p.187. — 43 Josefo, *De bello iud.* III 10,8. — 44 Dom Biever, *Conférences*. p.293-300. — 45 Sobre el valor de estos elementos, cf. *Comentario a la parábola de la "cizaña"*, Mt 13:42. Vosté, *Parabolae I* p.291-302; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.278-280; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p. 186-188; *Les paraboles* (1946) p.452-460; Renié, *Elegerunt bonos in vasa*: Rev. Se. Rehg. (1948) 271ss; Bartina, en *Est. Bib.* (1960) 215-227. — 46 Dalman, *Das Worte Jesu* p.87. — 47 J. Hoch, *Der chnstliche "grammateas (Mt 13:52)*: *Biblische Zeitschrift* (1926) p.256-269. — 48 Zorell, *Lexicón* col.592. — 49 Willam, *Das Leben Jesu*, vers. esp. (1940) p.253. — 50 Felten, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p. 114-115. Sobre el problema de esta estancia de Cristo en Nazaret, cf. *Comentario a Lc 4:16-30*. — 51 Lagrange, *Lc Messianisme*. p.221-222; Strack-B., *Kommentar. II* p.488. — 52 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1307-1308. — 53 C. S. C. Williams, *Aterations to the Text of the Synoptk Gospels and Acts* (1951). — 53 Misha: *Nidda* 5:6; *Aboth* 5:21. — 54 Ceuppens, *Theologia Biblica* (1948) IV p.201. — 55 Sobre las objeciones de esto, tomadas de Mateo (1:25): "No la conocía hasta que dio a luz," y Lucas (2:7) cuando se dice que dio a luz a su hijo "primogénito," véanse las exposiciones en el lugar correspondiente del *Comentario*. — 56 Gesenius-Buhl, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch über das A.T.* (1921) p.22 voz 'oh. — 57 Eusebio DE C., *Hist. Eccl* III 2:32. — 58 Durand, *Les frtres du Seigmur*, en *Dict. Apol.* II p. 131-138; S. Grzybek, *Habuitne Christusfmires?*: RuBi (1958) 231-238; J. Blixzler, *Zuw Problem der Brüder des Hern*: *Trierer Theolog. Zeitsch.* (1958) p.129-145.224-246.

Capítulo 14.

Juicio de Herodes sobre la fama que tiene de Jesús, 14:1-2

(Mc 6:14-16; Lc 9:7-9).

¹ Por aquel tiempo llegaron a Herodes el tetrarca noticias acerca de Jesús, ² y dijo a sus servidores: Ese es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por eso obra en él un poder milagroso.

El Herodes del que se habla es Antipas, hijo de Herodes el Grande. Se le da el título oficial de "tetrarca," concedido por Augusto. Herodes es la forma que sólo aparece en las monedas. Su gran ambición era el título de rey, y a este fin se encaminó a Roma. A veces se le da el título genérico de "rey" (Mc), o por halago, como lo hacen sus súbditos.

Le llegaron noticias de la fama de Jesús, pues "su nombre se había hecho famoso" (Mc 6:14) y la conmoción era grande en las multitudes ². Esto produjo un fuerte impacto en Antipas, "estando dudoso a causa de lo que algunos decían" de Jesús (Mc-Lc). Ante "las fuerzas milagrosas que obraban en El," las gentes lo identificaban con uno de los "antiguos profetas" (Lc) o con Elias, que se le suponía vivo y se le esperaba en los días mismos del Mesías ³.

Antipas era un claro y agudo neurótico. Tenía la obsesión por el Bautista, al que había hecho degollar. Y ante la duda que las gentes tenían para identificar a Cristo y ante los milagros que hacía, no se le ocurrió más que pensar en un muerto resucitado, que tendría poderes preternaturales. No es que Antipas creyese en una transmigración de almas. San Jerónimo observaba ya que, cuando esto sucede, Cristo tenía más de treinta años ⁴. Pero, en su neurosis, lo identificó con el Bautista, sobre todo por "milagros" ⁵. Y Lc añade que desde entonces deseaba "verle" (Lc 23:8). Pero Antipas "temía" al Bautista (Mc 6:19). La frase tan rotunda de "éste es el Bautista resucitado," admitiría la traducción de "debe de ser" ⁶. Pero su neurosis también admite su aturrida identificación. Y era afirmación reiterada: "decía" (ἐλεγεν).

La muerte del Bautista, 14:3-12 (Mc 6:17-29; Lc. 3:19-20).

³ Pues Herodes había hecho prender a Juan, le había encadenado y puesto en la cárcel por causa de Herodías, la mujer de Filippo, su hermano; ⁴ porque Juan le decía: No te es lícito tenerla. ⁵ Quiso matarle, pero tuvo miedo de la muchedumbre, que le tenía por profeta. ⁶ Al llegar el cumpleaños de Herodes, bailó la hija de Herodías ante todos, ⁷ y tanto le gustó a Herodes, que con juramento le prometió darle cuanto le pidiera, ⁸ y ella inducida por su madre: Dame — le dijo —, aquí, en la bandeja, la cabeza de Juan el Bautista. ⁹ El rey se entristeció, mas por el juramento hecho y por la presencia de los convidados ordenó dársela, ¹⁰ y mandó degollar en la cárcel a Juan el Bautista, ¹¹ cuya cabeza fue traída en una bandeja y dada a la joven, que se la llevó a su madre. ¹² Vinieron sus discípulos, tomaron el cadáver y lo sepultaron, yendo luego a anunciárselo a Jesús.

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande y su mujer samaritana Malthake ⁷. A la muerte de su padre, Augusto le nombra tetrarca de Galilea y Perca, aunque parece que su influjo llegase también a la Decápolis (Mc 5:20; 7:31; Mt 4:25). Se posesionó de su tetrarquía a los diecisiete años. Su carácter era apático, falto de energía ⁸, sensual y lleno de doblez. Jesucristo mismo le llamará “zorra” (Lc 13:32). Era además adulador con Roma, pues en honor de Tiberio levantó la ciudad de Tiberíades, lo mismo que la de Livia-Julia en honor de la mujer de Tiberio. De los mismos relatos evangélicos sobre que Cristo fuese el Bautista resucitado, da la impresión de haber sido un hombre de fuerte fondo neurótico. “Parece que tenía una buena parte de temperamento supersticioso y fantástico” ⁹. Por razones políticas, para garantizar sus fronteras de las incursiones de los nabateos, se casó con la hija del rey de los mismos, Aretas IV.

Pero el año 28 Antipas hace un viaje a Roma para ver a Tiberio; ante el que gozaba de prestigio, por ser su espía confidencial de los magistrados romanos en Oriente. Allí conoció a Herodías. Esta era hija del asmoneo Aristóbulo y de “Marianne, la hija del sumo sacerdote Simón.” ¹⁰ Herodías estaba casada con un hijo de Herodes el Grande, llamado Filippo, distinto del otro homónimo que recibió la tetrarquía de Traconítide e Iturea ¹¹.

Este Herodes-Filipo vivía una vida oscura y sin aspiraciones en las cercanías de Roma, ya que Antipas lo visita, cuando va a Roma, en el camino ¹². Josefo dice de él que era hombre “amante de la tranquilidad” ¹³. Antipas conoció allí a Herodías, mujer de Filippo. Y uniéndose la ambición en ella, que no soportaba la vida oculta de su marido, y la pasión en Antipas por Herodías, se acordó la unión ilegal y el llevar con ellos a la hija de Herodías, llamada Salomé ¹⁴. Para esto se puso como condición a Herodes repudiar a su mujer legítima, la hija de Aretas IV, rey de los nabateos ¹⁵.

La presencia de Antipas y Herodías en la tetrarquía trajo el escándalo. El adulterio de Antipas iba abiertamente contra la Ley, que prohibía estas uniones incestuosas (Lev 18:16; 20:21).

El rumor popular encontró una voz especialmente representativa. Si éste temía a la policía de Herodes, la voz apostólica del Bautista sonó repetidas veces (ελεγεν) contra aquel adulterio. Antipas temía un levantamiento popular, pero también temía el gran prestigio del Bautista, que incluso recoge el historiador judío Josefo ¹⁶. En los manejos de primera hora contra el Bautista estaba ya Herodías, “que le odiaba y quería matarle, pero no podía” (Mc) por temor al pueblo.

Hubo una segunda fase, que no se matiza en los evangelios, en la que fue encarcelado. El Bautista fue encarcelado, precisa Lc, “por lo de Herodías. y por todo lo malo que había hecho”

Antipas, y que el Bautista censuraba. Esta prisión fue en el palacio-fortaleza que tenían los Herodes en Maqueronte, en la Transjordania, sobre el mar Muerto ¹⁷. Sus ruinas se conservan actualmente bajo el nombre de Mekawer ¹⁸.

No se dice el tiempo que haya durado esta prisión, que debió de ser relativamente atenuada. Mc (6:20) tiene un pasaje propio y con especial dificultad, y para él se remite al lugar correspondiente del *Comentario* ¹⁹.

Pero la oportunidad para la muerte del Bautista fue bien calculada por Herodías. Llegó el día natalicio — ¿aniversario de él o de exaltación al trono? —. Es sabido que los príncipes herodianos celebraban estos aniversarios ²⁰. Debe de ser el de su nacimiento ²¹.

Fue en un suntuoso banquete al oscurecer (δειπνον) ²², al que fueron invitados los “notables” de sus estados. En él bailó la hija de Herodías, Salomé ²³. La expresión bailó “en medio” (εν τῷ μέσῳ) de la concurrencia ²⁴ es una fórmula griega que indica *públicamente* ²⁵. Si es en la sala del convite, no se dice. No era desconocido en Oriente, al final de los banquetes, las presencia de bailarinas de profesión, en ocasiones con bailes licenciosos. San Ambrosio, basándose en estas costumbres, piensa que tal sería este baile ²⁶. En la antigüedad semita no eran bailes de sociedad, sino representaciones coreográficas de situaciones, que, en principio, podían ser muy dignas ²⁷. Pero en este ambiente es muy fácil suponer la licencia. Un caso semejante, actual, presenciado por él mismo en la región de Merdj Ayun, lo cuenta Dalman. Después del banquete, en el que comieron separados hombres y mujeres, se reunieron todos en una sala, en la que la joven hija de la casa realizó una serie de danzas dignas ²⁸.

La escena agradó a todos, máxime en aquel ambiente, y Antipas, en la euforia del mismo, “juró” dar a Salomé lo que le pidiese. “Salió” a consultar con su madre, indicio acaso de la separación en salas de hombres y mujeres. Y ésta le manda pedir la cabeza del Bautista. El juramento de Antipas, “aunque sea la mitad de mi reino,” es frase bíblica (Est 5:3; cf. 1 Re 13:8). La frase de “Juan el Bautista” en labios de Salomé no es improbable. Así habla de él Josefo ²⁹. Antipas se “entristeció,” pero cedió al “juramento” ³⁰ ante los convidados. Se cumplió la sentencia. Josefo dice que “fue muerto” en Maqueronte ³¹.

Se mandó traer la cabeza del Bautista. ¿Se la trajo a la misma sala para que se viese el cumplimiento de la orden? Salomé la llevó a su madre. San Jerónimo recoge que Herodías le sacó la lengua y la pinchaba con aguijón ³², como hizo Fulvia con la lengua de Cicerón. Para unos es una leyenda, para otros una realidad calcada en el ambiente romano en el que había vivido Herodías. Ni son desconocidos casos semejantes de pedir en banquetes la venganza de alguna víctima. A Jerjes, el día que celebraba el aniversario de su nacimiento, la reina Amestris le pidió la cabeza de su rival, que era su misma cuñada, y el rey accedió ³³. Casos semejantes se cuentan de Catón por Cicerón ³⁴ y Plutarco ³⁵. Esta escena para Antipas y Herodías, que habían vivido en Roma ³⁶, no debió de ser desconocida.

La psicología de maldad de Herodías contra el Bautista recuerda y es explicada por la conducta y odio feroz de Jezabel contra el profeta Elias (1 Re 18:2v) y contra Nabot (1 Re 21, Iv). Acaso la tradición quiso subrayar este paralelo.

Contra el valor histórico de este pasaje se ha hecho ver la discrepancia de motivos que sobre la muerte del Bautista alegan los evangelistas y Josefo. Mientras los evangelistas alegan el “incerto” y la acusación del Bautista por “todo lo malo que había hecho” Antipas (Lc), Josefo alega un motivo político: temía que el prestigio del Bautista pudiese provocar una insurrección, con las consecuencias a derivarse para él; por eso quiso “prevenir” ³⁷.

Sin embargo, un crítico de la categoría de Shürer reconoce que, entre estos motivos alegados, “ambos datos no se excluyen” ³⁸. Si en el ánimo de Herodías tuvo que pesar la censura de

su adulterio, en el de Antipas hubo de pesar fundamentalmente el aspecto político, que podía venir sobre él del influjo del Bautista sobre las turbas. Y si a Josefo, como historiador de un pueblo, le interesa más este aspecto político, **al enfoque religioso de los evangelios le interesaba más destacar el aspecto moral.** Aspecto que, por otra parte, era el único que podía alegarse ante el pueblo para justificar su conducta. Si este aspecto más personal del adulterio pareciera sospechoso, entonces, “según este criterio, sería preciso suprimir la mayor parte de las historias herodianas que relata Josefo, ya que en ellas las mujeres y sus intrigas juegan un papel tan activo.”³⁹

Cuando se enteraron los “discípulos” del Bautista (cf. Mt 11:2.7; Lc 7:18; Jn 1:53), recogieron el cadáver y lo pusieron en un sepulcro. Según costumbre judía, los cuerpos de los ajusticiados por las autoridades judías debían ser colocados en fosas comunes, propiedad de los tribunales⁴⁰. Pero no era éste el caso del Bautista. Y la autoridad romana, y Antipas era príncipe vasallo de Roma, solía conceder los cadáveres de los ajusticiados a sus familiares para su enterramiento⁴¹. El mismo afecto paradójico de Antipas por el Bautista justificará este favor postumo. Tampoco Pilato negó a José de Arimatea el cuerpo de Cristo para enterrarlo. Una tradición recogida por San Jerónimo dice que sus reliquias fueron primeramente sepultadas en Sebastie, Samaría⁴², y en donde, según Teodoreto, habrían sido arrojadas al fuego por los paganos⁴³. La historicidad del hecho es incuestionable. El pueblo consideró castigo de Dios la destrucción del ejército de Antipas por las tropas de Aretas, el 36 d.C., por esta muerte. La razón político-religiosa que dice Josefo⁴³ es previsoramente lógica en Antipas. Aparte de que el hecho había de trascender, se cita en Lc a “Juana, mujer de Juza, administrador” (ἐπιτρόπου) de Antipas (Lc 8:3). Sin duda, una posible “fuente” más de los hechos.

c) Primera multiplicación de los panes, 14:13-21 (Mc 6:30-46; Lc 10:17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Jn 6:1-15.

¹³ **A esta noticia Jesús se alejó de allí en una barca a un lugar desierto, y, habiéndolo oído las muchedumbres, le siguieron a pie desde las ciudades.** ¹⁴ **Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ella, y curó a todos sus enfermos.** ¹⁵ **Llegada la tarde, se le acercaron los discípulos diciéndole: Despide, pues, a la muchedumbre para que vayan a las aldeas y se compren alimentos.** ¹⁶ **Jesús les dijo: No hay por qué se vayan; dadles vosotros de comer.** ¹⁷ **Pero ellos le respondieron: No tenemos aquí sino cinco panes y dos peces.** ¹⁸ **El les dijo: Traédmelos acá.** ¹⁹ **Y, mandando a la muchedumbre que se recostara sobre la hierba, tomó los cinco panes y los dos peces y, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre.** ²⁰ **Y comieron todos y se saciaron, y recogieron de los fragmentos sobrantes doce cestos llenos,** ²¹ **siendo los que habían comido unos cinco mil, sin contar las mujeres y los niños.**

Los cuatro evangelistas dan este relato. Se estudia en Jn. Aquí se destacan algunos elementos. Mc-Lc lo vinculan a la vuelta de los discípulos de su misión y muerte del Bautista; Mt, a la muerte de éste; Jn lo inserta en la actividad galilaica de Cristo. Mc-Lc acaso lo sitúan evocado por un mayor agudizamiento de la fama de Jesús con la misión de los discípulos.

En la perspectiva literaria de Mt, Cristo se retira en barca a un lugar desierto a causa de la noticia de la muerte del Bautista; Mc-Lc se fijan más en otro aspecto, sin excluir éste: un descanso después de la actividad en la que debieron de tener un éxito de cierto volumen; reactivándose la fama de Cristo misional, van a un lugar desierto, cerca de Betsaida (Lc).

Betsaida Julias había sido embellecida por el tetrarca Filipo⁴⁴ y pertenecía a su territorio de la

Gaulanítide (el actual *Dejaulam*). El intento de Lc es citar la ciudad más destacada como punto de orientación para sus lectores étnico-cristianos, ya que Cristo iba buscando “un lugar desierto” (Mt-Mc) — y los alrededores de Betsaida son región desértica ⁴⁵ —, pues buscaba un lugar de reposo para sus discípulos.

La “multitud” que oyó esto y que le iba a buscar debía de ser en gran parte de gentes que se iban concentrando allí para ir a la muy cercana Pascua, en caravanas, a Jerusalén. Acaso estas gentes se encontraron en Cafarnaúm, centro caravanero para ir a Jerusalén por el valle del Jordán, evitando así las molestias de ir por Samaría. De Cafarnaúm a Betsaida hay a pie 10 kilómetros.

Se explica. Cristo iba en barca. Un retraso por coloquio o con viento en contra permitió a las gentes llegar a aquella zona antes que El.

Hubo curaciones. Mc dirá que se compadeció de ellos porque “estaban como ovejas sin pastor,” frase de evocación bíblica (Ez 34:5), que aquí tiene su aplicación por estar a merced del fariseísmo y sin la enseñanza del verdadero Pastor (Ez c.34).

Mt pone “hecha la tarde,” mientras Lc dice que el “día comenzaba a declinar.” Esto parecería indicar el momento preciso de la hora, pero posiblemente no es más que un modismo aramático (*natah hayyon*). Es el substrato que le da F. Delitzsch en su N. T. hebreo, y que no significa más que el espacio que va desde el medio día hasta la puesta del sol (Jer 6:4) ⁴⁶. Aquí está en función del tiempo necesario para poder ir a proveerse de víveres y alojamientos (Mc). Lo que no se dice ni se niega es que pudiesen quedar, en algunos, pequeñas provisiones de repuesto, de lo que hubiesen llevado, pero que era insuficiente en absoluto para resolver el problema de su abastecimiento. Lo improvisado de la ida y la prolongación de la enseñanza había terminado con unos víveres o totalmente en muchos, o con lo elemental en casi todos. La expresión que Mc-Lc usan: para que puedan ir a proveerse a “los campos,,” tiene frecuentemente, en el A.T. y en los LXX, el sentido de pequeños villorrios, en contraposición a las ciudades (Mc 5:14; 6:56).

Este es el momento elegido por Cristo para la multiplicación de los panes. Su comentario se hace en Jn 6:1-15.

Una indicación cronológica complementaria a la Pascua es que Jesús manda que se “sentasen” sobre la “hierba” “verde” (Mc), y que Jn matiza aún más, “muchas hierbas verdes.” “Estas condiciones no se realizan en la ribera del Lago más que desde la mitad de marzo hasta abril.” ⁴⁷ Estaban recostados en grupos de 50 y 100; la frase usada por Mc evoca los arriates de un jardín ⁴⁸ y podía ser una buena base de recuento.

Se destaca en los tres sinópticos que Cristo “elevó los ojos al cielo.” Lo omite Juan, probablemente por razón tipológica. **Este gesto de Cristo era frecuente en su oración** (Jn 11:41.42; 17:1). En cambio, no era usual en las costumbres rabínicas. Rabí Ismael bar José (c.180) decía: “La regla es que el que ora ha de tener los ojos bajos y el corazón elevado al cielo.” ⁴⁹

Los tres sinópticos ponen por “bendecir” la palabra propia (εὐλογέω), pero Jn, en este mismo lugar, pone, para lo mismo, “dar gracias” (εὐχαριστέω). En cambio, los sinópticos en la segunda multiplicación de los panes ponen “dar gracias.” Esto hace ver que lo usan como sinónimo, sin que haya que suponerse con ellas una previa acción de gracias a la bendición, o ésta hecha en forma de acción de gracias. La costumbre rabínica había establecido que no se comiese o bebiese sin bendecir los alimentos, pues equivalía a un pecado de infidelidad ⁵⁰. Las fórmulas solían comenzar: “Alabado seáis, Yahvé, nuestro Dios, rey del mundo.” ⁵¹. Y El mismo lo “partió” y se lo “dio” a los discípulos para repartirlo a la muchedumbre. ¿El milagro se hizo en las manos de Cristo o en la de los discípulos? Acaso lo primero supusiese un incesante e inacabable

ir y venir a Cristo.

El milagro fue tan abundante, que todos se “saciaron” (ἐχορτάσθησα). Y “recogieron” doce cestos sobrantes. Era uso judío recoger, después de las comidas, los trozos de comida caídos a tierra ⁵². El “cesto” (χόφινος) era el que usaban las gentes rústicas ⁵³. Estaban hechos de pequeñas ramas de sauce ⁵⁴. Este era el tipo de bagaje ordinario judío en sus desplazamientos. Juvenal decía de ellos que su ajuar era el “cófin” y el heno ⁵⁵. Y por su uso habitual, Marcial los llama “cistíferos” ⁵⁶. En estos “cófinos” de las gentes o de los apóstoles se recogió el sobrante. El milagro se constataba bien: las sobras eran más que la materia de cinco panes para el milagro.

En el trasfondo de este hecho está la evocación de Moisés, viniendo a ser ello una “tipología” de esta obra de Cristo. A las gentes que no tienen qué comer en el *desierto* (Núm 11:13.14), Moisés, con su oración, logra el *maná*. En esta época se esperaba que el Mesías saliese del “desierto,” y aparecieron por entonces varios pseudomesías, que llevaban las gentes al desierto, donde las prometían señales prodigiosas y de donde saldrían triunfadores. Josefo cuenta estos casos, sus nombres y su fin desastroso ⁵⁷.

Igualmente, en los días mesiánicos, como renovación de los días del desierto, se esperaba una lluvia perpetua de maná ⁵⁸.

Todo esto podía provocar una explosión de entusiasmo mesiánico en torno a Cristo, y que Jn relata; quisieron proclamarle rey: el Mesías-Rey que por entonces se esperaba ⁵⁹. La Pascua estaba próxima, las caravanas a la Ciudad Santa a punto. Quisieron venir para, seguramente, **llevarle a su frente a Jerusalén y proclamarle Rey-Mesías en el templo**, como se lee en algunos escritos rabínicos que había de ser ⁶⁰. Pero Cristo despachó a las turbas y discípulos, para que no se dejasen contagiar **de aquel mesianismo político**, que no era el auténtico, ni la hora de su plena proclamación, y El mismo se marchó “solo” a un monte a hacer oración” (Mt-Mc). **La oración de Cristo se registra varias veces en los evangelios** ⁶¹.

De una manera sencilla se cuenta uno de los portentos de Cristo. Las teorías racionalistas se desbaratan unas a otras para explicarlo ⁶².

“Aunque aún no sea la Eucaristía, **este pan milagroso es evidentemente su figura y preparación, como lo han pensado los Padres y también los mismos evangelistas**. Tal se ve al comparar los términos con los que describen esta distribución solemne y los de la Cena (Mt 26:26) y Jn (c.6), que une a este milagro el discurso sobre el “Pan de vida” ⁶³. Donde esta tipología está más acusada es en Jn.

Autores modernos han presentado a propósito de este milagro un problema que es interesante registrar. En el tema de la multiplicación de los panes se quiere ver un trasfondo, que sería **un movimiento político para proclamar rey a Cristo**.

Esto en Jn es claro (Jn 6:14.15). Como efecto del milagro — y probablemente de toda la fama de Cristo —, surgió este movimiento del milagro de Cristo multiplicador del pan —“maná” — y en un lugar “desierto,” lo que evocaba **sobre El no sólo ser otro Moisés, sino el Mesías esperado**. Pero todo está en cómo se plantee esto. Se alegan, entre otras, las siguientes y principales razones.

En Mc (6:31), que es el relato inmediatamente anterior a la multiplicación de los panes, Cristo se retira a un lugar solitario con los discípulos, “para descansar un poco” (Mc 6:31a), y, en el segundo hemistiquio, se lee: “pues eran muchos los que iban y venían” (Mc 6:31) a donde estaban antes del retiro (Mc 9:32). Pero la gente se dio cuenta de su marcha y les “siguieron” (Mt-Lc), incluso se les “adelantaron” (Mc) cuando iban a este lugar de descanso. ¿A qué iba esta gente? ¿A qué se debía esta concentración? Se piensa por autores recientes que en un posible movimiento político en torno a Cristo. Se habría visto en El, a través de su fama, un posible caudillo

mesiánico. Que algo de esto podía estar latente es posible, pues la resolución de hacerlo rey, que se lee en Jn (6:14.15), fue el chispazo final de un ambiente ante aquel milagro. Pero pensar en que iban allí en plan de tramar esta conspiración, no parece lo más probable. Pues Cristo, al ver a las multitudes, “se conmovió por ellos” (Mt-Mc), y “curó a sus enfermos” (Mt), y “comenzó a enseñarles muchas cosas” (Mc), que fue hablarles del reino de Dios (Lc). Si Cristo supusiese que en las visitas anteriores — “iban y venían y ni para comer tenían tiempo” (Mc 6:3Ib) — se tratase de hablar acaso con los apóstoles o de ir a verle para, con las impresiones recogidas, armar un complot político-mesiánico, El, que para evitar esto después de la multiplicación de los panes, aleja a las turbas y apóstoles, y marcha El solo a un monte, no parece que se les hubiese puesto de antemano a tiro, sobre todo con un milagro tan llamativo. Otra cosa es que, a causa de su fama, hubiese pasado esto por la mente de muchas gentes, como en otras ocasiones pasó (Mt 12:23), y precisamente a causa de un milagro (Mt 12:23), y otra muy distinta el que esas idas y venidas supusiesen una ida en plan de complot político. Su ida se explica muy bien, como en otras ocasiones, más que por oír la doctrina, por la esperanza y provecho de sus milagros, que es precisamente lo que se dice en Juan a estas gentes que buscan a Cristo después de la multiplicación de los panes (Jn 6:26.28).

Para sostener esta hipótesis se trata de confirmarla con otros datos. En Mc se dice que el número de personas alimentadas era de “5.000 hombres.” De donde se deduce que eran precisamente sólo hombres los que iban para un complot, ya que en Mt (14:21), pues Lc tiene una frase genérica, se añade: “sin mujeres y niños.” Para eliminar esto se puede decir que la frase podría, en absoluto, querer decir que eran sólo hombres. Podría encontrar esto aparente apoyo en Jn, en donde se dice que, para el milagro, se acomodaron los *hombres* (Jn 6:10). Y luego del milagro se dice: “viendo los *hombres* el milagro que había hecho” (v.14), quieren venir para hacerle rey. Si la segunda vez es lógico que fuesen los *hombres solos*, la primera vez “hombres” puede ser un nombre genérico por gentes, o porque, conforme a las costumbres orientales, estaban separados hombres y mujeres con niños. Pues al desembarcar vio “muchas gentes” (Mc) y “curó a sus enfermos,” y “gentes” está normalmente por una multitud de todo tipo de personas de ambos sexos. Ni es creíble que fuesen para ser curados sólo los “hombres.”

También, para esto, se interpreta la frase que al verlos los acogió, porque “estaban como ovejas sin pastor,” en el sentido de que necesitaban un jefe o general, sentido que, en ocasiones, tiene la frase (Núm 27:16v). Pero es increíble que los evangelistas la utilicen en este sentido **aplicándola al reino espiritual de Cristo**. Y Lc, que es el que la cita, la interpreta, precisamente, por hablarles del reino de Dios (Lc 9:11). Estaban desamparadas de la verdadera doctrina del Buen Pastor (Ez 34:5v; Jn 10, Iv).

En cambio, es probable que Cristo despidió a las turbas y “forzó” (Mt-Mc) a embarcarse a los apóstoles porque debían de estar a punto de unirse al movimiento político-mesiánico, pero que se produjo después de la multiplicación, y que relata Jn (6:14.15). No parece, pues, que se trate de una trama previa, sino de un ambiente propicio — por la fama de Cristo —, lo que hizo estallar, con toda la evocación mosaica que había en aquel milagro y en aquella topografía desértica, el movimiento de entusiasmo para hacer a Cristo rey⁶³.

Jesús camina sobre las aguas, 14:22-33 (Mc 6:45-52; Jn 6:16-21).

²² Luego mandó a los discípulos subir en la barca y precederle a la otra orilla, mientras El despedía a la muchedumbre. ²³ Una vez que la despidió, subió a un monte apartado para orar. Llegada la noche, estaba allí solo. ²⁴ La barca estaba ya en medio del mar, agitada por las olas, pues el viento le era contrario. ²⁵ En la cuarta vigi-

lia de la noche vino a ellos andando sobre el mar.²⁶ En viéndole ellos andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un fantasma. Y de miedo comenzaron a gritar.²⁷ Pero al instante les habló, diciendo: Tened confianza, soy yo; no temáis.²⁸ Tomando Pedro la palabra, dijo: Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas.²⁹ El dijo: Ven. Bajando de la barca, anduvo Pedro sobre las aguas y vino hacia Jesús.³⁰ Pero, viendo el viento fuerte, temió, y, comenzando a hundirse, gritó: Señor, sálvame.³¹ Al instante Jesús le tendió la mano y le cogió, diciéndole: Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?³² Y en subiendo a la barca se calmó el viento.³³ Los que en ella estaban se postraron ante El, diciendo: Verdaderamente, tú eres Hijo de Dios.

Para evitar aquellos entusiasmos, prematuros y erróneos, mesiánicos, Cristo “forzó” a los apóstoles a separarse de las turbas, haciéndoles ir en barca a “la otra orilla”⁶⁴, que es “hacia Betsaida,” en Mc, o “hacia Cafarnaúm,” según Jn. Se proponen diversas soluciones⁶⁵. Pero en Mt no hay problema topográfico⁶⁶. Acaso se trata de factores redaccionales orientadores de los diversos lectores a quienes van destinados los evangelios, por conocer mejor estos puntos de referencia que se les hacen. Otras soluciones son más o menos viables⁶⁷.

“Ya tarde,” los apóstoles embarcaron. Se habían alejado varios “estadios” de la costa, pues “la barca estaba ya en medio del mar” (v.24). El “estadio” era una medida griega de longitud, equivalente a unos 185 metros. Ya en la “noche” (Jn), Cristo los ve bregar, luchando por avanzar, pues se “levantó un gran viento,” que les “era contrario” (Mt-Mc), por lo que el mar “tenía gran oleaje” (Jn). La depresión de la cuenca del Jordán en 200 metros bajo el nivel del Mediterráneo fácilmente trae estas marejadas y tormentas. Cristo, desde el montículo en que oró, los veía. Esta visión es perfectamente natural, pues a la luz de la luna — acaso estaba en el cuarto creciente de la luna del 15 de Nisán (Pascua) — podía divisarlo bien.

Cuando los apóstoles habían avanzado sólo unos 25 ó 30 “estadios,” que son unos cuatro y medio o cinco kilómetros, y el lago tenía en su dirección de este-oeste unos 11 kilómetros, vino Cristo a ellos “caminando sobre las aguas” cuando era “sobre (Mc) la cuarta vigilia de la noche.” Los judíos de la época de Cristo habían aceptado la división de la noche en cuatro “vigilias,” aunque los antiguos judíos sólo conocían tres. Comenzaban en la puesta del sol, sobre las seis de la tarde, nueve de la noche, medianoche y tres de la mañana; a ésta llamaban “mañana,” que se extendía hasta el orto⁶⁸.

Fue en esta cuarta vigilia cuando vieron a Jesús “caminando sobre el mar” y que “venía hacia ellos” (Mc), se “aproximaba a la barca” (Jn), pero “hizo ademán de pasar de largo” (Mc).

En un primer momento pensaron en un fantasma. ¿Cómo pensar que una persona humana caminase sobre el agua? Ellos gritaron por el miedo. Los apóstoles se muestran fáciles a estas creencias (Lc 24:37; Act 12:15) en casos de apariciones de Cristo; no son espíritus crédulos ni sugestivos a creaciones alucinantes del mismo. Además, la creencia popular era rica en estas historias⁶⁹, y hasta eran consideradas de mal agüero (Sab 17:4.14).

Pero Cristo se da a conocer y los tranquiliza. A esto Pedro “respondió” (αποκριθείς); es la forma griega que responde al verbo hebreo *'anah*, que significa “responder” o “tomar la palabra,” “hablar”⁷⁰. Pedro le pide, se diría que aturdidamente, por el paso del miedo al gozo, que si en verdad es El, que le mande ir caminando sobre las aguas a El. Es notable esta transformación. Y ¿por qué no aguardar a ir con todos en la barca o esperar que El se subiese, pues “querían recibirlo en la barca”? (Jn). ¿Por qué aquel ímpetu suyo? ¡Pedro! Es el Pedro de siempre: el del ímpetu, el del amor, el de la flaqueza.

A la orden de Cristo va, pero ante el oleaje teme y comienza a hundirse. Es fácil figurarse

la escena de Pedro medio hundiéndose ante aquel oleaje. Pero recurre a Cristo, que, dándole la mano, le dice: “¡Poca fe! (ολιγοπιστε). ¿Por qué dudaste?” El hundimiento de Pedro estaba vinculado a su desconfianza. Y también fue prueba y enseñanza para quien sería pastor ⁷¹. Se ve en esta escena un “tipismo,” acaso querido por Mt, relacionado con la hora de las pruebas de la Iglesia naciente. Es en la confianza en Cristo y en su poder como los hundimientos se superan. Pero en el intento de Mt parece estar, primordialmente, el querer destacar la preeminencia de Pedro sobre los discípulos, puesto que es tema que tiene Mt, especialmente, en esta parte del evangelio (Benoit).

“Y en cuanto subieron (Cristo y Pedro) a la barca, cesó el viento,” destaca con intención Mt. Para Jn sucede esto “en seguida” (ευθέως), “llegando a donde iban” (Jn 6:21). ¿Es simple coincidencia este cesar del viento? ¿O es un nuevo milagro? En la perspectiva de los evangelistas, **estos hechos se los suele ver como una prueba del poder de Cristo** (Mt 13:27; Mc 4:41; Lc 8:25).

Cabría pensar que al cesar el viento se facilitó el remar y así llegar muy pronto a la orilla. La forma ευθέως no tiene valor inflexible ⁷² ni por necesidad de inmediato ⁷³. Si esto se interpreta de una proximidad de Betsaida, situada en la costa oriental, acaso fuera posible. Pero si se pone en la ribera occidental, como estaban en medio del lago, y éste tiene de ancho unos once kilómetros, les faltarían sobre unos cinco o seis kilómetros. En este caso, el milagro se impone.

Mc tiene un pasaje propio que se estudia en el *Comentario a Mc 6:51-52*. En Jn, al decirles no temáis, “yo soy” (εγώ ειμί), puede también tener, se estudia en otros pasajes de Jn, el valor deliberado de evocar a Yahvé: Cristo-Yahvé.

Los discípulos, impresionados, se “postraron” (προσεκύνησαν) para decirle: “Verdaderamente eres Hijo de Dios.” El término primero no significa, de suyo, una verdadera “adoración” cultural; - es una forma de mostrar inferioridad y respeto a superiores, verbigracia, reyes o jerarquías.

El uso de “Hijo de Dios,” φεου υιός ι) sin artículo, no es obstáculo para que se identifique **con el Mesías o con el verdadero Hijo de Dios**. En Mt ya se había hablado antes de la divinidad de Cristo en varios pasajes (dueño del sábado, superior al templo, etcétera). En Job, Dios aparece como dueño que “camina sobre las crestas del mar” (Job 9:8). Y en aquel ambiente, caminar sobre algo, v.gr., sobre un país, era dominarlo, ser dueño del mismo ⁷⁴. Aquí caminar sobre el mar era dominarlo, ser dueño del mismo. Pero como en Jn llaman a Cristo, después de la multiplicación de los panes, “el Santo de Dios” (Jn 6:69; Mc 1:24), con sentido mesiánico, la expresión de Mt aquí debe de ser una *interpretación* posterior, pero con el sentido de proclamar la divinidad de Cristo. Como era la fe de la Iglesia y el sentido en que habían de interpretarlo los lectores a quienes iba destinado, y por la proclamación que se hace en la frase.

Jesús hace curaciones en la región de Genesaret, 14:34-36 (Mc 6:53-56).

³⁴ Terminada la travesía, vinieron a la región de Genesaret, ³⁵ y, reconociéndole los hombres de aquel lugar, esparcieron la noticia por toda la comarca y le presentaron todos los enfermos, ³⁶ y le suplicaban que les dejase tocar siquiera la orla de su vestido, y todos los que le tocaban quedaban sanos.

El desembarco se hace en Genesaret. Generalmente se admite que se refiere a la región galilea llamada así, extensión denominada hoy el-Guweir, y que ocupa una superficie de cinco kilómetros de ancho y dos de largo, entre Megdel y Tel! el-Oreimé ⁷⁵. Era una región de gran fertilidad, poblada de villas. Josefo la llama un “paraíso.” ⁷⁶

Cristo no debía de venir a predicar, sino a descansar con sus discípulos, ya que no pudo antes a causa de las turbas. Pero pronto fue reconocido. La noticia se extendió y le trajeron enfermos de toda aquella región. Cristo, el tiempo que estuvo allí, que debió de ser de breves días (Jn 6:22-25), no residió en un solo lugar, pues le traían enfermos “a donde creían que estaba” (Mc 6:55.56). Era en su ruta hacia Cafarnaúm.

La expresión “plazas” (Mc 6:56), en donde también los curaba ⁷⁶ en su ruta, pues allí le ponen también a los enfermos, puede tener un significado amplio. Pues *dyopá* significa generalmente un lugar público y espacioso ⁷⁷, que es el significado que conviene aquí.

Le suplicaban “tocar solamente el ruedo (χρᾶσπέδου) de su manto” (Mt-Mc) y se “curaban.” Este ruego de los enfermos, ¿está acaso influenciado, real o literariamente, por el anterior prodigio de la hemorroísa? (Mt 9:21 par.) ⁷⁸. Este sentido de creencia un poco mágico puede ser sentir primitivo de las turbas.

- 1 Josefo, *Antiq.* XVIII 7:2.3. — 2 Mt 4:23-25; 9:35-36; Mc 1:39; 3:7-8; Lc 4:42-44; 6:17-19. — 3 Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (1909) p.210-213 — 4 ML 26:16. — 5 *Apocalip. Baruc* 1.10. — 6 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.191; J. B. Tyson, *Jesús and Herod Antipas: Journ. of Bibl. Liter. and Exeg.* (1960) p.239-246. — 7 Josefo, *Antiq.* XVII 10:1; *BI* 128:4. — 8 Josefo, *Antiq.* XVIII 7:2. — 9 Ricciotti, *Storia d'Israele* (1934) II p.424. — 10 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:1.4. — 11 Wixer, artículo “Philippus” en *Biblische Realwörterbuch* 3.^a ed. — 12 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:1. — 13 *Antiq.* XVIII 7:2. — 14 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:4. — 15 *Antiq.* XVIII 5:1. — 16 *Antiq.* XVIII 5:2. — 17 *Antiq.* XVIII 5:2. — 18 *Rev. Bib.* (1900) p.386-468. — 19 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.468. — 20 Josefo, *Antiq.* XIX 7:1. — 21 lagrange, *Evang. s. St. Marc* (1929) p.159-160; STRACK-B., *Kommentar.* I h.L.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes.* 4.^a ed. I p.441-442. — 22 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.276. — 23 Josefo, *Antiq.* XVII 5:4. — 24 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substrat semitique* (1930) h.1. — 25 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.822; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (1937) col.839-840. — 26 *De virgin.* 3:6: ML 16:228. — 27 Reuss, *Histoire évangélique* p.368. — 28 *Palästina-jahrbuch* (1918) p.44-46. — 29 *Antiq.* XVIII 5:2; J. Duncan - M. Derret, *Herod's Oath and the Baptist's Mead: Bibl. Zeitschrift* (1965) p.49-58. — 30 Literalmente “juramentos” (*horkous*), pero es un caso de plural de generalización. JOÜON, *L'Évangile. compte tenu du substrat semitique* (1930) p.95. — 31 *Antiq.* XVIII 5:2. — 32 ML 23:488. — 33 Herodoto, IX 108-113. — 34 Cicerón, *De senectute* 12:42. — 35 Plut., *Vita Flaminii*; H. Wlndichs, *Zuñi Gastmahl des Antipas*, en *Zeitschrift der neuentestamentlichen Wissenschaft* t.18 p.73-81; Westteix, I 413ss. — 36 Josefo, *Antiq.* XVII 1:3. — 37 *Antiq.* XVIII 5:2. — 38 Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes ira Zeitalter J.-Ch.* I p.437-438. — 39 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.163. — 40 Buchler, *L'enterrement des criminéis d'apres le Talmud et le Midrasch: Rev. étud. juifs* (1903) 74-88. — 41 Filón, *In Flacc.* X 78:299; Ulpiano, *Digest.* XLVIII 24:1. — 42 *Epist.* 46.12; 108:13: ML 22:491.889; cf. Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946). — 43 schusterholzammer, *Hist. Bib.*, vers. esp. (1936) II p.217-218. — 44 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. — 45 Josefo, *Antiq.* CVIII 2:2. — 46 Sobre la localización de una o dos Betsaidas, cf. A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341; Perrella, / *luoghi santi* (1936) p.164-175; Holzmeister, *Venite seorsum in desertum locum et requiescite pmillum: VD* (1942) 161-165. — 46 Jue 19:9; Josefo, *Antiq.* V 2:8. — 47 Prat, *Jesus-Christ* (1947) I p.381 n.l. — 48 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 1113. — 49 Strack-B., *Kommentar.* II p.246. — 50 Strack-B., *Kommentar.* I p.685. — 51 Talmud Berachoth 44a. — 52 Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud una MidroseA*(1878)p.520. — 53 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.732. — 54 Edersheim, *The Life and Times of Jesu the Messiah* (1901) I p.648. — 55 “Quorum copinus foenumque suppellex” (Sat. III 55). — 56 *Epigr.* V 17. — 57 Josefo, *BI* II 13:4-5. — 58 Strack-B., *Kommentar.* II p.481; *Patr. syr.* II col.1117. — 59 San Justino, *Diálogo* 32 y 68; cf. Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.228-235. — 60 Strack-B., *Kommentar.* I p.641. — 61 S. TH., *In evang. S. Matth. comm.* c.2 lect.3:2. — 62 Cf. L. Fonck, / *miracoli del Signore*(1914) I p.478-492; Teoría de Bultmann; *Joh.- evang.* (1941) h.l.; sobre ciertas semejanzas judías, cf. Strack-B., *Kommentar.* p.687; sobre semejanzas étnicas, cf. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung* p.227. Con lo que No tiene relación es con 2 Re 4:42-44. — 63 Benolt, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *Lo Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nt.f; Fonck, / *miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.494-496; L. Cerfaux, *La section des pains* (Mc 6, 31-8:26; Mt 14:13-16); H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministere de Jesús: Stud. Evang.* (1959) p.441-457. — 64 H. Montefiore, *Revolt in the Desert (Mc 6:30ss): New Test. Studies* (1961) p.135-141. — 64 Fonck, / *miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) I p.391-393; A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.338-341; Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.172; *Evang. s. St. Jean* (1927) p.168; Vaganay, *Essai de critique textuelle: Rev. Bib.* (1940). — 65 Sobre el problema de divergencia topográfica entre Mc-Jn, cf. comentario en los lugares respectivos. — 66 Benoit, *L'Évangile s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nt.b y p.96 nt.a. — 67 Simón-Dorado, *Praelectiones bibl. N.T.* (1947) p.642. — 68 Strack-B., *Kommentar.* I p.688-691. — 69 Strack-B., *Kommtiitar.*, I p.691, donde se recogen muchas de estas leyendas. — 70 Zorell-, *Uxicon,u.t.um N.T.* (1931) col. 155. — 71 S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.14 h.l. — 72 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.530. — 73 Braun, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.361; E. Lövestam, *Wunder und Symbol-handlung.* Eine studie über Mt 14:28-31: *Kerygma und Dogma* (1962) p. 124-135. — 74 *Odas de Salomón* c.39; Sal 107. — 75 Abel, *Geographie de la Palestine* (1933) I p.93. — 76 De bello iudaico III 10,8. — 77 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 18; Bauer, *Gñechisch-deutsches Wó'r-terbuch zu. N.T.* (1937) col.20. — 78 Jenkins, *Markan Doublet* (1942); Rénie, *Une antologie evangelique: Biblica* (1955) 23-226.

Capítulo 15.

Disputa con los fariseos y enseñanza sobre la verdadera pureza, 15:2-20 (Mc 7:12-23).

¹ Entonces se acercaron a Jesús fariseos y escribas venidos de Jerusalén, diciendo: ² ¿Por qué tus discípulos traspasan la tradición de los ancianos, pues no se lavan las manos cuando comen? ³ El respondió y les dijo: ¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones? ⁴ Pues Dios dijo: Honra a tu padre y a tu madre, y quien maldijere a su padre o a su madre sea muerto. ⁵ Pero vosotros decís: Si alguno dijere a su padre o a su madre: “Cuanto de mí pudiere aprovecharte, sea ofrenda,” ⁶ ése no tiene que honrar a su padre; y habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición. ⁷ ¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: ⁸ “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; ⁹ en vano me rinden culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos.” ¹⁰ Y llamando a sí a la muchedumbre, les dijo: Oíd y entended: ¹¹ No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; pero lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro. ¹² Entonces se le acercaron los discípulos y dijeron: ¿Sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado? ¹³ Respondióles y dijo: Toda planta que no ha plantado mi Padre celestial será arrancada. ¹⁴ Dejadlos; son guías ciegos; si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya. ¹⁵ Tomando Pedro la palabra, le dijo: Explícanos esa parábola. ¹⁶ Dijo El: ¿Tampoco vosotros entendéis? ¹⁷ ¿No comprendéis que lo que entra por la boca va al vientre y sale a la letrina? ¹⁸ Pero lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. ¹⁹ Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. ²⁰ Esto es lo que hace impuro al hombre; pero comer sin lavarse las manos, eso no hace impuro al hombre.

La escena es en Galilea (Jn 7:1). Ya la fama de Cristo y su doctrina estaban demasiado extendidas y había tenido diversas disputas con los fariseos. Ya se trataba de matarle (Mt 12:14). En este ambiente hostil es donde se valora bien esta insidia que se le hace.

Un grupo de “fariseos y escribas” venidos de Jerusalén traen contra El un plan de insidia. Es una representación más o menos officiosa o al menos en connivencia con el Sanedrín de Jerusalén. No atreviéndose a atacar a Cristo de frente, pues estaba rodeado de muchedumbre (Mc 7:14), plantean el problema a los discípulos, pero se ve bien a quién apuntan. Les plantean un problema para ellos gravísimo. ¿Por qué comen sin lavarse las manos? Pues con ello “traspasan la tradición de los ancianos.” Además, como dice Mc, comían con “manos comunes” (cf. Mc 7:2.5), que es el equivalente rabínico *khol*, y significa impuro, profano (Act 10:14-28; 11:8; Rom 14:14; Heb 10:29) 1.

El problema que le plantean es por qué sus discípulos no se lavan las manos al comer, pues con ello “quebrantan la tradición de los ancianos.” Mc, atento a sus lectores de la gentilidad, explica un poco esto; pues “los fariseos y todos los judíos, cuando vienen de la plaza, no comen sin purificarse, y tienen otras muchas cosas que observan por tradición: la ablución de los vasos, de las ollas y vasijas de cobre.” Y algunos códices, aunque no se tiene por lectura crítica ², añaden también los “lechos,” que aquí probablemente se refiere a los divanes para comer.

La tradición era para los judíos algo de una gravedad y de una autoridad excepcionales ³.

Junto con la Ley, se suponía que Dios había comunicado a Moisés una “Ley oral,” que se transmitía siempre por una cadena ininterrumpida de testigos. Basado en esto venían también las interpretaciones jurídicas de la Ley, dadas por diversos rabinos. Y, aunque no siempre eran deducciones del texto sagrado, sino que se las incluía en la cadena de la tradición para dar valor a ciertos usos, sin embargo, el argumento de los rabinos se consideraba no sólo como interpretación auténtica de la Ley, sino que Dios aprobaba todas estas decisiones. La “Ley oral” era un dogma del judaísmo. Se suponía que esta Ley oral se dio para mejor mantener la Escritura. Pero las prescripciones rabínicas a este propósito llegaron incluso a desvirtuar el mismo sentido de la Ley. La estima por la Ley oral llegará hasta tal punto, que se dirá de ella por algunos rabinos que las palabras de los rabinos y de los escribas son superiores a las de la misma Ley — *Torah* — y más amadas de Dios⁴. Violar sus prescripciones es más grave que violar la *Torah*. No obstante, para esto necesitaban estar respaldadas estas tradiciones por una larga cadena de rabinos⁵.

Encuadrada en estas “tradiciones” estaba la prescripción de tener numerosas “purificaciones.” El Talmud tiene uno de *sussedarim* (“órdenes,” partes) dedicado a toda clase de “purificaciones.” Y entre ellos tiene un tratado, *Yadayim* (“manos”), dedicado exclusivamente a la purificación legal de las manos. La casuística y ridiculidad acumulada sobre esto son verdaderamente abrumadoras. Se llamaba esta acción *netilah yadaim*, “elevar las manos,” y era distinta del lavado higiénico ordinario de las manos, que se decía *rehisah*, “el lavado.” Este rito de purificación legal tenía dos partes: “primer agua” y “segunda agua.” Para cada lavado hacía falta un cuarto de *log* (sobre 0:6 de litro). Se podía hacer en un recipiente cualquiera, pero no se podía hacer con la concavidad de la mano. Era necesario que se vertiese el agua sobre las dos manos. Si se hacía primero sobre una, Y había que tener cuidado que la mano purificada no se hiciese impura tocando a la otra antes de estar purificada. El agua, para la purificación, debía ser pura y no haberse empleado en otros menesteres. La mano que no hubiese sido lavada hasta la muñeca no estaba purificada. Para que la purificación fuese verdaderamente pura, había que verter el agua primero sobre la mano. Pero como esta agua quedaba impura por el contacto con la mano impura, había luego que volver a verter más agua que purificase las gotas impuras que hubiesen quedado. Por otra parte, si el agua de la purificación tocaba el antebrazo, había peligro que, al verter la segunda vez el agua, la que había quedado en el antebrazo pudiese deslizarse sobre la mano, haciéndola así impura. Y para esto se resolvió por la casuística rabínica el hacer las dos purificaciones teniendo los dedos y las manos hacia arriba en las dos purificaciones⁶. Esto es el exponente de una religiosidad que tendía una tela de araña sobre todos los actos humanos y una serie de trampas, que hacían la religión tan insoportable como odiosa.

Y, sin embargo, los rabinos daban un valor excepcional a estas “purificaciones” de cosas y de manos. Sobre ésta pueden verse algunas sentencias de ellos.

“Si alguno come pan (realiza sus comidas) sin lavarse las manos, es como si fuese a casa de una mujer de mal vivir.” “Quien desprecia la purificación de las manos (de ese tipo), será extirpado del mundo.” “Hay demonios encargados de dañar a los que no se lavan las manos (religiosamente) antes de las comidas.” Un rabino llamado Eleázaro, que despreció esta purificación, fue excomulgado por el sanedrín, y, después de muerto, se colocó una gran piedra en su féretro para indicar que había merecido la pena de la lapidación⁷.

Jesucristo no responde a la pregunta — insidia — de los fariseos, sino que toma el problema de más arriba, haciéndoles ver la situación moral de algunas de estas “tradiciones” frente a la misma ley divina. Mientras en Mc el mismo contenido reviste una forma más narrativa, más expositiva, en Mt está formulada como un fuerte contraataque a la insidia farisaica. Ellos critican

a los discípulos de no cumplir estas prácticas. Era debido, parte a que son galileos y menos sometidos a la tiranía farisaica, parte por ser hombres que tienen que ganarse la vida sin tener a mano medios de cumplir estas prescripciones — algún rabino exigía, faltando el agua, ir por ella hasta una distancia de cuatro millas. Pero la pregunta de Cristo sitúa el problema de la misma validez de todo este aparato rabínico. ¿Por qué ellos, por mantener sus “tradiciones,” en ocasiones van contra la misma Ley de Dios? Les va a citar un caso concreto con el que “habéis anulado el mandato de Dios.” Era el siguiente:

El mandato de honrar padre y madre es de ley divina. En el Éxodo se legislaba honrar a los padres (Ex 20:12), y al que los maldijese se le castigaba con la pena de muerte (Ex 21:17). Un doctor de la Ley jamás habría dicho que fuese lícito no honrar a los padres. Para ellos, este precepto estaba considerado como “el más grave entre los graves.”⁸ Pero con su casuística habían hecho que por honrar a Dios no se honrase a los padres, a los que hay que honrar por Ley de Dios. **Y así, con sus “tradiciones” vinieron a “anular el mandato de Dios.”**

El tema era de interés tratarlo en las comunidades cristianas de primera hora ante la importancia que tenía en el judaísmo y al presentarlo en relación con la ley cristiana; tal es el caso de los “judaizantes.”

En un exceso de honrar a Dios, lo que podía tener una tutela subyacente a su egoísmo, **se podía ofrecer, consagrar a Dios cualquier cosa**. Para ello se pronunciaba una sola palabra que afectase a lo que quería dedicar. Esta palabra sinónima de “ofrenda” era, como la transcribe Mc, *korban*, y **significaba ofrenda hecha a Dios**. Por extensión vino a significar también el tesoro del templo (Mt 27, 6)⁹. Cualquier don que se proclamase *korban* quedaba dedicado a Dios. Pero no implicaba esto el que el sujeto que lo tenía tuviese que desprenderse de él. Era como una ofrenda hecha al templo. Y, por tanto, tales bienes u objetos debían ser considerados por los demás como si estuviesen ofrecidos a Dios, al templo. Había varias fórmulas para declarar una cosa *korban* según fuesen los intentos del oferente. La fórmula más usual era: “Yo declaro *korban* todo lo que, perteneciéndome, podría serte útil.”¹⁰

De aquí les sacó Jesucristo una conclusión entrañada en los principios de sus “tradiciones.” Si los padres necesitan ayuda de los hijos, socorro en sus necesidades materiales, pero los hijos declarasen esos bienes o esos socorros *korban*, resultaría que estos bienes eran sagrados, intangibles, como *consagrados* a Dios, y los padres no podrían ser socorridos con ellos. Y así, según estas “tradiciones,” a las que llegaban a dar más valor que al mismo texto de la Ley, resultaría que por honrar a Dios se desobedecería a Dios. Y lo que en algunos casos podía llegar hasta la aberración, como era este caso, en otros no podía tampoco tener valor de preceptiva moral, cuando venía a asfixiar la misma vida religiosa, haciéndola con sus preceptos, como el mismo Jesucristo dijo en otra ocasión, “insoportable” (Mt 23:4). Y, porque no se creyese que esto era un solo caso en su conducta, Mc recoge abiertamente que les dice: “Y hacéis otras muchas cosas de este género.” El abuso a que se prestaba esta doctrina del *korban* era inhumano. En deudores sin conciencia, se quedaban con el importe de sus deudas declarándolas *korban*, y así no se pagaban las deudas¹¹.

Se aplica aquí por Cristo, o por Mt, por su deseo de citar el A.T., como “cumplimiento” en Cristo Mesías, una cita de Isaías (Is 29:13), tomada de los LXX, por su analogía con el caso presente. Era un culto farisaico, de labios y teatral, pero no de corazón.

Al llegar a este punto debió de abandonar a los fariseos (Mt 15:12). El resto se lo dice a “la muchedumbre” (Mc 7:14), que acaso estuviese con El al venir este grupo de fariseos y escribas. ¿Para qué tanta purificación? Si hay que purificar las manos por su contacto con los alimentos, es que los alimentos contaminan. Pero esto no es verdad. Dios creó todas las cosas — ali-

mentos — para servicio del hombre, como responsable de sus actos morales. En Génesis Dios crea todas las cosas y “están bien,” son buenas. Mt pone una lista tripartita: el mal *por pensamiento* (“malos pensamientos”), *por palabra* (“falsos testimonios, blasfemias”), *por obra* (“homicidios, adulterios, fornicaciones, robos”). Pero Mc pone una amplificación que hace ver el sentido didáctico de esta relación.

Esta enseñanza de Cristo iba a tener repercusiones legales muy grandes. El principio estaba puesto; la oportunidad haría ir realizándolo. Afectaba a las mismas prescripciones legales mosaicas sobre lo puro e impuro (Lev c.11-16). **La Ley era una fase de “pedagogía” (Gal 3:24) en orden a la revelación plenaria de Cristo.** Era *synkatábasis* de Dios. Pero había de terminar su valor disciplinar y ritual, máxime cuando se hacía “carga insoportable.” Si Jesucristo no quiso abolir de momento todo aquello, y si los apóstoles, por “oportunisto” disciplinar, permiten aún algunas prácticas en atención a la mentalidad judía en el concilio de Jerusalén (Act 15:29), el principio había quedado asentado por Cristo, y será ya una práctica abrogada (Gal 2:12.14). Se habían acabado los alimentos “tabú.” Un punto especial sobre esto se expone en el *Comentario a Mc 7:14-15*.

Mt trae un pasaje omitido por Mc. Después de la marcha de los fariseos, sus discípulos le dicen que aquéllos se “escandalizaron” de lo que les dijo. Cristo les responde, conforme al sistema semita, con una cierta semejanza, acaso procedente de otro contexto. “Toda planta que no plantó mi Padre celestial, es arrancada.”

Estas tradiciones rabínicas, tantas veces tan caprichosas, que “anulaban la ley de Dios,” tenían que ser arrancadas por inútiles y perjudiciales para el Reino, pues a veces *anulaban* la verdadera religiosidad. Por eso, con su exégesis y sus “tradiciones” eran ciegos que guiaban a otros ciegos; por eso ambos “caerán en la fosa.” Metáfora conocida en la antigüedad ¹².

Curación de la hija de una mujer cananea, 15:21-28 (Mc 7:25-30).

Mt-Mc narran a continuación el episodio de la mujer cananea. Probablemente el objetivo principal de los evangelistas es destacar la fe de esta gentil frente al fariseísmo judío. Si Lc omite esta excursión de Cristo por la provincia de Siria, puede ser debido a que “no quiere romper el marco geográfico de Galilea” ¹³, acaso a tono del pasaje, por parecer que hay cierto desprecio en la misión de Cristo a los gentiles (v.22), o al hecho, molesto para los gentiles, de decir que los judíos son, metafóricamente, “señores” de ellos (v.27).

²¹ **Saliendo de allí Jesús, se retiró a los términos de Tiro y de Sidón.** ²² **Una mujer cananea saliendo de aquellos lugares comenzó a gritar, diciendo: Ten piedad de mí, Señor, Hijo de David; mi hija es malamente atormentada del demonio.** ²³ **Pero El no le contestaba palabra. Los discípulos se le acercaron y le rogaron, diciendo: Despídela, pues viene gritando detrás de nosotros.** ²⁴ **El respondió y dijo: No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.** ²⁵ **Mas ella, acercándose, se prostó ante El, diciendo: ¡Señor, socórreme!** ²⁶ **Contestó El y dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perrillos.** ²⁷ **Mas ella dijo: Ciertamente, Señor, pero también los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores.** ²⁸ **Entonces Jesús le dijo: ¡Oh mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como tú quieres. Y desde aquella hora quedó curada su hija.**

Se pensó si Cristo no había entrado en territorio sirio, sino quedándose cerca de sus límites, a causa de la vaguedad de la expresión. Pero ésta puede indicar el ingreso ¹⁴. Sin embargo, el v.22 de Mt parece sugerir lo contrario, pues esta mujer “salió de sus contornos” para ver a Cristo. Y

éste, “entró en una casa” (Mc). Parecía sugerir la de algún judío conocido ¹⁵. Pero podría ser algún gentil de los que le habían escuchado.

Cristo, al retirarse a esta región, o extremidades de Galilea, debe de ir buscando el reposo para sus discípulos que no pudo encontrar en la región de Betsaida (Mc 6:31), y pasar con ellos unos días de formación y coloquios sobre el Reino. Pero tampoco aquí lo logró (Mc). El país de Tiro tocaba con Galilea del Norte ¹⁶. Y de los “alrededores de Tiro y Sidón” habían escuchado a Cristo en Galilea, junto al Lago, y habían presenciado muchas curaciones (Mc 3:8.11). Mt dirá, con motivo de la actividad de Cristo en Galilea, que se había “extendido su fama por toda Siria” (Mt 4:24).

La noticia de su llegada se supo pronto, y entre los que se enteraron había una mujer, que era, según Mt, “cananea,” y según Mc, “griega de origen siró-fenicio.”

La denominación de Mt, llamándola cananea, acaso mire solamente a indicar que no era judía, gentil, sino que la quiere señalar con la toponimia de los primeros habitantes de Fenicia, que fueron cananeos (Gen 10:15). Pero la denominación de Mc es mucho más precisa. Esta mujer era helénica (ἑλληνις); con ello se expresa seguramente su lengua y religión. Y por su origen era siró-fenicia. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en provincia romana incorporada a Siria. Ser siró-fenicia ¹⁷ quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los “libio-fenicios,” de los que habla Estrabón ¹⁸.

Esta mujer, viniendo al encuentro de Cristo, se “echó a sus pies” (Mc); y gritando al modo oriental, le pide la curación de su hija, llamándole “Hijo de David.” Este título era mesiánico (Mt 21:9) y estrictamente judío. ¿Cómo esta mujer cananea emplea este calificativo de uso tan local? Lo más lógico es que sea un préstamo literario de Mt, aunque no repugnaría que fuese un eco de aclamaciones anteriores de las turbas, entre las que había gentes de estas regiones (Mc 3:8).

Esta mujer, conforme al medio ambiente, atribuye el mal de su hija a un demonio. La sola expresión no basta para dictaminar si se trata de una verdadera posesión diabólica o de simples modos populares y crédulos de valorar así las enfermedades (1 Sam 16:14.23; 18:10; 19:9).

La mujer insistía mucho con sus gritos orientales, tanto que los discípulos le ruegan la despidan. Posiblemente el término sugiera que le haga gracia (Mt 18:27; 27:15s; Lc 2:29; 13:12; 14:4). Pero Cristo tarda en responder: era la espera para excitar la fe.

La respuesta primera de Cristo es que El había sido enviado personalmente a las gentes de Israel que están caídas por la desorientación mesiánica farisaica. No era más que el plan de Dios. El judío no sólo tenía una primacía, por razón geográfica, para venir a la fe, sino también por razón de privilegio: por descender de los “padres,” y por haber tenido las “revelaciones” (Rom 3:1.2; 9:4-6). Los apóstoles llevarían la fe hasta lo “último de la tierra” (Act 1:8). Mc omite esto, porque escribiendo para un público gentil interesaba menos destacar el privilegio judío.

“No está bien tomar el pan de los hijos (éste es Israel, Ex 4:23; Is 1:2; Jer 31:20; Os 11:1) ¹⁹ y echárselo a los perrillos (gentiles) (Mt). Marcos, escribiendo para étnicos, transcribe la frase diciendo que “primeramente” deje que atienda a los “hijos.” Con ello, la frase queda suavizada y literariamente universalizada. No era un rechazar de plano, pues dice que “primero” atiende a Israel. Y añadió lo siguiente, que parecería muy duro: “porque no está bien tomar el pan de los hijos y darlo a los perrillos.” Mt sólo recoge esta segunda forma; Mc, las dos. La literatura judía conoce esta expresión metafórica de “perros.” Con ella se denominaban a veces los dioses paganos ²⁰; otras, las naciones gentiles, los no judíos ²¹.

Se ha hecho ver cómo esta expresión en boca de Cristo no tiene la crudeza que parece para una mentalidad occidental. Estas expresiones y otras más duras no extrañan en el grafismo

semita. Menos aún en la intención de Cristo, que iba a elogiar la fe de aquella mujer y curar a su hija.

Porque, con una fe y una insistencia y una lógica tomada de lo que pasa en los hogares, le dirá que no hace falta que quite el pan a los hijos, sino que, como sucede en las casas, sin quitar el pan a los hijos, los pequeños perrillos comen también del mismo pan., sólo que de las migajas que “caen” de la mesa de sus señores. El, que era el gran *paterfamilias de Israel*, podía hacer también, y mucho mejor, lo que los padres en el hogar. No era esto, en esta mujer, insistencia machacona, falta de vida. Era todo su corazón el que le creaba una dialéctica de fe y de confianza excepcionales. Tan excepcionales, que en el plan de Dios sobre los hijos se hizo la *excepción* para esta mujer gentil.

Y Jesús elogió la fe de esta mujer en contraste con tantas de Israel — tema en su momento histórico — y de su mismo Nazaret y de su misma “familia,” que no “creían” en El, por lo que no podía hacer milagros (Mt 13:58), y “en aquel mismo instante” el milagro se hizo. Fue un nuevo milagro a distancia. La mujer marchó llena de fe en la palabra de Jesús: “volvió a su casa” y encontró a la niña “acostada en el lecho y que el demonio — acaso una enfermedad epiléptica — había salido” (Mc).

Este milagro es una escena cargada de ternura: habla del corazón de Jesús, de los planes del Padre, de sus excepciones, de la confianza de una mujer gentil; en el orden apologético, se expone un milagro a distancia, sin autosugestiones y con una curación instantánea; **en el orden del plan de Dios**, había del privilegio de los judíos, pero de la vocación de las gentes: **de la salvación única de todos por la fe**. Es tema destacado por los Hechos y San Pablo. Preocupaba mucho a la Iglesia primitiva.

En torno a la mujer cananea se formó una serie de leyendas fabulosas, que recoge el autor de las *Homilias clementinas* ²².

Diversas curaciones cerca de Galilea, 15:29-31 (Mc 7:31-37).

²⁹ **Partiendo de allí, vino Jesús cerca del mar de Galilea, y, subiendo a una montaña, se sentó allí.** ³⁰ **Se le acercó una gran muchedumbre, en la que había cojos, mancos, ciegos, mudos y muchos otros, y se echaron a sus pies y los curó.** ³¹ **La muchedumbre se maravillaba viendo que hablaban los mudos, los mancos sanaban, los cojos andaban y veían los ciegos. Y glorificaban al Dios de Israel.**

Cristo, dejando la región siró-fenicia, viene a la región de Galilea. En un cuadro general de impacto, las muchedumbres vienen a El y hay curaciones. Mt pone cuatro categorías específicas de curaciones. Por el segundo grupo pone *κυλλούς*, que puede estar por mancos o encorvados en general²³.

Segunda multiplicación de los panes, 15:32-39 (Mc 8:1-9).

³² **Jesús llamó a sí a sus discípulos y dijo: Tengo compasión de la muchedumbre, porque ha ya tres días que están conmigo y no tienen qué comer; no quiero despedirlos ayunos, no sea que desfallezcan en el camino.** ³¹ **Los discípulos le contestaron: ¿De dónde vamos a sacar en el desierto tantos panes para saciar a tanta muchedumbre?** ³⁴ **Díjoles Jesús: ¿Cuántos panes tenéis? Ellos contestaron: Siete y algunos pececillos.** ³⁵ **Y mandó a la muchedumbre que se recostara en tierra,** ³⁶ **tomó los siete panes y los peces, y, dando gracias, los partió y se los dio a los discípulos, y éstos a la muchedumbre.** ³⁷ **Y comieron todos y se saciaron, y se recogieron de los pedazos que**

quedaron siete espuertas llenas. ³⁸ **Los que comieron eran cuatro mil hombres, sin contar las mujeres y los niños.** ³⁹ **Y, despidiendo a la muchedumbre, subió a la barca y vino a los confines de Magadán.**

El estudio de conjunto se hace en la exposición de la primera multiplicación (cf. Mt 14:13-21; Jn 6:1-15).

El esquema general de las dos multiplicaciones del pan es el mismo. Algunos puntos diferenciales son los siguientes:

Están con Cristo “tres días” (Mt-Mc). No hace falta suponer que sean completos; conforme al uso ambiental, bastaría uno completo y parte de los otros ²⁴. Por eso Cristo no quiere despacharlos sin alimento, pues teme que “desfallezcan en el camino” (Mc), y “algunos han venido de lejos” (Mc). El lugar “es desierto” (Mt). Si el hecho sucediese en la Decápolis (Mc 7:31), los pueblos eran pocos.

El término de la bendición, que en la anterior multiplicación era “bendecir” (εὐλογέω, aquí es, por la acción, “dar gracias” (ευχαρίστειν)). Son términos sinónimos.

Los que se benefician de este milagro, “sin contar mujeres y niños” (Mt), son 4.000 hombres.

Los panes a multiplicarse eran siete, y los “peces” eran, indeterminadamente, “algunos” (Mt), “unos pocos” (Mc).

El número de cestos que se recogen con las sobras es de siete (Mt-Mc). Estos cestos o canastos” se llamaron en la primera multiplicación χάρυνοι, aquí σπυρίδες; éstos, a diferencia de los “cófinos,” servían preferentemente para llevar la comida ²⁵. Pero ambos están como sinónimos. En ambos relatos, primera y segunda multiplicación, se despide a las gentes y se suben a la barca; en Mt El solo se destaca; en Mc, con sus discípulos. El “saciarse” tiene un cierto valor escatológico.

El problema exegético de interés es saber si se trata de una nueva multiplicación de los panes o ésta es un “duplicado” de la primera.

Los argumentos fundamentales a favor de las *dos* multiplicaciones son éstos:

1) Mt, con un capítulo intermedio en su evangelio, y Mc, con dos, relatan, sin duda, como distintas las dos multiplicaciones.

2) Aparecen relatadas después, y en boca de Jesucristo, las dos multiplicaciones de los panes (Mt 16:9.10; Mc 8:18-20).

3) Mt fue testigo presencial, y Mc, discípulo de Pedro, del que relata su catequesis, deben de saber que son dos escenas distintas. Si no, ¿para qué relatar como distinto un mismo hecho?

Los argumentos fundamentales en contra son los siguientes:

1) No sólo el esquema general, sino el mismo relato es tan afín que difícilmente sobrepasa un “duplicado.”

2) El hecho de estar en boca de Cristo las dos multiplicaciones, en principio, no es obstáculo; podría ser un género literario conocido.

3) Las pequeñas diferencias redaccionales, v.gr., número de hombres, panes, peces, cestas que se recogen, tampoco, en principio, serían dificultad. Podrían explicarse bien por ser, como tantas veces se hacen las cosas, relatos “aproximados” procedentes de “fuentes” distintas. En un recuento global, lo mismo puede decirse que asistieron a un acto 5.000 que 4.000 personas. En cuanto al número de “panes,” son cinco en la primera multiplicación y siete en la segunda. ¿Es cifra intencionadamente exacta o sólo aproximativa? El número siete podría tener un valor “aproximativo” o “tipológico”; es número de plenitud radical que, multiplicado, iba a saciar a la multitud. Si las cifras se conservasen fijamente, ¿por qué en esta segunda multiplicación a los

“siete panes” se contraponen sólo “algunos pececillos,” mientras que en la primera se dan cifras concretas, aparte de históricas, tan del gusto oriental?

4) Ni los evangelios de Mt ni Mc se pueden considerar exclusivamente como obra de ellos, sino mixtificadas con otros datos de diversas “fuentes.” Y éstas han recogido los datos históricos con las modificaciones accidentales, humanamente inevitables.

5) Si la segunda multiplicación *supone* la primera, ¿por qué al plantear Cristo el mismo problema a los discípulos, éstos no le alegan el milagro de la primera multiplicación o, al menos, su poder de hacer milagros? Todo sucede como si nada supiesen.

Se diría que todo lleva a un “duplicado.” F. Barth escribe: “Marcos había recibido el relato de la redacción de otra fuente, además de los discursos que había oído de Pedro. El relato ofrecía, por ello, gran diversidad respecto al primero. El creyó, por tanto, que se refería a un hecho distinto y lo insertó en su libro. Mt imitó a Mc; pero Lc tiene el relato como un duplicado de un hecho únicamente, y no le hizo lugar en su evangelio.”²⁶

Mas queda algo flotando. Si es un “duplicado” por razón de “fuentes” distintas, el que lo insertó — ¿Mt-Mc? —, ¿sabía que era un “duplicado”? ¿Cómo consta esto? ¿Qué interés había, sabiéndolo, en repetir una escena que confundiría crédulamente al lector? Si no lo sabía y la insertó por crearla escena distinta, ¿no puede interferirse con la inerrancia bíblica? En todo caso, estas “repeticiones” no dejan de ser un modo semita y bíblico de escribir la historia. Piénsese, v.g., en Génesis y en los diversos relatos repetidos, procedentes de “fuentes” diversas y allí insertados; lo mismo que en otros “duplicados” de los evangelios.

El pasaje termina despidiendo Cristo a las turbas, embarcándose y marchando a “los términos de Magadán” según Mt; según Mc, vino a la región de Dalmanuta. ¿Es una misma localidad? ¿Dónde está — o están — situada? El problema aún está en pie, y son muchas las opiniones sobre este tema.

Las principales interpretaciones son éstas:

1) Magadán y Dalmanuta las localizan en Transjordania, en la parte del lago en la que están dos lugares cuya onomástica la ponen en relación con este problema. *Ma'ad* podría tener relación con Magadán, y *el-Delhenuyeh* con Dalmanuta²⁷.

2) Otros lo ponen en función del aramaico. Se trataría de un nombre propio (*Manutha*) precedido de la partícula aramaica *dal*, equivalente a nuestro *de*. Sería, pues, el territorio de *Manutha*.

Por otra parte, el nombre *Magadán* sería una forma de Magdalá correspondiente al actual Kh. Miniyeh. Así los evangelistas podrían designar el desembarco de Cristo, sea por un territorio — de Manutha —, sea por la villa adonde iba — Magadán²⁸.

3) Otra posición más reciente es la que ve en Dalmanuta la transcripción aramea de *dal-ma'utah*, que significa “su morada,” “su habitación.” El sentido es que Jesús vendría al lugar de su morada²⁹.

Hasta hoy la solución de este problema es un enigma³⁰.

1 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.718-719. — 2 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap.crit. a Mc 7:4. — 3 Gal 1:14; Josefo, *Antiq.* XII 10:6. — 4 Bonsirven, *Textes rabínicos des deux premiers siècles chrétiens.* (1955) n.30 1446.1557.1474.1503.547.1519.548.1516. — 5 Bonsirven, *Le Judaïsme pdestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.263-272. — 6 Strack-B., *Kommtntar.* I p.698-705. — 7 Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-Ch.* II p.478-483; Strack-B., *Kommentar.* I p.562-703. — 8 Strack-B., *Kommentar.* I p.705. — 9 Josefo, BI II 9:4. — 10 Sobre todo este punto, cf. Strack-B., *Kommentar.* I p.691-718. — 11 Orígenes, *Hom. in Matth.* XII 9. — 12 Strack-B., *Kommentar.* I p.751. — 13 Leal, Sinopsis de los cuatro evangelios (1954) p.223 nt.163. — 14 Preuschen, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zu N.T.* (1910) p.707 y 820. — 15 Sobre el posible itinerario cf. A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.289- — 16 Josefo, BI III 3:1. — 17 Así hablan Juvenal, *Sat.* VIII 159; Jue., *Deor. eccl.* 4. — 18 XVIII 19. — 19 La paternité de Dieu: Rev. Bib. (1908). — 20 Aboda zara 54b. — 21 *Midrasch Tiüim*, sobre el sal.4. — 22 II 19:20; III 73; J. Alonso, Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mc 7:24-30; Mt 15:21-28): *Cult. Bibl.* (1963) 274-279; J. Dupont, *Jésus et les Païens: Rythmes du Monde* (1957)

p.76-88. — 23 Zorell, *Lexicón*. (1931) col.747. — 24 Strack-B., *Kommentar*. I p.649. — 25 Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu N.T.* (1937) col. 1321; cf. col. 1272. — 26 Barth, *Hauptprobleme* (3.^a ed.) p.142ss. — 27 Schenkel, *Charakterbild* p.270; Cerfaux, *La section des Pains (Mc 6:31-8:26)*, en *Synopt. Studien* (1953) p.64-77; J. Knackstedt, *De duplici miraculo multiplicationis panum*: VD (1963) p.140-153. — 28 Abel, *Géographie de la Palestine II* p.373; Klausner, *Jeshu ha-Notzri*, vers. franc. (1933) p.432ss. — 29 borge hjerl-hausen, en *Rev. Bib.* (1946) 372-384. — 30 Sobre información de posiciones sobre este tema y bibliografía, cf. Lagrange, *Évang. s. Sí. Marc* (1929) p.204-205; A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.353-355; Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.664-665.

Capítulo 16.

Petición de los fariseos de una señal del Cielo, 16:1-4 (Mc 8:11-13).

¹ Se le acercaron fariseos y saduceos para tentarle, y le rogaron que les mostrara una señal del cielo. ² El, respondiendo, les dijo: Por la tarde decís: Buen tiempo, si el cielo está arrebolado. ³ Y a la mañana: Hoy habrá tempestad, si en el cielo hay arreboles oscuros. Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir las señales de los tiempos. ⁴ La generación mala y adúltera busca una señal, mas no se le dará sino la señal de Jonas. Y, dejándolos, se fue.

Este pasaje es, fundamentalmente, un “duplicado” del mismo Mt (12:38-42). Aunque derivado literariamente, por razón de otras “fuentes,” a otro aspecto que fundamentalmente es el mismo: **Cristo Mesías presente**. Ante el rechazo de Cristo en los relatos anteriores se le pide un **nuevo “signo.”**

El complot de los fariseos contra Cristo ¹ sigue en aumento. Ahora se unen a sus enemigos mortales, los saduceos, **para perder a Cristo, para insidiosamente “tentarle.”** Determinado de antes perderle, ahora buscan un signo especial, un milagro celeste.

Ellos admitían sus “prodigios,” pero lo atribuían a poder de Beel-zebul, “príncipe de los demonios” (Mt 12:24). Como insidia, buscan comprometerle, al hacerle fracasar con un prodigio de este tipo. No llegan a la pretensión de ciertos grupos de gentes que en San Juan le piden un “signo” *mayor* que la multiplicación de los panes, **al exigir Cristo la entrega a El** (Jn 6:30).

Era creencia popular en Israel que el Mesías haría prodigios sorprendentes, v.gr., que, cual otro Moisés, prodigase una lluvia de “maná” ², que cambiaría el agua en sangre, que conocería por su olfato cualquier cosa, etc. ³ Por eso, en este ambiente de convencionalismo le piden astutamente “una señal del cielo.” No les vale un prodigio cualquiera al alcance de la mano; ha de ser una “señal” que no estaría al alcance de sus manos, v.gr., una lluvia de “maná,” un fenómeno al estilo de Josué, pero “venido” del cielo.

La respuesta de Cristo no es una capitulación a un capricho insidioso, pero sí es una ironía celeste tomada de los “signos de los tiempos.” Es la experiencia cotidiana meteorológica según esté el color del cielo. El Talmud está lleno de normas para indicar a los labradores palestinos las señales climatológicas ⁴. Jesús les cita lo que debía de ser para ellos un proverbio ⁵. El v.2b y el 3 faltan en importantes manuscritos, v.gr., el Sinaítico y Vaticano.

Estas gentes que saben distinguir “el aspecto del cielo” no pasan de ser meteorólogos. ¡Pero no discernen los signos de los tiempos mesiánicos, ellos, tan versados en las Escrituras! Ya no estaba el cetro en manos de Judá. La expectación mesiánica era universal. El Bautista, con su valor profético, anunciaba tras él al Mesías. Los milagros acompañaban por doquier a Cristo. Pero ellos no discernían, no querían discernir, “los signos de los tiempos” mesiánicos, entre ellos especialmente los milagros de Jesús (Mt 11:2-5; 12:1-28). ¡Entendían de lo que no eran especialistas, y, en su oficio de *doctores*, no discernían la hora mesiánica en que estaban! Por eso no se

les dará ningún prodigio (Mc) de los que piden. Sólo se dará el de Jonas.

Cristo los califica “generación mala y adúltera.” La expresión de “esta generación” sobrepasa los interlocutores inmediatos y se refiere a la generación judía ⁶.

Las otras expresiones — “mala y adúltera” — están imbuidas de sentido bíblico: generación “mala,” pues estaba en la creencia popular que tal sería la generación que recibiera al Mesías ⁷, y “adúltera,” en el sentido del A.T., calificativo del pueblo judío, cuando era infiel a la Ley y a Yahvé, que era su “esposo.” Ambas expresiones orientan marcadamente al mesianismo. Son las calificaciones que el Deuteronomio da a la “generación” del Éxodo (Dt 32:5; Sal 95:10; Act 2:40). No en vano se esperaba que en los días mesiánicos hubiese en el pueblo una renovación de las experiencias que se leían en el Éxodo.

Cristo da un signo, pero no el que ellos piden, ni para cuando ellos lo piden, sino el que está en el plan del Padre, y el supremo “signo” que da es la “señal de Jonas.” Como seguramente es un “duplicado” de Mt, en el anterior pasaje (Mt 12:39-40), esta señal de Jonas es “tipológica” de Cristo: los tres días que Cristo estuvo en el sepulcro esperando la resurrección. El gran milagro, más sorprendente que los espectaculares e infantiles prodigios rabínicos que se esperaban para acreditar al Mesías. ¿Podría pensarse acaso que Cristo sólo respondió que no se daría más que la “señal de Jonas” y que cada “fuente” buscó completar su sentido? En este caso, ¿habría que sobrentender el aspecto de *arrepentimiento* que hubo en Nínive a causa de la predicación de Jonas? Vendría bien en contraste con esta incredulidad farisaica ante la predicación milagrosa de Cristo. En todo caso, esta posibilidad es hipótesis.

El “fermento” de los fariseos y saduceos, 16:5-12 (Mc 8:14-21).

⁵ Yendo los discípulos a la otra ribera, se olvidaron de tomar pan. ⁶ Jesús les dijo: Ved bien de guardaros del fermento de los fariseos y saduceos. ⁷ Ellos pensaban entre sí y se decían: Es porque no hemos traído pan. ⁸ Conociéndolo Jesús, dijo: ¿Que pensamientos son los vuestros, hombres de poca fe? ¿Que no tenéis pan? ⁹ ¿Aún no habéis entendido ni os acordáis de los cinco panes para los cinco mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? ¹⁰ ¿Ni de los siete panes para los cuatro mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? ¹¹ ¿Cómo no habéis entendido que no hablaba del pan? Guardaos, os digo, del fermento de los fariseos y saduceos. ¹² Entonces cayeron en la cuenta de que no les había dicho que se guardasen del fermento del pan, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos.

Después de abandonar la disputa con aquel grupo de fariseos y saduceos. Cristo se embarca “a la otra orilla” (Mt), la oriental, pues desembarcará en Betsaida (Mc 8:22). El tema viene sugerido por la “tentación” de la señal pedida.

Los dos sinópticos destacan que los apóstoles se habían olvidado de llevar con ellos las provisiones necesarias, que Mt lo sintetiza en haberse olvidado “de llevar pan,” aunque Mc precisa que es que sólo habían llevado consigo “un pan.” Acaso fue debido a lo imprevisto de aquel viaje.

Jesús les hace esta recomendación inesperada. ¡Atención! “Guardaos de la levadura (del fermento) de los fariseos y saduceos (Mt).

Pues así como la levadura hace fermentar la masa (Mt 13:33), lo que también es corromperla (1 Cor 5:6; Gal 5:9) — altera la masa para hacerla a toda fermentar —, así era la acción disolvente de los fariseos en las masas. En este sentido también la usaban los rabinos ⁸. Ya Lc cita estas palabras de Cristo en otro contexto: “Guardaos del fermento de los fariseos, que es la

hipocresía” (Lc 12:1). Y en otro contexto de Mt, Cristo dice a los fariseos: “¡Ay de vosotros, fariseos, hipócritas., que ni entráis vosotros (en el reino) ni permitís entrar a los que quieren entrar!” (Mt 23:13). Con su conducta y con sus doctrinas corrompían la masa de Israel. Son los ciegos guías de otros ciegos, que caerán en la fosa (Mt 15:44). Hasta aquí era ponerlos en guardia contra la enemistad declarada hacia El. Pues tan “corruptora” era su doctrina y su actitud frente a El, el Mesías, que buscaban destruir su obra: desacreditarle, boicotearle, **impedir que el pueblo fuese tras del Mesías, su Salvador.**

Ante esta observación de Jesús, los apóstoles no comprenden el propósito por que lo dice. Y lo relacionan, ingenuamente, con su falta de provisiones de pan. Lo cuchicheaban “entre ellos” (Mc). Aunque Jesús, probablemente, se dio cuenta que rumoreaban (Mc), Mt presenta el conocimiento sobrenatural de Jesús: “¿Por qué pensáis. *dentro de vosotros* mismos?” (cf. Mt 9:34).

Y recordándoles la doble multiplicación de los panes, les hace ver que no son sus preocupaciones lo que le inquieta — milagrosamente lo había solucionado antes, por eso les llama “**hombres de poca fe**” —, sino que les hablaba del peligro corruptor antimesiánico de los fariseos.

Mc pone de la “levadura de los fariseos y Herodes.” A la hora de la composición de Mtg, a Herodes, ya desaparecido y olvidado, se lo sustituye por el equivalente enemigo hostil del reino de Cristo, los “saduceos.”

Los apóstoles aparecen frecuentemente en los evangelios como hombres rudos que no acaban de sacar las consecuencias **de los “signos” de Cristo, de sus milagros.** Están demasiado inclinados todavía a las preocupaciones materiales y demasiado despreocupados con una actitud poco propensa a la comprensión espiritual de todo lo que atañe al reino y a la persona de Cristo (Jn 14:9; Act 1:6, etcétera). La alusión a la multiplicación de los panes era remitirles a la prueba milagrosa de su mesianismo frente al peligro del “fermento” de moledor antimesiánico de los fariseos⁸. Si la segunda multiplicación de los panes es un “duplicado,” la redacción plural literaria se impone.

La confesión de Pedro en Cesárea, 16:13-20 (Mc 8:27-30; Lc 9:18-21).

¹³ Viniendo Jesús a los términos de Cesárea de Filipo, preguntó a sus discípulos: **¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?** ¹⁴ Ellos contestaron: unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. **15 Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy?** **16 Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo.** ¹⁷ Y Jesús, respondiendo, dijo: **Bienaventurado tú, Simón Bar Yona, porque no es la carne ni la sangre quien eso e ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos.** **18 Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.** ¹⁹ Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos. ²⁰ **Entonces ordenó a los discípulos que a nadie dijeran que El era el Mesías.**

Los tres sinópticos colocan este episodio encuadrado en otros hechos históricos bastante aproximados. Después de su llegada a Dalmanuta-Magadán, Jesús va a seguir por la Galilea del Norte, para internarse en los dominios de la tetarquía de Filipo.

Dada la importancia de este pasaje, se va a dividir la exposición en dos partes: 1) exégesis del pasaje; 2) el problema crítico de su autenticidad en Mc-Lc.

Jesús, en su ruta por la región de la tetarquía de Filipo, probablemente siguió el curso del

Jordán, atravesándolo, verosímilmente en su curso anterior, junto al pequeño lago Houleh. Es una llanura de singular fertilidad. La capital de esta tetarquía era Cesárea. Había construido esta ciudad el tetrarca Filipo, dándole el nombre de Cesárea en honor de Augusto. Distaba de Betsaida 40 kilómetros, lo que significa un largo día de camino. Sobre una gran rocosidad de Cesárea, Herodes el Grande había ya levantado un espléndido templo de mármol blanco en honor de Augusto⁹. Se ha descrito a los apóstoles “allí en medio del camino, mudos de un silencio elocuente, con los ojos fijos en el templo de Augusto, que dominaba sobre la ciudad y la campiña, desde lo alto de la roca.”¹⁰ Si estaban en la proximidad de la ciudad, sería muy probable que Jesús hubiese utilizado aquella vista de la roca-templo para exponer la nueva roca sobre la que edificaría su Iglesia. Era el estilo pedagógico de Jesús (Mt 4:18-19).

Evangélicamente, la escena es localizada en “el camino” (Mc), cuando se dirige Jesús con los suyos a la región y aldeas (Mc) de

Cesárea de Filipo, y en un lugar “solitario” (Lc), cuando, “estando con él los discípulos” (Lc), El “hacía oración” (Lc). Lc gusta **destacar la oración de Cristo en otras escenas** de su vida: bautismo (3:21), vocación de los apóstoles (6:12).

La interrogación y respuesta de Pedro.

Es en este lugar y momento cuando Jesús, dirigiéndose a los discípulos, les hace abiertamente esta pregunta: “¿Quién dice la gente que soy yo?” Jesús no lo ignoraba por su conocimiento sobrenatural, pero también lo que pensaba la “gente” de El lo sabía, como los apóstoles, por el rumor popular. ¿Por qué les pregunta primeramente a ellos lo que piensan de El las “gentes”?

Probablemente es un procedimiento redaccional para dejar destacada, por reflexión y contraste, la pregunta y respuesta de ellos¹¹.

El contacto de los apóstoles con las muchedumbres a causa de la predicación y milagros de Jesús les había hecho recibir toda clase de impresiones en torno a esto. Las que recogieron eran éstas: Jesús, para unos, era Juan Bautista, sin duda “resucitado,” como sostenía el mismo Antipas. Pues esta opinión había cobrado cuerpo entre el pueblo, ya que Lc mismo dice que Antipas estaba preocupado con la presencia de Jesús, puesto que “*algunos decían* que era Juan, que había resucitado de entre los muertos” (Lc 9:7).

Para otros, Jesús era Elías. Lc recoge en otro lugar esta creencia popular. Jesús era, para diversos grupos, “Elías, que había aparecido” (Lc 9:8). Según la estimación popular, Elías no había muerto, y debía venir para manifestar y ungir al Mesías¹².

Otros piensan que fuese Jeremías (Mt). El profeta Jeremías era considerado como uno de los grandes protectores del pueblo judío, sobre todo por influjo del libro II de los Macabeos (2:1-12). También en el apócrifo libro IV de Esdras se considera que será enviado como protector del pueblo judío¹³. Sin embargo, esta obra es de origen cristiano¹⁴. Pero no pasaba por un “precursor” del Mesías. Mt ya hizo referencia a él (2:17). Acaso se lo cita por el simple prestigio que tenía en el judaísmo, y del que se podrían esperar cosas extraordinarias.

Por último, sin saber a ciencia cierta quién sea, para muchos era “algún” profeta de los antiguos, que ha resucitado (Lc). **Era el poder milagroso de Cristo el que los hacía creer en la resurrección de un muerto** (Mt 14:2; Mc 6:14).

No deja de extrañar el que los apóstoles no citen, tomado de la opinión de las gentes, el que **El fuese o pudiese ser el Mesías**.

Pues las gentes habían ya sospechado y aceptado que El lo fuese. (Mt 9:27; 12:23; 15:22; Jn 6:14.15). Probablemente el motivo de esta omisión sea debido a la estructura literaria: se quiere destacar la mesianidad de Cristo en un capítulo y confesión aparte, reservado a los apóstoles.

Por eso, después de oír lo que las gentes pensaban de El, se dirige a los apóstoles para preguntarles abiertamente qué es lo que, a estas alturas de su vida y de su contacto de dos años con El, han captado a través de su doctrina, de su conducta, de sus milagros. Era un momento sumamente trascendental. Si no fuera que Jesucristo tenía un conocimiento de todo por su ciencia sobrenatural, se diría que esperaba impaciente la respuesta de sus apóstoles.

Los tres sinópticos no dicen la respuesta que hayan podido tener éstos. Sólo recogen la respuesta que le dirigió Pedro. Todos los detalles se acumulan en la narración de Mt para indicar no sólo la precisión que interesa destacar, sino con ella acusar la solemnidad del momento y la trascendencia del acto.

Mientras Mc-Lc presentan sin más a Pedro, Mt lo precisa ya de antemano como Simón Pedro. En efecto, Pedro tenía por nombre Simón (Mt 4:18 y par.). En Juan se lee que Jesús, al ver por vez primera a Simón, le anunció *que “será llamado Pedro”* (Jn 1:42). Ya desde un principio, Jesús puso en Simón la elección para Pedro, para ser “piedra”¹⁵. El conservar aquí los dos nombres es sumamente oportuno.

La confesión de Simón Pedro es expresada así por los tres evangelistas sinópticos:

“Tú eres el Cristo” (ὁ χριστός) (Mc).

El Cristo (τον χριστό ν) de Dios” (Lc).

Tú eres el Cristo (ὁ χριστός), el Hijo (β υιός) del Dios viviente” (Mt).

Manifiestamente la fórmula transcrita por Mt es más completa, explicitando toda la gran portada divina de la persona de Jesús. La fórmula de Mc-Lc confiesa la *mesianidad* de Jesús. En ello también coincide la primera parte de la fórmula de Mt. Esta primera parte, en la que aquí **se confiesa por Pedro la mesianidad de Jesús**, es admitida por todos en virtud de la explicitud de las palabras. Su confesión en aquella región, y solos, no tenía el peligro de entusiasmos revolucionarios.

Pero la segunda parte de Mt, en que Pedro proclama que Jesús “es el Hijo de Dios viviente,” ¿qué valor tiene? ¿Es un caso de aposición a la primera parte, y con la que se proclama sólo la mesianidad de Jesús? ¿Se proclama en un *crescendo* la filiación divina? (Jn 1:49). ¿Es *una adición o interpretación posterior* del evangelista? ¿Por qué, en todo caso, no aparece en Mc-Lc?

Son varios los autores católicos que no admiten aquí más que la confesión de la *mesianidad* de Jesús. Para ello alegan varias razones.

En primer lugar, Mc-Lc sólo traen la profesión *mesiánica* de Pedro. Si allí se hubiese proclamado la divinidad de Cristo, ¿por qué no transmitirla también? Aparte que esta explicitud se admite después de Pentecostés (Jn 14:9).

Igualmente, Mc-Lc consignan la prohibición que les hace Cristo de que “no digan a nadie” la confesión que Pedro acababa de hacer, compartida por todos, de la *mesianidad*, que es sólo lo que consignan (Mc 8:30; Lc 9:21; Mt 8:29).

Más aún: en Mateo mismo, después de relatar esta doble confesión de Pedro — el Cristo y el Hijo de Dios —, se dice: “Después encargó a los discípulos que no dijesen a nadie que El era *el Cristo*.” ¿Por qué la prohibición no afecta también explícitamente a la *divinidad* si es que había sido proclamada? (Mt 16:20).

Dalman piensa que la expresión original aramaica de Pedro fue ésta: “Tú eres el Hijo del Viviente,” omitiendo, conforme a la veneración judía, el pronunciar el nombre *inefable* de Dios¹⁶. Sin embargo, el sentido, en orden a la valoración del contenido, sería el mismo. El “Viviente” no puede ser otro que Dios, cuyo nombre, por respeto, se omitía.

Las razones fundamentales que hacen ver que *aquí* se trata de la **divinidad de Cristo**, son

las siguientes:

La valoración de esta frase exige un doble estadio: 1) en su momento histórico; y 2) en la perspectiva redaccional de Mt.

1) *Momento histórico de la frase*: “Tú eres el Hijo de Dios viviente.” La ausencia de ella en Mc-Lc es decisiva. Si en Mt hubiese sido primitiva, de seguro que no faltaba en Mc-Lc. Sería increíble la supresión de la misma, a no ser que la quisiesen considerar como sinónima de la primera, del *χριστός*. Lagrange escribió: “No se probó que *Hijo de Dios* sea sinónimo de Mesías, ni incluso en el IV de Esdras”¹⁷. Sin embargo, algunos pasajes evangélicos podrían hacer suponer esto (Mt 4:6; Lc 4:3; Mc 3:11.12; Jn 1:41), pero parecen “interpretaciones” posteriores del mesianismo o incluso de la divinidad de Cristo¹⁸. El mismo pasaje de Jn 14:9, en donde se dice que después de tanto tiempo no le conocieron, que es como verdadero Hijo de Dios, no deja de ser muy importante. Además, la divinidad de Cristo, que está en su enseñanza histórica, es tesis común que no se percibió entonces con claridad hasta después de Pentecostés. Lo que no es admisible es decir que esta segunda frase es equivalente a la primera, y con la que se indica — la segunda — la “su preeminente autoridad de Jesús en términos de relación con su Padre” (Bonnard, o. y 1. c). Pues la primera, que es el Mesías, indica su relación “supereminente” de autoridad con Dios — el Padre — que lo “envía.” También se puede añadir que, si esta segunda frase es sinónima de la primera, se va a una tautología: “el Cristo, Hijo de Dios,” sería igual a “el Cristo, el Cristo.”

Esta es la interpretación — con apreciaciones diversas — de Padres de la Iglesia y de la generalidad de los autores católicos anteriores¹⁹.

2) *La frase en la perspectiva redaccional de Mt*. Si la frase no es primitiva, es añadida por Mt y, probablemente, por el Mtg! Pero con el sentido de proclamar la *divinidad* de Cristo, al recoger los diversos títulos mesiánicos ambientales, v.gr., hijo de David, etc. Pero en otros pasajes — cf. *Comentario* a los pasajes correspondientes — aparece Cristo “mayor” (μείζον) que Salomón (realeza), que Jonas (profetismo), que el templo, es “Señor del sábado” (de institución divina), y perdona pecados; todo esto lo sitúa en una *esfera trascendente*. La frase, pues, de Mt tiene, en su perspectiva, la confesión de la divinidad de Cristo, acaso frente a alguna polémica de su ambiente, o por provecho de su catequesis. Aparte que Mt tiene una tendencia didáctica a la “paráfrasis litúrgica y edificante.”²⁰ Ni en este contexto, proclamado ya el mesianismo, podría ser comprendida por los cristianos de otra manera.

La respuesta de Cristo tiene dos partes bien marcadas: la primera es una felicitación a Pedro por la “revelación” tenida.

Luego le da la precisión de su nombre y su filiación. Es uso muy judío dar después del nombre de las personas, máxime cuando se quiere fijar bien la precisión y exactitud de la misma, el nombre de su padre, expresado por la palabra *ben*, hijo de, o en la forma aramaica, como aquí, *bar* (Is 1:1; Jer 1:1; Ez 1:1, etc.).

El nombre primitivo de Pedro era Simón, abreviatura de Simeón, como aparece en numerosos pasajes (Mt 4:18; Mc 1:16; Lc 5:3.8.10; Jn 21:2.3.15-17; Act 15:7.14), y nombre, por otra parte, usual.

La expresión “hijo de Jonas” responde a la forma aramea *bar Yonah*, hijo de Yóna (paloma), nombre no raro en Israel (2 Re 14:25; Jon 1:1). Se pensó por Klostermann, siguiendo a San Jerónimo, si la forma *Yonah* no sería diminutivo del nombre *Yohanan* (Juan), ya que, posteriormente, Pedro aparece citado como “Simón, hijo de Juan” (Jn 21:15). Sin embargo, los estudiosos semitas no suelen admitir este diminutivo del nombre Juan, pues no se encuentra usado como tal²¹. Se piensa que el nombre de “Juan,” patronímico de Simón, siendo filológicamente

distinto, pudiera ser “un sobrenombre griego escogido por su semejanza con el verdadero nombre hebreo”²².

La felicitación de Jesús a Simón es porque esta confesión no se la “reveló” ni “la carne ni la sangre,” expresión sumamente frecuente que responde a la forma *basar wadam*, y con la que se expresa, por circunloquio, el ser humano, pero en su aspecto de debilidad inherente a su condición humana, máxime en su contraposición a Dios, como en este caso. No fue, pues, comunicación que le hizo ningún hombre (Gal 1:16-17).

Tal era la grandeza de este misterio, **que su “revelación” se la hizo su “Padre celestial.”** Se trata, pues, de un misterio desconocido a Pedro, y un misterio que no podía, sin revelación, ser alcanzado por la “carne y sangre” — el hombre —²².

En este pasaje de Mt se incluye la certeza de **la revelación del mesianismo-divinidad.** ¿Cuándo? ¿En qué forma? No se dice. Pudo haber sido a través de todo un proceso — obras y enseñanzas del Cristo — y ser proclamado aquí, o haber tenido entonces una manifestación sobrenatural. Mt toca este tema de la “revelación” divina a los “pequeños” (Mt 11:25.26). Mas dado que después de la confesión de Pedro reconociendo a Cristo sólo como Mesías en Mc-Lc, y no recogerse en sus pasajes ninguna felicitación de Cristo a Pedro, podría pensarse si acaso no hay aquí una elaboración literaria de Mt — o “fuentes” — de esta felicitación a Pedro.

Jesús, volviéndose a Simón, le dice: “Tú eres Pedro.” El texto griego de Mt transcribe *Pétros*. Pero el nombre de “*Pétros* no existía como nombre propio ni en griego ni en latín. Es, pues, un nombre nuevo que aparece en la historia.”²³ Pero Jesús habló en arameo. Y *Pétros* es palabra griega. Algún autor sostiene que Jesús, aun hablando en arameo, llamó a Simón *Pétros*²⁴. Pero no es creíble que una palabra griega figurase en un original arameo. Y la tradición primitiva prueba lo contrario, pues llama frecuentemente a Pedro *Kefas* (1 Cor 1:12; 2:22; 9:5; 15:5; Gal 1:18; 2:9; 11:14), forma aramaica de su nuevo nombre. *Pétros* convenía mejor al nombre de un hombre, y *pétra* al fundamento de una Iglesia.

Y en Gálatas se dice de Santiago, Pedro y Juan que son “columnas de la Iglesia” (Gal 2:9). Pero se trata de fundamentos secundarios. Así, en la cita de Efesios se dice que la Iglesia está fundada “sobre el fundamento de los apóstoles y profetas,” que son probablemente los predicadores del N.T. (Ef 4:11). Y, sin embargo, nadie diría que estos “profetas” sean el verdadero fundamento de la Iglesia. Lo son en el sentido de que la fe y los creyentes no pueden tener otra fe que la de los “apóstoles y profetas,” que son los que enseñan esa verdad, que está construida sobre la “piedra angular de Jesucristo” (Ef 2:20). Es lo mismo que se dice en Galatas: San Pablo reconoce que estaba en la verdad porque los apóstoles le aprobaron su doctrina.

Promete también la impotencia de las “puertas del infierno” contra ella.

Puerta es figura retórica bíblica bien conocida. Es una metonimia con la que se expresa el edificio o casa a que la puerta afecta. Así, unas veces significa el palacio real, y otras está expresando una ciudad. Los autores hacen ver cómo se perpetúa aún esta mentalidad al llamarse el imperio otomano la “Sublime Puerta.”

Estas “puertas” dice Jesucristo que son las puertas del infierno (*αδου*). Este *hades* es la traducción griega del hebreo *sheol*, partes inferiores de la tierra donde se localizaba la morada de los muertos. En este sentido, las “puertas del *hades*” serían las “puertas (o reino) de la muerte.” Como se promete que este reino no vencerá a la Iglesia, se anunciaría con ello la *inmortalidad* de la Iglesia. Y así se pueden citar algunos textos del A.T. En este sentido, Ezequías dice que va “a las puertas del *hades*” para indicar su muerte (Is 38:10; cf. Sal 16:13). El concepto judío primero de este *hades* (*sheol*) era una concepción negativa: se creía que las almas estaban allí con una vida amortiguada, debilitada, como en un eterno sopor.

Sin embargo, el concepto de la vida en este *hades* (*sheol*) fue evolucionando. Ese mismo reino de la muerte se fue clareando, y se vio que en él había una región o lugar de castigos y otro de premios; un lugar para los justos y otro para los pecadores. Hasta tal punto fue evolucionando y precisándose esta idea, que “en el N.T., lo mismo que en el lenguaje judío del siglo I, el *hades* vino a ser el infierno: morada de condenados y demonios.”²⁵

Por eso, situada esta interpretación en el medio histórico, estas “puertas del *hades*” vienen a significar el reino del mal, no en lo que tiene de reino de muerte en el otro mundo, sino en lo que tiene este reino de *actividad hostil*. Es el aspecto que mejor se compagina con lo que dice Jesucristo: que estas “puertas” no “prevalecerán” contra la Iglesia. Este verbo (*χατισχουσουσιν*) indica actividad, lucha hostil (Col 1:13; Ef 6:12). Son dos reinos en lucha, pero anunciándose la victoria definitiva del primero. Pues estas “puertas” no podrán “prevalecer” contra la Iglesia.

El verbo griego aquí usado para indicar “prevalecer” (*χατισχύω*) puede significar *ser más fuerte que.*, sin idea de ataque, o puede significar, además de esta fortaleza o predominio, el ser vencedor *por ataque y lucha*²⁶, máxime con la partícula *αυτής* que entra en la composición del verbo, y *este segundo sentido es el que aquí se impone* por razón, sobre todo, del contexto. Ya que el concepto del *hades* en esta época era considerado como morada de las potestades del mal, las cuales, como tales, aparecen en su obra de lucha y ataque contra la obra de Dios y de Cristo (Ef 6:12).

“Las puertas del *hades*” no “superarán en su lucha” contra. El texto griego pone *αυτής*. ¿A quién se refiere? San Efrén pensaba pudiese concordar con “piedra,” y así no podía esta lucha superar a Pedro. Pero la regla de sintaxis exige que la concordancia se haga con el sustantivo más próximo. Por eso se refiere a la Iglesia. La lucha de este reino infernal no podrá vencer a la Iglesia, pues ésta está firme y estable, porque está construida sobre la roca firme, que es Jesucristo.

La promesa es que ese “atar” (*δήσης*) y “desatar” (*λυσβς*) sobre la tierra tendrá su automática ratificación en el cielo. Estas expresiones “atar” y “desatar,” que ya se usan en el A.T., aparecen como términos técnicos en la literatura rabínica, ambiente neo testamentario. Significan declarar lícita o ilícita una cosa.

Son los verbos *'asar*, *atar*, y *natar* (heb.) o *shera* (aram.), *desatar*. Así, v.gr., sobre el 70, rabí Jeconías comenzó su escuela con esta oración: “Yahvé, Dios mío y Dios de mis padres (concédeme), que no suceda, ni a mí ni a mis colegas, declarar impuro lo que es puro, ni puro lo que es impuro; de no prohibir (atar) lo que *está permitido* (desatar), ni permitir (desatar) lo que *está prohibido* (atado).” De éstos son numerosos los ejemplos que se alegan²⁸. Con estas expresiones se expresan “los plenos poderes judiciales de absolver o condenar”²⁸. Pero dentro del amplio contexto de estar la Iglesia construida sobre Jesucristo. Implícitamente están incluidos en la primera enseñanza.

Todo — *o* = lo que, = todo lo relacionado con esta misión — cuanto “permita” o “prohiba” en el reino, todo eso será también ratificado en el cielo. Y eso garantizado por Cristo. Los rabinos pretendían esto mismo. Decían que sus decisiones — de rabinos, del sanedrín — eran aprobadas por “el cielo,” por “el Señor,” por la “corte de lo alto.” Buscaban con ello autorizarse y dar valor a sus decisiones²⁹.

Los tres sinópticos añadirán, después de esto, que Jesús prohibió a los discípulos que a nadie dijese que El “era el Cristo” (Mt). Dada la efervescencia mesiánica que había, **y que se había ya manifestado en orden a Cristo**, hasta querer las turbas “arrebatarlo” para llevarlo a Jerusalén y proclamarle, sin duda en el templo, “**Rey,**” **Mesías** (Jn 6:15), **se imponía** no contribuir a excitar a las turbas ni precipitar los acontecimientos. Había que esperar la hora de Dios.

El apóstol Pedro confiesa en nombre de todos los apóstoles que Jesucristo es el Hijo de Dios (explicación por Arzobispo Averkio).

(Mt 16:13-20, Mc 8:27-30 y Lc 9:18-21)

Nuestro Señor y sus discípulos se dirigieron desde Betsaida hacia los límites de Cesárea de Filipo. Esta ciudad, antes llamada Paneas, se hallaba en la frontera norte de la tribu de Neftalí, en el origen del Jordán, al pie del monte Líbano. Fue ampliada y embellecida por el tetrarca Filipo quien le dio el nombre de Cesárea en honor del Cesar (el emperador romano Tiberio). Esta Cesárea de Filipo debe diferenciarse de otra ciudad llamada Cesárea, situada en Palestina sobre la costa del mar Mediterráneo.

Se aproximaban los últimos días de la vida de Nuestro Señor sobre la tierra y los discípulos elegidos por Él para difundir sus enseñanzas aun no estaban preparados para llevar a cabo su gran misión. Por ese motivo, Nuestro Señor buscaba frecuentemente la manera de quedarse a solas con ellos para conversar y acostumarlos a la idea de que el Mesías no era como ellos suponían un rey terrenal que someterá para Israel a todas las naciones de la tierra. Por el contrario, este rey cuyo reino no pertenece a este mundo, será crucificado y luego resucitará. Este lejano viaje en compañía de sus discípulos sirvió de ocasión para conversar a solas con los apóstoles. Nuestro Señor les preguntó “¿Quién dice la gente que soy Yo?” Los discípulos respondieron que el pueblo tenía distintas opiniones sobre Él. Así, en la corte de Herodes Antipas creían que Jesús era Juan el Bautista resucitado. El pueblo sostenía que Él era uno de los grandes profetas del Antiguo Testamento. Mientras unos decían que se trataba de Elías, otros opinaban que Jesús era Jeremías u otro profeta. Existía la creencia popular, que la venida del Mesías debía ser preparada por un profeta del Antiguo Testamento. Para muchos Jesús era tan solo el precursor del Mesías. Entonces Jesús preguntó “Y vosotros, ¿Quién decís que soy?” La respuesta partió del “muy ferviente Pedro,” al que san Juan Crisóstomo llama “la boca de los Apóstoles.” “¿Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo!” Los Evangelistas Marcos y Lucas se limitan a transcribir esta respuesta agregando tan solo que Jesús prohibió a sus discípulos hablar sobre este tema con alguien. San Mateo es más explícito y añade que el Señor elogió a Pedro diciendo: “*Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonàs, porque eso no te lo ha revelado la carne ni la sangre sino mi Padre que está en los cielos.*” Esto quiere decir “no creas que tu fe es fruto de la contemplación de tu mente. Por el contrario, considera tu fe como un precioso don de Dios.” El Señor le dijo: “*tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...*” porque Pedro había dicho antes: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.” Y por eso le dijo el Señor: “sobre esta piedra que acabas de confesar edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.” Desde su primer encuentro con Simón, Nuestro Señor lo llamó con el nombre griego “Pedro” o “Khefas” en sirio-caldeo, que quiere decir piedra (Jn 1:42). ¿Acaso pueden entenderse las palabras del Señor como una promesa fundacional de su Iglesia sobre la persona de Pedro como lo hace la Iglesia romana para justificar su falsa doctrina sobre la supremacía del Papa como sucesor apostólico y primado de la Iglesia Universal? ¡Claro que no! Si Nuestro Señor hubiese querido presentar a Pedro como el fundamento de la Iglesia entonces hubiera dicho: “Tú eres Pedro y sobre ti edificaré mi Iglesia.” Sin embargo, lo dicho por el Señor difiere absolutamente. Esto se aprecia en el texto griego del Evangelio al que es necesario recurrir siempre que surja una duda. La palabra “Petros,” aunque significa piedra es reemplazada luego por “petra” que quiere decir roca. Es evidente que en las palabras del Señor que van dirigidas a Pedro existe la promesa de fundar su Iglesia, pero no sobre la persona de Pedro **sino sobre la confesión de su fe, es decir, sobre la sublime verdad de que “Cristo es el Hijo de Dios vivo.”** Así comprendieron este párrafo san Juan Crisóstomo y

otros célebres padres de la Iglesia, entendiendo por “piedra” a la confesión de la fe en Jesucristo, **el Mesías, el Hijo de Dios**. Dicho mas simplemente, esa “piedra” es Nuestro Señor, quien en las Sagradas Escrituras con frecuencia se aplica ese término a sí mismo (Ver Ex. 28:16, Hech. 4:11, Rom. 9:33, I Cor. 10:14).

Es digno de destacar que el mismo apóstol Pedro en su Primera Epístola Universal utiliza el vocablo “piedra,” no para referirse a sí mismo, sino para nombrar a Nuestro Señor con la finalidad de que los fieles se acerquen a Jesucristo como a la *“piedra viva que los hombres rechazan, pero que para Dios es preciosa y selecta,”* y se edifiquen en la casa espiritual. San Pedro enseña a los fieles a recorrer el mismo camino que él transitó siendo “Petros,” luego de confesar a Jesucristo como la “Piedra de la fe.”

Así el significado de esta maravillosa y profunda frase de Cristo es el siguiente: “Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonàs, porque has conocido esto no con instrumentos humanos sino a través de la revelación que te hizo mi Padre celestial. Y ahora yo te digo que no en vano te llamé Pedro, pues aquello que tu confesaste es el fundamento de mi Iglesia que será invencible y ninguna fuerza hostil del infierno prevalecerá contra Ella.”

La expresión *“puertas del infierno”* es característica del uso oriental de la época. Las puertas de las ciudades eran especialmente fortificadas frente a cualquier invasión; allí ocurrían los grandes acontecimientos comunitarios, allí por ejemplo, se reunían los dirigentes para tomar las decisiones, se castigaba a los criminales, etc.

“Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y todo lo que ates en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desates aquí en la tierra será desatado en el cielo.” Esta promesa hecha solo en apariencia a Pedro mas tarde se hizo efectiva a todos los apóstoles. Consiste en la prerrogativa que tienen **todos los apóstoles** y sus sucesores, los obispos de la Iglesia, de asumir la responsabilidad de juzgar a los pecadores y castigarlos, incluso separándolos de la Iglesia. El poder de desatar significa el poder de perdonar los pecados, y admitir en la Iglesia por medio del Bautismo y el Arrepentimiento.

Todos los apóstoles por **igual** recibieron esta gracia del Señor luego de su Resurrección (Jn. 20:22-23).

Primer anuncio de la pasión, 16:21-23 (Mc 8:31-33; Lc 9:22).

²¹ Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y al tercer día resucitar. ²² Pedro, tomándole aparte, se puso a amonestarle, diciendo: No quiera Dios, Señor, que esto suceda. ²³ Pero El, volviéndose, dijo a Pedro: Retírate de mí, Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres.

“Desde entonces” no significa en Mt una contigüidad inmediata; es por esta época cuando Cristo comienza a anunciarles su muerte. Era un momento ya oportuno. Había que corregirles el concepto erróneo del medio ambiente. **No era el Mesías político nacionalista que los judíos y ellos esperaban** (Act 1:6). Era el Mesías profético del dolor: el **“Siervo de Yahvé” de Isaías**. Por eso les anuncia:

- 1) Que éste es el plan de Dios: “conviene” (δεῖ) (Mc-Lc; cf. Mt 26:54).
- 2) Para esto ha de ir a Jerusalén: “No puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén” (Lc 13:33).
- 3) Allí será condenado por “los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas” (Mt): el

sanedrín con sus tres clases componentes. Los que habían sido sumos sacerdotes seguían siendo miembros del sanedrín y gozando honoríficamente de este título ³⁸, y se los llama también “principes de los sacerdotes” (Act 4:5.8). Podría ser ésta una acepción popular. Entre éstos figuraban también miembros de familias de las que se habían elegido miembros para el sumo sacerdocio ³⁹.

4) Allí “sufrirá mucho” y será “entregado a la muerte.” Pero “al tercer día resucitará.” Mientras Mt-Lc ponen la resurrección “en el tercer día,” Mc, con redacción más primitiva, *pone* “después de tres días,” que en la apreciación judía, como ya se expresó, no exige tres días completos. Aparte que en los LXX (Gen 42:17.18) y en los autores más tardíos, ambas expresiones parecen sinónimas.

Mc añadirá que Cristo, sobre este anuncio, “se lo decía claramente.” Sin embargo, es interesante resaltar que estas predicciones, tal como están redactadas, parecen tener en cuenta los hechos ya realizados; de ahí su matización. Lo cual no es quitar nada al conocimiento de Cristo, sino que éste, que se amolda al modo ambiental de hablar, seguramente se amoldó, en este caso, al “género profético.” Y éste tiene sus leyes. La principal de las cuales suele ser el estilo vago con vaticinio nuclear claro. Lo otro pueden ser matices “post eventum” ⁴⁰. Lo confirmaría el hecho de otras frases evangélicas de Cristo de este tipo (Mt 12:40; par.; Jn 2:19). E incluso el hecho de que los apóstoles no lo entendían (Lc 18:34).

En cambio, es improbable el pensar que las tres profecías de la pasión serían una triple incorporación del credo de los primitivos cristianos. La triple insistencia prueba la historicidad del *hecho*, que en la última cena también les anuncia. Sería increíble que no les *hubiese preparado* para un choque tan fuerte, lo mismo que no les hubiese enseñado un tema base de redención y la autenticidad del verdadero mesianismo. Otra cosa es que en la *redacción* haya influido la fe cristiana.

Ante este anuncio y ante la creencia en que está imbuido Pedro por el medio ambiente de un Mesías que no es el que Cristo les anunció, Mc dice simplemente que “comenzó a increparle”; pero Mt pone: ἔλεως σοι, χύριε.

En hebreo se usaba *halil li*: que esto sea profano para mí. En griego se usaba la forma *hilaos*, lo mismo que en su forma ática, que aparece en el texto como interjección, para desear que Dios fuese favorable, o en el sentido de que Dios apartase algo malo de uno ⁴¹. La segunda expresión: “no te sucederá esto,” es sinónimo de la anterior y se la usa pleonásticamente.

La respuesta de Cristo a Pedro es que no sea para El un **Satanás**, el gran enemigo del reino ⁴². Por eso, la proposición de Pedro, nacida de ignorancia y de afecto, era “escándalo,” obstáculo, de seguirla, **para no cumplir el mesianismo de dolor, que era el plan del Padre**. Pedro habla al modo humano, que rehuye el dolor. Habla según el mesianismo *ambiental* esperado.

Condiciones para seguir a Cristo, 16:24-27 (Mc. 8:34-35; Lc 9:23-26).

²⁴ **Entonces dijo Jesús a sus discípulos: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame.** ²⁵ **Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará.** ²⁶ **Y ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma? ¿O que podrá dar el hombre a cambio de su alma?** ²⁷ **Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces dará a cada uno según sus obras.**

Los tres sinópticos sitúan este pasaje inmediatamente a continuación del anterior relato. Sin embargo, el “entonces” de Mt no tiene más valor que el de simple unión literaria paratáctica. Por eso no se puede precisar que estas enseñanzas hayan tenido lugar en la región de Cesárea de Fili-

po. Probablemente este “bloque” tiene, en el intento de los evangelistas, un contexto lógico con lo anterior. Expuesto el anuncio de la pasión y muerte de Cristo, se le advierte al discípulo que ha de imitarle, y que se le anuncian así las persecuciones que le aguardan. En Mt-Lc, Cristo se dirige a los discípulos; en Mc, además de los discípulos, convoca a la multitud. Probablemente es para indicar la universalidad de la enseñanza. Parte de los dichos aquí insertados, Mt los trae en el discurso de “misión” (Mt 10:38-39). También Lc pone en otro contexto algunas de las sentencias de Mc.

La primera enseñanza es que el hombre ha de “negarse a sí mismo,” y esto “cualquiera que quiera venir en pos de mí.” Y, además, “tomar su cruz,” que Lc matizará “de cada día”; y llevar esta cruz y “seguir” a Cristo. La sentencia está vista con la portada de las experiencias contra los discípulos del reino — primitivamente debió de ser un anuncio más general para el ingreso en el reino — y que además Lc le da también un sentido más “moral,” al hacer ver la cruz de “cada día.” Las persecuciones contra la Iglesia naciente ya se habían desatado a la hora de la composición de los evangelios, y a estos nuevos “discípulos” apunta el evangelista.

Estas las sintetizaron en la cruz. Aunque la cruz era de uso penal romano, los judíos habían visto ya estos cortejos ir a la muerte. Al morir Herodes el Grande, Varo había hecho crucificar a 2.000 judíos⁴³. Y desde el tiempo del procurador Cuadrato hasta el asedio se citan numerosos casos de crucifixión⁴⁴. El mismo hecho de la crucifixión de Cristo con “dos ladrones” no era más que un episodio usual de estos procedimientos romanos. La entrega a Cristo en las persecuciones podía llegar a la muerte.

En el ambiente judío contemporáneo de Cristo no se conocía en su medio ortodoxo, aunque parece que algunas fracciones lo admitían, **la idea de un Mesías paciente, menos aún que hubiese de morir en cruz.** De ahí la extrañeza de Pedro. Y una buena sugerencia de la historicidad de las predicciones de Cristo sobre su muerte⁴⁵.

Y se le exigía esto al discípulo de Cristo. Era oportuno recordarlo en época de persecuciones. Al fin, no era más que ir con la cruz al Calvario “siguiendo” a Cristo. Para la redacción se pensó en el Cirineo llevando la cruz “detrás” de Cristo (Lc 23:26). Este es su sentido primitivo. Analógicamente, y en un orden “etizado” y cotidiano, ha de tomársela “cada día” (Lc 9:23; 1 Cor 15:31). Mc insistirá en que esta persecución y pérdida de la vida es “por mi causa y por *el Evangelio*,” palabra ésta que proviene del uso de la Iglesia primitiva.

A esto se añade una comparación: “¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?” “Alma,” conforme al uso semita, está por “vida.” La comparación era proverbial. Sobre el 90 (a.C), Simeón bar Schatach gozaba al oír en boca de los paganos: “Alabado sea el Dios de los judíos, más que ganarse el universo entero.”⁴⁶

Esta “vida” del hombre del texto evangélico no se refiere a la simple pérdida de la vida física, **sino de la “vida” eterna.** Si aisladamente fuese un proverbio en el que se comparase la pérdida de la simple vida física con el universo, en este contexto no lo es. Pues se trata de “perder la vida por mí” (Mt), “por mi causa.” (Mc).

Como término de esta actitud que se adopte, el juicio final dará la sanción oportuna. **Era una convicción firme esa hora “escatológica” final en Israel.**

Este juicio final va a ser ejercido por el Mesías. La literatura rabínica no admite esto; sólo a título muy excepcional aparece en algunos apocalipsis apócrifos⁴⁸. En esta hora, El mismo, el “Hijo del hombre,” vendrá a ejercitar este juicio “en la gloria de su Padre” (Mt-Mc), y que Lc dirá que es “su gloria,” además de la del Padre, que cita. Y los tres resaltan el elemento angélico apocalíptico que le acompaña: vendrá también acompañado de “sus” (Mt) santos “ángeles.”

Jesús se presenta aquí como dueño de la humanidad, **como Señor de los ángeles, y vi-**

niendo en la “gloria de su Padre.” Con todo lo cual se acusa su grandeza, su trascendencia divina: “su gloria.” **Aquella “gloria” de Yahvé que ahora a El se aplica** (Jn 1:14).

En esa hora “retribuirá a cada uno según sus obras” (Mt). Es la responsabilidad personal la que entra en juego.

Y será, expresado en paralelismo literario, un avergonzarse de aquellos que se avergonzaron — que no se “negaron” — de “mí y de mi doctrina” (Mc-Lc). Y Mc añade que Jesús se avergonzará de los que tuvieron esa actitud de desprecio a El “ante esta generación adúltera y pecadora.” Dos expresiones cargadas de sentido bíblico y que orientaban, como antes se dijo, al mesianismo⁴⁹.

Anuncio de la venida del Reino, 16:28 (Mc 9:1; Lc 9:27).

En los tres sinópticos se incluye a continuación una enseñanza de Cristo sobre la venida de su reino. Pero no es fácil saber su situación histórica. Probablemente está en un contexto lógico con el v.27.

²⁸ **En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su Reino.**

La enseñanza que aquí se hace es una afirmación muy solemne. Jesús, lo recogen los tres evangelistas, antepone la expresión “amén,” traducción literal del hebreo, con lo que resalta la verdad de lo que enseña.

Y ésta es: que “no gustarán la muerte.” “Gustar la muerte” es fórmula no usada en el A.T., pero muy usual en los escritos rabínicos para indicar el experimentar algo. ¿Es, sencillamente, que “algunos de los aquí presentes” no morirán sin que vean “al Hijo del hombre venir en su reino”? (Mt). Pero manifiestamente no se puede referir esto a la parusía. Y esto no sólo porque supondría error “escatologista” en Cristo, sino también porque El mismo dijo que de esa hora ni El lo sabía para comunicarlo (Mt 24:36; Mc 13:32). De ahí el que fije ese fin para “esta generación.” En el lugar paralelo de Mt, Mc lo dice: **será el “reino de Dios que viene en poder.”** Será, pues, una manifestación “de poder” que hará ver a “algunos” de la misma generación contemporánea de Cristo la presencia del reino de Dios, y, en consecuencia, verán en ese “poder” la mano y la obra del “Hijo del hombre,” **que así viene con esa manifestación de su reino.** Lc omite lo de “poder,” y lo redacta así: “hasta que vean el reino de Dios” (9:27). ¿Lo omite deliberadamente, para evitar dificultad? ¿Lo recoge así en la “fuente”? ¿O es una frase elíptica, que supone lo mismo de Mt-Mc? ¿O acaso es por su genérica tendencia a “desescatologizar”?

Esta “visión” y presencia de poder no requiere una presencia sensible, sino “moral.” Se expone esto en el “discurso escatológico” (Mt c.24).

Cuál haya sido esa manifestación concreta del “poder,” es discutido. Los autores han propuesto:

a) Se realizó en el triunfo suyo en la resurrección (Boismard) o en Pentecostés (Calvino). Pero esta posición parece requerir una mayor perspectiva de tiempo, en función de esa generación presente, ya que, de hecho, no sólo “algunos,” sino “toda esa generación” lo presenciara.

b) Otros piensan en el hecho de la difusión del Evangelio y el establecimiento de la Iglesia, sobre todo teniendo en cuenta las manifestaciones carismáticas del Espíritu Santo y de los milagros frecuentes en la primitiva Iglesia (Bonslrvén, Wettstein, Bleck).

c) Generalmente se piensa en la destrucción de Jerusalén el año 70, profetizada por el mismo Cristo, y que traerá la dispersión judaica durante veinte siglos, estableciéndose, en cam-

bio, por todo el mundo el reino anunciado por Cristo ⁵⁰. (cf. Mt 10:23b). Pues el término bíblico de una generación son 40 años. Lo que lleva a esto.

d) O. Cullmann. O. Cullmann da una interpretación distinta. “Lo que importa teológicamente en la predicación de la proximidad del reino. es la afirmación implícita que, *después* de la venida de Cristo, nosotros vivimos ya una *era nueva* y que, por consiguiente, el/m *se acercó*. Ciertamente los primeros cristianos han medido esta proximidad pensando en algunas decenas de años. El error se explica, psicológicamente, de la misma manera que se fijan datos prematuros para el fin de una guerra, una vez que se está persuadido que la batalla decisiva tuvo lugar.” ⁵¹

¿Por qué los cristianos se equivocaron al citar — o interpretar — unas palabras de Cristo? De haber visto su no, o improbable, cumplimiento no las hubiesen puesto en el evangelio de Mtg-Lc.

Un dato sobre esto se ve en la segunda epístola de San Pedro, cuya composición debe ser muy cercana al Mtg — sobre el a. 80 —, y en la que algunos se quejan, diciendo: “¿Dónde está la promesa de su venida” — parusía — ? “Porque desde que murieron los padres” — la primera generación cristiana — “todo sigue igual” (2 Pe 3:4; cf. 2 Pe 3:16). Es una valoración aquí, en la que, probablemente, habiéndose separado ya — ante los hechos — el deseo de los *cristianos* de una parusía inminente, se podía ver la referencia de esas palabras a la **destrucción de Jerusalén** (cf. Comentario a Mt c.24 y 25).

1 Mt 9:3.11; 12:1-14; 9:34; 12:22-30.38; 15:1-3; 12:14. — 2 Apocalipsis de Baruk 29:8; Midrasch Qphelet 1:9 (9b); Filón, De prodigiis 25. — 3 Strack-B., *Kommentar*. I p.640-641. — 4 Lghtfoot, *Horae hebraicae et talmúdicae* in IV evangelia, ad. n.l. — 5 Plinio, *Hist. natur.* XVIII 78. — 6 Prat, en *Recher. Se. Relig. Scien.* (1927) p.316-324; P. Seidelin, *The Jonas-zeichen*, *Studia Theol.* (1952) p.129; A. Vögtle, *Der Spruch vomfonaszeichen: Synop-tische Studien* (1953) p.230-277. — 7 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p. 186-190. — 8 Windisch, *Theol. Wört. N.T. U* 908:17ss. — 8 Lebreton, *Lavie et l'enseignement de J.-Ch.*, vers. esp. (1942) I p.330-331. — 9 Josefo, *Antiq.* XV 10:30; BI II 10:7. — 10 Ricciotti, *Vita di Cristo* I (1941) p.469. — 11 San Juan crisóstomo, Hom. 54 in Matth.; cf. Obras de San Juan Crisóstomo: Bac (1956) II p. 137-138. — 12 Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (1909) p.210-213. — 13 4 Esd 2:18. — 14 Rev. Bib. (1905) 486-501 — 15 Lagrange, *Évang. s. Sí. Matth.* (1927) p.322. — 16 Dalman, *Die Worte Jesu.* (1930) p.224. — 17 *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.322; Bonsirvex, *Le judaisme pdestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.361-362; Bonnard, o.c., p.244. — 18 Bonsirven, *Salmos de Salomón* XVII 23; *Le judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.361; Strack-B., *Kommentar*. I p.640. — 19 Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.669; ML 54:150. — 20 O. Cullmann, *Saint Fierre* P.155. — 21 Strack-B., *Kommentar*. I p.730; Dalman, *Grammatik des jüdisch-palestinischen Arama'isch* 2.^a ed. p.179 n.5. — 22 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.216. — 22 A. Vögtle, *Messiasbekennntnis und Petrusverheissung: Biblische Zeitschrift* (1957) p.252-272; (1958) p.85-102; cf. *Divas Thom. Pl.* (1960) p.242-243. — 23 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p. 32 3-324. — 24 F. Delitzsch, en su versión hebrea del N.T., h.l.; Strack-B., *Kommentar*. I p.731ss. — 25 *Dict. Bib. Suppl.* II col.575. — 26 Zorell, *Lexicum graecum N.T.* (1931) col.693. — 27 Strack-B., *Kommentar*. I p.732. — 28 Strack-B., *Kommentar*. I p.741.783-847; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.l 191.624.831.842.1984.423. — 28 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu, o.c.* (1970) p.268 nt.540; cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaus* (1929) p.Sllss. — 29 *Dict. Bib. Suppl.* II col.781-782. — 30 Harnack, *Tatiaris Diatessaron. bei Ephraem Syrus, en Zeitsch. für Kirchengeschichte* (1881) p.471-505; *Der Spruch über Petrus ais den Felsen de.r Kirche, en Sitzung. der Preussischen Akad. der Wissen.* (1918) p.637-654; Schnitzer, *Hat Jesús das Papst-tum gestiftet? Das Papsttum eine Stifstumjesu?* (1910); Resch, *Aussercanonische Parallel-texte zu den Evangeaen, en Texte una Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur* (1896); Grill, *Der Pñmat des Petras* (1904). — 31 Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein., en Zeitschrift für neutestamentlichen Wissenschaft* 1.19 p. 170. — 32 MG 22:217. — 33 Prat, *Jésus-Christ* (1947) I p.432. — 34 O. Cullmann, *Saint Fierre disciple, apotre, martyr* (1952) p. 154-166; ID., *f apotre Fierre instrument du Diable et instrument de Dieu.* La place de Mt 16:16-19 dans la traditbn pmitive, *New Testament Essavs Studies in Memory of T. W. Manson* (1959) p.94-105. — 35 Benoit, en *Rev. Bibl.* (1953) 171. — 36 Braun, *L'Apdtre Fierre devant l'exegese et l'histoire: Rev. Thom.* — 37 Graber, *Petrus der Fels* (1949) p. 16-36. — 37 O. Cullmann, *Petrus Jungar-Apostel-Martyrer* (1952); A. Vögtle, *Messiasbekennntnis und Petrusverheissung: Bibl. Zeitsch.* (1957) p.252-272, y (1958) p.85-103; J. Rledl, *Reflexiones sobre la historia de las formas y la redacción de la promesa del Primado de Cristo (Mt 16:17v): Rev. Bib.* (1961) p.61-73; M. Brandle, *Nene Diskussion und das Felsenwort: Mt 16:18.19: Orientg.* (1963) 172-176; J. J. Weber, *Tu es Petrus. Notes exegetiques (sur Mt 16:18v); E. F. Sutcliffe, Sí. Peter's Double confession in Mt 16:16-19: Heythrop Journal* (1962) p.31-41; B. Alfrink, en *Bibl.* (1962) p.258-259" P. Milward, *The Rock of the N.T. (Mt 16:17-19): The American Ecclesiast. Review* (1963) 72-97. — 38 Holzmeister, *Christus passionem suam discipulis saepius praedicat: VD* (1933) 3-41; Willaert, *La connexion litteraire entre la premtère prédiction de la passion et la confession de Pierre: Etud. Théol. Lov.* (1956) 24-45; Josefo, BI II 12:6; IV 3 7- 9:10; Vita 38. — 39 Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p. 19-22. — 40 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (1958) p.40. — 40 Bultmann, *Theol. des N.T.* (1948) p.30; J. Klausner, *Jesús de Nazareth* (1933) p.437ss. En el mismo sentido, cf. J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (1959) p.98ss; th. Preiss, *Le fus de Phomme* (1951) p.46; G. Barnkamm, *us von Nazareth* (1946) p.142ss. — 41 Zorell, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.611; D. Tabachowitz, *Mt 16:22 "ileos soi," en Éranos* (1963) p.25-28. — 42 Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.244-246. — 43 Josefo, *Antiq.* XVIII 10:10. — 44 Josefo, BI II 12:6; 14:9; V 11:1. — 45 Strack-B., o.c., II p.273-299. — 46 Strack-B., *Kommentar*. I p.749; J. B. Bauer, *Wer sein Leben retten wül. (Mk 8:35 par.)* (cf. *Ilias* V 529-

532): Fs. J. Smid (Rg. 1963) 7-10. — 47 Ench. Bib. n.530; — 48 Βεα, Lucrari mundum-perdere animam: Biblica (1933) 435-447; — 49 Kümmel, Das Būd des Menschen im N.T. (1948) p.11ss. — Bonsirven, Le judaisme palestinien. (1934) I p.494-495. Cf. Comentario a Mt 16:4. — 50 Cf. *Comentario a Mt 24:29ss.* Para la historia de este pasaje, cf. Segarra en *Estudios Eclesiásticos* (1931) 471-499; (1932) 83-94. — 51 O. Cullmann, *Christ et le temps* (1947) p.61.

Capítulo 17.

La transfiguración de Jesús, 17:1-8 (Mc 9:2-13; Lc 9:26-36).

¹ Seis días después tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y los llevó aparte, a un monte alto, ² y se transfiguró ante ellos; brilló su rostro como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. ³ Y se les aparecieron Moisés y Elías hablando con El. ⁴ Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Señor, ¡qué bien estamos aquí! Si quieres, haré aquí tres tiendas, una para ti, una para Moisés y otra para Elías. ⁵ Aún estaba él hablando, cuando los cubrió una nube resplandeciente, y salió de la nube una voz que decía: Este es mi Hijo el Amado, en quien me complacé; escuchadle. ⁶ Al oírla, los discípulos cayeron sobre su rostro, sobrecogidos de gran temor. ⁷ Jesús se acercó, y, tocándolos, dijo: Levantaos, no temáis. ⁸ Alzando ellos los ojos, no vieron a nadie sino sólo a Jesús.

El relato tresinóptico de la “transfiguración” de Cristo no deja de chocar por su mucho ropaje “maravillosista” en contraste con la ordinaria sobriedad prodigiosa de la vida evangélica de Cristo y por su semejanza con determinados procedimientos literarios ambientales. Sin embargo, a pesar de ello se ha de pensar en lo que pueda haber de núcleo histórico y lo que pueda haber de **valor narrativo-didáctico, acaso ya procedente del kérigma**. Además parece haber parentesco literario entre la *Deute-Vision* del bautismo de Cristo, como se expuso, y la *Deute-Darstellung*, de las “tentaciones.” ¿Hasta qué punto es histórico el relato? Autores, incluso no católicos, tratan de “encontrar en este relato el eco, sin duda fuertemente interpretado por la Iglesia primitiva, de una hora importante de la vida de Jesús” (Bonnard, o.c.i p.253). Se puede, para mejor estudiar el tema, considerar tres puntos: 1) ¿Por qué Cristo tiene este “desplazamiento” — a donde sea — en su vida?; 2) ¿qué fue esta “transfiguración”?; 3) ¿cuáles pueden ser los elementos adventicios que “explican,” didácticamente, este tema?

1) *¿Por qué Cristo tiene este “desplazamiento en su vida”?* Hay autores (Burrow, Baltenweiler, Bultmann, etc.) para quienes este episodio tiene por base una “huida” de Cristo (Jn 6:15b), para rechazar un ambiente cargado de mesianismo ambiental, nacionalista. La cronología que se da en Mt-Mc de “seis días después,” no así la de Lc, se relacionaría con los seis días que separaban el gran “día de la Expiación” y el comienzo de la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lev 23:26-32;33-36). Se estaría, pues, en el primer día de la “fiesta de los Tabernáculos” (Lcv = el día 15 del séptimo mes), y **en cuyo ambiente religioso-patriótico se estaba en el apogeo de la excitación mesiánico-nacionalista;** o, si se cuentan los días después del comienzo de la fiesta, en su día sexto, vigilia de la conclusión litúrgica y popular de la fiesta (cf. Lev 23:36; Dt 16:13; cf. Jn 7:37; cf. Jn 7:2). Sería, por tanto, en aquel ambiente de excitado mesianismo, y Cristo ya muy conocido, donde podría haber peligro de una revuelta, y querer hacerlo “líder” mesiánico de ella (cf. Jn 6:15). Cristo, ante esta situación, “huiría” de la turba. Estas ausencias de ella son conocidas (cf. 14:13.23; 20:17; 24:3). Con él llevó los tres discípulos predilectos. ¿Acaso para ejecutar la “maniobra” de modo más desapercibido?

Que haya contactos o posible evocación de la fiesta de los Tabernáculos, se quiere ver en Mt v.4; Mc v.5; Lc v.33, en que Pedro propone hacer allí “tres tabernáculos.” ¿Para residencia? ¿para cumplir el rito de aquellas fiestas, que exigía morar así? Sería una “huida” de Jerusalén (cf. Jn 7:2.10-13), **para cumplir el plan del Padre: no había llegado su “hora,”** y que no llegaría nunca para aquel tipo de mesianismo ambiental.

Es una hipótesis que no carece de interés. Ante esta “huida” respondería el Padre con la confirmación del mesianismo del Hijo sufriente (H. Baltensweiler).

2) *¿Qué fue esta “transfiguración”?* En Mt el término usado por “transfiguración” “es μεταμορφώθη. En el N. T. sólo sale aquí y en 2 Cor (3:8) y Rom (12:2), en el sentido de un cambio real, pero espiritual e interno. En cambio, en textos judíos tiene el sentido de una transformación visible (Ex 34:29; Apoc. de Bar 51:3.5.10).

Los elementos con los que se describe esta **“transfiguración” de Cristo**, en Mt-Lc afecta al “rostro,” y en los tres sinópticos también a los “vestidos.” Todos estos elementos descriptivos son tradicionales en la literatura apocalíptica. Luego se analizarán.

¿Hubo un hecho *histórico* de “transfiguración” de Cristo? Separados los aditamentos literarios, ¿en qué pudo consistir? Naturalmente, no se sabe. Salvo una enseñanza del Magisterio de la Iglesia, o una prueba de la tradición, o de la Liturgia, no es fácil saberlo; no que no pueda ser verdad *histórica* su “núcleo,” sino que está envuelto en un género literario conocido, en el cual la enseñanza lo mismo podría ser exclusivamente *didáctica*, que un complemento explicativo o interpretativo de una realidad nuclear *histórica*. Tal sucede con el hecho *histórico* del bautismo de Cristo y su **“interpretación” literaria kerigmático-evangélica**. El gesto de Cristo imponiéndose a los mercaderes del templo pudiera orientar algo hacia esta “transfiguración” en su aspecto histórico fundamental; como, al querer arrojarle de Nazaret, y al ir a despeñarle, “él, atravesando por medio de ellos, se fue” (Lc 4:29-30). Cristo en diversos momentos de su vida acusó su grandeza, en el fondo, divina. Pudiera decirse de estos casos que fueron pequeñas “transfiguraciones”; **ésta revestiría una forma e intensidad especialmente profundas.**

3) ¿Cuáles pueden ser los elementos adventicios que “explican” su valor didáctico: su tema?

Este aspecto es claro. Se trata de proclamar una vez más que **Cristo es el Mesías profético: el mesianismo espiritual y de dolor, frente al Mesías ambiental nacionalista**. No sólo debía de prevenir entonces a sus apóstoles de este “escándalo” en torno a él, sino que se percibe en este relato **el valor kerigmático-evangélico de polémica**, probablemente, entre judeo-cristianos del ambiente eclesial mateano. Y esto se lo expresa con una serie de elementos didácticos, utilizados ambientalmente, y procedentes de la apocalíptica y escatología judías. Su valoración parece ser la siguiente.

El “monte.” Los evangelistas no dicen el lugar topográfico concreto de esta escena. Sólo dicen que “subió a un monte muy alto.” Se pensó fuese el Hermón (2.793 m.); la tradición desde el siglo 4 lo vino a localizar en el Tabor, actual Jebel et-Tor (562 m.), sobre la llanura en que se eleva¹. En la época de Cristo parece que había allí una fortaleza. Por lo que no parecería el lugar más apropiado para ir a “orar” (Lc) y para tener allí una “transfiguración.” Este tipo de “montes altos” suele ser también escenario de manifestaciones apocalípticas, v.g., las “tentaciones” de Cristo (Mt 4:8); incluso se los pone en visiones (cf. Ez 40:2; 41-1-5ss). Precisamente el monte Hermón tiene un especial valor de situación en la literatura apocalíptica². También el Tabor fue una montaña “santa” para Israel (Sal 89:13); aunque también hubo en él cultos paganos (Os 5:1). Si este “monte” fue situación histórica, tiene, probablemente, más valor como elemento ambiental-teológico. Y probablemente no sea ajena a toda esta escena a describirse, comenzando por el

“monte,” la evocación de Moisés-Cristo que es el nuevo Moisés, nuevo Legislador “subiendo” al Sinaí, donde “Dios le hablará”; donde será “cubierto” por la “nube” = “Gloria de Yahvé”; desde cuya “nube” Dios le “llama,” y en cuya “nube” Moisés “penetra” (Ex 24:15-18; cf. Dt 5:22-27)!

La “*transfiguración*.” La descripción que de ella hacen los evangelistas está hecha con rasgos sorprendentes. Según Lc, sucedió “mientras oraba”: tema tan destacado por Lc. La escena sucede cuando los tres apóstoles estaban descansando y medio dormidos (Lc 9:32). Dan de esta “transfiguración” la descripción siguiente:

Mt.: “su *rostro* brilló como el sol, y sus *vestidos* quedaron blancos como la luz.”

Mc.: “sus *vestidos* se pusieron resplandecientes, y muy blancos (como no los puede blanquear ningún batanero”).

Lc.: “su *rostro* tomó otro aspecto, y su *vestido* se volvió blanco y resplandeciente.”

Esta descripción del “**rostro**” y “**vestido**” son de tipo apocalíptico. Mt describe al ángel que corre la piedra del sepulcro así: “era su *aspecto* como el relámpago, y su *vestidura* blanca como la nieve” (Mt 28:3). Así describen el *rostro* de los justos los libros apocalípticos (cf. Ap 1:16; Esd 8:97: resplandecen con brillo de sol, luna, estrellas, relámpago)³. Los ángeles de la resurrección aparecen con *vestiduras “blancas”* (Mc) o con “*vestido resplandeciente*” (Lc). El color “**blanco**” de los vestidos significa el color de la gloria celeste (Ap 3:5; 19:14). ¿En qué relación está la verdad histórica con estos elementos clasico-descriptivos?

Moisés y Elías. Aparecen hablando con él “Moisés y Elías,” que aparecen igualmente “resplandecientes” (Lc). Eran el símbolo de la Ley y los profetas. Elías, en la conciencia popular, es el que debía volver para consagrar al Mesías y presentarlo a Israel (Mal 4:4-5)⁴. Yohanan ben Zachai dice: “Dios ha dicho a Moisés: Cuando yo envíe al profeta Elías, vosotros dos debéis venir juntos.”⁴ ¿Está esta escena respondiendo a este dicho? Eran el “legislador” de Israel y el “precursor” del Mesías los que aparecían reconociendo a Cristo-Mesías y su obra mesiánica, como auténtica, a pesar de ser tan opuesta al mesianismo ambiental esperado. No dejaría de extrañar, de no ser parte del procedimiento redaccional, que los tres apóstoles allí presentes dan por supuesto — en los tres sinópticos — conocer a aquellos dos personajes, pues quieren hacerles un tabernáculo: “uno para Moisés y otro para Elías.”

Ambos estaban “hablando” con Cristo (Mt-Mc). Es sólo Lc el que pone el tema de la conversación: “hablaban de su muerte, que había de tener lugar en Jerusalén.” ¿Por qué omiten ésta Mt-Mc? Parecería suponerla en lo que les dice al bajar del monte: que nada digan hasta que “resucite de entre los muertos” (Mt-Mc). En cambio, Lc omite estas advertencias, aunque también las supone, al escribir que “a nadie dijeron nada.”

Así Moisés y Elías lo acreditan a él contra fariseos y doctores de la Ley (cf. Jn 5:46.47), tanto contemporáneos como polémicos a la hora de la composición de los evangelios.

“*Su Clona*” (. την δόξαν αυτού)⁵. En esta narración aparece otro elemento de importancia máxima. Los apóstoles, al despertar, vieron lo siguiente:

Mt: “Una *nube luminosa*. que los cubrió (ἐπεσχίασεν).” Mc: “Se formó una *nube*. que los cubría (ἐπισχιάζουσα).” Lc: “Vino una *nube*, que los cubría (ἐπεσχιάζεν).”¹¹

La *nube* o una “*nube luminosa*” era, en el A.T. símbolo de la presencia de Dios en el Tabernáculo (Ex 14:24; 16:10; 19:9; 33:9; 34:5; 40:34; Núm 9:18-22; Lev 16:2.12.13), lo mismo que aparece así en la dedicación del templo (2 Par 5:13.14; 7:1-3). En la “anunciación” a María, se evocará la acción de Dios sobre ella con este mismo verbo (ἐπισχιάζω) (Lc 1:35). La manifestación de esta “**nube luminosa**” es una teofanía: es el símbolo de la presencia de Dios allí. Uno de los símbolos más característicos del A.T. está aquí en juego. Por eso los apóstoles, al “ser cubiertos” por la “nube,” tuvieron “miedo” (Mt-Lc). En el A.T. se decía que no se podía ver a Dios

y vivir (Ex 33:19; Lev 14:13; etc.). Esto es lo que se acusa aquí.

La “voz” del Padre. Siendo la “nube luminosa” símbolo de la presencia de Dios, es por lo que “sale” de ella **“una voz,” que es la del Padre, proclamando:** “Este es **mi Hijo, el Amado** (*ὁ ἀγαπητός*)” (Mt-Mc), “en el que me complací” (*εὐδόκησα*) (Mt). Lc pone “el Elegido” (*ὁ ἐξελεγμένος*), nombre que se da al Mesías en el *Libro de Henoc*. Los LXX vierten el nombre de el hijo “amado” por “yahid” = único (Gen 22:2.12.16; Jer 6:26; Am 8:10; Zac 12:10; Prov 4:3). Por eso, “el Amado,” por excelencia, viene a responder al Único o Unigénito (Sal 2:7; Is 42:1). Pero, sobre todo, encuentra su sentido de *Unigénito* en el mismo contexto de Mt (Mt 11:27). Tanto por el ambiente neotestamentario, como por la adición de Mt: “en él me *complací*,” puede ser un intento evocador del “Siervo de Yahvé,” de Isaías (42:1-9). Es el mismo tema-clisé que le dirige el Padre en el bautismo (cf. Mt 3:17; par.). Es el Mesías *doliente*, tema del “diálogo” que tuvieron antes (Lc).

Esta proclamación **que hace el Padre de Cristo “su Hijo,”** en la perspectiva literaria de Mt, que presenta **a Cristo como Dios** por varios procedimientos literarios, como por el ambiente neotestamentario, en el que se redacta y al que va destinado, **es la filiación divina de Cristo.**

Por eso Lc tiene un detalle confirmatorio con sus elementos descriptivo-didácticos paleotestamentarios: **los apóstoles, al despertar, vieron (de Cristo) “su gloria”** (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*). En el A.T. se habla de la “gloria de Yahvé.” Es éste el evocador término técnico, que, mediante un procedimiento literario “alusivo” al A.T., se “traslada” ahora a Cristo, presentándole con la **“gloria” de Yahvé, de Dios.** Es lo que dirá Jn en las bodas de Cana: que con el milagro “manifestó *su gloria*” (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*) (Jn 2:11), y que matiza aún más en su “prólogo” al evangelio: “Y nosotros vimos *su gloria* (*τὴν δόξαν αὐτοῦ*): **Gloria como (el que es) el Unigénito del Padre**” (Jn 1:14). Y ésta es la interpretación y fe de la Iglesia primitiva en esta escena (2 Pe 1:16-18; cf. Act 7:55).

Escuchadle. Presentado el Mesías verdadero, a un tiempo Dios y Mesías doliente, no cabría más que una actitud ante el “Enviado” de Dios: “Escuchadle”: en su doctrina, en su mesianismo, en su enseñanza de pasión y muerte. Esta es la voz y el mandato del Padre. No se puede, pues, nadie escandalizar de Cristo-Mesías. Es a él, y no al Mesías del fariseísmo, al que hay que “escuchar,” que es *seguir*.

Para Bultmann, la escena de la transfiguración es una transposición de una escena del ciclo de la resurrección de Cristo. Entre otras razones, porque las palabras “Tú eres mi Hijo” (Sal 2:7) sólo se aplicaban a Cristo después de la resurrección.

Para otros sería una transposición de la fiesta de la entronización teocrática de Yahvé, en la que Cristo era ahora el rey entronizado (Riesenfeld) ⁶.

La teoría de Bultmann es gratuita. No pertenece la escena al ciclo de la resurrección, cuando toda ella está revelando el mesianismo doloroso del “Siervo de Yahvé,” aunque completado con la proclamación de la divinidad (Mc 1:1). Y con relación a la transposición de la fiesta yahvística, **no aparece el elemento real de entronización teocrática, sino la proclamación de la divinidad de Cristo Mesías, pero presentándolo como el “Siervo de Yahvé.”** Aparte que parece ser que esta fiesta no existió ⁷.

Expuesta la temática fundamental de este relato, se podría clasificar como una *Deute-Darstellung*: exposición o narración explicativa o interpretativa — de núcleo histórico — con un marcado carácter apologético ⁸.

La cuestión de Elias, 17:9-13 (Mc 9:11-13).

⁹ **Al bajar del monte les mandó Jesús, diciendo: No deis a conocer a nadie esa visión**

hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos. ¹⁰Le preguntaron los discípulos: ¿Cómo, pues, dicen los escribas que Elías tiene que venir primero? ¹¹Él respondió: Elías en verdad viene, y restablecerá todo. ¹²Sin embargo, yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron; antes hicieron con él lo que quisieron; de la misma manera, el Hijo del hombre tiene que padecer de parte de ellos. ¹³Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista.

Esta escena es “al día siguiente” (Lc 9:37) de la transfiguración ⁸. Al bajar del monte, Cristo les prohíbe que hablen con nadie de esta “visión” hasta después de su resurrección. Probablemente esta escena tuvo lugar en días de la fiesta de los Tabernáculos, en los que, junto con la Pascua, se excitaban los ímpetus revolucionarios de los “zelotes” y sus grupos, junto con el contagio popular por la liberación de Israel. Si no se les frenaba, máxime supuesta la historicidad de lo “visto,” se les podía exacerbar el sentimiento del movimiento nacionalista. Y los apóstoles y las gentes galileas comenzaban a comprometerse en movimientos político-mesiánicos en torno a Cristo (Jn 6:15; Mt 14:22).

Este hecho de su mesianismo les evocaba otra objeción ambiental. Si Él era el Mesías, ¿por qué no había venido el profeta Elías, que en la creencia popular se lo suponía vivo y se lo esperaba como condición previa para ungir y presentar al Mesías a Israel? Era esto una creencia ambiental muy elaborada por los rabinos, basada en una interpretación materialista de un pasaje de Malaquías (Mal 3:23) ⁹. Además, en la creencia ordinaria de Israel estaba que la resurrección de los muertos coincidiría con el final de los tiempos, aunque para alguna concepción rabínica coincidiría el mesianismo con el juicio y consumación “escatológica” ¹⁰; pero eran concepciones parciales. Esta objeción sobre que Elías no había venido todavía estaba agudizada en la polémica poscristiana de ambiente siró-palestino.

Cristo calma la inquietud de los apóstoles y disipa con su enseñanza las interpretaciones materiales y caprichosas de los rabinos a este propósito. Acepta que Elías debe venir a restaurarlo y prepararlo todo conforme a Malaquías, pero no con un Elías “revivió,” sino por uno que “en el espíritu y virtud de Elías ha de venir” (Mt 11:14). Por eso, los discípulos “comprendieron que les hablaba de Juan el Bautista.”

El paralelismo del Bautista con Elías, por simple semejanza o “típicamente,” fue de tal manera, que del Bautista podrá decir Mc (9:13) que hicieron con él “como estaba escrito.” Elías tuvo celo y fortaleza por la ley de Yahvé, y fue perseguido por Acab y su mujer Jezabel; así el Bautista, con el celo y fortaleza por la Ley, fue perseguido y muerto por Antipas, instigado por su mujer Herodías.

Y si en el ambiente estaba que Elías sería el precursor del Mesías, esto fue el Bautista con Cristo, el “Precursor” del Mesías, que preparó su venida y lo “presentó” a Israel. Y lo que era una concepción ambigua y nacional, tuvo en el Bautista una realización espiritual e histórica ¹¹.

La curación de un niño lunático, 17:14-21 (Mc 9:14-29; Lc 9:37-43).

¹⁴ Al llegar ellos a la muchedumbre, se le acercó un hombre, y, doblando la rodilla, ¹⁵ le dijo: Señor, ten piedad de mi hijo, que está lunático y padece mucho; porque con frecuencia cae en el fuego y muchas veces en el agua; ¹⁶ lo presenté a tus discípulos, mas no han podido curarle. ¹⁷ Jesús respondió: ¡Oh generación incrédula y perversa! ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de sopor-taros? Traédmelo acá. ¹⁸ E increpó al demonio, que salió, quedando curado el niño desde aquella hora. ¹⁹ Entonces se acercaron los discípulos a Jesús, y aparte le pre-

guntaron: ¿Cómo es que nosotros no hemos podido arrojarle? ²⁰ Díjoles: Por vuestra poca fe; porque en verdad os digo que, si tuviereis fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: Vete de aquí allá, y se iría, y nada os sería imposible. ²¹ Esta especie no puede ser lanzada sino por la oración y el ayuno.

La escena tiene lugar después de la transfiguración. Y según Lc, “al día siguiente.” Fue cuando Cristo, con los apóstoles de testigos, bajaba del monte, y al acercarse a los otros apóstoles que habían quedado al pie de la montaña, se encontró con que había mucha gente con ellos, y “discutiendo” con los apóstoles algunos “escribas,” Cristo les pregunta a los apóstoles qué es lo que discutían con aquéllos. Acaso para situar, si era preciso, las cosas en su punto. Aliados de atrás los escribas con los fariseos (Mt 15:1), que no sólo ponían emboscadas dialécticas a Cristo, sino que ya habían resuelto perderle (Mt 12:14), había motivo para pensar en una emboscada con sus discípulos.

En este cuadro se destaca de la muchedumbre un hombre, que cayó de rodillas ante El y comenzó a gritar (Lc), conforme a su emoción y su temperamento oriental, diciéndole que tenía un hijo, que era “único” (Lc), “joven” (παῖς) y estaba lunático (Mt). Mc va a dar del padecimiento de este muchacho una descripción minuciosa.

Este joven tenía “un espíritu *mudo*” (Mc). Y cuando se “apoderaba” de él, “lo arroja por tierra, echa espuma, se revuelve” (v.20), “le rechinan los dientes,” “da alaridos” (Lc), “grita” (Mc v.26), “queda rígido,” “como muerto” (Mc v.26). Son los síntomas, como Mt dice, de un “lunático.”

Pero aún hay más, pues “con frecuencia” el “espíritu” lo ha arrojado “al fuego,” “al agua,” “para acabar con él.”

Y “difícilmente lo deja” el espíritu “después de haberlo maltratado.” Y todo esto le sucedía “desde la niñez.”

Según las concepciones erróneas de los antiguos orientales, la enfermedad, como mal, era causada por un “espíritu.” Así, Saúl, que aparece con unos síntomas neuróticos típicos, es descrito en su estado nada menos que por haberle Yahvé “enviado un mal espíritu” (1 Sam 16:14). Precisamente la música tenía sobre sus crisis un efecto sedante (1 Sam 16:15).

En esta misma concepción popular, a los epilépticos, como es el caso de éste, se los llamaba ordinariamente “lunáticos,” como es el nombre que de él da Mt, porque se admitía, por efecto de una experiencia, más o menos obtenida de casuales coincidencias, que tales enfermos experimentaban más fuertes crisis en las épocas de luna nueva o luna llena. La medicina antigua pasa a los escritos rabínicos, y éstos discutían si estas crisis epilépticas eran por influjo directo de la luna en las fases dichas en estos enfermos u otros semejantes, más propicio aún en estas fases lunares. Era el mismo concepto de los medios greco-romanos ¹².

¿Se trata sólo de un enfermo epiléptico, cuyos síntomas evangélicos corresponden a las tres fases de la epilepsia conforme al diagnóstico médico, o es, además, un verdadero caso de posesión diabólica? Todo el problema está en saber si repugna, en el caso de curaciones físicas reales, el que Jesucristo se acomode al modo de hablar de las gentes y del medio ambiente. Hay quien así lo piensa ¹³. Parece que no hay, en principio, esta incompatibilidad. Jesús, ni para sus curaciones ni para acusar su poder de taumaturgo, necesita dar precisamente un diagnóstico científico. Como tampoco corrige en cada caso lo que era creencia vulgar: que toda enfermedad era efecto de un pecado (Jn 9:2). Y, admitiendo en el mismo Evangelio casos de curaciones demoníacas, parece que es el contexto el que valorará, en simple exégesis, si se trata de una verdadera posesión o de una acomodación al lenguaje ambiental.

No parece sea decisivo el decirse que frecuentemente “lo arrojaba (el espíritu) al agua y al fuego para acabar con él” (Mc). Es un modo de hablar. El ser mudo, si no es por la misma epilepsia, podría explicarse por alguna otra enfermedad posiblemente congénita, o que fuese todo ello efecto de una enfermedad tenida en su niñez.

Ya en la antigüedad se reconocía por el médico Celio Aureliano ¹⁴ cómo este tipo de enfermos estaban especialmente expuestos a mil peligros externos, entre ellos el de caer al agua de los ríos o del mar. Podría ser también un caso de semidesesperación producido por efecto de los habituales ataques de epilepsia.

Cristo manda traer al joven, que en aquel momento, por todo el contexto, no debe de estar en el ataque. Sin embargo, cuando se lo traen a Cristo, se produce el ataque con síntomas epilépticos. Parece estar en cierta analogía con los casos de “endemoniados,” que a la vista de Cristo le reconocían y pedían no los perdiese (Mt 8:28.29). Sin embargo, el ataque pudo producirse entonces por efecto de la misma emoción. El hecho de que el espíritu malo lo arroja al fuego para hacerle perecer, según la descripción popular de Mc, no postula, en absoluto, una verdadera posesión diabólica, sino una redacción colorista y ambiental de Mc, y también de Lc, en contraste con la descripción sobria de Mt, probablemente del Mtg.

El padre del enfermo urge a Cristo para que lo cure, pues había recurrido ya a los discípulos, pero éstos “no habían podido” curarle (Mc 9:18; Lc 9:40). Y eso que habían recibido el carisma de las curaciones (Mt 10:1 par.). En Mc se acusa en este hombre una fe muy imperfecta: “Si tú puedes algo, compadécete de nosotros.” Acaso el fracaso de los discípulos le desanimó en parte ¹⁵. Pero de Cristo le viene el ánimo preparatorio: “Todo es posible al que cree” (Mc). Es el boicot que se nota en los evangelios a la obra de Cristo; su obra milagrosa la realiza en función de la confianza, no es una obra de magia. Y esta fe surge en él: “¡Creo, ayuda mi incredulidad!”

El v.17 de Mt es críticamente muy discutido ¹⁶. Acaso pasó a él por influjo del otro evangelio, pues está en Lc. Es la respuesta de Cristo a esta obra de incredulidad en El, después de tantos prodigios hechos. “¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo voy a estar con vosotros y os voy a sufrir?” (Lc). ¿Por qué no admitían sus prodigios, y por qué no sacaban las consecuencias de sus “signos”? Este “lunático” era “tipo” de esta generación “poseída” por el dominio fariseo.

Cristo manda traer al enfermo. Al acercarse, Cristo increpó al “espíritu,” y se produce una convulsión violenta hasta quedar como muerto. En Lc el relato cambia. Se lo trae, se produce la convulsión, y viene la increpación de Cristo al “espíritu.” Son las pequeñas variantes red accionales. En Mc, Cristo le toma de la mano, lo levanta y se mantuvo en pie.

El poder taumatúrgico de Cristo apareció a todos con un dominio absoluto. La curación instantánea de una epilepsia, si no se admite la “posesión” diabólica, cuando se halla en estado de trance, no admite hipótesis sugestivas. Lo que, por otra parte, nada resolvería, ya que una lesión orgánica de la corteza cerebral no se puede curar por sugestión, menos aún cuando la sugestión no cabe por hallarse en estado de inconsciencia, ni por suceder instantáneamente.

Vueltos a casa, los discípulos le preguntan por qué ellos no habían podido curar a aquel muchacho, pues habían recibido el poder de expulsar demonios — exorcismo — y curar enfermedades (Mt 10:1.8; Mc 6:7:12; Lc 9:1.6b). Y lo habían ejercido con éxito (Mt 10,8; Mc 6:13).

Aunque la respuesta final es la misma en Mt-Mc, Lc la omite. Mt intercala un preludeo en el que les habla de “vuestra poca fe.” Acaso, en la subconsciencia, confiaron en su poder como si fuera propio de ellos, sin acusar plenamente su reconocimiento y dependencia al dador de carismas.

La comparación que utiliza sobre el “grano de mostaza” y el “trasladar montes” eran me-

táforas usadas en el ambiente rabínico. Como término comparativo de lo mínimo se usaba el “grano de mostaza,” lo mismo que el “trasladar un monte” era metáfora usual para indicar que una cosa se realizaría fuera de los modos ordinarios ¹⁷.

“Esta clase” no puede echarse o curarse **si no es con “oración y ayuno”** (Mt), o “con oración” (Mc). La lección de Mt (v. 21) no es seguro que sea genuina en este versículo ¹⁸, ni tampoco debe de ser lección genuina el “ayuno” que se une a la “oración” en este pasaje de Mc ¹⁹. La frase “esta clase” admite dos interpretaciones:

“Esta clase,” es decir, esta raza: los demonios.; o puede admitir otra más específica: “esta clase” de demonios. Los que admiten esta segunda interpretación se basan en que los apóstoles ya habían expulsado demonios (Mc 6:13), por lo que aquí se precisaría una especie de ellos. Pero la razón no es convincente. De ser así, no cabría duda de que se trataba de un caso de verdadera posesión. Pero la primera interpretación es completamente posible en este mismo contexto. Su sentido sería: “esta clase,” las enfermedades que se atribuían a los espíritus demoníacos, sólo se pueden curar milagrosamente. Es decir, con el recurso pleno a Dios, que concede libremente el uso de estos carismas, y sin que el hombre los mistifique y boicotee con una semiconsciente autosuficiencia suya o con una falta de recurso y confianza plena — ”poca fe” — en Dios. Era, en el fondo, lo que había sucedido a la intervención de los apóstoles en este caso y lo que se decía en aquel medio ambiente y se recoge en el Talmud: “Todo el que ora sin ser escuchado, debe ayunar.” ²⁰ Era una lección para los exorcistas cristianos; acaso se refleja esta situación de ellos.

Segundo anuncio de la Pasión, 17:22-23 (Mc 9:30-32; Lc 9:43).

²² Estando reunidos en Galilea, díjoles Jesús: El Hijo del hombre tiene que ser entregado en manos de los hombres, ²³ que le matarán, y al tercer día resucitará. Y se pusieron muy tristes.

Ya se indicó a propósito de la “primera” predicción de su pasión y muerte (Mt 16:21-23 par.) la probabilidad de que estas predicciones estén matizadas, con relación a su anuncio primitivo, después de los hechos, ya que el “estilo profético” suele ser más vago, aunque perfectamente perceptible a la hora de su cumplimiento, y sería probable que Cristo se hubiese amoldado a este estilo y sus leyes ²⁰.

Esta segunda predicción aparece con una redacción algo más sobria, aunque bien precisa.

Mt destaca que los apóstoles, al oírla, “se pusieron muy tristes.” Esto prueba que el vaticinio fue, al menos nuclearmente, suficientemente claro, y que ellos lo comprendieron. En cambio, Lc dirá que “no sabían lo que significaban estas palabras, que estaban veladas, de manera que no las entendieron.” La redacción de Lc refleja la forma más primitiva. Sólo dice: “El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres.” Sin embargo, en Mc, muy matizado, dirá que no lo entendieron.

Probablemente se refiere la no comprensión al no poder admitir el que El fuese el Mesías y hubiese de padecer. Pero les quedaba “sufrimiento,” pues sus vaticinios se cumplían. Y acaso obedezca a esto lo que dicen Mc-Lc: “que temían preguntarle,” pues a la protesta de Pedro, en la primera predicción, de que esto no sucediese vino la réplica confirmativa de Cristo. Era incompreensión ambiental.

El tributo pagado, 17:24-27.

²⁴ Entrando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los perceptores de la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga la didracma? ²⁵ Y él respondió: Cierto que sí.

Cuando entró en casa, se acercó Jesús y le dijo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran censos y tributos? ¿De sus hijos o de los extraños? ²⁶ Contestó él: De los extraños. Y le dijo Jesús: Luego los hijos son libres. ²⁷ Mas, para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo, coge el primer pez que pique, ábrele la boca, y en ella hallarás un estater; tómalo y dalo por mí y por ti.

Estando en Cafarnaúm, se acercaron a Pedro los encargados de recoger el tributo del templo: los “recaudadores de la didracma.”

El tributo tenía el siguiente origen. Moisés había prescrito un censo, y, conforme al número de los varones censados, cada uno pagaría medio siclo al santuario (Ex 30:11-16). En tiempo de Nehemías, este impuesto era de un tercio de siclo al año (Neh 10:32). Habiendo crecido las necesidades, posteriormente se elevó a medio siclo de plata (Mt 17:24) ²¹. Este era el equivalente a dos dracmas, que a su vez equivalen a medio siclo, que era lo que se exigía en la legislación judía de entonces. Pero debía ser pagado por todo varón después de los veinte años, en moneda hebrea antigua o tiria. Había, además, de pagarse en Palestina entre el 15 y el 25 del mes de Adar (marzo), y también fuera de Jerusalén ²².

Pedro responderá a la pregunta interrogativa de los recaudadores de esta contribución, que Cristo pagará la “didracma.”

Con esta ocasión Cristo le hace a Pedro una pregunta, que va a ser una enseñanza. Los reyes de la tierra cobran los impuestos, no de sus hijos, sino de los otros ciudadanos — si no tiene el sentido de ciudadano del país frente a pueblos sometidos —. Los hijos son considerados exentos de ello. “Luego los hijos — dice Cristo — están exentos.” Y sólo por evitar el escándalo pagará el impuesto.

¿Cuál es la doctrina encerrada en este concepto de “hijos” sobre la que gira la argumentación?

La comparación — pequeña parábola — está tomada de la vida real y aplicada a Jesús y los suyos, en contraposición a los demás. Pero sobre todo a El. Jesús abiertamente reconoce y proclama su absoluta independencia frente a las leyes tributarias del templo, que era homenaje, en último término, a Dios. La parábola iba a tener algo de alegoría. Los hijos estaban exentos. Pero Pedro había proclamado hacía aún poco, por “revelación” del Padre, que Jesús era “el Hijo del Dios viviente.” Jesús se situaba así en la esfera de su Padre. Por eso estaba exento del tributo al templo. Pero con Él estaban asociados y exentos los discípulos. Era ello una prueba del supremo dominio legislativo de Jesús. No en vano Él era “mayor que el templo” (Mt 12:6). Por eso, El dispensaba las leyes, pues era “señor del sábado” (Mt 12:8). De esta conducta de Cristo concluyen Strack-Billerbeck: “De la prueba alegada por Jesús para su exención de la didracma, se sigue que reivindica para sí, ante Dios, un lugar que jamás ha convenido a un israelita.” ²³

También pudiera, en este pasaje, extenderse los tributos a los impuestos civiles en general (τέλος) o al impuesto imperial (χηνσος). Estos impuestos se sabe que, además de su gravamen económico, turbaban fuertemente la conciencia teocrática de los judíos. Y después del 70 se les puso, abusivamente, sobre casi todo ²³.

Para evitar el escándalo hace un milagro. Manda a Pedro que se acerque al lago, junto al que están, y que en la boca del primer pez que pesque hallará una moneda — un “estater” — y con ella pagará por los dos. El “estater” valía cuatro “dracmas,” que era lo justo para pagar por los dos, ya que cada uno había de pagar medio “siclo” de plata, que equivalía a dos “dracmas”: “didracma.”

El milagro de Cristo está, en primer lugar, en su ciencia sobrenatural, al anunciarle a Pe-

dro esto. Y acaso sea lo más probable que, milagrosamente, se hubiese depositado el “estater” en la boca del pez.

No obstante, es conocido el caso de cierta especie de peces en el lago, la hoy llamada *Chromis Simonis*²⁴, en la que el macho, en cuya boca son depositados los huevos, y en el que se desarrollan, parece ser que al expulsarlos siente la necesidad de ocupar la boca con pequeñas piedras, etc.²⁵ En este caso la habría ocupado con un “estater” fortuito.

Se proponía que Cristo mandó a Pedro a pescar, y que la primera pieza lograda se vendió en este precio. Pero no lo dice el texto, y se valoraría en una cantidad desproporcionada.

- 1 Abel, Géographie de la Palestine (1933) I 353-357; Perrella, / luoghi santi (1936) p.182-193; Allegro, The Dead Sea Scrolls 14ss. — 2 Josefo, BI II 20:6; IV 1:1:8; Allegro, The Dead Sea Scrolls p.520-536. — 3 Strack-B., Kommentar. I p.752. — 4 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.210-213; Strack-B., Kommentar. IV p.779-789. — 4 Deut. rabba 3. — 5 Zielinski, De doxa Christi transfigurati: VD (1948; 291-303. — 6 Lagrange, Le Messianisme. (1909) p.89. — 7 De Vaux, Les institutions de l'Antiquité Testament, vers. esp. (1964) p.632-635. — 8 Dabrowski, La transfiguration de Jésus, vers. del pol. (1939); Vosté, De Bap-tismo, Tentatione et Transfiguratione Iesu (1934) p. 141-156; Zielinski, De transfiguratione Iesu: VD (1948) 291-303.335-343; Baltensweiler, Die Verklärung Jesu Historisches Ereignis und synoptische Berichte (1959); Riesenfeld, fesus transfigure (1947); George, La Transfiguration: Bible et Vie Chrét.(1960) 21-25; Hoeller, Die Verklärung Jesu (1937); Caird, The Transfiguration: Expository Times (1955-1956) 291-294; Fonck, en VD (1922) 72-79; A. Fenillet, Les perspectives propres a choqué evangeliste dans les recits de la Transfiguration: Rev. Bibl. (1858) p.281-301; X. Leon-Dufour, Eludes d'Évangile. La transfiguration de Jésus (1965) 83-122; M. Sabbe, La redaction du récit de la Transfiguration, en La Venue du Messie (1962) 65-100; P. Miguel, Le Mystere de la Transfiguration: Les Quest. Liturgiq. et Paroiss. (1961) 194-223; P. De Surgy, Transfiguration: Vocab. Theol. Bibl. (1962) 1071-1072; H. P. Müller, D Verklärung Jesu: Zeits. für die Neut. Wiss. (1960) 56-64, C. C. Carlston, Transfiguration and Resurrection: Jour. of Bibl. Literature (1961) 233-240; H. Rivera, El relato de la Transfiguración de Jesús: Rev. Bibl. (Argentina 1964) p.31-40. Para la teología de la transfiguración, cf. S. TH., 3 q.45; In evang. Matth. comm. c.7 n.1. — 9 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.210-213; Strack-B., *Kommentar*. IV p.779-789. — 10 Bonsirven, *Le Judaïsme*. (1934) I p.418-419. — 11 Sobre la venida de Elias, cf. A. Skrinjar: VD (1934) 361-367; Durrwell: VD (1939) 269-278; A. De Guiglelmo, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae* (Jerusalén 1938). — 12 Strack-B., *Kommentar*. I p.758; Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.339, y *Évang. s. St. Marc* (1929) p.239. — 13 Smit, *De daemoniis in historia evangelica* (1913) p.191-215. — 14 *De morb. chron.* I, IV 68, citado por Lagrange en *Évang. s. St. Marc* (1929) p.240. — 15 Fillion, *La Vie De N. S. J.-Ch.*, Vers Esp. (1842) III P.256. — 16 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crit. a Mt 17:17; cf. León-Dufour, *L'episode de l'enfant epileptique. La formation des Évangiles* (1957) 85-115. — 17 Strack-B., *Kommentar*. I p.669 y 759; J. Düplacy, *La foi qui deplace les montagnes (Mt 17:20; 21:21)*: Mém. A. Gelin (1961) 273-287. — 18 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crit. a Mt 17:21. — 19 Nestlé, *N.T. graece el latine* (1928) ap. crit. a Mc 9:29. — 20 Strack-B., *Kommentar*. I p.760. — 20 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (1958) p.40. — 21 JOSEFO, *Antiq.* XVIII 9:1; BI VII 6:6. — 22 *Mishna*: Sheqalim I 1-3; Strack-B., *Kommentar*. I p.765; Felten, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) II p.70-73. — 23 *Kommentar*. I p.772; D. Blusser, *Mt 17:24-26 and Dead Sea Sect'Opposition to Tax Paying*: Tarbiz (Jerusalén 1961) p. 150-156; A. Pickering, *The Temple Tax (Mt 17:23-26)*: Cath. Gazette (1957) p.170, y en The Cath. Bibl. Quart. (1957) p.511. — 23 Plinio, *N. H.* XII, 63. — 24 Biever, *Conférences de Sí. Etienne* (1910-1911) p.295. — 25 A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.385-386.

Capítulo 18.

Con este capítulo comienza la sección del “cuarto gran discurso” del evangelio de Mt. En él se agrupan, artificiosamente, una serie de consignas, en parte morales, a sus discípulos, aunque en parte tiene un marcado carácter *eclesial*. Mc y Lc refieren, a veces, estos temas en otro contexto 1.

El más grande en el Reino de los cielos, 18:1-5 (Mc 9:33-37; Lc 9:46-48).

¹ En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús, diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? ² El, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos, ³ y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. ⁴ Pues el que se humillare hasta hacerse como un niño de éstos será el más grande en el reino de los cielos, ⁵ y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe.

Son recogidos varias veces en el evangelio estos celos y ambiciones de los apóstoles por los pri-

meros puestos en el reino. Son todavía los “hombres” galileos y “judíos” que se figuran a su modo lo que será el Reino.

Por otra parte, aparecían especiales elecciones y distinciones entre algunos discípulos: Pedro, Juan y Santiago habían sido testigos de la transfiguración, lo mismo que en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:37). Abiertamente, un día la madre de Juan y Santiago le pedirá a Jesús los dos primeros puestos en su reino (Mt 20:20-21; Mc 10:35-37), lo que produjo una serie de protestas en “los diez [apóstoles] que oyeron esto” (Mt 20:24; Mc 10:41). Todavía a la hora de la última cena se producen estos altercados de ambición en ellos (Lc 22:24); lo que hizo a Cristo darles una lección “teórica” sobre esto (Lc 22:25-27) y otra “práctica” con el lavatorio de los pies (Jn 13:6-17).

Con esta psicología aún ambiciosa, se suscitó un día en Cafarnaúm, en el “camino” (Mc v.33.34), una de estas discusiones sobre quién de ellos es el “mayor” en el reino de los cielos.

La pregunta responde a una pretensión, y ésta, en aquella mentalidad, no es de quién de ellos será más “santo” en el reino, sino quién de ellos tendrá una mayor dignidad de puesto o de mando; imbuidos del ambiente nacionalista judío lo conciben a su modo como temporal.

La respuesta de Cristo es una “parábola en acto.” Se “sentó” (Mc), más que para descansar, pues venían de camino, para expresar con un signo más su lección magisterial. Llama a un niño y lo “puso junto a sí” (Lc), pero “en medio de ellos”; la expresión griega “en medio” (εν μέσσω) es equivalente a “delante” de ellos ². La expresión: “si no os volvéis y hacéis como niños,” discutida por los autores, “no es más que la manera hebraica y aramaica de expresar nuestra idea compleja de venir a ser” ³. El pensamiento de Cristo se sintetiza en tres ideas.

a) El que se haga pequeño como niño — que podrían ser también los desestimados en la comunidad eclesíastica —, ése es el más grande en el reino de los cielos. Mc lo expresa con fórmula más primitiva: **el que “quiera ser el primero,” ése ha de ser el “último de todos,” el “servidor de todos.”** Es la gran lección cristiana sobre la ambición y los honores. Los puestos de mando, **en el plan de Dios**, son para servicio de la sociedad, que es el modo de servir a Dios. Naturalmente, no quiere decirse que de hecho vaya a haber una escala social en proporción a la humildad; aquí se habla, “sapiencialmente,” **de la actitud cristiana a tenerse en este asunto.** El complemento de comprensión de esta enseñanza está en lo que dice a continuación.

b) “Si no os volvéis como los niños, no *entraréis* en el reino de los cielos.”

Los fariseos se creían con derecho al reino (Mt 3:9). Pero éste — y ésta es la lección — se da como puro don gratuito de Dios. Lo mismo que los “puestos” en él. Se lo ha de recibir con *la actitud* de los niños. Acaso más que por sus condiciones morales — inocencia, simplicidad —, por la valoración social en que se los tenía en aquel ambiente: el niño era considerado como sin valor. En el tratado *Shabbat*, después de analizar el poco valor social que tiene el niño, se dice esto: “He aquí el principio: todo el tiempo que vive no es tenido ni como vivo ni como muerto; si muere, es considerado muerto a todos los efectos.” ⁴ Hay que tener, pues, esta actitud moral para recibir el reino: **no como exigencia, sino como don gratuito de Dios.**

c) El tercer pensamiento es una consecuencia de lo dicho: el que recibe a un niño, sin aquel valor social, **sólo por amor a Cristo, recibe a Cristo y a quien lo envió** (cf. Mt 25:40) ⁴. Pero este versículo parece formar parte estructural del pasaje siguiente.

A la comunidad cristiana primitiva le era útil retener esta lección, pues en ella, para tener paz, no podía haber rivalidades. San Pablo alude en ocasiones a estos fallos.

Gravedad del escándalo, 18:6-9 (Mc 9:42-48; Lc 9:49-50).

⁶ Y al que escandalizase a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera

que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar.⁷ ¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber escándalos; pero ¡ay de aquel por quien viniere el escándalo!⁸ Si tu mano o tu pie te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar manco o cojo en la Vida, que con dos manos o con dos pies ser arrojado al fuego eterno.⁹ Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo y échalo de ti: que más te vale entrar con un solo ojo en la Vida que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna de fuego.

Concatenado — parataxis — y evocado por los “pequeños,” y “en una arquitectura de carácter muy semita,” se expone el tema del escándalo. Los tres sinópticos recogen la misma doctrina, pero en contextos distintos, aunque suponen el contexto *doctrinal* de Mt, pues en los tres, el escándalo es censurado en función de “uno de estos pequeños.”

Habrán escándalos siempre. Dada la condición de los hombres, es inevitable. Se decía en un caso más concreto: “Desgraciado el mundo por sus juicios.”⁵

Estos “pequeños que creen en mí,” no debe referirse a “niños” casi inconscientes de su hipotética fe, sino ser equivalente a “discípulos” o gentes sencillas, que creen en Él.⁵ Parecía pertenecer a otro contexto, unido aquí por su unión lógica con lo anterior. El sentido original de la frase, probablemente, se refería al reino y a las luchas farisaicas contra él. En el Mtg parece tener una mayor amplitud “moralizadora” todo este pasaje, incluso polémico.

La gravedad del escándalo se expone con el grafismo oriental. El amor al prójimo exige desearle el bien, y el escandaloso lo empuja al mal. Sapiencialmente hablando, esto le condena. Por eso, le valía más que lo arrojaran al mar — con el grafismo descriptivo que utiliza, y que eran formas usuales de decir⁶ — que no a la gehenna (infierno)⁷.

Dada la enorme gravedad del escándalo, se expone la necesidad de *prevenirse* contra él. Lo que se expone con unas hipérboles que sugieren, con su extremismo didáctico, el verdadero pensamiento.

Si a una persona la escandaliza el “pie,” la “mano” o el “ojo,” vale más cortarlos y echarlos de sí que entrar con todos los miembros en el infierno. En varios códices se añade al v.44 de Mt, y al v.43 de Mc: “donde el gusano no muere ni el fuego se apaga”; pero no parecen ser genuinos, y son suprimidos por las mejores ediciones críticas⁸.

Naturalmente, no quiere decirse que esto se realice materialmente. Si escandaliza un ojo y se lo corta, queda el otro para seguir escandalizando. La comparación está hecha sobre un principio de la ley natural: hay que sacrificar la parte por el todo. Aquí, con este aviso, se alerta sobre la gravedad del escándalo, y el castigo que le corresponde en orden a evitarlo.

El lugar del castigo es el infierno o “gehenna de fuego.” Era el concepto judío del lugar y castigo de los pecados. Designaba originariamente el “valle de Hinnón” (*ge-Hinnon*), y en arameo con la vocalización en *a*, que es la que aparece en gehenna. Era un lugar de Jerusalén que se extendía por el noroeste hasta el sudoeste, y en el que se cometieron grandes idolatrías. En tiempo de Acaz (733-727) y Manases (696-641) se habían quemado niños a Moloc (2 Re 23:10; Jn 32:35; 2 Crón 33:6). Para hacer aquel lugar execrable para siempre impuro, el rey Josías (639-608) lo había hecho llenar, profanándolo, con inmundicias. Un fuego, siempre mantenido vivo, quemaba constantemente todos los detritus y basuras. Isaías muestra los cadáveres de los impíos arrojados de la nueva Jerusalén, parte descompuestos y comidos por “el gusano que nunca morirá” y parte quemados en el fuego de la gehenna, “cuyo fuego no se apagará” (Is 66:24). La literatura apocalíptica hace de él el lugar del suplicio de los malos⁹. En el lenguaje evangélico, la gehenna vino a ser el símbolo del infierno de los condenados¹⁰.

Dignidad de los niños, 18:10-11.

¹⁰ Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos. ¹¹ Porque el Hijo del hombre ha venido a salvar lo perdido.

Otro tema concatenado al modo semita con la temática de los “pequeñuelos.” Estos versos de Mt 10-11, se unirían mejor con el v.6 que con el 9. Podría ser una “inclusión semita” ¹⁰, o efecto de las “fuentes.” Los “pequeños” aquí no parecen exigir ser sinónimos de “niños,” pueden referirse a “discípulos” o partidarios, social y culturalmente sencillos, frente a escribas y fariseos. En Mtg tiene amplitud “ética,” al menos no hay matiz de limitación temática específica.

Un motivo más para no despreciarlos es el que tienen ángeles “custodios” (Sal 91:11), los cuales ven siempre la faz de Dios. Es una enseñanza contra la concepción rabínica, muy oscura, sobre los ángeles custodios ¹¹ y especialmente sobre su protección sobre los despreciados (Act 12:15). Si Dios se ocupa de ellos, poniéndoles la privilegiada “custodia” de sus ángeles, merecen, por esto mismo, gran estima y acusan gran dignidad. Hay también una enseñanza teológica de importancia. Según la concepción judía, sólo los ángeles superiores eran admitidos a contemplar la “majestad” de Dios; los otros recibían sus órdenes “detrás de una cortina” ¹². Quitada la metáfora, aquí todos los ángeles, incluso los “custodios” de estos “pequeños,” **gozan de la presencia de Dios**, señal de que protectores y protegidos tienen la benevolencia celeste.

El v.11 es críticamente muy discutido en este lugar, y se supone sea una interpolación proveniente de Lc 19:10 ¹³.

El amor salvífico del Padre por los pequeños, 18:12-14 (Lc 15:3-7).

¹² ¿Qué os parece? Si uno tiene cien ovejas y se le extravía una, ¿no dejará en el monte las noventa y nueve e irá en busca de la extraviada. ¹³ Y si logra hallarla, cierto que se alegrará por ella más que por las noventa y nueve que no se habían extraviado. ¹⁴ Así os digo: En verdad que no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos.

Esta parábola la trae también Lc, aunque en contexto y con una matización distinta ¹⁴. En Mt el pensamiento es claro. La parábola va a ilustrar el gran amor del Padre por estos “pequeños.” La solicitud pastoral por una sola oveja hace ver la estima que por ella tiene el pastor. En su sentido histórico debe de referirse a la defensa de Cristo contra los fariseos por sus contactos salvadores con publicanos y pecadores, e incluso con llamar a El a todos estos “pequeños.” Mtg la utiliza para sacar de ella una comparación sobre estos “pequeños” despreciados: un aspecto parcial de su posible amplitud originaria. Si el pastor tiene una solicitud extrema por que no se pierda ni una sola oveja de su rebaño, hasta ir en busca de una que se extravíase, es ello señal de su amor por la misma. No se ha de perder ni una. Así es el amor y solicitud del Padre por estos “pequeños,” por muy desestimados y despreciados que se los considerase socialmente. Las gentes así despreciadas tienen el amor del Padre, hasta tal punto, que el reino también es para ellos. Y el Padre tendrá la máxima solicitud por que ninguno se pierda. No se trata de la cooperación de la oveja perdida; **se destaca solo la iniciativa del Buen Pastor** ¹⁴.

Sobre el sentido del gozo de recuperarla, aunque no se aplica a la conclusión, está basado en un hecho de experiencia ante una pérdida, y expresado con una hipérbole oriental.

La Iglesia primitiva tenía en ella una enseñanza de solicitud del pastor — jerarquía —

frente a los apóstatas y a los expuestos — catecúmenos — a errores ambientales. Aunque la amplitud “moralizadora” de Mtg se acusa. Pero es, sobre todo, regla para los jefes de la comunidad: maestros, catequistas, etc.¹⁵

La corrección fraterna, 18:15-17 (Lc 17:3).

¹⁵ Si pecare tu hermano contra ti, ve y repréndele a solas. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. ¹⁶ Si no te escucha, toma contigo a uno o dos, para que por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el negocio. 17 Si los desoyere, comunícalo a la Iglesia, y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano.

Lc lo trae en otro contexto. En él, “hermano” es equivalente a hombre; en Mt “hermano” es, por el contexto (v.17), equivalente a cristiano. Se parte de una falta del prójimo para exponerse la actitud cristiana ante la misma. La expresión “contra ti” es lección críticamente muy discutida¹⁵.

Si se trata de una verdadera falta, se ha de buscar el bien del “hermano”; por eso, lo primero es hacérselo notar para remediarlo. Pero “a solas,” por justicia, caridad y actitud pedagógica. Si “oye,” se habrá ganado un hombre para Dios.

Si no hace caso, queda la prueba testifical, que ya exigía la Ley (Dt 17:6; 19:17). Pero en esta perspectiva cristiana no excluye, sino destaca preferentemente, la testificación privada, no jurídica. Naturalmente que no se condena ni excluye ésta. Es otra la perspectiva. Es la benevolencia en el castigo (1 Cor 6:1-8).

Si tampoco es eficaz, queda el recurso a la Iglesia, probablemente jerárquica (v.18), aunque alguno piensa en el influjo benéfico que puede recibir de la “asamblea,” sentido que quieren dar a *ἐκκλησία*¹⁶.

Si no oye, es ya mala voluntad o cerrazón, y puede considerarlo “como gentil o publicano.” Parece ser esto ya redacción de alguna Iglesia con necesidades especiales. Lo que ya aparece es la Iglesia constituida, por lo que su redacción refleja este estadio. Aparte de la testificación judicial, se decía en la *Torah*: “El que reprende a su prójimo (judío) por amor a Dios, tendrá parte con Dios.”¹⁷

No se trata, desde luego, de establecer una reglamentación jurídica; se supone la Iglesia ya constituida, y se da una instrucción sobre el buen uso de la misma en la comunidad. Cristo no estableció reglas, sino principios.

En el momento histórico en que Cristo pronuncia la sentencia, acaso pudo ser una censura sobre el rigorismo juricista de la sinagoga, y que se aplicaría ahora a los usos disciplinarios de una comunidad eclesial, posiblemente siro-palestinense.

¿Exige esta enseñanza de Jesucristo la realización sistemática de ese triple estadio de recursos? Los incluirá en ocasiones. Pero la enseñanza directa de Jesucristo es el *celo* y *discreción* en el ejercicio de la caridad. Puede ser una argumentación por “acumulación” y analógica a otra enseñanza sobre la caridad, dada por Jesucristo, en la que aparece un triple estadio ante el “juicio,” el “sanedrín” y la “gehenna de fuego” (Mt 5:21-22).

Los poderes de la Iglesia, 18:18.

El final del verso 17 lleva lógicamente a explicar — justificar — el porqué de remitir al que no se enmienda al juicio de la Iglesia.

¹⁸ En verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo.

En esta forma “acumulativa” se somete, por último, al que no reconoce su “pecado,” al juicio de la Iglesia. La doctrina que se enseña es de importancia capital. La Iglesia se halla dotada de verdaderos poderes judiciales: puede castigar, y esto supone que puede juzgar. No es más que la enseñanza de la Iglesia como sociedad perfecta, dotada de todos los medios — poderes — para poder realizar su fin. Por eso se dirá expresamente que todo lo que atareis en la tierra quedará atado en el cielo, y viceversa. Las expresiones “atar” y “desatar,” conforme a la literatura rabínica, significan “permitir” o “prohibir”¹⁸. La Iglesia, por tanto, está dotada de estos plenos poderes. En el contexto se refiere a los apóstoles — μαθηται — (Mt 18:1). Si el recurso a la Iglesia supone en ésta tal tipo de poderes, **el destacarse aquí el poder de los apóstoles hace ver que se pone en cuanto eran “jefes” de la Iglesia.**

Este poder conferido a la Iglesia en nada va contra el pleno poder personal conferido a Pedro, y que relata el mismo Mt (16:13-19). Pero este poder conferido a la Iglesia, en el contexto es a los apóstoles (v.18:1), y lo exige aquí el mismo texto: “Cuanto *atareis*. (*vosotros*).” No es, pues, poder conferido al laicado ni a cada uno de los fieles. Porque el poder que tiene la Iglesia — sociedad — supone una jerarquía, que es la que formalmente está dotada de tales poderes. Y si el v. 18 estuviese desplazado de su propio lugar, habría que reconocer que su inserción aquí sería una interpretación de Mt al v.17, y siempre quedaría el “poder” que se concede a la Iglesia, sin decirse que se concede a cada uno de los fieles, lo que tiene que ser, además, interpretado en función de esta jerarquía, pues el “díselo a la Iglesia” supone el decírselo al que tiene el “poder,” que es la jerarquía. Lo contrario sería, sencillamente, imposibilitar el recurso al “poder” de la Iglesia. A lo que se une, con valor interpretativo, a la hora de la composición de los evangelios, la enseñanza y vida práctica de la misma.

Acaso podría sugerir el tenerlo como “un pagano y un publicano”¹⁹, el que estaban *separados*, no pertenecientes a la Iglesia, o que ésta lo hubiese separado oficialmente de la misma — “excomunió” (1 Coro 5:4-5) —, por lo que se le podría tener por todos, sin escándalo, como a “un pagano y a un publicano.” Eran, por otra parte, los poderes que ya existían en la Sinagoga — el *herem* —, y que eran eficazmente ejercidos por la jerarquía, como aparece incluso en el Evangelio (Jn 9:22)²⁰. Sin embargo, el texto no pone expresamente una excomunió oficial, sino sólo “sea para tí” como un separado. Acaso sea un modo de suponerla o de advertir que es digno de ella.

Bonnard piensa que *atar y desatar*, en este contexto, no significa, probablemente, prohibir o permitir, sentido corriente en la casuística rabínica, sino pronunciarse contra una medida disciplinar propuesta en la Iglesia contra un hermano.”²⁰ El v.18 tiene todo el aspecto de estar fuera de su propio contexto, pues no tiene una conexión literaria inmediata con el v.17. Lo tendría mejor con el v.14; cf. Mt 18:12 (“vosotros”). Por tanto, permanece con la amplitud de poderes que requiere la misión de la jerarquía de la Iglesia (cf. Act 15:6.23.28; comp. Act 15:22).

La oración colectiva, 18:19-20.

¹⁹ Aún más: os digo en verdad que, si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos. ²⁰ Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.

Este tema debe de ser evocado por la palabra *Iglesia*. Esta presencia de Cristo haría ver la rectitud de sus juicios.

Si dos o más oran juntos al Padre celestial, “lo conseguirán.” En la perspectiva se supone

que no pedirán nada al margen de lo que deba pedirse. Aparte que aquí en lo que principalmente se insiste es en la eficacia de la oración en común. ¿Por qué esta eficacia? Porque, cuando éstos están reunidos “en mi nombre” — conforme al sentido rabínico, “por causa de él,” “en nombre de él.”²¹ —, “allí estoy yo en medio de ellos.” Era ya creencia en Israel la fuerza religiosa de la oración hecha en reunión, en sinagoga. Así decía un rabino “que las oraciones hechas en las sinagogas, al momento en que la comunidad ora, son oídas.” Esto se deduce del *midrasch* de Job (36:5): Dios no desprecia la multitud.²²

Pero Jesús potencializa esta oración cristiana por tres motivos: *a*) por no exigir la oración en “sinagoga,” sino que le basta la reunión de “dos o tres”; *b*) porque han de estar reunidos en *su* “nombre”; *c*) por la garantía de estar El mismo presente entre los que oran así. Esta reunión con Cristo, que no les hará pedir nada al margen de su voluntad (Jn 15:7.17), les hará recibir, además de la fuerza de su vinculación (Jn 15:5; 14:13.14; 15:16; 16:23.24), la presencia mística y complacida de Jesucristo “en medio de ellos.” El tono “sapiencial” con que está formulada la concepción de lo que se pida, indica el poder de Cristo.

Se defiende, por razones filológicas y alguna otra observación, que esta reunión de “dos o tres” se refiere a un acto litúrgico, y que precisamente estos “dos o tres” son los oficiantes²². Sus razones, de interés algunas, no son decisivas. Aunque la redacción acuse un tono eclesial, el núcleo fundamental es de Cristo. Acaso, primitivamente, Cristo habló de la presencia de Yahvé en las reuniones religiosas ambientales, que, naturalmente, **se identificaron con Cristo al saberle Dios**. Aunque también es muy probable que Cristo animase a los suyos **con la promesa de su presencia entre ellos** (cf. Mt 28:20), y que, conocida plenamente su divinidad, **se identificase con la presencia de Yahvé entre los suyos**.

Buzy ha hecho a este propósito una consideración sumamente sugestiva. Dice así:

“Los judíos creían en la presencia de *la Shekina* entre ellos; en suma, en la presencia de Dios.” Rabí Ranina bar Teradjon (sobre 135) decía: “Si dos personas están reunidas y hablan de la *Torah* (la Ley), *La Shekina* mora entre ellos.” *La Shekina* era la sensibilización de la presencia de Dios. “Cuando los fieles se ocupan uno con otro, Yahvé los oye y los escucha. ¿Por qué Dios se llama *maqom*, “El Lugar”? Porque, en todo lugar donde se encuentran los justos, allí también se encuentra Dios entre ellos.” Pero después que Jesús habita entre los hombres, El es entre ellos una *Shekina*, una *habitación* concreta y viva de Dios. Hoy estamos acostumbrados a esta afirmación y a todas las afirmaciones semejantes. Pero es preciso que la costumbre (en su sentido ambiental) no nos vele el sentido y la fuerte intención de tales palabras. Ellas equivalen a una nueva afirmación de la divinidad. Todos los textos que mencionan una presencia misteriosa en el seno de una comunidad dicen que es la de Dios. Pero ahora Jesús sustituye a *La Shekina*, a la “Piedra,” al “Lugar.” El reivindica para sí el tributo de la presencia y de la omnipresencia. ¿Quién osaría hablar así? Una criatura no podría, sin sacrilegio, sustituir a Dios. Aquel que osa compararse a Dios lo hace en un tono el más seguro y tranquilo. La sola explicación plausible es que Jesús se considera Dios.”²³

El perdón de las ofensas, 18:21-35.

²¹ Entonces se le acercó Pedro y le preguntó: Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? ²² Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete. ²³ Por eso se asemeja el Reino de los cielos a un rey que quiso tomar cuentas a sus siervos. ²⁴ Al comenzar a tomarlas, se le presentó uno que le debía diez mil talentos. ²⁵ Como no tenía con qué pagar, mandó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía y saldar la deu-

da.²⁶ Entonces el siervo, cayendo de hinojos, dijo: Señor, dame espera y te lo pagaré todo.²⁷ Compadecido el señor del siervo aquel, le despidió, condonándole la deuda.²⁸ En saliendo de allí, aquel siervo se encontró con uno de sus compañeros que le debía cien denarios, y, agarrándole, le ahogaba diciendo: Paga lo que debes.²⁹ De hinojos le suplicaba a su compañero, diciendo: Dame espera y te pagaré.³⁰ Pero él se negó, y le hizo encerrar en la prisión hasta que pagara ¡a deuda.³¹ Viendo esto sus compañeros, les desagradó mucho, y fueron a contar a su señor todo lo que pasaba.³² Entonces hízole llamar el señor, y le dijo: Mal siervo, te condoné yo toda la deuda porque me lo suplicaste.³³ ¿No era, pues, justo que tuvieses tú compasión de tu compañero, como la tuve yo de ti?³⁴ E irritado, le entregó a los torturadores hasta que pagase toda la deuda.³⁵ Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón.

Acaso sugerido por el tema de los "pequeñuelos" y pecadores, se trata aquí este tema de caridad. ¿Cuál había de ser la actitud cristiana ante las faltas reiteradas del prójimo?

La vida está llena de reincidencias en culpas perdonadas, y la vida social, ¿va a estar sometida al juego de indefinidos perdones? Tampoco *el perdón* social externo debe ir contra la prudencia y el honor. Pero aquí se trata de la **actitud sincera de perdón ante Dios** (Mt 5:38-45).

Pedro, que plantea el problema, lo lleva al extremo de preguntar si incluso ha de perdonar "siete veces," número muchas veces simbólico de lo universal (Gen 4:24). La pregunta de Pedro es equivalente a saber si tiene que perdonar *siempre*. El judaísmo discutía el número legal de veces a perdonar; generalmente eran cuatro. Pero era un perdón externo²³. La respuesta de Cristo es afirmativa, con el grafismo oriental, de perdonar no sólo "siete veces," sino "setenta veces siete." Y para hacer más gráfica la enseñanza se expone una parábola de Cristo.

El "talento" era una unidad fundamental de *peso*; indicaba un peso determinado de dinero. El "talento" comprendía 60 "minas" = 6.000 "dracmas áticas." La "dracma ática" era equivalente al "denario." Y éste era la paga diaria de un jornalero (Mt 20:1). Por eso la deuda de 10.000 "talentos" era equivalente a 60 millones de "denarios." La deuda era, pues, fabulosa.

La escena, como parabólica, utiliza deliberadamente datos artificiosos por su exclusiva finalidad pedagógica. Por ejemplo, Perea y Galilea daban anualmente a Antipas 200 "talentos"; Idumea, Judea y Samaría daban anualmente a Arquelao 600 "talentos"²⁴. El servidor podría haber sido un valido que había defraudado la confianza del dueño.

Se manda, para compensar en parte, vender a su mujer, hijos y propiedades. En los contratos de entonces entraba la responsabilidad familiar (2 Re 4:1; Dan 6:24; Est 16:18). Mas el análisis de los datos hace ver que se trata de la pintura de una corte oriental, pero no judía²⁵. Con ello se ve lo inverosímil de poder, con esta venta, lograr ni una cantidad respetable ante la deuda de los 10.000 "talentos." Es un dato más alegorizante en la parábola para acusar la misericordia de su señor con él. Por lo que, no pudiendo pagar, el dueño se lo perdona todo.

Pero se contraponen la conducta de este siervo perdonado con lo que exige a otro consiervo para que le pague, inmediatamente, una pequeña deuda: 100 "denarios." Y al no pagarlos, lo mete en la cárcel. Enterado el rey, lo manda encarcelar hasta que pague la deuda.

La parábola se alegoriza en parte. Son varios los puntos doctrinales que se destacan.

a) El *motivo* por el que el consiervo debía haber perdonado: el que el rey — Dios — le había perdonado a él. "Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial" (Mt 5:43-48; cf. Col 3:12-15; Sant 2:13).

b) También se percibe, alegorizada, la distancia entre el perdón del rey al siervo

(60.000.000 de denarios”) y lo que no quería perdonar aquel otro siervo (100 “denarios”). Esto habla de la **deuda infinita del perdón de Dios a los seres humanos**, y la pequeñez de perdón de los seres humanos entre sí²⁶.

c) Pero el punto central es **la necesidad de perdonar para que Dios perdone**. Es el *Paternóster* (cf. 1 Jn 4:20).

A la hora de esta redacción evangélica se refleja los problemas internos eclesiales, que exigían resolverlos — lo que no es destruir la justicia — con la caridad y el perdón.

1 L. Vaganay, Le schématisme du discours communautaire a la lumière de la critique des sources (Mt 18:1-35, par.): Rev. Bib. (1953) 203-244. — 2 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 822. — 3 Joüon, *L'Évangile, compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.112. — 4 Bonsirven, *Textes*. n.757. — 4 Strack-B., o.c., I p.591; M. Black, *The Marcan Parable of the Child in the Midst*: Exp. Tim. (1947-48) 14-16; G. Vaimar, *Jesús und die Kinder. über Mt 18:1-7* (Diss. Wien 1952). Una triple hipótesis sobre el logion de Mt 18:3 que ha sido transmitido originalmente aislado y situado en este contexto por la tradición, la expone J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, o.c. (1970) p.231-233. — 5 Strack-B., *Kommentar*. I p.729. — 5 Michel, en *Theol. Wört. N. T.* IV, 650-661. — 6 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.249. Para más datos, cf. Strack-B., *Kommentar*. I p.775-778. — 7 S. TH., *In evang. Matth. comm.* c.18 h.l. — 8 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mc 9:43.44.46. — 9 Henoc 27:1-3; *Salmos de Salomón* 12:5; 156:4; Esd. 2:29; *Oráculos sibílicos* 1:103; 3:761; artículo *Gehinne*, en *Dict. Bib. Suppl.*; Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*. (1934) I p.327-340. — 10 Cf. Lagrange, *Évang. s. Matth.* (1927) p.340-348. — 10 J. Dupont, *Les Beatitudes* (1951) p.49 nota 5. — 11 Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*. (1934) I p.232-233. — 12 Strack-B., *Kommentar*. I p.783-784. — 13 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 18:11. ¹⁴ Una comparación de esta parábola entre Mt y Lc, cf. Buzy, en *Revue Bibli-que* (1930) 47-61; E. F. F. Bishop, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep (Mt 18:10-14; Lc 15, 3-7)*: *Angl. Theol. Review* (1962) p.44-57; J. Dupont, *La brevis perdue*: *Lum. et Vie* (1957) p.15-23. — 14 Bonsirven, *Le regne de Dieu* (1957) p.73 nota 60; — 15 Bonnard, o.c., p.372-273. — 15 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt 18:15. — 16 Strack-B., *Commentar*. I p.788 v 739-740. — 17 Reuss, citado por Lebreton en *La vie et l'enseignement*. vers. esp. (1942) I — 18 Strack-B., *K'ommentar*. I p.379-740; cf. Comentario a Mt 16:18.19. — 19 Rev. Bib. (1924) 82ss. — 20 Strack-B., *Kommentar*. I p.792-793. — 20 Bonnard, *L'Évangile selon St. Matth.* (1963) p.275. — 21 Strack-B., *Kommentar*. I p.591. — 22 Strack-B., *Kommentar* I p.793. — 22 P. Bonnard, *L'Évangile selon St. Matthieu* (1963) p.275-276. — 23 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.241-242; G. Marchand, *Mt 18:20 dans la tradition des six premiers sudes* (198s). — 23 Yorna 5:13; Baba gamma 8:7. — 24 Josefo, *Antiq.* XVII 11:4; M. Borda, *Lares: la vita familiar e romana* (1947) p. 79-80. — 25 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, o.c. (1970) p.254-259. — 26 VOSTÉ, *Parabolaes selectae*. (1933) II p.636-652; LAGRAQNGE, *Évangile s. St. Matth.* (1927) p.357-364; Buzy, *Paraboles* (1932) p.629-651; E. Fuchs, *The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23ss)*: *Stud. Evang.* (1958) p.487-494.

Capítulo 19.

Pequeña indicación geográfica y milagrosa, 19:1-2 (Mc 1:1; Lc 16:18).

¹ Acabados estos discursos, se alejó Jesús de Galilea y vino a los términos de Judea, al otro lado del Jordán. ² Le siguieron numerosas muchedumbres, y allí los curaba.

Después de la larga actividad de Cristo en Galilea, que ha ocupado casi todo el ministerio público de Cristo en Mt (c.4-18; cf. 4:12), lo sitúa en las “partes de Judea al otro lado del Jordán” (v.1), que es Perea. Luego lo pondrá subiendo a Jerusalén (20:17) y después hará su entrada el día de Ramos (c.21). Esta estancia en Perea es *estable* (Jn 10:40). A Perea ha debido ir desde Jerusalén, como indica Jn, y pasando por Betania. Así se explica también cómo las hermanas de Lázaro sabían dónde estaba Jesús I. Mt aquí, como en otras ocasiones, va jalonando su evangelio con cuadros genéricos — impactos psicológicos — en los que resume y expone la obra grandiosa de Jesús: **su autoridad mesiánica**.

La indisolubilidad del matrimonio, 19:3-9 (Mc 10:2-12; Mt 5:31-32; Lc 16:18).

³ Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? ⁴ El respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra? ⁵ Dijo: “Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne.” ⁶ De mane-

ra que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. ⁷ Ellos le replicaron: Entonces ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? ⁸ Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. ⁹ Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de fornicación) y se casa con otra, adultera.

La escena surge presentada a Jesucristo por un grupo de fariseos. Sus intenciones eran, ya muy de antes, manifiestamente hostiles contra El. Y esto mismo se declara aquí: “pretendían tentarle” (Mt-Mc).

Le van a presentar, con el fin de enemistarle, una cuestión que era entonces muy debatida entre las dos grandes escuelas de interpretación de la Ley: la de Shammaí y Hillel.

En la Ley se leía lo siguiente: “Si un hombre toma una mujer y es su marido, y ésta luego no le agrada, porque ha notado en ella algo indecoroso (*erwat dabar*), le escribirá el libelo de repudio. Una vez que salió de la casa de él, podrá ella ser mujer de otro hombre” (Dt 24:1-2).

Este texto de la Ley era sumamente discutido en las escuelas de interpretación judía. Para la escuela de Hillel bastaba cualquier motivo, incluso el más intrascendente o caprichoso, v.gr., el no haberle preparado bien la comida. El mismo hecho de encontrar otra mujer más hermosa, como motivo de divorcio, era considerado, según rabí Aqiba, como excesivo por “varios maestros” ². Y rabí Aqiba (t sobre 135) decía “que se podía divorciar” incluso si halló una mujer más hermosa, pues en el Deuteronomio se dice: “Si ella no encuentra gracia a sus ojos” sin restricción alguna ³. Josefo repudia a su mujer, madre ya de tres hijos, porque no le agradaban sus costumbres ⁴. La escuela de Shammaí interpretaba este pasaje de la Ley sólo en sentido de adulterio ⁵.

Acaso estos fariseos, reflejando este ambiente y buscando tentarle, le presentan la cuestión de si es “lícito repudiar — verdadero divorcio — a la mujer (Mc) por cualquier causa.” Literalmente, “darle libelo de repudio,” el llamado “escrito de divorcio” (*sepher kerithuth* — ἀποστάσιον).

Probablemente buscaban: si lo acepta, se le acusa del laxismo de la escuela de Hillel; si no lo autoriza, se le comprometía y enemistaba con la escuela y poderío de los hillelistas.

Pero Jesús los desconcierta exponiendo una vía distinta, que era la de la revelación primitiva. En el Génesis se expone claramente la creación de los dos sexos y la unión inseparable de ellos. “De manera que ya no son dos, sino una sola carne” en el sentido de una persona; “y una sola carne” no se puede dividir sin matarla. Y Cristo pronuncia una sentencia definitiva, restituyendo el matrimonio a su indisolubilidad primitiva: “Lo que Dios unió, no lo separe el hombre.” Expone el sentido profundo de esta sentencia.

Mt trae también aquí la pregunta que le hacen los mismos fariseos, objetándole a esta ley primitiva de la indisolubilidad del matrimonio: si eso fue así, si el matrimonio en su institución fue indisoluble, no se explica que Moisés, legislador del pueblo de Dios, concediese el *divorcio*: sea lo “permitiese” (Mc v.4), sea lo “mandase” (Mt v.7), respondiendo esto más a la letra de la formulación del Deuteronomio (24:1). La diferencia de fórmula lo explican, en parte, los destinatarios judíos (Mt) y gentiles-romanos (Mc), a quienes van destinados sus evangelios.

Pero nuevamente la palabra de Cristo situó la verdad de las cosas. Moisés, en efecto, “permitió” el repudio, no lo “mandó.” Pero “en *un principio* no sucedía así.” El matrimonio, aludiendo al Génesis, se enseña que es de institución divina. El matrimonio en su institución creada, por su naturaleza, era *indisoluble*. Y si Moisés hizo esto, sólo lo *permitió*, fue una concesión que se autorizó, como una dispensa temporal, a causa “de vuestro carácter duro” (cf. Dt 10:16; Jer 4:4), ante las condiciones ambientales más o menos primitivas. Pero aquel paréntesis de con-

cesión ya terminó. Y Jesucristo restituyó el matrimonio a su indisolubilidad primitiva.

Y nuevamente viene la sanción de Jesucristo sobre este punto, con un inciso que crea una dificultad ya clásica. Dijo así:

“El que repudie a su mujer, excepto el caso de *fornicación* (ἡ ἐπί πορνεία), y se casa con otra, comete adulterio.” En Mc, reflejando el ambiente greco-romano, se pone también la conde-nación del divorcio cuando la iniciativa parte de la mujer, lo que reconocía este derecho. Es una “adaptación” del principio.

El problema aquí encerrado es el inciso “excepto el caso de fornicación,” pues a primera vista parecería que se hace la concesión del verdadero divorcio en caso de “adulterio,” lo cual va contra lo que se dice formalmente en la misma Escritura (Mc 10:11; Lc 16:18; 1 Cor 7:10-11) y contra la enseñanza de lo que se define en Trento: que no es disoluble el matrimonio por “adulterio de uno de los cónyuges.”⁶ ¿Cómo interpretar esto? Los autores han alegado diversas explicaciones.

1) Se trataría de un caso de *interpolación*. “Esta hipótesis parece suficientemente apoyada por las vacilaciones de la tradición manuscrita.”⁷ Lo tiene como interpolado Larrañaga⁸, quien, en cambio, admite su genuinidad en Mt 5:32. Pero esto no puede imponerse a la masa de los manuscritos del texto. Y buena prueba de ello es que los autores críticos admiten como genuina esta lección. Ni resolvería nada no admitirla y admitirla en el otro pasaje de Mt 5:32.

2) Según otros autores, siguiendo a San Jerónimo⁹, Jesucristo admitiría aquí el divorcio *imperfecto* (separación *quoad thorum*), pero siguiendo firme el vínculo matrimonial. Sería sólo separación de cohabitación.

Pero esto está contra el mismo texto sagrado, donde se *responde* a la pregunta que se le hace. Y ésta es que Moisés permitía “repudiar,” divorciarse de una mujer y *casarse* con otra. Además, el divorcio imperfecto era desconocido entre los judíos. Ni se ve por qué Jesucristo autorizaría sólo este divorcio imperfecto en caso de “fornicación” y no también en otros casos, v.gr., de serias desavenencias conyugales.

3) Otra posición es la que da al término que usa Mt (παρεχτός), (Mt 5:32) sentido *inclusivo*. Se diría: no es lícito nunca dar libelo de repudio, *ni incluso* en el caso de adulterio¹⁰.

También la fórmula de este pasaje de Mt (μη ἐπί πορνεία) puede, en absoluto, tener sentido inclusivo. Pues, aunque en griego “ni siquiera” se expresa normalmente por otra forma (μη δε), pero no siempre es necesario, como se ve en numerosos ejemplos¹¹. Pero si tiene este sentido *inclusivo* no se explica por qué, si se establece la indisolubilidad *absoluta* — *en todos los casos* — del matrimonio, se destaca aquí ex profeso que *también* en el caso de adulterio. ¿Es que se quiere condenar con ello la única concesión rigorista de la escuela de Shammaí, que interpretaba la concesión del Deuteronomio (24:1) el *erwat dabar*, de solo el adulterio? Por otra parte, es seguro que aquí μη ἐπί πορνεία: tiene un valor *inclusivo* y no *exceptivo*? Pues son muchos los que lo interpretan en este último sentido. Y Jesucristo ¿pretendía intervenir en una cuestión de escuelas rabínicas?

4) Se propuso también, siguiendo a San Agustín¹², un sentido especial *exceptivo*¹³. A la pregunta de los fariseos, Cristo respondería exponiendo la indisolubilidad del matrimonio, pero sobre el tema del “adulterio” *prescindiría*. Diría: no es lícito nunca el divorcio, y en cuanto se plantea por causa de adulterio, *prescindo* de tratar y resolver este caso. Casi nadie sigue hoy esta solución (Benoit). Porque esa frase es tan ambigua que lo mismo podría querer decir esto que otra cosa. Y, por tanto, no se podría saber lo que quería responder. ¿Y respondería Cristo con una *evasiva* sobre un punto esencial, cuando acaba de proclamar la indisolubilidad absoluta del matrimonio?

5) Se sostiene que la fórmula tiene su valor de *excepción*. No sería lícito el divorcio en el caso de adulterio. Los que adoptan esta posición, la plantean en la hipótesis de las dos escuelas judías: la laxista de Hillel y la rigorista de Shammaí. Cristo sólo diría que, *en esa doble interpretación*, lo más normal era realizar el divorcio *únicamente* en caso de adulterio. Así I. Grimm ¹⁴, Sickenberger ¹⁵, A. Fernández ¹⁶. Se explicaría, dicen, el que Mc omita lo que es sólo una cuestión de escuelas judías.

Después de afirmar Jesucristo la indisolubilidad absoluta del matrimonio, es increíble que la restrinja, y menos aún que venga a mezclarse en una querrela de escuelas judías, ni menos aún pretender con ello desvirtuar la proposición esencial, que ya rige desde su misma institución, referida en el Génesis. Pues no es sólo cuestión cristiana; es la interpretación de la institución misma matrimonial “en un principio.”

6) Diversos autores interpretan la *palabra fornicación* del inciso, sea de “incesto” (1 Cor 5:1) y de las uniones ilegales entre familiares; v.gr., en la sinagoga de Dura-Europos se encontraron actas matrimoniales de hermanos; sea en el sentido más ordinario de “concubinato.” Sobre todo de ciertos matrimonios aparentemente tales, pero en realidad ilegales. Responderían al tipo de *zanuth*. Fue propuesto primeramente por Döllinger ¹⁷. Posteriormente lo siguieron otros autores (Schegg, Patrizzi, Aberle, Prat). Pero quien la renovó con gran documentación fue Bonsirven en su obra *Le divorce dans le Nouveau Testament* (1948). Para él *πορνεία* significa *toda* unión matrimonial ilegítima o inválida: “Un matrimonio nulo, inválido, ilícito, irregular de cualquier manera” (p.50). Añadiendo que “la legislación (mosaica) y la jurisprudencia (rabínica) no habían aún distinguido los matrimonios nulos o inválidos de los ilícitos o irregulares” (p.59). Así cita *πορνεία* con este amplio significado, v.gr., en 1 Cor 5:1 (incesto); Act 15:20.29; 21:25 (el concilio de Jerusalén, donde la prohibición serían todas las prescripciones mosaicas de Lev c.18), Heb 12:16 (matrimonio mixto o ilícito), Tob 8:9 (matrimonio de fornicación, nulo, en contraposición al que contrae Tobías por “fidelidad” a la Ley).

7) M. Baltensweiler y Bonnard siguen, en parte, esta línea. “Sabemos que la casuística judía *autorizaba* ciertas *uniones prohibidas* por el Levítico (c.18) en el caso de *paganos convertidos* a la fe judía.” El texto de Mt iría contra estos abusos: no más repudiaciones que las uniones ilegales previstas en el capítulo 18 del Levítico ¹⁷.

8) A.-M. Dubarle en su artículo *Mariage et divorce dans l'Évangile*, dice que en los evangelistas, y en especial en Mt; se nota un deseo de armonizar el N.T. con la Ley (Mt 5:17ss). En la Ley se reconoce el divorcio (cf. Ex 21:7-11; Dt 21:10-14; 24:1-4). Y, entre los diversos pasajes, está éste discutible (Dt 2:1-4). Está — dice — además entre pasajes que tratan de proteger al débil y desafortunado. Lo que el Evangelio quiere, pues, condenar es el que se tome la *iniciativa* de la ruptura conyugal. Pero, al menos no lo dice el Evangelio, no condena al que, por ser víctima de ella, se case de nuevo. Por eso, este doble “inciso” de Mt — no de Cristo —, como “excepción” a la condena del divorcio, no puede negarse sin más, ya que se entronca con esa citada tendencia de misericordia del A.T. En caso de tener que contradecirla — añade —, Mt hubiese tenido que declararlo abiertamente. Por lo que Dubarle traduce *πορνεία*, no por el simple adulterio, sino por una mala conducta “más que adulterio simple y momentáneo”: por “un desorden, grave y prolongado en esta materia.” Mt se mantiene, pues, en la línea dura: sólo lo permite en las uniones ilegales que cita Levítico (c.18). Añade que los estudios de Franssen — de 1950 a 1955 — han hecho ver que el concilio de Trento no quiso condenar *directamente* que el adulterio disolvía el vínculo matrimonial (denzsch. n.1807).

Esta posición falla. No se ve esa armonización del N.T. con la Ley en el “sermón del Monte,” cuando los contrastes son tan fuertes. Y la frase de Cristo que “no vino a destruir la Ley,

sino a *llenarla* (πληρώσαι), es muy amplia: cumplió parte de ella, suprimió también parte de la misma, y la llevó a una nueva perfección.

Ni se ve que el Evangelio quiera *sólo* condenar la *iniciativa* de la ruptura vincular, dejando en libertad a la otra parte para contraer nuevo matrimonio. Pues si en Mc (10:11-12) se extiende la *iniciativa* del divorcio a la mujer, por causa del mundo greco-romano, también se dice que el que repudia a “su mujer” y se casa con otra, comete “adulterio”; luego es que es *mando* de la primera. Y Lc (16:18) acentúa aún: que el que se casa con la “repudiada” también comete “adulterio”; señal de que la “repudiada” es *legítima mujer del primer marido*. Mt tiene una *excepción*, pero no se sigue que se refiera a la disolución vincular, sino a otro tipo — luego se verá — deseudomatrimonios “zanuth.” Sólo Pablo tiene una verdadera *excepción* con el “privilegio paulino” (1 Cor 7:12ss). La casuística judía admitía ciertas uniones prohibidas por el Levítico (c.18), en el caso de ciertos paganos convertidos a la fe (cf. Strachb., III p.353-358). Esta *excepción* vincular de Pablo se enuncia así: “Eso *lo digo yo*, no el Señor” (1 Cor 7:12.). ¿Podría Pablo, personalmente, hacer esta *dispensa* de un principio general de Cristo, y que él mismo reconoce, ser del Señor? (1 Cor 10:11). La afirmación de Cristo, haciendo la interpretación *auténtica* del principio de *indisolubilidad* matrimonial, en su misma institución, es demasiado grave para hacer esta dispensa por una prudencia de benevolencia, porque “lo digo yo,” de Pablo. Se apela al “poder de las llaves,” pero lo que es de institución divina, y ratificado y definido por el Magisterio, aparte del canon antes citado (Franssen), sólo se puede admitir que Pablo lo hace en virtud de un “privilegio” divino-apostólico. Y si se lo condena *indirectamente*, se lo condena. Y si no lo quisiese condenar, entonces ¿por qué se lo condena? Por último, la traducción que da Dubarle de πορνεία es gratuita y técnicamente — para precisar ese tipo de matrimonios — ininteligible ¹⁷.

9) A. Isaksson propuso otra teoría. Se referiría este pasaje de Mt (μη επί πορνεία) a la prescripción de la Ley judía, según la cual el marido que en la primera noche matrimonial descubriría que su mujer no era virgen tenía la obligación de exponer esta circunstancia públicamente al tribunal, al día siguiente hábil, divorciándose por esta razón. Esto, dice, era tan evidente para los oyentes de Cristo, que no vio probablemente la necesidad de especificarlo. Pero Mt, más tarde, al escribir el evangelio, vio la necesidad de aclararlo. Isaksson explica que el matrimonio es algo civil y que a la autoridad competía exclusivamente determinar si en un caso concreto se había de aplicar esta cláusula o no.

No es esta hipótesis nada evidente. La virginidad física puede ser perdida sin culpa. ¿Cómo determinar entonces el tribunal si en este caso debía o no haber separación por culpabilidad? ¿A cuántos abusos no se podría prestar esto? ¿Quién entendería que con el término *zanuth* (πορνεία) se refería específicamente a esto? La determinación de Cristo es absoluta, no hacen falta tribunales. Por ambiente y por corresponder este término exactamente a lo que se indicará luego, la solución que se propone es otra ¹⁸.

¿Qué pensar ante esta dificultad y ante las varias soluciones propuestas?

a) Las partículas que se usan en los dos pasajes de Mt (παρεκτός y μη επί πορνεία) tienen valor *exceptivo* y no inclusivo, por las razones siguientes:

1) Las dos veces, que sale παρεκτός en el N.T. (Act;26:29; 2 Cor 11:28) tiene sentido *negativo-exceptivo*.

2) Las versiones antiguas latinas, ítala y Vulgata, lo mismo que las siríacas y copias, traducen estas partículas de los *dos pasajes de Mt* con valor *exceptivo*.

3) En las variantes críticas de manuscritos correspondientes a los códices B, C, D, muchos minúsculos, Orígenes, Eusebio, San Basilio y acaso San Crisóstomo, ponen, en lugar de μη επί, παρεκτός, en sentido *exceptivo*. A esto dice Bonsirven: “Esta particularidad, proviniendo de

familias diferentes y precisas, no supone simplemente una confusión de dos textos paralelos, sino que testimonian que se ha querido muy pronto interpretar 19:9 como una *excepción* a la prohibición del divorcio.”¹⁹

4) Si estas partículas hubiesen de ser interpretadas en un sentido *inclusivo* y no *exceptivo*, siendo el pasaje difícil, y siendo la solución tan fácil, como era interpretar estas partículas en sentido *inclusivo*, valor que pueden tener absolutamente consideradas, ¿por qué la tradición, entre la que había excelentes filólogos griegos, no las interpretó en sentido *inclusivo*?

b) *Se trata de una verdadera separación conyugal.* — Jesucristo restituye aquí el matrimonio a su indisolubilidad primitiva, a la indisolubilidad en la misma institución matrimonial, en contraposición a la concesión mosaica. Por tanto, el divorcio, habiendo habido verdadero matrimonio, queda de nuevo invalidado.

Pero, por otra parte, hay, en el caso que se considera, una *excepción* en el mismo. Excepción que no puede darse conforme a la afirmación terminante de si hubo matrimonio verdadero; matrimonio que esté incluido en las condiciones de validez de la misma institución matrimonial, a la que restaura en toda su pureza.

De aquí se sigue que esa *excepción* en el matrimonio no debe ser el “adulterio,” como algunos interpretaban el πορνεία de esta cláusula exceptiva, presentando éste como un hecho social no legitimado por la Ley, puesto que éste no es matrimonio ni puede aparecer nunca, legalmente, con forma matrimonial.

Esta *excepción* debe de ser una excepción en una forma matrimonial que sea un matrimonio *realmente inválido ante la moral*, pero que, al mismo tiempo, aparezca *legalmente como válido*. Por lo que no pudiera tener una equiparación social ni moral al concubinato o adulterio. ¿Se dio este tipo matrimonial en Israel? Sí. Y esto es lo que hacen ver los escritos rabínicos.

En éstos aparece un triple tipo de matrimonio inválido, que llaman *zanuth* = *fornicación* = πορνεία. Estas tres clases de matrimonio *zanuth* son las siguientes:

a) Matrimonio *nulo*, pero que es contraído con *buena fe*, y, por tanto, sin culpa. Lo llaman los rabinos “*zanuth* por error o inadvertencia.”

b) Matrimonio *nulo*, pero que es tal por contraerse con *mala fe*, es decir, sabiendo la *inválidez* del mismo. Lo llaman los rabinos “*zanuth* por malicia” o también *shém zenuth*, con nombre de *zanuth*.

c) Matrimonio *nulo* por el *modo* como se realiza. Lo llamaban los rabinos *dérek zenuth*, por “camino o vía de fornicación.”

De los muchos pasajes de estos matrimonios *zanuth* que se citan en la Mishna, se citará sólo algún caso, remitiendo al lector para otros a las obras de Bonsirven²⁰.

Un tema muy discutido por los rabinos era el caso de una mujer casada que, habiendo desaparecido su marido, se casaba de nuevo, y si, viviendo con este segundo, aparecía luego su primer marido, ¿qué se debía hacer en este caso? Entre las muchas discusiones sobre esto, también se decía: “Si el segundo matrimonio no ha sido autorizado (por el tribunal), ella puede volver a su primer marido.”²¹ Pero si había sido autorizado, se lo consideraba válido.

Y hasta se llegaba a admitir por algunos rabinos que un matrimonio *nulo* se hacía, en algunos casos, *válido* después de la *consumación* del mismo²².

De lo expuesto, a propósito de este pasaje de Mt, se sigue lo siguiente:

En la época de Cristo se discutía vivamente sobre un tipo de matrimonio *zanuth*, o de “fornicación,” que, cuando era contraído de *buena fe* — *zanuth* por inadvertencia —, era considerado por unos rabinos válido y por otros inválido, aunque fuese inválido ante la ley natural.

Pero esto, desde el punto de vista de la moral natural, era inválido, y no valía para conva-

lidarlo ni la buena fe, ni la autorización o interpretación rabínica, ni la consumación del mismo.

Pero, de hecho, esta interpretación hacía que se tuviese por válido este matrimonio en el sector a que afectaban sus doctrinas, aunque, ante la misma moral natural, objetivamente considerado, fuese un concubinato. Mas, ampliamente divulgado este punto por efecto de las discusiones rabínicas y por su traducción a la práctica, por lo menos en el sector en que influyesen estos doctores, se imponía, a la hora de cesar la autorización mosaica del divorcio, que se interpretase también la moralidad de este tipo de matrimonios *zanuth*. Y es lo que Jesucristo hace respondiendo precisamente a la insidia que le tienden “unos fariseos” (Mt 19:3; Mc 10:2), en cuyos sectores se discutían vivamente estas posiciones frente al matrimonio.

Así, la traducción de este pasaje de Mt debe ser: “El que repudia a su mujer — excepto el caso de *zanuth* — y se casa con otra, adultera.”

Esto mismo explica varias cosas en el evangelio de Mt y en el lugar paralelo de Mc (10:11.12) y Lc (16:18).

En Mt explica que para expresar el motivo de este *matrimonio a disolverse* se usa un término (πορνεία), mientras que para decir que el que, excepto en este caso, se casa con la *mujer divorciada*, adultera, usa otro término (μοιχάται). En el contexto con este segundo término se expresa ciertamente el *adulterio*; en cambio, con el otro ha de expresarse otra cosa distinta, no sinónima de adulterio. Lo que, en este caso, era ese tipo de matrimonio inválido de buena fe.

Explica en Mt el que *se exija* la disolución de este tipo de matrimonio inválido, mientras que no se cita este paréntesis exceptivo en los lugares correspondientes de Mc-Lc.

En efecto, Mt escribe su evangelio para judíos. En esta época, estas discusiones estaban muy vivas en el rabinismo. Por eso hacía falta recoger esta enseñanza de Cristo, para que los primeros cristianos palestinos procedentes del judaísmo, conocedores de este ambiente, supiesen claramente a qué atenerse. En cambio, esto falta en los evangelios de Mc-Lc. Escritos para la gentilidad y desconocedores de este tipo de matrimonios inválidos, no hacía falta plantearles ni resolverles este problema. De ahí su omisión en la intención de estos evangelistas o de sus catequesis primitivas.

Explica también en Mt que sea esta enseñanza en respuesta a una insidia planteada abiertamente por “los fariseos,” *en cuyo ambiente rabínico se planteaban y discutían estos temas*.

Explica también la *brevidad* de este inciso. Posiblemente se explicó con más detención y claridad este punto de importancia tan capital en las catequesis. Pero también es posible que Mt o sus catequesis hubiesen creído oportuno resumir este punto, haciéndose cargo que, estando muy vivas estas discusiones entre los rabinos a la hora de la composición de su evangelio, bastaría un breve inciso para recordar y dar resumidamente la doctrina de Jesucristo sobre este punto²³.

Y de todo lo expuesto se deduce que este tipo de matrimonio *zanuth* contraído con buena fe, hasta el momento de conocerse este error sustancial, que lo invalidaba, era una unión estable moral, pues se estaba en él de buena fe y por error invencible, y *legal*, pues la ley lo sancionaba y gozaba de todos los privilegios concedidos por la misma al verdadero matrimonio. Y, por lo tanto, *requería*, no para disolver el vínculo, puesto que no existía, aunque sí, de hecho, el *libelo de repudio*; pues, considerado jurídicamente como legal, su disolución legal y la justificación moral de esta disolución requerían también un testimonio legal, cuyo medio normal era dar el libelo de repudio a aquella situación estable y hasta entonces moral y legal.

Sin duda este inciso es una interpretación cristiana, extendiendo el verdadero sentido de la indisolubilidad matrimonial a las cuestiones rabínicas, cerrando así la misma excepción que admitía la escuela rigorista de Shammai²³ y este tipo ambiental de matrimonios *zanuth*.

La guarda voluntaria de la continencia, 19:10-12.

¹⁰ **Dijeronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. 11 El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. 12 Porque hay eunucos que nacieron del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda.**

Jesucristo expone metafóricamente la dignidad y excelencia de la continencia voluntaria: la virginidad.

La pregunta se la van a hacer sus discípulos, posiblemente después de esta disputa y ya “en casa” (Mc 10:10). Como ya se dijo, este tipo de “diálogos” podía ser, conforme al uso ambiental rabínico, un procedimiento de matización. La respuesta de Cristo al tema de la indisolubilidad del matrimonio fue tan tajante, que causó verdadera sorpresa en los discípulos. Buena prueba fue cómo los discípulos interpretaron las palabras de Jesucristo en sentido de una indisolubilidad absoluta. Por eso le dicen que, si tal es la “causa” (αἰτία) de los hombres. Esta palabra “causa” es considerada como un latinismo, pero pudiera ser la traducción material de un aramaismo. Así, en siríaco, la forma *elletá*, “causa,” es usual en el sentido de cosa (*res*)²⁴. Por eso le dicen que, “si tal es la *condición* del hombre con la mujer, no conviene casarse.” Naturalmente, no se habla aquí de un divorcio imperfecto, que era desconocido de los judíos, sino en la hipótesis, como se ve en el pasaje anterior, de no poder volver a casarse.

Pero Jesucristo respondió a aquel lenguaje de la naturaleza no sólo reafirmando implícitamente cuanto había dicho, sino presentando la excelencia de algo más grande y más difícil: la virginidad.

Mas esto, su *comprensión*, en el sentido no sólo intelectual, sino de adhesión y práctica (v.12), es un privilegio de aquellos “a quienes ha sido dado”: es circunloquio por don de Dios.

Este don de Dios, la virginidad, va a ser expresado en contraste con dos grupos de “eunucos,” de impotentes para el matrimonio.

La contraposición tercera de Cristo está opuesta a los dos grupos de eunucos que conocía el rabinismo. Se lee que éstos dividían los eunucos en dos grupos: unos eran los “eunucos del seno materno,” llamados también “eunucos del cielo” o “del calor,” y los “eunucos de los hombres.”²⁵

Jesucristo, frente a estos dos grupos de impotentes matrimoniales, los que eran así por nacimiento y los que fueron reducidos a tal estado por los hombres con finalidades penales o profesionales, o a tipo de los cultos orientales, presenta un tipo metafórico de eunucos “que a sí mismos se hicieron tales a causa del reino de los cielos.” Pensaron algunos si las tres expresiones había que tomarlas en el mismo sentido real. Orígenes, por ejemplo, llegó, con esta finalidad, a su mutilación física²⁶. Evidentemente no puede ser éste el sentido de las palabras de Cristo. No ya por la inmoralidad de este acto, sino también porque El mismo sitúa la interpretación de estas palabras, frente al contraste de las dos mutilaciones físicas anteriores, advirtiendo que “el que pueda entender, que entienda.”

Este propósito de virginidad se entiende, en comparación de los otros dos ejemplos propuestos, de un estado. La antigüedad interpretó este pasaje de virginidad perpetua²⁷. El concilio de Trento ha interpretado este “propósito,” de virginidad perpetua²⁸. También San Pablo ha expuesto ampliamente la excelencia de la virginidad (1 Cor 7:25ss).

Esta proclamación de la excelencia de la virginidad sobre el matrimonio, enseñada por

Jesucristo, chocaba fuertemente con el concepto judío de la vida. No se concebía no casarse. Si en un Jeremías se explicaba o disculpaba por su profetismo, en los demás no se concebía. Se cuenta, como excepción, el caso de rabí bar Azzai, que no se casó por dedicarse exclusivamente al estudio de la Thorá (Ley), y fue nada menos que acusado por rabí Eleazar bar Azaria, ambos en el siglo u, de quebrantar el precepto del Génesis que decía: “Creced y multiplicaos.”²⁹

En vista de no concordar este propósito con el ambiente palestino, ni con lo esencial del tema tratado aquí (cf. 1 Cor 7:25), se propone que se refiera el texto al hecho de guardar celibato la parte inocente de una separación que no puede ser vincular. Parecería, sin embargo, muy estrecha esta interpretación. No se puede ignorar las corrientes esenias/qumránicas sobre el celibato, y que tuvieron que influir en el ambiente. Si Pablo habló también, como se indicó, de la excelencia de la *virginidad* (1 Cor 7:25ss), acaso no repugnase esto en la iglesia mateana. Este celibato debe de ser ya una extensión y reflexión cristiana, de la enseñanza de Cristo, a la hora de la composición de los evangelios²⁹.

Jesús bendice a los niños, 19:13-15 (Mc 10:13-16; Lc 18:15-17).

¹³ **Entonces le fueron presentados unos niños para que les impusiera las manos y orase; y como los reprendieron los discípulos,** ¹⁴ **díjoles Jesús: Dejad a los niños y no les estorbéis acercarse a mí, porque de tales es el reino de los cielos.** ¹⁵ **Y, habiéndoles impuesto las manos, se fue de allí.**

Es la segunda vez que aparece en el Evangelio Jesús con los niños (Mt 18:2ss). Ahora la escena tiene otra perspectiva: “se los presentan.” Mt-Mc usan el término *παῖδια* para hablar de estos pequeños, pero que se usa para hablar tanto de un niño desde la circuncisión como llegado hasta la edad adulta (14:21; 15:38). Lucas usa *βρέφος*, que indica la misma infancia³⁰.

El motivo por que se los presentan es para que “les impusiese las manos y orase por ellos.” Era costumbre hacer bendecir a los niños por jefes de las sinagogas³¹. Se pensaba que por la vinculación, como jefes, con Moisés, a su oración e imposición de manos, habían de recibir la bendición de Dios (Dt 34:9). Pero no sólo en estos casos, sino que también era costumbre que los hijos y los discípulos se presentasen a sus padres y a sus maestros para hacerse bendecir por ellos. En estos casos, la fórmula de bendición era improvisada³². Todo esto prueba el concepto de grandeza moral y taumatúrgica en que las gentes tenían a Jesucristo. Veían en su oración sobre ellos y en su imposición de las manos, como pensaba para su curación la hemorroísa (Mt 9:21), que habían de recibir gracias y manifiestos favores.

Fácilmente se imagina la escena de las madres aglomerándose y con gestos y gritos, tan característicos de los orientales, queriendo tener la preferencia de presentación de sus niños. Esto incomodó a los apóstoles. Tanto, que ellos reñían a las gentes. Pero esta actitud de los apóstoles indignó a Jesús (Mc), quien les dijo que no les impidiesen acercarse a él, “porque de los tales es el reino de los cielos.” Frente a la actitud de los fariseos y de otros, Jesús señala la actitud de los niños para ingresar en el reino.

Frente a los fariseos, que se creían con derecho y exigencia del reino, Cristo señala de quiénes es: de los niños. Considerados como sin valor, reciben el reino sin exigencia: **como puro don gratuito del Padre**³².

Mt-Mc dicen que Cristo les “impuso” las manos; Lc lo omite. Mc lo describe minuciosamente: **abrazándolos, los bendecía**. Se ha querido ver en el escueto gesto de la “imposición” de manos de Mt **un reflejo de la liturgia primitiva**. Pero no es probable, porque este gesto era muy frecuente en Cristo, incluso en sus milagros. En Mc (9:36) aparece tomándolos en sus bra-

zos, y “bendiciéndolos, ponía sus manos sobre ellos.” No es esto la evocación litúrgica, aunque está escueto en Mt. Y era gesto conocido en Israel.

El peligro de las riquezas, 19:16-26 (Mc 10:17-27; Lc 18:18-27).

¹⁶ Acércosele uno y le dijo: Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna? ¹⁷ El le dijo: ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno; si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos. ¹⁸ Díjole él: ¿Cuáles? Jesús respondió: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; ¹⁹ honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo. ²⁰ Díjole el joven: Todo esto lo he guardado. ¿Qué me queda aún? ²¹ Díjole Jesús: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme. ²² Al oír esto el joven, se fue triste, porque tenía muchos bienes. ²³ Y Jesús dijo a sus discípulos: En verdad os digo que difícilmente entra un rico en el reino de los cielos. ²⁴ De nuevo os digo: es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de los cielos. ²⁵ Oyendo esto, los discípulos se quedaron estupefactos, y dijeron: ¿Quién, pues, podrá salvarse? ²⁶ Mirándolos, Jesús les dijo: Para los hombres, imposible; mas para Dios todo es posible.

El protagonista de esta escena es en Mc-Lc “uno”; en Mt (v.22) es un joven (νεανίσκος), que además es una persona importante. Lc dice de él que era una persona importante, y lo determina con un término amplio (αρχών), pero que supone tener alguna dignidad a no ser que le llame así a causa de su influjo por sus riquezas (v.22). En Mt esta persona es un “joven,” que dice que todos los mandamientos “los ha guardado.” En cambio, en Mc-Lc, dice que todo esto lo he guardado “desde mi juventud.” Parecería, pues, que ya no era un joven. Es efecto de las “fuentes” y de los procedimientos redaccionales.

Al preguntarle por “**la vida eterna**,” término característico del ambiente del cuarto evangelio, **se refiere a la fase “escatológica” final de ésta** (Dan 12:2). ¿Piensa este joven — acaso con tendencias de “esenio” — en nuevas prácticas? ¿O quiere ver claro en aquel prolijo mar de preceptos rabínicos? ¿Busca algo más que el “decálogo”? Es interesante considerar el título que le da a Cristo, y que aparece modificado en los evangelios.

“Maestro, ¿qué *cosa buena* haré para alcanzar la vida eterna?” (Mt).

“Maestro *bueno*, ¿qué haré para lograr la vida eterna?” (Mc-Lc).

El cambio redaccional se advierte en Mtg, que acaso lo formula así para que no se desvirtúe en sus lectores el sentido de divinidad adonde parece llevan con su calificativo Mc-Lc.

Cristo le replica que por qué le llama “bueno,” que sólo “uno es bueno” (Mt), o “nadie es bueno, sino sólo Dios” (Mc-Lc). En la literatura rabínica se lee que, en determinadas circunstancias, se ha de alabar a Dios, diciendo: “Bendito sea *el Bueno* y bienhechor” ³³. ¿Qué pretende Cristo con destacar que sólo es bueno Dios?

Críticas racionalistas pretenden que con ello Jesucristo niega o desconoce — conciencia evolutiva — que El es Dios. Y valoran el texto de Mt como un arreglo artificioso para evitar que Jesucristo evite rechazar el título de “bueno,” y, en consecuencia, evitar el situarse en una esfera divina. Pero seguramente que **estas palabras de Cristo llevan una intención especial**. En la literatura rabínica no se dio el título por antonomasia de “el bueno” a ningún rabino; sólo a título excepcional, rabí Eleázaro (s.III) oyó en sueños: “Salud al rabí *bueno* de parte de Dios.” ³⁴

Pero lo que tiene aquí más interés es la respuesta de Cristo, resaltando que sólo Dios es “bueno,” o “el Bueno.” ¿Por qué esto? ¿Qué intenta Cristo con llamar la atención sobre una cosa tan evidente? Se ha propuesto:

a) Cristo querría con ello declinar el homenaje de semejante título, o acaso querría reprimir con ello, tácitamente, las excesivas alabanzas que usaban y gustaban los rabinos (Mt 23:6ss).

b) Una interpretación más ordinaria **en la tradición es que Cristo querría con ello indicar que sólo Dios es la fuente de la verdadera bondad**, y que las criaturas sólo pueden ofrecer una participación y reflejo de ella ³⁵. Se ha hecho ver cómo en la literatura rabínica, en el Talmud, **Dios es denominado, sin más, el Bueno** ³⁶.

c) Sugeriría, al llamar la atención **sobre el concepto “bueno” exclusivo de Dios**, y que el joven le atribuye, que reflexionase sobre la profundidad del mismo, aunque, naturalmente, él no llegase entonces a una conclusión tan alta. Por eso, al hacer esta advertencia sobre una cosa tan evidente, hace ver que lleva un intento especial. Son, por otra parte, procedimientos usados *por* Cristo (Mt 22:41 ss, par. y comentario h.l.). Además, Cristo sabe que es Dios; **esta consideración ontológica**, ¿estará disociada, en su intento, de su repercusión psicológica en El mismo, que es Dios?

La respuesta de Cristo al joven **es el cumplimiento de los mandamientos**. Pero se advierte que no es ninguno directamente acerca de Dios. Probablemente se debe a destacar la función positiva de sus riquezas en servicio del prójimo. No basta decir “Señor,” hay que poner por obra los mandamientos. ¿Por qué el joven hace esta pregunta? ¿Va llevado de deseos de perfección? Al menos, la respuesta de Cristo va en esta dirección. ¿O es que piensa, como se decía en el medio religioso judío, que se precisan determinadas prácticas? “¿Quién será hijo (o digno) del siglo venidero?” Y rabí Eliezer decía: “El que reza tres veces al día el salmo 145.” ³⁷ La respuesta de Cristo, en cualquier caso, le orienta a la vida perfecta: “Si quieres *ser perfecto* (τέλειος).” ³⁸

Todo judío sabía que, cumpliendo los “mandamientos,” se salvaba. Mc destaca la mirada de dilección que Cristo tiene para este joven que había cumplido los mandamientos. La respuesta de Cristo en Mt es para la “perfección,” en Mc-Lc es una formulación menos matizada, que produce el espejismo literario de estar en la misma línea del “decálogo,” de necesidad para el *ingreso* en la vida eterna. Es efecto redaccional acaso por proceder de “fuentes” distintas. Pero el pensamiento es claro, pues no puede estar este “consejo” en la necesidad del “decálogo.”

Ni esta “perfección” se impone a todos, como se ve en la práctica cristiana, que si en ocasiones pudo venirse a este desprendimiento (Act 4:32), se reconocía no ser obligatoria (Act 5:2.4). Acaso esta persona que aspira a una vida más perfecta fuese movida a ella por los influjos ambientales esenios de perfección, pero en donde la vida estaba asegurada.

El joven que va a Cristo porque ve el rutinarismo sólo del mosaísmo de entonces y la grandeza de Cristo que anuncia el reino, se encuentra, de pronto, con una doctrina de perfección, que le haría desprenderse de sus riquezas — era muy rico —, darlas a los pobres, para tener un tesoro seguro en el cielo, donde no se lo robarán ladrones ni lo destruirá la polilla. Es el *mentó* a la obra buena.

Sobre un caso concreto, Cristo expone toda una doctrina de perfección. Es la doctrina de los profetas sobre el amor eficaz al prójimo. Se citaba honoríficamente algún caso de rabinos que, para dedicarse al estudio de la Ley, habían vendido sus bienes ³⁹. Pero en el programa de Cristo hay más: hay que “seguirle.” En varios códices de Mc se añade: “Ven y sigúeme, llevando la cruz.” Su genuinidad es muy discutida ⁴⁰, pero expresa bien el sentido de las palabras de Cristo. Con ellas, ¿le incita a ser uno de sus “discípulos”? (Mc 10:1; Lc 10:1). Parece muy probable.

Son las mismas palabras que le dirigió a Pedro, a Andrés (Mt 4:19 par.) a Juan, a Santiago (Mt 4:21), a Mateo (Mt 9:9 par.) y a Felipe (Jn 1:43). El sentido hondo moral no es otro que el programa que Cristo enseñó en otra ocasión: “El que quiera venir en pos de mí, niegúese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16:24 par.). La perspectiva de Cristo era la perfección por la cruz. Invitarle al “discipulado” no es lo mismo que a ser uno de sus “doce apóstoles.”

Pero el joven no lo aceptó. Mc, colorista, dirá que “frunció el entrecejo,” “contrajo la cara” (στυγνάσας) al oír esto. Los tres evangelistas recogen el motivo: “porque tenía muchos bienes.” No hubo respuesta. Sólo fue su rostro ensombrecido y su “marcha.” Los ojos de Cristo, que le “amaron,” le vieron irse. “En el pensamiento evangélico es una de las *posesiones* más contrarias a la vida cristiana” (Bonnard).

A este propósito, Cristo lo comentó, avisando del peligro de las riquezas con un grafismo oriental hiperbólico: “Os digo más: con mayor facilidad entra un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos.” La lectura “camello” es genuina. Pero algunos autores, sorprendidos por esta desproporción entre aguja y camello, pensaron que, en lugar de “camello” (*kámelos*), hubiese estado primitivamente otra palabra semejante (*kámilos*), que significa cable, sogas gruesas, maroma de navío, con lo que se lograría no sólo menos desproporción, sino también una mayor homogeneidad conceptual entre aguja y soga. Otros, para justificar esto, inventaron que una de las puertas de Jerusalén se llamaría entonces “Agujero de aguja.”⁴¹

Pero es desconocer los fuertes contrastes orientales, las grandes hipérbolos, tan características de esta mentalidad. Además, este tipo de comparación era completamente usada en el medio ambiente, Así se lee, v.gr.: “Practicad por mí, por la penitencia, una abertura como el *agujero de una aguja*, y yo os abriré una puerta por donde los carros y vehículos podrán pasar.” En cambio, en la literatura rabínica se sustituye el término “camello” por el de “elefante.” Probablemente sería esto entonces como un recuerdo de la presencia de estos grandes animales en las guerras macedonias y sirias. Así se lee: “Nadie piensa, ni en sueños., *un elefante pasando por el agujero de una aguja.*” Y un rabino decía con gran intención: “Tú eres de Pumbeditha, donde se hace *pasar un elefante por el agujero de una aguja*”⁴². Es un proverbio con el que se designa una cosa que es, por medios humanos, imposible. Jesucristo, tomando sus imágenes del medio ambiente, sustituye “elefante” por “camello.” Y así dirá en otra ocasión a los fariseos: que “coláis un mosquito y os tragáis un camello” (Mt 23:24).

Naturalmente, no predica Jesucristo una revolución social en que se exija la renuncia a la propiedad, ni es una condena y exclusión del reino de los cielos a los ricos. El mismo, reconociendo la propiedad, purificará los abusos económicos de Zaqueo (Lc 19:1-10). Es el modo oriental de hablar por contrastes fuertes e hiperbólicos, con lo que se indica el *peligro* de los ricos por su apego a sus riquezas, a los placeres y a los abusos.

La afirmación de Cristo causó asombro a los apóstoles, que se preguntaban quién podría salvarse. La dificultad quedaba bien acusada. Pero Cristo da la solución. **Lo que los seres humanos no pueden por su condición, Dios se lo puede hacer.** El dijo en otras ocasiones **cómo hay que recurrir al Padre para obtener el auxilio del cielo.** Seguramente con estas palabras quiere sugerir este recurso (cf. Rom 1:16)⁴².

El premio del desprendimiento apostólico, 19:27-30 (Mc 10:28-30; Lc 18:28-30).

²⁷ Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué tendremos? ²⁸ Jesús les dijo: En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos

para juzgar a las doce tribus de Israel. ²⁹ **Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna.** ³⁰ **Y muchos primeros serán postreros; y los postreros, primeros.**

El tema viene claramente evocado por contraste con el joven rico, que abandonó a Cristo por las riquezas. Aquí es al revés. Los apóstoles, poco o mucho, lo dejaron todo por Cristo. ¿Qué premio tendrán? Cristo se lo anunció en Mt para la “regeneración”

La literatura judía era bastante oscilable y oscura sobre la renovación del mundo. Se confundían **a veces las perspectivas escatológicas — mesiánica y final —** y se hacía en una o en otra, o confusa y mixtificadamente, una “renovación” o “regeneración” del mundo ⁴³.

Mc-Lc no dicen cuándo sea esto con relación **a los apóstoles**. Sólo afirman el hecho, aunque luego, al presentar la doctrina general para todos los que dejan sus bienes por Cristo, distinguen dos etapas de premios: una, aquí y *ahora*; *otra*, “en el mundo futuro,” que es “la vida eterna” (Mc-Lc). En Mt hay, no obstante, un dato orientador. Será “cuando se siente el Hijo del hombre en el trono de su gloria.” En el mismo Mt, para describir el Juicio final, dice: “Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria., se sentará sobre su trono de gloria” (Mt 25:31). Este paralelismo de textos parece llevar a la identificación de esta “renovación” con la parusía, el Juicio final. **La literatura judía reservaba este trono de gloria a Dios** ⁴⁴. El Hijo del hombre aparece aquí, como en otros pasajes, situándose en una esfera trascendente (Mc 8:38; 13:26).

El premio que les asigna es que también ellos “se sentarán en doce tronos “para” juzgar (κρίνοντες) a las doce tribus de Israel.”

Este “juicio” que los apóstoles ejercerán con Cristo triunfante, en esta hora, es seguramente, como formando un cortejo o senado en torno a Cristo, y por su unión privilegiada con él, participarán así de su poder judicial sobre las “doce tribus de Israel” ⁴⁵, ya que el juicio **como tal es de competencia exclusiva del “Hijo del hombre”** (Jn 5:27). Se añade además la metáfora de que les preparará un reino, como el Padre se lo preparó a El, y les hace ver que gozarán, **bajo la imagen tradicional de esta felicidad mesiánica, del banquete**. En cambio, Mc omite todas estas imágenes de Mt-Lc, dirigidas a los apóstoles, para presentar sólo **el premio universal a quien deje los bienes por El**.

Algunos autores pensaron que este término “juzgar” tuviese el equivalente de “gobernar,” suponiendo que esta “regeneración” aludida era el período de tiempo anterior al Juicio final, y que comenzaba con la renovación del mundo por la redención e instauración de la Iglesia. Así, **Cristo regiría la Iglesia con o por medio de los apóstoles** ⁴⁶.

Este triunfo lo tendrán los apóstoles sobre “las doce tribus de Israel.” El lenguaje específico judío podía hacer creer que el pensamiento de Cristo se dirige a ellas. “Para nosotros representan todo el mundo; pero el Salvador puede ser que se atenga a la perspectiva del momento; El no ha sido enviado más que a ellas (Mt 15:24); es también un índice precioso de autenticidad” ⁴⁷. También pudo ser que, en el pensamiento de Cristo, se incluyese todo el “Israel de Dios” (Gal 6:16), al menos en la perspectiva de Mt.

Unido, lógicamente, a este tema apostólico se presenta el caso y el premio de cualquiera que deje sus bienes, lo más precioso que tenga — padres, hermanos, hijos y hasta posesiones —, por El. La respuesta es doble: *después*, la vida eterna, pero *ahora* recibirá “el ciento por uno” (Mc), que Mt-Lc lo formulan diciendo a secas que recibirá “mucho más.” Mc añade que recibirá aquí el “ciento por uno” en todo lo que deja, pero “junto con persecuciones.” Era la perspectiva que se esperaba, y que habían visto, de persecuciones al discípulo de Cristo. ”Si me persiguieron

a mí, también a vosotros os perseguirán” (Jn 15:20). Es lo que pasa actualmente con un musulmán o un indostánico que se pase a la fe: encontrará la persecución y el boicot en el seno de su mismo hogar. Era ya predicción de Cristo, al anunciar que no vino a traer la paz, sino la guerra, incluso en los hogares (cf. Mt 10:34-36). Y, al tener que dejarse y amar más que a los valores de ley natural a Cristo, **está sugiriendo su divinidad**.

Al precisar qué tipo de premios “centuplicados” tendrán aquí los fieles de Cristo, incluso perseguidos, los autores se dividen.

Para unos era esto, en sentido estricto, en el período milenarista ⁴⁸. Pero este período no existe, ni nadie va a tener, v.gr., por una hermana dejada, cien nuevas; otros apelaron a la ampliación de bienes que se tenían en la comunidad cristiana primitiva (Plummer, Lagrange.), donde todo era común, lo mismo que en la vida monástica (Casiano); pero esto son simples casos particulares, cuando la formulación es universal. Generalmente, partiendo de la escuela alejandrina (Orígenes, San Cirilo), **se admite que esos premios son mesiánicos, fundamentalmente espirituales**. La formulación es la clásica oriental; pero el contexto exige este tipo de bienes mesiánicos.

Si éste es el premio “ahora,” después, “en el otro mundo” o, “en el siglo venidero,” que no es igual que los días mesiánicos, sino la vida futura después de la muerte, según el uso rabínico ⁴⁹, tendrán “la vida eterna.”

Mt y Mc añaden después la siguiente sentencia: “Muchos (de) los primeros serán los últimos, y de los últimos, primeros.”

Esta sentencia es utilizada por los evangelistas en diversas ocasiones (v.gr., Mt 22:14; Lc 13:30). Pudo haber sido empleada por Cristo en varias ocasiones, o repetida, por oportunidad, por los evangelistas. Aquí tiene el aspecto, como en otras circunstancias, de ser un toque de alerta ante la perspectiva de las diversas actitudes ante el reino. No solamente se piensa en los fariseos — se creían los “primeros” en el derecho de ingreso — en su momento histórico, sino en la oportunidad de la misma en la conducta de los diversos cristianos en la Iglesia primitiva ⁵⁰. Sin excluir, con motivo de la pregunta y alegato de motivos por los apóstoles — haberlo dejado todo por El —, **de ser un aviso “moralizante” contra la jactancia de los cristianos que así obrasen (Act 2:44.45) en la comunidad cristiana**.

1 J. Leal, Sinopsis de los cuatro evangelios (1954) p.250 nt.208. — 2 "Guitón IX 10. — 3 Strack-B., *Kommentar*. I p.313. — 4 *Vita* 76. — 5 Strack-B., *Kommentar*. I p.303-321.801-804. — 6 Denzinger, *Ench. symb.* n.977. — 7 Leconte, *Mélanges Science Religieuse* (1951) p.284. — 8 San Mateo y la indisolubilidad del matrimonio: Verdad y Vida (1949) p.53-74. — 9 ML 26:135. — 10 F. Vogt, *Das Ehegesetz* Jesús (1936); A. OTT, Die Auslegung der neutl. Texte über die Ehescheidung: Neut. Abhandlungen (1910) p.269ss; T. Schwegler, O.S.B., *De clausulis divortii*: — 11 VD (1948) 214-217; Ídem Staab, — 12 Allgeier. Bailly, *Dict. grec-francaise* 11.^a ed. p.1271-1274. — 13 ML 40:456. 13 Dreher, *Katholik* (1877) p.578. — 14. Grimm, *Leben Jesu* (1919) V p.256. — 15 Die Unzuchts-Klausel in Mathäusevangelium, en *Theologuiche Quartalschrift*. (1942, p.189-206. — 16 *Vida de Jesucristo* (1954) p.475-679. — 17 *Christentum und Kirche* (1860) p.391ss.458ss. — 17 Sobre la exposición de diversas teorías, cf. Holzmeister, *Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthaus 5:32; 19:9*: *Biblica* (1945) 133-146; Strack-B., *Kommentar*. III p.353-358; Bonnard, o.c., p.69; cf. o.c. de Dubarle, en *L'Orient syrien* (1964) p.61-73. — 18 A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple* (Sund C. W. K. Glee-rups 1965) p.210; Gaechter, *Maña im Enderleben*, vers. esp. (1959) p.129-130. — 19 Bonsirven, *Le divorce dans le N.T.* (1948) p.61. — 20 Le divorce dans le N.T. (1948) y *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (1955); cf. índice en Mt 19:9: Mariages de prostitution; Nisi ob fornicationis causara.: *Rev. Scienc. Relig.* (1948) p.442-454; A. Alberoti, // divorzio nel Vangelo di Mateo: *Div. Thom. Pl.* (1957); Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio*: VD (1960) 193-212. — 21 *Yebamoth* 10:1; cf. Bonsirven, *Textes rabbiniques*. p.298 n.1163. — 22 Talmud, *Bab.* 73b. — 23 Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.250. — 23 F. Vattioni, // divorzio nella Bibbia: *Studi Sociali* (1962) p.235-260; H. Zimmermann, *Mc epi porneia (Mt 19:9) ein Uterarisches Problem*: *Catholica*. Mohler- — Institui (1962) p.293-299; M. Zerwick, *De matrimonio et divortio in Evangelio*: VD (1960) p.192-212; T. V. Fleming, *Christ and Divorce*: *Theological Studies* (1963) p. 107-120; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile* (1959); R. N. Soulen, *Ma-riage and Divorce. A problem in N.T. interpretation*. — 24 Joüon, *L'Évang. de N.S. Je'sus-Christ. compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.119. — 25 Strack-B., *Kommentar*. I p.805-806. — 26 Eusebio De C., *Hist. eccl.* VI 8:1-3. — 27 Bauer, *Matth. 19:12 un die alten Christe*, en *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici* p.235ss. — 28 Denzinger, *Ench. symb.* n.980. — 29 Strack-B., *Kommentar*. I p.807. — 29 Q. Quesnell, Eunucos por el Reino (Mt 19:10-12) e indisolubilidad del matrimonio: *Selec. de Teol.* (1970) n.35 p.266-268. — 30 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.235 y 973. — 31 Buxtorf, *De sinagoga* p.138. — 32 Strack-B., *Kommentar*. I p.807. — 32 Cf. *Comentario a Mt 18:3*. — 33 Strack-B., *Kommentar*. I p.809. — 34 Strack-B., *Kommentar*. II p.24. — 35 San Justino, *Diálogo* 101; Ireneo, *Cont. haer.* V 22:2;

Homilias clementinas XVIII 3; Orígenes, n.o. 1:35; 2:13; 6:47; Pirot, *Evang. s. St. Marc* (1946) p.521. — 36 Strack-B., *Kommentar*. I p.809. — 37 Westein, *Horae hebraicae in Mt 19:16*. — 38 Pirot, o.c., p.521; Ejarque, en VD (1924) 41-47. — 39 Strack-B., *Kommentar*. I p.871. — 40 Merk, *N.T. graece et latine* (1938) ap. crit. a Mc 10:21; en contra, v.gr., Nes-Tlé, *N.T. graece et latine* (1928) h.l.; S. Légasse, *L'appel du riche* (1966); W. Zim-Merli, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben* (Mc 10:17-31 par.): *Evangelische Theologie* (1959) p.90-97; N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10:17-31*: *Zeit. Neut. Wiss.* (1962) p.206-218; Bonnard, o.c., p.288 nota 2. — 41 Swete, *The Cospel according to St. Mark* (1908) h.l. — 42 Strack-B., *Kommentar*. I p.828; Lattey, *Camelus per foramen acus*: VD (1953) 291-292; E. C. DEL OCA, *Camello por el ojo de una aguja*: *Rev. Bibl.* (Argentina 1963) p.43-46. — 42 Büchsel, *Theol des Neuen Testaments* (1935) p.30. — 43 Bonsirven, *Le Judaisme Palestinien*. (1934) I p.418-429. — 44 Strack-B., *Kommentar*. I p.975. — 45 Spicq, *Première épltre aux Corinthiens* (1949) p.208; Olivera, *Sedebitis et vos super sedes duodeám*: VD (1923) 161-165; Dupont, *Le logion des douce trônes* (Mt 19:28; Lc 22:28-30): *Biblica* (1964) p.355-392; J. Martin, *Avec des persecutions*: *Rev. des Eludes Grecques* (1956) p.35-40. — 46 Lagrange, — 46Lagraang. s. *St. Matth.* (1927) p.382. — 47 Lagrange, o.c., p.382. — 48 ML 26:139. — 49 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.i63ss. — 50 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.274.

Capítulo 20.

Cristo, que había dejado Galilea (Mt 19:1), entrando en la región de Judea, va a subir a Jerusalén. Debió de atravesar el Jordán, pues aparecerá en Jericó. Precisamente el capítulo 21 de Mt presenta a Jesús en Betfage, “cerca de Jerusalén” (Mt 21:1). Esta ida de Jesús a Jerusalén es la subida al Calvario. Precisamente se lo va a anunciar por tercera vez a los apóstoles en esta subida definitiva a Jerusalén. De aquí la doctrina que va a darse en estos capítulos. **Jesús es plenamente consciente de su destino y de su obra.**

Parábola de los obreros enviados a la viña, 20:1-16.

¹ Porque el reino de los cielos es semejante a un amo que salió muy de mañana a ajustar obreros para su viña. ² Convenido con ellos en un denario al día, los envió a su viña. ³ Salió también a la hora de tercia y vio a otros que estaban ociosos en la plaza. ⁴ Díjoles: Id también vosotros a mi viña, y os daré lo justo. ⁵ Y se fueron. De nuevo salió hacia la hora de sexta y de nona e hizo lo mismo, ⁶ y, saliendo cerca de la hora undécima, encontró a otros que estaban allí, y les dijo: ¿Cómo estáis aquí sin hacer labor en todo el día? ⁷ Dijéronle ellos: Porque nadie nos ha ajustado. El les dijo: Id también vosotros a mi viña. ⁸ Llegada la tarde, dijo el amo de la viña a su administrador: Llama a los obreros y dales su salario, desde los últimos hasta los primeros. ⁹ Vinieron los de la hora undécima y recibieron un denario. ¹⁰ Cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más, pero también ellos recibieron un denario. ¹¹ Al cogerlo murmuraban contra el amo, ¹² diciendo: Estos postreros han trabajado sólo una hora, y los has igualado con los que hemos llevado el peso del día y el calor. ¹³ Y él respondió a uno de ellos, diciéndole: Amigo, no te hago agravio: ¿no has convenido conmigo un denario? ¹⁴ Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. ¹⁵ ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo porque yo sea bueno? ⁶ Así, los postreros serán los primeros, y los primeros, postreros. Porque son muchos los llamados, mas pocos los escogidos.

Parábola propia de Mt. Consta de muchos rasgos irreales, que es artificio pedagógico para que se destaque bien la enseñanza fundamental que quiere hacerse.

La escena, fundamentalmente, está tomada del medio ambiente palestino. Un señor dueño de una viña necesita jornaleros. Estos solían reunirse en una plaza, donde se hacía fácilmente la contrata. Pero ya en esta búsqueda de trabajadores se acusan elementos artificiales. Este amo sale a buscar operarios en diversas horas del día, cuando el trabajo requería los servicios ya desde la

mañana.

Los judíos dividían el día, desde la salida del sol hasta el ocaso, en doce horas. Pero el uso ordinario utilizaba normalmente las horas de tercia (de las nueve al mediodía), sexta (del mediodía hasta las tres) y nona (desde las tres a la puesta del sol) ¹.

Aquí sale este dueño de la viña a buscar operarios “muy de mañana,” a la hora de tercia, sexta, nona y undécima.

Ya a primera hora contrata operarios para su viña. El jornal se fijó en un “denario al día.” Es el equivalente que Tobías ofrece al guía de su hijo (Tob 5:13-15).

Lo mismo repite en las diversas horas señaladas, y nuevamente los contrata por aquel día, y “os daré lo justo” (v.4).

Rasgos improbables es el que estén allí “todo el día ociosos” y el que el señor les pregunte qué hacen allí, lo mismo que el responderle que “nadie los contrató.”

Llegada la tarde, el señor manda a su administrador que llame a los viñadores y les dé su salario. Se decía en la Ley: al trabajador “dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita” (Dt 24:15; cf. Lev 19:13).

Pero, al pagarse los jornales, a todos se les daba “un denario.” Y los que habían ido a trabajar a la viña en las primeras horas, y que habían cargado con más trabajo, murmuraban contra el dueño porque había igualado a todos en el jornal.

Mas él responde a las quejas de estos “primeros” que no les hace agravio. Convinieron en lo que era justo, y ese jornal se les entrega. Pero él es muy dueño de sus bienes y de hacer con ellos lo que quiera. A los primeros no les hace agravio, pues les da lo justo; pero con los otros quiere usar de magnificencia.

Por eso ellos no han de ver “con mal ojo,” con malevolencia, envidia, su conducta, pues fue con unos justo y con otros generoso.

El pasaje termina de la siguiente manera: “Así, los postreros serán los primeros, y los primeros los postreros. Porque muchos son los llamados, mas pocos los escogidos” (v. 16).

El v. 16 b es aquí de autenticidad muy discutida ². Parece proceder de Mt 22:14.

El v.16 a plantea un problema que puede afectar a toda la interpretación de la parábola.

Si se admite (Calmet, Fonck, etc.) que el v.16 a — “los postreros serán los primeros, y los primeros.” — sería parte de interpretación de la parábola, su sentido sería: que los “primeros” en ingresar en el reino deberían haber sido los judíos (Mt 8:11.12); mas, por negligencia y culpabilidad, vendrían a ser los “últimos” (Rom c.10 y 11), mientras que los gentiles vendrían a ser de hecho los “primeros” en su ingreso en la Iglesia. Ya, sin más, se ve que esto es muy artificioso en el cuadro de la parábola. San Juan Crisóstomo había observado que “Jesús no deduce esta sentencia de la parábola.” Puesto que “los primeros no vienen a ser (en ella) los últimos; al contrario, todos reciben la misma recompensa” ³. Esta argumentación es evidente. Esta conclusión, como en otros pasajes del evangelio, sólo tiene carácter de *apéndice* por una cierta analogía y oportunidad con el desarrollo de la misma, incluso, v.gr., con la materialidad de los “primeros” y “últimos” obreros llamados en la parábola.

La doctrina formal que se destaca en la parábola es la **absoluta libertad y bondad de Dios en la distribución de sus bienes**. Si a unos, que trabajaron más, les paga lo convenido, es justo en su obrar; si a otros, que trabajaron menos, les da igual, con lo que puedan vivir los suyos, es efecto de magnanimidad. Es una parábola con la que Cristo, seguramente, responde a las críticas farisaicas de buscar, aparte de gentes buenas, a publicanos y pecadores, llamándolos e ingresándolos a todos en su reino. ¿Por qué esta diversidad de dones, y por qué esta diversidad de “horas”? Porque Dios, pleno de bondad, es dueño absoluto de repartir sus dones ⁴. E implica-

do en ello está el contraste, destacado en el mismo pasaje (v.15b), entre la bondad desbordada de Dios y la estrechez mezquina y crítica del fariseísmo malo.

La enseñanza tenía una oportuna aplicación **en la Iglesia primitiva, no sólo por** los orígenes de muchos de los que ingresaron en la fe, comenzando por los mismos apóstoles (cf. 1 Cor 1:26-29), y seguidos por multitud de “pecadores.”

Otras interpretaciones de elementos alegóricos, más que enseñanzas doctrinales secundarias de la parábola, quizá sean acomodaciones hechas sobre la misma ⁵.

Tercer anuncio de ja pasión, 29:17-19 (Mc 10:32-34; Lc 18:31-34).

¹⁷ Subía Jesús a Jerusalén y, tomando aparte a los doce discípulos, les dijo por el camino: ¹⁸ Mirad, subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte, ¹⁹ y le entregarán a los gentiles para que le escarnezcan, le azoten y le crucifiquen; pero al tercer día resucitará.

Esta tercera predicción sobre su pasión y muerte está descrita muy minuciosamente: la más de todas. Si Cristo se atuvo en su enunciación literaria al “género profético,” de núcleo claro y contornos más oscuros que se hacen claros a la hora de su cumplimiento, esta redacción es la que estaría más matizada con el cumplimiento de los hechos. Cristo está consciente de su muerte y de su resurrección. En cambio, los apóstoles aparecen en una situación semejante a la que tuvieron en las dos primeras predicciones, las cuales tuvieron lugar antes y después de la transfiguración, **que debía iluminar, como vértice, la grandeza de Cristo.** Pero la “incomprensión” (Lc-Mc), el “asombro” (Mc) estaba aún en ellos por no poder compaginar el medio ambiente **de un Mesías terreno y triunfador con la perspectiva de muerte que Cristo** les ponía de su mesianismo ⁵. El anuncio por tercera vez más que debido a la afición de Mt por el número tres, debe de ser histórico, por la confirmación de los sinópticos.

La petición de la mujer del Zebedeo, 20:20-23 (Mc 10:35-45).

²⁰ Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, postrándose, para pedirle algo. ²¹ Díjole El: ¿Qué quieres? Ella contestó: Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino. ²² Respondiendo Jesús, le dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber? Dijéronle: Podemos. ²³ El les respondió: Beberéis mi cáliz, pero sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre.

Mt-Mc, que son los que narran este episodio, lo ponen inmediatamente después de la tercera predicción de la pasión. La ambición que reflejan aquí los dos apóstoles está en la misma línea de **incomprensión de un Mesías doliente y de su reino espiritual.**

En Mt-Mc hay una divergencia narrativa, debida acaso a las “fuentes.” En Mc la petición se la hacen directamente a Cristo “Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo”; en Mt, su madre, Salomé (Mc 15:40; cf. Mt 27:56). Procedimientos semejantes se encuentran en los evangelios (cf. Mt 8:5-13, comparado con Lc 7:1-10).

Se pide para Santiago y Juan los dos primeros puestos en su reino. Se lo concibe como terreno (Act 1:6). La petición no miraba sólo a los puestos de honor, sino también a los de ejercicio y poder ⁶. Estos dos puestos correlativos de su derecha e izquierda eran los dos primeros puestos

de una serie ⁷. Se pensó si tuvieron esta pretensión basándose en posibles razones de parentesco (Jn 19:25), lo que pudiera tener más fuerza en las costumbres orientales de vinculación a la familia, tribu o clan.

En la respuesta de Cristo hay dos partes, que acaso pudieran responder a dos temas combinados.

Con el primero les corrige el enfoque de su concepción terrena del reino. Este es de dolor. ¿Podrán ellos “beber el cáliz” que a El le aguarda, y ser “bautizados” en el bautismo de su pasión? Se ve que este tema no responde directamente a la petición que le hacen; más directamente es el segundo, aunque sea para hablarles del plan del Padre. Por eso, la primera parte puede ser histórica en este momento, pero también podría tener un contexto lógico, para precisarles bien la naturaleza del reino. El martirio — testimonio — estaba bien experimentado en la Iglesia a esta hora.

La literatura judía presenta frecuentemente el “cáliz” como imagen de alegría y fortuna, derivando acaso su uso de los festines (Sal 16:5; 23:5; 116:13; Lam 4:21); pero luego, por influjo de la copa de la venganza divina, que usaron los profetas, vino a significar también, y preferentemente, el sufrimiento y la desgracia (Sal 75:9; Is 51:17.22; Ez 23:31-33; Ap 15:7.16). El mismo sentido tiene en la literatura rabinica ⁸. El “cáliz” que Cristo bebería era el de su pasión y muerte (Mt 26:39 par.; Jn 18:11).

En Mc se les pregunta además si están dispuestos a “recibir el bautismo (βάπτισμα) con que yo voy a ser bautizado.” **Este bautismo de Cristo es igualmente la inmersión total en su pasión y su muerte** (Lc 12:50). Era expresión usada también en la lengua profana para indicar el ser afectados por males muy grandes ⁹.

A la pregunta que les hace Cristo si estarían dispuestos a beber este “cáliz” y a sumergirse, como El, en este “bautismo” de dolor, le respondieron que sí. No era un respuesta de fácil inconsciencia. Y Cristo les confirma, con vaticinio, este martirio de dolor. Pero no se ve exigencia, por este vaticinio, cíe que ambos hubiesen de tener que sufrir lo mismo que Cristo, sino ser sumergidos, “bautizados,” como indica el nombre, en una fuerte pasión.

De hecho, Santiago el Mayor sufrió el martirio sobre el año 44, por orden de Agripa I (Act 12:2), siendo decapitado ¹⁰. Juan murió en edad muy avanzada (Jn 21:23), de muerte natural. Pero, antes de ser desterrado a la isla de Patmos, sufrió “ante portam latinam” el martirio, pues fue sumergido en una caldera de aceite hirviendo, de la que Dios le libró milagrosamente ¹¹.

Quedaba con ello corregido el erróneo enfoque sobre la naturaleza de su reino. Y les aprobaba su coraje cristiano, cuyo ímpetu se refleja en otras ocasiones (Lc 9:54). Pero había en esta petición un plan más profundo del Padre que no competía a Cristo el cambiarlo; había en todo ello una “predestinación” (cf. Jn 6:37.44): Dios dispone libremente de sus dones: de **la donación gratuita de su reino y de los puestos del mismo**. A la hora de escribirse este relato, los judíos por su fe y **los cristianos por la suya, solían morir por ella**.

Protesta de los apóstoles y lección de servidumbre, 20:24-28 **(Mc 10:41-45; cf. Lc 22:24-30).**

²⁴ Oyéndolo, los diez se enojaron contra los dos hermanos. ²⁵ Pero Jesús, llamándolos a sí, les dijo: Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. ²⁶ No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, ²⁷ y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro esclavo, ²⁸ así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos.

Esta pretensión y proposición de los hijos del Zebedeo la “oyeron los otros diez — no se dice si al hacerla allí mismo — y se indignaron contra los dos hermanos.” Acaso esta protesta abierta fue separados de ellos. Al ver aquella disputa, Jesús “los llamó.” Y va a restablecer la armonía con una gran lección de humildad, dada especialmente para los que van a tener puestos jerárquicos, para ellos, que son apóstoles y se sentarán en tronos en su reino (Lc 22:30). Les va a dar una lección por capítulo doble, primero con la verdadera doctrina del mando, y luego con su mismo ejemplo.

En el mundo, los que gobiernan las naciones fácilmente abusan de su poder, y, en lugar de ser en servicio benéfico del bien común, lo es en provecho propio, y así oprimen a los pueblos. Los apóstoles comprendieron y asumieron como misión el hecho político y social desigual de su época. Eran galileos y habían oído hablar de los abusos de Herodes el Grande, de Arquelao y Antipas, lo mismo que de los abusos de algunos de los procuradores romanos.

Pero, si esto sucede de hecho, ya que no es ésta la misión del poder entre gobernantes de pueblos, no ha de ser así “entre vosotros,” que son apóstoles y se sentarán en tronos del reino para “juzgar” a las doce tribus de Israel. Al contrario, la idea se da con todo el grafismo oriental. “El que quiera llegar a ser grande *entre vosotros* deberá ser vuestro servidor (διάκονος). Y el que quiera ser el primero *entre vosotros*, deberá ser vuestro esclavo” (δούλος). Las frases son demasiado comprensibles en su misma hipérbole. No ha de haber ansias ni apetencias de los puestos del reino, puesto que éstos no son para honor ni provecho propio, **sino para ministerio, servicio y provecho directo del bien común.** No siendo para provecho propio, en lugar de tener esos sentimientos de ambición, si alguno pensase en ello, que piense que ha de tener sentimientos, en este orden, de “servidor” y de “esclavo.” Pues ha de tener **los sentimientos de servicio.** Deberá ser “esclavo de todos” (Mc). Así enfocados, los puestos jerárquicos y de mando cobran su auténtica proyección y excluyen automáticamente las apetencias en el Reino terreno. Pues nadie tiene apetencia por egoísmo de ser “esclavo.”

Y luego de la doctrina, pone el gran ejemplo de su vida, que es el Rey-Mesías. No vino a “ser servido.” Sus sufrimientos, su pobreza, las intrigas armadas contra El, la perspectiva de su pasión y muerte, hacían ver bien que no “vino a ser servido,” sino a “servir” (διαχονησοκ); al contrario, vino a “dar su vida (ψυχην) como rescate de muchos.” Esta enseñanza de Cristo tiene una gran portada dogmática.

a) *Rescate.* La expresión “rescate” que aquí se usa (λύτρον) ha de ser precisada.

Esta palabra griega aquí usada aparece usada veinte veces en la versión de los LXX del A.T.¹² Siempre traduce a cuatro palabras hebreas, que significan:

- 1) La compensación ofrecida en dinero por causa de una muerte o de una ofensa grave.
- 2) El precio pagado por un objeto.
- 3) El precio pagado por el rescate de un esclavo o de un cautivo para libertarlo.
- 4) En el libro de los Números significa incluso la liberación por “sustitución.” Así, los levitas sustituyen a los primogénitos en el servicio del templo (Núm 3:12).

Por eso, “el *uso bíblico* impone indudablemente al término la idea de *rescate*; y, de todos los términos hebreos, el que mejor responde a esta idea es el término *kofet*, porque designa exclusivamente la liberación por rescate.”

El *uso corriente* también daba, en la época de Cristo, a este término la idea de liberación por rescate. En el lenguaje de la *koine*, en inscripciones y papiros, y en el clásico, este término se usaba en ocasiones para indicar el precio del rescate de un esclavo. Y a veces, con este término, se expresaba una liberación mediante un sacrificio. Así, Filón de Biblos cuenta que los reyes fe-

nicios tenían la costumbre, en las calamidades públicas, de aplacar a los dioses, y salvar así a todo el pueblo, entregando a la muerte, como λύτρον, “rescate,” al más querido de sus hijos ¹³.

“Por tanto, en el primer siglo de nuestra era, la palabra λύτρον evocaba de un modo totalmente natural la idea de precio pagado por una liberación, y como este precio podía ser, a veces, una persona (Núm 3:12; y el ejemplo citado por Filón de Biblos), no había posibilidad de extrañeza de entender que el Hijo del hombre iba “a dar *su vida*” en rescate por los otros.” ¹⁴ Precisamente San Pablo dirá cómo eran los hombres “esclavos del pecado” (Rom 6:20), del cual Cristo los “liberó” (v.22) con su muerte.

Por eso es insostenible el interpretar metafóricamente este término, en el sentido de **que este “rescate” era por el buen ejemplo que Cristo daba, sus ejemplos, su doctrina, etc.** ¹⁵ En este ambiente, tanto bíblico como el profano contemporáneo de Cristo, la expresión “dar su vida en rescate” por los no puede tener otro sentido que el que su muerte es el “rescate,” el precio, por tanto, del “rescate” de los hombres. Y, en consecuencia, que su muerte tiene un valor de *expiación* y de *liberación* en los hombres, de una *deuda*, que, naturalmente, es el pecado. Sin embargo, San Pablo, que insiste tanto en esta doctrina, no utiliza este término estricto para exponerla (1 Tim 2:6; Tit 2:14). Prueba de **la no interferencia del paulinismo** en la redacción evangélica de esta doctrina.

b) *Por muchos*. Este beneficio de la muerte de Cristo va a aprovechar (αὐτί) a “muchos” (πολλών). La frase literaria podría desorientar, como si la redención de Cristo no fuese por todos los hombres, sino sólo por algunos, aunque éstos fuesen “muchos.”

En primer lugar, esta forma “muchos” es evidentemente equivalente a “todos” los hombres en San Pablo. En un mismo pasaje permuta, para hablar de la redención de todos los hombres, el término “muchos” con “todos” (Rom 5:15.18.19).

A esto se añade que se trata de un semitismo. Esta palabra corresponde al hebreo *rabbím*. Y *rabbím* en hebreo postbíblico no significa *muchos* pura y simplemente, sino la *multitud* en general, el pueblo, es decir, todos los seres humanos **sin distinción** ¹⁶. Pero es, sobre todo, el influjo del pasaje de Isaías (53:11-12) **del “Siervo de Yahvé,”** en el que se dice que **El expiará el pecado “por muchos,” que es la obra redentiva.**

Lc, en 22:24-27, refiere este mismo tema del “servicio,” pero omite el final, en el que se dice que Cristo no vino a ser servido, sino a dar la vida por todos. Se pretendía un influjo del “paulinismo.” Pero Pablo no utiliza el término λύτρον, en esta forma estricta; aparte que el enfoque de este pasaje por Lc tiene otra finalidad que la de Mt-Mc.

Pretende dar a las diversas categorías de fieles helenísticos el concepto de servicio y prontitud en el mismo. Ni hay el menor inconveniente que esta frase ausente en Lc, acaso por ausencia en su fuente, esté en Mt-Mc en un contexto lógico, procedente de otra situación literaria.

Curación de dos ciegos, 20:29-34 (Mc 10:46-52; Lc 18:35-43; cf. Mt 9:27-31).

²⁹ Al salir de Jericó les seguía una muchedumbre numerosa. ³⁰ Dos ciegos que estaban sentados junto al camino, oyeron que pasaba Jesús y comenzaron a gritar, diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! ³¹ La multitud les reprendía para hacerles callar, pero ellos gritaban con más fuerza diciendo: ¡Señor, ten piedad de nosotros, Hijo de David! ³² Se paró Jesús, y llamándolos, les dijo: ¿Qué queréis que os haga? ³³ Dijéronle: Señor, que se abran nuestros ojos. ³⁴ Compadecido Jesús, tocó sus ojos, y al instante recobraron la vista, y seguían en pos de El.

Mt-Mc colocan inmediatamente después de la petición de la mujer del Zebedeo la escena de la curación de estos ciegos; Lc, en cambio, suprimiendo la escena de los hijos del Zebedeo, acaso por tener menos interés para sus lectores gentiles, intercala el pasaje de Zaqueo. En todo caso, Cristo está “subiendo” camino de Jerusalén. Y en esta ruta llega a Jericó. Aquí se localiza la escena ¹⁷.

En la situación local de este pasaje hay una dificultad clásica.

Mt-Mc la localizan cuando Jesús y los suyos “salen” de Jericó. Lc, en cambio, la localiza cuando Jesús “se acerca,” en su venida a Jericó. Las soluciones propuestas son varias. Se indican las principales.

Una sería suponer una citación “quoad sensum,” sin cuidar excesivamente de un intento de detalle local, o suponer también lo que en otras ocasiones hace el mismo Lc: que *adelanta* literariamente la narración de la curación de este ciego, por concentrar principalmente su narración en la escena de Zaqueo y la parábola de las “minas” ¹⁸, lo que modificará literariamente este detalle.

También se ha propuesto como solución un procedimiento redaccional de Lc. *En Jericó* narra la conversión de Zaqueo; *al salir* de Jericó, o fuera de ella, pero narrada a continuación, tiene la parábola de las “minas”; por eso situaría Lc la escena de los ciegos al *acercarse* a Jericó. Sería un procedimiento topográfico redaccional (Osty).

El segundo problema es el número de ciegos. Mt pone “dos”; Mc-Lc, “uno,” dando el nombre del mismo, Bartimeo = “hijo de Timeo.” Las soluciones propuestas son las siguientes:

Se trata de “dos ciegos”; si no, Mt no tendría motivo para fijar este número. Si Mc-Lc se fijan en uno, del que dan el nombre, acaso se debe a que sólo uno pasó, por más conocido, a la catequesis y a esos dos evangelios. ¿Acaso hacían falta dos testigos para testificar el mesianismo de Cristo? (v.30c).

Otra solución es que se trataría de una “condensación” complementaria hecha por Mt de dos curaciones individuales e independientes hechas por Mc (8:22-26; 10:46-52 = Mt 20:29-34).

Cristo muestra en esta escena un gesto de comprensión y se diría de *servicio*, a tono con el pasaje anterior.

¿Por qué la turba manda callar a los ciegos? Podría ser por un gesto de admiración a Cristo, sobre todo si lo rodeaban o hablaban con él. Acaso por reflejarse aquí el ambiente del capítulo 17 de los *Salmos de Salomón*, en los que el aspecto misericordioso del Mesías cede al aspecto del Mesías destructor de sus enemigos (Bonnard); aunque otra cosa refleja Mt 12:23.

En Mt la curación se hace “tocando” sus ojos; Mt gusta describir a Cristo uniendo el gesto a la palabra.

En la escena se le aclama “Hijo de David.” Esta expresión **era título mesiánico** ¹⁹. En Mt sale varias veces (Mt 9:27; 12:23; 15:22; 21:9.15). Para explicar cómo aparece en boca de estos ciegos este título mesiánico no hace falta recurrir a un préstamo del evangelista; a esta altura de la vida de Cristo, ya había la sospecha en muchos y la creencia de que era el Mesías. Los ciegos podían oírlo allí mismo, entre las gentes — y posibles aclamaciones — que venían con Cristo: “muchedumbre numerosa” (Mt). Era lo anunciado por Is (29:18b).

También le llaman “Señor” (*xópte*). En Mt es normal este título **para resaltar la divinidad de Cristo**. Con él le proclamaba la primera generación cristiana. En Mc (v.51) se le llama “Maestro,” y en Lc (v.41), también “Señor,” probablemente con el mismo sentido que en Mt.

1 Dict. de la Bible II col.63ss. — 2 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 20:16. — 3 Mg 58:614. — 4 Lebreton, *La vie et l'enseignement*. vers. esp. (1942) II p.99-106; Brunec, *Multi vocati, pauci electi*: VD (1948) 88-97.129-143.277-290. — 5 Cf. *Vosté, Parabolae selectas*. (1933) I p.413.431; Buzy, *Les paraboles*. (1932) p.205-237; J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne* (Mt 20:1-16): *Nouvelle Rev. Théol.* (1957) p.785-797; Vargha, *Operarii in vinea*: VD (1928) 302-304; J. Duplacy, *Le maî-*

tre ge'néreux et les ouvñiers égo'istes (Mt 20:1-16): *Bibl. et Vie Chrét.* (1962) p.16-30; J. B. Bauer, *Gnadenlohn oder Tageslohn?* (Mt 20:8-16): *Bibl.* (1961) p.224-228; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.46-49. — 5 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (1958) p.40. — 6 Strack-B., *Kommentar*. I p.835ss. — 7 Josefo, *Antiq.* VI 11:9. — 8 Strack-B., *Kommentar*. I p.836-838. — 9 *Pap. P.* 47:13; Josefo, *BI IV* 3:3. — 10 Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* II 9:3. — 11 Tertuliano, *De praescrpt.*: MG 2:49; cf. San Jerónimo: *ML* 26:143. — 12 Hache et redpath, *Concórdame to the Septuagint*. — 13 Eusebio De C., *Praepar. evang.*: MG 21:95. — 14 Sobre todo esto, cf. *Plrot',Évang. s. St. Marc* (1946) p.350-351; cf. Büchael, art. *λύτρον*, en *Th. Wört. N. T.*, p.341ss. — 15 J. B. Frey, en *Rev. Bib.* (1916) 58-60. — 16 D. Gonzalo maeso, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nota 3; Barrett, *The Background of Mark 10:45: New Testament Essays* (Studies in Memory of T. W. Manson, 1959) 1-18; J. A. Emerton, *The Aramaic Background of Mark 10:45: The Journal of Theolog. Studies* (1960) p.334ss. — 17 Pillarella, *Sedebat secus viam mendicans* (Lc 18:35): *Pal. Cler* (1959) 0.1085-1087. — 18 A. Fernández, *Vida de Jesucristo* (1954) p.493; sobre las diversas interpretaciones cf. Simón-Dorado, *Praelectiones biblicae N.T.* (1947) p.799-800; Osty, *Évang. s. St. Lúe*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* 132-133. — 19 *Salmos de Salomón* 17:23; Strack-B., *Kommentar*. I p.640.

Capítulo 21.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 21:1-11 (Mc 11:1-10; Lc 19:29-40; Jn 12:12-18).

¹ Cuando, próximos ya a Jerusalén, llegaron a Betfagé, junto al monte de los Olivos, envió Jesús a dos discípulos, ² diciéndoles: **Id a la aldea que está enfrente, y luego encontraréis una burra atada y con ella el hijo soltadlos y traédmelos, ³ y si algo os dijeren, diréis: El Señor los necesita; y al instante los dejarán. ⁴ Esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta: ⁵ “Decid a la Hija de Sión: He aquí que tu rey viene a ti, manso y montado sobre un asno, sobre un pollino hijo de burra.” ⁶ Fueron los discípulos e hicieron como les había mandado Jesús; ⁷ y trajeron la burra y el hijo, y pusieron sobre éste los mantos, y encima de ellos montó Jesús. ⁸ La numerosísima muchedumbre extendía sus mantos por el camino, mientras otros, cortando ramos de árboles, lo alfombraban. ⁹ La multitud que le precedía y la que le seguía gritaba, diciendo: “¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!” ¹⁰ Y cuando entró en Jerusalén, toda la ciudad se conmovió, y decía: ¿Quién es éste? ¹¹ Y la muchedumbre respondía: Este es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea.**

Esta entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén es relatada por los cuatro evangelistas. El que rechazó tantas veces honores porque aún no era su hora, consciente de que ésta ha llegado, va triunfalmente **a la cruz y a la resurrección**. No se olviden sus tres “predicciones.”

Cristo con sus discípulos sube camino de Jerusalén en plan de “peregrinación” pascual (Jn 2:12). Llegó en este viaje a Betania “seis días antes de la Pascua” (Jn 12:1). De aquí se va a dirigir, no se dice que el mismo día, a Jerusalén. En su caminar se acercaron a Betania y luego dieron vista a Betfagé, cerca del monte de los Olivos.

El significado del nombre de Betania es incierto. Según el Talmud, significaría “casa de dátiles”; según San Jerónimo “casa de aflicción” o de la “obediencia”; para otros sería una contracción de *Beth-Ananía*, “casa de Ananías,” expresión con que se la designaría cuando perteneció a la tribu de Benjamín. El nombre de Betfagé significa “casa de higos verdes.” ¹

Cuando Jesús con sus discípulos se dirige de Betania a Jerusalén, da vista “a la aldea de enfrente,” que es probablemente la Betfagé que acaba de citar; manda a dos de sus discípulos, cuyos nombres no se dan, que vayan a Betfagé y que en seguida encontrarán una “asna atada y a su hijo, sobre el cual nadie ha montado” (Mc-Lc), para indicar el honor de llevar al Mesías. En el A.T. en algunos sacrificios sólo se podía ofrecer víctimas que no hubiesen llevado yugo (Núm

19:2; Dt 21:3). Es probable sea ésta la intención honorífico-mesiánica de Mc-Lc en este detalle. Que los desaten sin más y se los traigan. Y que, si alguno les dijese algo, le respondan sencillamente que “el Señor” los necesita; y “en seguida os lo enviará” (Mt-Mc).

Mt y Jn citan a este propósito un texto profético en el que ven, a la hora de composición de los evangelios, **el cumplimiento de lo que se había profetizado**. El valor doctrinal de todo este pasaje se expondrá al final del mismo.

Es un texto tomado, parte del mismo — su principio —, de Isaías: “Decid a la Hija de Sión” (Is 63:11), es decir, Jerusalén; el resto es una cita abreviada del profeta Zacarías. El profeta habla del Rey-Mesías, que tiene su dominio universal, pero destacándose que El viene a reinar con humildad y mansedumbre, y el profeta cita, por puro “paralelismo” literario semita, que el Mesías hará su entrada sin tropas ni armas, sino montado en “un asno, en un pollino hijo de asna” (Zac 9:9). Los elementos descriptivos del profeta sólo miraban a exponer convencionalmente — género literario — la entrada bondadosa del Mesías en un imperio de paz. Los rabinos decían que, si Israel era puro, entonces el Mesías vendría sobre las nubes, conforme a Daniel (Dan 7:13); pero, si no, sobre un asno, conforme a Zacarías (Zac 9:9) ². Aquí, en el relato, aparecen como realidad estos dos animales. Naturalmente, no sugiere esto una “adaptación,” sino una no rara realidad. Los discípulos encontraron allí una asna y un pollino. Estaba “atado a una puerta, afuera, en el camino” (Mc). Así, los discípulos lo encontraron todo “como les había dicho” (Lc). Pero, cuando “empiezan a desatarlo,” algunos “de los que había allí” (Mc), que, según Lc, eran los “dueños” de él, les van a llamar la atención por aquello que hacen. Toda la escena es de lo más natural. Los asnos están atados a una de las argollas o salientes de las casas, mientras sus dueños despachan sus asuntos o comercian en las tiendas. Pero algunos de los “dueños” están cerca, y se dan cuenta de la acción de los discípulos. Por eso les preguntan el porqué de aquello. A la respuesta de lo que había dicho Jesús, les dejaron llevarlo. Acaso eran discípulos, simpatizantes, amigos o conocidos, y les era un honor prestar así un servicio al que era maestro y taumaturgo famoso.

La palabra de Jesús a sus discípulos acusa doblemente profecía y señorío. Tal como les describe lo que va a pasar, no es un hallazgo casual ni normal.

Ambos animales son traídos a la presencia del Señor. El asno, en los países orientales de la antigüedad, no tenía sólo el sentido de pobreza que en los occidentales. Servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gen 22:3; Ex 4:20; Núm 22:21; Jue 5:10; 10:4; 2 Sam 17:23; 1 Re 2:40; 13:13, etc.). Los discípulos pusieron “sobre ellos (ἐπ'αὐτῶν) (Mt)” los mantos.” Y luego montaron a Jesús. El poner sus “mantos” sobre estos animales es señal de honor. Es curiosa la forma de Mt: pusieron sus mantos “sobre ellos,” sobre los dos animales. De seguro que sólo se refiere a aquel sobre el cual se montó Jesús. Es una forma global de decir las cosas. Pues, según el mismo Mt, luego de poner los “mantos” sobre ambos animales, dice que montaron a Jesús también “sobre ellos” (ἐπάνω αὐτῶν). Lo que no es posible. Pero ello mismo refleja esta amplia redacción del evangelista. Si no es que quiere conservar la *materialidad* del texto profético.

Jn pone aquí un comentario a todo esto que habían hecho los discípulos al traer estos asnos, y la vinculación que tenía todo esto con el pasaje profético de Zacarías. Dice, después de citar el pasaje del profeta: “Esto no lo entendieron entonces sus discípulos, pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron **que de El estaban escritas estas cosas**, que ellos le habían hecho” (Jn 12:16). No comprendieron entonces que estaban dando cumplimiento a una **profecía mesiánica** y que, con aquello que hacían, estaban también tomando parte en aquel profético acto mesiánico.

Así montado y rodeado de sus discípulos, algunos de los cuales iban seguramente condu-

ciendo de una burra y de su hijo, ya que ésta era la costumbre que tenían los discípulos con los rabinos sus maestros³, se encamina para entrar en Jerusalén. Con El debió de venir ya desde un principio un cierto cortejo de discípulos. Pero la turba que viene a engrosar este cortejo es la que sale de Jerusalén, al saber que llegaba, por efecto del milagro de la resurrección de Lázaro (Jn 12:18). Y así se formó un gran cortejo delante, y detrás de El otro acompañándole, que le aclamaban con entusiasmo.

Por eso, “cuando estaban cerca (de Jerusalén), en la bajada del monte de los Olivos,” fue cuando comenzó a desbordarse el entusiasmo. Porque a la vista de la ciudad y cuando Jesús bajaba así para entrar en Jerusalén, rodeado de sus discípulos y de la turba que le “seguía” (Mt), se encontraron con otra “gran muchedumbre” que había venido a la Pascua, y “al saber” que Jesús “llegaba a Jerusalén,” salieron gozosamente a su encuentro (Jn 12:12.13),

El entusiasmo se desbordó. Se habían cortado “ramos de los árboles.” Y unos “tomaron ramos de palmeras” (Jn), como se solía hacer en las fiestas importantes (Jdt 15:12 grec.; 2 Mac 10:7) para unirse festiva y triunfalmente al cortejo, como el de Simón Macabeo, que entró en Jerusalén “entre gritos de júbilo y ramos de palmas.” (1 Mac 13:51), o como lo escribe, en forma más imprecisa, Mc, “cortaron hierbas de los campos y cubrían el camino,” y también “muchos extendían sus mantos sobre el camino” (Mc), al estilo judío, en señal de homenaje⁴. Como a Judit y a los Macabeos, así las turbas acompañaban con aclamaciones a Jesús.

Mt, Mc y Jn recogen el clásico “Hosanna.” Esta expresión, perdiendo su sentido etimológico primitivo (*Yahvé salva*), vino a ser una exclamación de júbilo susceptible de diversos matices. En esta escena de Cristo, el sentido natural del hosanna es nuestro equivalente “¡Viva!”

Aparte de ser muy natural el hosanna en boca de las turbas, también surgía espontáneo al salir a recibir a Jesús con ramos y palmas. Precisamente en la fiesta de los Tabernáculos, todo judío llevaba en sus manos dos ramos — el *lulav* y el *'etrong* —, el primero era de cedro, y el segundo, una palma, de la cual pendían ramos de mirto y sauce, y los agitaban en la procesión. Este ramo se llamaba también “Hosanna.” Mientras, se cantaban “hosannas”⁵. Las aclamaciones llevan toda la estructura, tan tipificada, de un oriental⁶.

Las aclamaciones que le dirigen, y que retransmiten los cuatro evangelistas, son mesiánicas. Se transcriben, para valorar mejor, en forma esquemática:

- 1) “¡Hosanna al Hijo de David!” (Mt).
- 2) “¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!” (Mt-Mc-Jn).
- 3) “¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor!” (Lc).
- 4) “¡Bendito el que viene en nombre del Señor, el Rey de Israel!” (Lc-Jn).
- 5) “¡Bendito el reino, que viene, de David, nuestro padre!” (Mc). Esta frase es mesiánica, sin duda, en su intento. La expresión “¡Bendito el que viene en nombre del Señor!” está tomada del salmo 118:26. El salmo es un canto triunfal a Dios, que da beneficios a Israel. Esta fórmula, que lleva aneja en aposición el “Rey de Israel,” hace ver el valor, ciertamente mesiánico, en que se la utiliza aquí. Ninguna fórmula podía surgir más espontánea en los labios de aquellas turbas que ésta. **Pues era el Mesías que llegaba.** Así como “El que viene” lo caracterizó el Bautista (Mt 11:3; Lc 7:20).

Las demás fórmulas son la confesión del mesianismo de Jesús. El “Hijo de David” era la fórmula mesiánica más usual⁷.

El “Rey de Israel” era el Mesías (Jn 6:14.15)⁸.

Un escrito ambiental precristiano que sitúa con toda exactitud estas expresiones, son los “Salmos de Salomón,” en los que se lee:

“Vos, Señor (Dios), haz surgir para ellos *su Rey, Hijo de David*, en el tiempo que tú has

fijado, ¡oh, Dios! *para reinar sobre Israel*, tu siervo.”⁹

La fórmula de Mc en que se bendice el Reino de David, que viene en Cristo, es evidentemente mesiánica, aunque su redacción sea posterior y posiblemente no judía.

La última expresión, “¡Hosanna en las alturas!” (Mt-Mc), hace llegar el agradecimiento de este beneficio mesiánico a Dios en el cielo. La fórmula paralela que presenta Lc tiene una construcción especial: “Paz en el cielo y gloria en las alturas.” La segunda parte de ella es la equivalente a las de Mt-Mc: **la gratitud a Dios en el cielo por esta obra y este día**. Pero la primera parte, “Paz en el cielo,” ¿en qué sentido está? Se comprende muy bien el canto de los ángeles en el nacimiento de Cristo: “Gloria a Dios en las alturas,” por esta obra, por lo que viene a los hombres “la paz” (Lc 2:14). Pero aquí es a la inversa. Sin embargo, el pasaje de Lc está construido con un “paralelismo” *sinónimo* manifiesto. Probablemente la expresión de paz, que tiene un sentido tan amplio entre los semitas¹⁰, haya de interpretarse aquí como sinónimo de gloria, de la “glorificación” que al cielo trae la obra mesiánica que realiza Jesús. En boca de las turbas, salvo que sea una “interpretación” de Lc, no se pueden incluir los altos conceptos de glorificación, “reconciliación,” que enseña San Pablo (Col 1:20). Si procede directamente del culto, su sentido evocaría el valor de la liberación redentiva ya hecha.

En un momento de esta marcha de Jesús, pero que no se precisa, sino sólo se da como indicación, “cuando se acercó, al ver la ciudad,” y que probablemente se debe de interpretar: cuando, acercándose al descenso del monte de los Olivos (Lc 19:37), “vio la ciudad,” entonces “lloró sobre ella” y le predijo la catástrofe de su destrucción, que se avecinaba, por no haber conocido, culpablemente, “el tiempo de tu visitación” (Lc 19:41-44). Sólo Lc trae este episodio. Su exposición se hace en el lugar correspondiente de su evangelio¹¹.

Mezclados insidiosamente entre las turbas de este cortejo se habían entrometido “algunos fariseos” (Lc). Insidiosamente, acaso más que para deslucir o apagar el prestigio del Maestro, para comprometer a éste si no hacía lo que iban a proponerle, lo que era “tentarle” una vez más, le dijeron: “Maestro, reprende a tus discípulos.” Pero la respuesta de Cristo en aquella hora, que era la “hora” del Padre, los desconcertó y censuró, al tiempo que aprovechaba El aquella manifestación y el sentido de la misma. “Si éstos callan, gritarán las piedras” (Lc). Acaso esta expresión fuese un proverbio. Algo semejante se lee en el profeta Habacuc (2:11). Con esta hipérbole oriental quería decirles Jesús que aquella era la “hora” del Mesías y que así estaba determinado por Dios, y que nadie en consecuencia podría evitarlo.

Y cuando el cortejo “entró en la ciudad” (Mt), ésta sintió como una fuerte sacudida, pues “Jerusalén se conmovió” como en un seísmo (έσεισθη). La expresión es vista en el Evangelio con un cierto aumento ideal. Y, ante aquel cortejo y aquel entusiasmo, las turbas, sobre todo los peregrinos de la Diáspora que se encontrasen allí aquellos días, o incluso jerosolimitanos, preguntaban extrañados: “¿Quién es éste?” La respuesta que reciben de la muchedumbre es “el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea.” En la ciudad se había producido impresión **a causa de la resurrección de Lázaro**. Por ese motivo había ido a Betania “una gran muchedumbre de judíos” (Jn 12:9; cf. v.17.18; 11:45.48).

Se esperaría la respuesta de ser el “Hijo de David,” el Mesías, u otro equivalente ¿Acaso estén mezclados grupos distintos de personas? ¿O acaso sea una redacción literaria con la que quiera evocarse, con la valoración ambigua que tenía en el ambiente, el Profeta-Mesías? (Jn 6:14; 1:21)¹².

Este cortejo que acompaña a Cristo en esta entrada no requería revestir un volumen desorbitado. Podía pasar por una reunión de caravana de las que entonces estaban subiendo a la fiesta pascual, y a la que salían gozosos a recibir otros peregrinos, ya de antes llegados, sus compai-

sanos o amigos. Esto justifica la ausencia y falta de intervención en él de la autoridad romana.

El término de esta entrada mesiánica fue el templo (Mc 11:11).

Y a su término “salió de la ciudad (Jerusalén) a Betania, donde pasó la noche.”

Es manifiesto que el intento *literario* de los cuatro evangelistas es presentar este ingreso de Cristo en Jerusalén como *mesiánico*. **Es el Mesías, que va, consciente de su dignidad y misión, a la consumación de su mesianismo espiritual.** Pero ¿en su momento *histórico* tuvo este sentido? ¿O es una visión posterior de los evangelistas al desentrañar, después de la iluminación **de Pentecostés**, el “sentido pleno” que esto tuvo en el intento de Cristo y en el plan del Padre? Algunos datos podrían hacer pensar esto.

a) En Mt, las turbas dicen de Cristo, presentándole, que es Jesús “el profeta de Nazaret de Galilea.”

b) De ser una aclamación popular abiertamente mesiánica, ¿no lo habrían alegado luego los judíos en el proceso del sanedrín y no habrían intervenido rápidamente las autoridades romanas ante el peligro de un ambiente mesiánico pascual superexcitado?

c) Después de montar Cristo en un asno para hacer su entrada, Jn dice: “Esto no lo *entendieron*., desde luego, los discípulos; pero, cuando fue glorificado Jesús, *entonces recordaron* que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho” (Jn 12:16).

Sin embargo, estas razones no son decisivas contra el sentido histórico-mesiánico de esta escena. Estas razones tienen explicación.

a) Si en Mt se le llama “el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea,” antes, en la misma escena de Mt, se le aclama con el “¡Hosanna al Hijo de David!” que es el título mesiánico más ordinario. En cambio, la primera pregunta citada, que es la última de la narración, se la da respondiéndose a la pregunta que hacen ciertas personas en la ciudad. Podría ser un modo prudente de responder por gentes galileas o entusiastas, o ser sencillamente el nombre de identificación con el que era conocido por todos el gran taumaturgo (Jn 1:45). **“El profeta,” en ocasiones era el Mesías** (cf. *Comentario a Jn 1:21 b*; cf. Jn 6:14). Ni se puede olvidar que en Galilea, la Pascua anterior, las gentes quisieron, entusiasmadas, tomarle para llevarle a Jerusalén y **proclamarle Rey-Mesías** (Jn 6:15), precisamente en las fiestas pascales (cf. Jn 1:21-b) y en Mt (12:23) ya se preguntaban las gentes si no sería el Mesías.

b) Tampoco hay problema acerca de las denuncias farisaicas sobre la aclamación mesiánica. **Presentarse como Mesías no era delito** (cf. Lc 23:1-5). Y si en el proceso ante Pilatos se le presenta como un “revolucionario” que “seducía” la región de Galilea, ni en Mt ni en Mc se dice esto; sólo lo narra Lc. Los otros lo presentan como el Rey de los judíos. Lc narra esta “seducción” galilaica por razón del proceso ante Antipas, que luego va a referir. Fundamentalmente no difieren estas aclamaciones a su ingreso en Jerusalén de las que figuran **en el proceso de Cristo y no bastaron como delito**. Y cabría que estuviesen englobadas en ellas.

Ni la ausencia de la intervención *romana* extraña. Es verdad que la vigilancia debía estar alerta ante posibles brotes mesiánicos en aquellos días pascales propicios a la exaltación; aparte que una intervención imprudente podía ser peligrosa (Mt 21:46; 26:4; par). Además aquello debió de ser una cosa esporádica y por alguna gente a su alrededor. Lo cual, por su brevedad y reducción a su entorno, acaso ni trascendió a la autoridad romana; o por que aquello no tenía peligro.

Todo depende de cómo se conciba este cortejo. Ni hay inconveniente en suponer — es lo lógico — adiciones ideales sobre el volumen de la muchedumbre. No fue un anuncio “protocolado” **de la entrada “oficial” del Mesías**. Cristo sí la hacía, pues sabía que iba a la muerte redentora, y para eso — pues ya llevaba varios días por allí — pidió el asno. Todo ello no debió de

pasar del volumen de una pequeña caravana — acaso a la que para más disimular se unió — de las que estaban llegando a la Pascua. Siendo conocido, seguramente que gentes lo saludaron y hasta vitorearon. ¿Con las mismas expresiones con que aparecen redactadas en los evangelios? ¿Se las recordaría entonces? Lo aclamarían con el título de “Profeta” (Jn 6:14; cf. Mt 21:10-11) y, acaso, en el entusiasmo pudo sonar alguna de estas aclamaciones, por algunos de los que rodeasen aquel pequeño grupo. Pero a la hora de la redacción evangélica — y kérigma —, se sabía que aquella había sido la entrada “oficial” del Rey-Mesías, y se la describe con la realidad “mesiánica” que tuvo, mediante aclamaciones adecuadas, destacándola y, posiblemente, dramatizándola.

c) Por último, no obsta el citado texto de Jn. Pues éste, después de relatar que Cristo hizo su entrada montado en un asno, dice: “Esto no lo entendieron entonces los discípulos; pero, **cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho**” (Jn 12:16). Jn vincula sólo la comprensión de estas cosas ahora, que ellos no *percibieron entonces*, a que con aquel montar a Cristo sobre un asno, y con su contribución a ello en el cortejo, *se cumplía la profecía* de Zacarías sobre el *modo* de su ingreso jerosolimitano. Pero no que no lo hubiesen aclamado *entonces* (Zac 9:9), y visto, por lo menos ahora, con la portada mesiánica que tenía.

La purificación del Templo, 21:12-13 (Mc 15:15-19; Lc 19:39; Jn 2:13-22).

Cf. Comentario a Jn 2:13-22.

¹² **Entró Jesús en el Templo de Dios y arrojó de allí a cuantos vendían y compraban en él, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas,** ¹³ **diciéndoles: Escrito está: “Mi casa será llamada casa de oración”; pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.**

La escena de la purificación del Templo por Jesús, expulsando de él a los mercaderes, es relatada por los cuatro evangelistas. Pero con una diferencia fundamental: los tres sinópticos la ponen en la última Pascua de Jesús en Jerusalén, mientras que Jn la pone en la primera. ¿Se repitió la escena? ¿Es un procedimiento literario de desplazamiento? En este caso, ¿quién lo sitúa bien en su momento cronológico: Jn o los sinópticos? La escena es la misma en Jn y en los sinópticos. Y parece que es Jn el que la sitúa bien históricamente, en la primera Pascua. Se estudia este problema y se hace la exégesis de conjunto en el *Comentario* a Jn 2:13-22. Mt considera el acto como un acto **de autoridad profética y mesiánica sobre el Templo.**

Curación y aclamaciones en el Templo, 21:14-17.

¹⁴ **Llegáronse a él ciegos y rengos en el templo y los sanó.** ¹⁵ **Viendo los príncipes de los sacerdotes y los escribas las maravillas que hacía, y a los niños que gritaban en el templo y decían: ¡Hosanna al Hijo de David! se indignaron,** ¹⁶ **y le dijeron: ¿Oyes lo que éstos dicen? Respondióles Jesús: Sí. ¿No habéis oído jamás: “De la boca de los niños y de los que maman han hecho salir la alabanza”?** ¹⁷ **Y dejándolos, salió de la ciudad a Betania, donde pasó la noche.**

Sólo Mt pone este episodio vinculado literariamente a la escena de la purificación del templo. Sin embargo, es difícil compaginar, tal como está ordenado, la expulsión de los mercaderes del templo con el revuelo que allí se armaría, y la exigencia de las autoridades, que le piden cuenta

de su obrar así, y que a continuación se le presenten aclamaciones en el mismo templo, y que otra vez las autoridades vengan a protestarle. Debe de tratarse de un texto puesto en un contexto lógico, pero que, al percibirse en él un eco de las aclamaciones (v.15) de su entrada mesiánica, debe de suponer un momento histórico próximo a aquellos días.

Era contra los usos, basado en un pasaje de Samuel (2 Sam 5:8), que “cojos y ciegos” entrasen en el templo. Posiblemente éstos pedían limosna a la puerta del mismo (Act 3:2). Acaso estos cojos y ciegos se acercaran a El al llegar al templo y, llevados del entusiasmo de las turbas, entrasen en aquel momento, y El los curó.

También se cita, como en exclusiva, el que los “niños” (παιδαζ) le aclamaban en el templo **con la expresión mesiánica “Hosanna al Hijo de David.”** El porqué de esta exclusiva acaso sea debido a la oportunidad de citar, conforme a su método, un salmo (Sal 8:3) o un pasaje del A.T., con el que viene, de alguna manera, a su propósito. El sentido del salmo es que **el poder de Dios en la obra de Dios es tan evidente, que** hasta los “niños” y los que “maman” se dan cuenta de ello; es una hipérbole, pero sumamente gráfica. Así aquí, hasta los “niños” le aclaman en el mismo templo, donde se esperaba que el profeta Elias lo ungiría ¹³. La aclamación de estos “niños” parece un eco de las aclamaciones en su entrada triunfal mesiánica. **El título de Hijo de David era el más usual de los títulos mesiánicos** ¹⁴.

Las autoridades — príncipes de los sacerdotes y escribas — se indignaron ante las curaciones — “maravillas” — que hacía y las aclamaciones de los “niños,” y protestaron, y le reprochan lo que están diciendo de El las aclamaciones. Se buscaba comprometerle con alguna afirmación positiva. Pero les respondió con un salmo que, hábilmente, era confesarlo y acusarlos a ellos de no ver lo que los “niños” veían ¹⁵.

La maldición de la higuera, 21:18-20 (Mc 11:12-21).

¹⁸ **Volviendo a la ciudad muy de mañana, sintió hambre,** ¹⁹ **y, viendo una higuera cerca del camino, se fue a ella; pero no halló en ella más que hojas, y dijo: Qué jamás nazca fruto de ti. Y la higuera se secó al instante.** ²⁰ **Viendo esto los discípulos, se maravillaron y dijeron: ¡Cómo de repente se ha secado la higuera!**

Esta escena es narrada sólo por Mt-Mc, Lc la omite. Acaso por haber narrado él sólo la parábola de la higuera (13:6-9) y pensar que pudiera ser de contenido equivalente a este relato.

Cristo sale de Betania “por la mañana” para dirigirse a Jerusalén. En el camino sintió hambre. Desde “lejos” (Mc) vio una higuera plantada “junto al camino” (Mt). Estaba “llena de hojas” (Mc) y fue “por si encontraba en ella algún fruto que comer” (Mc). Pero “no encontró en ella más que hojas” (Mt-Mc). Pero Mc tendrá buen cuidado en resaltar: “porque no era tiempo de higos.” Al verla sin frutos, dirá Cristo: “Que jamás nazca fruto de ti.” Y la higuera se secó “al instante.” Al ver esto los discípulos se maravillaron. En Mc los discípulos se aperciben al día siguiente que la higuera se había secado. Pero acaso en Mt haya un caso de paráfrasis que produzca el espejismo literario de un hecho instantáneo. Lagrange nota que este se secó “en seguida” (παραχρήμα), como en el v.19, “no es por oposición a la duración de un día, sino por oposición a un desecarse natural, que sería progresivo y lento.” ¹⁵

¿Cuál es el significado de esta maldición a una higuera? Por algunos críticos se lo enfoca como un caso de “adaptación” o “contusión” de los evangelistas basado en una parábola de Lc (13:6-9) ¹⁶.

Dos son las soluciones principales de este simbolismo.

a) La ordinaria y tradicional es que se trata aquí de una “parábola en acción,” es decir,

una acción **simbólica**. Jesús sabe que en esa época las higueras no producen frutos. Mc tiene buen cuidado de resaltarlo. Luego, si no tienen higos y Jesús va allí por ellos, es que, en realidad, no va a buscar lo que sabe que no hay. Y si se comporta así es que da a su acción un valor *simbólico*. A esto mismo lleva el *maldecir* un árbol; primero, que no es responsable de nada, y segundo, por no dar frutos cuando no es época de darlos. Y esta posición se confirma con la parábola de Lc (13:6), donde la higuera tiene un valor simbólico. En los profetas se encuentran acciones simbólicas muy chocantes (Jer 13:1ss; 19:1ss), en cuya línea se entroncaría muy bien ésta.

Establecido así el valor simbólico de esta acción, se le aplica a Israel. Es el mismo caso de la parábola de Lc (13:6). Israel, simbolizado en la higuera, fue plantada por Dios en su viña; la cultivó con su revelación y sus sacrificios y sus profetas. Pero, a la hora de dar el **fruto de preparación para el Mesías, no dio fruto**. Tenía sólo “hojas” de la apariencia. Cristo, con su maldición simbólica, indicaría lo que en otras parábolas (cf. Mt 12:1-12 y par.): que Israel era desechado. Sobre todo en sus jefes, después de su oposición mortal contra él en la escena del templo.

b) Otros autores, por el contrario, dan otro sentido. Sería un hecho prodigioso, y, al mismo tiempo, simbólico, con el cual quería enseñarles de modo bien ostensible el poder y eficacia de la *oración*, cuya enseñanza aparece vinculada por Mt-Mc a este hecho.

Esta última posición parecería más lógica, por dos razones. Una, porque, según dice Mc, Cristo va a buscar comida en la higuera cuando “no era tiempo de higos.” Por lo que no es la imagen más adecuada para enseñar que Israel debía ya de estar maduro para recibir al Mesías; y segunda, porque Mt-Mc vinculan a continuación el poder de la oración al ejemplo de la higuera que se seca rápidamente. Al menos en su situación literaria lleva a esto ¹⁷.

H. W. Bartsch supone que Mt 21:19b (= Mc 11:14ss) “era originariamente una palabra escatológica, que anunciaba la proximidad del fin: “Nadie comerá de tu fruto.” La mala traducción de un imperfecto arameo por el optativo (Mt 11:14) ha sido la ocasión de que se entendiese el *logion* como una maldición y se le uniese con una expresión correspondiente.” ¹⁷

Es muy problemática esta posición, y más aún su armonización con la “ciencia” de Cristo.

No obstante, la escena es chocante, y aún no está definitivamente resuelta, aparte de los retoques literarios.

El poder de la fe, 21:21-22 (Mc 11:21-23).

²¹ Respondióles Jesús y les dijo: **En verdad os digo que, si tuviereis fe y no dudareis, no sólo haréis lo de la higuera, sino que, si dijereis a este monte: “Quítate y échate en el mar,” se haría,** ²² **y todo cuanto pidierais en la oración lo recibiríais.**

La enseñanza de Cristo, aparte de otros dichos insertados aquí, pero fuera de su contexto histórico (Mt 17:20), es el **poder de la fe, de la confianza en Dios al pedir algo**, que si ello es conforme a su voluntad (1 Jn 5:14), Dios la oye. Son formas “sapienciales” e hiperbólicas. Así se dice en Mc: “Creed que recibiréis y lograréis todas las cosas que pidáis en la oración.” Acaso precedentes también estas frases de otros contextos, pudieran referirse a las cosas necesarias para el apostolado. Pero aquí se parte del caso de la higuera. Mc lo expresa de forma más concreta y colorista. “Os digo que todo el que diga a *este monte* — que era el de los Olivos —: “Arráncate y échate al mar’ — probablemente al mar Muerto, que desde la cima del monte de los Olivos se distingue en lejanía —, sin dudar en su corazón y creyendo que se hará lo que dice, lo obtendrá” (Mc).

La expresión “trasladar montes” aparece en la literatura rabínica como comparación para indicar cosas que se hacen fuera del modo natural de obrar ¹⁸.

Naturalmente que este lenguaje oriental e hiperbólico lleva una enseñanza gráficamente expresada, pero que no supone una realización como está formulada. Dios no da el poder para hacer cosas inútiles o caprichosas ¹⁹. ¿Podría traérsela aquí por inquietud en la iglesia de Mt decadente en milagros o fe?

Probablemente el v.21 se trata de una incrustación aquí y es un “duplicado” (Mt 17:20; Mc 11:23; cf. Lc 17:6). Pertenece a un grupo de sentencias “fuera de su contexto” y reunidas en una agrupación de oportunidad.

Los Poderes de Jesús, 27:23-27 (Mc 11:27-33; Lc 20:1-8).

²³ Entrando en el Templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo mientras enseñaba, diciendo: ¿Con qué poder haces tales cosas? ¿Quién te ha dado tal poder? ²⁴ Respondió Jesús y les dijo: Voy a haceros yo también una pregunta, y si me contestáis, os diré con qué poder hago tales cosas. ²⁵ El bautismo de Juan, ¿de dónde procedía? ¿Del cielo o de los hombres? Ellos comenzaron a pensar entre sí: Si decimos que del cielo, nos dirá: ¿Pues por qué no habéis creído en él? ²⁶ Si decimos que de los hombres, tememos a la muchedumbre, pues todos tienen a Juan por profeta. ²⁷ Y respondieron a Jesús: No sabemos. Dijoles El a su vez: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.

Los tres sinópticos relatan este incidente. En Mc está “paseando” por uno de los pórticos del templo. Lc, aunque con mayor amplitud cronológica, pero la escena es la misma, dice que estaba “enseñando al pueblo en el templo y anunciando la Buena Nueva,” ya que los rabís tenían sus lecciones en el templo, cuando va a ser interrogado por la autoridad religiosa, que los tres sinópticos explicitan: “príncipes de los sacerdotes,” entre los que se contaban los ex sumos sacerdotes y representantes de estas familias, “escribas,” peritos en la Ley, y “ancianos,” representantes de las familias influyentes. Extraña el que intervengan los “príncipes de los sacerdotes”; deben de estar simplemente por el sanedrín. A él competía esta investigación. Se le exige a Cristo que dé cuenta de: “¿Con qué poder haces *estas cosas?*” todos los acontecimientos **desde su entrada mesiánica**, y “¿Quién es el que te dio este poder?” Poder de actuar prodigios, y en el templo, y poder de enseñar. ¿Acaso querían comprometerlo con un poder divino? Es lo que parece el dilema que les plantea.

El poder para enseñar oficialmente en Israel requería un largo aprendizaje con algún rabí y luego recibir de él, mediante la “imposición de manos,” este poder. Si no procedía de esta cadena, que se decía se entroncaba con Moisés, su enseñanza no era lícita, oficial ni “ortodoxa.” Así se tiraba la sospecha sobre su doctrina.

Y con relación a los actos mesiánicos en el templo, se buscaba comprometerlo, pues ya tenían de atrás organizada la persecución del mismo. Estaba en el ambiente rabínico que se pedirían o darían “señales” **en el Mesías para acreditarse como tal** ²⁰.

Pero Cristo les plantea un dilema como condición para contestarles a esto. El prestigio del Bautista en Israel y la conmoción causada fue tal, que hasta el sanedrín le envió una representación para interrogarle **si él era el Mesías** (Jn 1:19ss). El historiador judío Josefo habla de su prestigio y conmoción en Israel ²¹.

Pero ellos no respondieron al origen de su bautismo. Pues si era del cielo, eran culpables de no haberlo oído, y reconocer a Cristo Mesías, a quien él preparaba el camino; o si decían que

de los hombres, temían al pueblo, por lo que el Bautista representaba para ellos; o como dice Lc con frase redonda, temían que “el pueblo entero les apedrease,” como reaccionaba masivamente en ciertos casos religiosos (Jn 10:31; Act 7:56-59). Al no responder ellos, Cristo tampoco lo hizo. Varias veces les dijo que si no lo creían a El, que creyesen a sus “obras” que le daba a hacer el Padre, como Nicodemo y otros dijeron (Jn 3:2) ²².

Parábola de los dos hijos, 21:28-32.

²⁸ **¿Qué os parece? Un hombre tenía dos hijos, y, llegándose al primero, le dijo: Hijo, ve hoy a trabajar en la viña.** ²⁹ **El respondió: No quiero. Pero después se arrepintió y fue.** ³⁰ **Y llegándose al segundo, le habló del mismo modo, y él respondió: Voy, señor; pero no fue.** ³¹ **¿Cual de los dos hizo la voluntad del padre? Respondieronle: El primero. Díceles Jesús: En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios.** ³² **Porque vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y no habéis creído en él, mientras que los publicanos y las meretrices creyeron en él. Pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido creyendo en él.**

Solamente Mt inserta a continuación la parábola-alegoría de dos hijos que su padre envía a su viña y que tienen actitudes distintas. Esta parábola aparece en dos formas diferentes en la tradición manuscrita; se invierte el orden: en una recensión se pone primero el hijo segundo, con todo lo anejo en la misma, y en la otra, al revés. Una tercera forma mixta no se considera auténtica ²³. También los autores de crítica textual se hallan divididos en la reconstrucción de este texto. Si alguna razón de lógica interna pudiese valer, sería el orden, lógicamente puesto, en la aplicación. En cuyo caso tendría la prioridad la que pone primero en escena al hijo menor.

¿Cuál es el sentido de esta parábola? Jesucristo mismo lo da en el v.31. Les dice: “En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden a vosotros en el reino de Dios.”

Discuten los autores si el v.32 está bien situado en su contexto histórico o si fue incluido aquí por una cierta analogía con la cita de los “publicanos y meretrices” o por venir a referirse al pasaje anterior, sobre los poderes de Jesús, en el que se citó a Juan Bautista. Hasta se quería ver en él una alusión, en otra forma literaria, de un pasaje de Lc (7:29-30), en que situaría esta idea en otro contexto. En todo caso, esta parábola queda interpretada, evidentemente, por el v.31.

Los publicanos, gente odiada en Israel, hasta considerarse contaminados con su trato, y las meretrices, la hez de la sociedad, se contraponen aquí a los fariseos, los puros, los que conocen la Ley, los que la “cumplen.” En Mt las “obras” es un tema base. Pero esta aplicación concreta no sólo da la clave central de interpretación de la parábola, sino que la “alegoriza.” Así, su valor doctrinal central y alegórico es el siguiente:

- 1) El padre dueño de la viña es Dios.
- 2) La viña es el reino de los cielos, en su escatología terrestre.
- 3) El hijo primero, que dice que “sí” y luego no cumple la voluntad de su padre, son los fariseos. Como conocedores de la Ley, eran los primeros que debían haber ingresado en el Reino. Teóricamente decían que “sí” para aceptar al Mesías cuando viniese, pero de hecho, ante Cristo-Mesías, dijeron que “no.” Vieron las “señales” que Cristo hacía como garantía de su misión, pero no “supieron,” culpablemente, discernirlas (Mt 3:8.9). Y de ellos dijo el mismo Jesucristo, caracterizando esta hipocresía religiosa: “Dicen y no hacen” (Mt 23:3). Y también les dijo que “no entráis (en el reino de los cielos) ni permitís entrar a los que quieren entrar” (Mt 23:13).

- 4) El hijo segundo son otros hijos de Israel, los despreciados, los publicanos y las meretrices, que, no ingresando en un principio en el reino, después, al saber la obra de Cristo, se con-

virtieron e ingresaron. Así, v.gr., el publicano Zaqueo (Lc 19:1-10) y la “mujer pecadora” (Lc 7:37).

El gran comentario a esta parábola son las palabras de Jesucristo que en otro contexto refiere Le: “Todo el pueblo que lo escuchó (al Bautista), que predicaba “el camino de la justicia de Dios” (Mt v.32), semitismo que indica la institución de la doctrina religiosa y moral (Mt 22:16), “y los *publicanos* reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan; pero los *fariseos* y los *doctores* de la Ley anularon el consejo divino, no haciéndose bautizar por él” (Lc 7:29-30)²⁴, con todo lo que llevaba anejo de *με τα να α* aquel bautismo.

Lo que los dirigentes “vieron” (v.32c) y no creyeron, fue el arrepentimiento de los pecadores.

Parábola de los viñadores homicidas, 21:32-46 (Mc 12:1-12; Lc 20:9-19).

³³ Oíd otra parábola: Un padre de familia plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar, edificó una torre y la arrendó a unos viñadores, partiéndose luego a tierras extrañas.³⁴ Cuando se acercaba el tiempo de los frutos, envió a sus criados a los viñadores para percibir su parte.³⁵ Pero los viñadores, cogiendo a los siervos, a uno le atormentaron, a otro lo mataron, a otro le apedrearon.³⁶ De nuevo les envió otros siervos en mayor número que los primeros, e hicieron con ellos lo mismo.³⁷ Finalmente, les envió a su hijo, diciendo: Respetarán a mi hijo.³⁸ Pero los viñadores, cuando vieron al hijo, se dijeron: Es el heredero; ea, a matarle, y tendremos su herencia,³⁹ Y, tomándole, le sacaron fuera de la viña y le mataron.⁴⁰ Cuando venga, pues, el amo de la viña, ¿qué hará con estos viñadores?⁴¹ Le respondieron: Hará perecer de mala muerte a los malvados y arrendará la viña a otros viñadores que le entreguen los frutos a su tiempo.⁴² Jesús les respondió: ¿No habéis leído alguna vez en las Escrituras: “La piedra que los edificadores habían rechazado, ésa fue hecha cabeza de esquina; del Señor viene esto, y es admirable a nuestros ojos”?⁴³ Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos.⁴⁴ Y el que cayere sobre esta piedra se quebrantará, y aquel sobre quien cayere será pulverizado.⁴⁵ Oyendo los príncipes de los sacerdotes y los fariseos sus parábolas entendieron que de ellos hablaba,⁴⁶ y, queriendo apoderarse de El, temieron a la muchedumbre, que le tenía por profeta.

Los tres sinópticos ponen esta parábola inmediatamente después de la cuestión de los poderes de Jesús. La descripción de la viña es costumbrista. No era raro en Galilea que ciertos dueños arrendasen sus tierras y ellos se marchasen a vivir a tierras lejanas. La descripción en los tres sinópticos tiene pequeñas variantes literarias, suyas o de la catequesis, que no tienen más que simple valor descriptivo. Ya lo enseñaba San Agustín²⁵. El auditorio inmediato o, al menos, al que llega esta enseñanza, son “los príncipes de los sacerdotes y los fariseos” (v.45), y a los que se refiere en “sus parábolas,” pudiera ser en general el auditorio jerárquico del v.23. Y en el v.45, “al oír esto los príncipes de los sacerdotes, al oír estas *parábolas*, entendieron que hablaba de ellos.” Literariamente es un género mixto de parábola y alegoría, prevaleciendo ésta. Los elementos alegóricos que en ella aparecen son los siguientes:

1) El dueño de la viña es Dios.

2) La viña es Israel. Era una de las expresiones más características para simbolizar a Israel desde Isaías (Is 5:1-7; cf. 27:2-6; Jer 2:21; 12:10; Ez c.17; Os 10:1; Sal 80:9ss, etc.). En el templo herodiano de Jerusalén, una gran vid de oro macizo y de proporciones colosales, colocada

encima de la entrada del santuario, significaba a Israel ²⁶. Los elementos descriptivos de la viña no tienen valor independiente: es sólo el cuadro y el esmero con que Dios la puso.

3) Los viñadores a quienes se arrienda es Israel, destacándose a los dirigentes espirituales, que son los principales “cultivadores” espirituales de la misma.

4) Los siervos que envían a su viña para recoger los frutos de aquella etapa y acelerar la fructificación de esta viña son los profetas (cf. Mt 23:29-38; Lc 11:47-51; cf. 13:34; Act 51:52; Heb 11:36-37).

Basta recordar a Elías injuriado por Jezabel; Isaías, según la tradición judía, fue aserrado; Jeremías, lapidado en Egipto; Miqueas, aprisionado por Acab; Zacarías, apedreado por orden del rey Joás; el Bautista, decapitado por orden de Antipas; Jesucristo y los apóstoles, perseguidos y martirizados. Los diversos grupos y épocas no tienen un matiz alegórico específico. Son elementos literarios y parabólicos reclamados por el desarrollo del cuadro (2 Crón 24:21; Heb 11:37; cf. Mt 23:37; Lc 13:34).

5) El dueño que, después de arrendar la viña, marchó a otro país por mucho tiempo, como se trata de Dios, es una ficción literaria para dar lugar al desarrollo histórico de la alegoría.

6) Los viñadores maltratadores y homicidas es la conducta de Israel con los profetas y enviados de Dios para ver el estado de Israel en que aparecen y fructificarlo en santidad: que diere fruto.

7) El fruto que van a buscar y alentar es la progresiva fructificación religiosa y moral de Israel **para irse así preparando a recibir al Mesías**.

8) La actitud del dueño que envía, sucesivamente, nuevos mensajeros para ver el rendimiento de su viña es la paciencia de Dios, atenta al desenvolvimiento del plan de su providencia.

9) La conducta deliberativa del dueño en enviar a su “hijo” está expresada antropomórficamente. En forma diversa los tres sinópticos reconocen que es el “heredero” de la viña, es decir, **de las promesas mesiánicas** (Rom 4:13.14; 8:17; Heb 1:2). Su hijo se lo envía “por último” (ὅσπερον = Mt; εσχάτου = Me; εσχάτου = Heb 1:2).

10) Se indica veladamente, máxime a la hora de la redacción, que, si es Hijo, es de la misma naturaleza divina de su Padre (cf. Jn 5:18; Flp 2:6; Col 1:15-19).

11) Los viñadores, las autoridades judías y la parte del pueblo seducido acuerdan matarlo (Mt 27:23.25; Act 3:14.15). Es el propósito de su muerte. Mt-Lc dirán además que, “echándolo fuera de la viña,” lo mataron. Se refiere aquí a Jerusalén. Cristo “padeció” (su muerte) *fuera* de la puerta (de la ciudad) (Heb 13:12). El Calvario, en los días de Cristo, estaba *fuera* de los muros de Jerusalén, ya que este muro fue edificado por Agripa I.

12) El castigo que se anuncia a los viñadores, al Israel de esta época histórica, es doble:

a) “Despedirá de mala manera a esos malhechores.” Este anuncio profético de Cristo tuvo un cumplimiento histórico trágico: castigo a Palestina por Vespasiano, que culminó con la destrucción de Jerusalén el año 70 por Tito.

b) “Se arrendará la viña a otros labradores que den los frutos a su tiempo.” El pensamiento es el mismo en los tres sinópticos, aunque está más desarrollado en Mt. El Israel étnico terminó **como transmisor de la revelación y de las promesas mesiánicas** y pasó al “Israel de Dios” (Gal 6:16), la Iglesia ²⁷.

La continuación que ponen los tres evangelistas ya no pertenece a la alegoría. Es un desarrollo o ampliación, un tema sugerido, por lo que significaba este rechazar de su “viña” al Hijo. Se cita la Escritura como argumento supremo en Israel. Al negar los “príncipes de los sacerdotes” y “los fariseos” que no sucedería esto, les pregunta: “¿Qué significa entonces lo que está escrito: La piedra que rechazaron los que edificaban vino a ser piedra angular?”

Esta cita está tomada del salmo 118:22. El salmo es un canto de triunfo con el que se alaba a Dios por haber hecho triunfar a Israel, conculcado por invasiones y reyes. Y no sólo esto, sino que el Israel despreciado y oprimido por los gentiles vino a ser **“piedra angular,” elegida por Dios, para que él sostuviese la esperanza mesiánica.** La “piedra angular” es una gran piedra, como aún se ve en ruinas en Palestina, que servía para unir, por su ángulo, dos partes de un edificio. Es expresión muy usual (Jer 51:26), y lo mismo podía estar en el fundamento del edificio (Is 28:6) que en partes intermedias, o incluso en el remate superior del mismo (Sal 118:22)²⁸. Los judíos ya habían interpretado el salmo en sentido mesiánico, lo que le da un nuevo valor en su aplicación. En Hechos (4:11) **se lo interpreta de la pasión y resurrección de Cristo.** Jesucristo, al aplicarse a sí este pasaje, hace ver que la verdadera “piedra angular” del mesianismo es El, como fundamento y como coronación sustentadora, y eso a pesar de que los “edificadores” de Israel, sus dirigentes religiosos, rechazaban esta “piedra,” que era fundamental **de todo el edificio mesiánico.** Y aquí también hay una alusión a **la resurrección de Cristo, tema esencial en la Iglesia primitiva** (Act 4:11; cf. 1 Pe 2:17).

Y Mt y Lc recogen la continuación del texto del salmo: “Obra de Yahvé en esto, admirable a nuestros ojos” (Sal 118:23). Esta “inversión de valores” es un misterio del plan de Dios.

El v.44 es lección críticamente discutida. Sólo la trae Mt. Dice así: “Todo el que caiga sobre esta piedra, se estrellará. Y sobre quien ella caiga, lo aplastará.”²⁹

Sobre el año 200 después de Jesucristo, decía el rabino Simeón ben José ben Lagonia: “Si la piedra cae sobre la olla, ¡ay de la olla! Pero, si la olla cae sobre la piedra, ¡ay de la olla!”³⁰

Acaso la estructura fundamental de esto, variando los términos de la comparación, fuese una especie de proverbio popular que Cristo utilizase, y reflejando, posiblemente, influjos literarios para la primera parte, de Isaías (Is 8:14.15), y para la segunda, de Daniel (Dan 2:34.45ss), se expresa lo que será el efecto de esta “piedra” rechazada por los edificadores judíos. Si ellos chocan contra El — los autores de su muerte —, se estrellarán contra El; y si El, su justicia, tiene que venir contra ellos, entonces los aplastará. Es el pensamiento que acababa de anunciarles: el dueño de la viña “irá (y) matará a los viñadores” homicidas (Mc-Lc).

Se discute si este aspecto final de la “piedra angular” fue dicho por el mismo Cristo o es una adición del evangelista, ya que es un aspecto, se diría, distinto del de la parábola: en ésta se destaca el aspecto *mortal* de Cristo; en aquélla, el *triumfal*³¹.

Ante estas exposiciones tan claras y abiertas, los “príncipes de los sacerdotes y los fariseos, que oyeron estas palabras (τάς παραβολάς), conocieron que se refería a ellos,” y deseaban prender a Jesús, pero “temiendo al pueblo,” que lo tenía por un “profeta,” lo “dejaron y se marcharon” (Mt).

La confrontación de estructura de esta parábola con el apócrifo *Evangelio de Tomás* del siglo II, Lc, Mc, Mt, hace ver un manifiesto proceso de alegorización en la misma. Sin embargo, hay que descartar que fuese originariamente una alegoría inventada por la Iglesia primitiva y puesta en boca de Cristo, pues se hubiese destacado claramente el tema central y triunfal de aquella época cristiana: **la resurrección de Cristo.**

El proceso alegorizante es vario. Sumamente simple en el *Evangelio de Tomás*. Lc, alegorizando, es más sobrio que Mt. Al principio sólo se trata de *un criado* el que va repetidamente a la viña. En Mt son “grupos.” En Mc, el “hijo” es muerto dentro de la viña; no se ven rasgos claros alusivos a la pasión, como en Mt-Lc. El hecho de enviar, por último, al hijo pudiera ser un rasgo lógico postulado por el desarrollo de la parábola — como se indicará luego en Mc, de suyo, la alusión es más clara a Cristo al poner unido al **“hijo” el calificativo de “amado”** (ἀγαπητόν = Lc 20:13), que conecta con la voz del cielo en el bautismo y transfiguración (Mc

1:11; 9:7; Lc 20:13).

Ante la paciencia asombrosa del propietario, la muerte del hijo y la esperanza de entrar en su herencia los viñadores, cabría pensar si esto no supone una interpretación alegórica en cualquier estadio de esta parábola. Sin embargo, estos datos responden a realidades históricas ambientales.

Los latifundios de Galilea se encontraban en gran parte en manos de gente extranjera, que incluso vivían fuera del país. El odio de los galileos contra estos dueños era bien conocido. Viviendo en el extranjero, se explican, ambientalmente, los cálculos de estos arrendatarios. Se debe tener presente una cláusula de derecho, según la cual una herencia, bajo determinadas condiciones, se considera como bienes sin amo, que cada uno puede tomar, teniendo preferencia el primero que la tome. La presencia del hijo les hace suponer que el dueño ha muerto y que el hijo viene a tomar posesión de la herencia. Muerto éste, piensan en esas determinadas condiciones que les harán legalmente dueños de la viña. Podría, originariamente, la parábola haber terminado aquí y así. ¿Qué significaría entonces? ¿Cuál era su finalidad didáctica?

Sería justificar, una vez más, **la bondad de Dios y Cristo** ante las críticas farisaicas por admitir al reino a los “pecadores.” Se la justificaría con una comparación parabólica o una sencilla alegorización, diciendo que ellos fueron los primeros llamados, pero que, ante sus reincidencias en el rechazo de aceptar el ingreso en el reino, se dio la “viña” a “otros” (Mc-Lc), que, por analogía con las parábolas del mismo género, serían los “pobres” (πτωχοί).

Ya en su estadio primitivo había base para una cierta orientación alegórica. La “viña” descrita “es Israel” (Is 5:7); lo que todos sabían. Por tanto, los “viñadores” eran los jefes religiosos de Israel (Mc 12:12; Lc 20:19).

Pasado el momento histórico, la Iglesia primitiva la alegoriza, matizándola y potencializándola en su contenido cristológico, sin hacerle perder por ello, en su fondo, su probable sentido primitivo³¹. Acaso en el v.43 se aluda también a la exigencia que tienen los “discípulos” cristianos de rendir **obras de virtud**.

1 Sobre la topografía de Betania y Betfagé, cf. Perrella, / *liwghi santi* (1936) p.197-201.202-205. — 2 Bonsirven, *Le Judaïsme*. (1934) I p.406; Strack-B., *Kommentar*. I p.842- — 3 Strack-B., *Kommentar*. I p.527-529. — 4 *Targ. Esther* 8:15; 2 Re 9:13; Josefo, *Antiq.* II 8:5; cf. Strack-B., *Comentar*. I p.845. — 5 Strack-B., *Kommentar*. I p.845-850. — 6 Üzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.272. — 7 Strack-B., *Kommentar*. I p.640. — 8 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*. (1934) I p.360-369. — 9 Sal. de Salomón, sal. 17.21. — 10 Th Vargha, en *Verbum Domini* (1928) 371. — 11 *Comentario a Le 19:41-43*. — 12 P. Van Bergen, *L'entrée messianique de Jésus a Jerusalem: Les Quest. Liturg. et Paroiss.* (1957) p.9-24; J. Dupont, *L'entrée de Jésus a Jerusalem dans le redi de St. Matth.* (21:1-17): *Lum. et Vie* (1960) p.1-8; Stanley, *Évang. mathéennes: L'entrée messianique h Jerusalem: Scienc. Ecll.* (1954); J. Blenkinsopp, *The Hidden Messiah and His Entry into Jerusalem: Script.* (1961) p.51-56.81-88. — 13 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*. (1934) p.406-407. — 14 Strack-B., *Kommentar*. I p.640. — 15 C. Roth, *The Cleansing of the Temple (Mt 21:12 par.) and Zechariah: Xov. Test.* (Lciden 1960) p.174-181; I. Buse, *The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in — John: Expos. Tim.* (1958ss) p.22ss; R. B. Moxtgomery, *The House of Prayer, Mk 11:17: Cilbibq* (1959) p.21-27; G. W. Buchanax, *Mark 11:15-19; Brigands in the Temple: The Hebrew Union College Annual* (1959) 169-177; X. Q. Hamilton, *Temple Cleansing and Temple Bank: Journ. of Bibl. Liter. and Exégesis* (1964) p.365-372; J. J. De Vault, *The Cleansing of the Temple: The Cath. Bibl. Quart.* (1961) 470ss; J. W. Doeve, *La Purificación du Temple et le Dessechement du figuier: New Test. Studies* (1954) p.297-308. — 15L'awg. s. *St. Matth.* (1927) p.406. — 16 Así Reu's, citado por Lebreton en su *La vie et l'enseignement de J.-Ch.*, vers. esp. (1942) II p.134 n.12. — 17 Fonck, / *miracoli del Signore nel Vangelo* (1914) p.580-611; Buzy, *Les Paraboles* (1932) p.116ss; Anzalone, *Il fico maledetto: Pal. Cie.* (1958) p.257-264; H. W. Bartsch, *Die "Verfluchung" des Feigenbaumes* (Mt 21:18-22 par.): *Zeit. Neut. Wissen.* (1962) 256-260; A. Robín, *The Cursing of the Fig Tree in Mk 11. A Hypothesis: New Test Studies* (1961ss) p.276-281; C. W. F. Smith, *No Time for Figs (Mc 11:12-14.20-23): Journ. of Bibl. Literat. and Exeg.* (1960) p.315-327; G. Münderlein, *Die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11:12-14): New Test. Studies* (1963) p.89-104. — 17 H W Bartsch, *Die "Verfluchung" des Feigenbaumes*: Z. N. Wissen. (1962) p.256-260; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.276 nota 600. — 18 Strack-B., *Kommentar*. I p.759; cf. 1 Cor 13:2; Sant 1:6.7. — 19 J. Duplacy, *La fot qui déplace les montagnes (Mt 17:20; 21:21 par.): Mém. A. Gelin* (1961) p.173-187. — 20 Strack-B., *Kommentar*. I p.640-641. — 21 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:20. — 22 J. Coutts, *The Authority of Jesús and Twelve in St. Mark' Gospel: The Journ. of Theolog. Studies* (1957) p.111-118. — 23 Vosté, *Parabolaek selectae*. (1933) I p.332-334. — 24 Vosté, *Parabolaek selectae*. (1931) I p.323-338; Buzy, *Les Parabales*. (1932) p.346-365; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.98-99. — 25 *De consensu evang.*: ML 34:1142ss. Sobre las posibles interpretaciones de esta forma, cf. *Plot, Évang. s. St. Marc* (1946) p.544. — 26 Josefo, *De bello iud.* V 5:4; *Antiq.* XV 11:3. — 27 Vosté, *Parabolaek selectae*. (1933) I p.339-372; Buzy, *Les parabales*. (1932) p.404ss; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1958) 59-64; W. Kümmel, *Hommage Go-guel* (1950) 120-138. — 28 *Rev. Bib.* (1920) 488. — 29 Nestlé, N.T. graece et latine (1928) ap. crit. a Mt

21:44; R. Swaeles, L'arriere-fond scripturaire de Mt 21:43 et son lien avec Mt 21:44: *New Test. Studies* (1959) p.310-313. — 30 Strack-B., *Kommentar*. I p.877. — 31 J. D. M. Derrett, *Fresh Light on the Parable of the Wicked Vine-dressers* (Mt 21:33-46 par.): *Rev. Internat. Droits Antiq.* (Louvain 1963) 11-41. — 31 E. Bammel, *Das Gleichnis von des bosen Winzem (Mk 12:1-9) und das jüdische Erbrecht*: *Rev. Intern. des Droits de l'Antiq.* (1959) p.11-17 (y 14ss); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1962) p.363; *Die Gleichnisse Jesu*, vers. esp. (1970) p.91-95.

Capítulo 22.

Parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, 22:1-14 (Lc 14:16-24).

¹ Tomó Jesús de nuevo la palabra y les habló en parábolas, diciendo: ² El reino de los cielos es semejante a un rey que preparó el banquete de bodas de su hijo. ³ Envió a sus criados a llamar a los invitados a las bodas, pero éstos no quisieron venir. ⁴ De nuevo envió a otros siervos, ordenándoles: **Decid a los invitados: Mi comida está preparada; los becerros y cebones, muertos; todo está pronto; venid a las bodas.** ⁵ Pero ellos, desdeñosos, se fueron, quién a su campo, quién a su negocio. ⁶ Otros, cogiendo a los siervos, los ultrajaron y les dieron muerte. ⁷ El rey, montando en cólera, envió sus ejércitos, hizo matar a aquellos asesinos y dio su ciudad a las llamas. ⁸ Después dijo a sus siervos: **El banquete está dispuesto, pero los invitados no eran dignos.** ⁹ Id, pues, a las salidas de los caminos, y a cuantos encontréis llamadlos a las bodas. ¹⁰ Salieron a los caminos los siervos y reunieron a cuantos encontraron, buenos y malos, y la sala de bodas quedó llena de convidados. ¹¹ Entrando el rey para ver a los que estaban a la mesa, vio allí a un hombre que no llevaba traje de boda, ¹² y le dijo: **Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin el vestido de boda?** El enmudeció. ¹³ Entonces el rey dijo a sus ministros: **Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes.** ¹⁴ Porque muchos son los llamados y pocos los elegidos.

Esta parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, en su fórmula compleja, tal como aparece en el evangelio de Mt, es propia de este evangelio. La doctrina se acopla, en estos últimos días de la vida de Jesús, como un anuncio profético de la muerte que El recibirá, del castigo que recibirá Israel y de la vocación al ingreso de todas las clases de Israel en su reino o acaso también a los gentiles.

Algunos elementos son irreales, pero tienen una intención especial en orden al “antitipo.” Se destacan algunos antes de analizar la compleja estructura de este relato y su valoración doctrinal.

V.3. El hecho de que el rey manda a llamar los invitados a la boda, estando ya preparado el banquete, no es de lo más natural.

V.7. El rey que envía sus ejércitos y manda matar a aquellos asesinos, es explicable en un rey oriental, dueño de vidas. Lo que no se explica es que los invitados no acepten, cuando, en un rey oriental, la invitación es una orden.

V.11. El rey entra para ver a los convidados. Lo contrario supone el banquete que Antipas da a los notables de Galilea (Mc 6:21-27).

V.12. El “vestido de bodas.” Sobre esta costumbre se ha escrito o supuesto mucho: sea que los que invitaban diesen un traje conveniente, o que lo llevaran los invitados. Se cita un *mashal* rabínico en el que un rey invita a un banquete, y se recomienda a los invitados que vengan con trajes festivos ¹ En una carta escrita desde la corte de Hammurabi, se alude a tal costumbre, como

regalo real². Pero no deja de extrañar que, si la casa real hubiese proveído a los convidados, éste no hubiese acudido con el mismo. Es sentido convencional en orden al “antitipo.”

¿Es ésta una sola alegoría o son varias mixtificadas o yuxtapuestas?

a) Hay que notar que el v.14: “muchos son los llamados, pocos los elegidos,” no es *conclusión* directa del contexto; y afecta a los varios elementos del conjunto. Es un elemento “extra.”

b) En el texto de Mt se nota, comparado con el paralelo de Lc (14:16-24), una narración análoga, excepto en algunos detalles. Pero en Lc falta toda la escena referente al “vestido de bodas.” Siendo tema distinto del primero (Mt 22:1-5; 9-10), y estando ausente en Lc, Mt *yuxtapone* dos alegorías.

c) En Mt los v.6-7, pensamiento también ausente en Lc, introducen un nuevo aspecto, una idea distinta de la comparación fundamental que se da en los versículos antes dichos. ¿Se trata de una nueva alegoría? Se percibe una *situación* totalmente distinta del contenido del primer cuadro. No sólo es extraño que los invitados que no quieren asistir al banquete maten a los enviados, sino lo que lo desorbita aún más es que el rey movilice sus “ejércitos” para matar a aquellos reducidos asesinos, y les “incendie” la ciudad.

d) Hay otro aspecto en la alegoría que comienza con el v. 11. Es el tema del “vestido nupcial.” El rey encuentra a uno que no lo lleva y lo manda castigar. Este aspecto, ¿es ajeno a la estructura de las dos alegorías o es parte integrante de la primera? La enseñanza que se busca con este cuadro es distinta de la enseñanza fundamental, y distinta de la misma estructura de los cuadros anteriores. ¿Podría ser una enseñanza *secundaria* dentro de estos mismos cuadros? Se diría que tiene demasiado relieve para considerársela solamente como un elemento integrante y *secundario* de la alegoría primera. Su ausencia en Lc, en el lugar paralelo, viene a confirmar esto. Además, en el v.10 el rey manda que salgan los criados y traigan al banquete a todos los que hallen, y trajeron, hasta llenar la sala, a todos los “malos” y “buenos.” Por lo que es sumamente extraño que, si esta segunda parte fuese parte del cuadro primero, el rey se extrañase, al entrar, de encontrar a uno sin el vestido nupcial, que alegóricamente son las disposiciones morales convenientes, cuando ya estaba la sala llena de “malos” y “buenos.”

Todo esto orienta a ver que se trata de un cuadro, o parte de un cuadro, que tuvo su contexto propio, y que aparece aquí recortado o unido a estos dos otros cuadros o alegorías a causa de una cierta analogía o conveniencia que con ellos quería darse ³. Así, en esta narración se encuentran los elementos integrantes siguientes:

- 1) Alegoría de los invitados descorteses e invitación de nuevos comensales (v. 1-5.8-10).
- 2) Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos (v.6-7).
- 3) Alegoría del “vestido nupcial” (v.11-13).
- 4) Sentencia doctrinal final (v.14).

Contenido doctrinal de estas alegorías.

Primera alegoría: Alegoría de los invitados descorteses e invitación de nuevos comensales (v. 1-5.8-10).

En vista de esta repulsa ³ y estando ya el “banquete” preparado — presente y establecido el reino mesiánico —, no ha de quedar sin lugar su objetivo. Otros entrarán en él. Estos primeros invitados “no eran dignos.” El rey manda a sus siervos — apóstoles, Pablo, etc. — que salgan “a la bifurcación de los caminos, y a cuantos encontréis, llamadlos a las bodas.” Y los siervos salieron, y a todos cuantos encontraron, “malos y buenos,” los reunieron, y la sala de bodas quedó

llena. ¿Quiénes son estos “malos y buenos” y a quiénes se contraponen?

Como antes se dijo, los autores, generalmente, admiten que esta tercera llamada se refiere a la vocación de los gentiles.

Lo que puede verse por un simple análisis exegético es que la invitación a estos nuevos comensales se hace *en la misma tierra*: sólo consiste en que los siervos salen de la ciudad del rey a buscar a estas gentes “en las bifurcaciones de los caminos.” ¿Se quiere expresar con esto que quedan las vías abiertas a todo el que venga por ellas, judío o gentil? Tal vez. Pero no es evidente esta suposición.

Tendría a su favor la historia de la predicación evangélica, cómo debió de comenzar por “Jerusalén, Judea, Samaría y hasta lo último de la tierra” (Act 1:8), y cómo los apóstoles comienzan a predicar a los judíos, mas, al ser rechazados por éstos, se vuelven a los gentiles (Act 18:6).

En cambio, cabría interpretarlo todo lógicamente en otra hipótesis, que, además, da razón de un importante detalle literario.

La alegoría se refiere sólo a los judíos. Se referiría, con los primeros mensajes, a los dirigentes religiosos de Israel, a los que deberían saber que El era el Mesías, a los que podían “juzgar” que los días del Mesías estaban presentes (Mt 16:1-3). Los fariseos rechazan al Mesías, y entonces la invitación se hace más apremiante — la sistematización gradual de invitaciones se explicaría por artificio literario — a que ingresen en el reino las clases no dirigentes ni cultivadas, o las clases cultivadas y el pueblo, despreciado por los rabinos por no conocer la Ley como ellos (Jn 7:49). Así se explicaría bien el que se hace ingresar en el reino a todos los que se encuentran, “buenos o malos.” Los “malos” serían las gentes más despreciables de la sociedad judía: los pecadores, los publicanos, las meretrices. Precisamente Jesucristo, contraponiendo esto en la parábola de los dos hijos enviados a la “viña” (Mt 21:28-32), a los “príncipes de los sacerdotes y a los ancianos” (Mt 21:23), y entre ellos a los fariseos, les dice: “en verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios” (Mt 21:31).

Segunda alegoría: *Alegoría del castigo infligido por el rey a los que mataron a sus siervos* (v.6-7). — Admitido que se trata de una alegoría, manifiestamente distinta e independiente de la anterior y situada aquí, sintéticamente, por una cierta analogía temática, su interpretación doctrinal es semejante a la conclusión de la alegoría de los “viñadores homicidas” (Mt 21:33-41 y par.).

1) El “rey” es Dios.

2) Sus “siervos” enviados serán, acaso, en la alegoría original, los profetas; pero en esta perspectiva literaria son el Bautista, los apóstoles, los discípulos misioneros de Cristo, de los cuales varios ya fueron ultrajados y muertos.

3) Los “asesinos” son los elementos del pueblo judío que causaron este ultraje y muerte a estos siervos de Dios.

4) El rey que envía “sus ejércitos” para que “maten” a aquellos homicidas e “incendien la ciudad.” Parece, dentro de todo el conjunto de elementos alegóricos de este relato, que se trata de la destrucción de Jerusalén por Tito, el año 70, aunque los elementos con que se lo describe no pasan de un clisé con el que se describen en el A.T. este tipo de catástrofes.

Tercera alegoría: *Alegoría del “vestido nupcial”* (v.11-13). — Los elementos alegóricos de este nuevo cuadro son los siguientes:

1) El “rey,” que en otro cuadro, y acaso en el suyo propio, pudiera ser Jesucristo juez, en esta perspectiva literaria es Dios.

2) El “banquete” es el reino mesiánico, y probablemente presentado bajo el aspecto de

alegría y gozo.

3) El “vestido nupcial” son las disposiciones morales requeridas para participar en el reino. La unión a él por la fe se supone en todos los convidados — incluso en el que no está con el “vestido nupcial” —, pero hacen falta otras disposiciones de lealtad y entrega. El bautismo cristiano se supone como “ingreso” a este banquete de boda mesiánico, pero se exigen condiciones de permanencia en él (Rom 3:8; 6:1.15; Jud 4), en orden a la “escatología” final.

Los antiguos protestantes decían que este “vestido nupcial” que tenían los convidados de la alegoría, excepto el que va a ser expulsado, era la fe de tipo luterano. Es un contrasentido, pues en la alegoría se dice precisamente todo lo contrario. Como se trata del reino mesiánico, todos los que están en él están unidos a él. Y esta unión, como mínimo, es la unión al reino por *la fe* y el bautismo. Pero no basta esto. Para entrar definitivamente en él hace falta estar unido a él por otras disposiciones morales superiores a la fe (Mt 5:20; 7:23).

4) El mandar el rey que a este invitado que no tiene el vestido nupcial se le ate de pies y manos y se le arroje a las tinieblas exteriores: “allí habrá llanto y crujir de dientes,” es la fórmula usual para describir el castigo del infierno (Mt 13:42.50). Procede de los profetas.

5) Esta entrada del rey en este festín mesiánico aparece como un acto judicial. Se trata probablemente del Juicio final.

6) En esta perspectiva, los servidores que aparecen en esta alegoría, y a los que se encomienda el castigo del que no tiene el vestido nupcial, podría ser muy bien una personificación de los ángeles (Mt 13:41-49).

7) El que sólo haya entre los invitados de este banquete mesiánico una sola persona indigna de asistir a él no quiere decir que el número de los “elegidos” sea infinitamente mayor, ni aun siquiera mayor que el de los “réprobos.” El tema de la alegoría no es enseñar el *número* de los elegidos, sino las *disposiciones* requeridas para asistir a él. Precisamente el contraste entre todos menos uno, hipérbole comparativa tan del gusto oriental, orienta a centrar la consideración en este sentido.

8) El cambio de la palabra “siervo” (δούλος) (v.3.4.6.8.10) por “ministros” (διοαόνοις) (v. 13) confirma, filológicamente, lo adventicio de este pasaje.

Sentencia doctrinal final (v.14).

Esta sentencia puesta aquí como final, sea por el mismo Jesucristo, sea eco de la catequesis, sea por el evangelista, no tiene relación directa con las alegorías expuestas. Y se ve fácilmente. Dice la sentencia: “(Porque) muchos son los llamados, pocos los escogidos.” “Muchos,” de suyo, puede ser equivalente a “todos” (Mt 20:28; Mc 10:45; Rom 5:15.18.19). Se trata de un semitismo, que responde al hebreo *rabbín*⁴. Y éste es el sentido de *universalidad* mesiánica que aquí conviene.

Esta sentencia, tomada como suena, no tiene relación directa con las alegorías tras las que viene; más aún, está en abierta contradicción con ellas.

En la primera alegoría — los invitados descorteses y la invitación de nuevos comensales —, sea que se interprete de las clases religiosas dirigentes, a las que se rechaza, y se invita al pueblo; sea que se interprete del rechazo de los judíos y de la vocación de los gentiles al reino mesiánico; en cualquier hipótesis, los rechazados son menos que los posteriormente invitados, puesto que con ellos llegó a “llenarse de comensales el banquete.” Pero esta sentencia dice lo contrario si se aplica a una consecuencia o deducción de la alegoría. Sería: “muchos son los llamados” — clases dirigentes y todos los judíos, que son los *menos con relación a la clasificación que viene* — “pocos los escogidos” — sea el pueblo judío, sean los gentiles, que son los más, en

su ingreso.

La segunda alegoría — el castigo infligido por el rey a los que mataron a unos siervos suyos — no tiene aplicación ni relación con esta sentencia.

La tercera alegoría — el “vestido nupcial” — tampoco tiene relación directa con esta sentencia. Aplicada a esta alegoría como una deducción o formulación práctica de su contenido, lleva igualmente a un contrasentido. Porque si “muchos son los llamados” — los comensales que están en el banquete —, “*son pocos* los elegidos,” lo cual aquí es un contrasentido, puesto que sólo “uno” es expulsado del banquete ⁵.

El sentido de esta sentencia aquí debe ser el siguiente: sin tener relación de dependencia directa con estas alegorías, sí tiene una cierta relación con las mismas en el sentido de ser un toque de alerta sobre los que *de hecho* entran en el reino en su fase temporal. Las alegorías pintan invitaciones e ingreso en el reino desde el punto de vista de la contraposición entre los judíos, sobre todo los dirigentes, o los gentiles. Pero en esa “masa” debe de haber atención para su ingreso *individual* de hecho. Sería un toque de alerta a semejanza de lo que dijo en otra ocasión: “Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella” (Mt 7:13.14) ⁶.

Sentido primitivo de esta alegoría.

Es manifiesto que esta alegoría sufrió una transformación alegórica minuciosa en relación con la parábola en su estadio primitivo. Se ve por varios datos, al compararla con el relato más sobrio de Lc y con el aún más esquemático del apócrifo *Evangelio de Tomás* (s. II).

1) En éste, la descripción es sobria, esquemática. Un “hombre” preparó un banquete. Envió a “un siervo” a que invite a cuatro personas, que se excusan de asistir. Entonces manda al “criado” que salga a “las calles” y traiga a los que encuentre para que tomen parte en el “banquete” preparado (cf. J. Jeremías, o.c., p.215).

2) Lc también es más escueto y sobrio que Mt. Igualmente un “hombre” daba un “*gran* banquete” e invita a “muchos.” Envió a su “criado” a invitar a tres clases de personas. Pero todas se excusan de asistir. El “criado” se lo cuenta al “señor” (τω κυριω). El “señor” (=“un hombre,” v.16) le da dos órdenes: *a)* le manda salir a las “plazas y calles de la ciudad” y traer al “*gran* banquete” a “los mendigos, y a los tullidos, y a los ciegos, y rengos.” Hecho esto, todavía quedaba sitio. Por lo que *b)* le manda de nuevo al “criado” salir a “los caminos y cercados” y “obligarles” (ἀνάγκασον) a entrar, hasta que se llenase de invitados la casa. Pues los otros no tomarían parte en el banquete.

El detalle de “obligarles” a entrar es ambiental. Hasta los más pobres guardan la cortesía oriental de rehusar un agasajo hasta que se les toma por la mano y, con suave violencia, se les introduce en casa (cf. A. M. Rlhban, *Morgenlandischen Sitten im Leben Jesu* [1962] p.90ss).

3) Mt, en cambio, alegoriza la parte de Lc; añade la obra de destrucción de la ciudad por no haber querido ingresar aquellos hombres en el “banquete de bodas” de su hijo; añade el tema del “vestido nupcial” y el castigo que le guarda a este invitado. *La parábola del Evangelio de Tomás* y casi de Lucas sufre una manifiesta transformación *alegórica* en Mtg.

En lugar de “un hombre” que da el banquete, ahora es un “rey,” lo que iba mejor con la alegorización que busca: Dios. El simple “banquete” del *Evangelio de Tomás* y el “*gran* banquete” de Lc es ahora un “banquete” de las “bodas de su hijo” (hijo del rey). Es la imagen del banquete mesiánico.

El que era “un criado” (*Ev. Tomás-Lc*) son ahora “criados,” que hacen la invitación *dos veces*; dos etapas en su llamamiento.

A estos criados que así invitan al “banquete de bodas” mesiánico, los “maltrataron y mataron”: profetas, el Bautista, los apóstoles.

El “rey,” irritado, envía “sus tropas” e “incendia” aquella ciudad e hizo perecer a aquellos asesinos. Debe de ser la destrucción de Jerusalén y el envío de las tropas romanas, que invaden Palestina e incendian Jerusalén. En la Escritura se habla de tropas enemigas de Yahvé, a las que El envía para castigar a otros pueblos (Is 10:5-6-11). Isaías describe el ejército de los medos como el ejército de Yahvé, dispuesto a destruir Babel, diciendo: “yo mando mi ejército — dice Yahvé — consagrado para la guerra, y llamo a mis valientes para ejecutar mi ira” (Is 13:1-15).

“La boda está preparada, pero los invitados no son dignos” (v.8b). Este pensamiento no está explícito en Lc. La “boda está preparada,” porque es la hora de Cristo Mesías presente, que instaaura el mesianismo, representado, ambiental mente, por un banquete. En el A.T. era alegoría de Yahvé con su pueblo — desposorios —, que aquí se prolonga con la divinidad de Cristo, proclamada triunfalmente por la Iglesia primitiva.

No siendo “dignos” de “ingresar en este banquete de bodas” **mesiánico del Hijo de Dios** — terminología de la Iglesia —, se invita a entrar en él a todos los que los criados encuentren: “buenos y malos.” Son los publicanos y pecadores, las gentes depreciables de Israel. Frente a los dirigentes, sabios y fariseos, que rechazaron su ingreso en el Reino a primera hora — que no fueron “dignos” —, se invita también a las gentes “pecadoras” y depreciables de Israel.

La alegoría del “vestido nupcial,” añadida por Mt, responde a una preocupación primitiva cristiana. No bastaba el bautismo; *para permanecer* en el “banquete de bodas,” en el Reino, hace falta, además, el cumplimiento ético de sus preceptos (Rom 3:8; 6:1.15; Jud 4). Por eso, el que así no obre es arrojado “a la oscuridad de fuera,” en contraposición a la iluminación de la sala del festín. Y allí habrá “llanto y crujir de dientes.” Imágenes ambas del infierno. Ya que se describe en forma “sapiencial.”

Así, una parábola primitiva cobra una alegorización dada por la Iglesia primitiva. La alegoría de Mt, en su sentido original en boca de Cristo, debió de ser una parábola con la que se respondía a las críticas de los fariseos **por la actitud de Cristo de admitir en su reino a los “pecadores.”** Ellos — los fariseos y los rectores religiosos de Israel — fueron los primeros **invitados a ingresar en el reino; pero Dios es bueno con todos, y por eso abre también su reino para todos.**

La Iglesia primitiva la *alegorizó*, enriqueciéndola cristológicamente; y, sin hacerle perder su sentido fundamental originario, la aplicó a sus fieles. Debió de surgir también la crítica de admitir en su seno a ciertos (cf. J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, o.c. [1970] p.83-86) “pecadores,” reincidentes y a otros; lo mismo que se añadió la alegoría del “vestido nupcial” ante la duda o error de creer que todo “llamado” era ya definitivamente “escogido.” Es la “coexistencia” temporal de buenos y malos.

Pago de los Tributos, 22:75-22 (Mc 12:13-17; Lc 20:20-26).

¹⁵ Entonces se retiraron los fariseos y celebraron consejo sobre cómo le cogerían en alguna cosa. ¹⁶ Enviáronle discípulos suyos con herodianos para decirle: Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas. ¹⁷ Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¹⁸ Jesús, conociendo su malicia, dijo: ¿Por qué me tentáis, hipócritas? ¹⁹ Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. ²⁰ El les preguntó: ¿De quién es esa imagen y esa inscripción? ²¹ Le contestaron: Del César. Díjoles entonces: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo

que es de Dios.²² Y al oírle se quedaron maravillados y, dejándole, se fueron.

Las maquinaciones para perder a Cristo continuaban. Los fariseos le enviaron “discípulos” suyos, que eran estudiantes ya aprovechados de la Ley, pero que aún no habían recibido el título oficial de *rabí*. Se los llamaba *talmide hakhamín*. Estos jóvenes, que podrían aparentar más llaneza, eran los “espías” que le enviaron.

Con ellos le enviaron también una representación de herodianos. Estos eran los partidarios de la dinastía de Herodes, por oposición a los partidarios de Antígono⁷, lo mismo que gentes palaciegas de esta dinastía⁸, y que estaban en buenas relaciones con la autoridad romana.

La pregunta podía encerrar un problema moral para algún judío de conciencia recta. Como seguía teniendo interés para las comunidades judeo-cristianas antes de la catástrofe del 70, y, en sentido más general, para el tema de la obediencia a la potestad civil (cf. Rom 13:6-7; 1 Pe 2:13). **El Señor de Israel era Dios.**

Pagar un tributo a otro que no fuera el representante de Dios, ¿no era renunciar a la teocracia sobre Israel? Hasta hubo un levantamiento por este motivo. A la muerte de Arquelaos, bajo el procurador Coponius (6 d.C.), Judas el Galileo (Act 5:37) armó una revuelta echando en cara a los judíos “que pagasen el tributo a los romanos y que sufriesen otros señores mortales distintos de Dios.”⁹ La pregunta está muy bien ambientada en aquella época de “zelotes.” Se entendía por el impuesto del “censo” todos los impuestos que habían de pagarse, en contraposición a los impuestos aduaneros. Podría referirse a la “capitación,” que era el tributo personal que debían pagar al César todas las personas, incluidos los siervos; los hombres desde los catorce años, y las mujeres desde los doce, hasta la edad de sesenta y cinco años para todos¹⁰. Pero sería muy probable que, por la palabra “impuesto,” se refiriese aquí a todos los impuestos que los judíos tenían que pagar, directa o indirectamente, a Roma, en contraposición al medio siclo que, por motivo religioso, se pagaba al templo.

La pregunta capciosa que se hacía a Cristo era de gravedad extrema. Si decía que había que pagarlo, iba contra el sentido teocrático nacional, pues sometía la teocracia al Cesar y a Roma; aprobaba a los “públicos,” las gentes más odiadas por recaudar estas contribuciones; y hasta querían ponerlo en contradicción consigo mismo, al admitir injerencias extranjeras en el reinado mesiánico: **él que se proclamaba Mesías**. Pero la respuesta de Cristo fue inesperada.

Mt refleja, probablemente, mejor las palabras de Cristo: “Mostradme la moneda del censo.” Mc-Lc parecen suponer una interpretación: “Traedme un denario para verlo.”¹⁰ Lagrange calificó bien toda esta estrategia pedagógica como una “parábola en acción.”

Le traen un “denario.” Este podía tener la imagen de Augusto o de Tiberio. Ya que las monedas del emperador anterior tenían curso válido en el del siguiente. Lo interesante es que pertenecía al Cesar.

Los judíos usaban las monedas romanas en su nación, por lo que reconocían de hecho el dominio sobre ellos del Cesar. La moneda extranjera se tenía por señal de sujeción a un poder extranjero. Precisamente, para indicar su independencia, los Macabeos crearon un tipo propio de moneda, y luego, en el levantamiento final, hizo lo mismo el pseudomesías Bar Kokhebas. Por eso, si ellos reconocían este dominio *de hecho*, también *de hecho*, por ser subditos de un poder y gobierno, estaban obligados a las relaciones que este gobierno les imponía. No sería eso para la nación teocrática lo ideal, pero sí era una situación *de hecho*, un gobierno *de hecho*, y *de hecho* había que cumplir con él las obligaciones exigidas por el bien común¹¹. La Iglesia primitiva insistirá sobre estas obligaciones (Roma 13:7; 1 Pe 2:13-14) al poder constituido.

Y no sólo de hecho. Los dirigentes de la nación preferían esta situación y veían en ello un

buen preservativo contra la tiranía de los Herodes ^u. Ellos mismos rechazarán la realeza mesiánica de Cristo, diciéndole a Pilato: “No tenemos más rey que al Cesar” (Jn 19:15). Era el claro reconocimiento de la soberanía que el Cesar tenía en ellos, y de que ellos se consideraban *de hecho* sus súbditos.

Pero si, por tanto, había que dar “al Cesar lo que es del Cesar,” había otra obligación también en los súbditos. Hay también que “dar a Dios lo que es de Dios.” En realidad, este precepto abarca el otro, de sumisión al poder constituido, y en éste cobra su fuerza aquél. Que den, pues, “a Dios lo que es de Dios,” no sólo en el orden moral personal, sino en el colectivo de la nación, en cuanto las exigencias teocráticas sean compatibles, en aspectos no esenciales, con las determinaciones del poder que los tiene sometidos. Las obligaciones para con el Cesar son temporales; las obligaciones para con Dios son trascendentales. Fue una de estas enseñanzas definitivas de Jesucristo con una gran repercusión social-estatal ¹².

La resurrección de los muertos, 22:23-33 (Mc 12:18-27; Lc 20:27-40).

²³ Aquel día se acercaron a El los saduceos, que niegan la resurrección, y le interrogaron: ²⁴ Maestro, Moisés dice: “Si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará a su mujer para dar descendencia a su hermano.” ²⁵ Pues había entre nosotros siete hermanos, y, casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano; ²⁶ igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete. ²⁷ Después de todos murió la mujer. ²⁸ En la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer? porque los siete la tuvieron. ²⁹ Y, respondiendo Jesús, les dijo: Estáis en un error, y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios. ³⁰ Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo. ³¹ Y cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios ha dicho: ³² Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. ³³ Y la muchedumbre, oyéndole, se maravillaba de su doctrina.

En el ciclo de preguntas capciosas para perder a Cristo está también este pasaje. El ataque viene ahora de los saduceos. Estos eran “materialistas.” Negaban la existencia de “espíritus” — ángeles y almas humanas — y negaban la resurrección de los cuerpos, creencia íntimamente unida a la anterior, y profesión del judaísmo ortodoxo (Mt 22:23; Mc 12:28; Lc 20:27; Act 23:8) ¹³.

Los saduceos atacan a Cristo en su enseñanza con un dato que se basa en la ley del “levirato.” Según esta legislación, cuando un hombre casado muere sin descendencia, su hermano se casará con su cuñada y el primogénito de este matrimonio figurará como “hijo” del hermano muerto (Dt 25:5-10). Los saduceos, para defender su posición, complicaban el tema haciéndole tener consecuencias hasta en el otro mundo. Tal es el caso hipotético que se cita en el evangelio. Eran “cuentos” que usaban los saduceos para defender su posición y que se recogen en el Talmud. Un judío pierde a doce hermanos casados y sin hijos. Conforme a la ley del “levirato,” las doce viudas lo reclaman, y él aceptó tomar a cada una por mujer un mes al año, y al cabo de tres años era padre de treinta y seis niños ¹⁴.

La respuesta de Cristo corta de raíz toda argumentación.

Les dice que yerran porque no “comprenden las Escrituras ni el poder de Dios.” En efecto, ¿quién podría poner en duda el poder de Dios de resucitar a un muerto? Varios había resucitado Jesucristo en su vida, y bien patente y bien reciente estaba la resurrección de Lázaro. Cosa de días. ¿No sería precisamente eco de este milagro la objeción que le ponen los saduceos? Pero tampoco comprendían la revelación de las Escrituras, porque hablaba de esto, como les probará

luego, aparte de resurrecciones de muertos que en ellas se narran.

En primer lugar les hace ver que, en la hora de la resurrección gloriosa, los cuerpos no tienen la finalidad transitoria que tienen aquí. Era error no sólo de los saduceos, sino de un sector, al menos, de los mismos fariseos, el atribuir a los cuerpos resucitados las funciones carnales que tenían en la tierra. Precisamente la procreación prodigiosa, ridícula y monstruosa de las mujeres sería una de las características después de la resurrección, como superación de la prole numerosa que se prometía como bendición al cumplimiento de la Ley¹⁵. Pero en la resurrección no será así. Esta finalidad y sus funciones correspondientes no tienen razón de ser. En la resurrección, al no morir, ya no hay que conservar la especie. Por eso, en la resurrección “no hay mujer ni marido,” sino que, en este orden de cosas, son “como los ángeles de Dios en el cielo”¹⁶, destacándose también con ello **su inmortalidad**, que hace ya inútil la procreación.

No se enseña que los resucitados serán de naturaleza *angélica* o espiritual, sino que serán “como” (ως) los ángeles sin estas funciones. No será una resurrección con cuerpos como hasta ahora, sino *renovados*, “gloriosos,” “espiritualizados” (1 Cor 15:35ss). Si no, no habría resurrección sino simple *inmortalidad*. Pero el texto prueba la existencia de la *resurrección*.

Pero en cuanto al hecho **de que habrá resurrección de los muertos** (Lc), “ya lo indicó Moisés en el pasaje de la zarza” (Ex 3:2-6). Dios se aparece en una zarza que arde sin consumirse. Y desde ella dice a Moisés que El es el “Dios de Abraham, Isaac y Jacob.” En la Escritura había otros pasajes, claros, en los que se habla de la resurrección corporal (Dan 12:2; Sal 16:10-11; 49:16; 2 Mac 13:43). Si Jesucristo utiliza este texto con una argumentación especial, es, sin duda, porque con ello se quiere destacar también una intención y un acento especiales.

En este texto del Éxodo, en su sentido literal histórico, no se trata de probar que los patriarcas vivan, sino que Dios, que se aparece a Moisés, frente al politeísmo y al etnotéismo reinantes en la antigüedad, le garantiza y se identifica con el mismo Dios que se apareció a los patriarcas. Pero Jesucristo, con su argumentación, va más lejos. Pues dice al citar estas palabras — “Yo soy el Dios de Abraham, Isaac y Jacob” — que, si Dios es el Dios de *ellos*, Dios no es el Dios de “muertos,” sino de “vivos.” Este texto fue usado ya en Hechos (3:13;7:32) **con el sentido de la victoria de Dios sobre la muerte**. Con lo que *quiere probar* la resurrección. Mas ¿cómo concluye este argumento? Pues, a lo más, parecería probar que las almas de los patriarcas vivían, eran inmortales. Pero aquí la prueba va a la resurrección de los *cuerpos*.

Se ha propuesto que Dios aquí descubría un sentido “profundo” de las palabras de las Escrituras, que ni el mismo Moisés había comprendido. Ni contra este desconocimiento de Moisés iría lo que se lee en este pasaje en Lc: “Que los muertos resucitan, lo *indicó* Moisés en el pasaje de la zarza.” (v.37). Pues esta expresión “indicó” (εμήνυσεν) tiene un sentido amplísimo; v.gr., lo que de alguna manera vale para exponer o hacer una serie de deducciones en función de otros **datos bíblico-teológicos**. En absoluto esto pudiera ser verdad. Pues la Escritura tiene un sentido más hondo que el inmediatamente literal. Era esta creencia, aunque en otro sentido, **de la misma concepción rabínica**.

En esta argumentación de Cristo hay dos cosas:

a) Su semejanza con los *procedimientos rabínicos*. Estos, pensando que la Escritura estaba llena de misterios y sentidos ocultos, cuando un texto de alguna manera se podía utilizar en una argumentación, venía a ser considerado como argumento válido. Y se sabe, además, que con esta misma dialéctica y procedimientos argumentaban a favor de la resurrección¹⁷. Concretamente, rabí Sinay deducía de Ex 6:4 la resurrección de los muertos. Pues como allí Dios promete a los patriarcas darles la tierra de Canaán, y como se promete a “ellos,” de aquí deducía la resurrección de los patriarcas¹⁸.

b) El *hecho* de Enseñar la Resurrección de los Cuerpos.

Aparte del *procedimiento* está el *hecho* de su enseñanza. Cristo, con este procedimiento rabínico, **hace ver que los patriarcas “viven.”** Y saca la conclusión-enseñanza de la resurrección de los mismos. ¿Cuál es el entronque bíblico de esta necesidad: vivir-resucitar?

Las promesas de Dios son “irrevocables” (Rom 11:29). Amó predilectamente a los patriarcas y este amor permanece. La vida entonces en el *sheol* era o se la creía imperfecta, aunque ya había evolucionado mucho — clarificado — este concepto imperfecto. Y el concepto semita de vida humana, es que no se la concibe como tal sin el cuerpo. De ahí que el amor predilecto de Dios a los patriarcas, que era además “irrevocable,” exigía, en el plan de Dios, **la resurrección con recuperación de la plenitud de vida humana.** Bíblica y teológicamente se ve la confirmación de ello en el pasaje de San Juan sobre el “Pan de vida” asimilado por la fe. El que así “cree” en el Mesías, “tiene la vida eterna,” y ésta exige “ser resucitado en el último día” (Jn 6:40).

Pudiera extrañar lo que se lee en Lc, por efecto de la procedencia de otras “fuentes,” como si la resurrección fuese privilegio exclusivo de los justos. Pues se lee garantizando la resurrección: “Pero los que son *dignos* de tener parte en el otro (mundo venidero) y en la resurrección de los muertos, no toman mujer ni marido.” Y poco después: “Porque son *dignos* de la resurrección” (v.35.36).

El problema podría cobrar mayor dificultad si se tiene en cuenta la diversidad rabínica que hubo sobre si la resurrección era sólo un privilegio para los justos o también para los pecadores ¹⁹. Pero la respuesta de Cristo va en la perspectiva concreta de la resurrección de aquellos a quienes afecta el amor de Dios, como eran los patriarcas. De los otros prescinde. Como también prescinde San Pablo en la primera epístola a los Tesalonicenses, al hablar sólo de la resurrección de los justos (1 Tes 4:13-18).

La reacción de los oyentes fue “admirarse” ante su doctrina (Mt). Y Lc da un detalle sumamente lógico: “Algunos *escribas* dijeron: Maestro, has hablado bien.” Estos *escribas*, sin duda de secta farisea, que defendían la resurrección contra los saduceos, al ver apoyar sus creencias, por sinceridad o política, aplauden la posición de Jesucristo (Act 23:6-10).

Pero también se consigna que desde entonces “no se atrevían a preguntarle nada más” (Lc), acaso los saduceos.

El primer mandamiento de la Ley, 22:34-40 (Mc 12:28-34; Lc 10:25-27).

³⁴ Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno a El, ³⁵ y le preguntó uno de ellos, doctor tentándole: ³⁶ Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? ³⁷ El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. ³⁸ Este es el más grande y el primer mandamiento. ³⁹ El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. ⁴⁰ De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas.

Este pasaje lo traen en forma análoga Mt y Mc. Lc también lo trae en forma más esquemática y como introducción justificatoria, que dará lugar a la exposición de la parábola del buen samaritano. Se quiere saber de Jesucristo su pensamiento sobre el mayor mandamiento de la Ley. Era algo que estaba en las discusiones del medio ambiente rabínico.

Las discusiones rabínicas sobre la diversa importancia de los mandamientos eran frecuentes. Se distinguían ordinariamente 613 mandatos: 248 eran positivos y 365 negativos. De ellos, en las listas que se elaboraban, a unos se los calificaba de graves, y a otros, de leves. Aunque en la época de Cristo este número no hubiese estado cerrado y fijo, existían ya listas, clasificaciones y

discusiones en torno a ello. Frecuentemente se buscaba cuál fuese el primero de estos mandamientos²⁰. Se lee en una parábola sobre el Deuteronomio 22:7: “El Santo (Dios) no ha revelado qué recompensa guarda sino sólo a dos preceptos, el más importante entre los importantes: Honra a tus padres (Ex 20:22), y el más pequeño entre los pequeños: Deja libre a la madre cuando cojas a los pajaritos (Dt 22:7). Para estos dos mandamientos ha fijado la recompensa: una larga vida.”²¹

En este ambiente surge la pregunta que se le va a hacer a Cristo. En Mc-Mt se le acerca un grupo de fariseos al saber que había respondido “bien” a los saduceos, sus enemigos doctrinales, al enseñar la resurrección de los muertos. Es verdad que Mt pone que se le acercan par a “tentarle” (πειράζω), pero el sentido exacto de esta palabra depende del contexto. No siempre tiene mal sentido, ya que significa “experimentar,” “probar,” pero lo mismo puede ser capciosamente que poner a prueba para saber lo que dice, para aprovecharse de su enseñanza. Este parece ser el sentido, como se desprende de Mc (v.34). El que le interroga es “legista,” un doctor de la Ley (νομικός). En Mt-Mc se plantea el problema ambiental sobre cuál sea el mayor mandamiento de la Ley.

Y se formula con el valor de lo que hay que hacer para alcanzar la vida eterna. Si no es que pretende preguntar por algunas prácticas especiales, en el fondo es la pregunta que se hace en Mt-Mc: serían las prácticas esenciales, por lo que se le centra el tema. En Lc la redacción es más exhortativa; era interés suyo o de su “fuente.” En Mc se aprecia un ambiente helenístico, en el que interesa, además del hecho histórico de Cristo, darle una redacción polémica en defensa del monoteísmo contra el politeísmo (Mc 12:29), a lo que se le añade una serie de palabras técnicas helenísticas: διάνοια, καλώς, συνέσεως, νουνεχώς. El actual texto de Mc tendría unas fuentes helenizantes y más tardías que Mt-Lc²². En Mt, el v.40 parece ser la clave de todo el pasaje. Toda la Ley y los Profetas se reducen o penden (χρέματα) de los dos preceptos que aquí se citan. En Mc la respuesta de Cristo está hecha conforme al *Shemá*, que todo israelita varón, no esclavo, debía recitar dos veces al día, y que debía de estar ya en uso en tiempo de Cristo²³. Toma su nombre del comienzo de la misma: “Oye, Israel” (Dt 6:4.5). Todas estas expresiones: “corazón,” “alma” y “fuerza” (Mc), más que expresar cosas distintas, son formas semíticas, pleonásticas, de decir globalmente lo mismo. Esto es lo que constituía originaria y fundamentalmente la oración diaria del *Shemá*. Para los judíos, este mandato del amor de Dios sobre todo era fundamental. Pero también se vinieron a mixtificar o yuxtaponer a él otros, en los que, dándole una importancia excesiva a otras cosas muy secundarias de la misma legislación, tales como la recomendación de pensar siempre en estas palabras, lo que dio lugar a las “filacterias” (Dt 6:8; Núm 15:38), o los premios temporales que se pusieron anejos al primer mandamiento para mejor cumplirlo (Dt 11,13ss), vinieron a derivar en utilitarismo el mismo precepto del amor de Dios. Y era frecuente en muchos rabinos poner por encima de todos los preceptos el mandamiento de sacrificar diariamente dos corderos de un año a Yahvé. Hasta el mismo precepto del amor a Dios venía a quedar así desvirtuado por el precepto de sus mismos ritos.

Por eso, Jesucristo insistirá en situar el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas, en su lugar primero, absoluto y excepcional. “Este es el mayor y primer mandamiento” (Mt).

Pero Jesucristo va a insistir y situar en su propio lugar otro mandamiento descuidado por el judaísmo y pospuesto a otros preceptos menores. “Un segundo (mandamiento) hay semejante a él: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt). Jesucristo da este segundo mandamiento sin que el “legista” se lo haya preguntado. ¿A qué se debe esta insistencia y la proclamación de su excelencia? En el lugar análogo de Lc (10:27), el doctor de la Ley le responde a Jesucristo con los dos preceptos. Pero aquí no se preguntan.

La razón es la importancia de este segundo mandato, el olvido o devaluación en que se le tenía frente a otros preceptos ritualistas o minuciosos. Por ejemplo, en el Talmud se atribuía la misma recompensa al amor a los padres que si, al coger a los pajaritos de su nido, se dejase libre a la madre ²⁴.

Es verdad que se leía a veces una mayor valoración del mandamiento del amor al prójimo. En el *Testamento de los doce patriarcas* se lee: “Amad al Señor durante toda vuestra vida y amaos los unos a los otros de corazón” ²⁵. Y rabí Aqiba, sobre 130, decía: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo; es el principio fundamental.” ²⁶

Pero lo que podía ser una superación moral no llegaba, en ningún caso, al mandato como Jesucristo lo sitúa y lo entiende.

Jesucristo lo anuncia con las palabras del Levítico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19:18). Pero en su mismo contexto se ve que este prójimo de un judío es sólo otro judío, y a lo más el “peregrino” (*ger*) que morase con ellos. Los samaritanos, los publicanos y las gentes de mala vida no eran para ellos prójimo; los samaritanos y los publicanos eran positivamente odiados (Eclo 50:27.28).

Pero, frente a esta mutilación de lo que es prójimo y de los deberes que para él hay, Jesucristo explica el mandamiento del Levítico y lo sitúa en el puesto que le corresponde, y lo preceptúa en función de Dios. Por eso se da aquí a este mandamiento dos características: la *universalidad* en el concepto de prójimo, sacándolo de los estrechos límites judíos para darle la universalidad de lo “humano”; es la doctrina de Cristo, bien sintetizada en la parábola del buen samaritano (Lc 10:29-37), y que en Lc es la consecuencia de la doctrina que se expone (Lc 10:28-29); y también el situar y **destacar la gravedad e importancia** del mismo, al ponerlo, por encima de todas las minucias y pequeñeces del amor de Dios: “No hay otro mandamiento mayor que éstos” (Mc). Precisamente el precepto del amor al prójimo es “semejante” al mandamiento del amor a Dios. “La semejanza está en la caridad, que no va al prójimo sino por amor de Dios.” ²⁷ Pero lo que aquí también se urge es la gran obligación — “semejante al primero” — de la práctica del amor al “prójimo”!

El escriba respondió, admirado de la doctrina de Jesús, aprobando cuanto había dicho y resaltando, con relación al amor al prójimo como a sí mismo, que “es más (importante) que todos los holocaustos y sacrificios” (Mc), tomados éstos como simple rito, como era tan frecuente, y los profetas lo habían censurado en Israel. Era un escriba que, como Jesús le dirá, no estaba “lejos del Reino de Dios” por su rectitud moral. Ni se presenta su actitud como extraña, pues hay algunas sentencias de rabinos que ponen el amor a Dios y al prójimo por encima de los ritos y ceremonias. Tal, en el siglo II después de Cristo, el rabino Ben Zoma. Lo cual no era más que situarse en la enseñanza de los profetas (Os 6:6; Jer 7:21-23; cf. Prov 21:3).

Más aún, se termina la exposición haciéndose una síntesis de lo que estos dos mandamientos significan en la economía de la revelación y de la moral. “De estos dos mandamientos pende (*χρεματωκ*) toda la Ley y los Profetas” (Mt). De estos dos principios fundamentales y vitales penden toda la Ley y los Profetas, porque ellos son los que religiosamente los vitalizan, los “moralizan,” los que les dan el verdadero “espíritu” de que han de estar animados. Es, por otra parte, una síntesis, al modo ambiental, de destacar la suprema importancia de ambos. Así, Hillel, sobre el 20 antes de Cristo, decía: “Lo que te desagrade no lo hagas a otro. Esto es toda la Ley; el resto no es más que el comentario.” ²⁸

Jesucristo, con estas palabras, ha dado a la Humanidad otra de esas lecciones trascendentales. Es la lección de la **caridad cristiana** volcándose en la fraternidad de todos los seres humanos ²⁸.

Cuestión sobre el origen del Mesías, 22:41-46 (Mc 12:35-37; Lc 20:41-44).

⁴¹ Reunidos los fariseos, les preguntó Jesús: ⁴² ¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? Dijéronle ellos: De David. ⁴³ Les replicó: Pues ¿cómo David, en espíritu, le llama Señor, diciendo: ⁴⁴ “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies”? ⁴⁵ Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo? ⁴⁶ Y nadie podía responderle palabra, ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más.

Hay autores que piensan que este texto en su forma actual pudiera ser el final de una polémica cuya primera parte literaria se perdió. La razón es que parece extraño el que Cristo suscitase ningún problema **sobre la descendencia davídica del Mesías**. Se supone entonces que, en la hipotética primera parte perdida, los fariseos le plantearían capciosamente alguna pregunta, v.gr., al estilo del tributo del Cesar, para comprometerle con la autoridad romana, o sobre el mesianismo en su relación con David. Y se quiere ver una confirmación de la pérdida de esa hipotética primera parte en el comienzo de Mc, que dice así: “Y *respondiendo* (αποκριθείς) Jesús” (Mc 12:35). A lo que Cristo habría “respondido” con una pregunta difícil de contestar. R. Bultmann considera este texto en Mc desprovisto de valor polémico, mientras se lo da en Mt y la fuente de que él procede ²⁹.

Naturalmente, todo esto es demasiado hipotético. Ya es muy hipotético pensar que se pierda la primera parte de un relato y no el resto, que forma, por hipótesis, unidad con él. Es hipotético el suponer el contenido de esa primera parte y confirmarlo con el comienzo de Mc: “respondió Jesús,” ya que esta palabra (αποκριθείς) está traduciendo normalmente el verbo hebreo *'anah*, que lo mismo significa “responder” que simplemente “hablar,” “tomar la palabra,” que es el sentido que tiene frecuentísimamente en los evangelios. Y contra esta hipótesis está la lógica explicación, de gran contenido doctrinal, de este pasaje.

Por la situación en que ponen este pasaje los sinópticos, aunque algo diversa en Mt-Mc y Lc, todo hace suponer que pertenece **a la última estadia de Cristo en Jerusalén**.

La escena sucede en el templo (Mc). Jesús debe de estar en uno de los grandes pórticos. Los fariseos están reunidos (Mt) probablemente en torno a El (Mt 22:34), cuando Jesús, dirigiéndose a ellos, que es lo mismo que, con fórmulas más imprecisas, dice Mc — “enseñando” —, les hace la siguiente pregunta sobre el Mesías: “¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?” (Mc), por descendencia de origen.

No solamente decían esto los escribas, que eran fariseos, sino también la misma Escritura, **y era la creencia popular**.

Que el Mesías sería descendiente de David estaba enseñado en la Escritura en numerosos pasajes (2 Sam 7:12ss; Is 11:1; Am 9:11; Os 3:5; Jer 23:5; 20,9; 33:15.17.22; Ez 34:23; 37:24; Zac 12:8). Y en el ambiente popular el título de **”Hijo de David”** era el nombre más usual para designar **al Mesías** ²⁹.

Y frente a esta enseñanza y a esta creencia, Jesucristo presenta como una objeción, basándose para ello en un salmo (Sal 110:1), **y, por tanto, inspirado “en el Espíritu Santo”** (Mc): ¿Cómo David llama al Mesías “Señor,” si éste es su hijo y descendiente?

Por tanto, si Jesucristo pregunta de esta manera sobre la filiación del Mesías, es que su pregunta tiene un intento especial. ¿Cuál es éste?

Algunos críticos racionalistas sostuvieron que lo que Jesucristo pretende aquí era negar su descendencia davídica, queriendo probar que para ser Mesías no era necesario ser descendien-

te de David³⁰. Uno de los *dos* mesías esperados en Qumrán era el Mesías de Aarón.

Pero esta hipótesis **no sólo va contra la enseñanza de las Escrituras**, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (Jn 7:42; Rom 1:3), sino que también va contra el mismo intento de los evangelistas, que reconocen **la descendencia davídica de Jesús**, como lo hacen ver en las “genealogías” (Mt 1:6; Lc 3:31).

El salmo es mesiánico.

El carácter mesiánico del salmo fue plenamente admitido por la antigüedad³¹. En tiempo de Jesucristo se lo tenía por mesiánico. Los apóstoles lo citan frecuentemente en este sentido (Act 2:34; 1 Cor 15:25; Ef 1:20-20; Heb 1:3; 5:6; 7:17.21; 8:1; 10:12-13; 1 Pe 3:22). Pero después de la muerte de Cristo, al ser utilizado por los cristianos para probar el carácter mesiánico de Cristo, los judíos, para evitar esta argumentación, le negaron este carácter, atribuyendo el contenido del salmo algunos rabinos a Abraham, aunque otros se mantenían en la línea tradicional mesiánica³², y algunas agrupaciones judías se lo aplicaban al rey Ezequías³³. Pero nuevamente se cierra este paréntesis y se vuelve al sentido tradicional. En el siglo III lo cita, en este sentido, el Talmud³⁴.

En esta situación ambiental del salmo viene la argumentación de Jesucristo. Si el Mesías es “hijo” de David, entonces ¿cómo David lo llama y *reconoce* en el salmo, y además “inspirado por el Espíritu Santo” (Mt-Mc), “su Señor”?

Ya Isabel, la madre del Bautista, dice en la “visitación” a la Virgen: “¿De dónde a mí que la Madre de mi *Señor* (Κυρίου) venga a visitarme?” (Lc 1:43).

Era tan evidente que David, aun siendo rey, figura ideal en Israel y antecesor del Mesías, por ser éste superior a aquél, podía llamarle “Señor,” que el intento de Cristo ha de ser otro. Y no es que no sea por origen descendiente de David, lo que era evidente. Pero Cristo hace hincapié en que no bastaría esto. ¿Cuál es entonces el verdadero y profundo motivo por el que el Mesías es llamado “Señor” (Κύριος)?

Los fariseos sólo se habían limitado a considerar el origen del Mesías como exclusivamente descendiente de David. **Y Cristo quiere elevar y sugerir que el Mesías tiene también un origen más alto: divino.**

En la tradición judía, un sector había vislumbrado algo de esta trascendencia del Mesías, cuando vino a asimilarlo al Hijo del hombre, que venía, “descendía” del cielo, de la profecía de Daniel (c.7). Esto mismo se sugería en Is 9:6, en el salmo 110:1 y en los apócrifos, especialmente en el *Libro de Henoc*³⁵.

Este es el intento de Cristo. Orientar a la auténtica valoración de la dignidad y naturaleza del Mesías, como era la creencia de un sector de la tradición judía, interpretando así la profecía de Daniel: su naturaleza trascendente. Precisamente Cristo destaca el hecho de que le llame “Señor” siendo su hijo. Quería con ello orientar el verdadero sentido de esta expresión aplicada al Mesías. En la versión de los LXX, la palabra *Señor* traduce casi siempre el nombre inefable de *Dios (Yahweh)*. A esto mismo conducía la expresión del salmo: “Siéntate a mi diestra.” Esto *era participar* el poder y la dignidad de aquel a quien se ponía a su derecha. Aquí es el Mesías el que se pone a la “diestra” de Dios (Act 7:55-58), el que participa el poder, la dignidad y la *naturaleza de Dios*. Es la conclusión a que lleva el haberse ya antes proclamado superior a Salomón rey (Mt 12:42), a Jonas profeta (Mt 12:41), al sábado, hasta ser él mismo “señor del sábado” (Mt 12:8), y de ser superior al mismo templo (Mt 12:6).

Cristo ha querido con esta pregunta, hábilmente calculada, orientar los espíritus judíos a que viesan en el Mesías — El mismo — no sólo una dignidad que le venía por ser descendiente

de David según la carne, sino también otra dignidad, que le venía por lo que El se había ya varias veces proclamado: **por ser el Hijo de Dios.**

En la conservación de este pasaje se puede ver un eco del conflicto entre la Iglesia y los jefes fariseos de la sinagoga

- 1 Midrash Qohelet IX 8. — 2 Archives Royales de Mari vol.2 (1950) lett.76 p. 142-144; W. Gronkowski, Ami-ce, quomodo huc intrasti. (Mt 22:12): RuBi (1959) p.24-28; G. R. Castellino, L'abito di nozze nella parabola del convito (Mt 22:1-14) e una lettera di Mari: Est. Eccl. (1960) p.819-824; J. B. Bauer, De veste nuptiali (Mt 22:11-13): VD (1965) p.15-18. — 3 ÚUZY, 'Évang. s. St. Matth. (1946) p.291; Liese, *Cena Magna*: Verb. Dom. (1933) 161-166. — 3 Esta repulsa irreal de los invitados aparece en el Talmud pal. Cf. W. Salm, *Beitrage zur Glekhnisforschung* (1953) p.144-146; J. Jeremias, o.c., p.217-218. — 4 Gonzalo maeso, *Ilustraciones eucansticas* (1957) p.206 nota 3. — 5 Boissard, en Rev. Thom. (1952) 569-585; E. F. Sutcliffe, *Many Are Called But Few Are Chosen (Mt 22:14)*: The Irish Theolog. Quart. (1961) 126-131. — 6 Vosté, *Parabola selectae*. (1933) p.392-412; Buzy, *Les parabales*. (1932) p.290-346; Lagrange, 'Évang. s. St. Matth. (1927) p.419-426; D. Squillaci, Para-bok delle nozze del figlio del re (Mt 22:1-14): Pal. Cie. (1959) 972-976; R. Swaeles, L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt 22:1-14: Ephem. Theol. Lovan. (1960) 655-687; J. Jeremias, Die glekhnisse Jesu p.215-219. — 7 Josefo, *De bello iud.* I 16:6. — 8 Holzmeister, *Hist. aetatis \ T.* (1938) p.264-265. — 9 Josefo, *De bello iud.* II 8:1; *Antiq.* XVIII 1:6. — 10 Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter J.-Ch.* (1901) I p.513. — 10 Lagrange, 'Évang. s. St. Marc (1929) p.315; cf. *Mélanges Goguel* (1950) p.120-131. — 11 Kennard, *Hender to Goal A study of the Tribute Passage* (1950). — 11 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.17ss. — 12 O. Cullmann, *Dieu et César* (1956); J. Kennard, *Reder to Goal A Study of the Tribute Passage* (1950) 358. — 13 Felten, *Storia dei tempi del N. T.*, vers. 1 tal. (1923) II p.135-136. — 14 Strack-B., *Kommentar.* III p.650. — 15 Strack-B., *Kommentar.* II p.888 y IV p.891. — 16 Libro de Henoc V 6:8; M. Wiles, *Studies in Taxis: Lk. 20:34ss: Theology* (London 1957) 500ss. — 17 Strack-B., *Kommentar.* I p.893ss. *Biblia comentada* 5a — 18 Bonsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n.1901 p.514; Dreyfus, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la re'surrection des moris*: Rev. Bib. (1959) 213-224; S. Bartina, *Jesús y los Saduceos*. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es el que hace existir" (Mt 22, 23-33; Mc 12:18-27; Le 20:27-40; Heb 11:13-16): Est. Bibl. (1962) 151-160; R. Bultmann, *Theol. Wört. N.T.* II, 858, 4ss; P. Bonnard, 'Évang. s. S. Matth. (1963) p.325ss. — 19 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*. (1934) I p.475-482. — 20 Strack-B., *Kommentar.* I 900-905. — 21 Abrahams, *Studies in Pharisaism* I p.26. — 22 Herm., *Mam.* I 1; G. Bornkamm, *Doppelgebot der Liebe*, en *Xeut. Studien für R. Bultmann* (1954) 83-93. — 23 Josefo, *Antiq.* IV 8:13. — 24 Abrahams, *Studies in Pharisaism* I p.26. — 25 *Testamento de Dan V 3*; cf. *Test. de Isacar V 2*; VII 5. — 26 Strack-B., *Kommentar.* I p.907. — 27 Cf. Lagrange, 'Évang. s. St. Matth. (1927) p.432. — 28 Strack-B., *Kommentar.* I p.907; cf. Gal 5:14. — 28 H. Montefiore, *Thou Shalt Love Thy Neighbour as Thyself (Mk 12:31. par.* (1962) p. 157-170; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*: Neut. Studien für R. Bultmann (1954) p.83-93; N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Deut. 5:11* (1963). — 29 *Geschichte der synopt. Tradition* (1958) p.53ss. — 29 Strack-B., *Kommentar.* I p.640; Bonsirven, *Lejudaïsme*. (1934) I p.361. — 30 Loisy, *Les Évangiles synoptiques* (1907) II p.363. — 31 Cf. *Rev. Bibl.* (1905) 46-50. — 32 Strack-B., *Kommentar.* IV p.452-465. — 33 San Justino, *Dial. cum Triph.* c.33 y 88. — 34 Strack-B., *Kommentar.* IV p.452-465; Tournay, *Le Psaume 110*: Rev. Bib. (1960) 5-41. — 35 4 Esd.; *Lib. de Henoc* c.37-71; cf. Lagrange, *Le Mesianisme*. (1909) p.87-98; Rev. Bib. (1904) 494-520; GAGG, *Jesús una die Davidsson* frage: *Theolog. Zeitsch.* 7 p. 18-30; P. Benoit, *Y"Us le Fus de Dieu dans ks Evangiles Synoptiques: Lumière et Vie* (1953) 65-71; Lagrange: *Le Judaïsme*. (1934) I p.360-375.

Capítulo 23.

Mateo inserta en el capítulo 23 todo un largo discurso de Cristo contra los fariseos. Lebreton dice de él: "Es el discurso más terrible de todo el Evangelio." 1 Con él comienza el "quinto gran discurso de Cristo" en su Evangelio.

Su situación histórica en el capítulo 23 de Mt corresponde a los últimos días, última semana, de la vida de Cristo.

Después del "cursus" con que Mt fue desarrollando diversas luchas de fariseos contra Cristo, se pone ahora una "respuesta" de Cristo, "sistematizada," sobre ellos, y que sirve de pórtico a su pasión y muerte, a donde ellos le llevan.

Mc (12:38-40) y Lc (20:46-47) ponen algún pequeño resumen — alguna sentencia — solamente de la primera parte del mismo — de tres y dos versículos, respectivamente —, y en la misma situación histórica lo insertan los tres, inmediatamente después de narrar la cuestión sobre los orígenes del Mesías.

Pero Lc refiere prácticamente este discurso, por contenido y extensión, en otro contexto y en otra situación histórica completamente diferente (Lc 11:37-54).

Manifiestamente hay una **"sistematización" de diversos dichos de Cristo contra los**

fariseos, algunos procedentes de otros momentos de la larga lucha de éstos contra Cristo. Y hasta alguno pudiera estar muy matizado, si no redactado, por el evangelista o su “fuente” (v.10), ausente en los otros sinópticos, aunque conforme al espíritu de la doctrina de Cristo y al estilo de estas afirmaciones. Por otra parte, aunque en momentos distintos, era una necesidad descubrirlos para prevenir así a sus discípulos sobre su obra.

G. Bornkamm, partiendo de los v.1-3, ha hecho notar que este capítulo ha nacido en una iglesia en fuerte discusión con los jefes del judaísmo. Se advierte — en su actual redacción — que responden a una iglesia judeo-cristiana que podría seguir simultáneamente la enseñanza de los catequistas cristianos y la de los escribas. Parece estar a punto la ruptura definitiva entre cristianismo y judaísmo l.

Así explica Mt a su iglesia el porqué de la muerte de Cristo.

Se describe el carácter de los fariseos y se exhorta a huirles, 23:1-12.

¹ Entonces Jesús habló a las muchedumbres y a sus discípulos, ² diciendo: En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. ³ Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. ⁴ Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas. ⁵ Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres. Ensanchan sus filacterias y alargan los flecos; ⁶ gustan de los primeros asientos en los banquetes, y de las primeras sillas en las sinagogas, ⁷ y de los saludos en las plazas, y de ser llamados por los hombres “rabí.” ⁸ Pero vosotros no os hagáis llamar “rabí,” porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. ⁹ Ni llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos. ¹⁰ Ni os hagáis llamar doctores, porque uno solo es vuestro doctor, Cristo. ¹¹ El más grande de vosotros sea vuestro servidor. ¹² El que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado.

Esta primera parte del discurso la dirige Jesús a las turbas que escuchaban y a sus discípulos (v.1).

Una primera enseñanza que Cristo quiere destacar, a pesar de esta censura de los escribas y fariseos, es que éstos “se sentaron en la cátedra de Moisés.” Esta expresión tuvo un doble sentido. Conforme al uso de la expresión rabínica, “estar sentado en la silla de alguno” significa ser sucesor, tener el derecho de enseñar con su poder. En época posterior, la expresión “cátedra de Moisés” vino a significar la sede de mayor honor que había en las sinagogas, destinada al que presidía ².

Los escribas y muchos de los fariseos dedicados al estudio de la Ley eran los doctores “oficiales” de Israel. Tenían una larga preparación y lograban el título oficial de *rabí* en una ceremonia no bien conocida y mediante la imposición de manos. Así, ellos se creían llegar por esta cadena ininterrumpida hasta el mismo Moisés, de quien recibieron la tradición, la custodia de la Ley y el poder de enseñar. Considerados como los doctores “oficiales” de Israel, tenían un poder, y éste había que respetarlo. Por eso Jesucristo dirá de ellos, en cuanto transmisores de esta doctrina, no en cuanto alteradores de ella y de sus principios (cf. v.4): “Haced, pues, y guardad lo que os digan,” pues es la doctrina de la Ley, pero “no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen.” Era una de las grandes responsabilidades del fariseísmo: destruir con su mal ejemplo lo que enseñaban con autoridad oficial. De este tipo de personas se dice en la literatura rabínica, en el *Midrash* sobre el Levítico: “El que enseña y no hace, le valía más no haber nacido.” ³

Pero no sólo no cumplían lo que enseñaban, sino que hacían una obra perniciosa en la guarda o en la precaución por la observancia de la misma Ley en otros. La cargaban de una serie de minuciosidades y reglamentaciones preventivas, que hacían aborrecer la misma Ley: la hacían “insoportable.” Bastaba recordar sus prescripciones, ridículas, sobre las “lociones” de manos, vasos, alimentos, comidas y hasta de los mismos lechos del triclinio; o el “camino del sábado,” o sobre la pureza o impureza, diezmos, etc.; en una palabra, toda la casuística rabínica. La construcción rabínica en torno a la Ley es un cercar y aprisionar la misma Ley; y en lugar de ser preventiva para su cumplimiento, era una legislación casuística que sólo hacía odiarla. Nunca mejor que aquí la sentencia de que la “letra mata.” La casuística rabínica anulaba **el mismo espíritu de la Ley.**

La perspectiva en que se desenvuelve la primera parte de este pasaje es el “poder” que tenían de doctores; pero no se considera ni aprueba, por tanto, la equivocación en tantas cosas de su exégesis sobre la Escritura.

Reconocido este “poder,” se va a poner al descubierto el espíritu postizo y material que ponían en ciertas obras externas. La descripción de esas exterioridades farisaicas es dura. En cada apartado se dan los lugares “paralelos,” lo mismo que, por razón de homogeneidad, se comentan aquí algunos elementos que no trae Mt.

1) “Ensanchaban sus *filacterias* (φυλακτήρια) y alargaban *los flecos*” (κράσπεδα). Las “filacterias” es traducción griega que significa “custodias,” mientras que en el arameo talmúdico (*tephillim*) significa “oración,” por el uso de estas “filacterias,” especialmente durante la oración.

En el Pentateuco (Ex 13:9-16) se leía de los preceptos de la Ley: “Átateles a tus manos, para que te sirvan de señal; pónelos en la frente entre tus ojos” (Dt 6:8). Y lo que era una recomendación metafórica, se hizo por los rabinos una realidad material. Se escribían las palabras de la Ley en membranas, se metían en pequeñas cajitas y se las ataban con tiras de cuero al brazo izquierdo, y se sujetaba también esta cajita en la frente. Se las usaba por los piadosos “materialistas” judíos, que las llevaban a veces a todas horas, pero especialmente en las horas de oración ⁴.

Mas los fariseos, para aparentar ser más piadosos, llevaban estas “filacterias” mucho más “anchas” que los demás judíos, precisamente para llamar la atención sobre ellos y aparentar así ser más religiosos que los demás. Ni parece que fuese ajeno a ello cierto sentido de superstición, al venir a considerárselo con un cierto valor de amuleto ⁵.

Por esto mismo “alargan los flecos.” Estos flecos, que el texto griego llama κράσπεδα (extremidades), responden al término hebreo *tsitsith*. Se leía también en la Ley que se pusieran “flecos en los bordes de sus mantos, y aten los flecos de cada borde con un cordón color de jacinto” (Núm 15:38), que se pondrían “en las cuatro puntas del vestido” (Dt 22:12), para que les recordase el cumplimiento de todos los mandatos de Yahvé. Esto que se consideraba una práctica piadosa, hacía que los fariseos, por hacer alarde de su piedad, las “alargasen.”

2) Mc (12:38) y Lc (20:46), no así Mt, aunque lo supone, destacan en el lugar paralelo otro aspecto de la conducta ostentosa de los escribas. Les “gusta dar vuelta en su paseo vestidos de túnicas largas” y amplias, sin duda para llamar la atención, por su gravedad, en este lento pasear y ser así “saludados en las plazas.” Detalle este último que también recoge Mt (v.7a). Este tipo de plaza o “ágora,” en la antigüedad, no era un lugar aislado, sino que era el centro social de la ciudad; allí iban para recibir los “saludos” de las gentes, que veían en ellos a los estudiosos de la Ley y los sucesores de Moisés. Es lo que recoge Mt; el ser “**llamados por los hombres rabi**” (Mt v.7b).

El título de *rabi* — “maestro mío” — era el título más codiciado por ellos y con el que los judíos solían llamar a sus doctores. Tal era el ansia que tenían de ser saludados con este título

lo, que llegaban a enseñar que los discípulos que no llamaban a su maestro por el título de *rabí* **provocaban la Majestad divina a alejarse de Israel** ⁶. En otra ocasión les dirá Jesucristo: “¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria *unos de otros* y no buscáis la gloria que procede del Único?” (Jn 5:44). Nada era comparable para un escriba como el ser citado por otro rabí como una autoridad que fijase, en su cadena de autoridades, un punto o un elemento más de interpretación **de la tradición y la doctrina** ⁷.

3) Otra de las ambiciones de los escribas y fariseos era la de “gustar de los primeros asientos en los banquetes y de los asientos preferentes en las sinagogas” (Mt; cf. Mc 12:39; Lc 20:46). Jesucristo contará en una parábola cómo no se deben buscar en un banquete los primeros puestos — reflejando, sin duda, este medio ambiente —, sino los últimos, no vaya a ser que, ante todos los comensales, sea uno invitado a dejar el puesto a otro más digno (Lc 14:7-11).

Se sabe por textos del siglo ni (d.C.) que en las asambleas se daban los puestos por razón de la edad; pero también por razón de la dignidad del personaje, v.gr., de su sabiduría. Como estos puestos por motivos de dignidad eran mucho menos frecuentes que los que se asignaban por razón de la edad, de ahí que la ostentación y vanidad de los fariseos quisiese que en los banquetes se les asignase a ellos estos primeros puestos.

En las sinagogas se sabe tan sólo que los “ancianos” (*zeqaním*) estaban sentados cara al pueblo y con su espalda vuelta a la *teba* o armario que contenía los rollos de la Escritura ⁸. Y también estos puestos eran reclamados por los fariseos. Era un ansia desmedida, infantil y casi patológica de vanidad y soberbia.

4) Un cuarto síntoma de su vida hipócrita **la da el mismo Jesucristo**. No lo trae Mt, pero lo recoge Mc (12:40) y Lc (20:47b). Este lo describe así: Los escribas, mientras devoraban las casas de las viudas, simulan y hacen ostentación de largas oraciones.

Josefo, fariseo, cuenta que los fariseos tenían un gran ascendiente sobre **el sexo femenino** porque se les creía muy piadosos ⁹. Con su conocimiento del derecho y con su astuta piedad, “devoraban” los bienes de las “viudas,” gente, generalmente, sin defensa (Ex 22:22; Dt 10:18; 14:29; 16:11.14; 24:17, etc.). Era algo contra lo que clamaban los profetas. O acaso les “devoraban” los bienes a cambio de promesas de largas oraciones, **conque les prometerían abundancia de bienes espirituales, logrados por ellos, que estaban tan cerca de Dios**. Y hasta acaso les sugiriesen, con el dicho rabínico, que “largas oraciones dan larga vida.” ¹⁰

La “simulación” de sus largas oraciones es un caso concreto de su afectada piedad, de la que se habla ya en el Talmud, haciéndose una clasificación sarcástica de siete tipos de fariseos desde el punto de vista de esta falsa piedad ¹¹.

Toda esta conducta farisaica, demasiado clara en su significado, queda terminantemente estigmatizada por Jesucristo en una frase terrible: “Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres” (Mt v.5a).

Naturalmente, Jesucristo no condena a todos los escribas y fariseos, de los que varios son citados en el mismo Evangelio como personas rectas; **se ataca a la corporación, al grupo, y, sobre todo, al espíritu** que ordinariamente inspiraba a esta agrupación.

Frente a este orgullo desmedido de ser tenidos en algo, Jesucristo dirá a los suyos que no obren así (Mt). Y toma como ejemplo concreto lo que era para los fariseos su meta suprema: **el ser estimados y tenidos como rabís**. Los discípulos de Cristo **no deben querer ser llamados** ni “rabí,” ni “padres,” ni “doctores.” Estas expresiones vienen a ser sinónimas. Su triple repetición es uno de los casos clásicos de “sinonimia” hebrea; al menos los matices diferenciales en ellos son mínimos. Además, el pensamiento está expresado en la forma hiperbólica de los fuertes contrastes semitas, para producir efecto por “acumulación.”

Ante esta ansia farisaica desmedida de hacerse llamar “rabí,” ellos — ¿quiénes? luego se dirá — no deben hacerse llamar “rabí.” ¿Por qué? Porque uno solo es “vuestro Maestro.” Todo magisterio religioso tiene por fuente y maestro absoluto a Dios. Ante este Maestro, todos los demás son iguales: “y todos vosotros sois hermanos.” ¿Por qué esta ansia de diferencia de los otros, que son “hermanos,” que son iguales, frente al único y pleno magisterio, que es de donde lo reciben todos? **El “rabí” no es dueño de la doctrina que trasmite.** También aquí se ha de cumplir lo que San Pablo dirá de los apóstoles de Cristo: “Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Dios y *dispensadores* de los misterios de Dios” (1 Cor 4:1); y cuando el **ministerio y “magisterio” se valora en función de Dios**, el hombre no se lo apropia y vuelca sobre sí, como hacían los fariseos. Así decía sobre 180 (d.C.) rabí Ismael bar José: “No te consideres como único juez; uno solo es nuestro juez, Dios”¹². No niega Cristo el magisterio religioso, sino que expresa, con fuerte hipérbole oriental, **la actitud de los maestros ante el Maestro.**

También les dice que no se hagan llamar “padres.” Es título honorífico que está, fundamentalmente, en la misma línea de “rabí.” En un principio, el título de “padres” quedó reservado a los patriarcas. Pero posteriormente **el título de “padre” vino a ser título honorífico reservado a los rabís más distinguidos**, e incluso dado a algunos personajes especialmente distinguidos. En el Talmud hay un tratado que se titula precisamente “Sentencias de los padres” (*Pirqé Aboth*), y que son las decisiones de los grandes maestros. Y se lee en el mismo Talmud lo siguiente: “Cuando el rey Josafat veía un discípulo de los escribas, se levantaba de su trono, lo abrazaba, lo besaba y le decía: “Padre mío, padre mío” (*abí, abí*), “maestro mío, maestro mío” (*rabbí, rabbi*), “mi señor, mi señor” (*man, man*)”¹³.

Jesucristo dirá que a nadie llamen “padre” sobre la tierra, y con lo cual, evidentemente, no quiere negar el que se dé a los progenitores el nombre de padres (Mt 12:49), porque “uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos.”

En ningún lugar era tan decisiva la autoridad de los “padres” como en Israel. Ellos interpretaban y fijaban, ante las gentes, la doctrina religiosa. Por eso les daban este título, porque les ponía en la línea de los maestros excepcionales de Israel y les acarreaba la suprema estimación. Pero esto mismo es lo que no quiere Cristo que se haga. Pues **sólo uno, Dios, es la fuente de toda la verdad religiosa.** Otra vez los “padres” tienen que ser sólo “administradores” de los tesoros religiosos.

Por último, les dice que no se hagan llamar “doctores,” porque “uno solo es vuestro doctor, Cristo.”

El sentido de la expresión griega “doctores” (*καθηρηται*) es discutido. Para unos significa, etimológicamente, “conductor,” “director,” y habiéndose ya antes expresado el concepto de maestro, o director intelectual, con esta expresión, cuyo equivalente también “existe en el arameo judío,” se indicaría ser “director espiritual de la vida moral y religiosa”¹⁴. Pero esto no es nada probable, pues la *repetición* es muy del estilo oriental, y, de hecho, el concepto de *rabí* como director *intelectual* de Israel en nada se distingue del concepto de “director de la vida moral y religiosa.” Otros consideran como probable que este v.10 no sea otra cosa que un “duplicado” del v.8, puesto que no se ve una palabra aramea que responda propiamente a ésta¹⁵. Algunos la hacen equivalente a “señor.” Precisamente en el texto del Talmud poco antes citado se lee que el rey Josafat se levantaba de su trono para saludar a un discípulo de los fariseos, y le decía: “maestro mío” (*rabí*), “padre mío” (*abí*) y “señor mío” (*marí*). No sería nada improbable que esta forma griega responda al título de “señor.”

Por último, Jesucristo dará positivamente la norma general de conducta, **la actitud del espíritu** que ha de tenerse o que ha de haber en aquellos que tienen puestos de magisterio o jerar-

quía. Así les da la norma: “El más grande entre vosotros deberá ser como vuestro servidor.” No se niega la jerarquía, pues abiertamente se reconoce cómo debe comportarse “el mayor entre vosotros,” lo que es reconocerla, sino lo que se enseña es cómo ha de conducirse y cuál ha de ser la actitud del espíritu que han de tener los que tienen esos puestos: “Ser como un servidor” (διάχο-voç). Es la gran doctrina de la humildad en los puestos y la jerarquía como “servicio,” ya ampliamente expuesta por Jesucristo en otra ocasión (Mt 20:25-28; Mc 10:42-45).

Advirtiendo, como regla general, que todo ello queda encuadrado en una norma de la providencia de Dios, que es ésta: “El que se ensalce será humillado, y el que se humillare será ensalzado” (Mt). Norma proverbial que los evangelios recogen en varios casos (Lc 14:11; 18:14), y que Jesucristo debió de repetir, como uno de esos temas centrales, en varias ocasiones. Y que siempre era oportuno en las iglesias cristianas a la hora de la composición de los evangelios.

Siete anatemas contra los fariseos, 23:13-33 (Lc 11:44-52).

Esta segunda sección del discurso de Cristo son siete amenazas contra los fariseos y escribas por siete aspectos de su hipocresía. La estructuración de ellas con el número 7, tan del gusto de Mt, hace ver el artificio selectivo de las mismas. Faltan en Mc.

En Lc hay tres contra los “fariseos” y tres contra los “escribas.” Se explicaría mal por una dependencia literaria de un documento común. Debe de tener más interés la consideración de una transmisión oral, junto con los medios de Mt-Lc — iglesias — en que se mueve especialmente Mt.

¹³ ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que querían entrar. ^{14/15} ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y, luego de hecho, lo hacéis hijo de la gehenna dos veces más que vosotros! ¹⁶ ¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: Si uno jura por el templo, eso no es nada; pero si jura por el oro del templo, queda obligado! ¹⁷ ¡Insensatos y ciegos! ¿Qué vale más, el oro o el templo, que santifica el oro? ¹⁸ Y si alguno jura por el altar, eso no es nada; pero si jura por la ofrenda que está sobre él, ése queda obligado. ¹⁹ Ciegos, ¿qué es más, la ofrenda o el altar, que santifica la ofrenda? ²⁰ Pues el que jura por el altar, jura por él y por lo que está encima de él. ²¹ Y el que jura por el templo, jura por él y por quien lo habita. ²² Y el que jura por el cielo, jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta. ²³ ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto. ²⁴ Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello. ²⁵ ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que limpiáis por defuera la copa y el plato, que por dentro están llenos de rapiñas y codicias. ²⁶ Fariseo ciego, limpia primero por dentro la copa y el plato, y límpialo luego también por fuera. ²⁷ ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicias! ²⁸ Así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad. ²⁹ ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos a los justos, ³⁰ y decís: Si hubiéramos vivido nosotros en tiempos de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los

profetas. ³¹ **Ya con esto os dais por hijos de los que dieron muerte a los profetas.** ³² **Colmad, pues, la medida de vuestros padres.** ³³ **Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna?**

1) v.13. Los fariseos, y sobre todo los escribas y doctores de la Ley (Lc 11:52), siendo “oficialmente” los transmisores e intérpretes de la Ley, eran los que tenían la “llave” de la misma (Lc 11:52), y al **no reconocer a Cristo como Mesías, al que señalaban las Escrituras**, a las que El mismo para reconocerle les remitía (Jn 5:45b-47), lo mismo que a sus milagros (Jn 8:18; 10:25b; Mt 16:3b); y al seguir a los fariseos las turbas, casi ciegamente, como a sus dirigentes religiosos, se seguía naturalmente, el que ellas viniesen a **rechazar a Cristo como Mesías**, siendo la culpa de ellos, como directores responsables. Con su “llave” cerraban, en lugar de abrir, como era su misión “oficial,” a las turbas su ingreso en el reino mesiánico de Cristo, y hasta le preparó la muerte y movieron a las “turbas” a pedirla (cf. Mt 27:20-25).

El v.14, en que se anatematiza a los fariseos por devorar las casas de las viudas y simular largas oraciones, se considera, casi unánimemente, por los críticos como una interpolación proveniente de Mc 12:40 ¹⁶.

2) v.15. Es la censura de la obra del apostolado de los fariseos. No sólo impedían el ingreso en el reino mesiánico, sino que ellos se dedicaban a ejercer un apostolado de “prosélitos” fuera del judaísmo. Se sabe cómo, por influjo de un judío palestino llamado Eleázaro, toda la familia real de Adiabene, sobre el 50 de nuestra era, se hizo judía ¹⁷, así como otros casos de personas nobles e importantes, tales como el tesorero de la reina de Candace (Act 8:26ss) y de otros emparentados con Agripa II ¹⁸. Los mismos autores paganos acusan, sarcásticamente, al judaísmo de la “diáspora” de su propaganda y coacción ¹⁹. En Antioquía de los Seléucidas fue tal el número de los “prosélitos” judíos, que constituían como un apéndice a la comunidad judaica local ²⁰. Y en Damasco, la casi totalidad de las mujeres de la ciudad, en una época, pasaron al judaísmo ²¹. Rabí Isaac bar Nahman cuenta de un hombre que adquirió toda una localidad habitada por esclavos paganos para convertirlos al judaísmo, pero ellos lo rechazaron ²². Y hasta se sabe que en Palestina se coaccionaba más fuertemente que en la “diáspora” ²³. San Pablo en sus viajes encontrará, junto a la comunidad judía, grupos de “prosélitos” (Act 10:2.22; 13:5.16-26:43; cf. 16:14; 17:4.7; 18:7) del judaísmo ²⁴, y **San Pablo mismo fue un buen ejemplo de esto antes de su conversión** (Act 9:1.2.14, etc.).

Con ese proselitismo, lo que lograban los fariseos era hacer de hecho “hijo de la gehenna” (infierno) al que se incorporaba al judaísmo farisaico. El fariseo que ganaba a un “prosélito” y le infundía su espíritu lo abocaba al infierno **al separarlo de Cristo Mesías**. Y lo hacía “hijo de la gehenna” aún más que él: “dos veces más que vosotros.” Era la reacción natural del “novicio judío” ²⁵; ser aún más celoso de la Ley, y un judío postizo, pero más fanatizado que los mismos judíos. San Justino, en su *Diálogo con el judío Trifón*, cuenta que un judío “prosélito” blasfema de Cristo el doble que un judío de sangre. Y esto sin tener en cuenta que la mayor parte de los “prosélitos” eran conversiones aparentes, que traían al judaísmo gentes pésimas. El mismo Talmud llega a decir que los “prosélitos” eran una enfermedad en Israel. Y los presenta como un obstáculo a la venida del Mesías ²⁶.

3) v.16. En esta tercera censura llama a los fariseos “guías ciegos.” No en vano la censura va a ellos como jefes y directores espirituales del judaísmo popular.

Esta censura va contra el abuso del “juramento” y sobre las diversas fórmulas acerca del mismo. Se juraba por todo; por Dios, por el cielo, por el Poder (el Todopoderoso), por el templo, por el altar, por el servicio del templo, etc. ²⁷. Esto se prestaba a grandes abusos y a la irrespetuo-

sidad más flagrante. Como con el principio que para ellos regía esta práctica, se metía la praxis de la vida en una red de complicaciones que la hacían imposible, luego para salir de ellas se inventaron un código sutil de dispensas. El Talmud tiene dos tratados sobre toda esta mecánica: el *Nedarim* sobre los “votos” y el *Shebuoth* sobre los “juramentos.” Ya Cristo había censurado todo esto en el sermón de la Montaña. Allí se remite para el complemento de este tema. Cf. *Comentario a Mt 5:33-37*. El abuso que Cristo censura a este propósito era claro.

Se lee: “Si alguno formulaba un voto diciendo: *Por la Ley*, el objeto sobre que se hizo el voto queda libre de obligación, porque solamente se tuvo en cuenta la santidad de la Ley, que no incluye prohibición; pero si se ha dicho: “*Por los preceptos que están escritos en ella* (en la Ley),” la prohibición obliga, porque entonces se han tenido en cuenta los sacrificios que en ella se anuncian.”²⁸

Es en este ambiente y en esta casuística en la que Jesucristo va a censurar a los fariseos por sus métodos y su moral del juramento y de los votos. Se utilizaban como juramentos: “Sea para mí como el *cordero* (probablemente del sacrificio cotidiano), como las *cámaras* (del templo), como las *maderas* (del templo), como los *fuegos* (de los sacrificios del templo), como el *altar*”²⁹. Los pasajes de Cristo no aparecen registrados en el Talmud. Puede ser que no se registrasen todos o que Cristo los hubiese libremente fijado para destacar más la falta de moral ante el grafismo de lo sagrado.

Así, el que jurase “por el templo,” o “por el altar” de los holocaustos, o “por el cielo,” no quedaba obligado a nada.

Pero si jura “por el oro del templo,” sí. Por el oro del templo podría entenderse el oro que revestía el “sancta sanctorum,” o el candelabro de oro, o la mesa de oro de los “panes de la proposición,” **en cuanto estaba más directamente al servicio de Dios**, aunque podrían ser también exvotos dados al templo, en cuanto que eran cosas *consagradas directamente a Dios*. O si se jura “por la ofrenda que está sobre el altar” de los holocaustos, entonces el voto hecho tenía validez, pues, **siendo cosas consagradas a Dios**, quedaba incluido en ellas el mismo Dios. **Y así la promesa se hacía al mismo Dios.**

Todo esto quedaba encuadrado en la casuística rabínica, conforme al pasaje antes citado del tratado *Nedarim*, del Talmud³⁰. Es ello el mismo espíritu y la misma ilógica conclusión que se incluye en esta argumentación presentada por Cristo.

Por eso les hará ver el materialismo ritualista y casuista de esta actitud rabínica, que ahoga y va en contra del mismo espíritu del juramento o voto y de la misma ley natural.

Es por lo que son “hipócritas,” porque, si vale el juramento hecho “por el oro del templo” o “por la ofrenda que está en el altar,” tiene que valer el juramento hecho “por el templo” y “por el altar” o “por el cielo,” porque son precisamente el templo y el altar los que hacen ser “santos” a ese oro que decora el templo y a esa ofrenda que se pone sobre el altar, que es, por su misma naturaleza, santo. Lo mismo que el que “jura por el templo, jura por él y por quien lo habita.” Lo mismo que el que jura “por el cielo — que es “el trono de Dios” (Mt 5:34) — jura por el trono de Dios y por el que en él se sienta.”

Hasta esta sutileza de laxismo llegaba la casuística de los escribas y fariseos, quienes así jugaban con el “espíritu” más santo en las cosas sagradas, y podían ejercer ellos, como intérpretes de la casuística por ellos establecida, el monopolio de las conciencias y de su influencia y prestigio. Y tan divulgado estaba, que llegó a trascender, a los paganos, con el consiguiente desprecio para ellos³¹.

4) v.23.24; cf. Lc 11:42. La cuarta censura que Cristo dirige a los fariseos es por su hipocresía en hacer que se paguen “diezmos” por cosas tan mínimas como la “menta, el anís y el co-

mino,” y no se “cuidan,” en cambio, de “lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe.”

La Ley preceptuaba el pago de los “diezmos” de los animales y de los productos de la tierra (Lev 27:30-33; Dt 14:22ss). Los rabinos llevaban esto con ostentación escrupulosa. Se dice en el Talmud: “Si alguno desgrana una espiga de cebada, puede comer los granos uno a uno sin ‘diezmo’; pero si los recoge en su mano, debe pagar el diezmo”; añadiéndose: “Todo lo que se come, y conserva, y crece en el suelo, está sometido a diezmos”³². Así pagaban o diezaban escrupulosamente la “menta,” el “hinojo,” el “comino,” la “ruda” (Lc) y “todas las legumbres” (Lc).

La enseñanza doctrinal de Cristo es clara: ante esta escrupulosidad para cosas tan mínimas, debería ello ser exponente de una escrupulosidad mayor para las cosas fundamentales. Pero no era así en los fariseos. Hacían estas cosas “para ser vistos de los hombres” (Mt v.5). Por eso omitían lo que era esencial, pero que podía pasar más inadvertido a los ojos de los hombres. Y esto era descuidar “lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe” (Mt). Lo cual Lc lo sistematiza en que descuidan “la justicia y el amor de Dios.” La práctica de sus “diezmos” era, pues, pura hipocresía. “Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto” (Mt-Lc). Por eso les refuta otra vez el pensamiento al estilo oriental, variando sólo la forma: “Coláis un mosquito y os tragáis un camello” (Mt). Es una especie de proverbio, ya que el mosquito se tomaba usualmente por término comparativo de las cosas pequeñas, y basado, además, probablemente, en un juego de palabras arameas: *qalma'* (mosquito, insecto pequeño) y *gamba'* (camello). Comparaciones semejantes se encuentran varias en las escrituras rabínicas. Así decía, sobre el año 90, rabí Eliezer: “Quien en sábado mata un piojo, es como si matase un camello.”³³

5) v.25; cf. Lc 11:39-41. La quinta censura de hipocresía va contra las “purificaciones” que hacían de las “copas y platos.”

Para no contaminarse con alguna impureza legal, los rabinos y los “mayores” habían elaborado un código de prescripciones minucioso e insoportable. Mc recoge una alusión a esto y hace una explicación de estas costumbres. Dice de los “fariseos y judíos” que de “vuelta de la plaza (Mercado), si no se lavan, no comen.: el lavado de las ollas, de las copas, de las bandejas” (Mc 7:2-4). El Talmud recoge todo un verdadero código de prescripciones y minuciosidades sobre estas “purificaciones”³⁴.

El pensamiento de Cristo se desarrolla en toda una línea armónica de censura a la hipocresía farisaica. Escrupulosamente limpiaban por “fuera” los utensilios para comer, pero no se ocupaban tanto de lo que iban a poner “dentro” del plato. Estos, purificados “por fuera,” iban a estar “por dentro” “lentos de rapiña e intemperancia” (*ἀχρηστίας*). Esta expresión se usa preferentemente para denominar sensualidades y también un apetito desordenado de las cosas ajenas³⁵. Es decir, no se preocupaban de comer unas cosas que fuesen producto de sus injusticias — rapiña — o con las que tendían, no ya a alimentarse, sino a mantener su “intemperancia.”

Y lo que Mt aquí formula directamente de los utensilios que se limpian por fuera y los productos reales que se le ponen dentro, pero connotando indirectamente el estado de su vida moral, Lc lo interpreta directamente del estado moral: “Limpiáis la copa y el plato por fuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y de maldad.” Por eso, frente a esta actitud de una moralidad tan doble, les pide que limpien primero lo de *dentro* de la copa y el vaso, tantas veces proveniente en ellos de aprovechamiento, robo, que es lo que verdaderamente está manchado — por injusticia, lo que supone su devolución o su justificación a quien se lo hayan quitado o aprovechado — y que luego, si quieren por su código de “purificación” artificiosa y farisaica, que “limpien” el plato o copa “por fuera.”

Lucas cambia, en el lugar “paralelo,” esta sentencia. Acaso provenga de una versión aramea equívoca. Se estudia en el comentario a Lc 11:39-41. En Mt la versión es más lógica.

6) v.26; cf. Lc 11:44. La sexta censura se la dirige Cristo a los fariseos para diagnosticarles su vida moral de hipocresía. **Su moral es la de los “sepulcros blanqueados.”**

Se leía en el libro de los Números que cualquiera que tocara un muerto, o huesos humanos, o “un sepulcro,” quedaría legalmente “inmundo” por siete días (Núm 19:16). De ahí la costumbre preventiva de blanquear los sepulcros antes de las fiestas de “peregrinación,” sobre todo antes de la Pascua, para lo cual se empezaba esto desde el 15 del mes de Adar. El Talmud recoge estos usos antes de la Pascua, que se hacía encalándolos ³⁶. Esta alusión se lleva como censura global a los fariseos. Aquellos “sepulcros blanqueados” estaban llenos de “huesos de muerto y de toda suerte de inmundicias.” Así, los fariseos “aparecen por fuera justos a los hombres,” pero en su auténtica realidad interna estaban llenos de “hipocresía e iniquidad.”

El pensamiento de Lc difiere en su formulación. Pero en el fondo es lo mismo. Debe de ser una citación “quoad sensum.” Se compara a los fariseos “como sepulturas, que no se ven y que los hombres pisan sin saberlo” (v.44). Sepultura que se pisa sin saber que es sepultura, se pisa creyendo que es campo. Así los fariseos. Se los trata, pero no se dan cuenta las gentes que son, en realidad, “sepulturas” por su falta de rectitud moral.

7) v.29-33; cf. Lc 47-48. La última censura, encadenada por la anterior, va sobre los fariseos por homicidas de “profetas” y de “justos.”

“El culto de los sepulcros, tenido en mucho entre los judíos, como lo prueba la veneración que todavía tributan a los sepulcros de Abraham y de Sara, de Isaac y Jacob, en Hebrón; de Raquel, cerca de Belén; de David y de varios antiguos profetas, en Jerusalén; de José, no lejos de Naplusa, ofrecerá también al Salvador ocasión” de otro anatema ³⁷.

Estas tumbas a las que alude Jesucristo podían ser excavadas en las rocas y realizadas en forma de monumentos, al estilo del que hoy se llama tumba de Absalón, en el valle de Josafat. La expresión “los adornáis” se refiere a ciertas representaciones, sea en las fachadas o en los hipogeos ³⁸. La distinción que ha querido verse entre “profetas” y “justos,” entendiéndolo que por estos últimos se refería a personajes posteriores a los profetas, mientras en los primeros se referían a los profetas antiguos, cuyos sepulcros, en esta época, **exigirían una restauración** ³⁹, no se ve tenga una base sólida. Es un pensamiento rimado por sinonimia al modo oriental.

Los judíos de otras generaciones mataron a “profetas” y a “justos.” Los escribas y fariseos contemporáneos de Cristo arreglaron estos sepulcros. Pero ellos decían: “Si hubiéramos vivido nosotros en tiempo de nuestros padres, no hubiéramos sido cómplices suyos en la sangre de los profetas” (Mt). Pero Jesucristo parece sacar una *consecuencia* de esto: que por arreglar estos sepulcros son cómplices en la muerte de los que guardan en esos sepulcros (Mt); lo que formula con un gran realismo Le: “Vosotros mismos atestiguaréis que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis” (Lc 11:48). Todo esto se basa en el concepto semita de causa y efecto. Todo lo que de alguna manera se puede referir a la causa, se formula literariamente, atribuido a la causa; lo que no quiere decir que tenga una misma valoración psicológica conceptual vinculada a la misma. Es esto lo que quiere decir la formulación de este pasaje en Mt. Por el hecho de arreglar estos sepulcros, “ya con esto os dais por hijos de los que mataron a los profetas” (v.31). ¿Por qué? ¿Cuál es el entroncamiento real de esta vinculación homicida de los escribas y fariseos con sus antecesores asesinos de los profetas? Es lo que va a decirse en la primera parte del juicio divino, que va a expresarse a continuación: la persecución a los discípulos — profetas, sabios, escribas — **de Cristo.**

Predicción del castigo de los escribas y fariseos, 23:32-39 (Lc 13:34-35).

³² Colmad, pues, la medida de vuestros padres. ³³ Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehenna? ³⁴ Por esto os envió yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, ³⁵ para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar. ³⁶ En verdad os digo que todo esto vendrá sobre esta generación. ³⁷ Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados, cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! ³⁸ Vuestra casa quedará desierta, ³⁹ porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!

Introducción.

La introducción, o la transición lógica, en su desarrollo conceptual, aparece literariamente más coordinada en Mt que en Lc. Mt recoge esta “introducción” así:

“Colmad la medida de vuestros padres” (v.32). La frase es ambiental. Así, sobre 250 decía rabí Yammuna: “Dios no castiga al hombre antes que su *séah* (Medida) no se llene. Pero cuando se llenó de multitud (de pecados), entonces la necesidad (del castigo) viene sobre él.” ⁴⁰ Y el contenido teológico es ya bíblicamente conocido (Ap 6:10-11). Son los planes de Dios, que asignan un límite a la obra de su intervención justiciera. El tremendo apóstrofe que Jesucristo dedica a los escribas y fariseos, llamándoles “serpientes, raza de víboras,” es término conocido para caracterizar la maldad venenosa de un grupo, como ya les había caracterizado en otra ocasión diciéndoles: “Raza de víboras, ¿cómo podéis vosotros decir cosas buenas siendo malos?” (Mt 12:34; cf. 3:7). Era metáfora ya usada en el A.T. (Dt 32:33b; Sal 140:4b). Y se les anuncia un castigo: “¿Cómo escaparéis al juicio de la gehenna?” (Mt). ¿A qué castigo se refiere este “huir del juicio de la gehenna”? Normalmente, en las Escrituras el castigo de la gehenna está por el castigo eterno del infierno. Sin embargo, “huir de la gehenna” es usual en los escritos rabínicos, pero no siempre tiene el sentido de castigo eterno ⁴¹. Por eso, esta frase en este contexto, a causa de los v.36 y 38, no parece referirse al castigo eterno — predicción profética — de escribas y fariseos, sino que parece referirse al castigo que experimentarían en el asedio y destrucción de Jerusalén **a causa de la muerte de Cristo**.

El Vaticinio Sobre el Castigo de los Fariseos y de Jerusalén.

Jesucristo se muestra a sí mismo — “Yo os envió” — como dueño que dispone de propios “profetas,” “sabios” y “escribas.” Son términos judíos bien conocidos. Pero aquí estos términos se aplican a los suyos. Estos “profetas,” “sabios” y “escribas” son los apóstoles y misioneros cristianos. Ya los había considerado El como “profetas” anunciadores de su reino (Mt 10:40-41) y como “escribas” (Mt 13:52). Acaso más que una precisión y catalogación técnica de estas clases en sus apóstoles y discípulos (1 Cor 12:4-10), se quería decir con ello que también El tiene su cuerpo de gentes sabias, con la sabiduría de Dios, que están capacitados para enseñar la verdad del reino.

Y a éstos, sus delegados, que los envía a Israel a enseñar la verdad del reino, les profetiza la muerte que les aguarda.

Cristo probablemente usó, como ya se dijo a propósito de las profecías de su Pasión, del “género profético,” que tiene sus leyes, amplias, vagas. Por eso, se ve aquí la matización ante hechos cumplidos.

A unos los “mataréis.” Tal Esteban (Act 7:59), lapidado; Santiago el Mayor, decapitado (Act 12:2).

“Crucificaréis.” Los judíos no usaban la crucifixión. Este era suplicio romano. Pero ellos, como en el caso de Cristo, con sus denuncias serían causa de crucifixiones. Así sería crucificado Pedro en Roma (Jn 21:18.19)⁴². Es término penal romano que está por pena capital.

“Azotaréis en vuestras sinagogas.” No sólo era normal como prelude de crucifixiones, sino que San Pablo da buena cuenta de las flagelaciones recibidas (2 Cor 11:25), y los apóstoles, todos ellos fueron azotados en Jerusalén (Act 5:40.41).

“Los perseguiréis de una ciudad a otra.” A la muerte de San Esteban, “aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría” (Act 8:1).

Sólo se recogen aquí algunos datos confirmativos de la predicción de Jesús por la historia. Pero la historia de la naciente Iglesia tiene en su haber un buen número de persecuciones.

Toda esta conducta mala y homicida de fariseos y judíos iba a tener una repercusión trágica en ellos. Iban a pagar por “toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar.” Lc, en el lugar paralelo, comienza diciendo que se pedirá cuenta de toda la sangre “de los profetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel.” La primera parte es una hipérbole oriental, que queda precisada por la alusión bíblica de Abel. Es, en el fondo, el mismo pensamiento que relata Mt.

Ha sido clásica la discusión sobre la identificación de este “Zacarías hijo de Baraquías.”

El profeta Zacarías, “hijo de Baraquías” (Zac 1:1), es el último de los profetas menores, pero nada se sabe de su muerte en la forma que se dice.

Algunos autores propusieron otra solución. Josefo habla de un cierto Zacarías, “hijo de Baruc,” matado por los “zelotes” el año 69 después de Cristo en el templo⁴³. Pero esto no es la solución, ya que el nombre del padre no es el mismo que el que aquí se dice; ni la alusión del texto se refiere a un futuro, como aquí, sino al pasado, como se ve por el tiempo verbal pasado que usa: “matasteis,” lo mismo que por el desarrollo conceptual, con el que quiere indicarse todo crimen incluido en el primer libro de la Escritura, Génesis — muerte de Abel —, hasta 2 Crónicas, donde se lee la muerte de Zacarías.

Se conoce a otro Zacarías, “muerto en el atrio de la casa de Yahvé” por orden del rey Joás; pero éste era hijo del que fue sumo sacerdote Yóyada (2 Crón 24:21).

Una solución propuesta, más por vía de coacción ante la dificultad, fue suponer una duplicidad de nombres en el padre de este Zacarías: se llamaría Baraquías y Yóyada. Tiene como base sólo una glosa. Probablemente se trata de una glosa explicativa o sustitutiva por confusión del nombre de Yóyada. San Jerónimo decía que en el evangelio apócrifo de los Nazareos se leía, en lugar de Baraquías, “hijo de Yóyada.”⁴⁴

A esto se añade que falta el nombre de Baraquías en:

1) El *codex sinaiticus*; 2) en el lugar paralelo de Lc (11:51), donde sólo se cita “la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el templo”; 3) en los escritos rabínicos, en los que, cuando se habla de este Zacarías asesinado, nada se cita de Baraquías⁴⁵. Debe de ser, pues, una glosa. Josefo dirá de él que Dios le había elegido para “profetizar”⁴⁶. Su recuerdo quedó fuertemente en la memoria de las gentes, y los escritos talmúdicos recogen numerosas leyendas respecto a él

Y se explica esta glosa porque algún copista la hubiese insertado por confusión, o sustituido el nombre de Yóyada por el que se lee en el comienzo del libro del profeta Zacarías, creyendo así darle más autoridad moral o literaria: "Zacarías, hijo de Baraquías." (Zac 1:1).

La frase "para que venga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, a quien matasteis" es discutida.

Parece que la muerte del Mesías es el centro de convergencia de toda esta sangre inocente, en cuanto de alguna manera — como "tipos" o ministros — representaban su inocencia. Y como con su muerte vendría el castigo sobre Jerusalén, por lo mismo, y unido a él, vendría el castigo por la sangre inocente de todos sus "mártires," o "testigos," de los que aquí se trata.

Las partículas usadas, "para que" (ὅπως, ἵνα), dada la estructura semita, además de la *koiné*, no exigen necesariamente un sentido de finalidad; pueden ser de simple consecuencia. Con ello sucederá también la vindicación de toda esta sangre inocente, con El de alguna manera relacionada.

Mt incluye aquí, en un contexto completamente natural, un apóstrofe a Jerusalén, que Lc lo sitúa en otro contexto, y que no debe corresponder a su situación histórica, pues hasta está incluido en una sección de su estancia en Galilea (Lc 13:34.35), por su procedimiento de "incrustación."

Ante el triste vaticinio que Jesucristo hace del castigo por su muerte, abre su corazón sobre Jerusalén. La forma de repetir dos veces el nombre de Jerusalén, si llevaba una intensidad afectiva hacia ella, es tipo de repeticiones familiar a la elocuencia semita ⁴⁸. Evoca a Jerusalén, los "profetas" que mató y cómo apedrea a los que le son enviados. El mismo, al que tantas veces en Jerusalén y en el templo los fariseos quisieron matar, aunque aguardaron otra hora por temor al pueblo. Ante el deicidio y castigo que se avecina, Jesús deplora ante Jerusalén toda su obra de amor y de atracción de todos hacia El: **el Mesías Salvador**. Y acusa fuertemente su ansia con la comparación que usa. Como la "gallina (Lc = ave) reúne a sus polluelos bajo sus alas," así Jesucristo ofreció a Israel el calor protector de su amor (Dt 32:11; Sal 90:4; Is 31:5, etc.). Pero "¿no quisiste!" Fue la tremenda responsabilidad de Israel ante las obras y milagros **que Cristo hizo para acreditar su obra mesiánica**. Los dirigentes de Israel desviaron al pueblo, y ellos mismos cerraron culpablemente los ojos a la luz.

Pero el castigo que se anuncia vendrá "sobre esta generación" (Mt v.36). Y se precisa: "Vuestra casa quedará desierta." (Mt). La "casa," lo mismo podría entenderse del solar patrio, sobre todo Jerusalén (Jer 12:7), que del templo (Jer 32:34). La terrible destrucción de Jerusalén por Tito el 70, acompañada de deportaciones en masa. Según Josefo, aparte de la cifra excesiva de 1.100.000 muertos en el asedio, fueron 97.000 deportados, y todos los menores de diecisiete años fueron vendidos ⁴⁹, y luego la hecatombe final bajo Adriano (a. 135), que dejó a Israel sin templo y sin patria de hecho veinte siglos. Si esto es una consecuencia a seguirse, este "abandono," en el contexto, lo es porque Cristo abandona — en su muerte — a Jerusalén. "Vuestra casa quedará desierta, *porque* en verdad os digo que no me veréis (desde su muerte) *hasta que digáis*."

Pero en el anuncio del castigo hay un anuncio de esperanza para Israel y un anuncio de una velada "parusía" del Señor.

"En verdad os digo que no me veréis, desde ahora (desde su muerte inminente) hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" (Mt-Lc). ¿Qué perspectiva histórica anuncia el Señor? Los autores se dividen al señalarla. Para unos es la hora de la parusía final y triunfal de Cristo al fin del mundo (1 Tes 4, 13-18); para otros es la hora del ingreso de Israel en

la fe después que se cumpla el tiempo de las naciones (Rom 11:12; cf. Lc 21:24b). La primera posición es difícil de admitir. Pues parece que esta aclamación es triunfal y libre. Y en la hora de la parusía final, Cristo será el Juez, y si los reprobos tendrán que reconocer que Cristo-Juez es el Mesías, no lo hacen con una aclamación libremente triunfal. Son los hechos los que se les imponen. Es la segunda posición la que parece más lógica. Pues en todo ello hay, sobre todo a la luz de San Pablo, **una profecía sobre una conversión de Israel**. Las aclamaciones con que días antes lo habían recibido en Jerusalén sus discípulos y las turbas, el día de Ramos, encontrarán una repetición en otra hora del pueblo de Israel — ¿ingreso paulatino? ¿masivo? — reconociéndolo como verdadero Mesías (Rom c.II).

¿Acaso la imposición de los hechos vaticinados de la catástrofe del 70?

1 Lebretox, *La vie et l'enseignement*. ver. esp. (1942) II p. 149; V. Beilxer, *Christus und die Pharisäer* (1959); T. F. Glasox, *Anti-Pharisaism in St. Mt: The Te-wish Quarterly Review* (1960) p.316-320. — 1 G. Bornkamm, *Erderwartung una Kirche*. (1960) 18ss; G. D. Kilpatrick, *The Oñgins*. (1946- 101-123. — 2 Strack-B., *Kommeniar*. I p.909. — 3 Strack-B., *Kommeniar*. I p.910; J. Bawman, *Phylacteries (Mt 23:5)*: Stud. Evang. (B 1959) 523-538. — 4 Strack-B., *Kommeniar*. IV p.250ss; J. Bewman, *Phylacteries (Mt 23:5)*: Stud. Evang. (B. 1959) p.523-538. — 5 San Jerónimo, ML 26:168. — 6 Bab. *Berakoth 27:2*. Sobre todo esto, cf. Strack-B., *Kommeniar*. I p.914-917. — 7 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.143; K. H. Rengstorf, *Die "stolái" der Schriftlehrten. Eine Erläuterung in Mk 12:38 (et Lk 20:46)*: F. O. Michel (Ld/Köln 1963) 383-404; J. T. Townsend, *Mt 23:9*: The Journ. of Theol. Studies (1961) 56-59. — 8 Sobre estos puntos, cf. Strack-B., *Kommeniar*. I p.914-915. — 9 *Antiq.* XVII 2:4. — 10 Lightfoot, *Horae heb. et talm. in Matth.* 23:14. — 11 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.329-330. — 12 Strack-B., *Kommeniar*. I p.918. — 13 Strack-B., *Kommeniar*. I p.919. — 14 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substrat aramaïque* (1930) p.141. — 15 Dalman, *Die Worte Jesu*. (1930) p.179. — 16 Nestlé, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Mt. 23:14. — 17 Josefo, *Antiq.* XX 2:4. — 18 Josefo, *Antiq.* XX 7:1-3. — 19 Horacio, *Sat.* I 4:142-143. — 20 Josefo, *De bello iud.* VII 3:3. — 21 Josefo, *De bello iud.* II 20:2. — 22 Citado por Lagrange en *Le Messianisme*. p.283. — 23 Josefo, *Vita* 23. — 24 Sobre este tema cf. Lagrange, *Le Messianisme*. (1929) p.273-287; Strack-B., *Kommeniar*. I p.224ss; Ricciotti, // *proselitismo giudaico*, en *Storia d'Israele* (1934) II p.231-147. — 25 Strack-B., *Kommeniar*. I p.476. — 26 Bab. *Niddoth 13:2*. — 27 Strack-B., *Kommeniar*. I p.334-336. — 28 *Nedarim* I 3. — 29 *Nedarim* I 3. — 30 *Nedarim* I 3; I. Jeremías, *Hetiüingraber injesu Umwelt* (Mt 23:19; Le 11:47). (1958). — 31 Marcial, *Epigram.* 1:97. — 32 *Ma'asseroth IV* 5. — 33 Strack-B., *Kommeniar*. I p.929ss. — 34 Strack-B., *Kommeniar*. I p.934-939; Bonsirven, *Textes*. (1955) n.622.2388.2473.2388.2480. — 35 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substrat aramaïque* (1930) p.141. — 36 Dalman, *Die Worte Jesu*. (1930) p.179. — 37 Fillion, *Vie. vers esp.* (1942) III p.95. — 38 *Rev. Bib.* (1910) 113ss. — 39 Joüon, *L'Évangile. compte tenu du substrat se'mitique* (1930) h.1. — 40 Strack-B., *Kommeniar*. I p.939. — 41 Bonsirven, *Textes Rabbiniques*. (1955) n.1076 y 1930. — 42 Eusebio, *Hist. eccl.* III 1:2. — 43 Josefo, *De bello iud.* IV 5:4. — 44 ML 26:174. — 45 Cf. Strack-B., *Kommeniar*. I p.490-492. — 46 Josefo, *Antiq.* IX 8:3. — 47 Strack-B., *Kommeniar*. I p.490-492. — 48 Strack-B., *Kommeniar*. — 49 *De bello iud.* VI 9:2:3.

Capítulo 24.

Este capítulo de Mt, como los paralelos de Mc (c.13) y Lc (21:5-38), contienen el “Discurso escatológico” de Jesucristo, llamado así por versar sobre los “finales” de la Ciudad Santa y el mundo, y también “**Apocalipsis sinóptica,**” por ser la “**revelación**” de Jesús sobre el fin de **Jerusalén y del mundo**. Lo traen los tres evangelistas sinópticos en un marco muy preciso.

La interpretación exacta de este discurso es tema difícil. Prueba de ello son las diversas posiciones tomadas en orden a su exacta interpretación.

La primera pregunta que ha de hacerse, en orden a la valoración de un estilo bien conocido de los autores neotestamentarios, es ésta: ¿Pronunció Jesucristo el discurso tal como está en los evangelios, o es una adaptación literaria, basada en un contexto lógico, hecha posterior y pedagógicamente? Pero esta pregunta supone a su vez otra cuestión: ¿Hay en este discurso dos temas distintos yuxtapuestos, la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo, o se trata del segundo tema — fin del mundo —, superpuesto al primero — castigo de Jerusalén —, de lo que se hablaría directamente en este discurso? Otros autores antiguos, en cambio, piensan que todo el discurso se refiere al fin del mundo.

Ordinariamente se admite que son dos temas distintos — **destrucción de Jerusalén y fin del mundo** — que se van alternando en su desarrollo, pero discrepando luego en señalar las par-

tes que corresponden a cada uno de estos temas, sea por ser uno como “tipo” del otro, sea por considerarlo en un contexto lógico bajo la razón común de juicio de Dios.

Se excluyen de esto las posiciones “racionalistas” de tipo “escatologista,” según las cuales Jesucristo hablaba del fin del mundo por creerlo inminente, y para sacar de ello la conclusión de que Jesucristo estaba equivocado.

Frente a esta variedad de posiciones, y reconociéndose en ellas mismas lo difícil de enfocar bien la solución de este problema, parece que se pueden establecer como base tres conclusiones:

1) La estructura literaria de este “**discurso escatológico**,” tal como está en los sinópticos, no es obra de un evangelista. Pues no explica cómo los otros dos mantienen, fundamentalmente, la estructura del mismo. Esto supone un origen común, sea que el mismo Jesucristo lo pronunció así, sea que así lo estructuró la catequesis primitiva, conforme al uso bien reflejado en los evangelios de agrupar en un contexto lógico materias semejantes, aunque pertenecientes a un contexto histórico distinto.

2) En el “discurso escatológico” ciertamente se habla de la **destrucción de Jerusalén y del fin del mundo**, como se ve por responder Jesucristo a la pregunta de los discípulos de “¿cuándo sucederá esto?” que era preguntar sobre la afirmación de Jesucristo que del *templo* no “quedaría piedra sobre piedra” (Mt 24:2, par.), y por responder también con su discurso a la pregunta de los discípulos, que le interrogan: “¿Cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo*?” (Mt 24:3).

3) Es cierto que todas las expresiones o cuadros del discurso pueden explicarse, como se verá en el análisis, directamente, literalmente, de la destrucción de Jerusalén. Pero no, porque se pueda interpretar así, se sigue que haya de interpretarse literalmente de ella. Esto será efecto de una valoración distinta.

Ocasión de pronunciarse el discurso, 24:1-3 (Mc 13:1-2; Lc 21:5-6).

¹ Saliendo Jesús del templo, se le acercaron sus discípulos y le mostraban las construcciones del templo. ² El les dijo: ¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruido. ³ Y sentándose en el monte de los Olivos, llegaron a él aparte unos discípulos, diciendo: Dinos cuándo será todo esto y cuál la señal de tu venida y de la consumación del mundo.

Jesús sale del templo para pasar el torrente Cedrón y subir al monte de los Olivos. Cuando iban caminando (Mc), “sus discípulos,” que Mc concreta en uno, se le “acercaron.” Podría esto hacer suponer que Jesús, como en otras ocasiones, se adelantaba solo, aunque esta frase en Mt debe de ser simple forma literaria de poner en escena a alguien, para “mostrarle” a él las construcciones del templo. El texto acusa la admiración y orgullo judío de aquel soberbio edificio. “Maestro, mira qué piedras y qué construcción” (Mc). Y Lc mismo pone en boca de algunos discípulos el comentario de admiración sobre esto: decían que “estaba decorado con hermosas piedras y exvotos” (ἀναθήμασιν). Esta palabra griega expresaba estatuas, columnatas, soportes, etc. ¹. La visión del templo tenía que ser verdaderamente deslumbrante en un día de sol.

Herodes el Grande, para ganarse la voluntad de los judíos y para satisfacer un poco a ellos de su origen idumeo y usurpador, reconstruyó el templo, pobre, de Zorobabel (Esd 3:12-13), en proporciones colosales y con una riqueza de ornamentación fabulosa. Josefo describe la vista impresionante del mismo ².

La respuesta de Jesucristo a esta invitación de los discípulos fue la más sorprendente y ta-

jante de todas. Pues, de todo aquello que veían, “vendrán días” en que “no quedará piedra sobre piedra” que “no sea destruida” (Mc). Los enormes bloques de piedra se derrumbaron. Por orden de Tito el suelo fue allanado. Además el templo fue destruido por el fuego. La falta de esta indicación en el relato hace ver el respeto a los datos históricos de Cristo, de los evangelistas, sobre el relato de este episodio.

La sorpresa para los apóstoles tuvo que ser fuerte; no sólo por lo que significaba la destrucción de la gran fortaleza, sino, y mucho más, por lo que significaba **la destrucción del templo de Dios, centro y vida del pueblo judío**. ¿Cuándo sería? La profecía quedaba hecha y deliberadamente sumida en tiempo incierto: “Vendrían días.”

Siguieron su camino, pasaron el torrente Cedrón y subieron al monte de los Olivos. Y como estuviese sentado precisamente “frente al templo” (Mc), se le acercaron los “discípulos,” que Mc precisa fueron cuatro: “Pedro, Santiago, Juan y Andrés.” Mt habla de los “discípulos” y Lc lo cita en una forma totalmente impersonal: “a unos que decían.” Y a la vista de aquella soberbia construcción y ante el verdaderamente maravilloso espectáculo le hicieron unas preguntas que son diversamente formuladas por Mc-Lc y Mt. Lc sólo dice que le preguntaron: “¿Cuándo sucederá esto?” (v.7). Pero antes, en el relato, sólo se consigna la profecía de la destrucción del templo. Mc lo formula así, pero sin preceder literariamente más que la profecía de la destrucción del templo: “¿Cuándo sucederá esto y cuándo será la señal de que todo se va a cumplir?” (v.4). Mt, en cambio, tiene una precisión mucho más grande. Explícitamente se le hacen dos preguntas: “¿Cuándo *sucedará esto* y cuál es la señal de *tu venida y del fin del mundo*?” (v.3).

Naturalmente, siendo la estructura fundamental de las tres narraciones de este discurso las mismas y siendo formulada expresamente en Mt la pregunta de los discípulos, no sólo sobre la destrucción del templo, sino también sobre “el fin del mundo,” se ve que la respuesta de Jesucristo, en este discurso, abarca, en la forma que sea, a los dos temas. La forma que pone aquí por “tu venida” (*παρουσίας*), significa literalmente *presencia*, y era palabra que, ya desde el siglo ni de nuestra era, como se ve en los papiros, significa la visita triunfal de un emperador o de un rey a una nación o villa, y con cuya visita o por el acontecimiento de su ascensión al trono podía decirse que comenzaba para la nación o pueblo una nueva época ³.

Los cristianos la usaron para expresar el segundo advenimiento triunfal de Cristo al fin del mundo, como frecuentemente se ve en los escritos neotestamentarios. Pero en absoluto puede expresar, según los contextos, **una venida triunfal de Cristo** antes del fin del mundo (2 Pe 1:16), como lo esperaba la antigua generación cristiana, según San Justino.

Algunos autores (v.gr., Bultmann), después de hacer un estudio de las veces que se dirigen a Cristo *questiones* por adversarios o discípulos (cf., v.gr., Mc 4:10; 7:17; 9:11; 10:28; 13:3; etc.), los tiene por redacciones artificiosas o redacciones secundarias. En este tema, en Mc lo plantea “uno de sus discípulos,” en Lc “algunos hablando del templo,” en Mt son “sus discípulos.” Como se ve, el argumento no es muy decisivo.

Señales dolorosas precursoras, 24:4-14 (Mc 13:5-13; Lc 21:8-11).

⁴ Jesús les respondió: Cuidad que nadie os engañe, ⁵ porque vendrán muchos en mi nombre y dirán: Yo soy el Mesías, y engañarán a muchos. ⁶ Oiréis hablar de guerras y de rumores guerreros; pero no os turbéis, porque es preciso que esto suceda, mas no es aún el fin. ⁷ Se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá hambres y terremotos en diversos lugares; ⁸ pero todo esto es el comienzo de los dolores. ⁹ Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre. ¹⁰ Entonces se escandalizarán muchos y

unos a otros se harán traición y se aborrecerán;¹¹ y se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos,¹² y por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos;¹³ mas el que perseverare hasta el fin, ése será salvo.¹⁴ Será predicado este evangelio del Remo en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin.

Los evangelistas presentan un cuadro trágico de preludios de catástrofes. Se va a presentar, primeramente, un esquema de ellos. Todo eso será *antes* “del fin” (Mt v.6; Mc v.7; Lc v.9); todo esto no será más que “el comienzo de los dolores” (Mt v.8); después de esto “vendrá el fin” (Mt v.17). Este panorama trágico, esquemáticamente expresado, es el siguiente. Habrá:

- 1) Falsos mesías (Mt-Mc-Lc).
- 2) Guerras (Mt-Mc-Lc).
- 3) Hambres (Mt-Mc-Lc).
- 4) Pestes (Mt-Lc).
- 5) Terremotos (Mt-Lc).
- 6) “Habrá prodigios grandes y espantosos en el cielo” (Lc).

Y, dirigido personalmente en el contexto — ”a vosotros,” a los apóstoles —, se les anuncian las siguientes calamidades:

- 1) Se os prenderá y se os llevará a los tribunales (Mc-Lc).
- 2) Se os entregará a los azotes y tormentos (Mt-Mc).
- 3) Seréis odiados por todos a causa de mi nombre (Mt-Mc-Lc).
- 4) Se os matará (Mt-Mc-Lc).

Y dirigido en general, según Mt-Mc, y considerando personalmente a los discípulos, según Lc, sucederá:

- 1) Habrá odios, hasta el punto de traicionarse y entregar el hermano al hermano, el padre al hijo, los hijos a los padres (Mc-Lc; cf. Mt v. 10).
- 2) Habrá “muchos falsos profetas,” que seducirán a muchos (Mt).
- 3) Se enfriará con todo ello la caridad de muchos (Mt).

Pero se dan garantías previas:

- 1) *Antes* del fin “se predicará (el Evangelio del reino) en el mundo entero, como testimonio para todas las naciones” (Mt-Mc).
- 2) “No deben preocuparse de su defensa, pues el Espíritu Santo les sugerirá lo que hayan de decir” (Mt-Mc-Lc).
- 3) “No se perderá ni un cabello de vuestra cabeza” (Lc), con lo que se expresa la providencia especialísima de Dios sobre ellos.
- 4) “El que perseverare hasta el fin, ése se salvará” (Mt-Mc-Lc).

Esta descripción esquemática está toda ella incluida — aparte de su valor histórico — en el género “apocalíptico.” Y sus frases no sólo tienen su reflejo en el A.T., sino que son como clichés conocidos y usuales de anuncio de males en este género apocalíptico, viéndose en todo esto

hasta un influjo literario. Así:

- 1) *Guerras*: passim (cf., v.gr., Is 10:5-6).
- 2) *Hambres*: “Tribulación y hambre invadirán la tierra” (Is 8:21).
- 3) *Terremotos*: “Temblará la tierra en su lugar” (Is 13:13b; Sal 18:8).
- 4) *Pestes*: “Morirán de una gran peste” (Jer 21:66).
- 5) *Conmociones cósmicas*: “Haré estremecer a los cielos.” (Is 13:13).
- 6) *Odios* entre los familiares (2 Crón 15:6; Dt 28:54).

Y hasta aparecen en forma de clisés de conjunto. Así, v.gr.: “Morirán por la espada (guerra), por el hambre y por la peste” (Jer 21:9a). “Palabra de Yahvé: para la espada, para la peste, para el hambre” (Jer 34:17). “Una tercera parte morirá de pestilencia y de hambre; otra tercera parte caerá en derredor tuyo a la espada (guerra)” (Ez 5:12; cf. Ap 6:8; 18:8).

Un género literario donde se consigna todo este tipo de castigos, y que es la fuente de inspiración literaria de profetas, hagiógrafos y apocalípticos es el Levítico (26:3-33) y el Deuteronomio (28:15-46). Ni exigen su cumplimiento material: son, de suyo, impactos psicológicos.

Todas estas expresiones, y, sobre todo, el conjunto literario del A.T., lleno de ellas, hacen ver que las del N. T., en concreto las de este “discurso escatológico,” tienen su reflejo e influjo literario en ellas. Y que sus afirmaciones rotundas, *universales*, no tienen que ser, de suyo, valoradas universalmente. Ni sus mismas afirmaciones, por lo simplemente literario, tienen ninguna novedad que hiciese, por lo mismo, pensar en una especial intención y contenido. Admiten una explicación más restringida. Por otra parte, toda esta sección es generalmente admitido que se refiere a los preludios de la destrucción de Jerusalén.

El cuadro de *estos preludios* (Mt v.6.8.17; Mc v.7.8c; Lc v.12), de gran catástrofe, tiene más el valor de prueba genérica y por *acumulación* que por su mismo valor concreto. Es propio de este estilo. No obstante, interpretado de los preludios de la destrucción de Jerusalén, se ven en ellos puntos que tuvieron su realidad histórica como se anuncian.

Es muy propio en épocas de grandes cataclismos pensar y señalar un posible fin. En la mentalidad de entonces de los apóstoles, imbuidos en el medio ambiente de excitación mesiánica, se creía que la venida del Mesías — su aparición triunfal en Israel — iría precedida de una serie de grandísimas tribulaciones, que no se podía precisar en qué consistirían, pero que eran por todos admitidas.

A su pregunta de cuándo sucederá esto, Jesús, no manifestándoles ¿1 cuándo y utilizando para ello el estilo “apocalíptico,” ya *pro/éticamente* velaba el tiempo y expresaba más gráficamente la grandeza de estos acontecimientos, describe lo que ha de pasar “antes” de que esa catástrofe suceda. El va a “venir.” Precisamente le preguntan los apóstoles cuál será la señal “de tu venida.” Pero la venida de Jesucristo iba a ser doble: una al final (*παρουσία*), pero otra iba a ser ahora su “visita,” ya que su primera parusía fue su presentación como Mesías. Ya antes se indicó cómo la expresión *parusía* significa “presencia” o “advenimiento,” pero que no exige en los autores neotestamentarios que sea siempre sinónima de su última venida al fin del tiempo. Y de esta “venida” suya, de esta parusía triunfal — la que no requiere su presencia corporal —, describe sus preludios con una descripción genérica, algún tanto vaga, situada en el género apocalíptico del A.T. Por eso, su interpretación exige una gran cautela en el intento de precisiones. Pues la fuerza de la argumentación apocalíptica no está en manifestar lo que dicen singularmente las palabras, sino *sugerir* la magnitud de lo que se dice por la *acumulación* de los elementos que integran este estilo ⁴.

Entre los elementos que encuentran *concreción histórica* antes de la destrucción de Jeru-

salén están los siguientes:

Falsos mesías y falsos profetas. — “Muchos vendrán en mi nombre” (Mt-Mc-Lc). No quiere decir “venir en mi nombre” que vengan como representantes suyos, sino que vendrán, como abiertamente dice Mt, como falsos “mesías” (Mt v.5; cf. Mc 13:22). Que es lo mismo que se dice en Lc, cuando aparecerán diciendo: “Yo soy” y “Ha llegado el tiempo” (Lc v.8). El efecto que causarán es que “engañarán a muchos” (Mt-Mc).

La Historia ha recogido el nombre de varios de estos seductores que se presentaron como mesías. Los Hechos de los Apóstoles dan el nombre de tres. Uno se llamaba Teudas, que reunió en torno suyo “como unos cuatrocientos hombres.” Anunció que pasaría triunfalmente las aguas del Jordán⁵; fue muerto, y todo se disolvió (Act 5:35-36). Otro, en los días del “empadronamiento” después de la deposición de Arquelao, fue Judas el Galileo, que “arrastró al pueblo en pos de sí.” Pero también él pereció y todos los que le seguían (Act 5:37). Otro fue un egipcio, que provocó una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios (Act 21:38). Prometió a las turbas que lo acompañaran al monte de los Olivos, y verían cómo a su mandato caerían las murallas de Jerusalén, y así entraría triunfalmente⁶.

El mismo Josefo dice que por esta época, bajo el procurador Félix (52-60), numerosos impostores persuadían a la multitud para que los siguiesen al desierto, donde Dios les mostraría toda clase de “prodigios y signos.” “Muchos,” creyendo todo esto, sufrieron el castigo correspondiente de Félix⁷. Los Hechos de los Apóstoles recogen también las pretensiones de Simón Mago en Samaría, que “venía” practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaría, diciendo ser algo grande. Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: “Este es el gran poder de Dios” (Act 8:9-11).

Mirando especialmente a la seducción de los falsos mesías, Jesucristo les previene desde ahora: “Mirad que nadie os engañe” (Mt-Mc-Lc).

Guerras. — “Pueblo contra pueblo.” Lo justifica de sobra la guerra de Roma contra Judea, comenzada por Vespasiano y terminada por Tito, con la destrucción de Jerusalén. Fue Israel el que se levantó contra el poder de Roma. Desde el comienzo de la insurrección judía, todo eran levantamientos y aplastamientos sistemáticos.

Hambres, pestes y terremotos. — Es un clisé que puede expresar, como concreción histórica, una sola cosa.

Una gran hambre la hubo “sobre toda la tierra” bajo Claudio (a.41-54) (Act 11:28). Josefo justifica esta gran hambre en Jerusalén⁸. Sin contar el hambre feroz y la peste que se desencadenó en la misma Jerusalén durante el asedio que acabó con la ciudad. Y en un horizonte más amplio, Tácito habla de una peste que arrebató en Roma, en pocos meses, 30.000 personas⁹. Y entre los años 60-70, los temblores de tierra fueron frecuentes en todo el Imperio¹⁰.

Persecuciones, tormentos, muertes. — Los apóstoles fueron llevados ante el Sanedrín y después azotados (Act 5:41). Luego, la persecución de Agripa I (41-44) contra la Iglesia naciente, teniendo en la cárcel a Pedro y mandando decapitar a Santiago el Mayor (Act 12:1-4). Y antes la muerte de San Esteban (Act c.6-7), y “aquel día comenzó una gran persecución contra la Iglesia” (Act 8:1-3). San Pablo testimonia sus persecuciones. Y las iglesias nacies iban experimentando el odio y la persecución (1 Tes 2:14-16). En Roma estallará en el 64 la gran persecución de Nerón.

Odios y traiciones. — Esto puede referirse a que diversos cristianos apostatarán y se volverán contra sus hermanos. Se expresa en la forma más terrible. Los padres entregarán a los hijos y éstos a los padres (Mt 10:21; 35-38). Otros piensan en las luchas intestinas que dividieron a los judíos mismos durante el asedio de Jerusalén: “Se odiarán mutuamente” (Mt v.10).

Es natural, en todo este lapso de tiempo, que, barajándose todos los hechos y “creciendo la maldad” — aspecto positivo semita —, “se enfríe la caridad de muchos” — aspecto semita negativo.

No obstante esto, el evangelio del reino se “predicará en el mundo entero, en testimonio para todas las naciones” (Mt-Mc). Este “mundo entero” y su sinónimo “todas las naciones” es el mundo conocido de entonces: el mundo grecorromano; no es una universalidad absolutamente geográfica de esta predicación. Y, en efecto, por los Hechos de los Apóstoles y por San Pablo se sabe que antes del 70 estaba difundido el Evangelio en su mayor parte — valor que pretenden tener estas expresiones absolutas de “*todo* el mundo” y en “todas las naciones” — por el mundo grecorromano (Act, varios pasajes). Y San Pablo, sobre el 51, dirá que se ha difundido el Evangelio “en todo lugar” (1 Tes 1:8). Y dirá de la fe de los romanos que es conocida “en todo el mundo” (Rom 1:8), así como él tiene el mandato de promover a la fe a “todas las naciones” (Rom 1:5). Y sobre el 63 añadirá que el Evangelio llegó a los de Colosas, como “en todo el mundo” (Col 1:6). Y lo reafirmará al decir que el Evangelio “ha sido predicado a toda criatura” (Col 1:23; cf. 1 Tim 3:16).

Todo lo expuesto hace ver que todas estas expresiones de apariencia literaria universal y “redonda” son un género literario bíblico — oriental — muy conocido y no exige interpretarse en toda su estricta universalidad. Por consiguiente, mientras no conste su exigencia por otro capítulo, ha de valorárselas en su ambiente, y, por tanto, en tono más restringido. Luego todo este largo pasaje analizado no requiere por necesidad darle un anuncio de males que rebasan la perspectiva de la destrucción de Jerusalén el año 70.

Pero todo esto “no es el fin” (Mt v.6.14); todo esto es sólo “el comienzo de los dolores” (Mt-Mc). Esta última frase es igualmente imagen bíblica para anunciar los preludios de los juicios divinos (Is 13:8; 26:17; 66:7; Jer 6:24; 13:21; Miq 4:9-10; Os 13:13, etc.). Precisamente la creencia popular judía era que la venida del Mesías sería precedida de estos “juicios,” lo que hacía temer también la venida del mismo. Los rabinos vinieron a consagrar, para exponer esto, una frase elíptica: “Los dolores del Mesías,” que eran “los dolores (castigos previos para el alumbramiento, manifestación) del Mesías.” 11

Esto es “el principio de los dolores.” El fin de esto será, en la perspectiva inmediata, la destrucción de Jerusalén.

A sus discípulos se les dice que no se preocupen por lo que han de decir ante los tribunales y jueces: “proponéos no preocuparos de vuestra defensa” (Lc). Porque en esa hora no serán ellos los que hablen por sí mismos, sino que “recibirán sabiduría tal, que no os podrán resistir o contradecir todos vuestros adversarios” (Lc), pues hablarán lo que se “les comunique en aquel momento” (Mc); no hablarán ellos, sino “el Espíritu Santo” (Mc). Se promete una serie de ilustraciones y asistencias por parte de Dios, que vendrán a ser como unos instrumentos en manos del Espíritu Santo. El mismo N. T. testimonia la verdad de esto en muchos casos. Así habló Pedro, “lleno del Espíritu Santo,” ante el sanedrín al ser interpelado (Act 4:8). Y San Esteban ante el sanedrín, que le examina, y se levanta contra él, pero “sin poder resistir la sabiduría y el Espíritu con que hablaba” (Act 6:8-10).

Jesús, hasta aquí, vaticinó a sus discípulos, con un género apocalíptico, la época de trastornos y dolores **que precederán a la destrucción de Jerusalén.**

La gran tribulación, 24:15-31 (Mc 13:14-27; Lc 21:20-28).

Esta segunda sección del “discurso escatológico” tiene tres aspectos, que son recogidos por los sinópticos, excepto el segundo, que sólo lo recogen Mt-Mc.

1) Señales de la Ruina de Jerusalén, 24:15-22 (Mc 13:14-20; Lc 21:20-24).

¹⁵ Cuando viereis, pues, la abominación de la desolación, predicha por el profeta Daniel, en el lugar santo! ⁶ (el que leyere entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes; ¹⁷ el que esté en el terrado no baje a tomar nada a su casa, ¹⁸ y el que esté en el campo no vuelva atrás en busca del manto. ¹⁹ ¡Ay de las que estén encintas y de las que críen en aquellos días! ²⁰ Orad para que vuestra huida no tenga lugar en invierno ni en sábado. ²¹ Porque habrá entonces una gran tribulación, cual no la hubo desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá, ²² y, si no se acortasen aquellos días, nadie se salvaría; mas por amor de los elegidos se acortarán los días aquellos.

Esta primera sección describe las señales que preludian la ruina de Jerusalén. Se la prelude con una frase que recogen sólo Mt-Mc: “Cuando viereis, pues, en el lugar santo, la abominación de la desolación, la anunciada por el profeta Daniel.” ¹²

La profecía de Daniel (Dan 11:31; 12:11) se refiere a la “abominación del devastador”; es decir, el devastador es Antíoco IV Epifanes, cuando, en su invasión destructora, “el día 15 del mes de Casleu (168 a.C.) edificaron sobre el altar (de los holocaustos) la abominación de la desolación” (1 Mac 1:57; cf. 6:7; cf. 2 Mac 6:1-5). Debió de ser un ídolo colocado sobre el altar de los holocaustos, el cual era, al mismo tiempo, realidad y símbolo de la suprema profanación del templo. La “abominación de la desolación” era el *ídolo* (objeto de abominación) puesto en el templo por orden del *devastador*, que todo lo *desolaba*, Antíoco IV Epifanes.

Pero este anuncio de Jesucristo, ¿supone una profanación semejante? Algunos así lo creyeron, por lo que vieron el cumplimiento de esta profecía de Cristo cuando Adriano (117-138) mandó colocar la estatua de Júpiter Capitolino en el templo de Jerusalén. Pero esto es posterior al vaticinio. Otro hecho anterior es la orden de Calígula, cuando en el año 40 (d.C.) mandó poner una estatua en el templo de Jerusalén. Sin embargo, la orden no fue cumplida. El Evangelio, recogiendo palabras, sean de Cristo, sean del evangelista, después de relatar esta “abominación de la desolación,” dice que hay que entenderla con mucha cautela, pues escribe: “Que el lector entienda” (Mc v.14). Se trata, pues, de un modo especial — analógico — de cumplimiento. Por otra parte, se dice que, cuando suceda la instauración de la “abominación de la desolación,” sirva de aviso para huir, cosa que no podría realizarse después de la destrucción de Jerusalén. Y teniéndose en cuenta lo que también dice a este propósito Le: “Cuando veáis a Jerusalén asediada por los soldados, sabed entonces que ha llegado su *desolación*,” aludiendo, sin duda, a la “abominación de la desolación” que citan Mt-Mc.

De todo esto se sigue que la “abominación de la desolación” se refiere al cerco de Jerusalén, que va a traer la profanación del templo por las tropas de Tito, y que a su comienzo o acercamiento del asedio aún podían, los que quisieran oírle, huir.

En esta época del asedio, que duró de abril a septiembre, se cumplió lo que anunciaba Jesucristo: “Habrá entonces una tribulación tan grande como no la ha habido desde el principio del mundo ni la habrá” (Mt-Mc). Podría esto hacer pensar que se, refiriesen estas palabras, entremezcladas en el discurso, al fin del mundo (2 Tes 2:3-11). Sin embargo, esta frase tan hiperbólica aparece ya como una frase casi hecha en el A.T. para expresar castigos y catástrofes (Jer 30:7; Bar 2:2; Dan 12:1; Jl 2:2; 1 Mac 9:27; cf. Ap 16:18). Por eso no puede ser, sin más, término específico de algo absolutamente excepcional, como será la última tribulación al final de los tiempos. Queda suficientemente justificada si se la interpreta del terrible castigo de Jerusalén.

Para esa hora se anuncia el mal menor, la huida. Huida que debe hacerse en seguida de ver estas primeras señales, pues, de lo contrario, se llegaría tarde. Las frases con que se describe tienen también valor por acumulación. De hecho, algunas tendrían interpretación literal é histórica; pero, de suyo, sólo quieren indicar la rapidez del peligro y la celeridad que requiere el ponerse a salvo. En los profetas se habla a veces del castigo de la guerra como viniendo de *repente*, cuando en su mismo contexto se ve un desarrollo lento (Is 29:5). Es género literario.

La expresión que alude al que esté en la terraza que “no baje ni entre para recoger algo de su casa” (Mc-Mt), responde al ambiente palestino. Las terrazas estaban comunicadas con la parte baja por una escalera exterior que llevaba directamente arriba sin pasar por el piso de la casa.

El pensamiento, dejando las formas gráficas de expresión, es el que describe Lc: “los que estén dentro de la ciudad, que se alejen” (v.21). Esta “gran tribulación” la verán ellos, pues “cuando os persigan en una ciudad, huid a otra. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre” (Mt 10:23).

El castigo será la destrucción de la ciudad y del templo. Lc da la descripción del mismo: “Caerán (sus moradores) al filo de la espada y serán deportados a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por los gentiles.” (Lc v.24). La Historia probó hasta la evidencia el castigo de Jerusalén. Los datos que transmite el historiador judío Josefo, contemporáneo de estos hechos, son la prueba histórica más contundente de este vaticinio del Señor. Jerusalén quedó desde entonces sin culto y sin sacrificio ¹³. Su obra *De bello iudaico* contiene el relato de todo ello. Bastará recordar la cifra, sin duda excesiva, que da de 1.100.000 hombres que perecieron ¹⁴. Lc añadirá que los que queden con vida serán “deportados.” Josefo contará que todos los menores de diecisiete años fueron vendidos, y 97.000 cautivos ¹⁵.

Pero esta hora de terrible castigo, en el plan de Dios, va a ser suavizada, “abreviada” (Mt-Mc). Lo va a ser por amor a “los elegidos” (Mt-Mc). Sea por amor a los que pertenecen ya en esa hora a la fe, no sólo judeocristianos, sino también étnico-cristianos dispersos por el mundo (Mc 13:27), sea por los que deben ingresar en ella y que están asediados. Es el “resto” del Israel de Dios. Pero, de no abreviarse esa hora terrible de castigo — Cestos son los días de venganza para que se cumpla todo lo que está escrito” (Lc v.22) —, “nadie se salvará” (Mt-Mc; cf. Jer 12:12). Interpretar esta “salvación” a la vida eterna está fuera de contexto. Pero hay en ello un punto que conviene destacar: el valor de la oración para el alivio de estos dolores que han de venir. “Orad para que vuestra huida no suceda en invierno ni en sábado” (Mc-Mt). Es la oración la que va a traer el que esta huida no se realice en las dificultades del “invierno” ni en la obstaculización que les harían los judíos al ver a los cristianos, judíos, transgredir el “camino del sábado.” Los cristianos de Jerusalén tomarán en cuenta esta advertencia de Jesucristo, retirándose todos antes del asedio de Jerusalén a una villa llamada Pella, en Transjordania ¹⁵.

Lc añadirá un detalle final de esta catástrofe: Jerusalén “será hollada por los gentiles hasta que se cumpla el tiempo de las naciones” (v.24). Sea para castigarla, sea probablemente *hasta que*, en el plan de Dios, “se cumplan los tiempos de las naciones” para su ingreso en la fe. Luego de ello, el Israel castigado y pospuesto, como enseña San Pablo, ingresará en la fe (Rom c.9-11). Cf. *Comentario* a Lc 21:24.

2) señales de la venida de Cristo, 24:23-28 (Mc. 13:21-23).

²³ Entonces, si alguno os dijere: “Aquí está el Mesías,” no le creáis, ²⁴ porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. ²⁵ Mirad que os lo digo de antemano. ²⁶ Si os dicen, pues: “Aquí está, en el desierto,” no salgáis; “Aquí está,

en un escondite,” no lo creáis,²⁷ porque como el relámpago, que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre.²⁸ Donde esté el cadáver, allí se reúnen los buitres.

Nuevamente se inserta aquí otro anuncio de Jesucristo previniendo contra la seducción que pudieran ejercer “engañando, si fuera posible, aun a los elegidos” (Mt-Mc). Esta seducción sobre muchos va a ser ejercida por “falsos cristos y falsos profetas.” Estos harán grandes prodigios y maravillas (Mt-Mc). Se les previene para que, cuando oigan decir: “Aquí o allí está el Mesías” (Mt-Mc), no lo crean.

En efecto, ningún momento sería más propicio para aceptar la impostura de un mesías que en la hora de la hecatombe. En la atmósfera sobreexcitada de expectación mesiánica existente en Israel desde los días de Juan el Bautista, había de encontrar, psicológicamente, su explosión y su necesidad en la misma hora del, avance romano contra Israel. Y por la historia se sabe — Josefo lo cuenta — cómo en aquellos días surgieron “muchos profetas” sobornados por los tiranos, que, diciéndose venir “en nombre de Dios,” engañaban a la plebe, anunciándoles “evidentes prodigios.” Y entre ellos se destacó un “falso profeta,” ya incendiado el templo, que anunciaba al pueblo que “Dios les mandaba subir al templo, donde recibirían señales de salud”¹⁶: **sin duda la venida del mismo Mesías.**

Las frases de Jesucristo previniéndoles que no crean a estos falsos Mesías si les dicen de él que está “aquí o allí,” en el “desierto” o “en casa,” no hace más que aludir a la creencia popular según la cual el Mesías estaba en algún lugar oculto y aparecería inesperadamente (Jn 7:27); y había una fuerte tendencia ambiental a esperarlo viniendo del “desierto” (Act 21:38), al modo de Moisés¹⁷.

No. La “venida” del Hijo del hombre no será así. Es Mt el que recoge los datos, dos metáforas, para expresar la evidencia de esta venida. La venida del Hijo del hombre será:

a) “Como el relámpago, que sale por oriente y se va viendo (brilla) hasta el occidente.” Se destaca así la *evidencia* de esta venida del Hijo del hombre. Como el relámpago no puede menos de verse en todo su curso en el cielo, así esta venida del Hijo del hombre no necesita que se diga de El que está “aquí” o “allí,” en “el desierto” o “en casa.” Será visible, porque será evidente de todos (Lc 17:24).

Por otra parte, el relámpago es uno de los elementos clásicos en las teofanías y apocalípticos que acompañan los juicios divinos (Is 29:6; 30:30; Sal 97:4; Zac 9:14; etc.).

b) “Donde esté el cadáver, allí se reunirán las águilas.” Esta expresión debe de ser un proverbio, al menos calcada sobre un cierto proverbio (Job 39:30). Lc la citará también a propósito de lo subitáneo de la parusía (Lc 17:37). La Vulgata vierte mal el texto griego πτώμα = “cadáver” al traducirlo por “corpus.” La palabra griega (αετός) puede significar águila o buitre. Pero el pensamiento es el mismo. Es el modo de decir con dos metáforas la *evidencia* de esta venida. Pues de la misma manera que el cadáver de un animal en el desierto queda al descubierto y es inevitable que, por su instinto, lo vean las águilas y buitres y caigan sobre él, así también la venida del Hijo del hombre será tan evidente, que será sentida por todos. Se ha pensado, sin que la observación esté alegorizada en el texto, que el “cadáver” sería Jerusalén agonizante, y las “águilas,” el ser despedazada por las “águilas romanas,” ya que, en otros pasajes del A.T., las “águilas” simbolizan reinos y enemigos concretos (Is 18:6; Jer 12:9; 15:3). Sería una sugerencia o trasfondo, ya que el tema directo es la evidencia de esta parusía.

Algunos autores piensan que lo que se destaca aquí no es la *evidencia* de esta parusía de Cristo, sino la *rapidez* y lo *súbito* de su venida¹⁸. Sin embargo, la contraposición que se hace con

el anuncio de los falsos mesías lleva a ver en esto la *evidencia* de su presencia.

Es esta sección segunda uno de los pasajes en el que varios autores se basan para hacer ver que en esta parte Jesucristo habla de su parusía al final de los tiempos; puesto que ya antes (Mt 24, 5.11; cf. par.) habló de los falsos mesías y de los falsos profetas, esta repetición supone otra perspectiva. Además se lo quiere confirmar con la enseñanza de San Pablo sobre la parusía final (2 Tes 2, 3-12).

Pero no se ve motivo serio para esta posición. En primer lugar, el v.26 es una forma de repetir lo mismo que se pone en el v.23. Y todo ello puede muy bien ser un “duplicado” de los v.5 y 11 de Mt (cf. par.), haciendo llegar esos mismos signos que fueron presentados primero en el estadio previo a la destrucción de Jerusalén, pero no exclusivos de sólo este período, al momento mismo de la “gran tribulación.” Los cuales, unos habían de suceder entonces por necesidades históricas — dolores —, y otros — los mesiánicos — por exigencias psicológicas. Puede, pues, explicarse todo esto, sin violencia del texto y en plena homogeneidad con el mismo, de los hechos sucedidos en los días de asedio y destrucción de Jerusalén.

La “venida” (ἡ παρουσία) del Hijo del hombre, que aquí sólo se anuncia, no exige tampoco ser una presencia física y sensible de Jesucristo. Se explica suficientemente — luego se verá más en detalle — **de una presencia moral del mismo Jesucristo** en el castigo infligido a Jerusalén, y en lo que se verá su poder y lo que El anunció que era.

3) La Venida del Hijo del Hombre, 24:29-31 (Mc 13:24-27; Lc 21:25-28).

²⁹ Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmovrán.³⁰ Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre, y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande.³¹ Y enviará sus ángeles con poderosa trompeta y reunirá de los cuatro vientos a los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro.

Una vez cerrado el paréntesis de los v.26-28 de Mt, se hace ahora la descripción de esta “venida” del Hijo del hombre. Es descrita por los tres sinópticos. Esta venida será “enseguida, después de la tribulación de aquellos días” (Mt-Mc). En efecto, una vez que se ejerce el gran castigo, la “gran tribulación,” es cuando se va a realizar esta venida o parusía del Hijo del hombre. ¿Cómo?

La descripción que hacen los evangelistas **de esta venida triunfal de Cristo**, la describen con los siguientes elementos:

- 1) “El sol se oscurecerá.”
- 2) “La luna no dará su luz.”
- 3) “Las estrellas caerán del cielo.”
- 4) “Las virtudes (δυνάμεις) de los cielos se conmovrán.” Se discute el sentido directo de estas “virtudes.” Serían, alegorizando, los ángeles (así los Targums), los “poderes cósmicos”¹⁹; pero ordinariamente se lo interpreta, por “paralelismo” con lo anterior y por su afinidad con pasajes proféticos (Is 34:4), de los astros. Acaso se incluyan en ello, genéricamente, las fuerzas celestes. Mc pone los “ejércitos de los cielos,” que son las estrellas.
- 5) “Sobre la tierra habrá ansiedad entre las naciones, inquietas por el estrépito del mar y de las olas” (Lc).
- 6) “Los hombres enloquecerán de miedo e inquietud por lo que viene sobre la tierra” (Lc). Que es lo mismo que dice Mt en otra forma: “Se levantarán todas las tribus de la

tierra y verán al Hijo del hombre

Toda esta descripción cósmica con la que se describe la “venida” del Hijo del hombre, no es más que el conocido género **apocalíptico**. Son imágenes calcadas en los elementos proféticos, con las que se acompañan las grandes intervenciones de la justicia divina (Is 13:9-10; 34:4; Jer 4:23; Ez 32:7; Jl 2:10; 3:4, etc.). A título de modelo se transcribe el oráculo de Isaías sobre Babilonia:

“Lamentaos, porque se acerca el día de Yahvé, cruel, con cólera y furor ardiente,
para hacer de la tierra un desierto
y exterminar a los pecadores.
Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz,
y el sol se oscurecerá naciendo,
y la luna no hará brillar su luz” (Is 13:9.10).

Como se ve, se trata sólo de metáforas, con las que se pretende describir la grandeza y trascendencia de las intervenciones divinas. “No se trata, pues, de pródromos señalados por la transformación de los astros, sino de fuertes imágenes para indicar que Dios entra en escena.”²⁰

En esa hora y con gran majestad será la “venida del Hijo del hombre.” Se describe esta venida — ”parusía” — de la siguiente manera:

- 1) “Aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre” (Mt).
- 2) Vendrá el Hijo del hombre “en una nube” (Lc), “en las nubes del cielo” (Mt-Mc), con “gran poder y majestad” (Mc-Lc) y “gloria” (Mt).
- 3) Entonces, a su venida, “se verá al Hijo del hombre” venir (Mc-Lc).
- 4) Y él “enviará a sus ángeles.”
- 5) Y “reunirá a sus escogidos — ”al son de la gran trompeta” (Mt) — de todas las partes de la tierra hasta el extremo del cielo” (Mc).

Otra vez se está en una descripción hecha a base de elementos apocalípticos. Y, por tanto, hay que interpretar el contenido y enseñanza de este pasaje en función de este género literario.

¿Qué “signo” es este que aparecerá? Se pensaba que la cruz. Pero, valorándolo ya dentro del género apocalíptico (Is 13:1), no hace falta pensar en ningún “signo.” Mc y Lc ni siquiera hacen alusión a él. Si algún “signo” apareciese, esto debe ser probado por otro capítulo — tradición, magisterio, etc. —, pero no puede establecerse solamente por el género apocalíptico. Probablemente es una imagen en paralelo con el “entonces se verá al Hijo del hombre” (Mt-Lc).

Esta “venida” de Cristo, esta parusía y este “ver” (Mc-Lc) al Hijo del hombre venir en esta hora con todo este poder ¿exige que sea una manifestación *sensible* y corporal de Cristo? Parece que no. La razón fundamental es que se está dentro del género apocalíptico, y, por tanto, hay que situar y valorar los elementos dentro del mismo. Por otra parte, la misma palabra *parusía* de Cristo, si en diversos pasajes neotestamentarios significa la venida final y sensible triunfal de Cristo, no siempre lo exige (Mt 28, 20b)²¹. Por eso no haría falta admitir una presencia sensible y corporal del mismo. Basta una “presencia” suya de orden moral o virtual: su poder justiciero sobre Jerusalén, cuyo anuncio vaticinó por “desconocimiento” del Mesías (Lc 19:41-44), y cuyo castigo anunció también que lo verá “esta generación” (Mt 24:34, par.). Es lo que ya Mt había dicho en otro contexto: “Os digo que hay algunos entre *los presentes* que *no gustarán la muerte* antes de haber *visto al Hijo del hombre venir* en su reino” (Mt 16:28). Lo que, evidentemente, no se refiere a una visión *sensible* de Cristo (Mt 10:23).

“Las nubes” son otro de los elementos decorativos de las teofanías, y más aún en las teofanías apocalípticas, con el que se indica, generalmente, el poder extracósmico de aquel a quien acompañan (Ex 19:16; 34:5; Lev 16:2; Is 19:1; Jer 4:13; Ez 10:3; Dan 8:13; Sal 18:13; 104:3; Act 9:11; Ap 1:7; 14:14 etc.).

Los “ángeles” son otro de los integrantes apocalípticos. Aquí aparecen a las órdenes del Hijo del hombre; sin duda se vincula a ellos el sonido de “la gran trompeta” (Mt), que tiene por misión el congregar y convocar. Está tomado del uso judío de convocarse las asambleas o reuniones judías al sonido de la trompeta, lo mismo que para la guerra o para hacer algún anuncio (Ex 19:16; Ez 33:6ss; 1 Tes 4:16; 1 Cor 15:52). Es la orden que se da para que se congreguen todos los “elegidos.” La universalidad se acusó por congregarlos desde “los cuatro vientos” (Zac 2:10) y de “un extremo al otro del cielo” (Mt-Mc). Son imágenes tomadas del A.T. Esta cita pertenece a Zacarías (2:6), pero tomada de los LXX, ya que el texto original dice lo contrario: “Os dispersé por los cuatro vientos.” Debe de ser un complemento de los evangelistas o de las catequesis. Estos ángeles obedientes a las órdenes de Cristo acusan su trascendencia, ya que en el A.T. están a las órdenes de Dios.

Estos “elegidos” están — judíos y gentiles — esparcidos por todo el mundo y han de ingresar en el Reino. Y acaso se refiere preferentemente a los judíos de la “diáspora” que estuviesen entonces en la ciudad, ya que, como en Pentecostés, “residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo” (Act 2:5). Sobre ellos, los ángeles del Hijo del hombre ejercerán una protección especial sobre estos “elegidos” (Sal 91:9-16).

Esta sección, que es una de las que hacen más fuerza en los autores para sostener que en ella se habla de la parusía final, admite perfectamente, y dentro de una línea homogénea, una interpretación literal de la “venida” de Cristo como triunfador, y que se le “ve” en el juicio predicho por él y ejercido sobre Jerusalén, y cuya “generación,” que lo condenó, había de presenciarlo, pues no pasaría dicha generación “sin que *todas estas cosas* sucedan” (Mt 24:34).

En Lc se recoge, por último, una exhortación optimista de estos hechos. Cuando “comience” a realizarse todo esto deben “animarse,” porque “se aproxima vuestra liberación” (ἀπολύτρωσις). Es la “liberación” del judaísmo hostil y perseguidor del cristianismo, que, al ser destruido, dejará campo más libre a la enseñanza de la fe y a la incorporación al Reino.

Los que piensan que se refiere a la parusía final lo interpretan como una “liberación” de los temores de aquella época. Pero la interpretación anterior es mucho más homogénea y parece mucho más probable.

Parábola de la higuera, 24:32-41 (Mc 13:28-32; Lc 21:29-33).

En esta cuarta sección se expone la *incertidumbre* y *desconocimiento* de esa hora del castigo de Jerusalén: la “gran tribulación.”

³² **Aprended la parábola de la higuera. Cuando sus ramos están tiernos y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca;** ³³ **así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas.** ³⁴ **En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda.** ³⁵ **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.** ³⁶ **De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.** ³⁷ **Porque como en los días de Noé, así será la aparición del Hijo del hombre.** ³⁸ **En los días que precedieron al diluvio comían, bebían, se casaban y se daban en casamiento, hasta el día en que entró Noé en el arca;** ³⁹ **y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio y los arrebató a todos; así será a la venida**

del Hijo del hombre. ⁴⁰ **Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y otro será dejado.** ⁴¹ **Dos molerán en la muela: una será tomada y otra será dejada.**

No obstante esta *incertidumbre*, da dos indicaciones sobre la hora de estos dos acontecimientos.

1) *Parábola de la higuera.* — La primera indicación está tomada del símil de la higuera. Lc le da una amplitud mayor a la comparación: “Fijaos en la higuera y en los demás árboles” (v.29). Cuando las ramas echan hojas y se pueblan frondosamente, es que la primavera “se acerca.” En la higuera, “sus hojas gruesas y carnosas no empiezan a brotar hasta que el calor penetra en la tierra. Esto indica en Palestina, donde no se conoce la primavera propiamente dicha, la proximidad inmediata del verano.” ²² Pues así hace la comparación. “Cuando veáis que suceden todas estas cosas, sabed que ya está cerca, a las puertas” (Mt-Mc), “el reino de Dios” (Lc), en esta fase triunfal de la “venida” de Cristo, cumpliendo su justicia y su promesa.

Posiblemente la parábola de la higuera, en su sentido primitivo, no apuntaba a los signos destructores, sino al poblarse de hojas y reverdecer su vida; o también que fuese un signo de la bendición que viene (Joel 2:22). Aunque acaso esté implícito lo que dice: “levantad vuestras cabezas, porque vuestra liberación (*ἀπολύτρωσις*) está cerca” (Lc 21:28).

2) *Sucedera a la generación a quien lo dice.* — Otra indicación es que todo esto sucederá en un período relativamente corto. “No pasará *esta generación* sin que todas estas cosas sucedan.” Naturalmente, “esta generación” es la de aquellos a los que se dirige Jesucristo en esta hora. Y, puesto que éstos verán el cumplimiento de “todas estas cosas,” es que se refiere a la destrucción de Jerusalén (Mt 16:28). Precisamente en la Escritura, el número de cuarenta años es el término que expresa una generación. Muriendo Jesucristo sobre los treinta y tantos años y siendo la destrucción de Jerusalén el año 70 del nacimiento de Jesucristo, “esa generación” queda, conforme al uso bíblico, encuadrada en estos cuarenta años. Y la certeza de esta afirmación es más firme que los cielos (v.35). Cf. *Comentario a Mt 16:28*.

3) *El absoluto desconocimiento de esta hora.* — Pero aún enseña más. El desconocimiento de “aquel día y aquella hora” es tal que no lo sabe “nadie,” ni los ángeles “ni el Hijo, sino sólo el Padre” (Mt-Mc). Críticamente, la lectura en Mt de “ni el Hijo,” aunque probable, es discutida ²². Este “Hijo” que pone aquí no es el Hijo en cuanto Verbo, sino el “Hijo del hombre” que se dice en el versículo siguiente.

Cristo como hombre no puede ignorar nada de lo que le compete de alguna manera a su misión. Es la doctrina constante enseñada por la Iglesia. Si aquí puede extrañar esta formulación; es por no valorar suficientemente el uso del verbo “conocer” en las lenguas semitas. Este no sólo significa un conocimiento especulativo, **sino también práctico**. Lo que viene a ser equivalente a actuar o tomar la iniciativa o manifestación de la obra de este día. Pero esto, tanto en el plan divino como en los relatos evangélicos, **está reservado al Padre** (Mt 20:23; 11:25; Lc 12:32, etc.). Este es el/ secreto y la hora del Padre para manifestarlo a los hombres. Cristo mismo dirá en otras ocasiones que aún no llegó su “hora” ²³, lo que sugiere que, especulativamente, la sabía.

4) *La despreocupación de los hombres ante la ignorancia de esta hora.* — Con dos pequeñas comparaciones se pinta la despreocupación en que estarán los hombres ante esta hora.

Como en tiempo de Noé, a los hombres, despreocupados del castigo, haciendo su vida ordinaria, de improviso los sorprendió el diluvio, así será “la venida del Hijo del hombre” (Lc 17:26-30). En los profetas se habla de guerras que vienen de *repente*, y el contexto hace ver el proceso largo de su desarrollo (Is 25:9). Es género literario.

5) *Obra selectiva en la parusía.* — También se enseña con otras dos comparaciones, junto con lo súbito de la “parusía del Hijo del hombre,” el *valor selectivo* que afectará a las gentes.

Otra vez entra en juego la doctrina del “resto” de Israel ²⁴.

Los dos cuadros de ejemplos son ambientales. Dos hombres estarán en sus oficios de campo, y uno será “tomado” y otro será “dejado.”

Dos mujeres (Lc 17:35), ya que es lo usual, están moliendo con un molino de mano, que se compone de dos grandes piedras planas giratorias. Las dos están allí moliendo, y, en esta hora, una será “tomada” y otra será “dejada.”

Pero ¿a qué afectan o suponen estas frases elípticas de ser “tomadas” o “dejadas”? ¿Acaso a la vida? En absoluto podría ser, indicándose así lo inesperado de estos acontecimientos y la falta de precauciones tomadas; lo que describiría cómo la muerte o la vida afectaban a personas que estaban juntas.

Para los que interpretan este pasaje del juicio final, la interpretación es sencilla: serán “tomados” por los ángeles para colocarlos en el cielo, y los otros “dejados” entre los reprobos, o serán “tomados” para ser reunidos al cortejo triunfal parusíaco ²⁵. Pero no se prueba que sea el juicio final.

Interpretado todo esto de la destrucción de Jerusalén, ¿a qué se refiere?

El v.42, el siguiente de Mt, dice: “Velad, pues, porque no sabéis en qué día llega vuestro Señor.” La redacción de esta frase sugiere provenir de otro contexto. Esta contigüidad parece orientar esa separación **hacia un orden religioso**. Será un “tomar” o “dejar” religioso. Su interpretación pudiera ser la siguiente: ser “tomados” para su permanencia o incorporación al reino. Sería un aspecto de lo que ya antes dijo Mt: **que Jesucristo enviará a sus ángeles** (Sal 91:9-16) y “reunirán a sus escogidos” de todas las partes del mundo para protegerlos en orden al reino (Mt v.31). e a su vez sería, en otra frase, lo que se dijo antes: la providencia especialísima de Dios sobre los suyos en estos momentos (Mt 8).

Pero esto **exige una actitud tensa de fe y confianza en Él** para superar esta “tentación” (Mt 26:40-44), que a otros, por su conducta — su falta de “vigilancia” —, se los “dejara,” en esa hora, fuera del reino. En la redacción eclesial que tiene en el texto se ve bien el alerta moral de esperanza que se exige **ante la futura y final parusía**, en la iglesia de Mt.

Necesidad de vigilar, 24:42-51 (Mc 13:33-37; Lc 21:34-36).

Esta última sección del “discurso escatológico” se refiere a la necesidad de “vigilar.” Puesto que “ese día y hora” es desconocido, no cabe más que estar alerta y preparados para su llegada.

⁴² **Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor.** ⁴³ **Pensad bien que, si el padre de familia supiera en qué vigilia vendría el ladrón, velaría y no permitiría horadar su casa.** ⁴⁴ **Por eso vosotros habéis de estar preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre.** ⁴⁵ **¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darle provisiones a su tiempo?** ⁴⁶ **Dichoso del siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así.** ⁴⁷ **En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda.** ⁴⁸ **Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: “Mi amo tardará,”** ⁴⁹ **y comenzare a golpear a sus compañeros y a comer y beber con borrachos,** ⁵⁰ **vendrá el amo de ese siervo el día en que menos lo espera y a la hora que no sabe,** ⁵¹ **y le hará azotar y le echará con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

Esta necesidad de la “vigilancia” es presentada por Mt con dos comparaciones o pequeñas pará-

bolas.

El dueño de la casa. — La primera comparación se toma de un “dueño de casa.” La noche es la hora propicia para el robo. El cuadro tiene todo un matiz local. Las casas palestinas estaban hechas, sobre todo en su techumbre, de argamasa de barro con ramajes (Mc 1:2), y las paredes laterales no raramente eran de adobes. De ahí la descripción del ladrón que “horada” la casa para entrar. Por eso, si el dueño de la casa supiese la hora en que pudiese haber un robo en su hogar, “vigilaría” y no dejaría que “perforasen su casa” para entrar a robar (2 Pe 3:4-14).

El siervo bueno y el malo. — Otra comparación se trae al mismo propósito basada en la conducta de dos siervos.

La escena es un dueño que tiene varios siervos, y pone al frente de ellos un “ecónomo,” que ha de ser fiel y prudente para que sea leal al dueño y sepa cumplir bien su oficio en ausencia de su señor. Pues cuando éste vuelva y llegue a casa sin avisar, si encontrase que aquel siervo ecónomo había cumplido bien su oficio, esperando siempre la llegada de su señor, obtendría por premio el que, por su fidelidad y solicitud, le ponga al frente de todos sus bienes, como un intendente general de su casa.

Por el contrario, si el siervo es malo y, viendo que su amo tarda en su retorno, golpee a sus compañeros — escena muy típica del encumbramiento de un siervo oriental — y él se baqueatease y mezclase con los borrachos, tendrá su merecido castigo cuando venga su señor “en el día que no espera y en la hora que no conoce.” El castigo que le inflige se expresa, primeramente, con un término griego (διχοτομήσει) que lo mismo puede significar que lo parte físicamente en dos mitades (castigo bíblicamente conocido; cf. 1 Sam 15:33; Jer 34:18; Dan 13:55-59; Heb 11:37), que ser tomado en un sentido metafórico de separarlo de su cargo o de *repartir* aquí azotes. El castigo aún se redondea: “Lo pondrá con los hipócritas.” Este término podía expresar los fariseos (Mt 6:2-5.16; Jl 5:7ss)²⁶. También pudiera ser una defectuosa traducción del arameo, que Lucas traduciría mejor (Lc 12:46) por “infieles” o “impíos”²⁷. Y aún se completa esta descripción con el clásico “llanto y crujir de dientes.” Para los que interpretan este pasaje del fin del mundo sería imagen del infierno.

Para los que lo interpretan directamente de la destrucción de Jerusalén, como gran juicio de Dios, es imagen de los castigos — materiales o espirituales — que sobrevendrán al que no atiende y vigile esta hora, para evitarlos o superarlos en fidelidad.

Otros dos aspectos de esta vigilancia son propios, uno, de Marcos (13:33-37), tomado de un dueño que se ausenta y de una doble conducta de dos criados, y otro de Lc (21:34-36), que tiene un marcado matiz moral y está situado en otro contexto.

Al llegar a este final de la exégesis de la primera parte del “discurso escatológico,” cabe plantearse el problema siguiente: si en este discurso se habla *directamente de la destrucción* de Jerusalén, pero si también está vaticinado “el fin del mundo” (Mt 24:3), ¿cómo se conjugan en este discurso estas dos intenciones y estas dos inclusiones en este texto?

“Se admite ordinariamente que en este discurso están mezcladas dos perspectivas: **la de la destrucción de Jerusalén y la del fin del mundo**, y esto es verdad. Pero no está bien el crearlas yuxtapuestas (buscando el pasaje de una y de otra, sea en el v.29, sea en el v.23 o incluso en el v.21), puesto que ellas están, en realidad, superpuestas. Parece, en efecto, preferible interpretar todo el discurso en función de la destrucción de Jerusalén y ver, al mismo tiempo, en este terrible drama el verdadero pródromo del fin del mundo. Pues esta catástrofe que señaló el fin de la Antigua Alianza fue un drama sin precedentes en el drama de la Salud y no se reproducirá más que al final de los tiempos, cuando Dios ejercerá sobre todo el género humano, elegido en Cristo, el mismo juicio que El ejerció entonces sobre el primer pueblo elegido. Es por lo que este “día de

Yahvé,” considerado en la Escritura desde un punto de vista teológico, mas que histórico, reviste siempre una amplitud cósmica, cuyas imágenes apocalípticas,” de un impresionismo oriental que afecta nuestro espíritu moderno, tentado de tomarlas a la letra, no hacen más que subrayar la profunda significación espiritual. El pensamiento y las expresiones de Jesús, como las de sus intérpretes, están penetradas en este punto de las tradiciones del A. T. Y si la ruina del judaísmo parecía así confundirse con el fin de los tiempos, es ello una verdad profunda, **porque este terrible juicio de Dios ha marcado realmente el comienzo de la era escatológica**, de la cual el fin del mundo **no será más** que el último y definitivo acontecimiento.”²⁸

Sin embargo, parece que la solución así planteada prescinde, de hecho, que la respuesta de Jesucristo a la cuestión del fin del mundo. O no responde a la pregunta que le formulan los discípulos (Mt 24:3) o, de lo contrario, esta solución parece más bien soslayar la respuesta.

Es verdad que en el estilo apocalíptico se pueden mezclar las perspectivas; sería el caso de estar “superpuestas.” Pero también es verdad que, en la época de Cristo, las concepciones rabínicas sobre el reino mesiánico y la escatología **estaban tan divididas como confusas**²⁹. ¿Respondería Jesucristo, o los redactores del discurso en su forma actual, a las dos preguntas en una forma “superpuesta”? ¿Cuál sería el criterio de su discernimiento, máxime en la confusión ambiental de perspectivas?

Si todo esto es posible, parece, sin embargo, que acaso pudiera ser otra la solución.

En efecto, en Mc y Lc la pregunta que se hace a Jesucristo es sólo sobre “cuándo sucederá esto y cuál será la señal de que todo esto se va a cumplir” (Mc 13:4). Y esto a que alude es a la afirmación de Jesucristo de que no quedará del templo “piedra sobre piedra.” Se refiere, pues, a la destrucción de Jerusalén. En la perspectiva literaria de Mc-Lc, parece que sólo se habla de la destrucción de Jerusalén. Prescinden, por tanto, de lo que hubo de vaticinio sobre el fin del mundo.

Mt, en esta parte expuesta — c.24 —, parece que sólo se refiere a la destrucción de Jerusalén. Pero, a diferencia de Mc-Lc, ya en la pregunta que hacen los discípulos a Jesucristo se la formulan literariamente con mucha más amplitud. Pues se le pregunta: “Cuándo *sucedirá esto* (la destrucción de Jerusalén predicha) y cuál es la señal de tu venida y *del fin del mundo*” (Mt 24:3). Si en Mt la respuesta a la primera pregunta se encuentra en el c.24, la respuesta a la segunda se encuentra en el c.25. Los dos forman una unidad que responde, literariamente, a las dos preguntas hechas a Jesucristo.

Así, en el c.25 se habla manifiestamente del juicio final (v.31-46), en que la sentencia es que unos “irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna” (v.46). Es, pues, “el fin del mundo.”

Pero antes de expresarse este cuadro — responde a aquella pregunta — se ponen dos parábolas. La primera es la de las vírgenes necias y prudentes, que se trae para ilustrar esta afirmación que allí dice: “Velad, pues no sabéis ni el día ni la hora” (v.13). Ilustra la necesidad de “vigilar” la venida del “esposo,” Cristo. ¿Cuándo? Es una perspectiva previa al juicio final, pero en cuanto queda literariamente vinculada al mismo.

La segunda es la parábola de los “talentos.” Mira a la necesidad de rendir los valores que Dios da a cada uno. Pues, a la hora de la retribución, al negligente le mandará echar “a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes” (v.30). Pero todo este rendir y aprovechar Irá “talentos” no es otra cosa, en el fondo, que vivir rectamente, estar siempre preparándose — “vigilar” — para la hora de la retribución, el juicio final. En la perspectiva literaria de Mt, esta parábola está vinculada al juicio final. Este “bloque” de parábolas sobre la “vigilancia” da la impresión, o bien que Cristo aludió o añadió alguna de ellas sobre la necesidad de “vigilar” ante la in-

certidumbre, a la cual se le añadió por las “fuentes” o los evangelistas un conjunto de otras, provenientes de contextos distintos — lo mismo que en desarrollo de los c.24 y 25 —, pero afines por un fondo común de vigilancia; o que la catequesis primitiva, expectante ante una inminente parusía (2 Tes 2:1ss), aprovechó este contexto para incluir la necesidad de esta vigilancia que afecta a una doble vertiente en Mt: **vigilancia ante la venida de Cristo, presenciada por “esta generación,” y vigilancia ante la parusía final.**

Es así como parece que se salva bien la interpretación del c.24 de sólo la destrucción de Jerusalén (lo que acusa Mc-Lc), y la respuesta de Jesucristo, en Mt, a la destrucción de Jerusalén y al fin del mundo. De esa hora no se dan señales; es hora incierta, será súbita, y sólo cabe “vigilar”³⁰.

- ¹ Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu. N.T. (1937) col.91. — ² Josefo, De bello iud. V 5:6. — ³ Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col. 1011; cf. Deissmann, *Licht vom Osten* p.269ss. — ⁴ B. Rigaux, *L'interprétation apocaliptique de l'Histoire*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957) p.245-273). — ⁵ Josefo, *Antiq.* XX 5:1. — ⁶ Josefo, *Antiq.* XX 7:6. — ⁷ Josefo, *Antiq.* XX 7:6. — ⁸ *Antiq.* XX 2:6. — ⁹ *Annal.* XIII 37. — ¹⁰ Tácito, *Annal.* XIV 16; Séneca, *Quaest. natur.* VI 1; Josefo, *De bello iud.* IV — ¹¹ Strack-B., *Kommentar.* I p.4 949-950. — ¹² B. Rigaux, *Bedélygma tés heremóseos* (Mc 13:14; Mt 14:15): *Biblica* (1959) 675-683; G. Cotter, *The Abomination of Desolation*: Cañad. J. Th. (1957) p. 159-64. — ¹³ Tácito, *Hist.* V 13; Eusebio, *Hist. ecd.* III 5. — ¹⁴ *De bello iud.* II 9:3. — ¹⁵ *De bello iud.* VI 9:2:3. — ¹⁵ Eusebio, *Hist. ecd.* III 3. — ¹⁶ Josefo, *Antiq.* VI 5:23. — ¹⁷ Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.210-212.221-222. — ¹⁸ H. Liese, en *Verbum Domini* (1932) 324; M. Black, *The Son of Man Problem in Recent Research and Debate: The Bulletin of the J. Rylands Library* (1962s) p.167-170; E. Schweizer, *The Son of Man*: *Journ. of Bull. Liter. and Exegesis* (1960) p.110-129. — ¹⁹ Strack-B., *Kommentar.* I p.956. — ²⁰ Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.345; cf. *Revue Biblique* (1906) 388; A. J. B. Higgins, *The Sing of the Son of Man* (Mt 24:30): *New Test Studies* (1962) 380-382. — ²¹ Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 1011-1012; San Justino, *Diálogo* 14:8; 40:4; 54:1; 59:7; 110:2; *Apol.* 53:3; B. Rigaux, *La seconde venue de Jesus: Rcch.* *Bibl.* VI: “La venue du Messie” (1962) p.173-216. — ²² Willam, *Das Leben Jesu.* vers. esp. (1940) p.425. — ²² Nestlé, *N.T.*, h.l. — ²³ Lebreton, *L'ignorance d'aujourd'hui*: *Rech. Se. Relig.* (1918) 281-289; S. Pezzella, *Mc 13:32 e la scienza di Cristo*: *Rivista Bibl.* (1959) 147-152; M. B. F. Van Lersel, “*De Sohn*” in *den synoptischen Jesuworten.* (1961); ID., *Fils de David et Fils de Dieu.* *Recher. Bibl.* VI: “La verme du Messie” (1962) p.1 13-132. — ²⁴ Thibaut, *Les sens des paroles* p.102. — ²⁵ *ŪJz.* *Évang. s. St. Math.* (1946) p.323; Fillion, *Vie de N. S.J.-Ch.*, vers. esp. (1942) IV p.120. — ²⁶ Joüon, *Hypokrites*: *Rech. Se. Relig.* (1930) 313-316. — ²⁷ Benoit, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La SairUe Bible de Jersakm* (1950) p.142 nota c. — ²⁸ Benoit, o.c., p.135 nota b. — ²⁹ Bonsirven, *Le Judaïsme.* (1934) I 418-429. — ³⁰ Feuillet, *La venue du regne de Dieu et du Fils de l'homme* (Lc 17:20-37): *Rev. Scienc. Relig.* (1948) 544-565; *Lc discours de Jesus sur la ruine du temple* (Mc 13; Lc 21:5-36): *Rev. Bibl.* (1948) 481-502; (1949) 61-92; *La syntfose eschatologique de St Matthieu*: *Rev. Bibl.* (1949) 340-364; (1950) 62-91.180-211; Spadafora, *Gesü e la fine di Gerusakmme* (1950); Brunec, *Sermo eschatologicus*: *Verb. Dom.* (1952-1953); I. De Rosa, *La parusia del discorso eschatologico di N. S. Gesü Cristo*: *Studi D. Mallardi* (1957) 67-77; C. Perrot, *Essai sur le discours eschatologique* (Mc 13:1-37; Mt 24:1-36; Lc 21:5-36): *Rev. Scienc. Relig.* (1959) 481-514; D. Squillaci, // *discorso eschatologico*: *Palest. Cl.* (1957) 1016-1021; H. Conzelmanx, *Geschichte und Eschaton nach Mc 13*: *Zeitsch. Neut. Wissenschaft* (1959) 210-221; H. O. Owen, *The parousw of Christ in the Synoptic Gospels*: *Scottish Journ. of Theol.* (1959) 171-192.

Capítulo 25.

Conforme a lo indicado en el capítulo anterior, parece que Mt continúa el tema, respondiendo con él a la segunda parte de la pregunta hecha a Jesucristo por los discípulos con motivo de la afirmación de la destrucción del templo: “¿Cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo?” Al ignorarse hay que vigilar. Las dos parábolas siguientes son evocadas ante el juicio final por el Cristo perseguido y condenado.

Parábola de las Diez vírgenes, 25:1-13.

¹ Entonces el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo. ² Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes; ³ las necias, al tomar las lámparas, no tomaron consigo aceite, ⁴ mientras que las prudentes tomaron aceite en las alcuas juntamente con sus lámparas. ⁵ Como el esposo tardaba, se adormilaron y durmieron. ⁶ A la medianoche se oyó un clamoreo: Ahí está el esposo; salid a su encuentro. ⁷ Se despertaron entonces todas las vírgenes

y se pusieron a preparar sus lámparas.⁸ Las necias dijeron a las prudentes: Dadnos aceite del vuestro, porque se nos apagan las lámparas.⁹ Pero las prudentes respondieron: No, porque podría ser que no bastase para nosotras y vosotras; id más bien a la tienda y compradlo;¹⁰ pero, mientras fueron a comprarlo, llegó el esposo, y las que estaban prontas entraron con él a las bodas y se cerró la puerta.^π Llegaron más tarde las otras vírgenes, diciendo: Señor, señor, ábrenos.¹² Pero él respondió: En verdad os digo que no os conozco.¹³ Velad, pues que no sabéis el día ni la hora.

Se continúa con el “bloque” de relatos sobre la “vigilancia.” Aquí parecen orientados más estos temas en orden a la parusía.

Según las costumbres de entonces, los actos de una boda comenzaban a la puesta del sol. La novia esperaba en su casa, rodeada de amigas, la llegada del novio, que venía a buscarla, acompañado del grupo de sus amigos o “paraninfos,” que en Judea parece eran dos, y con todo el resto del grupo de familiares y demás amistades la llevaban, unidos los dos cortejos, a casa del esposo, en la que viviría. Todo este cortejo se realizaba con antorchas y cantos festivos. La esposa llevaba su cabeza ceñida de una corona y era llevada en una litera a casa de su esposo. Este y los suyos rodeaban la litera. Tanto los amigos del esposo como las amigas de la esposa iban entonando cánticos festivos y alusivos a los mismos. A la llegada del cortejo se celebraba el banquete de bodas¹.

Mt presenta un cortejo de diez “vírgenes” (παρθέναι). El número es puramente convencional y elegido para darle un valor simétrico, y con la expresión “vírgenes” trata de expresarse el ser jóvenes no casadas, que eran las que habían de acompañar a la esposa.

La lectura de la Vulgata, que “salieron al encuentro del esposo” (*et sponsae*), no es lectura genuina². El esposo, con su cortejo, tardaba, lo que es un rasgo irreal, pues ya todos estos actos están demasiado cronometrados, y siempre en un cortejo de éstos, que es de una duración muy pequeña, no viene a suceder — lo que supone una tardanza muy larga — que estas vírgenes se “adormilasen y se durmiesen.” Rasgo irreal, pues ya habían salido, y nada se dice si se duermen en el camino o se volvieron a casa. Y es increíble que se puedan dormir las “compañeras” de la esposa mientras la han de acompañar en toda su fiesta y espera. Es rasgo ambientalmente irreal, pero literaria y doctrinalmente real, que interviene en la enseñanza.

De estas diez vírgenes, cinco de ellas eran “imprevisoras” (μωραι). El término griego tiene varios significados — embotado, tardo, fatuo, estulto, imprudente, etc. —, pero aquí, en contraposición a las otras, que se las califica, por su previsión, de “prudentes” (φρόνιμοι) o “previsoras,” el significado que conviene a las primeras es de “imprevisoras” o imprudentes. Todas ellas salieron al encuentro del cortejo del esposo, el cual también se omite en la descripción, mirando sólo a destacar la comparación alegórica del esposo, y llevando con ellas, pues, conforme al uso, cía de noche, “lámparas” (λαμπάδας). Estas lámparas se las supone, ordinariamente, conforme al pequeño tipo de “lucernas” de barro, de las que se encuentran con tanta abundancia en las excavaciones de Palestina. Pero, así valoradas, parece ser otro rasgo irreal. Pues no se ve cómo unas lucernas tan pequeñas pueden servir para alumbrar ampliamente el camino de un cortejo nupcial. Ordinariamente se usaban altas antorchas. Zorell ha propuesto que con el término de estas lucernas, aquí usado, se significa, como en otros muchos pasajes — clásicos y papiros —, las teas que se usaban en estos cortejos³.

Estas jóvenes “imprevisoras” no tomaron, con sus lucernas o sus teas, una vasija donde llevar el aceite de repuesto. Zorell hace ver cómo, en su hipótesis, según las costumbres actuales de Belén, estas “teas” llevan en su extremidad superior telas impregnadas en aceite, y para repos-

tarlas han de llevarse también vasijas con aceite, de repuesto ⁴.

En el resto del relato hay una serie de rasgos irreales: el que se “duerman” esperando al cortejo del esposo; el que las lucernas o teas se hubiesen apagado y no calculasen la necesidad de repuesto; el ir a medianoche a “comprar” aceite; el que se hubiese “cerrado” la puerta tras el cortejo, y el que tengan estas jóvenes poco previsoras que “llamar” a la puerta y al “esposo” para que les abra; ni le llamarían “señor,” pues eran familiares o gentes amigas. Y la respuesta del mismo: “No os conozco”; y el que las “prudentes” reprochan su descuido a las otras: no es alegría familiar.

Expuesto el cuadro de esta parábola, la doctrina que con ella se enseña aquí es ésta: “Vigilad, porque no sabéis el día ni la hora” de la venida final del Hijo del hombre. Es adición parenetica que se gusta añadir a las parábolas (Mt 24:42; Mc 13:35).

Pero a través de esta enseñanza final y de los rasgos irreales que en ella se acusan se ve en varios elementos un valor *alegórico*. Éstos pueden ser los siguientes:

El “esposo” es Jesucristo (Ap 19:6ss.9).

Su venida inesperada, su venida en la parusía.

Las vírgenes “previsoras,” las almas preparadas para la parusía.

Las vírgenes “imprevisoras,” las almas no preparadas para esa hora. Parece que también se ve en éstas a Israel, mientras en las “previsoras” a los gentiles: sería un cierto contraste global ante los hechos.

Las vasijas de aceite de repuesto y el prepararlas al despertar indica la solicitud de estas almas y su preparación y su “vigilar” en orden a la parusía.

También se destaca en la parábola que la actitud de vigilancia, actitud espiritual en orden a esta preparación parusíaca, no basta con un asistir, sin más, a este cortejo, aquí nupcial, allí parusíaco, sino que hay que tener esta previsión de repuesto, que es cooperar de una manera muy directa para poder intervenir o sumarse a él. Esta preparación es personal; cada una de estas vírgenes “previsoras” ha cooperado y se ha preparado. Y para esto hace falta que esta preparación religiosa sea no sólo actual, sino, como alguien ha dicho, “habitualmente actual.” Ya que el esposo puede llegar inesperadamente. No basta tampoco un simple clamar, como estas jóvenes “imprevisoras”; se exigen las obras de toda una vida (Mt 7:21-23). Ningún comentario mejor a este propósito que las mismas palabras de Jesucristo, cuando dice: “No todo el que dice: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos. Muchos *me* dirán en *aquel día*: ¡Señor, Señor! Yo entonces les diré: Nunca os conocí” (Mt 7:21-23). Es todo ello la necesidad de las obras, en los mayores, en la vida cristiana para el premio e ingreso en el cielo. La parábola siguiente lo confirmará.

Si literariamente esta parábola mira a la parusía final; si esta parusía tiene una perspectiva que será, históricamente, definida y concreta, no obstante, conceptualmente, en el intento de Cristo, todo el tiempo anterior a ese momento es tiempo de preparación parusíaca. Se está ya en “la hora postrera” (1 Jn 2:18; cf. Act 2:17), y en ella, si la muerte sorprende antes de su venida, como sucedió a tantos que oyeron estas palabras de Cristo, no dejó de ser su vida, así enfocada, **una preparación también para la venida final de Cristo**. Todo cabía, en la **perspectiva real de Cristo**, como preparación para esta venida ⁵.

La parábola, como se ha visto, tiene un marcado enfoque de matices a la parusía, preocupación de la Iglesia primitiva, a la que representaba en fuerte tensión expectante en las diez vírgenes. Por otra parte, esta mezcla de vírgenes “prudentes” y “necias,” como la mezcla temporal eclesial de “buenos” y “malos,” es tema de Mt.

Originariamente la narración debió de ser el relato parabólico de un banquete, acaso de

bodas, con la llegada *inesperada* del esposo. Lo repentino suele ser signo de acontecimiento grave o catastrófico — v.g., el diluvio, el dueño que retorna de viaje —. El acento debió de versar sobre lo súbito e inesperado que tendría la parusía. El alerta de vigilancia era una conclusión, original o adventicia, que se imponía.

La Iglesia primitiva la aplicó a sus fieles, y la *alegorizó* conforme a su uso, ante el mejor conocimiento de la doctrina y hechos. Pero el valor fundamental que tuvo en boca de Cristo permanece, aunque también parece percibirse el valor **“moralizante” de la misma en la iglesia de Mt.**

Parábola de los Talentos, 25:14-30.

Propia de Mt y con la misma perspectiva literaria — ya que puede proceder de otro contexto — a la parusía⁶.

¹⁴ **Porque es como si uno, al emprender un viaje, llama a sus siervos y les entrega su hacienda,** ¹⁵ **dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad, y se va.** ¹⁶ **Luego el que había recibido cinco talentos se fue y negoció con ellos y ganó otros cinco.** ¹⁷ **Asimismo el de los dos ganó otros dos.** ¹⁸ **Pero el que había recibido uno se fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su amo.** ¹⁹ **Pasado mucho tiempo, vuelve el amo de aquellos siervos y les toma cuentas,** ²⁰ **y, llegando el que había recibido los cinco talentos, presentó otros cinco, diciendo: “Señor, tú me has dado cinco talentos; mira, pues, otros cinco que he ganado.”** ²¹ **Y su amo le dice: “Muy bien, siervo bueno y fiel, has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor.”** ²² **Llegó el de los dos talentos y dijo: “Señor, dos talentos me has dado; mira otros dos que he ganado.”** ²³ **Díjole su señor: “Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu señor.”** ²⁴ **Se acercó también el que había recibido un solo talento y dijo: “Señor, tuve cuenta que eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste,** ²⁵ **y, temiendo, me fui y escondí tu talento en la tierra; aquí lo tienes.”** ²⁶ **Respondióle su señor: “Siervo malo y haragán, ¿conque sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí?** ²⁷ **Debías, pues, haber entregado mi dinero a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío, con los intereses.”** ²⁸ **Quitadle el talento y dáselo al que tiene diez,** ²⁹ **porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará,** ³⁰ **y a ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes.**

Se trata de una parábola alegorizante. Ya comienza con esta estructura, artificiosa y pedagógica, pues no por emprenderse un viaje con regreso hay que disponer de los bienes, y aquí va a “confiarles su hacienda.” Por el contrario, lo distribuye a tres categorías de siervos.

La cantidad que deposita es exorbitante y acusa intenciones alegóricas. Va a distribuir “talentos.” El “talento,” más que una moneda, era el peso de un determinado número de dinero. Pesaba unos 42 kilogramos. Era equivalente a 6.000 denarios. Y éste aparece como el sueldo diario de un operario (Mt 20:2). Se cita en un papiro cómo se pagan a un tejedor 80 dracmas (la dracma ática es equivalente al denario) como salario de dos meses⁷. La cantidad, pues, que deja a cada uno — cinco, dos y un “talento” — era excesiva, y, conforme al artificio de la parábola, distribuida también convencionalmente “según su capacidad.”

“Después de mucho tiempo” volvió aquel señor. Con ello se da margen suficiente a la producción de los bienes confiados. Pero el primero y único acto que se destaca, por su valor de enseñanza, es el que “pide cuentas” de los “talentos” entregados a aquellos siervos.

Los dos primeros, gozosos, le traen el doble de lo entregado: el primero recibió cinco talentos, y logró otros cinco; el segundo, con dos, logró otros dos.

El señor los felicita por haber sido “siervo bueno y fiel.” Pero destacará un rasgo, por el valor alegorizante que va a tener: han sido fieles en “lo poco.” Pero cinco y dos talentos eran una fortuna cuantiosa. Los cinco “talentos” eran equivalentes a 30.000 denarios, y los dos “talentos” equivalían a 12.000. El felicitar por haber sido fiel en lo “poco,” siendo una cantidad excesiva, acaso esté formulado sobre un proverbio o sentencia sapiencial; en todo caso, probablemente se destaca por su valor alegórico: la abundancia y excelencia de los dones de Dios.

El premio será una mayor abundancia de dones: si aquí se le encargó de administrar una cantidad limitada, lo “poco,” el premio será “constituirlo sobre lo mucho.” Así, de administrador limitado pasa a ser mayordomo o intendente general. Es fórmula literaria de expresión progresiva. El premio es “entrar en el gozo de su señor,” cuyo significado alegórico, como luego se verá, es el premio definitivo mesiánico. Lo mismo pasa — y se dice con el mismo clisé proporcional — con el segundo siervo.

Pero al llegar el siervo al que, por sus condiciones, se le había dado un solo “talento,” éste le dirá, torpe y osadamente, como disculpa de su temor y de su inactividad, que “lo escondió en tierra,” para asegurarlo así incluso del robo de ladrones (Mt 13:44), por temor al señor, que “eres hombre duro, que quieres cosechar donde no sembraste y recoger donde no esparciste.” Elemento parabólico que tendrá su parte de alegorización.

El juicio que hace su señor de él es éste: Eres “malo y perezoso”; y si sabías que yo era así y temías perderlo al exponerlo a determinados negocios, debías haberlo llevado a los “banqueros,” para que a mi vuelta lo “hubiese recibido con el interés.” En la época de Cristo el interés que producía el dinero en las mesas de los banqueros era sobre un 12 por 100 al año ⁸. Así habría, a su vuelta, recibido “lo mío,” puesto que sólo lo había entregado para negociar, junto con “el interés” correspondiente.

El señor, ante esto, da la orden de castigo, que es doble: *a)* quitarle lo que se le dio; *b)* echarle a “las tinieblas exteriores; Allí habrá llanto y crujir de dientes.”

Hay una cosa chocante: el “talento” que se quita a este siervo inepto hace que se lo den al que tenía cinco y logró otros cinco talentos. ¿Por qué esto? Podría acusar la libre voluntad de distribución de sus bienes de este señor (Mt 20:15). Pero se expone así, probablemente, por el valor alegórico de este detalle.

De hecho, como explicación, se añade lo siguiente: “Porque al que tiene, se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará” (v.29).

El contexto propio de este versículo es discutido. Aparece también en otros pasajes (Mt 13:12; Mc 4:25; Lc 8:18) que son contextos completamente distintos. Pero también aparece en otro contexto semejante (Lc 19:26). ¿Es una especie de proverbio usado por Jesucristo en diversas ocasiones? ¿Es una sentencia que Jesucristo usó en otra ocasión, y el evangelista la utiliza o repite, oportunamente, aquí?

La enseñanza doctrinal fundamental es clara: **Dios exige que los seres humanos rindan, religiosamente, los valores que Dios les confió, preparándose así a su parusía.**

Pero esta misma enseñanza alegoriza, seguramente, varios de los elementos integrantes de la misma. Tales son:

- 1) El señor que emprende un viaje, que tendrá retorno, es Jesucristo en su Ascensión.

2) Esta ausencia será larga — ”mucho tiempo” — y tendrá retorno: es Jesucristo en su parusía final.

3) Los bienes que confía a sus siervos son los valores religiosos que son dados a los hombres (Ef 4:7-16).

4) El repartir “talentos,” cantidad excesiva, acaso pueda indicar la generosidad de los dones celestiales. El hombre ha de rendir cuenta de todos sus valores a *Dios*.

5) El señor que vuelve, juzga y da premios y castigos es Jesucristo, Juez del mundo, en su parusía.

6) El premio de “entrar en el gozo de tu señor” es el premio de la felicidad eterna, cuya descripción alude al gozo de participar en el banquete mesiánico celestial (Mt 8:12.13; 22:8.10; Lc 22:30), forma con que se expresaba, frecuentemente, la felicidad mesiánica.

7) El rendimiento máximo, en su apreciación literaria, de los “talentos” confiados a los dos primeros siervos, indica la *obligación* de desarrollar los dones de Dios (1 Cor 15:10) y el *mérito* de los mismos, como se ve por el elogio y *premio* que da a los dos primeros siervos. En el reino de Cristo, las acciones tienen verdadero *mérito*, que Dios premia y cuya omisión castiga. La “fe sin obras” queda rechazada en esta parábola alegorizante.

8) La inactividad de no rendir con los dones de Dios es culpa: pecado de omisión.

9) Todos estos dones aparecen siempre como don de Dios, no sólo al confiarlos — los “talentos” que confía a los siervos —, sino también en el tiempo del uso de ellos: “para que al venir recibiese lo *mío* (un talento), con los *intereses*” (v.27).

10) El hecho de mandar añadir este “talento” al que tenía diez, lo mismo que la frase “porque al que tiene se le dará y abundará; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará,” más que alegoría, es un enunciado de la economía sobrenatural, presentado en forma paradójica. El que obra bien y merece, se hace siempre digno de una mayor donación de gracias “y que los poderes otorgados a los discípulos crecen con el uso y disminuyen con el desuso” (J. L. McKenzie). Naturalmente, la parábola alegorizante tiene un valor “sapientiae” extremista y ha de ser medido en su ambiente.

11) El echar a este “siervo inútil” a “las tinieblas exteriores, allí habrá llanto y crujir de dientes” es, en este contexto, el castigo del infierno y fórmula usual en los evangelios. En Lc (21:7) está menos alegorizado este rasgo.

Se plantea el problema de si esta parábola es la misma que trae Lc (19:11-28) sobre las “minas.” Las diferencias apreciables en la comparación de ambas son accidentales, y los autores admiten, generalmente, que es una doble versión de la misma.

El sentido original del relato debió de ser una parábola, pues la actual *alegorización* cristiana es clara. En ella se censuraría a los “escribas” y jefes religiosos de Israel, a quienes se había confiado el tesoro de la doctrina y no la supieron administrar para el mesianismo, hasta impedir al pueblo recibir el don del reino (Lc 11:52). Si originariamente no se aludía al juicio final, se lo suponía en el transfondo.

La Iglesia primitiva la alegorizó, destacándose en ella dos direcciones: una es la *parenética*: por qué se le añade al que tiene más lo que se le quitó al que no produjo. Esta sorpresa está explícita en Lc (19:25-26). Tales son los planes de Dios (Mt 20:11-15): libres y misteriosos. Pero el acento principal, ya muy pronto, se centra en su enfoque *parusíaco*: hay que rendir los dones de Dios, **pero en orden final a la parusía**. Que haya un alerta vigilante en los fieles, aunque ésta se demore (2 Tes 2:1-2), haciendo rendir los “talentos” que Dios ha dado a cada uno. Que no haya desánimo porque ésta no sea inminente⁸. Preocupación muy acusada en la primera generación cristiana.

El juicio final, 25:31-46.

Este cuadro del juicio final es el término natural de toda la construcción literaria del “discurso escatológico” en Mt. Las parábolas de la “vigilancia” a la parusía exigían como término la manifestación de ésta. La parusía final de Cristo será la hora en que El ejercerá un juicio universal. Se omite la resurrección de los muertos (1 Tes 4:15-18), con la transformación que experimentarán en esa hora al ser revestidos de las dotes gloriosas (1 Cor c.15). Aquí sólo se presenta el hecho de Cristo Juez del mundo, que da una sanción eterna, con sentencia universal “final” y pública. **El Cristo glorioso frente al Cristo “condenado.”**

³¹ Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentarán sobre su trono de gloria. ³² Y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, ³³ y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. ⁴ Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. ³⁵ Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné, y me acogisteis; ³⁶ estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme. ³⁷ Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ³⁸ ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ³⁹ ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? ⁴⁰ Y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. ⁴¹ Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. ⁴² Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; ⁴³ fui peregrino, y no me alojasteis; estuve desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis. ⁴⁴ Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos? ⁴⁵ El les contestará diciendo: En verdad os digo que, cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis. ⁴⁶ E irán al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna.

En esta hora de la parusía final, el Hijo del hombre vendrá “en su gloria,” y, como parte de ella, vendrá “con todos los ángeles,” que *son sus* ángeles (Mt 13:39-41.49.50; 24:31), como ornamento suyo y como ejecutores de sus órdenes. Todo ello indica, dentro del género apocalíptico, **la grandeza de la majestad con que Cristo realizará aquel acto**, lo que no excluye, naturalmente, la realidad de esta presencia de los ángeles; aparte que la presencia de los ángeles, como *sus* servidores, **habla de su trascendencia.**

Cristo, en su venida, conforme a la descripción de los apocalípticos, se sentará sobre un trono de gloria ⁹. Y “se reunirán delante de él todas *las gentes.*” **Es el juicio universal** (Mt 28:19).

Cristo, Hijo del hombre, proclamado aquí abiertamente “**Rey,**” es el **Rey Mesías** (Jn 6:15), y, como Rey, va a dar posesión o exclusión de entrar en su Reino (v.34) a todas las gentes. Y aparece aquí como **Juez del mundo, y en cuanto “Hijo del hombre”** (Jn 5:27). Este poder judicial de Cristo sobre la humanidad evoca o habla de su grandeza divina. La literatura apócrifa apocalíptica no atribuye este poder judicial sino a Dios. Sólo un pasaje del *Libro de Henoc* se lo

confiere al Mesías, pero ni así a El solo. Cristo aparece aquí reivindicándose este privilegio o atributo divino. ¿No es esto sugerir su naturaleza divina? ”Por esta doble prerrogativa de Juez de los seres humanos y de fin último de los hombres, se nos muestra **la persona de Cristo con una majestad claramente divina.**”¹⁰

Cristo ejerce, dramáticamente, en este cuadro su acción judicial, separando a las diversas clases de personas, “como el pastor separa a las ovejas de los cabritos” — imagen probablemente inspirada en Ezequiel (34:17) — en dos grupos: a la derecha e izquierda. En el uso rabínico de casos de separación, a la derecha se pone siempre lo mejor¹¹. Y en el *motivo* de esta separación hay dos razones.

a) La primera es una predestinación. Son aquellos a quienes el Padre se “lo tiene preparado” ya “desde la constitución del mundo.”

La realización del plan eterno de Dios se expresa a veces por la frase “antes de la constitución del mundo (Jn 17:24; Ef 1:14); pero la expresión “desde la constitución del mundo” viene a tener el mismo significado. Así se lee en el Apocalipsis: “Y la adoraron [a la Bestia] todos los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde el principio del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado” (Ap 13:8). Esto mismo se ve en Proverbios, según los LXX (8:22-23), en el que la expresión “al comienzo del mundo” significa evidentemente “antes de venir al mundo.” Es la elección de que habla abiertamente San Pablo (Ef 1:4).

b) Pero el segundo motivo son las *obras* que realice el ser humano: **las obras de misericordia.** Son hechos prácticos. No en vano El dejará en la última cena, como característica de los suyos, el amor de unos a otros (Jn 13:35). Y es la prueba clara del amor a Dios, hasta llamar San Juan “mentiroso” al que dice que ama a Dios y no ama al prójimo con hechos (1 Jn 4:20-21). Era la doctrina en la que tanto insistieron los profetas y autores sagrados, y que aquí se describe a su estilo (Is 58:7; Job 22:6, etc.). Mt describe este cuadro en la línea del sermón de la Montaña. Si aquello es el programa, esto es el término de toda la actividad. Es tema muy de Mt (7:2 Iss). En su pintura se ven usados, probablemente, sobria y libremente, elementos de temas apocalípticos judíos, especialmente del libro de las parábolas de Henoc¹¹.

Pero este amor al prójimo no es filantropía; ha de ser caridad. Porque exige que, al beneficiar al prójimo necesitado, se vea en el prójimo a él: “a mí me lo hicisteis” (v.40.45). **Es amor de caridad: amor al prójimo por amor de Dios.** No interesa la calidad ni la categoría de las personas. Pues no es la persona por quien se hace, sino *por EL* Por eso tiene premio de cielo lo que se hace “a mis hermanos más pequeños.” En realidad, lo que más destaca Mt en la condena de Cristo en el juicio no es tanto el no haber hecho estas obras, sino el no haberlas hecho viendo en esos “desgraciados” a El (Bonnard) (cf. Mc 9:37; Lc 9:48): hacerlas por él.

c) Por último, la sentencia que se da es *eterna*. Los malvados “irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna” (v.46).

Los malvados tendrán “suplicio” (v.46), que es separación de Cristo (v.41); “fuego” (v.49) y compañía “del diablo y de sus ángeles” (v.42). Del infierno se dice que está preparado para “el diablo y para sus ángeles.” En el ambiente judío se admitía un demonio de rango superior, que concretaba en sí todas las maldades, al que se le dan diversos nombres, y que ejerce un cierto reinado sobre los inferiores, incluso para dirigirlos¹². Los demonios, conforme a la tradición, lo cual también sostenía la teología rabínica, son “ángeles,” espíritus (Ap 12:7-9)¹³.

Y este castigo será “eterno.” La palabra cobra un espantoso realismo, sin atenuación alguna posible, en este contexto. “Los unos y los otros tienen un destino igualmente eterno; si queremos arrancar a los condenados de su pena, es menester también tomar a los elegidos de su vida”¹⁴.

1 Sobre estas costumbres, cf. Strack-B., *Kommentar*. I p.500-517-969; cf. Rev. Bib. (1917) 175-180; cf. J. Jeremías, o.c., p.209-214. — 2 Nestlé, *N. T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 25:1. — 3 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col.758-759. — 4 *Lexicón. Lc.* — 5 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) p.166; Vosté, *Parabolaes selectae*. (1933) II p.488-505; Buzy, *Parábales*. (1932) h.L.; Lagrange, *Évang. s. Si. Matth.* (1927) p.4 74-479; Fuenterrabía, *La imagen parabólica del matrimonio y la parábola de las diez vírgenes*: Est. Franc. (1956) 321-362; F. A. STROBEL, *Zum Verstandnis von Mt 25:1-13*: *Novum Test. (Lciden)* (1958) 199-227; J. Blinzler, *Bereitschaft für das Kommen des Herrn! Mt 25:1-13*: *Bibel und Liturgie* (1963) 89-100; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu* (1970) p.64-66.209-214. — 6 J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*. (1970). — 7 Willam, *Das Leben Jesu*. vers. esp. (1940) 387. — 8 Edersheim, *Life and Times of Jesús II* p.463-464; Kennedy, *Money-changers*, en *Hasting, Dic. ofBible III* p.432-433; Willam, *Das Leben Jesu*. vers. esp. (1940); el ap. “Operaciones bancarias p.380-383; P. Ganne, *La parábale des talents*: *Bibl. et Vie Chrét.* (1962) p.44-53; M. Zerwick, *Die Parabel vm Thrananwarter, Le 19:11-27*; *Biblica* (1959) p.654-674. — 8 j. Jeremías, o.c., p.72-78. — 9 *Henoc XLV 3; LV 8; LXII 2.* — 10 Lebreton, *La Vie Et L'enseignement De J.-Ch.*, Vers. Esp. (1942) II P.164. — 11 Strack-B., *Kommentar*. I P.980. — 11 D. Ruatti, // *giudizio universale e le opere di misericordia (Mt 25:31-46)* (*Diss. Pont. Univ. Gregoriana* 1959). — 12 Bonsirven, *Le Judaisme paLesúmen* (1934) I p.244-246. — 13 Bonsirven, o.c., i p.241-244. — 14 Lebreton, o.c., p.166.

Capítulo 26.

El Sanedrín acuerda condenar a Cristo, 26:1-5

(Mc 14:1-2; Lc 22:1-2; Jn 11:45-53).

¹ Cuando Jesús hubo terminado estos discursos, dijo a sus discípulos: ²Sabéis que dentro de dos días es la Pascua y el Hijo del hombre será entregado para que le crucifiquen. ³ Se reunieron por entonces los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo en el palacio del pontífice, llamado Caifas, ⁴ y se consultaron sobre cómo apoderarse con engaño de Jesús para darle muerte. ⁵ Pero se decían: Que no sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo.

Mt comienza presentando dos hechos que parecerían unidos, y que suponen una realización cronológica distinta: la predicción de Cristo sobre su muerte y la confabulación sanedrita para perder a Cristo. Pero es ello efecto del procedimiento de yuxtaposición (*paralasis*) tan frecuente en Mt.

La predicción de Cristo sobre su muerte se hace “dos días antes de la Pascua.” Pero la confabulación sanedrita debió de ser hecha ya días antes, seguramente con motivo de la resurrección de *Lázaro*, como se ve en el relato de Jn. Los antiguos brotes de enemistad y odio farisaico contra Cristo que resgistran los evangelios vinieron a tomar cuerpo definitivo en **esta Pascua** 1.

La reunión fue oficiosa por lo menos. Mt pone que la componen “los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo.” Los evangelistas suelen citar, más o menos explícitamente, los tres grupos componentes del sanedrín. Pero lo que quieren hacer ver es la responsabilidad del mismo. La reunión se celebra en el palacio (αυλή)¹ del sumo sacerdote, Caifas. Esto hace ver una reunión oficiosa, ya que la sede oficial estaba situada en la llamada sala Gazith, junto al Xystus, situada, inciertamente, dentro o fuera del recinto del templo ².

El acuerdo fue la muerte de Cristo. Pero se buscaba prenderle con dolo, clandestinamente, pues, hecho en público aquellos días pascuales, se exponían a una revuelta a su favor por parte de los galileos, gente inflamable, y a las consiguientes repercusiones del procurador de Roma sobre estas conmociones populares.

Esta escena que presentan así, desdibujadamente, los sinópticos, es la misma que narra con detalle Jn con motivo de la resurrección de *Lázaro* (Jn 11:45-53).

La unción en Betaña, 26:6-13 (Mc 14:3-9; Jn 12:1-8).

⁶ Hallándose Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, ⁷ se llegó a El una mujer con un frasco de alabastro lleno de costoso unguento y lo derramó sobre su cabeza mientras estaba recostado a la mesa. ⁸ Al verlo se enojaron los discípulos y dijeron: ¿A qué este derroche? ⁹ Podría haberse vendido a gran precio y darlo a los pobres. ¹⁰ Dándose Jesús cuenta de esto, les dijo: ¿Por qué molestáis a esta mujer? Obra buena es la que conmigo ha hecho. ¹¹ Porque pobres, en todo tiempo los tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis. ¹² Derramando este unguento sobre mi cuerpo, me ha ungido para mi sepultura. ¹³ En verdad os digo, dondequiera que sea predicado este evangelio en todo el mundo, se hablará también de lo que ha hecho ésta, para memoria suya.

Mt-Mc, por narrar la escena a continuación del anuncio de Cristo de su muerte, parecen dar la impresión de que esta escena tuvo lugar “dos días antes de la Pascua,” cuando Jn la sitúa con toda precisión “seis días antes de la Pascua.” Pero no es ello otra cosa que Mt-Mc utilizan la “paralasis semita,” o simple yuxtaposición de escenas, sin que suponga ello una fijación cronológica. Mt-Mc la “incrustan” aquí por la evocación de la muerte que Cristo anuncia. Y logran así un caso de “inclusión semita.”

Esta Betania está a unos tres kilómetros de Jerusalén, en dónde residía la familia de Lázaro.

Allí un tal Simón el leproso dio una comida en el atardecer o cena (δειπνον), en honor de Cristo. Se desconoce la identificación de este personaje. Pero no tiene que ver nada con el protagonista de otro relato — de Simón el fariseo — que relata Lc (7:36-50), ya que son escenas distintas. Si se le sobrellamaba “el leproso,” debía de ser debido a haber sido curado de esta enfermedad o de otra con caracteres semejantes. Tampoco se dice haber sido curado por Cristo.

Los comensales, conforme a las costumbres, comían reclinados en lechos, con los pies cercanos al suelo. La protagonista de esta escena es, según Mt, “una mujer,” pero que se sabe era María la hermana de Lázaro (Jn 12:3)³.

Durante la comida se acercó a Jesús, y, rompiendo uno de esos frascos de alabastro de cuello muy alargado, derramó sobre la cabeza de Jesús el rico perfume. Este era de “nardo legítimo” (πιστιχής) (Mc). Algunos pensaron en tipos de nardos importados de la India, Creta, Siria. Entre los de la India había uno extraído de una planta llamada “picita”; de ahí procedería el “pistikés.” Pero sería muy improbable esta importación a Betania. Si se destaca su legitimidad, es debido, probablemente, a lo que dice Plinio: que había, por su carestía, muchos fraudes⁴.

Mt-Mc dicen que “era de mucho precio,” y Jn precisa que era una “libra” de nardo. Judas lo valoró en “más de 300 denarios” (Mc). Y el denario venía a ser el jornal de un trabajador. La cantidad y el precio — casi el salario de un año — indican bien la veneración que María de Betania sentía por Cristo.

Al llegar aquí, los evangelistas presentan otra divergencia de importancia. Mt-Mc dicen que lo derramó sobre la *cabeza* del Señor, y Jn dice que “ungió los *pies* de Jesús y los enjugó con sus cabellos.” Es efecto de los aspectos fragmentarios de las fuentes (cf. Jn 20:17). ¿Acaso en la cabeza quiere evocar la unción real? No parece probable, pues lo omite Jn, en donde **se proclama la realeza de Cristo**.

Era costumbre ofrecer agua a los huéspedes para lavar sus pies, sudorosos del camino y calor palestinese, y ungir con perfumes su cabeza. Pero era un gesto extraordinario ungir los

pies.

Si Jn detalla la unción de los pies, es porque le evoca más “simbólicamente” la sepultura de Cristo. Así salió Lázaro del sepulcro: “ligados sus *pies* y manos.” Y estas vendas funerarias estaban impregnadas de perfumes.

Este acto de exquisitez provocó críticas en los discípulos, probablemente iniciadas por Judas. Fueron protestas abiertas entre ellos. Aún aparece la actitud rudimentaria de los apóstoles para con Cristo. Según ellos, se podía haber vendido ese riquísimo perfume y haber dado su importe a los pobres.

Pero, ante la censura de los apóstoles, salió Cristo a la defensa de aquella mujer. Los judíos dividían las obras buenas en un doble aspecto global: “limosna” y “obras de caridad”⁵. Así, ésta era superior a aquélla, pues la ha hecho atendiendo a la caridad, superior, de su sepultura. “Se adelantó a perfumar mi cuerpo para mi sepultura.” No sería improbable que María de Betania supiese el anuncio que Cristo hizo repetidamente de su muerte, y hasta de posibles rumores populares (Jn). Y, por un cierto instinto de amor, quisiera ofrecer este gesto de exquisitez póstuma a Cristo. , acaso pensando en su muerte. En todo caso, Cristo elogia el gesto y acepta **aquel “culto” a El**.

Y les anunció que donde se predicase el Evangelio se hablaría de ella: cuando se hablase de su muerte y sepultura, no dejaría de hablarse de aquel gesto “típico” y, adelantadamente, hecho por amor.

En cuanto a los pobres, como se decía en el Deuteronomio, “siempre habría en el país” (Dt 15:11). Es una forma “sapiencial” de hablar, que ni vaticina el pauperismo eterno ni impide la superación del mismo. Mientras haya pobres, siempre podrán ejecutar la caridad con ellos. En cambio, con El no, porque va a la muerte.

A título de muestrario de la crítica se da un resumen que de este pasaje hace un autor.

La exégesis contemporánea ha visto en esto:

- 1) El simple relato, deformado ulteriormente, de un gesto de amor de una digna mujer por Jesús (Goguel, etc.).
- 2) Una ilustración plástica del anuncio de la Pasión contenida en la perícopa precedente; unción que deja entender que, a causa de su muerte violenta, el cuerpo de Jesús no podrá ser embalsamado (Lagrange, J. Weiss, etc.):
- 3) Una figura de unción mesiánica acordada o reiterada a Jesús en el umbral de su Pasión, unción recibida no para reinar inmediatamente, sino, ante todo, para sufrir (Schniewind, K. L. Schmidt).
- 4) Una defensa de la adoración cultural de Cristo contra los partidarios judíos de la limosna (Bertram).
- 5) Una ilustración de la alternativa entre el amor por los pobres o el amor por Jesús, alternativa que Mt resuelve poniendo el amor por él sobre las limosnas (Lohmeyer).

Todas estas hipótesis, que pueden surgir evocadas, más que por Mt, por la lectura del texto, ya sabidos los hechos, son forzadas en una interpretación exclusiva y directa. ¡Cuánto más natural es el gesto de María de Betania, al recibir a Cristo en casa de su hermano Lázaro!

El pacto traidor de Judas, 26:14-16 (Mc 14:10-11; Lc 22:3-6).

¹⁴ Entonces se fue uno de los Doce, llamado Judas Iscariote, a los príncipes de los sacerdotes ¹⁵ y les dijo: ¿Qué me dais y os lo entrego? Se convinieron en treinta piezas de placa, ¹⁶ y desde entonces buscaba ocasión para entregarle.

Lc presenta la escena diciendo que entró Satanás en Judas. No es un caso de posesión diabólica, sino la obra por excelencia del enemigo de Cristo y su reino, que pone en juego los resortes para la lucha, utilizando un discípulo.

Los tres evangelistas destacan la culpabilidad de Judas, al destacar que fue él a ofrecerse a los jefes para entregar a Cristo. Mt y Mc presentan a Judas en escena, dirigiéndose solo “a los príncipes de los sacerdotes,” que eran los ex sumos sacerdotes, junto con el pontífice de entonces. Pero Lc detalla que también trató, sin duda para el prendimiento de Cristo, con “los guardianes” del templo — ¿antes? ¿después? —. Estos estaban reclutados entre los levitas, bajo el mando supremo de un *sagán* ⁶.

Los que buscaban la seguridad y la clandestinidad para prender a Cristo, se “alegraron,” al ofrecerles arteramente la entrega un discípulo, conocedor de los lugares de su refugio.

Pero la traición fue con comercio. Judas propuso que se le retribuyese de alguna manera la entrega (Mt). En Mc se dice más globalmente que “prometieron” darle dinero. Pero Lc también insiste en lo de Mt: “convinieron” las dos partes en una cantidad de dinero. Y ésta fue fijada en “treinta monedas de plata.” Que tenían que ser siclos del templo, ya que deberían ser repuestos luego en él (26:6).

El siclo (*sheqel*) del templo equivalía a unos 10 denarios aproximadamente ⁷.

El fijarse el precio de la venta en treinta siclos se debe, seguramente, a un acto más de desprecio a Cristo, ya que, según el Éxodo, se fija en “treinta siclos de plata” el precio que había de pagarse a un dueño por un esclavo que se hubiese inutilizado (Ex 21:32). En el profeta Zacarías se lee cómo el profeta, representando a Yahvé, renuncia a continuar apacentando el rebaño de Israel, y pide su salario. Y me dieron — dice — de salario “treinta siclos de plata” (Zac 11:12-13). Y manda arrojar ese precio por haberle tasado en un precio de esclavos ⁸.

Al evocarse sobre esta venta el pasaje de Zacarías, en el que los treinta siclos se los dan despectivamente a Yahvé, no puede menos de pensarse en la sugerencia que, por “alusión,” se hace de la relación de Cristo-Dios.

Algún autor pensó si la precisión de este importe sería obra de Mt o de la catequesis primitiva, por razón del “simbolismo” que encierra, sin que se quisiese precisar exactamente la cantidad. Sin embargo, la afirmación es muy firme. Y el desprecio de los sanedritas a Cristo así, muy lógico, lo mismo que el “oportunismo” de Judas, que estaba, más que por un provecho económico, en eximirse de responsabilidad ante los dirigentes judíos.

Hecho esto, Judas sólo “buscaba cómo entregarle oportunamente,” es decir, “sin alboroto,” para evitar posibles revueltas populares. Todo debió de quedar planeado para actuar al primer aviso de Judas, conocedor del lugar de retiro del Señor en Jerusalén aquellos días.

Preparación para la cena pascual, 26:17-25 (Mc 14:12-21; Lc 22:7-13; Jn 13:21-30).

¹⁷ El día primero de los Ácimos se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua? ¹⁸ El les dijo: Id a la ciudad a casa de Fulano y decidle: El Maestro dice: Mi tiempo está próximo, quiero celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos. ¹⁹ Y los discípulos hicieron como Jesús les ordenó y prepararon la Pascua. ²⁰ Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos, ²¹ y, mientras comían, dijo: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará. ²² Muy entristecidos, comenzaron a decirle cada uno: ¿Soy acaso yo, Señor? ²³ El respondió: El que conmigo mete la mano en el plato, ése me entregará. ²⁴

El Hijo del hombre sigue su camino, como de El está escrito; pero ¡desdichado de aquel por quien el Hijo del hombre será entregado!; mejor le fuera a ése no haber nacido. ²⁵ **Tomó la palabra Judas, el que iba a entregarle, y dijo: ¿Soy, acaso, yo, Rabí? Y El respondió: Tú lo has dicho.**

Los tres sinópticos sitúan la preparación de la última cena “en el primer día de los Ácimos” (Mt-Mc). Primitivamente, solamente se comía el pan ácimo la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán a la puesta del sol (Ex 12:15, etc.). Posteriormente, los rabinos, para asegurar mejor el cumplimiento de este precepto de la Ley, extendieron la obligación de comer el pan ácimo desde el mediodía del 14. De ahí el que, en el uso vulgar, la fiesta de los Ácimos viniese a tener el valor de ocho días ⁹. Vocabulario que es el que reflejan los evangelios.

La cena pascual se celebraba en Jerusalén. Pero los allí no residentes necesitaban un lugar oportuno. De ahí la iniciativa de los apóstoles, que Mc matiza que eran “Pedro y Juan,” para saber dónde iban aquel año a celebrar la Pascua.

Cristo debía de estar en Betania. Por eso les manda “ir a la ciudad,” Jerusalén. Mas por orientarles les da una indicación. Al llegar a la ciudad encontrarán un hombre. Deben seguirle hasta la casa donde vaya. Y allí llamar al dueño y decirle de su parte que les indique el lugar que tiene preparado para ellos. La frase de Mt “mi tiempo (de muerte) está cerca,” omitida en Mc-Lc, se diría una amplificación del Mateo griego, con precisiones posteriores.

Jesucristo les anuncia la respuesta (Mc-Lc): les mostrará una “gran sala” en la parte alta de la casa (ἀνάγειον), a la que ordinariamente se subía por una escalera exterior, independiente de comunicación con el resto del edificio; esta sala estará “alfombrada,” o cubierta de esteras (στρωαένον), y preparada (εταμον) con todo el ajuar necesario para recibir allí huéspedes de Pascua. Sólo faltaban los manjares rituales, que Cristo les manda “preparar.”

Era proverbial que jamás ningún forastero había dejado de encontrar hospitalidad, un aposento entre los jerosolimitanos, para celebrar la Pascua; hospitalidad que era gratuita. Pero la costumbre había establecido que les dejasen como compensación la piel del cordero pascual inmolado ¹⁰. Esta persona en cuya casa se va a celebrar la Pascua debía de ser algún discípulo o simpatizante de Cristo, y que ya le hubiese ofrecido su casa para esto en otra ocasión. Pero el anuncio a los dos apóstoles es ciertamente profético.

Primitivamente la Pascua se comía de pie, para recordar la salida presurosa de Egipto. Es lo que llamaban la “Pascua egipcia.” Pero ya en Israel la comían recostados sobre pequeños lechos, apoyando el brazo izquierdo en el mismo y dejando el derecho para el servicio; o también en esta forma, en el suelo, sobre esteras. **Era la llamada “Pascua eterna.” Era señal de ser libres y de estar ya en su propia casa de Israel.**

Lo que hubieron de preparar los apóstoles fueron: 1) “el cordero pascual,” que se inmolaba en el templo el 14 de Nisán, a la tarde, desollándole, limpiándole y teniendo un cuidado nimio en no romperle ningún hueso; y tan pronto como oscureciera, se le asaba; 2) los *hagigah*, o manjares “festivos,” que eran otras carnes, que servían juntamente para aumentar la alegría del banquete; 3) los “panes ácimos” (*matsoth*), pequeñas tortas de pan sin fermentar, que conmemoraban la presteza en la liberación de Egipto, en que no tuvo tiempo la masa de fermentar (Ex 12:39); 4) “las hierbas amargas” (*memorim*) en recuerdo de las amarguras de Egipto ¹¹; 5) el *haroseth*, una salsa muy espesa hecha de frutos vegetales rociados de vinagre, para que con el color de la misma recordasen el barro y los ladrillos en que tuvieron que trabajaren Egipto ¹²; 6) el vino para las tres o cuatro bebidas rituales.

Además, el paterfamilias, aquí Cristo, explicaba el sentido de todos aquellos ritos.

Comienzo de la Cena Pascual.

Poco después de oscurecer comenzaba la Cena pascual, cuando daban la señal las estridentes trompetas del templo.

Los tres sinópticos omiten aquí el lavatorio de los pies, que Jn relata. Pero los tres ponen, lo mismo que Jn, después del relato del lavatorio, la denuncia del traidor. Lc tiene un problema específico, que se estudia en su lugar correspondiente (Lc 22:14-18), en el que figura la distribución de un cáliz que no es el eucarístico, sino uno de los cálices rituales primeros.

Y, estando cenando, Cristo lanza la denuncia del traidor: “uno de vosotros me entregará.” La sorpresa fue profunda en todos. La nobleza de su alma les hacía ver su inocencia, pero la palabra del Señor, que siempre vieron se cumplía, les hizo temer sobre su futuro: llegaron a temer en un futuro de villanía.

La respuesta de Cristo, que lo entregaría uno que “con El mete la mano en el plato,” no significa que en aquel momento Judas coincidía con Cristo tomando de un plato de comer algún manjar, ya que en la cena pascual cada uno tenía el suyo ¹³, ni era fácil que sólo en aquel momento Judas coincidiese con Cristo en tomar algo de la bandeja común, en aquel mezclarse todos sin un ritual de turnos. Pero, en todo caso, el sentido no es ése, pues cuando Judas salió del Cenáculo, los apóstoles no sabían quién era el traidor (Jn). La frase sólo significa que uno que tiene gran familiaridad con El le va a entregar. Es el sentido en que Jn usa, para decir lo mismo, un salmo en sentido “típico”: “El que come conmigo mi pan, levantó contra mí su calcañal” (Sal 40:9).

Cristo, bien consciente de su misión y de su fin, denuncia que va a la muerte. Es algo que siempre quiere destacar Jn: **la gran conciencia de Cristo** ¹⁴. Pero la gravedad del crimen de Judas se anuncia: “más le valía no haber nacido.” La frase, que es usual ¹⁵, no alude al castigo que Judas pueda tener en la otra vida, sino a la monstruosidad de vender a su Maestro, al Hijo de Dios.

Cuando los apóstoles le preguntaron cada uno si era él, también Judas lo hizo. Y Cristo se lo dijo, pero en voz baja, pues Pedro hará “señas” a Juan para que pregunte a Cristo quién es (Jn), y sólo a ellos se lo dirá. Pero ni aun así sabían ellos que la traición era inminente. La frase con que Cristo se lo denuncia:

“Tú lo has dicho,” no es frecuente, aunque sí bíblica y extra bíblicamente conocida, y significa su uso una cierta solemnidad ¹⁶.

El complemento detallado de esta denuncia es la narración que de ella trae el evangelista San Juan (13:21-30). En cambio, Mt-Mc, que ponen esta denuncia antes del relato de la institución eucarística, parecen situarla en su contexto histórico, y que Judas no recibió la Eucaristía ¹⁷.

Institución de la Eucaristía, 26:26-29 (Mc 14:26-26; Lc 22:19-20).

²⁶ **Mientras comían, Jesús tomó pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, éste es mi cuerpo.** ²⁷ **Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos,** ²⁸ **que esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.** ²⁹ **Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre.**

La narración de la institución eucarística aparece relatada en los tres sinópticos reducida al mínimo: a lo esencial. La razón es que no era, a la hora de la composición de los evangelios, ne-

cesario un desarrollo amplio, ya que era por todos conocida y sabida, por vivírsela en la “fractio panis.” No fue sólo despojada de los elementos de la Pascua judía, ya caducos, sino que aquí aparece en esta forma sintética, por no proceder de una relación directamente narrativa sino por ser incorporada así del uso litúrgico.

En los relatos de la institución se notan dos grupos afines, sustancialmente idénticos, pero con pequeñas variantes redaccionales: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11:17-34). El primer grupo posiblemente represente la tradición de alguna iglesia palestina, v.gr., Jerusalén, mientras que el segundo refleja más bien la tradición de una iglesia helenística, v.gr., Antioquía o Corinto ¹⁸.

Para la cena pascual estaban “reclinados” (ἀνακειμῶτα) sobre lechos o esteras y apoyados sobre el brazo izquierdo. Según la *Mishna* no podían asistir menos de diez ni pasar de veinte comensales ¹⁹.

La institución eucarística se hace “mientras comían” (Mt-Mc). En cambio, Lc dirá, al consagrar el cáliz, que lo hace de igual manera, “después de haber comido.” Esta aparente divergencia está en función del ritual rabínico. Según éste, la cena pascual propiamente dicha consistía en comer el cordero pascual, y luego se bebía un tercer cáliz ritual con vino ²⁰. Mientras Mt-Mc dicen sólo, genéricamente, que la consagración se realiza durante la cena pascual, Lc precisa más el momento: fue precisamente *después* de la cena estricta, después de comer el cordero pascual. La realidad y el simbolismo se unían.

La forma que se usa aquí por el “pan” es ἄρτος, que de suyo es todo tipo de pan. Allí el pan era ácimo. Pero tanto la filología como la práctica de la Iglesia hacen ver que esto fue cuestión que se consideró como accidental desde un principio.

Luego lo “bendijo” (εὐλογέω). En la cena pascual, lo mismo que en los usos judíos ordinarios, había abundantes bendiciones. Los rabinos exigían la bendición — invocaciones — del pan y explicación — *haggadah* — de la Pascua que se realizaba ²¹. Cristo se amolda al uso ambiental, aunque con una bendición — invocación — nueva, sin duda en orden a la nueva Pascua sustitutiva que instituía.

Pero en la redacción hay divergencia. Mt-Mc ponen que lo bendijo (εὐλογέω), pero Lc dice que “dio gracias” (εὐχαριστέω). Podría pensarse que Cristo había hecho ambas cosas y que cada grupo de evangelistas recogió una u otra. Pero en las dos multiplicaciones de los panes, Mt-Mc ponen, por la misma acción de Cristo, que lo “bendijo” (εὐλοτεῖω), y luego, en la segunda multiplicación, para decir lo mismo, Mt-Mc ponen que “dio gracias” (ευχαριστεω). Esta permutación indistinta de términos hace ver que los autores las usan como expresiones sinónimas.

Según el rito del paterfamilias en la cena pascual, Cristo “partió” el pan y lo distribuyó a los apóstoles. Es rito que vino a dar luego nombre a la celebración eucarística: la “fractio panis.” Posiblemente fue debido a que en ello se vio como un *signo* del cuerpo destrozado — inmolado — de Cristo en la pasión y en la cruz ²².

Mt-Mc recogen la orden dada por Cristo: “Tomad” (Mt-Mc), “comed” (Mt). La frase de Mt probablemente es una adición redaccional del Mt griego, ya que es de suyo innecesaria ²³. Esta orden tenía una triple finalidad: captar la atención, enseñarles lo que había que hacer con aquel rito nuevo, y con ello atreverse a recibir el cuerpo sacramental del Señor.

“Esto es mi cuerpo.” La forma “esto” (τούτο), lo mismo puede representar un valor neutro absoluto que estar en esta forma por la atracción del sustantivo al que afecta. De ahí poder traducirse lo mismo por “esto es mi cuerpo,” forma indeterminada de lo que se tiene en la mano, el pan; que *por* “éste es mi cuerpo,” es decir, el que al término de la consagración está en el pan. Pues en las cosas que tienen su “fieri,” el pronombre, en el uso vulgar, expresa el resultado de la misma cosa.

En arameo, el verbo *ser* no suele usarse. En el texto griego, éste se explicita.

Los sinópticos ponen unánimes la palabra “cuerpo” (σώμα). Jn, al hablar de la promesa eucarística, usa “carne” (σαρξ). Así lo usan, a propósito de la Eucaristía, San Ignacio de Antioquía²⁴ y San Justino²⁵. La palabra original probablemente fue “carne”. Ya que, ambientalmente, esta palabra tiene por correlativa “sangre.” Así, “carne y sangre” (*basar wa dam*) es la fórmula hecha para expresar la persona. En arameo correspondería, conforme a esta frase, al término *bisra*.

Hecha la consagración del pan, Mt trae la consagración del vino. Cristo tomó un cáliz. El judaísmo no conoció el uso de una copa en los banquetes religiosos hasta después del siglo IX d.C.²⁶. En los banquetes ordinarios admitían, a veces, beber de la misma copa, pero se ignora si a título excepcional admitían esto en el banquete pascual²⁷. Al dar la orden de que bebiesen todos de él, o se amoldó a un uso o instituyó uno nuevo. Convenía que no hubiese confusiones con el contenido de otras copas.

Conforme al uso, el vino estaba mezclado con agua²⁸.

“Y dando gracias,” con una fórmula de alabanza al Padre por la consagración que iba a hacer de su sangre en el vino, se lo dio, diciendo: “Esta es mi sangre.” Y se realizó la consagración.

Pero esta sangre es la “de la Nueva Alianza” (διαθήκη). Esta expresión lo mismo puede significar “testamento” que “alianza” o “pacto.” Más, en todo caso, la evocación es contraponerla a la escena del Sinaí (Ex 24:3-8), en donde se hizo la “alianza” entre Yahvé y el pueblo mediante el sacrificio y aspersión de la sangre. La sangre de Cristo establece la “Nueva Alianza.” Por eso la idea de “alianza” está puesta en relación con la sangre y no con la fórmula de la consagración del cuerpo²⁹.

También se destaca que es “derramada” por “muchos.” La primera expresión, “derramada,” está puesta en griego en participio de presente (ἐκχυννόμενον). Parecía que se estaba derramando ya ahora, por lo que se probaría, por ello, que la Eucaristía era un sacrificio. Sin embargo, el uso de un presente por un “futuro inminente” es tan frecuente en la *koiné* que, por lo menos, esto solo dejaría en la incertidumbre de saberlo. Pero, cotejado con otras fórmulas neotestamentarias (Mc 9:13; Mt 26:4; Mc 14:21; Lc 22:22), se ve que son como un clisé para expresar la muerte redentora en el Calvario.

El provecho de esta sangre es “por muchos” (περί πολλών). Mc y Lc usan la fórmula *ὑπέρ*, en favor de. Mt, en cambio, usa *περί*, aunque con este mismo sentido según el uso helenístico³⁰.

Los que van a recibir este provecho en Mt-Mc son “muchos.” Pero esta expresión no es restrictiva a algunos, sino equivalente en diversos pasajes bíblicos a la totalidad o universalidad (Mt 20, 28, par.). Así, en el poema del “Siervo de Yahvé,” de Isaías, que probablemente influye en esta redacción, el Mesías sufriente obtiene el mérito para “multitudes” (*rabbim*), que son toda la obra redentiva (Is 53:12). Y en el hebreo postbíblico, *rabbim* no significa muchos, sino la multitud en general, el pueblo, es decir, todos los seres humanos sin distinción³¹.

El fruto definitivo por el que se derrama esta sangre es “la remisión de los pecados” de todos los humanos.

La valoración de todo este pasaje de *presencia real eucarística* encuentra su mejor comentario en la *de la primitiva Iglesia* y en las palabras de San Pablo, previas al relato de la institución, las cuales usa para probar el valor *sacrificial de la Eucaristía* y que están escritas bastantes años antes que el evangelio griego de Mt: “El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cris-

to?” (1 Cor 10:16) ³².

Mt termina el relato con un pasaje en el que Cristo dice que no beberá más el vino hasta que beba un vino nuevo con ellos “en el reino de mi Padre” (v.29).

Lc le da otra situación literaria antes de la institución eucarística y con un sentido algún tanto distinto. Tampoco tiene una conexión necesaria con la institución eucarística. Es por lo que se pensó en que fuese un *logion* independiente insertado aquí por la evocación del banquete pascual ³³.

El reino de Dios es presentado frecuentemente **por un banquete**; era metáfora normal judía para esto ³⁴.

Cristo anuncia su muerte y también su reunión con los apóstoles en el reino de su Padre. **Es la concepción “escatológica” del reino.** Esa bebida “nueva” no es más que parte de la metáfora del banquete, símbolo del nuevo orden de cosas que regirá en aquel mundo escatológico (1 Cor 11:26).

Los aditamentos unidos a las expresiones esenciales y paralelísticas de “Esto es mi cuerpo” y “Esto es mi sangre,” ¿son originarios de Cristo? Se nota en ellas *variación*: de ser originales, ¿no se hubiesen conservado íntegras? Estos *aditamentos* diversos ¿son explicitaciones de la fórmula primitiva — ¿y escueta? — de Cristo? En el contexto histórico, en la *haggadah* que Cristo hubo de tener en la Cena sobre la “nueva Pascua” — “nueva Alianza” — quedaban suficientemente valoradas. El paterfamilias tenía una larga instrucción narrativa — *haggadah* — sobre el significado del pan, el cordero pascua! y el vino. En esta institución de la *Nueva Pascua*, de la *Nueva Alianza*, no pudo faltar la explicación: la *haggadah* correspondiente. En la doble fórmula iba, al menos implícitamente, el concepto de sangre, “que se derrama por los hombres en el Calvario, para el “perdón de los pecados,” y con ella se establecía “la nueva Alianza.” Esta fijeza, fundamentalmente, cuatripartita de estas fórmulas ¿supone el origen *fontal-formulario* hecho por el mismo Cristo? ¿O son aditamentos *explicativos* del *mismo Cristo* en su nueva *haggadah* pascual? ¿O son aditamentos *apostólico-litúrgicos* hechos por los apóstoles, recogidos de la *explicación* de Cristo de la última cena? La fórmula binaria pan-vino / cuerpo-sangre tienen un corte preciso y esencial. Lo otro, si es teología apostólica, desentrañada de la fórmula esencial, ¿cómo aparecen, especialmente la de “Alianza” y la “derramada,” con esa fijeza universal la primera, y casi la segunda? Ciertas variaciones **se explican por el uso litúrgico**. En todo caso, no afectan a la esencialidad de la fórmula binaria, que explica el carácter **sacramental-sacrificial de la Eucaristía**.

Predicciones a los apóstoles, 26:30-35 (Mc 14:26-31; Lc 22:31-32; Jn 13:36-38).

³⁰ **Y, dichos los himnos, salieron camino del monte de los Olivos.** ³¹ **Entonces les dijo Jesús: Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas de la manada.** ³² **Pero después de resucitado os precederé a Galilea.** ³³ **Tomó Pedro la palabra y dijo: Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré.** ³⁴ **Respondióle Jesús: En verdad te digo que esta misma noche me negarás tres veces.** ³⁵ **Díjole Pedro: Aunque tenga que morir contigo, no te negaré. Y lo mismo decían todos los discípulos.**

Mt-Mc dicen que “dichos los himnos,” que era el final ritual de la Cena, compuestos por los salmos 115-118, el gran *Hallel*, y también el salmo 23, o el 136, “salieron camino del monte de los Olivos,” camino del “huerto” (Jn) de Getsemaní. Y a continuación narran estas predicciones sobre los apóstoles. Lc y Jn, independientemente, las ponen en otro contexto, en el Cenáculo. Esta

coincidencia independiente de Lc y Jn ha de tenerse muy en cuenta, máxime cuando Jn, que sabe ser más preciso, vincula la protesta de Pedro a otro giro de la conversación de Cristo. Además, por la forma introductoria de Mt-Mc, parece que éstos juntaron dos predicciones dadas en momentos distintos en un contexto lógico. Ambas predicciones debieron de ser, pues, hechas en el Cenáculo.

Una primera predicción es a los apóstoles en general: en esta noche todos se escandalizarán de El. Su prisión de Getsemaní será un “tropiezo” para ellos. El Mesías triunfador que se esperaba en el medio ambiente aparecería aquella noche humillado y prisionero. El Cristo de los milagros, y que en varias ocasiones en que querían prenderle lo evitó, iba allí a ser detenido. El impacto que esto iba a causarles era muy fuerte; y ante el desconcierto de la prisión y del piquete de tropas, no tendrán la confianza en El que otras veces, como ante el mar agitado, y huirán y le abandonarán. No será una falta de fe ni apostasía, pero sí falta de confianza, de desconcierto y cobardía. A Pedro, en concreto, le garantizó que, a pesar de todo, mantendría su fe en El (Lc 22:32).

Y como confirmación se alega un pasaje del profeta Zacarías, que en su texto original dice: “Heriré al pastor y se dispersará el rebaño” (Zac 13:7). La cita está acomodada a las circunstancias. En el profeta es Dios el que da la orden de herir al pastor; **es acusar el plan de Dios**. En su sentido histórico alude al rey Sedecías, último rey de Jerusalén, el cual, capturado por los caldeos, su ejército fue dispersado y el pueblo deportado a Babilonia (2 Re 24:18ss; 25:1-22). Acaso la cita ha sido intercalada por el evangelista o por la catequesis³⁵. Es muy del procedimiento de este evangelio.

Pero si hay predicción de huida en su prisión, también la hay de reunión en su resurrección. Por eso les anuncia que, una vez resucitado, les “precederá a Galilea.” Allí los espera. Es también el mensaje del ángel. Lejos de los peligros y pasiones de Jerusalén, allí serán días de restauración y, sobre todo, **de pruebas de su resurrección y de instrucciones sobre su reino** (Act 1:3). Lc lo relata, a diferencia de Mt-Mc, evocando la predicción “*estando* en Galilea,” por orientar su esquema a Jerusalén (Osty).

Los cuatro evangelistas narran el anuncio de la negación de Pedro. Tal fue la impresión que causó esto en la catequesis primitiva. Es un buen índice de lo que Pedro significaba para las cristiandades primitivas. Mt-Mc la ponen a continuación de la anterior. Lc la pone aparte, con una portada dogmática muy importante, y Jn también la pone aislada y vinculada a otro propósito.

El carácter impetuoso de Pedro le hizo prorrumpir, **con un fondo de lealtad, pero de confianza sólo humana, en su fidelidad a Cristo**. El debió de comenzar esta protesta, porque luego “todos decían lo mismo.” Y le garantizaba no escandalizarse de El, muriendo, si fuera preciso, por su lealtad. **Pero la palabra de Cristo era más firme que los propósitos de Pedro**. Por eso, el anuncio se iba a cumplir trágicamente: “Esta misma noche antes que el gallo cante, me negarás tres veces.” Si algunos evangelios ponen solo un canto del gallo es porque era el principal o lo fundamental (Buzy). Era costumbre judía designar la hora de ciertos trabajos por el canto del gallo³⁶. En Mc se precisa que antes que el gallo cante “dos veces, me negarás tres.” Esta última podría significar, o bien la rapidez de la negación aquella misma noche, o precisar casi el momento: tres veces antes de los dos cantos del gallo, que son sobre las tres y cinco de la mañana. Este contraste de Mc de *tres* y *dos* tan oriental, acaso refleje la fórmula primitiva.

En el temperamento de Pedro todo esto no era más que inconsciencia producida por la vehemencia **de su temperamento y del mismo amor a Cristo**.

Pero lo mismo decían los demás apóstoles. Una vez más Pedro se destaca por su presti-

gio, y es síntesis de los otros.

Cristo en Getsemaní, 26:36-46 (Mc 14:32-42; Lc. 22:40-46).

³⁶ Entonces vino Jesús con ellos a un lugar llamado Getsemaní y les dijo: Sentaos aquí mientras yo voy allá a orar. ³⁷ Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse. ³⁸ Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo. ³⁹ Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú. ⁴⁰ Y viniendo a los discípulos, los encontró dormidos, y dijo a Pedro: ¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora? ⁴¹ Velad y orad para no caer en la tentación; el espíritu está pronto, pero la carne es flaca. ⁴² De nuevo, por segunda vez, fue a orar, diciendo: Padre mío, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad. ⁴³ Y volviendo otra vez, los encontró dormidos; tenían los ojos cargados. ⁴⁴ Dejándolos, de nuevo se fue a orar por tercera vez, diciendo aún las mismas palabras. ⁴⁵ Luego vino a los discípulos y les dijo: Dormid ya y descansad, que se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ⁴⁶ Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme.

Del Cenáculo fue Jesucristo con los once apóstoles hacia el monte de los Olivos, donde había un “huerto” (χῆπος) (Jn) llamado Getsemaní. Su nombre corresponde al aramaico *Gathshemani[m]*, y significa lagar de aceitunas o aceites ³⁷, al estilo de otros muchos, cuyos vestigios aún se conocen. Debía de ser posesión de algún discípulo o amigo, pues iba a él “según costumbre” (Lc-Jn).

Llegado allí, mandó a sus discípulos quedarse en un lugar, mientras El iba a orar. Pero llevó consigo a Pedro, Juan y Santiago, que aparecen con un carácter de predilección (Mc 5:37; Lc 8:51; Mt 17:1-13, par.).

Y estando con ellos, comenzó a “entristecerse” -(λυπεῖσθαι) (cf. 14:9; 17:23; 19:12; etc.) y a tener “tedio” y hastío (ἀδημονεῖν) (cf. Flp 2:26); pero el contexto exige que en grado muy elevado. Mc pone otro matiz de “terror” (ἐχθαμβεῖσθαι). Aparte de estos calificativos, El mismo les dice a los tres cuál sea su estado de ánimo: “Mi alma está triste hasta la muerte.” La frase es elíptica y ha de suplirse algo: o “mi alma (yo) está triste hasta (*tener la tristeza que causa*) la muerte,” o “mi alma está triste hasta (*desear*) la muerte” como liberación. Lo primero tiene un buen paralelo literario con Jonas (4:9b; 8).

Después de manifestar a estos apóstoles su angustia, los mandó quedarse allí “velando” con El, lo que era orar; recomendación que tres veces les hará, sin duda a los grupos, ya que por todos miraba con la misma solicitud de prevenirles contra aquella hora de defección. **Esta “tentación” era la gran tentación “escatológica” en la lucha contra Satán.** Iba a ser el ver al Mesías, que se esperaba en el ambiente judío triunfante, humillado y prisionero, con **el impacto psicológico** que causaría, y la consiguiente “huida” profetizada.

El entonces se “adelantó un poco,” “como un tiro de piedra” (Lc), término clásico (Tucídides), como unos treinta metros. Y, ya solo, pero que los tres apóstoles, con la luna llena del mes de Nisán, podían ver, “se postró (de rodillas) sobre su rostro.” Mt es el que describe con más precisión esta actitud de Cristo, que era una de las formas usuales de orar los judíos ³⁸.

Mc lo describe diciendo que se “postró” (Gen 17:3; 1 Cor 14:25; Ap 7:11), y Lc que se puso “de rodillas.” Cada evangelista trata de expresar a su modo aquella actitud de Cristo, sin

que sea posible establecer cuál responde mejor a la historia. Mt traduce aquel abatimiento de dolor espiritual con la máxima postración corporal. El judío normalmente oraba de pie.

Y así, abrumado de dolor, oraba a su Padre que, si era posible, pasase de El aquel cáliz.

Con la palabra *cáliz* expresaban los judíos la suerte, buena o mala, que aguardaba a alguno (Sal 11:66; 79:9; Ap 15:7;16). Este cáliz era su pasión y muerte (Mt 20:22, par.), pero no sólo en lo físico, sino en lo moral: por el conocimiento sobrenatural con que veía todos los elementos que entraban en juego en la obra retentiva. Era la hora en que experimentaba en su humanidad el horrible dolor de la redención. Por eso, en un primer brote del gemido de la naturaleza (*voluntas ut natura*) pedía al Padre que, si fuese posible, pasase de El aquel cáliz de Getsemaní y del Calvario. Pero por encima de este primer brote del dolor natural estaba su decisión firme de afrontarlo: **que se hiciese la voluntad de su Padre** (*voluntas ut voluntas*). Lc destacará **la intensidad de esta oración de Cristo**, como se expone en su lugar correspondiente.

Pero con ninguna otra oración mejor que con ésta: “Padre mío,” — *πάτερ μου*, aunque omite con Lc el término aramaico *abba'* —, se podía dirigir a su padre. Ya que su misión en este mundo era **mostrarse como el Hijo enviado por ese Padre, persona**, que siempre estaba cerrado en su bloque monoteísta de simple divinidad para el judaísmo.

“En toda la literatura judía no hay un solo ejemplo en que se use *abba* (sin sufijo) refiriéndose a Dios. De Jesús refieren los evangelios que siempre (con excepción del lamento en la cruz, Mc 15:34) se dirigió a Dios *con abba* (“Padre mío”) ³⁸. **En arameo supone un matiz de intimidad, que ningún judío se hubiese atrevido a usar para dirigirse a Dios. Supone, pues, en Cristo una relación única.**

También se pensó si procediese inmediatamente la invocación “**Abba', Padre**” del uso **litúrgico en alguna iglesia primitiva bilingüe** (Rom 8:15; Gal 4:6).

Tres veces deja la angustia de su oración, que duró aproximadamente “una hora” (v.40) como de reloj ³⁹, y viene a los suyos, que encontró dormidos. Tres veces les pide vigilia de oración, porque el “espíritu,” la parte noble del nombre, “está pronto” para las nobles protestas de lealtad; pero la “carne es flaca,” tiene sus compromisos de miedo y de pasión. En el A.T., **el “espíritu” es presentado en cuanto influido por el Espíritu de Yahvé**, mientras la “carne” es el hombre dejado a sus impulsos (Núm 27:16; Jn 3:6). Y hacía falta superar, con la gracia que lo-grase aquella oración, el trágico momento de defección que se acercaba: **el escándalo del tremendo golpe de ver al Mesías prisionero.**

Pero a la tercera vez que va a ellos y los encuentra dormidos, y con la llegada del traidor y de su pequeña tropa encima, pues ya se oían sus pasos cerca (v.47), les dijo: “Dormid ya y descansad, que ya se acerca la hora y el Hijo del hombre va a ser entregado. Levantaos, vamos; ya llega el que va a entregarme.”

El sentido de estas palabras referidas por Mt-Mc es el de un pequeño tono de ironía: “Dormid y descansad” (si podéis). ante lo que ya está encima. “Hay en ello un ligero reproche, que se podía calificar de irónico, pero de una ironía sin amargura, sin burla,” o más bien de compasión ⁴⁰. El sueño de los discípulos es de cansancio, pero expresión de ceguera espiritual (Jn 14:9).

En el texto Mt-Mc se ven dos “fuentes” en este relato: una es la idea de “hora” y otra la de “vigilancia” ⁴⁰.

Prisión de Cristo, 26:47-56 (Mc 14:43-52; Lc 22:47-53; Jn 18:1-12).

⁴⁷ **Aún estaba hablando, cuando llegó Judas, uno de los Doce, y con él una gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los**

ancianos del pueblo. ⁴⁸ **El que iba a entregarle les dio una señal diciendo: Aquel a quien yo besare, ése es; prendedle.** ⁴⁹ **Y al instante, acercándose a Jesús, le dijo: Salve, Rabí. Y le besó.** ⁵⁰ **Jesús le dijo: Amigo, ¿a qué vienes? Entonces se adelantaron y echaron las manos sobre Jesús, apoderándose de El.** ⁵¹ **Uno de los que estaban con Jesús extendió la mano y, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice, cortándole una oreja.** ⁵² **Jesús entonces le dijo: Vuelve tu espada a su vaina, pues quien toma la espada, a espada morirá.** ⁵³ **¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría luego doce legiones de ángeles?** ⁵⁴ **¿Cómo van a cumplirse las Escrituras de que así conviene que sea?** ⁵⁵ **Entonces dijo Jesús a la turba: ¿Como a ladrón habéis salido con espadas y garrotes a prenderme? Todos los días me sentaba en el templo para enseñar, y no me prendisteis.** ⁵⁶ **Pero todo esto sucedió para que se cumpliesen las Escrituras de los profetas. Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron.**

Los sinópticos ponen la llegada de Judas, con el pelotón para prender a Cristo, cuando El estaba aún hablando con sus discípulos.

Con Judas llegaba una “gran turba armada de espadas y garrotes, enviada por los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo.” Mc cita las tres partes del sanedrín. Pero es procedimiento usual en los evangelistas el citar parte de los elementos componentes del mismo, o todo, para indicar lo mismo. Ya por Jn se sabe la condena de Caifas y, oficiosamente, del sanedrín, lo mismo que el pacto de Judas con ellos y con sus “ministros” para entregarlo y preparar hábilmente el prendimiento. Lc pone que llega sólo una “turba.” En Jn, por citarse también una *σπείρα*, o “cohorta” romana, y a su frente un *χιλιάρχοζ*, o tribuno, se llegó a pensar que, además de este pelotón de tropa a las órdenes sanedritas, venía un destacamento romano de protección. Pero no hay exigencia ninguna para ello. Y en Jn, como en otros pasajes bíblicos y extrabíblicos, ambas palabras son usadas para designar tropas y mando judíos.

En cuanto al número, si bien *σπείρα* significa “cohorta,” destacamento de unos seiscientos hombres, también designaba el “manípulo,” teóricamente de doscientos soldados. Pero todas estas agrupaciones romanas, como es conocido, muchas veces conservando el nombre, tenían reducido el número de sus componentes. En la naturaleza de las cosas está no desorbitar el número de las tropas, por innecesario, y hasta en ellos por no llamar la atención. Un pelotón de unos cincuenta hombres era más que suficiente para enfrentarse con una docena de galileos desarmados, para ser tomados por sorpresa y en la nocturnidad de una hora inesperada que no podía provocar reacciones en el pueblo.

El hecho de proceder así la sola autoridad judía es un hecho conocido, ya que Roma solía respetar los poderes legales locales. El sanedrín tenía sus ministros policías.

Judas va “delante de ellos” (Lc), no como capitán, sino como guía.

Este pelotón iba armado de “espadas” y “garrotes” (*ξύλων*); Jn añade también “linternas.” Eran elementos del equipo militar, aunque seguramente no faltaron lanzas. El uso de estos “garrotes” y “antorchas” pertenecía al armamento de la guardia del templo. Josefo cuenta que los soldados se servían de “garrotes” ⁴¹. Es bien repetido en el Talmud un dicho irónico contra la familia sacerdotal de Boethus porque los criados “aporreaban” a los acreedores. El uso de las “linternas,” o teas, era necesario para evitar que entre las sombras y recovecos de aquel olivar pudiesen esconderse o fugarse.

La señal que Judas había dado para que le reconociesen bien en aquella penumbra era besarle. Era uso normal en los discípulos de los rabinos; cuando se encontraban con ellos, después

de abrazarse, los besaban en la mano, rostro y cabeza ⁴².

Judas se adelanta disimuladamente, como para darle cuenta del resultado de alguna misión que le había hecho salir del Cenáculo, a favor del Colegio apostólico — preparación para las festividades o dar algo a los pobres, pensaron entonces los apóstoles (Jn) —, y le dice: “Salve (χαρε), Maestro.” Y le “besó.” La frase que le debió de decir fue la en uso: “La paz contigo, Rabí,” que es traducida al griego por una versión idiomática. El verbo usado para decir le “besó” (χατεφιλησεν), lo mismo puede significar simplemente le besó que le besó con afecto, reiteradamente, al modo como hacían los discípulos con sus rabís ⁴³. Acaso esto convenga más aquí, como signo hipócrita de afecto y como prueba reiterada, en la penumbra del olivar, para que la guardia supiese bien quién era.

Pero, ante esta iniquidad, Cristo le dice: “camarada” (εταίρε), no amigo, aunque en sentido familiar pudiera ser equivalente al primero. Y luego viene una frase sujeta a discusión. El texto griego dice: ἐφ'ὅ πάρει. ¿Cuál es su sentido?

El verbo *párei*, sea de *παριέναι* (venir), sea de *παρεῖναι* (estar presente), no cambia fundamentalmente.

Algunos autores le dan un sentido interrogativo. Así se traduciría: “¿Por qué has venido?” Pero esta expresión no significa *por qué*, sino *sobre qué*. Deismann, principal defensor, sólo cita un ejemplo que puede significar varias cosas, incluso sin sentido interrogativo.

Generalmente se admite una frase elíptica que hay que suplir. Suponen que lo que hay que suplir es: 1) “Que a qué viniste,” o “haz a lo que viniste”; 2) “¿Me besas, amigo, *para aquello* por lo cual estás presente?” Lo cual viene a coincidir con lo que dice Lucas: “¿Con un beso entregas al Hijo del hombre?”; 3) Franz Delitzsch, en su versión hebrea del N. T., supone por “substractum” *al méh bata*, “¿por qué viniste tú?” Así el relativo ἐφ'ὅ puede ser una traducción incorrecta del interrogativo arameo. Es solución que sostienen hoy muchos exegetas ⁴⁴.

Juan relata otro aspecto de la prisión de Cristo, **en el que se destaca el dominio de Cristo sobre las circunstancias y sobre** los que vinieron a llevarle prisionero. Se estudia en el pasaje correspondiente ⁴⁵.

Los tres sinópticos ponen a continuación la prisión de Cristo. Pero ésta debió de suceder después de su “discurso” a los que le prendían. Si ya hubiese sido prendido, no hubiesen los apóstoles podido atacar a la tropa, pues huyeron, ni menos Cristo, ya atado, curar la oreja de Maleo “tocándosela.”

Al ver lo que venía encima, los apóstoles quisieron acometer con la espada. Era nobleza de almas galileas, inflamables ante aquella desproporción de gentes y de armas (Lc). Pero Pedro no esperó. Atacó a un siervo del sumo sacerdote llamado Maleo (Jn), que acaso por celo se destacó al frente del grupo o capitaneando a aquella tropa irregular, y le cortó la oreja derecha. Se hacen cábalas por qué fue la “derecha,” cuando atacando parecía lógico que fuese (1) la izquierda. Se quiere ver en el relato un sentido de deshonor ⁴⁵. La espada acaso pegó en el casco y, posiblemente, resbalando le produjo un fuerte tajo en la oreja, sin desprenderla del todo, ya que luego, con sólo “tocarla,” Cristo se la curó (Lc 22:51). Pero les dijo, en forma sapiencial, que guardaran la espada, porque el que usa la espada así, a espada morirá — ¿puede haber una condena de los “zelotes”? —. Era la venganza oriental de la ley del “talión” y del “goel.” No es que niegue la defensa armada justa, pero es que allí era imprudente ante la desproporción de gentes, y, sobre todo, ante la inutilidad, pues había llegado “su hora.” De ahí el decirles: “Basta ya. Dejad.” Las cosas seguirán el curso de permisiones y **plan divino**.

Por eso no le prendieron cuando estaba de ordinario entre ellos en el templo enseñando. Nunca lo tuvieron más cerca ni más en sus manos. Pero no lo hicieron porque habían de cumplir-

se las Escrituras a este propósito: sea que se refiera a un sentido profético global del A. T. o a algún pasaje concreto, acaso a la misma citación alegada antes de Zacarías, con la que se les profetiza a los apóstoles su “escándalo” aquella noche, o también a Isaías (53:3-12) en su vaticinio sobre el “Siervo de Yahvé.”

Es la razón por la cual El se entrega libremente. Si no, no tendría más que rogar al Padre, y pondría a sus órdenes “doce legiones de ángeles,” sobre seis mil ángeles, frase hiperbólica oriental con la que indica que con sólo querer aquel pelotón de tropas quedaría, literalmente, aniquilado (cf. Mt 25:31); es una formulación apocalíptica. Los descubrimientos literarios de Qumrán han hecho ver esta importancia masiva de los ángeles en aquella teología. La conciencia de Cristo y su poder con su Padre se acusan ostensiblemente.

Pedro le seguía “de lejos” hasta entrar en el palacio del sumo sacerdote. Con ello se prepara la ocasión de las negaciones de Pedro.

El proceso ante el Sanedrín, 26:57-68 (Mc 14:53-65; Lc 22:54-65; Jn 18:12-24).

⁵⁷ Los que prendieron a Jesús le llevaron a casa de Caifas, el pontífice, donde los escribas y ancianos se habían reunido. ⁵⁸ Pedro le siguió de lejos hasta el palacio del pontífice, y, entrando dentro, se sentó con los servidores para ver en qué paraba aquello. ⁵⁹ Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban falsos testimonios contra Jesús para condenarle a muerte, ⁶⁰ pero no los hallaban, aunque se habían presentado muchos falsos testigos. Al fin se presentaron dos, ⁶¹ que dijeron: Este ha dicho: Yo puedo destruir el Templo de Dios y en tres días edificarlo. ⁶² Levantándose el pontífice, le dijo: ¿Nada respondes? ¿Qué dices a lo que éstos testifican contra ti? ⁶³ Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo: di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. ⁶⁴ Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo. ⁶⁵ Entonces el pontífice rasgó sus vestiduras, diciendo: Ha blasfemado. ¿Qué necesidad tenemos de más testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? ⁶⁶ Ellos respondieron: Reo es de muerte. ⁶⁷ Entonces comenzaron a escupirle en el rostro y a darle puñetazos, y otros le herían en la cara, ⁶⁸ diciendo: Profetizanos, Cristo, ¿quién es el que te hirió?

Prendido Cristo en Getsemaní, es llevado a casa del pontífice. Juan es el que hace saber que “primeramente” le llevaron a casa de Anas, porque era suegro de Caifas. La razón de esto debe de ser, o una deferencia hacia Anas, que era el que llevaba, por su prestigio e influencia, la política de Israel, hasta el punto que, una vez depuesto el año 15 d.C. por V. Grato, logró situar en el sumo pontificado a cinco hijos, un nieto y a su yerno; o por el deseo que tenía de verlo de cerca, o para poder así asesorar mejor en el caso, si no es que partió de él la iniciativa de perder definitivamente a Cristo. Y “Anas lo remitió atado a Caifas” (Jn).

Mt-Mc narran el proceso de Cristo ante el sanedrín en una sesión “nocturna,” mientras que Lc la pone por la “mañana,” aunque descrita con los mismos caracteres literarios, si bien los primeros aluden a otra condena “matutina.” Luego se verá el problema.

El lugar del palacio de Caifas no está localizado. Sobre él pretenden estar edificadas la iglesia de San Salvador de los Armenios y la de San Pedro in Gallicantu ⁴⁶.

Caifás ocupaba el sumo pontificado desde el año 18 al 36 d.C. Nada más se sabe de él por fuentes extrabíblicas. Pero es bien sabido que los sumos sacerdotes solían lograr el cargo a fuerza de oro, de servilismo ⁷. durando un año ⁴⁶.

En casa de Caifas aparece reunido “todo el sanedrín” (v.59) para condenar a Cristo. Si la frase redonda admite excepciones, indica bien la responsabilidad global de los jefes de la nación que le atribuyen los evangelistas.

El gran sanedrín constaba de tres grupos: “príncipes de los sacerdotes,” que correspondía a los miembros de familias sacerdotales, casi todos saduceos; “escribas,” peritos en la Ley y de gran influjo en el tribunal: generalmente eran fariseos y laicos, aunque también había algunos sacerdotes; y los “ancianos,” que, si en un **principio** eran tales (Núm 11:16), eran entonces personas especialmente representativas en la sociedad.

Según los escritos rabínicos, el gran Sanedrín constaba de 71 miembros, presididos por el sumo sacerdote. Se sentaban en semicírculo. Dos secretarios se sentaban delante de ellos para recoger por escrito las palabras de los que condenaban o absolvían. Según la *Mishna*, en los procesos capitales hacían falta por lo menos 23 jueces. Y se exigía para la condena, al menos, dos votos de mayoría ⁴⁷.

El proceso de Cristo no puede llamarse tal, pues ya de antemano estaba decretada su muerte, como se ve por los sinópticos de Jn: era sólo la forma cívica apariencia legal para que Pílo autorizase y ejecutase su sentencia. En la actuación del mismo se ve un cuádruple proceso:

1) Caifas interroga a Cristo sobre su doctrina y sus discípulos. Este pasaje es propio de Jn (18:12-24). Pero parece lo más lógico que haya sido el primer punto del interrogatorio. Ante un proceso amañado, Cristo no responde: los remite a sus oyentes, pues “siempre hablé en público.” Y sobre sus discípulos calla su nombre. Es lo que toda persona de honor haría ⁴⁸.

2) Mt dice: “Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un falso testimonio (ψευδομαρτυρία) contra Jesús para condenarle a muerte.” Probablemente se trata de una frase mal redactada. Lo que buscaban eran testigos de cuyas aportaciones pudiesen sacar motivos jurídicos de condena contra Cristo.

Se presentaron “muchos falsos testigos.” Si ellos hubiesen buscado falsos testigos con venalidad abierta, los hubiesen adiestrado a través de sus agentes, \ los testimonios que buscaban se hubiesen inventado y concordado.

Por último, aparecieron dos. Las diferencias redaccionales de Mt-Mc no afectan a la sustancia. La frase alude al momento en que la autoridad le pregunta con qué poder expulsó a los mercaderes del templo: sin embargo, El les remite a que destruyan “este templo” y El lo “levantará en tres días,” **aludiendo a su resurrección**. Por eso, no ha de pensarse en una deformación de la misma, hecha con mala voluntad, por estos testigos. Pero la frase corrió, pues se la arrojaron los fariseos cuando está en la cruz, y se cita en el proceso de San Esteban (Act 6:14).

Pero, aunque fueron dos los testigos, como exigía la Ley, y lo sabían, no de referencia, sino por haberlo oído ellos mismos, no valía Su testimonio. Pues “ni aun así era concorde su testimonio.” El que en el templo, por celo, había expulsado a los mercaderes profanadores, no podía pensar ahora en destruirlo. Pero, aparte de esto, según los rabinos, para que el testimonio tuviese validez tenía que haber una coincidencia casi matemática entre los testigos. Y allí algo falló que dio invalidez a este testimonio tan deseado.

3) Al ver que todo fallaba y que aquella oportunidad no podía perderse, Caifas se levantó “en medio” de la asamblea, para interrogar a Cristo. Que responda algo a todas aquellas afirmaciones que se hacían contra Él. Pero, si las pruebas alegadas se habían desestimado por inválidas, ¿qué se buscaba del reo al volver a revisar sus falsas acusaciones? Caifas busca en sus respuestas algo que permitiese condenar jurídicamente a Cristo. Intento que, jurídicamente, era deplorable. Pues en la *Mishna* se reconoce inválida toda acusación basada en la acusación del reo ⁴⁹.

Pero Cristo boicoteó estos planes con el silencio de su dignidad: “Jesús callaba.” Este si-

lencio evoca el “no abrir la boca” del “Siervo de Yahvé” (Is c.53) en su perspectiva de pasión y muerte.

4) En vista de que toda esta estrategia fallaba, Caifas apeló a la conjuración a Cristo. En los procesos jurídicos, la “conjuración” con determinadas fórmulas obligaba⁵⁰. Y así Caifas apeló a ella. Y con solemnidad pontifical le dijo: “Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo (*ὁ χριστός*)” el Hijo de Dios” (*ὁ υἱός του θεοῦ*).

Mc pone la variante, en lugar de Hijo de Dios, “el Hijo del Bendito,” circunloquio para no pronunciar el nombre de Dios, que refleja la fórmula primitiva, y que, sin duda, Mt-griego substituyó ya por “el Hijo de Dios” a causa de sus lectores.

¿Qué es lo que pretende preguntar Caifas a Cristo? Que con la primera expresión se le pregunta si es el Mesías, es evidente. Pero la segunda expresión, ¿es sinónima de la primera o se pregunta por la divinidad de Cristo? No que Caifas pueda ni pensarlo, pero podría hacerlo sea porque Caifas había oído que él lo decía, o que se decía de él, o, supuesto lo anterior, hace la pregunta con dolo (Jn 11:50), para que él lo afirmase y condenarle.

En absoluto, la segunda frase podría ser sinónima de la primera⁵¹. Sin embargo, en la literatura apócrifa la expresión “Hijo de Dios” era fórmula en la que se expresaba la naturaleza *sobrehumana*, trascendente, del Mesías, como se ve en los apócrifos libros de *Henoc* y *IV de Esdras* y la pregunta de Cristo sobre el Mesías hijo de David (Mt 22:ll ss; par.).

Por otra parte, el presentarse como Mesías no era delito⁵². Esto mismo se confirma con la embajada que el sanedrín le envía al Bautista a preguntarle si él es el Mesías (Jn 1:20-25).

Además, si la segunda frase “Hijo de Dios” o “Hijo del Bendito” fuese sinónima de la primera, “el Cristo,” más que un pleonasma, resultaría una tautología. Pues Caifas le preguntaría: “¿Eres tú el Cristo, el Cristo? Sobre esto, cf. *Comentario* a Mt 16:16.

Si sólo querían condenarle a muerte, les bastaba presentarlo a Pilato como un seudomesías, provocador de revueltas, **que se decía el Mesías-Rey**, y, por el, era competidor de Tiberio. Que son las acusaciones fundamentales que le harán a Pilato, hasta hacerle ver que si no lo castiga “no es amigo del Cesar,” por ser su competidor. Pero al sanedrín le interesaba además deshonrarlo en su misión y doctrina — tan distinta y nueva — ante su exégesis farisaica, y para ello tenerlo por “blasfemo.” La acusación que se hace en los evangelios, aparte de los hechos, se hace sumamente verosímil.

Cristo, ante la “conjuración” de Caifas por Dios, responde. Y su declaración es la confesión no sólo de su mesianismo, sino de su divinidad. Los elementos de que consta son los siguientes:

“Un día,” que Lc precisa que es ya “desde ahora,” por la tendencia de Lc a “desescatologizar.”

“Veréis” (*ὄψεσθε*) vosotros, los sanedritas. El verbo usado no exige visión ocular; puede significar tan sólo una percepción intelectual⁵³. Los mismos sanedritas serán testigos de cumplimiento de este anuncio.

Al “Hijo del hombre.” La frase depende de Daniel. De suyo, en el texto tenía un sentido colectivo, pero “era interpretado por la antigua sinagoga como dicho, no del “pueblo de los santos,” sino como dicho *sólo del Mesías*.”⁵⁴ La evolución de esta profecía había llegado a considerar al Mesías con un valor *sobrehumano*. Así se ve en los libros apócrifos de *Henoc* y *IV de Esdras* 55. Aunque esta posición era considerada herética por el judaísmo ortodoxo, era una realidad existente en aquel medio ambiente (Mt 22:41ss; par.).

“Venir” (*ερχόμενον*). Tampoco este verbo exige una venida y presencia física de Cristo. Puede indicar una presencia moral⁵⁶.

“Sentado a la diestra del Poder” (της δυνάμεως). La expresión “sentado a la diestra” indica majestad. “Estar a la diestra de alguien” puede tener valoración distinta, yendo desde el simple honor hasta encontrarse situado en el mismo rango de la divinidad (Act 7:56; Ef 1:20; Heb 1:13, etc.; cf. *Libro de Henoc* 62:3; 11:13).

“Potencia” (aram. *Geburtha'*) es un circunloquio por el nombre de Dios (Lc 22:69).

“Sobre las nubes del cielo” (Mt) o “con las nubes.” (Mc). Es otra expresión tomada de Daniel (7:13). Las nubes son otro elemento clásico apocalíptico, con el que se expresa la grandeza sobrehumana y el dominio cósmico de aquel que domina sobre ellas.

Con estos elementos, Cristo se presenta como Mesías, no sólo humano, sino divino.

Podría desorientar, en una primera lectura, que los elementos de donde está tomada esta descripción (Sal 110:1; Dan 7:13ss) están tomados, en su sentido literal histórico, de la entronización del Mesías hombre (salmo), y con un valor colectivo *la expresión Hijo del hombre* (Daniel).

Pero lo que interesa saber es el sentido en que Cristo utiliza estas expresiones. Y ya se ha visto cómo la profecía de Daniel había sufrido una evolución en la que el Hijo del hombre pasó de un sentido colectivo a un sentido personal; y de una personificación mesiánica a un mesianismo trascendente: **a un Mesías venido del cielo**. Sublimación de divinización que aparece, como corriente judía, en el *Libro de Henoc* ⁵⁷.

Por eso, en el contexto, esta respuesta de Cristo es proclamación de su mesianismo divino. A ello llevan las razones siguientes:

1) Caifas dice que Cristo, con ello, ha **“blasfemado.”** Pero aquí no pronuncia el nombre de Dios (Mc), ni el presentarse como Mesías era blasfemia estricta. Es verdad que el concepto de blasfemia había evolucionado hasta cobrar mayor amplitud ⁵⁸. Pero el contexto ha de decidir. Pues este concepto de blasfemia por presentarse como Dios se explica perfectamente.

2) En los Hechos de los Apóstoles se lapida a San Esteban por “blasfemar,” por decir que veía el cielo y “al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios” (Act 6:7-11; 7:55:59). Ven blasfemia en decir que Cristo comparte el poder divino, que está en la esfera de la divinidad. Que es conceptualmente la descripción que hace Cristo ante Caifas. En la *koiné* el verbo usado (ἔστωα) había perdido el matiz de “estar cíc pie”; puede ser equivalente sólo a “estar presente.”

3) El salmo 110:1, “siéntate a mi diestra,” aquí usado, supone aquí esta interpretación. Precisamente basándose en este pasaje, Cristo, días antes, les había presentado una objeción de cómo podía David llamar Señor a su descendiente, con lo que les apuntaba su *origen trascendente* (Mt 22:41-45, par.).

4) Ante el sanedrín no podían ser ajenas las enseñanzas de Cristo, hechas en diversas ocasiones, en las que se presentaba con un origen divino, y que San Juan sintetiza diciendo que los judíos querían lapidarlo “por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios” (Jn 10:33). Y en otro pasaje se lee: “Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábadó, sino que decía a Dios su propio padre, haciéndose igual a Dios” (Jn 5:18). Por eso, la respuesta de Cristo a Caifas tuvo que ser valorada en este ambiente, que ellos tenían que conocer.

5) El pasaje de Lc en el proceso “matutino” lleva a esto. Le preguntan que diga abiertamente si El es el *Mesías*. Responde diciendo que “desde ahora el Hijo se sentará a la derecha del poder de Dios.” A lo que, espantados al ver que se sitúa en la misma esfera divina, le preguntan: “¿Entonces eres tú *el Hijo de Dios?*” **A lo que respondió afirmativamente** (Lc 22:67-70).

6) La **confesión de su divinidad es la acusación última** que aparece hecha por los sanedritas a Pilato contra Cristo, una vez fallado el simple intento de presentarlo como Mesías, rey

competidor y enemigo de la dominación romana (Jn 19:7-12).

Por eso, de las consideraciones hechas, Caifas interroga a Cristo si es el Hijo de Dios, y Cristo en su respuesta lo afirma con la descripción tan calculada que se hace.

Al llegar aquí, Caifas y el Sanedrín le condenan. Caifas manifestó al Sanedrín que ellos eran testigos de la “blasfemia.”

Mt-Mc destacan un rasgo que era obligación en todos, máxime en el pontífice. Al oír una blasfemia habían de rasgarse las vestiduras. La casuística rabínica llegó a legislar por dónde se debía comenzar a rasgarlas y la medida de estos desgarros 59. Es lo que aquí reflejan Mt-Mc.

Y lo condenaron a muerte: “Reo es de muerte.” En los juicios, al terminar la acusación, el presidente decía a los asesores: “Que cada uno exponga su consejo.” Y ellos respondían en los procesos de pena capital: “Que viva” o “que muera”⁶⁰. La expresión redonda con que “todos” lo condenaron, admite, naturalmente, restricciones (Lc 23:51), a no ser que estuviesen allí sólo los enemigos de Cristo.

Escena de injurias.

Hecha la condena, sucede una escena de injurias contra Cristo. Lo relatan los tres sinópticos. Mt introduce la escena con su ligadura de “entonces,” que, de suyo, no indica una contigüidad inmediata. Pero la naturaleza de las cosas exige que fuese a continuación o con una contigüidad muy próxima. Mt, desdibujadamente, dice que comenzaron a injuriarle. ¿Quiénes? Lc, que los que “le tenían preso.” Mc establece una distinción de interés entre “criados” y otros que llama “algunos”⁶¹. Era un acto de servilismo brutalmente ofensivo.

Según Mt, estas ofensas fueron:

“Le abofetearon” (ἐχολάφισαν), que significa pegar con los puños cerrados.

“Le golpearon” (εράπισαν). Este término lo mismo significa pegar con la mano abierta que con un bastón⁶². Su comparación con la injuria anterior postula esto último.

“Le escupieron en el rostro.” Aparte del sentido de desprecio y repugnancia física, era considerado por la Ley como una injuria gravísima (Núm 12:14; Dt 25:9). Es muy probable que Mt-Mc, por la coincidencia de estas expresiones con el pasaje del Siervo de Yahvé, de Isaías (50:6), estén aludiendo intencionadamente **al cumplimiento en Cristo de esta profecía**⁶².

Y mientras le hacían todo esto, con los ojos vendados (Mc-Lc), le preguntaban, irónicamente, que les dijese, que les “profetizase,” como falso Mesías, quién era el que le había pegado.

Posiblemente fuese sugerido esto por un juego de niños llamado χολαφίζω, que, tapando los ojos y dándole golpes, se le preguntaba con cuál de las manos había sido golpeado⁶³. Acaso pudiera haber influido también su declaración de ser el Mesías, ante el sanedrín, sobre todo si eran siervos judíos, ya que flotaba en el medio ambiente que el Mesías, sin hacer uso de ojos ni oídos, podría, por sólo el olfato, conocer lo justo y lo injusto⁶⁴. Y así, al que se proclamaba Mesías, se le pedía, irónicamente y por adulación servil, que lo mostrase con los hechos. También se ha propuesto, basándose en **Qumrán, que se esperaban dos mesías, uno real y otro sacerdotal**. Este era profeta. Y a este mesías y a este concepto aludiría el pedirle que “profetizase”⁶⁴.

Las negaciones de Pedro, 26:69-75 (Mc. 14:66-72; Lc 22:55-62; Jn 18:15-25).

⁶⁹ Entre tanto, Pedro estaba sentado fuera, en el atrio; se le acercó una sierva, diciendo: Tú también estabas con Jesús de Galilea. ⁷⁰ El negó ante todos, diciendo: No sé lo que dices. ⁷¹ Pero, cuando salía hacia la puerta, le vio otra sierva y dijo a los circunstantes: Este estaba con Jesús el Nazareno. ⁷² Y de nuevo negó con juramento: No conozco a ese hombre. ⁷³ Poco después se llegaron a él los que allí estaban y le di-

ieron: Ciertamente que tú eres de los suyos, pues tu mismo hablar te descubre. ⁷⁴ **Entonces comenzó él a maldecir y a jurar: ¡Yo no conozco a ese hombre! Y al instante cantó el gallo.** ⁷⁵ **Pedro se acordó de lo que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante, me negarás tres veces; y saliendo fuera, lloró amargamente.**

Los cuatro evangelistas narran las tres negaciones de Pedro. Fue algo que caló muy hondo en la primera generación cristiana, Pero también destacan su arrepentimiento.

Pero la narración de estas negaciones de Pedro ha creado un problema ya clásico. La confrontación de ellas da una múltiple e irreductible divergencia en cuanto al lugar, a la actitud de Pedro, la persona que le “escandaliza,” sobre la cuestión que le plantean y sobre su respuesta ⁶⁵.

De este análisis comparativo salen *ocho* negaciones de Pedro: dos distintas en la primera negación, cuatro en la segunda y dos en la tercera.

La solución de esto es que los evangelistas se proponían destacar el cumplimiento de las *tres negaciones* profetizadas por Cristo. Pero lo que Cristo no le había dicho no era que no le negase más de tres. Y cada evangelista recogió de la tradición unas u otras para lograr expresar el cumplimiento triple de la negación profetizada. Era ya la solución de San Agustín ^{66 67}, y que Bengel, en 1742, renovó con éxito ⁶⁸.

La primera vez negó “sentado en el atrio,” ante “una criada” (Mt-Mc-Lc) y de “todos” (Mt). La razón que se alega es que estaba en el huerto con Cristo.

La segunda vez fue al “salir al pórtico,” ante otra “criada” (Mt), la misma “criada” (Mc), un “hombre” (Lc).

La tercera negación debe de hacerla Pedro junto al fuego, y la hace ante los “asistentes” (Mt-Mc), ante “otro individuo” (Lc), ante un criado “pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja” (Jn); para Mt-Mc, el motivo es que es galileo, pues “tu habla te descubre” (Mt-Mc). En efecto, los galileos tenían un acento dialectal muy característico, muy conocido, y que se había hecho popular, despectivamente, en ciertos medios rabínicos ⁶⁹.

Otra solución ha sido propuesta. En Mc, Pedro “salió afuera,” pero de hecho queda dentro. Y comparada esta frase con otras de Mc, significa una verdadera salida. Al canto del gallo en Mt-Lc no se dice que Pedro caiga en la cuenta. La solución que se propone por Masson es la siguiente: En Mc hay una doble combinación de textos. En un relato, la negación de Pedro terminaba aquí; en otro relato, la negación se transmitía en dos tiempos. Estos relatos se unirían y saldrían las tres negaciones. Se lo cree ver confirmado con Mt y Lc, que tratarían de eliminar las incoherencias de Mc: suprimen un canto del gallo y no indican que Pedro se dirija “hacia la puerta.” Jn pone la primera negación separada de las otras dos por el “juicio” en casa de Anas. En esto se quiere ver un índice de dos documentos distintos.

Si se admitiese una forma redaccional más libre, podría pensarse en que los evangelios o sus “fuentes,” salvando el cumplimiento de la profecía de Cristo y su realización ternaria, recogieron unas históricas de la tradición, y en otras pudieron obrar más libremente, creando la dramatización de algunas ⁷⁰.

El pecado de Pedro no fue en él una falta de fe. La oración de Cristo por él era su prometida garantía (Lc 22:32). Fue una negación por fuera, pero siendo internamente fiel. Fue el amor el que le llevó al palacio, y fue la imprudencia de no haberse alejado del peligro en que estaba la que le hizo negar.

Pero aquel mismo día, al oír el canto del gallo y acordarse de las palabras de Cristo, marchándose de allí, “lloró amargamente.”

1 Léon-Dufour, Mt et Mc dans le récit de la Passion: *Bibl.* (1959) 684-696; *Problemes de la Passion d'après deux études récentes: Rev. Histor.* (1961) 119-138; A. Van Hove, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques: Nouv. Rev. Théol.* (1967) 135-163. — 1 Zorell, *Lexicón graecum X. T.* (1931) col.192. — 2 Josefo, BI II 16:3; Mishna: Middoth \ 4; Sanhedrim X 1:2; STRACK-B., *Kommentar.* I p.999. — 3 Holzmeister, S. Maria Magdalena estne una eademque cum peccatrice et Maria sorore Lazan: VD (1933) 193-199; cf. *Comentario a Le 7:36ss.* — 4 Punió, *Hist. Nat.* XII 12. — 5 Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1935) II p.258; J. B. Bauer, *Ut quid perditio uta, Zu Mk 14:4 f. par.: Nov. Test.* (1959) 54ss; A. Melli, *Sempre i poveri con voi, ma non sempre avete me (Mc 14:39 par.): Humanitas* (1959) 338-343; J. H. Greenlee, *Eis mnemonymon autè's, "For her Memorial"* (Mt 26:13; Mc 14:9): *Exp. Tim.* (1959) 245s. — 6 Mishna: B'ikkuñ II 3. — 7 Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes.* II p.315 nt.52. — 8 Holzmeister, *Num Judas pretio vulgari seruorum lesum venderit?: BD* (1943) p.65-70. — 9 Josefo, *Antiq.* II 15:1; STRACK-B., *Kommentar.* I p.897-898; AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'eucharistie chretienne: Rev. Bibl.* (1958) 371-399. — 10 Megilloth 26:1. — 11 Pesahim X 5. — 12 Pesahim X 3. — 13 Strack-B., *Kommentar.* I p.989. — 14 Christensen, *Lefils de l'homme s'en va, ainsi, qu'il est ecñt de lui: Stud. Theol.* (1957) 28-39. — 15 Hagiga IIb; Berakoth 17a. — 16 Strack-B., *Kommentar.* I p.190. — 17 Cf. *Comentario a Le 22:21-23 y a Jn 13:4-30.* — 18 J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu* (1949) c.3. — 19 Tar. Jonathan en Ex 12:4; JOSEFO, BI VI 9:3. — 20 Mishna, *trat. Pesahim* y parte del *trat. Hagigah*; cf. STRACK-B., *Kommentar.* IV p.41-7. — 21 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.452. — 22 M. De Tuya, *La doctrina eucarística de los Sinópticos: Ciencia Tomista* (1957) 227; ID., *La presencia real eucarística en los escritos bíblicos neotestamentarios: Cieñe. Tom.* (1968) 3-80; ID., *en Esto es mi cuerpo* (edit. OPE [1968] 119-218); Bévört, *Les recits de l'institution.: Lumière et Vie* (1957) 66; Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlfeier in der ältesten Kirche: Theol. Studien* (1892). — 23 Dupont, *en Nouv. Rev. Théol.* (1958) 1026 n.2. — 24 *Ad Smyr.* VII 1; *Ad Phil* IV 1, etc. — 25 *Apol* I 66. — 26 *Monaschrisch für Gottesdiew una Kirchliche Kunst* t.9 p.363; Spitta, *Z. N. T.* (1907) p.68. — 27 Beer, *Pesahim* p.97; Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1928) p.379. ²⁸ *Shabbath* 8:1; *Pesahim* 7:13. — 29 Boismard, *L'Eucharistie s. St. Paul: Lum. et Vie* (1957) 100. — 30 Lagrange, *Évang. s. St. Matth.* (1927) p.498; Abel, *Gramm. du grec tibilité* (1927) p.223-233. — 31 D. G. Maeso, *Ilustraciones eucarísticas* (1957) p.206 nt.3; Schürmann, *en Zeit. Kath. Theol.* (1951) 72-77. — 32 *Sobre la prueba exegética del valor real y sacrificial de la institución eucarística, cf. M. DE T., Del Cenáculo al Calvario* (1962) p. 105-134. — 33 Taylor, *Jesús and his Sacrifice* p. 139-142. — 34 Is 65:13-14; Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.166ss; O. Cullmann-F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper* (1958); R. D. Richardson, *The place of Luke in the Eucharistic Tradition: Stud. Évang.* (1959) 663-675; L. Moraldi, *L'Euca-Restia Nei Sinottici E In S. Paolo (Mt 26:26-29 par.): Studi Bibl. Franciscani Liber An-nuus* (1959) 39-64; Gottlieb, H., *To haima mou tes diazeken:* *Studia Theol.* (Lund 1960) 115-118; J. Alonso Díaz, *Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesucristo: Rev. Esp. Teolog.* (1963) 47-60; Dom. Dupont, *Cjci mon corps.* (1959) p.166ss; O. Cullmann-F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper* (1958). — 35 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.383. — 36 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.884.2285. — 37 Dalman, *Gramm. des jüdisch-palästinschen Aramaisch* (1905) p.191. — 38 Strack-B., *Kommentar.* I p.78. — 38 | Jeremias, *Kenzeichen der "ipsis-sima vox."* *Jesuf. Synopt. Stud.*, p.89. — 39 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.389. — 40 Pratjesu-Chnst (1947) II p.333; J. Héring, *Simples remarques sur la pñere a Gethsemani, Mt 26:36-46 par.: Rev. Hist. Phil. Réi.* (1959) 97-102; *Zwei exege exegetische Problem in der Perikope von Jesús in Gethsemane (Mk 14:32-42 par.): Neotest. et Patr.*; O. Cullmann-F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper* (1958). — 41 K. G. Kuhn, *"MS in Gethsemane: Ev. Theol.* (1952) p.260-285. — 41 Bonsirven, *7 extes rabbiniques.* (1955) n.229.657; *Antiq.* XVIII 3:2; BI II 9:4. — 42 Strack-B., *Kommentar.* I p.995. — 43 Zorell, *Lexicón graecum \ T.* (1931) col.687. — 44 Zorell, *Amice, ad quid venisti?: VD* (1929) 112-116; F. Rehkopf, *Mt 26:50: "Hetaire efo parei": Zeitsch. Neut. Wissen.* (1961) 109-115. *La primera solución la defiende W. Eltester, Hommage Cullmann* (1962) p. 70-91. — 45 Cf. *Comentario ajn.* 18:1-11. — 45 Mishna, *Baba damma* VIII 6. — 46 Vincent-Abeljmtffilfcm *nouvelle* p.482-315; Perrella, *I luoghi santi* (1936) p.275-294. — 46 J. Klausner, *Jesús de Nazareth* (1933) p.492. — 47 Schürer, *Geschichte.* (1907) p.237-267; Feltn. *Storia de i trmpì del \ T.* vers. ital. (1932) II p. 15-28; Holzmeister. *Hist. aetatis \ T.* (1938) p.200-222. — 48 Cf. *Comentario a Jn 18:19-24.* — 49 *Sanhedrin* 9b. — 50 Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.1958. — 51 Bieneck, *Sohn Gottes ais Christusbezeichnung der Sinoptiker* (1951) p.25; Bonsirven, *Le Judaïsme.* (1934) I p.361-362; T. F. Glasson, *The Reply to Caiphas (Mt 14:62): New Test. Stud.* (1960) 88-93; A. Feuillet, *Le Triomphe du Fus de Fhomme d'après la déclaration du Christ aux Sanhedrites: Recherches Bibliques VI: La venue du Messie (Louvain 1962) 149-171.* — 52 Strack-B., *Kommentar.* I p.1017. — 53 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col. 92 7. — 54 Strack-B., *Kommentar.* I p.956. — 55 benoit, *La divinité de Jesús dans les évangiles synoptiques: Lum. et Vie* (1953) 65ss. — 56 Zorell, *Lexicón.* col.515. — 57 benoit, *La divinité de Jesús dans les évangiles synoptiques: Lum. et Vie* (1953) p.67-71. — 58 Klausner, *Jesús de Nazareth* p.463; en contrario, Bousset, *Kyñas Christos* (1913) p.53; E. W. Daily, *A Studi of Blasphemy in tlie Gospel* (1954); F. Lamarche, *Le "blasphème" de Jesús devant le Sanhedrin (Mt 26:65 par.): Rev. Scienc. Relig.* (1962) 74-85. — 59 *Sanhedrin* VII 5; Strack-B., *Kommentar.* I p.1020; Bonsirven, *Textes.* n.1890. — 60 Strack-B., *Kommentar.* I p.1020. — 61 Cf. *Comentario a Mc 14:65; Benoit, Les outrages a Jesús Prophète (Mc 14:65 par): Neotest. et Patr.* O. Cullmann (1962) 93-62 Zorell, *Lexicón.* col. 1175. — 62 Léon-Dufour, *en Dic. Bibli. Suppl.* (1960) t.6 1429ss.1471ss.1484ss: P. Grelot, *L'accomplissement des Écritures en J.-Ch.: Bulletin du Comité des Eludes* (1961) p.380. — 63 Polux, *Onomasticon* IX 129; Van Unnik, *en Zeit. N. T. Wissen.* (1930) 311. — 64 Strack-B., *Kommentar.* I p.641; II p.493. — 64 Benoit, *"Les outrages a Jesús prophete," en Hommage a O. Cullmann* (1962) p.92-110. — 65 Prat, *Jésus-Chnst* (1947) II p.355-356. — 66 ML 34:1170-1171. — 67 In *Evang. lo. comm.* c.18 lect.4. — 68 Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* p.154; cf. M. de T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.380-388. — 69 Strack-B., *Kommentar.* I p.156-159. — 70 CH. Masson, *"Le reniement de Fierre": Rev. d'Hist. et de Philos. Relig.* (1957) 24-35; CH. Masson, *Vers les sources d'eau vive* (1961) p.87-101; Benoit, *Passion et Re'surrecton du Seigneur* (1966) 84-86; G. Klein, *Die Verlangnum des Petrus.: Zeit-schrift für Theol. und Kirche* (1961) 285-328.

Capitulo 27.

Cristo es conducido a Pilato, 27:1-2 (Mc 15:1; Lc 22:66-71; 23:1; Jn 18:28).

¹ Llegada la mañana, todos los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo

tuvieron consejo contra Jesús para quitarle la vida,² y atado le llevaron al procurador Pilato.

Mt-Mc, después de narrar la sesión “nocturna” del proceso judío contra Cristo, dicen que a la “mañana” los sanedritas tuvieron consejo **para condenar a Cristo**. Y Lc narra en la mañana esta condena, aunque suponiendo implícitamente otra sesión nocturna (Lc 22:54). Esto ha creado una serie de hipótesis de solución 1. La solución que se presenta más viable parece ser la siguiente: las dos sesiones son históricas y distintas, como se ve por la afirmación de los tres sinópticos. Ambas redacciones reflejan, literariamente, un mismo contenido. Sin embargo, hay en ellas un *desplazamiento*. El relato de Lc está situado en una perspectiva jurídica más verosímil: interrogatorio con la condena. El proceso “nocturno” que relatan Mt-Mc no debió de ser el proceso oficial, sino una reunión previa, de urgencia y “oficiosa,” de un grupo más o menos numeroso de sanedritas, expectantes o convocados con urgencia, ante la imprevista prisión de Cristo, para examinar, en casa de Caifas, al reo y preparar los motivos que jurídicamente se alegarían en el proceso oficioso, en la mañana y cuando estuviesen todos convocados.

Mt-Mc, acaso por ignorar su “fuente” el detalle de aquel proceso preparatorio, traspasan, por un procedimiento literario conocido, el esquema de la condena tenido en la sesión de la “mañana,” a la sesión “nocturna.” Este adelantamiento del proceso “matutino” llevaba aneja la descripción del mismo con las líneas fundamentales de Lc, que eran las históricas. Pero su adelantar el proceso era sintetizar, en esta sesión, la condena oficial, de la cual la “nocturna” no era más que la preparación de la “matutina”; pero, en realidad, ya tan condenatoria como esta última. De ahí que por esta identidad de condenas se forme, literariamente, aunque adelantada, la “nocturna” con las líneas de la “matutina.” Por eso, una vez “adelantada” por Mt-Mc, les basta a éstos aludir, para el proceso histórico, a la sesión de la mañana, como justificación del traspaso jurídico de su condena al tribunal de Pilato, único que podía autorizar la ejecución de la condena a muerte².

Final desastroso de Judas, 27:3-10 (Act 1:18-19).

³ Viendo entonces Judas, el que le había entregado, cómo era condenado, se arrepintió y devolvió las treinta monedas de plata a los príncipes de los sacerdotes y ancianos, ⁴ diciendo: He pecado entregando sangre inocente. Dijeron ellos: ¿A nosotros qué? Viéraslo tú. ⁵ Y, arrojando las monedas de plata en el templo, se retiró, fue y se ahorcó. ⁶ Los príncipes de los sacerdotes tomaron las monedas de plata y dijeron: No es lícito echarlas al tesoro, pues son precio de sangre. ⁷ Y resolvieron en consejo comprar con ellas el campo del Alfarero para sepultura de peregrinos. ⁸ Por eso aquel campo se llamó “Campo de Sangre” hasta el día de hoy. ⁹ Entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías: “Y tomaron treinta piezas de plata, el precio en que fue tasado aquel a quien pusieron precio los hijos de Israel,¹⁰ y las dieron por el campo del alfarero, como el Señor me lo había ordenado.”

Solamente Mt, de los evangelistas, narra este episodio. Y lo intercala aquí, probablemente por un procedimiento de “eliminación,” para seguir después mejor el “cursus” del proceso y muerte de Cristo. La misma fórmula introductoria “entonces,” de usual vaga ligazón en Mt, lo indica.

Este proceso de cambio en Judas sucedió cuando Cristo fue “condenado.” El texto pone que se “arrepintió” (μεταμεληθεις), se le mudó el ánimo. No podría negarse que Judas, en un primer momento, pudiese tener un verdadero arrepentimiento, pues el verbo puede expresarlo.

Pero el arrepentimiento verdadero da otros frutos. Es muy frecuente en los criminales apercibirse de su crimen después de consumado éste.

Como un primer fruto de este arrepentimiento, tomó los 30 siclos, y, yendo al templo, se dirigió “a los príncipes de los sacerdotes y ancianos.” Acaso se dirigió a un grupo de estos sanedritas. Este hecho de protestar la inocencia de Cristo y luego arrojar los 30 siclos sugiere fuertemente que Judas quiere deshacer la ejecución del mismo. Pero no encontró en aquéllos más que el mayor sarcasmo, echándole la culpa a él: “¿A nosotros qué? Viéraslo tú.” Fórmula usual de rechazo. El contraste de esta respuesta, en que no se hace aprecio de la venta traidora que se hizo de Cristo, para repararla, resalta más fuertemente al compararlo con la legislación ideal judía, que para protección y garantía de los reos establecía la protesta o apelación hasta en el mismo camino del suplicio.

Entonces Judas, desesperado, arrojó en el pavimento del templo aquellos 30 siclos. Esto fue en el lugar donde se encontró con ellos, y como una protesta, plástica y auténtica, del contrato de la venta de Cristo.

Mt narra, en su forma sintética, que, saliendo de allí, se “ahorcó.” Pudo ser en aquel momento de desesperación, o días después, en un “crescendo” de remordimiento. En los Hechos de los Apóstoles (cf. Sab 4:19) se hace una pintura colorista y deliberadamente trágica de su muerte, para acusar así la infamia de su acción (Act 1:18) ².

Los príncipes de los sacerdotes hicieron recoger aquellas monedas. Pero no se podían poner en el tesoro (*qorbana'*) del templo, donde se guardaban las ofrendas. El motivo es que eran “precio de sangre.” Y acordaron en consejo comprar con ellas “el campo del Alfarero para sepultura de los peregrinos.” Estos peregrinos son indudablemente, para los judíos, los de la diáspora, ya que para los gentiles era la autoridad romana la que tenía que ocuparse de ello.

El evangelio dice que por eso se llamó aquel campo “Campo de la Sangre” (*haqel* = campo; *dema'* = sangre). Parecería que lo hubiese sido por ahorcarse allí Judas. Pero en los Hechos de los Apóstoles se da otra razón: Judas “adquirió un campo con el precio de su iniquidad.” Lo fue, pues, por haberse comprado con el precio de la venta de Cristo, que era “precio de sangre.” El hecho de la compra así de este cementerio tuvo gran divulgación en las primeras comunidades cristianas. San Jerónimo, en el *Onomasticon*, lo sitúa en la orilla derecha del Wuadier-Rababy, algo encima de su confluencia con el Cedrón ³.

Con ello se ve el cumplimiento de una profecía. Los rabinos veían sentidos múltiples en la Escritura. Así, este cumplimiento está hecho en este sentido amplio.

El texto es una mixtificación de dos, uno de Jeremías (32:6-15) y otro de Zacarías (11:12-13).

De estas profecías, lo que se quiere destacar es: *a)* la compra de un campo (Jer); *b)* a un alfarero (Zac); *c)* se destaca el precio rumboso en que te han apreciado (Zac), que era el precio de un esclavo (Ex 22:32); *d)* y se precisa la coincidencia: 30 siclos de plata (Zac); *e)* posiblemente se puede ver también algún intento de Mt, al aludir a este pasaje de Zacarías, aunque aquí no lo dice explícitamente, el hecho de que esos siclos se “los tire.”

Sin embargo, ambas citas proféticas vienen puestas bajo el solo nombre del profeta Jeremías. Las explicaciones que de esto se dieron son las siguientes: *a)* por faltar la palabra *Jeremías* en algunos códices, piensan que primitivamente sólo figuraba la palabra *profeta*, y que el nombre sería añadido posteriormente por algún copista. Pero no explican su presencia en la masa de códices; *b)* Jeremías tenía el lugar principal entre los profetas; por eso, sus profecías venían al principio de los libros proféticos. Así, citar a Jeremías era citar, bajo el nombre más representativo, el grupo canónico de los profetas; *c)* por estar redactado a manera del procedimiento rabínico.

Cuando usaban varios textos de diversos libros sagrados, los citaban bajo el autor más conocido de esos textos, que aquí es Jeremías ³.

Proceso ante Pilato, 27:11-26 (Mc 15:2.-15; Lc 23:2-25; Jn 18:28-40).

¹¹ Jesús fue presentado ante el procurador, que le preguntó: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Respondió Jesús: Tú lo dices. ¹² Pero a las acusaciones hechas por los príncipes de los sacerdotes y ancianos nada respondía. ⁿ Díjole entonces Pilato: ¿No oyes todo lo que dicen contra ti? ¹⁴ Pero El no respondía a nada, de suerte que el procurador se maravilló sobremanera. ⁵ Era costumbre que el procurador, con ocasión de la fiesta, diese a la muchedumbre la libertad de un preso, el que pidieran. ¹⁶ Había entonces un preso famoso llamado Barrabás. ¹⁷ Estando, pues, reunidos, les dijo Pilato: ¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo? ¹⁸ Pues sabía que por envidia se lo habían entregado. ¹⁹ Mientras estaba sentado en el tribunal, envió su mujer a decirle: No te metas con ese justo, pues he padecido mucho hoy en sueños por causa de él. ²⁰ Pero los príncipes de los sacerdotes y ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidieran a Barrabás e hicieran perecer a Jesús. ²¹ Tomando la palabra el procurador, les dijo: ¿A quién de los dos queréis que os dé por libre? Ellos respondieron: A Barrabás. ²² Díjoles Pilato: Entonces, ¿qué queréis que haga con Jesús, el llamado Cristo? Todos dijeron: ¡Sea crucificado! ²³ Dijo el procurador: ¿Y qué mal ha hecho? Ellos gritaron más diciendo: ¡Sea crucificado! ²⁴ Viendo, pues, Pilato que nada conseguía, sino que el tumulto crecía cada vez más, tomó agua y se lavó las manos delante de la muchedumbre, diciendo: Yo soy inocente de esta sangre; vosotros veréis. ²⁵ Y todo el pueblo contestó diciendo: Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos. ²⁶ Entonces les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle hecho azotar, se lo entregó para que le crucificaran.

Mt-Mc siguen en este proceso un relato muy paralelo; Lc da algún detalle de interés (23:2), más la escena del envío de Cristo a Antipas. Juan no sólo da detalles que matizan las narraciones sinópticas, sino que trae parte de la conversación de Cristo con Pilato sobre el sentido espiritual de su reino, la escena del “Ecce Homo” y la tercera escena del juicio de Pilato sobre Cristo, y **sobre su filiación divina**. El relato de Mt es bastante esquemático, y, como es ordinario, va a la sustancia del hecho.

Sobre el problema de la localización del pretorio se verá en Jn 18:28.

Los tribunales romanos se abrían muy de mañana: “prima luce” ⁴. Podría suponerse el comienzo de este proceso sobre las seis o siete de la mañana. Mt introduce sin más el proceso, yendo, como es su estilo, a la sustancia de los hechos, preguntándosele si es el “Rey de los judíos.” Esto supone el conocimiento que de esta acusación tenía Pilato, ya que el acusado tenía que haber sido presentado al procurador con una notificación oral o escrita de su acusación ⁵. Mt pone la respuesta afirmativa de Cristo: “Tú lo dices.” La fórmula no era ordinaria, pero su uso revestía solemnidad ⁶. Jn **destacará bien el sentido teológico** de esta interrogación de Pilato y la precisión de la respuesta de Cristo ⁷.

Pero hubo otras “acusaciones” de los príncipes de los sacerdotes y ancianos. En Lc, estas acusaciones eran todas convergentes en llevar la acusación al terreno político de su realeza, lo que era una competición contra Roma. Cristo no se presentaba como un “zelote” exigiendo la libertad política, **sino como el mismo Rey Mesías profetizado**.

A la pasión de estas “acusaciones,” Cristo no respondió nada. Era el silencio de la ino-

cencia y de la dignidad ante la pasión y la falsedad. Pilato mismo, que le invitó a defenderse, se “maravilló” ante aquel silencio. No sería improbable que en el evangelio de Mt, con tantas conexiones mesiánicas con el A.T., se quiera resaltar en este silencio el cumplimiento del “silencio,” una vez más, del “Siervo de Yahvé” (Is 53:7)⁸.

Este relato tan esquemático de Mt está suponiendo el más explícito de Lc, a cuyo momento, y tras la inquisición de la acusación y sus motivos, se reconoce al instante la inocencia de Cristo. No es una realeza temporal a la que aspira, como lo demuestra su enseñanza y el ser su conducta social tan distinta de los agitadores políticos y pseudomesías que por entonces aparecían.

Pero dar una negativa rotunda a la petición del sanedrín y con el pueblo delante, excitado y fanatizado en los días pascuales, era de temer una revuelta.

Lc cuenta la salida de Pilato, remitiendo, hábilmente, el proceso a Antipas, a cuya jurisdicción pertenecía Cristo, aunque en lo judío caía bajo la jurisdicción del Gran Sanedrín, ya que Roma solía respetar su administración y leyes. Cf. *Comentario* a Lc 23:6-12.

Ceso de Antipas, a cuya jurisdicción pertenecía Cristo, aunque en lo judío caía bajo la jurisdicción del gran Sanedrín, ya que Roma solía respetar su administración y leyes. Se estudia en Lc 23:6-12.

Fracasándole esta salida de remitir Cristo a Herodes, hizo conocer a los príncipes de los sacerdotes y al pueblo, reforzado por el juicio de Antipas, la inocencia de Cristo. Pero, temiendo revueltas y queriendo complacer a los judíos y salvar a Cristo, y acaso para no ceder ante la imposición judía, anuncia que lo “corregirá,” que era la “flagelación” (Jn-Lc), y que luego lo soltará.

Psicológicamente se ve a Pilato con el pleito perdido por torpeza. Entró en diálogo con el pueblo, y las exigencias de éste, bien adoctrinado por sus jefes religiosos, y las exigencias de ellos, están ya respaldadas por el temor de la revuelta. Y en vista del fracaso de la “flagelación” y la “escena de burla” que relata Jn, apela a otro expediente: soltarles a un preso “famoso,” pero planteándoles el dilema de él o Cristo.

Existía entre los judíos la “costumbre” de liberar a un encarcelado por la “fiesta,” que era la Pascua (Jn 18:39). Esta “costumbre” acaso estaba establecida en memoria de la liberación de Egipto. Roma la respetó, como respetaba tantos usos de sus pueblos sometidos. En un papiro greco-egipcio, aproximadamente del año 88-89 después de Cristo, se lee que el prefecto de Egipto C. Séptimo Vegeto recibe la petición que le hace una parte litigante contra un tal Phibion; y, reconociendo el prefecto que es digno de la “flagelación,” dice que lo perdona en gracia al pueblo (*χαρίζομαι τοις οχλοῦ*)⁹.

Apelando a esta “costumbre,” Pilato quiere utilizarla como un expediente de liberación de Cristo y de su misma humillación ante aquellas exigencias, lo que está en pleno acuerdo con lo que se sabe de él por los datos de Josefo y Filón. Máxime conociendo que se lo habían entregado “por envidia” (Mt-Mc).

Les propone el dilema de soltarles a Cristo o Barrabás. En aquella época, las turbulencias sociales se sucedían fácilmente¹⁰. Barrabás era “ladrón” (Jn), había sido encarcelado por cierta “sedición que hubo en la ciudad,” y en la que había tomado parte en un “homicidio” (Mc). Además, debió de ser un cabecilla temible, pues era un “preso famoso” (Mt).

No obstante este dilema, “los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la muchedumbre que pidiesen a Barrabás.” Se comprende fácilmente este cambio en la psicología de la multitud. Eran sus dirigentes religiosos los que ejercían — sobre' todo los fariseos — un influjo totalmente fanático sobre las gentes. El gran profeta, el Mesías, por ellos deformadamente

presentado, estaba preso por orden de sus dirigentes religiosos, y, no bastando esto, ahora les exigían pedir su muerte. Es lo que tumultuosamente van a hacer, como se ve en el relato de los evangelios.

Pero, en este intervalo de indecisiones, Mateo es el único que cuenta la escena del aviso que la mujer de Pilato le envía al “tribunal,” para que no se comprometa con la condena de ese “justo,” pues ha “padecido mucho en sueños esta noche a causa de él.”

Los sueños tenían en la antigüedad importancia y superstición. Sobre todo para un romano, pesaba el sueño de Calpurnia, la mujer de Cesar, que, por haberlo soñado la víspera de su muerte bañado en sangre, no quería dejarlo salir de casa¹¹. No hace falta pensar en una gracia sobrenatural que se enviase así a Pilato, que estaba proclamando la inocencia de Cristo. Pues la hora de la redención estaba a punto. Todo se puede explicar bien naturalmente. La mujer del procurador de Roma había oído hablar de Cristo, de sus milagros, y probabilísimamente aquella noche los servicios secretos de Pilato debían haber traído sus informes sobre Cristo y sobre lo que contra El se tramaba. Mujer sensible y justa — hasta se la quiere hacer “prosélita” del judaísmo¹² —, manifiesta en aquella hora trágica su sentir sobre aquel “justo,” para evitar a su marido aquella condena.

Ciertamente un magistrado no podía atenerse en la administración de la justicia a sueños de mujeres. En todo caso, una coincidencia providencial no es para hacerle decidir, pero sí para hacerle pensar. La tradición la llama Claudia Prócula¹³.

Se ha querido dudar de la historicidad de este dato de Mt; acaso podría pertenecer a una tradición tardía. Además, se dice, la mujer que intercede ante su marido por un prisionero pertenece al folklore, y se encuentra entre los rabinos de Babilonia¹³. “Los detalles históricos que Mateo él solo trae no están absolutamente garantizados, y acaso se trate de una tradición tardía. Y se pudo introducir en el relato de Mt por algún influjo extranjero” (Benoit, o.c., p.161). Para otros, en cambio, “no es inverosímil” (Bonnard, o.c., p.397), pues se sabe su presencia allí; contra la prohibición de Tiberio, los procuradores llevaron a sus mujeres, pero había caído en desuso; lo mismo que se sabe por Josefo la intervención de las mujeres en la política local e imperial de entonces¹⁴.

El diálogo, o la táctica inhábil de Pilato con el pueblo, amaestrado astutamente allí por sus dirigentes, condujo a la catástrofe de su claudicación. El peligro a perturbaciones sociales, en la sobreexcitación pascual, le hizo temer. Sobre todo, el peligro de delaciones a Roma, donde ya tenía otras que le valieron el aviso de su corrección; delación que sería ahora de no velar por la autoridad de Roma ante un competidor rey. Y esto Tiberio lo castigaba “atrocísima”¹⁴.

Por eso Pilato, viendo “que el tumulto crecía cada vez más,” da la demencia de crucifixión de Cristo. Pero antes protestó su inocencia, lavándose en público sus manos.

El uso de lavarse las manos para protestar inocencia es conocido tanto de los greco-romanos¹⁵ como de los judíos¹⁶.

Pero a este gesto y a esta protesta hubo una respuesta terrible: que cayese su sangre sobre ellos y sobre sus hijos. Acaso primero lo dijeron los sanedritas, y luego “el pueblo” se le unió con la fórmula usual: “Amén.” Sobre su significado en la literatura rabínica se ha escrito: “Estas palabras significaban que la responsabilidad y la falla vienen a nosotros y a nuestros hijos. Ejemplo: si alguno bebe, lleva su sangre sobre su cabeza (es decir, la responsabilidad de su falta).”¹⁷ Sin embargo, en los judíos que lo pronuncian era, para ellos, una prueba de su inocencia y de la culpabilidad de Cristo.

A Mlg, escribiendo para judeo-cristianos, le interesaba resaltar con la expresión rotunda “todo el pueblo,” cuando allí de hecho sólo debería haber una multitud, una responsabilidad mo-

ral amplia, por vinculación con el sanedrín, de Israel.

Hecho lo cual, Pilato dio la sentencia de muerte. Esta había de darse sentado en la “silla curul” puesta sobre el “bema” o estrado. La fórmula posiblemente fue el *Ibis ad crucem*: “Irás a la cruz,” u otra semejante. Y soltó a Barrabás.

Flagelación y escena de burla, 27:27-31 (Mc 15:15;16:1-20; Lc 23:32; Jn 19:1-3).

²⁷ Entonces los soldados del procurador, tomando a Jesús, lo condujeron al pretorio ante toda la cohorte, ²⁸ y, despojándole de sus vestiduras, le echaron encima una capa de *púrpura* roja, ²⁹ y, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron sobre la cabeza, y en la mano una caña; y doblando ante El la rodilla, se burlaban diciendo: ¡Salve, Rey de los judíos! ³⁰ Y, escupiéndole, tomaban la caña y le herían con ella en la cabeza. ³ Después de haberse divertido con El, le quitaron la capa, le pusieron sus vestidos y le llevaron a crucificar.

Excepto Lc, los otros tres evangelistas traen estas dos escenas distintas.

1) *Flagelación*. — La “flagelación” judía se daba a los reos con un fuste que tenía aladas correas, y no se podían dar más de 40 azotes; de hecho, por prevención para no traspasar la Ley, no se pasaba de los 39. Pero la flagelación de Cristo es aplicada por la autoridad romana y cambia su valoración.

Esta se daba con *el flagellum*, que podía revestir dos formas. El simple “*flagellum*” era un fuste que tenía unidas una o varias correas (*loris*). Pero frecuentemente, con los esclavos y en los casos más graves, se usaba *el flagellum* en su forma de *flagrum*. Este tenía dos tipos: 1) *Scorpionnes*, que era un fuste con correas al que se unían en sus extremidades trozos de hueso o puntas; y 2) *plumbata*, que era un fuste con correas o cadenas, que tenía adheridas a las correas trozos de hueso, y que terminaban en pequeñas bolas de plomo.

Para flagelar se desnudaba al reo en su mayor parte ¹⁸. Se le ataba fuertemente a una columna ¹⁹. Solían azotar al reo dos, cuatro o seis verdugos ²⁰. La jurisprudencia romana no señalaba número de golpes; quedaba a discreción del juez que lo determinase. Los golpes no sólo caían en las espaldas, sino que habrían de caer en otras partes del cuerpo, incluso por abuso de los jueces o sayones, como se citan casos.

Los efectos que producía este tormento los describen los historiadores romanos con los calificativos siguientes:

El *flagellum*: “cederé” (herir), “secare” (cortar), “scindere” (desgarrar).

Y *flagrum*: “rumpere” (romper), “pinsere” (machacar), “forare” (agujerear), “fodere” (excavar).

Josefo cuenta que él mismo mandó azotar a un enemigo, en Tariquea, hasta que se le “vieron los huesos.” De esta flagelación hasta la “denudación de los huesos” se conocen documentalmente más datos extrabíblicos ²¹.

Se sabe que el atormentado quedaba frecuentemente tendido en tierra, sin sentido y bañado en sangre, o retorciéndose por el dolor, y, no raramente, muriendo allí mismo ²².

La flagelación de Cristo fue dentro del pretorio (Jn 19:1), y hecha por los “milites” del procurador (Mt 27:26-27; Mc 15:15; Jn 19:1-2) ²³. No se sabe el número de azotes recibidos. Las cifras “clisé” de 5.000 y más azotes de ciertas revelaciones privadas están al margen de lo científico ²⁴.

¿Cuándo fue la “flagelación” de Cristo? Mt-Mc dicen que a Cristo, “después” de haberlo hecho “flagelar,” se lo entregó para que lo crucificaran.” Luego “incrustan” la “escena de burlas,” y terminada ésta, dicen, sin más, “que lo condujeron a crucificar.” Lc omite la “escena

de burlas,” y sólo presenta a Pilato dos veces anunciando ante el pueblo que lo “corregirá” (= flagelará), y que “después lo soltará.” Pero después de soltar a Barrabás, Lc, sin mentar ya la “flagelación,” dice que a Cristo “lo entregó a la voluntad de ellos,” para crucificar. Jn, después de decir que soltó a Barrabás, añade que a él “lo mandó azotar.” Y luego narra la “escena de burlas,” el “Ecce Homo,” más interrogatorios, y así lo entrega para crucificar. Pero un hombre así acabado de “flagelar,” ¿podía estar en condiciones para todo lo que se dice en estos relatos?

Por eso, teniendo en cuenta todo esto y los procedimientos redaccionales, las *dos* “flagelaciones” *prometidas* por Pilato en Lc, como tales, no tuvieron lugar. Por el procedimiento de “cierre” literario o “eliminación,” Mt-Mc y Jn ponen el *hecho* de la “flagelación,” pero “incrustando” luego las otras escenas. Por eso, la “flagelación” no fue más que *una*, y fue la *que precedió* a la Vía dolorosa, *después* de haberse dado la *condena*, que era *lo jurídico*.

Si no, habría que suponer dos “flagelaciones,” una a título *independiente*, para liberarlo (Jn-Lc); o que Mt-Mc juntaron la *independiente* con la *jurídica*, que era *después* de la condena y *antes* de la crucifixión; o ¿se podría suponer que después de la *primera* “flagelación” — la *independiente* — *se suprimió la segunda* — la jurídica —, dándose, antijurídicamente, por válida la *primera*? Dos “flagelaciones” no son admisibles ni humanamente — porque no se resisten —, ni jurídicamente ante la legislación romana ²⁴.

2) *Escena de burla por los soldados*. — Lucas omite esto, probablemente por pensar que fue hecho por tropas romanas o auxiliares de ellas.

La escena tiene lugar dentro del pretorio (Mt v.27; Jn 19:4). Para ello se convoca a “toda la cohorte.” La palabra “cohorte” (σπεῖρα) no hay que urgiría; sobre esta época constaba de 500 soldados. Pero también se llamaba con este nombre al “manípulo,” de unos 170 ²⁵. Se trata posiblemente de los soldados que suben de escolta con Pilato, sobre todo si el pretorio estaba en el palacio de Herodes. Está en la naturaleza de las cosas que se trata de una brutal bufonada, por la que se convoca a todos los soldados disponibles y a mano en aquella hora. No es una orden militar. Es el odio y escarnio feroz de los soldados romanos contra un judío, al que oyeron que le acusaban de ser el Rey de los judíos.

Para ello le “despojaron” de sus vestidos. Esta es la túnica o manto, pues luego va a salir así presentado por Pilato al pueblo, y es increíble que lo llevase en una casi desnudez, aunque luego le pongan encima la capa.

Encima le ponen una “capa roja” (Mt). Era ésta un manto basto de lana, teñida de rojo, y que los soldados usaban sobre la armadura. Después de esto, seguramente lo sentaron en un trono o piedra algo elevada para simular el trono real.

Y, ya sentado, le “tejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza.” Era otro signo de la dignidad real. Debió de ser del tipo de espinas llamadas en hebreo *sirah*, frecuentísimas en Jerusalén y almacenadas y usadas por las gentes de la ciudad para el fuego doméstico ²⁶. Pero no ha de suponerse una corona esmeradamente tejida, que ni les interesaba ni les era fácil hacer. Fue seguramente tomar un *zarzal* de espinas y formar un casquete que pusieron sobre su cabeza, acabando de darle forma al encajarla sobre ella ²⁷. Para continuar el escarnio, le pusieron “una caña en la mano derecha” (Mt). Precisamente los profetas comparan la inconsistencia del cetro real de Egipto a un bastón de caña.

Y cuando ya lo tenían así *entronizado*, se “arrodillaban” grotescamente ante El. Mc lo precisa mejor: “Se arrodillaban y lo *adoraban*.” Era la *proskynesis*, señal de reverencia y adoración a los emperadores. Probablemente fue hecha conforme a la forma romana. Generalmente se hacía con una leve inclinación de cuerpo hacia adelante, con las piernas medio dobladas, mientras que con la mano derecha se tocaba el objeto reverenciado; también había la forma de elevar

la mano izquierda hacia la boca, besándola y agitándola hacia el objeto que se quería reverenciar²⁸. Esto explica bien la transformación del rito en bofetadas. Y mientras hacían esto, lo saludaban burlescamente con el “Salve (χαίρε), Rey de los judíos.” Es un remedo de la ceremonia militar del saludo al emperador: “Ave, Caesar Auguste.”²⁹

Y “tomando la caña,” que le pusieron por cetro, le “golpearon la cabeza.” No era cetro de gobierno, sino de burla. Uniéndose a la injuria moral el dolor físico, al hacer más hirientes las espinas de la cabeza.

Y le “escupieron.” Seguramente fue en el rostro. Aparte de todo lo que tiene de soez y repugnancia física, era considerado por la ley judía como injuria gravísima³⁰.

No se dice el tiempo empleado en esta escena brutal. Mt corta la escena, deliberadamente separada de lo anterior, diciendo, sin más, que, “después de haberse divertido con El, le quitaron la “clámide,” y le pusieron sus vestidos, y lo llevaron a crucificar.” Este ponerle sus vestidos, hace ver que le tuvieron que quitar aquel caparazón de espinas, por lo que es seguro, aparte de ser una burla improvisada y una irregularidad jurídica, que no se la volvieron a poner³¹.

La escena complementaria de este relato es la de Jn en su evangelio (19:1-12).

También se propone otra solución. Separadas las escenas, literariamente contiguas, de la flagelación y la escena de burlas, ésta se empalmaría, *complementándose*, por los soldados de Pilato, con Cristo que viene, vestido burlescamente, de la escena que Lc relata de Antipas. Sobre la relación sobre este tema Mt-Lc, se verá en el *Comentario* a Lc 23:7-11.

Vía Doloroso y crucifixión, 27:32-44 (Mc 15:21-32; Lc 23:26-43; Jn 19:16-24).

³² Al salir encontraron a un hombre de Cirene, de nombre Simón, al cual requisaron para que llevase la cruz. ³³ Llegando al sitio llamado Gol gota, que quiere decir lugar de la calavera, ³⁴ diéronle a beber vino mezclado con hiél; mas, en cuanto lo gustó, no quiso beberlo. ³⁵ Así que lo crucificaron, se dividieron sus vestidos, echándolos a suertes, ³⁶ y, sentados, hacían la guardia allí. ³⁷ Sobre su cabeza pusieron escrita su causa: Este es Jesús, el Rey de los judíos. ³⁸ Entonces fueron crucificados con El dos bandidos, uno a su derecha y otro a su izquierda. ³⁹ Los que pasaban lo injuriaban moviendo la cabeza ⁴⁰ y diciendo: Tú, que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate ahora a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de esa cruz. ⁴¹ E igualmente los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos, se burlaban y decían: ⁴² Salvó a otros, y a sí mismo no puede salvarse. Si es el rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en El. ⁴³ Ha puesto su confianza en Dios; que El lo libere ahora, si es que lo quiere, puesto que ha dicho: Soy Hijo de Dios. ⁴⁴ Asimismo, los bandidos que con El estaban crucificados lo ultrajaban.

El condenado a muerte de cruz — “cruciarus” — debía llevar la cruz al lugar del suplicio.

La cruz constaba de dos travesanos: uno vertical, llamado “supes” o “palus,” y otro horizontal, llamado “patibulum.” Generalmente, el reo sólo llevaba el “patibulum”; el “stipes” estaba ordinariamente empotrado en el suelo, en el lugar del suplicio. Plauto escribe en *Carbonaria* 2: “Patibulum ferat per urbem.”³²

El “patibulum” lo llevaba el reo simplemente sobre un hombro o haciéndoselo pasar por detrás del cuello y atándole a él las manos³³.

Iba encuadrado entre cuatro “milites” al mando de un centurión, cuya misión era llevarlo al lugar del suplicio y custodiarlo hasta la muerte³⁴.

El “cruciarus” debía llevar una tablilla — “titulus” — en la que iba escrita la causa de su

muerte. Unas veces la llevaba delante de él en una pancarta, otras la llevaba colgada del cuello o de una mano ³⁵. Esta tablilla, en ocasiones, se la blanqueaba para destacar más los caracteres. Este “titulus,” resumen del proceso, que luego debía ser colocado en la cruz, “según las reglas en vigor en la época imperial, debía ser redactado por escrito y después leído en alta voz. Eran considerados nulos los juicios proclamados sin ser escritos.” ³⁶

También solía ir delante un heraldo proclamando los motivos de la condena ³⁷. Al “cruciarium” se lo llevaba por los lugares más transitados, para ejemplaridad de la pena ³⁸. Generalmente se solía crucificar, incluso en Roma, fuera de la ciudad ³⁹. Y frecuentemente los sayones los azotaban por el camino ⁴⁰.

Estos datos de la historia extrabíblica permiten valorar el relato evangélico. Mt sólo da algunos detalles de este caminar por la Vía Dolorosa.

Al salir va a tener el encuentro con el Cireneo. Esta “salida” no se refiere al pretorio, pues supone que Cristo ya ha caminado, y no resiste físicamente con el peso de la cruz. Es al salir de la ciudad amurallada, hacia el campo, camino del Calvario.

Allí “encontraron a un hombre de Cirene”; se llamaba Simón, y era “padre de Alejandro y Rufo” (Mc). La colonia cirenaica en Jerusalén era numerosa, pues tenían una sinagoga propia (Act 6:9). A la hora de este encuentro “venía del campo” (Mc). El centurión se dirigió a él y lo “requisó” para que llevase la cruz de Cristo. La voz usada es de origen persa (ἀγγορεύω) y, lo mismo que su contenido, había pasado al uso de Roma. La autoridad podía “requisar” a alguien para que prestase un servicio público ⁴¹.

Al ver el centurión encargado de la custodia el agotamiento de Cristo, temiendo que no pudiese cumplir su condena por desfallecimiento, “requisó” a Simón de Cirene, pensando que se trataba de un servicio público, para que llevase la cruz de Cristo.

Se ha querido valorar el peso de ésta. A título normativo se han dado estas cifras verosímiles:

“Stipes”: largo, 4 ó 4:50 m.; ”patibulum”: largo, 2:30 ó 2:60 m.

Peso total: 100 kilos. De donde el peso del ”patibulum” podría ser una tercera parte, sobre unos 33 kilos ⁴².

Y Simón de Cirene cargó él solo con la cruz, seguramente sólo el “patibulum,” yendo “detrás de Cristo” (Lc).

Posiblemente, según costumbre, después de llevarlo con rodeos, para ejemplaridad, llegaron al Calvario. La topografía de este lugar es segura ⁴³.

Su nombre, que Mt traduce para sus lectores, corresponde al latino de *Calva* o *Calvaria*, y éste corresponde al hebreo *gulgoléth*, lo mismo que al aramaico *gulgoltha'*, de la raíz *galal*, circular, rodar, de donde cosa redonda, redondeada, craneal. Su nombre se debe a la prominencia de la colina, que, dentro del terreno en que estaba enclavada, le daba este aspecto craneal. Son innumerables los lugares que en Oriente, por su prominencia geográfica, se llaman *er-rash*, la cabeza ⁴⁴.

Mt no describe detalles de la crucifixión. Sólo destaca que le dieron entonces a “beber vino mezclado con hiél.” La palabra “hiel” que usa, o tiene un sentido genérico de cosa amarga, redactado así por influjo del salmo 69:22, o el traductor habrá vertido la palabra *mora'*, mirra, que estaría en el original aramaico, por la más usual y fonéticamente semejante de *merorah* o *mererah*, hiél ⁴⁵. Es el “vino mirrado” que pone Mc.

A los condenados a muerte se les ofrecía vino mezclado con fuerte cantidad de mirra, por creérselo narcotizante. En Jerusalén procuraban este brebaje a los ajusticiados las familias principales, y en su defecto era la comunidad la que se encargaba de procurarlo ⁴⁶.

Pero Cristo, “en cuanto lo gustó,” no quiso beberlo. **Tenía que beber el cáliz de la re-dención sin perder una gota de dolor.** Esta escena tiene lugar antes de comenzar a clavarlo.

La forma de la cruz solía ser de dos tipos: la “cruz immissa” o “capitata,” que era cuando, al cruzarse el “patibulum” con el “stipes,” éste sobresalía algún tanto; o la “cruz commisa” o “patibulata,” que era cuando no sobresalía este exceso, rematando la parte superior el “patibulum.”

Las cruces solían tener una especie de clavija o pequeño travesano a la altura del torso, sobre el cual se ponía a horcajadas al reo, descargando sobre él su peso. Se lo llamaba “cornu” o “sedile.”⁴⁷

La crucifixión con clavos era más rara que el atarlos, si se juzga por las referencias conservadas⁴⁸. Pero también, en ocasiones, además de clavarlos, se los ataba⁴⁹.

Lo que no existió en la antigüedad es el “suppedaneum” que se pone bajo los pies de Cristo, pues no tendría razón que lo justificase, y es en el siglo VI cuando se hace la primera mención de él⁵⁰.

De los datos evangélicos se deduce, o que la cruz de Cristo fue la “immissa,” o que de hecho vino a cobrar este aspecto al ponerse “sobre ella” el “titulus”; y que fue sujeto con clavos, **pues como tal muestra sus heridas en la resurrección** (Lc 24:39-40; Jn 20:20).

También su cruz debió de tener una altura mayor de lo ordinario, ya que el soldado, para darle a beber, pone la esponja en una jabalina. Las cruces eran bajas; los ajusticiados casi solían tocar el suelo⁵¹. Se buscaba que no sólo las aves, sino los perros y chacales pudiesen devorarlos.

Una vez que le crucificaron, “sortearon sus vestidos.” Estos debían de ser: manto, cinto, sandalias y acaso una especie de turbante o “kuffi,” con que se cubrían la cabeza. Pues la túnica “inconsútil” la sortean aparte⁵². El emperador Adriano reglamentó el derecho de los despojos de los condenados a muerte, refiriéndose explícitamente al “vestido”⁵³.

Luego se sentaron para hacer la custodia hasta su muerte, ya que era una de las finalidades del “tetrádion”⁵⁴. Pues en ocasiones los descolgaban, viniendo algunos a vivir, por no interesarse partes vitales⁵⁵.

Sobre su cabeza, es decir, “sobre la cruz” (Jn), pusieron el “titulus” con el motivo de la condena, según costumbre⁵⁶. Este “titulus” debía ser conservado por escrito y leído luego en voz alta. Se buscaba que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada, siendo además “remitida por instrumento a la provincia”; es decir, se supone el juicio dado por el procónsul en su capital⁵⁷. Este “titulus” que está sobre la cruz y trajo el reo, es un simple extracto del motivo fundamental de la condena. Por eso se dirá que había sido “escrito” (dictado) por Pilato (Jn 19:19). En los cuatro evangelistas, con pequeñas variantes refaccionales, es el mismo. Jn notará que estaba escrito en latín, griego y hebreo (araméo). Esto hace ver el desfile de gente que se esperaba. En las cercanías de Roma existen lápidas sepulcrales judías escritas en estas tres lenguas⁵⁸. Pilato, que condena a Cristo por temor a delaciones de un competidor de Roma, utiliza la misma acusación y motivo de la condena para burlarse de los judíos al crucificar a su Rey. Lo crucifica con dos ladrones. Los llevaron por la Vía Dolorosa a crucificar con El (Lc), y los pusieron uno a cada lado; y “El en medio,” resaltarán Juan. Eran “malhechores” (Lc), y Mt-Mc los presentan como “salteadores.” Era aquella época turbulenta de agitaciones sociales y bandidaje, como Josefo refleja en sus escritos⁵⁹.

La ley judía prohibía ejecutar a dos personas el mismo día⁶⁰, pero la ejecución era romana, donde las ejecuciones múltiples eran ordinarias en el mismo Oriente⁶¹.

Y en Pilato aquella triple crucifixión pudo ser razón de comodidad, pero más parece que de sarcasmo para crucificar a

Cristo como “Rey de los judíos,” conforme a la “tablilla” que él dictó, *en medio* de dos ladrones; lo que corresponde al carácter de Pilato.

Mt resalta luego no sólo el desfile del pueblo ante Cristo crucificado, sino que pone una triple clase de injurias que se le dirigían: por los que “pasaban,” “moviendo su cabeza,” gran desprecio oriental (Job 16:4; Is 37:22, etc.); por “los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y ancianos,” que acaso formaban grupos ostentosos, hablando en voz alta para que se los oyese bien (Mc), si no es que algunos le dirigían abiertamente los insultos como saetas envenenadas; y también los “bandidos,” aunque éste era uno solo ⁶²; y Lc añade también una cuarta categoría: los “soldados.”

La injuria era eco de la confesión ante el sanedrín la noche anterior; prueba de la rapidez con que la divulgaron. Era la errónea acusación hecha, que no valió para la condena, de destruir y reedificar el templo, y el proclamarse Hijo de Dios. Si podía lo primero, que se salvase ahora del tormento de la cruz. Y si era Hijo de Dios, Dios le ha de librar de sus enemigos, según se leía, en un sentido “sapiencial,” en el libro de la Sabiduría (2:18).

Pero era la hora de la redención, y por eso no podía bajar de la cruz.

La Muerte de Cristo, 27:45-56 (Mc 15:37-41; Lc 23:44-49; Jn 19:28-30).

⁴⁵ Desde la hora de sexta se extendieron las tinieblas sobre la tierra hasta la hora de nona. ⁴⁶ Hacia la hora de nona exclamó Jesús con voz fuerte, diciendo: “Eli, Eli lema sabachtani!” Que quiere decir: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” ⁴⁷ Algunos de los que allí estaban, oyéndolo, decían: A Elías llama éste, ⁴⁸ Luego, corriendo, uno de ellos tomó una esponja, la empapó en vinagre, la fijó en una caña y se la dio a beber. ⁴⁹ Otros decían: Deja, veamos si viene Elías a salvarlo. ⁵⁰ Jesús, dando un fuerte grito, expiró. ⁵¹ La cortina del templo se rasgó de arriba abajo en dos partes, ⁵² la tierra tembló y se hendieron las rocas; se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de santos, que habían muerto, resucitaron, ⁵³ y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de El, vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. ⁵⁴ El centurión y los que con él guardaban a Jesús, viendo el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobremanera y se decían: Verdaderamente, éste era Hijo de Dios. ⁵⁵ Había allí, mirándolo desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; ⁵⁶ entre ellas María Magdalena y María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos del Zebedeo.

Los tres sinópticos destacan estas tinieblas que se extendieron sobre “toda la tierra” desde la hora de sexta (mediodía) hasta la hora de nona (tres de la tarde).

Los judíos dividían, en el uso vulgar, el día en cuatro partes, cuya divisoria era la hora de sexta (mediodía), siendo las otras horas prima y tercia, desde el amanecer hasta las nueve y desde esta hora hasta el mediodía. Pero todo ello valorado con el sentido empírico de anchura y aproximación según las estaciones. Estas tinieblas están presentes precisamente el tiempo que Cristo está en la cruz. La expresión “toda la tierra” es una hipérbole; se refiere seguramente al horizonte que se divisaba desde el Calvario, o, a lo más, a Palestina.

Sin embargo, Mt, cuando hace uso de la palabra “tierra” (5:18; 6:10; 9:6; i 1:25; etc.), se refiere a la tierra en general; y, cuando habla de un país particular, acompaña la palabra “tierra” de un determinativo (Mt 2:6.20; 10:15; 9:26). No obstante, la excepción cabe, acaso por el redactor.

Las tinieblas aparecen en los profetas como signo de la venganza divina (Am 8:9; Jl 2:10-

31, etc.). Significaban aquí la protesta divina por el deicidio que comete Israel. Algunos autores han negado realidad histórica a este hecho. Tendría un valor simbólico. “El cielo es siempre sombra para el alma desolada” (Loisy). Sin embargo, los evangelistas presentan el hecho con una precisión cronológica que no tiene en los profetas. Y en Jerusalén, por esta época, se da el fenómeno de los “sirocos negros,” que es un cierto oscurecimiento de la atmósfera por efecto de la gran cantidad de arena y polvo mezclado con la misma. “Se puede suponer que aquel fenómeno tuvo aquel día una intensidad milagrosa.”⁶³

Las descripciones de los evangelistas no tratan de precisar la naturaleza del fenómeno; hablan según las “apariencias sensibles.” En todo caso, no pudo ser por efecto de un eclipse, ya que éste no puede darse durante el plenilunio, como era aquel 15 del mes de Nisán, a punto de empezar.

Hacia la hora de nona (tres de la tarde), Cristo, dando una “gran voz,” dijo en arameo lo que Mtg traduce: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Estas palabras con que Cristo pronuncia su cuarta “palabra,” momentos antes de su muerte, como se ve por el cotejo con las demás “palabras,” están tomadas del salmo 22:2, mesiánico. Pero como en el segundo hemistiquio del mismo se dice: “Lejos de mi salud las palabras de mis *pecados*” (texto latino), viéndose que esto no se podía decir literalmente de Cristo, se vino a querer solucionarlo con diversas explicaciones simbolistas⁶⁴. Pero ello está fundado en un error en la versión. El texto hebreo pone: “Lejos de mi salud (Dios) las palabras de mi rugido,” o clamor. Fue una confusión de traducir la palabra *sha'ag*, clamor, por *shagah*, pecado.

El sentido es semejante al dolor de Getsemaní: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado” (*shabaq*) a estos tormentos? Era la naturaleza humana de Cristo (*voluntas ut natura*) que dejaba expresar la terrible angustia que sentía⁶⁵. ¿Acaso Cristo recitaba todo o parte de aquel salmo de su Pasión? **Al conectar con él, la profecía se cumplía.**

Al oír estas palabras de *Eli, Eli.*, “algunos de los que allí estaban” pensaron que llamaba a Elías el profeta, que, según la concepción judía, presentaría al Mesías a Israel, y aquí piensan que es, sin duda, para salvarlo (v.49)⁶⁶ y presentarlo.

Posiblemente esto se refiera a alguno de los espectadores judíos, que se lo explican a los “milites” de la custodia, y entonces “uno de ellos,” que por el contexto está junto a El, cosa que sólo podían hacer los soldados de la custodia, y que usa jabalina (Jn)⁶⁷ tomó una esponja — que seguramente llevaban para lavarse de la sangre que les saltase de las crucificaciones —, la amarró a una “caña,” la empapó en “vinagre,” que era la usual “poska”⁶⁸, agua refrescante mezclada con vinagre, y a veces con otros ingredientes, y que usaban las tropas de la custodia, y se la dio a beber (Sal 69:22). Pero Cristo, al percibir aquel refresco, renunció a él (Jn), y, dando “de nuevo un gran grito, expiró.”

Este tipo de gritos en agonizantes es conocido. Pero, como los cuatro evangelistas no usan para expresar la muerte de Cristo la palabra *morir*, que la usan en otros casos, parecería que quieren acusar la libertad de su muerte. No sería improbable, pues, que a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido acusar esta libertad con esas expresiones. Así Jn dice que, “inclinando la cabeza, *depuso* el espíritu,” cuando lo más natural sería decir que, a causa de morir, por inercia, inclinó su cabeza. Mt dice que “entregó (*ἀφήκεν*) el espíritu.”

Mt es el evangelista que presenta un cuadro bien estructurado de fenómenos que tienen lugar a la muerte de Cristo, proclamando su grandeza.

1) *Se rasga el velo del templo.* — Lc lo narra *antes* de la muerte; Mt-Mc, *después*. El templo tenía dos riquísimos velos “en artístico tejido de Babilonia.” Uno separaba el atrio de los

sacerdotes del *Sancta*, llamado *Masak*, y otro que separaba el *Sancta* del *Sancta sanctorum*, llamado *Paroketh* ⁶⁹. Los evangelios no dicen a cuál se refieren. Se pensaría, conjeturablemente, que al interior, para indicar que “lo santo” quedaba abierto a toda mirada, hecho profano.

Otros piensan, en cambio, en el exterior, que era el que podía ser visto por más personas. No obstante, el significado es el mismo ⁷⁰. El desgarramiento del velo no pudo ser debido al terremoto que se cita, ya que esto supondría haberse caído el cuadro de piedra en que estaba enmarcado, y hubiese tenido un mayor reflejo histórico-simbólico en la tradición. “Desde los primeros siglos consta que el desgarramiento del velo es considerado como un hecho real.” ⁷¹

2) *El temblor de tierra*. — Sólo lo narra Mt. Son conocidos diversos temblores de tierra en Judea en la antigüedad. Los temblores de tierra son otro de los elementos con los que en el A.T. se muestra la grandeza de Dios. Con temblor de tierra pintan los profetas el gran “día de Yahvé.” Es elemento frecuente en las teofanías. Conforme a su uso en los profetas, el sentido de este temblor de tierra, sincronizado con su muerte, manifiesta la ira divina por el crimen de Israel. San Cirilo Jerosolimitano señalaba ya una gran hendidura en la roca del Calvario, que aún se conserva, como efecto — decía — de este terremoto ⁷².

3) *Resurrección de muertos*. — También esto es relatado solamente por Mt. **Pone esta resurrección con motivo de la muerte de Cristo**, dejándoles paso franco al “abrirse los monumentos”; pero es un “adelantamiento,” pues añade que “después de la resurrección de El (Cristo) vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos.” En la perspectiva real de Mt, la resurrección de estos muertos tiene lugar en la resurrección de Cristo, pero se narra con *ocasión* de abrirse los sepulcros. Los problemas que este hecho plantea son muchos y graves. Pero su sentido doctrinal es claro: “Su interpretación es difícil, y por esto objeto de varias opiniones. Lo indudable es que esa resurrección, cualquiera y como quiera que sea, es señal de la victoria de Jesús sobre la muerte.” ⁷³

¿Son absolutamente históricos estos hechos lo mismo que el “oscurecimiento”? En absoluto podrían serlo. La duda que puede surgir es que son hechos, sobre todo alguno, que son conocidos como un “género literario.” ¿Podrá haberse usado aquí? En el Talmud palestinese se lee, v.gr.: “Cuando murió Rabí Acha, las estrellas se hicieron visibles en pleno mediodía. Cuando murió R. Hanina, el mar de Tiberíades se hundió. Cuando murió R. Ishaq, setenta umbrales de casas se rompieron en Galilea. Cuando murió R. Shemuel, los cedros se salieron de cuajo en Israel,” etc. ⁷³

4) *El testimonio del centurión*. — Lo relatan los tres sinópticos. Este centurión era el que tenía la responsabilidad militar de la custodia y muerte de Cristo. Pero junto con él van a prorrumpir en esta “glorificación” (Lc) “los que con él guardaban a Jesús,” que son el “tetrádion,” y acaso los otros soldados que guardaban a los ladrones crucificados. El motivo es que, al “ver el terremoto y cuanto había sucedido, temieron sobremanera, y decían.” Esto que vieron era la majestad y perdón de Cristo, sus siete “palabras,” la rapidez de su muerte, su gran voz en la agonía y las “tinieblas” sobre el Calvario. Pero las palabras son transmitidas diversamente por Mt-Mc y Lc.

El centurión en Mt-Mc y los soldados decían: “Verdaderamente éste era *Hijo de Dios*,” mientras que en Lc lo proclaman: “*Era justo*” (δίκαιος).

Las interpretaciones pueden ser varias. Le podía, para gentiles, destacar la inocencia ante la condena judía. Las palabras del centurión y los suyos pueden referirse a la acusación del Sanedrín y de los que venían a insultarlo al Calvario, diciéndole que se había hecho “Hijo de Dios,” reconociendo ellos que era verdad lo que los sanedritas y el populacho decían que era mentira, pues lo probaban los hechos; o también, si eran tropas no judías, que pensasen, sugerido por lo

que oyeron, que se tratase, al modo de su mitología, del hijo de algún dios. Pero también cabe que la lectura primitiva sea la de Lc, y que Mt-Mc, a la hora de la composición de sus evangelios, pongan en boca del centurión una mayor plenitud de contenido, al hacerlo confesar la divinidad de Cristo ⁷⁴.

En una nota breve dice Mt que había allí, pero mirándolo “desde lejos,” muchas mujeres que lo habían seguido en sus correrías apostólicas para “servirle,” con ayuda de sus “bienes” (Lc 8:3). Varias de ellas habían sido curadas por Cristo (Lc 8:2). Este proceder era normal en Oriente ⁷⁵. Entre ellas cita explícitamente a algunas.

Sepultura de Cristo, 27:57-66 (Mc 15:42-47; Lc 23:50-56; Jn 19:31-42).

⁵⁷ Llegada la tarde, vino un hombre rico de Arimatea, de nombre José, discípulo de Jesús. ⁵⁸ Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús. Pilato entonces ordenó que le fuese entregado. ⁵⁹ El, tomando el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia ⁶⁰ y lo depositó en su propio sepulcro, del todo nuevo, que había sido excavado en la peña, y, corriendo una gran piedra ala puerta del sepulcro, se fue. ⁶¹ Estaban allí María Magdalena y la otra María sentadas frente al sepulcro. ⁶² Al otro día, que era el siguiente a la Parasceve, fueron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos a Pilato ⁶³ y le dijeron: Señor, recordamos que ese impostor, vivo aún, dijo: Después de tres días resucitaré. ⁶⁴ Manda, pues, guardar el sepulcro hasta el día tercero, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo: Ha resucitado de entre los muertos. Y será la última impostura peor que la primera. ⁶⁵ Díjoles Pilato: Ahí tenéis la guardia; id y guardadlo como vosotros sabéis. ⁶⁶ Ellos fueron y pusieron guardia al sepulcro después de haber sellado la piedra.

Al ponerse el sol, comenzaba la Pascua judía, y los cuerpos de los ajusticiados, según las costumbres judías, tenían que estar enterrados. Pilato también condesciende con estos usos. Los tribunales judíos tenían dos fosas para enterrar a los ajusticiados, ya que no los permitían sepultar en los sepulcros familiares, hasta que, corrompidos, se les pudiesen entregar los huesos. La razón era evitar contactos deshonorosos con sus familiares ⁷⁶. Pero aquí iba a ser enterrado en un sepulcro en el cual no había sido sepultado nadie (Jn).

Muerto Cristo sobre las tres de la tarde, y poniéndose el sol en Jerusalén en esos días sobre las seis, urgía activar todo para enterrar el cuerpo de Cristo.

José de Arimatea, discípulo oculto del Señor (Jn), o gran simpatizante, pero hombre digno, como lo presentan con varios títulos los evangelistas, tuvo la “valentía” de ir a Pilato, acaso por intermediarios palaciegos, para pedirle el cuerpo de Cristo. Tenía para su acceso un título especial: “era miembro del sanedrín” (Mc-Lc), destacando, naturalmente, los evangelistas que no había consentido en la condena de Cristo.

En el uso romano se permitía enterrar los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares; y sobre todo, según Filón, en “las fiestas,” esto era “costumbre” ⁷⁷. Pilato autorizó. Varios motivos lo impulsaron: la costumbre romana, la petición de un sanedrita, lo que abonaba su tesis de que lo habían entregado por “envidia,” y hasta, posiblemente, el herir así, de alguna manera, las costumbres sanedritas sobre los enterramientos de los ajusticiados. Mc hará ver que Pilato se extrañó de la muerte tan pronta de Cristo, ya que podían estar los ajusticiados varios días en la cruz, y llamó, para cerciorarse, al centurión de la custodia.

Mt, en redacción sintética, pone en escena a José de Arimatea como si él mismo, pero solo, actuase en aquel acto funeral. También se sabe que intervino Nicodemo (Jn), y la naturaleza

de las cosas exige la intervención de otros individuos: sean discípulos o amigos.

Pero Mt resaltará que lo envolvió en una “sábana limpia” (Mc-Lc), probablemente para destacar el aspecto del cuerpo sagrado que iba a recibir; Mc dirá que la “había comprado.” ¿Por qué no traer una de su casa? Es por la misión sagrada que iba a tener. Pero la interpretación de Mc puede ser otra ⁷⁸, coincidente con ésta.

Mt omite las unciones, y, sin duda, según la costumbre, el lavado del cadáver ⁷⁹. Pero resaltará que se lo puso en su propio sepulcro, del todo nuevo, excavado en la peña. Todo esto tiende a garantizar la absoluta seguridad de la resurrección al faltar el cuerpo allí depositado.

Y corrió una piedra grande a la puerta del sepulcro. Era el tipo ordinario de los sepulcros. Tallados en la roca, tenían su entrada por una boca, hecha a ras del suelo, y se cerraban con una gran piedra giratoria 11 amada a “golel,” colocada en una ranura, sobre la que se movía.

María Magdalena y la “otra María,” que es la madre de José (Mc), dada la angostura de la cámara sepulcral, estaban “sentadas frente al sepulcro.” Pero Mc da la finalidad: “miraban dónde lo ponían.” Estas mujeres, probablemente, en un momento determinado entraron dentro, pues querían saber, si había varios “loculi,” dónde lo ponían, para cuando viniesen después del sábado a completar los perfumes mortuorios no sufrir confusión alguna. También este tema tiene dificultad. Las mujeres en Mt-Mc van a ir al sepulcro para verlo; en Le llevan “aromas.” ¿Qué pretendían con ello? Si se piensa en “ungirle” al modo judío, como lo dice Mc (16:1), ya lo había hecho Nicodemo (Jn 19:39.40). Si se piensa en completar aquella unción precipitada, ¿cómo entrar en un sepulcro que ya estaba cerrado? (Mc 16:3). Seguramente hay algunos elementos redaccionales para organizar mejor la escena en orden a su finalidad.

Mt es el único evangelista que cuenta la guardia puesta por los sanedritas al sepulcro. Con ello tiende a hacer ver la verdad de la resurrección. Siendo sepulcro de piedra, excavado en la roca, con sola la boca de entrada custodiada por tropa, nadie puede robar el cadáver. El anuncio de Cristo que resucitaría al tercer día llegó a oídos de los sanedritas, y quisieron impedir esto. Para ello pusieron un piquete de tropa pedido a Pilato, sea de las tropas de la fortaleza Antonia, o del pretorio, o de las guardias que, según costumbre, estaban destacadas a las puertas del templo para mantener el orden los días de Pascua ⁸⁰, ya que, de ser tropa sanedrítica, la hubiesen puesto por su cuenta. Se siente la respuesta irónica de Pilato, ordenando guardar a un muerto, pero que no quiere conflictos con las gentes fanatizadas ni delaciones a Roma. Ellos tomaron el piquete, lo pusieron ante el sepulcro, y, según costumbre, lo sellaron ⁸¹. Ya que no era insólito el robo de cadáveres, como se ve por el “Rescripto del Cesar,” esculpido en una estela procedente de Nazaret, y cuya violación llevaba aneja la pena de muerte ⁸².

Sin embargo, diversos autores suelen poner objeciones a la historicidad de esta escena.

No es verosímil que los judíos esperen al día siguiente de la sepultura para poner la guardia. Se lo podrían haber “robado” en el intervalo. Al día siguiente, con reposo sabático, personas “piadosas,” ¿lo habrían hecho? Y al otro día ya resucita. Además, ¿pensarían los fariseos en la “resurrección” cuando los mismos discípulos *casi* no lo pensaban? A esto se une el “silencio” de Mc-Lc-Jn sobre esta guardia. Por eso se pretende que sea una escena *apologética*. Reflejaría una *escena polémica*. Los judíos achacaban esto a un robo por los discípulos (Mt 28:13-15). Parece que Mt respondería a esta querrela entre judíos y cristianos treinta o cuarenta años después con esta escena plastificada ⁸³.

Las razones alegadas son de interés. Sin embargo, el texto de San Justino, que se cita en el capítulo siguiente, como confirmación del pasaje evangélico, tiene su valor. La frase de Mt que “corrió hasta el día de hoy” hace ver que la objeción judía estaba en la calle, y ¿se desharía, ante los judíos y demás, con este hipotético “cuento,” que podrían constatar no ser histórico?

Por eso, el protestante Bonnard escribe a este propósito: “En sí mismo, este relato no tiene nada de inverosímil.” Las dificultades que ven es el que los príncipes de los sacerdotes y fariseos aparecen al corriente de su anunciada resurrección, lo mismo que se va a pedir la tropa el día de sábado. Pero reconoce que el pasaje — Pilato, estilo y vocabulario — no son posteriores al conjunto del evangelio ⁸⁴ (MⁿNeile).

- 1 Para una exposición de las mismas, cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.388-393. — 2 Cf. o.c., p.394-395; para la apreciación “jurídica” del proceso de Cristo ante la jurisprudencia judía, cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.396-405; cf. *Comentario a Le 2:66-71*. — 2 Benoit, *La mori de Judas: Exégèse et Théologie* (1961) I 340-359; J. Du-Pont, *La destinée de Judas prophétisée par David (Act 1:16-20)*: The Cathol. Bibl. Quart. (1961) 41-51. — 3 Vincent-Abel, *Jerusalem* II p.864-866; Hendersohn, *Akeldama*, en Has-Ting's, *Dict. of the Bible* I 59. — 3 E. F. Sutcliffe, en Journ. Theol. Stud. (1952) p.227ss. — 4 Séneca, *De ira* II 7. — 5 Weiss, *Das atteste Evang.* (1903) p.317. — 6 JOÜON, *L'Évangile. compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.162; Buzy, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.346. — 7 El proceso romano, como en otros casos, debió de ser traducido por un intérprete. Josefo, BI V 9:2; VI 2:1, etc. — 8 Holzmann, *Das N.T.* (1926) p.71. — 9 Vitelli, *Papiri Fiorentini* (1906) p.USss: Deismaxn, *Licht ron Osten* (1923) p.229-230. ¹⁰ JOSEFO, *Antiq.* XVIII 1:1. — 11 Apiano, *Bell. civ.* II 115. — 12 Tlschendorf, *Pilati circa Christum indicio quid lucis afferatur ex actis Pilan* (1855) p.16ss. — 13 Nicéforo, *Hist. eccl.* I 30. — 13 Strack-B., *Kommentar.* I p.1032; Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur* (1966) p.161. — 14 J. Blinzler, *El proceso de Jesús* (1959) p.276 nota 31 p.277 y notas 32-33. — 14 Suet., *Tiberio* LVIII; *TÁC., Ann.* III 38. — 15 Herod., I 35; Viro., *Aen.* II 719, etc. — 16 Dt 26:1-8; Sal 26:6; 73:13; Act 20:26; Bonsirven, *Textes.* n.1473. — 17 Strack-B., *Kommentar.* I p.1033. — 18 Cicerón, *In Verrem* II 1. — 19 Plauto, *Bach.* IV 7:24. — 20 Cicerón, *In Verrem* IV 2:24. — 21 BI II 21:5; 5:3; Eusebio De C., *H. E.*, IV, 15:4; Filón, *In Flaccum* 10:75. — 22 Cicerón, *In Verrem* V 54; PLUT., *Cor.* 24; Cicerón, *In Verrem* III 29; IV 39; Filón, *In Flacc.*; SUET., *Nero* 49; *Dig.* XVIII 19:8:3. — 23 Posiblemente por tropas sirias y samaritanas, de fidelidad a Roma y odio cía sico a los judíos. SCHÜRER, *Geschichte*. I p.459. — 24 Cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.451-452; véase en esta obra una amplia exposición de estos temas. — 24 Cf. M. De Tuya, *Estudio sobre el tormento de la “flagelación”* en *I.-M.* (1976) p.220-221. — 25 Zorell, *Lexicón.* col. 1221. — 26 Rev. Bib. (1933) p.230-234; Holzmeister, *Christus Dominus spinis coronatur*: Verb. Dom. (1937) p.65-69. — 27 H. ST. J. Hart, Journ. of Theol. St (1952) p.66-75 (cf. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario*), en que sostiene que el tipo de corona es “radiada,” por querer ponerle corona real, y conocer éstas los soldados en las monedas que circulaban. — 28 Rlch, *Dic. des antiq. rom. et grecs.* pal. “Adorado.” — 29 Mart., *Epist.* XIV 71:2. — 30 Núm 12:14; Dt 25:9. — 31 Bonner, *Crown of Thorns*: Harward Theol. Review (1953) 47ss.; Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur* (1966) 171-172. — 32 Holzmeister, o.c., p.17ss. — 33 Plauto, *Cab. 2; Miles* II 4:7; Dion. H., VII 69; Josefo, *Antiq.* XX 6:3. — 34 Act 12:4; Mt 12:4; Jn 19:23; Schürer, *Geschichte* I p.470-473. — 35 E. DE C., *Hist. eccl.* V 1:144; Suet., *Calig.*; DIÓN CASIO, LIV 3. — 36 Mommsen, *Le droit penal romain*, vers. franc. (1931) II p.129-130. — 37 E. De C, *Hist. eccl.* V 1:144. — 38 Quint., *Decla m.* 275; Josefo, *Antiq.* X 6:3; BI IV 6:1. — 39 Loiseleur, *Des peines* p.91. — 40 Plauto, *Mil.* 359; *Mostell.* 56ss; ?LUT., *De sera num. vindicta* 9; Mommsen, *Le drott penal romain*, vers. franc. (1931) p.526-527; Strack-B., *Kommentar.* I p.587. — 41 Zorell, *Lexicón.* col.8. — 42 Buzy, *Évang. s. St. Math.* (1946) p.371. — 43 Vincent-Abel, *Jérusalem Nouvelle* p.99; *L'authenticité des Lieux Samts* (1932) p.54-92; F. Truyols, *Problemas de topografía paléstinense* (1936) p. 172-180; Perrel-La, *Luoghi santi* (1936) p.345-393. — 44 Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints* (1932) h.l. — 45 Wellhausen, *Das Evang. Matth.* (1904) p.147. — 46 *Sanhedrin* 43a; Strack-B., *Kommentar.* I p. 1037-1038. — 47 Plinio, *Hist. Nat* XXVIII 4; Lugano, *Fars.* VI 543-543; San Ireneo, *Adv. haer.* II 24:4; San Justino, *Dial.* 91; Tert., *Ad nat.* I 12. — 48 Herwitt, Harward Theol. Review (1932) p.21-45. — 49 Lugano, *Fars.* VI 543ss; Plinio, *Hist. Nat.* XVIII 4:11. — 50 ML 71:711. — 51 Suetonio, *Nero* 49. — 52 Cf. Comentario a Jn 19:23-24. — 53 Leclercq, art. “Bourreau,” en *Dict. Archéol. Chre't. et Liturg.* t.2 p.HHss. — 54 Schürer, *Geschichte.* I p.470-473. — 55 Josefo, *Vita* 75. — 56 E. Dec., *Hist. eccl.* V 1: Suet., *Caligula* 38; *Domiciano* 10. — 57 Mommsen, *Le droit.*, vers. franc. (1931) II p.129-130. — 58 Blinzler, o.c., p.318 nota 37; Lesetre, *Titre de la Croix*, en *Dict. Bibl.* t.5 col.2253-2255. — 59 *Antiq.* VI 10:8; XX 8:10; BI II. — 60 *Sanhedrin* VI 4. — 61 Josefo, BI II 12:6; 13; 14:9; *Antiq.* XX 5:2. — 62 Cf. Comentario a Le 23:39-49. — 63 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929)p.432. — 64 Cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.539-561. — 65 Matthieu, *L'abandon du Chnst sur la croix*: Rev. Se. Relig. (1943) p.209; Pe-Laia, *L'abbandono di Gesù in croce*: La Redenzione (Conferenze Bibliche) (1934) p.89-118; Kenneally, *Eli, Eli, lamma sabachtani?*: Cath. Bibl. Quart. (1946) 124-134. — 66 Guillaume, Mt 27:46 in the light of the Dead Sea Scrolls of haiah: Palestine Exposition Quarterly (1955) p.78-80; H. Bierkelan, *Finales en a dans les pronoms et les formes verbales du grana manuscrit d'Isate de Qúmran*, en *Interpretationes ad V. T. pertinentes S. Mowinkel septuagenario missae* (1955) p.24-25. — 67 Cf. *Comentario a Jn 19:29*. — 68 Rich, *Dic. des antiq. grec. et rom.*, vers. franc. (1861) p.503. — 69 Josefo, BI V 5:54; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* n.969. — 70 Pelletier, *La tradition synoptique du “Voüe déchiré” á la lumúre des réalités ar-cheologiques*: Rev. Se. Relig. (1958). — 71 Pelletier, O.C., p.161. — 72 M9 33:819. — 73 Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia* (1949) p.1306 nota 52; Loisy, *Les Évangües Sinoptiques* (1908) II p.689-690; Plummer, *An exegetical Commentary on the Cospel according to St. Matthew* (1911) p.402; Taylor, *The Cospel according to Sí. Marc* (1952) p.956-957; Lagrange, *Evang. s. St. Math.* (1927) p.532; Bonnard, o.c., p.407. — 73 Talmud pal. *Aboda Zara* 3:42 c.1. — 74 Mann, *The centurión at th cross, I'-xp.* Times (19(KS-1909) p.563-5t.i-t — 75 1 Cor 9:5; Alio, *Premiareepit. auf. (orinth.* (1955) p.212-213; San Jerónimo ML 27:22-23; cf. Comentario a Lc. v.21. — 76 Bonsirven, *Textes.* m.510 y 1887; üJehler, *L'enterrementdescriminéis d'après le Talmud et le Midrash*: Rev. Étud. Juifs (1903) p.4. — 77 Filón, *In Place.* 10:79:299; *Digestum* XLVIII 24. — 78 Cf. Comentario a Mc 15:46. — 79 Act 9:37; Bonsirven, *Textes.* n.700; F. M. Üravn, *LasepulturedeJesús*: Rev. Bib. (1963) p.34-52.184-200.346-363; J. S. Kennard, en *The Burial of Jesús*, Journ. of Bibl. Liter. and Exeg. (1955) p.227-238; E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jesús et la visite au tombeau dans Mc 15:40-16:8*: Gregor. (1958) 367-410. — 80 Josefo, *Antiq.* XX 5:3. — 81 Sobre la forma de estos sellos, cf. Verb. Dom. (1941) 81. — 82 C.Lmont, *l'u ri'scrit imperial sur la violation de sepulture*: Rev. Hist. (1930) luxoit. K. S.Myth, *The Guara on the Tomb* (Mt — 83 (15; 28:14): Heuhrop Journ. (1961) 157-179. — 84 Bonnard, *L'evangof. selon St. Matth.* (19Γ>3) 410.

Capítulo 28.

La visita de las mujeres al sepulcro, 28:1-7 (Mc 16:1-11; Lc 24:1-11; Jn 20:1-2).

¹ Pasado el sábado, ya para alborear el día primero de la semana, vino María Magdalena, con la otra María, a ver el sepulcro. ² Y sobrevino un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella. ³ Era su aspecto como el relámpago, y su vestidura blanca como la nieve. ⁴ De miedo de él temblaron los guardias y se quedaron como muertos. ⁵ El ángel, dirigiéndose a las mujeres, dijo: No temáis vosotras, pues sé que buscáis a Jesús el crucificado. ⁶ No está aquí, ha resucitado, según lo había dicho. Venid y ved el sitio donde fue puesto. ⁷ Id luego y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos y que os precede a Galilea; allí lo veréis. Es lo que tenía que deciros.

La escena descrita por el evangelista tiene ya en su comienzo una dificultad clásica. En su texto griego, el capítulo 28 de Mt comienza con la palabra *opsé* (ὄψέ). Dice “*Opsé* del sábado (σαββάτων). El plural que pone (σαββάτων) “designa el día del sábado considerado en todas sus horas y ceremonias,” al alumbrarse el primer día de la semana.”

La Vulgata, los códices latinos y las versiones siríacas y coptas traducen el *opsé* por *vespere*, la *vispera*, el atardecer. De aquí resultaría que la visita de las mujeres al sepulcro sería en el “atardecer” del final de la semana del sábado.

Pero esta versión tiene serios inconvenientes:

1) Va contra lo que dicen los otros evangelistas, que ponen la ida de las mujeres “pasado” el sábado, cuando ya había salido el sol (Mc 16:2; Jn 20:1; Lc 24:1).

2) Va contra la profecía de Cristo de que estaría tres días en el sepulcro. Cuando las mujeres van, ya Cristo resucitó. Pero, si van en la “tarde” del sábado, es que resucitó entonces. Pero, enterrado el día antes, viernes, antes de la puesta del sol — cómputo judío del día —, sólo estaría Cristo en el sepulcro un poco del viernes y lo que iba del sábado.

3) El segundo miembro de la frase de Mt estaría en oposición con la primera. Pues en aquél se dice que esto sucedía “en el lucir del *primer día* de la semana.” Este término, normalmente, significa la aurora. En Lc (23:54), al sepultar a Cristo, se dice que “era el día de la Parasceve, y estaba para *lucir* el sábado.” En Lc, el contexto exige “lucir,” y alude con ello, probablemente, a la costumbre judía de encender abundantes lámparas en la tarde comienzo del sábado.

Pero si “en la *aurora* del *primer día* de la semana” vienen las mujeres al sepulcro, la primera parte del versículo no puede ser traducida por *la vispera* (o en el atardecer) *del sábado*, puesto que ellas no van al sepulcro el sábado, último día de la semana que terminaba, sino en la aurora del primer día de la semana que comenzaba. La traducción, pues, ha de ser otra.

Ὅψέ no sólo significa “vispera” o “tarde,” sino que significa también “después” ¹ Y no sólo significa “después,” sino que puede significar después de bastante o de mucho tiempo ². San Gregorio Niseno, buen conocedor del griego, asegura que, en las fórmulas de este tipo, *opsé* no significa “tarde,” sino “después de un largo tiempo” ³. Y éste es el sentido que aquí le conviene. Por eso, su traducción es: “*Después* del sábado, *al alborear del primer día* de la semana.” vienen las mujeres al sepulcro.

¿Cuál es la finalidad de la visita de estas mujeres al sepulcro? Según Mt, vinieron “para verlo.” Esto mismo confirma la interpretación anterior, pues esto exigía que no viniesen de noche.

Pero esta imprecisión de Mt es aclarada por Mc (16:1) y Lc (24:1): venían “trayendo aromas que habían preparado” (Lc) para “ungirlo” (Mc). La rapidez con que se había embalsamado el viernes el cuerpo del Señor debió de ser un poco precipitada y provisional. Precisamente aquella misma tarde, las mujeres “habían preparado aromas y mirra” (Lc 23:56) para volver, pasado el reposo sabático pascual, a terminar aquella obra de amor a su Maestro.

Esta divergencia es debida a elementos redaccionales. Acaso Mt pensó en la inutilidad, por lo antes dicho, de volver al sepulcro para un reembalsamamiento, y lo redactó de otra manera: vienen a “ver” el sepulcro por afecto o para orar y llorar ante él. Sin embargo, esto crea un problema. Cf. *Comentario a Jn 19:39*.

¿Quiénes son las mujeres que vienen al sepulcro? Mt cita a “María Magdalena y la otra María,” la misma fórmula con que las describió y dejó “sentadas frente al sepulcro” (27:61), precisamente preparando introducir las nuevamente en escena aquí. Pero esta “otra María” es, sin duda, la que él describe poco antes, en compañía de Magdalena, llamándola “María, la madre de Santiago y José” (Mt 27:56).

Mc deja junto al sepulcro de Cristo a “María Magdalena y María la de José,” mirando dónde se ponía el cuerpo del Señor, para venir luego a ungirlo. Y así, pasado el sábado, pone en escena a “María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé,” que es la madre de los hijos del Zebedeo.

Jn sólo considera en esta venida, explícitamente, a “María Magdalena” (Jn 20:1). Pero, implícitamente, reconoce que con ella misma venían más. Ya que, después que ve la piedra descorrida, vuelve corriendo a Pedro y le dice: “Han tomado al Señor del monumento y no *sabemos* (ούχ οἶδαμεν) dónde le han puesto” (Jn 20:2). Este pronombre personal “*nosotras* no sabemos,” no tiene manifiestamente aquí el carácter de un plural mayestático; es la confirmación implícita de que con la Magdalena habían ido a visitar el sepulcro otras mujeres.

Es Lc el que completa la relación. Las nombra al hablar de la vuelta de la visita al sepulcro: “Eran María la Magdalena, Juana y María la de Santiago, y *las demás que estaban con ellas*” (Lc 24:10). Versículo que hay que poner en función de otro del mismo Lc, cuando, describiendo los conocidos que asistían al Calvario, cita a “todos sus conocidos y a *las mujeres que lo habían seguido de Galilea*” (Lc 23:49).

Aún en otro pasaje Lc da nuevos datos sobre este grupo. Juana, aquí citada, es “Juana mujer de Juza, administrador de Herodes (Antipas)” (Lc 8:3; cf. Lc 8:1.3). Era un grupo de piadosas mujeres que “habían sido curadas” y que lo “servían con sus bienes” (Lc 8:1.3).

¿A qué hora hacen su venida? La forma de expresarlo los evangelistas aparece como una cita usual, aproximativa.

Mt dice que era al “albolear el día.” Mc-Lc, que “muy de mañana”; pero Mc añade que ya “salido el sol” (ἀνατειλαντος του ήλιου). Jn, en cambio, parece precisar más. Magdalena viene a visitar el sepulcro “de mañana,” pero “cuando había tinieblas.”

No hay en todo ello más que un modo usual y, por tanto, un poco amplio de citar estos momentos.

Si Mc añade “salido ya el sol,” no hay que forzar la frase suponiendo una elipsis, como algún autor propuso, distinguiendo que “muy de mañana” salieron de casa y llegaron “salido el sol,” dado que la aurora es muy corta en Jerusalén. “Salido el sol” no exige ser interpretado en una frase usual, popular, que el sol está sobre el horizonte; puede ser sinónimo del comienzo de la aparición de la aurora⁴.

“Al comienzo de abril el sol se levanta (en Jerusalén) antes de las seis de la mañana”⁵. Es el momento aproximadamente indicado. Mc añadirá que era “muy de mañana.”

Las mujeres ignoran la guardia puesta en el sepulcro, pues, de lo contrario, no tendrían la pretensión de ir con aromas para el cadáver. De ahí su preocupación en “rodar” la gran piedra circular — *golel* — con que había sido cerrado el sepulcro. Se necesitaban hierros, o un grupo de hombres para removerla.

El mensaje del ángel a las mujeres. — Mc y Lc ponen el efecto que causó en las mujeres cuando vieron que la piedra “había sido rodada del sepulcro” (Lc-Mt).

Pero al ver así removida la piedra, Magdalena, que está entre ellas, no investiga más. Supone que hubo un robo. ¿Ignoraban el anuncio de la resurrección, al menos para el tercer día? ¿Qué forma tuvo el anuncio profético de Cristo? Pero de esta incredulidad participan todavía los apóstoles (Lc 21:10.11; Jn 20,8.9). Y Magdalena, más ardorosa, se da a correr para ver a “Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba” y decirles que “han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto” (Jn 20:2).

La tradición del cuarto evangelio no recoge la aparición del ángel a las mujeres. Magdalena, al ver desde cierta distancia la piedra removida, se dio a correr para comunicarlo a los apóstoles. Pero las otras mujeres se acercaron. Mt deja esta escena de una manera imprecisa; quita matices. Pero son Lc y Mc los que van a precisar este detalle.

Las mujeres, en una primera fase, “entraron” (Lc-Mc). Y, al no hallar el cuerpo del Señor, “quedaron perplejas” (Lc). Y “es tanto ellas perplejas solo esto, se presentaron *dos hombres* vestidos con vestiduras resplandecientes” (Lc). Si Lc pone dos ángeles en lugar de uno, **es que así está en la fuente de su tradición**. Así también habla de un solo endemoniado (8:27) y de un solo ciego (18:35), en lugar de dos, como hace Mt en estos mismos lugares paralelos.

Es lo que Mc presenta en una perspectiva más desdibujada. Pues:

a) Sólo presenta a “un joven”; b) que “está sentado a la derecha,” sobre el sepulcro que estaba excavado a la derecha de la cámara funeraria. No es el de Mt, que está a la entrada y sentado sobre el “golel”; c) vestido con una “túnica blanca”; d) en conformidad con Lc, lo “vieron” después que entraron.” ¿Por qué no lo vieron si estaba “sentado” sobre la piedra rodada de entrada? (Mt).

Mt presenta un solo ángel, pero con dos características muy bíblicas:

a) Es “un ángel del Señor” (*ἄγγελος Κυρίου*).

b) El aspecto del ángel era “como de relámpago,” y su “ropaje, blanco como la nieve.”

Al describir Mt a este ángel como un “ángel del Señor,” está conectando y evocando la misión del “ángel de Yahvé” en el A. T. ⁶

Pero, al describir la figura del ángel, Mt, frente a la descripción sobria que del mismo hacen los otros evangelistas, lo describe aquí con rasgos apocalípticos, que le van a prestar a él plastificar más acusadamente, en su forma literaria, el terror que su vista va a producir en la guardia de la custodia. Dice de él que “su aspecto era como el relámpago, y su vestidura, blanca como la nieve.” Ambas expresiones se encuentran en el libro de Daniel para describir apocalípticamente un ángel que se le apareció como “un varón vestido de lino” (Dan 10:1-17), o el apocalíptico anciano de días. Así, del ángel que se aparece en forma de “varón” dice que “su rostro era como la visión (fulgor) del relámpago” (Dan 10:6). Y del anciano de días dice que “sus vestiduras eran blancas como la nieve” (Dan 7:9).

La tradición está muy oscilante sobre su número, situación, aspecto y vestido. Es tema que se estudiará en “excursus” después del c. 20 de Jn.

Mt pone, para dejar preparada la escena, que, cuando las mujeres vienen al sepulcro, un ángel bajó del cielo y removió la piedra del sepulcro, dejando éste abierto. No se trata en el texto de un terremoto ordinario, que puede abrir sepulcros, pues lo presenta como un hecho sobrenatu-

ral. El ángel, luego, se “sentó” sobre la piedra volcada, en señal de triunfo y en espera de las mujeres. La apertura del sepulcro no es para que salga el cuerpo glorioso de Cristo resucitado, sino para que entren las mujeres, y se pueda ver y comprobar que el cuerpo del Señor no está allí. Con la vista de este ángel aterrador y con el sepulcro abierto, el piquete de guardia huye y va a justificarse. Ante este cuadro quedaron “aterrados.” ¿Quién, sino una acción sobrenatural, habría abierto un sepulcro, y aquel sepulcro?

No habiendo sido presenciado por nadie el ángel que remueve la piedra, esta afirmación — el hecho de una acción sobrenatural para ello — es una deducción y redacción teológica.

¿Cuándo fue la resurrección del Señor? Su hora no se sabe. No se puede estrechar la vinculación de la acción del ángel con la ida de las mujeres al sepulcro. En todo caso, debió de ser en la noche, a juzgar por las descripciones horarias evangélicas de la ida de las mujeres al sepulcro, y ésta ya había sido antes de su llegada.

Enterrado Cristo el viernes, permaneció en el sepulcro todo el sábado y resucitó el domingo. Los tres días de su anuncio se cumplieron. No había que tomarlos por días de veinticuatro horas. Tres días y tres noches era una expresión ya hecha para designar tres días, sin que requiriese esto el que fuesen días completos. Era un principio corriente que un día comenzado, o parte de un día, contaba para ciertas cosas como un día entero. Así se lee en la literatura rabínica que rabí Eleazar (sobre el año 100 d.C.) decía: “Un día y una noche hacen una *kona* (aquí veinticuatro horas); pero una *Ona* comenzada vale como una *kona* entera.” Y también decían: “Una fracción de día vale por un día entero.” Y estos aforismos se aplican también al mes y al año ⁷.

El “ángel,” o los ángeles, tiene un *discurso* a las mujeres. Las invita a deponer el “terror,” reacción natural ante lo sobrenatural y descripción frecuente en las angelofanías bíblicas (Lc 1:13.30; 2:10, etc.). En Lc las mujeres están “con la vista en el suelo, sea en señal de reverencia, sea por el fulgor de la luz de sus vestidos (Lagrange). Puede que haya en la descripción algunos elementos tradicionales. Benoit lo enfoca como un signo erróneo en ellas: deben de mirar al cielo, donde Cristo resucitado está, no ya a la tierra. En la ascensión es a la inversa: están mirando al cielo, y el ángel les dice que no miren más al cielo; Cristo partió y no volverá hasta la parusía ⁷.

El ángel les anuncia abiertamente la resurrección y les hace ver que es el cumplimiento de lo que les había dicho en varias ocasiones. El ángel entona el gran *Kerygma* de la resurrección del Crucificado.

Luego las invita a la confirmación de ello, con la fórmula en uso, “Venid y ved” ⁸ el sepulcro vacío. Pero había un mensaje para los discípulos: ellas deben transmitirlo. Cristo les “precede” (προάγει) o “conduce.” Allí lo verán. Mc añade, en un tono de deferencia y perdón, “a los discípulos y a *Pedro*,” o a éste como a jefe del grupo. Esta predicción de “precederles a Galilea” la hizo en el Cenáculo cuando les anunció que aquella noche se escandalizarían todos de El, pero “después de resucitado os precederé a Galilea” (Mt 26:32; Mc 14:28). Y a continuación Pedro protestó su lealtad y recibió la profecía de su negación.

En Lc, el ángel les recuerda lo que Cristo les dijo “*estando* en Galilea.” Se refiere a la triple predicción que les hizo sobre su muerte y resurrección (Mt 16:21; 17:22.23; 20:17ss y par.). Acaso se deba esto a que Lc orienta su evangelio hacia Jerusalén, lo mismo que cuenta todas las apariciones en Judea.

La ida a Galilea tenía por fin separarlos de aquel ambiente hostil y prepararlos más sobre el reino de Dios (Act 1:3).

Si en el mensaje del ángel, lo mismo que luego Cristo en su aparición a las mujeres, no les habla ni alude a sus próximas apariciones en Jerusalén a los apóstoles, en lo literario se debe

a que a la catequesis primitiva le interesó desde el principio destacar el cumplimiento de la promesa de Cristo, camino de Getsemaní, sobre la cita que les hizo, precediendo El, en Galilea. ¿Por qué?

La aparición de Cristo resucitado a las mujeres, 28:8-10 (Mc 16:8; Lc 24:9).

⁸ Partieron ligeras del monumento, llenas de temor y de gran gozo, corriendo a comunicarlo a los discípulos. ⁹ Jesús les salió al encuentro, diciéndoles: La paz con vosotras. Ellas, acercándose, le abrazaron los pies y se postraron ante El. ¹⁰ Dijoles entonces Jesús: No temáis, id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán.

Los procedimientos redaccionales de los tres sinópticos presentan la marcha de las mujeres del sepulcro de modo distinto. En Mt van “llenas de temor y gran gozo.”⁹

Cristo les “sale al encuentro” y las saluda: *Jáirete*, “alegraos,” pero probablemente es la traducción idiomática del saludo hebreo: “shalom,” “paz.”

Esta narración de Mt de la aparición de Cristo resucitado a estas *santas mujeres*, ¿cuándo tiene lugar? ¿Asiste a ella *Magdalena*? ¿El relato de Mc (16:9-11) y Jn (20:11-18) se refiere a este mismo relato de Mt? Son una serie de preguntas que plantean una dificultad ya clásica, y con respuesta muy diversa, según los autores. Su solución es global a los tres problemas, dependiendo de la posición que se tome.

Si no existiese más que el evangelio de Mt, parecería que “María Magdalena y la otra María” habían ido *solas* por la mañana a visitar el sepulcro y que se habían vuelto a comunicar la noticia a los apóstoles, y que en el camino se les había aparecido Jesucristo. No sería más que un efecto de perspectiva literaria, por efecto del procedimiento *sintético* de Mt. Pero se sabe: *a*) que habían ido con estas dos Marías otras *varias mujeres* (Lc 24:10; Jn 20:2); *b*) que Magdalena, si fue con ellas al sepulcro, *no entró ni tuvo conocimiento del anuncio del ángel* sobre la resurrección del Señor, sino que, tan pronto vio la piedra removida, pensó en un robo del cadáver y se volvió corriendo a comunicarlo a Pedro (Jn 20:1.2); *c*) por el evangelio de Mc y Jn se sabe también que *¿Magdalena vio sola al Señor resucitado*. Y hasta tal punto se dice esto, que la aparición del Señor resucitado a Magdalena, tanto en el evangelio de Juan como en el final deuterocanónico de Mc, se narra esta aparición como *algo personal*, destacado y exclusivo de ella. Mc llega a decir de las apariciones jerosolimitanas del Señor que “se apareció *primero* resucitado a María Magdalena” (Mc 16:9).

Por otra parte, la narración de Mt sobre la aparición del Señor a “*Magdalena* y a la otra María” *no fue en el camino*, a la vuelta del sepulcro, como parecería en una lectura superficial del texto. Y esto no sólo se deduce de lo que dice Jn (20:1.2), sino también porque las mujeres, a la vuelta del sepulcro, saben, después del anuncio del ángel, que el Señor ha resucitado. Y conforme a la orden del ángel, así lo manifestaron a los discípulos, aunque éstos no lo creyeron (Lc 24:10.11). Mas *no dicen que hayan visto al Señor*.

Pero Magdalena, no habiendo asistido al anuncio del ángel en el sepulcro, ignoraba la resurrección del Señor; tanto que, al llegar ella a “Pedro y al otro discípulo,” piensa que han *robado* el cuerpo (Jn 20:1.2).

También se sabe que, cuando las mujeres vienen del sepulcro a anunciar esto a los discípulos, no estaban con ellos Pedro y el otro discípulo, pues éstos salieron en seguida (Jn 20:4) camino del sepulcro tan pronto como Magdalena les comunicó que habían *robado* el cuerpo del Señor.

A esto no se opone lo que se lee en Lc (24:12), el cual, después de relatar que las *mujeres, entre las que cita la primera a Magdalena*, “vuelven del sepulcro,” añade que “dijeron esto a los apóstoles” (la resurrección y el anuncio del ángel), y a continuación narra cómo Pedro fue “corriendo” al monumento.

Lc sabía, aunque él explícita mente no lo relata, lo que había sido un tema muy destacado en la primera tradición cristiana: la aparición del Señor resucitado, privilegiadamente, a Magdalena. Y así la incluye *globalmente* en el grupo de las mujeres a las que se les comunicó la resurrección del Señor.

Más aún, según el mismo Lc, cuando las mujeres fueron a comunicar la resurrección del Señor a los apóstoles *no estaba entre ellas Magdalena*. Pues los apóstoles dicen a los discípulos de Emaús que “nos asustaron ciertas mujeres de las nuestras que, yendo de madrugada al monumento, no encontraron su cuerpo, y vinieron diciendo que *habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía*” (Lc 24:22.23). Pero Magdalena *no estaba* con ellas durante esta aparición, como se ha dicho.

Por tanto, si Magdalena vio “*la primera*” (Mc) *al Señor resucitado*; y si las mujeres tuvieron también una *aparición del Señor resucitado*, que, en el contexto de Mt, fue muy de mañana, pues la sitúan a la vuelta del sepulcro, del cual volvieron en seguida, y cuando fueron era “muy de madrugada”; esta coincidencia de horas y de otros rasgos literarios entre los relatos de Mt y de Jn hacen ver que este *relato de Magdalena está íntimamente relacionado* en los dos evangelistas.

Para resolver esta dificultad de la aparición del Señor en el camino a las mujeres sin la presencia literaria de Magdalena, varios autores han supuesto un *segundo viaje* de las mujeres al sepulcro, y en el cual tiene lugar esta aparición de Jesucristo ¹⁰.

Así se salvaría que, en la *primera vuelta* del sepulcro para anunciar la resurrección del Señor a los apóstoles, Magdalena *no podía estar entre ellas*, pues lo ignoraba; y, como es *citada expresamente en el contexto de Mt*, se explicaría que, estando citada y no habiendo visto a Jesucristo, esta aparición no pudo ser en la primera vuelta del sepulcro, *sino en otra*.

Pero en esta otra *segunda visita*, para excluir de ella a Magdalena, que tiene su aparición sola y peculiar junto al sepulcro (Jn-Mc), se supone que las mujeres, después de transmitir el mensaje a los apóstoles, vuelven pronto de nuevo al sepulcro, mientras Magdalena ya estaba allí con Pedro.

Y en este intervalo, *en este segundo viaje*, pero ya *de vuelta* las mujeres 'el sepulcro, sería cuando tuvo lugar esta aparición del Señor y el mensaje a todas, *incluida ya Magdalena*, anunciando a los apóstoles la resurrección del Señor.

Esta solución, basada en un segundo viaje al sepulcro, aparte que no está dicho ni insinuado en el texto, no se ve, para justificarlo, ni necesidad exegética ni tiene tampoco una satisfactoria explicación psicológica. Supone muchas cosas y parece todo ello muy artificioso. De hecho:

1) No explica psicológicamente a qué van estas mujeres al sepulcro cuando ya sabían que el Señor había resucitado.

2) No explica los rasgos afines que hay entre el relato “colectivo” de Mt y el “personal” de Magdalena de Jn-Mc.

3) Caben otras explicaciones sin recurrir forzosamente a ese segundo viaje.

La solución hoy más seguida por los autores consiste en *identificar* la aparición “personal” de Jn (20:11-18) y Mc (16:9-11) con la aparición “colectiva” que Mt refiere de las mujeres a la vuelta del sepulcro (Mt 28:9.10).

El primero que propone esta teoría en el siglo XVII es Lighfoot, en su *Horae Hebraicae*, al comentar Mt 28:9. Hoy lo siguen autores de gran nota ¹¹.

Los fundamentos principales en que se basan para sostener esta identificación son:

1) Magdalena, según Mt, como se ha notado (Mt 28:19), vio a Jesucristo resucitado.

2) Según Mc, Magdalena fue *la primera* que vio al Señor resucitado (Mc 16:9), y “ella fue quien *lo anunció*” a los apóstoles, pero “oyendo que vivía y que había sido *visto por ella*, no lo creyeron” (Mc 16:10.11).

3) En el evangelio de Jn, cuando Magdalena va al sepulcro con las otras mujeres y vuelve ella antes de la aparición de los ángeles, dice a Pedro que “no *sabemos*” dónde han puesto el cuerpo. Es decir, *se incluye ella con otras*.

4) Es conocido, y muy usado en el *evangelio de Mt*, el “plural de categoría,” por lo que se atribuye a un grupo o colectividad, por algún motivo *real o literario*, lo que sólo corresponde a una persona ¹². Por lo que parece que Mt haya utilizado aquí este procedimiento literario, en cuyo caso la aparición que pone de Jesucristo a las mujeres a la vuelta del sepulcro sería un “plural de categoría.” De hecho, él sólo cita a “*María Magdalena y a la otra María*” (Mt 28:1:8-10), con lo que intentaría referir la aparición hecha sólo a Magdalena, de tan gran resonancia en la primitiva tradición y catequesis cristiana, aunque expresado por la *categoría* de aparición a mujeres.

5) Los rasgos afines que se hallan entre la narración de Mt y la de Jn-Mc:

a) María Magdalena es la *misma protagonista* en ambas escenas.

b) Cristo saluda en ambas apariciones, aunque en Mt es un saludo vago y genérico (Χαίρετε) y en Jn es un saludo concreto y personal (Μαρία).

c) En ambas narraciones, Magdalena abraza los pies del Señor. El “Noli me tangere” de Jn es en griego un imperativo presente negativo con μ,η , y significa, no que no comience una acción, sino que se interrumpa una acción ya comenzada ¹³. Por eso no hay oposición ninguna entre el pasaje de Juan: “No me abrace,” y el de Mt cuando dice que las mujeres “abrazaron” los pies del Señor. Pues el texto de Juan supone que Magdalena le abrazó los pies, pero que Cristo le manda después que se retire.

d) En ambas narraciones, Cristo da el mismo encargo a las que lo escuchan: que vayan a los discípulos a transmitir un mensaje. Mt destaca la aparición en Galilea; Jn, la próxima ascensión o vuelta al Padre, que tan acentuadamente está en el cuarto evangelio.

Así, puede concluirse: que Mt 28:9.10 no tiene nada irreductible a Jn 20:11-18.

Por eso ambas apariciones deben de ser la misma. El texto de Mt (v.9.10) no exige que la aparición de Cristo a las mujeres se realice en el camino, ya que puede ser muy bien una redacción “paraláctica.” ¹¹

Los sanedritas se enteran de la resurrección de Cristo, 28:11-15.

¹¹ **Mientras iban ellas, algunos de los guardias vinieron a la Ciudad y comunicaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo sucedido.** ¹² **Reunidos éstos en consejo con los ancianos, tomaron bastante dinero y se lo dieron a los soldados diciéndoles:** ¹³ **Decid que, “viniendo los discípulos de noche, lo robaron mientras nosotros dormíamos.”** ^M **Y si llegase la cosa a oídos del procurador, nosotros lo aplacaremos y estaréis sin cuidado.** ¹⁵ **Ellos, tomando el dinero, hicieron como se les había dicho. Esta noticia se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy.**

Según el relato, la guardia romana puesta en el sepulcro huye, ante el hecho del ángel aterrador y el sepulcro abierto, a comunicar la noticia y justificarse. Había que dar una explicación de alguna

manera de aquel suceso. Hay una reunión de gentes sanedritas — Josefo habla del papel de estas reuniones de jefes judíos en esta época y de sus repercusiones — y se apela al dinero. Aquella soldadesca mercenaria aceptaba fácilmente aquella propuesta: mientras dormían, habían robado el cuerpo. Mas a quien lo pensase, no le parecería verosímil: ¿cómo dormir en una custodia, que era gravemente punible en el código militar? ¿Cómo atreverse nadie ante la tropa, máxime sus discípulos, a intentar violar un sepulcro? ¿Cómo no despertar ante el ruido de gentes y de instrumentos y del rodaje de la piedra sepulcral? Alguna explicación había de darse. Las gentes sanedritas se comprometían a apaciguar al procurador si la noticia llegaba a él. Si a ellos no les interesaba el asunto, menos había de preocuparle aquel enojoso asunto a Pilato. La “noticia se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy” (Mt). Se está reflejando el hecho polémico de judeo-cristianos, en la iglesia mateana, en la época de la composición del evangelio.

San Justino (t. c. 165), en su *Diálogo con el judío Trifón*, le dice:

“Vosotros, apenas supisteis que (Jesucristo) había resucitado de entre los muertos, no sólo no hicisteis penitencia, sino, como antes dije, *escogisteis a hombres especiales y los enviasteis por toda la tierra que fueran repitiendo a voz de pregón que una secta sin Dios y sin ley se había levantado en nombre de un Jesús de Galilea, que fue un impostor*. “Nosotros — decíais — le crucificamos; pero *sus discípulos, habiéndole robado del sepulcro* en que, desclavado de la cruz, fue colocado, engañan ahora al pueblo diciendo que ha resucitado de entre los muertos y subido al cielo.” 15

La afirmación de San Justino procede de una fuente distinta del evangelio de Mateo. La calumnia no sólo corrió por Palestina, sino por la Diáspora ¹⁶.

Aparición de Cristo resucitado en Galilea, 28:16-20 (Mc 16:15-18).

¹⁶ **Los Once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado, ¹⁷ y, viéndolo, se postraron; algunos vacilaron. ¹⁸ Y, acercándose Jesús, les dijo: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; ¹⁹ id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ²⁰ enseñandoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del siglo.**

Fuera de Jn, que dedica su capítulo 21 a las apariciones del Señor en Galilea, sólo Mt habla explícitamente de apariciones en Galilea, y Mc en la parte “deuterocanónica.”

Los “Once” discípulos, cumpliendo la orden del Señor que les transmitió mediante el ángel y las mujeres, van a Galilea. No se indica el tiempo. Pero, sin duda, fue después de las apariciones en Jerusalén. Seguramente que se hicieron indicaciones más precisas, pues los discípulos se dirigieron, en Galilea, “a la montaña que Jesús les había mandado” ¹⁷. Acaso estas indicaciones precisas, con la reiteración de la orden de ir a Galilea, les hubiesen sido hechas por el mismo Cristo en algunas apariciones jerosolimitanas, si no fue en el Cenáculo, al decirles que les “precedería” a Galilea.

¿Qué montaña era ésta? No se dice. Algunos pensaron en el Tabor. Acaso fuese una de las que rodean el Lago ¹⁸.

Allí se les apareció el Señor. Pero el versículo que expresa esto ofrece una dificultad especial. El texto de Mt dice así: “Y viéndolo (a Jesús), *se postraron*; algunos (οι δε) *dudaron* (ζήδιστασαν).”

Mt sólo habla de los apóstoles que van. **Son los únicos a quienes Jesús prometió “precederles” en Galilea después de resucitado.** Son los únicos a quienes se dirige el mensaje ex-

presamente del ángel a las mujeres, lo mismo que el mensaje de Jesucristo a las “mujeres.” Por eso la conclusión que se deduce de esto es que los Once apóstoles, estando en Galilea, “vieron” al Señor, y, al verlo, se “postraron” (προσεχύνησαν) en señal de profunda reverencia y acatamiento. Pero la dificultad se plantea con lo que a continuación dice Mt: “algunos (οἱ δε) dudaron (ἠδίστασαν).”

Pero ¿es creíble que los “discípulos” que ya habían visto varias veces al Señor resucitado, y con pruebas, tales como mostrarles sus “manos y pies” agujereados por los clavos, hacer que “palpasen” su carne y “comer” con ellos (Lc 24:36-43; Jn 20:27-29), pudiesen ahora *dudar* de él en Galilea? ¿O se pueden suponer estas apariciones jerosolimitanas *posteriores* a ésta? Esto es lo que ha hecho proponer diversas soluciones al problema. Son las siguientes:

1) Los que dudan no son los “discípulos,” sino otros que estaban con ellos cuando la aparición del Señor. Concretamente se cita a San Pablo, quien, entre los testigos de la resurrección del Señor, cita a algunos que no cuentan los evangelios. Ciertamente éstos no recogen todas las apariciones.

Así cita una aparición del Señor ya resucitado ante “más de quinientos hermanos en una sola vez” (1 Cor 15:6), o también que estuviesen con ellos algunos de los 70 discípulos que tenía para el apostolado en Galilea (1 Cor 15:7ss).

2) La forma verbal con que se dice que “dudaron” es ἠδίστασαν, pero que puede ser traducido por un pluscuamperfecto. En cuyo caso, la traducción sería que los “discípulos” lo vieron y se prosternaron ante él; pero “los mismos (οἱ δε) *habían dudado*” antes, en Jerusalén, de las apariciones del Señor. Tal lo cuentan Lc y Jn ¹⁹. “Acaso alude el evangelista a las pasadas dudas de los discípulos (v.gr., Tomás), de las cuales él todavía no había hecho mención.” ²⁰

Sin embargo, la presencia de otros grupos, junto con los apóstoles, en las apariciones del Señor en Galilea, no consta positivamente. Y se apela a ello para resolver esta dificultad.

La solución de traducir el aoristo por un pluscuamperfecto, gramáticamente, es posible. Sin embargo, ¿a qué vendría aquí cuando ellos se “postran” ante El, *porque creen que es El*, decir que ellos — o algunos de ellos — *antes* (en Jerusalén) habían dudado?

No parece, pues, que ésta sea la solución de esta dificultad.

Como matiz de esto se hace notar que Mt no contó las apariciones jerosolimitanas, y las dudas que allí hubo por algunos, y que ahora, en la única aparición a los discípulos que él cuenta, hace una “síntesis en la que él indica todo.” ²⁰

No sería imposible dados los procedimientos redaccionales de Mt, como acaba de verse en el caso de la aparición de Cristo a las mujeres. No es, sin embargo, un caso claro; se presta a la confusión, más que el caso anterior.

Por otra parte, limitar el sujeto “ellos” (οἱ δε) a ser equivalente, no a todos, sino sólo alguno de ellos, resolvería satisfactoriamente la cuestión. Pero los Once (οἱ δε ἑνδεκά) son los que “dudan” (οἱ δε). Pero si esto es filológicamente posible, aun limitada la duda a *algunos* de los apóstoles presentes, no hace más que dejar la misma dificultad reducida a *algunos apóstoles*. Otros creen se refieren a *otros* discípulos que no habían creído en la resurrección (Alien).

Lo que se impone en este contexto es que los mismos que ven al Señor resucitado en esta montaña de Galilea, esos mismos *dudaron*. Es el sentido más lógico del texto. Y el cual puede explicarse manteniendo este sentido de “duda.”

Naturalmente, la duda no podía ser ya en los apóstoles duda de la resurrección de Jesucristo. De esto ya estaban convencidos. Pero la duda podía afectarles en el sentido de no saber, en un primer momento, aunque tenían la promesa y sabían que verían al Señor en Galilea, si aquella persona que veían, acaso por presentárseles viniendo hacia ellos, era el Señor o no. Esto

mismo les sucedió en vida y también varias veces después de resucitado.

Así, después de la multiplicación de los panes, cuando a la noche estaban remando en el lago, vino el Señor “a ellos andando sobre el mar.” Pero ellos, “viéndolo andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un *fantasma*.” “Y después que El les dijo quién era, todavía Pedro le dijo: “Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas” (Mt 14:26-28 y par.); y lo relata también Mt.

Y después de resucitado, presentándoseles en formas diferentes, podían en un primer momento dudar. Como, hasta que El se descubrió quién era, lo ignoró Magdalena, viéndolo en forma de “hortelano” (Jn 20:15), y los que iban a Emaús, al verlo en forma de “peregrino” (Lc 24:15). Y en el mismo lago de Genesaret, mientras estaban pescando, se les apareció el Señor y los llamó, pero “los discípulos *no se dieron cuenta que era Jesús*” (Jn 21:4) hasta posteriormente, y sólo Juan fue el primero en caer en la cuenta (Jn 21:7).

Algo análogo pudo ser la “duda” que debió de afectar a los “discípulos” o a algunos de ellos, y expresado en forma global, como es frecuente en Mt. En un primer momento dudaron. Pero la prueba de que luego todos lo reconocieron como tal es que, “viéndolo,” todos “se postraron” ante El²¹.

Se propone también que esta “duda” se refiere a *todos* los apóstoles. Se “postran,” pero no estaban exentos de una cierta duda. Esto lo abonaría el ambiente del N. T. sobre las cristofanías, que no se realizan con una objetividad tal, que quiten inmediatamente toda duda sobre las mismas (Jn 20:25; Mc 16, 8; Lc 24:11-25-37) (Lohmeyer).

Pero no se explicaría aquí la “adoración” (προσεκυνησαν) y la “duda.” Aparte que las citas alegadas de Jn, Mc y Lc son obstáculo. Sólo podría tener un cierto valor Lc 24:37 cuando, al aparecérselos Cristo resucitado, los apóstoles, “aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu.” Y luego de demostrarles su realidad, se dice que “no creían aún a fuerza del gozo y la admiración” (Lc 24:41). ¿Por qué no lo *reconocieron* en su aparición? ¿Es que había tomado forma *distinta*? ¿Fue por el estado de ansiedad y el temor — trepidación psicológica — en que se encontraban? La redacción de Lc acusa preferentemente una alteración o predisposición psicológica, **que no les da la serenidad suficiente para valorar la realidad objetiva de un muerto gloriosamente resucitado**. Ambas cosas se acusan en los v.37 y 41. En cuyo caso, no es la cristofanía lo que lo impide, sino la prealterada psicología.

“Y acercándose Jesús, les dijo.” Parecía que esta frase vendría a corroborar alguna de las posiciones expuestas. Pero es un *modo usual* de hablar e introducir escenas Mt.

Cuatro enseñanzas de Cristo (v. 16-20).

A continuación, Mt pone cuatro enseñanzas de Cristo de gran portada teológica.

1) *La “potestad” que Cristo tiene* (v.18). Cristo alega aquí, sintéticamente, pues ya está desarrollado este tema a través de su evangelio, la “potestad” (ἐξουσία) que tiene para ello. Esta le fue “dada” (ἐδόθη) por Dios, por el Padre. Le dio plenitud de poder (πασά ἐξουσία). Evoca el pasaje daniélico (Dan 7:14). Estos términos son claros y, sobre todo, están casi encuadrados en la teología de Jn (Jn 13:3; 17:2ss). Este “poder” — “todo poder” — se lo dio el Padre “en el cielo y en la tierra.” Jn dirá que el “Padre, le dio poder sobre toda carne, para que (a todos los que Tú le diste) les dé la vida eterna” (Jn 17:2). El poder “en el cielo” es sobre toda potestad celestial, y “en la tierra,” sobre toda la humanidad, y acaso sobre todo lo creado. Ejerce poderes divinos, pues tiene el poder de Dios. En Mt terminará (c.25) como Juez de toda la humanidad.

¿Cuándo recibió este poder? No se dice aquí; solamente se lo reconoce y promulga (cf. Mt 7:29; 9:6; 21:23; etc.). Si el entrar en el ejercicio pleno de sus poderes es después de la resurrección (Jn 17:1-5; Flp 2:6-11; Act 2:36; 10:42; Rom 1:4), la plenitud ontológica la tiene desde

la encarnación. Si Mt, por el sesgo de su “cursus,” no lo trata exprofeso, era la fe de la Iglesia, en cuya fe se mueve y proclama. **Es Cristo, Dios encarnado, el que tiene toda esta potestad sobre todo lo creado (v.18) y que terminará ejerciéndola en el juicio final (Mt c.25).**

2) *Necesidad del Evangelio* (v.19a; 20a). De lo anterior hay una consecuencia (οὐν) por derivación. Es la lógica exigencia de Cristo: la predicación del Evangelio en el aspecto de “enseñanza” (διδάσκοντες) precisamente para que sea “observancia” (τηρεῖτε) de “todo el mundo.” No se trata de un simple kérigma, sino de la misión de que los oyentes se hagan “discípulos” (μαθητεύσατε). Y esto con carácter universal, pues es “para todas las gentes (πάντα τα ἔθνη).” Es el cumplimiento profético ya abierto y bien acusado en Hechos de los Apóstoles y a través de los evangelios de la “universalidad” de la salvación. Ya está el cristianismo en actividad universal. Si Cristo se hubiese expresado con esta claridad sobre estos puntos — fórmulas y universalismo — no se explicarían, fácilmente, algunos problemas planteados, v.gr., en el concilio de Jerusalén (Act c.15) y otros lugares del N. T.

3) *Necesidad del bautismo* (v.19b). Otro elemento esencial, aceptado el Evangelio, es el “bautismo” cristiano. El término “bautizar” (βαπτίζω) no significa exclusivamente “sumergir,” sino también “lavar,” “purificar” (Lc 11:38; Mc 7:14). El bautismo cristiano hace “nacer del agua y del Espíritu” y sin él “no se puede entrar en el reino de los cielos” (Jn 3, 3.5.6.7), y San Pablo enseña que el bautismo hace “convivir” con Cristo (Rom 6:4; 6:1-11).

Pero se añade que este “lavado,” esta “purificación,” tiene que ser hecha explícitamente en nombre de las tres personas de la Trinidad (v. 19b). Críticamente esta lección es genuina. Conybeare quiso negarle autenticidad, basándose en Eusebio de Cesárea, que cita este pasaje, y pone en boca de Cristo el predicar y bautizar sólo “en mi Nombre.” Pero Eusebio en otros pasajes ha abreviado y sintetizado pasajes evangélicos ²², **para destacar precisamente la predicación en nombre de Cristo.** También los Hechos de los Apóstoles (2:38; 8:16; 10:48; 19:5) han hecho pensar si no se habría conferido así, primitivamente, el bautismo — al menos en ciertos medios eclesiales — sin la fórmula trinitaria: **sólo en el nombre de Cristo.** Se puede admitir su validez, por dispensación divina, en orden a hacer ver la necesidad de venerar el honor del Nombre humillado de Cristo ²³. De suyo, la expresión “en nombre de Jesús,” podría ser una forma de contraponer su bautismo al del Bautista (Act 19:2-5), a otros bautismos, o simplemente para manifestar la necesidad de recibir el bautismo “cristiano” (Act 2:38; 8:16; 10:48).

La fórmula trinitaria aparece en todos los códices y en los primeros escritos eclesiásticos ²⁴. Aparece, v.gr., en estos términos en *la Didaje* (7:1.3). Pero no se sigue que esta obra lo tome de Mt, sino que era conocida en la Iglesia a fines del siglo i, y en círculos próximos a Mt. Por otra parte, los elementos de la fórmula trinitaria estaban en germen, al menos en Pablo (2 Cor 13:13; 1 Cor 12:4-6) ²⁵. Y si se “lee la fórmula trinitaria a la luz del N. T., se reconocerá, bajo una forma sistematizada, un pensamiento muy frecuentemente expresado en los escritos apostólicos, en donde las fórmulas trinitarias sobreabundan.” ²⁶ Mc (16:16) ¿la omite por desconocerla, o, deliberadamente, por presuponerla por la praxis? ¿Es Mt el que la recoge del ambiente? ¿Influye en esta formulación la práctica litúrgica? Pero ésta, a su vez, ¿de dónde sale? ¿Quién la impuso? Esto hacía pensar a Lagrange que un precepto tan “riguroso” y “universal” vendría de Cristo ²⁷. Pero no habría inconveniente en que **la fórmula trinitaria, salida del kérigma y la tradición,** hubiese sido formulada por la Iglesia. En los escritos cristianos primitivos aparece usado el bautismo bajo esta doble fórmula. Hubo, pues, un momento en el que fue aceptada — unificada — oficialmente en/o por la liturgia y el Magisterio.

Mas parece que no es fórmula originaria de Cristo. ¿Quién la hubiese inmutado? Por otra parte, el misterio trinitario se fue percibiendo lentamente (Jn 14:9). Seguramente que la fórmula

es posterior a la iluminación pentecostal. A la hora — tardía — de la composición de los evangelios ya el problema está resuelto. Acaso no se refleje más por ser conocido de sobra por la praxis cristiana. En cambio, puede compararse contrastándose, con *las fórmulas eucarísticas*, donde a *las fórmulas sacramentales* de Cristo se le añadieron algunos aditamentos explicativos.

La fórmula griega del bautismo εἰς τὸ ὄνομα, podría significar el bautizar *en nombre de* (Act 2:38; 40:48), indicando autoridad, potestad de la Trinidad con la que se hace, o *al o para el nombre*, en el sentido de consagración del fiel a la Trinidad. En la *koine* estas partículas pueden tener indistintamente ambos sentidos. Y siendo el evangelio de Mt traducción del arameo, el *substractum* que supone la partícula *le* (*leshem*) puede tener la ambivalencia de sentidos²⁸.

4) *Constante “asistencia” de Cristo a los suyos* (v.20b). La última enseñanza de Cristo es su “asistencia” a los suyos “hasta la consumación del siglo.” Esta promesa ¿es directamente a los Once? ¿O hay una parálisis, y la promesa se extiende también a esos otros “discípulos” — Mt lo extendería por la misma naturaleza de los hechos a los fieles de su iglesia — que habían vacilado?

¿Qué significado tiene esta “asistencia” de Cristo? En el vocabulario del A.T. (Ex 3:12; Jos 1:5.9; Is 41:10; 43:5; etc.) tiene el sentido de asistencia y protección a alguien, para su “misión.” Este es, fundamentalmente aquí, el sentido de esta promesa de Cristo. La garantía para su apostolado es firme, es constante — como constante ha de ser su misión —, y es universal; y todo hasta la “consumación del siglo.”²⁹

1 Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu. N.T.* (1937) col.1001; Zorff.1.L. *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.969. — 2 Plutarco, *Num. 1* — 3 Citado por Bl'ZY en *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.351J; J. Ihtox 1., *troisième jour*: *Biblica* (1959) 724-761. — 4 Holzmeister, *Numquid relationes de resurrectione Domini sibi contradicunt?: Verb. Dom.* (1927) 119-123; Check, *The Historicity of the Markan Resurrection Narrative: Journ. of Bible and Relig.* (1959) 191-201; Martini, // problema storico della risurrezione negli studi recenti (1959); A. Descames, *La structure des récits évangéliques de la résurrection: Biblica* (1959) 726-741. — 5 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.444; F. M. Montagnini, *Valde mane una sabbatorum veniunt ad monimentum: La Scuola Latt.* (1957) 111-120. — 6 *L'angf de Jahve: Rev. Bib.* (1901) 200ss. — 7 Strack-B., *Kommentar*. I p.649. — 7 Benoit, *Passion et* (1966) p.281. — 8 Strack-B., *Kommentar*. II p.371; cf. Jn 1:46; 2:43; Sal 46:9. — 9 Aen. I 513ss: “Sacudido a un mismo tiempo de alegría y miedo” (*Simulpercusus Achates laetitia metuque*). — 10 Leal, *San Mateo y la aparición de Cristo a Magdalena: Estudios Bíblicos* (1948) 17-21, donde se exponen los diversos autores de esta teoría. — 11 O. c., p.23-23. — 12 Sobre el “plural de categoría,” cf. Holzmeister, en *Biblica* (1933) 68-95. — 13 Blass-Debrunner, *Gramatik des neut. Griechisch* (1931) § 335. — 14 J. Leal, *San Mateo y la aparición a la Magdalena: Estudios Bíblicos* (1948) 24. — 15 MG 6:728; 6:5 Iss. — 16 K. Smyth, *The Guarán on the Tomb* (1961) p. 157-179; M. Cumont, *Un rescrit imperial sur la violation de sépulture: Rev. Historique* (1930). — 17 Abel, *Rev. Bibl.* (1930) 567-571. — 18 Vincent-Aeel, *Jerusalem Nouvelle* p.376-412; Meisterman, *La montagne de la Galilee* (1901); Perrella, / *luoghi santi* (1936) p.441-442; Allo, *Le lieu des apparitions du Christ: Judée ou Galilee?: Mélang. Pouchard* 1-9; cf. Evans, / *wü go before you into Galilee: Journ. of Theol. Stud.* (1954) 3-18. — 19 Levesque, *Quelques procedes littéraires de S. Matthieu: Rev. Bib.* (1919) 17-22; *Les quatre Évangiles* (1932) p.328.336-347. — 20 Cf. Simón-Dorado, *Praekctiones biblicae N.T.* (1947) p.1022. — 20 Bevört, *Passion et Resurrection du Seigneur* (1966) p.377. — 21 S. Del Páramo, *Un problema de exegesis neotestamentaria: Mt 28:17: Est. Bíblicos* (1955) 281-296. — 22 G. Marcell, *Theol. Eccl.* III,5; *Efist. ad Caes.*, citada por Sócrates en su *Hist. eccl.* 1:8. — 23 ST. Thomas, *Summa Theol.* 3 q.66 a.6 ad 1. — 24 G. Ongaro, *L'autenticid e integritá del domma trinitario en Mt 28:19: Biblica* (1938) 267-279; Lebreton, *Dogme de la Trinite* (1927), nota E, p.599-610; J. Alonso, *¿Hasta que punto los elementos del rito bautismal cristiano y su profundización teológica en el N.T. ¿¿penden de Jesús?: Est. Bibl.* (1965) p.321-347. — 25 K. L. Schmid, en *R. H. Ph. R.* (1938) p.132ss. — 26 F. J. Leenhardt, *Le bapteme chrétien*. — 27 Lagrange, *Évangile s. S. Matth.* (1927) p.545; cf. ED. Massaux, *Influence de Vévang. de St. Matth.* (1950) p.639; cf. S. Justino, *Apol.* I (61:3). — 28 Strack-B., *Komm.* I, p.1054-1055. — 29 R. H. Fuller, *The Resurrection of Jesus Christ: Bibl. Research* (1960) p.8-24; F. Morrison, *Who Moved the Stone? The Evidence for the Resurrection* (1962); G. E. Lado, *The Resurrection and History: Reí. Life* (1963) p. 147-256; R. Prenter, *La tes-timonianza bíblica della resurrezione di Gesù et la critica storica moderna: Protest.* (1963) p.65-74.

Evangelio de San Marcos.

Introducción.

La Persona del Autor.

En los Hechos de los Apóstoles se habla de un tal Juan, por sobrenombre Marcos (12:12.25; 15:37). Otras veces se le llama indistintamente Juan (15:39) o Marcos (Col 4:10; Flm 24; 1 Pe 5:13). Que una persona tuviese dos nombres era frecuente. “Más de la mitad de los judíos mencionados en las inscripciones de Roma llevan un nombre o un cognomen latino” (Act 13:9; Col 4:11) l. Es generalmente admitido por los autores que se trata de la misma persona.

Era hijo de una mujer jerosolimitana, María (Act 12:12). Probablemente fue bautizado por Pedro, pues lo llama “hijo” (1 Pe 5:13). Según San Epifanio ², Marcos fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo. Pero niegan explícitamente esto Papías ³, Eusebio ⁴ y el *Fragmento Muratoriano*.

Era familiar de Bernabé (Col 4:10), persona de gran prestigio en la Iglesia primitiva (Act 9:27, etc.). Fue con él y con Pablo en el viaje apostólico (Act 12:13). Pablo no lo quiere llevar en el segundo, volviéndose de Perga a Jerusalén (Act 15:38).

Sobre el 61-63, Marcos está en Roma con Pablo, cuando éste está en cautividad (Col 4:10ss; Flm 24), como colaborador suyo. Sobre el 63-64 está también con Pedro en Roma (1 Pe 5:13).

Posteriormente Marcos va a Oriente. Pablo, cautivo por segunda vez en Roma, sobre el 66, escribe a Timoteo que le envíe a Marcos (2 Tim 4:11).

Después de la muerte de San Pedro y San Pablo no se sabe dónde fue ⁵.

Marcos, autor del segundo Evangelio.

El primer testimonio explícito es el de Papías. Enseña que Marcos es el asistente (ερμηνευτής) de Pedro; lo que Pedro predicaba, él lo ponía por escrito. Lo que no excluye su propia labor complementaria. Pero no lo escribió por el orden en que fueron dichas las enseñanzas o hechos por Cristo. Su evangelio, que era lo que oía a Pedro, lo escribió para “utilidad de los oyentes.” Y se esmeró al máximo en la fidelidad de la narración, aunque no en redactar una historia completa ⁶.

Del texto de Papías se sigue que Marcos no pretendió escribir una historia completa ni ordenada de los hechos y enseñanzas de Cristo.

Posteriormente, la tradición testifica explícitamente lo mismo. Así, San Ireneo dice: “Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió por escrito lo que Pedro había predicado” ⁷, y el *Prologus antiquior*, Tertuliano ⁸ y Clemente Alejandrino, quienes afirman que escribió el evangelio a petición de unos caballeros que oyeron en Roma la predicación de Pedro ⁹; Orígenes ¹⁰, *Prólogo Monarquiano*, Eusebio de Cesárea, narran lo mismo que Clemente Alejandrino sobre el origen del evangelio de Marcos ¹¹, **siendo ya luego la tradición unánime.**

Análisis interno del libro.

El autor se revela como familiar de Pedro. Comienza su evangelio conforme al esquema catequético de Pedro en Hechos de los Apóstoles (1:21ss; 16:19ss; 10:34-43). Cristo comienza su oficio de salvador con la vocación de Pedro (1:16-18). Se describen con más detalle las cosas que pasan en casa de Pedro (1:29-34), y de otras escenas se dice explícitamente que Pedro asiste (1:35-38; 5:37-43, etcétera). Se omiten las cosas que son en alabanza de Pedro. Nada se dirá de

su caminar sobre las aguas, que se narra en Mateo, aunque se dice que Cristo caminó sobre el mar (6:45-52); tampoco se narra la promesa del primado, aunque se narra la confesión de Pedro (8:27-29), ni de la moneda encontrada/en la boca del pez, que se lee en Mateo. Sin embargo, se dice que Pedro fue reprendido por Cristo (14:67-72). Eusebio atribuía “esto a humildad y discreción de Pedro, que omitía en su catequesis lo que era en elogio suyo y publicaba sus “negaciones.”¹²

El autor de este evangelio se refleja como un judío que escribe una catequesis aramaica. Pues conoce perfectamente las costumbres judías (7:3ss; 14:12; 15:42); gusta de conservar vocablos aramaicos, sobre todo los usados por Cristo en momentos más solemnes, v.gr., *ταλιθά χουμ* (5:41), *έφ αθά* (7:34), *άβριά* (14:36; cf. 3:17; 15:34). A esto se une un estilo inculto, rudimentario, vulgar. No suele usar las partículas *ουν*, *αρά*, etc., para relacionar las frases, sino que suele unir las por el *χαί*, correspondiente al *wau* copulativo. Utiliza frases semitas: *άναστάς άπήλθεν* (7:24), *-άναστάς έρχεται* (10:1). Sin embargo, no se puede atribuir todo este estilo inculto en el uso de las partículas a la índole semita, puesto que aparecen a veces en obras griegas escritas en lengua vulgar. Pero en comparación del evangelio de Mateo, y sobre todo de la mejor lengua griega de Lucas, en Marcos se acusa mucho más el carácter semita.

El autor no escribe para judíos, sino para fieles de la gentilidad. Ya que interpreta el sentido de los vocablos aramaicos (3:17; 5:41; 7:11.34; 15:22.34; cf. 10:46; 14:36). Igualmente explica las costumbres y usos judíos (7:1-23; 14:12; 15:42). Omite, en cambio, lo que los gentiles no podrían comprender fácilmente o interesarles (Mtc.5-7 y 12 y Mc 12:37-40; cf. Mt 24:20 con Mc 13:18; Mt 16:4 con Mc 8:12), lo mismo que omite muchas citas de las Escrituras. Por el contrario, destaca que la predicación del Evangelio debe ser hecha a las “gentes” (13:10; 11:17), cosa que Mateo omite en el lugar paralelo (21:23). Suaviza las cosas que podrían ofender a los gentiles (7:27; cf. Mt 15:26). E incluso omite toda la misión de los apóstoles sólo al pueblo judío (Mt 10:15ss; 15:24), lo mismo que la misión a Israel de los setenta y dos discípulos (Lc 10:1ss).

El autor de este evangelio también tiene presentes a sus lectores latinos. Se ve esto, más que en el hecho de usar vocablos latinos: *λερών*, *δηνάριον*, *σπεκουλάτορ*, (*πραγελλόω*, y frases de tipo latino (2:23; 5:23; 14:65, etc.), en la frecuencia de su uso. Ya que términos técnicos latinos se habían incorporado al griego vulgar, y aparecen también con frecuencia en otros libros del Nuevo Testamento. Pero en Marcos aparece más frecuente su uso, y más aún el hecho de utilizar vocablos latinos para expresar términos griegos: “dos leptós, que es un *χοδράντης*” (12:41); “del palacio (*αυλής*), que es el *pretoño*” (*προατώριον*) (15:16). También como dato confirmativo está el que se presenta a la mujer teniendo la iniciativa del divorcio (10:12), al margen de los usos judíos y en plena consonancia con el derecho romano. Pero estos indicios latinos son excepción aislada en la composición original de este evangelio¹³. Precisamente en griego han sido escritos los más antiguos documentos de la Iglesia de Roma; v.gr., Epístola a los Romanos, I Epístola de Clemente, *Pastor* de Hermas¹⁴.

Fecha de composición.

Con relación a la fecha de composición hay los datos siguientes: Según la tradición, el evangelio de San Marcos es el segundo que se compuso de los canónicos. Así San Ireneo, Orígenes, San Épifanio, San Jerónimo. Explícitamente se dice que fue escrito poco después que el de Mateo (San Épifanio).

Se admite generalmente que está compuesto antes del año 70. La descripción del vaticinio de la destrucción de Jerusalén hace ver que no es “post eventum.” La descripción hubiese sido más rica. La destrucción del templo por el fuego no hubiese faltado, y el texto da la impre-

sión de su destrucción por demolición: “No quedará piedra sobre piedra” (13:2). La expresión “la abominación de la desolación” hubiese sido probablemente precisada, por lo que no haría falta prevenir al lector con el “que lea, entienda.” Como, por otra parte, nada sé dice ni nada se alude al comienzo de la guerra de Roma contra Israel, podría ser indicio de que este evangelio esté compuesto antes del año 66.

Como fecha tope de su composición se da frecuentemente el año 63. Ya que Lucas escribe después que Marcos, y antes de su libro de los Hechos, escrito éste estando, acaso, aún San Pablo en la prisión romana del 61-63.

Como fechas de más precisión se dan las siguientes:

San Épifanio: escribió “en seguida de Mateo” arameo. De ahí el suponer que escribió entre el 42-44. Pero son muchas las hipótesis que han de suponerse. No sabiéndose con exactitud la fecha de Mateo, tampoco se puede saber, por este capítulo, la de Marcos. Habría de suponerse que Pedro estuvo ya en Roma sobre el 42 y que llevó de compañero consigo a Marcos. Pero sobre el 44 Marcos está en Antioquía (Act 12:15), y poco después, junto con Pablo y Bernabé, emprende el primer viaje apostólico (45-48), volviendo de éste a Jerusalén.

San Ireneo dice que Marcos compuso su evangelio “después” de la muerte (ἐξοδος) de San Pedro y San Pablo ¹⁵. Por eso ponen algunos la composición entre el 64-70.

Pero la palabra ἐξοδος, “salida,” para unos se trata de la muerte de San Pedro y San Pablo (2 Pe 1:15; Lc 9:31), y para otros se referiría a la salida de Palestina ¹⁶. El argumento tomado del final de Marcos, que los apóstoles predicaron “por todas partes” (16:20), lo que supondría una época muy tardía para la composición del evangelio de Marcos, tiene en contra dos serios reparos: el “final” de Marcos es una adición posterior al evangelio; y la locución aludida, en absoluto podría referirse sólo a su misión en Palestina. Que haya sido escrito después de la muerte de Pedro, lo excluye el testimonio de Clemente de Alejandría ¹⁷ y Eusebio ¹⁸. Probablemente San Ireneo, como en el pasaje de Mateo, habla de una manera imprecisa.

Como fecha se acepta ordinariamente la del 55-62.

La razón es que en la vida de Marcos hay un espacio, en este período, libre. Al separarse de Pablo en el primer viaje apostólico (45-48) (Act 15:38ss) puede ser el momento de unirse con Pedro, con el que tenía amistad su familia (Act 12:12). De hecho Marcos está en Roma cuando Pablo está cautivo (61-63) (Col 4:10; Flm 24) y cuando se escribe la primera epístola de San Pedro (1 Pe 5:13). Y con este margen de fechas no hay inconveniente en admitir que Marcos haya podido venir antes a Roma ¹⁹. En el peor de los casos, se uniría a Pedro después del 63, como su ἐμνηρευτής.

Del análisis de su evangelio, concretamente del “discurso apocalíptico” (c.13), como antes se dijo, se desprende que es anterior al año 70, y probablemente al 66, ya que no hay indicios de la guerra romana contra Israel. En cambio, la insistencia en los sufrimientos, en el ambiente en que se mueve Mc, respondería bien a la época de la persecución neroniana. Acaso se pueda fijar su fecha entre el 64-70 ¹⁹. Según el *Prólogo Monarquiano*, fue escrito en Italia, y según los testimonios de Clemente Alejandrino y Orígenes, en Roma.

Destinatarios.

De lo expuesto anteriormente, tanto de los testimonios explícitos de la tradición (Clemente Alejandrino, Orígenes) como del análisis estructural del mismo, el evangelio de Marcos está destinado a gentes no judías, y probablemente latinas.

Finalidad.

Esta la expresa explícitamente Marcos en el comienzo de su obra: “Comienzo del Evangelio de Jesucristo, *Hijo de Dios*” (1:1)²⁰. Tanto la palabra *Jesucristo* como lo que expresa como tema de su exposición, que Jesucristo es “Hijo de Dios,” son clara muestra de que intenta presentar a Jesucristo como verdadero Hijo de Dios. Pero, al mismo tiempo, destaca también su aspecto mesiánico con otros títulos.

Lo primero lo destaca explícitamente con la confesión por los demonios (5:7; 3:11), la del Padre en el bautismo (1:11), en la transfiguración (9:7), y, por último, en boca del centurión junto a la cruz (15:39).

Probablemente tiene también este sentido, como confesión de la Iglesia primitiva, el uso de la palabra “Señor” en un contexto en que parecería mejor la de “Maestro” (11:3). También lo hace ver en pasajes en los que Cristo figura con atributos divinos, v.gr., perdonando los pecados (2:5-12), o dueño de los ángeles (13:27), o haciendo ver a los escribas la trascendencia del Mesías (12:35-37), con la parábola de los viñadores homicidas (12:1ss) y proclamándose “señor” del sábado (2:28). Lo que se confirma por el momento en que lo escribe, puesto que en este sentido de verdadero Hijo de Dios — creencia ya ambiental de la Iglesia primitiva — es en el que iban a recibirlo los lectores cristianos a quienes lo destina.

El sentido mesiánico se ve en “Hijo de David” (10:47ss; 12:35ss). El título de Cristo lo usa Pedro en su confesión de quién sea El, pero debe guardar secreto (8:29-30). También en la frecuencia con que usa el título de “Hijo del hombre.” Actualmente discuten los autores si Cristo toma este título exclusivamente de Daniel, o si procede de los apocalípticos o de las parábolas de Henoc. Pero se admite, en cualquier caso, que se trata de un título mesiánico, aunque poco corriente en el medio ambiente. Con él Cristo se presenta como Mesías. Si este término procediese de los apocalípticos, se discute si el Mesías debería sufrir. Lo niegan algunos especialistas (Bonsirven, Sjöberg). En todo caso, con él, Cristo centra en sí el Mesías doliente de Isaías y el Mesías glorioso-divino de Daniel, conforme a la evolución que de este pasaje hubo en el mismo ambiente judío²¹.

Ambos temas los desarrolla Marcos (8:31ss, etc.), destacando la grandeza de Cristo con sus milagros, y de una manera especial destacando la expulsión de demonios, signo de que había llegado el reino de Dios (Mt 12:28).

El “secreto mesiánico.”

Más que en ningún otro evangelio, es Marcos quien destaca la prohibición de Cristo a los posesos o curados de que no digan a nadie que El es el Cristo. Hasta el punto que se quiere hacer ver, al comparar Marcos con Mt-Lc sobre este tema, que Marcos ha “sistematizado” la voluntad del secreto mesiánico.

Así se ve cómo lo prohíbe decir a los demonios (1:34; 3:12), a gentes curadas (1:44; 5:43; 7:36; 8:26) y a los mismos discípulos (8:30; 9:9).

En cambio, Mateo lo trae tres veces (16:20; 17:9; cf. 9:30) y Lucas otras tres (4:35.41; 5:14; 8:56). Acaso la fecha de composición del evangelio de Mc explique, en parte, esta insistencia en el “secreto mesiánico.”

¿Cuál es el motivo de que Cristo quiera que se guarde este “secreto mesiánico”?

Se hacen notar circunstancias en las que se ve que el secreto no va a guardarse; v.gr., resurrección de la hija de Jairo, ante gentes; a veces las curaciones se hacen lejos de la multitud, a distancia, y, sin embargo, lo prohíbe a los agraciados (8:22-26); los discípulos aparecen con una

inteligencia de quién sea Cristo.

Las interpretaciones que se dieron son varias y según las tendencias doctrinales. Así, se ve en ello la expresión de una teología posterior originaria de la catequesis cristiana, para ensayar el explicar los sufrimientos y muerte de Cristo (Wrede); otros hablan de una creación posterior de la comunidad, para justificar el carácter humilde de la vida de Jesús (Dibelius); otros lo reducen a un artificio literario (Ebeling).

Generalmente se admite que es debido a un sentido “preventivo” de Cristo: no quiere que en aquel ambiente mesiánico sobreexcitado puedan provocarse por imprudencias de la turba, al pensar en un Mesías puramente humano, conforme a las creencias ordinarias judías, levantamientos mesiánicos de tipo nacionalista (Jn 6:15; Mt 12:23; Jn 1:19-25), que terminasen en disturbios políticos con intervención de Roma, y que se alterase el auténtico plan mesiánico.

Sin embargo, se ha propuesto otra solución basada en una “condición de la revelación.” Según ésta, “Jesús no podía decir claramente lo que El era antes de haber mostrado por su muerte la significación de sus títulos.”²² Pero esto no es evidente. Cristo desde su encarnación era el Mesías, aunque la plenitud de su obra se lograra, meritoriamente, en el Calvario. ¿Por qué no poder decir lo que ya era desde este punto de vista? Apelar aún a que “la revelación se mueve en un mundo apocalíptico, y la ininteligencia humana del que se beneficia de ella es normal”²³, no es resolver el problema. Pues, en este caso, habría que admitir que toda la revelación, por no manifestar la plenitud de su contenido en un primer estadio, no era revelación — apocalipsis — hasta la etapa final de la misma. ¿Se podría negar que Cristo prohibiese decir lo que El ya era por no haber llegado en su obra a la plenitud de la misma, que es decir también a la plena madurez de su revelación a las gentes? Esta posición parece más sutil que satisfactoria. Si los hechos hablan, ¿por qué negar El lo que es? Así, a la pregunta que le hacen los enviados del Bautista de si El es el Mesías o esperan a otro, responderá con los hechos de sus curaciones, conforme al vaticinio *mesiánico* de Isaías, y añadirá: “Y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí” (como Mesías; Mt 11:2-6).

El Evangelio de Marcos y sus fuentes.

La crítica acepta generalmente el origen “fundamental” del evangelio de Marcos **en la predicación de Pedro, según afirma la tradición.** Pero se han planteado otras hipótesis.

La fundamental fue la de un texto o fuente *Urmarkas*, o un Mc anterior al evangelio de Marcos, y que habría sido utilizado por éste para la redacción de su evangelio. Pero los enfoques a este propósito han sido muy dispares. Se citan algunos²⁴.

Swete²⁵ sostiene que la crítica interna del mismo *sugiere* el origen de este evangelio de Pedro, pero acepta que el Marcos actual está retocado por otro *editor*. Hawkins²⁶ niega el “Proto-Marcos” y acepta la fuente de Pedro, pero admitiendo retoques procedentes de otras fuentes antes de su uso por Mateo y Lucas. Es donde menos rasgos hay de “adaptación” a los usos de la catequesis. En la misma línea está Stanton²⁷, extendiéndose ampliamente en fijar las fuentes distintas de Pedro. J. Weiss²⁸, restringiendo mucho el papel de Pedro en el evangelio de Marcos, a pesar de su radicalismo, admite unos veinte episodios de este origen, aunque no recogidos directamente por Marcos. Este es un compilador que utiliza diversas fuentes; unas procedentes de Pedro — unos veinte episodios — y otras de otras tradiciones valiosas. R. A. Hoffmann²⁹ propone un primer evangelio de Marcos, escrito en arameo, que apareció bajo una doble forma. La primera procedería de un discípulo de Pedro, que puede ser Marcos mismo, y la segunda edición, también aramea, habría sido influenciada por el “paulinismo,” **que llegaría al máximo en su versión griega anterior al año 70.** La razón es su comparación con Mt-Lc. Debiendo éstos haber

utilizado a Mc, tuvieron que hacerlo bajo una forma más corta.

En esta línea fundamental se ponen otros muchos autores críticos de esta primera etapa, acentuándose más o menos estos perfiles y buscándose nuevas combinaciones, a veces tan hipotéticas como radicales (Wendling, Loisy, Wellhausen.). Como un tipo de hipótesis posterior está la de Bussmann. Con objeto de explicar la dependencia de Mt y Lc de Mc y explicar, al mismo tiempo, por qué, si Mt y Lc dependen de Mc, aquéllos no traen todos los pasajes de éste, presentó la hipótesis de tres redacciones de Mc. Las dos primeras, completadas cada vez más, fueron conocidas por Mt y Lc en momentos distintos de su amplificación³⁰. Pero, aparte de ser gratuito y de pie forzado, no explica la homogeneidad lingüística de todo el evangelio de Mc; ni las omisiones en que se basa para hacer su hipótesis exigen este artificio de triple redacción; pueden tener otra explicación; v.gr., Lc pudo omitir disputas antifarisaicas (Mc 7:1-23) por no interesar a los lectores de su evangelio.

En 1954 exponía Vaganay otra teoría. El Mt arameico ha sido utilizado no sólo por Mt y Lc, sino también por Mc³¹. De él toma el contenido y orden de historias. Supone que el arameo de Mt y el de Mc eran semejantes. Mc se limita a copiar, y sólo a introducir algún matiz o detalle pintoresco. El trabajo de redacción **de Mc fue escaso, pues se limitó a copiar a Mt arameo**. Admite además una doble dependencia en Mc de Pedro. **Hace la catequesis de Pedro en Jerusalén semejante a la de Roma**. Y aquélla pasó al evangelio arameico de Mt. Mc procede así de Pedro.

Es una teoría gratuita. Reduce el trabajo de Mc, no a ser autor, sino simple copista de Mt. Y supone una habilidad de retoque en los pasajes de Mt arameo sin que se trasluzca nada de lo postizo de ellos.

En 1955 se expusieron otras dos teorías. Una es la de A. Guy. Se basa en Papías. Marcos, aunque escribió con esmero las cosas del Señor, no lo hizo con "orden." Distingue este *desorden* en repeticiones, en interrupciones a las narraciones, etc. Pero admite, por otra parte, un gran orden en el desarrollo cronológico de la narración. De aquí saca el autor la conclusión de diversos estadios en la composición del evangelio. En el primero pasa la tradición oral, en historias sueltas, a ser puesta por escrito en hojas de papiro; el segundo consiste en que un compilador reúne esas narraciones en papiro, agrupándolas con un orden caprichoso, un poco condicionado por diversos factores; hay un tercer estadio, que no se explicita bien, en que se estructura en la forma actual el evangelio. Marcos es el compilador; en él está el influjo de Pedro. Pero el editor posterior es otro³². Esta teoría es tan sencilla, tan simple, en un tema cuyo problema es muy complejo, que así no puede ser admisible.

El mismo año 1955 expuso otra V. Taylor. Se analiza la estructura del evangelio de Marcos, y da una clasificación de diversas unidades: narraciones con sentencias, con milagros, con relatos de la vida de Cristo; narraciones propias de Marcos, o un posible predecesor; narraciones de parábolas.

Admite que parte de estos elementos ya existían agrupados, formando determinados tipos, v.gr., las parábolas (c.4), el discurso escatológico (c.13). Cita hasta 18 de estos elementos agrupados.

Con este material se elabora el evangelio de Marcos. La obra de éste es redactar un evangelio, una serie de datos sobre la vida de Cristo, para hacer ver que es el Hijo de Dios, utilizando este material. Así, a veces lo incorpora con las agrupaciones con que ya existía, dándoles un cierto orden, e intercalando notas redaccionales y haciendo ciertas síntesis que completen el material preexistente y sirvan de elementos de unión y acoplamiento³³.

Esta hipótesis tiene elementos aprovechables. Pero reduce al mínimo la labor de Marcos

en ella, según la cual no es verdadero autor, sino sólo un simple incorporador de todo un material preexistente, limitándose a simples retoques de unión. Pero Marcos es autor, procedente de Pedro, **según el testimonio de la tradición**, aunque haya — se han — utilizado otras fuentes ³⁴.

Naturalmente el tema de la elaboración del evangelio de Mc está abierto a la discusión.

El “paulinismo” de Marcos.

Habiendo sido Marcos compañero de San Pablo en el primer viaje apostólico y habiéndole seguido posteriormente con intimidad, como se indicó en la nota biográfica sobre Marcos, se pensó si Marcos no habría incorporado a su evangelio enseñanzas de Pablo.

El problema toma diverso enfoque según provenga de tendencias racionalistas o católicas. Para las primeras, en algunos autores, Marcos habría incorporado a su evangelio la doctrina, v.gr., de la divinidad de Cristo, la universalidad de la salud y redención del género humano por Cristo, las cuales serían, además, inventos de Pablo.

En primer lugar, estas doctrinas no son inventos de San Pablo, sino los elementos esenciales de la fe cristiana, como se ve en los sinópticos. Pero, además, del análisis del evangelio de Marcos, comparado con la obra de Pablo, se puede concluir lo siguiente:

La palabra λύτρον, redención, que usa Marcos (10:45), nunca aparece en las epístolas de San Pablo. La misma fórmula de la consagración, donde se enuncia claramente esta doctrina, como fórmula, **difiere** manifiestamente de la de Pablo (1 Cor 11:25). Los términos que Pablo usa con predilección, v.gr., γάρρις, δικαιοσύνη, δικαίω, faltan en Marcos. Otras expresiones predilectas de Pablo, v.gr., πνεύμα, σάρξ, σωζειν, están usadas en Marcos en un sentido completamente distinto. La doctrina de la justificación por la fe, tan típica del *kerigma* de Pablo, no se encuentra expuesta con esta claridad en Marcos.

Lo que sí parece haya de admitirse es un cierto influjo de Pablo en la simple expresión literaria con que se exponen contenidos doctrinales sinópticos (Mc 1:14 y Rom 1:15.16; Mc 1:15 y Gal 4:4; Mc 4:11 y Col 4:3-5; cf. 1 Cor 5:12ss; Mc 9:1 y 1 Cor 1:12). Concretamente, la palabra ειρηνεύετε sólo sale en el Nuevo Testamento en Marcos (9:50) y en Pablo (Rom 12:18; 2 Cor 13:11; 1 Tes 5:13)³⁵.

Algunos elementos literarios de redacción.

Un análisis minucioso del evangelio de Marcos hace ver en él diversos matices y pequeños procedimientos literarios, característicos o muy usuales. Se van a indicar sólo algunos muy acusados.

Pobreza de vocabulario. — Resulta monótono. Generalmente, la unión de frases se hace por la conjunción (*xai*), y frecuentemente las une como un clisé el adverbio “en seguida” o “de nuevo.” Son simples elementos literarios sin valor cronológico. De una manera insistente está usando los verbos “hacer,” “tener,” “poder,” “querer,” con la consiguiente fatiga literaria. También usa frecuentemente las expresiones: “se puso a” hacer una acción; y describe, sin más, las gentes o las cosas como “numerosas.” También como frase hecha usa la “mirada circular” de Cristo, sea llena de bondad o de ira, siendo el contexto el que la valore. Otra característica es la frase de cuando el Maestro “llama,” usada en otros contextos; v.gr., Pilato llamando al centurión. Por eso, de suyo, la simple palabra no tendría un sentido especial en la “vocación” de los discípulos. Igualmente las descripciones para las enseñanzas son “en la casa” o “en el camino.”

Parátasis. — Sintácticamente, Marcos no usa las diversas partículas que relacionan unas frases con otras en sentido de consecuencia, unión, causalidad, oposición. Marcos usa la parátasis, que es la simple yuxtaposición de frases, mediante la conjunción)! (*και*), lo que es caracterís-

tico del hebreo y arameo. Es cada lector el que debe valorar, en cada caso, el sentido preciso de esta "parátasis," correspondiente al hebreo *waw*.

"Más particularmente la ausencia del "porque" que puntúa un razonamiento es significativa. Por el contrario, se asiste a una inflación del $\chi\alpha\iota$, no sólo al comienzo de ochenta perícopas, sino en el curso de un nuevo episodio (así: 1:21-45 ó 6:30-44), y en los sentidos condicional (8:34), o una temporal (15:25), o una circunstancial (1:19; 4:27)" (León Dutbur).

Esquematismo. — Marcos a veces hace relatos históricos, pero encajados en un esquema más o menos prefabricado en su estilo. Así, v.gr., comparando la tempestad calmada (4:39-41) y un exorcismo (1:25-27); la curación de un ciego (8:22-26) y un sordomudo (7:32-36); o entre la descripción de las reacciones ante dos predicaciones de Cristo (6:1-2 y 1:26-27); los relatos de la preparación de la cena (14:13.14.16) y la entrada en Jerusalén (11:1-6). Un ejemplo del mismo es la comparación, aquí muy acentuada, entre la tempestad calmada y un exorcismo.

Mc 4:39-41

Y despertando, mandó y dijo al mar: Calla, enmudece (se produce el milagro). Y sobrecogidos de temor, se decían entre ellos:

¿Quién es éste? Mc 1:25-27

Jesús le mandó, diciendo: Sal de él (efecto del exorcismo).

Quedaron todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto.?

De este esquematismo, Lagrange concluía también la unidad del autor de este evangelio. De él escribe: son "escenas muy vivas, arrojadas en el molde de un pensamiento muy simple, incapaz de variar sus procedimientos." ³⁶ ¿Qué autor?

Estructuras estereotipadas. — La *Formgeschichte Methode* piensa descubrir en Marcos algunas estructuras redaccionales bastante estereotipadas. Las reduce a tres.

a) *Relatos muy cortos*, que tienen por finalidad llevar a una sentencia de Cristo; v.gr., la escena de las espigas arrancadas y frotadas en sábado (2:23-28), con la máxima final: "El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado. Siempre que no se suponga el invento de una escena "histórica" para ambientar una *sentencia* de Cristo, lo cual va contra ciertos postulados psicológicos e históricos de la tradición que los relata.

b) *Relatos más circunstanciados*, con detalles pintorescos y precisos, tales como los relatos de los milagros: la tempestad calmada, la resurrección de la hija de Jairo, etc.

c) *Relatos que narran los hechos de la vida de Cristo* o de sus discípulos: bautismo, tentación, vocación de los apóstoles, martirio del Bautista, transfiguración, pasión y resurrección ³⁷.

Realismo descriptivo. — Podría parecer una paradoja lo que es en Mc una realidad: la pobreza de vocabulario y el esquematismo más o menos flexible de algunos relatos junto con la viveza y el colorismo descriptivo. Utiliza palabras vulgares (1:38; 2:11; 14:31) que Lc evita deliberadamente. "De ahí la extraordinaria variedad de palabras para describir las realidades concretas. Swete ha encontrado once palabras diferentes para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha destacado la variedad de nombres mencionados por Mc: treinta y seis veces toma cifras determinadas; entre las cuales, nueve son los Doce; dos, los "tres días," y diez, otros nombres repetidos." ³⁸

Esquema evangélico de Mc.

Señaladas las características del evangelio de Mc, éste no tiene una división perfectamente definible. La agrupación de varios episodios parece tener más un orden lógico que cronológico. Además, varios de ellos deben ser insertados con la agrupación con que vienen de las "fuen-

tes,” condicionando así la situación exacta. No obstante, las líneas generales del evangelio de Mc son perceptibles, sobre todo siguiendo el encuadramiento geográfico.

La línea general es: Introducción. Ministerio galilaico. Pequeña salida extragalilaica. Después de la confesión de Pedro en Cesárea, Mc orienta su evangelio hacia Jerusalén. Relato del ministerio jerosolimitano. Pasión y resurrección.

- 1 Frey, *Le judaisme a Rome aux premiers temps de VÉglise*: Biblica (1931) p. 136. — 2 MG 41:280. — 3 MG 20:300. — 4 MG 22:216. — 5 Luke's description of the Mark: *Journal Bibl. Literal.* (1935) 63-72. — 6 Eusebio, *Hist. eccl.* III 39:15; MG 20:3000. — 7 MG 8:844ss.878ss. — 8 ML 2:363 (392).366ss (395ss). — 9 MG 9:732; 20:552. — 10 MG 20:581. — 11 MG 20:172. — 12 Mg 22:217. — 13 Ricciotti, *Num S. Marcus Evangelium, quod ex eius nomine nuncupatur, latine scnpserit*: *Latinitas* (1953) 263-268. — 14 Hópel-Gut, *Introductio specialis in Novum Testamentum* (1938) p.66-74. — 15 Mg 7:844ss. — 16 Levesque, *Rev. Apolog.* (1933) 139-144. — 17 MG 20:552; cf. MG 9:732. — 18 MG 20:172. — 19 Hópel-Gut, *Introducta Specialis In Novum Testamentum* (1928) P.74-78. — 19 S. G. F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel*: *N. T. Stud.* (1960) 126-1. — 20 Merk, *N. T. graece et latine* (1938), ap. crít. a Mc 1:1. — 21 Strack-B., *Kommentar.* I p.483-956; Bonsirven, *Le judaisme.* (1934) I p.371; Benoit, *La divinité de Jesús dans les Évangiles synoptiques.* (1953) p.66-71. — 22 Léon-Dufour, *Introducción a la Bible* (1959) II p.217; G. H. Boobyer, *The Secrecy Motif a in St. Mark's Cospel*: *N. T. Studies* (Cambridge 1959) 225-235. — 23 O.c., ib. " Lagrange, *Évang.* — 24 Swete, *The Cospel according to St. Mark* (1908). — 25. *St. Marc* (1929) p.XXXIII-LVIII. — 26 Hawkins, *Home synopticae* (1909). — 27 Stanton, *The Cospel as histórica! Documents* (1903). — 28 J. Weiss, *Das álteste Evangelium* (1903). — 29 R. A. Hoffmann, *Das Marcusevangelium sund seine Quelle* (1904). — 30 Bussmann, *Synoptische Siuditn* (1925-1931). — 31 Levie, *L'Évangile arameen de S. Matthieit, est-il la source de l'evangüe de S. Marc*: *Cahiers de la Nouv. Rev. Théol.* (1954). — 32 A. Guy, *The Origen of the Cospel of Mark* (1955). — 33 Taylor, *The Cospel according to St. Mark* (1955). — 34 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.21-22. — 35 Hópf-Gut, *Introduct. spec. in N. T.* (1938) p.80-81. — 36 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) c.78. — 37 Huby, *L'Évang. s. St. Matih., en La Sainte Bible de Jérusalem* (1948); Benoit, *Rev. Bibl.* (1947) 481-512. — 38 Léon-Dufour, *Introducción a la Bible* (1959) II p. 198-199.

Capitulo 1.

La Misión del Bautista, 1:1-8 (Mt 3:1-12; Lc 3:1-17; Jn 1:19-36).

Cf. Comentario a Mt 3:1-12.

¹ Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. ² Como está escrito en el profeta Isaías: “He aquí que envío delante de ti mi ángel, que preparará tu camino. ³ Voz de quien grita en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos.” ⁴ Apareció en el desierto Juan el Bautista, predicando el bautismo de penitencia para remisión de los pecados. ⁵ Acudían a él de toda la región de Judea, todos los moradores de Jerusalén, y se hacían bautizar por él en el río Jordán, confesando sus pecados. ⁶ Llevaba Juan un vestido de pelos de camello, y un cinturón de cuero ceñía sus lomos, y se alimentaba de langostas y miel silvestre. ⁷ En su predicación les decía: Tras de mí viene uno más fuerte que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias. ⁸ Yo os bautizo en agua, pero El os bautizará en Espíritu Santo.

Es notable el contraste de los relatos de Mt, Lc y Jn con relación a lo que significó la presencia del Bautista en la preparación mesiánica: le dedican mucha mayor amplitud que el relato de Mc. Este hace una somera indicación de este pasaje — lo mismo que del bautismo de Cristo y la tentación en el desierto. Parece que quiere presentar inmediatamente la vida pública de Cristo. Aca-so pueda ser **eco del esquema de la catequesis de Pedro** (Act 1:21.22; 10:37).

V.l. Se discute la puntuación del primer versículo. Para algunos autores sería, no parte del evangelio, sino el *título* que corresponde al escrito. Así varias ediciones críticas (Swete, Vogels, Von Soden, Nestlé, Merk). Pero esto supondría haber formado parte de un escrito de evangelios, v.gr., Mt, del cual Mc sería el segundo. Mas esto es improbable.

Otros lo unen con el siguiente, 2, o con el 4, haciendo de 2 y 3 un paréntesis. En el fondo, en ambas hipótesis se ve el intento de mostrar el comienzo — preludeo — del evangelio con la aparición preparatoria del Bautista, conforme a la profecía de Isaías, que se cita en sentido “acomodado.”

La expresión de “Hijo de Dios” a Jesucristo (Jesús Mesías) falta en varios códices, entre ellos en el sinaítico. Pero se lo considera como auténtico, pues está en la mayoría de los códices unciales, cursivos y en las versiones. **El significado no es el de sinónimo de Mesías. Puesto por el evangelista, expresa la fe de la Iglesia primitiva en la divinidad de Cristo** (Heb 1:5; 28:19; etc.). Jesús es una forma más reciente, apocopada, de *Yehoshu'a*, **Yahvé salva** o es salud, en *Yeshú'a*. Cristo es la traducción griega del hebreo *Mashiah*, el Ungido, el Mesías.

La palabra “evangelio” que usa no se refiere, como tampoco en el N.T., al libro, **sino a la doctrina de Cristo**. En el medio ambiente neotestamentario greco-romano, la palabra “evangelio” es utilizada, en el lenguaje oficial, para indicar los bienes que han de seguirse con motivo del advenimiento al trono de algún emperador. Así se dice, v.gr., a propósito de Augusto I y de Nerón². Conceptualmente se entronca con la “buena nueva” de Isaías (Is 40,9)³. En Mc significa, en otros pasajes, **la nueva fe y la buena nueva** (Mc 8:35; 10:29; 13:10; 14:9; 16:15). Era término usual eclesiástico.

V.2. La lectura genuina es: “Como está escrito en el *profeta* Isaías. Pero en muchos códices unciales y en la mayor parte de los cursivos se lee en plural: “en los profetas.” Es, sin duda, una retractación del texto en orden a justificar la posterior inserción de la primera profecía (v.2b), que es de Malaquías (Mal 3:1), y acaso por influjo de su cita en otros pasajes evangélicos (Mt 11:10; Lc 7:27).

V.3. La cita de Isaías: “preparad los caminos del Señor,” lo mismo podría referirse a Dios que a Cristo. **La Iglesia primitiva profesaba la divinidad de Cristo con el título de Kyrios, Señor; “traslación” griega del nombre de Yahvé**. Es probable que aquí se use referida a Cristo, cuyos caminos va a preparar el Bautista.

V.7. Coincide con Lc en parte de la redacción de este pensamiento, que transmiten los tres sinópticos en cuanto a la sustancia. El no es digno de postrarse “para desatar las correas de sus sandalias.” Son diferencias redaccionales, elaboradas libremente por los evangelistas, como se ve especialmente al comparar estas tres formulaciones de los sinópticos con la de Juan (Jn 1:26.27).

V.8. Omite el calificativo de “fuego” en el bautismo de Cristo.

La forma primitiva debió de ser el bautismo en “fuego,” como contrapuesto al bautismo en “agua.” Este era superficial ante el otro. Bíblicamente se dice que todo lo que se puede purificar por el fuego se haga, ya que es purificación más profunda. Este es el sentido de la metáfora aquí, sin duda, primitiva. En Mt-Lc aparece la metáfora con la explicitación de su valor: “En Espíritu Santo y fuego.” En Mc ya aparece la sustitución eliminatoria hecha muy primitivamente³.

El bautismo de Cristo. 1:9-11 (Mt 3:13-17; Lc 3:21-22).

Cf. Comentario a Mt 3:13-11.

⁹ **En aquellos días vino Jesús desde Nazaret, de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán.** ¹⁰ **En el instante en que salía del agua vio los cielos abiertos y el Espíritu, como paloma, que descendía sobre El, 11 y se dejó oír de los cielos una voz: “Tú eres mi Hijo, el amado, en quien yo me complazco.”**

Es el relato más breve de los evangelistas. v.9. Destaca un elemento geográfico: Cristo, para el

bautismo, vino de su vida oculta de Nazaret.

V.10. La teofanía la pone expresamente en el momento de “salir del agua,” en lo que vienen a coincidir los tres sinópticos.

Parece ser la glorificación en el momento en que sube de su humillación de recibir, vicariamente, el bautismo de “penitencia.” Lc añadirá menos datos.

V.17. La voz del cielo, a diferencia de Mt, aquí está formulada directamente a Cristo: “Tú eres el Hijo mío.” Los tres ponen la forma que en El “me complací,” lo que puede ser la traducción griega o corresponder al perfecto estático semita, que puede, a su vez, corresponder al presente. De ahí el poder traducírsele por “en ti me complazco,” me estoy complaciendo siempre⁴.

La “tentación” de Cristo en el desierto. 1:12-13. (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13).

Cf. Comentario a Mt 4:1-11.

¹² **En seguida el Espíritu le empujó hacia el desierto.** ¹¹ **Permaneció en él cuarenta días tentado por Satanás, y moraba entre las fieras, pero los ángeles le servían.**

El relato de la “tentación” está reducido al *mínimum* por Mc. Casi es una alusión a la misma, ya que Mt-Lc la relatan con amplitud. Mientras Mt pone las “tentaciones” después del ayuno cuadragésimo, Mc y Lc las ponen literariamente escalonadas a través de los cuarenta días. Dos son los puntos que interesan ante esta brevedad del relato de Mc y su descripción tan especial.

¿Qué significa este morar entre las fieras y que los ángeles le servían? Para algunos sería un simple rasgo colorista de Mc, con lo que se describía así el lugar agreste donde Cristo moraba y se acentuaba su soledad.

En esta región del desierto del Jordán se encuentran aún bestias salvajes: víboras, cabras salvajes, gacelas, águilas, y a la noche se oyen los aullidos de chacales y hienas. En tiempo de Eliseo había en los bosques entre Jericó y Betel osos (4 Re 2:24). El mosaico de Madaba (s. VI d.C.) pone en esta región leones. Y Abel observa que la fauna selvática actual está muy empobrecida con relación a la de la época bíblica⁵.

Otros lo presentan en una relación más lógica con las viejas experiencias de los cuarenta años del desierto. La finalidad de estas tentaciones en Mt-Lc es manifiestamente mesiánica. Y era creencia en Israel que el desierto sería lugar de acción mesiánica, y que de alguna manera se repetirían en los días mesiánicos las experiencias — tentaciones — r del Éxodo. Por eso se relaciona este morar entre bestias salvajes con las serpientes de fuego del desierto (Dt 8:15; 32:10) y con la alimentación prodigiosa del maná (Dt 8:3; 29:5), **llamado en los LXX y en la Sabiduría “pan de los ángeles”** (Sal 78:24.25; Sab 16:20-21).

Además se ha hecho ver que, en la tradición judía, la huida del diablo y el dominio sobre las bestias salvajes son cosas unidas, como se patentiza en el “Testamento de los doce Patriarcas”⁶. Así, este rasgo de Mc vendría a indicar la *victoria* de Cristo sobre Satán. Y con estos rasgos se aludiría a las tentaciones mesiánicas de Cristo, relatadas con amplitud por Mt-Lc: la victoria sobre Satanás y el “servicio” que los ángeles le hicieron al terminar las tentaciones (Mt).

Se piensa también que, siendo Cristo el Mesías vaticinado por Isaías, **en el que se anuncia una creación nueva** que implica la pacificación del reino animal, pudiera también estar este rasgo de Mc evocando **esta victoria mesiánica de Cristo y la ventaja de su restauración**. Tanto más, que en “la Escritura se unen y se evocan el anuncio de la nueva creación y la del nuevo éxodo. Es lícito, pues, creer que, al mismo tiempo que en la estadia de los hebreos en el desierto, el segundo evangelista piensa en la restauración de la paz paradisiaca, cuando muestra a Jesús Mesías viviendo en compañía de fieras; no hay lugar a temerlas, porque es una aserción bíblica

constante, ilustrada especialmente por el salmo 91, y que se aplica más aún al Mesías, que el ser humano domina fácilmente al mundo inferior cuando se mantiene en amistad perfecta con Dios y triunfa del mal moral. Situado como está en un contexto escatológico, la fórmula evangélica “con las fieras” (μετά των θηρίων) evoca especialmente el pacto con las bestias salvajes (μετά των θηρίων) que en Oseas (2:18) acompaña la *restauración* de la Alianza.”⁷

El relato de Mc, ¿es primitivo? Así lo sostienen muchos. Sería un resumen de la tentación, que había dado origen a una elaboración haggádica en Mt-Lc, o que en éstos son producto de una mixtificación de fuentes.

“Todo sucede como si el autor del segundo evangelio, conociendo un relato de la tentación mucho más desarrollado, del género del que nos han conservado los otros dos sinópticos, lo hubiese voluntariamente abreviado, sin duda porque él estimaba que la discusión entre Jesús y Satán, con ayuda de textos de la Escritura, como también las dos últimas tentaciones con sus circunstancias extrañas, podían desorientar a sus lectores de origen pagano y debilitar la proclamación que él pretendía hacer de la trascendencia de Cristo. También se puede conjeturar, más simplemente, que el medio cristiano especial, cuyas tradiciones él refleja, tenía la costumbre de pasar rápidamente sobre este episodio, que se contentaba con resumir.”⁸ En el *Comentario* a Mt se expone el valor expositivo-polémico de su medio eclesial judío, cosa que no interesaba al de Mc; por eso le da otro giro.

Cristo comienza su predicación, 1:14-15 (Mt 4:12-17; Lc 4:14-15).

¹⁴ **Después que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios**

¹⁵ **γ diciendo: Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentios y creed en el Evangelio.**

Mc y Mt advierten que este relato tiene lugar “después” de la prisión de Juan, que es muy posterior (Jn 3:22ss; 4:1-3), y que supone ya la vida pública de Cristo. Lo que pretende aquí Mc es presentar un esbozo de lo que va a ser la misión de Cristo. Pero este viaje de Cristo, en su vida pública, a Galilea es el segundo. En el primero, el Bautista aún no había sido encarcelado (Jn 3:24; 4:3). Pero los tres sinópticos presentan este modo general de la predicación y gira apostólica de Cristo por toda Galilea. El tema que Mc recoge es esquemático, pero en él sintetiza el fondo de su predicación. Mc lo presenta en forma rítmica:

“El tiempo es cumplido, y el reino de Dios próximo; haced penitencia y creed en el Evangelio.”

La “plenitud de los tiempos” (Gal 4:4) para el establecimiento del pleno reinado de Dios, anunciado en las profecías, ya llegaba. Era la misión de Cristo al ir a “sembrarlo” por toda Galilea.

La expresión “el tiempo es cumplido,” lo mismo que “el reino de Dios,” eran frases escatológicas. En el ambiente judío evocaban, al punto, el mesianismo y las maravillas a él anejas.

Es discutido el sentido exacto de la palabra ἤγγιχεν, pues lo mismo puede significar que el reino de Dios “se aproxima” o que ya “llegó.” Si se tiene en cuenta el uso de esta palabra en Isaías, en la versión de los LXX, y la dependencia que de aquel pasaje tiene esta palabra en los sinópticos (Is 50:8; 51:5; 56:1), el sentido aquí es el de una inminente proximidad. En los evangelios, Cristo unas veces habla del reino como ya llegado (lo identifica con su persona y sus actos) y otras lo deja ver como en un próximo futuro⁹.

Ante esta expectativa e inminencia, se piden dos cosas: “arrepentirse” (μετανοείτε), en el sentido de cambiar de modo de pensar, dejando la mala conducta moral y lo que pudiesen ser

prejuicios de interpretación “tradicional” sobre el Mesías y “creed en el Evangelio,” en la buena nueva ¹⁰ que Cristo va a enseñar. **Será la fe que salva** (Mc 16:16). Esta última frase no excluye una formulación literaria muy marcada en Mc, o en boca de un catequista. **“Evangelio” es término eclesiástico.**

Vocación de los primeros discípulos, 1:16-20. (Mt 4:18-22).

Cf. Comentario a Mt 5:18-22.

¹⁶ **Caminando a lo largo del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón, que echaban las redes al mar, pues eran pescadores.** ¹⁷ **Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres.** ¹⁸ **Al instante, dejando las redes, le siguieron.** ¹⁹ **Y continuando un poco más allá, vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban también remendando sus redes en la barca,** ²⁰ **y los llamó. Ellos luego, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de El.**

Mc, lo mismo que Mt, presenta un cuadro binario y casi idéntico de esta “vocación” de Pedro y Andrés, Santiago y Juan. La redacción literaria de estas dobles “vocaciones” tiene una forma en todo semejante. Se omiten, probablemente, los contactos previos de un proceso psicológico anterior. Según Jn, un primer contacto sería en el Jordán (Jn 1:35-51). Pero acaso no explique todo. La redacción está sometida a un esquematismo literario perceptible. Se indicó en la “introducción” a Mc.

V.20. Mc añade un dato de interés. Ante el llamamiento de Cristo, Juan y Santiago dejaron a su padre Zebedeo en la barca, “con los jornaleros.” La palabra usada (μισθός) indica una retribución a sueldo por un trabajo. Se ve que el padre de Juan y Santiago, dentro de la modestia de un pescador de Galilea, tenía un cierto desahogo económico: eran propietarios de “redes” (Mt 4:21), sin duda, de algunas barcas, y tenía “jornaleros” para sus faenas.

Por Lc (5:10) se sabe también que entre Pedro y Juan y Santiago, al menos, tenían establecida una cierta “sociedad” (κοινωνοί) de pesca.

Desde antiguo es discutido si este relato de Mt-Mc es el mismo que a continuación de la pesca milagrosa narra Lc (5:1-11) o es distinto. Aunque más completo el de Lc, con dos escenas, en la segunda esta latiendo el relato de Mt-Mc ¹⁰.

Curación en la sinagoga de Cafarnaúm, 1:21-28 (Lc 4:31-37).

²¹ **Llegaron a Cafarnaúm, y luego, el día de sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba.** ²² **Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas.** ²³ **Y luego, hallándose en la sinagoga un hombre poseído de un espíritu impuro, comenzó a gritar,** ²⁴ **diciendo: ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; tú eres el Santo de Dios.** ²⁵ **Jesús le ordenó: Cállate y sal de él.** ²⁶ **El espíritu impuro, agitándole violentamente, dio un fuerte grito y salió de él.** ²⁷ **Quedáronse todos estupefactos, diciéndose unos a otros: ¿Qué es esto? Una doctrina nueva y revestida de autoridad, que manda a los espíritus impuros y le obedecen.** ²⁸ **Extendióse luego su fama por doquiera en todas las regiones limítrofes de Galilea.**

Acompañado de estos primeros discípulos (v.29), Cristo llega a Cafarnaúm, probablemente la

actual Tell-Hum ¹¹.

Poco tiempo o días después de su llegada era sábado. La forma plural empleada para decir que era sábado es diversamente empleada. Para algunos, esta forma plural, unida al “enseñaba (Mc), querría indicar una alusión general de los dos evangelistas (Lc-Mc) a la actividad docente de Cristo en las sinagogas de Galilea. Pero parece mejor interpretarlo de sólo aquel primer sábado que predicaba en la sinagoga de Cafarnaúm. La forma plural usada no es otra cosa, probablemente, que una redacción literaria hecha a imitación de los nombres de las fiestas griegas, tal como se encuentra en otros pasajes evangélicos (v.gr., τα έφοοτυτα, τα αζυμια, etc.).

Aquel sábado Cristo asistió, como de costumbre (Mc 3:1; 6:2), a los actos sinagogales, y enseñó allí. Las sinagogas existían en todos los pueblos y casi en todas las pequeñas villas. De una sinagoga magnífica de Cafarnaúm se conservan aún muy importantes ruinas.

Estos oficios tenían dos partes: una oración, otra lectura y exposición de la Escritura: primero de la Ley y luego de los Profetas. Esta exposición estaba a cargo de un sacerdote, del jefe de la sinagoga, o a quien invitase éste, entre las personas que juzgase capaces de hacer una exposición. Esta no consistía sólo en parafrasear la Ley; podía ser una exposición literal o alegórica, reglas de conducta, parábolas, exhortaciones, etc. El tema era libre, amplio; pero el *método*, no. Este había de ser autorizando la exposición, sea con la Escritura o con la tradición: sentencias de los rabinos ¹².

Hacia el centro de la sinagoga había una plataforma o tribuna, donde tenía su asiento el jefe y los miembros más respetables de la misma. Allí estaba también el sitio del lector y del que iba a hacer la exposición. Desde allí habló Cristo.

De esta exposición, lo que causó “admiración” en los oyentes, y que recogen Mc-Lc, es que “enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas” (Mt 7:28.29). No sólo la sorpresa de los oyentes está en el *método* que oyen, sino también en la *doctrina* que expone; o mejor aún, en la **doctrina nueva, expuesta con el método nuevo de su propia autoridad.**

Los expositores de la Ley y los Profetas, con margen de exposición, tenían que fundamentar **ésta en la Escritura y en la “tradición,” que eran las sentencias de los rabinos.** Este método no era más que una cadena de dichos: “Dijo rabí tal., y rabí cuál dijo.,” y así en una serie inacabable de sentencias, sin resolverse nada. Se decía como elogio de uno de los rabinos célebres, Yohanan ben Zakkai, que no pronunciaba nada, ni enseñaba nada, que no lo hubiese recibido de su maestro.

Pero el método de Cristo era distinto. **El interpretaba con su autoridad; Prescindía de estas sentencias, pero dictaminaba por sí mismo.** Debió de ser esto al estilo de las sentencias en el “sermón del Monte”; v.gr.: “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo. Pero yo os digo.” (Mt 5:38.39, etc.) ¹³.

Esto mismo **era una insinuación de su divinidad. La Escritura era palabra de Dios.** ¿Quién podía interpretarla con autoridad *propia* sino Dios? Un profeta hablará en nombre de Dios. Pero Cristo hablaba de la Ley de Dios, interpretándola, exponiéndola, con *autoridad propia*. ¿No era esto *insinuar* que él tenía poderes divinos?

Esta escena y esta *insinuación* tienen allí mismo una gravísima confirmación.

En aquella reunión sinagoga había un hombre que, si a intervalos estaba normal, en otros aparecía “poseído de un espíritu impuro” (Mc), es decir, por el “espíritu de un *demonio* impuro” (Lc). El “espíritu impuro” es término ambiental que designa al demonio. Este tema de los “endemoniados” ha de ser valorado en cada caso concreto, ya que, a veces, los evangelistas relatan la enfermedad como estaba en la creencia popular, la cual no siempre era exacta. Ni, en principio, **habría inconveniente en admitir que Cristo,** realizando las curaciones, se *amoldase*, cons-

ciente y libremente, y se comportase para la cura a la creencia popular ¹⁴.

Este “endemoniado” grita, en la asamblea, ante la enseñanza de Cristo: “¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Te conozco; **tú eres el Santo de Dios.**” ¹⁵

Este “endemoniado” increpa a Cristo con el nombre con el que era usualmente conocido, de Jesús Nazareno (Mt 21:11), para decirle que no tiene nada que ver con él — “nosotros” —. Piensa que viene a “perdernos.” Y sabe que Cristo es “el Santo de Dios” (Jn 6:69). Esta denominación no era título oficial ni usual del Mesías, aunque fácilmente podría ser denominado así. En el pueblo santo y de los santos, según Daniel (Dan 7:25), el que por excelencia estaría sobre todos, y que habría de destacarse sobre toda santidad, el Mesías ¹⁶, fácilmente pudiera ser llamado así. Así lo llamó también Pedro (Jn 6:69). El calificativo está en situación especialmente por la victoria que va a tener contra el “espíritu impuro.”

El “endemoniado” le increpa que no venga a “perdernos.” Es referencia a la lucha contra los poderes demoníacos. Ya en Isaías se dice que los poderes celestiales malos, demoníacos (Ef 2:2; 6:11.12), serán al final encadenados por Dios (Is 24:22ss). De aquí se vino a atribuir este “juicio” al Hijo del hombre ¹⁷. A esto alude esta exclamación. El tiempo de especial acción diabólica en el mundo quedaba sometida, en parte, con la inauguración del reino mesiánico (Jn 12:31).

Cristo, con un gesto de imperio, le mandó “callar,” como lo hizo, y por el mismo motivo, en otras ocasiones (Mt 8:4; 9:25.30.31, etc.), con objeto de no divulgar anticipadamente su mesianismo, y lo hizo “salir de él.” Aquel pobre hombre experimentó, ante esta orden, una “agitación violenta,” que Lc la describe como “arrojando (el demonio) al poseso en medio” del grupo en que estaba, a la parte de la sala central, probablemente decante de la tribuna donde estaba Cristo exponiendo su doctrina. Y “dio un fuerte grito,” y el milagro se hizo.

Los evangelistas recogen la narración de los presentes en una doble línea: una es la fama que va a extenderse por doquier, en “toda la tierra de los alrededores de Galilea.” Pero esta fuerte fama fue debida a lo que los presentes a la curación se dijeron “estupefactos”: era una “doctrina nueva” por su contenido y por su método, pues estaba “revestida de autoridad” (Mc, Lc v.32; cf. Mt 7:28.29), y todo ello rubricado por el milagro.

Los evangelistas presentan este caso con una marcada finalidad apologética y “escatológica.” La doctrina nueva es rubricada por el milagro. Pero, además, es sobre “el espíritu impuro.” **Esto es prueba del dominio de Cristo sobre el reino del mal.** Su victoria, que ya comienza, manifiesta que está en Israel el reino de Dios (Mt 12:28; Lc 12:20) ¹⁷. La época “escatológica,” que es la “mesiánica,” esta en marcha. Por eso, la doctrina “nueva” es término bíblico-“escatológico” (Mc 1:27; 2:21; Jn 13:34; 2 Cor 3:6; 5:17; Gal 6:15; Jer 31:31).

Curación de la suegra de Pedro, 1:29-31 (Mt 8:14-15; Lc 4:38-39).

²⁹ Luego, saliendo de la sinagoga, vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan. ³⁰ La suegra de Simón estaba acostada con fiebre, e inmediatamente se lo dijeron. ³¹ El, acercándose, la tomó de la mano y la levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles.

El breve relato de esta curación es recogido por los tres sinópticos. Debe de estar sugerido por la relación cronológica y geográfica con el milagro anterior. Mc es el único que dice que esto fue al salir de la sinagoga: “vinieron a casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan.” La figura de Pedro es posiblemente lo que hizo mantener en la tradición sinóptica este pequeño relato. En el *Comentario a Mt 8:14-15* se expone una proyección que quiere verse además en ello ¹⁸.

Curaciones múltiples, 1:32-39 (Mt 8:16-17; 4:23; Lc 4:40-44).

Cf. Comentario a Mt 8:16-17; 4:23.

³² Llegado el atardecer, puesto ya el sol, le llevaron todos los enfermos y endemoniados, ³³ y toda la ciudad se reunió a la puerta: ³⁴ curó a muchos pacientes de diversas enfermedades y echó muchos demonios, y a éstos no les permitía hablar, porque le conocían. ³⁵ A la mañana, mucho antes de amanecer, se levantó, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba. ³⁶ Fue después Simón y los que con El estaban, ³⁷ y, hallado, le dijeron: Todos andan en busca de ti. ³⁸ El les contestó: Vamos a otra parte, a las aldeas próximas, para predicar allí, pues para esto he salido. ³⁹ Y se fue a predicar en las sinagogas de toda Galilea, y echaba los demonios.

Mc-Lc sitúan aquí un cuadro general sobre la actividad de Cristo en Galilea. Mt retrasa manifiestamente esta escena, a causa de la sistematización de su evangelio. Se busca con ello, lo mismo que se buscaba con estos relatos esquemáticos y generales, causar un impacto sobre la grandeza de Cristo.

Mc destaca que “en el atardecer,” pero matizando que, cuando ya se había “puesto el sol,” tiene lugar el “traerle” todos estos enfermos para que los cure. Como la escena tiene lugar en el sábado (cf. v.21.29), y como la sola expresión de “atardecer” era muy vaga, pudiendo entenderse desde las primeras horas de la tarde, Mc, quería y tenía que precisar, con la frase “puesto el sol,” que el reposo sabático había terminado. Por lo que era lícito transportar los enfermos (Jn 5:9.10) ante Cristo para su curación.

V.33-34. “Toda la ciudad” es la clásica forma hiperbólica y redonda oriental para expresar la multitud reunida y lo que significó de conmoción en la misma.

“Ante la puerta,” no se refiere a la puerta de la ciudad, sino a la de la casa de Pedro, en donde Cristo se hallaba (v.29).

Los tres sinópticos, reflejo del esquema de la catequesis, dan los enfermos traídos en dos grupos: “enfermos,” sin más especificación, y “endemoniados.” Y la curación se da destacando específicamente que fue con “muchos” de estos dos grupos ¹⁸. La insistencia, especialmente destacada, sobre los “endemoniados,” a los “que (demonios) no les permitía hablar, porque le conocían” como Mesías, quiere hacer ver al lector el poder de Cristo sobre los “espíritus impuros,” **como prueba de su poder y realidad mesiánica** (Mt 12:28; Lc 11:20) y evitar conmociones improcedentes en el pueblo.

El v.34 es el “Secreto mesiánico.”

Mc es el único que trae esta pequeña referencia histórica. A la mañana siguiente al sábado, fue a orar a un lugar desierto cercano a Cafarnaúm. Es Lc el que suele destacar la oración de Cristo. Mc sólo lo hace tres veces: aquí, al comienzo de la vida mesiánica de Cristo, hacia su mitad (Mc 6:46) y en Getsemaní. Las curaciones del día anterior hacen que la gente le buscase. Luego Mt-Mc presentan, extensivamente, un cuadro esquemático de la predicación de Cristo por las sinagogas de Galilea. Mc se complace todavía en poner como una nueva rúbrica al mesianismo de Cristo, al destacar que en estas correrías apostólicas expulsaba los demonios. **Era acusarse su poder y realidad de Mesías.**

El pasaje paralelo de Lc tiene especial dificultad a propósito de la geografía de su predicación ¹⁹.

Curación de un leproso, 1:40-45 (Mt 8:2-4; Lc 5:12-16).

Cf. Comentario a Mt 8:2-4.

⁴⁰ Viene a El un leproso, que, suplicando y de rodillas, le dice: Si quieres, puedes limpiarme. ⁴¹ Enternecido, extendió la mano, le tocó y dijo: Quiero, sé limpio. ⁴² Y al instante desapareció la lepra y quedó limpio. ⁴³ Despídióle luego con imperio, ⁴⁴ diciéndole: Mira no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que Moisés ordenó en testimonio para ellos. ⁴⁵ Pero él, partiendo, comenzó a pregonar a voces y a divulgar el suceso, de manera que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares desiertos, y allí venían a El de todas partes.

La curación de este leproso la traen los tres sinópticos. La situación histórica no es la de Mt, que; por su razón “sistemática,” la retrasa. Mc-Lc la ponen al comienzo de la vida pública de Cristo.

V.41. Hay dos lecturas. Cristo lo curó “enternecido” (σπλαγ-χισθει'ς), o con “ira” (ζρησθει'ς). Por crítica textual, la primera lectura es la admitida y es la que pide el contexto. Aunque la segunda se explica mal como “corrección.” Mt-Lc omiten ambas palabras (cf. Mc 3:5).

V.43. Mc dice que Cristo antes de prohibirle su divulgación tuvo una fuerte conmoción en su ánimo (εμβρυησάμενος). Es, acaso, la fuerte severidad con que le advierte y le hace la prohibición (cf. Jn 11:33). Mussner piensa que por la vida inhumana que se tenía con los leprosos ¹⁹.

V.45. Mc recoge que el curado no cumplió la orden de Cristo de no divulgar la noticia. La gratitud y la satisfacción de su cura, que era a su vez rehabilitación moral suya, le hizo volcarse en alabanzas. Esto hizo que la noticia se divulgase por Galilea, haciendo que Cristo no pudiese entrar “públicamente” en las ciudades, porque éstas se conmocionaban, proclamándole Mesías antes de tiempo (cf. Mt 12:23), con los peligros de sobreexcitación mesiánica mal entendida y las posibles repercusiones políticas de Roma en Palestina. No cumplió el “Secreto mesiánico.”

Por eso, El se quedaba en “lugares desiertos” para hacer “oración” (Lc). Pero las gentes venían a El (Mc-Lc) para que los curase.

Mc-Lc — Mt omite todo este final — ponen mucho interés en destacar este exquisito cuidado de Cristo en apartarse de todo movimiento mesiánico prematuro y sobreexcitado que pudiera producirse en las turbas.

1 Decret. de los Asia., año 9 a.C. — 2 Oxyrrhync. Papyrt. (1898-1924) VII 1021. — 3 B. Gut, *Introduc. spec. in N. T.* (1938) p.3-4. — 3 C. H. Kraelingio/η the Baptist (1951); J. F. Talbot, *Baptism with the Spiñt and Fire, The Theologian* (1958); E. Best, *Spirit-Baptism: Nov. Test.* (1960) p.236-243; J. E. Yates, *The Form of Mk 1,8b “/ baptise \ou u'ith erwater.”: Xe\ Test. Stud.* (Cambridge) 4 Feuillet, *Le Baptême de Jesús d'apres VÉvangile s. St. Marc (1:9-11): Cath. Bibl. Quarterly* (1959) 468-490; C. E. B., *The Baptism of our Lord. A Study of St. Mark, 1:9-11: S. J. T.* (1955) 53-63; H. Úraun, *Entscheiden de Motive in der Beñchten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin: Zeitsch. für Kathol. Theolog.* (1953) p.39-43. — 5 Smith, *The historical Geography and the Holy Lana 1931* p.316; Abel, *Ge'ogra-phia de la Pal.* (1938) vol.1 p.224. — 6 Test. Xeph. ep.8; Test. Isaac, ep.7; Test. Dan ep.5. — 7 Feuillet, *L'e'pisode de la tentation d'apres l'Év. selon S. Marc 1:12-13: Est. Bib.* (1960) 49-73. — 8 Feuillet, a.c.: *Est. Bib.* (1960) 73; Dupont, *L'amere-Jond tnmique au recit oes tentations de Jesús (Mc 1,12s par.): New Test. Studies* (1957) 287-304; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu.* (1970) p.152. — 9 Comentario a Mt 6:10. — 10 Mussner, *Die Bedeutung von Mc 1,14ss. für die Reichsgottesverkündigung Jesu: T. T. Zeitsch.* (1957) 257-275. — 10 J. Manek, *Fishers of Men: N.T. (Lciden 1957) 138-141; G. De Raucourt, La vocation des Apotres: R. Se. Relig.* (1939) p.610-615. — 11 Abel, en *Dict. Bib. Suppl. I 1045-1064.* — 12 Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden* p.364; Feltex, *Storia dei tempi del N. G., vers. del alem.* (1932) II p.83-89-115. — 13 Feuillet, *L“exousia” de Fils de l'Homme: Rev. Se. Relig.* (1954) 161-181. — 14 Smith, *De daemoniaciis* (1913) p.281-333. — 15 Sobre la frase “¿Qué entre ti y nosotros?” cf. Comentario a Jn 2:4; E. Sche-Weizer, *Er wird Nazaraer heissen* (zu Mc 1:24; Mt 2:23): *Beith Zn. W.* (1960) 90-93; F. Mussner, *Ein Wortspiel in Mk 1:247: Bibl. Zeitschr.* (1960) 285-286. — 16 Salmos de Salomón 17:32-37. — 17 Henoc 69:27; Test. 12 Patriar.: Lev 18:2. — 17 E. Schweizer, *Er wird Nazaraer heissen* (zu Mc 1:24; Mt

2:23): Beith Zn. W. (1960) 90-93; F. Mussner, Ein Wortspiel in Mk 1:24?: *Biblische Zeitschr.* (1960) 285-286; A. Feuillet, "l'exousia" de Fils de l'Homme: *R. Se. Relig.* (1954) p.161-181; J. Coutts, The Authority of Jesús and of Twelve in St. Mark's Gospel: *J. Th. St.* (1957) p.11-118. — 18 P. Lamarche, La guérison de la belle-mère de Pierre et la genre littéraire des evangi-les: *Nov. Rev. Théol.* (1965) 515-527. Para una sugerencia de Léon-Doufour, cf. Mt 8:14-15. — 18 Levesque, en *Rev. apologét.* (1920) 423-429. — 19 Comentario a Le 4:42-44: Vaganay, *Mc. 1:41-Essai de critique textuelk: Mél. P.*, p.237-252. — 19 F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, vers. esp. (1970) p.28ss.

Capítulo 2.

Curación de un paralítico, 2:1-12 (Mt 9:2-8; Lc 5:17-26).

Cf. Comentario a Mt 9:2-8.

¹ Entrando de nuevo, después de algunos días en Cafarnaúm, se supo que estaba en casa, ² y se juntaron tantos, que ni aun en el patio cabían, y El les hablaba. ³ Vinieron trayéndole un paralítico, que llevaban entre cuatro. ⁴ No pudiendo presentárselo a causa de la muchedumbre, descubrieron el terrado por donde El estaba, y, hecha una abertura, descolgaron la camilla en que yacía el paralítico. ⁵ Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Hijo, tus pecados te son perdonados. ⁶ Estaban sentados allí algunos escribas, que pensaban entre sí: ⁷ ¿Cómo habla así éste? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? ⁸ Y luego, conociendo Jesús, con su espíritu, que así discurrían en su interior, les dice: ¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ⁹ ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y vete? ¹⁰ Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados — se dirige al paralítico —, ¹¹ yo te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. ¹² El se levantó, y, tomando luego la camilla, salió a la vista de todos, de manera que todos se maravillaban, y glorificaban a Dios diciendo: Jamás hemos visto cosa tal.

Como se dijo al hablar de este relato en Mt (9:2-8), se discute si los dos temas — perdón y curación — son, aunque históricos, primitivos. Bultmann lo niega; W. Manson considera el milagro una adición histórica posterior; E. Schweizer juzga su unidad primitiva; Dibelius reconoce el “perdón” como centro del relato. Anunciar la primera sin confirmársela con hechos tangibles podía ser allí contraproducente. De ahí el milagro sensible como prueba de la renovación invisible ¹. Además, **el perdón de los pecados es don mesiánico característico** (Ex 34:6ss; Is 43:25; 44:22; Jer 31:34; Ez 36:25) y **poder personal divino en el A.T.** Es un modo indirecto de presentarse como el Mesías. Es el proceso que se ve en los evangelios: su revelación, tanto mesiánica como divina, la va haciendo gradualmente.

La situación histórica que le da Mc — lo que hacen en forma imprecisa Mt-Lc — está en íntima relación con esta estancia de Cristo en Cafarnaúm, pues fue “entrando de nuevo, después de algunos días, en Cafarnaúm.” Lo que dice Mt (9:1) parecería suponer una ausencia de Cristo mayor, a causa de un desplazamiento, embarcado, a la región de los “gadarenos” (Mt). Pero es que Mt 9:1 no es el comienzo de una nueva escena, sino el final de 8:34.

V.4 es la descripción colorista y local de las casas de Palestina, que Mt omite y que Lc también recoge, aunque interpretando el terrado de la casa al modo occidental de construir.

Sobre un tema discutido en su estructura conceptual, cf. *Comentario a Mt 9:2-8* ¹. Sobre la expresión “Hijo del hombre,” cf. *Comentario a Mt 8:18-22*.

Vocación de Leví, 2:13-17 (Mt 9:9-13; Lc 5:27-32).

Cf. Comentario a Mt 9:9-13.

¹³ Salió de nuevo a la orilla del mar, y toda la muchedumbre se llegó a El, y les enseñaba. ¹⁴ Al pasar vio a Leví el de Alfeo sentado al telonio, y le dijo: Sígueme. El, levantándose, le siguió. ¹⁵ Estando sentado a la mesa en casa de éste, muchos publicanos y pecadores estaban recostados con Jesús y con sus discípulos, que eran muchos de los que le seguían. ¹⁶ Los escribas y fariseos, viendo que comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: Pero ¿es que come con publicanos y pecadores? ¹⁷ Y oyéndolo Jesús les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; ni he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores.

La “vocación” de Leví-Mateo fue recogida con interés por la tradición primitiva y conservada en los tres sinópticos. Su conversión debió de ser bastante ruidosa, por efecto de ser “publicano,” en lo que tenía de despreciable, y por ser hombre enriquecido por este procedimiento, fácilmente abusivo. Debía de ser un caso análogo al de Zaqueo, igualmente publicano, y enriquecido por este procedimiento de extorsiones (Lc 19:1-8). En la literatura talmúdica se tenía por difícil o desesperada la conversión de los publicanos ².

V.14. Mc da el nombre del padre de Leví: “de Alfeo,” y también el de éste: Leví. En cambio, el primer evangelista se nombra a sí mismo Mateo. Lo más extraño es que Mc-Lc, en las listas de los apóstoles, denominan a Leví con su propio nombre de Mateo. Y que con este nombre se refieren a Leví se ve porque Mt en la lista de los apóstoles se nombra a sí mismo con el nombre de “Mateo el publicano” (Mt 10:3). Se supone que sea debido a un rasgo de humildad, por ser el nombre con el que era más conocido en su oficio de publicano o telonario.

Mc es el único evangelista que da el nombre del padre de Leví: Alfeo.

V.15. Mateo omite en su evangelio lo que Mc y Lc expresamente dicen: que el banquete que ofreció a Cristo como signo de homenaje, gratitud y valentía fue en “su casa.”

Mc es el único que hace saber aquí que a Cristo le seguían “muchos.” Pero en este mismo versículo se citan como sujeto posible “publicanos y pecadores” y “discípulos” de Cristo. Sin duda se refiere a éstos, ya que son el sujeto inmediato y más lógico de la frase. Mc dice, pues, que ya en esta época Cristo “tenía muchos discípulos.” Es un texto “dislocado.”

“Publicanos se llama a los que cobran los tributos públicos” ³.

Los “pecadores” son citados frecuentemente junto con los “publicanos” (Mt 9:10.11.13; Lc 5:30.32, etc.). Son gentes que descuidaban la práctica de la Ley, y las prescripciones, o gentes de conducta moral baja (Rom 5:8.19; Gal 2:12), sea ante el ideal judío, sea ante los mismos gentiles (Lc 7:37).

La sentencia de Cristo sobre quiénes tienen necesidad de “médico” es una pequeña *parábola con la que responde*, como tantas veces, con grandes parábolas, a las críticas farisaicas sobre la admisión de “pecadores” en el reino. En el fondo parece percibirse una fina ironía contra los “justos” fariseos. También podía tener su aplicación en el cristianismo primitivo.

Cuestiones sobre el ayuno, 2:18-22 (Mt 9:14-17; Lc 5:32-39).

Cf. Comentario a Mt 9:14-17.

¹⁸ Los discípulos de Juan y de los fariseos ayunaban. Vienen, pues, y le dicen: ¿Por qué, ayunando los discípulos de Juan y los de los fariseos, tus discípulos no ayunan?

¹⁹ Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los compañeros del esposo ayunar mientras está

con ellos el esposo? Mientras tienen con ellos al esposo, no pueden ayunar. ²⁰ Pero días vendrán en que les arrebatarán al esposo; entonces ayunarán. ²¹ Nadie cose un pedazo de paño sin tundir en un vestido viejo; pues el remiendo nuevo se llevaría lo viejo, y la rotura sería mayor. ²² Ni echa nadie vino nuevo en cueros viejos, pues el vino rompería los cueros y se perderían vinos y cueros; el vino nuevo se echa en cueros nuevos.

Con motivo de los ayunos supererogatorios que practicaban los discípulos del Bautista y de los fariseos, **acaso para acelerar la venida del Reino** ⁴, practicados por la legislación farisea dos veces en la semana, Cristo expone una importante doctrina. Sus discípulos no pueden ayunar, porque se está en el período **de las “bodas” mesiánicas**. Es hora, pues, de alegría. La “boda,” **en lenguaje simbólico oriental, es imagen de salvación**. “Han llegado las bodas del Cordero” (Ap 19:7; cf. v.9; 21:2.9; 22:17). La redacción eclesial probablemente lo ve con la portada más amplia de una “escatología realizada” (Dodd). A lo que se le unen los v.21-22, acaso procedentes de un contexto distinto, pero unidos aquí por razón del aspecto absurdo de obrar en ambos casos. Esto va a ser expuesto con las metáforas de “paño” y del “vino nuevo.” No condena las prácticas de los ayunos que se alegan. Pero sí el *espíritu* farisaico de los mismos. La Nueva Ley tiene un *nuevo espíritu*. Sus discípulos, imbuidos en él, no están sometidos ni han de copiar lo viejo. La plenitud de él y del Evangelio rompería la vieja “tela” y los “odres” del Viejo Testamento ⁴. **Que los dejen gozar del nuevo espíritu**. Y si los fariseos ayunaban también para acelerar la hora mesiánica, los discípulos de Cristo no han de ayunar, sino gozarse con su presencia. Ayunarán luego, cuando el mesianismo, que no era como el esperado por los fariseos, **les quite la presencia sensible del Mesías y vengan a su reino horas de dolor** ⁵.

Defensa de los discípulos por una “obra” hecha en sábado, 2:23-28

(Mt 12:1-8; Lc 6:1-5). Cf. Comentario a Mt 12:1-8.

²³ Caminando El a través de las mieses en día de sábado, sus discípulos, mientras iban, comenzaron a arrancar espigas. ²⁴ Los fariseos le dijeron: Mira, ¿cómo hacen en sábado lo que no está permitido? ²⁵ Y les dijo: ¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los suyos? ²⁶ ¿Cómo entró en la casa de Dios, bajo el pontífice Abiatar, y comió los panes de la proposición, que no es lícito comer sino a los sacerdotes, y los dio asimismo a los suyos? ²⁷ Y añadió: El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. ²⁸ Y dueño del sábado es el Hijo del hombre.

Esta narración es traída por los tres sinópticos. La situación histórica no sería fácil saberla de una manera precisa.

Es uno de los pasajes sinópticos de valor dogmático. Cristo, por su procedimiento indirecto, **proclama su divinidad**. Al justificar a sus discípulos por haber tomado y frotado contra sus manos unas espigas para comerlas en día de “sábado,” **El se proclama que es señor aun del sábado**. Pero, siendo el sábado de institución divina (Gen 2:23) ⁵, **Cristo se proclama Dios**. Mt añade a este pasaje otro (Mt 12:6) en el cual Cristo se proclama, aún con mayor grafismo, Dios.

V.23-24. Es extraño que se encuentren los discípulos con los fariseos en el campo un “sábado.” Acaso en la redacción haya artificio para destacar mejor el tema central y la proclamación de Cristo en el v.28.

V.26. Mc presenta en este versículo una dificultad ya clásica. Mt y Lc, al citar este pasaje

de David, no dan el nombre de este sacerdote. Sólo Marcos lo pone. Pero no pone Ajimelek, que era el nombre de este sacerdote (1 Sam 21:1), sino que pone a David “entrando en la casa de Dios en tiempo del *pontífice Abiatar*.” Pero el libro I de Samuel no dice que Abiatar fuese “sumo sacerdote” ni que David se dirigiese a Abiatar, sino a Ajimelek (1 Sam 21:1; 22:11-12). Abiatar era un hijo de Ajimelek (1 Sam 22:20). Por otra parte, en Josefo, los “sumos sacerdotes” son los miembros de las grandes familias sacerdotales ⁶. ¿Cómo solucionar esta aparente “confusión”? Lagrange, citando a San Jerónimo, dice que Mc “no tenía el propósito de narrar el episodio con toda precisión, sino sacar una conclusión de un episodio que él designa suficientemente claro” ⁷. Sería una citación “quoad sensum.”

Otros proponen una solución demasiado hipotética: que Abiatar tendría dos nombres. Más verosímil sería suponer que, siendo el nombre de Abiatar mucho más conocido en el ambiente, por sus relaciones con la historia de David (2 Sam 15:24-29.35; 1 Re 1:7.19.43; 2:26), hubiese sido citado como un punto más fácil de referencia. Y hasta se piensa que esta forma de relatar esta historia fuese tradicional ⁸.

V.28. Los rabinos decían que el sábado había sido hecho para el Mesías. Pero aquí la argumentación trasciende a un mesianismo humano ⁸.

1 Pirot, *Évang. s. Si. Maro* (1946) p.424; A. Vargas-Machuca, *El paralítico perdonado en la redacción de Mt (9:1-8)*: Est. Ecl. (1969) p. 15-43. — 1 A. Cabaniss, *A Fresh Exegesis of Mk 2:1-12: Interpr.* (1957) 324-327; Dupla-CY, *Mc 2:10. Note de syntaxe*: Mél. Robert (1957) 420-427; Dupont, *Le paralitique pardonné (Mt 9:1-8)*: *Nouv. Rev. Théol.* (1966) 940-958; C. P. Ceroke, *Is Mk 2:10 a Saving of Jesús? (The Theory of Ecclesiological Evangelistic Interpolation)*: *The Cath. Bibl. Quart.* (1960) 369-390. — 2 Baba m., 7:26; Bonsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n.1782. Cf. *Comentario a Mt 9:9*. — 3 “Publicani dicuntur qui publica vectigalia habent conducta.” Cf. *Digest. XXXIX* 4:1; J. Alonso, *La parábola del medico en Mc 2:16ss*: *Cult. Bibl.* (1959) 10ss; A. Deschamps, *Les justes et la justice dans les Évangiles* (1950) p.98-108. — 4 Bonsirven, *Le judaïsme*. (1934) I p.397. — 4 J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau (Lc 5:39)*: *The Cath. Bibl. Quart.* (1963) 286-304. — 5 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*. (1970) p.H5ss. — 5 Bonsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n.138.162.160.139.198; Tróades, *Le fils de l'homme est maître même du Sabbat (Mc 2:23-3:6)*: *Bibl. et Vie Chrét.* (1958) 73-83. — 6 Josefo, *De bello iud.* IV 3:7.

Capítulo 3.

Curación en sábado del hombre “de la mano seca,” 3:1-6 (Mt 12:9-14; Lc 6:6-11). Cf. *Comentario a Mt 12:9-14*.

¹ Entró de nuevo en la sinagoga, donde había un hombre con una mano seca, ² y le observaban a ver si le curaba en sábado, para poder acusarle. ³ Y dice al hombre de la mano seca: Levántate y sal al medio. ⁴ Y les dice: ¿Es lícito en sábado hacer bien en vez de mal, salvar un alma o dejarla perecer? Y ellos callaban. ⁵ Y dirigiéndoles una mirada airada, entristecido por la dureza de su corazón, dice al hombre: Extiende tu mano. La extendió y fuele restituida la mano. ⁶ Saliendo los fariseos luego se concertaron con los herodianos contra El para prenderle.

Los tres sinópticos traen este relato. Los tres coinciden en que los fariseos le observaban para acusarle si curaba la mano seca de un hombre allí presente, pues se estaba en la reunión sinagoga del sábado. Pero, mientras Mt pone que los fariseos son los que directamente le preguntaban si es lícito curar en sábado, en Mc es al revés, es El mismo quien les dirige esta pregunta a los fariseos. Lc traza la escena presentando a Cristo, que conoce sus pensamientos, por relación a cómo le observaban para acusarle. Son las clásicas diferencias redaccionales, y de intento temático. En función de ellas se traza la estructura del relato.

V.1. “Entró de nuevo (πάλιν) en la sinagoga,” lo dice por relación a su otra enseñanza en la sinagoga, ya relatada (Mc 1:21).

V.4. Mc coincide con Lc en la formulación de la pregunta que hace a los fariseos, con los que también están presentes “escribas” (Lc): “¿Es lícito en sábado hacer el bien o el mal, salvar una vida o perderla?” La frase en su doble forma tiene un valor de exclusivismo: se puede o no se puede hacer nada en día de sábado ¹. Con ello se acusa más el aspecto moral del “bien” hecho en sábado. Mt lo formula con una casuística más popular: la oveja caída en sábado en un pozo y que se la saca. La legislación rabínica sólo permitía en sábado obrar para salvar la vida. En esto llegó a una casuística inverosímil.

V.5. Mc destaca que Cristo, ante el silencio de los fariseos a su pregunta, “los miró con ira, entristecido por la dureza de sus corazones.” Le viene a decir lo mismo, pero ha de suponerse sobre todo a la luz de este pasaje de Mc. **Estas frases de Mc acusan bien el carácter primitivo de su evangelio**, que Mt-Lc omiten.

Este sentimiento de “ira” (οργή) en Cristo **es por celo divino**. Ante el mal que ve en aquella dureza farisaica, se “entristece,” y surge este movimiento de celo divino, que puede ser a un tiempo de tristeza y compasión y manifestación en su gesto de la maldad de aquella actitud “endurecida,” como lección y medicina para su rectificación y cura ². Y a la lección dada con el gesto siguió la lección del milagro. Pero antes les dirigió, característico de Mc, una “mirada circular” (περιβλεψάμενος).

V.6. Mc dice que, una vez hecha esta obra benéfica y milagrosa en sábado, los fariseos se concertaron con los herodianos para perder a Cristo, que era hacerle morir.

Los herodianos no eran una agrupación religiosa, pues Josefo nunca la enumera cuando presenta a éstas. Los herodianos de los evangelios, o eran soldados de Herodes Antipas, o gentes de su corte, y, naturalmente, celosos de las cosas de Antipas ³. Mt-Lc omiten esto. A la hora de la composición de sus evangelios no quedaba rastro de aquella pequeña agrupación. La “fuente” de Mc, **por ser más primitiva, lo conserva**.

La confabulación de los fariseos con los herodianos se comprende fácilmente. Estos deberían ejercer su influjo ante el tetrarca Antipas para que persiguiese a Cristo en sus estados y para que influyese contra El ante las autoridades de Jerusalén y Roma, para evitar conflictos políticos y pérdida de influencia. La conclusión de Mc (Mt) es diferente de la de Lc. Este sólo habla de la actitud de los fariseos preguntándose qué debían hacer con Jesús. Posiblemente Mc y Mt adelantan esta actitud ya mortal contra Cristo, puesto que Lc la presenta muy atenuada.

Las multitudes siguen a Cristo, 3:7-12 (Mt 4:24-25; 12:15-16; Lc 6:17-19).

Cf. Comentario a Mt 4:24-25.

⁷ Se retiró Jesús con sus discípulos hacia el mar, y una numerosa muchedumbre de Galilea, de Judea, ⁸ de Jerusalén, de Idumea, de Transjordania y de los alrededores de Tiro y de Sidón, una muchedumbre grande, oyendo lo que hacía, acudía a El. ⁹ Dijo a sus discípulos que le preparasen una barca, a causa de la muchedumbre, para que ésta no le oprimiese, ¹⁰ pues curaba a muchos, y cuantos padecían algún mal se echaban sobre El para tocarle. ¹¹ Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante El y gritaban, diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. ¹² El, con imperio, les mandaba que no lo diesen a conocer.

Mc pone aquí un cuadro sintético de diversas escenas independientes, y evocador de la obra apostólica de Cristo. Las multitudes vienen a él de todas partes. Mt adelantó mucho este cuadro

(Mt 4:23-25). Pero es lógico que lo ponga como justificación para aludir al auditorio que por esta época tenía Cristo antes del sermón de la Montaña, como Mc lo pone, acaso por lo mismo, antes de la elección de los apóstoles.

V.9.10. La multitud se le reúne junto al Lago. Por facilidad pide una barca, para desde allí predicarles y evitar el ser oprimido por las gentes. Pues los enfermos creían que “tocándole” curarían, y se abalanzaban sobre El. Pero posiblemente también puede ser un recurso para retirarse, mar adentro, ante posibles exaltaciones mesiánicas (Jn 6:15).

V.1 1.12. Mt se complace en destacar gran número de enfermedades que curaba. Mc lo sintetiza sólo en lo que era signo especial del establecimiento del Reino: en los endemoniados. Presenta a éstos echándose a los pies de Cristo y proclamándole el “Hijo de Dios,” el Mesías. Esta expresión “**Hijo de Dios**” **pudiera ser aquí una adición sustitutiva de la Iglesia primitiva de otros títulos puramente mesiánicos** (Mc 1:16;1:24; 5:7). Mc se fija muy especialmente en un aspecto: en la espontánea sumisión y acatamiento de los “espíritus impuros” ante Cristo, **proclamándole Mesías**. En los casos de verdadera posesión demoníaca, éstos, al proclamar así a Cristo, buscaban seguramente el precipitar los acontecimientos y contribuir a **movimientos insurreccionales mesiánicos**, que, atajados por Roma, impedirían la obra de Cristo. Por eso Mc destaca el “imperio” con que Cristo les imponía silencio: “**que no lo diesen a conocer.**” El “**secreto mesiánico.**”

Elección de los Doce, 3:13-19 (Mt 10:1-4; Lc 6:12-16).

Cf. Comentario a Mt 10:1-4.

¹³ **Subió a un monte, y, llamando a los que quiso, vinieron a El,** ¹⁴ **y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, 15 con poder de expulsar los demonios.** ¹⁶ **Designó, pues, a los doce: a Simón, a quien puso por nombre Pedro;** ¹⁷ **a Santiago el de Zebedeo y a Juan, hermano de Santiago, a quienes dio el nombre de Boanerges, esto es, “hijos del trueno”;** ¹⁸ **a Andrés y Felipe, y Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago el de Alfeo, a Tadeo y Simón el Cananeo, 19 y a Judas Iscariote, el que le entregó.**

Las listas de los apóstoles son transmitidas por los sinópticos y por el libro de los Hechos (Act 1:13). Fue un momento trascendental, que todos recogen. A los doce patriarcas se les van a contraponer otros doce fundadores. Los apóstoles van a ir a extender por el mundo el nuevo Israel.

V.13. Mc es el único que **destaca la plena libertad de Cristo en esta elección**. Pero la situación topográfica es vaga, y la descripción sin colorido. Mc debe de incorporarla como una **pieza encontrada en la tradición**.

V.14. Mc es el que asigna la finalidad de estos doce apóstoles: acompañar a Cristo, para formarlos, enviarlos a predicar el Reino, y les dio poder de expulsar demonios. Mc se complace en destacar sistemáticamente este poder sobre los “espíritus impuros.” Ello habla de la **grandeza de Cristo y de la llegada del Reino** (Mt 12:28).

V.17. A Juan y a Santiago, Cristo les da el nombre de Boanerges, “hijos del trueno.” Es el único pasaje en que se dice esto. Cabría pensar si fue en esta ocasión cuando les dio este sobrenombre o fue en otro momento. Pero, no haciéndose el cambio del nombre de Pedro aquí, sino en la escena de Cesárea (Mt 16:18), siendo, sin embargo, insertado también aquí (Mc), aunque Mt da el nombre sin suponer que fuese ahora el cambio (Lc), probablemente no fuese en este momento tan solemne el darles un simple calificativo por su ímpetu; lo cual tampoco era cambiarles el nombre, en señal de dominio sobre ellos. La interpretación de su nombre se ve bien en una es-

cena posterior, que relata Lc (9:54).

V.18. Mc no le cita con el nombre de Leví.

V.19. Mc, que traduce los nombres árameos, aquí lo conserva: “Simón el Cananeo.” Le llamó a Simón el “zelotes.” Acaso al escribir Mc, con ambiente de insurrección judía, promovida por los zelotes, temiese que pudiera venir en descrédito cristiano ³.

Mc omite el sermón de la Montaña ⁴.

Juicio desfavorable de las gentes. 3:20-21.

²⁰ **Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer.** ²¹ **Oyendo esto sus deudos, salieron para llevárselo, pues decíanse: Está fuera de sí.**

Este pasaje es propio de Mc. La situación histórica precisa no es posible fijarla. Son varias las opiniones, y probablemente ninguna sea exacta. Se ve que Mc sitúa en un contexto histórico dos juicios — pueblo (familiares) y fariseos — desfavorables sobre Cristo. Cristo, y seguramente los apóstoles, aunque está expresado este conjunto en una forma muy impersonal, llegaron ⁵ otra vez “a casa.” Esta, probablemente, es la casa de Pedro en Cafarnaúm (Mc 2:1). Su presencia se divulgó en la ciudad, y el concurso fue tan numeroso y asiduo, que no les dejaba tiempo para atender a la comida, dice con fuerte grafismo primitivo el evangelista. El rumor de su presencia y de este movimiento llegó a los suyos. Y fueron a buscarle, para llevárselo con ellos, pues se decía: “Está fuera de sí.”

La expresión “los suyos” (ο παρ' αυτού) puede interpretarse de sus “partidarios” o de sus “familiares,” parientes. Esta es la interpretación ordinaria, y que es la que exige el texto en el v.31. Pues, en el v.20, “los suyos,” al oír estas noticias, “salieron” de Nazaret, donde residían (Mc 6:1-4; Mt 13:54-57), por lo que en el v.31 se dice que “vinieron su madre y sus hermanos.”

También admite una doble interpretación la otra frase: “porque decían”: o *lo decían* sus parientes, o *se decía*, como un rumor que sus parientes recogen. Esta interpretación es la más lógic. Estando los familiares en Nazaret, les llega el rumor de estos acontecimientos. Por eso, “porque decían” esto de El, es por lo que vienen a Cafarnaúm. El uso de la tercera persona del plural, como indeterminado, es forma ordinaria en Mc.

Lo que se decía de El es literalmente: que “está fuera de sí” (εξεστη). Este verbo usado aquí significa en otros pasajes de Mc el estar fuera de sí por admiración, sorpresa o entusiasmo ante algo (Mc 2:12; 5:42; 6:51). Por eso, de esta palabra no se sigue que lo tuviesen por “loco,” como vierte la Vulgata: “in furorem versus.” Unido este versículo sin duda íntimamente al anterior, se ve el valor de esta palabra en su propio contexto. La actividad apostólica de Cristo y su celo por enseñar a las gentes, que se agolpaban ante El, y por hacerles favores, no les dejaba ni tiempo para “comer.” Se diría, al modo humano, **que era un exceso de apostolado; pero ésta era su misión** (Jn 4:31-34). Sus familiares vienen para influir en El y forzarle a venir con ellos: literalmente, vienen para “apoderarse de El” (χρατησαι αυτόν). Pero el verbo usado admite varios sentidos, máxime exigido éste por el contexto ⁶. La noticia de **esta enorme actividad apostólica de Cristo, y también la doctrina que exponía, como sucedió en otras ocasiones** (Jn 10:19-21), acaso exagerada y deformada por el rumor popular, llega a los suyos a Nazaret, mejor que en el mismo Cafarnaúm, insistentemente, y, temiendo por su salud, van a Cafarnaúm (Mc 2:1) a influir en El y a forzarle a venir con ellos y tomar algún descanso (Mc 6:30).

Ni, en absoluto, habría tampoco inconveniente en que a sus familiares hubiese llegado el rumor popular, alterado, de que Jesús, ante aquella actividad, no obraba cuerdamente, deliraba.

Este rumor podría haber sido deformado ex profeso por los fariseos, como en otras ocasiones lo hicieron (Jn 10:20). Y hasta sus familiares, excepto María, habrían podido creer esto. Unos treinta años de vida oculta, sin estudio con rabinos, y de repente comenzar su obra de predicación y de milagros, no dejaba de ser sorprendente, más aún para sus parientes, desconocedores del misterio de su divinidad. No era profeta en su patria, “ni en su casa” (Mt 13:57). Por eso podían haber venido a buscarle, por piedad familiar, para llevarle con ellos.

Pero el conocimiento que la Virgen tenía de El excluye esto en ella. **Su presencia se justifica bien.** Una madre está junto a su hijo ante cualquier rumor. El que haya ido con estos familiares no quiere decir que compartiese sus sentimientos.

Pero la primera interpretación parece mucho más probable; pues ni los términos usados exigen esta última interpretación, ni el hecho de que, una vez llegados, le manden a llamar “desde fuera” (cf. Mt 3:31); pero, si lo hubiesen tenido por demente, deberían haber procedido de otra manera; precisamente Mt (12:46.47) y Lc (8:19.20), en el lugar paralelo, redactan la escena, aún más acusadamente, en este sentido; ni Cristo se defiende, ni los reprocha, ni plantea tal problema, como se defendió de esta acusación ante los fariseos (Jn 8:48-49). San Pablo no creía estar loco cuando escribió esto: “Porque si *estamos fuera de nosotros* (ἐξέστημεν) es por Dios” (2 Cor 5:13)⁷.

Calumnia de los escribas y su refutación, 3:22-30. (Mt 12:22-32; Lc 11:14-26). Cf. Comentario a Mt 12:22-29.

²² **Los escribas que habían bajado de Jerusalén, decían: Está poseído de Beelcebul, y por virtud del príncipe de los demonios echa a los demonios.** ²³ **Llamólos a sí y les dijo en parábolas: ¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?** ²⁴ **Si un reino está dividido contra sí mismo, no puede durar.** ²⁵ **Y si una casa está dividida contra sí misma, no podrá subsistir.** ²⁶ **Si, pues, Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede sostenerse, sino que ha llegado su fin.** ²⁷ **Mas nadie puede entrar en la casa de un fuerte y saquearla si primero no ata al fuerte, y entonces saqueará la casa.** ²⁸ **En verdad os digo que todo les será perdonado a los hombres, los pecados y aun las blasfemias que profieran;** ²⁹ **pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, es reo de eterno pecado.** ³⁰ **Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro.**

Este relato de Mc es el más breve de los tres sinópticos. Mt y Mc coinciden en situar la escena antes de la jornada de las parábolas; Lc, en cambio, la retrasa. En Mt-Mc, esta escena da lugar, lógicamente, a exponer el “pecado contra el Espíritu Santo.”

La argumentación de Cristo va contra los “escribas” (Mc), que atribuían el poder de Cristo para expulsar demonios a Satanás. **Pero Satanás no puede expulsar a Satanás: destruye su obra.** De aquí se pasa a exponer el “**pecado contra el Espíritu Santo.**” Si aquí se expone éste en un caso concreto, la metafísica que se desprende de él es, cerrando los ojos a la evidencia, atribuir las obras de Dios a Satanás; el bien, hacerlo obra del mal. Mc resalta esto más que ninguno: “Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro.” Atribuían las obras de la santidad al espíritu impuro, que es la frase bíblica para expresar a Satanás.

V.22. Mt pone esta insidia en boca de los fariseos; Lc no matiza éstos. Pero Mc pone que son los “escribas que habían bajado de Jerusalén.” Este detalle acusa bien que la escena tiene lugar ya avanzada la vida pública de Cristo, cuando el rumor está extendido por Jerusalén y se piensa ya en espiarlo. El complot está en marcha. Escribas y fariseos son ya un clisé de los ene-

migos de Cristo.

V.29. Mc no tiene el complemento “paralelo” de Mt, que debe de ser posterior.

Las dos “familias” de Cristo. 3:31-35 (Mt 12:46.-50; Lc 8:19-21). Cf. Comentario a Mt 12:46-50.

³¹ Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar.³² Estaba la muchedumbre sentada en torno de El, y le dijeron: Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. ³³ El les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? ³⁴ Y, echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. ³⁵ Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

Mt-Mc ponen este episodio antes de la “jornada de las parábolas”; Lc después, y en un contexto muy distinto.

La doctrina que Cristo enseña aquí es clara. Los lazos familiares, sagrados, han de estar **subordinados al bien superior del cumplimiento de la voluntad de Dios**. No son los lazos de “la carne y de la sangre” los que regulan el amor de Cristo a los hombres. Son de naturaleza superior, sobrenatural. Los regula por el cumplimiento de la voluntad de Dios en los seres humanos (Mt 7:21-24; Lc 13:25-27).

La forma “hermanos” de Cristo es semitismo de “parientes.” El hebreo usa el término “hermano,” *'ah*, para expresar normalmente todo tipo de parentesco. Es el contexto el que ha de precisar esto.

V.34. Pone la característica “mirada circular” de Cristo en Mc.

1 Lambert, en Rev. Bib. (1945) 93. — 2 Smith., *Summ. Theol.* 3 q.15 a. 9. — 3 Holzmeister, *Hist. aetatis* Λ^T. T. (1938) p.264-265. — 3 Para este tema, cf. *Comentario a Mt 10:1-4*. — 4 Vaganay, L'absence du Sermón sur la montagne chez Marc: Rev. Bib. (1951) 5-46. — 5 La lección crítica, en singular o plural, es discutida. Cf. Nestlé, *N. T. graece et latine*, ap. crit. a Mc 3:20. — 6 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col.733-734. — 7 Gannon, The interpretation of St. Mark 3:20-21: Irish Eccl. Record (1944) 289-312; Mcrory, The interpretation of St. Mark 3:20-21: *ibid.* (1945) 1-5; Wlmmmer, Mc 3:20-21: Verb. Dom. (1953) 131-142; F. Spadafora, Il greco degli Evangeli, esegesi di Mc 3:20ss: Lateranum (1962) 126-147; J. E. Steinmüller, “ms and the oí para autous” (Mk. 3:20-21): Cbq (1942) p.355-9; Mcrory, “TIHβ interpretation of. St. Mark 3:20-21: I Ec Rec (1945) p.1-5.

Capítulo 4.

En este capítulo de Mc, al estilo del 13 de Mt, se reúnen una serie de parábolas sobre el Reino, pero artificialmente agrupadas l.

Parábola del sembrador, 4:1-20 (Mt 13:1-9.18-23; Lc 8:4-8.11-15).

Cf. Comentario a Mt 13:1-23.

¹ De nuevo comenzó a enseñar junto al mar. Había en torno de El una numerosísima muchedumbre, de manera que tuvo que subir a una barca en el mar y sentarse; y la muchedumbre estaba a lo largo del mar, en la ribera. ² Les enseñaba muchas cosas en parábolas y les decía en su enseñanza: ³ Escuchad: Salió a sembrar un sembrador, ⁴ y al sembrar, una parte cayó junto al camino, y vinieron las aves del cielo y se la comieron. ⁵ Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no había casi tierra, y al instante brotó, por no ser profunda la tierra; ⁶ pero en cuanto salió el sol se marchitó, y, por no haber echado raíz, se secó. ⁷ Otra parte cayó entre cardos, y, creciendo

los cardos, la ahogaron y no dio fruto.⁸ Otra cayó en tierra buena y dio fruto, que subía y crecía, dando uno treinta, otro sesenta y otro ciento.⁹ Y decía: El que tenga oídos para oír, que oiga.¹⁰ Cuando se quedó sólo, le preguntaban los que estaban en torno suyo con los doce acerca de las parábolas;¹¹ y El les dijo: A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del Reino de Dios, pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que,¹² mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados.¹³ Y les dijo: ¿No endeudéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a entender todas las otras?¹⁴ El sembrador siembra la palabra.¹⁵ Unos están junto al camino, y se siembra en ellos la palabra; pero, en cuanto la oyen, viene Satanás y arrebató la palabra que en ellos se había sembrado.¹⁶ Asimismo, los que reciben la simiente en terreno pedregoso son aquellos que, al oír la palabra, la reciben desde luego con alegría,¹⁷ pero no tienen raíces en sí mismos, sino que son inconstantes, y en cuanto sobreviene la adversidad y la persecución por la palabra, al instante se escandalizan.¹⁸ Otros hay para quienes la siembra cae entre espinas; éstos son los que oyen la palabra,¹⁹ pero sobrevienen los cuidados del siglo, la fascinación de las riquezas y las demás codicias, y la ahogan, quedando sin dar fruto.²⁰ Los que reciben la siembra en tierra buena son los que oyen la palabra, la reciben y dan fruto, quién treinta, quién sesenta, quién ciento.

Mc retransmite esta parábola, en todo semejante a Mt y Lc, con alguna mayor amplitud y colorido. Los diversos problemas comunes se exponen en el *Comentario a Mt 13:1-23*. Concretamente sobre las posibles modificaciones redaccionales en la exposición de la parábola; sobre la finalidad de las parábolas evangélicas — tesis de misericordia o justicia — y sobre el origen de la interpretación de esta parábola.

V. 11. Mc establece una contraposición precisa entre aquellos a los que ha sido dado conocer el misterio del reino y entre los otros, que son “de fuera.” Con esta expresión, “los de fuera” (*hachizoním*), expresaban los rabinos a los gentiles o a los judíos no ortodoxos². Aquí son, pues, los no discípulos de Cristo. “*Todas las cosas en parábolas*” no debe de referirse a toda la doctrina de Cristo, como se expone en Mt. Se trata de una hipérbole oriental, a no ser que se entienda de la altura de su doctrina.

“Ha sido dado,” conforme al uso rabínico se refiere a Dios: **es su plan sobre ellos.**

Parábola de la lámpara, 4:21-23 (Mt 5:15; Lc 8:16-18).

²¹ Decíales: ¿Acaso se trae la candela para ponerla bajo un celemín o bajo la cama? ¿No es para ponerla sobre el candelero? ²² Porque nada hay oculto sino para ser descubierto y no hay nada escondido sino para que venga a la luz. ²³ Si alguno tiene oídos, que oiga.

Esta enseñanza de Cristo es una pequeña parábola. Lc la trae dos veces. Una (Lc 8:16-18), como Mc, a continuación de la parábola del sembrador, y en la sección del primer viaje. Esto es indicio de que se recogen de fuentes escritas. Más dificultoso sería saber si Cristo las pronunció unidas. La ausencia de esta unión en Mt disminuye la probabilidad (Mt 5:15).

El tema que Mc desarrolla, y lo mismo Lc, es sobre el misterio del Reino, como encuadrado que está entre otros con este tema, y como sugieren los elementos de que está compuesta. Mc establece una contraposición literaria entre la forma impersonal con que Cristo pronuncia la parábola de la semilla que crece (v.26) y la del grano de mostaza (v.30), “decía,” y la que utiliza

para introducir esta parábola (v.21) y la de la “medida” (v.24), “decíales a ellos”; pero estos “mismos” a quienes se dirige son, en el contexto de Mc, los “Doce,” junto con “los que estaban en torno suyo” (v.10). A éstos es a los que les expuso el sentido oculto de la parábola del sembrador. A estos doce apóstoles y a esos oyentes solícitos, y acaso “discípulos,” les dice Cristo esta otra parábola del reino. Sin embargo, en Mc “les dijo” suele ser una fórmula de coordinación.

Su aplicación por la Iglesia primitiva se hace a jerarquías (Mt 5:14.16).

Es una enseñanza (v.22) ilustrada con un pequeño ejemplo parabólico. Nadie enciende en la noche, en su casa, una candela, cuando hay necesidad de su luz, para ocultarla bajo un “modio” o bajo la cama. Si se la enciende, es para que luzca.

Pues si El enciende ahora, con parábolas, el misterio del Reino, no es para que quede oculto, sino para que, en su momento oportuno, se conozca: brille su luz. La doctrina salvadora del Reino no es enseñada para que quede oculta, sino para que dé a todos luz de vida. No es una “gnosis” exotérica para iniciados. ¿A qué se refiere más en concreto esta enseñanza? Cristo alerta la curiosidad a penetrarlo: “Si alguno tiene oídos, oiga.”

Podría quedar esta sentencia de Cristo enunciada así en general: **la doctrina del Reino “crecerá,” se divulgará, se extenderá; no quedará “oculta.”** Pero es muy probable que, dirigida esta enseñanza a los apóstoles, se incluya en ella un sentido más directo a ellos. Si en ellos se encendió esta luz del Reino, **no es para que la “escondan,” sino para que la divulguen, la enseñen, la prediquen.** Es la misma enseñanza que Cristo les dirige en el “sermón del Monte,” cuando les dice que ellos son “la luz del mundo” (cf. Mt 5:14-15), aunque luego en Mt se derive la enseñanza más al sentido moral.

Esta interpretación, puesta, además, en función de la pequeña parábola siguiente, parece muy probable, al menos en el intento de Mc.

V.21. ¿Acaso *viene* (έρχεται) la luz? La frase es un poco extraña, expresándose con ello la luz de lucerna que se va a poner en un candelero. De aquí las variantes que se encuentran en algunos manuscritos, que ponen, en lugar de “venir,” “encender,” pero lección no críticamente sostenible. Se propuso también una confusión del arameo ‘aza’, “alumbrar,” con ‘atha’, “venir,” y que, por la semejanza de sus grafías originales, se prestaría a una fácil equivocación en el traductor³. Para Lagrange “es mucho más probable que Mc, como en la explicación del sembrador, piense en el sentido metafórico de la lámpara que *viene* al mundo.”⁴

El “modio” (μόδιος) es la grecización de la palabra latina “modius,” medida de áridos de algo más de ocho litros⁵. Sin embargo, aquí no cuentan estos detalles de precisión.

La palabra frecuentemente traducida por “cama” (χλινη) puede también tener el sentido de “lecho” de la mesa en el que se reclinan los convidados⁶.

La “lucerna” (λύχνος) corresponde a las pequeñas lamparillas judías de terracota de muy pocos centímetros, y que se ponían sobre el “candelero” (λυχνία), soporte de cierta altura que permitía dar mayor radio de luminosidad a la lucerna.

V.22. Que todo lo oculto será descubierto y vendrá a la luz, significa en el pensamiento de Mc, cuya sentencia acaso está aquí encajada procedente de otro contexto, que el Reino, entonces en principios e insignificante, aparecerá en la plenitud de lo que es: a plena luz⁷. Probablemente, en este contexto, **por obra de los apóstoles.**

Parábola de la medida, 4:24-25 (Mt 7:2; Lc 6:38).

²⁴ **Decíales: Prestad atención a lo que oís: Con la medida con que midiereis, se os medirá, y se os añadirá.** ²⁵ **Pues al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que**

tiene le será quitado.

El auditorio, en este contexto de Mc, siguen siendo los apóstoles y algunos otros que, en torno a Cristo, le rogaron una explicación de la parábola del sembrador.

El sentido de la misma está en la línea tanto de la anterior en este *contexto* — la doctrina del Reino es para enseñarse, por lo que ha de recogerse con esmero — como en la del sembrador — que caiga la simiente en buena tierra. Está expresada por dos proverbios o a tipo de proverbios.

a) v.24. Excita a los apóstoles a prestar honda atención a lo que les enseña. La luz que se les va a dar está, en parte importante, en proporción a las disposiciones con que se le escuche y reciba. Así se deben preparar los apóstoles. Se los medirá con la “medida” que ellos usaren para recibir esta enseñanza, es decir, en la proporción con que ellos se dispongan a recibir esta luz del Reino, en esa proporción se los “medirá.” Si tienen poco esmero en recibirla, será menor la “medida” **que se les dé de luz del Reino; pero, si esa “medida” es grande**, no sólo la recibirán en esa proporción escueta; será abundante, “se os añadirá” más. Fórmula que Lc usa a otro propósito (Lc 6:38).

La comparación usada debe de ser un proverbio. El mismo uso que hacen de ella Mt-Lc en otro sentido, lo sugiere. Rabí Meir se preguntaba: “¿Dónde se encuentra que el hombre es medido con la medida que él mide?”⁸

b) v.25. La misma enseñanza se viene a reforzar con otro proverbio ya usado por los evangelistas a otros propósitos. “Al que tiene se le dará”; es decir, en este contexto, al que presta atención a la enseñanza de Cristo, a las parábolas que les propone, le dará más luz: luz de nuevas explicaciones, de su honda comprensión (Mt 13:12; 25:29; Lc 19:26).

En cambio, “al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado” (Mt 13:12; 25:29; Lc 19:26). Es la formulación oriental paradójica. ¿Cómo quitar lo que no tiene? En este contexto, el significado es que el apóstol o discípulo que ha recibido la enseñanza parabólica materialmente oída, pero a la que no prestó la atención debida, para escudriñarla o para preguntar por su sentido, le sucederá que “lo que tiene,” o sea, esta enseñanza parabólica de vida, pero sólo materialmente recibida, aun “eso que tiene le será quitado,” porque no fructificará en él y se perderá la cosecha que iba en esa simiente. La formulación proverbial oriental conserva aquí el concepto de castigo positivo: “se le quitará”; lo que puede ser el solo hecho negativo de perderlo⁹.

“En el pensamiento de Mc importa sobremanera que los discípulos estuviesen atentos a las palabras de Jesús, **para merecer recibir una luz más completa, que ellos pudiesen luego comunicar a los otros**. Esta es la razón de ser de la elección que Jesús ha hecho de ellos; se tienen aquí los primeros avances **de la fundación de la Iglesia docente**”¹⁰, pues no en vano van a ser ellos “**los ministros de la palabra**” (1 Cor 1:17) y los “dispensadores de los misterios de Dios” (1 Cor 4:1).

Parábola de la semilla que crece por sí misma, 4:26-29.

²⁶ Decía: El reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra,²⁷ y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo.²⁸ De sí misma da fruto la tierra, primero la hierba, luego la espiga, en seguida el trigo que llena la espiga;²⁹ y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque está en sazón.

Esta parábola es propia del evangelio de Mc. No se refiere, como en las anteriores, a los apósto-

les, sino que es una enseñanza en general. A esto mismo lleva el tema de la misma.

El contenido no es explicado por Cristo. Esto dio lugar a diversos enfoques de interpretación. Pero el hecho mismo de no haberla explicado Cristo, o de transmitirla **sin su** explicación el evangelista, es una prueba de su fácil y sabida interpretación. Sin embargo, los autores la han enfocado en una triple dirección:

1) *Pura alegoría.* — El reino de Dios es la Iglesia; la simiente, la predicación; el campo, los oyentes; el hombre que siembra, Cristo, o, en general, los predicadores; la recolección, la muerte o el juicio; Dios es el sembrador. Lo que se trata de comparar o ilustrar es: si la tierra es buena, todo irá bien; basta poner en ella la simiente de la palabra. Otros aún lo alegorizan más, pero no pasando de puras acomodaciones¹¹.

2) *Mixtificación de parábola y alegoría.* — Lo primero (v.26-28) sería una *parábola* para expresar que el Reino va a desarrollarse por sí mismo; pero luego (v.29) sería una *alegoría*; se destaca la obra del segador interviniendo en el momento querido por Dios. Y para alguno (Loisy) se indicaría nada menos que la proximidad del fin temporal del reino — “escatologismo” —, porque no se siembra si no es para hacer la recolección. Sería esto señal de una alegoría añadida a la primitiva parábola.

3) *Pura parábola.* — No se ve que hayan de interpretarse los diversos elementos en forma concreta y de minuciosa alegoría. “Un hombre cualquiera” que siembra, se interpreta mal alegóricamente de Cristo, y que “duerma o vele.” Lo mismo puede decirse del resto de los elementos. No se precisan ni matizan alegóricamente. Lo que se compara no es elemento con elemento, sino *dos situaciones*. El Reino y una estampa agrícola. En la narración de ésta, todo son elementos reales y normales. El sembrador, una vez realizada la siembra, ya duerme o vele, ya se preocupe o no, sabe que la simiente por sí misma (αὐτόματη) germina. Mc, con su grafismo, pone la gradación tan colorista de cómo se va produciendo la germinación: hierba-espiga-trigo-sazón de éste. Y tan necesariamente sucede este germinar “automáticamente” de la simiente, que, al llegar a sazón, “se mete la hoz”: es la hora de la recolección.

Así sucede con el reino de los cielos. A esta *situación* de la simiente que germina *por sí misma*, según el curso normal de las cosas, por ese *vigor virtual que ella tiene*, de igual modo sucede el germinar y desarrollarse del reino de los cielos: el vigor interno vital de que está dotado le hará irse desarrollando *necesariamente*, aunque posiblemente entra también en el contenido de la parábola el irse desarrollando como la germinación de la simiente, *gradualmente*. No es el hombre el que hace germinar ni desenvolverse ni la simiente ni el Reino, aunque condiciones externas puedan favorecerlo, sino el *vigor vital* de que están dotados. Un gran comentario a esta parábola son las palabras de San Pablo, cuando escribe: “¿Quién es Apolo y quién es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor. Yo planté, Apolo regó; *pero quien dio el crecimiento fue Dios*” (1 Cor 3:5.6).

El reino de Dios, una vez puesto en la tierra por Cristo, llegará necesariamente a su madurez. No podrán los seres humanos impedir la vitalidad y el crecimiento del mismo. Acaso quiera Cristo corregir, o tal vez el evangelista, los errores posibles de temor por su suerte ante los ataques al mismo, o hacer ver que, contrariamente a las esperanzas judías, **no aparecerá** éste ni súbitamente ni con manifestaciones extraordinarias. Algunos pensaron que iba contra la impaciencia de los “zelotes.” Para la Iglesia primitiva tenía la aplicación de saber que la hora de la parusía, desconocida, era cierta: **tenía su hora indefectiblemente fijada y con el reino en plenitud.**¹²

Parábola del grano de mostaza, 4:30-32 (Mt 13:31-32; Lc 13:18-19).

Cf. Comentario a Mt 13:31-32.

³⁰ **Decía: ¿A qué asemejaremos el Reino de Dios o de dónde tomaremos la parábola?**

³¹ **Es semejante al grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra, es la más pequeña de todas las semillas de la tierra; ³² pero, sembrado, crece y se hace más grande que todas las hortalizas, y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo.**

La pintura de esta parábola es casi la misma en los tres sinópticos. La narración es puramente **parabólica**. La enseñanza está en la comparación establecida entre el grano “más pequeño” que crece hasta hacerse la “más grande de las hortalizas.” En orden a completar el cuadro descriptivo, se dice que se llega a hacer un “árbol” (Mt-Lc), en el que las aves del cielo pueden establecerse. La comparación se establece entre lo “más pequeño” que viene a hacerse “lo más grande.” De igual modo sucedería con el Reino: en los comienzos es mínimo, son pocas personas las que se les unen, pero vendría a ser muy grande, tanto que cabrán en él multitudes. Mc colorea el “tipo” diciendo de ese pequeño grano de mostaza que “echó ramas tan grandes, que a su sombra pueden cobijarse las aves del cielo.” Ya en el A.T. se encuentra la imagen de un árbol que va creciendo y sirve de protección a los súbditos de un gran reino bajo la metáfora de aves del cielo (Dan 4:10ss; Ez 17:23; 31:6). El “fieri” del crecimiento no parece pertenecer al intento inmediato en la parábola, como se dijo en la exposición de esta parábola en Mt. Es elemento implícito de contenido, pero descriptivo en la narración.

V.31. La introducción “¿a qué asemejaremos.?” evoca las fórmulas introductorias usadas por los rabinos como **método pedagógico para excitar la curiosidad y la atención** ¹³.

La construcción de “siendo el más pequeño de todos” (μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων) es violenta. Se han propuesto para explicarla diversas soluciones: a) sería efecto de una ditografía (ov), al repetir por descuido el final de la palabra anterior ¹⁴; un tipo de acusativo absoluto concordando con “semilla” (σπέρμα) sobrentendido ¹⁵; efecto de la dificultad para un griego de hacer la versión del arameo ¹⁶.

Conclusión sobre las parábolas. 4:33-34 (Mt. 13:10-17.34.35).

³³ **Y con muchas parábolas como éstas les proponía la palabra, según podían entender, ³⁴ y no les hablaba sin parábolas; pero a sus discípulos se las explicaba todas aparte.**

Este pasaje de Mc es de gran interés para valorar la finalidad del **método parabólico de Cristo** en su enseñanza. Los tres sinópticos tratan de justificar el uso del método parabólico por Cristo a partir de un momento determinado de su enseñanza. Fue algo que debía de chocar, frente a la exposición más directa que había hecho antes de otros temas. Pero se veía requerido por la dificultad del tema para un auditorio oriental, concreto, imaginativo, primitivo y sin tendencias a la especulación abstracta. ¿Hablaban Cristo para que le entendiesen o para ocultar la verdad al auditorio? Es la doble posición que se adopta: “tesis de la misericordia” o “tesis de la justicia,” como ya se expuso ¹⁷. Mc dice aquí que Cristo: a) *explicaba* aparte todas las parábolas a sus discípulos; b) al pueblo *le hablaba con muchas parábolas*, c) pero *según podía entender*.

Esto hace ver la “tesis de la misericordia.” El uso de éstas aparece como medio pedagógico de ilustración a los que lo escuchan, en contraposición a “los de fuera” (Mc 4:11), que son los

fariseos y los hostiles a Cristo, que, o no le quieren oír, o no le quieren oír como a Maestro, para aprender, sino con intención aviesa, para perderle. Pero al pueblo sí le habla en parábolas, cuya naturaleza es servir pedagógicamente para ilustrar, pero le habla “según podían entender” (Jn 16:12). Mas esto exige atención, buenas disposiciones, y también, en ocasiones, buscar nueva luz en ello. Esta diferenciación de grupos — discípulos y pueblo — sucede en una época ya avanzada del ministerio público de Cristo. Es lo que hacen los apóstoles, que en privado piden nuevas aclaraciones. Por eso, aun siendo el *método* el mismo para los apóstoles y el pueblo, aquéllos logran más provecho, “les es dado (de hecho) **conocer el misterio del reino de Dios**”; pero a los otros, hostiles (fariseos) o negligentes en afanarse por recibir la explicación o nuevas explicaciones, “los de fuera,” viene a serles dicho “todo en parábolas,” pues de hecho no llegan a aprovecharse de la luz que en ellas se encierra. Quedan sólo en la corteza, en la “parábola.” Y por eso, culpablemente, viene a suceder que, “viendo, no ven.” Ven la “parábola,” pero no ven ni penetran el hondo contenido de las mismas ¹⁸.

La tempestad calmada, 4:35-41 (Mt 8:18; 23-27; Lc 8:22-25).

Cf. Comentario a Mt 8:23-27.

³⁵ **En aquel día les dijo, llegada ya la tarde: Pasemos al otro lado.** ³⁶ **Y, despidiendo a la muchedumbre, le llevaron según estaba en la barca, acompañado de otras.** ³⁷ **Se levantó un fuerte vendaval, y las olas se echaban sobre la barca, de suerte que ésta estaba ya para llenarse.** ³⁸ **El estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal. Le despertaron y le dijeron: Maestro, ¿no te da cuidado de que perecemos?** ³⁹ **Y, despertando, mandó al viento, y dijo al mar: Calla, enmudece. Y se aquietó el viento y se hizo completa la calma.** ⁴⁰ **Les dijo: ¿Por qué sois tan tímidos? ¿Aún no tenéis fe?** ⁴¹ **Y, sobrecogidos de gran temor, se decían unos a otros: ¿Quién será éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?**

La descripción que hace Mc de esta escena es, como ordinariamente en él, descriptiva. Así, precisa que Cristo dormía “sobre un cabezal en la popa” de la barca. Mc presenta a Cristo mandando por separado al viento y al mar que se sosieguen. Este dramatismo, así binariamente repartido, debe de responder a su estilo literario ¹⁹. Se pensó si no sería como una cierta resonancia litúrgica de exorcismo. También se podrían ver, en aquel ambiente, influjos satánicos en elementos cósmicos. La escena siguiente podría sugerir algo a este propósito.

Aunque los apóstoles ya habían presenciado algunos milagros de Cristo, no pensaron en su poder ante un espectáculo tan imponente. Pero su imperio ante fuerzas cósmicas desencadenadas les produce una fuerte admiración de preguntarse quién sea el que tiene tantos poderes. En Mc-Lc, el sujeto de esta admiración son los “discípulos.” ¿Qué pueden sospechar de El?

Ya se había pensado que El fuese el Mesías (Mt 12:23). Por eso aquí, o se refiere a una mayor confirmación en el mesianismo de Cristo y en los poderes de que se hallaba dotado — **aunque nada extrañaría en el obrar del Mesías esperado** —, o queda flotando una sospecha sobre **poderes inéditos y grandeza que no alcanzan**. Cristo va preparando gradualmente **el proceso de su revelación divina**.

1 Guy, The origin of the Gospel of Mark. — 2 Strack-B., *Kommentar*. II p.7; E. F. Slegman, *Teaching in Parables (Mk 4:10-12 par.)*: The Cath. Bibl. Quart. (1961) 161-181. — 3 Allen, *The Gospel according to s. Mark* (1955) h.l. — 4 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) h.l. — 5 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.850-851; Rich, *Dict. des antiq. rom.*, vers. del ingl. (1861) p.410. — 6 Zorell, o.c., col.715. — 7 Bover, Nada hay encubierto que no se descubra (Mc 4:21): Est. Bib. (1954) 319- — 8 Sota 3:1; cf. Borsirven, *Textes rabbiniques*. (1955) n.1484. — 9 Huby, L'Évang. s. St. Marc, en La Sainte Bible de Jérusalem p.31 nota a. — 10 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.115. — 11 Vosté, *Parabola selecta*. (1933) I p.216-217. — 12 Buzy, *Les parabales*. (1932)

p.62; Vosté, *Parabola selecta*. (1933) I p.207-220; F. Mussner, *Gleichnisauslegung una Heüsgeschichte*. Dargetan am Gleichnis von der Wachsenden Saat (Mc 4:26-29): *Trierer Theotog. Zeitschr.* (Trier 1955) 257. — 13 *Rev. Bib.* (1909) 356. — 14 Joüon, en *Rech. Scienc. Relig.* (1927) 218. — 15 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.119. — 16 Buzy, *Les parabales*. (1932) p.59. — 17 *Comentario a Mt 13:10-17*. — 18 Lagrange, *Lc but des paraboles d'après l'Évangile s. St. Marc: Rev. Bib.* (1910) 5-36; Pipev, *Mystery of the Kingdom of God (Mc 4:10-12)* (1947) p.183-200; Tgaras-HI, *The Mystery of the Kingdom (Mc 4:10ss): Journ. of Bible and Relig.* (1956) 83-89; G. Kennedy, *Nothing without a Parable: N.T. Sidelights*. A. C. Purdy (Hartford 1960) 10-26; J. A. Baird, *A Pragmatic Approach to Parable Exegesis. Some New Evi-dence en Mk 4:11.33ss: Journ. of Bibl. Literal, and Exeg.* (1957) 201-207. — 19 Vaccari, en *Biblica* (1926) 439; cf. *Rech. Se. Relig.* (1928) 350; J. B. Bauer, *Procellam cur sedavit Salva-tar: V. D.* (1957) p.89-96.

Capítulo 5.

Curación de un poseso, 5:1-20 (Mt 8:28-34; Lc 8:26-39).

¹ Llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos, ² y en cuanto salió de la barca vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, ³ que tenía su morada entre los sepulcros y ni aun con cadenas podía nadie sujetarle, ⁴ pues muchas veces le habían puesto grillos y cadenas y los había roto. ⁵ Continuamente, noche y día, iba entre los monumentos y por los montes gritando e hiriéndose con piedras. ⁶ Viendo desde lejos a Jesús, corrió y se postró ante El, ⁷ y, gritando en alta voz, dice: ¿Qué hay entre ti y mí, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Por Dios te conjuro que no me atormentes. ⁸ Pues El le decía: Sal, espíritu impuro, de ese hombre. ⁹ Y le preguntó: ¿Cuál es tu nombre? El dijo: Legión es mi nombre, porque somos muchos. ¹⁰ Y le suplicaba insistentemente que no le echase fuera de aquella región. ¹¹ Como hubiera por allí en el monte una gran piara de puercos paciando, ¹² le suplicaban aquéllos diciendo: Envíanos a los puercos para que entremos en ellos. ¹³ Y se lo permitió, y los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron. ¹⁴ Los porqueros huyeron y difundieron la noticia por la ciudad y por los campos; y vinieron a ver lo que había sucedido. ¹⁵ Llegándose a Jesús, contemplaban al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio, el que había tenido toda una legión, y temieron. ¹⁶ Los testigos les referían el suceso del endemoniado y de los puercos. ¹⁷ Pusiéronse a rogarle que se alejase de sus términos; ¹⁸ Su-biendo El en la barca, el endemoniado le suplicaba que le permitiese acompañarle. ¹⁹ Mas no se lo permitió, antes le dijo: Vete a tu casa y a los tuyos y cuéntales cuanto el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti. ²⁰ Y él se fue y comenzó a predicar en la Decápolis cuanto le había hecho Jesús, y todos se maravillaban.

Los tres evangelistas vinculan esta escena a la tempestad calmada. Sucede al desembarcar de aquella travesía.

El primer problema que plantea este relato es la divergencia topográfica que se lee sobre el país en que desembarcan. Este es “al otro lado del mar” de Tiberíades (Mt-Mc), “frente a Gali-lea” (Lc). Y precisan este lugar. Pero aparece con tres variantes: gerasenos, gadarenos y gerge-seos. En Mt está críticamente bien establecida la lectura de “gadarenos”; en Mc-Lc, la lectura críticamente bien establecida es la de “gerasenos.” Aunque en todos ellos abundan las otras va-riantes. Queda, pues, la divergencia doble de “gadarenos” “gerasenos.”

Se sabe por este pasaje que este lugar estaba situado junto al Lago (Mt v.32; Mc par.; Lc v.33), y que, además, estaba enclavado en la Decápolis (Mc v.20).

La “región de los gadarenos” supone una capital, Gadara. La Gadara de la Decápolis era una villa helenística situada al sudeste del Lago. Era llamada “metrópoli de Perca.”² Su territorio se extendía hasta el lago de Tiberíades³. Corresponde su situación al actual Umm Keis, que está 12 kilómetros hacia el sur del lago de Tiberíades y separada de él por un profundo valle, colinas y el río Yarmuk⁴.

Mc-Lc ponen la escena en la “región de los gerasenos.” Lc corresponde por capital la ciudad de Gerasa, que formaba parte de la Decápolis y corresponde a la actual Djérash, a 60 kilómetros hacia el sur del Lago⁵.

Ante esta divergencia topográfica de Mt y Mc-Lc, ¿cuál es la posible solución? Piensan algunos que la lectura de los “gadarenos” de Mt fuese una *interpolación* del traductor griego del evangelio aramaico de Mt. Pero parece que la solución sea otra. Dada la preponderancia de las villas más importantes de la Decápolis, los ciudadanos de la confederación podían denominarse por el nombre de la villa que en un momento histórico tuviese la preponderancia en la confederación. Así, esta misma oscilación de preponderancia histórica se prestaba también a una oscilación denominativa no siempre correspondiente al preciso momento histórico de preponderancia⁶.

Los autores modernos sitúan, generalmente, la topografía de esta escena en la región que incluye el villorrio en ruinas de Korsí. A unos dos kilómetros al sur de este villorrio está el-Hammi Moqa'edlo. Hay incluso en él “una especie de promontorio, que se adelanta prácticamente hacia el mar,” y en cuya parte superior hay grutas naturales que pudieran haber servido de “tumbas.”⁷

Otro problema que se plantea es sobre el número de los endemoniados, pues Mt pone que eran *dos*, y Mc-Lc *uno* solo. La tesis ordinaria es admitir dos endemoniados (Mt), porque si Mc-Lc presentan en escena uno solo, no excluyen la existencia del otro. Y es bien sabido que es del estilo de Mt el presentar las categorías en formas plural y dual (Mt 27:44; 20:30; comp. con los otros evang.). Acaso la tradición de Mc-Lc se fijó en el que fue luego hecho “apóstol” de Cristo entre los suyos.

También se propone que el citar dos posesos en vez de uno sea debido a un procedimiento redaccional de “compensación.” Mt omitió la curación de un poseso que cita Mc (Mc 1:21-28), y acaso lo querría incluir aquí. Otros casos en Mt podrían ser semejantes. Mt pone igualmente la curación de dos ciegos (Mt 20:30); en cambio, en el lugar paralelo Mc cita uno. Pero en Mc se cita otra curación de un ciego (Mc 8:22-26), caso que omite Mt.

Cuando Cristo desembarca en esta región, le salen estos endemoniados. Mt es más sobrio y genérico en la descripción, como es su estilo. Mc-Lc lo describen vagabundo por los montes (Mc) y regiones desérticas (Lc), dando gritos, hiriéndose con piedras, morando en “sepulcros” y andando desnudo (Lc). Así llevaba “muchos años” (Lc).

Los escritos rabínicos testifican esta creencia ambiental. Así, “rabí José, al que duerme en los monumentos (sepulcros), lo llama ligado por el demonio”⁸, y del que pernocta en los sepulcros se dice que habita en él el “espíritu inmundo”⁹.

La ferocidad de estos endemoniados era tal que, para evitar que se hiciesen daño a sí mismos o a otros, ya que atacaban a los caminantes (Mt), les habían atado con cadenas en varias ocasiones, pero las habían roto.

Los rabinos atribuían en ocasiones la enfermedad a influjo mágico o a vejación de demonios. De aquí el usar para la cura medios mágicos o exorcismos. Entre los medios mágicos se usaban, verbigracia, amuletos, en los que se escribían versículos de la Escritura, nombres de demonios, los cuales eran sólo conocidos de los rabinos. El exorcismo se solía hacer por medio de

conjuros y encantamientos, mezclados de acciones supersticiosas, o por repetición de palabras sin sentido, pero en cuya acumulación y ritmo se pensaba que estaba el poder. Al oír estas palabras, el demonio debía huir (Act 19:13-16). Si se resistía, habían de aplicarse otros remedios más eficaces: increpaciones y conminaciones. Para ello existían libros con ritual y fórmulas mágicas (Act 19:17-19)¹⁰. Las fórmulas de los exorcismos judíos se pretendía que venían del rey Salomón. Para extraer el demonio de un cuerpo empleaban una especie de anillo mágico y la raíz de una planta llamada *baaras*, que se cogía en los alrededores de Maqueronte y se decía estar dotada de virtudes maravillosas. De ella y su uso habla Josefo¹¹. Igualmente relata un exorcismo solemne hecho por Eleazar ante Vespasiano y Tito¹². También San Justino habla de estos procedimientos judíos y su poco éxito¹³.

Cristo usará para curar a este endemoniado su mandato.

Cuando Cristo desembarcó, Mc describe a su endemoniado viendo y conociendo a Cristo “desde lejos”; viene corriendo y se prostra ante él. Y “gritando” le dijo:

“Jesús, Hijo de Dios Altísimo (Mc-Lc),

¿qué hay entre tú y yo?

Te conjuro en nombre de Dios que no me atormentes” (Mc).

La expresión “Dios Altísimo” es usada en los escritos rabínicos para denominar al Dios de los judíos. Se había hecho término usual y casi técnico, desde la época de los Macabeos, para expresar al Dios de Israel. También los paganos conocían al Dios de los judíos bajo este nombre¹⁴. **Aunque de suyo no era título mesiánico**, en boca de este endemoniado debe de estar usado en este sentido. Pero no es usado aquí en el sentido de filiación divina, pues luego lo conjurará por Dios (Mc).

El valor de la fórmula “¿qué hay para ti y para mí?” (Mc-Lc), aquí significa que no tienen que ver nada entre ellos¹⁵.

El endemoniado “conjura” a Cristo que “no le atormente.” Y Mc añade la razón: “Porque le decía: Sal de ese hombre, espíritu impuro.” Este imperfecto — ”le decía” (ελεγεν) — debe de estar por un pluscuamperfecto — ”le había dicho” —¹⁶. Se concebiría mal una *orden* de Cristo condicionada y realizada más o menos en forma de exorcismo. Aquí el exorcismo de Cristo es su orden (Lc v.29).

El endemoniado le “conjura” por Dios. Manifiestamente este endemoniado cree en la virtud del nombre de Dios, máxime sobre Cristo, del que reconoce su grandeza y santidad al llamarle “Hijo de Dios.” En la conjuración usa el tipo de resortes judíos¹⁷. El endemoniado quiere contener a Cristo, como si éste viniese a alterar los planes permisivos de Dios.

En Mc-Lc pide el endemoniado que “no le atormente.” ¿En qué sentido? Mt es el que da la explicación: “¿Has venido aquí a atormentarnos antes de tiempo?” La tradición judía reconocía que los demonios estaban condenados en el infierno, pero admitía que algunos podían ejercer de tentadores y atormentadores de los hombres (Job 1:10.12; 2:4). Sólo a la hora del juicio final será terminada esta obra de tentación y daño a los hombres (2 Pe 2:4). Esto está especialmente expuesto en los libros apócrifos de *Henoc* y *Jubileos*¹⁸. Pero la venida del Mesías comenzaba a contener esta obra demoníaca, como Cristo mismo dijo (Mt 12:28). Esta libertad condicionada **de que gozaban antes del juicio final y días mesiánicos**, pero de la que ahora ya no van a gozar o la tienen muy constreñida, es por lo que se encuentran “atormentados.” Y al tener su limitación antes del juicio final, es lo que les hace quejarse y temer que Cristo haya venido “antes de tiempo” a “atormentarles.”

Cristo le pregunta, no al endemoniado, sino al demonio, cuál sea su nombre. El conocer

el nombre del demonio debía de tener importancia en los exorcismos judíos. En un papiro mágico se pregunta insistentemente al demonio si es demonio “del cielo o del aire.”¹⁹ El hereje Celso pretendía haber visto listas, que los cristianos poseían, con los nombres de los demonios, a lo que atribuía él el poder de los exorcistas cristianos²⁰. Tener el nombre era, en el mundo mágico, poseer de alguna manera el dominio de la persona cuyo nombre se “poseía.” Se ve la finalidad de esta pregunta de Cristo en aquel ambiente: al no decir el demonio su nombre y decir que son “legión,” el poder de Cristo sobre los demonios aparecerá más claro, por no usar el procedimiento de los exorcistas y por dominar **en la colectividad de los “espíritus impuros.”** Extraña el que Cristo no sepa el nombre del demonio. Es un elemento redaccional.

El demonio no responde su nombre, pero ensaya ocultarse en la vaguedad de una colectividad. Dice “legión,” porque habían entrado en él muchos demonios. La respuesta no podía pasar de una bravuconería. Pues constando la “legión” romana de 5.000 a 6.000 hombres, no se puede pensar en semejante invasión en un individuo. Lo que los evangelistas están destacando aquí ya es el poder total de Cristo sobre los demonios, ya que reconocen la sumisión a sus órdenes, pues le “suplicaban insistentemente” que “no los echase fuera de aquella región.” Lo que Lc expresará de otra manera, dando el motivo de aquel deseo: “que no les mandase irse al abismo,” es decir, estar en el infierno, sin las concesiones de libertad tentadora. Es un pensamiento que ya supone la epístola de San Judas (Jds 6). El “abismo” como sinónimo de infierno y morada de demonios aparece en el N.T. (Ap 9:1.2.11: 11:7, etc.) y en los apócrifos²¹.

No lejos de allí había una piara de puercos, que Mc valúa en cerca de dos mil. El número no resulta extraño, ya que este puede referirse muy bien a lo que es ordinario: el acoplar en uno todos los diversos rebaños del pueblo para facilitar su pastoreo y guarda.

Los judíos tenían prohibida la cría del cerdo, como animal impuro, pero no por la Ley, sino por la tradición rabínica²², aunque se ha hecho ver que, en la práctica, esta prescripción era frecuentemente violada²³. Este número de la piara hace suponer una población en gran parte pagana. Se sabe que en las ciudades de Gadara e Hippos, de la Decápolis, había muchos gentiles²⁴, hasta incluso no ser judíos la mayor parte de las gentes de esta región²⁵. Aunque la misión de Cristo estaba destinada inmediatamente a los judíos, la excepción benéfica en otras gentes se podía dar, como en el caso de la cananea (Mc 7:24, par.).

Dos preguntas se suelen hacer a este propósito: ¿Por qué los demonios piden entrar en los puercos? ¿Por qué Cristo permite aquí el daño anejo a sus propietarios?

Si los demonios piden, al ser expulsados de los endemoniados, no ser obligados a ir al “abismo,” es decir, a cesar en su tarea de enemistad y odio al establecimiento del reino de Dios, y cuya prueba de su llegada, como Cristo dijo, es la expulsión de los demonios de los poseídos (Mt 12:28, par.), piden también entrar en la manada de los puercos. Era una transacción benéfica para los hombres. Pero, sin duda, pretendían, al impulsarlos con una carrera desenfrenada a despeñarse y ahogarse en el lago, provocar una reacción hostil de las gentes contra Cristo, con las ventajas que de esto pudieran derivarse para su obra de mal. Pero se ve, por otra parte, que su acción en esta piara acusa, de modo más sensible, el movimiento diabólico de, literariamente, “expulsión” e “ingreso,” destacándose así la suprema autoridad de Cristo sobre los espíritus impuros.

El daño que se seguiría en los propietarios no debía de ser tan cuantioso como a primera vista pudiera parecer, ya que no supone que fuese toda la manada propiedad de un solo dueño, sino, como es ordinario, se habrían agrupado los ganados de diversos dueños. Naturalmente, no podrá darse una razón concreta de la permisión de este daño en aquellos dueños. Pudo ser por castigo moral, para quitar un excesivo apego a los bienes. Siempre son razones de providencia.

¿Por qué permite Dios o quiere, v.gr., una inundación, donde se destruirán bienes, se ahogarán rebaños y morirán personas? Pero lo que tiene más valor es la enseñanza teológica que se desprende de esta autorización o permisión de Cristo. “Los evangelistas valoran la importancia de las cosas según un ideal espiritual. Nadie tiene el derecho de imponer a su prójimo el cambio de un bien temporal por un bien espiritual, pero Dios tiene ese derecho: él había permitido a Satán herir a Job en sus bienes e incluso en su carne. Los evangelistas podían recordarse de esto, y se puede concluir que, en su pensamiento, Jesús ejercía el poder de Dios.”²⁶

Así esta escena viene a presentar a un tiempo a **Cristo como Mesías** (Mt 12:23.28) y **como ejerciendo poderes de Dios**: tanto sobre los bienes materiales como sobre el disponer del destino de los demonios en permitirles una acción temporal tentadora o en recluirlas definitivamente en el “abismo” (Lc).

Los pastores, despavoridos ante aquel suceso, en que no podían responder de la custodia de los ganados, partieron a la ciudad y a los campos a dar la noticia. Ante tal suceso, la gente se presentó en el lugar. Se describe el asombro de la gente al encontrarse al endemoniado “sentado a los pies de Jesús, vestido y cuerdo” (Lc-Mc). Ante el asombro, no de la curación del endemoniado, sino de la manada despeñada y ahogada, le rogaron que se “retirase de su región,” pues “estaban sobrecogidos de un gran temor” (Lc). Y el ruego debió de ser repetido e insistente, como lo describe Mc. No deja de ser extraña esta petición. Admitido el milagro, ¿por qué se obra así? Probablemente por el temor a que pudiese haber nuevas pérdidas en sus bienes materiales. Acaso vieron en él a un “profeta” judío que castigaba así el animal para ellos prohibido.

Aunque Mt omite otro rasgo, lo recogen Mc-Lc. Cuando Cristo, a sus ruegos, se embarcaba para retirarse de allí, el endemoniado ya curado le rogaba insistentemente que le dejase estar con él. ¿Por qué le rogaba esto? Seguramente que no era por temor a que, ausente Cristo, volviese a su antiguo estado. El que había ordenado al demonio salir de él le daba con ello la orden de no volver a atormentarle. Pero Cristo no accedió a esta petición. No podía, por propio impulso, seguirle como apóstol o “discípulo.” Pues no lo eligieron ellos a El, sino El a ellos (Jn 15:16). Pero, si no con carácter oficial, de hecho lo hizo su “apóstol” en aquella región. Pues le mandó que fuese a los “suyos” y narrase lo que “Dios ha hecho contigo.” Fuera de Palestina no había el peligro de levantamientos mesiánicos. Por eso aquí le manda publicar esta obra de Dios, mientras que en Palestina les prohibía el manifestar sus milagros. Algo puede orientar esto sobre el “secreto mesiánico.”

Este hombre curado vino a ser como constituido “apóstol” de Cristo en aquellas regiones. El poder de Cristo sobre los espíritus impuros, hecho con autoridad propia, le presentaba en una esfera distinta de los exorcistas judíos. ¿Quién era? Esta fue la buena nueva que anunció este “poseso” ya curado por “toda la ciudad” (Lc) o por la Decápolis (Mc). Esta divergencia puede ser debida a que Lc dé una mala traducción de la palabra aramea *mediría'*, que en la lengua palestinense significaría “provincia.” La traducción de Mc es la lógica: en la (provincia) Decápolis²⁷.

Esta era, originariamente, una federación de 10 ciudades helenistas, situadas en Transjordania, excepto Escitópolis, que estaba en Cisjordania, y que fueron separadas del territorio judío por Pompeyo el 64 a.C. Posteriormente se les unieron otras ciudades, aunque conservándose para el título oficial de la federación el nombre de Decápolis. Gozaban estas ciudades de determinados derechos y autonomía, aunque en esta época estaban bajo el dominio del Cesar, mediante su propretor de Siria o procurador de Judea²⁸.

Siendo la mayor parte de esta región gentil y habiendo sido Cristo enviado a predicar a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15:24), al venir Cristo a esta región, probablemente

vino a causa de los grupos judíos que en ella vivían ²⁹, si no es que venía, como en otras ocasiones, buscando un pequeño retiro. Pero, si el beneficio fue hecho en la casa de Israel, si este endemoniado de Mc era judío, redundó luego en toda la Decápolis. Acaso lo anunció primero a los grupos judíos (Mc v.19: Señor = Adonai). Pues, al oír lo que el curado decía en esta región, “se maravillaban” (Mc). Con ellos se hacía la Luz en las tinieblas de la gentilidad y se veía la proximidad del reino. La enseñanza doctrinal del pasaje es clara: el absoluto dominio de Cristo sobre los demonios, expulsándolos y sometiéndolos a sus órdenes. Lo que era presentarse como **el Mesías, instaurador del Reino**, pues “si yo arrojo con el Espíritu de Dios a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Mt 12:28). Y hasta **se presenta a Cristo como Dios, al disponer de los bienes materiales y del destino de los demonios, sometidos en todo a sus órdenes.**

Esta escena es objeto de diversas interpretaciones ³⁰. La diferencia sintética redaccional de Mt frente a Mc-Lc es perceptible. Sin duda hay en ella elementos adventicios de relleno a lo que debe de ser primitivo; es el caso de una posesión o enfermedad semejante, conforme al ambiente, sobre la que se da la enseñanza. ¿Acaso este “endemoniado” o loco pudo un día espantar o perseguir parte de un rebaño de cerdos, lo que provocó el despeñarse y ahogarse algunos en el Lago? El pasaje de los cerdos despeñados parece tener especialmente un valor simbolista: el demonio a petición propia va a una piara de cerdos, que era animal “impuro”; con ello se califica a los demonios. En el “despeñar” a los cerdos se destacaría que toda obra diabólica es de maldad. Y al despeñarse cerdos-demonios en el Lago-Abismo-Inflerno se plastificaría mejor el poder de la victoria de Cristo en su lucha contra los poderes demoníacos, en la hora de la instauración de su Reino. Mt más esquemático está más elaborado (v.29). En este v. se percibe la confesión de la divinidad de Cristo. Es la confesión de la fe de la Iglesia. El demonio no va a “conjurar” **a Cristo-Dios por Dios**, que no le “atormente.”

Resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa, 5:21-43 (Mt 9:18-26; Lc 8:40-56).

Ambos milagros, y entrelazados, los relatan los tres sinópticos. Pero “la superioridad del relato de Mc es innegable: la vivacidad del relato, la precisión de detalles, la traza de los personajes, demuestran el testigo ocular que ha notado con cuidado en su memoria todas las actitudes: la de Jesús, las de los discípulos, las de los dos suplicantes, las de la turba. Tenemos ciertamente, en el texto de Mc, la tradición más antigua, más fiel, más viva.” ³¹

²¹ **Habiendo Jesús ganado en la barca la otra ribera, se reunió una gran muchedumbre. Él estaba junto al mar.** ²² **Llegó uno de los jefes de la sinagoga llamado Jairo, que, viéndole, se arrojó a sus pies** ²³ **Y le rogaba diciendo: Mi hijita está muriéndose; ven e impónle las manos para que sane y viva.** ²⁴ **Se fue con él, y le seguía una muchedumbre, que le apretaba.** ²⁵ **Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años** ²⁶ **y había sufrido grandemente de muchos médicos, gastando toda su hacienda sin provecho alguno, antes iba de mal en peor,** ²⁷ **como hubiese oído lo que se decía de Jesús, vino entre la muchedumbre por detrás y tocó su vestido;** ²⁸ **pues se decía: Si tocare siquiera su vestido, seré sana.** ²⁹ **Al punto se secó la fuente de la sangre, y sintió en su cuerpo que estaba curada de su mal.** ³⁰ **Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió a la multitud y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos?** ³¹ **Los discípulos le contestaron: Ves que la muchedumbre te aprieta por todas partes, y dices: ¿Quién me ha tocado?** ³² **El echó una mirada en**

derredor para ver a la que lo había hecho,³³ y la mujer, llena de temor y temblorosa, conociendo lo que en ella había sucedido, se llegó y, postrada ante El, declaróle toda la verdad.³⁴ Y El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y seas curada de tu mal.³⁵ Aún estaba El hablando, cuando llegaron de casa del jefe de la sinagoga, diciendo: Tu hija ha muerto; ¿por qué molestar ya al Maestro?³⁶ Pero, oyendo Jesús lo que decían, dice al jefe de la sinagoga: No temas, ten sólo fe.³⁷ No permitió que nadie le siguiera más que Pedro, Santiago y Juan el hermano de Santiago.³⁸ Llegados a casa del jefe de la sinagoga, ve el gran alboroto de las lloronas y plañideras,³⁹ y, entrando, les dice: ¿A qué ese alboroto y ese llanto? La niña no ha muerto, duerme.⁴⁰ Se burlaban de Él; pero El, echando a todos fuera, tomó consigo al padre de la niña, a la madre y a los que iban con El, y entró donde la niña estaba;⁴¹ y tomándola de la mano, le dijo: “Talitha, qum[i],” que quiere decir: Niña, a ti te lo digo, levántate.⁴² Y al instante se levantó la niña y echó a andar, pues tenía doce años, y se llenaron de espanto.⁴³ Recomendóles mucho que nadie supiera aquello, y mandó que diesen de comer a la niña.

Para facilitar el estudio se consideran ambos milagros por separado.

Resurrección de la hija de Jairo. — Esta escena está ligada a la anterior por un tiempo corto, como supone la narración. Cristo reembarca “en el otro lado del mar” de Tiberíades. Debe de ser en Cafarnaúm. Mt-Mc dicen que allí se le reunió una gran muchedumbre, pero Lc acaso refleja mejor la proximidad cronológica de estas escenas, al decir con su fórmula usual rotunda: “pues todos le estaban esperando.”

En efecto, al desembarcar, y cuando aún El estaba “junto al mar” (Mc), llegó a él “uno de los jefes de la sinagoga” (εἰς τὸν ἀρχισυναγωγῶν). La fórmula usada debe de indicar genéricamente que era uno de los miembros distinguidos de la sinagoga. Al menos no se dice explícitamente que fuese el jefe de ella (*rosh hakene-seth*), ni exige suponer que hubiese allí varias sinagogas y que éste fuese el jefe — “archisinagogo” — de una de ellas. El uso en esta época de palabras compuestas con esta partícula (ἀρτί) sólo indica que se trata de un miembro principal o distinguido de la sinagoga (Act 13:15; 14:2). En Mt se dice sólo un personaje (ἀρχὼν εἰς) cualquiera (Mt 20:25), que puede ser un jefe de sinagoga.

Se llamaba Jairo, nombre bastante usual. Llegándose a Cristo, se “postró” ante El, e insistentemente le rogaba que viniese a su casa e “impusiese sus manos” sobre su hija “única” (Lc), de doce años, que estaba muriéndose, para que la curase. Mc y Lc, que describen dos mensajes de súplica, ponen que se estaba muriendo; Mt, que sólo pone uno, lo centra en la muerte y muerte. Mt, conforme a su procedimiento “sustancial,” de abreviación, pone en boca de Jairo el que su hija acaba de morir (ἀρτί ἐτέλευτησεν). Mc-Lc ponen que está en las últimas, porque relatan dos comunicados: la enfermedad y la muerte de la hija. Probablemente Mt lo presenta abreviadamente así, porque, cuando Cristo va a casa de Jairo, la joven está muerta.

Si Jairo ruega a Cristo que, para curar a su hija, “venga a su casa” y le “imponga sus manos,” no indica, lo primero, más que Jairo tenía un conocimiento imperfecto del poder de Cristo, pues no pensaba en una curación a distancia, lo que contrasta más con la fe del centurión de Cafarnaúm (Mt 8:5ss, par.); pero, en cambio, el pedirle que imponga sobre ella sus manos, no era otra cosa que evocar el rito tradicional de curaciones milagrosas (2 Re 5:11), que también usaba Cristo (Mc 6:5; 8:23.25), y fórmula con la que le pedían frecuentemente las curaciones (Mc 7:32; 10:13; Lc 18:15; etc.). ¿Acaso piensa en un rito mágico? (Mt 14:36).

Aún estaba rogándole que curase a su hija, cuando vinieron de su casa a comunicarle la

muerte de la niña, por lo que no molestase más al Maestro. **Era la fe imperfecta**, que pensaba requerirse la presencia física para la curación. Es lo que hizo exclamar a Marta, la hermana de Lázaro, después de la muerte de éste, dirigiéndose a Cristo: “Si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano” (Jn 11:21). La prueba le resultaba especialmente dura a Jairo, cuando acaba de presenciar la curación de la hemorroísa. Es un contraste acusado en dos actitudes de fe.

Pero Cristo, al oír esto, sólo le recomienda que tenga fe. Era ésta la que iba a crear el clima en que El ejercía las curaciones, y que, por faltar tantas veces, no realizó milagros. Y vino a su casa. Pero no permito que le siguiera nadie de la turba que le rodeaba, más que tres apóstoles: Pedro, Santiago y Juan. Estos tres aparecen como privilegiados testigos de la Transfiguración y Getsemaní.

Al llegar a la casa mortuoria, se encontraron con todo el “rito” de lloronas a sueldo, ya evocadas por Jeremías (Jer 9:17-18), que a gritos, y desparramándose el cabello, mostraban el dolor y cantaban las alabanzas de la difunta; y junto con ellas los flautistas (Lc), que acompañaban con notas estridentes y lúgubres aquella escena. Y, según el Talmud, aun el israelita más pobre estaba obligado a alquilar dos flautistas y una llorona para celebrar el velorio de su mujer³². Acabando de morir, ¿ya estaba a punto todo este “ritual”? ¿Puede ser un retoque literario complementario usual?

Por eso, a la presencia de esto, les dice que todo sobra, **porque la niña “no ha muerto, duerme.”** El uso eufemístico del sueño por la muerte es usual al pueblo judío. Así anunció Cristo la muerte de Lázaro (Jn 11:11.14). En las tumbas judías de Roma se lee frecuentemente: “Que en paz (sea) tu *sueño*”³³. Pero aquí el contraste entre muerte y sueño no permitía la interpretación eufemística. Y, sabiendo aquellos mercenarios fúnebres la realidad de la muerte de la niña, se rieron de Cristo. Pero ¡dormía! Porque El precisamente venía a despertarla. Igual que hizo con Lázaro (Jn 11:11).

Sólo permitió penetrar en la habitación de la niña muerta a sus padres y a sus tres apóstoles. Y “a todos los demás los echó fuera” (Mc).

Y, acercándose al lecho, tomó a la niña de la mano, y le dijo unas palabras aramaicas que Mc-Pedro conservaron: “ταλιθά χοῦμ,” que significa: “Niña, levántate.” Lo que Mc traduce para sus lectores étnico-cristianos. Mc intercala en la versión de la fórmula el “(Yo) a ti te digo,” para destacar la *autoridad* de Cristo. Un tema eje de los evangelios.

Y al instante la niña se levantó y echó a andar. Mc-Lc harán ver la posibilidad de esto, pues tenía ya doce años. Y Cristo mandó que diesen de comer a la niña. Tenía esto dos finalidades: una apologética, demostrar aún más la verdad de la resurrección (Lc 24:41-43), y otra demostrar la duplicidad del milagro: **no sólo la había resucitado, sino curado**; la necesidad de comida le haría ver la perfecta salud que ya gozaba.

Hecho el milagro recomienda insistentemente **que no se divulgue**. Es el “secreto mesiánico” marcando. A esto mismo obedeció el echar de la cámara a todos, excepto a los padres de la niña. Buscaba con este silencio el que no se excitasen extemporáneamente los ánimos mesiánicos. Precisamente en aquel **ambiente de expectación mesiánica** flotaban, confusamente, **diversos signos sobre la aparición del Mesías**. Y entre éstos, uno de los que flotaba diversamente interpretado **era la resurrección de los muertos y su relación con los días mesiánicos**³³. La resurrección de un muerto podía encender, mejor que otro hecho, **la explosión mesiánica**. Esta parece ser la diferencia de conducta de Cristo ante la curación de la nena, cuya confesión El mismo provoca, y esta resurrección, a cuyo milagro El impone secreto. Es verdad que no era fácil que se guardase el secreto en aquel caso. La muerta iba a aparecer viva. Pero siempre se vería que él no buscaba la exhibición mesiánica, y que en aquel momento permitía evitar aclamaciones

y turbulencias.

El milagro de la resurrección de un muerto evocaba el poder divino en él. Pero no al estilo de un profeta que invocaba el nombre de Dios (2 Re 5:11). Aquí aparece hecho con simplicidad y autoridad. Él, sin más, **le manda resucitar**. Mc tiene buen cuidado de matizar esto al hacer la traducción de la fórmula aramaica “Joven, levántate,” intercalando, como recuerdo e interpretación, el “(Yo) a ti te digo, levántate,” lo que omite Mt. Pero el poder de la vida es poder reservado a Dios en el A.T. **Es éste un modo de presentarse Cristo como Dios.**

Curación de la hemorroísa. — Los tres evangelistas relatan esta curación intercalada entre la petición de la curación de la hija de Jairo y la ida de Cristo a su casa. El relato hace ver que fue precisamente en este intervalo cuando se realiza esta curación.

Es una mujer que padecía ya doce años “flujo de sangre.” Debía de ser de cierta posición social, pues había consultado “muchos médicos” y “gastado toda su hacienda” con ellos. Sólo Mc-Lc narran estos detalles. Pero se ve el juicio distinto que dan Mc y Lc. Este, “médico,” sólo dice que, después de “haber gastado en médicos toda su hacienda, no había podido ser curada por ninguno”; pero, en cambio, Mc refleja mejor, sin prejuicios de clase, lo que significaron aquellas consultas curandiles para aquella pobre mujer, pues dice que “había *sufrido grandemente* de muchos médicos” y gastado toda su hacienda “sin provecho alguno, *antes iba de mal en peor,*” no sólo por la inutilidad de aquellos remedios, sino, en parte, causados por los mismos.

Estas múltiples consultas habían sido hechas no solamente por la esperanza guardada en todo enfermo, sino por una cierta manía oriental. Plinio habla de una “turba medicorum” consultada³⁴. Todavía en el año 1929 escribía Lagrange: “Es aún hoy una molesta costumbre de Oriente el llamar para los enfermos el mayor número posible de médicos.”³⁵

Los procedimientos usuales eran una mezcla de superstición. El Talmud recoge muchas de estas prescripciones ridículas usadas precisamente para curar este tipo de enfermedad. Así se lee: “Tomad el peso de un denario de goma de Alejandría, el peso de un denario de azafrán de jardín; machacadlos juntos y dadlos con vino a la mujer hemorroísa.” Si esto no da remedio, se le ofrecen otros procedimientos semejantes. Y llegan hasta darle gritos diciendo que está curada. También se menciona este procedimiento: “Se cavarán siete hoyos, en los cuales se quemarán sarmientos de viñas no podadas, y la mujer (hemorroísa), teniendo en su mano un vaso de vino, se sentará sucesivamente al borde de cada hoyo, y se le dirá, haciéndola levantar: “[Cura de tu flujo!” Y también se ponen en juego recetas en las que intervienen cenizas de huevo de avestruz o excrementos de animales³⁶. De esa primitiva medicina, que era curandería, se llega a decir en el Talmud: “El mejor médico está destinado al infierno.”³⁷ Compárese esto con los procedimientos de Cristo.

Habiendo oído esta mujer la fama curativa de Cristo, apeló, desesperada ya de médicos, al recurso a Él. **Sólo pensó en tocar su vestido, porque creía que con ello curaría.** Pero Mt-Lc dicen que lo que deseaba tocar era la “franja de su manto.” Este término griego usado (*χρασπέδον*) lo mismo puede significar el “ruedo” del manto o vestido, que las “borlas” o “flecós” (*tsitsith*)³⁸, que se usaban en los cuatro ángulos de los vestidos para acordarse de los mandamientos de la Ley (Núm 15:37-40; Dt 22:12) y ponerlos por obra³⁹.

Si la hemorroísa pretende venir clandestinamente a Cristo “por detrás” (v.27) y como robarle o sorprenderle un milagro, era debido al tipo de impureza legal que significaba su enfermedad (Lev 15:25), ya que otros enfermos “tocaban” a Cristo para curar (Mc 3:10). Las prescripciones rabínicas sobre este tema, para aislar a la mujer a fin de que no “contagiase” su impureza legal, llegan a lo neurótico. Para ello, el Talmud dedica un tratado entero: *elNidda* (impureza “reglar” de la mujer).

Cuando Cristo iba a casa del “archisinaogo” para curar a su hija, tiene lugar esta escena. Iba acompañado de una gran multitud, que le “apretujaba.” En las callejuelas del viejo Oriente, el entusiasmo despertado por Cristo hacía que la multitud, empujándose por acercarse, le “apretujase.” Entre esta turba se mezcló la mujer angustiada y **tocó con fe el vestido del Señor. Y al punto se hizo su curación.**

Cristo se vuelve preguntando quién le ha “tocado,” porque “he sentido que de mí salió virtud.” Y “miraba en torno suyo,” — es la clásica “mirada circular” del estilo de Mc — como queriendo descubrir quién había sido. Si Cristo obra así, no es por ignorancia, sino por elevar y confirmar la fe de aquella mujer, haciéndole ver que no fue la curación por un contacto supersticioso, sino por efecto de la fe. Ante esto, los “discípulos” (Mc), y más en concreto Pedro (Lc), se extrañan de esta pregunta, pues todos le “apretujaban” y nadie se había acercado a El con gestos o modos especiales (Lc). Pero Cristo insistió en su afirmación. San Agustín lo expresó en una fórmula excelente: “Los otros le oprimen, ésta toca.”⁴⁰

Ante esto, la mujer se postró ante El (Mc) y le confesó, lo mismo que ante todo el pueblo (Lc), la causa por que había obrado así y la curación que instantáneamente había logrado.

Mc-Lc hacen un relato a este propósito que ha preocupado antes a algunos exegetas sobre la “ciencia” de Cristo. Al acercarse a El con fe esta mujer y ser curada, Mc, aún más que Lc, lo narra así: “Luego Jesús, sintiendo en sí mismo la virtud que había salido de El, se volvió y dijo: ¿Quién ha tocado mis vestidos?”

¿Supone esto que Cristo no tenía esa “plenitud” de conocimiento que la teología enseña? No es esto lo que se va a concluir de este relato. El evangelista relata de un *modo sencillo*, popular, el hecho de que Cristo “sintió en sí mismo” la virtud que de El salía, pero no de un modo mágico ni como una “sensación” inesperada, sino queriéndolo y autorizándolo Él. Aun dentro del rigor teológico, tiene su exacta explicación por su ciencia “experimental.” Pero “parece que Marcos ha querido oponer al conocimiento experimental sensible de la mujer el conocimiento intelectual de Jesús.”⁴¹

El que Cristo no prohíba aquí la divulgación del milagro se explica por la misma naturaleza oculta de la enfermedad.

1 Nestlé, *N.T. graece et latine*, ap. crit. a estos lug. — 2 Josefo, *Antiq.* XVII 11:4; *De bello iud.* II 6:3; IV 8:3. — 3 Josefo, o.c., III 3:1. — 4 Abel, *Géographku de la Palest.* (1938) II p.323. — 5 cf. Dorado, *Praelect. bib. X. T.* (1947) p.615-616. — 6 Abel! o.c. II p.146; Koursi, en *Journal of Palestine Oriental Society* (1927) 112ss. — 7 F. Truyols, *Vida dejesucristo* (1954) p.316; para otras hipótesis topográficas, — 8 *Terumoth* I 40:2. — 9 *Hagiga* I 13:2; Rodewyk, *De daemoniacis*: VD (1960) 301-306; Ayuso, en *Est. Bib.* (1934) 374-384, sobre el demonio como “espíritu impuro”; Balducci, *Gli in-demoniati* (1959). — 10 Tamborino, *De antiquorum daemonismo* (1909) p.II. — 11 *De bello iud.* VII 6:3. — 12 *Antiq.* VIII 2:5. — 13 *Apol.* II 6; cf. *Dial.* — 14 Act 16:16.17; Josefo, *Antiq.* XVI 6:2. — 15 Sobre el valor de esta expresión, cf. *Comentario a Jn 2:4*. — 16 SMIT, *De daemoniacis*. (1913) p.377; BLASS, *Grammatik.* (1902) p.193ss. — 17 Act 19:13; Deissmann, *Bibelstudien* (1895) p.25ss. — 18 *Henoc XV-XVI; Jubil.* X 8; Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium* (1927) p.23ss.34ss.69ss. — 19 Tamborino, *De antiq. daemonismo* (1909) p.II. — 20 Orígenes, *Contra Celsum* VI 40. — 21 Libro de Henoc XVIII 11-15; X 6, etc. — 22 Strack-B., *Kommentar.* I p.492ss; cf. Lev 11:7. — 23 *Rev. Bib.* (1908) 549 nota 1. — 24 Josefo, *Antiq.* XVII 11:44. — 25 Josefo, *De bello iud.* II 18.1.5. — 26 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.138. — 27 Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1945) p.II. — 28 Josefo, *Antiq.* XIV 4:4; Abel, *Geographie de la Palest.* (1938) II p.145-146; Szczepanski, *Geogr. hist. Palaestinae antiquae* (1928) p.261-268; *Dict. Bib.* II 1333-1336. — 29 Josefo, *De bello iud.* II 18:5. — 30 Sobre las explicaciones racionalistas de este pasaje, cf. Smit, *De daemoniacis*. (1913) p.335-427; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1957) p.99, ve en ello una lección práctica sobre los incrédulos empedernidos, que prefieren los animales impuros a Cristo; T. A. Burkill, *Concerning Mc 5:7 and 5:18-20*: *Studia Theol.* (Lund 1958); J. A. Kleist, *The Gadarene Demoniaes*: *The Cath. Bibl. Quart.* (1947) 101-105; H. Shalin, *Die Perikope gerasenschen und der Plan der Markusevangeliums*: *Studia Theol.* (Lund 1964) 159-172; J. Loyw, *De Bezetene in de Kudde (Mc 5:1-20)*: *NedTTs* (1958) 59ss; P. Lamarche, *Le possede de Ceresa (Mt 8:24-34; Mc 5:1-20; Le 8:26-39)*: *Nouv. Rev. Theol.* (1968) p.581-597. — 31 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.458. — 32 Citado en Schuster-Holzhammer, *l'rt. Bib.*, vers. esp. (1935) II p.212 nota 1. — 33 Schürer, *Gemeindeverfass der Juden in Rom* p.33-35. — 34 Lagrange, *Le Messianisme.* (1909) p.176ss. — 34 Plinio, *Nat. Hist.* XXIX 5. — 35 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.140. — 36 *Talmud bab.* 110a; STRACK-B., *Kommentar.* I p.520ss. — 37 *Qiddushin* IV 14. — 38 *Berakoth* Y. 3a; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) n.392.2110. — 39 Strack-B., *Kommentar.* excurs.12 t.4 p.277-292; Bonsirven, *Textes rabbiniques.* (1955) p.731. *Indexanalytique-lexique*, “Franges,” donde se expone la legislación rabínica sobre todo esto. — 40 “lili premunt, ista tetigit” (*Serm.* II 45). — 41 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p. 140-141.

Capítulo 6.

Cristo en Nazaret, 6:1-6 (Mt 13:53-58; Lc 4:16-30).

Cf. Comentario a Mt 13:53-58.

¹ Salió de allí y vino a su patria, siguiéndole sus discípulos. ² Llegado el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga; y la muchedumbre que le oía se maravillaba, diciendo: ¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es esta que le ha sido dada, y cómo se hacen por su mano tales milagros? ³ ¿No es acaso el artesano, hijo de María, y el hermano de Santiago, y de José, y de Judas, y de Simón? Y sus hermanas, ¿no viven aquí entre nosotros? y se escandalizaban de Él. ⁴ Jesús les decía: Ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia. ⁵ Y no pudo hacer allí ningún milagro, fuera de que a algunos enfermos les impuso las manos y los curó. ^{6a} El se admiraba de su incredulidad.

Esta narración de Mc-Mt tiene discrepancias con la narración de Lc. Los problemas que esto crea han sido ya expuestos I.

V.1 Cristo sale probablemente de Cafarnaúm y vino a “su patria.” Esta es Nazaret (Mc 1:9.24; Lc 4:16).

V.2. “¿Cómo se hacen por su mano tales milagros?” Los nazaretanos oyeron hablar de los milagros de Cristo, y reconocen que los realiza, pero como un simple *instrumento* o intermedio.

Por eso, la sabiduría que tiene “le ha sido dada,” y los “milagros se hacen por su mano.” Es lo mismo que se dice de Moisés (2 Par 35:6). Pero su creencia en Él, aun como taumaturgo, es muy rudimentaria. Por conocer a sus familiares desestiman sus poderes y se “escandalizan” de Él. Probablemente desconfían del valor de sus obras, mientras no sean reconocidas por tales en Jerusalén por los doctores (Jn 7:3-5). Es un caso de estrechez aldeana y familiar. Aparte, que era creencia que no se sabía el origen del Mesías.

V.3. A Cristo se le hace “artesano” (ο τέχτων). La palabra griega usada significa un artesano que trabaja preferentemente en madera ². Pero entonces, y en aquel villorrio, los oficios de un “artesano” podían extenderse a otros pequeños menesteres. Se citan “hermanos” y “hermanas” de Cristo. Estos son “parientes” en grado diverso del mismo ³.

V.4. No deja de extrañar el que Cristo diga aquí que *sólo* en su patria y entre los suyos es desestimado un profeta, cuando precisamente viene de la región de los gerasenos, de donde le rogaron se marchase. Acaso las escenas que tienen esta contigüidad *literaria* no la tengan *históricamente* tan inmediata. Mt lo pone en otra situación literaria, sin que la condicione su esquema sistemático. La frase es un proverbio. En todo caso, **Cristo en la región de Gerasa se presentó como un desconocido, mientras que en Nazaret vino precedido de la gran fama de los milagros.**

V.6. Esta “admiración” verdadera que Cristo tiene a causa de la “incredulidad” que tenían en Él, **en nada va contra la plena sabiduría que** tiene por su ciencia sobrenatural, ya que esto no es más que un caso del ejercicio de su ciencia “experimental,” como la teología enseña ⁴. Y, sobre todo, la descripción popular: **un modo de acusar su actitud ante ellos.**

La misión de los apóstoles, 6:6-13 (Mt 10:1-42; Lc 9:1-6-10).

Cf. Comentario a Mt 10:1-42.

^{6b} Recorría las aldeas del contorno enseñando. ⁷ Llamando a sí a los Doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, ⁸ y les encargó que no tomaran para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, ⁹ y se calzaban con sandalias y no llevaban dos túnicas. ¹⁰ Les decía: Dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar; ¹¹ y si un lugar, no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. ¹² Partidos, predicaron que se arrepintiesen, ¹³ y echaban muchos demonios, y, ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.

Esta “misión” de los doce apóstoles la traen los tres sinópticos, aunque con mucha mayor extensión Mt. En realidad, Mt unió a ella una serie de instrucciones dirigidas por Cristo en otras ocasiones a los apóstoles en orden a la misión universal extrapalestina (Mt 10:17ss), como se ve por la perspectiva que les abre. Pero este pasaje de Mc tiene su correspondencia en la primera parte de Mateo (10:5-17) y en Lc (9:1-6), aunque también aquí el relato de Mc es más amplio.

Cristo, que asoció a los apóstoles a su obra, los comienza “enviando” de “dos en dos” por las ciudades, seguramente de Galilea. Así les permitía atender a un mayor número de gentes. La forma binaria en que los envía, les permitía ayudarse y tutelarse. Nadie podía sospechar de aquel que tiene un testigo. Repartidos en esta forma diseminada, impedía el provocar una reacción excitada, pero permitía hacer despertar más esta idea mesiánica, preparando su “venida.” Y les señaló el tema de la predicación, la conducta que debían seguir, y les acreditó con el poder que les confirió de hacer milagros.

Sin embargo, en Mc hay tres puntos que se han de precisar.

V.9. Dentro de las prohibiciones que les hace, les manda calzarse con “sandalias.” En cambio, en Mt se les prohíbe esto. En Lc se omite. Podría tratarse de una simple citación “quoad sensum.” Se piensa si los primeros misioneros cristianos prescindieron de esto para competir con los apóstoles cínicos del medio helenístico. Se ha pensado que Mc, con esta inserción, querría corregir estos excesos ascéticos ⁵.

V.12. “(Los apóstoles) partieron y predicaron que se arrepintiesen” (ἵνα μετανοήσιν). Tal como está esta redacción de Mc, parecería que el tema de la predicación eran sólo las disposiciones morales de los oyentes. En cambio, en Mt-Lc, el tema es: “Se acerca el Reino de los cielos.” Lo que incluye la actitud — respuesta moral — que ha de tenerse ante el mismo, que es lo que destaca Mc.

Pero, dado que los contextos son idénticos, el sentido de la frase de Mc es elíptico: es la rectitud moral, precisamente en orden a la digna recepción del Reino.

En otros pasajes, el tema de esta predicación se anuncia completo: “Arrepentios, porque se acerca el Reino de Dios” (Mt 3:2; 4:17; Mc 1:15). Son citas que se matizan en función del tema, o que respetan las “fuentes.”

V.13. “Y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.” El aceite era un remedio medicinal muy usado en la antigüedad ⁶. Su práctica en Oriente era usual ⁷ hasta en nuestros días ⁸. Los apóstoles usan lo que era un remedio corriente. Pero en todo el contexto resalta que los apóstoles, que han recibido poderes taumatúrgicos, no los van a emplear como simple remedio medicinal. Es lo que parece más lógico. ¿Curaban todos a los que se lo aplicaban? No se dice. La

frase general de Mc deja un amplio margen de valoración. Estas unciones tenían, al menos en muchos casos, **valor instrumental de poder sobrenatural**.

Naturalmente, se pensó en la analogía que este rito de curación pudiera tener con el rito sacramental de la “Unción de los enfermos.” Pero la finalidad *directa* por la que usan este rito los apóstoles en esta misión es *taumatúrgica*: para curar las enfermedades corporales milagrosamente, **conforme al poder que Cristo les confirió**. Ni los apóstoles tenían aún el poder de perdonar sacramentalmente los pecados (Jn 20:22-23). Por eso, no pasa esto de ser un preludeo del sacramento de la Extremaunción. El concilio de Trento, al hablar de este sacramento, dice: “Fue instituida esta unción sagrada de los enfermos como verdadero y propio sacramento del Nuevo Testamento por Cristo Nuestro Señor, *insinuado* ya en Marcos (*apud Marcum* [Mc 6:13] *quidem insinuatum*) y por Santiago... *promulgado*.”⁹

La expulsión de los demonios **los presentaba como ministros del Mesías, anunciando la llegada del Reino**.

Juicio de Herodes sobre Cristo y muerte del Bautista. 6:14-29

(Mt 14:1-12; Lc 9:7-9). Cf. Comentario a Mt 14:1-12.

¹⁴ Llegó esto a oídos del rey Herodes, porque se había divulgado mucho su nombre, y decía: Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por esto obra en él el poder de hacer milagros; ¹⁵ pero otros decían: Es Elías; y otros decían que era un profeta, como uno de tantos profetas. ¹⁶ Pero Herodes, oyendo esto, decía: Es Juan, a quien yo degollé, que ha resucitado. ¹⁷ Porque, en efecto, Herodes se había apoderado de Juan y le había puesto en prisión a causa de Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con la que se había casado. ¹⁸ Pues decía Juan a Herodes: No te es lícito tener la mujer de tu hermano. ¹⁹ Y Herodías estaba enojada contra él y quería matarle, pero no podía, ²⁰ porque Herodes sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto. ²¹ Llegado un día oportuno, cuando Herodes en su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates, y a los tribunos, y a los principales de Galilea, ²² entró la hija de Herodías y, danzando, gustó a Herodes y a los comensales. El rey dijo a la muchacha: Pídeme lo que quieras y te lo daré. ²³ Y le juró: Cualquier cosa que me pidieras, te la daré, aunque sea la mitad de mi reino. ²⁴ Saliendo ella, dijo a su madre: ¿Qué quieres que pida? Ella le contestó: La cabeza de Juan el Bautista. ²⁵ Entrando luego con presteza, hizo su petición al rey, diciendo: Quiero que al instante me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista. ²⁶ El rey, entristecido por su juramento y por los convidados, no quiso desairarla. ²⁷ Al instante envió el rey un verdugo, ordenándole traer la cabeza de Juan. Aquél se fue y le degolló en la cárcel, ²⁸ trayendo su cabeza en una bandeja, y se la entregó a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre. ²⁹ Sus discípulos que lo supieron, vinieron y tomaron el cadáver y lo pusieron en un monumento.

Mc-Lc son, de los tres sinópticos, los que narran con más detalle este primer episodio de la opinión de Antipas sobre Cristo. Mientras para “algunos” Cristo era o **Elías, que en la creencia popular se pensaba que no había muerto, aguardando su retorno en los días mesiánicos, para ungir y presentar al Mesías**¹⁰, o un nuevo profeta como los clásicos profetas de Israel, al modo como el pueblo tenía al Bautista por “profeta” (Mt 14:5), Antipas aseguraba, en su obsesión neurótica, que era el mismo Bautista, que había resucitado (Mc-Mt). Lc da una formulación un poco

distinta, aunque sustancialmente la misma. A la segunda parte del episodio es Mc el que le da más extensión ¹¹.

Mc destaca que el tetrarca, cuando tenía prisionero al Bautista, “temía” a Juan, porque sabía que era hombre “justo y santo, y lo guardaba.” ¿De quién? Probablemente de las insidias de Herodías y sus sicarios (cf v. 19.20). También detalla Mc que Antipas “le oía con gusto,” haciéndole traer, seguramente, de la prisión. Y luego Mc trae una frase que es discutida: *πολλά ἤπόρει*. Se dan varias interpretaciones de ella:

a) “Y oyéndole, *hacía* muchas cosas” de las que le oía, o por su consejo. Pero la frase siguiente: “y le oía con gusto,” resulta una repetición innecesaria.

b) Por eso, la mayor parte de los autores aceptan la otra lectura, más difícil, testificada por buenos códices (Alef, B, L, W) y seguida por ediciones críticas relevantes (Von Soden, Nestlé, Vogels, Merk) ¹². Esta lectura es la siguiente: “Y oyéndole, estaba *muy perplejo* (*ἀπόρειν*), a causa de las observaciones y enseñanzas que hacía.”

c) También se ha querido dar a este verbo (*ἀπορεῖν*) otro sentido. Sería éste: “Y oyéndole, le *proponía muchas cuestiones*.” Sin embargo, este sentido del verbo, aunque atestiguado por Aristóteles ¹³, parece reservado a las discusiones dialécticas ¹⁴.

También es sólo Mc el que trae, unido al juramento de Antipas a Salomé después del baile, que le daría lo que pidiese, “aunque sea la mitad de mi reino.” Esta frase tiene antecedentes bíblicos, y además Antipas no tenía “reino,” sino “tetrarquía.” Es verdad que ya antes (v.14) Mc llamó a Antipas “rey.”

Antipas buscó el ser rey ¹⁵, pero no obtuvo de Roma más que el título oficial de “tetrarca.” Si Mc le nombra “rey,” puede ser como un título genérico, como hace el mismo Mt en el curso de su narración; comienza a nombrarlo con el título oficial de “tetrarca” (v.1) y luego, en la narración, lo llama “rey” (v.9); o por reflejar el uso que popularmente, por halago, le diesen los súbditos, o acaso por estar un tanto condicionado por la segunda frase usada: “la mitad de mi reino.”

Esta frase aparece en el libro de Ester (Est 5:3; cf. 1 Re 13:8).

Pero si esta frase, literariamente, pudiese provenir del pasaje semejante del libro de Ester, no habría ningún inconveniente en que el mismo Antipas hubiese añadido esta expresión genérica, como sinónima de su tetrarquía, en un momento de exaltación bajo el vino y el halago de los presentes.

Retorno misional de los apóstoles y multiplicación de los panes. 6:30-44

(Mt 14:13-21; Lc 9:10-17; Jn 6:1-15). Cf. Comentario a Mt 14:13-21.

³⁰ **Volvieron los apóstoles a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado.** ³¹ **El les dijo: Venid, retirémonos a un lugar desierto para que descanséis un poco, pues eran muchos los que iban y venían y ni espacio les dejaban para comer.** ³² **Fuéronse en la barca a un sitio desierto y apartado.** ³³ **Pero les vieron ir, y muchos supieron dónde iban, y, a pie, de todas las ciudades concurren a aquel sitio y se les adelantaron.** ³⁴ **Al desembarcar vio una gran muchedumbre, y se compadeció de ellos, porque eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles largamente.** ³⁵ **Siendo ya hora avanzada, se le acercaron los discípulos y le dijeron: El sitio es desierto y avanzada la hora;** ³⁶ **despídelos para que vayan a las alquerías y aldeas del contorno y se compren algo que comer.** ³⁷ **El, respondiendo, les dijo: Dadles vosotros de comer. Y le dijeron: ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?** ³⁸ **El les contestó: ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver.**

Habiéndose informado, le dijeron: Cinco y dos peces. ³⁹ **Les mandó que les hicieran recostarse por grupos sobre la hierba verde.** ⁴⁰ **Se recostaron por grupos de ciento y de cincuenta.** ⁴¹ **El, tomando los cinco panes y los dos peces, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los entregó a los discípulos para que se los sirvieran, y los dos peces los repartió entre todos.** ⁴² **Comieron todos y se hartaron,** ⁴³ **y recogieron doce canastos llenos de las sobras de los panes y de los peces.** ⁴⁴ **Los que comieron de los panes eran cinco mil hombres.**

Mc-Lc relatan la vuelta de los apóstoles de esta primera actuación “misional” binaria. A su retorno le contaron todo lo que habían hecho y enseñado.

Cristo les quiere proporcionar unos días de descanso. Por eso les lleva a un “lugar desierto” y, que estaba “cerca de Betsaida” (Lc). La razón es que ni aun después de su trabajo misional, especialmente intenso, les dejaban solos: las gentes venían a Cristo. Mc describe esta premura de las turbas con su lenguaje grafista: “pues eran muchos los que iban y venían, y ni espacio les dejaban para comer” ¹⁶. Acaso estas multitudes que vienen en estos momentos puedan ser un indicio del fruto de esta “misión” apostólica. A fin de lograr este retiro, se embarcaron para ir en dirección de Betsaida-Cafarnaúm.

V.30. Es la única vez que Mc cita la palabra “apóstoles.” Aquí aparece con el sentido técnico denominativo de los Doce ¹⁷.

V.34. Al desembarcar vio Cristo una gran muchedumbre y se compadeció de ellos, “porque eran como ovejas sin pastor.” Esta expresión es del ambiente bíblico (Núm 27:17; 1 Re 22:27; 2 Par 18:16; Ex 34:5). Pero este pasaje, puesta en el evangelio, tiene, sin duda, **una evocación de valor mesiánico**. En el A.T., el pueblo había sido comparado a un rebaño, y el Mesías al pastor. Dios dice en Ezequiel: “Suscitaré para ellos un pastor único, que los apacentará. Mi siervo David (el Mesías), él los apacentará, él será su pastor” (Ez 34:23). Y Cristo, en la última Cena, se identificó con el pastor, y los apóstoles — pueblo — con el rebaño, conforme a la profecía de Zacarías (Zac 13:7). Y se proclamó el Buen Pastor (Jn 10:11ss). Es sumamente probable que esta expresión tenga un manifiesto intento mesiánico, máxime con el mismo valor que tuvo precisamente el ser multiplicación *de panes* y en lugar “desierto” donde se realizó, conforme se expuso al comentar este pasaje en Mt ¹⁸.

La descripción del “rito” de Cristo puede estar influenciada por el rito de la liturgia eucarística de la institución (cf. Mc 14:22), aunque mucho más en el relato de Jn.

Cristo camina sobre el mar. 6:45-52 (Mt 14:22-33; Jn 6:16-21).

Cf. Comentario a Mt 14:22-33.

⁴⁵ **En seguida mandó a sus discípulos subir a la barca y precederle al otro lado frente a Betsaida, mientras El despedía a la muchedumbre.** ⁴⁶ **Después de haberlos despedido, se fue a un monte a orar.** ⁴⁷ **Llegando el anochecer, se hallaba la barca en medio del mar y El solo en tierra.** ⁴⁸ **Viéndolos fatigados de remar, porque el viento les era contrario, hacia la cuarta vigilia de la noche vino a ellos andando sobre el mar e hizo ademán de pasar de largo.** ⁴⁹ **Pero ellos, así que le vieron andar sobre el mar, creyendo que era un fantasma, comenzaron a dar gritos,** ⁵⁰ **porque todos le veían y estaban espantados. Pero Él les habló en seguida y les dijo: Animo, soy yo, no temáis.** ⁵¹ **Subió con ellos a la barca, y el viento se calmó, y se quedaron en extremo estupefactos,** ⁵² **pues no se habían dado cuenta de lo de los panes; su corazón estaba embotado.**

Mt es el que narra con más extensión y detalle este episodio. Jn lo abrevia mucho. Los datos característicos de Mc se consideran a continuación.

Mc omite el episodio, sólo narrado por Mt, del caminar de Pedro sobre las aguas. Probablemente la razón de esta omisión en Mc se deba a ser el compañero de Pedro y que pone por escrito su catequesis. Por razones de modestia, Pedro omitiría este detalle en la catequesis. Lo que explica igualmente su omisión en Mc.

V.45. Según el relato de Mc, Cristo, después de la multiplicación de los panes, obligó a los apóstoles a embarcarse, y les ordena ir a la otra orilla, “hacia (προς) *Betsaida*.” Pero, según Jn en el lugar paralelo, Cristo les da la orden de ir hacia (εις) *Cafar-naúm* (Jn 6:17). Cafarnaúm y Betsaida no se encuentran en la misma ribera. Cafarnaúm se halla en la orilla occidental del Lago; Betsaida, en la parte nordeste del mismo. Una primera solución sería que fuesen más bien *costeando*, por lo cual, para ir a Cafarnaúm (Jn), tendrían que pasar en la dirección de Betsaida (Marcos), que es marítima. Pero ellos van a “la otra parte del mar.” Y efectivamente llegaron “a donde se dirigían” (Jn 6:21) y desembarcan “en Genesaret” (Mt-Mc), sin duda a la región que ocupa unos cinco kilómetros sobre el Lago. Esta doble orientación — Cafarnaúm-Betsaida — ha hecho que algunos autores piensen en una doble Betsaida, situada cerca de Cafarnaúm. Problema este muy discutido¹⁹. Algunos interpretan la partícula “hacia “ (προς) en sentido de “enfrente.” Jesús diría: Id al otro lado del mar, precisamente al que está frente a Betsaida. Pero es extraño que de lugares tan conocidos se dé una terminología tan vaga. Enfocando el problema desde otro punto de vista, se propone otra solución. Al comentarse el v.13 de este capítulo de Mt se ha escrito: “Nada hay en el relato de Mt ni en el de Mc, bien comprendido, que obligue a buscar este lugar sobre la ribera oriental del Lago. Jesús ha podido atravesar de norte a sur costeando la costa occidental; por eso, “el otro lado” de un punto cualquiera del Lago no es forzosamente la ribera opuesta de éste.”²⁰ Pero, si se localiza la escena de la multiplicación de los panes y del embarque en la ribera oriental, hay que localizar también, como admiten algunos, otra

Betsaida en la región oriental. De lo contrario, no se explicaría cómo Cristo les mandase ir “hacia Betsaida” (Mc). Pues a donde iban es “hacia Cafarnaúm” (Jn), a la región de Genesaret (Mt-Mc). Acaso falten datos precisos en el relato con los que cada evangelista aluda a estas órdenes distintas, o que haya alguna redacción imprecisa.

Pero también cabría el que Mc y Jn citasen libremente. Buscarían con ello sólo *orientar* a los lectores. A Jn, que va a situar los discursos de Cristo sobre el “Pan de vida” en Cafarnaúm (Jn 6:24.59), le interesa destacar como punto de referencia el que iba a ser escenario de estos discursos. Mc, acaso, cita a Betsaida como punto de referencia de sus lectores, porque fuese mejor conocido para los mismos, ya que era la patria de Pedro (Jn 1:44).

V.51b. Mc destaca la impresión causada en los apóstoles por la escena de Cristo caminando sobre el mar; “quedaron en extremo estupefactos.” Y añade la razón: “pues no se habían dado cuenta de lo de los panes (la multiplicación); su corazón estaba embotado.”

No es que no se hubiesen dado cuenta de la *multiplicación* de los panes y peces, puesto que ellos reconocieron primero que no había más que cinco panes, y luego recogieron de sobras doce cestos, sino que no habían sacado la conclusión que de allí se había de deducir: el mesianismo de Cristo. Ellos mismos habían recibido el poder de hacer milagros en su “misión” por Galilea (Mc 6:6.7, par.), y así, siendo ellos hombres, no acababan de ver lo que significaba el poder que en propiedad tenía Cristo: estaban “embotados” para esto²¹. Esta conclusión de Mc está completamente en situación. En Mt, los apóstoles se “postraron” y le confesaron, diciendo: “**Tú eres el Hijo de Dios**” (Mt 14:33), que es una interpretación posterior.

Curaciones en la región de Genesaret. 6:53-56. (Mt 14:34-36).

Cf. Comentario a Mt 14:34-36.

⁵³ Hecha la travesía, llegaron a tierra de Genesaret y atracaron. ⁵⁴ En cuanto salieron de la barca le conocieron, ⁵⁵ y corrieron de toda aquella región, y comenzaron a traer en camillas a los enfermos donde oían que El estaba. ⁵⁶ Adondequiera que llegaba, en las aldeas, o en las ciudades, o en las alquerías, colocaban a los enfermos en las plazas y le rogaban que les permitiera tocar siquiera la orla de su vestido; y cuantos le tocaban quedaban sanos.

Recogen esta escena Mt-Mc. Es una descripción de tipo general, como un cuadro global, con el que se quiere evocar, como Mt hace en ocasiones, la **grandeza de Cristo** y las reacciones de la multitud.

1 Cf. Comentario a Mt 13:53-58, y especialmente Comentario a Lc 4:16-30. — 2 Zorell, *Lexicón graecum N.T.* (1931) col.1307-1308; Hoepel, *Nenne hic est fabñfiliusJ*: Bíblica (1923) 41-55. — 3 Sobre este tema, cf. Comentario a Mt 13:55-56. — 4 ST. TH., *Summ. Theol.* 3 q.15 a.8 ad 1; W. H. P. Hatch, A Conjecture Concerning the Original Text of Mark, 6:6: *Journ. of Bibl. Literal, and Exeg.* (1956) VII. — 5 Konox, *The Sources of the Synoptic Gospels II* p.48-49; Ahern, *Staffor no Staff* (Mt 10:10; Mc 6:8): *Cath. Bibl. Quarterly* (1943) 332-337. — 6 Columela, *vn* 5:18; plinio, *Nat. Hist.* xxix 9. — 7 Is 1:6; Jer 8:21.22; Le 10:34; Josefo, *Antiq.* XVII 6:5; Strack-B., *Kommen-tar.* I p.428-429; II 11-12. — 8 M. Julien, *L'Égypte* (1895) p.276. — 9 Denzinger, *Ench. symb.* n.908. — 10 Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.210-213. — 11 Sobre el problema del nombre del marido de Herodías, que Mc-Mt nombran Filipo, y Josefa Herodes, cf. Comentario a Mt 14:3. Pirot, *Évang. s.* — 12 St. Marc (1946) p.468. — 13 Zorell, *Lexicón graecum X. T.* (1931) col. 158. — 14 Huby, *L'Évang. s. St. Marc* (1948), en *La Sainte Bible de Jérusalem* m p.37 nota c. — 15 Josefo, *Antiq.* XVII 1:3; XVII 9:4; J. B. Tyson, *Jesús and Herod Antipas*: *Journ. of Bibl. Literal, and Exegesis* (1960) 239-246. — 16 Cf. Comentario a Mc 3:20-21. — 17 Dupont, *L'¿ nom ¿'apotes a-t-il e'te donne aux Douce par Jesús?*: *L'Orient chrét* (1956) p.267-290. — 18 Cf. Comentario a Mt 14:13-23. — 19 Cf. Comentario a Mt 14:22, y la bibliografía allí citada correspondiente a las notas 63-65. — 20 Benoit, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nota b, y p.96 nota a. — 21 E. Lövestan, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Mt 14:28-31: Kerygma und Dogma* (1962) 124-135; L. Cerfaux, *La section des pains (Mc 6:31-8:26)*: *Synoptischen Studien* (A. Wikenhauser (1954) p.64-67.

Capítulo 7.

Discusión sobre las tradiciones rabínicas. 7:1-13 (Mt 15:1-20).

Cf. Comentario a Mt 15:1-20.

1 Se reunieron en torno a El fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén, 2 los cuales vieron que algunos de los discípulos comían pan con las manos impuras, esto es, sin lavárselas, ³ pues los fariseos y todos los judíos, si no se lavan cuidadosamente, no comen, cumpliendo la tradición de los antiguos; ⁴ y de vuelta de la plaza, si no se aspergen, no comen, y otras muchas cosas que han aprendido a guardar por tradición: el lavado de las copas, de las ollas y de las bandejas. ⁵ Le preguntaron, pues, fariseos y escribas: ¿Por qué tus discípulos no siguen la tradición de los antiguos, sino que comen pan con manos impuras? ⁶ El les dijo: Muy bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí, ⁷ pues me dan un culto vano, enseñando doctrinas que son preceptos humanos.” ⁸ Dejando de lado el precepto de Dios, os aferráis a la tradición humana. ⁹ Y les decía: En verdad que anuláis el precepto de Dios para establecer vuestra tradición. ¹⁰ Porque Moisés ha dicho: Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre es reo de muerte. 11 Pero vosotros decís: Si un hombre dijere a su padre o a su madre: “Korbán,” esto es, ofrenda sea todo lo

que de mí pudiera serle útil,¹² ya no le permitís hacer nada por su padre o por su madre, ¹³ anulando la palabra de Dios por vuestra tradición que se os ha transmitido, y hacéis otras muchas cosas por el estilo.

Tratan este tema Mc-Mt. La narración de Mc es más extensa, sobre todo por razón de la explicación que hace de ciertos usos judíos a los lectores gentiles (v.2-4). Los puntos característicos de la narración de Mc son los siguientes:

V.1. Los “escribas” venidos de Jerusalén eran “algunos.” El número de éstos está restringido con relación a los fariseos venidos. Acaso vienen, como especialmente técnicos en la Ley, para garantizar la obra de espionaje, o para completar esta representación de espionaje enviada, más o menos oficiosamente, por el Sanedrín, o al menos con su implícita complacencia (Jn 1:19.22).

V.3-4. Mc explica a los lectores lo que significaban estos usos en la mentalidad judía y en la preceptiva rabínica. Se expone en el *Comentario* a Mt 15:2ss.

V.2. “Comer pan” es hebraísmo para expresar la comida (v.34; cf. Mt 15:2).

V.2.5. “Comer con las manos *impuras*.” Manos “impuras,” literalmente “manos *comunes*” (χοινῶτες) para todo, es equivalente al calificativo rabínico *khol*, y significa profano, impuro (Act 10:14-28; 11:8; Rom 14:14; Heb 10:29) 1.

V.3. Una expresión de este versículo es oscura: “Los fariseos y los judíos, si no se lavan (πυγμῆ) las manos,” etc. Esta expresión griega es discutible. Se ha propuesto: *a*) lavarse las manos frotando con *el puño*, es decir, fuertemente, diligentemente²; o “meticulosamente,” como hace la Peshitta³; *b*) la Vulgata y el códice sinaítico lo traducen por “frecuente” (πύχνα) como sinónimo, y por influjo de Lc 5:33, en la Vulgata; *c*) con el “puño” cerrado, indicando la juntura de los dedos para purificarlos⁴; *d*) podría tener, como en otros casos, un sentido más amplio: sería lavarse no sólo las manos, sino el antebrazo: del puño o dedos al codo⁵; *e*) con abundante agua, que había de ser recogida en un recipiente con la mano (πυγμῆ).

V.13b. Mc no sólo recoge un caso concreto de “*korbán*” como motivo de censura, por **anular la ley de Dios por las “tradiciones” de los hombres, sino que alude a otra perspectiva mayor: “Y hacéis otras muchas cosas por el estilo.”**

V.8-10. Es muy fuerte la contraposición de lo que legisló Moisés y la “tradición” humana. Aquello tiene valor; esto es presentado como elaboración simplemente humana: **farisaico-rabínica**. Anulan “la palabra de Dios” (Moisés) por “*vuestra tradición*.” Se ve el interés en recoger esta enseñanza a la Iglesia primitiva contra los “*judaizantes*” y la polémica rabínica.

La verdadera pureza. 7:14-23 (Mt 15:10-20).

Cf. *Comentario* a Mt 15:10-20.

¹⁴ **Llamando de nuevo a la muchedumbre, les decía: Oídme todos y entended:** ¹⁵ **Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda mancharle; lo que sale del hombre, eso es lo que mancha al hombre.** ¹⁶ **El que tenga oídos para oír, que oiga,** ¹⁷ **Cuando se hubo retirado de la muchedumbre y entrado en casa, le preguntaron los discípulos por la parábola.** ¹⁸ **El les contestó: ¿Tan faltos estáis vosotros de sentido? ¿No comprendéis — añadió, declarando puros todos los alimentos — que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede mancharle,** ¹⁹ **porque no entra en el corazón, sino en el vientre y va al seceso?** ²⁰ **Decía, pues: Lo que del hombre sale, eso es lo que mancha al hombre,** ²¹ **porque de dentro, del corazón del hombre, proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios,** ²² **los adulte-**

rios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez. ²³ **Todas estas maldades proceden del hombre y manchan al hombre.**

Tema propio de Mc-Mt. Después de la exposición anterior, Cristo llama a la muchedumbre y les expone la “parábola” contenida en los v.15-17. **La negligencia del pueblo no pidió más explicaciones de la misma.** Pero, ya en casa, los “discípulos,” acaso a iniciativa de Pedro (Mt), le piden una explicación de la misma. Y la explicación se la hace detalladamente, no sin antes dirigirles un reproche de afecto y pedagogía, registrado en ambos evangelistas: “¿Tan faltos estáis vosotros de sentido?” (Mc). En realidad, el sentido fundamental de la “parábola” era claro. Pero esto hace ver la necesidad de ilustración que tenían los apóstoles, y la fidelidad de su narración a la hora de la composición de los evangelios. No deja de extrañar el que, si Cristo declara la verdadera pureza e impureza *moral* de la legislación “legal” sobre los alimentos (Lc 11:37ss; Dt c.14), aparezcan en la primitiva Iglesia dudas y discusiones sobre ello (Act 15:28-29; 10:14; Gal 2:11-17, etc.). Pero se explica teniendo en cuenta que la exposición de Cristo era una enseñanza *genérica*, destacándose el aspecto *moral e* interno de la misma legislación, mientras que los “judaizantes” **planteaban el aspecto “jurídico” de la vigencia de la ley mosaica como soporte del cristianismo** ⁶. El ataque a este punto es muy fuerte, ante algo muy arraigado en la práctica judía (cf. Act 10:10-16; 15:20; Gal 2:11; etc.). Parecen ya matizaciones eclesiales.

V.21-22. La clasificación de estas faltas morales que trae Mt se presta a una triple clasificación moral. Pero Mc trae una amplificación mucho mayor de ellas, acaso teniendo en cuenta los lectores a quienes iba destinada, ya que no era otra cosa que explicitación de la doctrina de Cristo (cf. Dt 5:17ss.).

Mc trae como propios: iniquidades, lascivias, la envidia, que la describe como “ojo indigno” (οφθαλμός πονηρός) ⁷; la “maledicencia” contra el prójimo, y no blasfemia contra Dios, pues es el sentido que parece reclamar aquí el contexto ⁸; embrutecimiento moral (αφροσύνη), embrutecimiento racional culpable, que desprecia las cosas aivinas ⁹.

Curación de la hija de una siró-fenicia. 7:24-30 (Mt 15:21-28).

Cf. Comentario a Mt 15:21-28.

²⁴ **Partiendo de allí, se fue hacia los confines de Tiro. Entró en una casa, no queriendo ser de nadie conocido; pero no le fue posible ocultarse,** ²⁵ **porque luego, en oyendo hablar de El, una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro entró y se postró a sus pies.** ²⁶ **Era gentil, siró-fenicia de nación, y le rogaba que echase de su hija al demonio.** ²⁷ **El le dijo: Deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los cachorrillos.** ²⁸ **Pero ella le contestó, diciendo: Sí, Señor; pero los cachorrillos debajo de la mesa comen de las migajas de los hijos.** ²⁹ **El le dijo: Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.** ³⁰ **Y, llegada a casa, halló a la niña acostada en la cama y que el demonio había salido.**

Pasaje propio de Mc-Mt. El relato de Mt es más largo y con más desarrollo dramático. Mc aparece, fuera de su propósito, menos vivo y colorista. Acaso se debe a que Mc lo recoja de una tradición ambiental y lo *adapte* a sus lectores gentiles. Algunos puntos de Mc se indican aquí.

V.25. Califica al “demonio” (v.26) como “espíritu impuro.” ¹⁰ Era creencia ordinaria que las enfermedades eran causadas por “espíritus,” es decir, influjos diabólicos.

V.26. Esta mujer que Mt dice fuese “cananea,” probablemente queriendo indicar sólo,

con la evocación de los antiguos moradores del país, que era *gentil*, Mc, en cambio, dice con mucha más precisión que era “griega (ἑλληνις), de origen (τῷ févet) siró-fenicia.”

Esta mujer era “helénica”; con ello seguramente quiere expresarse su origen y lengua. Acaso pudiera ser “prosélita”ⁿ. Pero por su “origen” era “siró-fenicia.” Esta denominación aparece usada por los escritores antiguos Luciano (*syrophoinix*)¹² y Juvenal¹³. Desde Pompeyo (64 a.C.), Fenicia quedó convertida en una provincia romana e incorporada a Siria. Ser “siró-fenicia” quiere decir fenicia perteneciente a la provincia romana de Siria, para distinguirla de los fenicios de Libia: de los “libio-fenicios,” de quienes habla Estrabón¹⁴.

V.27. Mc tiene el contenido de este versículo más completo que Mt en la primera parte. Probablemente tiende, con la transmisión de este complemento, a suavizar el efecto de la crudeza de la frase oriental de la segunda parte para los lectores de la gentilidad. “Deja *primero...*,” sugiere bien la admisión de los gentiles a la fe en otro momento posterior. Se podría pensar en una adaptación posterior basada en una frase de San Pablo: “primero al judío, y también al griego” (Rom 1:16). En Mt, la frase es más tajante a favor del judaísmo (Mt v.24). La misión de Cristo personal era directamente para los judíos.

V.30. La mujer, vuelta a casa, encuentra a su hija curada y “acostada en el lecho.” Sugiere una enfermedad no de tipo epiléptico (cf. Mt 15:22 c).

En cambio, en Mc falta la alusión a su fe, tan destacada en Mt. Puede ser una revaloricen del Mt griego¹⁴.

Volviendo a Galilea, cura a un sordomudo. 7:31-37.

Este relato es exclusivo de Mc. En Mt sólo se pinta uno de esos cuadros globales (Mt 15:29-31), en el cual se puede encajar este relato aislado de Mc.

³¹ Dejando de nuevo los términos de Tiro, se fue por Sidón hacia el mar de Galilea, atravesando los términos de la Decapolis. ³² Le llevaron un sordo y tartamudo, rogándole que le impusiera las manos, ³³ y, tomándole aparte de la muchedumbre, metióle los dedos en los oídos, escupió (en el dedo) y le tocó la lengua, ³⁴ y, mirando al cielo, suspiró y dijo: “Ephata,” que quiere decir ábrete; ³⁵ y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua, y hablaba expeditamente. ³⁶ Les encargó que no lo dijese a nadie; pero cuanto más se lo encargaba, mucho más lo publicaban, ³⁷ y sobremanera se admiraban, diciendo: Todo lo ha hecho bien: a los sordos hace oír y a los mudos hace hablar.

Los autores han pretendido reconstruir diversos posibles itinerarios de Cristo en este retorno hacia el lago de Tiberíades. Pero es extraño lo que dice Mc. Deja Tiro para ir al Tiberíades, mas toma la dirección de Sidón, que le aleja. Se ignora el motivo de este itinerario. En todo caso, el milagro que va a narrarse tiene lugar, según toda probabilidad, en Galilea.

Le trajeron un hombre “sordo” y también con un defecto para hablar. El término que se usa para describirlo (μογλάλον) lo interpretan los autores en dos sentidos: “mudo” o con un defecto para hablar: “tartamudo.” La partícula que entra en la composición de la palabra (μογO indica fatiga, dificultad, cortedad, más que un impedimento absoluto. Es verdad que los LXX traducen el “mudo” (*'elem*) de Isaías (Is 35:6) por esta palabra, pero no consta que esté influenciado por este pasaje en el uso de esta palabra de la versión griega de Isaías, pues era de uso tradicional (2 Re 5:11).

Y le rogaban que, para curarle, “le impusiera las manos.” Era gesto familiar a Cristo (Mc

6:5; 8:23.25). Igualmente era usado como gesto de transmisión de poderes y autoridad con el que los rabinos comunicaban el “magisterio” oficial a sus alumnos, lo mismo que signo de transmisión de bendiciones (Gen 48:14ss). Posiblemente estos que traían al enfermo creían que fuese condición esencial para la curación este gesto, pues era de uso tradicional (2 Re 5:11). Otro sentido se expone en Lc 13:13.

Cristo se apartó con este sordomudo de la muchedumbre (cf. 8:22-26); probablemente le acompañaron, como en otras ocasiones, algunos discípulos (cf. v.36). Quería manifiestamente evitar con ello la conmoción que iba a producirse, con las posibles consecuencias de sobreexcitación mesiánica.

Ya aparte, “mete” sus dedos en los oídos de aquel sordo, como para indicar que iba a abrirlos, y “escupiendo,” o poniendo saliva en sus dedos, le “tocó la lengua,” como para indicar que quería facilitar otra vez el recto hablar a aquella persona. Estos gestos podían hacer pensar a gentes paganas o judías en ciertos ritos mágicos. Los rabinos tenían terminantemente prohibido a todos los que curaban heridas entremezclar con ello el susurro de palabras, menos aún de versículos bíblicos, máxime si esto se hacía utilizando saliva¹⁵, ya que a ésta se le concedían ciertas virtudes curativas¹⁶. La saliva era considerada en la antigüedad como remedio medicinal¹⁷. En Cristo, esto no era otra cosa que una especie de “parábola en acción,” con la que indicaba lo que iba a realizar, y con lo que excitaba la fe de aquel “sordo,” ya que con palabras no podía hacerlo.

Pero, antes de pronunciar su palabra curativa de imperio, quiso acusar bien que no eran ritos mágicos, sino obra del Padre; “miró al cielo,” como indicando la fuente de la curación que iba a venir, y luego “gimió” (ἐστέναξεν), sin duda, como forma de su oración silenciosa al Padre (Rom 8:23.26). Y dio la orden de la curación: “ábrete,” que Mc conservó como un recuerdo gráfico y exacto de aquella escena en su forma aramaica (ἐφφαθά), aunque traduciéndola para sus lectores de la gentilidad.

Y el milagro se hizo. La frase con la que Mc dice que se curó su mudéz es la siguiente: “y se soltó el vínculo (atadura) de su lengua.” Se pretendía que era el término técnico para indicar que la mudéz de este hombre había sido producida por un sortilegio; alegándose para ello numerosas fórmulas mágicas que tenían por objeto el “atar la lengua.”¹⁸ Pero ni Mc alude para nada, como otras veces lo hace, a ninguna posesión diabólica ni a ningún “espíritu” en relación con la sordera, lo que hace mucho más verosímil pensar que se trata de un simple defecto natural.

Cristo insiste en que no lo “dijesen” a nadie; no en vano le había apartado de la turba. Buscaba con ello evitar prematuros y desorbitados movimientos mesiánicos. Pero no hicieron caso. Cristo, sabiendo que no se había de guardar secreto, ¿por qué prohíbe divulgarlo? Para que viesen que El cumplía el plan del Padre y que no buscaba ni precipitaba estos acontecimientos. Tenía que esperar a su “hora.”

La emoción mesiánica de la turba se desbordó¹⁹. Y corrió por la comarca, evocándose este mesianismo, al citar y aplicar Mc a Cristo unas palabras que evocaban las que Isaías dice del Mesías: cómo hara hablar a los mudos y abrirá los oídos de los sordos (Is 35:5.6). Y que fue la respuesta que, **para probar en cierta ocasión su mesianismo, Cristo mismo alegó a los mensajeros del Bautista que venían a preguntarle si El era el Mesías** (Mt 11:1-6; Lc 7:18-23).

1 Zorell, *Lexicón graecum N. T.* (1931) col.718-719. — 2 Joüon, *L'Évang. compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.221. — 3 Bailly, *Dict. graec.-franc. ed. II.*³ p.1698. — 4 Pirot, *Évang. s. St. Marc* (1946) p.478-479. — 5 Zorell, *Lexicón. col. 1165-1166 n.3.* — 6 Bonsirven, *Sur une incise difficile de Marc (7:19): Mélange. Podechard* (1945) 11-15. — 7 Janssen, *Naplousa* p.191ss. — 8 Zorell, *Lexicón.* (1931) col.228. — 9 Zorell, *Lexicón. col.203.* — 10 Ayuso, *Un estudio sobre la expresión “espíritu impuro” y su significado en el N. T.: Est. Bib.* (1934) 377-384. — 11 Zorell, *Lexicón. col.417.* — 12 Luc., *Deor. ecd. 4.* — 13 J U Ven AL., *Sat. VIII* 159. — 14 Estrab., *Geogr. XVII* 19. — 14 C. E. B. Granfield, *The Cospel according to St. Mark* (1959) 245; J. Alonso Díaz, *Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea (Mc 7:24-30; Mt 15:21-28): Cult. Bibl.* (1963) 274-279. — 15 Sanhedrin B. 101a. — 16 Shabbath XIV 14d. — 17 Suetonio, *Vesp. VII*; Plinio, *Nat. Hist. XXVII.* — 18 Deis-

Capítulo 8.

Segunda multiplicación de los panes. 8:1-9 (Mt. 15:32-38).

Cf. Comentario a Mt 15:32-38.

¹ Por aquellos días, hallándose otra vez rodeado de una gran muchedumbre que no tenía qué comer, llamó a los discípulos y les dijo: ² Tengo compasión de la muchedumbre, porque hace ya tres días que me siguen y no tienen qué comer; ³ si los despidio ayunos para sus casas, desfallecerán en el camino, y algunos de ellos son de lejos. ⁴ Sus discípulos le respondieron: ¿Y cómo podría saciárselos de pan aquí en el desierto? ⁵ El les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Dijeron: Siete. ⁶ Mandó a la muchedumbre recostarse sobre la tierra; y tomando los siete panes, dando gracias, los partió y los dio a sus discípulos para que los sirviesen, y los sirvieron a la muchedumbre. ⁷ Tenían unos pocos pececillos, y, dando gracias, dijo que los sirviesen también. ⁸ Comieron y se saciaron, y recogieron de los mendrugos que sobraron siete cestos. ⁹ Eran unos cuatro mil. Y los despidió.

El relato es propio de Mt-Mc. Ambos relatos son sumamente afines,. Incluso su narración puede estar influenciada *literariamente* por el esquema de la primera multiplicación de los panes, como se ve comparando ambas narraciones, aunque la naturaleza histórica del hecho condicionaba esta afinidad. Pero este relato es más incoloro que el primero. Debe de proceder de otra fuente.

El problema que se plantea a propósito de este relato es saber si esta segunda multiplicación de los panes descrita por Mc-Mt es un “duplicado” de la primera, que narran los tres sinópticos y Juan, o es una escena histórica realmente distinta '. En el *Comentario* a Mt 15:32-38 se estudia el problema del “duplicado.”

Los fariseos piden un prodigio del cielo, 8:10-13. (Mt 16:1-4; Lc 11:29-30).

Cf. Comentario a Mt 15:1-4.

10 Subiendo luego a la barca con sus discípulos, vino a la región de Dalmanuta; 11 y salieron fariseos, que se pusieron a disputar con El, pidiéndole, para probarle, señales del cielo. 12 El, exhalando un profundo suspiro, dijo: ¿Por qué esta generación pide una señal? En verdad os digo que no se le dará ninguna; 13 y, dejándolos, subió de nuevo a la barca y se dirigió a la otra ribera.

Un problema clásico entre la narración de Mt y esta de Mc es el relativo al lugar donde Cristo, a su retorno, desembarca: para Mt es en “los términos de *Magadán*”; Mc., en cambio, le hace desembarcar en “la región de *Dalmanuta*.” ¿En qué relación están estos dos nombres? ¿Dónde están geográficamente localizados? Es cuestión aún no plenamente resuelta. La exposición de los argumentos distintos y estado de la cuestión se hace en el *Comentario* a Mt 15:39.

La segunda parte de este episodio es una insidia farisaica. Unos fariseos salieron de la ciudad para abordar a Cristo en el lugar de su desembarco o a la región contigua, para “probarle,” tentarle. **Le piden una “señal” que acreditase su mesianismo de modo irrefutable.** En el contexto se ve que se trata de una insidia. Los otros milagros se los atribuían a Beelcebul. Un

“signo” de este tipo — “del cielo” — esperan que no pueda hacerlo, y así proclamarán su fracaso y descrédito.

Mc (v.12) destaca la amargura íntima de Cristo, el exhalar un profundo suspiro (ἀναστενάξας τῷ πνεύματί αὐτοῦ), ante la actitud irreductiblemente hostil de los fariseos ante sus obras.

Extraña la negativa rotunda en Mc. Acaso faltase el resto en su “fuente.” Pero como en Mt-Lc la aplicación es distinta — en Mt, Jonas es “tipo” de Cristo (tres días en el sepulcro) y en Lc es “signo” del profeta que convierte a Nínive —, acaso esto podría hacer pensar que no estuviese completamente precisa la respuesta histórica y que cada evangelista o su “fuente” intentase su interpretación aproximada o “adaptada” a su propósito 1. Lo que podría hacer omitirla a Mc o a su “fuente.”

La “levadura” de los fariseos y de Herodes. 8:14-21 (Mt 16:5-12).

Cf. Comentario a Mt 16:5-12.

¹⁴ Se olvidaron de tomar consigo panes, y no tenían en la barca sino un pan. ¹⁵ Les recomendaba, diciendo: Mirad de guardaros del fermento de los fariseos y del fermento de Herodes. ¹⁶ Ellos iban discurrendo entre sí que era por no tener panes, ¹⁷ y, conociéndolo El, les dijo: ¿Qué caviláis que no tenéis panes? ¿Aún no entendéis ni caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado? ¹⁸ ¿Teniendo ojos, no veis, y teniendo oídos, no oís? ¿Ya no os acordáis de cuando partí los cinco panes a los cinco mil hombres y cuántos cestos llenos de sobras recogisteis? ¹⁹ Dijéronle: Doce. ²⁰ Cuando los siete, a los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de mendrugos recogisteis? Y le dijeron: Siete. ²¹ Y les dijo: ¿Pues aún no caéis en la cuenta?

Este relato es propio de Mc-Mt. El de Mc es más colorista y refleja más el diálogo directo.

Con esta enseñanza, Cristo quiere poner en guardia a sus apóstoles contra la actitud que frente a El tomaron los fariseos y Antipas. La “levadura” hace fermentar la masa, lo que es “corromperla” (1 Cor 5:6; Gal 5:9). En la antigüedad se consideraba la levadura, por la fermentación que produce, como un agente y un símbolo de corrupción y putrefacción ². La actitud de los fariseos ante El “corrompe” la masa del pueblo para la comprensión de su fe en El. El fariseísmo separa al pueblo de Cristo y le impide ir a El: al Mesías. Este es el aspecto negativo de la enseñanza. Que no los imiten, no ya en lo hostil, pero ni en la negligencia frente a El, lo que sería desconocerle.

Pero pasa al aspecto positivo de la enseñanza: que saquen y sigan las conclusiones de los dos milagros “mesiánicos” que les recuerda: las multiplicaciones de los “panes” y en el “desierto.” Que vean en ellas los “signos” milagrosos con que prueba su mesianismo (Jn 6:14-15). Era la evocación del segundo Moisés.

V.14. Parece que este diálogo tiene lugar en la barca (Mt 16:5).

V.15. Mt pone que se “guarden del fermento de los fariseos y *saduceos*.” Mc lo cambia: que se “guarden,” del fermento de los fariseos y de *Herodes*. Este es Herodes Antipas. Su vida disoluta, ambiciosa, paganizante y de crimen, con su ejemplo e influjo, era también “fermento” dañoso en la masa de Israel. Además, astutamente, quería deshacerse de Cristo por el descrédito (Lc 13:31-33). En esto era punto de unión con el “fermento” de los fariseos: en corromper la masa de Israel, para que desconociesen al Mesías, aunque en Antipas por razón política.

Curación de un ciego, 8:22-26.

El relato de este milagro de la curación de un ciego es exclusivo de Mc.

²² Llegaron a Betsaida, y le llevaron un ciego, rogándole que le tocara. ²³ Tomando al ciego de la mano, le sacó fuera de la aldea, y, poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos, le preguntó: ¿Ves algo? ²⁴ Mirando él, dijo: Veo hombres, algo así como árboles que andan. ²⁵ De nuevo le puso las manos sobre los ojos, y al mirar se sintió curado, y lo veía todo claramente. ²⁶ Y le envió a su casa, diciéndole: Cuidado con entrar en la aldea.

La curación va a tener lugar en Betsaida. Es discutido el problema sobre la existencia de uña o dos Betsaidas: una en la costa oriental y otra en la occidental. En todo caso, aquí, por razón del itinerario, conviene a la Betsaida-Julias. Podría ser obstáculo el que Mc la llame “aldea” (χώμη v.23), siendo ya una importante villa. Pero ya antes de su reedificación por Herodes, Josefo la designa así³, y es sabido cómo en el sentido vulgar oscila el uso de estos nombres. Le llama a Belén con el nombre de “ciudad” (πόλις) (Lc 2:4), y Juan llama a Belén “aldea” (χώμη) (Jn 7:42).

Cristo llegó a Betsaida con sus discípulos (v.22). Dada su fama de taumaturgo, a su llegada le llevaron un ciego, y le rogaban insistentemente que “le tocara,” es decir, que le “impusiera sus manos” para curarle. Esta imposición de manos, que tenía diversos significados: autoridad, colación de poder, etc., **era considerada como un rito religioso.** Ya se había extendido la fama que de El “salía virtud que curaba” (Mc 5:30). Aparte que debía de influir en las turbas el procedimiento curativo de los curanderos, que exigían el tacto para sus recetas increíbles.

Cristo toma al ciego por su mano, para sacarlo fuera de aquella aldea. **Busca la discreción de la reacción popular ante posibles explosiones mesiánicas prematuras y extemporáneas. “Secreto mesiánico.”**

Las enfermedades de los ojos eran una plaga en la vieja Palestina, como aún lo era en éstos últimos años. En el hospital de San Juan de Jerusalén, exclusivo para enfermedades oftálmicas, se trataron en 1931 no menos de 19.000 casos, sólo de Jerusalén y alrededores⁴. El exceso de luz, el polvo y la falta de higiene provocan estas enfermedades.

En contraposición a los rituales increíbles y supersticiosos de los curanderos, con procedimientos tan inútiles como de fondo mágico⁵, Cristo sólo le pone saliva en sus ojos⁶, y le impuso las manos sobre sus ojos cegados (v.25).

La saliva tenía fama en la antigüedad de tener efectos curativos, y especialmente en las oftalmías⁷.

Naturalmente, el poner saliva sobre sus ojos no es para utilizarla como un remedio natural, ya que era totalmente inútil; si la utiliza como vehículo de milagro, lo hace como una “parábola en acción” para indicar lo que pretende hacer y excitar la fe del ciego en su curación. Con la “imposición de las manos” en aquellos ojos, indicaba, con el gesto, el imperio y la comunicación que le hacía de la salud, con aquella “virtud que salía de El y que curaba,” como las gentes lo reconocían. Era uso tradicional (2 Re 5:11).

Hecho esto, le pregunta si ve algo. El ciego se pone a mirar elevando sus ojos (ἀναρλέψας) con un gesto espontáneo, costumbre de su ceguera, y dice que ve “hombres,” y que los ve “como árboles caminando.” Esto parece indicar que su ceguera no era congénita, ya que establece la comparación de árboles y hombres como cosas que le son conocidas. Es un detalle histórico muy de

acuerdo con el pintoresquismo al que es tan aficionado Mc.

Nuevamente Cristo le impone las manos en los ojos, y recobró la vista perfectamente.

Ante el entusiasmo que se adivina en el curado, Cristo le prohíbe entrar en la aldea, aunque le envía a su casa. La Vulgata vierte el texto griego, queriendo resolver esta dificultad: “Y si entrases en la aldea, no lo digas a nadie.” Busca evitar extemporáneas manifestaciones mesiánicas. **Precisamente la curación de los ciegos era uno de los signos mesiánicos** (Is 35:5).

Los Padres y los comentaristas se han preguntado el porqué de esta curación gradual del ciego. Manifiestamente **se ve la plena libertad y dominio de Cristo** en restituirle la vista gradualmente. Pero esto mismo es lo que ha querido valorarse con un cierto sentido “típico.” Sería una lección pedagógica de Cristo sobre el efecto con que varias de las lecciones de Cristo — **su luz — iban tan lentamente penetrando en el espíritu de los apóstoles.**

También se ha querido dar este sentido “típico” a la situación literaria que Mc da a esta escena: entre el “embotamiento” de los apóstoles que acaba de relatar y la confesión de Pedro, que va a narrar a continuación. Esta escena indicaría este paso gradual⁸. La omisión de este milagro por Mt-Lc acaso se deba a que sus lectores pudieran devaluar algo el poder de Cristo al no hacer una curación instantánea. Para otros, esta escena sería un “duplicado” del relato del sordomudo (Mt 7:32-37), o *Infusión* de dos relatos de curación de ciegos.

La confesión de Pedro en Cesárea. 8:27-30 (Mt 16:13-20; Lc 9:18-21).

Cf. Comentario a Mt 16:13-20.

²⁷ **Iba Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesárea de Filipo, y en el camino les preguntó: ¿Quién dicen los hombres que soy yo?** ²⁸ **Ellos le respondieron diciendo: Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías, y otros, que uno de los profetas.** ²⁹ **El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Cristo.** ³⁰ **Y les encargó que a nadie dijeran esto de El.**

Mc, lo mismo que Lc, sólo traen en este lugar el relato que hacen los apóstoles sobre quién dicen las gentes que sea Él, y **la confesión de Pedro proclamando que Jesús es “el Cristo,” el Mesías.** Ambos traen también la prohibición que les hace para que no digan que Él es el Cristo. Mira siempre a evitar exaltaciones mesiánicas prematuras.

Aunque en diversas escenas anteriores, relatadas por Mc, los “endemoniados” lo proclamaban Mesías, en los apóstoles se ve un retraso en su comprensión. Puede ser que haya escenas “anticipadas” o a las que se les haya prestado un contenido posterior, ya que, en los “endemoniados,” el objetivo directo es la supremacía de Cristo sobre los demonios, con lo que el mesianismo se presenta en Israel: así al reconocerlo ellos y vencerlos, se acusaba, literariamente, aún más su triunfo.

V.27. Mc sitúa esta escena cuando Cristo se dirige “a las aldeas de Cesárea de Filipo,” pero “en el camino.” Mt es más vago; Lc, en cambio, precisará aún más (Lc 9:18).

V.29. Pedro proclama a Jesús diciendo: “Tú eres el Cristo.” Comparando esta fórmula con la de Mt-Lc, se ve que ésta es la fórmula más primitiva.

Primera Predicción de Su Muerte. 9:31-33 (Mt 16:21-23; Lc 9:22).

Cf. Comentario a Mt 16:21-23.

³¹ **Comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitase después de tres días. Claramente les hablaba de**

esto.³² Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle.³³ Pero El, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: **Quítate allá, Satán, porque no sientes según Dios, sino según los hombres.**

V.31. Mc es el único que resalta el que Cristo les hablaba “les enseñaba,” sobre la predicción de; su pasión y muerte “claramente” (παρησις).

La fórmula que Mc pone para el anuncio de la resurrección al tercer día es: resucitará “después (μετά) de tres días,” mientras que Mt-Lc ponen que resucitará “en el tercer día.” La fórmula de Mc parece más primitiva. Mc la mantiene en los otros pasajes (9:31; 10:34). Luego desaparece en el N. T. para darse una formulación más precisa “en el tercer día.” Tiene, pues, sabor de una fórmula *ante eventum*⁹. Ni habría inconveniente que en la redacción literaria de las tres predicciones se hubiesen tenido en cuenta matices *post eventum*.

El “estilo profético” tiene sus leyes, y la fundamental es dar el vaticinio con tonos difuminados. Sería probable que Cristo se amoldase a él (Schmid). Por eso, los hechos cumplidos habrían contribuido a matizar la redacción literaria posterior del vaticinio. Y lo mismo se diga de las otras dos predicciones sobre este tema.

Condiciones para seguir a Cristo. 8:34-38 (Mt. 16:24-28; Lc 9:25-27).

Cf. Comentario a Mt 16:24-28.

³⁴ **Llamando a la muchedumbre y a los discípulos, les dijo: El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.** ³⁵ **Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará.** ³⁶ **¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo y perder su alma?** ³⁷ **Pues ¿qué dará el hombre a cambio de su alma?** ³⁸ **Porque, si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.**

Los tres sinópticos sitúan en este mismo lugar estas advertencias sobre las condiciones para seguir a Cristo. Las advertencias van dirigidas a los que quieran ingresar en su reino. Es verdad que, si la invitación se hace a las turbas (Mc-Lc), también se hace a los “discípulos” (Mc-Mt), lo que parecería dársele un valor no sólo de ingreso, sino de actividad ya en el reino. Será lo que haga Lc, destacando más este aspecto “ético,” al decir que es necesario negarse a sí mismo “cada día” (Lc 9:23), sin duda incluido en la invitación de Mc-Mt al ingreso en el reino. Después del anuncio de su pasión, es lógico insertase aquí la suerte y predicción de sus seguidores.

Las escenas de crucifixiones no eran raras. La imagen se evocaba del medio ambiente. Pero no sería improbable que aquí el “tomar su cruz” y “sígame” esté matizado por el ejemplo de Cristo en la Vía Dolorosa.

V.35. El motivo por el que ha de perderse la vida, si fuere preciso, es “por mi causa” (Mt-Lc); a lo que Mc añade también por causa “del Evangelio,” interpretación, suya o de la catequesis. Se ve ya la aplicación de esta enseñanza de Cristo ante persecuciones cristianas.

Mc, lo mismo que Mt-Lc, destaca la importancia de la persona de Cristo. **Por El ha de perderse, si es preciso, la vida.** Esto da a Cristo, máxime en todo el contexto, un valor de trascendencia: **todo ha de subordinarse a El.**

V.36. “Perder el *alma*.” “Alma” es el conocido semitismo que está por “vida.”

V.37. “¿Qué dará el hombre a cambio de su vida?” es un proverbio. Pero en el caso presente de Mc — contexto — se refiere a la vida eterna.

V.38. Mc, lo mismo que Lc, destacan que el que se “avergüence” aquí de Cristo, El también se “avergonzará” de ése en su día. Es lo que supone Mt al evocar la “retribución” que Cristo dará a cada uno.

Mc destaca el avergonzarse “ante esta generación adúltera y pecadora.” Es la generación que recibiría al Mesías. Es frase que expresa la generación mesiánica¹⁰.

Mc-Lc sólo presentan a Cristo viniendo en “gloria,” cuya descripción **lo presenta en su gloria divina**. Mt añade a este triunfo divino los poderes divinos del juicio sobre la humanidad (Mt 16:27).

Los elementos literarios con que se presenta al Hijo del hombre en su “gloria” están tomados del libro de Daniel (Dan 7:13-27). Pero el contenido está muy enriquecido con relación a la fuente literaria daniélica. Los ángeles aparecen, más que como un cuadro de fondo, como **los servidores de Cristo**. Así aparece, por un motivo más, situado en una esfera trascendente.

1 Cerfaux, *La section des Pains (Mc 6:31-8:26)*: Sinopt. Studien A. Wikenhauser (1953) p.64-77; Jenkine, *Markan Doblet (6:31-7:31; 8:1-26)* (1942). — 1 P. Seidelin, *The Jonaszeichen*: Studia Theol (Lund 1952) 1”29; A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*: Synoptische Studien. A Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebraeht (1953) 230-277. — 2 Westein, *Horae talmudicae*, h.l.; Wünsche, *Nene Beitrage zur Erlauterung der Evangelien aus Talmud una Midrasch* (1898)p.193. — 3 Josefo, *Antiq.* XVIII 2:1. — 4 Willam, *Das Leben Jesu im.*, vers. esp. (1940) p.148. — 5 Willam, o.c., p.150-151. — 6 Literalmente: “Escupiendo en sus ojos”; pero la frase, por su construcción semita, debe de suponer el que pone la saliva en los ojos del ciego con sus dedos, como en otras ocasiones. — 7 *Shabbath* XIV 4; 14d; *Babba bathra* 126:6; *Aboda Zara* XI 10:19; Plinio, *Nat. Hist.* XXVIII 7; Edersheim, *The Life and Times of Jesu* (1901) II p.48. — 8 Kvbv,ZurKonzeption des Markus-Evangeliums: Zeit. Neut. Wiss. (1958) 52ss; A. M. DENIS, *Une theologie de la vie chrétienne chez S. Marc (6:30-8:27)*: *Vie Spir.* (1959) p.416-427. — 9 J. Schmid, *Dos Evangelium nach Markus* (1958) p.40; J. Dupont, *Ressuscité “le troi&mejour”*: *Bibl.* (1959) 742-761; D. E. H. Whitelev, *Chrisfs Forehnknowledge of His Crucifixión*: *Stud. Evang.* (B 1959) 100-114. — 10 Cf. Comentario a Mt 16:4; J. B. Bauer, *Wer sein Leben retten wül. (Mk par.)*: Fs. J. Schmid (1963) 7-10.

Capitulo 9.

La Transfiguración. 9:1-13 (Mt 17:1-13; Lc 9:28-36).

Cf. Comentario a Mt 17:1-13.

¹ Y les dijo: En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios. ² Pasados seis días, tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y los condujo solos a un monte alto y apartado y se transfiguró ante ellos. ³ Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como no los puede blanquear lavadero sobre la tierra. ⁴ Y se les aparecieron Elias y Moisés, que hablaban con Jesús. ⁵ Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: Rabí, bueno es estar aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, una para Moisés y una para Elias. ⁶ No sabía lo que decía, porque estaban aterrados. ⁷ Se formó una nube que los cubrió con su sombra, y se dejó oír desde la nube una voz: Este es mi Hijo amado, escuchadle. ⁸ Luego mirando en derredor, no vieron a nadie con ellos, sino a Jesús solo. ⁹ Bajando del monte, les prohibió contar a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitase de entre los muertos. ¹⁰ Guardaron aquella orden, y se preguntaban qué era aquello de “cuando resucitase de entre los muertos.” ¹¹ Le preguntaron diciendo: ¿cómo dicen los escribas que primero ha de venir Elias? ¹² El les dijo: Cierto que Elías, viniendo primero, restablecerá todas las cosas; pero ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y se verá despreciado? ¹³ Yo os digo que Elías ha venido ya y que hicieron con él lo que quisieron, como de él está escrito.

V.1. Se afirma que algunos de los “aquí presentes” que “no gustarán la muerte hasta que vean venir **en poder el reino de Dios.**” Sólo Mt trae esta frase, más suavizada. Aquí, para los “escatologistas” (Manson, Dodd), habría un error de Cristo, que creía en una inmediata consumación del reino, que no se realizó. Esta venida “en poder” es discutida. Probablemente se refiere a la destrucción de Jerusalén el año 70. Este versículo, lo mismo que el paralelo Mt-Lc, forma parte, *por contexto lógico*, con el último versículo de la sección anterior. Se estudia en *Comentario* a Mt 17:28.

Mc pone la escena “seis días después”; Lc “unos ocho días después de la confesión de Cesárea. 2.

V.3. Mc habla de la transfiguración de Cristo, diciendo que sus vestidos quedaron con una blancura que no podría darles ningún lavadero. No obstante, lo describe con vestidos “brillantes.” En cambio, omite la descripción del rostro, que Mt relata con elementos apocalípticos, y Mc con una sobriedad notable, dejándose percibir la redacción más primitiva.

V.4. No deja de extrañar que se cite primero a Elías que a Moisés. No se ve una razón positiva que lo justifique si no es por el tema de Elías que va a recogerse en el v.11.

V.6. Cuando Pedro propone hacer los tres tabernáculos, destaca el estado de “estupor” en que se hallaban. Es lo que dice Lc. Acaso pensaba en la inauguración del reino mesiánico, o que se planea allí, entre Cristo, Moisés y Elías este tema, y quiere contribuir a ello. La sugerencia de los tres tabernáculos puede aludir a la festividad de la “escenopegia,” que no estaba ya lejana.

V. 11. En este versículo se introduce como cosa natural que se trataba del Mesías. Es que todo el contexto literario lo presupone. En el v.9 reciben la prohibición de no hablar nada de ello hasta después de la resurrección, pero la ignorancia de ellos se acusa, pues no sabían qué quería decir “cuando resucitase de entre los muertos.” No compaginaban el Mesías triunfante y el Mesías doliente. Se diría que en la profecía de la pasión no había explicitado su resurrección.

V.13. Elías ya vino, e hicieron con él “como está escrito.” Así como Elías sufrió por la justicia a causa de Acab, así el Bautista fue muerto por Antipas, y ambos instigados por sus mujeres: Jezabel y Herodías. Así lo que estaba “escrito” del primero se cumplió “típicamente” en el segundo ¹.

La Curación de un epiléptico. 9:14-29 (Mt 17:14-20; Lc 9:37-43).

Cf. Comentario a Mt 17:14-20.

¹⁴ **Viniendo a los discípulos, vio a una gran muchedumbre en torno a ellos y a escribas que con ellos disputaban.** ¹⁵ **Luego, toda la muchedumbre, al verle, se quedó sorprendida, y, corriendo hacia El, le saludaban.** ¹⁶ **Les preguntó: ¿Qué disputabais con ellos?** ¹⁷ **Uno de la muchedumbre le dijo: Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo,** ¹⁸ **y dondequiera que se apodera de él, le derriba y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes, y se queda rígido; dije a tus discípulos que lo arrojasen, pero no han podido.** ¹⁹ **Les contestó, diciendo: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo tendré que soportaros? Traédmele.** ²⁰ **Y se lo llevaron. En cuanto lo vio, le agitó el espíritu, y, arrojado en tierra, se revolvía y echaba espumarajos.** ²¹ **Preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto? El contestó: Desde la infancia.** ²² **Muchas veces le arroja en el fuego y en el agua para hacerle perecer; pero, si algo puedes, ayúdanos por compasión hacia nosotros.** ²³ **Díjole Jesús: ¡Si puedes! Todo es posible al que cree.** ²⁴ **Al instante dijo el padre del niño: ¡Creo! Ayuda a mi incredulidad.** ²⁵ **Viendo Jesús que se reunía mucha gente, mandó al espíritu im-**

puro, diciendo: Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y no vuelvas a entrar más en él. ²⁶ **Dando un grito y agitándole violentamente, salió; y quedó como muerto, de suerte que muchos decían: Está muerto.** ²⁷ **Pero Jesús, tomándole de la mano, le levantó y se mantuvo en pie.** ²⁸ **Entrando en casa a solas, le preguntaban los discípulos: ¿Por qué no hemos podido echarle nosotros?** ²⁹ **Les contestó: Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración.**

En la curación, este muchacho es descrito como teniendo un “espíritu mudo,” es decir, como poseído del demonio, que le producía, entre otros síntomas, éste. Mt lo describe como un “lunático.”

La descripción de Mc es la más viva. Los síntomas parecen acusar un epiléptico, aunque, conforme a las ideas de entonces, se atribuían estas enfermedades al demonio.

V.22. Mc destaca la súplica del padre á Cristo, para que, “si algo puede,” los ayude, curándole. Cristo destacará aquí el gran poder de la fe confiada. Tema ordinario en los evangelios antes de los milagros de Cristo. **El milagro evangélico pide “expectación” ante Cristo.**

V.29. Esta “especie” de demonios no puede ser echada si no es por la “oración.” La adición de “ayuno” que se lee en algunos códices parece ser interpolación, debida acaso a lo unido que estaban en la primitiva Iglesia oración y ayuno, como se ve en los Hechos (13:2), en la *Didaché* (c.7 y 8) en la *Apología* de San Justino. La oración es necesaria para toda intervención sobrenatural. Los apóstoles no habían podido exorcizarle porque probablemente pensaron en el poder que tenían conferido como si ya fuese algo propio. “Todo es posible al que cree.” La lucha entre Cristo y Satán, éste en sentido amplio, que es vencido por la entrega a la fe, es el centro propio de este episodio común a los sinópticos ².

Segunda Predicción de Su muerte. 9:30-32 (Mt 17:21-31; Lc 9:44-45).

Cf. Comentario a Mt 17:21-31.

³⁰ **Saliendo de allí, atravesaban de largo la Galilea, queriendo que no se supiese.** ³¹ **Porque iba enseñando a sus discípulos, y les decía: El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y, muerto, resucitará después de tres días.** ³² **Y ellos no entendían estas cosas.**

Por segunda vez Cristo habla a los apóstoles de su muerte y de su resurrección. Van camino de Jerusalén, y quiere pasar inadvertido en su travesía por Galilea. Posiblemente quiere dedicar este viaje a la instrucción de los apóstoles, por lo que deseaba evitar manifestaciones tumultuosas de la turba. Pero, aunque les habla de esto, ellos “no entendían estas cosas, pero temían preguntarle.” La no comprensión de ellos se explica **porque no sabían compaginar a Cristo Mesías doliente con un Mesías triunfante y victorioso en conquistas**, conforme estaba en el medio ambiente. Buena prueba histórica de la necesidad de reiterarles esta predicción. Pero ¿por qué “temían preguntarle? Ellos saben que las predicciones del Maestro se cumplen, y tienen un presentimiento de aquel programa sombrío — sobre El y sobre ellos — y evitan el insistir sobre él. Sobre el valor de la redacción literaria véase lo dicho en la primera predicción.

Quién sea el mayor. 9:33-37 (Mt 18:1-5; Lc 9:46-48).

Cf. Comentario a Mt 18:1-5.

³³ **Vinieron a Cafarnaúm, y, estando en casa, les preguntaba: ¿Qué discutíais en el camino?** ³⁴ **Ellos se callaron, porque en el camino habían discutido entre sí sobre**

quién sería el mayor. ³⁵ Sentándose, llamó a los Doce, y así les dijo: **Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos.** ³⁶ Y tomando un niño, lo puso en medio de ellos, y, abrazándole, les dijo: ³⁷ **Quien recibe a uno de estos niños en mi nombre, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado.**

Entrando en Cafarnaúm, probablemente en casa de Pedro (1:29), les pregunta sobre las discusiones que los apóstoles traían entre sí en el camino. A su pregunta se callaron. Pues hablaban sobre “quién sería el mayor” en los puestos “del reino” (Mt). Era un tema de ambición, acaso por exigencia familiar, tan del estilo oriental (cf. Mc 10:35-45).

Y la enseñanza que les hace es doble. Con una *sentencia*: el primero, que sea el último, naturalmente por la actitud de su espíritu. Pero también se hace la enseñanza con una *parábola en acción*. La grandeza a la que ha de aspirarse es a hacer las cosas por Dios. Así, abrazó a un niño, poniéndolo “en medio de ellos” como símbolo de lo pequeño y desvalido. Pero eso que es pequeño, si se lo protege en su nombre, se le hace a El y al Padre que lo envió ³.

Posiblemente estas enseñanzas estén respondiendo a un simple contexto lógico, ya que la de los niños no tiene aquí una vinculación perfecta. En Lc la formulación está más lógicamente hecha.

La Invocación del nombre de Jesús. 9:38-40 (Mt 12:30; Lc 9:49-50).

³⁸ **Dijóle Juan: Maestro, hemos visto a uno que en tu nombre echaba los demonios y no está con nosotros; se lo hemos prohibido.** ³⁹ **Jesús les dijo: No se lo prohibáis, pues ninguno que haga un milagro en mi nombre hablará luego mal de mí.** ⁴⁰ **El que no está contra nosotros, está con nosotros.**

Juan le comunica que han visto una persona que exorcizaba los demonios, y se lo habían prohibido porque no estaba con ellos ⁴, es decir, no pertenecía a los Doce, a quienes se les había conferido este poder (Mt 10:1). Más tardíamente se cita el caso de exorcistas judíos no cristianos que expulsaban demonios en el nombre de Jesús (Act 19:13-17).

Pero Cristo no autoriza esa prohibición. Si hay una delegación suya para ello en los apóstoles, **también otros pueden invocar su nombre, con reverencia, apelando a su poder, lo que no es estar lejos de su discipulado, pues, al menos, está con él.** Que no se lo prohiban. Quien así obró, no sólo no hablará mal de El, sino que se aproximará cada vez más a su reino, **al ver el gran signo del mesianismo y del Mesías: la expulsión y triunfo sobre Satán.**

Y concluye con un dicho, probablemente un proverbio popular, en el que ya se agrupa en una unidad con los suyos, que continuarán su obra. El que no está contra ellos, está con ellos. Si la frase es un poco extremada, oriental, en aquel mundo hostil contra Cristo, el que no estaba contra El (Mt-Lc), ni contra ellos (Mc), venía a estar con ellos. Había la perspectiva de unírseles otros muchos discípulos ⁵.

En Mc se dice que “quien no está contra nosotros, está con nosotros.” En cambio, en Mt se dice que “quien no está conmigo, está contra mí” (Mt 12:30). Pero responde esta variante a situaciones temáticas distintas. En Mt, el texto se refiere a los exorcismos judíos; campos irreductibles. En cambio, en Mc, esta irreductibilidad no existe.

Caridad y escándalo. 9:41-50 (Mt 18:6-9).

Cf. Comentario a Mt 18:6-9.

⁴¹ Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa; ⁴² y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar. ⁴³ Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible, ⁴⁴ donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. ⁴⁵ Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; mejor te es entrar en la vida cojo que con ambos pies ser arrojado en la gehenna, ⁴⁶ donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. ⁴⁷ Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna, ⁴⁸ donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga. ⁴⁹ Porque todos han de ser salados al fuego. ⁵⁰ Buena es la sal; pero, si la sal se hace sosa, ¿con qué se salará? Tened sal en vosotros y vivid en paz unos con otros.

El amor a Cristo trae premio en las acciones más pequeñas hechas a uno “porque sois de Cristo,” es decir “discípulos de Cristo.”

Pero, si la caridad hecha por Cristo trae premio, este amor al prójimo que “cree” en El, en su misión y en su reino, exige evitar el escándalo. Estos pequeñuelos (των μικρών), no es preciso que sean los niños (cf. v.36-37), sino los desvalidos o humildes. Puede ser un superlativo aramaico para indicar lo menor. La formulación es hiperbólica, y sólo quiere indicar la gravedad del escándalo.

V.49-50. Estos versículos, propios de Mc, presentan dificultad ⁶. En Mt (5:13), los discípulos son “sal de la tierra” por el condimento que van a aportar con la doctrina de Cristo. Pero aquí el sentido es distinto.

No se puede pensar en un sentido peyorativo, que “todos han de ser salados al fuego,” como castigo en el infierno, porque en lo que sigue se habla bien de esta sal: “buena es la sal.”

“Salar por fuego” es purificar. Puestos estos versículos en función del contexto que terminan, indican una prolongación, un poco sapiencial, de evitar el escándalo. Posiblemente esta sal y fuego evoquen los elementos sacrificiales complementarios del templo, que se ofrecían a Yahvé, entre ellos la sal (Lev 2:73). Así preparados los sacrificios, eran gratos a Dios. Así, el discípulo de Cristo ha de saber ofrecer su sacrificio en sí mismo — “sal de la tierra” —, con mortificación, renunciamiento, que es lo que les hará tener paz entre ellos. Paz, en el sentido semita, es sinónimo de todos los bienes, que aquí es el gran bien mesiánico. Todo es poco para no impedir la entrada o la estancia en el reino ⁷. O acaso tenga un sentido más amplio y menos alusivo: como la sal hace agradable la comida, **se exige del discípulo de Cristo, en su vida social, tener todo eso que sea necesario para tener la paz.**

1 Feuillet, Les perspectives propres a chaque evangeliste dans les re'cits de la transfiguration: Biblica (1958) 281-301; Boobyer, Si. Mark and the Transfiguration Story (1942). — 2 Léon-Dufour, L'épisode de l'enfant épileptique. La formation des Évangiles (1957) p.85-116. — 3 Descames, Du discours de Marc 9:33-50 aux paroles de Jésus: Form. des Évang. (1957) p. 152-177; Black, The Markan Parable of the child in the Midst: Expository τῆμ: HQ47-1948) 14-16. — 4 Sobre las tres lecturas de este versículo, cf. Nestlé, *N. T. graece et latine*, ap. crit. a Mc 9:38. — 5 Garó Falo, *Marco 9:40: "Apertura ecuménica"*: Eunt. Doc. (1956) 343-349. — 6 Sobre las variantes, cf. Nestlé, *N. T. graece et latine*, ap. crit. a Mc 9:49. — 7 Hutton, *The Salt Lections (Mc 9:49-50)*: Expository Times (1946-1947); O. Cullmann, *Que signifie la sal dans la parabole de Jésus?*: Hist. Phil. Relig. (1957); Vaganay, *Car chacun doit être salé au feu*: Memorial J. Chaîne (1950); Timmer-Man, “Mit Feuer gesalzen werden.” *Eine Studie zu Mk 9:49*: Theologische Quartalschrift (1959) 28-39.

Capítulo 10.

La Cuestión del Divorcio. 10:1-12 (Mt 19:1-12).

Cf. Comentario a Mt 19:1-12.

¹ Partiendo de allí, vinieron a los confines de la Judea y de la Perca, y de nuevo se le juntaron en el camino muchedumbres, y los adoctrinaba. ² Llegándosele fariseos, le preguntaron, tentándole, si es lícito al marido repudiar a la mujer. ³ El les respondió y les dijo: ¿Qué os ha mandado Moisés? ⁴ Contestaron ellos: Moisés manda escribir el libelo de repudio y despedirla. ⁵ Díjoles Jesús: Por la dureza de vuestro corazón os dio Moisés esta ley; ⁶ pero en el principio de la creación los hizo Dios varón y hembra; ⁷ por esto dejará el hombre a su padre y su madre, ⁸ y serán los dos una sola carne. ⁹ Lo que Dios juntó, no lo separe el hombre. ¹⁰ Vueltos a casa, de nuevo le preguntaron sobre esto los discípulos; ¹¹ y El les dijo: El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra aquélla; ¹² y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio.

Después de una breve indicación geográfica, Mc recoge la escena en que los fariseos le preguntan, “tentándole,” sobre la licitud del divorcio. Pero omite lo que Mt resalta: si se puede hacer por cualquier causa. Era tema discutido en las escuelas rabínicas. Pero, como aquellos casos *concretos* rabínicos no interesaban a los lectores étnico-cristianos de Mc, lo omite. Sólo le interesa enseñar la absoluta indisolubilidad del matrimonio.

Mc trae como propio las preguntas que sobre el tema le hacen los discípulos en casa. Igualmente plantea el divorcio desde el punto de vista de la mujer — derecho greco-romano —, que también estaba algún tanto en uso, mientras que Mt se atiene a la iniciativa del hombre, conforme a la ley judía.

Jesús Bendice a los Niños. 10:13-16 (Mt 19:13-15; Lc 18:15-17).

Cf. Comentario a Mt 19:13-15.

¹³ Presentáronle unos niños para que los tocara, pero los discípulos los reprendían. ¹⁴ Viéndolo Jesús, se enojó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí y no los estorbéis, porque de los tales es el Reino de Dios. ¹⁵ En verdad os digo, quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él. ¹⁶ Y abrazándolos, los bendijo imponiéndoles las manos.

Era costumbre bendecir los niños por los jefes de la sinagoga. Lo mismo que los hijos y discípulos se hacían bendecir por sus padres y maestros.

La imposición de manos, si les evocaba la bendición de Jacob sobre sus hijos (Gen 48:14), también podríamos pensar en su necesidad para un efecto taumatúrgico, como la hemo-rróisa.

El reino ha de recibirse como los niños lo reciben. Conforme a las ideas del medio ambiente, no se refiere tanto a la inocencia como a lo casi nada que para un judío significaba un niño ¹. Frente al orgullo y exigencia farisaicos, el reino es simple don del cielo.

Si los apóstoles querían impedir su acceso a él, aparte de lo que podría haber de alboroto por acercarlos a Jesús, podrían pensar el que eran niños: cosa sin gran valor para un judío.

Peligro de las Riquezas. 10:17-27 (Mt 19:16-26; Lc 18:18-28).

Cf. Comentario a Mt 19:16-26.

¹⁷ Salido al camino, corrió a él uno, que, arrodillándose, le preguntó: Maestro bueno, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna? ¹⁸ Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios. ¹⁹ Ya sabes los mandamientos: no matarás, no adulterarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, no harás daño a nadie, honra a tu padre y a tu madre. ²⁰ El le dijo: Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud. ²¹ Jesús, poniendo en él los ojos, le amó, y le dijo: Una sola cosa te falta; vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme. ²² Ante estas palabras se anubló su semblante y fuese triste, porque tenía mucha hacienda. ²³ Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¿Cuan difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! ²⁴ Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¿cuan difícil es entrar en el reino de los cielos! ²⁵ Es más difícil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios. ²⁶ Más aún se espantaron, y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? ²⁷ Fijando en ellos Jesús su mirada, les dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible.

Mc y Lc recalcan bien la pregunta de Cristo al joven, algo modificada en Mt. Al subrayarle que le llama “bueno” y que sólo Dios es bueno, está atrayendo a este joven hacia sí, significándole su esfera divina.

Mc es el único que destaca que el Señor le “amó” y le “miró con cariño.” Es un rasgo de la exquisitez de Cristo.

El pedirle que venda su hacienda y la dé a los pobres no es enunciar una doctrina universal preceptiva, sino dirigirse a un caso concreto y a una meta libre de perfección ².

Premio a lo que se renuncia por Cristo. 10:28-31 (Mt 19:27-30; Lc 18:28-30).

Cf. Comentario a Mt 19:27-30.

²⁸ Pedro entonces comenzó a decirle: Pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido. ²⁹ Respondió Jesús: En verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos por amor de mí y del Evangelio, ³⁰ no reciba el céntuplo ahora en este tiempo en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero, ³¹ y muchos primeros serán los últimos, y los últimos los primeros.

Probablemente por una conexión lógica con lo anterior — el joven que no dejó sus riquezas —, Pedro dice que ellos lo dejaron todo por seguirle. En Mc falta explícitamente la pregunta que está en Mt sobre el premio.

V.30. En la respuesta de Cristo especificando todo lo que se deje, Mc añade “persecuciones.” No exige esto, en absoluto, una ampliación del evangelista en vista de las persecuciones que experimentaba ya la Iglesia. Ya estaba supuesto en el programa anunciado por Cristo, por parte del fariseísmo: “si a mí me persiguieron, también a vosotros os perseguirán” (Jn) ³. Pero lo primero parece más probable.

La síntesis de las persecuciones por “el Evangelio” es explicitación de Mc o de la catequesis.

Estos premios son espirituales, como se ve al decirse que, por dejar, v.gr., a su madre, recibirá aquí el “céntuplo ahora en este tiempo en madre.” Es la clásica hipérbole y paradoja oriental, que hace ver, por su misma forma, el sentido espiritual de lo que pretende decirse. Aparte que, de no ser así, sería todo ello una contradicción, porque era dejar todo por Cristo, para, más desocupado, poder seguirle, y como premio aquí le venía el céntuplo de lo dejado, que sería el céntuplo de complicaciones para no poder seguirle. **A no ser que sea reflejo de la “fraternidad” de las primeras comunidades cristianas (Act 2:44.45).**

Tercera predicción de Su muerte. 10:32-34 (Mt 20:17-19; Lc 18:31-34)

Cf. Comentario a Mt 20:17-19.

³² **Iban subiendo hacia Jerusalén; Jesús iba delante, y ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos. Tomando de nuevo a los Doce, comenzó a declararles lo que había de sucederle.** ³³ **He aquí que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, que le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles,** ³⁴ **y se burlarán de El y le escupirán, y le azotarán y le darán muerte, pero a los tres días resucitará.**

La escena es ya “subiendo” a Jerusalén. Aunque la frase sólo indica el ir, pero la proximidad a su ingreso mesiánico, que en seguida se relata, acusa una cierta cercanía a la Ciudad Santa.

Cristo camina delante, mientras ellos le siguen medrosos. Sabían que lo que Cristo decía tenía cumplimiento, y, aunque no querían creerlo, lo temían.

Es la descripción más precisa que se hace de su pasión, aunque se omite el detalle del tormento de la crucifixión. Excepto en la tercera predicción de Mt, no se anuncia nunca en los sinópticos, en estos vaticinios, expresamente el tormento de la crucifixión.

Petición de los hijos del Zebedeo. 10:35-45 (Mt 20:20-28).

Cf. Comentario a Mt 20:20-28.

³⁵ **Se acercaron Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, diciéndole: Maestro, queremos que nos hagas lo que vamos a pedirte.** ³⁶ **Dijoles El: ¿Qué queréis que os haga?** ³⁷ **Ellos le dijeron: Que nos sentemos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria.** ³⁸ **Jesús les respondió: ¡No sabéis lo que pedís! ¿Podréis beber el cáliz que yo he de beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo he de ser bautizado?** ³⁹ **Le contestaron: Sí que podemos. Les dijo Jesús: El cáliz que yo he de beber, lo beberéis, y con el bautismo con que yo he de ser bautizado, seréis bautizados vosotros;** ⁴⁰ **pero sentaros a mi diestra o a mi siniestra, no me toca a mí dároslo, sino que es para aquellos para quienes está preparado.** ⁴¹ **Los diez, oyendo esto, se enojaron contra Santiago y Juan;** ⁴² **pero, llamándolos Jesús a sí, les dijo: Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las gobiernan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas.** ⁴³ **No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor;** ⁴⁴ **y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos,** ⁴⁵ **pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos.**

V.35. En Mc son Juan y Santiago los que hacen la petición a Cristo. En Mt es su madre. Ambas

divergencias se compaginan bien "quoad sensum," porque ellos lo piden por su madre, como recurso más discreto y hábil, o acaso se debe a las "fuentes." En el fondo de la petición acaso hubiese razones de posible parentesco (cf. Jn 19:25), de tanta fuerza vinculante en las costumbres de' Oriente.

V.37. "En tu gloria." En Mt se pide que se sienten junto a El "en tu reino." Parecería que se tratase de la fase celeste. Sin embargo, en el medio ambiente se esperaba que el reinado del Mesías precediese aquí a la fase final del reino de Dios. Esto es lo que piden (Act 1:6). Sin embargo, parece aludir a la parusía (Mc 8:38; 13:26), aunque se discute a qué aluden estos textos. La frase no es ajena a la teología de Mc. Cristo les pone su ejemplo de servidor que vino a dar la vida en "redención" por "muchos," con el sentido semita de "todos."

Se piensa que pueda haber un "duplicado," ya que parece que en el v.38 se censuraría la ambición de esta pretensión y en el v.40 se daría por buena, al excusarla con la "predestinación" del Padre.

Curación del ciego Bartimeo. 10:46-52 (Mt 20:29-34; Lc 18:35-43).

Cf. Comentario a Mt 20:29-34.

⁴⁶ Llegaron a Jerico. Al salir ya de Jericó con sus discípulos y una crecida muchedumbre, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego que estaba sentado junto al camino, ⁴⁷ oyendo que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar y decir: ¡Hijo de David, Jesús, ten piedad de mí! ⁴⁸ Muchos le increpaban para que callase; pero él gritaba mucho más: ¡Hijo de David, ten piedad de mí! ⁴⁹ Se detuvo Jesús y dijo: Llamadle. Llamaron al ciego, diciéndole: Animo, levántate, que te llama. ⁵⁰ El arrojó su manto y, saltando, se llegó a Jesús. ⁵¹ Tomando Jesús la palabra, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le respondió: Señor, que vea. ⁵² Jesús le dijo: Anda, tu fe te ha salvado. Y al instante recobró la vista, y le seguía por el camino.

Mc difiere de Mt en que éste pone la curación de dos ciegos, y Mc de uno. Mc es el único que da el nombre de éste: Bartimeo; como su nombre indica, hijo de Timeo, acaso una traducción.

El llamarle "Hijo de David" es título mesiánico. A estas alturas ya se había corrido la creencia en el mesianismo de Cristo. Los tres sinópticos recogen esta aclamación.

Mt-Mc ponen que el milagro tiene lugar al "salir" Cristo de Jericó, Lc al "acercarse" a Jericó. Se han propuesto varias teorías para armonizar esto. Ni Mt ni Mc dan tampoco grandes precisiones: el ciego "estaba sentado junto al camino," sugiriendo que fuera de la ciudad, pues el ciego, curado, seguía a Cristo "por el camino," y la curación la pone a la "salida" de Jericó (Mc) ⁴. Son las conocidas divergencias redaccionales de "encuadramiento" literario.

1 Dom. DUPONT, *Les Beatitudes* (1954) p.148-158.

2 Zimmerli, *Die Frage des Reichen nach dem Ewigen Leben* (Mc 10:17-31): E. Th. (1959) 90-97; S. Légasse, *L'appel du nche* (1966); N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10:17-31*: Znw (1962) 206-218.

3 J. Martin, *Avec des persécutions*: Rev. Étud. Grec. (1956) 35-40.

4 Fonck, en Verb. Dom. (1923) 34-42; para la posición de Lc, cf. *Comentario a Lc 18:35-43*.

Capítulo 11.

Entrada triunfal en Jerusalén. 11:1-11 (Mt 21:1-11; Lc 19:20-40; Jn 12:12-19).

Cf. Comentario a Mt 21:1-11.

¹ Y cuando se aproximaba a Jerusalén, a Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos, envió a dos de los discípulos ² y les dijo: Id a la aldea que está enfrente, y luego que entréis en ella, encontraréis un burrito atado, sobre el que nadie montó aún; selladlo y traedlo. ³ Si alguno os dijere: ¿Por qué hacéis esto? decidle: El Señor tiene necesidad de él; y al instante os lo dejará traer. ⁴ Se fueron, y encontraron el pollino atado a la puerta, fuera, en el camino, y le soltaron. ⁵ Algunos de los que allí estaban les dijeron: ¿Por qué desatáis el burrito? ⁶ Ellos les contestaron como Jesús les había dicho, y les dejaron. ⁷ Llevaron el burrito a Jesús, y, echándole encima sus vestidos, montó en él. ⁸ Muchos extendían sus mantos sobre el camino, otros cortaban verde de los campos, ⁹ y los que le precedían y le seguían gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¹⁰ ¡Bendito el Reino, que viene, de David, nuestro padre! ¡Hosanna en las alturas! ¹¹ Entró en Jerusalén, en el templo, y después de haberlo visto todo, ya de tarde, salió para Betania con los Doce.

V.9. La frase “Bendito *el que viene*” probablemente tiene sentido mesiánico (Mt 11:3; Lc 7:19; cf. Jn 4:25).

V.10. En este homenaje mesiánico, Mc tiene una frase propia: “¡Bendito el Reino, que viene, de David, nuestro padre!” La aclamación es mesiánica, pues no se trata sólo de instaurar en Jerusalén el reino davídico en lugar del procurador de Roma, sino de dar cumplimiento, en aquella época de inminente expectación mesiánica, al reino de David en su descendiente el Mesías. En la perspectiva histórica y literaria de Mc, esto es evidente. Es lo que se pedía tres veces al día en la oración *Shemone esre*: restablecer “el Reino de la casa de David,” es decir, la venida mesiánica ¹. La frase “nuestro padre” acentúa más la nota israelita (Act 4:25) y propia de Mc ².

Maldición de la higuera. 11:12-14 (Mt 21:18-19).

Cf. Comentario a Mt 21:18-19.

¹² A la mañana siguiente, saliendo de Betania, sintió hambre. ¹³ Viendo de lejos una higuera, se fue por si encontraba algo en ella, y, llegándose a ella, no encontró sino hojas, porque no era tiempo de higos. ¹⁴ Tomando la palabra, dijo: Que nunca jamás coma ya nadie fruto de ti. Los discípulos le oyeron.

Mc, a diferencia de Mt, divide artificiosamente este relato en dos puntos separados. Cristo va a una higuera por si encuentra algún fruto en ella, mas sólo encontró hojas. Pero Mc resalta que no era tiempo de ellos. La maldijo, diciendo que no produjese más fruto. Mt dirá que se secó al punto. En Mc queda así planteado el “problema” para dar la solución después de intercalarse otro pasaje ³. Es una acción simbólica, de valor complejo. Se estudia en Mt. Esta *partición* de la escena, ¿puede tener alguna relación estilística cercana con la del ciego (Mc 8:24-25) que ve en dos etapas?

Expulsión de los vendedores del templo, 11:15-19 (Mt 21:12-16; Lc 19:45-48; Jn 2:13-22). Cf. Comentario a Jn 2:13-22.

¹⁵ Llegaron a Jerusalén y, entrando en el templo, se puso a expulsar a los que allí vendían y compraban, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas; ¹⁶ no permitía que nadie transportase fardo alguno por el templo, ¹⁷ y les enseñaba y decía: ¿No está escrito: “Mi casa será casa de oración para todas las gentes”? Pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones. ¹⁸ Llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo perderle; pero le temían, pues toda la muchedumbre estaba maravillada de su doctrina. ¹⁹ Cuando se hizo tarde, salió de la ciudad.

Jn es el que presenta más amplia referencia de este episodio. De los sinópticos es Mc el que más lo destaca.

Mc destaca la universalidad del templo para “todas las gentes,” lo que omiten Mt-Lc. Acaso esta evocación se haga porque, al establecer estos comercios en el patio de los *gentiles*, dificultaban a éstos el acceso al templo. Pero el sentido teológico es la universalidad de la misma fe. La segunda alusión, que traen los tres sinópticos, comparando la profanación a una “cueva de ladrones,” por sus mercancías abusivas, es una evocación sumamente oportuna de Jeremías (7:11) ⁴.

La higuera seca, 11:20-26 (Mt 21:20-22).

Cf. Comentario a Mt 21:20-22.

²⁰ Pasando de madrugada, vieron que la higuera se había secado de raíz. ²¹ Acordándose Pedro, le dijo: Rabí, mira, la higuera que maldijiste se ha secado. ²² Y respondiendo Jesús, les dijo: Tened fe en Dios. ²³ En verdad os digo que si alguno dijere a este monte: Quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón, sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le hará. ²⁴ Por esto os digo, todo cuanto orando pidieréis, creed que lo recibiréis y se os dará. ²⁵ Cuando os pusieseis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados. ²⁶ Porque, si vosotros no perdonáis, tampoco vuestro Padre, que está en los cielos, os perdonará vuestras ofensas.

La estructura artificiosa de Mc le permite unir a la sorpresa de los discípulos ante la higuera seca ⁵, no sólo la doctrina sobre la necesidad de la oración, sino añadir en un amplio contexto lógico otra serie de enseñanzas relacionadas con ello. **La confianza en el poder de Dios y el poder de la oración.** La comparación del “monte” era un proverbio ambiental para indicar la realización de cosas que no podían ser hechas por medios ordinarios. La oración le evoca a Mc la petición del Padrenuestro sobre la necesidad del perdón. Una de las necesidades más apremiantes es **pedir perdón por nuestras culpas** (Dan 9:4; Tob 3:3; Bar 3:2, etcétera), y **para esto hay que perdonar al prójimo.** Máxime se diría exigida esta oración de doble perdón ante esa fe confiante que producirá milagros de Dios.

Cuestión sobre los poderes de Jesús. 11:27-33 (Mt 21:23-27; Lc 20:1-8).

Cf. Comentario a Mt 21:23-27.

²⁷ Llegaron de nuevo a Jerusalén. Paseándose El por el templo, se le acercaron los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos, y le dijeron: ²⁸ ¿Con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado poder para hacerlas? ²⁹ Jesús les contestó: También voy a haceros una pregunta, y, si me respondéis, os diré con qué poder hago estas cosas. ³⁰ El bautismo de Juan, ¿era del cielo o era de los hombres? Respondedme. ³¹ Comenzaron a cavilar entre sí, diciendo: Si decimos del cielo, dirá: Pues ¿por qué no habéis creído en él? ³² Pero, si decimos que de los hombres, es de temer la muchedumbre, porque todos tenían a Juan por profeta. ³³ Respondiendo, pues, a Jesús, le dijeron: No sabemos. Y Jesús les dijo: Entonces tampoco yo os digo con qué poder hago estas cosas.

Poco después de la purificación del templo, estando en él, la autoridad del mismo — representación oficial del sanedrín — le interroga sobre el “poder” con que hace estas cosas, es decir, de quién lo “recibió.” La condena estaba de antemano, pues no lo había recibido de ellos. La referencia es a la acción purificadora del templo (Mc-Mt). Lc, sin duda, se refiere a la misma, pero por yuxtaponerlo a Cristo, que estaba en el templo enseñando, desorienta un poco su verdadero sentido.

Cristo les responde, conforme al método rabínico, con una pregunta tan comprometida para ellos, que no tenía respuesta ⁶. **Cristo reconoce y destaca su *autoridad*.**

1 Lagrange, *Le Messianisme* p.339.

2 Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugs Geschichte des Markusevangelium*: Zntw (1959) 82-91; O. Michel, *Eine philologische Frage zur Einzugs Geschichte (Mc II,2ss par)*: N.T. Studies (Cambridge 1959) 81s; T. A. Burkill, *Strain on the Secret. An Examination of Mk 11, 1-13*: Znw (1960) 31-46.

3 Anzalone, *Il fico maldetto*: Palest. Clero (1958) 257-264; G. Münderlein, *¿Qué? Verflüchtung des Feigenbaumes (Mk 11:12-14)*: New Test. Studies (1963) 89-104.

4 Braun, *L'expulsion des vendeurs du Temple*: Rev. Bibl. (1929) 178-200; R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of Mark* (1950) c.5: *The Cleansing of the Temple in St. Mark's Gospel* 60-69; G. W. Buchanan, *Mark 11:14-19: Bñgands in the Temple*, *The Hebrew College Annual* (Cincinnati 1959) 169-177; R. B. Montgomery, *The House of Prayer, Mk 11:17*: *The Cath. Bibl. Quart.* (1959) 21-27.

5 Mancini, *La ficcaia e i fichi*: Pal. Clero (1950).

6 J. Coutts, *The Autoñty of Jesús of Twelve in St Mark's Gospel*: *Journ. Theol. Studies* (London 1957) 111-118.

Capítulo 12.

Parábola de los viñadores. 12:1-12 (Mt 21:33-46; Lc 20:9-19).

Cf. Comentario a Mt 21:33-46.

¹ Comenzó a hablarles en parábolas: Un hombre plantó una viña y la cercó de muro, y cavó un lagar, y edificó una torre, y la arrendó a unos viñadores, y se partió los. ² A su tiempo, envió a los viñadores un siervo para percibir de ellos la parte de los frutos de su viña, ³ y tomándole le azotaron y le despidieron con las manos vacías. ⁴ De nuevo les envió otro, y le hirieron en la cabeza y le ultrajaron. ⁵ Envío otro, y a éste le dieron muerte; igualmente a muchos otros, de los cuales a unos los azotaron y a otros los mataron. ⁶ Le quedaba todavía uno, su hijo amado, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo le respetarán. ⁷ Pero aquellos viñadores se dijeron

para sí: Este es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad.⁸ Y tomándolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.⁹ ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y hará perecer a los viñadores y dará la viña a otros.¹⁰ ¿Y no habéis leído esta escritura: “La piedra que desecharon los edificadores, ésa vino a ser cabeza de esquina? 11 del Señor viene esto y es admirable a nuestros ojos?”¹² Buscaban apoderarse de El, pero temían a la muchedumbre, pues comprendieron que de ellos había sido dicha la parábola, y, dejándole, se fueron.

Esta parábola alegorizante la traen los tres sinópticos. El esquema fundamental es semejante en los tres sinópticos, pero va evolucionando literariamente y se va alegorizando. Con ella Cristo hace ver que con su muerte se quita el privilegio al Israel “carnal” (Gal) como transmisor exclusivo del mesianismo, y esta “viña” (Israel) se universaliza. **Es el mesianismo universal.** Se estudia en *Comentario a Mt 21:36-46*.

El Tributo al Cesar, 12:13-17 (Mt 22:15-22; Lc 20:20-26).

Cf. Comentario a Mt 22:15-22.

¹³ **Le enviaron algunos de los fariseos y herodianos para hacerle caer en una trampa.**
¹⁴ **Llegados, le dijeron: Maestro, sabemos que eres sincero, que no te da cuidado de nadie, pues no tienes respetos humanos, sino que enseñas según la verdad el camino de Dios: ¿Es lícito pagar el tributo al Cesar o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar?** ¹⁵ **Él, conociendo su hipocresía, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea.** ¹⁶ **Se lo trajeron, y les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Ellos dijeron: Del Cesar.** ¹⁷ **Jesús replicó: Dad, pues, al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de Él.**

Mt y Mc tienen una narración muy homogénea. Lc vincula esta escena como una revancha a la parábola alegorizante anterior, por lo que con esta cuestión quieren tenderle una nueva celada. La mención de los “herodianos” lleva preferentemente a situar la escena en la época galilea. La pregunta no sólo era capciosa, sino especialmente comprometida en aquella época de exaltación mesiánico-política de independencia de Roma y de los “zelotes.” Admitir pagar tributo al Cesar era enemistarlo con el pueblo. Negarlo era enemistarlo con las autoridades romanas y sanedritas, que lo utilizarían como halago a Roma.

La respuesta “Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios” es una respuesta habilísima. **La tradición cristiana primitiva exigirá la obediencia a los poderes constituidos** (Rom 13:7; 1 Pe 2:13-14). El Estado tiene sus exigencias legítimas, **pero no al margen de Dios.** Precisamente se ha de estar “sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios” (1 Pe 2:13; Ap 17:17-18). La respuesta de Cristo tiene un enunciado “sapiencial.” También la dominación romana, como castigo, **contaba en el plan de Dios**².

Cuestión de la Resurrección. 12:18-27 (Mt 22:23-33; Lc 20:7-20).

Cf. Comentario a Mt 22:23-33.

¹⁸ **Se le llegaron algunos fariseos, de los que dicen que no hay resurrección, y le preguntaban, diciendo:** ¹⁹ **Maestro, Moisés nos ha prescrito que si el hermano de uno viniese a morir y dejare la mujer sin hijos, tome el hermano esa mujer y dé sucesión a su hermano.** ²⁰ **Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero al morir no dejó descendencia.** ²¹ **La tomó el segundo, y murió sin dejar sucesión, e igual el tercero,**

²² y de los siete ninguno dejó sucesión. Después de todos murió la mujer. ²³ Cuando en la resurrección resuciten, ¿de quién será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer. ²⁴ Díjoles Jesús: ¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios? ²⁵ Porque, cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos. ²⁶ Por lo que toca a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo habló Dios diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? ²⁷ No es Dios de muertos, sino de vivos. Muy errados andáis.

Otro pasaje muy afín en su narración en los tres sinópticos, excepto el final de Lc ³. Se remite al *Comentario* a Mt 22:23-33.

El primer mandamiento. 12:28-34 (Mt 22:34-40; Lc 10:25-28).

Cf. *Comentario* a Mt 22:34-40.

²⁸ Se le acercó uno de los escribas que había escuchado la disputa, el cual, viendo cuan bien había respondido, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? ²⁹ Jesús contestó: El primero es: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, ³⁰ y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.” ³¹ El segundo es éste: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Mayor que éstos no hay mandamiento alguno. ³² Díjole el escriba: Muy bien, Maestro; con razón has dicho que El es el único y que no hay otro fuera de El, ³³ y que amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo, es mucho mejor que todos los holocaustos y sacrificios. ³⁴ Viendo Jesús cuan atinadamente había respondido, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y nadie se atrevió ya más a preguntarle.

En Mc la pregunta se la hace en un tono de respeto. En Mt, y más en Lc, en un sentido hostil. Es cuestión redaccional. El tema del primer mandamiento era muy discutido en las escuelas rabínicas. Pero Mc es el que destaca la argumentación basándose en que Dios es “único”; luego **exige la plenitud de amor y servicio**. La repetición de “corazón,” “alma” y “mente” es el procedimiento semita de prueba por “acumulación.”

Pero en el amor a Dios va incluido el amor al “prójimo,” todo ser humano, que es lo que destaca especialmente Lc en este pasaje (Lc 10:29ss). **Para el judío, el prójimo era sólo el judío.**

En el v.29-30 se ha querido ver la intención, resaltada, de una cuestión **apologética** contra el politeísmo del medio ambiente al que se dirige el evangelio de Mc.

Los v.32-34 son propios de Mc. En ellos se hace ver que el amor al prójimo es mejor que todos los “holocaustos y sacrificios.” En esto Mc se entronca con la línea de los profetas sobre la autenticidad del culto y la misericordia (1 Re 15:22; Os 6:6). A esta valoración del “escriba” que le preguntó, **Cristo le responde que su rectitud moral le está aproximando al reino de Dios** ⁴.

El origen del Mesías. 12:35-37 (Mt 22:41-46; Lc 20:41-47).

Cf. *Comentario* a Mt 22:41-46.

³⁵ Tomando Jesús la palabra, decía, enseñando en el templo: ¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? ³⁶ David mismo, inspirado por el Espíritu Santo,

ha dicho: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. ³⁷ **El mismo David le llama Señor, ¿y de dónde, pues, viene que sea hijo suyo? Una gran muchedumbre le escuchaba con agrado.**

Los tres sinópticos insertan en estos últimos días jerosolimitanos este episodio. Con él Cristo pretende hacerles ver que la simple enseñanza de los escribas y fariseos, que sólo hacían al Mesías descendiente de David por la sangre, no bastaba para valorar su naturaleza. Apela a la Escritura con un procedimiento un poco de tipo rabínico, y les orienta, con su certera pregunta, hacia la trascendencia y divinidad del Mesías ⁵. Cf. *Comentario a Mt 22:41-46*.

Censura a los fariseos. 12:38-40 (Mt 23:6-8; Lc 21:1-4).

Cf. Comentario a Mt 23:6-8.

³⁸ **En su enseñanza les decía: Guardaos de los escribas, que gustan de pasearse con rozagantes túnicas, de ser saludados en las plazas ³⁹ y de ocupar los primeros puestos en las sinagogas y los primeros asientos en los banquetes, ⁴⁰ mientras devoran las casas de las viudas y simulan largas oraciones. Estos tendrán un juicio muy severo.**

La dura censura de Cristo contra los fariseos ha sido recogida por Mt en su capítulo 23. La inserción aquí de la ostentación de los “escribas,” casi todos fariseos, tiene probablemente una finalidad por contraste, evocada por el episodio siguiente de la pobre viuda. Frente a su inmensa ostentación de ser siempre los primeros en toda la vida social, buscaban que recayese sobre ellos el prestigio religioso de la Ley, sin lo cual, para ellos, nada valía (Jn 7:49), y no tenían inconveniente en “simular largas oraciones,” para ser tenidos por ejemplares, y “en devorar las casas de las viudas.” Ya los profetas censuraban la indefensión de estas gentes. Este tema es el que le va a hacer presentar lo que significa la ofrenda de una pobre viuda, frente a toda la ostentación y latrocinio farisaicos.

El óbolo de la viuda. 12:41-44 (Lc 21:1-4).

⁴¹ **Estando sentado frente al gazofilacio, observaba cómo la multitud iba echando monedas en el tesoro, y muchos ricos echaban muchas. ⁴² Llegándose una viuda pobre, echó dos leptós, que hacen un cuadrante, ⁴³ y llamando a los discípulos, les dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro; ⁴⁴ pues todos echan de lo que les sobra; pero ésta, de su miseria, ha echado todo cuanto tenía, todo su sustento.**

El gazofilacio, o tesoro del templo, estaba situado en el “atrio de las mujeres.” Probablemente había varias cámaras para la custodia de estos tesoros. En la parte anterior, según la *Mishna*, había trece cepos, en forma de trompetas, de abertura muy grande en el exterior, por donde se echaban las ofrendas ⁶.

Cristo está “sentado frente al tesoro.” Observaba cómo las gentes iban depositando sus diversas ofrendas. Algunos echaban “mucho.” Pero una pobre viuda echó dos “leptós.” Marcos lo interpreta diciendo que hacen un “quadrans” (χοδράντης). Probablemente lo dice para los lectores gentiles, aunque convenía esta precisión para todos, ya que el “leptón” no era una moneda que todos conociesen. Valía la dieciseisava parte de un denario ⁷. No sólo era una insignificancia, puesto que el “denario” venía a ser considerado como el sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2), sino que, mientras los demás echaron de lo que les sobraba, ésta echó, “de su miseria,

cuanto tenía: todo su sustento.”

La lección era clara. Lo que pesa en la ofrenda al templo, a Dios, **no es lo material, sino lo espiritual del que lo ofrece**. Por eso “esta viuda ha echado más que todos cuantos echan en el tesoro.” **Una cosa es el amor, y otra la ostentación** ⁸.

¹ Kümel, Das Gleichnis von der bosen Weingartner (Mc 12:1-9): Melang. Goguel (1950) 120-131; J. D. M. Derret, Fresh Light on the Parable of the Wicked Vine-dressers (Mt 21:33-46 par): Rev. Intern. des Droits de l'Antiquité (Louvain 1963) 11-41. — 2 O. Cullmann, *Dieu et César* (1956); J. Kennard, *Render to God*: Study of the Tribute Passage (New York 1950) 358. — 3 Strack-B., *Kommentar*. II p.28; Dreyfus, L'argument scripturaire de Jesús en faveur de la résurrection des morts: Rev. Bibl. (1959) 213-224; L. F. Rivera, Abraham, Isaac y Jacob y la Resurrección: Rev. Bibl., Rafael Calzada (Argentina 1958) 199-202; S. Bartrina, Jesús y los saduceos. "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es "El que hace existir"" (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27; Lc 20:27-40; Heb 11:13-16): Est. Bibl. (1962) 151-160. — 4 Fonck, Quaestio de mandato magno: Verb. Dom. (1925) 261-271; Bornkamm, Das doppelte Gebot der Liebe: Neut. Stud. für R. Bultmann (1954) 85-93; H. Montefío RE, Thou Shalt Love Thy Neighbour as Thyself (Mk 12:31 par): N. T. (Leiden 1962) 157ss. — 5 Strack-B., *Kommentar*. IV p.145ss; Gagg, *Jesús und die Davidssohnfrage*: Theolog. Zeitsch. p.18-30; M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.369-376. — 6 Feltex, *Storia dei tempi del N.T.*, vers. del al. (1932) I p.92-93. — 7 Zorell, *Lexicón*. col.768. — 8 L. Gastón, *Sondergut una Markusstoffm Lúe 21*: Theol. Zeitschr. (Basel 1960) 161-172.

Capítulo 13.

Este “**discurso escatológico**” ocupa el c.24 de Mt y el 21 de Lc. Fuera del final, hay una gran coincidencia fundamental en ambos. El tema, ¿a qué se refiere? Este c.13 de Mc, lo mismo que el de Lc, parece que todo él se refiere sólo a la destrucción de Jerusalén. No sólo puede explicarse todo él de esta destrucción, sino que es a lo que responde Cristo cuando los discípulos le preguntan cuándo sucederá la destrucción del templo (v.4, cf. v.12). Por eso, dada esta amplia coincidencia fundamental, **la exposición exegética se da en el comentario a Mt**. Cf. *Comentario a Mt 24:1-51*.

Anuncio de la destrucción del Templo. 13:1-2 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-7).

Cf. Comentario a Mt 24:1.

¹ **Al salir del templo, díjole uno de sus discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.** ² **Y Jesús le dijo: ¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida.**

La cuestión del fin. 13:3-4 (Mt 24:1-3; Lc 21:5-6).

Cf. Comentario a Mt 24:1-3.

³ **Habiéndose sentado en el monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaban aparte Pedro y Santiago, Juan y Andrés:** ⁴ **Dinos cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse.**

Tiempos de angustia. 13:5-8 (Mt 24:4-14; Lc 21:8-19).

Cf. Comentario a Mt 24:4-14.

⁵ **Jesús comenzó a decirles: Mirad que nadie os induzca a error.** ⁶ **Muchos vendrán en mi nombre, diciendo: Yo soy; y extraviarán a muchos.** ⁷ **Cuando oyereis hablar de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin.** ⁸ **Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: ése es el comienzo de los dolores.**

Persecuciones contra el Evangelio. 13:9-13 (Mt 24:9-14; Lc 21:12-19).

Cf. Comentario a Mt 24:9-14.

⁹ **Estad alerta: Os entregarán a los sanedrines, y en las sinagogas seréis azotados, y compareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos.** ¹⁰ **Antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones.** ¹¹ **Cuando os lleven para ser entregados, no os preocupéis de lo que habéis de hablar, porque en aquella hora se os dará qué habléis, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo.** ¹² **El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte, ¹³ y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.**

Desolación de Judea. 13:14-18 (Mt 24:15-31; Lc 21:20-27).

Cf. Comentario a Mt 24:15-31.

¹⁴ **Cuando viereis la abominación de la desolación instalada donde no debe — el que lee entienda —, entonces los que estén en Judea huyan a los montes ¹⁵ y el que esté en el terrado no baje ni entre para tomar cosa alguna de su casa; ¹⁶ y el que esté en el campo no vuelva atrás para recoger su manto. ¹⁷ ¡Ay de aquellas que estén encinta y de las que críen en aquellos días! ¹⁸ Orad para que no suceda esto en invierno.**

La tribulación suprema. 13:19-23 (Mt 24:21-25).

Cf. Comentario a Mt 24:21-25.

¹⁹ **Pues serán aquellos días de tribulación tal como no la hubo desde el principio de la creación que Dios creó hasta ahora, ni la habrá.** ²⁰ **Y si el Señor no abreviase aquellos días, nadie sería salvo; pero por amor de los elegidos, que El eligió, abreviará esos días.** ²¹ **Entonces, si alguno os dijere: he aquí o allí al Mesías, no le creáis.** ²² **Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuese posible, aun a los elegidos.** ²³ **Pero vosotros estad so-breaviso; de antemano os he dicho todas las cosas.**

La venida del Hijo del hombre, 13:24-27 (Mt 24:29-31; Lc 21:25-28).

Cf. Comentario a Mt 24:29-31.

²⁴ **Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, se oscurecerá el sol, y la luna no dará su brillo, ²⁵ y las estrellas se caerán del cielo, y los poderes de los cielos se conmoverán.** ²⁶ **Entonces verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad.** ²⁷ **Y enviará a sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos, del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo.**

Cristo aparece enviando “sus” ángeles, lo que en el A.T. es atributo de Dios. Aparece ya una cristología muy elaborada.

Parábola de la higuera. 13:28-32 (Mt 24:32-35; Lc 21:28-33).

Cf. Comentario a Mt 24:32-35.

²⁸ **Aprended de la higuera la parábola. Cuando sus ramas están tiernas y echan hojas, conocéis que el estío está próximo.** ²⁹ **Así también vosotros, cuando veáis suceder estas cosas, entended que está próximo, a la puerta.** ³⁰ **En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan.** ³¹ **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.** ³² **Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.**

Exhortación a la vigilancia. 13:33-37 (Lc 21:34-36; 12:35-38).

³³ **Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo.** ³⁴ **Como el hombre que parte de viaje, al dejar su casa, encargó a sus siervos a cada uno su obra, y al portero le encargó que velase.** ³⁵ **Velad, pues, vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la tarde, si a media noche, o al canto del gallo, o a la madrugada,** ³⁶ **no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos.** ³⁷ **Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad.**

Los tres sinópticos traen aquí una exhortación a la “vigilancia,” dada la incertidumbre de esta hora, aunque con factura distinta.

Mc recoge el caso de un dueño que parte de viaje y deja encargados a cada uno de sus siervos de una parte de su obra. Deben estar trabajosos y alerta, en espera de la venida del señor y de esta hora de su “visita.” La formulación cuatripartita de las vigilias es la usual entonces por el influjo romano.

El final: “Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad,” parece tener una proyección más amplia dada por la primitiva Iglesia en orden a la parusia. Lc le da un aspecto aún más “moralizador” (Lc 21:34-36).

Capítulo 14.

La conspiración de los judíos, 14:1-2 (Mt 26:1-5; Lc 22:1-2).

Cf. Comentario a Mt 26:1-5.

¹ **Después de dos días era la Pascua y los Ácimos, y buscaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas cómo apoderarse de El con engaño y darle muerte,** ² **porque decían: No en la fiesta, no sea que se alborote el pueblo.**

Mc, como Mt, precisa que la Pascua, y explícita para los lectores gentiles que era la de los “Ácimos,” así llamada porque en toda la semana se comía pan sin levadura, se iba a celebrar “después de dos días.” Se está, pues, en el 12 del mes de Nisán, antes de la puesta del sol, ya que el 14, al ponerse el sol era ya el 15. A no ser que Mc, escribiendo para étnico-cristianos, tome los días conforme al cómputo solar de media noche. El prestigio de Cristo les ponía temor de apoderarse en los días festivos, públicamente, ya que con los galileos en Jerusalén para la Pascua había peligro de alborotos y de intervenciones de Roma.

La unción de Betania. 14:3-9 (Mt 26:6-13; Jn 12:1-8).

Cf. Comentario a Mt 26:6-13.

³ Hallándose en Betania, en casa de Simón el leproso, cuando estaba recostado a la mesa, vino una mujer trayendo un vaso de alabastro lleno de nardo auténtico de gran valor, y, rompiendo el vaso de alabastro, se lo derramó sobre la cabeza. ⁴ Había algunos que, indignados, se decían unos a otros: ¿Para qué se ha hecho este derroche de unguento? ⁵ Porque pudo venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres. Y murmuraban de ella. ⁶ Jesús dijo: Dejadla; ¿por qué la molestáis? Una buena obra es la que ha hecho conmigo; ⁷ porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien; pero a mí no siempre me tenéis. ⁸ Ha hecho lo que ha podido, anticipándose a ungir mi cuerpo para la sepultura. ⁹ En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella.

El relato es muy semejante en todo al de Mt. Es más impreciso en especificar quiénes protestaban de esta acción: “algunos,” mientras Mt especifica que eran los “discípulos,” y Jn que era Judas, sea porque él comenzó o se destacó más, o por un caso de silepsis.

Jn es el que precisa exactamente que esta escena tuvo lugar “seis días antes de la Pascua.” Su inclusión aquí — incrustación — es por evocación de su rito funeral con que Cristo interpreta esta acción. Pero en Mc, relatada, sin más, después de decirse que dentro de dos días era la Pascua, puede producir el espejismo de un error cronológico. No es más que una “incrustación” por contexto lógico, y posiblemente para lograr una “inclusión semítica.” Probablemente rompe la estructura primitiva del relato de la Pasión.

Algunos piensan que la unción en la cabeza que relatan Mc-Mt pudiera ser un indicio **evocador de la dignidad real de Cristo**. No parece cierto. Precisamente Lc-Jn ponen la unción en los pies. Probablemente la unción fue de cabeza y pies. Pero el hecho de omitir este detalle el evangelio “simbolista” de Jn, en el que se está destacando la realeza de Cristo, lo mismo que el uso judío de perfumar la cabeza, no hacen probable esta hipótesis **sobre la realeza de Cristo**.

La palabra “podría venderse en *más* (επάνω) de trescientos denarios” es omitida por varios códices ². Podría obedecer a una edición más tardía, en que se quisiera re valorizar la devaluación monetaria posterior al reinado de Nerón.

La traición de Judas. 14:10-11 (Mt 26:14-16; Lc 22:3-6).

Cf. Comentario a Mt 26:14-16.

¹⁰ **Judas Iscariote, uno de los Doce, se fue a los príncipes de los sacerdotes para entregarlo. 11 Ellos, al oírle, se alegraron y prometieron darle dinero, y buscaba ocasión oportuna para entregarle.**

El relato es menos matizado que en Mt y Lc. Tal como está narrada la escena, parece que Judas va a los sanedritas a denunciarle, aunque, más que por celo, por ponerse a cubierto de los peligros por ser discípulo, y que ellos le “prometieron darle dinero.” En los otros relatos fue una verdadera venta (Mt-Lc), llevándola al desprecio de fijarla en 30 siclos del templo, precio de la venta de un esclavo. Sobre los motivos que hayan podido influir definitivamente en Judas los evangelistas acusan la “avaricia”. Judas, probablemente, **pensaba en Cristo como un Mesías nacionalista**. Algunos llegaron a pensar que hubiese pertenecido al partido de los “zelotes,” exaltados nacionalistas. Y que en él, **al ver el giro del mesianismo espiritual de Cristo, hubiese cundido la desilusión**. Y por prevenirse de haber sido discípulo, hubiese llegado a su traición. Ya de atrás, Jn dice que andaba en malos pasos con relación a Cristo (Jn 6:70.71).

Preparación de la última Cena. 14:12-16 (Mt 26:17-20; Lc 22:7-18).

Cf. Comentario a Mt 26:17-20.

¹² **El primer día de los Ácimos, cuando se sacrificaba la Pascua, dijéronle los discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos para que preparemos la Pascua y la comas? 13 Envió dos de sus discípulos y les dijo: Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle, ¹⁴ y donde él entrare, decid al dueño: El Maestro dice: ¿Dónde está mi departamento, en que pueda comer la Pascua con mis discípulos? ¹⁵ El os mostrará una sala alta, grande, alfombrada, dispuesta. Allí haréis los preparativos para nosotros. ¹⁶ Sus discípulos se fueron, y vinieron a la ciudad, y lo hallaron como les había dicho, y prepararon la Pascua.**

Mc, al decir que esta preparación va a hacerse el “primer día de los Ácimos,” matiza para los lectores gentiles, que es “cuando se sacrificaba la Pascua.” Esto ocurre el 14 de Nisán, ya que desde el mediodía se comía pan ácimo por precaución de transgresión legal, y en el uso vulgar de esta época venía a llamarse día de los Ácimos también este día previo.

A diferencia de Mt, que lo presenta más desdibujado, destaca que Cristo los envió a Jerusalén, y que al llegar les “saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua.” Les manda seguirle, y, donde entre, que le digan al dueño que él desea celebrar en su casa la Pascua con sus discípulos, que son los apóstoles. Debe de tratarse de un amigo o discípulo de los que tenía en Jerusalén, y que incluso le hubiese invitado a celebrar la Pascua en su casa. Pero la indicación y coincidencias se presentan como proféticas. Mc no da el nombre de estos dos discípulos, que eran Pedro y Juan (Lc).

Anuncio de la traición. 14:17-21 (Mt 26:21-28; Lc 22:21-23; Jn 13:18-20).

Cf. Comentario a Mt 26:21-28.

¹⁷ **Llegada la tarde, vino con los Doce, ¹⁸ y, recostados y comiendo, dijo Jesús: En verdad os digo que uno de vosotros me entregará; uno que come conmigo. ¹⁹ Comenzaron a entristecerse y a decirle uno en pos de otro: ¿Soy yo? ²⁰ El les dijo: Uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato, ²¹ pues el Hijo del hombre sigue su camino, según de El está escrito; pero ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del hombre será entregado! Mejor le fuera a ese hombre no haber nacido.**

La narración de Mc sigue muy de cerca a la de Mt. Pero, mientras en Mt-Jn se explicita el nombre de Judas, Mc lo deja en un tono más impersonal: la denuncia se hace dando como sola referencia que es “uno de los Doce, el que moja conmigo en el plato.” Mc termina aquí. En Mt, Judas pregunta a Cristo si es él, y recibe la respuesta afirmativa. Mc no omite la gravedad del delito de Judas ³.

Institución de la Eucaristía. 14:22-25 (Mt 26:26-29; Lc 22:19-20).

Cf. Comentario a Mt 26:26-29.

²² **Mientras comían, tomó pan, y, bendiciéndolo, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo. ²³ Tomando el cáliz, después de dar gracias, se lo entregó, y bebieron de él todos. ²⁴ Y les dijo: Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. ²⁵ En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en**

que lo beba nuevo en el reino de Dios.

La narración de la institución eucarística de Mc forma un grupo muy marcado con Mt, diferenciándose accidentalmente, aunque manifiestamente, del grupo Lc-Pablo.

“Mientras comían” tiene lugar la institución eucarística. Para Lc, “después de haber comido.” La razón es que Lc precisa el momento; fue después de haber terminado la cena estricta, comiéndose el cordero pascual, pero continuándose con los ritos de la cena. Mc-Mt sólo dicen que se celebró durante ella, sin más precisiones.

En cambio, al relatar la consagración del cáliz, Mc tiene una redacción extraña. Según él, Cristo tomó el cáliz, dio gracias, se lo dio, y bebieron todos de él. Y después de esto consagra su sangre. Mc seguramente lo relata así por lograr una “eliminación” del tema en orden a una mayor claridad. Desea hacer ver que todos bebieron de aquel único cáliz consagrado. Para sus lectores no podía haber la menor confusión, ya que conocían y vivían el rito histórico preciso en la “fracción pañis.”⁴

El provecho de esta sangre es por “muchos.” Es semitismo por “todos,” como se ve en diversos contextos neotestamentarios y en la literatura rabínica. Hay además una alusión literaria al “Siervo de Yahvé,” que sufre por “muchos”⁵, multitudes (Is 53:12).

En Mc, como en Mt, se omite la orden de repetir la celebración eucarística, que aparece en Lc y Pablo. Acaso se deba a que la tradición de Mc no recogió este elemento, o que él mismo lo omitió por innecesario, ya que estaba incluido en el hecho de la celebración. Pues una “rúbrica no se la recita, se la ejecuta.” Siendo la “nueva Alianza” había, como la otra, de repetirse, “conmemorarse” (Ex 12:14; Dt 16:3; Ex 13:3.9)⁶. Sin embargo, es doctrina definida en Trento que con esas palabras Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y preceptuó el sacrificio eucarístico⁷.

Como Mt, pone a continuación la frase “escatológica” de reunirse con ellos en la etapa celeste del reino, representada, en el medio ambiente, bajo el símbolo de un banquete. La conciencia de Cristo es clara en toda esta tragedia.

Tristes predicciones. 14:26-31 (Mt 26:30-35; Lc 22:31-39).

Cf. Comentario a Mt 26:30-35.

²⁶ Dichos los himnos, salieron para el monte de los Olivos. ²⁷ Díjoles Jesús: Todos os escandalizaréis, porque escrito está: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas; ²⁸ pero después de haber resucitado os precederé a Galilea. ²⁹ Mas Pedro le dijo: Aun cuando todos se escandalizaren, no yo. ³⁰ Jesús le respondió: En verdad te digo que tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres. ³¹ Pero él más y más insistía: Aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré. Otro tanto decían todos.

Mc, lo mismo que Mt, relata estas dos predicciones después de “salir” del Cenáculo camino de Getsemaní. Pero por la forma introductoria en Mc, más acentuada en Mt con un “entonces,” de su estilo de introducción literaria más que cronológica de ideas, lo mismo que por el lugar distinto que, independientemente, le dan Lc y Jn, estas predicciones debieron de ser hechas en el Cenáculo, en momentos distintos, y acopladas aquí en un contexto lógico.

Mc acusa muy gráficamente las tres negaciones de Pedro antes que el gallo cante dos. Es un contraste muy semitizante⁸.

Con Mt recoge el anuncio de las futuras apariciones de Cristo resucitado en Galilea. Re-

coge las fuentes de la tradición galilaica.

La “Agonía” en Getsemaní. 14:32-42 (Mt 26:33-46; Lc 22:40-46).

Cf. Comentario a Mt 26:33-46.

³² Llegaron a un lugar cuyo nombre era Getsemaní, y dijo a sus discípulos: Sentaos aquí mientras voy a orar. ³³ Tomando consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, comenzó a sentir temor y angustia, ³⁴ y les decía: Triste está mi alma hasta la muerte; permaneced aquí y velad. ³⁵ Adelantándose un poco, cayó en tierra, y oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora. ³⁶ Decía: Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú. ³⁷ Vino y los encontró dormidos, y dijo a Pedro: Simón, ¿duermes? ¿No has podido velar una hora? ³⁸ Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu está pronto, mas la carne es flaca. ³⁹ De nuevo se retiró y oró, haciendo la misma súplica. ⁴⁰ Viniendo otra vez, los encontró dormidos, porque estaban sus ojos pesados; y no sabían qué responderle. ⁴¹ Llegó por tercera vez y les dijo: Dormid ya y descansad. Basta. Ha llegado la hora, y el Hijo del hombre es entregado en mano de los pecadores. ⁴² Levantaos; vamos. Ya se acerca el que ha de entregarme.

La escena es muy afín a Mt. Pero Mc resalta el deseo de que pase de El aquel cáliz, que pase aquella “hora.” Es tema constantemente destacado en el evangelio de Jn: la “hora” mesiánica de la muerte redentora. Acaso con la alusión a esta hora quiere Mc entroncar con el tema de Jn, que es la “hora” de la gran lucha satánica contra Cristo: “Viene el príncipe de este mundo” (Jn 14:30).

Mc utiliza también términos propios para expresar esta “agonía” de Cristo. Además del término ἀδημονεῖν, común con Mt, que en este contexto significa una angustia muy grande, que produce un profundo tedio y hastío, Mc usa también el de ἐχθαμβεῖσθαι, que en este contexto, como superación de la expresión anterior, significa “pavor,” es decir, un temor tan profundo, que va acompañado de sobresalto o espanto.

Mc es el único de los evangelistas que conserva en la oración de Cristo el término aramaico ἄββᾶ, “Padre.” Generalmente se admite que el término griego de “Padre” es una traducción para los lectores étnico-cristianos. Sería más lógico pensar que la frase aramaica *Abba* fuese la equivalente al “Padre mío” que recoge Mt. Pero los judíos oraban a Dios en aramaico diciendo: *Abbí*, Padre mío, y, en cambio usaban *Abba* para el padre carnal (Kittel). Por otra parte, aparece la forma *Abba*, “Padre,” en las epístolas de San Pablo (Rom 8:15; Gal 4:6). “De Jesús refieren los evangelios que siempre se dirigió a Dios con *abba* (“Padre mío”). Y Cristo se dirigió a su Padre con la expresión escueta “Abba!” En un estilo inusitado en su tiempo, daba a entender su relación personal con El.”⁸ Esta fijeza de una fórmula no usual, mantenida así, hace pensar en su uso directo por Cristo, procedente acaso de una forma dialectal peculiar. La aposición de “Padre” es ciertamente la explicación de la palabra. Por respeto y reverencia tomaron estos términos de la tradición y los usaron como un clisé, sea en las epístolas, **sea en la liturgia.**

Mc es menos preciso que Mt en relación a la posición de Cristo para orar; sólo dice que “se postró en tierra.” Mt matizará que estaba de rodillas, “postrado sobre su rostro,” conforme a una de las posiciones judías usuales de oración. Lc lo pone sólo en la genérica actitud de rodillas. Es la libre versión de cada evangelista.

En Mc como en Mt, Cristo, cuando va a sus discípulos a pedirles que velen para evitar la “tentación,” el “escándalo” profetizado, se dirige personalmente a Pedro. Acaso sea una adver-

tencia indirecta de solicitud contra la presunción tenida momentos antes.

La prisión de Cristo. 14:43-52 (Mt 26:47-56; Lc 22:47-53; Jn 18:2-12).

Cf. Comentario a Mt 26:47-56 y a Jn 18:2-12.

⁴³ En aquel instante, cuando aún estaba El hablando, llegó Judas, uno de los Doce, y con él un tropel con espadas y garrotes, de parte de los escribas y de los ancianos.⁴⁴ El traidor les había dado esta señal, diciendo: A quien besare yo, ése es; cogedle y conducidle con seguridad.⁴⁵ Al instante llegó y se le acercó, diciendo: Rabí, y le besó.⁴⁶ Ellos le echaron mano y se apoderaron de El.⁴⁷ Pero uno de los presentes, sacando la espada, hirió a un siervo del pontífice y le quitó una oreja.⁴⁸ Tomando la palabra Jesús, les dijo: Como contra ladrón habéis salido con espadas y garrotes para prenderme.⁴⁹ Todos los días estaba yo en medio de vosotros en el templo enseñando, y no me prendisteis; mas tenían que cumplirse las Escrituras.⁵⁰ Y abandonándole, huyeron todos.⁵¹ Un cierto joven le seguía envuelto en una sábana sobre el cuerpo desnudo, y trataron de apoderarse de él;⁵² mas él, dejando la sábana, huyó desnudo.

La relación de los tres sinópticos es muy afín; en cambio, Jn le da otro enfoque: Cristo triunfador. Mc detallará que Judas, al dar la contraseña a los soldados, no sólo dice que lo “prendan” (Mt), sino que da orden de que lo conduzcan con “precaución” (ασφαλώς). Este adverbio significa estabilidad, firmeza, y este significado es el que pide aquí (Act 16:23). Se explica ante el temor de que El lo pudiese evitar con sus milagros — ¿qué interpretación les daría en aquella ocasión Judas? — o ante el temor de una posible e insospechada emboscada.

También omite las palabras que Cristo dirige allí a Judas, y que sólo trae Lc. Es la redacción de Mc más primitiva.

En cambio, trae el episodio de un joven que aparece en escena con una sábana sobre sí, y que seguía, sin duda, al pelotón que llevaba prisionero a Cristo. Quisieron prenderle, tanto que llegaron a “echarle mano”; pero él, “dejando la sábana, huyó desnudo” (γυμνός). La palabra “desnudo” indica a veces una persona muy ligeramente vestida⁹. La insignificancia del relato prueba su historicidad. Conforme a costumbres de la época, se trata de una persona, encargado o familiar, que vivía en la pequeña casa de aquel “torcularium,” y al oír lo insólito de la escena, se despertó y salió a ver el suceso. El hecho de que “seguía” al piquete sugiere que se trata de alguien muy interesado por la suerte de Cristo¹⁰. Y el de tener sobre sí una “sábana” (σινδων) hace ver que se trata de persona de cierta calidad, ya que los pobres sólo tenían su túnica¹¹.

Cristo ante el Sanedrín. 14:53-65 (Mt 26:57-68; Lc 22:54-65; Jn 18:14).

Cf. Comentario a Mt 26:57-68.

⁵³ Condujeron a Jesús al pontífice, y se juntaron todos los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas.⁵⁴ Pedro le siguió⁴ i lejos, hasta entrar dentro del atrio del pontífice; y sentado con los servidores, se calentaba a la lumbre.⁵⁵ Los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un testimonio contra Jesús para hacerle morir, y no lo hallaban.⁵⁶ Porque muchos testificaban falsamente contra El, pero no eran acordes sus testimonios.⁵⁷ Algunos se levantaron a testificar contra El, y decían:⁵⁸ Nosotros le hemos oído decir: Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombre, y en tres días levantaré otro que no será hecho por manos humanas.⁵⁹ Ni aun así, sobre esto, era concorde su testimonio.⁶⁰ Levantándose en

medio el pontífice, preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué es esto que testifican contra ti? ⁶¹ El se callaba y no respondía palabra. De nuevo el pontífice preguntó y dijo: ¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito? ⁶² Jesús dijo: Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo. ⁶³ El pontífice, rasgando sus vestiduras, dijo: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? ⁶⁴ Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? Y todos contestaron ser reo de muerte. ⁶⁵ Comenzaron algunos a escupirle y le cubrían el rostro y le abofeteaban, diciendo: Profetiza; y los criados le daban bofetadas.

Mc relata el proceso “nocturno” del sanedrín contra Cristo.

Cita las tres partes componentes del sanedrín. Con ello quiere indicar bien las responsabilidades global del mismo. Se percibe el enfoque cristiano contra el judaísmo.

Mc omite explícitamente la conjuración que le hace Caifas para que diga si El es el Mesías. Pero, en cambio, en su respuesta, se ve la fórmula primitiva al conservar el circunloquio de “la Potencia” por el nombre de Dios, el cual Mt omite y Lc conserva en el proceso “matutino.” El estudio de este proceso se hace en el *Comentario* a Mt 26:57-68.

Las negaciones de Pedro. 14:66-72 (Mt 26:69-75; Lc 22:55-62;

Jn 18:15-18; 25-27). Cf. *Comentario* a Mt 26:69-75.

⁶⁶ Estando Pedro abajo, en el atrio, llegó una de las siervas del pontífice. ⁶⁷ y, viendo a Pedro a la lumbre, fijó en él sus ojos y le dijo: Tú también estabas con el Nazareno, con Jesús. ⁶⁸ El negó, diciendo: Ni sé ni entiendo lo que tú dices. Salió fuera al vestíbulo y cantó el gallo. ⁶⁹ Pero la sierva, viéndole, comenzó de nuevo a decir a los presentes: Este es de ellos. ⁷⁰ El de nuevo negó, y, pasando un poco, otra vez los presentes decían a Pedro: Efectivamente, tú eres de ellos, porque eres galileo. ⁷¹ Pero él se puso a maldecir y a jurar: No conozco a ese hombre que vosotros decís. ⁷² Y al instante, por segunda vez, cantó el gallo. Se acordó Pedro de la palabra que Jesús le había dicho: Antes que el gallo cante dos veces, tú me negarás tres, y rompí a llorar.

Mc, como los otros sinópticos y Jn, utiliza personajes distintos en las negaciones de Pedro, a fin de obtener las *tres* negaciones profetizadas por Cristo.

Como, excepto Lc, no ponen la “mirada” de Cristo a Pedro, unen literalmente el arrepentimiento de Pedro con el recuerdo de la profecía de Cristo al oír el canto del gallo.

Mc, en el cuadro de su relato, pone la primera negación en el “atrio,” y, terminada, “salió afuera,” al “vestíbulo.” Y luego se narran las otras dos negaciones sin aludir a nuevos ingresos de Pedro, pero que debieron de ser dentro. Se pensó por ello en la posibilidad de dos tradiciones distintas que él acopló ¹². El no relatar en cada caso la situación topográfica exacta, incluso por omisión, está dentro de los procedimientos redaccionales evangélicos. Reconociendo los evangelistas la historicidad del cumplimiento de la triple “negación,” ¿no cabría la plastificación literaria de alguna de ellas?

Mc recoge el arrepentimiento de Pedro con una frase discutida. Dice así: *εταβαλὼν ἑκλαιε* v. Se han propuesto diversas interpretaciones del sentido de la primera palabra aquí: 1) habiéndose cubierto la cabeza (por la vergüenza y el dolor); 2) habiendo reflexionado; 3) habiendo tomado la palabra (para arrepentirse mejor); 4) salirse fuera para llorar la culpa ¹¹.

En el fondo todas estas hipótesis reflejan el tremendo dolor de Pedro por sus caídas. Está

“romper a llorar” debió de suceder fuera, pues no parece oportuno lo hiciese ante aquellas gentes hostiles. Sobre otras soluciones, cf. *Comentario a Mt 26:69-75*.

1 Para la bibliografía sobre este capítulo, cf. *Comentario a Mt c.24. Biblia comentada 5a 19* — 1 Kobert, Nardos Pistike-Kostnarde (Mc 14:3; Jn 12:3): *Biblica* (1948) 279-281. — 2 Nestlé, N.T. graece et latine, ap. crít. a Mc 14:5; J. B. Bauer, Ut quid perditio ista? Zu Mk 14:4.: *Nov. Test.* (Lciden 1959) 54ss; J. H. Greenlee, Eis pnyemosynon autés. “For her Memoñal” (Mt 26:13; Mc 14:9): *Exp. Tim.* (1959) 245ss; A. Melli, Sempre i poveri avete con me, ma no sembré avete me (Mc 14:39 bar.): *Humanitas* (1959) 338-343. — 3 christensen, Le fus de l'homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui: *Studia Theologica* (1957) 28-39. — 4 Huby, *Évang. St. Marc* (1924) p.334-335. — 5 Schürmann, Die Semitismen im Einsetzungsbeichte bei Mc 14:22ss und Lúe: *Zeit. Kath. Theol.* (1951) 72-77. — 6 Benoit, Le recit de la Cene en Lc 22:15-20: *Rev. Bibl.* (1939) 386. — 7 Denz., *Ench. symb.* n.949. — 8 Sallet, Retablissement du text de S. Marc. de l'unité primitive de la tradition cor-respondent sur les re'niements de S. Fierre: *Mélang. Cavallera* (1948). — 8 J. Jeremías, *Kennzeichen der “ipsissima vox” Jesu 2*: *Synopt. Studien.* (1953) 86-93; — 9 Zorell, *Lexicón.* col.268. — 10 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.327. — 11 Abel, *Jérusalem.* II p.302ss. — 12 Masson, Le reniement de Fierre. Quelques aspects de Information d'une tradition: *Rev. Hist. Ph. Relig.* (1957) 24-35; J. N. Blrdsall., Mk 14:72: N. T. (Lciden 1958) 272-275; O. J. F. Seitz, Peter's “Profanity,” Mc 14:71 in the Lieht of Mt 16:22: *Studia Ev.* (1959) 516-519. — 13 Lagrange, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.409; Baler, *Gnechisch. Wórt. zu. l. T.* (1937) col.481-482.

Capítulo 15.

Cristo ante Pilato. 15:1-20 (Mt 27:1-2. 11-31; Lc 23:1-25; Jn 18:28-38; 19:1-16). Cf. *Comentario a Mt 27:1-2.11-31*.

¹ En cuanto amaneció celebraron consejo los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y escribas, es decir, todo el Sanedrín; después, atando a Jesús, le llevaron y entregaron a Pilato. ² Le preguntó Pilato: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Y Jesús le respondió, diciendo: Tú lo has dicho. ³ E insistentemente le acusaban los príncipes de los sacerdotes. ⁴ Pilato de nuevo le interrogó, diciendo: ¿No respondes nada? Mira de cuántas cosas te acusan. ⁵ Pero Jesús ya no respondió nada, de manera que Pilato quedó maravillado. ⁶ Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían. ⁷ Había uno llamado Barrabás, encarcelado por sedicioso, que en sedición había cometido un homicidio; ⁸ y subiendo la muchedumbre, comenzó a pedir lo que solía otorgárseles. ⁹ Pilato les preguntó diciendo: ¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos? ¹⁰ Pues conocía que por envidia se lo habían entregado los príncipes de los sacerdotes. ¹¹ Pero los príncipes de los sacerdotes excitaban a la muchedumbre para que les soltase a Barrabás. ¹² Pilato de nuevo preguntó, y dijo: ¿Qué queréis, pues, que haga de este que llamáis Rey de los judíos? ¹³ Ellos otra vez gritaron: ¡Crucifícale! Pero Pilato les dijo: ¿Pues qué mal ha hecho? ¹⁴ Y ellos gritaron más fuerte: ¡Crucifícale! ¹⁵ Pilato, queriendo dar satisfacción a la plebe, les soltó a Barrabás; y a Jesús, después de haberle azotado, le entregó para que le crucificasen. ¹⁶ Los soldados le llevaron dentro del atrio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte, ¹⁷ y le vistieron una púrpura y le ciñeron una corona tejida de espinas, ¹⁸ y comenzaron a saludarle: Salve, Rey de los judíos. ¹⁹ Y le herían en la cabeza con una caña, y le escupían, e hincando la rodilla, le hacían reverencias. ²⁰ Después de haberse burlado de El, le quitaron la púrpura y le vistieron sus propios vestidos.

Marcos, que relató el proceso “nocturno” del Sanedrín para condenar a Cristo, vuelve, como Mateo, a destacar que el Sanedrín tuvo también un consejo “matutino” para condenar a Cristo. Este que Lc refiere debió de ser el acto oficial de la condena, como se exigía por la jurisprudencia judía.

El proceso es presentado a Pilato sólo bajo el aspecto político de un competidor del Ce-

sar, al hacerse el Rey Mesías. Omite, como Mt y Jn, el envío a Antipas. Como Mt, Mc “elimina” la escena de burla de los soldados para darle una mayor extensión, aunque fue antes de la condena. Esto sucede “dentro del atrio,” y precisa que “es el pretorio.” Esta escena, así presentada y precisada, puede ser índice de una “incrustación” posterior, o un relato que se añade al anterior, por tener **en la catequesis o fuente primitiva una redacción ya “cerrada.”**

La crucifixión. 15:21-37 (Mt 27:32-44; Lc 29:26-49; Jn 19:26-37).

Cf. Comentario a Mt 27:32-44 y a Jn 19:26-37.

²¹ **Le sacaron para crucificarle, y requisaron a un transeúnte, un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, el padre de Alejandro y Rufo, para que llevase la cruz.**
²² **Le llevaron al lugar del Gólgota, que quiere decir lugar de la calavera,** ²³ **y le dieron vino mirrado, pero no lo tomó.** ²⁴ **Le crucificaron y se repartieron sus vestidos, echando suertes sobre ellos, para saber qué llevaría cada uno.** ²⁵ **Era la hora de tercia cuando le crucificaron.** ²⁶ **El título de su causa estaba escrito: “El Rey de los judíos.”** ²⁷ **Crucificaron con El a dos bandidos, uno a la derecha y otro a la izquierda,** ²⁸ **y se cumplió la escritura que dice: “Fue contado entre los malhechores.”** ²⁹ **Los transeúntes le injuriaban moviendo la cabeza y diciendo: ¡Ah! tú que destruías el templo de Dios y lo edificabas en tres días,** ³⁰ **sálvate bajando de la cruz.** ³¹ **Igualmente los príncipes de los sacerdotes se mofaban entre sí con los escribas, diciendo: A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse.** ³² **¡El Mesías, el Rey de Israel! Baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos. Y los que estaban con El crucificados le ultrajaban.** ³³ **Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre la tierra hasta la hora de nona.** ³⁴ **Y a la hora de nona gritó Jesús con fuerte voz: “Eloí, Eloí, ¿lama sabachtaní?” Que quiere decir: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”** ³⁵ **Algunos de los presentes, oyéndole decían: Mirad, llama a Elías.** ³⁶ **Corrió uno, empapó una esponja en vinagre, la puso en una caña y se la dio a beber, diciendo: Dejad, veamos si viene Elías a bajarle.** ³⁷ **Jesús, dando una voz fuerte, expiró.**

Mc en la narración de la Vía Dolorosa de la crucifixión tiene algunos elementos *proprios*.

Precisa que Simón de Cirene era “el padre de Alejandro y de Rufo.” Probablemente eran cristianos bien conocidos en la comunidad cristiana, precisamente por el servicio prestado por su padre a Cristo, y se los destaca así honoríficamente. San Pablo, escribiendo a los romanos, saluda a un tal Rufo; acaso pueda ser este mismo l.

Mc cita con exactitud un hecho que en Mt se ha cambiado, posiblemente por diversos motivos. Antes de crucificarlo le dieron a beber “vino mirrado.” Mt lo llama “vino mezclado con hiél.” Era creencia que esta mezcla de vino y mirra tenía un valor narcótico, y por piedad se lo daban a los que iban a crucificar, para insensibilizarlos un tanto. Lo ofrecían las gentes principales de Israel, pero, en su defecto, era la comunidad, las autoridades judías — Pilato respetaba la “costumbre” — las que debían ofrecerlo ². Pero Cristo no lo aceptó (Mt).

También existe una divergencia entre Mc y Jn con relación a la hora de la crucifixión. Para Jn era “como (ως) la hora sexta”; para Mc era la hora “tercia.”

Para algunos, la lectura de Jn debería ser la hora “tercia” ³. Otros interpretan en Mc “hora” como equivalente a “vigilia”⁴. Así interpretado, vendría a coincidir con la hora “quasi sexta” de Jn; casi al mediodía. Generalmente se admite la división usual judía en cuatro horas.

En este caso no habría dificultad. Pero en Jn las horas son más particularizadas (Jn 4:52). En Mc las horas son las en uso entre los judíos. Así, “tercia” es el período que va desde las nueve hasta el mediodía. Como en Jn, la referencia “de facto” no es la vulgar, y hay que suponer la división de doce horas en el día desde la salida hasta la puesta del sol, entonces la hora “quasi sexta” de Jn es casi el mediodía, por la que coincide con la de Mc. A los comienzos de abril, el sol sale en Jerusalén algo antes de las seis de la mañana ⁵. Si no es que Jn tiene esta formulación, deliberadamente vaga, para obtener un valor simbolista: usando la división usual del día, en la hora de sexta caía — tres de la tarde — el sacrificio perenne en el templo ⁶. Otros piensan que en Mc esta hora es una interpolación ⁷.

Mc ve en la crucifixión de los dos ladrones con Cristo el cumplimiento de una profecía. Aludiría a Is 53:12. Pero críticamente este versículo es muy dudoso, y generalmente se considera interpolación.

Como Mt supone que los *dos* ladrones insultaban a Cristo, cuando era sólo uno, como dice Lc. Debe de ser un plural de “clase,” de él o de alguna “fuente.”

Las palabras de Cristo en su “abandono” difieren en Mc de Mt. Mc las transcribe por “Eloí, Eloí,” y luego las interpreta para sus lectores: “Dios mío.” La pronunciación aramea era *'Elahi*. Por eso, la transcripción griega *Eloí* debe de ser una substitución procedente del arameo *'Elahi* o un intento de facilitar la confusión con *Elias* ⁷.

Muerte de Cristo. 15:38-41 (Mt 27:51-56; Lc 23:45-49; Jn 19:31-37).

Cf. Comentario a Mt 27:51-56.

³⁸ **Y el velo del templo se partió en dos partes de arriba abajo.** ³⁹ **Viendo el centurión, que estaba frente a El, de qué manera expiraba, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.** ⁴⁰ **Había también unas mujeres que de lejos le miraban, entre las cuales estaba María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé,** ⁴¹ **las cuales, cuando El estaba en Galilea, le seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con El a Jerusalén.**

Con una simplicidad absoluta narra Mc la muerte de Cristo.

Mc recoge también la rotura del velo del templo.

El centurión proclama **la inocencia de Cristo**. En Lc lo proclama “justo.” Aquí y en Mt lo confiesa “Hijo de Dios.” Parece más primitiva la forma de Lc. En Mt y Mc, o el centurión de tropas asalariadas confiesa, haciéndose eco de los insultos de los sanedritas, que era verdad lo que ellos negaban: que era “Hijo de Dios,” sobre todo concebido al modo mitológico de un gentil, o Mt-Mc explicitan y ponen, a la hora de la composición de los evangelios, en la boca del centurión lo que era ya creencia clara cristiana, **la filiación divina de Cristo**, lema con que comienza ya su evangelio.

Como Mt, especifica un grupo de mujeres que lo observaban todo “desde lejos”; mujeres que, “estando en Galilea, le servían y seguían,” conforme al uso de Oriente ⁸. Citando expresamente las mismas de Mt, precisa de una de ellas, lo que Mt omite, que este Santiago que se cita era Santiago el Menor, lo mismo que cita por su nombre a Salomé, madre de Juan y Santiago el Mayor.

La sepultura de Cristo. 15:42-47 (Mt 27:57-61; Lc 23:50-56; Jn 19:38-42).

Cf. Comentario a Mt 27:57-61.

⁴² **Llegada ya la tarde, porque era la Paresceve, es decir, la víspera del sábado,** ⁴³ **vi-**

no José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín, el cual también esperaba el reino de Dios, que se atrevió a entrar a Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús.⁴⁴ Pilato se maravilló de que ya hubiera muerto, y, haciendo llamar al centurión, le preguntó si en verdad había muerto ya.⁴⁵ Informado el centurión, dio el cadáver a José,⁴⁶ el cual compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un monumento que estaba cavado en la peña, y volvió la piedra sobre la entrada del monumento.⁴⁷ María Magdalena y María la de José miraban dónde se le ponía.

El relato de Mc es muy afín al de Mt. Lc, en cambio, es más detallado, y Jn trae datos que completan los relatos sinópticos.

Se está en la “Parasceve,” que es la “preparación” de la Pascua. Mientras José de Arimatea es presentado en Mt como “un hombre rico,” con lo que quiere indicar su influencia social, Mc lo presenta como “consejero” (βουλευτής), miembro del sanedrín. No era el término propio judío para designar a un sanedrítico, pero Mc, lo mismo que Lc, lo deben de usar en orden a una mejor comprensión de sus lectores étnico-cristianos. Mt-Jn dicen que “era discípulo,” aunque “oculto” (Jn); en cambio, Mc-Lc dicen **que “esperaba” el reino de Dios.** La redacción de Mc-Lc debe de ser más primitiva. Si no sabían que fuese discípulo, lo sitúan, al menos, **en el círculo de los que esperaban a Cristo “viniendo en su reino” para instaurarlo triunfalmente** (Lc 23:42.43; cf. Mc 13:26, *par.*). Es descripción equivalente, que no parece suponer evolución.

Sólo Mc destaca que Pilato llama al centurión, encargado oficial de la custodia, para cerciorarse de que Cristo murió. Se “maravilló” de que hubiese muerto tan pronto, ya que los crucificados dejados en la cruz al uso romano podían estar vivos hasta tres días en la cruz.

José de Arimatea, según Mc, “compró” (ἀγοράσας) una “sábana” para envolver el cuerpo de Cristo. Pero es extraño que fuese necesario comprar una “sábana limpia” para amortajar el cuerpo de Cristo, máxime por una persona “rica,” como era José de Arimatea, y en aquellos momentos en los que probablemente regía ya el reposo sabático⁹. Se conocen numerosos textos rabínicos que se refieren a la adquisición de comestibles en días de fiesta, en los que se evita la formalidad de una compraventa. ¿Acaso se podría extender esto, y en esta forma, a otras adquisiciones? Posiblemente el término aramaico subyacente sea el verbo *laqah* o *nesab*, que puede significar “tomar” o “comprar.” Y la redacción griega acaso lo tomó materialmente en el segundo sentido.

María Magdalena y “María la de José,” según Mt, “estaban sentadas enfrente del sepulcro”; pero Mc da la razón: “miraban dónde lo ponían.” Lc aún matiza más este punto.

Desconocedoras del sepulcro donde iba a ser depositado y sabiendo que podía haber varios *loculi*, querían saber el sitio preciso donde lo ponían, pues pensaban volver a completar el “embalsamamiento” pasado el reposo sabático. Esto hace ver que estuvieron “sentadas” (Mt) acaso en el vestíbulo del mismo, ya que la entrada de él estaba muy baja.

Parecen percibirse en esto dos *tradiciones*: a) la de Mc, según la cual la unción se hizo con gran prisa, sin detallarse la unción al estilo judío — a no ser que se lo suponga: “lo envolvió en la sábana” (v.46c) —, y b) la de Jn, en la que literariamente se cumple el rito judío¹⁰.

1 Bristow, Alexander and Rufus, en *Dict. of Christ and the Gospels* I p.42; Vosté, *De passione*. p.236-239.

2 Strack-B., *Kommentar*. I p. 1037-1038. — 3 Bartixa, *Ignotum episemon gabex: Verb. Dom.* (1958) 16-37. — 4 Cowling, *Mark's use of -hora-* (in 15:25): *Australian Bibl. Rev.* (1956) 155-160; M. Gómez Pallete, *Cruz y Crucifixión* (notas para una exégesis de Mc 15:25): *Est. Eccl.* (1946) 535ss. — 5 Lagraxe, *Évangel. s. St. M are* (1929) p.444; F. Truyols, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696. — 6 Bonsirven, *La notion chronologique de Jn 19:14, aurait-elle un sens symbolique?*: *Biblica* (1952) 511-515. — 7 Xestlé, A. T. *grecce et latine, ap. crit.* a Mc 15:28. — 7 J. Gnlika, *Mein Gott, mein Gott, warum has du misch verlassen?* (Mk 15:34): *Bibl. Zeitsch.* (1959) 294-297. — 8 Cf. *Comentario a Lc 8:2-3*. — 9 Bonsirven, *Textes*. n.831. — 10 E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans Mc (15:40-16:8)*: Gregor. (1958) 367-410; F. M. Braun, *La sepulture de Jésus*: R. B. (1936) p.34-52.184-200.346-363; J. S. Kennard, *The Burial of Jesús*: J. B. Lit. (1955).

Capítulo 16.

Las mujeres visitan el sepulcro. 16:1-8 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-11; Jn 20:1-18).

Cf. Comentario a Mt 28:1-10.

¹ Pasado el sábado, María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungirle. ² Muy de madrugada, el primer día después del sábado, en cuanto salió el sol, vinieron al monumento. ³ Se decían entre sí: ¿Quién nos quitará la piedra de la entrada del monumento? ⁴ Y mirando, vieron que la piedra estaba removida; era muy grande. ⁵ Entrando en el monumento, vieron un joven sentado a la derecha, vestido de una túnica blanca, y quedaron sobrecogidas de espanto. ⁶ El les dijo: No os asustéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el sitio en que le pusieron. ⁷ Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que os precederá a Galilea: allí le veréis, como os ha dicho. ⁸ Saliendo, huían del monumento, porque el temor y el espanto se habían apoderado de ellas y a nadie dijeron nada. Tal era el miedo que tenían.

Mc pone en escena explícitamente tres mujeres: Magdalena, María la de Santiago y Salomé, camino del sepulcro. La finalidad es “ungir” el cuerpo de Cristo, como dice Mc I. Cf. *Comentario a Mt 28:1-10*.

Vienen con el alborear mismo del primer día de la semana, pasado ya el reposo sabático. La forma plural en que lo pone, “en el primer día de los sábados,” es forma semítica ². La guardia puesta en el sepulcro no había trascendido a estos grupos de mujeres, y probablemente ni al de los apóstoles. Por eso su preocupación es cómo poder rodar la gran piedra que cerraba el sepulcro excavado en la roca, lo que se hacía con palancas o con varios hombres. La piedra era “muy grande.”

A su llegada se encontraron con el sepulcro abierto y sin la guardia (Mt). El relato de Mc es más sobrio en esto que el de Mt.

Entrando en el sepulcro vieron un “joven,” que los otros evangelios describen como *uno* (Mt) o *dos* (Lc) ángeles. Su vestidura blanca puede ser el índice de esta misma afirmación de los otros evangelistas (Mt). Para Lc son dos varones con vestidos resplandecientes.

El “joven” les transmite el mensaje para los apóstoles. Primero les anuncia la resurrección de Cristo, y luego viene el mensaje y se nombra a Pedro. El mensaje es que vayan a Galilea, donde le verán, como les había dicho en el Cenáculo.

Las mujeres van a llevar el mensaje a los apóstoles, pero el evangelista termina, como es frecuente en otros pasajes, con una nota de gran sorpresa, admiración, o de temor frecuente en Mc (4:41; 5:42; 7:37; 9:32; etc.). El evangelio, en su forma primitiva, terminaba aquí³.

Aparición a Magdalena. 16:9-11 (Mt 28:1-10; Lc 24:1-12; Jn 20:1-2.11-18).

Cf. Comentario a Mt 28:1-10 y a Jn 20:1-2.11-18.

⁹ Resucitado Jesús la mañana del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de quien había echado siete demonios. ¹⁰ Ella fue quien lo anunció a los que habían vivido con El, que estaban sumidos en la tristeza y el llanto; ¹¹ pero, oyendo que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron.

Aquí comienza la parte “deuterocanónica” de Mc. Hay cuatro terminaciones distintas: una, la que llega hasta aquí; otra, muy breve, en la que se dice que las mujeres cumplieron su encargo; otra es una terminación muy amplificada. Estas dos últimas tienen muy poco valor crítico, pues se ve el artificio en ellas. Por último, la canónica, que está definido de fe que está *inspirada* (Trento).

No obstante, su estilo está en fuerte contraste con lo anterior. No hay conexión con el versículo precedente; las mujeres no siguen el mandato del ángel; Magdalena se introduce como si no se la acabase de nombrar; se narran las apariciones de Cristo sin relación a las precedentes; el modo de escribir es ajeno a Mc. Este final de Mc (16:9-20) presenta además numerosos contactos con las epístolas de San Pablo ⁴. Hasta se añaden dificultades de crítica textual. Hay diferencia, en ciertos casos, de vocabulario y estilo.

Es difícil que Mc hubiese planeado terminar así su evangelio. Se pensó si la terminación canónica fuese la primitiva y se hubiese suprimido por su diferencia con la hora de la resurrección de Cristo en Mt, ¿De, que la Vulgata vierte por *vespere* del sábado, o por discrepancias, por esta misma razón, entre la Iglesia de Roma y la de Alejandría. En la Iglesia de Roma, el ayuno pascual era hasta la mañana del día de Pascua (Mc); en Alejandría, hasta la medianoche (Mt: *opse*). Pero esto no es explicación satisfactoria, pues no haría falta quitar todo el pasaje, sino sólo algún detalle; no explica su falta en muchos códices independientes de la costumbre alejandrina; no explica la estructura misma, tan chocante, del pasaje; y, sobre todo, la solución era traducir *opsé*, no por *vespere*, sino por el otro significado que tiene: “después de,” con lo que estaba en pleno acuerdo con Mc: “después del sábado” (Mt), “en el amanecer del sábado” (Mc).

Esta parte “deuterocanónica” es, pues, un apéndice, sea tomado de la tradición o resumido por un autor, para evitar la forma abrupta en que termina ⁵.

Mc destaca que la “primera” aparición fue a Magdalena. Al nombre de Magdalena se añade: “de la que había expulsado siete demonios.” El número siete indica abundancia. La expulsión de demonios, conforme a la mentalidad de entonces, puede referirse a diversas curaciones o a una grave enfermedad. Ella es la única que aparece en escena comunicando el mensaje a los apóstoles, que no lo creen ⁶.

Aparición a unos caminantes. 16:12-13 (Lc 24:12).

Cf. Comentario a Lc 24:12-13.

¹² **Después de esto se mostró en otra forma a dos de ellos que iban de camino y se dirigían al campo. 13 Estos, vueltos, dieron la noticia a los demás; ni aun a éstos creyeron.**

Esta aparición de Cristo resucitado a “dos que iban de camino” al “campo,” que Lc pone “una aldea,” y se les mostró “en otra forma,” alude indudablemente al pasaje de Emaús. Si pone “en otra forma,” distinta de la ordinaria, se refiere a las diversas con que se aparecía después de resucitado. Acaso en forma de “caminante” (cf. Lc). Salvo que piense en las apariciones “inmateriales” con que se aparecía y desaparecía.

Aparición a los Once. 16:14-18.

¹⁴ **Al fin se manifestó a los Once, estando recostados a la mesa, y les reprendió su incredulidad y dureza de corazón, por cuanto no habían creído a los que le habían visto resucitado de entre los muertos. ¹⁵ Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el**

Evangelio a toda criatura. ¹⁶ El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará. ¹⁷ A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, ¹⁸ tomarán en sus manos serpientes, y, si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y estos recobrarán la salud.

Resucitado Cristo, se apareció varias veces a los Once. En Lc (24:36-42) hay una escena que pudiera evocar ésta. Pero allí los apóstoles, si no “creen” aún en el resucitado, es en “fuerza del gozo y la admiración.” Se piensa mejor en las primeras apariciones, en las que, al anuncio de las mujeres, no creyeron (Mc 24:10-11; Jn 20:25).

Luego se da la orden de predicar el Evangelio a todas las gentes, junto con el bautismo. Es la enseñanza que aparece en Mt. **Se observa ya el universalismo cristiano en acción entre los gentiles.** En el *Comentario a Mt* (c.28) se estudia el valor de estas expresiones.

A esto se añaden una serie de carismas, **no directamente para confirmar la fe que se anuncia, sino como un don a los creyentes, aunque con un valor secundario apologético.**

Las señales tienen un valor global, que no exigen que se vayan a cumplir **en todos y cada uno de los creyentes.** Estos carismas se realizarán “en mi nombre.” Ya los apóstoles habían recibido estos carismas (Mt 10:1 par.). Hasta se lee: “Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará” (Lc 10:19). En la primitiva Iglesia se han visto muchos de estos casos: expulsión de demonios, el don de lenguas; San Pablo, a la mordedura de una serpiente, no le afectará; a San Juan en Patmos le darán una bebida envenenada sin causarle daño. Y hasta se pensaría si la imposición de manos no podría estar relacionada aquí con los efectos de la unción con que se curaban los enfermos (Mc 6:13). **En toda la larga historia de la Iglesia, el milagro ha tenido su realización en los fieles.**

Probablemente aquí hay una agrupación de sentencias y comentarios a las enseñanzas del Señor, ya que se ven diseminadas en forma más primitiva en otros pasajes ⁷. Y muy especialmente en el final de Mt (28:16-20). (Cf. *Comentario a Mt* 28:19ss).

La ascensión del Señor. 16:19-20.

¹⁹ El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios. ²⁰ Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.

Mc termina su evangelio afirmando que el Señor resucitado está en los cielos. Recuerda su lenguaje la “ascensión” de Elías (2 Re 2:11; Eclo 48:9). La proclamación de su gloria se expresa con el salmo 110:1, **en que se reconoce a Cristo “sentado a la diestra de Dios.”** Es estar en su misma esfera divina y participando de sus poderes ⁸.

La expresión “Señor Jesús” es muy rara en los evangelios (Lc 24:3). En otros pasajes neotestamentarios se usa con frecuencia en Hechos y Pablo. Y tanto en varios de estos pasajes **como en la Iglesia primitiva, el título de Señor, el Κύριος, aplicado a Cristo, era una confesión de su divinidad.** Que es la confesión con que comienza el evangelio de Mc.

Un relato más detallado de la “ascensión” de Cristo se refiere en el evangelio de Lc (24:50-51 y Act 1:9-11).

El final del evangelio reconoce **la obra misionera de los apóstoles y la confirmación de ella que Cristo les hacía con milagros.** Es ya la predicación y extensión de la fe, vista desde la perspectiva histórica de la Iglesia con unas decenas de años.

1 Dhanis, L'ensevelissement de Jesus et la visite au tombeau dans Marc (15:40-16:8): *Gregorianum* (1958) 367-410. — 2 F. Montaguini, Valde mane una sabbatorum: *Scuola Catt.* (1957) 11-20. — 3 Cranfield, *St. Mark 16:1-8*: *Scottish Journ. of Theolog.* (1952) 282-298 y 398-414; F. C. Conybeare, *Aristion, the Author of Mc 16:9ss*: *The Expositor* (1893) p.241-254; (1895) 401-421. — 4 Lagrange, *Évang. s. Si. Marc* (1929) p.CLVIII. — 5 Hópf-GuT, *Intr. spec. in N.T.* (1938) p.85-91; GUY, *The origin of the Cospel of Mark* p.161ss. — 6 Sobre la identidad de esta aparición con la colectiva a un grupo de mujeres que cita Mt, cf. *Comentario a Mt 28:1-10*. — 7 A. E. Haefner, *The Bndge between Mk (16:2-8) and Acts (1,13ss)*: *Journ. of Bibl. Literal, and Exeg.* (1958) 67-71; G. Hebert, *The Resurrection Narratives in St. Mark's Cospel*: *Australian Bibl. Review* (1959) 58-65; cf. *Scottish Journ. of Theology* (Edin-burgh 1962) 66-73; J. L. Cheek, *Che Historicity of the Marcan Resurrection Narrative*: *Journ.Of Bible and Relig.* (Boston 1959) 191-201. — 8 Benoit, *U Ascensión*: *Rev. Bibl.* (1949) 151-203; para la parte especialmente crítica, cf. Larrañaga, *La ascensión de Nuestro Señor en el N.T.* (1943); A. W. Ae-Gyle, *The heavenly session of Christ*: *Theology* (1952) p.286-289.

Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga.

Libro Vb.

Evangelios de San Lucas y San Juan.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

Contenido:

Introducción. Los datos personales. San Lucas, autor del tercer Evangelio sinóptico. Fecha de composición. Destinatarios y finalidad. Valoración literario-estructural. Las Fuentes del Evangelio de Lc. La temática estructural. Esquema redaccional.

Capítulo 1.

Prólogo, 1:1-4. La anunciación del Precursor, 7:5-25. La anunciación de Jesús, 1:26-38. La visitación de María a Isabel: el “Magnificat,” 1:39-56. El “magnificat” (v.46-56). Se han propuesto cuatro soluciones. Nacimiento del Bautista: el “Benedictas,” 1:57-80. El “Benedictos.”

Capítulo 2.

Nacimiento de Cristo, 2:1-7. Los pastores, 2:8-20. La circuncisión, 2:21. Presentación y purificación en el templo, 2:22-40. El niño Jesús en el templo, 2:41-52. El “Midrash” base de los dos primeros capítulos de Lucas. Una especie característica de “midrash”: las “anunciaciones.” Historia y “midrash” en estos relatos de Lucas. El nacimiento en una gruta, el fajarlo y reclinarlo en un pesebre.

Capítulo 3.

Ministerio del Bautista, 3:1-17 (Mt 3:1-6; Mc1:1-6). Cf. comentario a Mt 3:1-6. Prisión del Bautista, 3:18-20 (Mt 14:3; Mc1:14; 6:17). Cf. comentario a Mt 14:1-12. Bautismo de Cristo, 3:21-22 (Mt 3:13-17; Mc 1:8-11). Cf. comentario a Mt 3:13-17. Genealogía de Cristo, 3:23-38 (Mt 1:1-17).

Capítulo 4.

La tentación de Cristo, 4:1-13 (Mt 4:1-11; Mc1:12.-13). Cf. comentario a Mt 4:1-11. Cristo en la sinagoga de Nazaret, 4:14-30 (Mt 4:12-17; 13:53-58; Mc1:14-15; 6:1-6). Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm, 4:31-37 (Mc 1:21-28). Cf. comentario a Mc1:21-28. Curación de la suegra de Pedro, 4:38-39 (Mt 8:14-15; Mc1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:14-15. Nuevas curaciones, 4:40-41 (Mt 8:16-17; Mc1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:16-17. Cristo sale de Cafarnaúm, 4:42-44 (Mc 1:35-38).

Capítulo 5.

La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos, 5:1-11 (Mt 4:18-22; Mc1:16-20). Cf. comentario a Mt 4:18-22. Curación de un leproso, 5:12-16 (Mt 8:2-4; Mc1:40-45). Cf. comentario a Mt 8:2-4. Curación de un paralítico, 5:17-26 (Mt 9:1-8; Mc2:1-12). Cf. comentario a Mt 9:1-8. Vocación de Leví, 5:27-32 (Mt 9:9-13; Mc 2:13-17). Cf. comentario a Mt 9:9-13. Los discípulos de Cristo no ayunan, 5:33-39 (Mt 9:14-17; Mc 2:18-22). Cf. comentario a Mt 9:14-17.

Capítulo 6.

Sobre la cuestión del sábado, 6:1-11 (Mt 12:1-14; Mc 2:23-28; 3:1-6). Cf. comentario a Mt 12:1-14. La elección de los Doce, 6:12-19 (Mt 10:1-4; Mc 3:13-19). Cf. comentario a Mt 10:1-4. Las bienaventuranzas y las imprecaciones, 6:20-26 (Mt 5:3-12). Cf. comentario a Mt 5:3-12. El amor a los enemigos, 6:27-38 (Mt 5:38-48). Cf. Comentario a Mt 5:38-48; 7:1-2. El espíritu de benevolencia, 6:39-46 (Mt 15:14, 10:24). Cf. comentario a Mt 15:14 y 10:24. Conclusión, 6:47-49 (Mt 7:24-29). Cf. comentario a Mt 7:24-29

Capítulo 7.

El centurión de Cafarnaúm, 7:1-10 (Mt 8:5-13). Cf. comentario a Mt 8:5-13. La resurrección en Naín, 7:11-17. El mensaje del Bautista, 7:18-23 (Mt 11:2-6). Cf. comentario a Mt 11:2-6. Panegírico del Bautista, 7:24-28 (Mt 11:7-15). Cf. comentario a Mt 11:7-15. Actitud farisaica ante la misión del Bautista, 7:29-35 (Mt 11:16-19). Cf. comentario a Mt 11:16-19. La pecadora arrepentida, 7:36-50. Un Problema Evangélico de Identificación de Personas y Escenas.

Capítulo 8.

Las proveedoras de Cristo, 8:1-3. La parábola del sembrador, 8:4-8 (Mt 13:1-19; Mc 4:1-9). Cf. comentario a Mt 13:1-19. Razón de las parábolas y explicación de la anterior, 8:9-15 (Mt 13:10-23; Mc 4:10-20). Cf. comentario a Mt 13:10-23. Parábola dirigida a los discípulos, 8:16-18 (Mt 13:12; Mc 4:21-25). Quiénes son hermanos de Cristo, 8:19-21 (Mt 12:46.-50; Mc 3:31-35). Cf. comentario a Mt 12:46-50. La tempestad calmada, 8:22-25 (Mt 8:23-27; Mc 4:35-40). Cf. comentario a Mt 8:23-27. Curación de un endemoniado, 8:26-39 (Mt 8:28-34; Mc 5:1-20). Cf. comentario a Mc 5:1-20. Curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa, 8:40-56 (Mt 9:18-26; Mc 5:21-43). Cf. comentario a Mc 5:21 -43.

Capítulo 9.

La Misión de los Apóstoles, 9:1-6 (Mt 10:5-15; Mc 6:7-13). Cf. comentario a Mt 10:5-15. Juicio de Antipas sobre Cristo, 9:7-9a (Mt 14:1-12; Mc 6:14-16). Cf. comentario a Mt 14:1-12. Regreso de los apóstoles y primera multiplicación de los panes, 9:9b-17 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Jn 6:1-15). Cf. comentario a Mt 14:13-23 y Jn 6:1-15. La confesión de Pedro, 9:18-21a (Mt 16:13-28; Mc 8:27-39). Cf. comentario a Mt 16:13-28. Primera predicción de su pasión, 9:21-22 (Mt 16:21-23; Mc 8:31-39), Cf. comentario a Mt 16:21-23. Necesidad de seguir a Cristo 9:23-27 (Mt 16:24-28; Mc 8:34-38). Cf. comentario a Mt 16:24-28. La transfiguración, 9:28-36 (Mt 17:1-13; Mc 9:2-14). Cf. comentario a Mt 17:1-13. Curación de un epiléptico, 9:37-43a (Mt 17:14-20; Mc 9:14-19). Cf. comentario a Mt 17:14-20. Segunda profecía de su pasión, 9:43b-45 (Mt 17:21-22; Mc 9:29-31). Cf. comentario a Mt 17:21-22. Quién sea el mayor, 9:46-48 (Mt 18:1-5; Mc 9:32-36). Cf. comentario a Mt 18:1-5. La invocación del nombre de Jesús por un extraño, 9:49-50 (Mc 9:37-40). Cf. comentario a Mc 9:37-40. 1) Hostilidad samaritana, 9:51-56. M) Varias vocaciones, 9:57-62 (Mt 8:18-22). Cf. comentario a Mt 8:18-22.

Capítulo 10.

Misión de los setenta y los discípulos, 10:1-20 (Mt 9:37; 10:5-16; Mc 6:8-11). Cf. comentario a Mt 9:37; 10:5-16. Revelación del Hijo, 10:21-24 (Mt 11:25-30). Cf. comentario a Mt 11:25-30. La parábola del samaritano, 10:25-37 (Mt 22:34-40; Mc 12:28-34). Cf. comentario a Mt 22:34-40. Marta y María, 10:38-42.

Capítulo 11.

El Padrenuestro, 11:1-4 (Mt 6:9-13). Cf. comentario a Mt 6:9-13. Parábola del amigo importuno, 7:7:5-73 (Mt 7:7-11). Cf. comentario a Mt 7:7-11. El Poder Sobre los demonios, 11:14-26 (Mt 12:43-45). Cf. comentario a Mt 12:43-45. Elogio de la Madre de Jesús, 11:27-28. Juicio sobre la generación presente, 11:29-32 (Mt 12:38-42). Cf. comentario a Mt 12:38-42. Cristo, luz del alma, 11:33-36 (Mt 6:22-23). Cf. comentario a Mt 6:22-23. Reprensión de fariseos y escribas, 11:37-54 (Mt 23:1-36). Cf. comentario a Mt 23:1-36

Capítulo 12.

Advertencias a los Discípulos, 12:7-72 (Mt 10:26ss). Cf. comentario A Mt 10:26ss. La avaricia, 12:13-21. Abandono a la Providencia, 12:22-34 (Mt 6:25-33). Cf. comentario a Mt 6:25-33. Exhortación a la vigilancia, 12:35-48 (Mt 24:42-51; Mc 13:33-35). Exigencias de la doctrina de Cristo, 12:49-53 (Mt 10:34-36). Los signos del tiempo mesiánico, 12:54-59. Cf. comentario a Mt 16:1-3.

Capítulo 13.

Exhortación a la penitencia, 13:1-9. Curación en sábado de una mujer encorvada, 13:10-17. Dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura, 13:18-21 (Mt 13:31-33). Cf. comentario a Mt 13:31-33. Reprobación de Israel, 13:22-30. Maniobra de Antipas, 13:31-33. Vaticinio sobre Jerusalén, 13:34-35 (Mt 23:37-39). Cf. comentario a Mt 23:37-39.

Capítulo 14.

Un hidrópico curado en sábado, 14:1-6. Exhortación a la modestia, 14:7-11. No buscar recompensas terrenas, 14:12-14. Parábola de los invitados a un gran banquete, 14:15-24 (Mt 22:2-14). Cf. comentario a Mt 22:2-14. El auténtico discípulo de Cristo, 14:25-35.

Capítulo 15.

Censura de los fariseos, 15:1-2. Parábola de la oveja perdida, 15:3-7 (Mt 18:12-14). Cf. comentario a Mt 18:12-14. Parábola de la dracma perdida, 15:8-10. Parábola del hijo pródigo, 15:11-32.

Capítulo 16.

Parábola del administrador astuto, 16:1-9. Apéndices parabólicos sobre las riquezas, 16:10-13. Reprensión a los fariseos, 16:14-18. Parábola del rico y el pobre Lázaro, 16:19-31.

Capítulo 17.

El escándalo, 17:1-3a (Mt 18:6-7; Mc 9:42). Cf. comentario a Mt y Mc. El perdón del prójimo, 17:3b-4 (Mt 18:15 y 21 y 22). Cf. comentario a Mt 18:15-22. Eficacia de la Fe, 17:5-6 (Mt 17:19; 21:21; Mc 11:22-23). Parábola de lo que es el siervo, 17:7-10. Los diez leprosos, 17:11-19. La venida del reino de Dios, 17:20-21. La venida del Hijo del hombre, 17:22-37 (Mt c.24; Mc c.13; Lc 21:5ss).

Capítulo 18.

La parábola del juez inicuo, 18:1-8. Parábola del fariseo y el publicano, 18:9-14. Los niños vienen a Cristo, 18:15-17 (Mt 19:13-15; Mc 10:13-16). Cf. comentario a Mt 19:13-15. La enseñanza a propósito de un joven rico, 18:18-27 (Mt 19:16-30; Mc 10:17-31). Cf. comentario a Mt 19:16-30. El premio de los apóstoles, 18:28-30 (Mt 19:27-30; Mc 10:28-30). Cf. comentario a Mt 19:27-30. Tercer vaticinio de la pasión, 18:31-34 (Mt 20:17-19; Mc 10:32-34). El ciego de Jericó, 18:35-43 (Mt 20:29-34; Mc 10:46-52). Cf. comentario a Mt 20:29-34.

Capítulo 19.

Zaqueo el publicano, 19:1-10. Parábola de las minas, 19:11-28 (Mt 25:14-30). Cf. comentario a Mt 25:14-30. Entrada mesiánica en Jerusalén, 19:29-40 (Mt 21:1-9; Mc 11:1-10; Jn 12:12-29). Cf. comentario a Mt 21:1-9. Llanto sobre Jerusalén, 19:41-44. Expulsión de los mercaderes del templo, 19:45-48 (Mt 21:12-13; Mc 11:15-19; Jn 2:13-22). Cf. comentario a Jn 2:13-22.

Capítulo 20.

Origen de los poderes de Cristo, 20:1-8 (Mt 21:23-27; Mc 11:27-33). Cf. comentario a Mt 21:23-27. Parábola de los viñadores homicidas, 20:9-19 (Mt 21:33-46; Mc 12:1-12).

Cf. comentario a Mt 21:33-46. El tributo al César, 20:20-26 (Mt 22:15-22; Mc 12:13-17). Cf. comentario a Mt 22:15-22. Sobre la resurrección de los muertos, 20:27-40 (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27). Cf. comentario a Mt 22:23-33. Sobre el origen del Mesías, 20:41-44 (Mt 22:41-46; Mc 12:35-47). Cf. comentario a Mt 22:41-46. Avisos sobre los escribas, 20:45-47 (Mc 12:38-40; Mt 23:6-7).

Capítulo 21.

El óbolo de la viuda, 21:1-4 (Mc 12:41-44). Discurso escatológico. Anuncio de la destrucción del templo, 21:5-7 (Mt 24:1-3; Mc 13:1-4). Cf. comentario a Mt 24:1-3. Tiempo de angustia y persecución, 21:8-19 (Mt 24:4-14; Mc 13:5-13). Cf. comentario a Mt 24:4-14. La ruina de Jerusalén y la venida del Hijo del hombre, 21:20-27 (Mt 24:15-31; Mc 13:14-27). Cf. comentario a Mt 24:15-31. Señales de la proximidad del reino de Dios, 21:28-33 (Mt 24:32-35; Mc 13:28-31). Cf. comentario a Mt 24:32-35. Necesidad de vigilancia, 21:34-36 (Mt 24:36-44; Mc 13:33-37). Epílogo histórico, 21:37-38.

Capítulo 22.

La conspiración de muerte contra Cristo, 22:1-6.4 (Mt 26:1-5; 14-16; Mc 14:1-2). Cf. comentario a Mt 26:1-5; 14-16. Preparación de la última cena, 22:7-13 (Mt 26:17-19; Mc 14:12-16). Cf. comentario a Mt 26:17-19. Institución de la Eucaristía, 22:14-23 (Mt 26:20-29; Mc 14:17-25). Cf. comentario a Mt 26:20-29. Discusión sobre la primacía, 22:24-30 (Mt 20:24-28; Mc 10:41-45). Cf. comentario a Mt 20:24-28. Vaticinio sobre la caída y confirmación de Pedro, 22:31-34 (Mt 26:31-35; Mc 14:27-31; Jn 13:36-38). Cf. comentario a Mt 26:31-35. La gran prueba que se les acerca, 22:35-38. La agonía en Gethsemaní, 22:39-46 (Mt 26:36-46; Mc 14:32-42). Cf. comentario a Mt 26:36-46 y a Jn 18:1-12. La prisión de Cristo, 22:47-53 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-49; Jn 18:2-11). Cf. comentario a Mt 26:47-56. Las negaciones de Pedro, 22:54-62 (Mt 26:57-75; Mc 14:53-72; Jn 18:15-27). Cf. comentario a Mt 26:57-75. Cristo es escarnecido, 22:63-65 (Mt 26:67-68; Mc 14:65). Cf. comentario a Mt 26:67-68. Cristo ante el Sanedrín, 22:66-71 (Mt 27:1; Mc 15:1). Cf. comentario a Mt 26:57-66; 27:7-2.

Capítulo 23.

Acusación ante Pilato, 23:1-5 (Mt 27:11-14; Mc 15:1-5; Jn 18:28-38). Cf. comentario a Mt 27:11-14 y a Jn 18:28-38. Cristo es enviado a Herodes Antipas, 23:6-12. Continuación del proceso ante Pilato: condenación 23:13-25 (Mt 27:15-26; Mc 15:6-15; Jn 18:39-40; 19:1-16). Cf. comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 18:39-40; 19:1-16. Camino del Calvario, 23:26-32 (Mt 27:31-32; Mc 15:20-22; Jn 19:16-17). Cf. comentario a Mt 27:31-32. La crucifixión y muerte, 23:33-46 (Mt 27:33-50; (Mc 15:33-40; Jn 19:18-30). Cf. comentario a Mt 27:33-50 y a Jn 19:18-30. Glorificación de Cristo por el centurión y asistentes, 23:47-49 (Mt 27:54-56; Mc 15:37-41). La sepultura, 23:50-56 (Mt 27:57-61; Mc 15:42-47; Jn 19:38-42). Cf. comentario a Mt 27:57-61 y Jn 19:42-47.

Capítulo 24.

Las mujeres van al sepulcro, 24:1-11 (Mt 28:1-8; Mc 16:1-8; Jn 20:1-10). Cf. comentario a Mt 28:1-8. Pedro visita el sepulcro, 24:12 (Jn 20:3-10). Los discípulos de Emaús, 24:13-35 (Mc 16:12-13). Aparición a los apóstoles, 24:36-43 (Mc 16:14; Jn 20:19-23). Últimas apariciones e instrucciones a los apóstoles, 24:44-49. La Ascensión, 24:50-53 (Mc 16:19-20; Act 1:9-12).

Evangelio de San Juan.

Introducción.

Datos biográficos. Juan el Apóstol es el autor del cuarto Evangelio. Testimonios externos. Análisis interno del Evangelio de San Juan. Juan el Apóstol y Juan el Presbítero. Finalidad del Evangelio de San Juan. Destinatarios. Lengua original en que fue escrito. Fecha de composición. Historicidad del Evangelio de San Juan. Mas en concreto 24 se ven estas diferencias: 1) Referente a la vida de Cristo. 2) Topografía. 3) El medio histórico. 4) Imagen de Cristo. 5) El acuerdo con los sinópticos. Simbolismo del cuarto Evangelio. La “escatología” en San Juan. División del Evangelio: diferentes planes propuestos.

Capítulo 1.

Prólogo, 1:1-18. El Verbo en sus relaciones con Dios, con el mundo y con los hombres. 1) En sus relaciones con Dios (v.1-2). 2) En sus relaciones con el mundo (v.3). 3) Relaciones del Verbo con los hombres (v.4-5). El Bautista como Precursor, anunciando la Encarnación del Verbo (v.6-8). Manifestación del verbo (v.9-11). El Gran Don de la Filiación Divina de los Hombres dado por el Verbo Encarnado (v.12-13). Se Proclama Explícitamente la Encarnación del Verbo (v.14) y se añade un doble grupo de Testimonios sobre esta Obra de la Encarnación (v.14c). 1) Primer testimonio (v.14b). 2) Segundo testimonio. Toda Gracia viene del Verbo Encarnado (v.16-17) reflexión final del evangelista (v.18). Finalidad del “prólogo” del Evangelio de Jn. Segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos, 1:29-34. Recluta de los primeros discípulos de Cristo, 1:35-51. 1) Andrés y “otro” Discípulo (v.35-40). 2) Simón Pedro (v.41-42). 3) Encuentro del “Apóstol” Felipe (v.43-44). 4) la “Vocación” de Natanael (v. 45-51). Valoración histórica de estos relatos.

Capítulo 2.

Primer milagro de Cristo en las bodas de Cana, 2:1-11. El Intento de la Peticion De María. ¿Cuál Es el Significado de la Respuesta De Cristo: “Que A Mi y A Ti”? (Τι ἔμοι Χαί Σοι). La Conclusión que parece más probable en función de los datos analizados. valor simbólico de este milagro. Estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm, 2:12. Expulsión de los vendedores del templo, 2:13-22 (Mt 21:12-13; Mc 11:15-17; Lc 19:45-46). La Situación Histórica de este relato. Reacciones ante Jesús en Jerusalén, 2:23-25.

Capítulo 3.

Visita y conversación con Nicodemo, 3:1-21. Continúa la exposición de Cristo. El Hijo del Hombre es Autor de la Revelación, 3:1 1-13. El Hijo del Hombre es Autor de la Salud, 3:14.-15. Reflexiones del evangelista, 3:16-21. El Fin de la Obra de Cristo es la Salvación de los hombres, 3:16-18. Hay un Juicio Condenatorio que se Realiza, 3:18-21. Tercer testimonio del Bautista sobre Cristo, 3:22-36. Reflexiones del evangelista con este motivo, 3:31-36. Cristo, por su Origen Divino, Comunica la Revelación (v. 31-34). Sólo La Fe En Cristo da la Vida Eterna, 3:35-36.

Capítulo 4.

Transición introductoria, 4:1-3. Conversación de Cristo con la Samaritana, 4:4-45. La conversación sobre “el agua viva.” 4:9-15. Cristo se revela como Mesías, 4:16-26. Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado, 4:27-38. Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea, 4:39-45. Curación del hijo de un cortesano, 4:46-54.

Capítulo 5.

Narración del milagro, 5:1-9. Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado, 5:10-16. Discurso apologético-dogmático de Cristo, 5:17-47. 1) El Hijo obra en

todo en unión del Padre, 5:17-30. 2) El testimonio del padre sobre la misión del Hijo (v.31-47).

Capítulo 6.

Primera multiplicación de los panes, 6:1-15 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Lc 9:10-17). Deambulacion milagrosa de Cristo sobre las aguas, 6:16-21 (Mt 14:22-23; Mc 6:45-52). Cf. comentario a Mt 14:22-33. Transición histórica, 6:22-24. Discurso sobre la diferencia y necesidad de un alimento espiritual, 6:25-34. Primer discurso de Cristo “Pan de vida,” 6:35-47. Segundo discurso de Cristo, “Pan de vida,” 6:48-59. Efecto producido por el discurso en los “discípulos” y “apóstoles,” 6:60-71. 1) Efecto producido por el discurso en los “discípulos,” 6:60-66. 2) Efecto producido por el discurso en los “apóstoles,” 6:67-71.

Capítulo 7.

Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus hermanos y en Judea, 7:1-13. Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado, 7:14-24. La Verdad de la doctrina de Cristo (7:14-18). Cristo Justifica una Curación hecha en “Sábado” con un Caso de la ley (7:19-24). Origen verdadero del Mesías, 7:25-30. Desaparición misteriosa de Jesús, 7:31-36. La gran promesa del “agua viva,” 7:37-39. Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén, 7:40-53.

Capítulo 8.

La mujer adúltera, 8:1-11. Tres cuestiones sobre este pasaje. Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio, 8:12-20. Consecuencias para los judíos en desconocer a Cristo, 8:21-30. La oposición de dos filiaciones, 8:31-59. La Libertad y el verdadero linaje de Abraham (v.33-40). La Obra del diablo en esta Hostilidad Judía (v.41-51). La Eternidad de Cristo (v.52-59).

Capítulo 9.

Narración del milagro, 9:1-7. Discusión popular sobre la curación, 9:8-12. Discusión del milagro por los fariseos, 9:13-34. Primer testimonio del ciego ante los fariseos (v.13-17). Testimonio de sus padres ante los “fariseos” (v.18.-23). Segundo testimonio del ciego ante los fariseos (v.24.-34). La Ley y la ceguera espiritual, 9:35-41.

Capítulo 10.

La parábola del Buen Pastor, 10:1-21. 1) Cristo es la “Puerta.” 10:7-10. 2) Cristo es El “Buen Pastor.” 10:11-18. Valoración originaria de esta parábola alegorizante. 3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo, 10:19-21. Enseñanza en la fiesta de las Encenias, 10:22-39. Cristo se retira hacia el Jordán, 10:40-42 (Mt 19:1.-2; Mc 10:1).

Capítulo 11.

La resurrección de Lázaro, 11:1-44. Vuelta de Cristo a Betania, 11:1-16. Conversación de Cristo con Marta y María, 11:17-37. 3) Resurrección de Lázaro, 11:38-44. La resolución que se toma de dar muerte inminentemente a Cristo, 11:45-57. La reacción ante este hecho, 11:45-46. Caifas y los dirigentes judíos condenan a Cristo, 11:47-53. Reacciones de Cristo y de Jerusalén, 11:54-57. Historicidad del relato de la resurrección de Lázaro.

Capítulo 12.

La unción en Betania, 12:1-8 (Mt 26:6-13; Mc 14:3-9). Cf. comentario a Mt 26:6-13. La entrada mesiánica en Jerusalén, 12:9-19 (Mt 21:1-11; Mc 19:29-44). Cf. comentario a Mt 21:1-11 Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte, 12:20-36. 1) Unos griegos quieren ver a Cristo, 2:20-22. 2) Cristo anuncia su glorificación por su muerte, 12:23-36. La Enseñanza De Cristo Sobre Su Muerte (v.23-26). La Turbación De Cristo Ante Su

Muerte (v.27). Cristo Pide la Glorificación Del Padre (v.28-33). Desconcierto en la muchedumbre ante estas palabras (v.34-36). La incredulidad judía ante la obra de Cristo, 12:37-43. Necesidad de creer en Cristo, 12:44-50.

Capítulo 13.

“Prólogo” teológico introductorio a la pasión, 13:1-3. El lavatorio de los pies, 13:4-20. Sentido de este rito del lavatorio de los pies en el intento de Cristo. Anuncio de la traición de Judas, 13:21-30. Cf. comentario a Mt 26:26-35. Comienzo de los discursos de despedida, 13:31-35. Anuncio de la triple negación de Pedro, 13:36.-38 (Mt 26:31-35; Mc 14:29-31; Lc 22:31-34). Grave divergencia en la cronología de la pasión.

Capítulo 14.

Lo que significa para los apóstoles la “ausencia” de Cristo, 14:1-3. Cristo, “camino.” 14:4-6. El reconocimiento recíproco del Padre y del Hijo, 14:7-11. Frutos de la fe en Cristo “ausente.” 14:12-26. Grandeza de obras (v.12). Efecto de Su oración dirigida a Cristo y al Padre (v.13-14). Promesa de una triple “venida” (v.15-26). Promesa de la “venida” del Paráclito (v.15-17, 25-26). Promesa de la “venida” del mismo Cristo (v.18-21). Promesa de la “venida” del Padre (v.22-24). Palabras finales de despedida y aliento, 14:27-31.

Capítulo 15.

Problema literario de los capítulos 15 y 16. Alegoría de la vid, 15:1-11. El precepto de la caridad, 15:72-77. El odio del mundo a los discípulos, 15:18-21. La testificación que Cristo ofrece de su verdad, 15:22-27.

Capítulo 16.

Anuncio de la persecución a los discípulos 16:1-4. Significado de la venida del Paráclito, 16:5-15. Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo, 16:16-22. Anuncia nuevas promesas, 16:23-33.

Capítulo 17.

Cristo ora al Padre por sí mismo, 77:7-5. Cristo ora al Padre por los apóstoles, 17:6-19. Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura, 17:20-24. Epílogo, 17:25-26.

Capítulo 18.

La prisión de Cristo en Getsemani, 18:1-12 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-51; Lc 22:47-53). Cf. comentario a Mt 26:47-56. Cristo es llamado a presencia de Anas, 18:13-14. Primera negación de Pedro, 18:15-17 (Mt 26:58-70; Mc 14:54-68; Lc 22:55-57). Cf. comentario a Mt 25:58-70. Cristo ante Caifas, 18:19-24. Segunda y tercera negación de Pedro, 18:25-27 (Mt 26:71-75; Mc 14:69-72; Lc 22:58-62). Cf. comentario a Mt 26:71-75. Cristo ante Pilato, 18:28-40 (Mt 27:1; 11-21; Mc 15:1-11; Lc 23:1-7.13-20). Primer tanteo judío de acusación ante Pilato, 18:28-32. Pilato interroga a Cristo sobre su realeza, 18:33-38 (Mt 27:11; Mc 15:2; Lc 23:2-3). Expediente para librarle, 18:39-40 (Mt 27:15-18.20; Mc 14:6-11; Lc 13:13-19).

Capítulo 19.

Expediente de Pilato para librar a Cristo, 19:1-7 (Mt 27:26-31; Mc 15:15-20; Lc 23:22). Cf. comentario a Mt 27:25-31. Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios. 19:8-12^a. La condenación de Cristo, 19:12b-16a (Mt 27:26c; Mc 15:15c; Lc 23:24-25). Cf. comentario a Mt 27:26ss. La crucifixión de Cristo, 19:16b-24 (Mt 27:32-50; Mc 15:20b-36; Lc 23:26-45). Cf. comentario a Mt 27:32-50. “Mujer, he ahí tu hijo,” 19:25-27. La muerte de Cristo, 19:28-37 (Mt 27:45-50; Mc 15:33-37; Lc 23:44-46). Cf. comentario a

Mt 27:45-50. La Sepultura de Cristo, 19:38-42 (Mt 27:57-66; Mc 15:42-47; Lc 23:50-56). Cf. comentario a Mt 27:57-61.

Capítulo 20.

Magdalena va al Sepulcro, 20:1-2 (Mt 28:1; Mc 16:1-8; Lc 24:1-11). Cf. comentario a Mt 28:1. Pedro y Juan van al sepulcro, 20:3-10. Aparición de Cristo resucitado a Magdalena, 20:11-18 (Mt 28:8-10; Mc 16:9-11; Lc 24:1:11). Cf. comentario a Mt 28:8-10. Apariciones a los discípulos, 20:19-29 (Lc 24:36-42). Conclusión, 20:30-31. Un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc. Valoración Exegética de la Resurrección de Cristo. Cristo Murió y fue Sepultado. Cristo Resucitó Corporalmente. La resurrección corporal de Jesucristo. La Proclamación de esta Verdad en los Pequeños “Símbolos” o “Confesiones” de Fe. La enseñanza y argumentación sobre la Resurrección corporal de Cristo en los Evangelios. Las “Apariciones” de Cristo Resucitado, ¿No Pudieron ser Efecto. La elaboración progresiva de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo. Diversas consideraciones conceptual-redaccionales sobre el cuerpo resucitado de Cristo. La resurrección al “tercer día.” Resucitó Cristo con su cuerpo.

Capítulo 21.

Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa, 21:1-14. Valor “simbolista” de esta narración. La colación a Pedro, 21:15-19. Profecía de la Muerte de Pedro (v.18-19). El “discípulo amado.” 21:20-23. Epílogo, 21:24-25.

Evangelio de San Lucas.

Por Manuel de Tuya. O. P.

Advertencia Previa.

Como el objeto principal de esta **Biblia Comentada** es la exposición doctrinal del Texto Sagrado, los lugares paralelos de los evangelios sinópticos son tratados en el comentario al evangelio de San Mateo. De este modo se evita, bastantes veces, la repetición de conceptos equivalentes. Junto con el enunciado de cada pasaje, a la cabeza de cada narración, se indican en letra negrita los lugares paralelos correspondientes de los otros evangelistas y, en letra cursiva, el lugar preciso del Comentario en el que se han estudiado los elementos necesarios para la inteligencia del relato evangélico contenido en la misma.

Introducción.

Los datos personales.

El nombre de Lucas puede ser abreviatura de Loukanós. Así, algunos códices latinos le prefijan el título de “secundum Lucanum.”¹ Otros lo derivan de Loukios (Lucio), ya que en inscripciones del templo de Men, en Antioquía de Pisidia, aparece el nombre de Loukas inscrito como Loukios 1.

Lucas nació en Antioquía de Siria, como explícitamente lo dicen los *Prólogos monar-*

quianos y el *Antiquior*, Eusebio de Cesárea² y San Jerónimo³. No procede, pues, del judaísmo, **sino de la gentilidad** (Col 4:10-11). Vienen a confirmarlo los Hechos de los Apóstoles, al verse a Lucas tan versado en las cosas de la Iglesia de Antioquía.

San Epifanio dice que fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo⁴. Pero no sólo lo niegan el *Fragmento Muratoriano*, San Jerónimo⁵, los Prólogos y San Ireneo⁶, sino que es lo que dice el mismo Lucas en el “prólogo” de su evangelio, al distinguirse de los que fueron “testigos oculares” de la vida del Señor (1:2). No consta ni el lugar ni el tiempo de su conversión. Si se admitiese la lectura del códice D en Hechos (11:28) — “estando congregados” —, Lucas sería cristiano poco después del año 40⁷.

Lucas se hace discípulo de Pablo probablemente en Antioquía (Act 11:20-26; cf. 11:28 del códice D). Le acompaña en casi todos los viajes. Le sigue a Macedonia (Act 16:10-17), y a la partida de Pablo y Silas se queda en Filipos (Act 16:19-40). Le acompaña de nuevo a Jerusalén (Act 21:1ss). Está con él cuando Pablo está en prisión en Cesárea (Act 21:18-26), aunque no se sabe si permanece con él en esta ciudad todo el tiempo de la prisión de Pablo. Lucas va a Roma con Pablo cuando éste apela al Cesar (Act 27:2-28:29; Col 4:14; Flm 24). También está con Pablo en la segunda cautividad romana (2 Tim 4:11). Lucas, desde primera hora, ha sido uno de los principales colaboradores (συνεργοί), de Pablo (Flm 24).

Después de la muerte de éste no se sabe dónde fue Lucas, ya que son muchas las tradiciones o leyendas que le hacen predicar en sitios muy diversos.

De Lucas se dan dos datos especiales. El primero es que fue médico. Lo testifican ya el *Prologus Antiquior*, el *Fragmento Muratoriano*, Eusebio⁸ y San Jerónimo⁹. El mismo San Pablo lo llama “médico querido” (Col 4:14). Se quiere ver esto en los términos que usa¹⁰. Sin embargo, los términos que usa son los que usan otros autores de la antigüedad que no eran médicos; aparte que parece que los médicos de aquella época no tenían un lenguaje técnico.

También se le quiere presentar como “pintor.” Según una tradición originaria de Jerusalén, Lucas habría sido pintor. Teodoro Anagnostes cuenta que la emperatriz Eudoxia (t 460) había enviado a su hija Pulquería, a Roma, un icono de la Virgen pintado por San Lucas¹¹. Hay muchas imágenes de la Virgen que se le atribuyen. Pero todas las imágenes que se le atribuyen son de época bizantina. Esta leyenda tardía, ¿supone un fondo de verdad? Lagrange lo enfoca por el hecho de que su evangelio contiene las grandes pinturas descriptivas de la Virgen en la infancia de Cristo¹².

San Lucas, autor del tercer Evangelio sinóptico.

La tradición asegura firmemente que Lucas es el autor del tercer evangelio sinóptico.

Ya lo testifica explícitamente el *Prologus Antiquior*. De Lucas, San Ireneo dice: “Lucas, compañero de Pablo, lo que éste predicaba, él lo escribió en un libro”¹³. Igualmente lo testifica Tertuliano¹⁴, destacando que Lucas refleja fundamentalmente la predicación de Pablo. Siguen esta testificación, con el *Fragmento Muratoriano*, Clemente Alejandrino¹⁵, Orígenes¹⁶, insistiendo en que es reflejo de la predicación de Pablo, Eusebio de Cesárea¹⁷ y San Jerónimo¹⁸. A esto se añade la observación de J. M. Creed: Lucas no era figura preeminente en la Iglesia Apostólica: **ni apóstol, ni testigo presencial de la vida terrestre de Cristo**. Por eso sería difícil, de no ser el autor fundamental del evangelio, que se le hubiese atribuido.

El análisis interno del libro confirma los criterios externos de **la tradición**.

1) El autor aparece bien versado en la lengua griega; su estilo no es clásico, pero llega a lograr elegancia en ciertas frases. Especialmente el “prólogo” está redactado en un griego bueno. Elementos de griego clásico se aprecian en ciertos pasajes (8:15; cf. Mc 6:7; 18:18; Mc 10:17;

8:27; Mc 5:2, etc.). También utiliza términos griegos para designar los magistrados y cosas militares; v.gr., ηγεμονεύοντος (2:2), στρατηγοί (22:4.52). En cambio, prescinde de voces griegas de uso vulgar usadas por otros evangelistas: v. gr., χράβατον (Mc 2:4.11), Lucas pone χλίνη y χλινίδιον (5:18.19.24; 9:5, cf. Mc 6:11).

Usa hebraísmos. En los dos primeros capítulos, por ser traducción de fuentes semitas; y otras palabras: σάρα (1:15), Βεελζεβουλ (11:15.18), χορός (16:7), etc., o frases semitas (1:7; cf. Gen 18:11; 10:6, etc.), se explican por las fuentes que usa.

En cambio, **evita vocablos aramaicos, tan conservados en Marcos**, v. gr. abbá (padre; Lc 23:42; cf. Mc 14:36); boanerges (Lc 9:54; cf. Mc 3:17); effatá (cf. Mc 7:34); hosanna (cf. Mc 11:9; Mt.21:9; cf. Lc 19:38). En lugar del hebreo rabbi, Lc prefiere διδάσκαλε (maestro) οέταστατα (señor); lo mismo que da el significado v. gr. de κράνιον (calavera) en lugar de golgothá y frecuentemente **evita palabras y frases semitas**, como se ve confrontándolo con los lugares paralelos, y en su lugar usa palabras y frases griegas; v. gr., diabólos por Satanás (8:12; cf. Mc 4:15), αληθώς λείω υμιν (9:27; 21:3; cf. Mc 9:1; 12:43), etc.

También se **encuentran latinismos** usados en todo el Imperio romano; v. gr., δηνάριον, λέγε ων, σουδάριον; lo mismo que frases latinas grecizadas; v.gr., δίεταΕεν αύτη δοβηναι = ius-sit illi daré (8:55; cf. 12:58; 7:4; 14:18; 22:41, etc.¹). Sin embargo, Lucas usa estos términos mucho más raramente que Marcos (Lc 20:22; cf. Mc 12:14; 15:39; Lc 23:47, etc.). Estos latinismos eran efecto de la dominación romana, de la Koine, y no los evitaban ni los mismos aticistas que cultivaban la pureza del griego.

2) El autor parece reflejar en los relatos algo de su arte medica. Sobre todo, presenta a Cristo como **el gran Médico** que cura almas y cuerpos.

Usa los términos que emplean los famosos médicos de la antigüedad *Hipócrates* (c.460-430 a.C.) y *Dioscórides* (del tiempo de Nerón; 4:38; cf. Mc 1:30; 5:18.24; 2:3-10; 14:2; 18:24; 2:3-10, etcétera). Se puede decir que Lucas describe con más precisión el origen, duración, modo de la curación, cesación de la enfermedad, mientras Marcos no insiste tanto en esto (4:38ss; 8:27-29; 8:43-47). Y, sobre todo, juzga mucho más benévolamente de los médicos que Marcos (Lc 8:43; cf. Mc 5:26).

Cristo aparece como Médico divino. Una vez se viene a llamar a sí mismo “médico” (4:23). Es el único evangelista que destaca que Cristo curaba imponiendo a cada enfermo las manos (4:40); en El hay poder para “sanar a todos” (5:17; 6:19).

Varios autores hacen ver que los términos que se dicen técnicos fueron tomados ya por Hipócrates y Dioscórides del uso vulgar, por razón de claridad y fácil comprensión¹⁸. Pero el conjunto de todos los datos parece venir a confirmar lo que dice la tradición: que era “médico.”¹⁹ De aquí se ha hecho la siguiente hipótesis: “Como los médicos eran ordinariamente de condición servil, sería posible que Lucas fuese un 'liberto', y hasta se piensa que del noble Teófilo, al que dedica el libro.”²⁰

3) El autor **es discípulo y compañero de San Pablo**, pues aparece gran afinidad entre su evangelio y las epístolas paulinas en lo relativo a la lengua, conceptos y doctrina. **Es el “paulinismo del tercer evangelio.”**

Así hay muchos vocablos comunes a Lucas y Pablo, que son propios de ellos en el Nuevo Testamento. Se enumeran 103.

Hay frases comunes o muy semejantes (Lc 4:22; cf. Col 4:6; Lc 12:42; cf. 1 Cor 4:2; Lc 21:24; cf. Rom 11:25).

En conceptos tienen especial interés, por tener el mismo sentido: πίστις: fe teológica (Lc 18:8; 22:32; cf. Rom 4:5; 1 Cor 13:13); σωτηρία: salud mesiánica (Lc 1:69-77; cf. Rom 1:16;

10:1-10); σωτηρον: saludable (Lc 2:30; 3:6; cf. Ef 6:17); σωτήρ: salvador (Lc 2:11; cf. 2 Tim 1:10; Flp 3:20); χαρτώω: agraciar (Lc 1:28; cf. Ef 1:6); χάρις: gracia (Lc 1:30; 2:40-52), la cual no se encuentra en Mt-Mc, y es frecuente en Pablo.

Igualmente se ven semejanzas en cosas tales como en el relato de la institución de la Eucaristía (Lc 22:19ss; 1 Cor 11:23-25), en la aparición de Cristo resucitado a Pedro (Lc 24:34; 1 Cor 15:5), lo mismo que en llamar a Cristo el Κύριος, término familiar a Lucas y Pablo.

En cuanto a capítulos de doctrina, se encuentran muchos comunes a ambos. Se pueden destacar los siguientes:

La *universalidad de la salud mesiánica*, no sólo en lo étnico, **sino destacando también la salvación para los pecadores**, en las parábolas de la “misericordia.” Hasta llamársele, por excelencia, el “evangelio de las gentes” y el “evangelio de los pecadores” (Rom 1:16; 1 Tim 2:4; Tit 2:11; Act 13:38ss.46ss).

San Pablo destaca que **uno de los frutos del Espíritu Santo es el gozo, y exhorta a los fieles a gozarse siempre en el Espíritu** (Flp 4:4; 1 Tes 5:16; 2 Cor 13:11). También se llamó el evangelio de Lucas el “evangelio del gozo.” Es el gozo que aparece en el Magnificat, en Zacarías (1:68-79) y Simeón (2:29-32). El gozo que se anuncia a los pastores. Los discípulos vuelven de su misión “con gozo” (10:17). Cristo los exhorta al “gozo” de que **sus nombres estén escritos en el cielo** (10:20). Y en otros varios pasajes destaca Lc este “gozo” (13:17; cf. 18:43; 15:7; 19:37; 24:52ss).

Igualmente es tema destacado en Pablo y Lucas el valor y necesidad de la oración (Flp 1:3-6; 2 Tim 1:3; Gal 1:5; Rom 7:25; 9:5, etc.). Lc expone insistentemente este tema. Cristo enseña el valor y la necesidad de la oración a sus discípulos con su ejemplo y con su palabra. Cristo ora en el bautismo (3:21); después de un milagro se retira al desierto para orar (5:16); permanece la noche en oración antes de la elección de los apóstoles (6:12), y antes de la confesión de Pedro (9:18) y en la Transfiguración (9:29); en Getsemaní llega en su oración, en el relato de Lc, al máximo (22:41-44); oró por Pedro para garantizar su fe (22:32), y por sus enemigos en la cruz (23:34), y ora al expirar (23:46). Igualmente lo hace con sus exhortaciones: a los discípulos (11:1-4) hace ver **la necesidad de la perseverancia en la oración** con la parábola del amigo importuno (11:5-13), del juez inicuo (18:1-8), lo mismo que la necesidad **de la humildad en la oración** con la parábola del fariseo y el publicano (18:9-14).

Otro tema característico y común a Pablo y Lucas **es la pobreza**. Esta era despreciada por judíos y romanos. Pero Pablo la exalta y sitúa **en el plan de Dios**. Precisamente eligió gentes socialmente desconocidas para confundir a los poderosos y engreídos (1 Cor 1:26-29; 16:1-4; 2 Cor 8ss; Rom 15:26-28).

Lc destacará este tema. También se le llamó por Rohr el “evangelio de los pobres.” La Virgen, socialmente desconocida, es elegida para Madre de Dios. Cristo nace en un pesebre. Los pastores son los primeros adoradores. **Cristo fue “enviado a evangelizar a los pobres”** (4:18). Alerta a los ricos (6:24ss), que ya recibieron su consolación. Se enriquece el que atesora y no es rico en Dios (12:16-21). Exalta la pobreza de Lázaro y el castigo del rico epulón (16:19-31)²¹.

Por estos datos se puede ver que en el libro está reflejado el ambiente y la persona de Lc, a quien **la tradición atribuye** ser el autor del tercer evangelio sinóptico²².

Fecha de composición.

La tradición asegura que el evangelio de Lc es cronológicamente el tercero de los canónicos. Así lo afirman el *Fragmento Muratoriano*, Orígenes²³, San Jerónimo²⁴, San Ireneo, que, sin decirlo expresamente, cita el evangelio de Lc en tercer lugar, después de los de Mt y Mc²⁵.

Tratando de precisar más las fechas de composición, los autores dan las siguientes:

Sobre la fecha del 95. La razón es ver en él dos afinidades literarias que serían dependencias de Flavio Josefo, que escribe sus *Antiquitates judaicae* sobre el año 95, y de San Juan. La primera es rechazada por los críticos. Las afinidades se deben, probablemente, a la procedencia de ambos del griego de la koiné y por usar la versión de los Setenta. Hay quien sostiene que ambos habían leído a Tucíclides, y que en sus relatos se habrían dejado influenciar, en ocasiones, por su estilo histórico. En cambio, **se admiten varias afinidades entre Lc y Jn**. Pero éstas no exigen una dependencia literaria de Lc respecto de los escritos de Juan; sugieren sólo contactos entre tradiciones parciales, es decir, un mismo medio ambiente ²⁶.

Después del 70. Se basa en que Lc dice que “muchos” escribieron vidas de Cristo antes que él. Esto supone un lapso de tiempo suficientemente amplio para la composición de esas obras. Y Lc escribe su evangelio aún después.

Pero esta razón es inconsistente. Pues ni se sabe cuándo se comenzaron a escribir esas obras ni en qué relación de tiempo está Lc con ellas. En cambio, es muy probable que se hayan comenzado a componer muy pronto. Benoit da para la fecha de la composición del evangelio aramaico de Mt el 40-50. Es muy probable que muy próximos a los acontecimientos se hubiesen compuesto va estos ensayos, para afirmar, divulgar e instruir más a los convertidos. Tal es la finalidad que Lc da a su evangelio (1:3.4).

Esto mismo se quiere confirmar con la descripción de la destrucción de Jerusalén. Sería una descripción “post eventum.” Lc, en lugar de hablar, como Mt-Mc, de la “desolación de la abominación,” dice: “Cuando veáis a Jerusalén rodeada por los ejércitos” (21:20), lo mismo que la descripción de “caer al filo de la espada,” “ser llevados cautivos,” y Jerusalén “ser hollada por los gentiles” (21:24). Así, v.gr., Wikenhauser.

Sin embargo, esto pudiera no bastar. Son sencillos clisés de tipo paleotestamentario para describir este tipo de catástrofes. Bastaría la inspiración en la toma de Jerusalén en tiempo de Sedecías (2 Re 25:1ss), que no eran más que los procedimientos usuales de entonces (Ez 4:2-3). Por otra parte, parecería probable que, de haber sido escrito este evangelio “post eventum,” la descripción hubiera sido más exacta, con datos precisos, y no se hubiera dejado de hacer un comentario sobre el vaticinio del Señor, de tanto interés para los gentiles, que veían así abolido el culto judío y universalizares el mesianismo.

Antes del 70. Las razones anteriormente expuestas harían ver que la composición del evangelio de Lc está hecha antes de la destrucción de Jerusalén, en el año 70. Pero, tratando de precisar más, hay dos hipótesis, debidas a dos divergencias en los datos de la Tradición.

San Ireneo dice que Mc y Lc escribieron sus evangelios después de la muerte (ἔξοδος) de San Pedro y San Pablo ²⁷. Esto haría fijar la fecha de la composición después del año 67. Algunos autores (Grapin, Levesque) interpretan la palabra “éxodo,” no de la muerte de San Pedro y San Pablo, **sino de su “salida,”** sentido fundamental de la palabra, de Palestina. Sin embargo, la palabra parece referirse a la muerte. Así es usada por Lc en su evangelio (Lc 9:31; 2 Pe 1:15). Varios son los autores que admiten esta fecha, 67-70. Así Schanz, De Bruyne. Con todo, el testimonio de San Ireneo no se ha de forzar, pues ya, a propósito del evangelio de Mt, utilizó una frase vaga, que indica una mala información.

Tradicionalmente se admite otra fecha. El evangelio de Lc está escrito **antes de** los Hechos de los Apóstoles, y éstos están escritos antes del 63-64. El otro dato que entra en juego es que Lc es el tercero de los evangelios sinópticos. Pero ya no es fácil señalar la fecha precisa de Mc para poder situar con exactitud la de Lc. Si se da como probable la fecha del 55-62, Lc habría compuesto su evangelio sobre el 58-61.

De todo lo expuesto se pueden hacer las siguientes observaciones, que puedan sugerir, en el estado actual, la posible fecha de la composición del evangelio de Lc.

1) No se impone la fecha tope de la composición de los *Hechos de los Apóstoles*, el 64. La finalidad del autor no se sigue que sea la simple historia de Pablo, que al estar en prisión — 61-63 — había que suponer que al componerse este libro Pablo aún estaba en ella. La finalidad de los Hechos sobre esto puede ser hacer ver que el cristianismo se difundió, llegando a Roma, centro del Imperio. Además, esta frase de Lc (Act 28:30.31) “implica un término técnico de la jurisprudencia romana referente a un caso indiscutido, en que al acusado se le permite marchar libre. Actos, en consecuencia, no establece una fecha precisa para la composición de las obras lucanas” (C. Stuhlmüller).

2) No parece decisiva la descripción del asedio de Jerusalén el año 70. Se explica por descripción de clisé. Se esperaría una descripción más detallada y haberse sacado las consecuencias que se seguían para el cristianismo del vaticinio de este hecho cumplido.

3) Más decisivo es que Lc conoce a Mc, y éste escribió su evangelio algo antes del 70. Ha de suponerse, pues, un amplio margen para que Mc llegue a conocimiento y utilización por Lc.

4) En cambio, Lc no parece conocer a Mt. Señal de que su aparición no fue muy anterior ni dio lugar a divulgarse. Mt pudo aparecer sobre el 80, por las razones que se alegaron en la introducción a Mt.

Por eso, a Lc se le puede, normativamente, asignar una fecha semejante sobre el año 80.

Lc, acaso, compuso su evangelio en Roma. Otras tradiciones, lo que acusa su falta de seguridad, lo suponen compuesto en Grecia, Acaya y Beocia (San Jerónimo en unos escritos, San Gregorio Nacianceno), o en Cesárea, Alejandría, Roma (San Jerónimo en otros escritos) ²⁸.

Destinatarios y finalidad.

Lc lo destina a Teófilo, persona noble e histórica, como se ve por la costumbre de dedicar libros a personas destacadas por su valor y méritos realizados. Tal hace el célebre médico Dioscórides (del tiempo de Nerón) al dedicar su obra de medicina al personaje histórico Areo. Y Dioscórides era de Anazarbos, en Cilicia; por geografía y cronología, afín y contemporáneo de Lc. La finalidad que le asigna en el “prólogo” es **garantizarle** la información histórica del relato de la vida del Señor, “*para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido*” (1:4).

Pero ya los testimonios de la tradición le dan una amplitud mayor: directamente se afirma su destino **para los cristianos provenientes del paganismo**. Los Prólogos dicen que lo escribe para los “griegos fieles” (cristianos). Y Orígenes, que fue escrito en gracia de los “gentiles.” ²⁹ Esto mismo se confirma por el análisis interno del texto.

Explica costumbres judías (22:1.7), lo que supone lectores no judíos. Omite cuestiones específicamente judías, que no entenderían sus lectores o que no les interesarían (Lc 16:18; cf. Mt 5:32; Lc 6:29; cf. Mt 5:39ss; Lc 6:27ss.32ss; cf. 5:44-47; Lc 11:38; cf. Mc7:1-23 y Mt 15:1-20). Omite cosas que eran duras para los gentiles (Mt 10:5; Mc7:24-30; Mt 15:21-28; Mc15:16-20; Mt 27, 27-31) o las suaviza (Lc 6:33; cf. Mt 5:47).

En cambio, destaca las cosas que son elogiosas para los gentiles (3:14; 7:2-10; 10:30-37; 17:11-19). También se quiere ver como un dato confirmatorio de esto el que Lc destaca con respeto las narraciones en que intervienen mujeres, pensándose sea debido a realzar su dignidad, tantas veces bendecidas o perdonadas por Cristo en un ambiente en el que la mujer era frecuentemente despreciada.

En conexión íntima con los destinatarios está la finalidad que Lc se propone en su evangelio: **resaltar que Cristo es el Salvador de todos los seres humanos, no únicamente los de**

origen judío.

Por eso se destacan dos acusados rasgos: **la universalidad de la salud y el espíritu de misericordia.**

Lo primero se ve ya en el comienzo con los ángeles anunciando la paz, no a solos los judíos, sino a los “hombres de buena voluntad” (2:14); Cristo niño en el templo es proclamado por Simeón “luz para la manifestación de las gentes” (2:32). El Bautista anuncia que verá la **salud mesiánica** “toda carne”: todo hombre (3:6), expresión de Isaías (40:5), pero que, en contraposición con la ausencia de la misma en los otros dos sinópticos, lleva a ver un intento de este universalismo. La “genealogía” mesiánica de Cristo la lleva hasta la creación de Adán; no la trae sólo desde la limitación judía de Abraham (Mt). El endemoniado de Gerasa, una vez curado, es enviado como “misionero” a los suyos (8:39). Los judíos serán rechazados, y vendrán al reino desde los cuatro puntos cardinales todas las gentes (13:28ss). Y, ya resucitado, hará ver a sus discípulos que estaba escrito que “se predicase en su nombre (de Cristo Mesías) la penitencia para remisión de los pecados a todas las gentes, comenzando por Jerusalén” (24:46ss). En íntima conexión con esta idea temática está el destacarse el fuerte espíritu de misericordia. **El Mesías viene “para hacer misericordia” y “para remisión de los pecados”** (Lc 1:72.77). La mujer pecadora es recibida misericordiosamente y perdonada (7:36-50). Es Lc el que trae las incomparables parábolas de la oveja perdida, buscada por el Buen Pastor, y el gozo que habrá en el cielo por un pecador que se convierta (15:1-7; véase el otro matiz que le da Mt 18:12-14); la parábola del hijo pródigo (15:11-32); el premio salvador que da hospedándose en casa de Zaqueo el publicano (19:1-10), llegando en el Calvario a perdonar a los que le crucifican, “porque no saben qué hacen” (23:34), y prometer al buen ladrón el paraíso (23:39-43)³⁰. Y mientras Mt pone “sed perfectos como vuestro Padre” (Mt 5:48), Lc pone “sed misericordiosos” (Lc 6:36), etc. De ahí el llamarsele también **“Evangelio de la misericordia.”**

Valoración literario-estructural.

El griego de Lc es el mejor de los tres sinópticos. Tiene trozos casi clásicos; v. gr., el prólogo; otros pasajes son de un buen estilo de la koine. Pero otros, en cambio, son traducciones serviles de sus fuentes semitas. Tiene 151 palabras o expresiones propias suyas (Kawkins). Para Cadbury, el vocabulario de Lc es auténticamente clásico. Según San Jerónimo, Lc, “entre todos los evangelistas (que escribieron) en griego, fue eruditísimo.”³¹ Sin embargo, si Lc tiene pasajes redactados en griego clásico o bueno, tiene otros en un griego vulgar³².

El análisis de su evangelio refleja en Lc un espíritu sumamente delicado. La finura descriptiva de algunos relatos, el espíritu de destacar la misericordia y la bondad, descubren en él un alma exquisita. Sabe, en contraste con otros evangelistas, omitir lo que pueda ser molesto para las personas (v.gr., reproches hechos a Pedro), lo mismo que ciertas escenas de brutalidad o villanía (v.gr., la flagelación y coronación de espinas). El hecho de insistir ampliamente en las parábolas, **dedicadas, de la misericordia, reflejan en él este espíritu**³³.

Lc, con relación a los otros sinópticos, tiene manifiestas divergencias. Osty las ha reducido, en un estudio amplio y muy detallado, al que se remite³⁴, a cuatro categorías. Conocía el evangelio de Mc. o Froto marcos común a ambos. De los 661 versículos de Mc, Lc incorpora a su evangelio un 60 por 100. Los pasajes de Mc constituyen un tercio de los 1149 versículos de Lc. Hay 15 narraciones en las que Lc sigue a Mc paso a paso. En cambio, prescinde de otras secciones: 6:20-8:3; 9:15-18:14; tampoco depende de Mc en la pasión y resurrección. Lc tiene 373 palabras que se encuentran sólo en su evangelio.

Las Fuentes del Evangelio de Lc.

Lc no fue testigo directo de la vida de Cristo. El mismo lo dice en el “prólogo” al distinguirse de los que fueron testigos directos (v.2). Es un historiador que busca las fuentes para su relato. El garantiza además la escrupulosidad (v.3) con que lo ha hecho. Se informó directamente de los que “fueron testigos oculares y ministros de la palabra” (v.2), pero hecho ya desde los “orígenes” (ἀνωθεν). Este término lo mismo puede significar desde tiempo atrás, lo que indicaría una larga y ya “antigua” investigación de Lc, o que su investigación se refiere a los orígenes del cristianismo. Y esto es lo que está más en situación, ya que cita a los que “desde el principio” fueron “testigos oculares,” máxime incluyéndose en el mismo los dos capítulos de la infancia. Esta fuente de información podría ser doble, ya que Lc se informa de algunos apóstoles, pero probablemente también de otros que, sin ser los apóstoles, fueron **“testigos oculares y ministros de la palabra,”** término técnico este último de la **Iglesia primitiva para expresar el Evangelio.**

Lc también dice que, utilizadas esas fuentes escrupulosamente, quiere escribir los hechos de la vida de Cristo “ordenadamente” (χαθεξης). Este orden de Lc no es cronológico. Es un orden suyo. Lc, lo mismo que los otros evangelistas, no escribe una biografía de Cristo al modo moderno. Son libros histórico-teológicos. Interesa la historia, porque es la base de la verdad, pero junto con ella interesa **la teología, porque es la finalidad didáctica de la literatura evangélica.** Por eso los evangelios, que son auténtica historia, tienen una relación especial: no es historia al modo moderno. Se seleccionan pasajes históricos — si otros faltan puede ser debido a las diversas fuentes que los evangelistas usan, y que, por causas diversas, los omiten — en orden a resaltar **el contenido y enfoque teológico especial que se propone cada evangelista.** Así, Lc, con unas fuentes históricas abundantes, **da un enfoque teológico especial,** por lo que ese “orden” con que él dice que escribe su evangelio está condicionado por su intento, en función del cual redacta el esquema literario del mismo.

Las fuentes que Lucas utiliza para componer su evangelio son dobles: orales y escritas.

1) Orales. — Los autores suelen señalar las siguientes: a Pedro sería improbable que el antioqueño Lc lo desconociese; lo mismo que debió de conocer a Santiago el Menor (Act 21:18) ya San Juan, ya que esta ida de Lc a Jerusalén debe de ser sobre el año 57-58, y el 49 Juan estaba en Jerusalén.

Es probable que se informase también de ciertas piadosas mujeres que cita en su obra, Marta y María (10:38-42), Juana, “mujer de Cusa, administrador de Herodes” (Antipas), Susana y Magdalena (8:3).

Lo mismo se piensa de discípulos del Señor que nombra explícitamente (24:18; 19:2.8). Entre ellos cita a Manahen, “que era hermano de leche del tetrarca Herodes” (Antipas; Act 13:1), y que pudo muy bien informarle del proceso ante Antipas cuando le envió Pilato (23:8-12). También es el único que cuenta la escena de los leprosos de Samaría (17:1-19) y cierta hostilidad de los samaritanos (9:52-56). En sus viajes hubo de encontrarse con diversos testigos directos o indirectos que le sirviesen de información para su obra (cf. Act 24:22-27; 21:16).

2) Escritos. — Estos manifiestamente son varios. Probabilísimamente utilizó alguna de las “vidas de Cristo” que “muchos” habían escrito y que cita en el “prólogo.”

Fuentes semitas son los dos primeros capítulos de la infancia. En cambio, no tiene por fuente de esto a la Virgen, ya que, si así hubiese sido, Lc hubiese redactado esos dos capítulos según su estilo. Y aun literariamente, la frase “María guardaba todas esas cosas, confrontándolas en su corazón,” hubiese tenido la estructura griega de Lc.

Tuvo fuentes literarias para la “genealogía” de Cristo. Las tuvo para varias secciones de

su relato. En concreto, para los viajes.

También utilizó una “fuente” (Q), que usó Mt ³⁵. Pero es muy discutido si utilizó al mismo Mt ³⁵.

La temática estructural.

A pesar de presentarse Lc en su obra como historiador, no viene a distinguirse de los otros sinópticos en lo biográfico de Cristo. El centro de su intento **es lo teológico: lo cristológico** ³⁶.

1) *La persona de Cristo.* — La estructura teológica del evangelio de Lucas está centrada **en el tema de Cristo Salvador**. Este título, que nunca sale en Mt-Mc, aparece citado 17 veces en su evangelio y 13 en los Hechos. En Pablo, al que Lc acompañó, sale 31 veces. **Es la obra de Cristo; la salvación.**

Pero este Cristo Salvador aparece ya, dado el medio ambiente helenista, en que los dioses y emperadores **eran los “salvadores,” situado en la esfera divina.**

Por eso Lc denomina a Cristo en su evangelio con el título de Kyrios. Los LXX traducen con esta expresión el nombre de Yahvé. Y Lc lo usa frecuentemente, como Pablo, ya que era la expresión más común con que la comunidad cristiana primitiva confesaba la divinidad de Cristo ³⁷.

También usa el título de **“Hijo de Dios.” Con él, la Iglesia primitiva confesaba la divinidad de Cristo.** Pero Lc, en contraste con otros evangelistas, lo evita varias veces. Probablemente por causa de sus lectores helenísticos que, imbuidos por las mitologías, podrían dar una mala interpretación a esta expresión.

También utiliza el título de **“Hijo del hombre”** unas 25 veces. Pero si unas veces puede significar sólo el mesianismo, ya en el momento histórico de Cristo ciertas fracciones judías lo habían interpretado en un sentido personal y trascendente ³⁸. Como así lo usa a veces Lc.

En cambio, el título de **“Cristo”** (Mashiah) se encuentra más raramente en Lc, siendo, con todo, frecuente en Pablo. Cristo no lo usa expresamente; manda callar ordinariamente cuando se le llama así; pero lo acepta en los momentos solemnes: en la confesión de Pedro y ante el sanedrín, lo mismo **que en su entrada mesiánica en Jerusalén** ³⁹.

2) *El reino de los cielos.* — La obra de Cristo se centra en el ingreso **en su reino**. Lc le da amplitud a este tema; precisamente tenía que presentarlo con el sentido de universalidad a él inherente. Así de él, en su fase histórica, **hace ver su inauguración, su universalidad; también las condiciones para su ingreso y su práctica moral;** así como la organización del mismo. Lc presenta, en ocasiones, **el reino en su fase escatológica celeste** ⁴⁰.

3) *Otros temas destacados.* — En Lc, y ya se habló antes a propósito del “paulinismo” del tercer evangelio, hay una serie de temas que seguramente resalta por sus contactos con Pablo. Estos principalmente son: **el Espíritu Santo** ⁴¹, la universalidad de la salud, el gozo cristiano, la oración, la misericordia, la pobreza, la dignificación de la mujer ⁴². También Lc tiende a “desescatologizar” la tensión parusiaca existente en la cristiandad primitiva.

Esquema redaccional.

Lc tiene una construcción especial en su esquema. Después del evangelio de la infancia (c.1 y 2) y de la preparación al ministerio público (3-4:14), tiene dos grandes secciones: la primera es **el ministerio galilaico de Cristo** (4:12-9:50), y la segunda es **su proyección hacia Jerusalén**. Aunque tiene ministerio en Galilea, de la perspectiva literaria de Lc ya se está en su viaje, único y definitivo, que se orienta a Jerusalén (9:15-19:28), y que Lc introduce con una solemni-

dad especial: “Y como se aproximaba el tiempo en que debía dejar este mundo, Jesús toma resueltamente el camino de Jerusalén” (9:51)⁴³. Luego expone su ministerio en Jerusalén (19:29-21:38). Finalmente, la narración de la pasión, muerte, resurrección y ascensión (22:1-24:53).

1 G. Mercati, Lucas or Lucanusf: The Jour. of Theol. Studies (1905) 435. 1 A. Strobel, Z. N. Wiss. (1958) p.131-134. 2 MG 20:220. 3 ML 23:619. 4 MG 41:908. 5 ML 26:18; 23:629.621 (650ss). 6 MG 7:913ss. 7 San Agustín: ML 34:1295. 8 MG 20:220. 9 ML 26:18, etc. 10 Harnack, Lukas der Arzt (1906) p.122-137; Hobart, The medical language of St. Luk. (1882). 11 MG 36:165; Nlcéforo C.: MG 145:876; Simeón Metafrastes; MG 115:1136. 12 Lagrange, Évangüe s. St. Lúe (1927) p.XVIII-XIX. 13 MG 7:844ss; 7:913-918. 14 ML 2:366 (395ss). 15 MG 8:884. 16 MG 20:581; 13:1802ss. 17 MG 20:220. 18 ML 26:18; 23:629.621 (650ss). 18 En contra, cf. H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke, en H.T.S. (1919) y en J.B.L. (1926) p.190-209. 19 Harnack, Lukas der Arzt. (1906) p.9ss.122-137; Hobart, The medical language of St. Luke. (1882); Fenner, Die Kranheit im N. T. (1930) p.107-110. 20 Marchal, Evangüe s. St. Lúe (1946) p.10; Godet, Introduct. au N. T. (1900) II p.448-449. 21 Hópfl-Gut, Introduct. spedalis in N. T. (1938) p. 100-105. 22 Bleiben, The Cospel of Luke and the Gosbel of Paul: iourn. Theol. Studies (1944) 134-140. 23 MG 20:581. 24 ML 26:18. 25 Adv. haer. 3:1.1 26 Léon-Dufour, Introduction a la Bible (1959) p.256; Feuillet, Lc quatñeme évangile: o.c., p.678, donde se exponen estas afinidades Lc-Jn. " MG 7:845; cf. Eusebio C., Hist. eccl. V 8. 28 Mangenot, 5. Lúe., en Dict. Bibl. IV 394. 29 Mg 20:581. 30 Hópfl-Gut, Introduct. spec. m λ^τ. Γ. (1938) p. 108-111. 31 ML 22:378. 32 Lagrange, Evang. s. St. Lúe (1927) p.XCV-CXXVIII; Cadbury, The style and literary method of Luke (1919); Antóniadis, L'Évangile de Lúe. Esquisse de gram-maire et de style (1930). 33 Soubigau, Sous le charme de l'evangile selon S. Lúe (1933). 34 Osty, L'Évangile s. St. Lúe, en La Sainte Bible de Jérusalem (1948) p.9-17. 35 Lagrange, Les sources du troismme evangile, en Évangile s. St. Lúe (1927) p.XLVIII-XCIV; Wlnter, On Luke and lukan Sources: Zeitschr N. T. Wissens. (1956) p.217-242; Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle (1959); Schlatter, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt (1931); A. M. S Alazar, Questions about St. Luke's Sources: Nov. Test. (Leiden 1958) 316ss. 35 Carroll Stuhlmüller, Evang. s. S. Lucas (1972) p.302-303. 36 Stonenhouse, The Witness of Luke to Christ (1951) p.63-67. 37 Cerfaux, Kyrios, en Dict. Bibl. Suppl. V 200-228; Dupont, Messie et Seigneur datis la foi des premien chrétiens: Vie Spirit. (1950) 385-416; Daniélou, Christos Kyrios: Rev. Se. Relig. (1951) 338-352. 38 Bevoít, La divinité de Jesús dans les evangiles synoptiques: Lum. et Vie (1953) 63-71. 39 Sobre el valor del “secreto mesiánico,” cf. introducción al evangelio de San Marcos. 40 Marchal, L'Evangik s. St. Lúe (1946) p. 18-20; Leon-Dufour, en Introduct. a la Bible (1959) D.242-243. 41 Leon-Dufol R, L'Évangile s. St. Lúe, en o.c. p.243-244. 42 Leon-Dufour, o.c., p.244-249; Hopfl-Gut, o.c., p.104-105. 43 Girard, L'Évangile des voyages de Jesús au la section 9:51 a 18:14 de Saint Lúe (1951).

Capitulo 1.

Estos dos primeros capítulos de Lc, excepto el “prólogo,” proceden de fuentes semitas. La traducción original griega lo patentiza. En ellos, el Evangelista quiere hacer ver, por una esquematización en “dísticos,” la grandeza y misión de Cristo y el Bautista, para resaltar la grandeza del primero. Pero también, en otro plano, se ve la diferencia y grandeza de sus padres; especialmente la figura de María está muy destacada.

En ellos utiliza con verdadera abundancia el procedimiento de “alusión,” remitiendo a pasajes del Antiguo Testamento, en cuyo pleno conocimiento logra el autor todo el propósito de su intento. Para no interrumpir la lectura expositiva se estudian en un “excursus” al final del capítulo 2 sus diversos problemas.

Prólogo, 1:1-4.

¹ Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo que ha sucedido entre nosotros, ² según que nos ha sido transmitido por los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, ³ me ha parecido a mí también, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenada-

mente, óptimo Teófilo,⁴ para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido.

Lc se presenta como un historiador escrupuloso. Reconoce que muchos (πολλοί) intentaron escribir la vida de Cristo. Esta palabra “muchos” debe de tener el valor de “algunos” (Dibelius), pues no se comprende fácilmente que un gran número hubiese intentado, ya entonces, escribir la vida del Señor, y la floración apócrifa es posterior, aparte de que estaría contra lo que dice luego: que esas historias escritas tuvieron por fuente los que “fueron testigos directos y ministros de la palabra.” **Fueron los apóstoles y los primeros discípulos** (Act 1:21). Como ministros de “la palabra” (λόγου), término técnico de la Iglesia primitiva para expresar el Evangelio “(cf: 8:13:15; Act 4:4;6:4;8:4; 11:19), narraron enseñanzas y obras de Cristo. El término significa todo esto. Estos testigos lo fueron “desde el principio” (ἠρθεν), desde “atrás,” o desde el “principio.” Se refiere manifiestamente a los testigos de la vida pública de Cristo (Act 1:21-22) y de los orígenes mismos de la infancia del Señor. Lo que nos ha sido “transmitido” (παρέδοσαν) por estos ministros, tanto por el contexto como por la filología, se refiere preferentemente a la transmisión oral.

Lc quiere también referir lo que ha sucedido “entre nosotros” conforme a la tradición de esos testigos. Aunque los hechos sucedieron en el pueblo judío, pero afectan a todos; aparte que la expresión es usada con esta extensión por otros autores 1.

Lc protesta su lealtad de historiador escrupuloso, garantizando la “muy cuidadosa” investigación de las fuentes escritas, y de esas otras orales. Y pretende escribir esto “ordenadamente” (καθεζης). Posiblemente habría narraciones sueltas, sea escritas — v.gr., la infancia de Cristo —, sea, en la predicación, ciertos esquemas muy concretos, como se ve en los Hechos de los Apóstoles. Lc quiere poner “ordenadamente” toda la vida de Cristo. Incluyendo el período de su infancia. Aunque es historiador, no siempre utiliza el orden cronológico; mezcla el histórico y el lógico. Pero da una vida de Cristo más o menos “ordenada,” en función de su intento y conforme el concepto ambiental de la historia.

Dedica el libro a un tal Teófilo, que debía de ser persona de relieve, dado el título que le prefija (χράτιστε), óptimo, noble, clarísimo, y que es el título que se da a los procuradores de Judea en los Hechos. Debe de ser una persona histórica. La razón es que era costumbre dedicar los libros a personas ilustres, buscando su valimiento. Así dedica el médico Dioscórides su libro de medicina al “óptimo Areo.” Y Dioscórides, por tiempo y geografía, es muy próximo a Lc. Aunque muchísimo más sobrio que los prólogos de los historiadores griegos, v.gr., Dioscórides, Diodoro de Sicilia, Lc busca aquí darle una mayor ilustración de la verdad cristiana, cuya fe ya posee. Si no le da el título de “hermano,” acaso se deba “a la forma prescrita por el uso, en un escrito dirigido a la publicidad” (Hauck). Si falta este título en Actos (1:1) puede ser debido a que es la segunda parte de su evangelio. En las *Recognitiones clementinae*² se cita un tal Teófilo, persona noble de Antioquía, patria de Lc, que transformó su gran palacio en Iglesia, y luego fue obispo de allí³.

La anunciación del Precursor, 7:5-25.

⁵ **Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote de nombre Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, de la descendencia de Aarón, se llamaba Isabel.** ⁶ **Ambos eran justos en la presencia de Dios, e irreprochables, caminaban en los preceptos y observancias del Señor.** ⁷ **No tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya avanzados en edad.** ⁸ **Sucedió, pues, que, ejerciendo él sus funciones sacerdotales delante de Dios según el orden de su turno,** ⁹ **conforme al uso del servicio divino, le tocó en-**

trar en el santuario del Señor para ofrecer el incienso,¹⁰ y toda la muchedumbre del pueblo estaba orando fuera durante la hora de la oblación del incienso.¹¹ Apareciósele un ángel del Señor, de pie a la derecha del altar del incienso.¹² Al verle se turbó Zacarías, y el temor se apoderó de él.¹³ Dijóle el ángel: “No temas, Zacarías, porque tu plegaria ha sido escuchada, e Isabel, tu mujer, te dará a luz un hijo, al que pondrás por nombre Juan.¹⁴ Será para ti gozo y regocijo, y todos se alegrarán en su nacimiento,¹⁵ porque será grande en la presencia del Señor. No beberá vino ni licores, y desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo;¹⁶ y a muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor su Dios,¹⁷ y caminará delante del mismo en el espíritu y el poder de Elias para reducir el corazón de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto.”¹⁸ Dijo Zacarías al ángel: “¿Y qué señal tendré de esto? Porque yo soy ya viejo, y mi mujer avanzada en edad.”¹⁹ El ángel le contestó, diciendo: “Yo soy Gabriel, que asisto ante Dios, y he sido enviado para hablarte y comunicarte esta buena nueva.²⁰ He aquí que tú estarás mudo y no podrás hablar hasta el día en que esto se cumpla, por cuanto no has creído en mis palabras, que se cumplirán en su tiempo.”²¹ El pueblo esperaba a Zacarías y se maravillaba de que se retardase en el templo.²² Cuando salió no podía hablar, por donde conocieron que había tenido alguna visión en el Templo. El les hacía señas, pues se había quedado mudo.²³ Cumplidos los días de su servicio, volvióse a casa.²⁴ Y después de algunos días concibió Isabel, su mujer, que se ocultó durante cinco meses, diciendo:²⁵ He aquí lo que ha hecho conmigo el Señor, acordando quitar mi oprobio entre los hombres.

La escena la sitúa Lc en “los días de Herodes, rey de Judea.” Es Herodes el Grande, que reinó sobre toda Palestina del 37 a. C. al 4 d.C.

En esta época vivía el sacerdote Zacarías (Yahve se acordó), del “turno” sacerdotal de Abías. Este era el octavo de las veinticuatro clases sacerdotales que volvieron a estar vigentes en esta época. Estaba casado con una mujer llamada Isabel (Dios juró, o fue fiel a sus promesas), que pertenecía a la descendencia sacerdotal de Aarón. Esto es destacado honoríficamente por Lc, ya que los sacerdotes no estaban obligados a casarse con mujeres de tribu sacerdotal. Pero iban a ser los padres del Precursor.

Ambos eran “justos” auténticos, pues lo eran “en la presencia de Dios” y cumplían irreprensiblemente los “preceptos” (ἐντολας) y las “observancias” (διχοκόμασιν). La frase aparece con valor pleonástico (Dt 4:40; 6:1ss. 17:25; 7:11; 10:13; 2 Re 17:13, etc.); pero lo primero indica los mandamientos o preceptos, y lo segundo acusa la idea de costumbre establecida.

A pesar de todo, no tenían hijos; ambos eran viejos e Isabel estéril. Como Sara (Gen 16:1ss), Rebeca (Gen 25:21), Raquel (Gen 30:22), la madre de Sansón (Jue 13:2) y la madre de Samuel (1 Sam 1-2). Y como Abrahán y Sara eran mayores y sin esperanza de familia. Y la esterilidad se consideraba oprobio en Israel y castigo (v.25). Sin embargo, eran fieles a Dios. El evangelio de Lc va a comenzar y terminar en el templo (Lc 24:53).

Los sacerdotes de las veinticuatro castas se sucedían regularmente en el servicio del templo. Todas las mañanas se “sorteaban” las diversas funciones que correspondían a cada grupo que estaba de turno. Sobre las nueve de la mañana y sobre las tres de la tarde se ofrecía el “sacrificio perpetuo” preceptuado en la Ley (Ex 29:38; Núm 28:3; 4:8)⁴. Se inmolaba un cordero; pero, antes de ponerlo en el altar de los holocaustos, cinco sacerdotes se acercaban al Sancta desde el atrio de los sacerdotes y, penetrando en el Sancta, renovaban las brasas. Uno de los sacerdotes

llevaba un incensario de oro, y otro un vaso de oro con brasas encendidas, tomadas del altar de los holocaustos. Después de adorar la divina Presencia, se retiraban, excepto el que estaba en el centro. Este era Zacarías. Al darse desde fuera la señal para ofrecer el incienso, lo esparcía sobre el altar de los perfumes. En este momento, el pueblo oraba fuera, uniéndose así el humo del incienso con la plegaria del pueblo, que aquél significaba. Por eso se exigía que el rito fuese rápido⁵. Luego debía salir y, unido con los oficiantes, se adelantaba hasta el atrio de Israel, donde daba la bendición que se lee en el libro de los Números (6:24-26)⁶.

Cuando Zacarías se queda solo en el Sancta es el momento de la aparición del ángel. Se le aparece a la “derecha” del altar, signo de dignidad (Dt 33:2; Sal 110:1 etc.), por lo que venía a quedar entre éste y el candelabro de oro. La reacción natural fue la de turbación: tuvo “temor.” En Israel se pensaba que la visión del ángel de Dios, como su representante, podía causar la muerte. Acaso pasó todo esto por él. Pero el ángel le tranquilizó; pues, como dirá luego, es portador de la “buena nueva” (εὐαγγελισασθοκ). Comienza el prologo del evangelio.

Su oración fue oída. Por lo que tendrá un hijo, que se llamará Juan. ¿Qué oración fue ésta? No es fácil pensar que en la senectud y esterilidad pida el milagro. Se pensó si, a la hora de la oblación del incienso, **el pueblo rogaba por la pronta venida del Mesías, ya que ésta se podía adelantar, según se creía, por la oración**⁷, y Zacarías sería como el representante oficial de la misma a la hora del sacrificio. Pero no consta que el pueblo orase oficialmente por esta intención, aunque no faltaban almas que querían y esperaban la “Consolación de Israel,” el Mesías. Debieron de ser **los planes de Dios, que oyó entonces la oración que** seguramente había hecho tantas veces a lo largo de su vida de esperanza paterna.

Y el ángel describe la misión de este niño. Se llamará Juan, que corresponde al hebreo Yehohanan en su forma abreviada de Yohanan es decir, Yahvé hizo gracia o favor.

Su nacimiento será motivo de júbilo para muchos, pero no por lo que significa de gozo familiar o por haber sido quitado el oprobio de la esterilidad, sino por lo que este nacimiento tendrá **de repercusión religioso-mesiánica**. Es lo que dirá en el Benedictus. Precisamente el motivo de este gozo es porque “será grande en la presencia del Señor.” No es el valor familiar, sino el religioso. De él dijo un día Cristo: “No hay entre los nacidos de mujer ningún profeta más grande que Juan” (Lc 7:28).

Y destaca su santidad de vida: “no beberá vino ni bebida fermentada” (σιχερα). Con esta palabra griega, del hebreo shekar, se significa toda bebida embriagante que no proceda de la vid (Núm 6:3-4; 1 Sam 1:15)⁸. Y con esta frase se indica el estado de consagración a Dios: como los sacerdotes, que durante su ministerio no podían beber vino, o como el estado de consagración a Dios de los “nazireos.” Aunque no se cita no cortar el cabello, elemento también característico, es que a veces no se citaba (Jue 13:14). **Es la pintura de su consagración a Dios**, hecha con elementos del A.T.

Pero su mayor santidad de vida se acusa en que “ya desde el seno de su madre será lleno **del Espíritu Santo**.” Con un vocabulario del A.T., el Espíritu Santo aquí parece ser la acción de Dios “ad extra.” Así se comunicaba a varios personajes del A.T. Aquí la partícula que usa, “aun (έτι) desde el seno,” indica que se realiza ya en él (Jue 13:4-5). Muchos pensaron en su santificación antes de nacer. De ahí el celebrar la liturgia, por este motivo, la fiesta de su “natividad.”⁹ En absoluto, acaso pudiera referirse a su consagración para su misión de Precursor, como se dice de Jeremías (Jer 1:5).

Su acción apostólica va a consistir en que “convertirá” a muchos de los hijos de Israel al Señor, su Dios. La apostasía o frialdad de Israel sólo puede repararse “convirtiéndose,” volviéndose a la ley de Yahvé. Es lo que tantas veces proclamaron los profetas. Si no es el pueblo como

nación, sí lo son masas del pueblo, como dicen los sinópticos. Así “preparará” la venida del Mesías, que, según los profetas, a su venida debía encontrar un pueblo — masas en él — preparado para recibirle.

Pero, además, será el Precursor del Mesías. Este versículo es de gran valor dogmático. Es una cita de Malaquías (3:1; 23:24); que se le aplica al Bautista. El cual:

“A muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor, su Dios, y caminará delante del mismo (αυτού = el Señor, su Dios) en el espíritu y poder de Elias” (Mal).

Según la interpretación rabínica, **antes del Mesías vendría el profeta Elias a preparar su venida, ungirle y presentarle al pueblo**¹⁰. Pero el ángel dice que el Bautista, el Elias espiritual, como el mismo Cristo enseña en otros pasajes, preparará al pueblo, convirtiéndolo al “Señor, su Dios,” y así “caminará delante del mismo” (αυτού). Y como el Bautista camina en su preparación “delante de Cristo, y éste es “el mismo” que acaba de decirse, **“el Señor, su Dios,”** en la perspectiva de Lc, **Cristo es Dios.**

El Bautista apareció en el “espíritu y poder de Elias,” el gran defensor del yahvismo. Elias tuvo el celo — “espíritu” — contra el culto de Baal, y el “poder” en su lucha contra las idolatrías de Jezabel (1 Re c.18 y 19). El Bautista aparece con este “espíritu,” el celo por el cumplimiento de su misión de Precursor del Mesías, y su “poder” en la lucha contra el adulterio de Antipas. Pues el Bautista **no hizo milagros** (Jn 10:41).

La frase “para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos,” para preparar así al Mesías, en su venida, un pueblo “bien dispuesto” (Mal 3:24), significa, teniendo en cuenta la frase correlativa de Malaquías, aquí modificada por matizarla al decir: “y los rebeldes a los sentimientos de los justos,” que la misión del Bautista consiste en lograr ese “retorno,” esa “conversión” del Israel “rebelde,” al que se dirige, para que “el corazón de los hijos se vuelva al de los padres,” es decir, a los rectos sentimientos de los mayores patriarcas, profetas, justos, y así los sentimientos de éstos vendrán a estar en su descendencia **en este momento histórico de la instauración mesiánica.** Con lo que el Mesías encontrará en su venida, conforme a los profetas, “un pueblo bien dispuesto” a recibirle.

Ante este anuncio, Zacarías pide una señal al ángel. No duda del poder de Dios, pues es sacerdote y conoce estas maternidades milagrosas (Gen 17:17; 18:10; 11:12; 1 Sam 1:5-6), pero insiste en la vejez de ambos. Acaso teme una ilusión en la visión. En otras ocasiones, los personajes pidieron, en casos semejantes, un signo, y no hubo castigo (Gen 15:8; Jue 6:37; 2 Re 20:8), y en otras se ofrece el signo sin ser pedido (Ex 3:12; 7:11), y poco después María lo pedirá, recibiendo del ángel. Pero algo hubo en él que trae el castigo.

Este se presenta: **es Gabriel, “que asisto ante Dios.”** El significado preciso del nombre ha sido discutido. Se le suele traducir por “fortaleza de Dios.” En los papiros de Elefantina significa sólo “hombre.” Es el equivalente bíblico de “hombre de Dios” (Jue 13:6:8), su mensajero. El que “asisto ante Dios” está tomado de las cortes orientales; es uno de los validos de Dios (Tob 12:15). Gabriel había sido enviado a Zacarías para darle esta “buena nueva” (εὐαγγελισασθोक; Is 40:9; 52:7), por la relación que tendrá el Bautista en esta obra. Son los albores del Evangelio. Pero por su incredulidad a sus palabras, quedará “mudo.” Así, el “signo” pedido se obtiene por otro concepto.

Como el rito del ofrecimiento del incienso tenía que ser muy breve, “para no inquietar a Israel,” que oraba fuera, temeroso de que estas cercanías con la divinidad pudieran traer algún castigo¹¹, al ver su tardanza el pueblo, ya que, al salir de allí, tenía que ir al atrio de Israel y dar con los otros cuatro acompañantes la bendición al pueblo, se extrañó. Y al salir y ver que no podía hablar, y acaso por su aspecto y señas que hacía, comprendieron los presentes que había teni-

do una visión.

Terminada la semana de servicio, en la que los sacerdotes tenían que guardar castidad y vivir en el recinto del templo (Lev 15:16), volvió a su casa. Una tradición, no muy segura, señala su residencia en la actual 'Ain Karim, a unos siete kilómetros de Jerusalén. Y cuando Isabel se vio fecundada, se “ocultaba” durante cinco meses. Es un rasgo de exquisitez. No era el pudor de una concepción tardía, cuando era “quitarle el oprobio”; **era la gratitud a Dios.**

La anunciación de Jesús, 1:26-38.

²⁶ En el mes sexto fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret. ²⁷ A una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. ²⁸ Entrando le dijo: Alégrate, llena de gracia; el Señor es contigo. ²⁹ Ella se turbó al oír estas palabras, y discurría qué podría significar aquella salutación. ³⁰ El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios, ³¹ y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. ³² EL será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, ³³ y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin. ³⁴ Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? ³⁵ EL ángel le contestó y dijo: EL Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. ³⁶ E Isabel, tu pariente, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, ³⁷ porque nada hay imposible para Dios. ³⁸ Dijo María: He aquí a la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra. Y se fue de ella el ángel.

La anunciación a María tiene lugar en el “sexto mes” con referencia a la concepción de Isabel (v.24). Para ello es enviado de parte de Dios el ángel Gabriel, “hombre de Dios.” Cuál fuese su valimiento ante Dios, ya lo dijo al presentarse a Zacarías (v.19; Tob 12:15) ¹². La escena va a tener lugar en la región de Galilea y en el villorrio de Nazaret. La Galilea de entonces era una región mixtificada de razas dedicadas al comercio. La frase de Isaías “Galilea de los gentiles” (Is 8:23) tenía valor en este tiempo. Los judíos de la provincia de Judea los despreciaban como a judíos no puros, por su mixtificación de razas y de costumbres, y en esta región casi “universalizada” se realizó **la encarnación redentora de Cristo**. La Nazaret actual (en-Nasirá) no da idea de lo que fue en los tiempos de Cristo. Su nombre probablemente significa “retoño” o “vigía.” No es citada nunca en los documentos extrabíblicos hasta el siglo VIII d.C. ¹³.

María era “virgen” (παρθένος). La palabra significa una joven virga, como se ve en la parábola de las vírgenes necias. Mas el contexto hace ver que se trata de una virginidad en sentido estricto. Pero estaba “desposada” (ἐανηστευμένην) con José. El verbo usado lo mismo puede significar desposorio que matrimonio (Lc 2:5). Algunos autores sostienen que aquí se trata ya del matrimonio, pero lo ordinario es entenderlo como desposorio ¹⁴. La edad para contraer matrimonio o casarse en Israel se realiza para las jóvenes entre los doce y los trece años, y para los jóvenes entre los dieciocho y los veinticuatro, y el matrimonio al año de la edad para casarse. El desposorio tenía características especiales: si la desposada en el intervalo de su desposorio era infiel, se la consideraba adúltera; si el prometido moría, se la consideraba viuda, con los derechos del “levirato”; el prometido no podía anular los esponsales sino con el “derecho del rechazo y del repudio”; y el hijo concebido después de los esponsales era considerado legítimo ¹⁵.

El nombre de José significa “añadir” (yasaf). Se lee en el Génesis: “Le llamó José, pues

dijo: Añádame Yahvé otro hijo” (Gen 30:24). Posiblemente esté abreviado y en su forma plena fuese “Josef-El” o “Josef-Yah,” añádame Dios o Yahvé.

Para la interpretación del nombre de María se han propuesto más de sesenta etimologías. Científicamente en hebreo solamente se podrían admitir las procedentes de la raíz marah, ser rebelde; mará, ser bella, o miryam, como el nombre de la hermana de Moisés (Ex 15:20), que se la llama profetisa, de la raíz ra'ah, ver, ser vidente¹⁶. Pero el Evangelio da la transcripción aramea del nombre Maryam. Su etimología responde a la raíz maryman, señora. Maryam es abreviatura de Mariame o Mariamme, nombre muy usual en la época desde los días de los asmoneos. El Talmud da como equivalente del nombre de Maryam, hija del que fue sumo sacerdote, Boethos, los nombres de Martha (maestra, señora) y Sara (señora). Es la etimología que sin duda le corresponde: Señora¹⁷. Otras etimologías propuestas más recientemente son: Zorell la quiere derivar del egipcio merit-Yam amada de Yahweh. Pero él mismo la rechazó posteriormente. E. Vogt la ha querido poner en función del verbo rum, exaltar. Así María sería igual a la Exaltada. Respondería al hebreo marón — alto, exaltado.

El evangelista destaca quejósse era ”de la casa de David.” Esto es porque legal mente los derechos dinásticos venían al hijo por el padre. Pero que María era de la casa de David es una enseñanza de la tradición cristiana¹⁸.

La aparición del ángel es en su casa. Por los datos arqueológicos del viejo Nazaret, debía de ser una especie de cueva o excavación, de una habitación sola, y teniendo delante un relleno de piedras, que la cerraban, como fachada¹⁹.

El saludo que le dirige es: “Alégrate, agraciadísima; el Señor está contigo,” El “bendita entre las mujeres” es interpolación proveniente del saludo de Isabel²⁰.

La palabra hebrea de saludo era Shalom lak: “la paz contigo.” Pero podría ser la palabra griega una traducción idiomática. Sin embargo, por la estilística de los profetas, donde hay el clisé: “No temas., alégrate,” y porque en Lc se traduce en otros pasajes la “paz” como saludo por ειρήνη, parece que aquí χαίρει tiene el sentido de alegría²¹. **Es la alusión a la alegría mesiánica que comienza.**

El gratia plena está redactado en griego por la palabra χαχα-ριτομένη. Es palabra tan rara, que este verbo (χαριτώ) sólo sale doce veces en toda la literatura griega desde el siglo u a. C. hasta el siglo V después de Cristo²². Aparece con seis sentidos diferentes. La elección de esta palabra tan rara indica ya una intención muy especial en el autor: se diría algo inusitado. Por el solo análisis exegético no cabría deducir una plenitud absoluta de gracia, ya que los verbos en -óo son “factitivos”; pero no se probó satisfactoriamente que sean también de “plenitud.” Lc dice del Bautista y de San Esteban que **estaban “lentos del Espíritu Santo”** (1.15; Act 7:55). Por eso, el uso aquí de esta palabra inusitada hace ver que se trata de indicar una plenitud de “agraciamento” por parte de Dios para ser su madre.

Para esta obra, “el Señor está contigo.” Esta expresión no se dice de personas en circunstancias normales, aunque puede haber casos (Rut 2:4), sino que se dice del pueblo de Dios o de alguna persona a la que Dios ha impuesto un oficio arduo de realizar. La preposición meta (μετό) importa la presencia eficaz de Dios, que dirige esta persona a la finalidad propuesta²⁴.

Ante este saludo del ángel, inesperado, y sin decirle la finalidad estricta, María, en su humildad, se turbó, y pensaba a qué se podrían referir estas palabras. Pero el ángel la tranquiliza y le transmite el mensaje. **En él se le dice que va a ser ella la madre del Mesías, por una singular elección de Dios.** Y todo el discurso está trazado con alusiones a **profecías mesiánicas** del Antiguo Testamento. Con ello se quiere conectar el cumplimiento de ellas con este niño cuyo nacimiento — encarnación — se anuncia.

La primera parte: “concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús,” es referencia literaria **a la profecía de la concepción virginal del Mesías, de Isaías (7:14)**. Si no pone aquí “la virgen,” es porque no lo pide la situación del diálogo, pero ya la presentó antes como la “virgen.” Como en Isaías, ella le pondrá el nombre propio, ya que en Isaías el nombre de Emmanuel es el nombre profético. Es profecía que estaba para probar esta finalidad en el ambiente neotestamentario (Mt 1:18-25).

“Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre.” Desde la profecía de Natán (2 Sam 7:12-14) **se sabía que el Mesías procedería de la casa de David**. Tanto que **“Hijo de David,”** como se ve en los evangelios, es el **título** más usual del Mesías. Pero por la expresión que aquí se lee, “su padre,” se ve la dependencia literal del vaticinio de Natán.

“Reinará en la casa de Jacob.” **Es el universalismo mesiánico reuniendo las doce tribus. Era obra del Mesías volver otra vez el judaísmo a la unidad primitiva e ideal** (Is 49:6; Eclo 48:10). Era un tema que preocupaba hondamente al rabinismo ²⁵.

“Su reino no tendrá fin.” En forma positivo-negativa se anuncia la eternidad de este reinado. La duración del reinado del Mesías era tema que preocupaba a los apócrifos, a los targumim y al Talmud. Era un tema muy frecuente en los profetas (Is 9:6; Jer 30:9, etc.). El libro apócrifo Apocalipsis de Baruk (7:31) es el único que lo proclama eterno, pero es más en apariencia que en realidad. Mas aquí, con su forma “no tendrá fin,” se acusa bien esta eternidad del mismo. Al tiempo que acusa **un mesianismo trascendente**, ya que las cosas temporales están limitadas y tienen fin ²⁶.

María, como cualquier israelita, comprendió al punto que se le anunciaba la maternidad del Mesías. Pero esto le hace presentar una “objeción,” que podría interpretarse como una simple exclamación de sorpresa (Lagrange). Hay para ello una dificultad: “no conoce varón,” hebraísmo por las relaciones conyugales. La forma “no conozco varón” y la forma futura “¿cómo será esto?” no se explican en una casada o “desposada,” si no se ve en ella el propósito de virginidad. Pensar que ella entiende que estas relaciones, estando “desposada,” han de celebrarse antes de cumplirse el año de desposorio (Hahn, Gunkel, Haug, Gaechter), es una posición gratuita, basada en que María, como hija de su tiempo, no podía soñar en la virginidad: el matrimonio era ansia en Israel **por razón del Mesías**. Pero la pregunta de la Virgen al ángel es que “no conozco (ou γ(νώσχιο) varón,” y tiene valor de un propósito indefinido. Es, sin duda, la traducción de un presente-futuro semita. ¿Por qué habría que entenderse de un “futuro inminente”? Si estaba “desposada” y no pretende “conocer varón,” de no suponerse gratuitamente que esta negativa se refiere a una relación “inminente,” en plenos “desposorios,” es que el propósito de virginidad en ella es claro. Ni se puede tampoco negar la evolución que había habido en Israel sobre la excelencia de la virginidad. Basta citar los casos del celibato de Jeremías y del Bautista y el impacto que tuvieron que causar en Israel las comunidades de 4.000 esenios y las comunidades célibes de Quníran. Y, sobre todo, no se puede pensar en que la Virgen era una “hija de su tiempo” en lo sobrenatural, porque en este orden fue siempre “la excepcional.” Además, en el ambiente judío **la castidad era exigencia para el contacto cultural en el templo, para las relaciones con Yahvé**. La virginidad de María es exigencia también máximamente ambiental, en orden a la maternidad divina ²⁶.

Pero el ángel calma su inquietud, al anunciarle que su fecundidad será sobrenatural por **obra del Espíritu Santo**, es decir, en este vocabulario del Antiguo Testamento, es la obra de Dios ad extra. **La acción del Espíritu “vendrá sobre ti” para fecundarte**. Pero el texto añade luego una frase de una gran portada teológica:

“El Espíritu Santo vendrá sobre ti;

y el Poder (δύναμις) del Altísimo
te cubrirá con su sombra” (επισκιάσει).

¿Qué significa aquí la expresión “cubrir con su sombra”? (επισκιάσει). Los diversos significados con que aparece usada — oscurecer, cubrir de tinieblas, cubrir, velar, proteger, defender — no convienen a este propósito, pues aquí no se trata de “proteger” ni de “velar” o “cubrir,” sino fecundar. Sólo cabría pensar que el autor le daba un significado nuevo. Pero éste, si no se lo explica, ¿cómo saberlo? Máxime en un vocabulario que tiene sus “alusiones” constantes al A.T. y con cuyas citas o alusiones están elaborados estos dos primeros capítulos de Lc.

En efecto, en el A.T. se lee que en el tabernáculo **se hacía sensible la presencia de Dios en forma de nube**. Era la teofanía de lashekina, y cuando los Setenta traducen esta “nube,” símbolo **de la presencia de Dios en el tabernáculo**, lo traducen por este verbo επισκιάζω (Ex 40:34; Núm 9:18-22). Así se lee:

“La nube cubría (έπεσχιάζεν) el tabernáculo,
y la gloria de Yahvé llenaba la morada” (Ex 40:34).

Y Lc mismo dice, en el pasaje de la transfiguración, que “mientras estaban hablando (los apóstoles) apareció una nube, y los cubría con su sombra (επεσχιάζεν), y quedaron atemorizados al entrar en la nube” (Lc 9:34), **porque era símbolo de la presencia de Dios**. Además hay que notar que la “virtud (Poder) del Altísimo” significa Dios. En Lc, en el proceso por el sanedrín, dice **que Cristo se sentará a la derecha “del Poder de Dios”** (δυνάμεος του θεού; Lc 22:69). “Poder de Dios” es sinónimo de Dios.

Por tanto, esta frase del ángel significa que el Espíritu Santo — la acción divina — fecundará sobrenaturalmente a María; que por esa fecundación la “virtud del Altísimo” — Dios — “bajará” a ella, “estará” en ella, como en el tabernáculo. Pero al presentar así a María como templo, es decirle que **el que en ella va a morar es Dios; que su Hijo**, por el que ella va a ser tabernáculo y templo, es el Hijo de Dios²⁷.

“Por eso (διό και), **lo nacido santo será llamado Hijo de Dios.**” La construcción de esta frase da lugar a varias lecturas. Fundamentalmente no cambian. De suyo, bíblicamente, por el hecho de ser uno creado por Dios, puede ser llamado hijo suyo. Así Adán en su creación (Lc 3:38). Pero aquí es el contexto el que hace ver bien por qué por esa “concepción” será reconocido públicamente por lo que es: como el Hijo de Dios; porque Dios tomó carne en María. Divinidad de Cristo que aquí se confirma por el hecho de que Lc ya en él v. 17 presentó a Cristo como Dios. La lectura **“Santo” e “Hijo de Dios son lecciones, críticamente, seguras**. ¿Acaso Lc añadió — completándolo o explicitándolo — el “Hijo de Dios.” Porque también se dice que Dios creó a Adán y no se dice por ello que Adán sea santo. Aquí está, sin duda, por la “encarnación.” **Pero también “Santo” es título mesiánico** (cf. Act 3:14) aunque aparece con artículo (cf. Mc1:24; Jn 6:69).

El ángel da a María una señal de la verdad de todo el anuncio. Isabel, su “parienta”, la anciana estéril, también concibió milagrosamente, porque para Dios nada hay imposible, y ya está en el mes sexto de su esperanza ¿Por qué Lc dice que Isabel era “parienta” (σώYενίς) de la Virgen, y no “hermana,” como es el término usual hebreo para expresar estas relaciones familiares? El texto original de estos capítulos 1-2 de Lc son hebraico-aramaicos. En el substractum debió de estar la palabra ordinaria. Pero el “traductor” griego debió de traducirla por “parienta” para no inducir a equivocación a sus lectores griegos, al no darle éstos una mayor amplitud de cog-

nación familiar. Lo que no es lo mismo en Mt al hablar de los “hermanos” de Jesús = primos, por ir destinado a un público judío, que valoraba esta expresión en sus justos límites.

Siendo ésta de la familia de Aarón, es decir, de estirpe sacerdotal, se han preguntado varios autores si María, por este parentesco, pertenecería también a familia sacerdotal. Así correría por el Mesías sangre real y sacerdotal. Bella hipótesis, ambientada desde la época de los macabeos y asmoneos. Así lo recoge uno de los apócrifos ²⁸.

Ante la voluntad de Dios, María no tenía más que una respuesta: aceptarla. Y proclamándose “esclava del Señor,” frase usual en el ambiente oriental para hablar con un superior, acepta sus designios, que es una muestra de confianza (fe) en la Palabra de Dios y de sus efectos: humildad y obediencia. En la antigüedad, en época de esclavos, es donde hay que valorar esta expresión. El esclavo no tenía voluntad propia ni querer fuera del de su amo. Así María, ante Dios, no tenía otro querer que el suyo ²⁸.

La visitación de María a Isabel: el “Magnificat,” 1:39-56.

³⁹ En aquellos días se puso María en camino y con presteza fue a la montaña, a una ciudad de Judá, ⁴⁰ y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. ⁴¹ Así que Isabel oyó el saludo de María, exultó el niño en su seno, e Isabel se llenó del Espíritu Santo, ⁴² y clamó con fuerte voz: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ⁴³ ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? ⁴⁴ Porque así que sonó la voz de tu salutación en mis oídos, exultó de gozo el niño en mi seno. ⁴⁵ Dichosa la que ha creído que se cumplirá lo que se le dijo de parte del Señor: ⁴⁶ Dijo María:

Mi alma magnifica al Señor ⁴⁷ y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador, ⁴⁸ porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada, ⁴⁹ porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo. ⁵⁰ Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen. ⁵¹ Desplegó el poder de su brazo, y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. ⁵² Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. ⁵³ A los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos. ⁵⁴ Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia. ⁵⁵ Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre. ⁵⁶ María permaneció con ella como unos tres meses, y se volvió a su casa.

Muy próximo a los días de la encarnación, como se ve por el “sexto mes” de Isabel y los tres que allí permanecerá María, ésta “se levantó” (ἀναστῆσα), hebraísmo con el que se indica el comienzo de una escena, y se puso en camino “con presteza.” No eran motivos de curiosidad. Más lo serían de caridad por atender a su anciana pariente. Pero, sobre todo, debió de ser la comunicación del gozo de felicitarla. No obstante esta solicitud y “presteza,” le hicieron esperar la oportunidad de unirse a alguna caravana de las que iban con frecuencia a la Ciudad Santa, sea con motivo de fiestas de “peregrinación” o por motivos comerciales. Se ve la ausencia de San José; si no, no hubiera sido necesario el informe que le dará el ángel sobre la concepción milagrosa de su “prometida” (Mt 1:18-21).

Isabel vivía en la región montañosa de Judea, en un pueblo que no se cita. Una tradición que llega hasta el siglo VI lo localiza en el actual Kain Karim, a siete kilómetros al oeste de Jerusalén, aunque no es muy segura. Otros han propuesto otras localidades ²⁹. Para ir entonces de Galilea a Jerusalén se empleaban tres o cuatro días ³⁰.

Llegada María a casa de Isabel, la saludó primero. El parentesco debía de ser próximo o de relaciones muy cordiales. El saludo hubo de ser al modo oriental, con reiteradas muestras de afecto³¹. Acaso María, con un gesto de delicadeza, se daría por enterada del hecho de su gozosa maternidad. Es en esta atmósfera de exquisitez espiritual donde se desarrollaban estas escenas.

Al oír Isabel el saludo de María, el Evangelista relata que suceden dos hechos: el Bautista “saltó en su seno” de gozo, y **ella “fue llena del Espíritu Santo,”** y bendijo a María y al Niño que guardaba en su seno.

La bendición de María la hace con “fuerte voz.” Es frecuente en Lc para expresar emociones vivas (4:33; 8:28, etc.). Y la proclama “bendita entre las mujeres,” que es el modo oriental de suplir la carencia de superlativos (Jue 5:24-27; Jud 13:18). Pero Isabel, por revelación del Espíritu Santo, sabe que se halla ante la madre de “mi Señor.” Es la proclamación de hallarse ante el Mesías. Pero después de la escena de la anunciación es el **Κύριος divino del cristianismo primitivo.**

¿Qué significa que el Bautista “saltó de gozo” en el seno de Isabel “cuando sonó la voz de tu salutación en mis oídos”? Esto último no es más que un conocido semitismo por oír. Isabel atribuyó a la voz de María que el niño “saltó” en su seno. Estos movimientos fetales son muy conocidos, máxime ante emociones muy fuertes en la madre. Ya en el Génesis se hablaba de Esaú y Jacob, que “chocábanse en el seno” de su madre (Gen 25:22), con lo que se quería interpretar, etiológicamente, el futuro de ambos. Pero el “gozo” por el que, según Isabel, saltó el niño, ¿qué valor tiene? En el texto es una atribución que hace Isabel. Podría ser todo ello un género literario, con el que se quisiera indicar el privilegio de hallarse **el Precursor ante el Mesías.** Así se dice en los Salmos que “los montes saltaron. como corderos,” y el contexto pide de gozo (Sal 114:4). Algunos teólogos han pensado que en este momento fue la santificación del Bautista, y se plantearon problemas sutiles y gratuitos relativos a su libertad y conocimiento por razón del gozo³².

Y nuevamente beatifica Isabel a María: “dichosa la que creyó, porque (ὅτι) se cumplirá lo que se le ha dicho de parte de Dios.” La frase puede tener un doble sentido. La partícula griega ὅτι puede tener sentido causal, “porque,” o recitativo, “que.” Según se adopte una u otra significación, el sentido cambia. Los latinos y coptos la han traducido con sentido causal. En este caso **se beatifica a María por los misterios que se realizarán en ella.** Los autores griegos y sirios han valorado esta partícula en analogía con otros casos semejantes (Mc 11:23; Jn 6:69; Act 27:25, etc.) y le han dado valor recitativo-copulativo. Se elogia a María, “que creyó,” por lo que se realizarán en ella los misterios anunciados de parte de Dios. **Con ello se exalta la fe de María.**

El “Magnificat” (v.46-56).

El *Magnificat* responde a una explosión de júbilo en Dios, incubada desde que se había realizado en ella **el misterio de la encarnación.** “El himno de María no es ni una respuesta a Isabel ni propiamente una plegaria a Dios; es una elevación y un éxtasis”³³, y una profecía. Tal es el sentido de su inserción aquí. El que algún códice lo atribuye a Isabel es críticamente nulo³⁴. Literariamente considerado, aparece como una composición métrica. El ritmo interno del verso acusado por el “paralelismo” hebreo es totalmente perceptible. Los autores discuten el número de estrofas de que consta. La redacción literaria está hecha en su mayor parte con elementos literarios del A.T. De 102 vocablos, en 60 se ven vestigios del A.T. (Nestlé).

Se ven en él tres partes bien marcadas: 1) alabanza de María a Dios por la elección que hizo de ella (v.46b-50); 2) reconocimiento de la providencia de Dios en el mundo (v.51-53); 3)

con esta obra se cumplen las promesas hechas a los padres (v.54-55).

1. Alabanza Que María Hace A Dios Por La Elección Que Hizo De Ella (v.46b-50). — María comienza “engrandeciendo” (μεγαλώνει) a Dios. El “paralelismo” del verbo siguiente, que ella se “exultó” (ἠγαλλίασεν), da el mismo sentido de alabanza. Por razón de este mismo “paralelismo” sinónimo hebreo vienen a tener el mismo sentido los dos sujetos “alma” (ψυχή) y “espíritu” (πνεύμα). El primero significa, de suyo, el principio de la parte sensible, el hombre sensitivo, y el segundo el principio de la vida espiritual. Ambos vienen aquí a ser sinónimos, usados sólo por razón de variación literaria. Es, pues, María la que “alaba” y se “exulta” profundamente en Dios, lo que es, agradecida, bendecirle, celebrarle (1 Sam 2:1).

En una primera lectura extraña el que los dos verbos estén en tiempos distintos: “engrandece” y se “exultó.” Parecería como si esta exultación puesta en aoristo respondiese a un momento histórico pasado, **en concreto al momento de la encarnación.** Pero este segundo no es más que la traducción servil de un futuro “conversivo” (wayyitol) hebreo, que ordinariamente tiene valor de pretérito, y que después de un presente, como aquí, puede tener sentido también de presente³⁵. Por eso su traducción ha de ser: se “exulta.”

Este gozo de María es en Dios “*mi Salvador.*” Dios Salvador es fórmula bíblica, pero no significa sólo el liberar de algún mal, sino que significa también la concesión de bienes y bendiciones (Sal 132:16; 2 Crón 6:41).

Nunca como aquí cobra esta expresión **el sentido mesiánico más profundo.** Ese Dios **Salvador es el Dios que ella lleva** en su vientre, y que se llamará Jesús, Yehoshúa, es decir, Yahvé salva. **Y ella se goza y alaba a Dios, su Salvador.**

María atribuye esta obra a **la pura bondad de Dios,** que miró la “humanidad” (ταπεινωσιν) de su “esclava.” Fue **pura elección de Dios,** que se fijó en una mujer de condición social desapercibida. No es la virtud de la humildad a la que alude, que incluso filológicamente se suele expresar con otra palabra (ταπεινακροσυνη)³⁶, sino a una joven socialmente desconocida, residente en un villorrio desconocido, y, aunque de la casa de David, venida a menos. No escogió para madre del Mesías, triunfador y socialmente victorioso y esplendoroso que se esperaba, a una reina, sino a una “esclava” desconocida.

Pero por esa mirada de elección de Dios, “desde ahora” (από του νυν), es decir, en adelante, después de estos momentos, principalmente por su uso en Lc, sobre todo a partir de la vida pública de Cristo, la van a llamar “bienaventurada todas las generaciones.” En Israel la madre se llama dichosa con el nacimiento de un niño (Gen 30:13). Lc mismo dirá que, con el nacimiento del Bautista, “sus vecinos y parientes se congratulaban con Isabel” (Lc 1:58). Pero aquí no es el motivo de regocijo familiar. Es la universalidad de las “generaciones.” Es la eterna bendición a la Madre del Mesías. Esta afirmación parecería entonces una hipérbole oriental si no hubiese sido una profecía cumplida ya por veinte siglos. Y todo es debido a eso: a que hizo en ella “maravillas” (μεγάλα), cosas grandes — **la maternidad mesiánica y divina en ella** —, el único que puede hacerlas, Dios. **Pero no pone el nombre divino,** acaso más que por evitar las prohibiciones rabínicas de pronunciar el nombre inefable, por variación literaria.

Lo hizo el “Poderoso” (ὁ δυνατός). Esta obra sólo podía ser obra de la omnipotencia de Dios. **Y “cuyo nombre es Santo.”** En los semitas, el nombre está por la persona. Es, pues, obra también de la **santidad de Dios.** Para el semita, la santidad nace genéticamente de la **incontaminación.** Dios es santo porque está incontaminado de la tierra, porque está separado por ella (ἅγιος:), en el cielo; por lo que es trascendente y tiene poderes trascendentes. De ahí el temor reverencial de la criatura ante él. “Su nombre es santo y terrible” (Sal 111:9). Por eso, este concepto se entronca con el concepto de poderoso. Pero esta “santidad” no excluye, **sino que incluye**

aquí también la perfección moral, que está postulada en el Magnificat por la justicia de su providencia (v.51-53) y por la misericordia que tiene para todos (v.50-55).

El pensamiento progresa, haciendo ver que todo este poder es ejercido por efecto de su misericordia. Esta es una de las “constantes” de Dios en el Antiguo Testamento. Ya al descubrir su nombre a Moisés se revela como el Misericordioso (Ex 34:6). Y ninguna obra era de mayor misericordia que la obra de la redención. Pero se añade que esta obra de misericordia de Dios, que se extiende de generación en generación, es precisamente “sobre los que le temen.” Era el temor reverencial a Dios. Así, en el A.T., cuando el pueblo pecaba, Dios lo castigaba; pero, vuelto a él, **Dios lo perdonaba**. No deja de extrañar aquí esta frase de tipo “sapiencial,” cuando la obra mesiánica de la encarnación abarca a todos y es independiente del mérito o temor de cada uno. Esto puede ser debido a que, con una frase “sapiencial,” se quiere expresar su actitud personal de veneración y temor a Dios, es decir, por lo que en ella hizo esta “misericordia,” hasta el punto de vincularla, **como Madre del Mesías, a la obra de la salvación**.

2. Reconocimiento de La Providencia de Dios en El Gobierno del Mundo (v.51-53). El segundo grupo de ideas con unidad propia lo constituyen los versículos 51-53. Literariamente aparecen expresados en forma “paralelística,” sintética y antitética. Su redacción plantea un problema previo de interpretación. Los verbos aparecen formulados en aoristo: “desplegó,” “dispersó,” etc. ¿Qué se indica con todos estos tiempos pasados?

Se han propuesto cuatro soluciones.

1) Valor histórico: se referiría a la providencia de Dios en la historia de Israel (Faraón, Antíoco, Saúl., José, Moisés, Daniel, etcétera); son alusiones demasiado concretas. 2) Valor profético: el aoristo puede equivaler a un pasado profético = futuro. Se aludirá a la futura transformación que se experimentará, en los hombres, en los días mesiánicos. Pero no es compatible con los aor. anteriores y posteriores (v.48-49 y v.54) en que se halla encuadrado. 3) Sentido gnómico: sería forma “sapiencial,” atemporal, de exponer la providencia de Dios. El aor. con sentido gnómico no es seguro que exista en la koiné³⁷. 4) Valor de presente: estos aor. estarían condicionados por los aor. de los v.48 y 49. Cantaría la providencia ordinaria de Dios, encuadrándose en ella, y quedaría la siguiente redacción literaria condicionada por los aor. anteriores.

Y celebra esta providencia divina con tres imágenes. La primera hace ver cómo Dios utiliza su poder, antropomórficamente su brazo, para dispersar a los que “se engrían con los pensamientos de su corazón.” Es un modo de hablar conforme a la psicología judía, para quienes el corazón era considerado no sólo como sede de las emociones, sino también de los pensamientos. Estos enemigos que así se ensoberbecen no son ni los enemigos de Israel, pueblo de Dios, ni los paganos. Son personalmente los “sabios” que se guían por la sabiduría de este mundo. Son aquellos a quienes les falta aquella sabiduría que viene de Dios, cantada en los Sapienciales (Prov 2:1-9, etc.). A éstos no se los considera como un cuerpo de ejército, sino idealmente reunidos, coincidiendo en la necedad y orgullo de su vida.

Frente a esta sabiduría, Dios realiza sus obras con la suya, totalmente opuesta. “Voy a hacer (dice Yahvé) nuevamente con este pueblo extraordinarios prodigios, ante los que fallará la ciencia de los sabios, y será confundida la prudencia de los prudentes” (Is 29:14; 55:8-9; Sal 5:7-8).

Tal es el caso de María: a una virgen, la hace madre milagrosamente; y a una “esclava,” madre del Mesías.

La segunda imagen celebra cómo Dios quita a los “poderosos” de sus tronos y “ensalza” a los que no son socialmente poderosos. Es la teología de la providencia divina, que la Escritura

en tantos casos enseña (Job 5:11; 12:19, Sal 147:6; Eclo 10:17; 1 Sam 2:4 y 7-8). Por “poderosos” usa la palabra *δυνάστας*, que lo mismo puede significar un gobernador o régulo de un territorio que un rey.

No sería improbable que se sugiriese lo que flotaba en el ambiente: que el Mesías “destronaría a los reyes de sus tronos”³⁸; y en los Salmos de Salomón se dice que muchos usurpadores habían invadido el trono de David, y Dios debía deponerlos para reemplazarlos por el Mesías³⁹. Herodes era entonces el gran usurpador. El trono de David estaba ocupado por un tirano e idumeo. El Mesías lo destronaría, no tanto en el aspecto político cuanto “heredando el trono (verdadero) de David, su padre.”

El tercer cuadro parece tomado de una corte oriental. En ella los “ricos” son admitidos a la presencia del monarca, al que, según costumbre, le ofrecen regalos; pero el monarca, en cambio, para no dejarse vencer en opulencia — ya que ésta es una tónica de las cortes orientales — les hace presentes mayores (1 Re 10:2 y 13). **Los “pobres” no son admitidos ni reciben estos dones.**

Pero en la obra divina esto no cuenta. Los ricos, como tales, no cuentan con su influjo ante Dios. El los castiga y empobrece (Sal 34:11; 1 Sam 2:6), mientras que los pobres son socorridos y enriquecidos (Sal 107:9). No se trata de una revolución social. El gobierno del mundo está en sus manos, y **él ejerce su justicia sabia y libremente.**

En este canto estos bienes no son específicamente los bienes o pobreza materiales. Se trata de los **bienes mesiánicos**. Se ve por el tono general del canto. A María la elige para enriquecerla “*mesiánicamente*.” Es lo mismo que cantará luego: los bienes prometidos a Abraham, que eran las promesas mesiánicas. Al fin, todo el Antiguo Testamento giraba en torno a estas promesas.

3. Con Esta Obra Cumple Dios las Promesas, hechas a los Padres. (v.54-55). — El tercer pensamiento fundamental lo constituyen estos dos últimos versículos. Se confiesa que esas “maravillas” que Dios obró en María son el cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas a los padres.

Se presenta antropomórficamente a Dios, “acordándose.” Después de tantas vicisitudes pasadas en la historia de Israel, parecería como si Dios lo hubiese olvidado. Pero las va a cumplir ahora. Y las va a cumplir para la época que las señaló y cómo las anunció. No el mesianismo racial, sino el mesianismo espiritual. En realidad, ya las comenzó a cumplir, pues ya está el Mesías en su pueblo. Por eso ya “acogió” a Israel.

Este Israel es el Israel universal, el que se prometió a Abraham, ya que en él serían bendecidas todas las gentes de la tierra. María no es ajena a esto, cuando se reconoce que esta “maravilla” es la prometida a los padres — Abraham, Isaac, Jacob, David. — y cuando, por ello, la llamarán bienaventurada “todas las generaciones,” que se beneficiarán, como enseñaban los profetas, del mesianismo.

La expresión “a nuestros Padres” es un inciso, incluso sintácticamente considerado, ya que el régimen gramatical cambia: “a nuestros padres, a Abraham.” La construcción gramatical lógica sería: “según prometió, a Abraham.” Algunos lo traducen teniendo en cuenta el hebraísmo, al que posiblemente responda (Miq 7:20), de la siguiente manera: “según había prometido a nuestros padres, mirando a Abraham y su descendencia.”⁴⁰ La promesa resalta la perennidad de la misma: “para siempre.” Es el mesianismo espiritual y eterno (v.33)⁴¹.

El evangelista termina diciendo que María permaneció con Isabel “como unos tres meses,” y se volvió a su casa. ¿Esperó el nacimiento del Bautista? Los Padres latinos generalmente se inclinan por su permanencia. En cambio, los Padres griegos, buenos concedores del ambien-

te, se inclinan **por la negativa** ⁴¹. Porque, según los usos de Oriente, no era aquella circunstancia el lugar más conveniente para una joven virgen ⁴².

Nacimiento del Bautista: el “Benedictus,” 1:57-80.

⁵⁷ Le llegó a Isabel el tiempo de dar a luz, y parió un hijo. ⁵⁸ Habiendo oído sus vecinos y parientes que el Señor le había mostrado la grandeza de su misericordia, se congratulaban con ella. ⁵⁹ Al octavo día vinieron a circuncidar al niño, y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. ⁶⁰ Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan. ⁶¹ Le decían: ¡Si no hay ninguno en tu parentela que se llame con ese nombre! ⁶² Entonces preguntaron por señas al padre cómo quería que se llamase; ⁶³ y pidiendo unas tablillas, escribió: Juan es su nombre. Y todos se maravillaron. ⁶⁴ Y abrió al instante su boca y habló bendiciendo a Dios. ⁶⁵ Se apoderó el temor de todos los vecinos, y en toda la montaña de Judea se contaban todas estas cosas, ⁶⁶ y cuantos las oían, pensativos, se decían: ¿Qué vendrá a ser este niño? Porque, en efecto, la mano del Señor estaba con él. ⁶⁷ Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó diciendo: ⁶⁸ Bendito el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, ⁶⁹ y levantó en favor nuestro un poder de salvación en la casa de David, su siervo, ⁷⁰ como había prometido por la boca de sus santos profetas desde antiguo, ⁷¹ salvándonos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos aborrecen, ⁷² para hacer misericordia con nuestros padres y acordarse de su alianza santa, ⁷³ del juramento que juró a Abraham, nuestro padre, darnos; ⁷⁴ para que, sin temor, libres del poder de los enemigos, le sirvamos ⁷⁵ en santidad y justicia, en su presencia, todos nuestros días. ⁷⁶ Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues tú irás delante del Señor para preparar sus caminos, ⁷⁷ para dar la ciencia de la salud a su pueblo, para remisión de sus pecados; ⁷⁸ por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, en las cuales nos visitará naciendo de lo alto, ⁷⁹ para iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte, para enderezar nuestros pies por el camino de la paz. ⁸⁰ El niño crecía y se fortalecía en espíritu, y moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

La narración del nacimiento del Bautista es sobria. Los familiares y vecinos se “congratulaban” con Isabel por su maternidad, que revestía para ella, y para todos, aun desde el punto de vista familiar, una bendición, al quitarse a Isabel el “oprobio” de la esterilidad.

Al octavo día se hacía la circuncisión. Era el rito por el que un judío se incorporaba a Israel. Se le podía practicar por cualquier persona, hombre o mujer, y dentro de casa ⁴², y dispensaba del reposo sabático. Aunque primitivamente no se hacía así, en la época neotestamentaria se ponía el nombre el día de la circuncisión ⁴³. Se solía poner el nombre del abuelo ⁴⁴, y aunque era raro ponerles el nombre de sus padres, había casos en que se hacía así en el judaísmo tardío ⁴⁵. Por eso, dada la avanzada edad de Zacarías, querían llamarle con su nombre. Pero Isabel interviene. Ni Isabel ni Zacarías se podían haber ocultado los prodigios de Dios en ellos. Por eso declara que se llamará Juan. Extrañó este nombre por no haber nadie en la familia que se llamase así. Ante esta pequeña disputa interviene Zacarías. Como sordo y mudo, le hacen señas para que responda. Pero pidió una “tablilla” recubierta de cera y escribe que ha de llamarse Juan. Y al punto recobró su voz.

El hecho causó su impacto, y por toda la región montañosa de Judea pensaron en los destinos providenciales de aquel niño: concebido en una vejez estéril y acompañado su nacimiento

de prodigios.

El “Benedictus.”

Lc presenta a Zacarías “lleno del Espíritu Santo,” por lo que va a “profetizar.” **El Espíritu Santo es aquí la acción de Dios** ad extra, como se ve por el vocabulario del A.T. Otra cosa sería si Lc le vinculó ya a este clisé paleo-testamentario el sentido de persona divina. Es la acción divina la que le va a mover a “profetizar.” Esta palabra no exige de suyo el anuncio de un futuro, sino el hablar movido por la acción de Dios, o hacer exhortaciones religiosas (Act 15:32). Aunque aquí se juntan ambas cosas.

Los autores discuten ampliamente sobre el posible número de estrofas de que conste. Tiene dos partes bien marcadas: 1) la obra de la redención está comenzada; 2) su hijo será el Precursor del Mesías.

1) *La obra de la redención está comenzada.* — El Dios de Israel, si visitaba a su pueblo con castigos, también tenía “visitas” de bendición. Esta fue la gran “visita.” Porque con ella ha traído a su “pueblo” la “liberación.” Esta tenía por tipo la liberación de su pueblo de Egipto; aquí es la gran λύτρωσις o redención. ¿A qué “pueblo” se refiere? El vocabulario es del A.T., diciéndose, además, que se hizo esta obra “en favor nuestro.” Pero, al entroncarse esta “redención” con la promesa hecha a Abraham (v.73), esta “visita” redentora se extiende así a todos.

Para ello levantó el gran poder salvador (“cuerno” = fuerza) en la casa de David. Aquí el Mesías, pues con esta locución se designaba también al Mesías ⁴⁶. Y en un paréntesis (v.70) evoca la promesa hecha por los profetas, ya “desde antiguo.” La frase podría abarcar, no sólo las enseñanzas proféticas posteriores al davidismo de Natán, sino, acaso, a toda la historia previa de Israel, con su promesa a Abraham, Isaac, Jacob. que se concreta en la casa de David.

Con este “poder,” el Mesías levantado en la casa de David, se cumple la promesa hecha por Yahvé a Abraham y su “alianza” (Gen 12:3).

Con esta obra mesiánica los salvará de los “enemigos” y del poder de los que aborrecen a Israel ⁴⁷. Se piensa en los romanos y en la dinastía herodiana, que quitaba la libertad teocrática a Israel, lo cual era, conforme a la ley, castigo (2 Sam 7:14). Por eso buscan esta “liberación” por obra del Mesías, para poder más libremente “servir” a Dios en “santidad” (disposición interior del alma) y “justicia” (cumplimiento de los preceptos legales) siempre: “todos nuestros días.”

En el cuadro pintado, con elementos tradicionales, se está enseñando la acción de “redención” espiritual del Mesías. El liberará, conforme a las promesas bíblicas, del castigo enemigo, por el poder del Mesías: siempre por él y en función de él, como por él aun a siglos de distancia — las catástrofes de Israel — tenían que ser episodios. Entonces Israel será santo y libre, y podrá servir en plenitud nacional a su Dios. Pero en esta formulación “nacionalista” se está cantando, en su fondo, la providencia espiritual de esta obra mesiánica: **liberación de castigos, por liberación espiritual de pecado y enemigos, según los planes de Dios hecha por el Mesías.**

2) *El Precursor del Mesías.* — Zacarías, dirigiendo el pensamiento a su hijo, le anuncia lo que va a ser, conforme el ángel le dijo en el templo.

“Será llamado,” hebraísmo con el que se indica lo que se es y el reconocimiento en que todos le tendrán, “profeta del Altísimo.” El Bautista tan “profeta” fue del Altísimo, nombre con que los gentiles conocían al Dios de Israel (Strack-B.), que lo presentará a Israel. Por eso, “irás delante del Señor.” Es la alusión ambiental a Malaquías. Este pasaje, puesto en función del v.16, hace ver que el evangelista presenta a Cristo como Dios.

La misión del Bautista era “preparar” la venida del Mesías, logrando un pueblo “dispuesto” a recibirle. Esto es lo que dirá en su predicación en el desierto: “convertios” (μετανοείτε). Por

eso, su misión es enseñar la “ciencia de la salud” a su pueblo, para “la remisión de sus pecados.” Es la preparación espiritual del pueblo para recibir al Mesías en su mesianismo espiritual.

Todo ello es obra de la “misericordia” de Dios. Del cielo nos visitará: “Oriens ex alto” es el Mesías en la literatura rabínica. El viene del cielo, como Lc narró antes, en la encarnación. Su misión es “iluminar” con la luz de la verdad a los que “están sentados en tinieblas y sombras de muerte” (Is 9:2). A su luz se podrá caminar verdaderamente “por el camino de la paz.” Esta (shalóm) no es el fruto de la justicia, sino que para el judío expresa todo tipo de bienes, aquí mesiánicos.

El evangelista cierra el pasaje preparando la escena del Bautista en su acción de Precursor en el desierto o en “lugares desiertos.”

Ya niño, no sólo “crecía” físicamente, sino que se fortalecía en la vida de austeridad y penitencia en “los desiertos” (ἐρήμοις), hasta el día de su manifestación a Israel. Momento que Lc precisará con una solemnidad literaria cronológica especial. Acaso no sea improbable que hubiese podido recibir de los esenios (Qumrán) algunas lecciones sobre la Ley. Por Josefo se sabe que éstos recibían niños para educarlos ⁴⁸, aunque después podían salir.

Naturalmente el niño no pudo ir al desierto hasta una edad oportuna, ni se lo presenta en él morando, v. gr., de pastor, como Amos (Am 1:1; 7:12-15), sino que se lo sitúa en él como en lugar de “preparación,” para su misión. La frase “moraba en los desiertos. hasta el día de su manifestación a Israel” (Lc 1:80) ¿supone su ausencia del culto del Templo y sinagogas? Si esto fuese así no habrá que olvidar que era esto una característica también de los esenios de Qumrán. Y si el “fortalecerse en espíritu” en el desierto, ha de entenderse de una vida de tipo monacal/solitaria, ¿no parecería, en este contexto desértico y de geografía esenio-qumránica, que se ejercitase, temporalmente, en esta vida cenobítica? Y también su misma predicación con que aparece en Israel de inminencia “escatológica,” ¿no podría ser otro de los puntos de contacto de sus relaciones temporales con Qumrán? Además, que aquí y en Lc hay un “profeta precursor.” (1QSB; cf. Lc 9:19).

1 San Justino, Dial. Lxxx 4. 2 Mg 1:1453; 1:1049; 10:71. 3 Holzmeister, En Verb. Dom (1930) P.6-4; li Prologo Dew Evangelo Di S Lúea- Pal. Cler (1957) P.40-44.76-86.115-124.167-176.210-218; J. B. Bauer, “Polloi” Lk 1:1: Nov. Test. (Leiden 1960) 263-266. 4 Josefo, Antiq. XIV 4:3. 5 Strack-B., Kommentar. II P.77. 6 Strack-B., Kommentar. II P.71-79; Schürer, Geschichte. II P.286-357; Edersheim, The Temple P. 157-171. 7 Bonsirven, li Judaismo Palestinese Al Lempo Di Gesù Cristo (1950) P. 3 23-124. 8 San Jerónimo, M 9 Buzy, S. Jean Baptiste A-T-II Ete Sawtifie Dans Lc Sein De Sa Mere? (1913) P.680-689; Sussarelli, De Praevia Sanctificatione Praecursoris: Stud. B. Franc. Liber Annus (1953) P. 37-110; León XIII, Ene Lucunda Semper. 10 Strack-B., Kommentar. Iv P.779ss. 11 Eab. Yoma 52.^A; Strack-B., Kommentar. li P.77. 12 Sobre El Arcángel Gabriel En La Teología Judia, Cf. Strack-B., Kommentar. li P.89-98. 13 Abel, Geographie De La Palestine (1938) li P.395. 14 Cf. comentario A Mt 1:18-25; X. Glzzi, // Significatio Delle Parole “Ad Virginem Desponsatam” (Lúe 1:27): Diss. Instituti Mariologiae (Roma 1961). 15 Strack-B., Kommentar. li P.303-398; Bonsirven, Textes. Índice Sistemático, Palabra “Fiancailles.” 16 Bardenhever, Der Name Maña: Biblische Studien (1895). 17 J. B. Bauer, Mar. (1957) P.231-234; R. Laurentin, B (1957) P.1-23; Cf. Leal, Y El Nombre De La Virgen, María: Lumen (1953) 24-37. 18 Rom 1:3; 2 Tim 2:8; San Ignacio A., Ad Eph. 18:2; Ad. 1:1; Ad Trall. 9:1; San Ireneo, Mg 7:921; San Justino, Mg 6:567; Tert., Mg 2:378; 2:834. 19 Lagrange, L'évonguedej.-Ch. (1930) P.16. 20 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Lc 1:28. 21 M. De T., Valoración Exegético-Teológica Del “Ave, Gratia Plena”: La Ciencia Tomista (1956) 4-8; F. Baurassa, “Kediantomene,” Lúe 1:28: Scienc. Ecclésiastiques (Montreal 1957) 313-316; E. Marchisano, L'interpretazione Di “Kejañtoméne” Fino Alia Meta Del Sec.Xiii (Diss. Gregoriana 1957s); I. Rodríguez, Consideración Filológica El Mensaje De La Anunciación (Lucl,26ss): Helmántica (1957) 223-256; P. Della M. De Dio, “Gratia Plena” (De”Jarís” Virginis”Kejaritoméne” Et Opere R. Laurentin): Eph. Carm. (1960) 75-126; M. Zérwick, “. Quoniam Virum Non Cognosco”: Verb. Dom (1959) 212-223 (Crítica De Opiniones Recientes). 22 Ábside (1954) P.405-406. 23 Fulgens Corona, Cf. Doctrina Pontificia (Bac, Madrid 1954) N.850 P.707; M. De T., Valoración Exegético-Teológica Del “Ave, Gratia Plena”: La Ciencia Tomista (1956) 9-27. 24 Holzmeister, Dominas Tecum, Lc 1:28: Verb. Dom (1943) 232-237.257-262.360-361. 25 Bonsirven, Lc Judaisme Palestinien Au Temps Dej.-Ch. (1934) I P. 134-136. 26 Lagrange, Lc Messianisme. (1909) P.198; M. De Tuya, En El Relato De La Anunciación, ¿Está Expresada La Divinidad Del Mesías?: La Ciencia Tomista (1955) 384-387.400-403. 26 M. Villanueva, Nueva Controversia En Torno Al Voto (Lc Virginitad De N.^A S.^A: Est. Bibl. (1957) 307-328; P. Della M. Di Dio, “Quomodo Fiel Istud.,”: Eph. Cann. (1957) 277-314; S. Del Páramo, La Anunciación (Lc La Virgen. Reparos Exegéticos Y Doctrinales A Una Reciente Interpretación (De P. J. Audet, R. B. 1956): Est. Bibl. (1957) 161-181; R. H. Küller, The Virgin Birth. Histórica! Kact Or Kerygmatic Truth?: Bibl. Research (1957) 1-8; J. Gewies./To Manenjrage, Lk 1:34: Theol. Üigest (1963) 39-42; J. Cantinat, L'annonciation, Lc 1:26:38: Masses Ouvrières (1963) 13-20; W. Harrington, The Annunciation (Lk 1:26-38): Doctr. Lite (1963) 306-315. 27 M. De Tuya, En El Relato De La Anunciación, ¿Está Expresada La Divinidad Del Mesías?: La Ciencia Tomista (1955) 405-414.417-

418; Lyonnet, // Racconto Dell' Anun-Ciazione: Scuola Catt. (1954) 441; H. Sahlin, Der Messias Und Das Gottesvolk (1945) P. 127-128; A. G. Hebert, La Vierge Mane, Filie De Sion: La Vie Spirituelle (1951) 131-132; Coppens, La Vierge Mane Dans L'ancien Testament: Eph. Theol. Lov. (1955) 15-16; Max Thurian, Mane Mere Du Seigneur, Figure De L'église (1962) P.68-70; M. Peinador, La Divinidad Divina De María En El Mensaje Del Ángel: Est. Mar. (1949) P.29-63; Gaechter, Maria In Enderleben: Neutestamentliche Marienstudien C1955); Laurentin, Structure Et Theologie De Lúe I-Ii (1957); J. Galot, Mane Dans L'évangile (1958); L. Bayler, La Shefánah: Dieu Avec Nous: Bible Et Vie Chrét. (1957) P.7-22; J. R. Scheifler, Así Nacieron Los Evangelios (1964) P.351-353; L. Legrand, L'arriere-Plan Neotestamentaire De Lúe 1:35: Rev. Bibl. (1963) 161-192, Piensa Que La Nube Tenia Carácter Escatológico Más Que Teofánico; M. De Tuya, "Te Cubrirá Con Su Sombra." En I-M. (1975)28 Testamento De Los Patriarcas; Simeón Vii 2-Cf. San Agustín, MI 34:1076; S. Bartina María En La B. Y El Signo De La Visitación: Est. Ecl. (1970) 99-102. 28 Didier De Cré, Lc Fiat De V Annonciation (1:38): Est. Franc. (1962) 129-162. 29 Perrella, / Luoghi Santi (1936) P.45-49; Cangiolo, // Santuario E U Convento Di S. Giovanni In 'Ain Karem Qerusalén 1947). 30 Josefo, Vita 54. 31 William, La Vida De Jesús En., Vers. Del Al. (1940) P.33-34. 32 Buzy, S.Jean Baptiste (1922) P. 84-96; Susarelli, De Praevia Sanctificatione, Praecursoris: Stud. B. Franc. Lib. Annus (1952-1953) 37-110. 33 Prat, Jesus-Christ (1947) I P.66. 34 Nestlé, Iv. T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Lc 1:46. 35 Joüon, Évangüe. (1930) P.289. 36 Zorell, Lexicón. Col. 1300-1302. 36 Graechter, Mana En El Evang., Vers. Del Al. 1959) P.238. 37 Blass-Debrunner, Grammatik des neotest. griechisch. (1931) § 333. 38 Libro de Henoc, Carábolas, XLVI 5. 39 Sal. de Salom. XVII 8. 40 Joüon, UÉvangile. (1930) h.1. 41 Lagrange, Évang. s. st. Lúe (1927) p.51. 42 R. Sciammannini, // cántico della Visitazione: CiVit (1958) 265-273; M. Bølagué, El Magnificat: Cult. Bibl. (1957) 158-164; J. T. Forestell, OT Background of the Magnificat; Marian Studies (N. Y 1961) 205-244; S. Garofalo, The Magnificat (Dayton, Ohio 1963); K. Sullivan, His Lowly Maid (Lk 1:46-55; Worship 1962) 374-379. 42 Strack-B., Kommentar. II p.107. 43 Bonsirven, Textes. n. 1342.2213.694. 44 Libro de los Jubileos II,14ss. 45 Josefo, Antiq. XIV 1:3; BI V 12:2; Antiq. XX,9:1; cf. Tob 1:1.9.) 46 Strack-B., Kommentar. II p.HOss. 47 Bonsirven, Salutem ex irúmicis nostris: Verb. Dom. (1921)114ss; J. Gnilka, DerHymnus des Zachanas.: Biblische Zeitschr. (Paderborn 1962) 275-238. 48 Geysler, The youth of John Baptiste: Nov. Test. (1956) p.70-75.

Capítulo 2.

Nacimiento de Cristo, 2:1-7.

¹ **Aconteció, pues, en los días aquellos, que salió un edicto de Cesar Augusto para que se empadronase todo el mundo.** ² **Fue este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria, Girino.** ³ **E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad.** ⁴ **José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David,** ⁵ **para empadronarse, con María, su esposa, que estaba encinta.** ⁶ **Estando allí se cumplieron los días de su parto,** ⁷ **y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales, y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón.**

El nacimiento de Cristo en Belén tiene una circunstancia humana inmediata. Cesar Augusto dio un edicto para que “todo el mundo,” es decir, el ecumenismo romano, se empadronase. De Augusto se conocen varios censos parciales y tres totales. Uno de éstos fue el 746 de Roma, que corresponde a unos ocho años antes de la fecha actual del nacimiento de Cristo ¹.

Este empadronamiento crea una dificultad clásica. Se dice de él que “fue el primero” (πρώτη ἐγένετο), siendo gobernador de Siria Quirino. Josefo dice que Quirino fue gobernador de Siria del 6 al 12 después de Cristo, y que el 6 d. de C. hizo un censo de Judea ². Pero el empadronamiento bajo el cual nace Cristo, se hace siendo rey Herodes el Grande. Y no consta que Quirino fuese también prefecto de Siria reinando Herodes.

Además, Tertuliano parece excluirlo, pues dice, tomando los datos de los archivos de la Iglesia romana, que este censo se hizo siendo prefecto de Siria Sentio Saturnino (9 a 6) ³.

Para solucionar esta dificultad se han propuesto varias soluciones:

1) Quirino, sobre el año 9, dio principio al empadronamiento que llevó a cabo Sentio Saturnino (9 a 6 a. C.): Pero no consta positivamente de otra prefectura de Quirino, y habría además que adelantar acaso demasiado la fecha del nacimiento de Cristo.

2) Se sabe que se simultaneaban a veces los legados imperiales en la misma región. Así, el 73 d. C. había en África un legado al frente de las tropas y otro tenía la misión de hacer el cen-

so. Cabría suponer una simple legación de Quirino simultaneada con la de Saturnino.

3) Siendo Quirino prefecto de Siria, Aemilius Secundus, “duxmilitum,” hizo por mandato de Quirino el censo de Apamea y combatió a los itureos del monte Líbano. Los legados tenían frecuentemente adscritos como “epítropos” (procuradores) otros sujetos. Hay varios casos. Cabría que hubiese sucedido esto con uno de los prefectos de Siria que hubiese tenido adscrito a Quirino, ya que la frase (ηγεμονεύοντος) puede tener cierta amplitud ⁴. De hecho, del 10 al 6 a. C. estuvo en Oriente en una campaña en Cilicia.

4) Otra interpretación que parece lógica es la de dar al numeral “primero” el sentido de “antes” (πρώτη), como lo tiene en muchos casos. Así, el sentido de la frase es: que este empadronamiento, bajo el que nace Cristo, es anterior al que hizo el año 6 d.C. Quirino, siendo gobernador de Siria. Este censo fue sumamente famoso por las revueltas que hubo en Judea con su motivo. Y de él, por lo mismo, se hacen eco los Hechos de los Apóstoles (5:37) ⁵. Sería preciso diferenciar bien estos censos, y hacer ver en qué relación estaba éste, bajo el que nace Cristo, con el otro, tan famoso en Judea.

Como Roma solía respetar las costumbres locales, este empadronamiento se hace al modo judío, yendo a censarse al lugar de origen. Por eso José, que era de la casa de David, sube a Belén, unos 140 kms. ⁵, lugar originario de la familia davídica. El texto dice que por ser de “la casa y familia de David.” La frase puede ser simplemente un pleonasma, para indicar que José era verdaderamente de esta stirpe, o acaso por proceder estos informes de fuentes literariamente distintas. Algunos entendieron “casa” como equivalente a tribu, y por “familia” el ser de la misma stirpe davídica.

Para ello “sube,” frase consagrada para ir de un lugar de Palestina a Jerusalén o cercanías de ésta, ya que topográficamente es siempre una subida. Pero va a “empadronarse con María, su esposa” (γυναικι). Gramaticalmente, la frase es dudosa: sea que sube para que se empadronen también María, máxime si era hija única y heredera, o simplemente que María le acompaña, pues se ve que pensaban abandonar definitivamente Nazaret (Mt 2:23) ⁶. Pero el primer caso también estaba en las costumbres, como se ve por el decreto censal del prefecto de Egipto, Cayo Vibio Máximo, en 104 d. C., en el que las mujeres casadas tenían que presentarse también en su lugar de origen. Y María era de la casa de David ⁶. Por eso, si el verbo μνηστεύω puede significar “desposar” o “casar,” es el contexto, aquí casada, el que decide. “Si María hubiera sido entonces sólo la prometida (contra Mt 1:24), hubiera supuesto una clara violación de las buenas costumbres el hecho de emprender juntos el viaje a Belén y convivir allí (José) con ella” (Schmid).

Y estando en Belén (Bethlehem: casa de pan, por su fertilidad agrícola) sucedió el nacimiento de Cristo. Es notable la sobriedad con que lo describe el Evangelista.

“Dio a luz a su hijo primogénito” (πρωτότοκος). El poner “primogénito,” siendo Cristo unigénito, nada dice en relación a la perpetua virginidad de María. Es término “legal,” con el que Lc prepara la escena de la presentación en el Templo. En un principio eran los “primogénitos” los que ejercían el sacerdocio. Pero, cuando este privilegio se adjudicó a la tribu de Leví, quedó la obligación de “rescatar,” simbólicamente, a los “primogénitos” (Núm 3:12-13; 18:15-16; cf. Ex 13:2; 24:19). En 1922 se descubrió en Egipto una estela sepulcral en Tell el-Yeduieh, del año 5 a. C. En ella se dice que una judía de la Diáspora, llamada Arsinoe, murió entre los dolores maternos al dar a luz a su hijo “primogénito.” ⁷ Como se ve, el término “primogénito” no se dice por relación a otros hijos, sino por el sentido “legal” de la expresión.

Lo “fajó” (έσπαργάνωσεν) y le acostó en un pesebre. Este debió de ser como los que se utilizan en las grutas de Belén. Unas piedras apiladas junto a la pared, y en cuyo recipiente se echa forraje para los terneros y ganados. Allí fue acostado el Hijo de Dios. El hecho de que ella

misma lo faje y atiende podría incluso ser un índice, muchos lo piensan así, del milagroso parto virginal indoloro. Este hecho de fajarlo **prepara el “signo”** de la escena de los pastores. Pero el motivo que se da para recostarlo allí, es que “no había sitio para ellos en el mesón” (χαταλύματι) Este “mesón” (κατάλυμα) corresponde al actual tipo de “khan,” un patio cuadrangular, a cielo descubierto; en el centro se deposita el bagaje, y en los cobertizos se acomodan los viajeros. Por eso es extraño que no hubiese sitio para ellos, **ya que en Oriente la hospitalidad es sagrada**, máxime para una mujer que acusaba los signos de próxima maternidad. Además no es creíble que todos los descendientes de David coincidiesen para empadronarse en aquellos mismos días, ya que el empadronamiento podía durar hasta más de dos años ⁸. Ni sería improbable que hubiese familiares que le ofreciesen allí hospedaje. Ni es creíble (Gaechter) que María fuese rechazada de todas partes por impurificar “legalmente” todo lo que tocaba después que diese a luz. Por encima de todo esto está la ley natural de convivencia social, más que sagrada en Oriente, máxime ante el caso de parientes, en el momento de su maternidad. Hecho que no contaba en los alumbramientos en el hogar. Todo esto hace ver que el motivo es otro. Se piensa en la pobreza. Esta era una realidad, y con riqueza hubiesen obtenido un hospedaje adecuado. Por eso, la frase “no había lugar para ellos” debe de tener un valor enfático. Eran razones de pureza exquisita. María no podía evitar en su parto las asistencias que otras mujeres le iban a prestar. Y esto es lo que desea evitar. Si no es que sabía que su parto iba a ser virginal, por lo que esta reserva se imponía por un doble motivo ⁸.

La localización del lugar del nacimiento de Cristo está arqueológicamente bien lograda. Ya habla de ella San Justino, nacido sobre el año 100 en Palestina, señalándola y llamándola “cueva” (σπήλαιον). El emperador Adriano, para profanarlo, instaló un “bosquecillo” sacrílego. Y con ello vino a lograr la perpetuidad de su identificación ⁹.

Cristo debió de nacer en la “noche,” pues se ve relación entre el anuncio del ángel a los pastores y el nacimiento del Niño. En cuanto a la fecha, hay un error en el cálculo. El monje escita Dionisio el Exiguo (t 544), basándose en la “plenitud de los tiempos,” que dice San Pablo de la venida de Cristo (Gal 3:19), dividió la cronología de la Historia universal en dos épocas: antes y después del nacimiento de Cristo. Y fijó éste en el año 754 de la fundación de Roma. Pero por Josefo se sabe que Herodes murió en la Pascua del año 750 ¹⁰. Y Cristo nació bajo Herodes. Es ya un error de unos cuatro años. Pero como, en la escena de los Magos, Herodes, teniendo en cuenta la fecha del nacimiento de Cristo, da orden de matar a todos los niños de dos años para abajo, y, sobre todo, no muestra señales de su grave y larga enfermedad que lo alejó de Jerusalén; habrá que suponer aún unos dos años antes o más. Por eso, la fecha del nacimiento de Cristo debe de estar entre el 747 y 749 de la fundación de Roma. Sobre unos seis años de la fecha actualmente fijada.

En Oriente se fijaba esta fecha el 20 de mayo, el 20 de abril o 17 de noviembre (Clemente R.). Pero llegó a prevalecer el 6 de enero la fiesta de las “Epifanías” (manifestaciones) del Señor: conmemoración de su nacimiento, Magos y el bautismo. Esto vino a ser bastante general en el siglo IV. Las iglesias de Occidente no conocían en un principio la fiesta de las “Epifanías,” aunque se va introduciendo posteriormente. Pero en 336, en la Depositio Martyrum filocaliana, se cita la Navidad de Cristo en 25 de diciembre (VII Callan.). ¿Por qué Roma fijó esta fecha? Aún no se sabe.

Como hipótesis muy probable, dentro de la pedagogía de la Iglesia primitiva para desarraigar los restos paganos ¹¹, está que el 25 de diciembre se celebraba la fiesta pagana “Natalis Invicti,” del Sol que nace. Son los cultos de Mitra, que tanto influjo tuvieron en aquella época. Así se sustituiría esta festividad pagana del Sol por la de Cristo, como “luz del mundo.” En Ro-

ma, en ocasión parecida, para desarraigar las fiestas paganas robigalia, del 25 de abril, se sustituyó el cortejo que iba al puente Milvio por un cortejo cristiano que iba al Vaticano, para celebrar la misa en el sepulcro del Apóstol ¹².

Los pastores, 2:8-20.

⁸ Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigili-
as de la noche sobre su rebaño. ⁹ Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria
del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. ¹⁰ Díjoles el
ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: ¹¹ Os ha
nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. ¹² Esto ten-
dréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre.
¹³ Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, alabando a
Dios, diciendo: ¹⁴ “Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de
buena voluntad.” ¹⁵ Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores
unos a otros: Vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. ¹⁶ Fueron con
presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre, ¹⁷ y vién-
dole, contaron lo que se les había dicho acerca del Niño. ¹⁸ Y cuantos les oían se ma-
ravillaban de lo que decían los pastores. ¹⁹ María guardaba todo esto y lo meditaba
en su corazón. ²⁰ Los pastores se volvieron alabando y glorificando a Dios por todo
lo que habían oído y visto, según se les había dicho.

Belén se llamaba antes Efrata, la fértil, y Bethlehem, casa de pan, por sus cereales. La pequeña ciudad es un oasis en aquella región desértica.

Había allí unos pastores “acampados” (ἀιραλωντες), que guardaban sus ganados de ladrones y animales de rapiña. El texto dice que “estaban velando las vigili-
as de la noche sobre sus rebaños.” Al modo militar, los judíos dividían la noche en cuatro vigili-
as.

Estos pastores no eran de Belén, sino trashumantes, ya que los ganados de las gentes de los pueblos los volvían a la noche a sus establos ¹³, mientras que los de los trashumantes suelen estar allí hasta las primeras lluvias, que pueden venir de mediados de noviembre a mediados de enero. La temperatura puede ser suave. El 26 de diciembre de 1912 había, a la sombra, 26° sobre cero ¹⁴.

Los pastores no gozaban de buena fama, pues se los tenía por “ladrones” ¹⁵. Un fariseo temería comprarles lana o leche por temor a que proviniesen del robo. Pero, si éste era el concepto, real o ficticio, debía de haber también entre ellos almas sencillas, como las de estos pastores.

Inesperadamente, se les apareció “un ángel del Señor.” La frase griega usada (επέστη) indicaría que el ángel quedó cercano a ellos, pero suspendido en el aire.

Al mismo tiempo, el evangelista dice que “la gloria del Señor” (δόξα Κυρίου) los rodeó iluminándolos” (περίλάμπω). Es una teofanía. Alude a la presencia de Dios en el tabernáculo, sensibilizada en forma de una nube (Ex 16:10-20; Núm 14:10) o de fuego (Ex 24:17). Por eso aparece aquí, en la noche, luminosa (Mt 17:5). Al rodearlos de su luz, es por lo que “temieron grandemente.” Era el temor ante la presencia de Dios, que así acreditaba al ángel y su anuncio: el hallarse encarnado en Belén.

El anuncio del ángel es el Evangelio: la Buena Nueva (ευαγγελίζομαι). Es la palabra que se usa en los Setenta para comunicar dichas, y, sobre todo, la Buena Nueva mesiánica. Les anuncia a ellos esta nueva, pero “es para todo el pueblo.” El “pueblo” que aquí se considera es directamente Israel. Es el vocabulario del A.T., y el pueblo a quien se había prometido que en él nace-

ría el Mesías.

“Hoy os ha nacido en la ciudad de David,” Belén, donde según Miqueas (5:2), había de nacer el Mesías, un niño, que lo va a describir con los siguientes rasgos; es:

“Un Salvador” (σωτηρ). Aunque va sin artículo, está referido a Cristo. Es el Salvador, pues, por antonomasia. Es la traducción conceptual griega de Jesús: “Yahvé salva.” Este título sólo es usado por Lc para aplicarlo a Cristo. Salvador/salvación es uno de los temas principales de Lc. Es el único de los sinópticos que emplea este título y el concepto de sotería. Utiliza el verbo “salvar” (σώζω) treinta veces en el evangelio y Actos: más que Mt y Mc juntos ¹⁵. En el A.T. generalmente se aplica sólo a Dios, sobre todo en los Salmos y Profetas, aunque puede aplicarse en algún sentido a aquellos a quienes Dios confía una misión liberadora (Jue 3:9-15). Este nombre responde al uso de las dinastías griegas, que tomaban este nombre acompañado de la apoteosis. También se llamaban así los dioses gentiles en la época helenística, y a los héroes de la República ¹⁶. Pero ya dentro del judaísmo, en la literatura mesiánica, es título que se reserva a Dios. En los Hechos de los Apóstoles tiene también sentido divino (3:15). San Pablo también lo usa en este sentido (Ef 5:23; Flp 3:20), como se ve en los contextos. Después que Lc relata la anunciación, en la que dice que el Mesías se llamará Jesús — Salvador — y expresando en aquel pasaje su divinidad (v.35b; cf. v.17), esta expresión está evocando también la divinidad. Y para precisar bien quién sea, se lo identifica:

Es el “Cristo” (Χριστός), es decir, el “Ungido,” el Mesías. Y este Cristo es “el Señor” (Κύριος). Se duda si es original o una posible glosa cristiana, por ser la única vez — se dice — que salen unidos así estos nombres en el N. T. Lo cual, en el fondo, tampoco es cierto (Act 2:36). Por eso querían algunos entenderlo por el “Cristo del Señor” (v.26). Pero críticamente la lectura primera es cierta. En la época helenística se ponía este nombre delante de los emperadores divinizados. San Pablo lo usa frecuentemente como expresión de la divinidad de Cristo. Era la palabra con que en el A.T. se traducía el nombre de Yahvé ¹⁷. Su aplicación ahora a Cristo por el procedimiento de “traslación” hace ver su divinidad. San Pablo, en Filipenses, después de decir que Cristo es Dios, lo proclama, en síntesis, como el Κύριος (2:11). Es la expresión con la que la primitiva comunidad cristiana profesaba la divinidad de Cristo ¹⁸. San Pedro, después de decir de El que está sentado en los cielos a “la diestra de Dios,” dice que Dios lo hizo “Señor y Cristo” (Act 2:34-36) ¹⁹.

Los pastores comprendieron que el Mesías había llegado. “Los pobres son evangelizados.” Y se les dio una “señal” para encontrarlo. Era necesidad, pero era garantía. Es la descripción que antes hizo: un niño fajado y reclinado en un pesebre. El “**signo**” es frecuentemente usado en la Biblia. El “signo” no es para que encuentren al Niño, **sino para garantía de la comunicación sobrenatural** (Ex 3:12). Posiblemente hubo otras indicaciones para señalarles el lugar donde se hallaba. Pero ya esto era suficiente. El Mesías no había nacido en un palacio, ni con el esplendor humano y pompa esperados. Y el hecho de estar reclinado en un “pesebre” les indicaba que no había que buscarlo entre gentes de Belén, ya que allí habría nacido en su casa. Acaso supieron de esta familia llegada hacía poco, y ella con los signos de la maternidad, a la que acaso habían visto y sabían que se guardaban en una gruta; allí podían encaminarse.

Terminado el anuncio del ángel, se juntó con él, allí en el campo de los pastores, “una multitud del ejército celestial,” **es decir, de ángeles**. Ya en el libro de Daniel (7:10) se habla de una multitud casi infinita de ellos, **lo mismo que aparecen en la Escritura “alabando a Dios”** (Sal 148:2; Job 38:7). Todo este coro entona allí una alabanza a Dios, diciendo:

“Gloria a Dios en las alturas,
y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.”

Discuten los autores sobre la división de este cántico. Para algunos tiene tres miembros:

“Gloria a Dios en las alturas,
en la tierra paz,
buena voluntad a los hombres” (de parte de Dios).

Por crítica textual se impone la primera lectura, ya que la expresión “buena voluntad” (ευδοκία) está en genitivo en los mejores códices ²⁰, lo que supone afectar a hombres. Además, haría falta la conjunción (και) en los dos miembros últimos, o que faltase al comienzo del segundo. Lo mismo que la “buena voluntad” (ευδοκία) después de hombres afecta a éstos, y “debe entenderse de un sentimiento humano, según el sentido más ordinario de un genitivo de cualidad; si se refiriese a Dios (la buena voluntad que Dios causase en los humanos), hubiese sido preciso añadir αὐτῷ ²¹. Por eso no parece probable la hipótesis de Vogt, basada en los documentos de Qumrán, según la cual esta “buena voluntad” sería la de Dios sobre los seres humanos que El ha elegido ²².

Al menos tal como está en el texto. Si el substractum es otro, cabría. Se puede percibir en este dístico un terceto, pues se ven las contraposiciones: gloria-paz / en las alturas en la tierra / Dios-hombres. Si el substractum fuese “paz a los hombres,” entonces éste sería:

Gloria / a Dios / en las alturas
Paz /.../ en la tierra
/.../ a los hombres.

En lo que hay que suponer algo en la frase “Paz ... en la tierra. “Y en “a los hombres” hay que suponer que esta ευδοκία es de Dios a ellos. ¿Quiénes son éstos? “Los del beneplácito divino”: su pueblo, Israel. ¿Acaso se modificó en la versión griega esto por razón del tema universalista de Lc?

El sentido del cántico es **la glorificación que tiene Dios** ²³, que se lo supone viviendo en el cielo, **al comenzar la obra redentora, con el Mesías en la tierra**, y por lo cual se sigue la “paz,” que para el judío es la suma de todos los bienes ²⁴, y aquí es la suma de todos los bienes mesiánicos, que se van a dispensar a los hombres de “buena voluntad.” ²⁵ para aquellos que van a tomar partido por Cristo cuando aparezca en su vida pública, **como “señal de contradicción.”**

Los pastores fueron con presteza ²⁶. A media hora de camino estaba Belén. El “signo” se cumple al encontrar lo que los ángeles les anunciaron. Los pastores, aquellos días fuertemente impresionados, lo divulgaron, y la gente se “maravilló.” ¿Los creyeron? ¿Cómo compaginar aquel relato con la creencia de un Mesías de padres desconocidos y presentado ostentosamente por el profeta Elías? **Los pastores glorificaron a Dios por la obra que les hizo.** ¿Acaso fueron de los primeros cristianos? ¿O fue una impresión que se desvaneció con el tiempo al volver a sus lugares? (cf. Mc 5:19-20).

Lc, en todo caso, destaca la firmeza de “todas estas cosas” en el corazón de María, “confrontándolas,” (συμβάλλουσα) “comparándolas,” “meditándolas.” **Era María que observaba, admirada, el modo como Dios iba preparando y realizando la obra de su Hijo, el Mesías.**

La circuncisión, 2:21.

²¹ Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron por nombre Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno.

La circuncisión era **el signo de incorporación al** pueblo de Israel ²⁷. Tenía lugar al octavo día del nacimiento y dispensaba el reposo sabático ²⁸. El rito no era de oficio sacerdotal y podía realizarlo cualquier persona (Ex 5:25; 1 Mac 1:63; 2 Mac 4:16). Podía realizarse en casa o en la sinagoga, ante diez testigos. Al hacerse la circuncisión se pronunciaba una fórmula, ya hecha, de bendición a Dios ²⁹. En la época neotestamentaria solía imponerse en este día el nombre al niño (Gen 17:5-15). Era la incorporación real y nominal a Israel ³⁰. José, de acuerdo con María, debió de ser el que le impuso el nombre. Ya el ángel lo había anunciado. Y se le llamó Jesús, forma apocopada de Yehoshúa: **“Yahvé salva.”** Era la **misión salvadora que tenía** (Mt 1:21). Y con la dolorosa circuncisión, **Cristo derramó ya la primera sangre redentora.**

Presentación y purificación en el templo, 2:22-40.

²² Así que se cumplieron los días de la purificación, conforme a la ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, ²³ según está escrito en la ley del Señor que **“todo varón primogénito sea consagrado al Señor,”** ²⁴ y para ofrecer en sacrificio, según la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones. ²⁵ Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la Consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. ²⁶ Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor. ²⁷ Movido del Espíritu Santo, vino al templo, y al entrar los padres con el Niño Jesús, para cumplir lo que prescribe la ley sobre él, ²⁸ Simeón le tomó en sus brazos, y, bendiciendo a Dios, dijo: ²⁹ **Ahora, Señor, puedes dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra;** ³⁰ **porque han visto mis ojos tu Salud,** ³¹ **la que has preparado ante la faz de todos los pueblos,** ³² **luz para iluminación de las gentes, y gloria de tu pueblo, Israel.** ³³ **Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de El.** ³⁴ **Simeón los bendijo, y dijo a María, su Madre: Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción;** ³⁵ **y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones.** ³⁶ **Había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los días de su adolescencia, vivió siete años con su marido,** ³⁷ **y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día.** ³⁸ **Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios, y hablaba de El a cuantos esperaban la redención de Jerusalén.** ³⁹ **Cumplidas todas las cosas según la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a la ciudad de Nazaret.** ⁴⁰ **El Niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en El.**

Según la Ley, la madre que daba a luz quedaba “legalmente” impura por cuarenta días si lo nacido era hijo, y ochenta si era hija (Lev 12:28). No podía en este tiempo tomar parte en los actos religiosos públicos. Cumplido este período, debía ir al templo y, en el atrio de las mujeres, recibir la declaración de estar “legalmente” pura, por el sacerdote de turno. Por su purificación debía ofrecer un cordero de un año y una tórtola o paloma; pero, si era pobre, se podía sustituir el cordero por una paloma o una tórtola (Lev 12:8). Este es el caso de María; era pobre ³¹. Estas ofrendas, una era sacrificada en **holocausto de adoración, y la otra por el “pecado”** (Lev 12:6-8; 5:7-10). Este no es “pecado “mortal, sino legal, por el hecho del alumbramiento (Lev 12:5; ct. Lev 5:1ss.) en donde se habla de estos sacrificios de expiación por haber transgredido algo prohibido “legalmente” (ritualmente), v.g. tocar un cadáver o un reptil prohibido, y si lo hiciese incluso “sin darse cuenta” (Lev 5:2.4) “confesará su pecado” (Lev 5:4-5).

Aunque no era obligatorio, María aprovechó para llevar consigo al Niño y hacer que José, seguramente, pagase allí el “rescate” por el mismo, consistente en cinco siclos. Como en un principio los “primogénitos” estaban destinados al culto (Ex 13:2.12.15), cuando más tarde se sustituyó este sacerdocio por la tribu de Leví (Núm 3:12ss; 18:2ss), quedó establecido el simbólico “rescate” de estos primogénitos (Núm 18:15.16). Para ello no hacía falta ir al templo. Nada había legislado sobre esto. Bastaba pagar los cinco siclos de plata, después del mes (Núm 18:16), a un sacerdote del distrito, excepto si se tenía alguna deformidad corporal “legal.” 32

Pero el texto, para indicar esta “purificación,” pone textualmente: “Así que se cumplieron los días de la purificación de ellos (αυτών).” ¿A qué se refiere este plural? Aunque se dice que sus “padres” le llevaron a Jerusalén, los que están en situación son el Niño, al que hay que “rescatar,” y su madre, que va a obtener la declaración “legal” de su purificación. Por eso, el plural para la “purificación de ellos” se ha de referir a ambos. Ya Lc, para hablar de la “purificación” de María, no usa la palabra que usan los Setenta como término técnico para esto (χάταρσις), sino otra (χαταρσμός), que tiene mucha mayor amplitud. Por eso, con ella quiere abarcar tanto la “purificación” de María como el “rescate” del Niño como “primogénito.” 33

El término usado para “presentarlo (παραστησαι) al Señor” es término usado en los actos culturales, sacrificiales; término litúrgico-sacerdotal para llevar las víctimas al altar.

Lc presenta en escena un hombre 34 santo: “justo” (δίκαιος), que cumplía los preceptos de Dios, y “piadoso” (ευλαβής), hombre de fe viva, religioso. Estos adjetivos acusan esmero por cumplir los deberes morales (cf. Act 22:12). Vivía en Jerusalén, y se llamaba Simeón, nombre usual judío. Era un hombre que debía de pertenecer a los “círculos” religiosos jerosolimitanos, que animaban su esperanza con la próxima venida del Mesías, tan acentuada por entonces en aquel medio ambiente. **El Espíritu Santo estaba “sobre él”** (π'αυτόν): gozaba de carismas sobrenaturales. Debía de ser de edad avanzada. **Y tenía la promesa del Espíritu Santo** — el texto griego pone χειρηματισμένον, hebraísmo que lo mismo puede significar responder que recibir una comunicación — **de que no moriría sin haber visto al Cristo del Señor, al Mesías**, es decir, la “consolación” de Israel, que él esperaba 35.

Impulsado por el Espíritu, vino al templo cuando los padres traían al Niño. Nada se dice, como en los apócrifos, de que fuese sacerdote. Era un hombre santo, que gozaba de **carismas**. Y tomándolo en sus brazos, “bendijo” a Dios con el cántico Nunc dimittis 36.

Los rabinos tomaban a los niños en brazos para bendecirlos (Strack-B. 11:131).

Conforme a la revelación tenida, **Simeón ha visto al Mesías**. Su vida sólo aspiró a esto: a gozar de su venida y visión, que era el ansia máxima para un israelita. Por eso lo puede dejar ya ir “en paz,” es decir, con el gozo del mesianismo, en el que estaban todos los bienes cifrados. El Mesías es “tu salvación” (το σωτήριόν σου), **la que Dios envía: Jesús** (Is 40:5).

Pero este Mesías tiene dos características: **es un Salvador universal**: “para todos los pueblos”; es el mesianismo profético y abrahámico; **y es un mesianismo espiritual**, no de conquistas políticas, sino “luz” para “iluminar a las gentes” en su verdad. Pero siempre quedaba un legítimo orgullo nacional: el Mesías sería siempre “gloria de tu pueblo, Israel,” de donde ha salido. También San Pablo, en Romanos, mantendrá este privilegio de Israel 37.

Sus padres se “maravillaron” ante esto. Era la admiración ante el modo como Dios iba revelando el misterio del Niño, y la obra que venía a realizar. De nadie sino del Espíritu le podía venir este conocimiento profético.

Simeón los “bendijo.” Con alguna fórmula, invocó la bendición de Dios sobre ellos. No es extraño este sentido de “bendición” en un anciano y un profeta. Pero, dirigiéndose especialmente a su madre, le dijo proféticamente: el Niño “está puesto para caída y levantamiento de

muchos en Israel.” Pensaron muchos autores que aludiría aquí a la “piedra” isayana de tropiezo para Israel (Is 8:14, 28:16). Pero aquí se habla también del levantamiento de muchos en Israel. Va a ser “signo” (Is 8:18) de contradicción. La vida de Cristo ha sido esto: desde tenerlo por endemoniado hasta confesarlo por Mesías. Como dirá San Pablo, su doctrina fue “escándalo” para los judíos (1 Cor 1:23)³⁸.

El v.34c es, sin duda, un paréntesis. El v.34d se entronca con la finalidad que va a seguirse de esa “contradicción” de Cristo: que “se descubran los pensamientos de muchos corazones.” Habrá de tomarse partido por El o contra El: **hay que abrir el alma ante la misión de Cristo.**

De todo ello se va a seguir para su madre algo muy trágico: “Una espada de dolor atravesará tu alma.” No será sólo para ella el dolor de una madre por la persecución, calumnia y muerte de su hijo. En el texto debe de haber más. ¿Por qué no se dirige a San José (Lc 2:27; cf. v.33.48), que, sin duda, está allí presente, pues “Simeón los bendijo, y dijo a María” (v.34.35), y también ha de sufrir luego, cuando el Niño se quede en el templo? También a él le debería afectar el dolor “paterno” de Cristo. El Evangelista, después del plano en que presentó en el evangelio a María, esta profecía, dirigida personal y exclusivamente a ella, debe de tener un mayor contenido. Se diría que se ve a la Madre especialmente unida al Hijo en esta obra. ¿No podría pensarse que el concepto de la “maternidad espiritual” de María, que Jn consignará en su evangelio (Jn 19:26-27), y que había de estar divulgado en los “círculos” joanneos, y por ellos a su vez divulgada — con contactos en el ambiente literario de Lc —, se intentaba reflejar en este anuncio la “compasión” maternal de María? Si María es presentada en estos capítulos de Lc como la “Hija de Sión,” entonces lleva dentro de sí el destino espiritual de su pueblo, destacándose aquí el dolor de sus entrañas **por lo que significaba Cristo, signo de contradicción.** Se expondrá esto en Jn 19:26-27.

Lc también cita en esta escena a una “profetisa,” es decir, mujer inspirada por el Espíritu Santo (Ex 15:20; Jue 4; 2 Re 22:14). Se llamaba Ana. Y da una nota genealógica sobre ella, lo que indica su tradición histórica. Después de siete años, mantuvo siempre su viudez, hasta los ochenta y cuatro. Su vida estaba totalmente dedicada a Dios: no se apartaba del templo, sirviendo a Dios con oración y ayuno. Moriría a los 104 años, teniendo en cuenta la época ambiental de casarse, los años que estuvo casada y los de su viudez (cf. Jdt 16:23). Esta viudez religiosa estaba en gran estima, tanto en Israel (Strack-B. II, 141) como en el cristianismo primitivo (1 Tim 5:9ss).

También esta mujer se encontraba en el templo en esta hora. La frecuencia con que asistía a él, sin ser necesario interpretarlo de tener su morada en alguna cámara del mismo, no explica, en la perspectiva de Lc, este encuentro providencial. También ella tuvo revelación de aquel Niño y de su misión mesiánica. Este encuentro le hizo alabar a Dios por el privilegio incomparable de encontrarse en la presencia del Mesías, y “hablaba” (λαλεῖ) de este Niño a cuantos “esperaban la redención de Jerusalén” (Is 52:9; 40:2). Jerusalén está por Israel, como capital. El vocabulario hace pensar directamente en una liberación de la opresión herodiana y romana, pero por obra de este Niño Mesías. En el fondo late el mesianismo espiritual, ya que esta opresión es por castigo a la conducta moral de Israel, y la liberación es por obra del Mesías, ejerciendo una purificación. Es ya tema-eje en el A.T. En Jerusalén debía de haber no sólo almas aisladas con estas aspiraciones, sino “círculos” en los que se cultivaban y activaban estas esperanzas. La obra apostólico-mesiánica de Ana no se debe de referir sólo al momento del encuentro, sino que “hablaba” de ello a todas estas personas y “círculos” en otros momentos. Simeón y Ana son representantes del “resto” fiel de Israel: a caso eran anawim.

El relato termina diciendo que, cumplidas estas obligaciones, la Sagrada Familia se fue

de Jerusalén a Nazaret, en Galilea. Se omite el tiempo que están en Belén, unos dos años, y la estancia en Egipto (Mt). Esto se debe a que en la fuente de Lucas faltaba el relato de Mateo, o a que en su esquema le interesa unir este relato con la estancia en Nazaret.

Preparando el relato siguiente, sólo dice, como con un clisé, que el Niño crecía y se fortalecía en su cuerpo, al tiempo que aparecía lleno de sabiduría. No sólo la que pudiera obtener por su ciencia “experimental,” sino por la manifestación, paralela y proporcionada a su edad, de toda ciencia sobrenatural. Por eso se veía que la “gracia de Dios,” todo don de Dios, “estaba en El.”

El niño Jesús en el templo, 2:41-52.

⁴¹ Sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. ⁴² Cuando era ya de doce años, al subir sus padres, según el rito festivo, ⁴³ y volverse ellos, acabados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo echasen de ver. ⁴⁴ Pensando que estaba en la caravana, anduvieron camino de un día. Buscáronle entre parientes y conocidos, ⁴⁵ y al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en busca suya. ⁴⁶ Y al cabo de tres días le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndoles y preguntándoles. ⁴⁷ Cuantos le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas. ⁴⁸ Cuando sus padres le vieron, se maravillaron, y le dijo su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote. ⁴⁹ Y les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre? ⁵⁰ Ellos no entendieron lo que les decía. ⁵¹ Bajó con ellos y vino a Nazaret, y les estaba sujeto, y su madre guardaba todo esto en su corazón. ⁵² Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres.

Este episodio histórico es una “historia de proclamación.” Los varones judíos tenían obligación de “subir” a Jerusalén en las tres fiestas de “peregrinación”: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23:14-17; 24:23; Dt 16:16). Aunque en la práctica, estando lejos sólo solían asistir a una. Las mujeres no estaban obligadas a ello, ni los niños hasta los trece años, aunque a los doce se los solía hacer cumplir las prácticas de la Ley, para acostumarlos ⁴⁰.

José y María subían “cada año” a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Era costumbre en ellos. Y esto puede ser un índice de la virginidad de María. Pues si hubiese tenido más hijos pequeños, no hubiese podido subir “cada año” a Jerusalén; sus cuidados la hubiesen retenido.

Cuando el Niño tenía doce años, subió con sus padres; probablemente era costumbre el llevarlo antes. Terminados los ritos pascuales — aunque no era obligatorio quedarse toda la semana pascual, era obligatoria la estancia allí los dos primeros días —, se vuelven.

Ya de vuelta con la caravana nazaretana, no se dieron cuenta de su ausencia hasta que transcurrió el primer día de viaje. Un niño de doce años en Oriente tiene gran libertad de movimientos. Era natural que fuese entre alguno de los grupos, un poco desordenados y distanciados de la caravana. La aglomeración en Jerusalén era grande. Josefo da una cifra fantástica, 2.700.000 personas, para hacer ver la aglomeración que se reunía y lo nutrido de las caravanas. “Pensaron que estaría en la caravana.” Al notar su ausencia “al cabo de un día,” retornan a buscarlo, preguntando, sin duda, por todas partes. Al cabo de tres días, probablemente contados a partir del comienzo de su retorno, le encontraron en el templo. Estaba en “medio” de los doctores, “sentado,” y estaba “oyéndoles y preguntándoles.”

Los doctores solían enseñar en alguna cámara que daba a los atrios o en los atrios mismos. A veces había reunión de varios doctores, para discutir puntos de la ley, y se admitían a

ellas discípulos u oyentes, y se permitía el interrogarles. Enseñaban sentados en un escabel, y los discípulos también estaban “sentados” en torno suyo (Act 22:3). El que estuviese en el “medio” indica sólo “entre ellos.” Conforme, a las costumbres, no sólo oía las explicaciones, sino que también podía preguntar. El evangelista destaca que los que le oían se maravillaban de “su inteligencia y de sus respuestas.” Rabí Kananya, escuchando un día una sabia respuesta de su discípulo Gamaliel, le besó, y le anunció que sería un oráculo en Israel ⁴¹.

Cuando María y José le encontraron, se “maravillaron” del hecho de estarse entre los doctores, y acaso escucharon alguna de aquellas respuestas “maravillosas” que daba a las preguntas de un rabí. María, llevada por el impulso afectivo de madre, le manifestó la pena que tenían por ver su ausencia e ignorar su paradero. Pero su respuesta es de una dificultad clásica y de un gran contenido teológico.

“¿Por qué me buscabais?” Se sobrentiende por las casas de los parientes y amigos en la ciudad ⁴². “¿No (ουκ) sabéis que debo ocuparme.?” La interrogación negativa (ούχ) supone en ellos respuesta afirmativa. Ellos, pues, sabían que El, aunque niño, debía ocuparse. ¿En qué? El texto griego pone: εν τοις του πατρός μου. De esta frase se han dado dos interpretaciones:

- 1) “En la casa de mi Padre.” Así en los Setenta (Est 7:9; Job 18:19).
- 2) “En las cosas de mi Padre.” Tal se ve en varios casos (Mt 16:23; 20:15; Mc 8:33; 1 Cor 7:32-34; Jn 8:29; 9:4; 14:31).

El primer sentido es el que pide el contexto, ya que Cristo está en el templo, donde lo encontraron. Aparte que el templo es un tema caro a Lc en todo su evangelio (Lc 2:22; 19:45). Allí es donde debían, sin más, haberle buscado. Pero, si está allí, este sentido se entronca con el segundo: está ocupado en las cosas de su Padre, aunque en el contexto no se destaque esto.

Pero, en cualquier caso, Cristo se presenta llamando a Dios “su Padre” — mi Padre — con una propiedad y una exclusividad únicas. María le dice que “tu padre y yo te buscábamos,” y El responde que ellos deben saber, saben, que su obligación es estar ocupado en las cosas y misión de “mi Padre.” Por eso estaba en el Templo, porque allí moraba Dios, su Padre. Es un pasaje sinóptico que entronca con las enseñanzas del evangelio de Jn, en donde Cristo se muestra como el Hijo de Dios. Por lo que los judíos querían matarle, porque “decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios” (Jn 5:18).

El evangelista resalta que “ellos (sus padres) no entendieron lo que les decía.” Pero Cristo les dice, aunque en forma interrogativa, que sabían que tenía que ocuparse — era su misión — en las “cosas” — templo — de “su Padre.” Después del relato de la anunciación, de Lc, esto sería incomprensible. Esta ignorancia se refiere al desarrollo de la obra mesiánica: al plan concreto cómo Dios lo iba realizando, y que ellos ignoraban.

Pero, sabiendo ellos, como se ve en Lc (c.1), que su hijo era el Hijo de Dios, esta respuesta de Cristo, llamando en forma tan excepcional a Dios “su Padre,” es la proclamación que Cristo hace a sus “padres,” con un motivo circunstancial y concreto, que El es el Hijo de Dios ⁴³.

Dupont destaca que este “es preciso” (δει) de la respuesta de Cristo, las otras seis veces que sale esta expresión en Lc (13:33; 24:26; 24:44, etc.) está siempre en relación con la Pasión, como complemento de profecías. Por lo que Laurentín cree que aquí también significa esto. Y traduciendo la frase “con mi Padre,” indicaría Cristo el retorno al mismo, a través de su pasión y resurrección. Ve una confirmación en lo que encuentran “después de tres días” (Lc 24:7), con su alusión parcial. Y cómo, “perdido,” lo “encuentran” (a los tres días), que sería como un “aparecerseles” de nuevo. A esto se une el pasaje de Jn, cuando anunciando a los apóstoles su ida al Padre, les dice: “Y sabéis (οἴδατε) a donde voy. Dícele Tomás: No sabemos (οἴαμεν) a dónde vas” (Jn 14:4.5). En Lc el Niño dice: “¿No sabíais (ουκ ήδειτ); el ούχ. supone respuesta afirmati-

va) que me debo de ocupar en la casa (cosas) de mi Padre?” Y en Jn se dice que va a la casa de su Padre (Jn 14:2). Esto sería, precisamente, lo que sus padres no entendieron ⁴⁴.

Vueltos a Nazaret, el Niño, que había manifestado su conciencia divina, les estará “sujeto.” **Era el plan de su Padre hasta su aparición pública.**

Otra vez Lc hace saber que María “guardaba todo esto en su corazón,” confrontándolo, meditándolo, viviéndolo. A la luz de la teología mariana se comprende bien toda esta actitud de María (Lc 2:19). ¿Fue María la fuente directa de todos estos conocimientos a Le? Probablemente no. Si por razón de coincidencias cronológicas sería posible, Lc utiliza fuentes semitas. Y esta afirmación tiene, no el estilo de Lc, sino la estructura literaria semita de los dos primeros capítulos.

Lc termina con una frase **que prepara la hora de la presentación de Cristo a Israel.**

“Crecía en sabiduría” (ciencia “experimental” y en la manifestación de su misma sabiduría sobrenatural proporcional a su edad), en “edad” o “estatura,” ya que ambas cosas significa la palabra griega usada (ήλικία), o mejor aún, todo lo que implicaba su desarrollo físico (Lc 1:80), y “gracia,” todo favor divino, “ante Dios y ante los hombres.” Todo esto se manifestaba externamente, y proporcionalmente, **para con Dios y para con los seres humanos.** Esta descripción evoca la niñez de Samuel (1 Sam 2:26), y el tema de la Sabiduría en los libros sapienciales ⁴⁴.

El “Midrash” base de los dos primeros capítulos de Lucas.

Los dos primeros capítulos de Lc, aparte de su redacción en forma de “dísticos,” para destacar paralelamente con ellos la superioridad de Cristo sobre la del Bautista, y la de María sobre los padres del mismo, están redactados desde 1:5 en forma de midrash haggádico.

La línea fundamental de su redacción es la profecía de Malaquías (3:1ss; 4:1. 5-6). Y luego sobre este tema-base se elaboran las diversas partes de estos capítulos con nuevas estructuraciones midráshicas. Todo este procedimiento enriquecerá la línea general de estos capítulos y sus diversas partes con un contenido teológico excepcional.

Malaquías anuncia una venida escatológica de Yahvé a su pueblo. Pero antes enviará su Mensajero (Mal 1:4-5), que tiene la misión de preparar el “camino delante de mí” (Mal 3:1). Este Mensajero en la creencia judía, era el profeta Elías (Mal 4:5). Y luego de esta “preparación,” pero “en seguida,” vendrá a su templo el Señor a quien “buscáis” (Mal 3:1). Con ello comenzará una nueva era de santidad.

Sobre este esquema fundamental están redactados los dos primeros capítulos de Lc. No solamente en Lc se citan pasajes de Malaquías (Lc 1:17), sino que el ángel le dice al padre del Bautista que su hijo “caminará delante del Señor (Cristo) en el espíritu y poder de Elías” (Lc 1:17; Mal 4:31 = 4:5; cf. Lc 17:10-12:13). Después que el Bautista apareció preparando al pueblo para recibir al Mesías, apareció Cristo en su ministerio público. Pero Lc lo retrotrae para hacer ver esto también en las escenas de la infancia de Cristo. El nacimiento e infancia del Bautista **tenía la misión de Precursor del Mesías.** Y luego de presentar la misión del Bautista, aparece, en la infancia, Cristo-Dios, viniendo dos veces al templo, en el que tiene una doble “epifanía”: la primera, en su “presentación” en el templo, y en el que proclaman su grandeza mesiánica Simeón y Ana, y la segunda, al hallarlo a los doce años en el templo, entre los doctores, y **proclamándose él mismo el Hijo de Dios.**

Las diversas escenas que tejen los relatos intermedios de este tema-eje están confeccionados también con elementos y redacción midráshica, prestándoles así una riqueza doctrinal incomparable. Se destacan los más importantes.

Los relatos sobre el Bautista. Estos son un midrash “post facta,” para engrandecer al Bau-

tista como Precursor de Cristo. Pero su historicidad está muy comprometida. Pues si los hechos hubieran sido así, el Bautista tenía que haberlo sabido, y tener ya un conocimiento familiar **de Cristo como Mesías**. Pero, en los evangelios se ve, ignora el hecho de que Cristo es el Mesías. Desde la cárcel le envía un mensaje exponiendo su “duda” sobre su mesianismo; y siendo su misión el preparar al pueblo para “recibirle” como Mesías, ni él ni sus discípulos se pasan al grupo de Cristo, sino que siguen con su propio bautismo. De ahí la necesidad de valorar determinados pasajes, en los que Cristo habla con el Bautista, y la “paloma” y otras “escenografías” que se ponen en juego en su exacto valor didáctico. Véase esto en los lugares correspondientes del Comentario (Mt 1:1ss y par.; Jn 1:29ss; 3:25ss; 4:1-2).

En la anunciación a María el ángel tiene dos discursos a ella. El primero está todo él redactado por el procedimiento de “alusión”; **con él se remite a las profecías mesiánicas del A.T.** más características, como se puede ver en el Comentario a Lc (1:31-33). En el segundo hay, por el procedimiento “alusivo,” una referencia al A.T. sobre las “teofanías” de la Sheqinah en el Tabernáculo y en el Templo, en las que Dios sensibilizaba su presencia (επισκιάζω), como Tabernáculo, Arca o Templo (cf. Comentario a Lc 1:35), en el que Dios mora. María, pues, es templo, por lo que Cristo es Dios.

Este pasaje está también mezclado en su redacción con elementos proféticos, concretamente de Sofonías (3:14-17; cf. Lc 1:28.33).

El ángel dice a María:

Lucas 1:28-33

Alégrate, llena de gracia... (v.28).

No temas, María, porque has hallado. (v.30).

Concebirás en tu seno (εν γάστρι) y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús (=Salvador; v.31).

... le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará. (v.32-33).

Sofonías 3:14-17.

Exulta, hija de Sión. (v.14).

.... El rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti (qereb; v.15).

En aquel día se dirá a Jerusalén: No temas, Sión.

...Que está en medio (qereb) de ti

Yahvé como poderoso Salvador (=Jesús; v.16)

La semejanza esquemática y conceptual es acusada. La palabra usada por Sofonías para expresar “en medio (qereb) de ti,” lo mismo puede significar “en medio” que “en (tu) seno.” Aquí por el procedimiento de “traslación” se dice de Cristo en el seno de María lo que se dice de Yahvé en medio de Sión. **María, la nueva Hija de Sión, guarda en su seno a Yahvé, a Dios; Cristo es Dios.**

La visitación a Isabel (Lc 1:39-45) está trazada con elementos “alusivos” al traslado del Arca desde la casa de Obededón, en Gat, hasta Jerusalén (2 Sam 6:9-15). Se ponen en sinopsis los conceptos de ambos relatos.

Lucas 1:39-45

María “va a una ciudad de Judá” (v.39).
María, nueva Arca, “entró en casa de Zacarías” (v.40).

“María permaneció con ella (en casa de Zacarías) como unos tres meses” (v.56).

La llegada de María a casa de Isabel se acoge con exultación del Niño y de su madre (v.41.42.44).

La presencia de María en casa de Zacarías trajo la bendición sobre Isabel (v.41.44), sobre el Bautista (v.41.42) y sobre su casa.

Isabel, ante la presencia de María, que lleva en su seno a Dios encarnado — Arca del N. T. — , dice: ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? (v.43).

El Bautista, en el seno de Isabel, al oír la voz de María, Arca que traía en el suyo al Dios encarnado, exultó de gozo (v.44) ante Cristo en el seno de María

2 Samuel 6:9-15

“Sube el Arca. a la ciudad de David (= Jerusalén; v.6), en Judá.

El Arca se llevó “a casa de Obededón” (v.11).

“Estuvo el Arca de Yahvé tres meses en casa de Obededón” (v.11).

La subida del Arca a Jerusalén se realiza con júbilo de cortejo y pueblo (v.12.14.15).

La presencia del Arca en casa de Obededón hizo que “Yahvé le bendijo a el y a toda su casa” (v.11. 12).

David se pregunta a sí mismo • ante el proyecto de llevar a su palacio el Arca: ¿Cómo voy a llevar a mi casa el Arca de Yahvé? (v.9).

“David danzaba con toda su fuerza delante de Yahvé” (v.14), en homenaje religioso, en el traslado del Arca

En este relato midráshico por “alusión” se ve cómo el autor está presentando a María como Arca del N. T. y a **Cristo como Dios, en paralelismo con el Arca — aquí, María —, en la cual Dios habitaba.** Y esto sólo es un cuadro sobre la líneaeje del midrash de Malaquías, en el que Cristo es Dios.

La salutación de Isabel a María está tomada del libro de Judit.

Lucas 1:42.

“Bendita (ευλογημένη) tú entre las mujeres y bendito (ευλογημένος) es el fruto de tu seno” (v.42).

Judit 13:18.

“Bendita tú. sobre todas las mujeres de la tierra y bendito (ευλογημένος) es el Señor Dios” (v.18).

El “Bendito” en Judit es Yahvé, que ahora por el procedimiento de “traslación” se lo predica de Cristo, con procedimiento “sustitutivo”: aquí el “Señor Dios” (Jdt) = al “Fruto de tu seno” (Lc). Cristo es Dios; aparte de exigir esto el midrash de base de Malaquías.

El Magníficat está todo él redactado con elementos literarios del A.T. Por su situación en estos capítulos ha de valorarse dentro de la unidad midráshica de estos capítulos de Lc. De ahí el valor de interpretación que cobra con esta perspectiva. En su situación literaria, se piensa que María habla como la Hija de Sión — Jerusalén — , que tiene en ella el templo, las μεγάλα — la gran maravilla — que Dios hizo en ella.

En la narración del nacimiento hay también un importante elemento midráshico: **la “gloria del Señor”** que rodeó a los pastores con su luz. Es una teofanía que “alude” o “traslada” aquí el símbolo de la presencia de Dios en el tabernáculo, sensibilizado en forma de nube (Ex 16:10-20; Núm 14:10) o de fuego (Ex 24:17). Ella indica aquí **que Dios está encarnado**, muy cerca de ellos (Lc 2:9). No en vano lo presenta el ángel a los pastores como **el Cristo-Señor** (Κύριος),

título este último **con que el cristianismo primitivo proclamaba la divinidad de Cristo.**

Presentación del Niño en el templo. Esta escena cumple, terminalmente, el midrash de Malaquías, Dios “viene” a su templo. Es la primera “epifanía” de Cristo en el mismo. Simeón y Ana son los que proclaman al Niño como Mesías (Lc 2:29-32.38); Mesías que en el contexto, al que hay que valorar sobre el midrash base de Malaquías, aparece como Mesías-Dios.

En este relato acaso haya otros elementos midráshicos. Podrían ser Lc 2:27.28 = Mal 3:1; Lc 2:25 = Mal 3:17; Lc 1:78 = Mal 3:12. Pero estos contactos midráshicos son más discutibles.

En este pasaje de la presentación hay otra frase utilizada por el procedimiento de “alusión.” Simeón hace una profecía a María sobre su hijo. Literariamente está en dependencia conceptual midráshica de Isaías.

Lucas 2:34

“Puesto está (Cristo) para caída y levantamiento de muchos en Israel y para signo de contradicción.”

Isaías 8:14

“El (Yahvé) será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel, lazo y red para los habitantes de Jerusalén.”

A propósito de la guerra siro-efraimita, Yahvé vendrá a ser “tropiezo” y “escándalo” para Israel, a causa de la desconfianza protectora, por su mala conducta, en El. La vida de Cristo también fue “escándalo” para muchos. Pero al equiparar “alusivamente” estas situaciones se identifica el sujeto Yahvé = Cristo. Cristo es Dios, máxime con todo el Midrash de fondo de Malaquías.

El Niño hallado en el templo es la segunda “epifanía” terminal del Midrash sobre Malaquías. Viene a los doce años a su templo, y en él se proclama, abiertamente, el Hijo de Dios (Lc 2:49). Dios “niño” viene a su templo, **Dios Niño está en su templo.**

Y hasta hay un dato lexicográfico de interés. Malaquías dice que “vendrá a su templo el Señor (Dios) a quien buscáis” (Mal 3:1). Y en Lc se destacará cuatro veces la palabra “buscar”: sus padres, angustiados, Lc “buscan.” En Malaquías, Dios, al que “buscan,” viene a su templo. María y José “buscan” en su templo **a su Hijo-Dios.**

Naturalmente esta estructuración midráshica en nada afecta a la historicidad de estos capítulos. Los enriquece por “alusión” o “traslación” de expresiones del A.T., de las que recoge su contenido. El midrash no es por necesidad ficción. Es la evocación de un pasaje o tema del A.T. sobre un hecho actual, para ver la aplicación, adecuación o virtualidad del mismo sobre un dato presente. En cada caso se ha de matizar la intención del autor y la valoración del tipo concreto de midrash.

Sentada en Lc la línea-eje de Malaquías con el Mensajero precursor y Yahvé, en equivalencia aljautista y Cristo-Dios, el resto de los elementos midráshicos se desenvuelve, aparte de su valor autónomo de adecuación Cristo-Dios, complementariamente, en esta línea de la divinidad de Cristo. Máxime a la hora de la composición de los Evangelios, sería increíble no darle esta interpretación, con una redacción tan calculada.

Es tema de gran importancia el valorar en Lc, como se hizo a propósito de los c.1-2 de Mt, el valor histórico-midráshico que puedan tener en Lc sus dos primeros capítulos, exceptuados los v. 1:1-4, que son el “prólogo” del evangelio.

Valoración del “midrash.” — Procede, etimológicamente, del hebreo da-rash, en el sentido de investigar, penetrar, buscar. Es una narración libre y adornada generalmente con fondo histórico, y con la que se explana y comentan pasajes del A.T., ordinariamente, en orden a actualizarlos, en función de un propósito determinado. No es un tema que esté por los autores totalmente investigado. Tiene diversas formas. Pero ciertamente no exige, de suyo, ser ficción o fábu-

la. Puede tener un fondo, núcleo o determinados puntos históricos, que son amplificados, ornamentados, rellenos. El midrash, si es doctrinal, se llama haggádico; si es legal, halákico, y si profético, peshet. Unas veces se realiza por un procedimiento “antológico,” en el que se reúnen citas bíblicas, con trazos de unión y hasta de amplificación y comentario; a veces resulta casi un mosaico; otras se hace a partir de un texto bíblico, comentándolo. Varios autores también admiten el midrash hecho sobre libros no canónicos. Hay multitud de procedimientos, en reglas para realizarlos, algunos increíbles; todo ello debido a ciertos conceptos — a veces de tipo cabalístico — que se tenían de la Biblia. Su florecimiento aparece, sobre todo, en la literatura postexílica (Bloch).

La lectura del “evangelio de la infancia” en Lc da la impresión de que más que depender directamente de un esquema midráshico preciso, como se expondrán algunos casos, parece ser un reflejo o reminiscencia ambiental, sin basarse específicamente en ningún calco concreto.

Una especie característica de “midrash”: las “anunciaciones.”

Genero literario de “anunciaciones”: el esquema de Lucas. Al leerse los c.1-2 de Lc se ve una redacción hecha en “dícticos” sobre la “anunciación” del Bautista y Cristo, lo mismo que se establece un paralelo contrapositivo sobre el “nacimiento” de ambos. El esquema es igual. Después de presentar a los personajes (Lc 1:5:7; 26-27) se ve la continuación de este paralelismo así:

- 1) Aparición de un ángel (Lc 1:8; 1:28).
- 2) Turbación que experimenta la persona a quien el ángel se aparece (Lc 1:13; 1:29) y palabras tranquilizadoras del ángel (Lc 1:13;1:30).
- 3) Mensaje del ángel: anuncio de la concepción, del nombre del niño y de la misión a la que está destinado (Lc 1:13-17; 1:31-33).
- 4) Objeción del que recibe el mensaje (Lc 1:18; 1:34).
- 5) Respuesta confirmatoria del ángel y concesión de una señal prodigiosa como prueba (Lc 1:19-20; 1:35-36).

El paralelismo es manifiesto en la estructura sólo del esquema fundamental, pues hay otros elementos intermedios y de amplitud entre estas líneas maestras. Pero lo más interesante es el ver que este esquema no es exclusivo de esta binaria anunciación lucana, sino que aparece en la Escritura al hablar de “anunciación” de personajes importantes que en ella se refieren. Se citan los siguientes:

a) Anunciación de Isaac (Gen c.17-18). — Basta leer estos capítulos para percibir en ellos este esquema indicado de cinco puntos. Como elementos de interés a este propósito se citan además los siguientes:

Cambio de nombre de Abraham y Sara.

Imposición divina del nombre del niño — Isaac — que nacerá de la anciana Sara.

Diversas expresiones que muestran el agrado de Dios a los padres: “hallar gracia a los ojos de Dios.”

La omnipotencia divina que interviene en esta obra: “¿Acaso hay para Dios cosa imposible?” (Gen 18:4).

b) Anunciación de la “misión” de Moisés (Ex c.3-4). — Incluso en el anuncio de una “misión” se percibe este esquema:

- 1) Dios se aparece a Moisés en la zarza (Ex 3:1-6).
- 2) Moisés reacciona con gran temor: “se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios” (Ex 3:6).

3) Yahvé Lc anuncia su determinación de enviarle (mensaje) para salvar a Israel. (Ex 3:7ss).

4) En el “diálogo” que sigue Moisés opone hasta cinco objeciones a Yahvé (Ex 3:11; 3:13; 4:1; 4:10; 4:13).

5) Yahvé responde confirmando su propósito — “estaré contigo” — y le ofrece un signo (Ex 3:12). Y aún más adelante en el relato le mandará realizar tres signos confirmatorios ante una nueva objeción de Moisés (Ex 4:9ss).

c) Anuncio de la “misión” de Gedeón (Jue c.6):

1) Aparición a Gedeón del “ángel de Yahvé,” que le dice: El Señor contigo, valiente héroe (Jue 6:12).

2) Hay algo parecido a la “turbación” (Jue 6:22ss).

3) El ángel le propone claramente el objeto de su venida (Jue 6:14).

4) Objeción de Gedeón ante la propuesta (Jue 6:15).

5) El ángel le confirma en su misión y le ofrece, a petición de Gedeón, un signo (Jue 6:17.21). Este signo es muy complicado y no tiene la menor relación con el relato de la narración de Lc. Sólo al comenzar se dice: “Si he hallado gracia a tus ojos” (Jue 6:17), frase, por otra parte, usual.

Es en este relato en el que se aprecian, aparte del esquema general de los cinco puntos, más semejanzas con el relato de Lc.

La descripción de la aparición del ángel a Gedeón se hace con palabras equivalentes a la descripción de la aparición del ángel a Zacarías (Jue 6:12 = Lc 1:11). Incluso, contra los LXX, Lc, conforme al texto hebreo, pone ángel sin artículo.

El saludo del ángel no nombra a Gedeón, sino que le da un título: “Yahvé contigo, valiente héroe” (gibor hehayil). El ángel saluda a María sin citar su nombre, sino con “Alégrate, llena de gracia” (χεχαριτωμένη), y le dice también: “El Señor contigo” (Lc 1:28). A Gedeón se le da este apelativo en vista de su futura misión. Además, un sustantivo con un adjetivo de la misma o semejante raíz, o dos sustantivos sinónimos, pueden ser equivalentes a un superlativo hebreo (Joüon). Por tanto, el título sería el de o “Valerosísimo” o “Fortísimo.” Y hasta se piensa, como hipótesis, si el traductor griego del original semita de Lc no habría encontrado en el original una frase binaria semejante y la hubiese traducido por un participio de un verbo de plenitud (Muñoz Iglesias). De ahí el χεχαριτωμένη. Sin embargo, los verbos en -oo son factitivos, pero no es seguro que sean por naturaleza de plenitud.

En ambos relatos — Gedeón y Lc — se dice que “hallaron gracia” (Jue 6:17). Pero el χατρε en Lc parece depender de clisé profético (Sof 6:17-21; Jl 2:21-27; Zac 9:9). Las palabras con que el ángel tranquiliza a Gedeón (Jue 6:23): “no temas,” aparecen en Lc: “no temas, María” (Lc 1:30), mas en Jueces están en un contexto muy raro. Pero hay el clisé contrapuesto en los profetas de “alégrate no temas.”

d) Anuncio del “nacimiento” de Sansón (Jue c.13):

1) La aparición del ángel en este relato es doble (Jue 13:3.9).

2) No hay turbación. Aunque más tarde los padres futuros temen por haber “visto a Dios.”

3) El mensaje del ángel se repite tres veces:

a) Eres “estéril,” pero vas a concebir., y le anuncia que el hijo será “nazireo” (Jue 13:3-5).

b) Lc manda a la madre que ella no beba licor ni coma nada inmundo, porque el hijo será “nazireo” (Jue 13:6ss). Y lo será “desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte” (Jue

13:6ss).

c) Cuando el ángel habla con el padre le repite lo mismo que a la mujer: que ésta se abstenga de lo dicho, porque su hijo será “nazireo” (Jue 13:13ss).

4) La madre no pone objeción (Jue 13:8.12).

5) El ángel confirma su anterior mensaje y, tras una señal prodigiosa, desaparece (Jue 13:19-21).

Esta narración tiende a expresar que Sansón será “nazireo” (Núm 6:1-21), hombre especialmente consagrado a Dios. Tenían prohibido tomar bebidas embriagantes, cortarse el cabello y tocar cadáveres. Para la descripción, como se ve en otros pasajes, basta citar alguna de estas condiciones.

Lo será “desde el vientre de su madre,” con lo que significa que es una segregación y dedicación a Dios, pero sin que se incluya, de suyo, una santificación personal. Así Jeremías (1:5), el “Siervo de Yahvé” (Is 49:1), San Pablo (Gal 1:15), el Bautista (Lc 1:15).

La manifestación del Espíritu Santo en Gedeón es la acción de Dios “ad extra.” Es el vocabulario del A.T. sobre los profetas. Probablemente tiene el mismo valor en Lc 1:15 (Isabel); 1:67 (Zacarías); Act 4:8 (Pedro); 4:31 (fieles reunidos con Pedro y Juan); 9:17 (Pablo); 13:9 (Pablo). Es el sentido de una efusión carismática.

e) El anuncio del nacimiento de los doce patriarcas. — No se ve en estos relatos un paralelo directo con Lc en las “anunciaciones” y “nacimientos” de los patriarcas. Pero hay motivos literarios y alusiones semejantes a algunos puntos de estos capítulos de Lc. Es debido, posiblemente, a un cierto paralelismo interno por tratarse de los personajes más importantes de Israel. Los puntos destacables a este propósito son los siguientes:

1) Esterilidad de las madres (Gen 29:31; 30:1.22; 29:35; cf. Gen 30:17-20).

2) Lía, gozosa de su fecundidad frente a la esterilidad de Raquel, dice: εἶδεν μου Κύριος τὴν ταπεινώσιν (Gen 29:32; LXX).

3) Cuando la esclava Zilpa da a luz a Aser, Lía dice: μαχαρίζουσιν με αἱ γυναῖκες (LXX).

4) Cuando Raquel da a luz a José, después de prolongada esterilidad, manifiesta los mismos sentimientos que refleja Isabel en Lc (Gen 30:23): ἀφ᾽ ἔλεος ὁ θεός μου το ὄνειδος (LXX); Lc pone: ἐπετίθεν ἀφ᾽ ἑλπίου ὄνειδος μου. La falta de artículo en Lc refleja una traducción del texto hebreo.

Historia y “midrash” en estos relatos de Lucas.

Los relatos de las “anunciaciones” del Bautista y Cristo en Lc. — Es conveniente, antes de tratar de valorar históricamente estos pasajes del “evangelio de la infancia” en Lc, hacer unas observaciones previas:

1) No parece baste para garantizar la historicidad de estos relatos la garantía que de todo el evangelio ofrece Lc como “historiador escrupuloso” en el “prólogo” del mismo (Lc 1:1-4), ya que estos dos primeros capítulos son probablemente incrustación de mano ajena a Lc, excepto el “prólogo”; y aun de haberlos insertado él, cabe en su historicidad, por el género que reflejan, toda la amplitud que puedan tener los diversos géneros literarios, incluido aquí preferentemente el midrash.

2) Se advierte en ellos que casi todo lo relatado es verosímil y que el “maravillosismo” es muy sobrio. Lo cual puede abonar la historicidad o como hechos maravillosos de excepción — el milagro no se niega —, o como elementos **ornamentales y didácticos** que resalten más los valores estrictamente históricos.

3) Es moralmente cierto que la infancia de Cristo no pudo ser indiferente ya desde prime-

ra hora a los fieles cristianos. Es una interrogante que surge espontánea por justo deseo informativo y por contraste con el Mesías ambiental “oculto.” Máxime en círculos familiares — **primeros obispos de Jerusalén eran familiares del Señor** — , en los círculos apostólicos, máxime San Juan, que tiene el cuidado temporal de María, y en otros círculos especialmente piadosos o críticos.

4) La frase de Lc repetida dos veces: “María guardaba todas estas cosas confiriéndolas en su corazón” (Lc 2:19), y “su madre (de Jesús) guardaba todas estas cosas en su corazón” (Lc 2:51b), hace ver que María fue “fuente” de algunas de estas noticias.

El relato de la “anunciación” del Bautista (Lc 1:5-25). — Dejando a un lado diversas teorías sobre el posible origen de estos relatos-fuente — hipotéticos — , lo que se percibe es el esquema clásico indicado. Los datos, salvo algunos, son verosímiles y ambientales. Ciertamente se nota un desarrollo midráshico en paralelo literario con el “nazireísmo” del Bautista y su misión descrita con elementos literarios de Malaquías (3:1; 4:6). Parece que pueda considerarse como histórica, pues era cosa controlable, la concepción del Bautista en la senectud de su madre, lo mismo que la mudez temporal de su padre. En cambio, es extraño — “maravillosismo” — la aparición del ángel en el Sancta a la hora del culto. Burrow cree que hay contacto literario con las setenta semanas de Daniel. De él podría provenir el nombre de Gabriel, pues sólo sale en el profeta citado, y cuyo nombre falta en el pasaje del anuncio a San José en Mt. Para el autor citado habría una cronología precisa “alusiva” intentada por el redactor de estos capítulos. Setenta semanas irían simbólicamente, con una cronología precisa, desde la “aparición” del ángel a Zacarías hasta la “purificación” de María (Laurentin, p.49). Y Laurentin ha subrayado semejanzas de interés entre Dan 10:7.12 (LXX) y Lc 1:12.13; Dan 9:20.21 (LXX) y Lc 1:19; Dan 10:16.17 (LXX) y Lc 1:64.65, que responden al “temor” que cae sobre ambos ante una visión; la descripción de Gabriel como cortesano de Dios; sobre el fin de la mudez de Zacarías. Pero también otro pasaje es de importancia: Gabriel se aparece a Daniel “a la hora del sacrificio de la tarde” (Dan 9:21), y Gabriel se aparece a Zacarías cuando éste fue “a poner el incienso. a la hora del incienso” (Lc 1:9.10). Que acaso es en ambos a la hora del sacrificio de la tarde. Si la aparición así descrita es elemento midráshico, la mudez de Zacarías debería ser elemento de este tipo. Aunque dada la importancia que luego tiene, acaso haya un fondo histórico, que no se precisa, que podría ser controlable, y que fue relacionado y todo ello plastificado en esa escena. Varios datos de esta narración deben de proceder de los círculos familiares y de los “círculos” bautistas, ya que éste tuvo “discípulos” (Mt 11:2; Lc 7:18; Jn 1:35; 3:25.28; Act 18:25; 19:3).

Pero si esto hubiese sido historia, el Bautista tendría que haberlo sabido por información familiar; pero no se explicaría entonces que el Bautista, estando ya en la cárcel, “dude” del “mesianismo” de Cristo (Mt 11:2-6; par.), y, sobre todo, que no se hubiese pasado con sus “discípulos” al grupo de Cristo, cuando su misión era preparar la recepción de Cristo en el pueblo, sino que seguía con sus “discípulos” y su bautismo contra el bautismo de los discípulos de Cristo (Jn 3:22ss). ¿Acaso es esta escena una plastificación, conforme a los gustos ambientales, de magnificar los orígenes del Precursor del Mesías, con visión “post facta” y ya cristiana?

El relato de la “anunciación” a María (Lc 1:26-38). — De máxima importancia es este relato, porque en él juegan incluso datos dogmáticos. ¿Cuál sería el minimum de historia que en él ha de admitirse? ¿Qué es lo probablemente histórico — fuera de lo dogmático — y lo probablemente midráshico?

a) *Datos históricos preluicanos en este relato.* — Antes de tratar de valorar el pasaje hay que dejar asentados una serie de datos históricos preluicanos. Recuérdese lo que se dijo al valorar el “Evangelio de la infancia” en Mt. Estos datos son aquí los siguientes:

una virgen de nombre María;
desposada (o casada) con un varón de nombre José;
de la estirpe de David;
concibió milagrosamente, virginalmente, por obra del Espíritu Santo un hijo;
éste se llamó Jesús;
éste es el Mesías y verdadero Hijo de Dios;
residían en Nazaret;
y nacerá en Belén.

La coincidencia de estos datos “entre los evangelios de la infancia” de Mt-Lc, que son independientes entre sí en la composición de sus obras, y confirmados luego por el resto de la narración de los evangelios, hacen ver que son hechos provenientes de una tradición anterior a ambos, y que es histórica.

b) *La anunciación por el ángel Gabriel.* — El nombre del ángel Gabriel puede provenir del pasaje de Daniel, que es el único autor que lo cita. Este “anuncio” a María exige históricamente una comunicación sobrenatural y acaso una aparición angélica. Se ha de recordar la evolución angelológica en la teología judía. Ángel significa “enviado.” En el A.T. estos “anuncios” unas veces los hace “el ángel del Señor” (cf. Mt), otras Yahvé mismo, o el ángel citado como personificación de Yahvé, u otro ángel. Incluso en el libro apócrifo de la Ascensión de Isaías (c. 100:50), el Hijo de Dios y el E.S. son llamados “ángeles” en sus manifestaciones. Cuando en el A.T. se dice que se aparece Dios mismo, esto ha de tener otra valoración. En la angelología judía ha habido una gran evolución por obra de los apocalípticos y literatura midráshica. Se percibe bien en los libros de Tobías y Daniel. La intervención de los ángeles con los hombres vino a ser una cosa casi natural, frecuente; casi normal. Pero la personificación de Dios por un ángel ya se distingue; éste se individualizó. Y una moción — iluminación o revelación — divina se personificó, frecuentemente, en un ángel. Respondía a la psicología judía imaginativa, que usa de la imagen en lugar de la idea abstracta. Prefiere la “plastificación” de la idea. Por eso, en principio, no repugnaría el que la comunicación a la Virgen del mensaje angélico hubiese sido una comunicación sobrenatural interna, íntima, y que se plastificase, conforme a los gustos ambientales, en un ángel, y en concreto en Gabriel, si en el esquema de Lc hay influjos del libro de Daniel, como lo parece, ya que además en Daniel tiene este ángel una misión “escalológica.” Sin embargo, se puede notar que las gentes, ante actuaciones sorprendentes, piensan en esta época en intervenciones de ángeles (cf. Jn 5:4; 12:29; Act 12:15; 23:9). Si en este ambiente la presencia de un ángel se va a tomar como realidad, ¿intentaría aquí el autor sólo personificarlo? El nombre de Gabriel y su relación “escatológica” con el libro de Daniel es otra cosa.

Es también histórica la aceptación del mensaje por parte de la Virgen. Si no, ¿cómo hubiera sido? Aparecería un día con la concepción de un niño. ¿Había que pensar en la fecundación sobrenatural? Sin duda. Pero era extraño. ¿Qué hubiera pensado la Virgen, sin saber nada, y el mismo San José? ¿Qué explicación le daría la Virgen? ¿Era, así supuesto, creíble? Por ello piensa “abandonarla” (Mt 1:19) y por eso tiene él una comunicación sobrenatural (Mt 1:20.21). Y si José hubiese ido al matrimonio en plan normal, ¿aceptaría aquel nuevo estado que le exigía vivir célibe? Si María, no entonces, sino luego de esa hipotética concepción sobrenatural por sorpresa, hubiese tenido una revelación para decírselo, ¿no era lo lógico que ésta hubiese sido antes? El más elemental buen sentido exige esto. María tenía que saber que iba a ser madre del Mesías-Dios y, en consecuencia, aceptar libremente este anuncio. El concilio Vaticano II lo enseña abiertamente (Lc 56), junto con su adhesión de cooperadora con Cristo a la obra de la salva-

ción. Esto, que es un presupuesto histórico a la obra redaccional evangélica, no pudo faltar en el mismo como proveniente de información histórica. María sabía muy bien todo lo que “guardaba en su corazón” sobre la infancia de su hijo (Lc 2:19.51b).

c) *Saludo y “turbación”* (Lc 1:28-29). — El “saludo” tiene varios aspectos en su redacción literaria. El χαίρει = alegría, como se dijo en la exposición exegética, alude a la alegría de los días escatológicos que van a llegar por medio de su maternidad. El “alégrate no temas” es un clisé de tipo profético ya registrado, y con sentido escatológico.

El χεχαριτωμένη encuentra paralelos redaccionales en Jueces (Gedeón) y en Daniel. Al primero, en lugar de su nombre, se le saluda con el título de “Valiente héroe” o “Fortísimo” (gibor hehayil), y a Daniel (Dan 9, 23; 10:11 = LXX) se lo llama έλεενός = hombre que alcanzó misericordia, hombre favorecido, elegido. ¿Acaso este participio con que saluda el ángel a la Virgen es una redacción influida por estos elementos literarios ambientales en uso, aunque sólo, a veces, en este tipo de esquemas?

La “turbación” aparece en este relato de Lc. En los esquemas aparece igualmente, aunque con motivos diversos: por la aparición sobrenatural; por respeto o adoración a la aparición (divina); libremente elegida por el “redactor”; en Zacarías por ver al ángel (Lc 1:12); en María por el saludo del ángel (Lc 1:29).

d) *Los “discursos” del ángel* (Lc 1:30-33.35). — Manifiestamente estos “discursos” tienen una redacción midráshica. El primero es de tipo “antológico”: agrupación de textos de profecías mesiánicas, para expresar con ello que el nacimiento del niño que anuncia es el Mesías. En la exposición exegética hecha antes se expone su contenido; el segundo es de tipo midráshico por “alusión”: con él se expresa la divinidad del mismo. Es la alusión a la Sheqinah del tabernáculo, sensibilización de la presencia de Dios en él, y que ahora morará realmente en María-tabernáculo. **María es la Madre de Dios.** A la hora de la composición del evangelio esto era perfectamente comprensible para sus lectores.

La historicidad fundamental de estos “discursos” es clara, pues no es más que una formulación paleotestamentaria postpentecostal, y con el cristianismo bien evolucionado, del anuncio y comunicación, acaso íntima, que de la concepción y nacimiento de su Hijo hubo de tener María.

e) *La “objeción”: el “voto”* (Lc 1:34). — Es otro de los puntos puestos a amplia discusión. La “objeción” del “voto” ¿es histórica o responde aquí a un procedimiento redaccional conforme a los esquemas citados? La hipótesis de Audet sobre el valor del *πει*, que habría que traducirlo por “puesto que (en este caso) no he de conocer varón,” no es satisfactoria. Filológicamente se esperaría mejor una forma perifrástica. Supone además que la Virgen iba al matrimonio en plan normal, cuyo curso cambiaría entonces Dios. Supone también ello que la Virgen se acordaría entonces de la profecía de la almah, de Isaías (7:14). Pero esta profecía era casi desconocida en la tradición rabínica de los días de Cristo. Por otra parte, si fuese un simple recurso literario correspondiente a uno de los elementos normales del esquema de las “anunciaciones,” ¿por qué utilizar un motivo — propósito de celibato — prácticamente (salvo esenios, Qumrán) desconocido en el ambiente judío? La concepción virginal no tiene tampoco paralelos bíblicos ni extrabíblicos asequibles a este ambiente. Si sólo se admite un recurso literario, se puede no exigir una lógica verdadera (pasajes de Moisés y Gedeón), pero queda lo insólito de este motivo en aquel ambiente judío. En cambio, la castidad, en general, era exigida para las proximidades o consagraciones a la divinidad, v.gr., los sacerdotes en los días de su ministerio debían observar castidad; rabí Natán comentará que Moisés dejó a su mujer Séfora a causa de la presencia de Dios en la zarza ardiendo; la leyenda del sacerdote Nir, que se separó de su mujer cuando Dios le hizo sacerdote.

A todo esto se han de hacer algunas preguntas: Si María está “desposada” o “casada” — según opiniones -, ¿cómo presenta esta “objeción”? ¿Cómo va en esta situación al “desposorio” o “matrimonio”? Y si ella tiene hecho este “voto,” ¿qué pensar de San José, que va con ella, en esa situación, al “desposorio” “matrimonio”? Gran parte de la tradición y, hoy mismo, exegetas de nota — Lagrange, M. Zerwick, S. Lyonnet — , sostienen que María había hecho “voto” de perpetua virginidad. Que José y María históricamente están animados de este propósito matrimonial, es innegable. **Y la perpetua virginidad de María es doctrina de fe.** El problema teológico de esta armonización es previo y al margen, estrictamente, **de la exégesis.**

La solución que parece, exegéticamente, más lógica es contemplar el género literario de “anunciaciones” en el que este tema está encuadrado. Son los “discursos” midráshicos del ángel, el primero, de tipo “antológico alusivo” y el segundo, de tipo “alusivo”; más el elemento “objeción,” clásico en este género bíblico de “anunciaciones.” Admitido esto, en esos “discursos” va el contenido histórico, literariamente enriquecido, del anuncio histórico o metahistórico, que se le hizo a María de que iba a ser **Madre del Mesías-Dios.**

Pero la “objeción” que se pone del “voto” — histórico o literario — lleva, igualmente, una riqueza histórica de contenido “virginal.” Aparte de lo que ella y José hayan podido comunicar a este propósito a gentes íntimas o en “círculos” íntimos — pues era una necesidad saberse el verdadero y total origen de Cristo — , había un hecho histórico a todos perceptible: María no tuvo más hijos, y Cristo era el “primogénito.”

Por eso, conociéndose — no se olvide lo que “María guardaba en su corazón” (Lc), y que para saberse lo que “guardaba” hubo de abrirse, y ya estaba abierto antes de la composición de este evangelio, aparte que la concepción y parto virginales son ya prelucanos, — y siendo su virginidad “post partum,” patente y controlable, ¿podría pensarse que en esa “objeción” iba, por parte de Lc — o del autor hebraico/aramaico de estas secciones — un simple recurso literario para preparar un nuevo desarrollo conceptual, y no una total condensación histórica — “no conozco varón,” frase de tipo indefinido — de su perpetua virginidad?

La “señal” que suele darse en estos esquemas es varia: espontáneamente por el mensajero o a petición del vidente (Zacarías), y cuya petición va o no acompañada de castigo. Es como garantía (Ex 3:12; Jue 6:16; Ex 4:1.10.13-16). Se les suele responder que “yo (Dios) estaré contigo” (Ex 3:12; Jue 6:16), y que “para Dios no hay nada imposible” (Gen 18:13ss; Lc 1:3ss).

Observaciones. — Ante este pasaje de la “anunciación” — y dígase proporcionalmente de los otros de la infancia — tan importante, reflejando un esquema literario tradicional y de gusto ambiental, y tratando de precisarse su posible valorización histórica, cabe hacer algunas observaciones conjugadas con lo anteriormente expuesto, para contribuir a un mayor conjunto de elementos positivos de juicio.

1) En absoluto, no repugnaría el que este relato sea un marco literario para encuadrar artificioosamente, conforme a estilos ambientales, una serie de verdades históricas antes indicadas.

2) Pero ¿no pesará en su interpretación puede verse en estos pasajes una inmensa riqueza de la verdad.

3) La infancia de Cristo y la “anunciación” de María no pudieron ser — ya se dijo — ajenos al interés de los “círculos” familiares, entre los que se citan “los hermanos” y “hermanas” (parientes) del Señor (Mt 13:55.57), a “Santiago, el hermano del Señor” (Gal 1:19), y al grupo apostólico con San Juan, que tiene la custodia de la Virgen. Los orígenes de Cristo es algo que no podía menos de interesar y buscarse por la primera generación cristiana.

El concepto ambiental del Mesías reclamaba una explicación sobre los orígenes de Cristo.

4) El que “María guardaba todo esto en su corazón” (Lc 2:19.51b) es índice del valor fon-
tal de María en el relato de muchos de los episodios de la infancia de Cristo.

5) En esta época la creencia en la existencia de ángeles **era un hecho**. Un lector del
evangelio de Lc iba a recibirlo probablemente como un hecho histórico, máxime tratándose de la
vida de Cristo-Dios. El autor del relato, ¿habrá abstraído de esto? Las gentes de este ambiente
piensan siempre en el hecho de haber “hablado” un ángel (Jn 12:29; Act 23:9).

6) La teología mariana tiene hoy una valoración de la Virgen que no se puede olvidar. En
concreto, la creencia en la dedicación virginal perpetua de María. También es verdad que el autor
del relato no tenía esta actual valoración y podía dar una visión no errónea, pero sí más restringi-
da, de su grandeza. Pero conociendo, a la hora de la redacción de este relato, por la tradición pre-
lucana la concepción y nacimiento virginales de Cristo, ¿podría presentar en esa “objeción” un
simple recurso literario?

La “visitación”: el “Magníficat” (Lc 1:39-56). — La escena de la visitación es histórica.
Es sumamente verosímil ante la concepción de Isabel. María pudo saber esto al tiempo de su re-
velación (Lc 1:36) o por comunicación familiar. No tiene tampoco un paralelo que haga ver en él
una posible imitación. El midrash, ya expuesto, del traslado del arca no puede crear este relato.
En cambio, siendo histórico, se ve la utilización midráshica que ha podido tener.

El saludo de Isabel y la “profecía,” con la que se da por enterada de la concepción mesiá-
nica de María, puede ser debida a la atmósfera sobrenatural que debió de haber en aquellos suce-
sos íntimos. También Isabel podía saber la concepción de María por comunicaciones familiares o
vecinales, y ser desarrollado midráshicamente a la hora de la redacción de los evangelios y a la
luz de los hechos posteriores.

El salto fetal del Bautista se puede explicar históricamente como una reacción orgánica
ante una emoción fuerte de su madre. También podría tener un valor redaccional para expresar el
gozo por la presencia escatológica del Mesías (cf. Sal 114:4). Aparte de lo histórico, la redac-
ción está hecha en época y con perspectiva cristiana. Como elemento ambiental está el caso de
Esaú y Jacob (Gen 25:22) luchando en el seno de su madre como recurso literario de expresión
etiológica sobre sus pueblos.

El “Magníficat” (Lc 1:46-55). — Es un tema muy discutido su origen mariano. En su
forma actual es un midrash “antológico” elaborado con pasajes del A.T. o con “reminiscencias”
del mismo. Nestlé hace ver en su edición crítica del N.T. que de 102 vocablos de que consta, en
60 se ven vestigios del A.T. Se pueden citar por versículos:

v.47; cf. Sal 33:4; 94:1; 1 Sam 2:1; Sal 94:1; Hab 3:18.

v.48; cf. 1 Sam 1:11; Sal 30:8; Gen 30:13.

v.49; cf. Dt 10:21; Sal 70:19; Is 57:15; Sal 110:19; Sal 98:3.

v.50; cf. Sal 102:7.

v.51; cf. Sal 117:16; Sal 88:11; Sal 128:11

v.52; cf. Eclo 10:17-18; Sal 146:6.

v.53; cf. 1 Sam 2:5.

v.54; cf. Miq 7:20; Sal 110:5.

Esta elaboración “antológica” hace ver una redacción no original. Además, el canto es incoloro.
Se esperaría de la Virgen una “elevación” muy concreta. Ya Lagrange advierte que la calidad
literaria del “Magníficat” ha sido frecuentemente exagerada. C. Stuhlmüller dice: “Este empleo
masivo de alusiones escriturísticas ha producido una pieza de escasa originalidad o imaginación.
Sin embargo, expresa una profunda emoción y un fuerte convencimiento.” Además el análisis

del mismo lleva a ver en él un canto colectivo más que individual. De ahí que sus expresiones se refieran a María en un sentido diverso del original del A.T. de donde se toman o inspiran. Sin olvidar que era usual poner cánticos artificiosos en boca de personajes, v.gr. Moisés, Ana.

El grupo de versículos que habla de la providencia de Dios (v.51-53) es debido a la “vinculación tradicional, que exigía que se tocara esta contrapropuesta acción divina respecto a las diversas categorías de hombres”

Harnack sostiene que el “Magnificat” es obra de Lc, lo mismo que los dos capítulos primeros. Pero esta tesis no es posible, ya que estos capítulos son hebreo-árabeos. Si algún término griego pudiera ser lucano se explica por efecto de la versión.

Para otros autores es un canto judío precristiano adaptado (Hillmann, Hilgenfeld, Spitta). Sería un canto compuesto por un judío piadoso para agradecer a Dios algún beneficio, y adaptado, luego, a esta circunstancia. Parece además “incrustado.” Si se suprimiese del contexto, empalmaría perfectamente el v.56 con el 45. P. Winter (Magnificat and Benedictus Machabean Psalms), en “Bull. J. Ryland's Library” (1954) p.328-347) lo quiere hacer — al igual que el “Benedictus” — un salmo macabeo, de los que componían para entrar en batalla (1 Mac 4:29-33) o para dar gracias después de ellas (cf. 2 Mac 15:28ss). Cantos de este tipo son conocidos en la literatura bíblica en abundancia, v. gr. Cántico de Moisés, etc., diversos salmos, Ap 15:3; 4:11; 11:17; 19:1-2.5-7 (son fragmentos); lo mismo que se conocen extrabíblicamente: Qumrán, “Guerra de los hijos.”; Cantos macabaicos “colectivos”; cf. Filón, De vita contemplativa XI,79-80:83-84; De agricultura XVII,79; cf.4 Esd 10 (20) 21-23; 2 Bar 10:6-11. Sobre todo parece que está influenciado por el “Cántico de Ana” (1 Sam c.2).

Otros piensan en un canto cristiano. Mas, en este caso, la elaboración del mismo, aun en ambiente y estructura judía, hubiese sido otra, insistiendo y destacando — y aquí apenas se percibe — la persona del Mesías. Ni hubieran faltado probablemente, conforme al uso, profecías mesiánicas puestas en boca de María, para hacer ver su cumplimiento.

Algunos autores (Ladeuze, Gaechter) admiten el origen mariano, pero dicho el canto en otra circunstancia, v. gr. en Belén (Gaechter) o en una asamblea cristiana litúrgica (Ladeuze).

La tradición lo refiere como genuino de María. Pero parece no ser otra cosa que una simple afirmación de lo que materialmente se dice en el texto (v.64).

¿Qué se puede decir a todo esto? Lo primero, que tal como está escrito, no es de María. Esto, exegéticamente, es claro. Todas las posiciones, tanto de un exclusivo canto judío o judeo-cristiano, todas tienen el gran fallo conceptual de su estructura incolora, sin acusar, destacadamente, el punto central del Mesías, y el impacto insoslayable en ella de “eso” único que era la maternidad divina, la llegada del Mesías.

Esto lleva a dos cosas o complementarias o sustitutivas. Aquellos días de la “encarnación” — amplio período — tuvieron que tener un reflejo psicológico-religioso profundísimo en María. Probablemente no pudo faltar externamente alguna “elevación” a Dios en casa de Isabel. Aquella “elevación” — aquella “suite” de “elevaciones” marianas — aun sin ser recogidas “in situ,” sí se transmitirían — la noticia con algo de su contenido — **a aquellos “círculos” cristianos de primera hora, que deseaban saber los orígenes humanos del Mesías-Jesús.** Y en ello se hallaba implicada María. ¿Alguien, luego, quiso aludir a esto con un “canto”? Sería lógico. Pero dada la estructura, incoloramente cristiana, y asépticamente mariana del mismo, se piensa que se “incrustó” en el pasaje un canto, ya hecho, acaso algo adaptado, y puesto en boca de María, con el que se quería evocar, y sintetizar aquellas horas-período de “elevaciones” de María, para hacerla proclamar a ella, su Madre — ¿quién sino ella podía entonces saberlo? — , que el Mesías estaba en el mundo.

También parece percibirse en la “profecía,” que se pone en su boca (v.48), de que todos la “llamarán bienaventurada,” la veneración y culto a la Madre de Dios, en la Iglesia primitiva, en una hora — composición de estas “fuentes” preluceanas — en que María ya estaba “asunta” en el cielo.

El nacimiento del Bautista: el “Benedictus” (Lc 1:57-79). — El pasaje en su línea fundamental es un relato histórico, que procede seguramente del “círculo” familiar y probablemente recogido más tarde también de los “círculos” bautistas.

Del “Benedictus,” con dos partes muy marcadas: v.57-75 y v.76-79, se ha de decir algo análogo al “Magnificat.” Literariamente se encuentra elaborado artificioosamente con manifiestas resonancias bíblicas del A.T. y, en ocasiones, calcadas sus expresiones sobre plegarias judías, que se pronunciaban especialmente en la ceremonia de la circuncisión (Cf. Th. Maertens, *Lc Messie Est La* [1954] P.94) Y En La Oración “Shemoné Esré” (Cf. J. Schmid, *Ev. S.S.Luc* [1973] P.87). Aparece además “incrustado” en su contexto. Si se omitiese en el mismo, se uniría, lógicamente, el v.80 con el v.66. Tiene dos partes muy marcadas: a) v.68-75; y b) v.76-79, por contenido y gramática. En la primera se “bendice” a Dios por un beneficio, acaso guerrero, y en la otra, se celebra al Bautista como “preparador” del pueblo a la vía de la santidad, pero sin precisarse una situación histórica concreta. Ni se dice explícitamente claro que será el Precursor mesiánico, pues el v.76 podría tener, en absoluto, dos interpretaciones. Es el amplio contexto de este relato el que concretamente lo determina a favor de Cristo.

La primera parte (v.68-75) está compuesta con una mentalidad y literatura paleotestamentaria y rabínica. Es un himno con el que se dan gracias a Dios por un beneficio determinado ya pasado (aoristos), y acaso de tipo nacional, pues se destacan mucho las promesas hechas a Abraham y a la casa de David; y acaso también guerrero, pues se habla de la “liberación de nuestros enemigos.” Pero no debe de ser un salmo mesiánico. Pues aparte que en esta hipótesis no habría llegado aún, el rasgo con el que se aludiría a que Dios “levantó un poder de salvación” — sin duda contra esos enemigos parciales del v.74 — , no está puesto en forma perfectamente determinada — determinándole a él como poder (=cornu) por excelencia, el Poder de Salvación =el Mesías — , sino que está puesto en una forma genérica e indeterminada: “un poder de salvación” (ἡγεφεν σωτήριας ἡμ, Tv). El himno, en absoluto y aislado de este contexto, tiene un valor genérico, sin ningún matiz preciso relativo al Mesías.

Pero por “correlatividad” literaria se lo “incrusta” aquí y se lo “adapta” en orden al Mesías. Y acaso para esa hipotética “adaptación” sufrió en su estructura primitiva algún retoque. De esta manera, y “post factum,” se puede ver en él, con una concreción gratuita, **un himno de gratitud a Dios por la venida mesiánica de Cristo.**

Si se admiten algunos retoques cristianos para su “adaptación” han de ser de una hora cristiana muy primitiva, por falta de más explícitas concreciones cristianas, como puede compararse con los primeros capítulos de Actos de los Apóstoles. En esta hipótesis, ¿acaso procedería de “círculos” judeocristianos jerosolimitanos de anawím? (cf. Lc 2:38).

La segunda parte debe proceder de “círculos” bautistas cristianos (!). Esta parte está añadida a la primera, sean todos sus versículos 76-78, sean especialmente los v.76-77 (Dibelius, Bultmann, Benoit), puesto que no tienen una conexión lógica conceptual-literaria con lo anterior. Aparte que se repiten conceptos — filológicamente están en contraste con los aoristos, una acción pasada y terminada — de la primera parte, con los tiempos de la segunda, que están en futuro. Ni los v.78-79, con un futuro (v.78) tienen relación real ni con la primera ni con la segunda parte. Ni parece suficiente pensar en esta redacción futura por querer situárselo, literariamente, en su momento histórico. Los v.76-77 evocan en su estructura literaria una misión profética en Israel, sin

más. Es lo que acusa una redacción original primitiva de “círculos” bautistas, en los que se consideraba a éste con la grandeza que tuvo en Israel, y que hasta el mismo Josfo recoge (cf. Jn 1:19ss; par.) Sin duda, proceden ambas partes de “fuentes” distintas, y son acopladas — y acaso retocadas aquí — por el redactor judeocristiano de estos capítulos.

El nacimiento de Cristo (Lc 2:1-20). — Se aprecian en el relato hechos históricos y una amplificación haggádica. Como elementos históricos están:

La cronología del censo de Quirino, que es propio de Lc o del “redactor.”

El nacimiento en Belén. Al hablar del midrash de la infancia de Cristo en Mt se notó que no puede ser elaboración nacida de la profecía de Malaquías (5:2), y que, además de pertenecer a la tradición cristiana prelucana, está testificada extrabíblicamente, v.gr., por el Protoevangelio de Santiago (s.II) y la Ascensión de Isaías (s.I), que es una apocalipsis judeo-cristiana.

El nacimiento en una gruta, el fajarlo y reclinarlo en un pesebre.

La escena de los pastores, que además no tiene paralelo ni prejuicio coactivo para su creación. Una cierta analogía que Laurentin quiere establecer con Miqueas (5:1-5) no puede producir la escena de los pastores. Sólo supuesta la escena histórica, podría establecerse un cierto midrash “alusivo.”

Desde un punto de vista puramente hipotético y natural cabría pensar si el fondo estricto de esta escena no pudiera ser así: Los pastores de aquel contorno conocían a aquel matrimonio venido al “censo,” que llevaban allí una temporada, pues no iban a ponerse en camino con un parto inminente, y que se albergaban en una cueva. Hablarían con ellos en varias ocasiones, y veían la maternidad de María que cada vez se acusaba más. Cuando esto sucedió fueron a visitarlos. Con la cordialidad de los pobres y orientales, les llevaron obsequios. Y hasta incluso, ¿no podrían albergarse algunos pastores en cuevas próximas o contiguas? Esta escena como producto de sensibilidad humana es muy verosímil. A la hora de la redacción del evangelio, ¿no pudo redactársela con los matices y enriquecimientos de un midrash? Así se cumpliría de una manera acusadamente plástica el que “los pobres son evangelizados,” que cita Lc en su evangelio (Lc 7:22). Además, dada la valoración especialísima, en esta mentalidad, de “causa” y “efecto,” se podía atribuir sin más a Dios aquella ida de los pastores a la gruta, que el ángel les anuncia.

Pero de que todo esto, en estos procedimientos judeo-literarios, sea posible, no se sigue que sea cierto. Parece que resolvería muchos problemas. Pero sólo se lo presenta como una hipótesis.

Posiblemente hay que admitir una comunicación sobrenatural de “anuncio” a ellos, y probablemente angélica. Era ya creencia clara la existencia individual de los ángeles. La “synkátaxis” podría jugar aquí un papel oportuno. Si se admite la historicidad de la escena, aun quitados ciertos elementos midráshicos, ¿cómo podrían saber si no el nacimiento del Mesías?

Pero ¿es fácil admitir esta revelación angélica tan clara, aunque no fuese más que mesiánica, a aquellos pastores, de los que no se sabe más, ni de lo que ellos pudieron creer/obrar con aquel mensaje, cuando Cristo va revelando su “misterio” tan lentamente, y lo van captando tan paulatina y casi tan confusamente, en su vida pública? (cf. Jn 1:49, donde hay un adelanto de este tipo).

Como ya se repitió tantas veces, la transmisión de estos datos probablemente se debe a María (Lc 2:1.19), que se la cita, parece que como fuente, al término de este pasaje; a los mismos pastores — en lo que valiese su testimonio — , y luego al “círculo” de familiares y otros, ya citados. “Una evidencia que nos impone el estudio del judeo-cristianismo original es el lugar excepcional ocupado por los parientes de Jesús en la comunidad primitiva. Los primeros obispos de Jerusalén son familiares” de Cristo (Daniel 11, p.65).

Los elementos midráshicos, son:

La descripción del “ángel del Señor” que se aparece a los pastores (Lc 2:9).

La descripción paleo testamento de la “gloria del Señor” (δόξα Κυρίου).

La palabra “evangelizar” (εὐαγγελίζομαι; v. 10), del vocabulario isaiano (Is 60:6; 61:1), de Lc (1:19; 4:17-19) y eclesial.

La redacción literaria del “mensaje” a los pastores: la “alegría” mesiánica (Is 66:10; cf. Lc 1:14).

El nacimiento “hoy” (cf. Lc 23:43) con sentido enfático-escatológico.

La expresión “Salvador” (σωτήρ; Lc 2:11), tan ordinaria en Lc, y del vocabulario también de Pablo (Tit 1:3; 2:13; 3:6; 2 Tim 1:10) y de la comunidad primitiva (Act 5:31; 13:23).

Lo es también el título de “Cristo-Señor.” En el A.T. aparece el “Cristo del Señor” (Lam 4:20), lo mismo que en Lc (2:26). La transformación de la frase en el “Cristo-Señor” (Χριστός Κύριος) se debe seguramente a la comunidad cristiana, en evocación del Kucaoc,-Yahweh, para evitar confusiones en sus lectores gentiles y proclamar con ello — era forma ordinaria el Κύριος — la divinidad de Cristo.

Sin duda también lo es el v.13: “la multitud de ángeles que alababan a Dios. y (luego) se retiran al cielo” (Lc 2:13.15). Qumrán ha aportado datos de interés a este propósito: el tema de la participación de la alabanza de la comunidad a Dios y la alabanza de los ángeles. Se quería expresar con ello una presencia de Dios en la comunidad que alaba. Sería un modo de expresar la presencia de Dios en la “cuna” del Niño: la corte de los ángeles está donde está Dios; por eso ellos alaban en aquel contorno celestial al Dios nacido, allí presente (K. L. Schmidt). ¿Quién los vio?

También lo es el himno que se pone en boca de los ángeles. Era un modo de traducir la alabanza a Dios ante el hecho escatológico. El “Gloria” (Lc 2:14) encuentra alguna semejanza en otro pasaje (Lc 19:38b). También en Qumrán se encuentra algo parecido. Naturalmente, estas cosas no están tomadas en magnetófono. Se piensa provengan aquí de la liturgia, de las plegarias de la comunidad primitiva. El final “a los hombres de buena voluntad” o “a los hombres del querer (del beneplácito) divino” — que sería Israel — es discutido. En esta forma última aparece en Qumrán (1:9 VIII 6). También puede ofrecer la forma en tres miembros. Se piensa por algunos que ésta fuese la forma original y que corresponde a un targum de Isaías (6:3), sobre el trisagion de los serafines (David Flusse). En la redacción griega en Lc se impone “a los hombres de buena voluntad.”

María guardaba todas estas cosas (Lc 2:19.51). Dos veces aparece citada esta frase — aunque no con igual matiz — estratégicamente en dos perícopas, probablemente por traerlas en ellas sus “fuentes.” Pero no sólo se dice que María “conservaba” (συνετήρει) estos hechos de Cristo, sino que también los “confrontaba” (συμβάλλουσα), los “comparaba,” para valorarlos y, con ello, ver el cursus del desenvolvimiento histórico de su Hijo. Y también se podría pensar, salva su historicidad, si no pueden estar influidas literariamente por algunas expresiones — remotas, pero significativas — del A.T., v.gr., Ex 13:9:10.16; Dt 6:6; Dan 7:28; etc., y muy especialmente por Dan 7:28. En estos textos lo que se “conservaba” eran palabras, visiones, de Yahvé. ¿Podría haber aquí una sugerencia intentada para indicar que estos hechos habían de valorarse como las palabras-obras (ρήματα) de Yahvé? En este caso, ¿no sería una sugerencia de la divinidad de Cristo?

Como antes se dijo, no parece que María sea la “fuente” directa de estos informes de la infancia de Cristo a Lc. Tienen una estructura literaria semita que Lc no iba a intentar — ni posi-

blemente lograr — como se ha sostenido. María fue “fuente” primera, y acaso José también. Pero Lc lo recoge de otras “fuentes.” Basta ver el fuerte contraste literario de estos capítulos con el resto de su evangelio, y aquí mismo, con su “prólogo” (Lc 1:1-4).

La “Circuncisión” (Lc 2:21-40). — El v.21, la “circuncisión,” es un hecho histórico redactado **en función del nombre de Jesús, anunciado por el ángel.** El nombre es máximamente oportuno: con él aparece en la historia evangélica. Se piensa que posiblemente pertenezca a la comunicación sobrenatural a María (cf. Mt 1:21-23). Es dato ciertamente de la tradición preluca-na.

La “Purificación” (Lc 2:22-24). — La escena de la “purificación” es histórica. Toda mujer debía realizarla. Pero hay elementos midráshicos, aparte del midrash de base de Malaquías, antes estudiado, y otros históricos en esta escena. Toda mujer, después del alumbramiento, debía realizar su purificación en el templo (Lev c.12). También había de “redimirse” al hijo varón “primogénito” (Ex 13:1.12-15). Pero no se decía que hubiese que “redimir” al “primogénito” llevándole al templo; bastaba pagar dos siclos de plata (Núm 18:16) al sacerdote del distrito (Strack.). Es histórica la ofrenda de “pobres” que hacen por la “purificación” (Lev 12:8) de María. El hecho de estar en Belén como transeúntes explica bien históricamente el que no dejen al Niño solo y lo lleven con ellos. Lc dice que lo “trajeron a Jerusalén, conforme a la Ley de Moisés, para presentarle al Señor” (v.22). “Y para dar la ofrenda” de la mujer que había alumbrado (v.24). E “introdujeron al niño Jesús sus padres en el templo, para hacer con él conforme a la costumbre de la Ley” (v.27). Y el v.22 pone: “como se cumplieron los días de la purificación de ellos (αυτῶν).” La lectura en plural es dudosa, pero es la mejor sostenida críticamente (Nestlé). Lc por “purificación” de ellos — de María y de Jesús — no pone el término técnico de χάθαρσις, sino καθαρισμός, que tiene mayor amplitud. Con ello quiere englobar la “purificación” de María y el “rescate” del Niño pagado en el templo. No es, pues, fallo histórico. Sobre estos datos históricos, el redactor quiere darle un especial valor. Por “presentar” pone el verbo παραστησαι, al Señor. Es término usado en el A.T. (LXX) a propósito de los sacerdotes que ministran en el templo (Dt 17:12; 18:5). Acaso quiera aludir a Cristo sacerdote-víctima, pues designa también este término la presentación de una ofrenda (Rom 12:1).

Simeón (Lc 2:25-35). — Personaje histórico. Qumrán tiene algo muy parecido. El Maestro de Justicia tuvo una “revelación” (?) y su grupo vivía de ella, y esperaba al Mesías “inminentemente.” Así, el Peshet sobre Habacuc. Simeón era “piadoso” (ευλαβής) y “esperaba la Consolación de Israel,” término del judaísmo tardío (Eccl 48:27b) para expresar la venida escatológica del Mesías. Son dos rasgos que caracterizaban la espiritualidad sadocita de Qumrán. Los “círculos” jerosolimitanos esperaban y animaban esta venida. ¿Acaso Simeón pertenecía o estaba en contacto con ellos? Lc lo presenta como hombre “carismático.” A. Cutler ha sostenido recientemente que este Simeón fuese el hijo del gran maestro Hillel, del que se sabe esperaba esta venida escatológica del Mesías “inminentemente.” Y ciertas tradiciones judeo-cristianas favorecen esta identificación.

Pero hay en esta escena elementos histórico-midrásicos. El hecho de que Simeón “bendiga” a José y María no sería inverosímil en un anciano, pero otra cosa es en el Templo. Sobre todo aquí aparece como gesto litúrgico, acaso prestado por la comunidad; como el vocabulario, en general, es litúrgico. Presentado como “profeta” (Act 13:1, etc.), se explica el oráculo que va a pronunciar.

El “Nunc dimittis.” — Este himno parece reflejar una elaboración litúrgica. El contexto del mismo parece acusarlo. El “tomar” al Niño y “bendecir” en el Templo son gestos litúrgicos, y el primero, de ofrenda.

Se piensa que Lc lo tome de la tradición y lo ponga en boca de Simeón, como en género literario usual. Debe de ser un himno literario judeo-cristiano arcaico, algo adaptado, pero que acusa en su contenido — no se olvide el “género profético” con sus características difuminadas — la fe de la Iglesia pospentecostal. Es además himno típico de los midrashim judeo-cristianos (Daniélou). Está redactado con expresiones o influjos del A.T. (Is 40:5; 40:1; 3-5; 49:6; Is 62:2), y más en concreto con textos proféticos que describen la salud escatológica. La elaboración acusa un carácter muy “universalista,” y una época cristiana desarrollada con proyección apostólica muy abierta. **Es un himno de acción de gracias por la “visita” escatológica de Cristo.**

La escena de Simeón con María, con el desarrollo y elaboración posteriores, tiene un núcleo histórico; pero, de no ser así, no se vería el porqué se dirigiese a María, y exclusivamente a ella, ya que tan oculta está en los evangelios en la vida pública de Cristo, excepto en estos “evangelios de la infancia.” En todo caso, ¿por qué se dirige a María sólo y no también a José, allí presente, si sólo se tratase de dolores paternos? El texto dice que los bendijo (a sus padres) y luego sólo se dirige a María. En el Comentario se expuso el porqué.

La “profecía” es un midrash de tipo casi “antológico,” o mejor, “alusivo.” La “caída” y el “levantamiento” podría evocar lo primero la “piedra de escándalo” (Is 8:14). En Isaías es Yahvé; acaso esta “alusión” o “traslación” sea una alusión a la divinidad de Cristo. Esto fue la vida de Cristo: una división de actitudes ante él. Puede la historia evangélica reflejarse en la redacción.

La profecía de la “espada” que traspasará el alma de María tendrá por finalidad el que se pongan de manifiesto “los pensamientos de muchos corazones.” ¿En qué relación están estos extremos? El alma de María va a ser víctima del dolor, por su amor de madre, ante la actitud de Israel ante su Hijo. Los corazones del pueblo se manifestarán ante él, partidarios u hostiles, hasta llevarlo a la muerte. El corazón de su madre será eco y tendrá “compasión” en todo ello. Si hay influjos recordatorios de Jn-María (Jn 19:26-27), se piensa en un mayor alcance soteriológico en este dolor. En realidad, la profecía de la “espada” es un inciso entre el v.34b-e y el 35b.

Esta “espada” puede aludir a Ezequiel (14:17): “Una espada pasará a través de la tierra (Israel).” Simeón miraría a Israel a través de María, símbolo de Israel, por presentársela como símbolo de la Hija de Sión (Stahlin, Black). “Pero se duda ante tanta sutileza” (Laurentin). En el sentido de espada que destruye y discierne (cf. Sab 18:15; Ap 19:15).

Ana, “la profetisa” (Lc 2:36-38). — Lc da de ella datos precisos familiares. Sin duda, es figura histórica. La misma misión “borrosa” con que aparece no tendría razón de introducirse si no fuese figura histórica. Pertenece a los “círculos” jerosolimitanos. Es “profetisa,” es decir, mujer, acaso mejor que con este específico carisma, dada a la piedad y a la animación de estos días escatológicos. Este “profetismo” caracteriza el medio apocalíptico tipo Qumrán y los “Pobres de Israel.” Su viudez parece un “celibato consagrado” con paralelos también en Qumrán (Regla de la Comunidad). Su obra no fue al menos exclusivamente, en el templo, pues ella “hablaba” (ἐλάλει) a todos — sin duda “círculos” — que esperaban la “liberación” por obra mesiánica. Debó de recibir un fuerte impacto en aquel episodio del templo. Los “círculos” familiares del Señor, los apostólicos y cristianos, debieron de ser la “fuente” del relato, junto con la divulgación que le prestaron en otros “círculos” expectantes (Lc 2:38b).

El Niño en el templo (Lc 2:41-50). — Escena histórica y completamente verosímil. Procede de las “fuentes” ya indicadas. Precisamente al terminar este pasaje (Lc 2:51b) se dice que María “guardaba” todos estos recuerdos, lo mismo que se dijo al terminar la escena del nacimiento de Cristo (Lc 2:19). Las objeciones contra la historicidad no tienen razón de ser: las leyendas de Buda, de Ciro o de Alejandro son extrabíblicas, desemejantes y extraambientales, y los midrashim sobre Moisés, Samuel o David no tienen paralelo.

La catequesis no sólo recoge este recuerdo como una anécdota, sino también por su portada teológica. Se pueden percibir en el relato diversos motivos a este propósito, aparte de ser la primera palabra que aparece de Cristo en los evangelios, y el tema tan caro a Lc del Templo. Tanto que hasta hay una “inclusión semita” en su evangelio con este tema (Lc 1:5ss.9; cf. Lc 24:53).

En primer lugar, es la inteligencia de Cristo sobre las Escrituras. Lc dirá también luego que Cristo crece en “sabiduría.” Produce esta escena admiración. Es Cristo Doctor y Exegeta. El género literario, nuclearmente histórico, que se ve en los evangelios de “discusión” de Cristo con fariseos y doctores haciéndoles callar, tiene aquí su preludio y “justificación” al estar demostrando su saber bíblico ante los doctores de la Ley en sus mismas escuelas del templo (Lc 4:32). Ellos le rinden allí, imparcialmente y aun sin prejuicios, homenaje a su saber (Lc 2:46.47).

Un segundo aspecto es su independencia mesiánica ante sus padres como Hijo de Dios. Y, sin embargo, Lc confirmará también su sumisión y obediencia a sus padres al estarles “sujeto” (Lc 2:51).

También la palabra que no entienden sus padres puede tener un significado especial, acaso debido o matizado por el redactor. Véase en la exposición exegética. Sería su alusión a estar — retorno — con el Padre por su obra pascual.

Esto lleva anejo otro tema que aparece en Lc (9:45; 18:34; 24:25): la incompreensión. Esta forma velada de hablarles justifica bien la incompreensión de sus padres ante su respuesta.

También es de interés destacar, ya desde los comienzos, la divinidad de Cristo, en estas mismas palabras formulada, contra las tendencias heréticas, como hace Juan en su evangelio, que **ponían el origen de la divinidad de Cristo en el bautismo 1.**

1 S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio De La Infancia En S. Lucas Y Las Infancias De Los Héroeos Bíblicos*: Estbibl. (1957); *Los Evangelios De La Infancia Y Las Infancias De Los Héroeos*: Estbibl. (1957). (Estos Artículos, Como Los De A. Ibáñez Sobre Este Tema En Mt, Nos Han Sido De Positiva Utilización En La Aportación Española.) J. P. Audet, *L'annonce A Mane*: Revbibl. (1956); H. Stahlin, *Der Messias Und Das Gottesvolk* (1954); E. Bu-Rrows, *The Cospel Of The Infancy Ander Other Biblical Essay* (1940); R. Bloch, *En Dict-Bibl Suppl. 5:1271*; A. Robert, *Art. Litteraires (Genres)*: Dictbibl Suppl. 5; B. Brod-Mann, *Mariens Jungfraulichkeit Nach Lc 1:34 In Der Auseinandersetzung Von Heute*: An-Tonianum (1955); Paul Wlnter, *The Proto-Source Of Luke 1: En Novtest* (1956); *Magnificat Ond Benedictus-Macabean Psalms?*: Bulletin Of The John Rylands Library (1954); M. Villanueva, *Nueva Controversia En Torno Al Voto De Virginidad De Uestra Señora*: Estbibl (1957); Paul Gaechter, *Mana Im Enderleben*, V.E. (1959); J. Da-Niélou, *Theologie Du Judéo-Christianisme* (1958); *Les Evangiles De Venfance* (1967); R. Laurentin, *Structure Et Theologie De Lúe 1-2* (1957); *Je'sus Au Temple* (Lc 2:48; 1966); Bultmann, *Die Geschichte Der Synoptischen Tradition* (1957); Herbert Braün, *Qumran Und Das Nene Testament* (1966); K. Sendahl, *Peace Among Men Of Gods Good Pleasure: The Scrolls And New Testament* (1958); David Flusser, *Sanctus Et Gloria: Abraham Unser Vater* (Festschrift Otto Michel; 1963); A. Cvtler, *Does The Simeón Of Luhe 2 Referí To Simeón Son Ofhillel?*: JBR (1966); Dom Wlnandy, *La Prophe-Tie De Simeón*: Revbibl (1965); P. BENOIT, *Un Glaive Te Transpercera L'ame*: Cathbibl-Quart (1963).

Capítulo 3.

Ministerio del Bautista, 3:1-17 (Mt 3:1-6; Mc 1:1-6). Cf. comentario a Mt 3:1-6.

¹ El año quintodécimo del imperio de Tiberio Cesar, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Heredes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania tetrarca de Abilene, ² bajo el pontificado de Anas y Caifas, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto, ³ y vino por toda la región del Jordán predicando el bautismo de penitencia en remisión de los pecados, ⁴ según está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías:

“Voz que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas.

⁵ Todo barranco será rellenado; y todo monte y collado, allanado; y los caminos tor-

tuosos, rectificados; y los ásperos, igualados. ⁶Y toda carne verá la salud de Dios. ⁷ Decía, pues, a las muchedumbres que venían para ser bautizadas por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega? ⁸ Haced, pues, dignos frutos de penitencia y no andéis diciéndoos: Tenemos por padre a Abraham. Porque yo os digo que puede Dios sacar de estas piedras hijos de Abraham. ⁹ Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego.

¹⁰ Las muchedumbres le preguntaban: Pues ¿qué hemos de hacer? ¹¹ El respondía: El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo. ¹² Vinieron también publicanos a bautizarse y le decían: Maestro, ¿qué hemos de hacer? ¹³ Y les contestaba: No exigir nada fuera de lo que está tasado. ¹⁴ Le preguntaban también los soldados: Y nosotros, ¿qué hemos de hacer? Y les respondía: No hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis falsamente, y contentaos con vuestra soldada.

¹⁵ Hallándose el pueblo en ansiosa expectación y pensando todos entre sí si sería Juan el Mesías, ¹⁶ Juan respondió a todos diciendo: Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltarle la correa de las sandalias: Él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. ¹⁷ En su mano tiene el biello para bieldar la era y almacenar el trigo en su granero, mientras quemará la paja con fuego inextinguible.

Lc, al estilo de los historiadores griegos, quiere situar la obra del Precursor en un enmarque geográfico-cronológico que sea orientador del mismo para sus lectores étnico-cristianos. Conforme al estilo de los profetas, “fue dirigida la palabra de Dios a Juan” para que comenzase su obra. Esto sucedió en el año 5 de Tiberio. Este corresponde al 781 de Roma, computándose a partir del 19 de agosto. Algunos pensaron si este cómputo se haría desde que Tiberio fue asociado al Imperio por Augusto (Collega Imperii), lo cual fue entre el 764-765 de Roma. Pero esta asociación no constituía a Tiberio verdadero soberano; sólo quedaba como tal Augusto. Las monedas prueban que Tiberio sólo tomó el título de emperador a la muerte de Augusto; y desde este año comenzaba su cómputo imperial. El año 15 de Tiberio va desde el 19 de agosto de 781 a 19 de agosto de 782 de Roma 1.

Es “gobernador” (ἡγεμονεύωντος) de Judea, en nombre de Roma, Poncio Pilato, que gobernó desde el 26 al 36 de Cristo. También correspondía a su jurisdicción Samaría e Idumea. Tenía su capital en Cesárea del Mar.

Herodes Antipas era tetrarca de Galilea. La palabra “tetrarca,” en el uso vulgar, no significaba exactamente una cuarta parte de territorio, conforme a la etimología, sino era una forma de denominar a una autoridad menor ². Era hijo de Herodes el Grande y Malthace. Y era tetrarca de Galilea y Perca. Gobernó desde el 750 de Roma, en que murió su padre. Su gobierno dura desde el 4 a.C. al 34 d.C.

Filipo, medio hermano de Antipas, hijo de Herodes el Grande y de su mujer Cleopatra, era tetrarca de Iturea y de la Traconítide. Pero su tetrarquía comprendía más regiones de menor importancia ³. Gobernó desde el 4 a.C. hasta el 34 d.C.

Lisania era tetrarca de Abilene, en el Antilíbano. Su existencia historice, que había sido puesta en duda, se ha confirmado por dos inscripciones encontradas en esta región, y que hablan del “tetrarca Lisania” reinando Tiberio ⁴. No se conocen las fechas exactas de su gobierno, excepto el dato general que proporciona la inscripción de su reinado bajo Tiberio.

Bajo el pontificado de Anas y Caifas. Anas fue sumo sacerdote del año 6 al 15 d.C., en

que fue depuesto por Valerio Grato. Su yerno Caifas fue sumo sacerdote del 18 al 36 d.C., en que fue depuesto por Vitelio. Pero entre ambos hubo otros tres sumos sacerdotes. Si nombra a estos dos solos sumos sacerdotes es debido a que Caifas lo era en el tiempo en que se presentó el Bautista, y Anas, que ya no era pontífice en la hora de la aparición del Bautista, sin embargo, gozaba de un prestigio excepcional en Israel, hasta ser el mentor de la política judía. A los que habían sido sumos pontífices se los nombraba también con el título de “pontífices” o “sumos sacerdotes.”

Situado en este marco geográfico-cronológico, Lc relata que fue el momento de la aparición del Bautista. Juan aparece en el desierto, pero era un predicador “volante.” Lc, escribiendo para étnico-cristianos, omite la evocación judía que traen Mt-Mc sobre su vestido y alimento. Sólo destaca lo que era más característico de su apostolado: el bautismo de penitencia (μετανοία) en remisión de los pecados. En la literatura griega clásica μετάνοια es el arrepentimiento después de cometida una mala acción. En los LXX casi siempre traduce a niham = entristecerse, conmoción interior por tristeza o piedad (Jer 18:8; Am 7:3.6). Los traductores griegos posteriores del A.T. (Aquilas, Símaco), y la literatura helenística emplearon μετάνοια para traducir el hebreo shub = volverse, convertirse (Is 31:6; 53:7; Jer 18:8; Ez 33:12; Eclo 48:15; C. Stuhlmueller, Ev.s.S.Luc [1972] p.326). Como los otros sinópticos, cita el pasaje de Isaías, más completo, pero también adaptado. Juan es la voz que clama “en el desierto.” Se presenta al modo de los antiguos profetas, que insisten en la “conversión” (shub). Probablemente el dar la cita completa es para acentuar el final “universalista” de la misma con la venida del Mesías: “Toda carne verá la salvación de Dios.”

Los discursos del Bautista, de valoración ética e intemporal, explicitando el fondo histórico de la predicación del mismo, son efecto de los “destinatarios” del evangelio de Lc y de su tendencia a “desescatologizar.”

La primera parte de la narración de Lc (v.7-9) es paralela a Mt. Pero Lc tiene propias tres consultas que le hacen al Bautista los que vienen a su bautismo. El tono de un judaísmo impersonalizado acusa bien los lectores de Lc. Estas consultas las hacen tres grupos.

Las “muchedumbres,” expresión redonda con la que indica grupos especialmente impresionados, dispuestos a una renovación verdadera, le preguntan qué han de hacer “en concreto” para prepararse al reino. La respuesta es la religiosidad verdadera: **las obras que acusen un yahvismo verdadero.** Era la predicación de los profetas: repartir vestido y alimento: las obras de misericordia. La frase evoca bien un pasaje de Isaías (58:7; cf. Act 2:42ss).

También vienen a su bautismo grupos de “publicanos.” Estos eran especialmente odiados, sobre todo si eran judíos, como coautores de la opresión romana del pueblo teocrático. Tenían que cobrar los impuestos exigidos por la autoridad intrusa. Pero frecuentemente pagaban una cantidad alzada de antemano y luego ellos se resarcían en abundancia. Por eso les condena el abuso de estas extorsiones, engañando incluso a los más simples, con unas tarifas no siempre bien precisadas (cf. Lc 19:8-10).

Hubo también grupos de “soldados.” Los dependientes del procurador eran judíos. Estos estaban exentos allí del servicio militar. Podrían ser tropas de Antipas. Pero, por la censura que les hace, se pensaría (Lagrange, Plummer, I. de la Potterie) en soldados, incluso reclutados entre los judíos, como un cierto cuerpo policial, para prestar ayuda a estos “publicanos.” De ahí el pedirles que no hagan “extorsión” a nadie, en complicidad con “publicanos.” Como éstos podían denunciar las infracciones, y en complicidad con estos soldados, que no calumnien, ya que siempre tendrían un especial crédito oficial. Pero, además, que se contenten con “vuestra paga.” No eran infrecuentes las exigencias de las gentes de armas mercenarias exigiendo alzas de soldadas.

Que se contenten con lo justo y que no apelen al abuso de su fuerza. La elaboración de estas “exhortaciones” es perceptible. Dentro del “cambio de mente,” de ser de la μετάνοια, interesaba destacar, a la hora de la composición de los evangelios, y ya antes en el kérigma, algunos abusos. Y éstos pueden ser eco de temas tratados por el Bautista o también, alguno, prestado por necesidad moral de la catequesis.

La figura del Bautista causó una fortísima conmoción en Israel. Hasta Joséfo se hace eco de ella, diciendo que Antipas “temió la grande autoridad de aquel hombre.”⁵ Hubo un momento en que las gentes pensaron, ante aquella figura ascética y profética que anunciaba la llegada inminente del Reino, si él mismo no sería el Mesías (Lc 3:5ss; Jn 1:19ss). Es Lc, de los sinópticos, el único que da la razón de esta confesión de humildad del Bautista ante lo que era Cristo. El mismo Sanedrín de Jerusalén le envió una representación **para que dijese si era él el Mesías** (Jn 1:19-28). Y éste es el momento, tanto en los sinópticos como en Jn, en que el Bautista declara que él sólo es un “esclavo,” pues él no es digno de ejercer con El el oficio de los esclavos: “descalzarle.” Además, su bautismo es en “agua,” pero el del Mesías es “en fuego.” Probablemente la forma primitiva es ésta, en contraposición al bautismo externo de Juan. Por el “fuego,” purificador profundo, se decía en la ley, se ejercían las grandes purificaciones “rituales.” La forma “Espíritu Santo,” en oposición a “fuego,” puede ser ya original de Lc, pero posiblemente no lo fue en las primeras fuentes, sino sólo en “fuego.”

Como Mt, pone la alegoría de la “era,” **con lo que declara la grandeza de Cristo en la obra de su Reino**, como juez de los hombres, que da destinos eternos. Esta función de juez de los hombres en el Antiguo Testamento estaba reservada a Dios. Lc presenta, a la hora de la composición de su evangelio, **a Cristo como Dios** (Lc 3:6) 5.

Prisión del Bautista, 3:18-20 (Mt 14:3; Mc1:14; 6:17). Cf. comentario a Mt 14:1-12.

¹⁸ **Muchas veces, haciendo otras exhortaciones, evangelizaba al pueblo.** ¹⁹ **Pero el tetrarca Herodes, reprendido por él a causa de Herodías, la mujer de su hermano, y por todas las maldades que cometía,** ²⁰ **añadió ésta a todas las otras, encarcelando a Juan.**

La prisión del Bautista por Antipas en Maqueronte tiene lugar mucho más adelante, cuando ya Cristo llevaba bastante tiempo de su público ministerio (Jn 3:22ss). Su prisión por Antipas fue debida a la censura del Bautista contra el adulterio del mismo (Mt-Mc), pero Lc añade que también le “reprendía por todas las maldades que cometía.” La predicación del Bautista, si tenía por tema central la preparación para la venida del Mesías, esto exigía una predicación, en muchos casos, concreta. Su acento y su poder, como los antiguos profetas, debió de llegar a Tiberias, en el palacio de Antipas, con la censura clara de su vida de disolución. Por todo ello “encarceló a Juan.” Lc ya no volverá a tocar este tema del Bautista, como lo hacen Mt-Mc y Jn. Sólo es citado, incidentalmente, una vez a otro propósito (Lc 9:7). Conforme a su método de “eliminación,” y para dejar “cerrado” este tema del Bautista, adelanta esta escena, para dejarla en este contexto lógico, al hablar del Precursor.

Bautismo de Cristo, 3:21-22 (Mt 3:13-17; Mc 1:8-11). Cf. comentario a Mt 3:13-17.

²¹ **Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que, bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo** ²² **y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como paloma, sobre El, y se dejó oír del cielo una voz: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco.”**

Lc, como los otros sinópticos, relata el bautismo de Cristo muy brevemente. Destaca que éste tiene lugar “cuando todo el pueblo se bautizaba.” Pero la frase sólo tiene un sentido genérico: sucedió en esos momentos. Lc resalta que, cuando después de bautizado Cristo, estaba “orando,” tiene lugar **la teofanía**. Es tema característico de Lc. Suele destacar este aspecto de Cristo antes de tomar graves decisiones (cf. Lc 6:12; 9:18; 11:1; 22:41; 23:46). La proclamación de la voz del Padre, en esta perspectiva de Lc, **tiene el sentido de la filiación divina** ⁶. En algunos códices se añade el v.7b del salmo 2. Críticamente es interpolación. La exposición se hace en Mt 3:13-17, donde se expone la problemática actual sobre este tema.

Genealogía de Cristo, 3:23-38 (Mt 1:1-17).

²³ Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí, ²⁴ hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melquí, hijo de Yanai, hijo de José, ²⁵ hijo de Matatías, hijo de Amos, hijo de Nahúm, hijo de Eslí, hijo de Nagai, ²⁶ hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Semein, hijo de Josec, hijo de Jodá, ²⁷ hijo de Yoanán, hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri, ²⁸ hijo de Melquí, hijo de Addí, hijo de Cossam, hijo de Elmadam, hijo de Er, ²⁹ hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de Leví, ³⁰ hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eliaquim, ³¹ hijo de Melca, hijo de Menna, hijo de Mattata, hijo de Natán, hijo de David, ³² hijo de Jesé, hijo de Jobed, hijo de Booz, hijo de Sala, hijo de Naasón, ³³ hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrom, hijo de Pares, hijo de Judá, ³⁴ hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor, ³⁵ hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala, ³⁶ hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec, ³⁷ hijo de Matusalá, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleleel, hijo de Cainán, ³⁸ hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios.

La “genealogía” de Cristo es transmitida por Lc y Mt. Pero en ellos hay una gran divergencia. La de Mt comienza en Abraham, y la de Lc en José, para terminar con la creación de Adán. El primero es un orden descendente, y el segundo, ascendente. Pero la divergencia fundamental está en el encadenamiento de las personas que citan. De David a Abraham coincide con Mt. Pero entre los dos nombres de Aminadab y Esrom (Mt), Lc pone un nombre nuevo: Arní. Es notable que la lista de Mt está conforme a Paralipómenos (2:9-10). De Abraham hasta Adán es propio de Lc. Sin embargo, toma esta lista del Génesis (11:12-15), aunque introduce el nombre de Cainán, que no figura en el texto masorético de Génesis, aunque sí en los LXX. Pero en el resto de las listas sólo hay dos nombres comunes: Salatiel y Zorobabel. Esto ha planteado el problema, no tanto de la historicidad, con su valor especial, cuanto de la armonización de estas dos listas genealógicas. Y no deja de extrañar la omisión en Lc de personajes tan importantes como Salomón.

No solamente el intento del evangelista es histórico, sino que parte de las secciones de la genealogía están tomadas de las listas mismas bíblicas. Ni está el problema en las omisiones, que tanto Mt como Lc hacen de nombres, ya que las palabras “engendrar” y “fue” (hijo de, engendró a; Lc) pueden tener el valor de una ascendencia lejana, sino que el problema está en ver cómo se pueden armonizar dos genealogías de Cristo tan distintas.

Se ha propuesto que la genealogía de **Mt es la de José, y la de Lc la de la Virgen**. Sin embargo, las razones alegadas no son convincentes, y se dan interpretaciones violentas. Y, sobre todo, que está contra el ambiente, en el cual, tanto en la antigüedad judía como grecorromana, lo

que se busca con las genealogías no es probar la filiación natural, sino la legal. La antigüedad cristiana es firme en sostener en ambas genealogías la de José. Ni sería explicable que, siendo la genealogía de Lc la de María, no se la cite a ella en la misma.

Siguiendo a Julio Africano (c.400)⁷, se ha propuesto que ambas genealogías se refieren a José. Y que la de Mt es la “natural,” y la de Lc es la de José, pero por razón de la ley del “levirato” (Dt 25:5ss). Según ésta, cuando una mujer se quedaba viuda y sin hijos, su cuñado debía tomarla por esposa para obtener descendencia. Así Helí (Mt) y Jacob (Lc) eran “hermanos de madre.” Como Helí muriese sin descendencia, Jacob tomó a su cuñada por esposa, y de este matrimonio nació José. Así Mt transmite la genealogía “natural” de José por Jacob, y Lc la “legal,” por efecto del levirato, de Helí. Han seguido esta opinión antes muchos. Pero tiene dos serios inconvenientes, aparte de ser una hipótesis. La ley del “levirato” afectaba los hijos de un mismo padre⁸, y en esta hipótesis serían sólo de madre. Y habría que suponer lo mismo para otros varios casos de la genealogía. Lo cual parece forzado.

Otro tipo de solución, reconociendo que ambas genealogías son de José, es la hipótesis de la “adopción.” Así, Lc habla de la genealogía de José en cuanto le provenía por la adopción de Helí. Pero es muy problemática su existencia. Como caso particular de ésta se propone una forma especial de adopción: el yerno entra a formar parte de la familia del suegro, como hijo, si éste no tiene descendencia. Así, el padre de José sería Jacob (Mt); pero, al tomar José a María por esposa, siendo hija de Helí, José vino a ser considerado hijo de Helí. Así, Mt da la genealogía “natural” de José, y Lc la de José también, pero considerado como hijo “legal” de Helí, lo que, en realidad, era dar la genealogía de Helí.

Otra posición sostiene que las dos genealogías dan la ascendencia natural de José, pero vista con portada distinta. Mt, citando nombres célebres, seleccionados para que no rebasen el número de su cifra davídica, con objeto de probar su genealogía davídica, mesiánica. Lc, en cambio, citaría otros familiares, directos o colaterales, para llegar a una línea de universalidad.

Esto se confirmaría si la lista estuviese confeccionada con 72 nombres, símbolo de la universalidad. Del texto griego se pueden suprimir algunos nombres: dos en el versículo 24 y uno en el versículo 23, ya que Matat y Leví se repiten (v.24.29). Posiblemente se introdujeron por error de algún copista, pues faltan en varios autores antiguos; v.gr., códice C, Julio Africano, Eusebio, San Ambrosio. De los 74 nombres que restan, se pueden suprimir, por ser principio y término, los de Dios y Jesús. Así quedarían setenta y dos generaciones, que, según el Génesis, son el número total de pueblos — simbólicamente sería universal — a que da lugar la descendencia de Noé (Gen c.10). Sin embargo, no es evidente, pues en el Génesis hay oscilación con relación a esto, y unas veces se citan setenta (Dt 32:8; cf. Gen 46:27), y otras setenta y cinco, en el texto masorético (Act 7:14)⁹.

Naturalmente el problema no está aún resuelto. Acaso por faltar en algunas “listas genealógicas,” o por haberse suprimido algunos nombres. Parece que no interesaba tanto la sucesión numérica exacta, cuanto nombres orientadores — como piedras miliarias — de la “genealogía” de Cristo. Y hasta en parte “pueden ser un recurso literario (de relleno) para siglos de los que nada se sabía (cf. Gen c.5) o para “prestigiar la propia ascendencia, v.gr. la ascendencia de los patriarcas” (Stuhlmüller). La palabra του = Lc, o el ἐγέννησεν = Mt, no exigen una ascendencia inmediata. Y hasta “dados estos procedimientos semitas y el querer destacar la ascendencia davídica de Cristo, no habría inconveniente en que se hubiesen seleccionado o entremezclado, por razones diversas, genealogías de parentescos naturales, legales o adoptivos (W. J. Harrington). En esta “genealogía” de Cristo a Adán algunos autores (Lagrange, Hauck, Grundmann) creen percibir, no sólo la universalidad de la Salud, **sino la influencia paulina de Cristo como el nue-**

vo Adán (cf. Rom 5:14; 1 Cor 15:22.45-49).

- 1 Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi* (1933) P.55-85. 2 Plut., *Ant.* 36; Tácito, *Ann.* XV 25. 3 Schürer, *Geschichte.* I P.427; Holzmeister, *Hist. Aetatis N. T.* (1938) P.77-80. 4 Savignac, *Texte Complet De Vinscription D'abila A Lysanias: Rev. Bibl* (1912) 530-540. 5 Josefo, *Antiq.* XVIII 5:2. 5 H. Conzelman, *Die Mitte Der Zeit. Studien Zur Theologie Des Lukas* (1959); *Sobre Una Posible Interpretación Distinta Del Bautismo En Agua, Fuego Y E. S.*, A. Salas, *El Mensaje Del Bautista: Estbibl* (1970) P.55-72. 6 Nestlé, *N.T. Graece* (1945) H.L; G. O. Williams, *The Baptism In Luke's Cospel Journal Of Theol. Studies* (1944) 31-38; L. Legault, *Lc Baptême De Jesús (Spec. Lc 3:22; Jn 1:34, Etc.)*, Et *La Doctrine Du Serviteur Souffrant: Sciences Eccl* (Montreal 1961) 147-166. 6 Vogt, *Der Stammbaum Christi Bei Der Hl. Evangelisten Mattheus Undlukas* (1907); Pous, *Liber Generationis I. Ch.: Verb. Dom.* (1925) 41-48. 7 Eusebio De C., *Hist. Eccl.: Mg* 20:89.100. 8 Strack-B., *Kommentar.* I P.886. 9 Hóphl-Gut, *Intr. Spec. In N.T.* (1938) P. 136-144; Prat, *Genealogie, En Dict. Bibl.* Iii 166-171; Holzmeister, *Genealogía S. Lucae: Verb. Dom.* (1943) 9-18; G. Ogg, *The Age Of Jesús When He Taught (Lc 3:23a; Jn 2:20; 8:57): New Test. Stud.* (1958) 291-298).

Capítulo 4.

La tentación de Cristo, 4:1-13 (Mt 4:1-11; Mc1:12.-13). Cf. comentario a Mt 4:1-11.

¹ Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto ² y tentado allí por el diablo durante cuarenta días. No comió nada en aquellos días, y pasados, tuvo hambre. ³ Díjole el diablo: Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan. ⁴ Jesús le respondió: “No sólo de pan vive el hombre.” ⁵ Llevándole a una altura, le mostró, en un instante, desde allí todos los reinos del mundo, ⁶ y le dijo el diablo: Todo este poder y su gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy; ⁷ si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo. ⁸ Jesús, respondiendo, le dijo: Está escrito: “Al Señor tu Dios adorarás y a El sólo servirás.” ⁹ Le condujo después a Jerusalén y le puso sobre el pináculo del templo, y le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo; ¹⁰ porque escrito está: “A sus ángeles ha mandado sobre ti para que te guarden ¹¹ y te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra las piedras.” ¹² Respondiendo, díjole Jesús: Dicho está: “No tentarás al Señor tu Dios.” ¹³ Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado.

El relato de Lc es igual que el de Mt. Lc invierte sólo el orden de las dos últimas tentaciones de Mt, que en éste, por ser un orden más lógico, parece ser el primitivo. Probablemente Lc invierte el orden de las dos últimas tentaciones por razón de un climax místico y de “simbolismo.” Así, en Jerusalén triunfa por primera vez sobre Satán, y en Jerusalén, en el Calvario, triunfará definitivamente sobre él. Termina su relación diciendo que el diablo se retiró de él hasta el “tiempo,” temporalmente; pero, aunque falta el artículo, quiere señalar directamente la pasión, ya que, terminadas las tentaciones, Cristo comienza su vida pública 1.

Si en las “tentaciones” se lo presenta como el Mesías auténtico, profético, el triunfo triple sobre Satán lo presenta también como el Mesías vencedor contra Satán, en su lucha contra el reino. Pues “si arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios es que ha llegado a vosotros el reino de Dios” (cf. Mt 12:28).

“¿No será el fondo-núcleo-histórico una ida de Cristo al desierto a prepararse — oración y penitencia — como lo hizo en otros casos, varios registrados por los evangelios, para su misión pública de Salvador? Luego se lo presentaría como midrash en una Déute Vision, para hacer ver que él era el auténtico Mesías profético y no el desfigurado Mesías rabínico; el espiritual y ascético, y el vencedor de Satán en su lucha contra el reino. Así se lo presentaba ya en el pórtico de su vida pública como el Mesías auténtico. Para esta exégesis de una Deute Vision, cf. Co-

mentario a Mt 4:1-11.

Cristo en la sinagoga de Nazaret, 4:14-30 (Mt 4:12-17; 13:53-58; Mc1:14-15; 6:1-6).

¹⁴ Jesús, impulsado por el Espíritu, se volvió a Galilea. Su fama corrió por toda la región; ¹⁵ enseñaba en las sinagogas, siendo celebrado por todos. ¹⁶ Vino a Nazaret, donde se había criado, y, según costumbre, entró el día de sábado en la sinagoga y se levantó para hacer la lectura. ¹⁷ Le entregaron un libro del profeta Isaías, y, desenrollándolo, dio con el pasaje donde está escrito: ¹⁸ “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, ¹⁹ para anunciar un año de gracias del Señor.” ²⁰ Y enrollando el libro, se le devolvió al servidor y se sentó. Los ojos de cuantos había en la sinagoga estaban fijos en El. ²¹ Comenzó a decirles: Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír. ²² Todos le aprobaban, maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca, y decían: ¿No es éste el hijo de José? ²³ El les dijo: Seguro que me diréis este proverbio: Médico, cúrate a ti mismo; todo cuanto hemos oído que has hecho en Cafarnaúm, hazlo en tu patria. ²⁴ El les dijo: En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su tierra. ²⁵ Pero en verdad os digo también que muchas viudas había en Israel en los días de Elias, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y sobrevino una gran hambre en toda la tierra, ²⁶ y a ninguna de ellas fue enviado Elias sino a Sarepta de Sión, a una mujer viuda. ²⁷ Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue limpiado, sino el sirio Naamán. ²⁸ Al oír esto se enojaron muchísimo los que estaban presentes en la sinagoga, ²⁹ y, levantándose, le arrojaron fuera de la ciudad, y le llevaron a la cima del monte sobre el cual está edificada su ciudad, para precipitarle de allí; ³⁰ pero El, atravesando por medio de ellos, se fue.

Lc, después de las tentaciones de Cristo en el desierto, lo presenta en Galilea. Pero ya Cristo ha recorrido y evangelizado bastante, pues su fama se había difundido. En esa pincelada general destaca, como empalme de la narración siguiente, que “enseñaba en las sinagogas.”

El pasaje que se narra a continuación presenta un problema de cronología y de contenido, por referencia a las narraciones que se hacen de la predicación de Cristo en Nazaret. La segunda parte de Lc (v.22-24) viene a coincidir con los relatos de Mt-Mc.

Pero éstos ponen este episodio más tardíamente. Lc se diría que lo adelanta en la perspectiva literaria de su evangelio.

Lo que se nota entre la primera y segunda parte del relato de Lc es una oposición psicológica: en la primera lo aplauden y en la segunda lo quieren despeñar. Esto hace ver, junto con la ausencia de su primera parte en Mt-Mc, que no pudo pasar esto en un mismo momento. Por eso, la solución que admiten muchos autores es que Lc sitúa, acaso cronológicamente, una estancia de Cristo en Nazaret, posiblemente en la primicia de su venida, ya acreditado como taumaturgo, y donde tiene una acogida favorable. Y en otra segunda venida, acaso por celos de sus manifestaciones taumatúrgicas y ser discutido, y por el hecho mismo de ser de Nazaret, surgió el menosprecio y hasta la hostilidad contra El. Lc, por razón de su procedimiento de “eliminación,” no hace más que unir en una varias visitas de Jesús a Nazaret, para prescindir de presentarlo otra vez, retocando, para unirlas, varias escenas.

Según costumbre, en sus correrías apostólicas, no sólo asistía los sábados a las reuniones

sinagogales, sino que también “predicaba.” Uno de los actos sinagogales consistía en la lectura de pasajes bíblicos y su explicación. Después de leer algún pasaje de la Ley, se leía uno de los profetas. El jefe de la sinagoga era quien designaba al que debía hacerlo. Después de leído, la misma persona u otra era invitada a comentarlo. Se hacía la lectura de pie, y el pasaje de los profetas, al menos en esta época, podía ser elegido libremente. Se hacía la lectura y explicación desde un puesto elevado ².

El sábado fue Cristo invitado a hacer la lectura y explicación del pasaje de los profetas. Para ello se “levantó.” Lc dieron el libro de Isaías. Y por indicación previa, o por su deliberada intención, o por providencial casualidad, leyó un pasaje de Isaías (61:1ss). La cita de Lc responde a los LXX, suprimiendo los versículos 1-2 de Isaías e intercalando Lc, antes del 2, otro pasaje de Isaías (58:6): “predicar a los cautivos la libertad.” Tampoco estas palabras pertenecen al poema del “Siervo de Yahvé.” Es un profeta el que habla. A veces se ha presentado este pasaje como parte del poema del “Siervo de Yahvé.” Sin embargo, no reúne éste las características que tiene este poema (Is 61:2b). El sentido literal del texto de Isaías es el de un profeta o mensajero que anuncia a Israel una serie de beneficios. El comienzo del mismo, que Lc omite (Is 61:1), en que dice que Yahvé lo ha ungido, es frase que puede referirse a una misión o consagración profética ³. El significado de estas expresiones metafóricas es indicar una era de todo tipo de beneficios a Israel, que se sintetiza en la última frase: “anunciar un año de gracia del Señor.” Esta expresión alude al “año jubilar” de Moisés (Lev 25:10) y se expresa con ella todo el período de bendiciones que se inaugura con Cristo.

Después de leído en hebreo, y devuelto al hazzan, hace su comentario en arameo. La tensión que había en escucharle era muy grande. Y les dijo que “hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír.” Cristo se presenta como un mensajero de Dios, que trae la misión de anunciar grandes beneficios para Israel. Pero no se presenta explícitamente como el Mesías. Esto explica bien la acogida admirada de los oyentes. ¿Lo hubiesen “aprobado” si se presenta abiertamente como Mesías, conociendo ellos a sus padres? Se adivina la reacción ante ello. Tampoco el texto alegado era literalmente mesiánico; lo realizaría de hecho el Mesías, pero entonces sólo se veía en él **un anuncio profético de Dios** cargado de beneficios para Israel.

La segunda parte, con reacciones totalmente opuesta, debe de corresponder a otra estancia posterior de Cristo en Nazaret. Ya había corrido mucho su fama de taumaturgo, y hasta se debió de hablar pensando en su mesianismo. Esto es lo que hace extrañarse a la gente nazaretana que le escuchaba en la sinagoga. Lc reconocía sabiduría y prodigios. Pero ¿de dónde le venían, puesto que ellos conocían a sus padres y familiares? Acaso flotase ya en ellos no sólo la extrañeza aldeana de no concebir a uno de los suyos superior a ellos, sino que latiesen rumores de su mesianismo. Como el Mesías debería ser de origen desconocido, no podía conciliarse con el conocimiento que ellos tenían de sus padres (Jn 7:27.41; cf. Jn 7:3-6; Mt 12:23; cf. Mt 12:18-21).

Sin embargo, los milagros están en primer plano. El recoge la objeción latente con un proverbio popular. La puntuación del texto probablemente debe de ser otra, como parece exigirlo el movimiento psicológico del relato. El sentido de la puntuación parece ser éste: “Y todos le alababan y admiraban la gracia de las palabras que salían de su boca.” Lo que sigue: “Y decían: ¿No es éste el hijo de José?” como se ve en Mt-Mc, responde a un desprecio y ataque al mismo, lo que no se compagina con la reacción de las gentes que le escuchan por lo que acaba de decir; Lc, pues, ha yuxtapuesto dos relatos.

El proverbio del “médico” es ambiental. Se habían divulgado mucho sus milagros. La cita de haber hecho muchos milagros en Cafarnaúm pudiera llevar anejo el celo de pueblos rivales. Pero en el fondo de aquella argumentación late estrechez. Es lo que les responde con el otro

proverbio, que “ningún profeta es bien recibido en su patria.”

Además va a notificarles el porqué de esto. El profeta obra en nombre de Dios los prodigios, sin que esté, por lo mismo, sujeto a las exigencias de los hombres. Tal fue el doble caso bíblico que les cita de Elías (1 Re 17:18ss) y de Eliseo (2 Re 5:1ss). Ambos profetas fueron a realizar milagros fuera del mismo Israel: uno para remediar un hambre devastadora va a casa de una viuda en Sarepta, en la región de Sidón, y el otro, para curar de lepra a Naamán, de Siria, a pesar de que la lepra era ordinaria en Israel.

Ante esto, la reacción de los oyentes fue de un hostil tumulto.

Veían a Israel pospuesto a gentes no judías, por profetas. Y este rechazo del pueblo escogido, que posiblemente interpretaron como una censura a ellos, les hizo abalanzarse sobre El y sacarle del pueblo para despeñarle. Acaso pudiese influir en ellos, en su excitación, una interpretación sobre los profetas que no lo probasen, que eran dignos de muerte (Dt c.13)⁴. El lugar señalado ordinariamente, situado a tres kilómetros, no es arqueológicamente admitido por tal. Ha de ser buscado en la misma salida del pueblo. Pero “El, atravesando por medio de ellos, iba.” Fue un acto de dominio de Cristo sobre la turba. ¿Acaso un reflejo sobrenatural de lo que él era? Lorange destaca también cambios extraños de tipo semejante en revoluciones (cf. Ev. s. St. Lúe [1927] p.146). Juan, pendiente en su evangelio de la “hora” de Cristo, se complace en destacar esta grandeza de Cristo, que se impone (Jn 7:30.45-47; 8:59). Si fue efecto de su grandeza sobrenatural, los nazaretanos se encontraron inesperadamente con el prodigio que pedían⁵.

Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm, 4:31-37 (Mc 1:21-28). Cf. comentario a Mc 1:21-28.

³¹ **Bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea, y les enseñaba los días de sábado,** ³² **y se maravillaban de su doctrina, porque su palabra iba acompañada de autoridad.** ³³ **Había en la sinagoga un hombre poseído del espíritu de un demonio impuro que gritaba a grandes voces:** ³⁴ **¡Ah! ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Bien sé que eres el Santo de Dios.** ³⁵ **Jesús le ordenó diciendo: Cállate y sal de él. El demonio arrojó al poseso en medio; salió de él sin hacerle daño.** ³⁶ **Quedaron todos pasmados, y mutuamente se hablaban diciendo: ¿Qué palabra es ésta, que con autoridad y poder impera a los espíritus y salen?** ³⁷ **Por todos los lugares de la comarca se divulgó su fama.**

El pasaje tiene su paralelo en Mc; lo que sería más normal en Mc, da ciertas descripciones de matices: ante la orden de Cristo, el “demonio arrojó al poseso,” del grupo donde se encontraba, al “medio” de la sinagoga, probablemente delante de la tribuna donde Cristo exponía su doctrina; y agrega que “el demonio salió sin hacerle daño.” Todo esto tiende a demostrar el pleno poder de Cristo sobre el mundo demoníaco, **lo que es presentarlo en su obra de Mesías.**

En cambio, omite en el comentario de los oyentes lo referente a que exponía “una doctrina nueva y revestida de autoridad” (Mc), para decir sólo que “se maravillaban de su doctrina, porque su palabra estaba acompañada de autoridad,” omitiendo también que su enseñanza no era como la de los “escribas” (Mc), temas éstos demasiado locales, y que podrían desorientar en su valoración a los lectores de Lc.

Curación de la suegra de Pedro, 4:38-39 (Mt 8:14-15; Mc 1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:14-15.

³⁸ **Saliendo de la sinagoga, entró en casa de Simón. La suegra de Simón estaba con**

una gran calentura, y le rogaron por ella. ³⁹ **Acercándose, mandó a la fiebre, y la fiebre la dejó. Al instante se levantó y les servía.**

La tradición de los tres sinópticos ha recogido este pequeño episodio. Probablemente influyó en ello la figura de Pedro. Lc es el único que al hablar de su enfermedad la diagnostica de una “gran fiebre.” Era un término técnico de la medicina de la época y usado probablemente por Lc a causa de sus aficiones médicas ⁶. Mientras Mt-Mc dicen que la cura “tomándola de la mano,” Lc destaca explícitamente la autoridad de Cristo, diciendo, sin el detalle de los otros, que “mandó” (ἐπετίμησεν) a la fiebre dejarla, haciéndose la curación súbita.

Nuevas curaciones, 4:40-41 (Mt 8:16-17; Mc1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:16-17.

⁴⁰ **Puesto el sol, todos cuantos tenían enfermos de cualquier enfermedad los llevaban a El, y El imponiendo a cada uno las manos, los curaba.** ⁴¹ **Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. Pero EL los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías.**

Los tres sinópticos traen este cuadro, aunque no en la misma perspectiva. Es como un clisé histórico con el que pretende cada uno, y a su propósito, de una pincelada, hacer ver la grandeza de Cristo. Mt ve en ello, conforme a su método, el cumplimiento mesiánico de una profecía de Isaías. Mc, ante la curación de “endemoniados,” dice que a “éstos” les prohibía hablar. Lc explica el porqué: los “demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios.” La expresión “**el Hijo de Dios,**” si no es una interpretación posterior cristiana (cf. Mc1:1), **ha de ser sólo sinónima de Mesías** (v.41b). “Pero él los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías.” La proclamación prematura de su mesianismo, interpretada erróneamente en aquel ambiente, como el Mesías nacionalista esperado, podría traer obstáculos a su obra, posibles tumultos “teocráticos” e intervenciones de Roma. **Es la hora todavía del “secreto mesiánico” en su aspecto de repercusión social.**

Por otra parte, la sospecha de que Cristo fuese el Mesías estaba en la estimación de muchas gentes (Mt 12:33ss).

Lc destacará también que las curaciones las hacía Cristo “imponiendo las manos a cada uno.” Es un signo más de su poder, en contraposición a las largas fórmulas de exorcismos que los judíos usaban para expulsar los demonios.

Cristo sale de Cafarnaúm, 4:42-44 (Mc 1:35-38).

⁴² **Llegando el día, salió y se fue a un lugar desierto; las muchedumbres le buscaban, y, viniendo hasta El, le retenían para que no se partiese de ellos.** ⁴³ **Pero El les dijo: Es preciso que anuncie también el Reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado.** ⁴⁴ **E iba predicando por las sinagogas de Judea.**

Lc dirá que todo este trajín de las gentes por buscarle y traerle enfermos fue “llegado el día,” — día natural — con lo cual quiere indicar el fin del reposo sabático, por lo que ya les era lícito esto. Así Cristo, “llegado el día,” se había retirado a un lugar desierto. Hasta tal punto estaban subyugados por su obra benéfica, que le “retenían” para que no se partiese de ellos. Buscaban sus curaciones. Pero El se quedó allí para “orar” (Mc). Detalle curioso: lo omite Lc, **que destaca el tema de la oración,** y lo trae Mc. Mas, a la mañana siguiente, la gente vuelve a forcejear por estar con El, presionándole por medio de Simón y los que “estaban con él,” los apóstoles (Mc). Pe-

ro el plan del Padre estaba trazado. Tenía que ir a predicar la Buena Nueva por otros pueblos, aprovechando la oportunidad de la enseñanza sinagoga.

“E iba predicando por las sinagogas de Judea.” Mc pone que esta predicación, si el pasaje es absolutamente paralelo, en su perspectiva real o literaria, la hacía por Galilea. En Lc, esta lectura, aunque oscila, críticamente Judea es la lectura más probable ⁷. La expresión Judea puede equivaler a toda Palestina (Lc 1:5; 6:17; 7:17). Escribiendo para lectores no judíos, es posible que Lc hable vagamente de la geografía de Cristo, indicando así que, saliendo de allí, su predicación quedó entroncada en las sinagogas palestinas ⁸. Lo que es comentario del “universalista” Lc a las palabras de Cristo, que transmite inmediatamente antes: “Es preciso que anuncie el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado.” Es un relato de tipo “sumario.” El tema de “enviado” es tema joánico (Jn 4:34; 5:23).

1 Osty, L'évang. S. St. Lúe, Enla Sainte Bibledejerusaïem(L948) P.18; Feuillet, Lc Recit Lucanien De La Tentation (Lc 4:1-13): Biblica (1959) 613-631; Schnackenburg, Der Sinn Der Versuchungjesu Bei Den Synoptihen: Theol. Quartalsch. (1952) 297-326; J. Dupont, Les Tentatiow De Jesús Dans Le Recit De Lúe (Lc 4:1-13): Sienc. Eccl. 7 N.L. 2 Megüla 4:4; Felten, Storia Dei Tempì Del N. T. (1932) Ili P. 113-115 3 Dennefeld, Les Granas Prophetes (1947) P.215-216. 4 Temple, The Rejection At Nazareth: C.B.Q. (1955) 229-242. 5 Holzmeister, Mons Saltus. Et Miraculum: Verb. Dom. (1937) 50-57; R. Schnackenburg, Zum Verfahren Der Urkirche Bei Jesusüberlieferung: Hist. Jes., P.493-453; J. Temple, The Rejection At Nazareth: The Cath. Bibl. Quart. (1955) 229-242; A. Finkel, Jesús Sermón At Nazareth (Lc 4:16-30; 1963) 106-115; H. Conzelmann, Theology Of St. Luke 36-37. 6 Hobart, The Medical Language Of St. Luke (1882) P.Sss; L. Dufour, La Guenson De La Belle-Mere De S. Fierre: Étude D'évangile (1965) 125-148; P. Lamarche, La Guerison De La Belle-Mere De Fierre Et Le Genre Litteraire Des Évangiles: Nouv. Rev. Théol. (1965) 115-127. 7 Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 4:44; Conzelmann, Die Mitte Der Zeit. (1959) 30-31. 8 Buzy, Lc Premier Sejour De Jesús A Cafarnaüm: Mélange. B. R. 411-419.

Capitulo 5.

La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos, 5:1-11 (Mt 4:18-22; Mc1:16-20). Cf. comentario a Mt 4:18-22.

¹ Agolpándose sobre El la muchedumbre para oír la palabra de Dios, y hallándose junto al lago de Genesaret, ² vio dos barcas que estaban al borde del lago; los pescadores, que habían bajado a ellas, lavaban las redes. ³ Subió, pues, a una de las barcas, que era la de Simón, y le rogó que se apartase un poco de tierra, y, sentándose, desde la barca enseñaba a las muchedumbres.

⁴ Así que cesó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro y echad vuestras redes para la pesca. ⁵ Simón le contestó y dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando y no hemos pescado nada; mas, porque tú lo dices, echaré las redes. ⁶ Haciéndolo, tomaron una gran cantidad de peces, tanto que las redes se rompían, ⁷ e hicieron señas a sus compañeros de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron, y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían.

⁸ Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. ⁹ Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho, ¹⁰ e igualmente Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran socios de Simón. Dijo Jesús a Simón: No temas; en adelante vas a ser pescador de hombres. ¹¹ Y, atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron.

La semejanza y discrepancia de este relato con los de Mt-Mc crea el problema de saber si se refieren a una misma escena. Aunque en Lc esta pesca milagrosa se centra en la escena de Pedro,

se hace ver aquí que están presentes también los otros “socios” de Pedro en las faenas de pesca, ya que abiertamente se habla de ellos (v.5.6.7 y 9), y explícitamente de Santiago y Juan (v.10), y sobre todo, lo que se dice al final del relato, que, atracando las barcas a tierra, “lo dejaron todo y le siguieron,” está manifiestamente destacando el relato de Mt-Mc sobre la vocación de esta doble bina de apóstoles.

Lo que se destaca fuertemente, dentro de la historicidad del relato, es el “simbolismo” de esta escena, del tipo del “simbolismo” de Jn ¹. Pedro es destacado aquí sobre todos y hasta se le llama Simón-Pedro (v.8), hasta destacársele como el que “será pescador de hombres.”

Pero lo extraño es que en los pasajes coincidentes con el de Mt-Mc se omita u olvida esta pesca milagrosa, que, por hipótesis, debería estar contigua a estas “vocaciones,” cuando se presentaba en sí misma a un simbolismo excelente. Por eso, parece más lógico pensar en una adición de Lc — el relato está grandemente cargado de giros lucanos — , procedente de otra u otras “fuentes,” incluso entremezcladas entre sí o por Lc (v.g. Mt 13, y par. Mc) en orden a obtener un plástico simbolismo, sin perder, por ello, el fondo histórico, con una “repetición” o “duplicado” (v.g. la pesca del c.21 de Jn), y arreglado a este propósito. A. Plummer ha insistido precisamente en el arreglo de la “pesca” del c.21 de Jn.

Cristo le promete que en adelante “va a ser pescador de hombres,” lo mismo que sus compañeros (v.11). Esta frase podría tener, según algunos, basados en ciertos textos de la Escritura (Jer 16:16; Am 4:2; Hab 1:14-15; Mt 13:47-49), **un sentido “escatológico”**; apostolado en orden al juicio premesiánico, que anuncia el Bautista, **y la proximidad del reino, que dice Cristo**. Pero la perspectiva, y su historia en los evangelios, hace ver que se refiere a ser discípulo **de Cristo en orden a extender su Reino**. La parábola “en acción” de la pesca milagrosa le dice a Pedro y a los otros **lo que va a ser su vida apostólica en adelante en nombre de Cristo**. Y no sólo Pedro, sino el que los otros “lo dejaron todo,” es la misma vocación que escuetamente relatan Mc-Mt, y que aquí late en todo el fondo del pasaje, y, “dejando todas las cosas,” no sólo se fueron con El, sino que el término usado dice mucho más: lo “siguieron” (ἠκολούθησαν), que es el término con que en la literatura rabínica se indica la vida de discípulo ante los rabís. La llamada fue eficaz. Aquel día tomó Cristo definitivamente sus cuatro primeros discípulos ².

Todos estos detalles históricos, oportunamente resaltados en la descripción, hablan simbólicamente de lo que va a ser Pedro, y los demás, como “pescadores” misioneros de los hombres para el reino. “Sacando las naves sobre la tierra, dejando todas las cosas, lo siguieron.” Es una forma plástica y realista de indicar **el abandono de todo por seguir a Cristo**. Es la forma normal totalitaria de expresión en Lc (cf. Mt-Mc). No en vano Lc escribe el “Evangelio de la renuncia absoluta” (C. Stuhlmüller). Aquél en Lc fue el momento decisivo. Pero no excluye el arreglo y convenio oportuno en sus hogares (cf. Mt 4:18.22 compar. con Mt 8:14-15; Mc 1:16 comp. con Mc1:29-31). Pues Pedro tiene su casa (Mt 8:14; 17:25; Mc1:29), familia y bienes (barcas), como se ve en su vuelta a Galilea después de la resurrección de Cristo (cf. Jn 21:3ss).

Curación de un leproso, 5:12-16 (Mt 8:2-4; Mc1:40-45). Cf. comentario a Mt 8:2-4.

¹² **Estando en una ciudad, un hombre cubierto de lepra, viendo a Jesús, se postró de hinojos ante El y le suplicó, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme.** ¹³ **Extendiendo El la mano, le tocó, diciendo: Quiero, sé limpio. Y luego desapareció la lepra.** ¹⁴ **Y le encargó: No se lo digas a nadie, sino vete y muéstrate al sacerdote y ofrece por tu limpieza lo que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio.** ¹⁵ **Cada vez se extendía más su fama y concurrían numerosas muchedumbres para oírle y ser curados de sus enfermedades,** ¹⁶ **pero El se retiraba a lugares solitarios y se daba**

a la oración.

El relato de Lc sobre esta curación no tiene datos especiales sobre los relatos de Mt y Mc. En él, Lc omite la divulgación que el leproso hace de su curación, seriamente prohibida por Cristo, para evitar prematuras conmociones mesiánicas populares. Pero se explica que, en la excitación de su alegría, acaso ni se acordó de la prohibición o lo echó a la parte de modestia. Lc, conforme a su tema, destaca la oración habitual de Cristo — que debía ser larga — , pues para ella se retiraba a lugares “desiertos” (ἐρήμας).

Curación de un parálítico, 5:17-26 (Mt 9:1-8; Mc 2:1-12). Cf. comentario a Mt 9:1-8.

¹⁷ Sucedió un día que, mientras enseñaba, estaban sentados algunos fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, y de Judea, y de Jerusalén, y la virtud del Señor estaba en su mano para curar. ¹⁸ Y he aquí que unos hombres que traían en una camilla un parálítico buscaban introducirle y presentárselo; ¹⁹ pero, no encontrando por dónde meterlo a causa de la muchedumbre, subieron al terrado y por el techo le bajaron con la camilla y le pusieron delante de Jesús. ²⁰ Viendo su fe, dijo: Hombre, tus pecados te son perdonados. ²¹ Comenzaron a murmurar los escribas y fariseos, diciendo: ¿Quién es este que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios? ²² Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo: ²³ ¿Por qué murmuráis en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? ²⁴ Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados — dijo al parálítico — : A ti te digo, levántate, toma la camilla y vete a casa. ²⁵ Al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que yacía y se fue a casa, glorificando a Dios. ²⁶ Quedaron todos fuera de sí y glorificaban a Dios, y, llenos de temor, decían: Hoy hemos visto maravillas.

Lc omite el lugar de la escena, que es Cafarnaúm (Mc), ni dice que era en “casa” (Mc), probablemente su casa (Mt 4:13), pues Mc dice además que la gente “no cabía ni junto a la puerta.” Acaso sea debido a lo dicho en Lc 9:58.

v. 17. La “introducción” es propia de Lc, añadiendo un dato omitido por Mt-Mc: que, mientras enseñaba, estaban sentados escuchándole algunos “fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, Judea y de Jerusalén.” La intención con que le escuchaban se adivina. Esta frase redonda e hiperbólica, tan propia de Lc, con la que expresa esta presencia tan amplia y conjunta de fariseos y doctores, hace pensar en una cruzada de espionaje más que en un simple movimiento de curiosidad ante El. Se está, pues, ya en una época bastante avanzada del ministerio público de Cristo. Ha enseñado por muchas partes y ha hecho muchos milagros. Lc dejó antes registrado (4:44) que “iba predicando por las sinagogas de Judea,” término allí sinónimo de Palestina ³.

v.17d. Lc pone una frase que es todo un programa de la obra taumatúrgica de Cristo: “La virtud del Señor estaba con El para curar.” Tales estaban de manifiestos sus milagros.

v.19. Lc describe la casa al modo helenístico, no palestino dirá que, para bajarlo por el techo, “descubrieron el terrado” (ἰεορυξαντες) hecho de adobes y follaje; Lc, en cambio, lo describe diciendo que quitaron las “tejas” (δια των κεράμων).

v.20. Cristo, dirigiéndose al parálítico, lo trata en forma más impersonal, lo llama “hombre.” En Mt-Mc, “hijo.” No deja de extrañar este cambio, ya que Lc es propenso a retener estos

matices delicados.

v.24. Destaca que la curación fue instantánea. Aunque se sigue del contexto, Mt-Mc no lo resaltan explícitamente. Quiere acusar más ese poder milagroso que estaba en sus manos.

v.26. “Himnos finales,” bien destacados por Lc.

Como ya se indicó en el Comentario a Mt 9:2-8, se ven en este relato dos temas: a) perdón de pecados (Mt 9:2-8; Mc 2:2-9; Lc 5:18-23); y b) relato de un milagro (Mt 9:6-8; Mc 2:10-12; Lc 5:24-26). Estos temas ¿son primitivamente unitarios?

R. Bultmann, E. Klosterman y otros pretenden que ya Mc había unido dos relatos diferentes: a) un relato de milagro (Mc 2:1-5. 10-12=Lc 5:17-20a.24b-26); b) un “apoteagma” o relato de controversia (Mc 2:5. 10=Lc 5:20b-24a). A esto añaden que el título de “Hijo del hombre” hubo de ser usado por Cristo mucho más adelante.

En cambio, C. H. Turner, M. Dibelius, J. M. Creed sostienen que esta sección tiene una “innegable unidad” (Bonnard). Lo mismo que el que aquí tiene una explicación lógica la expresión de “Hijo del hombre.”

Ya se ve la no evidencia de la primera posición cuando exegetas de renombre optan por la posición contraria.

La primera posición es violenta, supone un extraño entresijo en los textos; hubiera sido más fácil redactarlo en forma de un todo. Resulta más lógico — y lo da el análisis del relato — su redacción unitaria.

Además hacer una afirmación de un efecto invisible — perdón de pecados — en aquel estadio de la vida de Cristo, con sólo él decirlo, ¿resultaría creíble? ¿No se iba a interpretar como una gratuidad? En este sentido, lo más lógico es suponer la unidad primitiva de ambos relatos, junto a la afirmación inaudita, la prueba: el milagro.

Y esto se confirma con otros pasajes de Lc. En uno (Lc 7:36-50), una mujer pecadora pública se arroja y unge los pies de Cristo, y éste le perdona los pecados. Pero en la estructura misma y necesaria del relato, hay dos milagros morales que van a confirmar, como antes, aquel perdón invisible: uno, al descubrir que aquella mujer era “pecadora,” pues no por ungrirle se sigue que fuese pecadora (Lc v.39); como se ve en la unción de Betania (cf. Jn 12, 1ss); y el otro, por la penetración de los pensamientos de Simón. O sea, en un caso análogo, relatado por el mismo evangelista, se acompaña — garantiza — el perdón de los pecados con dos prodigios.

Es lo mismo que, en el fondo, hace Lc en otro pasaje (Lc 6:6-10). Pregunta, en plena sinagoga, si se puede hacer bien en sábado, y lo prueba con la curación de la mano paralizada de un hombre. Y todo esto es unitariamente primitivo.

Lo que no hay inconveniente en admitir son retoques y matices en el relato primitivo por parte de la Catequesis en orden a resaltar el valor de la “confesión” sacramental, extendido a todos los pecados; problema que preocupó en un momento a la Iglesia.

Y en cuanto a la expresión “*Hijo del hombre*,” lo mismo podría ser que este pasaje estuviese adelantado, o que haya sido utilizado por Cristo con la riqueza de matices que encierra, y que más tarde se descubrirían; o que la expresión no sea primitiva, y esté puesta, deliberadamente, aquí, redaccionalmente, por su matiz de evocar **al Mesías daniélico-divino**, para hacer ver — sugerir — **que el poder de perdonar los pecados en Cristo le viene por ser Dios.**

Vocación de Leví, 5:27-32 (Mt 9:9-13; Mc 2:13-17). Cf. comentario a Mt 9:9-13.

²⁷ Después de esto salió y vio a un publicano por nombre Leví, sentado en el lugar donde se cobraban los impuestos, y le dijo: Sígueme. ²⁸ El, dejándolo todo, se levantó

y le siguió.²⁹ **Leví le ofreció un gran banquete en su casa, con asistencia de gran multitud de publicanos y otros que estaban recostados con ellos.**³⁰ **Los fariseos y los escribas murmuraban hablando con los discípulos: ¿Por qué coméis y bebéis con publicanos y pecadores?**³¹ **Respondiendo Jesús les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos,**³² **y no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia.**

v.27. La topografía de la escena en Lc es sugerida al decir que “salió” camino del Lago (Mc). A su paso vio un “publicano” (τελώνην). Sólo Lc lo registra. Estos eran gentes despreciadas, por cooperar con la autoridad gentil al cobro de los impuestos al pueblo de Dios. A lo que se unía su abuso en lograr las máximas ventajas económicas. Está en su “telonio,” su puesto de recaudaciones. Al tener éste cerca del mar, hace pensar que su función principal, al servicio de Antipas o de Roma, fuese el de cobrar los impuestos más directamente relacionados con las cosas del mar.

El nombre es, como en Mc, Leví. En Mt se llama a sí mismo Mateo. Las escenas son las mismas, y el uso de dos nombres no era nada raro. Es ordinariamente admitido que ambas personas se identifican⁴.

v.28. Lc es el único que registra que, **al llamarle Cristo, “dejó todo” y le siguió.** Es característico de Lc la formulación de las cosas por “totalidad” (Lc 14:39; 18:22, etc.). La fórmula evoca el llamamiento de los cuatro primeros discípulos. Puede haber algo de clisé literario en la redacción.

v.30. Se citan “publicanos y pecadores.” Por estos últimos ha de entenderse, más que gentes moralmente bajas, gentes que no tenían la pureza “legal,” sea por su despreocupación en el trato con gentiles, sea por otros motivos, que así los hacía incursos en la falta de las minuciosidades preventivas farisaicas.

En el v.32, en que se llama a los pecadores a “penitencia,” **si tiene el sentido de vocación de ingreso al reino,** parece acusarse también, en el conjunto del contexto, el sentido universalista y “moral” de la **penitencia.** Es adición de Lc, con la que quiere precisar “moralísticamente” el valor de esta expresión de Cristo, y lo que tenía de ironía entre los “justos” — escribas, fariseos (Lc 18:9) — y los “pecadores,” publicanos y gentes descuidadoras de la Ley.

Lc y Mc omiten la sentencia de Oseas (6:6), típica de su procedimiento.

La comunidad primitiva encontraba en esta escena y sus versículos finales (v.31-32) una lección oportuna, aparte de “los publicanos y pecadores” **del momento histórico de Cristo.** Siempre era un problema analógicamente actual.

Los discípulos de Cristo no ayunan, 5:33-39 (Mt 9:14-17; Mc 2:18-22). Cf. comentario a Mt 9:14-17.

³ **Ellos le dijeron: Los discípulos de Juan ayunan con frecuencia y hacen oraciones, y asimismo los de los fariseos; pero tus discípulos comen y beben.**³⁴ **Respondióles Jesús: ¿Queréis vosotros hacer ayunar a los convidados a la boda mientras con ellos está el esposo? 35 Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces, en aquellos días, ayunarán.**³⁶ **Y les dijo una parábola: Nadie pone un remiendo de paño nuevo a un traje viejo; de lo contrario, romperá el nuevo, y el remiendo, tomado del vestido nuevo, no ajustará sobre el viejo.**³⁷ **Ni echa nadie el vino nuevo en cueros viejos; de lo contrario, el vino nuevo romperá los cueros viejos y se derramará, y los cueros se perderán;**³⁸ **sino que el vino nuevo se echa en cueros nuevos,**³⁹ **y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El añejo es mejor.**

Las narraciones de los tres sinópticos son bastante afines. Cristo elude la pregunta de los fariseos ante el porqué de no “ayunar” sus discípulos, refiriéndose a los ayunos libres y “oraciones” (Lc) especiales que hacían los discípulos del Bautista y los de los fariseos. Se explica el eludir la pregunta, basada en el espíritu pretencioso y ostentoso farisaico. Ante el gozo del esposo es hora de alegría. **El banquete es símbolo bíblico del reino.** Aunque éste perdurará, aquí sólo se considera el aspecto de este momento temporal de Cristo. Acaso se destaque y se explique esta “objección” para justificar la práctica de los ayunos en la primitiva Iglesia, y el cambio de días.

Pero en las comparaciones del “vestido” y del “vino” les hace ver que hay una incompatibilidad con la materialidad de lo pasado, **y que hay un espíritu nuevo**, al margen de sus exigencias y tradiciones 5.

v.39. La última frase de Lc, exclusiva suya, parecería estar en contradicción con lo anterior, donde se elogia lo “nuevo.” Dice: “Y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El vino añejo es mejor.” Esta frase debe de proceder de otro contexto. Pero Lc la inserta aquí para indicar el apego de muchos al vino añejo de la Ley. Estos no renuncian al “vino añejo” del A.T. ni a sus tradiciones farisaicas. Es el gusto a lo que estaban fuertemente apegados. Tal fue el caso de los “judaizantes,” sin llegar a la irreductibilidad del fariseísmo.

Como se dijo en el *Comentario* a Mt, también interesaba este tema en la Iglesia primitiva, para insistir en la práctica penitencial del ayuno, aunque cambiados los días, para diferenciarse de la práctica judía y vincularlos a los días cristianos hasta llegar a la plenitud del reino (cf. Act 13:2ss; 14:23; Didaje 8). Ya en Mt 6:16 se ve que los judeocristianos practicaban el ayuno.

Se sostiene que el dicho de Cristo, que está en los tres sinópticos — que ayunarán cuando les quiten el “esposo” — **es un prematuro anuncio de la muerte de Cristo** (C. H. DODD, *Parables of the Kingdom* [1936] 116-117 n.2). ¿Por qué? Parece una sentencia central que se impone, admitida la alegoría temporal de la boda. Aparte que no habría inconveniente en que pudiera ser un pasaje adelantado. Si fuese posterior la cronología, entonces “contendría unas palabras genuinas de Jesús” (E. J. Mally). Un poco antes o después no afecta a la “genuinidad” de las palabras de Cristo. Lo que sí se ve es que su sola presencia es fuente de gozo escatológico; **la venida del reino está relacionada con él, y su ausencia traerá sufrimiento** (cf. O. Culmann, *Christologie du N. T.* [1966] 48-62).

1 Para La Descripción Ambiental, Cf. William, *Das Leben Jesu.*, Vers. Esp. (1940) P. 169-175.

2 Fokck, *Prima Piscatiomiratulosa.-Verb. Dom.* (1926) 170-197; Smith, *Fishers Of Men: Harward Theology Review* (1959) 187-203; Racourt, *La Vocation Des Apotres: Rev. Se. Rehg.* (1939) P.610-615.

3 Lebreton, *La Vida Y Enseñanza.*, Vers. Del Franc. (1942) I P.121.

4 B. Lindars, *Matthew, Lew, Lebbaeus And The Valúe Of The Western Text: New Test. Stud.* (1957) 220ss.

5 J. Dupont, *Vin Vieux, Vin Nouveau (Lc 5:39): The Cath. Bibl. Quart.* (1963) 286-304.

Capítulo 6.

Sobre la cuestión del sábado, 6:1-11 (Mt 12:1-14; Mc 2:23-28; 3:1-6). Cf. comentario a Mt 12:1-14.

¹ Aconteció que un sábado, atravesando El por los sembrados, sus discípulos arrancaban espigas, y, frotándolas con las manos, las comían. ² Algunos fariseos dijeron: ¿Cómo hacéis lo que no está permitido en sábado? ³ Jesús les respondió: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y sus acompañantes? ⁴ ¿Cómo entró

en la casa de Dios y, tomando los panes de la proposición, comió y dio a los que veían con él, siendo así que no es lícito comerlos sino sólo a los sacerdotes? ⁵ Y les dijo: Dueño es del sábado el Hijo del hombre. ⁶ Otro sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba; y había allí un hombre que tenía una mano seca. ⁷ Le observaban los escribas y fariseos para ver si curaría en día de sábado, a fin de tener de qué acusarle. ⁸ El, que conocía los pensamientos suyos, dijo al hombre de la mano seca: Levántate y ponte en medio. El, levantándose, se quedó en pie. ⁹ Díjoles Jesús: Voy a haceros una pregunta: si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o perderla. ¹⁰ Y dirigiendo su mirada a todos ellos, les dijo: Extiende tu mano. El lo hizo, y su mano quedó sana. ¹¹ Ellos se llenaron de furor, y trataban entre sí qué podrían hacer contra Jesús.

Lc, como los otros dos sinópticos, agrupa aquí dos sucesos tenidos con motivo del reposo sabático, apuntándose ya, literalmente al menos, los primeros conatos serios de perder a Cristo.

El primer episodio (v.1-5) presenta una dificultad crítica. La lectura es doble: “un sábado”; otra variante lee: un “sábado segundo primero.” Sobre esta interpretación segunda se han propuesto diversas opiniones; sería para indicar el sábado siguiente al pascual; una glosa al estilo del calendario de Qumrán; una interpolación ¹. Esta segunda lectura fue seguida por lectores antiguos; los modernos, generalmente, la rechazan críticamente ².

El relato de Lc es más sintético que el de Mt, y omite una dificultad clásica que trae Mc sobre el sacerdote a quien le piden los “panes.” Pero saca la misma conclusión: si la ley sabática tiene excepciones, incluso en el reposo sabático, tan sagrado, no pueden extrañarse que El obre así, permitiendo que así obren sus discípulos, pues El es “Señor del sábado” ³. Cristo se pone en la misma línea de la legislación. Siendo este precepto más que mosaico, divino, El se sitúa en esta esfera.

Los tres sinópticos concluyen con la frase siguiente para justificar su acción: “Porque señor (κύριος) del sábado es el Hijo (b dóc) del hombre” (Mt). En Mc le precede que “el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Mc 2:27). Y, a continuación, se pone la sentencia antes citada. Pero no parece lógico decir: “Si esta sentencia circuló independientemente de este episodio, **la expresión Hijo del hombre** podría haber sido empleada con toda la carga de un título de exaltación. Pero si la sentencia formó siempre parte de este relato, entonces hijo del hombre sería simplemente un aramaismo para significar cualquier hombre, cuyas necesidades son siempre más importantes que una prescripción legal” (cf. C. Stuhlmueller, *Év. s. S. Lúca* [1973] 345-346).

Esto no parece lógico. En primer lugar, no dice “hijo del hombre,” sino con artículo (ó υἱός του ανθρώπου), frase perfectamente técnica en los evangelios **para designar a Cristo** (Mc 2:27). Además ese determinado “el hijo” (b υἱός) del hombre,” es “Señor” (κύριος) del sábado. Y aunque a κύριος (Mc 2:27) le falta el artículo — aparece en variantes — queda lo suficientemente expresado con un título, igualmente característico en la Iglesia primitiva, para expresar a **Cristo en su formalidad de Dios**. Hasta tal punto que San Pablo, en el pasaje de la kenosis, dice: “para que toda lengua confiese, que “Señor (κύριος) es Jesucristo, para” (Flp 2:11); ni aquí se utiliza el artículo para determinar algo que es la gran confesión de lo que es Cristo: Señor. A esto se une el lugar paralelo de Mt en el que se proclama antes a Cristo superior al templo (Mt 12:6). Posiblemente la frase sea independiente, pero, en cualquier caso, no está por “hombre,” sino que es término técnico **“el Hijo del hombre” de Cristo**, máxime con el contexto ambiental de Mt y de la Iglesia primitiva. Ni aquí se trata de demostrar que el sábado cae bajo la jurisdicción del

hombre, **sino de Cristo**, que es a quien le plantean el problema, y el que, interpretativa y autoritariamente, responde a la cuestión.

Un pequeño detalle (v. 10) hace ver que esta escena tiene lugar ya pasada la Pascua, pues los discípulos “frotaban las espigas,” ya secas, con las manos para comer el grano, si no es un detalle redaccional.

A este episodio se le une otro (v.6-11) también en sábado. Cristo está en los oficios sinagogales, seguramente explicando su doctrina, lo que permite mejor el hacer la pregunta que dirige a los “escribas y fariseos,” que lo espiaban para ver si curaba a un enfermo.

La respuesta de Cristo, que “conocía los pensamientos” de ellos, fue hacer el milagro. Para ello le hace salir al medio de la sinagoga, seguramente delante de los primeros puestos que ocupaban los fariseos, y le hace una pregunta de contrastes orientales: “Si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o dejarla perderse.”

“Alma” ψυχή está por “vida,” por la persona. La expresión literaria “hacer bien o mal.” suele tener un sentido de exclusividad, v.gr., no hacer nada bueno ⁴.

Mc acusa muy fuertemente la “mirada airada” que Cristo dirige a aquel grupo, “entristecido por la dureza de sus corazones,” ya que “callaban” ante su pregunta. Lc, resaltando escuetamente que los “miró,” omite el aspecto de santa “ira” de Mc. Acaso por temor de que sus lectores no lo comprendiesen bien.

La respuesta al silencio fue la curación de aquella mano paralizada. Otra vez más hacía ver que la Ley tenía las excepciones de estar “hecha para el hombre,” y El puso, además, la rúbrica divina de sus poderes: era “Señor del sábado.”

Lc, como Mc, omiten la pequeña parábola de la “oveja caída.” Es una añadidura de Mt.

La consecuencia que sacaron los “escribas y fariseos” fue la confabulación para prender a Cristo. Cabría pensar si estas escenas no están adelantadas, ya que la confabulación para hacer morir a Cristo se comprendería mejor más tarde, después de haber ejercido más su vida de público ministerio. Aparte que en Mt-Mc se dice que tomaron contactos insistentes (Mt 12:14; Mc 3:6). Lc omite que para esto se “concertaron con los herodianos” (Mc). Acaso porque a la hora de la redacción de su evangelio y para sus destinatarios esa alusión de una fracción local y pequeña no sería comprensible. Lc **no aborda el tema de la muerte de Cristo hasta que relata el viaje a Jerusalén, que terminará en la muerte** (Lc 9:20-50).

La elección de los Doce, 6:12-19 (Mt 10:1-4; Mc 3:13-19). Cf. comentario a Mt 10:1-4.

Lc comienza aquí el “Sermón de la Montaña.” Su reducción, con relación a Mt, es muy grande. Lc refleja mejor el estado primitivo del mismo, que aparece muy amplificado en Mt, por razón de la “sistematización” de su evangelio, aunque también por probables omisiones de Lc.

¹² Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. ¹³ Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles: ¹⁴ Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé, ¹⁵ Mateo y Tomás, Santiago el de Alfeo y Simón, llamado el Zelotes; ¹⁶ Judas de Santiago y Judas Iscariote, que fue el traidor, ¹⁷ Bajando con ellos del monte, se detuvo en un rellano, y con El la numerosa muchedumbre de sus discípulos, y una gran multitud del pueblo de toda Judea, de Jerusalén y del litoral de Tiro y Sidón, ¹⁸ que habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades; y los que eran molesta-

dos de los espíritus impuros eran curados. ¹⁹ **Toda la multitud buscaba tocarle, porque salía de El una virtud que sanaba a todos.**

Mt separó del “sermón del Monte” la elección de los Doce. Igualmente Mc; suponiendo el cuadro en el monte, lo presenta como un caso aislado.

Lc es el que destaca que Cristo, antes de esa trascendental elección, “salió hacia la montaña y pasó la noche orando.” Mc, en cambio, destacará más la plena libertad que Cristo tuvo en esa elección. Lc dice que “les dio el nombre de apóstoles.” Lc es el que más usa este nombre (Lc 9:10; 17:5; 22:14; 24:10); los otros evangelistas apenas lo usan. Este nombre corresponde al arameo shalihá, y significa el que recibe una misión determinada. Cristo busca un grupo, contrapuesto a las doce tribus. Con él quiere formar los jefes del nuevo Israel. La misión que les confía es triple: que le acompañen (para formarlos bien); para enviarlos a predicar la doctrina del reino, sobre todo después de la gran iluminación de Pentecostés; y para confiarles el poder de expulsar demonios: con ello se demostrará la llegada del Mesías, una de cuyas características sería ésta, y, por tanto, ellos quedarían bien acreditados como “apóstoles” del Mesías para la expansión de su reino.

El que Cristo, y allí mismo, los haya denominado “apóstoles,” es muy discutible ⁵. Sólo Lc pone entre los apóstoles a “Judas de Santiago,” que Mt-Mc lo denominan Tadeo ⁶.

Lc relata a continuación de esta elección que Cristo “baja” con ellos, mientras Mt presenta el cuadro “subiendo” Cristo y los discípulos a un monte. Son dos perspectivas histórico-literarias distintas, en que se sitúan momentos diversos de la escena. Como Lc no había presentado aún el escenario de este episodio, lo que Mt había hecho antes, tiene que presentar a Cristo “subiendo” a la montaña. Y con él “baja” también una “numerosa muchedumbre de sus discípulos” y las multitudes que habían venido para oírle y ser curadas.

Lc destaca que la multitud le apretujaba “porque salía de El una virtud que sanaba a todos.” Se reconoce este hecho. El curanderismo rabínico nada tenía de esto. Pero el mismo Lc hará ver luego que esta virtud curativa exigía fe en el paciente (Lc 8:46): la fe o confianza que tantas veces relatan los evangelistas que Cristo pedía para curar. Su obra benéfica no era obra de magia, sino de confianza y entrega a El ⁷: un relacionarse con el reino. También las curaciones eran triunfo sobre Satán, y beneficio del reino, que mira al hombre total.

Como en toda “fuente” de la vida de Cristo, el kerygma de este “discurso,” en su forma abreviada, se conservó en arameo. Y como siempre Mt-Lc lo “adaptan” a sus fines o lo toman de versiones griegas — ¿ampliadas? ¿seleccionadas? — distintas. El “Sermón del Monte” tiene en Mt 107 versículos; en Lc hay 30/32. Además gran parte del material que sólo aparece en el “Sermón” de Mt aparece en Lc en otros lugares (cf. Lc 9:51-18:14). En cambio, Lc 6:38-45 falta en el “Sermón” de Mt, pero aparecen estos versículos en otros lugares de Mt. Acaso Mt refleje en su total estructura literaria un discurso de catequesis en su iglesia judeo-cristiana, haciendo ver en qué sentido la Ley puede estar vigente en los cristianos. Lc, en cambio, lo abrevia, suprimiendo cuestiones de menos interés para su auditorio, y quita matices judíos, para dar doctrina más “desjudaizada,” **para destacar el intemporal valor moral de su evangelio “universalista.”**

Las bienaventuranzas y las imprecaciones, 6:20-26 (Mt 5:3-12). Cf. comentario a Mt 5:3-12.

²⁰ **El, levantando sus ojos sobre los discípulos, decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.** ²¹ **Bienaventurados los que ahora padecéis ham-**

bre, porque seréis hartos. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. ²²
Bienaventurados seréis, cuando aborreciéndoos los hombres, os excomulguen y maldigan, y proscriban vuestro nombre como malo, por amor del Hijo del hombre.
²³ **Alegraos y regocijaos en aquel día, pues vuestra recompensa será grande en el cielo. Así hicieron sus padres con los profetas.** ²⁴ **Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo!** ²⁵ **¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!** ²⁶ **¡Ay cuando todos los hombres dijeren bien de vosotros, porque así hicieron sus padres con los falsos profetas!**

Sólo Lc y Mt traen las bienaventuranzas, pero Lc las trae reducidas a cuatro. En cambio, es el único que trae cuatro “imprecaciones,” que son como el ritmo negativo de esta estructura hebrea. Estas “bienaventuranzas” en Lc aparecen formuladas en un sentido material, escueto. Acusa ello la forma original judía. Mt matizó y “moralizó” algunas, en orden a una mejor comprensión de sus lectores. Lc, en cambio, con lectores étnico-cristianos, las conservó en su formulación original. Probablemente respeta las “fuentes.”

Las tres primeras — pobreza, llanto, hambre — son casi sinónimas. Estos pobres no son los pobres sin más. Los anawím, los pobres, habían tomado ya en el A.T. el sentido del pobre oprimido, pero piadoso y resignado con su suerte ante Dios. De ahí que **esos “pobres,” por su actitud moral, están ya a las puertas de su ingreso en el reino que Cristo anuncia.** Lo mismo se dice de los que tiene η “hambre” o “lloran” su desventura, pero resignados ante el plan de Dios y piadosos en su vida religiosa.

Este estilo “imprecatorio” es conocido en la Ley y en los Profetas (Is 65:13ss). No es creíble que Lc sustituya, deliberadamente, las otras “bienaventuranzas” por estas cuatro “imprecaciones”; debió de encontrar en su “fuente” sólo estas cuatro a las que hace corresponder el mismo número de “imprecaciones.” Estos esquemas son típicos del estilo de Lc. Parece que son una elaboración “paralelística” de “contraste” hecho por Lc, amigo de los pobres (Schmid).

Conforme a una interpretación materialista de la Ley, aún flotaba la idea que los bienes eran premio a los buenos, y los dolores, v.gr., la pobreza, castigo. De ahí la gran panorámica de esperanza que Cristo abre a este tipo de pobreza y dolor. **También ellos serán hijos del reino.** La bienaventuranza siguiente (v.22.23), si no está yuxtapuesta a las anteriores, les da un valor “sapiencial” **de incorporación al reino y los beatifica.**

Más aún, cuando por causa del reino, “del amor al Hijo del hombre,” su “nombre,” el personal, pero en cuanto “cristianizado” (Sant 2:7), sea aborrecido por los hombres, y ellos “excomulgados” de la sinagoga (Jn 9:22, etc.), lo que podía llevar anejo en su último grado todo contacto con la sociedad judía, que se alegren en “aquel día,” probablemente el día en que esto suceda (Act 5:41), mejor que el día de la parusía, muy alejado de este contexto, porque será grande la recompensa en el cielo. Y les hace ver que también, a pesar de la santidad de la doctrina y de los profetas, éstos fueron perseguidos por “sus padres”: el judaísmo anterior. El pensamiento subyacente son los fariseos y escribas, ya confabulados contra Cristo y su obra (Lc 6:11), por lo que aguardará la misma suerte a sus seguidores ⁸.

Lc pone a continuación cuatro “imprecaciones.” Son el aspecto “negativo” del ritmo hebreo de lo anteriormente dicho. Los aquí ricos, pero en contraposición a los anawím, son los ricos irreligiosos y opresores, el rico injusto; por eso, esos que ahora, y así, están “hartos” y “ríen,” y, por lo mismo, la adulación popular los lisonjea, que sepan — la forma “sapiencial” en que están formuladas no presenta el problema de su cambio — que tendrán el castigo proporcio-

nado.

En el ambiente en que están dichas estas “imprecaciones,” se piensa en los fariseos, a los que Cristo en otra sección de Lc dedica fuertes imprecaciones (Lc 11:42-45); en los saduceos, que se aprovechan aquí de los altos puestos y buena vida, y en las grandes familias sacerdotales. Así, Anas era llamado el “hombre venturoso” por sus triunfos, no siempre honrosos.

El amor a los enemigos, 6:27-38 (Mt 5:38-48). Cf Comentario a Mt 5:38-48; 7:1-2.

²⁷ Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: **amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen,** ²⁸ **benedicid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian.** ²⁹ **Al que te hiere en una mejilla, ofrécele la otra, y al que te tome el manto, no le estorbes tomar la túnica;** ³⁰ **da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo.** ³¹ **Tratad a los hombres de la manera de que vosotros queréis ser de ellos tratados.** ³² **Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman.** ³³ **Y si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo.** ³⁴ **Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor.** ³⁵ **Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque El es bondadoso para con los ingratos y los malos.** ³⁶ **Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso.** ³⁷ **No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos.** ³⁸ **Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro corazón. La medida que con otros usareis, ésa será usada con vosotros.**

Lc agrupa aquí diversas sentencias del Señor, ya recogidas fundamentalmente por Mt en el sermón del Monte.

Los versículos 29-30 están en segunda persona, los anteriores y posteriores están en plural. Es Lc que combina “fuentes.”

Lc omite la comparación que trae Mt de la conducta de los “públicanos,” que responden con el bien al bien; y la conducta con los “hermanos,” que son los judíos, y la sustituye por la palabra “pecadores,” que, si era sinónimo en el vocabulario judío de “públicanos,” se prestaba su uso para sus lectores a una comprensión genérica mejor, **al tiempo que se adaptaba a un sentido más “ético” y universal.**

Lc añade luego otras sentencias, por contexto lógico, que Mt trae en otro contexto del “sermón del Monte” (Mt 7:1ss). Con ellas insiste en este espíritu de caridad para con el prójimo y anuncia el premio. Toma la metáfora de la “medida,” del ambiente. Una medida no escatimada, sino que el grano que en ella se ponga se lo apretará bien para que quepa lo más posible, y hasta se desbordará de la misma medida. Imagen de la generosidad del premio de Dios para con los que **aman así al prójimo y a sus enemigos.** El v.31 está situado en un contexto lógico, no como en Mt, y sin la segunda parte de éste. Es efecto de las “fuentes” y de la libertad seleccionadora de los evangelistas.

La “Regla de oro” del v.31 aparece en forma negativa en Tobías (4:15).

El espíritu de benevolencia, 6:39-46 (Mt 15:14, 10:24). Cf. comentario a Mt 15:14 y 10:24.

³⁹ Les dijo también una parábola: ¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo? ⁴⁰ Ningún discípulo está sobre su maestro; para ser perfecto ha de ser como su maestro. ⁴¹ ¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo? ⁴² ¿O cómo puedes decir a tu hermano: Hermano, déjame quitarte la paja que tienes en el ojo, cuando tú no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás de quitar la paja que hay en el de tu hermano. ⁴³ Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo, ni tampoco árbol malo que dé fruto bueno, ⁴⁴ pues cada árbol se conoce por su fruto; y no se cogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian racimos. ⁴⁵ El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro, pues de la abundancia del corazón habla la lengua. ⁴⁶ ¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?

Lc ilustra también este pensamiento anterior, destacando el espíritu de benevolencia que ha de tener el discípulo de Cristo. Mt trae también ambas comparaciones primeras — “ciegos” y discípulos — en contextos distintos y con finalidades algo distintas. Aquí son evocados por el juicio que ha de hacerse sobre otros. La frase podría, como algunas de las siguientes, ser un proverbio.

v.46. La expresión de llamar a Cristo “Señor, Señor” (κύριε), debe de ser reflejo de la catequesis primitiva y posiblemente litúrgica para confesar la divinidad de Cristo.

Conclusión, 6:47-49 (Mt 7:24-29). Cf. comentario a Mt 7:24-29

⁴⁷ Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en obra, os diré a quién es semejante. ⁴⁸ Es semejante al hombre que, edificando una casa, cava y profundiza y cimienta sobre roca; sobreviniendo una inundación, el río va a chocar contra la casa, pero no puede conmovérsela, porque está bien edificada. ⁴⁹ El que oye y no hace, es semejante al hombre que edifica su casa sobre tierra, sin cimentar, sobre la cual choca el río, y luego se cae y viene a ser grande la ruina de aquella casa.

Como Mt, termina Lc el “sermón de la Montaña” comparando al que “oye” las palabras de Cristo y las “pone por obra” a una persona que cimentó su casa en roca viva, y a la que no pudieron destruirla las corrientes de un río. Y el que las escucha, pero no las “practica,” es comparable al que cementa su casa en sola tierra, y a la que un río desbordado destruye. Mt en su descripción refleja bien el aspecto palestino, en el que la roca no está profunda; Lc la “adapta” a su medio ambiente. La necesidad de las obras está fuertemente acusada.

En el medio ambiente rabínico se discutía con calor qué fuese más grande, si el estudio de la Ley o su práctica. Y al que hacía ambas cosas lo comparaban al que construye su casa “en un cimiento de piedras,” que las inundaciones no destruyen ⁹.

¹ Belser, En Bibl. Zeitschr. (1903) 58-61; Audet, En Se. Eccl. (1958) 361-383; Vogt, En Biblica (1959) 102-105; Bover, En Estudios Eclesiásticos (1928) 94-103. ² Nestlé, Λγ. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 6:1. ³ H. Tróades, Lc Fih De Vhomme Est Maître Meme Du Shabbai: Bible Et V. Chrét. (1958) 73-83; A. George, Jesús Fils De Dieu Dans L'évangile Selon St. Lúe: Rev. Bibl. (1965) P.185-209. ⁴ Lambert, Uexpression De La Totalite Par L'opposition De Deux Contraires: Rev. Bibl. (1945) 93; E. Lohse, Jesu Worte Über Den Sabbat: Beihefte Zur Zeitschr. Für Die Neu-Testamentliche Wissen. (1960) 79-89. ⁵ Cerfaux, Pour l'histoire du Titre Apostólos Dans Le N.T.: Rev. Se. Relig. (1960) P.76-92; Dupont, Le Nom D'apótres A-T-II Été Donné Aux Douce Par Jesús?: L'orient Chrét (1956) 267-290. ⁶ Cf. comentario A Mt 10:3. ⁷ May, For Power Went Forth From Him: Cath. Bibl. Quart. (1952) P.93-103. ⁸ Descamps, Bienheureux Les Pauvres: Rev. Dioc. Tournai (1952) P.53-61; // Significalo

Capítulo 7.

El centurión de Cafarnaúm, 7:1-10 (Mt 8:5-13). Cf. comentario a Mt 8:5-13.

¹ Cuando hubo acabado de pronunciar estos discursos a oídos del pueblo, entró en Cafarnaúm. ² Estaba a punto de morir un siervo de cierto centurión que le era muy querido. ³ Este, oyendo hablar de Jesús, envió a algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese para salvar de la muerte a su siervo. ⁴ Llegados éstos a Jesús, le rogaban con instancia, diciéndole: Merece que le hagas esto, ⁵ porque ama a nuestro pueblo, y El mismo nos ha edificado la sinagoga. ⁶ Jesús echó a andar con ellos. Ya no estaba lejos de la casa, cuando el centurión envió a algunos amigos que le dijeron: Señor, no te molestes, pues no soy digno de que entres bajo mi techo. ⁷ Ni yo me he creído digno de ir a ti. Pero di sólo una palabra, y mi siervo será sano. ⁸ Porque también yo soy hombre sometido a la autoridad, pero tengo a la vez soldados bajo mi mando, y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. ⁹ Oyendo esto Jesús, se maravilló de él y, vuelto a la multitud que le seguía, dijo: Yo os digo que tal fe como ésta no la he hallado en Israel. ¹⁰ Vueltos a casa los enviados, encontraron sano al siervo.

Este relato lo traen Lc y Mt. Pero hay una fuerte divergencia entre ellos, aunque manifiestamente es el mismo relato. En Mt es sintético: **el centurión viene al encuentro de Cristo a pedirle la curación de su “siervo”** (δούλος), Mt pone “muchacho” (παις). Pero ésta era forma corriente griega para designar un joven esclavo. En Lc, en cambio, el centurión no ruega directamente a Cristo por esta curación, sino que le envía dos embajadas. La primera está compuesta por algunos “ancianos de los judíos.” Estos no deben de ser los jefes de la sinagoga, ya que a éstos se los nombra ordinariamente por su título oficial. Son personas representativas de la ciudad, que se las envía para que rueguen venga a curar a su siervo. Llegados a su presencia, le rogaban “insistentemente” que lo curase; prueba de que no eran fariseos. Y abonaban su deseo presentando a aquel centurión como un bienhechor del pueblo, hasta haberles levantado la sinagoga local. Era para ellos un caso de gratitud patria. Un caso semejante se registra históricamente. El “jefe de la policía” de Atribis, que probablemente no era judío, se unió a éstos para que se levantase la sinagoga local. Se discute si los restos actualmente conservados de la sinagoga de Cafarnaúm son las ruinas de la sinagoga levantada por este centurión ¹-, aunque estas ruinas parecen ser del siglo u después de Cristo ².

Cristo recibe la propuesta con agrado, y, diciendo que va a curarlo, se pone en camino con ellos a casa del centurión, probablemente un hombre temeroso de Dios (Mt 23:10). Este tipo de personas que salen en el N. T. son personas honradas y humanitarias. Ya cercanos a la casa, el centurión le envía otra representación de “amigos,” diciéndole que no se moleste en entrar en su casa. Que basta una palabra suya a distancia para la curación de su siervo. Además, ni él se creyó digno de ir personalmente a suplicárselo, ni se considera digno de que entre en su casa. Y los “amigos” dicen a Cristo las palabras que Mt pone en boca del centurión: que si él manda a sus subordinados, mayor es el poder de Cristo ³.

Esta insistencia en evitar a Cristo el venir a su casa acaso pudiese obedecer al concepto de que el judío se contaminaba por entrar en casa de un “gentil” (Jn 18:28).

Se explica bien la abreviación del relato por Mt, según su procedimiento. En cambio, de no ser histórico, no se vería una razón suficiente de que Lc, escribiendo para gentiles, hubiese incluido una catequesis en la que así se consideraba al “gentil,” ya que en este relato no se dice que Cristo entrase en su casa (v.10).

Esta doble embajada no deja de extrañar. Lo primero fue el impulso precipitado, rogando su presencia para curarle, creyendo acaso más seguro esto, como estaba en el medio ambiente (2 Re 5:11; Jn 11:21). Pero, al oír la noticia de su llegada, brota la fe en su poder a distancia con la excusa de su indignidad gentil, que causaba impureza “legal” a un judío. En cambio, pensar en una “dramatización” de la petición del centurión en esta doble embajada no se explica bien, parece muy teatral y forzada. El centurión tuvo que pensar que personas judías de representación local habían de pesar más en el ruego que le hiciesen a Cristo, judío, que el que le hiciese un gentil. Era el medio ambiente que se respiraba. Aunque acaso la solución sea efecto de una combinación de “fuentes” retocadas, sin olvidar que, en el evangelio de Lc, Cristo no predica inmediatamente a los gentiles.

Lc resalta, sin decir la enfermedad que fuese, que este siervo “estaba a punto de morir.” Esto mismo explica la urgencia de su súplica.

Lc omite aquí el pasaje de Mt (8:11-12) sobre la reprobación judía y vocación de los gentiles. Pero la trae en otro contexto (13:28-30) escatológico, y que, probablemente, sea el original.

En la humildad del centurión, que no se considera digno de que Cristo entre en su casa, se presiente la acogida de los gentiles al “mensaje” de Cristo, como se ve en los Hechos de los Apóstoles.

La resurrección en Naín, 7:11-17.

¹¹ Aconteció tiempo después que iba a una ciudad llamada Naín, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre. ¹² Cuando se acercaban a las puertas de la ciudad, vieron que llevaban un muerto, hijo único de su madre, viuda, y una muchedumbre bastante numerosa de la ciudad la acompañaba. ¹³ Viéndola el Señor, se compadeció de ella y le dijo: No llores. ¹⁴ Y acercándose, tocó el féretro; los que lo llevaban se detuvieron, y El dijo: Joven, a ti te hablo, levántate. ¹⁵ Sentóse el muerto y comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre. ¹⁶ Se apoderó de todos el temor, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo. ¹⁷ La fama de este suceso corrió por toda Judea y por todas las regiones vecinas.

Este pasaje es propio de Lc. La cronología del mismo es muy vaga. Acaso Lc relata aquí esta resurrección como elemento evocado por el relato siguiente de su respuesta a los enviados del Bautista, **en que como prueba mesiánica se resucitan muertos**. Mt lo había prevenido con la resurrección de la hija de Jairo.

Cristo va, con sus discípulos y una gran muchedumbre de la que le escuchó y sobre la que operó milagros, a un villorrio (πόλις; Lc suele llamar así a pequeños villorrios) llamado Naín Na'im = la bella, la graciosa)⁴, situado a unos diez kilómetros al sudeste de Nazaret y a siete u ocho horas de Cafarnaúm, junto al Djebel col-Duhy⁵. La escena del encuentro de Cristo con el cortejo fúnebre tiene lugar al acercarse a la “puerta de la ciudad.” Un pequeño villorrio es probable que no tuviese más que una puerta de acceso. Así aparece en las ruinas de Ain Shems. Según la cos-

tumbre judía, llevaban a enterrar sobre unas parihuelas, envuelto el cuerpo en lienzo blanco, y la cabeza en un sudario, o en ocasiones descubierta, al hijo único de una viuda; los judíos no utilizaban ataúdes. El entierro solía ser al atardecer del día del fallecimiento. Acompañaban el féretro su madre, parientes y gran parte de las gentes del villorrio, sin faltar plañidera y algún flautista. Los rabinos tenían legislado que, al encontrarse un cortejo fúnebre, se incorporasen las gentes a él ⁶. Aquí Cristo se adelanta a la madre para compadecerse de ella. La escena es de una gran delicadeza. Bien consciente de su poder, sin temores a la impureza “legal” por tocar un muerto (Núm 19:16), tocó el féretro y dio al joven la orden de “levantarse,” de resucitar; pero la fórmula con que lo dice es de interés:

“Joven (yo) te digo a ti: levántate.”

El Señor da la orden de resucitar al joven en su nombre propio: “**(Yo) te digo a ti.**” El poder en nombre propio de la resurrección de los muertos, como el poder de vida o muerte, es poder en el A.T. reservado a Dios. Se piensa si Lc **quiere reflejar aquí estos poderes divinos de Cristo.** En todo caso, el hecho habla de ellos.

El muerto se incorporó, comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre. El “temor” ante el prodigio sobrenatural invade al pueblo. Pero éste sólo ve en Cristo “un gran profeta.” El pueblo no oyó o no valoró bien la formulación de Cristo, salvo que no sea algo matizada por Lc, y pensó que había sido una resurrección al estilo de las de Elías y Eliseo (1 Re 17:17-24; 2 Re 4:11-27), **en las que la resurrección se operaba por la impetración.**

Lc en el v.13 llama a Cristo “Señor” (κύριος). Es título de Cristo normal en Lc (7:19; 10:2.39.41; 11:39; 12:42; 13:15; 16:18; 17:5ss; 18:6; 19:8; 22:61; 24:34). En cambio, sólo sale una vez en Mt (Mt 21:3) y en el paralelo de Mc (11:3; Harrington). Es término del cristianismo primitivo (Rom 10:9; Flp 2:11), pues a Cristo no se le trataba así en vida, **y con el que se proclamaba la divinidad del mismo.** Se ve en este pasaje un acentuado estilo de Lc. Es oportuno proclamar a Cristo Κύριος, **cuando va a ejercer poderes divinos en la resurrección de un muerto.**

A esto se une otro intento deliberado de Lc: su intento de evocar sobre Cristo las resurrecciones de muertos hechas por Elías (1 Re 17:17-24) y Eliseo (2 Re 4:18-37). Ambos resucitaron a dos hijos únicos y de viudas. Este intento se ve porque Lc cita estos pasajes en otros lugares (Lc 4:25-27; 5:1-11). Además, el final del v.15 concuerda literalmente con la parte que interesa, con 1 Re 17:23. Pero en estos casos la resurrección es por “impetración” a Dios, **y se realizan mediante un complicado y prolijo ritual.** Si es por “evocación,” lo es para evocar, por contraste, **el modo de las resurrecciones de Cristo por su imperio de Dios.**

Las gentes reconocieron que había surgido “un gran profeta.” Estos “himnos finales” son usuales en las narraciones de Lc. El hecho hablaba, en su momento histórico, de un taumaturgo; el caso de Eliseo, que obró el milagro cerca de Naín, aparentemente los equiparaba y desorientaba. En aquel momento este “gran profeta” surgido no debe de ser equivalente “al Profeta” (Jn 6:14.15) esperado, **y que, era para muchos, sinónimo de Mesías** (cf. Comentario a Jn 1:21b).

El mensaje del Bautista, 7:18-23 (Mt 11:2-6). Cf. comentario a Mt 11:2-6.

¹⁸ Los discípulos de Juan dieron a éste noticia de todas estas cosas, y, llamando Juan a dos de ellos, ¹⁹ los envió al Señor para decirle: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro? ²⁰ Llegados a El, le dijeron: Juan el Bautista nos envía a ti para preguntarte: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro? ²¹ En aquella misma hora curó a muchos

de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos, e hizo gracia de la vista a muchos ciegos,²² y, tomando la palabra, les dijo: Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados;²³ y bienaventurado es quien no se escandaliza en mí.

El Bautista, estando en la prisión de Maqueronte, recibe, en su prisión “atenuada,” la noticia de las obras de Cristo **por medio de discípulos de su “círculo.”** Y, ante esto, envía a Cristo a “dos” para que le pregunten si El es el Mesías o se ha de esperar a otro.

“El que ha de venir” (βερχόμενος) procede de Malaquías (3:1.23). En este contexto ha de ser el Mesías (J. Schneider, J. A.T. Robinson). ¿Qué buscaba el Bautista con ello? Lc tiene un matiz especial a propósito de la respuesta de Cristo a los enviados del Bautista. “En aquella hora curó a muchos” (v.21), especificándose varias de estas enfermedades, y otras se ponen como un “sumario” de ellas. **Era la obra profética esperada del Mesías, y aún matizada más en aquel ambiente por las interpretaciones rabínicas.** En Mt se manda digan a Juan lo que “habéis visto y oído” (Mt 11:4). ¿Cuándo? ¿Habrá hecho Cristo entonces toda esta cantidad de milagros? Precisamente en Mt (11:1) y en Lc (7:18) se dice que los “discípulos” del Bautista dieron a éste noticia de todas las obras maravillosas de Cristo, y, por ello, el Bautista los envía a preguntarle si él es el Mesías. La expresión “en aquella (precisa) hora” (εν ἐχείνῃ τῇ ὥρᾳ) ¿no puede tener el sentido amplio mesiánico, como tiene tantas veces en los profetas la expresión “en aquel día,” “en ese día”? O, ¿posiblemente, hubo ante ellos algún milagro, al que se permitió sumar — procedimiento literario — un “sumario” de prodigios hechos por Cristo en otras ocasiones, pero que eran hechos, precisamente, “en aquella hora” mesiánica, y que respondían, en su argumentación, al anuncio profético que cita de Isaías? Aunque esta cita no es ni según el T. M. ni según los LXX, sino que es una combinación de alusiones o citas tomadas de diversos pasajes de Is (29:18-19; 35:5-6; 61:1). **El cumplimiento de las obras proféticas era la respuesta mesiánica a las “dudas” del Bautista.** Que las dudas del Bautista eran reales se ve en el hecho de que el Bautista no pasa a los “discípulos” de Cristo, ni tampoco los “suyos.” Si está “preparando” al pueblo para que lo reciban, si él lo conoce como tal, debe de pasarse y hacer pasar a los “suyos” a los fieles y seguidores de Cristo, y no tener “su” grupo, y “su” bautismo, en abierta controversia sobre el bautismo de Cristo (Jn 3:22ss; 4:1-3). Ante ello las catástrofes escatologistas debían ceder. Por eso, “bienaventurado es quien no se escandaliza en mí.” No era “glotón,” ni “amigo de pecadores,” ni obraba prodigios por el poder diabólico. Era el Mesías profético: **del mesianismo espiritual, del dolor y de las grandes obras benéficas para todos, incluidos los “pecadores.”**⁶

El estudio de este tema se hace en Comentario a Mt 11:2-6 y a Jn 1:29-51.

Panegírico del Bautista, 7:24-28 (Mt 11:7-15). Cf. comentario a Mt 11:7-15.

²⁴ Cuando se hubieron ido los mensajeros de Juan, comenzó Jesús a decir a la muchedumbre acerca de él: ¿Qué habéis salido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ²⁵ ¿Qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido con mollicie? Los que viven suntuosamente y viven con regalo están en los palacios de los reyes. ²⁶ ¿Qué salisteis, pues, a ver? ¿Un profeta? Sí, yo os digo, y más que un profeta. ²⁷ Este es aquel de quien está escrito: “He aquí que yo envío delante de tu faz a mi mensajero, que preparará mi camino delante de ti.” ²⁸ Yo os digo, no hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.

Mt es más amplio y abigarrado que Lc en este relato. Una vez que los dos discípulos del Bautista se marcharon, Cristo hizo su panegírico. No era una “caña” el que tenía la fortaleza y el celo de censurar el adulterio de Antipas y de estar, como mártir, en prisión; ni fueron a ver un hombre “vestido muellemente,” el que vestía el traje y la austeridad de los profetas. La emoción que había despertado en todo Israel fue la de un gran “profeta,” y hasta se llegó a pensar si no fuera él mismo el Mesías (Lc-Jn). **Y Cristo hace ver que Juan no sólo es un profeta, sino más que ellos, porque es el precursor del Mesías.** Los otros veían al Mesías desde lejos en sus vaticinios, pero Juan lo presenta “oficialmente” al pueblo. Por eso se cumplía en él el vaticinio de Malaquías interpretado por los rabinos: **que Elias en persona presentaría y ungiría al Mesías.** Esta fue la obra de Juan: “presentarlo” a Israel y “ungirlo” en el bautismo que lo proclamaba el Mesías, “Siervo de Yahvé.” Juan era el precursor que “preparó” los caminos morales del pueblo para la venida del Mesías.

Pero, como en Mt, también se añade: “que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.” Juan, como profeta, y en él el A.T. como término, sólo apuntaba y preparaba la venida del reino, pero el ingreso en éste es superior a la preparación a él. El N.T. es superior al A.T. La ley de Cristo, al viejo mosaísmo.

Se ve en el texto la polémica de no supervalorar el Bautista, ni rebajarlo demasiado.
¿Cuánto se le valoró como “precursor”?

Actitud farisaica ante la misión del Bautista, 7:29-35 (Mt 11:16-19). Cf. comentario a Mt 11:16-19.

²⁹ **Todo el pueblo que le escuchó y los publicanos reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan;** ³⁰ **pero los fariseos y doctores de la Ley anularon el consejo divino respecto de ellos no haciéndose bautizar por Él** ³¹ **¿A quién, pues, compararé yo a los hombres de esta generación y a quién son semejantes?** ³² **Son semejantes a los muchachos que, sentados en la plaza, invitan a los otros diciendo: Os tocamos la flauta, y no danzasteis; os cantamos lamentaciones, y no llorasteis.** ³³ **Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decíais: Tiene demonio.** ³⁴ **Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores.** ³⁵ **Y la sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos.**

Lc es más completo en este pasaje que Mt. Hace fuerte la contraposición entre “el pueblo, que le escuchó,” y “los publicanos,” que reconocieron la justicia de Dios, el plan de Dios, de recibir el bautismo de Juan como signo de su cambio de conducta. La forma “todo el pueblo” es rotunda y usual en Lc para indicar por un golpe psicológico el efecto grande y masivo. Pero frente a éstos pone a los “fariseos y doctores de la Ley,” que “anularon el consejo divino,” el plan providencial de Dios, no aceptando el bautismo de Juan, es decir, las disposiciones morales (μετάνοια) que con él se protestaban.

Pero, si a Juan no lo aceptan, a Cristo tampoco. Tienen la veleidad, aquí malévolas, de los muchachos en sus juegos. Es una comparación o pequeña parábola sin elementos diferenciales alegóricos, como sutilmente algunos pensaron ⁷.

v.32. Lc pone “llorar” en donde Mt (11:17) pone “golpear el pecho.” Probablemente se deba a “fuentes” distintas, o a una cita libre.

Vino Juan en la austeridad de la penitencia, y en la soledad, y lo consideraban “endemo-

niado.” Viene Cristo asistiendo por su apostolado salvador a tomar contacto con “publicanos y pecadores,” y se le califica de glotón y bebedor y amigo de esas gentes despreciables. No era, en el fondo, otra razón que el orgullo farisaico, que no aceptaba imposiciones por considerarse ellos los maestros de la luz.

“Pero la Sabiduría ha sido aprobada por todos sus hijos.” Mt pone esta aprobación de la sabiduría por sus “obras.” En el fondo es lo mismo, ya que estas “obras” son las de sus “hijos,” de los hijos de la sabiduría. **Esta es la sabia providencia de Dios, que cantan los libros “sapienciales,” y que dan al ser humano la rectitud y la justicia.** Es la que conduce a los humanos **al Reino y los hace ingresar en él**, que aquí es ese “pueblo” y esos “publicanos” de los que acaba de hablar, **y que por ella ingresaron en el reino.**

La pecadora arrepentida, 7:36-50.

³⁶ Le invitó un fariseo a comer con él, y, entrando en su casa, se puso a la mesa. ³⁷ Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa del fariseo, con un pomo de alabastro de unguento, ³⁸ se puso detrás de El junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los unguía con el unguento. ³⁹ Viendo lo cual, el fariseo que lo había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. ⁴⁰ Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. El dijo: Maestro, habla. ⁴¹ Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta. ⁴² No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más? ⁴³ Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquel a quien condonó más. Díjole: Bien has respondido. ⁴⁴ Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa, y tú no me diste agua a los pies; mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. ⁴⁵ No me diste el ósculo de paz, pero ella, desde que entré, no ha dejado de besarme los pies. ⁴⁶ No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha unguido mis pies con unguento. ⁴⁷ Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. ⁴⁸ Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. ⁴⁹ Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? ⁵⁰ Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz.

Este pasaje, propio de Lc, es clásico por las opiniones sobre la identificación de esta “pecadora.” Pero su gran importancia la tiene por la portada **apologético-dogmática que entraña por el perdón de los pecados.**

La situación literaria de este pasaje aquí es de gran oportunidad. Frente a la actitud engreída de los fariseos ante Cristo, **una mujer pecadora va a encontrar el perdón.** También ella va a ser así “hija de la Sabiduría” (Lc 7:35).

Un fariseo llamado Simón invitó a Cristo a comer con él, a un banquete al que había invitados (v.49). No se dice la ciudad. Pero parece que era en Galilea, ya que el ministerio judaico lo va a tratar dos capítulos después. No muestra especial simpatía por Cristo, ya que no le da las muestras ordinarias de deferencia que se tienen con los huéspedes, y que Cristo le resaltaré luego (v.44-46). Debe de ser por un simple motivo de curiosidad ante su fama, para formarse un juicio sobre él, y hasta posiblemente para espiarle. O considerándose meritorio invitar a una comida de sociedad a maestros transeúntes, especialmente si habían predicado en la sinagoga, se podría

pensar que al banquete antecedió una enseñanza sinagoga de Cristo, que impresionó a Simón, a los comensales y a la pecadora ⁷. Acaso fuese esto el motivo de su llanto ante Cristo. Lloraba ante un “profeta,” aunque a la hora de la redacción se ve su orientación a la “confesión.”

Durante el banquete entró en la sala una mujer pecadora. Está en las costumbres de Oriente el que se deje pasar a más gentes a estos actos como puros curiosos u observadores ⁸. Una vez dentro, se puso detrás de Jesús, para alcanzar sus pies. La comida se hacía al tipo de triclinios, reclinados sobre lechos, descansando el cuerpo sobre el brazo izquierdo y teniendo los pies hacia atrás, casi a la altura del suelo.

Esta pecadora derramó sobre sus pies un frasco de perfume y los regó con sus lágrimas, los besó y los enjugó con sus cabellos: grande debió de ser la cantidad de unguento sobre ellos derramado.

Simón, al ver esta escena, pensó que Cristo no fuese profeta, porque no sabía qué clase de mujer fuese aquélla. La conclusión no era muy lógica, pues los profetas no tienen por qué saber todas las cosas. Pensaba posiblemente en ciertos antiguos profetas, tal como se lee en los libros de los Reyes (1 Re 14:6; 2 Re 1:3; 5:24ss). Pero Cristo le va a demostrar, no sólo que es profeta, **pues lee en su corazón y en el de la pecadora**, sino que se va a presentar con poderes excepcionales.

La comparación que le hace es sencilla. Dos personas deben a otra, una 500 denarios y otra 50. El denario era normalmente el sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2) ⁹. Como ninguno los puede pagar, el prestamista se los perdona a ambos. La respuesta era lógica: más lo deberá “amar” aquel a quien le condonó más. Para la valoración exacta del v. 42b, hay que tener en cuenta que el arameo no tiene el término específico para expresar “agradecer,” por eso se lo suele sustituir por el verbo “amar.” Y la parábola se alegoriza en el panegírico de la pecadora, comparada con Simón.

Este no le ofreció **los signos de hospitalidad que se tienen en Oriente con los huéspedes, sobre todo distinguidos**. Ni le ofreció el agua para lavar los pies sudorosos de los caminos palestinos y tenerlos limpios para reclinarse en el triclinio; ni le dio el beso de paz del saludo; ni le hizo ungir la cabeza con perfumes, tan usados en Oriente, para suavizar la piel y ser desodorante. Pero, en cambio, esta pecadora lo hizo con creces: le lavó los pies con sus lágrimas, los ungió con perfume sacado de un rico pomo de alabastro, los enjugó con sus propios cabellos y no cesó de besarlos.

Se piensa si esta concreción de censura-comparativa a Simón sea original. ¿Haría Cristo esta censura pública a quien lo invitaba? ¿No podría ser una matización, que se deducía espontánea de los hechos? ¿Acaso responde a destacar aun resabios de la lucha farisaica, ya que Simón es “fariseo”? En todo caso, no trata Cristo tanto del reproche al fariseo, cuanto, por contraste, destacar el amor de la pecadora: ésta (pecadora) hace lo que no hizo, debiendo hacerlo, el fariseo (justo).

Y, volviéndose a Simón, le dijo, refiriéndose a la pecadora, que le eran perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Esta mujer debió de haber sido testigo de los prodigios y doctrina de Cristo. Así es como le localiza, sin más, al entrar. Pero va a El con un ansia de regeneración en el alma. **Era un intenso amor a Cristo, en lo que El significaba como legado de Dios**. Por eso le dijo a ella: “Tus pecados te son perdonados.”

Los autores se han planteado varios problemas a este propósito ¹⁰. Si Cristo le perdona ahora mismo los pecados, es que antes no estaban perdonados. Pero antes parecería que lo estaban, pues el perdón iba anejo al gran amor. Sería la contrición perfecta. La conjunción usada (ὅτι) puede tener sentido causal o declarativo, equivalente aquí a signo o señal. En el primer ca-

so, el amor le habría causado el perdón; en el segundo, **estos signos de amor le van a traer el perdón.**

No hay que urgir los términos hasta la precisión técnica teológica. Es un relato hecho al modo ordinario de hablar. Cristo le dice a Simón que a esta mujer, por amar mucho, le son perdonados sus muchos pecados. Es el enunciado de un principio que tiene realización concreta en esta pecadora, sin intentar decirse aquí el “mecanismo” de la “justificación.”

Se piensa por algunos autores si los v.48-49 no podrían estar “dislocados” de su contexto original, pues parece que el perdón ya está dado en el v.47. También se piensa en esta misma posibilidad, casi por lo mismo, del v.50. Y hasta se quiere hacer ver que el contexto propio de los v.48-49 sea Lc 8:48. Todo ello es muy discutible. Al menos se explica bien su matización en el “cursus” de la narración. Bastantes exegetas modernos suponen “incrustada” la “parábola” que Cristo dirige a Simón (v.40-44); tiene afinidades con procedimientos anecdóticos rabínicos. (Strack-B., Kommentar II p.163). Y hasta podría pensarse que “Jesús se contenta con confirmar la sentencia del perdón, que la mujer ha merecido por la fe.” La sorpresa en los convidados fue máxima. “¿Quién es éste para perdonar los pecados?” No se trata de un profeta que declarase a un pecador que, **por su penitencia y su amor, Dios le hubiese perdonado sus pecados, sino que El, con su propia autoridad, los perdonaba.** La conclusión que sacaron, aunque aquí no está expresa, aunque sí implícita, es la que sacaron cuando Cristo, para demostrar que tenía poder para perdonar los pecados, curó a un paralítico: “¿Quién es este que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?” (Lc 5:21, par.). Así Cristo, con este procedimiento de las obras, se presenta con poderes que en **el A.T. estaban reservados exclusivamente a Dios. Según la tradición rabínica, el Mesías no tendría el poder de perdonar los pecados**¹².

Acaso haya dos temas entrelazados. Es un problema análogo al que se plantea a propósito de la curación de un paralítico. Para su exposición, cf. Comentario a Lc 5:17-26. A la comunidad primitiva le interesa grandemente **justificar el poder de perdonar todos los pecados** (Jn 20:23), especialmente los más graves.

Un Problema Evangélico de Identificación de Personas y Escenas.

Tema muy discutido es saber si este relato se identifica con la unción en Betania que relatan los otros evangelistas (Jn 12:1-8; Mt 26:6-13; Mc 14:3-9), o si esta mujer pecadora se ha de identificar con María Magdalena, de la cual Cristo había “echado siete demonios” (Lc 8:2).

Pero no hay base para esta identificación. El que de Magdalena haya Cristo “echado siete demonios” no significa que fuese pecadora, sino que la había curado de siete enfermedades, o, por ser el número siete número de plenitud, podría significar una grave enfermedad, o una enfermedad importante y crónica, o, en el peor de los casos, un tipo de posesión diabólica, aunque valorando esto con la apreciación popular de entonces; **lo que no indica que fuese pecadora.** Además, Lc, al comienzo del capítulo siguiente, presenta a Magdalena como a una protagonista desconocida. De identificarse, lo lógico era presentarla haciendo referencia a la escena que acaba de contar (cf. Jn 19:25; Mt 27:55.61; par.).

En cuanto a María de Betania, la hermana de Lázaro, la única razón que se alega para su identificación es el gesto de la unción con el perfume sobre sus pies y el enjugárselos con sus cabellos, según el relato de Jn. Pero contra esta identificación están las siguientes razones:

1.^a Jn destaca sólo la unción en los “pies,” por razón del “simbolismo”; pero Mt-Mc destacan la unción en la “cabeza,” por lo que debió de ser en cabeza y pies; pero no pueden decir que enjugase ambas cosas con los cabellos.

2.^a La escena de Lc tiene lugar en la época media del ministerio público de Cristo, y, por

la situación del relato, tiene lugar en Galilea. La de Jn es en Judea seis días antes de su muerte.

3.^a Nunca se dice que sea pecadora, ni se habla desfavorablemente de María de Betania. Y hasta sería posiblemente una razón psicológica el que Cristo, que no repara en ir a buscar a los pecadores, no hubiese admitido, por razón social, ni una hospitalidad tan habitual ni tan íntima con esta familia si María de Betania hubiese sido una mujer pecadora, reconocida como tal en la ciudad.

4.^a El enfoque estructural de ambos relatos es distinto. En el de Lc, el motivo del relato es el perdón y conversión de una pecadora; en el de Jn y Mt-Mc, el tema es un acto de amor a Cristo, que es comentado y presentado por Cristo en orden a su honra funeral.

5.^a El que el banquete se dé en casa de Simón en ambos relatos no es objeción, ya que este nombre era vulgarísimo. El N. T. cita más de diez personajes de este nombre. Y mientras Lc lo llama sin más Simón, Mt-Mc lo destacan, precisamente para distinguirlo de entre lo usual del mismo, llamándolo “Simón el leproso.” Jn, en su relato, omite el nombre de Simón.

Lo que acaso no repugne, a título de hipótesis, sería el admitir que Lc hubiese tomado para retocar su relato algún elemento — concretamente el enjugar con sus cabellos los pies unguidos — de la escena conocida de María de Betania. La razón pudiera ser doble: a) No era normal, ni es fácil se repitiese, el que una mujer, después de ungir los pies de Cristo, los enjugase con sus cabellos. Esto aparece como un rasgo excepcional, b) El relato de esta escena de María de Betania tuvo tanta repercusión en la catequesis primitiva que, como Cristo anunció en la réplica a Judas, se narraría esto cuando se expusiese el Evangelio. Esto podría haber permitido a Lc tomarlo como un rasgo complementario para hacer la descripción de este otro episodio de la mujer pecadora ¹³. O, acaso, Jn, para su “simbolismo,” lo toma de esta escena, contra Mt-Mc.

1 Orfali, Capharnaúm Et Ses Ruines (1922). 2 Kohl Und Watzinger, Antike Sinagogen In Galilea (1916); Perrella, / Luoghi Santi (1936) 142-144. 3 Holzmeister, En Verb. Dom. (1937) 27-30; Mariner, Sub Potestate Constitu-Tus: Helmantica (1956) 391-399. 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.161. 5 Abel, Geographie De La Palest. (1938) Ii P.394-395. 6 Edersheim, Sketches Of Jewish Social Life In The Day Of Christ P. 168-181. 6 D. K. Campbell, The Prime Of Life At Naim: Bibliotheca Sac. (Dallas 1958) 341-347; J. Dupont, L'ambassade De Jean Baptiste (Mt 11:2-6; Lite 7:18-23): Nouv. Rev. Théol. (1961) 805-821.943-959. 7 F. Hauck, Das Evangelium Des Lukas (1934) P.102. 8 William, Vida De Jesús., Vers. Del Alem. (1940) P.223ss. 9 Prat, Lc Cours De Monnaies En Palestine Au Temps De J.-Ch.: Recher. Se. Relig. (1925) 446. 10 Para Una Síntesis De Ellos, Cf. Simón-Dorado, Praelect. Bibl. N. T. (1947) P.571-572. 11 Maréchal, Évang. S. St. Lúe (1946) P.106. 12 Strack-B., Kommentar. I P.495. 13 Lagrange, Jésus A-T-II Été Oint Par Pluriersfemmes?: Rev. Bibl. (1912) 504-532; Holzmeister, Die Magdalenen Frage In Der Christlichen Überlieferung: Zeitsch. Cath. Theol. (1922) 422ss.599ss: Verb. Dom. (1936) 139-199; Ketter, Ckristus Und Die Frauen (1935); P. Bruin, War María Magdalena Eine Sünderin?: Theol. Praktische Quartal. (1962) 222-226.

Capítulo 8.

Las proveedoras de Cristo, 8:1-3.

¹ Yendo por ciudades y aldeas, predicaba y evangelizaba el reino de Dios. Lc acompañaban los Doce ² y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades. María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; ³ Juana, mujer de Jusa, administrador de Herodes, y Susana, y otras varias que le servían de sus bienes.

Este pasaje es propio de Lc. En él se da una pincelada general sobre la obra misionera de Cristo. Son como un “entrefilete” con el que Lc intenta producir en el lector un fuerte impacto con una alusión estratégicamente situada.

Es importante el dato que aquí se refiere: que el Colegio apostólico vivía, en ocasiones,

de los “bienes” que les ofrecían diversas piadosas mujeres, al tiempo que los “acompañaban” en sus correrías apostólicas, sin duda para prestarles las atenciones materiales mientras ellos se ocupaban del apostolado. Según San Jerónimo, era ésta una costumbre antigua, y nada mal vista, el que prestasen a sus preceptores comida y vestido¹. Esta costumbre está igualmente atestiguada por San Pablo (1 Cor 9:5)². Fieles aparecerán también en el Calvario (Lc 23:49; par.).

Eran motivos de gratitud lo que las movía a ello: habían sido curadas por él de diversas “enfermedades” y de “espíritus malignos,” es decir, cierto tipo de endemoniados, según la concepción de entonces. De esas varias, da el nombre de tres: “María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios.” Magdalena probablemente deriva, no de la raíz hebrea gadal, grande, con lo que se indicaría la grandeza moral de esta mujer al servicio de Cristo, como pretendía Orígenes³, sino que toma el nombre de su pueblo de origen: Magdala, hoy el-Medjdel (la torre), en Galilea, en la orilla occidental del Lago y cerca de Tiberíades. El que de ella hayan salido siete demonios no indica vida pecadora, sino sólo, conforme a las apreciaciones populares de entonces, o una posesión diabólica, o una o varias enfermedades. El número siete, número de plenitud, puede indicar sólo una variedad o gravedad en las mismas.

Otra de las mujeres citadas es Juana, mujer de Jusa, administrador (ἐπίτροπος) de Herodes Antipas (Lc 24:10). Pero con este título de epítropos también se da en Josefo el equivalente a un alto privado o ministro⁴.

De la tercera sólo se da el nombre, Susana (lirio). Pero les servían también con sus bienes y servicios “otras varias.” No quiere decirse que siempre y todos formasen un grupo regular; las circunstancias condicionarían el grupo.

Puede verse en esta escena el trato delicado de Lc con las mujeres, despreciadas en la antigüedad. Hasta “ministran” en algún sentido al Evangelio (1 Cor 9:5). En los Hechos de los Apóstoles las presentará también en estos secundarios “ministerios.”

La parábola del sembrador, 8:4-8 (Mt 13:1-19; Mc 4:1-9). Cf. comentario a Mt 13:1-19.

⁴ Reunida una gran muchedumbre de los que venían a El de cada ciudad, dijo en parábola: ⁵ Salió un sembrador a sembrar su simiente, y, al sembrar, una parte cayó junto al camino, y fue pisada, y las aves del cielo la comieron. ⁶ Otra cayó sobre la peña, y, nacida, se secó por falta de humedad. ⁷ Y otra cayó en medio de espinas, y, brotando juntamente las espinas, la ahogaron. ⁸ Otra cayó en tierra buena, y, nacida, dio un fruto céntuplo. Dicho esto, clamó: El que tenga oídos para oír, que oiga.

Hay un momento especial en la vida de Cristo, a juzgar por el reflejo y agrupación literaria que se ve en los evangelios, en que Cristo utiliza de una manera más frecuente o sistemática el uso de parábolas.

Dada la afinidad fundamental de esta parábola del “sembrador” de Lc con los relatos de Mt-Mc, junto con una serie de problemas comunes en la exposición de los tres, se remite al Comentario a Mt 13:1-23.

Razón de las parábolas y explicación de la anterior, 8:9-15 (Mt 13:10-23; Mc 4:10-20). Cf. comentario a Mt 13:10-23.

⁹ Preguntábanle sus discípulos qué significase aquella parábola, ¹⁰ y El contestó: A vosotros ha sido dado conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás, sólo en parábolas, de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan. ¹¹ He aquí la pa-

rábola: La semilla es la palabra de Dios. ¹² Los que están a lo largo del camino son los que oyen, pero en seguida viene el diablo y arrebatada de su corazón la palabra para que no crean y se salven. ¹³ Los que están sobre peña son los que, cuando oyen, reciben con alegría la palabra, pero no tienen raíces; creen por algún tiempo, pero al tiempo de la tentación sucumben. ¹⁴ Lo que cae entre espinas son aquellos que, oyendo, van y se ahogan en los cuidados, la riqueza y los placeres de la vida, y no llegan a madurez. ¹⁵ Lo caído en buena tierra son aquellos que, oyendo con corazón generoso y bueno, retienen la palabra y dan fruto por la perseverancia.

Como se indicó en el apartado anterior, y por las razones allí expuestas, se remite para este tema al Comentario a Mt 13:10-23 ⁴.

v.12. El pasaje puede estar inspirado en el Libro de los Jubileos, en el que el diablo (Mastema) envía cuervos y pájaros para que devoren la semilla caída en tierra.

v.13. El tiempo de la “tentación” (πειρασμού) debe de apuntar, con proyección eclesiológica, en las persecuciones del Evangelio.

Parábola dirigida a los discípulos, 8:16-18 (Mt 13:12; Mc 4:21-25).

¹⁶ Nadie, después de haber encendido una lámpara, la cubre con una vasija ni la pone debajo de la cama, sino que la coloca sobre el candelabro, para que los que entren vean. ¹⁷ Pues nada hay oculto que no haya de descubrirse ni secreto que no haya de conocerse y salir a la luz. ¹⁸ Mirad, pues, cómo escucháis, porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que parece tener se le quitará.

Lc agrupa aquí tres sentencias, de las cuales las dos últimas las traen Mt-Mc en otros contextos. El sentido de las tres es claro y viene a ser el mismo. Aunque Lc la pone un poco impersonal, tanto Lc como Mc y la sentencia de Mt se hallan literariamente vinculadas a los “discípulos” (Lc v.9).

El misterio del Reino ha de ser conocido. Si pasa una fase de comienzo y como oculta, luego brillará. Como la lámpara se enciende para lucir, y no para tapanla, así el Reino lucirá: **es su finalidad mostrarse para que se incorporen a él.**

Ni nada que hay oculto dejará de conocerse. Si la frase es proverbial, tiene su aplicación especial a los discípulos: lo que está en un tiempo preparatorio reservado y oculto a ellos, en el período de su formación, **deberá luego ser comunicado a otros por ellos: el misterio del Reino** ⁵.

Pero esto les exige atención e interés en prepararse y preguntar al Señor cuanto sea preciso. Es necesario **que le sepan “escuchar,” pues al que escuche para formarse y luego divulgar el Reino,** a ése se le dará más: a sus preguntas y a su saber “escuchar” obtendrá nueva luz y conocimiento. En cambio, “al que no tiene, aun lo que le parece tener se le quitará.” Es una forma hiperbólica de expresarse: quitar lo que no se tiene. Pero aquí se expresa con ello que esa falta de disposición — “escuchar” — para penetrar el misterio del Reino, hará que se le quite eso que, después de oído, viene a perder por falta de interés. Así, la exposición primera vendrá a perder su provecho en los que no quieren penetrarla y precisarla con la explicación complementaria.

Quiénes son hermanos de Cristo, 8:19-21 (Mt 12:46.-50; Mc 3:31-35). Cf. comentario a Mt 12:46-50.

¹⁹ Vino su madre con sus hermanos, y no lograron acercarse a El a causa de la mu-

chedumbre,²⁰ y le comunicaron: Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y desean verte.²¹ El contestó diciéndoles: Mi madre y mis hermanos son éstos, los que oyen la palabra de Dios y la ponen en obra.

El pasaje lo traen los tres sinópticos. Mt lo trae con el pretexto de hablársele de sus familiares, aunque viene a coincidir con Mc, que lo trae después de una refutación a los fariseos. Lc le da otra situación distinta. No se sabe su situación cronológica.

En un momento en que Cristo, rodeado de gentes, predica, su madre y sus “hermanos” desean verle. Como no pueden acercarse, por la multitud, se le pasa un recado. Y Cristo aprovecha aquella oportunidad, no para negar el afecto filial y de piedad a los suyos, sino para comparar el simple afecto familiar humano al otro afecto de la gran familia cristiana, basada en el afecto y piedad sobrenaturales. Por eso, desde este punto de vista, para cualquiera que “oye” la “palabra de Dios,” término exclusivo de Lc, y la “pone por obra,” tiene para Él el afecto entrañable y familiar, aunque aquí sobrenatural, que corresponde a ese otro motivo más alto que los simples lazos de la sangre. Son los miembros del Reino.

El hecho de no citarse a José, y sólo a su madre, hace suponer que aquél ya debía de haber muerto; ausencia que se notará en la vida pública de Cristo. Para el tema de los “hermanos” de Jesús, cf. Comentario a Mt 13:55-57⁶. Lc omite el tema de Mc 3:20-21, posiblemente por lo delicado.

La tempestad calmada, 8:22-25 (Mt 8:23-27; Mc 4:35-40). Cf. comentario a Mt 8:23-27.

²² **Sucedió, pues, un día que subió con sus discípulos a una barca, y les dijo: Pasemos a la otra orilla del lago. Y se dieron a la mar ³ Mientras navegaban, se durmió. Vino sobre el lago una borrasca, y el agua que entraba los ponía en peligro.²⁴ Llegándose a El, le despertaron diciendo: Maestro, Maestro, que perecemos. Despertó El e increpó al viento y al oleaje del agua, que se aquietaron, haciéndose la calma.²⁵ Y les dijo: ¿Dónde está vuestra fe? Llenos de pasmo, se admiraban y se decían unos a otros: Pero ¿quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen?**

La narración es común a los tres sinópticos. Ninguno pone una cronología precisa. Pero Lc-Mt la vinculan como término del viaje a la región de los gerasenos.

De las tres relaciones, Lc tiene un término medio; Mt es el más sintético y Mc el más colorista. Pero Lc tiene uno de los rasgos de más exactitud geográfica. Describe la tormenta diciendo que “descendió” (κατέβη) un gran torbellino sobre el Lago. Situado éste a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo, las corrientes de aire vienen de súbito y caen, literalmente, sobre el Lago, con el consiguiente levantamiento de las aguas.

La descripción bimembre de Mc, en que Cristo manda por separado al viento y al mar que cesen, es de un ritmo más semita y probablemente más original. Acaso se quiera evocar un exorcismo litúrgico antidemoníaco.

De esta escena se desprende la aún no perfecta formación de los apóstoles sobre los poderes de Cristo y sobre la verdadera naturaleza de su persona. Les alude a su poca “confianza” en El, puesto que ya habían visto numerosos milagros de todo tipo, lo que les hacía ver su pleno dominio. Pero los elementos cósmicos desatados les hicieron temer. No pensaron en el poder omnímodo que tenía. Ya en la misma perspectiva literaria de Lc han visto en El al Mesías. Pero, ante la impresión de aquel dominio absoluto sobre los poderes cósmicos, brota en ellos una de esas preguntas imprecisas, pero que abren la puerta a una nueva sugerencia, a nuevos poderes:

“¿Quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen?” La revelación de Cristo es gradual. ¿Qué hombre dominó por su propio poder los poderes cósmicos desatados? Se leía de Yahvé en el A.T.: “Tú dominas la soberbia del mar; cuando se embravecen las olas, tú las con- tienes” (Sal 88:10). ¿Recordarían los apóstoles, ante aquel espectáculo, estas palabras? ¿No será intento evocador del evangelista? El verbo “increpar” (ἐπίτιμαω) se usa ordinariamente para sig- nificar la increpación contra los demonios (Zac 3:2). En el A.T. es frecuente presentar el mar como morada de poderes demoníacos (Is 27:1; 51:10; Sal 89:10-11; Job 9:13). En línea con los demonios gerasenos, podría querer indicarse aquí a Cristo en victoria contra los poderes demo- níacos. Sería homologarlo con Yahvé (Sal 65:7; 107:23-29). De ahí la expresión admirativa con que terminan los sinópticos el dominio cósmico de Cristo. En Mc la “increpación” parece como si se dirigiese a un demonio: “Calla, enmudece.” En cualquier caso, el halo de lo divino se va descubriendo cada vez más?

Curación de un endemoniado, 8:26-39 (Mt 8:28-34; Mc 5:1-20). Cf. comentario a Mc 5:1-20.

²⁶ Arribaron a la región de los gerasenos, frente a Galilea, ²⁷ y, bajando El a tierra, le salió al encuentro un hombre de la ciudad, poseído de los demonios, que en mucho tiempo no se había vestido ni morado en casa, sino en los sepulcros. ²⁸ Cuando vio a Jesús, gritando se postró ante El, y en alta voz dijo: ¿Qué hay entre mí y ti, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te pido que no me atormentes. ²⁹ Y era que El ordenaba al espíritu impuro que saliese del hombre. Muchas veces se apoderaba de él, y le ata- ban con cadenas y le sujetaban con grillos, pero rompía las ligaduras y era arreba- tado por los demonios al desierto. ³⁰ Preguntóle Jesús: ¿Cuál es tu nombre? Contes- tóle él: Legión. Porque habían entrado en él muchos demonios, ³¹ y le rogaban que no les mandase volver al abismo. ³² Había allí cerca una manada de puercos bastan- te numerosa paciendo en el monte, y le rogaron que les permitiese entrar en ellos. Se lo permitió, ³³ y, saliendo los demonios del hombre, entraron en los puercos, y se arrojó la manada por un precipicio abajo hasta el lago, y se ahogó. ³⁴ Viendo los porquerizos lo sucedido, huyeron y lo anunciaron en la ciudad y en los campos. ³⁵ Salieron a ver lo ocurrido, y vieron a Jesús, y encontraron al hombre de quien habí- an salido los demonios, sentado, vestido y en su pleno juicio, a los pies de Jesús, de lo que se quedaron espantados. ³⁶ Los que habían visto cómo el endemoniado había si- do curado lo contaban, ³⁷ y toda la gente del territorio de los gerasenos le rogó que se retirase de allí, pues estaban dominados de un gran temor. El, subiendo a la bar- ca, se volvió. ³⁸ El hombre de quien habían salido los demonios le suplicaba quedar- se con El, pero El le despidió diciendo: ³⁹ Vuélvete a tu casa y refiere lo que te ha hecho Dios. Y se fue por toda la ciudad pregonando cuanto le había hecho Jesús.

La exposición de conjunto se hace en Comentario a Mc 5:1-20. Aquí sólo se dan algunas inter- pretaciones recientes.

a) A. George. Sería una anécdota sobre la ceguera de los gentiles, que prefieren los “ani- males impuros” a tener con ellos al Mesías-Salvador (Bult. Com. Et. [1961] p.396-397).

b) T. A. Burkill. Un relato que circulaba como Cristo había llegado a tener fama en un país extranjero. Y, acaso, el gesto del hombre curado, que vino a ser “misionero” en aquella re- gión (Mc-Lc), sería símbolo y excitante del misionero cristiano (Concerning Mk. 5:7 and 5:18- 20, en ST. [1957] p.159-166).

c) A. Richardson. Sería un relato que enseña cómo el mal se destruye por sí mismo (Miracle Stories 72-74).

d) H. Sahlin. Se trata de un midrash. Se basaría en un hecho histórico, reelaborado y retocado, para presentar a Cristo como Salvador también de los gentiles, según Isaías 65:1-5 (cf. E. T. Mally, Ev.s. S. Marcos [1972] p.87).

Las tres primeras hipótesis no tienen consistencia. Lo de Sahlin parece tener gran parte de verdad. En Mc-Lc el curado será “misionero,” pero Cristo no lo “evangeliza.” Puede estar destacado como tipo del misionero cristiano (Burkill). **El hecho de realizarse esta conversión en tierra gentil hace ver la universalidad de la salud.**

En Mc (4:9) y Lc (8:30) el demonio responde que se llama “Legión, porque somos muchos.” En aquel ambiente, poseer el nombre era poseer la persona. La respuesta es extraña; acaso quiso intimidar con aquel ejército. J. Jeremías ha propuesto una hipótesis sobre esto. El original arameo tendría la palabra ligyona = soldado. La expresión vendría a decir: “mi nombre es soldado, porque nosotros (los demonios) somos una gran hueste.” Un traductor entendería el término arameo en su significado segundo. De ahí el añadirse en Mc los versículos 12-13, y en Lc los v.32b-33 (cf. Jesús Promise to the Nations [1958] p.30-31).

La hipótesis de solución es bastante increíble. ¿Por qué confundir un traductor la palabra “soldado” con “una legión de soldados”? Se explicaría mejor que lo hubiese hecho como añadidura suya, **para acentuar más el poder mesiánico-taumatúrgico de Cristo.** Pero, en este caso, ¿no sería éste el original?

La muerte de la manada de cerdos “endemoniados” en el lago, sería — según Sahlin — una imagen de la aniquilación a que están condenadas las potestades satánicas, que tienen sometidos a los gentiles en el paganismo (cf. 1 Re 18:40). Del conjunto del pasaje **aparece Cristo como Mesías y con poderes divinos**, al encadenar a los demonios en el infierno.

L. Dufour piensa que este relato está compuesto de tres relatos, y que Mc unifica: v.14-19c; 19d-24; 25-29. En Mc el arreglo es claro. Lo que no es tan claro es que sea un arreglo hecho a base de “diversos relatos.”

Curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa, 8:40-56 (Mt 9:18-26; Mc 5:21-43). Cf. comentario a Mc 5:21-43.

⁴⁰ Cuando Jesús estuvo de vuelta, le recibió la muchedumbre, pues todos estaban esperándole. ⁴¹ Llegó un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y, cayendo a los pies de Jesús, le suplicaba que entrase en su casa, ⁴² porque tenía una hija única, de unos doce años, que estaba a punto de morir. Mientras iba, las muchedumbres le ahogaban. ⁴³ Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que en médicos había gastado toda su hacienda, sin lograr ser de ninguno curada, ⁴⁴ se acercó por detrás y tocó la orla de su manto, y al instante cesó el flujo de su sangre. ⁴⁵ Jesús dijo: ¿Quién me ha tocado? Como todos negaban, dijo Pedro y los que le acompañaban: Maestro, las muchedumbres te rodean y te oprimen. ⁴⁶ Pero Jesús dijo: Alguno me ha tocado, porque yo he conocido que una virtud ha salido de mí. ⁴⁷ La mujer, viéndose descubierta, se llegó temblando y, postrándose ante Él, le dijo ante todo el pueblo por qué le había tocado y cómo al instante había quedado sana. ⁴⁸ El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado, vete en paz. ⁴⁹ Aún estaba hablando cuando llegó uno de casa del jefe de la sinagoga diciendo: Tu hija ha muerto, no molestes ya al Maestro. ⁵⁰ Pero Jesús, que lo oyó, le respondió: No temas, cree tan sólo y será sana. ⁵¹ Llegado a la casa, no permitió que entrasen con él más que Pedro, Juan y San-

tiago y el padre y la madre de la niña.⁵² Todos lloraban y plañían por ella. Les dijo El: No lloréis, porque no está muerta; es que duerme.⁵³ Se burlaban de El, sabiendo que estaba muerta.⁵⁴ El, tomándola de la mano, le dijo en alta voz: Niña, levántate.⁵⁵ Volvió a ella el espíritu, y al instante se levantó, y El mandó que le diesen de comer.⁵⁶ Los padres se quedaron fuera de sí; pero El les mandó que no contasen a nadie lo sucedido.

La exposición exegética de este pasaje se hace en el Comentario a Mc 5:21-43, que es el que lo trata con mayor extensión.

1 San Jerónimo, Comm. In Mathaeum 27:56; Josefo, Antiq. Xvii 2:4. 2 Allo, Premien E'pit. Aux Corinth. (1956) P.212-214. 3 Mg 13:1975. 4 Bell. Iud. I 24:6. 4 L. Cerfaux, Fructifier En Supportant L'épreuve, A Propos De Lúe 8:15: Rev. Bibl. (1957) 481-491. 5 Bover, Nada Hay Oculto Que No Se Descubra (Mc 4:21 Par.): Est. Bibl. (1954) 319-323. 6 Blixzler, Zum Problem Der Brüder Des Herrn: Trier. Theol. Zeitschr. (1958) 129-145, 224-246; Este Tema Se Trata En El Comentario A Mt 13:53-58. 7 Bauer, Procellam Cur Sedavit Salvator?: Verb. Dom. (1957) 89-96.

Capítulo 9.

La Misión de los Apóstoles, 9:1-6 (Mt 10:5-15; Mc 6:7-13). Cf. comentario a Mt 10:5-15.

¹ **Habiendo convocado a los Doce, les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades,** ² **y les envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones.** ³ **Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas.** ⁴ **En cualquier casa en que entréis, quedaos allí, sin dejarla hasta partir.** ⁵ **Cuanto a los que no quieran recibirlos, saliendo de aquella ciudad, sacudios el polvo de los pies en testimonio contra ellos.** ⁶ **Partieron y recorrieron las aldeas anunciando el Evangelio y curando en todas partes.**

Este pequeño cuadro lo traen los tres sinópticos. Mt es quien lo trata con más amplitud. La misión va a tener lugar por la región de Galilea. Se refiere sólo a los Doce, a los que envía “de dos en dos” (Mc). No es seguro si esta misión se realiza con el envío simultáneo de los Doce o los va enviando, turnándose, por grupos (Mc). **La finalidad que les da es la de predicar — preparar — el Reino de Dios.** Es la finalidad para que los eligió en el sermón del Monte (Mc 3:14). Y como credenciales les dio poder sobre “todos los demonios.” Era ésta una prueba, al hacerlo en su nombre, **del advenimiento de Reino mesiánico.** El uso de la expresión “todos” es un término redondo habitual en Lc. La “predicación” como enseñan/a es pospentecostal. Aquí es **el anuncio de la venida o proximidad del Reino** (D. M. Stanley, CBQ [1955] p.336-348).

Para esta misión reciben unas cuantas instrucciones. No llevarán nada para el camino, ni dos túnicas, ni pan, ni dinero, ni alforja para guardar estas cosas, “ni bastón.” En cambio, en Mc se les permite llevar “un bastón.” Es una simple citación “quoad sensum.”¹ El apóstol debe confiar en la Providencia y no tomar pretexto para otros fines. El apóstol tiene derecho a su sustento. Pero no sería confiar en la Providencia, sino temeridad, el no preocuparse de lo necesario. Por eso, **estas palabras de Cristo les hablan del espíritu con que han de partir**, más que de la material realización de estas palabras. Precisamente en otra ocasión, y aludiendo a ésta, les mandará proveerse de todo (Lc 22:35-36).

En la casa que se hospeden no la abandonarán si no es para partir del pueblo. Es una ra-

zón de exigencia ambiental, que supondría una ofensa para el que les hospeda ². Pero, si no los quieren recibir, al salir de la ciudad sacudirán “el polvo de los pies en testimonio contra ellos.” El judío que venía de tierra gentil había de sacudir el polvo de sus sandalias antes de entrar en Israel, para no “contaminarla.” Así aquí se quiere indicar que el pueblo que no quiere recibir el reino es como el gentil. La ausencia de “sandalias,” que en Mc se pone, acaso aluda a un intento de la primitiva Iglesia en acentuar el rigorismo apostólico, para no ser inferiores a ciertos misioneros ambulantes de dioses paganos que recorrían el mundo helenista con este atuendo.

El pasaje se cierra recogiendo **el cumplimiento de su misión**. La forma “anunciando el Evangelio” es de la redacción de Lc, por influjo del uso eclesiástico.

Las “curaciones,” con cuyo poder los habilita, si son una rúbrica apologética de la doctrina, son una realidad y **un signo de vencimiento sobre el poder de Satán** (cf. Lc 4:33-37.40; 5:18-26).

Juicio de Antipas sobre Cristo, 9:7-9 (Mt 14:1-12; Mc 6:14-16). Cf. comentario a Mt 14:1-12.

¹ Tuvo noticia Herodes el tetrarca de todos estos sucesos, y estaba vacilante, por cuanto algunos decían que era Juan, que había resucitado de entre los muertos; ⁸ otros, que era Elías, que había aparecido, y otros, que había resucitado alguno de los antiguos profetas. ⁹ Dijo Herodes: A Juan le degollé yo, ¿quién puede ser este de quien oigo tales cosas? Y deseaba verle.

Lc trae un mínimo relato sobre Antipas. El rumor sobre los prodigios de Cristo le preocupa: parte por su temor político (Josefo), parte porque su neurosis le hizo pensar en alguna reencarnación de alguien. El, después del crimen del Bautista, quedó obsesionado con él. Por eso pensó en su resurrección. Y añade Lc: “y deseaba verle.” Con esto, el evangelista deja preparada la escena de la comparecencia de Cristo ante Antipas, enviado por Pilato (Lc 23:8) ². Lc da el título oficial de “tetrarca.” El contraste de este relato tiene las esperadas divergencias redaccionales de matiz e intento.

Regreso de los apóstoles y primera multiplicación de los panes, 9:9-17 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Jn 6:1-15). Cf. comentario a Mt 14:13-23 y Jn 6:1-15.

⁹ A su vuelta, los apóstoles le contaron cuanto habían hecho. ¹⁰ El, tomándolos consigo, se retiró a un lugar apartado cerca de una ciudad llamada Betsaida. ¹¹ Pero la muchedumbre se dio cuenta, y fue en pos de El. Habiéndolos recibido, les hablaba del Reino de Dios y curaba a todos los necesitados. ¹² Empezaba ya a declinar el día, y acercándosele los Doce, le dijeron: Despide a la muchedumbre, para que vayan a las aldeas y alquerías de alrededor, donde se alberguen y encuentren alimentos, porque aquí estamos en el desierto. ¹³ El les contestó: Dadles vosotros de comer. Ellos le dijeron: No tenemos más que cinco panes y dos peces, a no ser que vayamos a comprar provisiones para todo este pueblo. ¹⁴ Porque eran unos cinco mil hombres. Y dijo a sus discípulos: Macedlos recostarse por grupos como de cincuenta. ¹⁵ Lo hicieron así, diciéndoles que se recostasen todos, ¹⁶ y, tomando los cinco panes y los dos peces, alzó los ojos al cielo, los bendijo y se los dio a los discípulos para que los sirviesen a la muchedumbre. ¹⁷ Comieron, se saciaron todos y se recogieron de las sobras doce cestos de mendrugos.

Sólo Lc y Mc recogen escuetamente la vuelta de los apóstoles de su misión y la invitación que Cristo les hace de retirarse con El a un lugar desierto para descansar, no sólo de su correría apostólica, sino del incesante venir de gentes a Cristo (Mc). Y, “embarcándose,” vinieron cerca de Betsaida (Lc). Lc no trae la “segunda multiplicación” de los panes, que traen Mt-Mc. ¿No estaba en su “fuente,” a la que en esta sección siguen tan de cerca Mt-Mc? ¿Lo consideró un “duplicado”? Una confrontación de las narraciones de ambas multiplicaciones en Mt-Mc y su amplio contexto, da lo siguiente. Allí se da su valoración.

Primera multiplicación (Mt c.14 y 15; Mc c.6 y 7).

1. 5.000 alimentados
2. Travesía del lago
3. Desembarco en Genesaret
4. Controversia con los fariseos
5. Diálogo — las migajas de pan — con la mujer sirofenisa
6. Curación de un sordo-mudo

Segunda multiplicación (Mt c.15 y 16; Mc c.8).

1. 4.000 alimentados
2. Travesía del lago
3. Desembarco en Dalmanuta
4. Controversia con los fariseos
5. Diálogo sobre los milagros del pan con los discípulos
6. Curación de un ciego. (Falta este paralelo estructural en Mt).

La confesión de Pedro, 9-18-21 (Mt 16:13-28; Mc 8:27-39). Cf. comentario a Mt 16:13-28.

¹⁸ **Aconteció que, orando El a solas, estaban con El sus discípulos, a los cuales preguntó: ¿Quién dicen las muchedumbres que soy yo? ¹⁹ Respondiendo ellos, le dijeron: Juan Bautista; otros, Elias; otros, que uno de los antiguos profetas ha resucitado. ²⁰ Díjoles El: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, dijo: El Cristo de Dios. ²¹ El les prohibió decir esto a nadie.**

Lc es el único evangelista que no da la cita topográfica que traen Mt-Mc de las cercanías de Cesárea de Filipo. En cambio, sólo Lc relata la oración de Cristo ante esta confesión de Pedro. Las opiniones de las gentes parecen responder literalmente a la misma relación que se lee a propósito de la opinión de Antipas. No deja de extrañar el que no figura ninguna confesión popular de tenerlo por Mesías, puesto que por otros pasajes evangélicos **se ve que ya se le tenía por tal.**

Pero se les prohíbe que lo manifiesten. Están todavía en el “secreto mesiánico.” Hay que evitar explosiones prematuras en aquel ambiente excitado. El estudio de esta perícopa se hace en Comentario a Mt 16:13-28.

¿Acaso, ante la predicción de la Pasión, **a la que sigue “el secreto mesiánico,”** se refiere éste a ser el Mesías doliente? (cf. W. Grundmann, *Evang.* p.189).

Entre los v.17 y 18 Lc se aparta — la “gran omisión” — de Mc 6:45-8:26, al que venía siguiendo tan de cerca, aunque Conzelman (*Theology of St. Luke* 52-52) y V. Taylor (*Behind the Third Gospel*) piensan que lo que elimina es más el contexto o marco general.

Primera predicción de su pasión, 9:21-22 (Mt 16:21-23; Mc 8:31-39). Cf. comentario a Mt 16:21-23.

Añadió: ²² Es preciso que el Hijo del hombre padezca mucho y que sea rechazado de los ancianos, y de los príncipes de los sacerdotes, y de los escribas, y sea muerto y resucite al tercer día ³.

Necesidad de seguir a Cristo 9:23-27 (Mt 16:24-28; Mc 8:34-38). Cf. comentario a Mt 16:24-28.

²³ Decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. ²⁴ Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien quisiere perder su vida por amor de mí, la salvará. ²⁵ Pues ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena? ²⁶ Porque quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del hombre cuando venga en su gloria y en la del Padre y de los santos ángeles. ²⁷ En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte antes que vean el reino de Dios.

Mt pone esta enseñanza dirigida a los “discípulos.” Mc, a la “muchedumbre y a los discípulos.” Lc, con su forma rotunda, “a todos.”

La doctrina del Reino exige la negación a todo un mundo de exigencias personales. Es una vida moral nueva frente al fariseísmo, que está en juego, con el contraste hiperbólico que contrapone la pérdida de la vida material por Cristo, con su ganancia eterna. El discípulo de Cristo ha de estar dispuesto a toda persecución y muerte. **El Reino le puede exigir esto.** Pero al que ante el Reino tomase una actitud de vergüenza por seguirlo, **le aguarda el Hijo del hombre, presentado como Juez del mundo, en su parusía, con la condena de avergonzarse de él.** El presentarse como Juez del mundo es atributo divino, reservado a Yahvé en el A.T. La descripción es apocalíptica. La alusión es a la profecía de Daniel, pero ya ha sido desarrollado y enriquecido el pensamiento original.

El v.23 tiene en Lc un acusado sentido “moral” adaptado a la vida del cristiano: “tome cada día su cruz y sígame” (cf. Mt 16:24, donde se ve mejor la frase primitiva). **Se “desescatologiza.”**

Aunque el tormento de la cruz es romano, ya el rey judío Alejandro Janeo (103-76 a. C.) había hecho crucificar a 800 fariseos. Aunque estaba en el ambiente, cobraba un gran realismo después de la Vía Dolorosa (Lc 23:26).

El v.27 es como un apéndice al pasaje anterior, y está situado en un contexto lógico. Lo traen los tres sinópticos, y unido a este pasaje.

El anuncio de Cristo de que “no gustarán la muerte,” semitismo por experimentar algo, es que “algunos” de los presentes a aquella conversación no morirán antes de que “vean el reino de Dios” (Lc), o, como dice Mt, “antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino.” Los términos usados no exigen una visión sensible. Así como antes aludía a su venida final en la parusía, aquí alude a su instauración triunfal eclesial, que debe tener en su pensamiento, como punto de partida, la destrucción de Jerusalén. **Es el modo más manifiesto como verán “venir en poder el reino de Dios” (Mc).**

La Transfiguración, 9:28-36 (Mt 17:1-13; Mc 9:2-14). Cf. comentario a Mt 17:1-13.

²⁸ Aconteció como unos ocho días después de estos discursos que, tomando a Pedro, a Juan y a Santiago, subió a un monte a orar. ²⁹ Mientras oraba, el aspecto de su rostro se transformó, su vestido se volvió blanco y resplandeciente. ³⁰ Y he aquí que dos varones hablaban con EL, Moisés y Elías, ³¹ que aparecían gloriosos y le hablaban de su muerte, que había de cumplirse en Jerusalén. ³² Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño. Al despertar, vieron su gloria y a los dos varones que con El estaban. ³³ Al desaparecer éstos, dijo Pedro a Jesús: Maestro, qué bueno es estar aquí; hagamos tres cabañas, una para tí, otra para Moisés y otra para Elías, sin saber lo que se decía. ³⁴ Mientras esto decía, apareció una nube que los cubrió y quedaron atemorizados al entrar en la nube. ³⁵ Salió de la nube una voz que dijo: Este es mi Hijo elegido, escuchadle. ³⁶ Mientras sonaba la voz estaba Jesús solo. Ellos callaron, y por aquellos días no contaron nada de cuanto habían visto.

Sólo Lc dice que el motivo de subir Cristo a este monte es para “orar.” Tema suyo característico. La exposición se hace en Comentario a Mt 17:1-13.

Curación de un epiléptico, 9:37-43a (Mt 17:14-20; Mc 9:14-19). Cf. comentario a Mt 17:14-20.

³⁷ Al día siguiente, al bajar del monte, vino a su encuentro una numerosa muchedumbre, ³⁸ y uno de entre ella gritó, diciendo: Maestro, te ruego que eches una mirada sobre este mi hijo, porque es mi hijo único, ³⁹ y el espíritu lo toma lo hace gritar, lo agita, haciéndole echar espumarajos, y a duras penas se retira de él después de haberlo molido. ⁴⁰ He suplicado a tus discípulos que lo echasen, y no han podido. ⁴¹ Jesús, respondiendo, dijo: ¡Oh generación incrédula y perversa!, ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros y aguantaros? Traédmelo acá. ⁴² Al acercarse, el demonio lo echó por tierra y lo agitó fuertemente. Pero Jesús increpó al espíritu impuro, y curó al niño y se lo entregó a su padre. ⁴³ Todos se maravillaron al ver la grandeza de Dios.

Lc es el que trae la narración más breve de este episodio, omitiendo la pregunta de los apóstoles, de por qué ellos no habían podido curar a este epiléptico.

Destaca que era un hijo “único.” La descripción es poco precisa. Sólo va a la sustancia del hecho. La conclusión que de este episodio se desprende no es sólo la gran misericordia de Cristo y su poder taumatúrgico, sino que, al ejercer su dominio sobre los demonios expulsándolos — la fórmula de Mc es mucho más expresiva — , indica que ya llegó el reino de Dios (Mt 12:28). Lo que es presentarse él como Mesías ⁴.

Segunda profecía de su pasión, 9:43-45 (Mt 17:21-22; Mc 9:29-31). Cf. comentario a Mt 17:21-22.

Admirándose todos de cuanto hacía, dijo El a sus discípulos: ⁴⁴ Estad atentos a lo que voy a deciros: El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres. ⁴⁵ Pero ellos no sabían lo que significaban estas palabras, que estaban para ellos veladas, de manera que no las entendieron, y temían preguntarle sobre ellas.

Los tres sinópticos coinciden en relatar que, después de hacerles Cristo el segundo anuncio de su pasión, se encuentran preocupados. Lc es el que más matiza. No sabían qué significase esto. “Estaban (estas palabras) veladas para ellos, de manera que no las entendieron.” No comprendían que el Mesías, que en la concepción popular era un Mesías glorioso y nacionalmente victorioso, pudiera ser “entregado a los hombres,” lo que Mt-Mc explicitan como ser entregado a la muerte. Y ellos creían que Cristo era el Mesías (Lc 24:21). Pero Lucas-Marcos añaden que “temían preguntarle.” Sabían que las predicciones del Maestro se cumplían. Esta incomprensión de los apóstoles hace ver bien la necesidad de reiterarles este anuncio. Pero al estar estas palabras como “veladas” **sugiere que Cristo utilizó el “estilo profético.”** Acaso éste refleje la forma primitiva.

Quién sea el mayor, 9:46-48 (Mt 18:1-5; Mc 9:32-36). Cf. comentario a Mt 18:1-5.

⁴⁶ **Les vino a ellos este pensamiento: quién sería entre ellos el mayor.** ⁴⁷ **Conociendo Jesús los pensamientos de su corazón, tomó un niño, lo puso junto a sí,** ⁴⁸ **y les dijo: El que recibiere a este niño en mi nombre, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió; y el menor entre todos vosotros, ése será el más grande.**

Por Mc se sabe que esta escena tiene lugar en Cafarnaúm. Entre los apóstoles, aún humanos, surgían de vez en vez rivalidades sobre quién sería el “mayor” de ellos en el Reino. Lc es el que hace el relato más sintético. Sobre todo le da una **adaptación “moral,”** aunque fundamentalmente dentro del sentido histórico. Acaso Lc apunte también — Reino = Iglesia — a posibles **realidades eclesiales.**

La respuesta de Cristo es doble: una es la sentencia, y otra es la lección con una “parábola en acción.” **Hay que recibir el Reino, máxime sus puestos, como se recibe a un niño.** Valorado en el medio ambiente, no es propiamente la inocencia lo que se destaca, sino el que el niño no era casi considerado. **Por eso, lo sin valor hecho por Cristo cobra valor.**

Con el extremismo hiperbólico se acusa que el “menor” por apetencias será el “mayor” en el Reino. El tema de “enviado” es característico de Jn.

La invocación del nombre de Jesús por un extraño, 9:49-50 (Mc 9:37-40). Cf. comentario a Mc 9:37-40.

⁴⁹ **Tomando la palabra, Juan dice: Maestro, hemos visto a uno echar los demonios en tu nombre y se lo hemos estorbado, porque no era de nuestra compañía.** ⁵⁰ **Contestóle Jesús: No se lo estorbéis, pues el que no está contra vosotros, está con vosotros.**

Jn dice al Maestro que han visto a uno que no era de los Doce expulsando demonios y se lo han prohibido, porque no era de su grupo. Ellos habían recibido el poder de Cristo para expulsar demonios. Se ve en ello celo humano, un poco de grupo o casta. En su relato Cristo no quiere que e lo impidan. En Hechos de los Apóstoles se cita el caso de exorcistas judíos que expulsaban los demonios en el nombre de Jesús (Act 19:13-17). El solo nombre de Jesús, usado con reverencia, surte su efecto. El que así lo haga “no hablará luego mal de mí” (Mc), pues ve el poder de Cristo. Y al ver que en su propio nombre se expulsaban los demonios, no sólo ve la proximidad del Reino, sino que no está lejos de su ingreso en él. Que es lo que se dice en Lc-Mc con una expresión oriental, totalitario-extremista: “el que no está contra vosotros (Mc = nosotros), está con vosotros,” **en esta obra de unión y expansión del Reino** ⁴.

Se ha puesto en duda la autenticidad de esta **“tolerancia” de Cristo,** basándose en que

los discípulos tuvieron una actitud intransigente respecto a los no cristianos, **que hacían milagros en el nombre de Jesús**. Pero ninguno de los textos alegados se refiere a ninguna prohibición de este tipo (cf. Act 19, 13-20; 8:18-24; 13:6-12; 16:18; 1 Cor 12:3). ¡Ni cómo iban a poner esta autorización en boca de Cristo, de no ser histórica, si luego ellos la iban a prohibir!

Hostilidad samaritana. 9:51-56.

⁵¹ **Estando para cumplirse los días de su ascensión, se dirigió resueltamente a Jerusalén,** ⁵² **y envió mensajeros delante de sí, que en su camino entraron en una aldea de samaritanos para prepararle albergue.** ⁵³ **No fueron recibidos, porque iban a Jerusalén.** ⁵⁴ **Viéndolo los discípulos, Santiago y Juan dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma?** ⁵⁵ **Volviéndose Jesús, los reprendió,** ⁵⁶ **y se fueron a otra aldea.**

Sólo Lc trae este pasaje. Ya en el primer verso, omitidos por Lc otros relatos, presenta “el viaje a Jerusalén.” Es Cristo quien determina su ida definitiva, para terminar en la pasión. Se van, en la perspectiva literaria de Lc, **a cumplir para Cristo los días de su “ascensión”** (ἀναλήψεως), es decir, su “éxodo,” como expone Lc en la Transfiguración, su muerte ⁵.

El camino normal para ir de Galilea a Jerusalén era pasar por Samaría. Pero los samaritanos eran los enemigos más hostiles de los judíos, ya de muy atrás, sobre todo por sus diferencias religiosas y su templo cismático en el Garizím. Era frecuente el obstaculizar el paso de judíos por su territorio, máxime para ir a cumplir las fiestas preceptivas a Jerusalén.

Antes de su llegada envió por delante “mensajeros” (αγγέλους). Posiblemente eran gentes afectas y conocedoras de los samaritanos, que les pudiesen disponer bien a su paso y acaso preparar el terreno para la predicación. Pero el odio racial y cismático lo impidió, porque “iban a Jerusalén” a las fiestas.

Santiago y Juan, al saberlo, acaso al acercarse a esta aldea es cuando se lo comunican sus enviados, vieron la ofensa al Maestro, pero brotaba también en ellos algo del fondo humano y del poso judío contra los enemigos tradicionales. Y, habiéndose visto dotados de poderes sobrenaturales, querían hacer bajar fuego del cielo que los consumiese. No debía serles ajeno el episodio de Elías haciendo algo semejante (2 Re 1:10-12). Esto explica el cambio de nombre a estos hermanos: “Hijos del trueno.”

Pero Cristo los reprendió. **No era éste el espíritu del Reino. Era para ellos todavía creencia en los poderes del Mesías político.** Se fueron a otra aldea. Sólo buscaban hospedaje de peregrinos. Acaso en otra aldea, como en Siquem, pudo recibir entonces hospitalidad más cordial (Jn 4:39ss; cf. Act 8:5-25) ⁶.

Varias vocaciones, 9:57-62 (Mt 8:18-22). Cf. comentario a Mt 8:18-22.

⁵⁷ **Siguiendo el camino, vino uno que le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas.** ⁵⁸ **Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.** ⁵⁹ **A otro le dijo: Sigúeme, y respondió: Señor, déjame ir primero a sepultar a mi padre.** ⁶⁰ **Él le contestó: Deja a los muertos sepultar a sus muertos, y tú vete y anuncia el Reino de Dios.** ⁶¹ **Otro le dijo: Te seguiré, Señor, pero déjame antes ir a despedirme de los de mi casa.** ⁶² **Jesús le dijo: Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás, es apto para el Reino de Dios.**

Mt trae también estas dos primeras sentencias. El contexto de su agrupación es lógico. Mt describe a Cristo rodeado de grandes multitudes, por lo que se embarca para ir a la otra orilla del Lago, a la región de los gerasenos. En el “camino” le sale al encuentro un “escriba.” Lc no precisa quién sea éste. Sólo pone la escena primera en el camino. **El resto de la escena vocacional se le une en un contexto lógico.** En Mt, el segundo es un “discípulo.”

Dada la semejanza de los primeros, se remite al Comentario a Mt. El tercer ejemplo es menos duro, pero, en el fondo, equivalente al anterior. **Para seguir a Cristo hay que tener la decisión de dejarlo todo por El.** No había inconveniente en una despedida. Pero es el espíritu de esta decisión lo que aquí se destaca. Utilizando el proverbio del arado, una vez puestas las manos a la obra del Reino, todo ha de ser para él y su obra. Como en el pasaje anterior, Cristo reclama **para sí los afectos más profundos, pues está por encima de ellos** ⁷.

1 Ahern, Staffor No Staff (Mt 10:10; Mc 6:8): Cath. Bibl. Quart. (1943) 332-337. 2 Strack-B., Kommentar. I P.596. 2 J. B. Tyson, Jesús And Herod Antipas: Journ. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) 239-246. 3 J. Dupont, Ressuscité “Le Troisième Jour”: Bibl. (1959) 742-761. 4 Léon-Dufour, L'episode De L'enfant Épileptique. Laformation Des Evangiiis (1957). 4 E. G. Rüsche, Toleranz. Eine Theologische Untersuchung (Übermí 12:30 Und Lk 9:50) Und Eine Aktuelle Auseinandersetzung (Zollikan-Z. 1955). 5 Starky, Obfirmavit Faciem Suam.: Rev. Se. Relig. (1951) 197-202; Glrard, L'évangile Des Voyages De Jesús (1951). 6 W. Grudmann, Fragen Der Komposition Des Lukanischen “Reiseberichtes”: Znw (1959) 252-270; W. C. Jr. Robixson, The Theological Context For Interpreting Luk's Travel Narrative (Lk 9:51 Ss): Jour. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) 21-31; J. Schnei-Der, Zur Analyse Des Lukanischen Reiseberichtes, En Synopt. Stud. (1953) P.207-229; P. Simson, Ser. (1963) P.65-80. 7 Cerfaux, En Étud. Théol. Lov. (1935) 326-328; Vaccari, Mittens Manum Suam Ad Aratrum Et Respiens Retro: Verb. Dom. (1938) 308-312.

Capítulo 10.

Misión de los setenta y dos discípulos, 10:1-20 (Mt 9:37; 10:5-16; Mc 6:8-11).

Cf. comentario a Mt 9:37; 10:5-16.

¹ Después de esto, designó Jesús a otros setenta y dos y los envió, de dos en dos, delante de sí, a toda ciudad y lugar adonde El había de venir, ² y les dijo: La mies es mucha y los obreros pocos; rogado, pues, al amo de la mies mande obreros a su mies. ³ Id, yo os envío como corderos en medio de lobos. ⁴ No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. ⁵ En cualquier casa en que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. ⁶ Si hubiere en ella un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz; si no, se volverá a vosotros. ⁷ Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario. No vayáis de casa en casa. ⁸ En cualquier ciudad en que entrareis y os recibieren, comed lo que os fuere servido, ⁹ y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El Reino de Dios está cerca de vosotros. ¹⁰ En cualquier ciudad en que entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: ¹¹ Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies, os lo sacudimos, pero sabed que el Reino de Dios está cerca. ¹² Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que aquella ciudad. ¹³ ¡Ay de ti, Corazeín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y en Sidón hubieran sido hechos los milagros que en vosotras se han hecho, tiempo ha que en sacos y sentados en ceniza hubieran hecho penitencia. ¹⁴ Pero Tiro y Sidón serán tratadas con más blandura que vosotras en el Juicio. ¹⁵ Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el Cielo? Hasta el Infierno serás abatida. ¹⁶ El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió. ¹⁷ Volvieron los setenta y dos llenos de alegría, diciendo: Señor, hasta los demonios se nos

sometían en tu nombre.¹⁸ **El les dijo: Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo.**
¹⁹ **Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará.**²⁰ **Mas no os alegréis de que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.**

Esta misión de los setenta y dos discípulos es distinta de la misión confiada a los Doce. El número de setenta y dos es discutido, pues en gran número de códices se lee setenta¹. El número setenta y dos es preferible, ya que se explica mejor el haber reducido el número de setenta y dos a setenta, evocador de los setenta ancianos elegidos por Moisés (Núm 11:16ss) para que lo ayudasen en el gobierno del pueblo, que no viceversa. Pero surge un clásico problema al ver que la redacción de los consejos de Cristo a sus discípulos son los mismos que se usan en el relato de Mt (10:5-16) para la misión galilaica de los Doce, lo mismo, aunque más sintetizado, que esta misma misión de los apóstoles en Mc (6:7-11). Además, algunas de estas sentencias aparecen también dispersas en otros lugares de Mt (9:37ss; 11:21-23; 10:40). Para algunos son dos episodios históricos distintos; pero, como las advertencias habían de ser semejantes, se dan bajo una fórmula ya hecha. Otros, para salvar la identidad sustancial de conceptos, piensan que la misión de los apóstoles y la de los discípulos no fue más que una, pero que se presenta desdoblada por el evangelista y por la catequesis al aplicar estas sentencias a otros grupos más amplios de “misioneros.” Se pretendería con ello **dar un especial relieve a la misión de los apóstoles.** Pero, en este caso, también aparece con especial relieve **la misión de los discípulos.** Suponiendo que ambas misiones sean distintas, se explica bien la redacción literaria, sustancialmente igual, ya que las advertencias habían de ser, o suponerse, muy semejantes. En cambio, hay un hecho a favor de la distinción de ambas: el que Lc, que narra las dos, no ha de pretender repetirse (cf. Lc 9:1-6).

Cristo designó a “otros setenta y dos (discípulos) y los envió de dos en dos delante de sí” adonde El había de ir, **a preparar el ambiente para la predicación del Reino.**

El comentario a estas instrucciones se da en Mt (cf. Comentario a Mt 9:37; 10:5-16). Pero Lc añade algo que Mt trae en otro contexto (Mt 11:20-24).

Los discípulos van en plan de misión. Y esto evocaba su personal misión en Corazeín, Betsaida y Cafarnaúm. A pesar de su evangelización y de sus milagros, estas ciudades no respondieron **como debían a su ingreso en el Reino.** No se puede jugar con la hora de Dios, como lo evoca su visita en esta misión de los discípulos. Y les anuncia la gravedad de su culpa y el castigo. Para ello las compara con las ciudades infieles clásicas, Tiro y Sidón. Adelanta la comparación de Sodoma, que también la trae en este cuadro Mt, posiblemente para dejar un cuadro de ritmo binario, o por efecto de encontrarlo así en su “fuente” o de oportunidad de clausura literaria a las advertencias del discurso, ya que el cuadro siguiente se ve que tiene una independencia literaria en las “fuentes,” como elemento comparativo de las ciudades que no quieran recibir el reino de Dios. Si con toda su maldad hubiesen recibido su presencia, su doctrina y sus milagros, se hubiesen vestido de “saco y ceniza,” atuendo oriental de duelo, y hecho penitencia. Por eso serán tratadas con menos rigor en el juicio. Éste, término ya técnico ambiental, es el juicio postero. El resto de los detalles se expone en el Comentario a Mt 11:20-24.

En el v.7 hace ver que a la hora de esta redacción, la discriminación de los alimentos no cuenta (1 Cor 10:27; Act 10:25).

Lc relata a continuación la vuelta de los discípulos. Debieron de retornar en binas por turno. Pero presenta la síntesis de su “misión.” Volvieron “llenos de alegría.” La razón que se destaca, a pesar de haberseles dado poder sobre la curación de enfermedades (v.9), es el poder ejercido con éxito sobre los demonios, que se les sometían en el nombre de Cristo. Era no sólo lo más espectacular, sino lo que más los acreditaba como discípulos del Mesías, por ser signo de la

llegada del Reino. Por eso, el imperio satánico va a llegar a su fin. Y Cristo se lo confirma. Satanás, del arameo Sataná', significa enemigo. Y es el adversario por excelencia de la instauración del reino de Dios. Por eso les dice, comentando su obra exorcista: "Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo"². Durante su misión exorcista, Cristo, por su ciencia sobrenatural, estaba viendo la derrota del imperio satánico, lo que expresa con esta imagen. La comparación "como un rayo" indica acaso la evidencia y rapidez con que está disminuyendo el poder hostil de Satán contra la próxima y definitiva instauración del reino mesiánico (Jn 12:31). La caída de Satán es "del cielo" cósmico, como lugar donde, según creencias de entonces, se localizaba también la morada de los poderes demoníacos (Ef 2:2; 6:12).

Estos poderes que Cristo les dio para que pudiesen realizar su misión están expresados por la metáfora de diversos animales venenosos (Sal 90:13), lo mismo que contra "toda potencia enemiga," por la que se significan los poderes demoníacos (cf. Mc 16:17-18).

Pero que no se "alegren" sólo de que los demonios se les sometan en su nombre. Es ello algo carismático, transitorio, y en su gozo justo podría haber mezcla de elemento humano, como en otra ocasión sucedió a los apóstoles (Mt 17:19-21, par.). Que se alegren de que sus nombres, semitismo por ellos mismos, estén "escritos en el libro de la vida." El término es usado en el A.T., y es usual en esta época³. Porque ello no es otra cosa que ser privilegiados miembros del Reino, en este contexto, en su fase definitiva celeste.

Se ha intentado interpretar este pasaje como una "ironía" de Cristo. Este vería en los discípulos que estaban expuestos a creer que los exorcismos eran casi algo suyo, y Cristo les respondería así: como si ya viese la victoria antisatánica debida al poder de ellos. No parece haber base seria en el texto para esto³.

Revelación del Hijo, 10:21-24 (Mt 11:25-30). Cf. comentario a Mt 11:25-30.

²¹ **En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito.** ²² **Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.** ²³ **Vuelto a los discípulos, aparte les dijo: Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis,** ²⁴ **porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron.**

Mt pone este pasaje en una forma independiente. Lc lo vincula al gozo de Cristo, a la vuelta de la misión de los setenta y dos discípulos. Aunque en la perspectiva literaria de Lc también quiera incluir a los apóstoles (v.23). Acaso se quiera dar también una proyección eclesial (1 Cor 1:26ss).

Y "volviéndose" a los "discípulos," que aquí deben de ser los apóstoles, y cuya primera expresión, "volviéndose," hace pensar en su inserción aquí en un contexto lógico, ya que Mt lo trae en otro pasaje (13:16-17), los llama dichosos, porque — la obra del Padre a la que acaba de aludir — les permitió "ver" y "oír" lo que fue la aspiración de todo judío: los días del Mesías, y que aquí lo sintetiza en "reyes" — v.gr., David, de cuya dinastía procedería — y "profetas," que lo vaticinaron. Mt pone la variante de "profetas y justos." Era el ansia de todo sincero israelita. El análisis de este importante pasaje se hace en el Comentario a Mt 11:25-30⁴.

"Los versículos podrían ser un himno de la Iglesia primitiva, tan conocido como para que fuera citado al pie de la letra, tanto por Mt como por Lc (C. Stuhlmüller, *Év. St. Lúe* [1972])

La parábola del samaritano, 10:25-37 (Mt 22:34-40; Mc 12:28-34). Cf. comentario a Mt 22:34-40.

²⁵ Levantóse un doctor de la Ley para tentarlo y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? ²⁶ El le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? ²⁷ Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo.²⁸ Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás. ²⁹ El, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo? ³⁰ Tomando Jesús la palabra, dijo: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que lo desnudaron, lo cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto. ³¹ Por casualidad, bajó un sacerdote por el mismo camino, y, viéndolo, pasó de largo. ³² Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, lo vio también y pasó adelante. ³³ Pero un samaritano, que iba de camino, llegó a él, y, viéndolo, se movió a compasión, ³⁴ acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; lo hizo montar sobre su propia cabalgadura, lo condujo al mesón y cuidó de él. ³⁵ A la mañana, sacando dos denarios, se los dio al mesonero y le dijo: Cuida de él, y lo que gastes, a la vuelta te lo pagaré. ³⁶ ¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones? ³⁷ EL contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo.

Este pasaje tiene en Lc dos partes. Primero es la pregunta que le hace un doctor de la Ley, pero tentándole. Mt hace ver que fue como una revancha de los fariseos porque, y en esto ellos lo aplaudían, había hecho callar a los saduceos a propósito de la resurrección. Este primer tema lo traen Mt-Mc. Con esto prosigue el tema de la condición de “discípulo.”

La ausencia de la parábola que aquí trae Lc en Mt-Mc hace suponer que su unión con lo anterior, por el tema del amor al “prójimo,” es obra de Lc o su “fuente,” con lo que quiere interpretar el concepto universalista de la caridad y del “prójimo.”

La pregunta que le hace no es, como en Mt-Mc, cuál sea el mayor mandato de la Ley, sino qué hará para alcanzar la vida eterna. Pero, como doctor, tenía que saberlo. Y Cristo, conforme al procedimiento rabínico, le responde con otra pregunta. Si él era doctor, debía saberlo. Y, efectivamente, le responde con los dos mandamientos: el amor a Dios y al prójimo. Mc es el que pone una transcripción más directa de la Ley (Dt 6:4-9; 11:13; Lev 19:18). En Lc la respuesta es una combinación de Deuteronomio (6:4) y Levítico (19:18), como en “Test, de Isacar.” En Mc la respuesta del doctor recibe el elogio de Cristo. Pero, de suyo, era tan elemental, que el doctor quiso justificarse, preguntándole lo que era tema de discusión en las escuelas: quién era su prójimo. Y Cristo le responde con la parábola del buen samaritano, propia de Lc.

Un hombre “bajaba” de Jerusalén a Jericó: unos mil metros de descenso. El hecho de poner un “hombre,” y no un judío, **es elemento necesario para valorar el prójimo**, ya que para el judío sólo era prójimo otro judío. El camino, sobre todo cerca de Jericó, es abrupto y lleno de recovecos, muy propicio al asalto. San Jerónimo dice que una parte del camino, llamado “ascensus Adommim” (Jos 18:18), puede llamarse “subida de los rojos,” por la sangre de los frecuentes homicidios que allí había⁵. Así le pasó a este hombre. Lc robaron todo. Los detalles de su desvalijamiento no tienen valor alegórico espiritual; son elementos descriptivos. Y lo dejaron medio muerto.

Pero, cercano a él, y “viéndolo” así, pasaron junto a él un “sacerdote” y un “levita.” El símbolo de la religiosidad oficial de Israel. Jericó era ciudad sacerdotal, y acaso volvían de cumplir su turno semanal en el templo. En el Deuteronomio se decía que, si el asno de tu “hermano” (judío) cae, lo ayudarás a levantarse (Dt 22:4; Ex 23:5). Y ellos sabían bien la Ley.

Pasó luego por allí un “samaritano.” Estos eran abominables para los judíos: como racialmente espúreos, y cismáticos. Su odio religioso aparece reflejado en la Escritura (Jn 4:9; Eclo 50:25-26). Sin embargo, lleno de compasión, se acercó a él, le vendó las heridas, derramando en ellas “aceite y vino,” uso oriental ordinario en la antigüedad ⁶, y hasta entre ciertos beduinos de nuestros días ⁷; lo cargó en su cabalgadura, lo llevó a un mesón, y tuvo con él todos los cuidados. Hasta adelantó para los primeros cuidados “dos denarios,” el doble de un jornal diario, prometiéndole pagar el resto de los gastos a su vuelta, pues aún sigue interesándose por él.

Pero no es debida la falta de asistencia a no contraer impureza “legal” por el contacto con un muerto, pues éste no lo estaba. Además, el sacerdote “bajaba” (v.31) por el “mismo camino,” es decir, venía de Jerusalén, lo mismo que el levita (v.32). La motivación es poner esta ausencia de caridad al “prójimo” en la representación de los intérpretes de la Ley y lo más sagrado de la nación. La “regla de tres” en las narraciones populares (Mt 25:14-30 par.; Lc 14:18-20; 20:10-12) omite lo que se esperaría — un judío laico — y presenta al samaritano.

La pregunta de Cristo está hecha con especial intención. Lc preguntaron que quién era el “prójimo” para él. Y Cristo le pregunta que quién obró “como prójimo.” Y así, con la práctica hizo ver **que cada ser humano es “prójimo” para todos los humanos.** Por lo que ha de estar “próximo” a él en todas sus necesidades. Es la paradoja oriental sirviendo de **máxima pedagogía** .”

Marta y María, 10:38-42.

³⁸ Yendo de camino, entró en una aldea, y una mujer, Marta de nombre, lo recibió en su casa. ³⁹ Tenía ésta una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra. ⁴⁰ Marta andaba afanada en los muchos cuidados del servicio, y, acercándose, dijo: Señor, ¿no te da enfado que mi hermana me deje a mí sola en el servicio? Dile, pues, que me ayude. ⁴¹ Respondió el Señor y le dijo: Marta, Marta, tú te inquietas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien, una sola. ⁴² María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada.

Pasaje propio de Lc. La escena debe de tener lugar ya en esta ida de Cristo a Jerusalén. Va con los apóstoles ⁹. El tono del relato, la coincidencia de nombres y la familiaridad que estas mujeres tienen con Cristo, hace ver que son las hermanas de Lázaro y que se hospedó en Betania. Lc dice que lo recibe Marta en su casa. Esto indicaría, en la perspectiva literaria, según las costumbres orientales, que, ausente Lázaro, Marta es la mayor y ama de casa, o un arreglo literario para presentar la escena.

El contraste de la escena está entre María, que está “sentada a los pies del Señor,” que es la actitud de los discípulos ante el Maestro, **para escuchar “su palabra”** (λόγος), **el Evangelio, término técnico de la primitiva Iglesia.**

Marta, en cambio, como superior en la casa, quiere atender con todo el esmero oriental al Señor y a sus acompañantes. De ahí todo el trajín doméstico. Siendo grande el moverse y el esmero, con la familiaridad que supone la pregunta, se queja al Señor de que María no la ayude en la preparación acaso de la comida [(μόνην με κατέλειπεν διαχονεῖν), y le pide que la fuerce a ayudarla.

La respuesta de Cristo tiene con ella el mismo tono de familiaridad al repetir su nombre dos veces. Pero le da la gran lección: se “afana por muchas cosas.” Pero “pocas, o más bien una sola es necesaria.” Tres lecturas hay de este pasaje, pero sólo dos son críticamente admisibles, y en nada cambian el sentido¹⁰. Y María escogió la mejor parte, que no le será arrebatada.

La enseñanza que de aquí se desprende es, no que no se pueda atender a los menesteres del hogar, que también Dios los puso, sino que, con el pretexto de estas palabras de Marta, da Cristo una enseñanza, con contrastes hiperbólicos acusados: es más importante atender a la lección y vida del Reino que no el derramarse en excesivos menesteres, que pueden apartar de él.

Es la doctrina que Lc recoge en otros pasajes (Lc 4:4; 8:21; 11:27-28).

Es lo mismo que dijo con otras expresiones: “**Buscad primero el Reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura**” (Mt 6:33).

Pero no es directamente la enseñanza de la vida contemplativa sobre la activa, sino la necesidad de que los trabajos secundarios o importantes no impidan el atender a la doctrina del Reino, **al Evangelio, que es la “palabra” que el Señor dirigía a María de Betania**¹¹.

¹ Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Lc 10:1; Cf. S. Jellicoe, En Nts (1959-1960) P.319-321. 2 Joüon, L'évangile. (1930) P.363. 3 Strack-B., Kommentar. Ii P.169ss; G. G. Gamba, La Pórtala Universalista Dell'invio Dei Settanta (Due) Discepoli, Lúe 10:1ss (1963). 3 Citado Por J. Jeremías En Die Gleichnisse Jesu (1970) P.151 Nota 33. 4 Benoit, L'évangile S. St. Matth., En La Sainte Bible De Jerusalem (1950) P.80 Nota E; Mertens, L'hymne De Jubilation Chez Les Syn&Ptiques: Mt 11:25-30; Lc 10:21-22 (1957); Cerfaux, L'évangile De Jean Et Le “Logion Johannique” Des Synoptiques, En L'évangile De Jean. Eludes Et Problemas (1938) P.147-160; Les Sources Scripturaires De Mt 11:26-27; Lc 10:21-22: Eph. Theol. Lov. (1955) P.331-342; Charlier, L'actwn De Grâces De Jesús (Lc 10:17-24): Bibl. Et V. Chrét. (1957) 87-89. 5 MI 24:726. 6 Strack-E.,Kommentar. I P.428-429; Columela, Vii 5:18; Plinio.Mzf. Hist. ⁷ F. Truyols, Vida De Jesucristo (1954) P.414-415; Julien, L'égypte (1895) P.276. 8 Vosté,Parabolae. (1933) Ii P.616-635; Llemd, Parábola Boni Samaritani: Verb. Dom. (1931) 262-264; Beauvery, La Route Romaine Dejerusalem Ajericho: Rev. Bibl. (1957) 72-101; J. Daniélou, Lc Bou Samaritain: Mél. Robert (1957) 457-465; H. Gloowitzter, Das Gleichnis Vom Barmherzigen Samariter: Bibl. Stud. 34 (1962). 9 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Lc 10:38. 10 Nestlé, O.C., Ap. Crit. A Lc 10:4ib. 11 Rizo, Marta Y María.: Est. Bibl. (1960) 851-857; Zerwick, En Verb. Dom. (1949) 294-298; P.Sacchi, Lc Varianti Di Lúe 10:42: Parola Del Passato (1956) 200-203; E. Laland, Die Martha-Maïa-Peñkopt Lukas 10:38-42: Stud. Theol. (Lund 1959) 70-85; F. Puzo, Marta Y María. Nota Exegética A Lc 10:38-42.: Est. Eccl. (1960) 851-857.

Capítulo 11.

El Padrenuestro, 11:1-4 (Mt 6:9-13). Cf. comentario a Mt 6:9-13.

¹ **Acaeció que, hallándose El orando en cierto lugar, así que acabó, le dijo uno de los discípulos: Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñaba a sus discípulos.** ² **El les dijo: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino;** ³ **danos cada día el pan cotidiano;** ⁴ **perdónanos nuestras deudas, porque también nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos pongas en tentación.**

Mientras Mt incrusta el Padrenuestro en un contexto literario que no es el suyo, y adelanta cronológicamente la situación del mismo, Lc, sin precisar la topografía, da la razón del por qué Cristo enseña esta oración. **Al terminar un día su oración, uno de sus discípulos le pidió que les enseñase a orar**, como el Bautista hacía con sus discípulos (Lc 5:33).

La recensión de esta oración en Lc es mucho más breve que en Mt. Diversos problemas planteados a propósito de esta diferencia de recensiones se expresan en el Comentario correspondiente a Mt.

Lc omite, después de Padre, “nuestro,” posiblemente para evitar en sus lectores de la gentilidad la impresión de una oración limitada a un círculo judío, lo mismo que “estás en los cie- los,” de formulación judío-rabínica. No trae el “Hágase tu voluntad.”¹ Esto último por faltar en

su “fuente.”

En la petición del perdón, Lc pone que se perdonen “nuestros pecados” (αμαρτίας), mientras que Mt y Lc en la segunda vez ponen “deudor” (ἀρείλοντι). Se pensó si Lc utilizaría este término para evitar a sus lectores un sentido de deuda pecuniaria. Sin embargo, son sinónimos, pues Lc sólo la modifica la primera vez, seguramente por variación literaria, y destaca que debemos perdonar a “todo” deudor.

Omite también la parte negativa del último versículo de Mt². En Marción, seguido por San Gregorio de Nisa, en lugar de la petición “Venga tu Reino,” se lee: “Que el Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos purifique.” Idea acorde con la teología de Lc. La recensión de Lc del “Pater.” supone una “fuente” distinta de Mt. Que la de éste sea litúrgica es muy posible. ¿También la de Le? La versión al arameo de las recensiones de Mt y Lc por K. G. Kuhn lleva a un tipo original de composición en verso.

Parábola del amigo importuno, 77:5-13 (Mt 7:7-11). Cf. comentario a Mt 7:7-11.

⁵ Y les dijo: Si alguno de vosotros tuviere un amigo y viene a él a medianoche y le dijera: “Amigo, préstame tres panes,⁶ pues un amigo mío ha llegado de viaje y no tengo qué darle”;⁷ y él, respondiendo de dentro, le dijese: “No me molestes, pues la puerta está ya cerrada, y mis niños están ya conmigo en la cama, no puedo levantarme para dártelos,”⁸ yo os digo que, si no se levanta y se los da por ser amigo suyo, al menos por la importunidad se levantará y le dará cuanto necesite.⁹ Os digo, pues: Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá;¹⁰ porque quien pide recibe, y quien busca halla, y al que llama se le abre.¹¹ ¿Qué padre entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra? ¿O, si le pide un pez, le dará, en vez del pez, una serpiente?¹² ¿O, si le pide un huevo, le dará un escorpión?¹³ Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?

Evocada por la oración del Padrenuestro, Lc es el único que narra una parábola con un gran colorido oriental, para enseñar la perseverancia en la oración. Inesperadamente llega uno de viaje en la noche. No hay nada preparado (rasgo algún tanto irreal), por lo que va a casa de un amigo a pedir “tres panes.” Las casas pobres de Palestina sólo tenían una estancia, donde a la noche, echadas unas esteras, todos dormían. Este llamar e insistir no le trae más que complicaciones; los niños se van a despertar sobresaltados y luego no podrán dormir. Como puede, abre la puerta para resolver aquella situación enojosa. Y Cristo añade que, si no le da lo que pide por ser amigo, al menos se lo dará por importuno.

La finalidad de esta parábola, **como se ve por la insistencia en llamar, es la perseverancia en la oración.** Sin embargo, Lc pone a continuación, como una conclusión enfática, el “pedid y se os dará.” Y luego se describe la seguridad de la concesión por Dios de los bienes pedidos. Mt, en cambio, trae todas estas adiciones a la parábola en otro contexto, como pieza aislada (Mt 7:7-11). ¿Es que Lc, con esta inserción, pretende precisar el sentido de la parábola? Sería muy probable en este pasaje. La parábola no tiene en sí una estructura y finalidad definidas. Si Lc le yuxtapone este otro pasaje, con valoración independiente, lo une, sin duda, por razón de una afinidad lógica, **por tratarse de temas de oración; primero coloca la oración, luego la perseverancia para obtener sus fines, y, por último, la seguridad de la bondad de Dios en la concesión de los bienes pedidos**³.

En Mt, Dios dará “cosas buenas a quien se las pide”; Lc lo formula de otra manera: “dará

el Espíritu Santo a quienes se lo piden.” La redacción de Lc explicita el sentido primitivo de Mt. Como las “cosas buenas,” en esta perspectiva religiosa, son los bienes espirituales mesiánicos, Lc las ha sintetizado en lo que es el gran don mesiánico: **la efusión del Espíritu Santo, dispensador de todo bien** (Jn 7:38-39)⁴, **y tan propio de su teología** (cf. Rom 8:23; 2 Cor 1:22; 5:5; Ef 1:13ss). Naturalmente, el “pedir” y “recibir” tiene un valor “sapiencial.”

El Poder sobre los demonios, 11:14-26 (Mt 12:43-45). Cf. comentario a Mt 12:43-45.

¹⁴ Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron,¹⁵ pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios;¹⁶ otros, para tentarle, le pedían una señal del cielo.¹⁷ Pero El, conociendo su pensamiento, les dijo: Todo reino dividido contra sí mismo será devastado, y caerá casa sobre casa.¹⁸ Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Puesto que decís que por poder de Beelzebul expulso yo los demonios.¹⁹ Si yo expulso a los demonios por Beelzebul, vuestros hijos, ¿por quién los expulsarán? Por esto ellos mismos eran vuestros jueces.²⁰ Pero, si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros.²¹ Cuando un fuerte bien armado guarda su palacio, seguros están sus bienes;²² pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos.²³ El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.²⁴ Cuando un espíritu impuro sale de un hombre, recorre los lugares áridos buscando reposo, y, no hallándolo, se dice: “Volveré a la casa de donde salí”;²⁵ y viniendo la encuentra barrida y aderezada.²⁶ Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, y vienen a ser las postrimerías de aquel hombre peores que los principios.

Lc y Mt traen este pasaje. Pero, mientras Lc lo trae seguido, Mt lo trae desdoblado. En Lc se plantean ya al principio dos temas, y se los responde de seguida. En Mt el desdoblamiento responde a la separación de las dos preguntas.

Cristo expulsaba un “demonio mudo,” es decir, un enfermo al que su posesión le produce mudez. Pero también era “sordo” (Mt). Ante este hecho, realizado con autoridad propia, en Mt surge en las gentes la pregunta de si no será el Mesías. Lc sólo lo expresa con la “admiración” de las muchedumbres. Pero, ante esto, los “fariseos” (Mt), no negando los hechos evidentes, lo atribuyen a que Cristo tiene pacto con Beelzebul, príncipe de los demonios⁵. La argumentación de Cristo fue definitiva. Si así fuese, Satanás destruiría su reino. Además, los exorcistas judíos condenaban esta insidia al expulsar los demonios. Pero, si es verdad que El los expulsaba en nombre de Dios, entonces que saquen la consecuencia: **llegó el Reino de Dios**. Pues ya está entablada **la lucha entre el poder del Mesías y el poder de Satán**. Por eso dice: si El los expulsa; no porque los expulsen ciertos exorcistas judíos. Y Lc añade otra consecuencia: si él es el Mesías, hay que “recoger” con él — su enseñanza — para entrar en el reino; si no, se “desparrama” fuera del mismo.

Luego pone la comparación del demonio errante que sale de un hombre y busca morada en lugares “secos,” es decir, desiertos, morada, según la creencia popular, de demonios. Al no hallar reposo, vuelve al lugar de donde partió, pero, al verlo bien preparado, sale en busca de otros siete espíritus peores que él — número de plenitud —, y así logran conquistarla y habitar-

la. Con lo que “las postrimerías de aquel hombre vienen a ser peores que los principios.” El sentido de esta comparación es discutido, por querer hacerlo alegoría, cuando es una simple comparación, aunque con algunos elementos alegorizantes. Mt la aplica expresamente a “esta generación mala.” Lc no, pero, aunque el contexto en que lo trae es literariamente distinto, conceptualmente es el mismo. Por eso ha de ser interpretada de la generación judía contemporánea de Cristo. **Atar a Satanás es idea escatológica** (Is 24:22; Tob 8:3; Ap 20:2ss).

La expulsión de los demonios por Cristo prueba, como él dice, su mesianismo. El demonio desea no perder sus viejas conquistas, al ver los progresos que Cristo comienza a hacer en el pueblo, y toma la revancha. Por obra de los fariseos, que boicoteaban la obra de Cristo, viene a desorientar y **apartar del ingreso en el reino de Cristo a gran parte de esta generación.** Esto es, dentro de la imagen demoníaca comparativa, hacer que peores poderes demoníacos vuelvan a su casa, a esa “generación” de la que salieron. Y así las “postrimerías” de esa generación judía, separándose de Cristo, no ingresando en su reino y llevándole a la cruz, vinieron a ser peores que sus principios, que comenzaban con la luz de Cristo expulsando los demonios.

Elogio de la Madre de Jesús, 11:27-28.

²⁷ **Mientras decía estas cosas, levantó la voz una mujer de entre la muchedumbre, y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste.** ²⁸ **Pero El dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan.**

Pasaje propio de Lc. En el contexto, una mujer que oye esta refutación de Cristo, la aprueba, gritando al modo oriental, para bendecir a su Madre. La gloria de las madres son los hijos (Prov 23:24-25; Gen 30:13; Lc 1:58). Y la gloria de éstos redunda en las madres. Tal era la grandeza que esta mujer vio en Cristo, hasta acaso sospechar, como en otras ocasiones sospecharon, si no sería el Mesías (Mt 12:23; par.), que lo bendice al bendecir a su Madre. El Magníficat empieza a cumplirse. Lc que lo trae empieza a ver su cumplimiento.

Pero Cristo toma pretexto de las palabras de esta mujer para hablar en general de la grandeza de la maternidad natural, y decir que son más bienaventurados los que “oyen” la palabra de Dios y la “guardan.” Porque, si la maternidad natural es gran dignidad, **la palabra de Dios y su guarda hace ingresar en el Reino, con todo lo que esto significa.**

Juicio sobre la generación presente. 11:29-32 (Mt 12:38-42). Cf. comentario a Mt 12:38-42.

²⁹ **Creciendo la muchedumbre, comenzó a decir: Esta generación es una generación mala; pide una señal, y no le será dada otra señal que la de Jonas.** ³⁰ **Porque como fue Jonas señal para los ninivitas, así también lo será el Hijo del hombre para esta generación.** ³¹ **La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra los hombres de esta generación y los condenará, porque vino desde los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y hay aquí algo más que Salomón.** ³² **Los ninivitas se levantarán en el juicio contra esta generación, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonas, y hay aquí más que Jonas.**

En Mt (c.12) se da como doble señal de Cristo: en el sepulcro (v.40) y de la conversión de Nínive a su predicación (v.41). En Mc no se da ningún signo (Mc 8:12); en Lc se da sólo como **signo de penitencia a su predicación.** Lc, a diferencia de Mt, que también trae este pasaje, ya puso al comienzo de la narración dos temas a los que va a responder con un intervalo literario. El prime-

ro fue que Cristo expulsaba a los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios. Pero “otros,” que Mt precisa como “escribas y fariseos,” le pedían, “para tentarle,” una “señal del cielo.” Admitida por ellos probablemente también esta solución diabólica, piden algo espectacular, al estilo del fuego que hizo bajar del cielo Elías (1 Re 18:38ss), pensando en el fracaso de un prodigio de este tipo. Pero Cristo niega el signo a esta “generación mala.” Lc omite “adúltera” acaso por no entenderla sus lectores. Esta expresión está cargada de reminiscencias bíblicas. La generación en que aparecería el Mesías, al estilo de la del “desierto,” sería mala. Y, en lugar del signo, **les anuncia un “signo” castigo.**

A la predicación de Jonas, Nínive se convirtió. Y ante la sabiduría de Salomón, vino a oírle la reina del Mediodía, la reina de Saba (1 Re 10:1). Ellos condenarán “en el juicio” (εν τῷ χρίσει)” probablemente aludiendo, con este término casi técnico, al juicio” postrero, a esta generación, porque aquí, es decir, en él, hay cosa mayor que la sabiduría de Salomón y el profetismo de Jonas. Es parte del climax con que Cristo va descubriendo quién es: mayor que reyes y profetas.

Esta divergencia de enfoque de los evangelistas sobre el “signo” de Jonas puede responder a tradiciones distintas o a interpretaciones distintas de los evangelistas ⁵, **acaso por aludirse primitivamente sólo al “signo” sin matizar.**

Cristo, luz del alma, 11:33-36 (Mt 6:22-23). Cf. comentario a Mt 6:22-23.

³³ **Nadie enciende la lámpara y la pone en un rincón ni bajo el celemín, sino sobre un candelabro, para que los que entren tengan luz.** ³⁴ **La lámpara de tu cuerpo es tu ojo; si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; pero, si fuese malo, también tu cuerpo estará en tinieblas.** ³⁵ **Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas,** ³⁶ **porque, si todo tu cuerpo es luminoso, sin parte alguna tenebrosa, todo él resplandecerá como cuando la lámpara te alumbrá con vivo resplandor.**

Este pasaje está aludiendo a Cristo. Da la razón de la mala acogida que tiene en el mundo farisaico. Es una mezcla de comparaciones y alegorías. El v.33 aparece utilizado más veces y en otros contextos (Lc 8:16; Mt 5:15), lo mismo que el v.34 (Mt 6:22-23).

La luz que se expone para que luzca es Cristo (Jn 8:12). La luz para el cuerpo es el ojo. Si éste no está enfermo (απλούς = simple), el cuerpo del hombre goza del beneficio de la luz; si está enfermo, ciego, está en oscuridad.

En el orden moral ha de cuidarse la rectitud para que la luz de Cristo ilumine la vida moral. Si así se hace, todo el hombre moral gozará del beneficio de la luz de Cristo, “como cuando la lámpara te ilumina con vivo resplandor.” Pues el “ojo es lámpara de tu cuerpo” es sinónimo de corazón como conducta del hombre ⁶.

Esta “ceguera” farisaica (Jn 9:40-41), culpable, **es la que les impide ver esta luz de Cristo-Mesías.** “Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas.” Si la enunciación parece de tipo “moralizante,” su inserción a continuación del tema farisaico parece exigir también la concreción a este caso.

La repetición de las dos primeras sentencias en otros pasajes, lo mismo que la ausencia de la tercera (v.35-36) en Mt, y la falta de íntima unión entre el v.34 y el 35, sugiere que se trata de sentencias de Cristo, acopladas oportunamente aquí por el evangelista y posiblemente algo retocadas para su adaptación ⁷. El v.36 es propio de Lc.

Repreñión de fariseos y escribas, 11:37-54 (Mt 23:1-36). Cf. comentario a Mt 23:1-36

³⁷ Mientras hablaba, le invitó un fariseo a comer con él; y fue y se puso a la mesa. ³⁸ El fariseo se maravilló de ver que no se había lavado antes de comer. ³⁹ El Señor le dijo: Mira, vosotros los fariseos limpiáis la copa y el plato por defuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y maldad. ⁴⁰ ¡Insensatos! ¿Acaso el que ha hecho lo de fuera no ha hecho también lo de dentro? ⁴¹ Sin embargo, dad en limosna hasta lo mismo que está dentro, y todo será puro para vosotros. ⁴² ¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta y de la ruda, y de todas las legumbres, y descuidáis la justicia y el amor de Dios! Hay que hacer esto sin omitir aquello. ⁴³ ¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas! ⁴⁴ ¡Ay de vosotros, que sois como sepulturas, que no se ven, y que los hombres pisan sin saberlo! ⁴⁵ Tomando la palabra un doctor de la Ley, le dijo: Maestro, hablando así nos ultrajas también a nosotros. ⁴⁶ Pero El le dijo: ¡Ay también de vosotros, doctores de la Ley, que echáis pesadas cargas sobre los hombres, y vosotros ni con uno de vuestros dedos las tocáis! ⁴⁷ ¡Ay de vosotros, que edificáis monumentos a los profetas, a quienes vuestros padres dieron muerte! ⁴⁸ ¡Vosotros mismos atestigúais que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis! ⁴⁹ Por esto dice la Sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles, y ellos les matan y persiguen, ⁵⁰ para que sea pedida cuenta de la sangre de todos los profetas derramada desde el principio del mundo, ⁵¹ desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el santuario; sí, os digo que le será pedida cuenta a esta generación. ⁵² ¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia, y ni entráis vosotros ni dejáis entrar! ⁵³ Cuando salió de allí, comenzaron los escribas y fariseos a acosarle terriblemente y a proponerle muchas cuestiones, ⁵⁴ armándole trampas para tomarle por alguna palabra de su boca.

Este relato debe de estar compuesto por Lc, o por su “fuente,” de una manera convencional. La parte del banquete es propia de Lc, pero la diatriba contra los “fariseos” (v.39) primero, y luego contra los “doctores” (v.45), está también en Mt, pero en otro contexto completamente distinto. Es Cristo quien, ante las muchedumbres, pone al descubierto a escribas y fariseos; pero todo bajo esta doble agrupación, y luego, en la censura que les hace, Lc y Mt convienen en sólo cinco censuras; el resto son distintas: en Mt dos más y cuatro más en Lc. Esto hace ver que se quiere presentar un cuadro de censuras, **recogiendo de la tradición un grupo de elementos** que permitan demostrar el propósito del autor. En Lc mismo, el ponerse este cuadro de censuras en un banquete manifiesta que no es el lugar oportuno, y que, acaso con el pretexto de la censura interna del fariseo que lo invita, al ver que Cristo no se había lavado las manos, como era de ritual para ellos, agrupa este cuadro sobre la hipocresía farisaica, dándole una proyección mayor. Es un contexto lógico.

El uso rabínico de lavarse las manos, platos, hasta purificar los asientos para no contraer alguna impureza “legal,” no era precepto de la Ley, **sino que procedía de la tradición de los antiguos rabinos**. Este hecho de Cristo en este banquete, al que le había invitado un fariseo, probablemente con curiosidad o pretexto de espionaje, da lugar, literariamente al menos, a estas censuras de Cristo, pronunciadas varias de ellas en momentos distintos y sistematizadas ahora a

este propósito. Lc denomina a Cristo en este pasaje el Κύριος, el Señor, probablemente con el sentido **de profesión de su divinidad que tenía la palabra en la primitiva Iglesia.**

Los fariseos limpiaban “la copa y el plato” por fuera, pero por dentro están llenos de rapiña y maldad. Esto era hipocresía. Más puros hay que estar por dentro. Y Lc inserta aquí un logion famoso. Los fariseos han de “purificar” el alma con buenas obras. Y tomándose el tema en cuestión, les indica una de las obras más excelentes consideradas por los judíos: la limosna. Por eso, en lugar de toda externa purificación de la “copa y el plato,” que den en limosna lo que hay “dentro” (τα ενόντα) de ellos, es decir, que cíen al necesitado el alimento como limosna. Y así obtendrán pureza de rectitud. La Vulgata traduce: que lo que “sobre” (quod superest) lo den de limosna.

Mt dice en lugar paralelo (Mt 23:26) jugando con una evocación alegórica, que limpien también la copa por “dentro.” Lc pone que lo que está “dentro” que lo den de limosna. Es más lógico el pensamiento de Mt. Acaso sea por efecto de la “fuente” que hubiesen usado Mt y Lc. Pudo haber sido una confusión en la versión de dos palabras arameas afines: daki = limpia, y zakí = dad de limosna.

A la hipocresía farisaica se la describe en otros casos: la Ley exigía pagar los “diezmos” al sacerdocio, de lo que vivía (Núm 18:21; Dt 14:22); lo que se interpretó incluso de cosas menores, como la “menta,” la “ruda” y “todas las legumbres”; pero ellos no practicaban la “justicia,” que era el amor a Dios.

Pretenden ser perfectos y ansian la ostentación de “los primeros puestos en las sinagogas,” que estaban delante de la tribuna del lector y mirando al pueblo, y los “saludos” de las gentes en la plaza, como a los maestros y perfectos por excelencia.

Les censura que son “como sepulturas que no se ven.” Mt los compara a “sepulcros blanqueados,” que son “hermosos por fuera,” pero por dentro tienen la podredumbre de la muerte. Pues se blanqueaban los sepulcros ante las fiestas de “peregrinación,” para que los peregrinos no los rozasen y contrajesen alguna impureza legal (Núm 19:16). Pero aquí se presenta de otra manera. Son sepulcros que no se ven, como enterrados en un campo, y los hombres, sin saberlo, los pisan y contraen la impureza “legal,” que aquí es el veneno de su doctrina de boicot a Cristo.

Al llegar aquí, Lc introduce hablando a un doctor de la Ley, censurándole. No parece el banquete lugar apto para estas censuras; por eso podría ser la inserción aquí de otro elemento tomado de la tradición, de otro momento, o una “introducción” literaria.

Los doctores de la Ley interpretaban ésta con un rigorismo preventivo insoportable. Tales son los comentarios de los rabinos en el Talmud. Pero ellos no los cumplían.

Por aparecer religiosos, levantaban monumentos a los profetas a quienes sus antepasados mataron. Pero les saca una conclusión de lógica oriental: consienten en su muerte; aquéllos los mataron, y éstos los entierran. Es que en el fondo de esta afirmación, como se ve en el v.49, está prevista la muerte de Cristo y la persecución y muerte de los apóstoles y de los otros “profetas” del N.T. (1 Cor 12:29; Act 15:32, etc.). Pero, como toda la historia de Israel estaba orientada al Mesías, a la muerte de éste experimentará Israel el castigo por toda la sangre derramada por esta causa: “le será pedida a esta generación.”⁸ En Mt 23:32-39 está expuesto este tema con más desarrollo y matiz.

La “Sabiduría de Dios” no parece afectar directamente a Cristo. Al menos no es un término usual ni comprensible para los lectores. Puede ser una frase construida al modo de los oráculos de los profetas y hablar de los designios de Dios, ya que es la vieja Sabiduría de los sapienciales (cf. Lc 7:35). Es la providencia de Dios la que envió profetas y ahora apóstoles: correrán la misma suerte (Jer 7:25ss).

Por último, los censura porque se “apoderaron de la llave de la ciencia” religiosa. Sólo ellos dictaminaban lo que debía ser. Hasta tal punto, que daban más valor a los dichos y cuerpo de doctrina de sus doctores que a los mismos Libros Sagrados. Y así, ante el Cristo Mesías, por el boicot que le hacían, **ni “entraban ellos” en el Reino “ni dejaban entrar” al pueblo.** Tal era el ascendiente que tenían sobre el mismo.

Lc termina diciendo la reacción brutal de “escribas y fariseos” contra El, proponiéndole “trampas” para comprometerle con alguna de sus respuestas.

El complemento a este cuadro está en el Comentario a Mt 23:1-38.

1 Strack-B., Kommentar. I P.408-410; Bonsirven, Textes. 181 2 Dada La Importancia De Este Tema, Su Estudio Analítico Se Hace En Mt 6:9-13. 3 Vosté, Parabolae. (1933) Ii P.563-567; Frank, En Verb. Dom. (1922) 144-149. 4 Para Los Versículos Finales De Lc 11-13, Cf. comentara A Mt 7:7-11; M. Zerwick, Perseveranter Orare (Lc 11:5-13): Verb. Dom. (1950) 243-247. 5 SamaIn, L'accusation De Magie Contre Le Christ: Eph. Theol. Lov. (1938) 449-490. 5 A. Vögtle, Der Spruch Von Jonaszeichen, En Synoptische Studien (1953) 230-277; J. Howton, The Sign Of Joña, En Scottish Journ. Of Theology (1926) P.288-304; M. Goguel, La Fot A La Résurrection De Jesús Dans Le Christianisme Primitif (1933) P.Lgoss; O! Cullmann, Dieu Vivant N.16 P.25ss. 6 Conny Eddund, En Rev. Bibl. (1943) P.603-605. 7 Benoit, L'oeil Lampe Du Corp: Rev. Bibl. (1947) P.362-364. 8 Sobre Zacarías, cf. 2 Crón. 24:19-22; J. Jeremías, Heiligengraber injesu Umwelt (Mt 23, 29; Lúe 11:47). (1958).

Capítulo 12.

Advertencias a los Discípulos, 12:1-12 (Mt 10:26ss). Cf. comentario a Mt 10:26ss.

¹ Entre tanto, se fue juntando la muchedumbre por millares, hasta el punto de pisarse unos a otros, y comenzó El a decir a sus discípulos: **Ante todo guardaos del fermento de los fariseos, que es la hipocresía,** ² **pues nada hay oculto que no haya de descubrirse, y nada escondido que no llegue a saberse.** ³ **Por esto, todo lo que decís en las tinieblas será oído en la luz, y lo que habláis al oído en vuestros aposentos será pregonado desde los terrados.** ⁴ **A Vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer.** ⁵ **Yo os mostrare a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la gehenna. Sí, yo os digo que temáis a ése.** ⁶ **¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y sin embargo, ni uno de ellos está en olvido ante Dios.** ⁷ **Aun hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros.** ⁸ **Yo os digo: A quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios.** ⁹ **El que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios.** ¹⁰ **A quien dijere una palabra contra el Hijo del hombre, le será perdonado; pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado.** ¹¹ **Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo o qué habéis de responder o decir,** ¹² **porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir.**

Este relato de Lc está compuesto con una serie de sentencias de Cristo pronunciadas en otras ocasiones y presentadas aquí bajo el tema de “advertencias a los discípulos.” Es un caso de simple contexto lógico. El auditorio, aunque hay muchedumbres, son los discípulos. Esto hace ver, por un nuevo motivo, que Lc quiere destacar el fervor creciente del pueblo por El, como se ve en los “millares” de gentes que pone y el “apretujarse” para oírle. Pero las advertencias son dadas a los discípulos. Aunque con ello continúa el tema — también eclesial — del “discípulo.”

En realidad son dos temas:

1) v.1-3. Han de guardarse del “fermento de los fariseos, que es la hipocresía.” Era la apariencia de santidad y el estar vacíos de virtud y llenos de maldad. Que no sean así sus discípulos, pues todo se sabrá. Y han de mostrarse por fuera como son por dentro. Que sea “buen olor de Cristo.” El v.3 es interpretado por los autores distintamente: como continuación de lo anterior, que es lo que parece aquí lo más probable por su redacción, o de la predicación. La predicación desde “las terrazas” hace ver, por contraposición, la publicidad que tendrán. Como la voz de los almuédanos en las mezquitas, desde los minaretes, anunciando la oración. Sin embargo, en otro contexto de Mt (10:26-27) y Mc (4:22) tiene el sentido de la predicación. En Lc, por lo que sigue, parecería obtener este sentido. Pero es tema discutible.

2) v.4-12. Los versículos 2-9 tienen el mismo orden que en Mt 10:26-33. Si el v.3 se interpreta de la predicación, el tránsito a este tema es lógico. La predicación les acarreará persecuciones. Para ello les anima llamándoles “mis amigos.” Pero no hay que temer a los hombres, que sólo matan el cuerpo; **al que hay que temer es a Dios**, que puede dar en justicia la muerte eterna en la gehenna (infierno; Mt 10:28).

Pero, además, **les exhorta a la confianza en la Providencia**. La persecución, lo mismo que la tentación, no siempre serán impedidas por Dios, pues son parte de la economía divina. Pero la confianza en la Providencia traerá la evitación o la fortaleza. Con el grafismo oriental se hace ver esta providencia sobre los pájaros; cinco pájaros que se venden por dos “ases” (el as era la décima parte del denario) ¹. ¡Y hasta los cabellos están sometidos a la providencia de Dios! (Mt 10:30).

Pero esa fortaleza les llevará a confesarlo delante de los honores por Mesías e Hijo de Dios, y entonces el Hijo del hombre les condensará por dignos discípulos suyos ante los ángeles de Dios; lo mismo que negará al que le niega (Mt 10:32-33).

Esta actuación de Cristo parecería solamente fiscal. Sin embargo, hecha “ante los ángeles de Dios,” que es su corte, o de su Padre (Mt), y puesta en función de otros pasajes, parece que, más que fiscal, es judicial, y los ángeles, si son la corte de Dios, aparecen como prontos a cumplir las órdenes del fallo de Cristo (Mt 25:31ss; 13:41). Parece, pues, que hay un trasfondo trascendente en este relato. Su “confesión” es su fallo judicial. Hay modificación de la frase con relación a Mt.

Esto evoca el perdón del pecado contra el Hijo del hombre, excepto en el caso de “blasfemia contra el Espíritu Santo,” que, por otros contextos, es cerrar los ojos a la evidencia de la obra de Dios. No que no se pueda perdonar, sino que el ser humano se empeña en no ser perdonado (Mt 12:21-33; cf. v.22ss; (Mc 3:28-30) ².1 En Mc el v.10 tiene otro contexto.

Esta providencia de Dios, **evocada también por la cita del Espíritu Santo** — tipo de concatenación semita —, les asegura que no se preocupen cuando les llevan perseguidos, como discípulos de Cristo, a las “sinagogas” — persecuciones judías — o ante los “magistrados” (ἀρχαί) y las “autoridades” (ἐξουσιαί) — este vocabulario refleja el de Pablo —, persecuciones paganas, sobre lo que han de responder, porque esa providencia hará que el Espíritu Santo les ilumine en aquella hora (Mt 10:20) ³.

La avaricia, 12:13-21.

¹³ **Díjole uno de la muchedumbre: Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la herencia.** ¹⁴ **El le respondió: Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidario entre vosotros?** ¹⁵ **Les dijo: Mirad de guardaros de toda avaricia, porque, aunque se tenga mucho, no está la vida en la hacienda.** ¹⁶ **Y les dijo una parábola: Había un**

hombre rico, cuyas tierras le dieron gran cosecha. ¹⁷ **Comenzó él a pensar dentro de sí, diciendo: ¿Qué haré, pues no tengo donde encerrar mi cosecha?** ¹⁸ **Y dijo: Ya sé lo que voy a hacer: demoleré mis graneros y los haré más grandes, y almacenaré en ellos todo mi grano y mis bienes,** ¹⁹ **y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes almacenados para muchos años; descansa, come, regálate.** ²⁰ **Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y lo que has acumulado, ¿para quién será?** ²¹ **Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios.**

Lc pone una introducción histórica, que le da motivo para insertar luego la parábola sobre la avaricia. Es el único evangelista que la trae.

Una persona le pide un día, basado en el prestigio que tenía, más que como un simple rabí, que intervenga en un asunto familiar. En la Ley se decía que el hermano mayor, cuando eran dos, llevaría dos partes de la hacienda, y el menor una (Dt 21:17). Pero, cuando eran más hermanos, los rabinos resolvían la cuestión de maneras distintas ³. En la Mishna hay una sección para las herencias, y que era orientadora para las consultas que les hacían a los rabinos. Nada se dice aquí si el mayor retenía injustamente la parte del menor o si, siendo varios, a éste no le satisfacía la solución aceptada según el criterio rabínico. En todo caso, siempre era un asunto enojoso la intromisión en partición de herencias, y, sobre todo, Cristo le hace ver que su misión es otra, no la de arreglar cuestiones materiales. “No quiere aparentar que aprueba una actitud de absorción por los bienes de este mundo” (Harrington).

Y Lc relata la parábola de Cristo contra la avaricia. Lo que sugiere en el hermano antes citado una retención injusta de la hacienda (v.15).

Cristo hace la pintura colorista de un rico que sólo se dedica a atesorar riquezas, pensando disfrutar largos años de buena vida con ellas. Pero la muerte le sobrevino: la avaricia le hizo no poder disfrutarlas ⁴. La palabra “alma” (ψυχή) está por vida. Se le llama “insensato” (φρων) que en A.T. (Sal 14) se aplica al que, en la práctica, niega a Dios; aquí absorbido por las riquezas de la vida. Y termina con esta sentencia: “Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios.”

Acaso en su situación en el kérigma de la Iglesia se la valore en función “escatológica.”

Este versículo añade un elemento nuevo a la parábola. Esta hace ver la inutilidad del atesorar para prolongar la existencia, pero aquí se añade un pensamiento nuevo: la riqueza en función de la vida eterna. Por eso algunos la tienen por un elemento “adventicio” a la parábola, aunque tomado de otra sentencia del Señor ⁵.

Abandono a la Providencia, 12-22-34 (Mt 6:25-33). Cf. comentario a Mt 6:25-33.

²² **Dijo a sus discípulos: Por esto os digo: No os preocupéis de vuestra vida, por lo que comeréis; ni de vuestro cuerpo, por lo que vestiréis,** ²³ **porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido.** ²⁴ **Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen ni despensa ni granero, y Dios los alimenta: ¿cuánto más valéis vosotros que un ave!** ²⁵ **¿Quién de vosotros, a fuerza de cavilar, puede añadir un codo a su estatura?** ²⁶ **Si, pues, no podéis ni lo menos, ¿por qué preocuparos de lo más?** ²⁷ **Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos.** ²⁸ **Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?** ²⁹ **No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos,** ³⁰ **porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad.** ³¹ **Vosotros buscad su**

Reino, y todo eso se os dará por añadidura.³² No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el Reino. " Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega ni la polilla roe; ³⁴ porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.

Lc coincide con Mt en este pasaje, tan rico de doctrina como bello de expresión. Lc añade un tema complementario que es como el término de una “inclusión semita” al tema de la “avaricia” que parabólicamente acaba de describir. Se dirige a sus “discípulos” — y en Lc a los “discípulos” eclesiales — En lugar de preocuparse por la sola riqueza material, afanados con una solicitud excesiva, esta solicitud **ha de ser dejada al abandonarse en manos de la Providencia.** ¡Dios mira por los hombres! Ellos que busquen el Reino, y todo eso se dará por “añadidura.” No se excluye, naturalmente, la labor por lo necesario; pero que se haga sin asfixiante afán, y cada cosa en su sitio. Que nada faltará, ¡pues hay Providencia!

Si ellos son pocos — “rebañito mío” — y como despreciados ante tantos otros afanes y poderes y con dificultades por alcanzar esta meta que les propone, que no se desalienten, que sepan que son la porción elegida, pues “vuestro Padre se ha complacido en daros el Reino.”⁶

Este no viene por exigencia, sino por don gratuito. Ha de recibírselo “haciéndose como niños,” que, en el ambiente, eran casi un ser sin valor. Así lo recibirán como puro don gratuito de Dios ese “rebañito mío” de gentes sencillas y despreciadas, sin orgullos ni prejuicios doctrinales contra el Mesías (cf. Lc 10:21).

Lc añade un tema que es contrapartida al afán por la avaricia, antes desarrollado. Acaso procedan de otro contexto en su exposición por Cristo. Pero la oportunidad lógica de su inserción aquí es clara. Que no atesoren con afán; que se confíen a la Providencia. Y como prueba de todo ello, les dice en forma hiperbólica que “vendan sus bienes y los den en limosnas,” la gran obra de misericordia entre los judíos, para tener un tesoro en los cielos.

Naturalmente, no es esto una obligación. Es una sentencia “sapiencial” que ha de ser valorada en función de otros elementos. El mismo Colegio apostólico tenía sus bienes, de los que sacaba parte de su sostenimiento (Jn 13:29; Act 4:34-5:1-4).

A la frase final de la avaricia: “Así será el que atesora para sí y no es rico para Dios” (v. 21), se le contrapone por el contexto esta otra: “Porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.”

v.24. Mt pone “aves”; Lc, “cuervos.” Acaso se pongan éstos porque se consideraban animales “impuros” (Lev 11:15; Dt 14:14). En la literatura rabínica se dice que los padres les abandonan. Es reflejo del A.T. (Job 38:41). Con la alusión a ese desamparo se acusaría mejor la providencia de Dios en ellos. Podría ser citación ”quoad sensum” o efecto de “fuentes.”

v.25. La palabra ηλικια se traduce por “estatura” o “edad.” Los autores se dividen en la precisión de este matiz.

v.30. Lc pone “gentes del mundo”; Mt, “gentiles.” La modificación se explica bien, dados los lectores de cada uno de estos evangelistas.

Exhortación a la vigilancia, 12:35-48 (Mt 24:42-51; Mc 13:33-35).

Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas las lámparas,³⁶ y sed como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas, para que, al llegar él y llamar, al instante le abran.³⁷ Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa, y se prestará a servirles.³⁸ Ya llegue a la

segunda vigilia, ya a la tercera, si los encontrare así, dichosos ellos.³⁹ Vosotros sabéis bien que, si el amo de casa conociera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría y no dejaría horadar su casa.⁴⁰ Estad, pues, prontos, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre.⁴¹ Dijo Pedro: Señor, ¿es a nosotros a quienes dices esta parábola o a todos?⁴² El Señor contestó: ¿Quién es, pues, el administrador fiel, prudente, a quien pondrá el amo sobre su servidumbre para distribuirle la ración de trigo a su tiempo?⁴³ Dichoso ese siervo a quien el amo, al llegar, le hallare haciendo así.⁴⁴ En verdad os digo que le pondrá sobre todos sus bienes.⁴⁵ Pero si ese siervo dijese en su corazón: Mi amo tarda en venir, y comenzase a golpear a siervos y siervas, a comer, y beber, y embriagarse,⁴⁶ llegará el amo de ese siervo el día que menos lo espere y a la hora que no sabe, y le mandará azotar y le pondrá entre los infieles.⁴⁷ Ese siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes.⁴⁸ El que, no conociéndola, hace cosas dignas de azotes, recibirá pocos. A quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá.

La exhortación a la vigilancia la traen los tres sinópticos. Pero Mt y Mc la traen al final del “discurso escatológico.” Lc le da una situación distinta. Pero ambos están orientados a la parusía. La de Mc es propia (Mc 13:33-35). La de Lc es triple, la primera de las cuales es omitida por Mt. Pero las otras dos son más ampliamente desarrolladas por Lc. Esta desconexión en que las pone Lucas podría hacer pensar que les daba un acentuado sentido “moral” personal, **no primitivo, “desescatologizado” ante la experiencia de la parusía lejana.**

1) La primera está tomada de la vigilancia de criados que esperan a su amo que viene de las “bodas.” El estar “ceñidos los lomos” indica tener levantados y ajustados los vestidos para servir. Las “lámparas encendidas” aluden al cortejo nupcial que llega de noche, como era la costumbre. Pero en Lc el “cursus” de la narración cambia. A los siervos que así le esperen vigilantes, el “esposo” se “ceñirá” como un siervo, los “sentará a la mesa,” que es su mesa, y “se pondrá a servirles.” La parábola se alegoriza. Cristo es el “Esposo,” que, como él dijo, estaba entre ellos como un “servidor” (Lc 22:27). Su “mesa” es un banquete, la imagen ordinaria con que se expresaba el reino mesiánico celeste. El será en ese banquete mesiánico final el servidor y el manjar (Ap 3:20): el privilegio de su premio. La espera ha de ser tensa. Han de esperar a la segunda o tercera vigilia. Los judíos dividían la noche en tres vigiliass; los romanos, en cuatro (Mc 13:35). No podría fijarse con exactitud el cómputo usado⁷.

2) La segunda parábola es la conocida del ladrón, que llega inesperadamente, a la noche, para entrar, “horadando su casa” de adobe. Si el dueño supiese a qué hora iba a venir, estaría alerta. Así se ha de estar alerta para la parusía ? u otra previa venida del Señor. Pues Lc acentúa la “desescatologización.” Acaso la “moralice.”

3) La tercera es introducida en Lc, pero no en Mt, por una pregunta de Pedro, para saber si la parábola la dice a ellos o a todos. Pero se responde con otra. Es un “administrador,” que ha de ser “fiel y prudente,” a quien un señor le dejó, en su ausencia, encargado de atender a su servidumbre. El fin de la parábola es el mismo que los anteriores: la vigilancia, presentada aquí bajo la imagen de la fidelidad, que es el modo de estar esperando dignamente a su señor. Si a su retorno lo encuentra con esta vigilancia fiel, le “pondrá sobre todos sus bienes.” Como José fue puesto en Egipto por el Faraón. Pero si, ante su tardanza, se ensoberbeciese y tratase a los súbditos con el despotismo de un oriental con esclavos, a la llegada del señor, éste le mandará castigar. La parábola tiene algunos rasgos irreales, para mejor contrastar el pensamiento. Algún elemento se alegoriza. Su venida es la parusía, — o acaso “moralizada” aquí otra venida de Cristo — , y el

ponerle “sobre todos sus bienes” es el premio del cielo. El castigo en Lc es con los “infielos,” es decir, con los impíos, profanos; en Mt se pone con los “hipócritas.” Este término es usual en Mt para expresar los “fariseos.” Sin embargo, con este término vierten los LXX el hebreo hanéf, que significa profano. Acaso pudieran en Mt y Lc resultar términos sinónimos ⁸. Este contexto es artificioso (Mt 24:45ss).

Los v.47-48, exclusivos de Lc, dan un matiz especial al pensamiento. El castigo está proporcionado al conocimiento que se tenga para esta vigilancia, bajo la forma de fidelidad. Acaso pudiera aludirse más específicamente con ello a la última actitud de los fariseos frente al pueblo sencillo e ignorante. Puede todo esto tener una oportunidad especial en la Iglesia primitiva, referente a los dirigentes, si no responden solícitamente a su función (cf. Os 4:4-11).

Exigencias de la doctrina de Cristo, 12:49-53 (Mt 10:34-36).

⁴⁹ Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda?

⁵⁰ Tengo que recibir un bautismo, ¿y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla! ⁵¹ ¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. ⁵² Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; ⁵³ se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra.

El primer versículo: “Yo he venido a poner fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda?” es como el tema que abarca un doble incendio: en él y en los otros. El desea que este fuego se “encienda.” Ha de ser algo excelente. Algunos Padres lo interpretan del Espíritu Santo, de la caridad, del celo. Originariamente es el reino. Este fuego actuará a través de Cristo y el E. S.

Este primer fuego es El. Acaso se agrupe aquí esta sentencia por un contexto lógico (Mt 10:34-37). El ha de recibir un “bautismo,” y hasta que llegue está en ansia. **Este es la cruz.** Es el momento culminante de su fuego de amor, que lo “bautiza” (sumerge) en la muerte (Mc 10:38-39). El verbo usado συνέγομαι tiene un matiz de ansiedad, de congoja, de fuerza incontenible ⁹.

Pero este fuego que El pone en la tierra va a exigir tomar partido por El. Va a incendiar a muchos, y por eso El trae la “disensión,” no como un intento, sino como una consecuencia. Es el modo semita de formular la causalidad o permisión. Y esta disensión se la expresa llegando a lo más entrañable de la vida: **la familia.** Bien se ve esto aún en los países mahometanos cuando un miembro de la familia se hace cristiano. Se cumplen a la letra las palabras del Señor ⁹.

Los signos del tiempo mesiánico, 12:54-59. Cf. comentario a Mt 16:1-3.

⁵⁴ A la muchedumbre le decía también: Cuando veis levantarse una nube por el poniente, al instante decís: Va a llover. Y así es. ⁵⁵ Cuando sentís soplar el viento sur, decís: Va a hacer calor. Y así sucede. ⁵⁶ Hipócritas, sabéis juzgar del aspecto de la tierra y del cielo; pues ¿cómo no juzgáis del tiempo presente? ⁵⁷ ¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? ⁵⁸ Cuando vayas, pues, con tu adversario al magistrado, procura en el camino desembarazarte de él, no sea que te entregue al juez, y el juez te ponga en manos del alguacil, y el alguacil te arroje en la cárcel. ⁵⁹ Te digo que no saldrás hasta que hayas pagado el último ochavo.

Lc es el más completo en esta relación. Cristo se dirige a la “muchedumbre.” Ellos, gentes de

campo o de mar, saben muy bien predecir el buen o el mal tiempo por su experiencia del cielo. ¿Por qué no juzgar por ellos mismos (ἀφ'ἑαυτῶν) lo que es “justo”? **Las enseñanzas de Cristo y sus milagros han hecho ver que es el Mesías.** ¿Por qué por estos “signos,” que son también del cielo verdadero, no lo reconocen como tal? Con ello alude al medio ambiente, ya que en las discusiones rabínicas era muy tratado el tema de las señales para la venida y manifestación del Mesías.

¿A quién se refiere y qué significa aquí la palabra “hipócritas”? El auditorio es la “muchedumbre.” Pero al decirseles que lo juzguen “por sí mismos” indica con ello el que no se dejen desorientar ni presionar por el influjo de los “fariseos,” tan frecuentemente llamados “hipócritas.” Lagrange ha hecho notar aquí que, dirigida a la muchedumbre, la palabra “hipócritas” tiene, por lo dicho, un cierto sentido de que no sean “comediantes”¹⁰.

Lc añade luego — en su perspectiva — una parábola que Mt trae en otro contexto y a otro propósito muy distinto (Mt 5:25-26), pero con la que incita aquí a la rectificación y a la penitencia. Su sentido es claro. Aquí hay que “arreglarse” con Dios, reconociendo a Cristo por Mesías¹¹. En Mt se trae al propósito moral de justicia ante la ofensa hecha a otra persona (Mt 5:25-26).

La palabra “ochavo” traduce al término griego λεπτόν = medio quadrans= cuarta parte de un as; éste era la décima parte de un denario.

1 Rich, Dict. Des Antiq. Rom. (1861) P.223. 2 Lemmonier, Blasphème, En Dict. Bibl. Suppl. I P.981-989. 3 I. H. Marshall, Hará Sayings, Lúe 12:11: Theology (London 1964) 65ss. 4 Edersheim, The Life And Times Of Jesús. (1907) Ii P.243-244; J. Jeremías, O.C., P.158-159. 5 Vosté, Parabolae. (1933) Ii P.701-709; Joüon, En Rev. Se. Relig. (1939) P.486-489. 6 Buzy, Les Sentences Finales Des Parábales Evangeliques: Rev. Bibl. (1931) P.335; J. Jeremías, La Conclusión De Las Parábolas, En Die Gleichnisse Jesu P.128ss. 7 Pesch, Zur Formgeschichte Und Exegese IOH Lukas 12:32: Bíblica (1960) 25-40.356-378. 8 Vosté, Parabolae. Ii (1933) P.463-470; Cf. P.459-463. 9 Véase .O Que Sobre Esto Se Ha Dicho Al Comentar A Mt En Los C.24 Y 25. S Joüon, “Ypocrites” Dans L'évangile Et Hébreu “Hanéf”: Rech. Se. Relig. (1930) P.313-316. 10 O. Cullmann, Early Christian Worship (1953) P.19; Taylor, Jesús And His Sacrifice (1937) P. 164-167. 11 T. A. Roberts, Some Comments On Mt 10:34ss And Lk 12:51ss· Exp Tim (1957) 304ss. 10 Evang. S. St. Lúe (1927) P.375. 11 Para su exposición, cf. Comentario a Mt 5:25-26.

Capítulo 13.

Exhortación a la penitencia, 13:1-9.

¹ Por aquel tiempo se presentaron algunos, que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de los sacrificios que ofrecían,² y, respondiéndoles, dijo: ¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que los otros por haber padecido todo esto?³ Yo os digo que no, y que, si no hicieris penitencia, todos igualmente pereceréis.⁴ Aquellos dieciocho sobre los que cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis que eran más culpables que todos los hombres que moran en Jerusalén?⁵ Os digo que no, y que, si no hicieris penitencia, todos igualmente pereceréis.⁶ Y dijo esta parábola: Tenía uno plantada una higuera en su viña y vino en busca del fruto, y no lo halló.⁷ Dijo entonces al viñador: Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala; ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde?⁸ Le respondió y dijo: Señor, déjala aún por este año que la cave y la abone,⁹ a ver si da fruto para el año que viene; si no, la cortarás.

El relato es propio de Lc. Está reflejando lo que Cristo rechaza, y que era creencia ambiental, incluso reflejada en los evangelios (Jn 9:2-3): que toda desgracia era castigo por un pecado (Jn 9:3).

Y cita dos casos, conocidos sólo por los evangelios. Uno fue una matanza de galileos que hizo Pilato en el templo mientras ofrecían sacrificios. Este tipo de brutalidades cometidas por los procuradores romanos en el templo, lo mismo que por Arquelao o por otros, no eran raros. Se conocen por Josefo varios casos afines¹. Y Pilato era capaz de ellos.

También le hablaron de la “torre de Siloé,” que se desplomó y mató a dieciocho personas. En las excavaciones de 1914, Weil ha descubierto los cimientos de una torre en esta zona. Acaso era una de las torres para guardar el acueducto de Siloé.

La respuesta de Cristo hace suponer que la pregunta venía con esta mentalidad. Pero les dice que eso no es verdad: **que su muerte no significa culpa, sino planes de Dios** (Jn 9:3). No por morir éstos eran más culpables que los demás galileos o gentes de Jerusalén. Pero les hace una gran advertencia: **en el plan de Dios hay horas señaladas para el ejercicio de castigos o desgracias colectivas**. Por eso, si no hacen penitencia — galileos y jerosolimitanos —, todos perecerán de la misma manera que estos casos que le contaron. Probablemente esta penitencia (μετανοήτε) a que alude sea la rectificación moral de conductas para reconocerle como Mesías. Así el castigo llegó pereciendo Israel en la catástrofe del año 70, con la guerra de Vespasiano y Tito.

El anuncio es plastificado con una parábola. Una higuera infructuosa, que sistemáticamente no daba fruto. La higuera simboliza a Israel (Os 9:10) e incluso al que no da fruto (Jer 8:13). Se la pensó cortar pronto, pero aún hubo paciencia, y se la cultivó con esmero por otro año. Mas no dio fruto. Y hubo que cortarla. Así se trató a Israel, cultivándolo repetidamente con avisos y profetas; luego el Bautista, y, por último, Cristo con su obra de enseñanzas y milagros. **Pero Israel, los dirigentes, no le reconocieron por Mesías**. Sólo fructificó. la muerte del Mesías. Y así perecieron en la catástrofe el 70².

A la hora de la inserción aquí por Lc puede tener ya una mayor amplitud “moral”³.

Podría proceder la parábola como una versión más de las varias que había de la historia de Ahíqar (s.V a.C.). Pero a la hora del kérigma cristiano acaso pudiese tener una parte “alegórica”: los “tres años” (v.7) y el dueño (Κύριε) podría ser Cristo (J. Jeremías).

Lc, que omite la maldición de la higuera estéril, encuentra aquí un equivalente — ¿duplicado? — “Vengo — el Mesías — en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala” (v.7).

Curación en sábado de una mujer encorvada, 13:10-17.

¹⁰ Enseñaba en la sinagoga un sábado. ¹¹ Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía dieciocho años, y estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse. ¹² Viéndola Jesús, la llamó y le dijo: **Mujer, estás curada de tu enfermedad.** ¹³ Le impuso las manos y al instante se enderezó, y glorificaba a Dios. ¹⁴ Interviniendo el jefe de la sinagoga, lleno de ira porque Jesús había curado en sábado, decía a la muchedumbre: **Hay seis días en los cuales se puede trabajar; en éstos venid y curad, y no en día de sábado.** ¹⁵ Respondióle el Señor y dijo: **Hipócritas, ¿cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a beber?** ¹⁶ **Pues esta hija de Abraham, a quien Satanás tenía ligada dieciocho años ha, ¿no debía ser soltada de su atadura en día de sábado?** ¹⁷ **Y diciendo esto, quedaban confundidos todos sus adversarios, y toda la muchedumbre se alegraba de las obras prodigiosas que hacía.**

Milagro relatado sólo por Lc. Tiene el carácter de los episodios de controversia por curaciones en sábado.

v.13. Cristo, para curarla, “le impuso las manos.” Este término era tenido por propio de la taumaturgia helenística y uno de los argumentos del origen helenístico de los milagros. Pero en el “Génesis apócrifo de Qumrán” (1 QA 20:21.23.29), en el midrash de la escena de Abraham en Egipto, se narra cómo el patriarca sanó al faraón “poniéndole su mano sobre él” o “sobre su cabeza.”

v.15a. En la expresión “Respondióle el Señor” (o Κύριος), este término tiene, como es normal en el ambiente y redacción de Lc, el sentido trascendente de Cristo.

v.15b. Cristo argumenta “a fortiori” con lo que harían ellos con un buey o un asno en sábado, argumento de los más utilizados por los rabinos ⁴. Se lee en el Talmud: “No sólo se permite en sábado llevar un animal a abreviar, sino también sacar agua para él.” ⁵

v.16. El atribuir a Satanás la enfermedad era normal entre ellos, por razón de la amplia y especialísima idea que tenían los semitas del concepto de la “causalidad.” El honor de Dios no destruye **el amor al ser humano, que es beneficencia y modo del amor a El**. El hecho milagroso de Cristo bien demostró la verdad de este amor a Dios hecho “en sábado.” Cristo interpreta la Ley contra la casuística judía, y lo hacía “como el que tiene autoridad.” El atar y desatar nudos era uno de los 39 trabajos prohibidos en sábado (Shabbath 7:2).

Dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura. 13:18-21 (Mt 13:31-33). Cf. comentario a Mt 13:31-33.

¹⁸ **Decía, pues: ¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compararé?** ¹⁹ **Es semejante a un grano de mostaza que uno toma y arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol, y las aves del cielo anidan en sus ramas.** ²⁰ **De nuevo dijo: ¿A qué compararé el reino de Dios?** ²¹ **Es semejante al fermento que una mujer toma y echa en tres medidas de harina hasta que fermenta toda.**

Ambas parábolas se introducen con la forma usual en la literatura rabínica. La parábola de la mostaza hace ver que, siendo algo muy pequeño (Mt), llega a hacerse tan grande, que se convierte en árbol, y las aves del cielo se cobijan en él. La imagen se usa en el A.T. para hablar de los grandes imperios que protegen a sus súbditos (Ez 31:6; Dan 4:9). Aquí es el desarrollo del reino. Al comienzo pequeño y casi inadvertido, llega, a la hora de la composición del Evangelio, a ser la grande y visible Iglesia de Dios. Se acusa preferentemente su fuerza expansiva ⁶.

La parábola del “fermento,” con igual procedimiento, acusa la vitalidad y expansión del Reino. Puesto en Israel y en el mundo, su vitalidad lo va extendiendo y “fermentando” en Cristo. Se destaca la fuerza transformadora del mismo ⁷.

El verbo “habitar” (χατεσκήνωσεν), aquí “anidar,” es término técnico “escatológico.” Estas parábolas debieron de ser pronunciadas en momentos distintos, pues la segunda falta en el Evangelio de Tomás. Responden a los críticos sobre la firmeza del reino, en el que ingresaban gentes pobres y “pecadores.” Cristo les responde con la más absoluta seguridad de su firmeza.

Reprobación de Israel, 13:22-30.

²² **Recorría ciudades y aldeas, enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén.** ²³ **Le dijo uno: Señor, ¿son pocos los que se salvan? El le dijo:** ²⁴ **Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán;** ²⁵ **una vez que el amo de casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y llamaréis a la puerta, diciendo: Señor, ábrenos. El os responderá: No sé de dónde sois.** ²⁶ **Entonces comenzarán a decir: Hemos comido y bebido contigo y has**

enseñado en nuestras plazas. ²⁷ El dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad. ²⁸ Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abraham, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. ²⁹ Vendrán de Oriente y de Occidente, del Septentrión y del Mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios, ³⁰ y los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos.

En la perspectiva literaria de Lc, aunque Cristo predica en diversos pueblos de Galilea, **ya está camino de su ida final a Jerusalén** (Lc 9:51).

Se presenta en escena uno que le pregunta si son “muchos los que se salvan.” Por supuesto, se refiere a gentes judías, pues a los gentiles los excluían. Generalmente se admitía que todos los judíos se salvaban, por el hecho de ser tales ⁸. A veces se excluían en las discusiones ciertos pecados desorbitados. Pero hasta se buscaban, en otras escuelas, medios de salvar esta situación. En cambio, en el apócrifo libro IV de Esdras se dice claramente que son “muchos más lo que parecen que los que se salvan” (4 Esdr 9:15; cf. 8:1). Cristo va a responder a dos preguntas: a esta primera y al concepto erróneo **que tenían sobre la salvación de los gentiles**.

Saber el número no interesa. Lo que les dice es que **para salvarse, para entrar en el Reino, han de esforzarse, han de “luchar”** (ἀγωνιζέσθε), pues han de ingresar por una “puerta estrecha” (Mt 7:13ss). **El Reino mesiánico era representado frecuentemente bajo la imagen de un banquete**. Esta es la imagen subyacente. Muchos buscarán entrar y no podrán, no por falta de capacidad en la sala (cf. Jn 14:2), sino porque no se amoldan a entrar por esa alegórica “puerta estrecha.” Además, en un momento determinado, el dueño de la casa se levantará y cerrará la puerta. Ya no podrán entrar más. Ellos llamarán insistentemente y le alegarán, para que les abra, que le conocen (Mt 7:22), que son sus conciudadanos, que han comido y bebido con él, que le oyeron predicar en sus plazas. Una pintura del fariseísmo, mejor que suponer una aplicación moral original de mayor extensión. Pero les dirá que no les “conoce” — con el sentido enfático de “amor” — (Mt 7:23). No bastaba ser conciudadanos suyos para salvarse, como el rabinismo defendía por su descendencia de Abraham (Lc 3:8; par.), ni haber comido o bebido con él en banquetes a que le invitaron, para espíarle; ni haber oído predicar o presentarle insidias en sus plazas. **Cristo los “desconoce” como miembros del Reino**. No le “oyeron” como había que oírle, no obraron como exigía ese escucharle. “Apartará” de sí a todos los que fueron así “obradores de iniquidad” (Mt 7:23). Es Cristo, que aparece aquí con los poderes judiciales, que en el A.T. **eran poderes divinos exclusivamente reservados a Yahvé, dando sentencia definitiva en el último juicio**. Allí tendrán el terrible dolor expresado con la metáfora bíblica de desesperación: “llanto y crujir de dientes” (Mt 8:12).

Frente a esta condena del judaísmo contemporáneo, que no quiere escucharle e ingresar en su Reino, presenta el anuncio **profetice del ingreso en el Reino a los gentiles, que ellos no consideraban**. La cita de los cuatro puntos cardinales de la tierra (Mt 8:11) hace ver la universalidad de estas gentes, reunidas con los grandes padres y profetas de Israel y “sentados a la mesa en el Reino de Dios.”

Y así se cumple la sentencia varias veces repetida en los evangelios: que “los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos” (Mt 19:30; 20:16). Israel debió ingresar el primero en el Reino, pero culpablemente no lo hizo. San Pablo hará ver en la epístola a los Romanos la verdad de esta sentencia a este propósito (Rom 9-11). Ya que esta sentencia se la encaja en contextos distintos.

Este pasaje de Lc parece una composición hecha con artificio pedagógico, a base de sen-

tencias dispersas del Señor, como se ha ido viendo, al citar con ellas lugares paralelos de Mt. Con el motivo histórico de la pregunta se da la respuesta, estructurada didácticamente con diversas sentencias de Cristo. Algunas parecen estar “moralizadas” ya en la redacción. Lo mismo que se ve el interés en destacar la “universalidad” del reino.

Maniobra de Antipas, 13:31-33.

³¹ En aquella hora se le acercaron algunos fariseos, diciéndole: Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte. ³² El les dijo: Id y decid a esa raposa: Yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra. ³³ Pues he de andar hoy, y mañana, y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén.

No se da cronología ni topografía de esta escena, exclusiva de Lc. Probablemente sucede en Peerea, del dominio de Herodes Antipas. Unos fariseos le advierten que salga de sus dominios. Procedente de fariseos, el consejo no debía de venir con buen propósito. Probablemente Antipas los utiliza por un doble fin, al que ellos se prestan de buen grado. Uno es que el prestigio de Cristo crece, y puede temer una revuelta, como la temió con motivo del Bautista ⁹, mandando matarle. Teme pueda suceder algo parecido con Cristo, con peligro de revueltas. Pero teme también su obra de milagros (Lc 23:8), como, después de la muerte del Bautista, al oír hablar de Cristo y sus milagros, creyó que fuese la “reencarnación” de algún profeta o del Bautista. Lo mejor era evitar esto alejándolo. Y así, ante la amenaza, los fariseos, que eran varios testigos, se encargarían de desacreditarle por cobardía de huida. Pero Cristo no atendió aquella malévola insidia.

A no ser que sea una conjura combinada, o de estrategia farisaica, para atraerlo a Judea, donde el Sanedrín ejercía mayores poderes que en el territorio de Antipas.

El llamar a Herodes “zorra” lo dice por la astucia que muestra en este caso. Continuará su obra de expulsión de demonios y curaciones — sus credenciales mesiánicas — “hoy y mañana, y al día tercero consumaré mi obra.” Las expresiones indican, parabólicamente, los períodos de tiempo **que tiene señalados en el plan del Padre para realizar su obra mesiánica**. Pensar que anuncia su marcha para dentro de tres días sería acceder al deseo de Antipas, y el texto postula lo contrario, lo mismo que esta frase no se compagina bien con el v.33, donde el “tercer día” — período — responde a su estancia en Jerusalén. No le interesan las amenazas, sino el cumplimiento del plan divino. Pero su obra la terminará en Jerusalén. Es una forma primitiva y velada de su muerte. Conviene que el gran Profeta muera en Jerusalén. **Era el plan del Padre**. “Jerusalén tiene mejores títulos para reclamar la sangre de los mensajeros de Dios.” ⁹

Vaticinio sobre Jerusalén, 13:34-35 (Mt 23:37-39). Cf. comentario a Mt 23:37-39.

³⁴ Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como el ave a su nidada debajo de las alas, y no quisiste! ³⁵ Se os deja vuestra casa. Os digo que no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!

Mt sitúa esta amenaza antes del “**discurso escatológico**.” Lc lo inserta aquí por un “encadenamiento semita.” Ante el anuncio velado de su muerte en Jerusalén, tiene esta evocación, que **es una profecía trágica**.

Jerusalén mató a profetas y a los que le fueron enviados. La historia de Jerusalén prueba el aserto del Señor ¹⁰. **Pero la obra de Cristo Mesías era salvadora**. Quiso traerlos a sí, bajo el

calor **de su verdad y amor de Mesías**, y Jerusalén no quiso (Is 31:5). Allí se fraguó su muerte. Pero el castigo llega, e inminentemente: la “casa,” la ciudad, como cabeza de Israel, se quedará desierta. Dios la abandona, Cristo la abandona, y el castigo viene. Será la catástrofe del año 70.

Pero les anuncia que le volverán a ver. ¿Cuándo? Cuando le reconocerán por Mesías. Pues le aclamarán: “¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!” La parusía parece una perspectiva excesivamente lejana, máxime ante la “desescatologización” que tan frecuentemente hace Lc de escenas del Evangelio, ante el retraso de ésta. ¿Pero no hubiera hecho alguna alusión a esto, ya pasada la catástrofe? ¿Acaso es su “venida” profetizada y triunfal en la destrucción de Jerusalén? ¿Acaso a la hora del ingreso de Israel en la fe, como enseña San Pablo? Es “una manifestación de Jesucristo, que no será la manifestación suprema, y cuyo sentido está reservado al porvenir.”¹¹ Acaso se refiera el evangelista a la segunda parusía (San Justino), que se esperaba en la Iglesia, distinta de la final, y como una manifestación triunfal, la que puede coincidir con la destrucción de Jerusalén, ya que no haría falta suponer una manifestación de total unanimidad judía en esta aclamación. La frase es de Sal 118:26, está relacionado con la fiesta de los Tabernáculos, y de marcado sentido mesiánico.

1 Josefo, Antiq. xvii 9:3; xviii 3:2; xx 5:3; Bell. Ñtd. li 3:3; 9:4; v 1:3; J. Blinzler, Die Niedermetzlung Vom Galilaern Durch Pilatus (Lúe 13 Iss) Nov Test (Leiden 1957) 24-49. 2 Vosté Parabolae. (1933) li P.544-561. 3 N. Faccio, En Verb. Dom. (1951) 257-261. 4 Bonsirven, Le Judisme Palestinien. (1934) I P.296. 5 Erubin, 20:2; Cf. Bonsirven, Textes. N.642-687.705, Etc. 6 Vosté, Parabolae. I P.221-236. 7 Vosté, Parabolae. I P.237-248; M Dldier, Les Paraboks Du Grain De Séneve Et Du Levain (Mt 13:31ss, Par.): Rev. Dioc. De Namur (1961) 385-394; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu (1970). 8 Lagrange, Le Messianisme. P.169. 9 Josefo, Antiq. xviii 5:2; J. B. Tyson, Jesús And Herod Antipas: Journ. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) P.239-246. 9 T. W. Manson, Sayings P.277. 10 Lagrange, Évangüe s. St. Lúe (1927) p.395 v.35. 11 Lagrange, o.c., p.396.

Capítulo 14.

Un hidrópico curado en sábado, 14:1-6.

¹ **Habiendo entrado en casa de uno de los principales fariseos para comer en día de sábado, le estaban observando. Había delante de él un hidrópico.** ³ **Y tomando Jesús la palabra, habló a los doctores de la Ley y a los fariseos, diciendo: ¿Es lícito curar en sábado o no?** ⁴ **Ellos guardaron silencio. Y, asiéndole, le curó y le despidió,** ⁵ **y les dijo: ¿Quién de vosotros, si su hijo o su asno cayere en un pozo, no le saca al instante en día de sábado?** ⁶ **Y no podían replicar a esto.**

Este pasaje posiblemente está desplazado de su situación cronológica. No sería lo más lógico ver su presencia en casa de un fariseo después de las recriminaciones que les hizo en el capítulo 11 (v.37:44). Es propio de Lc, aunque el v.5 está en Mt 12:11.12.

El banquete al que es invitado Cristo tiene lugar en casa de un fariseo y en sábado. Este era un fariseo importante. Pero Lc pone, textualmente, que era uno de los “jefes (τίτος των αρχόντων) de los fariseos.” Pero éstos no tenían ni jefes ni súbditos. O es un simple lapsus material de Lc por ir solo a lo central del tema, o por querer indicar con ello el prestigio que ostentaba entre ellos. Había más fariseos que estaban “observándole,” sin duda con intenciones de sorprenderle en alguna transgresión del ritual por ellos elaborado.

Durante el festín se presentó un “hidrópico.” Conforme a las costumbres de Oriente, en los banquetes de importancia se permite ingresar a otras personas a título de curiosidad, no de invitados.

Y Cristo, tomando la palabra y dirigiéndose al grupo de los “doctores de la Ley y fari-

seos” y previendo la objeción (Lev.3), les preguntó si el a lícito curar en sábado o no. Ellos, como ordinariamente, callaron. Y Cristo le curó. Y luego les dio un razonamiento que no podía negarse, y que ellos practicaban. Si un día de sábado caía su “hijo”¹ o su “asno” en un “pozo,” una de esas cisternas cavadas en tierra, y a veces medio ocultas por tierra y follaje, al punto lo sacaban. Podría haber en el v.5a, en su substractum aramaico, un juego de palabras entre “hijo” (bera), “buey” (be'ira) y “pozo” (bera'; M. Black). Era la conducta ordinaria. Sólo alguna fracción judía, muy rara, prohibía esto². Un grave daño que ha de seguirse no está vedado impedirlo por el reposo sabático. La ley natural está por encima. Y la caridad también, ya que en el amor a Dios está incluido el amor al prójimo, como tantas veces se lee en la Escritura. Argumentaciones semejantes las usó Cristo en otras ocasiones (Lc 13:15; cf. 6:6-11; Mt 12:11). Y así el milagro rubricó la doctrina.

Exhortación a la modestia, 14:7-11.

⁷ Decía a los invitados una parábola, observando cómo escogían para sí los primeros puestos: ⁸ Cuando seas invitado a una boda, no te sientes en el primer puesto, no sea que venga otro más honrado que tú, invitado por el mismo, ⁹ y, llegando el que al uno y al otro os invitó, te diga: “Cede a éste tu puesto,” y entonces, con vergüenza, vayas a ocupar el último lugar. ¹⁰ Cuando seas invitado, ve y siéntate en el postrer lugar, para que, cuando venga el que te invitó, te diga: “Amigo, sube más arriba.” Entonces tendrás gran honor en presencia de todos los comensales, ¹¹ porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

Esta parábola es propia de Lc. En los banquetes judíos, los fariseos gustaban' colocarse en los puestos de honor. Los rabinos tenían reglamentado el orden de la importancia de estos puestos³. Tomando pie de este banquete, pero trasladando su consejo a un banquete hipotético “de bodas” para no ofender a los invitados del presente, censura esta ansia de los primeros puestos, que era vanidad. Hasta por precaución no debe adelantarse a posesionarse de estos puestos, ya que pueden ignorar qué más invitados vayan a venir, y que para darles puestos superiores los hagan a ellos descender. Naturalmente, Cristo no trata de dar aquí un “curso de cortesía” (Marchal), sino que habla en una parábola. El banquete de bodas al que El apunta es el Reino mesiánico, ordinariamente representado bajo la imagen de un banquete, y la lección que da es que, para obtener en él los primeros puestos, no se pueden comportar como en los banquetes ordinarios. Allí los primeros puestos estarán reservados a los que aquí fueron más humildes. La formulación está hecha con extremismo hiperbólico “sapiencial” sin más matices. Los fariseos se consideraban con derecho al ingreso en el Reino y a puestos importantes. Pero el Reino es don gratuito de Dios. **Por eso, a otras gentes sencillas y humildes les da Dios el reino y los puestos que quiere, mientras, culpablemente, queda fuera del mismo el fariseísmo engreído y exigente** (Mt 20:1-15).

Literariamente se une esta parábola (v.7) con lo anterior. Pero no deja de extrañar el aspecto, se diría artificioso, que parece tener. El tema de la parábola ¿dicho en un banquete. y de fariseos? Es de un procedimiento paralelo al del paralítico/perdón de pecados. Además, el v.II se encuentra en otros contextos (cf. Lc 18:14; Mt 18:4; 23:12). Esto ha hecho pensar que Lc tiene aquí una elaboración hecha con gran libertad, o incluso una elaboración propia para encuadrar esta sentencia. Originariamente es “una advertencia escatológica” (J. Jeremías).

No buscar recompensas terrenas, 14:12-14.

¹² Dijo también al que le había invitado: Cuando hagas una comida o una cena, no

llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que ellos, a su vez, te inviten y tengas ya tu recompensa. ¹³ **Cuando hagas una comida, llama a los pobres, a los tullidos, a los rengos y a los ciegos,** ¹⁴ **y tendrás la dicha de que no podrán pagarte, porque obtendrás la recompensa en la resurrección de los muertos.**

Nuevamente el evangelista recoge otra lección que dijo al que “le había invitado.” Con elemento subyacente **al banquete celeste mesiánico**, toma pretexto del banquete humano para dar una lección en este *banquete-reino* ³.

Si se da un banquete, que no se dé a los que, por cortesía u obligación social, van a responder con otro banquete, pues ya está pagada esta cortesía. Que invite a los que no pueden invitarle; y la imagen toma por modelo a los pobres, tullidos, ciegos. Como aquí tampoco se trata de un simple acto de cortesía social, sino, tomando por base de ilustración de la doctrina del Reino esta imagen, su doctrina es: las cosas hechas para lograr ingresar en él — época histórica o progresar en el mismo — **sólo se han de hacer por Dios y no por los nombres; por el Reino y no por ventajas materiales.** Porque, hechos por éstas, éstas son el pago, mientras que, hechas por el Reino, la “retribución” a las mismas se tendrá “en la resurrección,” que es en el Juicio final según la concepción judía. **Es obrar a imitación del Padre** (Lc 6:34-36).

Parábola de los invitados a un gran banquete. 14:15-24 (Mt 22:2-14). Cf. comentario a Mt 22:2-14.

¹⁵ **Oyendo esto, uno de los invitados dijo: Dichoso el que coma pan en el Reino de Dios.** ¹⁶ **El le contestó: Un hombre hizo un gran banquete e invitó a muchos.** ¹⁷ **A la hora del banquete envió a su siervo a decir a los invitados: Venid, que ya está preparado todo.** ¹⁸ **Pero todos, unánimemente, comenzaron a excusarse. El primero dijo: He comprado un campo y tengo que salir a verlo; te ruego que me excuses.** ¹⁹ **Otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes y tengo que ir a probarlas; ruego te que me excuses.** ²⁰ **Otro dijo: He tomado mujer y no puedo ir.** ²¹ **Vuelto el siervo, comunicó a su amo estas cosas. Entonces el amo de la casa, irritado, dijo a su siervo: Sal aprisa a las plazas y calles de la ciudad, y a los pobres tullidos, ciegos y cojos, tráelos aquí.** ²² **El siervo le dijo: Está hecho lo que mandaste, y aún queda lugar.** ²³ **Y dijo el amo al siervo: Sal a los caminos y a los cercados y obliga a entrar para que se llene mi casa,** ²⁴ **porque os digo que ninguno de aquellos que habían sido invitados gustará mi cena.**

Esta parábola, alegorizada, aparece relatada en Mt con más precisión de términos en orden a lo que quiere enseñarse, y con una manifiesta “reelaboración.” Lc refleja esta parábola alegorizante en un estadio más primitivo. En Lc surge dentro de un contexto lógico. Al oír las últimas palabras de la enseñanza anterior, que se tendría el premio en la resurrección, comienzo oficial del Reino en su fase celeste, según la concepción ordinaria judía, uno de los invitados dijo: “Dichoso el que coma el pan en el Reino de Dios,” que, conforme a la metáfora usual, significaba el deseo de tener parte en el mismo. Y, partiendo de aquí, Cristo, contestándole, da la enseñanza.

El Comentario de conjunto, con el análisis de su reelaboración, se hace en Mt 22:2-14.

El elemento subyacente de la alegorización es el Reino. A la hora del banquete, según costumbre oriental, un criado — ¿no podría ser una alegorización de Juan Bautista? — les vuelve a recordar la invitación ⁴. Los primeros invitados son los miembros de la comunidad de Israel. Pero muchos, por motivos fútiles — artificio de la parábola — se excusan de ingresar en el ban-

quete mesiánico. Se piensa en los “justos,” en los dirigentes, en los fariseos. En una segunda etapa — artificio igualmente alegorizante — se invita a los “enfermos,” “pecadores,” según la concepción primitiva del A.T. Se ve en ello a los “publicanos,” a las clases menesterosas, desvalidos y gentes de mala vida. Estos se convirtieron e ingresaron en el festín del Reino (cf. Mt 21:31). Pero hay en la artificiosa clasificación capacidad para más. Por eso manda ir a buscar más gentes “a los caminos y los cercados” (v.23).

El anuncio alegórico de la sentencia contra Israel se hace proféticamente: “no gustarán mi cena.” En su sentido histórico, gran parte de aquel Israel farisaico quedó fuera del Reino. En cambio, entraron los menospreciados, los “pecadores” y los gentiles (Lc 13:29; cf. Mt 22:9.10) ⁵.

En Mt un aspecto de esta parábola — ya que hay varias yuxtapuestas — destaca las condiciones para entrar en el reino; en cambio, en Lc se acusa más el problema judeo-gentil ⁶.

El auténtico discípulo de Cristo, 14:25-35.

²⁵ Se le juntaron numerosas muchedumbres, y, vuelto a ellas, les decía: ²⁶ Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo. ²⁷ El que no toma su cruz y viene en pos de mí no puede ser mi discípulo. ²⁸ ¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos a ver si tiene para terminarla? ²⁹ No sea que, echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él diciendo: ³⁰ Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar. ³¹ ¿O qué rey, saliendo a su campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil? ³² Si no, hallándose aún lejos de aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz. ³³ Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo. ³⁴ Buena es la sal; pero, si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se sazonará? ³⁵ Ni para la tierra es útil, ni aun para el estercolero; la tiran fuera. El que tenga oídos para oír, que oiga.

La predicación siguiente, al menos en su marco literario, se pronuncia toda ella ante “muchedumbres.” En ella se habla de las condiciones del verdadero discípulo de Cristo. Lc recoge aquí sentencias de Cristo pronunciadas en momentos distintos. El tono general del discurso aquí parece dirigirse al discípulo como simple sinónimo de cristiano. Sólo los versículos 34-35 podrían postular los discípulos como apóstoles. Pero pueden estar adaptados en un contexto lógico, o, por situarlos aquí, tomar, en esta perspectiva literaria de Lc, el sentido genérico y sinónimo de cristiano en su vida moral.

v.26. La palabra “odiar” no es más que un semitismo para indicar amar menos (Rom 8:13; Mt 10:37). Cristo aparece aquí poniéndose en una esfera superior al amor a los padres. Nada hay superior, por ley natural, para un hijo que el amor a los padres. Sobre ellos sólo está Dios. Con esta exigencia, Cristo se sitúa en una esfera trascendente. Es su modo pedagógico de ir haciendo la revelación. Lc tiene aquí algunos elementos más que no trae Mt en el lugar paralelo (Mt 10:37). Puede ser efecto de “fuentes” distintas o posibles modificaciones de Lc.

Lc trae lo que no trae Mt en el lugar paralelo: la renuncia a “su mujer,” bien atestiguado en Lc 18:21-22.

v.27. Tomar la cruz y seguir en pos de Cristo (Mt 10:38). El espectáculo de crucifixiones era ambiental. Pero el matiz de seguir “en pos de mí” parece comprenderse mejor después de la escena de Simón de Cirene, que iba “detrás” de Cristo llevando la cruz (Lc 23:26). La cruz es

símbolo de negación, y el cristiano puede, como Cristo, dirigirse al Calvario. Sólo Lc pone por “llevar” φαστάζειν) la cruz, que Jn (19:17) pone al hablar de Cristo camino del Calvario; lo mismo que “detrás” (ὄπισσω).

Luego se ponen dos pequeñas parábolas, para ilustrar esta sentencia conclusiva: “Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo” (v.33). **La enseñanza es que, para ser discípulo de Cristo, hay que estar decidido a seguir el camino pleno de renunciaciones** — padre, hogar, lo que se posee — . Estas expresiones, primitivamente, afectaban a la decisión para el ingreso en el Reino en su fase terrena. En la redacción de Lc, como en otros varios pasajes suyos, se percibe el valor “moral” de la ascesis cristiana cotidiana. Y se ilustra con dos pequeñas comparaciones o parábolas propias de Lc. Uno que quiere edificar una torre — seguramente de defensa de una fortaleza — ha de calcular bien todo para llegar al final. Lo mismo el rey que hace la guerra: ha de hacer todo lo necesario, aquí incluso la paz, antes de ir a la derrota⁷. Sin duda, estas palabras ilustraron Originariamente y de una manera más directa otras cosas, y Lc las haya insertado aquí por razón pedagógica, ya que la unión para lo que quiere ilustrarse no es de lo más expresivo. Pero siendo de estructura primitiva y de Cristo, ya que de lo contrario el evangelista las hubiese redactado ad hoc, se ve que posiblemente **quiere utilizar el prestigio de la enseñanza de Cristo, para adaptarlas a preocupaciones de ascesis discipular cristiana, que interesaba destacar en la Iglesia primitiva.**

v.34-35. Por último, se añade el mensaje de la sal. Esto es aplicado, naturalmente, al discípulo-apóstol (Mt 5:13). El apóstol de Cristo que se desvirtúa no es útil, lo arrojan “afuera.” ¿De dónde? ¿De su unión con Cristo, del Reino? La enseñanza reclama una especial curiosidad por penetrarla. “El que tenga oídos para oír, oiga”⁸. Aquí acaso aluda a la necesidad de la renuncia para no quedar desvirtuado, como la sal, **en su apostolado.**

1 La Lectura De Esta Palabra Es Críticamente Discutida, Aunque Generalmente Aceptada. Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 14:5; Rev. Bibl. (1957) 199-200. 2 Rev. Étud. Juiv. (1911) 198. Propia De Lc. Tiene Un “Contexto Lógico” Con Lo Anterior — Banquete — O Una Cierta “Concate Nació H Semita” Por Lo Mismo. Y Con Un Contraste Semita Negativo — “No Llamas.” — /Positivo — “Llama.” 3 Bonsirven, Textes. N.485, Etc. 3 M. Gruenewald, A Rabbinical Paralkl To Lk 14 12: Der Friede. Fg. F. A. Leschnitzer (1961). 4 Vosté, Parabolae. I P.379-380; Cf. Est 6:14. 5 Vosté, Parabolae. I P.373-391; Liese, Coena Magna: Verb. Dom. (1933) 161-166. 6 A. Hastings, Prophet And Witness 131-133. 7 Vosté, Parabolae. P.710-717. Biblia Comentada 5b 6 8 Cf. comentario a Mt 5:13.

Capítulo 15.

Censura de los fariseos, 15:1-2.

¹ Se acercaban a El todos los publicanos y pecadores para oírle, ² y los fariseos y escribas murmuraban, diciendo: Este acoge a los pecadores y come con ellos.

En estos dos versículos, y con una hipérbole manifiesta — “todos los publicanos,” ya que la “totalidad” es término usual de Lc — , plantea el tema de este capítulo: la misericordia. Estos publicanos y pecadores — gentes que no se preocupaban de la pureza “legal” farisaica — acudían a Cristo para oírle. Esto levantó, una vez más, la censura de los fariseos y escribas para murmurar de El, porque comía y acogía a los pecadores. Pero la respuesta de Cristo la articula Lc en tres parábolas. Las tres, con desarrollo distinto, tienen la misma finalidad: **la misión y el gozo de Cristo por salvar a los pecadores** 1.

Parábola de la oveja perdida 15:3-7 (Mt 18:12-14). Cf. comentario a Mt 18:12-14.

³ Propúsoles esta parábola, diciendo: ⁴ ¿Quién habrá entre vosotros que, teniendo cien ovejas y habiendo perdido una de ellas, no deje las noventa y nueve en el desierto y vaya en busca de la perdida hasta que la halle? ⁵ Y, una vez hallada, la pone alegre sobre sus hombros, ⁶ y, vuelto a casa, convoca a los amigos y vecinos, diciendo: Alegraos conmigo, porque he hallado mi oveja perdida. ⁷ Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia.

Mt trae esta parábola. Aunque el contexto en que la inserta es distinto, la finalidad es semejante. Evocada por el “escándalo” a los pequeñuelos — gentes sencillas —, Mt pone esta parábola. Mt sólo saca la consecuencia de la finalidad a que la trae: así como el pastor busca la oveja perdida y Dios al pecador, es la prueba clara de que es voluntad de Dios que no se pierda uno de esos “pequeñuelos.”

En Lc el tema directamente es **la misericordia de Dios sobre el pecador**. Esta es tal, que Dios no sólo Lc ofrece estático el perdón, sino que tiene sobre él una misericordia dinámica: lo “busca” de mil maneras, “hasta” (έως) que halle a esta oveja perdida. **Y se confirma por el “gozo” en el cielo.**

El dejar las noventa y nueve en el “desierto,” al cargo de otro, posiblemente alude a la situación topográfica de la parábola en el desierto de Judá (Lagrange). El traerla sobre sus hombros es un detalle más del gozo de Dios por el pecador convertido. El rasgo de convocar a “amigos y vecinos,” para que se “alegren” con él por el hallazgo, es un rasgo parabólicamente irreal, pero que en su mismo uso indica una finalidad superior. Y ésta es la solicitud y gozo de Dios en la busca y conversión del pecador. Como en los grandes éxitos familiares se convida, para celebrarlos, a la vecindad ².

Mt subraya en esta parábola la idea de buscar; Lc la alegría de encontrar (Dupont).

Y aun este gozo por la conversión del pecador cobra un nuevo rasgo y una nueva perspectiva: su eco en el cielo. La frase que en el cielo “será mayor la alegría” por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión, es una paradoja oriental. “Sin duda, Dios no ama menos a los justos que al pecador arrepentido; pero a este pecador Dios lo ha buscado, perseguido con su gracia, como el pastor ha hecho con su oveja, y el resultado, la conversión, da a Dios una ocasión de alegría que no le ofrecen los justos.”³ Hasta se diría que, usándose aquí de un antropomorfismo, “la fidelidad de los justos produce una alegría discreta, completamente íntima; pero la conversión de los pecadores causa transportes de alegría.”⁴

Esta parábola de Lc, como la parábola de Mt, tuvo otra finalidad en su momento histórico: la réplica de Cristo a las críticas farisaicas de tomar contacto con los “pecadores.” Con ello buscaba ingresarlos en el reino. Ya en la fase de pasar a los evangelios pudieron sufrir una “**adaptación” al orden “moral” cristiano**, lo cual era potenciarles en extensión y penetración, al abrirles una perspectiva de misericordia, en las discusiones o concepciones de la Iglesia primitiva. **Era para el pecador una “readmisión” plenaria al reino y una exhortación a los “pastores” a ir en busca de sus cristianos descarriados**, v.gr., grandes pecadores, apóstatas, etc. Este es su Sitz im Leben en la Comunidad primitiva.

Parábola de la dracma perdida, 15:8-10.

⁸ ¿O qué mujer que tenga diez dracmas, si pierde una, no enciende la luz, barre la

casa y busca cuidadosamente hasta hallarla? ⁹ Y, una vez hallada, convoca a las amigas y vecinas, diciendo: Alegraos conmigo, porque he hallado la dracma, que había perdido. ¹⁰ Tal os digo que será la alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que haga penitencia.

Con la misma finalidad de la solicitud y gozo de Dios por la conversión de un pecador se expone por Cristo esta parábola.

Sólo Lc la trae. La descripción es minuciosa, viva. La dracma, si se trata de la dracma ática, tenía un valor equivalente al denario. La mujer barre y revuelve todo para encontrarla; en las casas pobres, el suelo era de tierra pisada. Tal es el gozo de esta pobre mujer por aquella dracma que para ella le era cosa tan preciada — como para Dios el pecador convertido — , que convoca a la vecindad para que la feliciten y se alegren con ella.

Así habrá alegría “entre los ángeles de Dios” por un pecador que se convierta. Los “ángeles de Dios” es una forma sinónima de la “alegría que hay en el cielo” de la parábola anterior. El pecador convertido pertenece a la familia del cielo, y hay gozo cuando el pecador vuelve a esta familia ⁵. ¿Acaso “entre los ángeles de Dios” (v.10) “es una perífrasis del nombre divino?” (W. J. Harrington, o.c., p.241). El cristianismo primitivo tenía en ello una lección a imitar.

Parábola del hijo pródigo, 15:11-32.

¹¹ Y añadió: Un hombre tenía dos hijos, ¹² y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda, ¹³ y, pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una lejana tierra, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente. ¹⁴ Después de haberlo gastado todo, sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad. ¹⁵ Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos a apacentar puercos. ¹⁶ Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado. ¹⁷ Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí me muero de hambre! ¹⁸ Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. ¹⁹ Ya no soy digno He ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. ²⁰ Y, levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, viole el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos. ²¹ Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo. ²² Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, ²³ y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, ²⁴ porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta. ²⁵ El hijo mayor se hallaba en el campo, y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros; ²⁶ y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. ²⁷ El le dijo: Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro, porque le ha recobrado sano. ²⁸ El se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó. ²⁹ El respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un cabrito para hacer fiesta con mis amigos; ³⁰ y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su hacienda con meretrices, le matas un becerro cebado. ³¹ El le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son; ³² pero era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu herma-

no estaba muerto, y ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado.

La parábola del hijo pródigo es una de las más bellas del Evangelio y que expresa más efusivamente **la misericordia de Dios sobre el pecador arrepentido**. Es propia de Lc.

Literariamente es una parábola, aunque con algunos elementos alegorizantes. Todos los elementos de su desarrollo están mostrando **esta solicitud de Dios por el pecador para perdonarlo**. Los detalles de esta solicitud son acusadísimos.

Es evidente que este “padre” de la parábola **es Dios**. Pero ¿a quiénes representan los hijos “mayor” y “menor”?

Es seguro que el “hijo menor” estaba alegóricamente por los “publicanos y pecadores,” ya que éstos eran gentes que no se preocupaban gran cosa de no incurrir en la impureza “legal,” o acaso, máxime en la proyección de Lc “moralizante,” que mira a la gentilidad, a los pecadores en general, sin estas especificaciones judías.

Pero el “hijo mayor,” ¿a quién representa? Algunos piensan que a los fariseos, como contrapuestos en la parábola a los publicanos y pecadores, con cuyos grupos se plantea el problema y la situación temática de estas tres parábolas. Pero, si esto se admite, ¿cómo justificar la conducta farisaica, tan terriblemente estigmatizada por Cristo, hasta decirle que “ni entráis vosotros en el reino de los cielos ni permitís entrar a los que querían” (Mt 23:13). Es imposible que en esta parábola el “hijo mayor,” que está siempre en la casa de su padre y en todo le obedece, se pueda identificar con los fariseos, desobedientes a Dios y hostiles al reino.

En cambio, resulta más lógico identificarlo con “los justos,” que en esta redacción de Lc se extiende a los cristianos. Podrá extrañar que éstos protesten, personificados en el “hijo mayor,” **de la conducta misericordiosa de Dios con el pecador**. No se olvide que es un rasgo pedagógico de la parábola para más resaltar estos planes de Dios. El “hijo mayor” está “por los justos que, al modo humano, muestran no comprender los misterios de la divina misericordia”⁶. Puede haber ironía contra los cristianos.

Aunque en la proyección de Lc, para étnico-cristianos, los dos hijos acaso puedan estar, sin más matices de ambiente judío, por justos y pecadores.

Algunos elementos descriptivos de la narración, u otros que se alegorizan, son:

v.12. La parte que correspondía al hijo menor, siendo sólo dos, de la hacienda de su padre, era una tercera parte (Dt 21:15-17).

Un padre podía renunciar a sus bienes antes de morir y repartirlos (1 Re c.1-2; Eclo 33:19-23).

v.15. El judío que apacentase puercos era maldito, por ser este animal impuro⁷. Con ello se acusa más su vida de pecado (Lev 11:7).

v.20. “Cuando estaba lejos, sale su padre, y, compadecido, corrió a él” llenándole de cariño, es alegoría de la providencia misericordiosa de Dios. El beso es signo de perdón (2 Sam 14:33).

v.22. El mandar ponerle el vestido (στολή), el anillo y las sandalias, expresa, probablemente y globalmente, su restitución al estado de hijo en la casa, aunque con atuendo festivo y de honor.

Originariamente es la respuesta de Cristo a las críticas farisaicas ante la admisión de “pecadores” en el reino. ¡Tal es la bondad de Dios! Lc la “moraliza” a los pecadores. El cristiano, renovado por el bautismo, y hecho “hijo” de Dios, vuelto al pecado — sin distinción de gravedades — tiene sobre sí el perdón de Dios, “su Padre.” El tema central no es “el hijo pródigo,” **sino el permanente perdón de Dios**.

1 Cantinat, Les paraboks de la misericorde: Nouv. Rev. Théol. (1955) 246-264; Kossen, Quelques remarques sur T orare des paraboles dans Lúe 15: Xov. Test. (1956) 75-80; . H. Gliblin, Structural and Theologkal Coiisiderations on Luk 15: Cath. Bibl. Quart. (1962) 15-31. 2 Buzy, La brebis perdue: Rev. Bib. (1930) 53. 3 Marechal, Évang. s. St. Lúe (1946) p.189. 4 Buzy, Paraboles p.143; cf. Vosté, Parabolae. II p.660-670; H. Harrington, The Setting ofthe Parables (Lk 15:1-16:13): Doctrine and Life (Dublín 1963) 165-173; J. Dupont, en "Lum. Vie" (1957) p. 15-23. 5 Walls, In The presencie of the Angels (Lc 15:10): Nov. Test. (1959) 314-346; Vosté, Parabolae. II p.671-675; Dupont, La brevis perdue et la drachme perdue: Lum. et Vie (1957) p. 15-23. 6 Vosté, Parabolae. II p.694. 7 Strack-B., Kommentar. I p.492-493; J. Gliblet, La parábale de l'accueü messia-nique (Lúe 15:11-32): Bible et Vie chrét. (1962) 17-28; J. Alonso, Paralelos entre la narración del libro de Joñas y la parábola del pródigo: Bíblica (1959) 632-640; J. Jeremías, o.c., p.158-163. C. H. Gliblin, en CBQ (1962) p.15-31.

Capítulo 16.

Parábola del administrador astuto, 16:1-9.

¹ Decía a los discípulos: Había un hombre rico que tenía un mayordomo, el cual fue acusado de disiparle la hacienda. ² Llamóle y le dijo: ¿Qué es lo que oigo de ti? Da cuenta de tu administración, porque ya no podrás seguir de mayordomo. ³ Y se dijo para sí el mayordomo: ¿Qué haré, pues mi amo me quita la mayordomía? Cavar no puedo, mendigar me da vergüenza. ⁴ Ya sé lo que he de hacer para que, cuando me destituya de la mayordomía, me reciban en sus casas. ⁵ Llamando a cada uno de los deudores de su amo, dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? ⁶ El dijo: Cien batos de aceite. Y le dijo: Toma tu caución, siéntate al instante y escribe cincuenta. ⁷ Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? El dijo: Cien coros de trigo. Díjole: Toma tu caución y escribe ochenta. ⁸ El amo alabó al mayordomo infiel de haber obrado sagazmente, pues los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz. ⁹ Y yo os digo: Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos.

Propia de Lc. El género de esta narración es parabólico. Algunos habían pensado en una alegoría, por razón de algunos detalles irreales, impropios de la naturaleza de una parábola. Esta suele ser una narración ficticia, pero hecha con elementos del mundo natural, verosímiles, ordinarios. Aquí extraña el fraude propuesto y el buscar amigos para el futuro. Esto dio lugar en la antigüedad a querer alegorizarla y hasta llegar a ver en su interpretación un enigma ¹. Sin embargo, como **método pedagógico, en la estructura de las parábolas** puede haber elementos irreales, sin que exijan una interpretación alegórica, ya que se los utiliza para acusar más el relieve de la doctrina que trata de exponerse. Como aquí.

La trama es sencilla. Un administrador infiel va a ser destituido. Con ello, su fama y porvenir se hundan. La narración no resalta otros detalles intermedios, que podían suponerse; pero son elementos que no interesan a la finalidad propuesta. Este hombre, antes de ir a su dueño a rendir cuentas, se previene para el futuro, haciendo favores con fraude, ya que debe ser hombre débil que no puede ponerse a trabajar, y el mendigar le avergüenza: les rebaja en las cuentas parte de lo que debían.

El "bato," medida judía de líquidos (bath), era equivalente a unos 38 litros; el "coro" responde al hebreo kor, y equivalía a unos 388 litros ².

Esto representaba lo siguiente: los 100 batos era el producto aproximado de 150 olivos; y la otra de los coros, unos 40.000 litros, era la producción aproximada de unas 40 hectáreas de terreno. La ley sobre la usura prohibía exigir a los judíos interés por préstamos de cualquier clase (cf. Ex 22:25; Lev 25:36; Dt 23:19ss), pero siempre se había encontrado medio de evitar esta ley.

Se decía que se daba para defender al adquirente de ser estafado. Pero se interpretaba que si no tenía urgencia y tenía bienes se podía hacer una ganancia. Concretamente, se justificaba esto con el aceite y el trigo. Puesto que el deudor siempre tendría aceite para encender una lámpara o trigo para un pastel. “Por eso se ha escogido a este propósito en la parábola el aceite y el trigo” (W. J. Harrington). El interés por estos préstamos variaba mucho; sobre el trigo era un 25 por 100; pero sobre el aceite de oliva, que se podía mezclar con otros aceites, podía llegar al 100 por 100. Y no había contrato ni testigo (Derret, o. abajo c., p.216).

Cuando el amo se enteró de esta astucia final de su mayordomo, alabó al mayordomo infiel por haber obrado hábilmente.

Y Cristo saca explícitamente la lección: “los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz” para sus obras religiosas. Esta es la doctrina e intento directo: la necesidad de esmerarse sumamente en lograr el mayor provecho en la vida del Reino. Al menos en la redacción “cristiana” de Lc.

Y la aplicación se hace a un caso concreto: **el saber administrar las riquezas, los bienes materiales, de tal manera que traigan gran provecho en el Reino:** probablemente alude de una manera específica a la limosna, ya que el tema es de riquezas.

La frase “con las riquezas injustas haceos amigos” no justifica el robo, sino que, aludiéndose a la parábola que acaba de exponerse, y sabiendo que había de suponerse lo que era elemental suponer, se dice que las riquezas que se tengan se las administre esmeradamente para la vida eterna. Además, “riquezas injustas” es una frase del A.T. que significa “riquezas terrenas” (Eclo 5:10). La palabra usada “mamona” es versión griega del arameo mamona, que significa “riqueza.”

Literariamente se presenta con una doble modalidad: una es ahora “haceos amigos,” que aquí son los pobres socorridos, que serán los que después intervendrán ante Dios, máxime cuando al hacer esto se hace al mismo Cristo (Mt 25:40). Rabí ben David decía del pobre y el rico que ambos se necesitan: “Los ricos auxilian a los pobres en este mundo con sus riquezas; y los pobres, a los ricos en el mundo venidero.”³ La otra finalidad, definitiva, es lograr que os “reciban en los eternos tabernáculos,” expresión que es sinónima de cielo, y que se encuentra citada en el apócrifo apocalíptico Testamento de Abraham⁴.

La expresión “hijos del siglo” (v.8) encuentra formas semejantes en Qumrán para designar los buenos y los malos (1QS 1:9; 2:16; 3:13.24; 1QM 1:1.3.9).

J. Jeremías piensa que, originariamente, se pueda aludir con ella a algún hecho reciente que indignó a la población, y **que Cristo lo utiliza como una parábola de “crisis” por la actitud farisea ante el reino.** Siquiera — como el mayordomo ante su catástrofe — que aprendan a no desperdiciar la última oportunidad.

Apéndices parabólicos sobre las riquezas, 16:10-13.

¹⁰ El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho: y el que en lo poco es infiel, también es infiel en lo mucho. ¹¹ Si vosotros, pues, no sois fieles en las riquezas injustas, ¿quién os confiará las riquezas verdaderas? ¹² Y si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro? ¹³ Ningún criado puede servir a dos señores, porque o aborrecerá a uno y amará al otro, o se allegará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.

Estos versículos siguientes son un apéndice a la parábola, colocados aquí por Lc por razón del tema común y de la palabra “riquezas.” Se discute si, literariamente, este apéndice comienza en

el v.10 o ya comienza en el v.9. Pues parece que el v.8 sea término natural y que incluye ya la finalidad de la parábola. Pero el v.9 puede ser una **confirmación explícita de Cristo**. Mientras que, si se lo supone comienzo absoluto de este apéndice, se justificaría mal este logion como comienzo. Literariamente, este apéndice es una serie de advertencias a los “discípulos” (v.1). Pero en la proyección real de Lc probablemente tiene una perspectiva más universalista ⁵. Sigue el tema lucano de los **“discípulos” cristianos**.

v.10 Está basado en una forma proverbial: el que no es fiel en lo poco, menos lo será en la custodia de una riqueza mayor. Y viceversa.

v.11. Si no se es fiel en las “riquezas injustas,” no se le confiarán las “verdaderas.” Las “riquezas injustas,” si aquí está sugerido por la expresión de la parábola anterior, es frase, de suyo, independiente y anterior a este momento literario (Eclo 5:10) y se refiere a las riquezas terrenas. Al que no es fiel en las riquezas terrenas, ¿quién confiará a éste “las riquezas verdaderas,” que son los bienes espirituales? Esa “fidelidad” que se requiere en los bienes materiales en el discípulo de Cristo supone ya en el mismo el buen uso y desprendimiento de ellos. A esta actitud se le darán, sin duda, **en abundancia los bienes espirituales que ha de fructificar**.

v.12. Y “si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro?” Con la expresión de falta de fidelidad “en lo ajeno” alude, en este contexto, al administrador infiel. Las riquezas que se tienen aquí abajo **no son absoluta posesión del ser humano**. Este es administrador de esos bienes de Dios. Debe, pues, serle fiel en ellos. Así recibirá los “propios,” que, en este contexto, por la contraposición establecida, **parecen referirse a dones espirituales que Dios**, a cambio de esa fidelidad requerida como **actitud, conceda en abundancia al discípulo**.

v.13. Los pensamientos de este versículo, que es la expresión parabólica y confirmativa de lo anterior, se encuentran completos y aislados en otro contexto de Mt (6:24). En ellos se pone la tesis y se da la razón **de no poderse servir a dos señores: a Dios y a las riquezas**. Naturalmente, entendido en el sentido de un apego total a ellas o en una adquisición o uso reprobable de las mismas. Está expresado con extremismo hiperbólico. Al narrador oriental le agrada la exageración; como Cristo hace en dos ocasiones ⁵.

Reprensión a los fariseos, 16:14-18.

¹⁴ **Oían estas cosas los fariseos, que son avaros, y se mofaban de El. 15 Y les dijo: Vosotros pretendéis pasar por justos ante los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es para los hombres estimable, es abominable ante Dios.** ¹⁶ **La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el Reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse para entrar en él.** ¹⁷ **Pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra que el faltar un solo ápice de la Ley.** ¹⁸ **Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera, y el que se casa con la repudiada por el marido, comete adulterio.**

Los fariseos oyeron “estas cosas” y se mofaban de El, porque son “avaros.” Incluso en documentos extrabíblicos se les acusa de avaricia ⁶. En el A.T. se prometían premios temporales a las buenas obras. Los fariseos presumían de justos ante los seres humanos e incluso querían ostentar sus riquezas como **premio de Dios**. Pero, aparte de lo que pudiese haber de robo en su adquisición, si ante los hombres sencillos podían hacer pensar esto, **no ante el juicio de Dios, que veía sus corazones**.

Ni esa pretendida bendición del A.T. tiene ya validez. Esa obra pasó; llega hasta Juan, que presenta al Mesías; y va a regir ya la Ley más perfecta del reino. Y para ser “justos,” lo más

elemental es **ingresar en él; no negarse al ingreso, como ellos**. Y esto exige “esfuerzos,” **no el privilegio de las riquezas**. (En Mt 11:12ss) esto tiene un contexto distinto.

El v.16, como se vio en Mt, es difícil. El verbo βιάζω puede ser forma pasiva: “el reino de los cielos padece violencia.” O ser voz media: “todos entran a la fuerza.” Se sugiere otra forma: **las acciones “escatológicas” de Dios en Cristo han desatado**, como una tempestad, que “se está abriendo paso” hasta irrumpir toda zona humana.

No obstante haber caducado en muchas cosas el A.T., todo se ha de cumplir, la permanencia sustantiva de ambas leyes no cambia (v.17; cf. Mt 5:17-19).

Probablemente evocado también aquí por esta moral, idéntica, pero que en determinadas cuestiones pudo tener dispensa, o aspectos temporales, se cita aquí, como un modelo más de esta nueva Ley, antigua a su vez, la indisolubilidad del matrimonio: lo fue ya en su institución, pero se “permitió” su disolución temporalmente; ahora, con la venida de la moral del reino, se restituye esta ley moral a su pureza primitiva (Mt 19:3-9; par.).

Varias de estas sentencias aparecen citadas aisladamente en contextos distintos (Mt 5:18-32; 11:12). Es un marco artificial en el que Lc coloca estas sentencias del Señor, por la oportunidad que les presta este tema de la riqueza para hacer ver la actitud de los fariseos frente a la riqueza y la Nueva Ley. Aparte de una cierta “concatenación semita” basada en la palabra ley⁶ o su concepto (v. 18).

Parábola del rico y el pobre Lázaro, 16:19-31.

¹⁹ **Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y celebraba cada día espléndidos banquetes.** ²⁰ **Un pobre, de nombre Lázaro, estaba echado en su portal, cubierto de úlceras,** ²¹ **y deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico; hasta los perros venían a lamerle las úlceras.** ²² **Sucedió, pues, que murió el pobre, y fue llevado por los ángeles al Seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado.** ²³ **En el hades, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno.** ²⁴ **Y, gritando, dijo: Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas.** ²⁵ **Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado.** ²⁶ **Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros, no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros.** ²⁷ **Y dijo: Te ruego, padre, que siquiera le envíes a casa de mi padre,** ²⁸ **porque tengo cinco hermanos, para que les advierta, a fin de que no vengan también ellos a este lugar de tormento.** ²⁹ **Y dijo Abraham: Tienen a Moisés y a los profetas; escúchenlos.** ³⁰ **El dijo: No, padre Abraham; pero, si alguno de los muertos fuese a ellos, harían penitencia.** ³¹ **Y les dijo: Si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita.**

El tema de la “riqueza” lleva a Lc a insertar aquí la parábola del rico y de Lázaro el pobre. Es exclusiva de Lc.

Se trata de una versión libre de un cuento egipcio, traído a Palestina por judíos de Alejandría, donde era muy apreciado. Parece por un análisis comparativo que Cristo lo utiliza⁷.

La descripción es minuciosa, con algunos elementos irreales (v.20-24), destacados por el autor para mejor lograr la finalidad del tema. El relato es una parábola de “dos vértices” (J. Jeremías). La finalidad de la misma está expresada por el contraste de dos personas: un pobre y un

rico con dos suertes distintas: el rico aquí goza y después pena, y, en cambio, el pobre, aquí sufre y después tiene su felicidad; el otro “vértice” es el rechazo de la súplica del rico y urgencia de la conversión oyendo a los profetas. Así presentada la finalidad de la parábola, caben dos hipótesis: 1) ¿Se trata de expresar sólo la posibilidad de que el rico puede condenarse, puesto que las riquezas no garantizan la salvación — como podría pensarse en la mentalidad del A.T. —, suponiéndolas premio a una recta conducta, v.gr., los fariseos, mientras que los pobres, que aparecen, sin esta interpretación material de la Ley, como no bendecidos por Dios, pueden salvarse? 2) ¿O se trata del hecho de un mal uso de las riquezas, por lo que se condenan, mientras que el pobre, por ser pobre religioso (‘ani), sometido en todo a la voluntad de Dios, se salva?

En la parábola no se habla de sola posibilidad; se trata de un hecho: **una condena y una salvación**. Pero esto supone un uso malo de las riquezas, ya que éstas, de suyo, ni son buenas ni malas; **todo depende del uso que se haga de ellas**. Igualmente, la pobreza ni es buena ni es mala; **depende de la actitud religiosa que se tenga ante ella**. Por eso, en esta parábola no se habla sólo de la posibilidad de que en el otro mundo se cambie la suerte de ricos y pobres, valorado esto en la mentalidad del A.T., sino que esta posibilidad se ve, porque se expone como un hecho este mal uso de las riquezas y la resignación religiosa ante la pobreza. Esta parábola es el más bello comentario a las palabras del Señor: “¡Bienaventurados los pobres!” (Lc 6:20). Pero también aparece otro elemento doctrinal de gran valía: insistir en el valor del testimonio de Moisés y los profetas (v.31), sobre el valor y existencia de suertes distintas en el sheol. En el aspecto de la existencia de la otra vida, iría especialmente contra los saduceos.

v.20. El nombre de Lázaro es abreviatura de Eleazar = Dios ayuda. Tardíamente, en algunos manuscritos y versiones, se da al rico los nombres de “Nínive” o “Fincas.”

v.22. El “seno de Abraham” expresa en la literatura extrabíblica, más que el lugar donde estaban las almas de los justos, el estado de afección en que estarán con el padre de los creyentes⁷. A él fue llevado por los ángeles. En la literatura rabinica se dice en diversos pasajes que al paraíso no se va si no es llevado por los ángeles⁸.

v.23. El rico fue “sepultado.” La lectura: “sepultus est in inferno” de la Vulgata no es exacta. “En el infierno” levanta él los ojos y ve a Abraham. Es el sheol, en esta época infierno de los condenados, que Lc traduce para sus lectores por el término hades. En la literatura extrabíblica se habla de estos lugares como estados próximos, por lo que pueden verse; lo que aumenta más el sufrir de los condenados (4 Esd 7:85-93; cf. Henoc 9:13). Es lo que reflejan los elementos descriptivos de esta parábola.

v.26. Estas regiones son infranqueables. Hay entre ellas un “gran abismo.” No pueden ir de un lugar a otro. Es la eternidad de destinos (cf. v.23).

v.27-31. El “rico” condenado — la parábola desea extender su doctrina — pide a Abraham, que preside la mansión de los justos, judíos, que envíe a Lázaro a sus hermanos para que se corrijan y no vayan al infierno. Pero la respuesta es negativa: tienen a “Moisés y a los profetas,” que oyen en las sinagogas; con ellos saben lo que han de hacer para no venir al infierno. Un texto de Is (58:7) le decía concretamente lo que debía hacer en este caso; como, en general, los profetas. Tampoco harían caso a un muerto que les fuese a avisar. ¿No pensarían en un fantasma? ¿Qué pensaron tantos ante la resurrección de Cristo? Es que, en el fondo, no es cuestión de avisos extraordinarios, **sino de la recta actitud moral para ello**. Si ésta existe, basta, pues entonces ellos creen en lo que Dios dice para salvarse por “Moisés y los profetas.”⁹

Se piensa que se trate originariamente de una parábola de “crisis” ante el problema inminente del reino. El acento, al menos en el “segundo punto culminante” de la parábola (v.27-31), sería {^urgencia por que los “seis hermanos” del rico tomen posición de ingreso en el reino. **La**

aplicación “moralizante” a la hora cristiana era igualmente oportuna.

1 Vosté, Parabolae. P.718. 2 Vosté, O.C., P.724; Barrois, La Métrologie Dans La Bible: Rev. Bib. (1931) 432-433; J. Jeremías, O.C., P.220-222, Donde Se Valoran Muchos Detalles Ambientales; Cf. P. Gaechter, En Cbq (1950) P.121-131; J. D. M. Derrett, En Nts (1960-61) P.198-219. 3 Citado En Vosté, O.C., P.728. 4 Vosté, Parabolae. Ii P.718-737; Kramer, Adparabolam De Villico Iniquo: Verb. Dom. (1960) 278-291; G. Paul, The Unjust Steward And The Interpretation Of Lk 16:9, Theology (London 1958) 189-193; T. G. Jallaxd, A Note On Lk 16:1-9: Stud. Evang. (1959) 503-505; F. Maass, Das Gleichnis Vom Ungerechten Haushalter, Lc 16:1-8: T. Viat (1961) 173-184; R. R. Caemmerer, Investment For Eternity. A Study Of Lk 16:1-13; Contm (1963) 69-76; P. Gaechter, Die Parabel Vom Ungetreuen Verwauer (Lk 16:1-8: Orientierung (1963) 149ss; P. Blgo, La Richesse Comme Intendance Dans Révangile. A Propos De Lúe 16:1-9: Nouv. Rev. Théol. (1965) 267-271. 5 Descamps, La Composition Litteraire Du Lúe 16:9-13: Nov. Tesl. (1956) P Hi-VI 5 J. Jeremías, Parábolas. P.57-60. 6 Rev. Bib. (1912) P.220. 6 A. A. BALOCCO, Delleventuak Concatenazione Di Tre Versetti Del Vangelo Di S. Lucca (16:16-18): Riv. Larral. (1960) 126-150; J. A. Filtzmyer, En Cbq (1962) P.175-177; H. J. Cadbury, En Jbl (1962) P.339-402; K. Grobel, En Nts (1963-64) P.373-382. 7 Schnackenburg, Reino Y Remado De Dios (1967) P.124-128; Strack-B., Kom-Mentar. II P.225-227; Frey, Rev. Bib. (1932) 100-103. 7 Cf. J. Jeremías, Die Gleichnisse., P.223; Cf. P.222-227. 8 Strack-B., Kommentar. Ii P.223-225; F. Planas, En El Seno De Abraham (Lúe. 16:23): Cult. Bíbl. (1958) 148-152; Cf. Im. Dnt, 3, 825-826. 9 Vosté, Parabolae. Ii P.738-762; Maréchal, Évang. S. St. Lúe (1946) P.201-203; Buzy, Les Parábales (1932) P.382ss; Papyrus Bodmer, De Lucas (P75); J. D. M. Oerkett, Freshlightonlk16.: N.T. Studies (Cambridge 1960) 364-380;]. Canti-Nat, Le Mauvais Riche Et Lazare (Lc 16:19-31; 1962) 19-26.

Capítulo 17.

Le inserta aquí (v.1-10) una serie de consejos dados por Cristo a sus discípulos, que no tienen conexión lógica entre sí.

El escándalo, 17:1-3 (Mt 18:6-7; Mc 9:42). Cf. comentario a Mt y Mc.

¹ **Y dijo a sus discípulos: Es inevitable que haya escándalos; sin embargo, ¡ay de aquel por quien vengan!** ² **Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar antes que escandalizar a uno de estos pequeños.** ³ **Mirad por vosotros.**

El mismo tema, en contextos divergentes, aparece en Mt-Mc. Habrá escándalos, dada la condición de la vida. Pero aquí mira a que no escandalicen a uno de estos “pequeños” (των μικρών τούτων). Si se atiende al contexto de Mt, acaso se pueda referir a los niños, pues el pasaje (Mt 18:6) puede tener un valor de parátasis con lo anterior, en que también se habla de los “niños.” En Mc (9:36ss, comp. con v.42), probablemente los “pequeños” no son los “niños,” sino los humildes y sencillos, que “creen” (Mc) en El. La forma puede ser un superlativo arameo: los mínimos. En el fondo se apunta al fariseísmo, que impedía de mil modos el ingreso en el Reino. La gravedad de esto se ilustra con lo que dice de la “rueda de molino” movida por asnos (Mt 18:6; Mc 9:42). Lc valdría más esto que no escandalizar. No se toca el tema **de que no haya perdón**. Sólo se dice que es mejor la muerte previa a la gravedad **de esta culpa**. Y el tema seguramente está referido o supuesto, en su forma originaria, al “escándalo” **para el ingreso en el Reino: los obstáculos que para ello ponían los fariseos**. En la redacción actual tiene una mayor amplitud as cética.

El perdón del prójimo, 17:3-4 (Mt 18:15 y 21 y 22). Cf. comentario a Mt 18:15, 21-22.

Si peca tu hermano contra ti corrígele, y si se arrepiente, perdónale. ⁴ **Si siete veces peca al día contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: “Me arrepiento,” le perdonarás.**

La redacción de este pasaje en Mt y Lc hace suponer un origen de “fuentes” distintas. En Mt, el

perdón, está redactado con un climatismo legal-edesial. En Lc, el que peca, primero ha de ser corregido, y “si se arrepiente, perdónale.” La diferencia es más redaccional que de concepto. Pero el perdón se exige en cristiano. Y no una sola vez, sino siempre; lo que se expresa con el número siete — “siete veces” — , número de universalidad. Es tema, sin duda, primitivo, pero encuadrado en este esquema “moral.”

El extremismo oriental por sus contrastes — el perdonar siempre — no considera las secuencias que pueda tener. Es forma “sapiencial.” Cabe, verbigracia, **un perdón con restitución de lo robado.**

Eficacia de la Fe, 17:5-6 (Mt 17:19; 21:21; Mc 11:22-23).

⁵ Dijeron los apóstoles al Señor: Acrecienta nuestra fe. ⁶ Dijo el Señor: Si tuvierais fe tanta como un grano de mostaza, diríais a este sicómoro: Desarraígate y trasplántate en el mar, y él os obedecería.

Este relato no tiene relación con lo anterior. Son sentencias reunidas artificialmente. Aparecen también en Mt y Mc en otro contexto. Una vez a propósito de no haber podido los apóstoles expulsar un demonio (Mt), y otra a propósito de la “maldición de la higuera” (Mt-Mc). El de Mt es el más lógico. La respuesta es a los apóstoles, que le ruegan, en un contexto absoluto, que les aumente la fe. **Esta fe no es la “teológica,” sino la “confianza” en el poder y bondad de Dios para realizar algo.** El poder de esta fe se lo expresa al comparar su potencia si aquella fuese equivalente a un “grano de mostaza.” Comparación rabínica usual para indicar lo más pequeño. En Mt-Mc, la frase en lugar de “sicómoro,” que se “tire al mar,” pone “monte.” Este era término también usual para indicar con ello, metafóricamente, la realización de las obras que no podían hacerse de modo ordinario. La forma de Mt-Mc es más primitiva. Lc probablemente la modifica por sus lectores (cf. Comentario a Mt 17:20).

Parábola de lo que es el siervo, 17:7-10.

¹ ¿Quién de vosotros, teniendo un siervo arando o apacentando el ganado, al volver él del campo le dice: Pasa en seguida y siéntate a la mesa, ⁸ y no le dice más bien: Prepárame la cena, ciñete para servirme hasta que yo coma y beba, y luego comerás y beberás tú? ⁹ ¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había mandado? ¹⁰ Así también vosotros, cuando hicieris estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos.

Sólo Lc trae esta perícopa. Es una parábola. Se refiere, manifiestamente, a los apóstoles, y se relaciona con el pasaje anterior, por razón de esta humildad que ha de tenerse, incluso si los discípulos de Cristo, por su fe, hacen milagros.

La imagen está tomada de la vida real palestinese. Un dueño tiene un “siervo,” un esclavo, a su servicio. Lo tiene trabajando primero en el campo; al terminar estas faenas, el siervo, que en aquella concepción de servidumbre o esclavitud no se le considera con derechos, sino con los deberes de servir y obedecer a su amo, deberá continuar prestando servicios: servirle a la mesa, y no pensar que el dueño se va a poner a servirle a él ¹.

De esta vida de un mundo social duro saca Cristo la lección para sus apóstoles en el servicio de su misión. Que no piensen en ventajas ni provechos; que no se enorgullezcan, incluso si hacen milagros: sólo hicieron lo que tenían que hacer (Lc 10:20). La frase “somos siervos inútiles” no ha de apurársela demasiado. Es un modo vulgar de reconocer que, en este orden espiritual

de apostolado, de suyo no se es nada: **todo es don de Dios** (1 Cor 3:4-6). En Lc puede tener una extensión eclesial.

Los diez leprosos, 17:11-19.

¹¹ Yendo hacia Jerusalén, atravesaba por entre Samaría y Galilea, ¹² y, entrando en una aldea, le vinieron al encuentro diez leprosos, que a lo lejos se pararon, ¹³ y, levantando la voz, decían: Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros. ¹⁴ Viéndolos, les dijo: Id y mostraos a los sacerdotes. En el camino quedaron limpios. ¹⁵ Uno de ellos, viéndose curado, volvió glorificando a Dios a grandes voces, ¹⁶ y cayendo a sus pies, rostro en tierra, le daba las gracias. Era un samaritano. ¹⁷ Tomando Jesús la palabra, dijo: ¿No han sido diez los curados? Y los nueve, ¿dónde están? ¹⁸ ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero? ¹⁹ Y le dijo: Levántate y vete, tu fe te ha salvado.

Narración propia de Lc. Cristo, en su camino hacia Jerusalén, pasa entre Samaría y Galilea. Parece que va a tomar el camino del este, hacia el Jordán y la Perea; allí darán a conocer su presencia Mt-Mc. Este dato podría indicar que a Lc le interesa más un enfoque teológico que cuidadosamente geográfico. El motivo de no atravesar directamente la Samaría era el odio que éstos tenían contra los judíos, causándoles toda clase de vejaciones, máxime cuando iban a Jerusalén en las fiestas de “peregrinación.”

Al entrar en una aldea le salen al encuentro diez leprosos. Estos tenían que vivir alejados de las gentes, incluso en los poblados. La desgracia los hacía juntarse, aquí incluso judíos y samaritanos, para hacer más llevadera su suerte. También hasta ellos había llegado la fama de Cristo. “Desde lejos,” como tenían mandado hablar a las gentes (Lev 13:45; Núm 5:2) le piden el cure. Cristo les manda ir a “mostrarse a los sacerdotes,” que eran los encargados de certificar oficialmente la curación. Así estaba preceptuado en la Ley. Se encaminaron a Jerusalén, el samaritano al Garizim, y “en el camino quedaron limpios,” término con el que se expresa la curación de la lepra. Era lógico que, al sentirse curados,” corriesen a cumplir el precepto, llenos de gozo de volver a los suyos y de quedar rehabilitados socialmente, ya que la lepra la consideraban castigo de Dios. Pero entre tanto gozo, igual que el de estos nueve judíos curados, estaba también el gozo de un samaritano. El odio del judío al samaritano era proverbial. Pero este samaritano volvió para dar gracias a Cristo por su curación. Al modo oriental, “postrado (de rodillas), rostro en tierra, le daba las gracias.” **Y Cristo ratifica la curación de aquel hombre por su fe — y gratitud — en El.** Pero, al mismo tiempo, hace notar que los otros nueve, judíos, no han vuelto para dar gloria a Dios, agradeciéndole a El el beneficio que acababa de hacerles.

La fe — confianza — se hace extensiva a todos. Cristo, Mesías, es el bienhechor de todos. Este pasaje habla bien claro de la **misericordia universal de Cristo**, complaciéndose especialmente en destacar el buen corazón del odiado y despreciado samaritano, como el de la parábola. Pero el tema no es tanto el milagro **como la gratitud a Dios por sus obras y sus dones.**

El cristianismo primitivo tenía en ello una lección para agradecer a Cristo la elección — “llamados de Jesucristo” (Rom 1:6b) — que de ellos, procedentes de las clases sociales más modestas (1 Cor 1:26-28), hizo Dios en Cristo, sacados de un mundo en tremenda corrupción moral (Rom 1:18ss), lo mismo que al judaísmo vinieron a ingresar, preferentemente, gentes humildes, v.gr., los mismos apóstoles, frente al fariseísmo, los “cultos” y los dirigentes de la nación.

Varios autores, siguiendo a Bultman, creen que este relato no es historia, sino una simple parábola lucana, basada su estructuración en Mc (1:40-45 = curación de un leproso) y en 2 Reyes

(capítulo 5 = la curación del leproso Naamán, sirio, por el profeta Elíseo).

Realmente no se ve relación entre la curación por Elíseo y este relato, fuera del hecho de haberse curado aquí un leproso y en Lc diez. El relato de Mc tiene estas partes estructurales: 1) Viene a Cristo un leproso que “suplicante y de rodillas” pide que lo cure; 2) extendió la mano y lo curó; 3) ordena que no lo diga a nadie; 4) pero que vaya al sacerdote, conforme ordenó Moisés; 5) el leproso divulgó la noticia. 6) Se quiere ver una confirmación en que no hay “asombro” como en los relatos de milagros. Aunque de hecho por su divulgación vienen a él las gentes.

Pero estas razones tienen explicación:

1) La semejanza puede ser debida, aparte de la misma naturaleza del hecho, a la forma esquemática de ambos.

2) Lc ya relató este milagro de Mc en 5:12-16, con una narración igual. ¿La refundiría ahora en una parábola de “gratitud”?

3) Es sabido que Lc no repite milagros (Stuhlmüller).

4) Es posible que en la transmisión oral de un hecho histórico, elementos de una parábola pasen completamente — o de retoque — a un relato de milagros. Ni se olvide el posible artificio del “enmarque.”

5) La falta de “asombro” falta también en otros pasajes de Lc (Lc 4:38-39; 4:40-41; 5:12-15; 7:1-10; 8:43-48; 12:17; 14:1-6).

6) ¿Sería indicio parabólico el que Lc (10:30-37) usa de un samaritano en la parábola del “buen samaritano”? Sería muy aventurado afirmarlo.

La venida del reino de Dios, 17:20-21.

²⁰ **Preguntado por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, respondiéndoles, dijo: No viene el reino de Dios ostensiblemente. ²¹ No podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros.**

La respuesta de Cristo es debida a una pregunta de los fariseos. En el ambiente judío existía la creencia de que al establecimiento mesiánico precedería un juicio punitivo; por lo que se había hecho la frase de “los dolores (para el alumbramiento) del Mesías.” En el ambiente estaba también que sería inaugurado por algún prodigio extraordinario ². La respuesta de Cristo deshace todas estas concepciones erróneas. El reino no vendrá “ostensiblemente,” como un fenómeno apocalíptico, ni se dirá de él que está aquí o allí (cf. Lc 19:11; 21:7; Act 1:6; cf. Lc 17:20-23). La razón es doble: una, porque será un hecho histórico-social; y, en segundo lugar, porque el reino de Dios “está dentro de vosotros” (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν); naturalmente no “dentro” del alma de los “fariseos,” que le plantean el tema, sino establecido ya “entre ellos,” es decir, en medio de Israel ².

No parece lógico querer traducir el ἐστίν del v.21 como un presente profético, por razón del contexto siguiente (v.22ss), pues es un contexto de “escatología” distinta.

La venida del Hijo del hombre, 17:22-37 (Mt c.24; Mc c.13; Lc 21:5ss).

²² **Dijo a los discípulos: Llegará tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo veréis. ²³ Os dirán: Helo aquí o helo allí. No vayáis ni le sigáis. ²⁴ Porque así como un rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su día. ²⁵ Pero antes ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación. ²⁶ Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del hombre. ²⁷ Comían, bebían, tomaban mujer los hombres, y las mujeres**

marido, hasta el día en que Noé entró en el arca, y vino el diluvio y los hizo perecer a todos.²⁸ Lo mismo en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban;²⁹ pero, en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre, que los hizo perecer a todos.³⁰ Así será el día en que el Hijo del hombre se revele.³¹ Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo, no vuelva atrás.³² Acordaos de la mujer de Lot.³³ El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdiere, la conservará.³⁴ Dígoos que en aquella noche estarán dos en una misma cama, uno será tomado y otro dejado.³⁵ Estarán dos moliendo juntas, una será tomada y otra será dejada.³⁶ Y tomando la palabra, le dijeron: ¿Dónde será, Señor?³⁷ Les dijo: Donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres.

Por un contexto lógico con la “venida del reino,” Lc inserta aquí la venida del Hijo del hombre. Esta venida, ¿a qué se refiere? ¿Es la parusía? Lo mismo que en el “Apocalipsis sinóptico” que traen los tres sinópticos, y por las razones allí alegadas, parece que esta venida de Cristo es su “presencia” poderosa en la destrucción de Jerusalén el año 70³. En el fondo de este relato late el “Apocalipsis sinóptico.”

Varios elementos de esta narración se encuentran en otros pasajes evangélicos. Se ve una agrupación especial de Lc o su fuente en orden a completar un tema.

De ahí el no ajuste exacto de algunas sentencias.

A los apóstoles les “llegará tiempo en que desearán ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo verán.” Debe de aludir a los sufrimientos de los apóstoles después de la ascensión de Cristo, y a su ansia de poder ver uno de esos “días” en que con su triunfo El los confortase. Pero no lo verán entonces, cuando ellos quieran, sino en el momento en que El se revele (Act 1:3). Para otros la solución no es desear ver “un solo día,” sino desear “mucho” ver “el día del Hijo del hombre,” **en cierto paralelo con la expresión evocadora del “día de Yahvé”** en su, forma triunfal, ante la calamidad que le preceda (Mc 13:19-20ss). Sería efecto de una mala traducción aramaica. Se habría tomado el adverbio lachda (mucho) como un numeral: “uno solo.”

Que no hagan caso a dichos sobre su manifestación (Mt 24:26; Mc 13:21-22), porque esa manifestación será esplendente y visible para todos, como la luz del rayo en el horizonte (Mt 24:27).

Esta venida será después de su muerte, pues antes “ha de sufrir mucho y ser reprobado por esta generación.”

Además, esta venida será inesperada, súbita. Para ilustrarlo trae los ejemplos de los días de Noé (Mt 24:38-39) y de Lot. Esto indica el descuido en que estarán los hombres hasta ese día, que puede ser una pequeña época. Entonces el que esté en el terrado de la casa, no baje a coger los enseres, sino que huya (Mt 24:16:17.18.40.41); y el que esté en el campo, no vuelva atrás (Lc 21:21). Todo esto se dice para exponer la presteza de esta venida y el poder, ante ella, ponerse a salvo. Esto no puede referirse a la parusía. Y se refuerza con una sentencia que se lee en Jn, y que aquí se la toma en un sentido distinto: el que crea estar seguro no huyendo perderá la vida, y viceversa (Jn 12:25).

A la hora de la parusía no habrá tiempo para “bajar” a coger — ¿por qué — los enseres de la casa, ni el que esté en el “campo” para ir a otro sitio. Se acabó el tiempo (cf. 1 Tes 4:15ss).

Y tan súbita — forma hiperbólica de expresión — será esta venida, que dos personas que estén juntas, una, en esa venida, experimentará los efectos penales, y otra no (Mt 24:40-41). Modo de expresar lo que será el castigo de la guerra en la intimidad de los hogares.

Y a la pregunta que le hacen: “¿Dónde sucederá esto?” no les responde. Deben estar to-

dos alerta. Pero que sepan que “donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres” (Mt 24:28). Es un proverbio que les hacer ver que esta venida será allí donde esté determinado por el plan de Dios.

Como se expone en el comentario al capítulo 24 de Mt, esta venida de Cristo no exige una presencia sensible suya, sino una presencia moral: su presencia en poder, al verse la destrucción de Jerusalén por El vaticinada. Con ello aparece Cristo “viniendo” en “poder.” Esto confortará a los discípulos cuando lo sepan, **pues verán una vez más confirmada la palabra del Señor.**

1 Vosté, Parabolae. II p.605-609; H. Holstein, Serviteurs inutiles (Lúe 17:10): Bibl. et Vie Chrét. (1962) 39-45.

2 Bonsirven, Lc judaisme palestinien. (1934) I p.386.

2 R. Sneed, The Kingdon of God is Within You (Lk 17:21): Cath. Ribl. Quart. (1962) 363-382; R. Rüstow, Entóshymonestin. Zur Deutung von Lk17:20ss: Znw (1960) 197-224.

Capítulo 18.

La parábola del juez inicuo, 18:1-8.

¹ Les dijo una parábola para mostrar que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer, ² diciendo: Había en una ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. ³ Había asimismo en aquella ciudad una viuda que vino a él diciendo: Hazme justicia contra mi adversario. ⁴ Por mucho tiempo no le hizo caso; pero luego se dijo para sí: Aunque, a la verdad, yo no tengo temor de Dios ni respeto a los hombres, ⁵ mas, porque esta viuda me está cargando, le haré justicia, para que no acabe por molerme. ⁶ Dijo el Señor: Oíd lo que dice este juez inicuo. ⁷ ¿Y Dios no hará justicia a sus elegidos, que claman a El día y noche, aun cuando los haga esperar? ⁸ Os digo que hará justicia prontamente. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?

Parábola propia de Lc. Como los discípulos deberán sufrir mucho, para esto les es necesaria la oración, estando alerta para esta venida. En el lugar paralelo del “Apocalipsis sinóptico” se vaticina todo esto, y se les recomienda para ello estar atentos, “vigilantes” y “orar” (Lc 21:36 par.). Esta constante vigilancia por la oración es lo que inculca esta parábola, cuyo tema se enuncia abiertamente al comienzo de ella: “Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer.” No se trata de una **oración matemáticamente continua, pero sí muy asidua.**

La parábola se centra en un juez acaso venal que no se molesta en hacer justicia a una pobre viuda. Ya los profetas clamaban contra este abuso de los desvalidos. Pero ella urgía le resolviese su asunto, que en el contexto es favorablemente — “hacer justicia” —, e insistentemente volvía a la carga. El mismo temió; le estaba molestando tanta insistencia. Por lo que se decide a hacerle justicia, no sea que “finalmente venga y me dé más quebraderos de cabeza.”

Y Cristo saca la conclusión con un argumento “a fortiori”: Si por egoísmo los seres humanos hacen justicia, favores, ¡cuánto más Dios hará justicia!, por alusión a la parábola, pero con el significado de despachar favorablemente lo que piden, a los “elegidos,” no en contraposición a reprobos, sino en el sentido vulgar y paulino de “fieles,” que asiduamente claman a él, “aun cuando les haga pacientemente esperar” (μαχροθυμεΤ). Esta última frase es discutida en su sentido preciso ¹. Sí, ante esa oración perseverante, hará justicia, y prontamente, lo que no está en contradicción con la “espera.” Es un modo hiperbólico de asegurar la certeza del logro de esa

oración (Is 65:24). Aquí termina la parábola. En ella hay expresiones paulinas; v. gr., “orad siempre” (1 Tes 5:17; 2 Tes 1:11; Rom 1:10; 12:12; Ef. 3:13); “no perdáis ánimos” (2 Tes 3:13; 2 Cor 4:1.16, etc.). Pero la segunda parte del versículo — “Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?” — parece una adición extraña. ¿En qué relación está con lo anterior? Parece estar en una relación conceptual de fondo, o lógica. La parábola enseña la necesidad de una oración perseverante. Pero, a su vez, en el contexto de Lc viene situada aquí **por la necesidad de la “vigilancia” ante la venida del Hijo del hombre**. A la hora de esta venida, se “enfriará la caridad de muchos” (Mt 24:12), y aparecerán falsos profetas y falsos “cristos,” con portentos, que pretenderán engañar, **si fuera posible, a los mismos “elegidos”** (Mc 13:22). Evocada por esto, aparece esta pregunta al final de la parábola, en la que se pide la perseverancia en la oración, como insinuándose que por no atender a esta enseñanza, o si no se la atiende, en orden a esta perseverancia, esa “frialidad de la caridad” podrá afectar a muchos ².

La frase sobre la “justicia” (v.7) podría ser una alusión a las persecuciones de la Iglesia primitiva (cf. Lc 21:12; Ap 6:9-11, etcétera). La reflexión final (v.8b), que, por razones filológicas, no parece ser de Lc ², debe de tener aquí por trasfondo la parusía

Si la parábola responde originariamente al cuadro anterior de la “venida del Hijo del hombre” (Lc 17:22-37), aunque el v. 18b tiene características de Lc, la parábola debió de referirse a la certeza de la providencia de Dios sobre los discípulos ante las calamidades anunciadas y el temor o vacilaciones de éstos.

El sentido actual que tiene sobre la oración sería una adaptación como el medio ordinario para superar catástrofes (cf. Lc 21:36) y **lograr el éxito con su “paciencia”** (Lc 18:7; cf. Lc 21:19). **Ante la panorámica de la Iglesia primitiva, la Iglesia la extendió y adaptó a sus necesidades.**

Parábola del fariseo y el publicano. 18:9-14.

⁹ Dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás. ¹⁰ Dos hombres subieron al templo a orar, el uno fariseo, el otro publicano. ¹¹ El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, adúlteros, injustos, ni como este publicano. ¹² Ayuno dos veces en la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo. ¹³ El publicano se quedó allá lejos, y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios!, sé propicio a mí, pecador. ¹⁴ Os digo que bajó éste justificado a su casa, y no aquél. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

Propia de Lc. El auditorio de esta parábola es distinto del auditorio de la anterior (v.1-9). Por eso, su unión con ella tiene por razón **el tema de la oración**. Es un contexto lógico, sea de Lc o de la catequesis.

La finalidad de ella **es enseñar el valor de la oración, pero con una condición esencial de la misma: la humildad**. Es condición esencial, pues todo el que pide **ha de reconocer lo que no tiene**. Cristo, según Lc, dijo esta parábola “a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás.” En la oración, pues, **la actitud humilde es lo que hace a Dios aceptarla**, mientras que la actitud soberbia del que pide con exigencia, más o menos camuflada, **Dios no la escucha**. Así termina la parábola con una sentencia, citada varias veces, pero que insertada aquí comenta el sentido del intento: “El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado” (cf. Lc 14:11; Mt 23:12).

v.9. Dos hombres suben al templo a orar. La escena presenta más bien una oración privada. Uno fariseo: soberbio, engreído por la práctica material de la Ley; despreciador de los demás, por considerarlos pecadores. El fariseo se consideraba siempre “el justo.” El publicano, alcabaletero al servicio de Roma y predispuesto a negocios ilícitos, era considerado como gente “pecadora,” odiada y despreciable.

v.11-12. La oración de pie era normal. No ora: relata sus necesidades, porque sólo lo que refiere, aunque fuese verdad, no evitaba el orgullo. Además alega obras de supererogación. Ayuna “dos veces” por semana. No había más obligación que el ayuno anual del día de Kippur, el 9 del mes de abril. Pero los fariseos ayunaban los días segundo y quinto de la semana.³ Pagaba, además, el diezmo de todo lo que vendía o adquiría (χτάομαι = adquirir; Lev 27:30-33; Dt 14:22-28). La versión de la Vulgata (possideo) no es exacta.

Strack-Billerbeck escribe: “La oración puesta en boca del fariseo no es una invención tendenciosa, sino que expresa perfectamente la realidad.” Como confirmación citan lo siguiente: “Te doy gracias Yahvé, Dios mío, porque Tú me has dado parte con los que se sientan en la casa de la ciencia, y no con los que se sientan en las esquinas de las calles. Porque yo me levanto temprano, y ellos se levantan temprano, yo me levanto temprano para estudiar la Torah, y ellos se levantan temprano para atender a cosas sin importancia. Yo me fatigo y aprovecho con ello, mientras que ellos se fatigan sin ningún provecho. Yo corro hacia la vida del tiempo futuro, y ellos corren hacia la hora de la desesperación.”⁴

La oración del publicano, por su humildad, por reconocer lo que era ante Dios, pecador, sin levantar los ojos ni las manos al cielo, como era normal, y pedirle misericordia, le trajo la justificación. En cambio, la exhibición del fariseo, que alegaba ante Dios sus obras como si fuesen tuyas, engreyéndose en su complacencia, no le trajo la “justificación,” que es el único término que aquí se compara (2 Sam 19:44 [LXX]; Sal 45:8; Rom 1:25). No le justifican sus obras solas. Conceptual y redaccionalmente se pensaría en Pablo. Es el único pasaje evangélico en que sale con este sentido esta palabra. Su construcción semita hace ver que sus raíces **son la predicación de Cristo.**

¿Cuál es su sentido original? Pues su redacción es cristiana. La oración del fariseo, conforme a la mentalidad de “premios temporales” a la virtud en el A.T., era un acto de gratitud a Dios. ¿Qué ha hecho, pues, de mal el fariseo? ¿Y qué había hecho el publicano para reparar su culpa? (J. Jeremías). La enseñanza original — la redacción cristiana es una potencialización histórica — **es hacer ver el verdadero sentido del amor de Dios en el A.T.,** destacando, conforme a la valoración profética interpretativa (cf. Sal 51), el valor del arrepentimiento y la desestima de las simples obras **si no van vivificadas por el “espíritu.”**

El v.14b es discutido su sentido original aquí; aparece en otros contextos (Mt 23:12; 18:4) y **se le da un tono de “ética vulgar”** (Dibelius), que no parece estar a tono con el sentido original de la parábola, aunque, como adición “sapiencial” sintetiza este caso y alerta ante otros.

Los niños vienen a Cristo. 18:15-17 (Mt 19:13-15; Mc 10:13-16). Cf. comentario a Mt 19:13-15.

¹⁵ También le presentaban niños para que los tocase; viendo lo cual, los discípulos los reprendían. ¹⁶ Jesús los llamó a sí, diciendo: **Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo prohibáis, que de ellos es el reino de Dios.** ¹⁷ **En verdad os digo, quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él.**

Sin contexto histórico definido se presenta esta escena que recogen los tres sinópticos. Lc pre-

sentaban niños (τα βρέφη) para que los “tocase” (Lc-Mc). Se diría que para obtener los beneficios de esa “virtud que salía de El”^f En el lugar paralelo de Mt es complementado el pensamiento, para que “les impusiera las manos y orase” sobre ellos. Pero, al ver esto, los discípulos reprendían a los que se los traían; creían que era molestar al Maestro. Mas Cristo los llamó; quiso que viniesen a El. Y la historia iba a ser una “parábola en acto.” Los “abrazó” (Mc) y los bendijo. Quiso que viniesen a El porque “de ellos es el reino de los cielos.” ¿Por qué? Se pensó en la inocencia; pero la razón ambiental es otra. Cristo sacará la lección: “el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él.” ¿Cómo lo recibe el niño, cuando ni se da cuenta realmente de lo que es? El niño, en la mentalidad judía, no significaba casi nada, no contaba: recibía, sin más, todo lo que le daban. Por eso, los niños recibían el reino porque Dios se complace en ellos y se lo da gratuitamente. Esta ha de ser la actitud para recibirlo: no de exigencia o presunción — actitud de los fariseos —, sino de humildad y gratitud: “recibirlo” como generoso don de Dios. Aquí la vuelve, en general, a empalmar con Mc, del que se había apartado en 9:50. Lo seguirá hasta el c.22.

La enseñanza a propósito de un joven rico, 18:18-27 (Mt 19:16-30; Mc 10:17-31). Cf. comentario a Mt 19:16-30.

¹⁸ Cierta personaje le preguntó, diciendo: Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? ¹⁹ Jesús le respondió: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. ²⁰ Ya sabes los preceptos: No adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falsos testimonios, honra a tu padre y a tu madre. ²¹ Díjole él: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. ²² Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme. ²³ El, oyendo esto, se entristeció, porque era muy rico. ²⁴ Viéndolo Jesús, dijo: ¿Qué difícilmente entran en el reino de Dios los que tienen riquezas! ²⁵ Porque más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios. ²⁶ Dijeron los que le oían: Entonces, ¿quién puede salvarse? ²⁷ El respondió: Lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios.

Los tres sinópticos traen este relato. Lc es el que lo trae más sintéticamente. Era un apio, personaje; término de Lc (12:58;14:1; 23:13.35). La lección que se desprende es el poder fascinador de las riquezas. A un joven, visto con simpatía por Cristo, cultivador de la virtud, al proponérsele un modelo superior de perfección, con el ofrecimiento de ser discípulo de Cristo, al saber que tiene que dejar sus muchas riquezas, “se entristeció.” Lc no dice más. **Pero fue el no seguir a Cristo por este camino.**

También la sugerencia de la trascendencia de Cristo, hecha sobre la pregunta de Dios “bueno,” es de interés. Su estudio se expone en el comentario a Mt 19:16-30.

Y la lección general que también Cristo enseña es: **la riqueza fascina en la vida.** ¡Tantas veces es peligro para perder los valores del reino! Pero queda el recurso a Dios. Porque “lo que es imposible a los seres humanos, es posible para Dios.”⁴ Es relato que implica y continúa el tema de la **oración.**

El premio de los apóstoles. 18:28-30 (Mt 19:27-30; Mc 10:28-30). Cf. comentario a Mt 19:27-30.

²⁸ Díjole Pedro: Pues nosotros, dejando todo lo que teníamos, te hemos seguido. ²⁹ El

les dijo: En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padre o hijos por amor a Dios,³⁰ dejará de recibir mucho más en este siglo, y la vida eterna en el venidero.

Los tres sinópticos unen este pasaje al relato del joven rico que renuncia seguir a Cristo. La situación literaria es lógica. El joven rico no dejó las riquezas para seguir a Cristo, pero ellos dejaron todo lo que poseían. Poco o mucho, no cuenta tanto como el apego a lo propio, máxime si es un hogar propio, como en el caso **de los apóstoles**.

Pedro es el que plantea el problema. En Lc la respuesta es sencilla: “En este siglo recibirá mucho más”⁵ de lo que dejó, y en el siglo venidero, “la vida eterna.” En Mt se intercala otro premio; probablemente procede de otro contexto distinto. En cuanto a este lugar paralelo, se limita a poner que recibirán ahora “el céntuplo” y se “heredará la vida eterna.” Pero Mc es el que lo pone con una forma más primitiva, y que permite valorar mejor la respuesta. Dice: “recibirá ahora, en este tiempo, el céntuplo, en casas, hermanos, hermanas, madres e hijos, campos, con persecuciones., y luego la vida eterna.” Esto hace ver el sentido preferentemente espiritual de estos premios, **dados y valorados en función del reino**. La “vida eterna” conecta con la teología de Jn.

La omisión de “persecuciones” aquí, como parte de la suerte de los discípulos, con éstas ya en marcha, extraña; debe de usar otras “fuentes.”

Tercer vaticinio de la pasión, 18:31-34 (Mt 20:17-19; Mc 10:32-34).

³¹ **Tomando aparte a los Doce, les dijo: Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirán todas las cosas escritas por los profetas del Hijo del hombre, que ³² será entregado a los gentiles, y escarnecido, e insultado, y escupido, ³³ y después de haberle azotado, le quitarán la vida, y al tercer día resucitará. ³⁴ Pero ellos no entendían nada de esto; eran cosas ininteligibles para ellos, no entendían lo que les decía.**

Los tres sinópticos ponen este tercer vaticinio a continuación de la pregunta de Pedro sobre la renuncia de bienes. Es la tercera vez que hace este anuncio a los apóstoles, camino de Jerusalén, donde morirá. Es la descripción más minuciosa. Lc es el único que en los tres anuncios cita que va a tener lugar, con su pasión, muerte y resurrección, el cumplimiento de las Escrituras. Otra vez se resalta que los apóstoles no entendían lo que se les decía. No es que no comprendiesen esto, como se ve muy bien en Mt (16:22ss), sino que lo que no “comprendían” era que, siendo El el Mesías, que, conforme a las ideas ambientales, sería un triunfador político y glorioso, había de ser condenado por las jerarquías jerosolimitanas y morir. Esta “incomprensión” de los apóstoles **sobre la muerte del Mesías es una prueba de la necesidad de esta insistencia** en inculcarles y persuadirles **así su mesianismo de pasión y muerte** (cf. Mc 9:32).

Es la predicción más matizada. Su redacción particularizada sugiere ya el cumplimiento de los hechos, ya que Cristo posiblemente utilizó el estilo profético, de naturaleza más vaga, como se expuso en Mt, en la primera predicción.

El ciego de Jericó. 18:35-43 (Mt 20:29-34; Mc 10:46-52). Cf. comentario a Mt 20:29-34.

³⁵ **Acercándose a Jericó, estaba un ciego sentado junto al camino pidiendo limosna.**

³⁶ **Oyendo a la muchedumbre que pasaba, preguntó qué era aquello. ³⁷ Lc contestaron que era Jesús Nazareno que pasaba. ³⁸ El se puso a gritar, diciendo: Jesús, Hijo**

de David, ten piedad de mí.³⁹ Los que iban en cabeza le reprendían para que callase, pero él gritaba cada vez más fuerte: Hijo de David, ten piedad de mí.⁴⁰ Deteniéndose Jesús, mandó que se lo llevarasen, y cuando se le hubo acercado, le preguntó:⁴¹ ¿Qué quieres que te haga? Dijo él: Señor, que vea.⁴² Jesús le dijo: Ve, tu fe te ha salvado,⁴³ y al instante recobró la vista, y le seguía glorificando a Dios. Todo el pueblo que esto vio, daba gloria a Dios.

Se comenta este milagro en Mt 20:29-34. Tiene dos divergencias clásicas. Se realiza el milagro cuando Cristo “sale” de Jericó (Mt-Mc) o cuando se “acerca” a Jericó (Lc). En Mt son “dos ciegos”; en Mc y en Lc, “un ciego,” llamado Bartimeo. Es dato de interés histórico.

La solución a lo primero parece se debe a la forma redaccional de Lc. Recogiendo el pasaje de la tradición, pero sin precisión topográfica, y sin especial interés en ello, la redactó con una forma vaga: “Al acercarse” a Jericó, es decir, cerca de ella, sin matizar si fue a la entrada o a la salida de Cristo. Es la geografía teológica de Lc.

También se la explica por un procedimiento redaccional especial de Lc. Habría fundido dos narraciones: la de Mc sobre el ciego y la de Zaqueo, que suceden ambas en Jericó. Primero narra el milagro del ciego de Jericó, y luego, también en Jericó, la escena del publicano Zaqueo. Por eso no da especial importancia literaria a este detalle topográfico donde tiene lugar la curación del ciego⁶.

Se ha propuesto como solución otra forma de procedimiento redaccional. Cristo al “salir,” o fuera ya de Jericó, tiene la enseñanza parabólica de las minas (Lc 19:11). Antes, dentro de Jericó, tiene lugar la escena de Zaqueo (Lc 19:1ss). Y antes de esta escena narra la curación del ciego. Esto haría, por un procedimiento redaccional tripartito, localizar literariamente la escena de esta narración al “acercarse” o “entrar” en Jericó⁷. Sería variación literaria.

Apologéticamente, el milagro tiene gran valor. **Cristo sube a Jerusalén para morir como Mesías.** Y aquí se le aclama como a tal por la multitud, ya que el título “Hijo de David” era el título mesiánico más usual. Y El lo rubrica con un milagro.

Sin embargo, en los tres sinópticos se usa el título de “Señor,” correspondiendo acaso más al “Rabboni” que al *χρῖστος* eclesial y el mesiánico de “Hijo de David.”

1 Maréchal, *Evang. S. St. Lúe* (1946) P.214. 2 Vosté, *Parabola*. Ii P.572-583; G. Délling, *Das Gleichnis Vom Gottlosen Rich-R* (Lw 18:1-8): *Znw* (1962) 1-25; C. E. B. Cranfield, *The Parable Of The Unjust Judge And The Eschatology Of Lk-Acts*: *Scottish Journ. Of Theol.* (Edinburgh 1963) 297-301; H. Rlensenfeld, *Zu “Makrozymein”* (Lk 18:7): *Fs. J. Schmid* (1963) 214-219. 3 J. Jeremías, *Die Gleichnisse*, P.190 Y Nota 213. 4 *Didaje C.8*. 5 Strack-B., *Kommentar*. Ii P.240-241. 6 S. Légasse, *L'appel Du Riche* (1966); E. C. Del'oca, *Camello Por El Ojo De Una Aguja*: *Rev. Bibl. Argent.* (1963) 43-46. 7 Posiblemente Pudiera Ser La Lectura El “Séptuplo,” Como Cifra Simbólica De Abundancia. Cf. Nestlé, N. T. *Graece Et Latine*. *Ap. Crit. A Lc* 18:30. 8 Fonck, *En Verb. Dom.* (1923) 34-42. 9 Osty, *L'évang. S. St. Lúe*, *En La Sainte Bible De Jerusalem* (1948) P. 15-16; G. Pillarella, *Sedebat Secus Viam Mendicans* (Lc 18:35): *Pal. Cler.* (1959) 1085-1087.

Capítulo 19.

Zaqueo el publicano, 19:1-10.

¹ Entrando, atravesó Jericó. ² Había allí un hombre llamado Zaqueo, jefe de publicanos y rico. ³ Hacía por ver a Jesús, pero a causa de la muchedumbre no podía, porque era de poca estatura. ⁴ Corriendo adelante, se subió a un sicómoro para verle, pues había de pasar por allí. ⁵ Cuando llegó a aquel sitio, levantó los ojos Jesús y le dijo: Zaqueo, baja pronto, porque hoy me hospedaré en tu casa. ⁶ El bajó a toda

prisa y le recibió con alegría. ⁷ Viéndolo, todos murmuraban de que hubiera entrado a alojarse en casa de un pecador. ⁸ Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuadruplo. ⁹ Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a tu casa, por cuanto éste es también hijo de Abraham; ¹⁰ pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.

La escena es en la Jericó herodiana, a 3 kilómetros al sur de la vieja, que era la única habitada. Lc es el único que narra esta escena. A la fascinación que causan las riquezas, y que Lc expuso en el pasaje del joven que no “siguió” a Cristo por sus muchas riquezas, la conversión de Zaqueo presenta un ejemplo en contrapartida. Es otro caso, aquí con hechos, del tema de la misericordia de Cristo, tan destacado por Lc.

Zaqueo, que significa “el puro,” “el justo,” o, si es abreviatura de Zacarías, “Dios se acordó,” es presentado por Lc en dos caracteres íntimamente unidos entre sí. Es “jefe de publicanos” y hombre “rico.”

Los publicanos eran los recaudadores de los impuestos de Roma a Israel. Por eso eran aborrecidos por los judíos, como cofautores de la dominación romana. La autoridad de Roma admitía de éstos una cantidad alzada, y luego ellos podían resarcirse en los cobros del pueblo. Ello dejaba un margen de abuso manifiesto en los beneficios. Acaso por eso era “rico.” Máxime siendo “jefe” de los publicanos de toda aquella zona de Jericó (cf. Lc 3:12-13).

El buen deseo se ve en este hombre de “estatura pequeña,” por lo que se sube a un árbol, y no tiene reparo en “correr” para situarse por donde Cristo ha de pasar.

A su paso, Cristo lo miró, lo llamó, y Lc dijo que bajase “pronto” — en esta palabra hay un ansia espiritual de ganarle — , porque “hoy tengo (δῆι) que hospedarme en tu casa.” El bajó “con toda prisa.” Este rasgo de Lc corresponde al ansia que Cristo tiene de él. Y lo recibió en su casa “con alegría.” La murmuración judía no podía faltar al ver que se hospedaba en la casa de un “pecador.” Esta palabra tenía para ellos el sentido de un hombre inmerso en toda impureza “legal,” que aquí también podía ser moral por su oficio.

Lc es rápido en la descripción. Pero va a lo fundamental de los hechos. Zaqueo está convertido. **El confiesa su satisfacción:** “Doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuadruplo.”

En la Ley se exigía el cuadruplo en casos de robo (Ex 21:37; 22:1). Pero en caso de fraudes sólo se exigía una quinta parte, a más de la devolución o compensación de lo defraudado (Lev 5:24; Núm 5:6.7). En el uso de esta época sólo estaba vigente la satisfacción de una quinta parte sobre lo robado ¹.

Así, la oferta de Zaqueo es: la primera, como una indemnización; y la segunda, un acto de generosidad muy por encima de lo que la justicia exigía entonces.

Con Cristo llegó a Zaqueo la “salud.” También él, aunque degradado por los fraudes y malos negocios, era digno de ser hijo de Abraham: de la suerte de los judíos dignos y rectos. Y, sin duda, también a toda su “casa” (Act 10:2; 11:14; 16:15.31; 18:8), lo mismo que antes participarían de “riqueza de iniquidad.”

Y se hace ver que ésta era la misión de Cristo. Lo criticaban por “comer y beber con los publicanos y pecadores” (Lc 15:1) y les respondió con las parábolas de la misericordia. Y aquí se responde, aparte de los hechos, con destacar que ésta era la misión del Hijo del hombre: que “ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.” **Esta sentencia de Cristo debe de provenir de otro contexto.** Pero es el complemento “sapiencial” al hecho de esta conversión. San Ambrosio

ve en Zaqueo un fruto maduro que cae del árbol a la primera sacudida que le hace Cristo ².

Siendo histórica la escena, es de una destacada temática y elaboración lucana: Cristo invitado a un banquete (v.5); alegría (v.6); desprendimiento (v.8); salud universal (v.10a); Cristo amigo de pecadores (v.10b). La propuesta de Bultmann que sea una reelaboración de Mc 2:14-17, no tiene base.

Parábola de las minas, 19:11-28 (Mt 25:14-30). Cf. comentario a Mt 25:14-30.

¹¹ Oyendo ellos esto, añadió Jesús una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén, y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego. ¹² Dijo, pues: Un hombre noble partió para una región lejana para recibir la dignidad real y volverse; ¹³ llamando a diez siervos suyos, les entregó diez minas y les dijo: Negociad mientras vuelvo. ¹⁴ Sus conciudadanos le aborrecían, y enviaron detrás de él una legación, diciendo: No queremos que éste reine sobre nosotros. ¹⁵ Sucedió que, al volver él, después de haber recibido el reino, hizo llamar a aquellos siervos a quienes había entregado el dinero, para saber cómo habían negociado. ¹⁶ Se presentó el primero, diciendo: Señor, tu mina ha producido diez minas. ¹⁷ Díjole: Muy bien, siervo bueno; puesto que has sido fiel en lo poco, recibirás el gobierno de diez ciudades. ¹⁸ Vino el segundo, que dijo: Señor, tu mina ha producido cinco minas. ¹⁹ Díjole también a éste: Y tú recibe el gobierno de cinco ciudades. ²⁰ Llega el otro diciendo: Señor, ahí tienes tu mina, que tuve guardada en un pañuelo, ²¹ pues tenía miedo de ti, que eres hombre severo, que quieres recoger lo que no pusiste y segar donde no sembraste. ²² Díjole: Por tu boca misma te condeno, mal siervo. Sabías que yo soy hombre severo, que rengo donde no deposité, y siego donde no sembré. ²³ ¿Por qué, pues, no diste mi dinero al banquero, y yo, al volver, lo hubiera recibido con los intereses? ²⁴ Y dijo a los presentes: Tomadle a éste la mina y dádsela al que tiene diez. ²⁵ Le dijeron: Señor, ya tiene diez minas. ²⁶ Díjoles: Os digo que a todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. ²⁷ Cuanto a esos mis enemigos que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traedlos acá y, delante de mí, degolladlos. ²⁸ Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén.

La parábola de las “minas” de Lc es la misma parábola de los “talentos” de Mt. Es generalmente admitido, y basta para ello la comparación y estructura de ambas. No obstante, la finalidad que se expone es distinta. En Mt es la necesidad de rendir los dones que Dios concedió a cada uno; pues **se ha de rendir cuenta de ellos a él en su juicio, en la parusía**. En Lc, en cambio, la finalidad es distinta, buscada, seguramente, por el mismo evangelista. La trae con elementos que no tiene Mt, y en éstos está su finalidad. Se ve ya en la introducción. Cristo cuenta la parábola “porque estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego.” **La sobreexcitación mesiánica se agudizaba, después de tantos milagros de Cristo, al ir a celebrar la Pascua** ³.

Por eso, la finalidad directa de la parábola no es, como en Mt, rendir cuentas de los ahorros aunque alude incidentalmente **a la parusía** (v.19), sino hacer ver la necesidad de la ida de Cristo y la tardanza de su retorno en la parusía. **Mientras, se han de rendir los dones de Dios, para darle cuenta a El en su venida.**

Era esto una grave preocupación en la Iglesia primitiva (2 Pe 3:4; 2 Tes 2:1ss). Comparada con Mt se ve que en ésta se mezclan dos parábolas. Son las siguientes, con una introducción-tema:

V.II=tema/ v.12-13 y 15b-26 (las minas)! 14-15a.27 (adquisición de un reino: es alegoría) /v.28=indicación histórico-geográfica.

En el “Evangelio de los Nazarenos,” apócrifo, se encuentra otra versión de esto. Son tres siervos: uno gasta su “mina” con ramerías; otro la aumenta con el comercio; el otro la esconde y no gana nada. Por ello, uno es aceptado con alegría; otro, reprendido; y el tercero es puesto en prisión.”³

Esta parábola es mixta; tiene varios elementos alegorizados.

El auditorio, aunque no se dice, son los apóstoles. Parece que son los que pueden relacionar la ida a Jerusalén con esta declaración allí, pública y oficial, de su mesianismo.

v.12. Este “hombre” que va a recibir **la dignidad real es Cristo, que va a lograr el mérito de establecer el reino mesiánico en la cruz**. Volverá visiblemente en la parusía, como lo exige el contexto de rendir cuentas. La imagen parece tomada de la ida a Roma de Herodes el Grande, y después de su hijo Arquelaos, para lograr la dignidad real de Augusto. La primera fue el año 40 antes de Cristo, y la segunda, el 4 después de Cristo. 4

v.13. La “mina” era la moneda tipo en Grecia. Era equivalente a 100 dracmas (igual a 100 denarios).

v.14. El aborrecimiento de sus conciudadanos se refiere a los Herodes. Y hasta enviaron una legación para que no le confirmasen la dignidad real, porque no querían que reinase sobre ellos. Esta historia refleja la ida a Roma de Arquelaos, el odio que contra él había y la embajada que se envió tras él para esto⁴. En sentido alegórico, este rey es Cristo. Sus “conciudadanos,” en frase redonda, le “aborrecían.” La embajada se pone para más acusar a los que no quieren que reine sobre ellos. Pero también se ve cumplido esto en el proceso de Cristo ante Pilato al pedir su muerte y proclamar que no tienen más rey que al Cesar.

v.15. Vuelve después de recibir el reino. **Es Cristo en su parusía**. Mt lo dice claramente. Vuelve “después de mucho tiempo.” Ya desde aquí coincide con Mt. Los dones de Dios se los ha de hacer fructificar. El fijar el número en la rendición de cuentas de tres siervos es por razón de abreviar. Pero en ellos está un máximo, un medio y una falta total de rendimiento.

v.17. El gobierno sobre “diez ciudades” es premio a la fidelidad que tuvo al rey en su ausencia. Reinará con él. Su fidelidad le ha ganado la plena confianza del rey. Así participará de su confianza en el gobierno del reino.

v.24-25. Extraña que se dé la “mina” del que no la había hecho fructificar al que rendía el máximo. Con ello se indica que el que más rinde es más digno de premio. Lo mismo que el despojo de los bienes dados al que no los hace rendir.

v.26. La primera parte es el comentario a lo anterior: “a todo el que tiene se le dará.” En cambio, al que no produjo se le quitarán, en castigo, esos dones que no hizo rendir. Bienes que aquí están dados y fructificados o esterilizados en orden al reino, a la vida eterna. “Al que no tiene” esa fructificación, “aun lo que tiene,” esos primeros dones dados por Dios y por él no fructificados, “le será quitado” en castigo. Este doble proverbio, incluso en forma más paradójica, **se encuentra citado en otros pasajes evangélicos** (Mt 13:12; Mc 4:25; Lc 8:18).

v.27. El degüello de sus enemigos ante él es un modo oriental de describir un castigo máximo. Es el infernal, sentenciado oficialmente en la parusía⁵.

En su sentido original debió de ser una parábola de “crisis” dirigida a los fariseos, que no hicieron rendir los dones que se les dieron — **la ciencia de Dios** — para llevar el pueblo judío al reino, **y el anuncio de su responsabilidad ante la parusía**.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 19:29-40 (Mt 21:1-9; Mc 11:1-10; Jn 12:12-29). Cf. comentario a Mt 21:1-9.

²⁹ Al acercarse a Betfagé y Betania, en el monte llamado de los Olivos, envió a dos de sus discípulos, ³⁰ diciéndoles: Id a la aldea de enfrente, y, entrando en ella, hallaréis un pollino atado, que todavía no ha sido montado por nadie; desatadlo y traedlo. ³¹ Y si alguno os dijere: ¿Por qué lo soltáis? diréis así: El Señor tiene de él necesidad. ³² Fueron los enviados y lo hallaron así como les había dicho. ³³ Desatando ellos el pollino, les dijeron sus amos: ¿Por qué desatáis el pollino? ³⁴ Les respondieron: El Señor tiene necesidad de él. ³⁵ Lo llevaron a Jesús, y, echando sus mantos sobre el pollino, montaron a Jesús. ³⁶ Según El iba, extendían sus vestidos en el camino. ³⁷ Cuando ya se acercaba a la bajada del monte de los Olivos, comenzó la muchedumbre de los discípulos a alabar alegres a Dios a grandes voces por todos los milagros que habían visto, ³⁸ diciendo: ¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor! ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas! ³⁹ Algunos fariseos de entre la muchedumbre le dijeron: Maestro, reprende a tus discípulos. ⁴⁰ El contestó y dijo: Os digo que, si ellos callasen, gritarían las piedras.

Los cuatro evangelistas relatan aunque con variantes, este “ingreso mesiánico” de Cristo en Jerusalén, en el viaje a su muerte.

El relato es común a los tres sinópticos. En el Comentario a Mt se expone. Jn lo matiza más. Sin embargo, Lc da una serie de detalles de este cortejo. La gran aclamación comenzó al “acercarse a la bajada del monte de los Olivos.” Era el momento en que se divisaba bien Jerusalén, y el entusiasmo se desbordó (v.37). El asno podía ser la cabalgadura de un príncipe que entraba en son de paz (Zac 9:9).

La aclamación que le dan es:

“Bendito el que viene (Lc 7:20). el Rey (Jn 12:14.15), en nombre del Señor (Sal 118:26); paz en el cielo, y gloria en las alturas”

Las primeras aclamaciones son títulos mesiánicos. La redacción de Lc, comparada con la de Mt-Mc, está más comprensible para sus lectores helenistas. Los dos últimos hemistiquios son **una alabanza a Dios por enviar al Mesías**. Omite a Mc 11:10 acaso porque sus lectores no piensen en un “reino” davídico material.

Los fariseos invitan a Cristo a que corte aquellas aclamaciones. Pero, aparte que ellos lo decían por envidia, era la “hora” del mesianismo, la “hora” de Dios. Por ello, si ellos callasen, gritarían las piedras. La frase podría ser un proverbio (Hab 2:11). Estos v.39-40 son propios de Lc. Algo parecido se encuentra en el Talmud b. (Hagigah 16 a).

No hay que figurarse el cortejo como algo insólito. No debió de pasar del volumen, o poco más, de una caravana que llegaba a la Ciudad Santa. Lo inesperado y rápido del desarrollo del mismo explica el pasar inadvertido o no inquietante para la autoridad romana, máxime en aquellos días de exacerbación mesiánica, en los cuales una intervención imprudente podía peligrosamente acentuarlos. La valoración que parece probable se expone en Comentario a Mt 21:1-9.

Llanto sobre Jerusalén, 19:41-44.

⁴¹ Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella, diciendo: ⁴² ¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos. ⁴³ Porque días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cerca-

rán, y te estrecharán por todas partes,⁴⁴ y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en ti piedra sobre piedra por no haber conocido el tiempo de tu visitación.

Propio de Lc. Al bajar el monte de los Olivos, ya acercándose a Jerusalén, y contemplarla, y enfrente el templo herodiano, “lloró” a causa de la ciudad. Lc acompañaban la aclamación de sus discípulos y gentes galileas y algunos judíos. Pero veía lo que le aguardaba a Él y a ella. ¡Si Jerusalén hubiese conocido “en este día,” como extrema tabla de salvación, toda la misión de paz mesiánica que El le traía! Pero eran muchas las pasiones que estaban en juego contra El. Y la historia de un pueblo **que esperaba al Mesías para su gloria y su paz, cuando éste llegó., lo va a crucificar.** Es lo que el Señor ve y por lo que derrama sus lágrimas. Pero con ellas, como garantía de su verdad, da la profecía de su castigo. Es la catástrofe de Jerusalén en el año 70.

La descripción, detallista, no supone, parece, el cumplimiento de la ruina de Jerusalén para su descripción. Son los elementos usuales para la descripción del asedio de una ciudad. Algo semejante se encuentra en Isaías para hablar del asedio de Jerusalén por los asirios (Is 29:3-7)⁶, y más aún en Ezequiel (4:2.3). Si hubiera sido redactado literariamente este pasaje después de los hechos — **no en sentido profético de Cristo** —, posiblemente hubiera tenido una descripción más vivida, y concretamente el “incendio” del templo. Es posible objeción a la fecha de la composición de este evangelio. Cabría, sin embargo, que procediese el relato de una “fuente” anterior y que se hubiese respetado e incorporado, o por querer respetar el estilo “profético” con clisés tradicionales. En todo caso es discutible su valoración.

La descripción de esta catástrofe en Flavio Josefo y la arqueología han probado la verdad del mensaje profético del Señor.

Todo ello por “no haber conocido el tiempo de su visitación.” “La visita de Dios” es frase frecuente en el A.T. para indicar castigos o premios. El “tiempo de su visitación” es todo el **período mesiánico de Cristo, de enseñanza y milagros**, en Galilea y Judea, en sus repercusiones en Jerusalén, y, más en concreto, sus “visitas” — enseñanzas y milagros mesiánicos — en Jerusalén (= paz).

Expulsión de los mercaderes del templo, 19:45-48 (Tm 21:12-13; Mc 11:15-19; Jn 2:13-22). Cf. comentario a Jn 2:13-22.

⁴⁵ **Entrando en el templo, comenzó a echar a los vendedores,** ⁴⁶ **diciéndoles: Escrito está: Mi casa es casa de oración; mas vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.** ⁴⁷ **Enseñaba cada día en el templo; pero los príncipes de los sacerdotes y los escribas, así como los primates del pueblo, buscaban prenderle,** ⁴⁸ **y no sabían qué hacer, porque el pueblo todo estaba pendiente de El escuchándole.**

La descripción que hace Lc de la expulsión de los mercaderes del templo es la más sintética de todas. Casi es una alusión, ante la descripción de Mt-Mc y, sobre todo, Jn, que le da un mayor complemento histórico y una expresa valoración teológica. Casi es una alusión a este pasaje.

Cristo, al purificar el templo expulsando a unos y otros, dice que “mi casa es casa de oración, pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones.” La cita es de Jeremías (7:11). El pasaje de Lc es demasiado concreto. Pero, a la luz del relato de Jn (Lc 20:1-2), se ve que fue un acto de tipo mesiánico.

En cuanto al momento histórico de la escena, parece que los sinópticos la han desplazado, retardando su narración a la última Pascua, cuando el momento histórico parece ser el de Jn, es

decir, la primera Pascua. Es en Jn 2:13-22 donde se hace el Comentario a este pasaje ?

No deja de extrañar que Lc, que tanto **destaca la oración, y la oración de Cristo**, no comente más este tema. Acaso “deja este aspecto para Act 7 y los días de la Iglesia” (C. Stuhlmueller). Aquí se lo prepara como escenario de su enseñanza.

- 1 Strack-B., Kommentar. Ii P.25ü. 2 Mt 15:1792. 3 Josefo, Antiq. XIV 14:4-5. 4 E. Hennecke, N.T. Apocrypha 1:149 4 Josefo, Antiq. XVIII 9:3-4; Bl Ii 2:1-3. 5 Vosté, Parabolae. Ii P.522-533; Marechal, Évang. S. St. Lúe 1946) P.225-228; M. Zerwick, Die Parabel Vom Thonanwarter, Lúe 19:11-27: Bibl. (1959) 654-674; J. Jeremías, Die Gleichnisse. P.72-78. 6 Rev. Bibl. (1894) 263ss. 7 Ervijn, L'expulsion des vendeurs du Temple: Rev. Bibl. (1929) 178-200: The clean-sing of the Temple: Bullet. J. Rylands Libr. (1950) 271-282; N. Q. Hamilton, Temple Cleansing and Temple Bank: Journ. Bibl. Literat. Exeg. (1964) 365-372; I. Buse, The Cleansing of the Temple in the Sinoptics and in John: Exp. Tim (1958) 22ss.

Capítulo 20.

Origen de los poderes de Cristo. 20:1-8 (Mt 21:23-27; Mc 11:27-33). Cf. comentario a Mt 21:23-27.

¹ Aconteció uno de aquellos días que, enseñando El al pueblo en el templo y evangelizándolo, se presentaron los príncipes de los sacerdotes y los escribas con los ancianos, ² y le dirigieron la palabra, diciendo: Dinos con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder. ³ Tomando la palabra, les dijo: También quiero yo haceros una pregunta; decidme, pues: ⁴ El bautismo de Juan, ¿procedía del cielo o de los hombres? ⁵ Ellos comenzaron a cavilar entre sí, diciéndose: “Si decimos: Del cielo, dirá: ¿Por qué no habéis creído en él? ⁶ Si decimos: De los hombres, todo el pueblo nos apedreará, porque está persuadido de que Juan era un profeta.” ⁷ Así, respondieron que no sabían de dónde procedía. ⁸ Jesús les dijo: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.

La situación que Lc da a esta escena, lo mismo que Mt-Mc, no tiene cronología. Sucede en el templo. **Allí está “enseñando al pueblo y evangelizándolo.”** La frase es amplia. Mc lo pone “paseando” por los atrios del templo. Es el momento en que la jerarquía religiosa, que Lc cita por las tres categorías de miembros, es decir, una representación del sanedrín, le preguntan con “¿qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder.” ¿A qué se refiere esta exigencia? Probablemente se refiere, no sólo a la enseñanza que en ese momento está haciendo, sino también a las aclamaciones mesiánicas que le dirigieron en el templo y las curaciones que allí hizo de diversas gentes (Mt 21:14). Todo esto era actuar en el recinto sagrado sin contar con su autorización. ¿De quién había recibido tales poderes? Lo mismo que para enseñar. La enseñanza en el templo era oficial. La daban rabís autorizados oficialmente. Si El enseñaba, y no por la autoridad conferida oficialmente de rabí, por una cadena que se suponía venía ininterrumpidamente de Moisés, su enseñanza no era oficial; y era, por lo mismo, sospechosa y no “ortodoxa.” La pregunta iba cargada de insidia. En el trasfondo de ella se ventilaban los poderes mesiánicos con que Cristo aparecía. Pero ya los milagros habían hablado.

No obstante, El les plantea, para responderles, el dilema del Bautista. Su bautismo, ¿de dónde era? Si respondían del cielo, ellos no lo recibieron. Si de los hombres, se enemistaban con la muchedumbre, a causa del prestigio del Bautista. Fue una habilidad para no responderles a lo que no querían oír, sino que preguntaban, astutamente, para comprometerle. Cf. comentario a Mt 21:23-27.

Parábola de los viñadores homicidas, 20:9-19 (Mt 21:33-46; Mc 12:1-12). Cf. comentario a Mt 21:33-46.

⁹ Y comenzó a decir al pueblo esta parábola: Un hombre plantó una viña y la arrendó a unos viñadores y se partió de viaje para largo tiempo. ¹⁰ Al tiempo oportuno envió un siervo a los viñadores para que le diesen de los frutos de la viña; pero los viñadores le azotaron y le despidieron con las manos vacías. ¹¹ Volvió a enviarles otro siervo, y a éste también le azotaron, le ultrajaron y le despacharon de vacío. ¹² Aún les envió un tercero. Y también a éste le echaron fuera, después de haberle herido. ¹³ Dijo entonces el amo de la viña: ¿Qué haré? Enviaré a mi hijo amado; a lo menos a éste le respetarán. ¹¹ Pero, en viéndole los viñadores, se hablaron unos a otros, diciendo: Este es el heredero; matémosle y será nuestra la heredad. ¹⁵ Y, arrojándole fuera de la viña, le mataron. ¿Qué hará, pues, con ellos el amo de la viña? ¹⁶ Vendrá y hará perecer a esos viñadores y dará la viña a otros. Oyendo lo cual, dijeron: No lo quiera Dios. ¹⁷ El, fijando en ellos su mirada, les dijo: Pues ¿qué significa aquello que está escrito: La piedra que reprobaron los edificadores, ésa ha venido a ser cabecera de esquina? ¹⁸ Todo el que cayere contra esa piedra se quebrantará, y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado. ¹⁹ Los escribas y príncipes de los sacerdotes quisieron echarle mano en aquella hora, porque conocieron que a ellos iba dirigida aquella parábola; pero temieron al pueblo.

Tiene esta parábola de Lc un gran paralelo conceptual y extensivo con los relatos de Mt-Mc. Es una parábola alegorizante. El comentario se hace en Mt 21:33-46, donde se expone también el proceso de su “alegorización.”

¿El v.15, propio de Lc, puede indicar también **que la muerte redentora de Cristo no queda confinada dentro de los límites del judaísmo?** (Stuhlmüller, p.239).

El tributo al Cesar. 20:20-26 (Mt 22:15-22; Mc 12:13-17). Cf. comentario a Mt 22:15-22.

²⁰ Quedándose al acecho, enviaron espías, que se presentaron como hombres justos, para cogerle en algo, de manera que pudieran entregarle a la autoridad y poder del gobernador. ²¹ Lc preguntaron diciendo: Maestro, sabemos que hablas y enseñas con rectitud y no tienes miramientos, sino que enseñas según la verdad los caminos de Dios. ²² ¿Nos es lícito a nosotros pagar tributo al Cesar? ²³ Viendo El su falsía, les dijo: ²⁴ Mostradme un denario. ¿De quién es la efigie y la inscripción que tiene? Dijeron: Del Cesar. ²⁵ Y El les respondió: Pues dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios. ²⁶ No pudiendo cogerle por nada delante del pueblo y maravillados de su respuesta, callaron.

Común a los tres sinópticos ¹. En Lc-Mc, el motivo es una insidia farisaica, bien premeditada. Este pasaje está situado, como los dos siguientes, en los tres sinópticos en esta época. Prevalece una estabilidad cronológica o de estabilidad en las fuentes. El Comentario en Mt 22:15-22.

Sobre la resurrección de los muertos 20:27-40 (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27). Cf. comentario a Mt 22:23-33.

²⁷ Se acercaron algunos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron ²⁸”

diciendo: Maestro, Moisés nos ha prescrito que, si el hermano de uno viniere a morir con mujer, pero sin hijos, su hermano tome la mujer para dar descendencia a su hermano.²⁹ **Pues había siete hermanos, y el primero tomó mujer y murió sin dejar hijos.**³⁰ **También el segundo**³¹ **y el tercero tomaron la mujer, e igualmente los siete, y no dejaron hijos y murieron.**³² **Por fin, murió también la mujer.**³³ **En la resurrección, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer.**³⁴ **Dijoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos.**³⁵ **Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos,**³⁶ **porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección.**³⁷ **Pues que han de resucitar los muertos, el mismo Moisés lo da a entender en el pasaje de la zarza, cuando dice: “El Señor, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob.”**³⁸ **Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, porque para El todos viven.**³⁹ **Tomaron entonces la palabra algunos escribas y dijeron: Maestro, muy bien has dicho.**⁴⁰ **Porque ya no se atrevían a proponerle ninguna cuestión.**

Es planteado por “saduceos,” que negaban la resurrección de los muertos. Lc arguyen con un cuento que abocaba al ridículo. Cuentos semejantes para negar la resurrección de los muertos son conocidos de la literatura rabínica.

La argumentación de Cristo es de tipo rabínico. Parecerá que, **por ser Dios el Dios de “Abraham.” y los patriarcas**, se probaba la inmortalidad de éstos, pero no su resurrección. En el fondo **está que los dones de Dios son sin arrepentimiento** (Rom 11:29). Y el estado en que se encuentran en el sheol es un estado transitorio y de excepción. A esto se añade el concepto semita de la vida humana, que no se la concibe sin cuerpo². Los v.35 y 36 son propios de Lc y de gran interés ante Mt-Mc. El v. 38b, propio de Lc, podría tener un valor paulino-ecclesial (Flp 1:20-23; 2 Cor 5:1-10; Gal 2:19).

Sobre el origen del Mesías, 20:41-44 (Mt 22:41-46; Mc 12:35-47). Cf. comentario a Mt 22:41-46.

⁴¹ **Entonces les dijo El: ¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David?**⁴² **Pues el mismo David dice en el libro de los Salmos: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra**⁴³ **hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies.”**⁴⁴ **Pues si David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo?**

Otro tema tratado por los tres sinópticos y situado casi en el mismo contexto literario, excepto Mt-Mc, que le intercalan el tema del mayor mandamiento.

Cristo con esta argumentación pretende elevar a los oyentes a la naturaleza trascendente del Mesías. La misma paradójica argumentación hace verlo. **David llama al Mesías su Señor.** Esto podía hacerlo porque, aunque era su descendiente, **la dignidad mesiánica era superior a la simple realeza davídica** (cf. Act 2:32-36; 1 Cor 15:25; Heb 1:13; 1 Pe 3:22). Tan evidente es esto, que Cristo enseña que esa dignidad mesiánica, ante la que David se inclina, es por otra razón: **la trascendencia del Mesías.** Es el tema de Daniel (7:13-14) ya muy “evolucionado.” También en aquel ambiente, **alguna secta judía sostenía la divinidad del Mesías, basada en una especial interpretación del pasaje de la profecía de Daniel**³ Cristo es el Κύριος. Comentario a Mt 22:41-46.

Avisos sobre los escribas, 20:45-47 (Mc 12:38-40; Mt 23:6-7).

⁴⁵ Oyéndole todo el pueblo, dijo a sus discípulos: ⁴⁶ **Guardaos de los escribas, que gustan de ir vestidos de largas túnicas y buscan los saludos en las plazas y los primeros asientos en las sinagogas, ⁴⁷ mientras devoran las casas de las viudas y hacen ostentación de largas oraciones. Estos tendrán un juicio más severo.**

Lo mismo que Lc, Mc trae esta perícopa a continuación del tema sobre el origen del Mesías. Mt lo pone en el capítulo en que sistematiza la censura de Cristo contra los fariseos ⁴. Probablemente la inserción aquí de Lc-Mc se debe a que sirve de introducción al pasaje siguiente sobre el “óbolo de la viuda.” Entre la censura de los fariseos, en Lc a escribas, ya que pertenecían en su casi totalidad a los fariseos, por su ansia de ostentación y para ser vistos por los hombres, les pone, en contraste, entre otras cosas, que “devoran las casas de las viudas.” Estas gentes indefensas eran presa de la usura y diversos abusos por parte del fariseísmo. Esto es lo que sirve de introducción al juicio que Cristo da sobre ellos y sobre una de esas víctimas suyas: una pobre mujer viuda **que ofrece a Dios todo lo que tiene.**

¹ Kennard, *Render to God! A Study of the Tribute Passage* (N. Y. 1950) 385; Cullmann, *Dieu et Cesar* (1956). 2 *L'argumentscripturaire de Jesús en faveur de la resurrection des moris*: Rev. Bibl. (1959) 213-224; L. F. Rivera, *-Abraham, Isaac y Jacob- y la Resurrección*: Rev. Bibl. Rafael Calzada (Argentina 1958) 199-202; M. Wiles, *Studies in Texts Lk20:34ss: 20:34ss: Theology* (London 1957) 500ss. 3 Gagg, *Jesu und die Davidssohn frage*: Theolog. Zeitsch. 7 p. 18-30. 4 Cf. C. Stuhlmüller, o. c., p.395.

Capitulo 21.

El óbolo de la viuda, 21:1-4 (Mc 12:41-44).

¹ **Levantando la vista, vio ricos que echaban sus ofrendas en el gazofilacio, ² y vio también a una viuda pobre que echaba dos ochavos, ³ y dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos los otros, ⁴ porque los demás echaron para las ofrendas de Dios de lo que les sobraba, mientras que ésta echó de su indigencia todo lo que tenía para el sustento.**

Trata este tema también Mc, y con alguna mayor precisión. El “gazofilacio” o tesoro del templo estaba situado en el “atrio de las mujeres.” Había varias cámaras para la custodia de estos tesoros ofrendados. Según la Mishna, había trece cepos, como trompetas, con la abertura muy grande al exterior, por donde se echaban las diversas especies de ofrendas ¹.

“Levantando la vista” Cristo, porque estaba “sentado enfrente del gazofilacio” (Mc), vio a gentes ricas que traían, probablemente y ostentosamente, criados con sus ofrendas para ofrecerlas al templo a través de aquellos recipientes. El “levantar la vista” y estar “sentado” acaso sugiera una lección magisterial (V. Grundmann, *Evangelium* 377).

Pero, en tremendo contraste con ellos, seguramente fariseos, Cristo vio que una pobre viuda echaba allí “dos leptón.” Dos “lepton” = un “quadrans” (Mc 12:42). El “quadrans” = 4.^a parte de un “as.” Y el “denario,” sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2), llegó a tener 16 “ases.” Mc lo interpreta para sus lectores. Todo lo que echó era una insignificancia ². Pero Cristo, que era el juez de la verdad, enseñó cómo esta viuda dio más que todos los otros. Porque los ricos echaron de lo que les sobraba, mientras que esta pobre viuda echó “de su indigencia todo lo

que tenía para el sustento.” **Lo que pesa en la ofrenda a Dios es el corazón, no la simple materialidad de una ofrenda.** Como era la ostentación de las ofrendas farisaicas. Era la doctrina ya urgida por los profetas.

Discurso escatológico.

A continuación Lc inserta el *“discurso escatológico.”* Las interpretaciones ordinarias son dos: 1) se trata de un entreverado de cuadros, en los que se habla en unos de la **destrucción de Jerusalén** y en otros del **fin del mundo (parusía final)**; 2) otros lo interpretan todo de la destrucción de Jerusalén.

En realidad, no parece haber una exigencia exegética en la narración que de él hacen los tres sinópticos que obligue a interpretarlo de la parusía final. En las primeras generaciones cristianas se esperaba una parusía inminente de Cristo, **no la final, llamada ya “segunda venida”** por San Justino ³, y que sería una manifestación triunfal suya, aunque no se sabía en qué iba a consistir, en compensación a su humillación en la muerte de cruz. Y Lc “desescatologiza.”

Entre Mt y Mc-Lc hay una diferencia notable en cuanto a la pregunta que le hacen a Cristo: en Mc-Lc, la pregunta es cuál será la “señal” de que esto va a cumplirse. Y en el contexto es la destrucción de Jerusalén. En cambio, en Mt se le hacen dos preguntas: 1) “¿Cuándo será esto?” que es la destrucción de Jerusalén; 2) y “¿Cuál es la señal de tu venida (postrera) y de la consumación del mundo?” En el capítulo 24, fundamentalmente coincidente con Mc-Lc, se responde a la primera pregunta: la destrucción de Jerusalén; en el capítulo 25, a la segunda: su **venida judicial en la parusía final.**

Dado que el tema es amplio y que en gran parte de los casos hay que valorar los elementos con los mismos datos, se hace la exposición exegética de conjunto en el Comentario a Mt, capítulos 24 y 25.

Anuncio de la destrucción del templo, 21:5-7 (Mt 24:1-3; Mc 13:1-4). Cf. comentario a Mt 24:1-3.

⁵ **Hablándole algunos del templo, que estaba edificado con hermosas piedras y adornado de exvotos, dijo: ⁶ De todo esto que veis, vendrán días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea destruido. ⁷ Le preguntaron diciendo: Maestro, ¿y cuándo sucederá y cuál es la señal de que estas cosas comiencen a suceder?**

El tema es introducido ante la observación que le hacen los discípulos Lc lo describe algo más para sus lectores de la gentilidad. Pero omite los nombres de los discípulos que así le abordan. A la vista de aquel magnífico templo, que en Mt-Mc se destaca, más que por la belleza, por la consistencia y fortaleza, les dice que llegará un día en que todo él será destruido.

Tiempo de angustia y persecución 21:8-19 (Mt 24:4-14; Mc 13:5-13). Cf. comentario a Mt 24:4-14.

⁸ **El les dijo: Mirad que no os dejéis engañar, porque muchos vendrán en mi nombre diciendo: “Soy yo” y “El tiempo está cerca.” No los sigáis. ⁹ Cuando oyereis hablar de guerras y revueltas, no os aterréis; porque es preciso que sucedan estas cosas primero, pero no vendrá luego el fin. ¹⁰ Entonces les decía: Se levantará nación contra nación y reino contra reino, ¹¹ habrá grandes terremotos, y en diversos lugares, hambres, pestes, espantos y grandes señales del cielo. ¹² Pero antes de todas estas co-**

sas pondrán sobre vosotros las manos y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y metiándoos en prisión, conduciándoos ante los reyes y gobernadores por amor de mi nombre. ¹³ Será para vosotros ocasión de dar testimonio. ¹⁴ Haced propósito de no preocuparos de vuestra defensa, ¹⁵ porque yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios. ¹⁶ Seréis entregados aun por los padres, por los hermanos, por los parientes y por los amigos, y harán morir a muchos de vosotros, ¹⁷ y seréis aborrecidos de todos a causa de mi nombre. ¹⁸ Pero no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza. ¹⁹ Por vuestra paciencia salvaréis vuestras almas.

Antes de la destrucción de Jerusalén se les describe un panorama de angustias de todo tipo. Aparecerán falsos mesías; habrá toda clase de cataclismos — guerras, hambres, pestes, señales en el cielo — Aparte de los elementos que tuvieron cumplimiento histórico, el anuncio está hecho con clisés de **tipo apocalíptico**, y la prueba está basada principalmente en el valor de acumulación que dan todos estos elementos, y con los que se pinta un gran sufrimiento previo.

La ruina de Jerusalén y la venida del Hijo del hombre, 21:20-27 (Mt 24:15-31; Mc 13:14-27). Cf. comentario a Mt 24:15-31.

²⁰ Cuando viereis a Jerusalén cercada por los ejércitos, entended que se aproxima su desolación. ²¹ Entonces los que estén en Judea huyan a los montes; los que estén en medio de la ciudad, retírense; quienes en los campos, no entren en ella, ²² porque días de venganza serán éstos para que se cumpla todo lo que está escrito. ²³ ¡Ay entonces de las encintas y de las que estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. ²⁴ Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones. ²⁵ Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la tierra perturbación de las naciones, aterradas por los bramidos del mar y la agitación de las olas, ²⁶ exhalando los hombres sus almas por el terror y el ansia de lo que viene sobre la tierra, pues las columnas de los cielos se conmoverán. ²⁷ Entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con poder y majestad grandes.

Lc, para hablar de la destrucción de Jerusalén, no pone la “abominación de la desolación” de Mt-Mc, sino que pone a Jerusalén “cercada por los ejércitos” de Roma, con lo que se avisa que el fin está próximo. La yuxtaposición de temas no deja espacio para el desarrollo normal del aviso que da: que entonces se huya de la ciudad, se prevengan. Y cuando vean esto, que sepan que se acerca la “desolación,” que es, sin duda, la alusión a la “abominación de la desolación.”

Pero parece que no es una descripción “post eventum,” pues los elementos descriptivos son ordinarios y tipo clisé en el A.T. (2 Re c.25; Ez 4:2.3). Y una contraprueba está en que Lc tampoco dice **que se haya cumplido el vaticinio del Señor**. La importancia de esta catástrofe hubiese hecho a Lc describirla, probablemente, con matices históricamente impresionantes, v.gr., la destrucción del templo por el fuego, lo mismo que haber añadido alguna reflexión sobre el fin religioso del judaísmo. También, como antes (Lc 19:43.44), aunque con menos colorido, podría ser una objeción a la fecha de la composición de este evangelio. Pero podría proceder esta descripción de una “fuente” anterior, que se respetó al redactarse este pasaje ⁴

Lc es el que habla de cómo Jerusalén “será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones,” sea para castigarla o hasta que se cumplan estos tiempos para el

ingreso de Israel en la fe, conforme a lo que enseña San Pablo en la epístola a los Romanos (c.9-11). Tito colocó a la Legio X en el lugar de la ciudad destruida 4. Cuándo será esto, no se dice, ni el modo de su realización. La partícula “hasta que” corresponde al hebreo *W*, y significa un término, pero en el que se prescindir de lo que sucederá después. Este tiempo tope no se indica cuál sea cronológicamente en el plan de Dios para ninguna de las hipótesis propuestas.

Luego se anuncia, en un cuadro idéntico, sólo que con pintura apocalíptica, esta “visión” del Hijo del hombre, que viene “en una nube de poder y majestad.” Es ésta la destrucción de Jerusalén, el cumplimiento de la profecía de Cristo sobre la ruina de Jerusalén. No se exige una visión sensible de Cristo, **sino él en su poder.**

Señales de la proximidad del reino de Dios. 21:28-33 (Mt 24:32-35; Mc 13:28-31). Cf. comentario a Mt 24:32-35.

²⁸ **Quando estas cosas comenzaren a suceder, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención.** ²⁹ **Y les dijo una parábola: Ved la higuera y todos los árboles;** ³⁰ **cuando echan ya brotes, viéndolos, conocéis por ellos que se acerca el verano.** ³¹ **Así también vosotros, cuando veáis estas cosas, conoced que está cerca el reino de Dios.** ³² **En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo suceda.** ³³ **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.**

Los tres sinópticos ponen como símbolo la parábola de la higuera, árbol tan característico en el viejo Israel: cuando echa hojas, se ve que en seguida está el verano, ya que la primavera apenas existe allí. Así, cuando vean estas señales dichas, sepan que esta venida del reino de Cristo en poder está próxima. Esta era la “**segunda venida**” (**San Justino**), que tanto esperaba la primitiva Iglesia, **distinta de la parusía final.** Era la creencia en una manifestación ostensible del poder triunfal de Cristo después de su muerte humillante en la cruz. Es lo que sucederá en “esta generación,” serán “liberados” de la persecución judía. La palabra “redención,” “rescate” (ή ἀπολυτρωσις) sólo sale aquí en los evangelios. Es muy frecuente en Pablo con matiz teológico (Rom 3:24; 8:23; 1 Cor 1:30; Ef 1:7.14; 4:30; Col 1:14). Aquí está enraizada en el A.T., con la que se indican acciones poderosas de Dios para liberar a su pueblo de situaciones difíciles. Aquí, el cristianismo del judaísmo. Si se interpretase de la parusía final, habría que pensar **en la “liberación” como el fin triunfal de la redención.**

Necesidad de vigilancia, 21:34-36 (Mt 24:36-44; Mc 13:33-37).

³⁴ **Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y de repente venga sobre vosotros aquel día** ³⁵ **como un lazo; porque vendrá sobre todos los moradores de la tierra.** ³⁶ **Velad, pues, en todo tiempo y orad para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del hombre.**

Los tres evangelistas sinópticos ponen aquí una exhortación a la vigilancia. Mt-Mc, con parábolas. Mt trae dos — el ladrón y el siervo prudente o infiel — ; Mc una: la del señor que, al partir de viaje, deja diversos encargos a sus siervos. No sabiendo la hora en que ha de venir, han de “velar.” Lc, en cambio, no pone ninguna. Sólo pone la exhortación a la vigilancia en general, aunque acusadamente moral

En cambio, expresa bien el sentido **de esta “vigilia” constante en rectitud de vida y oración:** “para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del Hom-

bre.” La catástrofe sobre Jerusalén ha de venir, pero la oración les podrá lograr dos cosas: una marcha a tiempo de Jerusalén, como dice Eusebio de Cesárea que hicieron los cristianos, ateniéndose a las palabras del Señor y retirándose a Pella, en Transjordania; o una salvación de su vida y fe aun dentro de los horrores de aquel asedio. **Así protegidos por Dios, pueden comprender, moralmente dignos, ante esta “venida” del Hijo del hombre.** Pues todo esto pasará a “esta generación” (v.32). Si no es que Lc o la catequesis aprovecha para darle deliberadamente, en su redacción, una proyección parenética moral universal.

Epílogo histórico, 21:37-38.

³⁷ Enseñaba durante el día en el templo, y por la noche salía para pasarla en el monte llamado de los Olivos. ³⁸ Todo el pueblo madrugaba para escucharle en el templo.

El evangelista, que va a narrar en el capítulo siguiente la pasión, hace una buena indicación histórica sobre los últimos días de Cristo en Jerusalén. Enseñaba por el día en el templo y el pueblo “madrugaba” para escucharle. En Oriente se madruga. Y la noche salía a pasarla al “monte llamado de los Olivos,” que es el huerto de Getsemaní, ya que Lc, cuando habla de la pasión de Cristo, no habla del huerto, sino de su prisión en el monte de los Olivos, adonde se fue después del cenáculo, “según costumbre” (Lc 22:39).

1 Felten, Storia dei tempi del X T., vers. del al. (1932) I p.92-93. 2 Zorell, Lexicón. col.768. 3 Apol. 53:3; Dial. 14:8; 40:4; 54:1, etc. 4 C. H. Dodd, The Fall of Jerusalem and the “abomation of Desolatwn”: Journ. of Román Studies II(1947) 47-54. Acentúa la inutilidad descriptiva del “asedio” como prueba para la fecha de composición del evangelio de Lc. 4 Josefo, E. VI, 9:3.

Capitulo 22.

La conspiración de muerte contra Cristo, 22:1-6 (Mt 26:1-5; 14-16; Mc 14:1-2). Cf. comentario a Mt 26:1-5; 14-16.

¹ Estaba cerca la fiesta de los Ácimos, que se llama la Pascua. ² Los príncipes de los sacerdotes y los escribas buscaban cómo quitarle de en medio, porque temían al pueblo. ³ Entró Satanás en Judas, llamado Iscariote, que era del número de los Doce, ⁴ y fue a tratar con los príncipes de los sacerdotes y los oficiales sobre la manera de entregárselo. ⁵ Ellos se alegraron, y convinieron con él en darle dinero. ⁶ Puestos de acuerdo, buscaba ocasión para entregárselo sin ruido.

Los viejos brotes farisaicos para perder a Cristo van a tener lugar en esta Pascua. Lc matiza para sus lectores que era la de los Ácimos. Durante todos los días pascuales sólo se podía tomar este pan sin fermentar.

El deseo y los pasos dados por los dirigentes sanedritas para prender a Cristo habían fallado, pues temían al pueblo, por su gran popularidad y prestigio. Y éste es el momento en que Judas entra en acción. Lc dice que “entró en él Satanás.” No en el sentido de una posesión diabólica, sino en el de una iniciativa. **En esta gran lucha entre el poder infernal y Cristo,** Judas va a ser un instrumento.

Para ello trató con los “príncipes de los sacerdotes,” directivos para esta prisión; pero también trató con los “guardianes” (στρατηγοῦς; Lc) en la entrega de Cristo. Lc sólo dice en general que “convinieron” ambas partes en el precio. Mt pone a Judas adelantándose a pedirlo.

Marcos dice que ellos “prometieron” darle dinero. Son aspectos parecidos, que hacen ver que ambos, como dice Lc, “conviniere” en el precio. Lc omite cuál fuese éste; acaso por no comprender bien este precio en “sidos” sus lectores, ni el significado despectivo del precio fijado.

Mt hace ver que esta reunión fue en el “palacio del pontífice llamado Caifas.” Fue, pues, una reunión oficiosa del Sanedrín. Todo quedó preparado para que Judas se lo “entregase sin ruido,” pues temían al pueblo.

Preparación de la última cena. 22:7-13 (Mt 26:17-19; Mc 14:12-16). Cf. comentario a Mt 26:17-19.

⁷ Llegó, pues, el día de los Ácimos, en que habían de sacrificar la Pascua,⁸ y envió a Pedro y a Juan, diciendo: Id y preparadnos la Pascua para que la cómanos. ⁹ Ellos le dijeron: ¿Dónde quieres que la preparemos? ¹⁰ Díjoles El: En entrando en la ciudad, os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre, ¹¹ y decid al amo de la casa: El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala en que he de comer la Pascua con mis discípulos? ¹² El os mostrará una sala grande, aderezada; preparadla allí. ¹³ E idos, encontraron al que les había dicho, y prepararon la Pascua.

El día de los Ácimos era el 14 del mes de Nisán. Primitivamente sólo se comían los panes ácimos la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán. Pero los rabinos, para asegurar más su cumplimiento, lo extendieron al mediodía del 14. De ahí que se llamase este día, usualmente, también día de los Ácimos 1. Que es al que se refiere aquí.

El texto sugiere dos cosas. El dueño de la casa, al que así le hablan, debía de ser uno de los muchos discípulos que Cristo tenía en Jerusalén, y que en otro momento le debía de haber ofrecido su casa para esta Pascua. Y también sugiere un anuncio providencial — sobrenatural — al adelantarles el encuentro con este criado cuando lleguen a la ciudad, y que, siguiéndole, darán con la casa adonde van a celebrar la Pascua. Esta tarea en Oriente correspondía normalmente a las mujeres. Se expone el tema en Comentario a Mt ².

Institución de la Eucaristía. 22:14-23 (Mt 26:20-29; Mc 14:17-25). Cf. comentario a Mt 26:20-29.

¹⁴ Cuando llegó la hora, se puso a la mesa, y los apóstoles con El. ¹⁵ Y díjoles: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, ¹⁶ porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios. ¹⁷ Tomando el cáliz, dio gracias y dijo: Tomadlo y distribuidlo entre vosotros; ¹⁸ porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios. ¹⁹ Tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía. ²⁰ Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros. ²¹ Mirad, la mano del que me entrega está conmigo a la mesa. ²² Porque el Hijo del hombre va su camino, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado! ²³ Ellos comenzaron a preguntarse unos a otros sobre quién de ellos sería el que había de hacer esto.

Los elementos propios de Lc en la institución eucarística, que son los que se destacan aquí, son

varios. En las narraciones de la institución eucarística, siendo fundamentalmente las mismas, literariamente se notan dos grupos diferenciados: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11:23-26). El primer grupo parece representar **la tradición de alguna iglesia palestina**, v.gr., Jerusalén, mientras que el otro representa **la tradición de una iglesia helenística** ³.

Los tres sinópticos traen un lógion especial en este pasaje. Mt-Mc lo ponen después de la institución eucarística. En él, Cristo anuncia a sus apóstoles que ya no beberá más este vino hasta que lo beba “nuevo” con ellos **en el reino**. El banquete eucarístico evoca **este otro banquete escatológico**, esta vida futura, representada en el medio ambiente por la imagen de un banquete. Pero Lc le da una situación literaria distinta y un sentido también algo distinto.

Lucas construye con este lógion un paralelo con la institución eucarística. Con él anuncia el fin de la vieja Pascua, sustituida **por la muerte de Cristo y renovada en la Eucaristía**, “memorial” de su muerte (Lc 22:19). Lc pone un paralelismo para expresar su pensamiento: No volverá a comer más esta Pascua hasta que “sea cumplida (πληρώθη) **en el reino de Dios**.” Ni volverá a beber esta Pascua hasta que “llegue (έλθη) el reino de Dios.”

Este segundo hemistiquio hace ver que Lc le da un sentido, no “escatológico,” como Mt-Mc, a esta nueva Pascua, sino “eclesial.” ⁴

Este nuevo banquete que El comerá con ellos en el reino, la Iglesia, se lo suele interpretar, no en sentido metafórico, sino de “las comidas que debían tener lugar después de la resurrección, y que él (Lc) es el único en mencionar.” ⁵

En Lc, por el hecho de haber puesto en este cuadro la metáfora del “cáliz” como parte del banquete escatológico, creó en la tradición manuscrita una fuerte oscilación. Algunos amanuenses, creyendo que era una repetición este “cáliz” del que luego cita al hablar de la consagración eucarística, quitaron unas veces la narración del primero y otras la del segundo ⁶.

Después de la bendición (Qiddush) se bebía la primera copa ritual; luego se hacía la haggadah, o relato de la Pascua. Este lo hacía ¡el que presidía, citando los textos Dt 26, “Ex 13; 12:29; 1:14, a petición del más joven de los presentes; aquí probablemente Juan. Luego se cantaba la primera parte del Hallel (Sal 113-14), y después se partía y daba el pan. Este debió de ser el momento **de la consagración del pan eucarístico**.

Lc es el único evangelista que, después de la consagración del pan, añade en boca de Cristo: “Haced esto en memoria mía” (εις την ἐμὴν ἀνάμνησιν; v. 19). Pablo, en el lugar paralelo, trae esta fórmula dos veces. La fórmula es auténtica. El concilio de Trento definió doctrina de fe que con ella Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y les preceptuó que ellos y sus sucesores ofreciesen el sacrificio eucarístico ? La ausencia de esta fórmula en Mt-Mc se debe, seguramente, a que, procediendo estos relatos eucarísticos inmediatamente **del uso litúrgico**, no se creyó necesario, en ciertas catequesis, conservarla, máxime cuando les podía resultar innecesaria, **ya que está implicada en la celebración eucarística, la nueva Pascua**.

Se ha hecho notar que esta fórmula tiene alguna afinidad literaria con ciertas fórmulas de textos grecorromanos, con los que algún personaje funda banquetes funerarios que han de celebrarse en su memoria después de su muerte ⁸. Pero esto sólo indica que, no recogiendo en un principio esta fórmula, cuando se la quiso incorporar, Lc-Pablo la formularon literariamente acaso al modo usado en el mundo helenístico ⁹.

Lc, a diferencia de Mt-Mc, en las dos fórmulas de la consagración pone por “vosotros.” Seguramente es debido a la liturgia, de donde pasa directamente a los evangelios, y que se “adapta” en su enunciación a los cristianos asistentes.

Esta “anamnesis” es, en sustitutivo de la Vieja Alianza, la constante renovación de este sacrificio redentor. La Antigua Alianza era una “memoria” (Lezikkaron, cf. Ex 12:14; 13:9; Dt

16:3). Pero ésta era para un judío la “restitución de una situación pasada en un momento desaparecido (y) esto significa que cada uno, al recordarse de la liberación de Egipto, debe saber que él mismo es objeto del acto redentor, en cualquier generación a que él pertenezca.”¹⁰ “Así también, de alguna manera, la nueva Pascua eucarística, que tiene a todo hombre vinculado a ella por el sacrificio de la cruz, no hace otra cosa que actualizar, indeficientemente, el sacrificio redentor, al que todos están por necesidad vinculados”¹¹. Aquí esta “memoria” es “anunciar la muerte del Señor” (1 Cor 11:26) al renovar su mismo sacrificio redentor: **la nueva y eterna alianza.**

Lc es el único evangelista que dice que la consagración del cáliz tiene lugar “después de cenar” (μετά το δειπνησοκ). Los otros sinópticos sólo dicen que la institución eucarística se realiza “mientras cenaban.” No es más que efecto del ritual de la cena pascual. Tenía diversas partes, pero la “cena” estrictamente dicha terminaba con la comida del cordero pascual, aunque seguían después nuevos complementos. Y Lc no hace otra cosa que precisar el momento de la consagración del cáliz, que fue precisamente “después” de comer el cordero¹². Acaso correspondió al tercer cáliz de vino que se bebía después de comer el cordero, **y que se llamaba el “cáliz de bendición,” por las largas bendiciones que sobre él se hacían** (1 Cor 10:16).

Por último, y muy brevemente, Lc pone a continuación la denuncia del traidor (Mt 26:21-25; Mc 14:18-21; Jn 13:21-29)¹³.

Discusión sobre la primacía, 22:24-30 (Mt 20:24-28; Mc 10:41-45). Cf. comentario a Mt 20:24-28.

²⁴ **Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor.**²⁵ **El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas, y los que ejercen autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores;**²⁶ **pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve.**²⁷ **Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve.**²⁸ **Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas,**²⁹ **y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor de mí,**³⁰ **para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel.**

Los apóstoles tienen varias veces rivalidad entre ellos, hasta la gran iluminación de Pentecostés (Lc 9:46 par.). Concebían el reino al modo nacionalista judío, y tenían pretensiones de los primeros puestos. Este pasaje k) traen los tres sinópticos. Pero Mt-Mc lo ponen a continuación de la petición que Santiago y Juan le hacen de los dos primeros puestos. Lc lo pone aquí sin contexto alguno. Se piensa que fuese un concepto independiente y que cada evangelista lo sitúa donde le viene bien.

Por Jn se sabe el lavatorio de los pies por Cristo a los apóstoles. Fue una “parábola en acto” que responde muy bien al sentido de esta discusión. Acaso allí, o poco antes, pues creían la instauración del reino próxima (Lc 19-11), surgió esta disputa, a la que Cristo responde con la doctrina y con la “parábola en acto” del lavatorio de los pies. Al menos la situación de Lc es muy lógica, por el transfondo que supone.

La doctrina es clara. En su reino no puede haber ambiciones de mando que hay entre los reyes de la tierra. Los puestos de jerarquía y mando son puestos de servicio. Esta es la actitud que ellos han de tener con relación a sus puestos en el reino. El mayor será en él como el menor. **Pues no busca el provecho, sino el servicio.** Y así como voluntariamente nadie quiere ser “servidor,” **ésta debe ser su actitud.** No apetecerlos. Y si vienen puestos jerárquicos, saber condu-

cirse **como un “siervo.”** Y les pone su ejemplo: El está a la mesa, siendo el mayor de todos, como el que sirve. La frase pudiera ser de tipo “sapiencial,” o referirse a otra comida de Cristo con los apóstoles, o ser metáfora de lo que El hacía en su vida con ellos. Pero la semejanza de contenido con la doctrina — teoría y práctica — , con el lavatorio de los pies, parece sugerir que se refiere a este acto.

Lo que sigue (v.28-30) tiene un contexto distinto (Mt 19:28). Aquí está situado en un contexto lógico. Cristo ha dispuesto, sin embargo, para ellos un puesto de excepción en su /reino: su 'participación' (en él bajo la metáfora usual del banquete, y que se sientan sobre tronos “juzgando” a las doce tribus de Israel. “Juzgar” en el sentido bíblico de gobernar. Ellos tendrán puestos de mando, y máximos, en su reino. Cabría discutir si se refiere al reino en su fase celeste o “eclesial.” Mas, dado que poco antes Lc ha presentado, modificándola, la promesa de Cristo de comer la Pascua con ellos, y que será en el reino “eclesial,” es lo más probable que aquí le dé también a esta promesa de los apóstoles el sentido “judicial” en el reino eclesial u. No obstante, para el sentido celeste véase el Comentario a Mt 19:28. Las “doce tribus” (Ap 7:4-8) es la nueva comunidad universal cristiana. Como los antiguos “jueces,” los apóstoles defenderán, proclamarán, **instaurarán el “Israel de Dios”** (Gal 6:16).

Vaticinio sobre la caída y confirmación de Pedro, 22:31-34 (Mt 26:31-35; Mc 14:27-31; Jn 13:36-38). Cf. comentario a Mt 26:31-35.

³¹ **Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo;** ³² **pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.** ³³ **Díjole él: Señor, preparado estoy para ir contigo no sólo a la prisión, sino a la muerte.** ³⁴ **El dijo: Yo te aseguro, Pedro, que no cantaré hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme.**

El anuncio de la negación de Pedro lo traen los cuatro evangelistas. Pero la promesa del arrepentimiento de Pedro, la promesa de no perder la fe y su misión “confirmadora” para los otros, con la gran portada dogmática que todo esto importa, es propio de Lc. Los cuatro evangelistas sitúan esta escena en momentos distintos: Mt-Mc, en un contexto lógico en el cenáculo; Jn, después del lavatorio de los pies. Y Lc lo introduce en absoluto.

El repetir el nombre de Simón es digno de cierta solemnidad e importancia (Lc 10:11).

La acción de ataque a Pedro y a los apóstoles se atribuye a Satanás, el gran enemigo del reino que va a instaurarse pronto y de los apóstoles, los grandes evangelizadores de él. El verbo usado (ἐξβήτησατο) significa pedir, prestar algo. Evoca a Satán pidiendo licencia contra Job (Job 1:1-12). Posiblemente con el uso deliberado de este verbo se quiere mostrar que la acción de Satán contra los apóstoles es limitada en su suceso. La imagen con que se anuncia esta embestida de Satanás es muy gráfica: va a (σινιάσοκ) cribarlos como al trigo (Am 9:9). Es un ataque muy fuerte, pues la hora era muy trascendental.

Cristo rogó para que no desfalleciese su fe. El acto de Pedro no fue, pues, pérdida de la fe, sino cobardía en Getsemaní y en el palacio de Caifas, negándole externamente. Pero, además de lograr, **por su oración, mantener su fe,** le da un encargo: “Y tú, cuando hayas vuelto (ἐπιστρέψας), confirma a tus hermanos.”

El verbo “volver” aparece aquí sin complemento, pero tiene el valor específico de volverse a Dios, de convertirse (Ap 1:22; Act 9:35; 14:15; 15:19) ¹⁵. En los profetas era término usual (shub) para indicar la conversión a los caminos de Yahvé. La “vuelta” de Pedro es de tipo moral. **No es la pérdida de la fe, garantizada por Cristo.** Es la “conversión” de sus negaciones, que

aquí se le anuncian (Lc 22:62), lo mismo que recogen los otros dos sinópticos. Junto al Tiberiades, después de resucitado Cristo, le protestaría tres veces su amor.

También se pretende dar a ἐταστρεψας el sentido “de nuevo.” Esta anécdota es semitizante y tiene una situación independiente. Los LXX traducen frecuentemente shub en el sentido de repetir una acción. Lc conoce el sentido de esto en griego y en semítico. Este verbo sería, pues, una forma semítica indicando una acción. No significa ni aludiría a la negación de Pedro.

Mientras en Mc se anuncia la negación “para esta noche,” en Lc se pone para “hoy”; es la expresión al modo judío, cuyo día había comenzado a la puesta del sol. Es efecto de la fuente que usa.

La gran prueba que se les acerca, 22:35-38.

³⁵ Y les dijo: Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin sandalias, ¿os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada. ³⁶ Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómelas, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada. ³⁷ Porque os digo que ha de cumplirse en mí esta escritura: “Fue contado entre los malhechores”; porque también lo que a mí toca llega a su término. ³⁸ Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles: Es bastante.

Relato propio de Lc. Cristo, aludiendo a la misión que confió a los 72 discípulos en Galilea (Lc 10:4), les anunció una acogida benévola, aunque dejaba suponer alguna esporádica hostilidad. Por eso, entonces no necesitaban estar preocupados por su sustento y hospedaje; sólo debían atender a la obra de apostolado. Aún no habían los fariseos ni el sanedrín tomado el acuerdo oficioso de matar a Cristo. Pero ahora todo va a cambiar. Por eso les dice que el “que tenga bolsa (para dinero) tómelas, igualmente la alforja (para provisiones), y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada.” No interesa en la descripción la valoración concreta de cada uno de estos elementos — bolsa, alforja, espada —, sino lo que significan en conjunto: el estar bien equipados para hacer frente a la nueva situación ¹⁸.

La razón de esto es que lo que se refiere a El “llega a su término”: su pasión y muerte. V va a cumplirse en El una escritura: “fue contado entre los malhechores.” La cita es de Isaías (52:12), y pertenece al poema del “Siervo de Yahvé.” **El sentido general es que Cristo, en su pasión,** fue contado entre el número de aquellos que, por ser malhechores, fueron condenados a semejantes suplicios. Pero la cita cobra una plasticidad máxima al verse a Cristo crucificado entre dos ladrones.

Los apóstoles demuestran no haber comprendido bien el sentido de lo que Cristo les dijo, y responden con lo que más les impresiona: las espadas. Por lo que le advierten que tiene allí dos. Aunque la palabra usada aquí (μάχαιρα) podría tener en griego el sentido de los “cuchillos” utilizados para inmolar la Pascua, no lo tiene en el griego del N. T. Los galileos eran gente brava, y no sería improbable que se hubiesen provisto para hacer el viaje de peregrinación a Jerusalén, máxime en aquella época tan turbulenta, así transmitida por Josefo ¹⁹.

Como las espadas no pueden bastar para defenderse de un grupo de atacantes, el sentido es el de una triste ironía, de ¡Basta! (cf. Dt. 3:26 - LXX).

La agonía en Gefsemani, 22:39-46 (Mt 26:36-46; Mc 14:32-42). Cf. comentario a Mt 26:36-46 y a Jn 18:1-12.

³⁹ Saliendo, se fue, según costumbre, al monte de los Olivos, y le siguieron también sus discípulos. ⁴⁰ Llegado allí, díjoles: Orad para que no entréis en tentación. ⁴¹ Se

apartó de ellos como un tiro de piedra, y, puesto de rodillas, oraba,⁴² diciendo: Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya. “Se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba.⁴⁴ Lleno de angustia, oraba con más instancia; y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra.⁴⁵ Levantándose de la oración, vino a los discípulos, y, encontrándolos adormilados por la tristeza,⁴⁶ les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación.

Para los elementos comunes del relato se remite al Comentario a Mt. Lc sintetiza las ideas de Cristo a los apóstoles dormidos en una sola. Pero pone el célebre pasaje de la aparición de un ángel “confortándolo” y el “sudor de sangre” durante su oración. Este tema ha creado diversos problemas.

En primer lugar hay el problema crítico: este doble pasaje del ángel y del sudor de sangre (v.43-44) falta en varios de los mejores códices griegos mayúsculos B, A, T, N, W, R, lo mismo que en otros mayúsculos aparecen señalados con un asterisco; faltan en otros minúsculos, en versiones, y, **aunque ninguno de los Padres lo rechaza, San Atanasio, San Ambrosio y San Cirilo no tratan este pasaje en sus comentarios.** Sin embargo, lo trae el papiro Bodmer XIV (p⁷⁵), sobre el año 200. No obstante, teniendo en cuenta los simples argumentos de crítica externa, es mucho mayor la testificación a favor de la autenticidad que al contrario. “Ha habido una oscilación, probablemente hacia el fin del siglo ni, que duró hasta el IV; pero después la tradición volvió a imponerse.”²⁰ Por crítica interna se ven expresiones lucanas: ὠφ&η (se apareció), ἐνισχύων (confortándolo) y ἐχτενέστερον (con más instancia); lo mismo que un interpolador no hubiese incluido otras no usadas ordinariamente por Lc: ἀγωνία (lucha), Ἴδρῶς (sudor), θρόμβοι (gotas viscosas).

La razón por que parece que se suprimieron estos versículos fue por el abuso que de ellos hacían los arrianos para rebajar la divinidad de Cristo. El concilio de Trento definió que este pasaje está inspirado²¹. Y exegesis cristiana exige sostener no sólo la inspiración, sino la genuinidad lucana del mismo²².

El relato de Lc **sobre la oración de Cristo en Getsemaní** es el más impresionante. Su tristeza y su dolor fueron subiendo hasta llegar a ser pleamar de “agonía.” Esta palabra no significa aquí los espasmos y estertores finales de la vida, sino, el sentido de “lucha,” dolor grande que se acusa en el rostro (2 Mc 3:14-16), ansiedad, etc. El contexto del sudor de sangre es el que mejor valora el sentido filológico de esta “agonía.”

Y estando en este estado, “oraba” en una forma insistente y repetida (εκτενέστερων). La forma griega indica “con tensión,” “con ardor.” El “prolixius” de la Vulgata no es exacto. Su sentido, como traducen varias versiones antiguas, es “fervorosísimamente,” “intensísimamente.”²³

Es en este momento cuando tiene lugar la aparición de un ángel “confortándole” (εντσχύων)²⁴.

Corresponde a este momento lo que relata Lc: “Entrando en tremenda lucha moral (ἀγωνία), oraba con más intenso fervor (ἐχτενέστερον), y sudó como (ὡσει) espesas gotas (θρόμβοι) de sangre, cayendo (χαταβαίνοντες) sobre la tierra.”

La palabra griega ὡσεὶ expresa aquí semejanza. El sudor de Cristo era como un sudor de sangre: sudor viscoso mezclado con sangre.

Diversos autores negaron la veracidad de este sudor de sangre, haciéndolo simple expresión metafórica del dolor de Cristo. Las razones alegadas para esto no son probativas. Pues tiene a favor de la autenticidad: 1) el sudor de sangre es un fenómeno natural, no sólo posible, sino un

hecho conocido (hematidrosis) ²⁵;

2) la construcción gramatical exige esto, pues lo que cae a tierra son “como densas gotas de sangre”; 3) la primera generación cristiana, de no ser histórico este pasaje, no lo hubiese inventado. Precisamente **están destacando la divinidad de Cristo**, y no hubiesen inventado una escena que, aparentemente, lo rebajaba de tal manera; 4) por último, se añade que ésta es la interpretación tradicional ²⁶.

La razón teológica de este fenómeno fue, más que la muerte que le aguardaba, **la visión sobrenatural que tenía del volumen desorbitado del pecado de los seres humanos**. “Él sudor de sangre no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada ante el contraste del interno martirio” por causa de “los pecados. Previstos.” ²⁷

La prisión de Cristo. 22:47-53 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-49; Jn 18:2-11). Cf. comentario a Mt 26:47-56.

⁴⁷ **Aún está El hablando, y he aquí que llegó una turba, y el llamado Judas, uno de los Doce, los precedía, el cual, acercándose a Jesús, le besó.** ⁴⁸ **Jesús le dijo: Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?** ⁴⁹ **Viendo los que estaban en torno a El lo que iba a suceder, le dijeron: Señor, ¿herimos con la espada?** ⁵⁰ **Y uno de ellos hirió a un siervo del sumo sacerdote y le llevó la oreja derecha.** ⁵¹ **Tomando Jesús la palabra, le dijo: Basta ya; dejad; y tocando la oreja, le curó.** ⁵² **Dijo Jesús a los príncipes de los sacerdotes, capitanes del templo y ancianos que habían venido contra El: ¿Como contra un ladrón habéis venido con espadas y garrotes?** ⁵³ **Estando yo cada día en el templo con vosotros, no extendisteis las manos en mí; pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.**

Para el análisis exegético de los diversos elementos, dada la gran afinidad de los tres sinópticos, se remite al Comentario a Mt y Jn.

Lc es más lógico que Mt-Mc al narrar el prendimiento de Cristo, ya que aquéllos cuentan el saludo de Judas y el prendimiento de Cristo, y luego el ataque de Pedro al siervo del sumo sacerdote, dándole un tajo a una oreja, aunque no narran la curación que Cristo le hace. Pero, si Cristo estaba ya “prendido” y atado, no se explica bien el que, en esta actitud, toque la oreja de este siervo para curársela. Lc, que relata esto, lo pone con un cursus de redacción más lógico. Además, si Cristo le curó la “oreja derecha” con sólo “tocarla” (Lc), es índice que el golpe de Pedro no se la había desprendido, sino sólo dado un fuerte corte en ella.

Lc resaltaré las palabras de Cristo como comentario a todo este suceso, del Mesías en prisión: “Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.” Era la hora de la gran lucha entre Cristo y Satán, de la que Cristo dijo: “Llega el príncipe de este mundo” (Jn 14:30; cf. Lc 22:3; Jn 13:1-3).

Las negaciones de Pedro. 22:54-62 (Mt 26:57-75; Mc 14:53-72; Jn 18:15-27). Cf. comentario a Mt 26:57-75.

⁵⁴ **Apoderándose de El, le llevaron e introdujeron en casa del sumo sacerdote; Pedro le seguía de lejos.** ⁵⁵ **Habiendo encendido fuego en medio del atrio y sentándose, Pedro se sentó también entre ellos.** ⁵⁶ **Viéndole una sierva sentado a la lumbre y fijándose en él, dijo: Este estaba también con El.** ⁵⁷ **El lo negó, diciendo: No le conozco, mujer.** ⁵⁸ **Después de poco le vio otro, y dijo: Tú eres también de ellos. Pedro dijo: Hombre, no soy.** ⁵⁹ **Transcurrida cosa de una hora, otro insistió, diciendo: En ver-**

dad que éste estaba con El, porque es galileo. ⁶⁰ **Dijo Pedro: Hombre, no sé lo que dices. Al instante, hablando aún él, cantó el gallo.** ⁶¹ **Vuelto el Señor, miró a Pedro, y Pedro se acordó de la palabra del Señor, cuando le dijo: Antes de que el gallo cante hoy, me negarás tres veces;** ⁶² **y saliendo fuera, lloró amargamente.**

El tema de las negaciones de San Pedro es un problema ya clásico. Se estudia en el Comentario a Mateo. La figura de Pedro hizo a la catequesis y a los cuatro evangelistas recoger las tres negaciones profetizadas. Pero de la confrontación de textos, Pedro negó más veces que tres. Mas, como Cristo le había anunciado que, antes que el gallo cantase dos veces, él le habría ya negado tres, los evangelistas quisieron hacer ver el cumplimiento de las tres negaciones, pero tomando para ello momentos distintos de éstas.

28 Era frecuente entre los judíos hacer el cómputo de ciertos trabajos por el canto del gallo

Mt-Mc unen el arrepentimiento de Pedro al “recuerdo” de las predicciones, al oír cantar el gallo. Lc es el único que trae la escena completa. Pedro niega por tercera vez y oye el canto del gallo. Pero coincidió que, “vuelto el Señor, miró a Pedro,” y Pedro se “acordó” de la profecía del Señor. Esta “mirada” de Cristo a Pedro coincide con el momento preciso en que el pelotón de soldados bajaban a Cristo del piso superior, donde fue el proceso, para llevarlo “abajo” (Mc 14:66), a algún calabozo, donde estará hasta el proceso “matutino.” Pedro estaba en el patio calentándose. Allí se cruzó la “mirada” de Cristo, que venía del proceso nocturno del Sanedrín, donde había sido injuriado, y coincidió esta mirada de misericordia sobre Pedro con el momento en que acaso Pedro negaba. Debió de ser esta escena sobre las cinco de la madrugada, hora en que en Jerusalén suele oírse el segundo canto del gallo 29. EL v.62 falta en códices, pero está en Mt. Podría aquí ser una interpolación.

Cristo es escarnecido, 22:63-65 (Mt 26:67-68; Mc 14:65). Cf. comentario a Mt 26:67-68.

⁶³ **Los que le guardaban se burlaban de El y le golpeaban,** ⁶⁴ **y, vendándole, le preguntaban, diciendo: Profetízanos, ¿quién es el que te hirió?** ⁶⁵ **Y otras muchas injurias proferían contra El.**

Mt es el que describe con más pormenores esta escena. Véase en su Comentario. Lc la tiene desplazada, ya que fue después de la sesión nocturna del sanedrín. Pero, como Lc pone el relato de la condena en la mañana, el anterior relato, aunque cronológicamente anterior, queda en una situación, literaria y real, extraña.

Cristo ante el Sanedrín. 22:66-71 (Mt 27:1; Mc 15:1). Cf. comentario a Mt 26:57-66; 27:7-2.

⁶⁶ **Quando fue de día, se reunió el consejo de los ancianos del pueblo, y los príncipes de los sacerdotes, y los escribas, y los condujeron ante su tribunal,** ⁶⁷ **diciendo: Si eres el Mesías, dínoslo. El les contestó: Si os lo dijere, no me creeréis;** ⁶⁸ **y si os preguntare, no responderéis;** ⁶⁹ **pero el Hijo del hombre estará sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios.** ⁷⁰ **Todos dijeron: ¿Luego eres tú el Hijo de Dios? Díjoles: Vosotros lo decís, Yo soy.** ⁷¹ **Dijeron ellos: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su boca.**

Lc es, de los tres sinópticos, el más sintético en el relato de la condena de Cristo por el Sanedrín. Sin embargo, la narración es, fundamentalmente, la misma de Mt-Mc, aunque con una diferencia: que éstos ponen este proceso nocturno, mientras que Lc lo pone matutino. Aunque, aparte del relato de ese proceso nocturno, ponen otro consejo matutino del Sanedrín, sin duda el oficial para condenar a Cristo (Mt 27:1; Mc 15:1). El porqué de este relato matutino de Lc, descrito con los elementos del nocturno de Mt-Mc, lo mismo que el estudio exegético de los elementos que intervienen en ambos, se estudia en el Comentario a Mt 26:57-66 y 27:1-2.

Lc dice que para esta reunión y condena matutina llevaron a Cristo “al tribunal de ellos” (συνέδριον αὐτῶν). Algún autor lo interpretó del local propio del Sanedrín, para dar allí la condena oficial, ya que el proceso nocturno se había tenido en el palacio de Caifás. Filológicamente, la frase puede tener los dos sentidos. Pero el que significa “corpus” y no local es el ordinario. Hasta la forma de decir “sanedrín de ellos” parece sugerir la primera.

En el interrogatorio de Cristo, en Lc hay una variante de importancia:

1) Se le pregunta si es el Mesías.

2) Responde con elementos descriptivos de la profecía de Daniel (c.7) y del salmo 110:1 los que dicen que el Hijo del hombre “estará sentado desde ahora a la derecha del poder de Dios.” Lc da una modificación con relación a Mt-Mc. En éstos se dice que lo “verán” venir. Lc lo sitúa estáticamente junto al trono de Dios, por su tendencia a “desescatologizar.”

3) Espantados ellos, le preguntan: “¿Luego eres tú el Hijo de Dios?”

4) Lo afirma, y lo condenan.

La expresión **Hijo de Dios no tiene aquí el valor sinónimo de Mesías**. Ya, primeramente, le preguntan **si es el Mesías, y luego si es el Hijo de Dios**. Pero la razón que hace ver esto no es sólo su identificación con los relatos de Mt-Mc, donde se ve por el análisis que El se define y le condenan por “blasfemo,” **por ser el Hijo de Dios, sino que lo es por la descripción con la que define su mesianismo**. No sólo es el Mesías, sino que se presenta con *rasgos divinos*, utilizando precisamente la profecía de Daniel, que había sufrido una evolución, hasta interpretarse el Hijo del hombre en un sentido personal **y con caracteres divinos**³⁰. A lo mismo lleva el uso aquí del salmo 110:1: se presenta participando los poderes de Dios. Precisamente Cristo, unos días antes, les había alegado este salmo para orientarles hacia el origen trascendente del Mesías (Lc 20:41-44 par.). De ahí que, al oír esta descripción, los sanedritas le pregunten, espantados, si El era — se creía — lo que tantas veces había dicho que era: **el Hijo de Dios**. Y al afirmarse en ello, viene la condena³¹.

El relato matutino de Lc puede ser el que corresponde mejor al procedimiento jurídico. Lc supone, implícitamente, también el proceso nocturno (Lc 22:54-61; cf. Mc 14:66). Pero esto se expone en el Comentario a Mt 27:1-2.

En v.69b la expresión “el poder de Dios” (τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ) =. a Dios. Lc tiene otra forma literaria bipartita de pregunta/respuesta en 1:31-33/34/35-38, aunque no es exactamente paralelo, ni original suyo.

En Lc no “verán” a Cristo, que no “vendrá en las nubes del cielo” (Mc 14:62; Dan 7:13), como se redacta en los otros sinópticos. Posiblemente para evitar una mala inteligencia, se dice que se “sentará a la diestra del poder de Dios.” Hablándose de la venida de Cristo en la parusía, en “círculos” cristianos primitivos, en términos “apocalípticos,” v.gr., “sobre las nubes” (1 Tes 4:17), podría pensarse que esta venida sería así en la parusía. Y Lc la “desescatológica.”

La expresión “Hijo de Dios” y “sentado a la diestra del poder de Dios” = Dios, en su contexto daniélico de esta época, en el ambiente cristiano en el que se escribe y al que va destinado, **es la confesión de la divinidad de Cristo**.

Otra cosa es que el Sanedrín considerase blasfemia el que — considerándole corruptor en Israel — se considerase el Mesías davídico y situado junto al mismo Dios.

- 1 Josefo, Antiq. II 15:1; Strack-B, Kommentar. I p.987-988. 2 Léon-Dufour, Passion (récits de la): OBS (1960) 1419-1492; E. Lohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (1964); J. Schniewind, Die Parallelen bei Lukas und Johannes (1958). 3 J. Jeremías, Die abendmahlworte Jesu (1949) c.3. 4 LAGRANGE, Évang. s. St. Lúe (1927) p.542-543; KENM, Eschatology and Eucharist: Clergy Review (1959) 514-526; Schuermann, Der Paschamahlbericht Lk. 22.15-18 (1953) p.8 y 11. 5 P. Benoit, Le récit de la Cene dans Lúe 22.15-20: Rev. Bib (1939) 389. 6 Hópflug, Introd. spec. in N. T (1938) p. 123-124; Sobre la oscilación en las mismas fórmulas eucarísticas, se encuentra un buen resumen en el Comentario al Evang. según S. Lucas (1972) de C. Stuhlmüller, p.402. 7 Denzinger, Ench. symb. n.949. 8 J. Jeremías, Theol. Wort. I 343; LIETZMANN, An die Corinther (1949) p.91ss. 9 Benoit, Les récits de finstitution et leur portee: Lum. et Vie (1957) 59-60. 10 Leenhardt, Le sacrement de la sainte Cene (1948) p.53ss. 11 M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.95. 12 Sobre el problema de si entre la consagración del pan y el vino hubo un largo intervalo, cf. M. DE TUYA, Del Cenáculo. p.77-78. 13 Comentario a Mt 26:21-25 y a Jn 13:41-45; R. H. Mounce, Continuity of the Primitive Tradition. Some Pre-Pauline Elements in I Corinthians: Interpret (1959) 417-424; Y. Delorme, The Eucharist in the N.T (1964); E. J. Kilmartin, The Eucharist in the Primitive Church (1965); H. Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lucas 22:7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (1957). 14 Rev. Bib. (1939) 389. 15 Zorell, Lexicón. col.496-498. 16 B. Prete, en Divus Thom., Pia. (1966) 400-401; E. F. Sutcliffe, E/ tu ali-quando conversus (Lúe 22:32): Cath. Bibl. Quart. (1953) 305-310 17 Maréchal, Évang. s. St. Lúe (1946) p.260-261. 18 MARÉCHAL, o.c., p.26i. 19 Denzinger, Ench. Symb. n.1836. 20 H. Schürmann pensó si estas palabras podrían proceder de alguna ceremonia de despedida que se usase con los misioneros en la Iglesia primitiva (Act 13:1-3). Pero están en consonancia con Lc (9:3): 19 Josefo, Antiq. XVIII 1:1; 2:2; H. Schürmann, 38: Neutest. Abh. 20:5 (Münster 1957). 20 Lagrange, Ewz"g. s. St. Lúe (1927) p.562-563. 21 Ench. B. ib. n.45. 22 Ench. Bib. n.410; cf. M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.288-295. 23 Zorell, Lexicón. col.407. 24 Sobre el sentido teológico de esta "confortación," cf. M. De Tuya, La "agonía" de Jesucristo en Getsemani: La Ciencia Tomista (1956) 539 y 546-550. 25 "Hipótesis explicativa del sudor de sangre," en M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.338-342; Holzmeister, Exempla sudoris sanguinei: Verb. Dom. (1938) 73-81. Benoit cita un caso histórico reciente, cf. Passion et. (1966) 27, nota 6. 26 Pio XI: AAS 1925 (1933) 73. 27 Pio XI: AAS 1925 (1933) 174 y 28 Bonsirven, Textes. n.884-2285. 29 Lagrange, Évang. s. St. Marc (1929) p.385; G. Klein, Die Verleumdung des Petrus.: ZTK (1961) 285-328. 30 BENOIT, La divinité de Jésus dans les evangiles synoptiques: Lum. et Vie (1953) 66:71. 31 A. George, Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon St Lúe: Rev. Bibl. (1965) 185-209.

Capítulo 23.

Acusación ante Pilato, 23:1-5 (Mt 27:11-14; Mc 15:1-5; Jn 18:28-38). Cf. comentario a Mt 27:11-14 y a Jn 18:28-38.

¹ Levantándose todos, le llevaron a Pilato, ² y comenzaron a acusarle, diciendo: Hemos encontrado a éste pervertiendo a nuestro pueblo; prohíbe pagar tributo al Cesar y dice ser El el Mesías rey. ³ Pilato le preguntó, diciendo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? El respondió y dijo: Tú lo dices. ⁴ Pilato dijo a los príncipes de los sacerdotes y a la muchedumbre: Ningún delito hallo en este hombre. ⁵ Pero ellos insistían, diciendo: Subleva al pueblo enseñando por toda Judea, desde Galilea hasta aquí.

Los cuatro evangelistas recogen que la primera acusación que se hace contra Cristo ante Pilato no es la divinidad, que es por lo que le condena el Sanedrín, sino la realeza: **el proclamarse Mesías**. Confesión que Cristo había hecho en su vida, pues era su misión. Pero deformado, por deformación involuntaria o maldad, que prohibía pagar tributo al Cesar, cuando era todo lo contrario. Pilato, del exámen de Cristo, no ve nada punible. Pilato confiesa tres veces la inocencia de Cristo (Lc 23:4.14-21; lo mismo que en Jn 18:38; 19:4.6). La narración de Jn da bien el sentido. Y aquí se supone un interrogatorio de fondo similar al de Jn (18:15-38). La respuesta tajante de Cristo en Lc resulta equívoca si no se supone un interrogatorio que la precise lo mismo que en Mt-Mc. Pilato vio en El un idealista oriental. Pero le acusan de "subversión" con su enseñanza. Y al dar el volumen de la misma Judea-Galilea, dan a Pilato oportunidad para una hábil manobra. Se lo va a remitir a Antipas. La frase "no encuentro culpa" era expresión de la jurisprudencia romana, que daba por terminada una sentencia por falta de pruebas (Stuhlmüller).

Cristo es enviado a Herodes Antipas, 23:6-12.

⁶ Oyendo esto Pilato, preguntó si aquel hombre era galileo, ⁷ y, enterado de que era de la jurisdicción de Herodes, le envió a éste, que estaba también en Jerusalén por aquellos días. ⁸ Viendo Herodes a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle, porque había oído hablar de El y esperaba ver de El alguna señal. ⁹ Le hizo bastantes preguntas, pero El no le contestó nada. ¹⁰ Estaban presentes los príncipes de los sacerdotes y los escribas, que insistentemente le acusaban. ¹¹ Herodes con su escolta le despreció, y por burla le vistió una vestidura blanca y se lo devolvió a Pilato. ¹² En aquel día se hicieron amigos uno del otro Herodes y Pilato, pues antes eran enemigos.

Sólo Lc trae este relato. Pero ya en la descripción que hace Lc de Antipas, a propósito del Bautista, deja literariamente preparada esta escena (Lc 9:9).

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande. Desde el año 4 (d. C.) era tetrarca de Galilea. Se le considera el más inteligente de los hijos de Herodes. Pero era hombre sensual y frívolo. Algunas veces subía, por política, a Jerusalén a las fiestas ¹, hospedándose en el palacio de los Asmoneos ². ¿Siempre?

Pilato, al oír que Cristo “era,” es decir, vivía en Galilea, ve una buena solución para eximirse de aquel enojoso asunto para él, pues reconociendo la inocencia de Cristo, ve en ello una imposición y exigencia de los judíos, a los que odiaba. Los gobernadores romanos no podían administrar justicia a sus súbditos fuera de su jurisdicción ³. Pero el caso de Antipas era distinto, y el procurador de Roma podía delegar en Antipas, además príncipe vasallo de Roma, su jurisdicción en este caso, y en su territorio.

Pilato esperaba que Antipas se hiciese cargo definitivamente de aquel asunto. En todo caso, esperaba una declaración de inocencia. Pues si hubiese un crimen delictivo, el tetrarca lo hubiese encarcelado o muerto allí. Aparte que, si creyese que iba a sentenciarle a muerte, la acusación recaería sobre él, por mostrar poco celo por Roma.

La llegada de Cristo a Antipas agradó mucho a éste. La razón era que había oído hablar mucho de El y “esperaba ver alguna señal,” un prodigio. Lo consideró como un bufón o como persona entregada a artes ocultas, que divertían por entonces a las cortes. Y, por eso, “le hizo muchas preguntas.” Pero Cristo nada contestó. Cristo no venía con sus milagros a divertir, sino a salvar. Antipas, que en un principio no dio importancia a las acusaciones de los sanedritas, ahora, seguramente para salir de aquella situación, permite que le acusen. Pero no les hace caso. La venganza de Cristo la va a buscar por otro lado, menos comprometido para él. Lc mandó poner “una vestidura brillante” (ἐσθητα λαμπράν), después que él con su corte le “despreció.” Probablemente esto último se refiere a que Antipas, con una frase despectiva, logró que le hiciese coro la corte servilista que tenía. La “vestidura brillante” piensan algunos que sería al tipo de la clámide roja (χλαμύδα χοχί'νην) que le pondrán en la coronación de espinas ⁴, o una vestidura blanca, símbolo de inocencia, y aquí de irrisión, locura ⁵; para otros era una parodia del vestido real judío, que era blanco ⁶. De un pasaje de las actas apócrifas del apóstol Santo Tomás se deduce que ponerse vestidos reales viene a ser equivalente a ponerse vestidos brillantes ⁷. El sentido, pues, de esta vestimenta irrisoria de Cristo es representarlo, en sus pretensiones de Rey Mesías, como rey de burla.

Y, desde aquel día, Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues “antes eran enemigos.” Se ignora el motivo de esta enemistad. Acaso por haber hecho colocar Pilato unos escudos de oro

con inscripciones romanas ofensivas en el antiguo palacio de Herodes ⁸, o por la matanza de galileos que hizo en el templo mientras ofrecían sacrificios (Lc 13:1). Lo que se sabe es que Antipas era “persona gratisima” a Tiberio ⁹ y que le servía de “espía” de sus representantes ¹⁰. A Pilato le convenía estar bien con Antipas. Y utilizó, hábilmente, el caso de Cristo para lograr también un golpe político con el tetrarca.

Dibelius pretende que esta escena de Lc está construida a base de noticias históricas, tales como Lc 9:7-9 (Antipas teme y desea ver a Cristo, ante los milagros que oye de él); de Actos 13:1 (como fuentes de información), y lo que dice Lc 8:3 (informes de la mujer de Cusa, administrador de Antipas; Dibelius, en NTW [1915] p.l 13ss). Que Lc necesitó “fuentes,” es claro. Como los testigos que cita son “históricos,” han de informar la verdad. ¿A qué viene aquí la pasada — en total despropósito — escena de Antipas para esta historia?

Bultmann dice que Lc halló la “leyenda” hecha. Pero pudo (!) arreglar la cronología y prescindir de la geografía palestinense, con vistas al desarrollo temático de su teología. No obstante, pretende apoyarse en testigos presenciales y “fuentes” conocidas; incluso apunta cuál sea ésta para el material de Herodes (Act 13:1; Lc 8:3; Bultmann, en HST 273). Pero, si el relato, en su conjunto, es ya conocido por múltiples testigos presenciales, sabido por el kérigma y por otros evangelios, ¿por qué habla de “leyenda”? Y si el relato, por tanto, es histórico, ¿por qué Lc tiene que “arreglarlo”? ¿Para que sea impugnado por múltiples testigos presenciales? ¿Y cuál es aquí la tesis teológica de Lc? ¿No es esto una más de las construcciones hipotéticas de Bultmann?

Continuación del proceso ante Pilato: condenación. 23:13-25 (Mt 27:15-26; Mc 15:6-15; Jn 18:39-40; 19:1-16). Cf. comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 18:39-40; 19:1-16.

¹³ **Pilato, convocando a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, les dijo:** ¹⁴ **Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, y, habiéndole interrogado yo ante vosotros, no hallé en él delito alguno de los que alegáis contra El.** ¹⁵ **Y ni aun Herodes, pues nos lo ha vuelto a enviar. Nada, pues, ha hecho digno de muerte.** ¹⁶ **Le corregiré y le soltare.** ¹⁷ **Tenía que soltarles uno por la fiesta.** ¹⁸ **Pero todos a una comenzaron a gritar, diciendo: Quítale y suéltanos a Barrabás,** ¹⁹ **el cual había sido encarcelado por un motín ocurrido en la ciudad y por homicidio.** ²⁰ **De nuevo Pilato se dirigió a ellos, queriendo librar a Jesús.** ²¹ **Pero ellos gritaban diciendo: Crucifícale, crucifícale.** ²² **Por tercera vez les dijo: ¿Qué mal ha hecho? Yo no encuentro en El nada digno de muerte; le corregiré y le soltaré.** ²³ **Pero ellos a grandes voces instaban pidiendo que fuese crucificado, y sus voces prevalecieron.** ²⁴ **Decidió, pues, Pilato, acceder a su petición.** ²⁵ **Soltó al que por motín y homicidio había sido puesto en la cárcel, según le pedían, y entregó a Jesús a la voluntad de ellos.**

El relato de Lc, terminada la escena de Herodes, sigue al modo de los otros dos sinópticos, excepto que omite la escena de la flagelación y la escena burlesca que los soldados hacen a Cristo en el pretorio. Esta última omisión, debida, seguramente, al público gentil a quien destina su evangelio.

La condenación es a petición del pueblo; es una exigencia fanática del mismo. Mc explícita más en su relato que el motivo es por hacerse rey. Juan destaca también la exigencia judía de respetar su Ley, **castigándole por hacerse Hijo de Dios**. Lc-Mt dejan el tema planteado al entregar a Cristo a Pilato, por 'hacerse Rey; pero en la condena sólo presentan el pugilato entre Pilato, que quiere defenderle, y los judíos, que piden su muerte. La condena religiosa del sanedrín

interesaba menos — y hasta sería menos comprendida — por el público gentil al que destina su evangelio Act 18:14-16). **Por eso destaca el aspecto “político” de la condena.**

Los elementos de este relato se exponen en el Comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 10:39-40 v 19:1-16.

Camino del Calvario, 23:26-32 (Mt 27:31-32; Mc 15:20-22; Jn 19:16-17). Cf. comentario a Mt 27:31-32.

²⁶ Cuando le llevaban, echaron mano de un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, y le cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús. ²⁷ Le seguía una gran muchedumbre del pueblo y de mujeres, que se herían y lamentaban por EL. ²⁸ Vuelto a ellas Jesús, dijo: Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad más bien por vosotras mismas y por vuestros hijos, ²⁹ porque días vendrán en que se dirá: Dichosas las estériles, y los vientres que no engendraron, y los pechos que no amamantaron. ³⁰ Entonces dirán a los montes: Caed sobre nosotros, y a los collados: Ocultadnos, ³¹ porque, si esto se hace en el leño verde, en el seco, ¿qué será? ³² Con EL llevaban otros dos malhechores para ser ejecutados.

Lc es el único que cuenta dos datos propios en esta Vía Dolorosa.

Viendo el desfallecimiento de Cristo, el centurión, seguramente, fue el que “requisó” a Simón de Cirene para que “llevase la cruz detrás (ἵπισθεν) de Jesús” Simón debió de llevar sólo el patibulum, que era lo ordinario, pero él solo ¹⁰. Con ello buscaba descargar del peso a Cristo desfallecido. Por lo que es error arqueológico presentar a Cristo cargado con la cruz y al Cireneo llevándola también, pero levantándola por la parte inferior. Con esto se lograba lo contrario de lo que se pretendía: **cargar todo el peso sobre Cristo.**

Luego de decir que le seguía gran “muchedumbre de pueblo” y “de mujeres que se herían en el pecho y lamentaban por El,” va a narrar las palabras de Cristo a estas piadosas mujeres.

Era costumbre en los duelos funerales la presencia de lloronas (Mt 9:23), que con gritos y gestos desgarradores mostraban el dolor. En los duelos de alguna persona muy insigne tomaba parte el pueblo. Pero en los casos de condenados a muerte estaban prohibidas estas manifestaciones, que se podían interpretar o prestar a protestas. Este grupo de mujeres jerosolimitanas eran gentes afectas a El. Acaso podían ser parte de la “cofradía” que existía en Jerusalén para ofrecer “vino mirrado” a los ajusticiados, como un alivio narcotizante, según se lee en el Talmud. ¹¹ No debió de ser un grupo numeroso, y por eso pudo no llamar especialmente la atención, menos aún la preocupación de la escolta de la custodia. Pero Cristo, en su caminar, se “volvió” a ellas para agradecerles aquella compasión, acaso también para evitarles complicaciones legales de continuar así, y, sobre todo, para hacerles la profecía de la destrucción de Jerusalén. Sabe lo que es el dolor de madre. Por eso, ante el dolor de la muerte de sus hijos, guerreros muertos o cautivos en la destrucción de la ciudad, desearían no haber sido madres. Pero el castigo va a ser terrible. Si se hace esto con el “leño verde,” que es El, ¿qué ha de suceder con el “seco,” que es Jerusalén, que no quiso recibir al Señor en las horas benéficas de su visitación!

El v.30 está tomado de Oseas (10:8) que describe una catástrofe social, lo mismo que el n.30 evoca a Mc 19:43.

La crucifixión y muerte, 23:33-46 (Mt 27:33-50; (Mc 15:33-40; Jn 19:18-30). Cf. comentario a Mt 27:33-50 y a Jn 19:18-30.

³³ Cuando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí, y a los dos mal-

hechores, uno a la derecha y otro a la izquierda.³⁴ Jesús decía: Padre, perdónales, porque no saben qué hacen. Dividiendo sus vestidos, echaron suerte sobre ellos.³⁵ El pueblo estaba allí mirando, y los príncipes mismos se burlaban, diciendo: A otros salvó; sálvese a sí mismo si es el Mesías de Dios, el Elegido.³⁶ Y le escarnecían también los soldados, que se acercaban a El ofreciéndole vinagre³⁷ y diciendo: Si eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo.³⁸ Había también una inscripción sobre El: “El Rey de los judíos (es) éste.”³⁹ Uno de los malhechores crucificados le insultaba, diciendo: ¿No eres tú el Mesías? Sálvate, pues, a ti mismo y a nosotros.⁴⁰ Pero el otro, tomando la palabra, le reprendía, diciendo: ¿Ni tú, que estás sufriendo el mismo suplicio, temes a Dios?⁴¹ En nosotros se cumple la justicia, pues recibimos el digno castigo de nuestras obras; pero éste nada malo ha hecho.⁴² Y decía: Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.⁴³ El le dijo: En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso.⁴⁴ Era ya como el mediodía, y las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta las tres de la tarde,⁴⁵ obscurecióse el sol, y el velo del templo se rasgó por medio.⁴⁶ Jesús, dando una gran voz, dijo: Padre, en tus manos entrego mi espíritu; y diciendo esto, expiró.

Dentro del cuadro general de la crucifixión de Cristo en el Calvario, con algunas variantes, hay algunos elementos propios de Lc y otros más desarrollados.

Lc es el que recoge la primera palabra de Cristo en la cruz: “Padre, perdónales, porque no saben qué hacen” (v.34). Este versículo tiene un problema crítico: falta en códices muy importantes (Alef, B), en minúsculos y en versiones. Sin embargo, las ediciones críticas lo admiten¹¹. Por crítica externa está incomparablemente más apoyada la genuinidad. Y por crítica interna, nada está más en consonancia **con la conducta de Cristo, que está muriendo por perdonar a los seres humanos**. Se piensa que su supresión, sin que sea la razón del todo evidente, se deba al abuso que de esta palabra hacían los herejes, por pensar que era demasiada indulgencia para los judíos y los pecadores (Harnack).

Esta palabra debió de ser pronunciada por Cristo en diversos momentos de su crucifixión e incluso ya crucificado. Lc usa el imperfecto “decía” (ἔλεγεν), que, puesto en función de otros actos reiterativos de esta misma escena (v.34-39), hace ver que aquí tiene, no valor de acción pasada, sino repetida.

El perdón que Cristo pide a su “Padre” — la mejor invocación que podía hacer, ya que estaba siendo crucificado **por haber revelado que era su “Hijo”** — se refiere probablemente a los dirigentes de Israel, los verdaderos culpables de su muerte. Los soldados romanos no sabían quién era Cristo; se limitaban a cumplir una ordenanza. Pero, si los dirigentes sabían quién era Cristo, ¿cómo dice que “no saben qué hacen”? Cristo sólo presenta al Padre un hecho: **el hecho actual pasional de su ceguera**. No alude a su acto voluntario “en causa.” San Pablo dirá que, si lo hubiesen conocido como tal, nunca le hubiesen crucificado (1 Cor 2:8). Pero no lo conocieron culpablemente. Y Cristo sólo presenta esta ceguera pasional como hecho actual. Es la misericordia de Cristo volcándose por los seres humanos (Act 3:17; 13:27).

Sin embargo, parece que esta palabra tiene en el intento de Cristo un mayor alcance. Pide perdón por todos los hombres, va que el pecado de todos es la causa real de su crucifixión. Pues en todas las palabras de Cristo en la cruz, excepto en la segunda, al buen ladrón, que tiene un carácter más personal, todas las demás tienen, directa o indirectamente, un sentido universal por todos los hombres. **En el “sentido pleno” de ella, probablemente, tiene este sentido universal**

12

Lc pone todavía ante el cuadro de los que escarnecen a Cristo a los “soldados” de la custodia, que repetían lo que oían a los príncipes de los sacerdotes: que, si era el Mesías, bajase de la cruz. Era el odio del soldado — romano o samaritano — al judío.

En boca de los príncipes de los sacerdotes pone, **como sinónimo del Mesías, el “Elegido”** (ὁ εκλεγτός).

En cambio, deja para lo último, para darle un desarrollo especial, la escena de los dos ladrones crucificados con El; los otros dos sinópticos sólo aluden a que estos “bandidos” le ultrajaban.

Según el derecho judío, no podían ser ejecutadas dos personas el mismo día¹³, pero la crucifixión y la justicia aquí eran romanas. Y en el uso romano esto era frecuente, o por comodidad de no repetir más ejecuciones, o por ejemplaridad de la pena. En las “actas de los mártires” son frecuentes las ejecuciones colectivas. Quintilio Varo condenó una vez a 2.000 judíos a la cruz.

Estos que van a ser crucificados con Cristo eran “malhechores” y “salteadores,” bandidos que asaltan a mano armada. Es la conducta que justifica su muerte en aquella época que Josefo refleja con numerosas alteraciones sociales¹⁴.

Cuando Cristo estaba en la cruz, el mal ladrón le injuriaba. Mt-Mc ponen que lo injuriaban los crucificados con El. Se pensó, como solución fácil, que primero lo injuriaban los dos, y luego uno se convirtió. Pero psicológicamente es increíble que, de haber sido así en un principio, el buen ladrón censure al otro en la forma que lo hace. La razón es que Mt-Mc hablan de categorías de los que injuriaban a Cristo, y así los grupos anteriores condicionan esta redacción literaria en plural.

La escena debió de tener lugar algún tiempo después de la crucifixión. Pues supone el haberse este ladrón recuperado algo de los espasmos del suplicio; también requiere esto el ver que insultaba a Cristo con las palabras que oye a los asistentes.

La injuria era que, si era el Mesías, que había de estar dotado de poderes prodigiosos, que bajase de la cruz y que los bajase con El. Así sería más espectacular su triunfo. Era iniquidad. Pero probablemente también servilismo, a ver si lograba una conmisericordia en los presentes, y que, excepcionalmente, un movimiento de masas le perdonase la vida (Act 7:56-58; Lc 4:28-30).

Pero el buen ladrón le reprende, y, reconociendo la justicia de la pena a sus culpas, proclama la inocencia de Cristo, al tiempo que, por los insultos que el otro dirige a un inocente, demuestra no temer a Dios, que le aguarda ya en su tribunal. Seguramente el buen ladrón había oído hablar de Cristo: de su vida de portentos y de su mesianismo. Y ahora, ante su majestad y conducta en la cruz, se confirmaba en ello. Aquella conducta era sobrehumana.

Y, volviéndose a Cristo, le pidió que se “acordase de él,” no cuando llegase a su reino, como vierte la Vulgata (cum veneris in regnum tuum), sino conforme al texto griego: “cuando vengas con tu reino” (εντη βασιλεία σου. Lc pide que se acuerde de él cuando venga a establecer **su reino en el momento “escatológico,” a la hora de la resurrección de los cuerpos**. Aunque algunos críticos admiten la lección griega como vierte la Vulgata, Lagrange, en el comentario sobre San Lucas, hace ver cómo esta lección es original, mientras la otra es una corrección. La forma imperfecta (έλεγεν) puede indicar que se lo pedía reiteradamente.

Uno de los temas más oscuros del mesianismo es la concepción del mismo según las especulaciones rabínicas. Se lo concibe de varias formas. Una de las preferidas es la concepción mesiánica de “formas complejas o confusas.” **Es la de los que “confunden los días del Mesías y la consumación última escatológica; porque la resurrección y el juicio son situados en los tiempos mesiánicos.”**¹⁵ Es la concepción que se refleja en este relato.

La respuesta de Cristo es prometerle, con gran solemnidad, que “hoy estarás conmigo en el Paraíso.” **Este disponer por parte de Cristo de la suerte eterna de los seres humanos le presenta dotado de poderes divinos.**

No es un profeta que anuncia una revelación tenida; **es Cristo que aparece disponiendo él mismo de la suerte eterna de un hombre. Y esto es poder de Dios.**

El “paraíso,” palabra persa, significa jardín. Los judíos conocían éste como lugar de las almas justas bajo el nombre de “Gran Edén,” “Jardín del Edén.”¹⁶ Al descender Cristo al infierno, confirió la visión beatífica a las almas ya justificadas¹⁷. Los autores suelen valorar esta expresión no de lugar, sino de participación de la felicidad con Cristo (Flp 1:23). Se basan en la locución análoga “seno de Abraham,” que no indica propiamente lugar, sino participación en la felicidad del padre de los creyentes. Lo mismo que en otras locuciones semejantes: **“estar entre los santos,”** “congregarse con los padres.”¹⁸

Las expresiones “estar con Cristo” (2 Cor 5:8; Flp 1:23; Rom 14:8ss) y el enfático “hoy” (Gal 2:20; Rom 8:17) recuerdan la teología paulina.

Sobre el mediodía, es decir, desde la hora de la crucifixión de Cristo hasta las tres de la tarde, en que muere, una oscuridad se extiende por todo el Calvario y acaso por el horizonte perceptible. La frase “toda la tierra” no exige una universalidad mundial, ni siquiera de Palestina. Son fórmulas rotundas, y más en Lc, tan propicio a expresar literariamente el impacto de algo grande por la expresión “todo.” El significado de este fenómeno, puesto en función de los profetas, es signo de venganza divina por el deicidio.

También Lc relata la rotura del velo del templo, que significaba que se hacía profano el viejo culto (cf. Heb 9:12; 10:20). Pero lo pone conjuntamente con las “tinieblas,” y antes de la muerte de Cristo, mientras que Mt-Mc lo ponen después; y Mt como parte de un “sumario” de hechos prodigiosos; y Mc abreviado. Sobre el valor histórico de estos fenómenos, cf. Comentario a Mt 27:45 y 51-53.

El grito que Cristo da al morir, si, en absoluto, podía ser natural, tal como lo describen los evangelistas, junto con las expresiones literarias que usan, hace ver que lo presentan como fenómeno sobrenatural, **que acusa la libertad de Cristo en su muerte**¹⁹.

Lc es el único evangelista que recoge la séptima “palabra” de Cristo en la cruz al morir. Con ese “gran grito,” Cristo pronuncia esta “palabra,” tomada del salmo 31:6, mesiánico, al que Lc recoge antepuesta la palabra “Padre.” Cristo, al utilizarla, conecta mesiánicamente con ella y la enriquece de contenido. Libremente “depone” (παρατίθεμαι) su “espíritu” — semitismo por vida — en las “manos” — semitismo por voluntad — de su Padre. Cristo muere libremente. Nada sucede en El al margen de su voluntad. Si el proceso natural de su muerte va a llegar, no llegaría si El no lo autorizase. Quiso sincronizar el proceso natural de su muerte con su voluntad de morir (Jn 10:17-18). En cambio, omitió el que citan Mt-Mc, posiblemente por sus lectores, ya que les podía confundir su “abandono.”

Glorificación de Cristo por el centurión y asistentes. 23:47-49 (Mt 27:54-56; Mc 15:37-41).

⁴⁷ **Viéndolo el centurión, glorificó a Dios diciendo: Verdaderamente este hombre era justo.** ⁴⁸ **Toda la muchedumbre que había asistido a aquel espectáculo, viendo lo sucedido, se volvía hiriéndose el pecho.** ⁴⁹ **Todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido de Galilea estaban a distancia y contemplaban todo esto.**

En un pequeño esquema, Lc pone la reacción de las gentes ante la muerte de Cristo.

El primero es el centurión, que lo proclama “justo.” La grandeza y dominio sobrehumano de Cristo en su muerte le hace proclamar que no era lo que los judíos decían, sino un hombre “justo.” En Mt-Mc, el centurión **lo proclama “Hijo de Dios.”** Podía ser porque Mt-Mc hacen una cita “quoad sensum,” o porque el centurión refleja ser verdad lo que los sanedritas decían ser mentira: ser “Hijo de Dios,” valorado por él al modo mitológico; o por una interpretación posterior; o por el enfoque distinto de los evangelistas: **Mateo-Marcos buscarían expresar la confesión mesiánico-divina de Cristo, mientras que Lc buscaría destacar el valor apologético de la inocencia del mismo,** por lo que quiere destacar su inocencia de no agitador político ante sus lectores étnicos ²⁰, o acaso, por escribir para lectores étnico-cristianos, en un mundo en el que se hablaba mitológicamente de hijos de dioses, quisiera Lc evitar una mala inteligencia de la expresión.

Con la fórmula rotunda de su estilo, dirá que “toda la muchedumbre” que asistió al Calvario, al ver lo sucedido — conducta de Cristo, tinieblas, terremoto, etc. —, se “volvía hiriéndose el pecho” en señal de arrepentimiento. Con esta fórmula Lc quiere acusar el fuerte impacto causado. Pero ¿cuál es el intento exacto de esta afirmación de Lc? ¿Cómo se compagina esto con el que los discípulos, después del Calvario, estaban “encerrados” por miedo a los judíos? (Jn 20:19). ¿Hay un adelantamiento de los efectos cristianos posteriores al Calvario, conectados con el impacto de lo sucedido allí?

Por un contexto lógico-histórico dice que “todos” sus conocidos, jerosolimitanos unos, otros galileos, y seguramente que entre ellos los apóstoles, como lo sugiere el caso concreto de la presencia de Juan, “desde lejos,” pues la guardia de la custodia no permitía acercarse allí a nadie, “contemplaban todo esto.” ¿Por qué ninguno de los sinópticos, y Mt-Mc citan a Magdalena junto a la cruz, no citan a María, su Madre?

La sepultura. 23:50-56 (Mt 27:57-61; Mc 15:42-47; Jn 19:38-42). Cf. comentario a Mt 27:57-61 y Jn 19:42-47.

⁵⁰ **Un varón de nombre José, que era consejero, hombre bueno y justo,** ⁵¹ **que no había dado su consentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios,** ⁵² **se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús;** ⁵³ **y, bajándolo, lo envolvió en una sábana y lo depositó en un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido aún sepultado.** ⁵⁴ **Era día de la Parasceve y estaba para lucir el sábado.** ⁵⁵ **Las mujeres que habían venido con El de Galilea le siguieron y vieron el monumento y cómo fue depositado su cuerpo.** ⁵⁶ **A la vuelta prepararon aromas y mirra. Durante el sábado estuvieron quietas por causa del precepto.**

La primera parte de la descripción coincide con Mt-Mc. Juan completa bastante la escena.

Lc dice que era la “Parasceve,” o preparación de la Pascua, v que “estaba para lucir (ἵπέρωσχεν) el sábado.” El sentido de este estar “para lucir” el sábado, cuando éste comenzaba al ponerse el sol, acaso sea debido a la costumbre judía de encender la “lámpara el sábado” con especial abundancia de luminarias. Como cosa extraña para Lc, pudo haber recogido el término con esta significación ²¹.

Como los otros sinópticos, pone a las mujeres observando bien el sepulcro y el lugar donde ponían el cuerpo. Como no conocían este sepulcro y podía tener varios “loculi,” no quieren que, cuando vuelvan, pasado el reposo sabático, a completar el especial embalsamamiento,

pudieran encontrarse con la duda de dónde había sido depositado. Sobre la finalidad a que iban, puede verse en el Comentario a Mt 28:1, lo mismo que los lugares paralelos y a Jn 19:42-45.

1 Josefo, Antiq. XVIII 5.3. 2 Holzmeister, Hist. Aetat. \ T. (1938) P.69-76. 3 Dig. I 18:3. 4 Blinzler, El Proceso De Jesús, Vers. Esp. (1959) P.250-251. 5 Kastner, Jesús Von Pilatus (1912) P.75. 6 Josefo., I. IIAntiq. Viii 7:9; Xix8:2; Delbrueck, En Zeit. Tur Neut. Vviss. (1942) 124-145. 7 Hennecke, Neut. Apokryphen (1924) P.260. 8 Filón, Legatio Ad Caium 38-299-305. 9 Josefo, Antiq. XVIII 2:3. 10 Josefo, O.C., XVIII 4:5; Cf. XVIII 5:1; J. B. Tvsqk Jesús And Herodes Antipas: Journ. Bibl. Literat. Exeg (1960) 239-246. 10 "Pahbulum Feral Per Urbem" (Plauto, Carbonaria 2). 11 Sanhedrin, 43a; W Kaser, Exegetische Und Theologische Erwagungen Zur Seligprei-Sung Der Kindeslosen Lúe 233^b Zw (1963, 240-254. 11 Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Le 23:34; 12 M. De Tuyá, Palabras En El Calvario (1961) P. 11-21; Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.500-506; D. Daube, "For They Not What They Do," Lk 23:34; S Patrist 4:58-70. 13 Sanhedrin Vi 4. 14 Josefó, Antiq. VI 10:8; Xx 8:10; B. I. Ii. 15 Bonsirven, Le Juda'isme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.419. 16 Strack-B., Kommentar. Ii P.264-268. 17 S. Th., Sum. Theol Iii Q.52 A.5. 18 Strack-B., O.C., Ii P. 225-227; Frey, En Rev. Bib. (1932) 100-103; M. De Tuyá, Palabras En El Calvario (1961) P.25-37; L. DeloIr, Hodie Mecum Eris In Para-Diso (Lúe. 23:43); Rev. Di Namur. 19 Cf. comentario A Mt 45:50-51; M. De Tuyá, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.572-573. 20 Mann, The Centurión Ai The Cross: Expos. Times (1908-1909) 563-564; M. De Tuyá, Del Cenáculo Al Calvario P.583-585. 21 Lghfoot, Horae Hebraica 21 Et Talmudicae. H.L. Cf. Persio, Sai. V 176ss; TERT., Ad Nat. I 13.

Capítulo 24.

Las mujeres van al sepulcro. 24:1-11 (Mt 28:1-8; Mc 16:1-8; Jn 20:1-10). Cf. comentario a Mt 28:1-8.

¹ Pero el primer día de la semana, muy de mañana, vinieron al monumento, trayendo los aromas que habían preparado, ² y encontraron removida del monumento la piedra, ³ y, entrando, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. ⁴ Estando ellas perplejas sobre esto, se les presentaron dos hombres vestidos de vestiduras deslumbrantes. ⁵ Mientras ellas se quedaron aterrorizadas y bajaron la cabeza hacia el suelo, les dijeron: ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? ⁶ No está aquí, ha resucitado. Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea, ⁷ diciendo que el Hijo del hombre había de ser entregado en poder de los pecadores, y ser crucificado, y resucitar al tercer día. ⁸ Ellas se acordaron de sus palabras, ⁹ y, volviendo del monumento, comunicaron todo esto a los Once y a todos los demás. ¹⁰ Eran María la Magdalena, Juana y María de Santiago y las demás que estaban con ellas. Dijeron esto a los apóstoles, ¹¹ pero a ellos les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron.

Lucas tiene una fuente probablemente independiente para los relatos de Pascua, y todo lo narra en el espacio de un día: el primer día de la nueva era.

Lc es el más extenso y explícito en el relato de la visita de las mujeres al sepulcro; dirá al final del relato quiénes eran: María Magdalena, Juana y María de Santiago, y añade que iban también "todas las demás que estaban con ellas." Al llegar, ven con extrañeza removida, "girada," la piedra que cierra el sepulcro. Es cita no sólo histórica, sino que hace ver una especial intervención de alguien allí, ya que el peso de la misma era "muy grande" (Mc). Llevaban "aromas" para completar el tipo especial de embalsamamiento. Esto hace ver que ignoraban la guardia puesta al sepulcro (Mt). Al entrar en el sepulcro y no encontrar el cuerpo de Cristo, quedaron perplejas. Pero es el momento en que se les aparecen dos varones" con vestiduras resplandecientes. Esto es lo que les hace a las mujeres, con un gesto muy realista, bajar la cabeza hacia el suelo (Lagrange) l. Esta duplicidad de personajes entronca a Lc con la fuente de Jn en el relato de la aparición a la Magdalena (20:12). **Los ángeles les anuncian la resurrección.** Pero se ve más desarrollado el discurso que en Mt-Mc. En ello no deben de ver otra cosa que el anuncio que les hizo estando aún en Galilea. Mt-Mc evocan el anuncio de que las "precederá" en Galilea; Lc, por

orientarlo todo a Jerusalén, lo evoca “estando” en Galilea (Osty). Es esto una prueba de la libertad del plan redaccional de Lc, **Su enfoque teológico terminativo y orientacional de su evangelio es Jerusalén.** Por eso retoca el mensaje de Mc (16:7), no orientándoles a Galilea, sino recordándoles lo que el Señor les dijo “estando aún en Galilea,” por lo que no pone el mensaje de Mt-Mc. Aunque esta profecía había sido hecha a los Doce (Lc 9:22:44; 18:31), las mujeres la conocían (v.8). Se refiere a las dos primeras profecías de la pasión y resurrección, aunque Lucas omite la resurrección en el segundo anuncio, que no falta en Mt-Mc. El tercer anuncio debe de hacerlo ya en Judea (Lc 31ss; 19:11). v.5 “Buscar entre los muertos” = buscar en un cementerio.

Vueltas del sepulcro, lo comunican a los Once y “a todos los demás.” Con esto último prepara la escena de “dos de ellos” que iban a Emaús. Pero a ellos les parecieron fantasías de mujeres, y no les creyeron. Es notable ver la actitud de incompreensión en que aún estaban los discípulos con relación a una absoluta seguridad de su resurrección. El estudio comparativo de los cuatro relatos evangélicos se da en el Comentario a Mt 28:1-8.

En el v.3 de este capítulo, Lc dice que las mujeres no hallaron el cuerpo “del Señor (Κοιτού) Jesús.” Es un dato de gran importancia y reflejo del estilo de Lc. En cambio, Cristo es llamado así varias veces en los Hechos (1:21; 4:33; 8:16) y en las epístolas. En conjunto, unas 40 veces. Es la expresión con la que la Iglesia primitiva proclamaba la divinidad de Cristo (Flp 2:11). Cristo es el “Kyrios.”¹

En el v.10, Lc pone en lugar de Salomé (Mc 16:1) a Juana. Lo que es muy verosímil por su información (Lc 8:3).

Pedro visita el sepulcro, 24:12 (Jn 20:3-10).

¹² **Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose, vio sólo los lienzos, y se volvió a casa admirado de lo ocurrido.**

Sólo Jn y Lc traen este relato. Lc lo esquematiza al minimum. Omite la compañía de Juan. Pero el relato es el mismo. Aquí es sólo Pedro el que va al sepulcro, a pesar de que los discípulos creen que el relato de las mujeres es pura fantasía. Pedro entró y vio sólo los “lienzos” (οθόνια) y se volvió a los suyos “admirado” de lo ocurrido. El contacto con el relato de Juan parece claro, pero las diferencias entre Lc y Jn son numerosas e importantes. Acaso ambos utilizasen una “fuente” común², retocada o completa por cada uno. Si Lc dependiese directamente de Jn — la fecha de composición de Jn parece impedirlo —, ¿no hubiese sido una dependencia más material y acusada? Y la “admiración” de Pedro es doble: una por el hecho de la desaparición del cuerpo de Cristo; pero también por el hecho de ver allí los “lienzos” en que había sido envuelto el cuerpo. No se trataba, pues, de un robo. Ya que, si esto hubiese sido, no se hubiesen dejado allí ni desprendido del cuerpo los lienzos que lo envolvían. Flota ya en ello, en el relato de Lc, la fe de Pedro en la resurrección. Pero el comentario de Jn lo hace ver claramente. Ante ello “creyeron,” y **comprendieron la Escritura que anunciaba su resurrección** (Jn 20:8-9).

Los contactos literarios entre Lc 24:12 y Jn 20:3-10, especialmente los v.5-6, han planteado diversas variantes críticas, como aparecen en el N. T. de Nestlé, en el aparato crítico correspondiente, hasta omitirlo algunos. Pero el estilo es de Lc (Lagrange). Acaso se quiera contraponer el impacto causado en Pedro frente a la incredulidad de los otros. Y si Jn conoce literariamente el relato de Lc, puede modificarlo como testigo ocular. Más aún, este texto lucano “podría representar muy bien el estado primitivo de la tradición” (Benoit, o.c., p.289). Jn, con la presencia en su relato del discípulo “al que amaba Jesús” (Jn 20:2-8), podría ser una amplificación histórica del cuarto evangelista.

Los discípulos de Emaús, 24:13-35 (Mc 16:12-13).

¹³ El mismo día, dos de ellos iban a una aldea que dista de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emaús, ¹⁴ y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos. ¹⁵ Mientras iban hablando y razonando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos, ¹⁶ pero sus ojos no podían reconocerle. ¹⁷ Y les dijo: ¿Qué discursos son éstos que vais haciendo entre vosotros mientras camináis? Ellos se detuvieron entristecidos, ¹⁸ y, tomando la palabra uno de ellos, por nombre Cleofás, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días? ¹⁹ El les dijo: ¿Cuáles? Contestáronle: Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; ²⁰ cómo le entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte y crucificado. ²¹ Nosotros esperábamos que sería El quien rescataría a Israel; mas, con todo, van ya tres días desde que esto ha sucedido. ²² Nos asustaron ciertas mujeres de las nuestras que, yendo de madrugada al monumento, ²³ no encontraron su cuerpo, y vinieron diciendo que habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía. ²⁴ Algunos de los nuestros fueron al monumento y hallaron las cosas como las mujeres decían, pero a El no le vieron. ²⁵ Y El les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ²⁶ ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? ²⁷ Y, comenzando por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a El se refería en todas las Escrituras. ²⁸ Se acercaron a la aldea adonde iban, y El fingió seguir adelante. ²⁹ Obligáronle diciéndole: Quédate con nosotros, pues el día ya declina. Y entró para quedarse con ellos. ³⁰ Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. ³¹ Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia. ³² Se dijeron unos a otros: ¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras? ³³ En el mismo instante se levantaron, y volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a sus compañeros, ³⁴ que les dijeron: El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón. ³⁵ Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo le reconocieron en la fracción del pan.

El mismo día de la resurrección del Señor, en el cómputo judío el primer día de la semana, “dos de ellos,” de los discípulos que estaban reunidos con los apóstoles (v.9), tuvieron que salir de camino de Jerusalén. Probablemente fuesen “peregrinos” que, cumplidos los primeros ritos pascales, se volvían a su pueblo. Era ésta una aldea (χώμη) llamada Emaús, que dista “sesenta estadios” de Jerusalén.

La topografía de esta “aldea” es dudosa, pues está sometida a un problema crítico. Hay dos lecturas del mismo: unos manuscritos ponen que estaba situada a “sesenta estadios” (= 11:5 km.); otros, a “ciento sesenta estadios” (= 30 km.). Críticamente la primera lectura está mucho más sostenida por los códices. Los que defienden la primera lectura ponen la topografía en el actual El-Qubeibe, que está a esta distancia exacta; los otros lo sitúan a 32 kilómetros, en el actual Amwas ².

En su caminar, preocupados por los acontecimientos, se les une en el camino, como un viajero más, Cristo. Pero ellos no le reconocieron. El texto dice: “pero sus ojos estaban retenidos (ἐχρατουντο; tenebantur = Vg.) para no reconocerle.” Algunos autores (Maréchal, etc.) piensan

que se trata de una acción sobrenatural que les impedía reconocer a Cristo. La frase no debe de exigir una acción de este tipo. **Era sencillamente que la apariencia de Cristo resucitado, cuerpo glorioso, se les mostró en una forma no ya la ordinaria.** Como fue en el caso de Magdalena, que piensa sea un hortelano (Jn 20:14ss) y donde se dice que “no le conoció,” pero sin alegar una acción sobrenatural que se lo impidiese; o cuando Cristo resucitado se les aparece junto al Ti-beríades, y de momento **no le reconocieron los discípulos** (Jn 21:4-7).

La conversación se inicia con la preocupación que les embaraza, por lo que pasó en Jerusalén. El impacto tuvo que ser muy grande en la ciudad, pues Cristo era muy conocido, los peregrinos de todo Israel estaban allí con motivo de la fiesta pascual y la crucifixión era siempre un acto espectacular. El nombre de uno de ellos, Cleofás, acusa la información histórica de Lc o su fuente.

Estos peregrinos hablan de Jesús Nazareno, nombre con que era conocido (Mt 21:11), pero como de un “profeta.” Sin embargo, con este nombre piensan en el Mesías, pues “esperaban que rescataría a Israel.” **Estaban en la promesa mosaico-mesiánica.** Y le reconocen “poderoso en obras y palabras,” estilo de Lc (Act 7:22), con el que los peregrinos **proclaman la obra salvadora doctrinal de Cristo y su vida de milagros** (cf. Jn 6:14.15).

El desánimo en ellos está patente. Su “esperanza” no se ve. Esperaban que “rescataría a Israel,” y van tres días de su muerte. Reflejan estos peregrinos la concepción judaica de la escatología mesiánica de “formas complejas o confusas,” que ya aparece en la petición del buen ladrón (Lc), y según la cual se esperaba que el gran período mesiánico se inauguraría con la resurrección de los muertos³. Y aunque aluden a la visita de las mujeres al sepulcro, y que no hallaron el cuerpo de Cristo, y que habían tenido una “visión” de ángeles, que les dijeron que vivía, y que algunos discípulos fueron al sepulcro y no hallaron el cuerpo del Señor, el desánimo y la desilusión se acusa en ellos. **La cifra de tres días, tan anunciada por Cristo para su resurrección, estaba muy fija en ellos.** El alma permanecía tres días sobre el cadáver y lo abandonaba al cuarto (Talmud).

Este es el momento en que Cristo les explica lo que en las Escrituras se decía de El: **que por el sufrimiento entraría en “su gloria.”** Hacía falta deshacer el concepto judío de un Mesías triunfante política y nacionalmente; había de sufrir. Por eso apeló al gran argumento en Israel: **las Escrituras.** Y comenzó por Moisés (Pentateuco) y los Profetas. No faltó en la exposición, de seguro, **la profecía mesiánica del “Siervo de Yahvé.”** Así “era preciso” que el plan del Padre, revelador de las Escrituras, se cumpliera. Y así el Mesías entraría en “su gloria.” Pronto van a ver parte de esta vida sobrenatural que tiene en su aparición a ellos, a pesar del desconocimiento que tienen de El y su misteriosa desaparición. A la hora en que Lc lo refiere, no debe ser ajeno a él, en la expresión “su gloria,” la plena irradiación de su divinidad a través de su humanidad (Flpi 2:6-11; Jn 17:5-24).

El resto del relato, Cristo a la mesa con estos peregrinos, tiene una dificultad clásica. Cristo, como invitado, “tomó el pan (en sus manos), lo bendijo, lo partió y se lo dio.” ¿Qué significa este acto? ¿Es la simple bendición del pan ritual en la mesa? ¿O es que Cristo realizó allí el rito eucarístico? Estos peregrinos le reconocieron en la “fracción.” Pero éstos no asistieron a la última Cena ni es fácil que hubiesen oído explicar este rito a los apóstoles. Mas, por otra parte, esta expresión del relato parece un clisé del rito eucarístico de la consagración del pan en los sinópticos. La discusión sobre esta doble posibilidad de la expresión tuvo una gran resonancia en los exegetas de los siglos XVI y XVII, habiendo partidarios de ambas tendencias.

Si el relato se considera histórico en todos sus detalles, se impone el sentido no eucarístico, ya que estos discípulos no habían asistido a la última Cena. Sería el rito ordinario de partir el

pan y bendecirlo en la comida, hecho, como invitado de honor, por Cristo. Si la expresión viene a tener una coincidencia con la fórmula sinóptica eucarística, pudiera ser un clisé con el que se expresaba el rito de la bendición de la mesa, de donde el mismo Cristo lo parece tomar para el rito nuevo eucarístico. Era una buena semejanza, basada en la misma naturaleza de las cosas.

Dom Dupont presenta una objeción y una solución nueva. La objeción es que esta fórmula, para los lectores gentiles de Lc, que no conocían el formulismo diario de la bendición judía del pan, los llevaba, sin más, a ver en ello el rito eucarístico.

Por lo que él propone un comentario por ampliación del autor, deliberadamente eucarístico en el relato de Lc. Primero Cristo se detiene en la enseñanza de las Escrituras, que llevan a Cristo, y luego él, por la consagración eucarística, está ante ellos por su real presencia eucarística y resucitado.

“Lo que aquí se intenta no es, como en las apariciones de Jesús a sus apóstoles, el hecho mismo de la aparición, el hecho que Jesús viene, se presenta, se muestra. Para los discípulos de Emaús no basta que Jesús esté allí; es preciso aún más: que se le reconozca.” No es una narración con finalidad apologética, **sino con un deliberado enfoque teológico**. Dada esta enseñanza, Cristo desaparece ⁴.

Pero Lc a veces no explica en su evangelio expresiones muy judías (Lc 20:17). El evangelio procede, en parte, de una catequesis, donde las explicaciones habían de tener mayor volumen. Por eso, la síntesis evangélica puede omitir cosas supuestas. Además, es muy poco probable que los lectores de Lc no conociesen este tipo de bendición judía de la mesa cuando el mismo “ágape” debió de tener su origen en los preludios judíos de la cena del Señor ⁵. Y esto suponía una explicación de lo mismo. Además, esta narración está situada entre hechos manifiestamente apologéticos de este capítulo de Lc.

Si la frase “fracción del pan,” anterior a su específico uso cristiano, es aquí síntesis de “tomó el pan, lo partió.,” ambas fórmulas son del rito judío. Y Cristo tenía su rito, como se ve en los sinópticos. De aquí que el clisé de la “bendición” del pan en Emaús pudiese, por su uso eucarístico, revertir sobre la fórmula histórica primitiva de bendición de la comida, evocando a esta hora, en cierto sentido, la Eucaristía, pero sin exigir, por ello, el que fuese la Eucaristía este rito. Lo mismo que se lee, citado por San Jerónimo, en el apócrifo Evangelio a los Hebreos: Cristo “tomó pan, lo bendijo, lo partió y lo dio al Justo Santiago, y le dijo: Hermano mío, come tu pan, porque resucitó el Hijo del hombre de entre los muertos.” Y no se trata de la Eucaristía.

Por último, la narración de la explicación que Cristo les hace de las Escrituras tiene un manifiesto valor apologético: **les trata de hacer ver el verdadero mesianismo profético**.

Benoit ve en la terminación de este relato histórico un complemento redaccional procedente de la liturgia: **se escucha a Cristo en la lectura y luego se entra en contacto con El por la Eucaristía** ⁵.

Estos discípulos, conociendo a Cristo en el rito del pan, por ser característica suya la bendición, o el tono de voz, volvieron presurosos a Jerusalén. Allí encontraron a los Once y a “sus compañeros” (v.9). Fácilmente se imagina la viveza con que contaron su encuentro con Cristo. Pero no les creyeron (Mc 16:13), al menos en un principio. Pero también ellos supieron que el “Señor,” el Kyrios, **confesándose así la divinidad de Cristo**, como lo hacía con este nombre la Iglesia primitiva, se había aparecido a Pedro. Sólo por Lc, en los evangelios, se sabe esta aparición. Acaso dependa de Pablo (1 Cor 15:5). Pero con ello se destaca a un tiempo el amor del perdón del Señor al Pedro negador y el prestigio de éste en la comunidad cristiana.

Aparte del hecho histórico nuclear, es bastante frecuente ver en la estructura final de este relato un valor adicional, **acaso de origen o inspiración litúrgica, lo mismo que su aplicación**

al proceso de la fe en los cristianos. Estos del relato son “discípulos” — seguidores de Cristo — al principio no entienden su “misterio”; pero luego de reconocerle, por su explicación de las Escrituras, no dudan en creer; ruegan que se quede con ellos pues “anochece” — realidad ¿y simbolismo de tipo joanneo? — ; después de reconocido, Cristo desaparece.

Este pasaje tiene un esquema de cierta semejanza con el episodio del apóstol Felipe y eunuco en el camino de Gaza, también de Lc (Act 8:26-40): ignora las profecías de Is sobre el Cristo doliente; se le hace una explicación de ellas; las acepta, y cree y se bautiza; se le ruega que esté con él en su coche; terminada la explicación de la Escritura y recibido el bautismo, desaparece.

Aparición a los apóstoles, 24:36-43 (Mc 16:14; Jn 20:19-23).

³⁶ **Mientras esto hablaban, se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros.** ³⁷ **Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu.** ³⁸ **El les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos?** ³⁹ **Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo.** ⁴⁰ **Diciendo esto, les mostró las manos y los pies.** ⁴¹ **No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer?** ⁴² **Le dieron un trozo de pez asado,** ⁴³ **y, tomándolo, comió delante de ellos.**

Mc, más sintético, y Lc dan el mismo enfoque a este relato. Cristo censura a los Once porque no creyeron a los que se les había aparecido.

Lc destaca **el aspecto apologético del mismo.** Ellos creen ver un espíritu; pero El les demuestra que no lo es, mostrándoles y haciéndoles palpar sus manos y sus pies; los espíritus “no tienen carne y huesos, como veis que yo tengo.” Y ante la duda aún de ellos, por “fuerza del gozo y de la admiración,” les da otra prueba. Pidió algo de comer, y ante ellos comió “un trozo de pez asado.” ⁶ Lc posiblemente destaca este aspecto histórico-apologético, en parte, por sus lectores de la gentilidad, que negaban la resurrección de los cuerpos (1 Cor 15:12ss). Jn, en cambio, en la misma escena destaca, junto con el aspecto apologético, que llega al máximo con la incredulidad de Tomás, y que tendrá la respuesta a los ocho días, el aspecto sacramental: el poder que Cristo les confiere de perdonar los pecados. Quiere dejar bien asentada la resurrección, como garantía de la colación que les hace de este poder sacramental. Los matices redaccionales, con su fundamental y manifiesta escena histórica, están en función del propósito intentado.

El v.40 falta en el texto occidental y en algunos manuscritos sirios. Algunos autores (v.g. Nestlé.) lo omiten. Se piensa si los otros códices lo tomaron de Jn (20:20 = “mostró manos y costado”). Si Lc no procede de otra “fuente,” entonces es él quien cambia la frase de Jn en “manos y pies,” puesto que él no había hablado del costado traspasado de Cristo.

Lagrange nota que era extraño hablar de “pez asado” en Jerusalén (v.42) ⁶, pero era corriente en Galilea. ¿Hay un desplazamiento de parte o de toda esta escena? (cf. Jn 21:9).

Naturalmente, el cuerpo glorioso de Cristo no necesitaba alimento (cf. Tob 12:16-22), pero podía compartirlo, como garantía corporal ante ellos.

Ultimas apariciones e instrucciones a los apóstoles, 24:44-49.

⁴⁴ **Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros: que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí.** ⁴⁵ **Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escritu-**

ras,⁴⁶ y les dijo: **Que así estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos,⁴⁷ y que se predicase en su nombre la conversión y la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén.⁴⁸ Vosotros daréis testimonio de esto.⁴⁹ Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto.**

Este pasaje, sin conexión necesaria con lo anterior, y en forma corporal, quiere responder, en su fondo, a las conversaciones de Cristo con los apóstoles en los 40 días en que les habló del reino (Act 1:3). Al menos a esto responden, de hecho, las sentencias de este “sumario.”

En su exposición hay una síntesis del kérigma: **el “cumplimiento”** (v.44; cf. Act 2:16; 3:18; 24; el sufrimiento del Mesías y su resurrección al tercer día (Act 2:23ss; 3:13-15; 4:10); junto **con el arrepentimiento de los pecados**. Tal viene a ser, amplificado, el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13:26-41).

Varios son los puntos que recoge Lc:

Hacerles ver por la Escritura que enuncia en sus tres partes, y sobre todo al especificar los Salmos — quizá por su gran valor mesiánico, ya que, generalmente, sólo se citaban la Ley y los Profetas — , **que el plan del Padre no era el mesianismo ambiental, nacionalista y político, sino que el Mesías había de morir y resucitar**. Y entonces “les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo que así estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos.”

La frase de “abrirles la inteligencia para que entendiesen las Escrituras,” podría tener dos sentidos: o que Cristo les concede un carisma para que ellos penetren este sentido de las Escrituras, a diferencia de los de Emaús, a los que él abiertamente se las explicaba (Lc 24:26.27), o que se trate de una frase fundamentalmente equivalente a la de los de Emaús, aunque la redacción literaria sea algo distinta, pues aquí mismo dice Lc que después de “abrirles la inteligencia,” que es hacer comprender, “les dijo que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos.” Es decir, explicación hecha por él mismo. Probablemente este segundo sentido sea preferible⁷. Se les capacitó para que tuviesen una visión nueva — la auténtica — del A.T. Que se predicase en “su nombre,” del Cristo muerto y resucitado, la “penitencia” (μετάνοια) para la remisión de los pecados. Esta “penitencia” es cambiar el modo de ser, y de ver en El, con su mesianismo de cruz y de resurrección, al único Salvador que Dios puso para la salvación. En los Hechos de los Apóstoles dirá San Pedro ante el Sanedrín: “En ningún otro (Cristo) hay salud, pues ningún otro nombre (semitismo por persona) nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos” (Act 4:12). Con la “conversión” a este Mesías y a su doctrina, se tiene la remisión de los pecados.

Esta predicación de Cristo Mesías y la salvación aneja a su fe es para “todas las naciones.” Es el universalismo de la fe (Mt 28:19.20). Pero en el plan de Dios será irradiada esta Buena Nueva comenzando por Jerusalén (Act 1:8). Era todavía la bendición del Mesías al pueblo que lo crucificó, y como gran beneficio, al tiempo que pasaba el privilegio de Israel a las gentes. El mismo San Pablo reconocerá estas “primacías” privilegiadas de Israel.

Los apóstoles serán “los testigos” de toda esta verdad y enseñanza. La expresión “a todas las gentes,” vocabulario del N. T., pero que es el mesianismo profético, refleja también, redaccionalmente, la Iglesia primitiva ya en marcha (cf. Mc 16:20).

Pero van a ser preparados con la gran fuerza renovadora y fortalecedora de Pentecostés. Van a recibir el Espíritu Santo, de cuyo envío y obras tanto habló Jn en los discursos de la cena. El complemento de esto lo expone Lc en los Hechos de los Apóstoles (Act 1:48; c.2).

La enseñanza — orden (Mt 28:19-20) — de que se “predique” a “todas las gentes” la salvación en “su nombre,” tema frecuente en Hechos de los Apóstoles (2:38; 3:6; 4:10.30), es la **proclamación de la divinidad de Cristo, pues tiene dos poderes de Yahvé: el perdón de los pecados y el “enviar” la promesa del Padre: el Espíritu Santo.**

La ascensión, 24:50-53 (Mc 16:19-20; Act 1:9-12).

⁵⁰ **Los llevó hasta cerca de Betania, y, levantando sus manos, les bendijo, ⁵¹ y mientras los bendecía, se alejaba de ellos y era elevado al cielo. ⁵² Ellos se postraron ante El y se volvieron a Jerusalén con grande gozo. ⁵³ Y estaban de continuo en el templo bendiciendo a Dios.**

La parte deuterocanónica de Mc sólo consigna el hecho de la ascensión del Señor en presencia de los apóstoles. Lc describe algo más. Acaso sólo pone un resumen de lo que pudiera ser ya en su propósito la escritura del libro de los Hechos, en donde da una más amplia descripción de la ascensión. El relato no tiene conexión cronológica con lo anterior.

Lleva un día a los apóstoles hacia Betania, en el monte de los Olivos (Act). La tradición señala un lugar en la cima del monte de los Olivos como lugar de la ascensión ⁸.

En su ascensión, Cristo, “levantando sus brazos” al modo de los sacerdotes en el templo, “los bendecía” (cf. Lev 29:22ss; Eclo 50:22-23) ⁸. Parte del v.51 es críticamente discutido ⁹. Evoca casi literalmente la “ascensión” de Elias (cf. 2 Re 2:11).

Ellos “se postraron” ante El. Esta frase es críticamente muy discutida ¹⁰. Era el acto de acatamiento ante la majestad de Cristo, que así subía a los cielos. Cuando, ante la pesca milagrosa (Lc 5:8ss), Pedro, admirado, “se postró” a los pies de Jesús, diciéndole que se apartase de él porque era pecador, **ahora era la reacción espontánea ante Cristo subiendo a los cielos** ⁿ. Pero puede estar influenciado todo ello por la descripción que se hace del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías, ante quien, “levantando sus manos sobre la congregación. para dar la bendición., se postraban en tierra” (Eclo 50:22.23).

Volvieron a Jerusalén. Se comprende el “gozo” de ellos al ver este término apoteósico del Cristo crucificado. Lc, que comienza su evangelio en el templo con el oficio sacerdotal de Zacarías, lo termina igualmente en el templo con la asidua oración de los apóstoles. Es una amplia construcción literaria de “inclusión semita.” “Continuamente,” y en Lc es una forma ordinaria totalitaria para indicar una gran frecuencia, asistían a los actos de culto en el templo. El cristianismo no rompió de golpe con ciertas prácticas judaicas. El templo era el lugar de la oración, y allí, siguiendo el plan de Dios, asistían asiduamente, preparándose para la recepción del Espíritu Santo prometido. Ya se espera el nuevo culto en el antiguo templo. El “gozo” es tema característico de Lc.

1 Benoit, *Passion Et Résurrection Du Seigneur* (1966) P.281, Propone Otra Interpretación Cf. comentario A Mt T.L P.438. — L Schmitt. *L Récit De La Resurrection Dans L'evangile De Lúe*: Rev. Se. Relig. (1951) 80-100. — 2 N. Sanders, *En Xts* (1954) P.29ss. — 2 Nestlé, N.T. *Graece Latine*, Ap. Crit. A Lc 24:13; Abel, *La Distance De Jérusalem A Emmaüs*: Rev. Bib. (1925) 350ss; Vlaud, *Quobeibeh, Emmaüs Evangelique* (1930); Vln-Cent, *Les Monuments De Quobeibeh*: Rev. Bib. (1931) 57-91; Rvzv, *Emmaüs Et l'ancienne Tradition*: Rech. Se. Relig. (1944) 395-415; Plrot, *Emmaüs*, En *Dict. Bib. Suppl. II* 1049-1063. — 3 Bonsirven, *Le Judatisme Palestinien Au Temps De J.-Ch.* (1934) I P.418-419. — 4 Dupont, *Le Repas D'emmaüs*: Lum. Et Vie (1957) 81.91-92; Cf. P.77ss; Les *Pele-Rins D'emmaüs*: Mise. Bib. Ubach P. 349-374. — 5 1 Cor L1,20ss; Spicq, *Épîtres Aux Corinthiens* (1949) P.249. Benoit, *Passion Et Résurrection Du Seigneur* (1966) P.314-319; R. Orlett, *An Influence Of the Early Liturgy Upon The Emmaus Account*: Cath. Bibl. Quart. (1959) 212- — 6 *Las Palabras De La Vulgata Que Añade: Etfavum Mellis, Son Rechazadas Por Todos Los Críticos. Sobre La Autenticidad Lucana Del V.40*, Cf. Nestlé, N. T. *Graece Et Latine*, Ap. Crit. V.40. — 6 Évang. S. St. Lúe (1927) P.613. — 7 George, *Uintelligence Desécitures (Lc 24:44-53)*: Bib. Et Vie Chrét. (1957) 65- — 8 *Vwcent-Abel, Jerusalem II C.14*; Plrot, *Endict. Bib. Suppl. I* 628-644; Per-Rella, / *Luoghi Santi* (1936) P.430-442. — 8 Cf. A. Vanhoye, *Epistolae Adhebraeos, Textus De Sacerdotio Christi* (1969) P. 16-1i. — 9 Nestlé, N.T. *Graece Et Latine*, Ap. Crit. A Lc 24:51. — 10 Nestlé, O.C., Ap. Crit. A Lc 24:52. — 11 Larrañaga, *Ila Ascensión Del Señor En El N.T.* (1943) 2 Vols.; Benoit, *L'ascensión*:

Evangelio de San Juan.

Introducción.

Datos biográficos.

Juan (Yehojanan = Yahvé donó gracia, fue benigno) debe de ser oriundo de Betsaida (Jn 1:44; cf. Mc 1:16-20). Era hijo de Zebedeo y Salomé (Mc 15:40; cf. Mt 27:56; Jn 19:25) y hermano de Santiago el Mayor. Aparece al principio como discípulo del Bautista (Jn 1:35-40). Pero desde el Jordán, abandonando al Bautista, sigue a Cristo a Galilea, asistiendo al milagro de las bodas de Cana (Jn 2:1-11). No debió de ser allí un discípulo total, pues por segunda vez es llamado por Cristo, y abandonó todo por seguirle (Mt 4:21ss; Lc 6:14). El y su hermano, por su ardiente celo, fueron llamados por el Señor “bonaergés” (bene regesch = hijos del trueno; Mc 3:17). Junto con Pedro y su hermano fue testigo de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:37), la transfiguración (Mc 9:2) y la “agonía” en Getsemaní (Mc 14:33). En la última cena “descansó en el pecho del Señor” y le preguntó quién fuese el traidor (Jn 13:23ss). Estuvo junto a la cruz, y Cristo le encomendó a su Madre (Jn 19:26ss). Fue el primero de los discípulos que conoció al Señor resucitado junto al lago de Tiberíades (Jn 21:7). Por confrontación de textos evangélicos, es el “discípulo al que amaba el Señor” (Jn 21:2.7.20.23.24; 13:23.24; 20:2).

Después de Pentecostés aparece unido en especial amistad con Pedro (Lc 22:8; Jn 20:2-10; 21:20-22). **Desempeñó en Jerusalén su misión apostólica** (Act 3:1-4:31) y luego en Samaria (Act 8:14-25). San Pablo se encontró con él, en su segundo viaje, en Jerusalén, en donde era reconocido por una de las tres “columnas” de aquella Iglesia (Gal 1:19; 2:1) I.

Una antiquísima tradición, que comienza con San Ireneo ², dice que Juan vino a la provincia de Asia y moró en Efeso, donde escribió su evangelio, muriendo allí en los días de Trajano (98-117). No se sabe cuándo vino. Pues sobre el 66, San Pablo escribe la segunda epístola a Timoteo, al que le había encargado de la Iglesia de Efeso, y nada dice de San Juan.

Lo mismo dice San Polícrates (189-199), obispo de Efeso ³, y San Justino (c.100-163), que se convirtió a la fe en Efeso ⁴.

De los últimos años de la vida de San Juan se citan muchos datos. El más importante es el ya citado por Tertuliano, según el cual, bajo Domiciano (81-96), sufrió el martirio al arrojarlo en una caldera de aceite hirviendo, saliendo ileso, después de lo cual fue desterrado a la isla de Patmos ⁵. San Jerónimo narra que Juan repetía incesantemente este dicho sobre la caridad: “Hijos, amaos mutuamente.” ⁶ De Patmos volvió a Efeso, donde se dice haber muerto el año séptimo de Trajano, sobre el 104 ⁷.

Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio.

Muchas posiciones acatólicas negaron que el apóstol fuese el autor del evangelio. Alegaban varias razones. Evanson, por sus discrepancias con los sinópticos; Bretschneider sostuvo que su evangelio no respondía a realidades históricas, sino que eran ficción; para Straus era obra de la filosofía alejandrina, que excedía la capacidad de cualquier apóstol; Cristian Baur, de Tubinga, ve en él ideas gnósticas y montañistas del siglo II, y compuesto sobre el 170; Schenkel admite un

núcleo histórico, y compuesto sobre los años 110-120, sería adulterado luego por doctrinas gnósticas de Basílides y Valentín; Omodeo piensa que es una obra escrita directamente contra la mística de los gnósticos; otros admiten otras razones, pero negando el valor histórico y el origen apostólico del mismo; Loisy lo tiene por meramente alegórico y simbólico; Renán lo atribuye a Cerinto; Kreyenbühl se lo atribuye a Menandro Antioqueno, discípulo de Simón Mago; otros, siguiendo una vía media, admiten un núcleo histórico, pero interpolado; Harnack sostiene que es un evangelio compuesto por Juan, presbítero jerosolimitano, que tenía gran familiaridad con Juan el Apóstol. Así, el cuarto evangelio es el evangelio de Juan “el Presbítero,” según refería Juan el Apóstol; Wendt y Hoernle distinguen a Juan el Apóstol como autor de los “discursos” y a otro cristiano de Asia Menor como el autor de los milagros, recogidos de tradiciones apostólicas; Spitta admite un libro base, o libro “fundamental” (grundchrift) retractado e interpolado en el siglo II; R. Bultmann encuentra oculto en él algo de “mito” de los mándeos y maniqueos; Rollins y otros, que el autor del libro es Apolonio ⁸.

Esta increíble variedad de posiciones, entre otras, hace ver la falta de solidez de argumentos en la formulación de sus hipótesis. Sólo la tradición puede establecer el autor, y no desmentirlo, sino venir a confirmarlo, el análisis del libro.

Testimonios externos.

Desde mediados del siglo π se testimonia en las Iglesias de entonces que Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio. Como exponente se cita el testimonio de San Ireneo, de especial importancia, porque San Ireneo es discípulo inmediato de San Policarpo, y éste lo es inmediatamente de San Juan. San Ireneo escribe: “Juan, el discípulo del Señor, el que también descansó en el pecho del Señor, dio su evangelio cuando moraba en Efeso, en Asia” ⁹; los Prologi (s.II) lo testifican igualmente; el Prologus antiquior (160-170) se lo atribuye a Juan, y en Asia; la misma paternidad le atribuyen el Canon de Murator (poco d.155), aunque tiene algunos elementos de retoque; San Teófilo Antioqueno, en su obra *A Autólico*; San Polícrates, obispo de Efeso (189-199), en la epístola que dirige al papa Víctor sobre la cuestión “cuatordecimana” de la Pascua, invoca el evangelio de San Juan; Teodoreto de Ciro (193-257-8), en su *Haereticarum fabularum compendium*, enseña que lo compuso estando en Efeso; Tertuliano (140-214), en su *Hypotyposeon*; Orígenes (185-254), en su *Commentarium in Ioannem*; el Prólogo monarquiano (s.II) afirma expresamente que escribió “el evangelio en Asia” (Efeso); San Jerónimo (340-420), en su *Commentarium in Matthaeum*, dice que Juan el Apóstol es “evangelista,” que lo escribió en Efeso, contra las herejías de Cerinto, los ebionitas y otros.

Estas testificaciones explícitas, aparte de otras muchas implícitas, y sobre todo las del siglo II, muy poco después de la fecha de composición del evangelio de San Juan, como se verá en su lugar, hace ver que estos autores están muy cercanos a la fuente, y que ya entonces se vino a extender su enseñanza por las principales regiones y autores de la época. Lo usaron los herejes, Basílides (t 150), Valentín (t 160) y el pagano Celso (c.178).

Análisis interno del Evangelio de San Juan.

El análisis interno del libro viene a confirmar la tesis. El autor es judío, como lo prueban el exacto conocimiento de las costumbres judías. Así, dirá que no se entendían los judíos y samaritanos (7:2); las hidrias de piedra para las purificaciones de los judíos (2:6); cita con un buen matiz de conocimiento “el gran día de la festividad” de los Tabernáculos (7:37); los judíos no entran en el pretorio cuando llevan a Cristo a Pilato, para no “contaminarse” y poder celebrar la Pascua (18:28), etc.; lo prueban las 16 citas que hace del Antiguo Testamento y siempre por el

texto hebreo; usa también palabras aramaicas: Cephas (1:42), Gabbatha (19:13), etc., e incluso usa frases hebraicas: “hijo de la luz” (12:36), “hijo de la perdición” (17:12), designando a Judas, etc.

Pero, además, la descripción matizada que hace de la topografía palestinese lo delata como autor judío de Palestina. Distingue la Betania de Lázaro, que está a 15 estadios de Jerusalén (11:18), de otra Betania en Transjordania (1:28); Sicar está a la falda del Garizim, donde está el pozo de Jacob, que es “muy profundo” (4:5; 6:11); cita la piscina de Betesda, que tenía “cinco pórticos” (5:2ss), dato extraño, que las excavaciones arqueológicas confirmaron, etc.

El autor, dado el conjunto de datos de todo tipo — topográficos, cronológicos y circunstanciales — viene a suponer un testigo inmediato. Aparte que a veces se introduce como tal (1:14; 19:35). Cuando dos discípulos del Bautista “permanecen” con Cristo, era “casi la hora décima” (1:39); Cristo estaba “fatigado” sobre el pozo de Jacob, y era “como la hora de sexta” (4:6); y en un caso de curación, y a distancia, lo dejó la fiebre “ayer a la hora séptima” (4:52); en el lago ven a Cristo después de haber remado unos 25 ó 30 estadios (6:19); en casa de Caifas, Pedro estaba “a la puerta, afuera” (18:16).

El autor aparece muy familiarizado con el Colegio apostólico, lo que hace pensar que sólo un miembro del mismo puede estar tan familiarizado con las cosas que narra de él.

Conoce la índole de varios apóstoles, y cita a veces sus palabras. Así habla de Andrés y Felipe (1:45; 6:7; 12:21ss; 14:8-10), de Natanael (1:46-48ss), de Tomás (11:16; 14:5; 20:25.28), de Judas Tadeo (14:22), y especialmente de Pedro (1:42; 6:68ss; 13:6-9.24.36ss; 18:17; 20:2-10; 21:3.7.11.15-22). La descripción que hace en el capítulo 13 sobre la denuncia de Judas supone, normalmente, un testigo ocular.

Moralmente estimado, el autor es el apóstol San Juan. En los evangelios eran tres los discípulos a los que especialmente amaba Cristo: Pedro, Santiago el Mayor y Juan. Entre ellos, pues, ha de estar “el discípulo al que amaba el Señor” y que “descansa sobre su pecho” en la última cena, ya que la confrontación de textos hace ver que es el mismo. Pero este “discípulo” al que amaba el Señor no es:

Pedro, pues se distingue de él en el mismo evangelio (13:24; 18:15; 20:2; 21:7.20) y se supone su muerte en este evangelio (21:19).

Ni Santiago el Mayor, ya que fue muerto por Agripa I sobre el 44 (Act 12:1ss), y el evangelio está ciertamente escrito después; y el autor llegó a una gran senectud (21:22ss).

Luego es Juan, el hijo del Zebedeo, al que la tradición lo atribuye. Esto explica también cómo el autor, que cita a varios apóstoles y sus dichos, no se cita nunca a sí por su nombre; aunque lo pone veladamente como el “discípulo al que amaba el Señor” y “sobre cuyo pecho descansó.” Y eso a pesar de que tenía en la cristiandad primitiva jerosolimitana un gran prestigio (Gal 2:9).

Cita al Bautista con el nombre de Juan, como si no existiese otro. Además, ya en el evangelio aparece en relación con Pedro (13:24ss; 20:2ss; 21:7.20ss) el “discípulo al que amaba el Señor.” Y por los Hechos se ve la relación de amistad que existía entre Pedro y Juan (Act 1:13; 3:1.3-11; 4.13.19; 8:14). Lo que puede explicar, a su vez, las muchas citas que Juan hace en su evangelio relativas a Pedro ¹⁰.

Juan el Apóstol y Juan el Presbítero.

Se ha pensado años atrás si el autor del Evangelio no sería un “Juan el Presbítero” citado por Papías. Eusebio de Cesárea dice de Papías que escribió cinco libros de Explicación de las sentencias del Señor. Para ello se documentó cuidadosamente de los que sabían de la vida del

mismo. Así, si se encontraba con alguno que hubiese conversado “con los ancianos” (τοις πρεσβυτέροις), investigaba los dichos de estos “ancianos” para saber “qué dijeron” (εἶπον) Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo u otro de los “discípulos” (μαθητῶν) del Señor; o lo que “dicen” (λέγουσιν) Aristión o Juan el Presbítero (πρεσβύτερος), ambos “discípulos” (μαθηταὶ) del Señor ¹¹.

Esto dio lugar a que Dionisio de Alejandría y Eusebio propusiesen que, dada la diversidad de estilos del evangelio y el Apocalipsis, bien podría ser que el autor de este último fuese Juan el Presbítero. Y para confirmar esto, Eusebio dice, en el lugar citado, que se hablaba que en Asia había dos personas con este nombre, sin duda ambos insignes, y que existían también dos tumbas en Efeso que llevaban este mismo nombre. De aquí el que otros autores viniesen a asignar la paternidad del evangelio a este Juan el Presbítero.

Pero ya todo ello es muy extraño: que en Efeso hubiese en la misma época dos hombres insignes, con el mismo nombre y edad, discípulos ambos inmediatos de Cristo, y ambos fuesen de edad avanzadísima. Pues, si se supone que Juan el Apóstol muere sobre el 104, ¿qué edad podría tener este otro discípulo inmediato del Señor?

La tradición calla la existencia de este otro Juan distinto del Apóstol, como autor del evangelio. Si ese otro hipotético Juan tuvo en la antigüedad esa importancia que se supone, ¿cómo la tradición lo calla, salvo estas citas, vagas, de pasada y con prejuicio en Eusebio? Y sobre esos dos sepulcros que Eusebio cita en Efeso, San Jerónimo dice que “algunos creen que hay dos “memorias” del mismo Juan” ¹².

En cambio, la tradición asigna las tres epístolas de Juan al Apóstol, y en la 2.^a y 3.^a se lo llama por antonomasia “el Presbítero” (ὁ πρεσβύτερος).

Además, del texto de Papías no se sigue la diversidad de dos personas. Se puede explicar bien en función de un aspecto local o temporal, que responde a los dos tiempos usados en Papías: “qué” dijeron (εἶπον) Juan (el Apóstol) con los otros, y qué dicen ahora (λέγουσιν) Aristión y “Juan el Presbítero.”

En sentido local sería lo que “dijo” Juan antes de su venida a Efeso y qué sigue “diciendo” ahora sobre el Señor; o en un sentido temporal, qué “dijo” Juan antes que Papías comenzase la inquisición para la obra que componía, ya que algunos autores dan la fecha de publicación de ésta sobre 124-130 ¹³.

En cualquier caso, el pasaje de Papías no tiene, a este propósito, la importancia que quiso dársele. Pues, si ambos personajes se identifican, no hay cuestión; y si no se identifican, tampoco, pues no se dice de ninguno de ellos que haya compuesto el evangelio. Argumento que prueba la tradición a favor del apóstol, sobre todo por el argumento de San Ireneo, discípulo de San Policarpo, y éste de Juan el Apóstol. Y ni Policarpo ni Ireneo podían equivocarse al hablar de la figura tan preeminente del apóstol.

Finalidad del Evangelio de San Juan.

Esta la expresa el mismo evangelista: “**que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios**, y para que creyéndolo tengáis vida en su nombre” (20:31). Juan quiere hacer ver la necesidad que hay de “creer” que es, en su enseñanza, “el hacer la verdad” (3:21), para tener “vida” en el “nombre” de Cristo, **que es en su realidad de Hijo de Dios encarnado**.

Se ha querido notar en él una cierta tendencia polémica contra el querer separar de Dios la humanidad. A este análisis del libro hay que añadir la tradición, que viene a confirmarlo. San Ireneo dice que está escrito contra Cerinto y los nicolaítas ¹⁴, a los que San Jerónimo ¹⁵ añade los ebionitas, los cuales negaban la existencia del Hijo antes de la concepción humana o decían que

Cristo era un puro hombre, **al que se le unió la divinidad en el bautismo**, lo que le confirió la ciencia superior que tuvo y el poder de hacer milagros, **pero que lo abandonó la divinidad antes de su muerte en la cruz**.

De aquí la insistencia de exponer Juan la “preexistencia” y divinidad del Hijo, lo mismo que la unión entre el Padre y el Hijo, **y la verdadera “encarnación” de la persona divina**.

También se ve, en ciertos pasajes, cómo habla del Bautista, de su inferioridad ante Cristo. El prestigio del Bautista fue excepcional en Israel; tanto que ya durante el ministerio público de Cristo continuaron bautizando los discípulos del Bautista, y hasta había persona de gran relieve en Corinto (Act 18:25) que sólo conocía el bautismo de Juan, encontrándose el mismo fenómeno en Efeso (Act 19:3). De ahí el que el evangelista sitúe al Bautista en el plano de inferioridad ante Cristo.

También, de hecho, se vienen a completar los sinópticos o las tradiciones procedentes de las catequesis-fuentes respectivas (Jn 3:24; cf. Mt4:12; Jn 11:1; cf. Lc 10:38-42, etc.).

Destinatarios.

Son los fieles de la gentilidad. Lo confirma el origen “asiático” que le asigna la tradición. Además no podía ser para un público judío, ya que explica voces aramaicas, fiestas y costumbres judías. Supone desconocida para sus lectores la topografía palestinense, pues la precisa mucho, v.gr., el “mar de Galilea,” y añade el nombre griego para que lo conozcan con el nombre con que fue denominado entre las gentes helenistas después de la fundación de Tiberias por Antipas, “que es Tiberíades.”

Lengua original en que fue escrito.

Del análisis del libro, como se ha visto, resulta que su autor es un judío palestinense: lo demuestran los conocimientos del medio ambiente en que está imbuido, las voces aramaicas citadas y la construcción de diversas frases semitas. Hasta tal punto esto es claro, que se ha planteado el problema de si la lengua original en que fue escrito no habría sido el arameo, lengua judía de la época. Fue Wellhausen el primero en plantear este problema, y ha sido replanteado y estudiado por Burney ¹⁶ y por Torrey ¹⁷. Este último defiende, sin dudar, un original aramaico del evangelio de Juan.

Esta conclusión no tiene, como el de Mateo, una tradición que lo enseñe, sino que es efecto **del análisis estructural literario**.

Boismard ¹⁸ sostiene igualmente esta tesis. Pero con más reservas; dice que, si se considera excesiva esta tesis, al menos podría admitirse que “ciertas secciones hayan sido” escritas en arameo.

Bonsirven ha sostenido que el griego del cuarto evangelio, tomado en su conjunto, no da la impresión de un griego de traducción, como lo prueban buen número de términos y locuciones que no tienen equivalente en arameo. Sin embargo, para Mollat “es un hecho establecido que la lengua y el estilo del cuarto evangelio tienen una muy acusada impronta semita.” ¹⁹ Es, pues, un tema que está hoy abierto a la investigación y a la discusión.

Fecha de composición.

La tradición prueba que el evangelio de Juan es el último de los evangelios canónicos. En orden a precisar su fecha de composición hay varios datos orientadores.

En primer lugar está escrito después del año 70, que es la destrucción de Jerusalén. Habla

de lugares cercanos a Jerusalén y usa el imperfecto “había” (11:18; 18:1; 19:41), que, aunque pudiera tener el simple valor del tiempo verbal histórico, sugiere que en la época de la composición del evangelio ya no existían estos lugares.

Frecuentemente, aunque no siempre, usa el término “los judíos,” en lugar de fariseos, saduceos o escribas, por los adversarios de Cristo. Esto supone la destrucción de la ciudad y del judaísmo oficial, cuando ya no existen oficialmente estas sectas y sí, por el contrario, una separación total entre judíos y cristianos. Además, este evangelio se escribió en Efeso, y Juan difícilmente vino antes del año 70. El 49, Juan está en el concilio de Jerusalén (Gal 2:9), y **Santiago el Menor, Pedro y Juan eran allí “columnas” de la comunidad.** Los Hechos, hablando de la última visita de Pablo a Jerusalén (c.57), sólo recuerda a Santiago el Menor, presentándole como jefe de la comunidad jerosolimitana (Act 21:18). Juan debió de venir a Efeso después del 57, pues en los Hechos, cuando Pablo está en esta ciudad (c.53-56), no se dice nada de Jn (Act c.19), antes por el contrario, el contexto lo excluye. Y Pablo había conocido a Juan el 49 en Jerusalén (Gal 2:9). Sobre el 66 escribe San Pablo su segunda epístola a Timoteo, al que había encargado de la cristiandad de Efeso, y nada le dice de Juan, hombre que gozaba de un gran prestigio en la antigüedad y en Efeso. En 21:19 supone la muerte de Pedro; y el incendio de Roma fue el 64.

El evangelio de San Juan **se escribió después del Apocalipsis** (Prologi antiquior et monarchianus; San Victorino Pict.)²⁰. Y San Ireneo dice que el Apocalipsis se escribió hacia el fin del reinado de Domiciano²¹. Domiciano fue asesinado el 18 de septiembre del 96.

Al último decenio del siglo, tomado éste con amplitud, le convienen los brotes heréticos que se polemizan en el evangelio de San Juan (Cerinto, nicolaítas, ebionitas).

Confirma esto la falta de alusiones al mismo en *la Didaje*, de finales del siglo I, escrito probablemente en Siria, y que tiene muchas alusiones al evangelio de Mateo y probablemente de Lucas, lo mismo que la falta de alusiones al mismo en Clemente Romano (c.102).

Fecha tope máxima de composición vino a ser establecida por los datos que aporta el papiro Rylands. Descubierta y mezclada con otros, fue hallado en Egipto en 1920 y publicado en 1935. Contiene parte de la conversación de Cristo con Pilato y de éste con los judíos (Jn 18:31-33, anverso, y v.37-38, reverso). El fragmento responde, salvo algunas faltas de ortografía, al texto crítico. Fue estudiado por F. Kenyon, director del British Museum, e Idris Bell, del mismo Museo; por A. Deissmann, especialista en papirología cristiana; W. Schubart, de la Universidad de Berlín. Todos lo atribuyen a la primera mitad del siglo II, y a los primeros decenios.

Precisando más, Deissmann lo atribuye a la época de Adriano (117-138). Incluso Schubart llegó a admitir que podría ser de fines mismos del siglo I, del predecesor de Adriano, que fue Trajano (98-117). Precisamente bajo éste murió San Juan (c.104).

La redacción es de origen popular, por los errores en su ortografía. Se ve que el autor — copista — no está influenciado por los “aticistas,” que florecieron numerosos desde el siglo II. Indicio de antigüedad es la falta de espíritu áspero y leve.

Este trozo de papiro proviene de Ojirinco, hoy el-Bahnasa, en Egipto Medio, a 115 kilómetros de El Cairo. Una comunidad cristiana tenía el evangelio de San Juan.

Sobre estos datos se puede razonar así: si, **conforme a la tradición, el evangelio de San Juan fue compuesto en Efeso;** y si con los deficientes medios de comunicación, con la dificultad y lentitud para copiar un manuscrito, con las dificultades para la divulgación del contenido del evangelio, se hizo llegar a una comunidad situada en el Egipto Medio y a muchos kilómetros de Efeso; todo esto hace ver que, si el papiro está compuesto sobre el 120, presupone ello un margen de tiempo lo suficientemente amplio para la redacción del original. Y esto lleva, por los datos alegados, a hacer ver la probabilidad de la tesis tradicional: el evangelio de San Juan está

compuesto, normativamente, en la última decena del siglo I ²².

Historicidad del Evangelio de San Juan.

El contraste tan acusado entre el cuarto evangelio y los sinópticos hizo poner en duda la historicidad de su contenido a escritores no católicos. A esto se añadía la factura de sus “discursos” de tono especulativo, abstracto, en fuerte contraste con el estilo directo y vivido de los sinópticos. Además, “la primera epístola de Juan ofrece los mismos caracteres literarios y teológicos que los discursos de Jesús en el cuarto evangelio” ²³. Ni bastaría sólo para justificar esto el que Juan presente en la mayor parte de su evangelio a Cristo en Jerusalén, en lucha con fariseos, pues en el mismo tono aparece hablando con gentes sencillas o clases populares, v.gr., la Samaritana o el discurso sobre el **“Pan de vida.”**

Mas en concreto se ven estas diferencias:.

a) Estilo: En los sinópticos es vivido, concreto, popular; en Juan, abstracto; no se encuentran ordinariamente parábolas.

b) Contenido: 1) El **“reino de Dios” es el centro de la predicación sinóptica**; en Juan sólo aparece en Nicodemo (3:3.5). En Juan aparecen preferentemente los temas de *“vida,”* *“luz,”* *“verdad.”*

2) En las discusiones con los judíos, en los sinópticos versan sobre cuestiones de la Ley, v.gr., ayuno, sábado, matrimonio mosaico, ritos de purificación; en Juan son temas, sobre todo, **acerca de la “fe.”** En el aspecto moral, en los sinópticos aparece la pobreza, vigilancia, provi-dencia, el nuevo “espíritu” en las obras; en Juan se destaca la “caridad.”

3) La imagen de Cristo, Juan la destaca, sobre todo, como el Hijo de Dios venido a este mundo. Los sinópticos, en los pasajes que enseñan su divinidad, lo hacen, en general, por otro procedimiento.

4) Los milagros, que en los sinópticos aparecen, en general, como obras de misericordia; en Juan **son “signos” de la grandeza y de quién es Cristo.** En los sinópticos se supone la fe — confianza en aquellos a quienes hacen — ; **en Juan hacen surgir o crecer la fe.**

De aquí el venirse a creer que el evangelio de Juan no fuese histórico, sino una grande y profunda **meditación teológica del evangelista sobre la vida de Cristo.** La historicidad del mismo es un hecho que se ve por un doble capítulo.

El primero es por el concepto que tiene de ser un “evangelio,” un kérigma de Cristo. Es enseñar la realidad y el **“mensaje” de Cristo, para que se crea en El y así se tenga vida** (Jn 20:31). Si éste es el objeto, se falsearía el propósito mismo del autor al negarle historicidad a las “enseñanzas” de Cristo y objetividad histórica a sus milagros, **que son los “signos”** con que afirma la verdad de su misión.

Sin el supuesto histórico del “evangelio,” el hecho trascendente de la **encarnación del Verbo** no tiene sentido.

A esto se une el hecho de saberse que el evangelio de Juan ha sido escrito polémicamente también contra las nacientes herejías que negaban la realidad de la encarnación. **Encarnación y mensaje que todo está en la misma línea de propósito e historicidad.**

A esto se añade la insistencia con que en este evangelio aparece su autor protestando el valor de “testimonio” que tienen los hechos — si no me creéis a mí (Cristo), creed a las obras (Jn 14:11) — que el Padre le da a hacer, lo mismo que el “testimonio” del Bautista, precursor del Mesías, y su “testimonio” propio de lo que ha visto (Jn 1:14; 19:35, etc.).

Pero, además, son numerosos los índices de historicidad que aparecen en la estructura de su evangelio.

1) Referente a la vida de Cristo.

Precisa y confirma muchos datos de los sinópticos, Juan es el que precisa que su ministerio comenzó en Judea, cuando el Bautista bautizaba en el Jordán, y cómo Cristo toma de aquel círculo a sus primeros discípulos (c.1), y cómo abandona el Jordán y vuelve a Galilea por celo de los fariseos (c.4).

Juan da una fecha de la celebración de la Pascua, que en su esquema es más lógica que la que señalan los relatos sinópticos sin más: **la crucifixión de Cristo es, en los sinópticos, el día de la Pascua.** Lo que es increíble. Pero éste es un problema que se aborda en el c.13 de Juan.

Con motivo de la expulsión de los mercaderes del templo da una fecha absolutamente cierta sobre el tiempo de la edificación del mismo (c.2).

2) Topografía.

Cita unas 20 ciudades. Distingue la Betania de Lázaro de la otra Betania en Transjordania; localidad cierta y que, si no se la precisaba, ofrecería confusión a los lectores.

Habla de Cana de Galilea, precisando así muy bien su situación, ya que había otra Cana en la tribu de Aser (Jos 19:28).

Los sinópticos sólo ponen la acción del Bautista en el Jordán; Juan cita otros lugares donde bautizaba, haciéndolo con precisión geográfica: “En Enón, cerca de Salín, donde había mucha agua” (3:23).

La piscina de Betesda tiene cinco pórticos. Era objeción clásica contra la historicidad de este evangelio por no conocerse ninguna piscina de este tipo. Las excavaciones arqueológicas confirmaron la verdad de esta afirmación de Juan.

3) El medio histórico.

Cristo “sube” para las fiestas: término técnico; Jerusalén aparece con sus muchedumbres de judíos y “peregrinos”; los fariseos desprecian a las gentes, considerándolas “malditas” (c.7); el templo está aún recién levantado (c.2); dentro había comercio y profanaciones. No entran los judíos al pretorio para no contraer “impureza legal” y poder comer la Pascua (c.18); entre judíos y samaritanos hay hostilidad (c.4); Galilea es despreciada (c.7); en Cafarnaúm había un “cortésano” de Antipas; los fariseos aparecen con sus luchas y preocupaciones mesiánicas; se citan los usos religiosos para las “purificaciones” (c.2); las costumbres funerarias (c.11 y 19); sus “excomuniones” (9:22); las preocupaciones rabínicas sobre el problema del reposo sabático y la “actividad” de Dios (c.5); violación del sábado por llevar una “camilla” (c.5); como insulto a Cristo, se le dice que es “samaritano” y que le “posee demonio” (c.8); aparece el tipo de argumentaciones rabínicas “a fortiori” (10:32-36).

Los nombres personales que usa reflejan la nomenclatura palestina en tiempos de Cristo antes del año 70, como se ve en lápidas funerarias (W. F. Albright).

Todos estos datos, incide η tal me η te dichos, hacen ver una estructura literaria en este evangelio basada en datos históricos.

4) Imagen de Cristo.

La imagen de Cristo aparece delineada, en un aspecto, con rasgos sublimes: **es Dios.** Basta ver sus discursos. Juan se complace en destacar, máxime en los momentos previos a las “humillaciones,” que Cristo lo “sabe” todo. Así en la pasión. “Sabe” **el poder que tiene, quién**

es y las obras que el Padre le da a hacer.

Por destacar esta grandiosidad de Cristo en la pasión, omite la “agonía” en Getsemaní. Cristo declara que nadie le quita la vida, que la da de sí mismo y la volverá a tomar El (c.10). En la cruz, “sabe” que todo está cumplido, y entonces muere.

Y además, en Juan, la figura del que es Dios la acusa como el que también es hombre.

Está “fatigado” junto al pozo de Siquem (c.4); le “aflige” la incredulidad (4:18); “huye” para evitar que le hagan rey (c.6); se “defiende” en varios pasajes contra las calumnias; tiene “amigos” (Lázaro, Juan); “obedece” al Padre (c. 14); la bofetada de un soldado le “ofende” (c.18); en la cruz también tiene “sed” (c.19; c.4); aparece como “servidor” de sus discípulos en la última cena.

Y, destacando el evangelista este doble aspecto, es por lo que, en otros pasajes, Cristo, cuando habla de ser el “enviado” por el Padre, le rinde homenaje: hace las obras que el “Padre le da a hacer”; obra a “una” con su Padre (c.5), y, siendo “uno” con el Padre (c.10:30), el Padre es “mayor” que El (14:28).

En la imagen del Dios-hombre, Juan no especula solamente; relata la historia y acusa los hechos divinos y humanos.

5) El acuerdo con los sinópticos.

El evangelio de Juan, a pesar de tener una característica literaria distinta de los sinópticos e inmediatamente perceptible, tiene también un acuerdo de fondo con ellos innegable.

Como en ellos, aparecen esas pequeñas sentencias lapidarias que hieren la imaginación y permiten con facilidad recordarlas: “Destruid este templo y yo lo reedificaré” (c.2); “mi Padre trabaja, y yo también trabajo” (c.5; cf. 12:24; 16:21; 20:29).

Hay otros elementos — exposiciones — que, menos citados, no por eso dejan de establecer puntos de contacto y reflejar el mismo ambiente sinóptico; v.gr., “reino de los cielos” (c.3:3-5) y el Hijo del hombre (3:14).

Otras veces son nociones de los sinópticos que aparecen en Juan, v.gr., la “venida” detrás de mí (Bautista) de otro más fuerte (c.1); ello “es preciso” para que se cumpla la pasión y las Escrituras.

La “luz” (c.8) y los “hijos de la luz,” lo mismo que los conceptos de la “palabra” y de la “vida,” aparecen en ambos.

Y el célebre lógion de Mt (1 1:25ss; Lc 10:21ss), de tipo yoánnico, y “ningún argumento decisivo hay contra la autenticidad sinóptica de este texto” (Mollat).

Estas observaciones hacen ver el **fondo histórico del evangelio de Juan**. Es histórico, pero no una historia al modo actual. Juan ha querido destacar una tesis en su evangelio, y ha trazado un esquema libremente. De los innumerables datos de la vida del Señor, seleccionó los que creyó oportunos y los agrupó según su plan. Y a ellos les prestó dos cosas: una su estilo literario; pero, además, Juan no expone sólo la frase o el hecho histórico; lo penetra, lo desentraña. A la luz de Pentecostés, y con la doble garantía de la inerrancia apostólica y de la inspiración bíblica, ha desentrañado el hondo contenido de muchas enseñanzas de Cristo. Es el “sentido pleno” de las mismas. Esto es lo que establece esa aparente divergencia con los sinópticos. Juan ha querido a un tiempo exponer **la profunda enseñanza de Cristo** y fijarla bien ante las herejías que entonces comenzaban.

Simbolismo del cuarto Evangelio.

En la lectura del evangelio de Juan se ve claramente la existencia de un valor “simbólico”

no caprichoso o ahistórico, sino que sale de los mismos hechos; lo mismo que una tendencia a penetrar cada vez más y poner con el máximo relieve todo lo referente **a las acciones de Cristo**. “Porque él da una importancia suprema a la estancia histórica del Hijo de Dios, es por lo que no cesa de meditar sus gestos y sus palabras.”²⁵

De los innumerables milagros hechos por Cristo, que dice el evangelista (20:30), solamente selecciona siete, número simbólico de “plenitud,” y posiblemente de obra “recreadora” de Cristo, en evocación septenaria de los días del Génesis. Y se aprecia en varios de estos milagros un marcado sentido simbólico. En la conversión del agua en vino se ve el don de la alianza nueva frente al judaísmo “cambiado”; en la multiplicación de los panes, el anuncio eucarístico; en la curación del ciego de nacimiento en Siloé (= el Enviado, Cristo), la obra de Cristo, Luz del mundo, y la sugerencia bautismal; en la resurrección de Lázaro **es Cristo “resurrección y vida.”**

Al mismo ciego de nacimiento se lo envía, para que se cure, a lavarse en las aguas de la piscina de Siloé, “que significa Envía do.” Se cura en Cristo.

Cuando Judas salió del cenáculo para entregar a Cristo, era de “noche.” Pero lo era ya al comenzar la cena pascual. Era Judas, que estaba en la “noche” moral al apartarse de Cristo-Luz.

La solemnidad con que describe el día y hora de la condena de Cristo, es para hacer ver que muere como el verdadero Cordero pascual.

Con el milagro de la multiplicación de los panes en la Pascua anterior a la institución de la Eucaristía, un relato todo él deliberadamente lleno de alusiones a ella, quiere hacer ver con él el anticipo de dicha institución.

Lc gusta destacar sentidos ocultos. Así, al decir Caifas que era conveniente que uno muriese por todos, Jn ve en el sumo sacerdote una especie de “profecía.”

Cuando entra mesiánicamente en Jerusalén, dirá que no comprendieron entonces un pasaje de la Escritura al que alude.

Cuando Cristo expulsa a los mercaderes del templo y le piden las autoridades judías credenciales de aquel acto, se remite a la resurrección del templo de su cuerpo. Y dirá Juan que no lo comprendieron ellos **hasta después de la resurrección.**

En el lavatorio de los pies en el cenáculo, se complace en destacar el misterio encerrado en ello, pues Cristo le dijo a Pedro que lo comprenderá “después,” en Pentecostés.

Otras veces los relatos suponen la muerte de Cristo para comprenderlos en toda su proyección.

Así, la “elevación” del Hijo de Dios, como Moisés elevó la serpiente en el desierto, exige para su plena comprensión la muerte de cruz; el “subir a donde estaba antes” (c.6), la ascensión, etc.

La “escatología” en San Juan.

Un hecho acusado en la lectura de San Juan y otros escritos del N.T. es el tema de la “**escatología.**” En Jn parece que ésta tiene lugar aquí y ahora: el que escucha la palabra de Cristo y cree en el que le envió, tiene la vida eterna; ha pasado de muerte a vida; el que no cree ya está juzgado, etc. (cf. Jn 5:24; 1 Jn 3:14.17; 8:15, 12:47; etc.).

En cambio, en los sinópticos, y en el mismo San Pablo, la “escatológica” será final visible, se la destaca con rasgos apocalípticos y coincidirá con la venida de Cristo en el juicio final.

Sin embargo, aunque la presentación de esta “escatología” presente es fuertemente destacada en Jn, no es única; hay pasajes en los que también esta “escatología” es final, completiva (1 Jn 2:28). En el c.21 (v.22-23) se habla de Cristo “hasta que El vuelva.” En el c.6 se habla y se unen las dos “escatologías”: el que come su carne eucarística “tiene (ya) la vida eterna” y “yo le

resucitaré en el último día” (cf. 5:28-29, etc.).

Ante esta doble perspectiva o mezcla de “escatologías,” los autores toman diversas posiciones.

Para Wendt, Welhausen, E. Schwartz son irreductibles. El evangelio de Jn, primeramente, sólo tendría la “escatología” presente. La futura fue añadida por alguno que no estaba conforme exclusivamente con la primera, y conocía y contrastaba con la “escatología” de los sinópticos y tradicional.

R. Bultmann atribuye la segunda a influjos eclesiales; se haría por preocupaciones que, contra la primera, tenían algunas Iglesias acostumbradas a la **“escatología” sinóptica, tradicional, de futuro.**

Muchos de los que consideran el evangelio de Jn como una obra homogénea, no ven en ello contradicción: el autor habría utilizado las imágenes de la “escatología” del futuro, tomadas del medio ambiente, pero dándoles **una interpretación espiritual presente.**

Probablemente la realidad sea otra. El enfoque de este evangelio y la época tardía de su composición, se deban en parte a haber visto el retraso de la **parusía**. Por lo que dividen la obra en dos etapas: una espiritual — al presente — y otra complementaria — en el futuro — . “Ahora somos hijos de Dios, aunque no se ha manifestado lo que hemos de ser., cuando se manifieste (Cristo en la parusía final), seremos semejantes a El” (Jn 3:2).

Este retraso de la parusía hizo, en parte, dar este enfoque a la obra literaria de Jn. Además, “es sencillamente inconcebible que un evangelio que negara radicalmente la escatología del futuro hubiera podido entrar en el uso eclesiástico; ni es posible que por el solo hecho de agregarle algunas frases de carácter realista moderado se hiciera aceptable, ya que esas adiciones no eran suficientes para disipar la impresión de que tal evangelio negaba la resurrección de los cuerpos, error estigmatizado en la Iglesia”

División del Evangelio: diferentes planes propuestos.

“Nada más significativo de la complejidad y de la riqueza del cuarto evangelio que la diversidad de planes que han sido propuestos”²⁶. Entre éstos están:

Plan cronológico y geográfico, dividiendo el evangelio en períodos según los diversos lugares y tiempos indicados por el evangelista.

Plan lógico, en que se considera el evangelio como una exposición metódica de alguna gran idea teológica.

Plan temático: no se ve en él una exposición doctrinal rigurosa o lógica, sino el desenvolvimiento, alternado y progresivo, de ciertos grandes temas; v.gr., la “luz” y las “tinieblas.”

Plan cíclico. El evangelista recorrería diversas veces un mismo ciclo de ideas. Así, en los discursos de la cena, el ciclo de tres ideas: **amor, consolación, unidad.**

Plan numérico, basado en las cifras clásicas 3 y 7. Y se combinaría con un plan simbólico.

Plan simbólico. Estaría basado en un fondo del Éxodo. Y algunos lo combinan con otros elementos también simbólicos: **Cristo, nuevo Moisés y Cordero de Dios**, viene para hacer pasar — salir — al nuevo Israel de la servidumbre al pecado, a la nueva vida de la tierra prometida.

Plan litúrgico. Estaría desarrollado teniendo por base las grandes festividades legales judías, y frecuentemente en el templo. En su fondo estaría indicándose el fin de estas festividades, de este viejo culto, que habría de ser superado por el nuevo culto de Cristo, **cuyo cuerpo es el centro del nuevo culto en “espíritu y en verdad.”**

Plan de simple agrupación de episodios dispersos, ilustrando, sobre todo, diversos aspectos

tos de la vida cristiana.

Estas múltiples hipótesis hacen ver la complejidad del tema, y que son muy variados los elementos que intervienen en el propósito del autor en la composición del evangelio. Y hasta es posible que no obedezca a un plan primitivo estricto.

“Las anomalías que presenta el texto — que supondrían trasposiciones, alteraciones lógicas — podrían provenir del modo como el evangelio fue compuesto. Nuestro evangelio puede ser que no sea obra de un solo intento. Se observa cada vez más la tendencia a ver en él el resultado de una lenta elaboración y como **“un reflejo del ministerio yoánico,”** implicando elementos de épocas diferentes, retoques, adiciones, complementos, retractaciones, redacciones diversas de una misma enseñanza. Los capítulos 15 y 16 podrían así ser considerados a la vez como un complemento y una variante del discurso después de la cena; el autor lo habría insertado después del capítulo 14, sin gran preocupación por las anomalías que de ello resultaría en la estructuración general. Se puede, por otra parte, admitir que el autor acaso no dio él la última mano a su obra. Después de la muerte del evangelista, sus discípulos publicaron, sin duda, la obra tal como él la había dejado. Pero ellos han podido mantener o insertar en la trama del evangelio fragmentos yoánicos que no querían que se perdiesen, y cuya colocación en el evangelio no estaba rigurosamente determinada. Así se explicaría un pasaje como 12:44-50, que no contiene ninguna indicación de tiempo, de lugar ni de auditorio; lo mismo pasa en 3:31-36.”²⁷

Entre las nuevas posiciones sobre la elaboración del evangelio de Jn, está la de R. E. Brown. Para él, la elaboración del evangelio tuvo varias etapas: 1) Un conjunto de materiales sobre Cristo independientes del material y tradición sinóptica, es el primer elemento, que es transmitido por un apóstol, probablemente Jn; 2) estos materiales se van modelando a través del uso: enseñanza-predicación, y adquiriendo la forma yoánica, que se puede reconocer. En esta etapa los “hechos” se relacionan con los “dichos”; 3) el autor, que ya no es Jn, da unidad a la segunda etapa, acaso compartiendo su elaboración con otros. Cambia de tono, posiblemente ante el judaísmo oficial, y vuelve a redactar algunos fragmentos del evangelio, v.gr., 9:22-23; 4) la tercera redacción de la obra — la última — estaría hecha por otro redactor, distinto y último. Este, especialmente ligado al autor, no habría compartido con él la segunda etapa de la obra. Sería criterio para saber su intervención los “duplicados,” v.gr., 6:51-58 con relación a 6:35-50; 3:31-36 con 12:44-50. Muchos de los materiales de los “discursos de despedida” podrían haber sido introducidos por este redactor (The Problem of Historicity in John, en C.B.Q. [1962]).

Posible origen conceptual-cultural del cuarto evangelio.

La tradición testifica que el cuarto evangelio es del apóstol San Juan. Esto merece valor, aunque admite amplitud la afirmación. Pues se ve que el evangelio, tal como está escrito, no puede ser obra de ningún apóstol. No solamente por su comparación con los sinópticos, sino por el estilo, enfoque y la riqueza explícita de contenido y de exposición. El argumento de la “iluminación” pentecostal no explica el enfoque ni la explicación del mismo, como se ve en su comparación con los sinópticos. Son conceptos profundamente teológicos, que superan, en su versión, la sencilla “cultura” expositiva de cualquier apóstol. Se acusa que los “discursos” no sólo son distintos de los otros evangelios, sino que tienen el mismo alto enfoque cuando Cristo habla con fariseos — Nicodemo — que con gentes sencillas — Samaritana — ; además tienen un estilo semejante a sus epístolas.

Esto plantea el problema de cómo se compagina su origen de San Juan y su redacción y composición por otros.

Lo primero es admisible. Jn habló muchas veces **del Cristo histórico, y penetrado tras**

la luz pentecostal, lo que le dio plenitud de contenido. Fue una visión y mensaje auténtico más rico que lo que podía comprender en un principio (Jn 14:9) un pescador galileo. Pero Jn tenía su “círculo” de presbíteros y “discípulos” (Jn 21:24-25). Estos le oyeron repetidas veces; meditaron sus enseñanzas; cambiaron impresiones y matizaciones con él. Es probablemente de aquí de donde sale la planificación o, al menos, la codificación de esas enseñanzas por escrito; primero, acaso, parcialmente, con ocasiones diversas, y luego se coleccionaron y publicaron.

En este grupo de autor o autores debió de haber gente culta, familiarizada con la cultura ambiental, posiblemente de vario tipo. El hecho evangélico lo prueba, lo mismo que el análisis de semejanzas con doctrinas y vocabulario. Así se ven términos característicos y dualísticos, como *λόγος*; “vida”; “luz” “tinieblas”; “espíritu” “carne”; de arriba”-”de abajo”; “verdad”-”mentira,”-“libertad”-“esclavitud”; “hijos de la luz”-“hijos de las tinieblas,” etc.

Este “fondo,” en su corteza, es común a Jn y a **diversas concepciones filosófico-religiosas del medio ambiente.** “Es innegable que Jn posee considerables semejanzas verbales con estas extrañas formas del pensamiento” (Wawter). ¿Cuáles? Se pretende que Jn hizo con el cristianismo lo que Filón con el judaísmo: traducirlo a categorías de. Este es el problema: matizar estas conexiones ambientales.

C. H. Dodd, en su *The interpretation of the Fourth Gospel*, trata de explicar, mediante un serio análisis, este problema conceptual (?) - redaccional, a la luz del helenismo tardío, el cual, en parte, ha sufrido influencias del pensamiento judío. Reduce a tres los elementos convergentes: muchos provienen del A.T., otros del judaísmo helenístico y rabínico, y otros del hermetismo. Y rechaza la hipótesis de influjos “mándeos,” de Bultmann.

Braun, en su *Hermétisme et Johannisme*, lo atribuye a influjos “herméticos,” que los cree muy claramente definidos en Jn. Pero varios escritos “herméticos” son del siglo u y, por tanto, posteriores a Jn. Aparte que estos contactos podrían ser del patrimonio común, difundidos en el medio ambiente antes del cristianismo. Pero la cosmología, antropología y soteriología “herméticas” son profundamente distintas de las de Jn.

Lidzbarski Y Reitzenstein piensan en influjos de la “gnosis” de Siria y Palestina. Aunque esta doctrina de la secta gnóstica se conoce por documentos tardíos, se une a grupos bautistas del siglo i. En 1946 se descubrió en Nag-Hammadi, junto a la antigua Konoboskion, en Egipto, una biblioteca con 48 volúmenes, en lengua copta, y la mayor parte desconocidos; sólo se conocían algunos por citas de los Padres. Entre ellos se encuentra el “Evangelio de la Verdad,” que acaso fuese escrito, originariamente, en griego por Valentín, sobre 150 d.C. Presenta una notable afinidad con el de Jn. Pero parece que depende del mismo Jn. ¿Hubo una “gnosis” precristiana que hubiese ejercido influjo en los ambientes judíos y cristianos? Es hipotético, y no se pueden saber sus límites; ciertos factores cayeron en la herejía.

Qumrán. De la confrontación de textos de Jn y Qumrán hay varios elementos de Jn próximos a un aspecto del judaísmo tardío, como aparece en Qumrán. Aparecen los conceptos de Dios-mundo; luz-tinieblas; verdad-mentira; en alto-en bajo, etc. Los mundos en lucha están dominados por un príncipe o un ángel de la Verdad, de las tinieblas, del mal. Hay un “dualismo” que determina esta lucha.

Los Sapienciales del A.T. (Prov 8:12-16;20-21;22-36; Ecl 24:1-21). El pensamiento de Jn está inmerso en el A.T., en el judaísmo, pero no en el rabinismo.

Los elementos de *λόγος*, verdad, vida, luz “conocer” a Dios, etc., **ofrecen una nueva coloración de la verdad evangélica**, útil a los lectores de cultura helenística, al fin, destinatarios del evangelio de Jn.

El evangelio de Jn debe de tener su paternidad fontal en él y en la forma dicha, pero des-

arrollado por su “equipo” cultural-pastoral. Los temas — como el k erigma sin optico — surgen de la enseñanza del Cristo histórico, expuesto por Jn y desarrollado concretamente a causa de circunstancias específicas ambientales, y vertido, sólo literariamente, en su sensus plenior, a través de algunos o varios elementos culturales ambientales, de diverso tipo, aunque fundamentalmente, Jn, como judío, debió de hacer la primera versión original — expositiva — con elementos del A.T.

Los estudios y la investigación futura de los especialistas en Jn podrán ir precisando más concretamente los influjos y elementos en que se vierte el k erigma de Jn a los suyos, y, seguramente, la investigación y solución concreta vengan por esta línea indicada.

- 1 H pfl-Gut, *Introd. Spec.*, In N. T. (1938) P. 186-187. — 2 *Adv. Haer.* 3:1.1. — 3 Eusebio De C., *Hist. Ecd.* V 24. — 4 *Dial* 81. — 5 *De Praescript.* 36; San Jerónimo, *Adv. Ion.* 1:26. — 6 *Comm. Epist. Ad Gal.* 6:10. — 7 *Sobre M s Datos*, Cf. H pfl-Gut, O.C., P.182. — 8 *Hopfl-Gut. O.C. P.* 195-198. — 9 *Adv. Haer.* 3:1:1. — 10 H PFL-GUT, O.C., P.204-208. — 11 Eusebio De C., *Hist. Ecd.* III 29:1-6. — 12 *De Viris Illtisl* 9. — 13 Steidle, *Patrología* (1937) P. 15. — 14 *Adv. Haer.* 3:11:1. — 15 *Comm. In Matth. Pr l.* — 16 *The Aramaic Of The Fourth Cospel* (1922). — 17 *The Aramaic Origin Of The Cospel Of John: Harward Theological Review* (1923) 305-344. — 18 *Du Bapteme A Cana* (1956) P.43-60; *Importante De La Critique Textmle Pour Etablir L Origine Arame'enne Du Quatrieme  vangik*, En *L' vangile De Jean,  tudts Et Problemes* P.41-57. — 19 *Les Aramaismes De Saint Jean  vangelicice*; *Biblica* (1949) 405-431; Mollat, *L' vangile S. St. Jean*, En *La Sainte Bible De Jertisalem* (1953) P.53. — 20 *Ln Apoc.* 11:1. — 21 *Adv. Haer.* 5:30:3. — 22 C. A. Roberts, *An Unpublished Fragment Of The Fourth Cospel In The Jhon Rylands Library* (1935); Vaccari, En *Biblica* (1936) P.Solss; E. Florit, *Parlano Anche Ipapiri* (1943) P.19ss. — 23 Feuillet, *Le Quatrieme Evangile*, En *Introduction A La Bible, De Robert-FEUILLET* (1959) II P.670. — 24 *Para Esta Sección*, Cf. Mollat, *L' vangiu S. St. Lean*, En *La Sainte Bible De L ru-Salem* (1953) P.40-49. — 25 Feuillet, O. Y U. P.670. — 26 Mollat, O.C., P.27ss. — 27 Mollat, *L' vangile S. Si. Jean*, En *Le Sainte Bible De Jerusalem* (1953) P.26-27

Capitulo 1.

El capítulo 1 de Jn tiene dos partes muy diferenciadas. La primera es el “prologo” a todo su evangelio; la segunda comprende el testimonio oficial del Bautista presentando a **Cristo a Israel como el Mesías**, y la primera recluta que Cristo hace de sus discípulos.

Prólogo. 1:1-18.

La estructura literaria del prólogo est  realizada conforme a los esquemas literarios semitas, especialmente de los sapienciales (cf. v.gr., *Prov* c.8; *Sab* 9:9-12). Es un procedimiento llamado de “inclusión semítica,” y que consiste en dividir la exposición del pensamiento de tal manera que haya en el desarrollo y proceso del mismo una semejanza conceptual, aunque por un orden inverso, entre el principio y el fin y los diversos miembros intermedios del pasaje. Se da como ejemplo el esquema que presenta, a este propósito, Boismard del prólogo de Jn:

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| a) El Verbo en Dios 1-2 | 18 El Hijo en el Padre a' |
| b) Su papel en la creación 3 | 17 Su papel en la recreación b' |
| c) Don a los hombres 4-5 | 16 Don a los hombres c' |
| d) Testimonio de J. B. 6-8 | 15 Testimonio de J. B. d' |
| e) Venida del Verbo al mundo 9-11 | 14 Encarnación e' |

12-13

Por el Verbo encarnado
nos hacemos hijos de
Dios 1.

A este procedimiento se añade en ocasiones otro, el “paralelismo,” que consiste aquí en repetir la misma idea en forma un tanto distinta (paralelismo sinónimo) o haciéndola avanzar algún tanto y completándola (paralelismo sintético). Aquí también se utiliza el “encadenamiento semita,” tomando por sujeto de una oración, para desarrollarla, lo que era predicado de la oración anterior². Y la parátasis. o yuxtaposición de frases.

Varios autores (Gächter, Bernard, Bultmann, Boismard, Stanley, etc.) admiten que el “prólogo” tiene una forma rítmica que no es propia de la poesía griega, sino semítica; y que constituye un “himno” al Logos de Dios. **Sería un himno a Dios encarnado.**

Es cierto que himnos de este tipo se usaron en la Iglesia desde la primera época, y algunos se cantaban en la liturgia. Tal puede ser 1 Tim 3:16. En las epístolas paulinas hay himnos a Cristo, sean compuestos por Pablo o tomados de otro medio, v.gr., litúrgico, y algunos con afinidad de contenido a éste, v. gr., Col, en el que se ensalza a Cristo como Mediador (Col 1:15-20), o en Flp (2:6-11), en el que se canta a Cristo como a Dios que se encarna, se humilla y es, tras su vida/pasión, ensalzado divinamente; y está estructurado como el “prólogo” con “inclusión semita.” Puede verse también Heb 1:2-4. Eusebio de Cesárea cita un texto de Hipólito de Roma que dice: “Cuántos salmos y cánticos, compuestos desde el principio por hermanos en la fe ensalzan a Cristo, el Logos de Dios, llamándolo Dios” (H. E. V 28). Y Plinio el Joven (Epist. X 96), siendo gobernador de Bitinia, consultan Trajano, en carta escrita en 112/113, diciendo que los cristianos “cantan himnos a Cristo como Dios.”

A esto se añade, y se estudiará en los lugares correspondientes, que varios versículos del “prólogo” de Jn parecen interpolaciones posteriores; tales los v.6-8 y 15/12¹³/17/18.

Todo esto llevará a ver en el “prólogo” un himno prejoanneo, o acaso salido del “círculo” de Jn; o ser un himno litúrgico adoptado y adaptado para “prólogo” de este evangelio.

Otros, en cambio (C. F. Burney, J. R. Harris, R. Reitzenstein, H. H. Schaefer, etc.), creen ver en el original del “prólogo,” con las eliminaciones consiguientes, un himno judío o gnóstico, sea a la Sabiduría increada, sea al hombre “arquetipo” (!), o, sin interpolaciones, a Juan Bautista, etc. Es algo que está fuera de valoración científica³.

¹ **Al principio era el Verbo,
y el Verbo estaba en Dios,
y el Verbo era Dios.**

² **El estaba al principio en Dios.**

³ **Todas las cosas fueron hechas por EL,
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.**

⁴ **En El estaba la vida,
y la vida era la luz de los hombres.**

⁵ **La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron.**

⁶ **Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan.**

⁷ **Vino éste a dar testimonio de la luz, para testificar de ella
y que todos creyeran por él.**

⁸ **No era él la luz,**

sino que vino a dar testimonio de la luz.

⁹ **Era la luz verdadera,**

(luz) que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre.

¹⁰ **Estaba en el mundo**

y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció.

¹¹ **vino a los suyos, pero los suyos no le conocieron.**

¹² **Mas a cuantos le recibieron**

diolos poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre;

¹³ **que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos.**

¹⁴ **Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros,**

y hemos visto su gloria,

gloria como de Unigénito del Padre,

lleno de gracia y de verdad.

¹⁵ **Juan da testimonio de EL, clamando: Este es de quien os dije:**

EL que viene detrás de mí ha pasado delante de mí, porque era primero que yo.

¹⁶ **Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia.**

¹⁷ **Porque la ley fue dada por Moisés;**

la gracia y la verdad vino por Jesucristo.

¹⁸ **A Dios nadie le vio jamás;**

Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer.

El “prólogo” puede dividirse, conforme al esquema expuesto, en dos partes generales: el Verbo en sí mismo y el Verbo encarnado.

El verbo en sus relaciones con Dios, con el mundo y con los Hombres.

1) En sus relaciones con Dios (v.1-2).

El evangelista comienza a describir **al Verbo con relación “al principio”** (αρχή). Es generalmente admitido ⁴ que, con esta expresión, el evangelista evoca el pasaje de la creación en el Génesis. Lo que se confirma con las referencias y alusiones que hace en su estructura el cuarto evangelio al A.T. Toda la obra creadora que se describe en el Génesis, fue hecha por palabra creadora de Dios; es precisamente lo que aquí se va a decir del Verbo. Este “principio” es, pues, punto de referencia con relación al existir del Verbo. ¿Es un “principio absoluto” o relativo sólo al momento antes de la creación? Es una valoración absoluta. En el lenguaje bíblico, antes de la creación de las cosas no hay más que la eternidad de Dios (Prov 8:22; Jn 17:24; 8:58). Por tanto, si en el “principio,” en la creación de las cosas, pues todas van a ser creadas por el Verbo, éste existía ya, es que no sólo es anterior a ellas, sino que es eterno. A esta misma conclusión se llega, lógicamente, por la conexión psicológica con el final de este mismo versículo (k), donde se dice explícitamente que **este Verbo era Dios**. Luego eterno, “principio” absoluto (cf. Jn 17:5-24).

Por eso el evangelista utiliza la forma imperfecta de “existía” (ην). No limita su duración ni a un tiempo pasado — fue — ni a un tiempo presente — existe —, sino que lo acusa en su duración indefinida. El imperfecto de un verbo expresa, ordinariamente, en contraposición a un aoristo, la duración de una acción.

Jn en esta primera parte del versículo expresa la eternidad de este Verbo.

En el segundo hemistiquio del mismo va a expresar la distinción entre este Verbo y el

Padre. Pues el Verbo “**estaba en Dios**”; pero la forma griega es mucho más expresiva, πρὸς τὸν θεόν. Es una proximidad interna, íntima, de persona a persona (Jn 10:30; 14:20; 17:20.23). Esta expresión griega que se utiliza parecería a primera vista muy sugerente, ya que los verbos de quietud, como es el verbo “ser,” aquí usado — “era,” existía —, reclaman normalmente partículas proporcionadas, y, por el contrario, aquí aparece un verbo de quietud con una partícula de movimiento. ¿Acaso está puesto con una intención muy marcada por el evangelista, para indicar que ese estar el Verbo con el Padre no era estático, sino dinámico: en íntima vitalidad con él? Nada de esto puede concluirse por vía bíblica, pues es una licencia admitida en la Koiné⁴. Sabido es que, en el griego de la Koiné, las partículas perdieron, en muchos casos, la inflexibilidad y fijeza que tenían en el clásico, para venir a permutarse indistintamente unas por otras. El mismo Jn usa indistintamente en otros pasajes partículas de movimiento con verbos de quietud (Jn 1:18; 1 Jn 1:2; pero, en contra, cf. Jn 7:15), lo que hace ver que el evangelista no le da un valor estricto (1 Jn 1:2).

La conclusión es que el Verbo estaba “en Dios.” La forma τὸν θεόν, con artículo, significa al Padre, en contraposición a la misma palabra sin artículo, **que sólo expresa la divinidad**⁵. Esta distinción — revelación — de personas en el seno de la Trinidad es tema del evangelio de Jn (Jn 10:30; cf. 2 Cor 13:13).

Los rabinos veían en la Thorá una manifestación de Dios, y hasta asimilaban a la Sabiduría como personificación de este aspecto de Dios, pero no persona en su monoteísmo “cerrado.”

En este mismo segundo hemistiquio, **a la eternidad del Verbo**, enseñada antes, añade ahora Jn una distinción en el seno de la divinidad. Lo que se ve incluso por filología: que el Verbo estaba con “el Padre.” **Dios tiene, pues, un Hijo eterno**. Si no se distinguiese personalmente este Verbo del Padre (τὸν θεόν), se seguiría que el Padre se había encarnado (v. 14), y se caería en la herejía patripasiana.

En el tercer hemistiquio se proclama explícitamente la divinidad del Verbo: “y el Verbo era Dios.”

Sintéticamente resume el evangelista todo su pensamiento en una expresión final: este Verbo así descrito estaba eternamente con el Padre. Al pronombre demostrativo por el que comienza la frase (ὁὗτος) se le suele dar un valor enfático, aunque parece más probable que hace de pronombre personal, conforme a la Koine (Jn 1:7; 3:2, etc.).

2) En sus relaciones con el mundo (v.3).

Esta teología del **Verbo en sí mismo** la va a exponer ahora en su relación con el mundo: **toda la obra creadora fue hecha por medio de El**.

Jn expone esta enseñanza en forma “paralelística antitética.” Todas las cosas, que, sin artículo, no indican las cosas globalmente, sino que señalan a cada una en particular, fueron hechas por El (forma positiva) — expresión que probablemente está sugerida por el relato del Génesis: “Dios dijo. y fue hecho” (Gen 1:3.6ss) —, “y sin El no fue hecho nada” (forma negativa); y acusándose enfáticamente (Is 39:4; Jer 42:4) que “ni una sola cosa” existe que no haya sido hecha por El. Si todo fue creado por El, se trata de una creación “ex nihilo,” ya que lo contrario supondría una materia caótica, creada o existente al margen de El (Jn 17:24).

Como los códices griegos no fueron puntuados hasta el siglo IV-V, de ahí que la lectura de este versículo se prestase a varias interpretaciones o lecturas. Pero, teniendo en cuenta la estructura semita del “prólogo” y su “paralelismo antitético,” se ve que la lectura recta es la siguiente: “Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no fue hecho nada.” Añadir la expresión siguiente a este hemistiquio es romper manifiestamente la estructura de este versículo por una

adición, lo mismo que romper la estructura del siguiente por restarle una parte del hemistiquio.

Además ésta es la puntuación que tuvieron los Padres de los cuatro primeros siglos. Y parece ser que fue intentada por el copista⁶ de P⁶⁶.

Si el Verbo es Dios, ¿qué causalidad o qué mediación tiene el Verbo en la obra de la creación?

En primer lugar hay que excluir que el Verbo sea causa “ejemplar” exclusivamente suya en la creación, ya que la causa ejemplar próxima de la divinidad en sus obras “ad extra” es obra de la inteligencia divina. Y el Verbo ni tiene una inteligencia distinta de la divinidad ni tiene una causalidad exclusiva de la causalidad de las tres divinas personas en su obra “ad extra.”⁶ Solamente podría por “apropiación” atribuírsela al Verbo como causa “ejemplar.” Ni Jn apunta a semejante tecnicismo.

El pensamiento de Jn sobre esta causalidad ha de valorárselo en su ambiente bíblico.

En la Escritura aparece un doble grupo de textos relativos a la obra creadora o eficiente de Dios. En unos se acusa la acción eficiente o causadora de Dios. Tales son los que hablan del “soplo de Dios,” del “Espíritu de Dios,” de la “palabra” de Dios, mediante lo cual los seres son creados. Todos estos textos son muy abundantes (Is 40:26; 44:24ss; 48:13; Sal 33:6; 14:15ss; Jue 16:17; Eclo 42:15; 43:26). Otro grupo es el que presenta a Dios mirando, teniendo en cuenta, para su obrar, a la “Sabiduría” (Prov 8:27-30; Job 28:24-28). Si los primeros acusan una causalidad “eficiente,” los segundos, sin excluir indirectamente ésta, acusan preferentemente una causalidad “ejemplar.” Este mismo aspecto se encuentra en las especulaciones rabínicas sobre la Ley. A este propósito se ha escrito de algún texto: “Da la impresión que Dios organiza el mundo teniendo los ojos fijos sobre la Sabiduría.”⁷

“El Pastor” de Hermas, hace al Hijo de Dios consejero del Padre en la creación (Comp. 9:12:2).

En los recientes descubrimientos de Qumrán, en el documento llamado Regla de la Comunidad, se lee:

“Por su ciencia [de Dios] es por lo que existen todas las cosas, y por su plan [o consejo] establece todo lo que existe, y sin él [Dios] nada se hace.”⁸

¿A cuál de estos dos grupos de ideas arriba indicados está más próximo el pensamiento del evangelista? Literariamente tiene más afinidad con el primero, en que Dios obra, v.gr., por “su palabra.” Pero no se excluye, conceptualmente, su entronque bíblico con los dos. Pues para Jn, siendo el Verbo Dios, la causalidad que tiene es tan profunda como ha de ser la que le corresponde a **Dios en la obra creadora**⁹.

3) Relaciones del Verbo con los hombres (v.4-5).

Conforme al ritmo y estructura semitas del pensamiento antes expuesto (v.3), se admite la siguiente forma en el v.4-5:

“Lo que fue hecho era vida en El (v.4),
V la vida era la luz de los hombres,
y la luz luce en las tinieblas (v.5),
y las tinieblas no la han vencido.”¹⁰

Admitida esta lectura, su puntuación hipotética, ya que los códices griegos no se puntuaron hasta el siglo IV-V, presenta una forma muy seguida por tendencias heréticas.

“Lo que fue hecho en El, era vida.” La coma va después de El, del Verbo. Esta lectura fue sostenida por grupos heréticos, ya que le daban un sentido heterodoxo. Así los maniqueos, los gnósticos, los eunomianos, los macedonianos, los pneumatómacos y, según San Ambrosio, los arrianos, que pretendían deducir de ese texto que el mismo Verbo era una criatura ¹¹.

Críticamente hay oscilación entre leer si cuanto fue hecho por El “es” vida, o “era” vida en El, lo mismo que su correspondiente “era” o “es” luz de los hombres. Fundamentalmente no afecta grandemente al sentido ¹².

El pensamiento es manifiestamente que las cosas que fueron hechas por el Verbo (v.3) tienen vida en El. ¿En qué sentido? No se trata de la vida de Dios — del Verbo — en sí mismo, pues no dice que “el Verbo era la vida,” **sino de la vida divina en cuanto va a ser ampliamente participada.** Pues esa “vida” va a ser “luz” de los seres humanos. Esto sitúa el problema. Y su complemento para penetrarlo está en ver que el pensamiento de Jn está influido, embebido, en el pensamiento judío, no en el de la filosofía griega.

En las especulaciones rabínicas y en los pasajes bíblicos sapienciales, los conceptos de la Ley, la Sabiduría y la Palabra tienen un paralelismo o identificación con el concepto de “luz.” Así como la luz ilumina al hombre en su caminar diario, y bajo ella no tropieza o cae, como en la noche (Jn 9:9-10), así el ser humano, caminando moralmente a la “luz” de la Ley, de la Sabiduría o de la Palabra divina, no tropieza ni cae **en su marcha moral hacia Dios:** “Tu palabra es una lámpara para mis pasos, una luz en mi sendero” (Bar 3:38-4:3; Sal 119:105; 19:9; Prov 4:18-19; 6:23; Sab6:12; 7:10.30; Ecl 2:13).

Estos dos conceptos de “vida” y de “luz” andan parejos en el A.T. Si no son sinónimos, están íntimamente entrelazados. **La “luz” conduce a la “vida.”** Con esta “luz” se “vive” la vida verdadera. Es la misma forma de expresarse Jn en su primera epístola (1 Jn 1:5-11; 2:8-11). Así, el pensamiento del evangelista en el “prólogo” es el siguiente: Esta misma “vida” es “luz” para los seres humanos. ¿Cómo?

Toda la obra de la creación era, de suyo, “luz” para que los seres humanos pudiesen venir en conocimiento de Dios y de la vida moral (Rom 1:19-22). Pero no sólo era “luz” para conocerle teóricamente, sino para conocerle y encuadrarse en esta “luz,” lo que era “vivirla”: **vivir la vida religiosa-moral.** Por eso, esa “luz” que les viene y conduce al Verbo, era ya en el mismo, en el sentido bíblico expuesto, “vida” para los seres humanos ¹³.

Varios autores piensan que se trata de la “luz” que ilumina la razón, la “luz” natural, que, procediendo del Verbo creador, puede iluminar al hombre éticamente, ser alcanzada por él mediante la razón, y con la cual puede discernir la verdad del error, lo honesto de lo malo, y el reconocimiento y culto del verdadero Dios. Así, sobre todo, los griegos, especialmente Teodoro de Mopsuestia; modernamente Van Hoonacker ¹⁴. San Justino ha hecho ver cómo toda la verdad que alcanzaron los filósofos les venía del Verbo ¹⁵.

Sin embargo, no se ve razón que justifique esta exclusiva limitación, pues toda luz de “vida” antes de encarnarse el Verbo procedía del mismo: tanto en la gentilidad, en un orden ético, como la luz sobrenatural de la revelación que se hizo por Moisés, los profetas y los hagiógrafos del A.T. ¹⁵

“La noción de “vida,” lo mismo que la de “luz,” en el evangelio de Jn entra en la esfera de lo divino.” ¹⁵

La expresión “La luz luce (en presente) en las tinieblas” se explica bien teniendo en cuenta la acción permanente de la irradiación de la luz del Verbo: es un sol permanente. Pero, frente a

él, “las tinieblas” tomaron una posición hostil a esta luz. ¿Quiénes son estas “tinieblas”? ¿Cuál es el significado aquí del verbo *κατέλαβεν*, que la Vulgata traduce por *non comprehenderunt*?

Instintivamente se piensa en que estas “tinieblas” sean los hombres malos, hostiles a la luz. Así lo interpretaron muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría.

Pero, frente a esta interpretación, hay otra, hoy generalmente seguida, y que valora tanto las “tinieblas” como el verbo en un sentido muy distinto. Siguiendo a Orígenes y a la mayor parte de los Padres griegos, se da al verbo */κατέλαβεν* el sentido de “cohibir,” “sofocar,” “superar,” “vencer”¹⁶. En efecto, Jn en estos versículos se sitúa en una perspectiva atemporal, no se refiere precisamente al Verbo encarnado. Por otra parte, las “tinieblas” del v.5 no pueden ser los hombres. En otros pasajes del mismo evangelio se dice que los “hombres” caminan en las “tinieblas” (Jn 8:12; 12:35; 1 Jn 2:11), o que ellos permanecen en las “tinieblas” (Jn 12:46; 1 Jn 2:9-11), o que las “tinieblas” amenazan sorprender a los hombres (Jn 12:35); pero jamás se dice que los hombres sean las “tinieblas.” Estas aparecen como un medio maldito en el cual los hombres pueden sucumbir o ser echados (Mt 8:12; 22, 13; Col 1:13; 1 Pe 2:9). En los manuscritos de Qumrán hay un largo fragmento que se titula “Guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas,” y en él se lee:

“En manos del Príncipe de la luz está el gobierno de los hijos de la justicia, que caminarán por los senderos de la luz; en manos del ángel de las tinieblas está el gobierno de los hijos de la iniquidad, que caminarán por los senderos de las tinieblas.”¹⁷ Por el término de tinieblas no hay que pensar en los hombres incrédulos, **sino en el mundo satánico, opuesto a Dios**. Hay aquí una alusión a un dato teológico recibido en el judaísmo: **el combate del Mesías () contra Satán**¹⁸.

A esta misma conclusión llevan otras razones. Jn está imbuido en los “sapienciales.” Y en ellos se dice que a la “Sabiduría no la vence la maldad” (Sab 7:30). El mismo pensamiento se lee en las

Odas de Salomón, en donde se dice que “la luz no sea vencida por las tinieblas” (18:6).

El pensamiento del evangelista es que esa “luz” del Verbo que luce en el mundo no pudo ser “vencida” ni aplastada por los poderes del mal — demoníacos y gobernadores del mal en los hombres — que influyen en el mundo **en su lucha contra la verdad y el misterio del Mesías**. San Pablo dirá que nuestra lucha es “contra dominadores de este mundo tenebroso” (Ef 6:12).

El Bautista como Precursor, anunciando la Encarnación del Verbo (v.6-8).

El Verbo hasta ahora no había ofrecido a los hombres más que una cierta participación de su luz; ahora va a darla **con el gran esplendor de su encarnación**. Para esto aparece introducida la figura del Bautista.

Juan (Yohannan, abreviatura de Yehohannan = Dios hizo gracia) aparece situado en un momento histórico ya pasado (aor.), en contraposición al Verbo, que siempre existe. Juan no viene por su propio impulso; **“es enviado por Dios.”** Trae una misión oficial. Viene a “testificar” (*μαρτυρήσω*), que en su sentido original indica preferentemente un testigo presencial. Viene a testificar a la Luz, que se va a encarnar, para que todos puedan creer por medio de él. El prestigio del Bautista era excepcional en Israel (Jn 1:19-28), hasta ser recogido este ambiente de expectación y prestigio por el mismo Flavio Josefo¹⁹. El tema del “testimonio” es uno de los ejes en el evangelio de Jn, que se repartirá multitud de veces y por variados testigos.

El v.8 insiste en algo evidente: que Juan no era la Luz, **sino que venía a testificar a la Luz**. ¿Cuál es el significado de esta extraña insistencia? Para unos es el situar la Luz, que va a encarnarse, en una esfera totalmente superior a la del Precursor²⁰; otros ven en ello un indicio

polémico, con el cual se quieren combatir ciertas sectas “bautistas” que, elevando a Juan, rebajaban a Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (18:25; 19:3) y las Recognitiones Clementis (1:50:60) hablan de sectas que se bautizaban, aun tardíamente, sólo en el bautismo de Juan. Y hasta se dice en ellas que el Bautista era considerado por sus discípulos como el Mesías (1:60). De aquí el tono polémico de este inciso. La relación que puede tener esto con la secta “mandea” del siglo π es muy oscura ²¹.

Se ha pensado, salvada siempre la inspiración y canonicidad del texto, si este pasaje no habría tenido primitivamente otro lugar antes del v.19, como introducción al testimonio que allí se pone del Bautista, lo mismo que si no sería insertado posteriormente en el evangelio por discípulos del evangelista, a la hora de divulgar su evangelio. Las razones que han hecho plantear esta hipótesis son no sólo la forma estereotipada en que está redactado su comienzo (v.6), al estilo de pasajes del A.T. (Jue 13:2; 1 Sam 1:1), sino principalmente que con él se rompe el desarrollo del pensamiento, que lógicamente se desenvuelve del v.5 siguiendo al 9; lo mismo que la construcción de los v.1-5 y 9-11, su paralelo de la “inclusión semita” tiene una estructura específica que se acerca al ritmo del verso, mientras que el grupo 6-8 tiene una estructura de tipo “prosaico.” Esto ha hecho que muchos autores modernos consideren este grupo como una adición hecha por los discípulos del evangelista a la hora de la divulgación del evangelio ²².

De no ser así, puesto que el bautista sólo testifica al verbo “encarnado,” en los pasajes, ¿se tiene también en cuenta la teología del verbo “encarnado”?

Manifestación del verbo (v.9-11).

La sección que abarca los v.9-11 tiene un alcance discutido. ¿Se refiere ya a la acción del Verbo encarnado? ¿Se trata de diversas manifestaciones del Verbo no exclusivas desde su encarnación, aunque incluyendo ésta? Esta última es la que parece más probable.

El Verbo es la luz verdadera. Así como de Dios se dice que es “verdadero” en oposición a los ídolos (Jn 17:3; 1 Jn 5:20), o lo mismo que Cristo es el pan “verdadero” en oposición al maná (Jn 6:32), así el Verbo es llamado luz “verdadera” porque en él se incluyen todas y plenamente las cualidades, metafóricamente, de la luz, pero elevadas al orden religioso-moral (Jn 7:28:17:3; cf. Rom 3:4). Es el ordenamiento divino, en contraposición a los planes del hombre falaz, pecador.

Esta luz del Verbo ilumina a todo ser humano. No se trata de la estrechez racial judía. Son los seres humanos. Mas de este texto hay dos lecturas con dos significaciones distintas. Son las siguientes:

- a) “Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.”
- b) “Luz verdadera que ilumina a todo hombre (luz) que está viniendo a este mundo.”

En la primera lectura, “el que viene” (ερχόμενον) es un caso de aposición en acusativo masculino con “hombre” (άνθρωπον).

En la segunda, el sujeto que está viniendo a este mundo es la “luz” (φως), forma neutra en griego. La fuerte razón que se alega contra la primera es que en los escritos rabínicos “el que viene a este mundo” (kol bae Olam) es un sinónimo de ser humano. Por lo que, admitida la primera lectura, resultaría una tautología en Jn. Sustituido el segundo miembro de la frase por su sinónimo, hombre, resultaría: “luz que ilumina a todo hombre o mujer, a todos los seres humanos.” Es la razón que lleva a la casi unanimidad de los autores a admitir la segunda lectura. Hasta se pensó que se pudiera ser una glosa explicativa.

Además, la segunda de estas lecturas encuentra fuertes analogías en el mismo Jn. Así dirá en otros pasajes que “vino la luz al mundo” (Jn 3:19; 9:39; 12:46).

Por eso, esa “luz” así descrita “estaba en el mundo,” y lo estaba precisamente porque el “mundo fue hecho por el Verbo.” La expresión “mundo” en Jn, lo mismo puede tener una amplitud cósmica que restringida a los “seres humanos” más aún a los “malos,” de los cuales, por su influjo en ellos, Satán es el jefe (Jn 12:31; 14:30; 1.6:11). Acaso esté sugerida esta conjunción de ideas. Aquí se refiere a la creación, pues “estaba en el mundo,” “que fue hecho por El,” pero acusando especialmente a los hombres, como parte de la misma y seres inteligentes que pueden, por ella, **adoptar una posición de vida. o muerte ante el reflejo de esta Luz.**

Pero el “mundo” no “conoció” a esta Luz: a Dios Verbo. Los seres humanos debieron conocerlo. Las obras les llevaban a su conocimiento y servicio (Sab 13:1-9; Rom 1:19-23). Pero este “conocimiento” no es un simple conocimiento intelectual; hay que valorarlo en el sentido semita: **un conocimiento que entraña una vida y una actitud moral y servicio a Dios.** Así se lee en Jeremías: “Hacía justicia al pobre y al desvalido. Esto es conocerme, dice Yahvé” (Jer 22:16; cf. Os 4:1-6). Los hombres, teniendo motivos para conocer y servir a Dios, no lo hicieron: “el mundo no le conoció.”

Pero no sólo el “mundo,” sino “que vino a los suyos. y no le recibieron.” La casi totalidad de los Padres antiguos y la mayoría de los comentaristas modernos interpretan esta expresión de Israel, pueblo especialmente elegido de Dios y por título especialísimo suyo (Ex 19:5; Dt 7:6; 14:2; Is 19:25; 47:6; Jer 2:7, etc.). Así se dice en Ezequiel: “Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Ez 37:27). De lo contrario, sería una repetición del v.10c.

Vino la Luz a Israel con su Ley, con sus profetas, con sus enseñanzas; le anunciaron un Mesías., y fueron rebeldes — ¡tantas veces! — a esta Luz de Dios, del Verbo. **Y vino el Verbo encarnado a ellos, a su pueblo,** al pueblo que le esperaba, y cuando llegó a ellos., Israel no le conoció, no lo recibió., y ¡crucificó! al Mesías.

El Gran Don de la Filiación Divina de los Hombres dado por el Verbo Encarnado (v.12-13).

Frente a este panorama del paganismo y de Israel, que no recibe la Luz del Verbo, tono trágico con que el evangelista expone esta actitud del mundo frente a la Luz, va a describir, por contraste, la ventaja incomparable que se sigue a los seres humanos **de dejarse iluminar por esta Luz de Dios.**

Se hace el comentario sobre el texto inspirado tal cual está hoy recibido por la Iglesia, dejando a un lado la crítica (Harnack, Bernard, Bultmann, W. Bauer, Wikenhauser) que tiene todo o parte de los v.12-13 por glosa, o por añadidura posterior al texto primitivo hecho por el mismo evangelista o por otro discípulo, lo mismo que dos formas distintas, más cortas de leer los v.12-13, y que aparecen citados así por algunos Padres ²³, y por su estructura prosaica. El v.12c es una interpretación inspirada del v.12a

San Juan ha afirmado que no recibieron, no “aceptaron” esta Luz ni los paganos ni los judíos. El modo semita de hablar gusta de hacer afirmaciones rotundas, de fórmulas absolutas, sin matizar ni acusar las excepciones (Jn 3:31-32). Por eso podría ser que el evangelista pensase sólo en grupos — incluso mayoritarios — judíos y paganos que no recibieron esta Luz. Y hasta no sería improbable que influyese sobre él, para esto, o los hechos — grupo de creyentes — , o la promesa de existencia de un “resto” santo en el Israel fiel. Por eso hubo un sector que “le recibieron.” ¿Cómo? “Creyendo en su nombre” (12; cf. Jn 3:11-12; 12:46-50; 5:43-44). Esta expresión es característica de Jn. Treinta y cuatro veces la usa en su evangelio y tres en su primera epístola, mientras que en el resto de todo el Nuevo Testamento sólo sale nueve veces. Nombre, según el

modo semita, está por persona. “El que cree a alguien, recibe su testimonio; pero el que cree en alguien se entrega totalmente a él.”²⁴ En el vocabulario de Jn, “creer en El” es entregarse plenamente. El uso judío de llamar a Yahvé por circunloquio, “El Nombre,” parece haberse imitado por un “procedimiento de traslación” aplicado a Cristo (cf. Mc 9:38).

A estos que así “creen,” que así se entregan al Verbo, en esta perspectiva de Jn, les confiere el mismo Verbo, sujeto de todo el desarrollo oracional, un gran don: el poder ser hijos de Dios.

Este “poder” (ἐξουσία), ¿qué valor tiene? Al propósito de este contexto, “poder” no tiene sólo un simple valor jurídico o titular, ni sólo potencia física para ello, sino que es el verdadero dominio que uno ejerce con relación a una cosa. Así aparece en otros pasajes de Jn. Cristo dirá que **tiene “poder” de dar la vida y volver a tomarla** (Jn 10:18; cf. Jn 5:27; 17:2; 19:10), es decir, que tiene poder sobre su propia vida. Si se interpreta este pasaje del prólogo en el mismo sentido, habría que decir que Dios concede a los creyentes el poder total de que dispongan de venir a ser o no hijos de Dios. Sin embargo, siendo esta obra **de santificación y “divinización” fundamentalmente divina**; siendo “vida” y perteneciendo ésta absolutamente a Dios, no parece que en la mentalidad semita de Jn se acuse un poder del ser humano — libertad — con relación a esta “vida.” Por otra parte, se ha hecho ver que esta expresión es la formulación griega de una mentalidad judía — San Juan — o de un vocabulario arameo — que el “prólogo” hubiese sido escrito primitivamente en arameo —, en cuyo caso este “poder” responde al verbo hebreo natán, “dar,” y que significa simplemente un don hecho²⁵. En este caso, el sentido es sencillamente que Dios concedió al hombre el don de poder ser hijo suyo, sin acusarse en ello un motivo especial de concurrencia, por parte del hombre, a esta obra (cf. Apoc 13:5-7, donde indistintamente se usa análogamente un mismo pensamiento).

La gracia de este don del Verbo es ser “hijos de Dios.” ¿En qué sentido? Por un “nacimiento” (v.13d). Pero este “nacimiento” no se realiza: a) por obra de la “sangre.” Según la concepción semita, en la sangre está la vida (Lev 17:11). Es un eufemismo para indicar el principio humano de la generación. Pero el texto griego pone literalmente “sangres.” Se pensó que con ello se tratase de expresar el doble principio humano, masculino y femenino, de la generación, ya que en hebreo se usa, aunque a otro propósito, el plural “sangres” en lugar de “sangre” (Ex 22:1.2; 4 Re 9:7). Pero se ha hecho observar que esta concepción es griega y no semita, y San Juan es un semita. O es un “plural idiomático” eufemístico (Vosté) o, hipotéticamente, podría ser índice de una “retractación” del texto primitivo o la versión griega de un original — mental o literario — aramaico.

b) Este nacimiento tampoco se realiza “por voluntad carnal,” es decir, de la voluntad que sigue al instinto. “Carne y sangre” es la expresión hebrea ordinaria para indicar lo débil y caduco humano en contraposición a lo eterno e inmutable de Dios (Gen 6:3; Mt 16:17; 1 Cor 15:50; y en un orden inverso, cf. Heb 2:14). Así, “sangre” y “carne” podrían ser aquí formas pleonásticas, sometidas a un ritmo en el desarrollo literario, para indicar lo mismo.

c) Tampoco lo es “por voluntad de varón.” El determinarse expresamente el varón, se debe probablemente al valor de principio que tiene. Esta insistencia y repetición en excluir de esta generación la iniciativa humana es de estilo semita²⁵.

d) Excluida la iniciativa humana, sólo queda ya que este “nacimiento” procede de Dios. Pero esto plantea un importante problema crítico. Hay dos lecturas totalmente distintas del v.15d. Son las siguientes:

- a) “Sino (ellos) son nacidos de Dios.”
- b) “Sino (el Verbo) es nacido de Dios.”

La primera lectura — a — la traen absolutamente todos los códices griegos conocidos y la casi unánime tradición de Padres, versiones y críticos modernos.

La segunda — b — se encuentra en los manuscritos de la Vetus latina (códices de Verona y Liber Comicus), en un manuscrito de la versión etiópica. Y es usada por algunos Padres de los siglos II, III y IV. Entre los autores modernos, Braum, en el artículo *Qui ex deo natus est*, en "Mélanges M. Goguel," pero lo contrario en *La Sainte Bible*, de Piro; dom Charlier, dom Dupont, A. Mollat, M. E. Boismard. Y entre los no católicos: Loisy, Blass, Resch, Zahn, Burney, Seeberg, Buschsel y MacGregor²⁶, etc.

Valorados los testimonios a favor de la lectura a o b, el valor diplomático a favor de la primera — a — es tan abrumador, que decide indudablemente a favor de esta lectura.

Por crítica interna se alega por algunos de sus defensores que la lógica de la estructura postula el que se hable del nacimiento — generación eterna o nacimiento temporal, ya que ambas opiniones se sostienen por sus defensores — de Cristo. Con ello se tendría también una profesión del nacimiento virginal de Cristo. Además se vería en ello la causa por la cual Cristo puede dar esta vida divina a los seres humanos: **porque "nacido de Dios."**

Sin embargo, por lógica interna, puede ser postulada también por la lección primera — a —, la tradicional. En efecto, el evangelista acaba de deplorar que tanto los paganos como los judíos rechazaron esta Luz de vida. En contraposición va a decir cuál es la ventaja o premio que tienen los que "creen en El," que es el tener un nuevo "nacimiento," no al modo humano, sino "ser nacidos de Dios." La ventaja de tener un testimonio explícito más del nacimiento virginal, o de la consonancia de la segunda lectura — b — con la doctrina de Cristo, que da la vida a los que creen en Él precisamente por tenerla El (Jn 11:25; 12:36; 14:12), no es criterio positivo para aceptar esta lectura. También la lecturas está en plena consonancia con la doctrina yoansea del **"renacimiento" espiritual de los cristianos por su fe en Cristo** (Jn 3:1-16; 1 Jn 2:29; 3:9; 4:7; 5:4.18), de gran importancia en los escritos yoanneos.

A esto ha de añadirse que, si se admitiese la segunda lectura — b — su sentido no es del todo claro, pues habría que discutir si Jn se refería al origen eterno **del Logos engendrado por el Padre** (Dupont), o a su nacimiento virginal de María (Braun), o a las dos cosas (Mollat, Boismard); parece que la lectura segunda — b — se deba a preocupaciones cristológicas, pues sería inexplicable que no hubiese dejado huella en ninguno de los manuscritos del evangelio de Jn. A esto se une que los testimonios favorables a la lectura primera — a — son los más antiguos. Incluso se encuentra esta forma en el gnóstico Valentín, c.150. El "singular" es, pues, una variante occidental" (Wikenhauser).

Este "nacimiento" no se precisa explícitamente en qué consiste. Se logra por la fe (v.12), se comienza por el "agua y el Espíritu Santo" (Jn 3:5), es decir, como definió de fe este pasaje de San Juan el concilio de Trento, por el bautismo²⁷. Por lo cual, el hombre es "regenerado" por la gracia; **por ella participa físicamente de la naturaleza divina, y así se hace en verdad — adopción intrínseca — hijo de Dios** (1 Jn 3:1.9).

Se Proclama Explícitamente la Encarnación del Verbo (v.14) y se añade un doble grupo de Testimonios sobre esta Obra de la Encarnación (v.14c).

En esta sección se proclama **la encarnación del Verbo** (v.14a), y se lo garantiza luego con un doble grupo de testimonios: uno sus discípulos (v.14b), y luego el testimonio del Bautista (v.15), para hacerse ver después (v. 16) el tema central de esta sección: por el Verbo encarnado se dispensan todas las gracias, y así la gracia enseñada de la filiación divina.

El evangelista, que no explícito desde el v.3 al Verbo, lo vuelve a tomar por sujeto explí-

cito, como si quisiese precisar bien que el Verbo del que habló, estando en el seno de la divinidad, es el mismo sujeto que se va a encarnar. El Verbo, que se lo describía en su existencia eterna: “era,” “existía,” actuó en un momento histórico: “fue,” “se hizo.” A la duración eterna sucede una actuación temporal. Se hizo “carne” (σὰρξ). No dice, como en otras ocasiones, que se mudó (Jn 2:9), sino que se hizo, que tomó “carne,” sin dejar de ser Verbo. No sólo todo el evangelio de Jn estaría contra esto, sino que explícitamente lo dice el v.18b-e.

¿Por qué Jn dice que se hizo “carne” y no que tomó cuerpo (σῶμα) o que se hizo hombre? No dice “cuerpo,” probablemente porque no implica vida; ni “hombre,” para indicar mejor el contraste que se propuso expresar entre la grandeza del Verbo y el nuevo estado que va a tomar. “Carne,” en el lenguaje bíblico, no es carne sin vida, sino que es el ser humano todo entero, pero acusando el aspecto de su debilidad, de su humildad inherente a su condición de criatura (Sal 56:5; Is 40:6; Mt 24:22; Jn 3:6; 17:2).

Ni se excluye tampoco la posibilidad de que en esta expresión, como en las epístolas, haya un sentido polémico contra el “docetismo,” que negaba la realidad de la carne de Cristo (1 Jn 6:1-3; 2 Jn 7), y contra el **“monofisismo,” que negaba la unión del elemento divino y humano.**

1) Primer testimonio (v.14b).

Juan afirma el hecho de la encarnación del Verbo, pero no indica el momento histórico en que esto se realizó. De ahí el que algunas posiciones heréticas lo señalasen, v.gr., en el bautismo. Lc es el que lo precisa en el relato de la “anunciación.” Y, aunque Jn tampoco dice como haya de representarse la encarnación del Verbo, evidentemente no se trata de una transformación de la divinidad en la humanidad que asume; estaría contra ello todo el evangelio del hombre-Dios. **Es una unión estable e indesunible.**

Una vez proclamada explícitamente la encarnación del Verbo, el evangelista hace ver que fue un hecho real, pero no desconocido, sino que presenta un doble testimonio de este hecho histórico. El primero es el de un grupo — “nosotros” —, que son ciertamente los apóstoles, y probablemente un grupo mayor: discípulos y aquellos que en Palestina fueron testigos. El autor del evangelio se incluye, por tanto, en el grupo de estos testigos. Este mismo testimonio lo traerá en la primera epístola (1:1-3a). Alega este testimonio porque el Verbo encarnado “habitó entre nosotros.” Por eso ellos son un testimonio irrefutable.

El verbo griego con que expresa el evangelista este “habitar” entre ellos, es muy expresivo. Literalmente significa “puso su tabernáculo (ἔσχηνωσεν) entre nosotros.” Es verdad que en el uso vulgar la palabra pierde frecuentemente su significación etimológica precisa primitiva para tomar un significado general; en este caso, significando etimológicamente “plantar un tabernáculo,” vino a significar sencillamente “habitar,” “morar”²⁸. Sin embargo, el significado primitivo es de un máximo enraizamiento bíblico, y, puesto que Jn está reflejando este ambiente bíblico, es muy probable que la use en su sentido originario y bíblico. Moisés levanta en el desierto el tabernáculo, **símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo** (Ex 25:8; 29:45; 40:34.35; Sal 78:60), y donde El se manifestaba sensiblemente: la célebre Shekhinah (Ex 24:16; 40:32; Núm 9:15ss; Lev 16:2; 1 Re 8:10-13, etc.). Por eso, posteriormente “habitar bajo el tabernáculo,” “erigir el tabernáculo,” se hizo sinónimo de la presencia de Dios en Israel (Núm 12:5; 2 Sam 7:6; Sal 78:60; Jl 4:17.21; Zac 2:14; Sab 24:8; Ap 21:3). De aquí la evocadora riqueza teológica que expresa esta expresión en Jn: así como Yahvé habitaba en el tabernáculo en medio de su pueblo, “llenando” la morada (Ex 40:34. 1 Re 8:10), así la humanidad que asume el Verbo es como el tabernáculo que llena la divinidad (Col 2:9), y mediante este tabernáculo de su humanidad mora

el Verbo en medio de todos los hombres redimidos: su pueblo.

Por eso, al morar “entre nosotros,” dice el evangelista enfáticamente, “nosotros vimos su gloria.” Este “ver” que dice el evangelista es una visión sensible. Este verbo nunca significa en el N. T. una visión intelectual, sino sensible²⁹. Estos testigos han “visto con sus ojos” lo que garantizan; pero no se excluye con esta expresión un sentido más amplio de percepción, aunque sensible (1 Jn 1:1-3), v. gr., oír, tocar, etc.

Lo que el evangelista “vio,” lo que este grupo testimonia, es que “vieron (con sus ojos) su gloria.” Aludiéndose a la presencia de la divinidad en el tabernáculo con el verbo citado (έσχηνωσεν), **esta “gloria” de Cristo responde también a la gloria de Yahvé, que llenaba el tabernáculo** (Ex 40:34-35). La expresión “gloria” — gloria de Dios — reviste muchas significaciones en el A.T. Así, en el Sinaí, el fuego humeante es símbolo de la “gloria de Dios” (Ex 24:17); la nube que llena el tabernáculo (Ex 40:34; 3 Re 8:11), todos los prodigios de Yahvé protegiendo a su pueblo, son “su gloria” (Ex 15:1-7; 16:7ss). Lo mismo reviste diversas modalidades en el N. T.³⁰. Pero las que aquí responden al texto están encuadradas entre dos elementos: un reflejo de la divinidad (v.14d) y la percepción de este reflejo sensiblemente. Lo que Moisés pedía a Yahvé: “Muéstrame tu gloria” (Ex 33:18), se le revela ahora al creyente (Jn 11:40). Por eso son aquí los milagros de Cristo. Así dice Jn, después del milagro de las bodas de Cana, que con él Cristo “manifestó su gloria” (Jn 2:11; cf. Jn 11:40); es también su doctrina admirable, sus actitudes de majestad (Jn 18:5-8), y para Jn no podía ser de ninguna manera ajena **a confesar esta gloria de Cristo la escena de la transfiguración, en la que él había sido testigo**.

Esta “gloria” no era otra cosa, como dice el evangelista, que la que le correspondía al que era “Unigénito del Padre.” La conjunción “como” (ως) no indica una comparación de semejanza, como si el Verbo encarnado disminuyese en su esencia, sino que tiene valor, como en tantos otros casos, de una afirmación e identidad. Así, v.gr., se lee en Me: Cristo “les enseñaba como (ως) quien tiene autoridad” (Mc 1:22), es decir, teniendo verdaderamente esta autoridad (Mt 7:29; Lc 6:22; Rom 6:13; 2 Cor 2:17, etc.). Lo contrario iría contra toda la doctrina del “prólogo” y del evangelio mismo de Jn.

Esta “gloria” que tenía, le mostraba también “estar lleno de gracia y de verdad.” Esta “plenitud” está expresada por un adjetivo (πλήρης) en nominativo, y debería referirse al “Verbo” del v.14a. Su sentido sería: “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Lleno de gracia y de verdad.” Los v. 14b-d serían una especie de paréntesis. Otros lo consideran como forma irregular, indeclinable en la Koiné, y lo concuerdan, sea con “su gloria, llena de,” sea con el genitivo “gloria de él, lleno de” (Apoc 1:5; 2:20; 3:12, etc.). Considerada la forma “lleno” como forma indeclinable, da una lectura excelente junto con la más lógica posibilidad gramatical, por proximidad, al concordarlo con “Unigénito.” **Es el Verbo encarnado, el Unigénito del Padre**, al que testifican estos discípulos, al que vieron lleno de “gracia y de verdad.” ¿Cuál es el significado de estas expresiones?

Esta locución binaria aparece en el A.T. con un significado preciso: es la *hesed we 'emet*. Cuando Dios en el Sinaí hace la alianza con el pueblo, **declara el nombre de Yahvé**: “Dios misericordioso y compasivo, tardo a la cólera y rico en misericordia (*hesed*) y en fidelidad (*'emet*)” (Ex 34:6). El sentido de *hesed*, traducido en griego por *vápeg*, es, en general, el de benevolencia hacia otros, y tratándose de Dios, se le une generalmente al matiz de misericordia. Más tarde, en los profetas, v.gr., Jeremías (Os 2:16-22), tomará un matiz más afectivo, indicando el amor entre Dios y su pueblo (Os 2:16-22). La segunda expresión, *'emet*, que es traducida en griego por *αλήθεια*, lo mismo que en los latinos por *ventas*, expresa fundamentalmente la idea de firmeza, de solidez, de estabilidad. En un orden moral indica la fidelidad³¹. ¿Tiene esta expresión en Jn

este sentido de “misericordia” y “fidelidad” que tiene en el A.T.? ³¹ No deja de pesar, condicionando, el A.T. sobre los autores del N. T. Así, San Pablo utiliza estas mismas expresiones, aunque no tan estereotipadamente, pero en el mismo sentido que tenían en el A.T. (Rom 15:8.9; Heb 2:17). Hasta el punto de traducirse por la expresión 'emet, “fidelidad,” por la griega ἀληθεία, como en Jn, que significa preferentemente “verdad,” y queriendo expresar con ella el sentido de “fidelidad.” Interpretadas en esta línea, el pensamiento del evangelista sería: que el Verbo encarnado estaba, como Dios se proclamaba en el Sinaí, al hacer la antigua alianza con su pueblo, “lleno de misericordia y fidelidad”: **“fidelidad” a su eterna alianza, y “misericordia” en la obra de redención que traía.**

Los que traducen el pensamiento de Jn interpretando las palabras “gracia” y “verdad” en su exclusivo sentido etimológico, lo interpretan así: “Gracia dice abundancia de dones espirituales, tanto para sí mismo (Col 2:9) como para otros (cf. v.16); y verdad, en el estilo yoanneo ³², significa el verdadero conocimiento de Dios, “que procede de Dios y lleva a Dios (cf. 8:46ss; 18:37), la verdadera estimación de las cosas espirituales, la genuina noticia de las cosas celestes y, en consecuencia, el concepto idóneo de las terrestres.” ³² Es a esta interpretación donde llevaría el v.16.

2) Segundo testimonio.

v.15 El evangelista aporta al misterio de la encarnación del Verbo un segundo testimonio: **el del Bautista.**

Manifiestamente el v.15 rompe la ilación del cursus, siendo un paréntesis. Pues el v.14 se une, lógicamente, con el v.16. Debe de ser una interpolación, inspirada, y que guarda el puesto correspondiente de su “inclusión semítica” con los v.6-8 ³³.

El evangelista, discípulo del Bautista, evoca aquí el testimonio del Precursor, en correspondencia estructural con el v.6-8. El Bautista tenía la misión de testimoniar al Verbo encarnado. Acabando de afirmar la encarnación, al punto le brota la escena en que el Bautista testifica que Cristo es el Verbo encarnado. La escena es vivamente descrita. Está redactado al modo de los antiguos profetas. Usa el enigma, tan del uso oriental, para excitar más la atención de los oyentes. La expresión antes que yo, nunca se dice en el N. T. de prioridad temporal ³³. **Es la confesión de la preexistencia de Cristo** (Jn 3:30).

Toda Gracia viene del Verbo Encarnado (v.16-17).

Terminado este evocador paréntesis, estos versículos se unen conceptualmente al 14e, al que desarrollan. Allí se proclama al Verbo encarnado “lleno de gracia y de verdad,” “por lo que de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia.”

Se ha discutido bastante el sentido preciso de la expresión “gracia sobre gracia” (χάριτι ἀντί χάριτος).

Suele traducirse “gracia sobre gracia,” pero esta traducción no es exacta, pues el texto original no pone “sobre” (ἐπί), sino ἀντί. En su comprensión ha de tenerse en cuenta el sentido de ἀντί, que tiene un sentido de oposición o de permutación. Así, las soluciones principales son:

a) Oposición. — San Juan Crisóstomo veía en ello la oposición entre la Ley antigua y la Ley nueva. San Juan mismo parecería establecer una cierta oposición entre la Ley antigua y la nueva en el v.17.

b) Permutación. — Se trataría de una gracia dada en virtud de la anteriormente recibida. Parece fuera del tono general, dando un matiz de precisión excesivo.

c) Proporción o relación, que es, en cierto sentido, permutación. Habiéndose dicho que la “gracia” está en plenitud en el Verbo encarnado, y diciéndose ahora que se recibe toda “gracia” de su plenitud, el *αὐτί* podría expresar muy bien ambas gracias en función relativa: “recibimos una gracia en armonía con la que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado”³⁴, o como expone Braun: “Una plenitud de gracia proporcionada a la plenitud considerada en su fuente: en el Logos.”³⁵ Sería una permutación de proporción.

Por eso, el sentido parece que es: en la nueva obra recibimos toda una gracia torrencial, como participada y dispensada y proporcionada al Verbo encarnado, que la tiene en plenitud.

Esta obra maravillosa dispensada por el Verbo hecho carne evoca en el Evangelista la antigua economía, promulgada en el Sinaí (Ex c.33 y 34), contraponiendo ambas. Allí fue “dada” por Moisés. Moisés era ministro y servidor. Aparece su Ley como algo normativo y oneroso. Pero en contraposición de esto está la obra de Jesucristo. La oposición entre la Ley y la Gracia es un tema dominante “de la teología paulina: **mostrar el contraste entre las obras humanas y el don de Dios**. Jn, en cambio, declara abiertamente que el A.T. resulta superado y anulado por la Gracia y la Verdad que provienen de Cristo.”³⁶ A la Ley se contrapone con superación la “gracia” y la “verdad.” Estas “fueron,” **es decir, vinieron por Jesucristo**. ¿En qué sentido? ¿En el sentido de que aparecieron en El? ¿O en el sentido de que son dispensadas por El?

Este segundo sentido es el que se impone: primero, por la contraposición con Moisés: éste le dio la Ley a Israel; **Cristo da, dispensa, a los hombres la “gracia.”**; en segundo lugar porque este versículo es continuación manifiesta de los 14-16, y especialmente de éste último, en el que se dice que de “su plenitud recibimos todos” **la gracia correspondiente a la gracia, que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado**. Se objeta contra la primera lectura que no se puede decir, rectamente, que “Dios Unigénito” está en el “seno del Padre”; y que no se compagina con el nombre de Dios mencionado inmediatamente antes (v.15a; Wikenhauser). Ambas objeciones tienen la misma respuesta: “a Dios (θεόν) = a la divinidad, sin artículo no le vio nunca nadie.” Esto es claro. Pero *μονογενής θεός*, que ya no es la divinidad en absoluto o “in genere” sino **“el Dios Unigénito” = el Hijo de Dios, ése que es el “que está en el seno del Padre”** (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς), no puede presentar ningún inconveniente; ni en distinción de personas, ni en su formulación, ni, por consiguiente, incompatibilidad en su lectura.

Reflexión final del evangelista (v.18).

Quedaba por decir cómo la “verdad,” la gran revelación, vino al mundo con el advenimiento del Logos. Implícitamente ya se desprende de los versículos primeros, pero el Evangelista lo va a explicitar al resolver una objeción que era una convicción en el A.T.: no se podía ver a Dios sin morir (Ex 33:20; Jue 13:21.22.). Así dice terminantemente Jn: que a Dios nadie le vio. No le vieron, pues, ni Moisés (Ex 32:22-23) ni Isaías (Is 6:1.5). Acaso Jn piensa también explícitamente en éstos. No vieron a Dios “facialmente”; sus manifestaciones fueron teofanías simbólicas. La naturaleza divina es inaccesible al ojo humano (1 Jn 3:2). Pero lo que no puede ver el ojo humano, lo puede descubrir a él el que es Dios. Del v.18 hay tres lecturas. Se admite: “Dios unigénito,” tanto por su buena testificación en códices cuanto por ser lectura más difícil, lo que supone un sentido original, aunque algunos piensan que la lectura original pudiera ser la que pone sólo “el Unigénito”³⁷, o “Dios, el Hijo único.” Esta, entre otros manuscritos, la traen P⁶⁶ y ρ⁷⁵. El sentido no cambia con ninguna.

La expresión “en el seno del Padre,” en lenguaje bíblico, expresa la idea de afección e identidad. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Re 3:20; cf. Núm 11:12). La mujer reposa por afección sobre el seno de su marido (Dt 28:54-56). Noemí toma al hijo de su nuera y lo

pone con afección sobre su seno (Rut 4:16). El discípulo “amado de Jesús” estaba “recostado sobre el pecho de Jesús” (Jn 13:23). Por eso, con la expresión “el Unigénito del Padre,” que está perennemente en el “seno del Padre,” se está acusando la constante intimidad y afección entre ambos, por lo que, estando en sus secretos, puede comunicarlos.

Estando así el Verbo en la intimidad de conocimiento y afección eternas con el Padre, en el seno de la divinidad, como lo exige la “inclusio semítica” de los v.1-2 con el 18, al tomar carne es, naturalmente, el que puede “explicar” (Lc 24:35; Act 10:18; 15:15; 21:19) a Dios: el misterio de la intimidad trinitaria. También se propone que pudiera significar este verbo “conducir”: **sería “conducirnos” al seno del Padre.** Estaría en relación con la doctrina de la filiación divina que nos dispensa el Verbo encarnado³⁸. El verbo en cuestión (ἐξηγήσομαι) significa “sacar fuera de,” y habría de entenderse en cuanto nos saca del orden creado, mundano, para llevarnos al seno de la divinidad. Sin embargo, valorado este verbo en el contexto del evangelio de Jn (Jn 15:15; 17b), el primer sentido parece más probable.

Finalidad del “prólogo” del Evangelio de Juan.

¿Cuál es la finalidad que se propone Jn con este “prólogo”? Se han propuesto varias hipótesis:

a) Baldensperger habla de “la misteriosa esfinge que aún no abrió a los exegetas sus arcanos.”³⁹

b) Es para impugnar las nacientes herejías cristológicas del gnosticismo, docetismo y ebionismo⁴⁰. Sin duda que estas herejías quedan impugnadas con la doctrina del “prólogo.” Pero lo que interesa saber es si el evangelista se propuso precisamente esto.

c) Teniendo en cuenta la “oposición” que el evangelista resalta entre Cristo y el Bautista, pretenden otros que el intento directo del evangelista es exponer la absoluta superioridad de Cristo — Verbo encarnado — sobre el Bautista, para atacar con ello a las sectas “bautistas” que existiesen (Act 18:25ss; 19:3ss; Recogn. Clement. I 50.60.). Así también Baldensperger⁴¹, y en las que se lo tenía por el Mesías.

Pero, evidentemente, es totalmente desproporcionado el contenido del “prólogo” a este objetivo. Y si ésta fuese su finalidad, tendría una factura más directa a este propósito. Aparte de que las secciones en que se trata de esto (v.6-8.15) parecen agregadas al esquema principal y primitivo del “prólogo.”

d) Otros se basan en el vocablo Logos, que el evangelista usa, para ver en ello un punto de contacto que posibilita al evangelista exponer esta doctrina a los gentiles, donde en diversas escuelas era conocido, aunque de contenido muy vario, el término **Logos. Sería un puente que facilitase el paso doctrinal a la gentilidad.** De suyo, la tesis es sugestiva. Pero ¿de dónde toma Jn el vocablo? Por otra parte, es verdad que introduce ese término como si fuese ya conocido y familiar a los lectores. Así, v.gr., Harnack⁴². Pero ¿y si el “prólogo” es una versión griega de un original arameo?

e) Otra hipótesis, seguramente más probable, es la que ve el prólogo en relación íntima con el texto del evangelio. Un prólogo es siempre una introducción a toda una obra. Esta va a presentar **la obra del Verbo encarnado y probar con su desarrollo la divinidad de Cristo,** fin directo del cuarto evangelio. Toda esta obra teándrica de Cristo queda iluminada al descubrir el evangelista en su “prólogo” la vida de ese Verbo que va a encarnarse, al remontarse sobre el tiempo, **al seno mismo de la Divinidad, donde El está.** Es el Verbo-Dios que se encarna y comienza su obra de bendiciones para todos los seres humanos. Así “el prólogo explica y eleva el evangelio, como el evangelio explica y desenvuelve históricamente el prólogo.”⁴³

b) Primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén. 1:19-28

¹⁹ Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos desde Jerusalén le enviaron sacerdotes y levitas para preguntarle: Tú, ¿quién eres? ²⁰ El confesó y no negó; confesó: No soy yo el Mesías. ²¹ Le preguntaron: Entonces, ¿qué? ¿Eres Elias? El dijo: No soy. ¿Eres el Profeta? Y contestó: No. ²² Dijéronle, pues: ¿Quién eres? para que podamos dar respuesta a los que nos han enviado. ¿Qué dices de ti mismo? ²³ Dijo: Yo soy la voz del que clama en el desierto: “Enderezad e) camino del Señor,” según dijo el profeta Isaías. ²⁴ Los enviados eran fariseos, ²⁵ y le preguntaron, diciendo: Pues ¿por qué bautizas, si no eres el Mesías, ni Elias, ni el Profeta? ²⁶ Juan les contestó diciendo: Yo bautizo en agua pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis, ²⁷ que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia. ²⁸ Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba.

“Este es el testimonio de Juan.” Estas palabras introductorias podrían ser una alusión literaria a la misión del Bautista, que se dijo en el “prólogo” **que era la de dar “testimonio” de Cristo** (Jn 1:6-8), aunque allí nada se dijo de la forma histórica en que el Bautista cumplió ese “testimonio.” Supone los sinópticos conocidos o el kérigna.

El momento en que el Bautista hace su aparición en el valle del Jordán, **predicando la “proximidad del reino de Dios”** y orientando hacia él los espíritus y preparándoles con un “bautismo” que era símbolo de la renovación total, era un momento en Israel de máxima expectación mesiánica. Tal es la razón de ser de Qumrán.

La figura y predicación de Juan el Bautista era lo que más contribuía a crear esta psicología mesiánica en las multitudes. Los evangelios sinópticos hablan ampliamente de la persona ascética del Bautista: se presenta con una vestidura austera, que evocaba la vestidura de viejos profetas de Israel (2 Re 1:8; cf. Zac 13:4), y con ausencia de ellos después de tantos siglos, y con gran austeridad en su vida (Mt 3:4; Mc 1:6), y su escenario era el “desierto” de Judá (Mt 3:1), de donde, conforme al ambiente de entonces, se esperaba saldría el Mesías; a eso obedecía que los pseudomesías llevaban a sus partidarios allí ⁴⁴.

La manifestación del Bautista en la región del Jordán, en aquel ambiente de expectación mesiánica, y anunciando que **“llegó el reino de Dios”** (Mt 3:2), produjo una conmoción fortísima en Israel. Los sinópticos la relatan expresamente (cf. Lc 3-5; 1:5-6; Mt 3:7). El historiador judío Flavio Josefo se hace eco de esta actividad del Bautista, de su “bautismo” y del movimiento creado en torno a él ⁴⁵.

Ante esta fuerte conmoción religioso-mesiánica, es cuando el evangelista recoge la misión que le enviaron “desde Jerusalén los judíos.” ¿Quiénes son estos judíos?

En el cuarto evangelio, “los judíos” tienen varias acepciones.

1) El pueblo judío en general (Jn 2:6.13; 4:9; 5:1, etc.). — En este sentido, los judíos no son hostiles a Cristo, sino que incluso, cuando pueden obrar libremente, le son favorables y le tienen por una persona excelente (Jn 10:19), están dispuestos a reconocerle por Mesías (Jn 7:41), y muchos creen en El (Jn 12:11; 8:31).

2) Una fracción determinada del pueblo, que forma casta aparte (Jn 7:11-13). — A los judíos, considerados así, se les presenta también con caracteres más determinados:

Se levantan contra las pretensiones **de Cristo al purificar el templo** (Jn 2:17-18). Se escandalizan de que cure en sábado, y por ello le persiguen con odio (Jn 5:16). A pesar de los mi-

lagros que hace no los aceptan, y cierran los ojos a la luz y no le quieren reconocer por Mesías (Jn 10:24-25). Son los que le quieren hacer morir porque Cristo se hace igual a Dios (Jn 5:18; 8:59; 10:31; 11:8).

3) Se los presenta también como gentes de Jerusalén. — Cristo tiene que permanecer en Galilea, pues no puede moverse en Judea, porque los judíos de aquí quieren matarle (Jn 7:1); lo mismo que unas semanas antes de la pasión tiene, por los mismos motivos, que retirase a Efraím, cerca del desierto (Jn 11:54).

Estos “judíos” aparecen revestidos de una autoridad religiosa especial (Jn 9:22); su presencia inspira temor al pueblo (Jn 7:13; 9:22; 19:38; 20:19).

4) Son los jefes del pueblo: sacerdotes y fariseos. — Es fácil identificarlos en los relatos de la pasión. Abiertamente se habla de los que toman la iniciativa, que son los grandes sacerdotes y fariseos. En su calidad de autoridades, envían la guardia para detener a Cristo (Jn 18:3.12; cf. 7:32); se reúnen en consejo bajo la presidencia de Caifas (Jn 18:14; 11:47ss), y deciden oficialmente la muerte de Cristo, e intrigan con Pilato para que le crucifique (Jn 18:28-32; 19:12-16; cf. Mc 15:3).

Probablemente aquí son, especialmente, designados los “fariseos,” ya que ellos son los que, como se ve a través de los evangelios, tienen la iniciativa y parte más dinámica en estos pasos para condenar a Cristo (Jn 7:32.45-47; 9:13-22). Además se ve que, en las controversias sobre el sábado (Jn 5:10-18) y con motivo de pedirle un signo (Jn 2:18-20), los “judíos” hostiles del cuarto evangelio juegan el mismo papel que los escribas y fariseos de los sinópticos.

Se puede, pues, decir que, en el cuarto evangelio, el término “judíos” designa el conjunto de la clase dirigente; sin embargo, en la primera parte (Jn 1:19-12:50) se trata especialmente de fariseos, mientras que ellos se esfuman detrás de los grandes sacerdotes en los relatos de la pasión.

¿Qué sentido, pues, es preciso dar a la palabra “judíos” en Jn 1:19 ? “Se podría decir con bastante verosimilitud: los “judíos” que enviaron a Juan Bautista una delegación de sacerdotes y levitas, son las autoridades religiosas de Jerusalén, los grandes sacerdotes, excitados y movidos por los fariseos.”⁴⁶

La presencia de los “sacerdotes” está justificada por su autoridad oficial. La Mishna dice que compete exclusivamente a los 71 miembros del sanedrín investigar y conocer lo que se refiere, entre otras cosas, a un “pseudoprofeta.”⁴⁷

El que extraña más es el porqué se incluyen en esta delegación oficial a los “levitas,” ya que éstos no eran miembros del Sanedrín.

Los levitas eran especialistas en los actos cultuales, eran los liturgistas o “ritualistas” del culto. Y el Bautista se caracterizaba por un especial bautismo, de tipo desconocido en Israel, y del que esta delegación le pedirá *ex professo* cuenta (v.25). “La delegación está formada por especialistas en materia de purificación cultural.”⁴⁸

El diálogo de este interrogatorio, tal como lo relata el evangelista, es esquemático, pero preciso, y acusa la austeridad, y diríase sagacidad, del Bautista.

“¿Tú quién eres?” Naturalmente, lo que les interesa no es su genealogía, sino su misión. La respuesta del Bautista es clara y terminante, como lo serán las respuestas a otras preguntas.

No es el Mesías. — “Yo no soy el Mesías.” Acaso hubo preguntas más explícitas sobre este punto. Pero, en todo caso, el Bautista responde al ambiente de expectación que había sobre su posible mesianismo. Lc dice, a propósito de la acción y conmoción que produce la presencia del Bautista, que se hallaba “el pueblo en expectación, y pensando todos en sus corazones acerca de Juan *si sería él el Mesías*” (Lc 3:15; cf. Act 13:25).

Las *Recognitiones Clementis* (I 60) dicen que el Bautista era considerado por sus discípulos como el Mesías.

No es improbable que el evangelista, al transmitir en esta forma tan rotunda la respuesta del Bautista, refleje una intención polémica contra ciertas sectas bautistas que tenían al Bautista por el Mesías o por un personaje tal que su bautismo era necesario (Act 19:1-7) ⁴⁹.

No es Elias. — Descartado que fuese el Mesías, su aspecto y conducta, anunciando la proximidad de la venida del reino, hizo pensar, en aquellos días de expectación mesiánica, que él, vestido como un viejo profeta (Mt 3:4; cf. 2 Re 1:8; Zac 13:4), pudiera ser el “precursor” del Mesías, el cual, según las creencias rabínicas, sería el profeta Elias.

Los rabinos habían ido estableciendo las diversas funciones que ejercería Elias en su venida “precursora.” Vendría a reprochar a Israel sus infidelidades, para que se convierta ⁵⁰; vendría a resolver cuestiones difíciles, que aún no estaban zanjadas ⁵¹; tendría una misión cultural: restituiría al templo el vaso del maná, la redoma del agua de la purificación, la vara de Aarón, y traería la ampolla con el aceite de la unción mesiánica ⁵². Y según una tradición judía, recogida por San Justino, **Eliás anunciaría la venida del Mesías, le daría la consagración real y le presentaría al pueblo** ⁵³. Tal era el ambiente que sobre la función “precursora” de Eliás había en el Israel contemporáneo de Cristo, como reflejan estos escritos ⁵⁴.

El retorno premesiánico de Eliás no tenía valor real, **sino simbólico**. Jesucristo mismo hizo ver que esta función de Eliás “precursor” la había cumplido el Bautista (Mt 17:10-13; Mc 9:11-13).

Por otra parte, dado el grado de suficiencia y petulancia farisaicas, sería difícil saber el grado de sinceridad que hubo en este interrogatorio. Las respuestas secas del diálogo, ¿serán simple resumen esquemático, acusándose literariamente el intento polémico del Evangelista, o reflejarán el desagrado del Bautista ante el interrogatorio y tono exigente y escéptico de aquella misión farisaica jerosolimitana?

No es el Profeta. — De no ser ninguno de estos personajes mesiánicos, no cabría más que preguntar, ante aquella figura y conducta del Bautista, si era un profeta, cuya investigación es uno de los puntos de competencia explícitamente citados en la legislación sobre el Sanedrín ⁵⁵. ¡Hacia tanto tiempo que la voz del profetismo había cesado en Israel! ¡Unos cinco siglos!

Pero el problema está en que aquí le preguntan si él es “el Profeta,” en singular y con artículo, determinándolo de modo preciso. El pasaje en el que se fundan es el Deuteronomio (18:18-19), pero en él el “profeta” tiene sentido colectivo: la serie de profetas sucesores de Moisés.

Los rabinos no parece que hayan interpretado este pasaje de ningún profeta insigne en concreto ⁵⁶. “Los judíos lo entendían confuso modo, sea del Mesías (Jn 6:14), sea de alguno de entre los grandes personajes de Israel (Jn 7:40): Samuel, Isaías, Jeremías.” ⁵⁷ Y hasta se pensó que pudiera referirse al mismo Moisés, pues se tenía la creencia popular de que no había muerto, sino que había sido arrebatado corporalmente al cielo ⁵⁷. En los primeros días de la Iglesia, la profecía se aplicó a Cristo (Act 3:22; 7:37). Pero Jn, exponiendo la creencia del medio ambiente, relata de las turbas que, discutiendo sobre Cristo, unos decían que era “el Profeta” (Jn 7:40). Esto es lo que vinieron a confirmar los descubrimientos de Qumrán. En la Regla de la Comunidad se dice que los miembros de la misma se atengan a los antiguos decretos, “hasta la llegada de un profeta y de los mesías de Aarón e Israel” ⁵⁸. Vermes comenta en nota: “La vida separada [de la comunidad] bajo la dirección de los sacerdotes durará hasta la venida de un profeta precursor [que es el Profeta precursor] ⁵⁹ y de los dos Mesías.” ⁶⁰ El papiro Bodnier II pone ante “Profeta” el artículo. Bultmann y Nestle-Aland lo habían sostenido como hipótesis. Sin embargo, es extra-

ña su desaparición en todos los códices. En el papiro Bodmer XIV-XV hay una laguna, pero, según Metzger, no es suficiente para el artículo.

Y lo más extraño es que el Bautista niega ser “el Profeta,” cuando, en realidad, su misión era profética. En el Benedictus se le reconoce por tal: será llamado “profeta del Altísimo” (Lc 1:76). Y Cristo dirá de él mismo que “no hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan” (Lc 7:28).

Acaso la solución se encuentra en el mismo evangelio de Jn. Después de la multiplicación de los panes, los “hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: “Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo” (Jn 6:14). Pero este antonomástico profeta era para estos mismos hombres equivalente al Mesías, pues quieren “arrebatarle y hacerle rey” (Jn 6:15). Comparando diversos pasajes de Jn (6:14-15; 7:40.41), se ve que la identificación o distinción de este Profeta con el Mesías era popularmente muy dudosa, fluctuante. Y si la distinción que los fariseos hacían entre Profeta y Mesías era para ellos un hecho y una precisión erudita, el Bautista no tenía por qué estar al corriente de esto. Y la respuesta que da está en la línea de los hombres que asistieron a la multiplicación de los panes, identificando el Profeta con el Mesías. “Juan entiendo probablemente “el” profeta en un sentido equivalente a Mesías; de ahí su respuesta” negativa ⁶¹.

Es la “voz que clama en el desierto.” — Ante estas reiteradas negativas, le preguntan autoritativamente, ya que al Sanedrín le incumbía esta investigación, quién sea. Que lo diga positivamente, pues ellos han de llevar una información precisa sobre él a Jerusalén. “¿Quién eres?”

Y el Bautista, ante aquella delegación oficiosa del Sanedrín, va a dar “testimonio de la Luz” (Jn 1:7). Y va a dar el testimonio oficialmente, para que lo transmitan a la autoridad de la nación.” ⁶²

El Bautista se define aplicándose, en sentido “acomodado,” unas palabras de Isaías. Este dice: “Una voz clama en el desierto: preparad el camino de Yahvé” (Is 40:3). La cita del Bautista está hecha de modo más libre y matizada. El profeta anuncia la vuelta del pueblo de la cautividad de Babilonia. Es Dios que viene en medio de su pueblo. Y se figura un heraldo que clama: “Abrid camino a Yahvé en el desierto” por donde ha de pasar.

El Bautista se figura que él es el heraldo que, estando en el “desierto,” desde él pide a todos **que se preparen para la inminente venida del Mesías.**

Al llegar a este punto, el evangelista nota que “los enviados eran fariseos” (v.24). La lectura con artículo es la lección críticamente mejor atestiguada ⁶³. ¿Por qué decir precisamente que eran “fariseos”? De admitirse la lectura sin artículo, indicaría que entre los de aquella embajada había algunos fariseos. Pero, no siendo su número preponderante en el Sanedrín, éste, ¿habría enviado a solos — sacerdotes y levitas — “fariseos”? No sería improbable que, si el Sanedrín fue el que envió esta legación, lo hiciese, como antes se dijo, movido por los “fariseos.” Y, en este caso, que ellos, por reconocer la competencia cultural de éstos y, por política, hubiesen delegado esta embajada de “sondeo” a los iniciadores del origen de la misma.

“Se podría admitir la traducción.: “Los enviados eran de los fariseos,” pero suponiendo, puede ser, que en el v.24 haya una tradición paralela a la del v.19, combinada artificialmente por el evangelista.” ⁶⁴

Estos “enviados” fariseos, especialistas en todo lo de la Ley, al ver que él negaba ser el Mesías, o Elías, o el Profeta, le preguntan por qué entonces “bautiza.” Que éstos instituyesen ritos nuevos, nada tenía de particular; como enviados de Dios, podían obrar conforme a sus órdenes. Pero un simple asceta, ¿podría arrogarse este derecho?

En la época de Cristo, los judíos practicaban numerosos ritos de purificación. Pero no

eran verdaderos bautismos. El verdadero bautismo para ellos era el de los prosélitos, que se administraba a los paganos que se incorporaban al judaísmo. Los demás ritos de ablución, entre los judíos, no tenían carácter bautismal, y ninguno estaba en función de la venida del reino ⁶⁵. Pero el Bautista había introducido un rito nuevo, pues estaba en función de la purificación del corazón: “conversión” (με τα vota), y en relación con la inminencia de la venida del reino de Dios. ¿Qué potestad tenía él para esto? Era lo que le exigía la autoridad religiosa, encargada de velar por las tradiciones de Israel.

La respuesta del Bautista, tal como está formulada aquí, hace pensar en una supresión de parte de la respuesta, o en un desplazamiento literario, o en una recopilación de dos tradiciones distintas. Lo que en nada afecta al contenido total que se expresa en estos pasajes.

En efecto, a la primera parte de la respuesta del Bautista: “Yo bautizo en agua” (v.26), se esperaría **la contraposición que Cristo bautizaría en fuego o en Espíritu Santo**. Esta respuesta, esta formulación completa, perteneció sin duda **a la tradición cristiana de primera hora, como se ve por los sinópticos** (Mt 3:11; Mc 1:8; Lc 3:16), por los Hechos de los Apóstoles (Act 1:5; 11:16) y por el mismo Jn (Jn 1:31.33).

El Bautista no conoció el bautismo en el Espíritu Santo, como “apropiación” de una persona divina; no salió de la mentalidad del ambiente del A.T., **en el que el Espíritu Santo era la acción del Dios “ad extra.”**

En efecto, el bautismo de Juan no tenía valor “legal,” “moral,” sino que tenía valor en cuanto, siendo un símbolo externo de purificación, excitaba y protestaba la “confesión de los pecados” (Mt 3:6; Mc 1:5). Hasta el historiador judío Flavio Josefo destaca esto: este bautismo “no era usado para expiación de crímenes, sino para la purificación del cuerpo, una vez que ya las mentes estaban purificadas por la justicia.” ⁶⁶

El cortar aquí esta respuesta tan estereotipada en la tradición primitiva debe de ser debido a un artificio redaccional, acaso “para repartir esto en dos jornadas distintas a fin de obtener su cómputo artificial de siete días” **en esta obra “recreadora” de Cristo en su comienzo mesiánico**, evocando al Génesis ⁶⁷, al que evoca en el “prólogo” (Jn 1:1a).

Pero, en lugar de contraponer a su bautismo el de Cristo, hace el elogio de éste en contraposición consigo mismo.

- a) **“En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis,**
- b) **que viene después de mí,**
- c) **a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia.”**

Esta frase (b c), con pequeñas modificaciones literarias, la traen los tres sinópticos (Mt 3:11, par.), y con ello, de forma enigmática del gusto oriental, anuncia que él sólo es el “precursor” de una persona cuya dignidad anuncia, pero que él no es digno de “desatarle” (Mt = “llevarle”) las correas de la sandalia. Era este oficio propio de esclavos ⁶⁸.

Este a quien él precede “está en medio de vosotros,” y vosotros “no le conocéis.” Es ello una alusión al tema mesiánico conocido en Israel. Según creencia popular, el Mesías, antes de su aparición, estaría oculto en algún lugar desconocido ⁶⁹. Llama así la **atención mesiánica sobre Cristo, conforme a la creencia ambiental**. Luego dirá el Bautista cómo supo él que Cristo era el Mesías (Jn 1:31-34). Por eso, si Cristo está *oculto*, el que los judíos no le conozcan no es reproche. Precisamente la misión del Bautista es presentarlo a Israel (Jn 1:31). Así evocaba la creencia ambiental en el Mesías oculto, Cristo, y en Elías “precursor,” cuya función realizaba el Bautista (Mt 11:14; Lc 7:27).

Este Mesías así presentado, aún lo califica más al decir que “viene después de mí.” Es la

alusión al pasaje de Malaquías (Mal 3:1), sobre un heraldo y Yahvé, y que la tradición judía interpretó del Mesías y de Elías, el “precursor.” Si aquí el Bautista no usa el nombre del que “viene” como sinónimo de Mesías, fácilmente se piensa en él, y no sólo por exigencia del contexto. Pues el Bautista, cuando manda a sus discípulos a preguntar a Cristo si él es el Mesías, les hará decir: Si eres tú “el que viene” (Mt 11:3).

En Malaquías, el que “vendrá” es Yahvé (cf. Mal 3, 1c-d).

Con esta escena, el “evangelista destaca también, con toda probabilidad, el tema, bien conocido en la primitiva generación cristiana, de la culpabilidad de los dirigentes judíos contra Cristo, precisamente a causa de desatender el testimonio del Bautista, con todo lo que éste, de hecho, significó para Israel (Mc 11:27-33; Mt 21:25-27; Lc 20:3-8; Mt 21:32).

El evangelista localiza esta escena “en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba.” Sin embargo, el nombre de la localidad en la que Juan bautizaba no es dado uniformemente por los códices, que se dividen entre Betania (casa de la barca) y Betabara (casa del paso). Ya Orígenes atestiguaba que la mayor parte de los códices leían así. Aunque él aceptaba la lección de Betabara, porque en la onomástica de esta región no se encontraban huellas del primer nombre.

Sin embargo, a favor de esta segunda lectura hay también algún testimonio ⁷⁰. El P. Abel escribe: “Estaríamos muy inclinados a creer que, para los israelitas de los primeros siglos, este lugar era conocido bajo el nombre de Beth Abarah, es decir, “lugar del Pasaje,” en recuerdo del paso del Jordán por los hebreos.” Y para confirmar esto remite a un pasaje del Talmud ⁷¹.

Topográficamente es discutido su emplazamiento exacto. El P. Féderlin, de los Padres Blancos, localiza esta Betania en el actual Tell-el-Medesh, situado a unos 300 metros del Jordán, sobre la orilla derecha del estuario del Wuadi Nimrín, de aguas abundantes en invierno, a unos 15 kilómetros al norte del mar Muerto ⁷². Dalman y Buzy la localizan en Sapsas, en el Wuadi el-Kharrar, a unos siete kilómetros del mar Muerto, enfrente del lugar tradicional del bautismo de Cristo ⁷³.

Lagrange se decide por Betania, que “figura en casi todos los manuscritos,” y hasta piensa que “el mismo lugar (Beth 'aniyah = casa de la barca) podía nombrarse Betabara (Beth 'abarah = casa del pasaje); pero el mosaico de Madaba ha colocado Betabara más al sur.” ⁷³

Lo que acaso pudiese orientar algo la elección de esta lectura es el valor simbolista del evangelio de Jn. Se pensaría que el Evangelista citaba precisamente este nombre, Betabara, por razón del simbolismo que encerraba. “El Bautista ejercía su actividad no en la Tierra Santa, sino en la otra parte del Jordán, **porque su ministerio no era más que una preparación al Misterio**. Cristo fue bautizado allí, en el lugar mismo por donde los hebreos pasaron el Jordán y entraron en la Tierra Santa. Toda una tipología bautismal fue muy pronto vinculada a este paso del Jordán por los hebreos, evocándoles él mismo el paso del mar Rojo. ¿No podría esta tipología llegar a la tradición yoannea? ¿No sería el mismo evangelista el que habría querido subrayar el vínculo tipológico que existía entre el bautismo de Cristo, primicia de todo bautismo cristiano, y Betabara, el lugar por el que los hebreos habrían antes pasado el Jordán para entrar en la tierra prometida? ⁷⁴

Segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos, 1:29-34.

²⁹ Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. ³⁰ Este es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo. ³¹ Yo no le conocía; mas para que El fuese

manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua. ³² **Y Juan dio testimonio, diciendo: Yo he visto el Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El.** ³³ **Yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, éste es el que bautiza en el Espíritu Santo.** ³⁴ **Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios.**

Cristo por estos días vivía en las proximidades del Jordán (v.39). Acaso en la misma región de Betabara, pues no dice que haya cambiado de lugar. “Al día siguiente,” sea por referencia a la escena anterior, sea, como no sería improbable, cifra convencional, sin verdadera relación cronológica con lo anterior, sino en orden a situar las primeras actividades de Cristo en siete días, desde el primer testimonio de Juan (v. 19-28), hasta el primer milagro en las bodas de Cana (2:1-11), contraponiendo así el comienzo de esta obra recreadora de Cristo con la obra septenaria del comienzo del Génesis, lo que sería un caso particular del “simbolismo” del cuarto evangelio ⁷⁵. Además, frases al estilo de “yo he visto” y otras semejantes dichas por el Bautista en tiempo pasado, refiriéndose al bautismo de Cristo, pueden ser equivalentes a un tiempo presente (Jn 9:37; 1:15; 1:34).

¿A qué auditorio se va a dirigir? No se precisa. No es la delegación venida de Jerusalén la que desapareció de escena (v.27). Los discípulos del Bautista, ante los que también va a dar testimonio, entran explícitamente en escena más tarde (v. 35). Acaso sean parte de las turbas que venían a él para ser bautizadas (Mt 3:5.6; Lc 3:7. 21). En todo caso, el tono íntimo, expansivo, gozoso que usa, en fuerte contraste con las secas respuestas a los representantes del Sanedrín (v.20.21), hace pensar que sitúa la escena en un auditorio simpatizante y probablemente reducido.

Viendo el Bautista que Cristo se acerca en dirección a él, aunque podría referirse al momento en que Cristo se acerca para recibir el bautismo, y acaso después del mismo bautismo, hace ante este auditorio otro anuncio oficial de quién es Cristo, diciendo: “He aquí el Cordero de Dios, el que quita (βαρῶν) el pecado del mundo.”

Esta frase, de gran importancia mesiánica, es uno de los temas discutidos por los autores. Dos son las preguntas que se hacen a este propósito: 1) ¿Qué significa aquí, o por qué se llama aquí a Cristo “el Cordero de Dios”? 2) ¿Y en qué sentido quita “el pecado del mundo”? ¿Por su inocencia, por su sacrificio, o en qué forma?

En primer lugar conviene precisar que el verbo usado aquí por “quitar” (ἀίρω) significa estrictamente quitar, hacer desaparecer, y no precisamente “llevar,” lo que, en absoluto, también puede significar este verbo ⁷⁶. Las razones que llevan a esto son las siguientes: el sentido de “quitar” es el sentido ordinario de este verbo en Jn. Pero la razón más decisiva es su paralelo conceptual con la primera epístola de San Juan: “Sabéis que (Cristo) apareció para quitar (αἶρε) los pecados” (1 Jn 3:5).

Cristo aquí es, pues, presentado como el “Cordero de Dios” que quita el pecado del mundo. En qué sentido lo haga, ha de ser determinado por las concepciones ambientales, a las que seguramente el Bautista responde. Varias son las hipótesis que sobre ello se han hecho ⁷⁷. Son las siguientes:

1) El Bautista querría referir así a Cristo al cordero pascual — pero éste no tiene relación con el pecado — ; o con el (Ex 12:6.) doble sacrificio cotidiano en el templo (Ex 29:38). También llevaría a esto el uso que en el Apocalipsis se hace de Cristo como el Cordero, y “sacrificado” (Ap 5:6-14; 13:8; 14:1-5; 15:3-4, etc.). Pues aunque primitivamente el sacrificio cotidiano

del templo sólo tuvo un sentido latréutico, más tarde, en el uso popular, vino a considerársele con valor expiatorio.

2) Se refería al “Siervo de Yahvé” de Isaías, que va a la muerte “como cordero llevado al matadero,” que “llevó sobre él” los pecados de los hombres (Is 53:6-8).

3) Querría indicarse la inocencia de Cristo. El cordero, como símbolo de inocencia, es usado en este ambiente (1 Pe 1:18.19; Sal. de Salomón VIII 28). Además, se pone esto en función de la primera epístola de San Juan, donde se dice: “Sabéis que (Cristo) apareció para quitar los pecados y que en El no hay pecado” (1 Jn 3:5).

¿No sería posible que el evangelista pensara, como ocurre a veces, en más de una figura del A.T.? (B. Vawter o.c., p.426).

Más recientemente se han propuesto otras dos soluciones, que son las siguientes:

1) Varios textos de los apócrifos presentan al Mesías como debiendo ponerse al frente del pueblo santo para llevarlo a la Salud. Por otra parte, en el Apocalipsis es este mismo el papel que se atribuye al Cordero (Apoc 7:17; cf. 14:1-5; 17:14-16). Por tanto, la expresión “Cordero de Dios” de Jn 1:29 sería un título mesiánico (Dodd), semejante a “Rey de Israel” (Jn :41-49)⁷⁸. Pero no consta la existencia ambiental de este título.

2) La expresión “Cordero de Dios” provendría de una mala traducción del original arameo. El Bautista habría designado a Cristo, siguiendo a Isaías, como el **“Siervo del Dios.”** Pero en arameo la palabra usada para expresar “siervo” sería talya de'laha, que lo mismo puede significar “siervo de Dios” que “cordero de Dios.” Partiendo de la base, que cada día tiene más partidarios, de que el evangelio de Jn haya sido escrito parcialmente en arameo, el traductor griego habría traducido la palabra talya' por “cordero,” en lugar de “siervo,” por influjo de una tradición cristiana muy antigua, **que veía efectuada en Cristo la realización del cordero pascual** (1 Pe 1:18-19) o el “antitipo” del Cordero de Isaías (Is 53:7; cf. Act 8:32)⁷⁹.

Ante esta división de opiniones se pueden hacer las reflexiones siguientes: Si con el título de “Cordero de Dios” se está presentando a Cristo como Mesías a un auditorio que debe de conocer el título, puesto que sólo con él se lo evoca, y este título, por hipótesis, o no existió jamás como título mesiánico, o no tuvo la menor divulgación, puesto que históricamente no se lo conoce, ¿cómo puede ser este título mesiánico, como lo exige el contexto? Varios son los elementos que pueden entrar en la solución.

Ya en el A.T. se habla repetidamente **de la era mesiánica, caracterizada por la santidad de las personas** (Is 60:21; 32:15-19; 44:3-5; Ez 36:25ss), **y cuya santidad será obra del Rey Mesías** (Is 11:1-9). Los apócrifos judíos cercanos a la era mesiánica acentúan aún más la acción del Mesías en esta obra de purificación del mundo en términos semejantes a los pasajes proféticos⁸⁰.

En este ambiente de purificación del pecado en Israel y en el mundo por obra del Mesías, ¿en qué sentido dice el evangelista que Cristo, el “Cordero,” quitará el pecado del mundo? El sentido de esto ha de ser precisado por el paralelo conceptual de la primera epístola de San Juan. Dice así: “Sabéis que (Cristo) apareció para quitar el pecado y que en El no hay pecado. Todo el que permanece en El, no peca; y todo el que peca, ni le ha visto ni le ha conocido” (1 Jn 3:5-6). Es un pensamiento que se desarrolla en el mismo evangelio de Jn (8:31-36:41-44).

Pero la “primera epístola” hace ver aún más profundamente el modo **cómo ejercerá Cristo, el Mesías, esta obra de purificación de pecado para lograr la plenitud de la santidad.** “Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él” (1 Jn 3:9).

Como se ve por estos pasajes, no se trata directamente de una acción mesiánica que expie

sacrificialmente el pecado del mundo, **sino de una acción purificadora** de las personas en la edad mesiánica, y debida precisamente **al Mesías**.

Los libros del A.T. y del judaísmo presentan a este propósito dos aspectos distintos, pero complementarios:

a) **El Espíritu de Yahvé “reposará” sobre el Rey mesiánico** (Is 11:1-9)⁸¹.

b) Los miembros de este pueblo **escatológico-mesiánico** recibirán en ellos el Espíritu de Yahvé, lo que les hará tener una vida moral nueva y santa (cf. Is 32:15-19; 44:3-5; Ez 36:26-27)⁸².

Es verdad que en los más antiguos textos del A. T. o del judaísmo no se dice explícitamente que esta acción purificadora en los miembros de esta comunidad mesiánica va a ser hecha por una acción dispensadora del Mesías, es decir, que El mismo comunique a los sujetos el Espíritu Santo, que El posee; pero era algo que lógicamente fluía de estas concepciones⁸³, y esto es lo que se lee en el libro apócrifo del Testamento de los doce patriarcas. En uno de los pasajes se lee: “Después de estas cosas., un hombre será suscitado de su raza, como el sol de justicia, y no habrá en él pecado alguno. Y los cielos se abrirán sobre él, **derramando el Espíritu, la bendición del Padre Santo; y él mismo derramará sobre vosotros el Espíritu de gracia, y vosotros seréis por él hijos** en verdad, y caminaréis en sus mandamientos, desde el primero al último”⁸⁴.

Tanto interpretando esta frase a la luz del mismo San Juan — evangelio y primera epístola — como en función del A.T. y ambiente precristiano del judaísmo, se ve que esta obra de Cristo es obra, al menos en un sentido directo, no de expiación, **sino de purificación y santificación de los seres humanos, por obra del Mesías, al comunicarles el Espíritu, del que El está lleno y sobre el que reposa.**

Por otra parte, todo esto lleva a ver una alusión al pasaje de Isaías sobre el “Siervo de Yahvé.” Son, de hecho, varias las coincidencias que aquí se notan para pensar en que sean fortuitas. Dice así el texto de Isaías:

“He aquí mi siervo, a quien sostengo yo;
mi elegido, en quien se complace mi alma.
He puesto *sobre El mi Espíritu*,
y El dará la Ley a las naciones” (Is 42:1).

Pero estos elementos se encuentran en el pasaje del Bautista.

1) En el v.33 se le da al Bautista por señal de que **Cristo es el Mesías** el que “desciende el Espíritu y el posarse sobre él.”

2) En el v.34 da “testimonio de que éste es el Hijo de Dios.” Pero esta lección no es segura. Son muy buenos los testimonios críticos que hacen leer ésta así: “***Este es el Elegido de Dios.***”⁸⁵ Así interpretado, son dos los elementos de este pasaje de Isaías, que tiene demasiadas coincidencias para ser fortuito en el Bautista y evangelista, máxime después del ambiente al que aluden los sinópticos.

3) Estos elementos, más que con todo lo anteriormente expuesto sobre el sentido directamente no expiatorio, sino santificado de cómo el Mesías ha de “quitar” el pecado del mundo, llevan a valorar las palabras “Cordero de Dios” en otro sentido más matizado. La frase usada, “el Cordero de Dios,” es una denominación de algo que supone ser muy conocido, pues lo determina perfectamente el artículo; no es “un Cordero de Dios,” sino el conocido: “el Cordero de Dios.” Supuesto un original aramaico del evangelio de San Juan, si tenía por substratum la palabra tal-ya', que lo mismo significa “cordero” que “siervo,” sería ello el tercer elemento que aquí hacía referencia al pasaje del “Siervo de Yahvé” de Isaías.

Y, esto supuesto, se encontraría más armónica la interpretación de este pasaje, tanto en función de la profecía de Isaías como de los elementos bíblico-judíos sobre esta obra santificada del Mesías.

Cristo recibe el bautismo.

Al recibir éste, “se posa sobre El” el Espíritu Santo.

Al ver esta señal isayana, el Bautista comprende que Cristo es el que “bautizará en el Espíritu Santo.”

Por lo cual proclama que es “el Elegido de Dios.”

Y es “el Siervo de Dios,” que “quita el pecado del mundo,” al santificar a los hombres con su bautismo en el Espíritu Santo.

Precisamente el *Testamento de los doce patriarcas* desarrolla la idea de la purificación del mundo por el *bautismo que dispensará Cristo*, como antes se ha escrito, porque sobre El, en su bautismo, “se abrieron los cielos, descendiendo el Espíritu”⁸⁶; lo mismo que la universalidad de la salud⁸⁷, lo cual Jn destaca aquí con el quitar “el pecado del mundo.”⁸⁸

No obstante ser ésta la interpretación primaria del texto de Jn, acaso pudiera también, en un sentido secundario y complementario, estar incluido aquí el concepto expiatorio-sacrificial El argumento pudiera ser el siguiente:

Si en arameo la palabra talya' significa “cordero” y “siervo,” para expresar sólo “siervo” debería mejor haber empleado la palabra aramaica aveda (hebreo = 'ebed), que es la que responde directamente a la de Isaías. Si, en lugar de esta palabra, utiliza como “substratum” talya', con su doble sentido, modo tan frecuente en el cuarto evangelio, podría ser ello debido a que el traductor griego quería orientar el pensamiento de los lectores al doble concepto del Servidor-Cordero de Isaías (Is 53:7)⁸⁹. A esto mismo llevaría la construcción que el evangelista hace de la fórmula de Isaías: el Mesías “dará la ley a las naciones” (Is 42:1), lo que era quitar el pecado, el Siervo-Cordero que “quita el pecado del mundo,” evocando así no sólo el tema positivo del “Siervo” por la Ley, sino también el aspecto del “Cordero” por la expiación (Is 42:2; 53:7)⁹⁰.

El resto del pasaje está redactado por el evangelista con una doble perspectiva o temática. Una es, probablemente, polémica. Con ella tiende, como en el primer testimonio oficial ante el Sanedrín, a combatir las sectas “bautistas,” que llegaron a tener a aquél por el Mesías. Por ello omite todo lo que es personal del Bautista: su figura, vestido, alimento, predicación, concursos que van a él; todo lo cual es ampliamente tratado por los sinópticos. Aquí, en cambio, se esquematiza, y sólo se presenta al Bautista en su función de simple ministro y “precursor,” en forma aún más acentuada que en la perícopa anterior.

De aquí el destacarse que Cristo es de quien dijo el Bautista: “detrás de mí viene uno que pasó delante de mí, porque era antes que yo” (v.30).

Es enseñanza mucho más explícita que la que hizo en el pasaje anterior (v.27), y cuya enseñanza ya la insertó el evangelista en el “prólogo” de su evangelio (v.15). Aunque el seguir a otro es condición de inferioridad, aquí sucede al revés; pues si Cristo vino temporalmente, en su ministerio público, después del Bautista, sin embargo, lo “sobrepasó,” no sólo por su ministerio, sino también porque era “primero” que él por su preexistencia, por su dignidad, pues el Bautista se confesó indigno de prestarle servicios de esclavo (v.27). También se ha querido ver en esto un eco de la polémica de los discípulos del Bautista (Jn 3:22ss), queriendo exaltar al Bautista sobre Cristo. **Cristo es presentado como el Mesías espiritual de los profetas.**

El evangelista destaca aquí que **Cristo Mesías reunía y cumplía de hecho** las mismas condiciones ambientales en que estaban imbuidos los contemporáneos sobre el Mesías. Pues:

1) El Bautista, dotado de un prestigio excepcional, **dio testimonio de Cristo**, diciendo que él era su “precursor.” Y él, **al ver cumplirse la señal del cielo**, lo proclamó “el Elegido de Dios,” que es el Mesías, con la evocación isaiana del “Siervo de Yahvé,” sobre el que estaba el Espíritu, “posando” sobre El, y acusando así la plenitud de sus dones en el Mesías. Y el Bautista, con su bautismo, vino a “ungir” mesiánicamente a Cristo⁹¹, al tiempo que lo presentó oficialmente a Israel. Y a este fin redacta así esta sección el evangelista. “Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua” (v.31). Y que Juan era el Elías, ambientalmente esperado, tenía a su favor en la catequesis primitiva las mismas palabras de Cristo, quien, hablando del Bautista, dijo: “Y si queréis oírlo, él es Elías, que ha de venir” (Mt 11:14; Mc 12:13; Lc 7:27)⁹².

2) Y en Cristo Mesías también se cumplían las concepciones ambientales de la época. Hasta su vida de ministerio público, Cristo había vivido en Nazaret y Cafarnaúm, en una vida socialmente oscura y desconocida para todos. Tanto, que el evangelista recoge las palabras del Bautista, que dice aquí: “Yo no le conocía” (v.51a)⁹³. Y en el pasaje anterior dice: “En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis” (v.26). Ya vivía entre ellos, pero aún les era desconocido como Mesías.

Es así como, conforme a estos dos temas, estructura el evangelista esta segunda sección del testimonio oficial del Bautista, aunque en una forma Igual tanto artificial, como se verá.

Recluta de los primeros discípulos de Cristo, 1:35-51.

Este último pasaje del primer capítulo no sólo tiene una vinculación histórica, más o menos próxima, con los relatos anteriores, sino que, sobre todo, la tiene lógica, temática: es el testimonio oficial del Bautista ante algunos de sus discípulos. La misión de éste era testimoniar al Mesías. Lo hizo ante las turbas, ante el Sanedrín, y ahora ante sus mismos discípulos. No retendrá a éstos; los orientará hacia Cristo. Deshará su “círculo” para ensanchar el de Cristo. Es el tema de este pasaje: “Conviene que El crezca y yo mengüe” (Jn 3:30). Mas ¿en qué forma corresponde a la historia?

En este pasaje se pueden notar cuatro “vocaciones”: 1) Andrés y “otro” discípulo (v.35-40); 2) Simón Pedro (v.41-42); 3) Felipe (v.43-44); Natanael (v.45-51).

³⁵ **Al día siguiente, otra vez, hallándose Juan con dos de sus discípulos,** ³⁶ **fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He aquí el Cordero de Dios.** ³⁷ **Los dos discípulos que le oyeron, siguieron a Jesús.** ³⁸ **Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿Qué buscáis? Dijéronle ellos: Rabí, que quiere decir Maestro, ¿dónde moras?** ³⁹ **Les dijo: Venid y ved. Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con El aquel día. Era como la hora décima.** ⁴⁰ **Era Andrés, el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que oyeron a Juan y le siguieron.** ⁴¹ **Encontró él luego a su hermano Simón y le dijo: Hemos hallado al Mesías, que quiere decir el Cristo.** ⁴² **Le condujo a Jesús, que, fijando en él la vista, dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro.** ⁴³ **Al otro día, queriendo El salir hacia Galilea, encontró a Felipe, y le dijo Jesús: Sígueme.** ⁴⁴ **Era Felipe de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro.** ⁴⁵ **Encontró Felipe a Natanael y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José de Nazaret.** ⁴⁶ **Díjole Natanael: ¿De Nazaret puede salir algo bueno? Díjole Felipe: Ven y verás.** ⁴⁷ **Vio Jesús a Natanael, que venía hacia El, y dijo de él: He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo.** ⁴⁸ **Díjole Natanael: ¿De dónde me conoces? Contestó Jesús**

y le dijo: Antes que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, te vi.⁴⁹ Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel.⁵⁰ Contestó Jesús y le dijo: ¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Cosas mayores has de ver.⁵¹ Y añadió: En verdad, en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre.

1) Andrés y “otro” Discípulo (v.35-40).

La escena es situada cronológicamente “al día siguiente,” sea con relación a la testificación del Bautista que últimamente cita el evangelista (v.29), punto de vista cronológico-literario; sea el mismo, pero valorado en un esquema artificioso y teológicamente septenario de días para indicar, en analogía con la obra creadora del Génesis, que el comienzo de la obra mesiánica de Cristo se inicia, en un septenario de días, “recreando” las cosas con su justicia divina (cf. Jn 1:27).

El relato es, aunque esquemático, sugestivo. En él se narra el principio de recluta de los que iban a ser la jerarquía de la Iglesia.

El Bautista puede tener ante sí un auditorio que no se precisa. Acaso el anterior de gentes que venían a su bautismo. Sin embargo, se detalla que con él estaban “dos de sus discípulos.” Es conocida por el N.T. la existencia de un círculo de “discípulos” del Bautista (Mt 9:14; 11:12; 14:12; Mc 2:18; Lc 5:33; 9:14; Jn 3:22ss). Ante ellos, el Bautista, viendo que Jesús “pasaba” por allí cerca, “fijó los ojos en El,” y testificó ante estos discípulos **que era “el Cordero (Siervo) de Dios.”** Esta testificación ante estos dos discípulos parece ser un indicio de que éstos no estaban con él cuando testificó lo mismo ante un auditorio innominado, ya que, al mostrarlo así como el Mesías, le hubiesen, probablemente, seguido entonces.

Al punto de “oír” proclamar al Bautista a Cristo como el “Cordero / Siervo de Dios” (Mesías), “siguieron a Jesús.” “Seguir a uno,” “ir detrás de,” era sinónimo, en los medios rabínicos, de ir a su escuela, ser su discípulo. La forma de aoristo en que se encuentra el verbo — lo “siguieron” —, lo mismo que el “simbolismo” intentado por el evangelista en la redacción de sus relatos históricos, parece sugerir, más que el hecho de una curiosidad por conocer al Mesías, al haberse hecho sus “discípulos” (Mt 4:18.19.22 par.; Jn 1:43). Es además, un doble sentido que tiene el verbo “seguir” en este pasaje de San Juan (Jn 1:37-44)⁹⁴. Podría haber también en ello una anticipación de este primer contacto, conjugado con la vocación definitiva y elección oficial, que narran los sinópticos y omite Jn. Lo mismo puede decirse de las otras “vocaciones” aquí narradas.

Conociendo Cristo, “al volverse,” que le seguían, pero un “seguirle” que le hizo saber que le buscaban a El, les preguntó: “¿Qué buscáis?”

El verbo aramaico substratum que debió de usar, lo mismo puede significar “buscar” que “desear.” Pero el equívoco de los dos, del gusto oriental, debe de estar aquí en juego.

Le dijeron: “Rabí,” y el evangelista, interpretándolo para sus lectores asiáticos, lo vierte: “que quiere decir Maestro, ¿dónde moras?” El título de rabí o maestro de la Ley sólo lo tenían oficialmente los “rabís” que lo habían recibido de la autoridad religiosa después de un largo aprendizaje de años. Pero todo el que tenía discípulos era llamado “rabí.”⁹⁵ Se lo usa como título de cortesía. Frecuentemente aparece Cristo llamado así por diversas gentes (Mt 17:24, etc.).

Aquellos discípulos del Bautista requerían tiempo y profunda intimidad en lo que querían tratar con él. No era oportuno tratarlo allí entre las turbas que venían al bautismo de Juan. ¿Sería ello un indicio de ofrecimiento indirecto a seguirle como discípulos? Se diría lo más probable.

Pues viviendo en un “círculo” de orientación al Mesías, — piénsese en Qumran — , bajo la dependencia del Bautista, se explicaría bien que, al ser mostrado por éste, se quisieran incorporar a lo que orientaba su vida de “discípulos de Juan.”

La respuesta de Cristo fue: “Venid y ved.” Era la fórmula usual en curso: “Ven y ve,” tanto en el medio bíblico (Sal 46:9) como en el neotestamentario (Jn 1:46; 11:34) y rabínico ⁹⁶.

Ante esta invitación, estos discípulos fueron y se quedaron con El “aquel día.” Y se señala que era “como la hora décima.”

Su “morada” debía de ser una de aquellas cabañas improvisadas, de cañas y follaje, en que pasar la noche.

La “hora décima” era sobre las cuatro de la tarde. Los judíos dividían el día en doce horas (Jn 4:6.52; 19:14), aunque vulgarmente, por dificultad de precisar estas horas, solían dividirlo en cuatro períodos u horas. Si esta escena tiene lugar uno o dos meses antes de la Pascua que cita luego (Jn 2:13ss), sería en febrero-marzo, en que el sol se pone unas dos horas después de la hora citada. En Jerusalén, la puesta del sol del 7 de abril, como se dice a propósito de la muerte de Cristo, es a las 6:23 ⁹⁷. Conforme a las costumbres de Oriente, hubieron de pasar aquella noche con El, pues “ya declinaba el día” (Lc 24:29).

El evangelista da el nombre de uno de estos dos discípulos del Bautista. Era Andrés, hermano de Simón Pedro ⁹⁸.

Del “otro” no se da el nombre. ¿Quién era? A partir de San Juan Crisóstomo " se suele admitir, generalmente, que se identifica con el otro discípulo anónimo del que se dice varias veces en este evangelio que era el discípulo “al que amaba el Señor.” A esto suelen añadir la vivacidad del relato, el fijar la hora en que sucedió; todo lo cual indicaría un testigo ocular. El anonimato en que queda sería como el signo que indica al autor mismo. Pero no puede decirse que sean razones decisivas.

Otra tendencia moderna tiende a identificarlo con el apóstol Felipe. Este y Andrés aparecen juntos en algunas listas apostólicas (Mc 3:18; ti. Act 1:13). En el cuarto evangelio, Felipe aparece frecuentemente al lado de Andrés (Jn 6:5-9; 12:20.21) ¹⁰⁰. Sin embargo, el encuentro que tiene “al otro día” Cristo con Felipe, al que manda “seguirle,” hace difícil esto (v.43).

¿”Simbolismo” joanneo en el relato de esta escena? Así lo piensan varios autores ¹⁰¹.

Estos admiten que en la forma de relatarse estos hechos históricos hay intento “simbolista.” ¿Cuál sería éste? El esquematismo del relato, la falta de detalles, la ausencia del lugar geográfico y tema de aquella conversación, llevaría a intentar, superponiéndolo al relato histórico por efecto calculado de su descripción, el que esta doble “vocación” fuese el tipo de toda vocación de discípulos de Cristo. Hay para ello que recorrer estos tres estadios aquí descritos: “seguir” a Cristo, “venir” a donde El esté y “quedarse” allí con El.

A esto llevaría también la pregunta de Cristo: “¿Qué buscáis?” Se le llama aquí Rabí, y se le interpreta Maestro. Sería, en evocación del A.T., Cristo-Sabiduría, que llama a los hombres a sí para enseñarles. A esta pregunta de Cristo se respondería por estos dos discípulos, máxime si Felipe era el “otro” que fue a hablar con Cristo: “Hemos encontrado al Mesías” (v.41). Sería el tema del A.T., realizado ahora por Cristo: hay que buscar la Sabiduría para encontrarla. Ambos temas se encontrarán desarrollados, con especiales reflejos, en el evangelio de San Juan ¹⁰².

2) Simón Pedro (v.41-42).

El hermano de Pedro, Andrés, después de venir de estar con Cristo, encontró a Pedro. ¿Cuándo? Los códices presentan cuatro variantes a este propósito: “primeramente,” “el primero,”

“por la mañana,” y otros omiten toda indicación ¹⁰³.

La presentación que de Cristo hizo el Bautista a Andrés, como el “Cordero (Siervo) de Dios,” fórmula mesiánica, y **la confirmación que de su mesianismo tuvo en su conversión, le hizo volcarse, con todo el ardor de su nueva fe y con el fuego de su temperamento galileo** (v.44), **en entusiasmo y apostolado**. Y, al encontrar a Pedro, le dijo con plena convicción: “Hemos encontrado al Mesías.” Y el evangelista vierte el término para sus lectores griegos: “que quiere decir el Cristo.”

Pero no quedó su fe en esta sola confesión. Andrés le “condujo a Jesús.” Al llegar a su presencia, Cristo le “miró fijamente” (cf. Mc 10:21; Jn 1:42; Act 1:24). Este verbo significa aquí un mirar profundo de Cristo, con el que sondea el corazón de Pedro y lo sabe apto para el apostolado y para la misión pontifical que le comunicará. Es el “mirar” de Cristo, con el que descubrirá en seguida a Natanael un misterio de su vida (v.47.48), lo mismo que en otros momentos (Jn 2:24; 4:17-19; 6:61, etc.) actúa en igual forma.

Y, mirándole así, le dijo: “Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro.”

El nombre de Simón era usual en Israel. Pero aquí le dice que es “hijo de Juan” (Jn 21:15ss), mientras que en Mt le dice ser “hijo de Yoná” (cf. Mt 16:17). Este segundo es una transcripción material aramaica. Discuten los autores si este segundo nombre puede ser una forma equivalente admitida por Juan: “bar,” hijo; “yoná” sería Juan. Mt cita así el nombre del profeta Jonas (Mt 12:39). En todo caso, “es difícil explicar esta divergencia, si no es en función de dos tradiciones independientes.” ¹⁰⁴

El nombre de Cefas corresponde al arameo Kepha, roca, piedra. Lo que el evangelista griego vierte para sus lectores asiáticos.

En Mc (3:16) y Lc (6:14), Cristo le da a Simón el nombre de Pedro al hacer la institución de los apóstoles en el sermón del Monte. ¿Pero supone esto y estos aor. que fue entonces? En cambio, en Mt, en la lista de los apóstoles, se habla de “Simón, llamado Pedro” (Mt 10:2). Este anuncio del cambio de su nombre que se hace aquí ahora en este pasaje del cuarto evangelio (κληθήση), ¿es un anuncio histórico o acaso es un *adelantamiento* del mismo hecho por el evangelista? No sería fácil precisararlo. Acaso un indicio pudiera sugerir el adelanto. Es un paralelismo literario. Se lee aquí:

v.41: “Hemos encontrado al Mesías,
que quiere decir el Cristo.”

.....
v.42: “Tú eres Simón, el hijo de Jonas;
tú *serás* llamado Cefas,
que quiere decir Pedro.”

3) Encuentro del “Apóstol” Felipe (v.43-44).

“Al otro día” va a tener lugar el encuentro de Felipe con Cristo. Ya se vio antes que estas indicaciones cronológicas, acaso más que tales, puedan tener un valor simbólico-teológico.

Siguiendo el evangelista el esquematismo del relato, omitiendo detalles sin interés para su conjunto histórico-symbolista,” no precisa circunstancias de este encuentro. Sólo se dice que es cuando El “quiere salir para Galilea.” Acaso Pedro y Felipe habían podido venir aquí atraídos por el Bautista. Pero todo este grupo de galileos dan la sensación de estar aquí en forma más o menos en contacto con el Bautista. Si Andrés es “discípulo” del Bautista (v.37) y encuentra pronto a su hermano Pedro en esta región, se diría que ambos estaban en una misma situación en tor-

no al Precursor ¿Acaso habían venido, conforme al ambiente, a recibir el “bautismo” de Juan?

Pero lo que resalta es que Cristo “encontró” a Felipe. Estos encuentros en el cuarto evangelio son destacados como providenciales (Jn 5:14ss).

Al verle, Cristo le dice: “Sígueme.” No sólo en el sentido de que le acompañe en su ruta a Galilea, adonde él ahora se dirigía, sino como “discípulo” suyo. Es la fórmula con que llama a sus apóstoles: Pedro y Andrés (Mt 4:19), Juan y Santiago (Mt 4:22), Mateo (Mt 9:9), lo mismo que a todos los que quieren ser sus discípulos (Mt 8:22; cf. Jn 21:22).

4) la “Vocación” de Natanael (v. 45-51).

La última vocación que se presenta en este pasaje es la de Natanael. El nombre de Natanael significa “**don de Dios.**” La escena se presenta así: Viéndole Jesús venir hacia El, después que Felipe le había dicho **que habían encontrado al Mesías en la persona de Jesús de Nazaret**, al verle, y cercano ya, pues responde a la afirmación de Cristo, le dice: “He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo.” Esta expresión va cargada de sentido.

En la frase “He aquí verdaderamente un israelita,” el adverbio verdaderamente indica que es digno del nombre que se tiene o da, que responde intrínsecamente a su nombre (Rut 3:12) ¹⁰⁵.

Natanael, “don de Dios,” es, en consecuencia, un hombre que es con toda autenticidad un verdadero israelita. Cristo habló en arameo, donde el adjetivo aquí usado, “israelita,” es empleado muy raramente. Normalmente se usa o el mismo nombre “Israel” o “hijo de Israel.” El sentido de la frase de Cristo es: “He aquí un hombre verdaderamente digno de llamarse Israel.” ¿Qué intenta decir Cristo con estas palabras?

Isaías dice a propósito de la conversión de Israel a Dios. En aquellos días:

“Este dirá: Yo soy de Yahvé;
aquél tomará el nombre de Jacob;
y el otro escribirá en su mano: De Yahvé,
y será sobrellamado Israel” (Is 44:5).

Así, pues, **ser llamado Israel es equivalente a reconocer a Yahvé por el único y verdadero Dios y permanecer en plena fidelidad a su ley** (Sal 22:24). Israel es el nombre que indica la elección divina del pueblo santo, lo que exige, para la prometida protección de Dios, fidelidad a su ley. **Por eso, Israel viene a ser sinónimo de “fidelidad a Yahvé.”**

A esto mismo lleva, como una confirmación pleonástica, la otra expresión: “en quien no hay dolo.” La palabra griega usada aquí (δόλος) indica todo género de engaño. Pero en el vocabulario de los profetas, la infidelidad religiosa a Yahvé es llamada frecuentemente falsedad o mentira (Os 12:1; Sof 3:12.13; Ap c.13) ¹⁰⁶.

De aquí el que, con estas frases que se dicen a Natanael, se quiera indicar que es un hombre verdaderamente leal a Dios y a su Ley. Era un verdadero elogio. ¿Por qué elogiarle sino con el título de “verdadero israelita,” título religioso por excelencia, para luego concluir que no era un hombre mentiroso en el orden social-moral? Estaría fuera de situación.

Pero, sobre esta interpretación, es muy probable que el evangelista intente decir más, o, al menos, completarlo con nuevos datos.

En el A.T. se expresa muy frecuentemente la idea de la fidelidad a Dios y a su Ley por las expresiones de “ver a Dios” o “conocer a Dios” (Jer 31:33-34, etc.). Juan mismo usa estas expresiones en este sentido, tanto en su evangelio (Jn 3:3.5) como en su primera epístola (1 Jn 3:5-6) ¹⁰⁷. Por eso, si el nombre de Israel implica la idea de fidelidad a Yahvé, que es la ausencia

de todo “dolo,” de todo pecado de irreligión, esta palabra, **en la teología de Jn, evocaba la idea de “ver” o de “conocer a Dios.”**

Y de esto hay una nueva confirmación en estos pasajes del evangelio de Jn. “De la segunda a la sexta jornada, todo el relato yoánico está dominado y como finalizado por la idea de “ver,” y **especialmente de “ver” a Jesús, o de un fenómeno espiritual concerniente a Jesús** ¹⁰⁸ (Jn 1:29-51). Precisamente Cristo, en este relato, prometerá a Natanael que “verá,” evocando el pasaje de la escala de Jacob, a los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre (v.51).

Esto supuesto, se explica aún mejor la insistencia del evangelista en llamar a los jefes del pueblo, hostiles a Cristo, simplemente “judíos.” Precisamente en tiempo de Cristo, este término era usado casi solamente por los extranjeros o en los documentos oficiales. Los judíos solían llamarse israelitas precisamente para indicar el aspecto religioso de ellos y de su elección por Dios ¹⁰⁹. Pero, una vez que Israel rechaza **reconocer a Cristo por Mesías, viene a no ver, a estar “ciego”** (Jn 9:40ss), por lo que no merece el nombre de Israel: “el que ve a Dios.” Los judíos dejan de ser Israel.

En cambio, Natanael es un judío fiel a Yahvé en su fe y en su práctica; es un ser humano que, en este sentido, “ve” a Yahvé, por lo que es digno de ser llamado con toda verdad “Israel.” Y como premio a esta fidelidad a Dios, **que es la óptima preparación para recibir al Mesías, se le promete que “verá” a éste en lo que es: el Hijo de Dios.**

Naturalmente, ante esta lectura que Cristo hace en el corazón de Natanael, lo que obliga a éste a confirmarse en el anuncio que Felipe le hizo de Cristo-Mesías (v.45), le interroga con una pregunta que es al tiempo exclamación de sorpresa y admiración, **reconocimiento de la verdad que Cristo le revela y deseo de una mayor explicación.** “¿De dónde me conoces?”

Pero la respuesta de **Cristo es una nueva prueba de sondeo en su corazón** (Act 1:24), y que hará ver a Natanael que, ante Cristo, su corazón está al descubierto en toda su vida. “Antes que Felipe te llamase” para decirle **que en Cristo habían encontrado al Mesías**, “cuando estaba debajo de la higuera te vi.” Era decirle a Natanael que, antes de conocerle ahora personalmente, ya le “conocía.”

Era costumbre muy judía el descansar bajo las parras o las higueras, hasta ser proverbio de su felicidad el poder descansar bajo ellas (1 Re 4:5). También se sabe que los rabinos gustaban sentarse bajo un árbol para enseñar o meditar la Ley ¹¹⁰. El suceso al que Cristo alude no debía de ser reciente, pues estándose en proximidad a la Pascua (Jn 2:13), el árbol aún no estaba cubierto de hoja.

Naturalmente, la alusión de Cristo no debe de referirse a la materialidad de que estuviese sentado en su casa bajo este árbol. Sería un hecho usual. Pero, si Cristo le evoca una escena usual, es que con ella le quiere recordar algo íntimo a su conciencia, de importancia grande para él, y que con esta alusión reafirmaba el sondeo profético de su mirada. ¿A qué hecho de su vida aludía Cristo a Natanael? No se dice. ¿Acaso, como fiel “israelita,” abría su corazón a Dios, en aquellos días de fuerte expectación mesiánica, máxime ante las nuevas que llegaban del Bautista, y se ocupaba en pensar **o en orar por el advenimiento del Mesías?**

Pero el golpe que Cristo le dirige ahora fue tan certero como su “mirada.” Hasta el punto que Natanael, vivamente sorprendido, le hace esta confesión: **“Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel.”** Ante la penetración profética de su mirada, Natanael tiene que rendirse a la evidencia del Mesías, que había encontrado y le habían presentado.

El sentido de la segunda parte de esta confesión es claro: “Tú eres el Rey de Israel.” Era

éste uno de los títulos que se daban al Mesías (Jn 12:13; Lc 19:38) ¹¹¹.

¿Qué valor tiene aquí el primer título que se le da, de “Hijo de Dios”? La revelación de su divinidad la va haciendo Cristo paulatinamente a sus mismos discípulos. Sería, pues, increíble que, al primer encuentro con Natanael, **le revelase su divinidad**. Además, la promesa que le va a hacer en seguida (v.50.51) parece excluir igualmente esto (Sal 2:6-3). Es, sin duda, una interpretación posterior del evangelista. Si fuese un sinónimo de Cristo sería tautología.

A la confesión mesiánica de Natanael **sigue una promesa en que Cristo le anuncia** cosas mayores. Y la promesa se hace colectivamente (ὑεσεε), aludiendo, seguramente, a los demás discípulos hasta ahora reclutados, lo que no excluye la misma realidad para los futuros.

La promesa se hace con la fórmula introductoria de “en verdad, en verdad os digo.” En el A.T. aparece esta fórmula igualmente repetida, pero en el sentido exclusivo de una adhesión a lo que se dijo (Núm 5:22; Neh 8:6; Sal 41:14; 72:19). Es un uso equivalente al de nuestra liturgia. Pero aquí tiene el sentido de una afirmación solemne. Sólo en Jn aparece duplicada en boca de Cristo. Los sinópticos, que también la recogen en boca de Cristo en varias ocasiones, sólo la ponen en la forma simple de un solo “en verdad.”

La promesa que proféticamente se les hace, y cuyo sentido preciso es discutido, es la siguiente: “Veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre.”

Esta profecía alude, literaria y conceptualmente, a la visión de la escala de Jacob, relatada en Génesis (Gen 28:12.13).

Si el “movimiento” de los ángeles significaba la comunicación de Dios con los hombres, ahora todo esto se hace por Cristo-Mediador (1 Tim 1:5).

Los Targumín traducen este pasaje así: “Y he aquí que la gloria de Yahve estaba sobre ella (la escala).” ¹¹² Esta subida/bajada de ángeles por la escala indica la comunicación y el encuentro de Dios con los seres humanos; lo que se acusa, expresamente, diciéndose que junto a Jacob “estaba Yahvé” (Gen 28:13). Esto por el “procedimiento de traslación” se pasa a un nuevo elemento que Jn introduce: **el Hijo del hombre**. No por la “escala,” sino que se verá esta δόξα θεού, “sobre” (ἐπί) el Hijo del hombre. Si el cielo que se “abre” y el movimiento de los ángeles **era la “manifestación” de la “gloria de Dios,”** ahora todo sucede “sobre” el Hijo del hombre. Los discípulos “serán testigos de la constante unión e intimidad que existe entre El y el Padre. Los milagros, si bien no son la única prueba, se encargarán de demostrarlo” (Wlkenhauser, o.c., 109), especialmente **al ser “elevado” a la diestra del Padre por la “gloria” de su resurrección.**

En efecto, **esta glorificación de Cristo que verán los discípulos**, es un tema que incluye un especial y rico contenido en el evangelio de Jn y que son las “cosas mayores” que “verán.”

Los autores admiten que el primer cumplimiento de esta promesa se realiza, en la perspectiva literaria del cuarto evangelio, en las bodas de Cana, en donde Cristo “manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos” (Jn 2:11).

En el evangelio de Jn, la “gloria” de Cristo se manifiesta, en primer lugar, por los milagros, **que son “signos” de su mesianismo y de su filiación divina;** pero, entre éstos, el gran “signo” de lo que El es y de su misión es el milagro de su resurrección. Esta es la teología de los milagros de Cristo especialmente destacada en Jn. **La misma “elevación” de Cristo en la cruz es un paso para “ver” la grandeza de su “exaltación” y “glorificación”** (Jn 2:19-22; 3:13-15; 8:28; 12:23-34; 13:31; 17:5; 19:37); de aquella “gloria” que Él tuvo “antes de que el mundo existiese” (Jn 17:5) ¹¹³.

Las Divergencias de los relatos de Jn y los Sinópticos sobre la Vocación de los Primeros Discípulos.

Al comparar los relatos sinópticos con los de Jn sobre la vocación de los primeros discípulos de Cristo, se nota una diverge muy notable. Esquematisando estas diferencias, se ve en:

Los sinópticos (Mt 4:18-22; Mc 1:16-20)	Jn 1:35-51
La escena en Galilea junto al lago.	La escena es en Judea. En la zona del Jordán. La vocación de Andrés y Juan es provocada por el Bautista.
La vocación de Andrés y Pedro es provocada directamente por Cristo.	La vocación de Andrés es distinta de la de Pedro; se hace juntamente la de Andrés y de Juan (?). Andrés llama a Pedro para que vaya a Cristo.
La vocación de estos primeros discípulos se hace cuando unos — Pedro y Andrés — “echaban las redes en el mar.”	
La vocación de Juan y Santiago se hace por Cristo mientras éstos “arreglaban las redes.”	La vocación de Santiago no se hace, a menos bajo el nombre de Santiago.

Ante estas diferencias no cabe más que preguntarse: ¿Se refieren ambos relatos a un mismo momento histórico? ¿Son el mismo relato? Pero entonces, ¿cómo es posible explicar estas diferencias?

La solución que ordinariamente se alegó era ésta: el relato de Jn no narra la vocación definitiva de estos discípulos, sino un primer contacto con Cristo, una primera invitación más o menos precisa a seguirle, mientras que el relato de los sinópticos **transmite la vocación definitiva de éstos ante el llamamiento formal que Cristo les hace** junto al lago de Tiberíades.

Esta solución pudiera tener en contra que tanto el relato de Jn como los cíe Mt-Mc ¹¹⁴ parecen transmitir un contacto y llamamiento definitivo de estos discípulos **al apostolado**. Pues si en Mt-Mc, “dejando” todo, le “siguen,” lo mismo sucede en el relato de Jn: con él van a Galilea y con él asisten como “discípulos” (Jn 2:11) a las bodas de Cana.

Boismard piensa que “se podría adoptar la solución siguiente: Jn no habla de la vocación de los hijos de Zebedeo, sino solamente del llamamiento de Andrés y de su hermano Simón; de estos dos últimos, los hechos habrían pasado tal como los describe, teniendo en cuenta el esquematismo introducido en su relato. Los dos hijos de Zebedeo habrían sido llamados por Cristo, como cuenta Marcos, cuando ellos se entregaban a la pesca con su padre en la ribera del lago de Tiberíades. Pero en la tradición representada por Mc (la de Mt arameo) se encontraban pocos informes sobre la vocación de Andrés y Pedro. Como ellos debían de ser pescadores y se quería mencionar la “vocación” del jefe de los discípulos, se habría compuesto un relato de la vocación de Simón y Andrés calcado sobre el de la vocación de Santiago y Juan.” ¹¹⁵

Otra hipótesis de solución podría ser verosímil. La escena de Jn es histórica. Inventarla no tendría interés a la hora en que por otras “fuentes o kerigma podría ser desmentida. Pero, aunque sustancialmente histórica, no es la, definitiva. Esta “vocación” definitiva de la dupla díptica Pedro-Andrés/Santiago-Juan, para los sinópticos debió de ser junto al lago; aunque teniendo pocos detalles de la misma, la reproducen en una forma homologada histórico-esquemática (Mt 4:18-22; Mc 1:16-20; Lc 5:1-11). La “vocación” de los otros apóstoles, o no les interesó tanto su relato — lo que parece improbable —, o la ignoraron sus “fuentes.”

Parecería extraño que, antes de esta escena definitiva, no hubiese habido contactos de Cristo con sus futuros apóstoles. “El mismo relato de los sinópticos se hace más inteligible a la

luz de esta noticia transmitida por Jn” (B. Vawter, o.c., p.428). “El hecho de que los dos pares de hermanos acepten sin réplica la llegada de Jesús, sólo es comprensible admitiendo la suposición de que ya le conocían de algún tiempo atrás” (A. Wilkenhauser, p.1 11). Un ejemplo de cómo **estos “seguimientos” instantáneos a Cristo tienen el valor de una decisión decisiva y firme, pero suponiendo arreglos familiares consiguientes**, es la escena de la “vocación” de Mt. Según Lc (5:27-28), Cristo le dice: “Sígueme.” El se levantó, dejó todas las cosas, y le siguió (cf. Mt 9:9; Mc 2:14). Pero luego, días después, da a Cristo una comida en su casa, con invitados (cf. Mc 2:15ss par.).

Jn o no conoció los relatos — o el ambiente sinóptico-kengmátko — de la “vocación” definitiva de esos cuatro apóstoles citados, o no le interesó repetirla, aunque dos — Felipe, Natanael — , o tres, si “el otro” que aparece binado con Andrés no fuese Juan, no aparecen en la bina díplica de los sinópticos. La razón podría ser ésta: porque en la narración “vocacional” histórica que hace de estos cinco futuros apóstoles, vio, al menos a la hora de la composición de su evangelio, que esta “vocación” había ido de hecho, **definitiva**.

Valoración histórica de estos relatos.

El relato de Jn está visto y presentado con una portada teológica “post facta.” El Bautista parece que no conoce a Cristo como Mesías. Si lo conociese como tal, surgirían en seguida una serie de preguntas: ¿Por qué, entonces, no lo proclama como tal en los sinópticos? ¿Por qué lo presenta aquí como hijo “legal” de José, cuando en el medio ambiente sería una objeción para ello, pues del Mesías no se sabría su origen? (Jn 7:27). Y, sobre todo, ¿por qué no le reconoce como a tal pasándose a su grupo — al de sus “seguidores,” a su bautismo — , y mantiene, por el contrario, “su” propio grupo de “discípulos,” y tiene su bautismo propio — en discusión con el bautismo de Cristo que hacen “sus” discípulos — , y que lo mantendrá en vigor aun en vida de Cristo, y se seguirá aun más tarde? (Jn 3:22ss; cf. Act 18:25; 19:3) ¿Y por qué le envía, ante lo que oye de Cristo, su “embajada” de discípulos, estando en la cárcel poco antes de su muerte, para preguntarle si él es el Mesías? (Mt 11:1ss par.). Y esto mismo crea problemas históricos, a propósito del Bautista, sobre el “Evangelio de la Infancia,” en San Lucas. Pues si todo el anuncio del nacimiento del Bautista a su padre Zacarías, en el templo, hubiese sido histórico, el Bautista tenía que haberlo sabido por información familiar, y, entonces ¿por qué no obró en consecuencia con su “pariente” el Mesías, del cual él era el Precursor? Y es, por lo mismo por lo que el “diálogo” del Bautista y Cristo, en (Mt 3:13-15), sobre el bautismo de éste, es una respuesta de la catequesis, con la que responde, con una interpretación objetiva verdadera, a la objeción de cómo el inferior bautizaba al Verbo encarnado, y cómo Cristo venía al bautismo de “penitencia,” de Juan.

Por eso, si el Bautista ignora a Cristo como Mesías, no puede presentarlo en esta escena de Jn — comienzos mismos de la vida apostólica de Cristo — **ni como Mesías, ni mucho menos como Hijo de Dios** (v.49b), que en la terminología y concepción del evangelio de Jn **es la filiación divina**. Más aún, aquí Natanael lo proclama Hijo de Dios (v.49), y el mismo Jn relata que a la hora ya de su muerte, Cristo le dice a Felipe que no le han conocida (Jn 14:9) como Hijo de Dios. Y cuya revelación, como se ve en los sinópticos, se va preparando muy lentamente.

Más aún, se dice aquí que se le da al Bautista como signo “el descenso de la paloma,” que simboliza al Espíritu Santo, para que sepa que sobre quien se pose es “el que bautiza en el Espíritu Santo” (v.33). Y él proclama, sin más, que Cristo es el Hijo de Dios (v.34). Pero esto no puede ser para que le conozca — pues como se ha visto no le conoce — ni como Mesías ni como Hijo de Dios. Aparte que esta manifestación de la “paloma” tiene un sentido distinto en los sinópticos, y de ellos entre sí. ¿Es, pues, puro recurso literario de una escena fingida para expresar un conte-

nido teológico? ¿Tiene algún fundamento histórico?

También choca qué hacían allí un grupo de “pescadores” galileos, alguno casado; podría ser que fuesen al bautismo de Juan. Pero si alguno era “discípulo” del Bautista (v.35.40.41), parece que no podía ser luego de los que aparecen en la bina díplica junto al lago, y a los que llama Jesús (cf. Mt 4:18ss).

Igualmente se ven frases de tipo erudito bíblico-teológico que no deben de estar en situación histórica allí. Así:

Jn señala a dos “discípulos” (Andrés y otro) “el Cordero de Dios” = Mesías (v.36).

Andrés encuentra a Pedro y le dice: “Hemos hallado al Mesías” (v.42).

¿Se le anunciaría ya allí a Pedro el futuro cambio de nombre? (v.42). Pues si no se les presentan allí a Cristo como Mesías, no parece que se anuncie este cambio.

Natanael dice a Cristo de golpe que es “el Hijo de Dios, el Rey de Israel” (v.48).

Cristo les habla de él mismo, como de cosa conocida, que el es el “Hijo del hombre” (v.51).

¿Es concebible, ambientalmente, que el Bautista — que además no lo sabe — les comunique, de sopetón, a unos sencillos galileos pescadores, que Cristo es el Mesías y el Hijo de Dios encarnado?

Todo esto hace ver una escena artificialmente teologizada. Pero ¿no podría tener un núcleo histórico?

Podría ser — como hipótesis — que el Bautista señalase allí a algunos — incluso a todos o varios de los citados, que podían haber ido al bautismo de Juan — a Cristo, y al que una revelación se lo hubiese dado a conocer como un gran santo, como un gran “siervo de Dios.” Esta palabra, antes se vio, se prestaba a transformar “siervo” en “Cordero de Dios,” por la doble equivalencia que tiene. Y que Juan presentase esta escena histórica “post facta,” con un enfoque, verdadero, de plenitud por contenido y de terminología bíblico-teológica. No sería ello más que un caso particular de toda la amplia estructura de plenitud histórico-teológica de gran parte del cuarto evangelio.

- 1 M.-E. Boismard, O. P., *Le Prologue De S. Jean* (1953) p. 107 — 2 M.-E. Boismard, O.C., P.99-108. — 3 S. De Ausejo, ¿Es Un Himno A Cristo El Prólogo De San Juan?: *Estudios Bíblicos* (1956) 223-277.381-427 — 4 Braun, *L'évangile De St. Jean Et Les Grandes Traditions D'hraël*: *Rev. Thom.* (1959) 440; J. L. McKenzie, *En T. S.* (1960) P. 183-206. — 4 Abel, *Grammaire Du Grec Biblique* (1927) P.50. — 5 Westcott, *The Epistles Of St. John* (1905) P. 165-167. — 6 I. De La Potterie, V. D. (1955) P. 193-208; E. Massaux, S. P. L., 203ss. — 6 S. Thom., *Summa Theol.* 1 Q.45 A.6. — 7 A. Robert, *Le Psaume 119 Et Les Sapientiaux*: *Rev. Bib.* (1939) 5ss. — 8 Regla De La Comunidad Col. 11 Lin.1; Cf. G. Vermes, *Les Manuscrito Du Desert De Juda* (1953) P.156. — 9 S. Th., *In Evang. S. Joannis C.L Lect.2 H.L.*; Cf. col 1:15; 1 Cor 8:6; Heb 1:2-5. — 10 Sobre El Argumento Crítico, Cf. M.-E. Boismard, *Le Prologue De S. Jean* (1953). — 11 M.-E. Boismard, *Le Prologue De S. Jean* (1953) P. 24-25; Zahn, *Das Evang. Des Johannes* (1912) Excurs. 1 P.706-709; Lebreton, *Orig. Du Dogme De La Trinite* (1919). — 12 Van Hoonacker, *Le Prologue Du Quatrieme Évangoe*: *Rev. D'hist. Ecclésiast.* — 13 J. B. Frey, *Le Concept De “Vie” Dans Tévangile De St.Jean*: *Biblica* (1920) 37-59 Y 211-239; A. Clarne, *Vie, Lumière Et Gloire Chez St.Jean*: *Coll. Namurc.* (1935) 65-77 Y 229-241; H. Pribnow, *Die Johanneisch Anschauung Vom Leben* (1934); F. Mussner, *Zoé Die. Johannem Evangelistam In Relatione Ad Conceptum “Veritatis”*: *Verb. Dom.* (1951) 3-19. — 14 J. M. Voste, *Studia Loannea* (1930) P.43-44. — 15 *Apol.* 8.10.13; El. Padres Apologistas Griegos (Bac, Madrid 1954) P.272. — 15 A. Wikenhauser, *Év. S. S. Jn.* (1972) P.68; Cf. p.146. — 16 W. Bauer, *Griechisch. Wörterbuch Zu. N.T.* (1937) Col.686; F. Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col.673. — 17 Regla De La Comunidad Col.3 Lin.20-21; Cf. Vermes, *Les Manuscrits Du Désert De Juda* (1953) P. 139-140. — 18 D. W. Baldensperger, *Der Prolog Des Vierten Evangeliums, Sein Polemisch-Apologischer Zweck* (1898) H.L. — 19 Antiq. XVIII 5:2. — 20 Lagrange, *Évangüe S. St. Jean* (1927) P.L.I. — 21 Braun, *Évangile S. St. Jean* (1946) P.315. — 22 Boismard, *Le Prologue De St. Jean* (1953) P.39-40. — 23 Boismard, O.C., P.58-59; Cf. *Critique Textuelle Et Citations Patristiques*: R. B. (1950) 406-407. — 24 J. M. Vosté, *Studia Loannea* (1930) P. 57; Cf. Tomás, *Sum. Th 2-2 Q.L A.L Y Ad 1.* — 25 Bultmann, *Johannes Evangelium* (1950) H.L. — 25 Libro De Henoc 15:4. — 26 Tagrange, *Εὐαγγέλιον S. St. Jean* (1927) P.16-19; Boismard, O.C., P.57-58. — 27 Denzinger, *Enchiridion Symb.* N.858. — 28 Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col. 1210. — 29 Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col. 580. — 30 Bauer, *Gnechische-Deut. Wörterbuch Zu. N.T.* (1937) Col.337-338; R Van Ims-Choot, *Theologie De L'a.T.* (1954) I 65ss; J. Guillet, *Themes Bibliques* (1951) 26-92. — 31 W. Gesenius, *Hebraisches Und Aramäisches Handwörterbuch* (1921) P.246-247, Voz “Hesed,” Y P.52, Voz “Emet.” — 31 A. Wikenhauser, *Der Johanneische Begriff Der Wahrheit. Das Evangel. Nach Johannes* (1961) 181-182; I. De La Potterie, *La Vertia In S. Giovanni*: *Rev. Bibl.* (1963) 3-24; J. Lozano, *El Concepto De Verdad En S.Juan*: *Helmántica* (1963) 217-302. — 32 Cf. J. A. Montgomery, *Hebrew Hesed And Greck Charis*: H. T. R. (1939) 77ss; Joüon, *En Biblica* (1925) 52 Nota 1. — 32 Simón-Dorado, *Praelectiones Biblicae N.T.* (1947) P.256-257. — 33 Boismard O.C., P.80. — 33 Zorell, *Lexi-*

cón. Col.426 N.B. — 34 Boismard, O.C., P.84; Bover, En Bíblica (1925) 454-460; Joüon, En Recher. Se. Relig. (1932) 206. — 35 Évang. S. St. Jean (1946) P.328. — 36 E. Wikenhauser, Év. S. S. Jean (1972) P.79. — 37 Boismard, O.C., P.89-90. — 38 Boismard, Dans Le Sein Du Pere: Rev. Bib. (1952) 23ss. — 39 Der Prolog Des Vierten Evangeliums. (1898) P.151ss. — 40 Así, V.Gr., K Weiss, Der Prolog Des S. Johannes (1899) P.1-2. — 41 Der Prolog. Sein Polemisch-Apologischer Zweck P. 151ss. — 42 Ueber Das Verhältniss Des Prologs Des Vierten Evangeliums Zum Gauzen Werk: Zeits-Ch. Für Theol. Und Kirche (1892) P. 189-231. — 43 Vosté, Studia Loannea (1930) P.78. — 44 Boismard, Le Prologue De St. Jean (1953) P. 127-128. — 45 Josefo, Antiq. XVIII 5:2 — 46 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.26-28. — 47 Sanhedrin 1:5; Cf. Bonsirven, Textes (1955) N.1869. — 48 Sobre Los Levitas, Cf. Felten, Storia Dei Tempi Del N.T Vers. Del Alem. (1932) Ii P.47-51. — 49 Bultmann, Das Evangelium Des Johannes (1950) P.4ss; O. Cullmann, Les Sacrements Dans Ve'vangile Johanrdque (1951) P.4ss. — 50 Pesahim 70b. 52 Melkita Sobre Ex 16:33. — 53 San Justino, Dial, Cum Tnph. C.8. — 54 Lagrange, Le Messianisme Chez Les Juifs (1909) P.210-213; Satrack-B., Kam Mentar. Iv 2 P.779-798. — 55 Sanhedrin 1:5; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1869. — 56 Ceuppens, De Prophetiis Messianicis (1935) P. 111-113. — 57 Strack-B., Kommentar. Ii P.363-479ss.626; I P.729ss. — 57 Josefo, Antiq. Iv, 4, 48. — 58 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.321. — 59 Regla De La Comunidad Ix 11; Vermes, Les Manuscnts Du Desert De Juda (1953) P.151. — 60 O. Barthélemy-J. T. Mllik, Discoveries In Thejudaean Desert I "Qumrán Cave" I P.121; B. M. Metzger, The Expositor? Times (1961-62) 202. — 61 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.36. — 62 Rev. Bib. (1926) 388. — 63 Boismard, O.C., P.33. — 64 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.34 Y 21. — 65 J. Thomas, Le Mouvement Baptiste En Palestine Et En Syne (1935); Regla De La Comunidad Iii 4-6; Cf. Vermes, Les Manuscrits Du De'sert De Juda (1953) P.138. — 66 Josefo, Antiq. Xviii 5:2; Dexzixger, Ench. Symb. N.857. — 67 BOISMARD, O.C., P.35. — 68 Qiddushin Y. 59b; Bonsirven, Textos Rabbiniques. (1955) N.1560. — 69 Jn 7:27; San Justino, Dial, Cum Tnph. Viii 3. — 70 Glapp, A Study Of Place-Names Gergesa And Bethabara: J. B. L. (1907) 62-70. — 71 Rev. Bib. (1913) 240. — 72 Féderlin, Béthanie Au Déla Du Jourdain (1908). — 73 Rech. Scienc. Relig. (1931) 444-462; Barrois, Dic. Bib. Suppl. Art. Béthanie I 968-970. — 73 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.39 Coment. Al V.28. — 74 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.39. — 75 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.54; Boismard, O.C. P.14-15. — 76 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.38-39. — 77 Federkiewiez, Ecce Agnus Dei, Lo 1.29:39: Verb. Dom. (1932) 41-47.83-88 .17-120 156-160.168-171; Médébielle, En Dic. Bib. Suppl. Iii (1934) 203-209. — 78 C. H. Dodd, The Interpretation Of Fourth Gospel (1953) P.230-239. — 79 Burney, The Aramaic Ongin Of The Fourth Cospel (1922) P.107ss; J. Jeremías, Theol Wort. B., De Kittel, En El Artículo "Ámnos"; O. Cullmann, Les Sacrements Dans L'évangile Johannique (1951) P.33ss; W. Zimmerli Y J. Jeremías, The Servant Of God, En S.T.B. (1957) P.82ss. — 80 Libro De Henoc 10:16-22; Salmos De Salomón 17:28-29 Y 35.36; Apoc. De Baruk 73:1-4. — 81 Regla De La Comunidad Iv 20.21; Vermes, Les Manuscrits Du Desert De Juda (1953) P.141. — 82 Salmos De Salomón 17:42-44. — 83 Regla De La Comunidad, De Qumrán, Iv 20-23; Vermes, Les Manuscrits Du Desert De Juda (1953) P.141-142. — 84 Test, De Los Doce Pat.; Test, De Judá 24:1-3; 25:3; Cf. Test, De Leví 18,Lss. — 85 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.47-48. — 86 Test, De Judá 24,L-3;25:3. — 87 Test, De Leví 18,Lss. — 88 Sobre El Cuarto Hemistiquio Del Pasaje Citado De Isaías (Is 42,Id), Cf. Boismard, O.C., P.57-59. — 89 Cullmann, Les Sacrements Daw L'évangile Jottannique (1951) P.24 Nota 20. — 90 Boismard, O.C., P.59. — 91 Lagrange, Le Messianisme (1909) P.218-224; Cullmann, O Opiso Mou Ercho-Menos, En Coniectanea Neotestamentica Vol.II P.26-32. — 92 Sobre El Sentido Del Bautismo De Cristo, Cf. comentario A Mt 3:13-17. — 93 San Justino, Dial, Cum Triph. Viii 4; Cf. comentario A Jn 1:29. — 94 Cullmann, Les Sacreiwnts Dans L'évangile Johannique (1951) P.22. — 95 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1997. — 96 Strack-B. Kommentar. Ii P.371. — 97 A. Fernández TRUYOLS, Vida De Jesucristo (1954) P.696. — 98 Cf. comentario A Mt 10:2b. — 99 Mg 59:117. — 100 A. B. Hulen, The Cali Of The Four Disciples Injohnl: J. B. L. (1948) 153-157. — 101 Bultmann, Das Evangelium Des Johannes (1950) P.70; A. Schlätter, Der Evangelist Johannes (1948) P.53; Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.45; A. M. Dubarle, En Mélanges Lebreton 61. — 102 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.74-80. — 103 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crit. A Jn 1:41; Boismard, O.C., o o a P. 82-84. — 104 Boismard, O.C., P.85 Nota 5. — 105 San Ignacio De Antioquia, Ad Rom. 4:2; LAGRANGE, Évang. S. St. Jean (1927) P.50; Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.95-96. — 106 Boismard, Notes Sur Vapocalypse: Rev. Bib. (1952) 171-172. — 107 Boismard, La Connaissance Dans L'aliance Nouvelle D'après La Première Lettre De Saint Jean: Rev. Bib. (1949) 365-391. — 108 Boismard, Du Baptême. P.101. — 109 Gutbrod, En Theol Wort. \.T. Vol.3 P.36ss. — 110 J. Jeremías, Die Berufung Des Natharuul: Angeles (1928) Heft 1-2. — 111 Sal. De Salomón Xvii 23.38.47.51; 2 Sam 7:14; Sal 89:27-28; J. Jeremías, E/ Berufung Des Nathanael, En Angelas (1928) Heft 1-2. — 112 Bereshit Rabba 69. — 113 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.126-127; Cf. G. Quispel, Xatlanael Und Der Menschensohn (Joh. 1:51). — 114 Sobre La Identidad O Diferencia Del Relato De Le Sobre El "Seguimiento" De Algunos Discipulos Después De La Pesca Milagrosa, Cf. comentario A Mt 4:18-22; Y A Le 5:1-11. — 115 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P. 131; Sobre El Esquematismo De Los Relatos, Cf. Lagrange, Evangile S. St. Marc (1929) P.Lxxviii; Wendling, Die Entstehung Des Marcus-Evangeliums (1900).

Capitulo 2.

Primer milagro de Cristo en las bodas de Caná, 2:1-11.

El milagro de Cristo en las bodas de Caná cierra el ciclo de siete días en que Juan sitúa el comienzo de la obra recreadora de Cristo (Jn 1:3.17), en paralelismo con la obra creadora de los siete días, relatada en el Génesis, y que también fue hecha por el Verbo (Jn 1:1-5).

¹ Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la Madre de Jesús. ² Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda. ³ No tenían vino, porque el vino de la boda se había acabado. La madre de Jesús le dijo: No tienen vino. ⁴ Díjole

Jesús: Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No es aún llegada mi hora. ⁵ Dijo la madre a los servidores: Haced lo que El os diga. ⁶ Había allí seis tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres metretas. ⁷ Díjoles Jesús: Llenad las tinajas de agua. Las llenaron hasta el borde, ⁸ y El les dijo: Sacad ahora y llevadlo al maestro sala. Se lo llevaron, ⁹ y luego que el maestro sala probó el agua convertida en vino — él no sabía de dónde venía, pero lo sabían los servidores, que habían sacado el agua — , llamó al novio ¹⁰ y le dijo: Todos sirven primero el vino bueno, y cuando están ya bebidos, el peor; pero tú has guardado hasta ahora el vino mejor. ¹¹ Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Cana de Galilea, manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos.

“Al tercer día” se celebraban unas bodas en Cana de Galilea. El término de referencia de este “tercer día” parece lo más natural referirlo a la última indicación cronológica que hace el evangelista (v.43): el encuentro de Cristo con Felipe y su “vocación” al apostolado, máxime dentro del explícito esquema cronológico-literario que viene haciendo en los v.29.35.

Sin embargo, como ya antes se indicó ¹, la “vocación” de Felipe acaso no sea el mismo día que la “vocación” de Natanael (Jn 1:45), aunque una primera lectura del texto parezca suponerlo. En este caso, el “tercer día” se referiría al último hecho narrado, la “vocación de Natanael,” sea en su conquista por Felipe (Jn 1:45), sea en su venida y trato directo con Cristo (Jn 1:47-50). De hecho, en el esquema literario del evangelista, en que va narrando las escenas vinculadas a una cronología explícita, este “tercer día” se refiere literariamente a la última indicación cronológica (Jn 11:4).

Ni hay inconveniente en que el punto de referencia cronológica fuese este último, ya que tres días son suficientes para ir desde la parte baja del Jordán hasta Cana y Nazaret. Desde Jericó a Beisán, entonces Escitópolis, se puede ir holgadamente en dos días. Y de aquí en uno a Cana y Nazaret. Si Cristo partió de Betania, en Transjordania, y siguió aproximadamente la ruta dicha, habría debido recorrer unos 110 kilómetros en tres días. Lo que supone unos 37 kilómetros diarios.

El emplazamiento de Cana en Galilea, para distinguirla de otra Cana en la tribu de Aser (Jos 19:28), debe de ser la actual Kefr Kenna, que está a unos siete kilómetros al nordeste de Nazaret, en la ruta de Tiberíades-Cafarnaúm. Ya desde el siglo IV hubo aquí una iglesia cristiana y una fuente abundante, de la que hablan los antiguos peregrinos. Y San Jerónimo da de ella una serie de datos ² que excluyen el otro emplazamiento propuesto, Khirbet Qana, que se encuentra a 14 kilómetros al norte de Nazaret, y sin tradición cristiana que la señale. Los viñedos de Kef Konna dan excelente vino.

Relaciones sociales, de parentesco o amistad, que no se prensan, hacían que María estuviese presente en la boda. María vino, por su parte, probablemente desde Nazaret. La distancia de siete kilómetros que la separaba de Cana pudo hacerla muy bien el mismo día.

La forma “estaba allí la madre de Jesús” supone que María estaba ya en Cana cuando llegó su Hijo. Y la ausencia nominal de José, citado poco antes como padre legal de Jesús (Jn 1:45), hace suponer que a estas horas ya había muerto.

A esta boda también había sido invitado “Jesús con sus discípulos.” Una vez llegado a Cana y sabida su llegada, es cuando, probablemente, recibió la invitación. Es lo que parece más natural viniendo de una larga ausencia de Betania del Jordán. El hacerlos ya “discípulos” debe ser una denominación por anticipación.

El desarrollo de la escena, la forma escueta en que se presenta a María, manifes-

tando a su Hijo la carencia de vino, hace suponer que Jesús había estado ya con su Madre, o que es un esquematismo redaccional.

Pero lo que pudiera extrañar más es el porqué son también invitados con El los discípulos, como dice abiertamente el evangelio, puesto que Cristo no se había presentado aún ante las gentes, ni como taumaturgo ni como Mesías, ya que aquí hará su primer milagro (Jn 2:11). Podría pensarse que, siendo Natanael de Cana (Jn 21:2), y recientemente unido a Cristo (Jn 1:45-50) y en pleno fervor de admiración y dedicación al llamamiento que le hizo, fuese el que mediase para que aquel primer grupo de pocos discípulos, ya sus compañeros, fuesen invitados a la boda, como compañía de Cristo, del que, sin duda, habló elogiosamente. En todo caso, la hospitalidad oriental permite ciertamente iniciativas de este género ⁴.

Las bodas en Oriente comienzan al oscurecer, con la conducción de la novia a casa del esposo, acompañada de un cortejo de jóvenes, familiares e invitados, a los que fácilmente se viene a sumar, en los villorrios, todo el pueblo, y prolongándose las fiestas varios días (Gen 29:27; Jue 14:10.12.17; Tob 9:12:8:20 en los LXX; 10:1).

En las bodas de los pueblos, los menesteres de la cocina y del banquete son atendidos por las hermanas y mujeres familiares o amigas. Es lo que aparece aquí en el caso de María. A ellas incumbe atender a todo esto.

El vino es tan esencial en un banquete de bodas en Oriente, que dice el Talmud: “Donde no hay vino, no hay alegría.” ⁵

Según la Mishna, la duración de las bodas era de siete días si la desposada era virgen, y tres si era viuda ⁶. Durando las bodas varios días, los invitados se renuevan. Los escritos rabínicos suponen la posibilidad de la llegada de huéspedes inesperados ⁷.

Es en este marco en el que se va a desenvolver la escena del milagro de Cristo ⁸.

La boda debe de llevar ya algunos días de fiesta y banquete. Nuevos comensales han ido llegando en afluencia gránele, tanto que las provisiones calculadas del vino van a faltar. Cristo, acompañado de sus discípulos, llega a Cana y es invitado con ellos a la fiesta. Estando El presente, el vino llegó a faltar. Sin esto faltaba a la fiesta algo esencial, y el desdoro iba a caer sobre aquella familia, que el Señor bendecía con su presencia. Una doble lectura crítica del texto en nada cambia el sentido fundamental ⁹. Probablemente se debe de estar al fin de las fiestas de boda, cuando algún aumento imprevisto hizo crítica la situación. Y éste es el momento de la intervención de María.

Sería muy probable, y es lo que parece sugerir el texto, que María, invitada como amiga de la familia, prestase, conforme a los usos orientales, ayuda en los menesteres de la cocina. Por eso pudo estar informada a tiempo de la situación crítica y antes de que trascendiese a los invitados. Ni el mismo maestresala lo sabía (v.9.10). Y discretamente se lo comunica a su Hijo, diciéndole simplemente: “No tienen vino.”

De suyo, esta frase era una simple advertencia informativa. Pero no está en el espíritu de María ni del relato la sola comunicación informativa. “Todo pasa en una atmósfera de sentimientos delicados; es penetrar en el espíritu del texto comprenderlo así” ¹⁰. Todo el contexto hace ver que María espera una intervención especial, sobrenatural, de Jesús. Por eso, la “comunicación” que les hace a los servidores es “mitad orden, mitad consejo” ¹¹, y esto supone un conocimiento muy excepcional en María de su Hijo. Esta escena descubre un velo sobre el misterio de la vida oculta de Nazaret y sobre la “ciencia” de María sobre el misterio de Cristo.

La respuesta de Cristo a su Madre presenta una clásica dificultad exegética. Por eso, para no interrumpir el desarrollo del pasaje, se la estudia al final de la exposición del mismo, e igualmente el sentido que parece más probable de esta intervención de María.

Esta, segura de la intervención de su Hijo, se acerca a los servidores para decirles que hagan lo que El les diga. Esta iniciativa y como orden de María a los servidores se explica aún más fácilmente suponiendo la especial familiaridad de ella con los miembros de aquel hogar.

Aquel hogar debía de ser, aun dentro de un pequeño villorrio, de una cierta posición económica, ya que había en él “seis hidrias de piedra” para las purificaciones rituales de los judíos.

Las “hidrias” de que se servían ordinariamente los judíos palestinos eran de barro cocido; pero las escuelas rabínicas estaban de acuerdo en que las ánforas o jarras de piedra no contraían impureza, por lo que las recomendaban especialmente para contener el agua de estas abluciones¹². Se han encontrado varias de ellas en piedra.

Las hidrias que estaban en esta casa, además de ser de “piedra,” eran de una capacidad grande, ya que en “cada una cabían dos o tres metretas.”

La μετρητής, o “medida” de que se habla aquí, es la medida ática de los líquidos, y equivaldría al bath hebreo. Y éste venía a equivaler a algo más de 39 litros¹³. Por lo que a cada una de estas hidrias le correspondía una capacidad entre 80 y 120 litros. La hidria de piedra que está en el atrio de la iglesia Eudoxia (San Esteban) de Jerusalén tiene una capacidad aproximada de 180 litros. Si se supone que tres de ellas tuviesen una capacidad de dos “metretas,” y las otras, tres, la capacidad total de ellas vendría a ser de unos 600 litros. Cantidad verdaderamente excepcional. Se trataba, pues, de una fiesta de gran volumen; lo que hace pensar en una familia destacada y pudiente.

El milagro se realiza sin aparatosidad. El evangelista mismo lo relata sin comentarios ni adornos. Jesús, en un momento determinado, se dirige a los “servidores” (v.7 y 5), diciéndoles que “llenasen” de agua aquellas ánforas. Y las llenaron “hasta el borde.” El evangelista resaltará bien este detalle de valor apologético. Con ello se iba a probar, a un tiempo, que no había mixtificaciones en el vino, y con ello que no se ζevaluase el milagro, sino que éste quedase bien constatado¹⁴, y, además, que se demostrase la generosidad de Cristo en la producción de aquel milagro. A Jn también le gusta destacar el concepto de “plenitud.”

El milagro se realizó súbitamente, una vez colmadas de agua las ánforas. Pues, al punto, en el contexto y en el espíritu del relato está, Cristo les mandó “sacar ahora” el contenido de las ánforas y que lo llevasen al “arquitríclinos.”

Este no era lo que se llamaba en los banquetes griegos *symposiarja*, o en los romanos *rex, imperator convivii o arbiter bibendi*, γ que era elegido por los convidados al banquete (Eclo 39:12) o designado por suerte¹⁵. Su papel está bien descrito por Plutarco¹⁶. Este “arquitríclinos” era un familiar o un siervo que estaba encargado de atender a la buena marcha del banquete. Era más o menos un *equivalente a nuestro* “maitre.”

Los servidores obedecen la orden que Cristo y llevan al maestresala “el agua convertida en vino.” Fácilmente se supone la sorpresa de los servidores. Nada le dicen del milagro. Expresamente lo dice el evangelista. Aguardan su sorpresa, o los contiene el temor reverencial del milagro, incluido en esto el que habían obrado al margen del maestresala.

La sorpresa del maestresala se acusa, destacándose incluso literariamente. Está ignorante del milagro, pero se sorprende, maque ante la solución inesperada, ya que acaso estaba también ignorante de la falta de vino, ante la calidad del mismo. Tanto que llamó al novio, sin duda por ser el dueño del hogar, y se lo advierte en tono de reflexión un poco amarga, ya que él, responsable de la buena marcha del banquete, estaba ignorante de aquella provisión. Todo ello se acusa en la reflexión que además le hace. El vino bueno se sirve al principio, cuando se puede gustar y apreciar su buena calidad, y cuando ya las gentes están “embriagadas” se les ofrece el de peor calidad. Si el beber después de los banquetes se introdujo como costumbre en Palestina por influ-

jo griego, no quiere decir la frase que se esperase la hora de una verdadera embriaguez para servir los vinos de peor calidad, sino que quiere aludir con ello a esa hora en que, ya saciados, no se presta especial atención a un refinamiento más. En todo caso, aquí se había hecho al revés. Y “nunca los orientales son tan quisquillosos como cuando desempeñan ciertos cargos honoríficos,” ha notado con gran exactitud un buen conocedor de las costumbres orientales (William).

De esta manera tan maravillosamente sencilla cuenta el evangelista este milagro de Cristo. Y añadirá: “tal fue el comienzo de los milagros” que hizo Jesús “en Cana de Galilea.” Por el texto sólo no es fácil precisar si este milagro de Cristo fue el primero que hizo en Cana de Galilea o fue absolutamente el primero de su vida pública. Pero, en la perspectiva del evangelista, la penetración del corazón de Natanael y la promesa de que verían nuevas maravillas y la “vocación” de los discípulos que con El ahora, estaban, sin duda son considerados como milagros por lo que se refiere al primero de los hechos en Cana. O acaso, aún mejor, sea el primero de los milagros oficiales que El realiza en su presentación pública de Mesías.

Sin embargo, este milagro tenía un carácter apologético, de credibilidad en El: **era un “signo” que hablaba de la grandeza de Cristo, del testimonio que el Padre le hacía de su divinidad y de su misión (Jn 10:38; 14:10; 20:30), y que manifestaba “su gloria” (δόξα);** aquella gloria que le convenía “como a Unigénito del Padre” y que “nosotros” hemos visto” (Jn 1:14; 3:35; 5:22.; 17:1.), **y que era la evocación sobre Cristo de la “gloria” de Yahvé en el A.T.** En el A.T., y lo mismo en el Nuevo, se asocian las ideas de “gloria” y “poder” de tal manera que la “gloria” se manifiesta precisamente en el “poder.” Y ante esta manifestación del poder sobrenatural que Cristo tenía, sus discípulos “creyeron en El.” Ya creían antes, pues el Bautista se lo señaló como Mesías, y ellos le reconocieron, como Juan relató en el capítulo anterior, y como a tal le siguieron. Pero ahora creyeron más plenamente en El. El milagro encuadraba a Cristo en un halo sobrenatural.

Otro aspecto apologético de este milagro se refiere a la santificación del matrimonio. Los Padres lo han destacado y comentado frecuentemente. Así, v.gr., San Juan Crisóstomo ¹⁷. La presencia de Cristo y María en unas bodas, santificándolas con su presencia y rubricándolas con un milagro a favor de sus regocijos, son la prueba palpable de la santidad de la institución matrimonial, la condena de toda tentativa herética sobre la misma y como la “sombra” y preparación de su elevación al orden sacramental (Ef 5:32).

* * *

Las palabras de María a Jesús — “No tienen vino” —, lo mismo que la respuesta de éste a su Madre, tienen especial dificultad exegética.

Al faltar el vino, María se dirige sin más a Jesús y le dice: “No tienen vino.” A lo cual Jesús responde literalmente diciendo: “¿Qué para mí y para ti, mujer? Todavía no vino la hora mía.”

Es abundantísima la bibliografía sobre este tema y muy diversos los intentos de explicación exegética de las mismas frases. De ellas solamente se exponen las que tienen más valor de probabilidad.

1) La respuesta de Cristo es una negativa a la petición de María, por no haber llegado la hora de los milagros. Pero ante la actitud de María, que, o insiste ante su Hijo, lo que sería omitido en el evangelio, o por conocer, como madre, privilegiadamente, **el corazón de su Hijo, llena de confianza, sabe que será escuchada**, da la orden a los sirvientes de que hagan cuanto su Hijo les diga. Y así, por la petición de María, se adelanta, excepcionalmente, la hora de los milagros de Cristo. Esta es la posición más ordinaria.

Aparte de tener gran representación patrística, entre los modernos la defienden Prat, Lagrange, Ceuppens, F. Truyols, Ricciotti, Lebreton, William, Thibaut, Beel, Lousseau-Collomb y ya antes Maído na do y Toledo¹⁸.

Esta solución no justifica, de hecho, cómo sin haber llegado la “hora” de Cristo, que se alega para no poder intervenir, actúa como si nada significase esa “hora” de gran trascendencia mesiánica, fijada por el Padre e inalterable por ningún otro plan.

2) La respuesta de Cristo diría a María que lo dejase actuar a El solo; **que no se inmiscuyese en sus asuntos mesiánicos; que El sólo oía al Padre**. Como excusa alega que aún no llegó la “hora” de su pasión. Con ello se indicaría también a María, aunque indirectamente, que cuando llegue esa hora esperada, ella podrá tener una intervención ordinaria y normal **con El; tendrá relaciones más directas en el reino mesiánico**. El hecho de llamar a su Madre “mujer” es algo deliberado y que conduce a esto¹⁹.

Es gratuito que el título de “mujer” conduzca a demostrar una independencia mesiánica. Aparte que el significado de esta palabra — se verá — es otro. Tampoco la negativa de Cristo exige esta interpretación. Ni la intervención “mediadora” de María con Cristo ha de limitarse hasta la hora de la pasión. Ni explica el que, si Cristo niega su intervención por razón de no haber llegado su “hora,” al punto lo concede. Ni el paralelo con el acto de independencia mesiánica de Cristo niño en el templo es absolutamente cierto²⁰.

3) Otra interpretación, con matices distintos, es la que mantiene en la primera frase un valor negativo-interrogativo, y a la segunda frase le da un valor interrogativo: “¿Qué hay de oposición entre tú y yo? ¿Es que no llegó mi hora?”

Esta solución ya fue conocida en la antigüedad por Taciano²¹, San Gregorio Niceno²², y entre los modernos por Beel²³, H. Seemann²⁴, A. Kurfess²⁵, Michl²⁶, Grill²⁷, Boismard²⁸, Cortés Quirant²⁹.

La razón ortográfica que se alega es que los códices griegos no son matizados — puntos, comas, acentos, interrogaciones, etc. — hasta los siglos IV-V d. C. La matización se hacía por el sentido. Pero las frases ambiguas admitían diversas lecturas y, más tarde” diversas puntuaciones (Jn 1:3).

Esta solución, aunque con matices diversos, explica la realización del milagro precisamente **porque llegó la “hora” de Cristo**.

La primera parte es traducida, parafraseada, de diversas maneras: ¿Por qué me dices esto?” (Michl); “¿No has comprendido? ¿No sabes que ha llegado para mí la hora de manifestar mi gloria?” (Boismard); “¿Qué pasa entre nosotros, Madre mía? ¿Cómo no me pides abiertamente el milagro? Mi hora, la hora de mi pasión (en que esto ya no nos será posible: a ti el pedir y a mí el concedértelo), todavía no ha llegado” (Cortés Quirant).

Dada esta variedad de opiniones, se analizan los diversos elementos componentes de esta frase para ver, dentro del margen que dejen, cuál puede ser la solución más probable.

El Intento de la Petición de María.

¿Cuál es el intento de María al decir a su Hijo “no tienen vino”? Desde luego no sólo informarle, lo que estaría allí fuera de propósito; indudablemente buscaba el remedio. ¿Por qué medios? Algunos autores católicos pensaron que por medios naturales. Pero si María pidiese que actuase por medios naturales, ¿por qué Cristo alega su “hora” para realizar el milagro? Aparte del intento que se percibe en la estructura de este evangelio, **María sabía que su Hijo era el Mesías y el Hijo de Dios**. Esto es una exigencia mariana. A los criados les previene que hagan cuanto les ordene; no deberán extrañarse de nada ante el modo prodigioso como El actúe. Y has-

ta no deja de haber una omisión interesante por parte del evangelista después de relatar el milagro: “los discípulos creyeron en El.” Lo que no dirá de María. Esta omisión pudiera ser un detalle y una insinuación evangélica sobre el alto concepto que tenía María de su Hijo. En cambio, en el verso siguiente dirá que bajaron a Cafarnaúm su Madre y sus discípulos. Es la interpretación más tradicional del pasaje, comenzando por San Juan Crisóstomo ³⁰ y San Agustín ³¹.

¿Cuál es el Significado de la Respuesta de Cristo: “Que a Mi y a Ti”? (Τι ἔμοι Χαί Σοι).

Esta frase responde al hebreo *ma li walak*. En la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, esta expresión tiene dos significados:

1) *Oposición, enemistad*. — Así se lee: “Mando Jefé mensajeros al rey de los hijos de Ammón, que le dijeran: ¿Que hay entre ti y mí para que hayas venido contra mí a combatir la tierra?” (Jue 11:12; cf. 1 Re 17:18; 2 Crón 35:21; Mt 8:29; Mc 5:7; Lc 8:28; Mc 1:24; Lc 4:34).

2) *Algo que hay entre dos sujetos que no los une o separa*. — De hecho, esto último es lo que aparece. Se lee: “¿Qué tendrá ya que ver Efraím con los ídolos?” (Os 14:9; cf. 2 Re 3:13; Jos 22:24).

Esta expresión aparece igualmente en la literatura rabínica con estos dos sentidos ³².

Hoy mismo entre los árabes es frecuente la expresión: *Ma li ulak*. “¿Qué tengo que ver contigo? no te preocupes.” En árabe la frase *Quid mihi et tibi?* viene traducida por esta otra de uso corriente: *Mata bain anta un ana*, que literalmente significa: “¿Qué diferencia hay entre ti y mí?” Y en (siró-caldeo), el lenguaje que hablaron Cristo y sus apóstoles, se dice: *Ma bain entée wa ana*, exactamente con el mismo significado y traducción. En siríaco, la expresión es similar al hebreo: *Ma li wa lekh*, traduciéndose del mismo modo. En maltes, lenguaje también de origen semítico, tienen la expresión usual aún hoy día: *X'hemm bejnitna*, con el significado literal: “¿Qué hay entre ti y mí?” y se usa como expresión de sorpresa al notar algún cambio en la otra persona. Es de advertir que en estas frases, idénticas en el contenido, también el verbo está implícito, como sucede en la frase griega ³³.

En el griego profano, éste es el sentido que indica siempre esta frase, a la que suele añadirse la palabra “común”; es decir: ¿Qué hay de común entre tú y yo? ³⁴

Por último, se puede indicar aquí que de esta frase evangélica se proponían en 1908 *doce* interpretaciones distintas por católicos ³⁵.

El significado bíblico-rabínico de esta frase indica una oposición o enemistad entre dos personas o agrupaciones, o algo que hay entre dos personas o agrupaciones que les separa entre sí.

Mas también ha de notarse que, en una frase hecha, no se agoten todos sus posibles significados o matices en el uso bíblico-rabínico. Caben otros matices hipotéticos, como se ve en otras lenguas afines.

3) *Valoración en esta frase de la expresión “mujer.”* — Piensan algunos autores que el usarse para llamar a María “mujer” en lugar de “madre” es porque hay en ello una intención muy especial. “Que la palabra mujer sea, sin más, un epíteto casi normal para dirigirse a su madre, es una hipótesis enteramente gratuita. No se apoya en ningún ejemplo sacado ni de la Biblia ni de los escritos rabínicos. Cuando un judío se dirigía en arameo a su madre, le decía: *imma*, “madre mía.” Si Jesús dice aquí a su Madre *uta*, “mujer,” es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hijo.” ³⁶

Una cosa es que el llamar “mujer” a una madre sea “un epíteto casi normal,” lo cual no es verdad que lo sea, y otra cosa muy distinta es que no pueda ser normal en circunstancias extraor-

dinarias el poder llamar “mujer” a la madre.

En primer lugar, el uso de esta palabra en labios de Cristo no indicaría frialdad o despego, sino solemnidad. Así dice a la cananea: “¡Oh mujer!, grande es tu fe” (Mt 15:28). Es algo admitido por los autores que tal apelativo no incluye de suyo frialdad o repulsa³⁷. Hasta incluso puede ir incluido en este término un matiz de ternura³⁸. En la literatura griega aparecen con este nombre reinas y princesas. En Hornero se llama así a la reina Helena³⁹. Lo mismo aparece en Sófocles⁴⁰. Así llamó Cesar a Cleopatra⁴¹.

Y ya en el *mundo oriental extrabíblico* se encuentran casos afines. En los textos de Rash Shamra se llama a la diosa Ashirat “St” (mujer)⁴².

En Flavio Josefo, al relatarse el encuentro del siervo de Abraham que va a buscar esposa para Isaac, se pone en boca de este siervo mensajero un discurso, en el cual hay una expresión de interés a este propósito:

“Terminada (la cena) él (siervo) habló así a la madre de la joven (Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo, pues Najor es abuelo, ¡Oh mujer! (ὦ γυναῖ) de tus hijos.”⁴³

Los textos rabínicos también tienen una sugerencia de interés. En la vigilia del día de la gran expiación, los ancianos hablan así al sumo sacerdote: “¡Oh hombre mío (ishí), sumo sacerdote!”⁴⁴

En el mismo N. T. hay un dato importante. En la parábola de los dos hijos, uno de ellos se dirige a su “padre” llamándole “señor” (Mt 21:30). Este dato puede ser de interés. Si el hijo puede llamar a su padre, en ocasiones, “señor,” igualmente el hijo a su madre “mujer,” si este nombre significa en ciertos casos deferencia y solemnidad.

Y William, tan buen conocedor del Oriente bíblico, ha escrito a este propósito: “Es señal de un trato elevado y, por consiguiente, también algo distanciado, como acontece muchas veces dentro de la vida familiar en Oriente. El oriental puede hablar, en ciertas coyunturas, aun de sí mismo en tercera persona, y lo mismo hace con otros, pues es la forma de expresión empleada en el trato elevado. El oriental dice no sólo a su esposa, sino también en ciertos casos a su misma madre: ja mará!, “¡oh mujer!”⁴⁵

El vocablo “mujer,” aplicado por Cristo a su madre, no expresaría, de suyo, más que una forma más deferente y solemne de tratarla. **Es sinónimo de madre, pero dicho con más solemnidad.**

Pero la interpretación parece ha de ser otra. El razonamiento de esto se hace con motivo de las palabras de Cristo en el Calvario: “Mujer, he ahí a tu hijo” (Jn 19:26-27). De ello se desprende — se verá — que esta palabra “Mujer,” de la sentencia del Calvario, probablemente no es de Cristo. “Nada nos prohíbe negar que Jn ha querido verter por ella el equivalente de las palabras pronunciadas por Jesús” (Michaud). Pero este cambio obedece deliberadamente — es necesario ver antes esta exposición en el Comentario a Jn 19:26-27 — para expresar más directa y claramente, y potencializar así con más precisión el mismo concepto espiritual de Madre universal de los hombres, que en Jn, a primera vista, podría parecer que se refiriese a una maternidad afectiva y personal de María a Juan. Para eso el evangelista evoca, por el “procedimiento de alusión,” en esa palabra “Mujer,” sea a Eva, por “ser madre de todos los vivientes” (Gen 3:20), como la nueva Eva, surgida acaso del primitivo ambiente cristiano paulino, en el que Cristo es el nuevo Adán; sea para evocar directamente el “alumbramiento” espiritual y “doloroso” en el Calvario, de la conocida figura de la “Hija de Sión” (Miq 4:9.10; Is 66:7-9) en donde ésta “(Hija) de Sión está de parto.”⁴⁶

Si por la palabra mujer, literariamente, se orienta a Génesis, acaso por el “procedimiento de complejidad,” tan en uso en Jn, se aluda también al valor conceptual de “alumbramiento” de

un nuevo pueblo (Is 66:7-9) implicado en varios pasajes de la “Hija de Sión.” Unido a este procedimiento el de “alusión,” probablemente pone en juego los dos conceptos: de “Mujer” — Sión y “Mujer” — Eva para completarse.

Supuesto que éste sea el intento de Jn al usar aquí la palabra “Mujer,” ¿qué valor puede tener aquí a este propósito de las bodas de Cana? Pronto se verá al considerar su aspecto “simbolista” de “superposición de planos.”

4) *Sentido de la expresión “aún no ha llegado mi hora.”* — La interpretación de esta frase es casi la clave para precisar la primera: el “qué a mí y a ti.”

Los autores suelen adoptar una de dos posiciones: o la “hora” de la muerte, o la “hora” del comienzo de su manifestación mesiánica. Las razones que se invocan a favor de una u otra son las siguientes:

a) *Hora de la pasión.* — Se basan para esto en que en los pasajes en que Jn habla de la “hora” de Cristo se refiere a la hora de la pasión. Así, v.gr., “nadie le prendió, pues todavía no había llegado su hora” (Jn 7:30; 8:20; 13:1; 7:6.8; 12:27; 16:25; cf. Mc 14:41; Lc 22:14).

En otros pasajes se habla de la “hora” de su glorificación, pero en cuanto está vinculada al paso por su pasión: “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo” (Jn 17:1; 12:33)⁴⁷.

b) *Hora de la manifestación de su gloria y ministerio público.* — Otra posición interpreta esta “hora” de la “glorificación” de Cristo, teniendo en cuenta tanto el medio ambiente bíblico como las sugerencias de los textos bíblicos (cf. Jn 5:25.28; 4:21.23).

Según la creencia popular, el Mesías debía ser manifestada por “signos” y prodigios. Es a lo que alude San Justino, Mateo (24:26), Marcos (13:22) hablando de los pseudomesías, y Josefo, al hablar de éstos (cf. Jn 13:31.32; 12:28).

“Así, la glorificación del Hijo se realiza en un doble plano: en un sentido ya está hecha, en otro sentido aún ha de hacerse. ¿Cómo se realiza esto? Si la glorificación por excelencia es la de la resurrección, no hay que olvidar que ya los milagros son una manifestación de la gloria de Cristo y de la gloria del Padre (Jn 2:11; 4:40). **Jesús ha sido ya glorificado por los milagros, pero El será glorificado aún, y perfectamente, por la resurrección.** Si, pues, la hora de Cristo es la de la manifestación de su gloria, esta hora puede decirse en dos sentidos complementarios. Existe la hora de la manifestación por los milagros (ya venida) y la hora de la manifestación de la gloria por la resurrección (no venida aún); la hora de la glorificación incoativa y la hora de la glorificación definitiva”⁴⁸.

La Conclusión que parece más probable en función de los datos analizados.

1) La “hora” que alega Cristo, diciendo que “aún no llegó,” no puede ser escuetamente, tal como suena, **ni la “hora” de la pasión ni la de su “glorificación” en su Epifanía mesiánica.** Lo primero podría, en cierto caso, ser una solución. Alegaría Cristo el no haber llegado esa hora, en la que, **en el plan del Padre,** no podría hacer milagros; por lo que podría hacerlos antes de esa hora. Pero no es, a lo que parece, la “hora” a la que alude el texto (v.11). Y si es, por el contrario, **la hora de su Epifanía mesiánica,** entonces, si no llegó esa “hora,” ¿cómo a continuación hace el milagro, lo que vale tanto como decir que llegó sin haber llegado?

Ni valdría alegar el que se adelantó esa hora por intercesión de María. Pues esa “hora” tan trascendental y fijada, eternamente, como comienzo del plan redentor, por el Padre, no parece creíble que pueda ser alterada por la intercesión de María, cuya mediación se ve. Habría que suponer ese plan redentor condicionado en sus “horas” trascendentales. Lo que no es creíble.

Por eso, sólo parece justificar esa “hora” a la que alude Cristo para intervenir el que precisamente esa hora haya llegado. Y esto críticamente se logra con suponer, lo que es posible, que

la frase de Cristo es una frase interrogativa: “¿Es que no llegó (para intervenir) mi hora?”

2) Con la frase, también interrogativa, aunque aquí por su misma estructura gramatical, “¿qué a mí y a ti?” ¿qué es lo que niega Cristo a María? No puede ser:

a) El que no le importe ni tenga que ver nada con el asunto. Lo cual no es verdad, ni teológica, ni filológicamente, ni por el contexto, pues actúa.

b) El no intervenir, pues interviene; no el no hacer un milagro, pues lo hace.

Alegar que en el texto se omite parte de la conversación y el diálogo entre Cristo y María, en el cual ésta convencería a Cristo de que hiciese el milagro, no sólo es gratuito, sino que también va contra **esa “hora” inmutable del plan de Dios antes aludido.**

Ha de ser una negativa exigida por la estructura misma de la frase, pero que afirme. ¿Cabe esto en la valoración de esta frase? Seguramente. Esta es una frase elíptica que admite diversidad de matices, conforme al uso, tono o inflexiones de voz, gestos que la acompañan, etc., sin poder darse por cierto el que no tenga otros posibles significados no registrados en los documentos extrabíblicos o bíblicos. De ahí que el matiz que propiamente le corresponda haya que captarlo en el contexto.

Y como aquí Cristo alega el que llegó su “hora” — afirmación que resulta de su forma interrogativo-negativa —, pues hace el milagro, se sigue que no va a negarlo en la primera frase, de la cual la segunda es alegato para justificar la primera. Por tanto, ésta negando ha de afirmar. Tal es la interpretación que varios autores alegan. Expresada en forma interrogativa, ha de querer, fundamentalmente, decir que no hay para intervenir en este asunto ni oposición, discrepancia o negativa entre Cristo y María, para que El no acceda al ruego de su Madre (1 Re 17:18), puesto que ya no hay el inconveniente de no haber llegado su “hora.” Precisamente el pasaje alegado de 1 Reyes (17:18) es una interrogación que supone la negación de una enemistad o desunión entre Elías y la mujer de Sarepta. Niega la desunión para así afirmar un estado de unión.

Lo mismo se ve en 2 Samuel (19:23), en el que la interrogación de David a los hijos de Sarvia, sus fieles acompañantes, supone negación de discrepancia o desunión con él; lo que es venir, hipotéticamente, a afirmar su unión con él.

Parafraseando estas expresiones, podría decirse:

“No tienen vino; intervén sobre naturalmente.

Sí, lo haré; ¿qué discrepancia u oposición puede haber entre tú y yo?

Precisamente para hacerlo, ¿no llegó ya mi hora? Puedo y debo comenzar ya la manifestación gloriosa de mi vida de Mesías. Sólo que, en este caso, accedo complacido a tu petición, porque con todo ello se cumple el plan del Padre al poner tú la condición para la manifestación de mi “gloria.”⁴⁸

Es así como, dentro de las posibilidades científicas, parece esta solución satisfacer tanto a los elementos exegéticos como a la teología.

Valor simbólico de este milagro.

Los autores ven, generalmente, además del sentido real e histórico de este milagro de Cristo, un valor simbólico en él. El conjunto de toda la escena y la excesiva insistencia, a veces casi se diría innecesaria de la palabra “vino” en el relato, y muy especialmente la excelencia de este vino que Cristo dio, lo mismo que el decirse que el buen vino se sirve al principio, pero que aquí fue al revés — el Evangelio después de la Ley —, con la generosa abundancia del mismo, y todo ello encuadrado en el “simbolismo” del evangelio de Jn, hace seriamente pensar en la existencia de un valor también “simbólico” en este relato. Sólo se dividen al interpretar el sentido preciso del valor simbólico de este milagro. Las interpretaciones generalmente propuestas son las

siguientes:

a) *Simbolismo sacramental*. — En la antigüedad la propuso ya San Ireneo ⁴⁹. En época reciente, Lagrange ⁵⁰ y O. Cullmann ⁵¹. Cullmann cree que el “simbolismo” de este milagro se refiere a la sangre eucarística. Lagrange escribe: “Este milagro, como la multiplicación de los panes, es probablemente **también una orientación hacia la Eucaristía.**” ⁵²

En la perspectiva del evangelio de Jn, en el que la Eucaristía tiene un lugar tan destacado, y de la cual el previo milagro de la multiplicación de los panes es, a la par que una realidad histórica, un “símbolo” de la misma, permitiría orientar el “simbolismo” de este milagro hacia un enfoque sacramental. Por lo menos, alusivo al mismo.

En todo caso, parece tener también un valor apologético de posibilidad eucarística, al modo que lo tienen la multiplicación de los panes y la anterior deambulación de Cristo sobre el mar sin sumergirse ⁵³.

b) *Simbolismo pneumático*. — Braun quiere ver en este “simbolismo” el “régimen del Espíritu,” que no sería donado hasta **después de la muerte y glorificación de Cristo**. La sustitución del antiguo régimen por el nuevo es el tema de casi toda la sección posterior del evangelio de Jn: el nuevo nacimiento (3:3-8), la desaparición del Bautista (A.T.) ante uno más grande que él (3:22-30), la sustitución del agua viva a la del pozo de Jacob (4:7-15), la instauración de un culto nuevo en el Espíritu (4:21), lo mismo que el nuevo culto referido al templo de su cuerpo. Al oponerse así los dos regímenes, Jn querría destacar la insuficiencia profunda del A.T.; la Ley estaba desprovista del vino necesario para las bodas mesiánicas. Si Cristo aquí “convierte” el agua en vino, no es para instituir una economía totalmente nueva, sino para “perfeccionar la Ley” ⁵⁴. Es, por tanto, la contraposición de dos líneas de acción, **destacándose el Espíritu que anima a la Ley nueva** ⁵⁵.

c) *Simbolismo doctrinal*. — Otra interpretación es ver en el vino milagrosamente dado un “símbolo” de la nueva, sobrenatural y generosa doctrina que Cristo trae.

Orígenes ve en el vino un símbolo de la Escritura; viniendo a faltar éste — faltando la Ley y los Profetas —, Cristo da el vino nuevo de su doctrina ⁵⁶.

Fundamentalmente defendieron, con matices diversos, esta posición: San Cirilo de Alejandría ⁵⁷, San Efrén ⁵⁸, Gaudencio de Brescia ⁵⁹, Severo de Antioquía ⁶⁰. Modernamente, en parte al menos, defienden esta interpretación: Dodal ⁶¹, R. H. Lightfoot ⁶² y Boismard ⁶³.

Los elementos que llevan a esto, admitido el hecho del “simbolismo” yoánico en esta escena, son los siguientes:

1) El vino aparece en el A.T. como uno de los recursos más frecuentes de las bendiciones de Dios, como premio a los cumplidores de la Ley (Dt 7:13; 32:13.14; Sal 104:15), pero aún más es una de las pinturas características **para realzar las bendiciones mesiánicas** (Am 9:14; Os 2:11; 14:18; Jer 31:12; Is 62:8, etc.). Sobre todo, dos son, por excelencia, las bendiciones mesiánicas expresadas por esta imagen. Una es la bendición mesiánica de Isaac: “Déte Dios el rocío del cielo. y abundancia de trigo y mosto” (Gen 27:28). Y bendiciendo Jacob a sus hijos, dice: “No faltará de Judá el cetro. hasta que venga aquel cuyo es. Y a él darán obediencia los pueblos.”

Atará a la *vid* su pollino,
a la *vid generosa* el hijo de la asna.
Lavará *en vino* sus vestidos,
y en la *sangre de las uvas* su ropa.
Brillan *por el vino* sus ojos (Gen 49:10-12).

Se está, pues, ante una imagen del más clásico abolengo bíblico-mesiánico.

2) La conversión del agua en vino se va a hacer dentro de unas jarras de piedra que estaban allí para las purificaciones de los judíos. Es imagen que va a hablar, a la luz del “símbolo,” de un cambio en algo que caracteriza bien al judaísmo decadente.

3) El vino — mesiánico — va a sustituir y superar al agua de las jarras judaicas — judaísmo — . Era tema muy extendido en el judaísmo después del destierro que el judaísmo estaba “estancado”: no había profetas; la palabra de Dios no se dejaba oír (Lam 2:9; Sal 74:9; 1 Mac 4:46; 14:41). La Ley había caído en un virtualismo formalista y materialista. De ahí el que en las palabras “No tienen vino” pudiera Jn “simbolizar” esta carencia de autenticidad religiosa y este estancamiento judío.

4) La extrañeza del maestra sala de que el vino mejor se guardó para el fin, sería la alusión joannea al N.T. (cf. Lc 5:39).

5) Se va a sustituir con verdadera abundancia, pues tal es la capacidad de las jarras, “llenadas hasta arriba,” conforme a la pintura profética. Y, conforme a la misma, va a ser símbolo de la alegría (Sal 104:15; Jue 9:13; Eclo 40:20) mesiánica: el vino que alegraba el convite.

6) La donación de este vino se va a hacer en un banquete. Y este dato orienta bíblicamente a dos elementos de importancia:

a) *El banquete de la Sabiduría.* — En los Proverbios, el autor pone a la Sabiduría invitando a los hombres a incorporarse a ella bajo la imagen de un banquete: “Venid y comed mi pan y bebed mi vino, que para vosotros he mezclado” (Prov 9:5.2; cf. Is 55:1.2). Era conocido y clásico en Israel este tema del banquete — pan y vino — con el que la Sabiduría invitaba a que la “asimilasen” los hombres.

“La escena de la vocación de los primeros discípulos está dominada por el **tema de la Sabiduría**, que invita a los seres humanos a recibir su enseñanza y a meterse en su escuela. Jesús es la Sabiduría que recluta sus discípulos; la Sabiduría que es preciso buscar para encontrarla. Entonces ella conduce a sus discípulos hasta el banquete en donde ella les da el vino de la enseñanza y de la doctrina que conduce a la vida. Si Jn (1:35ss) supone como fondo textos como Proverbios, ¿qué más natural que interpretar Jn 2:1ss en función de Proverbios 9:1-57.”⁶⁴

Acaso no estén tan lejos las diversas interpretaciones propuestas sobre el valor “simbólico” joanneo. Si el “simbolismo” lleva a **Cristo Maestro, Cristo Sabiduría**, ésta no se presenta de un modo exclusivamente teórico, sino en el sentido de Cristo Sabiduría, que es al mismo tiempo Cristo Nueva Economía, **por lo que es el instaurador del nuevo Espíritu**. Y así, en esta Sabiduría teórico-práctica se encuentra más pleno y más real el “simbolismo” joanneo de este milagro de Cristo.

b) *El desposorio de Yahvé con su pueblo.* — Otro de los temas e imágenes tradicionales en Israel era el amor de Yahvé con su pueblo, expresado bajo la imagen de un desposorio. Si Jn ve en este “simbolismo” a Cristo Sabiduría, que cambia la acción vieja, simbolizada en las “jarras para la purificación de los judíos,” purificando así sus mismas purificaciones, no será nada improbable que esté en la mente de Jn el intentar este simbolismo como un trasfondo del tema y la imagen tradicional de los “desposorios” de Yahvé con su pueblo. Es en una boda donde Cristo-Yahvé asiste, bendiciéndola con su presencia, al tiempo que se simboliza la nueva fase de su “desposorio” mesiánico con Israel. Sin que sea necesario para ello caer en un alegorismo preciso, que destruiría la misma enseñanza que se buscaba, v.gr., el novio no representa a Dios ni sus desposorios con Israel. Es más bien un elemento más, un clisé tradicional, que también puede proyectar su evocación en el conjunto de este “simbolismo” joanneo.

Si este “simbolismo” es el preferente, y al que parece llevar el cursus del pensamiento del evangelista, acaso no esté tampoco al margen del pensamiento del autor un posible “simbolismo”

secundario, pero complementario y orientador hacia la Eucaristía. Como lo está en la multiplicación de los panes del capítulo 6 de su evangelio (Jn 6:48-58) y la amplitud con que es tratada la Eucaristía como “Pan de la vida.”⁶⁵

Si éste es el simbolismo yoanneo fundamental, ¿qué parte tiene María, precisamente al sintetizarla complementariamente en su título extraño de llamarla “Mujer” (γύνη)? Si con ella — y se vuelve a remitir al Comentario a Jn 19:26-27 — se pretende evocar “alusivamente” al Génesis — Eva, madre de todos los vivientes — y a la “Hija de Sión” — en el “alumbramiento” doloroso de un nuevo pueblo —, esto tiene aquí su razón de ser en este aspecto “simbolista” de Jn, por razón de la “superposición de planos”: **sobre la escena histórica está superpuestamente evocada la simbólica.**

Si el “simbolismo” del agua convertida en vino es el cambio del viejo régimen — A.T. —, y el que lo causa es Cristo, a la hora de la boda todavía no está plenamente establecido: “no tienen (el) vino” mesiánico. Y es María — mediadora — la que, como Madre espiritual de los hombres, pide a Cristo el cambio de obra **y que establezca el reino de Dios.** Si Cristo tiene ansias de su muerte redentora y está constreñido hasta que llegue, Jn presenta a María para lo mismo con ansias de “alumbramiento” (“Hija de Sión”), para ser Madre espiritual de los vivientes (“nueva Eva”).

Es interesante destacar que Jn, con la palabra “Mujer” aplicada a María en el c.2 (Cana) y en el c.19 (Calvario) establece con ellas una “inclusión semita.” Pues extrañan en boca de Cristo (son de Jn); extraña esta coincidencia en boca de Cristo; extraña que nunca salga en los sinópticos; extraña el que esta palabra sea puesta estratégicamente en dos pasajes estratégicos de su evangelio; y extraña que esté puesto en estos lugares por su conexión “alusiva” a los pasajes citados, que parecen desarrollados con la teología de San Juan. María, pues, en el evangelio de Jn tiene un puesto de excepción y clave. El concepto de la maternidad espiritual de María es de gran importancia para Jn. Por eso, Cana — y con ella María — tienen un “carácter seminal” (Joüon) orientativo a — o hacia — la escena del Calvario.⁶⁵

En esta escena de las bodas de Cana se deja ver también el corazón misericordioso de María y el conocimiento que tenía de la grandeza de su Hijo.

Estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm, 2:12.

Después de este relato, el evangelista, como punto de transición real o literaria a la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, trae una estancia breve de Jesús en Cafarnaúm. La expresión usada: “después de esto,” es una simple fórmula literaria de transición (Jn 11:7.11; 13:7; 19:28).

¹² Después de esto bajó a Cafarnaúm El con su Madre, sus hermanos y sus discípulos, y permanecieron allí algunos días.

La lectura crítica del texto es discutida. En diversos códices es omitido “y sus discípulos”⁶⁶.

¿A qué va Jesús con este grupo familiar a Cafarnaúm? No lo dice el evangelista; sólo añade que “permanecieron allí algunos días.”

Se sabe por los sinópticos que Jesús se estableció definitivamente en Cafarnaúm, “su ciudad” (Mt 4:13; 9:1; 11:23; 12:46; 17:24-27; Mc 2:1; 3:31; Lc 10:15; Jn 6:17.24.42.59, etc.). A la hora de la misión pública de Cristo convenía dejar Nazaret, que “era un pobre villorrio oculto en el fondo de un valle, lejos de las grandes vías de comunicación y con alrededores relativamente escasos de habitantes”⁶⁷, y trasladarse a un lugar céntrico, donde pudiese tener un medio mejor

para su actividad y enseñanza pública, lo mismo que por la facilidad de comunicaciones. Entre los pueblos del lago de Genesaret había algunos bien poblados. Tariquea tenía unos 40.000 habitantes y una flotilla pesquera de unas 230 barcas⁶⁸. Pero las dos ciudades de Galilea, Tiberias y Séforis, eran medio paganas. Cristo elegirá para establecerse Cafarnaúm, que probablemente corresponde al actual Tell-Hum⁶⁹, en el litoral, algo al nordeste del lago.

Sin embargo, no debe de ser éste el momento en que se traslada y fija allí su residencia. Mt lo pone después de la prisión del Bautista (Mt 4:13). Los tres sinópticos suponen que estaban establecidos en Cafarnaúm.

Del texto parece deducirse, ya que “permanecen allí unos días,” que sólo “bajan” de Cana a Cafarnaúm probablemente para unirse a alguna caravana que fuese a Jerusalén, pues se dice en el versículo siguiente que “estaba próxima la Pascua” (v.13). El rodeo que hacen en ir hasta Cafarnaúm se explica bien por la costumbre de evitar el pasar por Samaría, a causa de las rivalidades entre judíos y samaritanos, especialmente exacerbados con motivo de las “peregrinaciones.” Josefo dice que muchos galileos hacían estos rodeos por el valle del Jordán⁷⁰ por las causas dichas.

A Cafarnaúm vinieron con El “su madre y sus hermanos.” Es lectura sostenida por los códices el que con El vinieron también “sus discípulos.”

Sobre los “hermanos” de Jesús, que se citan en otros pasajes neotestamentarios (Mt 12:46.47; 13:55ss; Mc 3:31.32; 6:3; Lc 8, 19.20; Jn 2:12; 7:3.5.10; 20:17; Act 1:14; 1 Cor 9:5; Gal 1:19), es problema que se aborda especialmente en otro lugar⁷¹. La razón de usarse este término para designar a parientes de Cristo es debido a que el hebreo solamente tiene la palabra “hermano” (ah) para designar el parentesco. Además, en los evangelios, como se expone en el pasaje de Mt a que se remite, se dan los nombres de la madre de estos “hermanos” de Jesús.

Pero, si en la lectura crítica de este pasaje no figurase la expresión “y sus discípulos,” sino que sólo fuese: bajó “él (Cristo) con su madre y sus hermanos,” entonces, lo mismo que en otro pasaje de Jn, la palabra “hermanos” podría no referirse a los parientes, sino a los “apóstoles.” Así se lee en el mismo Jn: “Jesús dijo. Ve a mis hermanos (los apóstoles) y diles” (Jn 20:17). Aunque aquí el contexto parece sugerir mejor los “parientes.”

Expulsión de los vendedores del templo, 2:13-22 (Mt 21:12-13; Mc 11:15-17; Lc 19:45-46).

Los cuatro evangelistas relatan este hecho. Lc con una alusión rápida; Mt describe algo más; Mc pone algún detalle que los otros omiten (v.16), aunque los tres ponen las palabras de Cristo que indican el sentido de esta purificación. Juan no sólo hace la descripción detallada de la escena, sino que añade dos elementos nuevos; la impresión que causó esto en los discípulos y la interrogación de Cristo por las autoridades judías y la respuesta del mismo.

Tanto en los tres sinópticos como en Jn se ve que la descripción del hecho es la misma. Pero entre esos dos grupos hay una divergencia fundamental de cronología: Jn la situa en la primera Pascua, mientras que los sinópticos la ponen en la última Pascua de Cristo en Jerusalén. ¿Es la misma escena? Y si lo es, ¿quién la sitúa históricamente bien? Es problema que se abordará al final de la exposición exegética de este pasaje.

¹³ Estaba próxima la Pascua de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. ¹⁴ Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados; ¹⁵ y, haciendo de cuerdas un azote, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; derramó el dinero de los cambistas y derribó las mesas; ¹⁶ y a los

que vendían palomas les dijo: Quitad de aquí todo esto y no hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación.¹⁷ **Se acordaron sus discípulos que está escrito: “El celo de tu casa me consume.”**¹⁸ **Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así?**¹⁹ **Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré.**²⁰ **Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días?**²¹ **Pero El hablaba del templo de su cuerpo.**²² **Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho.**

Jesús entra en el templo, que es aquí el “atrio de los gentiles,” en contraposición al resto del mismo, como se ve por el comercio en él establecido. Sin embargo, por la proximidad al “santuario,” los rabinos prohibían, más teórica que prácticamente, el utilizar su paso como un atajo o en forma menos decorosa. “No se ha de subir al templo con bastón o llevando sandalias o la bolsa, ni aun el polvo de los pies. No se debe pasar por el templo como por un atajo para ahorrar el camino”⁷². Precisamente esto último es un detalle que también conservará Mc (v. 16). Pero, a pesar de estas ideales medidas preventivas de la santidad del templo, ésta no se respetaba, pues se llegaba a verdaderas profanaciones en el recinto sagrado, como lo confirma la escena de Cristo expulsando a los mercaderes.

En la fiesta de la Pascua se había de ofrecer por todo israelita un sacrificio, consistente en un buey o en una oveja, por los ricos, y en una paloma, por los pobres (Lv 5:7; 15:14.29; 17:3, etc.), aparte de los sacrificios que se ofrecían en todo tiempo como votos. Además, todo israelita debía pagar anualmente al templo, llegado a los veinte años (Neh 10:33-35; Mr 17:23.24)⁷³ medio siclo, pero conforme a la moneda del templo (Ex 30:13), que era en “moneda tiria” (Bonsirven). No se permitía la moneda romana. De ahí la necesidad de cambistas.

Para facilitar a los peregrinos adquirir en Jerusalén las materias de los sacrificios: bueyes, corderos, palomas, lo mismo que las materias que ritualmente acompañaban a éstos: incienso, harina, aceite, etc., así como para procurar a todos, y especialmente a los judíos de la diáspora, el cambio de sus monedas locales por la moneda que regía en el templo, se había permitido por los sacerdotes instalar puestos de venta y cambio en el mismo recinto del templo, en el “atrio de los gentiles.”

El cuadro de abusos a que esto dio lugar era deplorable: balidos de ovejas, mugidos de bueyes, estiércol de animales., disputas, regateos, altercados de vendedores⁷⁴.

Los cambistas allí establecidos realizaban frecuentemente sus cambios cobrando una sobrecarga llamada *χόλλυβος*, que subía del 5 al 10 por 100⁷⁵. De aquí llamar *χολλυβιστης* al mercader de este tráfico.

Con esto, el recinto del templo, el “atrio de los gentiles,” había sido transformado en un mercado, en un gran bazar oriental. Y todo ello con autorización y connivencia de los sacerdotes. Pero los sacerdotes saduceos veían en ello una buena fuente de ingresos⁷⁶.

Entrando Jesús en el templo, encontró a “los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas,” con sus ganados, que serían en cada uno de ellos pequeños rebaños, y, en conjunto, todo aquello un pequeño parque de ganado. También encontró allí a los “cambistas sentados.” Tenían delante de ellos sus pequeños puestos, seguramente al estilo de los pequeños puestos de cambio establecidos en las calles, tales como los que aparecen en El Cairo y Jerusalén.

Cristo, al ver aquel espectáculo, hizo de cuerdas un “flagelo.” Sólo Jn es el que transmite este detalle. La palabra griega es traducción de la latina *flagellum*. Pero aquí no es el terrible instrumento del suplicio de la “flagelación.” Aquí el “flagelo” fue una especie de varios látigos uni-

dos en haz, hecho con cuerdas que se hallasen tiradas por el suelo, de las usadas para sujetar aquellos comercios de ganados, y que le sirviese para ahuyentar a los profanadores. Era, como traduce la Vulgata, aunque no está en el texto griego crítico, un "quasi flagellum," que "serviría más como símbolo de autoridad que como estimulante físico" (B. Vawter). Jn describe el aspecto del templo, profanado por estos mercaderes, cuando Jesús entra en él, y cuya descripción minuciosa omitirá luego, al relatar la expulsión, pero momento en el que los sinópticos se fijan más. Los elementos de los cuatro evangelistas se pueden reducir a los siguientes grupos:

a) "Eché a todos (los mercaderes) del templo" (Jn). Los sinópticos acusan este acto repetido o mantenido, dirigiéndose a un lugar y a otro, ordenando que desalojasen el templo (Mc-Lc); o como más gráficamente dice aún Mt: El mismo "expulsó" a todos los comerciantes. Con ellos fueron arrojados "las ovejas y los bueyes" (Jn). Pero también se dirá que fueron expulsados "todos los que vendían y compraban" (Mt-Mc). Debe de querer indicarse con ello que Cristo expulsó todo aquello que, de hecho, venía a ser causa de profanación.

Tanto Mt como Jn ponen que Cristo expulsó a "todos" del recinto del templo. Pero esto tiene un sentido de frase redonda, que ha de valorarse según la naturaleza de las cosas en estos casos.

b) A los "cambistas" (χερματίστης, v. 14, de χερμα, moneda pequeña = χόλλο στης, v. 15, de χόλλυβος, pequeña moneda, sobrecarga en cambio), no sólo los expulsó del templo, sino que también "les derribó las mesas" (Mt-Mc-Jn) y les "desparramó el dinero" (Jn). Este resaltar Jn que "desparramó el dinero y volcó las mesas" indica bien cómo con su mano tiró las monedas que estaban sobre los pequeños mostradores, y cómo también, al pasar, les volcaba las mesitas de sus puestos.

c) Los evangelistas destacan también la conducta que tuvo con los vendedores de palomas. ¿Tiene esto un significado específico y distinto, de consideración con ellos? ¿Es que acaso vendían a precio justo su mercancía y no profanaban así el templo? En Jn se dice que les mandó que ellos mismos desalojasen el templo; Mt y Mc, en cambio, lo ponen en la misma línea de los cambistas: que derribó los "asientos de los vendedores de palomas" (Mt). Esta divergencia es una variante descriptiva. El sentido de esta escena no está tanto en los abusos comerciales a que se prestaba aquel comercio cuanto en el hecho mismo de haberse establecido aquí estas ventas. Por eso, se concibe muy bien el hecho histórico así: Jesús, en su obra de purificación del templo, no se limita a "desparramar el dinero" de las mesas de los cambistas y a "derribar" éstas, sino que parece lo más natural que fuese derribando mesas y monedas de cambistas, y "asientos — puestos — de vendedores de palomas."

d) Marcos es el único que destaca otra prohibición que Jesús hacía: "no permitía que nadie llevase objetos por el templo" (Mc 11:16). En el Talmud se prohibía esto⁷⁷; antes se citó el texto. Pero no dejaba de ser una prohibición ideal. **Cristo quiere imponer la realidad de la veneración a la casa de Dios.**

Y en esta obra de purificación mediante la expulsión de mercaderes, decía repetidas veces, como está en la psicología de estos hechos, y que Mc incluso literariamente destaca: "y les enseñaba y decía" que estaba dicho en la Escritura: "Mi casa es casa de oración," y aún añade: "para todas las gentes." La forma de Mt: "mi casa será llamada casa de oración," no tiene otro valor que el de "llamar" en sentido semita, que es de reconocerse por tal. Por eso es totalmente equivalente a la forma en que los transmiten Mc y Lc.

Esta cita de "mi casa es casa de oración" solamente la traen los tres sinópticos, aunque en

el relato de Jn, en las palabras con que Cristo se dirige a los mercaderes, todavía se ve una alusión a este pasaje de la Escritura. La cita está tomada de Isaías (56:7). En ella Isaías anuncia el mesianismo universal.

Debiendo ser esto el templo, “casa de oración,” ellos la han convertido en una “cueva de ladrones.” La expresión está tomada del profeta Jeremías (7:11). En el profeta no tiene un sentido exclusivo y específico de gentes que roban, aunque en ella se incluye también esto (Jer 7:6.9), cuanto que es expresión genérica sinónima de maldad. Por eso, al ingresar en el templo cargados de maldad, lo transformaban en una cueva de maldad. Pero en boca de Cristo, en este momento, la expresión del profeta cobraba un realismo extraordinario, puesto que aquellos mercaderes debían de ser verdaderos usureros y explotadores del pueblo y de los peregrinos.

El sentido, pues, de esta obra de Cristo es claro: hacer que se dé al templo, lugar santísimo de la morada de Dios, la veneración que le corresponde. **Es la purificación de toda profanación en la Casa de Dios.**

“Difícilmente se evita (además) la impresión de que con todos esos detalles es el antiguo régimen lo que se arroja afuera.”⁷⁷

Pero ¿acaso hay otro intento superpuesto a éste en la mente de Cristo? Algunos autores así lo piensan. La venta de estos mercaderes se refería a la materia de los sacrificios. Pero, con este acto, “Jesús va a echar fuera estos animales y anunciar, con la destrucción del templo, un sacrificio mejor: el de su propia muerte.”⁷⁸ No sería improbable esto en el intento de Cristo o en el de Juan, sobre todo teniendo en cuenta el v.19ss.

Jn trae un matiz de gran importancia teológica. Pone en boca de Cristo, al derribar mesas y expulsar mercaderes, las siguientes palabras: “No hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación.”

En el A.T. se llamaba al templo la “casa de Dios.” Dios era considerado como Padre de Israel colectivamente. En época más tardía se ve también la relación individual de Dios como Padre (Sab 2:16.18; 5:5; 14:3). Pero era lo menos frecuente. Y la literatura rabínica insiste en que se le invoque como Padre común⁷⁹. Mas nunca, aun en la invocación personal, Dios era llamado Padre especialmente de uno. Sin embargo, **el Mesías era considerado como Hijo de Dios** por antonomasia. El judaísmo, fuera de algunas facciones menores o tardías, no consideró al Mesías como divino⁸⁰. Por eso, cuando Cristo proclama en el evangelio de Jn que el templo es la casa de “su Padre,” en un sentido personal y único, no sólo se proclama **Mesías, sino también Hijo de Dios** ¿A qué judío se le hubiese ocurrido llamar al templo “mi casa” y “la casa de mi Padre” en un sentido personal, excepcional y único? Sólo podría decirlo el Mesías. Pero esta frase, interpretada a la luz del evangelio de Jn, **es la proclamación de la divinidad de Cristo**⁸¹.

Además, estaba en el ambiente que la manifestación del Mesías, para algunas corrientes, sería en el templo⁸². A esto responde, en las “tentaciones” de Cristo, el llevarle el demonio al “pináculo del templo” (Mt 4:5-6 par.), lo mismo que, en la multiplicación de los panes, las turbas querían “arrebatarle para hacerle rey” mesías (Jn 6:15), llevándole en caravana a Jerusalén.

Jn es el único que añade que, ante todas estas cosas, los “discípulos” “recordaron” que en los Libros Sagrados estaba escrito: “El celo de tu casa me devorará.”

Estas palabras están tomadas del salmo 69:10. Las solas palabras sugieren en él un celo interior que le consume **por la gloria de Dios**. Pero el otro hemistiquio del verso habla de un celo que hace caer sobre el salmista dolores y vituperios. Esto orienta preferentemente, no sólo al celo ardiente interior que Cristo ahora tiene, **sino también a las consecuencias que de este celo se seguirán un día en Cristo, cayendo sobre él**. Como el original pone esto en un tiempo pasado, si Jn toma el futuro “me devorará” de los mejores manuscritos de los LXX, o si lo modifica

él, es para indicar bien cuál es el intento de este celo que consumirá a Cristo. Es muy probable que, en el pensamiento del evangelista, este versículo contenga un anuncio de la pasión. Este celo por la casa de Dios, como parte de toda una actuación mesiánico-divina, le acarreará un día la muerte. Además, son muchas las citas de este salmo que se hacen en el N. T. relacionándolo con la pasión, tanto en Jn (15:25; 19:28) como en otros escritos neotestamentarios (Act 1:20; Rom 11:9; 15:3, etc.).

Los “discípulos” se “acordaron” de este pasaje de la Escritura; pero ¿cuándo? ¿Entonces mismo o después de la resurrección? Probablemente después de la resurrección, al pensar en los hechos de su vida. Antes su mentalidad no se acusa preparada para esto. En cambio, es lo que les pasó a propósito semejante, en otras ocasiones, después de la resurrección (Jn 2:22; 20:9; Lc 24:45). **Fue después de la resurrección de Cristo**, al meditar las enseñanzas y en su vida, cuando recordaron estas palabras de un salmo mesiánico y cuando vieron la relación mesiánica que había en aquella escena de Cristo, lleno de “celo” por la obra mesiánica, y lo que se decía del “celo” del Mesías en este salmo. **Ya había sido la gran iluminación de Pentecostés.**

¿Cómo se explica esta expulsión de los mercaderes del templo? Se quiere explicar este gesto de Cristo, imponiéndose a aquellos mercaderes y expulsándolos del templo, por motivos humanos. La turba, explotada y vejada por aquellos comerciantes, se une a un caudillo que aparece de pronto. Máxime si la escena tuvo lugar en la última Pascua, cuando la persona de Cristo era suficientemente conocida. Aunque en la hipótesis **de la primera Pascua el prestigio de Cristo hubo de ser muy grande, pues** hacía muchos “milagros” y “muchos creyeron en El” (Jn 2:23). Interpretado en forma naturalista, la muchedumbre aplaudiría, y presión moral y hasta físicamente a aquellos comerciantes. Sería para ella una hora de revancha.

No se niega la parte que la turba haya podido significar en aquel momento. Pero el texto sagrado vincula la escena a Cristo, que se impone y derriba mesas y monedas de cambistas, asientos de vendedores, y, látigo en mano, amenaza a todos aquellos profanadores del templo. ¿Cómo se explicaría este primer gesto de Cristo imponiéndose a los mercaderes? No sólo la letra del texto, sino el espíritu del mismo, lo relaciona con la autoridad de Cristo. Cuando poco después los dirigentes judíos interrogan a Cristo por esta obra, no aluden a lo que hizo la “turba,” sino a lo que hizo El: ¿Qué señal das para obrar así?” (v. 18).

Si ordinariamente Cristo quería pasar inadvertido, en algunos momentos dejaba irradiar más su majestad, apareciendo entonces su persona avasalladora. Es un caso análogo a la escena que el mismo Jn relata cuando, yendo los ministros del sanedrín a prenderle, al llegar a El se encuentran subyugados, y a los sacerdotes y fariseos, que les preguntan: “¿Por qué no le habéis traído?” responden admirados: “Porque jamás hombre alguno habló como éste” (Jn 7:45.46). Es la misma causa, según la interpretación ordinaria⁸³, que hace en Getsemaní retroceder y caer en tierra a los que van a prenderle (Jn 18:2-8). Se ha expresado muy bien el motivo de aquel efecto: “Aquella majestuosa y **repentina aparición de la Santidad indignada** llenó de espanto a todos los presentes.”⁸⁴

Los tres sinópticos nada más dicen de esta escena. Es Jn el que narra el final de la misma.

Ante este hecho insólito, “respondieron los judíos.” Responder no supone aquí que se les hubiese preguntado nada por Cristo. Es la transcripción griega del verbo hebreo 'anah, que lo mismo significa “responder” que “tomar la palabra.” Que es el sentido que aquí tiene por el contexto.

“Los judíos” son en Jn, a causa de la hora de la composición de su evangelio, nombre co-

lectivo por enemigos de Jesús, pero indicando aquí concretamente las autoridades y dirigentes responsables o altos funcionarios levíticos y encargados de la policía del templo (Mt 21:23; Mc 11:18; Lc 19:47; 20:2; Act 4:1; 5:24-26) ⁸⁵.

Estos se le acercaron para preguntarle: “¿Qué señal das para obrar así?” Pasada la primera impresión, “llegó esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas,” se lee en el contexto de Mc (11:18), e intervienen las autoridades para exigir responsabilidades de un acto de tal naturaleza realizado en el mismo templo, y que les parecía ser una usurpación de sus poderes y una censura a ellos mismos por la permisión de aquellos comercios en el lugar sagrado. ¿Fue en el mismo día?

En absoluto, el hecho de una purificación del templo no era un acto exclusivamente mesiánico. Pero, como antes se dijo, en el caso concreto de Cristo llevaba un sentido mesiánico-divino. El mismo hecho de intervenir los judíos **exigiéndole un “signo” que garantizase esta** conducta suya, en lugar de aplicarle la ley por usurpar sus poderes, hace ver que la cuestión está planteada a Cristo por considerar que El se ponía en el plano, hipotético para ellos, **de Mesías**. Era la réplica hábil que ellos hacían a la invocación que había hecho, para obrar así, del celo por la “casa de mi Padre.”

Los judíos eran muy propensos a pedir como garantía milagros (1 Cor 1:22; Mt 16:1; Mc 8:11). Y así le piden aquí, como garantía de su actuación en la casa de “su Padre,” un “signo,” un milagro, que en Jn se les llama ordinariamente “signos,” en cuanto lo son de un poder o de una intervención sobrenatural.

Cristo acepta la invitación, **acepta dar un “signo.”** Fue un acto de condescendencia, de garantía y de misericordia, que en su día podría valorarse. Pero el “signo” no requiere ser claro a la hora que se da, sino a la hora que se cumple (Is 7:14). Pues “toda profecía es enigma antes de su cumplimiento,” escribe San Ireneo ⁸⁶.

Por eso les dice: “Destruid este templo y en tres días lo levantaré.”

Naturalmente, estas palabras de Cristo no son una orden de su destrucción. El que tanto celo había demostrado por la veneración del templo no podía mandar destruirlo. Ni los judíos le acusarán aquí de blasfemia. Era una hipótesis concesiva. La forma con que aquí es enunciado esto, “destruid,” puede ser filológicamente equivalente a la forma concesiva: “y si lo destruí” o “destruyeseis” ⁸⁷. Como Cristo habla de su cuerpo, habla de un futuro.

El término “templo” (ναός) significa el recinto del “sancta,” y del “sanctasanctórum,” en contraposición al resto del templo (ιερόν). Los oyentes podían entenderlo de todo el templo. Pero con esta palabra se indica preferentemente el lugar del templo en que moraba la divinidad. Y la divinidad “moraba” en su cuerpo. **Éste era el “templo” de la divinidad.**

A la destrucción de este templo se seguirá lo que Cristo anuncia: “y yo lo levantaré en tres días.”

El verbo usado aquí (ἐγερῶ) se emplea indistintamente en el sentido material de levantar algo de sus ruinas, reconstruir un edificio (Eclo 49:15) ⁸⁸, o para hablar de la resurrección de un muerto (Mt 10:3; Jn 5:21; 1 Cor 15:42; Rom 4:24; Act 3:15; 4:10; 13:30).

“En tres días” no significa “al tercer día,” sino durante tres días ⁸⁹. La comparación simula un edificio desplomado y que El, como un operario, lo reconstruye en tres días. Pero en la comparación está el intento de su resurrección al tercer día.

Deliberadamente Cristo habla de una manera velada, como lo es toda profecía. Ellos y los mismos discípulos (v.22) lo entendieron del templo de Herodes. Si en los discípulos la incompreensión era por efecto del velo profético y de su falta de preparación (Jn 16:12), en los judíos había además una positiva y mala disposición contra Cristo. **El “signo” de su muerte y de su resurrección lo usará Cristo más veces,** y también veladamente ante exigencias farisaicas, al

aludir a Jonas (Mt 12:38; 16:1; Lc 11:29.30). Estas eran las credenciales con las que Cristo responde a la exigencia de quién le dio el poder de haber actuado así en el templo.

Desfiguradamente, los judíos alegrarán esta afirmación de Cristo como blasfemia (Jer 26:4ss) en el proceso de su muerte (Mc 14:58; Mt 26:61) y como sarcasmo de impostura en el Gólgota (Mc 15:29; Mt 27:40), y también aparecerá como acusación en el proceso contra el protomártir San Esteban (Act 6:14). **Señal de que había trascendido la afirmación de Cristo.** Aunque originariamente no bien comprendida, fue después desfigurada al correr de boca en boca, añadiéndosele lo que El no había dicho: que él destruiría el templo. Buena prueba de esta mala inteligencia es que los judíos dirigentes no le acusan de blasfemia cuando les da este “signo” en el templo.

Sólo desde un punto de vista crítico la lectura de Jn, frente a la de estos testigos citados, es la más garantizada. No procede de falsos testigos ni aparece recargada de epítetos como ellos (“hecha por manos de hombres”), en contraposición al templo que Cristo levantaría; está más en situación, y no es censurada allí por los judíos como blasfemia⁹⁰.

Algunos autores pensaron que, cuando Cristo decía esto, señalase con su mano, como con un índice de interpretación, su cuerpo. La solución es más ingenua que científica. Si así hubiese sido, los discípulos, a la hora de su comprensión, hubiesen dicho que ya entonces El había acusado su verdadero intento con este gesto. Pero sólo dice el evangelista que, a la hora de su comprensión, “sus discípulos se acordaron que había dicho esto” (Jn 2:22).

Sin embargo, en la misma expresión de Cristo había ya un índice que les permitía orientar su inteligencia hacia su intento. Ni El ni ellos — los judíos — podían, en realidad, interpretarlo de la destrucción del templo. El que tanto celo mostraba por la veneración y santidad del mismo no podía pensar en destruirlo. Y prueba de ello es que los dirigentes del templo no le acusan de blasfemia, sino de lo inverosímil que es que una obra que necesitó para realizarse cuarenta y seis años, El pretenda realizarla en tres días. “El exceso mismo de lo inverosímil debió de haberles puesto en guardia contra una interpretación demasiado literal. Acostumbrados al lenguaje figurado, los judíos, más que ningún otro, debían pensar que se trataba de un “enigma.” En este caso se busca la solución, y, mientras se espera encontrarla, se suspende el juicio. Tal fue la actitud de los discípulos. Los judíos prefieren creer el absurdo.”⁹⁰

El templo en que sucede esta escena es el templo reconstruido por Herodes el Grande. Herodes comenzó a reconstruirlo el año 18 de su reinado⁹¹, que era el 734-735 de Roma, o sea el 19-20 antes de Cristo. El santuario propiamente dicho (ναός) se reconstruyó en año y medio, empleándose en su reconstrucción 1.000 sacerdotes, preparados especialmente para esta actividad, ya que sólo ellos podían entrar en el santuario. Los atrios se tardaron en construir, a causa de la nueva amplificación que se hizo en ellos, ocho años. La restauración fundamental del templo se tardó, por tanto, en realizarse nueve años y medio, habiéndose empleado en sus obras unos 18.000 operarios⁹². Si las cifras de Josefo no son exageradas. Sin embargo, las obras de retoque y complemento se fueron haciendo sucesivamente. De hecho se terminó la totalidad del mismo pocos años antes de su misma destrucción, bajo el procurador Albinus (62-64 d. C.)⁹³. De ahí que la expresión de los judíos en este pasaje evangélico, que se han empleado cuarenta y seis años en edificar este templo,” se refiera a que ellos lo consideraban terminado ya en lo esencial. También podría ser un aoristo con sentido de duración.

Power ha propuesto otra interpretación. Hace hincapié en que no se trata de todo el recinto del templo, sino del “santuario.” Y pretende demostrar que el naos o “santuario” se construyó en só-

lo unos nueve años y medio, terminándose sobre el año 17 d. C. Por lo que cree debe traducirse así esta frase: “Este santuario se levantó hace cuarenta y seis años, y ¡tú pretendes reconstruirlo en tres días!”⁹⁴

Si esto gramatical mente es posible, la objeción principal contra esta teoría es que suprime la misma objeción de los judíos, pues ésta está evidentemente en la desproporción de una obra hecha hacia cuarenta y seis años y la misma que se haría en tres días. ,

Este pasaje da una de las fechas más seguras para la cronología de la vida de Cristo. Si se toma como punto de comienzo de las obras del templo el 19-20 a. C., se está ahora en la Pascua del 27-28 d. C.⁹⁵

El evangelista resalta que **Cristo había dicho aquella doble profecía de su muerte y resurrección, “del templo de su cuerpo.”**

“La espera escatológica del judaísmo aguarda un Mesías que, en lugar del antiguo templo, profanado por el pecado, construirá un santuario nuevo, de magnificencia y esplendor inauditos, destinado a durar para siempre.”⁹⁶ Acaso Cristo con su respuesta contraponga su verdadero templo a este otro fastuoso material **para la escatología mesiánica.**

El anuncio de su resurrección, que es de la restauración definitiva del templo de su cuerpo, podía evocar lo que **iba a significar este templo de Cristo en el nuevo culto.** “El cuerpo de Cristo resucitado será el centro del culto en espíritu y verdad (Jn 4:21ss), el lugar de la presencia divina (Jn 1:14), **el templo espiritual de donde brota el agua viva** (Jn 7:37-39). Es uno de los grandes símbolos joanneos (cf. Ap 21:22). Ello se funda sobre una de las palabras más literalmente auténticas de Jesús (Mt 26:61 par. y 12:6).”⁹⁷

Cristo resucitado es el verdadero templo, pues en él vive la **“plenitud de la divinidad corporalmente”** (Col 2:9; cf. Col 1:19; cf. Jn 1:14) y como Mediador absoluto (1 Tim 2:5), es, a través de él — sacerdote y víctima — como, necesariamente, se rinde culto a Dios.

El evangelista consigna, como antes indicó análogamente, que los discípulos después de la resurrección se “acordaron” de esto. Al repasar la vida de Cristo a la luz de Pentecostés, penetraron el hondo sentido de aquellas palabras, conforme a la promesa del Señor (Jn 14:26; 16:13), y “creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho.” El Espíritu Santo les trajo a su consideración los pasajes en que se hablaba de la resurrección, y comprendieron a un tiempo el sentido profético que tenían, **lo mismo que la profecía de la resurrección de Cristo, “templo” de la divinidad, anunciada por El mismo**⁹⁷.

La Situación Histórica de este relato.

Este relato de Juan, ¿es el mismo que transmiten los sinópticos? Es un tema ya clásico, que dividió, más antes que ahora, a los exegetas.

La opinión hoy más generalizada entre los autores es que la escena es la misma en Jn y en los sinópticos, y que es Jn el que la sitúa, probablemente, en su proyección histórica. Las razones que llevan a esto son las siguientes:

1) La escena, tal como está descrita por Jn y los sinópticos, es la misma. Las pequeñas variantes literarias en la narración, excepto el final completivo de Jn, no rebasan las diferencias de un mismo relato en otros pasajes evangélicos.

2) Pensar que se hubiese repetido esta escena y que los sinópticos la relatasen en la última Pascua y Jn en la primera, no explica la identidad literaria del relato. Y pensar en una referencia única “tipo” no explica la identidad literaria surgida en catequesis y medios kerigmáticos distintos.

3) Se explica bien por qué los sinópticos ponen el relato en la última Pascua. Es porque

solamente relatan un viaje de Cristo a Jerusalén. Y esto explica el que lo sitúen en un marco histórico no preciso, pero deseando situarlo en su propio escenario geográfico: **Jerusalén el templo.**

4) Además, tal como está relatado en los sinópticos, se ve que no está en su contexto propio.

a) En Mt, el contexto en que está situado parece ser un “contexto lógico,” ya que a continuación de la expulsión de los mercaderes se pone una serie de curaciones y aclamaciones mesiánicas a El en el mismo templo (Mt 21:14-17). Esto es increíble después de la expulsión de los mercaderes y del acto inquisitorial al que le someten las autoridades. Por eso, al no tener una conexión histórica con estos versículos, hace ver que puede tener una simple conexión lógica: temas sucedidos en el templo.

b) La situación en que lo ponen Mc (11:15-19) y Lc (19:45-46) no exige una necesaria conexión con el contexto en que está incluido, ni, por tanto, exige una necesaria situación histórica. Más aún, Mc lo pone en un contexto distinto del de Mt, y estos dos son distintos del de Lc. Todo ello hace ver que tienen una situación especial, libre. O está por “contexto lógico” o por el intento y sesgo de cada evangelista.

5) Por el contrario, Jn, que narra varias Pascuas, ¿por qué lo sitúa en la primera y no en la última, que también narra ampliamente? Si la sitúa en la primera, teniendo un amplio margen histórico para relatarla en la última, en concreto al narrar la entrada mesiánica del día de Ramos en Jerusalén, no ignorando, con probabilidad, los sinópticos, sea en escritos o en narraciones por vía oral, parece indicar que Jn intenta situar la escena en su propia proyección histórica. Jn suele ser cuidadoso en la cronología.

6) La fecha citada: “Se han empleado cuarenta y seis años para edificar este templo,” lleva al primer año del ministerio de Cristo. Y “si no queremos rechazar estas palabras de los judíos como cálculo del evangelista y una ficción, nos vemos forzados a concluir que se las dijeron a Jesús en los comienzos de su ministerio.”⁹⁸

Reacciones ante Jesús en Jerusalén, 2:23-25.

Esta pequeña anécdota tiene por finalidad servir de introducción a la conversación con Nicodemo. Es un cuadro de conjunto sobre muchas actitudes que había sobre Cristo en Jerusalén: se le admiraba, pero no se le entregaban completamente.

²³ Al tiempo en que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua, creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía; ²⁴ pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos, ²⁵ y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues El conocía lo que en el hombre había.

La referencia histórica de estos compendiados sucesos que va a hacer el evangelista la vincula “al tiempo en que Cristo estuvo en Jerusalén, en la Pascua.” Se refiere seguramente a la primera Pascua que Cristo pasó en Jerusalén. Es a la ida a la Ciudad Santa, que describió después de las bodas de Cana (Jn 2:12.13).

La construcción de la frase exige alguna precisión. Dice así: al tiempo que Cristo estuvo en Jerusalén “en la Pascua, en la fiesta.” Si sólo se tuviese en cuenta la gramática, habría que suponer que todos los milagros que Cristo hizo y las conversaciones obtenidas habrían sido precisamente en el mismo día de “la fiesta de la Pascua.” Pero a esto han de notarse dos cosas:

a) La palabra “la fiesta,” aludiendo a fiestas de “peregrinación,” lo mismo puede signifi-

car el día mismo de la fiesta (Jn 7:8.11) que los días de la octava (Jn 7:14; Col 2:16). Por tanto, la sola palabra no decide. Ha de tenerse en cuenta el contexto.

b) Tanto por la palabra usada para indicar su obra milagrosa — “los milagros que hacía” —, cuanto por la naturaleza de las cosas, se refiere a los días que estuvo en Jerusalén con motivo de la Pascua: sean los de la octava, sea el período que se extendió hasta su partida. Si no es que hay una agrupación implícita de otros.

Fue, pues, un período jerosolimitano, **en el que Cristo hizo “milagros,” “signos” que manifestaban su poder y su grandeza.**

Esto hizo que “muchos” viniesen a **“creer en su nombre.”** Conforme al uso semítico, “nombre” está por persona. La fe de estos judíos, ¿a qué se refiere? ¿A su fe en Cristo Mesías o a su fe en Cristo como Hijo de Dios? Al comienzo de su ministerio, no puede interpretarse esto de su filiación divina. Basta ver el progreso de revelación paulatina que Cristo tiene con sus discípulos en los sinópticos, para ver que aquí deba referirse sólo a su mesianismo. En Jn “creer en su nombre” se refiere, en otras ocasiones, **a la filiación divina** (Jn 1:12; 3:18). Jn usa aquí una interpretación posterior, con la que expresa el tema de su evangelio.

El proceso de su revelación mesiánica fue lento, como se ve en los sinópticos. A veces, sospecha (Mt 12:23), otras, es creencia fruto de entusiasmo (Jn 6:14-15), pero con reservas (Jn 7:40ss; cf. Jn 7:3-5).

Pero, a pesar de profesar estos judíos **su fe en Cristo**, El no se “fiaba” de ellos, no se “confiaba.”

La razón la da el evangelista: “porque los conocía a todos, y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues él conocía lo que en el hombre había.”

Es la penetración divina de Jesús en los corazones, y que tantas veces aparece resalta en Jn (Jn 1:49.50; 4:19; 6:61-64, etc.). En el A.T. sólo se dice esto de Dios; **sólo Dios sondea los corazones** (1 Sam 16:7; 1 Re 8:39; Jer 17:9.10; Sal 32:15, etc.) En el Talmud se dice que sólo Dios conoce los pensamientos de los corazones (cf. Act 1:24).

¿A qué se debía esta inconsistencia en ellos, lo que hacía en Cristo que no se les “confiase” plenamente? Los milagros les deslumbraban y les hablaban como “signos” del poder y dignidad mesiánica de Cristo, pero en ellos quedaba un fondo, una reserva frente a Cristo. Probablemente, más que defecto en la fe, **era defecto en la entrega plena a Cristo.** Acaso pensaban seguirlo, al modo de un discípulo a los célebres maestros Hillel o Shammai; pero no pensaban entregarse plenamente a El, con lo que importaba esto **en el orden moral y religioso** (Jn 3:16.18.21; 6:28.30). “Desde este primer contacto con las multitudes de Jerusalén, véseles ya cuales aparecerán siempre en Juan: impresionables, rápidamente conquistados por los milagros de Jesús, pero superficiales y precariamente adheridos.”¹⁰⁰

Esta anécdota de Jn y la siguiente escena de Nicodemo, ¿están bien situadas cronológicamente? La razón de plantearse este problema de cronología literaria es que Jn dice que Cristo hizo “milagros” en esta primera Pascua en Jerusalén, y luego añade que en Cana de Galilea cura al hijo de un funcionario real, y escribe: “Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea” (Jn 4:54). También se alegraría el que la doctrina sobre el Hijo del hombre “levantado” se pone más tarde (Jn 12:21ss). Y, por último, que antiguas sinopsis (Taciano y Codex Fuldensis) colocan la entrevista con Nicodemo después de la última entrada en Jerusalén.

Sin embargo, estas razones no son definitivas. En primer lugar es el mismo Jn el que dice expresamente que la entrevista con Nicodemo fue mucho antes de la última Pascua. Ciertamente antes de la fiesta de los Tabernáculos, que cita (Jn 7:50). El intento, pues, de Jn de situarlo pronto es claro.

Que la doctrina de la “elevación” del Hijo del hombre se ponga también más adelante, no es obstáculo. Puede ser doctrina repetida en varias ocasiones, o adelantada en el capítulo de Nicodemo, o retrasada luego.

Por último, “la disposición de las perícopas en Taciano y en el Codex Fuldensis, que depende de Taciano, es con frecuencia arbitraria y no nos puede dar indicación alguna cronológica.”¹⁰¹

Por eso, si Jn sitúa explícitamente la conversación con Nicodemo (Jn 7:50) y ese cuadro de “milagros” hechos en Jerusalén en la primera Pascua, que le sirve de introducción histórica, y con el que tiene una conexión cronológica, y luego dice, con ocasión de la curación del hijo de un funcionario real, que éste fue “el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea,” hace ver esto que el intento del evangelista no es crear oposición histórica entre estos hechos, sino que han de tener otra intención en él.

Pero, sobre todo, Jn dice que fue el “segundo milagro,” mas precisando que “viniendo de Judea a Galilea.” No se toma por cómputo inicial los hechos en Jerusalén, sino los que hizo después de salir de Judea, entrando en Galilea. Como una prueba acaso de benevolencia a su región. Acaso el “primero” por relación a éste no se registró.

1 Comentario A Jn 1:43. — 2 Epist. 108:1: MI 22:889; Epist. 46:12: MI 22:491. — 3 Por Kefr Kenna, Cf. Le Camus, En Dict. Bib., Art. Cana T.2:110ss; Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.55-56; Prat, Jesus-Christ (1947) I P.180; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 119-127. Para Khirbet Qana, Cf. Thomson, The Land And The Book P.425ss; Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.412-413. — 4 Para La Descripción Ambiental De Una Boda En Oriente, F. M. William, Das Leben Jesu., Vers. Esp. (1940) P.118-119. — 5 Pesahim 109a; Cf. Sal 103:15. — 6 Ketuboth I 1. — 7 Strack-B., Kommentar. Ii P.387ss. — 8 Sobre Las Costumbres Orientales Y Palestinas Sobre Las Bodas, Para La Edad Antigua, Cf. Kostleitner, Archaeologia Biblica (1917) P.560ss; Fonck, Die Parabeln P.411-414.575-579; Kraus, Talmudische Archaeologie (1911) Ii P.36ss; Strack-B., Kommentar. I P.505-517; William, Das Uben Jesu., Vers. Esp. (1940) P.L 17-123.' Para Las Costumbres Judías Posteriores, Cf. J. Neil, Everyday Life In The Holy Land (1911) P.223-260. — 9 Nestlé, Jv. T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crit. A Jn 2:3. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.57. — 11 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.328. — 12 Strack-B., Kommentar. Ii P.406ss. — 13 Josefo, Antiq. VIII 2:9; Barrois. En Rev. Bib. (1931) 200ss Y 212ss. — 14 San Juan Crisóstomo, In Lo. Hom. 20. — 15 Hor., Odae I 4:18. — 16 Quaestiones Conviviales I — 17 Mg 59:129. — 18 Cortés Quirant, Las Bodas De Cana: Marianum Ü958) 158-161, — 19 Braun, La Mere De Jesús Dans Voeuvre De Saint Jean: Rev. Thom. (1950) 446-463; (1951) 5-68; La Mere Des Fideles (1953) P.49-74; Hoskyns, La Vie De Mane, Mere De Jesús (1938) P.255ss; Cullmann, L' Sacrements Dans L'évangilejohannique. (1951) P.37; Leal, La Hora De Jesús, La Hora De Su Madre: Est. Ecl. (1952) 147-168; Gachter, Maria Im Erdenleben P.180; Mana Im Kana: Zeitschrift Für Katholische Theologie (1931) P.351-402. Ya Antes Lo Había Defendido San Agustín; Cf. In Loannis Evangelium Tractatus 8: MI 35:1455; Y Newman, A Letter Addressed To The Rev. E. B. Pusey, D. D. From: Certain Difficulties Felt By Anglicans In Catholic Teaching (1896) Ii 72; A. Feui-Llet, L'heure De Jesús Et Le Signe De Cana: Ephem. Theol. Lov. (1960) 5-22; V. Anza-Lone, Gesù E María Alie Nozze Di Cana: Div. Thom. Pia. (1962) 65-80. — 20 Bover, Vida De N. S. Jesu-Cnsto (1956) P.261; Cf. Ceroke, Theological Studies (1956) Sobre La Interpretación De Mt 12:48-50; Le 11:27-28; Le 8:20-21, En Que Cristo Sólo Indica La Superioridad Espiritual Sobre Los Lazos Familiares, Pero No La Exclusión Real De Su Madre En El Período Previo A Su Pasión. — 21 Preuschen-Pott, Tatians Diatessaron Ans Dem Arabischen Übersetzt (1926) P.76. — 22 Mg 44:1308d Y 18. — 23 Collect. Brug. (1932) P.425ss. — 24 Aufgehellte Bibelstellen: Benediktische Monatschrift (1952) Heft 5-6 — 25 Zujohn. 2:4: Zeit N. T. Wissen. (1952-1953) 257. — 26 Bemerkungen Zu Jo. 2:4: Biblica (1955) 492-509. — 27 Jesús Auf Der Horchzeit Zu Kana: Bibel Und Liturgie (1952-1953) 333-336. ¹⁸ Rev. Bib. (1954) 259; Du Baptême A Cana (1956) P. 156-158. — 29 Las Bodas De Cana: Marianum (1958) 179-182. — 30 Mg 59:129. — 31 MI 35:1455. — 32 Strack-B., Kommentar. Ii P.401. — 33 Cortés Quirant, O.C., P.178-179: Dominican Studies (1954) P. 106-107. — 34 Kühner-Gerth, Grammatik Der Griechischen Sprache Ii 1 P.417. — 35 Meyenberg, Homiutische Und Katechetische Studien. Ergänzungwerk (1908) I P.553ss. — 36 Braun, La Mere Des Fideles (1953) P.50. — 37 Barret, The Cospel According To St. John (1955) H.L. — 38 Westcott, The Cospel According To St. John (1919) H.L. — 39 Odisea XIX 107.165.221; Cf. Iliada Iii 204. — 40 Oedip. Tyr. 655. — 41 Diön Casio, Hist. Rom. Li 12:5. — 42 Ditlef Nielsen, Ras Shamra Mythologie Und Biblische (1936) P.32 N.L.; P.90. — 43 Antiq. I 16, — 44 Texto Citado Por E. Zolli En Mi Encuentro Con Cristo (1948) P.217. — 45 William, Das Leben Jesu Im Laude Und Volke Israel, Vers. Esp. (1940) P.121. — 46 G. Roschini, La Vita Di María (1946) P.319-320. — 47 Sobre Defensores Recientes De Esta Posición Y Bibliografía, Cf. cortés Qui-Rant, A.C., P.170. — 48 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.153; Cf. P.149-154. — 48 Pfo Xii, Per Christü Matrem (A.A.S. [1948] P.536-537); Vat. Ii, L. G. N.58. — 49 Adv. Haer. Iii 16:7. — 50 Évang. S. Sí. Jean (1927) P.60. — 51 Les Sacrements Dans Vévangik Johannique (1951) H.L. — 52 O.C., P.60. — 53 Comentario A Jn 6:1-21 Introd. — 54 Mt. 5:17; S. Thom, Comm. In Evang. Lo. C.2 Lect. 1 H.L. — 55 Braun, La Mere Des Fidéles (1953) P.69-71; Macgregor, The Cospel Of John (1948) P.55. — 56 Orígenes, In Lo. 10:31; In Cant. Cant. 1:2. — 57 In Lo. 2.Lss: Mg 73:229. — 58 Commentaire De L'évangile Concordant, Éd. Leloir (1954) P.46 Tract. VIII (C.S.E.L.) LXVIII P.65ss72ss. Hom. (P.O.) XXVI P.389 - 428. Interpretaron Of The Fourth Cospel (1953) P.298. — 62 The Cospel Message Of Marck P.73. — 63 Du Baptême A Cana (1956) P. 140-143. — 64 Boismard, Du Baptême A Cana (1956) P.141. — 65 A Rivera, Nota Sobre El Simbolismo Del Milagro De Cana En La Interpretación Patrística: Estudios Marianos (1953) P.68ss. — 65 M. De Tuya, La Virgen En La Biblia, En Enciclopedia Mariana Posconciliar (1976). — 66 Nestlé, T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crit. A Jn 2:12. — 67 A. F. Truyols, Vida De Jesucristo (1948) P.141. — 68 Josefo, De Bello Iud. Ii 21:4.8. — 69 Sobre La Topografía De Cafarnaúm, Cf. B. Méis-

termann, Capharnaum Et Beth-Saide (París 1921); G. Ürfali, Capharnaum Et Ses Ruines (París 1922); Abel, Capharnaum En D.B.S. I 1045-46; W. Ewing, En Hasting's Dictionary 350ss; Bpver, S. I. Datos Evangélicos Sobre La Identificación De Cafarnaúm: Estudios Eclesiásticos (1925) 214-217; A. E. Mader, En Bíblica (1932) 295-297, Y En Journal Of Pal. Or. Soc. (1933) 218-220. — 70 Vita 52. — 71 Comentario A Mt 13:55-56. — 72 Berakoth 9:5; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.27. Biblia Comentada 5b — 73 Josefo, Antiq. Xviii 19:1. — 74 William, Das Leben Jesu Im Lande Und., Vers. Esp. (1940) P.124-125. — 75 Ederseim, The Life Of Jesús T.L P.368-372. — 76 Strack-B., Kommentar. I P.853; II P.570; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.834; Edersheim, The Life Of Jesús T.L P.368-372. En Las Obras Citadas Pueden Verse Noticias Sobre Las Extorsiones Que Hacían Las Grandes Familias Sacerdotales A Las Gentes En Materia De Negocios. — 77 Berakoth 9:5; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.27. — 77 H. Van Den Bussche, El Ev. S. S. Jn (1972) P.189. — 78 Mollat, L'evang. S. St. Jean, En La Samte Bible De Jérusalem (1953) P.77 Nota C. — 79 Bonsirven, // Giudaismo Palestine. Se Al Tempo Di G. C. (1950) P.25-26. — 80 Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I P.370-376. — 81 Braun, Évang. S. St. Jean (1956) P.331; Cí. Heb 3:2-6. — 82 Levi Rabba 9:6; Cant. Rabb 4:16; Deut. Rabba 1:17; Targum Jer. Gen. 35:21; Pesiq. Rabba 162a; Cf. Bonsirven, Le Judaisme Palestinien. (1934) I P.406-407. — 83 Comentario A Jn 18:2-8. — 84 Filliox, Vie De \S. J.-Ch. Vers. Esp. (1942) Ii P.152. — 85 Josefo, De Bello Iud. II 17:2; Cf. comentario A Jn 1:19-24. — 86 Mg 7:1052. — 87 Abel, Grammaire Du Grec Btblíqúe (1927) § 60a P.273. — 88 Para El Griego Clásico, Cf. Bailly, Dict. Grec-Francaise Ed.Ii P.566.328 — 89 Abel, Grammaire Du Grec Biblique (1927) § 47h P.213. — 90 Burkitt, En Journ. Of Theol. Studies (1924) P.386; Dobschütz, En Zeitsch. Für Die Neut. Wissenschaft (1929) P.169. — 90 Brajln, Evang. S. Si. Jean P.332. — 91 Josefo, Antiq. Xv 11:1. — 92 Josefo, Antiq. Xv 14. — 93 Josefo, Antiq. Xv 9:7. — 94 Power, En Bíblica (1928) 258-277. — 95 Sobre La Fecha Del Año 15 De Tiberio, En Que Cristo Comienza Su Ministerio Público, Cf. Ceuppens, Theol. Bib. Iv P. 140-143. — 96 A. Wikenhalser, Ev S. Jn. (1972) P.125. — 97 Mollat, Uévang. — 97 L.-Dufolr, Le Signe Du Temple Selon St Jean: Rev. Scienc. Relig. (1951) 155- — 98. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.78 Nota C. 175. — 99 Cadoux, En "Journal Of Theol. Studies" (1919) P.314. — 99 Sanh. 37b; Strack-B., Ii P.412. — 100 Lebreton, La Vie Et L'emeignement., Vers. Esp. (1942) P.89. — 101 Lebreton, La vie et renseigtiement.,\ers. esp. (1942) I p.90 ic Scien. Relig. (1929) 336 n.8.

Capítulo 3.

El capítulo tercero es la continuación del anterior, cuyos últimos versículos (v.23-25) son la introducción evidente a éste.

Visita y conversación con Nicodemo, 3:1-21.

¹ Había un fariseo de nombre Nicodemo, principal entre los judíos, ² que vino de noche a Jesús y le dijo: Rabí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos signos que tú haces si Dios no está con él. ³ Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios. ⁴ Díjole Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer? ⁵ Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos. ⁶ Lo que nace de la carne, carne es, pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. ⁷ No te maravilles porque te he dicho: Es preciso nacer de arriba. ⁸ El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo nacido del Espíritu. ⁹ Respondió Nicodemo y dijo: ¿Cómo puede ser eso? ¹⁰ Jesús respondió y dijo: ¿Eres maestro en Israel y no sabes esto?

Entre el grupo de personas jerosolimitanas vivamente impresionadas por los milagros de Cristo, con que termina el capítulo segundo (2:23), pero con fe imperfecta, se hallaba un tal Nicodemo.

Nicodemo (— vencedor del pueblo), con nombre sugestivamente simbólico, era un hombre muy principal en Israel. El evangelista dice de él que era magistrado o “príncipe” (αρχών) de los judíos (v.1) y, además, “maestro” o rabí (διδάσκαλος; v. 10); también formaba parte del Sanedrín (Jn 7:50). De él se hablará dos veces más en el evangelio: una defendiendo a Cristo, como miembro del Sanedrín (Jn 7:50), y luego prestando su concurso personal para el embalsamamiento y sepultura de Cristo (Jn 19:39.40).

Su mismo nombre griego o grecizado estaba en uso en la época. Por influjo helenístico se

usaban nombres griegos entre personas principales o incluso del pueblo; v.gr., Andrés, Felipe.

Nicodemo era “fariseo.” Aunque en el Sanedrín predominaban los “saduceos,” también se componía de algunos “fariseos.” Esto da un interés especial a esta visita que hace Nicodemo. El fariseo tenía un sentido excesivo y falso de “su” ortodoxia. Era un idólatra de la “letra” del texto sagrado, y daba excepcional importancia a las “tradiciones” de los mayores. Cristo mismo tuvo que decirles: “¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones?” (Mt 15:3) ¹.

Vivamente impresionado por los milagros que Cristo hace, y que eran rúbrica divina (v.2), pero que chocaba fuertemente con el tradicionalismo farisaico, Nicodemo quiere escuchar la doctrina de aquel profeta.

Para ello viene a visitarlo por la “noche.” No eran infrecuentes los coloquios científicos con los rabinos por la noche ². Acaso Nicodemo desease una larga conversación con El, y ésta fuese la hora más oportuna (Jn 1:38.39), aparte que Cristo dedicaba el día al ministerio. Pero por todo el conjunto de ser fariseo, doctor y miembro del Sanedrín, parece que hubiese elegido esta hora furtivamente por precaución y timidez (Jn 19:38; cf. Jn 12:42). Lo que no debe estar al margen del intento simbolista del evangelista es destacar esta hora de la “noche” (Jn 13:30) desde la que Nicodemo viene a la enseñanza de Cristo-Luz.

El aspecto esquemático del coloquio es lo que hace introducirlo literariamente de improviso, sin los cortes y prolijos preludios orientales. Pero, si se tiene en cuenta que Nicodemo era rabí, maestro, y la estima en que se tenían a sí mismos los doctores, se puede comprender la actitud respetuosa y discente con que Nicodemo venía a esta visita. No venía sólo a conocer por erudición una doctrina; impresionado por los milagros de Cristo, y que les hacía saber que “venía como maestro de parte de Dios” (v.2), quería conocer aquella doctrina así rubricada por Dios. Esto mismo se acusa en el título que da a Cristo: “Rabí” (v.2).

Nicodemo viene a Cristo reflejando, además, la inquietud de otras personas, pues le dice que “sabemos” que Dios está con El y que es causa de sus milagros. ¿Quiénes son éstos? Acaso fariseos de las “muchas” personas que creyeron en El o un grupo de doctores o sanedritas o grupos de gentes, que, vivamente impresionados por los milagros que hacía (Jn 2:23), deseaban conocer su doctrina, pero que tenían reparos en venir al mismo.

La exposición que hace Nicodemo es ésta: confiesa que él y otros están impresionados a causa de los milagros que hace. Por ello reconocen que viene “como maestro de parte de Dios.” La conclusión es ésta: quieren escucharle. ¡Que hable! ¡Que enseñe su doctrina! Así se va a cumplir en El y en ellos aquel pensamiento de Pascal: “Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina discierne los milagros.” ³ Pero al evangelista no le interesa tanto la persona de Nicodemo, que quedará olvidada, cuanto el diálogo y la doctrina que Cristo expone aquí: el modo del ingreso en su reino.

En esta “introducción” responde Cristo a un problema no planteado abiertamente por Nicodemo. Sea porque falta aquí el enlace literario, por lo esquemático del discurso, sea porque Cristo aparece ya respondiendo al fondo de la cuestión. Ni en realidad hace falta interpretar el verbo “responder” como tal, ya que equivale al hebreo 'atiah, que significa tanto “responder” como “tomar la palabra,” “hablar.” Jn. va a la temática teológica.

Y la enseñanza de Cristo es ésta: para “ver,” es decir, para experimentar, para “ingresar” (v.5) en el reino, **es necesario “nacer” de “arriba.”**

El “reino de Dios” o “reino de los cielos” (Mt) es la frase usual en los sinópticos. Jn sólo la usa aquí (v.35), y en forma de sólo “reino” en otros dos pasajes (Jn 18:36.37). Acaso sea por reflejar más directamente el sentido histórico de la escena o también el substrato aramaico primi-

tivo del evangelio de Jn. Normalmente Jn expresa este concepto bajo la expresión de “vida eterna,” con lo que destaca el concepto de la realidad espiritual e íntima del mismo en el alma (Jn 3:15.16.36; 4:5.24; 6:40.47.59; 17:3). Es el reino de la gracia ⁴.

Para “ver” este reino hace falta un nuevo “nacimiento.” La expresión “ver” tiene aquí el valor de visión experimental, disfrute del mismo, posesión de él (Lc 2:26; Act 2:27; 1 Pe 3:10); es decir, “ingreso” en el reino, como dice aquí el mismo Jn (v.5).

Este “nacimiento” que hace falta tener para el ingreso y vida en este reino ha de ser de “arriba” (ἀνωθεν). La palabra griega empleada, lo mismo puede tener un sentido local: nacer de “arriba,” que temporal: nacer de nuevo. Conceptualmente no hay gran diferencia entre ellos, ya que un nacimiento de lo “alto” ha de ser de “nuevo,” y viceversa.

Ante esta afirmación de Cristo, Nicodemo, más que sorprenderse, parece que con su pregunta busca saber más precisiones en este punto. La frase “¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?” no tiene un sentido irónico. Es más sagaz de lo que parecería. Nicodemo no puede pensar en el absurdo de un renacimiento humano.

“Como ocurre frecuentemente en los diálogos joánicos, la expresión es bastante oscura, como para permitir a Nicodemo reargüir en el siguiente versículo” (B. Vawter). Jn es amigo de “diálogos” y, en ellos, sabe destacar la idea con artificio. Para este fin “expresiones de doble sentido se encuentran con bastante frecuencia en Juan” (Wikenhauser).

Como luego, en el capítulo sexto (Jn 6:51-53), la enseñanza se reafirma progresivamente con una afirmación dogmática fundamental: “Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos.” La razón es que “lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu.” **Y la vida nueva es vida “espiritual.”** Y “la carne y la sangre no pueden **poseer el reino de Dios**” (1 Cor 15:50). La “carne,” el hombre de abajo, está limitado a sus solas fuerzas naturales; pero este “nacimiento” es de tipo superior a la “carne y sangre,” es **nacimiento del Espíritu**, que constituye a los hombres en “hijos de Dios” (Jn 1:12), por lo que “nacén de Dios” (ἐκ Θεοῦ; Jn 1:13). De aquí la necesidad y la enseñanza terminante de nacer del Espíritu.

Iba a surgir, al llegar aquí, una extrañeza en Nicodemo, y que filológicamente se acusa por una interrupción anticipada de Cristo a su escepticismo o a su objeción: “No te maravilles⁵ de que te he dicho: Es preciso nacer de arriba” (v.7). ¿En qué podía estar esta extrañeza de Nicodemo al saber que era preciso “nacer de arriba”?

Nicodemo, como doctor, conocedor de las Escrituras, sabía que las almas, como estaba anunciado por los profetas, deberían experimentar un cambio moral, que era una “regeneración” (Ez 11:20). Entre los rabinos se decía que el que salía de un vicio o había purgado ya sus pecados era creado de nuevo, o nacido de nuevo, o regenerado, lo mismo que se admitía este cambio en los “prosélitos.”⁶ Si estas expresiones no estaban ya totalmente en uso, al menos salieron de la enseñanza rabínica tradicional. Y, de hecho, en el N. T. aparecen expresiones equivalentes al llamar al bautizado “**nueva criatura**” (Gal 6:15; 2 Cor 5:17).

Por eso, esta extrañeza de Nicodemo no se refiere a este anuncio de “regeneración” moral, sino o al modo del mismo (v.9), al ver que este “renacimiento” trascendía al efecto de los bautismos de él conocidos, o al escepticismo que este anuncio causaba en aquel rabí (v.12). ¿En qué consistiría **aquel nuevo renacimiento moral**? O ¿cómo controlar la realidad regeneradora de aquella enseñanza? ¿Podría un rabí aceptar aquel anuncio tan vago? Nicodemo entonces debió de quedar escéptico (v.12).

Pero la enseñanza que aquí se hace es de una portada dogmática excepcional: **la necesidad del bautismo cristiano.**

El rito de las purificaciones bautismales en el agua era algo que estaba en el medio ambiente; era cosa usual. Tal el bautismo de Juan; las purificaciones en agua de los esenios/Qumrán, y el mismo bautismo que, **en vida de Cristo y en su misma presencia**, administraban los discípulos de Cristo (Jn 4:1.2). Era, pues, éste un rito que estaba en uso. El bautismo de Cristo “en agua,” por no poder interpretarse metafóricamente a causa de la contraposición al del Bautista, que era superficial y no purificaba el alma, y por ser además un rito usual, el contexto lleva a hacer ver que en esta enseñanza se trata de un verdadero rito “en agua,” pero que, al mismo tiempo, **hay una acción inmersiva “en el Espíritu Santo.”**

Precisamente la fuerza de la construcción de la frase lleva a esto mismo. Pues hay que **“nacer del agua y del Espíritu.”** El “del” (ἐξ) indica el origen de esta generación. Y puesto en principio de la frase afecta por igual a los dos elementos, que además están unidos por la copulativa 7.

A esto se añade que a la hora de la composición del evangelio de Jn no se podía interpretar por lectores cristianos sino del bautismo cristiano. Esto lo sabía bien el evangelista, y, sin embargo, no lo corrige ni lo matiza, para evitar que se lo entiendan así. Precisamente se lee en San Pablo que Cristo nos salvó “mediante el baño de la regeneración y renovación en el Espíritu Santo” (Tit 3:5; Ef 5:26; cf. Mt 28:19). Además, este relato parece, aparte de lo histórico, que es reflejo de una catequesis bautismal. Acaso proceda de alguna *haggadah* bautismal. El concilio de Trento interpretó auténticamente este pasaje del evangelio de Jn, definiendo de fe lo siguiente: “Si alguno dijese que el agua verdadera y natural no es de necesidad para el bautismo, y, por tanto, que aquellas palabras de nuestro Señor Jesucristo: “Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo” (Jn 3:5), las interpretase como metáfora, sea excomulgado.”⁷

Bultmann y otros autores consideran las palabras de “agua y” como interpolación, “eclesiástica” para dar al texto una significación sacramental. Pero críticamente esto no es sostenible. I. de la Potterie cree que es Juan mismo el que hace esta adición en pleno uso ya del ejercicio bautismal cristiano.⁷ En esto no habría objeción de principio. Cristo podía haber hablado de la necesidad de la renovación auténtica y profunda por obra del E. S. Ezequiel habla de los tiempos mesiánicos purificados por agua y estableciendo una renovación de los corazones (Ez 36:25ss)⁸ El evangelista, a la hora de la composición del evangelio, pudo expresar el “sentido pleno” que tenían esas palabras en boca de Cristo: **el bautismo cristiano que estaba en pleno ejercicio en la Iglesia.**

Es interesante también destacar **el sentido mesiánico** de esta escena. Cristo se presenta aquí como el revelador y legislador del reino de los cielos (v.3.5), Para esto pone por condición necesaria una **“regeneración” por obra del Espíritu.** Esta renovación ha de ser para todos los que quieran ingresar en él. Supone una abundancia y universalidad nuevas, excepcionales. Pero esto era característico, según los profetas, de los días mesiánicos (Jl 2:28ss). Nicodemo, como “doctor” de la Ley, no podía ignorar esto. Cristo, pues, al anunciar el cumplimiento de esta efüsion del Espíritu, **está anunciando la presencia de los días mesiánicos.** Y él, al presentarse como el administrador de esta obra del reino, **se está presentando como Mesías.** A confirmar esto llevaba el movimiento premesiánico creado en torno al Bautista. Todo esto no podía ser ajeno al conocimiento real, y literario al menos, de Nicodemo. Por eso, en estas enseñanzas de Cristo tenía que estar viendo a Cristo presentarse como el Mesías.

A la sorpresa que iba a surgir en Nicodemo (v.7), Cristo la previene, y le anticipa una sugerencia de solución. Sin duda que todo esto es un misterio, pero no por ello deja de ser una realidad. Si es vida de “arriba,” ha de ser misterio. Pero la misma vida de abajo está llena de misterios, y, sin embargo, se reconoce a diario su realidad. Y le pone un ejemplo que era de clásica

preocupación en los antiguos (Ecl 11:5). “El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo el nacido del Espíritu” (v.8).

Probablemente, conforme al uso, esta conversación se tenía en una azotea. Y “tal vez, en esta tranquila \ tibia noche de primavera (pues se está en la proximidad de la Pascua), sintiese correr, como es frecuente en Jerusalén, el paso de la brisa marina. Este vientecillo que se levanta de repente susurrando a lo largo de las estrechas callejas, ¿de dónde viene y adonde va? Nadie lo sabe, y sólo lo declaran y acusan esos miles de objetos que anima y hace vibrar. Así es también el Espíritu de Dios: nadie conoce su origen y ninguno sigue su marcha, pero se ve que las almas vibran tocadas y animadas por él.”⁸ Precisamente la experiencia de esta nueva vida será un tema que Jn destacará en su evangelio (Jn 7:17). **Así sucede a todo el nacido del Espíritu Santo.**

En el diálogo, Nicodemo muestra aquí explícitamente su sorpresa, la que antes le previno e interrumpió el mismo Cristo (v.7). “¿Cómo puede ser eso?” (v.9). La respuesta de Cristo parece descubrir que no pensaba en una regeneración espiritual. “¿Eres el maestro en Israel, y no sabes estas cosas?” (v.10). Entre Cristo y Nicodemo, éste era “el maestro” oficial en Israel, y, por tanto, no podía ignorar lo que decían las Escrituras sobre esta posibilidad.

En efecto, en los profetas se leía que, en diversas ocasiones, Dios enviaría una efusión del Espíritu Santo que produciría una renovación espiritual en las almas (Ez 19:20; Jer 31:33.34). El salmista oraba así: “Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto.; no quites de mí tu santo Espíritu” (Sal 51:12.13).

Si Cristo hablaba de una “**regeneración**” por obra del Espíritu, ¿por qué ignorar la posibilidad de esto, cuando ya estaba enseñado en las Escrituras? ¿Acaso surgió en él la soberbia del rabino? Nicodemo oía la voz del Espíritu, pero no sabía de dónde venía ni adonde iba. Y pasó de largo, pues Nicodemo entonces se debió de quedar escéptico (v.12).

Continúa la exposición de Cristo.

A partir del v.1 1, el estilo literario cambia, por lo menos, hasta el v.16.

¹¹ En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. ¹² Si hablandoo de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? ¹³ Nadie subió al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. ¹⁴ A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, ¹⁵ para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna.

En contraste con el diálogo directo empleado hasta aquí, el estilo ahora cambia. El que habla usa la primera persona del plural. Los términos que usa son: “sabemos,” “vimos,” “hablamos,” “testificamos.” Y tiene por tema general toda la economía de la salud. De todo ello concluyeron algunos autores que ya no es Cristo el que habla, sino el evangelista y su grupo (Jn 21:24).

Sin embargo, dos razones fundamentales inclinan a ver que es aún Cristo el que habla, aunque revestido su contenido por la redacción del evangelista. Son las siguientes:

1) El “en verdad, en verdad” es reservado en los evangelios exclusivamente **a Cristo**. En las mismas epístolas de San Juan no aparece esa fórmula.

2) La muerte de Cristo (v.14.15) aparece como un hecho futuro. Si hubiesen sido reflexiones de otro autor, del mismo evangelista a la hora de la composición del evangelio, daría la muerte de Cristo como un hecho pasado, no futuro.

¿Cómo explicar entonces estos plurales? Se propusieron varias hipótesis.

La explicación más lógica parece ser ésta: Nicodemo habló a Cristo reflejando el pensamiento y juicio sobre El de un sector y grupo de personas: “Sabemos que has venido como Maestro de parte de Dios” (v.2), le dijo, aunque Cristo no se confiaba a este grupo (Jn 2:24.25); y ahora Cristo, a ese grupo de gentes preocupadas, vacilantes, temerosas, le opone, asociándoseles idealmente, el grupo de creyentes supuestos y varios ya reales ⁹. Parece, pues, tratarse de un “plural figurado.” ¹⁰

En esta sección, el evangelista recoge dos enseñanzas fundamentales de Cristo: 1) El Hijo del hombre es autor de **la revelación** (v. 11-13). 2) El Hijo del hombre es autor de la salud (v.14-15).

El Hijo del Hombre es Autor de la Revelación, 3:1 1-13.

El mensaje de Cristo — revelación — es muy amplio y muy sublime. Por eso, Cristo, ante esta perspectiva de la revelación total, y al ver la reacción ante las cosas más accesibles, le dice que si, “hablándoos de cosas terrenas, no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de las cosas celestiales?”

Ya el autor del libro de la Sabiduría, aunque en un orden más inferior de conocimiento, había hecho esta comparación: “Pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede y con trabajo hablamos lo que está en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo?” (Sab 9:16).

Pues aquí se trata de misterios profundos de la fe. No se trata del modo de expresar estas verdades, que se expresan al modo de los hombres, sino del mismo contenido real de las mismas.

Y de éstas, unas pueden ser “terrenas,” no porque no sean verdades de revelación y contenido sobrenatural, y, por tanto, objeto de fe, **sino porque esos misterios se realizan o están en la tierra** (v. 12a). Así, se acaba de hablar del bautismo, que se administra a los hombres “sobre la tierra,” y no sólo se ve su rito, sino que hasta se pueden “experimentar” de alguna manera sus efectos en el que lo recibe (Jn 7:17; 4:14).

Pero hay también otras realidades totalmente inaccesibles y celestiales. Son las que aquí se dice que están, etimológicamente, “sobre los cielos.” **Son los misterios de la vida íntima de Dios, el misterio trinitario**, etc. Pero aquí, sobre todo, el misterio que está en situación es el misterio del origen divino del Hijo del hombre y la gloria que por ello le corresponde” (Jn 6:62; 8:23; 17:4.5.8.11.24).

Mas la enseñan/a de estas verdades inaccesibles al hombre está bien garantizada. Nicodemo quizás se preguntase **cómo podía conocer Cristo estas verdades**. Pues, aunque lo consideraba, al menos, como un profeta (Jn 3:2), ¿podría un profeta sondear los mismos misterios de Dios? A esto previene la respuesta y enseñanza de Cristo (Act 1:24).

Los “apocalipsis” apócrifos judíos contienen leyendas de personajes santos que fueron transportados al cielo. Así lo admitían para Henoc ¹¹, lo mismo que en la Escritura se recoge esta creencia para Elias (1 Re c.2), que había sido transportado al edén celestial. No obstante, se negaba esto para Moisés y Elias en otros medios rabínicos ¹².

Pero no es a esto a lo que se alude para superarlo. **Cristo reivindica para sí un conocimiento único y excepcional.** Se lo formula así:

“Nadie *subió* al cielo
sino el que *bajó* del cielo,
el Hijo del hombre, que está en el cielo.”

Aunque la frase está construida por el evangelista conforme a un “paralelismo” hebreo, la frase del primer hemistiquio — subió al cielo — se refiere manifiestamente a la ascensión de Cristo al cielo (Jn 6:62), **contrapuesta a que Cristo bajó del cielo en la “encarnación”** (Jn 1:14a; 6:38.41.51). Todo esto es claro para los lectores de Jn después del “prólogo” de su evangelio.

Pero, como si se quisiera corregir una mala interpretación de estas expresiones, se destaca el sentido de las mismas. El Hijo del hombre, que “subió” al cielo en la “ascensión” y que “bajó” del cielo en la “encarnación,” no por eso dejó jamás de estar “en el cielo,”

La expresión el Hijo del hombre, “que está en el cielo,” es críticamente muy discutida. Falta en varios códices muy importantes¹³. Se interpretaría mejor de una adición hecha al modo de Jn (1:18), para precisar el sentido ortodoxo de la frase, evitando posibles errores de interpretación.

Cristo le está diciendo a Nicodemo que su morada es el cielo, por lo que El penetra los misterios más profundos y “supercelestiales.” Cristo no manifiesta esta revelación al estilo del oficio de los ángeles, puesto que vincula su conocimiento a pertenecer a una esfera totalmente trascendental. **La divinidad de Cristo se está manifestando aquí** a través de los procedimientos argumentativos y característicos bíblicos judíos. Máxime después del “prólogo.”

Precisamente en el libro de Baruc hay un pasaje que ambienta hasta con exactitud literaria este pasaje. Se lee, entre otras cosas, lo siguiente:

“¿Quién subió al cielo y se apoderó de ella (la Sabiduría!),
y la hizo descender de las nubes?

.....
No hay quien conozca sus caminos
ni quien tenga noticia de sus senderos;
pero el que sabe todas las cosas la conoce,
y con su inteligencia la descubre.

.....
Este es nuestro Dios,
ninguno otro cuenta a su lado para nada” (Bar 3:29.32a.36).

El pensamiento del evangelista es claro. Pero ¿habrá hablado Cristo a Nicodemo con esta claridad? El evangelista, sin duda, explica aquí la doctrina. Se está en teología de Jn.

El Hijo del Hombre es Autor de la Salud, 3:14.-15.

Pero en esta revelación que Cristo está haciendo, no sólo se presenta El como objeto de fe, **sino también de vida.** Y precisamente esta vida la presenta huyendo de su misma muerte redentora.

La enseñanza se hace con la referencia a la escena de la serpiente de bronce en el desierto. A la protesta de los hijos de Israel en el desierto de Faraon. Dios envía contra ellos serpientes venenosas, cuyas mordeduras eran cáustico-febriles y causadoras de muerte. Reconociendo el pueblo su pecado, pide perdón. Y Yahvé ordena a Moisés hacer una serpiente de bronce y ponerla bien a la vista, sobre un asta. Y todos cuantos, habiendo sido mordidos, la mirasen, sanarían (Núm 21:5-9).

Pero ya el autor del libro de la Sabiduría comentaba: “El que se volvía a mirarla no era curado por lo que veía, sino por ti, Salvador (Yahvé) de todos” (Sab 16:7). Por eso, el mismo autor llama a aquella serpiente de bronce “símbolo de salvación” (Sab 16:6).

Aquella imagen era una ordenación “típica” hecha por Dios, en el A.T., de la plena realidad de Cristo en la cruz ¹⁴.

Si la evocación “típica” de la escena mosaica en el desierto se hace ahora, lo es para recordar el pasaje y contrastar la superioridad de la obra de Cristo, verdadero Liberador y Redentor, sobre el primer liberador, Moisés (Jn 1:17; 5:45). Es un intento “tipológico” del evangelio de Jn y del N. T., bien conocido.

El pecado fue introducido por la seducción de la gran serpiente (Gen 3:1ss), que es el diablo (Jn 8:44). Los hombres se encuentran “mordidos” por la serpiente, y están condenados a la muerte. Pero Dios dispone el plan salvador de ellos. Análogamente a la serpiente de bronce, levantada en alto, así “es preciso que el Hijo del hombre sea elevado.”

El verbo que se usa, “elear” (ὕψω), se emplea por Jn, **sea para significar la “elevación” a la cruz, sea para expresar la “glorificación” de Cristo** (Jn 8:28; 12:32.34). Pero, en Jn, la muerte de Cristo, su “elevación” a la cruz, es un paso a su “glorificación”: glorificación en la manifestación **de su divinidad en su resurrección, en su ascensión.**

Por eso, esta “elevación” de Cristo queda redactada en forma elíptica, por el evangelista para dejar la sugerencia amplia de la necesidad de “ver” a Cristo “elevado,” que es “verle” como Hijo de Dios. El mismo dijo: “Cuando levantéis (vosotros) al Hijo del hombre (en la cruz), entonces conoceréis que soy yo” (Jn 8:28), por la gloria de su resurrección, el Mesías-Hijo de Dios. Es decir, por la “elevación” de El a la cruz conocerán la “elevación” de El donde estaba antes “de la creación del mundo” (Jn 17:24), que es de donde El “bajó” (Jn 3:13), del “seno del Padre” (Jn 1:18).

Dados los prejuicios judíos sobre el Mesías, nacional y político, en la expresión “así conviene que sea levantado el Hijo del hombre,” existe cierto énfasis, para indicar con ello que **éste es el verdadero trono de gloria del Mesías.**

Es, por tanto, a Cristo, así “elevado” en la cruz, como es necesario “verle” y “creer” en El para tener la “vida eterna.” Para Jn, “ver” y “creer” son sinónimos (Jn 6:40). A la “visión” de la serpiente de bronce corresponde aquí otro modo de visión, que es la “fe” en El. **Sólo esta fe en ver a Cristo elevado en la cruz y muerto como Mesías e Hijo de Dios da la “vida eterna.”** Es éste un misterio esencial ¹⁵.

La lectura de una parte de este pasaje tiene dos formas en los códices:

- a) “El que cree tenga en El vida eterna.”
- b) “El que cree en El tenga vida eterna.”

La valoración crítica es muy discutida. Es bastante frecuente admitir la primera ¹⁵. Fundamentalmente, el pensamiento no cambia.

Naturalmente, **esta fe que se exige no exime de las obras.** Si la expresión tiene aquí sentido afirmativo, no lo tiene exclusivo. No puede ponerse nunca a Cristo en contradicción consigo mismo, ni tampoco al evangelista, el cual dice en el v.21 de este mismo capítulo que “el que obra la verdad viene a la luz,” pues esas obras “están hechas en Dios.”

Reflexiones del evangelista, 3:16-21.

¹⁶ Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; ¹⁷ pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. ¹⁸ El que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. ¹⁹ Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. ²⁰ Porque todo el que

obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que tus obras no sean reprendidas.
²¹ **Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios.**

Discuten los autores si estas palabras que anteceden (v. 16-21) son de Cristo o son “consideraciones” del evangelista penetrando la doctrina de Cristo. Y las razones que hacen ver como más probable, que son “consideraciones” del evangelista, son las siguientes:

Las expresiones que se leen aquí: “Hijo unigénito” (v.16-18), “creer en el nombre” (v.18), “hacer la verdad” (v.21), nunca aparecen en boca de Cristo; por el contrario, son expresiones propias de Jn, como se ve en otros lugares suyos (Jn 1:14.18; 1 Jn 1:16; 3:23; 4:9; 5:13). La misma forma aquí usada (οὕτως γαρ; v. 16), que abre la sección, es la que Jn suele utilizar para expresar sus propias consideraciones (Jn 2:25; 4:8; 5:13.20; 6:33; 13:11)¹⁷.

El mismo tono impersonal en que se habla no es de Cristo. Es el tono de una persona distinta; no es el tono del que habla de su propia doctrina¹⁸. A lo que se añade que estos versículos no añaden doctrina nueva.

Siendo esta perícopa reflexiones teológicas hechas por el evangelista con motivo de la doctrina expuesta por Cristo, la unión de este pasaje con lo anterior es sólo lógica. A Juan le interesa, más que el hecho histórico de Nicodemo, cuya persona pronto olvidó, la doctrina salvífica que Cristo expuso y el estado psicológico de tantos contemporáneos de Nicodemo y del evangelista, como lo acusa igualmente en el “prólogo” de su evangelio y de sus epístolas.

El Fin de la Obra de Cristo es la Salvación de los Hombres, 3:16-18.

Ante la “elevación” de Cristo en la cruz, como “antitipo” de la serpiente de bronce del desierto, el evangelista ve en ello la obra suprema del amor del Padre por el “mundo.” Este tiene dos sentidos en Jn. El “mundo” es la universidad étnica, contrapuesta a Israel (Jn 4:42; 6:33.51; 12:47); pero frecuentemente lleva un matiz pesimista: los hombres malos (Jn 1:10; 12:31; 16:11; 1 Jn 2:16; 4:4ss; 5:19).

Aquí, pues, el contraste está entre el “amor” profundo¹⁹ que el Padre demostró al “mundo” malo con la prueba suprema que le dio. Pues “entregó” a su Hijo unigénito. Este no sólo se “encarnó,” no sólo fue “enviado,” sino que lo dio, que en el contexto es: lo entregó a la muerte. Acaso esté subyacente en Jn la tipología del sacrificio de Isaac: Padre/Hijo.

Pero la muerte de este Hijo unigénito tiene una finalidad salvadora para ese “mundo” malo. Y es que todo el que “crea en El,” que es, en la teología yoannea, valorarlo como el Hijo de Dios, pero entregándosele como a tal (Jn 6:26ss; 15:5), “tenga la vida eterna.”

El evangelista resalta que el Padre no envió a su Hijo para que “condene” al mundo, sino para que éste sea salvo por El. Este insistir pleonásticamente en forma antitética negativo-positiva (semitismo), **en esta obra de no “condenación” del mundo por Cristo,** mira a precisar la misma ante las creencias divulgadas en aquel medio ambiente, según las cuales habría un castigo previo a la venida del Mesías — **los “dolores mesiánicos”** — , y haciéndole intervenir a El como ejecutor de los mismos en su obra²⁰. Ni va esto contra los poderes judiciales de Cristo, ya que, primordialmente, **vino a salvar.**

Hay un Juicio Condenatorio que se Realiza, 3:18-21.

Juan ve cómo automáticamente se establece en los “hombres” un juicio condenatorio por su actitud ante Cristo.

“El juicio consiste en que vino la Luz al mundo.” **Es la encarnación de Cristo** (Jn 1:9;

8:12; 12:46ss). Con su venida al mundo se establece un juicio, consistente en su actitud ante El. Este juicio, o mejor, esta “condenación,” consiste en “no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios.” Es un juicio personal que se realiza en lo íntimo del alma.

El “nombre” para los semitas está por la persona. Consiste, pues, en no creer en la persona de Cristo como Hijo de Dios, tema del cuarto evangelio (Jn 20:31), **por cuya fe en El se tiene vida.**

El que “**no cree**” en la filiación divina de Cristo Mesías (Jn 20:31) ya “está condenado.” Naturalmente, se habla en un tono de tipo “sapiencial”; no considera el evangelista la posibilidad de rectificarse el juicio condenatorio. **No es, pues, una “escatología realizada.”**

A la hora de la composición del cuarto evangelio, sobre el último decenio del siglo I, el evangelista había visto la obra de las Tinieblas ensañarse contra la Luz. En Asia Menor, en Efe-so, donde, según la tradición, escribe el evangelio, Jn había visto la obra de la gentilidad para no recibir la vida que le venía de Cristo-Luz (Act 19:23ss). Hasta había visto las herejías nacientes (1 Jn 2:18ss), y los peligros “judaizantes,” y la ceguera judía. Esta unión trágica de los hombres amando más las Tinieblas que la Luz, debió de pasar por la mente de Jn al escribir estas “reflexiones.” **Así la luz es término escatológico.**

Y, ante esta obstinación, el juicio “condenatorio” se produce automáticamente en los hombres: al separarse de Cristo-Luz, quedan en las tinieblas (Jn 8:12); al separarse de Cristo-Vida, quedan en la muerte (Jn 15:5).

Posiblemente aquí las “tinieblas” que aman los seres humanos, no solamente es el error, como contrapuesto a la verdad-luz, sino que acaso también se refiere al mundo diabólico, como fondo malo, en el que los seres humanos malos se mueven y en los que él influye y dirige (Jn 1:5; Col 1:13; 1 Pe 2:9) 21.

Pero la razón de esta obstinación de los humanos **en no aceptar la Luz**, “que luce en las tinieblas” (Jn 1:5), es que “sus obras eran malas.”

El evangelista ilustra esta enseñanza con un símil tomado de la luz en función de la vida social. Fuera de casos de pretenciosos libertinos que quieren presumir del mal, normalmente el que obra el mal evita la luz para no exhibirse: “aborrece la luz. para que sus obras no sean re- prendidas.”

Pero aquí, junto con ese elemento parábólico, debe de estar mixtificado o subyacente otro elemento alegórico.

Los que obran el mal — gentiles o judíos — no quieren venir a la luz, pero esta Luz es aquí a la fe en Cristo, Hijo de Dios, porque, ante sus enseñanzas, las obras de ellos son condenadas.

En contraposición antitética, se expone la conducta del que “hace la verdad” (ó δε ποιῶν την ἀλήθειαν). **La “Verdad” es la revelación del Verbo.**

Es la contra posición “al que practica el mal” del versículo anterior. Y es un semitismo que expresa ser conforme la conducta a la voluntad divina (1 Jn 1:6) ²².

El que así obra “viene a la luz.” La razón es “para que” o “de modo que” sus obras sean manifestadas “como hechas en Dios.”

“Hechas en Dios” es expresión que significa “**en comunión con El**” (1 Jn 1:6): la suprema ansia evangélica.

Tercer testimonio del Bautista sobre Cristo, 3:22-36.

Esta segunda sección tiene también dos partes bien definidas. El tercer testimonio del Bautista sobre Cristo (v.22-30), y unas reflexiones del evangelista con este motivo (v.31-36).

²² Después de esto vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y permaneció allí con ellos y bautizaba. ²³ Juan bautizaba también en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua, y venían a bautizarse, ²⁴ pues Juan aún no había sido metido en la cárcel. ²⁵ Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y cierto judío acerca de la purificación, ²⁶ y vinieron a Juan y le dijeron: Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, de quien tú diste testimonio, está ahora bautizando, y todos se van a El. ²⁷ Juan les respondió, diciendo: No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo. ²⁸ Vosotros mismos sois testigos de que dije: Yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante El. ²⁹ El que tiene esposa es el esposo; el amigo del esposo, que le acompaña y le oye, se alegra grandemente de oír la voz del esposo; pues así este mi gozo es cumplido. ³⁰ Preciso es que El crezca y yo mengüe.

“La extraña cronología de este pasaje (en 3:22 Jesús va a Judea, mientras que 3:1-21 ya estaba en Jerusalén) y el hecho de que los v.31-36 sean en gran parte una repetición de los v. 13-21 no son necesariamente señales de dislocación del texto. La cronología ocupa un lugar secundario en las miras teológicas de Jn. Más bien se diría que el evangelista ha puesto en paralelo dos narraciones referentes a un mismo tema, cada una de ellas seguida de una meditación semejante. El tema sigue siendo la sustitución de las instituciones del judaísmo realizada por Jesús, específicamente a través del bautismo cristiano (cf. 3:4).” ²³

“Y permaneció allí con sus discípulos y bautizaba.” ¿A qué lugar vino? ¿Dónde bautizaba? No se dice. Varias son las hipótesis hechas ²³.

La estancia de Cristo y estos discípulos en esta región debió de tener una relativa prolongación, como indican los imperfectos usados: “moraba,” “bautizaba,” y como lo supone la misma naturaleza de ese bautismo, puesto que “bautizaba más que Juan,” que “hacía más discípulos” que el Bautista, y que esta noticia había llegado a oídos de los fariseos de Jerusalén (Jn 4:1-3).

Si Jn dice aquí en forma genérica que Cristo “bautizaba,” lo precisará en el capítulo siguiente, donde dice que, en realidad, “Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos” (Jn 4:1.2), pero éstos lo hacían autorizados por El y probablemente en su misma presencia.

Se trataba, seguramente, de un bautismo de inmersión, como lo indica el término usado (ἐβάπτίζεν), y como era el bautismo que administraba el Bautista (Mt 3:6.16; cf. Jn 3:25), y a cuyo bautismo se hace aquí mismo referencia, sin duda, como bautismo de inmersión, ya que a este propósito se cita que el Bautista bautizaba allí porque “había mucha agua.”

Ya los comentaristas antiguos se plantearon el problema sobre el valor de este bautismo de los discípulos de Cristo. ¿Era ya el bautismo sacramental cristiano? ¿Era sólo como el del Bautista? ¿Cuál era el significado de este bautismo administrado por los discípulos de Cristo? Es una cuestión muy discutida tanto por los Padres como por los autores.

Supuesto que este bautismo no fuese el bautismo sacramental (Jn 7:39; Mt 28:19), ¿qué valor y finalidad tenía entonces este bautismo? San Juan Crisóstomo dice que el bautismo que administraban los discípulos no se diferenciaba sustancialmente en nada del que administraba el Bautista, pues ambos no conferían **por sí mismos la gracia**. Pero añade que ambos bautismos tenían positivamente de común el “conducir a Cristo a los que se bautizaban.” ²⁴

Sin embargo, tenía una ventaja. El bautismo de los “discípulos,” con la misma presencia y autorización de Cristo, y, sin duela, con alguna instrucción cristiana, orientaba y conducía de una manera más directa **hacia el mismo Cristo**. Y hasta su recepción era un rito de incorporación, como “discípulos,” a la persona y, reino de Cristo (Jn 4:1). Pero Cristo no bautizaba (Jn

4:2), sino sólo sus discípulos. Pero no era el bautismo sacramental, pues “aún no había sido dado el Espíritu, **porque Jesús no había sido aún glorificado**” (Jn 7:39). Pero todo ello preludiaba ya el bautismo cristiano ²⁵.

En esta misma época en que se estaba “bautizando en Judea,” también el Bautista ejercía su ministerio bautismal “en Ainón, cerca de Salím, donde había mucha agua” (v.23).

Estando en el período posterior a la Pascua (Jn 2:23), acaso los vados del Jordán fuesen menos accesibles a las turbas a causa de las lluvias del invierno y deshielo de nieves.

Ha sido propuesto como localización un lugar a unos 10 kilómetros al sur del Beisán, la antigua Escitópolis. Enón traduce al hebrero plural cenayim, que significa “fuentes.” Y, efectivamente, en el lugar propuesto brotan unas ocho fuentes abundantísimas, que dan lugar a pequeños vados ²⁶. Albright lo quiere identificar con Ainun, a 11 km. de Salim, al E. de Nablús (Samaría). Pero una tradición del siglo IV lo relaciona con Salumias o Salima, a 10 km. al S. del Bet-Shan (Beisán) ²⁶. “Allí venían a bautizarse” las gentes.

Pero, al comenzar su bautismo los “discípulos” de Cristo, venían muchas más gentes al bautismo de éste que al del Bautista, hasta tal punto que le dirán con un tono de amargura los discípulos del Bautista: “Todos van a El” (v.26). El Bautista ya estaba en su ocaso.

En este ambiente bautismal hubo una “disputa” entre los discípulos del Bautista y “un judío.” ²⁷

El motivo de ella era la “**purificación.**” Por lo que sigue del texto se ve que debió de ser la discusión sobre el bautismo de Juan y el de Cristo. Sin duda, aquél apoyaba éste último. Las disputas rabínicas sobre “purificaciones” en orden a la comida y otros objetos no eran raras (Mt 15:1ss; Mc 7:1ss; Lc 11:37ss). Pero aquí la comparación versaba sobre los dos bautismos. ¿Por qué? No se dice. A pesar del gran prestigio alcanzado por el Bautista, el bautismo que administraban los discípulos de Cristo atraía a más gentes, y da a entender que este judío opinaba así. Acaso se debía esta impresión de superioridad a la enseñanza que se hacía para recibirle y por la orientación que daba de vinculación directamente a la persona de Cristo, haciendo “discípulos” suyos a los que lo recibían (Jn 4:1). Posiblemente se veía en él el cumplimiento del anuncio del Bautista: el Mesías. Precisamente ésta es la queja que le dan al Bautista sus discípulos: “Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán (Jn 1:29ss), de quien tú diste testimonio, está bautizando” (v.26), y se destaca aquí mismo que el Bautista dijo que “yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante el” (v.28).

Aparece en ellos que el declinar del Bautista significa su propio ocaso. Por eso les dolía que “todos van tras El” (Cristo). Generalización que, si acusa un gran movimiento en torno a Cristo, es también “el tono de una amargura que exagera inconscientemente” ²⁸ por egoísmo. Este es uno de los pasajes que hace pensar en la ignorancia del Bautista sobre Cristo-Mesías. Si lo reconocía por tal, ¿por qué bautiza él por su parte, tiene “sus discípulos” y no se incorporan él y ellos al bautismo de Cristo y a sus seguidores; y le enviará una “embajada” para preguntarle si es él el Mesías? (cf. Mt 11:2ss; Lc 7:18ss). Y según las *Recognitiones Clementis* (I 60), los discípulos del Bautista lo tenían a él por el Mesías (cf. Jn 1:20). Por eso, toda la redacción del pasaje debe de estar hecha “post facta.” Y lo que era una “revelación” in genere al Bautista, de su misión, aparece descrita aquí con los caracteres de un conocimiento personal.

Ante esta queja amarga que le traen sus discípulos, la respuesta del Bautista es de una gran nobleza. Los versículos que contienen su respuesta tienen un claro encadenamiento armónico.

La providencia de Dios tiene sus planes. Bien se lo dijo el mismo Cristo al Bautista (Mt 3:15). El hombre no debe intentar arrogarse lo que Dios no le tiene concedido. El Bautista tenía

encomendada una misión del cielo. “Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan,” que “vino a dar testimonio de la luz” (Jn 1:6.7). En ella debía moverse, y ajustarse sólo a esta obra.

Conforme a este don recibido del cielo actúa. No se arroga poderes que no tiene ni se deja halagar por el triunfo que despierta su misión. El heraldo desaparece a la hora de la visita del rey. Pero desaparece con el más profundo placer **al ver cumplida su misión y la presencia del Mesías**. “Preciso es que él crezca y yo mengüe” (v.30). Es lo que le va a decir también el Bautista con una imagen tan bella como densa de contenido y expresiva: “El que tiene esposa es el esposo; el amigo del esposo, que le acompaña y le oye, se alegra grandemente al oír la voz del esposo” (v.30a).

En las festividades nupciales de Israel se elegía a un grupo de jóvenes de su edad, llamados “amigos del esposo,” o también, según el Talmud, “hijos del esposo”²⁹, cuyo número podía ser bastante elevado (Jn 14:11; 1 Mac 9:39), y cuya misión era acompañar al esposo, sirviéndole de guardia de honor, y contribuir al esplendor de la fiesta. Pero uno era llamado por excelencia “el amigo del esposo,” que era como su lugarteniente, y que proveía a los preliminares del matrimonio: preparaba las fiestas y llevaba todo el alto control. En contraposición a éstos, se llamaba a los otros “hijos de la cámara nupcial” (Mt 9:15; Mc 2:19; Lc 5:34), Pero, según el Talmud, los “hijos del esposo” son los invitados a la boda³⁰.

“El amigo del esposo se alegra grandemente al oír la voz del esposo,” dice el Bautista. Es el amigo por excelencia, que se goza en la festividad nupcial de su amigo; que por oficio mira sólo a que salga bien la festividad nupcial; éste es precisamente su triunfo. El Bautista es el amigo del esposo. Su misión es prepararle todo, destacarle y honrarle. Su gozo está en eso. “Se alegra grandemente en oír la voz del esposo.” Por eso añade: “Pues así este mi gozo es cumplido” (v.29b).

La comparación o pequeña parábola podría terminar aquí; sin embargo, al menos en la perspectiva “simbolista” del autor del cuarto evangelio, su contenido es mucho más rico; se “alegoriza.”

En el A.T., frecuentemente se utilizó la imagen nupcial para expresar con ella las relaciones entre Dios e Israel (Ex 34:16; Dt 31:16; Is 54:5; Jer 2:2; Ez c.16; Os 2:19ss, etc.). Cristo mismo utilizó esta imagen para hablar de las “bodas mesiánicas” (Mt 9:15 par.; 22,1ss).

Valorada esta expresión en el ambiente judío neotestamentario y en la estructura e intento “simbolista” del cuarto evangelio, **en el cual se presentó a Cristo como el Mesías de Israel**, y que luego tiene su primera manifestación en las bodas de Cana³¹, ésta manifestamente tiene un sentido alegórico.

Cristo-Hijo de Dios viene a celebrar las bodas con Israel. Las evocaciones proféticas mesiánico-nupciales tienen su más plena realización ahora. Cristo es, pues, el Esposo. Pero el Bautista es el amigo del Esposo.” El tenía la misión, como tal, de preparar convenientemente a Israel para recibir al Mesías, que era para preparar dignamente estas nupcias **de evocación profética del Mesías-Dios con el Israel de Dios**.

Probablemente en esta frase se condensa la venida **“nupcial mesiánica” de Cristo-Dios**.

Si el Bautista no conoce personalmente a Cristo, al menos como Mesías, ¿cuándo se ve o elabora la doctrina del Bautista -Precursor? Todo estaba en función del conocimiento - revelación de Cristo - Mesías. Pudo ser por Cristo mismo. En todo caso, los discípulos — ¿en vida de Cristo? — , después de la gran iluminación de Pentecostés, al recordar el cumplimiento de tantas profecías de Cristo — como ellos explícitamente reconocen — , casi habían de surgirles espontáneamente, al ver el hecho claro de la misión preparatoria del bautismo, la aparición y relación con ella de Cristo y la adecuación a ellos de la profecía de Malaquías (Mal 3:1ss; 4:5-6), del

“heraldo” precursor de Yahvé en su venida.

Reflexiones del evangelista con este motivo, 3:31-36.

La sección que sigue son una reflexiones del evangelista y como un comentario sugerido por este tema del Bautista. Son conceptual y literariamente afines a las “reflexiones” del evangelista después de la conversación con Nicodemo (v. 16-21).

Pero este último testimonio del Bautista está insertado entre dos secciones, 16-21 y 31-36, que están construidas estilísticamente conforme al procedimiento literario de “inclusión semántica.” Posiblemente con ello quiere el evangelista “rebajar” la figura del Bautista, lo que hace ver al situarlo en la simple esfera de servidor y “precursor,” frente a las exageraciones y sectas “bautistas” que hubo.

³¹ El que viene de arriba está sobre todos. El que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra; el que viene del cielo, ³² da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe. ³³ Quien recibe su testimonio pone su sello atestiguando que Dios es veraz. ³⁴ Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el Espíritu con medida. ³⁵ El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas. ³⁶ El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios.

Cristo, por su Origen Divino, Comunica la Revelación (v. 31-34).

Sólo puede hablar con verdadero conocimiento de lo que es el cielo y las cosas divinas “el que viene del cielo,” Cristo, que “está en el cielo” (Jn 1:18).

En cambio, “el que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra” (v.31b). Si la frase es una enseñanza “sapiencial” que va a servir de contraste con lo anterior, en este contexto en que se encuentra es probable que sea una alusión a situar en esta esfera al Bautista. Pues aunque éste tuvo una misión por parte de Dios (Jn 1:6ss) y una revelación para su actuación (Jn 1:31-34), sin embargo, lo que aquí se destaca es la esfera absolutamente distinta en que se mueven Cristo y el Bautista. Por eso, “el que viene de arriba (= cielo; cf. v.31c) está sobre todos” (v.31a).

Por eso Cristo habla de “lo que ha visto y oído” (v.32). ¿De dónde viene esta visión en perfecto, cuya acción pasada continúa, y esta audición en aoristo? Son matices literarios que no tienen precisión teológica (1 Jn 1:3). Es un género literario tomado de la experiencia ordinaria para expresar la familiaridad e intimidad de Cristo con las cosas celestiales.

El v.34 es de interés, pero su sentido preciso es muy discutido. Dice así:

“Porque aquel a quien Dios ha enviado
habla las palabras de Dios,
puesto que no da el Espíritu con medida”

¿Quién es el que “no da el Espíritu con medida?” ¿Dios a Cristo, o Cristo a los hombres?

Varios códices añaden después del verbo “dar” la palabra “Dios,” haciéndolo sujeto de la oración. Con lo cual Dios era el que daba con esta plenitud el Espíritu a Cristo. Pero críticamente esta palabra es una interpolación ³².

Se pensaría que Cristo hablaba palabras plenamente divinas, en contraposición al Bautista y los profetas, porque “no daba el Espíritu con medida.” Así, El promete enviarles el Espíritu,

que les haría comprender con plenitud sus enseñanzas (Jn 14:16ss; 16:5ss), **y, ya resucitado, les confirió el Espíritu Santo para perdonar los pecados** (Jn 20:22).

En todo esto se ve que, en contraposición a los profetas, **Cristo confirió el Espíritu con más plenitud**; sin embargo, siendo siempre para cosas concretas, parece resultar que confería el Espíritu “con medida” (1 Cor 12:7ss).

En cambio, hay otra vía más teológica, y que responde mejor a la estructura literaria total del cuarto evangelio y a la desarrollada hasta aquí.

El evangelista relata dos capítulos antes (Jn 1:29-34) el segundo testimonio del Bautista sobre Cristo. Y en él proclama, como garantía de ser Cristo el Mesías, **que vio “descender el Espíritu y posarse sobre El.”** Y así supo que Cristo es el que “bautiza en Espíritu Santo” (Jn 1:32.33; Mt 3:16-17 par.). Esto es la alusión a la profecía de Isaías acerca del “Siervo de Yahvé,” sobre el que reposa el septenario espíritu de Dios, símbolo de la plenitud con que se le comunica este Espíritu (Is 11,2ss; 61,1ss). Así, por tener Cristo, dado por el Padre, el Espíritu “sin medida,” es por lo que dice el evangelista también en el “prólogo” que “de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia” (Jn 1:16).

Y hasta parecería que, en el contexto, la razón que se da para enseñar que “aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios” es que el Padre “no le dio el Espíritu con medida.”

Es, en el fondo, la contraposición que detecta la epístola a los Hebreos al hacer ver la plenitud de la revelación en que “antes” el Padre habló “fraccionadamente” (πολυμερώς) por los profetas; pero, en cambio, ahora habló “por el Hijo” (Heb 1:1.2).

Teniendo el Hijo la plenitud del Espíritu, tiene el que lo recibe la suprema garantía de la verdad, y, por su parte, el que “recibe su testimonio pone su sello, atestiguando que Dios es veraz” (v.33), es decir, que Dios revela y habla verdaderamente por Cristo. El que tiene el mensaje de Cristo por verdadero, tiene a Dios por veraz, ya que Cristo, “enviado,” no hace otra cosa que hablar “las palabras de Dios” (v.34). Ningún comentario mejor a estas palabras del evangelista que las que él mismo dice en su primera epístola: “El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo” (1 Jn 5.10).

La imagen de “sellar” está tomada de la costumbre de sellar los documentos para que tuviesen un valor auténtico. Es imagen usada en el N.T. (Jn 6:27; Rom 4:11; 15:8, etc.).

Pero los hombres, en lugar de aceptar **este testimonio del Hijo y de rendir a Dios este homenaje de su creencia, “sellando” la verdad del Padre en la revelación del Hijo**, no obran así. A la hora de la composición del cuarto evangelio, el autor vio el rechazo que se hacía a Cristo. Y con una hipérbole oriental dice la actitud culpable de los hombres ante este testimonio de Cristo: “pero su testimonio nadie lo recibe” (v.32b). Es el tono trágico del cuarto evangelio ³³.

Sólo la Fe en Cristo da la Vida Eterna, 3:35-36.

No sólo Cristo, por su origen celestial y divino, **con la plenitud del Espíritu, puede enseñar “las palabras de Dios”** a los seres humanos, como podía hacer, servatis servandis, un profeta que hablase en nombre de Dios, sino que el Padre dispuso la necesidad de la fe en el Hijo. Fe que es, en el contexto del evangelista, la plena entrega a Cristo — fe y obras — (Jn 3:21).

No sólo es necesario “creer” en El, sino que el que “cree en el Hijo tiene la vida eterna.” Jn no habla de posibles pérdidas de esta fe de modo temporal o irremediadamente, habla de ello según la naturaleza de las cosas. Supone el acto presente y constante (ὁ πιστεύω ν), bien expresado en participio de presente. Y mientras se esté creyendo así en el Hijo, se está teniendo la “vida eterna” (Jn 17:3; 1 Jn 1:1-4), que es **el reino de Dios, presentado por Jn como algo íntimo y vitalizador del alma.**

En cambio, “el que rehusa creer en El, no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios” (v.36b). La palabra “cólera” de Dios está aquí como sustituto del juicio de “condenación” que usó el evangelista antes, en el lugar paralelo, al hablar del juicio de condenación que se producía automáticamente por **“no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios”** (Jn 3:18ss).

Es la enseñanza de la absoluta necesidad de la fe y comunión con Cristo para toda obra de salud.

El motivo que el evangelista alega para hacer ver esta necesidad de fe y comunión con El, es “que el Padre ama al Hijo,” como Verbo encarnado, por lo cual “ha puesto en sus manos todas las cosas.” Es la plenitud de todo, y que Jn hace ver en otros pasajes.

El evangelista hace una enseñanza grandiosa **de la necesidad de creer en Cristo y estar en comunión con El** para toda obra de bendición y gracia. Ningún comentario mejor de esta absoluta necesidad de Cristo que sus palabras en la alegoría de la vid: “Sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15:5).

- 1 Sobre El “Fariseísmo,” Cf. comentario A Mt 23:1-33. — 2 Strack-B., Kommentar. Ii P.419ss. — 3 Pasca!, Pensees Ed. Garmer (1930) P.307 — 4.803. Frey, Royanme De Dieu, En Dict. Bib. V Col. 1237-1257. — 5 Esta Particula Mc, Con Aoristo Subjuntivo, Previene Una Acción Aún No Comenzada. Cf. Robertson, Grammar Of The N. T. (1923) P.852. — 6 Strack-B. Kommentar. Ii P.421-423; Cf. Yebamoth 62a. — 7 Denzinger, Ench. Symb. N.858. — 7 Se. Relig. (1962) P.417-443. — 8 Lebreton, La Vie Et L'emeignement., Vers. Esp. (1942) I P.92: \William, Das Leben Jesús Im Laude., Vers. Esp. (1940) P. 128; F. M. Bralx, Le Bap-tême D'apres Le Quatrieme Évangile: Rev. Thom. (1948) 347-356. — 9 Mollat, L'Évang. A. St.Jean, En La Sainte Bible Dejeru-salem (1953) P.80 Nota B. — 10 Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.79. — 11 Libro De Los Jubileos Iv 23. — 12 Bonsirven, Textes Mbbiniques. (1955) N.972. — 13 Merk, N.T. Graece Et Latine (1938) En El Ap. Crit. A Jn 3:13. — 14 Clamer, Les Nom-bres, En La Sainte Bible (1946) P.371. — 15 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.113-115. — 16 Merk, N.T. Graece Et Latine (1938) Ap. Crit. A Jn 3:15. — 17 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.336. — 18 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.121-123. — 19 Para El Sentido De Agapan En Contraposición A Ph/Lein, Cf. Klittel, Teologisches Wörterbuch Zum N.T. (1934) I 37. — 20 Li-bro De Henoc C.40: Asunción D Moisés X 7; Cf. Lagraxe, Le Judatsme. (1931) P.364; Le Messianisme. (1909) P.85.92, Etc. — 21 Test, De Los Doce Patnarcas: Leví 19:1; Cf. comentario A Jn 1:5; Cf. col 1:13; 1 Pe — 22 Zerwik, Veritatem Faceré Lo 3:21; I Lo 1:6. Verb. Dom. (1938) 338-341.373-377 I. De La Potterie, L'arrière Fond Du Theme Johannique De Vente: Sac. Pag. (1959) 277-294. — 23 Bruce Vawter, Ev. S. S. Juan (1972) P.44(). — 23 Fernández Truyols, Vida De Jesucristo (1954) P.195 196. — 24 San Juan Crisóstomo, Hom. Xxx. — 25 D'ales, En Dict. Bib. Suppl., Art. “Baptême” T.I. Col.857-859. — 26 Abel, En Rev. Bib. (1913) 220-223; Buzzy, 5. JEan Baptiste (1922) P.221-229; Abel, Geographie De La Palestiw I (1933) P.447; Ii (1938) P.442. — 27 La Lectura “Un Judío” Está Apoyada Por Los Mejores Códices, Frente A La Otra Lectura De “Los Judíos.” Cf. Nestlé, Jv. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crit. A Jn 3:25. — 28 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.94. — 29 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T., Vers. Del Al. (1932) Ii P.197 Nota 47. — 30 Kethuboth 12a; Kethubth Jer. I 1; Cf. Strack-B., Kommentar. I P.500ss. — 31 Comentario A Fn 2:1-11: “Simbolismo” Del Milagro. — 32 Nestlé, A. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crit. A Jn 3:34. — 33 F. M. Braun, L'accueil de la Foi selon saint Jean: Vie Spir. (1955) 344-363 A. De-Courtray, La conception johannique (te Ilfioi: Nouv. Rev. Théol.)561-57β

Capitulo 4.

Transición introductoria, 4:1-3.

¹ Así, pues, que supo el Señor que habían oído los fariseos cómo Jesús hacia más discípulos y bautizaba más que Juan, ² aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos, ³ abandonó la Judea y partió de nuevo para Galilea.

San Juan contó en el capítulo anterior cómo Jesucristo, después de su actuación en Jerusalén en los días de la Pascua, abandonó la ciudad, pero sin salirse de la región de Judea; se quedó en un punto de Judea que el evangelista no precisa (Jn 3:22.26). Cristo allí bautizaba, al tiempo que Juan el Bautista ejercía su ministerio en Ainón (Jn 3:23-28). Pero venían más gentes al bautismo de Jesús que al de Juan. Esto levantó el celo amargo de los discípulos del Bautista (Jn 3:25.26). El evangelista precisa aquí un detalle de interés: “No era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos” (v.2). Pensaron algunos autores si estas palabras no podrían ser una glosa. Crítica-

mente no tiene fundamento diplomático ¹, siendo, además, estas precisiones muy del estilo del evangelio de Jn (2:21; 4:11) ².

Pero esta misión y este ministerio bautismal y misional del grupo apostólico y de Cristo en Judea tuvo un resonante éxito, pues Jesús “hacía más discípulos y bautizaba más que Juan” (v.1). Este movimiento debió de tener bastante volumen, ya que en el comienzo de la vida pública de Cristo se destaca que lo “habían oído los fariseos” (v.1), con lo que debe querer referirse a los dirigentes de Jerusalén, causando precaución y probables medidas contra Cristo.

Pero, cuando éste supo que la noticia de su apostolado y bautismos en Judea había llegado a oídos de los fariseos, “abandonó Judá y partió de nuevo para Galilea” (v.3). Acaso se prevenía otra “embajada” inquisitorial farisaico-sanedrítica como al Bautista (Jn 1:19ss).

Supone esto no sólo celos en los fariseos contra Jesús, sino que da a entender que Cristo estaba amenazado de alguna manera por ellos. Este ministerio de Cristo venía a preocuparles, sobre lo que ya habían visto y oído de El en Jerusalén, no mucho antes, con ocasión de su estancia en ella, con motivo de la Pascua, a causa de los milagros que en ella hizo (Jn 2:13ss). Los fariseos, bajo la dominación romana, podían fácilmente servirse del poder de Roma con motivo de movimientos populares, máxime de tendencias mesiánicas, para apoderarse de Cristo. Por eso Cristo, no habiendo llegado su hora, “abandonó Judea y partió de nuevo para Galilea.”

Esta estaba bajo la jurisdicción de Antipas. Celoso de su autoridad, más conoedor de las costumbres judías, enemistado con Pilato (Lc 23:12) y demasiado liberal o indiferente ante los celos ritualistas de los fariseos, venía a ser, sobre todo en los comienzos de la vida pública de Cristo, un príncipe más tolerante. Este deseo de no inmiscuirse en estos asuntos, cuando luego tomen más volumen, le hará apelar a la astucia para que Cristo abandone por las buenas su territorio (Lc 13:31).

Y así, esta salida de Cristo de Judea y su vuelta a Galilea, al menos en este contexto literario, es lo que justifica, en su paso por Samaría, el encuentro con la Samaritana.

Conversación de Cristo con la Samaritana, 4:4-45.

1) Introducción a la conversación. 4:4-8

⁴ Tenía que pasar por Samaría. ⁵ Llega, pues, a una ciudad de Samaría llamada Siccar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, ⁶ donde estaba la fuente de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente; era como la hora de sexta. ⁷ Llega una mujer de Samaría a sacar agua, y Jesús le dice: Dame de beber, ⁸ pues los discípulos habían ido a la ciudad a comprar provisiones.

La descripción de la escena está hecha con rasgos precisos y vividos. Se diría que sugiere en el autor a un testigo presencial. Ni sería obstáculo a ello el que, durante la conversación, los discípulos habían ido por provisiones (v.8), ya que en la afirmación rotunda de “los discípulos” cabía muy bien la excepción de uno, Juan, **que quedase en compañía de Cristo**. En todo caso, Juan lo sabe, porque la Samaritana lo divulgó entre los suyos, y Juan pudo oírlo durante los “dos días” (v.43) que Cristo permaneció allí, o porque en un momento confidencial, como en la cena (Jn 13:24ss), **lo supo por el mismo Cristo**.

Al abandonar Jesús Judea para ir a Galilea (ἔδει), “convenía” que pasase por Samaría. Probablemente este “convenía” tiene aquí un valor de ventaja geográfica de itinerario; no que se intente destacar, directamente al menos, un motivo providencial para encontrarse con la Samaritana. Josefo utiliza este mismo término para indicar la ruta de los galileos a Jerusalén. Esto indica

también que los de Cristo no bautizaban en el valle mismo del Jordán (Jn 3:22), ya que, por razón geográfica, hubiese seguido el mismo valle para llegar a Galilea, sin tener que remontarse para ir luego por Samaría a Galilea.

Samaría era la ruta ordinaria para ir de Galilea a Judea, aunque otros seguían el curso del Jordán.²

En este retorno a Galilea, al atravesar Samaría, “llega a una ciudad (πόλιν) llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, donde estaba la fuente de Jacob” (v.5.6)³.

Desde San Jerónimo⁴ se identifica, ordinariamente, la antigua Siquem con Flavia Neápolis. Desde la época de los Seléucidas, la antigua Siquem se traslada al lugar de la actual Naplusa, que está a dos kilómetros de su primitiva situación, al lugar llamado Mabartha, tomando el nombre de Neápolis (Ciudad Nueva), la cual será reconstruida el año 72 d. de C. por Vespasiano con el nombre de Flavia Neápolis. Sin embargo, al emigrar la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, el lugar primitivo no quedó totalmente deshabitado, como se desprende de las excavaciones de 1927. Para San Jerónimo, lo mismo que para los que opinaban así, la razón era que, en su época, Siquem había desaparecido.

Pero ya posteriormente se identificaba Siquem con el villorrio actual de el-Askar, al pie del monte Ebal, hoy el Djebel Eslami-ye 5 Hasta se quería ver en este nombre una reminiscencia fonética.

Mas, por las excavaciones iniciadas en 1927 por E. Sellin, se vino a comprobar que, después de la emigración de la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, quedó un resto de población en el lugar primitivo, y que se identifica hoy, no con el villorrio de el-Askar, que está distante un kilómetro y medio del pozo de Jacob, sino que estaba situada en el tell-Balata, un poco al norte del villorrio actual de Balata, y que se encuentra a unos cinco o seis minutos de camino del pozo de Jacob.

En la época de Cristo parece que se llamaba este lugar Sycora, forma aramaica del evangélico Sicar (Συχάρ), situado a la entrada de la amplia garganta formada por losados montes: el Garizim (= Djebel et-Tor, 88Im) y el Ebal (= Djeben Eslamiye, 940m) 5.

No deja de extrañar a algunos el que, teniendo este villorrio de Balata, contiguo al tell al que da su nombre, una fuente abundantísima, viniese la Samaritana a buscarlo a unos cinco minutos de distancia, al pozo de Jacob. Inútil discutir este motivo. Acaso fuese por veneración al patriarca, acaso por tener ella allí próxima la casa o un huerto. Y, además de que podría quedar una posible rectificación o precisión arqueológica, podría deberse a que le interesase a Jn simbolista destacar la “fuente de Jacob,” para sugerir que el “pozo” “fuente” de Jacob era lo que “manaba el judaísmo,” para hacer ver en contraste “el agua viva” que Cristo promete a la Samaritana.

El evangelista detalla con absoluta precisión que Sicar estaba “próxima a la heredad que dio Jacob a su hijo José” (Gen 33:19.20; 48:22). José, antes de morir, pidió que, cuando Dios liberase a su pueblo de Egipto, llevasen con ellos sus restos (Gen 50:24-26), lo cual cumplieron los suyos, y sus restos “fueron enterrados en Siquem” (Jos 24:32). Una tradición que llega a Eusebio de Cesárea⁷ muestra allí la tumba de José.

El evangelista señala con igual precisión que en esta “heredad” estaba la “fuente de Jacob.” La Escritura recuerda varios pozos excavados por este patriarca (Gen 26:18.32). Una fuente o un pozo en Oriente es un tesoro. Lo mandó excavar el patriarca en su heredad, probablemente para evitar contaminaciones con la población indígena cananea, ya que en las mismas cercanías de su heredad había, por lo menos, tres fuentes abundantes.

En realidad es, como dirá el evangelista, usando indistintamente dos términos, un “pozo” (φρέαρ; v.11), que tenía en su fondo una “fuente” (πηγή; v.6), que manaba. Además dice que “el

pozo es hondo” (v. 11). Su profundidad dio diversas medidas.

A pesar de tener una “fuente,” el agua no aflora a la superficie del “pozo.” Incluso cuando tiene mucha agua, por lo menos hay 10 metros de distancia desde la abertura del pozo hasta la capa del agua. Así se vio en la medición de 1924⁸ En la medición de 1933 dio 39 metros de profundidad.

Como los antiguos pozos palestinos, estaba desprovisto de medio de sacar el agua.

En el siglo IV se alzaba ya sobre él una iglesia, que en 385 visitó Santa Paula⁹.

“Jesús, fatigado del camino, se sentó, sin más¹⁰, junto a la fuente.” Debe de estar ya muy entrado mayo o junio. Una larga caminata bajo el sol primaveral palestino agota. Se suele caminar con el alba para defenderse del excesivo calor y descansar a esa hora. Jn gusta acusar este aspecto humano de Cristo. La fuente es, en Oriente, lo que condiciona y jalona las jornadas. El pequeño grupo hizo, normalmente, alto junto a la fuente.

Jesús “se sentó” allí. Pero la forma griega ἐπί, con dativo, lo mismo puede significar que estaba sentado “sobre” la margen del pozo que “junto” al pozo¹¹ (Jn 5:2) El P⁶⁶ dice que estaba sentado en el suelo (γγ|).

El evangelista parece acusar un testigo presencial por una precisión histórica que hace: “Era como la hora sexta,” que en la cronología de Jn es sobre el mediodía (Jn 19:14; 4:5; 1:39).

Fue sobre esta hora del mediodía cuando llega al pozo “una mujer de Samaría” (v.7). No de la ciudad de Samaría, antigua capital del reino de Israel, levantada por Omri, pues corresponde a la actual Sebastieh y está a 12 kilómetros de la antigua Siquem; se refiere sólo a la región a la que pertenecía, como dirá luego, que vinieron a ver a Cristo “muchos samaritanos de aquella ciudad” (v.39), que es Sicar (v.5).

La mujer viene “a sacar agua.” Acaso fuese el agua para el servicio del mediodía.

El evangelista justificará poco después que Cristo no tenía con qué sacar agua (v.11), y los discípulos habían ido al poblado próximo “a comprar provisiones” (v.8).

Estaba, pues, a merced de aquella mujer el calmar de su sed. El sentido histórico de la escena es evidente. Pero el evangelista quiere destacar, en la misma narración literaria, un simbolismo maravilloso que late en toda la escena. Es el simbolismo histórico el que se acusa: aquella mujer samaritana aparece en este momento de la escena como la que puede calmar a Cristo la sed del cuerpo. Pero ella ignora que también le calmará El a ella su sed del alma, cuando ella le calme a él su sed de Salvador (v.31).

La conversación sobre “el agua viva,” 4:9-15.

⁹ Dícele la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana? Porque no se tratan judíos y samaritanos. ¹⁰ Respondió Jesús y dijo: ¿Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le pedirías a El, y El te daría a tí agua viva! ¹¹ Ella le dijo: Señor, no tienes con qué sacar el agua y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, te viene esa agua viva? ¹² ¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños? ¹³ Respondió Jesús y le dijo: Quien bebe de esta agua volverá a tener sed; ¹⁴ pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed; que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna. ¹⁵ Di jóle la mujer: Señor, dame de esa agua para que no sienta más sed ni tenga que venir aquí a sacarla.

A la llegada de esta mujer de Samaría, que venía a sacar agua de un pozo, Cristo, verdaderamen-

te sediento de sed física, le pide a aquella mujer que le saque, pues El no tenía con qué (v. 11), un poco de agua del pozo para beber. Es algo que a nadie se niega. Lo contrario se tenía por culpa (Job 22:7). Por eso, el tono de extrañeza que va a usar con él la Samaritana, indica más la sorpresa de dirigirse un judío a un samaritano que no la actitud caprichosa racial y hostil, de negarse a socorrerle. Por lo que añade el evangelista para sus lectores de la gentilidad: “porque no se tratan judíos y samaritanos” (v.96) ¹².

La enemistad entre judíos y samaritanos era feroz. Después de la deportación de los samaritanos por Sargón en 721, se trajeron a Samaría numerosas tribus babilónicas para repoblarla (2 Re 17:30-33). Esto dio lugar a mixtificaciones raciales y sincretistas en lo religioso (2 Re, l.c.). Por eso, a la vuelta del destierro, los judíos no permitieron la colaboración de los samaritanos para la reconstrucción del templo (Esd 4:1ss). En 400 se levantó sobre el Garizím un templo cismático a Yahvé ¹³. Esto llenó la medida del odio judío contra los samaritanos. Y aunque en 129 a. C. fue destruido por Juan Hircano, los samaritanos consideraron siempre este monte como sagrado y sobre él celebraron sus festividades. Hasta en el Eclesiástico aparece reflejada la historia de este odio (Eclo 50:27.28), lo mismo que en el Talmud. Los judíos llegaron en ocasiones a negar a los samaritanos vino y alimento para no contraer impureza legal ¹⁴. Pero, en cambio, admitían determinado comercio más o menos normal con los mismos ¹⁵; lo que explica el que los discípulos hubiesen ido “a la ciudad a comprar provisiones” (v.8).

Es en este ambiente de hostilidad y desprecio en el que hay que valorar la frase de esta mujer samaritana, lo mismo que toda la escena de bondad y enseñanza salvadora que Cristo tiene con ella.

¿Cómo conoce ella, sin más, que es judío? Por el tipo del vestido, o por la pronunciación, ya que los galileos pronunciaban distinto que los judíos y samaritanos (Jue 12:5ss; Mt 26:71) ¹⁶, o por algún otro motivo que no se registra. Pero Jesús, que no venía tanto a pedir como a dar, va **al objetivo de su misión salvadora**, diciéndole:

- a) “Si conocieras el *don* (την δωρεάν) de Dios
- b) y quién es el que te dice: Dame de beber,
- c) tú le pedirías a él [de beber],
- d) y él te daría a ti *agua viva*” (v.10).

El “don de Dios” aquí es el don expresado por el “agua viva,” como se ve por el “paralelismo sinónimo” de los hemistiquios a) y d). Y no el don de encontrarse **aquí con Cristo, el Mesías**, como algunos proponen; aparte que se repetirá en el v.6.

El “agua viva,” como imagen, es el agua de la fuente, en contraposición a las aguas estancadas o quietas de cisternas o pantanos (Jer 2:13). Es agua con nacimiento, con dinamismo: con “vida.” Muy pronto dirá Cristo el valor del dinamismo de esta agua (v.14).

Pero el esquematismo literario de aquella escena acusa más rápida y fuertemente los contrastes. **Ante esta manifestación de Cristo**, los papeles se cambian, y el que pide, pide también ser pedido; y el que suplica agua, ofrece a su vez “agua viva.” La mujer aquella, demasiado humana, recibe un primer golpe de sorpresa. Se acusa literariamente en que una samaritana llega a llamar “señor” a un judío. La mujer, que, naturalmente, no sabe a qué se refiere con esta afirmación — estos diálogos con incomprensión provocadores de respuesta son muy propios de Jn (3:4.9; 11:11-13) —, no niega el encontrarse ante algo que, porque ella no lo alcance, no sea verdad. Acaso piensa en algún tipo de agua mágica, misteriosa, o en un procedimiento, milagroso o mágico, con que poder sacar de aquel pozo “profundo” el “agua viva” de la “fuente,” que

mana en su fondo. Por eso le dice, extrañada, que, siendo el pozo hondo y no teniendo él aparejo para sacarla, “¿de dónde, pues, tienes tú el agua viva?” Pero, no obstante esto, algo queda en ella que le deja presentir cosa insólita. “¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y rebaños?” Esta contraposición con Jacob dice bien de aquel algo de misterioso presentimiento que ve en aquel excepcional judío.

Los samaritanos tenían a gran orgullo proclamarse descendientes de Jacob; era como su justificación de la mixtificación racial y del cisma religioso. Por eso gustaban recordar que Samaría había sido escenario de la vida de los patriarcas (Gen 12:6; 33:18; 35:4; 37:12; 48:22; Jos 24:25.32; Jue 9:6). Es por lo que la Samaritana habló de “nuestro padre Jacob” (v.12). Se consideraban sus descendientes a través de las tribus josefitas de Efraím y Manases.

Pero Cristo no le responde directamente a su objeción, cuestión que no interesaba. **En su enseñanza hará ver que El es superior al poder de los patriarcas.** Porque:

“Quien bebe de este agua
volverá a tener sed;
pero el que bebe del agua que yo le diere,
no tendrá jamás sed,
sino que, por el contrario, *el agua que yo le de*
se hará en él *fuelle* (πητη) de agua (ύδατος),
que está saltando (αλλομενου) *hasta la vida eterna*” (v.13.14).

¿Qué quiere expresar Cristo por esta imagen del “agua viva” que se hace “fuelle” en el que la bebe, y que el agua que mana esa “fuelle” salta o llega hasta la “vida eterna”? En el A.T., el agua de fuente, el “agua viva,” simbolizaba varias cosas:

- 1) La religión yahvista (Jer 2:13; 17:13).
- 2) La vida espiritual que Dios dispensa (Ez 47:1ss; Sal 36:9.10; Ap 7:17; 22:17).
- 3) Las gracias que Yahvé concede (Is 12:3; 49:10; 55:1).
- 4) La Ley como fuente de la vida (Eclo 15:1-3; Zac 14:8). En la literatura rabínica se utilizó/a esta metáfora para hablar de la Ley¹⁷.
- 5) La Sabiduría como fuente de vida (Prov 13:14; Eclo 15:13; 24:20).
- 6) En un pasaje del evangelio de Jn significa el don del Espíritu Santo (Jn 7:37-39; cf. Act 8:19.20).

A la vista de este esquema se pueden destacar algunas referencias. Cristo, con la imagen, *no se refiere a:*

- 1) La religión yahvista, pues trae El su enseñanza.
- 2) A la vieja Ley, que caduca (Jn 1:17).
- 3) A la Sabiduría en lo que tiene de concepción del A. 1. Quedan dos conceptos, representados por esta metáfora, en el A.T., que se pueden reducir a uno. Son los números 2 y 3 del esquema primero: la vida espiritual, que Dios dispensa (2), y las gracias de todo tipo dispensadas por Dios y Cristo-Dios (3). Éstos conceptos son los que más orientan la interpretación de este pasaje.

A esto lleva el uso que hace Jn de esta metáfora — “ríos de agua viva correrán de su seno” — a propósito del Espíritu Santo, que “habían de recibir los que creyeran en” Cristo (Jn 7:37-39). **Es la donación gracia-Espíritu Santo:** El mismo como “morador” (Jn 14:17). Y, con ello, toda su acción: santificadora, iluminadora y carismática en los creyentes. ¿Cuándo? Se

piensa en el bautismo. El concepto de “agua” aquí usado sugiere que pueda ser el Espíritu Santo en el bautismo; comunicación que ya había sido dada oficialmente (Jn 7:37-39). Y acaso esta narración, aparte de su valor histórico, refleje un fondo de catequesis bautismal: una síntesis de alguna haggadah bautismal.

En el Apocalipsis, bajo esta imagen, se dice: “Y el que tenga sed venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida” (Ap 22:17; 7:17).

Este concepto de vida sobrenatural es presentado por Jn en su primera epístola bajo los conceptos de “simiente” (1 Jn 3:9) y de “vida” (1 Jn 5:12).

En esta enseñanza que Cristo hace a la Samaritana, la caracteriza de la siguiente manera:

Es “agua viva,” con lo que se acusa dinamismo, vitalidad.

Es “fuente,” que es principio de actividad, aquí sobrenatural, vital.

Llega “hasta la vida eterna,” termino sobrenatural.

Estas tres características se incluyen interpretando **esta enseñanza de la vida de la gracia como don del Espíritu Santo.**

El concilio de Trento utiliza esta frase del evangelio de Jn hablando del mentó de las buenas obras por la gracia ¹⁸.

Cristo se presenta aquí como el dispensador de la gracia, del don del Espíritu Santo. Sólo Yahvé enviaba, dispensaba, **el Espíritu Santo**. Cristo está, por tanto, **identificándose con Dios** (Joel 3:1; Tit3:6).

La Samaritana, al llegar a este punto, debe de tomar todo aquello como una cosa quimérica. Ni lo comprende, ni le interesa interrogar más sobre ello, ni sabía seguir por aquel camino. Y, menos hábilmente que Nicodemo (Jn 3:4), lo entiende en su sentido material, y, con un tono irónico, le pide que le dé de esa agua prodigiosa para que no tenga sed ni tenga necesidad de volver a sacarla de este pozo que les dio Jacob.

Aquella mujer estaba derramando aquella “agua viva” que le estaba ofreciendo el que tenía sed de salvarla. Pero un golpe certero a su conciencia la haría comprender mejor quién era el que le hablaba y qué es lo que quería decirle.

Cristo se revela como Mesías, 4:16-26.

¹⁶ El le dijo: Vete, llama a tu marido y ven acá. ¹⁷ Respondió la mujer y le dijo: No tengo marido. Díjole Jesús: Bien dices “No tengo marido”; ¹⁸ porque cinco tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en esto has dicho la verdad. ¹⁹ Díjole la mujer: Señor, veo que eres profeta. ²⁰ Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es Jerusalén el sitio donde hay que adorar. ²¹ Jesús le dijo: Créeme, mujer, que es llegada la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. ²² Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos; ²³ pero ya llega la hora, y es ésta, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que el Padre busca. ²⁴ Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad. ²⁵ Díjole la mujer: Yo sé que el Mesías, el que se llama Cristo, está para venir y que, cuando venga, nos hará saber todas las cosas. ²⁶ Díjole Jesús: Soy yo, el que contigo habla.

“Vete, llama a tu marido y ven acá.” No le costó nada a aquella mujer disimular su situación irregular, diciéndole que no tenía marido. Pero aquel judío leía en lo más profundo del alma. Y la pregunta no iba sin intención estratégica. No es que la hubiese mandado ir por su marido, que

para nada le interesaba el que lo trajese a su presencia; ni trataba Cristo de afrentar a la que venía a salvar. Era evocarle aquel “marido” al juicio de su conciencia, pues ante él iba a escuchar muy en breve la condena de su vida irregular. Su respuesta: “No tengo marido,” era tan verdadera como podía ser hábil, y era ambigua. Porque podría ser que no lo tuviese por celibato, por viudez o por repudio.

Pero el que así le mandó llamar a su “marido,” le puso delante, como testimonio de su penetración sobrenatural, la vida irregular que llevaba. Porque había tenido cinco, y el que ahora estaba con ella no era su marido legítimo¹⁹. ¿Lo habían sido los otros? La contraposición que parecería establecerse entre este “marido” y los otros, como se verá, no es de gran fuerza. Aunque podrían algunos haber muerto y otros haberla repudiado, resulta poco verosímil, conforme al ambiente, el que una mujer se hubiese desposado, sucesiva y legítimamente, con cinco maridos²⁰.

Pero al penetrar toda esta serie minuciosa de maridos, legítimos o ilegítimos, lleva a la Samaritana a ver en Cristo, lo que él buscaba, un hombre de Dios: “Señor, veo que eres profeta” (προφήτης). No dice “el Profeta esperado” (Jn 1:21.25; 6:14), y que para el vulgo venía a ser sinónimo del Mesías, pero sí un “profeta de Dios,” puesto que sondea su corazón. Mas, al llegar a este punto, la mujer aprovecha aquella oportunidad, o para plantearle una cuestión religiosa que afectaba a samaritanos y judíos, o para desviar hábilmente el rumbo que tomaba aquella conversación enojosa (v.29).

Y ante su templo cismático, sus ruinas y su culto, le plantea el problema de la legitimidad de este templo samaritano. ¿Poiqué iba a quedar centralizado sólo en Jerusalén? Y pretende justificarlo. “Nuestros padres,” que son los patriarcas, moraron en Samaría, y aquí adoraron a Dios y le erigieron altares (Gen 12:7; 33:20). Y Moisés mismo había ordenado que se levantase, al ingreso de Israel en la tierra prometida, un “altar a Yahvé” (Dt 27:5-7). Pero los samaritanos habían cambiado en su Pentateuco el nombre, poniendo, en lugar del monte Ebal, el Garizim; lo mismo que, en vez de poner el monte Moriah, lugar donde Abraham ofreció el sacrificio de su hijo Isaac (Gen 22:2), identificándolo luego una tradición con el emplazamiento del templo de Jerusalén, los samaritanos leían Moreh, con lo que venían a identificar este emplazamiento con la montaña que dominaba a Si-quem (Gen 12:6).

Con todas estas interpolaciones y con toda esta litúrgica ascendencia patriarcal, la Samaritana hablaba orgullosamente de “nuestros padres,” queriendo justificar así la legitimidad de su culto aquí y contraponiéndolo al centralismo cultural jerosolomitano. Así constaba en la Escritura (1 Re 9:3; Crón 6:6; 7:12; Sal 77:68, etc.). Pero, como los samaritanos rechazaban todos los libros del A.T., excepto el Pentateuco, basaban su argumentación y su exigencia frente al centralizado culto de Jerusalén en la historia de los patriarcas. ¿Qué podría oponerse a lo que hicieron “nuestros padres”? Y “nuestros padres adoraron en este monte.” Desde el pozo donde tiene lugar la escena, la Samaritana señalaría, de seguro, el monte Garizim, que estaba enfrente de ellos. ¿Qué podría objetar a esto un “profeta”?

Cristo a nada de esto había de responder. Porque era El precisamente el profeta en el que se cumplían las profecías, iba a dar su enseñanza terminante. Y, puesto que la Samaritana recurre a El como a profeta, la invita a “creer” en su palabra. Llega la “hora,” y es ésta — la hora mesiánica que El inagura —, en la que no se adorará a Dios, al Padre, con la exclusividad local de Jerusalén o de este monte. ¿Por qué?

En un pequeño paréntesis previo (v.22) advierte que la dogmática judía es la verdadera, y no la samaritana. Estos “adoran lo que no conocen.” Los samaritanos, al no aceptar como fuente de revelación nada más que el Pentateuco y rechazar el resto de los libros santos, mutilaban e

interrumpían la revelación. Los samaritanos negaban incluso una creencia tan fundamental como es la resurrección de los muertos ²¹. En cambio, los judíos “adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos.” A ellos fueron hechas las promesas proféticas; ellos tenían la revelación en el canon de las Escrituras; tenían el legítimo templo y el culto, y de ellos saldría el Mesías (Rom 9:4-5; cf. 3:1ss). Era el hondo sentido del salmo: Notus in Iudaea Deus, “Dios es conocido en Tuda” (Sal 76:2).

Pero, aunque Dios es conocido en Judá, ya termina el exclusivismo y centralismo de su culto. Para la hora mesiánica, Malaquías había vaticinado un sacrificio universal (Mal 1:11). Es la hora del mejor culto, porque es la hora de las más auténticas disposiciones en los “adoradores.” Es la hora en que hay que adorar al Padre “en espíritu y en verdad.” La necesidad de un culto espiritual aparece en los profetas (Is 1:11-20; 29:13; Joel 2:13; Am 5:21-26; Miq 6:6-8; etc.) Esto hace ver que el sentido de las palabras de Cristo es más profundo.

Y la razón es que “Dios es espíritu.” No se trata de una definición metafísica griega sobre la esencia de Dios, aunque la supone. Seguramente hay que poner la expresión en función de otros pasajes de Jn: v.gr., “Dios es luz” (1 Jn 1:5) o “Dios es amor” (Jn 4:8), en cuanto expresa que ilumina al hombre en la verdad, o en cuanto su acción nace del amor e impulsa el amor al hombre. En esta línea, “Dios es espíritu” en cuanto infunde en el hombre el Espíritu (Rom 8:26). Por eso, por “ser espíritu,” en el sentido joánico dicho, es por lo que hay que “adorarlo en espíritu y en verdad.” ¿Cuál es el sentido de esta frase?

El espíritu que hace nacer a la vida divina (Jn 3:5) será el principio de este nuevo culto. Así, éste será movido y hecho “en Espíritu,” **al ser movido por el Espíritu Santo**. Y “en verdad,” **porque es el único que responde a la plena revelación que Dios hace de sí mismo — el Padre — en Cristo** (1 Jn 4:6; 3 Jn 3). Así sería: los verdaderos adoradores son los que rinden culto **al Padre creyendo la revelación de Cristo y movidos por el Espíritu Santo**. En Jn, la verdad (ἀληθεία) es frecuentemente la verdad de Cristo.

Y a estos “adoradores en este culto así rendido a Dios es a los que busca el Padre” (v.23). **Es la especial providencia de Dios en los días mesiánicos**. No es este adorar a Dios “en espíritu y en verdad” un simple querer o un simple deseo humano. El verbo usado aquí, “buscar” (ζητεῖ), probablemente expresa más que un simple deseo; puede suponer una actitud, un esfuerzo por llegar a su propósito (Jn 7:18). Lo que estaría en plena consonancia con otros pasajes de Jn en los que destaca que estas iniciativas en el orden de la salud vienen siempre de Dios. Pues “nadie puede venir a mí si el Padre. no lo trae” (Jn 6:44; 15:16; 1 Jn 4:10).

Algunos autores pretendieron basarse en este pasaje (v.23.24) para querer probar que Cristo condenaba el culto externo. Pero ya, en primer lugar, no puede ponerse a Cristo en contradicción con su misma enseñanza. Cristo no vino a “abrogar la Ley, sino a perfeccionarla” (Mt 5:17). Menos aún vino a abrogar la ley natural, y el culto externo es una exigencia de la ley natural en la naturaleza racional del ser humano. Y no abroga el culto y los ritos externos el que enseña la absoluta necesidad del bautismo de agua (Jn 3:5), el que promete el sacramento de la Eucaristía (Jn 6:8ss), el que enseña a orar con la oración del “Padrenuestro” (Mt 6:9ss) y el que instituye el sacrificio eucarístico (Mt 26:26ss par.) y la confesión sacramental (Jn 20:22ss). Al proclamar aquí la necesidad de adorar al Padre “en espíritu y en verdad,” no hace más que considerar el culto desde un punto de vista: el de la autenticidad íntima y verdadera creencia del mismo. Pero destacar este aspecto no es excluir el otro. Cuando Dios por el profeta dice que está harto de los sacrificios que le ofrecen, no quiere negar tampoco el culto externo, sino acusar lo que debe ser **la religión auténtica, de la que el sacrificio es el símbolo** (Is 1:11-17). Para Juan, a la hora de esta redacción, no debe de serle ajeno el ya difundido culto eclesial.

La enseñanza de Cristo sobre la religiosidad verdadera y descentralizada debió de con-mover a aquella mujer. Pero era algo tan trascendental, que ella se remite al Mesías, que “está para venir”; El dirá a qué han de atenerse.

Los samaritanos esperaban al Mesías bajo el nombre de el Ha-Ta'eb (¿el que vuelve? ¿el que convierte? ¿el que restablece? ¿el que consuela?). Josefo tiene datos que vienen a confirmar esto²². Y San Justino, nacido sobre el año 100 en Flavia Neápolis, dice: “Los judíos y los samaritanos. siempre están esperando al Cristo (Mesías).”²³ La forma de presente en que la Samaritana lo dice: “Sabemos que el Mesías. viene,” lo mismo podría indicar el simple hecho de venir que la proximidad de su llegada; lo que aquí acaso sea lo más probable (Jn 4:23; 5:25), sobre todo si se tienen en cuenta el ambiente de excitación mesiánica que existía en esta época entre los judíos. Escribiendo San Juan para un público no judío, precisará en las palabras de la Samaritana **que ese Mesías esperado es el que “se llama Cristo”** (v.25).

Para los samaritanos, el Ta'eb tendría una misión religiosa, como se ve en el texto; pero lo consideraban también con una misión de profeta, príncipe temporal y conquistador²⁴. Con su venida todo se pondría en claro entre judíos y samaritanos, pues a unos y a otros (ἐμὴν) “nos hará saber todas las cosas.”

Lo que no sospechaba la Samaritana es que hubiese venido ya el Mesías, ni que estuviese ya enseñando “todas las cosas” que ellos esperaban saber. Y solemne y abiertamente Cristo se proclama el Mesías ante aquella mujer samaritana: “Yo soy, el que contigo habla” (v.26).

Es notable, y la objeción es clásica, que Cristo en los sinópticos, cuando le aclaman Mesías, les manda callar, e incluso lo preceptúa (Mc 8:30 par.), y El mismo lo evita (Jn 6:15), y, en cambio, **aquí El mismo se proclama el Mesías**. Se pensó que fuese una excepción, como a la cananea (Mt 15:21ss par.), a pesar de tener su ministerio inmediato en Israel; aparte que en Samaría no había el ambiente tan superexcitado de mesianismo como en Judea, que se tenía una idea mucho más vaga sobre el Ta'eb, y que Cristo sólo va a estar aquí “dos días” (v.40)²⁵. Sin embargo, la mujer no dice en el pueblo que le dijo ser el Mesías, sino que lo pregunta ella al pueblo. ¿Podrá haber aquí una explicitación complementaria de Jn? En todo caso, esta redacción: “Yo soy” (v.26) sugiere en Jn frecuentemente, **por la evocación de Yahvé, la divinidad de Cristo**, como se nota en otros países. Lo que lleva aquí a una probable explicitación doble de Jn.

Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado, 4:27-38.

²⁷ En esto llegaron los discípulos y se maravillaban de que hablase con una mujer; nadie, sin embargo, le dijo: ¿Qué deseas? ¿O qué hablas con ella? ²⁸ Dejó, pues, su cántaro la mujer, se fue a la ciudad y dijo a los hombres: ²⁹ Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será el Mesías? ³⁰ Salieron los de la ciudad y vinieron a El. ³¹ Entretanto, los discípulos le rogaban diciendo: Rabí, come. ³² Díjoles El: Yo tengo una comida que vosotros no sabéis. ³³ Los discípulos se decían unos a otros: ¿Acaso alguien le ha traído de comer? ³⁴ Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra, ³⁵ ¿No decís vosotros: Aún cuatro meses y llegará la mies? Pues bien, yo os digo: Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que ya están amarillos para la siega. ³⁶ El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna, para que se alegren juntamente el sembrador y el segador. ³⁷ Porque en esto es verdadero el proverbio, que uno es el que siembra y otro el que siega. ³⁸ Yo os envío a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron y vosotros os aprovecháis de su trabajo.

Al llegar a este punto de la conversación, regresaron los discípulos de comprar provisiones de la ciudad, probablemente Sicar. Al encontrarse con que Cristo “hablaba con una mujer,” se “maravillaban.” En las costumbres judías rabínicas era un tema muy repetido la prohibición de hablar en público un hombre con una mujer. En la Mishna se prohíbe a la mujer. “estar hilando en la calle, hablar en público con un hombre.”²⁶

A esta extrañeza profunda, nacida de costumbres y exageraciones rabínicas, se sobrepuso en los discípulos la majestad de Cristo. Nadie se atrevió a preguntarle: “¿Qué buscas?” ni “¿Qué hablas con ella?” suponiendo que necesitara alguna cosa.

La llegada de los discípulos señala la ausencia de la Samaritana. Al encontrarse ante un grupo de personas extrañas y ante hechos más extraños todavía, con el alma fuertemente conmovida, “dejó su cántaro” y fue, corriendo sin duda, a su villorrio, como exige su estado conmovido, y lo comprueba el pequeño detalle de dejar allí mismo “su cántaro,” y dijo a las gentes de su pueblo que viniesen a ver a un hombre que le había dicho todo lo que había hecho en su vida de matrimonios irregulares: “¿No será el Mesías?” La conmoción que debió llevar la Samaritana fue tal, que, a pesar de su vida irregular, logró convencer a los suyos (v.39), y vinieron a ver a Cristo (v.30).

En el intervalo de la partida de la Samaritana y la llegada de los samaritanos de Sicar, el evangelista presenta una conversación de Cristo con sus discípulos. Estos, que estaban guardando un profundo respeto ante Cristo, intervienen para rogarle reiteradamente que comiese.

Este intervenir ellos para que coma supone en El una fuerte emoción, como lo confirmará el resto del relato. Cuando pidió agua para beber, es que tenía sed verdadera, pues se sentó “fatigado.” Pero ahora, cuando el cansancio debe ser reparado por la comida, ante la invitación instantánea de los discípulos, les dice que no necesita aquel ofrecimiento que le hacen, pues “tengo una comida que vosotros no sabéis.” El evangelista consigna la reacción ingenua de los discípulos, en la misma línea psicológica de los sinópticos, que lo creyeron, y se preguntaban entre sí si alguien le había traído de comer.

Al murmullo de esta inquietud de los discípulos, Cristo les dice en qué consiste esa comida: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra.”

El alma humana de Cristo tenía todas las rectas emociones humanas. Una emoción profunda fácilmente amortigua la necesidad del alimento corporal. Esto es lo que, probablemente, sucede aquí a Cristo. **Su misión es salvar almas.** El contacto misionero de Cristo con esta alma produjo tal emoción en la suya, que ésta repercutiendo en su organismo, amortigua la necesidad de restaurar su “fatiga” por el alimento corporal. En otras ocasiones narra el Evangelio cómo la atención a cumplir su misión no le dejaba ni tiempo para atender a su comida (Mc 3:20). La misión de Cristo, y en cuya ocupación se sumerge su alma, “es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra.” Es la “voluntad” salvífica de los hombres (Jn 3:17; 6:39ss) **y la “obra” que el Padre confió al Hijo** (Jn 17:4). Este final va a llevar a Cristo a exponer una doctrina maravillosa sobre **la unidad de la obra apostólica** y sobre la función de los apóstoles misioneros. **Es la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.**

El texto con que empieza a explicar esta doctrina, y que ha sido diversamente interpretado, dice así:

v.35^a “¿No decís vosotros:

Aún cuatro meses y llegará la mies?

b. Pues bien, yo os digo:

“Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que están blancos para la siega.”

Los autores suelen dividirse en tres posiciones al interpretar esta frase.

1) Para algunos, los menos (Durand, Renie), los dos hemistiquios del versículo tienen un valor alegórico, espiritual.

2) Para los más, siguiendo a Orígenes ²⁷, San Cirilo A., San Juan Crisóstomo, San Agustín y muchos de los modernos, consideran que la primera parte del verso (a) tiene un valor real; faltan cuatro meses para la siega, se está en la época de la siembra. La segunda parte del verso (b), el campo que blanquea, lo toman en un sentido metafórico: es la mies espiritual de los samaritanos, que, al avanzar por la llanura hacia Cristo (v.30), éste podía mostrar a los discípulos aquella mies espiritual, **apta ya para ingresarla en el reino de Dios**.

3) Otros muchos, sobre todo modernos, consideran la primera parte del versículo (a) como un proverbio, sin que tenga relación exacta con el momento en que es dicha, y la segunda parte la interpretan en sentido propio: la mies de los campos que blanquea ya por su madurez.

La primera parte del versículo (a) tiene todo el aspecto de un proverbio. La manera de enunciarlo no es: “No me decís vosotros,” “No acabáis de decirme,” sino: “¿No decís vosotros?” como algo usual y proverbial entre ellos. El calendario agrícola de Gezer del siglo X (a.C.), pone, en efecto, cuatro meses como cosa normal entre la siembra y la siega ²⁸. Muy poco después (v.37) les cita explícitamente la enseñanza de un “proverbio” (ἡ λόγος) que está calcado en el contenido de este primero (v.35). El uso por Cristo de proverbios es atestiguado por los sinópticos (Mt 13:57; Lc 4:23; 9:60.62).

En el segundo hemistiquio (a) les manda alzar los ojos y que “vean” los campos ya “blancos,” maduros para la siega. El verbo “ved” aquí usado se dice, preferentemente, de una visión sensible. Y los campos “blancos,” para la siega, no indica ninguna alegoría; en España la mies, en su madurez, cobra un color dorado; pero en Palestina, por efecto de la sequía y del excesivo calor, las cosechas tienen un color blanco -plateado.

Esta interpretación realística del segundo hemistiquio está de pleno acuerdo con la pedagogía de Cristo, como se ve en esta misma conversación con la Samaritana: gusta elevarse en su enseñanza de los fenómenos de la naturaleza a enseñanzas religiosas.

Esto supuesto, ¿en qué sentido se interpreta este versículo? Parece que así:

El primer hemistiquio (a) es como un tema-puente, que enlaza el pensamiento anterior de Cristo: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra,” e ilumina luego la doctrina del Cuerpo místico del apostolado.

El segundo hemistiquio (b) viene a ser un ejemplo concreto en que se hace ver, materialmente, la doctrina del proverbio, y que de la conjunción de ambos se sacará la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.

Entre la siembra y la siega han de pasar cuatro meses. Antes de esto, la mies no madura; y antes hace falta sembrarla. Sembrador y segador son necesarios para obtenerla. Si los campos de la llanura de Mahné, que les muestra, ya están “blancos” y maduros “para la siega,” que no olviden que otros los sembraron y cultivaron antes. En esto es verdadero el “proverbio”: “que uno es el que siembra y otro el que siega.”

Esto mismo sucede en la siembra y cosecha del apostolado, y a cuya enseñanza les lleva partiendo del proverbio e imagen que tienen delante. “Yo os envío ²⁹ a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron, y vosotros os aprovecháis de su trabajo.” ¿Quién preparó este trabajo del que han de aprovecharse los apóstoles? Eran Moisés, la Ley, los Profetas, toda la vida religiosa del A.T. los que habían preparado el campo “sembrado” — lo que ellos ahora iban a recoger, “segar” — . Recoger, que era también “sembrar” la buena nueva, pero ya preparado el campo

para ella por toda la anterior preparación paleotestamentaria.

Por eso, esta obra de apostolado no se ha de valorar por la sola cosecha actual, puesto que ésta no rendiría si antes no hubiese tenido la preparación de la “siembra.” Y así, el “que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna.” El “salario” (μισθός) es premio, en justicia sobrenatural, a su labor de apostolado, como indica la palabra griega usada; y además “recoge el fruto para la vida eterna,” y cuyo “fruto,” de esta cosecha espiritual, es la incorporación del mismo — de almas — al reino de Dios. Por todo ello, el que “siega” que se alegre. Pero que sepa que “de igual manera,” “también” se va a alegrar el “sembrador” por su “salario” y por la parte que le corresponde en este “fruto” que ahora ingresa en el reino. Por lo que resulta que “en esto es verdadero el proverbio: que uno es el que siembra y otro el que siega”; pero una sola y misma es la cosecha.

El apóstol de Cristo no puede olvidarse de esto; será para él una actitud de modestia, y también de esperanza, cuando a él le toque la vez de ser sembrador. No hay más que un campo a fructificar, y no hay más que un esfuerzo único conjunto. **El apóstol es miembro de un Cuerpo místico de apóstoles.**

Este pasaje sobre el apostolado no parece tener una relación muy directa con el contexto en que se encuentra. Porque la obra de los apóstoles entonces entre los samaritanos no se ve, como tampoco con esta mujer durante “dos días” que están entre ellos; la labor de apostolado la tiene Cristo, como explícitamente dice el texto (v.41.42). Por eso, ¿qué relación tiene ese discurso **sobre el Cuerpo místico del apostolado y la función misionera de los apóstoles**, hecha entonces entre los samaritanos de Sicar? No parece que sea a ésta a la que alude el evangelista.

Parecería que este discurso hubiese sido pronunciado por Cristo en otra ocasión, con motivo del apostolado, y que hubiese sido insertado aquí por el evangelista, en un contexto lógico, como hacen los evangelistas en otras ocasiones — v.gr., Mt en el sermón del Monte — por una oportunidad o alguna relación que con esta escena pudiera haber.

Y ésta podría ser muy bien la conjunción que prestaba este discurso de Cristo con la predicación que posteriormente había tenido lugar en Samaría, y cómo Samaría había recibido la fe y el bautismo por obra de la predicación y milagros que allí hacía el apóstol Felipe (Act 8:4-13). Por lo cual, los apóstoles, que estaban en Jerusalén, enviaron a Pedro y a Juan a los samaritanos para acabar su obra entre ellos (Act 8:14-17). Así, **aunque la doctrina del Cuerpo místico del apostolado es universal**, al situarse literalmente aquí, a la hora de la composición del evangelio de Jn, podría evocar muy bien, en un caso concreto, la actividad de los apóstoles cristianos que evangelizaron Samaría, haciendo que muchos recibieran el bautismo, y luego, con la venida de Pedro y Juan, **se continuase la obra, confiriéndoles el Espíritu Santo — confirmación —**, todo lo cual, si era la “siega” que “recogía el fruto para la vida eterna,” no era otra cosa que continuar en aquel terreno la obra de “siembra” apostólica que, pocos años antes, **había realizado allí el mismo Cristo (v.42) y la “presencia” de ellos.**

Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea, 4:39-45.

³⁹ **Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en El por la palabra de la mujer, que atestiguaba: Mc ha dicho todo cuanto he hecho.** ⁴⁰ **Pero así que vinieron a El, le rogaron que se quedase con ellos; y permaneció allí dos días,** ⁴¹ **y muchos más creyeron al oírle.** ⁴² **Decían a la mujer: Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo.** ⁴³ **Pasados dos días, partió de allí para Galilea.** ⁴⁴ **El mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria.** ⁴⁵ **Cuando llegó a Galilea, le acogieron los**

galileos que habían visto cuántas maravillas había hecho en Jerusalén durante las fiestas, pues también ellos habían ido a la fiesta.

La Samaritana, regenerada, convertida, es tan sincera que no repara en aducir la penetración de su vida descubierta **como prueba de la grandeza del Mesías que encontró.**

“¿No será el Mesías?” (v.29). Esta interrogación **que hace no es falta de fe.** “La mejor prueba de que la Samaritana estaba convencida es que ella supo persuadir”³⁰. Pues sólo por la palabra de ella “salieron de la ciudad y venían a Él.” La forma imperfecta que se expresa indica agrupaciones sucesivas que iban saliendo de la villa a medida que la noticia iba siendo divulgada por aquella mujer entre los suyos.

El evangelista distingue un doble grupo de conversiones: uno es por la palabra de la mujer; otro, después de haber “oído” a Cristo, pues no se dice que hiciese allí milagros.

Estos samaritanos reconocen a Cristo como el verdadero “Salvador del mundo.” Este título de “Salvador” estaba muy divulgado entre los paganos³¹. No deja de extrañar la universalidad de este título aquí en boca de los samaritanos. La Samaritana sólo lo anuncia como el “Mesías.” Es verdad que él habrá de zanjar cuestiones a judíos y samaritanos. Pero se esperaría que la confesión de estos samaritanos en Cristo la expresasen, como la Samaritana, en el Mesías. Como, por otra parte, el universalismo es uno de los rasgos que más se acusan en el cuarto evangelio (Jn 3:16; 11:52; 10:16), y como esta expresión se encuentra una vez en las epístolas de San Juan (1 Jn 4:14), “se podría suponer que Jn les presta su manera de hablar.”³²

Después de pasar “dos días” de apostolado fructífero entre los samaritanos de Sicar, Jesús continuó su camino para Galilea. En ella, sus compatriotas le recibieron honoríficamente, pues muchos habían estado con El en la pasada Pascua en Jerusalén (Jn 4:45; 2:23) y habían visto “cuántas maravillas” y “milagros” hizo allí (Jn 4:45; 2:23).

Pero en este pasaje aparece una dificultad ya célebre. El pasaje en su contexto dice:

v.43. “Pasados dos días entre los samaritanos, partió de allí para Galilea.”

v.44. “Porque (γὰρ) el mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria.”

v.45 “Cuando llegó a Galilea, le acogieron lo galileos honoríficamente.”

Por tanto, si va precisamente a Galilea, “porque” (γὰρ) ningún profeta es honrado en su patria, resulta lo contrario, pues aquí mismo se dice que, al llegar a Galilea, es honrado por los suyos, que habían visto en Jerusalén los prodigios que había hecho en los días de la Pascua. Cristo, por tanto, no puede querer decir esto, ni el evangelista puede citar un dicho de Cristo situándolo en una abierta contradicción literaria. ¿Cuál es, pues, su sentido?

Esta sentencia de Cristo, o proverbio popular, lo había pronunciado el mismo Cristo en otra ocasión. Estando en Nazaret, y después de enseñar en la sinagoga, no encontró la adhesión que esperaba, hasta el punto de no poder hacer allí “muchos milagros por su incredulidad.” Los oyentes acusan la mentalidad primitiva de querer juzgarlo como uno de ellos. Por eso se “escandalizaban” en El. Y, ante este escándalo, pronunció El esta sentencia o proverbio (Mt 13:53-58; Mc 6:1-6).

Al insertarlo aquí el evangelista, no puede intentar una contradicción histórica o literaria abierta con lo que él mismo insertó a continuación. Por eso, la partícula casual “porque” (γὰρ), que puede tener un valor más amplio, máxime en la Koine, ha de ser valorada en función de su contexto. Y aquí esta referencia causal es histórica³³: se refiere al hecho de esta frase que Cristo pronunciara en Nazaret, y cuya escena seguramente era conocida de sus lectores, sea por la lectura de los sinópticos, **o por la predicación, o la catequesis.** Por eso, algunos autores traducen el

oristo “testimonió” de este proverbio que se dice de Cristo por un pluscuamperfecto. Cristo no “testimonió” en esta ocasión, sino en el pasado, en otra ocasión: “había testimoniado.”

El hecho de que el evangelista inserte aquí este dicho de Cristo, no lo es por la antítesis de lo que sigue: la buena acogida que en esta ocasión le van a hacer sus compatriotas los galileos, sino que es evocado esto por el contraste tan acusado que aquí se ve entre la acogida que acaban de hacerle aquellos “cismáticos” y despreciados samaritanos, y entre los cuales probablemente no hizo milagros, y la frialdad e “incredulidad” (Mt 6:6) con que le habían recibido sus compatriotas de Nazaret. La evocación de dos pasados, tan en oposición, era oportuna.

Curación del hijo de un cortesano, 4:46-54:4.

San Juan, después de relatar la conversión de la Samaritana y de “muchos” del pueblo de Sicar — milagros de vitalización moral — , narra a continuación, por razón de itinerario geográfico y de lógica sistemática, la curación de un joven que estaba a punto de muerte, en Cafarnaúm, con la consiguiente conversión de toda aquella casa — milagros físicos y morales — . Y así, con este cuadro, queda Cristo destacado en este evangelio, al tiempo que histórico, tan “simbolista,” en su aspecto y misión de vivificador.”

⁴⁶ Llegó, pues, otra vez a Cana de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un cortesano cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaúm. ⁴⁷ Oyendo que llegaba Jesús de Judea a Galilea, salió a su encuentro y le rogó que bajase y curase a su hijo, que estaba para morir. ⁴⁸ Jesús le dijo: Si no viereis señales y prodigios, no creéis. ⁴⁹ Díjole el cortesano: Señor, baja antes que mi hijo muera. ⁵⁰ Jesús le dijo: Vete; tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que le dijo Jesús y se fue. ⁵¹ Ya bajaba él, cuando le salieron al encuentro sus siervos, diciéndole: Tu hijo vive. ⁵² Preguntóles entonces la hora en que se había puesto mejor, y le dijeron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre. ⁵³ Conoció, pues, el padre que aquella misma era la hora en que Jesús le dijo: “Tu hijo vive.” Y creyó él y toda su casa. ⁵⁴ Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea.

El rumor de su llegada a Cana de Galilea se hizo público, destacando el evangelista que era el lugar donde había convertido el agua en vino. Esta indicación, si es para dar una mayor precisión, innecesaria, hace suponer que con ella se quiere reconocer el ambiente taumátúrgico que Cristo había dejado.

Había en Galilea un cortesano con un hijo enfermo. El texto griego dice que este hombre era un βασιλῆύς. Esta palabra lo mismo podía significar persona de estirpe real ³⁴ que un funcionario real. Josefo usa este término en el sentido de tropas reales ³⁵. Lo mismo se lee en los papiros ³⁶. La Vulgata, al traducirlo por regulus, “reyezuelo,” supone que fuese de estirpe real. Pero no hay base ninguna para ello. Ya San Jerónimo decía que debía traducirse por palatinus, cortesano o empleado de palacio ³⁷, sin que suponga esto un servicio prestado en el mismo palacio. Debe de residir en Cafarnaúm, donde su hijo está enfermo. La presencia de este funcionario real en Cafarnaúm es muy explicable, por la situación de esta ciudad aduanera. Debía, pues, de ser un alto oficial de palacio (v.51), administrativo o militar, adscrito a la corte de Herodes Antipas.

Este cortesano tenía un hijo, un “muchacho,” aún muy joven (ἰκοκοεὺς; v.49), acaso “hijo” único, que tenía una enfermedad caracterizada por una “fiebre,” y su estado era tan grave, que estaba en “peligro de muerte.”

Al oír su padre el rumor de la llegada de Jesús a Cana, “salió a su encuentro,” sin duda en

Cana. Si este funcionario residía en Cafarnaúm, habría hecho un viaje de seis a siete horas, unos 33 kilómetros, para venir a Cana. Encontrándose con Cristo, le “rogaba” insistentemente que “bajase” a su casa, pues de Cana a Cafarnaúm hay un descenso de unos 800 metros, y “curase” a su hijo, que estaba para morir.

Acaso tenía frescas las noticias de los milagros que Cristo había hecho recientemente en Jerusalén en las últimas fiestas (Tn 4:45).

La respuesta que va a dar Cristo no deja de extrañar: “Si no viereis señales y prodigios, no creéis.” Aunque la primera palabra expresa el valor de signo que tienen los milagros, y la segunda el aspecto que causa de sorpresa y maravilla, ambas palabras son una fórmula pleonástica muy conocida en la Escritura (Dt 27:46; Neh 9:10; Is 8:19; Mt 24:24; Mc 13:22; Rom 15:19, etc.). Pero la extrañeza de esta respuesta está en que se le diga a este funcionario lo que era ambiente judío común: fe que se garantiza con milagros, cuando precisamente, si él pide milagros, es que cree en el poder taumátúrgico de Cristo.

Esta reflexión de Cristo no era dirigida, directa y exclusivamente, a este funcionario real, como se ve por razón de la fe que tiene y la censura que se hace, y por la forma plural en que está relatada: “Si no viereis. no creéis.” Tiene una perspectiva mucho mayor. Con ocasión de la petición de este funcionario, Cristo hace esta reflexión, dirigida al judaísmo contemporáneo.

Cristo no censura el valor apoloético del milagro, que El utiliza en ocasiones precisamente para probar su misión. Lo que censura Cristo aquí es “la avidez de los milagros propia de los galileos y su fe débil y flaca, la cual recusa recibir el Evangelio **si no ve de** continuo nuevos signos”³⁸. Cristo quiere que se atienda también a Él, a sus palabras, puesto que habla el Verbo de Dios; que se atienda a Él, a su enseñanza, porque la dice Él. Pues “¿quién puede argüirme de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?” (Jn 8:46).

Pero, aunque Cristo hace esta reflexión de crítica al judaísmo contemporáneo, no se excluye de esta oportunidad el que intente también, como en otra situación análoga, el excitar más **aún en él su confianza y su fe: “probarle”** (Jn 6:6).

Y así probado, la confianza surgió más vigorosa, aunque dentro del concepto imperfecto que tenía de Cristo: “Señor, baja antes que mi hijo muera.” Creía que Cristo era un gran profeta, pero no sabía el pleno alcance de su poder milagroso; porque no necesitaba “bajar” para curar a su hijo, ni tenía por qué temer a la urgencia de la muerte, ya que podía resucitarle.

A esta buena disposición fue a la que atendió Cristo para decirle: “Vete, tu hijo vive.” Y aquel funcionario creyó en la palabra de Cristo, con lo que el milagro se hizo al punto, al tiempo que se elevaba su fe: creyó en aquella curación a distancia, cosa que poco antes no sabía, pues le rogaba que “bajase” a Cafarnaúm a curar a su hijo. Y Cristo apareció ante él con dos milagros: el de una curación y el de una revelación al anunciarle la curación.

Y, con la certeza de la curación de su hijo, partió en seguida a Cafarnaúm. Y cuando él bajaba, le encontraron sus siervos, que le traen el anuncio de la curación de su hijo.

El término que aquí se usa, “bajaba,” lo mismo puede significar el hecho de ir a Cafarnaúm (v.47.49), por el descenso de unos 800 metros que hay yendo desde Cana de Galilea, que significar el lugar exacto del encuentro de este funcionario con sus siervos. Precisamente en esta ruta, una vez pasada la meseta, cerca ya de Qarn Hattin, al término de aquella se produce un descenso — la “bajada” — rápido.

Sus siervos le traen la noticia de que su hijo “vive”; no sólo no había llegado la desesperada muerte, sino que había curado instantáneamente, como lo indica el aoristo (ἄφτίκεν) en que está el verbo. Y supo también que esta curación se había realizado “ayer” y a la “hora séptima.”

La “hora séptima,” en el cómputo de Jn, es una hora después del mediodía (Jn 1:4; 4:5;

1:39). Por tanto, como al ponerse el sol comienza el día judío, por poco que haya retardado la partida, sobre todo por evitar las fuertes horas de calor, cuando se encontró con sus siervos, ya después de la puesta del sol, éstos tuvieron que decirle que la curación de su hijo fue “ayer,” puesto que fue a la “hora séptima,” que es la una de la tarde ³⁹. De Cana a Cafarnaúm hay 33 kilómetros.

La reacción ante este milagro vivificador fue que “creyó él y toda su casa” en Cristo. El y su casa creían en Cristo como taumaturgo. Por eso, esta fe que aquí se consigna no debe ser el confirmarse más en Cristo taumaturgo, sino en Cristo Enviado (Mesías). Es lo que parece más lógico, máxime dentro de la unión de temas mesiánicos — Cristo vivificador de cuerpos y almas — : esta “casa,” la Samaritana, y muchos de los habitantes de Sicar.

El evangelista consigna, por último, que éste fue el “segundo milagro” que Jesús hizo después que vino de Judea a Galilea. Literalmente se lee: “Este fue de nuevo un segundo (πάλιν δεύτερον) milagro.” Esta repetición es un pleonasma, literariamente conocido también en las inscripciones de Priene, con el que aquí se hace referencia al “primero” (Jn 2:11), que fue en las bodas de Cana. En Jerusalén había hecho “muchos” (cf. Jn 2:23). También el milagro moral de Sicar. Pero, en Galilea, éste es el segundo que hace. Su ministerio público galilaico, en gran escala, **comenzará ahora**.

Varios autores suelen plantear el problema de si esta narración de Jn sobre la curación del hijo de este funcionario real no es una transformación de la que cuentan Mt (8:5-13) y Lc (7:1-10). Sería, según ellos, una versión detectada por la “historia de las formas,” sea que sufriese una evolución, sea que en la catquesis se enseñase el “núcleo histórico” con matices diversos, etc. De aquí las tres formas, según ellos, de este episodio reflejadas en Mt, Lc y Jn.

No parece que habría inconveniente en ello. La narración de Jn es tan sintética que podría ser una versión esquematizada del milagro que narran Mt-Lc.

Lagrange hace una observación de interés sobre esto: “El dignatario es el tipo de los judíos de Jerusalén o Galilea que piden milagros para creer; el centurión es el tipo de los gentiles cuya fe sobrepasa la de los israelitas. En estas condiciones es por lo menos cierto que Jn no ha explotado libremente la tradición sinóptica. Porque explotar esta tradición hubiese sido aprovecharse de un ejemplo oportuno **para destacar la fe de un gentil por encima de la de los judíos** en orden a los destinatarios de su evangelio.”

1 Nestlé, A. T. Graece El Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 4:2. — 2. Comentario A Jn 3:26. — 3 Josefo, Antiq. XX 6:1; De Bello Iud. II 12:3; Josefo, Vita 52. — 3 J. & Owmán, En B. J. Ryi L (1958) P.298-329. — 4 Quaestiones In Genesim 48:22: MI 23:1004; Epist. 108:13: MI 22:88.356 — 5 Abel, Géographie De La Palest. (1938) II P.372-473. — 6 Sellin, Die Ausgrabung Von Bichen, En Zeitsch. Dfr Deutschen Palastina-Vere'iyts (1927) P.205-265; Vincent, En Rev. Bib. (1927) 419ss: Abel, En Rev. Bib. (1933) 338; Perrella, / Luoghi Satiti (1936) P. 128-137. — 7 Onomasticon, Palabra “Svar” — 8 Abel, Le Puits De Jacob Et L'église Saint-Sauveur: Rev. Bib. (1933) 384-402; La-Grange, Evans. · St. Jean (1927) P.106. — 9 Perrella, I Luoghi Santi (1936) P. 128-137. — 10 Sobre El Valor De Esta Palabra, Cf. Jn 13:25; Mc 4:36. — 11 Abel, Grammaire Du Greece Biblique 19. — 12 Sobre La Autenticidad Crítica De Este Versículo, Cf. Nestlé, A. T. Graece Et Latine (1928), Ap. Crít. Ajn 4:9. — 13 Josefo, Antiq. Xi 7:2. — 14 Strack-B., Kommentar. I P.552ss. — 15 Aboda Zara 2:4; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.2022; Prat, Jesús-Ctrisl (1947) I P.203. Sobre Esta Cuestión, Cf. Schürer, Geschichte Desjüdischen Volkes jM Zeitalter Jesu Christi II P.22-23; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.366.2324.2332.2024.1510. — 16 Erubim 53:1; Cr. Strack-B., Kommentar. I P.552ss. — 17 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 101.106.345.297; Strack-B., Kom-Mentar. II P.433-436. — 18 Denzinger, Ench. Symb. N.809; Reymond, L'eau, Sa Vie Et Sa Signification Dam Va. T. (1958) P.239-244. — 19 Sobre La Teoría Racionalista, Según La Cual Estos Cinco Maridos Serían Cinco Dioses Importados De Babilonia, Aunque El Texto Pone Siete Dioses, Es Exegética-Mente Insostenible. Cf. Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.110. — 20 Strack-B., Kommentar. I P.313; Cf. comentano A Mt 19:3ss. — 21 Sanhedrin 90b; Cf. Bonsirven.Li/Wto&Mi. (1934) I P.468ss. — 22 Josefo, Antiq. xviii 4:1. — 23 San Justino, I Apol. I.3:6; A. Merk, Der Messias Oder Ta'eb Der Samaritaner (1909). — 24 JvLontgomery, The Samaritans (1907). — 25 Braun, Oü En Est Le Problème De Jesús (1932) P.69-81. — 26 Cf. Ketuboth 7:6; Aboth De Rabi Athan I D. Sobre Todo Esto, Cf. Strack-B., Kommentar., II P.438; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 10.445.459.469.787. — 27 Mg 14:472. — 28 Vincent, En Rev. Bib. (1909) 243ss; W. F. Albright, Basor (1943). — 29 “Envié” (Ἀπέστειλα), Pasado Profético (Cf. Jn 17:18; 20:21) A No Ser Una Modificación Del Evangelista A La Hora De La Redacción Evangélica Y De Las Experiencias Evangélicas Ya Conseguídas. — 30 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.116. — 31 Zeitschrift Für N. T. Wissenschafti (1904) P.345-353. — 32 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.122 — 33 Robertsón, A Grammar Of The New Testament 3.A Ed. P.1191. — 34 Plutarco, Solón 27;

Capítulo 5.

Varios autores, teniendo en cuenta que al final de este capítulo Cristo está en Jerusalén, donde hizo este milagro, y al que se alude luego en el capítulo 7 (v.21-23), mientras que en el capítulo 6 está Cristo otra vez en Galilea, de vuelta de Jerusalén, piensan si primitivamente el orden de estos capítulos no sería el siguiente: 4, 6, 5, 7. Ya propuso esta solución en la antigüedad Taciano, sobre el 170, en su Diatessaron. Es verdad que, desde el punto de vista crítico, todos los códices traen el orden con que aparecen estos capítulos en el Textus receptus, pero cabría que se hubiesen redactado separadamente, por secciones separadas, y que, a la hora de la inserción en el volumen, se hubiesen acoplado no desde un punto de vista estrictamente cronológico¹.

Narración del milagro, 5:1-9.

El evangelista comienza el capítulo situándolo cronológicamente con una frase amplia: “Después de esto,” muy de estilo del cuarto evangelio (cf. Jn 2:12; 11:7-11; 19:28), y que es una transición literaria (Jn 21:1).

¹ Después de esto se celebraba una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. ² Hay en Jerusalén, junto a la puerta Probatica, una piscina llamada en hebreo Betzatta, que tiene cinco pórticos. ³ En éstos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua, ⁴ porque un ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, y el primero que bajaba después de la agitación del agua quedaba sano de cualquiera enfermedad que padeciese. ⁵ Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. ⁶ Jesús le vio acostado, y, conociendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: ¿Quieres ser curado? ⁷ Respondió el enfermo: Señor, no tengo a nadie que, al moverse el agua, me meta en la piscina y, mientras yo voy, baja otro antes de mí ⁸ Le dijo Jesús: Levántate, toma la camilla y anda. ⁹ Al instante quedó el hombre sano, y tomó su camilla y se fue.

La escena sucede en Jerusalén. Jesús “subió” a Jerusalén. Dado que Jerusalén está a unos 750-800 metros de altura, de cualquier parte que se vaya hay que “subir.” Además, este término se vino a hacer técnico para indicar los viajes a la Ciudad Santa en las tres grandes fiestas de peregrinación preceptuadas en la Ley. Que es lo que dice expresamente el texto. ¿Qué festividad era ésta?

El texto griego presenta, críticamente, una variante de importancia. En la mayor parte de los códices se lee la palabra “fiesta,” sin artículo. Se trataría, en esta lectura, de una “fiesta” de las tres principales que se celebraban en Jerusalén: Pascua, Pentecostés o Tabernáculos, y a las que todo varón israelita debía presentarse en el templo (Ex 23:14-17; 34:23ss; Dt 16:16).

La otra lectura, menos sostenida, aunque aparece en algunos códices muy importantes (Alef y C), la pone con artículo: “la fiesta.” En este caso se trataría de la fiesta judía por antonomasia, que era la Pascua. Juan, en otras ocasiones, matiza la fiesta que fuese (Jn 6:4; 7:2) o cita sin más la fiesta que se celebraba (Jn 2:13; 13:1).

Aquí se acepta la lectura mejor sostenida, “una fiesta de los judíos”², aparte que, desde el

punto de vista del interés doctrinal, interesa menos esta precisión.

El evangelista describe un baño público o piscina 2 llamada en hebreo bezatha, que estaba situada “junto a la (puerta) Probática,” y cuya piscina “tenía cinco pórticos,” es decir, lugar cubierto, cuya techumbre está sostenida por columnas, dejando el resto descubierto. Toda esta descripción presenta dificultades, sea literarias o arqueológicas.

Los manuscritos presentan diversas variantes aramaicas del nombre de esta piscina pública, ya que el “hebreo” que dice San Juan es el arameo, la lengua usada entonces por los judíos. Los principales nombres con los que aparece son los siguientes: beth-shaida (casa de pesca), bethesda (casa de misericordia), bethzatha o bethzaita (casa de los olivos), bezetha, de la raíz bizeatha, cortadura o hendidura. Y tomaría el nombre del lugar en que estaba enclavada la piscina. En efecto, estaba situada en un barrio nuevo separado de la ciudad antigua por un foso, por lo que se llamaba este barrio nuevo Bezetha⁴. Y cuyo nombre se extendería a la piscina.

Los dos primeros nombres antes registrados se hacen muy sospechosos por su misma etimología⁵.

Los descubrimientos de Qumrán (3:15 11:12-13) han dado la que puede ser verdadera etimología: beth'esdotayin = “casa del doble chorro,” aludiendo, sin duda, a los dos manantiales que alimentaban un doble chorro de agua.

Esta piscina estaba situada “cerca o enfrente (ἔτα)⁶ de la Probática”⁷, pero sobrentendiéndose “puerta.” Era la “puerta de las Ovejas” (Neh 3:1-32; 12:39), que corresponde aproximadamente a la actual Bab Sitti Mariam, al norte del templo, y así llamada por introducirse por ella los ganados para los sacrificios en el mismo. Acaso vulgarmente se la llamase por cierta extensión, tan frecuente en el uso del lenguaje, por el nombre escueto de “Probática.” Sin embargo, el texto griego, en su forma adjetiva, pide normalmente un sustantivo al que calificar, que aquí es “puerta.”

El lugar de la piscina ha sido descubierto en las excavaciones comenzadas en 1870 por Mans y continuadas desde 1878 por los Padres Blancos. De ellas se deduce que la piscina tenía una extensión de 120 metros de longitud por 60 de anchura. Y las excavaciones han confirmado el dato de San Juan: que “tenía cinco pórticos.”

Era esta objeción clásica de la crítica racionalista contra la historicidad de este pasaje, pues no se conocía ninguna piscina pentagonal. De ahí acusar esta narración o de error histórico o de ficción literaria con valor simbólico: los cinco pórticos serían los cinco libros de la Ley⁸.

Pero ya antes de las excavaciones habían dado la verdadera solución arqueológica Orígenes, en el siglo III, y San Cirilo de Jerusalén, en el IV⁹.

Las excavaciones arqueológicas han demostrado que la piscina no era un pentágono, sino un rectángulo porticado, y el cual estaba atravesado por el medio, dividiéndolo en dos mitades, por otro pórtico¹⁰.

En estos pórticos yacía habitualmente una “multitud” de enfermos: ciegos, cojos; la tercera palabra que pone el texto griego (ξηρών = secos, áridos) puede indicar genéricamente todo tipo de enfermo que tuviese un miembro imposibilitado, aunque aquí, por el paralelismo progresivo, pueda referirse a los mancos.

Esta multitud de enfermos no iba allí como a un lugar de cita o entretenimiento: los llevaba una esperanza de curación. “Esperaban el movimiento del agua.” Estas palabras son críticamente muy dudosas, pues faltan en los principales códices: Alef, B, A, C, D. P⁶⁶ y P⁷⁵¹¹.

El v.4 da la razón de esto: un ángel del Señor descendía cada cierto tiempo y agitaba el agua, y el primero que bajase a la piscina después de la agitación del agua hecha por el ángel, curaba de cualquier enfermedad que tuviese.

Todo esto es ya “a priori” muy chocante. Prat ha escrito: “Esta curación infalible., siempre limitada a un beneficiario único, y cuya razón moral de ser se escapa al espíritu, sería el milagro más extraordinario que se relata en la Escritura”¹². Es algo que choca con la economía divina que se conoce del milagro en casos análogos, v.gr., Lourdes y Fátima.

Pero sobre esto está el que este versículo es omitido por los mejores códices de los evangelios (Alef, B, C, D, N, 33, 124, 157, 1, 1 p.66. p.75); otros lo señalan con asterisco, para indicar que es dudoso; falta en varias versiones antiguas, y concretamente en la Vulgata jerónimiana crítica (W.-W.); los manuscritos latinos presentan esta lectura con tres formas diferentes¹³. Ni su lenguaje es de Jn. Lagrange valora este balance, diciendo: “Según las reglas de la crítica textual, no se puede admitir este versículo.”¹⁴

Por otra parte, el considerarlo como una glosa introducida en el texto no va contra el decreto del concilio de Trento¹⁵, ya que este pasaje no era una de las anécdotas que se querían salvaguardar con la expresión “libros íntegros con todas sus partes.” Y, además, no pertenece, según Wordsworth-White, a la Vulgata jerónimiana¹⁶.

Existía la creencia popular de que, bañándose en esta piscina, se producían curaciones. Este es un hecho que prueban los varios exvotos allí encontrados. Estos exvotos son paganos. Entre éstos figura uno en mármol blanco representando un pie metido en una sandalia (de 0:13 x 0:18 m), de la época romana después de Cristo, y con una inscripción griega que dice: “Pompeya Lucilia lo ha dedicado.” Otros aparecen en pequeñas estelas, con la imagen de una serpiente, símbolo de Esculapio, dios de las curaciones¹⁷. Por eso, estos exvotos paganos llevan a pensar en un efecto curativo por las propiedades de las aguas allí acumuladas.

Tratándose de una glosa que refleja una creencia popular, ¿qué relación había entre la curación y la agitación del agua? Se pensó, naturalmente, en un posible tipo de aguas termales o radioactivas, que surtirían más efecto en el momento de la renovación del agua, y cuya renovación podía ser, no de modo continuo, por proceder de fuente que manase intermitentemente, lo que parece más probable, o porque, recluida el agua en compartimentos, al abrirse las compuertas viniese más activa, o porque el chorro produjese ebullición y movimiento. Rabí Tanshuma (sobre 380) habla de un hombre curado de sarna porque se bañaba en el momento en que uno de los pozos-fuente de Miriam comenzó a saltar a la superficie del lago Tiberíades 18. El que solamente uno experimentase el efecto curativo sería una creencia que, por haberse dado alguna vez, viniese fácilmente a cobrar una formulación popular universal. O acaso fuese debido a que solamente, por razones de orden o de cabida, se permitiese bajar a uno a aquel lugar en que el agua, a su ingreso, para su parcial renovación, tuviese propiedades más activas o porque sólo durasen éstas un momento.

El que viniese atribuido este movimiento y su virtud curativa a un ángel — el movimiento como causativo de las propiedades curativas — se explica bien. Para los paganos, donde se daba una fuerza invisible surgía, como causa de ella para explicarla, un genio o un dios. Los judíos, por el contrario, lo explicaban fácilmente, en estos casos, **por la intervención de un ángel**¹⁹.

No difícilmente se reconstruye la escena de aquella piscina pública llena de enfermos. Era una verdadera “multitud” de ellos la que estaba allí expectante ante el movimiento de aquellas aguas. Había entre ellos un hombre que llevaba enfermo treinta y ocho años. No dice el texto que estuviese allí los treinta y ocho años, aunque será lo más probable suponer que llevase allí, en las horas permitidas, ya mucho tiempo. La esperanza de su curación había de llevarle casi instintivamente allí, como a tantos otros.

Ni dice el evangelista la enfermedad que padeciese. Sólo dice que estaba allí “yacente”

en una camilla (v.8). Parece, pues, que se trataba de una forma más o menos acentuada de parálisis, pues no podía valerse totalmente, sino con gran dificultad (v.7b.), acaso arrastrándose.

Jesús le ve, le mira en su camilla, y “conoció” en un momento que ya “llevaba mucho tiempo” enfermo. Esto pudo saberlo Cristo por una información directa del enfermo. No obstante, la impresión del texto parece ser que se trata de la ciencia sobrenatural de Cristo, tan en consonancia, además, con la descripción que se hace de Cristo en el evangelio de Jn (1:48, etc.), y es lo que parece sugerir el v.14, cuando Jesucristo le encuentra, después de curado, en el templo y le dice que no vuelva a pecar para que no le suceda cosa peor.

Jesús se para ante este enfermo, conoce por su ciencia sobrenatural el origen de su enfermedad, la duración de la misma; **fija en él los ojos de su misericordia. y le pregunta si quiere ser curado.** Es una frase que iba cargada de sentido. Todo enfermo desea curar; su simple presencia en aquella piscina prodigiosa era una prueba de su deseo. Pero era esta pregunta un modo **de despertar su fe y levantarle la esperanza** (Act 3:4). Mas el paralítico no piensa en una posibilidad de curación milagrosa por obra de su interlocutor. Entendió, por la pregunta que le hizo, si ponía los medios necesarios para obtener su curación en aquella piscina. Era su obsesión. Es lo que le responde el paralítico.

A este enfermo, así impedido para ensayar aquellos medios de hidroterapia, le había llegado el turno de los prodigios de Dios. Estaba estancado en su enfermedad para que en él se manifestase la gloria de Dios (Jn 9:3; 11:4). Por eso díjole Cristo: “Levántate, toma tu camilla y anda.” Y, al punto, la curación se hizo, y “marchaba.”

Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado, 5:10-16.

¹⁰ **Y los judíos decían al curado: Es sábado. No te es lícito llevar la camilla.** ¹¹ **Respondiéndoles: El que me ha curado me ha dicho: Coge tu camilla y vete.** ¹² **Le preguntaron: ¿Y quién es ese hombre que te ha dicho: Coge y vete?** ¹³ **El curado no sabía quién era, porque Jesús se había retirado de la muchedumbre que allí había.** ¹⁴ **Después de esto le encontró Jesús en el templo, y le dijo: Mira que has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor.** ¹⁵ **Fuese el hombre y dijo a los judíos que era Jesús el que lo había curado.** ¹⁶ **Los judíos perseguían a Jesús porque hacía estas cosas en sábado.**

Esta curación va a traer un conflicto con los fariseos, porque, cuando Cristo hizo este milagro, “era día de sábado.”

La enseñanza del Génesis sobre el séptimo día (Gen 2:2.3) fue la base de la prescripción del descanso de toda obra en el día del sábado (Ex 31:12-17; Dt 5:12-15; Jer 17:24.27; Neh 13:15-16). Pero luego los rabinos añadieron a esta legislación una serie tal de interpretaciones, prescripciones y prevenciones tan casuísticas, que resultaban ridículas e inhumanas, yendo así contra el mismo espíritu de la legislación. El Talmud dedica a esta casuística dos tratados enteros, los Shabbaoth y ἘηΜπι.

Así, entre otras muchas cosas, se prohibía frotar las manos (Mt 12:2), saltar, encender la lámpara; se había limitado el número de pasos que se podían andar (“camino de sábado”); hasta se debía dudar en visitar a los enfermos, y, llegándose a esta casuística, hasta prohibir las curas que supusieran algún movimiento de miembros; v.gr., si se desencajaba un pie, no se lo podía articular por nadie; ni estaba permitido por su propio movimiento meterlos en agua; sólo se permitía lavarlos por fuera, con lavado ordinario ²⁰. Y entre los 39 trabajos clave prohibidos en sábado estaba expresamente citado el transportar un objeto de un lugar a otro ²¹.

Por eso, cuando los “judíos,” que en Jn son frecuentemente los enemigos de Jesús, y que aquí deben de ser los dirigentes, estrechos y mal intencionados (v. 15-16-18), ven aquel enfermo curado, y posiblemente rodeado de gentes que presenciaron el milagro, o que él mismo lo proclamaba con gestos y gritos de alegría, tan de la psicología oriental, le decían insistentemente y conminaban que no le era lícito llevar la “camilla” en que había estado echado tanto tiempo. Esta “camilla” o *γράβατος*, voz macedónica, era un pequeño lecho, compuesto de una red de cuerdas sobre un elemental chasis, sobre el que se ponía una estera y pobre colchoneta²². Los sinópticos recogen protestas semejantes por curar a un manco en sábado (Mt 12:9-14 par.), como reflejo de estas persecuciones contra Cristo por curar en sábado.

Pero la respuesta del paralítico curado fue contundente: “El que me ha curado, me ha dicho: Coge tu camilla y vete.” No era una salida para librarse de responsabilidades con los fariseos, disculpándose con la orden recibida; era el buen sentido el que le hacía concluir, con lógica, la licitud de aquella acción.

La prohibición de esta acción no estaba expresamente consignada en la Ley. Jeremías (17:24.27) y Nehemías (13:15.16) habían prohibido expresamente el transportar cargas los sábados, pero era sólo por razón de transacciones comerciales. En todo caso, si la Ley lo prohibía, también ésta tenía interpretaciones y excepciones, como era lícito el trabajo de matar y sacrificar víctimas en el templo los sábados, caso con el que Cristo les arguye en otra ocasión (Mt 12:5). Y si la Ley tenía excepción, nadie como un “profeta” que hacía milagros podía saberlo (Jn 3:2). Hasta se decía: “Si un profeta te dice: “Quebranta las palabras de la Ley, obedécele, excepto en lo que toca a la idolatría.”²³. Son los hechos de Cristo los que están probando su autoridad.

Si Cristo no sólo lo cura, sino que además le manda llevarse su camilla, era para que el milagro fuese patente y para salir por los fueros de la caridad, contra la seca e inhumana casuística de los rabinos. También una camilla para un pobre era un factor de sus bienes. Para la sutileza rabínica era lícito transportar en sábado un enfermo acostado en un lecho, pero no el lecho solo²⁴.

La acusación que los dirigentes o gentes por ellos influidas le hacen, debió de ser insistente, como lo sugiere el tiempo del verbo: “le decían.” Pero también le preguntaron, inquisitorial y despectivamente, quién era “ese hombre” que le había dicho eso.

El paralítico curado no lo sabía. Morando Cristo circunstancialmente en Jerusalén y estando el paralítico habitualmente encerrado en los pórticos de la piscina Probática, no conocía bien la fisonomía ni el nombre de Cristo. Y Jesús, hábilmente, en el momento en que las gentes se vuelcan admiradas sobre el paralítico, “esquivó la muchedumbre que estaba allí.” Jesús deja primero hablar a los hechos; éstos le harán después entablar el diálogo.

Algunos autores en la antigüedad pensaron si Cristo con esta orden abolía la Ley mosaica del sábado. Pero sería lo mismo que había que decir de otras curaciones y enseñanzas semejantes (Jn 12:1-14 par.). **No es ésta la finalidad que Cristo se propone aquí, sino la recta interpretación del valor religioso del reposo sabático en función de la ley de la caridad.**

El milagro causó fuerte conmoción. El paralítico curado debió de ir a los suyos, aunque algún celoso fariseo le hubiese impedido ir con su camilla a cuestas. Después pasó un tiempo indeterminado, que no debió de ser mucho. Y de una manera al parecer casual, pero que era providencial, Cristo encontró en el templo al paralítico curado, que había ido a la casa de Dios para agradecer el beneficio. Sugiere esta gratitud así expresada un tiempo relativamente breve después de la curación. En Jn, todos estos encuentros son siempre ambientados en un orden providencial (Jn 1:39-43; 9:35). Penetrando en lo profundo del espíritu del relato se puede decir que el modo (del encuentro) es admirable, porque no es encontrado, sino que encuentra.²⁵ El curado no

conocía a Cristo; es éste quien le encuentra y se da a conocer. Es lo que parece sugerir todo el pasaje.

De este encuentro, el evangelista sólo recoge un rasgo que es una advertencia: “Mira, has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor.” ¿Cuál es el sentido de esta advertencia?

En el ambiente judío estaba que la enfermedad era un castigo al pecado ²⁶. Era un ambiente creado por una interpretación, unilateral y materialista, de las retribuciones temporales que se ponen en la Ley. Y los mismos apóstoles, reflejando este medio ambiente, preguntan un día a Cristo ante un ciego de nacimiento: “¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?” (Jn 9:2).

Generalmente se admite que Cristo sabe en este caso, por su ciencia sobrenatural, no por alusión concesiva al ambiente, que la causa de esta enfermedad era un pecado personal. El contraste, en este sentido, es fuerte con la defensa que hace de un ciego cuando los apóstoles piensan que la causa de aquella ceguera era el pecado suyo o de sus padres (Jn 9:2.3).

¿Se le perdonaron los pecados con la curación de la parálisis? (Mt 9:2-7 par.). Los rabinos decían que todo padecimiento físico o moral era castigo de pecados, de tal manera que no se puede librar de la enfermedad sin recibir antes de Dios **el perdón de la culpa o culpas que lo originan** ²⁷.

Sin embargo, no es lo mismo el estado en su enfermedad que el estado habitual en su pasada culpa. Podía ya estar arrepentido. Pero Cristo le hace la gran advertencia para el futuro. “No vuelvas a pecar, no te suceda algo peor.” ¿A qué se refiere Cristo? Una reincidencia en el pecado, ¿podría acarrearle, humanamente hablando, algo peor que los treinta y ocho años enfermo? Generalmente hablando, difícilmente habría cosa peor. Por eso, lo “peor” que podría sucederle era ir a otro castigo irremediable al pecado. La curación del cuerpo era un signo de la resurrección del alma, que El traía y adonde le conducía (v.24). Que no hiciese mal uso de la salud que le daba, como la vez primera, porque podría entonces tener consecuencias morales irremediables en el juicio de Dios.

Este hombre curado, por un acto de gratitud, sin duda, provoca, ingenuamente, una delación. Pues no se trata de un caso de lepra, que exigía la presentación a los sacerdotes (cf. Lc 17:14).

Fácilmente se piensa en que muchos de la turba **creyeron o apoyaron a Cristo a causa del milagro**, y el enfermo, animado por la actitud entusiasta de estos grupos, se fue a los dirigentes que antes le habían interrogado, **creyendo, en su simplicidad y en su entusiasmo, que su testificación sería compartida por ellos** (Jn 7:26) ²⁸.

Sin embargo, no fue así. El evangelista sintetiza en una frase, y con motivo de una escena, lo que fue todo un programa habitual de los dirigentes judíos contra Cristo: “Los judíos perseguían a Jesús porque hacía estas cosas (τάυτα) en sábado.” El evangelista, a la hora de la composición del evangelio, vincula a este hecho otros semejantes, como recogen los sinópticos, en los que Cristo hacía curaciones “en sábado.” El programa de la persecución de Cristo, por este capítulo, quedaba también constatado.

Algunos autores han querido identificar esta curación con el milagro de la curación de otro paralítico referido por los tres sinópticos (Mt 9:18; Mc 2:1-12; Lc 5:17-26). No es seguro. Tienen la semejanza de lo que impone la naturaleza de la enfermedad — ser paralíticos, estar recostados en una camilla — y las palabras de la curación — que son las mismas —, por la finalidad apologética de ambos o por una cierta redundancia literaria; pero todos los demás rasgos del milagro — geográficos, motivos inmediato y reacciones — son distintos.

Discurso apologético-dogmático de Cristo, 5:17-47.

La tercera parte del capítulo la compone **un discurso apologético-dogmático de Cristo, con el que garantiza la autoridad que tiene para obrar así.** Y, al alegar sus motivos, se expone una gran riqueza de contenido dogmático.

El discurso tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera expone **cómo el Hijo tiene toda su actuación en íntima unión con el Padre, y en la segunda, alega a su favor los testimonios que el Padre le hace.**

El discurso en su totalidad seguramente está redactado con sentencias de Cristo, dichas en diversas ocasiones y agrupadas oportunamente ahora por razón de la temática apologética que aquí se propone. Lo mismo los conceptos aquí tratados, sin duda, tienen un desenvolvimiento más plenario en la redacción del evangelista.

1) El Hijo obra en todo en unión del Padre, 5:17-30.

¹⁷ Pero El les respondió: Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también. ¹⁸ Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios. ¹⁹ Respondió, pues, Jesús, diciéndoles: En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo. ²⁰ Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que El hace, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados. ²¹ Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida. ²² Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. ²³ Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió. ²⁴ En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida. ²⁵ En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. ²⁶ Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo, ²⁷ y le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre. ²⁸ No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz ²⁹ y saldrán: los que han obrado el bien, para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio. ³⁰ Yo no puedo hacer por mí mismo nada; según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.

Este primer discurso de Cristo, o esta primera parte, está literariamente construida según el procedimiento de “inclusión semítica,” conforme al cual los diversos miembros de las frases se corresponden paralelísticamente en orden inverso. Por eso se van a destacar las *cinco enseñanzas* que aquí se hacen, clasificándolas por grupos, y teniendo en cuenta en cada uno los diversos elementos convergentes de esta “inclusión semítica.”

Para valorar bien las expresiones de este discurso hay que tener en cuenta que Jn no disocia en Cristo, en su evangelio, el hombre del Verbo; para él, Cristo es siempre el Verbo encarnado; y, además, entendiendo así el discurso de Cristo, **en el que habla como Verbo encarnado, se logra una perfecta unidad y homogeneidad de interpretación en todo el discurso.**

El evangelista lo introduce diciendo que Cristo “respondió” a los fariseos, a la acusación que le hacían, no tanto de quebrantar el sábadu cuanto de hacerse Dios. El término usado “respondió” es una traducción material del verbo hebreo 'anah, que lo mismo significa “responder” que “tomar la palabra.”

Los grupos de ideas que aquí se desarrollan son los siguientes:

1) *Para que todos honren al Hijo como honran al Padre* (v.23). — Este es el tema central, al que convergen los demás elementos que Cristo utiliza, como partes que van a demostrar la tesis. En el contexto se ve que esta honra **que exige como la del Padre, es el honor que se le debe como a Hijo de Dios encarnado, como a Dios que es.**

Por eso, de estas alegaciones que hace ahora Cristo, y ya hechas en otras ocasiones, sintetiza el evangelista lo que esto significaba ante la mentalidad judía. “Por esto los judíos buscaban con más anhelo matarle, porque no sólo quebrantaba el sábadu, sino que decía a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios” (v.18).

En el monoteísmo cerrado del judaísmo no cabía una dualidad de personas en el seno de la divinidad. Al hacerse “igual” (ἴσος) a Dios, pues no sólo por el contexto, sino que el adjetivo aquí usado significa verdadera igualdad²⁹, es que se decía otro Dios (Jn 10:33). Era estar en el politeísmo. Esta confesión era para ellos blasfemia. Y por eso, conforme a la Ley, “buscaban con más ahínco matarle.” La lapidación era la pena normal a los blasfemos (Lc 24:16.14; Jn 10:33).

2) *“Mi Padre sigue obrando todavía, y yo también obro”* (v.17-20.30). — Contra la acusación que le hacían los judíos, que obraba en “sábadu,” no porque fuese contra la Ley, sino contra su casuística, Cristo responde con un argumento que tenía que ser decisivo en aquel ambiente.

El reposo sabático estaba establecido en la Ley tomando su imitación del esquema creador en el relato del Génesis, en el que Dios descansa el séptimo día (Gen 2.2.3).

Pero este “descanso” creador de Dios era un tema que preocupaba a la teología rabínica: ¿cómo se armonizaba este “descanso” de Dios con la actitud de indeficiente actividad? Era el materialismo literalista el que no les permitía ver con claridad lo que era un esquema literario — relato de la creación — y el contenido doctrinal exacto que en él se incluía. ¿A qué actividad se refiere aquí Cristo? Se pensaría, instintivamente, en la indeficiente acción conservadora — creadora de las criaturas por Dios. Así ya lo sostenía Filón (De cherub. 87). Pero este pensamiento es griego. Para los judíos este pensamiento es desconocido (Wilkenhauser, o.c., p.216). La explicación más aceptada, en general, para los rabinos es la que dice que Dios descansó el séptimo día de trabajar en las cosas del mundo, pero no cesó de ocuparse de los impíos y los justos, pues a unos muestra el premio y a otros, castigo (Rabí Pinchas). Esto será para algunos (Bultmann, Odeberg), el puente intelectual que llevará aquí a que se considere a Cristo como juez. Pero en el pensamiento de Cristo, aquí estructurado por Jn, y en un medio helenístico (Efeso), ¿se mantendrá esa categoría rabínica tan reducida sobre la actividad de Dios? Sus lectores étnicos, ¿iban a pensar en una cosa tan desconocida para ellos? ¿No será más lógico pensar en lo que dice Filón: “Moisés (el reposo sabático) no pretende hablar de inactividad divina, porque, siendo principio de todas las cosas, por naturaleza está siempre en acción” (Pe cherub. 87). Y si para los autores citados la interpretación rabínica sirve de puente para hablarse aquí de Cristo — Juez, no sirve para expresar las otras consideraciones que se hacen de otros atributos de Cristo (la actividad en todo, el poder de resucitar muertos, las exigencias de honrarlo como al Padre).

Cristo alega, para justificar su actividad, que no hace más que hacer lo que su “Padre., quien decís vosotros que es vuestro Dios” (Jn 8:54). Claro que podría decirse que una cosa es que Dios pueda obrar, y otra que el hombre no pueda obrar igual. Pero precisamente esta igual-

dad en que Cristo se pone en línea de la actividad con su Padre, es ponerse en la misma esfera de la divinidad. Es la conclusión que van a sacar los judíos, por lo que querrán matarle (Jn 5:18; 10:33). Y así, de una “cuestión sabática,” el discurso se eleva a una enseñanza de cristología divina.

En efecto, Cristo no sólo dice que, porque el Padre obra, **El toma un ejemplo de justificación moral para obrar en sábado, sino que dice más.** El “no hace nada por sí mismo,” sino que hace, precisamente, “lo que ve hacer al Padre,” hasta tal punto que lo que hace el Padre, “lo hace igualmente el Hijo.” **Se trata de las obras del Verbo encarnado.** No significa este adverbio igualmente (ομοίως) que Cristo copie o imite las obras que el Padre le da a hacer (Jn 5:36.37), sino que en este obrar suyo, así como el Padre tiene, como Dios que es, el derecho indiscutible de obrar como le plazca, igualmente (Jn 6:11; 21:13) **el Hijo tiene este derecho de obrar.** Con ello Cristo, al proclamar el mismo derecho del Padre, **está proclamando la dignidad de su divinidad.**

El “amor” del Padre al Hijo encarnado es lo que le hace al Padre tener la iniciativa en “mostrarle todo lo que El (Padre) hace” (v.20) en orden **a la obra mesiánica.** Por eso, no sólo le “muestra todo lo que hace,” sino que le “mostrará aún mayores obras que éstas” en el futuro de su vida mesiánica. El término de comparación que aquí se toma es el milagro de la curación de la piscina Probática, lo mismo que los otros milagros que había hecho (Jn 2:23). Mayores que éstos serán nuevos milagros que relatan los sinópticos y Jn, tal la multiplicación de los panes y el caminar sobre el mar (Jn 6:1ss), la curación de un ciego de nacimiento (Jn c.9), y que van a terminar en la resurrección de Lázaro (Jn c.11).

Lo que el Padre “muestra” y “mostrará” a Cristo no se refiere a un conocimiento por noticia intelectual. Cristo tiene por su ciencia sobrenatural un conocimiento perfecto de todo. Ya por este capítulo, el Padre no podría mostrarle nada, **en orden a la obra mesiánica, que es de lo que aquí se trata, que El no conociese.** Este “mostrar” se refiere a las obras 30 que va a hacerle realizar, que el Padre va a realizar por medio de Cristo. El verbo “mostrar” (δεδείχθημι aquí usado lo mismo puede emplearse para hablar de un conocimiento que “muestra” algo por vía intelectual (Jn 14:8, etc.) que “mostrarlo” con obras (Jn 2:18; 10:32)³¹. Y que en este contexto se refiere a **las obras que el Padre hará — le “mostrará” a Cristo al realizarlas por medio de él —**, se ve claramente por la finalidad que se le asigna en estas obras que el Padre le “mostrará” a Cristo: “para que vosotros os maravilléis” (v.20). Son, por tanto, obras externas las que el Padre le “mostrará a Cristo.”

El pensamiento es, pues, el siguiente: Cristo — él mismo — obra como obra el Padre. Pero, además, **lo hace en plena dependencia de El,** hasta tal punto que todas las obras maravillosas — milagrosas — que El realiza se las “muestra” el Padre al realizarlas el Padre por medio de El. El Padre tiene la iniciativa; pero los dos realizan la misma obra. Tienen unidad de acción en ella. Pronto alegará en este discurso **el milagro como garantía y testificación del Padre a su favor** (Jn v.36.37a; 3:2). Con esa unidad de actividad con el Padre, ¿quien podrá argüirle que quebranta el sábado? Pero ¿quien podría dejar de deducir que “decía a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios?” (v.18).

3) “*Como el Padre resucita los muertos y les da vida, así también el Hijo*” (v.21.25-26.28). — Una segunda enseñanza de Cristo con motivo de probar su unión con el Padre, es el poder que el Padre le comunicó de resucitar todo tipo de muertos: “Así como (ὡςπερ) el Padre resucita a los muertos, y les da vida, así también (οὕτως) el Hijo da la vida a los que quiere” (v.21).

El poder de resucitar es poder que el A.T. hace ver que es exclusivo de Dios (Dt 32:39; 1

Sam 2:6; 2 Re 5:7; Tob 13:2; Is 26:19; Ez 37:1-14; Dan 12:2; Os 6:2; Sab 16:3). Lo mismo se proclama en los escritos rabínicos³². Si algún profeta resucitaba muertos, era algo excepcional y carismático que Dios le concedía, y que él ejecutaba en nombre de Dios (2 Re 4:32-33). Pero Cristo aquí reivindica para sí mismo este poder de vida y muerte, en igualdad con el Padre. No es ello otra cosa que proclamar Cristo, por este capítulo, su divinidad.

Y dotado, por serlo, de estos poderes divinos, se destaca en esta “inclusión semítica” que da doblemente la vida a los muertos, que causa una doble resurrección: de almas y de cuerpos.

Potestad de resucitar espíritus (v.25.26): “²⁵ En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán.²⁶ Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo.”

Manifiestamente no se habla aquí de la resurrección corporal de los muertos. Puesto que aquí éstos están oyendo la voz de Cristo, y “llega la hora, y ahora es.” Lo que no puede referirse a la resurrección final. Y, a pesar de oírla, no todos vivirán — resucitarán —, sino sólo los que la “escuchan” para abrazarla. Si se tratase de la resurrección universal de los cuerpos, no había que suponer que unos la oirían y otros no, pues **a la voz de mando que Cristo dé para resucitar, todos la oirán y resucitarán** (1 Cor 15:21). Se trata, pues, de una resurrección espiritual, de muertos espiritual-mente (Mt 8:22; Lc 15:24; Ef 5:14; Ap 3:1). A éstos viene Cristo a llamarlos a la vida, a la resurrección (Jn 11:25.26). **Es su misión.**

Precisamente el versículo siguiente da la razón de cómo Cristo puede causar esta resurrección espiritual en las almas: porque el Padre “le dio el tener vida en s.í mismo.” Ante la muerte espiritual, Cristo les da la vida, que él tiene, y así resucitan.

Los “muertos” que escucharen la voz del Hijo de Dios, “vivirán.” Porque aquí su voz es su predicación, su enseñanza, el misterio de fe que trae del Padre. Y las palabras de Cristo “son espíritu y vida” (Jn 6:63). Por eso, los que las “oyeren,” es decir, los que las abrazaren y creyeren, “vivirán”; los que, por estar muertos a El, resucitarán en el espíritu y por la fe al hacerse hijos de Dios (Jn 1:13).

Potestad de resucitar cuerpos (v.28.29). — “²⁸ No os maravilléis de esto, porque llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz²⁹ y saldrán (de ellos): los que hicieron el bien resucitarán para la vida; los que hicieron el mal resucitarán para la condenación.”

Este poder de Cristo se extiende también a la resurrección de los cuerpos, ya que ahora se consideran los muertos que “están en los sepulcros.” Tal es el poder de Dios sobre toda vida, como lo presenta el A.T. Cristo, por este poder que tiene “como el Padre, que resucita los muertos” (v.21), proclama su divinidad, ya que esto es atributo de Dios.

Esta resurrección universal se refiere al juicio final. **Cristo en la parusía resucitará a todos** (1 Cor 15:21). La creencia ortodoxa de Israel, contra los saduceos, era la resurrección final de todos los cuerpos (Jn 11:24). Sólo algunas tendencias esporádicas y muy tardías de algunos rabinos sostenían que no resucitarían sino los justos³³. Cristo enseña que su poder sobre la muerte corporal se extenderá a todos. **Pero, al resucitarlos, va a actuar como juez.** De ahí el destino que asigna a unos y a otros. **Para unos será resurrección para la “vida” eterna; para los otros será una resurrección para “la condenación”** (cí. Dan 12:2).

Así, Cristo se presenta como Dios a un tiempo por su poder de “vivificar” los muertos y por su poder judicial sobre la humanidad.

4) *El Padre... ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar*” (v.22.27). — En esta enseñanza de Cristo se muestra su divinidad: el poder judicial que tiene sobre toda la humanidad. Al hablar Cristo de su poder de resucitar los cuerpos (v.21), expone por evocación la hora del juicio

final de la humanidad. Producida por El la resurrección (1 Cor 15:21), la humanidad experimentará un juicio universal y solemne. Y en ese juicio El es el juez ³⁴.

Pero este poder judicial sobre la humanidad es considerado siempre en la Escritura como uno de los atributos de Dios (Sal 82:8). Lo mismo aparece en la literatura rabínica ³⁵.

Y Cristo reivindica para sí este exclusivo atributo de Dios. Es su modo de irse presentando como Dios. Era algo insólito en el ambiente judío. “En la literatura rabínica, el Mesías no aparece jamás revestido de una función y de unos poderes semejantes.” ³⁶ Solamente en los libros apócrifos de las Parábolas de Henoc y en los “apocalipsis” de Esdras y Baruc, aunque en éstos se trata del juicio previo a la instauración mesiánica, aparece el Mesías ejerciendo este juicio, pero en dependencia de Dios y como su mandatario ³⁷. Es éste el único caso, por la singular concepción trascendente que caracteriza al Mesías en este libro. Pero es algo excepcional en el ambiente judío; **no representa la tradición.**

Y no sólo dice que tiene este poder judicial sobre la humanidad, sino que dice que el Padre “le dio el poder de juzgar, por cuanto es el Hijo de hombre” (v.27).

La expresión que aquí usa, “Hijo de hombre” sin artículo, como en otros lugares de los sinópticos, probablemente no es sinónimo de él, sino que con ello se pretende destacar en la misma unión hipostática la naturaleza humana de Cristo. ¿Por qué destaca esto? No se dice. Probablemente para indicar la grandeza de su humanidad, humillada hasta la cruz, pero que estaba unida a la persona del Hijo de Dios. La humillación de ella en su muerte le llevaba a la suprema exaltación, hasta hacer que toda lengua confesase que El era el Kyrios, el Señor, como habla San Pablo de la kenosis de Cristo (Flp 2:8-11).

Por otra parte destaca, en sinonimia negativa, que “el Padre no juzga a nadie” (v.22a). Y aún añade la razón de esto: porque “ha entregado al Hijo todo el juicio” (v.22b).

Esto es ya un índice más de que no se trata de la acción de la divinidad del Verbo, sino de este encarnado. Porque, si el Padre no “juzga,” tampoco juzgará el Verbo como tal, ya que su acción divina es idéntica. Cristo no sólo tiene el poder judicial, sino que es El, en cuanto Verbo encarnado, el que además lo ejerce.

Cristo, como Dios-Hombre, va a ejercer inmediatamente el juicio sobre la humanidad y pronunciar la sentencia irrevocable (Mt 25:31-46; 2 Cor 5:10).

Pero en toda esta obra judicial no es ajeno a la iniciativa del Padre, de la divinidad. **Su plena unión con El se continúa en toda su obra mesiánica.** El mismo dice: “según le oigo, juzgo” (v.30). Por eso, en este juicio y sentencia, **la humanidad de Cristo sigue la acción, el juicio y los designios del Padre, puesto que** dice en este pasaje: “Yo no puedo hacer nada por mí mismo” (v.30), sino lo que “oye” al Padre.

Y de aquí el que proclame El también **la infalibilidad de su juicio:** “Y mi juicio es justo” (v.30).

Este discurso de Cristo es un cuadro maravilloso en el que El se muestra como Dios. “Para que todos honren al Hijo como honran al Padre” (v.23).

Siendo Cristo Dios, proclamándose tal por un procedimiento de equiparación al Padre, Cristo concluye, aunque centrado literariamente en la “inclusión semítica,” diciendo: “En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna” (v.24), que El dispensa, por “tenerla en sí mismo” (v.26).

Al llegar a uno de los puntos del discurso (v.18), el auditorio debió de mostrar su sorpresa, que filológicamente es lo que se expresa con la partícula negativa (μη) con presente: “No os maravilléis de esto.” ¿A qué se refiere? No es fácil precisarlo. Lo mismo podría referirse a un punto concreto de sus afirmaciones dogmáticas de equiparación al Padre, v.gr., el v.27, que ser

esto un procedimiento literario, en el cual el evangelista agrupa esta sorpresa o protestas en un momento literario determinado, evocador de sentencias, en su momento histórico.

2) El testimonio del padre sobre la misión del Hijo (v.31-47).

Este discurso dogmático de Cristo, **sobre sus poderes divinos**, tiene una segunda parte apologética: la demostración, **por testificación del Padre**, de que todo cuanto El enseña es verdad.

³¹ Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico; ³² es otro el que de mí da testimonio, y yo sé que es verídico el testimonio que de mí da. ³³ Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad; ³⁴ pero yo no recibo testimonio de hombres; mas os digo esto para que seáis salvos. ³⁵ Aquél era la lámpara que arde y alumbra, y vosotros habéis querido gozar un instante de su luz. ³⁶ Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, ³⁷ y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante, ³⁸ ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que El ha enviado. ³⁹ Investigad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí, ⁴⁰ y no queréis venir a mí para tener la vida. ⁴¹ Yo no recibo gloria de los hombres, ⁴² pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. ⁴³ Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís; si otro viniera usurpando mi nombre, le recibiríais. ⁴⁴ ¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Único? ⁴⁵ No penséis que vaya yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza; ⁴⁶ porque, si creyeráis en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; ⁴⁷ pero, si no creéis en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mis palabras?

Cristo basa el fundamento de su argumentación en un principio que está en la Ley (Dt 19:15): la necesidad de testigos en un pleito. **Situándose Cristo en él**, les dice: “Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico” (v.31). En realidad no es que Cristo no admita como infalible su solo testimonio, como alega en otra ocasión (Jn 8:14ss), precisamente contra la acusación judía de que El testificaba de sí (Jn 8:13), pues sólo El sabe de dónde viene y adonde va (Jn 8:14; 1:18: cf. Jn 8:14; 1:18; 5:32b), sino que aquí, para argumentarles en el terreno de su juridicidad humana, plantea su argumentación en el mismo terreno de sus exigencias. No apela aquí a su testimonio. “Es otro (el Padre) el que de mí da testimonio” (v.32). ¿Cómo da el Padre este testimonio?

1) *El testimonio del Bautista* (v.33-35). — El evangelista recoge antes, como contraste, el testimonio del Bautista, que Cristo dirá que él no necesita, pero que para los judíos les habría sido suficiente **para ir a Cristo**. “Yo no recibo testimonio de hombre,” es decir, El no lo necesita, pues tiene conciencia clara de quién es; “mas os digo esto,” la evocación del testimonio del Bautista, “para que seáis salvos” (v.34), ya que, recibiendo el testimonio del Bautista, vendrían a Cristo, **le oirían convenientemente, y se salvarían**.

Juan era el “precursor.” Su misión era mostrar oficialmente el Mesías a Israel (Jn 1:31.33.34). El prestigio que el Bautista tuvo entonces en Israel fue excepcional. No sólo registran esto los sinópticos (Mt 3:1-10. par.), sino que también lo recoge el historiador judío Josefo

Ante la conmoción mesiánica creada en torno al Bautista, los judíos le enviaron una embajada oficiosa a preguntarle, estando él en Betania de TransJordania, si él era el Mesías. Y Juan dio testimonio a la verdad: él no era el Mesías, pero su misión era ser su “precursor” (Jn 1:19-34). El argumento era “ad hominem.” Ellos daban tal crédito al Bautista, que lo hubiesen reconocido por Mesías si él se proclamaba tal. Y, puesto que él señalaba a Cristo como Mesías, que lo recibiesen, ya que apelaban a “testimonios humanos.”³⁸

Pero aquella embajada al Bautista fue una frivolidad para Israel. Juan “era la lámpara que arde y alumbraba” en la noche, a falta de sol. En la hora premesiánica buena era la lámpara, la misión del Bautista, como lo es la lucerna en la casa al anochecer.

Los calificativos con que se describe la misión del Bautista tienen una fuerte evocación bíblica: “que arde y alumbraba.” Con estas dos expresiones se alude a su celo y a su palabra. Precisamente en el libro del Eclesiástico se describe semejantemente a Elías, “tipo” del Bautista (Lc 1:17; Mc 1:2ss): “Se levantó Elías, profeta, como fuego, y su palabra ardía como antorcha” (Ecl 48:1).

Israel se conmovió ante la palabra del Bautista. Vinieron multitudes de todas partes (Mc 1:5; Mt 3:5) a oírle y bautizarse. “Quisieron gozar un poco de su luz” (v.35). La metáfora piensan los autores que está tomada, sea de las costumbres de los niños de saltar alegremente en torno al fuego, sea de las danzas que el pueblo solía tener en las grandes solemnidades al resplandor de la luz de los grandes candelabros del templo. Pero aquella conmoción expectante en torno a El pronto se disipó. El influjo del Bautista en ellos fue por poco tiempo.

Pero Cristo, que no necesita testimonio humano de lo que El es y de su misión (v.34), tiene “un testimonio “externo” mayor que el de Juan” (v.36):

2) *Triple testimonio del Padre.* — Y éste es triple: la testificación que da el Padre “con sus obras,” de forma más íntima, y el testimonio que de El da el Padre en la Escritura.

a) *Con la obras* (v.36). — Este es el primer testimonio objetivo alegado en su favor: “Las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado.”

Las “obras” que aquí alega son los milagros hechos por El (Jn 5:20; 7:3; 10:25.32.37.38; 14:11; 15:24). El milagro es obra de Dios, que aquí testifica la dignidad, misión y enseñanza de Cristo (Jn 6:27; 32). **Es el Padre quien testifica que su Hijo es Dios.** Frecuentemente Cristo lo alega en los sinópticos como prueba apologética (Mt 9:2-8; 11:2-6.20-24; 12:28 par.).

Así las “obras,” que son obra fundamental del Padre, de la divinidad, dan testimonio de su **dignidad, misión y enseñanza.**

b) *Otro testimonio del Padre* (v.37.38). — Pero parece que aquí se habla de un testimonio del Padre a favor del Hijo distinto del que da por las obras y distinto del que da por la Escritura. Tampoco se refiere al testimonio que dio el Padre en el bautismo de Cristo — ¿quiénes lo oyeron? — ; ni Jn cita esto; señal de que los lectores del cuarto evangelio no podían tener un punto de referencia literaria en su evangelio.

El texto dice así: ³⁷ Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su faz, ³⁸ ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído a aquel que El ha enviado.”

Este “testimonio” que el Padre le rinde debe de referirse **a ese testimonio íntimo y personal que el Padre deja oír en el alma, y al cual aludirá Jn en el capítulo siguiente** (Jn 6:44-46), y que confirma con un pasaje de Isaías (Is 54:13). Este testimonio, pues, íntimo, misterioso, del

Padre, **en la conciencia, existe** (Jn 7:17; 1 Jn 5:9ss; Rom 8:16.26-27).

Por eso se alega ahora la culpabilidad de ellos, probablemente evocado todo esto, en el fondo, por un “encadenamiento semita.” Pues testificando el Padre de esa forma misteriosa, personal e íntima, a favor del Hijo, ellos debieron venir a El. Y no lo hicieron. Y “porque no han creído en aquel que el Padre ha enviado,” se sigue la culpabilidad de ellos en esto, en que “ni oyeron su voz (del Padre), ni vieron su faz, ni tienen su palabra de vida en ellos.”

Pero ¿en qué sentido son culpables de no “oír” la voz del Padre ni “ver” su faz? Las teofanías del A.T. eran símbolos de Dios. A Dios no se le podía ver sin morir (Ex 33:19; Lev 16:13.31; Jue 13:22, etc.). Aquí son culpables de no “oír” su voz ni “ver” su faz, en el mismo sentido paralelístico en que no tienen su “palabra” de vida en ellos. Y no lo tienen, dice el mismo Cristo, “porque no habéis creído en aquel que El ha enviado.”

En el capítulo siguiente dirá: “Todo el que oye al Padre, viene a mí; no que alguno haya visto al Padre” (Jn 6:45-46), salvo el Hijo (Jn 1:18).

Por tanto, esta “audición” y esta “visión” han de tomarse en un sentido especial, el cual el mismo Jn lo recoge en otros pasajes. Dice Cristo:

“El que me ha *visto a mí, ha visto a mi Padre*” (Jn 14:9.7.8; 8:19).

“Y yo hablo al mundo lo que le *oigo* a El (Padre)” (Jn 8:26.28.40.47).

Es así, según parece, como, de ese testimonio íntimo del Padre a favor del Hijo, va el pensamiento a acusarles de no haber ni “oído” ni “visto” al Padre, precisamente por no creer en el Hijo. Este es el testimonio viviente y ostensible de aquél.

c) *El testimonio del Padre en las Escrituras* (v.39-47). — Es el testimonio que, sobre todo para un judío, era definitivo: “Escudriñáis las Escrituras, pues pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; precisamente ellas dan testimonio de mí. Y no queréis venir a mí para tener la vida” (v.39.40).

Generalmente, los autores antiguos traducían: “escudriñad” en imperativo, porque pensaban que iba mejor con el tono polémico del discurso; en cambio, casi todos los modernos lo traducen en presente de indicativo, porque encaja mejor con el resto del sentido del versículo.

En el primer caso, Cristo les mandaría no sólo practicar el cultivo de la Escritura, sino penetrarla profunda y auténticamente. En el segundo caso, partiendo del estudio que ellos hacen porque creen tener en ella la vida eterna — como enseñanza de camino y mérito —, les hace ver que ella habla de El y que así El está incluido en esa “vida eterna” que ellos buscan. Indirectamente, con ello se encierra la sugerencia de una censura al método erróneo como la cultivaban. Pues, bien interpretada, lleva a El.

Que las Escrituras son fuente de vida eterna, es algo que brota de la finalidad de su enseñanza y que se dice en la misma Escritura (Dt 4:1; 8:1.3; 30:15-20; 32:46ss; Bar 4:1; Sal 119). Pero lo eran como enseñanza, que había que comprobar rectamente y luego vivirla auténticamente.

Mas para que su estudio y comprensión **los llevase a Cristo**, que era comprender su verdadero sentido **en el camino mesiánico y necesario para ir a Dios** — “Y no queréis venir a mí para tener la vida” —, tenían ellos dos serios obstáculos en íntima conexión.

Uno era un error de método. Consistía en un materialismo de la letra y de la tradición rabínica. Y así les resultaba que **la Escritura, fuente de vida, se les convertía en esterilidad y muerte.** “La letra mata” (2 Cor 3:6).

Pero había otro obstáculo de tipo moral, en íntima conexión con éste. Era el refinado orgullo intelectual, la “gloria humana” que los doctores de la Ley buscaban en su interpretación. Frente a sus “tradiciones” — cadena de dichos de rabinos — **se ponía el “espíritu” de la Ley y**

la doctrina de Cristo. Este rectificaba lo que era la “sabiduría” de ellos. En lugar de buscar la “gloria que procede del Unigénito” (v.44), que era buscar el triunfo de la verdad, y en la que se reflejaba la gloria de Dios, ellos buscaban la gloria que recibían “unos de otros” (v.44).

Y así, buscando el contenido de la Escritura, se daba la paradoja de que Moisés, a quien la tradición asignaba la paternidad **de la Ley, personificada en él, iba a ser su acusador ante “mi Padre,” es decir, ante Dios** (Jn 8:54). Porque no bastaba estudiar así la Ley.

Para llegar a Cristo por ella, les hacía falta, aparte de otro método científico, “creer a Moisés,” es decir, que, si lo estudiasen imparcial y sinceramente, en el sentido en que la letra va llena de contenido, “creeríais en mí,” comprenderían aquellas profecías de la Ley relativas al Mesías-Cristo, “porque de mí escribió él” (v.46).

Frente a este obstáculo de la soberbia de los rabinos para no ver a Cristo vaticinado en la Ley, Cristo le contrasta que El es más imparcial que ellos, aun colocándose en el solo plano humano, porque El “no recibe gloria de los hombres.” Su plan es obedecer al Padre, y por ello arrastra la impopularidad, los ataques y la muerte. Pero ellos no, porque “buscaban la gloria unos de otros,” por lo que obran con prejuicio y se adulan.

Y, por último, les hace ver además la inconsecuencia de su conducta. **El se presenta como el Hijo de Dios y lo garantiza con milagros.** “Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís” (v.43a) como tal. En cambio, “si otro viniese en su propio nombre,” presentándose como Mesías, “le recibiríais” como tal (v.43b). “Otro” (ἄλλος), sin artículo, no indica una persona determinada, v.gr., el anticristo, como se propuso por algunos. Es una forma indeterminada para indicar a cada uno de los que, hipotéticamente, puedan presentarse como tales.

Estas palabras de Cristo no eran sólo una paradoja para indicar la ilógica conducta de ellos. Fue profecía. La historia judía bien pronto demostró la verdad de esta palabra de Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (Act 5:36.37; 21:38), Josefo y Eusebio de Cesárea citan varios. Se enumeran hasta 64 falsos mesías, de 25 de los cuales se conocen los nombres³⁹. Hasta tal extremo llegaba la inconsciencia de los judíos ante los milagros de Cristo, que llegaron a atribuírselos al poder de Beelzebul (Mc 3:22 par.), mientras que el gran doctor del rabinismo rabí Aqiba reconoció oficialmente por mesías, en la insurrección judía bajo Adriano, a Bar-Kokebas. Pero esa actitud judía contra Cristo era el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3:29 par.). Es cerrar los ojos a la evidencia para hacerse voluntariamente ciegos. Así lo dijo Cristo abiertamente con ocasión del ciego de nacimiento. Le dijeron los dirigentes: “¿Conque nosotros somos también ciegos? Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado es permanente” (Jn 9:40.41).

1 Brinkmann, Zur Frage Der Ursprünglichen Ordnung In Johannesevangelium: Gre-Gorianum (1939) 55-82; Aricchio, La Teoria Delle Transposizioni Nel Vangelo Di S. Gio-Vanni: Biblica (1950) 129-163. — 2 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crit. A Jn 5:1. — 3 Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 724. — 4 Josefo, De Bello Iud. v.4:2. — 5 Josefo, De Bello Iud. v.4:2. — 6 Bover, El Nombre De La Piscina: Est. Bib. (1931) 192-198. — 7 Epí Con Dativo Puede Significar “Junto A,” “Cerca De”; Cf. Jn 4:6; Josefo, Antiq. V 1:17; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col.473; Rev. Bib. (1937) 329. Sobre La Variante De Esta Lectura, Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crit. A Jn 5:2, — 8 Loisy, Le Quatrieme Évang. (1921) P.200. — 9 Baldi, Ench. Locorum Sanct. (1935) N.372-391. — 10 Vincent-Abel, Jerusalem Nouvelle (1926) I P.684-698; Van Der Vliet, Sainle Alarte Oü Elle Est Ne'e Et La Piseme Probatique (1938) P.139ss; C. Kopp, Holy Places, Lám. 40. — 11 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crit. A Jn 5:3 — 12 Prat, Jesus-Crist (1947) I P.403. — 13 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crit. A Jn 5:4. — 14 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.134. — 15 Denzinger, Ench. Symb. N.784. — 16 W.-W., N.T. Latine T.L. P.532. — 17 Van Der Vliet, “Saint Mane Oü Elle Est Ne'e” Et La Piscine Probatique (1938) P.193-197.140-142. — 18 Strack-B., Komwntar. Ii P.454. — 19 Bonsirven, Le Judatsme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.231-232. — 20 Bonsirven, Lejudatisme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1935) II P. 172-179; Wi-Llam, Das Leben Jesu Im., Vers. Esp. (1940) P.183-185. — 21 Strack-B., Kommentar. Ii P.455-461 — 22 A. Rlch, Dict. Des Antiq. Romaines Et. (1861) P.302. — 23 Sanhedrín F.90:1. — 24 Shabbat X 5. — 25 St. Thom., Comm. In Evang. Lo. C.5 Lect.2 N.5. — 26 Eomirven, Lejudatzsmepalestinien. (1935) Ii 53ss.83ss; Eclo 38:15. — 27 Strack-B., Kommentar. I P.495. — 28 San Juan Crisóstomo, Hom. 37 — 29 Médébelle, Épitre Aux Phü. (1946) P.88. — 30 Eusebio. Praep. Evang. XII 12:11; Filón, Leg. Alleg. I 3; De Cherub. 87. Strack-B. Kommentar. Ii P.461. — 31 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.275. — 32 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1935) N.365.490.535.620.1001.1427.

— 33 Bonsirven, Le Judahme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.477ss. — 34 Sobre Las Ideas Rabínicas De Esta Época Sobre La Resurrección Y Juicio Final, Cf. Bonsirven. Le Judaïsme. (1934) I P.486-503. — 35 Siphre Sobre Lev 18:2:3:85c; Bonsirven, Textes Rabbimques. (1955) N.182. — 36 Bonsirven, Le Judaïsme. (1934) Ii P.495. — 37 Bonsirven, O.C., P.494. — 38 Josefo, Antiq. Xviii 7:10. — 38 Sobre El Conocimiento Personal Que El Bautista Haya Tenido De Cristo-Mesías Y Su Redacción En Jn, Téngase En Cuenta Lo Dicho En Diversos Pasajes. — 39 Josefo, Antiq. XVII 11:4; De bello iud. II 8:14; Bonsirven, Le Judaïsme. (1934) I p.282-290; Strack-B., Kommentar. II p.467; Leman, La question du MessU (1869).

Capítulo 6.

Sobre el problema de la situación histórica de este capítulo ya se habló a propósito del capítulo 5.

Primera multiplicación de los panes, 6:1-15 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Lc 9:10-17).

¹ Después de esto partió Jesús al otro lado del mar de Galilea, de Tiberíades, ² y le seguía una gran muchedumbre, porque veían los milagros que hacía con los enfermos. ³ Subió Jesús a un monte y se sentó con sus discípulos. ⁴ Estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos. ⁵ Levantando, pues, los ojos Jesús y contemplando la gran muchedumbre que venía a El, dijo a Felipe: ¿Dónde compraremos pan para dar de comer a éstos? ⁶ Esto lo decía para probarle, porque El bien sabía lo que había de hacer. ⁷ Contestó Felipe: Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno reciba un pedacito. ⁸ Díjole uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro: ⁹ Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero esto, ¿qué es para tantos? ¹⁰ Dijo Jesús: Mandad que se acomoden. Había en aquel sitio mucha hierba verde. Se acomodaron, pues, los hombres, en número de unos cinco mil. ¹¹ Tomó entonces Jesús los panes, y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces, cuanto quisieron. ¹² Así que se saciaron, dijo a los discípulos: Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan. ¹³ Los recogieron, y llenaron doce cestos de fragmentos que de los cinco panes de cebada sobraron a los que habían comido. ¹⁴ Los que estaban presentes, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo. ¹⁵ Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró al monte El solo.

Jn comienza su relato con una frase vaga usual: “Después de estas cosas” (Jn 3:22, etc.), lo que no permite darle una situación cronológica precisa. Cristo va a la otra parte del mar de Galilea o Tiberíades. Jn precisa el lago con el nombre de Tiberíades para sus lectores étnicos, ya que después que Antipas fundó en honor de Tiberio, en el borde del lago, la ciudad de Tiberias, y puso en ella su capital, prevaleció este nombre en el uso griego. ¹

Jn no da el motivo de este retiro de Cristo con sus apóstoles, lo que dan los sinópticos: **un descanso a su pasada actuación apostólica** (Mc 6:30) y motivo de nuevas instrucciones. También influyó la orden que por aquellos días Antipas dio de decapitar al Bautista (Mt 14:12.13).

El lugar es vagamente precisado: fue a la región de Betsaida, región que estaba bajo la jurisdicción de Filipos, en la Gaulanítide ².

Le seguía una gran muchedumbre a causa de los milagros que hacía y había hecho por aquella región ya antes. Pero los sinópticos precisaron que, cuando Cristo llegó a aquella región, ya grupos de gentes se le habían “adelantado” (Mc). El recorrido por el lago era la mitad que por tierra. Esto hace suponer, o en un retraso en el remar a causa del calor, o en un retraso por con-

versar con los apóstoles.

Jn destaca aquí, y no al principio, que “estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos.” Dato que omiten los sinópticos. Los autores admiten el valor tipológico de esta cita. Si el intento hubiese sido primariamente cronológico, lo hubiese puesto al principio, para encuadrar cronológicamente la escena en su lugar preciso (Jn 19:14). Pero apunta a la **Eucaristía — comunión, sacrificio — , que tendrá lugar en la Pascua siguiente.**

Cristo, desde el montículo al que había subido (v.3), viendo la gran muchedumbre que había, va a realizar el milagro. Pero Jn presenta el diálogo con Felipe. Jn gusta del diálogo (Nicodemo, la samaritana, vocación de los primeros discípulos, discursos del cenáculo). Y así presenta aquí lo mismo que dicen los sinópticos con una estructura histórico-literaria de diálogo. Pues lo que le interesa destacar aquí a Jn es la presciencia de Cristo, ya que lo decía para “probarle,” pues “sabía lo que iba a hacer.” Jn omite la escena de los sinópticos en la que los discípulos piden que despida a la gente para que puedan lograr provisiones. Igualmente omite la predicación de Cristo a la turba y los milagros hechos entonces. Basta el esquema que mejor le permita **destacar la tipología eucarística.**

Felipe, con su golpe de vista, calcula que no bastarán para abastecer aquella turba 200 denarios para que cada uno reciba un pedacito. El denario en la época de Cristo era el sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2). Así, 200 denarios, repartidos entre 5.000 hombres, venían a corresponder a denario por cada 25 hombres. A los que había que añadir las mujeres y niños.

Interviene Andrés, “el hermano de Simón Pedro.” El que Cristo plantease el problema del abastecimiento a Felipe es que éste era de Betsaida y podía indicar soluciones. El citarse a Andrés como hermano de Simón Pedro, más que por ser un clisé literario, es por lo que Pedro significaba a la hora de la composición de los evangelios.

Andrés apunta la presencia de un muchacho, seguramente uno de esos pequeños vendedores ambulantes que siguen a las turbas, y que tenía ya solamente “cinco panes de cebada y dos peces.” Pero esto no era solución.

El “pan de cebada,” matiz propio de Jn, era el alimento de la gente pobre ³.

Por “peces” pone el término οψάριον, diminutivo de δψον, que significa, originariamente, un alimento preparado sobre el fuego y que luego se toma con pan, sobre todo de carne o pescado ⁴. De esta palabra vino por el uso a ser sinónimo de pescado, sobre todo en el contexto de Jn (21:9.10.13).

Estos pequeños “peces” acaso fuesen pescado seco en salazón o preparados ya para la venta. En esta época existía en Tariquea, al sur del lago, una factoría de salazón de pescado ⁵.

Todas estas preguntas y pesquisas tendían a garantizar más ostensiblemente el milagro, al comprobar la imposibilidad de alimentar a aquella multitud en el “desierto.” Y, una vez garantizado esto, el milagro se va a realizar de una manera nada espectacular, sino discretamente.

Se da la orden de que se acomoden, lo que era “recostarse” o “sentarse” en el suelo. Mc-Lc hacen ver que se acomodaron por grupos de 50 y de 100. Los colores vivos de sus vestiduras, bajo el sol palestino, daban la impresión de un arriate de jardín, al tiempo que facilitó luego el recuento y el servicio. La multitud de sólo hombres se valuó en 5.000. Las mujeres y niños contaban poco en la vida social de Oriente. Ni es inverosímil esta cifra. Bajo el procurador de Roma en Judea Félix (52-60 d. C.), un pseudomesías congregó en el desierto en torno suyo unas 30.000 personas y con ellas marchó al monte de los Olivos ⁶.

En la descripción del rito del milagro, Jn la hace con claros rasgos tipológicos orientados a la Eucaristía.

Jn omite un rasgo que los tres sinópticos recogen: **que Cristo “elevó” sus ojos al cielo**

antes de la bendición. Era gesto frecuente en Cristo en varias circunstancias de su vida. El mismo Juan lo relata en otras ocasiones (Jn 11:41; 17:1). Al omitirlo aquí, se piensa que es omisión deliberada, ya que falta en los tres relatos sinópticos de la institución de la Eucaristía, lo mismo que en el relato de San Pablo en 1 Cor, **por influjo de la liturgia eucarística.**

“Tomó (en sus manos) los panes.” Pudo haberse omitido este detalle o haber Cristo dado orden de repartirlos sin tomarlos en sus manos. Pero es gesto que está también en los relatos de la institución eucarística.

“Dio gracias” (ευχαρίστησεν). Los tres sinópticos usaban el verbo “benedecir” (εὐλογέω). Los judíos, antes de la comida, pronunciaban una *berekah* o bendición⁷. De esta divergencia de fórmulas se dudó si el rito de Cristo tuvo dos partes: una “acción de gracias” al Padre por la acción que iba a realizar (Jn 11:41.42; cf. v.23), y en la que su humanidad imploraba el milagro, y luego una “bendición” ritual sobre el pan. Pero esta divergencia no es probativa, pues los mismos sinópticos en la segunda multiplicación de los panes usan indistintamente ambos términos como sinónimos⁸. Debe de apuntar también tipológicamente a la Eucaristía, como ponen Lc-Pablo” En cambio, los sinópticos dicen que dio el pan. Jn dice en forma condensada, seguramente intencionada, que Cristo mismo “distribuyó” (διέδωκεν) de los panes a los que “estaban recostados,” naturalmente sería a algunos; lo que suponía distribuir partiéndolos (cf. Mt 14:19; Mc 6:40). Rito usual que realizaba el paterfamilias en la cena pascual y que él mismo distribuía luego a los comensales. Los sinópticos dicen que Cristo entregó el ὄψος a los discípulos para que ellos lo distribuyesen a la gente. Este rasgo de Jn, dentro de este amplio contexto tipológico, de la institución eucarística, debe de ser un rasgo más, deliberado y convergente, a la misma: **en ella Cristo dio el pan eucarístico a los apóstoles.**

La formulación conserva el relato de la institución eucarística, lo mismo que el tiempo aoristo en que están ambos puestos. A la hora de la composición de su evangelio era la evocación de la fracción del pan.” El milagro de la multiplicación se hacía en las manos de los apóstoles. Lo contrario suponía un incesante ir y venir los discípulos a Cristo. Además es el único de los cuatro evangelistas que dice, en forma condensada, que El dio el pan a los que estaban “recostados.” Acaso sea valor tipológico de El dando la comunión en la última cena.

Omite la descripción de que El mismo repartió los peces, cosa que dicen los sinópticos (Mc-Lc). Es por razón del valor tipológico eucarístico. De ahí el no pararse casi nada en la descripción de la multiplicación de los peces. Toda su atención se centra en la multiplicación de los panes. En los sinópticos se da un relieve casi paralelo ala doble multiplicación (Mc 6:41-43).

Los apóstoles no se cansaron de recorrer, repartiendo pan y pescado, a aquella enorme multitud. Terminado el reparto de aquella comida milagrosa, resaltan enfáticamente que comieron “todos,” y todos “cuanto quisieron.” No fue un expediente para salir del paso. Fue una refección total, que causó una gran sorpresa. Recuerda la fórmula de “saciarse” del maná (Sal 78:29; 105:40).

Pero, una vez saciados, Jesús mandó a los discípulos: “Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan.” Los sinópticos también consignan el detalle de esta orden. Y cómo los recogen en “canastos,” uso tan frecuente en los judíos. Precisamente el poeta latino Marcial⁹ llama a los judíos “cistíferos,” o portadores de cestos, y Juvenal los describe como gentes cuyo ajuar son el cesto y el heno: “quorum cophinus foenumque suppellex.”¹⁰

Era costumbre de los judíos recoger, después de la comida, los pedazos caídos a tierra¹¹. Había en esa costumbre un respeto religioso a Dios, dador del pan de cada día. El hecho de recogerse aquí las sobras del pan sobrante **tiene una finalidad apologética**, como se ve por referir este detalle los tres sinópticos: constatar bien y garantizar el milagro. Pero aquí, este recoger los

restos podría responder *a la tipología eucarística*, tal como se lee en las Constituciones Apostólicas (1.8 c.3): “Cuando todos hayan comulgado, que los diáconos recojan lo que sobró y lo pongan en el pastoforia.” En la misma Didaje' (9:4), el término κλάσμα se usa para designar las porciones **del pan eucarístico**; es el mismo término que usan Jn y los sinópticos para hablar de los restos del pan que sobró en la multiplicación.

Se recogieron “doce cestos” de sobras, que parecen corresponder a uno por cada apóstol. Pero Jn destaca que estos fragmentos de pan “eran de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido”; es decir, la multiplicación prodigiosa era de la misma naturaleza que el otro pan. Se piensa que pueda ser **otro rasgo tipológico de la Eucaristía: todos “comen de un mismo pan”** (1 Cor 10:17).

Los sinópticos no recogen la impresión causada por el milagro sobre la multitud. Es sólo Jn quien la relata. Es probablemente que, además del hecho histórico, Jn destaca un segundo tema tipológico entroncado con el viejo éxodo.

La impresión de la turba fue tan profunda, que, “viendo el milagro que había hecho, decían: “Verdaderamente éste es el Profeta que viene al mundo.” Y querían, por ello, “proclamarle rey” (v. 15).

En el **Deuteronomio** se anuncia un “profeta” para orientar en el curso de la vida de Israel, y al que han de oír como al mismo Moisés (Dt 18:15). Literariamente se anuncia un profeta, pero es, en realidad, como lo exige el mismo contexto, **el “profetismo,” toda la serie de profetas que habrá en Israel, pero incluido el Mesías**¹².

Los fariseos distinguían **el Profeta del Mesías** (Jn 1:24). En ninguno de los escritos rabínicos se los identifica. Precisamente en los escritos de Qumrán se distingue explícitamente el Profeta de los Mesías de Aarón e Israel¹³. Pero en el pueblo las ideas andaban confusas, y los evangelios reflejan esta creencia popular, que en unas ocasiones lo distinguían (Jn 7:40.41), y en otras lo identificaban (Jn 6:14.15)¹⁴.

Existía la creencia de que el Mesías saldría del “desierto,” que en El se repetirían las experiencias del Éxodo, y que el Mesías provocaría una lluvia prodigiosa de maná. Esta multiplicación de los panes, y en lugar “desierto” (cf. Mt 14:15 par.) les evoca todo esto, y quieren venir para “arrebatarle,” forzarle y “hacerle rey.”

Y estaba cercana la Pascua (v.4). Seguramente se habían congregado allí gentes de muchas partes de Galilea, como punto de cita para formar en las caravanas que iban a subir a Jerusalén para la inminente Pascua. Debían de pensar forzarle a ponerse al frente de sus caravanas y marchar en gran muchedumbre, triunfalmente a Jerusalén, para que allí, en el templo, recibiese **la proclamación y consagración oficial mesiánica**.

Pero todo aquel plan de precipitación y anticipación mesiánica **fue desbaratado por Cristo**. Ni aquel mesianismo material era el suyo, ni aquélla su hora. “Se retiró El solo hacia el monte” para evitar todo aquello y pasar la noche en oración. Los sinópticos hacen ver que “forzó” a los apóstoles a subir a la barca y precederle a la otra orilla, y cómo El mismo despidió al pueblo. Posiblemente los apóstoles estaban en peligro de caer en aquella “tentación,” como las turbas. Así abortó y acabó con todo aquel prematuro movimiento mesiánico al margen de los planes del Padre¹⁵.

Deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas, 6:16-21 (Mt 14:22-23; Mc 6:45-52). Cf. comentario a Mt 14:22-33.

El episodio del caminar Cristo sobre las aguas del lago de Tiberíades lo cuentan, además de Jn, los sinópticos (Mt-Mc). Del relato, complementado por estos tres evangelistas, se ve que

hubo en ella tres milagros: **la deambulaci3n milagrosa de Cristo sobre las aguas, la de Pedro (Mt) y el cesar la tempestad ante la presencia de Cristo.**

Pero Jn, atento a relatar la escena como transici3n hist3rica al discurso eucarístico del “Pan de vida” y al ilustrar, apologéticamente, la posibilidad eucarística por el hecho de esta deambulaci3n milagrosa de Cristo, omite el pasaje de Pedro y sugiere el tercer efecto milagroso: **el serenarse el mar alborotado ante la presencia de Cristo y su dominio en aquel escenario.**

¹⁶ Llegada la tarde, bajaron sus discipulos al mar, ¹⁷ y, subiendo en la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm. Ya había oscurecido y aún no había vuelto a ellos Jesús, ¹⁸ y el mar se había alborotado por el viento fuerte que soplabá. ¹⁹ Habiendo, pues, navegado como unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba ya a la barca, y temieron. ²⁰ Pero El les dijo: Soy yo, no temáis. ²¹ Querían ellos tomarle en la barca; pero al instante se halló la barca en la ribera adonde se dirigían.

Jn sitúa esta escena “llegada la tarde.” El término es muy amplio y ha de determinarse en cada caso. La “tarde” aquí era, probablemente, después de las primeras vísperas de la misma, aunque no muy lejana la puesta del sol.

Los discipulos despedidos, “forzados” por Cristo, se embarcan. Y se dirigen “al otro lado del mar (lago) hacia Cafarnaúm.”

Esta direcci3n local constituye una dificultad ya célebre. Jn dice que se dirigían “al otro lado del mar,” es decir, del lago de Tiberíades, y precisa aún más: “hacia Cafarnaúm”; en el v.21b se dice que la barca llegó “a donde se dirigían”; y en el v.24 las turbas aparecen buscándole al día siguiente en Cafarnaúm, donde pronunció su discurso sobre el “Pan de vida.” Pero, en cambio, mientras Mt sólo dice que los mandó “precederle a la otra orilla” del lago (Mt 14:22), Mc, al describir esta misma escena, pone que los mandó “precederle al otro lado, hacia Betsaida” (Mc 6:45).

Este es uno de los argumentos que se utilizan por algunos autores para admitir la existencia de dos Betsaidas. Esta estaría en Galilea, cerca de Cafarnaúm, y sería la que Jn llama en otro lugar “Betsaida de Galilea” (Jn 12:21), mientras que la otra sería la Betsaida-Julias, situada en la Gaulanítide, pero cerca del lago y del Jordán.

Para los que admiten dos Betsaidas, la divergencia no tiene mayor importancia. Betsaida “de Galilea” (Jn) estaría muy cerca de Cafarnaúm, y si Mc recoge la frase exacta, Jn, al nombrar Cafarnaúm, haría la cita atendiendo al sentido, a la orientaci3n, ya que pone precisamente “hacia Cafarnaúm.”

Los que no admiten la duplicidad de Betsaidas presentan otras soluciones. Algunos autores proponen traducir la partícula “en direcci3n a” (εἰς) por “enfrente de.” ¹⁶ Gramaticalmente esto es posible. Pero el término, sin más, no era muy claro. ¿Por qué habían de entender que ir “enfrente de Betsaida” era ir precisamente a Cafarnaúm? Era mucho más sencillo decirles que fuesen a Cafarnaúm.

Posiblemente la soluci3n esté en atenerse más al proceso redaccional de Mc.

Jn dice que los discipulos, “subiendo a la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm.”

Pero Mc no matiza tanto. Sólo dice textualmente: “Después obligó a sus discipulos a embarcarse y a precederle al otro lado, hacia Betsaida.”

Y, estrictamente, la frase usada (εις το πέραν) sólo significa “al otro lado.” Por lo cual es una frase relativa. Este “lado” que se indica, está en función de un punto de partida. Por eso, “el otro lado de un punto cualquiera del lago no es forzosamente la ribera opuesta.”¹⁷

Admitido esto, se puede explicar muy bien ello en función de un doble proceso redaccional.

Jn cita detenidamente la ida a Cafarnaúm, porque era en realidad el término del viaje, y que a él le interesaba precisar para situar luego allí (Jn 6:59) el discurso del “Pan de vida.”

Mc, en cambio, que no le interesa precisar este escenario local (Mc 6:53), pues no tiene los discursos de Jn, sólo cita, como Mt, vagamente la región en la que Cristo actúa, diciendo que llegaron a Genesaret. O más precisamente: “terminada la travesía,” llegaron a Genesaret. Mc, pues, dice bien que ésta era la región terminal del viaje. Pero recoge en aquel viaje “costero” una primera orientación “hacia Betsaida,” sea porque Cristo, por algún motivo desconocido, les señaló también esto expresamente, sea porque lo explicita así el mismo evangelista, como un punto de referencia para los lectores (acaso por ser la patria de Pedro; Jn 1:44), en aquel viaje “costero,” en el cual Betsaida era la principal ciudad del trayecto.

En esta hipótesis, al decir que navegan “al otro lado” y añadir luego “hacia Betsaida,” la frase puede tener una doble interpretación:

1) El “otro lado” no es la costa occidental, sino el lado opuesto al lugar en donde estaban, pero en la misma ribera. Se les diría: Id “al lado opuesto” o “enfrente” de donde estamos, pero por tierra, indicándose precisamente que este “otro lado” era en dirección a Betsaida.

2) La frase podría constar de dos miembros yuxtapuestos y resultar un tanto elíptica. Se diría: Han de precederle “al otro lado,” que sería la región de Genesaret, en donde estaba Cafarnaúm, y que es donde termina el viaje (Mt 14:34-36; Mc 6:53-56); mas, para llegar allí, han de ir “costeando,” por lo que precisamente se les indica la dirección de Betsaida. Sería: Id a Genesaret, pero “costeando” en la dirección de Betsaida.

Ya cerrada la noche, se alborotó el lago con fuerte oleaje, aunque sin llegar a ser una tempestad como la que en otra ocasión hubo de calmar Cristo (Mt 8:23-27, y par.). Estas ventoleiras en el lago son ordinarias en primavera, y su llegada es frecuentemente súbita¹⁸.

El lago, en su parte más ancha, tiene unos 12 kilómetros. De la parte donde fue la multiplicación de los panes, en la región de et-Batiha, hasta Cafarnaúm, hay en línea recta algo más de cinco kilómetros. La descarga del viento sobre el lago debió de ser poco después de embarcarse ellos, pues, de lo contrario, no hubiesen intentado aquella peligrosa travesía. El viento era “fuerte” (Jn) y, además, les era “contrario” (Mt-Mc). En este caso no podían utilizarse velas; todo había de lograrse a fuerza de remo. Y el viento llegó a ser tan fuerte, que Mt lo describe diciendo que la “barca estaba en medio del mar, agitada por las olas.” No quiere decir esto que estuviera en medio mismo del lago, lo que era imposible y fuera de su navegación, sino que, después de costear por Betsaida, se encontraban en alta mar, muy separados de la costa.

No habían podido navegar más que “como unos 25 ó 30 estadios” (Jn), es decir, unos cinco kilómetros. El “estadio” era una medida de longitud que equivalía aproximadamente a unos 185 metros.

Los judíos habían dividido la noche, en la época de Cristo, en cuatro vigiliadas. Sucediendo este hecho en la “cuarta vigilia de la noche” (Mt), corresponde al espacio que va desde las tres de la mañana hasta la salida del sol.

Si habían embarcado sobre las cinco o seis de la tarde, y se está ahora sobre las tres de la madrugada (Mc), resulta que habían empleado unas nueve horas para recorrer unos cinco kiló-

metros, que era el equivalente a veinticinco o treinta “estadios” (Jn). Tiempo desproporcionado, ya que la travesía del lago se puede hacer normalmente en poco tiempo.

Es en esta situación cuando Cristo, que estaba en el monte en oración, los vio “esforzarse” en su brega. No se requiere un conocimiento sobrenatural. Pues, si había luna clara, podía divisarse lo que pasaba desde el alto, a unos cinco kilómetros. Es el momento en que Cristo deja el monte y camina sobre el lago. Y se “aproximaba” a ellos (Jn).

Ellos, al verlo en la noche caminar sobre el agua, dándole posiblemente la luz de la luna en sus vestiduras, acaso blancas (Mc 9:29), que flotaban al viento, tuvieron “miedo” (Jn). Los sinópticos dicen que gritaron por el miedo de creerse ante un fantasma.

En un pueblo primitivo, la creencia en apariciones y fantasmas está en su ambiente. En el A.T. se acusa esta creencia popular en fantasmas (Is 13:21; 34:14; Bar 4:35), lo mismo que en los escritos talmúdicos. En Israel, muchos creían que los espíritus de los muertos y los demonios vagaban por el mundo, especialmente en la noche¹⁹. La creencia popular era rica en estas leyendas²⁰. Nada tiene de extraño este terror nocturno de aquellos sencillos galileos aldeanos.

El hecho de que Jn omita en su relato este detalle, de que aquella aparición de Cristo fuese un “fantasma,” ha sido interpretado frecuentemente por los autores como un índice “antidoce-tista.” Estas sectas negaban la realidad del cuerpo de Cristo y sostenían que sólo había tenido un cuerpo aparente. Precisamente estas sectas aparecen a fines del siglo I, época en que se escribe el evangelio de Jn. Pero la omisión de este detalle, dentro del complejo de elementos eucarísticos de este capítulo, hace pensar seriamente que su omisión es intencionada por razón de la enseñanza eucarística de este capítulo, **ya que la Eucaristía es el cuerpo real de Cristo en alimento espiritual de los seres humanos**, del que pronto va a hablar el mismo Juan en el segundo discurso del “*Pan de vida*.”

Al verles asustados, los tranquilizó, diciéndoles: “Yo soy (εγώ εἰμι, no temáis,” evoca, como en otros pasajes (Jn 4:26; 6:20; etcétera), **el nombre inefable de Yahvé** (LXX=Ex 3:14), aquí por “alusión” / “traslación” sobre Cristo. La fórmula sin predicado no es exclusiva de Jn (cf. Mt 14:27 par.; Mc 13:6 par.; 14:62). La fórmula encajaría bien en la conciencia de Cristo. Pero aquí con predicado se explica mejor como una explicación joánica de la misma. También se piensa que los motivos de la fórmula son judíos, que se derivan de fuentes helenísticas²⁰. Pero el motivo es de matiz necesariamente estructural judío del libro del Éxodo. Y ellos querían “meterlo en la barca.” Los sinópticos dirán que subió a ella. Pero Jn destaca que “al punto (de subir a ella) arribó la barca a donde se dirigían.” Aunque la palabra “al punto” tiene un cierto margen temporal, parece que Jn orienta esto hacia un nuevo prodigio, pues se hallaban en alta mar (Me). El salmista, después de cantar de Yahvé sus prodigios sobre el viento y el mar, termina diciendo: “Alegráronse (los que clamaron a Yahvé en sus prodigios) porque se habían calmado (las olas) y los condujo al puerto que deseaban” (Sal 107:24-30). Y en el libro de Job se canta la grandeza de Dios “porque camina sobre las crestas del mar” (Job 9:8). Y hasta se ha querido ver en ello un nuevo rasgo histórico-tipológico en orden a la Eucaristía: la fuerza que causa la presencia de Cristo, “Pan de vida,” para dirigir las almas en su caminar y dinamismo sobrenatural.

Los dos milagros relatados aquí por Jn, hechos con verdadera conexión histórica entre ellos, como se ve por su contrastación con los sinópticos, tienen también, en su perspectiva literaria, un valor que es, a un tiempo, apologético y tipológico-eucarístico.

El que multiplicó los panes puede también dar otro pan milagroso, misterioso.

Y el que caminó sobre el mar flexible, sin hundirse, es que puede estar sustraído a las leyes ordinarias de la gravitación y de la materia. Y así puede dar el pan de su carne sin que se tenga que comer ésta como la carne sangrante y partida. Esto mismo se insinúa cuando luego les

dice, ante el escándalo cafarnaíta, como una sugerencia de solución: “¿Esto os escandaliza? Pues ¿que sería si vieseis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes?”; es decir, ver a Cristo en la ascensión subir al cielo (Jn 6:61-62).

Transición histórica, 6:22-24.

Jn hace en estos tres versículos un relato que es una transición histórica a los discursos de Cristo sobre el “Pan de vida.” Los sinópticos, al llegar aquí, toman otro giro narrativo: sólo destacan la obra milagrosa de Cristo en la región de Genesaret.

²² Al otro día, la muchedumbre que estaba al otro lado del mar echó de ver que no había sino una barquilla y que Jesús no había entrado con sus discípulos en la barca, sino que los discípulos habían partido solos; ²³ pero llegaron de Tiberíades barcas cerca del sitio donde habían comido el pan, después de haber dado gracias el Señor, ²⁴ y cuando la muchedumbre vio que Jesús no estaba allí, ni sus discípulos tampoco, subieron en las barcas y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús.

Literalmente, estos versículos no tienen una redacción correcta. La expresión introductoria de “al día siguiente,” del v.22, se refiere mucho más naturalmente al pensamiento que se desarrolla no en el mismo v.22, sino en el 23 y 24. “Es posible que el texto esté alterado.”²¹ La frase “después de haber dado gracias el Señor,” del v.23 debe de estar interpolada, pues está ausente en varios manuscritos que suelen amplificar el texto; y algunos piensan no sea de Jn todo el v.23. El v.22, fuera de la expresión “al otro día,” viene a ser como una especie de paréntesis explicatorio, para justificar lo que sigue. Los hechos se debieron desenvolver así:

Cristo despidió a las turbas después de la multiplicación de los panes. Esto fue la misma tarde, al embarcarse los discípulos. No iría contra el texto de los sinópticos el suponer que algún pequeño grupo se hubiese

Quedado allí, a la espera de Cristo, que no había embarcado, y que acaso ese a lo que alude Jn con la frase redonda de “la muchedumbre que quedó a la otra parte del mar,” es decir, en la región de et-Batiha, donde multiplicó los panes.

La turba que se había retirado, lo mismo que la que se había quedado, habían constatado esto: que Cristo no había embarcado con los discípulos, lo que es una sugerencia más sobre la realidad de su deambulación milagrosa sobre las aguas, y que no había quedado allí más que una barca (v.22b).

Pero “al día siguiente” de la multiplicación de los panes vinieron a este lugar diversas barcas procedentes de Tiberíades²², sin que se diga el motivo de esta arribada. Acaso en busca de Cristo, avisados por algunos de los que hubiesen retornado la víspera, o por el rumor de que se hallase allí. Tiberíades era capital y, situada en el lago, era el puerto principal de Galilea. Josefo hace ver el gran movimiento de naves que en él había²³.

Como estas gentes que había quedado allí se dieron cuenta que no podían encontrar a Cristo, aunque no lo vieron embarcar; y como vieron que los discípulos se dirigieron a Cafarnaúm, aprovecharon la oportunidad de estas barcas que acababan de llegar de Tiberíades, se embarcaron en ellas, “y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús” (v.24). Aquí lo van a encontrar, y en esta villa tendrá lugar el discurso sobre el “Pan de vida.”

Otro rasgo de tipología eucarística de este relato de Jn está en cómo alude a la multiplicación de los panes: vinieron de Tiberíades barcas “cerca del sitio donde habían comido el pan, después que el Señor dio gracias” (v.23). Su confrontación con los relatos de la institución euca-

rística lleva a esto (cf. Lc 22:20; 1 Cor 11:25). El sentido tipológico vale aunque sea interpolación.

Discurso sobre la diferencia y necesidad de un alimento espiritual, 6:25-34.

El encuentro de Cristo con las turbas en la región de Cafarnaúm da lugar a este primer diálogo, tan del gusto de Jn.

²⁵ **Habiéndole hallado al otro lado del mar, le dijeron: Rabí, ¿cuándo has venido aquí?** ²⁶ **Les contestó Jesús, y dijo: En verdad, en verdad os digo, vosotros me buscáis, no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado;** ²⁷ **procuraos, no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que el Hijo del hombre os da, porque Dios Padre le ha sellado con su sello.** ²⁸ **Dijéronle, pues: ¿Qué haremos para hacer obras de Dios?** ²⁹ **Respondió Jesús y les dijo: La obra de Dios es que creáis en aquel que El ha enviado.** ³⁰ **Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos? ¿Qué haces?** ³¹ **Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: “Les dio a comer pan del cielo.”** ³² **Dijoles, pues, Jesús: En verdad, en verdad os digo: Moisés no os dio pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo;** ³³ **porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo.** ³⁴ **Dijéronle, pues, ellos: Señor, danos siempre ese pan.**

La pregunta que le hacen con el título honorífico de “Rabí”: “¿cuándo has venido aquí?” lleva un contenido sobre el modo extraordinario como vino. Sabían que no se había embarcado ni venido a pie con ellos. ¿Cómo, pues, había venido? Era un volver a admitir el prodigio en su vida.

La respuesta de Cristo soslaya aparentemente la cuestión para ir directamente al fondo de su preocupación. No le buscan por el milagro como “signo” que habla de su grandeza y que postula, en consecuencia, obediencia a sus disposiciones, sino que sólo buscan el milagro como provecho: porque comieron el pan milagrosamente multiplicado. Que busquen, pues, el alimento no temporal, aun dado milagrosamente, **sino el inmortal, el que permanece para la vida eterna** ²⁴, y éste es el que dispensa ²⁵ el Hijo del hombre ²⁶ — el Evangelio —, y cuya garantía es que el Padre, que es al que ellos “llaman Dios” (Jn 8:54), “selló” al Hijo.

Un legado lleva las credenciales del que lo envía. Y éstos son los milagros, los “signos.” Así les dice: pero “vosotros no habéis visto los signos” (v.26; Jn 3:2).

Hasta aquí las turbas, y sobre todo los directivos que intervienen, no tienen dificultad mayor en admitir lo que Cristo les dice, principalmente por la misma incompreensión del hondo pensamiento de Cristo. Por eso, no tienen inconveniente en admitir, como lo vieron en la multiplicación de los panes, que Cristo esté “sellado” por Dios para que enseñe ese verdadero y misterioso pan que les anuncia, y que es “alimento que permanece hasta la vida eterna.”

De ahí el preguntar qué “obras” han de practicar para “hacer obras de Dios,” es decir, para que Dios les retribuya con ese alimento maravilloso. Piensan, seguramente, que puedan ser determinadas formas de sacrificios, oraciones, ayunos, limosnas, que eran las grandes prácticas religiosas judías.

Pero la respuesta de Cristo es de otro tipo y terminante. En esta hora mesiánica es que “creáis en aquel que El ha enviado.” Fe que, en Jn, es con obras (Jn 2:21; cf. Jn 13:34). La turba comprendió muy bien que en estas palabras de Cristo no sólo se exigía reconocerle por legado de Dios, sino la plena entrega al mismo, lo cual Jn toca frecuentemente y es tema de su evangelio.

Los oyentes, ante esta pretensión de Cristo, vienen, por una lógica insolente, a pedirle un nuevo milagro. En todo ello late ahora la tipología del Éxodo. El “desierto,” la multiplicación de los panes en él, contra el que evocará la turba el maná; la “murmuración” de estos judíos contra Cristo, como Israel en el desierto, y, por último, la Pascua próxima, es un nuevo vínculo al Israel en el desierto. Ya el solo hecho de destacarse así a Cristo es un modo de superponer planos para indicar con ello, una vez más, la presentación de Cristo como nuevo Moisés: Mesías.

Los judíos exigían fácilmente el milagro como garantía. San Pablo se hace eco de esta actitud judía (1 Cor 1:22). Y Godet, en su comentario a Jn, escribe: “El sobre naturalismo mágico era la característica de la piedad judía.”²⁷

La multiplicación de los panes les evocaba fácilmente, máxime en aquel lugar “desierto” en el que habían querido **proclamarle Rey-Mesías, el milagro del maná**. Y esto es a lo que aluden y alegan. Los padres en el desierto comieron el maná (Ex 16:4ss). La cita, tal como está aquí, evocaba, sobre todo, el relato del maná, pero magnificado en el Salterio, en el que se le llama “pan del cielo” (Sal 105:40; Neh 9:15; Sal 16:20). La cita era insidiosa. Pues era decirle: Si Moisés dio el maná cuarenta años, y que era “pan del cielo,” y a una multitud inmensamente mayor, pues era todo el pueblo sacado de Egipto, y, a pesar de todo, no se presentó con las exigencias de entrega a él, como tú te presentas, ¿cómo nos vamos a entregar a ti? Por lo que le dicen que, si tiene tal presunción, lo pruebe con un milagro proporcionado.

Estaba en el ambiente que en los días mesiánicos se renovarían los prodigios del Éxodo (Miq 7:15). El Apocalipsis apócrifo de Baruc dice: “En aquel tiempo descenderá nuevamente de arriba el tesoro del maná, y comerán de él aquellos años.”²⁸ Y el rabino Berakhah decía, en síntesis, sobre 340: “El primer redentor (Moisés) hizo descender el maná. e igualmente el último redentor (el Mesías) hará descender el maná.”²⁹

Si el Mesías había de renovar los prodigios del Éxodo, no pasaría con ello de ser otro Moisés. ¿Por quién se tenía Cristo? ¿Qué “señal” tenía que hacer para probar su pretensión?

Pero la respuesta de Cristo desbarata esta argumentación, al tiempo que el climax del discurso va a su término.

En primer lugar, no fue Moisés el que dio el maná, puesto que Moisés no era más que un instrumento de Dios, sino “mi Padre”; ni aquel pan venía, en realidad, del cielo, sino de sólo el cielo atmosférico; ni era el pan verdadero, porque sólo alimentaba la vida temporal; pero el verdadero pan **es el que da la vida eterna**; ni el maná tenía universalidad: sólo alimentaba a aquel grupo de israelitas en el desierto, mientras que el “pan verdadero es el que desciende del cielo y da la vida al mundo.”

¿A quién se refiere este pan que “baja” del cielo y da la vida al mundo? Si directamente alude a la naturaleza del verdadero pan del cielo, no está al margen de él su identificación con Cristo. Si la naturaleza del verdadero pan de Dios es el que “baja” del cielo y da “la vida al mundo,” éste es Cristo, que se identificará luego, explícitamente, con este pan (v.35).

Los judíos, impresionados o sorprendidos por esta respuesta, tan categórica y precisa, pero interpretada por ellos en sentido de su provecho material, le piden que él les de siempre de ese pan, como la Samaritana (Jn 4:15). Probablemente vuelve a ellos el pensamiento de ser Cristo el Mesías, y esperan de El nuevos prodigios. Pero ignoran en qué consistan, y no rebasan la esperanza de un provecho material. Pero ese “pan,” que aún no habían discernido lo que fuese, se les revela de pronto: “Yo soy el pan de vida” (v.35).

¿En que relación está esta sección del evangelista, que parece dirigida a las turbas, y los dos discursos siguientes del “Pan de vida” (v.35-47 y 48-58), con lo que al final dice el evangelista, que “dijo estas cosas enseñando en sinagoga, en Cafarnaúm? (v.59). Es difícil precisarlo, ya

que entran en juego un escenario histórico y un escenario literario. Además es muy probable que los dos discursos sobre el “Pan de vida” hayan sido pronunciados en momentos y ante auditorios distintos. Aparte de las precisiones y claras ampliaciones redaccionales de Jn. Aunque se encuentra una buena armonía si se interpreta la frase de Jn sobre cómo Cristo pronunció estos discursos “en sinagoga” estando en Cafarnaúm, no en sentido local — en la sinagoga de Cafarnaúm —, sino de “reuniones” tenidas en Cafarnaúm, fuesen o no en el local de la sinagoga. Y a esto parece llevar la construcción de la frase de Jn: “Dijo estas cosas en reunión (εν συνάγωγα), enseñando en Cafarnaúm.”

Y hasta sería muy posible que el segundo discurso, sobre todo, esté redactado por Jn a otro propósito, con base histórico-dogmática, y colocado aquí por paralelismo y “contexto lógico.”

Mt, en cambio, hablando de cómo Cristo “enseñaba” a la gente en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: **Cristo “enseñaba” en la sinagoga de ellos** (εν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν; Mt 13:54 par.).

Primer discurso de Cristo “Pan de vida,” 6:35-47.

El evangelista presenta en dos cuadros de factura bastante paralela, y bajo el mismo tema de Cristo “Pan de vida,” dos discursos de Cristo. Su unión en la situación literaria del evangelio debe de ser debida a un contexto lógico, por razón de la afinidad de temas, expresados además explícitamente bajo el lema del “Pan de vida.”

Considerados ambos discursos aisladamente, Cristo se presenta en el primero como el “Pan de vida” que ha de asimilárselo o incorporárselo por la fe, mientras que en el segundo se presenta como el “Pan de vida” que ha de ser recibido encáusticamente.

Sin embargo, en la actual situación literaria, no son de alguna manera eucarísticamente inconexos ambos discursos. “Cuanto a la primera parte del discurso de Cafarnaúm (6:26-51a), no se puede negar que, tomada en sí misma y aisladamente, se podría explicar sin referencia directa al sacramento. Sin embargo, la unión estrecha de esta sección con la multiplicación de los panes, de una parte, y, sobre todo, con la sección propiamente eucarística, de otra parte, obliga a interpretarla en la perspectiva sacramental. Y tanto más cuanto que la unidad literaria de las dos secciones parece sólidamente establecida.”³⁰

³⁵ Les contestó Jesús: Yo soy el pan de vida; el que viene a mí, no tendrá más ya hambre, y el que cree en mí, jamás tendrá sed. ³⁶ Pero Yo os digo que vosotros me habéis visto, y no me creéis; ³⁷ todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí, yo no le echaré fuera, ³⁸ porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. ³⁹ Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. ⁴⁰ Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. ⁴¹ Murmuraban de El los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que bajó del cielo, ⁴² y decían: ¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? Pues ¿cómo dice ahora: Yo he bajado del cielo? ⁴³ Respondió Jesús y les dijo: No murmuréis entre vosotros. ⁴⁴ Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae, y yo le resucitaré en el último día. ⁴⁵ En los Profetas está escrito: “Y serán todos enseñados de Dios.” Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí; ⁴⁶ no que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre. ⁴⁷ En verdad, en

verdad os digo: El que cree, tiene la vida eterna.

Cristo comienza proclamándose “Pan de vida.” Y lo es, conforme a otros pasajes de Jn, porque es el pan que confiere y nutre esa vida (Jn 6:50.51.53-58).

Literariamente, esta sección está construida conforme al procedimiento de la “inclusión semítica,” combinado a veces con el del “encadenamiento semita.” Conforme a la misma se contraponen así los versículos, dejando el paréntesis del v.36, que, además, “parece estar fuera de su lugar primitivo.”³¹

Siendo Cristo “pan,” y pan nutridor de la vida verdadera, se sigue que:

*“El que viene a mí no tendrá hambre,
y el que cree en mí no tendrá jamás sed.”*

Es un pensamiento de “paralelismo sinónimo” que expresa una misma realidad: la necesidad de “creer” en Cristo, pero fe con entrega a El. Literariamente es frase cercana a un pasaje mesiánico de Isaías (Is 49:10; cf. Jn 4:14). Si con esto Cristo se presenta en el plano mesiánico, los conceptos aquí vertidos lo sitúan en otro plano paleotestamentario. Es la evocación del banquete de la Sabiduría (Prov 9:5; Is 55:1.2). La Sabiduría invita a los hombres a venir a ella, a incorporarse a su vida. Así Cristo se presenta aquí evocando la Sabiduría. **Es Cristo la eterna Sabiduría** (Jn 1:3.4.5), a la que hay que venir, incorporarse y vivir de El (Jn 15:5; 7:37.38).

Por eso, “el que está creyendo” en El en un presente actual y habitual, como lo indica el participio de presente **en que está expuesta la fe del creyente, éste está unido a Cristo**, Sabiduría y Vida, por lo que, nutriéndose de El, no tendrá ni más hambre ni sed, de lo que es verdadera hambre y sed del espíritu (Is 5:49.10; 55:1-3; Prov 9:5).

Esto no exige ni supone que no pueda haber progreso y desarrollo en esta vida que da al alma Cristo-Sabiduría. No sólo lo exige la “analogía fidei,” sino el mismo Jn lo enseña en varios pasajes de su evangelio. Pues el agua de la gracia es “fuente” de buenas obras (Jn 4:14), y Cristo exige el que se dé “mucho fruto” (Jn 15:8).

Es el mismo pensamiento que, debido a la “inclusión semítica,” se desarrolla en el v.40, vinculando allí esta fe a la voluntad del Padre, “mi Padre”: que “todo el que ve al Hijo y cree,” tenga la vida eterna”; por lo que es evocado con ella el que será “resucitado en el último día” por Cristo.

El pensamiento está expuesto con dos participios de presente: “al que está viendo” (ο θεωρών) y “está creyendo” (πιστευων) en el Hijo, **tiene la vida eterna**. No basta “ver” al Hijo con el hecho de sus milagros y rúbrica divina (Jn 4:8; 6:29.36; 7:5; 20:29); **es necesario “creer” en El, en que es el Hijo de Dios, y entregársele como a tal**. El que, así viendo a Cristo, “está creyendo” en El, tiene la vida eterna. No dice que no pueda perderla. Habla en el supuesto de una fe actual y operante. Así posee la vida eterna. Lo que le evoca la plenitud escatológica de vida: **ser resucitado en la resurrección final**.

Mas Cristo, al llegar aquí, dice a los judíos, en un paréntesis de amargura y reproche, que “me habéis visto — con el halo de sus milagros — y no creéis” (v.36). Se discute si estas palabras de Cristo se refieren al v.26 o a algunas frases ágrafas dichas por Él y no recogidas por el evangelista, o si acaso, y es lo más probable, se refieren al sentido de todo el discurso a partir del v.26.

Pero Cristo, como verdadero Maestro, les va a dar la razón honda de su actitud pretenciosa e incrédula, que luego explicitará más en los v.44-46 ante una objeción de los judíos.

Si ellos se resisten en venir a Cristo, aparte de su culpa, han de saber que hay, en el fondo de ello, un misterio profundo. No les basta ser hijos de Abraham ni pertenecer al Israel carnal para pensar en salvarse, como se estimaba en ciertos medios judíos, de los que el mismo evangelio se hace eco (Mt 3:8-10; Lc 3:8). Es el plan del Padre. Es un misterio de predestinación: “todo lo que el Padre me da vendrá a mí.” Pensamiento que, por la “inclusión semítica,” repite en el v.39b. Teológicamente no se trata de una “predestinación” definitiva, sino del hecho de venir o no venir a Cristo de los judíos, y esto según la naturaleza de las cosas. La redacción literaria del que “está creyendo” en Cristo, supone la hipótesis de **mantenerse en** esa fe actuante. Pero no quiere decir que no se pueda perder (Jn 6:66), o que otros no la puedan adquirir, del mismo modo que Jn se expresa en otros casos (Jn 15:1-7). El pensamiento que aquí se destaca **es que la gracia de la fe, por la que se llega a Cristo, Vía y Vida,** “aparece como la ejecución misericordiosa y gratuita de un designio providencial, de una gracia preveniente y gratuita.”³²

Pero también se acusa la libertad y culpabilidad de los que, viendo **a Cristo como al Hijo de Dios, no creen en El.** Si así no fuese, no sería este el reproche que Cristo dirige por esto a los judíos (v.36), ni podría ser reproche, sino excusa de ellos por una imposibilidad sobrenatural debida a que el Padre, sin culpa de ellos, no les concedía esta gracia. La gracia del Padre no falta — “ven” a Cristo — , pero la culpa boicotea esta donación de Dios³³. El plan del Padre es, pues, éste: **que todo lo que ha de salvarse pase por Cristo.** Todo lo que el Padre le dio a Cristo, con esta “voluntad consiguiente,” “viene a Cristo” para que se salve. Pero ¿cuál es la actitud de Cristo ante estos que el Padre le envía?

Esta es su enseñanza: “Al que viene a mí, yo no le echaré fuera.” ¿De dónde? De El, de su obra salvífica, que es de su “rebaño” (Jn 10:1-16), de su unión vital con El, “Vid” divina (Jn 15:1-7). Precisamente dice Cristo en la alegoría de la vid: “El que no permanece en mí, es echado fuera como el sarmiento, y se seca” (Jn 15:6).

Y Cristo da la razón honda de su conducta frente a estos que el Padre le dio. La razón de su vida es obedecer al Padre y cumplir su obra (Jn 4:34). Por eso El “bajó del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.” Y la voluntad del Padre, dice él mismo, es que “no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día.”

Si la voluntad del Padre es que todo pase por Cristo, es también su voluntad que se pase por El para salvar a los que pone en sus manos.

Y como esta fe en Cristo da la vida eterna (v.27), se evoca aquí, como complemento definitivo y plenario de la misma, la misión igualmente complementaria y plenaria de Cristo en esta obra de vida eterna: el que El mismo resucite a estos creyentes en El, “en el último día.” Era ésta la creencia de la parte ortodoxa de Israel. **Es la fe que confiesa Marta ante la muerte de Lázaro** (Jn 11:24). Es uno de los pasajes de Jn en los que se junta la “escatología” presente y futura.

Jn, tan gustoso del diálogo, recoge una objeción de extrañeza que le presentaron entonces los judíos. Es un pasaje en el que se puede ver otro aspecto tipológico del cuarto evangelio: aquellos judíos murmuran contra Cristo, al modo que los judíos del Éxodo murmuraban contra Moisés en el “desierto,” aunque por motivos distintos (Ex 16:2ss; 17:3; Núm 11:1; 14:27; 1 Cor 10:10). Sería la evocación de Cristo nuevo “liberador,” lo que era presentar **así a Cristo como Mesías** (v. 15).

Los “judíos” son ordinariamente para Jn los enemigos de Cristo; pero aquí son la muchedumbre, pretenciosa e incrédula, de los galileos, sus compaisanos, como se desprende del v.42, sin que haya que suponer nuevos grupos de judíos llegados de Jerusalén (Mc 2:16.18.24; 3:2), en contraposición a los galileos, en cuya región se desenvuelve la escena.

Estos galileos “murmuraban” contra Cristo porque había dicho de sí mismo que “bajó”

del cielo. Es interesante destacar esto, que tendrá valor argumentativo al hablar de Cristo “pan” eucarístico. **Es la afirmación terminante de su origen celestial.** El origen celestial del Mesías era compartido incluso por algunas corrientes judías, aunque no debían de afectar a estos artesanos galileos³⁴. Por eso, esta afirmación de Cristo les parecía a ellos una enormidad, puesto que alegaban conocer a su padre legal, José, y a su madre. Ignorantes de la unión hipostática y de la concepción virginal, hablan al modo humano, como lo conceptuaban en su vida nazaretana.

Pero ante esta actitud pretenciosa, puesto que los milagros que habían visto eran el “**se- llo**” de Dios aprobando sus palabras y su misión, les reafirma su enseñanza. No les dice cómo El haya venido al mundo, sino cómo ellos han de venir a El³⁵.

Porque “*nadie puede venir (creer) a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae.*”

El verbo griego que utiliza el evangelista para indicar “traer” (ἐλχόω), etimológicamente significa traer algo arrastrando con vigor. Pero el verbo no expresa necesariamente resistencia por parte del objeto o sujeto arrastrado. También se emplea tanto en los Libros Sagrados (Jer 38:3; Cant 1:4) como en el uso profano (4 Mac 14:13; 15:11, etc.) para expresar un movimiento procedente de un interior impulso del hombre.

Aquí, en este orden moral, el significado analógico es ese mover eficaz del Padre a las almas para venir a Cristo. Se destaca la obra del Padre, pero no se excluye la acción “instrumental” de Cristo para venir a El (Jn 15:5). Dios trae las almas a la fe en Cristo: cuando El quiere, infaliblemente, irresistiblemente, aunque de un modo tan maravilloso que ellas vienen también libremente, y cuyo aspecto de libertad, en el ser humano, se destaca especialmente en el v.45b. San Agustín ha escrito una página genial, y ya célebre, sobre esta atracción de las almas, infalible y libre, por Dios³⁶. Es la doctrina de la gracia “eficaz.”

Si también aquí se evoca la escatología por el hecho de traer el Padre los seres humanos a Cristo, **es porque los trae para que tengan la vida eterna.** Lo que postula complementariamente la **resurrección final.**

Después de esta afirmación a las turbas, Cristo les hace ver con el testimonio de los Profetas, testimonio irrecusable en Israel, la posibilidad de esta atracción del Padre, la existencia de una acción docente de Dios en los corazones. Les cita un pasaje de Isaías en el que se describe la gloria de la nueva Sión y de sus hijos en los días mesiánicos. El profeta dice: “Todos tus hijos serán adoctrinados por Yahvé” (Is 54:13). Y Jeremías destaca aún más el aspecto íntimo de esta obra docente de Dios (Jer 31:33.34). Según los profetas, hay una enseñanza que se realiza precisamente en los días de Cristo-Mesías, de la “alianza nueva,” y que consiste en que Dios mismo enseñará a los hijos de la nueva Sión. Esta es la fuerza de la argumentación: ser enseñados y, en consecuencia, atraídos por el mismo Dios. Si Dios habla a los seres humanos, puede igualmente moverlos eficazmente a sus fines. Es lo que Cristo quiere dejar aquí bien establecido. Así se verá la colaboración de ambos en la obra misma del Padre.

Mas para ello no es necesario, ni posible, ver al Padre (v.46). Nadie puede ver a Dios sin morir, se lee en el A.T. Su lenguaje es, por tanto, perceptible, pero El invisible. Sólo lo ha visto uno: “el que está en Dios,” **Cristo; sin nombrarse explícitamente, se presenta** (Jn 1:18) y garantiza con ello su verdad. Al estar “en el seno del Padre” (Jn 1:28), conoce sus planes y por eso “los dio a conocer” (Jn 1:18), que aquí es: “que nadie puede venir a El si no es traído por el Padre.”

El primer discurso sobre Cristo “Pan de vida” se cierra y sintetiza en una afirmación solemne: “El que está creyendo, tiene la vida eterna.” La tiene “en causa, en esperanza, y también la tendrá (luego en la plenitud) de la realidad”³⁷, cuando El lo resucite en el “último día”: **en una “escatología” futura y final.**

¿Discurso de Fe o Eucarístico?

Discuten los autores sobre el posible valor eucarístico de este primer discurso del “Pan de vida.”

Lo primero que se acusa en este primer discurso es su fuerte contraste literario con relación al segundo. Este último es claramente eucarístico; el primero no. Más aún: la expresión usada: “El que cree en mí,” no es la expresión más apta para enseñarse la asimilación de Cristo-Eucaristía. Y expresiones aún más realistas de una manducación se encuentran en el A.T. para hablar simplemente de la incorporación o asimilación de la Sabiduría (Eclo 15:3; 24:29).

A esto se une el fuerte contraste literario-conceptual entre los dos discursos. Aquí, literaria y conceptualmente, **ha de tenerse ya fe en Cristo:** “el que está creyendo (πιστεύων) en mí” tiene la vida eterna. Lo que se insistirá en más pasajes (v.40.45.47). Es decir, este “Pan de vida” se lo ha de estar asimilando ya actualmente y siempre.

En cambio, en el segundo discurso, **ciertamente eucarístico, del “Pan de vida,”** la necesidad de éste se da para un futuro. Así se dice: “El pan (Eucaristía) que yo le (δώσω) daré” (v.51). La contraposición literaria es muy fuerte, y la conceptual, igual. **La fe en Cristo se exige siempre, ya antes de ese futuro en el que instituirá la Eucaristía.**

Sin embargo, en la situación literaria del evangelista parece deba admitirse también una cierta relación eucarística e “interpretarla en la perspectiva sacramental”³⁸, como se dijo.

Segundo discurso de Cristo, “Pan de vida.” 6:48-59.

Este segundo discurso de Cristo sobre el “Pan de vida,” con el que se identifica, es evidentemente eucarístico. Literariamente está estructurado en “inclusión semítica,” sin que exija esto una rigidez matemática de correlación. Esta inclusión semítica se puede establecer así:

Tema: “Yo Soy el Pan de Vida” (v.48).

a) Los padres comieron el maná y murieron (v.49).

no morir (v.50; aspecto negativo).

b) Cristo es el pan “bajado” del cielo, para....

vivir (v.51; aspecto positivo).

c) Objeción de los judíos (v.52).

b) Hay que comer y beber la carne y la sangre de Cristo, que “es el Pan bajado del cielo a) si no no se tendrá vida (v.53).

b') El que la come tiene la Vida(v.54-58) aspecto positivo...

a') No sucederá como a los padres, que murieron (v.58 b-c).

⁴⁸ Yo soy el pan de vida; ⁴⁹ vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. ⁵⁰ Este es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera. ⁵¹ Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo. ⁵² Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos de comer de su carne? ⁵³ Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. ⁵⁴ El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la

vida eterna, y yo le resucitaré el último día. ⁵⁵ **Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida.** ⁵⁶ **El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él.** ⁵⁷ **Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí.** ⁵⁸ **Este es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron los padres, y murieron; el que come este pan vivirá para siempre.** ⁵⁹ **Esto lo dijo enseñando en sinagoga en Cafarnaúm.**

Como anteriormente, Cristo se proclama a sí mismo: “Yo soy el pan de vida.” Es pan de vida, en el sentido que El causa y dispensa esta vida (Jn 6:35.50.51.53-58).

Le habían argüido antes los judíos (v.30.31) con el prodigio del maná, que Dios hizo en favor de los padres en el desierto. Y Cristo recoge ahora aquella alusión para decirles, una vez más, que aquel pan no era el pan verdadero. Era sólo un alimento temporal. Por eso, los padres “comieron de él,” pero “murieron.”

Hay, en cambio, un pan verdadero. Y éste es el que “está bajando” del cielo, precisamente para que el que coma de él “no muera.” No morirá en el espíritu, ni eternamente en el cuerpo. Porque este pan postula la misma resurrección corporal.

Es interesante notar la formulación de este versículo. Cristo no dice: “Yo soy el pan vivo,” sino “Este es el pan.,” con lo que “se roza muy de cerca la fórmula de la consagración eucarística: “Este es mi cuerpo.” ³⁹.

Y este pan hasta aquí aludido encuentra de pronto su concreción: “Yo soy el pan vivo que bajó del cielo.” Antes (v.48) se definió como el “Pan de vida,” acusando el efecto que causaría su manducación en el alma; ahora se define por la naturaleza misma viviente: **tiene en sí mismo la vida** (Jn 5:26).

Y la tiene, porque ese pan **es el mismo Cristo, que “bajó” del cielo en la encarnación,** cuyo momento histórico en que se realizó esa bajada se acusa por el aoristo (v.51). Es el verbo que tomó carne. Y al tomarla, es pan “vivo.” **Porque es la carne del Verbo, en quien, en el “principio,” ya “estaba la vida”** (Jn 1:4) que va a comunicar a los seres humanos.

Si ese pan es “viviente,” no puede menos de conferir esa vida y vivificar así al que lo recibe. Y como la vida que tiene y dispensa es eterna, se sigue que el que coma de este pan “vivirá para siempre.” El tema, una vez más, se presenta, según la naturaleza de las cosas, “sapiencialmente,” sin considerarse posibles defeciones que impidan o destruyan en el sujeto esta vida eterna (Jn 15:1-7).

Y aún se matiza más la naturaleza de este pan: “Y el pan que yo os daré es mi carne, en provecho (υπέρ) de la vida del mundo.” ⁴⁰

Al hablarles antes del “Pan de vida,” que era asimilación de Cristo **por la fe,** se exigía el “venir” y el “creer” en El, ambos verbos en participio de presente, como una necesidad siempre actual (v.35); pero ahora este “Pan de vida” se anuncia que él lo “dará” en el futuro. Es, se verá, la santa Eucaristía, que aún no fue instituida. Un año más tarde de esta promesa, este pan será manjar que ya estará en la tierra para alimento de los seres humanos. Con ello se acusa la perspectiva eclesial eucarística.

Éste “pan” es, dice Cristo, “mi carne,” pero dada en favor y “en provecho (υπέρ) de la vida del mundo.” Este pasaje es, doctrinalmente, muy importante.

Se trata, manifiestamente, de destacar la relación de la Eucaristía con la muerte de Cristo, como lo hacen los sinópticos y Pablo. Jn utilizará el término más primitivo y original de “carne” (σάρξ); heb. = basar; aram. = bi\$ṁ). ⁴⁰. El que los sinópticos y Pablo usen σώμα “parece estar en los LXX, que generalmente, traducen el hebreo basar (carne) por σώμα (cuerpo)” (A. Wikenhau-

ser).

Si la proposición “vida del mundo” concordase directamente con “el pan,” se tendría, hasta por exigencia gramatical, la enseñanza del valor sacrificial de la Eucaristía. Pero “vida del mundo” ha de concordar lógicamente con “mi carne,” y esto tanto gramatical como conceptualmente.

Pero ya, sin más, se ve que esta “carne” de Cristo, que se contiene en este pan que Cristo “dará,” es la “carne” de Cristo; pero no de cualquier manera, v.gr., la carne de Cristo como estaba en su nacimiento, sino en cuanto entregada a la muerte para provecho del mundo. “Mi carne en provecho de la vida del mundo” es la equivalente, y está muy próxima de la de Lucas-Pablo: “Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros (a la muerte)” (Lc 22:19; 1 Cor 11:24).

Aquí Cristo no habla de la entrega de su vida (ψυχή; cf. Jn 10:15.17; 15:13), sino de la entrega de su carne” (σάρξ). Podría ser porque se piensa en la participación del cuerpo y sangre en el banquete eucarístico, o porque se piensa en la unidad del sacrificio eucarístico/Calvario.

El pan que Cristo “dará” es la Eucaristía. Y ésta, para Jn, es el pan que contiene la “carne” de Cristo. En el uso semita, carne, o carne y sangre, designa el hombre entero, el ser humano completo. Aquí la Eucaristía es la “carne” de Cristo, pero en cuanto está sacrificada e inmolada “por la vida del mundo” Precisamente el uso aquí de la palabra “carne,” que es la palabra aramea que, seguramente, Cristo usó en la consagración del pan, unida también al “pan que yo os daré,” es un buen índice de la evocación litúrgica de la Eucaristía que Jn hace con estas palabras.

Si por una lógica filosófica no se podría concluir que por el solo hecho de contener la Eucaristía la “carne” de Cristo inmolada no fuese ella actualmente **verdadero sacrificio**, esto se concluye de esta enseñanza de Jn al valorar esta expresión tanto en el medio ambiente cultural judío como grecorromano.

En este ambiente, la víctima de los sacrificios se comía, y por el hecho de comerla se participaba en el sacrificio del que procedía. Si las viandas eran carnes, se participaba en un sacrificio de animales, puesto que lo que se comía era precisamente la misma carne sacrificada. Si lo que se ha de comer es la carne de Cristo, pero eucaristiada, es que esta carne eucaristiada es la carne de un sacrificio eucarístico. No es otra la argumentación de San Pablo para probar el valor sacrificial de la Eucaristía (1 Cor 10:18-21). Así se ve que, con esta frase, Jn enseña el valor sacrificial de la Eucaristía. “El punto de vista sacrificial es evocado sin ambigüedad (por Juan) por la fórmula “mi carne por la vida del mundo,” tan próxima de la fórmula eucarística paulina: “Esto es mi cuerpo por vosotros” (1 Cor 11:24)⁴¹.

En esta proposición se enseña también el valor redentivo de la muerte de Cristo, y con la proyección universal de ser en provecho de la “vida del mundo.”

Ante la afirmación de Cristo de dar a comer un “pan” que era precisamente su “carne,” los judíos no sólo susurraban o murmuraban como antes, al decir que “bajó” del cielo (v.41), sino que, ante esta afirmación, hay una protesta y disputa abierta (ἐμάχοντο), acalorada y prolongada “entre ellos,” como lo indica la forma imperfecta en que se expresa: “¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?” Esto sugiere acaso, más que un bloque cerrado de censura, el que unos rechazasen la proposición de comer ese pan, que era su “carne,” como absurda y ofensiva contra las prescripciones de la misma Ley, por considerársela con sabor de antropofagia, mientras que otros pudiesen opinar (Jn 6:68), llenos de admiración y del prestigio de Cristo, el que no se hubiesen entendido bien sus palabras, o que hubiese que entenderlas en un sentido figurado y nuevo, como lo tienen en el otro discurso (Jn 7:42.43; 10:19-21).

Preguntaban despectivamente el “cómo” podía darles a comer su “carne.” ¡El eterno

“cómo” del racionalismo!

Ante este alboroto, Cristo no sólo no corrige su afirmación, la atenúa o explica, sino que la reafirma, exponiéndola aún más clara y fuertemente, con un realismo máximo. La expresión se hace con la fórmula introductoria solemne de “en verdad, en verdad os digo.” El pensamiento expuesto con el ritmo paralelístico, hecho sinónimo una vez, antitético otra, e incluso sintético, está redactado así:

⁵³”Si no coméis (φάγητε) la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. ⁵⁴El que come (τρώγων) mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. ⁵⁵Porque mi carne es comida verdadera, y mi sangre es bebida verdadera.”

La doctrina que aquí se expone es: 1) la necesidad de comer y beber la carne y sangre de Cristo; 2) porque sin ello no se tiene la “vida eterna” como una realidad que ya está en el alma (Jn 4:14.23), y que sitúa ya al alma en la “vida eterna”; 3) y como consecuencia de la posesión de la “vida eterna,” que esta comida y bebida confieren, se enseña el valor escatológico de este alimento, pues exigido por él, **por la “vida eterna” por él conferida, Cristo**, a los que así hayan sido nutridos, los resucitará en el cuerpo “en el último día.”

Por eso, en este sentido, la Eucaristía es “un sacramento escatológico” (Vawter).

La enseñanza trascendental que aquí se hace es la de la realidad eucarística del cuerpo y sangre de Cristo como medio de participar en el sacrificio de Cristo: **necesidad absoluta para el cristiano**. Sacrificio que está y se renueva en esta ingesta sacrificial eucarística.

Y acaso esta sección tenga un valor polémico contra los judeo-cristianos, que repugnaban, conforme a la mentalidad del A.T., beber la “sangre” de Cristo (Act 15:20.29).

Una síntesis de las razones que llevan a esto es la siguiente:

1) Si se toman las expresiones “comer carne” y “beber sangre” en un sentido metafórico ambiental, significan, la primera, injuriar a uno (Sal 27:2; Miq 3:1-4, etc.), y la segunda, ser homicida, por el concepto semita de que en la sangre estaba la vida (Lev 17:11, etc.).

2) Si se supusiese un sentido metafórico nuevo, éste sólo puede darlo a conocer el que lo establece, **y Cristo no lo hizo**. Por ello, los contemporáneos tenían que entenderlo en un sentido realístico, que es lo que hacen los cafarnaítas, pensando que se tratase de comer su carne sangrante y partida y beber su sangre; pero todo ello en forma antropofágica. Por lo que lo abandonan. Pero, como Cristo no da ese sentido nuevo, y en un sentido metafórico ambiental no pueden admitirlo, se seguiría — por un error invencible —, de no ser esta enseñanza eucarística, que Cristo sembraba la idolatría entre los suyos.

3) La redacción del pasaje es de un máximo realismo. Tan claras fueron las palabras, que los cafarnaítas se preguntaron cómo podría darles a “comer su carne.” “Si Cristo hubiese querido hablar **tan sólo de la necesidad de la fe en El**, no pudo usar metáforas menos aptas: para expresar una cosa sencilla, recurre a expresiones oscuras, imposibles de entenderse. Si las palabras se entienden de la Eucaristía, todas son claras y evidentes.”⁴²

Pero, al mismo tiempo, el evangelista lo expresa con un climax de realismo progresivo. Primero expresa la necesidad de “comer” esta carne de Cristo con un verbo griego que significa comer en general (έσθίω, φάγητε; v.53); pero luego, cuando los judíos disputan sobre la posibilidad de que les dé a comer su “carne,” a partir del “paralelismo” positivo de la respuesta (v.54), reitera la necesidad de esto, y usa otro verbo (τρώγω), que significa, en todo su crudo realismo,

masticar, ese crujir que se oye al triturar la comida. Es expresión de un máximo realismo, aunque sin tener matiz ninguno peyorativo ⁴³. “La misma cosa es repetida positivamente con la palabra *trógon*, masticar, crujir; no por variar de estilo, sino para evitar de raíz toda escapatoria simbolista.” ⁴⁴

Efectivamente, en los v.53.54.55 se ve una progresión manifiesta en la afirmación del realismo eucarístico. No sólo en cada uno de ellos se dice o repite esto, sino que se repite con una progresión en la afirmación clara de esta comida eucarística, manteniéndose luego este término, máximamente realista, en las repetidas ocasiones en que se vuelve a hablar de “comer” en este discurso del “Pan de vida.”

A este realismo viene a añadirse explícitamente la negación de un valor metafórico. Pues se dice: Mi carne es comida verdadera (*αληθής*), y mi sangre es bebida verdadera (*αληθής*); y una comida y bebida verdaderas son todo lo opuesto a una comida y bebida metafóricas.

4) Esta interpretación necesariamente eucarística tenían que dársela los lectores a quienes iba desuñado el evangelio de Jn.

Compuesto éste sobre el año 90-100, ya la Eucaristía era vivida, como el centro esencial del culto, en la “*fractio pañis*.” Comer el cuerpo de Cristo, beber su sangre, no podía ser entendida ya en otro sentido que en el eucarístico. Cuando San Pablo habla de la Eucaristía a los de Corinto, sobre el año 56, habla de ella casi por alusión, dando por supuesto que es algo evidente para ellos. “El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?” (1 Cor 10:16ss).

Esta misma interpretación la supone y exige la doctrina de la institución eucarística relatada por los sinópticos. La evidente adecuación entre el relato de Jn, “promesa” de la Eucaristía, y la institución de ésta, en los sinópticos, exige interpretar eucarísticamente el pasaje de Jn.

5) El concilio de Trento definió de fe que, con las palabras “Haced esto en memoria mía” (Lc 22:19), Cristo instituyó sacerdotes a los apóstoles, y ordenó que ellos y los otros sacerdotes realizasen el sacrificio eucarístico ⁴⁵. Por eso, esta adecuación entre la “promesa” y la “institución” exige, basada en un dato de fe, la interpretación eucarística del pasaje de Jn.

6) Aparte de que se haya de tener presente el posible valor redaccional de este “discurso,” como una *haggadah* eucarística de tipo litúrgico pascual.

Como verdadera comida y bebida que son la carne y la sangre eucarísticas de Cristo, producen en el alma los efectos espirituales del alimento. “El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.” El verbo griego (*μένω*) que aquí se usa para expresar esta presencia de Cristo en el alma, la unión de ambos, tiene en los escritos de Jn el valor, no de una simple presencia física, aunque eucarística, sino el de una unión y sociedad muy estrecha, muy íntima (Jn 14:10.20; 15:4.5; 17:21; 1 Jn 3:24; 4:15.16). Este es el efecto eucarístico en el alma: así como el alimento se hace uno con la persona, así aquí la asimilación es a la inversa: el alma es poseída por la fuerza vital del alimento eucarístico.

“Así como me envió el Padre vivo, y yo vivo por (ata) el Padre, así también el que me come vivirá por mí.”

La partícula griega empleada (*διὰ*) por el evangelista puede tener dos sentidos: de finalidad y de causalidad.

En el segundo caso — causalidad —, el sentido es: Así como Cristo vive “por” el Padre, del que recibe la vida (Jn 5:26), así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vive “por” Cristo, pues El es el que le comunica, por necesidad, esa vida (Jn 1.16; 15:4-7). “El Padre es la fuente de la vida que el Hijo goza; esta vida, difundíéndose luego a su humanidad, constituye

aquella plenitud de que todos hemos de recibir” (Jn 1:16) ⁴⁶.

En el primer caso — finalidad —, el sentido del versículo sería: Así como Cristo vive, como legado, “para” el Padre, así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vivirá “para” Cristo. Del mismo modo que Cristo, como legado del Padre, tiene por misión emplearse en promover los intereses de Aquel que le envía (Jn 17:8), así el discípulo que se nutre del “Pan de vida” eucarístico se consagrará enteramente, por ello, **a promover los intereses de Cristo.**

Con esta interpretación “estaríamos en presencia de una noción nueva. **Unido a Cristo en la Eucaristía**, el fiel se consagrará enteramente a promover los intereses de aquel que se le da a él.” ⁴⁷

Sin embargo, el primer pensamiento parece ser el preferente, postulado por el contexto, si no el exclusivo ⁴⁸.

El evangelista añade una nota topográfica: “Estas cosas las dijo en reunión, enseñando en Cafarnaúm.” Juan ha querido situar con exactitud un discurso de importancia excepcional.

El porqué fueron estos discursos pronunciados en “reunión,” sin artículo, acusa preferentemente, no la sinagoga, aunque en éstas hablaba frecuentemente Cristo (Mt 4:23; 9:35; 13:54; Mc 1:39; 3, etc.), sino que fueron pronunciados en público: fue algo público, no en forma clandestina. Cristo aludirá a esta conducta suya ante el pontífice (Jn 18:20). Mt, hablando de cómo Cristo “enseñaba” a las gentes en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: Cristo “enseñaba en la sinagoga de ellos” (Mt 13:54 par.). El contraste de estos pasajes, con la ausencia en Jn del artículo, parece deliberado, para indicar que estas cosas fueron dichas por Cristo en público: “en reunión.”

La Cafarnaúm de los tiempos de Cristo, el actual Tell-Hum ⁴⁹, conserva las ruinas de una magnífica sinagoga, probablemente del siglo II d.C., aunque puede estar construida sobre la sinagoga de los tiempos de Cristo ⁵⁰. La capacidad máxima que presentan estas ruinas de la sinagoga de Cafarnaúm hace suponer que rebasa las 700 personas.

Sobre la naturaleza del relato eucarístico del “Pan de vida” se piensa por algunos en una elaboración de Jn, con fin didáctico, sobre los datos históricos de la institución de la Eucaristía en la última Cena. Otros, dado el vocabulario sacramental, aquí y en el relato de la multiplicación de los panes (Jn c.6), piensan en una homilía eucarística a tipo de como se hacía la “proclamación de la muerte del Señor” en la Eucaristía primitiva (Jeremías) o una evocación a tipo de la haggadah judía pascual ⁵⁰, hecha a su imitación pascual en un ambiente litúrgico cristiano. O incluso el tema “bajo” del cielo podría hacer tomar un cierto contacto conceptual, aquí ya más matizado — fe y Eucaristía —, lo que permitiría situarlos — aun procedentes como están de homiléticas — en alguna “reunión” en Cafarnaúm.

Para Bertil Gärtner, el esquema de Jn c.6 está fuertemente influido por el pensamiento — relato de la Pascua. Así, la multiplicación de los panes (= maná), la tempestad calmada (= paso del mar Rojo) y las cuatro preguntas que se hacen en Jn c.6 v.20.30.42.52, responderían a las preguntas que se hacían al que presidía la cena pascual, y los “discursos” responderían o evocarían la haggadah, pues — según él — la Pascua cristiana fue celebrada, primitivamente, en estrecha **dependencia de la Pascua judía.**

Efecto producido por el discurso en los “discípulos” y “apóstoles,” 6:60-71.

La enseñanza de Cristo produjo, como era natural, sus efectos. En la muchedumbre los dejó ver el evangelista (v.41.42.52). Aquí va a recoger, por su especial importancia, el efecto producido en dos grupos concretos: 1) en los discípulos (v.60-66), y 2) en los apóstoles (v.67-71).

1) Efecto producido por el discurso en los “discípulos,” 6:60-66.

⁶⁰ Luego de haberle oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas? ⁶¹ Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza? ⁶² Pues ¿qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí a donde estaba antes? ⁶³ El espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; ⁶⁴ pero hay algunos de vosotros que no creen. Porque sabía Jesús, desde el principio, quienes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle. ⁶⁵ Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre. ⁶⁶ Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían.

Esta doble enseñanza de Cristo produce “escándalo” en los “discípulos.” Estos están contrapuestos a los “apóstoles,” y por este pasaje se sabe que eran “muchos.” En diversas ocasiones, los evangelios hablan de “discípulos” de Cristo. Para ellos era esta enseñanza “dura,” no de comprender, sino de admitir; pues por comprenderla es por lo que no quisieron admitirla. Era doble: que él “bajó” del cielo — **su preexistencia divina** — y que daba a “comer” su “carne.”

Cristo les responde con algo que es diversamente interpretado. Si esto es “escándalo” para ellos, “¿qué sería si lo vieran subir a donde estaba antes?” Por la “communicatio idiomatum” hace ver su origen divino: donde estaba antes era en el cielo (Jn 17:5.24), de donde “bajó” por la encarnación. Esta respuesta de Cristo, para unos vendría a aumentarles el “escándalo,” al ver subir al cielo al que, por lo que decía y exigía, venían a considerar por blasfemo. Para otros, estas palabras que se refieren a la ascensión serían un principio de solución: verían un cuerpo no sometido a ley de la gravedad; por lo que a un tiempo demostraba, “subiendo a donde estaba antes,” que era Dios, y que podía dar a “comer su carne” de modo prodigioso — eucarístico — sin tener que ser carne partida y sangrante.

Pero, en la perspectiva literaria de Jn, probablemente se refiere a ambas cosas.

Para precisar más el pensamiento, les dice que “el espíritu es el que da vida,” mientras que “la carne no aprovecha para nada.” De esta frase se dan dos interpretaciones:

Pudiera, a primera vista, parecer esta frase un proverbio, ya que Cristo no dice mi carne. Sin embargo, en la psicología judía, el principio vivificador de la carne, de la vida sensitivo-vegetativa — aunque no muy precisa —, no era el “espíritu” (πνεύμα), sino el “alma” (ψυχή). Por eso, si la expresión procediese de un proverbio, éste estaría modificado aquí por Cristo, con objeto de que sobre él se aplicase esta sentencia.

Así como la carne sin vida no aprovecha, pues el alma, el espíritu vital, es el que la vitaliza, así aquí, en esta recepción de la carne eucarística de Cristo, que no es carne sangrante ni partida, ella sola nada aprovecharía; **pero es carne vitalizada por una realidad espiritual, divina, que es el principio vitalizador de esa carne eucarística**, y, en consecuencia, de la nutrición espiritual que causa en los que la reciben. Sería una interpretación en función de lo que se lee en el mismo Jn: “Lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu” (Jn 3:6).

La Eucaristía es la “carne de Dios” (Dei caro), que, por lo mismo, **vivifica**. Por eso, el concilio de Efeso condenó al que negase que la “carne del Señor” no es “vivificadora,” pues fue hecha propia **del Verbo poderoso para vivificar todas las cosas** ⁵¹.

Otra interpretación está basada en que sólo se afirma con ello la imposibilidad humana de penetrar el misterio encerrado en estas palabras de Cristo. “Carne” o “carne y sangre” son expresiones usuales para expresar el hombre en su sentido de debilidad e impotencia (Jn 1:14; Mt

16:17, etc.). Aquí la “carne,” el hombre que entiende esto al modo carnal, no logra alcanzar el misterio que encierra; **sólo se lo da la revelación del “Espíritu.”**

En función de la interpretación que se adopte está igualmente la valoración del versículo siguiente: “Las palabras que Yo os he hablado, *son espíritu y vida.*”

En el segundo caso, el sentido de éstas es: aunque el hombre por sus solas fuerzas no puede penetrar el misterio de esta enseñanza de Cristo si no es por revelación del Espíritu, éste, por Cristo, dice que estas palabras son “espíritu y vida,” porque son portadoras o causadoras para el ser humano **de una vida espiritual y divina**. En Jn es frecuente que la expresión “es” tenga el sentido de “causar” (Jn 6:35ss).

En el primer caso, el sentido es que las enseñanzas eucarísticas de Cristo — “las palabras que Yo os he hablado” — son vida espiritual, porque esa carne está vitalizada por una realidad espiritual y divina, que es el Verbo hecho carne (Jn 1:14).

En la época de la Reforma se quiso sostener que estas palabras de Cristo corregían la interpretación eucarística del discurso sobre el “Pan de vida” de la segunda sección, insistiendo sobre el sentido espiritual de cuanto había dicho sobre su carne y su sangre. Pero esta posición es científicamente insostenible.

En primer lugar, porque la frase, en sí misma, es ambigua e incidental, y podría tomarse en diversos sentidos. Y, en segundo lugar, porque Cristo no iba a rectificar con una sola frase ambigua, e incidentalmente dicha, todo el realismo eucarístico, insistido, sistematizado y en un constante “crescendo,” de su segundo discurso sobre el “Pan de vida.”

Pero estas enseñanzas de Cristo **no encontraron en “muchos”** de sus “discípulos” la actitud de fe y sumisión que requerían. Y las palabras que ellos llamaron “duras,” les endurecieron la vida, y no “creyeron” en El; y “desde entonces,” sea en sentido causal (Jn 19:12), sea en un sentido temporal (Jn 19:27), aunque ambos aquí se unen, porque, si fue “entonces” o “desde entonces,” fue precisamente “a causa de esto,” abandonaron a Cristo. En un momento rompieron con El, retrocedieron, y ya “no le seguían.” El verbo griego usado (περιπατούν) indica gráficamente el retirarse de Cristo y el no seguirle en sus misiones “giradas” por Galilea. Pero el evangelista, conforme a su costumbre, destaca que esto no fue sorpresa para Cristo, pues El sabía “desde el principio” quiénes eran los “no creyentes,” lo mismo que quién le había de entregar. Es, pues, la ciencia sobrenatural de Cristo la que aquí destaca de una manera terminante. Este “desde el principio” al que alude, por la comparación con otros pasajes de Jn (15:4; 1 Jn 2:24; 3:11; 2 Jn 5), hace ver que se trata del momento en que cada uno de ellos fue llamado por Cristo al apostolado.

Juan se complace en destacar frecuentemente la “ciencia” sobrenatural de Cristo.

2) Efecto producido por el discurso en los “apóstoles,” 6:67-71.

Jn, en este capítulo, tan binariamente estructurado, pone ahora la cuestión de fidelidad que Cristo plantea a los “apóstoles.”

El momento histórico preciso al que responde esta escena no exige que sea precisamente a continuación de esta crisis de los “discípulos.” Puede estar estructurado aquí por razón de un contexto lógico.

⁶⁷ Y dijo Jesús a los Doce: ¿Queréis ir vosotros también? ⁶⁸ Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna, ⁶⁹ y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios. ⁷⁰ Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es diablo. ⁷¹ Hablaba de Judas Iscariote,

porque éste, uno de los Doce, había de entregarle.

Cristo plantea abiertamente el problema de **su fidelidad ante El**, a causa de esto, a sus “apóstoles.” La partícula interrogativa con que se lo pregunta (μή) supone una respuesta negativa. No dudaba Cristo de ellos, pero habían de hacer esta confesión en uno de esos momentos trascendentales de la vida.

Y le confiesa que no pueden ir a otro, pues **sólo El tiene “palabras de vida eterna,”** porque la enseñan y la confieren, como relatan los evangelios.

Y le confiesa por el **“Santo de Dios,” que es equivalente al Mesías** (Jn 10:36; Mc 1:24). No deja de ser un buen índice de fidelidad histórica, y del entronque de Jn con los sinópticos, el que aquí, en este evangelio del **“Hijo de Dios”** (Jn 20:31), se conserve esta expresión. Y ante el **“Santo de Dios,”** el Mesías, no cabe más que oírle y obedecerle. Ya no bastan Moisés ni los profetas⁵².

Aquí se contraponen acusadamente su fe en El por los “apóstoles” — “nosotros hemos creído y sabido” —, frente a la incredulidad ligera de los “discípulos” que le abandonaron (Jn 17:8).

Si la confesión de Pedro en nombre de todos era espléndida, había, no obstante, entre ellos un miserable a quien el Padre no traía, sino a quien arrastraba, como en otras ocasiones, el Diablo (Jn 13:2.27). La presencia de Cristo se muestra una vez más. El había elegido “doce,” pero uno “es diablo.” Este era diablo, no en el sentido etimológico de la palabra, de calumniador u hombre que pone insidias, sino en el sentido de ser ministro de Satanás, como lo dirá Jn en otros pasajes (Jn 13:2.27; Lc 22:3).

El evangelista no omitirá decir que del que hablaba era Judas Iscariote⁵³, destacando que, siendo uno de los Doce, había de entregarle a los enemigos y a la muerte. Es el estigma con que aparece en el evangelio.

1 Abel, *Geographie De La Palestine* (1938) Ii P.483; Josefo, *Zte Bello Iud.* Iii 3:5. — 2 Sobre El Emplazamiento Y Duplicidad, A Cuya Unidad Se Inclinan, Generalmente, Los Autores Modernos, De Betsaida, Cf. Abel, *Geographie De La Palestine* (1938) Ii P.279-280; Bib. Suppl. Iii Col.414-415; Fernández Truyols, *Vida De Jesucristo* (1948) P.282-285; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 164-175. — 3, *Antiq.* V 5:4; De Bello Iud. V 10:2; Strack-B., *Kommentar.* Ii P.478. — 4 Bailly, *Dict. Graec-Franc.* Ed.Li P.1434. — 5 Schwalm, *La Vie Pnvée Du Peuple Juif A L'epoque De Jesus-Christ* P. 152-156 — 6 Josefo, *Antiq.* Xx 8:6. — 7 Strack-B., *Kommentar.* I P.658ss. — 8 M. De Tuya, *Del Cenáculo Al Calvario* (1962) P. 79-80. — 9 Marcial, *Epigr.* V 17. — 10 Juvenal, *Sat.* Iii 15. — 11 Wünsche, *Nene Beitrage Zur Erlauterung Der Evangelien Aus Talmud Una Mi-Drasch* (1878) P.520. — 12 Ceuppens, *De Prophem Messianicis In A.T.* (1935) P. 101-114. — 13 Regla De La Comunidad Ix 11; Vermes, *Les Manuscrits Da De'sert Dejada* (1953) P.151. — 14 Gibbet, *Le Messianisme Prophetique* (1954) P.85-130. — 15 Sobre Una Hipótesis “Revolucionaria” Que Se Querría Fragar Aquí, Cf. comentario A Mt 14:13-21. — 16 Lagrange, *Évang. S. St. Marc* (1929) P.172. — 17 Benoit, *L'évang. S. St. Matth., En La Sainte Bible De Jerusalem* (1950) P.95 Nota B. — 18 Abel, *Géographie De La Palestine* (1933) I P.L 18; William, *La Vida De Jesús En. Vers. Esp.* (1940) P. 254-2 56. — 19 Edershelm, *The Life And Times Of Jesús* (1909) Ii P.759-763; Fonck, / *Miracdi Del Signore* (1914) I P.398, *Donde Da Abundante Bibliografía Sobre Este Tema.* — 20 Strack-R., *Kommentar.* I P.621, *Donde Se Recogen Varias De Estas Leyendas.* — 20 S. Schulz, *Komposition Una Herkunft,* P.130. — 21 Mollat, *L'évang. S. St. Jean, En La Sainte Bible Dejerusalem* (1953) P.98 Nota A. — 22 William, *Das Leben Jesu Im., Vers. Esp.* (1940) P.276. “Josefo, De Bello Iud. Iii 10:9. — 24 Sobre El Concepto De “Vida Eterna” En San Juan, Cf. comentario Ajn 2:16; 4:14, Etc. — 25 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, *Ap. Crít. A Jn 6:27.* — 26 Sobre El Concepto De Hijo Del Hombre, Cf. comentario A Mt 8:20. — 27 Godet, *St. John.* (1902) Ii H.L. — 28 *Apoc. Baruk 29:8, En Patr. Syriaca* Ii Col. 1117. — 29 *Midrash Qphelet I 9 (Q B); Cf. Strack-B., Kommentar.* Ii P.481 — 30 Mollat, *Le Chapitre V7° De Saint Jean: Lumtere Et Vie* (1957) 109; E. Rucks-Tuhl, *Die Literarische Einheit Des Johannesevangeliums* (1951) P.243ss. — 31 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.176. — 32 Braun, *Évang. S. St. Jean* (1946) P.363; Charne, *L'incrédutité* P.253. — 33 S. THOM., *In Evang. Lo. Comm. C.6 Lect.4 H.L.* — 34 Bonsirven, *Le Juda'isme Pdestinien.* (1934) I P.360ss. — 35 Vosté, *Studia Ioannea* (1930) P.172. — 36 San Agustín, *In Evang. Lo. Tract. Tr.26:2-5; MI 35:108.* — 37 S. Thom., *I H Evang. Lo. Comm. C.6 Lect.6:1.* — 38 Mollat, *Le Chapitre W De Saint Jean: Lumière Et Vie* (1957) 109. San Juan 6 — 40 Sobre Otras Lecturas Críticamente Inaceptables De Este Versículo, Cf. Nestlé, *Ay. T. Graece Et Latine* (1928) *Ap. Crít. A Jn 6:5le; Braun, Évang. S. St. Jean* (1946) P.365. — 40 H. Schürmann, *En Bz* (1958) P.244-262; Bonsirven, *Biblica* (1948) P.205-219 Sobre Σώμα. — 41 Mollat, *Le \Chapitre \ V7° De Saint Jean: Lumière Et Vie* (1957) 108; Strack-B. *Kommentar.* Iii P.483. — 42 Vosté, *Studia Ioannea* (1930) P.206-207. — 43 Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col. 1340; Bauer, *Gnechisch-Deutsches Wörterbuch Zu Den Schriften Des N. T.* (1937) Col. 1375-1376; No Obstante, Cf. Jn 13:18; J. Betz, *Die Eucharistie In Der Zeit Der Grieschen Valer* (1955) P.L.^A P.26-35; Id., *Der Abendmahhkelch Im Judenchristentum: Festschrift Für K. Adam* (1952) P. 109-137. — 44 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.184. — 45 Denzinger, *Ench. Symb. N.949: Cf. N.930. Para Una Exposición Amplia Del Valor Realístico De La Eucaris-*

tía, Cf. M. De Y., *Ofti Cenáculo Al Calvario* (1962) P. 105-126. — 46 Nacar-Cplunga, *Sagrada Biblia* (1949) Nota 57. — 47 Braun, *Évang. S. St. Jean* (1946) P.367. — 48 E. Ruckstuhl, *Die Literarische Einheit Des Johannesevangeliums* (1951) P.249. — 49 Abel, *Geographie De La Palestine* (1938) Ii P.292. — 50 Orfali, *Capliarnaüm Et Ses Ruines* 1922; Ct. *La Recensión De Esta Obra Por Vincent, En Rev. Bib.* (1923) 316-318. — 50 J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1960) P.101; M. De Tuya, *La Presencia Real Eucarística En Los Escritos Neotestamentarios: “Esto Es Mi Cuerpo”* (1968) P. 172-175 (Ed. Ope). — 51 Denzinger, *Ench. Symb. N.123*; Tondelli, *En Biblica* (1923) 320-327; Pas-Cher, *Dét Glaube Ais Mitteilung Del Pneumas Nachjoh.* 55:67-65: *Theolog. Quart.* (1936) 301-321. — 52 Nestlé, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Jn 6:69, sobre lecturas interpoladas. — 53 Sobre el nombre de Iscariote, cf. *Comentario a Mt 10:4b*.

Capítulo 7.

Al término del discurso del “Pan de vida,” el evangelista sitúa a Cristo aún en Galilea en un período impreciso de tiempo: “Después de esto,” fórmula con que Juan indica una nueva sección. El motivo de esta estancia de Cristo en Galilea es que no quería ir a “Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte” (v.l). El milagro de la piscina de Bethesda, hecho en sábado, había excitado tan fuertemente los ánimos, que le hace retirarse al ambiente más tranquilo de Galilea’.

Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus hermanos y en Judea, 7:1-13.

¹ Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues no quería ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte. ² Estaba cerca la fiesta de los judíos, la de los Tabernáculos. ³ Dijéronle sus hermanos: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; ⁴ nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. ⁵ Pues ni sus hermanos creían en El. ⁶ Jesús les dijo: Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto. ⁷ El mundo no puede aborreceros a vosotros, pero a mí me aborrece, porque doy testimonio en contra de él de que sus obras son malas. ⁸ Vosotros subid a la fiesta; yo no subo a esa fiesta, porque aún no se ha cumplido mi tiempo. ⁹ Dicho esto, se quedó en Galilea. ¹⁰ Una vez que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces subió El también, no manifestamente, sino en secreto. ¹¹ Los judíos le buscaban en la fiesta y decían: ¿Dónde está ése? ¹² Y había entre las muchedumbres gran cuchicheo acerca de El. Los unos decían: “Es bueno; pero otros decían: “No; seduce a las turbas.” ¹³ Sin embargo, nadie hablaba libremente de El por temor a los judíos.

“Estaba cerca la fiesta de los Tabernáculos.” Era ésta una de las fiestas de peregrinación a la Ciudad Santa (Dt 16:16). Era llamada en hebreo Sukoth, fiesta de las cabañas, y en griego Eskenopegia. El sentido primitivo fue agrícola: agradecer a Dios las recolecciones finales, que terminaban con la vendimia (Ex 23:16.17; Dt 16:13), pidiendo la bendición de Yahvé sobre las futuras cosechas (Dt 16:15). Posteriormente se le unió también otro significado: conmemorar la obra de Yahvé, que, sacando a Israel de Egipto, le hizo habitar en el desierto en cabañas (Lev 23:43). Últimamente vino a tomar también un sentido profético y escatológico, anunciando las alegrías y bendiciones que habría en la era mesiánica (Zac 14:16-19). Se celebraba del 15 del mes de Tishri al 21 del mismo (septiembre-octubre): era el final del año agrícola. Se celebraba durante siete días, más un octavo de clausura (23:33-36; 2 Mac 10:6; Josefo, *Antiq. III* 10:4). Durante todos estos días se debía morar en cabañas (Lev 23:42), instaladas incluso en los terrados y patios de las casas, en las plazas y hasta “en los atrios de la casa de Dios” (Neh 8:16.17). Era la fiesta más popular (Josefo, *Antiq. VIII* 4:1).

Después del destierro babilónico se introdujeron otras ceremonias, como el ir cada día un sacerdote a buscar, en un recipiente de oro, agua a la fuente de Siloé, hecho de que se hablará

después, ya que dará ocasión a Jesucristo para presentarse como el agua de vida ². Estaba muy próxima esta festividad de los Tabernáculos, cuando los “hermanos” de Jesús que, aunque a veces son los apóstoles (Jn 20:17), aquí, como normalmente, son sus parientes ³, le dicen que vaya a Judea aprovechando la “próxima” festividad de los Tabernáculos y las caravanas galileas que allí iban a dirigirse. Estos “hermanos” de Jesús, que en un principio creyeron que su doctrina era un producto de exaltación, pensando que “estaba fuera de sí” (Mc 3:21), tuvieron que rendirse a los milagros que había hecho últimamente en Galilea; v.gr., curación de un sordomudo (Mc 7:31), multiplicación de panes (Mt 15:32-39; Mc 8:1-10), curación del ciego de Bethsaida (Mc 8:22-26). Estos hechos se les imponían por su evidencia; sin embargo, **ellos “no creían en él,” es decir, en su misión, en su doctrina, y de su entrega a él,** que tal es en Jn el sentido de “creer en El” ⁴. Probablemente no le creen Mesías, como El se presentaba, porque, creyendo conocer su origen humano, estaban imbuidos, por el medio ambiente, de que el Mesías tendría un origen desconocido (Jn 7:27.41-42). Pensaban que tenía pretensión o ambiciones, y acaso cierta timidez de presentarse en el ambiente oficial de Jerusalén. Por eso le invitan, le animan, le empujan a ello. La mentalidad con que aparecen sugiere **que buscan la aprobación oficial de El en Jerusalén y el aplauso de los “discípulos” que allí tiene,** con lo que esto significa de ambiente y de ventaja para ellos mismos, sus “hermanos.”

Pero, ante esta propuesta, en la que jugaba papel importante la ambición de sus “hermanos,” la respuesta de Cristo es terminante para no subir con ellos: “Mi tiempo no ha llegado.”

¿A qué se refiere este “tiempo” suyo que aún no ha llegado? Este “tiempo” es equivalente a la otra expresión tan usual de Cristo, “mi hora.” Y esta “hora” en el evangelio de Jn puede referirse o a la hora de su manifestación gloriosa — milagrosa — como Mesías o a la hora, más que de su muerte, **de su glorificación definitiva junto al Padre,** aunque ésta ha de comenzar por su “exaltación” en la cruz ⁵.

Aun dado el contexto en que se encuentra, se refiere a la hora de su muerte-glorificación. La razón es que comienza el capítulo situando a Cristo en Galilea, y “no quería ir a Judea porque los judíos le buscaban para darle muerte” (Jn 7:1). Lo mismo que se expone en el v.7, en donde dice que el mundo no puede aborrecerlos a ellos, “pero a mí me aborrece” (v.7), porque testifica que “sus obras son malas” (Jn 3:19). Y dice luego el evangelista: “Buscaban, pues, prenderle, pero nadie le ponía las manos, porque aún no había llegado su hora” (v.30).

Por no haber llegado esta “hora” es por lo que El no va con ellos a la fiesta. “Vosotros subid a esta fiesta; Yo no subo a esta fiesta” (v.8).

Algunos códices, para evitar la negación terminante de Cristo, le hacen decir, en lugar de “yo no subo a esta fiesta,” lo siguiente: “Yo aún no subo a esta fiesta.” Pero, si la lección es discutida ⁶, en ningún caso se cambia el sentido ni se crea dificultad al ver a Cristo subir muy poco después a la misma fiesta, puesto que no es ello otra cosa que un caso de negación extremista y rotunda del estilo semita.

También se ha pensado si no podría verse en esta palabra una alusión a la “subida” de Cristo al Padre (Jn 3:13; 6:62; 20:17). Esto explicaría que Jesús haya podido decir: “Yo no subo,” pensando en su “subida” a Jerusalén para la salud del mundo y para su glorificación. El proceder sería análogo al que se lee en Jn 2:19-21 a propósito de la “destrucción” del templo ⁷. El verbo ἀναβαίνει v (subir): “Yo no subo” ahora, evocaría la idea de “resurrección” (ἀνάβασις). Podría estar incluido en el intento simbolista de la redacción de Jn.

La actitud de Cristo se ve perfectamente cuál era al no ir con sus “hermanos.” Era el no ir en caravana. Esta estaba compuesta de galileos entusiasmados con su Profeta, al que habían querido ya proclamarle “rey” (Jn 6:15), y seguramente en aquel propósito estaba el llevarle para ello

a Jerusalén, **para proclamarle allí, en el templo, Rey-Mesías**. Todo lo cual era entrar ostentamente en Jerusalén con aquel Profeta-Mesías, lo que era desatar más aún la hostilidad de los dirigentes, que ya “lo buscaban para darle muerte” (Jn 7:1) y, en lo humano, precipitar los acontecimientos, lo que sería adelantar la “hora” de su pasión y muerte; lo que El debía evitar. Y precisamente por esto andaba entonces por Galilea y no quería andar por Judea, pues ya lo buscaban para matarle (Jn 7:1).

Tal era la expectación que por El allí había, que “los judíos le buscaban en las fiestas.” Al ver que no había llegado con las caravanas galileas, había cuchicheo para saber si había venido, y discusión sobre El: para unos era “bueno,” para otros “seducía a las turbas” (v. 11-13); es decir, pensaban que daba una interpretación errónea, antitradicional (v.15) e impropia de la Escritura (Jn 7:47-53).

Por eso, si El va a Jerusalén, fue después que ellos y las caravanas festivas habían subido, y lo hizo “no manifiestamente, sino en secreto” (v.10). Evitó la entrada espectacular y triunfal; o fue solo, o se unió a algún pequeño grupo ya en ruta, con el que pudiese pasar inadvertido en su llegada a Jerusalén. Lo que no excluye el que haya sido ya acompañado por sus discípulos.

En cambio, eliminada esta entrada suya con las caravanas, se explica el que aparezca luego enseñando en el templo, en las solemnidades de estos días (v. 14.37). Con sus partidarios en la ciudad, y temerosos de una revuelta, con las posibles repercusiones políticas de Roma, no se atreven allí a prenderle. Que era lo que se proponían, cuidadosamente, evitar en el acuerdo que tomaron definitivamente los dirigentes los días antes de la pasión: “No sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo” (Mt 26:5 par.). No obstante esto, en alguna coyuntura que les pareció propicia, “enviaron a los ministros para que le prediesen” (Jn 7:32); pero éstos, impresionados por su manera y autoridad de hablar, no se atrevieron a prenderle (Jn 7:45). Esto era lo que hacía cuchichear acerca de El, en un principio, por temor a los dirigentes judíos.

Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado, 7:14-24.

Esta perícopa recoge un discurso de Cristo en el templo. Tiene dos ideas fundamentales: a) su doctrina es verdadera, porque es del que “me ha enviado” (v.14-19); b) justifica “a fortiori” su obra de curación en el reposo sabático con un caso concreto de la Ley.

Bultmann, Bernard, Wikenhauser, etc., piensan que este “discurso” por su gran paralelismo con el de Jn 5:31ss, que se trata de una “transposición,” y que los v.15-16 empalman con Jn 5:47. Lo que podría revalorizarse al ver que a Jn más que la cronología le interesa la teología.

¹⁴ Mediada ya la fiesta, subió Jesús al templo y enseñaba. ¹⁵ Admirábanse los judíos, diciendo: ¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras? ¹⁶ Jesús les respondió y dijo: Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. ¹⁷ Quien quisiere hacer la voluntad de El, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía. ¹⁸ El que de sí mismo habla busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le ha enviado, ése es veraz y no hay en él injusticia. ¹⁹ ¿No os dio Moisés la Ley? ¿Y ninguno de vosotros cumple la Ley? ¿Por qué buscáis darme muerte? ²⁰ La muchedumbre respondió: Tú estás poseído del demonio; ¿quién busca darte muerte? ²¹ Respondió Jesús y les dijo: Una obra he hecho, y todos os maravilláis. ²² Moisés os dio la circuncisión — no que proceda de Moisés, sino de los padres — , y vosotros circuncidáis a un hombre en sábado. ²³ Si un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés, ¿por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado? ²⁴ No juzguéis según las apariencias; juzgad según

justicia.

La Verdad de la doctrina de Cristo (7:14-18).

Cristo fue a Jerusalén poco después que sus “hermanos.” Y ya allí, “mediada la fiesta,” por tanto sobre el cuarto o quinto día de las solemnidades de los Tabernáculos, ya que estas solemnidades duraban ocho días (Lev 23:33-36; 2 Mac 10:6; Josefo, Antiq. III 10:4), Cristo “subió al templo,” expresión por topografía y por uso (Lc 18:10).

Ante esta enseñanza maravillosa de Cristo, se “admiraban los judíos.” El motivo era porque, si su enseñanza era maravillosa, al exponerla la justificaba con la Escritura, y — decían — no “habiendo estudiado,” sin embargo, “El sabe letras.” El no saber letras no se refiere a que no sabía leer, puesto que El mismo leía el texto sagrado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16-20), cuya lectura de los “Profetas” podía ser asignada libremente por el jefe de la sinagoga a uno de los presentes, sino que aquí “letras” significaba precisamente el estudio de la Sagrada Escritura, como se ve en otro pasaje semejante de Jn (Jn 5:47).

Pero en la insinuación de los “judíos” — escribas y fariseos — había encerrada una insidia. Si Cristo enseñaba la Escritura y la exponía y comentaba sin haber cursado oficialmente en las escuelas rabínicas, es que entonces la había estudiado por su cuenta. Y esto, ¿no le hacía a El ser un innovador? ⁸ ¿No era esto para las gentes, como antes dijeron grupos de ellas, ser un “seductor”? Así e llama en la literatura rabínica a los que se apartan de la Ley y radición de Israel ⁹.

A esta pregunta, tirada insidiosamente sobre las turbas, va a responder Cristo. Y la razón que alega es esta: El no estudió con los rabinos; pero no por eso es un innovador, porque su doctrina no la inventa El, puesto que “mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado” (v.16). Su doctrina es la revelación que le hizo el Padre, y que estaba demasiado garantizada por los milagros, como lo había reconocido abiertamente un “fariseo” de ^”principales,” Nicodemo (Jn 3:1.2), reflejando la creencia de muchos. Y aquí, en este discurso, el evangelista recoge dos razones que Cristo alega para probarlo.

1) La primera es ésta: “Quien quisiere hacer la voluntad de El (del Padre), conocerá si mi doctrina es de Dios o mía” (v.17).

La doctrina es de Cristo, porque, como enviado que es del Padre, es la doctrina suya, frente a otras doctrinas, v.gr., la del rabinismo; y no es suya en el sentido en que no es invento suyo, sino que le fue revelada, donada a El, como hombre, por el Padre.

Pero lo que es de un gran interés y de una gran hondura es la razón primera que El alega para hacer ver que su doctrina no es un invento suyo, sino revelación del Padre. Y es la práctica de lo que Dios dice y lo que Cristo enseña. No todos tendrían tiempo ni capacidad para ello. Pero remite a una experiencia fácil de hecho. Todos están obligados a la perfección moral en función de la ley de Dios. Que practiquen bien ésta. Y entonces “conocerán,” por una experiencia vital, íntima; por una plena satisfacción de conciencia, que hace ver que lo que Cristo dice no sólo no está contra lo que Dios enseña, sino que lleva profundamente a ello y al desarrollo de una mayor perfección en el cumplimiento de esa misma ley de Dios. La gracia no falla para traer a la “luz” (Jn 3:21; 8:31-32). El mismo dirá a Pilato: “Todo el que es de la verdad oye mi voz” (Jn 18:37). Que, en el fondo, es lo que dice Jn de la “donación” del Padre (Jn 6:37.39.44-65; cf. 1 Cor 2:14).

Es una prueba basada en un hecho de experiencia vital religiosa. “Es el fundamento del conocimiento místico, que procede menos por razonamiento que por un instinto que une lo semejante a lo semejante” ¹⁰.

2) La segunda prueba que les alega a este propósito está sacada de un hecho de evidencia

psicológica y cotidiana. “El que de sí mismo habla busca su propia gloria” (v. 18a). El desinterés con que Cristo habla de la doctrina de “su Padre” hace ver que no se busca su propia gloria, y, en consecuencia, que su doctrina no es suya. No es, pues, un innovador. Sólo expone la doctrina del Padre, que le ha enviado. Y la garantía de que esta doctrina es del Padre es que éste la acreditó con innumerables milagros (Jr 8:13-18). Pero aquí la prueba se queda en ese aspecto [psicología] tan humano y, en consecuencia, tan decisivo. Es un argumento que estaba al alcance de todos.

Cristo Justifica una Curación hecha en “Sábado” con un Caso de la ley (7:19-24).

La segunda prueba que aquí alega está en función del milagro que había hecho curando al paralítico en la piscina Probática. Cristo introduce su argumentación con una claridad y fuerza extraordinarias.

Lo primero que les antepone es esto: “¿No os dio Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley” (v.19). Es discutido el sentido preciso de esta frase. Se proponen varias hipótesis sobre esta afirmación: que “ninguno de vosotros cumple la Ley.” Su sentido sería:

- 1) No cumpliendo la Ley, no tienen derecho a presentarse como celadores de ella.
- 2) No la cumplen, pues la violan al practicar la circuncisión en sábado, sin que esto esté preceptuado explícitamente por Moisés (v.22.23).
- 3) No la cumplen al querer matarle: homicidio predeterminado por los dirigentes. Se basa en el v.19.

Acaso la interpretación sea que ellos, en general, no cumplen la Ley con el espíritu con que ha de ser creída y practicada. Pues, de ser así, se hallarían mejor dispuestos hacia Cristo y su obra, como ya dijo Cristo en otra ocasión, que Jn recoge en el capítulo 5. Allí dice: “Si creyeráis en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; pero si no creéis (como se debe) en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mí?” (Jn 5:46-47.39.45).

Por eso, por no “creer” como se debe en ellas, es por lo que “buscan darle muerte”; creen que “viola” el sábado, cuando, conforme al sentido hondo de la Escritura y su espíritu, el Mesías no puede, al obrar así, violarlo. **Es el “enviado” para enseñar la verdadera Ley:** no la materialidad de una fórmula.

El motivo por el que El andaba por Galilea era porque los judíos le “buscaban para matarle” (Jn 7:1). Esto era debido a sus curaciones en sábado (Jn 5:16) y a la doctrina de su divinidad, que exponía para justificar su obrar así (Jn 5:18; Mt 12:1-8 par.). Pero aunque El “quebrantase el sábado,” no era culpa. Por eso, para justificar su posición, descubre abiertamente sus maquinaciones contra el mismo y contra el mismo espíritu y respecto a su Ley: “¿Por qué buscáis darme muerte?” (v.20).

La frase “estás poseído del demonio” no tiene sentido directo de injuria, sino que, en aquel medio ambiente, se atribuían las enfermedades mentales a influjo del demonio¹¹. Probablemente, y por el contexto, sea éste el sentido. Otros han propuesto que la frase tiene el sentido de mago, pseudo-profeta, o persona que realizase sus “milagros” por arte diabólica (Mt 12:24 par.)¹². Pero el éxito no alude al modo como El realizó el milagro, sino a que les Depende, como si estuviera fuera de sí, la afirmación que hace, la primera opinión parece la más probable. La respuesta de Cristo es un argumento definitivo y “a fortiori,” con el que justifica el milagro que obró en un reposo sabático. Generalmente se admite que se refiere a la curación del paralítico en la piscina Probática (Jn 5:1-9); pero en absoluto podría referirse a otra curación hecha en sábado.

Moisés ordenó circuncidar, sin ponerse restricciones explícitas, al octavo día (Lev 12:3). El evangelista, en un paréntesis, escribiendo para los no judíos, explica y precisa este punto: hace ver que la circuncisión no procede de Moisés, sino de los patriarcas, ya que ésta fue señal de la

alianza que estableció Yahvé con Abraham y su descendencia (Gen 15 y 17).

Pero esto ellos lo cumplen religiosamente para que la Ley de Moisés no se quede sin cumplir, y por eso no tienen inconveniente en practicarlo aunque sea sábado. Pero esto suponía actividades diversas. Y, sin embargo, todos estaban de acuerdo “que todo lo que es necesario hacerse para la circuncisión se puede hacer en sábado.”¹³

De aquí Cristo va a sacar un argumento de tipo “a fortiori,” uno de los argumentos preferentes usados por la lógica rabínica¹⁴. No va a argumentarles por el materialismo de su casuística, sino basándose en el fondo y espíritu auténtico que presupone toda legislación recta (Tob 3:20). Así les dice ante esta argumentación: “No juzguéis según las apariencias; juzgad conforme a un juicio justo.”

El motivo por el que los rabinos permitían la circuncisión en sábado no era por ventaja del sujeto en que se hacía, sino para dar cumplimiento material a la legislación mosaica sobre la circuncisión.

Incluso se encuentran citados algunos casos en la literatura rabínica que parecería tenían semejanza *formal* con la argumentación que va a utilizar Cristo. Así se lee, sobre el año 100 d.C., la siguiente sentencia, atribuida a Eleázaro bar Azaría, justificando el salvar una vida: “Si la circuncisión, que no afecta más que a uno de los doscientos cuarenta y ocho miembros del hombre, prevalece sobre el sábado, ¡Cuánto más todo su cuerpo ha de prevalecer sobre el sábado!”¹⁵

Pero, si el argumento que Cristo va a utilizar está basado en el tipo de argumentación “a fortiori,” de la máxima preferencia rabínica, el motivo en el que basa su argumentación no es la simple, ventaja material de la que se va a aprovechar el paciente, sino el materialismo de la legislación (Mt 12:11.12). La argumentación es ésta:

“Si es lícito quebrantar el sábado haciendo una intervención quirúrgica en una parte sola del cuerpo, para que no quede sin cumplimiento la Ley de Moisés, que no es más que una determinación positiva de la ley natural, “a fortiori” ha de ser lícito hacer en sábado una curación que sana a un “hombre total mente, para que no quede sin cumplimiento la misma ley natural, en la que se entronca, con primacía, la ley de la caridad. Por eso, “no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre” (Mc 2:27). Tal era juzgar según **el ideal mesiánico** declarado en la misma Escritura (Is 11:13ss; Zac 7:9, etc.).

Origen verdadero del Mesías, 7:25-30.

El evangelista recoge aquí una serie de temas de los que no se dice cuándo tuvieron lugar, aunque sí lo fueron ante grupos y momentos distintos. Abiertamente va a hacer, ante un grupo de gentes, en el templo, una afirmación de lo más trascendente sobre la naturaleza de su mesianismo: **la divinidad del mismo.**

²⁵ Decían, pues, algunos de los de Jerusalén: ¿No es éste a quien buscan matar? ²⁶ Y habla libremente y no le dicen nada. ¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que es el Mesías? ²¹ Pero de éste sabemos de dónde viene; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene. ²⁸ Jesús, enseñando en el templo, gritó y dijo: Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy: y yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz, aunque vosotros no le conocéis. ²⁹ Yo le conozco, porque procedo de El, y El me ha enviado. ³⁰ Buscaban, pues, prenderle, pero nadie le ponía las manos, porque aún no había llegado su hora.

En contraposición a los grupos “judíos” (v.15), a los que antes se refirió, y ante los que Cristo

habló en el templo, el evangelista presenta ahora a “algunos de Jerusalén.” La escena no se realiza ante Cristo. Cristo habla en el templo, y un grupo de gentes de Jerusalén, apartadas de El, lo oyen hablar, y cuchichean entre ellas sobre Cristo. Están al corriente de cómo lo quieren “matar.” Sea porque la noticia había trascendido, sea porque recogen la acusación que Cristo hizo de cómo quieren matarlo.

Lo que les extraña es cómo, si quieren matarlo, permiten que hable así tan claramente en el templo. No piensan en la maldad de los “dirigentes” ni en su acuerdo definitivo para eliminar al Cristo. Hasta creen, ingenuamente, en la posibilidad de que los dirigentes, pensando mejor las cosas, **hayan venido a convencerse de que Cristo fuese en verdad el Mesías.**

Pero contra esta suposición se les presenta una objeción que era una creencia popular.

De Cristo “sabemos de dónde viene.” Jesús pasaba ante el vulgar, ignorante de la concepción virginal, como hijo de José y María y como un galileo originario de Nazaret (Mt 10:47; 21:10.11, etcétera).

En cambio, estos jerosolimitanos estaban imbuidos en la creencia popular según la cual el Mesías estaría oculto antes de su aparición, y así nadie sabría de dónde vendría ¹⁶.

Sea que este rumor se hubiese extendido por Jerusalén, sea que este grupo estuviese en el templo, el evangelista introduce en la escena siguiente la respuesta de Cristo a este tipo de objeción. Parece que son aquí dos temas yuxtapuestos.

Cristo responde a esto; “enseñando en el templo, gritó, diciendo.” Concretamente en el evangelio de Jn, este “gritar” para enseñar, se dice de una enseñanza muy importante y dicha de un modo solemne (Jn 1:15; 7:37; 12:44; cf. Is 58:1).

Cristo concede que ellos saben de dónde es, en el sentido de que es, por su nacimiento, de la tierra; pero va a contraponerles a esto su ignorancia sobre su alto origen:

- a) “Mas yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es verdaderamente tal, aunque vosotros no le conocéis.
- b) Yo le conozco, porque *procedo* (παρ' Αυτού εμι) de El, y El me envió”

En este pasaje, esta “procedencia” de Cristo, ¿a qué se refiere? ¿Es sólo el hecho de ser “enviado” como Mesías o expresa la divinidad del mismo con relación a su encarnación?

Dos son las enseñanzas que aquí hace Cristo con relación a sí mismo.

a) El es un “enviado.” Es el Mesías “enviado.” Pero dice más: “que es verdaderamente tal el que me envía.” En Jn el término aquí usado (ἀληθίνοϛ) no es sinónimo de “verdaderamente” (ἀληθής), sino que califica al nombre al que acompaña, acusando la verdad de lo que significa el nombre. Así, aquí el pensamiento no es: “Pero el que me ha enviado es veraz,” sino: “El que me envía es verdaderamente tal enviado,” es digno de este nombre. Como los judíos no “conocen” al que le “envía,” al Padre, por eso no “me conocéis” verdaderamente ni “sabéis de dónde soy.” Su ignorancia del origen verdadero de Cristo proviene de su ignorancia culpable con relación a Dios, que lo envió (Jn 8:19:54ss; 15:21). En cambio, Cristo es el único que sabe que El es “enviado,” porque le “conoce” y porque “procede de El.”

b) Podría pensarse si este “procedo (παρ' αὐτοῦ εμιϛ) de El” no sería sinónimo de ser “enviado” por El, y si ambas expresiones no serían solamente sinónimas para hablar de El como Mesías, pero sin intentar expresar la naturaleza del mismo. Y, en absoluto, acaso no hubiese inconveniente en ello.

Sin embargo, esto, en el contexto del evangelio de Jn, y además en este mismo contexto, rebasa la simple enseñanza de presentarlo sólo como Mesías, **para hacer ver en ello la divinidad**.

Ya, en primer lugar, si dice que El es enviado, por lo que ellos no lo conocen, intenta con ello decir o elevar el pensamiento a una esfera superior sobre su origen, pues todos sabían que el Mesías procedía de la “casa de David.” Esta elevación de su origen sobre la “casa de David” ya la plantea El a los fariseos, como relatan los tres sinópticos (Mt 22:41-45 par.). Y, aunque en absoluto pudieran pensar que no fuese el Mesías, por conocer a sus “padres” y considerarlo originario de Nazaret y Galilea (v.42-52), **aquí la respuesta de Cristo rebasa** este posible erróneo enfoque.

Por tanto, si tiene un origen superior a la simple procedencia de la “casa de David,” este origen resulta que es trascendente, puesto que ellos no lo conocen — no pueden conocerlo —, sino sólo El. Porque sólo El “conoce” al Padre y procede de El. Luego esta “procedencia” afecta al origen del mismo. Y, por ello, su origen es trascendente.

Y así, precisamente, lo entendieron los oyentes; pues, al oír esto, “buscaban prenderle” (v.30). Lo que está, sin duda, en el mismo plano de equivalencia a la actitud de los judíos cuando, al oírle conceptos semejantes, “tomaron piedras para arrojárselas” como a un blasfemo, porque se “hacía Dios” (Jn 5:18; 10:31-33; 8:59). **Se trata, pues, de la divinidad de Cristo.**

El comentario mejor a esta expresión, aparte de toda la doctrina que se está enseñando a través de todo el evangelio de Jn, es lo que El mismo dice en el cenáculo redactado con “inclusión semita,” lo que permite valorarlo mejor:

“Salí (ἐξελθόν) del Padre y vine (ἔλθω) al mundo;
nuevamente (πάλιν) dejo (αφῆμι) el mundo,
y voy (πορεύομαι) al Padre” (Jn 16:28).

Y a continuación ruega al Padre que le glorifique junto a El: “Con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese” (Jn 17:5).

En este ambiente evangélico yoanneo, esta expresión se refiere manifiestamente a la divinidad de Cristo.

Pero, como hay correlación entre “salir-venir” y “retornar-ir” de nuevo al Padre, tan frecuentemente, en el capítulo 16 de Jn, también ha de haberlo entre la expresión “procede,” del capítulo 7 y su “iré” al Padre del mismo capítulo (v.33c.34.36). A este “procede” del Padre ha de corresponderle este “retorno” al Padre (Jn 6:62). Y si se trata de un retorno, no se puede referir a la “eterna generación” en sí misma, en la que no hay “retorno,” sino a la **divinidad encarnada**.

Ante una declaración tan sustancial, los oyentes judíos, no allí mismo, seguramente, sino en maquinaciones posteriores y repetidas, como lo indica la forma imperfecta usada, “buscaban” su muerte; pero nadie le ponía las manos, “porque aún no había llegado su hora”: la hora señalada por el Padre para subir a la cruz.

Desaparición misteriosa de Jesús, 7:31-36.

Las enseñanzas de aquellos días de Cristo en el templo, junto con el recuerdo de sus milagros, especialmente los hechos en Jerusalén (Jn 2:23), vinieron a crear en las multitudes un estado de opinión muy favorable a El. Lo que va a provocar una reacción policíaca de los fariseos y una respuesta de Cristo de gran importancia.

³¹ De la multitud, muchos creyeron en El, y decían: El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que éste hace? ³² Oyeron los fariseos a la muchedumbre que cuchicheaba acerca de El, y enviaron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos alguaciles para que le prendiesen. ³³ Dijo entonces Jesús: Aún estaré con vosotros un poco de tiempo, y me iré al que me ha enviado. ³⁴ Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir. ³⁵ Dijéronse entonces los judíos: ¿Adonde va a ir éste que nosotros no hayamos de hallarle? ¿Acaso quiere irse a la dispersión de los gentiles a enseñarles a ellos? ³⁶ ¿Qué es esto que dice: Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir?

Toda esta actuación de Cristo en aquellos días de la fiesta de los Tabernáculos tuvo por resultado el que “muchos” del pueblo creyeron” en El. La razón que los movió a ello eran los milagros que hacía. Fue la misma argumentación que movió a ello a Nicodemo (Jn 3:2). Se dijeron: “Cuando venga el Mesías, ¿hará más milagros que los que hace éste?” (Jn 6:14; Mt 12:22.23).

En efecto, estaba en la creencia popular que el Mesías haría milagros. Concretamente se esperaba que, al modo de Moisés, hiciese descender una lluvia perenne de maná ¹⁷.

Pero, al oír los fariseos que la turba cuchicheaba así en favor de Cristo, ellos, de acuerdo con los “príncipes de los sacerdotes” (v.32), enviaron sus ministros.

Los “ministros,” recibida la orden, vinieron a llevarse a Cristo cuando hablaba, en el “último día de la fiesta” (v.37), del tema de la promesa del “agua viva.” Y parece lo más lógico que es también en este día cuando, conocedor de la determinación de su prisión, da la enseñanza de su desaparición misteriosa (v.33.34). Si no, habría que suponer que Cristo habla ante otro público, cuando ya supo El la orden de su prisión. La respuesta de Cristo a esta determinación es ésta: “³³ Aún por poco tiempo estoy con vosotros, y voy al que me envió. ³⁴ Me buscaréis, y no me encontraréis,^ donde yo voy no podéis venir.”

El sentido del v.33 es claro. Cristo alude a su no lejana muerte. Es la primera mención en Jn de su partida (8:21; 12:35; 13:33). Antes del año se cumplirá ésta. Por eso está con ellos, es decir, entre los judíos, por “poco tiempo.” Que se trata de su muerte, se ve, porque su ausencia es debida a que se va “al que me envió” (Jn 13:35; 16:5-7ss; 17:1-11ss).

Pero el v.34 presenta dificultad. ¿Cuál es el sentido de “me buscaréis y no me encontraréis?” Esta fórmula es de sabor bíblico, con el que se indica en el A.T. una amenaza contra el pueblo infiel (Is 55:6; Os 5:6).

Nada en el texto sugiere un arrepentimiento tardío e ineficaz judío después de la catástrofe del año 70 ¹⁸. Pues, en un pasaje conceptualmente paralelo a éste, se dice lo contrario. Relata Jn estas palabras de Cristo: “Yo me voy, y me buscaréis, y **moriréis en vuestro pecado**; a donde yo voy no podéis venir vosotros” (Jn 8:21).

La interpretación generalmente admitida es otra. Los judíos buscarán implícitamente a Cristo, porque siempre esperaron al Mesías. Pero, no reconociéndole a El como tal, resulta que le “buscan” a El y “no le hallan.” ¹⁹

Por eso, al rechazar culpablemente (Jn 9:40.41) a Cristo Mesías, no pueden “venir” a donde va El, por lo que, destacándose el pecado personal, se dice en el pasaje, conceptualmente paralelo del capítulo 8, que “moriréis en vuestro pecado” (Jn 8:21).

Los oyentes, entre los que no deben de estar ausentes los fariseos, dicen abiertamente que no comprenden lo que dice (v.36), e interpretando su ausencia en un sentido material, piensan si querrá marcharse a las comunidades judías de la “diáspora,” a las numerosas colonias judías extendidas por el Imperio ²⁰, “para enseñarles” su doctrina. La expresión usada es: “¿Acaso quiere

irse a la dispersión de los griegos y enseñar a los griegos?” (v.36). El sentido no es que El piense ir a la “dispersión” de los judíos, es decir, al mundo del Imperio, en el que se hablaba el griego, y en él predicar su doctrina a los “griegos” y no a los judíos de la “diáspora.” Al suponer estos oyentes que se puede ir a la dispersión, como este término es técnico para expresar las comunidades judías “dispersadas” por el Imperio, el valor aquí de esta expresión no es otro que éste: pensar que se pueda ir a predicar su doctrina entre las comunidades judías distribuidas por el Imperio de habla griega — la Koiné —, en contraposición a las regiones “bárbaras” (Rom 1:14; cf. Rom 1:16). Y con esta interpretación está de acuerdo lo que dice en el verso siguiente, referente a que ellos habrían de “hallarle.” Pero, aun así y todo, se extrañan de lo que dice, pues en cualquier sitio que fuese, ellos, y se ve en esto la sugerencia farisaica, habrían de “hallarle.”

Las comunidades judías de la “diáspora” estaban en constante contacto con Jerusalén (Act 28:21). Y San Justino cuenta cómo, después de la muerte de Cristo, los judíos jerosolimitanos enviaron mensajeros por la “diáspora” para difamar a Cristo ²¹.

Pero no era éste el sentido de las palabras de Cristo. El Padre le había señalado que El, normalmente, se limitase a transmitir la Buena Nueva al Israel palestino (Mt 15:24; Mc 7:27). Cristo, con otras palabras, profetizaba su muerte y su subida al cielo.

La gran promesa del “agua viva.” 7:37-39.

En el escenario del templo y en uno de estos días de la fiesta de los Tabernáculos, Cristo va a hacer la proclamación de una gran enseñanza: **Cómo la fe en El vincula a los creyentes a la acción del Espíritu Santo.**

³⁷ El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. ³⁸ El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno. ³⁹ Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en El, pues aún no había sido dado el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado.

La escena pasa estando en el templo, y el evangelista hace notar que tiene lugar precisamente “el último día, el grande de la fiesta” de los Tabernáculos. En efecto, Cristo fue a Jerusalén “mediada ya la fiesta” (Jn 7:14). Pero en ningún pasaje de la literatura judía se llama el “más grande” al último día de los Tabernáculos. Solo P ⁶⁶ (Papiro Bodmer u) dice: “el último día de la gran fiesta.” Podría ser una apreciación subjetiva o popular. No obstante, véase lo que se dice a continuación.

Diciendo el evangelista que esta enseñanza de Cristo tiene lugar “en el último día, el grande de la fiesta” de los Tabernáculos; estando esta enseñanza en manifiesta relación con el rito del agua usado en esta fiesta, y haciéndose esta solemne libación del agua sólo los siete primeros días, ha de descartarse, para situar esta escena, el octavo día de la fiesta de los Tabernáculos, como pensaron algunos, ya que éste era complementario, y, aunque tenía reposo sabático como el día primero (Lev 23:36; Núm 29:35), los sacrificios eran menos importantes ²². Era costumbre pedagógica de Cristo hacer, en ocasiones, sus enseñanzas tomando la imagen de algún hecho concreto y en situación actual, v.gr., el “agua” de vida de la Samaritana, etc.

Recordaba este rito ²³, que parece probable tuviese especial solemnidad el último día ²⁴, el agua manada prodigiosamente en el desierto, lo mismo que era impetración de lluvias para las futuras cosechas ²⁵.

Además, en los días de esta fiesta se tenían lecturas de los profetas anunciando, por la

imagen de la fuente y el agua, la renovación espiritual de Sión en los días mesiánicos (Zac 14:8; Ez 47:1-12). Precisamente, mientras el sacerdote sacaba agua de la fuente de Siloé, el coro cantaba el verso de Isaías: “Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud” (Is 12:3). Pero los judíos, con estos ritos del agua en la fiesta de los Tabernáculos, pensaban también en la efusión del Espíritu Santo en los días mesiánicos (Is 44:3; Ez 36:25; 47:1-12; Jl 3:18, etc.). Evocaba ello, a un mismo tiempo, el milagro de Moisés y la efusión mesiánica del Espíritu Santo ²⁶.

Es en este ambiente en el que Cristo va a hacer esta importante enseñanza.

El “último día” de la fiesta, sin duda rodeado de una gran multitud, y acaso al acabarse de realizar el rito litúrgico de aquella mañana, en el que se derramó el agua de la fuente de Siloé sobre el altar, y en la que **se evocaba también la alabanza del Espíritu Santo, Cristo**, “estando de pie,” clamó en “voz alta,” diciendo. El sentido de este “grito” es no sólo un elevar la voz por razón del auditorio, sino el de dar una enseñanza importante y hecha de modo solemne (Jn 1:15; 7:28; 12:44; cf. 58:1). No excluye esto el que esté a tono con esta fiesta, que era por excelencia la fiesta más gozosa. Así se lee en la literatura rabínica: “El que no vio la alegría al sacar esta agua, no vio nunca la alegría” ²⁷.

La frase en que se encierra esta enseñanza presenta una dificultad ya clásica, a causa de la puntuación que se le dé, pues conforme a ella se cambia el sentido. Esta doble lectura es la siguiente:

A) ³⁷ “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba.” ³⁸ “El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno.”

B) ³⁷ “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba” ³⁸ “el que cree en mí. Como dice la Escritura, ríos de agua correrán de su seno.”

Según la lectura A, los ríos de agua del Espíritu correrán del fiel, dispensados por Cristo; en la segunda proceden de Cristo.

Ambas lecturas tienen, aproximadamente, los mismos partidarios ²⁸. La misma tradición patrística se divide en las dos lecturas, y, en el estado actual de su investigación, no presenta una base segura para una sola de las interpretaciones ²⁹.

Para la lectura B se alegan a su favor, entre otras, estas razones: permite obtener un paralelismo excelente con otro pasaje de Jn (6:35) y con el Apocalipsis (22:1.17). Esta posición está dentro de la “tipología” que Jn hace del Éxodo, y en el que la roca de la que brotó el agua sería Cristo (1 Cor 10:4) ³⁰. Como posibles textos del A.T. a los que se aludiría con esta frase, se citan varios (Is 12:3; Ex 17:5.6; Núm 20:7-16; cf. Zac 13:1; Ez 47:1). Boismard piensa que se alude al salmo 78:16 o a la combinación del salmo 78:16 e Is 48:21.22 ³¹.

Admitida esta lectura B, el sentido del texto es el siguiente:

Si alguno tiene sed, que venga a Cristo y que beba en El el que “cree” en El — fe con obras, entrega plena a Cristo, según el sentido yoaánico de “creer” — . Pues de Cristo, como dice la Escritura, correrán al creyente ríos del agua viva de toda gracia. Gracia que es, como se dice en el v.39, la efusión del Espíritu Santo, que El dispensa (cf. Jn 1:16).

En Jn, con la palabra “la Escritura,” que sale once veces, se refiere siempre a un texto completo, excepto en 20:9, en el que se hace una alusión vaga a la misma. Si en la lectura B la construcción es más coherente, también se puede interpretar en el estilo yoánico en la hipótesis A como un “casus pendens” (Jn 6:39; 8:45; 17:2). En el pasaje de la Samaritana (Jn 4:14), el “agua viva” es fuente que sale de la persona creyente. El argumento del “paralelismo” puede orientar a esta lectura.

“Dentro del estilo de Jn, la disposición cruzada (o quiástica) de los dos incisos resulta ex-

traña y aun violenta. No hemos sabido dar, en sus escritos, con otros versículos paralelos de estructura completamente cruzada, mientras que abundan los de disposición normal, que es la que tiene la frase interpretada tradicionalmente. Júzguense estos casos:

*“El que viene a mí no padecerá hambre,
y el que cree en mí no padecerá jamás sed” (Jn 6:35).*

“Como tú me enviaste al mundo, yo también los envié al mundo” (Jn 17:18; Jn 8:23; 6:55; Ap 22:17; Jn 3:18.30.36; 4:22; 5:26; 7:6; 15:2.5; 17:23).

Ocurren, sin embargo, otros casos en que tal vez podrá objetarse que la disposición de los versículos aparece cruzada.

“Las cosas que yo vi junto al Padre, éstas hablo; vosotros, las cosas que oísteis de vuestro padre, éstas hacéis” (Jn 8:38; cf. Jn 8:23; 16:28).

Si bien se atiende, no son estos casos una verdadera objeción. Fuera de que en algunos de ellos, más que paralelismo, es una contraposición a lo que se pretende, nunca se encuentra una disposición cruzada completa. La disposición de Jn 7:37, con el nominativo cruzado y al fin del segundo inciso, sería en Jn el único caso. Tal razón nos parece encierra un valor no despreciable, y es digna de tenerse en cuenta.”³⁶

También se quiere alegar contra la interpretación B el que se llega a una tautología, pues en Jn “venir a mí” puede ser sinónimo de “creer en.” Sin embargo, no es objeción, ya que en Jn aparecen expresiones tautológicas por razón del “paralelismo” (Jn 6:35.44), pues su lectura viene a ser:

“Si alguno tiene sed, venga a mí [= crea en mí] y beba el que cree en mí.”

Pero también se piensa en que pueda haber otras tautologías en el mismo verso, pues “beber” puede ser sinónimo de “creer”³⁷. Así resultaría que el segundo hemistiquio se leería: “y beba (= crea) el que cree en mí.” Pero esta redacción y objeción resultaría igual para la hipótesis A.

Siendo el problema difícil, parece que hay dos razones que hacen a la lectura A más probable. Son las siguientes:

a) La frase “beba el que cree en mí” no parece una frase correcta en esta hipótesis, menos correcta aún en el exigido “paralelismo” del verso. Y, si se admite que “beber” significa aquí “creer,” resultaría una frase tautológica en el mismo verso, lo cual ya no era la sola tautología por “paralelismo sinónimo.”

b) Esta lectura encuentra excelentes paralelos en la literatura rabínica, que justifican el incluir en el primer hemistiquio la palabra “beba,” sin que haya que dársele este sentido riguroso de creer, o, al menos, en este ambiente aparece como un complemento pleonástico. Así, por Schlatter, en su obra *Der Evangelist Johannes*, se cita, entre otros ejemplos, tomados de la literatura rabínica: “El que desee recibir, que venga y que reciba.”

En la hipótesis de esta lectura, el sentido es:

Del que cree en Cristo brotarán torrentes de agua viva — de gracia — . La imagen está tomada ocasionalmente con motivo de la fiesta de los Tabernáculos³⁸.

El evangelista cree oportuno indicar que Cristo, al anunciar estos “torrentes de agua vi-

va,” se refería al Espíritu Santo, que “recibirían” los que creyesen en El.

Más aún: él mismo añadiría que “no había sido dado aún el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado.” ¿A qué se refiere esta expresión? Pues toda obra de santidad es obra de la gracia, y ésta del Espíritu.

Así, antes de Pentecostés, a la Samaritana le anuncia el “agua viva” (Jn 4:10-14), y a los cafarnaítas les anuncia que la fe en El les hace tener ya la “vida eterna” (Jn 6:35-40.47), y a los apóstoles les dice en el cenáculo que, unidos a El, se “da mucho fruto” (Jn 15:1-6). El Espíritu Santo, en absoluto, había comunicado estas obras de la gracia, lo mismo que toda la obra del A.T. No es, pues, a esta acción y comunicación del Espíritu Santo a la que Cristo se refiere. ¿A cuál es, por tanto?

Es a la misión del Espíritu Santo en Pentecostés, la cual era la misión oficial e inaugural en plenitud normal del mismo **en los días mesiánicos**. Es el Espíritu Santo que Cristo prometió enviar a la Iglesia después de su resurrección y de su ida al Padre (Jn 14:26; 16:7; Act 1:4-8; 2:14ss.33), y que, al venir, “glorificaría” (Jn 16:14) a Cristo, “acusando” al mundo “de pecado, de justicia y de juicio” (Jn 16:8-11.14), y manifestándose en dones prodigiosos y “carismáticos,” atestiguando con ello la santificación de las almas y la obra de Cristo (Act c.10; Gal 3:2.4.5; 1 Cor c.12 y 14).

Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén, 7:40-53.

⁴⁰ De la muchedumbre, algunos que escuchaban estas palabras decían: Verdaderamente que éste es el Profeta. ⁴¹ Otros decían: Este es el Mesías. Pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? ⁴² ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías? ⁴³ Y se originó un desacuerdo en la multitud por su causa. ⁴⁴ Algunos de ellos querían apoderarse de El, pero nadie le puso las manos. ⁴⁵ Volvieron, pues, los alguaciles a los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos, y éstos les dijeron: ¿Por qué no le habéis traído? ⁴⁶ Respondieron los alguaciles: Jamás hombre alguno habló como éste. ⁴⁷ Pero los fariseos les replicaron: ¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar? ⁴⁸ ¿Acaso algún magistrado o fariseo ha creído en El? ⁴⁹ Pero esta gente, que ignora la Ley, son unos malditos. ⁵⁰ Les dijo Nicodemo, el que había ido antes a El, que era uno de ellos: ⁵¹ ¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo? ⁵² Le respondieron y dijeron: ¿También tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno. ⁵³ Y se fueron cada uno a su casa.

1) *Las turbas* (v.40-44). — Las turbas que “escucharon estas palabras.” ¿A qué se refieren “estas palabras”?

De interpretarse estrictamente dentro del esquema de Jn, habría que pensar que, viniendo literariamente después de la promesa del “agua viva,” habría de referirse a esto, máxime cuando ya antes se relataron otras reacciones de las turbas ante otras enseñanzas de Cristo (7:25.30.31.32). Sin embargo, debe de referirse literariamente a todo el conjunto de estas enseñanzas jeroso-limitanas en la fiesta de los Tabernáculos, pues no sólo serían muy pocos los elementos de la turba para manifestarse y reaccionar ante El (v.37.38), si sólo se interpreta del pasaje del “agua viva,” sino que aquí entran en escena los ministros del sanedrín, que ya antes habían sido enviados, y que oyeron otras enseñanzas (v.31-36) y ahora vuelven para dar su impresión.

Estas turbas decían de El que era, para unos, “el Profeta.” La falta de profeta podía ser

uno de los mayores castigos para Israel (Ez 7:26; Is 3:1-13). Y esta ausencia fue muy larga, de siglos (Dan 3:37-39; 9:27). En los días de los Macabeos se suspiraba por un profeta que precisase ciertos puntos (1 Mac 4:46; 14:41). Por eso, sobre la base del Deuteronomio (18:18), se esperaba incluso a un profeta especial, que preludiese, al estilo de Elías, los días mesiánicos. Y así, cuando el Bautista apareció en las orillas del Jordán, con su atuendo de profeta y su vida de austeridad, las turbas pensaron si no sería “el Profeta” (Jn 1:21.25).

En el cristianismo primitivo **se interpretó el anuncio de Moisés en un sentido mesiánico** (Act 3:22; 7:37; cf. Jn 6:14.15; 1:45). Pero, en cambio, en los escritos judaicos nunca ha sido identificado este Profeta con el Mesías³⁹. Y en los escritos de Qumrán se distinguen las venidas del Profeta y del Mesías, y se basaban para ello en el pasaje de Moisés (Dt 18:18)⁴⁰. De aquí la exactitud de esta distinción entre el Profeta y el Mesías. Aunque en el pueblo esta distinción andaba confusa (cf. Jn 6:14.15).

“Otros, en cambio, decían si no sería el mismo Mesías.” Ya antes pensaron ciertos grupos que debía de serlo, pues los milagros que hacía los persuadían de ello (Jn 7:31; 6:14.15).

Mas para esto se les presentaba la objeción de su nacimiento. Según la Escritura, el Mesías procedería de la casa de David (2 Sam 7:12ss, etc.). Pero desde la profecía de Miqueas (Miq 5:2) había interpretado por ciertas fracciones judías que el nacimiento del Mesías sería en el mismo Belén (Mt 2:4). Y siendo desconocida de las gentes la concepción virginal de Cristo y pasando éste por hijo “legal” de José (Jn 6:42) y como “el profeta de Nazaret de Galilea” (Mt 21:11), ya que el nacimiento en Belén no parece haber trascendido, en vida de Cristo, del círculo de familiares e íntimos, se les planteaba esta oposición entre los hechos que veían, lo que ellos sabían y lo que la Escritura decía de los orígenes del Mesías.

Por eso “se originó un desacuerdo en la multitud por su causa” (v.43).

Y, ante todo esto, “algunos querían apoderarse de El” (v.44a). Es el fanatismo religioso oriental, tan pronto a estallar y traducirse en medidas tan incontroladas como radicales (Act 7:75ss; cf. Jn 18:31).

2) *Los ministros del sanedrín* (v.45-49). — El evangelista agrupa aquí a los “ministros” enviados por el sanedrín para prender a Cristo (v.32), para exponer así, sistematizadamente, los diversos pareceres y reacciones ante las enseñanzas del mismo.

Los sinópticos reflejan la admiración y la impresión profunda que Cristo causaba en los oyentes (Mc 1:22; Mt 7:28ss): la grandeza del mismo, su doctrina, la autoridad propia con que hablaba. En este pasaje se dice que dos veces dio sus enseñanzas en el templo y “gritando” (v.28:37). Todo esto causó una impresión tal en la policía del mismo, que temían la misión de prenderle, y no solamente no procedieron a ello, sino que alegaron, sorprendidos, ante sus jefes, para justificar su desobediencia, el que “jamás hombre alguno habló como éste” (v.46). Acusa ello la convicción de los policías en la grandeza que concibieron de Cristo y su mensaje.

La réplica de los fariseos se veía venir; les preguntan, aunque filológicamente se apunta la respuesta negativa que se espera, para más acusar lo inverosímil de su conducta: “¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar?” El término griego usado, “errar” (πέπλανησθε), no sólo tiene aquí el sentido de compartir un error, sino el de dar una enseñanza distinta también de las Escrituras (v.12 y 15), acusación que ya antes habían insidiado contra él⁴¹

Y como argumento complementario y corroborador contra Cristo y contra la “seducción” que habían experimentado estos ministros, alegan los fariseos el que ningún “magistrado” o fariseo creyó en El, es decir, los jefes oficiales en materia religiosa o ellos, que eran los “tradicionalistas” del mosaísmo y los rectores espirituales de Israel. Lo que ellos no creían, pensaban que nadie podía admitirlo (Mt 23:13).

Y concluyeron, en su orgullo, que “esta gente ignora la Ley,” y por ello, decían, “son unos malditos” (v.49). Los rabinos y fariseos despreciaban profundamente al pueblo, porque no dedicaba su actividad al estudio de la Ley. Despectivamente lo llamaban el “pueblo de la tierra”⁴². Porque, ignorando todas las minucias y casuística rabínica, no podían cumplirlas. Por lo que así la Ley, mejor su casuística, venía a caer sobre ellos, “maldiciéndoles.”

3) *El sanedrín* (v.50.53). — Jn agrupa aquí, por último, el juicio del sanedrín con la actitud discordante y defensiva de Cristo por un miembro del mismo: Nicodemo⁴³.

Jn no precisa el momento de esta intervención defensiva, por agruparlo en este cuadro de “reacciones”; no debió de ser, sin embargo, muy distanciado de esta estancia y hechos de Cristo en Jerusalén.

La defensa de Nicodemo es velada, pues aún no es un discípulo abierto de Cristo; pero su argumentación es la propia de un doctor de la Ley: la Ley no condena a nadie sin oírle y permitir su defensa (Dt 1:16ss; 17:4). Pero ellos ya lo habían condenado antijurídicamente a muerte (Jn 7:25).

La respuesta de los sanedritas a Nicodemo es una fuerte y doble injuria camuflada: “¿También tú eres de Galilea?” De sobra sabían el origen noble de Nicodemo. Al aludirle a una hipotética relación galilea, no pretenden tanto el querer ponerle en el bando defensivo de un compatriota cuanto, veladamente, injuriarle, puesto que, para los de Judea, los galileos eran considerados como judíos inferiores, por su origen mixtificado, y tratados despectivamente. Un proverbio judío decía así: “Todo galileo es un leño.”⁴⁴ El término de “estúpido” hablándose de galileos aparece en los escritos rabínicos⁴⁵.

La segunda injuria es remitirle a que “investigue” las Escrituras, para que vea que “de Galilea no ha salido profeta alguno” (v.52).

Sin embargo, esto, tomado estrictamente, no era verdad, ya que, según el libro de los Reyes, Joñas era galileo (2 Re 14:25). Pero no deja de ser extraño este error en boca de sanedritas. Acaso quisieran decir que ningún profeta notable había salido de Galilea. En todo ello se ve que, para estos dirigentes, Jesús pasaba como oriundo de Galilea. Así lo denominarán un día las turbas: “Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea” (Mt 21:11). Pero los lectores del cuarto evangelio sabían de sobra el nacimiento de Cristo en Belén. Por eso el evangelista no tiene por qué corregir esta opinión, que, además, se refería a la vida pública de Cristo como “profeta,” ya que los sanedritas no se plantean aquí el problema de que Cristo sea el Mesías.

Mas, en todo caso, la opinión de los sanedritas nada probaba. Porque, si ningún profeta notable había provenido de Galilea, esto no imposibilitaba el que, en el futuro, pudiese provenir alguno de allí.

El v.53 está interpolado⁴⁶, aunque está inspirado.

La reunión se disolvió. La injuria se dirigió a Nicodemo. Pero las razones de éste no fueron rebatidas. Y contra la injuria quedó entonces flotando sobre el sanedrín una acusación formidable: de modo injusto se había ya condenado, en forma más o menos oficial, a Cristo a muerte. ¿Puede tener este pasaje algún contacto de fondo con la condena sanedrítica y de Caifas? (Jn 11:47ss).

1 Sobre El Lugar De Este Capítulo Con Relación Al 5 Y 6, Véase Lo Dicho Al Hablar Del — 2 Sukka: Tosephta 2:4; Bonsirven Textes Rabbiniques. (1955) P.252 N.1004, 2:4; Sukka 5:2-3; E. Kalt, Archeologia Bíblica (1942) P.167-168; G. Felten, Storia Dei Tempi Del N.T. (1932) Vol.2 P.253-256; Strack-B., Kommentar. Ii Exkursus: Das Laubhüttenfest, P.774-812; Sukka 5:1; Cf. Bonsirven, O.C., N.995; De Spec. Leg. Ii 86; — PLUTARCO, Symp. Iv 6:2. — 3 Comentario A Jn 2:12; Especialmente Cf. comentario A Mt 13:55-57. — 4 Abott, Johannine Vocabulary (1905), Palabra Believing P. 19-102. — 5 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.149-154. — 6 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crit. A Jn 7:8. — 7 D. Mollat, L'évangile De Sí. Jean, En La Bible De Jérusalem (1953) P.106 Nt.F. — 8 Strack-B., Kommentar. Ii P.486. — 9 Bonsirven, Textes. N. 1892.1909.1931. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.204. — 11 Lagrange, Évang. S. Sí. Jean (1927) P.205. — 12 P. Samain, En Eph. Theol. Lov. (1938) P.473ss. — 13 Shabbat Xviii 3; Bonsirven, Textes. (1955) N.160.178.691.692.693.757. 1342.760; Strack-B., Kom-

meniar. Ii P.478. — 14 Bonsirven, Le Judaïsme. (1934) J P.296 — 15 Melkita Sobre Éxodo 31:13; Cf. Bonsirven, Textes. N.761. — 16 Lagrange, Le Messianisme. (1909) P.222ss; Strack-B., Kommentar. It P.488ss. — 17 Midrash Qpheet 1:9; Apoc. Baruk 29:8; Strack-B., Kommentar. Ii P.481. — 18 Durand, Évang. S. St. Jean (1927) P.234. — 19 A.-H. Silver, Messianic Specidation In Israel (1927). — 20 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T. Vers. Del Al. (1932) I P.318-349. — 21 Diálogo Con Trifón 108 Y 17: Mg 6:725.728; 6:512ss. - Sukka 4:1; — 22 Bonsirven, Textes. (1955) N.990. — 23 Mishna: Trat. Sukka, En Bonsirven, Textes. (1955) P.234-253f Felten, Storia Dei Tempi Del N. T., Vers. Del It. (1932) Ii P.255. — 24 Strack-B., Kommentar. Ii P.490. — 25 Siphre Sobre Núm 28:8:143; Sukka 18; Cf. Bonsirven, O.C., N.264.1007. — 26 Badcock, En Journ. Theol. Stud. (1923) 169ss. — 27 Sukka 51a; Strack-B., Kommentar. Ii P.490ss. — 28 Rev. Bib. (1958) 523; G. D. Kilpatrick, The Punctuation Of John 7:37-38: Journ. Of Theol. Stud. (1960) 340-342. — 29 H. Rahner, Flumina De Ventre Christi. Die Patnistische Auslegung Von Joh. 7:37-38: Biblica (1941) 269-302.367-403. — 30 J. E. Ménard, L'interpretation Patristique De Jean 7:38: Rev. De L'université D'ottawa (1955). — 31 Boismard, De Son Ventre Couleront Des Fleuves D'eau: Rev. Bib. (1958) 535-546 — 32 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.215. — 33 Braun, Évang. S. St.Jean (1946) P.376. — 34 Barret, The Oid Testament In The Fourth Gospel: Journal Of Theological Studies (1947) 156. — 35 Dodd, The Interpretation Of The Fourth Cospel (1953) P.349. — 36 Cortés Quirant, Torrentes De Agua Viva. ¿Una Nueva Interpretación De Jn 7:37.38?: Estudios Bíblicos (1957) 302-303. — 37 Cortés Quirant, Torrentes De Agua Viva: Estudios Bíblicos (1957) 303-305. — 38 Sobre La Expresión “De Su Vientre Correrán Ríos De Agua Viva,” Cuya Primera Parte, “Vientre,” Significa No Sólo El “Interior,” Lo Mismo Que Sobre El Posible Origen De La Expresión “Ríos,” Cf. Boismard, De Son Ventre Couleront Desfleuves D'eau (Lo 7:38): Rev. Bib. (1958) 540-545; Grélot, De Son Ventre Couleront Des Fleuverse D'eau: Rev. Bib. (1959) 369-374; Jean Vil, 38: Eau De Rocher Ou Source Du Temple: Rev. Bib. (1963) 43-51; J. Coppens, Le Don De L'esprit D'après Les Textes De Qumrán Et Le Quatrúme Évangi-Le: L'évangik De S. Jean., P.209-224; G. D. Kilpatrick, The Punctuation Of John VII, 37-38: Jts (1960) 340-342; M. Kohler, Des Fleuves D'eau Vive: Rtp (1960) P. 188-201 — 39 J. Gible, Le Messianisme Prophetique (1954), En l'attente De Messie P.85-130. — 40 Regla De La Comunidad IX, Ii; Cf. Vermes, Les Manuscrito Du Désert Dejuda (1935) P.151; O. Barthélemy-J. T. Mlik, Discoveries In The Judean Désert: Qumrán Cave I P.121. — 41 Cf. comentario A Jn 7:15. — 42 Strack-B., Kommentar. Ii P.495-519. — 43 Sobre Nicodemo, Cf. comentario A Jn 3:1. — 44 Neubauer, Geographie Du Talmud P. 183-184. — 45 Erubim 53b; Bonsirven, O.C., N.787. — 46 Nestlé, N.T. graece et latinean ap. crit. Jn 7:53; cf. Bruce Vawter, o. c. (1972) p.466.

Capítulo 8.

La mujer adúltera, 8:1-11.

¹ Se fue Jesús al monte de los Olivos; ² pero, de mañana, otra vez volvió al templo, y todo el pueblo venía a El, y, sentado, les enseñaba. ³ Los escribas y fariseos trajeron a una mujer tomada en adulterio y, poniéndola en medio, ⁴ le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. ⁵ En la Ley nos ordena Moisés apedrear a éstas; tú ¿qué dices? ⁶ Esto lo decían tentándole, para tener de qué acusarle. Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en la tierra. ⁷ Como ellos insistieron en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado, arrójele la piedra el primero. ⁸ E inclinándose de nuevo, escribía en tierra. ⁹ Ellos que le oyeron fueron saliéndose uno a uno, comenzando por los más ancianos, y quedó El solo, y la mujer en medio. ¹⁰ Incorporándose Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado? ¹¹ Dijo ella: Nadie, Señor. Jesús dijo: Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más.

Se está en los días de la fiestas de los Tabernáculos (Jn 7:1.14; 8:2.12). Cristo tenía costumbre de retirarse, cuando estaba en Jerusalén, a pasar la noche al monte de los Olivos (Mt 24:3; 26:30 par.) y especialmente pernoctaba en Getsemaní (Jn 18:2). — Pero ya muy de mañana volvió otra vez al templo, para aprovechar el concurso de los peregrinos y enseñar. La frase de “todo el pueblo venía a El” es más de Lc que de Jn (Lc 21:37.38), y es una forma redonda de hablar del gran concurso de gentes que le escuchaban. Esta misma afluencia es una clara indicación de ser uno de los días festivos.

Cristo estaba en uno de los atrios del templo y enseñaba a las gentes estando “sentado.” No pretende decir el evangelista que estuviese sentado en las cátedras de los doctores, sino en uno de los escaños o pequeña alfombra en donde se sentaban los discípulos oyentes (Lc 2:46; Act 22:3); y, aunque éste era el modo ordinario de enseñar allí, esta precisión mira, sin duda, a

participar lo que se describe en el v.6: que Cristo escribía con su dedo en tierra.

En esta situación es introducido un grupo de “escribas y fariseos.” Juan nunca cita juntas estas dos expresiones, ni nunca cita a los escribas. Un nuevo índice del origen adventicio de este pasaje.

Traían una mujer que “fue sorprendida” en flagrante delito de adulterio. No se dice cuándo. La palabra “ahora” — modo — que pone la Vulgata, falta en el griego. Podría pensarse que la traían al tribunal para juzgarla y que, al pasar por allí y ver a Cristo, quisieron comprometerle. Pero tampoco sería improbable el que se la trajesen ex profeso para enredarle en su resolución.

Se la pusieron en “medio” del círculo de gentes que lo rodeaban. No dicen que ellos hayan sido los testigos (Dan 13:37). Pero, ya en sus manos, nadie duda que sea verdad el delito del que la acusan.

Propusieron algunos (Fouard, Parrar) que este caso se explicaría bien, puesto que la festividad de los Tabernáculos era ocasión de muchos desórdenes morales por acampar la gente al aire libre y haber grandes aglomeraciones: era la “fiesta más alegre”; pero otros (Edersheim) lo niegan.

Asegurado el hecho, le plantean una cuestión más que de derecho, pues lo decían “tentándole.” Le alegan lo que dice la Ley. Según Moisés, la adúltera debía ser apedreada (Lev 20:10ss; Dt 22:23ss; Ez 16:40). En época más tardía se legislará la estrangulación¹. Y alegada la legislación mosaica, le hacen, “tentándole,” la siguiente pregunta: y ante este caso, “tú, ¿qué dices?” Con ello, resalta el evangelista, buscaban poder “acusarle” (cf. Mt 22:15-22; 19:3ss par.). Era un dilema claro en el que querían meterle: si aprobaba la legislación mosaica en aquel caso, podrían desvirtuarle, ante el pueblo, su misericordia; si no la aprobaba, lo acusarían de ir contra la Ley de Moisés. La cuestión era malévolamente planteada y hasta incluso apuntando a posibles complicaciones con el poder civil romano, ya que la pena de muerte era de competencia exclusiva del procurador romano (Jn 18:31).

Cristo, que estaba “sentado,” sin duda, en un pequeño y bajo escabel de los oyentes, o sobre una estera o alfombra, “inclinándose, escribía con el dedo en tierra.” ¿Qué significado tiene esto? “El sentido de este gesto no ha sido dilucidado con certeza”².

San Jerónimo proponía, conforme a una interpretación material de Jeremías (Jer 17:13), que escribía en tierra los nombres de los acusadores y sus culpas³.

El gesto podría muy bien ser el de una persona que no quería intervenir en un asunto que se le propone (Lc 12:13.14). Power ha citado diversos casos modernos tomados del ambiente árabe. Queriendo un tal Qasim hablar de la actitud de su tribu, decía: “Cuando les piden regalos, se ponen a escribir con sus bastones en el suelo, pretextando excusas.”⁴

Sin embargo, en el evangelio “simbolista” de Jn, acaso pudiese estar superpuesta por el evangelista la sugerencia, por sola evocación, de la interpretación de Jeremías que daba San Jerónimo. El texto de Jeremías dice: “Todos cuantos te abandonan (Yahvé) quedarán confundidos; quienes se apartan de ti, serán escritos en la tierra porque abandonaron a Yahvé, fuente de aguas vivas” (Jer 17:13). También era apartarse de Yahvé la maldad de ellos contra Cristo y contra aquella mujer. Acaso en el detalle de este relato esté el intento de sugerir también el sentido de este pasaje de Jeremías, aunque no la interpretación material del mismo, **por Cristo**.

Y la prueba de esto es que nadie leyó lo que El escribía. Era, sin duda, el gesto de una persona que no quiere inmiscuirse en un asunto ajeno y menos aún en la celada que le tendían.

Por eso ellos “insistían en preguntarle.” Pero ante la malicia de su intento, Cristo les da una doble lección de justicia y de misericordia. E “incorporándose” en su asiento, pero sin ponerse de pie (v.8), mirándolos y acaso señalándolos con el dedo, les dijo: “El que de vosotros es-

té sin pecado, arrójele el primero la piedra.” En la represión de la apostasía mandaba la Ley que los testigos denunciadores arrojasen los primeros las piedras contra el condenado enjuicio (Dt 13:9; 17:7). A esto es a lo que alude la frase de Cristo. No es que Cristo negase el juzgar ni que los jueces cambiasen su oficio; pues siempre está en pie el “dad al César lo que es del César” (Mt 22:21 par.). Pero condenaba, en los que eran “sepulcros blanqueados,” que estaban “llenos de hipocresía e iniquidad” (Mt 23:27.28), un falso celo por el cumplimiento de la Ley en otros cuando ellos no la cumplían.

Mas su palabra, que era acusación, pronto hizo su efecto. Empezaron a marcharse los acusadores, “uno a uno, comenzando por los más ancianos.” Rodeado de gentes que lo admiraban y que podían estallar abiertamente a su favor, máxime si la acusación proseguía contundente, vieron que el mejor partido era abandonar aquella situación enojosa. Y empezaron a salirse hábilmente, inadvertidamente, uno a uno, comenzando por los más “ancianos.” Acaso los más jóvenes, con un celo más exaltado, eran los que querían mostrarse más celadores; pero, mientras, los más “ancianos,” con más experiencia de la vida y de las multitudes, y posiblemente de otras intervenciones del mismo Cristo, fueron los primeros en salirse de aquella situación torpe y peligrosa. Y también una vida más larga de “fariseísmo” les daba a su conciencia un mayor volumen de acusaciones.

Y “se quedó El solo, y la mujer en medio.” La contraposición se hace entre los acusadores y la mujer, por lo que este quedarse ellos solos no excluye la presencia de la turba que lo estaba escuchando (v.2) cuando le trajeron aquella mujer.

Y hecha la lección de justicia contra los acusadores, da ahora la gran lección de la misericordia. Si ellos no pudieron, en definitiva, “condenarla,” cuando era lo que intentaban, menos lo hará Cristo, que vino a salvar y perdonar. Por eso le dijo: “Ni yo te condeno.” Pero, contando con un arrepentimiento y un propósito en ella: “Vete, y desde ahora no peques más.” Y la adúltera encontró a un tiempo la vergüenza, el perdón, la gracia y el cambio de vida.

Tres cuestiones sobre este pasaje.

Este pasaje es una cuestión debatida entre los autores. Son tres las cuestiones que le afectan, y que se indican separadamente.

1. Inspiración — Que este pasaje está inspirado es doctrina de fe. Pues es una de las perícopas que el concilio de Trento quiere incluir, al definir el canon de los libros inspirados, en la expresión “libros íntegros cum ómnibus suis partibus”⁵. Es, pues, un pasaje bíblicamente inspirado.

2. Genuinidad — Este pasaje, ¿fue redactado e incluido en el cuarto evangelio por el mismo San Juan? Hay razones muy serias que hacen pensar que no.

a) Argumentos Contra La Genuinidad. — 1) Falta en los códices griegos mayúsculos más antiguos, y entre ellos el Alef, B, A, C, T, W, X, etcétera; falta en muchos minúsculos.

2) En otros códices mayúsculos, v.gr., E, M, S, D, etc., y en muchos minúsculos, el pasaje es anotado con un asterisco, indicando dudas sobre él. En el códice L y el Delta, queda espacio libre entre 7:52 y 8:12, lo que indica la duda sobre su genuinidad.

3) En los códices que traen esta perícopa, aparece ésta con innumerables vanantes, mucho más que en otros casos. Lo que indica una falta de fijeza en el texto. Incluso códices que la traen la ponen sin fijeza de lugar. Unos la ponen después de Lc 21:38; otros al fin del evangelio de Jn; otros después de Jn 7:36 o Jn 7:44.

4) Falta en los manuscritos de las versiones antiguas principales: sean latinas (a, 1, 1, q), sea en otras varias siríacas, en la versión sahídica, en los más antiguos códices armenios.

5) Los escritores griegos que comentaron a San Juan, no comentan esta anécdota, sino que de 7:52 pasan a 8:12. Así Orígenes, San Crisóstomo, San Cirilo A., Teodoro de Mopsuestia.

Los más antiguos escritores latinos tampoco citan este pasaje. Tertuliano silencia esta historia. También parece que fue desconocida por San Cipriano y San Hilario.

Taciano, sirio, omite Jn 7:53-8:1-11 en su Diatessaron.

Falta en el papiro Bodmer u (p⁶⁶) y Bodmer (p⁷⁵).

6) Razones internas. — La estructura de la narrativa es más sinóptica que yoannea, tanto por su contenido como por su lengua y estilo. Así la expresión “escribas y fariseos,” tan usual en los sinópticos, no se encuentra en Juan. Y su inserción aquí rompe la continuidad lógica de los discursos del Señor.

b) Argumentos A Favor De La Genuinidad. — 1) Lo traen varios códices griegos mayúsculos, entre ellos el D. Pero éste (siglo V-VI) se caracteriza por sus muchas adiciones. Otros códices griegos mayúsculos son códices más recientes. Y éstos lo traen, unas veces en el lugar en que hoy está, otros después de otros pasajes de, Juan, o incluso después de Lc 21:36.

2) La traen muchos minúsculos.

3) Aparece en códices de antiguas versiones latinas; en la Vulgata, en versiones siro-palestinese, etiópica, boaírica.

4) El pasaje es muy antiguo. Es ya conocido de Papías⁶, por lo que llega al siglo i. Se lo cita como parte del evangelio de Jn por Paciano (muerto antes del 304), por San Ambrosio⁷, San Jerónimo, que dice que figura “en muchos códices griegos y latinos”⁸; San Agustín es gran defensor de su genuinidad⁹. Posteriormente es conocida unánimemente por los autores latinos.

5) Esta anécdota **figura en la liturgia de la Iglesia**; tanto entre los latinos (evangelio de la misa del sábado después de la tercera dominica de Cuaresma) como entre los griegos (en los días que se conmemora la festividad de las Santas Pelagia, María Egipciaca, etc.). De ahí el que se encuentre en casi todos los “evangelarios”; sólo se exceptúan 30. Pero este uso litúrgico es ya tardío.

De lo expuesto, hoy se sostiene por la mayor parte de los autores lo siguiente: basándose sobre todo en la autoridad de los códices griegos, esta narración **no perteneció originariamente al evangelio de San Juan, sino que** fue insertada posteriormente en el mismo.

El haber sido insertada en este lugar puede explicarse porque Cristo, en este capítulo octavo (v.15), dice que él no juzga — condena — a nadie. Y la escena de la mujer adúltera, en que se termina diciendo: “Tampoco yo te condeno,” venía a ser la introducción, con un hecho histórico, de esta enseñanza de Cristo, al tiempo que la relación material de las palabras las venía, materialmente, a aproximar¹⁰.

3) **Historicidad.** — Esta narración es ya muy primitiva. Era conocida por Papías¹¹, por lo que ya debe de llegar al siglo i; parece que fue conocida por el Pastor de Hermas¹², también la citan el Evangelio según los Hebreos¹³ y la Didascalia, sobre 250.

La historicidad del pasaje nada tiene en contra. Los datos topográficos de los versículos 1 y 2 son completamente exactos. Se la califica como “un fragmento de la tradición apostólica”¹⁴, y se dice que lleva ciertamente el sello de la verdad intrínseca, y no presenta la más mínima huella de una invención tardía (Weiss-Meyer).

Debe de provenir de la misma tradición apostólica. Y por su misma verdad histórica y belleza doctrinal, fue conservada en la tradición. Y así autorizada, se insertó, en un momento determinado, en el evangelio de Juan. Pudo muy bien pertenecer, en cuanto a la sustancia del hecho, al mismo Juan, y ser recogida por algún discípulo suyo o formulada por un escritor más cercano al estilo sinóptico. Ni hay repugnancia en que proceda, por literatura y contenido, de la misma tradición sinóptica. Pero ¿no habría sido incorporada a los evangelios provenientes de ella? Quer- rer precisar su autor literario parece imposible en el estado actual.

Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio, 8:12-20.

¹² Otra vez les habló Jesús, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en la tiniebla, sino que tendrá luz de vida. ¹³ Dijéronle, pues, los fariseos: Tú das testimonio de ti mismo, y tu testimonio no es verdadero. ¹⁴ Respondió Jesús y dijo: Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y adonde voy, mientras que vosotros no sabéis de dónde vengo o adonde voy. ¹⁵ Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie; ¹⁶ y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado. ¹⁷ En vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos es verdadero. ¹⁸ Yo soy el que da testimonio de mí mismo, y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí. ¹⁹ Pero ellos le decían: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. ²⁰ Estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el templo, y nadie puso en él las manos, porque aún no había llegado su hora.

Este discurso es situado expresamente por el evangelista al fin del pasaje, “en el templo” (v.20) y “en el gazofilacio” (v.20). Este discurso debe de ser pronunciado en la fiesta de los Tabernáculos o en días muy próximos a ella, como se ve por la alusión a la luz.

La sala propiamente del tesoro no era accesible al público. Estaba situada en el “atrio de las mujeres.” Se habla de varios “gazofilacios” y de uno solo ¹⁵, sea porque hubiese varias dependencias para guardar estos tesoros o por sintetizarlos, vulgarmente, como el lugar — un patio — a donde salían las bocas de los recipientes, y que, por extensión, se lo llamase, elípticamente “el gazofilacio.”

Como Cristo no pudo pronunciar este discurso en la sala propiamente tal, se refiere esta topografía del discurso, o bien a que Cristo lo pronunció probablemente “cerca” del “gazofilacio” (Mc 12:41), o bien se deba a otra razón. Consta por la Mishna que había trece grandes “cepillos” en forma de “trompetas,” anchas en su parte baja, y que, teniendo su boca en el patio exterior de las mujeres, por donde los judíos depositaban las ofrendas (Mc 12:41; Lc 21:2), llegaban por su parte alta y estrecha a la sala del “tesoro.” ¹⁶ Probablemente se refiere esta frase del evangelista a que Cristo hizo estas enseñanzas en el atrio al cual salían estas “trompetas” que conectaban con el gazofilacio. De ahí que la frase tendría el sentido de ser pronunciado “junto a,” “enfrente de” o “cerca” del “gazofilacio” (Mc 12:41) ¹⁷.

La situación topográfica que se asigna a este coloquio de Cristo es una prueba clara del valor histórico del mismo.

Cristo, acaso como gritando (Jn 7:28.37), dijo: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en la tiniebla, sino que tendrá la luz de vida.”

Esta palabra de Cristo está rimada y presentada al estilo de otras sentencias del mismo (Jn 6:35; 10:7.11; 11:25; 14:6; 15:1). Y la misma se encuentra pronunciada por Cristo en otra ocasión (Jn 9:5; 12:46). “Yo soy la Luz (τὸ φῶς) del mundo.”

Consta por la Mishna que en la primera noche y en la octava de la fiesta de los Tabernáculos ardían en el “atrio de las mujeres” cuatro enormes candelabros de oro, de 50 codos de altura (más de 25 metros), sobresaliendo unos 13 sobre los muros del recinto, cargados de innumerables luces, y a cuyo resplandor los hombres y los miembros más destacados bailaban, los primeros llevando en sus manos teas encendidas, mientras los levitas tocaban instrumentos musicales y cantaban salmos. Estos cuatro candelabros de oro se encendían para conmemorar la columna de fuego y la nube en las que “Yahvé iba delante de ellos, para alumbrarles, y para que así pudiesen marchar lo mismo de día que de noche” (Ex 13:21.22) ¹⁸. También vinieron a significar la luz de la presencia divina y la luz de la Ley.

Es muy probable que esta imagen, con la que Cristo se proclamó “la Luz del mundo,” esté evocada aquí por estas luminarias de la fiesta de los Tabernáculos, como se prueba por el rito del agua de esta misma festividad el que Cristo diga: “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba” (7:37).

Al utilizarla así Cristo, evocaba dos cosas: a) que era a su “luz” a la que debían gozarse y vivir; b) y siendo aquellas luminarias evocación de la columna de fuego y nube en la que Yahvé marchaba ante ellos, para conducirlos por el desierto (Ex 13:21.22); y siendo símbolo de la presencia de Yahvé, Cristo, al legislar en la zona moral y religiosa de los hombres, venía a identificar ahora la luz providente de Yahvé con la suya propia. Era un modo de evocar, conforme a procedimientos semitas y bíblicos conocidos — de “alusión” y “traslación” —, su divinidad.

La luz es además símbolo de la salud mesiánica (Is 9:1; 42:6; 49:6; Bar 4:2). El mismo Mesías era llamado Luz. Al “Siervo de Yahvé” Dios le puso “como Luz de las naciones” (Is

49:6; 60:1). El anciano Simeón llama a Cristo “Luz para revelación de las gentes” (Lc 2:32). Asimismo lo llaman los escritos rabínicos: “El nombre del Mesías es Luz.”¹⁹ Y en Qumrán aparece la expresión “luz de vida” por camino de salvación (1 Qs 3:7).

De aquí que el que le “sigue,” que es hacerse su discípulo (Jn 12:26; Mt 9:9; 4:19, etc.), no está en “tinieblas,” que es moral-mente muerte, sino que le es “luz de vida,” es decir, esa “vida (que) estaba” en el Verbo, y que se hace luz para que los hombres tengan con ella la verdadera vida: “y la vida era la luz de los hombres (Jn 1:4)”²⁰.

Los “fariseos” presentes comprenden de sobra el plan rector que Cristo se arroga y la presentación **que hace de sí mismo como Hijo de Dios**. Y a su presentación como tal, le arguyen en la línea leguleya.

El dice que es así; pero el testimonio propio no vale, según la Ley. En la Mishna se lee: “No se puede creer a uno que testifique sobre sí mismo”²¹. Pero la respuesta de Cristo a este propósito es doble:

Su testimonio es válido. — En otra ocasión admite esta posición (Jn 5:31). Pero después que la luz de su revelación ha crecido y se ha manifestado, no la admite. Debe reconocérsele su valor. Si un profeta estaba seguro de que Dios le hablaba y manifestaba las comunicaciones que hacía, ¡cuánto más Cristo! El sabe que “bajó” del cielo y que a él va. Su caso no se puede juzgar como los otros casos. Por eso, su testimonio es válido; es el único válido. Pues sólo El se conoce.

En cambio, ellos le juzgan “según la carne,” según las apariencias externas (Jn 7:24), considerándolo un simple hombre. **No veían en el ser humano el resplandor de la divinidad**. Por ello, El solo puede testimoniar quién sea. Cristo aparece con una conciencia clara de quién es.

Y, en contraposición a ellos, El “no juzga a nadie.” La palabra “juzgar” (xpcvu) tiene frecuentemente, conforme al uso semita, el sentido de condenar (Jn 3:17; 12:47). El significado de esta afirmación pudiera ser doble: a) una frase elíptica: “no juzga a nadie” al modo humano, “según la carne”; b) que El no ejerce todavía su función condenatoria de juez de los hombres. En otros pasajes de Juan no sólo se afirma lo mismo, sino que se da la razón de por qué no “juzga” con juicio “condenatorio” ahora a los hombres: porque el Padre le envió para salvar al mundo (Jn 3:17; 12:47). Probablemente, el segundo sentido es aquí el más verosímil y el que se entronca mejor con el haberse insertado el episodio de la mujer adúltera, que termina con estas palabras de Cristo: “Ni yo te condeno tampoco” (v. 11).

El testimonio del Padre a favor de Cristo. — Puesto que antes le objetaron ateniéndose a lo legal para negarle valor a su testimonio, ahora alega la Ley, que da validez al testimonio de los (Dt 17:6; 19:15; Núm 35:30). Al suyo propio añade también el que le da su Padre, de quien vosotros “decís que es vuestro Dios” (Jn 8:54).

¿Cómo el Padre “da testimonio” de Cristo? Aquí no lo consigna el evangelio. Pero en otros pasajes del mismo evangelio se dice: por las obras que le da a hacer (Jn 5:20.36.37; 8:54; 10:31.37.38). Los milagros, que son “signos” de su misión.

Los “fariseos” (v.13) le preguntan, burlescamente, dónde está su Padre. Naturalmente no se refieren a San José, su padre “legal,” sino al que El constantemente les está alegando ser su padre celestial, y precisamente matizándose aquí — ¿sólo por Jn? — que es el que “vosotros decís que es vuestro Dios” (Jn 8:54). La burla la plantean en el terreno leguleyo. ¿Dónde está su Padre? Que venga y que testifique. Ya que para ellos son la materialidad de las personas las que cuentan y no otras formas testificales. Era decirle que su argumento estaba al margen de la Ley y remitido a una zona no jurídica²².

La respuesta de Cristo es profunda y contundente. No conocen al Padre, precisamente

porque por su obstinación no lo quieren conocer a El como el Enviado y el Hijo de Dios. “¿No crees — le dice a Felipe, que le decía que le mostrase al Padre — que Yo estoy con el Padre y el Padre en mí?” (Jn 14:9.10). Probablemente este tema se entronca por “encadenamiento semita” con el anterior. “El Padre, que mora en mí, hace sus obras”: enseñanzas y milagros (Jn 14:10.11).

La síntesis del relato no dice todo lo que pasó; pero se adivina. Debieron de querer prenderle, como en otras ocasiones, por hacerse así igual a Dios (Jn 10:29-39). Pero “nadie puso en El las manos, porque aún no había llegado su hora,” **de muerte y glorificación**. La providencia de Dios está en juego, mas esto no excluye la cooperación de Cristo, como en otras ocasiones en que, queriendo prenderlo, “se deslizó de entre sus manos” (Jn 10:39).

Consecuencias para los judíos en desconocer a Cristo, 8:21-30.

Esta sección probablemente corresponde a la misma época histórica que la anterior. Sin embargo, el v.27 y 30 parece sugerir preferentemente otro auditorio, al no comprender que se refiere al Padre lo que está diciendo; tema y conversación clara en el coloquio anterior. En el fondo, la argumentación es más de fariseos que del pueblo. Máxime cuando los judíos pueden ser, en el evangelio de Jn, los dirigentes, fariseos. Varios temas ya fueron tratados antes. ¿Son una especie de retractación? (cf. Jn 7:31ss).

²¹ Todavía les dijo: Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado; a donde Yo voy, no podéis venir vosotros. ²² Los judíos se decían: ¿Acaso va a matarse, que dice: A donde Yo voy no podéis venir vosotros? ²³ El les decía: Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. ²⁴ Os dije que moriríais en vuestro pecado, porque, si no creyerais que Yo soy, moriréis en vuestros pecados. ²⁵ Ellos decían: ¿Tú quién eres? Jesús les dijo: Es precisamente lo que os estoy diciendo. ²⁶ Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y Yo hablo al mundo lo que le oigo a El. ²⁷ No comprendieron que les hablaba del Padre. ²⁸ Dijo, pues, Jesús: Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy Yo y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo. ²⁹ El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque Yo hago siempre lo que es de su agrado. ³⁰ Hablando El estas cosas, muchos creyeron en El.

La obstinación judía en desconocer a Cristo como Mesías le lleva a hacerles esta advertencia. El se “va.” Es su ida por la muerte al Padre. Es el aspecto triunfal de la muerte de Cristo (Jn 7:33; 14:2-6; 16:28; 17:11). Ahora que lo tienen presente como “la luz del mundo” no lo quieren reconocer como tal.

Y, sin embargo, les advierte cómo “me buscaréis y no me hallaréis.” Se pensó por algún autor en la posibilidad de que se refiriese a un momento histórico concreto. Acaso en los días previos a la destrucción de Jerusalén, de cuyos días se anuncia que dirán las gentes que el Mesías está en este o en otro lugar (Mt 24:21-28 par.).

Pero probablemente el sentido de la frase de Cristo es más amplio. Los judíos siempre estaban expectantes en su historia por el Mesías; máxime en los días de Cristo había una excepcional expectación mesiánica, como se ve bien en el movimiento creado en torno al Bautista, y por la presencia vigilante en el desierto que tenía la comunidad de Qumrán. En todo ello, los judíos buscaban implícitamente al Mesías, que es Cristo. Y, al buscarle fuera de él, no le podrán encontrar, como les dijo más explícitamente en otra ocasión (Jn 7:34). Por lo que “moriréis en

vuestro pecado.” La expresión es de tipo bíblico paleotestamentario (Dt 24:16; Ez 18:18, etc.), con lo que se expresa una responsabilidad personal. Por lo mismo, ellos no pueden “venir” a donde “Yo voy.”

Judíos y “fariseos” no concebían que ellos no pudiesen dejar de estar en todo lo que fuese lo mejor. De ahí la malévolamente insidiosa que lanzan. “¿Acaso va a matarse, que dice: A donde Yo voy no podéis venir vosotros?” Si hubiese pensado ir a predicar a la “diáspora,” también allí tenía el Sanedrín sus medios de espiarlo y hacerse con El. Lo sabían muy bien ellos (Jn 7:35). Pero el pensamiento es ahora presentado en una forma más terminante. “¿Acaso va a matarse?” El suicidio era considerado como un gravísimo delito, digno de la gehenna²³. Era, a un tiempo, una injuria a Cristo y un modo de manifestar farisaicamente la seguridad de su santidad y del cielo. ¡Sólo a la gehenna era a donde ellos no podían ir!

Pero Cristo “decía” con insistencia el abismo radical que había entre El y ellos, y el lugar adonde El iba: “Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo.”

No sólo Cristo es de “arriba” porque siempre “hace lo que es de agrado” del Padre (v.29), la única norma de su actividad y enseñanza, sino también en el sentido de que El “bajó” del cielo por la “encarnación” (Jn 3:13.31, etc.). Y así ahora El “va” al Padre, al que lo envió; y a donde ellos no pueden ir sin creer en El, porque El es el “camino” (Jn 14:6) para ir al Padre (Jn 14:6b). Sin creer en El, “morirán” en sus pecados.

La redacción del v.24 dice así: “Por lo que os dije que moriréis en vuestros pecados; porque, si vosotros no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados.”

Esta frase, construida con “inclusión semita,” tiene en su centro una expresión que, sin duda, tiene en este evangelio una redacción e intento muy marcado. ¿Qué significa aquí este cortado: “Yo soy”? (εγώ εἰμι).

En primer lugar, el enviado, el Mesías (Μψ 13:6), *el Hijo de Dios*. Pero, cortada y redactada así, tiene su manifiesto entronque con la frase del Antiguo Testamento en la que Dios revela a Moisés su nombre: Yahvé (Ex 3:14). Y significa que Yahvé, el Dios de Israel, es el único Dios verdadero (Dt 32:19; Is 43:10; 46:4). Con esta forma tan escueta y “técnica,” que sale cuatro veces en el cuarto evangelio (Jn 8:24.29:58; 13:19), Cristo, al evocarla sobre sí, probablemente quiere identificarse y caracterizarse con ella; es, pues, el único Salvador, el Dios único²³.

El curso del diálogo o de la polémica encierra una dificultad clásica y que no puede decirse esté aún plenamente resuelta. Al preguntarle: “¿Tú quién eres?” les respondió: την αρχήν ο τι λαλώ ύμΤν (v.25). Las antiguas versiones traducen esta respuesta sin matizar bien un sentido preciso. La Vulgata clementina lo traduce por “Principium, qui et loquor vobis”: “Yo soy el principio, yo que os hablo.” El sentido es claro. Tendría un buen entronque conceptual con el Apocalipsis, en donde se llama el Alfa (Ap 1:8), es decir, el Principio. Pero esta interpretación latina de la Vulgata clementina no está en el texto griego. En ella no se dice “qui”: “el que,” “quien,” sino “porque.” Ni está tampoco en la Vulgata jeronimiana, en la que no está “qui,” sino “quia,” “porque” (WW). Los Padres latinos han comentado la traducción latina.

Los Padres griegos suelen dar otra traducción del texto original. La parte de la frase την αρχήν puede tener un triple significado:

“Al principio” (ac.).

“Ya al principio,” en el sentido de “después del principio.”

Sentido adverbial. Sería equivalente a “absolutamente,” “completa, mente.”

En los dos primeros casos su sentido sería: “lo que os dije al principio” o “desde el principio” (Jn 15:27).

Pero esto parece tener un serio inconveniente. Si le preguntan quién es, es porque “al principio” no se lo dijo. Pero parece ser que sea el mismo auditorio, como se ha visto en la introducción a la sección que comienza en el v.21. Además, Jn debería haber empleado filológicamente la forma απ' αρχής (Jn 15:27) o έχ αρχής (Jn 16:4).

Por eso, tomada esta frase en sentido adverbial, su sentido sería: “absolutamente,” “completamente” o “precisamente es lo que os digo.” “Es precisamente lo que os estoy diciendo.” Con ello remitiría, al menos literaria-

mente, además de a su propio testimonio (v.12ss), al que le da su Padre, con las obras y al que poco antes aludió. Con lo cual les estaba diciendo El, con su testimonio personal y con su alusión al testimonio del Padre, quién era. Así al preguntarle: “¿Tú quién eres?” Respondería: “Es precisamente lo que os estoy diciendo.”

Es una interpretación muy usual en los Padres griegos. Esta interpretación ha sido refrendada con muchos ejemplos de los clásicos griegos²⁴.

Otros dan a estas dos primeras palabras el sentido adverbial de “primeramente,” junto con una puntuación interrogatoria. Y así se traduce: “Primeramente, ¿qué es lo que Yo os digo? Vosotros me preguntáis quién soy. Pero ante todo es preciso conocer cuál es mi doctrina, porque mis palabras son las que dan testimonio por mí”²⁵

También, supuesta una interrogación, se propone como tipo de otras: “¿Por qué al principio o después del comienzo os hablé o enseñé?” O lo que es lo mismo: “En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?”²⁶

Otra interpretación en forma interrogativa sería: “En absoluto, ¿por qué os hablo?”

Estas formas interrogativas, que parecerán expresar en Cristo como un arrepentimiento hipotético de enseñarles, encuentran un paralelo conceptual en los sinópticos (Mt 17:17).

No habiendo ninguna razón decisiva por varias de estas interpretaciones, la que da sentido adverbial a la primera parte de la frase tiene a su favor el que ésta es la interpretación usual de los Padres *griegos*.

La formulación de la frase siguiente tiene alguna dificultad. Dice así: “Muchas cosas tengo que hablar acerca de vosotros y condenar; pero el que me envió es verídico, y las cosas que oí a El, éstas las hablo al mundo.”

A pesar de la mala comprensión e incredulidad de los judíos con relación a Cristo, El les dice que tendría que decir aún “muchas cosas” precisamente “acerca de ellos,” de su actitud hostil e incrédula; y, como consecuencia de ese enjuiciamiento que tendría que hacerles, se seguiría el “condenarles” muchas cosas de su conducta y, sobre todo, la actitud e incredulidad ante El. Es lo que se lee en los sinópticos (Lc 9:41). El verbo que usa es *χρίνειν*.

Pero omite seguir ahora por este camino. ¿Por qué? La razón que alega pudiera extrañar: “Pero el que me ha enviado es veraz (*αληθής*), y Yo hablo al mundo lo que oí a El.” El sentido preciso de esta frase podría, en una primera lectura, resultar algún tanto oscuro.

La palabra que califica al Padre (*αληθής*) puede tener aquí dos sentidos: a) Como Cristo sólo habla al mundo lo que “oyó” al Padre, y éste es “veraz,” se sigue que Cristo sólo dice la verdad, que es lo que, en cada caso, conviene (Jn 7:18). Así ahora lo enseñaría, b) También podría tener esta palabra el sentido de “fidelidad.” “Dios es veraz”: fiel a sus promesas (Rom 3:4; cf. v.3). En este caso, el sentido será: Como **Cristo sólo se atiene al plan del Padre**, y éste es “fiel” al mismo, no quiere que Cristo condene ahora, **sino que ejerza su función de Salvador**.

Pero la enseñanza continúa. Esa actitud hostil e incrédula que tengan con El, sería un día vencida por la evidencia de la historia. Cuando “eleven” al Hijo del hombre, conocerán que “soy yo.”

El anuncio de cuando ellos lo “eleven” (*υψώσητε*) en alto se refiere a la cruz (Jn 3:14; 12:32-34). Pero esto evocando el sentido triunfal joanneo, es decir, por la cruz, la subida al Padre. Y por su “elevación” a la cruz y por su ida a la diestra del Padre (Jn 13:1; 14:28; 17:5.26, etc.), manifestada en prodigios, tendrán que comprender la verdad de todo lo que les diga: que sólo hizo aquello para lo que el Padre le envió, que sólo hizo “lo que es de su agrado” (Is 38:3), y que su Padre “estuvo con El siempre” (Ex 3:12; Jos 1:5, etc.).

Pero esta frase tan recortada en Juan de “Yo soy” es muy probable que quiera expresar la divinidad de Cristo, no sólo porque los milagros confirmaron la doctrina de su filiación divina, sino también **porque ella evoca el nombre inefable de Yahvé, y aquí aplica sobre El este nombre** y su realidad: “Yo soy” (*εγώ εφρα*)²⁷.

Sin embargo, este “conocimiento” (v.28) que los judíos, según les anuncia, tendrán de El, no es un anuncio de su conversión. Pues antes les había dicho que lo “buscarían,” y, si no creyesen en El, “morirían en su pecado” (v.21). Se refiere más bien a la experiencia que, por fuerza de

los hechos, les hará ver que Cristo era el que dijo. Los hechos triunfales en su resurrección, el cumplimiento de las profecías, la fundación y crecimiento de su Iglesia, la destrucción anunciada de Jerusalén, etc., serían otros tantos hechos que se imponían objetivamente sobre la realidad subjetiva de su apreciación; **Cristo, en todo, sólo obedecía al Padre.** Y éste confirmó su obra.

El vigor y convicción de estas palabras de Cristo, que “habló como jamás hombre alguno habló” (Jn 7:46), y que atrajo a El a los ministros sanedritas, impresionó al auditorio. Y “muchos” entonces “creyeron en El.” Pero esta fe podía tener muchos grados y adhesiones, como El mismo dijo (Jn 2:23-25).

La oposición de dos filiaciones, 8:31-59.

³¹ Jesús decía a los judíos que habían creído en El: Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos, ³² y conoceréis la verdad, y la verdad os libraré. ³³ Respondieronle ellos: Somos linaje de Abraham, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres? ³⁴ Jesús les contestó: En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado. ³⁵ El siervo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre. ³⁶ Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres. ³⁷ Sé que sois linaje de Abraham; pero buscáis matarme, porque mi palabra no ha sido acogida por vosotros. ³⁸ Yo hablo lo que he visto en el Padre; y vosotros también hacéis lo que habéis oído de vuestro padre. ³⁹ Respondieron y dijeronle: Nuestro padre es Abraham. Jesús les dijo: Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham. ⁴⁰ Pero ahora buscáis quitarme la vida, a un hombre que os ha hablado la verdad, que oyó de Dios; eso Abraham no lo hizo. ⁴¹ Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Dijeronle ellos: Nosotros no somos nacidos de fornicación, tenemos por padre a Dios. ⁴² Díjoles Jesús: Si Dios fuera vuestro padre, me amarías a mí; porque yo he salido y vengo de Dios, pues Yo no he venido de mí mismo, antes es El quien me ha enviado. ⁴³ ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra. ⁴⁴ Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. El es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él. Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de la mentira. ⁴⁵ Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis. ⁴⁶ ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis? ⁴⁷ El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios. ⁴⁸ Respondieron los judíos y le dijeron: ¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y tienes demonio? ⁴⁹ Respondió Jesús: Yo no tengo demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. ⁵⁰ Yo no busco mi gloria; hay quien la busca y juzgue. ⁵¹ En verdad, en verdad os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte. ⁵² Dijeronle los judíos: Ahora nos convencemos de que estás endemoniado. Abraham murió, y también los profetas, y tú dices: Quien guardare mi palabra no gustará la muerte nunca. ⁵³ ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham, que murió? Y los profetas murieron. ¿Quién pretendes ser? ⁵⁴ Respondió Jesús: Si Yo me glorifico a mí mismo, mi gloria no es nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es vuestro Dios. ⁵⁵ y no lo conocéis, pero Yo le conozco; y si dijere que no le conozco, sería semejante a vosotros, embustero; mas Yo le conozco y guardo su palabra. ⁵⁶ Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró. ⁵⁷ Le dijeron entonces los judíos: ¿No tienes aún cincuenta años y has visto a

Abraham? ⁵⁸ **Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abraham naciese, era Yo.** ⁵⁹ **Entonces tomaron piedras para arrojárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo.**

Ocasión del mismo (v.31-32). — La ocasión con que va a pronunciarse este discurso es una enseñanza y unos consejos que Cristo da, seguramente en otros días distintos del anterior, “a los judíos que habían creído en El.”

Su fe, grande o pequeña, en El, los venía a hacer sus discípulos. Pero, para serlo de verdad, han de “permanecer” en su “palabra,” **que es su enseñanza: el Evangelio.** El verbo usado aquí por “permanecer” (μένω), en el vocabulario de Jn es término característico suyo, y significa una unión muy íntima y vital con aquello a lo que se une: “es instalarse en la palabra, recibir su savia, vivir de ella” ²⁸ (Jn 6:56; 14:22.23; 15:4-7; 1 Jn 2:6.24.27; 3:6; 4:15; cf. especialmente 2 Jn 9).

Pero el ser discípulos verdaderos de Cristo lleva consigo, entre otros privilegios, éste: “conoceréis la verdad” de esa manera auténtica, honda y vital, y “la verdad os librerá.” ¿De qué? Esto es lo que da lugar a iniciarse este diálogo polémico.

La Libertad y el verdadero linaje de Abraham (v.33-40).

El auditorio que va a intervenir aquí, si se interpreta en su sentido rígido, serían los anteriores judíos convertidos (v.31), quienes ahora le “responden” (v.33), y a quienes El parece dirigirse (v.34). Pero extraña que un auditorio de sus “discípulos” judíos responda de una manera tan combativa y virulenta, hasta el punto de querer darle muerte (v.37.40). Probablemente hay que suponer aquí la intervención de otro auditorio judío, mezclado o presente entre los que han creído, o que se unen aquí, por contexto lógico, conversaciones que responden a momentos históricos distintos. La ocasión de dirigirse a sus “creyentes” es en el intento de Jn un episodio accidental, pero su pensamiento fundamental va al tema y polémica de sus encarnizados enemigos judíos.

La respuesta de estos judíos es tomada en un sentido material y en tono despectivo. Seguramente para buscar alguna nueva explicación, como Nicodemo (Jn 3:4), o para esquivar la censura que les hace Cristo. Pues ellos probablemente tuvieron que comprender que con la “liberación” de que les hablaba quería indicar una liberación de tipo espiritual, sea del pecado o del error (Prov 35:10: LXX, Vg). Algún rabino decía que “no había más hombre libre que el que se ocupa del estudio de la Ley.” ²⁹ Se; querían, pues, defender y poner a cubierto alegando que son “linaje de Abraham” y que “no han sido jamás siervos de nadie.”

El judío se creía en la auténtica y plena fe. ¿Cómo la “verdad” — la le en Cristo y su mensaje — los podría “liberar”? ¿De qué?

La simple pertenencia material al “linaje de Afyraham” los hacía tenerse por la raza superior y señora de todos los sinópticos reflejan esta creencia popular de orgullo judío. El Bautista les dice: “No os forjéis ilusiones, diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre” (Mt 3:9; Lc 3:8). De ahí esta respuesta, con la complementaria de que “no han sido jamás siervos de nadie,” en el sentido de que las opresiones y esclavitudes que experimentaron en su historia, hasta el punto de “no haber sido independientes más que cuatro siglos sobre catorce antes de nuestra era” ³⁰, no las habían soportado voluntariamente, sino con el ánimo rebelde a su imposición ³¹, al menos el grueso de/la nación. Es lo lógico y patriótico ante una invasión extranjera. Los “zelotes” serán un exponente final de esta rebeldía e insumisión al poder de Roma.

Pero Cristo les hace ver la más terrible servidumbre en que están y pueden permanecer:

“el que comete pecado es siervo del pecado.” La historia de Israel les hacía ver que las invasiones experimentadas eran el castigo a las infidelidades externas a Yahvé, aparte de los pecados personales íntimos. Pero el pensamiento de Cristo se orienta concretamente a una nueva perspectiva de su transgresión moral: su actitud hostil ante Cristo, el Mesías; su obstinación en no reconocerle. Esto los hace reos de un pecado gravísimo (Jn 9:39-41); son, pues, esclavos. Necesitan creer en El, para que esta verdad los haga libres de su error judío.

Todo descendiente de Abraham era considerado como un hombre “libre”³². Pero la simple pertenencia material racial no salva. Y el pensamiento, con un “encadenamiento semita,” se ilustra con una evocadora comparación, en la que se expresa también la necesidad de esta fe liberadora en Cristo (v.24).

En una casa, el “siervo” siempre está expuesto a ser despedido y a no permanecer en ella; el “hijo,” en cambio, es como dueño de ella y heredero natural de la misma: “el hijo permanece para siempre.” Sin la fe en Cristo, Israel está expuesto a ser echado fuera de la “casa,” del reino. Su pensamiento se entronca con las parábolas y alegorías en que se anuncian la expulsión del pueblo elegido del reino mesiánico (Mt 22:1ss, etc.). Pero, al mismo tiempo, se enseña que la verdadera “liberación,” que es la moral, no la da la Ley, sino que es obra del Hijo. Cristo es el Redentor de todo pecado.

Pero, además, para hacerles ver que no son verdaderos hijos de Abraham, en el sentido moral, **es que no hacen las obras del padre de la fe.** Pues aquél “creyó” en el Mesías futuro, Cristo, y éstos, en lugar de creer en Cristo, pretenden matarle (Mt 21:33-46 par.). Eran enemigos de creer en aquel en quien creyó Abraham. Ptor eso no tenían la verdadera filiación del padre de los creyentes, y aun creyéndose libres, eran “esclavos” de pecados y del gran pecado de no creer en Cristo, el liberador de la servidumbre.

La Obra del Diablo en esta Hostilidad Judía (v.41-51).

Al no hacer las obras de Abraham, Cristo los acusa de hacer las “obras de vuestro padre” (v.41.38). Este es el diablo (v.44).

El diálogo polémico se inicia con la protesta que los judíos hacen a Cristo, que les dijo que siguen al “padre” de ellos, diciendo que “no son nacidos de fornicación,” sino que tienen por padre a Dios. Es la protesta de su fe y fidelidad al Dios de Israel (Ex 20:2-6, etc.).

Naturalmente, no se alude a ninguna descendencia ilegítima. En el vocabulario profético se expresa con el término “prostitución” o “fornicación” la idolatría, la infidelidad de Israel adorando a otros dioses, fuera de Yahvé, el Esposo de Israel (Os 1:2; 2:6; Jer 2:20; Ez 16:15ss). “Cuando se volvió de la cautividad, se consideraba impureza el unirse a una mujer pagana, y al hijo nacido de tal matrimonio se lo tenía por ilegítimo y perteneciente a la familia de Satán, el dios de los gentiles. Probablemente es en este sentido en el que los judíos dicen que no tienen más padre que a Dios. Es decir, que nacieron en las circunstancias normales teocráticas y no corren por ellos sangre idólatra” (Lemonnyer). Pero no basta esto.

Si tuviesen verdaderamente a Dios por padre, creerían en El, pues de El “salió” por la encarnación. Cristo es el legado y el gran don de Dios. Si ellos aman a Dios, tenían que amar a Cristo, que es su enviado. Pero si ellos no “pueden entender” el lenguaje de Cristo ni “pueden oír su palabra” (v.43), es debido a sus malas disposiciones morales para ello. Pues Cristo viene como su legado (Jn 7:28), y ha sido “sellado” por el Padre (Jn 6:27, etc.) con milagros, que son “signos.” Es todo el tema del evangelio de Juan.

Construida esta sección del discurso tanto por un tipo de “encadenamiento semita” como por “inclusión semita,” en el extremo último de éste (v.45-48) hay un pensamiento de especial

interés. Cristo les pregunta por qué, diciendo El la verdad, no Je creen. Y, como garantía moral de su verdad, los reta a esto: “¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?” El verbo usado (ελέγχω), lo mismo puede significar “acusar” que “convencer,” pero más frecuentemente tiene este segundo significado tanto en Juan (Jn 3:20; 16:8) como en los papiros y clásicos. La santidad moral de Cristo está a toda prueba. Los judíos le han acusado de ser transgresor de la ley de Dios (Jn 9:24) en diversas ocasiones, por no cumplir la “ley” que habían establecido los fariseos contra la misma ley de Dios (Mt 15:6; 23:13); pero nadie pudo “convencerle” objetivamente, probarle “pecado.” Aquí parece referirse más directamente, por el contexto, a que nadie puede probarle infidelidad alguna a Dios en la misión que le ha confiado (Jn 7:17ss).

Pero la razón última de toda esta conducta hostil de los judíos ante Cristo es que tienen por “padre al diablo.” Es el tema central de la “inclusión semita.” Hacen los deseos de “vuestro padre” el diablo. Frente a la verdad, que trae Cristo, ellos se obstinan en seguir la mentira. Es que siguen al diablo, que “es mentiroso y padre de la mentira.” Y así, “cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio.” Y aún se caracterizará más esta obra de falsedad diabólica, diciéndose de él que es “homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él.”

Este “homicidio” que el diablo cometió “desde el principio” se refiere a que, por su seducción, peca Adán, y con él entra la muerte en el mundo (Gen 2:17; 3:19; Sab 1:13; 2:24; Rom 5:12; 7:11). También admiten algunos el que, con ello, haya aquí una alusión a la muerte de Abel, la primera muerte que aparece en la Biblia (Gen 4:1-15; cf. 1 Jn 3:8-15).

El que el diablo no se “mantuvo” en la “verdad” ya “desde el principio,” no se refiere probablemente al pecado de los ángeles malos y su caída (Ap 12:7-9), aunque algunos Padres así lo pensaron, sino a su presencia en la historia de la humanidad, por lo que es “homicida desde el principio” de ella. Ni se podría decir, en rigor, de la caída del diablo, que la “verdad no estaba en él” “desde el principio” de su creación. No es que no hubiese estado, sino que él no permaneció fiel a ella.

A estas enseñanzas de Cristo, los judíos, que se creían los únicos verdaderos adoradores, en su persecución a Cristo se ven acusados de un odio que les proviene de no conocer verdaderamente a Dios y de estar inspirados por el diablo en su obra contra el Mesías. A esto responden los judíos con un insulto, diciéndole que es “samaritano” y que “tiene demonio.”

No sólo los samaritanos eran enemigos de los judíos, hasta el punto de no hablarse (Jn 4:9), sino que los judíos consideraban a los samaritanos como cismáticos y gente abominable, con práctica de artes mágicas (cf. Act 8:9-11). El libro del Eclesiástico los tiene como el prototipo de la impiedad (Eclo 50:28). Llamarlo, pues, samaritano era llamarlo impío, cismático; un hombre que no servía al verdadero Dios.

“Tener demonio” era un insulto que ya le habían hecho en otras ocasiones (Jn 8:20; Mt 12:24-29 par.), significando a veces, como aquí, estar loco o estar influido por Satanás (v.49).

La obra de Cristo es la obra del Padre. El no hace más que “honrar” al Padre, mientras que ellos sólo están deshonorándole a El. **Cristo no busca su “gloria,” sólo busca la gloria de su Padre.** Tema y fina prueba psicológica que ya alegó más ampliamente antes (Jn 7:18; 5:41). El no busca su gloria humana, sino la de su Padre. Cuando un día pida su “gloria,” la pedirá para que en ella sea glorificado el Padre (Jn 17:1).

Pero “existe el que la busca y juzga” (χρίτων) o condena.

Probablemente el pensamiento es: el Padre busca su gloria, por lo que busca la gloria de Cristo. Afirmación que Cristo hace tantas veces (v.54). **El Padre le glorifica con las obras que le da a hacer. Por eso El juzgará y condenará esta actitud hostil del fariseísmo contra su**

Mesías.

Y reiterando su enseñanza, el pensamiento de Cristo viene a entroncarse conceptualmente con la afirmación del principio: en que sólo a quien “libere” el Hijo, permanecerá para siempre en la “casa”: “En verdad., os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte.”

La Eternidad de Cristo (v.52-59).

Esta afirmación de Cristo, que El es dispensador de vida eterna, da lugar a una declaración trascendental del mismo.

Le argüyeron que si acaso El se creía superior a Abraham y los profetas. Estos anunciaban una nueva vida, pero no la dispensaban, y por eso murieron. Pero la respuesta de Cristo cambia un poco el ir derecho a la pregunta, para preparar con ello la solemne afirmación que va a hacer. Les dijo: “Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando ver mi día, y lo vio y se alegró.”

¿Cuál es este “mi día,” de Cristo, que Abraham deseó ver y lo vio con gozo?

Cristo se apropia aquí, conforme al procedimiento por “alusión,” la expresión reservada a Dios en el A.T.: “el día de Yahvé.” Ya con ello está entroncándose con la divinidad.

Este “día” que deseó ver Abraham sería, según los autores, el día de la pasión (San Crisóstomo), la encarnación y la pasión (San Cirilo), la encarnación (San Agustín).

El singular “día” que aquí se usa, no sólo significa un día, puede significar también una época (Jn 14:20; 16:23.26)³³. Y no hay ninguna exigencia que imponga restringir este “día” a un momento determinado de la vida de Cristo.

Conceptualmente, el deseo de Abraham de ver este “día” de Cristo debe de referirse a lo mismo que Cristo dijo un día a los discípulos: “Muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron” (Lc 10:24). Es decir, los días del Mesías, que era el ansia de todo israelita. Y ellos, que lo tienen presente, no lo quieren ver.

Si Abraham vio este “día,” ¿cómo lo vio?

Parece más probable que aquí se habla, más que de una revelación explícita, de una visión que Abraham tuvo en figura o tipo, al prometersele que en su descendencia serían bendecidos los pueblos de la tierra. Ante esta promesa, Abraham hubo de “ver” así al Mesías y “exultar” de júbilo ante ello. “En la fe murieron todos (los patriarcas), sin recibir (en sus días el cumplimiento de) las promesas; viéndolas de lejos y saludándolas” (Heb 11:13; cf. Núm 24:17). Y el mismo Juan escribe más adelante: “Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de El” (Jn 12:41). Y con esto alude el evangelista a la visión que Isaías tuvo en el templo (Is 6:1-4), y que se interpreta por el evangelista como una visión profética de la gloria de Cristo.

Si quisiera precisamente más, buscando el entronque de esto con un momento en la historia de Abraham, habría de pensarse que esto fue en el momento del nacimiento de Isaac, que significa “reír,” y cuyo motivo da el texto (Gen 21:6; cf. 17:17). Y en la tradición judía esta “risa” fue interpretada de una gran alegría de Abraham³⁴.

Así Abraham, en el nacimiento de Isaac, por el que vendría la línea mesiánica y cuyo nacimiento y promesa le produjo una gran “alegría,” habría “visto,” en oscuro o en “tipo,” por la prolongación en que terminaría aquel nacimiento, el “día” de Cristo³⁵.

A esta enseñanza de Cristo responden, sarcásticamente, los judíos, diciéndole que cómo es posible que haya visto a Abraham, cuando “aún no tienes cincuenta años.” La respuesta de los judíos está planteada ex professo en un terreno irreal. Pero se explica. Cabría que hubiesen admitido que Abraham hubiese podido ver a Cristo. Pero como la alusión hecha por Cristo a Abraham está en la hipótesis de que Abraham “vio” al Mesías, cosa que ellos rechazan para Cristo, no queda otro remedio que plantear la cuestión en un terreno absurdo: que Cristo no pudo ver a

Abraham.

Tratándose de Abraham la cifra es de siglos; evocada por ella, se toma por base, sea la mitad del siglo, sea, algo aumentada ésta, como el tipo de una generación.

Esta objeción sarcástica de los judíos da lugar a la gran afirmación de Cristo. Les dijo: “En verdad, en verdad os digo: Antes que Abraham existiese, yo soy” (εγώ εἰμι). Yo existo = Yahvé.

Antes de que Abraham existiese, **Cristo ya existía**. No se utiliza el mismo verbo para indicar que El ya existía. Pero ello es deliberadamente. Es la evocación del nombre de Dios (Yahvé; Ex 3:14). Es el Verbo, que “existía” (ἦν) ya antes de la creación del mundo (Jn 1:1.2.15.30). Filológicamente es la misma contraposición que se establece en el “prólogo” entre el mundo que “fue creado” y la “encarnación” del Verbo (γένομαι) **Y el Verbo que “existía” en la eternidad**. Es también la forma con que en el A.T. se habla de la eternidad de Dios (Sal 90:2; Jer 1:5; Prov 8:25).

Tan claro fue, que los judíos “tomaron piedras para tirárselas.” La lapidación era la pena legislada contra los blasfemos (Lev 24:16). En estos casos la multitud procedía, sin más consideración jurídica, lapidándolos (Act 6:12.58). Por Josefo se sabe que el pueblo, estando en el mismo templo, tomó piedras allí mismo y apedreó á la cohorte romana que estaba presente³⁶. Aún el templo estaba en obras.

Pero no pudieron apedrear a Cristo, pues éste se “ocultó” y “salió del templo.” No era la “hora” de Dios (Jn 7:30; 8:20).

1 Strack-B., Kammentar. Ii P.519; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1889.202.1899.559. — 2 Mollat, L'Évang. S. St.Jean, En La Sainte Bible Dejermalem (1953) P. 113 Nota C. — 3 Adv. Pelag. 2:17: MI 23:553. — 4 Power, En Biblica (1921) 54-57. — 5 Denzinger, Ench. Symb. N.784; Concilium Tridentinum, Ed. Goerresiana (1911) V 41.52. — 6 Eusebio, Hist. Eccl. Iii 39:17. — 7 Apol Proph. David I 10:51; Ii 11; Epist. 1:26:2; Cf. MI 14:871.887(912.929); 16.1042 (1086). — 8 Adv. Pelag. 2:17: MI 23:553 (579). — 9 In Evang. Lo. Tract. Tr.33:4-8: MI 35:1648-1651; De Coniug. Adult. 2:6:5; 2:7:6: MI 40:474; Cont. Faust. 22.25: MI 42:417. — 10 Hófl-Gut, Introd. Special. In N.T. (1938) P.220-223; Rongy, La Femme Adultere: Rev. Eccl. De Liège (1953) 359-367. — 11 Eusebio, Hist. Eccl. Iii 39:17. — 12 Mand. 4:1:4; Taylor, The Pencepe Of The Adulteress: The Journal Of Theological Studies (1903) 129ss. — 13 Eusebio, //S/. Eccl. Iii 39:17. — 14 Keil, Korrm. Über Das Evang. Des Johannes P.318. — 15 Josefo, De Bello Iud. 5:5:2; Antiq. XIX 6:1. — 16 Shequm M. 6:5; Cf. Bonsirven, Textes. N.957. — 17 Strack-B., Kommeniar. Ii P.37-45. — 18 Sukka M. 5:1-4; Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.995-997; Strack-B, Kom-Mentar. Ii P.805ss. — 19 Talmud: Bereshith Rabba 3:4; Echa Rabbathi 68:4. — 20 Cf. comentario A Jn 1:4. — 21 Ketuboth M. 2:9; Bonsirven, O.C., N.1237. — 22 Fillion, Vie De N. S. J.-Ch., Vers. Esp. (1942) Iii P.3i3. — 23 Josefo, De Bell Iud. Iii 8:5. — 23 J. Brinktrine, Die Selbstaussage Jesu “Egó Eimi”: Theol. Und Glaube (1957) 34-36; J. Galot, “Je Suis” Nom De Dieu Et Identite De Jesús: Rev. Du Clergé Afric. (1959) 124-144; H. Zimmermann, Das Absolute “Egó Eimi” Ais Die Neutestamentliche Offenbarungsforme: Bibl. Zeitschr. (1960) 54-69.226-276; A. Feuillet, Études Johanniques: Muss. Less. (1962) 80 = “Constituyen Una Afirmación Elocuente Del Ser Divino De Jesús”; En Cambio, A. Hajduk, “Egó Eimi” Bei Jesús Und Seine Messianitat: Comm. Viat. (1963) 55-60 = Niega La Valoración Divina De Esta Expresión Y Admite El Mesianico. — 24 D. Garcia Hughes, En Rev. Esp. De Teolog. (1940) 243-246. — 25 Condamin, En Rev. Bib. (1899) 409-412. — 26 San Crisóstomo, Hom. 53. — 27 Zimmermann, Das Absolute “Egó Eimi” Ais Die Neutestamentliche Offenbarungsfor-Mei: Biblisch. Zeitschr. (1960) 54-69; Cf. comentario A Jn 8:24 Nt. — 28 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.241. — 29 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.42; Cf. Jn 7:49. — 30 N. Brillant, Apologétique (1939) P.301. — 31 Josefo, De Bello Iud. VII 8:6. — 32 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 1640.689.1743. — 33 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.571. — 34 Libro De Los Jubileos XVI 19. — 35 Pieper, Neutestamentliche Untersuchungen (1939); Verb. Dom. (1930) 44ss. — 36 Josefo, Antiq. XVII 9:3; De , Nedarim 41 a.

Capítulo 9.

Narración del milagro, 9:1-7.

La conexión narrativa de este milagro con lo anterior no es muy clara. Para unos ha de unirse con la siguiente (Westcott, Bernard) del capítulo 10, basándose en Jn 10:22. Pero esta razón no es concluyente. Si algo pudiera sugerir la narración, parecería que fuese la alusión a las aguas de Siloé, que tanta actualidad litúrgica tenían en la fiesta de los Tabernáculos; acaso esta evocación pudiese ligar esta narración más directamente con esta festividad. Al menos se pensa-

ría que su situación literaria pudiese ser evocada por las narraciones anteriores (c.7 y 8), que tienen lugar en la festividad de los Tabernáculos. Pero lo que más puede pedir otro contexto histórico es que, después que buscaban prenderle (Jn 7:30) y lapidarlo (Jn 8:59), a continuación actúa y habla libremente con los fariseos. Posiblemente suponga esto una circunstancia histórica anterior a los capítulos 7 y 8.

¹ Pasando, vio a un hombre ciego de nacimiento, ² y sus discípulos le preguntaron diciendo: Rabí, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego? ³ Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios. ⁴ Es preciso que yo haga las obras del que me envió, mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. ⁵ Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo. ⁶ Diciendo esto, escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con él los ojos, ⁷ y le dijo: Vete y lávate en la piscina de Siloé — que quiere decir “enviado” — . Fue, pues, se lavó y volvió con vista.

La escena se introduce escuetamente diciendo que, “pasando” Cristo, vio a “un hombre ciego de nacimiento.”

Sabido es que los enfermos pedían habitualmente limosna a la puerta del templo (Act 3:2-10). Acaso fuese aquí donde estaba este ciego, al que Cristo miró con misericordia al pasar al templo.

Los “discípulos” que le acompañaban, le preguntaron quién había pecado para que naciese ciego: si él o sus padres.

Era una creencia popular, que enseñaban los mismos rabinos, que todo padecimiento físico o moral era castigo al pecado ¹. Aunque varios profetas anunciaban que se anulaba el castigo por solidaridad de los padres en los hijos (Is 31:29.30; Ez 18:2-32), sin embargo, esta creencia primera estaba completamente arraigada en el pueblo ². Tanto que existían las dos corrientes ³. A esto responde esta pregunta de los “discípulos.” Más aún, la doble pregunta que le hacen, si pecó él o sus padres, era una preocupación y tema doble que se refleja en la literatura rabínica ⁴.

Pero, tratándose de un ciego de nacimiento, ¿cómo pudo pecar antes de nacer? Se pensó por algunos autores en la hipótesis, que habría que suponer divulgada entre el pueblo, de la “pre-existencia” de las almas, que, según Joséfo, admitían los esenios ⁵; o la inclinación al mal en el seno de la madre ⁶; o por razón del acto conyugal (Sal 51:7), que, en aquella mentalidad, causaba impureza ritual ⁷. Probablemente esto era una creencia popular, no bien justificada, pero que acaso había nacido por una conclusión de no saber interpretar las retribuciones materiales prometidas en la Ley.

Pero, ante esta errónea concepción popular, **Cristo descubre un gran misterio.** No pecó ni él ni sus padres. Este problema del dolor, que ingresó en el mundo por el pecado de origen, tiene, sin culpa personal del sujeto, **una finalidad profunda en el plan de Dios:** “que sean manifestadas en él (ciego) las obras de Dios.” No solamente es para mérito del justo, como en el caso de Job, sino que aquí se muestra esta otra profunda finalidad en el plan de Dios: **su gloria** (Jn 11:4), al patentizarse estas intervenciones maravillosas — los milagros — , **que son “signos” de la obra de la salud y de la grandeza de Cristo** (Jn 5:36; 10:32.37; 10:14).

En un paréntesis (v.4.5) expone Cristo, en una pequeña alegoría, el tema y “símbolo” del milagro que va a realizar. Al modo que se trabaja en el día y se descansa en la noche en aquel medio ambiente, así Cristo ha de realizar estas “obras” en el día (Jn 5:17), que es la hora de su vida pública, de su “manifestación,” pues El, “mientras está en el mundo, es Luz del mundo.”

Llegará la “noche,” la hora de su muerte, en que desaparecerá visiblemente El, la Luz, del mundo. Sin embargo, críticamente parece ser la lectura en plural: “nos conviene obrar” (v.4). Aunque aparece ésta en la mayor parte de los manuscritos, la forma singular parece ser una corrección. In con el plural, podría advertir a los cristianos la necesidad de “hacer las obras de Dios” (Jn 6:28b)⁷.

El “simbolismo” de este milagro queda aquí destacado y centrado: **Cristo “iluminador.”** Va a abrir los ojos a un ciego para que lo vean a El; para iluminar su alma con su luz de vida (v.35-38).

El milagro va a realizarse. Tiene primero una preparación. Cristo “escupió en el suelo,” e inclinándose, hizo en el suelo, con aquella saliva y el polvo, un poco de “lodo.” Y tomándolo con las manos, no sólo lo puso encima de los ojos del ciego, sino que los “ungió,” los frotó con ello. Fácilmente se reconstruye la escena de este ciego. Sus ojos estarían abiertos; descentradas sus pupilas y blancas, como se ven tantos ciegos en Jerusalén. Y Cristo tapó, cerró aquellos ojos con el barro. Es “ceguera sobre ceguera.”⁸ Y le dijo al mismo tiempo: Ahora “vete y lávate en la piscina de Siloé — que quiere decir Enviado — . Fue, se lavó, y volvió viendo.”

La saliva era considerada en la antigüedad como remedio curativo de la vista⁹. Cristo había usado, simbólicamente, este remedio para curaciones instantáneas en otras ocasiones (Mt 7:33; 8:23). El barro aparece recomendado como remedio de tipo tu-moral o inflamatorio en los ojos sólo en un poema del siglo III d. C.¹⁰. Pero este tipo de emplasto estaba prohibido usarlo para curar en día de sábado¹¹. Manifiestamente, ni estos elementos son colirios curativos, ni a nadie se le podía ocurrir que, “cegándole” con barro, el ojo muerto iba a curarse, ni Cristo pretende curarlos con ello; pues, aplicado éste, no se produce la curación; ésta se realiza al lavarse en la piscina de Siloé.

¿Qué significaba, pues, aquí esta acción? Algunos Padres pensaron que tenía un valor simbólico, al estilo de los antiguos profetas (1 Re 22:11; Is 8:1-4.18; Jer 19, lss; 27:2ss). San Ireneo pensaba que Cristo con esto simbolizaba o evocaba el acto de la creación — el hombre formado de barro — , poniéndose así en el mismo plano del Creador¹². Lo que parece lógico, puesto que el milagro se va a producir en Siloé, es que con este lodo quiere plastificar más el milagro que va a realizarse al “cegar” de esta manera a aquel ciego de nacimiento. Y si con el lodo usa saliva, que se la creía con propiedades curativas, aquí es usada solamente como medio de formar el lodo, y así “cegar” a aquel ciego. **Cristo Luz quiere demostrar bien que es sólo su poder el que le comunicará la luz a los ojos**, como realidad y símbolo a un tiempo de la luz que le va a comunicar, por la fe, al espíritu (v.35-38).

La piscina de Siloé es un rectángulo de 24 metros de largo por cinco y medio de ancho. El agua que contiene no es por manantial, sino que le viene por un canal subterráneo tallado en la roca de la colina de Ofel. Tiene uno 530 metros de largo y toma su agua de la actual "Ain Sitti Mariam,” la antigua Gihón. Este canal lo construyó el rey Ezequías (2 Re 20:20; 2 Par 32:30; Is 22:11; Eclo 48:19)¹³. Ni tenían sus aguas propiedades curativas (Jn 5:2-4).

Juan dice que Siloé significa “enviado.” Es un dato característico del valor histórico-simbolista” de este evangelio. El nombre de Siloé (Shiloah = el que envía; Is 8:6) es el canal de Ezequías que conduce el agua a la piscina. Y en este dato ve Juan un dato simbolista que ilumina esta escena. Pues en este nombre, del verbo shalah, enviar, ve él un símbolo de Cristo, cuyo tema constante de su evangelio es que es “el Enviado.” Y si Cristo envía a este ciego a lavarse en Siloé, lo envía, realmente, a lavarse, cuerpo y alma, en El, pues lo envía a su poder de Enviado.

Precisamente en la liturgia judía de la fiesta de los Tabernáculos, se iba a buscar, ritualmente, agua a Siloé para derramarla en el altar, y cuya agua era símbolo de las bendiciones me-

siánicas ¹⁴. Es todo ello evocar que es en Cristo donde están las bendiciones mesiánicas.

Si la etimología Jn la toma en pasiva, y el nombre de Siloé (Shiloah) es activa, no es más que un caso ordinario de construcción de etimología al modo popular, por sola asonancia o “aproximación.” ¹⁵

No sería nada imposible que, en el pensamiento al menos de Jn, esté aludido en estas aguas de Siloé — el agua del Enviado — el bautismo cristiano. Tanto por el “simbolismo” de su evangelio cuanto por haber hablado de él en el capítulo 3 (Jn 3:3-7), lo mismo que por la época de composición de su evangelio. A esto mismo parece llevar el v.32, como se verá en su lugar. Además la lectura del v.6 en que se dice que “puso (ἐπέθηκεν) sobre los ojos” el “lodo,” tiene en varios códices la palabra que, para decir lo mismo, se usa en el v.1 1: le “ungió (επέχρισεν) los ojos.” Y la “unción” formaba parte del rito bautismal ya en la liturgia primitiva (Contituciones Apostólicas 7:22). Y hasta podría ser eco de leerse este pasaje — o su núcleo — en alguna catequesis bautismal.

El remitirlo a Siloé **era una prueba para su fe**. Así había hecho el profeta Elíseo con Naamán, sirio, haciéndole ir a lavarse siete veces en el Jordán para curar de su lepra (2 Re 5:1ss; cf. Is 8:6).

Discusión popular sobre la curación, 9:8-12.

El evangelista trae a continuación un doble relato de discusiones sobre el milagro. Con ello se tiende a autenticar y poner en claro la verdad del milagro. La primera discusión que se recoge es, como era lógico, la discusión popular.

⁸ Los vecinos y los que antes le conocían, pues era mendigo, decían: ¿No es éste el que estaba sentado pidiendo limosna? ⁹ Unos decían que era él; otros decían: No, pero se le parece. El decía: Soy yo. ¹⁰ Entonces le decían: Pues ¿cómo se te han abierto los ojos? ¹¹ Respondió él: Ese hombre llamado Jesús hizo lodo, me untó los ojos y me dijo: Vete a Siloé y lávate; fui, me lavé y recobré la vista. ¹² Y le dijeron: ¿Dónde está ése? Contestó: No lo sé.

La discusión comienza, como era lógico, entre los “vecinos” y entre los que “antes le conocían” (v.8).

Como Cristo envió al ciego a curarse a Siloé, éste, al curar aquí, seguramente fue a los suyos. Un ciego rehecho cobra una fisonomía distinta. De ahí el que surjan las disputas en torno a él: algunos negaban que fuese el mismo. La sorpresa mayor era que “jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento.” Pero, sobre todo, gritaba él diciendo que era el mismo.

Y vinieron las preguntas obligadas sobre quién le había curado y de qué modo. De Cristo sólo supo decir su nombre, con el que acusa la fama que Cristo tenía y la noticia que de ella le había llegado; pero ignoraba dónde estuviese después de su cura. Lo mismo que le dijeron la preparación curativa del lodo.

Discusión del milagro por los fariseos, 9:13-34.

Después de estas primeras reacciones de sorpresa en los “vecinos” y algunas gentes que le conocían, el milagro va a ser sometido a un proceso ante los “fariseos,” porque esto había sido hecho violando el reposo del “sábado.”

¹³ Llevan a presencia de los fariseos al antes ciego, ¹⁴ pues era sábado el día en que Jesús hizo lodo y le abrió los ojos. ¹⁵ De nuevo le preguntaron los fariseos cómo había recobrado la vista. El les dijo: Me puso lodo sobre los ojos, me lavé y veo. ¹⁶ Dijeron entonces algunos de los fariseos: No puede venir de Dios este hombre, pues no guarda el sábado. Otros decían: ¿Y cómo puede un hombre pecador hacer tales milagros? Y había desacuerdo entre ellos. ¹⁷ Otra vez dijeron al ciego: ¿Qué dices tú de ese que te abrió los ojos? El contestó: Que es profeta. ¹⁸ No querían creer los judíos que aquél era ciego y que había recobrado la vista, hasta que llamaron a sus padres, ¹⁹ y les preguntaron, diciendo: ¿Es éste vuestro hijo, de quien vosotros decís que nació ciego? ¿Cómo ahora ve? ²⁰ Respondieron los padres y dijeron: Lo que sabemos es que éste es nuestro hijo y que nació ciego; ²¹ cómo ve ahora, no lo sabemos; quién le abrió los ojos, nosotros no lo sabemos; preguntádselo a él; edad tiene; que él hable por sí. ²² Esto dijeron sus padres porque temían a los judíos, que ya éstos habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga. ²³ Por esto sus padres dijeron: Edad tiene, preguntadle a él. ²⁴ Llamaron, pues, por segunda vez al ciego y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador. ²⁵ A esto respondió él: Si es pecador, no lo sé; lo que sé es que, siendo ciego, ahora veo. ²⁶ Dijéronle también: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos? ²⁷ El les respondió: Os lo he dicho ya y no habéis escuchado. ¿Para qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis haceros discípulos suyos? ²⁸ Ellos, insultándole, dijeron: Sé tú discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés. ²⁹ Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; cuanto a éste, no sabemos de dónde viene. ³⁰ Respondió el hombre y les dijo: Eso es de maravillar: que vosotros no sepáis de dónde viene, habiéndome abierto a mí los ojos. ³¹ Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero, si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. ³² Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. ³³ Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada. ³⁴ Respondieron y dijéronle: Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos? Y le echaron fuera.

En los evangelios se ve cómo se ataca a Cristo porque hacía milagros en sábado. Ya Jn relató otra curación en sábado, en la piscina de Bethesda (Jn 5:9), lo mismo que las persecuciones que había contra El porque “hacía estas cosas en sábado” (Jn 5:16).

“Al escoger de nuevo un sábado para esta curación prodigiosa, tenía Jesús una intención marcadísima: acometer de frente, en Jerusalén., la casuística rabínica, pero autorizando el paso con un milagro.” ¹⁶

En realidad, lo que los judíos censuraban no era la curación en sábado, sino el que hubiese hecho lodo con saliva en el día del sábado. No en la Ley, sino en la casuística rabínica se había terminantemente prohibido “amasar,” aquí el hacer lodo con saliva ¹⁷, y poner emplasto ¹⁸, como era aquí el poner este lodo sobre los ojos del ciego.

De aquí el llevar al ciego curado ante los “fariseos,” ya que esta curación se presentaba con un carácter prodigioso, religioso, y ellos eran sólo los competentes en las cosas religiosas. Estos fariseos son o están en íntimo contacto con el Sanedrín (v.22).

Primer testimonio del ciego ante los fariseos (v.13-17).

Los fariseos le preguntan cómo recobró la vista. El ciego repite el relato. Pero el evangelista destaca en su respuesta uno de los elementos que los rabinos prohibían en sábado: “Me puso

lodo sobre los ojos,” añadiendo sintéticamente lo que el lector ya sabe y suple: “Me lavé (en la piscina de Siloé) y veo.”

Ante esta narración surge una disputa: “Algunos de los fariseos” negaron que “este hombre pueda venir de Dios,” pues violaba las leyes que ellos dieron sobre el sábado. En cambio, otros, sin duda fariseos, ya que se llevó el caso del ciego ante ellos, admitían que fuese enviado de Dios, pues **“un hombre pecador” no podía hacer, con poder de Dios,** tales prodigios. Argumento que luego va a esgrimir contra la obstinación de ellos el ciego de nacimiento. Ya Jn había dicho que había en Jerusalén fariseos que creían en Cristo a causa de los milagros que hacía (Jn 3:1.2), aunque la fe de ellos no era muy firme (Jn 2:23-25).

Divididos entre sí y disputando, un grupo de ellos, sin duda el primer grupo fariseo hostil, le preguntan al ciego qué piensa de Cristo. Naturalmente, la pregunta es capciosa, pues ellos no van a creer en Cristo por lo que diga el ciego, cuando ellos niegan la obra de Cristo ante la evidencia. El ciego confiesa a Cristo por un “profeta,” es decir, un hombre santo, un enviado de Dios y dotado de poder y sabiduría sobrenaturales. Es la confesión que de El hizo la Samaritana, y la que hacía muchas veces el pueblo ante su obra taumática (Jn 4:19; 6:14; Lc 7:16, etc.). Los fariseos sólo buscaban en su respuesta un motivo de poder desvirtuar los hechos y negar que Cristo lo hubiese curado.

Testimonio de sus padres ante los “fariseos” (v.18.-23).

Los fariseos, que aquí Jn los llama así sin más, como en otras ocasiones “los judíos,” expresión, que en varios casos significa la autoridad religiosa o las clases rectoras, no querían creer en el milagro, para lo cual negaron que aquel hombre fuese ciego de nacimiento. Y para ello llamaron a sus padres. Contaban, seguramente, que la intimidación de éstos les prestase base para negar el milagro de Cristo.

Y les preguntan si aquel hombre es su hijo, que nació ciego; y entonces, cómo ve ahora.

La respuesta de los padres fue política. Reconocieron que era su hijo, que había nacido ciego; pero que ellos no lo sabían: ni quién le abrió los ojos ni qué procedimiento hubo para ello. Ellos no lo saben, dicen, pero que se lo pregunten a él, que “ya tiene edad.”

La frase “que tiene edad” no sólo significa que ya tiene una edad que le permite hablar y contar lo que le sucedió, sino edad madura, pues en los papiros la palabra “edad” (ηλικία) aparece, en ocasiones, probablemente como aquí, como término técnico de mayoría de edad ¹⁹.

El evangelista destaca esta evasión de los padres. Dijeron esto “sus padres porque temían a los judíos” dirigentes, ya que éstos “habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga” (Jn 12:42; 16:2).

La “excomunión” de la sinagoga era la excomunión de la comunidad judía. Y revestía tres formas: 1) Nezijha: se reducía a una reprensión al delincuente, alejándosele una semana o hasta un mes; 2) Nidduí: era el segundo grado y duraba un mes; el delincuente así castigado debía sentarse en el suelo, vestir de luto, dejar crecer cabello y barba, privarse de baños y ungüentos y no asistir a la oración común; 3) Herem: era el grado más grave. Llevaba anejo el destierro; era de duración indefinida; podía llevar aneja la confiscación de bienes; prohibía a todos el trato, aun el privado, con el culpable ²⁰.

Se piensa si Jn refleje el ambiente posterior de las excomuniones de la sinagoga a los judeocristianos. En tiempo de Cristo, parece tuviese un carácter menos duro. Pero la triple forma de excomunión, antes indicada, podría utilizarse en una de sus dos formas primeras; Jn habla en general. Aunque no se excluye la sugerencia hecha.

Los padres temen esta “excomunión” **si lo proclaman Mesías.** Y, aunque el ciego no pa-

só de proclamarlo profeta, se estaba al borde de la proclamación mesiánica, máxime en aquel ambiente neotestamentario, sobre todo después del movimiento creado por el Bautista (Jn 1:19ss; 6:15). Ya en Jerusalén, en los días de los Tabernáculos, se había dicho de Cristo por “muchos de la muchedumbre” que “creyeron en El”: “El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que hace éste?” (Jn 7:2.31); por lo que los fariseos enviaron sus agentes para que prendiesen a Cristo (Jn 7:32).

Segundo testimonio del ciego ante los fariseos (v.24.-34).

Los fariseos, determinados a no admitir la grandeza de Cristo, de nuevo interrogan al ciego, esperando lograr en su nuevo relato alguna contradicción o algo que les permita desvirtuar aquella curación.

El nuevo interrogatorio del ciego comienza por una frase que, en esta situación, era coactiva en sentido peyorativo: “Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador.”

La expresión “Da gloria a Dios” es una fórmula de adjuración conocida ya en el Antiguo Testamento (Jos 7:18; 1 Esd 10:11), con la cual también se forzaba a hablar a una persona obstinada en no hablar, y cuyo sentido preciso depende del contexto ²¹. Aquí el sentido es claro: negando el milagro, le adjuran a que diga la verdad, que, según ellos, no ha de ser lo contado. La razón es que la curación, o mejor, el poner “lodo” en sus ojos, fue hecho en sábado. Por eso es “pecador.” Y, en consecuencia, Dios no pudo ni quebrantar el sábado ni dar a Cristo el hacer obras prodigiosas.

Pero el ciego da una respuesta, “*dando gloria a Dios,*” incontrovertible y llena de ironía: no sabe si es pecador, pero sí sabe que, siendo ciego de nacimiento, gracias a Cristo ahora ve. La ironía es profunda. Si ellos saben eso, El sabe lo contrario., probado con un milagro.

A la insistencia capciosa de los fariseos en que repita el milagro, les responde el curado, harto de tanta maniobra, con una ironía que los hiere en lo mas vivo: ¿es que con tanta insistencia pretenden hacerse “discípulos suyos”? Si podría pensarse en una formulación de Jn, queda en ello el fondo de un hombre exasperado ante la crítica de la obra benéfica evidente de su bienhechor. El insulto aparece claro al mandarle **que se haga discípulo de Cristo**. Pero la amenaza aparece al punto. Ellos, como maestros de la Ley, saben que Dios habló a Moisés en el Sinaí y le dio la Ley. Pero no saben “de dónde viene éste.” Y, según ellos, al no atenerse a la Ley y a su interpretación, después de no haber cursado con ellos (Jn 7:15) ²² y después de no observar, según su interpretación, el sábado, no puede venir ni de Moisés ni, en consecuencia, de Dios. Así quedaba flotando la insinuación que malévolamente le hicieron los fariseos en otra ocasión: que obraba prodigios en virtud de Beelzebul (Mt 12:24ss par.). Y, con esta expresión, los judíos confiesan candidamente su ceguera. Ejemplo de ironía propia de Jn (11:49-51; 18:28, etc.) ²³.

Pero el ciego replica con un argumento irrefutable, basado en un principio admitido por los fariseos y enseñado frecuentemente en el A.T.: Dios ayuda al justo, pero al pecador, mientras no se arrepienta, no le da el obrar prodigios. Estaba ello basado en el principio de la “retribución.” Si Cristo realizó esta curación — y nadie mejor que el ciego es testigo —, la conclusión que se sigue es incontrovertible: Cristo no es pecador, es santo. Y lo recalca subrayando el tipo de milagro hecho: “jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento.” Tan raro era esto, si alguna vez se dio en la antigüedad, que el ciego lo esgrime como argumento irrefutable.

Todo el curso de la narración, y especialmente el destacar ahora, en forma tan enfática, que el ciego fue curado de una enfermedad de nacimiento, lo que nadie había hecho, hace pensar que el evangelista está apuntando aquí, sobre el hecho histórico, al valor simbólico del mismo: el

bautismo cristiano. En la antigüedad cristiana se llamaba al sacramento del bautismo la “iluminación.”

En el capítulo 3 habló de la necesidad de **“nacer por el agua y el Espíritu,”** que es la doctrina de la necesidad del bautismo; Cristo, en este capítulo, se presenta explícitamente como “iluminador” (cf. v.4.5.39-41) del cuerpo, para que aquellos ojos ciegos lo vean a El y luego (v.35ss) se crea en El; envía al ciego a lavarse en la piscina, que evocaba, a la hora de la composición de este evangelio, el rito bautismal de inmersión (Rom 6:3ss); lo “unge” en los ojos; y la piscina lleva el nombre de Siloé, “que quiere decir Enviado”; es decir, que el ciego se va a lavar en Cristo. Y lavarse con agua **en Cristo evoca el bautismo cristiano.** Así lo comentaba San Agustín: “Lavó los ojos en aquella piscina que quiere decir Enviado, es decir, fue bautizado en Cristo”²⁴.

A todo este razonamiento, los fariseos responden con dos venganzas.

La primera fue decirle: “Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos?”

Ellos, los “fariseos,” los “separados,” son los incontaminados, los puros; el ciego, en cambio, que nació ciego, es “todo pecado” desde que nació. El sentido debe de ser aludiendo a la creencia de entonces, que atribuía en este caso el pecado a los padres. Todo él era pecado, porque así había sido engendrado (Sal 51:7), y contaminándose hasta nacerle inútil para todo al no ver la luz. “Ellos afectan ver en su ceguera congénita el signo de una impureza total, que le afectaría cuerpo y alma.”²⁵ ¿Y ellos no fueron también concebidos de esa manera, antes dicha (Sal 51:7) en su nacimiento?

¿Y él pretendía enseñarles a ellos, los maestros de la Ley? Ellos, que decían que los que no cultivaban la Ley, dedicándole, como ellos, su vida a su estudio, no sólo eran unos “ignorantes” de lo único interesante, sino que eran “malditos” (cf. Jn 7:49)²⁶.

Y luego “lo echaron fuera.” Seguramente el evangelista quiere indicar aquí que se trata, más que de donde se tuvo este diálogo, de la sinagoga, de la “excomuniación,” con la que ya habían amenazado **a los que confesasen a Cristo por Mesías o** fuesen sus defensores o discípulos (v.22). Acaso, como antes se dijo ¿refleje ya las excomuniones de los judeocristianos?

La Ley y la ceguera espiritual, 9:35-41.

El término de la narración va a concluir la historia destacando el sentido simbólico del milagro, presentando, una vez más, a Cristo “iluminador.”

³⁵ **Oyó Jesús que le habían echado fuera, y, encontrándole, le dijo: ¿Crees en el Hijo del hombre?** ³⁶ **Respondió él y dijo: ¿Quién es, Señor, para que crea en El?** ³⁷ **Díjole Jesús: Le estás viendo; es el que habla contigo.** ³⁸ **Dijo él: Creo, Señor, y se postró ante El.** ³⁹ **Jesús dijo: Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se vuelvan ciegos.** ⁴⁰ **Oyeron esto algunos fariseos que estaban con El, y le dijeron: Conque ¿nosotros somos también ciegos?** ⁴¹ **Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado permanece.**

La noticia de la “expulsión,” seguramente “excomuniación,” que los fariseos hicieron del ciego, llegó a oídos de Cristo. Y “encontrándole,” aunque se diría que fue un encuentro buscado por El y providencial, como Jn destaca frecuentemente en el evangelio (Jn 1:42.45; 5.14), le pregunta si cree en el Hijo del hombre²⁷.

No deja de extrañar **que se le presente la fe al ciego en el Hijo del Hombre,** título que

no era sinónimo de Mesías en el pueblo (Jn 12:34)²⁸. Sin embargo, aquí está usado como sustitutivo del Mesías. Y puede ser vocabulario prestado por Jn.

Pero el ciego, que ya le había reconocido por “profeta” (v.17), ignora quién sea y qué importa **para él esta persona y su fe en ella**. El diálogo de Jn es esquemático, y sólo transmite la sustancia del hecho, aunque ello mismo incita a suponer una mayor explicación sin descartarse los matices y comentarios de Jn.

Y declarándosele, el ciego protestó su fe en El, y, postrándose en tierra, le reverenció, le “adoró,” ¿Hasta dónde llegó en aquel ciego la “luz” de la revelación de Dios? Es secreto de Dios. Mas no parece — **dado el proceso histórico con que Cristo lo hizo** — que vislumbrase la divinidad de Cristo. Acaso “adoró” a un excepcional **“enviado” de Dios**.

Y el tema de la “iluminación” de Cristo se presenta como en una tesis: ha venido al mundo para que haya, ante El, un juicio, una discriminación: para que los que no ven, “vean,” y los que “ven,” no vean. La proposición es general, “sapiencial.” Pero, en el contexto, la aplicación se hace automáticamente. Los sabios, los que dicen “ver” la verdad religiosa, los que se consideraban rectores espirituales e intérpretes infalibles de la Ley, se **“ciegan” para no ver la Luz, a Cristo-Mesías**; investigan las Escrituras, que hablan de El (Jn 5:39), y no logran el sentido de las mismas; en cambio, los “ciegos” a la sabiduría orgullosa encuentran la “iluminación” de la sabiduría en Cristo-Luz. Por eso aquéllos permanecen en ceguera de pecado.

El ciego curado es, además de historia, “símbolo” de los ignorantes que encuentran la Luz. Frente a los sabios fariseos están los apóstoles y discípulos de Cristo, en quienes “plugo al Padre. ocultar estas cosas a los sabios y discretos” y revelarlas, en cambio, “a los pequeñuelos” (Mt 11:25 par.). Era un tema que va recogiendo los sinópticos.

1 Cf. comentario a Mt 8:20. — 2 Bereshith Rabba 34:12. — 3 Bonsirven, Le Judaïsme. (1935) Ii P.86. — 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.528. — 5 Josefo, De Bello Iud. Ii 8:11. — 6 Sanhedrim 91 B; Cf. Wünsche, Neue Beiträge Zur Erläuterung Der Evangelien Aus Talmud Und Midrasch (1878) P.537. — 7 Sal 51:7. — 7 Nestle, O. C., Ap. Crit. A Jn 9:4. — 8 Lagrange, O.C., P.260. — 9 Suetonio, Vespasiana VII; Plinio, Nat. Hist. XXVII 4. — 10 Poetae Latini Minores (Ed. Baehrens) Iii N.214ss. — 11 Shabbath 6:5; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.727. — 12 Adv. Haer. V 15:2. — 13 Vincent-Aeljeusakm Nouv. Ii P.860-864; Perrella, / Luoghi Santi (1936) C.16: La Piscina Di Siloé P. 194-196. — 14 Sobre La Etimología De Shiloah, Cf. Strack-B., Ii P.530. — 15 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T., Vers. Del Alem. (1932) Ii P.255. — 16 Lebreton, La Vida Y. Vers. Esp. (1942) Ii P.33. — 17 Shabbath M.7:2; M.24:1; Cf. Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.661.705. — 18 Shabbath 6:3.4.4; Cf. Bonsirven, O. C., N.727. — 19 Papiro Ryland Ii, Citado Por Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.265. — 20 Strack-B., Kommentar. Iv P.292-333. — 21 Strack-B., O. C., U P.535. — 22 Cf. comentario A Jn 7:15. — 23 Mollat, L'évangile S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.125 Nota A. — 24 In Lo. Evang. Troci, Tr.44:2:15. — 25 Braun, L'évang. S. St. Jean (1946) P.393. — 26 Cf. comentario A Jn 7:49. — 27 Varios Códices Ponien Hijo De Dios, Pero Es Probablemente Una Corrección. La Lectura Crítica Admitida Es La Primera. Cf. Nestlé, V. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crit. Ajn 9:35. — 28 Sobre El Concepto De Hijo Del Hombre, Cf. comentario a Mt 8:20. Su uso en Jn, cf. Jn 1, 51; 3:13; 6:27.53.62; 8:28; 12:34.

Capítulo 10.

La situación de esta parábola — Cristo “Puerta” y “Pastor” — parece estar en relación de contraste con los anteriores pasajes de los fariseos. Tendrían un cierto valor polémico. Contra el monopolio de la rectoría espiritual de éstos sobre el pueblo — al que apartaban de Cristo Mesías —, va a contraponer Cristo que es él la única “Puerta” para ir, en la hora mesiánica, al pueblo, y el único “Pastor” al que han de seguir todos, como rebaño, para salvarse¹

La parábola del Buen Pastor, 10:1-21.

El evangelista, después de hacer el primer relato, en el que se traza una estampa de la vida pastoril, destacándose en él la “puerta” del redil y características del “pastor” de las ovejas, dice que Cristo les dice esta parábola.

El evangelista, después de exponer el primer cuadro (v.1-6), dice que Cristo habló esta *παροιμία* (cf. Jn 16:25-29; Eclo 39:3; etcétera). Esta palabra griega traduce la hebrea *marshal*, que abarca, genéricamente, todo tipo de sentencias: enigmas, parábolas, alegorías, proverbios, etc. Con este amplio sentido aparece en el N.T. (2 Pe 2:22)². Se ve que aquí es un género mixto de alegoría³ y parábola alegorizante⁴. Ya que la estructura fundamental es el de una narración verosímil, excepto algún detalle puesto en orden a la alegorización. Como ésta ha de explicarse, es Cristo el que luego la va a alegorizar en un doble aspecto: el de la “Puerta” y el del “Pastor.” La división primaria de ella es la siguiente:

- 1) Cuadro descriptivo parabólico (v.1-6).
- 2) Aplicación de la misma Cristo “puerta” (v.7-10).

Cristo “pastor” (v.11-18).

¹ En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador; ² pero el que entra por la puerta, ése es pastor de las ovejas. ³ A éste le abre el portero y las ovejas oyen su voz, y llama a las ovejas por su nombre y las saca fuera; ⁴ y cuando las ha sacado todas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz; ⁵ pero no seguirán al extraño; antes huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños. ⁶ Les dijo esta semejanza; pero no entendieron qué era lo que les hablaba.

La imagen supone un redil, un seto de ovejas en el campo. Según la costumbre palestina, están hechos con un muro de piedra o con una simple empalizada de madera. Un guardián, que aquí llama “portero,” por la importancia alegórica que va a tener la puerta, vela durante la noche para defender el rebaño de posibles robos. Los pastores suelen retirarse del redil, y hasta, en ocasiones, ir a la tienda, donde les espera, acampada, su familia.

Si el pastor tiene que entrar en el redil, entra por la puerta, que le abre el destacado “portero” (θυρωρός). En cambio, el que pretende venir para robar o hacer una venganza en las ovejas de su vecino, ése lo hace calladamente; no entra por la puerta; entra por otra parte. Es “ladrón” (χλήπτης), que usa de astucia, y “salteador” (ληστής) que usa incluso de violencia. Ambas expresiones son, de hecho, sinónimas y pleonásticas (Abd 5), para expresar el robo y bandidaje.

El pastor, que entra por la puerta del redil por la mañana, va a sacar sus ovejas. Es frecuente que en un redil se guarden las ovejas de diversos dueños.

El pastor, cintrando, llama a sus ovejas. Estas conocen su voz y su llamada característica. Y hasta llama a sus ovejas por su nombre. De este detalle escribe Lagrange: “Es aún el uso de los pastores de Palestina, como nosotros lo hemos comprobado frecuentemente.”⁵ Recientemente todavía los pastores palestinos dan nombres a los principales animales de su rebaño⁶.

Así llamadas y reagrupadas en torno suyo, las “saca.” Y, cuando ya están fuera, él se pone delante de ellas, a diferencia del uso de Occidente, en que los pastores suelen ir detrás. Y, llamándolas, nuevamente le siguen, porque conocen su voz. “En Oriente, el pastor llama de tiempo en tiempo a sus ovejas a su presencia lanzando un grito agudo. Ellas conocen su voz y le siguen; pero, si un extraño lanza el mismo grito, se paran al punto y levantan la cabeza, como alarmadas. Si se repite este grito, se revuelven y huyen, pues no conocen la voz del extraño. Esto no es un adorno., sino un hecho.”⁷

Terminada la exposición de este modo, dice el evangelista que los oyentes, sin duda fariseos, “no entendieron qué era lo que les hablaba.” Si toda parábola o alegoría exige saber qué es

lo que con ello se quiere enseñar o ilustrar, los fariseos, rectores espirituales de Israel, no podían sospechar que ellos fuesen “salteadores” espirituales del rebaño que estaba guardado en el redil de Israel. Cristo va a exponerlo.

Robinson piensa si en este relato no se encontrarán “fusionadas” dos parábolas. La primera, v.1-3a, trataría del portero; la segunda, v.3b-5, del pastor ⁷.

1) Cristo es la “Puerta.” 10:7-10.

⁷ De nuevo les dijo Jesús: En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas; ⁸ todos cuantos han venido eran ladrones y salteadores, pero las ovejas no les oyeron. ⁹ Yo soy la puerta; el que por mí entra se salvará y entrará y saldrá y hallará pasto. ¹⁰ El ladrón no viene sino para robar, matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante.

Cristo comienza identificándose, alegóricamente, con la puerta del redil. Este es Israel (v.16). El es “la puerta de las ovejas.” Pero el contexto exige que se refiera no a las “ovejas,” Israel, que entren o salgan por él, con el valor semita que esto tiene, sino a los “pastores” que se acercan o quieren regir, religiosamente, a Israel. Escritores antiguos interpretaban la “puerta” como el lugar por donde habían de pasar las “ovejas” (Íg. De Antioquía, Ad Phil 9:1; Hermas, Pastor, comp. 9:12:3). Pero la contraposición está muy acusada entre los que “vinieron” antes de él, y a los que “las ovejas no les oyeron”; porque, siendo él “la Puerta,” tienen que entrar por él esos a los que las “ovejas no oyeron”; pues esos “ladrones” del v.8=al “ladrón” del v.10, está contrapuesto a las “ovejas.” El es, pues, la “puerta” para ingresar, lícita, digna y provechosamente, a regir el rebaño religioso de Israel (Jn 21:15-17). Pero sucedió que “todos los que vinieron” ⁸ a esta obra de rectoría religiosa “eran ladrones y salteadores.” Pero, aunque vinieron con estas pretensiones, “las ovejas no les oyeron.” ¿Quiénes eran éstos? Naturalmente no se refiere a la legítima autoridad del A.T., puesta por Dios. Se sostienen dos opiniones:

a) *Los falsos mesías.* — Se alega para esto que no pueden ser los fariseos, pues estaban ya en el redil de Israel, por lo que no tenían que forcejear para entrar, y, siendo de hecho los rectores, no se puede decir que hacían violencia en su rectoría. Y, de hecho, el pueblo judío los seguía, los “oía.” Por exclusión deben de ser los falsos mesías, de los que se registran varios ⁹. Estos venían a Israel con una función mesiánica. Pero no podían venir rectamente. Sólo fueron para Israel, y los hechos lo demostraron, “ladrones y salteadores.”

b) *Los fariseos.* — Si la vinculación de este pasaje no es histórica con la discusión y condena de la “ceguedad” de los fariseos, del capítulo anterior, a propósito de la curación del ciego de nacimiento, al menos tiene una manifiesta vinculación literaria. Y, por tanto, de propósito del autor contra los fariseos.

No se refiere Cristo, probablemente, a los que “vinieron” a Israel en estadios muy anteriores a El, **sino que, con el Mesías presente, ya no** cabía otra licitud para ir religiosamente a Israel que por medio de El.

Y para confirmar que los fariseos, en general, vinieron a ser para Israel “ladrones y salteadores,” que boicotearon el ingreso del pueblo **en la fe de Cristo Mesías** — en el redil cristiano de Israel —, basta leer los evangelios, y concretamente dos secciones de Mt y Lc, que son dos cuadros terribles a este propósito (Mt 23:1-36; Lc 11:39-52; cf. Jer 23:1.2, etc.).

El mismo Cristo se compadecerá, un día, de las muchedumbres, que, desorientadas religiosamente, “estaban fatigadas y decaídas, como ovejas sin pastor” (Mt 9:36).

Mientras que el ladrón del rebaño no entra por la puerta del redil, porque entra clandesti-

namente para perjudicar, así aquí, en cambio, siendo El “la puerta,” el que entra en el rebaño de Israel por medio de Cristo, que es con su fe y autoridad, ése “será salvo, irá y vendrá, y encontrará pasto.”

La frase “ir y venir” es un semitismo bien conocido, con el que se expresa las libres idas y venidas en la vida ordinaria (Núm 27:17; Dt 28:6; 1 Sam 29:6, etc.; Act 1:21), con el buen suceso o éxito en una empresa.

En íntima unión con esta frase parece ha de interpretarse la primera: “será salvo.” Entendido de los “pastores” que entran al rebaño de Israel, en el contexto, este “será salvo,” mejor que significar que, entrando así, no se deberá temer del juicio de Dios por esta obra rectora (Jn 3:17; 5:24-29; 12:47; 1 Jn 2:28; 4:17), parece ser sinónimo de los versículos posteriores, y venir, neológicamente, a indicar la facilidad que encontrará en su misión y el buen éxito de su empresa.

Por eso, “encontrará pasto,” el buen pasto espiritual, para su rebaño. Era metáfora ya usada en el A.T. para expresar una vida abundante y garantizada (Is 49:9ss; Ez 34:14; Sal 23:2).

Y el motivo de estas facilidades en la misión de los “pastores” que entran al rebaño de Israel por Cristo-Puerta, y los buenos y saludables pastos que encontrarán para sus “ovejas,” es que Cristo no vino como los salteadores, que vienen para matar el ganado, sino que vino para que “tengan vida, y la tengan abundante.”

Al entrar por Cristo-Puerta, reciben de El lo que necesitan para su oficio pastoral. Y como ellos han de dispensar al rebaño la “vida” eterna, que es la que Cristo dispensa (v.28; cf. Jn 3:16.36; 5:40; 6:33.35.38; etc.), así se les dispensará esta “vida” que Cristo comunica, y se la dará “abundantemente,” **que es la vida que generosamente da Cristo** (Mt 25:29; Lc 6:38).

La Vulgata vierte por el comparativo “más abundantemente” (abundantius); pero el texto griego no pone el comparativo, sino el positivo “abundantemente” (περισσόν). Que es lo que exige el contexto, ya que la comparación se establece entre la vida que dispensa Cristo y sus “pastores” y la obra de los salteadores y ladrones del rebaño. Pero éstos no confieren ninguna. Luego la vida que dispensa Cristo no es “más abundante” que la que comunican los otros, sino que es, simplemente, “abundante.”

En todo el pasaje está clara la enseñanza de que en la Iglesia habrá “pastores” secundarios del “Príncipe de los pastores” (1 Pe 5:4), distintos del rebaño, habilitados, capacitados por **Cristo para esta misión**, y que para conducir el rebaño han de tener autoridad y todo lo que supone este apacentamiento espiritual, que es dispensar la “vida”: enseñanza, sacramentos, gobierno. Es la enseñanza latente de la jerarquía y sacerdocio cristianos. Por el contrario, el que se acerca al rebaño sin entrar por Cristo, es “ladrón y salteador”; no está capacitado por Cristo para su oficio; por eso su obra, que en el contexto son los fariseos contemporáneos de Cristo, no es otra que venir “para robar, matar y destruir” (v.10) **la fe en Cristo, y, en consecuencia, la “vida,” que sólo El dispensa.**

Se pensó sobre el posible origen de donde se toma esta imagen de la “Puerta.” Se dice que de la gnosis precristiana, donde la “puerta” es de uso muy frecuente. Se citan las Homilías pseudode-mentiras (III 52), pero éstas son de época cristiana, y están influidas por Jn 10:7.9. Otros piensan en el salmo 118:20 (LXX): “Esta es la puerta del Señor, los justos entrarán por ella.” De este mismo salmo, los v.22 y 26 **son citados como mesiánicos en los evangelios** (Mt 21:42 par. y Mc 11:9 par.). Acaso pudo haber sido sugerido por este salmo mesiánico: sería “Puerta” mesiánico-divina.

2) Cristo es el “Buen Pastor,” 10:11-18.

¹¹ Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por sus ovejas; ¹² el asalariado, el

que no es pastor dueño de sus ovejas, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye, y el lobo arrebatata y dispersa las ovejas,¹³ porque es asalariado y no le da cuidado de las ovejas.¹⁴ Yo soy el buen pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí,¹⁵ como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y pongo mi vida por las ovejas.¹⁶ Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que Yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor.¹⁷ Por esto el Padre me ama, porque Yo doy mi vida para tomarla de nuevo.¹⁸ Nadie me la quita; soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido.

El segundo cuadro que Cristo presenta, alegorizando la parábola base, es anunciarse El como “el buen pastor.”

El se presenta como “el Pastor, el bueno.” Con ello quiere decir que en El se encuentran las condiciones eminentes de un pastor; es decir, de un pastor espiritual digno de este nombre. Y dos veces va a usar aquí este “tema,” en el que expresará varios aspectos de su obra de buen pastor.

1) La primera es que el buen pastor “da su vida por sus ovejas.” Si en absoluta exigencia moral no se exigiese tanto, con ello **se expresa la solicitud del Buen Pastor, Cristo**, apuntándose con ello elementos alegóricos. Acaso esté inspirado en lo que David, “tipo” del Mesías, cuenta de sí mismo cuando era pastor: que perseguía al león o al oso que le había robado una oveja, hasta quitársela de sus fauces (1 Sam 17:34-36; cf. Ez 34:23; Is 31:4).

Pero frente al buen pastor está el pastor asalariado, que no puede tener, naturalmente, esta estima por el rebaño. Y así, al ver venir al lobo, que es “el enemigo tradicional de las ovejas”¹⁰ (Ecl 13:21; Is 11:6; Mt 10:16; Lc 10:3), abandona el rebaño, poniéndose a salvo, y el lobo “las arrebatata y las dispersa.”

Algunos Padres (San Agustín, San Crisóstomo) y varios autores pensaron que en el pastor “asalariado” se significaba a los fariseos, y en el lobo, que “arrebatataba y dispersaba” las ovejas, se significaba al diablo. Tratándose fundamentalmente de una “parábola alegorizante,” se ve ya que no todos los elementos exigen una interpretación alegórica. Aunque en el N. T. se usa la imagen de “lobos rapaces” para indicar las infiltraciones heréticas (Act 20:28ss), aquí parece ser un elemento más para la “descripción del tipo,” como no pasan, probablemente, de serlo los osos y los leones que David mataba (1 Sam 17:34-36). No lo es, en cambio, el ver en la pintura del pastor “asalariado,” no un simple recurso literario de contraste, sino una alusión intencionada a los malos pastores de entonces en Israel, los fariseos, ya que instintivamente se piensa en ellos por la estructura del pasaje.

Frente a estos malos pastores, que huyen ante los peligros de su rebaño, **Cristo es para su rebaño de Israel el buen pastor**, que de tal manera lo vigila y apacienta, que hasta llega “a dar su vida en provecho de sus ovejas.” Lo que aquí dice, sapiencialmente, como condición de todo buen pastor, con el que se identifica, será tema que lo expondrá ampliamente luego (v.15; c.17.18). Es la enseñanza y profecía de la muerte redentora de Cristo.

2) El segundo aspecto de su obra de buen pastor es el “**conocimiento**” que El tiene de sus ovejas, lo mismo que el que ellas tienen de El. Y esto en su doble aspecto: a) las ovejas de Israel; b) las de los gentiles.

“Yo soy el Pastor, el bueno,
y conozco a las mías (ovejas)

y las mías me conocen a mí,
como el Padre me conoce a mí
y yo conozco al Padre.”

Entre Cristo y sus ovejas hay un “conocimiento” recíproco. Pero el conocimiento universal y sobrenatural de Cristo a las ovejas de su rebaño está muy acusado. No es por alguna señal externa, sino por algo más íntimo, más profundo y auténtico, basado en una semejanza de como el Padre y el Hijo se “conocen,” que no es solamente por un conocimiento intelectual, sino por un conocimiento a la vez intelectual y amoroso. No se trata aquí de las relaciones **metafísicas del Padre y el Verbo, sino de las relaciones mutuas del Padre y el Hijo encarnado** — conocimiento y amor recíproco de ambos (Mt 11:27 par.) — , que es el tema del evangelio de Jn, y cómo podrá el Hijo dar su vida por las ovejas (v.15c). Jn dice en otro pasaje, suponiendo este conocimiento amoroso: “El que ama es nacido de Dios ya Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios” (1 Jn 4, 7.8; Jn 15:15; Sal 1:6, etc.). Calcado este conocimiento y amor en el conocimiento amoroso del Padre y del Hijo encarnado, se sigue que, en sus ovejas, este conocimiento es sobrenatural, y este amor es de candad. **Estas ovejas aman a Cristo como al Hijo de Dios encarnado.**

Si en el fondo de todo este conocimiento amoroso hay una predestinación (Jn 6:44.65), lo que resalta inmediatamente es la ternura con que Cristo conoce y ama. Y son las ovejas que “conocen su voz” (v.3c), y El va delante de ellas en su vida y las “llama por su nombre.” Así “llamó” a sus apóstoles e incluso materialmente a Pedro, cambiándole el nombre y preguntándole un día por su amor (Jn 21:15ss), lo mismo que llamó por su nombre a María Magdalena (Jn 20:16).

Pero, diciendo aquí que conoce a “sus ovejas,” y que éstas, y no habla de otras, le conocen, al modo amoroso que indica, hace ver que se refiere a sus discípulos. Es ya un conocimiento amoroso actual. Por tanto, saben quién es El — el Hijo de Dios — ; y así le aman. Y amándole como a tal, le siguen: son sus “discípulos.” Es ya el conocimiento postpentecostal en ellos, y la teología de Jn extendida a la Iglesia.

3) Un tercer aspecto de la obra de este Buen Pastor es que tiene que extender su solicitud a la universalidad del rebaño (v.16). Por eso proclama con el ansia del verdadero Buen Pastor:

“Y tengo otras ovejas que no son de este redil,
y a éstas es preciso que yo las conduzca y que oigan mi voz;
y serán un rebaño (μία ποίμνη), un pastor (εις ποιμήν).”

Las “otras ovejas,” contrapuestas a las que ya tiene en el redil del cristiano Israel, el redil que estaba bajo la conducción del Pastor divino, son los gentiles.

Muriendo por todos (Jn 11:52), “conviene” (δει) — pero en el sentido de ser necesario, como es tan frecuente en Jn, por ser los planes de Dios (Jn 3:14.30; 9:4; 12:34; 20:9) — que a todos los tenga en su rebaño; que oigan, eficazmente, su voz (Jn 5:25; 18:37; 3:29), que le “conozcan” amorosamente, como las ovejas cristianas del otro redil, a fin de que El “las conduzca” como rebaño único, que El guía a la “vida eterna” (v.28), que “abundantemente” (v.10) les da. Y así no habrá más que “un Pastor,” el único, el Buen Pastor, que “conduce” al cielo, a la “vida,” a un único rebaño, compuesto de los fieles de Israel y de todo el mundo. Es a un tiempo la enseñanza de la vocación universal de las gentes y la profecía de su incorporación al rebaño de Cristo. Es el tema que Juan se complace en destacar (Jn 11:51.52).

Pero esto era dar también cumplimiento a las profecías mesiánicas sobre la función “pastoral” del Mesías. **Lo que era un modo de evocar sobre sí el valor mesiánico de las profecías,**

y, al conectarse con ellas, presentarse como el Mesías-Pastor. Así se decía, por ejemplo, del Mesías-Pastor:

“Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará.
Mi siervo David (el descendiente, el “Hijo de David”; Mt 21:9),
él las apacentará, *él será su Pastor*” (Ez 34:23).

Ni parece improbable que también se quiera aludir con ello a la divinidad de Cristo, ya que Yahvé es presentado reiteradamente como el Pastor de su pueblo.

4) Un cuarto aspecto de Cristo, el Buen Pastor, es que “da su vida en provecho (υπέρ) de las ovejas” (v.15c). En esta expresión está manifiesta la alusión **a su muerte sacrificial redentora** (Jn 6:51; 1 Jn 3:16).

Pero en los v.17 y 18 se alude a tres aspectos de esta muerte de Cristo.

Uno es el aspecto triunfal de su muerte: **muere para resucitar**. En el evangelio de Jn, la hora de Cristo, más que el aspecto de su muerte, es ésta, pero como paso para su triunfo en la resurrección (Jn 11:23-33; 17:1-5). Da ahora su vida “para tomarla de nuevo.”

Otro aspecto de su muerte es la libertad con que muere. Nadie le quita la vida por fuerza, sino que El la da libremente. Más ansia que los enemigos por llevarle a la cruz, la **tiene El para así glorificar al Padre** (Lc 12:50).

Tanto para dar su vida como para tomarla de nuevo resucitado, el Padre le dio “potestad.” Esta “potestad” (εξουσία) que tiene del Padre es el poder disponer de ella; sin su consentimiento, nadie hubiese podido quitársela. Es tema que Jn se complace en destacar repetidamente en su evangelio (Jn 13:3a; 14:31; 17:19; 18:4; 19:30). Igualmente se recoge en otro pasaje una alusión al poder de Cristo en la obra de su resurrección, puesto en función de este pasaje: “Destruid este templo — su cuerpo — v en tres días lo levantaré” (Jn 2:19).

Por último, se expone que, para esta obra, Cristo tiene un mandato del Padre. Cristo en toda su obra no hace más que obedecer el plan del Padre. El mismo dirá, valorando este mandato recibido: “Si guardáis mis mandatos, **perseveraréis en mi amor**, así como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y persevero en su amor” (Jn 15:10; 12:49; 15:12.13). Es la doctrina que el N. T. enseña sobre Cristo: su “obediencia” a los mandatos del Padre (Flp 2:8; Rom 15:19; Heb 5:8).

Y así, por esta obediencia y sumisión total a los planes del Padre, por todo esto, Cristo está siendo también siempre amado por el Padre (Jn 5:20).

En este pasaje se enseñan las cuatro “notas” de la Iglesia, del rebaño de Cristo:

- a) *Una*: Será un solo rebaño.
- b) *Santa*: Cristo da la vida para que tengan “vida abundante.”
- c) *Católica*: Al redil cristiano de Israel se añaden las ovejas de la gentilidad.
- d) *Apostólica*: Es menos expreso. Pero habrá otros “pastores” secundarios, de los cuales, los primeros fueron los apóstoles.

Toda la enseñanza de este concepto de Iglesia rebaño” se desenvuelve bajo el concepto de un rebaño sensible, pues es social, y para eso tiene sus “pastores.”

Valoración originaria de esta parábola alegorizante.

La parábola primitiva — v.1-6 — fue dicha contra los fariseos. En la hora mesiánica sólo se “entra” en el reino por Cristo y sólo se “pastorea” a los fieles por delegación de El. Acaso haya sido ésta la enseñanza fundamental de la parábola primitiva. ¿Lo es también la doble “ale-

gorización” de Cristo?

En principio no puede negarse. Pero se ve, sin embargo, en la doble redacción una concepción y desarrollo de la teología de San Juan, aparte de su vocabulario, aunque el fondo de los cuadros sea semita; pero Jn lo es.

Esto hace pensar, como en la “alegorización” posterior de otras parábolas de Cristo, por parte de la Iglesia primitiva en los sinópticos, que aquí haya una “alegorización” por parte de Jn de la “parábola” primitiva, siguiendo la línea homogénea de la misma, y en la que hay sentencias de Cristo; v.gr., “Yo soy el Buen Pastor,” para precisar bien la doctrina en la crítica situación por la que pasaba la Iglesia de sus días. Nacían entonces las primeras herejías, aludidas en el N. T. Jn mismo llamará a sus fautores “anticristos” (1 Jn 2:18), que “salieron de nosotros” (1 Jn 2:19), y que ha “escrito esto (a la Comunidad) sobre los que os engañan” (1 Jn 2:26).

No eran, pues, esos secuaces “cristianos” los que “entraban” así en el rebaño de Cristo, ni lo podían “pastorear” en su nombre. Jn no hacía más que matizar, adaptándola a esta situación nuevo-analógica, la parábola primitiva de Cristo contra los fariseos.

Ni sería esto otra cosa que un caso particular de todo el evangelio de San Juan, que es el desarrollo de un “sentido pleno” de la enseñanza de Cristo, **con un enfoque característico a la luz pospentecostal**, y destacándose, en orden a los gentiles, **la universalidad de la redención**¹⁰.

3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo, 10:19-21.

¹⁹ Otra vez se suscitó desacuerdo entre ellos a propósito de estos razonamientos.²⁰

Pues muchos de ellos decían: Está endemoniado, ha perdido el juicio; ¿por qué le escucháis?²¹ **Otros decían: Estas palabras no son de un endemoniado, ni el demonio puede abrir los ojos a los ciegos.**

Evangelista pone las diversas reacciones entre los “judíos” a propósito de estas enseñanzas. Se produjo entre ellos desacuerdo.

Para unos, fariseos, a quienes especialmente se dirigía, la reacción era la esperada. Hostil. Y llamarle “loco” y “endemoniado.” Para ellos, sólo un insensato podría ir en contra de lo que pensaban. Por “endemoniado” podían querer decirle lo que en otras ocasiones: que obraba en virtud de Satanás (Mt 12:44ss). ”

Pero otro grupo de personas, probablemente “fariseos” del tipo de Nicodemo, que creían en El a causa de sus milagros (Jn 2:23-25; 3:1.2), empiezan a abrir los ojos a la luz de Cristo. Les mueve a ello la grandeza de su doctrina, pero también los milagros. Se alude al milagro del ciego de nacimiento. **Se reconoce que fue milagro y que sólo Dios pudo hacerlo.** El resaltar que “el demonio no puede abrir los ojos a los ciegos,” alude, seguramente, a la vieja insidia lanzada por grupos de fariseos, según los cuales Cristo obraba sus prodigios en virtud del “príncipe de los demonios” (Mt 12:24ss par.), y a la que Cristo refutó irrefutiblemente. **La luz iba alumbrando a muchos ciegos de alma en Jerusalén.**

Enseñanza en la fiesta de las Encenias, 10:22-39.

El relato que pone Jn a continuación responde a un tiempo bastante alejado de los últimos acontecimientos. Va a tener lugar en los días de la fiesta de la Dedicación o de las Encenias. Los discursos anteriores debieron de estar más próximos de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7:2; c.9). De ser así, entre ambas fiestas tenían que transcurrir unos dos meses, ya que la fiesta de la Dedicación se celebraba el 25 de Kasleu (nov.dic.), y la de los Tabernáculos en el mes de Tishri (sept.-oct.).

²² Se celebraba entonces en Jerusalén la Dedicación; era invierno, ²³ y Jesús se paseaba en el templo por el pórtico de Salomón. ²⁴ Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente. ²⁵ Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que Yo hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí; ²⁶ pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. ²⁷ Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, ²⁸ y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano. ²⁹ Lo que mi Padre me dio es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. ³⁰ Yo y el Padre somos una sola cosa. ³¹ De nuevo los judíos trajeron piedras para apedrearle. ³² Jesús les respondió: Muchas obras os he mostrado de parte de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis? ³³ Respondieronle los judíos: Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios. ³⁴ Jesús les replicó: ¿No está escrito en vuestra Ley: “Yo digo: Dioses sois”? ³⁵ Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, ³⁶ de aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: “Blasfemas,” porque dije: “Soy Hijo de Dios”? ³⁷ Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; ³⁸ pero si las hago, ya que no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y Yo en el Padre. ³⁹ De nuevo buscaban cogerle, pero El se deslizó de entre sus manos.

La escena pasa en Jerusalén, en los días en que se celebraba la fiesta de la Dedicación. El término griego significa “innovar,” y, en sentido derivado, “consagrar” o “dedicar.” En hebreo se llama la fiesta hanukkah (Esd 6:16ss; Dan 3:2), del verbo hanak, “innovar,” “dedicar.”

Esta fiesta tenía por objeto conmemorar anualmente la purificación del templo por Judas Macabeo, en el año 148 de los Seléucidas, que corresponde al 165 a.C., después de la gran profanación que de él había hecho Antíoco IV Epífanes (1 Mac 4:36-59; 2 Mac 1:2-19; 10:1-8).

Comenzaba esta festividad el día 25 del mes de Kasleu (nov.-dic.). La fiesta duraba ocho días (2 Mac 10:6). Tenía un ceremonial calcado en el de la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 1:9; 10:6). Más tarde vino a caracterizarse por las luminarias (2 Mac 1:19-22), tanto que se la llamó, por antonomasia, la fiesta de las Luminarias ¹². Pero no tanto por las “luminarias” cuanto por la luz de la libertad, según Josefo.

Para la fiesta de la Dedicación no era obligatoria la peregrinación a Jerusalén, como en las otras tres grandes fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos ¹³.

La escena tiene lugar cuando Cristo “se paseaba” en el templo, por el llamado “pórtico de Salomón.” Así se llamaba a “una sección del pórtico oriental” ¹⁴. “Estaba situado este pórtico en la parte exterior oriental del templo y dominaba un profundo valle, el Cedrón; sus muros medían 400 codos (sobre 200 metros), y estaba construido con blanquísimas piedras de sillería, cada una de las cuales medía 20 codos de largo (sobre 10 metros) y seis de alto (unos tres metros); era la obra del rey Salomón,” ¹⁵ y el pórtico más antiguo de los conservados.

Probablemente, al referir que se estaba en invierno y que se paseaba Cristo por este pórtico, es que sería lugar acogedor en esta estación del año. Es además una indicación para los lectores de la gentilidad, para precisarles la época de esta fiesta.

En este escenario, un día de la fiesta de la Dedicación, los “judíos,” que son indudablemente, por su argumentación, los fariseos, lo “rodean,” lo estrechan así en un “círculo” para forzarle a una respuesta. Es lo que parece seguirse de todo el episodio, del tipo de argumentación

farisaica insidiosamente usada y de su emplazamiento literario en este preludeo final yoaanneo de la muerte de Cristo. Las ideas, fundamentalmente, se repiten. Así le dicen y preguntan:

“¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso?”; literalmente: “¿Hasta cuándo (tendrás) levantada nuestra alma?”; es decir: le preguntan hasta cuándo los va a tener en incertidumbre sobre algo que les interesa grandemente. Por eso concluyen: “Si eres el Mesías, dínoslo claramente”; y por el término griego usado aquí y en otros pasajes de Jn, probablemente significa, no sólo “claramente,” sino dicho con plena libertad (Jn 7:13.26; 18:20).

Lagrange notó muy bien que “Juan está, por eso, aquí perfectamente de acuerdo con los sinópticos sobre el secreto mesiánico, tan notable, sobre todo, en Marcos.”¹⁶

La respuesta de Cristo es que ya se lo dijo repetidas veces, no tomando la misma palabra de Mesías, pero sí “con las obras,” que, hechas “en nombre de mi Padre,” dan, por lo mismo, testimonio de El. Pero, a pesar de todo, ellos no creen. ¿Por qué? Cristo va a dar la razón honda de esto, al tiempo que, con este motivo, va a hacer una declaración terminante **de su divinidad**. El razonamiento se puede sintetizar así:

No creen porque no son de sus ovejas,
pues éstas oyen su voz, por lo que se sigue
que por eso no perecerán, por eso no perecerán, [El las conoce, ellos le siguen.
El les da la vida eterna]
pues “nadie las arrebatará de mi mano.”
Y como “esto” (éstas) es don del Padre a Cristo,
nadie puede arrebatar nada del Padre.
Y el Padre y Cristo son “una misma cosa” en esto.

Varios son los puntos doctrinales de este pasaje. Son los siguientes:

1) En la fe en Cristo, y, por tanto, en sus “obras,” que son “signos,” si inmediatamente hay causas diversas, v.gr., malas disposiciones, temor de la “luz” (Jn 3:19-21), espíritu terreno (Jn 8:23), en el fondo de ello existe una “predestinación.” Braun ha escrito, comentando este pasaje: “La doctrina de la predestinación no tiene que hacer nada aquí.”¹⁷ Pero esta afirmación va en contra del contexto del evangelio de Jn, en donde ya se dijo, a propósito de la incredulidad en Cristo, que “nadie puede venir a mí si el Padre no le trae” (Jn 6:44; cf. 8:47), y contra el contexto inmediato, en donde se dice **que los que creen en El es don del Padre** (v.29).

2) Cristo se presenta con un “conocimiento” sobrenatural y universal de sus ovejas; con un oficio de Pastor que llama a sus ovejas de modo real, aunque misterioso, porque aquéllas “oyen su voz”; con un poder vitalizador, pues les da “la vida eterna” (v.28); y se presenta dotado de un poder trascendente, pues nadie puede “arrebatar de su mano” estas ovejas.

3) Todo este rebaño espiritual es un “don” del Padre a El. Pero la formulación de este hemistiquio tiene una dificultad clásica de lectura y de interpretación. Son las siguientes:

a) “Mi Padre, *el que* (δς) me dio a mi
es más grande que todo.”

b) “Mi Padre, *lo que* (δς) me dio,
es más grande que todo.”

Críticamente, la primera lectura es admitida por muchos, apoyada en B S L W, Vet. lat., Vulg., Tert., HiL, Ag.¹⁸ Por crítica interna se ve que es lectura más fácil. Además deja sin complemen-

to lo que el Padre dio a Cristo. La segunda es la ordinariamente admitida. En ella puede ser traducido el “más grande” por “más precioso” (Mt 23:17.19). Así, su lectura es:

“Lo que el Padre me dio es más *precioso* que todo.”

¿Qué es eso que el Padre dio a Cristo? A tres pueden reducirse las posiciones.

a) *La naturaleza divina*. — San Agustín es el primer representante de esta posición.¹⁹ Entre los exegetas que le han seguido están Cornelio A., Knabenbauer, Patrizi, Lebreton. Con esta posición parece concordar lo que se dice en el concilio IV de Letrán (a. 1215): “El Padre, generando eternamente al Hijo, le da — de-dit — su sustancia, conforme a lo que El mismo dice: Lo que me dio el Padre es más grande que todo.”²⁰ Pero, como nota oportunamente Prat, “se sabe que la prueba escrituraria no es definida con la doctrina que ella ilustra”²¹, y los autores católicos lo interpretan diversamente.

b) *El poder divino*. — Sería el poder divino que el Padre le había comunicado, tanto para hacer milagros como para conducir las ovejas y darles la vida eterna. Así Belser, Schanz, Tillmann.

Pero el contexto, como se verá, exige otra interpretación, distinta de estas dos propuestas. Cristo no iba a decir algo incoherente. Pues si aludiese a que este don del Padre era la naturaleza divina o el poder divino, ¿quién pretendería “arrebatar” del Hijo la naturaleza divina o el poder divino de que estaba dotado?

c) *Las “ovejas” que oyen su voz*. — Esta interpretación es exigencia del ritmo conceptual progresivo del pasaje. La garantía de que las ovejas que oyen su voz no perecerán es:

a) “Que nadie las arrebará de mi mano,” o poder.

b) Porque es un “don” que le dio el Padre, el cual “don” es “más precioso que todas las cosas.” Nada es comparable a la “vida eterna,” que Cristo dispensa (Jn 17:1-4). El mismo lo dijo en otra ocasión: “¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?” (Mt 16:26; Lc 9:25)²².

c) Y de la misma manera que nadie puede “arrebatar nada de la mano de mi Padre,” que aquí son las “ovejas,” así tampoco se las puede arrebatar de las suyas.

d) Porque, en definitiva, “Yo y el Padre somos una sola cosa.”

Así, el pensamiento tiene un ritmo de desarrollo progresivo perfectamente lógico. Y conceptualmente encuentra otros pasajes paralelos en el mismo cuarto evangelio (Jn 6:37.39; 17:24; compárese con Jn 17:24).

4) Por último, Cristo, como garantía de este poder salvífico que tiene para sus ovejas, proclama su divinidad, diciendo: “Yo y el Padre somos una cosa” (εν ἑσμην).

Directamente se expresa esta unidad entre el Padre y el Hijo en el *poder*. El Padre y el *Verbo encarnado* son “una sola cosa.” Pero lo son no sólo como un profeta, en el plan, conocimiento y actividad de Cristo para su obra salvadora. Sino también, por razón de la persona divina, **tiene una “unión” ontológica divina con el Padre.**

Esta expresión encuentra su clarificación en la “**oración sacerdotal,**” en la que Cristo pide al Padre que le glorifique con “la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese” (Jn 17:5.24), lo mismo que en el “prólogo,” en el que se enseña abiertamente **que el Verbo, que se va a encarnar, “era Dios.”**

Y que éste es el intento del evangelista no cabe dudar después de lo que enseña en el “prólogo,” en la tesis de su evangelio, y por la reacción que recoge de los “judíos” fariseos que le

oyeron, pues “trajeron piedras” de las que había allí mismo en el templo aún en construcción, y de las que se sirvieron los judíos en más de una ocasión para apedrear a la guarnición romana²³, “para apedrearle” como blasfemo, pues dijeron que “tú, siendo hombre, te haces Dios” (v.31-33).

Al argumentarle los fariseos, sacando la conclusión que encerraba su enseñanza, que se “hacía Dios,” quisieron “apedrearle,” puesto que este tipo de pena era el que correspondía a los blasfemos. Y el argumento que Cristo va a esgrimir contra ellos es éste:

En la Ley²³, que son los Salmos, pero que Jn cita así en otras ocasiones la Escritura (Jn 7:49; 12:34; 15:25), se lee la siguiente personificación escenográfica: Dios cita a su juicio a los jueces inicuos, y para nombrarles y constituirles como tales, les dice: “Yo dije: Sois dioses — Elohim athen — , todos vosotros hijos del Altísimo” (Sal 82:6). A los jueces, por recibir su poder de Dios (Rom 13:1) y porque “el juicio es de Dios” (Dt 1:17; cf. Dt 19:17), se los llama, en esta mentalidad semita, “dioses,” por participantes de este poder divino (Gen 1:27).

Partiendo de esto, Cristo va a usar un argumento “a fortiori,” de tipo rabínico, llamado “del ligero y de grave” (qal washomer)²⁴. Y así les argumenta: Si la Escritura, palabra de Dios, que “no puede fallar,” llama “dioses” a unos hombres por participar un simple poder judicial, no puede ser blasfemia que El, a quien el Padre “consagró” y envió al mundo, y la prueba de lo que dice son los milagros, diga que es Hijo de Dios.

Si los fariseos no negaban las obras milagrosas de Cristo, y aquí no las atribuían, como en otras ocasiones, a Satanás (Mt 12:24 par.), el argumento era incontrovertible. Y que no podían hacerlo es lo que decía el ciego de nacimiento: que Dios no oye a los pecadores (Jn 9:31); y los milagros suyos eran tan evidentes, que aquí mismo los alega como testimonios inexcusables; precisamente los milagros fueron lo que hizo creer en El a Nicodemo y a otros grupos de fariseos (Jn 2:23; 3:1-2). Pero no por negarlos desvirtuaban su valor objetivo; tanto que esto les hacía a ellos inexcusables (Jn 9:39-41; 12:37ss; 15:24). Más que un simple juez — “dios” — era el que el Padre envió al mundo como su Mesías, y que, proclamándose el Hijo de Dios, lo rubricaba apológicamente con milagros.

Por eso alega esto, como en otras ocasiones (Jn 5:36; 10:25; 14:10.11), para que “sepáis y conozcáis” que “el Padre está en mí, y yo en el Padre.”

Si Dios estaba jurídicamente presente en los jueces, tenía que estarlo realmente en el que se decía su Hijo.

Esta presencia mutua del Padre y del Hijo no es sólo una presencia moral, ni aun simplemente física por la acción del milagro, del cual Cristo es instrumento, sino que es más profunda. **La presencia moral de Dios**, y viceversa, la tenía todo judío piadoso; la física parecería explicarlo. Sería la profunda presencia y unión con el Padre en sus obras, ya que El nada hacía sin el Padre (Jn 5:30). Pero la lógica de la argumentación es que, no habiendo retirado nada de su proposición primera, por la que querían lapidarlo, puesto que “tú, siendo hombre, te haces Dios” (Jn 10:33), aquí la conclusión abocaba a lo mismo. Si inmediatamente indica la absoluta “unión” (v.30) y “presencia” (v.38) del Padre y del Hijo en el obrar, está expresándose esta “unión” íntima y total — ontológica — de Cristo con el Padre — **el Hijo de Dios encarnado** — , que se expuso a propósito del v.30. Esto es lo que entienden los judíos, pues quieren volver a apoderarse de El, sin duda para lapidarlo. Pero esto es a lo que lleva por necesidad, además, el intento del evangelista, por la semejanza conceptual con otros pasajes de Cristo y de Juan.

De Cristo basta ver los atributos divinos que reclamó para sí en el capítulo 5 (Jn 5:19-30)

25

En el capítulo 14 dirá Cristo: “El que me ha visto a mí (como Hijo), ha visto al Padre. El Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí; al

menos, creedlo por las obras” (Jn 14:9-11; cf. Jn 17:21).

Y el evangelista dice del Verbo encarnado que “el Verbo estaba en Dios (en el Padre) ²⁶, y el Verbo era Dios” (Jn 1:1).

Y queriendo apoderarse de El, “se salió de sus manos.” No había llegado su “hora,” tema que tanto cuenta en el evangelio de Jn (7:30; 8:20, etc.). El mismo logró evadir aquello ¿Cómo? No se dice. “¿Es que la lapidación no había sido más que una amenaza? ¿O acaso el pueblo se puso de su parte?” ²⁷. Acaso, una vez más, la grandeza de Cristo, sin aparatosidad, se impone.

Cristo se retira hacia el Jordán, 10:40-42 (Mt 19:1.-2; Mc 10:1).

El evangelista consigna un dato histórico-teológico sobre Cristo: se retira cerca del Jordán. También lo recogen los sinópticos (Mt 19:1.2; Mc 10:1). Sin duda es un episodio que tiene su valor propio, pero en el plan de Jn viene a servir de introducción a la resurrección de Lázaro.

⁴⁰ Partió de nuevo al otro lado del Jordán, al sitio en que Juan había bautizado la primera vez, y permaneció allí. ⁴¹ Muchos venían a El y decían: Juan no hizo milagro alguno, pero todas cuantas cosas dijo Juan de éste eran verdaderas. ⁴² Y muchos allí creyeron en El.

Después de estas disputas y peligros farisaicos, Cristo se retira “otra vez,” por relación a la narración ya hecha por el mismo Jn (1:19ss). Fue a Betania, en TransJordania (Jn 1:28), pues dice que era el lugar en que Juan “había bautizado la primera vez,” en contraposición a Enón, cerca de Salím, adonde posteriormente vino y bautizaba (Jn 3:23). Allí permaneció Cristo algún tiempo. Lejos de Jerusalén y de las disputas y persecuciones, debieron de ser aquellos días en Perea un oasis de tranquilidad.

Pero se debió de dedicar allí mismo al apostolado, pues venían “muchos” a El. Y “muchos” allí “creyeron en El.”

En Betania de TransJordania debió de quedar vivo el recuerdo del Bautista, Mas también allí mismo se evocaban sobre Cristo los vaticinios mesiánicos del Bautista acerca de Cristo.

La impresión de las gentes ante Cristo debió de ser muy fuerte. Pues, a pesar de la grandeza del Bautista, contrastaron y proclamaron dos cosas: a) que el Bautista no había hecho ningún milagro, recordándose allí los milagros de la vida apostólica y taumatúrgica de Cristo, si no es que, acaso, allí también entonces hizo milagros; b) pero que, en cambio, todo lo que el Bautista había dicho de Cristo era verdad.

Acaso no sea imposible que, al contrastarse aquí que el Bautista no hizo ningún milagro, sea un dato más en el esquema yoanneo de situar la figura del Bautista en inferioridad ante Cristo, a causa del excesivo relieve que le habían dado algunas sectas bautistas (Act 19:3).

1 P. W. Meyer, *En Jbl* (1956) P.232-235. — 2 Vosté, *Parabola Selectae*. (1933) II P.788-789. — 3 Buzy, *Introduction Aux Paraboles Evangeliques* (1912) P.427ss. — 4 Braun, *L'évang. S. St. Jean* (1946) P.395; Leal, *Forma, Historicidad Y Exegesis De Las Sentencias Evangélicas: Est. Ecl.* (1957)285-289; Mollat, *Les Déclarations De Jesús Sur Lui-Meme Dans Le Iv Évangile: Nouv. Rev. Théol.* (1948) 854-855; Faggio, *Christus Ovium Et Pastor: Verb. Dom.* (1950) 168-175; Bauer, “Oves Meae” *Quaenam Sunt? Verb. Dom.* (1954) 321-324. — 5 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.276. — 6 Jaussen, *Naplouse* P.305. — 7 Thomson, *The Lana And The Book* P.205; Fillion, *Vida De N. S.J.-C. Vers. Esp.* (1942) 111 P.331 Not.159; Power, *Pastor Et Grex In Palaestina Antigua Et Moderna: Verb. Dom.* (1951) 21-25. — 7 J. A.T. Robinson, *The Parable Of John 10:1-5: Zeits. Neut. Wissens.* (1955) 233-240. — 8 Algunos Códices Añaden: “Antes De Mi,” Pero Es, Considerado Como Una Adición. Cf. Lacrare, *Évangile S. St. Jean* (1927) P.277-278. — 9 Act 5:36.37; Josefo, *De Bello Iud. li 8:1; Antiq. 18:1:6; Lagrange, Le Messia-Nisme. P. 18.* — 10 L. Cerfaux, *Le Theme Parabolique Dans Cévangile De St. Jean: Rlc li P. 17-26; J. Leal, Forma, Historicidad Y Exégesis De Las Sentencias Evangélicas: Estecl* (1957) P.285-289; D. Mollat, *Les Déclarations De Jesús Sur Lui-Meme Dans K Iv Évangile: Nouv. Rev. Théol.* (1948) 854-855; E. F. F. Bishop, *The Door Of The Sheep: Exposit. Tim.* (1960) 307-309. — 11 Acaso Esta Doble Expresión Pudiera Ser Una Fórmula Pleonástica Hecha: La Enfermedad Causada Por Espiritus Diabólicos. — 12 Josefo, *Antiq. XII 7:7.* — 13 Sobre La Fiesta De La Dedicación, Cf. Strack-B., *Kommentar.* 11 P.539-541; Hópfl, *Das Chanukafest:*

Bíblica (1922) 165-179. — 14 Rev. Bib. (1928) 472. — 15 Josefo, Antiq. Xx 9:7. — 16 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.286. — 17 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.299. — 18 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 10:29; P.78 Nota 1; J. N. Birdsall, En Jts (1960) P.342-344. — 19 In Evang. Lo. Tractatus Tr.48:6.7. — 20 Denzinger, Ench. Symb. N.432. — 21 Prat, Jésus-Christ (1947) Ii P.78. — 22 Cf. Ench. Bib. N.530. — 23 Josefo, Antiq. XVIII9:3; De Bello Iud. Ii 12:1. — 23 Los Judíos A Veces Se Referían A Todo El A.T. Con El Título De “Ley” (Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.542ss.). — 24 Strack-B., Kommentar. Iii P.223ss; Bonsirven, Le Judaïsme. (1934) I P.296ss. — 25 Comentario A Jn 5:19-30. — 26 Comentario A Jn 1:1. — 27 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.401.

Capítulo 11.

Los capítulos 11 y 12 aparecen en la perspectiva literaria del evangelista como la introducción inmediata a la pasión de Cristo. El capítulo 11, con la resurrección de Lázaro, determinará la inminencia de la muerte de Cristo; el pontífice y el sanedrín así lo acuerdan. El capítulo 12 es la “llegada” de Cristo a Jerusalén, su “**entrada**” **mesiánico-redentora** (Jn 11:51-53), para entregarse en manos de sus enemigos. **Es la hora dramática de la Luz y las Tinieblas.**

La resurrección de Lázaro, 11:1-44.

Esta narración, relatada sencillamente por el evangelista, es uno de los hechos más prodigiosos en la vida de Cristo. Se presentó como “luz,” y ahora va a ir a la muerte por presentarse como dador de “vida.” Es el mismo del que se dijo antes: “Como el Padre resucita muertos y les da vida — de almas y cuerpos — , **así también el Hijo**” **encarnado** (Jn 5:21).

1) Vuelta de Cristo a Betania, 11:1-16.

¹ **Había un enfermo, Lázaro, de Betania, de la aldea de María y Marta, sus hermanas.** ² **Era esta María la que ungió al Señor con un unguento y le enjugó los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo.** ³ **Enviaron, pues, las hermanas a decirle: Señor, el que amas está enfermo.** ⁴ **Oyéndolo Jesús, dijo: Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella.** ⁵ **Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro.** ⁶ **Aunque oyó que estaba enfermo, permaneció en el lugar en que se hallaba dos días más; ” pasados los cuales dijo a los discípulos: Vamos otra vez a Judea.** ⁸ **Los discípulos le dijeron: Rabí, los judíos te buscan para apedrearte, ¿y de nuevo vas allá?** ⁹ **Respondió Jesús: ¿No son doce las horas del día? Si alguno camina durante el día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo;** ¹⁰ **pero, si camina de noche, tropieza, porque no hay luz en él.** ¹¹ **Esto dijo, y después añadió: Lázaro, nuestro amigo, está dormido, pero yo voy a despertarlo.** ¹² **Dijéronle entonces los discípulos: Señor, si duerme, sanará.** ¹³ **Hablaba Jesús de su muerte, y ellos pensaron que hablaba del descanso del sueño.** ¹⁴ **Entonces les dijo Jesús claramente: Lázaro ha muerto,** ¹⁵ **y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis; pero vamos allá.** ¹⁶ **Dijo, pues, Tomás, llamado Dídimo, a los compañeros: Vamos también nosotros a morir con El.**

Jn presenta a Lázaro por referencia a sus hermanas, sobre todo por la huella que dejó en la primitiva catcquesis la “unción” hecha por su hermana María.

El nombre de Lázaro (*Dios socorrió*), forma apocopada de Eleázaro, era nombre frecuente.

La escena va a tener lugar en Betania. Puede corresponder al hebreo Beth aniah. Etimológicamente podría tener, entre otros significados, el de “casa del dolor” y “casa de ruego.” Así

la prefieren interpretar algunos críticos racionalistas para pensar que no tiene esta escena realidad histórica, sino simbólica. Pero también puede corresponder a la etimología de Annaniah, villorrio del A.T., en la tribu de Benjamín (Neh 11:32). Sería forma apocopada de esta raíz, ya que Nehemías conoce la forma Aniah (Neh 8:4; 10:23) y Annaniah (Neh 3:23) como nombre de personas l.

Topográficamente se la identifica con el actual villorrio árabe de el-Azariye, alteración árabe del nombre latino Lazanum, nombre con que se le conocía en tiempo de Eteria, en el flanco oriental del monte de los Olivos, a unos 2.800 metros de Jerusalén. Ya es señalado en el siglo IV por los “itinerarios” y peregrinos ².

La enfermedad de Lázaro era mortal. Sus hermanas envían un mensajero a Cristo, que distinguía con gran afecto a esta familia, para decirle que estaba enfermo. La noticia no era sólo informativa; en ello — “el que amas está enfermo” — iba la súplica discreta por su curación. La fórmula evoca el pasaje de Cana de Galilea (Jn 2:3); posiblemente es un reflejo literario del evangelista. ¿Acaso hay también una evocación simbólica de todo cristiano, al estilo del discípulo “al que Jesús amaba”?

Cristo estaba en Betania o Betabara de Perea, en Transjordania, donde Juan había bautizado (Jn 10:40; 1:28). Al oír este mensaje, Cristo anunció que aquella enfermedad no era de muerte, sino para que la “gloria” de Dios se manifestase con ella. Los conceptos paleotestamentarios sobre el valor del dolor se iban enriqueciendo. Y se quedó aún allí “dos días” más. Como en Cana, parece que rechaza el ruego. El evangelista quiere destacar bien la presencia de Cristo. El tema joanneo de la “gloria” de Dios se destaca.

Pero a los dos días dio a los apóstoles la orden de partida para visitar a Lázaro. Mas volver a Judea, de donde había salido hacía poco a causa de las persecuciones de los judíos, era peligroso (Jn 10:39) Es lo que le recuerdan ahora los discípulos. Más El, que tantas veces esquivó peligros de muerte, porque aún no era “su hora,” está bien consciente que ésta ya llegó o está a punto de llegar. Y se lo ilustra con una pequeña parábola. Se cita el día con la división en doce horas según el uso grecorromano. Mientras es de día se puede caminar sin tropezar; el peligro está en la noche. Aún es para él de día, aunque se acerca la noche de su pasión. Por tanto, nadie podrá aún hacerle nada. La parábola cobra también tintes de alegoría. Si se camina mientras hay luz, El es la luz, al que no podrán vencer las tinieblas (Jn 9:4-5; 1:5). Y a distancia de días y kilómetros les anuncia la muerte de Lázaro. Primero, en la forma usual eufemística: Lázaro duerme, y El va a despertarle (Mt 9:18.24 par.)³. Los rabinos señalan el sueño en los enfermos como uno de los diez síntomas que juzgaban favorables a la curación ⁴. Los discípulos lo interpretan ingenuamente del sueño natural. Por eso no hacía falta ir a curarlo. Probablemente esta observación de los discípulos estaba condicionada algún tanto por el terror de volver a Judea a causa de la persecución que estaba latente contra ellos. A esto responden las palabras del impetuoso Tomás ⁵, al decir: “Vamos también nosotros a morir con El” (v 16). Este discípulo, que sólo es citado en los sinópticos en las listas de los apóstoles, en Jn aparece en relación con misterios de la glorificación de Cristo (Jn 14:5; 20, 24-29; 21:2).

Y Cristo les anunció allí abiertamente que Lázaro había muerto. Cuando Cristo llegó a Betania, hacía ya “cuatro días que Lázaro había muerto.” El entierro se solía hacer el mismo día de la muerte (Act 5:6.10). Pero no sería necesario suponer cuatro días completos de su muerte, pues los rabinos computaban por un día entero el día comenzado ⁶. El evangelista quiere destacar bien la presciencia de Cristo y **la conciencia de su poder vitalizador**. La Luz y Vida del mundo van a Betania.

2) Conversación de Cristo con Marta y María, 11:17-37.

¹⁷ Fue, pues, Jesús, y se encontró con que llevaba ya cuatro días en el sepulcro. ¹⁸ Estaba Betania cerca de Jerusalem, como unos quince estadios, ¹⁹ y muchos judíos habían venido a Marta y a María para consolarlas por su hermano. ²⁰ Marta, pues, en cuanto oyó que Jesús llegaba, le salió al encuentro; pero María se quedó sentada en casa. ²¹ Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano; ²² pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará. ²³ Díjole Jesús: Resucitará tu hermano. ²⁴ Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección en el último día. ²⁵ Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera vivirá; ²⁶ y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? ²⁷ Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo. ²⁸ Diciendo esto, se fue y llamó a María, su hermana, diciéndole en secreto: El Maestro está ahí y te llama. ²⁹ Cuando oyó esto, se levantó al instante y se fue a El, ³⁰ pues aún no había entrado Jesús en la aldea, sino que se hallaba aún en el sitio donde le había encontrado Marta. ³¹ Los judíos que estaban con ella en casa consolándola, viendo que María se levantaba con prisa y salía, la siguieron, pensando que iba al monumento para llorar allí. ³² Así que María llegó a donde Jesús estaba, viéndole, se echó a sus pies, diciendo: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano. ³³ Viéndola Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que venían con ella, se conmovió hondamente y se turbó, ³⁴ y dijo: ¿Dónde le habéis puesto? Dijéronle: Señor, ven y ve. ³⁵ Lloró Jesús, ³⁶ y los judíos decían: ¿Cómo le amaba! ³⁷ Algunos de ellos dijeron: ¿No pudo éste, que abrió los ojos al ciego, hacer que no muriese?

Al acercarse Cristo a Betania, alguien debió de adelantarse a dar la noticia de su llegada. Marta sale a su encuentro, mientras que María se quedó en casa, “sentada,” entre el círculo de gentes que le testimoniaban el pésame. Las visitas de duelo eran una de las obras de caridad muy estimadas por los judíos ⁷. El luto duraba siete días ⁸. Según el uso rabínico, los tres primeros días estaban dedicados al llanto, y los otros al luto. También se ayunaba (1 Sam 31:13). En la época rabínica, el ritual consistía, al volver del enterramiento, en sentarse en el suelo con los pies descalzos y velada la cabeza. Los siete primeros días estaban especialmente dedicados a las visitas ⁹. Esta pequeña indicación sobre las dos hermanas responde al carácter de ambas tal como las presentan los sinópticos (Lc 10:38ss).

La fe de Marta aparece imperfecta. **Creía en el poder de la oración de Cristo, tanto que**, si él hubiese estado presente, Lázaro, por su oración, **no hubiese muerto**. Es la misma fe que refleja María cuando es llamada por Marta (v.32). Era, sin duda, eco de las frecuentes conversaciones y sentimientos de las hermanas aquellos días. Los sinópticos presentan casos de fe superiores al de Marta y María sin tener la intimidad de esta familia con Cristo (Mt 8:5ss par.). En todo caso, no reconoce la presencia de Cristo a distancia. Esto no es del evangelista.

Y aunque Marta dice a Cristo **que cuanto pida a Dios se lo concederá, no cree en la resurrección de su hermano**. Prueba es que, cuando Cristo se lo afirma, ella piensa, con desconsuelo, en la resurrección final, conforme a la creencia ortodoxa de Israel. Pero el pensamiento, progresivamente desarrollado, llega a una enseñanza de gran novedad y riqueza teológica. In la transmite así: “Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, si muriese, vivirá, y todo el que cree en mí no morirá para siempre.” ¹⁰

La fe en la resurrección de los muertos era creencia universal en la ortodoxia de Israel. Pero no sabían que el Mesías fuese el agente de esta resurrección ¹¹.

Cristo, que se presentó como el Mesías, es el agente de la resurrección de los muertos. El es la resurrección, porque el Padre le dio el “tener vida en sí mismo” (Jn 5:26), y por eso El causa la resurrección de los muertos, tanto del alma (Jn 5:25) como del cuerpo (Jn 5:28.29).

En el A.T. (Dt 32:29; 2 Re 5:7, etc.), como en la literatura rabínica, el poder de dar la vida y resucitar es atributo exclusivo de Dios ¹². Cristo con esta enseñanza se está proclamando Dios. Ya lo dijo antes: “Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida” (Jn 5:21).

Tal como está redactada aquí esta expresión: que el que cree en Cristo, “aunque muera, vivirá”; lo mismo que este creyente “no morirá para siempre,” valoradas ante el contexto de la muerte física de Lázaro, no harían pensar más que en la resurrección física.

Sin embargo, en el pensamiento de este evangelio, el contenido es, sin duda, mayor. Esa resurrección de Lázaro, causada por ser Cristo “la resurrección,” si va a ser física, esta misma resurrección está vinculada a la fe en Cristo, que da “vida” sobrenatural (Jn 5, 40; 8:28; 14:6; 1 Jn 5:11.12), la cual trae aneja la resurrección (Jn 5:29; 6:40-50; 53-58), aquí milagrosamente anticipada. Y Lázaro creía en Cristo.

Esta es la fe que Cristo pide a Marta. Y ella le confiesa como “el Mesías” y “el Hijo de Dios,” que vino al mundo. Pero ¿confesó esto Marta? Se ven en los evangelios diversos grados de fe. Esta ya es fe pospentecostal. Aquí es una interpretación del mismo Jn ¹³.

En un momento determinado, Cristo hace llamar a María. La salida de ésta hizo pensar a las gentes del duelo en una fuerte emoción que la llevase a llorar al sepulcro. Y salieron con ella. Y Cristo, al verla llorar a ella y a ellos, sin duda de emoción sincera, puesto que, según ritual judío, sólo los tres primeros días estaban dedicados a las lágrimas, y se estaba ya en el cuarto, también Cristo lloró.

El verbo usado (ζαβριμάομαι) indica, de suyo, el sonido con que se expresa una emoción de ánimo o los simples signos con los que se expresan diversas conmociones del mismo ¹⁴. Por eso, este sonido, psicológicamente, supone y complementa este estado de “conturbación” que se produce en Cristo, y que el evangelista destaca. Añadiendo que Cristo “lloró.” Y ante esta emoción traducida en lágrimas, los judíos presentes decían: “¿Cómo le amaba!”

Esta emoción y lágrimas de Cristo no son más que la emoción honda, legítima y bondadosa de Cristo ante la muerte de Lázaro, su amigo, a quien Jesús “amaba” (v.3.5). En esas lágrimas de Cristo quedaron santificadas todas las lágrimas que nacen del amor y del dolor cristianos.

Ante estas lágrimas del Señor, algunos de los judíos presentes, de los que estaban en la condolencia con María, reconociendo en Cristo un ser excepcional, pensaron si El, que había abierto los ojos al ciego de nacimiento en la piscina de Bethesda, no habría podido haber curado a Lázaro antes de que le llegase la muerte. **No se imaginan que tenga el poder de la resurrección.** Parecería que en el fondo de la observación hubiese un reproche por la tardanza de Cristo en llegar.

3) Resurrección de Lázaro, 11:38-44.

³⁸ Jesús, otra vez conmovido en su interior, llegó al monumento, que era una cueva tapada con una piedra. ³⁹ Dijo Jesús: Quitad la piedra. Dijo Marta, la hermana del muerto: Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días. ⁴⁰ Jesús le dijo: ¿No te he dicho que, si creyeres, verás la gloria de Dios? ⁴¹ Quitaron, pues, la piedra, y Jesús, alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, te doy gracias porque me has escuchado; ⁴² yo sé que siem-

pre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado. ⁴³ **Diciendo esto, gritó con fuerte voz: Lázaro, sal fuera.** ⁴⁴ **Salió el muerto, ligados con fajas pies y manos, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Soltad-le y dejadle ir.**

Cristo, a petición propia, va a la tumba de Lázaro. El evangelista la describe diciendo que era una “caverna” (σπήλαιον) que tenía, para cerrarla, una piedra “sobrepuesta” o “encima de ella” (επέχειτο). Esto hace ver que el tipo de sepulcro no era de los excavados en el fondo horizontal de la roca y cerrada su abertura de entrada por la piedra giratoria (golel), sino que estaba, conforme al otro tipo de tumbas judías, excavada en el suelo, y a cuyo fondo se bajaba por una pequeña escalera desde la abertura hecha en la superficie del suelo y cerrada por una gran piedra superpuesta ¹⁵.

Llegado a la presencia del sepulcro, Cristo experimentó nuevamente fuerte emoción. Y dio orden de “quitar” (ἦραν), no “rodar,” como se dice, v.gr., del sepulcro de Cristo, la piedra que lo cerraba.

Un grupo de personas va a cumplir la orden. Pero nadie piensa en la resurrección. Lo acusa bien la intervención de Marta, al decirle que ya va a dar el hedor de la descomposición de un cadáver al cuarto día. Según el Talmud de Jerusalén, el alma permanecía tres días sobre el cadáver, y lo abandonaba al cuarto, en que comenzaba la descomposición ¹⁶. El embalsamamiento judío no lograba, como el egipcio, la incorrupción por momificación; sólo derramaba superficialmente aromas sobre el cadáver, por respeto, y para evitar algo el hedor de la putrefacción. Esto es lo que piensa Marta: que Cristo, llevado del afecto a Lázaro, quiere ver el cadáver, lo que era presenciar el tremendo espectáculo de la descomposición. Es un detalle histórico con que el evangelista, conforme a un procedimiento que usa en otras ocasiones, quiere destacar el milagro que va a tener lugar (Jn 2:6s; 6:7).

Pero Cristo, consciente de su obra, le recuerda que crea en El, pues esta fe le hará ver la “gloria de Dios,” que aquí es el poder divino que El tiene (Jn 11:41.24-26; cf. Jn 1:14).

La piedra se retiró, y, ante la negrura del sepulcro abierto, Cristo oró al Padre “elevando los ojos al cielo,” como en momentos solemnes hacía (Jn 17:1), prorrumpiendo en acción de gracias, tan frecuente en El (Mt 11:25 par.), y precisamente en voz alta, por uso judío y para instrucción de los presentes.

Era la oración con que pedía y agradecía su humanidad la obra de la divinidad que iba a realizar, con un gran valor apologético para los oyentes. Por ella verían que era obra que Dios le daba a realizar (Jn 5:19s; 30:36; 9:3s; 10:32:14:10), **y esto les haría ver que El es el Enviado.**

Terminada la oración, dio su orden a la muerte “con voz muy fuerte,” reclamada por la solemnidad del momento (Mt 8:26 par.), y también por conveniencia psicológica humana de los presentes: para que su voz entrara sensiblemente en la profundidad de aquella caverna-tumba y llevase al muerto, con su orden, la vida.

La aparición de Lázaro en el umbral del sepulcro debió de ser escalofriante, pues “salió el muerto,” y salió “ligados los pies y manos con vendas” (χεφίαις), y “la faz rodeada” (περίεδέδετο) “en un sudario.” ¹⁷

Ante Lázaro así presente, Cristo da la orden de desatarle, para que pueda caminar otra vez por la tierra.

Esta orden de Cristo hace ver que el milagro fue doble: primero, resucitar a un muerto, y luego, hacer que éste, resucitado, inmovilizado para moverse, fuese llevado por una fuerza sobrenatural para aparecer así en el umbral del sepulcro.

La resolución que se toma de dar muerte inminentemente a Cristo, 11:45-57.

El evangelista ha seleccionado este milagro de Cristo, como luz y vida, para vincularlo, ante una resolución política de los dirigentes judíos, al acuerdo de matar a Cristo. Así, en el plan del evangelista, la vida pública de Cristo comienza con un milagro sobre la naturaleza, en las bodas de Cana, y termina con otro sorprendente sobre la vida. Y en ambos se explicita que eran **para manifestar la “gloria” de Dios y de su divinidad**. Viene así a quedar el cuarto evangelio estructurado, una vez más, en “inclusión semítica.”

⁴⁵ **Muchos de los judíos que habían venido a María y vieron lo que había hecho creyeron en él;** ⁴⁶ **pero algunos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús.** ⁴⁷ **Convocaron entonces los príncipes de los sacerdotes y los fariseos una reunión, y dijeron: ¿Qué hacemos, que este hombre hace muchos milagros?** ⁴⁸ **Si le dejamos así todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación.** ⁴⁹ **Uno de ellos, Caifas, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada.** ⁵⁰ **¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que perezca todo el pueblo?** ⁵¹ **No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo,** ⁵² **y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios que están dispersos.** ⁵³ **Desde aquel día tomaron la resolución de matarle.**

1) La reacción ante este hecho, 11:45-46.

La reacción de los “muchos” judíos, pero que son precisamente, como lo indica el caso de oposición con que lo matiza, “los que vinieron” al duelo de esta familia, y que presenciaron el milagro de la resurrección de Lázaro, fue que “creyeron” en él: en su misión, en que había sido “enviado” por el Padre, **y que era el objeto de la oración de Cristo al Padre** (v.42) antes de resucitar a Lázaro.

Si el evangelista pone por referencia de la visita de duelo de estos judíos sólo a María, es probablemente a causa del importante papel que María va a tener muy pronto en la unción de Betania (Jn 12:1ss), **y con lo cual se había hecho famosa en la tradición cristiana primitiva**, como se ve por los sinópticos, y como ya antes lo supone el mismo evangelista (Jn 11:2).

En contraposición de éstos, “algunos” judíos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. ¿Quiénes son estos judíos? ¿A qué fueron a los fariseos?

Siempre ha sido un tema discutido en exégesis este versículo. Se propuso:

a) Puesto que todos los judíos que presenciaron el milagro creyeron, como lo exige la construcción de la frase, estos “algunos” judíos eran de los que presenciaron el milagro y fueron precisamente a los fariseos para esclarecerles. Pero si conocían su actitud, ¿podrían pensar en hacerles luz? (cf. Jn 7:45-49).

b) Aunque “muchos” creyeron, sin embargo, “algunos de ellos” fueron a los fariseos, ¿con cuáles intenciones? ¿Por qué? ¿Por prevención para ellos mismos? También “la fe incipiente (cf. Jn 2:23-25) fundada en milagros no siempre conduce a una verdadera aceptación de Jesús” (B. Vawter). Resucitar a un muerto no era obra prohibida; ni se realizó en sábado. Teodoro de Mopsuestia pensó que fueron a acusarle de haber desenterrado un cuerpo, por lo que querían acusarle de sacrilegio.

Más lógica sería la segunda posición. **En la vida de Cristo se ve que, ante sus milagros,**

algunos, sin negar el hecho, no “creen” en El (Jn 5:9ss). Pero los que niegan la fe en Cristo ante la evidencia de los milagros son precisamente los fariseos (Jn 5:10; Mt 12:22-24 par.). Aca-so estos “judíos” que fueron con la noticia fuesen fariseos, y la llevarsen para cambiar y contras-tar opiniones.

c) Posiblemente la solución sea otra. La construcción de la frase no exige por necesidad que estos “algunos” sean precisamente de los testigos presenciales del milagro. “Muchos de los judíos, los que vinieron a María y vieron lo que hizo (Cristo), creyeron en empero algunos de los mismos fueron a los fariseos.”

La contraposición se hace entre “muchos de los judíos,” pero que son todos los que pre-senciaron el milagro y vinieron a María, y entre “algunos de los mismos,” que son los judíos. No exige, pues, la frase el que hayan sido los judíos testigos presenciales, sino simplemente judíos ¹⁸ (cf. Jn 12:9).

La noticia corrió por Jerusalén, y algunos judíos que la oyeron, fueron a llevarla a los fa-riseos, con el fin avieso de que interviniesen ante aquel nuevo caso que se contaba de Cristo. Si no, no hubiesen ido a los fariseos. La hubiesen corroborado ante todos. La misma frase de ir a ellos acusa, no información, sino delación. Y lo confirma la determinación que ellos tomaron ante este informe.

2) Caifas y los dirigentes judíos condenan a Cristo, 11:47-53.

La reacción farisaica ante esta información tendenciosa era previsible. Se convocó una reunión oficiosa de parte del sanedrín. Los “fariseos,” como enemigos mortales de Cristo ya desde el comienzo de su vida pública, y los “príncipes de los sacerdotes,” en su ma-yor parte saduceos, y, por tanto, ventajistas de la dominación romana, convocaron una reunión no oficial del sanedrín, como lo indica la ausencia, al menos literaria, de los “ancianos,” y al ci-tarse el sanedrín sin artículo, que no omiten nunca cuando citan los sinópticos la reunión oficial del mismo. Era, pues, una reunión oficiosa y preliminar para ver lo que convenía hacer en vista **de los “prodigios” que Cristo hacía.** Estos se reconocen, aunque no crean en su origen divino. Como en el comienzo de su vida pública, los fariseos, seguramente, se los atribuyen al poder de Beelzebul (Mt 12:24 par.).

Pero, a causa de ellos, se plantean en aquella reunión la actuación de Cristo, no en lo que tenían sus prodigios **de “signos,” sino egoístamente, en el sentido de su repercusión política.**

De seguir así, las masas **pueden reconocerle como el Rey-Mesías** (Jn 6:15). Esto daría lugar a conmociones nacionalistas de independencia de Roma, y ésta actuaría entonces más opre-sivamente, y “destruirían nuestro lugar y nuestra nación.” La expresión “nuestro lugar (hama-qom) es el lugar por excelencia, el templo, término con que lo expresa Jn en otro lugar (Jn 4:20; cf. 2 Mac 5:19).

Se discute si las palabras “por el pueblo” no hayan sido pronunciadas por Caifas, puesto que apuntan a una teología de la redención (Boismard). Sin embargo, la frase de Caifas postula, como justificación, algo equivalente, aunque tengan un matiz joanneo. Se lee en escritos rabíni-cos: “Es preferible que se dé la muerte a este hombre a que toda la comunidad sea castigada por su causa” (A. Wikenhauser, o.c., p.338).

Caifas, sumo pontífice, interviene, apuntando y forzando la solución. La nación había de prevalecer; el que fuese por cualquier motivo — innovador blasfemo, piadoso alucinado, patriota sincero ¹⁹ — causa de su peligro, había de morir.

El evangelista, al hablar de Caifas, añade que “era sumo sacerdote aquel año,” expresión que repite, deliberadamente, luego en el versículo 51, y más tarde en el capítulo 18:13. Esta re-

dación ha dado lugar a discusiones, pues es sabido que el cargo de sumo sacerdote en Israel era, según la Ley, vitalicio; pero los romanos alteraron esta ley, dándolo por el tiempo que les parecía oportuno. El 37, Caifas fue destituido por Vitelio²⁰. Siendo el evangelista judío, ¿por qué dice que era Caifas sumo sacerdote “de aquel año”? ¿Cómo iba a ignorar esto?

Se propuso, basándose en el tratado talmúdico Yoma²¹, si no sería posible que el evangelista aluda a la costumbre de aquel tiempo de conferir el pontificado inmediatamente sólo por un año, terminado el cual, se necesitaba nueva confirmación o un nuevo nombramiento²².

La solución más lógica, y la tradicional, ya propuesta desde el tiempo de Orígenes, es que el evangelista quiso señalar que Caifas era el pontífice de aquel año excepcional (Lc 3:2)²³.

Pero el evangelista destaca que Caifas “no dijo esto de sí mismo,” sino que, por ser “pontífice de aquel año” insigne y trascendental, “profetizó” que “Jesús había de morir por el pueblo.”

En la historia de Israel, en momentos especialmente importantes, se recordaban sueños o visiones proféticas (Ex 28:30; Núm 28:19; 1 Re 38:6, etc.). El sumo pontífice era el órgano oficial de Dios. Y Filón reconoce en los pontífices el don de profecía, sobre todo si se hacían dignos de él por su virtud²⁴.

Se sugiere que Jn destaca que Caifas era sumo sacerdote, por recordar la antigua asociación entre sacerdocio y profecía.

Pero no podía ser en sentido directo una verdadera profecía, pues Dios no podía mover a Caifas a pronunciar la condena de Cristo. La palabra “profecía” tiene un sentido amplio. Jn ve en esas palabras del sumo sacerdote un indicación providencial de la muerte de Cristo²⁵.

Y Jn lo valora luego él en plenitud teológica: no sólo convenía morir por la liberación espiritual de Israel, **sino para que no hubiese más que un solo rebaño y un solo pastor** (Jn 10:16). Era la **redención universal** para lograr la total reunión del universal “Israel de Dios.”

Desde aquel día tomaron la resolución firme de matarle. Los numerosos conatos que hubo para ello durante su vida, y que registrarán los evangelios, encontraron su final eficaz aquí. El “proceso” de Cristo no será más que el expediente, aparente y jurídico, para consumir esta decisión.

3) Reacciones de Cristo y de Jerusalén, 11:54-57.

⁵⁴ **Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Erren, y allí moraba con sus discípulos.** ⁵⁵ **Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse.** ⁵⁶ **Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta?** ⁵⁷ **Pues los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes para que, si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle.**

Cristo tuvo conocimiento de esta resolución, probablemente por vía humana. Nicodemo era miembro del sanedrín (Jn 7:50) y “discípulo oculto” de Cristo (Jn 19:39). También el rumor popular, al que habrían trascendido las consignas, pudo ponerle en guardia de esperar “su hora.”

Se retiró a una ciudad llamada Efraím, “próxima al desierto de Judá,” morando allí con sus discípulos. Eusebio identifica esta villa, en su Onomasticon, con Efrén (1 Par 13:19), y ha sido identificada con la actual Taybeh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén²⁶. Esto le permitía, en caso de persecución judía, y antes de “su hora,” atravesar el desierto y establecerse en Perca. Allí estaba seguro.

El evangelista destacará varias veces la proximidad de la Pascua. Aparte del sentido histórico, quiere destacar el sentido simbólico de la Pascua de Cristo: su muerte redentora.

La proximidad de la misma hacía subir ya a muchos judíos, antes de la Pascua, para “purificarse.” Esto hace ver que el retiro de Cristo en Efrén no fue largo.

Conforme a la Ley (Núm 9:10; 2 Par 30:17-18), había de celebrarse la Pascua en plena pureza “legal” (Jn 18:28). Como esta purificación exigía ritos, y el número de peregrinos que necesitaban purificarse era muy grande, de ahí el adelantarse unos días, para poder celebrar aquélla conforme a la Ley.

Entre estos “muchos judíos” que habían subido ya a Jerusalén había expectante inquietud. Cristo, que en otras ocasiones había hecho milagros y causado impresión en los mismos jerosolimitanos, máxime en los galileos; y como estaba propagada entre el pueblo la orden de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos, para que, “si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle” (v.57); esto mismo, avivando el recuerdo anterior, les hizo inquietarse e interesarse por El y por su venida a la fiesta. Pero el tono no es de malevolencia, sino de simple expectación.

Historicidad del relato de la resurrección de Lázaro.

La crítica racionalista ha negado, por motivos diversos, la historicidad de este hecho. Para ella no sería más que una interpretación “mítica” (Straus), o un “piadoso fraude” (Renán), o una elaboración de la parábola de Lázaro y el epulón “puesta en acción” (Holtzman, Reville, Loisy), o negada por motivo de “imposibilidades internas” de la narración (Heit-müller). Todas estas posiciones no resisten a un análisis seriamente científico. No lo niegan por dificultades decisivas del relato, sino por su concepción apriorística de negar el sobrenatural.

Ni es él más que un caso particular de la historicidad del cuarto evangelio. De ello escribe Mollat: “El autor contradiría su intento esencial (Jn 20:31) y la noción misma del Evangelio si los “signos” que autentizan su mensaje no fuesen más que un mito despojado de todo valor histórico.”²⁷ Y el relato de la resurrección de Lázaro es como el culmen de los milagros signos,” que él narra para probar el mensaje de Cristo (Jn 20:30-31; 21:25), al tiempo que lo sitúa en la trama histórica, que explica la causa inmediata de la muerte salvadora del mismo.

Lo único que puede científicamente preguntarse acerca de este hecho es el silencio de los sinópticos sobre el mismo.

No es ello tampoco más que un caso particular del silencio de los sinópticos, y de ellos entre sí, sobre dichos y episodios y milagros de la vida de Cristo, que son reconocidos por históricos y entre los que hay resurrección de muertos (Jairo, Nahím). Como el silencio de aquéllos, tampoco el silencio de este episodio en ellos está plenamente explicado.

La razón ordinaria que se alega es **el plan redaccional y los temas** — perspectivas — de las catequesis respectivas. El hecho de la resurrección de muertos por Cristo era conocido por Mt (11:5) y Lc (7:22), y los tres sinópticos relatan la resurrección de la hija de Jairo.

Lagrange hace dos sugerencias a este propósito: ¿No podría haber parecido que la resurrección de Lázaro “disminuía la impresión que debía producir en el espíritu la resurrección de Cristo?”²⁸

Pero acaso lo que más choque no es la simple omisión que hacen los sinópticos de este relato, sino la omisión que hacen de Lázaro, cuando hablan de la unción de Betania (Mt 26ss; Mc 14:3ss), lo mismo que de los nombres de María y Marta. En cambio, los nombres de estas hermanas los transmite Lc (10:38-42), aunque omitiendo el nombre de Lázaro y la alusión a su resurrección. “En esto hay un misterio. ¿Por qué este silencio?”

Lagrange piensa que era una razón de prudencia el silenciar esta familia en la catcquesis, a causa del odio del sanedrín (Jn 12:10). En cambio, Jn, escribiendo en una época tardía, en la que Jerusalén había sido destruida por Roma, podía descender aquel velo y narrar sin peligro para nadie aquella escena ²⁹. Pero si se admite para Mt y Lc una fecha de composición sobre el año 80, el argumento pierde fuerza. Sólo queda el enfoque y “fuentes” distintas de los evangelistas.

Van den Bussche, escribe: “¿Por qué los sinópticos han ignorado a Lázaro? Sin duda porque concedían más interés a los milagros realizados en Galilea, y porque, en su opinión, las discusiones con los fariseos (parábola de la viña, Mc 12:1-12 y par., por ejemplo) preparan mejor a la muerte de Jesús. Históricamente (humana y farisaicamente) hablando, hubo más de una razón para la condena a muerte de Jesús.”³⁰

- 1 Albright, Bulletin Of The American School Of Oriental Researches (1923) 8ss; Abel, Géographie De La Palestine (1938) II P.243.266. — 2 Vincent: Rev. Bib. (1914) 438ss; Abel, Géographie De La Palestine (1938) II P.266-269; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 197-201. — 3 Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.1901. — 4 Lightfoot, Horae Hebraicae Et Talmudicae In IV Evangelio H.L. — 5 Sobre Su Nombre, Cf. comentario A Mt 10:3. — 6 Strack-B., Kommentar. I P.649. — 7 Bonsirven, Textes. N.497. — 8 Gen. 50:10; 1 Sam 31:13; 2 Sam 10:2; Jdt 16:29; Josefo, Antiq. XVI 8:4. — 9 Strack-B., O.C., II P.544; Buxtorf, Synagoga Iudaica XXXV; Nowack, L<?Ar-Buch Der Hebr. Archáologie I P. 193-198; Lightfoot, Horae Hebraicae Et Talmudicae In FV Evangelio H.L. — 10 Sobre Las Variantes Y Omisiones En Este Pasaje, Cf. NESTLÉ, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 11:25.26; MOLLAT, L'Évang. S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.136, Nota Al V.25. — 11 Lagrange, Le Messianisme. (1909) P.170-185; Bonsirven, Le Judatsme. (1934) I P.483. — 12 Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I P.483. Cf. comentario A Jn 5:21-29. — 13 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.303. — 14 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.422. — 15 Prat, Jesus-Christ (1947) II P.542-549. — 16 Mo'edQaton 82b; Cf. Scheftelowitz, DÉ? Altoersische Uñadasjudentum P.178. — 17 Sobre Funciones Del “Sudario” Cf. Shabbath 23:4; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.700. Sobre Enterramientos Judíos, Cf. Strack-B., O.C., I P.1048. — 18 Mollat, L'Évangile S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.138 Nota D. — 19 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.315. — 20 Josefo, Antiq. XVIII 2:2; 4:3. — 21 Y Ma 8b.9a. — 22 Holzmeister: Zeitschr. Für Kath. Theol. (1920) 306-312; Historia Aetatis N. T. (1938)H.234p.195-196. — 23 Zahn, Das Evangelium Des Johannes. (1912) H.L.; Lagrange, Évangile S. St. Jean (1927) P.314 V.49; Schepens, Pontifex Anni Illius: Rech. Scienc. Relig. (1921) 372-374. — 24 Filón, De Spec. Leg. IV 192; II 367ss. — 25 C. H. Dodd, The Prophecy Of Caiaphas, En “Neotestamentica Et Patristica” (1962) P. 134-143 [Hom. O. Cullmann]. — 26 Abel, Geographie De La Palestine (1938) II P.402; A. Fernández, Problemas De Topografía Palest. P. 134-138; Y En Est. Bib. (1931) 222-228. — 27 Mollat, L'Évang. S. St. Jean En La Sainte Bible De Jerusalem (1953) P.41. — 28 Lagrange, Évangile S. St. Jean (1927) P.310. — 29 Lagrange, O.C., P.311-312. — 30 H. Van Den Bussche, El Evans., S. S. Juan (1972) P.426-427.

Capítulo 12.

Literariamente esta sección comienza en los versículos finales del capítulo anterior, en donde se abre diciendo que “estaba próxima la Pascua de los judíos” (11:55), y ya relata la salida para la Ciudad Santa de “muchos” judíos que iban previamente para “purificarse,” que era para ponerse en estado de justicia legal para asistir a la Pascua (Jn 18:28). Se continúa con los preludios inmediatos a la pasión.

La unción en Betania, 12:1-8 (Mt 26:6-13; Mc 14:3-9). Cf. comentario a Mt 26:6-13.

¹ Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. ² Le dispusieron allí una cena; y Marta servía, y Lázaro era de los que estaban a la mesa con Él. ³ María, tomando una libra de unguento de nardo legítimo, de gran valor, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó de olor del unguento. ⁴ Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: ⁵ ¿Por qué este unguento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? ⁶ Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban. ⁷ Pero Jesús dijo: Déjala; lo tenía guardado para el día de mi sepultura. ⁸ Porque po-

bres siempre los tenéis con vosotros, pero a mi no me tenéis siempre.

Jn sitúa con precisión cronológica esta escena: fue “seis días antes de la Pascua.” Los sinópticos no la sitúan cronológicamente. La narran en un contexto en el que se dice que “dentro de dos días es la Pascua” (Mt 26:2; Mc 14:1). Pero es debido a que los sinópticos la incrustan en un contexto lógico por razón **de la muerte inminente de Cristo**, que se anuncia en los versículos anteriores, lo mismo que por la venta que de Él hace Judas, y que es narrada inmediatamente después de este episodio.

Situada esta escena, alusiva a su muerte y sepultura, en el comienzo de su pasión y terminándose ésta con su muerte y sepultura, esta narración viene a ser una especie de “inclusión semítica.”

El estudio exegético de este relato se hace al comentar el de Mt (26:6-13). Allí se estudia teniendo en cuenta los pasajes paralelos. Aquí se van a recoger algunos puntos de Jn.

¿Dónde fue este convite? Para Mt-Mc en “casa de Simón el leproso.” Jn, pensando en las personas centrales que le interesan — Jesús, Marta, María, Lázaro, Judas — viene a producir un espejismo literario, como si la cena fuese en casa de Lázaro, aunque el análisis de matices lo conecta con los sinópticos, v.gr., Lázaro estaba en Betania, a quien Jesús había resucitado, y “allí” (ἐκεῖ), en Betania, le dieron una cena. De ser en casa de Lázaro, lo lógico era decir que se la dieron en casa de Lázaro; pero sólo dice que “allí” en Betania, estaba Lázaro.

En cambio, se dice que Lázaro “era uno” (εἷς) de los que estaban reclinados (a la mesa) con él (v.2c).

Mientras los sinópticos hacen el relato diciendo que María derramó el ungüento sobre la cabeza de Cristo, sin más, Jn, omitiendo esto, destaca precisamente que derramó este perfume sobre los pies de Jesús: los “ungió” y luego los “secó” con sus cabellos.

El rasgo menos normal, y que puede Jn tomarlo y ponerlo aquí del relato de Lc — oral o escrito — es el de la “pecadora” (Lc 7:38-44-46); la cual, después de “lavar con lágrimas” los pies del Señor, los secaba “con sus cabellos” y los besaba y ungía con “perfume.” Aquí, María no lava los “pies” de Cristo con sus lágrimas — pues la cortesía había ofrecido ya agua para lavarse —, pero sí los “ungió” (ἠλειψεν) con “ungüento de nardo” y “los enjugó” (ῥίψε, ἄξεν) con sus cabellos.” Este rasgo es, más que extraordinario, extraño. “Ungir la cabeza era una práctica común (Mt-Mc; cf. Lc 7:5:46), pero la unción de los pies era desconocida; limpiar el ungüento con los cabellos resultaría, al menos, desacostumbrado; además, una mujer judía respetable difícilmente habría comparecido en público con el cabello suelto.”¹

La razón de esto es a un tiempo lo excepcional y lo simbolista.

Cuando Lázaro resucita, sale del sepulcro “ligados con vendas los pies y las manos, y el rostro envuelto en un sudario” (Jn 11:44). Pero estas “vendas” que “ataban” a Lázaro estaban impregnadas en los perfumes mortuorios (Jn 19:39.40). Así, Jn, al destacar sólo este rasgo excepcional, evocaba mejor, típicamente, la interpretación funeral que de aquella acción iba a dar el mismo Cristo: “Dejadla; lo guardó para el día de mi sepultura” (v.7).

Parecería que María había oído alguna vez la proximidad de su muerte y habría comprado aquel perfume para emplearlo en el embalsamamiento judío del cuerpo del Señor. Pero no es éste el sentido. Habría que suponer muchas cosas. El espíritu del relato es otro, y con él coincide lo que dicen los sinópticos.

Mc lo precisa: ella se adelantó a “perfumar mi cuerpo para la sepultura” (Mc 14:8; cf. Mt 26:12).

Este perfume que María tenía, al emplearlo así en Cristo, por deferencia, cuya muerte era

inminente, vino, sin saberlo, como acaece en otros episodios del evangelio de Jn (11:51; 19:24), a cumplir un rito simbólico que, si era homenaje a Cristo, venía a evocar y a ser una anticipación del embalsamamiento que harían de su cuerpo después de su muerte. Es un trozo más del valor histórico-simbolista del evangelio de Jn.

Después de relatarse esta escena, Jn añade: “Y la casa se llenó del olor del unguento” (v.3c). Si con ello se quiere destacar neónásticamente la intensidad, pureza y valor de aquel perfume acaso pudiera también tener ello un valor simbolista. Podría aludir a lo que recogen Mt-Mc sobre la divulgación de aquella acción, y que estaba en el ambiente de la tradición cristiana primitiva: “donde se predique este evangelio, en todo el mundo, se dirá también lo que ella ha hecho, para su memoria” (Mt 26:23; Mc 14, 9).

Los sinópticos dicen que, ante esta acción, los “discípulos” protestaron, porque se podía haber vendido este perfume y haber dado su importe a los pobres. Pero Jn matiza y pone en evidencia que fue Judas (Jn 6:70; 13:21-30; 17:12). Porque él fue el iniciador o el más fuerte objeto a esto, y al que luego, ingenua e incautamente, se le habían unido algunos discípulos.

Y Jn declara que el motivo es que Judas era “ladrón,” que robaba de la pequeña “caja” del colegio apostólico. **Pero a ello le respondió Cristo.**

La frase con que Cristo dice que “a los pobres siempre los tenéis con vosotros” (v.7b), no tiene un valor profético. Es un enunciado de tipo “sapiencial” y teniendo en cuenta el curso ordinario de las cosas.

Es lo que se leía con esta misma perspectiva en la Ley: “Nunca dejará de haber pobres en la tierra” (Dt 15:11). Y en los escritos rabínicos se lee que, en los días del Mesías, “siempre habrá pobres”¹.

La entrada mesiánica en Jerusalén, 12:9-19 (Mt 21:1-11; Mc 19:29-44). Cf. comentario a Mt 21:1-11

⁹ Una gran muchedumbre de judíos supo que estaba allí, y vinieron, no sólo por Jesús, sino por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. ¹⁰ Los príncipes de los sacerdotes habían resuelto matar a Lázaro, ¹¹ pues por él muchos judíos iban y creían en Jesús. ¹² Al día siguiente, la numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta, habiendo oído que Jesús llegaba a Jerusalén, ¹³ tomaron ramos de palmeras y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor, y el Rey de Israel. ¹⁴ Habiendo Jesús encontrado un burro, montó sobre él, según está escrito: ¹⁵ “No temas, hija de Sión; he aquí que viene tu rey montado sobre un burro.” ¹⁶ Esto no lo entendieron, desde luego, los discípulos; pero, cuando fué glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho. ¹⁷ Les rendía testimonio la muchedumbre que estaba con El cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos. ¹⁸ Por esto le salió al encuentro la multitud, porque habían oído que había hecho este milagro. ¹⁹ Entretanto, los fariseos se decían: Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de El.

Jn es el único evangelista que precisa explícitamente el día de esta entrada mesiánica en Jerusalén. Fue “al día siguiente” de la unción en Betania, la cual, según él mismo, fue “seis días antes cíc la Pascua” (v.12.1).

El relato de Jn es el más esquemático de todos. Conforme a su procedimiento, va buscando, en general, la sustancia del hecho: **el valor doctrinal**. La exposición exegética de conjunto se

hizo antes, al exponer el relato de Mt (cf. Comentario a Mt 21:1-11). Por seguir este procedimiento esquemático, omite todo lo anecdótico y providencial que cuentan: cómo El mismo toma la iniciativa para presentarse, en esta escena mesiánica, en Jerusalén (Mt 21:1-7 par.).

La resurrección de Lázaro tuvo su repercusión sobre “una gran muchedumbre de judíos” (v.9) que vinieron a Betania, **no sólo por ver a Jesús, sino también por ver a Lázaro resucitado**. Este milagro hizo que “muchos judíos iban (a Betania) y creían en él (Jesús)” (v.11).

Jn destaca en esta escena dos distintas “muchedumbres” de gentes que entran en juego para la aclamación mesiánica a Cristo.

Una es la “numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta” (v.12). Son los de fuera de Jerusalén. Sobre todo deben de ser los galileos, sus compatriotas. Posiblemente gran número de éstos tendrían sus tiendas montadas en las laderas del monte de los Olivos, por donde iba ahora a descender Cristo. Estos, al saber que “venía a Jerusalén,” salieron a su encuentro.

Otra turba que se pone en juego son las gentes que habían estado **con El cuando resucitó a Lázaro** (v.17). Pero Jn estructura la presencia literaria de estas turbas en plan de “inclusión semita” (v.12.17.18).

Y en contraposición a los sinópticos, es el único que dice que salieron a recibirle con “palmas.”

Con este detalle exclusivamente destacado, posiblemente quiere el evangelista no sólo decir el sentido alegre y triunfal de aquella aclamación (Jdt 15:12 grieg; 1 Mac 13:51; 2 Mac 10:7), sino también evocar con su simbolismo la aclamación, inconsciente entonces, de las turbas a Cristo, Rey y Dios, como, con palmas en la manos, **aclaman así los elegidos a Dios y al Cordeiro en el Apocalipsis** (Ap 7:9.10). También podría ser una evocación de la fiesta de los Tabernáculos, en la cual, uno de los ramos que se llevaba en las manos era de “palmas,” y cuya fiesta fue evocada por él en el capítulo 7.

Jn es el único evangelista que, a propósito de hacer Cristo su entrada mesiánica montado en un “asno,” trae a colación una cita libremente tomada del profeta Zacarías (9:9). Jn desea sólo destacar **con ello el aspecto pacífico de su entrada y su reinado**. Por eso omite el “alégrate” del profeta, y destaca sólo el “no temas.” No entra con tropas, que no tiene, como le dirá a Pilato (Jn 18:36), ni entra ostentosamente para avasallar con la muerte a los enemigos. La frase “no temas,” probablemente va cargada, como en otros profetas (Sof 3:16; 5.40:9), del anuncio de especiales manifestaciones y bendiciones divinas. Es el ingreso para el reinado del “Príncipe de la paz.” Cristo quiso incluso, para llamar la atención sobre el texto del profeta, dar una realización material a aquel anuncio profético.

El hacer la entrada montado sobre un asno no indica, en el antiguo Oriente, sentido de pobreza; servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gen 22:3; Ex 4:20; Núm 22:21; Jue 5:10; 10:4; 2 Sam 17:23; 1 Re 2:40; 13:13, etc.). Sin embargo, en esta época venía a indicar falta de ostentación, frente a las mugias y caballos usados. Era, pues, la entrada de un rey pacífico, sin el brillo ostentoso del dominador.

Jn, conforme dice en otras ocasiones (2:22; 7:39; 20:9), destaca que, cuando hicieron esto los “discípulos,” no comprendieron todo el alcance profético que en ello se encerraba, sino que lo comprendieron más tarde, **después de la “glorificación” de Cristo**, es decir, después de la resurrección. Bajo la iluminación de Pentecostés, “recordaron” (Jn 14:26) la relación providencial entre el anuncio profético-poético de Zacarías **sobre el Rey Mesías** y su realización, que incluso materialmente se había cumplido en aquel movimiento mesiánico. Parece que la queja farisaica que se hace en el v.19, respondiendo por “inclusión semita” a los versículos 10 y 11, hace ver que estos fariseos no son ajenos a los príncipes de los sacerdotes que acordaron su muerte (Jn

11:47), y parece que con esta reflexión amarga invitan a que se precipiten los acontecimientos: la prisión y muerte de Cristo. “Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de Él.”

Para una valoración complementaria de esta “**entrada mesiánica**” de Cristo en Jn, es necesario ver el Comentario a Mt 21:1-11.

Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte, 12:20-36.

Esta sección tiene dos pasajes: uno es el relato de unos “griegos” que quieren ver a Cristo (v.20-22); el segundo es un **discurso de Cristo sobre su glorificación en su muerte** (v.23-36).

Unos griegos quieren ver a Cristo, 2:20-22.

²⁰ **Había algunos griegos entre los que habían subido a adorar en la fiesta.** ²¹ **Estos, pues, se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron, diciendo: Señor, queremos ver a Jesús.** ²² **Felipe fue y se lo dijo a Andrés; Andrés y Felipe vinieron y se lo dijeron a Jesús.**

Este relato es propio de Jn. Generalmente se suele considerar como un episodio más en la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén. Sin embargo, no es evidente. La forma como Jn lo introduce, aun suponiendo su desplazamiento de la inserción en el relato por causa de la “inclusión semita,” sugiere preferentemente un momento histórico distinto (v.20).

Además, van a decir que quieren “verle” (v.21). Pero ¿”verle” cuando ya lo habrían de estar viendo en el cortejo? Sugiere todo momentos distintos.

Se trata de un grupo de “griegos” (Ελληνες). Con este término pueden designarse no sólo el griego de nación, sino también los que de alguna manera estaban imbuidos por los usos griegos — precisamente la Vg. lo traduce por “gentiles” — y, dentro de los que practicaban el judaísmo, también se llama así a los que no son de raza judía².

Si el término, aisladamente valorado, puede tener significaciones distintas, es el contexto del evangelio de Jn el que puede precisarlo. En un pasaje del mismo se cita con este nombre a los gentiles del Imperio, en contraposición a los judíos de la diáspora. Dicen los judíos de Cristo: “¿Acaso irá a la dispersión de los griegos y enseñará a los griegos?” (Jn 7:35). El genitivo usado: “de los griegos,” indica los pueblos entre los cuales se encuentran diseminados los judíos (1 Pe 1:1). “Griegos,” por tanto, son gentes no judías. Pero, como éstos que aquí se citan habían “subido a Jerusalén para adorar en la fiesta,” se trata de gentiles muy afectos al judaísmo religioso, ya fuesen “prosélitos” o, al menos, fuertes simpatizantes con la religión judía, del tipo del centurión de Cafarnaúm (Lc 7:2ss) o del centurión Cornelio (Act 10:1ss).

La presencia de estos griegos en este pasaje, sea que perteneciese al episodio de la entrada mesiánica, sea que corresponda a otro momento histórico posterior, parece que por su finalidad, en la situación literaria en que se encuentra, es indicar que también se unen al triunfo mesiánico de Cristo gentes no judías, y por las cuales también Cristo hace su entrada y su redención. En el evangelio simbolista de Jn, este episodio histórico es la sugerencia y símbolo de la universalidad de incorporación de las gentes al redil de Cristo, conforme a la doctrina antes relatada por Jn de “un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10:16), ya que lo que pretenden es “ver” a Cristo (v.21).

Este grupo de “griegos,” sea que oyeron hablar de El o experimentaron la conmoción de aquel día en Jerusalén, quieren “ver” a Cristo. Seguro que esta pretensión no era una simple curiosidad. La inserción de este episodio aquí, junto con su valor simbólico, hace pensar que pre-

tenden con este contacto buscar la “luz” (Jn 1:37-39; cf. 1:39-50; 1:14). Es lo que pide el evangelio de Jn. Y acaso con la sugerencia en esta palabra “ver,” de “creer” en Cristo (cf. Jn 14:9).

Felipe, sin tomar decisión por sí mismo, como en otros casos (Jn 6:4; 14:8), se lo fue a consultar a Andrés, el hermano de Simón, ambos también de Betsaida (Jn 1:44). Y los únicos apóstoles que tienen nombres griegos. Acaso fueron razones de amistad. Betsaida de Galilea pertenecía a la Gaulanítide, pero a los judíos de Betsaida se los consideraba galileos (cf. Mt 11:21). Josefo parece situar esta villa en Galilea (β. L, III 3:1). Podría haber influido la profecía de Isaías (9:1-7) en el deseo de mencionar aquí a estas gentes de “Galilea de los gentiles.”

Ambos vinieron y transmitieron al Señor este deseo. Pero nada más se dice explícitamente sobre este episodio. La historicidad del mismo se ve acusada en toda estructura y en su misma terminación abrupta.

Cristo anuncia su glorificación por su muerte, 12:23-36.

El discurso de Cristo, literariamente, es respuesta a la comunicación de Felipe y Andrés (v.23), aunque el verbo usado (*αποκρίνεται*)! lo mismo puede significar “responder” que “tomar la palabra,” “hablar.” Como aquí, en que el tono del mismo rebasa la respuesta directa. Los “griegos” no deben estar presentes. Ni había llegado la hora de la evangelización directa por Cristo de los gentiles. En cambio, se introduce después una “muchedumbre” que estaba presente (v.29) y **que interviene en diálogo con Cristo** (v.34.30). Todo esto hace pensar que el episodio de los griegos” sirve de pretexto literario para evocar **con ello la universalidad del fruto de la muerte de Cristo, en el discurso que Jesús**, con este motivo literario, pronuncia. No sería más que un caso concreto de la estructura sintética del evangelio de Jn y del desarrollo evangélico de su teología; lo mismo que desarrolla aquí temas con cronología diversa, varios pasajes están en otros lugares. Se ve, en partes, el artificio redaccional.

²³ Jesús les contestó diciendo: **Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado.** ²⁴En verdad, en verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, llevará mucho fruto. ²⁵ El que ama su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna. ²⁶ Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si alguno me sirve, mi Padre le honrará. ²⁷ Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido Yo a esta hora! ²⁸ Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: “Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré.” ²⁹ La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había tronado; otros decían: Le habló un ángel. ³⁰ Jesús respondió y dijo: No por mí se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros. ³¹ Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, ³² y Yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí. ³³ Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir. ³⁴ La multitud le contestó: Nosotros sabemos por la Ley que el Mesías permanece para siempre. ¿Cómo, pues, dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre? ³⁵ Díjoles Jesús: Por poco tiempo aún está la Luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, pues el que camina en tinieblas no sabe por dónde va. ³⁶ Mientras tenéis luz, creed en la Luz, para ser hijos de la luz. Esto dijo Jesús, y, partiendo, se ocultó de ellos.

Esta sección tiene diversas partes, que se consideran separadamente.

La Enseñanza de Cristo Sobre Su Muerte (v.23-26).

La “hora” de la muerte de Cristo “ya llegó,” pues es inminente. Hecha la entrada mesiánica en Jerusalén, el período para su muerte está ya en marcha. Esta “hora” es la tantas veces anunciada (Jn 2:4; 7:30; 8:20; 13:1; 17:1) y la que reguló su vida.

Pero esta “hora” es la hora en que el Hijo del hombre “será glorificado.” Jn es el evangelista que, por excelencia, destaca la muerte de Cristo como su triunfo: no sólo victoria sobre el pecado, sino “paso,” pascua, al Padre (Jn 13:1) e ingreso de su humanidad en la plenitud de sus derechos divinos (Jn 17:1b.5.24). Es un tema eje en el enfoque del evangelio de Jn.

Ilustración de este triunfo es la comparación parabólica con el grano de trigo. Si éste no “cae” en tierra y “muere,” no fructifica; queda él solo; pero, si “muere,” es cuando fructifica y “da mucho fruto.” No es una consideración científica del grano que muere, pues si esto sucediera, no surgiría la espiga. Es una apreciación popular, usual. Posiblemente un refrán o casi calcado en él. Lo que Cristo enseña con un símil es la riqueza del fruto universal (Jn 11:52) de su muerte.

Los dos versículos siguientes encierran una enseñanza calcada en el ejemplo de su muerte.

El que “sirve” a Cristo ha de “seguirle.” Donde Cristo está, también deberá estar él. Si El está ahora en la muerte, también el servidor ha de “seguirle” por este camino. Es el tema tan repetido por los sinópticos: “El que quiera venir en pos de mí, niegúese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16:24 par.). La enseñanza no se limita a solos los apóstoles o discípulos; la universalidad de la formulación lo indica. Esto exige, en “orden a la vida eterna,” perder su “alma” en este “mundo.” En Jn, frecuentemente, el “mundo” tiene el sentido de los hombres malos. Por eso, el que quiera “guardarla” intacta y preservarla (Jn 17:12) para la vida eterna, ha de perderla para la vida de este “mundo” malo, ha de “odiar su alma.” “Alma,” conforme al modo semita, está por vida o persona. Y “odiar” (ο μισών) es el modo semita, hiperbólico y rotundo, de expresar lo que no se quiere o no se debe hacer (Dt 21:15; Rom 9:13; Mt 10:37; comp. Lc 14:26).

El premio a este “servicio” y “seguimiento” a Cristo es que el Padre le “honrará.”

La Turbación De Cristo Ante Su Muerte (v.27).

La proximidad de la muerte hace sentir a Cristo su amargura: sintió “turbación” (ταραχται).¹ En τ Cristo no fue una turbación al margen de su consentimiento. Es un caso análogo a Getsemaní³. Por eso, ante esta turbación, se pregunta qué ha de hacer. Los versículos con su respuesta presentan una interpretación diversa:

- a) “Padre, líbrame de esta hora”
- b) “Mas para esto he venido Yo a esta hora.”

Para unos, en el versículo a, Cristo, al estilo de Getsemaní, pediría, permitiendo expresar a la naturaleza en un primer momento el dolor, que le librase de esta hora de muerte. Pero al punto, como en el huerto, se sometería a la voluntad del Padre.

Otros interpretan el versículo a en forma interrogativa. Sabido es que la puntuación en los códices no se hizo hasta el siglo IV-V. El sentido sería: Cristo, ante la “turbación,” se pregunta: “¿Qué diré?” Y la respuesta sería interrogativa y dubitativamente: “¿Padre, líbrame de esta hora?” Dos formas interrogativas seguidas son frecuentes en el Nuevo Testamento (Jn 11:56).

En todo caso, la respuesta plena de Cristo es clara/No pide esto, porque precisamente para morir por los hombres vino El a esta “hora.” La segunda interpretación es más lógica (Jn

18:11; cf. Heb 5:7-9).

Cristo Pide la Glorificación del Padre (v.28-33).

Sometiéndose así al plan del Padre, pide abiertamente que “glorifique su nombre” (el del Padre). Nombre es el conocido semitismo que está por la persona. La “glorificación” del Padre es el fin de toda la obra de Cristo. Es, abiertamente, todo el tema que recoge Jn en su evangelio. Y el mismo Cristo, poco después, en la “oración sacerdotal,” será lo que pide al Padre como termino de su obra: **que glorifique en su muerte al Hijo, acreditándole y rubricando así su mesianismo y filiación divina**, pero precisamente “para que el Hijo te glorifique” (Jn 17:4.5).

A esta oración de Cristo, **resonó una “voz del cielo” que anunció que su oración fue oída**: “Le glorifiqué (el nombre del Padre) y le glorificaré de nuevo.” Le “glorificó” por toda la obra de Cristo (Jn 17:4), y le **“glorificará” por su muerte triunfal** (v.23), con su resurrección (Jn 17:1.5) y con el cumplimiento de la “promesa” que Cristo **les hizo de enviar al Espíritu Santo; todo lo cual era la “glorificación” del Padre en el Hijo**.

Esta oración y “elevación” de Cristo está enmarcada por una “muchedumbre de gentes,” las cuales, al oír esta voz venida del cielo, la interpretan a su modo. Venida del cielo y **como respuesta a la oración de Cristo**, no podría ser sino una ratificación a la misma. Unos interpretaron aquel sonido diciendo que había “tronado,” pero en el sentido de aquel ambiente en el que el trueno, como se leía en el Antiguo Testamento, **era la voz de Dios** (Sal 29:3-9; Job 37:4:5; 1 Sam 12:18; Ex 19:16). En el Éxodo se dice que Moisés hablaba a Dios en el Sinaí, y “Yahvé le respondía mediante el trueno” (Ex 19). Para otros, le “habló un ángel.” La historia de Israel les había familiarizado con apariciones de ángeles, como manifestadores de la voluntad de Dios. Exponiendo San Pablo su fe ante el Sanedrín, lo defienden diciendo: “¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?” (Act 23:9; cf. Dan 4:28).

Ante aquella expectación, Cristo les destaca el valor apologético de aquella voz (Jn 11:42). No fue por Él. El no la necesitaba. El estaba siempre en plena comunicación con el Padre, no haciendo más que lo que el Padre quería. El signo de esta voz fue por causa de ellos, **para que viesen cómo el Padre respondía a sus ruegos**, y cómo ya así, de antemano, prometía rubricar la obra de Cristo.

La muerte de Cristo es la glorificación del Padre, porque en ella van a suceder tres cosas.

1) “El juicio de este mundo.” El juicio es aquí un semitismo bien conocido, cuyo sentido es la “condenación” (Jn 3:19; 5:29). El “mundo” son aquí en Jn los hombres malos, hostiles a Cristo y a la Luz (Jn 7:7; 8:23, etc.). El “mundo” se condena automáticamente por su postura ante la obra de Cristo, acreditada en su resurrección (Jn 3:19).

2) “El príncipe de este mundo será arrojado fuera” (Jn 14:30; 16:11). Es el mismo título con que le designan los rabinos. Y es el título con que estos rabinos designan ciertos principados angélicos. La misma representación de Satán como moderador del mundo está en consonancia con la tradición talmúdica⁴. Este príncipe es Satán. San Pablo le llega a llamar “el dios de este mundo” (2 Cor 4:4). Naturalmente, no es que Satanás tenga verdadero dominio sobre este mundo (Lc 4:6 par.); pero él influye en los hombres para apartarlos del reino de Cristo (Ef 2:2; 6:11.12). Y, conforme al concepto semita de “causalidad,” se le aplica a él, sin más, lo que es sólo un influjo y sugestión sobre los hombres.

Pero la muerte de Cristo **es la victoria sobre el pecado y sobre sus consecuencias** en los seres humanos, entre los que está el imperio tiránico de **Satanás** (Col 1:13).

3) Cuando Cristo sea “levantado de la tierra, atraeré a todos a mí.” Varias palabras de

Cristo, en sus momentos históricos, debieron de ser, en varios casos, enigma para los discípulos. Pero, a la hora de la composición del evangelio, Jn matiza que lo dijo indicando la muerte de cruz que le aguardaba (Jn 2:22).

Si Cristo, como Jn simbolista destaca aquí, es **“elevado” en la cruz, es elevación triunfal**, posiblemente sugerida simbólicamente en Jn por su ascensión, como parece indicarlo la misma construcción de la frase: cuando “sea levantado de la tierra,” mismo que su semejanza con las alusiones que se hace en otros pasajes (Jn 3:14; 8:28; 6:62; 13:1; 17:1.4.24). Al “subir”

Cristo así a su trono, es cuando comienza su obra de conquista en plenitud. Es la “hora” en la que atraerá a todos a sí. Es la hora de su reinado, porque “todos” — en la forma semita redonda de expresión — podrán reconocerle por el Mesías Hijo de Dios. **En su muerte verán el plan del Padre, y en su resurrección verán el sello divino.** Abiertamente lo recalca Jn en otro pasaje. Dice Cristo: “Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy Yo, y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo” (Jn 8:28). Y así, la cruz no será signo de infamia (Gal 3:13), sino trono triunfal **de la realeza espiritual de Cristo** en el mundo.

Si Cristo es elevado para cumplir el plan del Padre y transformar la cruz en trono de su reino espiritual, en su redacción literaria, máxime en la estructura de este evangelio, pudiera pensarse que lo es también para ser visto. Y así vendría a ser la respuesta al deseo de los griegos que deseaban “verle”⁴.

Desconcerto en la muchedumbre ante estas palabras (v.34-36).

Ante la enigmática enseñanza de Cristo sobre su elevación de la tierra, la “multitud” se siente desconcertada. Sin estar en antecedentes, esta “elevación de la tierra” no podía pensarse que fuese, fundamentalmente, la elevación de Cristo en la cruz. El evangelista tiene buen cuidado en precisarlo a la hora de escribir su evangelio. La “multitud” que le oye sólo puede interpretarlo de una marcha o desaparición suya “de la tierra.” Pero, en este caso, ¿cómo se compagina esto, dicen, con la Ley? Esta es aquí toda la Escritura (Jn 1:17; 10:34; 15:25). La Escritura **habla del reinado eterno del Mesías** (Is 9:6; Sal 110:4; Dan 7:13; Lc 1:33; 2 Sam 7:16). Esta es la creencia que tiene esta “multitud.”⁵ Si el reinado del Mesías es “para siempre,” ¿cómo “dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado,” es decir, desaparecido? Acaso piensan en una desaparición o ascensión suya al modo de lo que se decía de Elías. Pero en esta objeción se ve un eco, literario al menos, de la aclamación que se hizo a Cristo como Rey Mesías. La muchedumbre comprende de sobra que El se da por Mesías, y por eso se plantean esta dificultad. “¿Quién es ese Hijo del hombre,” el Mesías, que así desaparece y no cumple lo que la Escritura dice de Él? El título de **“Hijo del hombre,” como título mesiánico**, parece que fue usado sólo en círculos rabínicos⁶.

La no sabe que esa desaparición efímera a la muerte por la cruz es condición del plan del Padre. **La respuesta de Cristo evita estas cuestiones.** Si se declara abiertamente Mesías, podía provocar excitaciones mesiánicas inoportunas.

En cambio, les advierte que se aprovechen del poco tiempo que aún está la “Luz en medio de vosotros” (Jn 8:14; 9:5). Que caminen a la luz de sus enseñanzas. Era el modo de aceptarlo por Mesías y lograr la luz de vida.

Dicho lo cual, se retiró y se “ocultó” de ellos. Es fórmula literaria para indicar el fin de aquella enseñanza. No que se hubiese “ocultado” definitivamente hasta su muerte. Por eso, no tiene el menor compromiso **con las enseñanzas de Cristo en Jerusalén** en este corto período antes de su muerte que narran los sinópticos.

La incredulidad judía ante la obra de Cristo, 12:37-43.

³⁷ Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en Él, ³⁸ para que se cumpliera la palabra del profeta Isaías, que dice: “Señor, ¿quién prestó fe a nuestro mensaje? y el brazo del Señor, ¿a quién ha sido revelado?” ³⁹ Por esto no pudieron creer, porque también había dicho Isaías: ⁴⁰ “El ha cegado sus ojos y ha endurecido su corazón, no sea que con sus ojos vean, con su corazón entiendan, y se conviertan y los sane,” ⁴¹ Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de El. ⁴² Sin embargo, aun muchos de los jefes creyeron en El; pero por causa de los fariseos no le confesaban, temiendo ser excluidos de la sinagoga, ⁴³ porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.

Al terminar de narrar la obra de Cristo, el evangelista se plantea un problema que también lo acusaron los sinópticos: **la reacción de Israel ante la obra de Cristo**. ¿Por qué Israel no creyó ante la obra de Cristo? Jn planteará el problema en toda su crudeza: a pesar de que Él había hecho “tan grandes milagros” y en tan gran número (Jn 20:30; 21:25) entre ellos, no creyeron en Él. En realidad, el evangelista habla del pueblo en general, de la actitud de Israel como tal, puesto que grupos minoritarios de judíos creyeron, v.gr., los apóstoles y los “muchos jefes” que aquí mismo se reconoce (v.42), lo mismo que en otros pasajes se relata la fe de otros muchos en Cristo (Jn 2:23; 3:2; 7:31; 11:47).

Jn ve la razón honda de esto, aunque ya estaba indicado en la Escritura. En realidad, no porque esté consignado en la Escritura se causa, sino que se va a realizar, sí, infaliblemente, por el hecho de estar consignado en ella; pero es porque está proféticamente consignado. Así, el evangelista ve en este hecho increíble, ya anunciado en Isaías, en su Poema del Siervo de Yahve, al Mesías doliente diciendo:

“¿Quién creará lo que hemos oído?
¿A quién fue revelado el brazo de Yahvé?” (Is 53:1).

La introducción de Isaías, ante la descripción que va a hacer del Mesías doliente, iba a resultar increíble. Y, sin embargo, ese **“Siervo” doliente era el Mesías de Yahvé** ⁷. En Él y en su obra estaba **“el brazo de Yahvé,” es decir, el poder (Lc 1:51) y las maravillas de Dios**.

Por eso, el evangelista ve el resultado de la obra de Cristo ante Israel a la luz de esta profecía. Y así, ellos, con su resistencia, están cumpliendo la profecía de su incredulidad sobre el Mesías; y, sin saberlo, lo están confesando por tal.

El evangelista insistirá, pleonásticamente, en que no podían creer, porque Dios los había cegado. Entra aquí en juego la formulación del concepto de “causalidad” entre los semitas. Lo que Dios permite, o una consecuencia que ha de seguirse de algo, se lo aplican, sin más, a la causa primera. Así, Dios envió a Isaías a una misión profética de iluminación. Pero los judíos no le hicieron caso. Y se lo formula como una ceguera positiva que Dios causase ⁸. Pero el evangelista aún añade más para garantizar **esta actitud de Israel ante Cristo-Dios**. Es la visión que Isaías tiene de Dios sobre el templo (Is 6:1-3). Al decir Jn que Isaías vio “su gloria y habló de El,” **esto no se lo refiere a Yahvé, sino a Cristo**. Esto es evidente. Pero de aquí se sigue que Jn está proclamando **la divinidad de Cristo al identificarlo con** la teofanía de Yahvé en el templo.

“Juan puede hacer esta afirmación porque sabe que **la gloria del Padre es también la del Hijo** (cf. Jn 12:28)” (Vawter), pues no en vano “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10:30) y

“el Padre está en mí y Yo en él” (Jn 10:38).

Y si Isaías “vio” de esta manera implícita la gloria de Cristo en la teofanía citada, y si su predicación al Israel de entonces era nombre de Dios resultaba infructuosa, la analogía de situaciones cobra una mayor realidad, ya que Dios es el mismo, e Israel, salvadas las generaciones, igualmente era el mismo: tiene la misma psicología, la misma actitud. y aún mayor culpa por los “grandes milagros” (v.37) que Cristo había hecho entre ellos ⁹.

No obstante esta actitud general de Israel, cegado por sus dirigentes fariseos, “muchos de sus jefes creyeron en El.” Estos “jefes” son, sin duda, miembros del sanedrín, como se ve por otros pasajes de Jn (7:26.48). Entre éstos debieron de estar Nicodemo (Jn 3:1; 7:50; 19:39) y José de Arimatea (Jn 19:38). Pero eran creyentes privados. Externamente no lo manifestaban. La causa era por los fariseos. Estos eran los más hostiles enemigos de Cristo. Su influjo podía actuar sobre los mismos “jefes” del sanedrín, provocando el que fuesen “excluidos de la sinagoga.” ¹⁰ Les faltaba valor para afrontar esto. “Amaban más la gloria de los hombres” y que no los considerasen proscritos que “la gloria de Dios” (cf. Jn 2:23-25).

Necesidad de creer en Cristo, 12:44-50.

Esta última sección del capítulo presenta un carácter especial. Ya en el versículo 36 Cristo terminó su discurso y se “ocultó” de los oyentes. Luego Jn hace una reflexión por su cuenta sobre el hecho de la incredulidad judía ante la obra y misión de Cristo. Y, terminada ésta, antes de comenzar el relato de la pasión, se introduce de nuevo a Cristo “clamando,” es decir, hablando en forma solemne y al modo de los profetas, una serie de enseñanzas sin vinculación cronológica ni geográfica, y cuyas sentencias, conceptualmente, se encuentran diseminadas en diversos pasajes del mismo evangelio de Jn. Por esto “se puede ver en ellas, o una recapitulación de las declaraciones esenciales de Jesús, o más bien puede ser un fragmento yoánico insertado, en el momento de la edición, en la trama del evangelio primitivo.” ¹¹

⁴⁴ **Jesús, clamando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado: ⁴⁵ y el que me ve, ve al que me ha enviado. ⁴⁶ Y he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas. ⁴⁷ Y si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. ⁴⁸ El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue; la palabra que Yo he hablado, ésa le juzgará en el último día, ⁴⁹ porque Yo no he hablado de mí mismo; el Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar, ⁵⁰ y Yo sé que su precepto es la vida eterna. Así, pues, las cosas que Yo hablo las hablo según el Padre me ha dicho.**

1) V.44-45. El que “cree” y “ve” — paralelismo — a Cristo, cree en el que le ha enviado, ya que El se presenta como Enviado del Padre (Jn 1:18; 13:20). Y, además, porque Cristo “está” en el Padre (Jn 10:38; 14:10ss; 17:21). Por eso, **el que “ve” a Cristo ve en El al Padre (Jn 14:7.9)**, ya que, donde está el Hijo, está el Padre, **que le comunica su divinidad y le “envía” al mundo.** Ver a Cristo con fe es “ver” al Padre en el Hijo.

2) V.46. Cristo vino al mundo como “luz” para que se pueda ver la verdad y no perezca el que crea en El (Jn 1:4; 3:19; 8:12; 9:5; 12:34; cf. Jn 3:16b); **es la luz que llena y da la vida moral.**

3) V.47-48. Se expone cómo la “palabra” de Cristo, el Evangelio, va a “juzgar,” condenar (Dt 31:26) al que no la reciba, pues “hay que hacer la verdad” — su verdad — (Jn 3:21). En el

“último día,” escatología final, al que rechazó el mensaje de Cristo, su “palabra,” que es su verdad, “la Buena Nueva” será la que le “juzgue” y “condene.” La razón por que lo hará la “palabra” y no El, es porque El “no ha venido a condenar el mundo, sino a salvar al mundo” (Jn 3:17). En contraposición a lo que decían algunos apocalipsis judíos, que no veían en el Mesías más que un juez que, tomando al mundo tal como lo encontraba, sin hacerle intervenir en su salvación, lo juzgaba y condenaba, **Jn destaca en Cristo Mesías su misión salvadora.**

Esta enseñanza judicial de la “palabra” no va contra otras enseñanzas en el evangelio de Jn, en donde se dice que el que juzga es Cristo, puesto que **el Padre le entregó a El todo el poder judicial sobre los seres humanos** (Jn 5:22). Cristo no “condena” sin más, pues vino a salvar. Pero es verdadero Juez del mundo. Si aquí se destaca la “condenación” por hacerse el juicio ante la “palabra,” es porque se quiere destacar el valor de ésta y lo que ésta significa para Cristo. Y es lo que expone el evangelista en el último grupo de ideas.

4) V.49-50. La razón última de todo esto es que Cristo “no ha hablado de sí mismo,” **sino lo que el Padre le ordenó.** Así, El no condena por sí mismo, sino por la “palabra” y ante su código, que es la voluntad del Padre. De aquí le viene este gran poder a la “palabra” (Jn 7:17; 14:10).

Se destaca, por último, el valor del testimonio del Padre: El “sabe — presciencia de Cristo — que su precepto — **la “palabra” — es vida eterna**” (Jn 3:15.16.36; 5:24.40; 10:10.28).

Así, este discurso de Cristo parece ser una síntesis yoánica de las enseñanzas fundamentales de Cristo. Este “discurso” es un programa esquemático, por qué El será condenado¹². Es la lucha entre la Luz y la *ceguera voluntaria* de los dirigentes de Israel.

1 B. Vawter, O.C. (1972) P.483. — 2 Shabbath B. 151b; Textes Rabbimques. (1955) N.701 P.171. — 2 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (193d Col.417. — 3 Comentaño A Mt 26:3 7ss. — 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.552. — 4 I. De La Potterie, L'exaltation Du Fus De l'homme (Jn 12:31-36): Gregorianum (1968) 460-478. — 5 Sobre La Duración Del Reino Mesiano Según Los Rabinos, Cf. Lagrange, Le Messianisme Chez Les Juifs (1909) P.92ss.108ss.150.205ss. — 6 Bonsirven, Le Judaisme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.368; Cf. P.360-369. — 7 Ceuppens, De Prophetiis Messianicis In A.T. (1935) P.274-339. — 8 M. De Tuya, Los Géneros Literarios En La Sagrada Escritura: Actas Del Congreso De Ciencias Eclesiásticas De Salamanca (1957) P.45-46; Cf. comentario A Mt 13:14.15. — 9 Sobre La Posibilidad Del Valor Adventicio De Los Versículos 40-43, Cf. Bois-Mard, Le Caractere Advenüce De Jean 12:40-43: Actas Del Primer Congreso Interna-, Cional Católico De Ciencias Bíblicas (Bruselas-Lovaina, 25-30 De Agosto De 1958). — 10 Sobre Los Efectos De Esta “Excomuniön” De La Sinagoga, Cf. comentario A Jn 9:22; Strack-B., Kommentar. Iv P.292-333. — 11 Mollat, L'evang. S. St. Jean, En La Sainte Bible Dejerusalem (1953) P.148 Nota A.; Boismard, En Spz, P.189-192, Lo Cree Autenticamente De Jn, Pero Trasmitido Por Una Fuente Ligeramente Distinta De La Que Trasmitió El Resto Del Evangelio, E Insertado Aquí Al Tiempo De La Publicación Definitiva Del Mismo. — 12 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.344.

Capítulo 13.

El capítulo 13 de Jn narra las palabras de Cristo en el cenáculo. Aunque Jn omite el relato de la institución eucarística, probablemente porque a la hora de la composición de su evangelio ya era de todos conocida, por vivida en afractio pañis, pone, en cambio, una serie de discursos de Cristo, que ocupan los capítulos 13-17, de gran importancia dogmática.

Estudios recientes sugieren una nueva explicación. Parte del evangelio de Jn tendría por trasfondo esquemático una haggadah pascual del libro de la Sabiduría. Por eso, el relato de la institución eucarística, aunque perteneciente al “bloque literario” de la pasión, se omitiría aquí por haberse desarrollado su contenido doctrinal en la exposición del “Pan de vida,” conforme a este esquema temático¹.

“Prólogo” teológico introductorio a la pasión, 13:1-3.

Jn, antes de narrar la humillación de Cristo en su pasión y muerte, antepone un pequeño “prólogo” en el que **destaca la grandeza de Cristo**; cómo Él es el único consciente de todos los pasos que da; cómo va libremente a la muerte; cómo tiene el dominio sobre todas las cosas y cómo, por amor a Dios y a los seres humanos, **“salió” de Dios y “vuelve” así, triunfalmente por su muerte redentora, a Dios.**

Es característico de Jn el anteponer estos prólogos a determinados acontecimientos de Cristo para dar el profundo significado de ellos (Godet) ¹. Tal es la grandeza divina que Juan quiere destacar en Cristo.

¹ Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó. ² Y comenzada la cena, como el diablo hubiese ya puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, el propósito de entregarle; ³ con saber que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas y que había salido de Dios y a El se volvía...

Probablemente evocada por la Pascua y basada en un juego de palabras, está construida la frase introductoria: “Viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre” (Jn 5:24; 7:3.14), precisamente “pascua” (pesah) significa tránsito o paso (Ex 12:11). Como, indudablemente, esta cena es la pascual, esta afirmación del cuarto evangelio crea una de las dificultades clásicas de la cronología de los evangelios, ya que resulta que Cristo celebraría la cena pascual con sus discípulos, no en la tarde del 15 de Nisán, la Pascua, sino el 14 de dicho mes: el día “antes” (v.1). Pero el estudio de esta dificultad se hará al final de este capítulo.

Judas asiste a esta “cena” (δειπνον). El término griego usado indica la comida principal, hecha preferentemente hacia la noche ². Precisamente la cena pascual comenzaba después de ponerse el sol del 14 del mes de Nisán, según el cómputo del día judío (Mt 26:20 par.). Por eso, cuando poco después Judas sale de allí, “era de noche” (v.20).

Judas tiene ya tramada la entrega y está comprometido en la pasión de Cristo. Con el cinismo del disimulo, para mejor lograr su objetivo, asiste a esta cena pascual; Jn dirá que el “diablo había puesto ya en el corazón de Judas. el propósito de entregarle.” Al vincular esta obra al “diablo” no pretende el evangelista hacer una exclusiva referencia literaria personificada en Satán. Para Jn, la pasión es un terrible drama entre el reino de Satán, las fuerzas del mal, y Cristo, con su reino de Luz. Los seres humanos son los instrumentos de ese mundo satánico (6:71; 8:44; 12:31; 13:27; 16:11; Ap 12:4.17; 13:2; cf. Lc 22:3; 1 Cor 2:8). Pero toda esta triple conjura, satánica, sanedrítica y de Judas, contra Cristo no era oculta para El. Es lo que el evangelista se complace en destacar y anteponer a esta tremenda tragedia.

Y “sabe que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas,” que es el poder conferido a su humanidad sobre todo lo creado, por razón de su unión hipostática, ya que la frase no puede entenderse de la divinidad: **poner en sus manos todas las cosas no es darle el “poder” de la divinidad, sino “poder” sobre todas las cosas** (Jn 3:35; 17:2). Si todas las cosas están en sus manos, también lo está Judas. Y si El no lo permitiese, ni el traidor podría entregarle ³. El libremente (Jn 10:18) permite que el traidor le entregue, para así cumplir los planes del Padre. Porque “sabe” que precisamente llegó “su hora,” la hora que tanto deseó y a la que amoldó sus planes (Jn 7:6; 12:23).

“Sabe” también, como se complace en destacarlo el evangelista, que “salió de Dios y a El se volvía.” Esta expresión alude, no a la generación eterna, sino a que **“salió” del Padre por la encarnación y volvía, por la muerte y resurrección, al Padre, para ser glorificado con la “gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese”** (Jn 17:5-24).

Además, la obra que va a realizar en esta “hora” es una manifestación también de amor insospechado a los seres humanos. **Su obra de “encarnación” y de enseñanza fue obra de amor.** Pero ahora dice el evangelista que, “como hubiese amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin los amó hasta el summum” (v.1b).

Los “suyos,” contrapuestos al mundo en este contexto, no pueden ser los judíos (Jn 1:10:11), ni acaso sean solamente todos los cristianos de entonces (Jn 6:37.39).

Valorados en este contexto literario del cenáculo, se debe referir a los apóstoles (Jn 17:6-9). En todo caso, el evangelista **no quiere decir** que la obra redentora de Cristo afecte sólo a los apóstoles: los que ahora se consideran en su “prólogo.” Poco antes se expuso la doctrina en la que se habla de la muerte redentora de Cristo (Jn 10:15), **que abarca también a todos los que no son del redil de Israel, es decir, los gentiles** (Jn 10:16).

El evangelista hace ver cómo la muerte de Cristo es una prueba de su amor desbordado por los hombres. “Los amó hasta el summum” (εἰς τέλος). La palabra griega usada lo mismo puede tener un sentido temporal, v.gr., hasta el fin de algo (Mt 10:22), que un valor cualitativo de perfección (1 Tes 2:16)⁴. Con ambos sentidos aparece la palabra hebrea lanetsah, que también con ambos sentidos se encuentra en las traducciones griegas. Si preferentemente aquí tiene el segundo, también puede decirse que “aquí contiene los dos sentidos a la vez”⁵, ya que la prueba suprema de este amor extremado la da precisamente con la realización de su pasión y su muerte.

El lavatorio de los pies, 13:4-20.

⁴ Se levantó de la mesa, se quitó los vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó; ⁵ luego echó agua en la jofaina y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a enjugárselos con la toalla que tenía ceñida. ⁶ Llegó, pues, a Simón Pedro, que le dijo: Señor, ¿tú lavar me a mí los pies? ⁷ Respondió Jesús y le dijo: Lo que Yo hago, tú no lo sabes ahora; lo sabrás después. ⁸ Di jo le Pedro: Jamás me lavarás tú los pies. Le contestó Jesús: Si no te los lavare, no tendrás parte conmigo. ⁹ Simón Pedro le dijo: Señor, entonces no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. ¹⁰ Jesús le dijo: El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos. ¹¹ Porque sabía quién había de entregarle, y por eso dijo: No todos estáis limpios. ¹² Cuando les hubo lavado los pies, y tomado sus vestidos, y puéstose de nuevo a la mesa, les dijo: ¿Entendéis lo que he hecho con vosotros? ¹³ Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. ¹⁴ Si Yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros. ¹⁵ Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como Yo he hecho. ¹⁶ En verdad, en verdad os digo: No es el siervo mayor que su señor, ni el enviado mayor que quien le envía. ¹⁷ Si esto aprendéis, seréis dichosos si lo practicáis. ¹⁸ No lo digo de todos vosotros: Yo sé a quiénes escogí, mas lo digo para que se cumpla la Escritura: “El que come mi pan, levantó contra mí su calcañal.” ¹⁹ Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que Yo soy. ²⁰ En verdad, en verdad os digo que quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado.

Sólo Jn relata esta escena. Y la introduce de una manera súbita. Dice que tiene lugar “mientras” cenaban, según la lectura mejor sostenida ⁵.

Cristo, para ello, se levantó del triclinio en que estaba “reclinado” (ἀνέπεσεν; v. 12), y se quitó las “vestiduras” (τα ἑμάτια). Esta palabra significa, en general, vestido, y preferentemente manto. Pero no deja de extrañar la forma plural en que aquí está puesta. Acaso sea un modismo ⁶. También “parece designar vagamente los vestidos de calle, en oposición al vestido de los servidores reducido a lo estrictamente necesario” ⁷. Luego toma una toalla de “lino,” lo suficientemente larga que permitía “ceñirse” (διέ^ωσεν) con ella. Suetonio cuenta de Calígula que se hizo asistir en la cena “ceñidos con un lienzo” ⁸. Después “echó agua en una jofaina,” y comenzó a lavar los pies a los apóstoles, y a secárselos con el lienzo con que se había ceñido. Esta jofaina citada (τον νιπήρα) era la denominación ordinaria para usos domésticos, si no es que el evangelista quiere denominar con ella la jofaina propia (ποδανιπηρ) para lavar los pies a los huéspedes. La toalla con que se los seca era del ajuar que allí había para el servicio.

Cristo aparece así con vestidos y en función de esclavo (Gen 18:4; 1 Sam 25:41) ⁹. Nunca como aquí Cristo, en expresión de San Pablo, “tomó la forma de esclavo” (Flp 2:7). Los apóstoles, “reclinados” en los lechos del triclinio, tenían los pies, vueltos hacia atrás, muy cerca del suelo. La ronda de humildad de Cristo va a comenzar. Acaso ellos, presa de sorpresa, se sentaron en los lechos, en dirección de sus pies, por donde Cristo iba.

El evangelista esquematiza el relato y lo centra en la figura de Pedro, aparte del prestigio de éste a la hora de la composición de su evangelio, porque la escena con él fue la más destacada y la que prestaba una oportunidad anecdótica para hacer la enseñanza que se proponía.

“¡Tú a mí!” Estos dos pronombres acusan bien la actitud de Pedro. El, que había visto tantas veces la grandeza de Cristo (Mt 16:16; Lc 5:8, etc.), no resistía ahora verle a sus pies para lavarle el sudor de los mismos. Se negó rotundamente. Pero en aquella actitud de Pedro, aunque de vehemente amor, había algo humano censurable. Y hacía falta que Cristo le “lavase,” le enseñase algo.

Pedro necesitaba someterse en todo a Cristo, lo que era someterse al plan del Padre.

Esto que Cristo exige — lavar los pies — era algo misterioso, pues su hondo sentido sólo lo comprendería “después.” Como del Señor no se registra una explicación precisa en el cenáculo, se refiere a la gran iluminación de Pentecostés, **en que el Espíritu les llevaría “hacia la verdad completa,”** y con esas luces relatan, varias veces, haber reconocido, comprendido hechos y enseñanzas de Cristo **después de esta gran iluminación.**

Pero aquella terquedad de Pedro lleva una seria amenaza. Si Cristo no le lava, “no tendrás ¹⁰ parte conmigo”: era la “excomunicación.” La frase significa o “no ser de su partido” o no “compartir una misma suerte” ¹¹. Mas “para quien ama a Cristo esta frase es irresistible” ¹². Los Padres frecuentemente comentaron este pasaje “evocando” en él una tipificación de lo que ha de ser el cristiano por razón de su agua bautismal. Con esta palabra o con compuestos o formas fundamentales del verbo λούω, aquí usado (v.10 = β λελουμένος) aparece expresado el bautismo en 1 Cor 6:11; Ef 5:26; Tít 3:5; Heb 10:22). Y Pedro, con la vehemencia y extremismos de su carácter, se ofreció a que le lavase no sólo los “pies,” sino también “las manos y la cabeza.” Pero no hacía falta esto. Aquello era un rito misterioso y no necesitaban una “purificación” fundamental, pues todos estaban limpios ()” juego de palabras que expresa a un tiempo la limpieza física y moral. Pero Cristo destaca ya la primera denuncia velada de Judas; éste no estaba puro.

Después que Cristo terminó su ronda de limpieza, más de almas que de pies, pues aquello era una enseñanza, dejó su aspecto de esclavo y, tomando sus vestidos, se reclinó en el triclinio entre ellos.

Veladamente les va a hablar de lo que hizo, pues sólo lo podrán comprender “después” de Pentecostés. Les dice que ellos le llaman “el Maestro” y “el Señor,” y lo es. Si el artículo lo contraponen a ellos, el intento del evangelista debe de ir más lejos. **Cristo es el Maestro y el Señor de todos. Así su lección es universal.**

“El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado mayor que el que le envía.” Así ellos ante Él.

Por tanto, que copien la lección. ¿Cuál? “Yo os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis también lo que yo he hecho” (v.15): “habéis de lavaros los pies unos a otros” (v.14b). Pero, como comentario, añade una palabra que orientan ya, filológicamente, al verdadero intento de Cristo.” Si comprendéis estas cosas (ταυτα), seréis dichosos si las practicáis (ποιητε αυτά). Más abajo se expone el sentido de este “rito.”

Con el v.16 se entronca otra sentencia del v.20. **El que recibe al enviado de Cristo, le recibe a El y al Padre que le envió a El.** Esta sentencia la traen Mt (10:40) y Mc (9:37), el primero en un contexto lógico y el segundo, en otra circunstancia distinta. En Jn no entronca realmente ni con lo anterior ni con lo que sigue. Por eso se han propuesto soluciones muy diversas, v.gr., el principio de un nuevo tema que Cristo comienza y la emoción interrumpe¹³. Lo más lógico parece relacionarlo con el v.16, donde se dice que “el enviado no es mayor que quien le envía.” Pues, además, los versículos 17-19 son un paréntesis y 16 con 20 forman una “inclusión.” La enseñanza es que, ante el anunciado fracaso humano de la traición, deben saber que no fracasan ni El ni ellos, pues no son más que una cadena de “enviados” para cumplir la obra del Padre.

Lo cual hace que quien los reciba a ellos **en su misión de “apóstoles” de Cristo, a pesar del fracaso, recibe a Cristo y al Padre.** La sentencia es probable que haya tenido otro contexto histórico (cf. Mt 10:40; Mc 9:37; Lc 9:48), pero, en la situación literaria que aquí se la da, parece que éste sea el intento del evangelista.

La denuncia velada que hizo de Judas antes, se amplifica ahora, con un valor apologético (v.19) para los apóstoles: para la hora del gran “escándalo” de la pasión. El sabe a quiénes escogió y la secuencia a seguirse de aquella elección. Y se da la cita de la Escritura con una plasticidad impresionante: “El que come mi pan alzó contra mí su calcañar” (Sal 41:10). Se suelen interpretar estas palabras de Ajitofel, traidor familiar de David (1 Sam 15:12). La analogía de situaciones puede establecer un sentido “típico”¹⁴ u otro de los muchos (sentidos) escriturarios con que argumentaban los judíos, sobre todo basado en la “analogía de situaciones”¹⁵. La cita del salmo no sólo llega a hacer **ver la traición hecha por uno que vivía en intimidad de la familia apostólica**, lo que en Oriente se acusa por el comer juntos, sino que llega a evocarse el pasaje en su misma realidad material, pues Judas está a la mesa con Cristo y muy pronto recibirá de él un “bocado.”

El intento de este pasaje no está en demostrar tanto la “presciencia” de Cristo sobre la traición, lo que incluso Cristo podía saberlo naturalmente por el rumor popular y, más aún, por algunos de sus partidarios, v.gr., Nicodemo o José de Arimatea, cuanto hacer ver que la traición había de cumplirse, **pues estaba profetizada para el Mesías en la Escritura.** No que, por estar escrita en ella, ésta fuese la causa de su realización, sino que, porque iba a realizarse, anticipadamente había sido profetizada en la Escritura y su cumplimiento era infalible.

Por eso, con carácter apologético, les dice que “Yo soy,” para que, cuando suceda, sepan que El sabía adonde iba. La expresión que “Yo soy” puede significar que El es, a pesar de todo lo que sucede, el que les dijo, el Mesías. Pero, como ya se dijo en otros pasajes de Jn, con esta frase tan cortada y en consonancia con otras expresiones proféticas, en las que se habla de Yahvé, **se quiere evocar sobre Cristo su trascendencia divina**¹⁶. Así se lee: “Vosotros sois mis

testigos, dice Yahvé., para que conozcáis y creáis en mí, y comprendáis que Yo soy” (Is 43:10, LXX). Probablemente, en la redacción al menos de Jn, se quiera decir que El es el que les dijo: El Hijo de Dios.

Sentido de este rito del lavatorio de los pies en el intento de Cristo.

No tiene valor de sacramento. — Parecería, sin más, el que pudiera serlo, pues reúne las características sacramentales: es instituido por Cristo; es rito sensible; tiene carácter de perpetuidad (v.14); y parecería conferir gracia, ya que sin él “no tendrás parte conmigo,” se le dijo a Pedro; para recibirlo hace falta “pureza” (v.10); y al mismo tiempo entraña un sentido arcano: su sentido lo sabrán “después.” Pero la razón definitiva en contra es que la Iglesia sólo reconoce siete sacramentos. Sólo en algunas iglesias de las Galias y Milán se practicó, como un rito complementario postbautismal.

No tiene valor de sacramental. — Ni tampoco tuvo nunca este valor. Sólo se ha conservado como una acción paralitúrgica del Jueves Santo, que recuerde, al realizarlo plásticamente, el ejemplo del Señor. Así lo mandaba ya en 694 el concilio de Toledo¹⁷. Y se buscaba además, al imitar este ejemplo de Cristo, hacer ver que el que tiene autoridad y mando debe comportarse como un servidor.

Sentido de este “nto de Cristo.” — Descartados los aspectos negativos de su interpretación, su sentido es el siguiente:

1) En la narración hay ya un indicio de que no se trata de repetir el rito en su maternalidad. Se dice: “Si comprendéis estas cosas (ταύτα) seréis bienaventurados si las hacéis” (ποιητε αυτά).

La forma plural en que se alude a lo que acaba de hacer parece referirse a posibles realizaciones distintas que habrán de practicar. Si sólo se refiriese al “ejemplo” que acababa de darles, se imponía la forma singular, “Es un índice significativo de que lo que Jesús ha hecho no es más que un ejemplo entre muchos.”¹⁸

2) El ejemplo de Cristo. Serán bienaventurados si aprenden esto: que “no es el siervo mayor que su señor.” **Y lo que hizo Cristo fue darles un ejemplo de humildad por caridad.** Esto es lo que ellos han de practicar: la humildad por caridad. Es lo que les dirá muy pronto como un precepto nuevo: “que os améis los unos a los otros.” Lo que se dice así en enseñanza “sapiencial” es lo que, con el lavatorio de pies, les enseñó con una “parábola en acción.” Los apóstoles retendrán el espíritu de esta acción concreta, practicándolo con otras obras cuando la necesidad lo reclame.

3) Esto mismo confirma el pasaje que Lc (22:24-27) inserta en el relato de la cena. Hubo rivalidad por los primeros puestos en el reino entre los apóstoles. Y Cristo les da allí una enseñanza “sapiencial” de contenido equivalente a ésta: “el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve.”

A esta enseñanza “sapiencial” responde Cristo con la “parábola en acción” del lavatorio de los pies, **para enseñarles la necesidad de la humildad por caridad**¹⁹.

Anuncio de la traición de Judas, 13:21-30. Cf. comentario a Mt 26:26-35.

²¹ Dicho esto, se turbó Jesús en su espíritu y, demostrándolo, dijo: En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará. ²² Se miraban los discípulos unos a otros, sin saber de quién hablaba. ²³ Uno de ellos, el amado de Jesús, estaba recostado ante el pecho de Jesús. ²⁴ Simón Pedro le hizo señal, diciéndole: Pregúntale de quién habla. ²⁵ EL que estaba recostado ante el pecho de Jesús le dijo: Señor, ¿quién

es? ²⁶ Jesús le contestó: **Aquel para quien Yo mojare un bocado y se lo diese. Y, mo-
jando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote.** ²⁷ Después del
bocado, en el mismo instante entró en él Satanás. Jesús le dijo: **Lo que has de hacer,
hazlo pronto.** ²⁸ Ninguno de los que estaban a la mesa conoció a qué propósito decía
aquello. ²⁹ Algunos pensaron que, como Judas tenía la bolsa, le decía Jesús: **Compra
lo que necesitamos para la fiesta o que diese algo a los pobres.** ³⁰ El, tomando el bo-
cado, se salió luego; era de noche.

Jn, como no trae el relato de la institución eucarística, no permite situar con exactitud el momen-
to de la denuncia de Judas. Pero se sabe que fue “mientras cenaban” (Mt-Mc). Cristo abiertamen-
te les dice que uno de ellos le va a “entregar.” Por los sinópticos se ve que este “entregar” es a la
muerte. Después del triple anuncio que les había hecho, camino de Jerusalén, sobre su ida a la
muerte, la palabra cobraba un sentido preciso.

Pero es Jn el que dice que Cristo antes de hacer esta denuncia se “turbó” (ζτοφάχθη) en
su espíritu. Es el alma de Cristo que experimenta, aunque no incontroladamente, los sentimientos
lícitos humanos; como en Getsemaní y la cruz. **La palabra “en su espíritu”** probablemente no
expresa otra cosa que un movimiento interno, íntimo (Jn 11:33.35 comparado con Jn 11:38). Era
la gravedad de la culpa de Judas.

La impresión del anuncio fue tan súbita, que los apóstoles, desconcertados, se “miraban
unos a otros.” ¿Querían saber algún indicio? ¿Temían de sí mismos? Los sinópticos completan
este cuadro de incertidumbre y reacciones psicológicas de los apóstoles. Hacen ver que cada uno
de ellos preguntó a Cristo si él era. Pero Jn destaca y centra la atención en el amor y vehemencia
de Pedro.

La cena se celebraba en “triclinio.” En el lecho central (lectus medius) ocupaba su puesto
Cristo. Se recostaban, apoyando el busto sobre el brazo izquierdo. Pero por un dato del evange-
lista se sabe que San Juan, “el discípulo al que amaba el Señor” predilectamente, estaba reclina-
do delante del Señor, pues él dice que “estaba recostado ante (επί) el pecho del Señor. La frase
puede tener dos significados. Uno local, que Jn en la cena ocupaba este puesto. Pero como él di-
ce en forma exclusiva que “descansó en el pecho del Señor,” esta expresión no puede tener este
sentido, ya que, no siendo los puestos fijos para los apóstoles, ni en las varias cenas pascales
que tuvieron ni en sus comidas ordinarias, Jn no podría decir esto en forma exclusiva, cuando
había sido un puesto que él y los otros habían ocupado otras muchas veces. Pero puede tener un
sentido real, que es el lógico. Pedro debe de estar sentado en uno de los puestos del lecho de la
derecha (lectus imus), perpendicular a éste, pues va a hacer “señas” a Jn que le pregunte a Cristo
quién es el traidor. Si Pedro hubiese estado a la espalda de Cristo, él mismo se lo hubiese pregun-
tado por lo bajo.

Por eso, cuando Pedro hace estas “señas” a Jn, éste, para interrogar a Cristo, giró el torso
por la derecha hacia atrás, y así su cabeza vino, fortuita o deliberadamente, a descansar sobre el
pecho del Señor ²⁰.

Cristo le da como contraseña que es aquel a quien él diese un “bocado” mojado en una de
las salsas, probablemente en la acida (haroseth), La palabra griega empleada (φωμίον) lo mismo
puede indicar un trozo de “pan” que de “carne.” El hecho de dárselo el mismo Cristo, aparte del
valor de contraseña, era, dentro de las costumbres de Oriente, una prueba de máxima deferencia.
Por eso, se pensaría, mejor que en un trozo de pan, en un trozo de carne, de las “carnes festivas”
(hagigah), que se tomaban también en la cena pascual, o acaso del mismo cordero pascual. En
este caso el simbolismo era máximo. Pero aunque hubiera sido un trozo de “pan,” el hecho de

mojarlo en salsa excluye el que hubiese sido, como algunos pensaron, la Eucaristía. El mismo hecho de haber sido una contraseña para Pedro y Juan excluye la Eucaristía, en cuyo rito Cristo repartió el “pan” a todos. Y dando Cristo la orden — “tomad” — de recibir la Eucaristía, ¿no forzaría así a Judas, traidor, al sacrilegio? Pues, si así fuese, Judas, por la orden de Cristo y por este capítulo, “se comía su propia condenación” (1 Cor 11:29).

Jn dirá que después de recibir el “bocado” entró Satán en Judas. Ya había entrado, no por posesión diabólica, sino por sugestión, en esta lucha entre los poderes demoníacos y el Mesías, para “entregarle” (Jn 13:2); pero ahora tiene una nueva sugestión para que lleve a cabo su obra.

Y Cristo entonces le dice con irónica amargura: “lo que haces hazlo pronto.” La forma griega “lo que haces” tiene un matiz de deber, con bastante frecuencia no tenido en cuenta en semítico ²¹. Era el deber — valor irónico en fn — que Judas tenía que llevar a cabo su maldad.

El evangelista advierte que ninguno comprendió aquello. Aunque Pedro y Juan sabían que era el traidor, ignorando cuándo habría de ser eso, acaso pensaron en un futuro muy lejano y hasta con una vaga esperanza de que aquello no se cumpliera. Por eso, se pensaron dos cosas:

Unos, que, como Judas era el “ecónomo” de los apóstoles, acaso le ordenaba comprar algo para los restantes días de fiesta; o que se apalabrara para comprarlo. Ni hay inconveniente filológico en poner “la fiesta” con artículo, pues en Jn, con artículo, lo mismo significa un día determinado (Jn 7:2-8-10-37) que el conjunto de una semana entera (Jn 7:14).

Otros apóstoles pensaron que mandaba “dar algo a los pobres.” En las fiestas, la práctica de la limosna era práctica usual.

Las escuelas rabínicas de Schammaí y Hillel legislan que no ha de darse menos de tres piezas de plata ²². Pero este detalle incidental hace ver la caridad de Cristo. Nacido pobre, todavía de la pequeña caja del pobre colegio apostólico dispone se dé dinero a los pobres, de modo tan usual, que los apóstoles, en este caso, piensan, como cosa corriente, en su socorro a los mismos.

Jn termina esta denuncia con un rasgo simbolista típico. Cuando Judas salió “era de noche.” Lo era al entrar a la cena pascual, pues ésta comenzaba algún tiempo después de puesto el sol y el crepúsculo en Jerusalén es mínimo. Luego, la cena se prolongaba bastante. No había por qué anotar esto. Pero es que en este evangelio de la luz había que contrastar las tinieblas adonde iba Judas. **Al separarse de Cristo, que es la Luz, se entraba en el reino de las tinieblas**, que iban, por medio de Judas, a luchar contra la Luz (cf. Jn 1:5; 3:19; 9:4).

Comienzo de los discursos de despedida, 13:31-35.

³¹ Así que salió, dijo Jesús: **Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El.** ³² Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificala a El, y le glorificará en seguida. ³³ Hijitos míos, un poco estaré todavía con vosotros: me buscaréis, y como dije a los judíos: **A donde Yo voy vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros ahora.** ³⁴ Un precepto nuevo os doy: **que os améis los unos a los otros como Yo os he amado, que os améis mutuamente.** ³⁵ En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros.

Con estas palabras, sólo interrumpidas por la situación en que Jn pone la predicción de Pedro, comienza el gran discurso de despedida. Como Jn no relata la institución de la Eucaristía, no se puede saber el momento histórico a que corresponden estas palabras.

La salida de Judas significa la **“glorificación” de Cristo y del Padre.**

Glorificación del Hijo, porque va a dar comienzo en seguida su prisión y muerte, lo que

es paso para su resurrección triunfal. Así decía a los de Emaús: “¿No era necesario que el Mesías padeciese tales cosas y así entrase en su gloria?” (Lc 24:26). Frente a “glorificaciones” parciales que tuvo en vida con sus milagros (Jn 2:11; 1:14, etc.), con esta obra entra en su glorificación definitiva (Flp 2:8-11). El ponerse la glorificación como un hecho pasado en aoristo (ἵδοζάσθη) es que, al estilo de usarse un presente por un futuro inminente, se considera tan inminente esta glorificación — “en seguida” (v.33e) — que se da ya por hecha: “escatología realizada.” Si no es debido a la redacción de Jn, que lo ve a la hora de los sucesos ya pasados.

Esta “glorificación” del Hijo aquí va a ser “en seguida,” **por lo que es el gran milagro de su resurrección. Va a ser obra que el Padre hace “en El.”**²³ ¿Cómo? La gloria de su resurrección descenderá el velo de lo que El es, oculto en la humanidad; con lo **que aparecerá “glorificado” ante todos.** Así San Cirilo de Alejandría²⁴. Sería, pues, la glorificación del Hijo por su exaltación a la diestra del Padre, la que se acusaría en los milagros. Es lo que El pide en la “oración sacerdotal” (Jn 17:5.24).

Pero, si el Padre glorifica al Hijo, el Padre, **a su vez, es glorificado en el Hijo.** Pues El enseñó a los hombres el “mensaje” del Padre (Jn 17:4-6), y le dio la suprema gloria con el homenaje de su muerte; que era también el mérito para que todos los hombres conociesen y amasen al Padre.

Y con ello les anuncia, algún tanto veladamente, tan del gusto oriental, su muerte. Les vuelca el cariño con la forma con que se dirige a ellos: “Hijitos” (τεκνί'α). En arameo no existe este diminutivo en una sola palabra. Pero Cristo debió de poner tal afecto en ella, que se lo vierte por esta forma griega diminutiva.

El va a la muerte. Por eso estará un “poco” aún con ellos. Pero ellos no pueden “ir” ahora. Las apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles fueron transitorias y excepcionales. Si la forma literaria en que El se refiere a lo mismo que dijo a los judíos es literariamente igual, conceptualmente es distinta, ya que aquéllos lo buscaban para matarle, por lo que morirán en sus pecados (Jn 8:21), mientras que a los apóstoles va a “prepararles” un lugar en la casa de su Padre (Jn 14:2).

Y Cristo les deja, no un consejo, sino un “mandamiento” y “nuevo”: el amor al prójimo.

Acaso surge aquí, evocado por las ambiciones de los apóstoles por los primeros puestos en el reino, lo que hizo que, con la “parábola en acción” del lavatorio de los pies, les enseñase la caridad.

Y este mandato de Cristo es “nuevo,” porque no es el amor al simple y exclusivo prójimo judío, cómo era el amor en Israel (cf. Lev 19:18), sino que es amor universal y basado en Dios: amor a los hombres “como Yo (Cristo) os he amado.” Y será al mismo tiempo una señal para que todos conozcan que “sois mis discípulos.” ¡Los discípulos del Hijo de Dios! Pues, siendo tan arraigado el egoísmo humano, la caridad al prójimo hace ver que viene del cielo: que es don de Cristo. Y así la caridad cobra, en este intento de Cristo, un valor apologético. Tal sucedía entre los primeros cristianos jerosolimitanos, que “tenían un solo corazón y una sola alma” (Act 4:32). Tertuliano refiere que los paganos, maravillados ante esta caridad, decían: “¡Ved cómo se aman entre sí y cómo están dispuestos a morir unos por otros!”²⁵ Y minucia Félix dice en su Octavius, reflejando este ambiente que la caridad causaba en los gentiles: “Se aman aun antes de conocerse”²⁶

Anuncio de la triple negación de Pedro, 13:36.-38 (Mt 26:31-35; Mc 14:29-31; Lc 22:31-34).

³⁶ **Dijole Simón Pedro: Señor, ¿adonde vas? Respondió Jesús: A donde Yo voy, no**

puedes tú seguirme ahora; me seguirás más tarde.³⁷ **Pedro le dijo: Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré por ti mi vida.**³⁸ **Respondió Jesús: ¿Darás por mí tu vida? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo antes que tres veces me niegues.**

Los cuatro evangelistas traen la predicción de la triple negación de Pedro. Prueba esto la fuerte impresión que causó en la catequesis primitiva, por lo que significaba Pedro.

¿Por qué destacan los cuatro evangelistas la figura de Pedro, cuando todos los apóstoles protestaban la misma fidelidad a Cristo, ante el vaticinio de su defección? (Mt-Mc).

Aparte que en la perspectiva del evangelio de Jn no debe de ser ajeno a la contrapartida de las tres demostraciones de amor junto al lago, después de resucitado (Jn 21:15ss).

La situación en que ponen este vaticinio Mt-Mc y Lc es abrupta; aparece introducida, sin más, durante la última cena. Jn, en cambio, la trae vinculada a las últimas palabras de Cristo, en las que les dice que a donde va El ahora ellos no pueden seguirle. Ante esto, la vehemencia de Pedro surge. Las palabras que Pedro le dice: “yo daré mi vida por ti” (v.37), son las palabras con que se expresa el Buen Pastor (Jn 10:1); Cristo le promete que le “seguirá más tarde”; veladamente le anuncia que le seguirá, no sólo a la muerte, hora que llegaría alguna vez para todos, sino precisamente que lo “seguirá” por el martirio, y de cruz: “(me) seguirás” como él va ahora (Jn 21:18.19). Pero hubo en ello, como en el lavatorio de los pies, un fondo humano²⁷, en el que, inconscientemente, se fiaba y que le iba a llevar a la negación. Y Cristo le vaticina que antes del canto del gallo²⁸, sobre las tres de la mañana (Mc 13:35), ya le habría negado “tres veces.” Pedro debió de negar a Cristo más veces aquella noche, pero la tradición recogió el número de tres, de entre las varias veces, para hacer ver así el cumplimiento del triple vaticinio del Señor²⁹.

Divergencia en la cronología de la pasión.

El Problema. — Sobre la cronología de la pasión hay un grave problema de divergencia entre Jn y los sinópticos.

Para los sinópticos, Cristo celebra la última cena un viernes, según el cómputo judío, que hace comenzar el día a la puesta misma del sol. Como Cristo muere la víspera de la Pascua, que aquel año era. sábado (Mt 27:62; Mc 15:42; Lc 23:54), y la última cena fue en esa misma noche anterior, era, según el cómputo judío, viernes. Y la celebró cuando la celebraban los judíos, como lo explicará bien a sus lectores Mc (14:12 par.).

Pero, según el evangelio de San Juan, aunque no narra la institución de la Eucaristía, narra la cena (Jn 13:2), y confrontando toda la trama de su relato con los sinópticos, se ve que era la última cena. Pero Jn dice que esto tiene lugar “antes de la fiesta de la Pascua” (Jn 13:1); y cuando llevan a Cristo a Pilato, los judíos no quieren entrar en el pretorio para “no contaminarse y poder comer la Pascua” (Jn 18:28).

Por tanto, según los sinópticos, Cristo muere después de haber celebrado la Pascua, cuyo acto principal era la cena pascual, que se celebraba el 15 del mes de Nisán. Pero, según San Juan, Cristo, cuando celebró la cena y cuando fue condenado por Pilato, aún no se había celebrado la cena pascual; aún no se había celebrado la Pascua (Jn 19:31).

Este mismo problema de divergencia se nota en los relatos sinópticos comparados consigo mismos. Así se ven en ellos cosas chocantes:

1) “Al otro día, que era el siguiente a la Parasceve (=la Pascua),” los sanedritas van a Pilato a pedir la guardia para el sepulcro (Mt 27:62).

2) Cuando se sepulta a Cristo “era el día de la Parasceve (víspera de la Pascua) y estaba para comenzar el sábado” (=la Pascua; Lc 23:54).

Luego Cristo, según Mt y Lc, celebró la Pascua antes del día de la Pascua. Pero Él celebró la cena pascual cuando se celebraba la Pascua (Mc 14:12 par.).

3) A Cristo lo prenden en el día de la Pascua, pues lo prenden en el Huerto, después de celebrarse la cena pascual. Pero regía el gran reposo sabático. Y era organizada esta prisión por el Sanedrín, la autoridad religiosa de Israel.

4) Cristo es juzgado y condenado por el Sanedrín y por Pilato (Jn) y crucificado el mismo día de la Pascua, que había comenzado a la puesta del sol la tarde anterior. Pero todo esto estaba prohibido: sería la más grave violación de la Pascua.

Todo esto hace ver dos planos en estas narraciones, que no sólo establecen una seria divergencia entre el evangelio de Jn y los sinópticos, sino también de los sinópticos entre sí.

Soluciones Propuestas. — Se van a exponer sintéticamente las principales.

1) Teoría de la “anticipación” por Cristo. — Se trataría de relatos que refieren aspectos distintos: Jn, la cena judía, que se celebraría en el día correspondiente, mientras los sinópticos relatan la cena pascual, pero “anticipada” por Cristo (Schanz, Le Camus, Fouard, Godet, Rengstorf, etc.).

Se basan en que, en casos especiales, se podían hacer alteraciones de la Ley Así el rey Ezequías, por no haber podido celebrar la Pascua el primer mes, la celebró el segundo (2 Par 30:1ss). La expresión de los sinópticos: “El primer (πρώτη) día de los Ácimos,” lo traducen por “antes de.” Así Cristo habría celebrado la cena “no el día de los Ácimos” (Mt-Mc), a la puesta del sol, sino el día “antes.” Se ha propuesto una fórmula aramaica que lo mismo podría significar “primero” que “antes que.”³⁰; y como razón definitiva se alega la suprema autoridad de Cristo para ello. Pero todas estas razones tiene en contra los sinópticos, en los que esa cena se celebra cuando los judíos “habían de sacrificar la Pascua” (Mt 24:17; Mc 14:12; Lc 22:7.8). No hay, pues, “anticipación” de la misma³¹.

2) Teoría de la “traslación” por los judíos. — Otros autores proponen que Cristo celebró la cena pascual el día correspondiente al calendario judío, y esto es lo que reflejan los sinópticos; pero los dirigentes judíos, para hacer compatible la prisión, condena y ejecución de Cristo, “trasladaron” el día de la celebración de la Pascua al día siguiente; y esto es lo que refleja Jn. Sobre todo si la Pascua caía en un viernes, como en este caso, para evitar dos reposos sabáticos seguidos³² (Eusebio de C., Cornely, Knabenbauer, Cellini).

Esta teoría tiene en contra los argumentos de la anterior: Cristo celebró la Pascua, según los evangelios, el día que la celebraban los judíos.

Pero, además, ¿cómo suponer que los dirigentes judíos iban a traspasar el precepto más sagrado de la Ley, con la nación allí congregada para la Pascua, y cuya fecha sabían. “¿Cómo admitir semejante enormidad?”³³

3) Teoría de Klausner. — El autor judío Klausner propone otra vía de solución. Desde la época del célebre rabino Hillel (25 a.C.) había una valoración diversa entre fariseos y saduceos sobre el sacrificio del cordero pascual.

Los fariseos consideraban la inmolación del mismo como un sacrificio público, por lo que su cumplimiento era superior al precepto del reposo sabático. Los saduceos, en cambio, lo consideraban como sacrificio privado, por lo que estaba sobre él el cumplimiento del reposo sabático.

Así, cuando el 15 de Nisán (la Pascua) caía en “sábado,” como refleja el evangelio de Jn, los fariseos inmolaban el cordero pascual la tarde del 14, y lo comían en la noche del 15 según el cómputo judío, que, según nuestro cómputo, era la tarde y noche de un mismo día natural.

Pero, en este caso, los saduceos lo inmolaban el 13 de Nisán y lo comían el 14, al día siguiente, es decir, celebraban la Pascua el 14 de Nisán. Así respetaban el reposo sabático. Y esto es, según Klausner, la divergencia que reflejan los sinópticos y Jn³⁴.

Más esta hipótesis tiene un fallo fundamental. En ella los fariseos celebraron ese año la Pascua cuando le correspondía; es lo que reflejan los sinópticos. Pero no explica por qué el pueblo falta, con toda una serie de quehaceres que se perciben en los evangelios, al reposo sabático. Ni explica que los dirigentes saduceos tuviesen escrúpulos de entrar en el pretorio, para poder celebrar la Pascua, cuando, según sus principios, antes expuestos, ya tenían que haber celebrado la Pascua el día 13-14 de Nisán.

4) Teoría de Strack-Billerbeck. — Los estudios de estos autores sobre el Talmud y el Midrasch arrojaron gran luz sobre esta cuestión. Aunque en realidad, como hipótesis, ya había sido hecha por M. A. Power en 1902 y por el judío I. Lichtenstein en 1913. También Lagrange había sospechado una “duda de hecho” en el pueblo y que venía a producir esta divergencia³⁵.

En esta época existía un problema de interpretación del Levítico (23:15-17) que preocupaba y dividía gravísimamente a fariseos y saduceos, y, entre éstos, a la poderosa familia sacerdotal de los Boetos.

En el templo habían de presentarse dos oblaciones de los frutos del campo: una, las “primicias,” en Pascua, y luego, a los cincuenta días (Pentecostés), otra ofrenda de los frutos de la cosecha.

Los fariseos interpretaban esto diciendo que esta ofrenda había de ser presentada en el templo “al siguiente día al sábado,” como se leía en el texto, pero entendiendo por “sábado” el día de Pascua, 15 de Nisán. Por tanto, la ofrenda debería ser hecha siempre el 16 de Nisán, fuese o no fuese sábado.

En cambio, los saduceos y la familia de los Boetos interpretaban que la segunda ofrenda, en Pentecostés, tenía siempre que ser hecha al día siguiente al “sábado” en que caía la semana pascual. En términos de nuestro calendario, esta ofrenda siempre tenía que ser hecha en domingo.

Para ello, si los cincuenta días que habían de contarse desde Pascua a Pentecostés no lograban que éste ca-

yese en domingo, alteraban la fijación del calendario. Esto no era extraño, ya que la Pascua se fijaba de antemano por métodos experimentales primitivos y bajo testigos. Precisamente en la Mishna, en el tratado Roshhashana, se trata ampliamente de los testigos que garantizan la luna nueva. Con los métodos rudimentarios usados y por razones atmosféricas podía prestarse la visión de la nueva luna a una percepción de retraso o adelanto, y hasta para lograr esto se apelaba a testificaciones falsas.

Así, v.gr., si el día de Pascua caía en un viernes, como a partir del día siguiente, sábado, deberían comenzar a contarse los cincuenta días de Pentecostés, resultaba que las siete semanas — cuarenta y nueve días — comenzadas por sábado hacían que los cincuenta días, que cumplían Pentecostés, coincidiesen también en sábado. En cuyo caso, los saduceos alteraban las fechas del cómputo, aunque dejando los mismos nombres de los días de la semana.

Pero esto es precisamente lo que sucedió el año de la muerte de Cristo.

Aquel año la Pascua caía en viernes, como se ve por los sinópticos. En este día Cristo y el pueblo — “cuando se sacrificaba la Pascua” — celebraron la cena pascual. Pero, si lo hubiesen hecho también los saduceos, como al día siguiente era sábado (Jn 19:31; Lc 23:54), no podían celebrarla, porque, a partir del sábado, debían contar los días para presentar la ofrenda de Pentecostés en el templo, y les resultaba también sábado, debiendo hacerlo ellos en domingo. Esto es lo que están reflejando los evangelios. Esta doble divergencia ambiental es lo que acusan con una gran fidelidad histórica.

Los fariseos, a los que seguía el pueblo y representaban la interpretación ortodoxa, celebraron la Pascua antes que los saduceos. Por eso, los evangelios pueden decir que Cristo la celebra cuando era “preciso” sacrificar la Pascua.

Esto explica cómo podían funcionar en ese día los tribunales del sanedrín, que en su mayor parte eran saduceos.

Ni extraña el que José de Arimatea y los demás embalsamen y sepulten el cuerpo de Cristo el día en que ellos no celebraban la Pascua.

Sólo quedan algunas pequeñas incógnitas. Tales son: ¿Por qué Jn usa para la Pascua en su evangelio el calendario saduceo-sacerdotal en lugar del popular?

¿Por qué los sinópticos usan también este calendario, después de decir que Jesús había ya celebrado la Pascua? Acaso se deba a fuentes distintas, ensambladas aquí, conforme al modo usual semita de referir documentos históricos (Lc 23:54; 22:7).

Pero son pequeñas incógnitas que no pueden prevalecer contra toda una solución científica seriamente establecida.

Una reciente teoría sobre la cronología de la cena y la pasión. — Recientemente se ha propuesto una nueva teoría sobre la fecha de la cena y el proceso y condena de Cristo.

Según esta teoría, la última cena se celebraría el martes-miércoles y la muerte tendría lugar el viernes (A. Jaubert, Vogt. etc.).

Los argumentos en que principalmente se basan son los siguientes:

1) La existencia de un antiguo calendario judío-sacerdotal que fijaba la fecha de la cena pascual el miércoles. Era un calendario solar. Citan el Libro de Henoc y el Libro de los Jubileos.

2) La existencia de una tradición cristiana antigua que asegura que Cristo celebró la cena en miércoles. Citan la Didascalia Apostolorum (siglo III) Vitorino de Pettau (t 304), Epifanio, obispo de Salamina (v 403).

3) Se dice que en los evangelios no hay una afirmación explícita que diga que la cena de Cristo fue en jueves (viernes judío). En cambio, hay la gran ventaja de descongestionar de tantos episodios el espacio de unas doce horas, desde el prendimiento de Cristo hasta su muerte.

Estas razones no son convincentes.

1) La existencia de un calendario solar en Israel está probado. Pero es muy oscuro su funcionamiento. Además para que se mantuviese su fijeza y equilibrio, al cabo de algún tiempo exigía un “reajuste,” y de este necesario reajuste periódico “ningún texto habla.”³⁶ Ni se puede explicar que el judaísmo “oficial” — saduceos — ni el “tradicional” — fariseos — utilizasen para fijar sus fiestas, máxime la Pascua, un calendario solar.

2) Con relación a tres representantes de los siglos III, IV y V, y acaso alguno del siglo u, tiene en contra la unanimidad de la tradición. Ya desde el siglo π aparece por vía de tradición la cena en jueves (viernes judío). Si hubiese sido primitivamente la cena en martes-miércoles, ¿por qué no la recoge más tradición que esos exiguos representantes? Y si lo primitivo fue en martes-miércoles, ¿por qué la unanimidad de la tradición la fijó en jueves-viernes?

Pero también esos tres documentos parecen fijar forzosamente ese día, para justificar el ayuno cristiano en miércoles y viernes, frente al ayuno farisaico de los martes y jueves. No se pueden considerar como verdadero ayuntamiento³⁷.

3) Además, en los sinópticos no parece que se hable de dos calendarios distintos, sino de uno mismo, aunque alterado en sus fechas. Así, v.gr., la fiesta de la Pascua que va a celebrar Cristo es anunciada así: “Sabéis que

dentro de dos días es la Pascua.” “Faltaban dos días para la Pascua y los Ácidos” (Mc 14:1). “Estaba cerca la fiesta de los Ácidos, que se llama Pascua” (Lc 22:1).

Y precisan que los judíos no querían prenderle “durante la fiesta para que no se alborotase el pueblo” (Mt 26:5; Mc 14:2).

Manifiestamente esta fiesta así descrita, en forma impersonal, es la ambiental, la del pueblo judío, la de todos. Y tan conocida es que les dice: “Sabéis que.” No habla de celebrar una Pascua suya peculiar. Y en esta perspectiva de la Pascua judía, Cristo ordena prepararlo todo para celebrar esa Pascua.

4) Esto es confirmado con otro argumento de gran fuerza.

Cristo, según Jn, en las otras fiestas judías (se prescinde hipotéticamente de ésta), se amoldaba siempre al calendario usual del pueblo y en los días señalados en el mismo. Así, v.gr., se lee:

“Estaba próxima la Pascua de los judíos y subió Jesús a Jerusalén” (Jn 2:13). Y ésta es la primera Pascua de su ministerio público (cf. Jn 2:23; 5:1; 7:2.10.14; 7:37; 10:22).

Por tanto, si Cristo en las demás fiestas judías de su vida se amoldaba al calendario judío, es que no se atañía a uno propio. No hay, pues, base para suponer seriamente que sólo en la última la adelantó. Lo que es además del todo improbable por las razones alegadas para rechazar el que la “adelantase.” Si hay divergencia, todo ello, dentro de los mismos datos evangélicos, se explica mejor en función de un mismo calendario, pero alterado por alguna facción o sector judío. Y esto lleva a la explicación plausible, antes expuesta, de Strack-Billerbeck.

- 1 G. Ziener, *Johannesevangelium Und Urchristliche Passafaier*: Bibl. Zeitschr. (1958) 263-275; M. De Tuya, *La Presencia Real Eucarística En Los Escritos Neotestamentarios*, En *Esto Es Mi Cuerpo* (1968) P.174ss, Ed. Ope. — 1 Lebreton, *La Vie Et. De N. S. J.-Ch.*, Ver. Esp. (1942) Ii P.182 N.12. — 2 Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col.276. — 3 San Agustín, *Tract. In Lo. Tr.55.* — 4 Zorell, *Lexicón Graecum N. T.* (1931) Col.1311-1313. — 5 Braun, *Évang. S. St. Jean* (1946) P.418. — 5 Nestlé, N.T. *Graece Et Latine* (1928) Ap. Crit. A Jn 13:2. — 6 Nestlé, N.T. *Graece Et Latine* (1928) Ap. Crit. A Mt 24:18, Variante; Otros Lugares, Cf. Zorell, *Lexicón Graecum N. T.* (1931) Col.611-612. — 7 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.351. — 8 Suet., *Calígula* 26. — 9 Bonsirven, *Textes Rabbiniques*. (1955) N.1560.147.210.2521. Pero También Lo Realizaban Las Esposas Y Los Hijos Menores, Cf. Strack-B., O.C., Ii P.557. — 10 Presente Con Valor De Futuro, Cf. Joüon, *Quelques Aramaismes Sous-Jacents Au Grec Des Evangiles: Le Present De “Eimi” Et De “Egó” Pour La Sphere Dufutur*: Rech. Scienc. Relig. (1927) 214ss. — 11 Jos 22:25.27; 1 Re 12:16; Sal 4:18; 2 Cor 6:15; Mt 24:51; Le 12:46; Act 8:21; Franc. (1942) Ii P.183. — 12 Lebreton, *La Vida Y. Vers. Del Franc.* (1942) Ii P.183. — 13 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.358; Huby, *Discours De Jesús Apres La Cene* (1942) P.27. — 14 J. Calés, *Le Úvre Des Psaumes* (1936) I P.444; Zorell, *Psalterium Ex Hebraeo Latinum* (1939) P.41. — 15 Bonsirven, *Le Judaisme Palestinien*. (1934) I P.296. — 16 J. Huby, *Le Discours De Jesús Apres La Cene* (1942) P.27. — 17 Mansi, *Concilia T.12 Col. 13-14.* — 18 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.336. — 19 A. Maloy, *Lavement Des Pieds*, En *Dict. Théol. Cath.* (1926) T.9:1 Eol.16-36; Braun, *Le Lavement Des Pieds Et La Réponse De Jesús A Saint Fierre*: Rev. Bibl (1935) 22-23; Vosté, *Studia Ioannea* (1930) P.208-230; M.-E. Boismard, *Le Lavement Des Pieds* (JN Xiii 1-17): Rev. Bibl. (1964) 5-24. — 20 Prat, *Les Places D'honneur Chez Lesjuifs Contemporains Du Christ*: Rech. Se. Relig. (1925) 512-522. — 21 Joüon, *Quelques Aramaismes Sous-Jacents Au Grec Des Evangiles*: Rech. Scienc. Relig. (1927). — 22 Bonsirven, *Textes Rabbiniques*. (1955) N.310. — 23 Nestlé, N. T. *Graece Et Latine* (1928) En El Ap. Crit. A Jn 13:32. — 24 Mg 74:153. — 25 MI 1:534. — 26 MI 3:289; C. Spico, *Notes De Exe'gése Johannique. La Chanté Est Amour Manifesté*: Rev. Bibl. (1958) P.358-370; L. Cerfaux, *La Chantéfraternelle Et Le Retour Du Christ* (Jn 13:33-38): Eph. Theol. Lov. (1948) P.321-332. — 27 Lagrange, *Évang. S. St. Marc* (1929) P.385. — 28 Bonsirven, *Textes Rabbiniques*. N.884.2285. — 29 Cf. comentario A Mt 26:79-75. — 30 CHWOLSON, *Das Letzte Passahamahl Christi Una Der Tag Seines Todes* (1908) P.180. — 31 Para Una Exposición Amplia De Las Hipótesis Propuestas Sobre Este Tema, Remitimos A M. De Tuya, *Del Cenáculo Al Calvario* (1962) En El C.13, Titulado “Un Grave Problema En La Cronología De La Pasión,” P.609-640. — 32 Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi* (1933) P.220ss; Cf. P.219.186. — 33 Lagrange, *Évang. S. St. Marc* (1929) P.330. — 34 Klausner, *Jeshu Ha-Notzri*, En Su Vers. Franc. *Jesús De Nazareth* (1933) P.474-477. — 35 M. A. Power, *The Angh-Jewish Calendar For Every Day In The Gospels*; Y En *American Journal Of Theology* (1920) 252-276; I. Lichtenstein, En Su Obra Escrita En Hebreo Sobre San Mateo (1913) P.122ss; Lagrange, *Évang. S. St. Marc* (1910) P.330-340; Strack-B., *Kommentar. Ii “Der Todestag Jesu”* P.812-852; Esta Teoría Fue Enriquecida Con Nuevos Datos Por J. B. Schaumberger, *Der 14 Nisán Ais Kreuzigungstag Und Die Sinoptiker*: Biblica (1928) 57-77. — 36 R. De Vaux, *Les Institutions De L'a.T. I* P.286-287. — 37 Para La Valoración De Estas Y Otras Razones Menores Propuestas, Cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo Al Calvario* (1962) P.628-629.635-640.

Capítulo 14.

El capítulo 14 es una continuación del discurso de despedida, comenzado en el capítulo 13 (v.31-35) e interrumpido, literariamente al menos, por la predicción de las negaciones de Pedro. A las palabras de tristeza por la despedida, añade ahora palabras de consuelo y optimismo, al saber lo que significa su “ausencia” de ellos, que va a ser ventaja y misteriosa presencia en los mismos. El capítulo tiene una unidad clara. Su redacción se ve bastante elaborada conforme a la “inclusión semita.” Se notan tres grupos de ideas: 1) significado de la “ausencia” de Cristo (v.1-

6; 27-31); 2) el “**conocimiento**” **recíproco del Padre y del Hijo, y “manifestación” de los mismos** (v.7-11.18-29); 3) diversos frutos de la fe en Cristo “ausente” (v.12-19). No obstante, en la exposición se seguirá otra división.

Lo que significa para los apóstoles la “ausencia” de Cristo, 14:1-3.

¹ **No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí.** ² **En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar.** ³ **Cuando Yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomare conmigo, para que donde Yo estoy estéis también vosotros.**

Cristo les levanta, ante su partida, el optimismo: que no haya “turbación.” Pues “creéis en Dios, creed también en mí.” Puesto **que ya “creen” en Dios, que “crean” también en El**; que esa fe en El se mantenga y aumente en su ausencia, a pesar de que van a presenciar su muerte de cruz; que “crean” en El como en el Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn 1.

Con esa fe vendrán a saber lo que es optimismo. Por otra parte, “el mandato simultáneo **de la creencia en Dios y en Cristo, bajo igual condición, implica la divinidad de Cristo.**” ²

Asentado este tema, les hace ver que su partida, que va a ser por la muerte de cruz, no es una catástrofe. El se va a la “casa de su Padre,” el cielo, “donde hay muchas moradas.” Desde San Ireneo ³ se quiso ver en estas “muchas moradas” los diversos grados de gloria. Pero no es esto lo que dice el texto. La enseñanza no es que el cielo sea para unos pocos; tiene una inmensa capacidad; allí caben todos. La imagen probablemente tiene por base el plano del templo, con sus múltiples estancias y compartimentos, y al que, Cristo un día llamó también “la casa de mi Padre” (Jn 2:16). Precisamente El va al cielo como Hijo a la casa de su Padre ³.

Esto les hace ver ya la solicitud por ellos, pues va a “prepararles el lugar.” San Agustín pensaba que esto lo hacía preparando aquí a los futuros moradores ⁴. Pero esta interpretación modifica sustancialmente la metáfora ⁵. La razón de esta “preparación” es que nadie podía ingresar en el cielo **hasta que lo hiciese la humanidad de Cristo resucitado** ⁶, ya que él es la “primicia” de toda la humanidad.

Pero Cristo no sólo va a “prepararles” el lugar — aunque directamente se dirige a ellos, la doctrina es universal —, sino que, después de dejar “preparado” el cielo a los hombres con su ingreso en el mismo, anuncia su “retorno” para venir a llevarlos con El a su morada. Es lo que pedía al Padre en su “oración sacerdotal” (Jn 17:24). ¿A qué momento se refiere esta venida? Se ha propuesto al momento de la muerte, a la parusía, o, sin precisar el momento, se afirmaría sólo el hecho.

No parece referirse al momento de la muerte. Es un tema no relatado con esta exclusiva y específica precisión en los evangelios.

| Generalmente se admite la parusía (1 Jn 2:28). Es el tema frecuente y esperanzado de la primera generación cristiana. Son muchas las alusiones que a ello hacen los escritos neotestamentarios. Especialmente San Pablo habla de la **parusía de Cristo**, en la que los justos salen al “encuentro” del Señor, que viene a buscarles, “y así estaremos siempre en el Señor. Consolaos con estas palabras” (1 Tes 4:17.18).

No parece — hablando de la parusía — que se incluya aquí la mutua estancia y presencia mutua eclesial de ahora.

Cristo — “camino,” 14:4-6.

⁴ **Pues para donde Yo voy, vosotros conocéis el camino.** ⁵ **Díjole Tomás: No sabemos**

adonde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino? ⁶ Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí.

Como Cristo, para consolar en su partida a sus apóstoles, les dice adonde va, por contigüidad lógica, les dice cuál es el camino para ir a donde El se dirige.

Los apóstoles aparecen con una rusticidad grande, no comprendiendo, como en otras ocasiones, las enseñanzas de Cristo. Anunciándoles que va al Padre, al cielo, debían comprender lo que ya les había dicho, en otras formas, tantas veces. Casi están tan ciegos como los judíos (cf. Jn 7:35ss; 8:22).

Pero Tomás, en nombre de todos, dice que ignoran el camino. Jn gusta recoger las escenas dialogadas. Y Cristo le hace la gran declaración: El es el “camino, la verdad y la vida.”

“Verdad” y “vida” no tanto en cuanto El las tiene en sí mismo (Jn 1:4), sino en el sentido que tienen en el evangelio otras frases sapienciales semejantes: en cuanto El comunica la “verdad” y la “vida” (Jn 6:48-58; 8:12; 11:23ss).

Es “camino” para el Padre, porque nadie puede “venir” al Padre sino por mí,” es decir, recibiendo **su mensaje, que en Jn es fe y obras** (Jn 3:21, etc.). y en cuanto se depende vitalmente de El, como el sarmiento de la vid (Jn 15:1ss).

Verdad y vida aparecen como dos expresiones sapienciales correlativas. Ya en el A.T. la “sabiduría” es la que conducía por y a las vías de la “vida.” Cristo aquí se identifica con la sabiduría, que en algunos pasajes del A.T. parecen revestir, preparar, **la trascendencia divina de la misma.**

El hecho de que Cristo sólo comente en el segundo hemistiquio el concepto de “camino,” ya que nadie puede ir al Padre sino por El, parece indicar que los conceptos de “la verdad y la vida” son aquí pleonismo y complemento, como en la estructura de otra frase de Jn (11:25). No se trata del concepto griego ontológico de verdad, sino del semita de la misma. Por eso, el “camino” aquí es el vivir esa “verdad” y “vida” divinas.

Y, situado así en el misterio central de la teología de Jn, hace ver y lleva a situarnos en este punto vital: **la encarnación de la Palabra, Hijo de Dios, y el modo de nuestra incorporación al misterio trinitario ⁶.**

El reconocimiento recíproco del Padre y del Hijo, 14:7-11.

7 Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. ⁸ Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. ⁹ Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¹⁰ ¿No crees que Yo estoy en el Padre, y el Padre en mí? Las palabras que Yo os digo, no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. ¹¹ Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras.

Esta sección se entronca con el v.1, en el que **les hablé de la fe en el Padre y en El.** Si va al Padre, lógicamente surge el hablar de quién sea: que conozcan el termino adonde va. A lo que se une un cierto “encadenamiento semita” por el final de la frase, ya que nadie puede venir al Padre sino por Cristo.

Cristo les promete para el futuro — “conoceréis” — un conocimiento especial del Padre. ¿Es para cuando estén en las “mansiones” que va a prepararles? Pero “ya desde ahora le conocéis,” es decir, desde el tiempo en que Él, durante su ministerio público, les hizo la gran revela-

ción de **Dios Padre, que envió a los seres humanos a su Hijo verdadero**. Por eso, al conocer al Hijo, se “conoce” al Padre, en el sentido de que lo engendra, comunicándole su misma naturaleza divina, lo mismo que **por comunicarle las obras que hace** (Jn 5:19.36, etc.).

La pregunta de Felipe que pide les muestre al Padre, pensando que Cristo, que hizo tantos milagros, se lo manifestase ahora con una maravillosa teofanía, al estilo de lo que se pensaba de Moisés o Isaías, que habían visto a Dios, hace ver, una vez más, la rudeza e incomprensión de los apóstoles hasta la gran iluminación de Pentecostés.

De ese “conocer” al Padre y al Hijo se sigue que también han de saber que “están” el uno en el otro. ¿Cómo? Podría pensarse que por la unión vital e inmanencia del uno en el otro, por razón de la persona divina de Cristo; lo que la teología llama perijóresis o circuminsessio. Pero seguramente se refiere **al Verbo encarnado**, como Jn lo considera en el evangelio. Y así el Padre está presente en El, aparte de otras presencias, por las “obras que le da a hacer.” Dice en un texto, que es la mejor interpretación de éste: “Si no me creéis a mí, creed a las obras (milagros), para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mi y Yo en el Padre” (Jn 10:38; cf. Jn 14:20). El Padre está por la comunicación que le hace, y El está en el Padre por la dependencia que su humanidad tiene de El para realizar los milagros y el “mensaje.”

Por último, para la garantía de esta mutua presencia y de la verdad de que quien lo ve a El ve al Padre, **remite a las “obras” que el Padre hace en El**.

Frutos de la fe en Cristo “ausente,” 14:12-26.

La sección que sigue muestra, agrupados, una serie de frutos que los apóstoles obtendrán por la fe en Cristo “ausente.” El “en verdad, en verdad,” que repetido es característico de Jn, no introduce un tema fundamental distinto, sino una variación en el tema general.

12 En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que Yo hago, y las hará mayores que éstas, porque Yo voy al Padre; ¹³ y lo que pidieréis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; ¹⁴ si me pidieréis alguna cosa en mi nombre, Yo la haré. ¹⁵ Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; ¹⁶ y Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre, ¹⁷ el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. ¹⁸ No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. ¹⁹ Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque Yo vivo y vosotros viviréis. ²⁰ En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y Yo en vosotros. ²¹ El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre y Yo le amaré y me manifestaré a El. ²² Dijo Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros, y no al mundo? ²³ Respondió Jesús y le dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amaré, y vendremos a él y en él haremos morada. ²⁴ El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. ²⁵ Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; ²⁶ pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que Yo os he dicho.

Toda la portada de estas enseñanzas caen bajo la supuesta fe viva en Cristo.

Grandeza de obras (v.12).

La primera promesa que les hace es que no sólo harán “las obras que Yo hago,” sino que aún “las hará mayores.” Y la razón es porque El “va al Padre.”

El “encadenamiento semita” condiciona el desarrollo por la palabra “obras,” a las que Cristo acaba de remitir en el versículo anterior, como garantía de su verdad.

Ya el anuncio que Cristo hace a los suyos es de optimismo: su “ausencia” no los dejará en el fracaso, porque harán aún “obras mayores” que las que El hizo. ¿Qué obras son éstas?

Aunque el “encadenamiento semita” del v.11 habla de “obras,” que son milagros, sin embargo, la relación verbal no exige un idéntico encadenamiento conceptual.

Cristo dice en otro pasaje: “Las obras que el Padre me dio a hacer, esas obran dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado” (Jn 5:36). Es toda su obra mesiánica: su actividad, su enseñanza de las cuales los milagros son signos.

En esta misma línea mesiánica están estas obras que les promete hacer. Son la “obra mayor” de la expansión mesiánica, que Cristo tenía circunscrita a Palestina y que ellos llevarán “hasta los confines de la tierra” (Act. 1:8). Harán las obras que El hizo — enseñar el “mensaje” y confirmarlo con milagros — , y las harán “mayores,” por la extensión de ese mensaje y milagros por todo el mundo. Es la interpretación que ya daba San Agustín: “Con la predicación de los discípulos creyeron no unos pocos, como eran ellos, sino pueblos enteros. Y éstas son, sin duda, obras mayores.”⁷

Y esta obra que van a hacer se debe a que “El va al Padre.” Es El quien, por ellos, va a realizar y confirmar su obra de expansión mesiánica.

Efecto de Su oración dirigida a Cristo y al Padre (v.13-14).

V.13a “Y lo que pidiereis (al Padre) en mi nombre,
b eso haré (Yo).

V.14. “Si *me* pidiereis alguna cosa en *mi nombre*, yo lo haré”

Lo que pidan al Padre en “nombre” de Cristo, eso lo hará Cristo. Podría pensarse que Cristo lo haría como un instrumento del Padre. Pero parece acusarse deliberadamente la divinidad del Verbo encarnado al ponerse en una misma línea. Así dijo: “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 10:30)⁷; los judíos consideran que con ello se hacía Dios (Jn 10:33).

A esto mismo lleva el que lo que le pidan a él en su “nombre,” por él mismo: “Yo lo haré.” Se pone en una esfera trascendente, en paralelismo con el Padre. Se acusa en ello la divinidad del Verbo encarnado⁸.

¿Qué significa pedir en “mi nombre”? Puede tener varios sentidos, ya que, conforme al uso semita, nombre está por la misma persona. Así podría significar: alegar al Padre que es su Hijo (Jn 16:23-24); ponerlo por intercesor (Jn 11:12); alegar su poder o autoridad (Act 3:6-12); pedir unidos vitalmente a El (Jn 15:5); o como representantes suyos y encargados de continuar su obra (Jn 15:16).

El contexto inmediato (v.12) se refiere a las “obras mayores,” que es su obra de enviados de Cristo a continuarla. Por eso, el sentido preferente aquí de “en mi nombre” se refiere a los apóstoles, que unidos a El (Jn 14:12; 15:5), le piden a El todo lo que necesitan, como continuadores de su “obra.”

Esta interpretación apostólica explica bien la formulación totalitaria de peticiones y con-

cesiones que se anuncian aquí: “Todo lo que pidiereis. Yo lo haré.” Si pudiera considerarse como una hipérbole oriental, así interpretada, cobra un sentido de mayor exactitud, a no ser que se suponga implícitamente **que se pedirá conforme al plan misionero de Cristo** (1 Jn 5:14; 3:22). Es en esta perspectiva en la que será oída, por el Padre y por Cristo, la oración de su apóstol.

Y toda esta obra que Cristo hará, es su “obra”: **para que el Padre sea “glorificado” en el Hijo**. Siempre es Cristo continuando su obra, a través de sus apóstoles, para cumplir su misión: “glorificar” al Padre.

Promesa de una triple “venida” (v.15-26).

Esta sección última de promesas está estructurada a tipo, un poco amplio, de la “inclusión semita.” Por eso, la exposición se hará por agrupación de ideas, en lugar de seguir un comentario paralelístico al desarrollo literario.

Todo el pasaje v.15-26 se desenvuelve **bajo el tema del “amor.”** A los que le aman les aguarda una triple “venida.”

Esta condición del “amor” para las promesas siguientes va hecha directamente a los apóstoles presentes, pero la proyección doctrinal tiene, seguramente, una portada universal.

Promesa de la “venida” del Paráclito (v.15-17, 25-26).

Cristo *rogará* al Padre por los que le aman, amor garantizado con cumplir “*mis mandamientos*,” que son los mandamientos de Dios — **Cristo se pone en la línea de Dios encarnado — para que les dé “otro Paráclito.”**⁹ El sentido de esta última palabra puede ser múltiple, conforme a su etimología¹⁰. En el N. T. sólo sale en Jn, y en su primera epístola tiene el sentido específico de “abogado,” que es el sentido más ordinario, junto con el de “intercesor,” con cuyos sentidos aparece en el literatura rabínica. Pero puede tener otros significados distintos. Para valorar su sentido en este contexto hay dos elementos.

Uno es que Cristo pide al Padre que les dé “otro Paráclito” en su ausencia. Cristo es, pues, un Paráclito. De aquí se deduce una enseñanza dogmática de gran importancia; al ser el Paráclito otro ser al modo de Cristo, se sigue que es una persona y divina y, además, va a sustituir a Cristo en su oficio: **continuar, en forma misteriosa, la misión de Cristo en los hombres.**

Pero el contexto permite matizarlo más. Y es el “paralelo” v.26. Según él, esta misión es “*docente*.” El Espíritu Santo “os enseñará todas las cosas y os traerá a la memoria todas las cosas que os dije.” Se trata, pues, de una acción del Paráclito en ellos por una sugerencia interna, preferentemente al menos, si no exclusiva (Jn 16:13.14), de la enseñanza de Cristo. Por esta obra “*docente*” **es por lo que el Paráclito es llamado aquí “Espíritu de verdad”;** lo mismo que por ser el Espíritu de Cristo (Jn 16:13.14), que es “la Verdad” (Jn 16:4).

En cambio, el “mundo,” que en Jn suele tener sentido peyorativo, no lo puede “recibir,” porque, sumido en tinieblas y mentira (Jn 3:19; 8:44ss), no le “ve ni le conoce.”

Pero a ellos, por la oración de Cristo, el Padre “se lo dará para que esté con ellos para siempre.”

Esta recepción del Espíritu Santo por los apóstoles en un futuro, ¿a qué se refiere? ¿A Pentecostés?

Sin embargo, el segundo hemistiquio de este mismo v.17 tiene una doble lectura refiriéndose al Paráclito:

“Vosotros *conocéis* (o *conoceréis*)
porque *permanece* (o *permanecerá*) en vosotros

y está (o estará) en vosotros.”

Si se admite la lectura en presente, resulta que **el Espíritu Santo que se prometía para un futuro ya lo “conocen,” “está” en ellos, y “permanece” en ellos.** Pero otros muchos códices de importancia lo leen en futuro ¹¹.

Como no puede suponerse una divergencia conceptual entre estos hemistiquios, se trata de un “futuro inminente o próximo,” que se formula frecuentemente por un presente ¹².

Es el tema de la donación del Espíritu Santo, tan marcado en Jn, hasta decir que “el Espíritu Santo aún no había sido dado porque Jesús no había sido glorificado” (Jn 7:39); lo mismo que por la misión doctrinal con que aquí aparece, y por su paralelo con otros pasajes de este mismo discurso de la cena (Jn 15:26; 16:5-15), esta promesa futura se refiere a la donación oficial del Espíritu Santo en Pentecostés, pero prolongada indefinidamente en la Iglesia y en las almas de los que lo reciben ¹³ Esta acción del Paráclito entre ellos:

“les enseñará todas las cosas

y os traerá a la memoria todas las cosas que Yo os dije.”

El segundo hemistiquio es un caso de “paralelismo sinónimo” semita. En el mismo Jn se leen casos de hechos que los apóstoles, cuando Cristo los realizó, no los comprendieron: **los comprendieron después de su resurrección y Pentecostés** (Jn 2:22; 12:16).

¿A qué se refiere esta acción del Espíritu sobre “todas las cosas que os dije”? Cabrían dos precisiones:

O referirse a la enseñanza que Cristo hizo a los apóstoles en su período terreno (Jn 15:15; 4:25), incluso con las complementarias “revelaciones” que les hizo después de resucitado hasta la ascensión (Act 1:3), o admitir nuevas revelaciones hechas directamente por el Espíritu a los apóstoles para completar el tesoro objetivo de la revelación. Pero el primer sentido, en su aspecto bímembre, es el que directamente está más en situación y encuentra su complemento en el lugar “paralelo” del capítulo 16, en el que se dice que, al “venir” el Espíritu en Pentecostés, comenzará su obra de “llevaros” (6δηγέω), conducirlos, encaminarlos, “hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que tomará de lo mío y os lo dará a conocer” (Jn 16:13.14). Es la función del Espíritu haciendo comprender a los apóstoles — a la Iglesia — el “sentido pleno” de la enseñanza y obra de Cristo (cf. Jn 16:13).

Aunque literalmente estas palabras se dirigían a los apóstoles, hay datos que hacen ver que, como promesa-doctrinal, se refieren a la Iglesia.

En primer lugar, no se probaría esto por el solo hecho de decirles que permanecería con ellos (apóstoles) “para siempre,” pues éste es un término muy relativo. Así se lee frecuentemente: “*cbcá "olam,* “siervo eterno,” y cuya eternidad sólo se refiere al período de su vida de siervo.

La primera razón es que, en varios de estos pasajes de Jn, las promesas aparecen entremezcladas literariamente, pues unas veces se dirigen a los apóstoles (v.15-17.26) y otras están en forma impersonal: “Si alguno me ama” (v.21.23.24). Y a este sujeto indefinido es al que se le promete el amor suyo y el del Padre, lo mismo que el “manifestarse” a El, y el que en El “*moren.*”

“Encuadradas, pues, estas promesas, en las que antes y después se habla del Paráclito (inclusión semítica), parece que, aunque literalmente se dirijan a los apóstoles, **la promesa-doctrinal tiene la perspectiva universal de la Iglesia.** Al menos en la comprensión e intención del evangelista al situarlas aquí, en esta perspectiva literaria, si es que ellas pudieran pertenecer a otro contexto histórico.” ¹⁴

Esto encuentra una corroboración en las palabras que cita Lc después de la consagración eucarística: “Haced esto en memoria mía” (Lc 22:19; 1 Cor 11:24-25). Directamente se refieren a los apóstoles, y, sin embargo, el *concilio de Trento definió de fe* que con esas palabras de Cristo no sólo ordenó sacerdotes a los apóstoles, sino que *con ellas* “preceptuó” que ellos y sus *sucesores* ofreciesen el sacrificio eucarístico ¹⁵.

A esto lleva la contraposición que establece entre ellos y el “mundo” para que éste no pueda “recibir” el Espíritu: la incompatibilidad con él. Por lo que parece seguirse que los que no tengan esa incompatibilidad — la Iglesia — , **lo reciben; y se confirma con la acción del Espíritu, acreditada incluso con carismas** (Gal 3:2.5) sobre tantas personas de la primitiva Iglesia, que no eran los apóstoles. Esto les hacía ver que el Espíritu “estaba con ellos” y les hacía “penetrar” los misterios de las enseñanzas de Cristo con sus carismas de revelación, profecías, etc. (1 Cor 12 y 14) ¹⁶.

Promesa de la “venida” del Mismo Cristo (v.18-21).

Cristo promete también “su venida” a los apóstoles y a todo aquel “que recibe mis preceptos y los guarda.” Como antes, la perspectiva rebasa el solo círculo apostólico. Va “a todo aquel” (v.21ab) que “recibe” los preceptos de Cristo — “mis preceptos”; otra vez se legislan los mismos preceptos de Dios como suyos — y los “guarda.” La fe con obras es tema repetido en el evangelio de San Juan (Jn 3:8) lo mismo que en su primera epístola.

¿A qué se refiere esta “venida” de Cristo después de resucitado? A la parusía no, ya que todos lo verán y será el momento de la definitiva reunión con él.

Y aquí parece haber relación entre el momento de amarle y la presencia en el creyente. Se debe, pues, de referir, si no exclusiva, al menos sí preferentemente, **a una “venida” espiritual y permanente.** Por eso parecen excluirse de este intento directo las apariciones de Cristo resucitado, v.gr., a Magdalena, Santiago, a más de quinientos hermanos juntos (1 Cor 15:6.7), etc., pues fueron esporádicas y carismáticas. Máxime en esta perspectiva y hora en que se escribe el evangelio de Jn (cf. v.12.21.23.24).

Los efectos o frutos de esta venida se los presenta en dos aspectos.

Uno es que “me veréis” porque “Yo vivo y vosotros viviréis.” Siendo Cristo la Vida y no pudiendo hacerse nada “sin El,” no obstante, después de la resurrección será el momento de la plenitud torrencial de todo tipo de gracias — toda vida espiritual y divina — , que se inaugurará cuando El “envíe” el Espíritu Santo. Él vive después de la tragedia de la muerte, y porque El derrama, normal y totalmente, esa vida es por lo que ellos vivirán henchidamente su vida.

Otro fruto es que “en aquel día,” frase usada en los profetas, conque se expresan las grandes intervenciones de Dios, y que, como aquí, puede indicar todo un período, vosotros “conoceréis que Yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros” (v.20).

Por efecto de estas gracias que van a recibirse en abundancia después de Pentecostés — bien lo experimentaron en su plena transformación ese día los apóstoles — , van a comprender por efecto de gracias de todo tipo, iluminaciones intelectuales y experimentaciones sobrenaturales, aunque en grados diversos, lo que tanto les costaba comprender en la vida de Cristo: que “El está con el Padre”; que es el verdadero Hijo de Dios; que “El está con ellos” como Dios y como “Vid,” que les dispensa toda gracia, sin cuya unión a El nada pueden sobre naturalmente; y que “ellos están en El,” por la necesidad de su unión vital de “sarmientos,” y como “miembros” del Cuerpo místico. Y todo, aunque en grados diversos, sabido con certeza y experimentando de un modo íntimo y maravilloso ¹⁶.

Promesa de la “venida” del Padre (v.22-24).

La enseñanza de Cristo sobre su “manifestación” a ellos y no al mundo, interpretada de un modo erróneo por el apóstol Judas, no Iscariote, posiblemente pensando en una teofanía, de un modo sensible y maravilloso, es lo que hace a Cristo exponer la doctrina de la epifanías trinitarias. También “vendrá” el Padre. **Porque el amor a Cristo, garantizado con obras, trae como premio el ser amado por el Padre.** Lo que tiene como efecto el que “vendremos a él y haremos en él nuestra morada” (μονήν).

Esta “venida,” pues, del Padre y de Cristo no es transitoria, sino permanente, pues en el que le ama establece su “morada”; y es presencia distinta de la que tiene Dios como Creador, pues es sólo para los que le “aman” en este orden sobrenatural: de amor al Padre y al Hijo; ni es presencia carismática, pues es condición normal para todo el que así los ame. **Esta “venida” del Padre es también espiritual e íntima.** Va entrañando en su mismo concepto de morar Dios en el alma.

Aunque aquí explícitamente no se dice que también “venga” con ellos el Espíritu Santo, es lo que está suponiendo el capítulo, ya que se dice que en el que ama a Cristo el Espíritu Santo “está” y “permanece” en él (v.17). Es lo que la teología llamó “inhabitación de la Trinidad en el alma.”¹⁷

Palabras finales de despedida y aliento, 14:27-31.

El discurso de despedida vuelve, por “inclusión,” a recoger las palabras del principio.

²⁷ **La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide.** ²⁸ **Habéis oído que os dije: Me voy y vengo a vosotros. Si me amarais, os alegraríais, pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que Yo.** ²⁹ **Os lo he dicho ahora, antes que suceda, para que, cuando suceda, creáis.** ³⁰ **Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque viene el príncipe de este mundo, que en mí no tiene nada;** ³¹ **pero conviene que el mundo conozca que Yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago. Levantaos, vamos de aquí.**

Cristo no quiere que se “turben” con su partida, pues les deja “su” paz. La paz (shalom), entre los judíos, abarca todos los bienes y es sinónimo de felicidad¹⁸. La paz verdadera era una promesa mesiánica (Ez 37:26; Is 9:6). No es la paz que Cristo les anuncia y da como la del mundo. Esta es paz externa, alejada de molestias. La de Cristo es paz íntima, inconturbable en el fondo del alma, pero compatible con persecuciones por El. Ni sería improbable que esta paz a que alude se refiera a la triple “venida” de que acaba de hablarles: el gran don trinitario en ellos. Concretamente alude a su “vuelta,” que es a esa “venida” de que les habló.

Además, si de verdad le aman, no deben entristecerse, pues han de desearle lo mejor. Y El “va al Padre, que es mayor que Yo.” ¿En qué sentido el Padre es “mayor” que Cristo? Se han propuesto diversas soluciones:

1) En cuanto hombre. Es la interpretación seguida entre los latinos desde el siglo IV. No parece que sea este el sentido. Era demasiado evidente que el hombre es inferior a Dios. Además, **Jn no disocia en Cristo el Hombre-Dios.**

2) En cuanto Hijo de Dios recibe de él, al “engendrarlo,” **la naturaleza divina.** Por eso el Padre, como principio, es superior (Ef 1:3.17). Antes del siglo IV se defendió esto, sin matizar bien el sentido, dando lugar a imprecisiones que podrían llevar al “subordinacionismo.” Poste-

riormente al siglo IV lo sostienen varios Padres griegos.

Pero Jn habla del Verbo encarnado. Y en el evangelio, Cristo, Verbo encarnado, confiesa que es igual al Padre (Jn 10:30). Tampoco esta solución responde al contexto. Cristo les deja como razón para que se “alegren” que el Padre es “mayor” que El. Pero los apóstoles, en aquel estadio cultural-religioso, no podían comprender esta altísima razón para alegrarles.

3) La interpretación que parece estar más en consonancia con el contexto total del evangelio de Jn es la que valora esta frase dicha por el Verbo encarnado, ya que Jn no disocia estas dos realidades. Por eso, el sentido de la frase es que el Padre es “mayor” que El, no en cuanto el Verbo recibe por eterna generación la naturaleza divina, sino que, en cuanto es el Verbo encarnado, por la “communicatio idiomatum,” se proclama, por razón de su naturaleza humana, inferior al Padre. Es el sentido en que se habla abiertamente en otros pasajes de Jn (6:62; 16:28; 17:5.24). San Agustín lo comentaba así: “En cuanto aquello por lo cual el Hijo no es igual al Padre se iba al Padre.”¹⁹

Pero el aviso tiene valor apologético: no lo van a coger de sorpresa, es El el que se somete libremente a los planes — obediencia — del Padre. Y tan inminente es, que pone la venida del “príncipe de este mundo,” Satanás, en presente (futurus instans). Es la lucha entre la luz y las tinieblas, el fondo satánico que mueve hombres y pasiones contra Cristo. En las “tentaciones” de Cristo, Satanás, “se retiró hasta el tiempo” determinado (Lc 4:13).

Satanás viene ahora a través de sus instrumentos, especialmente de Judas Iscariote, en cuyo “corazón” había puesto el “propósito” de entregarlo (Jn 13:2), luego “entró” en él para consumir su obra de muerte (Jn 13:27). Pero, aunque parece su muerte una derrota, no es que Satanás “tenga en mí nada,” como si viniese para castigarle conforme a la creencia judía. Cristo es la misma santidad. Y Cristo no va a un reto, va a ejercer un acto supremo de amor al Padre al cumplir el “mandato” de su muerte. Va así a demostrar al “mundo” malo, **y al Padre, que lo ama cumpliendo su “mandato.”**

Y puesto que el “mandato” estaba dado y la “hora” llegada, Cristo da la orden de partida. “Levantaos,” de los lechos o esteras sobre los que estaban “recostados” en la cena; “vamos de aquí.” La orden es terminante. Estas palabras cierran el desarrollo histórico de la narración. El capítulo 17, la “oración sacerdotal,” aparece como un epílogo-apéndice de aquel acto. Por eso, este final y esta orden se entroncan, históricamente, con el principio del capítulo 18, en que ya salen para Getsemaní.

¹ “Creéis” (Πιστεύετε) Lo Mismo Puede Ser Presente De Indicativo Que Imperativo. Pero En Dios Ya Creían Como Piosos Israelitas. No Parece Que Sea Forma Imperativa Que Afecta A “Dios.” También Podría Mantenerse El Presente Para El Segundo Verbo — La Misma Forma — Afectando A “En Mí” (Cristo), Pues También Creían En El. Pero Parece Acentuarse Más La Necesidad De Fe En El, Máxime En Su Partida, Después De Lo Que Van A Presenciar En Su Pasión Y Muerte. Por Eso Parece Que Ef Primer Verbo Se Tome En Presente, Y El Segundo En Imperativo. — 2 Wescott, The Gospel According To St. John (1901) H.L. Adv. Haereses V 36:2. — 3 F. J. Caubet, El Cielo Y El Infierno A La Luz De Las Ideas Judías: Xvi Semana Bibl. Españ. (1956) 161-185. — 4 In Evang. Lo. Tract. Tr.68: MI 35:1814; B. Vawter, O.C., P.495. — 5 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.37. — 6 St. Thom., Summa Theol. 2-2 9.52 A.L Y 2. — 6 I. De La Potterie, Suis La Voi, La Venté Et La Vie: Nouv. Rev. Théol. (1966) P. 907-942. — 7 In Evang. Lo. Tract. Tr.71:3: MI 35:1822. — 8 Cf. comentario A Jn 10:30. — 9 En El V.13, La Vulgata Clementina Añade Que El Término De La Oración Es El Padre. Falta En El Texto Griego; Pero Es Su Sentido. En El V. 14, Algunos Códices Importantes. A, D, Etc., Omiten El “A Mí” Después Del Verbo “Pedir.” Acaso Por La Ex-Trañeza De Pedir Algo A Uno Mismo En Su Nombre. Pero Tiene Paralelos En El A.T. (Sal 79:9; 25:11; 31:4). Omitida La Frase, Sería Una Repetición Del Versículo Anterior. Aparte Que El Enfático “Yo Lo Haré,” Respondiendo Al “A Mí,” Corrobora La Genuinidad De Esta Lectura. Cf. Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Jn 14:14; Merk, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Jn 14:14. — 9 Jn 14:16.26; 16:7; 1 Jn 2:1; Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.29.1804.179.1012. — 10 Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Zu N. T. (1937) Col. 1030-1031. — 11 Merk, N. T. Graece Et Latine (1938) Ap. Crit. A Jn 17. — 12 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.58. — 13 M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.166-167. Biblia Comentada 5b 18 — 14 Del Cenáculo. P.170. — 15 Denzinger, Ench. Symb. N.949. — 16 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.431. — 16 C. De Villapadierna, Contenido Teológico-Espiritual De Jn 14:20: Est. Franc. (1953) 181.208. — 17 Sobre El Valor De La Redacción Literaria Del V.23, Cf. Del Cenáculo Al Calvario P.170. — 18 Vargha, En Verb. Dom. (1928) 371. — 19 In evang. lo. tract. tr.78:1; cf. San Cirilo .: MG 74:312. Sobre estas diversas posiciones, cf. Westcott, The Gospel according to St. John (1909) h.l.; Huby, Le discours de Jésus apres la Cene (1942) p.62-65.

Capítulo 15.

Problema literario de los capítulos 15 y 16.

Los capítulos 15 y 16 están en una situación violenta con relación al capítulo 14. En éste se terminaba el discurso de Cristo con la orden terminante de partida a Getsemaní, por lo que se entronca con el capítulo 18. Además, los capítulos 15 y 16 tienen muchos temas de contenido equivalente a los que se desarrollan en el 14. De aquí varias soluciones para explicar esto.

1) Cristo, una vez dada la orden de partida, habría continuado en el mismo cenáculo estos discursos. Pero es increíble que, dada la orden terminante de partida, continúe estos discursos, de tema semejante y en un espacio de tiempo muy largo, ya que aquí están representados, esquemáticamente, por 86 versículos.

2) Cristo, dada la orden de partida, continuaría por el camino estos discursos. Aparte de las razones anteriores, explica aún menos que la anterior hipótesis, ya que no es creíble que, en aquella noche de peligros y asechanzas, Cristo se exponga a esto, prolongando su camino a Getsemaní; ni la sublimidad continuada de los temas hace factible esta posición.

3) Se propone cambiar el orden de algunos capítulos, dándoles a varios de éstos una hipotética situación primitiva, correspondiente a otra época. Pero esto no tiene apoyo ninguno en la tradición manuscrita. Ni explica el porqué de una temática tan afín. Explicando menos, pues, al situarlos cronológicamente antes, ! no se ve el porqué repetirlos en el cenáculo.

4) Otros lo explican, y parece más verosímil, por un procedimiento redaccional de adición, hecho una vez terminado el evangelio. Sea porque, pronunciado en la cena — repetición semita —, fueron recordados después por el autor; sea porque, pronunciados en otras ocasiones, se los incluye aquí por razón de un contexto lógico! ; sea porque se ven en este evangelio retoques, adiciones, retractaciones de un tema elaborado en diversas ocasiones, con enfoques posiblemente distintos, acaso en orden a problemas de la catequesis a tipo de haggadah. Lo que se haría aún más factible si se supone que el autor no dio la última mano y fueron incluidos aquí por sus discípulos ². Si no hubieran sido más que una creación del evangelista — o su “círculo” —, se hubiese presentado todo en una sola redacción.

Alegoría de la vid, 15:1-11.

¹ Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. ² Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará; y todo el que dé fruto, lo podará, para que dé más fruto. ³ Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; ⁴ permaneced en mí y Yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciese en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. ⁵ Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y Yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. ⁶ El que no permanece en mí, es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. ⁷ Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisierais, y se os dará. ⁸ En esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos. ⁹ Como el Padre me amó, Yo también os he amado; permaneced en mi amor. ¹⁰ Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. ¹¹ Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido.

Discuten los autores acerca del género literario de este pasaje, sobre si es alegoría o parábola. Se ve en la simple lectura que hay elementos de ambas; se trata, pues, de un género mixto; y como en él prevalece el elemento alegórico, pues comienza por elementos alegóricos y toda la trama fundamental de la misma es alegórica, se la ha de tener por una alegoría-parabolizante ⁴.

Cristo comienza la alegoría presentándose como “la vid verdadera” (ἡ ἀληθινή). “Verdadera” puede significar auténtico, genuino, contrapuesto a degenerado, falso; o también significar superior, excelente, contrapuesto a vulgar, ordinario. La segunda significación es la que parece más lógica. Es “vid verdadera” en cuanto se trasladan a él, en el orden espiritual, las propiedades de la vid. En el apócrifo Apocalipsis de Baruc, la viña aparece como símbolo del Mesías⁵. Acaso la inspira aquí el “vino” de la última Cena. La Didaje (9:2) habla de la “vid santa de David.”

Al Padre se lo representa como el que trabaja esta viña: el “labrador” (γεωργός).

Lo que aquí se quiere expresar es que Cristo, **Dios-hombre, influye directamente, por la gracia**, en los sarmientos. El Padre, en cambio, es el que tiene el gobierno y providencia exterior de la viña.

El tema central es **la necesidad de estar unidos a Cristo** (v.5). Pero hay dos modos de estar unidos a Cristo. Se habla de los fieles en general, tal como está redactado, aunque pudiera apuntar, originariamente a los apóstoles (v.8).

Uno es por la fe, bautismo, pero sin obras. Al que así se comporta, el Padre lo “cortará” de la Vid-Cristo. El Padre, que ejerce el gobierno y providencia exterior, consumará la separación que, culpablemente, tenga ese sarmiento. **Es efecto de la “fe sin obras,” que es “fe muerta”** (Sant 2:17). La fe que no “opera por la “caridad” (Gal 5:6). Así se anuncia el peligro trascendental en que están estos sarmientos. ¿Cuándo serán separados de Cristo? No se dice. En la muerte, por la pérdida de la fe, por una excomunión. Sin embargo, por la comparación literaria de textos de este mismo pasaje, en que se habla de los “sarmientos cortados y echados al fuego” (v.6), acaso se refiera especialmente al juicio final, como se ve en los sinópticos (Mt 13:40.42; 25.41). También se hace ver la libertad del hombre y la culpabilidad de su no cooperación a la gracia (v.5b-8). La forma “sapiencial” en que es anunciado y el hablarse según la naturaleza de las cosas, no considera el caso en que el sarmiento desgajado pueda ser nuevamente injertado; lo que sería aquí el arrepentimiento y penitencia.

Pero hay otra forma de estar unido a Cristo: por la fe, el bautismo y la fructificación en obras. Al que así está, el Padre lo “podará” (καθαφεῖ = lo “limpiará”) para que dé más fruto.” Cuando en las vides los sarmientos son excesivos, hay que podarlos para que la demasiada proliferación no reste vigor a la savia. A su semejanza se hará con el fiel < sarmiento” esta poda: se le quitarán los obstáculos que le impiden a la savia de la gracia fructificar y expansionarse. Pero aquí esta comparación es parabólica, pues la savia de la gracia no se agota en Cristo ni la proliferación de los cristianos es obstáculo al vigor de la savia. Se enseña aquí la gran doctrina de las “purificaciones,” que “in genere” será el “negar se a sí mismo” o todo lo que es apego egoísta e impedimento a la fructificación de la gracia. Esta enseñanza de Cristo es el mejor comentario al libro de Job: por qué sufre el justo.

La doctrina general — sapiencial — encuentra en el v.3 una aplicación directa a los apóstoles. La obra de “purificación” a que aludió evoca la “limpieza” en que ellos estaban a la hora del lavatorio de los pies (Jn 13:10). Tienen fundamentalmente esa pureza a causa de “la palabra que os he hablado,” es decir, el Evangelio: toda la enseñanza que Cristo les hizo, ya que sus palabras “son espíritu y vida.”

Estando ya unidos a la Vid, sólo necesitan, pues, tener toda esa vitalidad, “permanecer” en ella, en Él. Es permanencia mutua: Él en ellos y ellos en Él.

El verbo que se usa, “permanecer” (μένω), es el término propio y técnico de Jn. Lo usa 40 veces en su evangelio y 23 en su primera epístola. Y formula aquí con él la íntima, permanente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para expresar el efecto eucarístico de unión (Jn 6:56.57)⁶. La dicción puede tener sentido preceptivo o condicional: “permanece” o

“permanecer para.” Fundamentalmente el sentido no cambia. Lo esencial es estar unidos a Cristo. Este pensamiento va a ser desarrollado en los apartados siguientes:

1) “*Sin mí no podéis hacer nada*” (v.52). Esta es la sentencia fundamental de todo el pasaje. Es uno de los textos que enseña la absoluta necesidad de la dependencia sobrenatural de Cristo. El concilio II Milevitano, de 416, y Cartaginense XVI, de 418, después de definir la necesidad de la gracia para toda obra sobrenatural, invocan en el mismo canon definitorio estas palabras de Cristo, con las cuales “no dice: Sin mí más difícilmente lo podéis hacer, sino que dice: Sin mí no podéis hacer nada”⁷. Invocan este texto para lo mismo el concilio Arausicano II, de 529, confirmado luego por Bonifacio II; el concilio de Trento y el Vaticano II⁸.

2) “*El que permanece en mí..., ése da mucho fruto*” (v.5ab). El pensamiento progresa. No solamente sin la unión a Cristo no se puede nada — aspecto semita negativo —, sino que, “permaneciendo” en El — aspecto positivo —, se “da mucho fruto.” La acción de la savia-gracia tiende a expansionarse. Cuando el cristiano responde a las mociones de la misma, “da fruto” y el Padre le “poda” para que se expanda más la gracia, “dé mucho fruto.”

Aunque no se dice, está latiendo en todo este pasaje el aspecto del mérito en esta obra hecha en unión con Cristo. El concilio de Trento invoca este pasaje para hacer ver el mérito de la obra hecha en gracia⁹.

3) “*Si permanecéis en mí..., pedid lo que quisiereis y se os dará*” (v.7). Este versículo es como un paréntesis entre el 6 y 8. Si el v.7 está en su propio contexto histórico, se explica esta promesa o porque Cristo les da la clave normal para “permanecer” unidos a El, o porque, asombrados ellos ante la posible perspectiva de la separación, lo que es imposible después de decirles que les iba a preparar las “mansiones,” les da la solución para esta unión: el recurso a la oración.

La formulación con que se hace es universal: se les dará cualquier cosa que pidan. La forma rotunda “sapiencial” podría tener excepciones o ser interpretada conforme a Jn (1 Jn 5:14), en la hipótesis que, “si le pedimos algo conforme a su voluntad, El nos oye.” **Pues es oración que se hace “permaneciendo” unidos a Cristo, y, movidos por** su savia, nada se pediría que no convenga (cf. Jn 14:13).

Pero, si el versículo está fuera de su propio contexto, acaso sea paralelo a Jn 14:13.14, en que se refiere sólo a lo que se pide para la obra de apostolado. Así dirá que el fruto que les desea los acreditará como “discípulos míos” (v.8), y más adelante habla de la elección que hizo de ellos para el apostolado (v.16), añadiéndoles, en esa perspectiva apostólica, que el Padre les dará cuanto pidan (v.16c).

4) “*En esto será glorificado mi Padre: en que deis mucho fruto*” (v.8). La misión de Cristo es “glorificar” al Padre. Pero ¿cual es el deseo del Padre en orden a la fructificación de estos “sarmientos” unidos a Cristo-Vid? No tienen tasa ni módulo. La enseñanza ya está dada antes (v.2), al decirse que al que dé fruto se lo “podará” para que dé “más fruto.” La “glorificación,” pues, del Padre está en que “deis mucho fruto.” **Es la valoración a la santidad**, sea general, sea, en concreto, a la del apostolado.

Con ello “seréis discípulos míos.” Este futuro sugiere que esta fórmula expresa algo sobre el porvenir, y se entendería mejor de un discurso pronunciado después de la elección de los apóstoles¹⁰.

Hay aquí seguramente dos temas combinados, al menos en la perspectiva didáctica de Jn: la necesidad de aunion a Cristo para toda obra sobrenatural y un tema de apostolado, unido por analogía con la necesidad de la vitalización por Cristo, acaso con carácter polémico contra las herejías nacientes.

5) “*Al que no permanece en mí..., lo arrojan al fuego para que arda*” (v.6). Es el aspecto

semita negativo de la no “permanencia” en Cristo-Vid. La imagen está tomada de los sarmientos secos. Con ella sólo se anuncia el hecho del castigo de estos “sarmientos” unidos a Cristo sin fructificación. Pero, si se tiene en cuenta su afinidad conceptual con la descripción de Mt del juicio final (Mt 13:40.42), acaso esta descripción de Jn sea una alusión a la separación oficial de Cristo en el juicio último, del que habla el cuarto evangelio (Jn 5:29; 11:23.24)¹¹.

Los versículos 9-11 pueden ser considerados como un complemento conceptual de la alegoría expuesta, y que tienen cabida aquí por una cierta analogía.

Cristo les indica a sus apóstoles el ansia de su amor hacia ellos para que fructifiquen unidos a El, pues los ama al modo sobrenatural, como el Padre le ama a El. Unidos a El y amados por El no necesitan, para dar “mucho fruto,” más que “permanecer en El.”

Y la prueba de esta permanencia son las obras: “mis preceptos.” No todo el que diga Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad del Padre (Mt 7:21). Ha de ser copiado su ejemplo: “guardo los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor.”

Y les dice esto para que “yo me goce en vosotros.” Porque cumplen el mensaje del Padre, que El trajo como el Enviado.

Y “vuestro gozo sea cumplido.” Pues al saber ellos que están unidos a Cristo-Vid, que “permanecen” unidos a El y que guardan sus “mandatos,” saben entonces la meta suprema de sus aspiraciones: son amados por el Padre.

El precepto de la caridad, 15:72-77.

¹² Este es mi precepto: que os améis unos a otros, como Yo os he amado. ¹³ Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. ¹⁴ Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. ¹⁵ Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. ¹⁶ No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidieréis al Padre en mi nombre os lo dé. ¹⁷ Esto os mando, que os améis unos a otros.

La situación histórica de esta sección queda sugerida por el lugar paralelo del amor al prójimo (Jn 13:34.35).

El amor mutuo que han de tenerse no es filantropía, ha de estar calcado en el ejemplo de Él: que se amen como Él los ha amado. Precisamente por este modo es por lo que antes llamó también a este precepto “mandato nuevo” (Jn 13:34.35; cf. Lev 19:18).

Como ejemplo que clarifique este amor suyo, pone lo que es prueba humana: dar la vida por los amigos. No es que Cristo restrinja la universalidad de su muerte, sino que utiliza la comparación usual humana.

Al hablar de “amigos,” el “encadenamiento semita” le lleva a llamar a sus apóstoles amigos. Los siervos no saben lo que hacen sus señores. El A.T. tenía más aspecto de servidumbre. Los amigos conocen sus intimidades. Y El les “reveló” el gran secreto y “mensaje” del Padre: el Evangelio, las intimidades de Dios. Pero la verdadera amistad exige obras. Así aquí, “sois mis amigos si hacéis lo que os mando” (v.14).

Como “amigos” de Cristo son predilectos. Y esto evoca la “elección” que hizo de ellos para el apostolado, como lo indica el término filológico (Jn 6:70; 13:18; 6:13, etc.) y el contexto.

Directamente se refiere no a la predestinación, sino a la elección, “vocación,” al apostolado, que les hizo al llamarlos a cada uno en su día (Jn 6:34). No piensen que este privilegio fue

algo que salió de ellos.

La finalidad de esta elección es para que “vayáis.” El sentido es: **a seguir su camino** (Mt 9:6; 19:21); es la misión de “apóstoles”; ni se pone término geográfico a su “misión” (cf. Mt 28-19): “deis mucho fruto” de apostolado, como lo pide el contexto. Es la vocación a la santidad antes dicha. Y es a lo que lleva la sección siguiente, en que habla de las persecuciones que tendrán por causa de él.

“Y *vuestro fruto permanezca*,” es decir, el fruto de su apostolado que sea de una eficacia permanente ¹² allá donde ellos arrojen la simiente.

Y otra vez se pone **la oración como medio eficaz de apostolado**. El apóstol tiene en la oración un recurso de éxito, pero tiene la obligación de usarla como medio normal del fruto de su apostolado. La forma rotunda con que está expresada la concesión de todo lo que pidan tiene una explicación semejante a lo anteriormente expuesto ¹³.

La sección termina con una exposición chocante: “Estas cosas (τὰυτα) os mando: que os améis mutuamente.” Pero sólo hay un precepto: el amor. Puede ser debido a que “estas cosas” quedan encerradas, en un sentido amplio, en el precepto de la caridad (Jn 15:9.10; Gal 5:14; 1 Jn 3:13ss-4:7ss), formando así el cierre de la “inclusión semítica” con el v.12.

El odio del mundo a los discípulos, 15:18-21.

¹⁸ **Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros.** ¹⁹ **Si fuereis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece.** ²⁰ **Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra.** ²¹ **Pero todas estas cosas las harán con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado.**

El odio del “mundo” malo a Cristo se va a continuar en sus discípulos, precisamente porque son los continuadores de su obra. La lucha escatológica entre la luz y las tinieblas se continúa contra los portadores de la “luz”

Cristo les recuerda a este propósito la palabra “que os dije: No es el siervo mayor que su señor.” Esta frase fue dicha por Cristo en varias ocasiones (Mt 10:24; Lc 6:40; Jn 13:6). En Mt es a propósito de las persecuciones que sufrirán. Pero en Jn aparece dicha a propósito del lavatorio de los pies, mas para que imiten este ejemplo; no a propósito de persecuciones. De suyo podría aludir al uso que con ella (Mt) anunció las persecuciones. Pero en este contexto de Jn parece referirse a la escena antes citada, trayéndola ahora a propósito distinto. Que se recuerde aquella frase, que también tenía virtualidad para aplicarla al caso presente.

Todas estas persecuciones se las harán “por causa de mi nombre.” No el personal. En los semitas “nombre” está por la persona. Será a causa de ser el Hijo de Dios: “porque no conocen al que me ha enviado,” al Padre, en lo que tiene de especificante divino como Padre. Algo increíble en aquel monoteísmo cerrado del judaísmo del A.T.”

La testificación que Cristo ofrece de su verdad, 15:22-27.

²² **Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado.** ²³ **El que a mí me aborrece, también aborrece a mi Padre.** ²⁴ **Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre.** ²⁵

Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: “Me aborrecieron sin motivo.”²⁶ Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de parte del Padre, él dará testimonio de mí,²⁷ y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo.

Esta sección está íntimamente entroncada con la anterior. El “mundo” malo persigue a Cristo y a sus discípulos **porque no conoció a Cristo**. Pero Cristo alega contra ese “mundo” — los judíos — tres testificaciones de su verdad.

Cristo mismo (v.22-25). — Cristo alega contra el “mundo” *su propio testimonio*. No sólo habló exponiendo el mensaje del Padre, sino que lo rubricó con milagros “que ninguno otro hijo.” La superioridad de Cristo sobre otro taumaturgo no está en que uno hizo tal o cual milagro, sino en el complejo de los milagros de Cristo, que lo sitúan en una esfera totalmente excepcional: divina (Jn 3:2; 7:31; 8:54), y la finalidad por que los hizo.

Y como todos estos milagros se los “daba a hacer el Padre” (Jn 5:36), el “pecado” era contra Cristo y contra el Padre. Es el pecado contra la luz (v.24).

Esta conducta de odio del “mundo” contra Cristo **la ve prefigurada en la Escritura**. Es una cita de dos salmos (Sal 35:19; 69:5) en los que se habla del “justo” perseguido. La cita está hecha libremente. Pero como la Escritura era el argumento definitivo para el judío, sea que se argumentase con un sé nudo “típico,” sea conforme a alguno de los procedimientos usuales en las escuelas y en el ambiente¹⁴, era aportar un argumento decisivo a su causa. Esto corroboraba su testimonio.

Testificación del Paráclito (v.26). — También se cita aquí la testificación **que dará el Paráclito**. Se conserva así su nombre, por el rico contenido etimológico que puede tener según los contextos.

No es aquí una simple fuerza o acción divina “ad extra,” como el rual Elohim del A.T. De la confrontación de textos en Jn **se ve que lo está presentando como una persona divina** (Jn 14:15-17).

Además, Cristo dice que él lo enviará. Pero esto, por el método de “alusión,” tiene un valor especial. En el A.T. **sólo Yahvé podía enviar este Espíritu**. Cristo se está, pues, poniendo, al “enviarlo,” **en la misma esfera divina**.

“Cuando venga el Paráclito, que *Yo os enviaré* de junto al Padre, el Espíritu de verdad, que procede (εκπορεύεται) del Padre, él dará testimonio de mí” (v.26).

Al Paráclito, por la función que va a desempeñar de testimoniar a Cristo, se lo llama, como en el capítulo anterior, “Espíritu de verdad.”

Va a testificar que el “mensaje” que Cristo traía del Padre — el Evangelio, centrado en la temática de Jn, **en que Cristo es el verdadero Hijo de Dios** — era verdadero. Y lo va a testimoniar con las maravillas que realizará a favor de Cristo y su obra. Fundamentalmente en **Pentecostés, con el cumplimiento de la promesa que hizo Cristo de enviarlo desde el cielo** (Jn 16:7ss; Act c.2), acusando así al mundo del gran “pecado” contra Cristo (Jn 16:9ss). También los “carismas” en la primitiva Iglesia (Act 10:44ss; 19:5-6; 1 Cor c.12; Gal 3:5), y, en general, los milagros de todo tipo, que, hechos por el Espíritu Santo, **testifican la verdad del mensaje de Cristo**.

En este pasaje hay un versículo que es valorado diversamente por los exegetas. Es el Espíritu Santo, que procede (εκπορεύεται) del Padre.”

1) Para unos, se trata de la eterna “procesión” o spiratio del Espíritu Santo del Padre en el seno de la Trinidad. Las razones que alegan son:

El contraste entre el futuro, en que Cristo “enviará,” y se presente, en que dice que “procede” del Padre (Lagrange).

“El verbo proceder, distinto de ser enviado o venir, usados todas las otras veces para significar la misión temporal, debe de significar algo diferente, que aquí no puede ser sino la procesión eterna” (Bover).

Los verbos ser enviado o venir expresan, implícitamente al menos, el término “ad quem”; proceder sólo expresa el término “a quo” (Bover).

A esto puede añadirse que esta interpretación es la de “la inmensa mayoría de los católicos” (Lagrange).

2) Para otros, se trata sólo de la “misión” temporal del Espíritu Santo de parte del Padre.

Los defensores de esta posición sostienen que las razones alegadas por los contrarios no son ni evidentes ni decisivas.

La contraposición entre futuro y presente se explica bien. Cristo usa el futuro porque “enviará” al Espíritu Santo; pero usa el presente para indicar la garantía máxima al decir que viene de la parte del Padre: “misión” temporal.

Sobre la procedencia del Espíritu Santo.

La enseñanza ortodoxa antigua sobre las cualidades personales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo fue deformada por la iglesia latina con la creación de la doctrina de la procedencia atemporal y eterna del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo (Filioque). La expresión que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo tiene su origen en San Agustín, quien en sus reflexiones teológicas se expresó de esa manera en algunos lugares de sus trabajos, aunque en otros confiesa que el Espíritu Santo procede del Padre. Habiendo aparecido esta expresión en occidente, empezó a difundirse allí en el siglo séptimo y se afirmó allí definitivamente en el siglo noveno. Aunque todavía en el comienzo del siglo 9, el papa León 3, aunque personalmente era partidario de esta enseñanza, prohibió modificar el texto del Símbolo de la fe Niceo Constantinopolitano a favor de la doctrina del Filioque y por ello ordenó grabar el símbolo de la Fe en su versión ortodoxa antigua (es decir, sin el Filioque) en dos tablas metálicas: en una en griego y en la otra en latín. Estas tablas fueron colocadas en la Basílica de San Pedro con la siguiente inscripción: “Yo, León, he puesto esto por amor a la fe ortodoxa y para su conservación.” Esto ocurrió después del Concilio de Aajén (ocurrido en el siglo noveno, bajo el Emperador Carlomagno), como respuesta al pedido hecho al papa por dicho concilio para que proclame el Filioque como doctrina de toda la Iglesia.

A pesar de ello, el nuevo dogma continuó dispersándose en Occidente, y cuando a mediados del siglo 9 los misioneros latinos fueron a Bulgaria, su credo contenía el Filioque.

A medida que las relaciones entre los Papas y la Ortodoxia Oriental se hacían más tensas, el dogma latino se fortalecía más y más en Occidente y, finalmente, fue declarado obligatorio. Esta doctrina luego fue heredada por el Protestantismo de la Iglesia Romana.

El dogma latino del Filioque es una desviación importante y sustancial de la verdad ortodoxa. Este dogma fue analizado en detalle y deshechado especialmente por los Patriarcas Fotio y Miguel, al igual que por el obispo Marcos de Efeso, quien participó del Concilio de Florencia. Adán Zernikav (siglo 18), convertido del catolicismo romano a la Ortodoxia, en su obra “Sobre la procedencia del Espíritu Santo” cita cerca de mil testimonios de las obras de los Santos Padres de la Iglesia a favor de la enseñanza ortodoxa del Espíritu Santo.

Más adelante, la iglesia romana, con fines “misioneros” aplaca la diferencia (mejor dicho, su substancialidad) entre la doctrina ortodoxa y la romana sobre el Espíritu Santo. Con ese mismo fin, los papas dejaron para los uniatas y el “rito oriental” el texto ortodoxo antiguo del Símbolo de la Fe, sin las palabras “y del Hijo.” Tal procedimiento no debe comprenderse como una semi-negación de Roma de su dogma. En el mejor de los casos, ello es sólo una visión encubierta

de Roma, que la Ortodoxia Oriental está atrasada en lo que respecta a su desarrollo dogmático, que hay que comportarse hacia este atraso con condescendencia y que el dogma expresado en Occidente en su forma desarrollada (*explicite*, de acuerdo con la teoría romana “del desarrollo de los dogmas”) está implícito en el dogma ortodoxo en su estado todavía no descubierto (*implicitamente*). Pero en los libros de Dogmática latinos, destinados al uso interno, encontramos un tratado especial sobre el dogma ortodoxo sobre la procedencia del Espíritu Santo como una “herejía.” En la dogmática latina, oficialmente reconocida, del doctor en Teología A. Sandi, leemos: “Los griegos cismáticos son los opositores de dicha doctrina romana. Ellos enseñan que el Espíritu Santo procede del Padre. Ya en el año 808 los monjes griegos protestaban en contra de la inclusión por parte de los latinos de la palabra Filioque en el símbolo... No se sabe quién fue el iniciador de esta herejía” (Sinopsis Theologiae specialis. Autore D-re A. Sanda. Volum. I, pág. 100, Edit. Gerder, 1916).

Entretanto, el dogma latino no se corresponde ni con las Sagradas Escrituras, ni con la Sagrada Tradición, no se corresponde siquiera con la antigua tradición de la iglesia romana local.

Los teólogos romanos citan en su defensa una serie de pasajes del Santo Evangelio donde el Espíritu Santo es llamado “de Cristo,” donde se dice que Él es otorgado por el Hijo de Dios: de allí sacan la conclusión que procede y del Hijo.

El más importante de estos pasajes, citados por los teólogos romanos son las palabras del Salvador a sus discípulos sobre el Espíritu Santo Consolador: “recibirá de lo mío y se lo anunciará a vosotros” (Jn. 16:14-15); las palabras del apóstol Pablo: “envió Dios el Espíritu de Su Hijo a vuestros corazones” (Gál. 4:6); y del mismo apóstol: “el que no tiene el Espíritu de Cristo, no puede ser de Cristo” (Rom. 8:9); y el evangelio de San Juan: “sopló sobre ellos y dijo: *Recibid el Espíritu Santo*” (Jn. 20:22).

Del mismo modo, los teólogos romanos encuentran en las obras de los Santos Padres de la Iglesia lugares donde con frecuencia se habla del envío del Espíritu Santo “por medio del Hijo,” y a veces hasta de la “procedencia a través del Hijo.”

Empero, ningún razonamiento puede cubrir las palabras absolutamente precisas del Salvador: “Consolador, el cual os enviaré del Padre” y las palabras: “Espíritu de Verdad, Quien procede del Padre.” Los Santos Padres de la Iglesia no pudieron colocar otra cosa en las palabras “a través del Hijo” más de lo que contienen la Sagradas Escrituras.

En este caso, los teólogos católico-romanos confunden dos dogmas: el dogma de la existencia personal de las Hipóstasis y el dogma, inmediatamente ligado con este, pero al mismo tiempo singular, de la Consustancialidad. Es una verdad cristiana irrefutable que el Espíritu Santo es consustancial con el Padre y el Hijo, que por ello Él es el Espíritu del Padre y del Hijo, ya que Dios es Trinidad Consustancial e Indivisible.

San Teodorito expresa esta idea de manera clara: “Del Espíritu Santo se dice, que no del Hijo, ni por el Hijo tiene existencia, sino que del Padre procede, es propio del Hijo como consustancial con Él” (San Teodorito: Sobre el Tercer Concilio Ecuménico).

En los oficios Divinos ortodoxos con frecuencia escuchamos las palabras dirigidas a Nuestro Señor Jesucristo: “con Tu Espíritu Santísimo iluminanos, guíanos, consérvanos...” También ortodoxa es la expresión “Espíritu del Padre y del Hijo.” Pero estas expresiones se refieren al dogma de la consustancialidad e imprescindiblemente se diferencian del otro dogma, es decir del nacimiento y procedencia, que según los Santos Padres muestran la primera Causa del hijo y del Espíritu Santo. Todos los Padres orientales admiten, que el Padre es “*μονος αιτιος*” — causa única del Hijo y del Espíritu Santo. Por eso, cuando algunos Padres de la Iglesia usan la expresión “por el Hijo” justamente con esa expresión están protegiendo el dogma de la procedencia

del Padre y la inalterabilidad de la fórmula dogmática “del Padre procede.” Los Santos Padres utilizan la expresión “por el Hijo” para diferenciar de “del” referida sólo al Padre.

Es necesario añadir, que en las obras de algunos Santos Padres la expresión “por el Hijo” en la mayoría de los casos se refiere definitivamente a la aparición del Espíritu Santo en el mundo, es decir, a los actos providenciales de la Santísima Trinidad y no a la vida de Dios en Sí mismo. Cuando la Iglesia Oriental advirtió por primera vez la alteración de la doctrina del Espíritu Santo en Occidente y empezó a censurar a los teólogos occidentales en la innovación, se levantó San Máximo, el Confesor (siglo VII), queriendo defender a los latinos, justificando que ellos, con las palabras “del Hijo” tienen en vista indicar que el Espíritu Santo “por medio del Hijo se dispensa a la creación, se presenta, se envía,” y no que el Espíritu Santo tenga en Él su existencia. El mismo San Máximo, el Confesor se erigió como estricto defensor de la doctrina de la Iglesia Oriental sobre la procedencia del Espíritu Santo del Padre y escribió un tratado especial sobre este dogma.

Sobre el envío Providencial del Espíritu Santo por el Salvador se dice en las palabras: “el cual Yo os enviaré de junto al Padre.” Y de esta forma oramos: “Señor, que en la hora de tercia enviaste tu santísimo Espíritu a los discípulos, no lo quites de nosotros, ¡oh, Bueno! sino renuévanos a los que rogamos a ti.”

Al mezclar los textos de las Sagradas Escrituras, donde se habla de la “procedencia” y el “envío” del Espíritu Santo, los teólogos romanos trasladan la idea de la relación providencial a la profundidad misma de la relación entre las Personas de la Santísima Trinidad.

Al introducir un nuevo dogma, la iglesia romana, transgredió no sólo la parte dogmática, sino también las disposiciones del Tercer Concilio Ecuménico y subsiguientes (IV—VII Concilios), que prohibían introducir cualquier clase de modificaciones en el Símbolo de la fe de Nicea, una vez que el Segundo Concilio Ecuménico le dio su forma definitiva. De esta manera, ella cometió una aguda infracción al Derecho Canónico.

Cuando los teólogos católico-romanos tratan de infundir la idea de que toda la diferencia entre el catolicismo romano y la Ortodoxia está en la enseñanza sobre el Espíritu Santo, es decir, que una enseña que el Espíritu procede “y del Hijo” y la otra “por el Hijo”; en esta afirmación se encubre por lo menos una incompreensión (aunque a veces nuestros escritores eclesiales también, siguiendo a los católico-romanos, se permiten repetir esta idea): ya que la expresión “por el Hijo” no es un dogma de la Iglesia Ortodoxa, sino solamente un procedimiento explicativo usado por algunos Santos Padres en la enseñanza acerca de la Santísima Trinidad. El sentido mismo de la enseñanza de la Iglesia Ortodoxa y la iglesia católico romana es sustancialmente diferente.

Testificación de los apóstoles (v.27). — También los apóstoles van a ser testigos de la verdad de Cristo: que Él es el Mesías — Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn — . Y ellos lo darán — profecía que les hace — porque ellos están capacitados como ninguno para ello. Estuvieron con Él “desde el principio” de su elección, casi al comienzo de la vida pública de Cristo, y fueron “testigos” de su doctrina y de sus milagros — el mensaje rubricado con “signos” — y serán testigos en el “mundo” y contra el “mundo” de la verdad de lo que vieron. Pues “nosotros hemos visto su gloria como de Unigénito del Padre” (Jn 1:14) ¹⁶.

1 Lagrange, *Evang. S. St. Jean* (1937) P.434. — 2 Mollat, *L'évangüe. De St. Jean*, En *La Sainte Bible De Ferusalem* (1953) H 26-27 — 3 Durano, *Evang. S. St. Jean* (1927) P.410. — 4 Vosté, *Parabola Selectae D. N. J.-Ch.* (1933) Ii P.820-821. — 5 Kautzsch, *Apokryphen Und Pseudepigraphen Des A.T.* Ii P.424ss. *Sobre Posibles Orígenes De Donde Se Podría Tomar Aquí El Uso De La “Vid.”* Ci. B. Vawter, O.C. (1972) P.499-500; A. Wikenhauser, O.C. (1972) P.426. — 6 Zorell, *Lexicón Graecum N.T.* (1931) Col.434-435 Nota; C. Pecorara, *Zte Verbo “Manere”* Apud. Loannem: Div. Thom. Plac. (1937) 159-171; Para La Comparación

De Este Concepto Entre San Pablo Y San Juan, Cf. Prat, La Theologie De S. Paul (1925) li P.477. — 7 Denzinger, Enchiridion Symb. N.105. — 8 Denzinger, O.C., N. 180.197.809.836; Vaticano II, Const. Sacrosanctum Conci-Lium N.8; Lumen Gentium N.6; Cf. Leal, Sine Me Nihil Potestis Faceré (Jn 15:5). Contenido Teológico Pleno Del Texto: Xii Semana Bíblica Española (1951) 485-498. — 9 Denzinger, Ench. Symb. N.809. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.405. — 11 Power, Ego Sum Vitis Vera: Verb. Dom. (1921) 147-152; Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.436. — 12 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.103-104; Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.437; Huby, Le Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.83. — 13 Cf. comentario A Jn 15:7. — 14 Bonsirven, Le Judalsme Palestinien (1934) I P.296ss. — 15 O.C. (1953) P.167 Nota G. 16 M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.185-212.

Capítulo 16.

El capítulo 16, en continuación de problemática literaria, como se expuso al comienzo del capítulo 15, se entronca conceptualmente con 15:18-21, en que se anuncian las persecuciones a los discípulos.

Anuncio de la persecución a los discípulos, 16:1-4.

¹ Esto os he dicho para que no os escandalicéis. ² Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. ³ Y esto lo harán porque no conocieron al Padre ni a mí. ⁴ Pero yo os he dicho estas cosas para que, cuando llegue la hora, os acordéis de ellas y de que Yo os las he dicho; pero esto no os lo dije desde el principio porque estaba con vosotros.

Cristo les anuncia la persecución por causa suya. El horizonte de estas persecuciones es judío: “os echarán de la sinagoga,” no en sentido local, sino de la congregación de Israel ¹. Y como la “hora” de Dios para la expansión mesiánica llega, llegará también la persecución al máximo: la muerte. Directamente las palabras son dirigidas a los apóstoles para la hora de su “ausencia,” pero el contenido doctrinal tiene mayor amplitud. La “excomuniación” de la comunidad judía era practicada desde la vuelta de la cautividad (Esd 10:8). Tenía diversos grados; el último llevaba anejo la interdicción de todo para el “excomulgado.” Son las persecuciones que por falso celo hizo Saulo de Tarso. Es el motivo de falso celo por el que se mata a San Esteban (Act 6:8ss) y sobre el 44 a Santiago el Mayor (Act 12:1ss).

Y con este falso celo **creerán prestar “un servicio a Dios.”** El término usado (λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ) significa ofrecer **un acto de culto litúrgico**. En la literatura rabínica se lee: “Al que derrama la sangre de los impíos se le ha de considerar como si hubiese ofrecido un sacrificio.” ² Tal es la paradoja del fanatismo de Israel contra los seguidores del Hijo de Dios.

El motivo de hacer esto es la ceguera culpable, tantas veces expuesta o aludida en Jn, por no haber conocido ni al Hijo ni al Padre, que le envió.

La advertencia — profética — que les hace, tiene para ellos un sentido apologético: que no se “escandalicen” a la hora de su cumplimiento. Cuando los poderes de la tierra los persigan, que sepan que Cristo se lo anunció; no es fracaso en su doctrina, es la permisión del plan del Padre. Así les anuncia la persecución y el triunfo, o mejor, el triunfo por la persecución.

Antes, “desde el principio,” no les anunció esto porque estaba Él con ellos, y este vaticinio es sobre la suerte de ellos en la hora de su “ausencia.” Si aparecen vaticinios de persecuciones en el Sermón de la Montaña (Mt 5:11; Lc 6:22), en la instrucción a los Doce (Mt 10:16-19) y a los discípulos (Lc 12:4) y en el Apocalipsis sinóptico (Mt 24:9 par.), no son obstáculo a esta afirmación de ahora; porque varios de estos anuncios están agrupados artificiosamente y otros no están lejanos, en su anuncio, de los días de la pasión. De ahí que el término “desde el principio” no tenga una interpretación estricta desde su “vocación” al apostolado; ni el momento de decirse

esto en este discurso excluye el que no se les hubiese dicho, más o menos claramente, en otras ocasiones. Pero su presencia no exigía decírselo o recordárselo con el apremio apologético de su inminente partida.

Significado de la venida del Paráclito, 16:5-15.

También en este capítulo se habla del Paráclito, aunque más ampliamente que en los capítulos 14 y 15; y precisamente **de su acción “testificadora” y “docente.”** Pero más extensa y más matizada.

⁵ Mas ahora voy al que me ha enviado, y nadie de vosotros me pregunta: ¿Adonde vas? ⁶ Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. ⁷ Pero os digo la verdad: os conviene que Yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré. ⁸ Y el viniendo, éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. ⁹ De pecado, porque no creen en mí; ¹⁰ de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; ¹¹ de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. ¹² Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; ¹³ pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. ¹⁴ EL me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; ¹⁵ por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer.

Necesidad de la ausencia de Cristo para que se envíe el Espíritu Santo (v.5-7). — Antes les habló de su ida al Padre, y se entristecieron, como se vio anteriormente. En los capítulos 13 y 14 les anunció su partida (13:36; 14:5); y en el 14 hay un diálogo con algunos apóstoles sobre el sentido de su partida. Y ahora que habla de nuevo sobre lo mismo, no se extrañan. Son procedimientos redaccionales, probablemente temas retractados, como se dijo, en que se omiten o trasladan cosas de su propio contexto ante una perspectiva determinada. La expresión “ninguno de vosotros me pregunta.” equivale a “ahora vosotros no me preguntáis más” (Lagrange). En griego neotestamentario, la partícula más es frecuentemente omitida en la locución: “no. Más.”³

En el plan del Padre, la “ausencia” de Cristo es condición no sólo para la “venida” del Espíritu Santo, sino para que el mismo Cristo lo “envíe.”

“Este primer rasgo basta para señalar la divinidad del que es objeto de esta promesa; sólo Dios puede ser aquel cuya venida es tan preciosa, que es uno dichoso comprándola al precio mismo de la ausencia de Cristo”⁴.

La acción “acusadora” del Espíritu contra el “mundo” (v.8-11). La venida del Espíritu trae primeramente una misión fiscalizadora y condenatoria. Esta ofensiva del Espíritu contra el “mundo” malo va a ser triple. El pensamiento se expresa con una serie de matizaciones de un tema fundamental, que casi viene a ser un pequeño clímax conceptual.

“*De pecado*, porque no creen en mí.” Este fue el gran pecado de Israel: cerrar culpablemente los ojos a la Luz (Jn 3:2.19; 8:46; 15:22.24; 9:41).

“*De justicia*, porque voy al Padre y no me veréis.” La venida del Paráclito va a ser la venida del gran defensor de la verdad de Cristo: hacerle “justicia.” Todo su “mensaje” quedaba garantizado con la gran efusión de la venida del Paráclito, que El prometía. **Pentecostés fue la prueba de la verdad del “mensaje” del Hijo, rubricado con la promesa que hizo de enviar el Espíritu Santo. Y la prueba de que estaba con el Padre.** Y como una secuencia de esta

misma garantía es que ya no “verían en adelante” de una manera normal a Cristo. Su ausencia era el precio del envío que hacía ⁵.

“*De juicio*, porque el príncipe de este mundo ya está condenado.” El “príncipe de este mundo” es Satanás. El es el que establece la lucha escatológica de las tinieblas contra la Luz, moviendo a los hombres a ser hostiles al imperio del Mesías. **Pero al venir el Espíritu, viene la prueba de que el “mensaje” redentor de Cristo estaba hecho, y**, por tanto, el imperio satánico vencido, “juizado,” en el sentido de “condenado.” La hora escatológica final no será más que la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el “mundo” (Jn 12:31; 16:33). La “condena” de Satanás es el triunfo de la “justicia” de Cristo.

Esta “venida” del Espíritu, que trae esta misión tan concreta, ¿se refiere sólo a Pentecostés o tiene una proyección indefinida?

La promesa de esta venida se refiere, como auditorio inmediato, a los apóstoles (v.16c) y, con relación a un momento determinado, a la actitud del mundo judío, al cual expuso Cristo directamente su “mensaje,” y a su reacción ante Él: “porque no creen en mí” (v.9). Pero el contenido doctrinal de la misma lleva una proyección más universal. Se ve ya esto en el mismo Pentecostés, en el prodigio de la “glosolalia,” en que la acción del Espíritu testifica la verdad de Cristo ante gentes de la diáspora que estaban en Jerusalén (Act 2:5-12). Esta amplitud se continuará luego en la Iglesia **con toda la acción del Espíritu: no hace ella siempre otra cosa que testificar la verdad de Cristo.** Y los “*carismas*” del Espíritu fueron uno de los medios que contribuyeron a la expansión, a los comienzos del cristianismo, y establecimiento de la “verdad” de Cristo (cf. Gal 3:1-5).

La acción docente - “reveladora” del Espíritu a los apóstoles (v.12-15). — La acción del Espíritu Santo sobre los apóstoles continúa explicitándose ahora en una función “reveladora.”

Cristo quería completar su enseñanza sobre sus apóstoles, pero no puede “ahora,” porque no podrían comprender ni recibir útilmente estas enseñanzas sublimes. A pesar de tener el mejor Maestro, su rudeza, su estado de gentes sencillas e imbuidas en el ambiente judío, y, sobre todo, la sublimidad de las enseñanzas, no les permitía recibirlas entonces. Necesitaban una transformación radical, que estaba reservada, en el plan del Padre, **a Pentecostés, como momento inicial de la acción del Espíritu en ellos.**

Por eso, cuando venga el Paráclito, los “conducirá a *la verdad toda entera*”

(εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν).

El término usado aquí para llevarlos o hacerles comprender es “guiar en el camino (ἡδηγέω): los llevará “a la verdad toda entera.” ⁶

La razón de esto es que les hacía falta la acción del Espíritu para comprender la plenitud de la enseñanza de Cristo; pues el Espíritu Santo “no hablará” de sí mismo, **sino que hablará lo que “oyere,”** “porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer.”

El Paráclito les “recordará” (ὑπομνήσει) todo lo que Yo os he dicho (Jn 14:26), es decir, “tomará” las enseñanzas de Cristo y se las hará comprender en la plenitud conveniente, llevándoles así “a la verdad completa” de su enseñanza.

Como una garantía trinitaria, final, dirá Cristo que toda su doctrina es del Padre. “Todo cuanto tiene el Padre es mío” (v.14), parece restringirse aquí al orden doctrinal; es toda la doctrina que el Padre le entregó para comunicarla en su “mensaje.” Por eso es una posesión mutua. Y, siendo su doctrina del Padre y llevándola a plenitud el Espíritu, la doctrina de Cristo es, en realidad, esa “verdad toda entera” (v.12-15).

El contexto del evangelio de Jn sugiere que, mejor que a una revelación absolutamente nueva de verdades hecha por el Espíritu, se refiere a una mayor penetración de las ver-

dades reveladas por Cristo a los apóstoles (Jn 15:15; 17:8.14; cf. Mt 28:19.20).

En esta acción iluminadora del Espíritu se destaca concretamente que “os anunciará las cosas venideras” (v.13). Encuadrado esto en las enseñanzas de Cristo, probablemente se refiere **este sentido profético a que el Espíritu Santo** “les revelará el nuevo orden de cosas, que tiene su origen en la muerte y resurrección de Cristo”⁷.

Una última cuestión es saber si este llevar “a la verdad toda entera” se refiere sólo a los apóstoles o es promesa hecha aquí, en este pasaje, a la Iglesia. El paralelo con Jn 14:26 hace ver que esta frase forma parte de un contexto más amplio, que conduce, allí como aquí, a la valoración de un contenido más universal⁸.

Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo, 16:16-22.

¹⁶ Todavía un poco, y ya no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis. ¹⁷ Dijéronse entonces algunos de los discípulos: ¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco, y no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis? Y ¿porque voy al Padre? ¹⁸ Decían, pues: ¿Qué es esto que dice: Un poco? No sabemos lo que dice. ¹⁹ Conoció Jesús que querían preguntarle, y les dijo: ¿De esto inquirís entre vosotros, porque os he dicho: Todavía un poco, y no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis? ²⁰ En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se volverá en gozo. ²¹ La mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora; pero, cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre. ²² Vosotros, pues, ahora tenéis tristeza; pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón, y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría.

En forma algún tanto velada **les habla de su muerte y resurrección**. Después de las enseñanzas que sobre esto les hizo en su vida pública, los apóstoles deberían haberlo comprendido, pero aparecen con la incomprensión con que se muestran en otras ocasiones, sobre todo ante el anuncio de grandes misterios. Alegan también como incomprensión **el que anuncia su ida al Padre**. Jn inserta aquí escenas análogas, pero pertenecientes a una época muy anterior al discurso de la cena (c.13 y 14), puesto que en los capítulos 14 y 15 se habla con claridad de esto.

Les ilustra la tristeza y gozo que van a tener por su muerte y resurrección, con la comparación, tan usual en el Antiguo Testamento (Is 66:7-14, etc.), sobre el dolor en el alumbramiento y el olvido del mismo ante el gozo del hijo nacido. ¿Puede haber en esta frase sugerencias mesiánicas? Ahora tienen — acaso se barajan contextos distintos o redacciones algún tanto acopladas — dolor por el anuncio de su muerte; pero a la hora de la resurrección, pues se verán mutuamente en las apariciones siguientes a la resurrección, el gozo por efecto de la certeza de la misma será insospechado, en lo que significaba de afectivo y apologético. Precisamente Lc, describiendo la aparición de Cristo resucitado a los Once, dirá que casi no creían “en fuerza del gozo” (Lc 24:41; Mt 28:8), y será tan hondo y definitivo, que “nadie será capaz de quitaros vuestra alegría.” Este gozo fue el culmen apologético para su apostolado (1 Cor 15:14)⁹.

Anuncia nuevas promesas. 16:23-33.

En esta sección se agrupan promesas que les hace para los días de su “ausencia”; promesas de optimismo, salvo el anuncio de su defección en Getsemaní. Varias sentencias ya fueron dichas en otros pasajes.

²³ En aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdades digo: Cuanto pidieris al Padre os lo dará en mi nombre. ²⁴ Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo. ²⁵ Esto os lo he dicho en parábolas; llega la hora en que ya no os hablaré más en parábolas, antes os hablaré claramente del Padre. ²⁶ Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que Yo rogaré al Padre por vosotros, ²⁷ pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que Yo he salido de Dios. ²⁸ Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre. ²⁹ Dijéronle los discípulos: Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna. ³⁰ Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creemos que has salido de Dios. ³¹ Respondióles Jesús: ¿Ahora creéis? ³² He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo. ³³ Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad, Yo he vencido al mundo.

La revelación más clara (v.23-25). — La primera promesa que les hace Cristo a los apóstoles es que será “en aquel día.” La frase es de tipo profético, y se refiere a un período (Act 2:17, etc.). Este se inaugura en Pentecostés. No se refiere a los cuarenta días en que, después de resucitado, les habló del reino (Act c.3; Jn 21:12). Es todo el período que comienza en Pentecostés, para continuarse indefinidamente.

Muchas veces tuvo que hablar en forma figurada, en “parábolas”; traducción del hebreo *meshal*, que es todo tipo de lenguaje figurado o sapiencial. La grandeza del tema y la rudeza de ellos hizo a Cristo utilizar este sistema pedagógico. Pero “en aquel día” ya les hablará claramente del Padre. **El Espíritu Santo, que les enviará, les iluminará de tal manera que no necesitarán preguntarle nada**, porque estarán suficientemente ilustrados, por las luces del Espíritu, para conocer óptimamente al Padre. Se cumple así lo del profeta: “Vienen días. en que no tendrán que enseñarse unos a otros, diciendo: “Conoced a Yahvé,” sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes” (Jer 31:31-34) ¹⁰.

El tema de las “parábolas” — *meshal* — planteado por los sinópticos (Mt c.13 par.) es un problema aún en estudio, pero debe de responder, especialmente, a la dificultad del contenido doctrinal; entonces, su claridad y comprensión espera el “envío” del Espíritu Santo por Cristo en Pentecostés.

El poder de su oración en “aquel día” (v.23b.24.26). — Cristo les invita también, en “aquel día” (v.26), el período antes citado, a que pidan al Padre en “su nombre.” Este está en los semitas por persona. Han de rogar **al Padre por la fe en Cristo, el Hijo de Dios encarnado**. Hasta ahora ellos sabían el gran poder intercesor de Cristo (Jn 11:22). Pero no lo habían puesto a El como intercesor, no habían pedido en su “nombre” **de Hijo de Dios encarnado**.

Pero El les garantiza el éxito de su oración así hecha al Padre de lo “que pidieris.” Como en otros pasajes (Jn 14:13.14), por el “paralelismo” de estos contextos, es una enunciación de tipo “sapiencial,” que supone restricciones o condiciones con las que ha de entenderse. Tal es también su formulación “sapiencial” en los sinópticos (Mt 7:7-11 par.). La misma conclusión de esta enseñanza: que pidan en su nombre “para que vuestro gozo sea cumplido,” hace ver que esta oración será escuchada dentro de la finalidad que aquí se establece: “para que su gozo sea cumplido.” ¿Cuál es éste? Esta frase aparece con perspectivas distintas en Jn (Jn 15:11; 17:13). Pero si, “en aquel día,” ya iluminados por el nuevo estado de cosas, tendrán el gozo cumplido al ser escuchados por pedir en el “nombre” de Cristo, supone esto que lo que piden los apóstoles está

en consonancia con este nuevo estado de cosas y con el Espíritu que entonces los moverá en su actuación.

Y como nueva garantía, les dice que no necesitarán que El “ruegue” por ellos ante el Padre. No es que niegue la necesidad de su intercesión (Jn 15:5; Heb 7:25), sino que lo que les quiere destacar es la confianza y seguridad, siempre “servatis servandis,” con que deben hacer esta oración en su “nombre,” pues deben saber que ya el Padre los “amó,” porque han creído en que El “ha salido (ἐξηλθον) de Dios.”

No es esto la eterna generación en el seno de la Trinidad, sino la divinidad de Cristo, que, como Hijo de Dios, viene a la tierra encarnado, como se ve por el contexto en que retorna al Padre (Jr 1:18; 6:22; 17:5.8.24).

Esto fue la enseñanza de Cristo en el intento del evangelista. Pero ¿cuál fue la comprensión entonces de los apóstoles? “Ahora” dicen que habla claramente y no en “parábolas.” Aunque este pasaje, con su enfático “ahora,” pudiera pertenecer a otra situación cronológica, el problema de la comprensión en nada cambia. ¿Habrían podido comprender entonces la altura de este misterio? Es verdad que hay grados en ello. Pero algo les impresionó, hasta el punto de creer que habían penetrado el misterio. Mas esta plenitud de inteligencia estaba prometida para más tarde, para la gran iluminación que comenzaría en Pentecostés. Así dice San Agustín: “¿Por qué dicen ellos: Ahora hablas con claridad y no dices parábolas (que se les volvían a ellos enigmas), sino porque sus palabras son parábolas para quienes no las entienden, hasta el extremo de no entender que no las entienden?”¹¹

Anuncio de la defección de los apóstoles (v.31-33). Este pasaje es extraño. Los apóstoles creen, gozosamente, comprender este lenguaje que no es en “parábolas” (v.29), cuando el lenguaje es, fundamentalmente, el mismo que usó antes, en estos capítulos (cf. Jn 13:36; 14:2.5.19.27.30; 16:5), y que los apóstoles dicen que no entendían (Jn 16:17.18). ¿Hay en ello algún intento del evangelista? Parece que insistir en la necesidad de la “venida” del Espíritu Santo.

Por eso, ante esta actitud, Cristo les dice: “¿Ahora creéis?” ¿Cuál es el significado de esta frase? Algún autor pensó que una exclamación de júbilo. Se encontraría ante una profesión de fe en su filiación divina; se daría por satisfecho con esta profesión de los Once. **Esto le bastaba por ahora; el Espíritu Santo acabaría de glorificarle en ellos**¹².

Sin embargo, no parece esto lo más probable. Primero porque esta revelación sería la luz pentecostal y porque la contraposición que inmediatamente se hace, anunciándoles la defección que harán de El, no parece orientar la interpretación de la frase en este sentido.

Ante la creencia de haber comprendido la enseñanza, debieron de tener, con aquel gozo, un fondo y presunción humanos, como en otras ocasiones. Así la frase de Cristo está “matizada de blanda ironía e impregnada de compasiva tristeza”¹³. Y les anuncia su defección de El, que se cumple en Getsemaní.

Pero, si ellos le abandonarían cuando los poderes de la tierra le prendan, El está en la verdad, El no queda solo: se queda garantizándole el Padre, que “está conmigo.” En boca de Cristo, estas palabras **llevan toda la trascendencia de la filiación divina**.

El v.33 se refiere a todo lo anteriormente dicho, entroncándose, sobre todo, con los pasajes anteriores en que se habla de persecuciones.

El horizonte se amplía: en el “mundo” malo, no sólo en su ambiente judío, tendrán “persecuciones” por causa de Él. Pero que no se conturben ni teman haber perdido la partida. Se lo avisa para que se gocen con su verdad y en la esperanza que les abrió. Se lo avisa “para que tengáis paz en mí.” La paz que ya antes les prometió: “mi paz,” que no es como la del “mundo” (Jn

14, 27). La paz, que, para los hebreos, incluye todo tipo de venturas, es sinónimo de la más amplia felicidad ¹⁴. Que aquí es que se sepan unidos a Él; con los “tres” morando en ellos, y sabiendo que El y el Padre los aman. Y que tengan, en su derrota, la certeza de su victoria: “porque Yo he vencido al mundo” malo ¹⁵. Se ven ya actuar las persecuciones contra la Iglesia naciente.

1 Complementario A Jn 9:22. — 2 Lagrange, *Le Messianisme*. (1909) P.294; Bonsirven, *Textes Rabbiniques*. (1955) P.2 N.5; Midrash Sobre Núm. 25:30; Cf. Strack-B., O.C., li P.565. — 3 Joüon, *En Recher. Scien. Relig.* (1928) 500ss. — 4 Lebreton, *La Vie Et L'enseignement*. Vers. Esp. (1942) li P.220. — 5 Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.419. — 6 Sobre Las Variantes Críticas, *En Ac. O Dat.: “A La Verdad Toda Entera” O “En La Verdad Toda Entera,”* Cuya Lectura En Ac. Es La Lógica Y La Diplomáticamente Mejor Sostenida, Cf. Nestle, N. T. Graece El Latine, Ap. Crit. A Jn 16:13. — 7 Mollat, *L'évang. S. Si. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem* (1953) P.170. — 8 Huby, *Le Discours De Jesús Apres La Cene* (1942) P.98; Lagrange, *Évang. S St Jean* (1927) P.424-425; Cf. comentario A Jn 14:26; L. J. Lutkemeyer *The Role Of The Paraclete* (Job. 16:7-15): *Cath. Bibl. Quart.* (1946) 220-229.259-275; J. Gilet, *Les Promesses De L'esprit Et La Mission Des Apotres Dans Les Evangiles:* *Tren.* (1956) P.5-43; P. Bella M. De D., *Lo Spirito Santo Nel Quarto Vangelo:* E. Carm. (1956) 401-527; J. Goitia, *La Noción Dinámica Del Pneuma En Los Libros Sagrados:* *Est. Bibl.* (1956) 148-185.341-380 (1957) P.L 15-159; G. Saldarini-G. Biffi, *Le Tre Persone Divine Nel N.T.:* *Scuol. Catt.* (1959) P.241-277; F. Mussner, *Die Johanneischen Parakletprücfu-Una Die Apostolische Tradition:* *Bibl. Zeitsch.* (1961) 36-70. — 9 Huby, *Le Discours De Jesús Apres La Cene* (1942) P.101. — 10 Huby, *Le Discours. Apres La Cene* (1942) P.101. — 11 San Agustín, *In Evang. Lo. Tract. Tr.103* (Bac, 1957) P.583; Lagrange, *Évang. S. St. Jean* (1927) P.432. — 12 Godet, *The Cospel Of St. John*, H.L. — 13 Bover, *Comentario Al Sermón De La Cena* (1951) P.172. — ¹⁴ Vargha, *en Verb. Dom.* (1928) 371. — ¹⁵ M. De Tuya, *Del Cenáculo al Calvano* (1962) p.212-239.

Capítulo 17.

Este capítulo de Jn se suele llamar la “**oración sacerdotal**” de Cristo a su Padre. Ya venían a darle implícitamente este nombre San Cirilo de Alejandría y Ruperto de Deutz ². Pero quien vino a denominarlo así fue el luterano Chytraeus (Kochhaffe, 1600), que había titulado este capítulo 17 con el nombre de “Oración del Sumo Sacerdote” (*Praecatio Summi Sacerdotis*).

Sin embargo, no responde con exactitud al contenido si para ello se exige que el sacerdote ofrezca explícitamente su sacrificio, ya que el concepto de sacrificio sólo se toca aquí incidentalmente y de una manera velada (v.19). Por eso, son varios los autores que la titulan “Oración de Cristo por la unidad de la Iglesia.”

En todo caso, si en Getsemaní se acusa preferentemente la víctima, al estar de rodillas, tocando con su rostro en tierra, oprimido y agobiado, aquí es por excelencia oración de sacerdote, ya que para esto no es necesario el que acuse su valor sacrificial.

¿Dónde fue pronunciada esta oración? ¿En la misma sala del cenáculo? ¿En qué momento? No se dice. Ya se sabe que el capítulo 18 entronca inmediatamente con el 14:31. “La oración dicha sacerdotal (Jn 17:1-24) se desarrolla al modo de las grandes oraciones de la comunidad cristiana” (Mollat).

Cristo ora al Padre por sí mismo, 77:7-5.

¹ Esto dijo Jesús, y, levantando sus ojos al cielo, añadió: Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique, ² según el poder que le diste sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste, les dé El la vida eterna. ³ Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. ⁴ Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. ⁵ Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese.

Este pasaje está estructurado con perceptible “inclusión semita” Y se corresponden las ideas así: v.15-v.1b.2.4-v.3. Se exponen, pues, agrupadas estas tres ideas.

“Después que habló estas cosas.” Este comienzo de Jn es, a un tiempo, una expresión de transición literaria e histórica. Pero todo esto está en función de la relación en que se halle esta oración con los capítulos anteriores 13-16: con el problema literario que se indicó a propósito del capítulo 15.

Cristo aparece frecuentemente en los evangelios orando ante los momentos trascendentales. Y éste es culminante. Esta es la oración resumen de su vida pasada, de su muerte, de su glorificación, del futuro de su Iglesia. Juan la redacta — como parte de un todo — con plenitud de teología cristiana pospentecostal. Es la gran oración introductoria a su pasión.

Cristo ora dirigiéndose directamente a su Padre. Ninguna invocación mejor en labios de Cristo, en esta oración, que invocar a su Padre, por cuya revelación **da su “mensaje.”** El vino al mundo y va ahora a la muerte. Y Cristo, como hombre, **pudo llamar a Dios, en sentido propio, su Padre** ³.

El motivo de dirigir esta oración es que llegó “la hora.” Varias veces en su vida alegó para obrar de determinada manera que aún “no había llegado su hora” (Jn 7:30-8:20). Esta es la “hora” de su muerte, como se ve por el contexto, la hora que él había deseado tanto (Lc 12:50) ⁴.

Cristo va a orar como hombre. En este sentido, él podía pedir al Padre que le concediese lo que era donación divina ⁵. La oración de Cristo en esta primera parte es la siguiente:

Que el Padre glorifique al Hijo, para que así el Hijo glorifique al Padre (v.lc.5). — ¿Qué “glorificación” pide aquí Cristo? ⁶. La palabra “gloria” (δόξα) es susceptible de múltiples significaciones. Pero aquí queda bien definida por su “paralelo” v.5: es la “gloria” que tuvo junto a su Padre antes de que el mundo existiese. ¿Qué “gloria” es ésta que Cristo tuvo junto a su Padre en la eternidad?

Para San Agustín es la “predestinación,” que hizo el Padre en la eternidad, de glorificar un día la humanidad de Cristo ⁷. San Agustín dio esta interpretación forzosamente, como se ve por el contexto, para combatir a los que sostenían que aquí se trataba de un “cambio” de la naturaleza humana de Cristo en la divina ⁸.

Otra interpretación, la más común, es la que sostiene que aquí se trata de la divinidad de Cristo, y de la que El habla así por la “communicatio idiomatum.”

Precisamente Jn en su evangelio no disocia en Cristo el Verbo del hombre: es para él el Verbo encarnado, que es base de la “communicatio idiomatum.” Además, en Jn (6:62) cita expresamente un caso de esta “communicatio” al hablar de Cristo.

Si se interpretan estos versículos de la divinidad, no pudiendo ser “glorificación” de la divinidad en sí misma, pide la glorificación de su humanidad. Esta glorificación de la humanidad ha de ser glorificada “con la gloria que tuve junto a ti antes que el mundo existiese.” La divinidad quedó como oculta, sin irradiarse a través de la humanidad que asumió. Pero ahora, en su fase triunfal, pide que se irradie la divinidad a través de la humanidad. El mejor comentario a esta oración de Cristo por su glorificación son las palabras de San Pablo al hacer el panegírico de **la kénosis de Cristo** (Flp 2:5-11).

Cristo pide esta “glorificación” suya para así glorificar El al Padre. **Esta “gloria” que Cristo pide ahora e inminentemente es su resurrección — cuerpo glorioso irradiando la divinidad —**, ya que ésta era como la piedra de toque de su misión y la señal que, tomada de Jonás, había dado de estar tres días en el sepulcro. Y que esta “**glorificación**” que pide aquí es principalmente la resurrección, aunque con lo que ésta llevaba anejo, es lo que El mismo dice al salir Judas del cenáculo: “Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El. **Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El, y le glorificará en seguida**” (Jn 13:31-32). El Padre es glorificado en el homenaje de la muerte de Cristo, y le

glorificó “en seguida” **con su resurrección**. Pues con ella verán que el “mensaje” de Cristo era verdad. Así lo comentaba San Agustín: “Resucítame, para que seas manifestado a todo el mundo por mí.”⁹

El Hijo glorifica al Padre dando la vida eterna (v.26.4). — Cristo invoca el poder que el Padre le dio sobre todos los hombres, expresado con la forma hebrea *hol basar*: “**toda carne**.”

Cristo, por razón de su unión hipostática y su misión redentora, tiene este poder, dado por el Padre, sobre todo el género humano. Y es lo que ahora invoca para poder cumplir su misión: que el Padre le “glorifique,” para que, acreditado ante los hombres en su resurrección, pueda El cumplir su finalidad redentora: para que “les dé la vida eterna.”

Y ésta va a darla a “los que tú le diste.” Literariamente pone “todo (*παν ο*) lo que,” lo cual responde al arameo *kolbe*, que traduce invariablemente todo género y número¹⁰. Sin embargo, no es una frase restrictiva, como si sólo se refiriese esa donación del Padre a El de los eternamente “predestinados” a la gloria, y fuesen sólo a los que El les iba a dar la “vida eterna.” El paralelismo con el v.4 hace ver que se refiere a todos los hombres. En este versículo se dice que Cristo llevó a cabo la obra que el Padre le encomendó: anunciar el Evangelio. Unos lo aceptaron y otros no. Pero él no se limitó a exponerlo sólo a los judíos predestinados. A esto mismo lleva la invocación que hace Cristo del poder que el Padre le dio “sobre toda carne.” Sería incongruente hacer esta invocación de un poder universal para luego limitarse sólo a darlo — con voluntad antecedente — a solos los “predestinados.” Le hace falta su “glorificación” en la resurrección, para dar a todos “la vida eterna.”

¿Qué se entiende por “vida eterna” en el evangelio de Jn y en este pasaje? (v.3). — Los sinópticos presentan el “reino de los cielos” o “reino de Dios” como el reino instituido por Cristo, pero destacando preferentemente el aspecto externo y de organización social del mismo. En cambio, en Jn, tanto en su evangelio como en su primera epístola, el reino se presenta bajo el concepto de “vida eterna,” con lo que se acusa preferentemente el aspecto interno y vital del mismo en el alma, vinculado a la fe, junto con sus repercusiones religiosas sobre el mismo cuerpo (Jn 6:40). Concepto que aquí se expresa bajo **un doble acto de fe en el Padre y en Cristo**.

“Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti,
solo Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo.”

Este “conocimiento” que aquí se dice constituir la “vida eterna,” es, en la enseñanza de Jn, un conocimiento vital, íntimo y amoroso, no abstracto; es un conocimiento que es vida (Jn 3:14-21; 8:55; 10:15; 16:3)¹¹.

Los arríanos querían basarse en este texto para negar la divinidad de Cristo. Pero ya, en primer lugar, no se puede poner a un autor en contradicción consigo mismo. Y la divinidad de Cristo es el tema de su evangelio. Además, la forma “solo Dios verdadero” no excluye la diversidad de personas en la divinidad. Confiesa la divinidad del Padre, pero no puede excluir la del Hijo, que se está proclamando desde el “prólogo.” Ya los Padres y autores griegos notaron la finalidad de esta redacción: **hace falta creer en el Padre, el “solo Dios verdadero,”** frente al politeísmo, y en Cristo, su Enviado. San Pablo, que confiesa también **claramente la divinidad de Cristo**, tiene una frase con una redacción literaria sumamente afín a ésta (1 Tes 1:9.10)¹². Por último, se pone en la misma línea **la creencia en el Padre y en el Enviado**. Esta fe, valorada en este mismo contexto, hace ver que no puede ser el intento de este pasaje excluir en su confesión la divinidad de Cristo¹³.

Jesucristo nunca se llama con este nombre en los evangelios. En cambio, aparece usado

por Jn tanto en sus epístolas como en el “prólogo” por él elaborado. Está aquí por un influjo ambiental, sea **yoánico, litúrgico o eclesiástico**.

Cristo ora al Padre por los apóstoles, 17:6-19.

Cristo, en esta sección, pide al Padre por los Apóstoles (v.9-12; cf. v.20), y los temas que preferentemente se acusan son éstos: que el Padre los “guarde” (v.11-16) y *los “santifique”* (v.17-12).

⁶ **He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado. Tuyos eran y tú me los diste, y han guardado tu palabra.** ⁷ **Ahora saben que todo cuanto me diste viene de tí;** ⁸ **porque Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las recibieron y conocieron verdaderamente que Yo salí de tí, y creyeron que tú me has enviado.** ⁹ **Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos,** ¹⁰ **y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos.** ¹¹ **Yo ya no estoy en el mundo, pero éstos están en el mundo, mientras Yo voy a ti. Padre santo, guarda a éstos en tu nombre que me has dado, para que sean uno como nosotros lo somos.** ¹² **Mientras Yo estaba con ellos, Yo conservaba en tu nombre a éstos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliera.** ¹³ **Pero ahora Yo vengo a tí y hablo estas cosas en el mundo, para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos.** ¹⁴ **Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como Yo no soy del mundo.** ¹⁵ **No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal.** ¹⁶ **Ellos no son del mundo, como no soy del mundo Yo.** ¹⁷ **Santificalos en la verdad, pues tu palabra es verdad.** ¹⁸ **Como tú me enviaste al mundo, así Yo los envié a ellos al mundo,** ¹⁹ **y Yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la verdad.**

Cristo comienza su oración presentando a los apóstoles, que, aun siendo de este “mundo — no exige el contexto el sentido peyorativo que tiene otras veces esta palabra en Jn — , el Padre, por una “elección,” se los dio. Y El les manifestó su “nombre,” que está por persona, es decir, les enseñó el misterio de que, en aquel monoteísmo cerrado del Antiguo Testamento, **había un Padre verdadero, del cual El es su Hijo.**

Esta presentación tiene por objeto destacar los motivos que los recomiendan a la benevolencia **del Padre en la oración que Cristo le va a dirigir por ellos.**

Eran tuyos. — Como criaturas y como piadosos israelitas que esperaban el Mesías. Y también lo eran por **una “elección” que el Padre hizo de ellos para su misión apostólica** (Jn 6:37.44.65).

Tú me los diste. — Estos hombres que así pertenecían privilegiar damente al Padre, se los dio a Cristo para que recibiesen de El su “mensaje” y fuesen sus “apóstoles”: **los continuadores de su obra.**

Guardaron tu palabra. — El “mensaje” de Cristo. Por eso saben que “todo lo que me diste viene de ti.” La frase no puede ser una tautología; quiere decir que todo lo que el Padre le dio: su filiación, su misión, sólo puede venir de El. Así conocieron verdaderamente que “yo salí (ἐξῆλθον) de ti,” y “creyeron que tú me enviaste.” Este “salí” de ti no es ni la “procesión” eterna ni el simple venir como Mesías, sino, en el contexto de Jn y en el de este mismo capítulo, es el “salir” del Padre por la encarnación (v.5).

El decirse enfáticamente que “ahora” conocieron verdaderamente esto, no se refiere a este momento, en contraposición, verbigracia, al conocimiento que de El tuvieron al comienzo de su apostolado, sino a este tiempo como término y culminación de toda la obra reveladora post-pentecostal (Jn 14:7). Se ve el desarrollo conceptual de Jn a la hora de la redacción del evangelio.

Las expresiones “recibieron,” “comprendieron,” “creyeron” del v.8, que parecían tener un deliberado valor de climax, no es más que un modo de decir esto en forma de hendiadys ¹⁴, pues en otro pasaje de Jn, que supondría su construcción un proceso lógico, tiene alterado el orden (Jn 6:69). Aparte que vienen a ser sinónimos, pues esa “comprensión” es equivalente al “creyeron.”

Terminados los motivos que recomiendan al Padre a los apóstoles, por los que Cristo va a orar, comienza la oración propiamente dicha: “Yo ruego por ellos,” pero se añade que no ruega por el “mundo.” No es que lo excluya de su oración, pues por él muere (Jn 3:16), sino que va a tener una oración exclusiva por sus apóstoles. **Y alega también los motivos por los que ha de ser escuchada su oración.** Es un motivo triple:

Porque son tuyos (del Padre). — Es el celo de Cristo en mirar con la solicitud máxima por todo lo que es del Padre. Y añade una frase que tiene una gran portada y un nuevo motivo para rogar por ellos: “todas las cosas son tuyas, y las tuyas, mías.”

Esta afirmación tan rotunda llevó a muchos autores a ver en ello la divinidad común al Padre y al Hijo ¹⁵. Sin embargo, probablemente es otro el sentido. Al comienzo del sermón de la cena, escribe Jn: Y sabiendo Cristo “que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas” (Jn 13:3). Pero esta expresión no puede interpretarse de la divinidad. Por eso, esta frase “todas las cosas,” tan semejante conceptual y literariamente a “todas las cosas mías” y situada en un contexto común — discursos de la última cena —, probablemente ha de ser interpretada en el sentido de todas las cosas que el Padre concedió y donó a Cristo en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática y de su misión redentivo-mesiánica.

Y Yo he sido glorificado en ellos. — El maestro es glorificado en los discípulos al reflejar éstos las enseñanzas recibidas. Tales son los apóstoles, máxime frente a la indiferencia u hostilidad del “mundo” y la deserción de sus enseñanzas de “muchos discípulos” (Jn 6:66).

Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo. — Él va a la cruz; tan inminente será que ya se considera fuera del mundo. Muy poco después será preso en Getsemaní. Pero jellos se quedan huérfanos de su Pastor!

Expuestos los motivos de su plegaria al Padre, comienza por esta invocación: “Padre santo.” La palabra “padre,” en labios de Cristo, lleva, aun en cuanto hombre, el sentido ontológico de Dios-Padre, ya que Él, por su persona, es su Hijo. El calificarle aquí de “santo” probablemente se debe a la “santificación” que va a pedir para los suyos.

Y su oración tiene dos temas fundamentales: a) que los “guarde” para que sean “uno” (v.11-16); b) que los “santifique” en la verdad (v.17-19).

a) *Que los “guarde.”* — Esta primera parte de la plegaria es como el aspecto negativo de la misma. En su ausencia, Cristo pide al Padre que los “guarde” de todo mal. Les hace falta esta protección contra el “mundo” hostil. Mientras Cristo estaba, El los “guardaba.” Y no pereció, por lo mismo, ninguno, sino Judas. Pero esto estaba en la Escritura. No fue falta de celo en Cristo por él.

En tu nombre (v.11c.12b). — Dos veces se usa aquí esta expresión. ¿Cuál es su sentido?

La Vulgata no vierte bien. Pues pone: “Padre santo, guarda a éstos (eos) en tu nombre (in nomine tuo), los cuales (quos) me diste.”

Sin embargo, el texto griego no pone esto. Según el texto griego, lo que le dio el Padre no

fueron los apóstoles, sino el “nombre.” “Guarda a éstos en tu nombre, el cual (nombre) me diste” (τήρησον αυτούς εν τω ονόματι σου ω δέδωκάς μοί). Pide por la adhesión de fidelidad dé ellos a este nombre — persona — del Verbo encarnado — Hijo — y a su mensaje. Es en esta unión de Padre-Hijo en la que ellos habrán de perseverar.

El texto griego paralelo del v.12, críticamente, es más discutido si la donación que en él se dice se refiere al “nombre” o a los apóstoles, aunque se suele admitir la primera lectura ¹⁶.

Para que sean uno como nosotros. — El tema fundamental de esta oración de Cristo por sus apóstoles está enunciado arriba. Como este pensamiento lo desarrolla más ampliamente en los versículos 22-24, allí se estudia.

La pérdida de Judas. — Mientras estaba con ellos, el Buen Pastor miraba celosamente por Judas. Pero éste fue “traidor.” De los guardados por Cristo sólo pereció el “hijo de perdición,” semitismo que está calificando a una persona, que aquí es Judas. Ya Cristo le había avisado de los malos pasos en que andaba (Jn 6:70) al que deseaba salvar. Por eso, como justificación de la solicitud de Cristo, se alega que esta perdición estaba predicha en la Escritura. No es que ella -lo causase, sino que proféticamente lo anunciaba. Era un problema de libertad, al que afectaba la “predestinación” y “donación” del Padre (Jn 6:37.44): de misterio. **Pero la Escritura tenía que cumplirse.** En la última Cena también se cita un salmo (Sal 41:10) como prueba profética de esta traición de Judas (Jn 13:18).

Esta perdición es defeción de “apóstol” de Cristo; no se trata de su destino — parece — “post mortem.”

Para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos (v.13). — ¿Qué “gozo” es este que Cristo desea que los apóstoles lo tengan pleno o “cumplido” en sí mismos? Esta frase “para que vuestro gozo sea cumplido” es usada varias veces por Cristo (Jn 15:11; 16:24) y parece tener un cierto valor proverbial o estereotipado.

En este contexto se establece relación entre las cosas que Cristo habló, les acaba de hablar, para que tengan este gozo. Luego este “gozo” debe provenirles de .”estas cosas” que Cristo ora en voz alta para que le oigan.

Y en el contexto inmediato de esta frase se ruega por ellos para que el Padre los “guarde” en su ausencia, para que tengan esa “unión” entre sí, con el Padre y Cristo, y al modo de éstos. Esta “unión” es la adhesión al Padre y al Hijo, garantizada por la “guarda” que les hará el Padre; es lo que les hará tener este supremo gozo: fe y caridad firmes con la esperanza abierta a su ida a las “mansiones” del cielo.

Que los guardes del mal (έχ του πονηρού). — Los autores discuten si Cristo ruega aquí que los libre del mal o del maligno, Satanás, ya que esta expresión puede tener ambos sentidos. Parece preferible el primer sentido — el mal — , pues, en estos contextos del sermón de la cena, se está diciendo que el mundo es malo y que los odia y perseguirá. Por lo que parece que este concepto ha de prevalecer aquí (Jn 17:14-16). Además, cuando en el evangelio de Jn se habla del demonio, nunca se lo nombra por el maligno (πονερου), sino por el diablo o Satanás, o el príncipe de este mundo El maligno lo usa en las epístolas, pero “ninguno de estos textos es la explicación auténtica del nuestro” (cf. Jn 13:2.27) ¹⁷.

b) *Que los santifique.* — Si en la primera parte de esta oración predominaba el aspecto negativo — preservativo — , en ésta predomina **el positivo de santificación.**

Cristo dice que *se “santifica”* (αγιαζω) a sí mismo para que los apóstoles sean “santificados” en la “verdad” (εν αλήθεια). Y pedirá que los santifique “verdaderamente” (εν αλήθεια).

El verbo aquí usado por “santificar” (όφάζω) significa santificación, que puede ser interna, pero que también puede ser externa y equivalente a consagración. Muy especialmente se dice

de las víctimas dedicadas al sacrificio ¹⁸, y de los sacerdotes del A.T.

El sentido, pues, de esta **“santificación” de Cristo no es otra cosa — es exigencia teológica — que su “consagración,”** que es su dedicación, su entrega al sacrificio de la cruz: su “consagración” victimal; y, como se ve por el contexto, se destaca especialmente el sentido **meritorio** de la misma. Pues Cristo la hace “en provecho” (υπερ) de los apóstoles, y precisamente “para que sean consagrados (οφασμένοι) verdaderamente.” Esta expresión en dativo, sin artículo, comparada con otros pasajes de Jn (2 Jn 1;3 Jn 1), tiene el sentido adverbial de “verdaderamente,” mejor que el valor y sentido de dativo instrumental: “que sean consagrados por la verdad.” Fundamentalmente el sentido sería el mismo. El pensamiento es: Cristo se “consagra” victimalmente al Padre para merecer **el que sus apóstoles sean “consagrados,” dedicados verdaderamente a lo que pide para ellos** ¹⁹.

¿Cuál es la “consagración” que Cristo pide para ellos? “Conságralos en la verdad” (εν τη αληθείς). Y ¿Cuál es ésta? El texto lo dice abiertamente: “Tu palabra (b λόγος) es verdad.”

La “palabra” de Cristo es el “mensaje” del Padre: el Evangelio. Precisamente Él dirá: “Yo soy la Verdad.” Lo que Cristo ruega al Padre es **que los “consagre” verdaderamente en su verdad.**

En su sacrificio mereció esta incommovible permanencia y comprensión de los apóstoles de la verdad y en la verdad, y ahora pide que les aplique esos méritos que se lograrán en la cruz.

Hasta dónde se extiende y abarca esta “santificación,” no se dice. Pero en ella se incluyen todas las gracias y asistencias, externas e internas, que son necesarias para estar consagrados, verdaderamente, **en la verdad.**

Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura. 17:20-24.

²⁰ **Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, ²¹ para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y Yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. ²² Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. ²³ Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. ²⁴ Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté Yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo.**

El tercer aspecto de esta oración de Cristo es por la Iglesia apostólica: “por cuantos crean en mí por su palabra” (de los apóstoles). Esta predicación seguramente ha de tomarse aquí con un sentido indefinido: aun los que procedan mediatamente de ellos (v.24a). El participio griego aquí usado tiene sentido de futuro, como lo pide el contexto. Reproduce probablemente un participio arameo que tiene sentido de presente-futuro ¹⁹.

Son varias las cosas que Cristo pide en esta oración para esos creyentes futuros. Se van a exponer clasificadamente, ya que es la parte donde el ritmo del pensamiento se entrelaza y repite más.

Que todos sean uno (v.21.23b). — Es unión doble: de los fieles entre sí y en unión con el Padre y el Hijo. Unión que ha de estar calcada (v.22b) en la “unión” del Padre y el Hijo encarnado.

Con ello se busca la caridad — unión — necesaria para que “ellos (esos fieles) estén en nosotros” (v.21c).

Yo les di la gloria que tú me diste (v.22). — Cristo ha hecho donación de la “gloria” que

le dio el Padre a esos fieles, pero con esa donación busca la finalidad de la unión.

Los autores no están de acuerdo en precisar aquí esta “gloria.” Se ha propuesto que sea la filiación divina; la gloria de los milagros; la gloria que Cristo comunicó al hombre dándose en la eucaristía y haciéndolo “uno” (1 Cor 10:17); basándose en el v.26, sería el amor con que el Padre ama al Hijo y éste a los hombres ²⁰.

Esta “gloria” aquí ha de interpretársela por otros textos paralelos. Unas veces en Jn esta “gloria” son los milagros (Jn 1:14; 2:11). Pero en esta misma “oración sacerdotal” hay pasajes en los que su “gloria” es la divinidad (v.5.22.24).

Más si esta “gloria” es la divinidad que el Padre le dio en la unión hipostática, ¿cómo Cristo puede dar a sus fieles su divinidad?

La explicación debe de ser lo que se lee en el mismo Jn: que a los que creen en el Hijo los hace “hijos de Dios” (Jn 1:12.13).

Por la unión hipostática, el Padre le hizo a Cristo el ser verdaderamente su Hijo. Los cristianos — “hijos de Dios” — participan “de la plenitud” (Jn 1:16) de la gracia de Cristo al ser “hijos de Dios,” es decir, participan la naturaleza divina.

Ni se ve inconveniente en que la palabra “gloria” **no pueda expresar la filiación divina natural de Cristo y la participada de los fieles.**

Jn dice que Cristo es el Hijo de Dios, pero también los fieles **son los hijos de Dios.** Es la misma palabra para expresar conceptos analógicos.

Y en el mismo evangelio de Jn se llama con una misma palabra — Dios, dioses — a Dios y a los “jueces,” por participar éstos el poder judicial de Dios. Y dice así: “Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios., ¿a aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros: Blasfemas, porque dije: Soy Hijo de Dios?” (Jn 10:34-36).

De aquí que, conforme al espíritu literario de Jn, se puede utilizar un mismo término para hablar del Hijo de Dios y de la participación de esa filiación divina en los hombres (1 Jn 3:2).

Supuesto esto, se explica bien cómo esa “gloria” produzca la “unión” de los creyentes, ya que la gracia — participación de la naturaleza divina, de esa “gloria” — lleva consigo la caridad, que es unión del ser humano con Dios y con los demás hombres ²¹.

Para que crea el mundo que tú me enviaste (v.21d.23c). — Cristo busca con esto también el provecho apologético de esta unión. Dado el egoísmo humano, la superación del mismo hace ver que **es don de Dios dispensado por Cristo**, que dejó este “mandamiento” como necesario y “nuevo.” Ante ello, el mundo tiene objetivamente **que reconocer que el Padre le envió**, pues tal obra realiza.

Para que conozca el mundo que tú... amaste a éstos, como me amaste a mí (v.23d). — Esta enseñanza está en íntima relación con la afirmación anterior. **Si ese amor entre ellos era una prueba apologética de que el Padre lo había enviado**, pues El enseñaba y dispensaba esa gracia de la superación del egoísmo, esta gracia era don sobrenatural, originariamente del Padre, en ellos. Y, por tanto, prueba del amor del Padre a los mismos.

Pide que los suyos estén un día con El en el cielo y vean su gloria (v.24). — La última petición es que los creyentes estén donde está El: en el cielo. Para que vean “mi gloria,” la que el Padre le dio, porque “me amaste antes de la constitución del mundo.” Esta “gloria” de Cristo se comprende aquí mejor de la “predestinación” de la humanidad de Cristo a la unión hipostática; éste es ese “amor” **con que dice Cristo aquí que el Padre le amó desde la eternidad, como lo expresa la frase bíblica “antes de la constitución del mundo”** (Ef 1:4).

Es de interés destacar la forma con que Cristo dice esto al Padre: “Quiero.” Es más que simple deseo, es la abierta expresión de su voluntad. Es el Hijo, que, conociendo claramente la

voluntad definitiva del Padre, conforma su querer absoluto con ella.

También se ve aquí una “predestinación,” pues se trata de los que el Padre le “donó.” Mas no sería fácil saber si se trata de un deseo de Cristo por sus creyentes con voluntad “antece-dente” o “consiguiente.” En otros pasajes de Jn se habla de una “predestinación” del Padre, pero se expone en forma “sapiencial” y según la naturaleza de las cosas (Jn 6:36.39.44.65). Así, los que le da el Padre vienen a El, y los resucitará en el último día. Pero parece que se habla sólo según una forma enunciativa y conforme a la naturaleza de las cosas. No se dice si, después de venir a El, no lo abandonarán, como pasó con “muchos discípulos” suyos (Jn 6:66). Aquí es probable que la redacción tenga un valor equivalente a lo anteriormente dicho.

Epílogo. 17:25-26.

²⁵ Padre justo, si el mundo no te ha conocido, Yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado, ²⁶ y Yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y Yo en ellos.

Estos dos versículos se los suele considerar como independientes de la triple petición que Cristo tuvo; por lo que más bien parecen un epílogo a la “oración sacerdotal.” Es una complacencia cie Cristo en la fe de sus apóstoles frente al mundo incrédulo. Si el “mundo” malo no “conoció” — amor y entrega — al Padre, Cristo y los suyos lo conocieron: conocieron que me has “enviado”: al Hijo de Dios, que se encarnó.

Cristo hizo esta obra en los apóstoles y “se lo hará conocer” aún. **Es la obra de Cristo, apareciéndoseles cuarenta días después de resucitado** (Act 1:3) y “habiéndoles del reino de Dios,” pero también lo hará con nuevas luces e ilustraciones. **Es la acción del Espíritu Santo en ellos**, llevándolos a “la verdad completa” de sus enseñanzas mediante la obra mediadora de Cristo-Vid, sin el cual “nada se puede” (Jn 15:5).

Si aquí se llama al Padre “Padre justo,” acaso sea más que por una simple variación literaria. Pues al llamarle “Padre santo” (v.11) o simplemente Padre (v.16), siempre se ve relación entre el nombre y el contexto en que se emplea.

Siendo el Padre “justo” y presentándosele el contraste entre el mundo hostil y el “conocimiento” amoroso — de vida — que de Él tienen Cristo y los suyos, quedaba establecido el motivo para que el Padre “justo” viese con complacencia el deseo que el Hijo va a realizar con ellos.

Pues, con toda esta obra de revelación, Cristo busca también, como síntesis de todo — síntesis terrena y celestial — , que “el amor con que tú me amaste esté en ellos, y Yo en ellos.”

¿En qué sentido pide Cristo a su Padre que “el amor con que tú me amaste esté en ellos”? Caben tres formas:

1) Que así como el Padre amó al Hijo encarnado y de ese amor nació en Cristo el amor al Padre, así, de semejante manera, que ese amor al Padre por el Hijo estuviese eficazmente en los apóstoles, haciendo que ellos, **al conocer por la fe al Padre y al Hijo, amasen al Hijo al modo como lo ama el Padre**. Acaso se podría basar esta interpretación en este mismo contexto (Jn 17:25cd).

2) Conociendo los apóstoles por la fe al Padre y al Hijo, haría esto que el Padre extendiese a ellos, por su unión con Cristo, el amor predilecto con que amó a éste.

3) Por razón del Cuerpo místico. **Estando unidos ellos vitalmente a Cristo como sarmientos a la vid, así el amor del Padre a Cristo** cabeza haría que lo extendiese a los miembros: al “Cristo total,” según San Agustín ²².

Si estas tres razones o modos de consideración se unen entre sí, formando una razón, la

visión y la posibilidad de este amor del Padre todavía se vigoriza ²³.

1 Mg 74:505-508; Cf. Durand, Friere Sacerdotal Du Christ: Rech. Se. Relig (1911) 521-545. — 2 MI 169:764. — 3 S. Thom., Summa Theol. 3 Q.35 A.5. — 4 A. George, L'heure De Jean XVIII Rev. Bib. (1954) 392-397. — 5 S. Thom., Summa Theol. 3 9.21 A.L Y 3. — 6 A. Feuillet, En Nouv. Rev. Theol. (1949) 701-722.806-826. — 7 In Evang. Lo. Tract. Tr.105: MI 35:1907. — 8 A. Laurentin, Jean Xvh,5 Et La Predesünation Du Christ A La Gloire Chez Saint Augustin Et Ses Predecesseurs, En'l'évangile De Jean. Études Et Problemes (1958) P.225-248. — 9 In Evang. Lo. Tract. Tr.105. — 10 Burney, The Aramaic Origin Of T'fie Fourth Cospel (1922) P.103. — 11 1 Jn 5:20; Lebreton, Hist. Du Dogme De La Trin. (1927) P.520. — 12 B. Rlgaut, Les ¿Pitres Aux Thessaloniens (1956) P.387-397. — 13 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.283. — 14 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.192. — 15 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.107; Vosté, Studia Ioannea (1930) P.288-289; Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.199. — 16 Nestle, N.T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crít. A Jn 17:12. — 17 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.447. — 18 Bauer, Gnechisch-Deutsches Wörterbuch Zu. N.T. (1937) Col. 13-14; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 12-13. — Hay Variantes, Cf. Bover, A'. T. H.L. — 19 Joüon, Recher. De Science Relig. (1927) 229. — 20 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.219. — 21 S. Thom., Summa Theol. 2-2 9.25-27; Cf. 1 Jn 3:13-23; 4:7-21; 1 Cor 10:17. — 22 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.LII. — 23 A. Herranz Discurso De La Última Cena: Cult. Bíbl. (1947) P.97-102.137-141.161-166.244-249.337-342; H. Van Bussche, Le Discours D'adieu De Jesús (1959); G. M. Behler, Les Paroles D'adieu Du Seigneur (1960); Ch. Hauret, La Despedida Del Señor (1955).

Capítulo 18.

La prisión de Cristo en Getsemani. 18:1-12 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-51; Lc 22:47-53). Cf. comentario a Mt 26:47-56.

¹ En diciendo esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró con sus discípulos. ² Judas, el que había de traicionarle, conocía el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos. ³ Judas, pues, tomando la cohorte y los alguaciles de los pontífices y fariseos, vino allí con lanternas, y hachas, y armas. ⁴ Conociendo Jesús todo lo que iba a sucederle, salió y les dijo: ¿A quién buscáis? ⁵ Respondieronle: A Jesús Nazareno. El les dijo: Yo soy. Judas, el traidor, estaba con ellos. ⁶ Así que les dijo: Yo soy, retrocedieron y cayeron en tierra. ⁷ Otra vez les preguntó: ¿A quién buscáis? Ellos dijeron: A Jesús Nazareno. ⁸ Respondió Jesús: Ya os dije que Yo soy; si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos. ⁹ Para que se cumpliese la palabra que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno. ¹⁰ Simón Pedro, que tenía una espada, la sacó e hirió a un siervo del pontífice, cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Maleo. ¹¹ Pero Jesús dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina; el cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo? ¹² La guardia, pues, y el tribuno, y los alguaciles de los judíos se apoderaron de Jesús y le ataron.

Los sinópticos expresan el final de la cena pascual diciendo que, “terminado el himno,” que era la última recitación de los salmos del gran Hallel, Cristo “salió” para ir a Getsemani. Esta “salida” marca no la salida de Sión a las afueras de la ciudad, sino la misma salida del cenáculo. La hora en que esto sucedía era ya avanzada la noche. La cena pascual comenzaba algún tiempo después de la puesta del sol, que, por esta época, en Jerusalén es casi de noche, sobre las seis y media', y cuando Judas salió del cenáculo “era de noche” (Jn 13:30). Según la tradición rabínica, el cordero pascual no se podía comer después de la media noche ². Podría pensarse que esta “salida” del cenáculo hubiese sido entre diez y once de la noche.

Le acompañaban “sus discípulos,” excepto Judas, que ya los había abandonado (Jn 13:30).

Jn omite que se dirigen a Getsemani, lo que recogen Mt-Mc, pero precisa mejor que los sinópticos que era un “huerto” (κήπος), y lo sitúa “al otro lado del torrente Cedrón.” El Cedrón

era bien conocido; era un pequeño huerto siempre seco, excepto en los momentos de las grandes lluvias de invierno. Se le llama Cedrón, es decir, “el torrente turbio”³ u obscuro.

Posiblemente Jn cita este torrente Cedrón por una evocación simbolista. Por él pasó David huyendo de la persecución de uno de los suyos, de Absalón, que quería prender y matar al rey (2 Sam 15:23; 17:12). Esta alusión simbolista se confirmaría si, como sostienen muchos, el versículo que cita Jn sobre Judas (Jn 13:18) es de un salmo davídico (Sal 41:10) y se refiere a la traición que hizo a David su consejero Ajitofel, uniéndose a la rebelión de Absalón para prender y perder a David (2 Sam 15:12). Jn, que va sintetizando la escena, coincide ya en sus comienzos con los sinópticos al decir que Judas lo conocía porque Cristo “concurría allí muchas veces con sus discípulos” (Lc 21:37). También, en esta noche, entró en él con sus discípulos.

Jn va a dar un giro especial a su consideración sobre Cristo en Getsemaní. Omite todo el relato de los sinópticos sobre la “agonía” de Cristo, pero alude a ella con una sola frase, cuando, dirigiéndose a Pedro y prohibiéndole el uso de la espada, dice: “El cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo?” (v.11), que es la referencia, seguramente, a las palabras de Cristo en su “agonía” (Mt 26:39ss y par.).

La narración del apresamiento se estudia en el Comentario a Mt 26:47-56.

Juan va a dar a la pasión de Cristo, aparte de los hechos históricos, y dentro del enfoque general de su evangelio, en el que penetra en plenitud las palabras y obras de Cristo — confróntese con los sinópticos —, un enfoque teológico especialmente grandioso de Cristo. Él aparece claramente “sabiendo” a donde va, dominando la situación con pleno dominio sobre su muerte. De ahí la omisión deliberada, pues había sido testigo presencial de toda la pasión, de muchos datos humanos, y humanamente humillantes — aunque no todos —, pues aun en estos Él está destacadamente por encima. **Es la pasión del Hijo de Dios encarnado.** Cristo en su pasión no es el vencido, es el Vencedor. Es el gran enfoque, histórico y realísimo, de la presentación por Jn de la pasión de Jesús.

A propósito de describir Jn este pelotón de tropas que viene a prender a Cristo, que era una “cohorte” (σπετρα) mandada por un “tribuno” (χιλίαρχος; v. 12), y los “ministros” (ὕπηρέται) de los judíos (v.12), que eran los “ministros de los pontífices y fariseos” (v.3), se planteó el problema de saberse si en la prisión de Cristo intervinieron, además de tropas policiales Mas, un pequeño destacamento de tropa romana de protección. Pero no es cierto que, por el uso de estos términos, se hable de una participación de tropa romana⁴.

En el A.T. griego, la palabra (σπετρα) indica siempre tropas no romanas, y nunca con el sentido específico de “cohorte,” sino simplemente destacamento de tropas. La palabra χιλίαρχος, que sale 22 veces, unas significa autoridades civiles, y otras militares, pero nunca un “tribuno” militar romano. Josefo emplea ambos términos para indicar órganos militares judíos⁵. En la lengua griega profana, esta palabra, que significa propiamente el jefe de un destacamento de mil hombres, se empleaba por los autores clásicos para indicar todo tipo de jefe militar, y también jefe no militar. No obstante, en algunos pasajes del N.T. (σπειρα) de signa “cohorte,” y χιλίαρχος designa al jefe de esas tropas⁶.

Con esta amplitud permitida por el léxico no se puede, sin más, pensar en un destacamento suplementario romano⁷.

Se sabe que el sanedrín ejercía funciones normales de todo tipo, excepto la ejecución de la pena de muerte. Tenía a su servicio grupos de servidores policiales: unos eran los “levitas,” que, aparte de otras funciones, ejercían el poder policiaco dentro del templo; pero había otros elementos que ejercían servicios de vigilancia y detenciones fuera. Así Judas, cuando va a tratar la traición de Cristo, tomó acuerdos también con los “policías” (στρατηγοις; Lc) sobre el modo

de entregarle. Y en época posterior al destierro había un jefe superior de policía, que los Hechos de los Apóstoles y Josefo llaman στρατηγός, y el Talmud, sagán ⁸.

El hecho de proceder así la autoridad judía es un hecho legal, puesto que Roma sabía respetar los poderes locales. Así se habla de apresamiento, sin que supongan la previa autorización de Roma ⁹.

Por eso no se ve necesidad alguna de esta intervención romana en una obra hecha por sorpresa. Y está mucho más en consonancia con lo que se lee en el texto de Jn: Judas se hizo cargo de la “cohorta,” y, por tanto, del χίλιάρχος (v.12), que era la “policía” del templo, a la que acompañaron, para hacer mayor número, “ministros” o “servidores” (ὑπηρέται) “de los pontífices y fariseos.”

La “cohorta” (σπείρα) constaba, teóricamente, de 600 hombres; pero con esta misma palabra se designaba el “manípulo,” que constaba de unos 200, y que, incluso retenido el nombre, podía ser un simple pelotón de tropas ¹⁰.

En la naturaleza de las cosas está que esta “turba” (Mc) o “gran turba” (Mt), como la describen los sinópticos en forma hiperbólica, para indicar la desproporción entre los enemigos y Cristo, no podía ser excesiva. Acaso 50 hombres fueran más que suficientes para enfrentarse con un grupo de galileos desarmados.

Después de presentar Jn sintéticamente la escena de la tropa del prendimiento, va a destacar de una manera especialísima un aspecto de este episodio ¹¹. Los sinópticos, al hablar del prendimiento de Cristo, destacan su “conciencia” en toda aquella prisión que van a narrar (Mt 26:45.46; Mc 14:41.42), lo mismo que la “libertad” de su entrega (Mt 26:53-56; Mc 14:49; Lc 22:52.53). Pero es Jn el que destaca, junto con la plenitud de su “conciencia” en el desenvolvimiento de todo aquel trágico episodio, la más absoluta “libertad” e iniciativa en su entrega.

Jn, como en otros pasajes (Jn 13:1; 19:28), en el momento de la humillación de Cristo ante su prisión, proclama abiertamente que Él “conocía” todo lo que iba a sucederle. Y así, ante esta “hora,” que para los judíos era la hora de ellos y “del poder de las tinieblas” (Lc 22:53b) y para Él era su “hora” de Redentor y la “hora” trazada por el Padre, toma, como en los sinópticos, la iniciativa.

Y, adelantándose al pelotón que había franqueado el huerto, les pregunta a quién buscan. Ellos le responden con el nombre con el que era, generalmente, conocido, como se ve en los sinópticos: “A Jesús Nazareno” (Mt 21:11; 26:71; Mc 1:24; 10:47; 14:67; 15:6; Lc 4:34; 18:37; 24:19; cf. Jn 19:15; Act 2:22; 6, etc.).

Ante esta respuesta, Jn dice: *“Así que les dijo: ‘Yo soy’, retrocedieron y cayeron a tierra.”*

Seguramente, repuestos y ya en pie, les volvió a preguntar a quién buscaban, oyendo de ellos la misma respuesta.

Esta vez el evangelista no dice si retrocedieron y cayeron a tierra. Sólo destaca, junto con su nueva confesión de ser Él a quien buscaban, que dejasen libres a “éstos,” los discípulos que estaban con Él en el huerto. El evangelista, que omite el beso de Judas a Cristo, tuvo buen cuidado de advertir a los lectores de esta narración que Judas estaba con los que vinieron a prender a Cristo. Jn quiere destacar bien la plena libertad de Cristo y la iniciativa, en toda esta tragedia que comienza, **en someterse a la “hora” señalada por el Padre.**

Por eso comenta aquí que, con esta orden de Cristo para que dejasen ir libres a los discípulos — lo que no es opuesto al temor natural de ellos, que, según los sinópticos, se dieron entonces a la “fuga” — ; y si no hubiera sido por esta orden y determinación de Cristo, ya profetizada en los sinópticos (Mt 26:31 par.), no hubiera sido nada difícil a aquel destacamento armado

perseguirlos y detenerlos.

Pero con ello se cumplía “la palabra de Cristo que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno.” Jn alude a lo que Cristo dijo en la “oración sacerdotal” (Jn 17:12), que es tema que Jn destaca en varias ocasiones en su evangelio (Jn 6:39; 10:28).

Sin embargo, esta cita, en la “oración sacerdotal,” se refiere a la pérdida moral de los apóstoles, y aquí se refiere a la pérdida temporal. ¿Cómo armonizar esto? Si la frase hubiese sido insertada por Jn, no se habría creado este problema por él mismo. Se pensó que este daño podía ser ocasión de una caída moral ¹². Probablemente no haga falta recurrir a esto; hay otra explicación más lógica. No solamente es una cierta analogía de situaciones al modo semita para aplicar textos bíblicos, sino también al de Jn (Jn 11:51).

Al ver Pedro que se disponen, con ímpetu y en tropel, a prenderle, como a una lo suponen el odio sanedrita a Cristo y el fanatismo oriental de aquella hora, sacó su espada, ya que llevaban dos al salir del cenáculo (Lc 22:38), y atacó “al siervo” del sumo sacerdote, “cortándole la oreja derecha. Éste siervo se llamaba Maleo.”

Posiblemente este siervo fuese el jefe que mandaba el grupo de ministros sanedritas; parece suponerlo al destacarse que era siervo del Sumo Sacerdote, el precisar Jn su nombre, como hombre conocido y, sobre todo, el ser atacado por Pedro; señal de que debía ser, acaso, el primero que, como jefe, se abalanzó a prender a Cristo.

Aunque los sinópticos destacan el hecho de que Pedro le cortó una oreja, sólo Jn matiza el detalle de ser la “derecha.” No quiere decir que se la separó de la cabeza, sino que el tajo le alcanzó, causándole una herida o corte de consideración. Precisamente Lc dice que se la curó sólo “tocándola” (Lc 22:52). El ímpetu de Pedro refleja el temperamento impetuoso que acusan los evangelios: primero se tira al ataque y luego a la fuga. El corte que da a este siervo se explica bien, sea porque resbalase la espada en el casco, sea porque, sin él, el turbante de protección de la cabeza dejaba esta parte libre.

Pero, ante esta legítima defensa, Cristo, que tenía la iniciativa de aquella “hora,” prohibió allí el uso de su defensa. Jn, atento a destacar esta iniciativa de Cristo y sumisión al Padre, omite la sentencia “sapiencial” que citan los sinópticos: que la espada trae espada, porque trae venganzas, máxime donde regía la “ley del talión” y del “goel,” para destacar tan sólo, con una frase evidentemente alusiva a la “agonía” de Getsemaní, que traen los sinópticos, la necesidad de someterse al Padre “bebiendo el cáliz de pasión.”

Este pasaje del prendimiento de Cristo en el huerto, relatado por Jn, presenta un especial interés para su interpretación. ¿A qué se debe el que estas gentes que van a prenderlo caen a tierra? ¿Qué pretende Cristo con esta confesión, que así se les impone? Se han dado de ello varias interpretaciones.

a) *Efecto de la majestad de Cristo.* — Se interpreta esto, en analogía con otros pasajes evangélicos, como un efecto de la majestad de Cristo. Cristo quiere demostrar con ello su libertad, su conocimiento de todo lo que va a pasar, y quiere así, por un acto de su majestad, demostrarles que nada podrían si El no lo autorizase. Se apela para ello a pasajes evangélicos en los que se acusa esta grandeza de Cristo y en los cuales las gentes quedan profundamente impresionadas (Jn 7:46; Lc 4:28-30), o al estilo de la expulsión de los mercaderes del templo.

Este acto de majestad de Cristo sería, para unos, efecto de un “milagro” ¹³; efecto de una victoria milagrosa moral ¹⁴; así recientemente Leonard ¹⁵.

Para otros sería por dejar irradiar, como en la transfiguración, algo de su divinidad, la que se acusó en una especial majestad que se impuso a todos. Esta posición tiene puntos de contacto

con la anterior.

Otros lo interpretan, por analogías humanas, por efecto de una actitud psíquica, con lo que demostró su grandeza. Así, v.gr., el caso de Mario ¹⁶ y Marco Antonio ¹⁷, cuyo aspecto aterró a sus asesinos ¹⁸.

Sin matizar estas interpretaciones, se puede decir que esta interpretación es la ordinaria. Así, entre otros, San Juan Crisóstomo ¹⁹, San León ²⁰ y San Agustín ²¹. Es tesis ordinaria en la tradición ²².

b) *Actitud reverencial litúrgico- legal.* — A la anterior interpretación tradicional se le oponen serios reparos, tanto del contenido evangélico cuanto filológicos, aparte de la gran divergencia de traducciones que los autores hacen de este pasaje, lo mismo que el no dar explicación a muchas preguntas que espontáneamente surgen: ¿Quiénes — cuántos — cayeron en tierra? ¿cómo cayeron? ¿por qué cayeron? ¿cómo y por qué se levantaron? ¿cayeron dos veces? A todo esto no se ha dado una explicación plenamente satisfactoria.

Contra la explicación ordinaria se alegaron dos dificultades ²³:

Del contexto evangélico. — De los pasajes evangélicos se ve que Cristo no trata en vida de aterrar a los enemigos ni manifestar su potente gloria; incluso no es éste el sentido de la expulsión de los mercaderes del templo. Si no lo hizo en vida, parece menos probable que lo haga en el momento en que se va a dejar prender por sus enemigos.

Razones filológicas. — El verbo usado aquí, “retrocedieron” (νᾰπήλθον), no tiene el sentido que le atribuyen algunos autores: rebotar, resbalar, chocar, sino sólo irse, apartarse, separarse.

La otra locución (εἰς τὰ ἰπίσω) no significa, como a veces suele traducirse, por “de espaldas,” sino sólo ir “hacia la dirección del dorso,” aunque se vaya caminando de cara vuelta.

Por eso, toda la frase griega aquí usada sólo significa “apartarse o separarse, dirigiéndose hacia la dirección que se tenía a la espalda,” aunque sea volviéndose el rostro hacia atrás. Por tanto, según la hipótesis de Bartina, su traducción debe ser: “Se apartaron yendo hacia el sitio que estaba a sus espaldas.”

La última locución que entra en juego (ἐπεσαν χαμαί puede significar varias cosas: caer, postrarse o prosternarse. Los LXX traducen por esta palabra el verbo hebreo napal, tan usual para indicar el “prosternarse.” Podría preguntarse: ¿Por qué en esta escena estas tropas iban a prosternarse?

En tiempo de Cristo, el sacrificio cotidiano terminaba pronunciándose por los sacerdotes el nombre divino, el inefable tetragrámmaton, aunque no se percibía distintamente, porque lo velaba el sonido estridente de las trompetas. Entonces, el pueblo allí presente, y por esta causa, se “postraba” **en actitud de adoración al nombre de Yahvé.**

Por eso se propone en esta escena que, al preguntar a Cristo si era Jesús de Nazaret y responder él “Yo soy” (εγώ εἰμί), a la vez que pronunciaba la palabra de respuesta, con ella se pronunciaba el nombre divino: “Yo soy” (Yahvé).

Una de las formas de responder, en tiempo de Cristo, era en hebreo: 'ani huah = Yo-él; y en arameo, 'anah hu'a. Si, lo que era frecuente, se explicitaba el verbo, daría esta forma: 'ani Yahü'ah = Yo soy él, que era la transcripción de Yahvé.

Entonces, al oír pronunciar el nombre inefable, los oyentes, sobre todo los sanedritas, retroceden, sorprendidos algún tanto, y se postran rostro en tierra en señal de adoración al nombre de Dios.

Sin embargo, el mismo autor reconoce que “nos movemos en un terreno algún tanto inseguro,” sobre todo por falta de un conocimiento positivo de las lenguas semitas que se hablaban

en tiempo de Cristo.

En efecto, hay razones serias en contra de esta sugestiva hipótesis.

Si comprendieron que pronunciaba el nombre Yahvé, ¿por qué no lo intentaron “lapidar,” pues lo creían blasfemo?

¿Por qué, al responderles la segunda vez “Yo soy,” no se consigna que volvieron a caer en tierra?

A la pregunta que se hace en hebreo a una persona, v.gr., “Eres tú realmente Asael?” se responde sólo “Yo,” sobrentendiéndose “soy” (2 Sam 2:20).

La respuesta normal es repetir el pronombre personal de primera persona. Pero, sobre todo si se responde con énfasis, se pone el pronombre personal de tercera persona: él (5:48.12, etc.). Así, a la pregunta anterior se podría responder: “Yoél.” Así lo vierte F. Delitzsch en su traducción hebraica del N.T. ('ani hu').

Por eso, en el caso de Cristo, o no se pronunció toda la palabra, en cuyo caso no hay problema; o si, por sólo pronunciarse el pronombre personal de primera persona — “yo” — se sobrentiende el “soy,” con lo que se lo hace equivalente al nombre divino, ¿por qué, en los casos ordinarios de la conversación, no se hacía la respuesta equivalente a la pronunciación del nombre divino? Y si por pronunciarse enfáticamente se añadió explícitamente el verbo “ser” y vino a producir esta equivalencia fonética con el tetragrámmaton, ¿por qué en los otros casos de conversación judía, en que se daba enfáticamente la respuesta, no se creaban estos problemas de “prosternación” litúrgica. Y, sobre todo, ¿por qué no apareció esta acusación ante el sanedrín muy poco después de pronunciadas estas palabras, cuando andaban buscando testigos falsos y tenían allí todo un pelotón testigo de esta hipotética blasfemia? Y lo antes dicho, si lo creyeron blasfemo, ¿por qué no lo “lapidaron” allí, v.gr., como hicieron con San Esteban? (Act 7:56-59).

Lo que cabría preguntar es si esta escena — sobre todo el retroceso y caída en tierra — es una escena histórica, o es más bien una redacción libre de Jn para enseñar plásticamente — “par abóla in actu” — la plena libertad y pleno dominio y plena iniciativa de Cristo en toda su entrega. Con ello Jn, como en otros muchos pasajes, destacaría por este procedimiento la divinidad de Cristo. Y la razón sería ésta: si la escena fuese histórica, ¿cómo los sinópticos — Mt, Pedro (Mc) y Lc, que sabe el “sudor de sangre” — no recogieron en la narración de Cristo en Getsemaní este episodio; de un interés muy grande — se diría excepcional — **de la “entrega”** en la pasión de Cristo?

Cristo es llamado a presencia de Anas, 18:13-14.

¹³ **Y le condujeron primero a Anas, porque era suegro de Caifas, pontífice aquel año.** ¹⁴ **Era Caifas el que había aconsejado a los judíos: “Conviene que un hombre muera por el pueblo.”**

Juan es el único evangelista que recoge este llevar a Cristo prisionero “primeramente” a casa de Anas. ¿Cuál es el motivo y finalidad de esto?

Anas, hijo de Set, fue nombrado sumo sacerdote por Sulpicio Quirino, legado de Siria, permaneciendo en este puesto unos diez años, del 6-15 d-C., en que fue depuesto por Valerio Grato. Pero logró que fuesen luego sumos sacerdotes cinco hijos, un nieto y Caifas, su yerno ²⁴.

Esto hace ver la gran influencia que Anas tuvo sobre la política judía y sus hábiles relaciones con los legados y procuradores romanos. Ni sería improbable que su extraordinario prestigio en Israel, hasta llamársele “hombre felicísimo” ²⁵ precisamente por su influjo social, haya sido uno de los iniciadores de la persecución contra Cristo (Act 4:6ss).

Jn da la razón de haberlo llevado a Anas: “porque era suegro de Caifas.” Esta razón parece orientar el pensamiento en el sentido dicho.

El hecho de haberlo remitido “primeramente” a él es, por lo menos, una deferencia, que supone un deseo insano o malvado contra Cristo, y acaso para obtener de su astucia segurencias, conocido “de visu,” para el acto de la condena oficial. Ni Caifas hubiese hecho seguramente nada contrario a los sentimientos de aquel hombre omnipotente. La vanidad de Anas debió de quedar satisfecha con aquel gesto. Aquella sesión no debió de ser larga — acaso un pequeño interrogatorio de curiosidad astuta — ni tener especial importancia.

No obstante, se ha propuesto que esta sesión en casa de Anas corresponde a la sesión nocturna del sanedrín que relata Mt (26:57-60) y Mc (14:53-64; Bultmann, J. Jeremías). El proceso estricto judío sólo se habría tenido en casa de Caifas, en la mañana, y sería el de Lc (22:66-71). Pero el evangelista presenta esto como un episodio de tipo incidental, a pesar de que Jn no expone con amplitud el proceso ante el sanedrín. Y el v.24 parece querer precisar que este esquema de interrogatorio fue en casa de Caifas.

Como antes en Jn, se dice aquí de Caifas que era pontífice “de aquel año.” El puesto estaba a disposición de los procuradores de Roma, y un judío que escribe esto no puede ignorarlo. El sentido es que era el pontífice “de aquel año” insigne y trascendental ²⁶.

A. Jaubert propone que la repetición — se diría que innecesaria — que se hace aquí dos veces de que “ataron” a Jesús (Jn 18:12.24) pueda ser una alusión deliberada del “simbolismo” de Jn al sacrificio de Isaac, que se llamaba 'agedá (atadura), y cuyo sacrificio también se conmemoraba en la Pascua y estaba presente en las mentes aquellos días ²⁶.

Primera negación de Pedro, 18:15-17 (Mt 26:58-70; Mc 14:54-68; Lc 22:55-57). Cf. comentario a Mt 25:58-70.

¹⁵ Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del pontífice y entró al tiempo que Jesús en el atrio del pontífice, ¹⁶ mientras que Pedro se quedó fuera a la puerta. Salió, pues, el otro discípulo, conocido del pontífice, y habló a la portera e introdujo a Pedro. ¹⁷ La portera dijo a Pedro: ¿Eres tú acaso de los discípulos de este hombre? El dijo: No soy.

Los tres sinópticos hacen ver que la primera negación que recogen de Pedro fue con motivo de una “criada.” Pero Jn dice que la misma u otra era la “portera” (ἡ θυρωρός). La puerta guardada por ella φουρα), a diferencia de otra que se cita (πυλών), no era la de la calle, sino la del “vestíbulo” ante el patio (προαύλιον), que es a donde se dirige Pedro después de la primera negación (Mc 14:68). No era raro en la antigüedad, tanto en Judea como en otras partes, encomendar este oficio a mujeres.

Después del prendimiento de Cristo, Pedro y Juan siguieron de lejos al pelotón de tropa, y se acercaron a casa del Sumo Sacerdote. Entraron ambos hasta el vestíbulo, pero Pedro “se quedó” fuera en la “puerta” (θύρα) del vestíbulo. ²⁷ El “otro discípulo,” que era “conocido del Sumo Sacerdote” y, por tanto, de sus criados, pasó, habló con la “portera,” y se le franqueó el paso a Pedro. Y allí se iba a cumplir la profecía del Señor. El que estaba más cerca del mismo, allí lo negaba a la pregunta de aquella mujer. Jn deja preparado el escenario de la segunda negación de Pedro, al decir que Pedro, para desentenderse de la importunidad de aquella mujer, pasó al patio, donde los soldados estaban calentándose ante el frío de aquella noche. Era un buen pretexto de Pedro para poder saber algo del proceso de Cristo. Las noches de Jerusalén a comienzos de abril son, a veces, muy frescas, sobre todo si ha llovido ²⁸.

Siempre fue tema de curiosidad el decir Jn que el “otro discípulo era conocido del pontífice.” Este “discípulo” innominado parece sería el “discípulo al que amaba el Señor,” pues Jn aparece muy frecuentemente (cf. Jn 13:23ss; 20:2ss; 21:7.20ss; Act 3:1; 4:13) con Pedro. Lo que suele extrañar es que un pobre pescador galileo tuviese este “conocimiento” con el Sumo Sacerdote, pues aparece con cierta familiaridad, ya que “como tal, es recibido por la portera y logra aquella noche la entrada de Pedro. ¿Acaso se podría interpretar ese “conocimiento” porque fuese conocido de algunos servidores importantes del mismo, como se habla de cristianos “de la familia del César” (Flp 4:22), y que son siervos en el palacio imperial? “Nada sabemos sobre lo que haya detrás de esa noticia” (Vawter).

¿Por qué, entrando allí Pedro y “otro discípulo,” que es apóstol (v.15), sólo se habla de Pedro? ¿Es por modestia del autor? ¿Es por la actitud desapercibida del “otro”? Pero también era galileo.

Cristo ante Caifas, 18:19-24.

¹⁹ El Sumo Sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina. ²⁰ Respondióle Jesús: Yo públicamente he hablado al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, adonde concurren todos los judíos; nada hablé en secreto, ²¹ ¿Qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído qué es lo que Yo les he hablado; ellos deben saber lo que les he dicho. ²² Habiendo dicho esto Jesús, uno de los ministros, que estaba a su lado, le dio una bofetada, diciendo: ¿Así respondes al Sumo Sacerdote? ²³ Jesús le contestó: Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas? ²⁴ Anas le envió atado a Caifas, el Sumo Sacerdote.

El Sumo Sacerdote de “aquel año” era Caifas y ante él tiene lugar este interrogatorio. Este episodio sólo es transmitido por Jn.

Caifas interrogó directamente a Cristo sobre “sus discípulos” y sobre “su doctrina.”

Este episodio debe de ser parte del proceso “nocturno” contra Cristo, que relatan ampliamente Mt-Mc, en casa de Caifas. A la pregunta de Caifas sobre sus “discípulos” y sobre su “doctrina,” Cristo responde diciendo que pregunte a los que le han oído, pues El no habló en secreto; este aspecto de los “discípulos” se debió, seguramente, a poder saber su número y adhesión, **por temor a un levantamiento político-mesiánico, con las consecuencias consiguientes de Roma** (Jn 11:47-52). No tuvo confabulaciones, ni tuvo emboscadas políticas ni religiosas. El expuso siempre su doctrina en “reuniones públicas (εν συναγωγῇ; Jn 6:59) y en el atrio de Israel, del templo, adonde concurren “todos los judíos”; Él habló siempre “públicamente al mundo,” a las gentes.

Este mismo modo de hablar es el que Isaías pone en boca de Dios (Is 45:19; 48:16). Podría ser un intento deliberado con que Jn quiere **resaltar en la respuesta histórica de Cristo la divinidad del mismo.**

Con esta respuesta, Cristo contestaba sobre su “doctrina,” y también, indirectamente, sobre sus “discípulos”; nada tenían que temer de ellos, puesto que nada tenían que temer, temporal ni políticamente, de su doctrina. Pero su nombre no iba a darlo. Es lo que haría cualquier hombre de honor si los veía expuestos a alguna persecución, como iba a ser en este caso, en que habían ya anunciado penas — la “excomunión,” elherem de Israel — **contra el que lo confesase por Mesías** (Jn 9:23).

La previa determinación de la muerte de Cristo (Jn 11:47-53) es lo que hace a Cristo no contestar al Sumo Sacerdote. Primero, porque ellos declaraban sin valor el testimonio de uno

mismo ²⁹; y además porque no les interesaba saber la verdad, sino condenarle a muerte. A este fin estaban atestando “muchos falsos testigos” (Mt-Mc).

Al oír esta respuesta de Cristo, uno de los “ministros,” satélite judío, le “abofeteó,” diciéndole: “¿Así respondes al pontífice?” El término usado (εδωχεν Εάπισμα), lo mismo puede significar que le dio una “bofetada” con la mano abierta, que lo golpeó con una vara ³⁰. Ni se puede olvidar aquí que los ministros presentes son de los judíos que fueron a prender a Cristo al huerto e iban armados con “espadas y palos” (Mt 26:47 par.).

Se pensó si este detalle de golpear o abofetear a Cristo un “ministro” supone no un acto de comparación oficial, sino privada ³¹. Sin embargo, la razón no es terminante. En los Hechos de los Apóstoles, estando San Pablo compareciendo oficialmente ante el Sanedrín, el mismo pontífice Ananías, ante una respuesta suya, manda herirle en la boca (Act 22:30; 23:1-4). Estas libertades no eran ajenas a estos actos, aun siendo contra la misma ley (Act 23:3).

Pero Cristo respondió a este “servidor” del pontífice, manifestándole lo injusto de aquella ofensa servil, puesto que sus palabras — su respuesta — eran justas. El que calló ante acusaciones falsas y sufre pasión, sale aquí por los fueros de la justicia ante el atropello servil a un reo. El dilema que Cristo le presentó era irrefutable. Si Cristo estaba allí como acusado, tenía derecho a defenderse. Y fue lo que hizo, apelando para ello al procedimiento único entonces, ante toda aquella sesión ya predeterminada a condenarle. Su respuesta era su defensa. La actuación de aquel “siervo” era una intromisión, una injusticia y una coacción a la libertad de defensa de un reo: “Si hablé mal, muéstrame en qué, y si no, ¿por qué me hieres?” En ello iba también una síntesis del proceso.

Lo que no deja de extrañar es por qué, si esta escena es parte del proceso “nocturno” del Sanedrín contra Cristo, Jn no recoge éste más extensamente en su evangelio del Hijo de Dios, donde se le condena precisamente **por haber “blasfemado” al decir que era el Hijo de Dios.**

Pero, en primer lugar, el proceso “oficial” de Cristo fue el “matutino” (Lc), en el cual proclamó su divinidad. Por eso, sin relata esta escena, acaso exploratoria, en el proceso “nocturno,” no lo desenaja de su marco histórico, como Mt-Mc, que sintetizan en el proceso “nocturno” la preparación y primer sondeo de Cristo el proceso jurídico y condena del “matutino.” En este sentido es Jn quien deja en su marco histórico esta escena. Pero siempre queda el porqué de la omisión del proceso-**condena en que se le condena por ser el Hijo de Dios.**

Posiblemente se deba esto a que a los lectores asiáticos de Jn les interesaba menos el procedimiento judicial judío. Pero la condena y el tema de la acusación, Jn los trata ampliamente, como acusación hecha por los mismos judíos ante el tribunal de Pilato.

En el proceso romano estaba, además, implícito el proceso judío; a sus lectores étnicos les bastaba.

En cambio, le interesaba destacar aquí la inocencia de Cristo, ante el ambiente de iniciaciones “gnósticas,” de hacer ver que **su doctrina la expuso siempre “públicamente a todo el mundo.”**

V.24: “Anas lo envió (ἀπέστειλεν) atado a Caifas, el pontífice.” Extraña la situación de este versículo aquí. Por eso algunos lo traducen por un pluscuamperfecto: “Anas lo había enviado.” Otros piensan en una corrección o precisión, para que no hubiese posibles confusiones con quién fuese el pontífice: si Anas o Caifas (v.13). Lo lógico es que se trata de un desplazamiento de su lugar original.

De hecho, el v.24 está colocado después del v.13, su lugar propio, en la Syrsin., en San Cirilo de Alejandría y en el manuscrito 225. Últimamente aún se ha defendido esta opinión, y hasta se puede ver un “índice de su desplazamiento” en las cuatro variantes que hay del mismo, y

precisamente en las partículas de su unión con lo anterior³¹.

Segunda y tercera negación de Pedro, 18:25-27 (Mt 26:71-75; Mc 14:69-72; Lc 22:58-62). Cf. comentario a Mt 26:71-75.

²⁵ Entretanto, Simón Pedro estaba de pie calentándose, y le dijeron: ¿No eres tú también de sus discípulos? Negó él, y dijo: No soy. ²⁶ Díjole uno de los siervos del pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja: ¿No te he visto yo en el huerto con EL? ²⁷ Pedro negó de nuevo, y al instante cantó el gallo.

Los cuatro evangelistas recogen el cumplimiento de la “predicción” que Cristo hizo a Pedro, en la última cena, sobre sus “tres negaciones.” Fue grande la impresión causada en la catequesis primitiva sobre este hecho.

Los cuatro evangelistas quieren hacer ver el hecho del cumplimiento. De ahí que seleccionen diversas escenas, que son las que provocan las aparentes divergencias. El tema de las negaciones de Pedro, en su concepto de divergencias y solución propuesta, se expone al comentar las “negaciones” de Pedro en Comentario a Mt 26:69-75.

Cristo ante Pilato, 18:28-40 (Mt 27:1; 11-21; Mc 15:1-11; Lc 23:1-7.13-20).

Es el cuarto evangelio el que relata con mayor amplitud el proceso de Cristo ante Pilato. No solamente refiere más explícitamente el croquis fundamental de este proceso en los sinópticos, sino que tiene secciones propias. Es notable observar que este relato responde literariamente a una “inclusión semita” en v. 18.

- a) 18:29-32: Piden a Pilato la muerte de Cristo.
- b) 18:33-38a: Primer diálogo de Pilato con Cristo.
- c) 18:38b-40: Pilato quiere soltar a Cristo.
- d) 19:1-3: Flagelación y coronación de espinas.
- c) 19:4-8: Pilato no encuentra motivo de condena.
- b) 19:9-11: Segundo diálogo de Pilato con Cristo.
- a) 19:12-16: Los judíos obtienen la muerte de Cristo.

Primer tanteo judío de acusación ante Pilato, 18:28-32.

²⁸ Llevaron a Jesús de casa de Caifas al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la Pascua. ²⁹ Salió, pues, Pilato fuera y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? ³⁰ Ellos respondieron, diciéndole: Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos. ³¹ Díjoles Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Le dijeron entonces los judíos: Es que a nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie. ³² Para que se cumpliese la palabra que Jesús había dicho, significando de qué muerte había de morir.

Jn, que recoge sólo del proceso de Cristo ante el Sanedrín la escena ante Caifas, interrogándole sobre su “doctrina” y “discípulos,” supone esta condena sanedrita, como se ve en las primeras manifestaciones que hacen a Pilato.

Cuando llevan a Cristo de Caifas a Pilato era “muy de mañana.” Los tribunales romanos se abrían muy pronto. Séneca dirá, en general, de ellos que se abrían “prima luce.”³² Podría su-

ponerse aquí que entre seis y siete de la mañana.

Los judíos, que aquí son, como es frecuente en Jn, los dirigentes sanedritas, aparte de los “ministros” que conducen prisionero a Cristo, no quisieron entrar en el “pretorio” para no “contaminarse,” ya que, al ponerse el sol de ese día, era, para ellos, el 15 de Nisán y tenían que comer la Pascua³³.

El pretorio es el lugar donde residía en Jerusalén el procurador romano. Estos tenían su residencia oficial en Cesárea del Mar, pero, en sus idas a la Ciudad Santa, habitaban unas veces en el palacio de Herodes y otras en la fortaleza Antonia. No se sabe con certeza dónde tuvo instalado Pilato el “praetorium” en esta ocasión³⁴.

Los judíos, para comer ritualmente la Pascua, tenían que estar en estado de “pureza legal.” No era prescripción de la Ley, sino de la tradición. En la Mishna se dice que contrae impureza legal por siete días el que entra en casa de un pagano, pues “las habitaciones de los gentiles son inmundas” (cf. Núm 9:6-10)³⁵.

En vista de esta actitud, Pilato salió “fuera” del pretorio, a algún rellano o plataforma, como se ve por “sentarse” él allí “en su tribunal” (Jn 19:13), lo mismo que por la escena de sacar allí dEcce Homo. Así, el procurador de Judea Gesio Floro (60 d. C.) habitó en el palacio de Herodes, constituido pretorio por su presencia, y celebró juicios “delante” de él³⁶.

Se explica muy bien el que Pilato “salga” y acceda a todo este proceso a petición judía, a pesar del odio bien demostrado que Pilato tenía contra los judíos. La razón es que se estaba en los días pascuales y, bien movido el fanatismo religioso, podía el pueblo terminar en una revuelta y en un peligro para el prestigio político de Pilato. La política más elemental le aconsejaba acceder a esto; lo que no quiere decir que estuviese obligado a ceder a sus exigencias si eran injustas.

En Mt-Mc comienza el proceso preguntando, sin más, Pilato a Cristo si él es el rey de los judíos. Esta misma pregunta la trae Jn, pero en un segundo momento, dando lugar a un amplio y propio interrogatorio sobre la realeza de Cristo.

Jn tiene aquí como propio un primer contacto de los judíos con Pilato:

“¿Qué acusación traéis contra este hombre?
Si no fuera malhechor, no lo traeríamos.
Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley.
A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie.”

Este esquemático y tenso contacto entre Pilato y los dirigentes judíos suele presentárselo como una insolencia judía al procurador, para intimidarle con los días de la Pascua y hacerle así ceder, sin más, a sus deseos. Esto no es creíble.

Conocido el carácter de Pilato, presentar así el problema era llevar de antemano el fracaso por respuesta. Además, Pilato, antes de que llegasen ellos con Cristo, tenía que estar al corriente, por su policía y por sus “servicios de inteligencia,” de todos los movimientos de la ciudad, máxime con el peligro de los días pascuales. Más aún, “seguramente no se entregó al acusado sin una notificación escrita u oral, que debía decir: “Este hombre se presenta como rey de los judíos”³⁷. Lo que es cierto es que, antes de llegar con Cristo prisionero, se había pedido a Pilato la audiencia, se le había informado sumariamente del motivo, y éste había accedido a ello.

Por eso, la pregunta de Pilato es la ritual para iniciar un proceso, ya que él, juez, no iba a estar al simple dictado de los judíos, ni la pregunta supone un desconocimiento absoluto de la causa que abre. Y, por lo mismo, su pregunta lleva un contenido más hondo y más específico. Debe de ser el aludirles qué tiene que ver él en este asunto de un iluso Mesías judío, sin repercu-

siones políticas, como él tenía que saber por sus informaciones policiales. Y cosas suyas internas no le incumbían a él, siempre que no pasasen al campo social o político (Act 18:12-16).

De aquí que la respuesta de los dirigentes judíos no sea de premeditada insolencia, sino de una justificación “a fortiori”: si, siendo ellos judíos, le traen espontánea y celosamente a su tribunal un judío, es que éste es un evidente “malhechor.”

Por la respuesta de Pilato, que oficialmente no es informado en el tribunal sobre qué causa sea, les responde con ironía a este argumento “a fortiori”: si es un “malhechor” judío, que le juzguen los judíos según su ley. La tremenda ironía de Pilato se ve. El no puede dar, sin más, un “exequátur” al proceso judío; tiene que hacerlo en su tribunal, máxime tratándose de pena capital.

De hecho, la respuesta de los judíos es que ellos no pueden ejercer el derecho de muerte: el *ius gladü*³⁸. Indirectamente le piden que la causa de este “malhechor” que le traen exige la pena de muerte. Si los dirigentes judíos le habían pedido audiencia previamente a Pilato e informado en su comunicación, aun sumariamente, sobre el tipo de causa que le llevaban, lo que es completamente lógico, se aprecia a un tiempo la fina ironía sarcástica de Pilato y, en ella, su odio y desprecio a los judíos, junto con la habilidad política para no exacerbarlos de momento.

Jn comenta a este propósito cómo, por esta falta en los judíos del *ius gladii*, se iba a cumplir la palabra de Cristo, repetida en diversas ocasiones, diciendo que moriría en la cruz, como se dice veladamente en Jn —“ser elevado” — (Jn 3:14; 8:28; 12:32ss). Ya que, de haber sido condenado a muerte por los judíos, sería “lapidado,” puesto que lo condenaban por blasfemia.

Pilato interroga a Cristo sobre su realeza, 18:33-38 (Mt 27:11; Mc 15:2; Lc 23:2-3).

³³ Entró Pilato de nuevo en el pretorio, y, llamando a Jesús, le dijo: ¿Eres tú el rey de los judíos? ³⁴ Respondió Jesús: ¿Por tu cuenta dices eso o te lo han dicho otros de mí? ³⁵ Pilato contestó: ¿Soy yo judío por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí, ¿qué has hecho? ³⁶ Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí. ³⁷ Le dijo entonces Pilato: ¿Luego tú eres rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz. ³⁸ Pilato le dijo: ¿Y qué es la verdad? Y dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dijo: Yo no hallo en éste ningún crimen.

Pilato comienza este interrogatorio de Cristo preguntándole, sin que los sanedritas le hayan acusado de nada en concreto, lo mismo que en Mt (27:11) y Mc (15:2), sobre si él es “el rey de los judíos.” Es ello una prueba que supone el informe y acusación previa, al menos prenotificada en privado.

Lc pone, en cambio, al principio del proceso, la acusación terminante que le hacen. Le presentan, malintencionadamente y desnaturalizando los hechos, una versión política de su mesianismo: a) “pervierte a nuestro pueblo”; b) “prohíbe pagar tributo al César”; c) “dice ser El el Mesías-Rey” (Lc 23:1-2). Las dos primeras eran, ciertamente, falsas, y la tercera estaba desnaturalizada, al dar de ella, en el contexto de lo anterior, una versión política. Mc lo presenta así: los dirigentes “le acusaban de muchas cosas” (Mc 15:3) insistiendo en esto. **Pero Cristo nada respondió**, maravillándose Pilato (Mt 27:12ss par.).

Debe de ser después de estas acusaciones que dicen los sinópticos cuando, maravillado Pilato de que aquel reo es distinto de todos, “entró de nuevo en el pretorio” y, mandando venir a

Cristo, le hace un interrogatorio privado, lo que no excluye la presencia de otras personas — asesores, tabellarii, etc. — sobre su realeza.

La pregunta fue sobre si era en verdad El “el rey de los judíos.” Pero Cristo tenía que precisarle bien el sentido de aquella expresión, que podía ser gravemente equívoca.

Si lo decía Pilato por su cuenta, El no era rey en ese sentido; **no era un rey político, no era un competidor del César**; El no venía a aprovecharse de Palestina para dársela a los judíos quitándosela al César.

Si se lo habían dicho los dirigentes judíos, en parte era verdad: **Él era el Mesías, pero no el Mesías político que ellos esperaban, el rey político que ellos allí le presentaban.**

La pregunta de Cristo incomodó a Pilato, que corta por lo sano, preguntándole que responda “qué ha hecho.”

Pilato puede estar tranquilo. **Porque el reino de Cristo no es de este mundo.** La prueba la tiene él: no tiene soldados, está prisionero, sin que nadie le defienda ni luche por Él.

“¿Luego tú eres rey?” Hasta aquí la respuesta de Cristo había sido negativa. Y no podía ser ajeno a la información de Pilato la entrada “mesiánica” de Cristo el día de Ramos, sus disputas y enseñanzas con los fariseos en los últimos días jerosolimitanos y su confesión en la noche anterior ante el Sanedrín. De ahí la pregunta que le hace con ironía y medio piedad y desprecio. A este momento deben de corresponder las frases de los sinópticos sobre su realeza (Mt 27:11ss par.); Cristo lo afirma: “Tú lo dices.” Esta frase es de muy raro uso y supone una cierta solemnidad³⁹.

Cristo expresa cómo su reinado es espiritual, por someter los seres humanos a la verdad. Esta es la finalidad de su venida a este mundo. Los autores subrayan, salvando el contenido histórico interpretativo, cómo el estilo de estas palabras está fuertemente sumido en términos yoánicos (Jn 3:11.32; 8:14ss; 1:7.8; Ap 1:5).

En todo esto hay una redacción interpretativa de Jn. Además, “estas palabras (todo el diálogo), atribuidas a Jesús por el evangelio de Jn, no pueden imaginarse en labios de un Mesías judío, ni siquiera de un Mesías más espiritual, como el descrito en los Salmos de Salomón.”⁴⁰ La posibilidad no se niega, pero en aquel medio ambiente, reflejado en los sinópticos y contrastado con la penetración del sentido evangélico que expone Jn, no es creíble.

Al llegar a este punto y oír hablar de la “verdad,” Pilato pregunta qué cosa sea la “verdad.” Acaso piensa en los filósofos ambulantes que en Roma andaban exponiendo sus sistemas y sus sabidurías. El gesto de Pilato refleja una perfecta situación histórica. ¿La verdad? ¿Quién la iba a discernir entre tantos sistemas? Se acusa bien en él el escepticismo especulativo de un romano y de un político, a quien sólo le interesaba lo práctico. Y, acaso encogiéndose de hombros, pensó que Cristo fuese uno de estos iluminados orientales y no dio más importancia a aquel asunto. Y terminó así el interrogatorio. “Salió” de la parte interior del pretorio al exterior del mismo, para decir a los dirigentes judíos que no encontraba ningún crimen en este hombre para condenarle a muerte. Fue para él un soñador, un filósofo o un oriental iluminado. En todo caso, no había lugar a más proceso.

Expediente para librarle, 18:39-40 (Mt 27:15-18.20; Mc 14:6-11; Lc 13:13-19).

Jn va a relatar a continuación la maniobra de Pilato para evitar la muerte de Cristo. Comienza aquí y se extiende por parte del capítulo siguiente.

³⁹ Hay entre vosotros costumbre de que os suelte a uno en la Pascua ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos? ⁴⁰ Entonces de nuevo gritaron diciendo: ¡No a éste,

sino a Barrabás! Era Barrabás un bandolero.

Al llegarse a este punto, que los sinópticos han relatado sólo de las acusaciones que los judíos hicieron delante de Él, Pilato comienza su maniobra política para evitar la condena a muerte de Cristo. No ve motivos de condena y tiene motivo de odio y desprecio a los judíos, como se sabe por su historia. Pero, no pudiendo hacerles frente en aquel momento de posible fanatismo religioso pascual y con la sentencia oficial del Sanedrín y la presión del mismo para su condena, junto con el temor a posibles delaciones en Roma, como ya lo habían hecho los dirigentes judíos en otra ocasión ⁴¹, en las que no iba a ser ajeno Herodes Antipas, busca una salida que cree efectiva. El dilema entre Barrabás y Cristo. Pero este tema se expone en el Comentario a Mt 27:15-30. Pilato se enredó inhábilmente en este proceso en el que, así planteado, jugaban el odio, el Sanedrín, los “agentes infiltrados” y la psicología fanática de las “masas.”

- 1 A. Fernández, Vida De Jesucristo (1954) P.696. — 2 Bonsirven, Textes Mbbiniques. (1955) N.870-876. — 3 Strack-B., Kommentar. Ii P.567. — 4 Cullman, Das Neue Testament Und Staat (1956) P.31. — 5 Antiq. XVIII 9:3; Bell. Iud. Ii 1:3; Cf. Ii 20:7. — 6 Blinzler, Der Prozess Jesu, Vers. Esp. (1959) P.82ss. — 7 Blinzler, O.C., P.75-77. — 8 Felten, St&Ria Dei Tempa Del N.T., Vers. Del Al. (1932) Ii P.55. — 9 Act. 4:1-3; 6:12ss, Etc.; Josefo, Bell. Iud. II 14:1; Cf. Wevl, Diejüdisclien Straf-Gesetze Bei Josephus (1900) P.13. — 10 Zorell, O.C., Col. 1221; Cf. A. Rlch, Dict. Des Antiquites Romains Et., Vers. Franc. (1861) P.176. — 11 Para El Resto De Esta Escena Del “Prendimiento” En Jn, Cf. M. De T., Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.324-332, Del Que Se Utilizan Algunos Pasajes. — 12 Schanz, Komm. Über Das Evangelium Des Heiligen Johannes (1884) H.L. — 13 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.456. — 14 Fillion, Les Mímeles De N. S. (1909) T.2 P.330-337. — 15 W. Leonard, Encatholic Commentary On Holy Scripture (1953) P.1011 N.807c; — 16 Velleius Paterculus, II 19:3 — 17 Valer. Max., VIII 9:2. — 18 Parrar, The Life Of Christ Ed. 3.^A Ii P.319. — 19 Hom. 83 In Lo. — 20 Serm. 2 De Passione. — 21 Tract. In Lo. Tr.112. — 22 Lancen, Die Letzten Lebensstage Jesu P.220-221. — 23 Remitimos Al Artículo De S. Bartina, “Yo Soy Yahweh.” \Ota Exegetica A Lo. 18:4-8: Estudios Eclesiásticos (1958) 403-426, Del Que Se Da Aquí Un Resumen. — Josefo, Antiq. XX 9:1. Ibid. — 26 Este Tema Ya Se Expuso Anteriormente; Cf. comentario A Jn 11:49. — 26 A. Jaubert, “Symboles Et Figures Christologiques Dans Le Judaisme.” Exégése Bi-Blique Et Judaisme, Ed. J.-E. Ménard (1973) P.228. — 27 Josefo, Antiq. Vii 2:1; Act 12:13. — 28 Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.465. — 29 Talmud: Ketuboth M. 2:9; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1237; Cf. Jn 5:31; 8:13. — 30 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col. 1175. — 31 Schanz, Kommentar Über Das Evangelium Heil Johannes (1884) H.L. — 31 Scheider, Zur Komposition Von Joh 18:12-27: Zeit, Für Neut. Wissenschaft (1954) 111-119. — 32 De Ira Ii 7; Hor, Epist. Ii 1:103. — 33 El Problema De La Divergencia Cronológica Entre Juan Y Los Sinópticos Sobre La Celebración De La Pascua Se Estudió En El Comentario A Jn C.13. — 34 Cf. M. De Tuya, Del Cenáculo. P.419-422. — 35 Ohaloth Viii 7; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.838. — 36 Josefo, Bell Iud. Ii 14:8; Cf. II 15:1ss. — 37 Weiss, Das Atieste Evang. (1903) P.317. — 38 Sobre Cómo Los Judíos No Tenían El Ius Gladü, Cf. M. De Tu Ya, Del Cenáculo. P.395-396. — 39 Joüon, L'évang. Compte Tenu Du Substrat Sémitique (1930) P.162; Dalman, Z Wortejesu I P.254; Buzy, Evang. S. St. Matth. (1946) P.346; Strack-B., Kommentar., I P.990. — 40 J. Klausner, The Messianic Idea In Israel (1955) P.392. — 41 Filón, Leg. ad Caium 38:299-305.

Capítulo 19.

Expediente de Pilato para librar a Cristo, 19:1-7 (Mt 27:26-31; Mc 15:15-20; Lc 23:22). Cf. comentario a Mt 27:25-31.

El principio del capítulo 19 de Jn continúa narrando el expediente que Pilato utiliza para librar a Cristo

¹ Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle. - Y los soldados, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, le vistieron un manto de púrpura ³ y, acercándose a EL, le decían: Salve, rey de los judíos, y le daban bofetadas. ⁴ Otra vez salió fuera Pilato y les dijo: Aquí os lo traigo, para que veáis que no hallo en El ningún crimen. ⁵ Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: Ahí tenéis al hombre. ⁶ Cuando le vieron los príncipes de los sacerdotes y sus satélites, gritaron diciendo: ¡Crucifícale, crucifícale! Díjoles Pilato: Tomadlo vosotros y crucificadlo, pues yo no hallo crimen en El. ⁷ Respondieron

los judíos: Nosotros tenemos una ley, y, según la ley, debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.

El segundo expediente que utiliza Pilato para librar a Cristo — y a él — es la “flagelación.” Buscaba con ello calmar momentáneamente las exigencias judías, para liberar a Cristo — y ¡liberarse él! — de sus insidias. Es la misma finalidad que se propondrá al utilizar la escena burlesca a la que pertenece la coronación de espinas ¹.

Sin embargo, esta “flagelación” aquí está desplazada. El análisis de esto se hace en el Comentario a Mt 27:26. El pasaje de la “escena de burlas” es aquí, lo mismo que en Mt-Mc, pues Lc la omite, una incrustación literaria. Aparte de esto, “como la flagelación era el preliminar habitual de la crucifixión, es verosímil que Juan anticipara este acontecimiento buscando un efecto dramático” (B. Vawter, o.c., p.513). La flagelación fue el acto inmediatamente previo al salir con la cruz para el Calvario.

El tercer expediente que va a utilizar Pilato es la coronación de espinas, con la “escena de burlas,” a la que pertenece. El relato lo traen matizadamente Mt-Mc, y Jn alude a ella ². Esta “escena burlesca” no fue ordenada por él, sino improvisada por la solda desea y aprovechada por Pilato para lograr su finalidad. Es lo que (parece desprenderse de los textos evangélicos).

El expediente final que Pilato va a poner en juego es la tremenda escena del *Ecce Homo*. Sólo Jn es el que narra esta escena. Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: “¡Aquí tenéis al hombre!” El evangelio de Jn, que comenzó presentando a Cristo con el “He aquí el Cordero de Dios” (Jn 1:29.36), va a terminar destacando esta coincidencia histórica de presentar a Cristo, al final de su vida, como el *Ecce Homo* ¿Qué buscaba directamente Pilato con esto? Se pensaría que provocar en los dirigentes y, sobre todo, en la turba un sentimiento de compasión y, con él, de indulto. Pero acaso sea más probable la interpretación de una enseñanza burlesca dramatizada ³. **El Mesías, el Rey de los judíos**, era aquel *Hecce Homo*.

Pero la reacción de “los príncipes de los sacerdotes y de sus ministros” fue, embravecidamente, pedir para Él la crucifixión. Al pedir al procurador romano la pena de muerte, le explicaban bien que querían para Él la cruz. Jn cita sólo a los “príncipes de los sacerdotes” y sus “ministros” como los que piden para Él la cruz. ¿Acaso el pueblo se habría impresionado parcialmente? (Blinzler). Ellos ven en esto el propósito de no condenarle a muerte y de burlarse de ellos. “Pilato demostró de nuevo ser un mal psicólogo. Existe un grado de crueldad al que es ajeno todo sentido del humor o todo movimiento de compasión.” ⁴

Esta reacción provoca, a su vez, en Pilato una sensación de boicot de su expediente y de asco y sarcasmo. Esta actitud de Pilato responde perfectamente a lo que dice de él Filón ⁵. “Tomadlo vosotros y crucificadlo, pues yo no hallo crimen en Él.” Naturalmente, no es que Pilato les autorice a ellos a crucificarlo, desentendiéndose del asunto, lo cual no podía, menos aún cuando él reconoce la inocencia de Cristo. Es un sarcasmo de repulsión, ante la inocencia de Cristo, el odio y envidia que ve en ellos en esta causa (Mt 27:18 par.), y de boicot a sus planes.

Ante este sarcasmo, los “judíos” plantean la acusación desde otro punto de vista: de su ley. Le traen la acusación por lo que le condena el sanedrín. Se ha hecho Hijo verdadero de Dios, y, según su ley, debe morir (Le 24:16).

Los dirigentes judíos le plantean un nuevo problema y una insinuación de acusación a Roma. La religión judía era considerada religión lícita. El procurador debía respetarla. Es verdad que él no se metía a juzgar sus cuestiones, y hasta es posible que los dejase a ellos con los temas y problemas de su ley, como hizo después Galión, procónsul de Acaya (Act 18:12-16) en ocasión

semejante. Pero un magistrado romano debía respetar y hacer cumplir las leyes nacionales de los pueblos sometidos siempre que no estuviesen en oposición con los intereses de Roma, aunque siempre podía quedar un margen de interpretación y apreciación. Que debe de ser en lo que se basa después esta acusación velada de delación. Y los mismos judíos no harán en ello demasiado hincapié, ya que presentarán otra queja política fundamental, traduciendo de otra manera la **primera acusación política de hacerse Cristo el Mesías-Rey.**

Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios.19:8-12^a.

⁸ Cuando Pilato oyó estas palabras, temió más, ⁹ y, entrando otra vez en el pretorio, dijo a Jesús: **¿De dónde eres tú? Jesús no le dio respuesta ninguna.** ¹⁰ **Díjole entonces Pilato: ¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?** ¹¹ **Respondióle Jesús: No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto; por esto el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.** ^{12^a} **Desde entonces Pilato buscaba librarle; pero los judíos gritaron diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César.**

Ante esta acusación que se hace de Cristo, de hacerse Hijo de Dios, Pilato “temió aún más.” Al temor, que implícitamente se ha de suponer a revueltas y fanatismos políticos, con sus posibles consecuencias delatorias para él, se unía ahora una nueva preocupación: **el oír decir de Cristo que se hacía Hijo de Dios.**

Para valorar mejor esto, “entró” otra vez al pretorio. Y mandó traer a Cristo a su presencia. Allí, más reservadamente, podría interrogarle a su gusto, con más serenidad y más capciosamente.

“¿De dónde eres tú?” le preguntó. Como pagano, Pilato sabía que había leyendas de hijos de dioses. Más aún, se decía que éstos aparecían incluso súbitamente. La actitud de Cristo, el dominio ante el embravecimiento de las acusaciones, le hicieron ver que aquel caso era distinto de los otros reos llevados a su tribunal. Como pagano era supersticioso. Por eso, esta pregunta: “¿De dónde eres tú?” no se refiere al país originario de Cristo o familia, pues él ya sabía que era “galileo” (Lc 23:6), aparte de lo que tenía que saber de Él por los informes secretos de su “servicio de inteligencia.” La pregunta, como suena, es capciosa. Pretende deducir de la respuesta si está en presencia de uno de esos seres míticos o semidioses. De ahí el “temor” que se le acentuó ante esto. De ser verdad, ¿no podría él experimentar las iras de un ser sobrehumano al que había brutalmente injuriado?

Pero Cristo no le respondió nada. ¿Para qué responder a un hombre que no había querido oír lo que era la “verdad”? Como tampoco respondió a las acusaciones de los judíos en el Sanedrín.

Éste silencio exasperó el despotismo romano de Pilato, y le advirtió que estaba en sus manos su vida o muerte. La respuesta de Pilato responde a la fórmula del derecho romano: “Todo el que puede condenar puede absolver.” ⁶

La respuesta de Cristo ofrece especial interés: “No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto.” Frecuentemente se lo interpreta del poder recibido de Dios, como San Pablo enseña a otro propósito (Rom 13:1ss). Pero manifiestamente no es éste el sentido. “Esta sentencia no es una máxima sobre el origen del poder político” ⁷. **Pilato no tenía poder moral de Dios para crucificar al Hijo de Dios.** Las palabras de Cristo quieren corregir este despotismo con el que se presenta Pilato ante Él. Sólo quiere valorarle el caso presente. Si Él, Cristo, está ahora como un reo ante Pilato, esto se debe a que “le fue dado de lo alto,” es decir,

por Dios. Es que la providencia de Dios había dispuesto este plan (Jn 3:27; 10:18). Cristo se encontraría ante el procurador romano de Judea y utilizaría la iniquidad de aquel juicio para la salvación del mundo.

Y si Pilato se creía investido de un poder omnímodo de vida o muerte, Cristo le advierte también que él es un juguete de pasiones en este caso: otros son los que le mueven y le van a arrastrar a lo que él no quiere. “Por eso el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.” ¿Quién es éste a quien directamente se refiere, que le entregó?

Podría ser Judas, que aparece siempre como “el que le entregó” (Jn 6:71; 13:2, etc.). Pero quien le entregó directamente a Pilato es Caifas, que determinó ya de atrás su muerte (Jn 1:1; 49ss; 18:14), y luego provocó, en la noche, su condena. En realidad fue él quien le entregó en nombre de todo el sanedrín. Acaso sea un nombre singular que está por un colectivo; acaso Judas, en el que se engloba, causal y “típicamente,” a todos los verdaderos responsables (Jn 8:21). Es la culpabilidad de los que cerraron los ojos a la luz y presionaron ante Pilato para llevar a Cristo a la muerte.

El resultado de esto fue que Pilato “buscaba librarle.” A la inocencia de Cristo, reconocida por Pilato, se unía ahora, seguramente, un cierto temor supersticioso sobre la filiación de Cristo. Y todo esto llevó a Pilato a buscar el medio de librar a Cristo.

En todo este diálogo, el desarrollo conceptual y literario de -Jn sobre un fondo histórico es perceptible.

La condenación de Cristo, 19:12b-16a (Mt 27:26c; Mc 15:15c; Lc 23:24-25). Cf. comentario a Mt 27:26ss.

Es Jn, de los cuatro evangelistas, el que dedica más extensión a situar, con toda solemnidad, el momento y trascendencia de la condenación de Cristo por Pilato.

^{12b}Pero los judíos gritaron diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César. ¹³ Cuando oyó Pilato estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado “lithóstrotos,” en hebreo “gab-batha.” ¹⁴ Era el día de la Parasceve, preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro rey. ¹⁵ Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! ¡Crucifícale! Díjoles Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar? Contestaron los príncipes de los sacerdotes: Nosotros no tenemos más rey que el César. ^{16a} Entonces se lo entregó para que le crucificasen.

Al ver los dirigentes judíos que Pilato persistía en su determinación de soltar a Cristo, le alegaron, veladamente, la acusación que harían de él ante Tiberio de no impedir un “amigo del César” el que se levantase en su jurisdicción un rey competidor del César. La acusación de hacerse rey fue el comienzo del proceso incluso en los sinópticos; pero ahora, al replantear la acusación política, la refuerzan con la alusión a la acusación que harán ante Tiberio. La escena está encuadrada en todo el ambiente histórico más riguroso.

Filón, citando una carta del rey Agripa a su amigo Calígula, dice de Pilato que, ante una protesta de los judíos, que diputaron para ello a los cuatro hijos del rey, Pilato les “opuso a estos ruegos una repulsa llena de rencor, porque era de un carácter duro y terco. Entonces gritaron: No nos dirigiremos más a ti, sino que enviaremos diputados para que lleven la súplica al señor” (Tiberio) ⁸. Y esta acusación velada de delación de no mirar por un “competidor” que se le levantaba al César, aparte de los informes que ya estaban en Roma de arbitrariedades del gobierno de

Pilato, junto con la rebelión que tenía ante sí, movida por los dirigentes de Israel, fue lo que le hizo capitular. La acusación de Israel no iba ahora contra Cristo, sino contra Pilato.

El título de “amigo del César” venía, además, a ser considerado casi como un título oficial ⁹, máxime para un magistrado romano. Y también es sabido cómo Tiberio castigaba al máximo — “atrocissime” dice Suetonio ¹⁰ — los delitos de “lesa majestad.” Por sospechas de traición, hizo azotar a Agripina, nieta de Augusto, y la desterró luego a la isla Pandataria, donde murió de hambre ¹¹.

Ante este temor de delación y de castigo por parte de Tiberio, Pilato capituló. Expresamente lo dice Jn: “Cuando Pilato oyó estas palabras” (v.13), determinó dar la sentencia de muerte contra Cristo. Estos cambios en Pilato, después de una terca voluntad en contrario, son descritos por Josefo ¹².

Jn presenta con gran precisión y solemnidad este momento trascendental de la condena de Cristo.

Pilato mandó “sacar fuera” del pretorio a Cristo. Y se colocó allí el “bema,” que era alto estrado donde se ponía la “silla curul” y desde donde se había de dar la sentencia jurídica romana. Así mandó ponerlo, delante del pretorio, en la plaza, poco después de Pilato, Gesio Floro, procurador de Judea, y a él vinieron “los pontífices” con las gentes principales, para un juicio público ¹³. Pilato se “sentó en su tribunal.” Esta forma era ya casi técnica (Mt 27:19; Act 12:21; 25:6-15) ¹⁴, para expresar la sentencia.

El sitio en que estaba Pilato era llamado (λιθόστρωτος) en griego, “lugar pavimentado de grandes piedras,” y en arameo gab-batha o “lugar alto.” “De este patio, anónimo en Mc (15:16), Jn ha recogido las designaciones populares: pavimentado de grandes losas para los helenistas, pero gabbatha para los tradicionalistas judíos. Para no usar los vocablos grecorromanos: Antonia, Lithóstrotos, que les ofuscaban, los judíos afectaban conservar aquí el viejo nombre del término: “la altura, la colina.” ¹⁵

Jn precisará más: que esta condena fue dada en el “día de la parasceve (o preparación) de la Pascua.” Era el día 14 del mes de Nisán. Jn ha ido presentando a **Cristo vinculado a las pascuas**. Quiere destacar que va a ser inmolado **como el verdadero cordero pascual** (Jn 19:36). Al destacar aquí que era la preparación de la Pascua, debe de tener un intento especial, que se ve mejor al precisar la hora en que **Pilato va a dar la sentencia de muerte de Cristo**.

“Era como la hora sexta,” es decir, sobre el mediodía. Pero esta afirmación de Jn crea una dificultad ya célebre. Y es que los sinópticos suponen que Cristo está en la cruz ya en la “hora sexta” (Mt 27:45; Mc 15:33); y Mc dice expresamente que “era la hora de tercia cuando le crucificaron” (Mc 15:25). La solución es que los judíos, si dividían el día en contraposición a la noche, en doce horas, en el uso vulgar, por lo dificultoso que esto resultaba de precisar, se utilizaba la división de pma (que comenzaba a la salida del sol), tertia (sobre las nueve), sexta (mediodía) y nona (tres de la tarde) ¹⁶. Y estas horas populares eran valoradas con el margen de imprecisión a que estaban sujetas. Así, la “hora cuasi sexta” de Jn está de acuerdo con la “hora tercia” en que suponen que fue la condena de Cristo, ya que la crucifixión la suponen desde la hora sexta a la de nona (Mt 27:45; Mc 15:33). La de “tercia” era el período que iba aproximadamente de nueve de la mañana a mediodía. Y aunque aparecen también en el evangelio de Jn incidentalmente citadas algunas de las doce horas en que se dividía el día, resultaría que la hora de sexta, aun en esta hipótesis, era sobre el mediodía.

Al indicar Jn esta hora, junto con la “parasceve de la Pascua,” es posible que quiera, además de la precisión cronológica, destacar un sentido simbolista. Según la legislación rabínica, sobre el mediodía había de hacerse desaparecer de la casa el pan fermentado, para dar lugar a los

ázimos de la Pascua ¹⁷. Es la preparación de la sustitución pascual. Acaso es lo que Jn quiera decir aquí: la condena de Cristo, en la “preparación” de la Pascua, es la *preparación del verdadero cordero pascual*, que pronto va a ser inmolado.

Pilato, “sentado” oficialmente en su tribunal para condenar a Cristo, resuelto ya a situarse él en los puestos del estrado, no perdona el sarcasmo de presentarles a Cristo como a rey de los judíos, haciéndoles ver, cínicamente, que él no quisiera crucificar a su rey. Pero los dirigentes de Israel piden brutalmente la crucifixión de Cristo, entusiasmados aún más por el sarcasmo de Pilato. En otra ocasión, Pilato — dice Filón — obró en un acto “menos por honrar a Tiberio que por disgustar al pueblo.” Y cuando le amenazaron con enviar acusaciones, estaba dudoso y “aun no quería dar gusto a estos hombres.” ¹⁸

Pero el sarcasmo de Pilato fue cortado por un envilecimiento aún mayor de “los príncipes de los sacerdotes,” al decirle que no tenían por rey más que al César. El pueblo teocrático que odiaba a Roma, **porque les impedía el ejercicio pleno de la soberanía teocrática de Yahvé**, por odio a Cristo y a la burla de Pilato, proclaman — ¡el sacerdocio! — que “no tienen por rey más que al César”: a Tiberio.

Se ha propuesto también que la frase de Jn: “Y sentó en el tribunal” (ἐχ αὐθίσεν ἐπὶ βήματος) no se refiere a Pilato, sino que éste sentó en el “tribunal” a Cristo. La posibilidad gramatical y filológica de esta hipótesis se ha hecho ver. El verbo usado puede tener sentido transitivo (Act 2:30; 1 Cor 6:4; Ef 1:20). Pero sería increíble que Pilato sentase a Cristo, por burla a los judíos, en su mismo tribunal, en su “silla curul.” Es increíble una mascarada en el tribunal oficial, por el sentido mismo de honor de Roma y por temor a una nueva delación. Ni pondría en ella a una víctima ensangrentada, donde inmediatamente él mismo tendría que sentarse para dar sentencia. Pero los que defienden esto hacen ver que el “bématos,” en general, era no sólo la “silla curul,” sino también el estrado en que aquella se ponía. Pilato habría hecho colocar a Cristo en su estrado. Cristo aparecería así como rey “entronizado.” Jn querría destacar este importante contenido teológico, pues el proceso de Cristo por Pilato juega casi todo él en el terreno de la realeza de Cristo. Cristo sería así proclamado y entronizado rey de los judíos. Y, en el estrado del procurador, Él era también juez de ellos. Al destacar esta escena, Jn querría evocar el tremendo **contenido teológico, ya tratado en su evangelio**, de Cristo “juez” y del “juicio” que, automáticamente, **se hace al rechazar a Cristo** (Jn 5:22.24.27; 9:39; 3:19; 12:48). Sería el gran cuadro de Cristo Rey-Juez.

Para ello se insiste en que la estructura de este pasaje lleva a ello — se le acusa de rey, coronación, Ecce-Homo — ; hasta el nombre de gabbatha, elevación, llevaría al simbolismo teológico de Jn, para hacer ver esta “elevación” de Cristo Rey-Juez, que terminará, triunfalmente, **en la “elevación” de la cruz, con el título de rey sobre ella.**

Incluso se insiste en que los versículos de “sentarse en el tribunal” no están trazados para indicar la condenación, que vendrá después, o mejor, que se supone (v.16), sino para burlarse Pilato, para realizar sin saberlo este “entronizamiento” real ¹⁹ de Cristo ²⁰. Es tema que aún es hipótesis.

La crucifixión de Cristo, 19:16b-24 (Mt 27:32-50; Mc 15:20b-36; Lc 23:26-45). Cf. comentario a Mt 27:32-50.

¹⁶b Tomaron, pues, a Jesús; ¹⁷ que, llevando su cruz, salió al sitio llamado Calvario, que en hebreo se dice “Gólgota,” ¹⁸ donde le crucificaron, y con Él a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio. ¹⁹ Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz; estaba escrito: Jesús Nazareno, rey de los judíos. ²⁰ Muchos de los judíos leyeron ese tí-

tulo, porque estaba cerca de la ciudad el sitio donde fue crucificado Jesús, y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. ²¹ **Dijeron, pues, a Pilato los príncipes de los sacerdotes de los judíos: No escribas rey de los judíos, sino que El ha dicho: Soy rey de los judíos.** ²² **Respondió Pilato: Lo escrito, escrito está.** ²³ **Los soldados, una vez que hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos, haciendo cuatro partes, una para cada soldado, y la túnica. La túnica era sin costura, tejida toda desde arriba.** ²⁴ **Dijéronse, pues, unos a otros: No la rasguemos, sino echemos suertes sobre ella para ver a quién le toca, a fin de que se cumpliese la Escritura: “Dividiéronse mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes.” Es lo que hicieron los soldados.**

La narración de Jn sobre la vía dolorosa de Cristo tiene algunas peculiaridades. Para el estudio de conjunto se remite a la exposición de este tema en Mt ²¹.

El título de la cruz. — Los tres sinópticos traen el título de la cruz casi de un modo uniforme. Jn le añade el título de “nazareno” a Jesús. Posiblemente destaca esto un nuevo motivo de desprecio a los judíos, a los que, en Cristo, crucificaba sarcásticamente Pilato, ya que todo lo galileo era motivo de desprecio para los judíos puros de Judea. Tanto Galilea (Jn 7:52) como Nazaret (Jn 1:46) tienen en el evangelio de Jn, en la apreciación de los judíos, un sentido despectivo.

El contenido del “titulus” era breve. En el reinado de Marco Aurelio, un cristiano llamado Átalo fue paseado por el anfiteatro de Lyon con una “tablilla” en la que estaba escrito: “Hic est Attalus christianus.” ²²

Jn destaca también lo que omiten Mt -Mc, que este título estaba escrito en tres lenguas: en “hebreo,” que era el arameo de entonces y la lengua de los nativos; en “romano” (ῥωμαῖστὶ = latín), la lengua oficial del Imperio, y en “griego,” la lengua universal de la región mediterránea y de las gentes cultivadas. Es un dato que refleja el medio histórico. En el templo había las “estelas de la castidad,” escritas unas en griego, y otras, con el mismo texto, en latín, que prohibían a los no judíos penetrar en el interior del templo ²³. Y en los límites de Persia se lee, a propósito de Gordiano III, que habían escrito en su sepulcro, “para que todos lo leyesen, el “titulus” escrito en lengua “griega, latina, persa, judía y egipcia.” ²⁴ En los alrededores de Roma quedan piedras sepulcrales redactadas en hebreo, griego y latín ²⁵.

Este “titulus” de la cruz lo “escribió Pilato” (v.19). En efecto, este “titulus” de los reos, según las reglas de la época imperial, debía ser redactado por escrito y, fundamentalmente, dictado por el juez y luego leído ante el reo y asistentes en voz alta. Eran considerados nulos los juicios simplemente pronunciados sin ser escritos. Lo que con esto se buscaba era que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada.

Probablemente, cuando los “príncipes de los sacerdotes” le piden a Pilato que no lo redacte como lo hizo, sino diciendo que era Cristo el que se decía que era rey de los judíos, a causa de las burlas que esto iba a despertar en los lectores de las lenguas griega y romana, acaso fue al leerse este “titulus” en voz alta, para la condena y que lo llevase el reo; como la respuesta de Pilato: “Lo que escribí, escrito está,” responde a la exigencia de la jurisprudencia romana. “La tablilla del procónsul es la sentencia, la cual, una vez leída, ni se le puede aumentar ni disminuir una letra, sino que, una vez pronunciada, se remita por instrumento a la provincia.” ²⁶ Naturalmente, **el contenido del “titulus” que aparece en la cruz es el motivo fundamental de la sentencia.**

Los soldados sortean las vestiduras. — Los tres sinópticos narran el hecho del sorteo, globalmente dicho, de las vestiduras de Cristo, una vez crucificado, las cuales, según la ley, pertenecían a los encargados de la ejecución ²⁷. Pero Jn destaca dos aspectos especiales en este

hecho.

Que “la túnica era sin costura, tejida toda desde arriba.” Según Isidoro de Pelusio, este tipo de vestidos era una especialidad de Galilea ²⁸. Pero no será improbable que el destacar este dato aquí tenga también otra finalidad: **el sugerir con ello el sacerdocio de Cristo**. Según Josefo, así era la túnica del sumo sacerdote ²⁹. Por eso, algunos exegetas piensan en esta posible sugerencia (Jn 17:19; Ap 1:13).

Pero Jn hace ver, como los sinópticos, que con este reparto de los vestidos del Señor se cumplía un anuncio profético de la Escritura. Es el salmo 22:19. Un salmo mesiánico, cuyas primeras palabras Cristo comienza a recitar en la cruz poco antes de morir (Mt 27:46 par.). Jn destaca la providencia que hubo en todos los actos que se realizaron en aquella hora. Con el “reparto de las vestiduras” de Cristo, Jn ve el cumplimiento de un vaticinio escrito en el Salterio.

“Mujer, he ahí a tu hijo,” 19:25-27.

²⁵ **Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena.** ²⁶ **Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaban allí, dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo.** ²⁷ **Luego dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.**

Este pasaje es exclusivo de Jn. Están presentes, “de pie” (ειστήχρισαν) junto a la cruz de Cristo, “su madre, y la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena.” ¿Son tres o cuatro estas personas? La “hermana de su madre,” ¿es la misma María de Cleofás o es persona distinta? No es seguro. Para muchos, estas dos personas no son más que una sola: María de Cleofás. Una redacción “ternaria” de estas personas en el Calvario es citada por los sinópticos (Mt 27:56; Mc 15:40). Sería un caso de aposición. Otros piensan en personas distintas: sería un número “cuaternario.” La “hermana de su madre,” que, conforme al uso semita, no exige ser hermana en sentido propio, sino familiar o pariente, sería la madre de los hijos del Zebedeo, que en Mt-Mc figura expresamente entre las mujeres que están en el Calvario (Mt 27:55.56; Mc 15:40), junto con María Magdalena y María la madre de Santiago y José, la cual, según Eusebio de Cesárea, es la mujer de Cleofás ³⁰.

Esta escena debe de tener lugar poco antes de morir Cristo. Los soldados tenían que custodiar de cerca a los crucificados, para evitar que los desclavasen. Por eso estaban “sentados” allí (Mt 27:36). Al principio de la crucifixión, un grupo de piadosas mujeres, entre las que está Magdalena, estaban “mirando (todo esto) de lejos” (Mc 15:40). Posteriormente, María, con este grupo de mujeres, entre las que está María Magdalena, está “de pie junto a la cruz” (Jn 19:25). Esto hace suponer que ya debe de llevar mucho tiempo en la cruz y que la muerte se acerca. Fue esto, seguramente, lo que hizo que el “centurión” (Mc 15:44.45) les permitiese acercarse a la cruz. Ni el pequeño grupo podía hacer nada en favor del moribundo, ante la guardia del centurión y tetrádion, máxime cuando, posiblemente, los primeros síntomas de la agonía comenzaban a acusarse.

¿Que valor tiene esta expresión? La historia de la interpretación de este pasaje es muy oscilante. Los tres Padres que son los mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de Jn: **San Crisóstomo** ³¹, **San Cirilo Alejandrino** ³² y **San Agustín** ³³, interpretan este pasaje de una solicitud temporal de Jn por María, y viceversa. **La tradición cristiana no valora este texto en el sentido de la maternidad espiritual de María** sobre los cristianos hasta una época tardía. Se cita el primero a Orígenes, pero el sentido en que lo interpreta es oscuro ³⁴; luego habla de él Jorge de Nicomedia en el siglo IX, pero tampoco parece que su interpretación sobrepase el sentido de una solicitud afectivo-temporal ³⁵. A partir del siglo XI ya es bastante conocida la interpreta-

ción espiritual³⁶. Pero el que hizo fortuna con esta sentencia fue Dionisio el Cartujano, siglo XV, en su *Vita Christi*³⁷. Después de él, el sentir cristiano y la literatura lo interpretan, ordinariamente, de la maternidad espiritual³⁸.

El magisterio pontificio, por lo menos desde Benedicto XIV, es abrumador a este propósito³⁹. Jesucristo mismo, desde lo alto de su cruz, quiso ratificar, por un don simbólico y eficaz, *la maternidad espiritual de María con relación a los hombres*, cuando pronunció aquellas memorables palabras: 'Mujer, he ahí a tu hijo'. *En la persona del discípulo predilecto confiaba también toda la cristiandad a la Santísima Virgen.*⁴⁰

Según el sentir de la tradición cristiana, a partir de un momento determinado, se cree enseña que, en estas palabras, Cristo proclama la maternidad espiritual de María sobre los hombres, lo mismo que en la persona de Jn proclamaba la *afiliación espiritual* de éstos con respecto a María

El contexto en que se encuadra esta expresión.

Este contexto está cargado de sentido “alusivo” a pasajes del A.T. y de un “simbolismo” teológico, añadido por Jn conforme a varios pasajes de su evangelio (cf. v.gr., Jn 9:7; 13:30, etc.). Este texto mariológico se halla encuadrado en un contexto — pasión y resurrección de Cristo — de un carácter marcadamente complejo y denso de contenido vario. Unos elementos son tipológicos: Cristo muere como rey (Jn 19:2-6), como cordero pascual (Jn 19:14); otros son eclesiales: la túnica “sin costura” (Jn 19:23.24; cf. Jn 21:11; cf. Lc 5:1-11; 1 Re 11.29ss), la efusión del E.S. “profetizada” (Sermón de la Cena), la “profecía” de Caifas, que comenta Jn sobre la redención de todos (Jn 11:49-52); otros son sacramentales: la “sangre y agua” que sale del costado de Cristo (Jn 19:34), como alusiones joanneas al bautismo y eucaristía, el poder de perdonar los pecados (sacramento de la penitencia; Jn 20:22.23).

Además de este amplio contexto, en el que se encuentra encuadrada esta doctrina mariológica — contexto con valor interpretativo —, hay otros elementos convergentes, que se han de considerar, ya que son procedimientos redaccionales característicos del cuarto evangelio.

Este evangelio está lleno de la idea de revelación, v.gr., un enviado divino ve a una persona, y la presenta, pronunciando un oráculo (cf. Jn 1:42.47, etcétera). Es el mismo modo de narrarse esta escena.

Parece también muy probable que Juan aquí represente a un grupo, co'rru sucede en otros pasajes (cf. Jn 2:2 4:9ss; 9:40-41, etc.). Es tendencia estructural en su evangelio. En esta narración ni a María ni a Juan los llama por su nombre propio, sino por los de “Mujer,” “Madre” y “Discípulo.”

Además, el corte de esta sentencia de Cristo en el Calvario encuentra semejanzas con fórmulas paleotestamentarias mesiánicas, alguna muy característica del A.T. (2 Sam 7:14). En cambio, el verbo “recibir” (λαμβάνω) de la frase en cuestión, aquí usado, puede tener el sentido de tomar algo = panes, lienzos, un perfume, etc. (Jn 6:11; 12:4.13; 19:23.40; 18:3; 19:6; 18:31; 19:1); o de recibir o acoger algo, v.gr., **el testimonio del “don” de Dios, la palabra evangélica, el ser Hijos de Dios**, (Jn 3:11; 17:8; 14:17; 1:12; 1:16).

Igualmente la frase εις τα Ιδια, ¿qué significa? Puede tener el sentido de en casa (LXX = Est 6:12.13; 5:10; Act 21:2; 2Jn 10; Jn 7:53; 1:11) o el sentido de lo que es propio de uno: de sus bienes, los cuales pueden tener sentido material (Act 4:32; Jn 10:3) o sentido espiritual (Jn 8:44; 15:19).

Son, pues, elementos que ha de ser valorados en función de otros.

Valor clave de la palabra “Mujer”

Siempre ha extrañado el que Cristo llame a su Madre aquí “Mujer.” Las diversas hipótesis sobre esto se han expuesto en el Comentario a Jn 2:4. Pero en su valoración lo primero que se nota es una alteración que rompe el paralelismo estructural normal de la fórmula, de tan profundo valor en el ritmo literario semita. La fórmula lógica sería:

“*Madre* [Mujer], ahí tienes a tu *hijo*;
hijo, ahí tienes a tu *Madre*.”

Mas también cabe preguntarse si esta palabra “Mujer” aquí es original de Cristo. Michaud escribe: “Nada nos prohíbe negar que Juan ha querido verter por ella el equivalente de palabras pronunciadas por Jesús.” Y parece muy lógico que sean del evangelista.

Pues extrañan ya en boca de Cristo; extraña esta coincidencia de la misma palabra en boca de Cristo también en Cana; extraña que nunca salgan en los sinópticos; extraña el que esta palabra sea puesta estratégicamente en dos pasajes clásicos de su evangelio para formar una “inclusión semita”; y extraña, sobre todo, esta palabra por su conexión “alusiva” con otros pasajes, que van a ser precisamente la explicación de lo que Cristo quería decir con la palabra “Madre.” A esto hay que añadir que estos pasajes — Cana y Calvario — parecen desarrollados con la teología de San Juan.

En este caso, ¿qué significa, a qué se “alude” aquí con la palabra “Mujer”? Exige esto una metodología de conexiones bíblicas: se impone aquí — lo que es tan frecuente en este evangelio — una conexión “alusiva.” Se piensa en dos pasajes del A.T.r en Génesis (3:20) y en los que la “mujer” personifica a la tan divulgada concepción de la “Hija de Sión.”

Puesta en relación con Génesis, aludiría a María, Nueva Eva — inspirada en el tema tan paulino, y acaso ambiental, de Cristo, Nuevo Adán (Gen 4:1; cf. Rom 5:14; 1 Cor 15:45-49), lo mismo que en la narración de las “enemistades” también de la Mujer (Gen 3:1ss), en función victorioso-maternal, y evocándose también a Génesis (30:20): “Y llamó. a su mujer Eva, por cuanto ella es madre de todos los vivientes.” En un pasaje de Jn hay, al parecer, una relación intencionada con un pasaje de Génesis, a propósito del “nacimiento de un hombre al mundo” (Jn 16:21; cf. Gen 4:1; Feuillet). Esto favorecería más aún el procedimiento “alusivo” hacia Génesis. Así María sería presentada “alusivamente” como *Madre espiritual de todos los vivientes* — Nueva Eva — , y no sólo de Juan. ,

Otros autores lo ponen también en función de los pasajes bíblicos de la “Hija de Sión” en el aspecto de alumbramiento de un nuevo pueblo. Así Isaías (66:7.8; Miq 4:9-10). El tema de la “Hija de Sión” es también usado en el N.T.

Si por la palabra “Mujer,” literalmente, se orienta la alusión a Génesis, a causa del “procedimiento de complejidad,” tan en uso, se puede “aludir” también al valor conceptual de “alumbramiento” de un nuevo pueblo implicado en determinados pasajes de la “Hija de Sión.” “¿Quién oyó cosa semejante? ¿Es dado a la luz un país en un día? ¿Una nación nace toda de una vez? Pues apenas ha sentido los dolores, ya Sión (= Hija de Sión) ha pando a sus hijos” (Is 66:8.9). Posiblemente entren en juego los dos conceptos de “Mujer” — Sión — y “Mujer” — Eva — , complementándose por “alusión,” más que por “superposición de planos.” María es proclamada Madre espiritual de los hombres (Génesis), al “alumbrar” con dolor corredentivo en el Calvario a todo un pueblo — **todos los seres humanos redimidos** — **que recibe maternalmente, como don de Dios** (*Hija de Sión*).

María, a la hora en que Cristo pronunció estas palabras, comprendió el sentido de lo que en ellas se proclamaba. Es una exigencia del estado actual de la teología mariana. Jn entonces no lo terminó de comprender, como no comprendió entonces otras cosas (Jn 14:9; 20:8.9; 2:22; 12:16),

sino más tarde: a la hora de la iluminación que se inicia en Pentecostés. En este caso, probablemente comprende y realiza actos de piedad con la Virgen, que, aun valorados en su sentido afectivo-temporal, estaban, de hecho, incluidos en la plenitud del contenido directo que Cristo proclamaba, ya que la filiación espiritual de María importaba en Jn actos, no sólo de afecto, sino de asistencia temporal a ella, como exigencia de la práctica de la piedad. Por eso, “desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.”⁴¹

Por otra parte, “en la persona del discípulo predilecto confiaba también (Cristo) toda la cristiandad a la Santísima Virgen. ¿En que sentido? Se piensa por algunos que en un sentido “típico.” Cristo dirigiría a Jn estas palabras en un sentido literal directo, como se desprende de la interpretación de la tradición y del magisterio; pero Jn sería, a su vez, “tipo” de los hombres que se confiaban así, en él, a María. Pero parece mucho más probable que la “humanidad” esté contenida en esta expresión dirigida a Jn en un sentido también literal. Pues en Jn se encuentra la misma razón formal — naturaleza humana — por la que María será madre espiritual suya y de los seres humanos. Cristo, al proclamar esta filiación espiritual de los seres humanos con relación a María, puede proclamar a un tiempo lo que hay en Jn como común a los seres humanos. Sería un caso de doble sentido, literal por parte de Cristo, pero no dispar, sino homogéneo: inclusivo⁴². Es lo que postula la enseñanza del magisterio y la explicación interpretativa de “Mujer,” por Jn; en el sentido “alusivo” expuesto, lo mismo que el correlativo-paralelístico de “hijo” sentido literal⁴².

Este encomendar Cristo a su madre a Jn prueba también que María no tenía más hijos y que José ya había muerto, pues, de lo contrario, a él o a ellos correspondía mirar por su esposa o madre.

La muerte de Cristo, 19:28-37 (Mt 27:45-50; Mc 15:33-37; Lc 23:44-46). Cf. comentario a Mt 27:45-50.

Jn, omitiendo la palabra del “abandono” (Mt-Mc), tan en consonancia con su enfoque teológico, da una serie de detalles sobre la muerte de Cristo que omiten todos los demás evangelistas, destacándolos dentro de la portada teológica y del cumplimiento profético, lo mismo que **consigna la plena conciencia con que Cristo obra en todo.**

²⁸ **Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura dijo: Tengo sed:** ²⁹ **Había allí un botijo lleno de vinagre. Fijaron en un venablo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca.** ³⁰ **Cuando hubo gustado el vinagre, dijo Jesús: Todo está acabado, e inclinando la cabeza, entregó el espíritu.** ³¹ **Los judíos, como era el día de la parasceve, para que no quedasen los cuerpos en la cruz el día de sábado, por ser día grande aquel sábado, rogaron a Pilato que les rompiesen las piernas y los quitasen.** ³² **Vinieron, pues, los soldados y rompieron las piernas al primero y al otro que estaba crucificado con El;** ³³ **pero llegando a Jesús, como le vieron ya muerto, no le rompieron las piernas,** ³⁴ **sino que uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado, y al instante salió sangre y agua.** ³⁵ **El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis;** ³⁶ **porque esto sucedió para que se cumpliera la Escritura: “No romperéis ni uno de sus huesos.”** ³⁷ **Y otra Escritura dice también: “Mirarán al que traspasaron.”**

Jn omite el grito de “abandono” que relatan Mt y Mc. Posiblemente obedece ello a que Jn quiere

destacar la grandiosa majestad de Cristo en su muerte.

Sabía que todo el plan del Padre estaba ya “cumplido” (Jn 4:34; 14:4); sólo faltaba algo que Jn lo ve vaticinado en la Escritura. Y manifestó su “sed” (cf. Sal 22:16; 69:22).

La sed era uno de los tormentos ordinarios y más atroces de los crucificados. En Cristo esta “sed” tenía que ser abrasadora. Desde la “agonía” de Getsemaní, pasando por todos los “procesos,” flagelación y vía dolorosa, en la que desfalleció, la deshidratación producida tenía que causarle una sed abrasadora. No sería cálculo nada improbable unir a estos tormentos una fiebre superior a los 39°.

El sentir cristiano ha visto en esta ardiente sed de Cristo más que la simple sed fisiológica; reconociendo ésta, ve en ella otra “sed” más transcendente: “Por esta sed que dice, muestra que su muerte era verdadera, no fantástica; pero también se muestra el ardiente deseo de la salud del género humano.”⁴³ Es algo implicado en esta sed fisiológica. Si Cristo libremente acepta y padece esta sed, lo es por la inmensa “sed” que tiene de honrar al Padre y de salvar a los hombres. Por eso, esta sed fisiológica es, a un tiempo, mérito y signo de su infinita “sed” redentora. Es lo que el sentir cristiano ve en ella. La sed física evoca, como en el pasaje de la Samaritana, la sed de almas. Es todo lo que le pedía a aquella samaritana, al decirle: “Dame de beber” (Jn 4:7ss)⁴⁴.

Con esto se “cumplía” la Escritura. En los Salmos se había descrito este tormento. El salmo al que sin duda se refiere — “en mi sed me dieron a beber vinagre” (Sal 69:22) — es mesiánico, sea en sentido “típico” o, como algunos quieren, en sentido “literal.”⁴⁵

Jn ve varios pasajes de la vida de Cristo a la luz de este salmo. Cristo aparece como centro de la Escritura.

Ante esta manifestación de “sed,” los que allí estaban, que, aunque no se nombran, han de ser los soldados, le van a ofrecer agua refrescante. Había allí una “vasija” o botijo “lleno de vinagre” (δξος). En realidad no era vinagre solo, aunque ésta era la denominación usual (Rut 2:14)⁴⁶. Las clases bajas romanas, especialmente los esclavos y los soldados en campaña, usaban frecuentemente un refresco de agua mezclada con vinagre llamada “posea”⁴⁷. A esta bebida alude, sin duda, el evangelista: la tenían allí los soldados para refresco durante el tiempo de la custodia.

Uno de los soldados tomó una “esponja” que tenía allí probablemente para limpiarse de la sangre y de la operación de las crucifixiones, y, mojándola totalmente (μεστόν) en la “posea,” la puso en el extremo de una “jabalina” y la acercó a los labios resecaos de Cristo.

Este pasaje tiene una dificultad ya célebre. El texto dice que el soldado montó la esponja sobre un “hisopo.” Pero ni es creíble que hubiese tal hisopo allí ni, por lo pequeño y endeble, podía prestarse a poner sobre él una esponja. Para obviar esta dificultad se propuso el “hisopo gigante” (*Origanum maru* L.), cuyos tallos alcanzan la altura de un metro⁴⁸. Pero todo esto es muy improbable. En Mt y Mc se dice que fue montada la esponja sobre una “caña” (χαλάμφο). Horacio llama así a la “saeta.”

Posiblemente es más lógica la explicación que hizo Camerarius (t 1574). Supuso un caso de ditografía. La lección primitiva por “hisopo” (ύσσώπω) no sería ésta, sino otra (ύσσός), “jabalina.” El cambio de esta palabra se explicaría porque un antiguo copista habría modificado la lección primitiva: “Poniendo (la esponja) alrededor de una jabalina” (ύσσοπερίθέντες), por desconocer el sentido de ésta (ύσσος = jabalina), la cambió en esta otra: “Poniendo (la esponja) alrededor de un hisopo” (ύσσωπωπερίθέντες). Esta interpretación es confirmada por un manuscrito cursivo, el 476, del siglo XI⁴⁹.

Esta “jabalina” (ύσσός) corresponde a la pequeña lanza romana llamada “pilum.” Su me-

dida osciló en algo más de un metro. El asta era de madera', la punta hiriente, de hierro. Era arma usadísima por la infantería romana y utilizada incluso como jabalina⁵⁰. Ésta asta de madera es lo que hace a Mt-Mc citarla, genéricamente, como una “caña.”

El que los soldados ofrezcan este refresco a Cristo en su sed no lleva ningún propósito. Aunque acaso, más que ofrecerle un alivio, fuese debido a la relación en que lo ponen lo sinópticos, con el error de suponer los soldados que pudiese venir Elías a librarle de la cruz⁵¹. Sería, en el intento del soldado, como un estimulante orgánico ante la expectación. Sin embargo, la construcción estilística de los sinópticos permitiría también suponer una acción misericordiosa de un soldado, al ofrecerle la “posea,” y una interpretación más o menos burlesca de “los otros,” sobre la posibilidad de la venida del profeta Elías a librarle de la cruz.

Cristo no lo aceptó; cuando recibió aquella oferta refrescante, al gustarlo en sus labios, lo rechazó (Mt 27:33.34).

En cambio, pronunció el Consummatum est: “Todo está cumplido.” El plan del Padre estaba cumplido, y con él las Escrituras. Cristo había cumplido su misión. “E inclinando la cabeza, depuso (παρέδωκεν) su espíritu.” De los cuatro evangelistas, es Jn el que más acusadamente expresa este morir de Cristo. Acaso quiere con ello indicar lo que Cristo dijo: **que nadie le quitaba la vida**. Él era el que la daba de sí mismo (Jn 10:17-18). No sería improbable que los evangelistas, a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido **acusar esta libertad con los términos filológicos que usan**. Pues en otros casos, para decir esto, usan la palabra “morir” (Mt 22:2-26 par.⁵²).

También se piensa en otro enfoque de Jn. “La expresión griega es singular. Esto no puede ser sin intento. Para el evangelista, el último suspiro de Jesús preludia la efusión del Espíritu (Jn 1:33; 3:34; 4:14; 7:37; 39; 20:22).”⁵³

Cristo murió en la Parasceve, el 14 de Nisán, víspera de la Pascua. Esta, conforme al cómputo judío de puesta a puesta de sol, iba a comenzar sobre tres horas después. Ya que, si Cristo muere en la hora de nona, que comienza a las tres de la tarde, la puesta de sol, “si aquel viernes cayó, como es muy probable, el 7 de abril, fue a las 6:23.”⁵⁴

Pero, según la ley judía, los cuerpos de los ajusticiados no podían quedar en el “palo” durante la noche; había que enterrarlos el mismo día, porque el reo así muerto es “maldición de Dios” (Dt 21:22-24). Y los crucificados, según hacen saber los autores de la antigüedad, podían vivir en la cruz, entre terribles dolores, “toda la noche y aun, pasada ésta, todo el día”⁵⁵; e incluso podían vivir tres o más días⁵⁶. Máxime se había de exigir que esto se cumpliera en este día, ya que, a la puesta del sol, comenzaba el día 15 del mes de Nisán, que era el día santísimo de la Pascua. Josefo atestigua que era la costumbre que se hacía en su tiempo con los crucificados⁵⁷. Por eso destacó aquí Jn: “por ser día grande aquel sábado.” Sólo estaba prohibido el trabajo en el día de Pascua y en el séptimo, pero no en los otros, aunque en ellos había especiales festividades religiosas; y, aunque posteriormente se incluyó el 14 de Nisán en la denominación de los “ázimos,” no tenía prohibido el trabajo, según la escuela de Hillel. En la práctica no tenía este día reposo sabático⁵⁸.

Para ello, los “judíos,” que, como es frecuente en Jn, son los dirigentes, los celosos observadores de la ley, rogaron a Pilato, que abreviase aquel suplicio. Hicieron saber a Pilato, probablemente por subalternos del procurador (Jn 18:28c), que deseaban se respetase su ley en lo tocante a este punto. Pilato accedió a ello. Quiso no excitar rebeliones de fanatismo judío. Si la simple presencia de unos “estandartes” romanos estuvo a punto de provocar una revolución en Jerusalén en sus días⁵⁹, la profanación abierta de la ley con unos crucificados, en el día santísimo de la Pascua, podría dar lugar a todo tipo de rebeldías contra el procurador. Si los judíos pi-

dieron al procurador que les “rompiesen (χατεαγώσιν) las piernas” y luego los quitasen de las cruces, es que sabían que habian de lograrlo, según los procedimientos penales romanos. Y esta petición era que se aplicase el suplicio del crurifragium.

Consistía éste en romper con una clava de madera o hierro las piernas de los crucificados, produciéndoles así la muerte casi instantáneamente ⁶⁰. El crurifragium no era para los romanos parte de la crucifixión, como lo era la “flagelación” ⁶¹; pero era tan usual, que Cicerón dice de él que corría como un proverbio lo siguiente: “No se muere si no es partiendo las piernas” a los condenados ⁶².

En Mc (15:44) se dice que Pilato se admiró de la pronta muerte de Cristo. Esto orienta a pensar que la cruz de Cristo no tenía “sedile,” ya que los crucificados podían resistir hasta unos tres días vivos en la cruz, como se expuso arriba ⁶². Acaso se quiera también expresar con ello la libertad de Cristo en su muerte.

Pilato envió, con la autorización, soldados con estas clavas, para aplicar el “crurifragium.” Pero lo aplicaron a los dos ladrones. No se sabe por qué vinieron primero a ellos dos y dejaron a Cristo en medio. Acaso soldados distintos se apostaron uno a cada lado de los ladrones y les aplicaron el tormento por turno. Pero, como Cristo estaba muerto, no le aplicaron el tormento del “crurifragium.” El respeto a la muerte pudo contener a aquellos enviados. Pero, en cambio, uno de los “soldados,” acaso el centurión responsable de la custodia, para asegurarse bien y no tener luego posibles responsabilidades, le dio el golpe de gracia con una “lanza.” Contrapuesta a la jabalina o “pilum” romano, ésta era una “lanza” ordinaria. Con ella le “atravesó el costado” (πλευρά). El soldado buscaba, sin duda, atravesar el corazón, para garantizar la muerte, y hasta él, sin duda, llegó ⁶³.

El efecto inmediato que se produce con esta lanzada es que “al instante salió sangre y agua.” El concilio de Viena enseñó, condenando los errores de Pedro Juan Oliva, que esta sangre y agua salieron del costado de Cristo ya muerto ⁶⁴. Seguramente que no se exige en la expresión “agua” el sentido estricto de la misma; también aquí vale la descripción de los fenómenos naturales “según las apariencias sensibles.”

Como hipótesis médica de esto, se propone el aumento en gran proporción del líquido pleural y pericárdico por efecto de los sufrimientos y tremenda agonía de Cristo; y explicándose la salida de la “sangre” y del “agua” o líquido seroso por una alteración del líquido pleuro-pericárdico después de un cierto tiempo, saliendo primero un plasma predominante de hematíes, y luego, por estar en la parte superior, el líquido seroso y brillante, lo que en lo humano, por la cantidad y el tipo, llamó fuertemente la atención del evangelista, allí presente ⁶⁴.

El evangelio lo garantiza así: “El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad” (v.35). Esta forma extraña, en tercera persona, y que alude evidentemente a San Juan, podría explicarse por un modo de hablar conocido de los semitas; pero probablemente se refiere a una garantía de los discípulos del “círculo” de Jn (Jn 21:24), que avalan con la verdad suya la de su maestro a la hora de la publicación por ellos del cuarto evangelio.

Los Padres han interpretado místicamente esta “agua” y “sangre” como símbolo del Espíritu (Jn 9:39) que se recibe en el bautismo (Jn 3:5); y la “sangre” no sólo testifica el sacrificio de Cristo, sino que en ella se ha visto una alusión a la eucaristía (Jn 6:51.53ss). Jesucristo “es el que viene por el agua y por la sangre” (1 Jn 5:6-8) ⁶⁵. Y, en síntesis, han visto en aquellos a la Iglesia, esposa de Cristo, saliendo de él como “dormido,” como Eva salió del costado del primer hombre cuando dormía. Así le da una interpretación puramente simbólica el concilio de Viena ⁶⁶.

El sentido de haber dado esta lanzada al costado de Cristo y no romper sus huesos por el “crurifragium,” es precisado por el evangelista citando dos textos de la Escritura.

El primero, en sentido literal directo, se refiere al cordero pascual. En efecto, estaba legislado que al cordero pascual “no le quebrantaréis ninguno de sus huesos” (Ex 12:46; Núm 9:12).

Jn ve en Cristo el cumplimiento “típico” de esta prescripción profética, con lo cual está presentando **a Cristo como el verdadero Cordero pascual, inmolado por los pecados del mundo** (Jn 1:29).

El segundo pasaje que cita sobre Cristo en su muerte es un texto del profeta Zacarías (Zac 13:10). El texto, tanto crítica como conceptualmente, en su sentido literal directo, es discutido. Se propone de él la siguiente lectura:

“y derramaré (Dios) sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y me mirarán (se volverán) a mí; (y) al que traspasaron, lo llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamentan por el primogénito.”⁶⁷

Los autores radicales sostienen que se trata de un texto “escatológico.” Suponen que se trata del crimen cometido por Israel contra algún gran mártir desconocido, y cuya muerte llorará el pueblo cuando Yahvé les envíe este espíritu de gracia. En la literatura rabínica, mientras para unos se trataba de llorar sobre un espíritu de maldad que el pueblo tendría, para otros se trata “del duelo que se tendrá sobre el Mesías.”⁶⁸ Se admite que se trata, en un sentido literal directo, de una profecía mesiánica⁶⁹. Jn interpreta esta profecía de Cristo “traspasado” por la muerte: clavos, lanzada; pero lo interpreta también de un segundo momento: “lo mirarán,” que en el vocabulario de Jn **es para reconocerlo, de grado o por fuerza, en su exaltación triunfal de la cruz**⁷⁰. Cuando se ha de cumplir esto, no se dice. Puede ser en el arrepentimiento que tuvieron muchos de los judíos allí mismo (Lc 23:48), sea en el cumplimiento de la “venida” de Cristo en su triunfo, con el castigo profetice sobre la destrucción de Jerusalén (Mt c.24 par.) o en su sentido final escatológico. De Jesucristo-Cordero se lee en el Apocalipsis: “Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra” (Ap 1:7)⁷¹.

Este texto de Jn presenta divergencias. En el v.31 son los “judíos” los que ruegan a Pilato que se descrucifiquen los reos y se los entierre. En cambio, en el v.38 es José de Arimatea el que va a Pilato y pide el cuerpo de Cristo. ¿Cómo armonizar esta divergencia? Cabría pensar que de este grupo de “judíos,” todos con un mismo propósito, se destacase, en nombre de esta representación, José de Arimatea por su categoría de “sanedrita” (Mc-Lc) y por su más fácil acceso al procurador o a sus allegados, y plantease el problema de los crucificados y pidiese el cuerpo de Cristo para enterrarlo él, concesión ordinaria por los romanos en o con motivo de las fiestas. También cabría que “después de esto” (v.38), es decir, de la intervención judía, actuase José de Arimatea. Pero acaso se explique mejor por la inserción aquí de dos “tradiciones” diferentes del mismo hecho, y que el evangelio recoge y yuxtapone: una más genérica — “los judíos” — , por razón del público étnico a que va destinado este evangelio, y otra más explícita — José de Arimatea — ⁷¹.

También está más acentuado aquí el problema de las mujeres que aparecen en los sinópticos preparando aromas para llevarlos a la tumba (Lc), mientras que aquí no intervienen, cuando, por otra parte, al bajarlo de la cruz, Nicodemo utiliza entonces cien libras de aromas. ¿A qué iban estas mujeres, al tercer día, a un cadáver? ¿Iban a un acto póstumo de afecto y ofrecer aquellos aromas al estilo del pomo de nardo de María de Betania? (Jn 12:3). El testimonio directo de Juan es indudable. Acaso en los sinópticos, como se dijo, haya o este sentido postumo de afecto, o una tradición distinta en Lc, o un modo terminativo e interpretativo libre del “suspense” de las narra-

ciones de Mt-Mc. Puede haber elementos en los evangelios de relato libre, con valor didáctico, por ser — o poder no ser — historia estricta en todo detalle, **ser kérygma, proclamación de la fe, y que puede ser adornada en sus tesis fundamentales por razón didáctica.**

La Sepultura de Cristo, 19:38-42 (Mt 27:57-66; Mc 15:42-47; Lc 23:50-56). Cf. comentario a Mt 27:57-61.

³⁸ Después de esto, rogó a Pilato José de Árimatea, que era discípulo de Jesús, aunque secreto por temor de los judíos, que le permitiese tomar el cuerpo de Jesús, y Pilato se lo permitió. Vino, pues, y tomó su cuerpo. ³⁹ Llegó Nicodemo, el mismo que había venido a El de noche al principio, y trajo una mezcla de mirra y áloe, como unas cien libras. ⁴⁰ Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo fajaron con bandas y aromas, según es costumbre sepultar entre los judíos. ⁴¹ Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado. ⁴² Allí, a causa de la Parasceve de los judíos, por estar cerca el monumento, pusieron a Jesús.

José de Árimatea tuvo el coraje de pedir el cuerpo de Cristo a Pilato, sea directamente o por intermediario. Pero le estaba facilitado, ya que era sanedrita. Es lo mismo que al día siguiente harán los “príncipes de los sacerdotes” y “fariseos” (Mt 27:62ss) al pedir a Pilato guardia para el sepulcro.

También se destaca en esta obra a Nicodemo, del que se dice que es el que había venido a Cristo “de noche” cuando le consultó sobre su doctrina en Jerusalén (Jn 3:1ss). Acaso, con esta evocación de su vista en la “noche,” quiera aludir a la medrosidad de Nicodemo entonces y su decisión y valor para confesar a Cristo ahora. En los usos romanos estaba el conceder los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares. Filón refiere que, “al llegar las fiestas,” era costumbre entregar los cuerpos de los crucificados a sus parientes para darles sepultura.” ⁷² No se sabe si se conformaban en este asunto de hacer que los condenados pasasen a tumbas comunes del pueblo; pero Roma siempre tenía sus procedimientos y excepciones, caso que hubiese ordinariamente querido respetar entre los judíos sus costumbres. Máxime cuando el proceso condenatorio y crucifixión fueron procedimientos romanos.

Recibida por José de Árimatea la autorización de Pilato para bajar de la cruz y enterrar a Cristo, el relato dice que el mismo José de Árimatea “tomó su cuerpo,” sin duda con otros. En textos judíos se lee: “Se esperará hasta el crepúsculo, y entonces se baja (el cadáver) y se le desfija (del palo o cruz).” ⁷³ Esto explica bien la premura con que se hace el embalsamamiento y preparación funeraria para enterrar a Cristo. El tiempo urgía. La lectura del texto da la impresión de disponerse de un espacio de tiempo muy corto para todo esto.

Nicodemo, que debía de ser hombre rico (Jn 3:1), trae para enterrar a Cristo una “mezcla de mirra y áloe, como unas 100 libras.” La “mirra” es la exudación del árbol “bálsamo-dendron mirra”; era conocidísima de los judíos y usada, entre otros fines, para embalsamar. El “áloe” que aquí se cita, igualmente usado para embalsamamientos, se discute si era el áloe medicinal o el áloe agáloco (*Aloexylon agallochori*) aromático, y que parece ser el más probable ⁷⁴.

La cantidad que se va a emplear en el embalsamamiento es “como de unas cien libras.” La “libra” griega venía a ser equivalente a 327 gramos. De aquí que unas cien libras viniesen a ser unos 32 kilogramos. La cantidad es extraordinaria. Es verdad que en los funerales de Gamaliel, el viejo, se habían quemado 80 libras de perfumes ⁷⁵. Pero en este caso, sin apelar a otros de tipo real, tal como el fabuloso de Herodes ⁷⁶, se trata de algo muy especial y realizado no al estilo

de una preparación funeraria improvisada, como en este caso. Tanto, que se llegó a suponer si no estaría alterada, por error de algún copista, esta cifra. De ser original, expresaría el postumo homenaje que le quería rendir Nicodemo. Y sería al tipo del riquísimo unguento de nardo que, como homenaje, le había tributado María de Betania (Jn 12:3ss). El cuerpo de Cristo es enterrado “según la costumbre de sepultar entre los judíos.” Probablemente fue previamente lavado (Act 9:37), a pesar de la premura del tiempo, pues tal era la costumbre; máxime el cuerpo de Cristo, todo él con la sangre reseca de los azotes, corona de espinas, salivazos y crucifixión. En la Mishna se da tanta importancia al hecho de “lavar” un cadáver como al de “ungirlo.”⁷⁷

Y lo amortajaron, “envolviéndolo,” ligándolo (ἠδησαν) con lienzos (οθόνες) y con “aromas.” Era la costumbre judía.

La finalidad de los aromas — mirra y áloe — no era propiamente para embalsamar. Los judíos no usaban la técnica egipcia, con extracción de vísceras e introducción de productos que lograra la incorrupción y momificación de los cadáveres. Los judíos, con estos aromas funerarios, buscaban alejar el hedor en la descomposición de los cadáveres y un cierto sentido de reverencia a los mismos.

Pero el pasaje de Jn, en el que aquí se dice con qué fue amortajado, “ligado,” plantea una dificultad. Los tres sinópticos dicen uniformemente que fue amortajado con un gran lienzo o “sábana” (σινδον; Mt 27:59 par.). Pero Jn, al describir la mortaja, usa otra palabra (ἰGόντον), que fue traducida, ordinariamente, por “fajas” o “vendas.” La Vulgata, en cambio, lo traduce por Untéis, “lienzos.” Naturalmente, la primera traducción creaba un problema. ¿Cómo identificar una “sábana” con “fajas”? El recurso a que algunos autores apelaron para transformar la “sábana” en “fajas” no es científico.

Jn dice aquí que Cristo fue amortajado “según es costumbre sepultar entre los judíos.” Y cuando describe la resurrección de Lázaro, éste sale del sepulcro “ligados pies y manos con fajas (χειρός) y el rostro envuelto en un sudario” (Jn 11:44), término estricto, el primero, para significar “fajas.” No ya por su divergencia con los sinópticos, sino por la misma divergencia consigo mismo, el término usado por Jn para indicar esta mortaja de Cristo ha de suponer otro significado. Y ésta es la solución a que llevó el descubrimiento de un papiro del año 320 d. C. Fue hallado en Egipto, en la antigua Hermópolis, hoy Asmunein, en el Alto Egipto, y publicado por la John Rylands Library.

Un agente administrativo romano llamado Teófanos, realizando un viaje, además de ir registrando minuciosamente todos sus gastos, deja en este papiro anotado su itinerario. Y escribe: “Nota del bagaje.” Y pone siete nombres de vestidos y el número de cada uno de éstos en cada clase. Y luego, en la línea nueve, escribe: “Nota de los othonión,” y entre las prendas que comprende esta sección, pone “cuatro sindonia”⁷⁸.

De aquí se deduce que el término usado por Jn (ὀβονίαζ) es un término genérico, “lienzo,” del cual es una especie la “sábana” (σινδον). Y no hay la menor contradicción entre los sinópticos y Jn. Mientras éste se limita a decir que el cuerpo muerto de Cristo fue amortajado con un “lienzo,” sin precisar más, los sinópticos precisan que este lienzo era una “sábana.”

La misma premura del tiempo, que urgía, pues iba a comenzar muy pronto el día 15, la Pascua, al ponerse el sol, explica mejor que se lo hubiese envuelto en una sábana, que cubría el cuerpo (Mc 14:51.52), que no el entretenerse en fajar delicadamente el cuerpo de Cristo, como lo fue el de Lázaro.

En la “sábana” sólo se puso el cuerpo de Cristo, mezclado con aromas; pero su cabeza fue “envuelta” aparte en un sudario (Jn 20:7; cf. 11:44).

Cristo fue sepultado en el sepulcro de José de Arimatea. Estaba “cerca” del Calvario, y

facilitaba cumplir el rito con la urgencia del día que comenzaba (v.42). Las familias ricas solían poseer sus propios sepulcros y, a veces, en sus propiedades ⁷⁹. Este estaba en un “huerto” de la propiedad del mismo. Pero no ha de considerarse como un jardín cultivado, sino conforme al modo rústico oriental, con algunos árboles. Según las leyes judías rabínicas, los sepulcros debían estar, por lo menos, a 25 metros de la ciudad ⁸⁰.

Conforme a los datos evangélicos, se ve que el sepulcro de Cristo estaba excavado en la roca; tenía de entrada un vestíbulo, al igual que otros sepulcros, y según testimonio expreso de San Cirilo de Jerusalén, que dice se destruyó cuando se levantó la iglesia constantiniana ⁸¹. En la cámara mortuoria había una especie de lecho en el que se ponía el cadáver. Debía de tener unos cuatro metros de largo por unos dos de altura. La entrada era muy baja; era un boquete abierto en la roca y se cerraba con una gran piedra giratoria (golel), empotrada en una ranura ⁸².

Jn destaca también una nota apologética de este sepulcro: era tallado en la roca y “nuevo, en el que nadie había sido puesto.” No podía, pues, ser robado ni haber confusión con otros cadáveres. **De allí sólo podía salir Cristo, y resucitado.**

- 1 Blinzler, *Der Process Jesu*, Vers. Esp. (1959) P.290-291. — 2 La Exposición De La “Flagelación” Y La Escena Burlesca A La Que Pertenece La Coronación De Espinas Se Hace En El Comentano A Mt 27:26-31. — 3 Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Vers. Esp. (1959) P.290-291; Así También Τη Ζωνη, *Das Evang. Nach. Joh.* (1908) P.629; Wlkenhauser, *Das Evang. Nach. Joh.* (1948) P.270; Strathmann, *Das Evang. Nach. Joh.* (1955) P.245. — 4 Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Vers. Esp. (1959) P.291. — 5 Legatio Ad Caium 38:299-305. — 6 “Nemo Qui Condemnare Potest, Absolvere Non Potest.” Cf. Ulpianus, *Digest. L.*, XVIII 37. — 7 Mollat, *L'évang. S. St.Jean*, En La Sainte Bible De Jerusalem (1953) P.285 Nota D. — 8 Filón, *Leg. Ad Caium* 38:299-305. — 9 Inscripciones De Tiatira, En *Corpus Irise, Graec.* N.3499:4; 3500:4; *Epict.* III 4 — 11 Suet, *Tiber. Lili*; Tácito, *Ann.* V 3ss; VI 25; XIV 63. — 12 Josefo, *De Bello Iud.* li 9:2-3. — 13 Josefo, *De Bello Iud.* li 14:8. — 14 Josefo, *Antiq.* Xx 6:2. — 15 Vincent, *L'antonia Et Le Prétoire*: *Rev. Bib.* (1933) 111-112. Sobre La Loralización De Estos Lugares, Cf. comentario A Mt. H.L. — 16 Simón-Dorado, *Proel, Bibl. N.T.* (1947) P.971-972, Y Appendix I P.1027. — 17 Bonsirven, *Textos Rabbiniques.* (1955) N.816.871. — 18 Filón, *Legat. Ad Caium* 38:299-305. — 19 B. Corssen, *Zeit. N.T. Wisensch.* (1914) P.338-340; B. Otte, *Sedit Pro Tribu-Nali*: *Rev. Bib.* (1953) 53-55; Y, *Sobre Todo, I De La Potterie, Jesús, Roi Et Juge D'apresjn* 19:13: *Biblica* (1960) 217-247. — 20 Para La Valoración Jurídica Del Proceso Romano De Cristo, Cf. M. De Tuya, *Del Cenáculo Al Calvario* (1962) P.476-478. — 21 Comentario A Mt 27:32-50. — 22 Eusebio, *Hist. Eccl.* V 1:44. — 23 Josefo, *De Bello Iud.* V 5:2. — 24 *jul. Capit., Script. Hist. Aug.* Xx 34. — 25 Hopfner, *Die Judenfrage Bei Griechen Und Romern* (1943) P.30. — 26 Mommsen, *Le Droit Penal Romain*, Vers. Franc. (1931) li P.129-130. — 27 Leclercq, *Art. Bourreau*, En *Dict. Archeol. Chret. Et Liturg.* li P.Llhs; *El. Digest.* 40:20:6 (De Bonis Damnatorum). — 28 *Epist.* I 74. — 29 Josefo, *Antiq.* III 7:4; Sobre Las Vestiduras De Los Sacerdotes, Tejidas A Este Estilo, Zebahim B. 88a; Cf. Bonsirven, *Textes Rabbiniques.* (1955) N.2073. — 30 *Hist. Eccl.* III 11:32. *Mg* 59:462. — 31 *Mg* 74:663. — 32 *Mi* 35:1950;1951. — 33 *Mg* 14:31. — 34 *Mg* 100:1475.1478. — 35 M. De Tuya, — 36 *Del Cenáculo.* P.536-537 — 37 Dion. Chartusianus, *Opera Omnia* XII P.595. — 38 Terrien, *Mere De Dieu Et Mere Des Hommes*, Vers. Esp. (1942) I P.150-164. — 39 M. De Tuya, *Valor Mariológico Del Texto Evangélico: “Mulier, Ecce Filius Tuus”* (Jn 19:24-27): *La Ciencia Tomista* (1955) 204-210. — 40 *Documentos Morianos* (Bac, 1954) N.884. — 41 M. De Tuya, *Valor Mariológico Del Texto Evangélico: “Mulier, Ecce Filius Tuus”* (Jn 19:24-27): *La Ciencia Tomista* (1955) 210-223; Cf. Leal, *Sentido Literal Mariológico De Jn 19:24-27: Estudios Bíblicos* (1952) 304-319. — 42 M. De Tuya, ¿Cómo Están Los Hombres Representados En La Persona De Jn? Cf. A.C. En “La Ciencia Tomista” (1955) 220-223. — 43 Para Una Mayor Bibliografía Sobre Esto, Cf. M. De Tuya: “María En La Biblia.” En *La Enciclopedia Mariana Posconiliar* (1975) P.304-308. — 43 S. Thom., In *Evang. Lf. Comm.* C.19 Lect. 5 H.L. — 44 Durand, *St. Jean* P.494, En *Col. Verb. Sal.* — 45 *Liber Psalorum.* Cura P. I. B. (1954) P.128. — 46 *Midrash Sobre Ruth*; Cf. Strack-B-, *Kommerdar.* — 47 Plaut., *Miles Glor.* Iii 2:23; Suet., *Vit.* 12; Spart., *Had.* 10; Cf. *Rlch, Dict.* — 48 *Des Antiquités Romaines Et. Vers. Franc.* (1861) P.503. — 49 Fronck, *Streifzuge Durch Die Biblische Flora* (1900) P. 105-109. *Field, Notes On The. Translation Of The N.T.* P.106. — 50 *Rlch, Dict. Des Antiquit. Romaines.* Vers. Franc. (1861) P.486 S.V. “Pilum”; *Daremberg-Sagiio, Dict. Des Antiq. Grec. Et Rom.* T.4:1 P.481-484. — 51 Comentario A Mt 27:48.49. — 52 M. De Tuya, *Palabras En El Calvario* (1961) P.85. — 53 Mollat, *L'évang. S. St.Jean*, En *La Sainte Bible De Ferusalem* (1953) P.188 Nota F — 54 A. F. Truylols, *Vida De Jesucristo* (1954) P.696. — 55 Orígenes, In *Matth. Seim.*40: *Mg* 13.1793b. — 56 Sen., *Epist. Ci*; *Isid., V* 27. — 57 Josefo, *De Bello Iud.* Iv 5:2. — 58 Felten, *Storia Dei Tempi Del N. T.*, — 59 *Vers. Del Alem.* (1932) li P.244-245. Josefo, *De Bello Iud.* li 9:2. — 60 Plauto, *Asmaria* 474; *Clc., Philipp.* XIII 12; — 61 Suet, *Aug.*67. *Iustus Lipsius*, *De Cruce* 1.2 C.14: — 62 “*Crufrifragium.*” *Clc., Philipp.* XIII 12. — 63 Para El “*Sedile.*” Cf. comentario A Mt 27:34.35. — 63 Pío Xii, *Encicl. Hauneth Aquas.* — 64 Denzinger, *Ench. Symbolorum* N.480. — 64 A. F. Sava, En *Cbq* (1954) P.438-443. — 65 *Chaine, Les ¿Pitres Cathol.* (1939) P.213-215. — 66 Denzinger, *Ench. Simb.* N.480; *Vosté, De Passione Et Morte J.-Ch.* (1937) P.291-292; I. De La Potterie, *La Notion De Temoignage Dans S. Jean*: *Sac. Pag.* li 198-199; J. Wlnandy, *Le Temoignage Du Sang Et De Veau: Bibl. Et Vie Chrét.* (1960) 19-27; S. Th., *Sum. Theol.* Iii Q.62 A 5: Pío Xii, *Mystici Corporis* §8. — 67 Ceuppens, *De Profectus Messianicis* (1953) P.473-477. — 68 *Sukkah* Y 55; B 5ib; Cf. Bonsirven, *Textes Rabbiniques.* (1955) N.997.998. — 69 Ceuppens, O.C., P.478; Para Otras Interpretaciones, Cf. Benoit, O.C., P.252. — 70 *Jn* 3:14ss; 8:28; 12:32; 17:1-5. — 71 *Condamin, Le Sens Messianique De Zac.* 12:10: *Rech. Se. Relig.* (1908) 52ss. — 71 Benoit, *La Passion Et.* (1966) P.255-256. — 72 *Quintil, Dendam.* Mal 6:9; Filón, In *Place.* 10:79:299; *Digest.* XII-VIII 24; Sobre Este Personaje Y Lo Referente A La Arqueología Y Legislación Sobre Las Sepulturas De Los Judíos, Como Ambiente De La Sepultura De Cristo, Cf. comentario A Mt 27:57-60. — 73 *Siph. Deut.* 21:23:144b, *Texto Que Probablemente Reproduce Una Tradición Ta-Naíta*; Cf. *Sanh.* 6:76. — 74 *Braun, En”Nou. Rev. Théol”* (1939) 1026. — 75 *Talmud, Aboda Zara* X 1:1. — 76 Josefo, *Antiq.* xvii 8:3. — 77 *Shabbath* 23:5; Cf. Bonsirven,

Capítulo 20.

Magdalena va al Sepulcro, 20:1-2 (Mt 28:1; Mc 16:1-8; Lc 24:1-11).

Cf. comentario a Mt 28:1.

¹ El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. ² Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto.

Los cuatro evangelistas recogen esta ida de Magdalena al sepulcro. Pero lo ponen con rasgos y perspectivas literarias distintas.

Jn sitúa esta ida con el término técnico judío: “el primer día de la semana.” Es decir, al día siguiente del sábado, que, en este mismo año, cayó la Pascua. Los judíos nombraban los días de la semana por el primero, segundo, etc., excepto el último, que, por el descanso, lo llamaban “sábado” (shabbath = descanso) ¹.

La hora en que viene al sepulcro es de “mañana” (πρωϊ), pero cuando aún hay “alguna oscuridad” (σκοτίας ETC ούσης). Es en la hora crepuscular del amanecer, que en esta época sucede en Jerusalén sobre las seis de la mañana ².

Por los sinópticos se sabe que esta visita de María al sepulcro no la hace ella sola, sino que viene en compañía de otras mujeres, cuyos nombres se dan: María, la madre de Santiago, y Salomé, la madre de Juan y Santiago el Mayor (Mc 16:1) y otras más (Lc 24:10).

Al ver, desde cierta distancia, “quitada” la piedra rotatoria o golel, dejó a las otras mujeres, que llevaban aromas para acabar de preparar el “embalsamamiento” del cuerpo de Cristo, ya que su enterramiento había sido cosa precipitada a causa del sábado pascual que iba a comenzar (Jn 19:42), — este tema de divergencias “embalsamatorias” se indicó antes — y, “corriendo,” vino a dar la noticia a Pedro y “al otro discípulo,” que, por la confrontación de textos, es, con toda probabilidad, el mismo Jn.

Naturalmente, como ella no entró en el sepulcro, supuso la noticia que da a estos apóstoles: que el cuerpo del Señor fue “quitado” del sepulcro, y no “sabemos” dónde lo pusieron. El plural con que habla: no “sabemos” (ουκ οϊδαμεν), entronca fielmente la narración con lo que dicen los sinópticos de la compañía de las otras mujeres que allí fueron (Mt 28,1ss; Mc 16ss; Lc 24:1ss; cf. Lc 24:10).

Seguramente, al ver, a cierta distancia, removida la piedra de cierre, cuya preocupación de cómo la podían rodar para entrar temían (Mc 16:3), cambiaron, alarmadas, sus impresiones, y Magdalena, más impetuosa, se dio prisa en volver, para poner al corriente a Pedro y al anónimo Jn.

La preeminencia de Pedro se acusa siempre, en formas distintas, en los evangelios, como en este caso.

Lo que no deja de extrañar, pero con valor apologético aquí, es cómo, después de haberse anunciado por Cristo su resurrección al tercer día, ni estas mujeres piensan, al punto, en el cumplimiento de la profecía de Cristo. La verdad se iba a imponer sobre toda antidisposición a ella.

Lo mismo que en los sinópticos, si el “anuncio” de Cristo no hubiese sido primitivo, no se hubiese puesto, pues venía a ser desmentido por estos hechos, tanto en los sinópticos como en Jn. Dicho en forma “profética,” ¿qué habrían captado los apóstoles y estas “mujeres”? Aparte, que el shock de la muerte de Cristo los tuvo que haber desmoronado moralmente.

Pedro y Juan van al sepulcro, 20:3-10.

³ Salió, pues, Pedro y el otro discípulo y fueron al monumento. ⁴ Ambos corrían; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al monumento, ⁵ e inclinándose, vio los lienzos; pero no entró. ⁶ Llegó Simón Pedro después de él, y entró en el monumento y vio los lienzos allí colocados, ⁷ y el sudario que habían estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino envuelto aparte. ⁸ Entonces entró también el otro discípulo que vino primero al monumento, y vio y creyó; ⁹ porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que Él resucitase de entre los muertos. ¹⁰ Los discípulos se fueron de nuevo a casa.

Pedro y Juan debieron de salir enseguida de recibir esta noticia, pues ambos “corrían.” Pero el evangelista dejará en un rasgo su huella literaria. Este “discípulo” corría más que Pedro. En efecto, Pedro debía de estar sobre la mitad de su edad, sobre los cincuenta años (Jn 21:18.19), y, según San Ireneo, vivió hasta el tiempo de Trajano (98-117) ³. Esto hace suponer que Jn pudiese tener entonces sobre veinticinco o treinta años.

Jn, por su juventud y su fuerte ímpetu de amor a Cristo, “corrió más aprisa” y llegó primero al sepulcro. Pero “no entró.” Sólo se “inclinó” para ver el interior. Teniendo el sepulcro la entrada en lo bajo y teniendo que agacharse para entrar, Jn, para poder echar una ojeada al interior, tenía que “inclinarse.”

Jn no entró, esperando a Pedro. ¿Por qué esto? ¿Acaso un cierto temor a una cámara sepulcral, máxime en aquellas condiciones de “desaparición” del cadáver? No parece que sea ésta la razón.

Pedro es el primero que entra en el sepulcro. El evangelista insiste en lo que vio: los “lienzos” ⁴ en que había sido envuelto estaban allí; y el “sudario” en que se había envuelto su cabeza no estaba con los “lienzos,” sino que estaba “enrollado” y puesto aparte. El evangelista, al recoger estos datos, pretende, manifiestamente, hacer ver que no se trata de un robo; de haber sido esto, los que lo hubiesen robado no se hubiesen entretenido en llevar un cuerpo muerto sin su mortaja, ni en haber cuidado de dejar “lienzos” y “sudario” puestos cuidadosamente en sus sitios respectivos (Lc 24:12). A este propósito, el caso de Lázaro al salir del sepulcro, “fajado” de pies y manos y envuelta su cabeza en el “sudario,” antes descrito por el evangelista, era alocionador (Jn 11:44).

Jn pone luego el testimonio de fe. También él entró “y vio, y creyó.” Vio el sepulcro vacío, sin que hubiese habido robo. Y “creyó.”

Pero el evangelista destaca su fe en las enseñanzas proféticas sobre la resurrección. A la hora en que escribe el evangelio, ya con la luz de Pentecostés, había penetrado los vaticinios proféticos sobre la resurrección de Cristo. Y ve en los hechos los cumplimientos proféticos (Sal 2:7; 16:8-11; cf. Act 2:24-31; 13:32-37; 1 Cor 15:4). ¿Por qué no citan, junto con la “profecía” de la Escritura sobre la resurrección de Cristo, el “vaticinio” que éste les había hecho? Acaso porque el testimonio de la Escritura era de un valor ambiental indiscutido (cf. 1 Cor 15:3.4; cf. Act 10:40-42).

A la vuelta, seguramente se reunieron con los otros apóstoles. Pues si la frase usada en el

texto puede significar que Pedro y Juan van al alojármelo propio ⁵, de hecho, en la tarde del mismo día aparecen todos los apóstoles reunidos en el mismo lugar (Jn 21:19).

Los autores admiten generalmente un cierto “simbolismo” en esta ida nominal de Pedro y Juan al sepulcro, mientras que Lc sólo cita expresamente a Pedro en ella (Lc 24:12), reconociendo que habían ido varios apóstoles (Lc 24:24).

Se destaca que Juan llegó al sepulcro “antes” que Pedro; que vio y “creyó”; que es el “discípulo al que amaba el Señor”; que Pedro, para preguntar a Cristo quien es el traidor, recurre a Juan; que éste “descansó sobre el pecho del Señor”; que para entrar en casa de Caifas, Pedro tiene necesidad de la recomendación de Jn, y que es el primero que lo reconoce en el lago, lo mismo que la respuesta que le da Cristo a Pedro a propósito de Juan (cf. Jn 13:23-26; 18:15-16; 20:2-8; 21:7-8; 21:21-23).

Aparición de Cristo resucitado a Magdalena, 20:11-18 (Mt 28:8-10; Mc 16:9-11; Lc 24:1:11). Cf. comentario a Mt 28:8-10.

¹¹ **María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba, se inclinó hacia el monumento, ¹² y vio a dos ángeles vestidos de blanco, uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. ¹³ Le dijeron: ¿Por que lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto. En diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús. ¹⁵ Díjole Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré. ¹⁶ Díjole Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: ¡Rabboní!, que quiere decir Maestro. ¹⁷ Jesús le dijo: Deja ya de retenerme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. ¹⁸ María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: “He visto al Señor,” y las cosas que le había dicho.**

La aparición de Cristo resucitado a Magdalena dejó una huella profunda en la primitiva catequesis. Sea englobada su narración en otras (Mt 28:9-10), sea narrada explícita (Mc 16:9-11) y detalladamente (Jn), los evangelistas recogen, privilegiadamente, esta aparición de Cristo resucitado, a pesar de haberse manifestado muchas veces a los apóstoles durante cuarenta días (Act 1:3), aparte de las apariciones a las mujeres y a otras personas, cuyo testimonio invoca y recoge San Pablo (1 Cor 15:5-7).

A la partida de Pedro y Juan, Magdalena se quedó allí, junto al sepulcro, “llorando” la desaparición de su cuerpo (v.13). Hallándose en este estado, se “inclinó” para mirar por la abertura baja de entrada al sepulcro, como poco antes lo había hecho Jn (Jn 20:5), y vio “dos ángeles vestidos de blanco.” La presencia de éstos en las escenas de la resurrección de Cristo es una “constante,” con muchas variantes de número, aparición y descripción; lo que supone una consciente reelaboración didáctico-descriptiva ⁶.

Estos ángeles aparecen aquí “sentados” a la cabecera y pies del túmulo funerario. Estos ángeles que figuran aquí parecen ser un retoque hecho por alguien que quería evocar las apariciones angélicas de los sinópticos: son “dos” ángeles (como en Lc), están vestidos de “blanco” (como en los tres sinópticos) y están “sentados” (como en Me). Por otra parte, su misión aquí no tiene mayor finalidad. A la pregunta que le hacen por su llanto, ella, sin inmutarse y del modo más natural, según la narración literaria, responde que por no saber dónde han puesto el cuerpo de su Señor. Al llegar a esta parte del diálogo, Magdalena se vuelve y ve a Jesús, que estaba allí

como una persona cualquiera. Cristo resucitado se transforma y se presenta en la forma que quiere (Lc 24:16; Mc 16:12; Jn c.21). Aunque Cristo no se le muestra en forma de hortelano, ella pensó, al verle allí, que fuese el encargado de aquel huerto. Su obsesión y su llanto se dirigen a El al punto, para hacerle participante de su inquietud y de su solicitud por ir a buscarle. No deja de ser extraña esta psicología, pero refleja el carácter, obsesivo é impetuoso, de esta impresión y deducción al ver corrida la piedra del sepulcro (v.2).

Este es el momento de la gran aparición de Cristo. Sólo pronunció una palabra: “¡María!” Pero en ella iba el acento y ternura inconfundibles de su voz. Y ella “le dijo en hebreo,” que es el arameo: ¡Rabboní!, que quiere decir: ¡Maestro! Este detalle de la conservación aramea de la expresión que se traduce (Jn 1:38) puede ser un cierto índice histórico de la escena (Mc 14:36). Magdalena también volcó en él su amor con una palabra: “Rabboní.” Normalmente se usaba “rabí,” como lo hace en los otros pasajes el mismo Jn (1:49; 3:2; 4:31, etc.). “Más respetuoso que ab es rabí, y más que rabí es rabón.”⁷ Filológicamente, el sentido originario es: “Maestro mío,” aunque usualmente tiene un sentido genérico.

Al pronunciar esta palabra, Magdalena se postró, se abalanzó a tierra y abrazó los pies de Cristo. Pero es cuando El le dijo la célebre frase “¡Poli me tanguée!,” que dio lugar a tan diversas interpretaciones (μη μου απτώ).

Gramaticalmente la respuesta de Cristo es clara. La partícula negativa empleada, μη, con un imperativo de presente, sólo se dice de una obra ya comenzada, para impedir que se continúe; el imperativo aoristo, en cambio, prohíbe que se comience la acción⁸. La traducción es, pues, la siguiente: “No me retengas más.”

Y la razón que le da para esto es “causativa”: “porque aún no he subido al Padre.” ¿Qué relación hay entre este no “retener” a Cristo, de María abrazada y acaso besando sus pies, y el no haber “subido” aún al Padre? Esta subida de Cristo es ciertamente la “ascensión” (Jn 6:62). Pero, evidentemente, la “ascensión” de Cristo no va a ser el motivo para que no se le pueda “retener.” La frase es demasiado densa y apretada. Porque aún no ha “subido” Cristo oficialmente al Padre; pero, teniendo ya una vida “gloriosa” y nueva, es por lo que ya no se pueden tener con El las relaciones del mismo modo que antes; la vida humana no puede tener con el cuerpo y vida “gloriosa” de Cristo un trato, aunque espiritual, igual al que anteriormente tenía (1 Cor 15:50ss).

Acaso se sugiera con ello que esa nueva relación con El la tengan cuando se reúnan en las “mansiones” que va a prepararles (Jn 14:2.3). Y posiblemente tenga un Sitz im Leben litúrgico: evocando la presencia eucarística de Cristo en la “fractio panis,” y de la cual se lee en Jn: “el Espíritu es el que vivifica; la carne no aprovecha” (Jn 6:63).

En realidad, esta frase es un paréntesis explicativo, pues el “deja de retenerme” se relaciona adversativamente con el “vete” a llevar un mensaje a los apóstoles. Magdalena no debe “retener” a Cristo así, porque ha de llevar un mensaje a los apóstoles. Por eso la estructura de este pasaje parece que debería ser:

- a) “Deja de retenerme,
- c) *pero* (δε) ve a mis hermanos y diles:
- d) Subo a mi Padre y a vuestro Padre,
- e) a mi Dios y a vuestro Dios,
- b) *porque* (γαρ) aún no he subido al Padre.”

Así estructurada la frase, se diría que es más lógico su desarrollo⁹. Y el motivo inmediato de abandonar Magdalena los pies de Cristo **es el tener que llevar un mensaje a los apóstoles**. Es lo

mismo que se dice a este propósito en Mt (Mt 28:9-10). Y esto no consiste sólo en anunciarles la resurrección de Cristo, **sino también en anunciarles su próxima “subida” al Padre.** Tema tan del evangelio de Jn y tan insistido en el Sermón de la Cena. Con ello alentaba a los apóstoles, al hacerles ver que, aunque iba a dejar pronto la tierra, aún no los había dejado. Era el anuncio implícito de los cuarenta días en que se les manifestaría antes de la “ascensión” (Act 1:3). Pero su “subida” oficial, definitiva, iba a ser pronto, como les dijo en el Sermón de la Cena, **para la gran “misión” del Espíritu Santo, del Padre y de El mismo, en una forma tan real como mística** (Jn 13:33.36; 14:2-4.16ss; 16:5ss).

Mas, teniendo, de hecho, el texto la otra redacción, ¿no indicará esto que el autor, en su publicación actual, intentó, con ese paréntesis, sugerir la explicación primeramente propuesta?

Con la frase “subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios,” parece indicar Cristo que Dios no es ni Padre ni Dios para El de la misma manera que lo es para sus “hermanos” Pero, posiblemente, sea otra la explicación.

Ambas frases están en forma “paralelística” y exigen una interpretación paralela. Es verdad que **el Padre no lo es de la misma manera para Cristo — su Hijo verdadero — que para los cristianos, sus hijos adoptivos** (Jn 1:12; 3:3-7). Pero, en cambio, el Padre es Dios de Cristo hombre (Ef 1:3) en el mismo sentido que lo es de los hombres. Por eso, si se da una interpretación paralelística, homogénea, de este pensamiento binario, ésta orienta más a la predilección que Cristo quiere mostrarles al hacerles saber que uno mismo es el Dios y Padre de El y de ellos (Jn 14:22; 16:23.24.27, etc.). A esto mismo parece llevar la fórmula en la que Cristo da el encargo a Magdalena: “Ve y diles a mis hermanos” (Mt 28:10).

Magdalena fue a comunicar a los “discípulos” esta aparición y el mensaje que el Señor le dio para ellos.

Este “mensaje” es completamente diferente del que aparece en los sinópticos. En éstos es el aviso para su ida a Galilea; aquí es un índice de la teología de Jn (cf. Jn. 20:28). En el triunfo de su resurrección, Jn pone en boca de Cristo la rúbrica igualmente triunfal del tema de su evangelio: ¡era lo que anunció el Hijo de Dios! Por eso sube triunfalmente a Dios, su Padre, por cuya revelación murió. Acaso sean palabras de algún kerygma litúrgico.

Los sinópticos recogen una parte que Jn omite: **los apóstoles no creyeron este mensaje que** Magdalena y otras mujeres les transmitían, de haber visto al Señor resucitado, y la comunicación que para ellos tenían.

Esta aparición de Cristo a Magdalena, ¿es la misma que cuenta Mt (28:9.10) y Mc (16:9-11)? Se admite, generalmente, que es la misma: en Jn descrita con amplitud y en Mt presentada sintéticamente, desdibujada y en una “categoría” de mujeres, conforme al procedimiento usual de Mt. Dado este procedimiento, y que la tradición no habla, en la confrontación de textos de Mc (16:1-8) y Lc (24:1-12), de esta aparición de Cristo a las mujeres; y como la tradición y Jn hablan explícitamente de esta resonante aparición del Señor a sólo Magdalena (Mc 16:9-11); y como los rasgos fundamentales, aunque la escena está desdibujada, de la aparición de Cristo en Mt sólo a “María Magdalena” y a “la otra María” (Mt 28:1.9-10) son los mismos — el saludo de Cristo, el acercarse-postrarse de ellas, el “retener” sus pies, el mensaje de Cristo a sus “hermanos” —, se deduce, con toda probabilidad, lo siguiente:

Cristo no se apareció resucitado a las mujeres en el camino: sólo se apareció junto al sepulcro a Magdalena. El relato, pues, de Mt (28:9-11) es sólo un “plural de categoría,” tan usual en él como procedimiento literario, y en el que aplica a estas dos Marías lo que sólo acaeció a Magdalena. La forma desdibujada en que lo hace, en parte es debida a su procedimiento usual de ir a la sustancia de los hechos y, acaso, en parte también para construir y acoplar mejor este “plu-

ral de categoría.”¹⁰

Algunos autores ven en detalles de esta escena la preocupación apologética de defender la historicidad de la resurrección contra ataques judíos de que un jardinero hubiese trasladado de lugar el cuerpo de Cristo para evitar que numerosos fieles estropearan el huerto (!). María dice a los ángeles: “se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto” (Jn 20:13-15). Lo que aún se acusaría más en la frase de María al que cree hortelano: “Si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré” (v.15). Frase, por otra parte, insólita. Es entonces cuando se produce la aparición real de Cristo¹⁰.

Apariciones a los discípulos, 20:19-29 (Lc 24:36-42).

¹⁹ La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban reunidos los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. ²⁰ Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. ²¹ Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío Yo. ²² Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; ²³ a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos. ²⁴ Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijéronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. ²⁵ El les dijo: Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos y mi mano en su costado, no creeré. ²⁶ Pasados ocho días, otra vez estaban dentro los discípulos y Tomás con ellos. Vino Jesús cerradas las puertas y, puesto en medio de ellos, dijo: La paz sea con vosotros. ²⁷ Luego dijo a Tomás: Alarga acá tu dedo y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel. ²⁸ Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! ²⁹ Jesús le dijo: Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron.

Estas apariciones a los apóstoles son destacadas en Jn por su excepcional importancia.

La primera tiene lugar en la “tarde” del mismo día de la resurrección, cuyo nombre de la semana era llamado por los judíos como lo pone aquí Jn: “el primer día de la semana.”

Los once apóstoles están juntos; acaso hubiese con ellos otras gentes que no se citan. No se dice el lugar; verosíblemente podría ser en el cenáculo (Act 1:4.13). Los sucesos de aquellos días, siendo ellos los discípulos del Crucificado, les tenían medrosos. Por eso les hacía ocultarse y cerrar las puertas, para evitar una intromisión inesperada de sus enemigos. Pero la consignación de este detalle tiene también por objeto demostrar el estado “glorioso” en que se halla Cristo resucitado cuando se presenta ante ellos.

Inesperadamente, Cristo se apareció en medio de ellos. Lc, que narra esta escena, dice que quedaron “aterrados,” pues creían ver un “espíritu” o un fantasma. Cristo les saludó deseándoles la “paz.” Con ello les confirió lo que ésta llevaba anejo (cf. Lc 24:36-43).

Jn omite lo que dice Le: cómo les dice que no se turben ni duden de su presencia. Aquí, al punto, como garantía, les muestra “las manos,” que con sus cicatrices les hacían ver que eran las manos días antes taladradas por los clavos, y “el costado,” abierto por la lanza; en ambas heridas, mostradas como títulos e insignias de triunfo, Tomás podría poner sus dedos. En Lc se cita que les muestra “sus manos y pies,” y se omite lo del costado, sin duda porque se omite la escena de Tomás. Ni quiere decir esto que Cristo tenga que conservar estas señales en su cuerpo. Como se mostró a Magdalena seguramente sin ellas, y a los peregrinos de Emaús en aspecto de

un caminante, así aquí, por la finalidad apologética que busca, les muestra sus llagas. Todo depende de su voluntad. Esta, como la escena en Lc, es un relato de reconocimiento: aquí, de identificación del Cristo muerto y resucitado; en Lc es prueba de realidad corporal, no de un fantasma, contra griegos y docetistas. Naturalmente, el interés apologético en nada desvirtúa la realidad histórica. Sin ésta fallaría la otra.

Bien atestiguada su resurrección y su presencia sensible, Jn transmite esta escena de trascendental alcance teológico.

Les anuncia que ellos van a ser sus “enviados,” como El lo es del Padre. Es un tema constante en los evangelios. Ellos son los “apóstoles” (Mt 28:19; Jn 17:18, etc.).

El, que tiene todo poder en cielos y tierra, les “envía” ahora con una misión concreta. Van a ser sus enviados con el poder de perdonar los pecados. Esto era algo insólito. Sólo Dios en el A.T. perdonaba los pecados. Por eso, de Cristo, al considerarle sólo hombre, decían los fariseos escandalizados: Este “blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?” (Mc 2:7 par.).

Al decir esto, “sopló” sobre ellos. Es símbolo con el que se comunica la vida que Dios concede (Gen 2:7; Ez 37:9-14; Sab 15:11). Por la penitencia, Dios va a comunicar su perdón, que es el dar a los hombres el “ser hijos de Dios” (Jn 1:12): el poder de perdonar, que es dar vida divina. Precisamente en Génesis, Dios “insufla” sobre Adán el hombre de “arcilla,” y le “inspiró. aliento de vida” (Gen 2:7) Por eso, con esta simbólica insuflación explica su sentido, que es el que “reciban el Espíritu Santo.” Dios les comunica su poder y su virtud para una finalidad ⁿ concreta: “A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos.”

Este poder que Cristo confiere personalmente a los apóstoles no es:

1) *Pentecostés*. Esta donación del Espíritu en Pentecostés es la que recoge Lc en la aparición de Cristo resucitado (Lc 24:49), preparando la exposición de su cumplimiento en los Hechos (Act 1:4-8; c.2). Pero esta “promesa” es en Lc — Evangelio y Hechos — , junto con la transformación que los apóstoles experimentaron, la virtud de la fortaleza en orden a su misión de “apóstoles” “testigos.”

2) *La “promesa”* del Espíritu Santo que les hace en el evangelio de Jn, en el Sermón de la Cena (Jn 14:16.17.26; 16:7-15), ya que en esos pasajes se les promete al Espíritu Santo, que se les comunicará en Pentecostés, una finalidad “defensora” de ellos e “iluminadora” y “docente.” Jn no puede estar en contradicción consigo mismo.

3) En cambio, aquí la donación del Espíritu Santo a los apóstoles tiene una misión de “perdón.” Los apóstoles se encuentran en adelante investidos del poder de perdonar los pecados. Este poder exige para su ejercicio un juicio. Si han de perdonar o retener todos los pecados, necesitan saber si pueden perdonar o han de retener. Evidentemente es éste el poder sacramental de la confesión.

De este pasaje dio la Iglesia dos definiciones dogmáticas. La primera fue dada en el canon 12 del quinto concilio ecuménico, que es el Constantinopolita no II, de 552, y dice así, definiendo:

“Si alguno defiende al impío Teodoro de Mopsuestia, que dijo... que, después de la resurrección, cuando el Señor insufló a los discípulos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20:22), no les dio el Espíritu Santo, sino que tan sólo se lo dio figurativamente., sea anatema.”¹²

La segunda definición dogmática la dio el concilio de Trento, cuando, interpretando dogmáticamente este pasaje de Jn, dice en el canon 3, “De sacramento paenitentiae”:

“Si alguno dijese que aquellas palabras del Señor Salvador: *Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos* (Jn 20:22ss), no han de entenderse de la potestad de perdonar y retener los pecados en el sacramento de la penitencia, como la Iglesia católica, ya desde el principio, siempre lo entendió así, sino que lo retorciese, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema.”¹³

En este pasaje de Jn es de fe: a) que Cristo les comunicó el Espíritu Santo (quinto concilio ecuménico); b) y que se lo comunicó al instituir el sacramento de la penitencia (concilio de Trento).

Algunos autores (Lagrange, A. Schlatter, R. Bultmann, C. K. Baret, J. A. Emerton.) han notado la semejanza de este logion de Jn con Mt 18:18 (y 16:19). Mas lo que se discute es la relación que puede haber entre estos dos textos. Para unos, Mt 18:18 sería la fórmula original, y que Jn habría adoptado para uso de la Iglesia (Loisy, H. Grass, A. Vogtle); otros creen que la fórmula original es Jn 20:23 (J. H. Bernard, J. Smitt); C. H. Dodd supone que son dos fórmulas de dos tradiciones independientes del mismo logion¹³. Sin embargo, la semejanza en la formulación no exige la unicidad de la fórmula. La semejanza de poderes puede facilitar la semejanza de formulación. Pero la escena de Pedro en Cesárea es distinta que la de Mt 18:18. En ésta se ven ya en ejercicio los poderes generales de la Iglesia. En Jn se trata sólo del poder que se confiere del perdón de los pecados.

Se podría decir que ésta tiene un cuadro muy concreto en una escena de “reconocimiento” e “identificación” de Cristo. Pero ello, en principio no sería obstáculo, sino más bien garantía (cf. Lc 24:13-32; 36ss). ¿Es motivo esto de una yuxtaposición de escenas? La escena independiente de Tomás, entrelazada, y que podría tener un valor independiente, ¿por qué es entremezclada? En todo caso, como se vio, la colación aquí del perdón de los pecados — sacramento de la penitencia — es una doctrina de fe.

En esta aparición del Señor a los apóstoles no estaba el apóstol Tomás, de sobrenombre Dídimo (= gemelo, mellizo)¹⁴. Si aparece, por una parte, hombre de corazón y de arranque (Jn 11:16), en otros pasajes se le ve un tanto escéptico, o que tiene un criterio un poco “positivista” (Jn 14:5). Se diría que es lo que va a reflejarse aquí. No solamente no creyó en la resurrección del Señor por el testimonio de los otros diez apóstoles, y no sólo exigió para ello el verle él mismo, sino el comprobarlo “positivamente”: necesitaba “ver” las llagas de los clavos en sus manos y “meter” su dedo en ellas, lo mismo que su “mano” en la llaga de su “costado,” abierta por el golpe de lanza del centurión. Sólo a este precio “creerá.”

Pero a los “ocho días” se realizó otra vez la visita del Señor. Estaban los diez apóstoles juntos, probablemente en el mismo lugar, y Tomás con ellos. Y vino el Señor otra vez, “cerradas las puertas.” Jn relata la escena con la máxima sobriedad. Y después de desearles la paz — saludo y don — se dirigió a Tomás y le mandó que cumpliera en su cuerpo la experiencia que exigía. No dice el texto si Tomás llegó a ello. Más bien lo excluye al decirle Cristo que creyó porque “vio,” no resaltándose, lo que se esperaría en este caso, el hecho de haber cumplido Tomás su propósito para cerciorarse. Probablemente no. La evidencia de la presencia de Cristo había de deshacer la pertinacia de Tomás. Su exclamación encierra una riqueza teológica grande. Dice: “¡Señor mío y Dios mío!”

La frase no es una exclamación; se usaría para ello el vocativo (Ap 11:17; 15:3). Es un reconocimiento de Cristo: de quién es Él. Es, además, lo que pide el contexto (v.29). Esta formulación es uno de los pasajes del evangelio de Jn, junto con el “prólogo,” en donde explícitamente

se proclama la divinidad de Cristo (1 Jn 5:20).

Dado el lento proceso de los apóstoles en ir valorando en Cristo su divinidad **hasta la gran clarificación de Pentecostés**, sin duda la frase es una explicitación de Jn a la hora de la composición de su evangelio. **Pero supone el acto de fe de Tomás.**

La expresión binomio **“Señor y Dios”** (Κύριος-θεός) es la traducción que hacen los LXX de Yahvé 'Elohim. Este nombre pasará a la primitiva tradición cristiana (Act 2:36). Acaso Jn lo toma del ambiente. El Κύριος era confesión ordinaria **para proclamar la divinidad de Cristo.**

En el evangelio de Jn se dice de Cristo que se “ha de ir” (muerte/resurrección), que ha de “subir” al Cielo” — “ascensión” — como plan del Padre para “enviar” el E. S. Y aquí, ¿antes de la “ascensión” ya “envía” el Espíritu para el “perdón de los pecados”? Una vez que el alma de Cristo se separó del cuerpo, entró en su gloria: estaba en el cielo; al resucitar Cristo en su integridad gloriosa, estaba en el cielo. Las “apariciones” de los “cuarenta días,” de las que se habla en los Hechos de los Apóstoles, en nada impiden esta vida celestial y la “ascensión” de Cristo en su gloria. Jn ve toda una unidad — muerte-resurrección/ ascensión/venida del E.S., enviado por Cristo — por su profundo enfoque teológico de estos hechos. E. Schillebeeckx ha anotado que Jn, y en general los autores del N. T., están preocupados, fundamentalmente, por los “misterios históricos,” y sólo de una manera secundaria “prestan atención a las circunstancias cronológicas y estadísticas”¹⁵.

La respuesta de Cristo a esta confesión de Tomás acusa el contraste, se diría un poco irónico, **entre la fe de Tomás y la visión de Cristo resucitado**, para proclamar “bienaventurados” a los que creen sin ver. No es censura a los motivos racionales de la fe y la credibilidad (cf. Rom), como tampoco lo es a los otros diez apóstoles, que ocho días antes le vieron y creyeron, pero que no plantearon exigencias ni condiciones para su fe: no tuvieron la actitud de Tomás, que se negó a creer a los “testigos” para admitir la fe si él mismo no veía lo que no sería dable verlo a todos: ni por razón de la lejanía en el tiempo, ni por haber sido de los “elegidos” por Dios para ser “testigos” de su resurrección (Act 2:32; 10:40-42). Es la bienaventuranza de Cristo a los fieles futuros, que aceptan, **por tradición ininterrumpida, la fe de los que fueron “elegidos” por Dios para ser “testigos” oficiales de su resurrección y para transmitirla a los demás.** Es lo que Cristo pidió en la “oración sacerdotal”: “No ruego sólo por éstos (por los apóstoles), sino por cuantos crean en mí por su palabra” (Jn 17:20).

Interesaba destacar bien esto en la comunidad primitiva y como lección para el futuro en la Iglesia. El tiempo pasado en que está redactado el texto — lección mejor sostenida — supone una cierta queja o deseo insatisfecho **en la comunidad cristiana por no haber visto a Cristo resucitado.** Era una respuesta oportuna a esta actitud.

Conclusión, 20:30-31.

³⁰ **Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro;** ³¹ **y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.**

Estos versículos tienen la característica de ser el final del Evangelio de Jn. Pero al insertarse luego el c.21, con otra terminación (21:24.25), dio lugar a tres hipótesis: 1) el c.21 sería un suplemento añadido a la obra primitiva por un redactor muy antiguo (Schmiedel, Réville, Mollat); 2) habría sido añadido por el mismo evangelista después de la primera redacción (Harnack, Bernard, ordinariamente los comentaristas católicos); 3) el c.21 se uniría al c.20, y los v.30 y 31 del c.20 habrían sido traspuestos después del c.20, a continuación de la adición de un segundo epílo-

go (21:24-25), por un grupo de cristianos, probablemente los ancianos de Efeso (Lagrange, Durand, Vaganay) ¹⁶.

El evangelista confiesa que Cristo hizo “otras muchas señales,” milagros (Jn 21:25), que son “señales” probativas de su misión. No sólo fueron hechos y recibidos como dichos, sino “presenciados” por sus “discípulos.” Esta confesión hace ver que los milagros referidos por Jn en su evangelio son una selección deliberada de los mismos en orden a su tesis y a la estructura, tan profunda y “espiritual,” de su evangelio.

Están ordenados a probar que **Jesús es el “Mesías” y es el “Hijo de Dios.”**

Esta es la **confesión de fe en El, pero esta fe es para que,** “creyendo, tengáis vida en su nombre.”

Para Jn la fe es fe con obras. Es la entrega — fe y obras — a Cristo, para así tener “vida,” todo el tema del Evangelio, especialmente destacado en el de Jn. Pero esta “vida” sólo se tiene en “su nombre.” Para el semita, el nombre está por la persona. Aquí la fe es, por tanto, en la **persona de Cristo, como el verdadero Hijo de Dios.** Todo el tema del evangelio de Jn.

Un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc.

En la narración de la aparición de Cristo resucitado a los apóstoles hay un problema clásico de divergencia: en Mt-Mc, Cristo se les aparece (Mt) o se les anuncia que le verán en Galilea (Mc), excepto en la parte deutero-canónica de Mc (16:12ss); en cambio, en Lc y Jn (excepto el “apéndice” del c.21) se les aparece en Jerusalén.

Más aún, no sólo en Mt-Mc se omiten las apariciones en Jerusalén, sino que parece que se excluirían, ya que el ángel en Mt-Mc les anuncia sólo que le verán en Galilea. Esto parecería sugerir que los apóstoles no le habrían visto resucitado en Jerusalén, o, al menos, antes de las apariciones en Galilea.

Lc-Jn narran, por el contrario, que se apareció a los apóstoles y “discípulos” de Emaús, en Jerusalén o contornos, el mismo día de la resurrección, 16 de Nisán, o en la tarde comienzo del 17 de Nisán, y no sólo omiten la aparición en Galilea, sino que incluso se diría que la excluyen, al no recoger las palabras del ángel anunciando las apariciones en Galilea. Lc cambia, además, intencionadamente, el sentido de estas palabras (Lc 24:6).

¿Qué significa esta situación de “apariciones,” de contenido y topografía tan distintos?

En efecto, existe una doble tradición sobre las apariciones de Cristo resucitado: en Jerusalén y Galilea. Pero esto no es falseamiento de la historia, ni irreductibilidad de las mismas, ni falta de historicidad en ellas. Es un procedimiento de la catequesis primitiva, que se refleja luego en la redacción de los evangelios.

Se han buscado, como en otros casos, reducir las apariciones de Cristo resucitado a una o algunas “apariciones-tipo.”

Que ésta fuese la intención de las apariciones, se ve en algún caso concreto. Lc, al comienzo de los Hechos, habla de muchas apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles (Act 1:3) a través de cuarenta días. Y, sin embargo de esto, Lc, en su evangelio, las reduce todas al espacio de un sólo día (Lc 24:13-53) y solamente a la topografía de Jerusalén.

Se ve, pues, que Lc, si ha procedido así, no lo fue por desconocimiento de la historia de ellas, sino por seguir, por motivos especiales, un procedimiento puramente literario de narración, sin que ello signifique falseamiento de la historia.

Si esto lo ha hecho Lc con la tradición jerosolimitana, ¿por qué no se ha de poder decir lo mismo de Mt-Mc con relación a su tradición galilea?

Basta considerar a Mt (28:5-8) para ver en él un trozo abstracto, sin particularidades y muy esquemático. Esto es signo de que Mt, más que describir una aparición circunstanciada, ha intentado dar el “tipo” casi abstracto y esquemático de una aparición de Cristo. Y en la segunda parte de esos versículos (Mt 28:9-10) ha generalizado, probablemente, aplicándolo también a “la otra María,” lo que sólo fue aparición de Cristo resucitado a María Magdalena ¹⁶.

Se ve, pues, que se han conservado, por motivos diversos y desconocidos, dos tradiciones distintas: jerosolimitana y galilaica. Pero se han considerado en la narración como “tipo” de otras, sea eligiendo sólo algunas como “tipo” representativo de las apariciones, sea, en algún caso, esquematizando varias en una sola, para conservar esas narraciones “tipo”; sea admitiéndose, en algunos pequeños matices, un cierto margen de libertad de “reelaboración,” como se ve, concretamente, en Lc 24:6.7 comparado con Mt 28:7 y Mc 16:7 ¹⁷.

1 Strack-B., Kommentar. I P.1052. — 2 Sobre La Armonización De La Hora En Que Van Las Mujeres Al Sepulcro, Cf. comentario A Mt 28:1-10. — 3 Adv. Haer. 2:22:5; Mg 7:785. — 4 Comentario A Jn 19:40. — 5 Josefo, Antiq. VIII 4:6. — 6 Descamps, S. I., La Structure Des Récits Évangéliques De La Résurrection: Biblica (1959) 726-741; Cf. Div. Thom. Pl. (1960) 243-245. — 7 Schürer, Geschichte Desjud. Volkes., 4.A Ed., II P.376; Cf. G. Dalman, Words Of Jesús P.340. — 8 Joüon, En Rech. Scienc. Relig. (1928) 501; Spicq, Nolimefangere: Rev. Se. Phil. Théol. (1948) 226-227. — 9 Joüon, L'évangile. Compte Tenu Du Substrat Semitique (1930) H. 1; Cristo, Al Morir, Entra En Su Vida Gloriosa, Está En El Padre, En El Cielo. La Frase, Pues, Del "Men Sa-je" Es De La Teología De Jn, Pensando En La "Ascensión" Oficial Para La Exposición De Este Tema, Cf. comentario A Mt 28:9-10. — 10 G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Und Die Historische Kritik: Bidell Und Leben (1968) 27:53. — 11 Comentario A Mt 18:18. — 12 Denzinger, Ench. Symbol. N.224. — 13 Denzinger, Ench. Symb. N.913.894.902.2047. — 13 J. A. Emerton, "Binding And Loosing": Jts (1962) P.325-331; H. Grass, Ostergeschehen Und Osterverrie (1965) P.53; Afvögtle, "Ekklesiologische Auftragswor-Te." P.284-287; J. Schmitt, "Simples Remarques Sur Le Fragment jN 20:22-23": Mélan-Ges M. Andrieu (1956) P.414-423; C. H. Dodd, Interpretation Of The Fourth Gospel (1953) P.430; Id., Some Johannine "Hernworte": Nts (1956-1957) P.85-86; Id., Histo-Rical Tradition. P.347-349; A. George, Les Recites D'apparitions Aux Once., La Resurrección Du Christ Et L'exégèse Moderne (1969) P.93 — 14 Sobre Tomás, Ct. Comentario A Mt 10:3. — 15 E. S. Chillebeeckx, Worship (1961) P.336-363. — 16 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.477-478. — 16 Cf. comentario A Mt 28:9.10 Y A Jn 20:11-18. — 17 Cf. Divus Thomas P. (1960) 243-245; A. Descamps, La Structure Des Recia Evangeliques De La Résurrection: Biblica (1959) 726-741; E. Lohmeyer, Galilaa Una Jerusalem (1963).

Valoración Exegética de la Resurrección de Cristo.

Ante tema de máxima actualidad bíblica, se van a exponer dos temas: a) el aspecto general histórico-crítico; b) si Cristo resucitó con su "cuerpo," pero no reasumiendo su propio "cadáver."

Cristo Murió y fue Sepultado.

Es éste un hecho incontrovertido. Los relatos evangélicos, los testigos presenciales, lo garantizan, el kerygma lo proclama y todas las tendencias lo admiten: un muerto se entierra. El historiador judío Josefo, hablando naturalmente a otro propósito, dice de las costumbres judías contemporáneas casi de Cristo lo siguiente: "Incluso aquellos que han sido crucificados por condena, los quitan (del palo o cruz) antes de ponerse el sol y los entierran." 1 Este hecho de Cristo no solamente es certificado por los evangelios, sino que San Pablo, como todo lo que dice el N.T. en multitud de pasajes a este propósito, y el kerygma, afirma: "Os transmito lo que yo recibí (παρέλαβαν = por tradición): que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado (ἕταφή)" (1 Cor 15:4).

Pero el problema exegético de interés consiste en saber que Cristo fue sepultado en una tumba determinada y conocida y que tres días después ésta está vacía. Es el argumento exegético de la "tumba vacía."

Y es precisamente ya a este propósito al que la crítica racionalista comienza a plantear su problemática. Alegan varios argumentos. Es necesario repasarlos.

Cristo — dicen — sería enterrado en la tumba común de los ajusticiados. Esto no permitiría tener acceso a ella o no poder saber cuál fuese el cuerpo de Cristo allí depositado ².

Los escritos judíos hacen ver que, para enterrar a los ajusticiados, había dos tumbas oficiales: una destinada a los lapidados y quemados, y otra para los estrangulados y decapitados ³.

El motivo por el cual los judíos no permitían que los cuerpos de los ajusticiados se enterrasen en tumbas particulares era para que no contaminasen deshonorosamente los cuerpos de otras personas, normalmente familiares, en ellas enterrados. Pero, una vez corrompido el cadáver, lo consideraban ya purificado, y entonces permitían a los familiares o amigos recoger sus huesos y llevarlos a sus tumbas. O sea, que ni incluso en esas dos tumbas comunes había confusión de cadáveres. Cada uno era puesto en un nicho o "loculus" independiente y reconocible.

Pero además hay que destacar aquí un hecho que es fundamental: la crucifixión y el proceso de Cristo, con sus trámites y consecuencias, en su fase final y penal, no fue judío, sino ro-

mano. El enterramiento, por tanto, estaba también sometido a la autoridad romana. Si quería podía amoldarse a algunos usos judíos o mantener los propios en todo o en parte. Esto es de sobra conocido en sus procedimientos. Así niega Pilato el que se corrija el “titulus” de la cruz (Jn 19:21.22). Y consta que era “uso romano” el permitir enterrar los cuerpos de los ajusticiados, a petición de sus familiares o amigos, en sus propias tumbas. Y esto, según Filón, en las “fiestas” era “costumbre.”⁴

Por eso, la enseñanza de los evangelios a este propósito está situada en plena historia.

La autoridad romana es a la que corresponde ceder o negar el cadáver de Cristo. Y aquí es la autoridad romana la que lo cede en “vísperas de la Pascua,” a petición de “amigos” de Cristo, que lo hacen, seguramente, también en nombre de su madre y familiares, para enterrarlo.

Además, la tumba era “nueva” (Mt-Jn) y en la que aún no había sido puesto nadie” (Lc-Jn). O sea, que ni aun por razón de las costumbres judías había ningún obstáculo para conceder esto.

Baldenspenger 5 habla de una doble sepultura de Cristo, por lo que se prestaba a confusión saber en dónde estaba el cuerpo de Cristo. Para ello se basa en que en un relato evangélico (Jn 19:31) son los “judíos” los que rogaron a Pilato que se les quebrasen las piernas a los ajusticiados para que muriesen pronto, pues iba a comenzar la Pascua. En cambio, en otro versículo (Jn 19:38) es José de Arimatea el que va a Pilato a pedir el cuerpo de Cristo para su enterramiento. Y José de Arimatea junto con Nicodemo — y hay que suponer también en escena a otros discípulos o amigos de Cristo — son ellos los que lo entierran (Jn 19:38-42).

De aquí concluye que primero los enterraron “los judíos,” y algún tiempo después del mismo día es el enterramiento que hacen José de Arimatea y los afectos a Cristo. Lo primero sería realizado en la tumba común de los ajusticiados, y lo segundo en la tumba de José de Arimatea: “enterramiento honorífico.” Sería efecto de no haberse resignado a que el cuerpo de Cristo estuviese enterrado en aquella tumba deshonorosa de ajusticiados.

Pero todo esto es gratuito, improbable, y no prueba, en cualquier caso, contra el argumento de la “tumba vacía.”

Lo primero, es gratuito. Ya antes se dio la explicación: se debe de tratar de dos tradiciones de un mismo hecho, y que el evangelista yuxtapone. Una hablaba en general — nótese la hora tardía de la composición de este evangelio — de un solo enterramiento de Cristo, hecho por los “judíos” en contraposición a los romanos, por haber Pilato concedido esta gracia a los amigos de Cristo; y la otra narración explícita este hecho concretando quiénes fueron en realidad las personas que lo hicieron, que es, conforme a las costumbres citadas, a quienes se concedió esta gracia por Pilato.

Además, es improbable. Si Cristo muere entre las tres y las cuatro de la tarde, se puede suponer que lo descrucificasen y se preparase todo para la sepultura sobre las cinco o cinco y media. Pero el sol se ponía en aquella fecha — y con su puesta comenzaba la Pascua y su reposo sagrado — a las 6:23⁶. Y, por ello, no había tiempo para andar en todas estas idas y cambios de tumbas, con todo lo que llevaba anejo.

Este argumento lo quieren corroborar con una aportación filológica. Los relatos evangélicos usan dos palabras distintas para expresar este enterramiento de Cristo. Una es τάφος (Mt 27:61-64-66; 28:1; cf. Act 2:29; 1 Cor 15:4); la otra es μνημεΤov (Mt 27:52-53; Mc 15:46; 16:2-3-5; Lc 23:53; 24:1-2-9 (12) 22.24; Jn 19:41-42; 20:1-4-6-8.11; cf. Act 13:29).

De esta doble denominación del sepulcro de Cristo pretenden deducir la existencia de dos tumbas distintas en su enterramiento. Pero esto no es prueba ninguna. Pues es cosa conocida en el lenguaje funerario del mundo helenístico que ambas expresiones son sinónimas (Bailly, Zo-

rell), y no pasan aquí de ser una variante literaria, sin ningún valor ni intento específico.

Así, el mismo Mt usa *μνημεῖον* para hablar de la sepultura de Cristo (Mt 27:61.64.66; 28:1) y de los sepulcros de los muertos que resucitan con Cristo (Mt 27:52.53); lo mismo que habla de los sepulcros (*τάφος*), que deberían ser monumentos (*μνημεῖον*), que edifican los judíos a sus antepasados (Mt 23:27.29).

Esta doble palabra usada en los evangelios, o son simples variaciones literarias, o son formas procedentes de fuentes distintas, pero con el mismo valor indicativo.

Pero, además, todo ello no prueba nada contra el argumento de la “tumba vacía.” Pues, si primeramente se hubiese enterrado el cuerpo de Cristo en una tumba — la tumba común oficial — y luego se lo enterrase en otra con sentido más “honorable,” por la intervención de José de Arimatea y otros, éstos sabían el cuerpo que tomaban y ponían en la tumba de José de Arimatea. Sabían, por tanto, en qué tumba quedó definitivamente enterrado.

Los evangelios no sólo reconocen esta tumba como tal, sino que dan de ella los datos precisos de identificación (Mt 27:57-60 par.). Y era tan conocida, que San Pedro, en su discurso de Hechos de los Apóstoles (2:29), puede citarla como conocida de todos desde primera hora y como supuesto argumento de su discurso.

El enterramiento de Cristo en una tumba conocida es un hecho bien conocido y recogido por la tradición cristiana primitiva ⁷.

B. Van Iersel escribe: “Ciertamente hay que mencionar que el presupuesto de estos rumores (bulos que corrieron entre gentes judías y helénicas contra la resurrección de Cristo, y que se analizarán luego en el apartado correspondiente) y de la respuesta cristiana a los mismos es que se conoce el sepulcro vacío de Jesús. Que el sepulcro de Jesús está vacío es aceptado, evidentemente, por los dos partidos.” ⁸

Cristo Resucitó Corporalmente.

Que Cristo resucitó corporalmente es dogma de fe y piedra de toque para la verdad de la fe misma, como San Pablo dice: “Si Cristo no resucitó, es vana nuestra fe” (1 Cor 15:14).

El hecho de la resurrección de Cristo — la reunión de su alma y cuerpo — no fue visto por nadie. Además, esta resurrección no fue un simple volver a revivir un cadáver a la misma vida de antes, como lo fue, v.gr., la hija de Jairo, el hijo de la viuda del pueblo de Naín o Lázaro, sino que **fue una resurrección con idéntico cuerpo, pero “espiritualizado.”** Y aparte de la fe, también las razones histórico-exegéticas hacen ver **que Cristo resucitó corporalmente.**

El concepto semita de vida. — Los escritos bíblicos paleo testamentarios hablan de tres aspectos constitutivos del hombre: basar (carne), ruah (hálito, soplo vital), néphesh (¿alma?). Pero son términos imprecisos, sin verdaderos matices, y con puntos de contacto los dos últimos. A. Deissler escribe: “Néphesh y ruah significan la fuerza vital única a la que se reducen las manifestaciones vitales del hombre, espirituales, psíquicas, sensitivas y vegetativas. Sin embargo, no alcanzan la plenitud o densidad del concepto de alma espiritual, y se creen tan esencialmente unidos con basar, que de éste pueden enunciarse predicados como pensar, esperar, desear, alegrarse, estar espantado, pecar (Sal 63:2; 84:3; 119:120; Prov 4:22; Job 14:22; 21:6; Ecl 5:5).” ⁹ El semita no concibe la vida sin el cuerpo. De ahí el concepto del sheol, al que van los muertos, y en el que están en un estado de vida latente. Sólo muy tarde se tiene el concepto y la perspectiva de un modo de vida distinto en el sheol. “¿Qué es lo que subsiste del hombre en la región de los muertos según la concepción hebraica antigua? Dada la imprecisión de los términos de la rudimentaria antropología hebrea — basar (carne), néphesh (¿alma?) y ruah (“hálito”- o soplo vital) — no se puede decir que lo que resistía al poder de la muerte era lo que nosotros llamamos alma en senti-

do dicotómico helénico, sino un substrato misterioso que abarcaba en síntesis los tres términos, ya que los hebreos no podían concebir un espíritu desligado totalmente de la envoltura material, al menos antes de la revelación del libro judaico-helénico de la Sabiduría, donde ya encontramos la división dicotómica — alma y cuerpo — de la filosofía griega.”¹⁰

Es en época más tardía del A.T. cuando se esclarece el concepto de alma, unas veces de modo explícito, otras implícitamente. Con el libro de la Sabiduría (s.II a.C.), de origen judío-helénico-alejandrino, es cuando se supone y habla (aunque antes estaba impublicitadamente supuesto en la pervivencia confusa de las almas en el misterioso y tenebroso sheol) de un principio de inmortalidad (αθανασία; Sab 3:4; 8:17; 15:3) o incorruptibilidad (αφθαρσία; Sab 2:23; 8:17; 15:3), que integra el compuesto humano. Se llama alma (ψυχή; Sab 9:15; cf. 1:4; 8:19.20). Fue seguramente percibida esta valoración dicotómica bajo el influjo de la filosofía alejandrina, y, probablemente, bajo influjo platónico (Sab 9:1; 8:19.20). Se enseña además — contra el desconocimiento del problema del dolor — el dolor como mérito de felicidad en la otra vida 11.

En la época neotestamentaria, la muerte es ya la separación del cuerpo de este principio vital, **que es también principio de inmortalidad, y que, por lo mismo, postula la resurrección corporal.** En el N. T. se considera esta vitalidad inmortal también desde el punto de vista y postulación **de la unión con Dios y de la virtud.** Así en San Juan se hace ver esta resurrección corporal feliz postulada y vivificada por la vida divina: **la fe y la carne eucarística de Cristo** (Jn 6:39.40.44.(49).(50).54; Jn 5:29).

La creencia judía en la resurrección corporal. — Esta creencia siguió, como es lógico, todo el largo proceso de siglos que tuvo la revelación judía. El desconocimiento de la vida en el sheol comportaba el no saberse qué sería del futuro de aquellos seres que así estaban reducidos a una vida “latente.” Es en época muy tardía cuando esta creencia aparece clara en el Israel del A.T.

En la antigüedad bíblica se creía que Dios podía resucitar muertos. Tal es el caso de Elíseo (2 Re 4:34ss), el hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17:17-24), el hijo de la mujer sunamita (2 Re 4:17-37) y otro muerto que resucita al contacto de los huesos de Elíseo (2 Re 13:21), y hasta se hablaba, tradicionalmente, de casos arrancados a la muerte, como Henoc y Elias (Gen 5:21-24; Eclo 44:16; 49:14; 2 Re 2:1-11; Eclo 48:9). Pero estos últimos no se refieren a una resurrección después de la muerte, ni los primeros a una pervivencia definitiva después de esa temporal resurrección.

Otros pasajes del A.T. en los que se habla de resurrección de muertos, no tienen valor de tales, sino que son expresiones metafóricas. Así Is 26:8; 26:19 se suele tener por glosa. Si es posterior a Daniel (12:2), puede hablar de la resurrección corporal; si es muy anterior a Daniel, no se explica por qué no se recogió esta idea antes en problema tan angustioso. Acaso se refiera a la inmortalidad colectiva de Israel o a los solos justos dentro de la comunidad judía.

El pasaje de Ezequiel (c.37) es una metáfora que está **por la resurrección de la nación.**

En Job (19:25-27), el go'el que se cita no alude a la resurrección corporal final, sino que se trata de la restitución de Job a su estado primitivo, pero aquí antes de su muerte. La versión de la Vulgata es una paráfrasis que introduce **la resurrección individual.**

Es con los libros de Daniel (12:2) y 2 Macabeos (7:10), cuando aparece la enseñanza de la resurrección corporal en Israel. Aunque un largo proceso ideológico la venía preparando.

En Daniel (s.II a.C.) se trata manifiestamente de la resurrección corporal individual. En el contexto se trata de la resurrección corporal de los judíos, según su comportamiento ante la helezación impuesta por los seléucidas. Pero, si se habla de este caso concreto, la perspectiva doctrinal de resurrección corporal no excluye la enseñanza absoluta doctrinal, de la cual el premio a

la persecución macabaica es un caso particular.

En 2 Macabeos (c.7), en la descripción de unos muchachos hermanos que prefieren morir por no traspasar la ley de Dios, se habla abiertamente de la resurrección corporal. Así, v.gr., antes de morir, el tercer hermano dice: “Del cielo tenemos estos miembros. esperando recibirlos nuevamente de El (de Dios)” (2 Mac 7:11). Y su madre expresa asimismo esta creencia como arraigada en el pueblo. Estos versículos hablan del hecho concreto de estos casos de martirio; nada se dice de los que mueren de muerte natural o que no mueren por defender la ley judía. Es un caso concreto en el que se habla. De los otros no se considera. Pero esto es un caso particular de un principio o de una conciencia, sin duda, más universal.

Pero el concepto universal estaba implícito en el caso concreto que se considera (cf. 2 Mac 12:43-46).

Así el desarrollo explícito se hizo y la conciencia colectiva de Israel **creyó en la resurrección corporal universal**. Aparece en libros apócrifos, del Antiguo Testamento — reflejo del ambiente — (aunque a veces los judíos reservaban la resurrección a los justos), en los evangelios y en los escritos rabínicos. Esta creencia está ya difundida por el tiempo en que se hace, parte al menos, la versión de los LXX, como se ve comparando pasajes originales hebraicos con los de esta versión, en los cuales lo que no está en el original hebreo se lo añade y matiza aquí en el sentido de la resurrección corporal (cf. Sal 16:9.10 y Job 14:14 comparándose el texto hebreo y la versión de los LXX).

En la época del N. T. era la creencia normal y ortodoxa en Israel, proyectada al final de los tiempos. La negaba la mínima fracción de los “saduceos.” En los evangelios, en los Actos de los Apóstoles, en San Pablo y en Fl. Josefo aparece ampliamente este ambiente y esta creencia. En los evangelios, en concreto, aparecen ciertos “cuentos” que los “saduceos” oponían contra la resurrección corporal, y que Cristo mismo deshace (Mt 22:23ss par.). Es la confesión que Marta hace a Cristo a propósito de la muerte y en presencia del cadáver de su hermano Lázaro: “Sé que resucitará en la resurrección del día postrero” (Jn 11:24).

Para un judío, tanto la idea de la inmortalidad como la de la resurrección nacen “no del análisis del compuesto humano o de la naturaleza del alma, **sino de la voluntad de vivir y, sobre todo, de la necesidad de la justicia**, tan íntimamente vinculadas al corazón de Israel. Por eso, el A.T. no habla de (no considera) la inmortalidad del alma del ser humano, sino de la inmortalidad bienaventurada del justo, siendo ésta considerada como recompensa de la justicia, de la virtud. Conforme a la antropología hebraica, **la inmortalidad es otorgada por Dios** al hombre entero e implica, por consiguiente, la resurrección, que salva al hombre de la muerte.”¹²

San Pablo — un judío — , escribiendo a un ambiente griego que ni comprendía ni quería la resurrección del cuerpo, por ver en éste la fuente de males, no sólo les plantea el problema de la resurrección de los cuerpos, como un hecho incontrovertible, **sino que lo hace probándolo, precisamente, con la resurrección corporal de Cristo** (1 Cor 15:4ss).

Este momento de la resurrección corporal de todos los cuerpos era creencia de Israel, tanto en el A.T. como en el N. T., que sería al final de los tiempos. Creencia que reafirman los escritos rabínicos, aunque éstos valoran en ocasiones distintamente esa hora escatológica, es decir, si es el acto final para la humanidad o si ese juicio y resurrección afecta al comienzo de los tiempos mesiánicos. En cualquier caso, en nada afecta al hecho y creencia de la resurrección escatológica corporal¹³. P. Volz escribe: “La resurrección sólo podía ser corporal y quedaba asociada al final de los tiempos.”¹⁴

La resurrección corporal de Jesucristo.

Pasando a considerar directamente la resurrección corporal de Cristo, se ve que ésta exegeticamente reviste tres formas o argumentos subyacentes: a) una es su escueta proclamación en las fórmulas kerigmáticas, pequeños “**símbolos**” o confesiones de fe; b) las pequeñas narraciones o “**didascalias**” **de estructura fundamentalmente teológica o apologética**, y c) relatos de cierta amplitud, con doble elemento demostrativo convergente, en los evangelios.

La Proclamación de esta Verdad en los Pequeños “Símbolos” o “Confesiones” de Fe.

Un primer argumento neotestamentario es la “proclamación” de la muerte y resurrección de Cristo que se hace en las “confesiones,” pequeños “símbolos,” formulaciones himnológicas o pequeñas referencias que suponen o aluden en su estructura a la fe **en la resurrección corporal de Cristo, y que se tienen y hacen en la Iglesia primitiva**. Esta tiene por base y eje de su fe y de su confesión la resurrección corporal de Cristo. Se la recibe por tradición y se la formula teológicamente para proclamarla en sus actos.

Estos pequeños “símbolos” o “proclamaciones” de la fe en la resurrección corporal de Cristo aparecen documentamente en una época primitiva. Así, están en los Hechos de los Apóstoles, en las epístolas de San Pablo. Su redacción es seguramente en unos veinte-treinta años anterior a la redacción de los evangelios. Es la fe de la Iglesia primitiva sobre la muerte y resurrección de Cristo, que, a su vez, supone la fase kerigmática oral, contemporánea de los hechos. Esta fe no nace ni de un capricho ni de un error, menos aún de una suposición. Pronto se verá esto.

Se cita como modelo algún ejemplo, dando referencia bibliográfica de otros.

“A los que creemos en el que levantó (ἔγει'ραντα) de los muertos a Jesús, Señor nuestro” (Rom 4:24; 2:24; cf. 8:11; 10:9; 14:9; 1 Cor 6:14; 15:3-5; 2 Cor 4:14; Gal 1:1; Col 2:12; Ef 1:20; 1 Tes 1:10, etc.).

Como ejemplo recapitulador de estos “símbolos” se puede citar a San Pablo:

“Os he enseñado lo que asimismo *recibí* (παρέλαβαν):
que Cristo fue muerto por nuestros pecados,
conforme a las Escrituras;
y que fue *sepultado* (ετάφη);
y que *resucitó* (ἐτηγερται) al tercer día,
conforme a las Escrituras;
y que se *apareció* a” (1 Cor 15:3ss; cf. 1 Pe 3:18.21.22) ¹⁵.

La Resurrección corporal de Cristo en las pequeñas narraciones o “didascauas” neotestamentarias.

También aparece esta fe en pequeñas narraciones o “didascalias” neo-testamentarias. En ellas la resurrección de Cristo es el eje de la fe de la primitiva Iglesia. La documentación en que se encuentran — Hechos de los Apóstoles, epístolas — son de unos veinticinco-treinta años después de la muerte de Cristo, y que suponen, como los “símbolos” del apartado primero, un estadio previo oral. Es la fe de la Iglesia primitiva, que viene por “tradición” (παράδοσις) directamente de los mismos sucesos a estos escritos. A propósitos distintos, aparece confesada y exigida esta fe en la resurrección corporal de Cristo (Rom 1:4; 4:24; 10:9; 1 Cor 6:14; Gal 1:1; Col 2:12;

Ef 1:20; Act 2:23 ss. etc.). Así, por ejemplo:

“Y si el Espíritu de aquel que resucitó (ἐγείρα ντος) a Jesús de entre los muertos (ἐκ νεκρών) habita en vosotros, el que resucitó (ὁ ἐγερασ) a Cristo Jesús de entre los muertos (ἐκ νεκρών) dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de ese Espíritu que habita en vosotros” (Rom 8:11) ¹⁶.

La enseñanza y argumentación sobre la Resurrección corporal de Cristo en los Evangelios.

En el fondo de estas “confesiones” o pequeños “símbolos” de fe está la razón histórica — o metahistórica — **del hecho de la resurrección corporal de Cristo**. Pero los evangelios ponen el fundamento de esta creencia en una doble argumentación, que es en dos tipos de elementos convergentes a lo mismo (de las apariciones angélicas se prescinde aquí): a) la “tumba vacía,” y b) las “apariciones” de Cristo resucitado.

En la redacción de estas narraciones se aprecia una evolución y elaboración de precisiones y matizaciones. Responde ello, sobre la base histórica, a preocupaciones apologéticas ante objeciones judías o helenísticas sobre la resurrección corporal de Cristo. Pero este análisis se hará después de exponer estos dos argumentos citados.

a) **LA “Tumba Vacía.”** — Todos los evangelistas ponen como “prólogo” al descubrimiento de la “tumba vacía” la ida de las mujeres al sepulcro. Todo hace pensar en una intervención sobrenatural en este encontrar entonces apartada la gran piedra rodable (gokl) que cerraba la boca de entrada al sepulcro, y que era en el camino preocupación para ellas por no poder descorrerla unas mujeres (Mc 16:3), pues “era muy grande” (Mc 16:4). Es a lo que parece llevar el “cursus” de la narración, con lo que pretende aludir al hecho trascendente de la resurrección y plastificar esta intervención sobrenatural de la apertura del sepulcro. En cualquier caso, los apóstoles tenían que comprobar este hecho de la “tumba vacía” ante las “apariciones” de Cristo resucitado.

Este descubrimiento pone en movimiento a las mujeres. El cuerpo de Cristo no está en el sepulcro. Las mujeres son las que comunican esto a los apóstoles. Aunque hay matices narrativos, como es lógico, el hecho sustancial es éste: la “tumba está vacía,” el cuerpo de Cristo no está allí. ¿Por qué?

Las apariciones de ángeles en el sepulcro de Cristo y sus “mensajes,” tan reelaborados, tan divergentes, exigen mucha cautela en su valoración. Las divergencias de número, lugar y forma en que aparecen, lo mismo que la redacción teológica de sus “mensajes,” exigen gran cautela en la valoración histórica de este hecho. Pueden compararse las divergencias de sus “mensajes” entre los tres mismos sinópticos, y mucho más aún de éstos con Jn. A esto se une que en ellos se ve el estilo propio de cada evangelista. Aparte de la elaboración teológica posterior de sus “mensajes,” si hubiese habido histórica aparición de ángeles, entonces la catequesis, ¿no habría retenido con mayor fijeza esta escena y su “mensaje”? También cabría preguntarse si esta “constante,” este hecho de poner, en estas escenas, todos los evangelistas ángeles, ¿no podrá suponer algún fundamento histórico más sobrio? En todo caso, ¿por qué estas apariciones angélicas se hacen sólo a las mujeres y no a ningún apóstol, que también van al sepulcro, y que serían los “testigos oficiales” de la resurrección del Señor? A esto se une que la función explicativa de estos ángeles aquí es la función con la que aparecen en el A.T.

Posiblemente el texto primitivo que refleja mejor este estadio histórico de la “tumba vacía” sea un pasaje de San Lucas (24:12), que, aunque críticamente es discutido, generalmente se admite ¹⁷. En todo caso representa en su forma simple y escueta el hecho primitivo o casi primi-

tivo de la “tumba vacía.” A las noticias de las mujeres sobre el hallazgo de la “tumba vacía,” según Lc:

“Pedro salió y corrió hacia el sepulcro,
se reclinó y vio solos los lienzos,
y volvió (a casa)
maravillado de lo sucedido” (Lc 24:12).

Las mujeres no eran consideradas como testigos “oficiales,” ni tan siquiera sus noticias fueron acogidas benévolamente por los apóstoles: “les parecieron delirio y no las creyeron” (Lc 24:11). Más bien sus testimonios eran desfavorables. Si este hecho — el hallazgo de la “tumba vacía” — hubiera sido fingido, sin duda se hubiese puesto en boca de los apóstoles (cf. Mc 16:11).

Los evangelios dan como testigos explícitos de la resurrección de Cristo, de hallar el sepulcro vacío, a Pedro, Juan, María Magdalena, “la otra María,” que debe de ser “María la de José” (Mc 15:47), la cual es la madre de Santiago el Menor y de José (Mc 15:40; cf. Mt 27:56) y la “madre de los hijos del Zebedeo” (Mt 27:56; cf. Mc 15:40.41), Santiago el Mayor y Juan, y “las mujeres que le habían acompañado desde Galilea” (Lc 23:55ss). A estos testigos de primera hora de la “tumba vacía” hay que añadir, sin duda, pues a la primera noticia habían de controlarlo, todos los apóstoles, José de Arimatea y Nicodemo. Ajóse de Arimatea, además, siendo el dueño de la tumba, le incumbía cerciorarse, para evitar implicaciones o presentar judicialmente demandas por la violación de su tumba. A éstos habrá que añadir “todos sus conocidos. que se habían colocado a distancia (en el Calvario) para ver estas cosas” (Lc 23:49): la crucifixión, agonía y muerte de Cristo, puesto que seguramente también asistieron al enterramiento de Cristo. Y una vez conocido el hecho de la “tumba vacía” y las **“apariciones” de Cristo resucitado**, por una actitud bien elemental, tuvieron que ver y comprobar esta tumba.

Se nota ya en este texto el deseo de acusar que la desaparición del cuerpo del Señor no fue debida a un “robo.” Pues en la “tumba vacía” estaban “solos los lienzos” (Lc 24:12) con los que había sido envuelto o amortajado el cuerpo de Cristo. Uno que hubiese querido robar el cuerpo lo hubiese tomado amortajado como estaba, por razones de prisa y de comodidad y disimulo. Pero ¿a quién le hubiese interesado robarlo?

En primer lugar, la violación de una sepultura era duramente penada. A los apóstoles o familiares y amigos no les interesaba hacer esto. Buena sepultura tenía. ¿Para qué ocultarlo o trasladarlo a otra? A nadie le interesaba jugar con un cadáver, al que se uniría su inminente estado de putrefacción. Y un muerto, muerto estaba. Por eso, ¿para qué robarlo los apóstoles o amigos? ¿Para inventar la resurrección? Pero sería increíble.

El “fracaso” de la muerte de Cristo y el deshonor además de la muerte de cruz — se la consideraba “maldición” de Dios (Gal 3:13; Dt 21:23) — tuvo que ser para ellos una catástrofe. Aun escritos los evangelios en pleno triunfalismo cristiano, reflejan, no obstante, este terrible “shock,” que se muestra en su apatía, duda e incredulidad de ellos para esperar la resurrección de Cristo (Mc 16:14). Los que estaban en su alojamiento aquellos días, “cerradas las puertas. por miedo a los judíos” (Jn 20:19), no podían intentar esto. ¿Robar un cadáver? ¿Para qué? ¿Para complicarse la vida ante las autoridades y un pueblo en odio? ¿Para decir que había resucitado? Pero nadie lo iba a creer de aquel pueblo. Y ¿cómo iban ellos a fundar o prolongar una doctrina y una Iglesia basada en la resurrección de un muerto que ellos habían robado y escondido, pues no habría resucitado? y por ese capricho absurdo, ¿iban ellos a consagrarse a una vida dura de sacrificio, de persecuciones y de muerte? Iban a ser culpables ante Dios y sin otra perspectiva eterna

que castigo por haber seducido a las gentes con una doctrina sin consistencia, errónea, y que no llevaba a Dios. Gentes sin preparación, sin recursos sociales y con una falsedad doctrinal, era increíble que se lanzasen a un apostolado que no tenía perspectivas ni en la tierra ni en el cielo. Gentes judías, los apóstoles no podían lanzarse a proclamar la doctrina de Jesús, el Mesías, cuando en su impreparación religiosa y con su formación ambiental sabían o esperaban un Mesías triunfador. Sin la resurrección de Cristo, la muerte en la cruz hubiese acabado con todas sus ilusiones y esperanzas.

De interesar el robo del cadáver de Cristo a alguien sería a los judíos. Pero éstos, ¿sabían tan siquiera, en aquellos días de Cristo en el sepulcro, **que éste había anunciado su resurrección**, y a los tres días? (Este tema de los “tres días” se expondrá expresamente más abajo, en un apartado.) Lo lógico es que los judíos no supiesen nada ni del anuncio de la resurrección — Cristo a los apóstoles seguramente se lo anunció en forma “profética,” que es en forma muy velada —, ni menos aún que ésta estuviese vaticinada específicamente al “tercer día.” Era algo íntimo y reservado exclusivamente al grupo apostólico y acaso a algunos familiares o seguidores. Y si los apóstoles al “tercer día” ni esperan ni se les ocurre, al punto de ver la “tumba vacía,” que Cristo ha resucitado; y las mujeres van al sepulcro al “tercer día” suponiendo allí el cadáver, pues van a “embalsamarlo” (Mc 16:1); o no conocen o esperan la resurrección de Cristo, pues al enterrarlo preparan “aromas y mirra” (Lc 23:56), para ir a los “tres días” al sepulcro “llevando los aromas que habían preparado” (Lc 24:1) para embalsamarlo; y Magdalena, al ver de lejos la tumba abierta, piensa que “robaron” el cuerpo del Señor (Jn 20:2), ¿sería creíble que iban a saberlo ni tomarlo en serio, si lo supiesen, los judíos? Posteriormente corrió el bulo entre y por los judíos de haber robado el cuerpo los discípulos (Mt 28:13.15; cf. Jn 20:2). Pero si los judíos hubieran querido “robarlo,” supuesta la autorización legal, que no se la iban a dar, porque era tomar en consideración una “fantasía,” para hacer fracasar aquella “resurrección,” lo podían haber hecho presentando el cadáver, y acabar así con todas aquellas profecías y con la fe sobre ellas fundada. Sin embargo, todavía San Pedro, en su predicación de Pentecostés, podrá alegar a los judíos a los que se dirige que allí, en Jerusalén, está la “tumba vacía” de Cristo como prueba apologética de su resurrección (Act 2:29-32), contrastándoles, en cambio, que allí está presente, con su cuerpo dentro, y que es de todos conocida, la tumba de David.

El hecho de la “tumba vacía” de Cristo es un hecho histórico, registrado como tal en los evangelios, y que la Iglesia primitiva de Jerusalén conoció, tuteló y constantemente visitó.

Cuando los evangelios tienen en cuenta las objeciones judías contra la resurrección de Cristo que, ante el desarrollo del cristianismo, aquéllos hicieron correr (Mt 28:15), los evangelios las recogen y rebaten (Mt 27:64ss; Jn 20:15b). Pero el destacar determinados elementos apologéticamente no es falsificar la narración, sino poner de relieve datos históricos que se utilizan en una fase apologética. Tales son:

La tumba es propiedad de José de Arimatea, personaje histórico, pues se da su nombre y su origen, por lo que era perfectamente controlable. “Si los cristianos hubiesen fingidopostfactum un enterramiento por manos amigas, lo habrían atribuido a Pedro, o a Santiago, o a cualquier otro personaje del Evangelio. Este personaje es un dato histórico precioso, que se impuso a todos los evangelistas y que por sí mismo garantiza el enterramiento de Jesús.”¹⁸ Era además discípulo de Cristo y personaje muy influyente (Mc). Como otro testigo se cita a Nicodemo, ya de antes conocido.

Del sepulcro se dan datos concretos, precisos:

estaba excavado en la roca (Mc, Lc, Mt);

era nuevo (Mt);
nadie había sido aún colocado en él (Lc, Jn);
lo cerraron con una *gran piedra* circular (golel; Mt, Me);
el sepulcro estaba en un huerto (Jn);
el sepulcro estaba cerca del Calvario (Jn).

El hecho fundamental de la desaparición de Cristo del sepulcro, y no por mano de hombres, es un hecho histórico documentado. Y es además una condición y contraprueba de la resurrección corporal de Cristo. Si su cuerpo hubiese estado en el sepulcro, ni habría habido resurrección corporal, ni los apóstoles y primeros cristianos jerosolimitanos hubiesen aceptado la resurrección de Cristo, ni hubiesen tenido fe en su doctrina ni en su Iglesia. El cristianismo hubiese sido un hecho incipiente que habría terminado con el “fracaso” de la cruz. El sepulcro de Cristo hubiese sido la tumba definitiva de Cristo y del cristianismo.

Valor redaccional de los evangelios sobre la “tumba vacía.” — Otra cosa es el valor redaccional que tienen los relatos evangélicos de la “tumba vacía,” unidos a los pasajes de la resurrección.

“¿Quieren repetir lo que sucedió el primer día de la semana? Una objeción es (en Mc 16:1) que el comienzo es bastante improbable. Embalsamar un muerto al tercer día (en que se suponía en aquel ambiente que comenzaba la descomposición) no es ninguna cosa normal (aparte que en los otros evangelios tampoco encontramos explícitamente esto). Los v.3-4 (de Mc) son repetidos también de una forma que no favorece directamente la opinión de que las cosas concuerden. Finalmente, también la presencia, en el sepulcro, del joven con vestiduras blancas (ángel o no) es difícil de entender en el cuadro de una narración acerca de lo que aconteció. ¿Es, por tanto, el relato una especie de leyenda apologética que quiere acentuar que el sepulcro de Jesús está vacío? Eso parece más improbable todavía, puesto que entonces lo normal hubiera sido decir que se estaba convencido de la ausencia del cuerpo de Jesús.”¹⁹ Luego se expondrá esta hipótesis.

¿Proceden, directamente, estos relatos de una tradición histórica, que se recopila en los relatos evangélicos? ¿Son relatos retocados, explicitados con elementos teológicos, v.gr., los ángeles y sus “mensajes,” y con réplicas a “objeciones” judías posteriores, pero que proceden, directamente, del kerygma y catequesis primitivos? ¿Pueden ser relatos acoplados a prácticas litúrgicas? (Schille)²⁰. En esta hipótesis de Schilk, los textos evangélicos reflejarían, inmediatamente, una celebración litúrgica anual de la Pascua en Jerusalén, destacando y yuxtaponiendo artificiosa, literariamente, tres grandes momentos: 1) anamnesis, recuerdo y conmemoración de la última Cena de Jesús, ligada a ágapes fraternales; 2) liturgia del Viernes Santo a las horas de la plegaria judía; 3) liturgia de la mañana de Pascua con una visita a la tumba de Jesús. Sin embargo, parece muy improbable que la estructura de los relatos evangélicos procedan inmediatamente de esta liturgia con momentos tan distintos. Delorme la ha criticado seriamente 21.

Delorme y Van Iersel, en cambio, proponen otra hipótesis sobre la procedencia inmediata de los relatos evangélicos de la “tumba vacía” y de la resurrección de Cristo. Parten del hecho, bien probado por J. Jeremías, de que en aquel tiempo, y aun en épocas próximamente anteriores, se peregrinaba mucho a los sepulcros de los santos personajes de Israel, por su poder de intercesión y acaso de taumaturgia²². Consta que se les levantaban monumentos (Mt 23:29). Con este uso y ambiente es muy probable que los cristianos judíos peregrinasen al sepulcro de Cristo en Jerusalén. Los Hechos de los Apóstoles y San Pablo atestiguan que judíos cristianos de la diáspora peregrinaban a Jerusalén. Y es increíble que se desentendiesen de visitar la “tumba” de Cristo,

casi centro de la fe. Es el mismo fenómeno y motivo que lleva hoy a los peregrinos cristianos a Jerusalén y Tierra Santa: visitar los “Santos Lugares.” Indudablemente allí — como hoy se hace en algunos de estos santos lugares — se recordaban estos mismos hechos, con la lectura de los pasajes evangélicos correspondientes. Por eso, para estos autores, los relatos evangélicos procederían directamente de las explicaciones y acaso dramatizaciones que se hiciesen allí de estos hechos en presencia de los peregrinos. Hasta se quiere ver un índice de ello en la frase *ἦδε ὁ τόπος οὗ Ἰησοῦν αὐτόν*. El peregrino no busca pruebas. No quiere más que la “proclamación” de la enseñanza. “Estas palabras (referidas) se parecen mucho a una expresión existente en la literatura cristiana (“itinerarios” primitivos, v.gr., Peregrino de Burdeos, Eteria, etc.) de peregrinación.”²³

A esto hay que añadir que la creencia judía en la resurrección corporal de los muertos, por lo menos de los “justos” -Juicio universal —, era al final de los tiempos según la creencia popular y ordinaria. Pero una resurrección anticipada y definitiva de un individuo no estaba establecida ni sería, salvo argumentos incontrovertibles, verdaderamente admitida. De ahí la actitud de los apóstoles en un principio. La “tumba vacía” tuvo que hacerles un impacto verdaderamente serio.

Sea cual fuere la procedencia inmediata del hecho de la “tumba vacía” en los relatos evangélicos — las hipótesis citadas anteriormente no pasan de ser hipótesis —, lo mismo que la estructuración o adornos que aparezcan en ellos, queda siempre, en cualquier hipótesis, el hecho histórico y fundamental: **la tumba donde Cristo fue sepultado, bien conocida por los apóstoles, amigos y familiares de Cristo, apareció “vacía” sin intervención de manos humanas.** Fue un hecho históricamente contrastable, y que llevó a los apóstoles y demás contemporáneos a la fe en la resurrección de Jesucristo.

b) Las apariciones de Cristo resucitado. — El segundo elemento evangélico argumentativo, o subyacentemente argumentativo, sobre la resurrección corporal de Cristo son sus “apariciones.” Como en el relato de la “tumba vacía,” también estos relatos tienen una larga evolución en orden a ir destacando la verdad de las mismas frente a diversas objeciones judeo-helenistas que se les iban haciendo. Pero estos matices, de suyo, no son ficción — antes se dijo —, sino matizaciones oportunas de la historia, **consideradas en una etapa apologética.** E igual que en el tema anterior, queda abierta la discusión sobre el origen de la procedencia inmediata de estos relatos. Y tienen, o pueden tener, como ellos, una valoración análoga.

Los evangelios y otros escritos neotestamentarios registran las siguientes “apariciones” de Cristo resucitado:

1) A un grupo de mujeres, entre las que están María Magdalena, “la otra María” (Mt 28:1), que por Mc se sabe que son: Magdalena, María de Santiago y Salomé (Mc 16:1; cf. Jn 20:1). Sobre esta aparición y su probable identificación con la única a Magdalena. Cf. *Comentario a Juan* (cf. Mt 28:9-10; Mc 16:9-11; Jn 20:11-18).

2) a dos que iban aquel mismo día a Emaús (Lc 24:13-35; Mc 12.13);

3) a Pedro (Lc 24:34; cf. 1 Cor 15:5);

4) a diez apóstoles juntos (Mc 16:14; Lc 24:36-43.44-53; Jn 20, 19-23; 1 Cor 15:5);

5) a los Once juntos (escena de Tomás; Jn 20:24-29; 1 Cor 15:7);

6) aparición junto al lago a Pedro, Tomás el Dídimo, Natanael, los hijos del Zebedeo (Juan y Santiago el Mayor) y a “otros dos de sus discípulos” (Jn 21:1-23);

7) en un monte de Galilea a los “once discípulos” (Mt 28:16-20; cf. Mc 16:15-19);

8) a Santiago el Menor (1 Cor 15:7a);

9) a “más de 500 hermanos juntos, de los cuales muchos viven aún y otros han muerto” (1 Cor 15:6);

10) muy posteriormente a San Pablo (1 Cor 15:8; cf. Act 9:4.5; 22:7.8; 26:13-15);

11) en los Hechos de los Apóstoles se lee que se apareció “vivo (resucitado), con muchas pruebas indubitables (a los apóstoles), apareciéndose por (espacio) de cuarenta días y habiéndoles del reino de Dios” (Act 1:3). Seguramente aquí el término “cuarenta días” es una forma vaga de expresión. San Pablo, hablando en Antioquía de Pisidia, dice en su discurso — y el autor de los Actos es el mismo Lucas — : “Jesús se apareció muchos días a los que habían subido con El de Galilea a Jerusalén” (Act 13:31).

Cuando Pablo escribe su primera carta a los Corintios, en la que habla de las apariciones de Cristo resucitado, lo hace sobre el año 55-56, es decir, unos veinte años después de estos hechos, cuando aún viven la mayor parte de los testigos citados. Por otra parte, hacía falta esta manifestación para que ellos supiesen y se cerciorasen de lo que había sucedido con el cuerpo de Cristo, ya que estaba la “tumba vacía.” Y que fue encontrada así “al tercer día.” Suponer un invento de ellos era increíble, dado su honor como personas piadosas y rectas (así los muestran los evangelios), y, sobre todo, que no iban a inventar — antes se dijo a propósito de la “tumba vacía” — una cosa que era absurda e inmoral para ellos, personas rectas, y que les iba a complicar la vida con persecuciones y muertes, y sin más premio que el castigo de Dios por falsarios. Y todo esto valorado igualmente ante el “fracaso,” considerado humanamente, de la muerte ignominiosa de Cristo en el Calvario.

Cabría, sin embargo, preguntarse si estas “apariciones” **no pudieron ser efecto de una autosugestión personal o colectiva.**

c) Las “Apariciones” de Cristo Resucitado, ¿No Pudieron ser Efecto de Sugestión? — No hay base para esto. Recientemente Lohfink ha vuelto a estudiar este tema. Dice “que tales fenómenos (las apariciones de Cristo resucitado) **existieron** está prácticamente fuera de duda. La cuestión se reduce a cómo se deben interpretar. ¿No se tratará de una simple proyección del subconsciente? Los apóstoles apenas podían creer (según la crítica racionalista) que el asunto de Jesús estuviera terminado, y **entonces surgió de su espíritu una imagen de su Maestro, que no estaba muerto, sino que seguía con vida.** El deseo sería el padre de las apariciones. Dicho de otra manera, ¿puede ser excluida la hipótesis de una visión puramente subjetiva? Lohfink rechaza esta hipótesis de sugestión. Su argumentación es clara. Las “apariciones,” estas apariciones de Cristo resucitado, se dan a lo “largo de un tiempo,” lo que habla en contra de una visión meramente subjetiva. No fueron apariciones en un solo día, en el que el estado de ánimo de los discípulos fuese especial, sino que las apariciones se sucedieron a lo “largo de un espacio de tiempo.”

A esto se une la “**diversidad de las personas**” **que ven al Resucitado.** Es práctica y moralmente imposible considerar como visiones subjetivas, por coacción o sugestión previa, las apariciones a Pedro, Santiago (el Menor) y Pablo. Son personas con **diferentes** intereses, diferentes metas, diferente origen y diferente posición personal **ante la realidad de Jesús.**”

A esto se une la aparición a grupos y apariciones que se hacen de forma inesperada. En estos casos, el estímulo previamente conocido — el tipo de “pandemias” — es desconocido e inesperado, y no puede colectivamente producirse. Tales son las apariciones a los apóstoles, a sólo un grupo de ellos junto al lago, a “500 hermanos juntos,” a los de Emaús.

La aparición a Pablo, perseguidor de la Iglesia y de Cristo, sin importarle nada el asunto de Cristo (die Sache Christi), no puede explicarse tampoco por sugestión.

Se ve en los evangelios que había ciertas “tensiones” de los “parientes” del Señor contra El (Mc 3:21; Jn 7:5). De ellos era Santiago el Menor. No pertenece al “círculo” de los apóstoles;

sólo es un “familiar” del Señor. Sin embargo, poco después de la Pascua, Santiago desempeña repentinamente **un papel director en la comunidad de Jerusalén**. ¿Cómo es posible esto? La explicación la da 1 Cor 15:7. Santiago tuvo una aparición personal del Resucitado que, por decir así, lo legitimaba.

Si se supone que “en el alma de los discípulos surge la fe (en Cristo resucitado), y esta fe provoca las visiones (entonces, en esta suposición), sucede todo lo contrario de lo que testifica el N.T.: “solamente las apariciones logran hacer surgir la fe.” “Yo no entiendo — escribe Lohfink — cómo un historiador científico puede llegar a interpretar una fuente tan clara en un sentido tan completamente contrario.”

Además, esto no podía ser supuesto por los apóstoles, ya que la creencia ortodoxa de Israel era que la resurrección corporal sería simultáneamente colectiva y solamente al fin de los tiempos. No podían creer ni esperar, y es lo que prácticamente reflejan los evangelios, una resurrección corporal definitiva que fuese individual / anticipada.

Por eso, “quien quiera explicar positivamente cómo hombres tan distintos llegaron a una visión subjetiva, tendrá que recurrir a complicados montajes psicológicos completamente artificiales. Y es asombroso ver cómo en este punto incluso investigadores sensatos se llenan de fantasía.”²⁴

No se estudian aquí formas filológicas con que se relatan las apariciones, porque, aunque pudieran tener su valor, quedan sometidas a apreciaciones muy discutibles.

Sin embargo, resumiendo toda esta valoración antisubjetiva, escribe Lohfink: “Si la resurrección de Jesús ha de ser verdaderamente conocida, solamente puede ocurrir en la fe. No hay otro acceso al Resucitado.

Supongamos por un momento que los apóstoles estuviesen a nuestra disposición y pudiésemos vigilarlos, analizarlos y examinarlos con todos los medios de la ciencia antes, durante y después de las apariciones; que consiguiésemos dictámenes médicos y psiquiátricos que pudiesen fundamentar un juicio histórico. Al final de la experiencia deberíamos creer o no creer en el testimonio del apóstol que nos dice que ha visto al Señor resucitado. El riesgo propio y la confianza sin reserva en la palabra del testigo no podrían tampoco evitarse. Una documentación médico-psiquiátrica ideal no nos evitaría el riesgo de creer o no creer en el sencillo testimonio, v.gr., que nos da San Pablo en 1 Cor 9:1: 'Yo he visto al Señor'.

Con el método exacto de la ciencia sólo podemos alcanzar un sector muy reducido de nuestra vida humana: ¿cuándo ha sido medible la confianza? ¿cuándo ha sido demostrable el amor? Quien exige que se le demuestre la resurrección (pues también él “quería creer”) comete el mismo trágico error.

También tenemos que evitar caer en el extremo contrario, en un escepticismo histórico o en un desinterés histórico total como el propugnado por Bultmann.

Los hechos quedan siempre abiertos a la resurrección y exigen una ulterior explicación, que el historiador, como tal, no nos puede dar. La verdadera explicación de los hechos posteriores a la muerte de Jesús sólo la encuentra aquel que acoge el evangelio de la resurrección en la fe. Quien acepta este riesgo sabe y confiesa que verdaderamente Cristo ha resucitado.”²⁴

La historia presenta dos hechos absolutamente ciertos: la “tumba vacía” y las “apariciones” de Cristo, que anuncian su resurrección. Estos hechos exigen una lógica conclusión: Cristo ha resucitado. Y esta adhesión, este “riesgo” anejo a todo lo que exige un acto de creencia racional, es lo que da la fe.

La elaboración progresiva de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo.

En la redacción de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo se ve un manifiesto progreso evolutivo, de tipo apologético unas veces, y otras por exigencias diversas. Su enfoque apologético es debido a la actitud de combatir o hacer ver la falsedad de objeciones o bulos que judíos o griegos corrieron cuando el cristianismo ya comienza a desenvolverse. El kerygma, primero, y los evangelios, después, tienen en cuenta estas objeciones y las combaten haciendo ver su inconsistencia. Sin embargo, estos aspectos o matices no restan de suyo — salvo que se vea en ellos una plastificación improbable, artificiosa y buscada — historicidad a estos elementos o matices que se destacan. Benoit, hablando precisamente de la realidad histórica de la manducación que hace Cristo resucitado delante de los apóstoles, dice: “Esta preocupación apologética no disminuye el valor de los hechos; por el contrario, la supone; si no, ellos no probarían. Las pruebas materiales de la resurrección de Cristo son (a este propósito): la entrada milagrosa en el local, las heridas del cuerpo, y, en Lc solo, la manducación.”²⁵

Esta redacción de “evolución progresiva” en los relatos evangélicos obedece unas veces a objeciones o bulos concretos que corrían entonces, y otras veces esta “elaboración progresiva” obedece a motivos redaccionales, sea por “exigencia de composición,” sea por “preocupaciones teológicas” (Lohfink); aspectos éstos que afectan, en realidad, a toda la composición de los evangelios.

Preocupaciones apologéticas. — Estas objeciones o bulos que se ven combatidos en los evangelios son tres:

1) El estar la “tumba vacía” sería efecto de un robo. El cuerpo del Señor habría sido robado por los mismos “discípulos.” Este bulo es histórico; “esta versión se ha propagado entre los judíos hasta el día de hoy” (Mt 28:11-15). San Justino (t. c. 165), en su Diálogo con el judío Trifón, asegura que este bulo corrió por la misma diáspora, divulgado por hombres enviados expresamente para esto²⁶.

En otro sentido — y que acaso fuese eco redaccional de esto mismo — es la suposición de Magdalena cuando va al sepulcro y ve corrida la piedra de cierre (Jn 20:2).

Mt respondería a esto con lo de la “guardia en el sepulcro” (Mt 27:62-66), y sobre cuya historicidad se trata en el Comentario, en el lugar correspondiente de Mt.

A esta misma objeción y preocupación llevan los pasajes evangélicos que destacan que el sepulcro en el cual fue depositado el cuerpo de Cristo era:

“nuevo” (Mt, Mc, Lc); “excavado en la roca”;
por tanto, sin posibles aperturas fuera de la boca de entrada;
y se lo cerró y “selló,”
“haciendo correr una gran piedra sobre la puerta del sepulcro” (Mt, Mc).

Lc (24:12) y Jn (20:6.7) responden aún más directamente a esto, al destacar, en la visita que Pedro y Juan hacen al sepulcro, que sólo estaban allí

“los lienzos con que fue amortajado el cuerpo de Cristo” (Lc); o “los lienzos en el suelo, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no estaba con los lienzos, sino aparte, plegado en otro sitio” (Jn).

Un ladrón no hubiese despojado el cadáver de su mortaja. Benoit comenta: “Ladrones o apóstoles

les, hubiesen tomado el cuerpo rápidamente, y los lienzos habrían quedado tal cual estaban, como cuando las momias de Egipto han sido robadas de sus grutas. Todo es ordenado como si Dios o sus ángeles hubiesen querido tomar al Señor sin cambiar nada.”²⁷ Y Lagrange, afirmando lo mismo, matiza aún: “En cuanto a la distinción del sudario y de las fajas, prueba con qué cuidado Pedro examina todo y la precisión del testimonio de Juan.”²⁸

2) Otra forma de este bulo debió de estar relacionada con el “hortelano” del jardín en el que estaba el sepulcro de Cristo. Se debió de correr, sin preocuparse gran cosa de lo inverosímil, que el encargado de cuidar de aquel “huerto” habría trasladado el cuerpo de Cristo para evitar que viniesen, y estropeasen el huerto, visitas o “peregrinaciones.” Esto, naturalmente, no pudo ser a los “tres días.” Respondería a una época más tardía de elaboración: **de la objeción y de la respuesta.** A esto obedecería, matizándose, la respuesta de Magdalena a Cristo en forma de “hortelano”: “Señor, si tú te lo has llevado (el cuerpo de Cristo), dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré” (Jn 20:15). La aparición de Cristo allí se había deformado en la forma dicha. Y Jn matizó bien en su evangelio el sentido y los personajes de aquella escena histórica.

La inverosimilitud del bulo era evidente. Un hortelano no puede por sí hacer cosa semejante; necesitaba el permiso de su dueño, José de Arimatea, que ofrece su sepulcro en honor al cuerpo del Señor y que no iba a dárselo. Además, las leyes castigaban duramente la violación de sepulcros. Y nadie iba a tomar un cuerpo — en esa hipótesis — que ya estaría en descomposición.

3) La tercera objeción era que Cristo no apareció con su cuerpo real, sino que sus apariciones eran fantasmales. Debió de ser objeción nacida en medios helenistas. Y a ello apunta Lc (24:36-43) — al aparecérselos Cristo resucitado “pensaban que veían un espíritu” (v.37) — , haciendo ver que Cristo resucitado se aparece a los apóstoles y “come” con ellos, y les manda que lo reconozcan, que lo identifiquen: “Ved mis manos y mis pies. Soy yo mismo. Un espíritu no tiene carne y huesos como veis que Yo tengo” (v.39). Esto responde a que ellos “creían ver un espíritu” (v.37), pues se apareció de súbito en medio de ellos, sin abrir las puertas (cf. Jn 20:19). Lc se complace en referir esto con un **climax de realismo.** Así dice: “Como siguiesen incrédulos” (v.41), les pide de “comer,” y dándoles ellos un “trozo de pez asado,” lo “tomó y comió delante de ellos” (v.41.42).

Es lo mismo que supone Mc cuando dice que “se apareció a los Once cuando estaban a la mesa” (Mc 16:14).

Y Jn (20.19-23) relata esta misma escena de reconocimiento cuando destaca que Cristo se apareció en medio de ellos “estando las puertas cerradas por miedo a los judíos,” y allí mismo les “mostró las manos y el costado” (v.20), para que identificasen su resurrección corporal. Escena que se complementará con la sucedida en el mismo lugar a los ocho días con la presencia del entonces ausente e incrédulo Tomás. Este, al saber la aparición del Señor a sus compañeros, no lo creyó, y exigió para creer “meter su dedo en la llaga de los clavos y (su) mano en el costado” del Señor (v.25). Nuevamente se repite la aparición del Señor estando también las “puertas cerradas” (v.26), e invita a Tomás a cumplir su exigencia para ver y creer.

Naturalmente — ya se indicó — , el destacar e insistir en estos detalles en nada va contra la historicidad de los mismos, como Benoit resaltaba, pues entonces nada probarían apologeticamente. No serían más que un exponente “plástico” de la fe, por otra parte bien controlada e indubitable, **de los mismos testigos y de la fe cierta de la Iglesia.**

Otras formas de elaboración progresiva” de los relatos evangélicos de la resurrección del Señor son:

1) Por *exigencias de composición.* — Así, v.gr., Lc, en Hechos de los Apóstoles, pone

que Cristo se apareció a los apóstoles por espacio de cuarenta días (Act 1:3), fórmula, por otra parte, convencional, pues el mismo Lc, en el discurso de San Pablo a los judíos en Antioquía de Pisidia, dice que “Jesús se apareció muchos días a los que habían subido con El de Galilea a Jerusalén” (Act 13:31). Pero en el evangelio narra este período de las apariciones de Cristo resucitado de tal manera, que podría creerse **que la última aparición de Cristo resucitado tuvo lugar el último día de Pascua.**

2) Por *preocupaciones teológicas*. — En Mt 28:19ss, Cristo da a los apóstoles una misión eclesial universal. Pero esto supone una elaboración teológica posterior sobre los mismos datos de Cristo, ya que la Iglesia tomó conciencia clara y eficaz **de la universalidad de su misión muy lentamente** (Act 1:8). Igualmente aparece esta evolución teológica en la fórmula del bautismo, ya que posiblemente se bautizaba en un principio en el nombre de Jesús (1 Cor 1:13; cf. Act v.38, etc.), y luego se incorporó, **acaso por influjo litúrgico, la fórmula trinitaria**²⁹. Por eso, “la grandiosa despedida narrada por Mateo es la explicación teológica de un desarrollo posterior.”³⁰

A esto hay que añadir, aunque aquí no se examina, la diversa redacción, con intento, preocupaciones y finalidad teológicas, del “mensaje” de los ángeles en las apariciones a las mujeres que van al sepulcro (Mt 28:5-8; Mc 16:5-8; Lc 24:4-8; Jn 20:11-13.14-17)³¹.

Diversas consideraciones conceptual-redaccionales sobre el cuerpo resucitado de Cristo.

Es objeción criticista contra la verdad de la resurrección corporal de Cristo la divergencia (?) con que se describe el cuerpo resucitado de Cristo.

Si es resurrección — se dice —, ha de tener el mismo cuerpo material. Pero ¿cómo es posible que sea idéntico este cuerpo de Cristo cuando este cuerpo material de Cristo resucitado se lo describe en ocasiones como un *cuerpo espiritualizado*.

Conforme a los diversos textos evangélicos, Cristo resucitado, por una parte, tiene cuerpo *material*: muestra su cuerpo, “sus manos y sus pies” (Lc 24:39); manda que pongan sus manos en su cuerpo resucitado (Lc 24:3a); resucitado, dice a sus apóstoles que un “espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo” (Lc 24:39); muestra a sus apóstoles “las manos y el costado,” es decir, las huellas que dejaron en él la crucifixión y la lanzada (Jn 20:20); se “sienta a la mesa,” sin duda para comer con sus apóstoles (Mc 16:14); con ellos “come” un “trozo de pez asado” (Jn 20:42-43); Tomás exige para creer “ver las señales de los clavos” en sus pies y manos, y “meter” su mano en su “costado,” abierto por la lanza (Jn 20:25). Y ocho días después, Cristo se aparece de nuevo a los mismos e invita a Tomás a que cumpla su exigencia (Jn 20:26ss); en el lago prepara para sus discípulos alimentos materiales, y, **“tomando” Cristo el pan y un pez por El preparados**, “se lo dio” a comer a sus discípulos (Jn 21:9ss).

Por otra parte, se describe a **Cristo resucitado con un cuerpo espiritual**:

se aparece a las mujeres y súbitamente desaparece (Mt 28:9.10; Mc 16:9-11; Jn.20:11-18); se “aparece” súbita o cuasi súbitamente a los discípulos que iban a Emaús, y éstos no lo conocieron (Lc 24:15ss), pues se “apareció en otra forma” (Mc 16:12); también se “apareció” junto al lago de Tiberíades, y “no lo conocieron” (Jn 21:4). Sólo más tarde lo reconocen allí mismo (Jn 21:7ss); se les “apareció” en un monte de Galilea (Mt 28:16ss); se aparece a los apóstoles y desaparece por “espacio de cuarenta días” (Act 1:3 = Act 13:31).

No obstante esta divergencia descriptiva, es ello una prueba más de la verdad de su idéntico cuerpo resucitado.

San Pablo se plantea el problema de cómo resucitan los cuerpos. Y da una descripción especial (1 Cor 15:35ss). En primer lugar dice que el cuerpo es idéntico, aunque transformado. Y lo compara a la simiente que se siembra: “muere” (?), y luego esa misma simiente se “vivifica” (v.36). Así, “lo que siembras no es el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo, acaso de trigo o de otro grano” (c.37). Y, sin embargo, la espiga es de la misma naturaleza, de idéntica naturaleza que aquel grano de trigo sembrado. Es la misma simiente transformada en espiga. Así — dice — sucede, comparativamente, con los cuerpos, que mueren y resucitan; así es lo que sucede, analógicamente, **con el cuerpo resucitado de Cristo** (1 Cor 15:35ss).

Precisamente esta diversidad de presentaciones del cuerpo resucitado de Cristo, y por los mismos autores que reflejan estos dos aspectos divergentes, **es una buena prueba de su historicidad**. En Israel la forma de la resurrección de los cuerpos que se esperaba al fin de los tiempos, como cosa “escatológica,” era discutida y desconocida ³². Por eso, esta forma descriptiva del cuerpo resucitado de Cristo, con esta doble propiedad, en lugar de ser una objeción contra su autenticidad, es una buena prueba de su verdad. Todos los evangelistas lo describen así: por una parte, como cuerpo corporal, y, por otra, como cuerpo espiritualizado. Esta enseñanza, con independencia de varios de ellos, supone un origen histórico verdadero. Una tradición independiente y convergente es una prueba de garantía histórica.

La resurrección al “tercer día.”

¿Cuándo fue la resurrección de Cristo? Exegéticamente, ¿qué se sabe? Lohfink escribe: “Ya en las formulaciones más antiguas del evangelio de la resurrección (cf. 1 Cor 15:4) se encuentra la afirmación de que Jesús resucitó al tercer día. ¿Cómo se llega a este dato? Se ha afirmado que podría ser una fórmula antigua para designar un corto espacio de tiempo. Resucitar “al tercer día” significaría entonces que Jesús resucitó muy pronto. Pero esto no explica por qué se afianza ya desde el principio tan fuertemente este dato en todo el anuncio de la resurrección. Tampoco basta decir que es un dato sacado del A.T. (Jn 2:1), pues parece que la cita fue buscada a partir de los acontecimientos. La explicación más clara es que “el tercer día” juega un papel tan importante en la tradición primitiva porque en él se descubrió la tumba vacía.” ³³

El hecho de las “predicciones” de Cristo sobre su muerte y resurrección es, sin duda, histórico. La triple fijeza con que las insertan los tres sinópticos supone un indudable hecho histórico. Sin embargo, Cristo probablemente usó para ello **el género “profético”** ³⁴, de suyo vago y de contornos difuminados, y cuya plena verdad se ve clara a la hora del cumplimiento de los hechos vaticinados.

Esto explica bien que los apóstoles, con una “predicción” de estas características — su redacción matizada en los evangelios supone seguramente los hechos cumplidos —, quedasen como inciertos e incrédulos de ella ante el “fracaso” del Calvario. Es lo que parecen reflejar los evangelios. Las mujeres van al sepulcro “al tercer día” para “ungir” el cuerpo de Cristo (Lc 24:1). En la creencia judía estaba que la corrupción de los cadáveres comenzaba al tercer día de la muerte ³⁵. Por eso, si esta creencia estaba en el ambiente de la época de Cristo, urgía a las mujeres ir al sepulcro **para “ungir” el cuerpo muerto del Señor antes de que comenzase la descomposición**.

Si la “predicción” de Cristo no precisó “al tercer día,” lo que sería posible por el uso del género “profético,” entonces el anuncio que Cristo hizo de la resurrección se matizaría y explici-

taría en el herygma y en los evangelios por el hecho de haberse descubierto la “tumba vacía” al “tercer día.” Lo cual estaba implícito en el hipotético anuncio “profético” que Cristo habría hecho a los apóstoles.

Algunas conclusiones adonde lleva negar la resurrección corporal gloriosa de Cristo.

Aparte del análisis exegético sobre la resurrección gloriosa de Cristo, es necesario también tener en cuenta las conclusiones adonde llevaría negar esta resurrección.³⁵

1) No se identifica resurrección corporal con inmortalidad. En el ambiente judío, lo mismo que en el eclesiástico, son términos precisos: la inmortalidad podría afirmar, en un sentido amplio, un estar con Dios, pero sin excluir ni negar la resurrección corporal. Por eso, no se entiende por resurrección del hombre la sola inmortalidad del alma.

2) Negar la resurrección gloriosa del “mismo” cuerpo cristiano va contra las enseñanzas de la Iglesia, que proclama su fe en la resurrección de la “misma” carne que se tuvo “en vida.”

3) Negar la resurrección del “mismo” cuerpo glorioso de Cristo es negar también la fe de la Iglesia en la presencia real eucarística de Cristo.

4) Lo mismo que es negar los misterios — ascensión, parusía de Cristo, etc. — tal como la Iglesia profesa su fe en ellos.

5) Se niega, por lo mismo, el dogma de fe en la asunción corporal de la Virgen³⁶.

Resucitó Cristo con su cuerpo.

Es ésta una hipótesis que se está divulgando y que parece una gran paradoja. No siendo posible exponer aquí con amplitud este tema — ya varios datos están dados en el anterior Exkursus, y allí remitimos —, se va a hacer una síntesis de puntos fundamentales de la misma.

La vieja concepción judía concebía al ser humano, al morir, con dos elementos: el “cadáver” y otro elemento que iba a un supuesto lugar llamado *sheol*, del que, en su fase primera, nada se sabía, y cuyos seres que iban allí se los llamaba *refaím*. Estos eran una especie de quintaesencia del muerto. Allí estaban “debilitados,” como sin vida. Se acepta que los concebían, y ya en vida, con un monismo absoluto, teniendo todos sus elementos una unidad íntima (véase esto en el Exkursus), por lo que se pensaba que también iría en ese elemento — los *refaím* — del muerto algo de su “cuerpo”: debería seguir siendo él mismo, pero muerto. ¿Qué era exactamente esto en una concepción imprecisa primitiva? No deja de tener sus puntos nebulosos. Si esto creían — dice esta hipótesis —, esto querían expresar al hablar de estos seres: *refaím*. Y entonces, como no se hablaba de resurrección del cuerpo, y como con ese ser vivo *nefeshlruah* iba también una parte misteriosa de su “cuerpo” (*basar*) para conservar su “yo,” por eso, al morir, se entraba definitivamente en la inmortalidad. **No habría resurrección por la reasunción escatológica de su propio “cadáver.”** No obstante, esto deja flotando problemas sobre esta inmortalidad-resurreccionista y su estancia, por tiempo y cualidad, **en el Sheol.**

Pero interesa menos toda esta no bien precisada concepción — aparte de no ser objetivamente verdadera —, porque en Israel hubo una evolución doctrinal en este concepto a partir del siglo u a.C. Unos, influidos por la filosofía griega al menos, acentuaron la simple inmortalidad del “alma” — aquí serían los *refaím* (v.gr., libros de la Sabiduría, Heme.) — y otros defendían la resurrección del mismo “cadáver.” Ese monismo cerrado del judaísmo, de ser así, era lógico que postulase un día, como pleno complemento de su “yo,” su “cadáver.” En la época de Cristo la corriente dominante y ortodoxa en Israel que defendía la resurrección corporal era la de los “fariseos” contra la pequeña de los “saduceos,” que negaban la resurrección corporal, porque no admitían ni la espiritualidad ni la inmortalidad del alma. Pero, dado el influjo omnímodo religioso de los fariseos en el pueblo, es de suponer que fuese la creencia dominante en el mismo. Claro

está que no porque lo admitiesen los fariseos se seguía la verdad de esa creencia. Hace falta religiosamente una prueba de este tipo. Luego se verá.

En el N.T. se ve esta creencia ambiental. Así Marta, ante el cadáver de Lázaro, dice a Cristo que éste “resucitará en la resurrección en el último día” (Jn 11:24; cf. Jn c.6); Pedro cita en un discurso que el sepulcro de Cristo está vacío, mientras no sucede lo mismo con el de David (Act 2:29ss); en una escena extraña, pero que tiene aquí su valor ambiental, se dice de unos muertos que “resucitan” en la muerte de Cristo, y que “sus cuerpos que dormían, resucitan” y “salieron de los sepulcros” (Mt 27:52-53); Pablo en el templo provoca la oposición entre fariseos y saduceos al hablar de la resurrección corporal (Act 23:6ss); también se añaden a esto las escenas de **“reconocimiento” e “identificación” de Cristo resucitado**. Como síntesis puede verse una cita de Josefo: “Las almas puras subsisten tras la muerte. Ellas alcanzan un lugar muy santo en el cielo.” “Desde aquí, a la hora del cambio de los siglos (escatología), volverán a tomar posesión de los cuerpos santificados (citado por Gelin en el “Hombre en la Biblia”).

Una vida primitiva puede, en un principio, tener una verdad incompleta, que logra su totalidad por adquisición posterior. Así hubo primero conocimiento o creencia de la supervivencia del ser al morir — los refaím en el sheol — , luego se afirmó la inmortalidad junto a Dios, y, por último, se vio que ésta tendría **el complemento a su “yo” total con la resurrección de su cuerpo**.

Y una exposición terminante de esta doctrina farisea, y aun completada, es la que enseña San Pablo, que era “fariseo” (Act 23:6), discípulo del célebre maestro Gamaliel (Act 22:3).

En la epístola primera a los Tesalonicenses (4:13-18), ante la preocupación de los cristianos, que estaban tristes **porque a la parusía no iban a estar presentes con ellos**, “vivos,” los cristianos que ya habían muerto, les dice que no será así, porque habrá una intervención extraordinaria de Dios, que hará que primero resuciten los “muertos,” sus compañeros, y ya resucitados, junto con ellos vivos, **saldrán todos al encuentro de Cristo**.

Y en la epístola primera a los Corintios (c.15), en coincidencia con la primera a los Tesalonicenses, dice: “que no todos moriremos, pero todos seremos transformados. Los muertos resucitarán incorruptos” (v.50-51). Pues para entrar en la gloria es preciso que en todos “esto corruptible (φθαρτόν τοῦτο) se vista de incorrupción y que esto mortal (βνητόν τοῦτο) se vista de inmortalidad” (v.53).

Por tanto, se enseña por San Pablo que la “resurrección” es corporal, del cuerpo muerto — “cadáver” — . Hasta tal punto de decir que “esto corruptible” y “esto mortal,” que, si es más directamente el cuerpo, es también todo el hombre, se “transforme” con dotes especiales, que aquí no interesa especialmente estudiar. Todo el contexto hace ver que lo que resucita es el “cuerpo” muerto. Y hasta se daría la paradoja, de no ser así, que como “no todos moriremos,” **estos “vivos” en la parusía irían con sus cuerpos “transformados” a la gloria**, mientras que los “muertos,” que no resucitarían, tenían que ser “transformados” sólo en sus almas, y así entrar en la gloria. Irían a la gloria todos “transformados,” pero unos con cuerpo y otros sin él.

He aquí la doctrina apostólica de la resurrección de los cuerpos expuesta por un “fariseo,” sólo que matizada con más datos, que aquí no se tratan.

Podría decirse que una cosa es la doctrina y otra la versión o adaptación que de ella se hace, oportunamente, para el público. Pero a esto basta considerar tres razones:

- a) A esto que unos estén “vivos” a la hora de la parusía y otros “muertos,” y que éstos “resuciten primero” con sus cuerpos — problema planteado __, les responde: “Ésto os lo decimos como Palabra del Señor” (1 Tes 4:15ss). Y en la misma carta se señala, a otro pro-

pósito, que lo que les escribe lo dice “no yo, sino el Señor” (1 Cor 7:10), y añade luego cambiando de tema: “A los demás digo yo, no el Señor” (1 Cor 7:12). San Pablo sabe muy bien lo que dice.

- b) Si hubiese sido sólo oportunidad de hablar con esta forma resurreccionista en Israel, ¿por qué va predicando esta doctrina por todas las regiones de los gentiles, como se ve en Hechos de los Apóstoles, y especialmente por qué sostiene la resurrección corporal de Cristo en el Areópago de Atenas, ante un público que no admitía la resurrección corporal, por lo que se rieron de él y no logró catequizarlos? ¿Por qué, por oportunidad y sin mentir, no les habló sólo del hecho de que Cristo estaba “inmortal” en el cielo? (Act 17:31).
- c) Que ésta es su creencia y enseñanza, se ve ya en la primera a los Corintios (15:3-5) en la profesión de fe, acaso adoptado de un “símbolo” litúrgico, unos veintitantos años después de la muerte de Cristo — y téngase en cuenta el período del kérigma — , al decir que:

“Cristo murió por nuestros pecados,
según las Escrituras;
que fue *sepultado*;
que resucitó al tercer día,
según las Escrituras; y que se apareció....”

Si fue “sepultado” y “resucitó” es que no estaba allí. El argumento de la “tumba vacía,” que podría referirse en una narración detallada, no venía a cuento aquí; y es lógico que figure poco en otros pasajes semejantes. Pues si se dice que “resucitó,” es que no está en la tumba. No hay que proclamar explícitamente lo que se está confesando implícitamente, ¿Acaso habría que confesar:

“que Cristo fue *sepultado*;
que resucitó al tercer día,
según las Escrituras;
por lo que la tumba quedó vacía...?”

Pero que esta resurrección corporal de Cristo **es en él categórica doctrina, fe y enseñanza**, y dicho en este mismo contexto de “vivos” y “muertos,” se ve por lo siguiente: “Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos?” (1 Cor 15:12). Si no fuese esto su creencia \ su enseñanza, la resurrección corporal de Cristo — del cadáver que estaba en la tumba — , no podría decir lo que sigue: “Y si Cristo no resucitó. seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan” (1 Cor 15:14-15; cf. Act 26:8).

He aquí lo que significaba en la corriente del fariseísmo de los días de Cristo la resurrección de los muertos, sólo que aquí es enseñada por un apóstol, inspirada bíblicamente en ese sentido por la “inspiración bíblica” y hecha, por tanto, también en ese sentido, **Palabra de Dios**.

Es en esta perspectiva donde se ve la necesidad conjunta de dos realidades: la necesidad de la “tumba vacía” y las **“apariciones” de Cristo resucitado**. Que éstas digan dónde está el “cuerpo glorioso” de Cristo, que no puede estar como un “cadáver” más en la “tumba,” pues resucitó corporalmente.

Y a esto, confirmándolo, **está la fe de la Iglesia en la resurrección de los muertos**, aparte que nadie en ella había pensado en la distinción entre “cuerpo” y “cadáver.”

Se habla no de cuerpo vivo o cadáver, sino si además del cadáver hay con el alma del muerto — refaím — el “cuerpo” propio del “yo” muerto, pero distinto del “cadáver.”

Aparte que cabe preguntar: ¿existe esta distinción realmente? ¿Cómo se prueba? ¿Nada tiene que ver con esto el concilio Vienense en su enseñanza sobre la “información” del cuerpo por el alma? En un estudio expusimos ampliamente la documentación de la Iglesia a propósito de este tema (cf. I-M. n.70 [1974] p.17-23). De él sólo citamos dos textos.

En la “Fides Pelagii Papae” (s.VI) se dice:

“Creo que (Cristo) fue crucificado en carne,
murió en carne (y) resucitó con la misma carne [“eadem carne”]
glorificada e incorruptible” (Denzsch. n.442).

- 1 Josefo, De Bello Iudaico Iv 317. — 2 Goguel, La Foi En La Resurrection De Jésus Dans Le Christianisme Pnmitif (1933) P.121-155. — 3 Mishna, Sanhedrin 6:5s; Y Su Gemara, En Talm. B.47a; Cf. Bonsirven, Textes Rabbiniques Des Deux Premiers Siecles Chrétiens. (1955) N.518 Y 1887; Buchiler, L'en-Terrement Des Câmels D'après Lc. Talmud Et Le Midrash: Rev. Étud. Juifs (1903) P.4. — 4 Filón, In Flaccum 10:79:289; Digestum XVIII24. — 5 Baldenspenger, Le Tombeau Vide: Rev. D'hist. Et Phü. Relig. (1932) 413-443; (1933) 105-144; (1934) 97-125. — 6 A. Fernández Truyols, Vida De J.-C.: Bac (1954) P.696. — 7 Jean Delorme, Resurrection Et Tombeau De Jésus., En La Resurrection Du Christ Et L'exegese Moderne (1969) P.140ss. — 8, B. Van Iersel, La Resurrección De Jesús, ¿Información O Interpretación?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.58. — 9 A. Deissler, Diccionario De Teol. Bibl, De J. Bauer, Vers.Esp. (1967) Col.457. — 10 M. García Cordero, Teología De La Biblia, A.T. (1970) P.502. — 11 Dhorme, Uemploi Métaphorique Des Noms De Parties Du Corps'en Hebreu (1923); G. Plooux, L'homme Dans Γ Anden Testament (1953); O. Cullmann, Resurrection Ou Im-Mortalité (1956); C. Spicq, Dieu Et L'homme Selon Le N.T. (1961); A.-M. Durarle, La Esperanza De Una Inmortalidad En El A.T. Y El Judaismo: Concilium, Vers. Esp. (1970) P.Soss; F. Mussner, La Enseñanza De Jesús Sobre La Vida Futura, Según Los Sinópticos: Concilium, Vers.Esp. (1970) 43ss; M. García Cordero, O.C., P.469ss; E. F. Sut-Cliffe, The Old Testament And The Future Life (1946). — 12 P. Van Imschoot, Theologie De Γ Anden Testament II (1956) P.72. — 13 J. Bonsirven, Palestinién Au Temps De J.-Ch. I (1935) 468ss; P. Be-Noit, ¿Resurrección Al Final De Los Tiempos O Inmediatamente Después De La Muerte?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.99ss. — 14 P. Volz, Die Eschatologie Der Jüdischen Gemeinde ¿M Neutestamentlichen Zeitalter (1934) P.229-272. — 15 B. Van Iersel, La Resurrección De Jesús, ¿Información O Interpretación?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.54-55; G. Schille, Frühchristliche Hymnen (1965); M. E. Boisnard, Quatre Hymnes Baptismales Dans La Première ¿Pitre De Fierre (1961). — 16 Lagrange, Epltre Aux Romains (1922) P.199. — 17 Lagrange, Évangile, S. St. Lúe (1927) P.601ss. Biblia Comentada 5b — 18 P. Benoit, La Passion Et. (1966) P.260-261. — 19 B. Van Iersel, A.C., P.59-60. — 20 G. Schille, Das Leiden Des Hern: Die Evangelische Passionstradition Und Ihr Sitz Im Leben: Z. K. Th. (1955) 161-205; Cf. L.-Dufour, Passion, En Dict. Bibl Suppl. Col.1426ss Y 1437ss. — 21 J. Delorme, Résurrection Et Tombeau De Jésus: Mc 16:1-8 Dans La Trodition Evange-Lique, En La Résurrection Du Christ Et L'exegese Moderne (1969). — 22 J. Jeremias, Heiligengraber In Jesu Umwelt (1958). — 23 B. Van Iersel, O.C.Rconcilium (1970) N.60p.60; J. Delorme, O.C., P. 105-151. — 24 G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Una Die Historische Kritik, Enbibel Una Leben (1968) P.37-53; Cf. Un Resumen En Selecciones De Teología (1970) N.33 P. 131-141 — 24 G. Lohfink, O. Y L.C. — 25 Benoit, O.C., P.322. — 26 Mg 6:725; 6:51ss. — 27 Benoit, O.C., P.288. — 28 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.M)8. — 29 G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Und Die Historische Kritik, En Bibel Und Le-Ben (1968) P.27-53. 30 Lohfink, O.C.: Concilium (1970) N.60 P.135. — 31 J. Delorme, Résurrection Et Tombeau De Jesús (1960) P.134s. — 32 Bonsirven, Le Judaisme Palestinién. I P.468ss. — 33 Lohfink, O.C., Resumen En Selecciones De Teología N.33 P.136. — 34 J. Schmid, Das Evangelium Nach Markus (1958) P.40. — 35 Wayiqra' Rabba' 18:1; Qohélet Rabba' 12:6. — 35 M. De Tuya, Cristo Resucito, En I-M. (1974) N.70 P. 17-24. — 36 C. M. Martini, // Problema Stoñco Della Risurrezione Negli Studi Recenti (1959); P. De Haes, La Resurrection De Jesús Dans l'apologétique Des Cinquante Dernieres Annees (1953); J. Smitt, Jesús Resuscite" Dans La Prédication Apostolique (19;9); J. Guittou, Le Probleme De Jesús: Divinitéet Resurrection (1953); J. Delorme, 'Resurrection Et Tombeau (Lc Jesús: Mc 16:1-8 Dans La Tradüion E'vangélique, En La Resurrection De Christ Et L'exegese Moderne (1969) P. 105-151; G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Una Die Historische Kritik, En Bibel Una Leben (1968) P.37-53; E. Lohmeyer, Galilaa Und Jerusalem (1936); P. Schubert, The Structure And Significance Of Luke 24: Studien für R. Bultmann (1954); A. R. C. Leaney, The Resurrection Narratives In Luke 24:12-53: Nts (1955-1956); B. Lindars, The Composition Of John Xx: Nst (1960-61); J. Schmitt, La Resurrection De Je'sus Dans La Prédication Apostolique Et La Tradition E'vangélique: Lumière Et Vie (1952) N.3 P.35-60; La Resurrection Du Christ: Des Formules Kerigmatiques Aux Recits Évangéliques, En Parole De Dieu Et Sacerdoce (1962); Urkerygma Und Evangelienberichte, En Bibel Und Kirche (1967); J. Dupont, Resuscite"Le Troisieme Jour: Biblica (1959) P.742-761; M. Albertz, Zur Formgeschichte Der Auferstehungsbenchte: Znw (1922) 259-269; P. Bevo1τ, Passion Et Resurrection Du Seigneur (1966); M. Meinertz, Teología Del N.T., Vers.Esp. (1966) P.217-233; H. W. Bartsch, Das Auferstehungzeugnis. Sein Histo-Risches Una San Theologisches Problem (1965); R. Bultmann,Z)Z> Geschichite Der Synoptts-Chen Tradition (1967); P. Benoit, Marie-Madeleine Et Les Disciples Au Tombeau Selon I Oh 20:1-18, Enjudentum, Christentum, Kirche (Festschrift Fürj. Jeremias; 1960) 141-152; E. Ohans, L'ensevelissement De Je'sus Et La Visite Au Tombeau Dans L'e'vangile De Saint Marc: Gregorianum (1958) 367-410; F. Glls, Fierre Et La Foi Au Christ Resuscite: EtI (1962) 5-43; X. L. Dufour, Passion: Dict. Bibl. Suppl. Col.1419-1492; W. Marxen, Die Auferstehung Jesu Ais Historisches Und Ais Theologisches Problem (1966); Ch., La Tombeau Vide (Mc 16:1-8): Rtp (1944) 161-174; Le Probleme Historique De La Resurrection De Jesús: Rtp (1950) 178-186; A Propos Des Événements De Paques, En Vers Les Sources D'eaux Vives P.138-152; H. Regenstorf, Die Auferstehung Jesu (1952); P. Althaus, Die Wahrheit

Capítulo 21.

El capítulo 21 de Jn es admitido por la mayoría de los exegetas que es un “apéndice” a su evangelio. Este aparece concluido en el capítulo anterior (v.20-31). Sin embargo, a diferencia de la parte “deuterocanónica” de Mc (16:9-20), del evangelio de Jn no hay la menor huella o indicio, en la tradición manuscrita, de que haya sido publicado sin este “apéndice.” La integridad, en su origen, se impone.

Sin embargo, ¿quién es el autor? Para unos, Jn mismo. Una vez terminado su evangelio, antes de su publicación, le habría añadido este “apéndice.” Se fijaron para ello en la analogía del contenido del mismo con el resto del evangelio y en afinidades lingüísticas.

Para otros, un redactor anónimo, ciertamente discípulo de Jn, que se inspiró en los relatos de Jn y en su estilo. A esto llevaría el análisis filológico y gramatical del capítulo 1, aunque también hay discrepancias lingüísticas.

Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa, 21:1-14.

¹ Después de esto, se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así: ² Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Cana de Galilea, y los hijos del Zebedeo, y otros discípulos. ³ Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no pescaron nada. ⁴ Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús. ⁵ Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis a la mano nada que comer? Le respondieron: No. ⁶ EL les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. ⁷ Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús: Es el Señor. Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se puso el sobrevestido, pues estaba desnudo, y se arrojó al mar. ⁸ Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. ⁹ Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas, y pan. ¹⁰ Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis pescado ahora. ¹¹ Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes, y, con ser tantos, no se rompió la red. ¹² Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres? sabiendo que era el Señor. ¹³ Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez. ¹⁴ Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

La narración comienza con una simple unión literaria con lo anterior, usual en el cuarto evangelio (Jn 5:1; 6:1; 7:1). La escena pasa en Galilea y “junto al mar de Tiberíades,” lo que antes se había precisado añadiendo que era el “mar de Galilea” (Jn 6:1). Probable indicio de otra redacción.

El que los apóstoles estén en Galilea, sin decirse más, es un tácito entronque histórico de la narración de Jn con los sinópticos. **En éstos, Cristo primero les había anunciado** (Mt 26:32; Mc 14:28) y luego les había ordenado por el ángel (Mt 28:7-10; Mc 16:7) ir a Galilea **después de**

su resurrección, en donde le verían. Alejados de los peligros de Jerusalén, tendrían allí el reposo para recibir instrucciones sobre el reino por espacio de cuarenta días (Act 1:3). Jn no trata de armonizar esta discrepancia antes registrada.

Los apóstoles debieron de volver, de momento, a sus antiguas ocupaciones. Separado de ellos Cristo, quedaban desconcertados hasta recibir nuevas instrucciones. Es lo que se ve en esta escena. Pedro debió de volver a su casa de Cafarnaúm (Mt 8:5.14 par.). Estaban juntos Simón Pedro y Tomás el Dídimo; Natanael, el de Cana de Galilea; “los hijos del Zebedeo,” Juan y Santiago el Mayor, y otros dos discípulos, probablemente también apóstoles, ya que allí estaban conforme a la orden sinóptica del Señor de volver a Galilea². Es extraño en este pasaje el que se diga de Natanael que era de Cana de Galilea, cuando ya antes lo expuso, con cierta amplitud el evangelista (Jn 1:45ss). Su presencia entre el grupo de los apóstoles se explicaría mejor si se admite, como muchos lo hacen, su identificación con el apóstol Bartolomé³. Nuevo indicio de otra redacción.

Mas chocante es la cita expresa de “los hijos del Zebedeo,” que son Juan y Santiago el Mayor. Nunca se citan así en el evangelio de Jn, cuyo silencio y anonimato confirma la tesis de ser él el autor del cuarto evangelio. Esta frase, así introducida, es muy chocante. Para unos es una redacción posterior de un copista, que quiso matizar acaso quiénes eran estos “otros dos discípulos” anónimos que se citan, y que luego se había introducido como glosa en el texto. Otros, en cambio, ven en ello una prueba más de que la redacción de este capítulo no es de Jn, sino de un redactor distinto.

Pedro aparece también con la iniciativa. Al anuncio de ir a pescar, se le suman también los otros. Habían vuelto al trabajo. Debía de ser ya el atardecer cuando salieron en la barca, pues “aquella noche” no pescaron nada. La noche era tiempo propicio para la pesca⁴. Al alba, Jesús estaba en la playa, pero ellos no lo conocieron, sea por la distancia, sea por su aspecto, como no le conoció Magdalena ni los de Emaús. “En la orilla vieron un hombre. En Oriente hay siempre espectadores para todo. Jesús se expresa como quien tiene gran interés por ellos, y les habla en tono animado”⁵. Les pregunta si tienen algo de pesca para comer. Acaso piensan en algún mercader que se interese por la marcha de la pesca para comprarla. A su respuesta negativa, les da el consejo de tirar “la red a la derecha — (“el lado de la suerte,” Vawter) — de la barca, y hallaréis” pesca. Ante el fracaso nocturno, se decidieron a seguir el consejo. Siempre había gentes experimentadas en las cosas del mar. En el Tiberiades hay verdaderos bancos de peces, no siendo raro que lleguen a ocupar unas 51 áreas⁶.

De suyo no suponía esto un conocimiento sobrenatural. Desde la orilla, un hombre en pie puede ver un banco de peces que no se perciben desde la barca. Pero el v.7 más bien orienta a un conocimiento sobrenatural.

Echada la red, ya no podían arrastrarla por la multitud de la pesca obtenida. Esta sobreabundancia o plenitud es un rasgo en el que Jn insiste en su evangelio: tal en Cana (2:6); en el “agua viva” (4:14; 7:37ss); en la primera multiplicación de los panes (6:11); en la vida “abundante” que da el Buen Pastor (10:10); lo mismo que en destacar que el Espíritu había sido dado a Cristo en “plenitud” (3:34).

Se ha planteado el problema de saber si este relato de la pesca milagrosa de Jn es sustancialmente el mismo que relata Lc (5:4-11). La confrontación de ambos hace ver puntos de contacto. Naturalmente que pueden ser escenas distintas. Pero para “quien conoce los usos de los evangelistas y cómo las tradiciones se mezclan, se puede preguntar si no hay aquí una misma tradición que encontró dos expresiones diferentes.”⁶ En este caso, retocadas, o Lc la habría adelantado para ponerla en función de las escenas de “vocación” de discípulos, o Jn la retrasa o la

mantiene en su situación histórica, como preludeo a la importante aparición de Cristo, y destacándola con valor histórico-simbolista.

Ambas posiciones tienen equilibradamente sus partidarios. Se alega que acaso Lc la sitúe bien, pues parecería difícil que los discípulos no hubiesen abandonado ya definitivamente sus barcas y redes. En cuyo caso no parecería fácil suponer una ida a Galilea, después de la resurrección de Cristo, para volver a sus menesteres. Deberían estar alertados, en cambio, para la marcha y predicación.

Ante esta aparición y en aquel ambiente de la resurrección, Jn percibió algo, evocado acaso por la primera pesca milagrosa (Lc 5:1-11), y al punto comprendió que aquella persona de la orilla era el mismo Cristo. Esto fue también revelación para Pedro. El dolor del pasado y el ímpetu de su amor — la psicología de Pedro — le hicieron arrojar al mar para ir enseguida a Cristo. El peso de la pesca le hizo ver el retraso de la maniobra para atracar. Y se arrojó al mar.

Pero estaba en el traje de faena: “desnudo” (γυμνός) — es la traducción material de la palabra —, por lo que “se ciñó” el “traje exterior” (τον ζηνδύτην), como la palabra indica. Debía de ser la amplia blusa de faena, el rabínico qolabiw.

“Como ya hemos dicho, en el lago de Genesaret el agua y el aire se conservan calientes en aquella estación del año aun durante la noche. Los pescadores suelen quitarse los vestidos ordinarios y echarse encima una especie de túnica ligera de pescador, sin ceñírsela con el cíngulo; de ese modo, en caso de necesidad, están dispuestos a nadar.

Estos mismos orientales, que no tienen dificultad en dejar los vestidos ordinarios durante la faenas, evitan comparecer en traje de trabajo delante de los que no son iguales a ellos. Pedro estaba “desnudo,” es decir, no completamente vestido, cuando Jn le dijo: “El Señor es.” No sólo para nadar con más seguridad, sino también por cierto sentimiento de decencia, antes de echarse al agua se ciñó Pedro la túnica con el cíngulo”⁷.

Los otros discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red cargada de pesca, ya que no estaban lejos de la costa. Estaban “como a unos 200 codos,” sobre unos 90 metros.

Cuando llegaron a tierra, vieron “unas brasas encendidas y, puesto sobre ellas, un pez, y pan.”

Pero, cuando ya están estos discípulos en tierra, **Cristo les manda traer los peces que acaban de pescar.**

Para esto, Pedro, espontáneamente, acaso por ser el dueño de la barca, subió a ella y “arrastró la red a tierra.” Se hizo el recuento y habían pescado 153 peces “grandes.” Posiblemente se quiera decir con esto que, en el recuento global, éstas eran las mejores piezas. Sobre la interpretación de esta cifra se ha hecho una verdadera cabalística, sin consistencia. Solamente pudo haber tenido ciertos visos de probabilidad una sugerencia de San Jerónimo. Según éste, Oppiano de Cilicia (sobre 180) diría, en su obra Haliéutica, que eran “153 los géneros de los peces”⁸. Pero, en realidad, no es esto lo que dice Oppiano, sino que él cree que las especies de los peces no han de ser menos que las de los animales de la tierra. Si esta cita que hace, de paso, San Jerónimo, se basase en una opinión corriente entonces entre los especialistas y estuviese, además, verdaderamente extendida entre el vulgo, podría aceptarse como número expreso simbólico de lo que va a ser, también genéricamente simbólico. Hecho el recuento, éste era el número de la pesca. Es lo que Jn quiere decir en otros lugares (Jn 6:9.13).

El evangelista destaca, sin duda con un valor “simbolista,” el que, con “ser tantos los peces capturados, no se rompió la red.”

Cristo les invita a comer. El mismo tomó “el pan” al que acaba de aludir, e igualmente “el pez,” y les dio ambas cosas para “comer.” ¿Qué significan este “pan” y este “pez” sobre esas

brasas, que Cristo — milagrosamente — les preparara y que luego les da a comer? Se piensa en que tiene un triple sentido: 1) afectivo: Cristo muestra su caridad; 2) apologético: Cristo quiere demostrar con ello la realidad de su resurrección, como lo hizo en otras ocasiones (Lc 24:41-43; Act 1:4), **en las que El mismo comió como garantía de la verdad de su cuerpo**; aquí, sin embargo, el evangelista omitió que Cristo hubiese también comido, para destacar el aspecto “simbolista”; esa comida dada por su misma mano a ellos les hacía ver la realidad del cuerpo de Cristo. Era el mismo Cristo que había multiplicado, en otras ocasiones, los panes y los peces, como seguramente aquí también multiplicó un pez y un pan para alimentar a siete discípulos; como allí era realmente El quien les daba el pan y peces que multiplicó, aquí también era realmente El mismo; 3) simbólico: como se expondrá luego.

En todo esto destaca el autor que ninguno se atrevió a preguntarle quién era, pues sabían que era el Señor. Era un motivo de respeto hacia El, como ya lo habían tenido, en forma igual, cuando hablaba con la Samaritana (Jn 4:27), **máxime aquí, al encontrarse con El resucitado y en una atmósfera distinta. Por eso no se atreven a profundizar más el misterio** (Bultmann).

Jn consigna que ésta fue la tercera vez que Cristo se apareció resucitado a sus discípulos, conforme al esquema literario del evangelio de Jn. Las otras dos veces fue en Jerusalén, la tarde misma de la resurrección, y la segunda, en las mismas condiciones, a los ocho días (Jn 20:19-29). Ni sería improbable que quiera precisarse que éstas son anteriores a las apariciones galileas relatadas en los sinópticos⁸.

Valor “simbolista” de esta narración.

El “simbolismo” del evangelio de Jn está muy acusado en este capítulo. La escena, que es relato histórico, está narrada en una forma tal, que se acusa en su estructuración toda una honda evocación “simbolista,” especialmente en torno a Pedro. Se puede sintetizar en los siguientes puntos:

1) Pedro se propone pescar. Suben a su barca otros discípulos. El número de los pescadores que van en la barca de Pedro es de siete, número de universalidad. Por sus solos esfuerzos nada logran en la noche de pesca.

2) Pero Cristo vigila desde lugar seguro por la barca de Pedro y de los que van en ella, lo mismo que por su obra. Por eso, les dice cómo deben pescar. El mandarles tirar la red a la derecha pudiera tener acaso un sentido de orientación a los elegidos (Mt 25:33).

3) La barca de Pedro **sigue ahora las indicaciones de Cristo**; Pedro es guiado por Cristo. Cristo orienta la barca de Pedro en su tarea, en su marcha. Y entonces la pesca es abundantísima. La Iglesia es guiada por Cristo. La “red” es símbolo de la del reino (Mt 4:19 par.), de la Iglesia, como la “pesca” milagrosa fue ya símbolo de la predicación de los apóstoles (Lc 5:10).

4) Terminadas sus faenas, en nombre de Cristo — faenas apostólicas — todos vienen a Cristo. Es a El a quien han de rendírsele los frutos de esta labor de apostolado.

5) Cristo mira por los suyos, por sus tareas y fatigas. Pan y peces fue el alimento que El multiplicó dos veces. El les tiene preparado un alimento que los repara y los “apostoliza.” El mismo se lo da. Evoca esto la sentencia de Cristo: “Venid a mí todos los que estéis cansados y cargados, que yo os aliviaré” (Mt 11:28). El que El lo tomó y se lo dio parecería orientar simbólicamente a la eucaristía. El que esté un pez sobre brasas indica la solicitud de Cristo por ellos al asarles así la pesca, encuadrado también en el valor histórico-simbolista” de la escena. Si les manda traer de los peces que han pescado y unirlos al suyo (v.10), hace ver que todo alimento apostólico se ha de unir al que Cristo dispensa (Jn 4:36-38).

6) Acaso también se pudiera ver un “simbolismo” en la frase de no preguntarle quién era,

sabiendo todos que era el Señor. En la tarea apostólica, el apóstol sabe que Cristo está con él, lo siente y lo ve en toda su obra.

7) También se pensó si podría ser un rasgo simbolista el que no pesquen nada en la “noche,” sino en la “mañana”, a la luz de Cristo.

La prueba a Pedro, 21:15-19.

¹⁵ Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. ¹⁶ Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas. ¹⁷ Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas. ¹⁸ En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejecas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras. ¹⁹ Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme.

Se admite ordinariamente que esta triple confesión que Cristo exige a Pedro es una compensación a sus tres negaciones, lo mismo que es un rehabilitarle públicamente ante sus compañeros. Pedro debió de comprender esto, pues a la tercera vez que le pregunta si le ama, “se entristeció.” No en vano él las había “llorado amargamente” (Mt 26:75). Después de protestarle su amor dos veces, a la tercera, evocando sus pasadas promesas, desconfió de sí, para presentar un amor más profundo, por ser más humilde. Por eso apeló al conocimiento de la omnisciencia de Cristo. No le alegó sus palabras; remitió su corazón a la mirada omnisciente del Señor. Lo que es un modo de presentarle como Dios, ya que es en el A.T. atributo exclusivo de Dios (Act 1:24). Además, al preguntarle si le ama más que los discípulos presentes, hace ver que para apacientarlo el rebaño espiritual supone esto un gran amor a Cristo. “El buen pastor da la vida por sus ovejas” (Jn 10:11).

Fuera de la triple forma de preguntarle por su amor a El y de la triple respuesta de Pedro, dos son los elementos a valorarse: a) el sentido de las diversas expresiones de “apacientarlo”; y b) los diversos términos con que se expresan los fieles.

Profecía de la muerte de Pedro (v.18-19).

Sugerido por las “negaciones” de Pedro, que había prometido seguir a Cristo hasta la muerte y luego lo negó (Mt 26:31-35 par.), compensadas ahora con estas tres graves protestas de amor, Cristo le profetiza a Pedro que luego lo seguirá a la muerte. Ya en Jn, en el relato del anuncio de la negación de Pedro, Cristo, al vaticinarle la caída, se lo profetiza, al decir aquél que no duda “seguir ahora” a Cristo, que le “seguirá más tarde” a la muerte (Jn 13:36-38).

A esta sugerencia se une otra, que se presta para que Cristo le haga la profecía de su muerte. La profecía está presentada, al gusto oriental, en forma de un enigma, pero lo suficientemente clara y, por otra parte, muy del estilo de Jn (2:19; 3:3; 7:34; 8:21-28.32.51; 11:11.50, etc.).

Pedro, de “joven,” él mismo “se ceñía e iba a donde quería.” La imagen está tomada del medio ambiente. Los orientales acostumbran a recoger sus amplias túnicas con un cordón atado a la cintura, para caminar o trabajar, que es lo que hizo Pedro al echarse al mar para ir al encuentro de Cristo (Jn 21:7).

Pero, a la hora de la vejez, “extenderás tus manos y otro te ceñirá, y te llevará a donde tú no quieras.” Y el evangelista añade que esto lo dijo de la “muerte” de Pedro. A la hora de la composición de este evangelio, el evangelista había visto la profecía en el cumplimiento del martirio de Pedro, bajo Nerón (54-68), que murió crucificado, como ya lo afirmaba San Clemente Romano ¹⁴. Según algunos autores, habría sido crucificado con la cabeza abajo ¹⁵, pero este rasgo no afecta al vaticinio de la muerte de Pedro.

La imagen con que se vaticina esto es, en contraposición a la anterior, la de una persona anciana que, no pudiendo manejarse, necesita levantar los brazos para que otros le ciñan la túnica y le ayuden a moverse, llevándolo para que se mueva. No que le lleven a donde no quiera (Bultmann).

Este gesto de “extender tus manos” es la alusión a la crucifixión de Pedro. Lo decía un autor de la antigüedad, caracterizando la crucifixión por “la extensión de las manos” ¹⁶; y así la describen autores de esa época ¹⁷. Tertuliano aplica bien este ambiente al caso de Pedro, al escribir: “Fue entonces Pedro atado por otro cuando fue sujetado a la cruz” (“tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruce adstringitur”) ¹⁸.

“Esto lo dijo indicando **con qué muerte había de glorificar a Dios.**” Pedro, al participar de esta muerte de Cristo y a su modo, viene también a “glorificar” a Dios (Jn 13:1). Es un reflejo del valor triunfal con que Jn considera la muerte de Cristo ¹⁹ y su imitación en los mártires.

Después que Cristo hace este vaticinio a Pedro, añadió: “Sígueme.” Esta frase era muy evocadora, máxime en este momento. Fue la llamada vocacional a Pedro y a otros apóstoles (Mt 4:19ss; 9:9). Era evocación de aquel “a donde Yo voy (Cristo), tú no puedes seguirme ahora,” que le dijo a Pedro, pero “me seguirás más tarde” (Jn 13:36); era evocar aquel “donde Yo esté, allí estará también mi servidor” (Jn 12:26), porque es trigo que ha de morir para fructificar (Jn 12:24ss); era evocar que “el buen pastor ha de dar la vida por sus ovejas” (Jn 10:11). Todo esto está sugerido en la perspectiva literaria de Jn.

Por eso, si esta frase tenía sentido de invitación para acompañar materialmente a Cristo, como se desprende del contexto (v.20), el sentido ha de prolongarse, al menos en un sentido “simbólico,” hasta seguirle en la muerte. Todo el contexto lo ambienta así. La frase tenía, seguramente, un doble sentido, de perspectiva homogénea ²⁰.

El “discípulo amado,” 21:20-23.

Un rasgo histórico es causa de relatar a continuación un dato sobre el mismo Jn, pero que era necesario para calmar una inquietud.

²⁰ **Se volvió Pedro y vio que seguía detrás el discípulo a quien amaba Jesús, el que en la cena se había recostado en su pecho y le había preguntado: Señor, ¿quién es el que te ha de entregar?** ²¹ **Viéndole, pues, Pedro, dijo a Jesús: Señor, ¿y éste qué?** ²² **Jesús le dijo: Si Yo quisiera que éste permaneciese hasta que Yo venga, ¿a ti qué? Tú sígueme.** ²³ **Se divulgó entre los hermanos la voz de que aquel discípulo no moriría; mas no dijo Jesús que no moriría, sino: Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que venga, ¿a ti qué?**

Por la confrontación de textos se ve que Jn es “el discípulo al que amaba Jesús,” que es el mismo que en la cena descansó “sobre el pecho” del Señor. Pedro y Juan aparecen frecuentemente en amistad (Act 3:1.3.4.11; 4:13; 8:14).

Por eso Pedro, que debió de comprender que Cristo aludía a su muerte, se interesó por la

suerte de su amigo Juan con relación a su muerte. Pero Cristo le respondió: “Si Yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué (te importa)? Tú sígueme.”

Si la amistad llevaba a Pedro a querer saber esto, eran planes de Dios, en los que él no debía meterse. Es la actitud de Cristo en los evangelios.

Cristo sólo lo decía en forma condicional: “Si yo quisiera” (εάν. θέλω); no era, pues, una afirmación. Pero la frase era un poco enigmática y corrió deformada, hasta el punto de decirse que Cristo le había prometido que no moriría hasta que El “viniese” en la parusía. Pero esto había que precisarlo. Dos son las soluciones que se dan a este propósito, sobre quién es el autor de esta “rectificación” y la finalidad que intenta.

Sería hecho por un discípulo de Jn. Este habría muerto recientemente. Y con esta “rectificación” se pretendía hacer ver que Cristo no se había equivocado, pues no había dicho esto (Mt 24:36), sino que había sido una mala inteligencia popular de lo que Cristo había dicho.

Por ciertas frases evangélicas (cf. v.gr., Mc 9:1; Mt 24:34), y la misma ambigüedad de ésta, se vino a crear un falso ambiente en los cristianos primitivos de que la parusía era inminente, y que no pasaría de la edad apostólica. A esto debe de obedecer esta precisión.

Para otros, es el mismo evangelista el que lo “rectifica.” Quiere, sin más, poner las cosas en su punto. Si hubiese circulado este rumor entre los fieles y hubiese sido desmentido por la muerte de Jn, el autor de esta “rectificación” no les hubiese dado, probablemente, el nombre de “hermanos” al círculo por el que corrió este falso rumor²¹. Sería, pues, Jn mismo, ya muy viejo, que querría también evitar un posible culto supersticioso en torno a él o posibles cabalas en torno a la parusía.

En todo caso, parece indicarse aquí que Jn había llegado a una gran vejez. La tradición dice que murió bajo Trajano (98-117)²², y suele admitirse que en el séptimo año de Trajano, que es el 104.

Epílogo, 21:24-25.

²⁴ Este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero. ²⁵ Muchas otras cosas hizo Jesús que, si se escribiesen una por una, creo no podrían contener los libros.

Manifiestamente estos versículos son otro epílogo. Pero la redacción del mismo hace ver que no es del mismo evangelista. “Este es el discípulo” que da testimonio y “el que escribió estas cosas,” no es el modo de introducirse Jn (Jn 19:35). Pero el contraste entre lo que sigue es aún más fuerte para hacer ver esto: y nosotros “sabemos” (οἶδαμεν) que su testimonio es verdadero. Este plural, puesto en función de la manera más impersonal en que está expresado el primero, hace ver que este versículo está redactado por un grupo de “discípulos” del evangelista, o acaso de los “ancianos” de Efeso, que testifican que el evangelio que publican está escrito por Jn, y ellos saben la verdad de su testimonio. Es una autenticación colectiva y oficial del valor del cuarto evangelio.

El v.25 expresa, en forma hiperbólica, la admiración por lo que hizo Cristo. Este evangelio no es más que una selección. El tono es muy distinto del epílogo primero (Jn 20:30.31). Allí se justifica la selección en orden a la redacción. **Aquí es la sola admiración ante la fecunda y prodigiosa obra de Cristo.**

Es chocante encontrarse de nuevo con un redactor en singular — “creo” (οἶμαι) — . Se piensa en diversas soluciones: en una locución ya hecha; en uno solo que represente al grupo, .o, acaso mejor, en un nuevo “discípulo” que escribió posteriormente esta adición.

1 Boismard, La Finale Du Iv Evangile: Rev. Bib. (1936) 512-528; — 2 Cassian New Test. Studies (1956-1957) 132-136. — 3 Sobre Estos Apóstoles, Cf. comentario A Mt 10:2-4. Comentario A Mt 10:3. — 4 Plinio, Nat Hist. Ix 23; Tristram, Xatural History Of The Bible 5.^A Ed. P.281. — 5 William, Das Lebenjesu. Vers. Esp. (1940) P.543. — 6 Tristram, O.C., P.285; Z. BIEVER, Conférences De St. Étienne (1910-1911) P.291; Masterman, Studies In Galilee (1909) P.38. — 6 P. Benoit, La Passion Et. (1966) P.343ss. — ⁷ William, O.C., P.544; En Este Mismo Sentido, Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.587; Virgilio, Ge&Rg. I 299. — 8 MI 25:474. — 8 B. VAWTER, O.C. (1972) P.527. — 9 Jenofonte, Memorab. Ii 7:9 Y 12; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 10 95 Y 232. — 10 Ruckstuhl, Die Literarische Einheit Des Johannesevangelijns (1951) P.146ss. — 11 Filón, Deter. Pot. Insid. 25. — 12 Sin Embargo, Hay Variantes Sobre El Uso De Corderos Y Ovejas, Lo Mismo Que Entre Diminutivos De Estas Expresiones: Xestlé, A⁷. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn V.15, 16 Y 17. — 13 Denzinger, Ench. Symb. N.1822. Sobre Este Tema, Cf. Médébielle, Art. Église, En Dict. Bib Suppl. Ii (1932) 590-596. — 14 Epist. I Ad Cor. 5:4. — 15 Eusebio De C., Hist. Ecd. Iii 1:2. Artemidoro, Oneirocriton I 76. Arriano, Epict. III 26; Séneca, Consolat. Ad Marc. 20; Tertuliano, De Praescrip. 35; San Justino, Dial. Xc; Eusebio De C., Hist. Ecd. Ii 25. — 16 TERTULIANO, Scorpiace 15. Holzmeister, De Vita S. Petri (1936) P.52ss. — ¹⁷ Zahn, Das Evangelmm Des Johannes. (1912) H.L. — 18 Lreneo, Adv. Haer. Iii 1: Mg 7:844; Eusebio, — 19 Hsl. Ecd. Iii 24: Mg 20:265. — 20 Lagrange, Évang. S. Si. Jean (1927) P.532.

Biblia comentada.

Texto de la Nácar-Colunga.
Hechos de los Apóstoles y Epístola a los Romanos,
por Lorenzo Turrado.

Tomo VI a.

Para Usos Internos y Didácticos Solamente
Adaptación pedagógica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

Los Hechos de los Apóstoles.

Introducción.

Idea general del libro. Autor. Fecha del libro. La cuestión de las fuentes. Valor histórico del libro. Los discursos. El texto.

Introducción, 1:1-11.

Prólogo, 1:1-3. Últimos días de Jesucristo en la tierra, 1:4-8. La ascensión, 1:9-11.

I. La Iglesia en Jerusalén, 1:12-8:3.

El grupo de los apóstoles, 1:12-14. Elección de Matías, 1:15-26. Venida del Espíritu Santo en Pentecostés, 2:1-13. Discurso de Pedro, 2:14-36. Efecto del discurso de Pedro y primeras conversiones, 2:37-41. Vida de la comunidad cristiana primitiva, 2:42-47. Curación de un cojo de nacimiento, 3:1-11. Discurso de Pedro al pueblo en el pórtico de Salomón, 3:12-26. Pedro y Juan ante el sanedrín, 4:1-22. Oración de los apóstoles, 4:23-31. Unión fraterna de los fieles, 4:32-37. El caso de Ananías y Safira, 5:1-11. Numerosos milagros de los apóstoles y continuo. aumento de fieles, 5:12-16. Los apóstoles, nuevamente arrestados, comparecen ante el sanedrín, 5:17-33. Intervención de Gamaliel, 5:34-42. Elección de los siete diáconos, 6:1-7. Esteban, conducido ante el sanedrín, 6:8-15. Discurso de Esteban, 7:1-53. Martirio de Esteban, 7:54-60. Persecución contra la Iglesia, 8:1-3.

II. Expansión de la Iglesia Fuera de Jerusalem 8:4-12:25.

Predicación del diácono Felipe en Samaría 8:4-8. Simón el Mago, 8:9-25. Bautismo del eunuco etíope, 8:26-40. Saulo, camino de Damasco, 9:1-2. La conversión de Saulo, 9:3-9. Saulo y Ananías, 9:10-19. Predicación de Saulo en Damasco, 9:19-25. Visita de Saulo a Jerusalén y regreso a Tarso, 9:26-30. Correrías apostólicas de Pedro, 9:31-43. El centurión Cornelio, 10:1-8. Misteriosa visión de Pedro, 10:9-23. Pedro en casa de Cornelia, 10:23-33. Discurso de Pedro, 10:34-43. Bautismo de los primeros gentiles, 10:44-48. La noticia del suceso en Jerusalén, 11:1-18. Fundación de la iglesia de Antioquía, 11:19-26. La iglesia de Antioquía envía limosnas a Jerusalén, 11:27-30. Muerte de Santiago y prisión de Pedro, 12:1-5. Liberación milagrosa de Pedro, 12:6-17. La muerte del perseguidor, 12:18-23. Bernabé y Saulo regresan a Antioquía, 12:24-25.

III. Difusión de la Iglesia en el Mundo Greco-Romano, 13:1-28:31.

Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles, 13:1-3. Evangelizan la isla de Chipre, 13:4-12. Pasan los misioneros al Asia Menor, 13:13-15. Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquia, 13:16-41. Efectos del discurso de Pablo, 13:42-52. Pablo y Bernabé en Iconio, 14:1-7. Evangelización de Listra y Derbe, 14:8-20. Regreso a Antioquía de Siria, 14:21-28. El problema de la obligación de la Ley, 15:1-2.

El concilio de Jerusalén.

Comisionados por la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén, 15:2-5. Reunión de la iglesia de Jerusalén y discurso de Pedro, 15:6-12. Discurso de Santiago, 15:13-21. El decreto apostólico, 15:22-29. Promulgación del decreto en Antioquía, 15:30-35.

Segundo viaje misional de Pablo, 15:36-18:22.

Separación de Pablo y Bernabé, 15:36-41. Llega Pablo a Licaonia acompañado de Silas, en Listra tornan por compañero a Timoteo, 16:1-5. A través del Asia Menor, 16:6-10. Pasan los misioneros a Europa, deteniéndose en Filipos, 16:11-15. Prisión de Pablo y Silas, 16:16-24. Liberación milagrosa de los misioneros, 16:25-40. En Tesalónica, 17:1-9. En Berea, 17:10-15. Pablo, en Atenas, 17:16-21. Discurso en el Areópago, 17:22-34. Pablo, en Corinto, 18:1-11. Es acusado ante Gallón, 18:12-17. Regreso a Antioquía, 18:18-22.

Tercer viaje misional de Pablo, 18:23-28.

Pablo y Apolo, 18:23-28. Pablo en Efeso, 19:1-20. Motín contra Pablo, 19:21-40. Pablo deja Efeso, recorriendo Macedonia y Grecia, 20:1-5. La “fracción del pan” en Tróade, 20:6-12. De Tróade a Mileto, 20:13-16. Discurso de Pablo en Mileto, 20:17-38. De Mileto a Jerusalén, 21:1-16.

El Prisionero de Cristo, 21:17-28:31.

Pablo en Jerusalén, 21:17-26. Prisión de Pablo, 21:27-40. Discurso de Pablo al pueblo, 22:1-21. Apela Pablo a su condición de ciudadano romano, 22:22-30. Pablo ante el sanedrín, 23:1-11. Complot de los judíos contra Pablo, 23:12-22. Pablo es conducido a Cesárea, 23:23-35. El proceso ante Félix, 24:1-21. Es diferida la causa, 24:22-27. Nuevo proceso ante el procurador Festo, y apelación al César, 25:1-12. El caso de Pablo, expuesto ante el rey Agripa 25:13-27. Discurso de Pablo, 26:1-32. Camino de Roma, 27:1-6. De las costas de Asia a la isla de Malta, 27:7-44. Parada en Malta, 28:1-10. De Malta o Pozzaoli y Roma, 28:11-15. En Roma, 28:16-31.

Epístolas Paulinas.

Introducción.

I. biografía de San Pablo. 1. El fariseo perseguidor de la Iglesia. 2. Conversión y primeras actividades del convertido. 3. Los tres grandes viajes misionales. 4. El prisionero de Cristo. 5. Últimos años. 6. Cronología de la vida de Pablo.

II. Las cartas.

1. Pablo, escritor. 2. Las cartas paulinas en el conjunto de la epistolografía antigua, 3. El orden cronológico de las cartas. 4. Riqueza doctrinal. 5. Fuentes de la doctrina de Pablo. 6. Autenticidad.

Epístola a los Romanos.

Introducción.

La iglesia de Roma. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-17.

Saludo epistolar, 1:1-7. Elogio de los fieles de Roma en forma de acción de gracias a Dios, 1:8-15, Tema de la carta, 1:16-17.

I. Justificación Por Medio de Jesucristo, 1:18.-11:36.

Culpabilidad de los gentiles, 1:18-23. El castigo divino, 1:24-32. Culpabilidad de los judíos, 2:1-11. Ni la Ley ni la circuncisión dispensan de la rectitud interior, 2:12-29. Todos, judíos y gentiles, reos ante el tribunal de Dios., 3:1-20 La justificación mediante la fe y no mediante la Ley, 3:21-31. Incluso Abraham fue ya justificado por su fe, 4:1-25. La justificación, prenda de la salud eterna, 5:1-11. Paralelismo entre Cristo y Adán, 5:12-21. El cristiano, unido a Cristo por el bautismo, está muerto al pecado, 6:1-14. El servicio del pecado y el de Dios, 6:15-22. El cristiano, muerto a la Ley, 7:1-6. La Ley y el pecado, 7:7-12. La potencia maligna del pecado, 7:13-25. La vida de gracia o vida del espíritu, 8:1-11. Hijos de Dios y herederos del cielo, 8:12-17. Certeza de nuestra esperanza, 8:18-30. Himno de la esperanza cristiana, 8:31-39. La salud mesiánica y el pueblo de Israel, 9:1-5. Dios no ha sido infiel a sus promesas, 9:6-13. Ni ha sido injusto, 9:14-29. La culpabilidad de Israel, 9:30-33. Justicia por la Ley y justicia por la fe, 10:1-13. Los judíos son inexcusables, 10:14-21. La futura conversión del pueblo judío, 11:1-32. Himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios, 11:33-36.

II. Exigencias Morales de la Justificación, 12:1-15:13.

Lo que debe ser la vida del cristiano, 12:1-2. Cada cristiano debe sentir modestamente de sí, contentándose con la función que le haya sido asignada en la comunidad, 12:3-8. Consejos de vida cristiana, centrados en la práctica de la caridad, 12:9-21. Obediencia a los poderes públicos, 13:1-7. De nuevo el precepto de la caridad, 13:8-10. Exhortación a la vigilancia, 13:11-14. Un caso de conciencia: los “fuertes” y los “débiles”, 14:1-23. El ejemplo de Jesucristo, 15:1-13.

Epilogo, 15:14-16:27.

Excusas por haber escrito, 15:14-21. Proyectos de viaje, 15:22-33. Recomendaciones y saludos, 16:1-24. La gran doxología final, 16:25-27.

Los Hechos de los Apóstoles.

Introducción.

Idea general del libro.

En los manuscritos griegos antiguos suele aparecer este libro bajo el título de Πράξεις αποστόλων, o sea, Hechos de Apóstoles; algunos manuscritos añaden el artículo, “Hechos de los Apóstoles,” y otros ponen simplemente “Hechos.” En los manuscritos latinos es llamado “Actus Apostolorum,” o también “Acta Apostolorum.” 1 Títulos de esa clase estaban entonces muy en uso en la literatura helenística. Así, tenemos las Πράξεις Αλεξάνδρου, de Galístenes; y las

Πράξεις Ἀννίβα, de Sósilo. No se trataba en estos libros de presentar una biografía o historia completa del personaje aludido (Alejandro o Aníbal), sino simplemente de recoger las gestas más señaladas; es precisamente lo que hace también Lucas respecto de los personajes por él elegidos, los *apóstoles*. Claro que, en realidad, el título no corresponde del todo al contenido, pues, de hecho, Lucas apenas habla de otros apóstoles que de Pedro y Pablo; pero todo da la impresión de que Lucas presenta **a los “apóstoles” como colegio** (cf. 1:2.26; 2:14; 5:18; 6:2; 8:14; 9:27; 11:1; 15:2), de ahí que le baste con detenerse en sus portavoces y figuras capitales ².

El libro es de importancia suma para la historia del cristianismo, pues nos presenta a éste en ese momento clave en que comienza a desarrollarse.

Con razón se ha dicho que este libro es como una continuación de los Evangelios y una prolucción a las Epístolas. En efecto, los Evangelios terminan su narración con la muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo; a su vez, las Epístolas (paulinas y católicas) suponen ya más o menos formadas las comunidades cristianas a las que van dirigidas; pues bien, a llenar ese espacio intermedio entre Evangelios y Epístolas, hablándonos de la difusión del cristianismo a partir de la ascensión del Señor a los cielos, viene el libro de los Hechos.

El tema queda claramente reflejado en las palabras del Señor a sus apóstoles: “Descenderá el Espíritu Santo sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra” (1:8). En efecto, a través del libro de los Hechos podemos ir siguiendo los primeros pasos de la vida de la Iglesia, que nace en Jerusalén y se va extendiendo luego gradualmente, primero a las regiones cercanas de Judea y Samaría y, por fin, al mundo todo. Esta salida hacia la universalidad implicaba una trágica batalla con el espíritu estrecho de la religión judía, batalla que queda claramente reflejada en el libro de los Hechos y que pudo ser ganada gracias a la dirección y luces **del Espíritu Santo**, como constantemente se va haciendo notar (cf. 6:1-14; 11:1-18; 15:1-33).

Tan en primer plano aparecen las actividades del Espíritu Santo, que no sin razón ha sido llamado este libro, ya desde antiguo, *el evangelio del Espíritu Santo* ³. Apenas hay capítulo en que no se aluda a esas actividades, cumpliéndose así la promesa del Señor a sus apóstoles de que serían “bautizados,” es decir, como “sumergidos” en el campo de acción del Espíritu Santo (1:5-8). Con su efusión en **Pentecostés** se abre la historia de la Iglesia (2:4.33), interviniendo luego ostensiblemente en cada una de las fases importantes de su desarrollo (cf. 4:8-12; 6:5; 8:14-17; 10:44; 11:24; 13:2; 15:8.28). El es quien ordena (8:29; 10:19-20; 13:2; 15:28), prohíbe (16:6-7), advierte (11:27; 20:23; 21:11), da testimonio (5, 32), llena de sus dones (2:4; 4:8.31; 6:5.10; 7:55; 8:17; 9:17. 31; 10:44; 11:15; 13:9.52; 19:6; 20:28), en una palabra, es el principio de vida que anima todos los personajes. Los fieles vivían y como respiraban esa atmósfera de la presencia del Espíritu Santo. Por eso, como la cosa más natural, dirá San Pedro a Ananías que con su mentira ha pretendido engañar al Espíritu Santo (5:3); y como la cosa más natural también, San Pablo se extrañará de que en Efeso unos discípulos digan que no saben nada de esas efusiones del Espíritu Santo (19:2-6). Tan manifiesta era su presencia en medio de los fieles, que Simón Mago trata de comprar por dinero a los apóstoles ese poder con que, **por la imposición de manos, comunicaban el Espíritu Santo** (8:18).

Atendiendo a la materia misma del libro, más bien que a posibles intenciones del autor, de interpretación siempre problemática, podemos distinguir tres partes:

I. *La Iglesia en Jerusalén* (1:1-8:3). — Últimas instrucciones de Jesús (1:1-8). — En espera del Espíritu Santo (1:9-26). — La gran efusión de Pentecostés (2:1-41). — Vida de los primitivos fieles (2:42-47). — Actividades de los apóstoles y persecución por parte del Sanedrín (3:1-5:42). — Elección de los siete diáconos y martirio de Esteban (6:1-7:60). — Dispersión de

la comunidad jerosolimitana (8:1-3).

II. *Expansión de la Iglesia fuera de Jerusalén* (8:4-12:25). — Predicación del diácono Felipe en Samaría (8:4-25). — Bautismo del eunuco etíope (8:26-40). — Conversión y primeras actividades de Saulo (9:1-30). — Gorrerías apostólicas de Pedro (9:31-43). — Conversión en Cesárea del centurión Cornelio (10:1-11:18). — Fundación de la iglesia de Antioquía (11:19-30). — Persecución de la iglesia en Jerusalén bajo Herodes Agripa (12:1-25).

III. *Difusión de la Iglesia en el mundo grecorromano* (13:1-28, 31). — Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles (13:1-3). — Viaje misional a través de Chipre y Asia Menor (13:4-14:20). — Regreso de los dos misioneros a Antioquía (14:21-28). — El problema de la obligación de la Ley discutido en Jerusalén (15:1-29). — Alegría de los fieles antioquenos por la solución dada al problema (15:30-35). — Segundo gran viaje misional de Pablo, que, atravesando Asia Menor y Macedonia, llega hasta Atenas y Corinto (15:35-18:17). — Regreso a Antioquía (18:18-22). — Tercer gran viaje misional, con parada especial en Efeso (18:23-19:40). — Sigue a Macedonia y Grecia, regresando luego a Jerusalén (20, i-21:16). — Pablo es hecho prisionero en Jerusalén (21:17-23:22). — Su conducción a Cesárea, donde permanece dos años preso (23, 23-26:32). — Conducción a Roma, donde sigue preso otros dos años (27:1-28:31).

Como fácilmente podrá observarse, en las dos primeras partes, el personaje central es Pedro, y el marco geográfico queda limitado a Jerusalén, extendido luego, en la segunda parte, a Palestina y Siria; en cambio, la tercera parte tiene por personaje central a Pablo, rompiendo definitivamente con ese marco geográfico limitado de las dos primeras partes para llegar hasta Roma, capital del mundo gentil.

No se nos da, pues, una historia completa de los orígenes de la difusión del cristianismo. De hecho, nada se dice de las actividades de la gran mayoría de los apóstoles, e incluso respecto de Pedro se guarda absoluto silencio por lo que toca a su apostolado fuera de Palestina. Tampoco se dice nada de la fundación de ciertas iglesias importantes, como la de Alejandría o la de Roma, cuya fe cristiana es ciertamente anterior a la llegada de San Pablo a esa ciudad. Incluso queda también en penumbra el origen de las iglesias de Galilea (9:31), que sigue siendo un enigma. Recientes tentativas han querido vincularlas a la vida pública de Jesús o a las apariciones en Galilea. Nada podemos decir con certeza; pero, a pesar de sus lagunas, ningún otro libro nos ofrece un cuadro tan completo, dentro de lo que cabe, de la vida de la Iglesia primitiva en sus dogmas, en su jerarquía y en su culto.

Autor.

La cuestión de autor puede decirse que no ha sido discutida hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX. Unánimemente se consideró siempre a Lucas, compañero y colaborador de Pablo (cf. Gol 4:14; Flm 24; 2 Tim 4:11), como autor del libro de los Hechos. Tenemos de ello testimonios explícitos a partir de mediados del siglo II, pertenecientes a las más diversas iglesias, prueba inequívoca de una tradición más antigua, que se remonta hasta las mismas fechas de la composición del libro⁴.

De otra parte, el análisis del libro nos confirma en la misma idea. Nótese, en primer lugar, que el libro se presenta como complemento a otra obra anterior sobre los hechos y dichos de Jesús y está dedicado a Teófilo (1:1-2); pues bien, ese libro anterior no parece pueda ser otro sino el tercer evangelio, dedicado también al mismo personaje (cf. Lc 1:1-4). Además, un examen comparativo de ambos libros bajo el aspecto lexicográfico y de estilo nos lleva claramente a la misma conclusión; dicho examen ha sido hecho repetidas veces por autores de las más diversas tendencias, dando siempre como resultado una interminable lista de palabras y construcciones

gramaticales comunes, que revelan ser ambas obras de un mismo autor, el cual ha empleado en ellas su habitual patrimonio lingüístico, diferente siempre del de cualquier otro escritor⁵. Incluso, al igual que en el tercer evangelio (4:38; 5:18; 22:44), también en los Hechos encontramos términos más o menos técnicos de carácter médico (cf. 3:7; 9:18; 28:8). Todo ello prueba que es uno mismo el autor de ambas obras; de donde, si el autor del tercer evangelio es Lucas, ese mismo ha de ser también el de los Hechos, y los argumentos en favor de la paternidad lucana del tercer evangelio pasan, *ipso fació*, a ser argumentos en favor de la paternidad lucana de los Hechos.

A este mismo resultado, sin salirnos del examen interno del libro, podemos llegar también por otro camino, tomando como punto de partida las “secciones nos” o pasajes en primera persona de plural. Esos pasajes aparecen de improviso en la trama lógica de la narración (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), presentándose el narrador como compañero de Pablo, presente en los acontecimientos allí descritos. Pues bien, si examinamos, a través de Hechos y Epístolas, quiénes fueron los compañeros de Pablo durante los períodos a que se refieren las “secciones nos,” fácilmente llegará también a la conclusión de que, entre esos compañeros, únicamente Lucas pudo ser el autor de dichas narraciones. En efecto, quedan excluidos Sópatros, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo, pues todos éstos se separan de Pablo antes de llegar a Tróade y, sin embargo, la narración prosigue en primera persona de plural (20:4-6); queda también excluido Silas, pues éste acompañaba ya a Pablo desde Antioquía al comenzar su segundo viaje apostólico (cf. 15:40), mientras que la narración en primera persona de plural no comienza hasta que llegan a Tróade (16:10). Además le excluimos, e igualmente a Tito, porque ni Silas ni Tito parece que acompañaran a Pablo en su viaje a Roma, donde nunca aparecen con él, y, sin embargo, la narración está hecha en primera persona de plural (27:1-28:16). Por el contrario, de Lucas, no mencionado nunca por su nombre en los Hechos, igual que Juan en el cuarto evangelio, sabemos ciertamente que estaba con Pablo en Roma durante la cautividad que siguió a este viaje (Col 4:14; Flm 24), de donde cabe concluir que él es el compañero y colaborador de Pablo que se oculta bajo esa primera persona de plural de las “secciones nos.”

Esto supuesto, es fácil ya dar el salto a todo el libro. Para ello bastará demostrar que las características de lengua y estilo propias de las “secciones nos” se encuentran igualmente en las restantes páginas de los Hechos; de ser ello así, como pacientes y minuciosos exámenes comparativos han demostrado, lógicamente cabe deducir que el autor que habla en primera persona en las “secciones nos” es el mismo que habla en tercera en el resto del libro. El cambio de persona se explica sencillamente porque Lucas, autor del libro, con perfecta unidad de plan desde un principio, ha querido indicar de este modo ser testigo ocular de algunos de los hechos que narra. Incluso es posible, conforme expondremos luego al hablar de la cuestión de las fuentes, que esas “secciones nos” sean una especie de “diario de viaje,” redactado precedentemente e incorporado luego al libro sin cambio siquiera de persona.

De hecho, que Lucas sea el autor de este libro sigue afirmándose, no sólo por la inmensa mayoría de los autores católicos (Jacquier, Wikenhauser, Piro, Ricciotti, Renié, Dessain, Cerfaux), sino también por bastantes críticos acatólicos (Harnack, Weiss, Zahn, Ramsay, Blass, Dibelius, Trocmé..). Sin embargo, otros muchos (Schleiermacher, Baur, Welhausen, Norden, Goguel, Windisch, Haenchen, Kümmel..) niegan abiertamente a Lucas la paternidad del libro de los Hechos. Dicen que Lucas no puede ser autor del libro, al menos del libro en su conjunto, pues hay en él narraciones que suponen un largo proceso de evolución, como son todas las que se refieren a milagros e intervenciones sobrenaturales; éstas se habrían ido formando poco a poco entre el pueblo, y habrían sido recogidas más tarde por un autor desconocido, que habría sido, valiéndose de documentos de diversa procedencia, el autor del libro. Ni hay inconveniente en admi-

tir, según muchos de ellos, que alguno o algunos de esos documentos tengan por autor a Lucas ⁶.

En apoyo de esta tesis, se insistirá luego mucho en ciertas diferencias entre Hechos y Epístolas paulinas, lo que daría claramente a entender que no puede tratarse de un compañero y colaborador de Pablo, como se supone que fue Lucas. Esas diferencias no se refieren sólo al aspecto histórico, con noticias relativas a la vida de Pablo (cf. Act 15:1-29 = Gal 2:1-14), **sino también al aspecto teológico**, con concepciones radicalmente opuestas a las del Apóstol ⁷. Y así, mientras en Act 17:22-31 se presupone una teología natural que permite disculpar la ignorancia religiosa de los paganos, en Rom 1:18-32 se les hace inexcusables; igualmente, mientras en varios pasajes de los Hechos se presenta a un Pablo con absoluta fidelidad a la Ley judía (16:3; 21:24-26; 22:3; 24:14-16; 26:4-7), en sus Cartas sostiene él la tesis contraria (Rom 2-7; Gal 3-4; Fil 3, 2-10). Lo mismo se diga respecto de la cristología; pues, mientras en los Hechos tenemos una *cristología* de clara marca *adopcionista* (cf. 2:36; 5:31; 13:19-37), en las Cartas el título “Hijo de Dios” incluye la *preexistencia* y tiene carácter metafísico (cf. Rom 1:3; 8:3; Gal 1:16; 4:4).

Por lo que se refiere a la unidad de estilo entre las “secciones nos” y el resto del libro, niegan que de ahí se deduzca que hayamos de identificar necesariamente ambos autores, el del libro y el de las “secciones nos”; pues dicha unidad puede muy bien ser debida al redactor final, que habría revestido de su propio estilo las narraciones todas del libro, incluso las que procedían de ese documento o “secciones nos,” especie de diario de viaje, escrito por alguno de los acompañantes habituales de Pablo ⁸. Por lo demás, para muchos críticos actuales, ese *diario de viaje* o documento primitivo no sólo incluiría las “secciones nos,” sino otros muchos relatos referentes a la actividad misional de Pablo, lo cual explicaría también en gran parte la unidad literaria entre las “secciones nos” y el resto del libro ⁹.

¿Qué pensar de todo esto? Comencemos con una observación de carácter general. Nuestra actitud al estudiar el libro de los Hechos no puede ser nunca la misma, querámoslo o no, que la de quien considera lo sobrenatural como inconciliable con el pensamiento científico moderno. Unos y otros podremos recorrer juntos grandes trozos de camino y buscar fuentes, influjos de acá o de allá, intenciones apologéticas del autor..; pero hay un punto en que no podemos coincidir, y es el de que muchos críticos dan por descartado que el hecho milagroso pueda ser históricamente real, y nosotros, aunque nos tachen de “hipocriticos,” ni podemos ni debemos descartar esa hipótesis, que por otra parte parece obvio que fuera la primera en considerar. Esto hará que la problemática no sea siempre la misma para nosotros y para ellos, al estudiar determinadas narraciones del libro de los Hechos y el largo proceso de evolución que dicen suponer.

A este respecto nos parece muy acertada la observación de M. Zervvik, al reseñar una obra de G. Lohfink sobre los relatos de la conversión de San Pablo. Dice el P. Zervvik que, si somos sinceros, reconoceremos que incluso nosotros, hijos de nuestro tiempo, parece que sentimos cierta aversión a explicar los hechos por la intervención divina. No negamos que esa intervención pueda darse, pero preferimos, un poco pudorosos, explicar todo basándose en tradiciones oscuras, que se desarrollan bajo estos o aquellos influjos. Y añade: “en modo alguno negamos que tales evoluciones se han dado muchas veces, y en ocasiones pueden tocarse hasta casi con las manos; de ahí la legitimidad, o mejor, la necesidad del método morfocrítico.. Pero, a veces, ¿no resulta mucho más lógico explicar el hecho por la intervención milagrosa?” La objeción que aquí hacemos, concluye Zervvik, “*non est principii, sed applicationis vel potius formae mentis*” ^{9*}.

Por lo que respecta ya concretamente a las diferencias entre Hechos y Pablo, no debemos exagerar. Con mucha razón escribe E. Trocmé: “Estas diferencias son importantes y sería absur-

do negarlo. Pero hay que decir que con bastante frecuencia han sido ridiculamente exageradas, sobre todo por los críticos, que, como los de la escuela de Tubinga, se forjaban una falsa idea de Pablo y de su teología. La enérgica reacción de Harnak, no obstante sus excesos” tuvo el mérito de poner las cosas en su sitio. Nadie sostiene hoy día que el libro de los Hechos nos dé una imagen de la vida del Apóstol de los gentiles radicalmente incompatible con la que nos dan las Cartas.”¹⁰ Así lo creemos también nosotros, y en su lugar respectivo del comentario lo iremos haciendo notar. Lo que sucede es que Lucas en los Hechos y Pablo en las Cartas cuentan las cosas cada uno según su punto de vista, que no siempre es idéntico, y recogen precisamente aquellos datos que más interesan a la finalidad que pretenden, sin que por eso falten a la verdad histórica. Si el Pablo de las Cartas parece haber roto radicalmente con su pasado judaico, mientras que **el de los Hechos sigue mostrando veneración hacia la Ley**, téngase en cuenta que en las Cartas, a veces, abiertamente polémicas, Pablo trata de defender la pureza del Evangelio contra las teorías judaizantes y, por consiguiente, la imagen formada a base de sólo esos pasajes, tiene que resultar necesariamente unilateral. En ocasiones, también el Pablo de las Epístolas muestra gran amor hacia su pueblo (cf. Rom 9:1-5; 11:1-36; 2 Cor 11:18-22) y sabe hacerse judío con los judíos (1 Cor 9:20).

Por lo demás, el hecho de esas diferencias, más que restar valor, confirma la tesis de la paternidad lucana del libro; pues sería realmente inexplicable que un autor posterior anónimo, sin vinculación alguna con el Apóstol ni con los acontecimientos, hubiera obrado tan independientemente de la perspectiva que presentan las Cartas paulinas.

Por lo que se refiere al otro aspecto de la cuestión, es a saber, atribuir a la fuente primitiva y a la habilidad del redactor final la unidad de estilo entre las “secciones nos” y el resto del libro, nos parece una hipótesis sin base ninguna sólida. Lo más obvio es atribuir toda la obra a Lucas, compañero de Pablo, como desde el principio nos vienen diciendo los testimonios de la tradición. Además, si es que el redactor final del libro no fue testigo ocular y retocó sin escrúpulo alguno sus fuentes, ¿cómo explicar que conservara las “secciones nos” en primera persona de plural? Creemos que el empleo de ese “nosotros,” tratándose simplemente de procedimiento literario o de que se recoge un documento anterior, no tiene otra explicación sino la de que quien escribió el pasaje fue testigo ocular de los acontecimientos descritos.

Fecha del libro.

Este punto de la fecha de composición del libro, una vez admitido que el autor es Lucas, es realmente de importancia muy secundaria. Lo verdaderamente importante es el hecho de que lo escribiera Lucas, contemporáneo de los hechos que narra, y de muchos de ellos testigo ocular; el que lo escribiera unos años antes o unos años después no afecta en nada al valor de la narración. De ahí que no se aluda siquiera a ello en los testimonios externos antiguos referentes al autor del libro de los Hechos.

Nuestra única base de argumentación ha de ser el examen interno del libro, cosa que vamos a hacer a continuación.

Ante todo, notemos que este libro está escrito después del tercer evangelio, al cual se hace explícita alusión (1:1); y que el tercer evangelio, según tradición antiquísima sólidamente documentada, es posterior cronológicamente al de Marcos, y éste, a su vez, al de Mateo. Si supiéramos, pues, la fecha de composición de los tres primeros evangelios, tendríamos ya un dato positivo, al menos como término *a quo*, para comenzar a buscar la fecha de composición de los Hechos; pero desgraciadamente, a pesar de los numerosos estudios hechos a este respecto, la fecha exacta de composición de los Evangelios sigue siendo bastante problemática, hasta el punto

de que es corriente entre los autores proceder a la inversa, es decir, establecer primero la fecha de composición de los Hechos y luego yendo hacia atrás, deducir la fecha de composición de los Evangelios¹¹. Hay que buscar, pues, otro camino.

Un indicio no despreciable de que la fecha de composición del libro de los Hechos hay que ponerla bastante temprano podemos verlo en el hecho de que la perspectiva de la narración en los capítulos 11-15, Por lo que se refiere a ciertos episodios de la vida del Apóstol, difiere bastante de la de las Epístolas paulinas, lo que da claramente a entender que Lucas no utilizó estas Epístolas para la composición de su libro, sin duda porque, aunque tuviese conocimiento de su existencia, no pudo tenerlas a mano por no haber sido aún coleccionadas y difundidas por las diversas iglesias. Claro que la conclusión deducida de este hecho no puede ser sino bastante genérica. Hay un indicio que puede ayudarnos a concretar más, y es la manera como se habla de Jerusalén y de los judíos, en general, sin que se deje traslucir por ningún lado la gran catástrofe del año 70. Esto, desde luego, sería muy difícil de explicar si el libro hubiera sido compuesto después de esa fecha; tanto más que la destrucción de Jerusalén y del templo le habría ofrecido a Lucas un eficaz argumento en apoyo del universalismo cristiano y de la abrogación de la Ley mosaica. ¿Cómo, en tantas ocasiones como se le presentaban, no iba a hacer alguna alusión?

Todavía podemos descender más. En el verano del año 64 estalla en Roma el terrible incendio que destruyó diez de las catorce regiones o distritos de la ciudad. Como es sabido, se echó la culpa a los cristianos y, a partir de ese momento, comenzaron las persecuciones por parte de las autoridades imperiales contra la nueva religión; pues bien, si el libro de los Hechos hubiera sido escrito después de esa fecha del 64, es muy difícil que, con alguna referencia o alusión, no se dejara traslucir ese estado de ruptura con el imperio, al que, por el contrario, en el libro de los Hechos se presenta siempre en plan benévolo, que permite incluso a Pablo predicar libremente durante su prisión. Esto parece exigir para la composición del libro de los Hechos una fecha anterior al verano del 64; lo cual podemos ver confirmado en un nuevo indicio; es, a saber, la manera como se nos transmite el discurso de Mileto, con la predicción de Pablo de que no volvería a Efeso (20:25), predicción que luego fue desmentida por los hechos, cosa que Lucas, sin duda, no habría dejado de observar, si hubiese escrito después de la vuelta del Apóstol a Asia.

Queda todavía otro dato, que muchos consideran decisivo en orden a determinar la fecha de composición de este libro. Nos referimos al modo brusco como termina la narración (28:30-31), sin que se nos diga cuál fue el resultado de la causa de Pablo. Este silencio, dicen, no tiene explicación si, cuando se escribió el libro, había terminado ya el proceso en Roma y estaba fallada la causa; por consiguiente, la fecha de composición ha de ponerse al final de la primera cautividad romana de Pablo, cuando éste llevaba ya “dos años” en prisión (28:30), pero aún no había concluido el proceso; concretamente, a fines del 62 o principios del 63.

Esta manera de interpretar el final de los Hechos ha sido la tradicional desde tiempos ya de Eusebio y San Jerónimo. La Comisión Bíblica la recoge como *iure et merito retinenda*. Sin embargo, esa interpretación ha comenzado a ser puesta en duda por parte también de autores católicos (Wikenhauser, Dupont, Boismard..), que buscan otra explicación a ese final¹². Anteriormente, algunos críticos como F. Spitta y Th. Zahn, explicaban ya ese silencio de Lucas sobre el resultado del proceso de Pablo, no porque éste no hubiera tenido ya lugar, sino porque Lucas pensaba escribir un *tercer* libro (cf. el *πρώτος* y no *πρότερος* de Act 1:1), que habría de comenzar precisamente en ese punto de la vida de Pablo.

Desde luego, la interpretación tradicional no parece resolver el problema de ese silencio de Lucas sobre el proceso de Pablo. ¿Por qué no aguardó a que terminara el proceso? ¿Es que tenía apuro para que su libro sirviera algo así como de defensa forense en el juicio? Pero ni el

libro tiene carácter de defensa forense, ni se explicaría por qué Lucas habría esperado a que pasasen “dos años enteros de prisión” (28:30), cuando el desenlace era ya algo previsto (cf. Fil 1:25; 2:24; Film 22). Por lo demás, siempre quedaba el recurso de haber completado siquiera brevemente el libro después. Más bien creemos que es otra la explicación. En efecto, todo da la impresión de que, cuando Lucas terminó su libro, Pablo no estaba ya preso. La misma expresión “*permaneció dos años enteros en la casa que había alquilado*” (28:30), da claramente a entender que al escribir Lucas esa frase, la situación de Pablo ya había cambiado. Creemos que, si no se detiene a narrar el proceso de Pablo, no es porque pensara escribir otro libro, hipótesis para la que no hay base alguna, sino sencillamente por razones literarias de composición. Con la llegada de Pablo a Roma, centro del mundo gentil, quedaba concluido el plan que se había propuesto de narrar la historia de la **difusión del cristianismo hasta hacerse religión universal** (cf. 1:8); si termina de modo vago, sin detallar el apostolado de Pablo durante esos “dos años,” es porque quiere despedir así *genéricamente* a su personaje, para no verse como obligado a continuar la historia del Apóstol, de modo parecido a como había hecho con Pedro, al terminar la primera parte de los Hechos (cf. 12:17). Ni es cierto que Lucas no diga nada del resultado de la causa de Pablo, pues conforme explicaremos al comentar Act 28:30-31, la expresión “dos años enteros” (διετία) vendría a significar, en fin de cuentas, que Pablo consiguió la libertad después de un “bienio” de prisión, que parece ser era el plazo máximo de una *detención preventiva*. Con todo, aunque de este final de la narración nada pueda deducirse en orden a la fecha de composición del libro, sí que podrá hacerse a base de las otras razones antes apuntadas: modo de hablar de Jerusalén, de las autoridades romanas, de la predicción de Pablo en su discurso de Mileto. Todo ello da a entender que el libro de los Hechos debe estar escrito poco después de haber terminado el proceso de Pablo en Roma y antes de que, hacia el año 64, emprendiera de nuevo sus viajes por Oriente.

La cuestión de las fuentes.

Aparte los hechos de los que el mismo Lucas pudo ser testigo ocular, es evidente que en el libro de los Hechos, particularmente en los quince primeros capítulos, hay muchos episodios que Lucas sólo pudo haber conocido a través de información ajena. ¿Será posible determinar la naturaleza de esas fuentes o medios de información?

Comencemos por afirmar que, hablando en teoría, las informaciones podían llegar a Lucas por tres caminos: *conversaciones* directas con testigos oculares (Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Felipe..), *tradiciones* orales sueltas, de acá o de allá, en torno a determinados episodios, y *documentos* escritos. Es muy probable que de los tres modos el autor del libro de los Hechos, con su acostumbrado afán de búsqueda y seriedad (cf. Lc 1:3), se haya procurado sus informaciones. Todo da la impresión, dado el vocabulario diferente de algunas perícopas e incluso ciertas frases-puente para unir unas narraciones con otras (cf. 6:7; 9:31; 12:24), de que Lucas recogió en su libro narraciones que provenían de diversas partes, cuyos vestigios se dejarían traslucir gracias a la fidelidad con que, dentro de cierta libertad de adaptación y encuadramiento en el conjunto, las habría reproducido. Es muy posible que las narraciones de los c.1-5, en que el horizonte está limitado a Jerusalén y al templo, provengan de fuentes judío-cristianas conservadas en la comunidad de Jerusalén; por el contrario, lo relativo a los orígenes de la iglesia de Antioquía (11:19-30; 13:1-3), y quizás también a la institución de los diáconos y a la conversión de Saulo (c.6-7 y 9), en que el punto de vista es ya mucho más universalista, se conservara en Antioquía, ciudad que sirvió como de centro de operaciones en los grandes viajes apostólicos de San Pablo, con una comunidad cristiana muy floreciente, de la que parece era originario San Lucas. Lo relativo a los

hechos de Felipe (c.8) y a los viajes misionales de Pedro (10:1-11:18), es posible que proceda de Cesárea, en la que residió Felipe (cf. 21:8) y en la que tuvo lugar la conversión de Cornelio (cf. 10:1).

Claro que en todo esto, si tratamos de aquilatar, apenas podremos salir del terreno de las conjeturas. Hasta no hace muchos años esta cuestión de las fuentes estaba muy en primer plano entre los críticos. Hablaban unos (B. Weiss, F. Spitta, Feine, Knopf) de dos fuentes principales: judiopalestinense y paulina; otros (A. Hilgenfeld, C. Ciernen) distinguían tres: petrina, helenista y paulina, o también (A. Harnack, K. Lake): cesariense-jerosolimitana, antioquense-jerosolimitana y paulina; ni faltaban (A. Loisy, H. Sahlin) quienes preferían hablar de un proto-Lucas, que habría servido de base al autor posterior de nuestro libro, o decían (C. Torrey) que la primera parte del libro era una traducción casi literal de una fuente aramea, hecha por el mismo autor que redactó la segunda parte.

Hoy las cosas han cambiado. Aparte los pasajes de las “secciones nos,” problema a que aludiremos luego, la cuestión de las fuentes se da por insoluble y, consiguientemente, inútil de tratar. Así lo reconoce E. Trocmé, uno de los últimos críticos que han escrito sobre el tema. “Como muy bien ha demostrado F. C. Burkitt — dice — es inútil tratar de llegar a través del texto de los Hechos hasta el de sus fuentes. El autor de *ad Theophilum* no copia con suficiente fidelidad ni el marco de conjunto ni los relatos ni los discursos que encuentra ante sí, de modo que podamos confiar en reconstruir palabra por palabra los documentos que ha utilizado, a no ser de manera muy hipotética y parcial.”¹³ Es lo mismo de que nos advierte también J. Dupont: “Hoy ya no se admite que sea posible discernir los diversos documentos que sin duda servirían de base a la redacción de la primera parte de los Hechos. Escepticismo sobre la cuestión de las fuentes: he ahí la impresión de conjunto.”¹⁴

Hay, sin embargo, unos pasajes sobre los que, dentro del ámbito del problema de las fuentes, se sigue escribiendo mucho. Son los pasajes o “secciones nos,” a que ya aludimos más arriba al tratar del autor del libro. La explicación tradicional es la de que con ese “nosotros” Lucas, autor del libro, ha querido señalar discretamente su presencia entre los compañeros de viaje del Apóstol. Es ésta precisamente una de las puebas que hemos alegado en favor de la paternidad lucana del libro. Fue F. Schleiermacher, a principios del siglo pasado, quien primeramente, de manera explícita, atacó la opinión tradicional, afirmando tratarse de una fuente o documento redactado en primera persona de plural por un compañero de Pablo y recogido luego tal cual por el autor posterior del libro de los Hechos¹⁵. Es la teoría que hizo suya la escuela de Tubinga (Baur, Holsten..)” Y que ha sido también sostenida por otros críticos. A esta teoría dio un duro golpe A. Harnack en los estudios anteriormente aludidos, asegurando que las “secciones nos” no difieren nada, ni por la forma ni por el fondo, del resto del libro.

Valor histórico del libro.

En las numerosas referencias que los escritores cristianos, ya desde los primeros siglos, han venido haciendo al libro de los Hechos, siempre fue considerado como libro histórico, que nos transmite datos y noticias fidedignas sobre la Iglesia primitiva. Ello es natural. Pues todo da la impresión de que el libro de los Hechos, atribuido a Lucas, quiere ser una obra histórica: el estilo sobrio de sus narraciones, los innumerables datos personales y geográficos, el conjunto todo de sus modos de información, es el que compete a los libros de esta clase.

Sin embargo, a lo largo ya de todo el siglo XIX, a este libro de los Hechos, que evidentemente respira sobrenaturalismo, se le ha negado mucho de su valor histórico no sólo en lo relativo a hechos milagrosos, sino también en otros muchos datos. Como motivos de duda, aparte la

razón general de falta de espíritu crítico en los antiguos, se aduce el hecho del carácter apologético del libro y el estar compuesto basándose en fuentes irresponsables más o menos legendarias. En un principio, con la escuela de Tubinga en cabeza, se insistió sobre todo en el primer aspecto, considerando este libro como una apología o escrito tendencioso, que desfigura los hechos reales; más tarde, con representantes tan caracterizados como Harnack y Welhausen, se insistió más bien en lo de las fuentes de diversa procedencia, y que el autor del libro, para muchos ciertamente no Lucas, habría ido combinando en orden al plan que se propuso.

Actualmente, desde hace algunos años, sin dejar de tener en consideración los dos capítulos anteriores, la cuestión del valor histórico del libro es presentado por los críticos bajo un nuevo enfoque. En efecto, ha comenzado a aplicarse al estudio de este libro el método de la *Formgeschichte*, que desde hace ya más tiempo venía aplicándose al estudio de los Evangelios; es decir, se insiste en el origen y evolución de los diversos relatos (*Formgeschichte*), y al mismo tiempo en la parte que hay que atribuir al autor del libro con su mentalidad y sus preocupaciones (*Redaktionsgeschichte*). En general, ha sido abandonada la idea de señalar fuentes concretas, y se habla más bien de relatos breves, aislados, que llegan al autor del libro en forma oral y a veces quizá escrita; el único documento que sobrepasaría el nivel de narración popular por su longitud y por su contenido sería el célebre “diario de viaje” de la segunda parte del libro, del que ya tenemos noticia, por haberlo tratado antes. Esta doble corriente de ideas, la que procede del autor y la que procede de la tradición, es la que explicaría por qué el autor del libro de los Hechos ha podido, no obstante su admiración por Pablo, no aparecer demasiado influenciado por el pensamiento de éste y ofrecer a sus lectores una mezcla de cristología arcaica y de teología helenística. Así se expresan, omitiendo diferencias de detalle, M. Dibelius, W. L. Knox, W. G. Kümmel, E. Haenchen, H. Con-Zelmann, M. Wilkens.

Es evidente que, vistas así las cosas, el valor histórico del libro de los Hechos sufre un duro golpe. ¿Hay base suficiente para ser tan radicales? Tratemos primeramente de concretar, basándose en indicios positivos, el *carácter literario* del libro.

Ya el título mismo, “Hechos de los Apóstoles,” debe ponernos en la pista. Conforme expusimos al principio de esta introducción, este título ciertamente es muy antiguo y probablemente fue puesto por el mismo Lucas. Al igual que en los “Hechos” de Alejandro o en los de Aníbal, no se trata de una historia seca y fría de los acontecimientos, sino de recoger las gestas más señaladas a las que se procura dar cierto dramatismo con una evidente intención apologética. Basta leer, por ejemplo, la narración de la conversión de Cornelio (10:1-11; 18) o las de la conversión de Saulo (9:1-25; 22:1-21 y 26:1-32) o el discurso de Esteban (7:1-60) para darnos cuenta de ello. Todo el libro de los Hechos, lo mismo en su primera parte (1-12), verdadero mosaico de episodios de toda suerte, que en la última (13-28), restringida prácticamente a los viajes apostólicos de Pablo, deja traslucir claramente la existencia de un hilo conductor: **poner de relieve el desarrollo progresivo del cristianismo bajo la guía del Espíritu Santo**. Es lo que insinúa ya el autor desde un principio (cf. 1:8). Estamos convencidos de que no atender a esto, al utilizar como datos históricos las narraciones de este libro, puede llevar a falsas deducciones. Es muy probable que ciertos silencios, como el del incidente de Antioquía (cf. Gal 2:1-14) o el de la hostilidad contra Pablo en Galacia y Corinto (cf. Gal 5:7-12; 2 Cor 10:8-11), se deba precisamente a que el relato de esos episodios no interesaba para el plan del libro; al contrario, otros episodios, como el de la conversión de Pablo o el del concilio de Jerusalén, serán puestos muy de relieve.

Este carácter histórico-apologético del libro, reflejado en el mismo tenor de las narraciones e insinuado ya en el título, es algo que incluso deberíamos dar por supuesto, dado cómo el mismo Lucas define su Evangelio (cf. Lc 1:1-4), del que el libro de los Hechos es presentado

como complemento (cf. Act 1:1). En efecto, dice que con su Evangelio trata de instruir a Teófilo sobre los hechos y dichos de Jesús “para que conozca la firmeza (ἀσφάλεισιν) de la doctrina que ha recibido” (Lc 1:4); y que lo va a hacer a base de una búsqueda minuciosa (ακριβώς) y exhaustiva (πάσιν) sobre los acontecimientos tal como han sido transmitidos por los que “desde el principio fueron testigos oculares (αυτόπτοι) y ministros de la palabra” (Lc 1:2-3). Los términos no pueden ser más expresivos. Es el lenguaje mismo de los historiadores clásicos que, para corroborar la verdad de sus relatos, comienzan manifestando su método de trabajo ¹⁸.

Hay, sin embargo, en esas líneas una expresión que nos obliga a ser muy cautos: **“ministros de la palabra.”** Ello quiere decir que los informes de Lucas han sido sí transmitidos por testigos oculares, pero lo han sido en el marco **de una predicación y con un fin apologético doctrinal.** Y si esto dice de su primer libro, sobre los hechos y dichos de Jesús, es obvio que apliquemos eso mismo al segundo, que se presenta como complemento, y en el que sigue informando a Teófilo sobre cuanto aconteció después de desaparecido el Maestro.

Conforme a lo dicho, es claro que lo que sobre todo interesa a Lucas es el mensaje religioso. Más que a los hechos en sí, Lucas atiende a presentarlos como testimonio de la verdad de la Revelación. Incluso es posible que el acontecimiento histórico, al igual que sucede en las narraciones de los Evangelios, haya sido coloreado con matices teológicos de época posterior, bien por el mismo Lucas, **bien en el curso ya de la tradición.** Sin embargo, nada de todo esto da derecho a suponer que Lucas desfigura sustancialmente los hechos. Ciertamente que la finalidad de su libro no es propia y directamente histórica, sino más bien apologético-doctrinal, pero siempre con base en la historia; procede basándose en hechos históricos, realmente acaecidos, no basándose en hechos inventados con un fin tendencioso.

Hay autores (F. Overbeck, O. Pfleiderer, J. Weiss, A. Loisy, B. S. Easton) que concretan esa finalidad apologética del libro de los Hechos en que habría sido escrito en orden a conseguir de las autoridades romanas que la religión cristiana fuese considerada religión lícita, con los privilegios concedidos ya de antiguo al judaísmo; otros (M. Aberle, D. Plooij, H. Sahlin) consideran más bien este libro como una apología destinada a convencer a las autoridades romanas, que a la sazón estarían estudiando el proceso de Pablo en Roma, de que el Apóstol no era culpable de ningún delito político. Creemos que no hay base alguna para tales teorías; pues, en ese caso, ¿a qué detenerse a narrar tantos acontecimientos y episodios que nada tendrían que ver con esas finalidades? Menos aún tiene base alguna en el libro la vieja tesis de la escuela de Tubinga (Baur, Hausrath, Holsten, Hilgenfeld), según la cual los Hechos escritos en el siglo n serían una apología totalmente tendenciosa, donde se presenta a Pedro y a Pablo artificialmente unánimes, con la única finalidad de fomentar la conciliación entre las dos facciones existentes todavía entonces, **la petrina (judaizante) y la paulina (universalista).**

Esta teoría, que consiguió en su tiempo bastantes adeptos entre los críticos, ha sido prácticamente abandonada. Se reconoció pronto que **ese supuesto antagonismo entre petrinismo y paulinismo,** que habría dividido a la Iglesia primitiva, no tenía la importancia ni la extensión que se le quería atribuir. La finalidad apologética que persigue el libro de los Hechos creemos que es de carácter más general y está ya insinuada lo mismo en el texto de Lc 1:4: “. para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido,” que en el de Act 1:8: “seréis mis testigos en Jerusalén.. y hasta el extremo de la tierra.” En concreto: poner de relieve, con *base en la historia,* **el progresivo desarrollo del cristianismo hasta hacerse religión universal.**

Para esta base en la historia, Lucas se hallaba en inmejorables condiciones. En efecto, toda la segunda parte del libro (13-28) tiene por protagonista a Pablo, que Lucas mismo acompañó en muchos de sus viajes. En cuanto a la primera parte (1-12), los acontecimientos quedaban más

lejos, y Lucas hubo de valerse sin duda de informaciones ajenas; no es de extrañar, pues, que, en general, haya menos precisión, faltando sobre todo las indicaciones cronológicas, a excepción de un único caso, en 11:26. Ciertamente que apenas podemos precisar nada sobre cuáles fueran concretamente esas fuentes de información de Lucas; pero, procedan de aquí o de allí las fuentes, es claro que, a poca distancia aún de los hechos narrados, con su acostumbrado afán histórico (cf. Lc 1:3), Lucas estaba en condiciones de juzgar de esas fuentes, tratando de combinarlas con sus indagaciones y noticias personales, ordenándolas y encuadrándolas en el plan de su obra. La extraordinaria precisión, contra lo que muchos se habían imaginado, al hablar de “procónsules” en Chipre y Acaya (13:7; 18:12), de “asiarcas” en Efeso (19:31), de “pretos” en Filipos (16:20), de “politarcas” en Tesalónica (17:6), de “primero” en Malta (28:7), que los recientes descubrimientos arqueológicos han demostrado, son buena prueba de la escrupulosa exactitud con que Lucas procedía. Igual se diga de su descripción de la vida en Atenas (17:16-34) y de la del viaje marítimo hasta Roma, cuya precisión y exactitud, hasta en los menores detalles, han sido reconocidas universalmente por los entendidos en estas materias. Vale la pena reproducir aquí el testimonio del gran arqueólogo inglés Sir William Ramsay, después de largos y prolongados viajes en Oriente y de minuciosísimas investigaciones: “Podéis escudriñar las palabras de Lucas más de lo que se suele hacer con cualquier otro historiador, y éstas resistirán firmes el más agudo examen y el más duro tratamiento, siempre a condición de que el crítico sea persona versada en la materia y no sobrepase los límites de la ciencia y de la justicia.”^{18*}

Los discursos.

Dentro de este capítulo sobre el valor histórico de los Hechos, es necesario que nos refiramos a toda una serie de discursos que Lucas consigna en su libro, poniéndolos en boca de Jesús, de Pedro, Esteban, Pablo y Santiago (cf. 1:4-8.15-22; 2:14-40; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32; 7:2-53; 10:34-43; 13:16-41; 15:7-21; 17:22-31; 20, 18-35; 22:1-21; 24:10-21; 26:1-29). Algunos de estos discursos son directamente *apologéticos* en favor del Cristianismo o de Pablo (cf. 22:1-21); otros, de carácter más bien *misional* (cf. 13:16-41); y otros, en fin, parecen dedicados a poner de relieve un determinado *momento histórico* (cf. 7:2-53). Son discursos que se hallan perfectamente enmarcados en la trama del libro, y constituyen para nosotros una fuente de valor inapreciable en orden a conocer el pensamiento teológico de los primitivos cristianos. En estos últimos años se ha discutido mucho sobre estos discursos y la parte que en ellos haya de atribuirse al autor del libro¹⁹. El punto de arranque de la cuestión, sobre todo para aquellos discursos que Lucas inserta en momentos clave de la historia del cristianismo, ha sido la comparación con la historiografía antigua. Es sabido, en efecto, que los historiadores clásicos (Tucídides, Jenofonte, Tito Livio) suelen, intercalar en sus narraciones discursos libremente compuestos por ellos. Esos discursos propiamente hablando no son históricos, puesto que no fueron de hecho pronunciados por los personajes en cuya boca se ponen; pero sí lo son en cuanto que el historiador trata de reflejar en ellos con absoluta fidelidad las ideas del personaje en cuestión en aquel momento histórico. Con ello, sin que pierda la historia en exactitud, gana en vida y animación. ¿Habrán que aplicar esto mismo o algo parecido a los discursos de Lucas en los Hechos? Algunos críticos lo afirman, apoyados en que no pocos de estos discursos aparecen como fuera de contexto y más que dirigidos a los oyentes de entonces parecen dirigidos a los lectores del libro. Así, por ejemplo, el *largo* discurso de Esteban dentro de una escena tan tumultuosa (7:2-53) o el *importante* discurso de Pablo en Atenas, donde tan escasos resultados obtiene (17:22-32). Más que pertenecer a aquellas situaciones concretas, parece que estos discursos estuvieran puestos ahí por conveniencias del plan de la obra: el primero, para presentar las causas concretas del rechazo de Israel en un mo-

mento en que la nueva religión va a salir hacia el gentilismo; y el segundo, porque convenía que fuera precisamente en Atenas, capital del mundo culto, donde el cristianismo se enfrentara con la sabiduría pagana.

Algo semejante habría que decir del discurso de Cristo, revelando las intenciones divinas respecto **de la fundación del Reino** (1:4-8), y del de Pedro subrayando la importancia de los doce (1:15-22).

Es precisamente en los discursos donde muchos críticos actuales suelen poner la aportación principal que hace a su libro el autor de los Hechos. Para algunos (Dodd, Dibelius, Trocmé), estos discursos, aunque redactados por Lucas y distribuidos por él libremente acá y allá, serían un reflejo **de la predicación cristiana primitiva**, lo mismo por su contenido que por su terminología, de que encontramos también vestigios en las cartas paulinas (cf. 1 Cor 11:23-26; 15:3-7; Rom 11:1-5); para otros (Haencken, Conzelmann, Evans) se trataría, **más que de concepciones de la Iglesia primitiva**, de concepciones lucanas.

Debemos reconocer que una respuesta tajante y definitiva sobre la parte que haya de atribuirse a Lucas no es posible. Por supuesto, a nadie se le ocurrirá sostener que se trata de reproducciones literales de discursos así pronunciados; pero eso no significa que hayamos de pasar al otro extremo y decir que son simplemente invenciones literarias de Lucas. Afirmar que esos discursos no encajan en el contexto resultará siempre una afirmación bastante problemática, en la que influye mucho lo que cada uno vaya buscando. Tampoco vemos motivo para quedarnos en la actitud de aquellos críticos que consideran esos discursos como un reflejo de los diversos tipos de predicación cristiana primitiva, pero que Lucas habría vinculado por su cuenta a determinados nombres (Pedro, Esteban, Pablo) y a determinadas circunstancias. Más bien creemos que, en cuanto al fondo, se trata de discursos realmente pronunciados' en esas circunstancias en que se ponen, cuyo resumen conservado por tradición oral o, a veces, incluso escrita, Lucas recogió en su libro, dentro de cierta libertad de redacción, al igual que habría hecho con otras tradiciones. En los discursos mismos hay señales claras de autenticidad. Así, en los discursos de Pedro encontramos algunas expresiones típicas (cf. 2:23; 5:30; 10:28), que sólo volvemos a encontrar en sus epístolas (1 Pe 1:2; 2:24; 4:3); y más claro aún es el caso de los discursos de Pablo, cuyo contenido y expresiones ofrecen sorprendentes puntos de contacto con sus cartas (cf. 17, 23 = 2 Tes 2:4; 20:20 = 1 Cor 10:33; 20:28 = Fil 1:1; 20:32 = Ef 1:18).

En resumen, si Lucas atribuye esos discursos a determinados personajes y en determinadas circunstancias, no vemos por qué no admitirlo así. No se trata de que sea una reproducción literal del discurso; basta que lo sea en cuanto al fondo. Tampoco vemos dificultad en que Lucas, en conformidad con el plan que se ha propuesto para su libro, elija precisamente este o aquel momento para situar un discurso que, en lo sustancial, habría sido pronunciado también en otras ocasiones por el mismo personaje. Tal sería, por ejemplo, el caso del discurso de Pablo en Atenas (Act 17:22-31), cuyas ideas básicas fueron seguramente el nervio de la predicación del Apóstol ante auditorio gentil y, consiguientemente, repetidas muchas veces.

El texto.

El texto del libro de los Hechos, como en general el de los libros del Nuevo Testamento, ha llegado a nosotros con numerosas variantes de detalle; pero, mucho más que en los otros libros, estas variantes acusan aquí la existencia de dos formas textuales bien definidas que, aunque no se contradicen, son fuertemente divergentes entre sí. La una está representada por los más célebres códices griegos (B, S, A, C, H, L, P), así como por el papiro Chester Beatty (P45). Es la que vemos usan los escritores alejandrinos, como Clemente y Orígenes, y a partir del siglo IV

puede decirse que se hace general, no **sólo entre los Padres orientales, sino también entre los latinos**. Suele denominarse “texto oriental,” y es el de nuestra Vulgata y el que suelen preferir las ediciones críticas actuales. La otra está representada por el códice D, así como por la antigua versión siríaca y las antiguas latinas anteriores a la Vulgata. También la encontramos en algunos antiguos papiros griegos (P³⁸ y P⁵⁸). Es la que vemos usan los Padres latinos antiguos, como Ireneo, Tertuliano y Cipriano; de ahí, la denominación de “texto occidental.”

Muchos de sus elementos añadidos dan la impresión de no ser sino simples paráfrasis o explicaciones del texto (oriental), para hacerlo más inteligible y fluido o para hacer resaltar alguna idea doctrinal; pero, a veces, se trata de variantes que aportan nuevos datos al relato y lo hacen más vivo y pintoresco. Así, por ejemplo, en 12:10: “bajaron los siete peldaños”; 19:9: “de la hora quinta a la hora décima”; 20:15: “nos quedamos en Trogilio”; 28:16: “el centurión entregó los presos al estratopedarco.” En alguna ocasión, la variante “occidental” cambia totalmente el sentido respecto de la “oriental”; así en el decreto apostólico (15:20.29), donde el texto occidental da al decreto un carácter moral que no tiene en el texto oriental.

Mucho se ha venido discutiendo sobre cuál de estas dos formas textuales, la oriental o la occidental, responde mejor al texto primitivo de Lucas. Es curiosa a este respecto la hipótesis propuesta por F. Blass en 1894, y que luego han defendido también otros. Según este autor, ambas formas textuales, la oriental y la occidental, se remontarían hasta Lucas, el cual primeramente habría escrito para los fieles de Roma el texto que hoy llamamos “occidental,” y luego, estando en Oriente, habría hecho una nueva redacción en forma más concisa, destinada a Teófilo, que sería el texto que hoy llamamos “oriental.”

Introducción, 1:1-11.

Prólogo, 1:1-3.

¹ En el primer libro, ¡oh Teófilo!, traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó, ² hasta el día en que fue levantado al cielo, una vez que, movido por el Espíritu Santo, dio sus instrucciones a los apóstoles que se había elegido; ³ a los cuales, después de su pasión, se dio a ver en muchas ocasiones, apareciéndoseles durante cuarenta días y habiéndoles del reino de Dios.

Como hizo cuando el Evangelio, también ahora antepone San Lucas un breve prólogo a su libro, aludiendo a la obra anterior ²¹, y recordando la dedicación a Teófilo, personaje del que no sabemos nada en concreto, pero que, en contra de la opinión de Orígenes, juzgamos con San Juan Crisóstomo sea persona real, no imaginaria, al estilo de “Filetea” (— alma amiga de Dios) de que habla San Francisco de Sales. El título de κρατήστε (óptimo, excelentísimo) con que es designado en Le 1:3, título que solía darse a gobernadores, procónsules, etc., v.gr., a Félix y a Festo, procuradores de Judea (cf. 23:26; 26:25), parece indicar que sería persona constituida en autoridad. Está claro, sin embargo, dado el carácter de la obra, que San Lucas, aunque se dirige a Teófilo, no intenta redactar un escrito privado, sino que piensa en otros muchos cristianos que se encontraban en condiciones más o menos parecidas a las de Teófilo. Esta práctica de dedicar una obra a algún personaje insigne era entonces frecuente. Casi por las mismas fechas, Josefo dedicará sus *Antigüedades judaicas* (1:8) y su *Contra Apión* (1:1) a un tal Epafrodito.

Gramaticalmente, la construcción del prólogo es bastante intrincada. Ese “en el primer li-

bro traté de..” parece estar pidiendo un “ahora voy a tratar de..” Es la construcción normal que encontramos en los historiadores griegos, quienes, además, suelen unir ambas partes mediante las conocidas partículas. δε. También Lucas usa la partícula μεν para la primera parte: τον μεν πρότον λόγον. pero falta la segunda, acompañada del habitual δε, como todos esperaríamos. Esto ha dado lugar a una infinidad de conjeturas, afirmando, como hace, v.gr., Loisy, que en la obra principal de Lucas teníamos el período completo con el acostumbrado μεν. δε, pero un redactor posterior, que mutiló y retocó los Hechos con carácter tendencioso, dándole ese fondo de sobrenaturalismo que hoy tienen, suprimió la segunda parte con su correspondiente δε, en la que se anunciaba el sumario de las cosas a tratar, quedando así truncada la estructura armoniosa de todo el prólogo ²². Naturalmente, esto no pasa de pura imaginación. La realidad es que en Lucas, como, por lo demás, no es raro en la época helenística, encontramos no pocas veces el μεν solitario, es decir, sin el correspondiente δε (cf. 3:21; 23:22; 26:9; 27:21). Y en cuanto a la cuestión de fondo, nada obligaba a Lucas, como hay también ejemplos en otros autores contemporáneos, a añadir, después de la alusión a lo tratado en su primer libro, el sumario de lo que se iba a tratar en el siguiente. Por lo demás, aunque no de manera directa, en realidad ya queda indicado en los v.3-8, particularmente en este último, en que se nos da claramente el tema que se desarrollará en el libro.

Es de notar la expresión con que Lucas caracteriza la narración evangélica: “lo que Jesús hizo y enseñó,” como indicando que Jesús, a la predicación, hizo preceder el ejemplo de su vida, y que la narración evangélica, más que a la información histórica, está destinada a nuestra edificación. En griego se dice: “*comenzó* a hacer y a enseñar,” frase que muchos interpretan como si Lucas con ese “comenzó” quisiera indicar que el ministerio público de Jesús 110 era sino el principio de su obra, cuya continuación va a narrar ahora él en los Hechos. Es decir, dan pleno valor al verbo “comenzar.” Ello es posible, pues de hecho la obra de los apóstoles es presentada como continuación y complemento de la de Jesús (cf. 1:8; 9:15); sin embargo, también es posible, como sucede frecuentemente en el griego helenístico y en los evangelios (cf. Mt 12:1; 16:22; Lc 3:8; 14:9; 19:45), que el verbo “comenzó” se emplee pleonásticamente y venga a ser equivalente a “se dio a..,” pudiendo traducirse: “hizo y enseñó.”

También es de notar la mención que Lucas **hace del Espíritu Santo**, al referirse a las instrucciones que Jesús da a los apóstoles durante esos cuarenta días ²³ **que median entre la resurrección y la ascensión**, y en que se les aparece repetidas veces (v.3; cf. Lc 24, 38-43; Jn 20:27; 21:9-13). Son días de enorme trascendencia para la historia de la Iglesia, las postreras consignas del capitán antes de lanzar sus soldados a la conquista del mundo. De estos días, en que les hablaba **del “reino de Dios,”** arrancan, sin duda, muchas tradiciones en torno a los sacramentos y a otros puntos dogmáticos que la Iglesia ha considerado siempre como inviolables, aunque no se hayan transmitido por escrito.

Si Lucas habla de que Jesús da esas instrucciones y consignas “movido por el Espíritu Santo,” no hace sino continuar la norma que sigue en el evangelio, donde muestra un empeño especial **en hacer resaltar la intervención del Espíritu Santo cuando** la concepción de Jesús (Lc 1:15.35.41.67), cuando la presentación en el templo (Lc 2:25-27), cuando sus actuaciones de la vida pública (Lc 4:1-14-18; 10:21; 11:13). Es obvio, pues, que también ahora, al dar Jesús sus instrucciones a los que han de continuar su obra, **lo haga “movido por el Espíritu Santo.”** Algunos interpretan ese inciso como refiriéndose a la frase siguiente, es decir, a la elección de los apóstoles; y San Lucas trataría de hacer resaltar cómo los apóstoles, cuyas actuaciones bajo la evidente acción del Espíritu Santo va a describir en su obra, habían sido ya elegidos con intervención de ese mismo Espíritu. El texto griego (ἀχρι τις ημέρας ἐντειλάμενος τοῖς οπποστόλοις

δια πνεύματος αγίου ους ἐξελέξατο ἀν-ελήμφθη) nada tendría que oponer gramaticalmente a esta interpretación, que es posible, igual que la anterior. Y hasta pudiera ser que San Lucas se refiera a las dos cosas, instrucciones y elección, hechas ambas por Jesús “movido por el Espíritu Santo.”

Últimos días de Jesucristo en la tierra, 1:4-8.

⁴ Y comiendo con ellos, les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado; ⁵ porque Juan bautizó en agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo. ⁶ Ellos, pues, estando reunidos, le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? ⁷ El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano; ⁸ pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra.

Es normal que Jesús, después de su resurrección, aparezca a sus apóstoles en el curso de una comida y coma con ellos (cf. Mc 16, 14; Lc 24:30-43; Jn 21:9-13; Act 10:41). De esa manera, la prueba de que estaba realmente resucitado era más clara. En una de estas apariciones, al final ya de los cuarenta días que median entre resurrección y ascensión, les da un aviso importante: que no se ausenten de Jerusalén hasta después que reciban el Espíritu Santo. Quería el Señor que esta ciudad, centro de la teocracia judía, fuera también el lugar **donde se inaugurara oficialmente la Iglesia, adquiriendo así un hondo significado para los cristianos** (cf. Gal 4:25-26; Apoc 3:12; 21:2-22). Jerusalén será la iglesia-madre, y de ahí, una vez recibido el Espíritu Santo, **partirán los apóstoles para anunciar el reino de Dios** en el resto de Palestina y hasta los extremos de la tierra (cf. 1:8). Es probable que Lucas, para hacer resaltar esa idea, haya omitido en su evangelio la referencia a las apariciones en Galilea (cf. Lc 24:6-7 = Mt 16:7).

Llama al **Espíritu Santo “promesa del Padre,”** pues repetidas veces había sido prometido en el Antiguo Testamento para los tiempos mesiánicos (Is 44:3; Ez 36:26-27; Jl 2:28-32), como luego hará notar San Pedro en su discurso del día de Pentecostés, dando razón del hecho (cf. 2:16). También Jesús lo había prometido varias veces a lo largo de su vida pública para después de que él se marchara (cf. Lc 24:49; Jn 14:16; 16:7). Ni se contenta con decir **que recibirán el Espíritu Santo**, sino que, haciendo referencia a una frase del Bautista (cf. Lc 3:16), dice que “serán bautizados” en él, es decir, como *sumergidos* en el torrente de sus gracias y de sus dones ²⁴. Evidentemente alude con ello a la gran efusión de Pentecostés (cf. 11:16), que luego se describirá con detalle (cf. 2:1-4).

La pregunta de los apóstoles de si iba, por fin, a “restablecer el reino de Israel” no está claro si fue hecha en la misma reunión a que se alude en el v.4, o más bien en otra reunión distinta. Quizá sea más probable esto último, pues la reunión del v.4 parece que fue en Jerusalén y estando en casa, mientras que ésta del v.6 parece que tuvo lugar en el monte de los Olivos, cerca de Betania (cf. v.9-12; Lc 24:50). Con todo, la cosa no es clara, pues la frase “dicho esto” del v.9, narrando a renglón seguido la ascensión, no exige necesariamente que ésta hubiera de tener lugar en el mismo sitio donde comenzó la reunión. Pudo muy bien suceder que la reunión comenzara en Jerusalén y luego salieran todos juntos de la ciudad por el camino de Betania, llegando hasta la cumbre del monte Olivete, donde habría tenido lugar la ascensión. La distancia no era larga, sino el “camino de un sábado” (1:12), es decir, unos dos mil codos, que era lo que, según la enseñanza de los rabinos, podían caminar los israelitas sin violar el descanso sagrado del sábado. En total, pues, poco menos de un kilómetro, si se entiende el codo vulgar (= 0:450 m.), o poco

más de un kilómetro, si se entiende el codo mayor o regio (= 0:525 m.). La misma pregunta de si era “ahora cuando iba a restablecer el reino de Israel,” parece estar sugerida por la anterior promesa del Señor de que, pasados pocos días, **serían bautizados en el Espíritu Santo.**

Hay autores, particularmente entre los que suponen un solo volumen original que incluía *tercer evangelio y Hechos*, que dicen ser este v.6 el que recoge el hilo de la narración interrumpida en Lc 24:49. Mas sea de eso lo que fuere, es interesante hacer notar cómo los discípulos, después de varios años de convivencia con el Maestro, seguían aún ilusionados con una restauración temporal de la realeza davídica, con dominio de Israel sobre los otros pueblos. Así interpretaban lo dicho por los profetas sobre el reino mesiánico (cf. Is 11:12; 14:2; 49:23; Ez 11:17; Os 3:5; Am 9:11-15; Sal 2:8; 110:2-5),^a pesar de que ya Jesús, en varias ocasiones, les había declarado la naturaleza espiritual de ese reino (cf. Mt 16:21-28; 20:26-28; Lc 17:20-21; 18:31-34; Jn 18:36). No renegaban con ello de su fe en Jesús, antes, al contrario, viéndole ahora resucitado y triunfante, se sentían más confiados y unidos a él; pero tenían aún muy metida esa concepción político-mesiánica, que tantas veces se deja traslucir en los Evangelios (cf. Mt 20:21; Lc 24:21; Jn 6:15) y que obligaba a Jesús a usar de suma prudencia al manifestar su carácter de Mesías, a fin de no provocar levantamientos peligrosos que obstaculizasen su misión (cf. Mt 13:13; 16:20; Mc 3:11-12; 9:9). **Sólo la luz del Espíritu Santo acabará de corregir estos prejuicios judaicos de los apóstoles, dándoles a conocer la verdadera naturaleza del Evangelio.** De momento, Jesús no cree oportuno volver a insistir sobre el particular, y se contenta con responder a la cuestión cronológica, diciéndoles que el pleno establecimiento del reino mesiánico, de cuya naturaleza él ahora nada especifica, es de la sola competencia del Padre, que es quien ha fijado los diversos “tiempos y momentos” de preparación (cf. 17:30; Rom 3:26; 1 Pe 1:11), inauguración (Mc 1:15; Gal 4:4; 1 Tim 2:6), desarrollo (Mt 13:30; Rom 11:25; 13:11; 2 Cor 6:2; 1 Tes 5:1-11) y consumación definitiva (Mt 24:36; 25:31-46; Rom 2:5-11; 1 Cor 1:7-8; 2 Tes 1:6-10). En tal ignorancia, lo que a ellos toca, una vez recibida la fuerza procedente del Espíritu Santo, es trabajar por ese restablecimiento, presentándose como **testigos de los hechos y enseñanzas de Jesús**, primero en Jerusalén, luego en toda la Palestina y, finalmente, en medio de la gentilidad.

Tal es la consigna dada por Cristo a su Iglesia con palabras que son todo un programa: “recibiréis la virtud del Espíritu Santo y seréis mis testigos..,” lo que viene a significar que la Iglesia es concebida como una realización *jerárquico-carismática*, que descansa en el principio del envío. El testimonio de esos “testigos” será testimonio del Espíritu Santo (cf. 2:4; 4:31; 5:32; 15:28). **Es un mandato y una promesa.** Al reino de Israel, limitado a Palestina, opone Jesús la universalidad **de su Iglesia y de su reino**, predicha ya por los profetas (cf. Sal 87:1-7; Is 2:2-4; 45:14; 60:6-14; Jer 16:19-21, Sof 3:9-10; Zac 8:20-23) y repetidamente afirmada por él (cf. Mt 8:11; 24:14; 28:19; Lc 24:47).

La ascensión, 1:9-11.

⁹ Dicho esto y viéndole ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos. ¹⁰ Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en El, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante, ¹¹ y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así, como lo habéis visto ir al cielo.

Narra aquí San Lucas, con preciosos detalles, el hecho trascendental de la ascensión de Jesús al cielo. Ya lo había narrado también en su evangelio, aunque más concisamente (cf. Lc 24:50-52). Lo mismo hizo San Marcos (Mc 16:19). San Mateo y San Juan lo dan por supuesto, aunque ex-

plícitamente nada dicen (cf. Mt 28, 16-20; Jn 21:25).

Parece que la acción fue más bien lenta, pues los apóstoles están mirando al cielo mientras “se iba.” Evidentemente, se trata de una descripción según las apariencias físicas, sin intención alguna de orden científico-astronómico. Es el cielo atmosférico, que puede contemplar cualquier espectador, y está fuera de propósito querer ver ahí alusión a alguno de los cielos de la cosmografía hebrea o de la cosmografía helenística (cf. 2 Cor 12:2). Los dos personajes “con hábitos blancos” son dos ángeles en forma humana, igual que los que aparecieron a las mujeres junto al sepulcro vacío de Jesús (Lc 24:4; Jn 20:12).

En cuanto a la nube, ya en el Antiguo Testamento una nube reverencial acompañaba casi siempre las teofanías (cf. Ex 13:21-22; 16:10; 19:9; Lev 16:2; Sal 97:2; Is 19:1; Ez 1:4). También en el Nuevo Testamento aparece la nube cuando la transfiguración de Jesús (Lc 9:34-35). **El profeta Daniel habla de que el “Hijo del Hombre” vendrá sobre las nubes a establecer el reino mesiánico** (Dan 7:13-14), pasaje al que hace alusión Jesucristo aplicándolo a sí mismo (cf. Mt 24:30; 26:64). Es obvio, pues, que, al entrar Jesucristo ahora en su gloria, una vez cumplida su misión terrestre, aparezca también la nube, **símbolo de la presencia y majestad divinas**. Los dos personajes de “hábito blanco,” de modo semejante a lo ocurrido en la escena de la resurrección (cf. Lc 24:4), anuncian a los apóstoles que Jesús reaparecerá de nuevo de la misma manera que lo ven ahora desaparecer, sólo que a la inversa, pues ahora desaparece subiendo y entonces reaparecerá descendiendo. Alusión, sin duda, **al retorno glorioso de Jesús en la parusía**, que desde ese momento constituye la suprema expectativa de la primera generación cristiana, y cuya esperanza los alentaba y sostenía en sus trabajos (cf. 3:20-21; 1 Tes 4:16-18; 2 Pe 3:8-14).

Es claro que, teológicamente hablando, **Jesús ha entrado en la Vida desde el momento mismo de la Resurrección**, sin que haya de hacerse esa espera de cuarenta días hasta la Ascensión. Lo que se trata de indicar es que Jesús, aunque viviera ya en el mundo futuro escatológico, todavía se manifestaba en este mundo nuestro, a fin de instruir y animar a sus fieles ²⁵.

I. La Iglesia en Jerusalén, 1:12-8:3.

El grupo de los apóstoles, 1:12-14.

¹² Entonces se volvieron del monte llamado de los Olivos a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. ¹³ Cuando hubieron llegado, subieron al aposento superior, en donde solían morar Pedro y Juan; Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. ¹⁴ Todos éstos perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la madre de Jesús, y con los hermanos de éste.

Estos versículos permiten dar una ojeada fugaz al embrión de la primitiva Iglesia. Los apóstoles, desaparecido de entre ellos el Maestro, vuelven del Monte de los Olivos a Jerusalén, “perseverando unánimes en la oración” (v.14; cf. 2:46; 4:24; 5:12), en espera de la promesa del Espíritu Santo hecha por Jesús.

A los apóstoles acompañaban algunas mujeres, que no se nombran, a excepción de la madre de Jesús, pero bien seguro son de aquellas que habían acompañado al Señor en su ministerio de Galilea (cf. Lc 8:2-3), Y aparecen luego también cuando la pasión y resurrección (cf. Mt 27:56; Lc 23:55-24:10). Y aún hay un tercer grupo, los “hermanos de Jesús.” De ellos se habla

también en el Evangelio, e incluso se nos da el nombre de cuatro: Santiago, José, Simón y Judas (cf. Mt 13:55-56; Mc 6:3). Entonces se habían mostrado hostiles a las enseñanzas de Jesús (Mc 3:21-32; Jn 7:5), pero se ve que, posteriormente, al menos algunos de ellos, habían cambiado de actitud. Parece que, junto con los apóstoles, gozaron de gran autoridad en la primitiva Iglesia, a juzgar por aquella expresión de San Pablo, cuando trata de defender ante los corintios su modo de proceder en la predicación del Evangelio: “¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?” (1 Cor 9:5). Entre estos “hermanos del Señor” destacará sobre todo Santiago, al que Pablo visita después de convertido en su primera subida a Jerusalén (Gal 1:19), y es, sin duda, el mismo que aparece en los Hechos como jefe de la iglesia jerosolimitana (cf. 12:17; 15:13; 21,18; Gal 2:9-12). La opinión tradicional es que este Santiago, “hermano del Señor” y autor de la carta que lleva su nombre, es Santiago de Alfeo, llamado también Santiago el Menor, que aparece en las listas de los apóstoles (cf. Mt 10:2-4; Me 3:16-19; Lc 6, 14-16; Act 1:13). Sin embargo, aunque es la opinión más fundada (cf. Gal 1:19), pruebas apodícticas no las hay, y son bastantes los autores que se inclinan a la negativa.

En cuanto a la expresión “hermanos de Jesús”²⁶, a nadie debe extrañar, no obstante no ser hijos de María, pues en hebreo y arameo no hay un término especial para designar a los primos y primas, y se les llama en general “hermanos” y “hermanas,” sea cual fuere el grado de parentesco (cf. Gen 13:8; 14:16; 29:15; Lev 10:4; Núm 16:10; 1 Par 23:22).

No es fácil saber si ese “aposento superior” donde ahora se reúnen los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo **es el mismo lugar donde fue instituida la eucaristía**. El término que aquí emplea San Lucas (υπερωον) es distinto del empleado entonces (ccváycaov: cf. Mc 14:15; Le 22:12). Sin embargo, la significación de los dos términos viene a ser idéntica, designando la parte alta de la casa, lugar de privilegio en las casas judías (cf. 4 Re 4:10), más o menos espacioso, según la riqueza del propietario. En el caso de la eucaristía expresamente se dice que era “grande,” y en este caso se supone también que era grande, pues luego se habla de que se reúnen ahí unas 120 personas (cf. 1:15). Además, parece claro que San Lucas alude a ese lugar como a algo ya conocido y donde se reunían los apóstoles habitualmente. Incluso es probable que se trate de la misma “casa de María,” la madre de Juan Marcos, en la que más adelante vemos se reúnen los cristianos (cf. 12:12).

Elección de Matías, 1:15-26.

¹⁵ En aquellos días se levantó Pedro en medio de los hermanos, que eran en conjunto unos ciento veinte, y dijo: ¹⁶ hermanos, era preciso que se cumpliese la Escritura, que por boca de David había predicho el Espíritu Santo acerca de Judas, que fue guía de los que tomaron preso a Jesús, ¹⁷ y era contado entre nosotros, habiendo tenido parte en este ministerio, ¹⁸ Este, pues, adquirió un campo con el precio de su iniquidad; y, precipitándose, reventó y todas sus entrañas se derramaron; ¹⁹ y fue público a todos los habitantes de Jerusalén, tanto que el campo se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir Campo de Sangre. ²⁰ Pues está escrito en el libro de los Salmos: “Quede desierta su morada y no haya quien habite en ella y otro se alce con su cargo.” ²¹ Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, ²² a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección. ²³ Fueron presentados dos, José, por sobrenombre Barsaba, llamado Justo, y Matías. ²⁴ Orando dijeron: Tú, Señor, que cono-

ces los corazones de todos, muestra a cuál de estos dos escoges ²⁵ para ocupar el lugar de este ministerio y el apostolado de que rechazo Judas para irse a su lugar. ²⁶ Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles.

Tenemos aquí la primera intervención de Pedro, quien, en consonancia con lo predicho por el Señor (cf. Mt 16:13-19; Lc 22:32; Jn 21:15-17). Lo mismo sucede en los siguientes capítulos de los Hechos, hasta el 15 inclusive (cf. 2:14.37; 3:5-12; 4:8; 5:3.29; 8:20; 9:32; 10:5-48; 11:4; 12:3; 15:7); posteriormente, San Lucas ya no vuelve a hablar de él, pues restringe su narración a las actividades de Pablo.

La expresión “en aquellos días” (v.15) es una fórmula vaga y, más o menos estereotipada (cf. 6:1; 11:27), que suple la falta de precisiones cronológicas.

Es curiosa esa necesidad, que en su discurso parece suponer Pedro, de tener que completar el número “doce,” buscando sustituto de Judas. Se trataría de una necesidad de orden simbólico, al igual que habían sido doce los patriarcas del Israel de la carne (cf. Rom 9:8; Gal 6:16). **Serán ellos, los “Doce,” los que nos engendren para Cristo y constituyan los cimientos del nuevo pueblo de Dios.**

Funda la necesidad de esa sustitución en que ya está predicha en la Escritura, y cita los salmos 69:26 y 109:8, fundiendo las dos citas en una. Creen algunos que se trata de textos directamente mesiánicos, alusivos a Judas, que entrega al divino Maestro. Parece, sin embargo, a poco que nos fijemos en el conjunto del salmo, que esos salmos **no son directamente mesiánicos**, sino que el salmista se refiere, en general, al justo perseguido, concretado muchas veces en la persona del mismo salmista, quejándose ante Yahvé de los males que por defender su causa sufre de parte de los impíos, y pidiendo para éstos el merecido castigo. En los versículos de referencia pide que el impío sea quitado del mundo y quede desierta su casa, pasando a otro su cargo. San Pedro hace la aplicación a Judas, que entregó al Señor. No se trataría, sin embargo, de mera *acomodación*, sino que, al igual que en otras citas de estos mismos salmos (cf. Jn 2:17; 15:25; Rom 11:9-10; 15:3), tendríamos ahí un caso característico de sentido “plenior.” Esas palabras del salmo, no en la intención expresada del salmista, pero sí en la de Dios, iban hasta los tiempos del Mesías, el justo por excelencia, y con ellas trataba Dios de ir esbozando el gran misterio de la pasión del Mesías, que luego, a través de Isaías, en los capítulos *del “siervo de Yahvé,”* nos anunciara ya directamente ²⁷. Sabido es que, en los planes de Dios, cual se manifiestan en el Antiguo Testamento, el pueblo judío y su historia no tienen otra razón de ser sino servir de preparación para la época de **“plenitud”** (cf. Mt 5, 17; 1 Cor 10:1-11; Gal 3:14; Col 2:17). Los judíos, atentos sólo a la letra de la Escritura, no se dan cuenta de esta verdad (cf. 2 Cor 3:13-18); no así los apóstoles, **una vez glorificado el Señor** (cf. Lc 24:45; Jn 12:16).

La condición que pone San Pedro es que el que haya de ser elegido tiene que haber sido testigo ocular de la predicación y hechos de Jesús a lo largo de toda su vida pública (v.21-22). Los apóstoles iban a ser los pilares del nuevo edificio (cf. Ef 2:20), y convenía que fueran testigos *de visu*. De los dos presentados nada sabemos en concreto. Eusebio afirma ²⁸ que eran del número de los 72 discípulos (Lc 10:1-24), cosa que parece muy probable, dado que habían de ser testigos oculares de la vida del Maestro. A nuestra mentalidad resulta un poco chocante el método de las suertes para la elección, pero tengamos en cuenta que era un método de uso muy frecuente en el Antiguo Testamento (cf. Lev 16:8-9; Núm 26:55; Jos 7:14; 1 Sam 10:20; 1 Par 25:8), en conformidad con aquello que se dice en los Proverbios: “En el seno se echan las suertes, pero es Dios quien da la decisión” (Prov 16:33). Piensan los apóstoles que la elección de un

nuevo apóstol debía ser hecha de manera inmediata **por el mismo Jesucristo y, acompañando la oración**, juzgan oportuno ese método para que diera a conocer su voluntad.

No es fácil concretar el sentido de la expresión aplicada a Judas, de que “prevaricó” para irse a su lugar” (v.25). Generalmente se interpreta como un eufemismo para indicar el infierno (cf. Mt 26, 24; Lc 16:28); pero muy bien pudiera aludir simplemente a la nueva posición que él escogió, saliendo del apostolado, es decir, el lugar de traidor, con sus notorias consecuencias, el suicidio inclusive, predichas ya en la Escritura.

En cuanto a la alusión que se hace a su muerte, diciendo que “adquirió un campo.. y precipitándose reventó..” (v. 18-19), Parece difícilmente armonizable con lo que dice San Mateo de que Judas “se ahorcó” y son los sacerdotes quienes adquieren el campo para sepultura de peregrinos (Mt 27:3-8). Para la mayoría de los exegetas modernos se trata de dos relatos independientes el uno del otro, que circulaban en tradiciones orales y que coinciden en lo sustancial, pero no en pequeños detalles. Sin embargo, otros autores, particularmente los antiguos, creen que ambos relatos se pueden armonizar y reconstruyen así la escena: los sacerdotes adquieren el campo con dinero de Judas, al que, por tanto, en cierto sentido, puede atribuirse su adquisición, y sería en ese campo donde habría sido enterrado Judas, el cual habría ido ahí a ahorcarse, como refiere Mateo, pero en el acto de ahorcarse se habría roto la cuerda o la rama a que estaba atada, cayendo el infeliz de cabeza y reventando por medio.

Una tradición antigua coloca este lugar de la muerte de Judas en el valle de *Ge-Hinnom* o de la *Gehenna*, al sur de Jerusalén. No está claro si estos dos versículos alusivos a la muerte de Judas forman parte del discurso de Pedro o son un inciso explicatorio de Lucas. Más bien parece esto último, pues interrumpen el discurso y, hablando a un auditorio perfectamente conocedor del hecho, bastaba una simple alusión y no tenía Pedro por qué detenerse en dar tan detallados pormenores. Además, puesto que hablaba en arameo, no tiene sentido eso de “se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir campo de sangre.” En cambio, todo se explica perfectamente si, parecido a como hace en otras ocasiones (cf. 9:12; Lc 23:51), es Lucas quien inserta esas noticias para ilustrar a sus lectores no palestinos, ignorantes del hecho y de las lenguas semitas. En cuanto al nombre “Hacéldama,” Lucas parece derivarlo de la *sangre* de Judas, mientras que Mateo parece que lo deriva del precio con que se compró el campo, que fue la *sangre* de nuestro Señor. Quizás eran corrientes ambas etimologías.

Venida del Espíritu Santo en Pentecostés, 2:1-13.

¹ Cuando llegó el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, ² se produjo de repente un ruido del cielo, como el de un viento impetuoso, que invadió toda la casa en que residían. ³ Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, ⁴ quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les movía a expresarse. ⁵ Residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo, ⁶ y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre que se quedó confusa al oírlos hablar cada uno en su propia lengua. ⁷ Estupefactos de admiración, decían: Todos estos que hablan, ¿no son galileos? ⁸ Pues ¿como nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? ⁹ Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, ¹⁰ Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, u judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. ¹² Todos, atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es

esto? ¡³ Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto.

Escena de enorme trascendencia en la historia de la Iglesia la narrada aquí por San Lucas. A ella, como a algo extraordinario, se refería Jesucristo cuando, poco antes de la ascensión, avisaba a los apóstoles de que no se ausentasen de Jerusalén hasta que llegara este día (cf. 1:4-5). Es ahora precisamente cuando puede decirse que va a comenzar la historia de la Iglesia, pues es ahora **cuando el Espíritu Santo desciende visiblemente sobre ella para darle la vida y ponerla en movimiento**. Los apóstoles, antes tímidos (cf. Mt 26:56; Jn 20:19), se transforman en intrépidos propagadores de la doctrina de Cristo (cf. 2:14; 4:13-19; 5:29).

Es probable que este hecho de Pentecostés haya sido coloreado en su presentación literaria con el trasfondo de la teofanía del Sinaí y quizás también con la de la confusión de lenguas en Babel, a fin de hacer resaltar más claramente dos ideas fundamentales que dirigirán la trama de todo el libro de los Hechos, es a saber, la *presencia divina* en la Iglesia (v.1-4) y la *universalidad* de esta Iglesia, representada ya como en germen en esa larga lista de pueblos enumerados (v.5-13). El trasfondo veterotestamentario se dejaría traslucir sobre todo en las expresiones “*ruido del cielo.., lenguas de fuego como divididas.., oía hablar cada uno en su propia lengua,*” máxime teniendo en cuenta las interpretaciones que a esas teofanías daban muchos rabinos y el mismo Filón ²⁹.

Pero, haya o no-trasfondo de narraciones veterotestamentarias en su presentación literaria, de la historicidad del hecho no hay motivo alguno para dudar. Veamos cuáles son las afirmaciones fundamentales de Lucas.

Se comienza por la indicación de tiempo y lugar: “el día de Pentecostés, estando todos juntos..” (v.1). Esa fiesta de Pentecostés era una de las tres grandes fiestas judías llamadas de “peregrinación,” pues en ellas debían los israelitas peregrinar a Jerusalén para adorar a Dios en el único y verdadero templo que se había elegido. Las otras dos eran Pascua y los Tabernáculos. Estaba destinada a dar gracias a Dios por el final de la recolección, y en ella se le ofrecían los primeros panes de la nueva cosecha. Una tradición rabínica posterior añadió a este significado el de conmemoración de la promulgación de la Ley en el Sinaí; y, en este sentido, los Padres hablan muchas veces de que, así como la Ley mosaica se dio el día de Pentecostés, **así la Ley nueva, que consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo y ha de sustituir a la Ley antigua, debía promulgarse en ese mismo día**. Es posible que Lucas, comenzando precisamente por hacer notar la coincidencia del hecho cristiano con la fiesta judía, esté tratando ya de hacer resaltar la misma idea. Los judíos de Palestina solían llamarla la fiesta de las “semanas” (hebr. *shabuoth*), pues había de celebrarse siete “semanas” después de Pascua (cf. Lev 23:15; Núm 28:26; Dt 16:9); en cambio, los judíos de la diáspora parece que la designaban con el término griego *pentecosté* (= quincuagésimo), por la misma razón de tener que celebrarse el “quincuagésimo” día después de Pascua. Había seria discusión sobre cuándo habían de comenzar a contarse esos “cincuenta” días, pues el texto bíblico está oscuro, y no es fácil determinar cuál es ese día “siguiente al sábado” (Lev 23:11.15), que debe servir de base para comenzar a contar. Los fariseos, cuya interpretación, al menos en época posterior, prevaleció, tomaban la palabra “sábado,” no por el sábado de la semana pascual, sino por el mismo día solemne de Pascua, 15 de Nisán, que era día de descanso “sabático”; en consecuencia, el día “siguiente al sábado” era el 16 de Nisán, fuese cual fuese el día de la semana. No así los saduceos, que afirmaban tratarse del “sábado” de la semana, y, por consiguiente, el día “siguiente al sábado” era siempre el domingo, y la fiesta de Pentecostés (cincuenta días más tarde) había de caer siempre en domingo ³⁰.

En cuanto al lugar en que sucedió la escena, parece claro que fue en una casa o local cerrado (v.1-2), probablemente la misma en que se habían reunido los apóstoles al volver del Olí-

vete, después de la ascensión (1:13), y de la que ya hablamos al comentar ese pasaje. Si ahora estaban reunidos todos los 120 de cuando la elección de Matías (1:15), o sólo el grupo apostólico presentado antes (1:13-14), no es fácil de determinar. De hecho, en la narración sólo se habla de los apóstoles (2:14.37), pero la expresión “estando todos juntos” (v.1) parece exigir que, si no el grupo de los 120, al menos estaban todos los del grupo apostólico de que antes se habló. Es posible que el episodio de la elección de Matías (1:15-26) proceda de una fuente distinta, en cuyo caso desaparecería la ambigüedad del “todos” (v.1), pues el pasaje, 2:1-13 podría considerarse como continuación de 1:13-14. La expresión “todos juntos” (ὅμοῦ) tiene directamente sentido local; pero probablemente esté insinuando también, en consonancia con el “unánimes” de 1:14, la unanimidad de mentes y corazones que suponía la unión local, lo cual puede ser un nuevo indicio del trasfondo sináptico de esta narración (cf. Ex 19:8).

La afirmación fundamental del pasaje está en aquellas palabras del v-4: “quedaron todos llenos del Espíritu Santo.” Todo lo demás, de que se habla antes o después, no son sino manifestaciones exteriores para hacer visible esa gran verdad. A eso tiende el ruido, como de viento impetuoso, que se oye en toda la casa (v.2). Era como el primer toque de atención. A ese fenómeno acústico sigue otro fenómeno de orden visual: unas llamecitas, en forma de lenguas de fuego, que se reparten y van posando sobre cada uno de los reunidos (v.β). Ambos fenómenos pretenden lo mismo: **llamar la atención de los reunidos de que algo extraordinario está sucediendo.** Y nótese que lo mismo el “viento” que el “fuego” eran los elementos que solían acompañar las teofanías (cf. Ex 3:2; 24:17; 2 Sam 5:24; 3 Re 19:11; Ez 1:13) y, por tanto, es obvio que los apóstoles pensasen que se hallaban ante una teofanía, la prometida por Jesús pocos días antes, al anunciarles que **serían bautizados en el Espíritu Santo** (1:6-8). Es clásica, además, la imagen **del “fuego” como símbolo de purificación a fondo y total** (cf. Is 6:5-7; Ez 22:20-22; Sal 16:3; 17:31; 65:10; 118:110; Prov 17:3; 30:5; Ecl 2:5), y probablemente eso quiere indicar también aquí. El texto, sin embargo, parece que, con esa imagen de las “lenguas de fuego,” apunta sobre todo al don de lenguas, de que se hablará después (v.4).

Qué es lo que incluye ese “quedaron llenos del Espíritu Santo,” que constituye la afirmación fundamental del pasaje, no lo especifica San Lucas. El se fija sólo en el primer efecto manifiesto de esa realidad, y fue que “comenzaron a hablar en lenguas extrañas,” pero no por propia iniciativa, sino “según que el Espíritu les movía a expresarse.” No cabe duda, sin embargo, que la causa no se extiende sólo al efecto ahí puesto de relieve, es decir, en orden a *hablar en lenguas*. Esa misma expresión “llenos del Espíritu Santo” se repetirá luego de Pedro (4:8), Pablo (9:17; 13:9), Esteban (6:5; 7:55), Bernabé (11:24) Y otros (4:31) con un significado de mucha más amplitud, significado que evidentemente también queda insinuado aquí. Añadamos que si Lucas habla de que la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles tuvo lugar en Pentecostés (1:8; 2:4), ello no se opone a que ya antes (cf. Jn 20:22-23) hayan recibido el Espíritu Santo. Es una nueva efusión del Espíritu sobre ellos, o mejor, **un nuevo aspecto de la actuación en ellos de ese Espíritu, en orden a la difusión del Reino de Dios en el mundo, que va a comenzar.**

La glosolalia: Por lo que se refiere concretamente al don de “hablar en lenguas” concedido a los Apóstoles (v.4), es mucho lo que se ha discutido y sigue discutiéndose³¹. Trataremos de recoger las principales opiniones, advirtiendo de lo que nos parece más probable.

Entre los críticos racionalistas suele explicarse este pasaje de los Hechos como alusivo a una oración a Dios en estado de excitación psíquica, mezclando sonidos inarticulados con palabras en desorden, sea de la propia lengua, sea de otra extraña de la que se conocen algunas frases. Insisten en hacer notar que este fenómeno de la glosolalia era algo corriente en el helenismo, especialmente en los cultos orgiásticos y en los oráculos de las Sibilas; por tanto, es lógico que lo

encontremos también en la Iglesia primitiva (2:4-6; 10:46; 19:6; 1 Cor 12:10; 14:2-39). Lo característico de este pasaje de los Hechos es que, sea por el autor del libro, sea ya antes en las fuentes que le sirven de base, un simple episodio de glosolalia — que es lo que habría sido el hecho primitivo — se transformó en un verdadero milagro lingüístico, introduciendo tales variantes, que hacen hablar a los Apóstoles las diversas lenguas de los oyentes. El hecho real habría sido mucho más simple; de ahí esas anomalías que encontramos en la narración, señalando, por una parte, la admiración por oírles hablar cada uno en su lengua materna (v.6), y, por otra, la acusación de que están borrachos (v.13).

Afirmamos, por nuestra parte, que no creemos que haya base para suponer tal libertad en el proceder de Lucas, adulterando de ese modo el hecho primitivo. Sin embargo, hay bastantes cosas en que estamos de acuerdo. Creemos, desde luego, que ese “hablar en lenguas” **era una oración a Dios, no una oración en frío y con el espíritu en calma, sino más bien en estado de excitación psíquica bajo la acción del Espíritu Santo.** Podríamos encontrar antecedentes, más o menos cercanos de este fenómeno, en el antiguo profetismo de Israel (cf. Núm 11:25-29; 1 Sam 10:5-6; 19:20-24; 3 Re 22:10), como parece insinuar luego el mismo San Pedro al citar la profecía de Joel (v. 16-17). Su finalidad era llamar la atención y provocar el asombro de los infieles, disponiéndoles a la conversión (cf. 8:1-21-9; 1 Cor 14:22), y al mismo tiempo servir de consuelo a los fieles al verse así favorecidos **con la presencia del Espíritu Santo.** Bajo este aspecto, queda descartada esa opinión, que fue bastante común en siglos pasados, de entender el “don de lenguas” concedido a los Apóstoles como un *don permanente para poder expresarse en varias lenguas en orden a la predicación del Evangelio* (Orígenes, Crisóstomo, Agustín); o, con la modalidad que interpretaban otros, como un don para que, aunque hablasen una sola lengua, la suya nativa, ésta fuese entendida por los oyentes, cada uno en su lengua respectiva (Cipriano, Gregorio Niseno, Beda). El texto bíblico no da base para esas suposiciones. Se trata de un “hablar en lenguas” *según que* (καθώς) el Espíritu Santo les movía a expresarse, lo que indica que el milagro ha de ponerse en los labios de los Apóstoles, y no simplemente en los oídos de los que escuchaban (cf. Mc 16:17). Ni se hace referencia para nada a la predicación; al contrario, los Apóstoles aparecen “hablando en lenguas” no sólo después que acude la muchedumbre (v.6), sino ya antes, cuando están solos (v.4), y el texto da a entender que el don fue concedido no sólo a los Apóstoles, sino a “todos los reunidos” (v.1), incluso las piadosas mujeres (1:14), que, sin duda, formaban parte también del grupo. En esa oración proclamaban “las grandezas de Dios” (v.11; cf. 10:46).

Más difícil resulta el precisar si se está aludiendo a una oración a Dios en lenguas extrañas realmente existentes, como podía ser el latín, persa, macedonio, egipcio.., o más bien a una oración en lenguaje semejante al que describen los autores místicos³², mezcla de palabras y de sonidos inarticulados, que nada tiene que ver con las lenguas vivas corrientes entre los hombres. Tendríamos así cierto parecido con fenómenos entonces corrientes en el helenismo, cosa muy en consonancia con la “sincatábasis” o condescendencia divina en su actuación con los hombres. A esta última opinión se inclinan hoy muchos exegetas (Wikenhauser, Lyonnet, Cerfaux..); otros, en cambio, se inclinan más a lo primero (Prat, Vosté, Ricciotti..). Ni faltan quienes (Belser, Jacquier, Alio..) creen necesario distinguir entre el caso de Pentecostés, en que se trataría efectivamente de **lenguas vivas reales**, y los restantes casos, en que se aludiría más bien a un lenguaje extático, semejante al de los autores místicos; pues en Pentecostés, al contrario que en los restantes casos (cf. 1 Cor 14:2), los oyentes entendían directamente a los Apóstoles sin necesidad de intérprete (cf. 2:6-11). De ahí también que, en el caso de Pentecostés, se hable de “otras lenguas” (v.4), mientras que en los demás casos se habla simplemente de “hablar *en lenguas*” (cf. 10:46).

Ambas opiniones tienen su pro y su contra. Desde luego, no vemos motivo para separar de los casos restantes el caso de Pentecostés, dado el modo como se expresa San Pedro: “Descendió el Espíritu Santo sobre ellos, *igual que* sobre nosotros al principio..” (11:15). Decir que la analogía se refiere al don mismo del Espíritu, no a la manera como éste manifestaba su presencia, nos parece simplemente una escapatoria. Ni creemos que haya de urgirse la diferencia entre “hablar en lenguas” y “hablar en *otras* lenguas.” Parecería, pues, que se trata de lenguas humanas realmente existentes, como se da a entender en Act 2:6-11. Pero, de otra parte, San Pablo considera este “hablar en lenguas” como una oración a Dios (1 Cor 14:2), de la que ni el mismo que la recita tiene clara inteligencia, si no hay quien interprete (1 Cor 14:9-19.28). Esto parece colocarnos en claro terreno de lengua ininteligible, semejante a la de los fenómenos místicos y en consonancia con fenómenos entonces corrientes en el helenismo ³³.

La opción entre una y otra explicación no resulta fácil. Por supuesto, nos inclinaríamos abiertamente a la segunda manera de ver, de no existir el pasaje relativo a Pentecostés. Con todo, quizás también el caso de Pentecostés pudiera traerse hacia esta interpretación en el sentido de que, al revés que en los casos aludidos por Pablo que habla de la necesidad de intérprete, **aquí el intérprete habría sido directamente el Espíritu Santo**, que dio suficiente inteligencia a los bien dispuestos, cual si se tratase de la “lengua materna” (v.6), y en cambio dejó a oscuras a los restantes a causa de su mala disposición (v.13). Para los que se inclinan a la primera interpretación (el “glosólalo” usaba de *lenguas realmente existentes*), la explicación podría ser ésta: entre los asistentes a la escena de Pentecostés los habría de esas regiones (partos, medos, elamitas..) cuyas lenguas hablaban los Apóstoles, y para éstos el fenómeno no podía ser sino de admiración (v.6); en cambio, los habría también de otras partes, y para éstos eran “borrachos” (v.13). Ciertamente que en los casos aludidos por San Pablo parece darse por supuesto que es necesario el don de interpretación, si es que queremos que sea inteligible el lenguaje del glosólalo; pero tengamos en cuenta que San Pablo está escribiendo a los Corintios, a pocos años aún de la fundación de esa iglesia, y no es fácil que en las reuniones de la pequeña grey cristiana hubiese ya fieles, procedentes de diversas regiones, que pudiesen entender al glosólalo. En caso de que los hubiese habido, tendríamos nuevamente repetición de lo de Pentecostés; en caso contrario, la impresión general que produce el glosólalo es la de “borrachos” (Act 2:13); o, como se expresa San Pablo, “dirán que estáis locos” (1 Cor 14:33). Por lo demás, el mismo San Pablo da a entender que el lenguaje del glosólalo es un lenguaje bien *articulado*, que puede ser traducido con exactitud, *comparable al lenguaje asirio* ante judíos que lo ignoran (cf. 1 Cor 14:21).

Queda, por fin, una última cuestión: ¿quiénes eran esos “judíos, varones piadosos de toda nación.., partos, medos, elamitas..,” que residían entonces en Jerusalén y presenciaron el milagro de Pentecostés? Parecería obvio suponer que se trataba de peregrinos de las regiones ahí enumeradas (v.9-11), venidos a Jerusalén con ocasión de la fiesta de Pentecostés. Sabemos, en efecto, que era una fiesta a la que concurrían judíos de todo el mundo de la diáspora (cf. 20:16; 21:27), dado que caía en una época muy propicia para la navegación (cf. 27:9). Sin embargo, la expresión de San Lucas en el v.5: “estaban domiciliados en Jerusalén” (ἦσαν δε κατοικουντες) parece aludir claramente a una residencia *habitual*, y no tan sólo transitoria, con ocasión de la fiesta de Pentecostés: Por eso, juzgamos más probable que se trata de judíos nacidos en regiones de la diáspora, pero que, por razones de estudios (cf. 22:3; 23:16) o de devoción, habían establecido su residencia en Jerusalén, ya que el vivir junto al templo y el ser enterrado en la “tierra santa” era ardiente aspiración de todo piadoso israelita. Entre ellos, además de judíos de raza, había también “prosélitos,” es decir, gentiles incorporados al judaísmo por haber abrazado la religión judía y aceptado la circuncisión (cf. v.11). Todo esto no quiere decir que no se hallasen también

presentes peregrinos llegados con ocasión de la fiesta, mas éstos no entrarían aquí en la perspectiva de San Lucas. El se fija en los de residencia “habitual,” los mismos a quienes luego se dirigirá San Pedro (v.14), probabilísimamente en arameo, como, en ocasión parecida, hace San Pablo (22:2), lengua que todos parecen entender (v.37).

La enumeración de pueblos (v.9-11) se hace, en líneas generales, de este hacia oeste, con excepción de “cretenses y árabes” al final, cosa que no deja de sorprender y a lo que se han dado diversas explicaciones. Probablemente se trate de una adición posterior, quizás hecha por el mismo Lucas, a un documento anterior. Tampoco es claro si el inciso “judíos y prosélitos” (v.11) está refiriéndose a judíos y prosélitos, en general, de los pueblos antes mencionados, o solamente a judíos y prosélitos de entre los romanos, último pueblo de la lista.

No es fácil saber cuál fue la causa de haber acudido todos esos judíos y prosélitos al lugar donde estaban reunidos los apóstoles. La expresión de San Lucas en el v.6: “hecha esta voz” (γενομένης δε τῆς φωνῆς ταύτης) es oscura. Comúnmente suele interpretarse este inciso como refiriéndose al *ruido* (ἦχος) de que se habló en el v.2, que, por consiguiente, se habría oído no sólo en la casa donde estaban los apóstoles, sino también en la ciudad. Algunos autores, sin embargo, creen que el “ruido como de viento impetuoso” (v.2) se oyó sólo en la casa; y si la muchedumbre acude, no es porque oyera el “ruido,” sino porque se corrió la voz, sin que se nos diga cómo, de lo que allí estaba pasando. Es la interpretación adoptada en la traducción que hemos dado del v.6 en el texto.

Discurso de Pedro, 2:14-36.

¹⁴ Entonces se levantó Pedro con los once y, alzando la voz, les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, oíd y prestad atención a mis palabras. ¹⁵ No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia; **16** esto es lo dicho por el profeta Jcel: **17** “Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, | y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, | y vuestros jóvenes verán visiones, | y vuestros ancianos soñarán sueños; ¹⁸ Y sobre mis siervos y sobre mis siervas **1** derramaré mi Espíritu en aquellos días | y profetizarán. ¹⁹ Y haré prodigios arriba en el cielo, y señales abajo en la tierra, | sangre y fuego y nubes de humo. ²⁰ El sol se tornará tinieblas | y la luna sangre, | antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. ²¹ Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará.” ²² Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por El en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis, ²³ a éste, entregado según los designios de la presciencia de Dios, le alzasteis en la cruz y le disteis muerte por mano de los infieles. ²⁴ Pero Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó, por cuanto no era posible que fuera dominado por ella, ²⁵ pues David dice de El: “Traía yo al Señor siempre delante de mí, porque El está a mi derecha, para que no vacile. ²⁶ Por esto se regocijó mi corazón y exultó mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza. ²⁷ Porque no abandonarás en el Ades mi alma, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción. ²⁸ Me has dado a conocer los caminos de la vida, y me llenarás de alegría con tu presencia.” ²⁹ Hermanos, séame permitido deciros con franqueza del patriarca David, que murió y fue sepultado, y que su sepulcro se conserva entre nosotros hasta hoy. **30** Pero, siendo profeta y sabiendo que le había Dios jurado solemnemente que un fruto de sus entrañas se sentaría sobre su trono, ³¹ le vio de antemano y habló de la resurrección de Cristo, que no sería abandonado en el Ades,

ni vería su carne la corrupción.³² A este Jesús le resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. 33 Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó, según vosotros veis y oís.³⁴ Porque no subió David a los cielos, antes dice: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra 35 Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies.” 36 Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado.

Este discurso de Pedro inaugura la apologética cristiana, y en él podemos ver el esquema de lo que había de constituir la predicación o kerigma apostólico (cf. 3:12-26; 4:9-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41). Como centro, el testimonio de la resurrección y exaltación de Cristo (24:31-33), en consonancia con lo que ya les había predicho el Señor (cf. 1:8.22); y girando en torno a esa afirmación fundamental, otras particularidades sobre la vida y misión de Cristo (v.22.33), para concluir exhortando a los oyentes a creer en él como Señor y Mesías (v.36). Contra la aceptación de esa tesis se levantaba una enorme dificultad, cual era la pasión y muerte ignominiosa de ese Jesús Mesías; y a ella responde San Pedro que todo ocurrió “según los designios de la presciencia de Dios” (v.23), y, por tanto, no fue a la muerte porque sus enemigos prevalecieron sobre él (cf. Jn 7:30; 10:18), sino porque así **lo había decretado Dios en orden a la salvación de los seres humanos** (cf. Jn 3:16; 14:31; 18:11; Rom 8:32). La misma solución dará también San Pablo (cf. 13:27-29).

En este discurso de Pedro, como, en general, en todos los discursos de los apóstoles ante auditorio judío, se da un realce extraordinario **a la prueba de las profecías**. Más que insistir en presentar los hechos, se insiste en hacer ver que esos hechos estaban ya predichos en la Escritura. Así, por ejemplo, el fenómeno de “hablar en lenguas” predicho ya por Joel (v.16), y lo mismo la resurrección y exaltación de Jesús, predichas en los salmos (v.25.34). Se hace, sí, alusión al testimonio de los hechos (v.22.32.33), pero con menos realce. Ello se explica por la extraordinaria veneración que los judíos sentían hacia la Escritura, cuyas afirmaciones consideraban de valor irrefragable.

La entrada en materia (v.16) se la proporciona a Pedro la burla de los que atribuían a embriaguez el fenómeno de la glosolalia. Rechaza esa posibilidad por no ser aún “la hora de tercia” (= nueve de la mañana), momento de la oración matutina (cf. 3:1), antes del cual los judíos no tenían costumbre de tomar nada. Por lo que toca a los tres pasajes escriturísticos citados en este discurso de Pedro (v. 16:25.34), notemos lo siguiente. El pasaje de Joel (Jl 2:28-32) **es ciertamente mesiánico**, aludiendo el profeta a la extraordinaria intervención **del Espíritu Santo que tendrá lugar en los tiempos del Mesías**. Con razón, pues, San Pedro hace notar el cumplimiento de esa promesa en la efusión de Pentecostés, comienzo solemne de las que luego habrían de tener lugar en la Iglesia a lo largo de todos los siglos. Sin embargo, la última parte de esa profecía (Jl 2:30-32) no parece haya de tener aplicación **hasta la etapa final de la época mesiánica, cuando tenga lugar el retorno glorioso de Cristo**. ¿Por qué la cita aquí San Pedro? Late aquí un problema que, aunque de tipo más general, no quiero dejar de apuntar, y es que para los profetas no suele haber épocas o fases en la obra del Mesías, sino que lo contemplan todo como en bloque, en un plano sin perspectiva, hasta el punto de que, a veces, mezclando promesas mesiánicas y los últimos destinos de los pueblos, dan la impresión de que todo ha de tener lugar en muy poco tiempo. Es el caso de Joel. Pedro, en cambio, sabía perfectamente, después de la revelación evangélica, que dentro de la época mesiánica había una doble venida de Cristo, y que entre una y otra ha de pasar un espacio de tiempo más o menos largo (cf. 2 Pe 3:8-14); si aquí cita

también la segunda parte de la profecía de Joel, es probabilísimamente a causa de las últimas palabras del profeta: "...antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto; y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará," sobre las que quiere llamar la atención. Para Joel, en efecto, igual que para los profetas en general, ese "día del Señor" es el "día de Yahvé," con alusión a la época del Mesías, sin más determinaciones (cf. Is 2:12; Jer 30:7; Sof 1:14; Am 5:18; 8:9; 9:11); pero, en la terminología cristiana, precisadas ya más las cosas, el "día del Señor" es el día del retorno glorioso de Cristo **en la parusía** (cf. Mt 24:36; i Tes 5:2; 2 Tes 1:7-10; 2:2; 2 Tim 4:8), y es a Cristo a quien Pedro, en la conclusión de su discurso, aplicará ese título de "Señor" (v.36), ni hay otro nombre, como dirá más tarde (cf. 4:12), por el cual podamos ser salvos. Lo mismo dirá San Pablo, con alusión evidente al texto de Joel: "Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan, pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo" (Rom 10:12-13). Ninguna manifestación más expresiva de la fe de los apóstoles en la divinidad de su Maestro, que esta equivalencia Cristo-Yahvé, **considerando como dicho a él lo dicho de Yahvé.**

Respecto del segundo de los textos escriturísticos citados por Pedro (Sal 16:8-11), que aplica a la resurrección de Jesucristo (v.25-32), notemos que la cita está hecha según el texto griego de los Setenta, de ahí el término *ades* (v.27), que para los griegos era la mansión de los muertos, correspondiente al *sheol* de los judíos. Notemos también que en el original hebreo la palabra correspondiente a *corrupción* (v.27) es *shahath*, término que puede significar *corrupción*, pero también *fosa* o *sepulcro*.

Mucho se ha discutido modernamente acerca del sentido mesiánico de este salmo, citado aquí por San Pedro, y que luego citará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia, aplicándolo igualmente a la resurrección de Cristo (cf. 13:35). Ambos apóstoles hacen notar, además, que David, autor del salmo, no pudo decir de sí mismo esas palabras, puesto que él murió y experimentó la corrupción. De su sepulcro, como de cosa conocida, habla varias veces Josefo 34.

No está claro, sin embargo, en qué sentido ha de afirmarse la mesianidad de este salmo. Afirmar el carácter directamente mesiánico de todo el salmo, como fue opinión corriente entre los expositores antiguos, es no atender al contexto general del salmo, que en ocasiones parece referirse claramente a circunstancias concretas de la vida del salmista (cf. v.3-4); querer establecer una división, como si en los siete primeros versículos hablase el salmista en nombre propio y, en los cuatro últimos, que son los citados en los Hechos, lo hiciese en nombre del Mesías, parece un atentado contra la unidad literaria del salmo; ir sólo hacia un sentido mesiánico típico, como si el salmista, al expresar su firme confianza de permanecer siempre unido a Yahvé, que le librará del poder del *sheol* y le mostrará los caminos de la vida, fuese "tipo" de Cristo, rogando al Padre que no abandonase su alma en el *sheol* ni permitiese que su cuerpo viese la corrupción, parece, además de restar fuerza a muchas expresiones del salmo, desvirtuar un poco las palabras de los príncipes de los apóstoles, cuando afirman que David "*habló* de la resurrección de Cristo" (v.31). Quizás la opinión más acertada sea aplicar también aquí la noción de sentido "pleno," que ya aplicamos a otras citas de los salmos hechas por San Pedro, cuando la elección de Matías (cf. 1:15-26). En efecto, no sabemos hasta qué punto iluminaría Dios la mente del salmista en medio de aquella oscuridad en que los judíos vivían respecto a la vida de ultratumba; pero es evidente que esa ansia confiada que manifiesta de una vida perpetuamente dichosa junto a Yahvé es un chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección que Cristo, con la suya propia, había de iluminar definitivamente. El fue el primero que logró de modo pleno la consecución de esa gloriosa esperanza que manifiesta el salmista, y por quien los demás la hemos de lograr. A su resu-

rección, como a objetivo final, apuntaban ya, en la intención de Dios, las palabras del salmo. La tercera de las citas escriturísticas hechas por Pedro es la del salmo 110, i, que aplica a la gloriosa exaltación de Cristo hasta el trono del Padre (v.34-35). Es un salmo directamente mesiánico, que había sido citado también por Jesucristo para hacer ver a los judíos que el Mesías debía ser algo más que hijo de David (cf. Mt 22, 41-46). San Pablo lo cita también varias veces (cf. 1 Cor 15:25; Ef 1,20; Heb 1:13). El razonamiento de Pedro es, en parte, análogo al de Jesús, haciendo ver a los judíos que esas palabras no pueden decirse de David, que está muerto y sepultado, sino que hay que aplicarlas al que resucitó y salió glorioso de la tumba, es decir, a Jesús de Nazaret, a quien ellos crucificaron.

La conclusión, pues, como muy bien deduce San Pedro (v 36), se impone: **Jesús de Nazaret, con el milagro de su gloriosa resurrección**, ha demostrado que él, y no David, es el “Señor” a que alude el salmo 110, y el “Cristo” (hebr. *Mesías*) a que se refiere el salmo 16. Entre los primitivos cristianos llegó a adquirir tal preponderancia este título de “Señor,” aplicado a Cristo, que San Pablo nos dirá que confesar que Jesús era el “Señor” **constituía la esencia de la profesión de fe cristiana** (cf. Rom 10:9; 1 Cor 8:5-6; 12:3).

En el libro de los Hechos se da con muchísima frecuencia este título a Jesús (cf. 4:33; 7:59-60; 8:16; 9:1; 11:20-24, etc.), reflejo sin duda de lo que sucedía en las comunidades cristianas primitivas. Ni hay base para suponer, en contra de lo que sostiene Bousset y otros críticos³⁵, que este título habrían comenzado a dárselo a Cristo los cristianos procedentes de la gentilidad bajo el influjo del helenismo, trasladando a Jesús lo que los gentiles hacían con sus dioses y reyes más o menos divinizados. Si hubiera sido así, ¿cómo explicar que incluso en las comunidades griegas existiera la invocación aramea “*Maranatha*” (Ven, Señor), de que tenemos claro testimonio en 1 Cor 16:22? Eso no puede tener otra explicación sino la de suponer que, antes ya de que el cristianismo entrara en el mundo griego, Jesús era invocado con el título de Señor (“*Maran*”), término que, al igual que “amen” y “aleluya,” habría seguido en uso incluso en las comunidades de habla griega. Lo más probable es que ese título, intensamente ligado con la función mesiánica de Jesús, le haya sido aplicado por las primitivas comunidades palestinas, partiendo de la Biblia y de la historia evangélica (cf. Mt 22, 43-45) al fin de hacer resaltar **su soberanía de rey Mesías**. Los dos títulos, “*Señor y Cristo*,” vienen a ser en este caso palabras casi sinónimas, indicando que Jesús de Nazaret, rey mesiánico, a partir de su exaltación, *ejerce* los poderes soberanos de Dios. No que antes de su exaltación gloriosa no fuera ya “Señor y Mesías” (cf. Mt 16:16; 21:3-5; 26:63; Mc 12:36), pero es a partir de su exaltación únicamente cuando se manifiesta de manera clara y decisiva esta su suprema dignidad mesiánica y señorial (cf. Flp 2:9-11). Es decir, no se trata de afirmar, en términos de ontología, que Jesús, por lo que respecta a su persona, comenzara a ser Señor y Mesías en la resurrección y que antes no lo era, sino que se trata de afirmar el *hecho existencial* de señorío que comienza a ejercer Cristo a partir precisamente de su resurrección, una vez cumplida su obra en la tierra (cf. Fil 2:9-11).

Efecto del discurso de Pedro y primeras conversiones, 2:37-41.

³⁷ En oyéndole, se sintieron compungidos de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer, hermanos? ³⁸ Pedro les contestó: Arrepentios y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. ³⁹ Porque para vosotros es esta promesa y para vuestros hijos, y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro. ⁴⁰ Con otras muchas palabras atestiguaba y los exhortaba diciendo: Salvaos de esta generación perversa. ⁴¹ Ellos recibieron su palabra y se bautizaron, y se convirtieron aquel

día unas tres mil almas.

Vemos que la reacción de los oyentes ante el discurso de Pedro es muy parecida a la que habían mostrado los oyentes de Juan Bautista. Como entonces (cf. Mt 3:7), también ahora, además de los compungidos y bien dispuestos (v.37), aparecen otros que siguen mostrando su oposición al mensaje de Cristo, contra los que Pedro previene diciendo: “Salvaos de esta generación perversa” (v.40). La expresión parece estar inspirada literariamente en Deut 32:5, y la volvemos a encontrar en Fil 2:15. Con esta grave sentencia parece insinuar que la gran masa del pueblo judío quedará fuera de la salud mesiánica, y habrá que buscar ésta separándose de ellos (cf. Rom 9:1-10:36).

Las condiciones que Pedro propone a los bien dispuestos, que preguntan qué deben hacer, son el “arrepentimiento” y la “recepción del bautismo en nombre de Jesucristo” (v.38). Con ello conseguirán la “salud” (cf. 2:21.47; 4:12; 11:14; 13:26; 15:11; 16:17.30-31), la cual incluye la “remisión de los pecados” y el “don del Espíritu” (v.38) o, en frase equivalente de otro lugar, la “remisión de los pecados y la herencia entre los santificados” (26:18). Ese “don del Espíritu” no es otro que el tantas veces anunciado por los profetas en el Antiguo Testamento (cf. Jer 31:33; Ez 36:27; Jl 3:1-2) y prometido por Cristo en el Evangelio (cf. Lc 12:12; 24:49; Jn 14:26; 16:13), don que solía exteriorizarse con los carismas de glosolalía y milagros (cf. 2:4; 8:17-19; 10:45-46; 19:5-6), pero que suponía una gracia interior más permanente que, aunque no se especifica, parece consistía, como se desprende del conjunto de las narraciones, en una fuerza y sabiduría sobrenaturales que capacitaban al bautizado para ser testigo de Cristo (cf. 1:8; 2:14-36; 4:33; 5:32; 6:10; 11:17).

Esta “promesa” del don del Espíritu, de que habla el anteriormente citado profeta Joel (v.1y), está destinada no sólo a los judíos, sino también a “todos los de lejos” (v.39), expresión que es una reminiscencia de Is 57:19, y que claramente parece aludir, no a los judíos de la diáspora, sino a los gentiles (cf. 22:21; Ef 2:13-17). Vemos, pues, que, contra el exclusivismo judío, San Pedro proclama abiertamente la universalidad de la salud mesiánica, cosa que, por lo demás, podíamos ver ya aludida en la cita “sobre toda carne,” de Joel (v.17). Únicamente que a los judíos está destinada “en primer lugar” (3:26), frase que usa también varias veces San Pablo (cf. 13:46; Rom 1:16; 2:9-10), y con la que se da a entender que el don del Evangelio, antes que a los gentiles, debía ser ofrecido a Israel, la nación depositaria de las promesas mesiánicas (cf. Rom 3:2; 9:4), como aconsejaba, además, el ejemplo de Cristo (cf. Mt 10:6; Mc 7:27). Incluso después que el Evangelio se predicaba ya abiertamente a los gentiles, San Pablo seguirá practicando la misma norma (cf. 13:5.46; 14:1; 16:13; 17:2.10.17; 18, 4.19; 19:8; 28:17.23).

Acerca del bautismo “en el nombre de Jesucristo,” que San Pedro exige a los convertidos (v.38), se ha discutido bastante entre los autores. Desde luego, es evidente que se trata de un bautismo en agua, igual que lo había sido el bautismo de Juan (cf. Mt 3:6.16; Jn 3:23), pues Pedro está dirigiéndose a un auditorio judío, que no conocía otro bautismo que el de agua, tan usado entre los prosélitos y por el Bautista, y, por tanto, en ese sentido habían de entender la palabra “bautizaos.” Más adelante, en el caso del eunuco etíope y en el del centurión Cornelio, expresamente se hablará del agua (cf. 8, 38; 10:47).

Ni hacen dificultad las palabras de Cristo contraponiendo su *bautismo en Espíritu Santo* al bautismo en agua de Juan (cf. 1:5); pues dichas palabras no están refiriéndose a ningún rito de bautismo, sino a la abundante efusión del Espíritu en que iban a ser como *sumergidos* los Apóstoles en Pentecostés (cf. 2:1-4).

Más difícil es determinar el sentido de la expresión “en el nombre de Jesucristo.” La

misma fórmula se repite varias veces en los Hechos (cf. 8:16; 10:48; 19:5). Esta expresión ha sido objeto de muchas discusiones. Para muchos autores no se alude con esas palabras a fórmula alguna determinada del bautismo, sino que es simplemente el modo de designar el bautismo cristiano para distinguirlo de otros ritos análogos, como el del Bautista o el de los prosélitos. La fórmula, según estos autores, habría sido siempre la fórmula trinitaria, como se prescribe en Mt 28:19 y como tiene también la *Didaché* en 7:1-3, no obstante que poco después hable de bautizados “en el nombre del Señor” (9:5), con cuya expresión es evidente que no quiere indicar otra cosa sino los bautizados “con el bautismo cristiano.” Sin embargo, son bastantes los teólogos y exegetas que creen que ésa era la fórmula con que entonces se administraba el bautismo³⁶, y que luego se habría desarrollado, dentro aún de la época apostólica, en la fórmula trinitaria de Mt 28, 19-20. Es posible, escribe el P. Benoit, que la fórmula bautismal indicada por Mateo “responda al uso litúrgico de su tiempo, hacia los años 70-80; Mateo la habría reproducido espontáneamente tal como se había ya desarrollado.., lo cual no equivale a poner en duda la revelación de la Trinidad por Cristo ni que el mandato de bautizar se remonte hasta Él”³⁷. Y, ciertamente, es poco probable que Jesús mismo hiciera esa alusión tan precisa a la Trinidad con anterioridad a Pentecostés, si tenemos en cuenta el proceso histórico como fue desarrollándose la Revelación. Por lo demás, el cambio de fórmula no supone ninguna alteración fundamental de pensamiento, pues la incorporación y como posesión por Cristo que supone la fórmula “en el nombre de Jesucristo,” está significando al mismo tiempo **retorno al Padre mediante la acción del Espíritu** (cf. 1:4-5; 2:38; 1 Cor 6:11; Ef 1:3).

Lo que se dice que “se bautizaron y se convirtieron aquel día unas tres mil personas” (v.41), llama un poco la atención, pues no hubiera sido tarea fácil bautizar en aquel mismo día tres mil personas. Es posible que el inciso “en aquel día” se refiera directamente a los que se convirtieron merced al discurso de Pedro, y que después fueron sucesivamente bautizados en aquel día o en los siguientes.

Vida de la comunidad cristiana primitiva, 2:42-47.

⁴² Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración. ⁴³ Se apoderó de todos el temor a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los Apóstoles: ⁴⁴ y todos los que creían vivían unidos, teniendo sus bienes en común; ⁴⁵ pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. ⁴⁶ Día por día, todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, ⁴⁷ alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos.

Bellísimo retrato de la vida íntima de la comunidad cristiana de Jerusalén, este que aquí nos presenta San Lucas. Con términos muy parecidos vuelve a ofrecérselo en 4:32-37 y 5:12-16. Son los llamados hoy comúnmente “sumarios,” que probablemente proceden de una fuente más primitiva, pero que Lucas recoge y encuadra en su libro, sirviéndole al mismo tiempo como fórmulas literarias de transición para unir unas narraciones con otras³⁸. Las ideas fundamentales de estos sumarios son: **asistencia asidua a la enseñanza de los Apóstoles, unión o “koinonia,” fracción del pan y oraciones.**

Podríamos decir que aparecen ya aquí en acción los tres elementos quizás más característicos de la vida de la Iglesia: **enseñanza jerárquica, unión de caridad, culto público y sacramental.**

Ante todo, la *enseñanza de los Apóstoles*. Se trata de una instrucción o catequesis que completaba la formación cristiana de los recién convertidos y los sensibilizaba en su ser de cristianos, de modo que tomaran conciencia de su incorporación a la obra de bendiciones de Cristo, con la consiguiente **alegría que eso llevaba consigo**. Esta predicación o catequesis, más íntima y pormenorizada que la simple proclamación del kerigma, continuará también en otras comunidades fuera de Jerusalén, una vez que el cristianismo se vaya difundiendo (cf. 11:26; 14:32; 20:20), siendo muy de notar que esta predicación aparece estrechamente unida a la “fracción del pan” (2:42; 20:7-12), y no como en el judaísmo, que la hacía en las sinagogas (15:21) y **dejaba la liturgia para el Templo**.

Por lo que toca a la unión o *koinonia*, hay no pocas dificultades de interpretación. El término *koinonia* es una expresión que en el segundo sumario se sustituye por “tenían un corazón y un alma sola” (4:32), y que algunos exegetas traducen por “vida en común”; más o menos con el significado con que esta expresión suele usarse en las Ordenes religiosas. Desde luego, precisar el sentido y alcance de la “*koinonia*” aquí aludida por San Lucas no es tarea fácil. Quizás, en orden a perfilar esa idea de *koinonia*, nos den algo de luz los términos mismos con que solían designarse entre sí los cristianos. Se denominaban: *creyentes* (2:44; 4:32; 5:14; 18:27; 19:18; 21:20), *discípulos* (6:1-2; 9:10.19.25.36.38; 11:29; 13-52, 14:22; 15:10; 16:1; 18:23.27; 19:1; 20:1; 21:4), *hermanos* (1:15; 6:3; 9:30; 11:1; 12:17; 15:1.23.32.40; 16:2.40; 17:14; 18:18.27; 21:7.16; 28:14-15), *santos* (9:13.32.41; 26:10), cuatro nombres en que podemos ver como compendiada la *koinonia*: *creyendo* en Cristo, del que eran fervientes *discípulos*, vivían una vida de *hermandad*, *separados* del mundo para dedicarse al Señor.

Pero, aparte esa unión de espíritus y de corazones a que les empujaba **su fe en Cristo**, ¿hay también *vida en común*, incluso respecto de los bienes materiales? Si nos fijamos en el texto de los Hechos tal como está redactado actualmente, todo da la impresión de que era así, pues los v.44-45 parecen ser explicación de la “*koinonia*” del v.42. Sin embargo, es posible, como suponen algunos exegetas, que los v.44-45 no pertenecieran primitivamente a este sumario, sino al segundo (4:32-35), donde no aparece el término *koinonia*, y habrían sido introducidos aquí posteriormente a fin de relacionar la “enseñanza de los Apóstoles” con esta especie de *comunismo cristiano*. Tampoco el v.43, sin conexión lógica ni con lo que precede ni con lo que sigue, sería de este lugar, sino más bien del tercer sumario (5:12-16), en clara relación con lo narrado anteriormente (5:1-10). No podríamos, pues, alegar estos v.44-45 como explicación de la ***koinonia cristiana***.

Pero, haya o no-relación directa entre *koinonia* y los v.44-45, lo cierto es que en estos versículos, y lo mismo en 4:32-37, se hace referencia **a la comunidad de bienes entre los fieles de la iglesia de Jerusalén**. ¿Qué alcance tenía esta práctica? Todo hace suponer que la venta de los propios bienes llevando el precio a los Apóstoles no fue nunca una norma obligada, como se da a entender expresamente en el caso de Ananías (5:4); también el elogio que se hace de Bernabé (4:36-37) da a entender que no todos lo hacían, e incluso sabemos de cristianos que poseían casas en Jerusalén (cf. 12:12; 21:16). A lo que parece, se trata simplemente de que algunos cristianos, cuando la comunidad era todavía muy reducida, impulsados por el **ejemplo de Cristo y de sus Apóstoles**, que habían vivido de una bolsa común (cf. Jn 12:6; 13:29), pretendían seguir formando una comunidad parecida, en consonancia además con las exhortaciones que frecuentemente había hecho el mismo Jesús a vender los bienes terrenos y dar su precio a los pobres, cosa que Lucas pone muy de relieve en su evangelio (cf. Lc 3:11; 6:30; 7:5; 11:41; 12, 33-34; 14:14; 16:9; 18:22; 19:8). Por lo demás, esa práctica parece que no pasó de un entusiasmo primerizo de corta duración, y no consta que se introdujera en otras iglesias fuera de Jerusalén. Desde

luego, no se introdujo en las iglesias fundadas por San Pablo (cf. 1 Cor 1:21-22; 16:2), ni hubiera sido de fácil adaptación para dimensiones universales. Incluso en la iglesia de Jerusalén no debió de ser de muy buenos resultados, pues es muy probable que a eso se deba, al menos en gran parte, la general pobreza de la comunidad de Jerusalén, que obligó a San Pablo a organizar frecuentes colectas en su favor (cf. 11:29; Rom 15:25-28; 1 Cor 16:1-4; 2 Cor 8, 1-9; Gal 2:10).

En cuanto a qué quiera significar San Lucas con la expresión “fracción del pan” (v.42), han sido muchas las discusiones. Reconocemos que la expresión “partir el pan,” acompañada incluso de acción de gracias y de oraciones, de suyo puede no significar otra cosa que una comida ordinaria al modo judío, en que el presidente pronunciaba algunas oraciones antes de partir el pan (cf. Mt 14:19;

52

Hechos 2

15:36). Probablemente ése es el sentido que tiene en 27:35. Sin embargo, también es cierto que en el lenguaje cristiano, como aparece en los documentos primitivos³⁹, fue la expresión con que se designó la eucaristía, y su recuerdo se conservará a través de todas las liturgias, aunque, a partir del siglo n, se haga usual el nombre “eucaristía,” prevaleciendo la idea de agradecimiento (*eucaristía*) sobre la de convite (*fracción del pan*). Los textos de San Lucas son, desde luego, poco precisos, limitándose simplemente a señalar el hecho de la “fracción del pan,” sin especificar en qué consistía ni qué significaba ese rito.

Sin embargo, estos textos reciben mucha luz de otros dos de San Pablo, que son más detallados y expresivos: 1 Cor 10:16-21; 11:23-29. Téngase en cuenta, en efecto, que San Lucas es discípulo y compañero de San Pablo; si, pues, en éste la expresión “partir el pan” significaba claramente la eucaristía, ese mismo sentido parece ha de tener en San Lucas. Tanto más que, en el caso de la reunión de Tróade (20:7), se trata de una iglesia paulina, y la reunión la preside el mismo San Pablo; y, en cuanto a este texto, referente a la iglesia de Jerusalén, todo hace suponer la misma interpretación, pues, si se tratase de una comida ordinaria en común, no vemos qué interés podía tener San Lucas en hacer notar que “perseveraban asiduamente en la fracción del pan,” ni en unir ese dato a los otros tres señalados: **enseñanza de los apóstoles, unión, oraciones**. Y esto vale no sólo para el v.42, sino también para el v.46; pues, si la “fracción del pan,” de que se habla en el v.42, **alude a la eucaristía**, no vemos cómo en el v.46, que refleja una situación idéntica, esa misma expresión tenga un significado diferente. Tanto más, que estos v.43-47 parecen no ser sino explicación del v.42. Lo que sucede es que en este v.46 se alude *también* a una comida en común que, en consonancia con la situación creada por la comunidad de bienes (v.44-45), hacían diariamente “con alegría y sencillez de corazón” esos primeros fieles de Jerusalén, unida a la cual tenía lugar la “fracción del pan.”

Al lado, pues, de la liturgia tradicional del Antiguo Testamento, a la que esos primeros fieles cristianos asisten con regularidad (v.46), **comienza un nuevo rito, el de la “fracción del pan,”** para cuya celebración parece que los fieles se repartían “por las **casas**” **particulares en grupos pequeños** (v.46). Se trataría probablemente de casa de cristianos más acomodados, lo suficientemente espaciosa para poder tener en ellas esa clase de reuniones. Entre ellas estaría la de María, la madre de Juan Marcos (12:12), lo mismo que más tarde, fuera de Jerusalén, aquellas **iglesias “domésticas”** a que frecuentemente alude San Pablo en sus cartas (1 Cor 16:19; Gol 4:15; Flm 2).

San Lucas hace notar también que perseveraban “**en las oraciones**” (v.42). La construcción gramatical de la frase, uniendo ambos miembros por la conjunción copulativa “y,” parece indicar que se trata no de oraciones en general, sino de las que acompañaban a la “fracción del pan.” De cuáles fueran estas oraciones, nada podemos deducir. La *Didaché*, y más todavía San

Justino, nos describirán luego todo con mucho más detalle ⁴⁰, pero no es fácil saber qué es lo que de esto podemos trasladar con certeza a los tiempos a que se *renere* San Lucas.

No es fácil precisar hasta dónde esos primitivos cristianos pensaban en el aspecto sacrificial de la eucaristía en cuanto *recuerdo y como reproducción* de la muerte de Cristo, cosa en que luego insistirá Pablo (cf. 1 Cor 10:16-21; 11:23-26). Más bien parece que **se considera la eucaristía en perspectiva escatológica**, como una anticipación del *banquete mesiánico* (cf. Mt 8:11; Lc 22:30); de ahí la idea de alegría que parece presidir la celebración de la eucaristía (2:46), en contraste con la seriedad y circunspección que piden los textos de Pablo (1 Cor 11:27-29). Son aspectos distintos de la eucaristía, que en modo alguno se excluyen uno al otro, y el mismo Pablo, que tanto hace resaltar el aspecto sacrificial, no omite aludir a la perspectiva escatológica, como lo demuestra su expresión “hasta que El venga” (1 Cor 11:26), dando a entender que ese acto sacrificial seguirá haciéndose hasta el momento en que Jesús vuelva a encontrarse ostensible y definitivamente con los suyos.

Llama un poco la atención el “temor” que se apodera de todos, de que se habla en el v.43. Probablemente no se trata sino de ese sentimiento, *mezcla de admiración y de reverencia*, que surge espontáneo en el hombre ante toda manifestación imprevista de orden sobrenatural. A él se alude frecuentemente en el Evangelio con ocasión de los milagros de Jesucristo (cf. Mt 9:8; 14:26; Mc 5:43; Lc 9:43). Este “temor” afectaría también a los convertidos, particularmente en algunas ocasiones (cf. 5:10-11), pero sobre todo había de afectar a los no convertidos, que con ello se sentían cohibidos para impedir el nuevo movimiento religioso dirigido por los apóstoles.

Es muy de notar la frase con que San Lucas termina la narración: “cada día el Señor iba incorporando a *los que habían de ser salvos*” (v.47), con la que da a entender que el conjunto de todos los fieles cristianos constituían una especie de “unidad universal,” en la que se entraba por la fe y el bautismo (cf. 2:38-39), y dentro de la cual únicamente se obtendrá la “salud” en el día del juicio (cf. 2:21; 4:12). Es la misma idea que encontramos en 13:48: “creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna.” Muy pronto se hará usual **el término “iglesia” para designar esta unidad universal** (cf. 5:11; 8:3; 9:31; 20:28), llamada también por San Pablo “Israel de Dios” (Gal 6, 16), y por Santiago “nuevo pueblo de Dios” (cf. 15:14).

Una última observación. Desde hace algunos años, a partir de los descubrimientos de Qumrán, se ha comenzado a hablar de probables influencias qumránicas en las comunidades cristianas. No vemos inconveniente en afirmar, escribe el P. Arnaldich, que las comidas comunitarias cristianas “se inspiraran en las costumbres existentes en el judaísmo precristiano, siendo la influencia **de los esenios de Qumrán** acaso más directa por proceder de allí gran parte de los que se sentaban a la mesa.. En cuanto a los bienes en común, no cabe duda de que existen analogías y discrepancias..”⁴¹

Creemos que en esta cuestión hemos de proceder con mucha cautela. “A priori” hemos de suponer que existan semejanzas. Ambas comunidades, la de Qumrán y la cristiana, viven en una atmósfera mesiánica, conscientes de encontrarse ya en los últimos tiempos; ambas se presentan como el verdadero Israel, en que se cumplen las profecías antiguas; ambas ponen las condiciones de penitencia y bautismo para incorporarse a la comunidad; ambas aparecen dirigidas por personajes en escala jerárquica; **ambas tienen sus ritos de culto a Dios fuera del templo oficial judío**; ambas hablan de comidas comunitarias y de bienes en común.. Pero será muy difícil probar que esas afinidades han de explicarse por dependencia de los cristianos respecto de Qumrán, y no más bien por coincidencia de circunstancias y porque ambas comunidades están enraizadas en el AT. Por lo demás, las diferencias son fundamentales. Fijémonos sólo en que, como dice Gerfaux, mientras Qumrán “descartaba” inexorablemente de la santa comunidad a los lisiados, ciegos, en-

fermos, para los cristianos, en cambio, los miserables eran llamados los primeros al reino de Dios⁴². Ni para explicar la comunidad de bienes y las comidas en común de la primitiva comunidad cristiana, es necesario recurrir a Qumrán, como ya expusimos antes⁴³.

Curación de un cojo de nacimiento, 3:1-11.

¹ Pedro y Juan subían a la hora de la oración, que era la de nona. ² Había un hombre tullido desde el seno de su madre, que traían y ponían cada día a la puerta del templo llamada la Hermosa para pedir limosna a los que entraban en el templo. ³ Este, viendo a Pedro y a Juan que se disponían a entrar en el templo, extendió la mano pidiendo limosna. ⁴ Pedro y Juan, fijando en él los ojos, le dijeron: Míranos. ⁵ El los miró esperando recibir de ellos alguna cosa. ⁶ Pero Pedro le dijo: No tengo oro ni plata; lo que tengo, eso te doy: En nombre de Jesucristo Nazareno, anda. ⁷ Y tomándole de la diestra, le levantó, y al punto sus pies y sus talones se consolidaron; ⁸ y de un brinco se puso en pie, y comenzando a andar entró con ellos en el templo, saltando y brincando y alabando a Dios. ⁹ Todo el pueblo, que lo vio andar y alabar a Dios, ¹⁰ reconoció ser el mismo que se sentaba a pedir limosna en la puerta Hermosa del templo, y quedaron llenos de admiración y espanto por lo sucedido. ¹¹ El no se separaba de Pedro y Juan, y todo el pueblo, espantado, concurrió a ellos en el pórtico llamado de Salomón.

Es una escena llena de colorido, que trae a la memoria aquella otra similar de la curación del ciego de nacimiento hecha por Jesús (cf. Jn 9:1-41). También ahora, como entonces, los dirigentes judíos, que no pueden negar el milagro, se encuentran en situación sumamente embarazosa (cf. 4:14-16), dada su pertinacia en no creer. Es de notar la frecuencia con que, en estos primeros tiempos de la Iglesia, Pedro y Juan aparecen juntos (cf. 4:13; 8:14; Jn 20:2-9; 21:7; Gal 2:9). Ya durante la vida terrena de Jesús parece que sucedía lo mismo (cf. Jn 13:24; 18:15; Lc 22:8). Eran dos grandes enamorados del Maestro, unidos íntimamente en el mismo ideal, aunque cada uno con temperamento y genio distintos. En esta ocasión, los dos suben juntos al templo para la oración a la hora de nona, es decir, a las tres de la tarde. Era la hora del sacrificio *vespertino*, con sus largos ritos, que duraba desde que el sol empieza a declinar, hacia las tres de la tarde, hasta su ocaso. Había también el sacrificio *matutino*, con los mismos ritos del de la tarde (cf. Ex 29, 39-42), que comenzaba al salir el sol y duraba hasta la hora de tercia, es decir, las nueve de la mañana. En sentido amplio, pues, aunque no muy exacto, solían designarse las horas de oración como hora de tercia y hora de nona (cf. 10:3.30), y los judíos acudían numerosos al templo para estar presentes allí durante esas horas de la oración oficial (cf. Ecl 50:5-21; Lc 1:8-10). Los cristianos, a pesar de su fe en Cristo y de los nuevos ritos que tenían ya propios (cf. 2:42-44), **no habían roto aún con el judaísmo**, cosa que les costará bastante, hasta que los acontecimientos y **la voz del Espíritu Santo les vayan indicando otra cosa** (cf. 10:14; 11:17; 15:1; 21:28). El milagro tiene lugar junto a la puerta llamada “Hermosa,” donde se sentaba a pedir limosna el pobre tullido (v.2.10). En ningún otro documento antiguo se da este nombre a una puerta del templo. Probablemente se trata de la puerta que los rabinos llamaban “puerta de Nicanor,” que ponía en comunicación el atrio de los gentiles con el atrio de las mujeres y, a través de éste, con el atrio de los israelitas, sobrepasando en mucho a las otras en valor y hermosura, según testimonio de Josefo⁴⁴. Era puerta de extraordinario tránsito y, por consiguiente, muy a propósito para colocarse junto a ella *a pedir limosna*. Miraba hacia Oriente, que era hacia donde caía el llamado “pórtico de Salomón,” lugar preferido para reuniones públicas (cf. 5:12; Jn 10:23), Y que, también en esta

ocasión, va a servir de escenario para el discurso de San Pedro (v.11).

Discurso de Pedro al pueblo en el pórtico de Salomón, 3:12-26.

¹² Visto lo cual por Pedro, habló así al pueblo: Varones israelitas, ¿qué os admiráis de esto o qué nos miráis a nosotros, como si por nuestro propio poder o por nuestra piedad hubiéramos hecho andar a éste? ¹³ El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, cuando éste juzgaba que debía soltarLc. ¹⁴ Vosotros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera gracia de un homicida. ¹⁵ Disteis la muerte al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos. ¹⁶ Por la fe de su nombre, éste, a quien veis y conocéis, ha sido por su nombre consolidado, y la fe que de El nos viene dio a éste la plena salud en presencia de todos vosotros. ¹⁷ Ahora bien, hermanos, ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes. ¹⁸ Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo. ¹⁹ Arrepentios, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, ²⁰ a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, ²¹ a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas. ²² Dice, en efecto, Moisés: “Un profeta hará surgir el Señor Dios de entre vuestros hermanos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os hablare; ²³ toda persona que no escuchare a ese profeta, será exterminada de su pueblo.” ²⁴ Y todos los profetas, desde Samuel y los siguientes, cuantos hablaron, anunciaron también estos días. ²⁵ Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abraham: “En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra.” ²⁶ Dios, resucitando a su Siervo, os lo envía a vosotros primero para que os bendiga, al convertirse cada uno de sus maldades.

En este segundo discurso de Pedro al pueblo podemos distinguir dos partes principales: una, de carácter apologético, haciendo ver que el milagro obrado en el cojo de nacimiento es debido a Jesucristo, a quien los judíos crucificaron, **pero Dios resucitó de entre los muertos, de todo lo cual ellos son testigos** (v. 12-16); y otra, de carácter parenético, exhortando a sus oyentes **al arrepentimiento y a la fe en Jesús, si quieren tener parte en las bendiciones mesiánicas** (v. 19-26).

Entre una y otra parte, como tratando de atenuar el pecado de los judíos y así captar mejor su benevolencia, dice (v. 17-18) que obraron por ignorancia y con su acción, sin darse cuenta, contribuyeron a que se cumplieran las profecías que hablan de un Mesías paciente (cf. Is 53:1-12; Sal 21:2-19). De modo parecido se expresará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (13:27); por lo demás, a sí mismo aplicará la misma doctrina, aduciendo cierta ignorancia como excusa de su antigua incredulidad (cf. 1 Tim 1:13). Disculpa análoga había ya aducido Jesús respecto de los que le crucificaban (cf. Lc 23:34). Claro que esta ignorancia, como es obvio, no bastaba a excusarles de todo pecado, pues en mayor o menor grado, según los casos, eso sólo Dios lo sabe, era una ignorancia culpable, habiendo Jesús probado suficientemente **su misión divina** (cf. Jn 15:22-24; 19:11).

Son de notar, en la primera parte del discurso, los títulos mesiánicos que se dan a Jesús:

“siervo de Dios” (v.13), “santo” y “justo” (v.14), que revelan un cristianismo muy enraizado aún en el judaísmo, y que constituyen una prueba de la exactitud con que reproduce sus fuentes San Lucas. De nuevo volveremos a encontrar estos títulos más adelante (cf. 4:27.30; 7:52; 22:14; 1 Pe 3:18; 1 Jn 2:1). Parece que fueron títulos mesiánicos muy en uso en la primera generación cristiana. Fue Isaías quien primeramente, en estrofas en-ternedoras, habló del “siervo de Yahvé,” preanunciando sus sufrimientos y su triunfo (Is 42:1; 49:3; 50:10; 52:13; 53:11), y en ese misterioso “siervo de Yahvé” reconocen los cristianos a Jesús, tratando de disipar la repugnancia que experimentaba el judaísmo contemporáneo en aceptar la idea de un Mesías paciente (cf. 2:23; 8:32-33; 17:3; Le 24:26; i Pe i,n). La glorificación que Dios le otorga (v.13) es su resurrección (v.15), con todas las consecuencias que eso lleva consigo (cf. 2:32-33). No parece haber duda de que la comunidad cristiana primitiva, al aplicar a Jesús el título de “Siervo de Dios,” no pensaba simplemente en título honorífico, especie de *ingreso en la familia de Dios*, colaborando en sus planes (cf. Gen 26, 24; Jos 24:29; 2 Sam 3:18; Jer 27:6), sino que apuntaba directamente al “Siervo de Yahvé” de Isaías, varón de dolores en favor de los demás (cf. Act 8:30-35), evocando así bajo ese término el *valor expiatorio y salvífico* de la pasión y muerte de Jesús (cf. 5:30-31; 20:28). En cuanto a los títulos de “santo” y “justo” (v.14), están inspirados también en el Antiguo Testamento (cf. Is 53:11; Jer 23:5; Sal 16; 10), y en el Evangelio habían sido aplicados ya con frecuencia a Jesucristo (cf. Mt 27:19; Lc 1:35; 4:34; 23:47; Jn 6:69).

Se le aplica también otro título, el de “autor (ἀρχηγός) de la vida” (v.15), en contraposición a Barrabás, asesino o destructor de la misma⁴⁵. ¿De qué vida se trata, la vida física o la vida sobrenatural? Parece claro, a pesar de que la contraposición con Barrabás *homicida* invitaría a pensar lo contrario, que en la intención de Pedro se trata de la vida sobrenatural, es decir, de la “salud” mesiánica en toda su extensión, incluyendo la vida gloriosa futura. Vendría a ser el mismo sentido que Jesucristo da a la palabra “vida,” cuando dice que ha venido al mundo para que sus ovejas tengan vida y vida abundante (cf. Jn 10:10.28; 17:2-3). Expresiones semejantes tenemos en Heb 2:10 y 12:2, donde se llama a Jesucristo “autor de la salud” y “autor de la fe,” que vendrían a tener el mismo sentido. Por lo demás, el mismo Pedro parece darnos la interpretación auténtica, al repetir poco después ante el sanedrín, en un contexto muy semejante, que Jesús es *autor de la salud* o *príncipe que nos salva*, al igual, aunque en plano más elevado, que lo había sido Moisés respecto de los israelitas (cf. 7:25.35). Es de notar el paralelismo latente en todos estos primeros capítulos de los Hechos entre Moisés y Cristo (cf. 3:22; 7:35-53) paralelismo que conviene tener muy en cuenta, al tratar de precisar el sentido de la expresión “autor de la vida,” aplicada a Cristo. La expresión está recogida en la liturgia del tiempo pascual: *Dux vitae mortuus regnat vivus*.

La afirmación fundamental de Pedro en esta primera parte de su discurso es que no ha obrado el milagro con el rengo de nacimiento en virtud de sus fuerzas naturales o en virtud de los méritos de su piedad (v.12), sino *por la fe en Jesucristo* (v.16). En varias ocasiones, con motivo de sus milagros, Jesús había urgido la necesidad de la fe, como condición previa para realizarlos (cf. Mt 9:28-29; Mc 5:36; 6:5-6; 9:23; Lc 8:50). La diferencia está en que Jesús obraba milagros en su propio nombre, exigiendo únicamente la fe en los que iban a ser curados, mientras que los apóstoles han de hacerlos invocando la autoridad de Jesús y apoyados en la fe en él. Con sólo tener fe como un grano de mostaza, les había dicho, podréis trasladar las montañas (cf. Mt 17:20; 21:21; Mc 16:17-18). Esa fe tenía ciertamente Pedro al ordenar el milagro en el nombre de Jesucristo (v.6), pero es posible que secundariamente la tuviera también el discapacitado por habersele comunicado el impulso autoritario de Pedro. Es probable, como aconseja la comparación con 14:8-10, que el texto aluda sobre todo a esta fe del tullido.

En cuanto a la segunda parte del discurso (v. 19-26), es toda ella una apremiante exhortación **al arrepentimiento y a la fe en Jesús como Mesías**, del que dice que ha sido destinado “primeramente” a los judíos (v.20-26), y a quien vuelve a designar con el título de “siervo de Dios” (v.26). De esta prioridad de los judíos **en la bendición mesiánica** ya hablamos al comentar 2:39, a cuyo lugar remitimos.

Una cosa importante, sin embargo, conviene hacer notar, y es que Pedro en este discurso, al referirse a la bendición mesiánica, suele hablar en tiempo futuro, diciendo a los judíos que se arrepientan “a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio.., de la restauración.. y Dios envíe a Jesús, el Mesías” (v. 19-21). No hay duda que alude con esto **a la *parusía* o segunda venida del Señor**, prometida por los ángeles el día de la ascensión, a la que seguirán “tiempos de refrigerio” y de “restauración de todas las cosas.” Hasta que lleguen esos tiempos, Cristo seguirá retenido en el cielo (v.21), aquel cielo al que subió en su ascensión (cf. 1:11; 2:33-34). Sobre esta restauración de todas las cosas en la *parusía* y glorificación de los elegidos vuelve a hablar San Pedro en su segunda carta (2 Pe 3:12-13), y de ella habla también San Pablo con extraordinario dramatismo (Rom 8:19-23). Parece que San Pedro, al unir la conversión de los judíos a la *parusía* (v. 19-20), se refiere simplemente a que dicha conversión *impulsara* a Cristo a venir, pues lo que le retarda es la “espera de que todos vengan a penitencia” (2 Pe 3:9). Aunque también es posible que haya aquí alusión directa al “misterio,” de que habla San Pablo en Rom 11:25-26, refiriéndose a que antes de la *parusía* ha de tener lugar la conversión de los judíos.

Repetidas veces dice San Pedro que todo esto estaba predicho por los profetas (v.21-24). Ello no ha de aplicarse solamente a los tiempos de la *parusía*, sino a los tiempos mesiánicos en general, cuya triunfal manifestación y como coronación se efectuará en la *parusía*. De hecho, la cita que hace de Dt 18:15-19 la aplica a Jesucristo a partir ya de su encarnación, en quien los judíos deben creer si quieren alcanzar la salud (v.22-23). También la promesa hecha a Abraham (Gen 12:3; 22:18), que cita a continuación (v.25), ha comenzado a cumplirse ya, y es necesario decidirse a la conversión para participar en esa “bendición” prometida a la descendencia de Abraham (v.26). Esta “bendición” no es otra que la salud mesiánica, extendida a judíos y gentiles (cf. Gal 3:8), la misma de que Pedro había hablado ya en su primer discurso de Pentecostés (cf. 2:38-40), aunque de suyo la expresión podría también traducirse: “...os bendiga, apartando a cada uno de sus maldades” (cf. Rom 11:26), con cuya traducción, incluso el arrepentimiento se consideraría ya como una gracia de Jesús, y no simplemente como consolación para recibir la “bendición.” La expresión “hijos de los profetas y de la alianza” (v.25), un poco oscura, no significa otra cosa sino que ellos, los judíos, son antes que nadie los beneficiarios y herederos de la alianza, en favor de los cuales hablaron los profetas; o dicho de otra manera, a ellos de manera especial pertenecen los oráculos de los profetas y la alianza de Dios con los antiguos patriarcas (cf. Mt 8:12; Jn. 4:22; Rom 3:2).

Referente al texto del Deuteronomio antes citado, que Pedro aplica a Jesucristo (v.22-23), hay que notar lo que ya dijimos respecto de otras citas hechas también por Pedro en anteriores discursos (cf. 1:20; 2:25-28), es, a saber, que no parece que el texto del Deuteronomio sea directamente mesiánico, pues si algo vale en hermenéutica la ley del contexto, habrá que afirmar que Moisés, con esas palabras, no piensa en ningún profeta particular y determinado, sino en la institución de los profetas, que Dios establece en Israel para que prosigan la obra que él comenzó y tenga el pueblo a quién consultar sin necesidad de acudir a hechiceros y adivinos, como hacían los gentiles. Sin embargo, no por eso queda excluido todo sentido mesiánico. Aunque el autor sagrado, al consignar aquellas palabras en el Deuteronomio, **no pensara en la persona del Mesías, sino sólo en la institución de los profetas**, tal sería el sentido literal histórico, Dios, autor

principal de la Escritura, iba mucho más lejos, apuntando sobre todo al que había de ser término de los profetas y consumidor de su obra, en razón del cual y para prepararle el camino suscitaba todos los otros profetas ⁴⁶.

Pedro y Juan ante el sanedrín, 4:1-22.

¹ Mientras ellos hablaban al pueblo, sobrevinieron los sacerdotes, el oficial del templo y los saduceos. ² Indignados de que enseñasen al pueblo y anunciasen cumplida en Jesús la resurrección de los muertos, ³ les echaron mano y los metieron en prisión hasta la mañana, porque era ya tarde. ⁴ Pero muchos de los que habían oído la palabra creyeron, hasta un número de unos cinco mil. ⁵ A la mañana se juntaron todos los príncipes, los ancianos y los escribas en Jerusalén, ⁶ y Anas, el sumo sacerdote, y Caifas, y Juan, y Alejandro, y cuantos eran del linaje pontifical; ⁷ y poniéndolos en medio, les preguntaron: ¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho esto vosotros? ⁸ Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: “Príncipes del pueblo y ancianos: ⁹ Ya que somos hoy interrogados sobre la curación de este inválido, por quién haya sido curado, ¹⁰ sea manifiesto a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por El, éste se halla sano ante vosotros. ¹¹ El es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. ¹² En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos.” ¹³ Viendo la libertad de Pedro y Juan, y considerando que eran hombres sin letras y plebeyos, se maravillaban, pues los habían conocido de que estaban con Jesús; ¹⁴ y viendo presente al lado de ellos al hombre curado, no sabían qué replicar; ¹⁵ y mandándoles salir fuera del Sanedrín, conferían entre sí, ¹⁶ diciendo: ¿Qué haremos con estos hombres? Porque el milagro hecho por ellos es manifiesto, notorio a todos los habitantes de Jerusalén y no podemos negarlo. ¹⁷ Pero para que no se difunda más el suceso en el pueblo, conminémosles que no hablen a nadie en este nombre. ¹⁸ Y llamándolos, les intimaron no hablar absolutamente ni enseñar en el nombre de Jesús. ¹⁹ Pero Pedro y Juan respondieron y dijéronles: “Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a El; ²⁰ porque nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído.” ²¹ Pero ellos les despidieron con amenazas, no hallando motivo para castigarlos, y por causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por el suceso. ²² El hombre en quien se había realizado el milagro de la curación pasaba de los cuarenta años.

El milagro del rengo de nacimiento, magníficamente aprovechado por Pedro en su discurso (cf. 3:16), estaba dando mucho que hacer a las autoridades religiosas judías, que, de una parte, no podían negar el hecho (v. 14-16), y, de otra, se obstinaban en no creer, metiéndose por el único camino que parecía quedarles abierto: tapándolo con tierra y que nadie vuelva a hablar del asunto (v.17-18)⁴⁷.

A esta solución, que tratan de imponer por la fuerza, responden Pedro y Juan con admirable valentía, diciendo **que hay que obedecer a Dios antes que a los seres humanos**, y que ellos no callarán (v. 19-20). La misma respuesta darán más tarde, cuando vuelvan a urgirles el mandato (cf. 5:29). Y es que, aunque hay que obedecer a las autoridades legítimas (cf. 1 Pe 2:13-14; Rom 13:1-17; Tit 3:1), tenían orden de predicar el Evangelio (cf. 1:8; Mt 28:19-20; Lc 24:47), y

contra un mandato divino no pueden alegarse leyes humanas. Esa misma valentía habían demostrado antes, cuando les preguntaban con qué poder y en nombre de quién habían hecho el milagro (cf. v.7). Es admirable la respuesta de Pedro, diciendo que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien ellos crucificaron, y que no hay otro nombre por el cual podamos ser salvos (v.9-12). Palabras de enorme alcance, en que se omite toda mención de la Ley, en la que no se puede ya confiar para conseguir la salud. Es el mismo principio que se aplicará en el concilio de Jerusalén para resolver la grave cuestión allí planteada (cf. 15:10-11), y el que luego desarrollará San Pablo al insistir sobre la universalidad de la salud cristiana, sin barreras de razas ni de clases sociales (cf. Rom 10:11-12; Gal 3, 26-28). San Pedro aplica aquí a Jesucristo una cita de Sal 118:22, que ya el mismo Jesús se había aplicado a sí mismo (cf. Mc 12:10), diciendo que, aunque rechazados por los judíos, él es la piedra angular de la nueva casa de Israel (v.1,1). Es muy de notar la expresión “ningún otro nombre nos ha sido dado...,” haciendo resaltar la excelsa dignidad de Jesucristo. En la misma línea de pensamiento hemos de interpretar las expresiones de bautizar o predicar “en su nombre” (cf. 2:38; 3:6; 5:40; 8:16; 9:16.34; 10:48; 16:18; 19:5; 26, 17-18), invocar “su nombre” (cf. 2:21; 10:43; 22:16), padecer “por su nombre” (cf. 5:41; 9:16; 15:26; 21:13; 23:11), etc. Y es que para la mentalidad de los antiguos, sobre todo entre los semitas, el *nombre* era como la exteriorización de la realidad profunda del ser al que afectaba (cf. Mt 1:21; Act 19:13), y no simplemente una etiqueta exterior, como acontece actualmente entre nosotros. Late en esos textos la que pudiéramos llamar *teología del nombre*, y ellos son quizá la prueba más clara de que desde el principio la comunidad cristiana reconocía **como Dios al Cristo exaltado a la derecha del Padre**.

Interesante hacer notar que San Lucas, antes de darnos estas magníficas respuestas de Pedro, dice que éste responde “lleno del Espíritu Santo” (v.8). Se cumple así lo que el Señor había prometido para después de su muerte (cf. Mt 10:19; Lc 12:11-12; Jn 16:7-15), y en que se viene haciendo hincapié desde el comienzo del libro de los Hechos (cf. 1:5-8; 2:4.38). Con razón se ha llamado a este libro, ya desde antiguo, el evangelio del Espíritu Santo.

Acerca de los personajes que intervienen en estos interrogatorios a los dos apóstoles, conviene que hagamos algunas aclaraciones. Se habla primeramente de “sacerdotes, oficial del templo y saduceos” (v.1) que, indignados de su predicación al pueblo, les meten en la cárcel hasta el día siguiente, pues era ya tarde (v.2-3).

Se trataba evidentemente de un arresto preventivo, en espera de las decisiones definitivas que habría de tomar el sanedrín al día siguiente. Los “sacerdotes” a que ahí se alude, eran, sin duda, los que estaban entonces de turno, conforme a la costumbre introducida ya en tiempo de David de atender el servicio del templo por semanas (cf. 1 Par 24:1-19; Lc 1:5). El “oficial (στρατηγός) del templo,” del que se vuelve a hablar en 5:24-26, era un sacerdote encargado de vigilar el buen orden del culto, turnos de guardia, manifestaciones populares, etc., cargo de gran importancia en esos tiempos de tanta efervescencia religiosa y política. En cuanto a los “saduceos,” no se ve claro por qué se mencionen al lado de los “sacerdotes” y del “oficial del templo,” pues, en cuanto tales, no tenían función alguna en el mismo. Es probable que entre los oyentes de Pedro hubiera saduceos y, dada su odiosidad contra el dogma de la resurrección (cf. 23:6-9), fuesen ellos, al oír hablar a Pedro de la resurrección de Jesús, quienes interviniesen cerca de los encargados del orden en el templo para que arrestasen a los apóstoles. Tanto más que en esta época su influencia era extraordinaria, pues todas las grandes familias sacerdotales, a las que estaba prácticamente reservado el cargo de sumo sacerdote, pertenecían al partido de los saduceos, siendo por tanto árbitros de cuanto al templo concernía. Por lo demás, los saduceos aparecen siempre en los Hechos como enemigos encarnizados de los cristianos, al contrario de los fari-

seos, que, en general, se muestran bastante más favorables (cf. 5:17.34; 15:5; 23:7-10). Claro que también entre los fariseos había encarnizados enemigos del nombre cristiano, como prueba el caso de Pablo (confróntese 26:5-11).

Los que al día siguiente se reúnen para decidir qué solución había de tomarse, quedan enumerados en el v.5: “príncipes (ἀρχοντες equivalente a αρχιερείς de otros lugares), ancianos y escribas,” es decir, los tres grupos o clases de miembros que constituían el sanedrín, consejo supremo de Israel, compuesto de 71 miembros en recuerdo de Moisés y los 70 ancianos (cf. Núm 11:16-17), con potestad no sólo religiosa, sino también civil, hasta donde se lo permitían las autoridades romanas. El grupo de los “príncipes” o “sumos sacerdotes” (αρχιερείς) comprendía ora los que ya habían estado investidos de tal dignidad, ora los miembros principales de las familias de entre las que solía ser elegido el sumo sacerdote; era, pues, el grupo representativo de la aristocracia sacerdotal. El segundo grupo, o de los “ancianos” (πρεσβύτεροι), representaba la aristocracia laica, y se componía de ciudadanos que, por su prestigio o influencia, podían aportar una eficaz contribución a la dirección de los asuntos públicos. El tercer grupo era el de los “escribas” o doctores de la Ley, pertenecientes en su gran mayoría a los fariseos, aunque había también algunos de tendencia saducea. Del sanedrín se habla también en los Evangelios cuando la pasión de Jesucristo (Mc 15:1; Jn 11:47), y los judíos expresamente reconocen que Roma no les había dejado el derecho a imponer la pena de muerte (Jn 18:31).

El presidente nato de este tribunal era el sumo sacerdote, que a la sazón era Caifas (v.6), el mismo que cuando la pasión de Cristo (cf. Jn 18:13). Fue sumo sacerdote del año 18 al 36 de nuestra era, depuesto por el legado de Siria L. Vitelio, quien puso en su lugar a Jonatán, hijo de Anas. Sin embargo, este título es aplicado aquí a Anas (v.6), sin duda por la excepcional autoridad que Anas conservó después de su deposición por Valerio Grato el año 15 de nuestra era. También en los Evangelios se le da ese título, aunque allí juntamente con Caifas (cf. Lc 3:2). Había sido nombrado sumo sacerdote por P. Sulpicio Quirino el año 6, permaneciendo nueve años en el cargo. Josefo dice de él que era considerado, en su tiempo, como el “más feliz” de su nación⁴⁸. Poseía inmensas riquezas, gracias sobre todo al establecimiento de tiendas o puestos con monopolio de venta de ciertos artículos requeridos para los sacrificios, e incluso después de su deposición seguía siendo el verdadero amo del sanedrín a través de Caifas, su yerno, y de los cinco hijos que le sucedieron en el sumo pontificado.

De los otros dos personajes nombrados, “Juan y Alejandro” (v.6), no tenemos noticias. Quizás haya que leer “Jonatán y Eleazar,” como tienen algunos códices, en cuyo caso se trataría de dos hijos de Anas, que sabemos fueron también sumos sacerdotes. Desde luego eran “del linaje de jefe de los sacerdotes” (αρχιερατικού), es decir, de aquellas familias de entre las cuales solía elegirse el sumo sacerdote.

Oración de los apóstoles, 4:23-31.

²³ Los apóstoles, despedidos, se fueron a los suyos y les comunicaron cuanto les habían dicho los jefes de los sacerdotes y los ancianos. ²⁴ Ellos, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios y dijeron: Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar y cuanto en ellos hay, ²⁵ que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: “¿Por qué protestan las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? ²⁶ Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han unido contra el Señor y contra su Cristo.” ²⁷ En efecto, se unieron en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, ²⁸ para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese. ²⁹ Ahora, Se-

ñor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra,³⁰ extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo Siervo Jesús.”³¹ Después de haber orado, tembló el lugar en que estaban reunidos, y todos fueron llenos del Espíritu Santo y hablaban la palabra de Dios con libertad.

Esta hermosa oración, la primera que conocemos de la Iglesia cristiana, si exceptuamos aquella brevísima de cuando la elección de Matías (cf. 1:24-25), expresa, después de una invocación general a Dios (v.24), dos ideas principales: que la muerte de Jesús, al mismo tiempo que es prueba de la hostilidad del mundo, es cumplimiento de lo decretado de antemano por Dios (v.25-28), y que necesitan el auxilio divino para anunciar libremente el Evangelio y para poder hacer milagros que atestigüen la verdad de su predicación (v.29-30; cf. 18:9-10; 28:31; 1 Tes 2:2; Ef 6:18-20). Por vez primera los apóstoles experimentan el cumplimiento de las repetidas predicciones del Señor sobre las persecuciones que debían sufrir (cf. Mc 13:9; Jn 16:1-4), Y se dirigen a **Dios Padre en nombre de su Hijo**, pidiendo su protección y fortaleza para proseguir **en el cumplimiento de la misión que tenían encomendada** (cf. 1:8).

No está del todo claro en boca de quién hayamos de poner esta oración. El texto dice que Pedro y Juan, conminados por el sanedrín a que no siguiesen hablando en nombre de Jesús, vinieron “a los suyos, que, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios,” prorrumpiendo en esa oración (v.23-24). El término “los suyos” puede muy bien indicar la comunidad cristiana en general, apóstoles y fieles, reunidos en el lugar de costumbre (cf. 1:13; 2:1), posiblemente en casa de María, la madre de Juan Marcos (cf. 12:12). Sin embargo, las peticiones que en la oración se hacen a Dios (v.29-30), más que a los fieles en general, **parecen mirar a los apóstoles**, pues a ellos pertenece, no a los fieles, la misión de predicar y hacer milagros que confirmen esa predicación. Por eso, no sin fundamento, opinan muchos que ese “los suyos,” a los que se juntan Pedro y Juan, aluda no a los cristianos en general, sino a los apóstoles, en boca de los cuales habría que poner esta oración. Habían sido conminados por las autoridades judías a no hablar más en nombre de Jesús, y querían asegurarse de seguir contando **con la aprobación de Dios, a quien debían obedecer antes que a los humanos**. La respuesta de Dios no se hizo esperar, produciéndose un fenómeno, no igual pero sí análogo al de Pentecostés (cf. 2:1-4), con una **energía del Espíritu**, que los impulsó a predicar el Evangelio con mayor fuerza y empuje (v.31; cf. 1:8; 6:10).

Desde luego, hay que reconocer que las peticiones de la oración (v.29-30) apuntan claramente a los apóstoles, pero nada hay en el texto que nos impida admitir la presencia también de otros fieles durante aquella oración. Algunos hablan de que fue una oración carismática, **bajo el influjo colectivo del Espíritu Santo** (cf. 1 Cor 12, 3-11; 14:2), pues pronuncian todos *a una* (ὁμοθυμαδόν) las mismas palabras (v.24). Creemos, sin embargo, que muy bien puede tomarse la expresión en sentido un poco amplio, significando simplemente que todos los asistentes eran de los mismos sentimientos, y se asociaban, repitiendo incluso las mismas palabras, a la oración que en voz alta dirigía a Dios alguno de los apóstoles, probablemente Pedro.

La oración comienza aludiendo al Sal 2:1-2, cuyas predicciones ven cumplidas en Jesucristo (v.25-28). El salmo es, en efecto, mesiánico, aludiendo a la conspiración de los poderes mundanos contra la soberanía de Dios y de su Cristo⁴⁹. Esa conspiración la había experimentado Jesús y la estaban experimentando ahora sus apóstoles.

Unión fraterna de los fieles, 4:32-37.

³² La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. ³³ Los apóstoles atestiguaban con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima. ³⁴ No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, ³⁵ y lo depositaban a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad. ³⁶ José, el llamado por los apóstoles Bernabé, que significa hijo de la consolación, levita, chipriota de naturaleza, ³⁷ que poseía un campo, lo vendió y llevó el precio, y lo depositó a los pies de los apóstoles.

De nuevo presenta aquí San Lucas una descripción sumaria de la vida de la comunidad cristiana, muy semejante a la que ya nos ofreció en 2:42-47. Vuelve a insistir, con expresiones realmente encantadoras, en la unión fraternal de todos los fieles, que les llevaba incluso a poner sus bienes en común (v.32). La consecuencia era ⁵⁰ que no había ningún necesitado entre ellos, pues los que tenían posesiones las vendían, y ponían el precio a los pies de los apóstoles, para que repartieran a cada uno según sus necesidades (v.34-35). Si aquí San Lucas vuelve a repetir casi el mismo relato, parece ser preparando lo que va a decir de Bernabé (v.36-37) y de Ananías y Safira (5:1-11), pues antes de hablar de las luces y sombras de un cuadro, conviene presentar el conjunto del cuadro.

Acerca de esta comunidad de bienes y cómo no debe entenderse en sentido absoluto, ya hablamos al comentar 2:42-47, a cuyo lugar remitimos. Por lo que toca a Bernabé, se hace mención especial no sólo por su acto de generosidad, desprendiéndose de sus bienes (V-37) como, sin duda, habían hecho también otros (v.34), sino por ser personaje que desempeñará un papel importante en esos primeros tiempos de la Iglesia. Era de la tribu de Leví, y natural de la isla de Chipre (v.36). Su nombre aparecerá varias veces en los siguientes capítulos de los Hechos (cf. 11:22; 12:25; 13:1-2; 15:2.39), y San Pablo elogiará su desinterés al predicar el Evangelio, viviendo de su trabajo para no ser gravoso a los fieles (cf. 1 Cor 9:6).

Su verdadero nombre era José (v.36), e ignoramos con qué ocasión le pusieron los apóstoles el sobrenombre de Bernabé (Βαρνάβας), con el que aparecerá ya únicamente en adelante. La etimología que se nos da, “hijo de la consolación” (v.36), ha sido muy discutida. Fijándonos en la palabra “consolación,” parecería habría que derivarlo de la forma aramea *bar-nahmá* (= hijo de consolación), pero falta la letra *b*, que se halla en βαρ-νάβας. Quizás, como quieren algunos, al pasar al griego la forma aramea, la *m* se convertía en *b*; o quizás, como dicen otros, hay que derivarlo no de *barnahmá*, sino de *bar-nebuah* (= hijo de profecía), y si se dice “hijo de consolación” es porque en el Nuevo Testamento el profeta tiene como misión la de exhortar y consolar (cf. 1 Cor 14:3). Eso había de hacer Bernabé (cf. 11:23), que ciertamente es contado entre los profetas (cf. 13:1).

El caso de Ananías y Safira, 5:1-11.

¹ Pero cierto hombre llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión ² y retuvo una parte del precio, siendo sabedora de ello también la mujer, y llevó el resto a depositarlo a los pies de los apóstoles. ³ Díjole Pedro: Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo, reteniendo una parte del precio del campo? ⁴ ¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y

vendido no quedaba a tu disposición el precio? ¿Por qué has hecho tal cosa? No has mentido a los hombres, sino a Dios.⁵ Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Se apoderó de cuantos lo supieron un temor grande.⁶ Luego se levantaron los jóvenes y envolviéndole le llevaron y le dieron sepultura.⁷ Pasadas como tres horas entró la mujer, ignorante de lo sucedido,⁸ y Pedro le dirigió la palabra: Dime si habéis vendido en tanto el campo. Dijo ella: Sí, en tanto;⁹ y Pedro a ella: ¿Por qué os habéis concertado en tentar al Espíritu Santo? Mira, los pies de los que han sepultado a tu marido están ya a la puerta, y éstos te llevarán a ti.¹⁰ Cayó al instante a sus pies y expiró. Entrando los jóvenes, la hallaron muerta y la sacaron, dándole sepultura con su marido.¹¹ Gran temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas.

Este relato de lo acaecido a Ananías y Safira es, sin duda, impresionante. Constituye, además, una prueba de que, incluso en la edad de oro de la Iglesia había algunas sombras. Nueva confirmación la tenemos poco después en las murmuraciones de los helenistas contra los hebreos (cf. 6:1). El grave castigo impuesto a los dos esposos debía contribuir a acrecentar **el respeto debido a la Iglesia y a mantener la disciplina**, ambas cosas muy necesarias en una comunidad incipiente. Podemos admitir, como interpretan algunos **Santos Padres**, que fue un castigo temporal, a fin de librarles de la pena eterna (cf. 1 Cor 5:5; 11:32).

El pecado de estos dos esposos no estaba en que vendieran o no vendieran el campo, ni en que, una vez vendido, retuvieran o no retuvieran una parte del precio. Todo eso estaban en perfecta libertad para poder hacerlo (v.4). Su pecado estaba en que, una vez vendido, llevaron cierta parte (μέρος τι) a los apóstoles (v.2), dando a entender explícita o implícitamente que aquélla era la ganancia total (cf. v.8), y que hacían como había hecho Bernabé (cf. 4:37) y tantos otros (cf. 4:34). Era, pues, **una mentira** (v.3-4); mentira que, más que de avaricia, **procedía probablemente de hipocresía y vanagloria**, para no ser menos que tantos otros cristianos que se expropiaban íntegramente de sus bienes. En otras palabras, querían pasar por generosos y a la vez quedarse con una parte del dinero. Desde luego no es el mismo caso que el de Acán, apropiándose objetos dados al anatema y severamente castigado (cf. Jos 7:1-26), no obstante la referencia que a este caso suelen hacer los críticos.

San Pedro les echa en cara su pecado con expresiones muy duras, que ya desde antiguo han llamado la atención: **“engañar al Espíritu Santo”** (v.3), “tentarle” (v.9), “mentir a Dios” (v.4). Algunos Santos Padres, a vista de estas expresiones, creen que Ananías había hecho voto de entregar a la Iglesia todos sus bienes, y, al retener ahora parte del precio, se hacía culpable **no sólo de mentira, sino también de sacrilegio**. Pero no hay indicios de tal voto; más aún, a ello parece oponerse el que, como dice Pedro, Ananías era libre de hacer esa entrega (v.4). Probablemente, lo que con esas expresiones se quiere significar es que tratar de engañar a los apóstoles equivalía a tratar de engañar al Espíritu Santo, verdadero principio rector de la Iglesia, bajo cuyo influjo y dirección estaban actuando ellos (cf. 1:8; 2:4.33.38; 4:8.31). Y nótese, de paso, la equivalencia que hace Pedro entre “mentir al Espíritu Santo,” tratando de engañarle (v.3) y “mentir a Dios” (v.4), **claro testimonio de la divinidad del Espíritu Santo**.

San Lucas termina de narrar esta escena, diciendo que “un gran temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas” (v.11). Por primera vez encontramos en los Hechos el término **“iglesia” para designar la comunidad cristiana**, término que, en adelante, se hará frecuentísimo, sea en su **sentido universal** (cf. 8:3; 9:31; 20, 28), sea en sentido de iglesia local (cf. 8:1; 11:22; 13:1; 14:27; 15:41). El empleo de este término, por lo demás, lo ponen ya los Evan-

gelios en boca de Jesucristo (cf. Mt 16:18; 18:17), aunque sería muy difícil concretar qué término arameo usaría el Señor ⁵¹.

Es muy probable que la razón de esta preferencia de la comunidad cristiana primitiva por el término **“iglesia,”** con preferencia a cualquier otro, haya sido para proclamarse, incluso en el nombre, **como la comunidad “mesiánica.”** En efecto, es éste un término que los LXX usan con mucha frecuencia, traducción del hebreo *qahal*, al referirse a la *asamblea* de Yahvé. A veces la traducción no es *ἐκκλησία*, sino *συναγωγή* (cf. Núm 16:3; Deut 5:22); pero ciertamente hay preferencia por *ekklesia*, particularmente en aquellos pasajes en que se alude a la comunidad o asamblea de Israel con cierto aire religioso y solemne (cf. 1 Par 2:8; Neh 8:2), y más todavía cuando se hace referencia a la comunidad del desierto (cf. Deut 4:10; 9:10; 23:2; 31-30; ps 22:26).

La preferencia de los LXX por *ekklesia* quizá esté motivada, aparte la razón de asonancia (*qahal-ekklesia*), por la etimología misma de la palabra (*ek-kaleo*) que sugiere la idea de *convocación por parte de Dios*; y eso era, en efecto, el *Qehal Yahve: un pueblo convocado por Dios como instrumento de sus bendiciones*. Los judío-cristianos helenistas, educados en la lectura de los LXX, habrían escogido para autodesignarse el término *ekklesia*, con preferencia a cualquier otro, a fin de proclamarse, incluso en el nombre, como la **comunidad mesiánica o pueblo de Dios escatológico**; tanto más que, en la mentalidad judía de entonces, la comunidad mesiánica era esperada como una reproducción de la asamblea del desierto (cf. 2 Mac 2:7-8; Is 40:3-5; Os 2:16; Eclo 36:13), y el mismo Pablo habla de los acontecimientos en esa comunidad del desierto como *tipo* de las realidades cristianas (cf. 1 Cor 10:1-11). También Esteban recoge en su discurso el término *ekklesia* al referirse a la asamblea del desierto (cf. 7:38), precisamente mientras está haciendo **un paralelo entre Moisés y Cristo, rechazados ambos por su pueblo**, y ambos también constituidos por Dios jefes y salvadores ⁵².

Numerosos milagros de los apóstoles y continuo. aumento de fieles, 5:12-16

¹² **Eran muchos los milagros y prodigios que se realizaban en el pueblo por mano de los apóstoles. Estando todos reunidos en el pórtico de Salomón,** ¹³ **nadie de los otros se atrevía a unirse a ellos, pero el pueblo los tenía en gran estima.** ¹⁴ **Crecían más y más los creyentes, en gran muchedumbre de hombres y mujeres,** ¹⁵ **hasta el punto de sacar a las calles los enfermos y ponerlos en los lechos y camillas, para que, llegando Pedro, siquiera su sombra los cubriese;** ¹⁶ **y la muchedumbre concurría de las ciudades vecinas a Jerusalén, trayendo enfermos y atormentados por los espíritus impuros, y todos eran curados.**

Nueva descripción “sumaria” de la vida de la comunidad, de forma parecida a como ya se había hecho en 2:42-47 y 4:32-35.

Un verdadero derroche de milagros, si es lícito hablar así, el que aquí deja entender la narración de San Lucas que hacían los apóstoles (v.1a.15). Buena respuesta a la oración que en este sentido habían hecho al Señor (cf. 4:30). Es natural que el número de fieles creciese más y más (v.14) y que la fama saliese muy pronto fuera de Jerusalén (v.16), dando sin duda ocasión a que la Iglesia comenzase a extenderse por Judea.

Esos “otros” que no se atrevían a unirse a los apóstoles (v.13) serían los ciudadanos de cierta posición, que se mantenían apartados por miedo al sanedrín (cf. 4:17-18; 5:28), en contraste con la masa del pueblo, que abiertamente se mostraba bien dispuesta (cf. v.13). Las reuniones solían tenerse en el “pórtico de Salomón” (v.12), lugar preferido para reuniones públicas de ca-

rácter religioso, y donde ya Pedro, a raíz de la curación del rengo de nacimiento, había tenido el discurso que motivó su primer arresto por parte del sanedrín (cf. 3:11).

Los apóstoles, nuevamente arrestados, comparecen ante el sanedrín, 5:17-33.

¹⁷ Con esto levantándose el sumo sacerdote y todos los suyos, de la secta de los saduceos, llenos de envidia, ¹⁸ echaron mano a los apóstoles y los metieron en la cárcel pública. ¹⁹ Pero el ángel del Señor les abrió de noche las puertas de la prisión, y sacándolos les dijo: ²⁰ Id, presentaos en el templo y predicad al pueblo todas estas palabras de vida. ²¹ Ellos obedecieron; y entrando al amanecer en el templo, enseñaban. Entretanto, llegado el sumo sacerdote con los suyos, convocó el sanedrín, es decir, todo el senado de los hijos de Israel, y enviaron a la prisión para que se los llevaran. ²² Llegados los alguaciles, no los hallaron en la prisión. Volvieron y se lo hicieron saber, ²³ diciendo: La prisión estaba cerrada y bien asegurada y los guardias en sus puertas; pero abriendo, no encontramos dentro a nadie. ²⁴ Cuando el oficial del templo y los pontífices oyeron tales palabras, se quedaron sorprendidos, pensando qué habría sido de ellos. ²⁵ En esto llegó uno que les comunicó: Los hombres esos que habéis metido en la prisión están en el templo enseñando al pueblo. ²⁶ Entonces fue el oficial con sus alguaciles y los condujo, pero sin hacerles fuerza, porque temían que el pueblo los apedrease. ²⁷ Conducidos, los presentó en medio del sanedrín. Dirigiéndoles la palabra el sumo sacerdote, les dijo: ²⁸ Solemnemente os hemos ordenado que no enseñaseis sobre este nombre, y habéis llenado a Jerusalén de vuestra doctrina y queréis traer sobre nosotros la sangre de ese hombre. ²⁹ Respondiendo Pedro y los apóstoles, dijeron: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. ³⁰ El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. ³¹ Pues a ése le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. ³² Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen.” ³³ Oyendo esto, rabiaban de ira y trataban de quitarlos de delante.

Los rápidos progresos de la Iglesia (v.14), y la estima que ante el pueblo iban adquiriendo los apóstoles (v.13), provocan una fuerte reacción por parte del sanedrín, que tratará de impedir por todos los medios la difusión del naciente cristianismo.

La orden parte de los saduceos, y entre ellos el sumo sacerdote (v.17), es decir, de los mismos que iban también a la cabeza cuando el primer arresto (cf. 4:1.6), como ya hicimos resaltar al comentar ese pasaje. Los meten en la cárcel (v.18), en espera de poder convocar el sanedrín, que es el que debía tomar las oportunas decisiones. Exactamente igual que habían hecho la primera vez (cf. 4:3.5). Pero, durante la noche, el ángel del Señor saca fuera a los apóstoles, sin que los centinelas advirtieran nada anormal (cf. v.19.23). Una liberación análoga, aunque narrada con más detalle, tendrá lugar con San Pedro más adelante (cf. 12:6-10)⁵³.

Todavía estaba amaneciendo y ya se hallaban otra vez predicando en los pórticos del templo (v.21). A esa misma hora, poco más o menos, se reunía también el sanedrín para deliberar sobre el asunto (v.21). Ni debe extrañar que lo hicieran tan de madrugada; lo mismo había sucedido cuando el proceso de Jesús (cf. Lc 22:66). Y es que en Oriente la actividad diaria comienza muy temprano. La sorpresa de los sanedritas debió de ser extraordinaria, al enterarse de que los apóstoles ya no estaban en la cárcel (v.22-25). Con suma cautela, para no alborotar al pueblo, los

trae ante el sanedrín el “oficial del templo” (v.26), el mismo que había intervenido ya también cuando el primer arresto (cf. 4:1), y, sin aludir para nada a la huida milagrosa, sobre cuyo asunto preferían, sin duda, el silencio, se les acusa de desobedecer la orden de no predicar en el nombre de Jesús y de que con su predicación estaban intentando traer sobre ellos “la sangre de ese hombre” (v.28). La orden ya nos era conocida (cf. 4:17-18), pero esta última acusación aparece aquí por primera vez. Lo que el sumo sacerdote parece querer decir es que Jesús fue condenado en nombre de la Ley, y tratar de presentarlo ahora como inocente y a las autoridades judías como culpables (cf. 2:23; 3:13-15; 1:4-10) era excitar al pueblo contra esas autoridades, con peligro de desórdenes públicos e incluso con peligro de la intervención violenta de Roma. Idéntico razonamiento se había hecho ya en vida de Jesús cuando se trataba de condenarle a muerte, y precisamente por Caifas, el mismo que lo hace también ahora (cf. Jn 11:47-50). Sin pretenderlo, estaba confesando la tremenda realidad de aquel grito que durante la pasión de Jesús dirigieron los judíos a Pilato: “Su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (Mt 27:25).

La respuesta de los apóstoles se da por boca de Pedro (cf. 1:15; 2:14; 3:12; 4:6; 5:3.15). Valientemente les vuelve a decir que ellos son los culpables de la muerte de Jesús (v.30), a quien Dios resucitó de entre los muertos, constituyéndole “príncipe y salvador” de Israel⁵⁴, **y que seguirán predicando en su nombre, pues es preciso obedecer a Dios antes que a los seres humanos** (v.2Q; cf. 4:19). Añade, además, que, junto con ellos, también el Espíritu Santo da testimonio de Jesús (v.32), testimonio que aparece manifiesto en la extraordinaria profusión con que ha sido derramado sobre los fieles, señal evidente de aprobación de la doctrina que ellos predicaban (cf. 1:8; 2:4.33; 4:6.31; 5:3).

Era de presumir la reacción que tales respuestas producirían en el sanedrín. San Lucas dice que “rabiaban de ira y trataban de quitarlos de delante” (v.33; cf. 7:54).

Intervención de Gamaliel, 5:34-42.

³⁴ Pero levantándose en el sanedrín un fariseo, de nombre Gamaliel, doctor de la Ley, muy estimado de todo el pueblo, mandó sacar a los apóstoles por un momento y dijo: ³⁵ “Varones israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. ³⁶ Días pasados se levantó Teudas, diciendo que él era alguien, y se le allegaron como unos cuatrocientos hombres. Fue muerto, y todos cuantos le seguían se disolvieron, quedando reducidos a nada. ³⁷ Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían se dispersaron. ³⁸ Ahora os digo: Dejad a estos hombres, dejadlos; porque si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá; ³⁹ pero si viene de Dios, no podréis disolverlo, y quizá algún día os halléis con que habéis hecho la guerra a Dios.” Se dejaron persuadir; ⁴⁰ e introduciendo luego a los apóstoles, después de azotados, les conminaron que no hablasen en el nombre de Jesús y los despidieron. ⁴¹ Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús: ⁴² y en el templo y en las casas no cesaban todo el día de enseñar y anunciar a Cristo Jesús.

La violenta reacción del sanedrín fue calmada por Gamaliel, personaje de gran autoridad, del que hablan con elogio los escritos rabínicos posteriores⁵⁵. Fue maestro de San Pablo (cf. 22:3), y era considerado como el representante más autorizado de la escuela de *Hi-llel*, más benigna y comprensiva en la interpretación de la Ley que la otra escuela, entonces también en boga, la escuela de *Shammai*. Antiguas tradiciones cristianas hablan de que más tarde se convirtió al cristianismo

⁵⁶; pero es difícil de creer, pues, si así fuera, difícilmente se explicaría la manera elogiosa con que de él habla el Talmud.

Su intervención, más que en simpatía por los cristianos, de la cual no consta, parece inspirada en un sentimiento de imparcialidad y de prudencia, muy de acuerdo con su carácter tolerante y pronto a favorecer las corrientes populares, y de acuerdo también con la actitud general del partido fariseo, mucho menos hostil al naciente cristianismo que el partido de los saduceos, como ya hicimos notar más arriba al comentar 4, i. Apoyándose en la experiencia histórica, propone su dilema: o los apóstoles son unos embaucadores ordinarios, y entonces podemos estar seguros que nada conseguirán, como nada consiguieron Teudas y Judas el Galileo, o realmente son portadores de una misión divina, en cuyo caso no sólo es inútil, sino que sería impío oponernos a ellos (v.38-39). Admite, pues, la posibilidad de que el movimiento cristiano **provenga de Dios**; ello demuestra en Gamaliel una gran amplitud de miras, que ciertamente faltaba en muchos otros componentes del sanedrín.

Ante ese razonamiento de Gamaliel, el sanedrín, sin duda con la esperanza de que pronto caería todo en el olvido, se contentó con volver a intimar la orden dada ya anteriormente: decir a los apóstoles que no hablasen más en el nombre de Jesús (v.40). Pero antes, con una lógica difícil de entender, se les hace azotar (v.40). La misma lógica con que había procedido Pilato en el proceso de Jesús, al declarar que no hallaba en él delito alguno, por lo que, después de azotado, le soltará (cf. Lc 23:14-16). Esta flagelación se aplicaba con bastante frecuencia entre los judíos, y San Pablo dice haberla recibido cinco veces (cf. 2 Cor 11:24). Estaban permitidos hasta 40 azotes, pero los rabinos los habían limitado a 39 para evitar el riesgo de sobrepasar el límite permitido (cf. Dt 25:3).

La conducta de los Apóstoles después de esos azotes y esa conminación del sanedrín, está indicada en los v.41-42: *contentos de haber sido dignos de padecer por Jesús, no cesaban de anunciarle por todas partes*. De esta alegría en las persecuciones se habla con frecuencia en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5:10-12; Le 6:22-23; Rom 5:3-5; 2 Cor 8:2; Fil 1:29; Col 1:24; i Tes 1:6; Heb 10:32-36; Sant 1:2.12; i Pe 1:6); y, en cuanto a lo de anunciar a Jesús, será conveniente recordar que ése es y seguirá siendo el tema fundamental, y **como centro de gravedad, de la predicación apostólica**. Hay en esto una visible diferencia con la predicación de Jesús. La predicación de Jesús, tal como se refleja en los Evangelios (cf. Mt 4:17; 5:20; Mc 1:15; 10:14; Le 11:20; 16:16; Jn 3:5), había tenido como centro de gravedad el “reino de Dios”; ahora la predicación de los apóstoles, sin que por eso se omitan las alusiones al “reino” (cf. Act 1:3; 8:12; 14:22; 19:8; 20:25; 28:23.31), ha pasado ese centro de gravedad a la persona misma de Jesucristo. Y es que, a partir de la muerte y resurrección de Jesucristo, ya no es concebible el “reino de Dios” sin referencia a la persona de Jesucristo, a través del cual Dios ejerce ahora su “reinado” (cf. 4:11-12; 13:32-39; Fil 2:9-11; 1 Cor 15:22-28).

Referente a las insurrecciones de Teudas y de Judas el Galileo, a que alude Gamaliel (v.36-37), conviene advertir que son también mencionadas por Josefo, pero no siempre hay coincidencia de fechas, y ello ha dado motivo a algunos críticos para afirmar que el discurso de Gamaliel es pura invención del autor de los Hechos, quien habría caído en el anacronismo de anticipar en más de cuarenta años el episodio de Teudas, que por los años 33-36, tiempo en que se supone hablaba Gamaliel, ni siquiera habría tenido lugar. En efecto, según los Hechos, lo de Teudas es anterior a lo de Judas Galileo (v.36-37), mientras que, según Josefo, la insurrección de Teudas tuvo lugar el año 45 de la era cristiana, siendo procurador Cuspío Fado (3.44-46), y la de Judas Galileo habría tenido lugar el año 6-7 de nuestra era, a raíz del censo hecho en Judea por el legado de Siria P. Sulpicio Quirino, al ser depuesto Arquelao y comenzar la serie de procurado-

res, el primero de los cuales fue Coponio, que en esos momentos actuaba ya junto con Quirino ⁵⁷.

No hay dificultad de conciliación por lo que se refiere a Judas el Galileo. También los Hechos hablan de que fue en los días del “empadronamiento” (v.37). Fue éste un censo muy movido, que motivó muchas revueltas. La rebelión fue sofocada con no poco trabajo, y los secuaces de Judas, aunque “dispersados” (v.37), continuaron trabajando en la oscuridad, dando origen al partido de los *zelotes*, que tanto dio que hacer a los romanos, y cuyo desenlace fue la destrucción de Jerusalén el año 70. Mayor dificultad hay por lo que se refiere a Teudas. Hemos de reconocer que con los datos que actualmente poseemos la conciliación con Josefo no es fácil. Lo más probable es que no se trate del mismo personaje, y que el Teudas de tiempos anteriores a Judas Galileo, a que alude Gamaliel, no tenga nada que ver con el Teudas de tiempos del procurador Fado, a que alude Josefo. El nombre de Teudas era bastante corriente entre los judíos, y nada tendría de extraño que, entre los numerosos agitadores que turbaron la paz de Palestina a la muerte de Herodes, hubiera algún Teudas, que sería el aludido por Gamaliel. Josefo da el nombre de varios de estos agitadores ⁵⁸, y aunque explícitamente no nombra a ningún Teudas, bien pudiera ser, como creen algunos autores, que el nombre $\theta\epsilon\upsilon\delta\acute{\alpha}\varsigma$, forma abreviada de $\Theta\epsilon\acute{o}\delta\omega\rho\omicron\varsigma$, no sea sino la traducción al griego del hebreo *Matías*, nombre que sí da Josefo. Pero, sea de esto lo que fuere, una cosa juzgamos cierta, y es que, en caso de verdadero desacuerdo entre Lucas y Josefo, todas las presunciones están a favor de Lucas, siempre cuidadosísimo en sus datos, al contrario de Flavio Josefo, “compilador bastante distraído, en el que se hallan numerosas contradicciones, incluso entre sus propios escritos” (Ricciotti), y que, por error, habría colocado después de la muerte de Herodes Agripa (44 p.C.) un episodio que habría tenido lugar después de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.).

Elección de los siete diáconos, 6:1-7.

¹ Por aquellos días, habiendo crecido el número de los discípulos, se produjo una murmuración de los helenistas contra los hebreos, porque las viudas de aquéllos eran mal atendidas en el servicio cotidiano. ² Los doce, convocando a la muchedumbre de los discípulos, dijeron: No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las mesas. ³ Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, ⁴ pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra. ⁵ Fue bien recibida la propuesta por toda la muchedumbre, y eligieron a Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolas, prosélito antioqueno; ⁶ los cuales fueron presentados a los apóstoles, quienes, orando, les impusieron las manos. ⁷ La palabra de Dios fructificaba, y se multiplicaba grandemente el número de los discípulos en Jerusalén, y numerosa muchedumbre de sacerdotes se sometía a la fe.

Ha pasado ya, evidentemente, algún tiempo desde los acontecimientos narrados en el capítulo anterior. Es probable que para las narraciones que ahora comienzan San Lucas se haya valido de fuentes conservadas en Antioquía, procedentes de los cristianos helenistas llegados allí a raíz de la persecución suscitada contra ellos cuando la lapidación de San Esteban (cf. 8:1; 11:19). Desde luego, estas narraciones, relativas a la institución de los diáconos y a San Esteban, se desenvuelven con puntos de vista más universalistas que las narraciones de los anteriores capítulos, en que el horizonte estaba limitado a Jerusalén y al templo. La unión con lo anterior se hace con la frase genérica: “Por aquellos días..” (v.1).

El incidente aquí narrado indica que, dentro mismo de la Iglesia, se habían ido formando dos grupos, no siempre en perfecta inteligencia entre sí: el de los palestinos o hebreos y el de los helenistas. Ello no era nuevo, pues también dentro del judaísmo los *helenistas*, judíos nacidos en tierra extranjera, cuya lengua habitual era el griego, eran tenidos por los de Palestina, cuya lengua habitual era el arameo, en menos estima que los nacidos en la Tierra Santa, existiendo entre ellos cierto distanciamiento y como división⁵⁹. A lo que parece, esa misma manera de ver seguían teniendo muchos dentro de la Iglesia, en la que, ya desde un principio, entraron no sólo judíos palestinos, sino también judíos helenistas o de la diáspora, con residencia o de paso en Jerusalén (cf. 2:8-11.41). Y una consecuencia fue que en el *servicio cotidiano*, es decir, en la distribución de los medios ordinarios de sustento que cada día se hacía a los indigentes (cf. 2:45; 4:35), las “viudas” de los helenistas (en Oriente las “viudas,” faltas de la protección del varón, quedaban en situación muy difícil)⁶⁰ no eran suficientemente atendidas (v.1).

La queja de los helenistas, a juzgar por el proceder consiguiente de los apóstoles (v.2-s), parece que tenía serio fundamento. Algunos han querido deducir del texto bíblico que los encargados de esa distribución eran los mismos apóstoles, pues tratan de disculparse diciendo que no pueden descuidar la predicación por atender a esos menesteres materiales (v.a), y que, al no poder hacerlo ellos bien, conviene buscar otra solución (v.3). Pero tal deducción va más allá de lo que exige el texto. En él no se dice que los apóstoles, dadas sus otras ocupaciones, deban *dejar* ese servicio, sino que no pueden *asumirlo*. Más bien se supone que el servicio lo venían desempeñando otros, que serían los responsables de la negligencia en cuestión; y esos otros, contra los que iban dirigidas las quejas de los helenistas, eran “hebreos” (v.1), es decir, judíos nacidos en Palestina. Una variante del código Beza lo dice aún más expresamente: “las viudas de aquéllos, en el servicio de los hebreos, eran mal atendidas.” (v.1). El oficio que para sí reservan los apóstoles en las reuniones de la comunidad es *dirigir las oraciones y tener la catquisis* (v.4; cf. 2:42).

La propuesta hecha por los apóstoles de que la comunidad misma elija siete de sus miembros para ponerlos al frente de ese servicio, tiene cierto parecido con lo hecho por Moisés buscando también colaboradores para su trabajo (cf. Ex 18:13-26) y fue muy bien recibida (v.5). Con razón se ha hecho notar el método democrático, pero al mismo tiempo jerárquico, de la elección: “*elegid* de entre vosotros. a los que *constituyamos*” (v.3). Y, en efecto, los siete elegidos por la multitud son constituidos en su cargo por los apóstoles, cuando éstos, “orando, les impusieron las manos” (v.6). No sabemos con certeza el porqué del número *siete*. Se han intentado dar muchas explicaciones. Desde luego, siete era un número sagrado para los judíos (cf. Gen 21:28; Ex 37:32; Is 11:2; Apoc 1:4), y quizá no sea necesario buscar otras razones.

Los siete llevan nombres griegos, y de uno expresamente se dice que era “prosélito” de Antioquía (v.5), es decir, pagano de nacimiento, pero incorporado luego al judaísmo por haber abrazado la religión judía y aceptado la circuncisión. Es probable que también los otros seis, dados sus nombres, pertenecieran al grupo de los *helenistas*, que fue el grupo que había presentado las quejas. Con todo, el argumento no es seguro, pues tenemos el caso incluso de algunos apóstoles, como Andrés y Felipe, con nombres griegos, y, sin embargo, eran nativos de Palestina. Del primero, Esteban, San Lucas habla luego ampliamente (cf. 6:8-8:2); también habla de Felipe (cf. 8:5.26.40; 21:8). De los otros cinco no vuelve a hablar, y nada sabemos. Algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, dicen que Nicolás, el prosélito de Antioquía, fue el fundador de la secta de los *nicolaitas* (cf. Ap 2:6.15); pero otros, como Clemente Alejandrino y Eusebio, niegan que tenga fundamento tal afirmación, motivada probablemente por la identidad de nombre.

El rito por el que fueron constituidos en su oficio por los apóstoles **fue la oración y la imposición de manos** (v.6). Por primera vez hablan aquí los Hechos de una verdadera **ordenación litúrgica**. El rito de la “imposición de manos” puede tener otros significados (cf. 8:17-18; 13:3; 28:8), pero puede tener también el de cierta consagración en orden a una función pública en la Iglesia, como vemos ser el caso en algunos pasajes de las pastorales (cf. 1 Tim 4:14; 5:22; 2 Tim 1:6), y como, atendido el contexto, creemos ser aquí. Ni hemos de restringir esa función a la meramente material de distribución de socorros o “servir a las mesas” (v.1-2), sino que ha de extenderse bastante más. De hecho, el mismo San Lucas nos presenta poco después a Esteban y a Felipe como **entregados al ministerio de la palabra** (cf. 6:10; 8:5; 21:8). El hecho mismo de que los apóstoles les confieran el cargo por **la imposición de manos unida a la oración** (v.6) induce a pensar que no se trataba sólo de una función administrativa, sino de algo más elevado y espiritual. La queja de los helenistas (v.1) habría sido ocasión de que los apóstoles, al mismo tiempo que pensaban en poner remedio a aquella necesidad concreta de tipo administrativo, pensasen en algo más completo y permanente, la institución de los **diáconos, que fuesen sus auxiliares en la celebración de los divinos misterios y en la predicación del Evangelio**.

Es verdad que el texto de los Hechos no emplea el término *diácono*, como vemos que lo emplea San Pablo (cf. Flp 1:1; 1 Tim 3:8-13), sino sólo el de *diaconia* (*servicio*) y *diaconein* (v.1-2); pero eso puede ser debido a que estamos precisamente en los comienzos y todavía el término *diácono* no tenía el sentido técnico que adquirirá más tarde. Mas, aunque falte el término, los siete ejecutan las mismas funciones que los *diáconos* de las epístolas de San Pablo, y la importancia que San Lucas atribuye al incidente de la queja de los helenistas da la impresión de que se daba cuenta que estaba describiendo el origen del cargo. Por lo demás, los Padres y escritores antiguos han visto siempre en estos siete la institución de los “diáconos,” hasta el punto de que, a mediados aún del siglo π , en Roma y otras partes, **el número de diáconos estaba limitado a siete**, en recuerdo sin duda de éstos, que se consideraban los primeros ⁶¹.

Ni a esto se opone el que, antes ya de estos siete, hubiese habido en la comunidad de Jerusalén *diáconos* hebreos, encargados del reparto de socorros a las personas necesitadas. El texto bíblico parece suponer más bien que los había, y sería de la actuación de esos *diáconos* hebreos de lo que se quejan precisamente los helenistas. Mas esos diáconos hebreos, o mejor, esos encargados de la *diaconia* cotidiana (v.1), tendrían exclusivamente la función y el reparto de las ayudas materiales, y la queja de los helenistas habría sido la ocasión de que los apóstoles pensaran en la institución más completa y permanente. Esta institución en Jerusalén con los *siete*, y de ahí se habría extendido, a otras comunidades, pues San Pablo habla de *diáct* Esteban (cía de Filipo) (Flp 1:1), y en las pastorales se da como regularmente establecido en todas las iglesias hermanas (v 3:8-13).

Al no posee una determinada asignación para la *diaconia* o servicio de las mesas en aquellas circunstancias concretas, **pero no al diaconado eclesiástico** de que habla Pablo; es cierto que luego Esteban y Felipe aparecen dedicados **al ministerio de la palabra**, pero esto no sería porque hubiesen recibido en esa ocasión tal ministerio, **sino porque ya lo tenían antes**. Otros, como P. Gächter, van al extremo opuesto, y no sólo afirman que fue designación para un ministerio permanente en la Iglesia, sino que añaden que ese ministerio no fue el diaconado, sino un ministerio de mucha más amplitud, que abarcaba todo lo relativo a la cura de almas dentro del grupo helenista, tarea idéntica a la que vemos que desempeñan en la iglesia de Efeso **los llamados obispos** (cf. Act 20:28). Añade Gächter que probablemente entonces, o poco más tarde, habrían sido elegidos también *siete hebreos*, con las mismas funciones y prerrogativas respecto del grupo palestinese que los anteriores respecto del grupo helenista. Estos siete hebreos serían

los que luego aparecen de improviso en la Iglesia de Jerusalén con el nombre de *presbíteros* (cf. 11:30) ⁶².

Desde luego, esta interpretación de Gächter es posible, pero creemos que hay que suplir muchas cosas. En cuanto a la opinión de Wikenhauser, parece quedar excluida, al menos en la intención de Lucas, **por la solemnidad misma de esa imposición de manos unida a la oración** (v.6).

Como final de la narración, San Lucas, igual que en capítulos anteriores (cf. 2:41-47; 4:4; 5:14), vuelve a señalar los continuos progresos de la Iglesia (v.7). Esta vez, además, nos da el dato concreto de que entre los convertidos había “numerosa muchedumbre de sacerdotes.” Probablemente estos sacerdotes pertenecían a la clase modesta, del tipo de Zacarías (cf. Lc 1:5), y no a las grandes familias sacerdotales, todas del partido de los saduceos, enemigos encarnizados del naciente cristianismo (cf. 4:1; 5:17). Por lo demás, **su adhesión a la fe cristiana no impedía que siguieran ejerciendo sus funciones sacerdotales**, al igual que los simples fieles e incluso los apóstoles seguían asistiendo a los actos de culto en el templo (cf. 2:46; 3:1; 21:20-26), pues entre judaísmo y cristianismo no se había producido aún la ruptura.

Esteban, conducido ante el sanedrín, 6:8-15.

⁸ Esteban, lleno de gracia y de virtud, hacía prodigios y señales grandes en el pueblo. ⁹ Se levantaron algunos de la sinagoga fundada de los libertos, cirenenses y alejandrinos y disputar con Esteban, ¹⁰ sin poder resistir a la espíritu con que hablaba” ¹¹ Entonces sobornaron a los que dijese: Nosotro hemos oído a éste proferir blasfemas contra Moisés y contra Dios. ¹² Y conmociono el pueblo a los ancianos y escribas, y llegando le arrestaron y le llevaron ante el sanedrín. ¹³ Presentaron testigo. Se decían: Este hombre no cesa de proferir palabras contra el lugar santo y contra la Ley; ¹⁴ y nosotros le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y mudará las costumbres que nos dio Moisés. 15 Fijando los ojos en él todos los que estaban sentados en el sanedrín, vieron su rostro como el rostro de un ángel.

Comienza el choque entre judaísmo y cristianismo. Hasta ahora ha habido, es cierto, persecuciones contra los apóstoles, pero era cosa del sanedrín, que no quería que hablasen en nombre de Jesús (cf. 4:1-3; 5:28); el pueblo, por el contrario, los aplaudía y tenía en gran estima (cf. 5:13-26). Y es que Pedro y los apóstoles exigían, sí, la fe en Jesús, pero seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 2:38; 3:1; 10:14; n i-3); ahora, en cambio, el grupo de los helenistas, cuyo portavoz podemos ver en Esteban, parece moverse con más libertad, y los judíos comienzan a darse cuenta que pelagra su situación de privilegio. No sólo matarán a Esteban (cf. 7:54-58), sino que desencadenarán una persecución contra la Iglesia, persecución que, a lo que parece, iba dirigida contra los helenistas, no contra los palestinos, que pueden permanecer libremente en Jerusalén (cf. 8:1-3). Ese grupo de los helenistas será el que en Antioquía comience a predicar también a los gentiles y a admitirlos en la Iglesia (cf. 11:20-21), y dos helenistas, Bernabé y Saulo, serán luego, a pesar de la oposición que encuentran (cf. 15:1-2), los principales promotores de dicho movimiento (cf. 11:22-26; 13:3; 15:12).

No se dice sobre qué versaban concretamente las disputas con Esteban; lo que sí se dice es que los que disputaban con él eran sobre todo judíos *helenistas*, pues pertenecían a la “sinagoga llamada de los libertos, cirenenses.” (v.9). Alude aquí San Lucas a sinagogas que tenían en Jerusalén los judíos de la diáspora y que les servían de punto de reunión, según los diversos lugares de origen. No está claro de cuántas sinagogas se trata. Probablemente son tres: la de los “li-

bertos,” de procedencia romana, descendientes de aquellos prisioneros judíos que Pompeyo llevó a Roma como esclavos en el año 63 a. G., y que luego habían conseguido su libertad; la de los “cirenenses y alejandrinos,” provenientes de las florecientes colonias judías de Cirenaica y Egipto; y la de “los de Gilicia y Asia,” provincias romanas del Asia Menor, que albergaban numerosos judíos llegados allí atraídos por el comercio. También pudiera ser, sin embargo, que se aluda a una sola sinagoga, la llamada de los “libertos,” y a ella estarían agregados los cuatro grupos nacionales que se mencionan; o incluso que se trate de cinco sinagogas distintas. Entre los de “Cilicia” estaría, sin duda, Saulo, natural de Tarso, a quien luego vemos presente cuando la lapidación de Esteban (cf. 7:58).

Esos judíos helenistas reaccionan violentamente contra la predicación de Esteban, probablemente antiguo compañero de sinagoga; pues, aunque de su vida anterior nada sabemos, la índole de su discurso y la manera de citar la Escritura dan la impresión de una formación alejandrina, que recuerda a Filón. Al no poder vencerle, recurren a falsos acusadores, a fin de excitar al pueblo, que hasta entonces se había mantenido favorable a los apóstoles (v. 10-12).

Las acusaciones contra él son muy graves, imputándole el haber proferido palabras contra el templo y contra la Ley (v. 11-14), dos cosas que son la base del nacionalismo judío, que luego se alegarán también contra San Pablo (cf. 21:28) y, en parte, habían sido ya alegadas contra Jesucristo (cf. Mc 14:58). Se trata de testigos “falsos” y, por tanto, no sabemos cuáles serían en realidad los términos empleados por Esteban en su predicación; sin embargo, como permite suponer la índole del discurso que luego pronunciará en su defensa (cf. 7:1-53), parece que no todo era invención. Fuesen cuales fuesen los términos empleados, a buen seguro que su predicación dejaba traslucir, como lo deja traslucir su discurso, que el Mesías Jesús había implantado una nueva accionoespiritual y que el templo de Jerusalén y la Ley de Moisés **debían dejar paso a un templo más espiritual y a una ley más universal**. Únicamente que sus acusadores desfiguraban y exageraban las cosas a fin de impresionar más al pueblo, como si Esteban afirmase simplemente que Jesús había venido para destruir materialmente el templo y abolir la Ley de Moisés.

Como es obvio, la impresión producida en la muchedumbre fue muy fuerte. Ninguna acusación más a propósito para unir a todos los judíos, dirigentes y pueblo, en un frente común contra Esteban. Por eso, todos ya unidos, se lanzan sobre él y “le llevan ante el sanedrín” (v.12), cuyos miembros rectores, dados sus viejos celos contra el cristianismo (cf. 4:17-18; 5:28-40), se alegrarían, sin duda, de que, por fin, también el pueblo comenzase a oponerse a la nueva doctrina. Entre tanto, Esteban, según dice San Lucas, estaba como transfigurado por la alegría de padecer persecución por el nombre de Jesús. Eso parece querer significar la expresión “como el rostro de un ángel” (v.15). Se trata, sin duda, de una especie de *transfiguración* (cf. Ex 34:29-35; Mt 17:2), probablemente en relación con la **visión de la gloria de Dios**, de que se habla en 7:55-56. Incluso es probable, bajo el punto de vista literario, que este v.15 estuviera unido a los v.55-56, cuya narración quedó interrumpida para dar lugar a la inserción del discurso, que procedía de otra fuente.

Discurso de Esteban, 7:1-53.

¹ Díjole el sumo sacerdote: ¿Es como éstos dicen? ² El contestó: “Hermanos y padres, escuchad: El Dios de la gloria se apareció a nuestro padre Abraham cuando moraba en Mesopotamia, antes que habitase en Jarán, ³ y le dijo: Sal de tu tierra y de tu parentela y ve a la tierra que yo te mostraré. ⁴ Entonces salió del país de los caldeos y habitó en Jarán. De allí, después de la muerte de su padre, se trasladó a esta tierra, en la cual vosotros habitáis ahora; ⁵ no le dio en ella heredad, ni aun un pie

de tierra, mas le prometió dársela en posesión a él, y a su descendencia después de él, cuando no tenía hijos. ⁶ Pues le habló Dios: “Habitará tu descendencia en tierra extranjera y la esclavizarán y maltratarán por espacio de cuatrocientos años; ⁷ pero al pueblo a quien han de servir le juzgaré yo, dice Dios, y después de esto saldrán y me adorarán en este lugar.” ⁸ Luego le otorgó el pacto de la circuncisión; y así engendró a Isaac, a quien circuncidó el día octavo, e Isaac a Jacob y Jacob a los doce patriarcas. ⁹ Pero los patriarcas, por envidia de José, vendieron a éste para Egipto; ¹⁰ mas Dios estaba con él y le sacó de todas sus tribulaciones, y le dio gracia y sabiduría delante del Faraón, rey de Egipto, que le constituyó gobernador de Egipto y de toda su casa” u Entonces vino el hambre sobre toda la tierra de Egipto y de Cañán, y una gran tribulación, de modo que nuestros padres no encontraban provisiones; ¹² mas oyendo Jacob que había trigo en Egipto, envió primero a nuestros padres, ¹³ y a la segunda vez José fue reconocido por sus hermanos y su linaje dado a conocer al Faraón. ¹⁴ Envió José a buscar a su padre con toda su familia, en número de setenta y cinco personas; ¹⁵ y descendió Jacob a Egipto, donde murieron él y nuestros padres. ¹⁶ Fueron trasladados a Siquem y depositados en el sepulcro que Abraham había comprado a precio de plata, de los hijos de Emmor en Siquem. ¹⁷ Cuando se iba acercando el tiempo de la promesa hecha por Dios a Abraham, el pueblo creció y se multiplicó en Egipto, ¹⁸ hasta que surgió sobre Egipto otro rey que no había conocido a José. ¹⁹ Usando de malas artes contra nuestro linaje, afligió a nuestros padres hasta hacerlos exponer a sus hijos para que no viviesen. ²⁰ En aquel tiempo nació Moisés, hermoso a los ojos de Dios, que fue criado por tres meses en casa de su padre; ²¹ y que, expuesto, fue recogido por la hija del Faraón, que le hizo criar como hijo suyo. ²² Y fue Moisés instruido en toda la sabiduría de los egipcios y era poderoso en palabras y obras. ²³ Así que cumplió los cuarenta años sintió deseos de visitar a sus hermanos, los hijos de Israel; ²⁴ y viendo a uno maltratado, le defendió y le vengó, matando al egipcio que le maltrataba. ²⁵ Creía él que entenderían sus hermanos que Dios les daba por su mano la salud, pero ellos no lo entendieron. ²⁶ Al día siguiente vio a otros dos que estaban riñendo, y procuró reconciliarlos, diciendo: ¿Por qué, siendo hermanos, os maltratáis uno a otro? ²⁷ Pero el que maltrataba a su prójimo le rechazó diciendo: ¿Y quién te ha constituido príncipe y juez sobre nosotros? ²⁸ ¿Acaso pretendes matarme, como mataste ayer al egipcio? ²⁹ Al oír esto huyó Moisés, y moró extranjero en la tierra de Madián, en la que engendró dos hijos. ³⁰ Pasados cuarenta años se le apareció un ángel en el desierto del Sinaí, en la llama de una zarza que ardía. ³¹ Se maravilló Moisés al advertir la visión, y acercándose para examinarla, le fue dirigida la voz del Señor: ³² “Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.” Estremeciéndose Moisés y no se atrevía a mirar. ³³ El Señor le dijo: “Desata el calzado de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra santa. ³⁴ He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído sus gemidos. Por eso he descendido para librarlos; ven, pues, que te envíe a Egipto.” ³⁵ Pues a este Moisés, a quien ellos negaron diciendo: ¿Quién te ha constituido príncipe y juez?, a éste le envió Dios por príncipe y redentor por mano del ángel que se le apareció en la zarza. ³⁶ El los sacó, haciendo prodigios y milagros en la tierra de Egipto, en el mar Rojo y en el desierto por espacio de cuarenta años. ³⁷ Ese es el Moisés que dijo a los hijos de Israel: Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta corno yo. ³⁸ Ese es el que estuvo en medio de la asamblea en el desierto

con el ángel, que en el monte de Sinaí le hablaba a él, y con nuestros padres; ése es el que recibió la palabra de vida para entregársela a vosotros,³⁹ y a quien no quisieron obedecer nuestros padres, antes le rechazaron y con sus corazones se volvieron a Egipto,⁴⁰ diciendo a Arón: Haznos dioses que vayan delante de nosotros, porque ese Moisés que nos sacó de la tierra de Egipto no sabemos qué ha sido de él.⁴¹ Entonces se hicieron un becerro y ofrecieron sacrificios al ídolo, y se regocijaron con las obras de sus manos.⁴² Dios se apartó de ellos y los entregó al culto del ejército celeste, según que está escrito en el libro de los profetas. “¿Acaso me habéis ofrecido víctimas y sacrificios | durante cuarenta años en el desierto, casa de Israel?⁴³ Antes os trajisteis la tienda de Moloc | y el astro del dios Refán, | las imágenes que os hicisteis para adorarlas. | Por eso yo os transportaré al otro lado de Babilonia.”⁴⁴ Nuestros padres tuvieron en el desierto la tienda del testimonio, según lo había dispuesto el que ordenó a Moisés que la hiciesen, conforme al modelo que había visto.⁴⁵ Esta tienda la recibieron nuestros padres, y la introdujeron cuando con Josué ocuparon la tierra de las gentes, que Dios arrojó delante de nuestros padres; y así hasta los días de David,⁴⁶ que halló gracia en la presencia de Dios y pidió hallar habitación para el Dios de Jacob.⁴⁷ Pero fue Salomón quien le edificó una casa.⁴⁸ Sin embargo, no habita el Altísimo en casas hechas por mano de hombre, según dice el profeta:⁴⁹ “Mi trono es el cielo, | y la tierra el escabel de mis pies; | ¿qué casa me edificaréis a mí, dice el Señor, | o cuál será el lugar de mi descanso?⁵⁰ ¿No es mi mano la que ha hecho todas las cosas?”⁵¹ Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros.⁵² ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Dieron muerte a los que anunciaban la venida del Justo, a quien vosotros habéis ahora traicionado y crucificado, vosotros,⁵³ que recibisteis por ministerio de los ángeles la Ley y no la guardasteis.

Este largo discurso de Esteban, el más extenso de los conservados en el libro de los Hechos, es un recuento sumario de la historia de Israel, particularmente de sus dos primeras épocas, la patriarcal (v.1-ió) y la mosaica (v. 17-43). De los tiempos posteriores apenas se recoge otra cosa que lo relativo a la construcción del templo, para tener ocasión de recalcar precisamente que Dios no habita en casas hechas por mano de hombre (v.44-50). A estas tres fases o partes, en que queda dividida la historia de Israel, sigue la parte de argumentación propiamente dicha, haciendo resaltar que, al igual que sus padres, también ahora los judíos se han mostrado rebeldes a Dios, dando muerte a Jesucristo (v.51-53).

A primera vista extraña un poco la orientación y estructura de este discurso, que parece no tener nada que ver con el caso presenté. Se había acusado a Esteban de proferir palabras contra Dios, contra la Ley y contra el templo (cf. 6:11-13), Y a esto es a lo que debe responder ante el sanedrín (cf. 7:1). Pues bien, todos esperaríamos un discurso de circunstancias, en que fuera respondiendo a esas acusaciones; y, sin embargo, no parece hacer la menor alusión a dichas acusaciones, quedando incluso en penumbra cuál pueda ser el fin concreto a que apunta en su discurso.

La mayoría de los críticos dicen no tratarse de un discurso auténtico de Esteban, sino que es obra del autor de los Hechos, exponiendo ahí, por boca de Esteban, sus **puntos de vista teológicos**. Sin embargo, no vemos por qué esos puntos de vista, que se suponen de Lucas, no pueden ser ya de Esteban; ni vemos razón para negar que, en lo sustancial, el discurso sea de Esteban. Ciertamente, no se hace la defensa de una manera directa y basándose en razonamientos, como

esperaríamos nosotros, sino indirectamente, a base de una exposición de **hechos y citas de la Biblia**. Era un procedimiento muy en uso entre los doctores judíos, y vemos que es el mismo que usa San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (cf. 13:16-41), aunque con la diferencia de que San Pablo pudo terminar el discurso y Esteban hubo de interrumpirlo. En esa exposición de hechos se trasluce ya desde un principio la tesis, con más o menos claridad, pero es sólo al final cuando debe quedar del todo patente. En el caso de Esteban nos falta precisamente ese final, en el que a buen seguro pensaba aludir directamente a las acusaciones; con todo, la tesis se ve ya desde un principio. Se le había acusado de proferir palabras contra Dios, contra Moisés y contra el templo, y probablemente eso es lo que le induce a comenzar con la llamada de Dios a Abraham y seguir con la historia de Moisés y la del templo, hablando de cada uno de los tres puntos con la más profunda reverencia. La consecuencia era clara: sus acusadores no estaban en lo cierto. Pero al mismo tiempo va preparando otra consecuencia: la de que es posible una ley más universal y un templo más espiritual, tal como se presentan en **la nueva obra establecida por Jesucristo**. A ese fin apunta cuando recuerda a sus oyentes que los beneficios de Dios en favor de Israel son ya anteriores a la Ley de Moisés y que también fuera del templo puede Dios ser adorado (cf. v.2-16.48-49); y cuando insiste en la rebeldía de Israel contra todos los que Dios le ha ido enviando como salvadores (cf. v.g. 25.39.52), al igual que han hecho ahora con Jesucristo (v.52). Estas ideas, verdaderamente revolucionarias para la mentalidad judía de entonces, serán luego más ampliamente desarrolladas por San Pablo (cf. Rom 2:17-29; 4:10-19; Gal 3:16-29; Heb 3:1-6; 9, 23-28), que es casi seguro estuvo presente al discurso de Esteban (cf. v.60), y que bien pudo ser de quien recibió la información San Lucas.

Son de notar, en la parte del discurso relativa a Moisés (v.17-43), algunas expresiones que más bien parecen recordarnos a Jesucristo, tales como “le negaron” o el término “redentor” (v.35), expresiones que nunca se aplican a Moisés en ningún otro libro de la Biblia.

Ello parece tener su explicación en que Esteban, al narrar los hechos de la vida de Moisés, proyecta sobre él la imagen de Jesucristo, del que Moisés sería *tipo* o figura. Por eso, le viene muy bien el texto de Dt 18:15, citado en sentido mesiánico, **que atribuye al Mesías un papel análogo al de Moisés** (v.37). Por lo demás, este texto había sido citado ya también por San Pedro y aplicado a Jesucristo (cf. 3:22).

Otra cosa digna de notar en este discurso de Esteban son las divergencias entre algunas de sus afirmaciones y la narración bíblica correspondiente. Algunas son tan acentuadas, que en los tratados sobre inspiración bíblica, al hablar de la inerrancia, no puede faltar nunca alguna alusión a este discurso de Esteban y a sus, al menos aparentes, inexactitudes históricas. Primeramente, enumeraremos estas “inexactitudes,” y luego trataremos de dar la explicación.

Quizás la más llamativa sea su afirmación de que Jacob fue sepultado en *Siquem* en un sepulcro que *Abraham había comprado* a los hijos de Emmor (v.16). Pues bien, según la narración bíblica, quien fue sepultado en ese lugar no fue Jacob, sino José, y el campo no había sido comprado por Abraham, sino por Jacob (cf. Gen 33:19; Jos 24:32); de Jacob se dice expresamente que fue sepultado en la gruta de Macpela, junto a Hebrón, donde ya lo habían sido también Abraham e Isaac (cf. Gen 49:29-32; 50:13). Otra diferencia es la relativa a la muerte de Teraj, padre de Abraham; según la afirmación de Esteban, Abraham salió de Jarán después de morir su padre (v.4), mientras que, a juzgar por los datos del Génesis, éste debió de vivir todavía bastante tiempo después de partir Abraham para Palestina, pues muere a los doscientos cinco años (Gen 11:32), y cuando Abraham sale para Palestina debía de tener sólo ciento cuarenta y cinco (cf. Gen 11:26; 12:4). Igualmente hay divergencia entre la cifra de cuatrocientos años de estancia en Egipto, señalada por Esteban (v.6), y la de cuatrocientos treinta indicada en el Éxodo (Ex 12:40),

así como en el número de personas que acompañaban a Jacob cuando bajó a Egipto: setenta y cinco según Esteban (v.14), y setenta según la narración bíblica (cf. Gen 46:27; Ex 1:5). La hay también al decirnos que Dios aparece a Abraham estando todavía en Mesopotamia (v.2), contra lo que expresamente se dice en el Génesis de que la aparición tuvo lugar cuando Abraham estaba ya en Jarán (Gen 11:31-12:4). Añadamos que, según Esteban, es un “ángel” quien aparece a Moisés y le da la Ley (v.30. 38.53), mientras que en el Éxodo es Yahvé mismo quien habla a Moisés (cf. Ex 19:3.9.21; 24:18; 34:34-35). Ni debemos omitir la mención que se hace de Babilonia (v.43) en la cita de un texto de Amos, el cual, sin embargo, no habla de Babilonia, sino de Damasco (cf. Am 5:27).

La explicación de todas estas divergencias no es cosa fácil. Hay autores que tratan de armonizarlas a todo trance, aunque sus explicaciones, a veces, parecen tener bastante de artificial y apriorístico. Así, por ejemplo, hablan de que, aunque los restos de Jacob fueran depositados en la cueva de Macpela junto a Hebrón, bien pudo ser que, con ocasión del traslado de los restos de José a Siquem, fueran también trasladados allí los de Jacob; y que, además del campo comprado junto a Hebrón, Abraham hubiese comprado anteriormente otro campo junto a Siquem, como parece dar a entender el hecho de que allí edificó un altar al Señor (cf. Gen 12:6-7), lo que supone que tenía en aquel lugar terrenos de su propiedad. En cuanto a la cifra de doscientos cinco años para la muerte de Teraj, nótese que el *Pentateuco samaritano* dice que Teraj murió de ciento cuarenta y cinco años, en perfecta armonía con lo afirmado por Esteban; y es que en la cuestión de números, el texto hebreo, particularmente en el Pentateuco, ha sufrido muchas alteraciones y no es fácil saber a qué atenernos. Lo mismo se diga del número cuatrocientos treinta para los años de estancia de los israelitas en Egipto, y del número 70 al computar las personas que bajaron a ese país con Jacob; de hecho, en Gen 15:30, se da también el número cuatrocientos como años de estancia en Egipto, que, por lo demás, es número redondo, y, en cuanto al número de los que acompañaban a Jacob, los Setenta ponen 75, igual que Esteban. Menor dificultad ofrecería aún lo de la aparición en Mesopotamia, pues probablemente Abraham recibió órdenes de Dios dos veces (cf. Gen 15:7). Y por lo que respecta a que sea un ángel y no Yahvé quien aparece a Moisés, dicen que tampoco debe urgirse demasiado la divergencia, pues es opinión común de los teólogos, defendida ya por Santo Tomás, que en las apariciones de Dios referidas en el Pentateuco era un ángel el que se aparecía, el cual representaba a Yahvé y hablaba en su nombre. Y, en fin, el poner *Babilonia* en vez de *Damasco* no era sino interpretar la profecía a la luz de la historia, como era costumbre entre los rabinos. Por lo demás, el sentido no cambia en nada, pues para ir a Babilonia desde Palestina había que atravesar Siria y el territorio de Damasco⁶³.

Tal es, a grandes líneas, la explicación que de estas divergencias suelen dar muchos de nuestros comentaristas bíblicos, particularmente los antiguos. No cabe duda que en estas explicaciones hay mucho de verdad, como es lo que se dice referente a alteraciones del texto bíblico en la cuestión de números y a la sustitución de Damasco por Babilonia; pero, a veces, como al querer explicar la compra del campo en Siquem por Abraham, creemos que hay mucho de apriorístico. Todo induce a creer que, en los puntos divergentes, Esteban no depende del texto bíblico, sino de tradiciones judías entonces corrientes, escritas u orales, que circulaban paralelas a las narraciones bíblicas, y que sus mismos oyentes aceptaban prácticamente en calidad de sustitución de la Biblia. Así, por ejemplo, por lo que se refiere a la duración de la estancia de los israelitas en Egipto, parece que circulaban dos corrientes, la de cuatrocientos y la de cuatrocientos treinta años; de hecho, Filón, al igual que Esteban, pone la cifra de cuatrocientos, el libro de los Jubileos la de 430, y Josefo unas veces va con los de cuatrocientos y otras con los de cuatrocientos treinta.

Por lo que se refiere a esa manera de hablar de Esteban, como si no hubiera sido Yahvé

mismo, sino un ángel, quien se presentaba a Moisés, quizás mejor que la explicación antes dada, sea preferible explicarlo, atendiendo a que en las tradiciones judías de entonces, a fin de que resaltase la trascendencia divina, no se admitía comunicación directa entre Dios y Moisés, sino sólo a través de los ángeles. Vestigios de esta concepción los tenemos también en otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Gal 3:19; Heb 2:2).

Martirio de Esteban, 7:54-60.

⁵⁴ Al oír estas cosas se llenaron de rabia sus corazones y rechinaban los dientes contra él. ⁵⁵ El, lleno del Espíritu Santo, miró al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús en pie a la diestra de Dios, ⁵⁶ y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre en pie, a la diestra de Dios. ⁵⁷ Ellos, gritando a grandes voces, tapáronse los oídos y se arrojaron a una sobre él. ⁵⁸ Sacándole fuera de la ciudad le apedreaban. Los testigos depositaron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo; ⁵⁹ y mientras le apedreaban, Esteban oraba, diciendo: Señor Jesús, recibe mi espíritu. ⁶⁰ Puesto de rodillas, gritó con fuerte voz: Señor, no les imputes este pecado. Y diciendo esto se durmió. Saulo aprobaba su muerte.

Duras eran las acusaciones que Esteban había lanzado contra los judíos en su discurso (cf. v.25.39-43.51), pero quizás ninguna hiriera tanto su sensibilidad como la de que “no observaban la Ley” (v.53). Eso no lo podían tolerar quienes hacían gala de ser fieles observadores de la misma; por eso, llenos de rabia, interrumpen el discurso (v.54), y Esteban puede hablar ya sólo a intervalos, y esto sin seguir el hilo de su razonamiento (v.56.59-60).

La afirmación de que estaba viendo a Jesucristo en pie ⁶⁴, a la derecha de Dios (v.56), les acabó de enfurecer, provocando un verdadero tumulto (v.57). Esa afirmación era como decir que Jesús de Nazaret, a quien ellos habían crucificado, participaba de la soberanía divina, lo cual constituía una blasfemia inaudita para los oídos judíos. Si hasta ahora el proceso había seguido una marcha más o menos regular: conducción ante el sanedrín (6:12), acusación de los testigos (6:13-14), defensa del acusado (7:1-53), a partir de este momento la cosa degenera en motín popular. No consta que el Sumo Sacerdote, como presidente del sanedrín, pronunciara sentencia formal de condenación; es probable que no, y que el proceso quedara ahí interrumpido ante la actitud tumultuaria de los asistentes que, sin esperar a más, se arrojan sobre Esteban y, sacándole de la ciudad, le apedrearon (v.57-58). De otra parte, el sanedrín a buen seguro que veía todo eso con buenos ojos, pues con ello evitaba su responsabilidad ante la autoridad romana, que no permitía llevar a cabo la ejecución de una sentencia capital sin su aprobación (cf. Jn 18:31).

Hay autores, sin embargo, que creen que hubo verdadera sentencia condenatoria del sanedrín, aunque sin la normal votación, pues la manifestación tumultuaria de los jueces contra el acusado (v.57) valía más que una votación. De hecho, la lapidación se lleva a cabo, no de modo anormal, sino conforme a las prescripciones de la Ley contra los blasfemos, sacándole de la ciudad (cf. Lev 24, 14-16) y comenzando los testigos a arrojar las primeras piedras (cf. Dt 17:6-7). Probablemente esos testigos (v.58) son los mismos que presentaron la acusación contra Esteban en el sanedrín (cf. 6, 13-14) Y ahora, conforme era costumbre, se despojan de sus mantos (v.58) para tener más libertad de movimientos al arrojar las piedras. Incluso se ha querido ver en Saulo, a cuyos pies depositan sus mantos los testigos (v.58) y del que se hace notar expresamente que aprobaba la muerte de Esteban (v.60), un representante oficial del sanedrín para la ejecución de la sentencia. El mismo Saulo, ya convertido, dirá más tarde ante Agripa que él “daba su voto” cuando se condenaba a muerte a los cristianos (cf. 26:10). ¿No habrá aquí una alusión a su papel

oficial cuando la sentencia y lapidación de Esteban?

Todo esto es posible, pues la narración de Lucas es demasiado concisa. Pero, desde luego, por ninguna parte encontramos indicios, ni en el texto bíblico ni en la tradición, de que Saulo formase parte o tuviese cargo alguno en el sanedrín. En cuanto a la frase “daba su voto,” aun suponiendo que se refiera a la condena de Esteban, puede entenderse en sentido metafórico, significando simplemente que Saulo era uno de los instigadores de esa persecución contra los cristianos. Y si los testigos depositan sus mantos a los pies de Saulo ⁶⁵, ello no prueba que éste tuviese en aquel acto una representación oficial, sino que puede ser simplemente porque “destacaba ya entre sus coetáneos” como enemigo encarnizado de los cristianos (cf. 22:19-20; Gal 1:13-14). Mas, sea lo que fuere de Saulo y de la representación que allí pudiera tener, la narración de

Lucas no excluye que para la lapidación de Esteban hubiera una sentencia formal del sanedrín. En ese caso, surge enseguida la dificultad de cómo se iba a atrever el sanedrín a ejecutar una sentencia de muerte **sin haber sido confirmada por** el procurador romano. Sería el mismo caso que el de Jesucristo (cf. Mc 14:64; Jn 18:31), y aquí por ninguna parte aparece la intervención del procurador. Quizás la explicación pudiera estar en que se hallase entonces vacante el cargo de procurador, como lo sería, por ejemplo, durante el tiempo comprendido entre la destitución de Pilato, a principios del año 36, y la llegada de su sucesor Marcelo. En efecto, sabemos que en el año 62, durante una vacancia semejante, en el intervalo entre la muerte del procurador Festo y la llegada de su sucesor Albino, el sanedrín ordenó la lapidación de Santiago, obispo de Jerusalén ⁶⁶.

La muerte de Esteban, encomendando su alma al Señor (v.59) y rogando por sus perseguidores (v.60), ofrece un sorprendente paralelo con la de Jesucristo en la primera y séptima de sus palabras desde la cruz, conservadas únicamente por San Lucas (cf. Lc 23:34,46). Extraordinaria grandeza de ánimo la de este primer mártir del cristianismo, que, como su Maestro, muere rogando por los que estaban quitándole la vida. Su oración iba a ser eficaz. Hermosamente dice San Agustín: *Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet* ⁶⁷.

Persecución contra la Iglesia, 8:1-3.

¹ Aquel día comenzó una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría, ² A Esteban lo recogieron algunos varones piadosos, e hicieron sobre él gran luto. ³ Por el contrario, Saulo devastaba la Iglesia, y, entrando en las casas, arrastraba a hombres y mujeres y los hacía encarcelar.

La muerte de Esteban fue el comienzo de una persecución general contra la iglesia de Jerusalén (v.1), que casi es tanto como decir contra la totalidad del cristianismo de entonces, puesto que fuera de la ciudad (cf. 5:16) apenas si habría sido predicado el Evangelio. El impulso inicial de esta persecución debió partir, más que del sanedrín, de los miembros de aquellas mismas sinagogas que provocaron el levantamiento contra Esteban (cf. 6:9-12), y Saulo era su principal instrumento (v.3); él mismo aceptará más tarde esta responsabilidad (cf. Gal 1:13-14). Claro es que tal persecución, que seguirá en aumento (cf. 9:1), gozaba de la plena aprobación del sanedrín (cf. 22:5; 26:10).

Pero la persecución, al dispersar a los fieles fuera de Jerusalén, produjo un efecto que los perseguidores no habían previsto; es, a saber, el de provocar la difusión del cristianismo fuera de la zona de Jerusalén, o sea, en las regiones de Judea y Samaría, al sur y al norte de la ciudad santa (v.1.4), e incluso en regiones mucho más apartadas, como Fenicia, Siria y Chipre (cf. 11:19).

Con esto, dando así cumplimiento a la profecía de Cristo (cf. 1:8), comienza una segunda etapa en la historia de la fundación de la Iglesia; la tercera comenzará con la fundación de la iglesia de Antioquía (cf. 11:20).

Causa extrañeza la frase “*todos*, fuera de los apóstoles, se dispersaron..” (v.1), y se han intentado diversas explicaciones. Desde luego, parece claro que ese “*todos*” no ha de tomarse en sentido estricto, sino como locución hiperbólica (cf. Mt 3:5; Mc 1:33), mirando a aquellos cristianos destacados más expuestos a las iras de los perseguidores. Además, todo hace suponer que la persecución iba dirigida sobre todo contra los cristianos de procedencia helenista, como Esteban, y no contra los de procedencia palestinese, que seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 11:2; 21:20-24). Así se explica por qué los apóstoles puedan quedar en Jerusalén y aparezcan luego actuando libremente (cf. 8:14; 11:2). Si Lucas hace mención explícita de ellos, parece ser que era porque quería hacer constar que todos los apóstoles quedaron en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio habla de una orden del Señor a sus apóstoles, poco antes de la ascensión, mandando que no abandonasen Jerusalén hasta pasados doce años⁶⁸. Mas sea de eso lo que fuere, está claro que entre los apóstoles, que se quedan, y los helenistas dispersados no había divergencias ni rozamientos (cf. 8:14; 11:22), aunque sí pudiera haber puntos de vista distintos, como trataremos de explicar al comentar Act 21:17-26 y Gal 2:11-14.

Una noticia intercala aquí San Lucas en este breve relato de la persecución contra la Iglesia, y es la relativa a la sepultura de Esteban (v.2). Los “*varones piadosos*,” que se encargan de recoger y dar sepultura a su cuerpo, no parece que fueran cristianos, pues los contrapone a “*todos*” del versículo anterior, que habían huido; por lo demás, difícilmente los habría designado con esa expresión, sino más bien con la de “*hermanos*” o “*discípulos*.” Probablemente eran judíos helenistas, de tendencias más moderadas que los perseguidores, e incluso amigos personales de Esteban. Algo parecido había sucedido con el cadáver de Jesucristo (cf. Jn 19:38-39).

II. Expansión de la Iglesia Fuera de Jerusalén 8:4-12:25.

Predicación del diácono Felipe en Samaría 8:4-8.

⁴ Los que se habían dispersado iban por todas partes predicando la palabra. ⁵ Felipe bajó a la ciudad de Samaría y predicaba a Cristo. ⁶ La muchedumbre a una oía atentamente lo que Felipe le decía y admiraba los milagros que hacía; ⁷ pues muchos espíritus impuros salían gritando a grandes voces, y muchos paralíticos y cojos eran curados, ⁸ lo cual fue causa de gran alegría en aquella ciudad.

Con toda naturalidad, y como sin darle importancia, nos cuenta aquí San Lucas un hecho trascendental en la historia de la Iglesia primitiva, al comenzar ésta a desprenderse del judaísmo para extender su acción por el mundo todo (v.4-5). Nos había dicho antes que los huidos de Jerusalén se habían dispersado por las “*regiones de Judea y Samaría*” (v.1); si ahora sólo habla de la predicación en Samaría, y no de la predicación en Judea, no es porque dicha predicación no tuviese lugar también en Judea (cf. Gal 1:22; i Tes 2:14), sino porque ésa no interesa ya al plan que se ha propuesto de ir preparando la evangelización del mundo gentil, para lo que la evangelización de los samaritanos era un primer paso⁶⁹.

Este Felipe que predica en Samaría (v.5) no es el apóstol Felipe (cf. 1:13), pues a los apóstoles se les supone en Jerusalén (v.1.14), sino el diácono Felipe, segundo en la lista después

de Esteban (cf. 6:5). Este mismo Felipe aparece más tarde en Cesárea y es llamado “evangelista” (cf. 21:8). Probablemente de él recibió San Lucas la información que aquí nos transmite **sobre la evangelización en Samaría**.

No está claro cuál fuera la ciudad de Samaría en que predica Felipe, pues la expresión de San Lucas “bajó a la ciudad de la Samaría” (..εις την πόλιν της Σαμαρίας) resulta oscura. La interpretación más obvia es la de que aquí “Samaría,” lo mismo que en los v.9 y 14, indica la *región* y no la ciudad de tal nombre; ésta, sin embargo, a juicio de muchos autores, quedaría indicada automáticamente bajo la designación “la ciudad,” pues no se ve qué otra ciudad en la región, a excepción de Samaría, la capital, tuviese tanta importancia que pudiese ser designada como *la ciudad de Samaría*. Quizás entre los judíos no era designada directamente por su nombre, debido a que dicha ciudad se llamaba en aquel tiempo *Sebaste* (= Augusta), nombre que le había sido impuesto por Herodes el Grande en homenaje al emperador Augusto, y ese nombre sabía a idolatría.

Resulta extraño, sin embargo, que se aluda aquí a la ciudad de Sebaste o Samaría, pues era ésta en esa época una ciudad helenista en que la mayoría de sus habitantes eran paganos, y San Lucas en este pasaje trata de darnos la evangelización de los “samaritanos” (cf. v.25) en el sentido judío de la palabra: hermanos de raza y de religión, aunque separados de la comunidad de Israel y considerados como herejes (cf. Mt 10:5-6; Le 9:52-53; Jn 4:9). Por eso, otros autores creen que no se trata de “Sebaste,” la capital de Samaría, sino de alguna otra ciudad, quizás *Sicar*, la ciudad que ya era conocida en la tradición evangélica por el episodio de la samaritana (cf. Jn 4:5). Desde luego, la buena acogida que los samaritanos hacen a Felipe (v.6-8) recuerda la que no muchos años antes habían hecho a Jesús (cf. Jn 4:39-42). Algunos códices, en lugar de “bajó a la ciudad,” tienen “bajó a una ciudad” (..εις πάλιν της Σαμαρίας), lo cual apoyaría esta interpretación.

Simón el Mago, 8:9-25.

⁹ Pero había allí un hombre llamado Simón, que de tiempo atrás venía practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaría, diciendo ser él algo grande. ¹⁰ Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: Este es el poder de Dios llamado grande; ¹¹ y se adherían a él, porque durante bastante tiempo los había embaucado con sus magias. ¹² Mas cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres. ¹³ El mismo Simón creyó, y bautizado, se adhirió a Felipe, y viendo las señales y milagros grandes que hacía, estaba fuera de sí. ¹⁴ Cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron cómo había recibido Samaría la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y a Juan, ¹⁵ los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu Santo, ¹⁶ pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. ¹⁷ Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo. ¹⁸ Viendo Simón que por la imposición de las manos de los apóstoles se comunicaba el Espíritu Santo, les ofreció dinero, ¹⁹ diciendo: Dadme también a mí ese poder de imponer las manos, de modo que se reciba el Espíritu Santo. ²⁰ Díjole Pedro: Sea ese tu dinero para perdición tuya, pues has creído que con dinero podía comprarse el don de Dios. ²¹ No tienes en esto parte ni heredad, porque tu corazón no es recto delante de Dios. ²² Arrepíentete, pues, de ésta tu maldad, y ruega al Señor que te perdone este mal pensamiento de tu corazón; ²³ porque veo que estás lleno de maldad y envuelto en lazos de iniquidad. ²⁴ Simón respondió diciendo: Ro-

gad vosotros por mí al Señor para que no me sobrevenga nada de eso que habéis dicho. ²⁵ **Ellos, después de haber atestiguado y predicado la palabra del Señor, volvieron a Jerusalén, evangelizando muchas aldeas de los samaritanos.**

Como vemos, antes que Felipe, otro predicador había llamado fuertemente la atención de los samaritanos. Tratábase de un tal *Simón*, que con sus magias y sortilegios tenía maravillados a todos (v.9-11), y que va a ser ocasión del primer encuentro del cristianismo con las prácticas mágicas, tan extendidas por el mundo greco-romano de entonces (cf. 13:8; 16:16; 19:13-19).

Ante la predicación de Felipe, también Simón se pasa a la nueva doctrina y recibe el bautismo (v.13). Parece, sin embargo, que su fe no era todo lo auténtica y sincera que fuera de desear, pues poco después trata de comprar con dinero (de ahí el nombre “simonía” para designar el tráfico de cosas santas) el poder comunicar el Espíritu Santo por la imposición de manos, al igual que lo hacían Pedro y Juan (v. 18-19). Esto hace suponer que él, mago de profesión, no veía en el cristianismo sino una magia superior a la suya, cuyos secretos deseaba conocer. Le habían impresionado extraordinariamente los milagros de Felipe (v.13), y ahora le impresionan no menos los efectos de la imposición de manos por Pedro y Juan (v.18), y quiere que le inicien en los secretos de la nueva doctrina para poder también él realizar todo eso. Incluso su petición a los apóstoles de que rueguen por él al Señor (v.24) no es indicio cierto de un verdadero cambio en su espíritu, pues probablemente lo único que él teme es que esas imprecaciones de Pedro (v.22-23), a quien considera como un mago más fuerte que él, produzcan su efecto. Algunos códices, sin embargo, suponen que hubo verdadero arrepentimiento, pues completan el v.24 añadiendo que “lloró abundantemente durante mucho tiempo.”

De la vida ulterior de Simón puede decirse que apenas sabemos nada con certeza, pues la historia anda mezclada con la leyenda. De él hablan Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio y otros muchos escritores antiguos ⁷⁰, considerándole como jefe de una de las principales sectas “gnósticas,” a las que parece hacerse ya alusión en varios lugares del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1:14; 6:20; 2 Tim 2:16-19; Tit 3:9; 2 Pe 2:17-19). Es probable que la expresión un poco misteriosa con que le designan los samaritanos, “poder de Dios llamado grande” (v.10), sea ya de tipo “gnóstico,” considerando a Simón como una emanación del Dios supremo, uno de aquellos “eones” que, según las doctrinas gnósticas, eran como intermediarios entre Dios y la materia.

Intercalados dentro de la narración de este episodio sobre Simón Mago, encontramos algunos otros datos históricos más generales, de gran interés doctrinal, que conviene hacer resaltar.

Notemos, en primer lugar, cómo la dirección suprema de la marcha y desarrollo de la predicación cristiana, incluso de la que realizan en países extraños los cristianos helenistas, la llevan los apóstoles desde Jerusalén. Eso sucede ahora, al tener noticia de la predicación de Felipe en Samaría (v.14), y eso sucederá más tarde, al enterarse de la predicación en Antioquía (cf. 11:22). De otra parte, el que “envíen a Pedro y a Juan” (v.14) no supone, como algunos han querido deducir, ninguna superioridad del colegio apostólico sobre Pedro, sino que indica simplemente que todos los apóstoles, de común acuerdo (cf. 1:15; 2:14), juzgan conveniente que vayan Pedro y Juan a Samaría para ver de cerca las cosas y completar la obra del diácono Felipe.

En segundo lugar, notemos la clara separación que aparece entre el bautismo que administra Felipe (v. 12.16), y la imposición de manos para conferir el Espíritu Santo que realizan los apóstoles (v.1y-18). Ya en el primer discurso de Pedro, en Pentecostés, se hablaba del “bautismo en el nombre de Jesucristo” y de “recibir el don del Espíritu Santo” (cf. 2:38). Exactamente, las dos mismas cosas que aquí. Pero entonces ese “don del Espíritu” parecía estar unido al bautismo, y no se hablaba para nada de “imposición de manos”; mientras que ahora se establece clara sepa-

ración entre ambos ritos, y sólo a este segundo se atribuye el “don del Espíritu” (cf. v. 16-20). Algo parecido encontraremos más tarde durante la predicación de Pablo en Efeso (cf. 19:5-6). Lo más probable es que también en el caso de Pedro (2:38) el “don del Espíritu” haya de atribuirse no al bautismo ⁷¹, sino a la imposición de manos. Si entonces no se habla de ella, es, probablemente, porque en un principio, cuando comienzan a predicar y bautizar los apóstoles, ese rito iba unido al del bautismo, aunque parece que no tardó en separarse, como vemos en el caso de los samaritanos, debido quizás al hecho de que la misión y poder de “bautizar” se hizo más general, mientras que la de “imponer las manos” debió de seguir bastante restringida (cf. 8:14-15). Pablo tiene, desde luego, ese poder (cf. 19:5), no así el diácono Felipe (cf. 8:5-20). Al comentar el discurso de Pedro (cf. 2:38) explicamos ya en qué consistía ese “don del Espíritu.”

Con mucha razón la tradición exegética cristiana ha visto en esta “imposición de manos,” que parece pertenecía al catálogo de verdades elementales de la catequesis cristiana (cf. Hebr 6:2), los primeros vestigios de la existencia de un sacramento que, por entonces, no tendría aún nombre propio con que ser designado, pero que, desde el siglo v, será llamado universalmente sacramento de la “confirmación.” En realidad, esa imposición de manos venía a ser como nuevo Pentecostés para cada cristiano, convirtiéndolo en *adulto en la fe*, capacitado no ya sólo para vivir en sí mismo la vida de Cristo, cosa que tenía por el bautismo, **sino también para difundirla, trabajando por el reino de Dios.**

Bautismo del eunuco etíope, 8:26-40.

²⁶ El ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: **Levántate y ve hacia el mediodía, por el camino que por el desierto baja de Jerusalén a Gaza.** ²⁷ Púsose luego en camino, y se encontró con un varón etíope, eunuco, ministro de Candace, reina de los etíopes, **intendente de todos sus tesoros** Había venido a adorar a Jerusalén, ²⁸ y se volvía sentado en su coche, leyendo al profeta Isaías. ²⁹ Dijo el Espíritu a Felipe: **Acércate y llégate a ese coche.** ³⁰ Aceleró el paso Felipe; y oyendo que leía al profeta Isaías, le dijo: **¿Entiendes por ventura lo que lees?** ³¹ El le contestó: **¿Cómo voy a entenderlo, si alguno no me guía? Y rogó a Felipe que subiese y se sentase a su lado.** ³² El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste: **“Como una oveja llevada al matadero y como un cordero que delante de los que lo trasquilan, no abrió su boca.** ³³ En su humillación ha sido consumado su juicio; su generación, ¿quién la contará?, porque su vida ha sido arrebatada de la tierra.” ³⁴ Preguntó el eunuco a Felipe: **Dime, ¿de quién dice eso el profeta? ¿De sí mismo o de otro?** ³⁵ Y abriendo Felipe sus labios y comenzando por esta Escritura, le anunció a Jesús. ³⁶ Siguiendo su camino llegaron a donde había agua, y dijo el eunuco: **Aquí hay agua; ¿qué impide que sea bautizado?** ³⁷ Felipe dijo: **Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios.** ³⁸ Mandó parar el coche y bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó. ³⁹ En cuanto subieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y ya no lo vio más el eunuco, que continuó alegre su camino. ⁴⁰ **Cuanto a Felipe, se encontró en Azoto, y de paso evangelizaba todas las ciudades hasta llegar a Cesárea.**

He aquí un nuevo episodio de la expansión de la fe cristiana fuera de Jerusalén. No son ya sólo los samaritanos (v.4-25), también un etíope, ministro de la reina Candace, se adhiere a la nueva doctrina y es bautizado (v.26-38). Probablemente este episodio tiene lugar inmediatamente o poco después de la predicación en Samaría. Quizás Felipe se hallaba todavía en Samaría cuando

recibe la orden del ángel (v.26; cf. 5:19), o quizá estaba ya en Jerusalén, adonde habría vuelto con Pedro y Juan (v.25), una vez terminado su viaje misional en aquella región. El camino que descendía “de Jerusalén a Gaza” (v.26) era el camino que llevaba hasta Egipto, de donde se bajaba a Etiopía. Por él iba “sentado en su coche” el eunuco etíope, ministro de la reina Candace (v.27-28). El término “Candace” era el nombre genérico de las reinas de Etiopía, algo así como “César” para los emperadores romanos y “Faraón” para los antiguos reyes de Egipto⁷².

La intervención de Felipe con el etíope (v.30) no tenía nada de extraño, a pesar de que para él era un desconocido, pues, tratándose de un lugar desierto (v.26), es normal, particularmente en Oriente, que dos viandantes que se encuentran traben enseguida conversación (cf. Lc 24:15). Se nos dice que iba leyendo al profeta Isaías (v.28) y que Felipe “oyó leer” (v.30), lo que supone que la lectura, como era costumbre, se hacía en voz alta, bien directamente por él o bien por algún esclavo. La cita de Isaías (v.32-33) sigue la versión griega de los Setenta, pero sustancialmente concuerda con el hebreo. El texto (Is 53:7-8) es **ciertamente mesiánico, alusivo a la pasión del Mesías**, y, partiendo de este texto, Felipe evangeliza al etíope (v.35). Sin duda, la exposición sería bastante larga, aunque no sea aquí consignada, instruyendo al etíope en los puntos esenciales de la fe cristiana, pues vemos que éste pide espontáneamente el bautismo (v.36), lo que demuestra que conocía ya sus efectos. Probablemente fue un bautismo por “inmersión,” que parece era el habitual (cf. Rom 6:4; Col 2:12), aunque bien pudo ser que hubiese sólo “semiinmersión,” como indican ciertas representaciones de las catacumbas romanas, en que el bautizado aparece con el agua hasta media pierna. La *Didaché*, obra de extraordinario valor, pues pertenece a la primera generación cristiana, da esta norma en orden a la administración del bautismo: “Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieses una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*” (VII 2-3).

Según el texto bíblico de nuestro comentario, que es el de bastantes códices y el de la *Vulgata Clementina*, el etíope, antes de ser bautizado, hizo una espléndida confesión de la divinidad de Jesucristo (v.37). Este versículo, sin embargo, falta en los principales códices griegos, y puede decirse que lo excluyen casi todas las ediciones críticas modernas. Probablemente comenzó como una nota marginal, inspirada **en la liturgia del bautismo, y pasó después al texto**. San Ireneo conoce ya este versículo 73, pero parece totalmente ignorado de la tradición oriental, cosa que difícilmente se explicaría si fuese auténtico.

De la vida posterior del eunuco etíope nada sabemos con certeza. Antiguas tradiciones hablan de que se convirtió en el primer apóstol de su país, y como tal es considerado en algunas leyendas de Etiopía. Tampoco sabemos con certeza si era de origen pagano o de origen judío. Eusebio, al que han seguido otros muchos, lo considera como el *primer convertido entre los gentiles*⁷⁴, cosa, además, que parece pedir el orden mismo de la narración de Lucas, quien, después de hablar del bautismo de los samaritanos (v.5-25); daría un paso más hacia la universalidad, refiriendo el bautismo de un gentil (v.26-39).

Parece extraño, sin embargo, que Felipe no pusiera ningún reparo a este ingreso de un gentil en el cristianismo, como vemos que hará luego Pedro (cf. 10:14.28); además, Pedro mismo, en su discurso del concilio de Jerusalén, da claramente a entender que fue él quien primero predicó el Evangelio a los gentiles (cf. 15:7). Decir, como han hecho algunos, que este episodio del eunuco etíope (v.26-40) es cronológicamente posterior a la conversión de Cornelio (10:1-11:18) y que Lucas, como hace en ocasiones semejantes, lo anticipa para terminar lo relativo a Felipe, nos parece bastante arbitrario. Lo más probable es que se trate, si no ya de un judío — cosa no imposible, pues las colonias judías eran muy numerosas no sólo en Egipto, sino también

más al sur ⁷⁵ — , al menos de un “prosélito” del judaísmo. El hecho de que había venido “para adorar en Jerusalén” (v.27) y que “iba leyendo al profeta Isaías” (v.28), da derecho a suponerlo. Ni hace dificultad lo de ser “eunuco” (v.27), pues, aunque en Dt 23:1 se prohíbe la admisión de los “eunucos” en el judaísmo, parece que se observaba cierta tolerancia en este punto, particularmente tratándose de países paganos (cf. Is 56:3-5; Jer 38, 7-12; Sab 3:14). Por lo demás, la palabra “eunuco” puede estar usada aquí, como a veces en otros documentos (cf. Gen 39:1-9)” en sentido simplemente de funcionario de palacio, y el paso hacia la universalidad queda dado, tratándose de un país tan lejano como Etiopía.

Por lo que respecta a Felipe, una vez cumplida su misión con el etíope, milagrosamente es trasladado a Azoto (v.39-40; cf. 1 Re 18, 12; Ez 3:12-14; Dan 14:36), y de allí, dirigiéndose hacia el norte, evangeliza las ciudades costeras hasta llegar a Cesárea, en la que parece fija su residencia (cf. 21:8). En esta misma ciudad, sede de los procuradores romanos de Judea, tendrá lugar muy pronto la conversión de Cornelio (cf. 10:1), y en ella más tarde estará preso San Pablo dos años (cf. 24:23-27).

Saulo, camino de Damasco, 9:1-2.

¹ Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al sumo sacerdote, ² pidiéndole cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén.

Hasta aquí apenas se había hablado de Saulo, sino incidentalmente (cf. 7:58; 8:1.3); ahora comienza a convertirse en el personaje central de las narraciones de los Hechos.

El relato, con ese “respirando aún” (v.1), enlaza con 8:3, en que Saulo había sido ya presentado como perseguidor de la Iglesia, pero cuya narración había sido interrumpida para dar lugar a la de los hechos de Felipe (8:4-40). Su estado de ánimo contra los cristianos sigue siendo el mismo de entonces, lo que parece insinuar que nos hallamos aún a poco tiempo de distancia de la muerte de Esteban. Extraña un poco el hecho de que acuda al “sumo sacerdote” pidiéndole cartas para actuar contra los cristianos de Damasco (v.1-2), pues ¿qué autoridad podía tener éste en una ciudad como Damasco, que estaba tan lejos de Jerusalén y en una región gobernada directamente por Roma?⁷⁶ La respuesta no es difícil. Sabemos, en efecto, que el sanedrín tenía teóricamente jurisdicción, no sólo sobre los judíos de Palestina, sino sobre todos los judíos de la diáspora (cf. Dt 17:8-13), y Josefó nos cuenta que las autoridades romanas habían reconocido ese derecho ⁷⁷. También el libro de los Macabeos nos cuenta que Roma concedió a los judíos el derecho de extradición (cf. i Mac 15:21). Eso es lo que ahora pide Pablo. Esos judío-cristianos son transgresores de la Ley, verdaderos apóstatas religiosos, y, de no enmendarse, **deben ser conducidos a Jerusalén para** ser juzgados por el sanedrín. Aunque en este pasaje se habla sólo del “sumo sacerdote” (v.1), está claro que queda incluido todo el sanedrín, como por lo demás se dice expresamente en otro lugar de los Hechos (cf. 22:5; 26:12). Las penas que imponía el sanedrín podían ser varias, aunque no la pena de muerte, como ya explicamos al comentar 7:54-60.

El hecho de que las cartas vayan dirigidas “a las sinagogas” (v.2) indica que los cristianos de Damasco no formaban aún una comunidad distinta de las comunidades judías, **sino que seguían frecuentando la sinagoga**, cosa que, por lo demás, se dice casi explícitamente respecto de Ananías (cf. 22:12). La misión de Pablo consistía en desenmascarar a estos judíos peligrosos, y llevarlos atados a Jerusalén. Son llamados los del “camino” (v.2), término que reaparecerá en otros varios lugares de los Hechos (cf. 18:25-26; 19:9.23; 22:4; 24:14.22), aludiendo al estilo o

modo de vida que caracterizaba a la nueva comunidad cristiana. Era éste un *camino* que conducía a la vida (cf. 5:20; 11:18; 13:48), dé la que Cristo es el principal líder (cf. 3:15).

No sabemos cuándo había comenzado a haber cristianos en Damasco. Algunos autores hablan de que quizás fuera a raíz de la dispersión con motivo de la muerte de Esteban (cf. 8:1; 11:19); pero es posible que la cosa sea ya más de antiguo, y que hayamos de remontarnos a **los convertidos por Pedro en Pentecostés** (cf. 2:5).

La conversión de Saulo, 9:3-9.

³ Estando ya cerca de Damasco, de repente se vio rodeado de una luz del cielo; ⁴ y cayendo a tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? ⁵ El contestó: ¿Quién eres, Señor? Y Él: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. ⁶ Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer. ⁷ Los hombres que le acompañaban estaban de pie atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie” ⁸ Saulo se levantó del suelo, y con los ojos abiertos nada veía. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco, ⁹ donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber.

La conversión de Saulo, narrada concisamente aquí por San Lucas, es uno de los acontecimientos capitales en la historia del cristianismo. La Iglesia le dedica una fiesta especial el día 25 de enero. El famoso perseguidor, a quien se aparece directamente Jesús, queda convertido en apóstol, de la misma categoría que los que habían visto y seguido al Señor en su vida pública (cf. 1 Cor 9:1; 15:5-10; Gal 1:1).

Además del presente relato, San Lucas nos ofrece otras dos veces la narración del hecho, puesta en boca de Pablo (cf. 22:6-11; 26:12-19), con ligeras diferencias. También se describe este hecho al principio de la carta a los Gálatas (cf. Gal 1:12-17).

No pocos autores, más que de “conversión,” prefieren hablar de “vocación,” encuadrando el caso de Pablo en la línea de las vocaciones proféticas de los grandes personajes bíblicos, particularmente Jeremías, **con cuya “vocación” por Dios** el caso de Pablo ofrece no pocos paralelos ⁷⁸. Nos parece bien. El mismo Pablo lo entiende así (cf. Gal 1:15-16).

Esta conversión o vocación de Pablo es presentada por Lucas con bastante detalle. ¿Qué pensar de la *historicidad* de estos relatos? Es éste un punto actualmente muy discutido, al que necesitamos referirnos antes de pasar a la exégesis. La opinión de los críticos acatólicos apenas deja nada en pie. Serían relatos muy elaborados por Lucas **con fines apologéticos** ⁷⁹. También algunos autores católicos, sin que pongan en duda la realidad de la intervención divina cambiando totalmente a Pablo, atribuyen mucho a la obra literaria de Lucas e insisten en que la verdadera realidad de los hechos nunca podremos reconstruirla. El modo como los presenta Lucas, narrando tres veces el mismo acontecimiento, cada vez con menos extensión, pero creciendo en intensidad, indica que se trata de un *artificio literario*. Lo que en realidad Lucas trata de inculcar en los lectores es la *legitimidad de la misión de Pablo entre los gentiles*, que va acentuándose de la primera a la tercera narración; de ahí esa serie de intervenciones divinas que intercala; la manera como están presentados los hechos ha de atribuirse al genio literario de Lucas y a su intención teológica ⁸⁰. Se supone, pues, una gran libertad histórica en el modo de proceder de Lucas. Es lo que también supone P. Gachter, distinguiendo entre “visión” y “vocación” como actos cronológicamente distanciados, no obstante que en los relatos de Lucas aparezcan como simultáneos. Lo más probable, dice Gachter, es que en la “visión” de Damasco, que cambió totalmente el rumbo de Pablo, éste no recibiera ninguna “misión” determinada, que le convirtiera en apóstol de los gentiles, sino que aquello no fue sino el punto de partida. La conciencia de estar destinado al

apostolado entre los gentiles le habría venido más tarde, durante sus misiones entre los judíos de la diáspora ⁸¹.

¿Qué decir a todo esto ? ¿Hay base para todas estas suposiciones ? Ciertamente que para una recta interpretación de los textos de Lucas es necesario que nos preguntemos sobre su intención al componer el relato, y que esa intención o finalidad — por lo demás, no siempre fácil de descubrir — ha podido influir en ciertas expresiones y adaptaciones. Pero, como ya expusimos en la introducción general al libro, a base siempre de que no queden sustancialmente desfigurados los hechos, que Lucas, por su proximidad a los acontecimientos, tenía posibilidades de conocer. Creemos que existe un grave peligro de que pasemos demasiado fácilmente del orden literario al orden histórico, fiados en anomalías del texto más o menos reales, que pueden tener otra explicación. Considerar como simples procedimientos literarios de Lucas lo que en realidad viene a ser una deperdo ante el rechazo de los judíos (v.19) quedan solos los “gentiles” (v.21); finalmente, en el tercero ya no se habla sino de “envío a los gentiles” (v.17). formación de la historia, nos parece bastante arbitrario, al menos en la condición actual de los conocimientos sobre el carácter literario del libro de los Hechos.

Después de estos preliminares, vengamos ya al relato de Lucas. El hecho tuvo lugar probablemente en el año 36, “catorce años” antes del concilio de Jerusalén ⁸³. Saulo y sus acompañantes estaban ya *cerca* de Damasco (cf. 22:6). Era hacia el mediodía (cf. 22:6; 26:13). De repente una luz fulgurante los envuelve y caen a tierra (cf. 9:4; 22:7; 26:14). Es de creer, aunque el texto bíblico explícitamente no lo dice, que el viaje lo hacían a caballo, no a pie, y, por tanto, la caída hubo de ser más violenta y aparatosa. Surge entonces el impresionante diálogo entre Jesús y Saulo: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?.. ¿Quién eres, Señor?” (cf. 9:4-6; 22, 7-10; 26:14-18). Parece, a juzgar por la frase de Jesús “duro es para ti pelear contra el aguijón” (cf. 26:14), que, en un primer momento, Pablo trató de resistir a la gracia, como caballo que se encabrita ante el pinchazo⁸⁴, pero pronto fue vencido y hubo de exclamar: “¿Qué he de hacer, Señor?” (cf. 22:10; 26:19). Sin duda, este modo de proceder del Señor en su conversión influyó grandemente en él, para que luego en sus cartas insistiera tanto en que la justificación no es efecto de nuestro esfuerzo o de las obras de la Ley, sino puro beneficio de Dios (cf. Rom 3:24; 1 Cor 15:10; Gal 2:16; 1 Tim 1:12-16; Tit 3:5-7). También la pregunta “¿Por qué *me* persigues?” debió de hacerle pensar en alguna misteriosa compenetración entre Cristo y sus fieles, que le impulsará a formular la maravillosa concepción del Cuerpo místico, otro de los rasgos salientes de su teología (cf. 1 Cor 12:12-30; Ef 1:22-23; Col 1:18).

No parece caber duda que San Pablo en esta ocasión *vio* realmente a Jesucristo en su humanidad gloriosa. Aunque el texto bíblico no lo dice nunca de modo explícito, claramente lo deja entender, cuando contrapone a Saulo y a sus acompañantes, diciendo que éstos “oyeron la voz, pero no vieron a nadie” (cf. 9:7), y en 26:16 se dice expresamente: “para esto me he aparecido *a ti*.” Por lo demás, el mismo Pablo, aludiendo sin duda a esta visión, dirá más tarde a los Corintios: “¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, Señor nuestro?” (1 Cor 9:1); y algo más adelante: “Apareció a Cefas, luego a los Doce.. últimamente, como a un aborto, se me apareció también a mí” (1 Cor 15:5-9). Y nótese que esas apariciones a los apóstoles eran reales y objetivas (cf. 1:3; 10:41), luego también la de Pablo, cosa, además, que exige el contexto, pues si es que algo valían esas apariciones para probar **la resurrección de Cristo**, es únicamente en la hipótesis de que éste se apareciera con su cuerpo real y verdadero. No creemos que haya base para reducir la misión de Pablo simplemente **a una experiencia interna**, conforme sostienen algunos autores ⁸⁵.

Nada tiene, pues, de extraño que, terminada la visión, Pablo quedara como anonadado,

sin ganas ni para comer (cf. 9:9), atento sólo a pensar y rumiar sobre lo acaecido, que trastornaba totalmente el rumbo de su vida. El estado de ceguera (cf. 9:8) contribuía a aumentar más todavía **esta su tensión de espíritu**. Sólo después del encuentro con Ananías, pasados tres días, habiendo vuelto a tomar alimento, de nuevo “cobra fuerzas” (v.19). Estas abstenciones de comer y beber han sido siempre frecuentes en personas místicas, y Pablo parece que fue una de ellas, a juzgar por algunos testimonios de sus cartas (cf. 20:22-23; 22:17-21; 2 Cor 12:2-9).

Aludimos antes a pequeñas diferencias en los relatos de la conversión de Saulo, y conviene que ahora las especifiquemos. Es la primera que, según una de las narraciones, los compañeros de Saulo “oyen la voz” pero “no ven a nadie” (cf. 9:7), mientras que, según otra de esas narraciones, “no la oyen” pero “ven la luz” (cf. 22:9). Asimismo, según una de las narraciones, esos compañeros “estaban de pie atónitos” (cf. 9:7), mientras que, según otra, “caen todos por tierra” (cf. 26:14). Añádase que, en una de las narraciones, es Dios quien comunica *directamente* a Saulo el futuro de la actividad a que le destina (cf. 26:16-18), mientras que, en las otras dos, la comunicación se hace a Ananías y, sólo a través de él, a Saulo (cf. 9:15-16; 22:14-15).

Evidentemente, nada de todo esto es incompatible con la historicidad de los relatos; al contrario, estas ligeras diferencias reflejan los diferentes auditorios y son más bien garantía de historicidad. Pablo no tenía por qué, en su discurso ante Festo y Agripa, tercera de las narraciones (26:16-18), hacer mención de Ananías; lo que importaba era destacar que había habido revelación de Dios, pero el que esa revelación hubiera sido hecha directamente o mediante algún enviado era cosa que en nada cambiaba el hecho ni afectaba a su argumentación. En cuanto a si los compañeros de Saulo “oyeron” (9:7) o “no oyeron” (22:9) la voz de Jesús, téngase en cuenta que la palabra “oír” (ἀκούειν) puede tomarse en el sentido simplemente de “oír,” o sea, percibir el sonido material, y también en el de “entender,” o sea, captar el significado (cf. 1 Cor 14:2). Parece que los compañeros de Saulo “oyeron la voz” (9:7); pero, al contrario que éste, no “entienden” su significado (22:9), del mismo modo que “vieron la luz” (22:9), pero no distinguen allí ningún personaje (9:7). Quizá podamos ver insinuada esta diferencia de significado en la misma construcción gramatical, pues mientras en 9:7 “oír” está construido con genitivo (.της φωνῆς), en 22:9 está con acusativo (.την φωνήν). Y, en fin, por lo que toca a si “cayeron a tierra,” parece que ciertamente “cayeron todos” en un primer momento (26:14); pero, en un segundo momento de la escena, cuando Pablo, mucho más afectado, seguía todavía en tierra, los compañeros “estaban ya de pie” (9:7). Por lo demás, ese “estaban de pie atónitos” (εἰστήκεισαν ἐνεοί) podría también traducirse (ἴστημι = εἰμί) por “habían quedado atónitos,” en cuyo caso desaparece la dificultad. Hagamos todavía una observación. Eso de “caer en tierra” era algo como inherente a los que recibían una visión divina (cf. Ez 1:28; 43:3; Dan 8:17) y, como ya antes dijimos, en nada cambiaría la historicidad del relato, aunque por lo que toca a esos pequeños detalles se tratase de simple relleno literario.

Saulo y Anemias, 9:10-19.

¹⁰ Había en Damasco un discípulo, de nombre Ananías, a quien dijo el Señor en visión: ¡Ananías! El contestó: Heme aquí, Señor. ¹¹ Y el Señor a él: Levántate y vete a la calle llamada Recta, y busca en casa de Judas a Saulo de Tarso, que está orando; ¹² y vio en visión a un hombre llamado Ananías, que entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista. ¹³ Y contestó Ananías: Señor, he oído a muchos de este hombre cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén, ¹⁴ y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre. ¹⁵ Pero el Señor le dijo: Ve, porque es éste para mí vaso de elección, para que lleve

mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel. ¹⁶ Yo le mostraré cuánto habrá de padecer por mi nombre. ¹⁷ Fue Ananías y entró en la casa, e imponiéndole las manos, le dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino que traías, me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo. ¹⁸ Al punto se le cayeron de los ojos unas como escamas, y recobró la vista y levantándose fue bautizado; ¹⁹ después tomó alimento y se repuso.

Llegado Saulo a Damasco, adonde han tenido que llevarle “conducido de la mano” (cf. 9:8; 22:11), se hospeda en la casa de un tal Judas (v.11), personaje del que nada sabemos, y que muy bien pudiera ser el dueño de la posada donde acostumbraban a parar los judíos que pasaban por la ciudad. Esta casa estaba en la calle llamada *Recta* (v.11), calle conocidísima, que atravesaba por completo la ciudad de este a oeste, y de la que se conserva todavía el trazado en la actual Damasco.

Mientras Saulo seguía a la espera (cf. 9:6; 22:10) en casa de Judas, el Señor se aparece a Ananías y le ordena que vaya a visitarle (v.11). Tampoco de Ananías sabemos gran cosa. Desde luego, debía ser uno de los cristianos más notables de Damasco, quizás el jefe de la comunidad. Estaba perfectamente enterado de la actividad persecutoria de Saulo, así como del motivo de su venida a Damasco (cf. v.13-14), aunque parece que nada sabía de lo que le había acontecido en el camino. Su fe cristiana no era obstáculo para que siguiese observando fielmente la Ley mosaica y fuese muy estimado de sus correligionarios (cf. 22:12). La aparición del Señor (v.10) debió ser en sueños, como solían ser de ordinario (cf. 16:9-10; 18:9; 27:23), y en ella el Señor le da a conocer cuál era el papel que tenía destinado a Saulo (cf. 9:15-16; 22:14-15). Toda la tercera parte del libro de los Hechos (13:1-28:31), narrando las actividades apostólicas de Pablo, es el mejor comentario a estas palabras del Señor a Ananías. El elemento nuevo de este programa es que Saulo tendrá que predicar sobre todo a los gentiles: “ante las *naciones* y los reyes y los hijos de Israel” (cf. 9:15; 26:17-18). El mismo se designará más tarde como *Apóstol de los Gentiles* (cf. Rom 1:5; 11:13; Gal 2:7-8), aunque tampoco olvidará nunca a sus compatriotas los judíos (cf. 17:2; 18:4; 19:9; Rom 11:14). Con el término “reyes” se alude, sin duda, no sólo al rey Agripa (cf. 26:2), sino también a otros magistrados romanos con los que Pablo se encontrará a lo largo del relato que va a seguir (cf. 13:7; 18:12; 24:10; 25:6). Es posible que Lucas, al poner determinadas palabras en boca del Señor, esté bajo el influjo de ciertos textos proféticos (cf. Jer 1:10) e incluso bajo el influjo de la realidad, tal como sabía habían sucedido las cosas en Pablo.

En el encuentro con Saulo, Ananías da a entender que conoce perfectamente lo que a aquél había acaecido en el camino y cómo había quedado ciego (v.17), lo cual parece suponer que también esto se lo reveló el Señor en la aparición, aunque el relato de Lucas no lo haga notar de modo explícito ⁸⁶. Su misión para con Saulo es doble: “. recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo” (v.17); doble es también la acción que realiza sobre él: “imposición de manos” (v.17) y “bautismo” (v.18). Esto último no se dice de modo explícito que fuese realizado por Ananías; pero claramente se deja entender, puesto que ningún otro miembro de la comunidad cristiana aparece ahí en escena, ni el texto bíblico da pie para suponer que el “bautismo” tuvo lugar, no durante la visita de Ananías, sino más tarde. Ese bautismo era necesario, como dirá el mismo Ananías, para que Saulo “lavase sus pecados” (22:16).

Un punto queda oscuro, y es si esa efusión del Espíritu Santo sobre Saulo fue algo que precedió al “bautismo,” como parece suponerse en los v.17-18, o más bien fue posterior al “bautismo,” como parece exigir la naturaleza de la cosa e incluso puede verse insinuado en el v.12, al señalar como finalidad de la “imposición de manos” únicamente la recuperación de la vista ⁸⁷. No

nos atrevemos a responder categóricamente a este punto. Más natural parece lo segundo (cf. 8:16); sin embargo, ciertamente no fue así en el caso de Gornelio (cf. 10:44-48). Quizás también en el caso de Saulo haya que poner una excepción.

Queremos aludir a una última cuestión. Por primera vez en los Hechos se designa aquí a los cristianos con el apelativo “santos” (v.13), denominación que se hará bastante corriente en la Iglesia primitiva (cf. 9:32.41; 26:10; Rom 12:13; 15:26; 16:2; 1 Cor 16:1; 2 Cor 8:4; Flp 4:21; Gol 1:4). Dios es el “Santo” por excelencia (cf. Is 6:3), y de esa “santidad” participan, según se repite frecuentemente en el Antiguo Testamento, aquellos que se acercan a él o le están especialmente consagrados (cf. Ex 19:6; Lev 11:44-45; 19:2; 20:26; 21:6-8). Parece que la idea primera del término “**santidad,**” como indica la raíz de la voz semítica “*qods* = *cortar, separar*), es la de separación o trascendencia sobre todo lo común y profano; a esta idea va unida la de pureza o ausencia de todo pecado. Con mucha razón, pues, es aplicado este término a los cristianos, nuevo “pueblo santo” que sustituye al antiguo Israel (cf. 1 Pe 2:9), sobre los que visiblemente desciende el Espíritu Santo (cf. 2:17-38; 4:31; 8:15), quedando *separados del* resto de los hombres y pasando por medio del bautismo a una especie de consagración a Dios, libres de su pasado profano y culpable.

Predicación de Saulo en Damasco, 9:19-25.

¹⁹ Pasó algunos días con los discípulos de Damasco, ²⁰ y luego se dio a predicar en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios; ²¹ y cuantos le oían quedaban fuera de sí, diciendo: ¿No es éste el que en Jerusalén perseguía a cuantos invocaban este nombre, y que a esto venía aquí, para llevarlos atados a los sumos sacerdotes? ²² Pero Saulo cobraba cada día más fuerzas y confundía a los judíos de Damasco, demostrando que éste es el Mesías. ²³ Pasados bastantes días, resolvieron los judíos matarle; ²⁴ pero su resolución fue conocida de Saulo. Día y noche guardaban las puertas para darle muerte; ²⁵ pero los discípulos, tomándole de noche, lo bajaron por la muralla, descolgándole en una espuerta.

Así es Saulo. La misma fogosidad que antes había empleado para perseguir a la Iglesia emplea ahora, una vez convertido, para defenderla. No es extraño que los judíos de Damasco estuviesen llenos de estupor (v.20-21) y trataran de acabar con él (v.23).

Esta estancia de Saulo en Damasco, no obstante que la narración de los Hechos la presenta de una manera continua (v. 10-25), parece que tuvo dos etapas, y entre una y otra hay que colocar la *ida a la Arabia*, de que se habla en la carta a los Calatas (Gal 1:17). Tenía que rehacer su espíritu a la luz de su nueva fe y de las revelaciones que el Señor le iba comunicando (cf. 26:16), y para eso nada mejor que algún tiempo de retiro en la solitaria Arabia ⁸⁸. No sabemos cuánto tiempo permaneció en ese retiro de Arabia, pero sí que desde ahí “volvió de nuevo a Damasco” (Gal 1:17), y que todo incluido — primera estancia en Damasco, retiro en Arabia, segunda estancia en Damasco — forma un total de tres años (cf. v.25-26; Gal 1:18). La ida a la Arabia habrá que colocarla entre los v.21 y 22, y así queda explicada esa aparente contradicción en que parece incurrir San Lucas al hablar de “pocos días” (v.18) y de “bastantes días” (v.23), refiriéndose a la estancia de Saulo en Damasco.

El tema de la predicación de Saulo era que Jesús es “el Hijo de Dios” (v.20) y que es “el Mesías” (v.22). La expresión “hijo de Dios,” aplicada a Jesús, sólo vuelve a aparecer otra vez en los Hechos (13:33), pues aunque se lee también en Act 8:37, probabilísimamente ese texto no es auténtico, como ya en su lugar hicimos notar. Todo da la impresión de que fue un título cristo-

lógico, muy poco corriente en las primitivas comunidades cristianas. Sostienen algunos críticos, como Bultmann y Dibelius, que este título comenzó a ser atribuido a Cristo bajo el influjo del helenismo, donde era frecuente hablar de hijos *de los dioses*; sin embargo, todos los indicios están a favor de que tal título le fue dado a Jesús ya durante su vida terrena, dado el modo como se expresan los Evangelios (cf. Mt 3:17; 4:3; 14:33; 16:16; 17:5; 26:63; 27:40; Mc 1, u; 3, u; 5:7; 9:7; 15:39; Le 4:41; 9:35; 22:70; Jn 1:49; 10:36; 17:1; 20:31). De suyo, el título no connota necesariamente **la divinidad** (cf. Ex 4:22; Jer 3:19; Deut 32:8; Ps 89:7; Job 1:6), y ha de ser el contexto el que nos indique hasta dónde debemos llevar esa “filiación.” Evidentemente, hay muchos casos en que el título “Hijo de Dios,” aplicado a Jesucristo, tiene claramente sentido divino (cf. Mt 28:19; Jn 1:1; Gal 4:4-6; Col 1:13-17; Hebr 1:2-8); pero hay otros que pueden ser explicados simplemente en sentido *de filiación moral*, resultante de una elección divina que establece relaciones de particular intimidad entre Dios y su creatura (cf. Mt 4:3; Mc 3:11; 15:39), al estilo de lo que sucede cuando el título era aplicado al pueblo de Israel o a los ángeles en el Antiguo Testamento. Por lo que hace a los dos pasajes de los Hechos (9:20; 13:33), es imposible precisar el alcance que se pretende dar al significado de la expresión; **probablemente ahí el título de “Hijo de Dios”** es considerado simplemente como título más o menos equivalente **al de Mesías**, con referencia a su exaltación como rey universal de las naciones. De hecho, ése fue el tema normal de la predicación de Pablo ante auditorio judío (cf. 17:3; 18:5; 26:23), lo mismo que había sido también el de Pedro (cf. 2:36; 3:18; 4:26).

La estratagema de su fuga de Damasco (v.24-25) nos la cuenta también el mismo San Pablo en su segunda carta a los Corintios (2 Cor 11:32-33). La cosa no era difícil. Aun hoy hay en Damasco casas adosadas a los muros de la ciudad, cuyas ventanas dan al exterior. Extraña un poco la mención del etnarca de Aretas, tratando de capturar a Pablo (2 Cor 11:32), pues la narración de los Hechos habla simplemente de los judíos (v.23-24). Sin embargo, está claro que una cosa no se opone a la otra, pues es lógico que los judíos trataran de lograr y lograran el apoyo del etnarca. Más difícil es explicar el porqué de la presencia de ese representante de Aretas en Damasco, ciudad sujeta al dominio romano desde tiempos de Pompeyo, a mediados del siglo I a. C. Algunos creen que se trata simplemente de un delegado o representante de Aretas para defender los intereses de los nabateos residentes en Damasco; pero, en tal caso, ¿cómo, sin protesta de las autoridades romanas, un extraño iba a atribuirse tales poderes, atreviéndose a poner guardia a las puertas de la ciudad? Por eso, juzgamos más probable que en esas fechas Damasco estuviera realmente bajo el poder de Aretas y no bajo las autoridades romanas⁸⁹. De hecho, se han encontrado monedas de Damasco con la efigie de Augusto (31 a. C.-14 d. C.), de Tiberio (14-37), Nerón (54-68), Vespasiano (69-79), etc., pero no se han encontrado con la efigie de Calígula (37-41) ni de Claudio (41-54). Ello parece ser indicio de que entre los años 37-54 Damasco no estuvo bajo el dominio de los romanos. Lo más probable es que hubiera sido cedida espontáneamente a Aretas por Calígula, precisamente para hacer una política contraria a la de Tiberio, como sabemos que hizo en otros casos. De ser esto así, nos encontramos con un dato importantísimo para la cronología de San Pablo, pues la fuga de Damasco habrá que colocarla entre los años 37 (muerte de Tiberio) al 40 (muerte de Aretas).

Visita de Saulo a Jerusalén y regreso a Tarso, 9:26-30.

²⁶ Llegado que hubo a Jerusalén, quiso unirse a los discípulos, pero todos le temían, no creyendo que fuese discípulo. ²⁷ Tomóle entonces Bernabé y le condujo a los apóstoles, a quienes contó cómo en el camino había visto al Señor, que le había hablado, y cómo en Damasco había predicado valientemente el nombre de Jesús. ²⁸

Estaba con ellos, yendo y viniendo dentro de Jerusalén, predicando con valor el nombre del Señor, 29 y hablando y disputando con los helenistas, que intentaron quitarle la vida,³⁰ pero sabiendo esto los hermanos, le llevaron a Cesárea y de allí le enviaron a Tarso.

Es la primera vez que Saulo sube a Jerusalén después de su conversión. El motivo de esta visita, como dice el mismo San Pablo, fue “para conocer (ιστορησαι) a Pedro,” con quien permaneció “quince días” (Gal 1:18). De los demás apóstoles sólo vio a Santiago, el hermano del Señor (Gal 1:19).

No parece que le fue fácil llegar en seguida hasta los apóstoles, pues, dadas sus anteriores actividades persecutorias, había recelos sobre su conversión (y.26). Aunque habían pasado ya tres años (cf. Gal 1:18), y la noticia de su conversión había, sin duda, llegado a Jerusalén, la información debía ser escasa e incontrolada, debido quizás a la guerra entre Aretas y Herodes Antipas, que habría interrumpido las comunicaciones. Fue Bernabé, a quien Pablo había hecho partícipe de sus confidencias, quien le sirvió de intermediario, conduciéndole “a los apóstoles” (v.27). No sabemos si serían conocidos ya de antes. Ello es posible, pues Bernabé era natural de Chipre (cf. 4:36), isla que estaba en constante comunicación con Tarso, la patria de Saulo. De todos modos, se hicieron grandes amigos, y juntos trabajarán en Antioquía (11:22-30) y en el primer viaje apostólico de Pablo (13:1-14:28); se separarán al comienzo del segundo viaje apostólico (15:36-40), pero no por eso se romperá la amistad (cf. 1 Cor 9:6; Col 4:10). El que se diga que “le condujo a los apóstoles” (v.27) no se opone a la afirmación de Pablo de haber visto solamente a Pedro y a Santiago (Gal 1:18-19), sino que Lucas *esquematiza* las cosas nombrando a “los apóstoles” en general.

Disipados los recelos merced a la valiosa intervención de Bernabé, Saulo comienza, a moverse libremente “predicando el nombre del Señor y discutiendo con los helenistas” (v.28-29). Probablemente muchos de estos “helenistas”⁹⁰ eran los mismos que habían discutido ya antes con Esteban (cf. 6:9-10), del que Saulo toma ahora sobre sí la obra.

La reacción de los “helenistas” fue la de tratar de acabar con él (v.29), lo mismo que habían hecho con Esteban; pero los fieles le aconsejan salir de Jerusalén, conduciéndole hasta *Cesárea*, y de allí, probablemente por mar, lo envían a Tarso, su patria (v.30). Es probable que esta determinación fuese tomada no sólo para evitar el peligro que amenazaba la vida de Pablo, sino pensando también en que su presencia en Jerusalén podía dar origen a otra persecución como la que había seguido a la predicación de Esteban (cf. 8:1), y quedar turbada la paz de que entonces gozaba la Iglesia (cf. v.31). Además, fue durante este tiempo cuando tuvo lugar la visión del Señor, en que se le ordenaba dirigir su predicación hacia los gentiles (cf. 22:17-21), lo que indudablemente también apresuró su partida. De las actividades de Pablo en Tarso nada sabemos. Parece que permaneció allí unos cuatro o cinco años, y que es durante esa época cuando recorrió “las regiones de Siria y de Gilicia” (Gal 1:21), **es de creer que con fines misionales** (cf. 15:41). De Tarso le irá a sacar Bernabé para que le ayude en la evangelización de Antioquía (cf. 11:25).

Correrías apostólicas de Pedro, 9:31-43.

³¹ **Por toda Judea, Galilea y Samaría, la Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo. ³² Acaeció que, yendo Pedro por todas partes, vino también a los santos que vivían en Lida. ³³ Allí encontró a un hombre llamado Eneas, que estaba paralítico desde hacía ocho años,**

echado en una camilla. ³⁴ Dígole Pedro: Eneas, Jesucristo te sana; levántate y toma la camilla. Y al punto se levantó. ³⁵ Visto lo cual, todos los habitantes de Lida y de la llanura de Sarón se convirtieron al Señor. ³⁶ Había en Joppe una discípula llamada Tabita, que quiere decir Dorcas. Era rica en buenas obras y en limosnas. ³⁷ Sucedió, pues, en aquellos días que, enfermando, murió, y lavada, la colocaron en el piso alto de la casa. ³⁸ Está Joppe próximo a Licia; y sabiendo los discípulos que se hallaba allí Pedro, le enviaron dos hombres con este ruego: No tardes en venir a nosotros. ³⁹ Se levantó Pedro, se fue con ellos y luego le condujeron a la sala donde estaba y le rodearon todas las viudas, que lloraban, mostrando las túnicas y mantos que en vida les hacía Dorcas. ⁴⁰ Pedro los hizo salir fuera a todos, y puesto de rodillas, oró; luego, vuelto al cadáver, dijo: Tabita, levántate. Abrió los ojos, y viendo a Pedro, se sentó. ⁴¹ En seguida le dio éste la mano y la levantó, y llamando a los santos y a las viudas, se la presentó viva. ⁴² Se hizo esto público por tocio Joppe y muchos creyeron en el Señor. ⁴³ Pedro permaneció bastantes días en Joppe, en casa de Simón el curtidor.

Terminado lo relativo a la conversión y primeras actividades de Saulo (9:1-30), vuelve San Lucas a ocuparse de las actividades de Pedro, a quien en capítulos anteriores ha ido dejando siempre en Jerusalén (cf. 5:42; 8:1.14.25). Como pórtico a sus narraciones presenta una hermosa vista global de la situación de la Iglesia, **gozando de paz y llena de los consuelos del Espíritu Santo** (v.31). Se habla no sólo de Judea y Samaría, sino también de “Galilea,” lo que indica que también en esa región había ya comunidades cristianas, aunque nada se haya dicho anteriormente de cómo y cuándo fueran fundadas ⁹¹. Esta “paz” de que goza la Iglesia quizás haya de atribuirse, al menos en gran parte, a las circunstancias políticas de aquellos momentos. En efecto, parece que nos hallamos entre los años 39-40, precisamente cuando Calígula, en sus ansias de divinización, trataba de que se colocase una estatua suya en el templo de Jerusalén, cosa que tenía totalmente preocupados a los judíos y a la que se oponían por todos los medios ⁹², sin dejarles tiempo para ocuparse de los cristianos.

Aprovechando este período de paz, Pedro va “por todas partes” visitando a los fieles (v.32). Nótese el término “santos” con que éstos son designados, y que ya explicamos al comentar 9:13. Entre los lugares visitados se habla de *Lida*, ciudad situada en la llanura de Sarón, a unos 50 kilómetros de Jerusalén y 15 del Mediterráneo, donde cura a un parálítico (v.32-35). Se habla también de *Joppe*, la actual Jafa, puerto importante a unos 18 kilómetros al norte de Lida, en que resucita a una mujer llamada Tabita (v.36). Había sido Tabita ⁹³ “rica en buenas obras y en limosnas” (v.37), cuya muerte lloraban desconsoladamente las “viudas” de la localidad (v.39). Es chocante la expresión “los santos y las viudas” (v.40), pues es evidente que también las “viudas” debían contarse entre los “santos”; parece que son mencionadas aparte, debido a que ellas tenían un motivo especial de desconsuelo. No creemos que formasen ya entonces, como parece que acaeció más tarde, una institución o especie de orden religiosa dentro de la Iglesia (cf. 1 Tim 5:9-10), sino que se trataba simplemente de “viudas” que habían quedado desamparadas con la muerte del marido, y recibían limosnas de Tabita (cf. 6:1).

Durante su estancia en Joppe, Pedro se hospeda en casa de un tal Simón, de oficio *curtidor* (v.43). Este oficio, aunque no prohibido, era considerado por los judíos como impuro a causa del continuo contacto con cuerpos muertos (cf. Lev 11:39). A pesar de ello, Pedro se hospeda en esa casa. Parece que San Lucas, al consignar este hecho, trata de prepararnos para el episodio del capítulo siguiente, en que Pedro habrá de ir aún mucho más lejos contra los prejuicios judíos.

El centurión Cornelio, 10:1-8.

¹ Había en Cesárea un hombre llamado Cornelio, centurión de la cohorte denominada Itálica; ² piadoso, temeroso de Dios con toda su casa, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente. ³ Este, como a la hora de nona, vio claramente en visión a un ángel de Dios, que acercándose a él le decía: Cornelio. ⁴ El le miró, y sobrecoigido de temor, dijo: ¿Qué quieres, Señor? Y le dijo: Tus oraciones y limosnas han sido recordadas ante Dios. ⁵ Envía, pues, unos hombres a Joppe y haz que venga un cierto Simón, llamado Pedro, ⁶ que se hospeda en casa de Simón, el curtidor, cuya casa está junto al mar. ⁷ En cuanto desapareció el ángel que le hablaba, llamó a dos de sus domésticos y a un soldado, también piadoso, de sus asistentes, ⁸ y contándoles todo el suceso los envió a Joppe.

Hemos llegado al punto culminante del libro de los Hechos. Está claro que, a los ojos de Lucas, la conversión del centurión Cornelio, dado el realce con que la cuenta (10:1-11:18), no es un hecho aislado, sino un hecho de alcance universal, íntimamente ligado a la entrada de los gentiles en la Iglesia, como se afirmará de modo explícito en el concilio de Jerusalén (cf. 15:7.14). Se había predicado, es verdad, en Samaría (8:4-25), pero los samaritanos, aunque enemigos de los judíos (cf. Lc 9:53; Jn 4:9), estaban muy ligados a ellos por razones de origen, y se gloriaban de ser seguidores de Moisés. Ahora se abre una nueva fase en la historia de la Iglesia, de amplitud mucho más universal. **Judíos y gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podrán sentarse a la misma mesa y participar juntos de las bendiciones mesiánicas.** Cornelio será el punto de partida. Así se lo hace saber el Espíritu Santo a Pedro (10:15.20.44), y así, a pesar de su repugnancia, obrará éste en consecuencia (10:14.28.47; 11: 8-17). Ni hay base para suponer, conforme hacen gran número de críticos, que todo este capítulo, de tanta importancia en relación con el universalismo de la Iglesia, sea pura creación de la comunidad primitiva y de Lucas, que buscaron apoyarse en Pedro.

Habitaba este centurión en *Cesárea* (v.1), ciudad que había sido edificada por Herodes el Grande en honor de Augusto, y que, a la sazón, era sede del procurador romano. Estaba a unos 100 kilómetros de Jerusalén, en la costa del Mediterráneo, y no debe confundirse con la otra Cesárea, llamada *Cesárea de Filipo*, junto al Hermón. Es natural que siendo sede del procurador tuviese amplia guarnición de soldados. Pertenecía Cornelio a la *cohorte* (cada “cohorte” incluía unos 600 hombres) denominada “itálica” (v.1), sin duda por estar formada por voluntarios itálicos. Era gentil de origen, pero “piadoso y temeroso de Dios” (v.2; cf. v.22.35), expresiones que le señalan como un simpatizante del judaísmo (cf. 13:16.26.50; 17:4), aunque sin llegar a la condición de “prosélito,” pues ciertamente no estaba circuncidado (cf. 11:3). Algunos autores han sugerido la hipótesis de que quizás se trate del mismo centurión que asistió a la crucifixión de Cristo (cf. Mt 27:54); eso es posible, pero la hipótesis no tiene en su favor dato alguno positivo. En las mismas condiciones de Cornelio se encontraban, más o menos, todos los de su casa (cf. v.7.24; 11:14).

A este centurión se aparece un ángel del Señor, ordenándole que envíe mensajeros a Joppe en busca de Pedro, y que escuche sus palabras (cf. v.5.22). Es de notar que la aparición se presenta como respuesta a su oración: “Tus oraciones han sido recordadas.; envía, pues, mensajeros..” (v.4-5), lo que parece indicar que estaba pidiendo a Dios le manifestase el camino a seguir para serle aceptado. La oración tiene lugar a la “hora de nona” (v.3), precisamente la hora del sacrificio vespertino entre los judíos (cf. 3:1), lo que confirma su condición de simpatizante del

judaísmo, a cuyas costumbres procuraba acomodarse.

Misteriosa visión de Pedro, 10:9-23.

⁹ Al día siguiente, mientras ellos caminaban y se acercaban a la ciudad, subió Pedro a la *terraza para orar hacia* la hora de sexta. ¹⁰ Sintió hambre y deseó comer; y mientras preparaban la comida le sobrevino un éxtasis. ¹¹ Vio el cielo abierto, y que bajaba algo como un mantel grande, sostenido por las cuatro puntas, y que descendía sobre la tierra. ¹² En él había todo género de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo. ¹³ Oyó una voz que le decía: Levántate, Pedro, mata y come. ¹⁴ Dijo Pedro: De ninguna manera, Señor, que jamás he comido cosa alguna impura. ¹⁵ De nuevo le dijo la voz: Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro. ¹⁶ Sucedió esto por tres veces, y luego el lienzo fue recogido al cielo. ¹⁷ Estaba Pedro dudoso y pensativo sobre lo que sería aquella visión que había tenido, cuando los hombres enviados por Cornelio llegaron a la puerta, preguntando por la casa de Simón; ¹⁸ y llamando, preguntaron si se hospedaba allí cierto Simón llamado Pedro. ¹⁹ Meditando Pedro sobre la visión, le dijo el Espíritu: ²⁰ Ahí están unos hombres que te buscan. Levántate, pues, baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo. ²¹ Bajó Pedro y dijo a los hombres: Yo soy el que buscáis. ¿Qué es lo que os trae? ²² Ellos dijeron: El centurión Cornelio, varón justo y temeroso de Dios, que en todo el pueblo de los judíos es muy estimado, ha recibido de un santo ángel el mandato de hacerte llevar a su casa y escuchar tu palabra. ²³ Pedro les invitó a entrar y los hospedó.

De Cesárea, de donde parten los mensajeros de Cornelio, hasta Joppe, donde residía Pedro, hay unos 50 kilómetros. Habían partido de Cesárea por la tarde (cf. v.3. 7), y, al día siguiente, hacia la hora de “sexta,” es decir, hacia mediodía, llegaban a Joppe (v.g).

Precisamente mientras ellos se estaban acercando a la ciudad, Pedro, hospedado en casa de Simón el curtidor, había subido a la terraza de la casa, y allí, como era costumbre entre los judíos (cf. 2 Re 23:12; Jdt 8:5; Jer 19:13; Sof 1:5; Sal 55:18), había comenzado su oración (v.9). Durante esa oración, caído en éxtasis, ve una extraña visión, relacionada en cierto sentido con el “hambre” que entonces sentía: una especie de mantel que colgaba de lo alto, sobre el que había multitud de animales en completa mescolanza, al tiempo que oía una voz ordenándole que se levantara, matara y comiera (v. 1 1-13). La reacción de Pedro, muy parecida a la que en circunstancias semejantes había mostrado el profeta Ezequiel (cf. Ez 4:14), es tajante: “De ninguna manera...; jamás he comido cosa alguna impura” (v.14; cf. Lev 11:1-47). Pero de nuevo oye la voz: “Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro” (v.16). Y así todavía una tercera vez (v.16).

Al salir del “éxtasis,” Pedro estaba pensativo y dudoso sobre el significado de aquella visión (v.1y). No era fácil comprender que se le pudiera mandar violar la Ley, que distinguía entre animales puros e impuros, de los que estaba prohibido comer (cf. Lev 11:1-47). La misma Sagrada Escritura alaba el gesto de Eleazar y el de los siete hermanos Macabeos, que prefirieron morir antes que violar esta ley (cf. 2 Mac 6:18-7:42). Pero a Pedro se le añadía: “Lo que Dios ha purificado...,” con lo que claramente parecía indicársele que quedaban abolidas esas prescripciones legales y que no había ya por qué distinguir entre alimentos puros e impuros. Además de este significado, que constituiría el sentido directo de la visión, Pedro debió pensar en la posibilidad de algún otro significado más profundo en orden a la relación entre judíos y gentiles, tanto más que la cuestión de los alimentos constituía precisamente el nudo gordiano de estas relaciones.

Mientras Pedro andaba con estos pensamientos, llaman a la puerta los mensajeros de Cornelio, y el Espíritu le ordena resueltamente: “Ahí están unos hombres..; baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo” (v. 18-20). Comienza la interpretación abierta del Espíritu Santo, que será quien vaya dirigiendo visiblemente toda la escena, hasta el punto de que Pedro, para justificarse luego ante los que critican su modo de proceder, no tendrá otra respuesta sino “¿quién era yo para oponerme a Dios?” (9:17). Es natural, pues, que ante esa orden del Espíritu Santo, Pedro no sólo reciba a los mensajeros, sino que se atreva a hospedarlos en la misma casa (v.23), no obstante tratarse de incircuncisos, con los que no era lícito a ningún judío establecer convivencia⁹⁴.

Pedro en casa de Cornelia, 10:23-33.

²³ Al día siguiente partió con ellos, acompañado de algunos hermanos de Joppe; ²⁴ y al otro día entró en Cesárea, donde los esperaba Cornelio, que había invitado a todos sus parientes y amigos íntimos. ²⁵ Así que entró Pedro, Cornelio le salió al encuentro, y postrándose a sus pies, le adoró. ²⁶ Pedro le levantó diciendo: Levántate, que yo también soy hombre. ²⁷ Conversando con él, entró y encontró allí a muchos reunidos, ²⁸ a quienes dijo: Bien sabéis cuan ilícito es a un hombre judío llegarse a un extranjero o entrar en su casa, pero Dios me ha mostrado que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro, ²⁹ por lo cual, sin vacilar he venido, obedeciendo el mandato. Decidme, pues, para qué me habéis llamado. ³⁰ Cornelio contestó: Hace cuatro días, a esta hora de nona, orando yo en mi casa, vi a un varón vestido de resplandecientes vestiduras, ³¹ que me dijo: Cornelio, ha sido escuchada tu oración y tus limosnas recordadas delante de Dios. ³² Envía, pues, a Joppe y haz llamar a Simón, llamado Pedro, que se hospeda en casa de Simón, el curtidor, junto al mar. ³³ Al instante envié por ti, y tú te has dignado venir. Ahora, pues, todos nosotros estamos en presencia de Dios, prontos a escuchar de tí lo ordenado por el Señor.

La salida de Pedro para Cesárea fue “al día siguiente” de haber llegado los mensajeros de Cornelio (v.23); Y no llegó en ese mismo día, sino “al otro” (v.24), con lo que se explica que Cornelio hable luego de “cuatro días” desde que había tenido lugar la visión (v.30), pues los días incompletos, según era entonces corriente, se contaban como completos (cf. Jn 2:19; 1 Cor 15:4).

Pedro se hace acompañar de “algunos hermanos” de Joppe (v.23), concretamente “seis” (cf. 11:12), sin duda para que fuesen testigos de todo, en previsión de las censuras que su modo de proceder podría provocar, como de hecho sucedió (cf. 11:1-3). Al llegar a Cesárea, el recibimiento que le hace Cornelio es de sumo respeto: “postrándose a sus pies, le adoró” (v.25). La expresión es un poco fuerte y, tratándose de un romano, actitud bastante extraña, pero se ve que Cornelio quiso acomodarse a la usanza hebrea en señal de particular deferencia y respeto (cf. Gen 33:3; 1 Sam 24:9; Est 3:2), tanto más que, para él, Pedro era un enviado de Dios, anunciado de antemano (cf. v.6; cf. Apoc 19:10; 22:8-9). Desde luego, no parece que en el gesto de Cornelio, a quien se alaba como “piadoso y temeroso de Dios” (v.2), hayamos de suponer intención alguna idolátrica, como en el caso de los licaonios con Saulo y Bernabé (cf. 14:12). Ni la respuesta de Pedro ordenándole levantarse, pues él “también era hombre” (v.26), exige necesariamente otra cosa.

Desde el primer momento, dada su manera de expresarse, Pedro demuestra conocer ya el significado profundo de la misteriosa visión tenida anteriormente, pues no habla de alimentos, sino de que Dios “le *ha mostrado* que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro” y que

por eso se ha atrevido a entrar en casa de Cornelio (v.28-29; cf. 15:9). Cuándo le hubiese mostrado Dios ese significado profundo de la visión, no se dice de modo explícito, pero es claro que fue al llegar los mensajeros de Cornelio y **decirle el Espíritu Santo que los ha enviado él y que vaya con ellos** (v.20). Pedro vio claro que la misteriosa visión era un símbolo por el que Dios le daba a entender que, frente a las prescripciones judías, no había ya por qué distinguir entre puro e impuro, trátase de animales o trátase de hombres. Al volver a oír de labios de Cornelio (v.30-32) lo mismo que le habían contado ya sus mensajeros (v.22), Pedro se ratifica en la misma idea.

Discurso de Pedro, 10:34-43.

³⁴ Tomando entonces Pedro la palabra, dijo: En verdad reconozco que no hay en Dios acepción de personas, ³⁵ sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto. ³⁶ El ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la paz por Jesucristo, que es el Señor de todos. ³⁷ Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan; ³⁸ esto es, cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con El. ³⁹ Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén, y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero. ⁴⁰ Dios le resucitó al tercer día y les dio manifestarse, ⁴¹ no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos. ⁴² Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituido juez de vivos y muertos. ⁴³ De El dan testimonio todos los profetas, que dicen que por su nombre cuantos crean en El recibirán el perdón de los pecados.

Es éste el primer discurso de Pedro ante un auditorio no judío. La construcción gramatical en el texto original griego de los Hechos es bastante irregular. Probablemente esa incoherencia de las frases haya de atribuirse al propio Pedro, máxime si hubo de hablar en griego, lengua que no le era familiar ⁹⁵. La autoridad de Pedro, así como la importancia de la escena, harían que esas frases quedasen bien grabadas en la memoria de los oyentes, y así llegasen a Lucas, quien las habría insertado en su relato sin atreverse a modificarlas en lo más mínimo.

Podemos distinguir en este discurso de Pedro: una especie de exordio, en que presenta la idea fundamental de aquel momento (v.34-36), y una exposición o resumen de la vida de Jesús (v.37-41), a quien Dios constituye juez de vivos y muertos (v.42) y del que dan testimonio todos los profetas (v.43).

Por lo que respecta al discurso, la afirmación fundamental es clara: **absoluta igualdad de todos los seres humanos ante Dios, trátase de esta o de aquella nación, de judíos o de gentiles** (v.34-35). Incluso podemos ver insinuada la superioridad que, no obstante esa igualdad, compete en cierto sentido a los judíos, que tienen el privilegio de que a ellos haya sido destinado en primer lugar el mensaje evangélico (v.36; cf. 3:26; 13:46; Rom 1:16; 3:2). Cuando Pedro dice: “En verdad reconozco (ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι) que no hay en Dios acepción de personas” (v.34), está claro, dado el contexto (cf. 10:14.28; 11:17), que se está refiriendo a una *convicción adquirida entonces*, merced a la misteriosa visión de Joppe (10:11-16), aclarada con el relato de lo acaecido a Cornelio (10:20-23). No que antes de ese momento Pedro creyese que había en Dios “acepción de personas,” prefiriendo *injustamente* unos a otros, lo cual sería contra la afirmación explícita de la Escritura (cf. Dt 10:17), sino que hasta entonces, al igual que los judíos en

general, consideraba muy natural que Dios, dueño absoluto de sus dones, prefiriese la nación judía a todas las otras, puesto que así él lo había determinado (cf. Gen 17:7; Ex 19:4-6; Ecli 36:14).

Es cierto que ya Jesucristo, en varias ocasiones y de varias maneras, había dicho que todas las naciones estaban llamadas a formar parte de su reino (cf. Mt 8:11; Mc 16:15-16; Jn 10:16; Act 1:8); es más, Pedro mismo en sus anteriores discursos daba por supuesta esta misma verdad, **al afirmar que la bendición mesiánica estaba destinada no sólo a los judíos, sino también “a los que están lejos”** (cf. 2:38) o, como dice en otra ocasión, a los judíos “en primer lugar” (cf. 3:26), con lo que daba a entender que también estaba destinado a otros, es decir, a los gentiles. Pero todo eso en nada se oponía a que, bajo el influjo de su formación judaica, siguiese estableciendo aún clara separación entre judíos y gentiles.

En efecto, tengamos en cuenta que ya en el Antiguo Testamento había profecías de índole universalista, anunciando que judíos y gentiles formarían un solo pueblo **bajo la dirección del Mesías** (cf. Is 2:2-4; 49:1-6; Jl 2:28; Am 9:12; Miq 4:1). Los judíos, como es obvio, conocían perfectamente esas profecías, pero las interpretaban siempre en el sentido de que los gentiles habían de sujetarse a la circuncisión y observar la Ley mosaica. Ellos eran el pueblo único, superior a todos los otros, a quienes podían, sí, recibir en su seno, pero sólo en la medida en que consintiesen renunciar a su nacionalidad para hacerse judíos religiosos y nacionalmente. **Y esta mentalidad seguía aun después de su conversión a Cristo.** Para un judío, todo incircunciso, por muy simpatizante que fuera con el judaísmo, como era el caso de Cornelio (cf. 10:2.22), era considerado como impuro, con el que no se podía comer a la misma mesa. Y ésta era la idea que seguía teniendo **Pedro hasta la visión divina**, cuando lo de Cornelio (cf. 10:14.28; 11:5-17), la que tenían los fieles de Jerusalén (cf. 11:3), y la que bastante tiempo más tarde, cuando las cosas ya estaban claras, querían seguir manteniendo algunos judío-cristianos, que logran incluso intimidar a Pedro (cf. Gal 2:12). A cambiar esa mentalidad viene precisamente la visión celeste a, Pedro: **que prescindiera de esos prejuicios de pureza legal, pues “lo que Dios ha purificado, no ha de llamarse impuro”** (cf. 10:15.18). En el concilio de Jerusalén, aludiendo a esta visión, Pedro concretará que *es “por la fe”* como Dios, sin necesidad de la circuncisión, **ha purificado el corazón de los paganos** (cf. 15:9).

Presentada, como exordio de su discurso, esta verdad fundamental, Pedro ofrece a continuación a sus oyentes un breve resumen de la vida pública de Jesucristo, insistiendo particularmente en el hecho de sus milagros⁹⁶ y de su muerte y resurrección (v.37-41). Les dice, además, que ellos, los apóstoles, “testigos de su resurrección elegidos de antemano por Dios”⁹⁷, han recibido el encargo de predicar al pueblo y de testificar que ese Jesús de Nazaret ha sido constituido por Dios “juez de vivos y muertos” (v.42). No dice que ha sido constituido “Señor y Mesías,” como en su primer discurso ante auditorio judío (cf. 2:36), sino “juez de vivos y muertos,” prerrogativa que para auditorio gentil era más fácil de entender. La expresión “vivos y muertos,” usada también en otros lugares de la Escritura (cf. 2 Tim 4:1; 1 Pe 4:5), pasará luego al *Símbolo de los Apóstoles*, y en ella podemos ver una confirmación de la doctrina expuesta por San Pablo de que los hombres de la última generación, que vivan en el momento de la *parusía*, no morirán (cf. 1 Cor 15:51; 1 Tes 4:15-17). De éstos que se hallen con “vida,” y de los “muertos” que habrán de resucitar para el juicio, ha sido constituido “juez” Jesucristo (cf. Mt 13:41-43; Jn 5:22).

Otra razón añade Pedro, exhortando a sus oyentes a creer en Jesucristo, y es el testimonio de los profetas (cf. Is 49:6; Zac 9:9) de que por la fe en su nombre es como obtendremos la remisión de nuestros pecados o, lo que es lo mismo, la salud mesiánica (v.43). Nueva prueba de las excelsas prerrogativas de que está investido Jesús de Nazaret. A esta fe, necesaria para obtener la

salud, había aludido ya Pedro en sus anteriores discursos ante auditorio judío (cf. 2:38; 3:16; 4:12).

Bautismo de los primeros gentiles, 10:44-48.

⁴⁴ Aún estaba Pedro diciendo estas palabras, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra; ⁴⁵ quedando fuera de sí los fieles de la circuncisión que habían venido con Pedro de que el don del Espíritu Santo se derramase sobre los gentiles, ⁴⁶ porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios. Entonces tomó Pedro la palabra: ⁴⁷ ¿Podrá, acaso, alguno negar el agua del bautismo a éstos, que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? ⁴⁸ Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo. Entonces le rogaron que se quedase allí algunos días.

Con razón ha sido llamada esta escena el “Pentecostés de los gentiles.” Es Pedro mismo quien establece equiparación entre ambos fenómenos (cf. 10:47; 11:15; 15:8); ni creemos, contra lo que algunos afirman, que el “hablar en lenguas” de aquí (v.46) haya de interpretarse de diversa manera que el “hablar en lenguas” de entonces (2:4).

El Espíritu Santo desciende no sólo sobre Cornelio, sino sobre todos los de su casa, familia y servidumbre, que se hallaban más o menos en las mismas condiciones de su amo (cf. 10:2-7-24-33-44; 11:15). Hay otros varios lugares en que se alude a estos casos de conversión colectiva (cf. 16:15.31.34; 18:8; 1 Cor 1:16). El fenómeno tuvo lugar, a lo que parece, mientras Pedro estaba todavía hablando, es decir, antes de terminar su discurso (cf. 10:44; 11:15). Los judío-cristianos que habían acompañado a Pedro desde Joppe (cf. 10:23; 11:12), no salían de su asombro, viendo que a los gentiles, sin necesidad de pasar antes por Moisés, así se concedían los dones del Espíritu Santo (v.45). No parece que entre estos que se asombran hayamos de incluir también a Pedro, pues las anteriores revelaciones **le habían dado ya claramente a conocer que en Dios no había “acepción de personas”** (cf. v. 15. 28. 34). Desde luego, el texto nada dice de él. Con todo, no cabe duda que esta nueva intervención del Espíritu fue también para Pedro una clara señal **de cuál era la voluntad divina**, obligándole más y más a dar el gran paso respecto de los gentiles. De hecho, el mismo Pedro lo reconoce así (10:47; 11:17).

Por lo que respecta al bautismo “en el nombre de Jesucristo,” que Pedro ordena administrar (v.48), remitimos a lo dicho al comentar 2:38. Notemos únicamente que no es Pedro quien bautiza, sino que encarga hacerlo, lo que parece indicar que los apóstoles habían confiado esa misión a otros (cf. 19:5; 1 Cor 1:14-17). Notemos también que es éste el único caso en que, antes del bautismo, habían recibido ya los recién convertidos al Espíritu Santo (v.44). Algunos añaden también el caso de Pablo (cf. 9:17-18), pero ya indicamos, al comentar ese pasaje, que el texto de los Hechos no está claro a este respecto. Es natural que la efusión del Espíritu fuese algo posterior al bautismo, que es la puerta de entrada en la Iglesia (cf. 2:38; 8, 1 6; 19:5-6); si no fue así en el caso de Cornelio, era porque quería Dios manifestar públicamente ante Pedro y los demás judíos asistentes a la escena que también los gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podían ser agradables a sus ojos y entrar en la Iglesia. Por eso Pedro, ante tal testimonio, **ordena bautizarlos, para que así queden agregados a la comunidad cristiana** (cf. 10:47;)

La noticia del suceso en Jerusalén, 11:1-18.

¹ Oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. ² Pero cuando subió Pedro a Jerusalén disputaban con él los que eran de la circuncisión, ³ diciendo: Tú has entrado a los incircuncisos y has

comido con ellos. ⁴ Comenzó Pedro a contarles por menudo, diciendo: ⁵ Estaba yo en la ciudad de Joppe orando, y vi en éxtasis una visión, algo así como un mantel grande suspendido por las cuatro puntas, que bajaba del cielo y llegaba hasta mí; ⁶ y volviendo a él los ojos, vi cuadrúpedos de la tierra, fieras, reptiles y aves del cielo. ⁷ Oí también una voz que me decía: Levántate, Pedro, mata y come. ⁸ Pero yo dije: De ninguna manera, Señor, que jamás cosa manchada o impura entró en mi boca. ⁹ Por segunda vez me habló la voz del cielo: Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro. ¹⁰ Esto sucedió por tres veces, y luego todo volvió al cielo. ¹¹ En aquel instante se presentaron tres hombres en la casa en que estábamos, enviados a mí desde Cesárea. ¹² Al mismo tiempo, el Espíritu me dijo que fuese con ellos sin vacilar. Conmigo vinieron también estos seis hermanos, y entramos en la casa de aquel varón, ¹³ que nos contó cómo había visto en su casa al ángel, que, presentándosele, dijo: Envía a Joppe y haz venir a Simón, llamado Pedro, ¹⁴ el cual te hablará palabras por las cuales serás salvo tú y tu casa. ¹⁵ Comenzando yo a hablar, descendió el Espíritu Santo sobre ellos, igual que sobre nosotros al principio. ¹⁶ Yo me acordé de la palabra del Señor cuando dijo: “Juan bautizó en el agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo.” ¹⁷ Si Dios, pues, les había otorgado igual don que a nosotros, que creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para oponerme a Dios? ¹⁸ Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida.

Es natural esta reacción de la comunidad cristiana de Jerusalén (v.1-3). Lo realizado por Pedro era algo que se salía totalmente de los cauces por los que había discurrido hasta **entonces la predicación evangélica**. Propiamente no se le reprocha el que haya predicado a los gentiles, e incluso que los haya bautizado, sino el que haya “entrado a los incircuncisos y comido con ellos” (v.3), promiscuidad humillante para Israel, a quien las Escrituras habían reservado siempre una condición de privilegio. Indirectamente se le reprocha también el que los haya bautizado, no precisamente por razón del bautismo, cosa que se había hecho ya desde un principio en la Iglesia (cf. 6:5), sino por haberlos bautizado siendo impuros, es decir, sin pasar antes por la circuncisión.

El reproche se lo hacen “los que eran de la circuncisión” (v.2), frase cuya amplitud de significado no es fácil de concretar. Desde luego, no puede interpretarse como contraposición a otro grupo que procediese del gentilismo, tal como se usa en Col 4:11, pues no es creíble que en la comunidad de Jerusalén hubiese por esas fechas fieles incircuncisos. Tampoco juzgamos creíble que fuese la iglesia entera de Jerusalén, con los apóstoles a la cabeza, la que de modo poco menos que oficial hiciese ese reproche a Pedro; lo más probable es que se aluda a aquellos fieles de la iglesia jerosolimitana que estaban especialmente apegados a las observancias mosaicas, y cuyas tendencias volverán a aparecer varias veces en esos primeros años de la Iglesia (cf. 15:1.5; Gal 2:4.12). Aunque no debemos olvidar que todos los judío-cristianos, en general, como eran los que componían la comunidad de Jerusalén, estaban dominados más o menos por la misma mentalidad. El caso de Pedro, que en el capítulo precedente hemos comentado, es muy instructivo a este respecto (cf. 10:14-28-34). Y es que era muy difícil a los judíos, aun después de convertidos a la fe, dejar a un lado sus prerrogativas de pueblo elegido, haciendo tabla rasa de todo un sedimento de siglos, para resignarse a una situación de igualdad con los aborrecidos “paganos.” Dios no tiene prisa, y a su hora se conseguirá el objetivo. Para ello, el Espíritu Santo se encargará de ir dando los toques oportunos, como el que acaba de dar a Pedro para la admisión de Cornelio; con todo, deberá pasar aún bastante tiempo hasta que esa verdad adquiera forma clara

en el alma de los judíos convertidos a Cristo (cf. 21:20-24).

La defensa de Pedro ante el reproche que le hacen se reduce a hacerles ver que había estado guiado en cada paso por Dios, y que no haber bautizado a Cornelio y los suyos hubiera sido desobedecer a Dios (v.2-17). Su argumentación no tenía réplica; de ahí, la conclusión del relato: “Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida” (v.18).

Fundación de la iglesia de Antioquía, 11:19-26.

¹⁹ Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos. ²⁰ Pero había entre éstos algunos hombres de Chipre y de Cirene que, llegando a Antioquía, predicaron también a los griegos, anunciando al Señor, Jesús. ²¹ La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número creyó y se convirtió al Señor. ²² Llegó la noticia de esto a los oídos de la iglesia de Jerusalén, y enviaron a Antioquía a Bernabé, ²³ el cual, así que llegó y vio la gracia de Dios, se alegró y exhortaba a todos a perseverar fieles al Señor; ²⁴ porque era hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe, y se allegó al Señor numerosa muchedumbre. ²⁵ Bernabé partió a Tarso en busca de Saulo, y hallándole, le condujo a Antioquía, ²⁶ donde por espacio de un año estuvieron juntos en la iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse “cristianos.”

Enlazando con 8:1, cuenta aquí San Lucas los orígenes de la iglesia de Antioquía, al afirmar que fueron los dispersados con ocasión de la muerte de Esteban los que evangelizaron esta ciudad (v.1g). Era Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, la tercera ciudad del imperio por su importancia, después de Roma y Alejandría. Contaba entonces, a lo que parece, alrededor del medio millón de habitantes, y en ella eran muy numerosos los judíos, que gozaban incluso de bastantes privilegios ⁹⁸. Eran célebres en el mundo entero sus jardines de Dafne, a unos 10 kilómetros de la ciudad, con sus bosques sagrados y su templo de Apolo.

A esta ciudad llegan esos dispersados con ocasión de la muerte de Esteban (v.1q), al igual que otros se habían dispersado por Judea y Samaría (cf. 8:1.4). En un principio no predicaban sino a los “judíos” (v.16), pero hubo algunos que comenzaron a predicar también a los “griegos” (v.20). No está claro en el relato de Lucas si estos de los dispersados que predicaban a los “griegos” constituyen una misión posterior y distinta a la de los que “sólo predicaban a los judíos.” Bien puede ser que sí, pero bien puede ser también que se trate del mismo grupo de “dispersados,” entre los que algunos, de espíritu más universalista, se decidieron a extender su predicación también a los “griegos”. “Lo que sí parece cierto es que antes había tenido lugar ya la conversión de Cornelio (10:1-48), pues San Lucas la ha referido antes, y no hay motivo alguno para negar valor cronológico a la narración. Además, las palabras de Pedro en el concilio de Jerusalén: “Determinó Dios que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio” (15:7), claramente dan a entender que fue él quien primero dio ese paso de admisión de los gentiles en la Iglesia. La admisión de Cornelio habría sido, pues, el punto de partida para esa nueva orientación **que en Antioquía comienza a darse a la predicación del Evangelio**. Nunca se dice, es verdad, que los predicadores de Antioquía hubiesen tenido noticia de la conversión de Cornelio, pero ello parece evidente, pues el hecho había tenido enorme repercusión (cf. 11:1-2), y la manera de expresarse **de Pedro en el concilio de Jerusalén así lo aconseja**.

La predicación obtiene muy halagüeños resultados, pues “la mano del Señor estaba con los predicadores” (v.21), es decir, se notaba a través de diversas señales y prodigios una especial intervención por parte de Dios (cf. 4:30). Llegada la noticia a Jerusalén, envían allá a Bernabé, “hombre bueno y lleno del Espíritu Santo” (v.22-24), del cual ya teníamos referencias en los capítulos anteriores (cf. 4:36-37; 9:27). No se especifica cuál era concretamente la misión de Bernabé; pero, ciertamente, no era sólo en orden a informar a los apóstoles, pues vemos que no regresa a Jerusalén. Más bien debió confiársele el que se hiciese cargo personalmente de la situación, asegurándose de que la doctrina que se predicaba era exacta y procurando evitar los roces con los cristianos procedentes del judaísmo. La misión era en extremo delicada, pero Bernabé la debió llevar a cabo con sumo tacto y clara visión de la realidad, pues, en poco tiempo, una “gran muchedumbre” se convierte al Señor (v.24). Y otro gran mérito suyo fue que, viendo que la mies era abundante, va a Tarso en busca de Saulo, el futuro gran apóstol, a quien sabía libre de prejuicios judaicos y con una misión para los gentiles (cf. 9:15; 22:21), trabajando luego juntos durante un año en Antioquía (v.25-26; cf. 9:30). El había sido quien le había introducido ante los apóstoles (9:27), y él es ahora quien le introduce definitivamente en el apostolado.

El éxito es tal que, desde este momento, el centro de gravedad de la nueva religión, hasta entonces en Jerusalén, puede decirse que comienza a trasladarse a Antioquía. Aquí nos encontramos con una “muchedumbre numerosa” de creyentes (v.26), y de aquí partirán luego las grandes expediciones apostólicas de Pablo por Asia Menor y Europa, que darán ya un carácter plenamente universal a la nueva religión, con comunidades cristianas florecientes en las principales ciudades del imperio (cf. 13:1-21:19). Fue precisamente en Antioquía, a raíz de la predicación de Bernabé y Saulo, donde a los convertidos a la nueva fe comienza a dárseles el nombre de “cristianos” (v.26). Y es que hasta entonces, al menos ante el gran mundo, no se les distinguía de los judíos, dado que la nueva religión **se predicaba sólo a judíos, y, para los que se convertían**, la Ley y el templo seguían conservando todo su prestigio (cf. 2:46; 3:1; 15:5; 21:20). Es ahora cuando, con la conversión también de gentiles, comienzan a aparecer ante el mundo como algo distinto y adquieren personalidad pública. De ahí la creación de un nombre especial, el de cristianos. Parece que fue el pueblo gentil de Antioquía el que primero comenzó a usar este nombre para designar a los seguidores de la nueva religión, considerando sin duda el apelativo “Cristo” (*Ungido*) como nombre propio, de donde derivaron el adjetivo “cristiano.” Ni es de creer que este nombre se diese solamente a los fieles de origen gentil, como han afirmado algunos. Lo mismo los textos de los Hechos (11:26; 26:28) que el de la carta de San Pedro (1 Pe 4:16), únicos tres lugares de la Escritura en que aparece este nombre, parecen tener claramente sentido general

100

Según algunos autores, habría sido también en Antioquía donde comienza a dársele a Jesucristo el título de “Señor.” Mientras hasta aquí se habría hablado de Jesús como “Cristo” o “Mesías” (cf. 2:31; 3:20; 4:26; 5:42; 8:5; 9:22), ahora se comenzaría a hablar de él como “Señor.” De hecho, la predicación se hace “anunciando al Señor Jesús” (v.20), y los antioquenos “se convierten al *Señor*” (v.21.24), y Bernabé les exhorta a “perseverar fieles al Señor” (v.23). Y es que el título “Cristo” (= *Mesías*) respondía más bien a una concepción judía, y decía muy poco a un auditorio gentil; por eso se habría preferido el de “Señor” (Kúpios), título entonces muy usado para designar ora al emperador (cf. 25:26), ora a otras personas de elevado rango. Con frecuencia se unía también a nombres de divinidades, por lo que, en la mentalidad popular, tal título estaba como revestido **de cierto color sagrado, y era muy apto para aplicarlo a Jesucristo.**

Creemos, sin embargo, que la conclusión va demasiado lejos. No negamos que ante el auditorio gentil de Antioquía fuera preferido el título de “Señor,” como más expresivo que **el de**

“Mesías”; pero ciertamente no comenzó entonces a aplicarse ese título a Jesucristo, como ya explicamos ampliamente al comentar Act 2:36.

La iglesia de Antioquía envía limosnas a Jerusalén, 11:27-30.

²⁷ Por aquellos días bajaron de Jerusalén a Antioquía profetas, ²⁸ y levantándose uno de ellos, por nombre Agabo, vaticinaba por el Espíritu una grande hambre que había de venir sobre toda la tierra, y que vino bajo Claudio. ²⁹ Los discípulos resolvieron enviar socorro a los hermanos que habitaban en Judea, ³⁰ cada uno según sus facultades, y lo hicieron, enviándoselo a los presbíteros por medio de Bernabé y Saulo.

Varias veces aluden los historiadores romanos a los estragos causados por el hambre en diversas regiones del imperio bajo el reinado de Claudio (41-54). También Josefo se refiere al mismo tema en tres ocasiones, haciendo notar que fue sobre todo en tiempos del procurador Tiberio Alejandro (a. 46-48) cuando más gravemente el hambre afectó a Palestina ¹⁰¹. Está, pues, en perfecta armonía con los documentos profanos esa alusión de Lucas al hambre predicha por Agabo, “... que vino bajo Claudio” (v.28).

Lo que ya no está tan claro es el nexa cronológico entre *predicción* de Agabo, *colecta* para Jerusalén y *hambre* bajo Claudio ¹⁰². Desde luego, no creemos, en contra de lo que algunos han querido deducir, que las palabras “la cual vino bajo Claudio” demuestren que, al tiempo de esa predicción, Claudio no reinaba aún y, por tanto, la bajada de Agabo a Antioquía haya de ponerse antes del año 41. Tampoco es necesario que la colecta de Antioquía coincida exactamente con la época de mayor carestía en Palestina, que, al decir de Josefo, habría sido en los años 45-48 bajo los procuradores Cuspido Fado y Tiberio Alejandro. Más bien creemos, atendido el conjunto del relato, que nos hallamos hacia el año 44, pues es el año en que murió Herodes; y la vuelta de Pablo y Bernabé a Antioquía, una vez entregada la colecta en Jerusalén, parece relacionada cronológicamente con la muerte de Herodes (cf. 12:23-25). Habría sido entonces, años 43-44, cuando tuvo lugar la predicción de Agabo y la colecta para Jerusalén. Eran también años de carestía, como, en general, durante todo el reinado de Claudio; aunque el agobio mayor, por lo que se refiere a Palestina, viniera luego en los años 45-48, a cuya etapa más crítica aludiría (en futuro) la profecía de Agabo. Los fieles de Antioquía no habrían esperado a esa etapa más crítica para organizar y enviar su colecta, sino que lo habrían hecho antes, en previsión del futuro; tanto más que, sin duda, tenían noticia de la penuria, agravada ahora por las carestías, en que se desenvolvía la comunidad de Jerusalén, penuria que seguirá también en el futuro y que obligará a San Pablo a organizar frecuentes colectas en su favor (cf. Rom 15:26; 1 Cor 16:1; Gal 2:10).

Llama la atención que la colecta sea enviada “a los presbíteros” (v.30), sin mencionar para nada a los apóstoles. ¿Quiénes eran estos “presbíteros”? Desde luego, parece claro que se trata de los mismos personajes de que se vuelve a hablar más adelante, juntamente con los apóstoles, y que constituían una especie de colegio o senado que ayudaba a éstos en el gobierno de la comunidad jerosolimitana (cf. 15:2.4.6.22.23; 16:4; 21,18). El hecho de que los “apóstoles” no sean aquí aludidos quizá sea debido a que, por ser tiempos de persecución (cf. 12:1-2), o bien estaban en la cárcel, como expresamente se nos dice de Pedro (12:4), o bien se habían ausentado ya de Jerusalén, como vemos que hace el mismo Pedro, una vez liberado (12:17). También pudiera ser que no se aluda a ellos simplemente porque se trataba de un asunto de orden material, como era la distribución de limosnas, y los apóstoles ya anteriormente habían mostrado su propósito de dejar a otros esos menesteres (cf. 6:2). La cosa es dudosa.

Mas sea como fuere, ciertamente la misión de los “presbíteros” cristianos, que en este lugar aparecen por primera vez, no debe reducirse a funciones exclusivamente de administración temporal, pues poco después les vemos intervenir en funciones de tipo doctrinal y de gobierno (cf. 15:6; 16:4; 21:18-23). Pablo y Bernabé, tomando, sin duda, por modelo lo que se hacía en Jerusalén, los ponen al frente de las comunidades por ellos fundadas (14:23); y en las pastorales se habla de ellos como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 5:17-19; Tit 1:5). A estos “presbíteros” hay que equiparar los “obispos,” de que se habla en otros lugares (cf. 20:28; Flp 1:1; 1 Tim 3:2; Tit 1:7), pues, según todos los indicios, se trata de términos sinónimos e intercambiables, sin que haya que ver en ellos todavía la diferencia que tales nombres indicarán más tarde. Parece ser que, mientras duró el templo y con él el sacerdocio de la antigua Ley, el término *sacerdotes* (ιερείς) quedó reservado para los ministros del culto mosaico, adoptando los cristianos para, sus sacerdotes o dignatarios locales **el de “presbíteros” u “obispos,”** términos de uso entonces bastante corriente en organizaciones judías y griegas. Con esos términos quedarían significados **los presbíteros** en el sentido actual, es decir, los sacerdotes del segundo grado de la jerarquía; los **obispos**, en el sentido que nosotros entendemos esa palabra, habrá que buscarlos en Tito, Timoteo, Marcos, Lucas y otros colaboradores de los apóstoles, quienes, a juzgar por los datos que nos ofrecen las pastorales, estaban revestidos, al menos al final de la vida de San Pablo, de amplios poderes para establecer “**diáconos**” y “presbíteros-obispos” en las iglesias particulares¹⁰³. El valor prácticamente sinónimo entre “presbítero” y “obispo,” lo mismo en los Hechos que en las Epístolas paulinas, atestigua un período de organización y de jerarquía todavía inicial, pues unos cincuenta años más tarde, en las cartas de San Ignacio de Antioquía, existirá ya una clara distinción de términos, apareciendo el “obispo” en el vértice de la jerarquía, y debajo de él los “presbíteros” y “diáconos”¹⁰⁴.

La colecta es enviada por medio de Bernabé y Saulo (v.βο). Es ésta la segunda vez que San Pablo visita Jerusalén después de su conversión; suele llamarse “viaje de las colectas.” Anteriormente había hecho ya una primera visita a la ciudad santa, partiendo desde Damasco (cf. 9:26). Hay autores que quieren identificar este “viaje de las colectas” con el de Gal 2:1-10, igual que hemos identificado el que hizo desde Damasco (9:26) con el de Gal 2:18. Sin embargo, como en su lugar explicaremos, no es con este de las colectas, sino con el que hizo para asistir al concilio de Jerusalén (15:2-30) con el que debe identificarse el de Gal 2:1-10. Lo que sucede es que, en la carta a los Gálatas, salta del primer viaje (Gal 1:18) al tercero (Gal 2:1), sin mencionar el “viaje de las colectas,” debido a que no pretende dar una lista completa de sus viajes, sino sólo recordar aquellos que interesan a su propósito de hacer ver que no ha recibido su evangelio de los hombres, sino mediante revelación de Jesucristo; y para esa finalidad de nada servía recordar el “viaje de las colectas,” sin alcance alguno doctrinal¹⁰⁵.

Muerte de Santiago y prisión de Pedro, 12:1-5.

¹ Por aquel tiempo, el rey Herodes se apoderó de algunos de la iglesia para atormentarlos. ² Dio muerte a Santiago, hermano de Juan, por la espada. ³ Viendo que esto les caía bien a los judíos, llegó a apresar también a Pedro. ⁴ Era por los días de los Ázimos y, tomándole, le metió en la cárcel, encargando su guarda a cuatro escuadras de a cuatro soldados con el propósito de exhibirle al pueblo después de la Pascua. ⁵ En efecto, Pedro era custodiado en la cárcel; pero la Iglesia oraba con mucho fervor a Dios por él.

La expresión “por aquel tiempo” (v.1), aunque algo imprecisa, indica cierta concatenación de lo

que va a seguir con los hechos precedentes; y más aún, atendido el v.25, del que parece deducirse que, durante los hechos aquí narrados, los comisionados de Antioquía, Bernabé y Saulo (cf. 11:30), estaban en Jerusalén.

El Herodes aludido (v.1) es Herodes Agripa. I, nieto de Herodes el Grande, el asesino de los inocentes (Mt 2:16), y sobrino de Herodes Antipas, el que hizo matar a Juan Bautista (Mt 14:1-12). Era hijo de Aristóbulo, a quien su propio padre, Herodes el Grande, hizo matar en el año 7 a. C., cuando el pequeño Agripa tenía solamente tres años. Fue enviado a Roma con su madre Berenice, y educado en la corte imperial. Muerta su madre, llevó una vida desordenada y aventurera, hasta el punto de que Tiberio, poco antes de su muerte, en el año 37 d. C., le hizo encarcelar. Al subir al trono Calígula (a. 37-41), su compañero en el desenfreno, le colmó de beneficios y le nombró rey, dándole algunos territorios en la Palestina septentrional, que habían pertenecido a Filipo y Lisaniás, como tetrarcas (cf. Lc 3:1). Poco después, en el año 39, al caer en desgracia Herodes Antipas, le agregó los territorios de Galilea y Perea. Más tarde, Claudio, en seguida de subir al trono, a principios del año 41, le añadió Judea y Samaría, de modo que prácticamente logra volver a reunir bajo su cetro todos los territorios que habían pertenecido a su abuelo, Herodes el Grande ¹⁰⁶. Hijos suyos fueron Herodes Agripa II, Berenice y Drusila, personajes de quienes San Lucas hablará más adelante (cf. 24:24; 25:13).

Este era el hombre que iba a enfrentarse con la naciente Iglesia. Muy hábil para ganarse el favor de los poderosos, procuraba ganarse también las simpatías y afecto de sus subditos. Josefo cuenta a este respecto detalles muy interesantes ¹⁰⁷. Parece que su persecución contra los cristianos, más que de animosidad personal contra ellos, procedía de este su deseo de congratularse más y más con los judíos (cf. v.3). Al contrario que en la anterior persecución, cuando la muerte de Esteban (cf. 8:1), parece que ahora se busca sobre todo a los apóstoles (v.2-3); sin duda que éstos, después de lo de Gornelio y de la predicación en Antioquía, admitiendo a los gentiles, se habían ido enajenando el apoyo popular, de que gozaban en un principio (cf. 2:47; 4:33; 5:13), de ahí ese “viendo que esto era grato a los judíos” (v.3). Quería ahora el pueblo que se fuera directamente a los jefes, pues la nueva religión se seguía difundiendo de manera alarmante y peligraban los privilegios de Israel.

Es curioso que San Lucas, que tan por menudo cuenta la muerte de Esteban (cf. 6:8-7:60), no dé detalle alguno sobre la muerte de Santiago, contentándose con decir que fue ejecutado “por la espada” (v.2) es decir, decapitado. Probablemente ello es debido a una razón de tipo literario; es, a saber: la de no desviar la atención del lector del tema principal, que, en todo el pasaje, es Pedro. Este Santiago decapitado por Herodes es Santiago el Mayor, hermano de San Juan, y uno de los tres predilectos del Señor (cf. Mc 5:37; 9:2; 14:33). No debe confundirse con Santiago el Menor, hijo de Alfeo (cf. Mt 10:3), del cual se hablará luego en el v.17. Fue el primero de los apóstoles que derramó su sangre por la fe; con su martirio queda cumplida la predicción del Señor de que “bebería su cáliz” (cf. Mt 20:23). Una venerable tradición lo considera como el primer evangelizador de España. Sin embargo, los testimonios son bastante tardíos ¹⁰⁸, y, desde luego, resulta muy difícil creer que antes del año 44, fecha de su muerte, se predicase ya públicamente a los gentiles el evangelio en España, cuando vemos que San Lucas considera como una novedad lo de Antioquía (cf. 11:20-26), y que, incluso años más tarde, se discuta aún agriamente la cosa, que resolverá de modo definitivo el concilio de Jerusalén (cf. 15:1-29).

Por lo que respecta al encarcelamiento de Pedro, nos dice San Lucas que era “por los días de los Ázimos” (v.4; cf. 20:6; Mt 26:17), es decir, durante las fiestas pascuales (14-21 de Nisán), llamadas también de los “Ázimos,” porque en esos días estaba prohibido comer pan fermentado (cf. Ex 12:6-20). La guardia que Herodes manda poner en la cárcel es severísima, destinando

cuatro escuadras de soldados al efecto (v.4). Cada escuadra se componía de cuatro soldados, dos de los cuales quedaban de guardia fuera de la puerta del calabozo (v.10), y los otros dos permanecían continuamente junto al preso (v.6). No todas las escuadras estaban de servicio al mismo tiempo, sino que, conforme era costumbre, se iban alternando de tres en tres horas, es decir, en cada una de las cuatro partes en que estaba dividido el día (prima, tercia, sexta y nona) y en cada una de las cuatro correspondientes vigiliias de la noche. Sin duda, Herodes tomaba todas estas precauciones para evitar que se repitiera la inexplicable evasión llevada a cabo anteriormente por el mismo Pedro (cf. 5:19) y de la que seguramente estaba informado.

Pero mientras así era encarcelado Pedro y se tomaban todas esas precauciones, **la Iglesia “oraba con mucho fervor a Dios por él”** (v.5).

Liberación milagrosa de Pedro, 12:6-17.

⁶ La noche anterior al día en que Herodes se proponía exhibirle al pueblo, hallándose Pedro dormido entre dos soldados, sujeto con dos cadenas y guardada la puerta de la prisión por centinelas, ⁷ un ángel del Señor se presentó, y el calabozo se iluminó; y golpeando a Pedro en el costado, le despertó, diciendo: Levántate pronto; y se cayeron las cadenas de sus manos” ⁸ El ángel añadió: Cíñete y cálzate tus sandalias. Hízolo así. Y agregó: Envuélvete en tu manto y sigúe Mc. ⁹ Y salió en pos de él. No sabía Pedro si era realidad lo que el ángel hacía; más bien le parecía que fuese una visión. ¹⁰ Atravesando la primera y la segunda guardia, llegaron a la puerta de hierro que conduce a la ciudad. La puerta se les abrió por sí misma, y salieron y avanzaron por una calle, desapareciendo luego el ángel. ¹¹ Entonces Pedro, vuelto en sí, dijo: Ahora me doy cuenta de que realmente el Señor ha enviado su ángel y me ha arrancado de las manos de Herodes y de toda la expectación del pueblo judío. ¹² Reflexionando, se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde estaban muchos reunidos y orando. ¹³ Golpeó la puerta del vestíbulo y salió una sierva llamada Rodé, ¹⁴ que, luego que conoció la voz de Pedro, fuera de sí de alegría, sin abrir la puerta, corrió a anunciar que Pedro estaba en el vestíbulo. ¹⁵ Ellos le dijeron: Estás loca. Insistía ella en que era así; y entonces dijeron: Es su ángel. ¹⁶ Pedro seguía golpeando, y cuando le abrieron y le conocieron, quedaron estupefactos. ¹⁷ Haciéndoles señal con la mano de que callasen, les contó cómo el Señor le había sacado de la cárcel, y añadió: Contad esto a Santiago y a los hermanos. Y salió, yéndose a otro lugar.

Toda esta escena de la liberación de Pedro es de un subidísimo realismo y está llena de colorido. Probablemente San Lucas recibió su información directamente del mismo Pedro; y, por lo que se refiere a los animados incidentes en casa de María, la madre de Juan Marcos (v.1a-17), muy bien pudo ser el mismo Marcos, sin duda testigo ocular, quien le contara todos esos pintorescos detalles.

De este Juan Marcos, primo de Bernabé (cf. Col 4:10), se vuelve a hablar luego en el v.25- Acompañará a Bernabé y Pablo al principio de su primer viaje apostólico (cf. 13:5); pero luego les abandonará, cuando los dos misioneros, dejando Chipre, pasan a Asia (cf. 13:13). Al comenzar el segundo viaje apostólico, Pablo no quiere llevarle consigo, a pesar de las instancias de Bernabé, por lo que se produjo cierto disentiimiento entre ambos apóstoles, embarcándose para Chipre con Bernabé (cf. 15:37-39). Más tarde le volvemos a encontrar entre los colaboradores de San Pablo (cf. Col 4:10; Flm 24; 2 Tim 4:11). También aparece como discípulo y colaborador

de San Pedro (1 Pe 5:13). Es el autor del segundo evangelio. Debía ser de familia algo acomodada, pues vemos que su madre poseía casa en Jerusalén, lo suficientemente amplia para que sirviera de lugar de reunión a los cristianos (v.12). Es probable que sea la misma casa en que, después de la ascensión del Señor, **se reunían los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo** (cf. 1:13).

A esta casa de María, madre de Juan Marcos, llega Pedro, una vez liberado de la prisión, probablemente la torre Antonia, lugar en que ciertamente fue encarcelado más tarde San Pablo (cf. 22:24). Es natural que los reunidos en casa de María, ante lo insólito del caso, no dieran crédito en seguida a lo que decía la criada. La exclamación “es su ángel” (v.15) llama un poco la atención. Parece suponer en aquellos cristianos la idea de ángeles que toman la voz de sus protegidos, una especie de “doble” espiritual. Desde luego, el judaísmo, bajo cuyo influjo estaban aquellos primeros cristianos, tenía por aquella época una angelología muy desarrollada; aunque, por lo demás, también Jesucristo, en líneas generales, había hablado de ángeles destinados a la custodia de los seres humanos (cf. Mt 18:10).

Pedro, como es natural, no quiere detenerse en casa de María. Una medida de elemental prudencia exigía que saliese cuanto antes de Jerusalén. Por eso, después de avisar a los reunidos que “cuenten todo a Santiago,” él se fue “a otro lugar” (v.17). Este Santiago es indudablemente el mismo que luego vemos aparecer al frente de la iglesia de Jerusalén (15:13-21; 21:18; 1 Cor 15:7; Gal 2:9-12) y a quien San Pablo llama “hermano del Señor” (Gal 1:19). Como ya explicamos al comentar 1:14, creemos que se trata del apóstol Santiago, llamado el Menor. No sabemos si estaba escondido en la ciudad o se había alejado de ella.

En cuanto a poder concretar ese “otro lugar” a que se dirige San Pedro, se han hecho muchas hipótesis. Lo más probable es que se trate de Antioquía o de Roma. Algunos prefieren Antioquía, pues bastantes testimonios antiguos y también la liturgia le consideran como el primer obispo de esa ciudad ¹⁰⁹, y parece que hubo de ser en esta ocasión cuando fuera a residir allí. Desde luego, no cabe duda de que San Pedro estuvo en Antioquía (cf. Gal 2:11); pero que fuera precisamente en esta ocasión, eso ya no consta. El hecho de que no se le mencione luego entre los personajes de esa iglesia (cf. 13:1-3), más bien es argumento en contra. Lo más probable es que ese “otro lugar” sea Roma. Es precisamente la época en que nos encontramos. Ciertamente extraña que Lucas no cite a Roma por su nombre; pero, como en otras ocasiones parecidas (cf. Lc 9:56), quizás sea ello debido a una razón de tipo literario, la de no verse como obligado a continuar narrando hechos de Pedro. Despide así a su personaje, dejando sin señalar ese “otro lugar”; en adelante, el centro de sus narraciones será únicamente Pablo. Si vuelve a nombrar a Pedro es sólo incidentalmente y, desde luego, en relación con los hechos de Pablo (cf. 15:7-12). Advirtamos, sin embargo, que esa alusión incidental a Pedro es para nosotros de gran valor, demostrando que hacia el año 49, en el concilio apostólico, Pedro estaba de nuevo en Jerusalén. Es la última vez que su nombre aparece en los Hechos.

La muerte del perseguidor, 12:18-23.

¹⁸ Cuando se hizo de día, se produjo entre los soldados no pequeño alboroto por lo que habría sido de Pedro. ¹⁹ Herodes, le hizo buscar, y no hallándole, interrogó a los guardias y los mandó conducir al suplicio. Luego, bajando de la Judea, residió en Cesárea. ²⁰ Estaba irritado contra los tirios y sidonios, que, de común acuerdo, se presentaron a él, y habiéndose ganado a Blasto, camarero del rey, le pidieron la reconciliación, por cuanto su región se abastecía del territorio del rey. ²¹ El día señalado, Herodes, vestido de las vestiduras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la

palabra.²² Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre.²³ Al instante le hirió el ángel de Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y, comido de gusanos, expiró.

El proceder de Herodes con los guardias, al enterarse que habían dejado escapar a Pedro (v.19), no debe extrañar. Era el habitual en estos casos (cf. 16:27; 27:42). Ciertamente que intentarían convencerle de que no había habido negligencia ni complicidad por parte de ellos, pero es natural que la cosa no fuera fácil. El hecho de que los soldados no parecen enterarse de lo acaecido hasta que “se hizo de día” (v.18), demuestra que la huida de Pedro debió tener lugar en la cuarta y última vigilia de la noche; pues, de lo contrario, los soldados del relevo siguiente se habrían dado cuenta de la ausencia del prisionero y habrían dado la voz de alarma antes de que se hiciese de día. El castigo, sin embargo, es probable que se aplicase a las “cuatro escuadras de soldados” (cf. v.4), pues ¿cómo constaba a Herodes con certeza en qué momento había escapado Pedro?

La bajada de Herodes a Cesárea (v.19) debió ser poco después de terminadas las fiestas de Pascua (cf. v.4). Cesárea, ciudad que ya nos es conocida por lo de Cornelio (cf. 10:1), era su residencia habitual, igual que lo fue luego de los procuradores romanos que le sucedieron en el gobierno de Judea (cf. 23:23-24; 25:1-4). En esta ciudad iba a acabar muy pronto sus días. San Lucas nos cuenta con bastante detalle las circunstancias de su muerte (v.20-23). También Josefo se *refiere* a este mismo hecho de la muerte de Herodes en Cesárea¹¹¹. Entre uno y otro hay perfecta coincidencia en lo sustancial: un solemne acto público en que Herodes se presenta deslumbradoramente vestido, adulaciones por parte del pueblo (evidentemente no judíos) aclamándolo como a un dios, agrado de Herodes ante esas aclamaciones blasfemas, súbita muerte del rey.

Hay, sin embargo, dos diferencias: la de que, según los Hechos, ese solemne acto público era una recepción a una embajada de tirios y sidonios, mientras que, según Josefo, eran unas fiestas en honor de Claudio; y la de que, según los Hechos, “le hirió el ángel del Señor.. y expiró,” mientras que, según Josefo, fue atacado súbitamente de fuertes dolores intestinales y, trasladado a su palacio, murió al cabo de cinco días de agonía. Pero, en realidad, ambas diferencias son fácilmente conciliables. En efecto, las fiestas en honor del emperador no solamente no excluían la legación de tirios y sidonios, sino que más bien eran una oportuna ocasión para recibir tal embajada; tendríamos únicamente que las fuentes de información son distintas en Josefo y en Lucas. Y en cuanto al “ángel del Señor” que hiere al rey, muy bien puede considerarse simplemente como una manera de hablar de Lucas, atribuyendo directamente a Dios, causa primera, lo que en nuestro lenguaje ordinario atribuimos a causas humanas, que es lo que haría Josefo. Ello es frecuente en la Biblia. Como, en fin de cuentas, es Dios quien en su admirable providencia — salva la libertad humana — lo mueve y orienta todo, los autores sagrados, que miran las cosas desde un plano muy alto, dan un salto hasta la causa primera, sin detenerse en la parte externa y visible de las causas segundas. Lo más probable, a juzgar por los datos que da Josefo, es que se trate de un ataque de apendicitis con determinadas complicaciones. Desde luego, Lucas nunca dice que ese “ángel del Señor” que hiere a Herodes fuese visible ni al rey ni a los espectadores; y el hecho de que le hiere “al instante” (*παραχρήμα*) de recibir los honores *divinos*, pero muere “comido de gusanos,” parece exigir algún intervalo de tiempo antes de la muerte¹¹².

Esta noticia de Josefo referente a la muerte de Herodes es para nosotros de un valor extraordinario, sobre todo por lo que respecta a cuestiones de cronología. Dice, en efecto, Josefo, en el lugar antes citado, que Herodes murió “después de cumplirse tres años de su reinado sobre toda Judea,” cuando estaba celebrando en su reino grandes fiestas en honor del emperador. Esto nos lleva claramente a la primavera — verano del año 44. A principios de ese año había regresa-

do Claudio triunfante de su expedición a las Islas Británicas, celebrándose en Roma grandes festejos en su honor ¹¹³. Estos festejos se fueron extendiendo luego a las diversas provincias del imperio, y es obvio que Herodes, como rey vasallo, hubiese de asociarse a la alegría general.

La embajada de tirios y sidonios, a que alude San Lucas (v.20-21), habría tenido lugar durante esas fiestas. Al parecer, por lo que puede leerse entre líneas, los habitantes de Tiro y de Sidón, dos puertos de mucho tráfico en la antigüedad, tenían irritado a Herodes, probablemente por rivalidades comerciales con el puerto de Cesárea. Hasta es posible que, como represalia, Herodes hubiese puesto restricciones a la tradicional exportación a Fenicia del trigo de Palestina, que tan abundantemente se producía, particularmente en la llanura de Sarón (cf. Re 5:9-11; Ez 27:17). Por eso, tratan ahora los tirios y sidonios de arreglar las cosas y llegar a una avenencia, debido a que “su región se abastecía del territorio del rey” (v.20).

Bernabé y Saulo regresan a Antioquía, 12:24-25.

²⁴ **La palabra del Señor más y más se extendía y se difundía.** ²⁵ **Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, volvieron de Jerusalén, llevando consigo a Juan, llamado Marcos.**

Dos importantes noticias nos da San Lucas en esta breve perícopa: que la palabra del Señor se difundía más y más (v.24), y que Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, regresaron a Antioquía, llevando consigo a Juan Marcos (v.25).

La primera noticia es como un resumen de la situación antes de pasar a un nuevo tema, tal como acostumbra a hacer Lucas (cf. 6:7; 9:31). Con la muerte del perseguidor, la Iglesia ha recobrado la libertad. Sabemos, en efecto, que Claudio quiso entregar el reino de Herodes a su hijo Agripa II, joven de diecisiete años, a la sazón educándose en Roma, pero fue disuadido por sus consejeros y hubo de abandonar la idea ¹¹⁴, pasando de nuevo esos territorios a ser gobernados por procuradores, el primero de los cuales fue Guspio Fado (a.44-46). Las luchas más o menos manifiestas entre los judíos y los nuevos procuradores **tuvieron como efecto el que la Iglesia gozase de más libertad.**

En cuanto a la segunda noticia, claramente se ve la intención de Lucas de continuar la narración de 11:29-30. El hecho de que haya diferido la continuación hasta este momento induce a pensar que, durante los hechos anteriormente narrados (prisión de Pedro y muerte de Herodes), Bernabé y Saulo se hallaban en Jerusalén, y que su vuelta a Antioquía ha de colocarse, casi con toda certeza, en la segunda mitad del año 44 ¹¹⁵. Probablemente fue en esta ocasión, **estando en Jerusalén, cuando San Pablo tuvo** la célebre visión a que alude en su segunda carta a los Corintios, que dice haberle acaecido “catorce años antes” (2 Cor 12:2-4). Esta carta, como en su lugar demostraremos, está escrita, según todos los indicios, a fines del año 57.

III. Difusión de la Iglesia en el Mundo Greco-Romano, 13:1-28:31.

Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles, 13:1-3.

¹ **Había en la iglesia de Antioquía profetas y doctores: Bernabé, Simeón, llamado Niger, y Lucio de Cirene; Manahem, hermano de leche del tetrarca Herodes, y Saulo.** ² **Un día, mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu Santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que**

los he llamado. ³ **Entonces, después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron.**

Comienza una nueva etapa en la historia de la Iglesia, con extensión de la predicación evangélica al mundo gentil. Propiamente esta etapa había comenzado ya con la predicación a los gentiles en Antioquía (11:20-26), después del arranque inicial dado por Pedro (10:1-11:18); pero es ahora, al iniciarse las grandes expediciones apostólicas a través del imperio romano, **cuando de hecho esa predicación adquiere carácter plenamente universal.**

La escena que aquí reproduce San Lucas (v.1-3) es el punto de partida para esas grandes expediciones. Nos hallamos en la **iglesia de Antioquía**, cuya fundación e importancia ya nos son conocidas (cf. 11:19-30). Bernabé y Saulo habían regresado de Jerusalén, cumplida la misión que se les había encomendado sobre las colectas (12:25). **El Espíritu Santo**, lo mismo que en otras ocasiones de importancia (cf. 2:4; 8:29; 10:19; 15:28; 16:6-7; 20:23), es también aquí quien toma la decisión. En efecto, mientras la iglesia se hallaba reunida, “celebrando la liturgia ¹¹⁶ en honor del Señor (λειτουργούντων δε αὐτῶν τῷ Κυρίῳ) y ayunando,” dice el Espíritu Santo a través de alguno de los profetas allí presentes: “Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado” (v.2). No se dice ahí explícitamente cuál es esa “obra,” pero por la continuación del relato se ve claramente que se trataba del apostolado entre los gentiles, y que así lo entendieron los allí reunidos (v.3). De Saulo ya Dios había revelado anteriormente que había sido elegido para este apostolado (cf. 9:15; 22:21; 26:17); de Bernabé nada sabíamos a este respecto, a no ser que queramos verlo insinuado en el hecho de haber sido elegido por los apóstoles para que fuese a Antioquía, una vez que se tuvo noticia de que había comenzado allí la predicación a los gentiles (cf. 11:22).

Ante esa orden del Espíritu Santo, “después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron” (v.3). Probablemente, como parece insinuar ese “después de orar y ayunar,” esto se hizo en una reunión posterior, no en la misma **en que habían recibido la orden del Espíritu Santo.**

Hasta aquí, si nos quedamos en estas líneas generales, la cosa no ofrece grave dificultad. Pero hay en la narración de San Lucas algunos puntos oscuros, que han dado lugar a muchas discusiones, y que conviene analizar. Nos referimos sobre todo a poder concretar quiénes son esos “profetas y doctores” que parecen estar a la cabeza de la iglesia de Antioquía (v.1), y cuál es el significado de la “imposición de manos” sobre Pablo y Bernabé (v.3).

Referente a los “profetas y doctores,” se nos da el nombre de cinco, repartidos en dos grupos: uno de tres y otro de dos. Suponen algunos que los tres primeros serían “profetas,” y los dos últimos, “doctores”; pero nada podemos afirmar con certeza. Ocupa el primer lugar de la lista Bernabé, que debía ser algo así como el administrador apostólico de aquella iglesia (cf. 11:22-24); el último lo ocupa Saulo, el antiguo perseguidor convertido, que había sido llevado allí por Bernabé (cf. 11:25). De los otros tres (Simeón, Lucio y Manahem) nada sabemos, sino lo que aquí dice San Lucas. El hecho de que Lucio se presente como “de Cirene” da derecho a pensar que pertenezca al grupo de dispersados con ocasión de la muerte de Esteban que evangelizaron Antioquía (cf. 11:20). De Manahem se dice que era “hermano de leche (σύντροφος) del tetrarca Herodes,” lo cual puede interpretarse, o en sentido más general de “educado juntamente,” o en sentido más estricto, en cuanto que su madre hubiera sido elegida para nodriza del pequeño Herodes. Evidentemente se trata de Herodes Antipas, el que aparece cuando la vida pública de Jesucristo (cf. Mc 6:14; Lc 23:8), único de los Herodes que llevó el título de “tetrarca.”

Supuestos estos datos, la cuestión fundamental, y fuertemente debatida, es la de determi-

nar cuál es el cargo u oficio que late bajo los nombres “profetas y doctores.” De “profetas,” no de “doctores,” se habla también en 11:27-28 y 15:32. Parece que desarrollaban su misión sobre todo en la liturgia comunitaria, y eran designados con esos nombres por razón de su función: los que anuncian el mensaje bajo el impulso e **iluminación del Espíritu (= profetas)**, y los dedicados a la instrucción cristiana ordinaria explicando la parádoxis o tradición apostólica (= doctores). A ellos alude también Pablo (cf. 1 Cor 12:28; Ef 4:11) y *la Didaché* (13:1-3; 15:1-2), obra perteneciente a la primera generación cristiana, no posterior quizá a los mismos evangelios sinópticos.

Según todos los indicios, estos “profetas” y “doctores” pertenecían al ministerio regular eclesiástico y, en definitiva, eran los que, junto con los apóstoles, llevaban en un principio la dirección de las comunidades. Hay un texto en la *Didaché*, que creo puede darnos bastante luz en toda esta cuestión. El texto viene a continuación de una instrucción relativa a la eucaristía, y dice así: “Elegios, pues, obispos y *diáconos* dignos del Señor.,, pues también ellos os administran el ministerio de los *profetas y doctores*.” Y añade: “No les despreciéis, pues ellos son los honorables entre vosotros, juntamente con los profetas y doctores” (15:1-2). Parece claro que el autor de la *Didaché*, al menos por lo que se refiere a su comunidad, está escribiendo en el momento de transición del ministerio de *profetas y doctores* al de *obispos y diáconos*. No porque éstos hayan de excluir a aquéllos, sino porque aquéllos, ordinariamente de condición itinerante (cf. *Did.* 11:1-13:7), no estaban siempre de asiento en la comunidad, y para la “fracción del pan” se necesitaba algo más estable. De ahí ese: “elegios, *pues, ..*,” a continuación de la instrucción sobre la eucaristía, y de ahí también ese: “No les despreciéis.,,” pues los obispos y diáconos, por eso de ser clero indígena, nacido de la misma comunidad, tenían peligro de ser menos respetados que los profetas y doctores, generalmente misioneros ambulantes venidos de fuera. Tendríamos, pues, explicada la relación entre profetas-doctores de una parte, y obispos-diáconos de otra, no siendo éstos sino como prolongación y representantes de aquéllos en las iglesias locales. Del carácter sacerdotal de los “profetas” no parece haber duda, pues son llamados “jefe de los sacerdotes,” y podían celebrar la eucaristía lo mismo que los obispos (cf. *Did.* 10:7; 13:3).

En resumen, estos “profetas” y “doctores” que dirigen la liturgia comunitaria en Antioquía, no son simples *carismáticos* en el sentido que hoy suele darse a esta palabra — personas privadas o públicas **a quienes el Espíritu Santo favorece con gracias especiales**¹¹⁷ —, sino personas que pertenecían al ministerio regular eclesiástico y que, aun sin estar favorecidas con gracias especiales, eran designadas con esos nombres por razón de la misión que desempeñaban. Claro está que eso no era obstáculo para que, en ocasiones, fuesen favorecidas también con dones especiales (cf. 11:28); mas eso era de carácter puramente transitorio, como lo era el don de lenguas o el don de hacer milagros, mientras que el ser “profeta” o “doctor” era de carácter permanente, y para eso bastaba lo que en lenguaje moderno llamaríamos hoy “gracia de estado.” En cabeza, antes que el “profeta” y el “doctor,” estaba el “apóstol” (cf. 1 Cor 12:28), encargado, a lo que parece, de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. *Did.* 11:3-6). Poco más adelante (cf. 14:4.34) vemos que Pablo y Bernabé son llamados “apóstoles.”

Referente a cuál sea el significado de la “imposición de manos” sobre Bernabé y Saulo (v.3), la opinión tradicional, con terminología al uso, ha querido ver en ese rito **como su consagración episcopal**, a fin de que pudiesen fundar nuevas iglesias y ordenar sacerdotes, como vemos que de hecho harán luego (cf. 14:23). Dicho rito vendría a tener el mismo significado que en 6:6, con la diferencia de que allí era en orden al diaconado, y aquí en orden al episcopado.

Sin embargo, conforme es opinión hoy bastante general entre los autores, más bien nos inclinamos, atendido el contexto, a que en este caso la imposición de manos no es para conferir ningún oficio o cargo permanente, sino que tiene un sentido mucho más general; es, a saber: el

de implorar sobre Bernabé y Saulo la bendición de Dios en orden a la misión que iban a comenzar, algo semejante a cuando la imposición de manos de Jesucristo sobre los niños (cf. Mt 19:13-15) o la de los patriarcas sobre sus hijos (cf. Gen 48, 14:15), pidiendo la bendición de Dios sobre ellos en orden a su vida futura. Así parece exigirlo, además, el modo como termina San Lucas la descripción del viaje: “Regresaron a Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado” (14:26). Desde luego, sería bastante extraño que Bernabé y Saulo careciesen de una potestad que ciertamente tendrían los otros “profetas y doctores” del grupo, puesto que se la conferían a ellos; tanto más, que Bernabé, primero en la lista, parece debía de ser el principal en la iglesia de Antioquía (cf. 11:22-26).

Una última pregunta: ¿quiénes son los que “imponen las manos” a Bernabé y a Saulo? ¿Son todos los fieles de la asamblea, o son sólo los “profetas y doctores”? Es evidente que en toda esta narración (v.1-3), aunque se supone la presencia de fieles, San Lucas, a quienes tiene directamente en el pensamiento es a los “profetas y doctores” del v.1, que serían los que “celebraban la liturgia. y ayunaban” (v.2), y los que “después de orar y ayunar, imponen las manos a Bernabé y a Saulo y los despiden” (v.3). Sin embargo, aunque Lucas no lo afirme explícitamente, es de suponer que, al menos por lo que se refiere a la “oración” y “ayuno,” sería también cosa de los fieles. Quizás haya de decirse lo mismo respecto de la “imposición de manos.”

Primer viaje misional de Pablo y Bernabé. 13:4-15:35

Evangelizan la isla de Chipre, 13:4-12.

⁴ Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia y de allí navegaron a Chipre, ⁵ En Sala mina predicaron la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos, teniendo a Juan por auxiliar, ⁶ Luego atravesaron toda la isla hasta Pafos, y allí encontraron a un mago, falso profeta, judío, de nombre Barjesús. ⁷ Hallábase éste al servicio del procónsul Sergio Pablo, varón prudente, que hizo llamar a Bernabé y a Saulo, deseando oír la palabra de Dios. ⁸ Pero Eli más — el mago, que eso significa este nombre —, se le oponía y procuraba apartar de la fe al procónsul. ⁹ Mas Saulo, llamado también Pablo, lleno del Espíritu Santo, clavando en él los ojos, ¹⁰ le dijo: ¡Oh, lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor? ¹¹ Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás ciego, sin ver la luz del sol por cierto tiempo. Al punto se apoderó de él la tiniebla y la oscuridad, y daba vueltas buscando quien le diera la mano. ¹² Al verlo, creyó el procónsul, maravillado de la doctrina del Señor.

Comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo. Al principio de este primer viaje, el jefe moral de la expedición parece ser Bernabé, nombrado siempre el primero (cf. 12:25; 13:1-2-7); Pero muy pronto los papeles se invierten, y Pablo aparecerá continuamente en cabeza (13:9-13-16-43-50). Llevan con ellos, en condición de auxiliar (v.5), a Juan Marcos, primo de Bernabé, y que ya nos es conocido (cf. 12:12.25). Probablemente estamos en el año 45, y el viaje durará hasta el 49.

La primera etapa del viaje será Chipre, patria de Bernabé (cf. 4:36). En esta isla eran muy numerosas las colonias judías, particularmente a partir de Herodes el Grande, que tomó en arriendo de Augusto las abundantes minas de cobre allí existentes, con cuya ocasión se trasladaron a la isla muchos judíos ¹¹⁸. Los misioneros, saliendo de Antioquía, habían embarcado rumbo a Chipre en Seleucia (v.4), considerada como el puerto de Antioquía, de la que distaba unos 25 kilómetros, y situada en la desembocadura del Orontes. Llegados a Salamina, el puerto principal

de Chipre en la costa oriental, comienzan a “predicar la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos” (v.5). Tal será la táctica constante de Pablo: comenzar dirigiéndose primero a los judíos (cf. 13:14; 14:1; 16:13; 17:2.10.17; 18:4.19; 19:8; 28:17), y ello no sólo porque era una manera práctica de poder introducirse fácilmente en las nuevas ciudades adonde llegaba, sino en virtud del principio de que el don del Evangelio debía ser ofrecido “en primer lugar” a Israel, la nación **depositaria de las promesas mesiánicas** (cf. 2:39; 3:26; 13:46; 1 Rom 1:16).

No sabemos si el resultado de la predicación en Salamina fue abundante, ni cuánto tiempo duró la predicación en esa ciudad. Tampoco sabemos si al “atravesar de Salamina a Pafos” (v.6), puerto occidental de Chipre, en el extremo opuesto de la isla, a unos 150 kilómetros de Salamina, se detuvieron a predicar en los pueblos que encontraban al paso. Es de suponer que sí, pues las colonias judías debían ser numerosas en todos esos lugares; pero la narración de San Lucas nada dice a este respecto.

De la predicación en Pafos tenemos ya datos más concretos. Era Pafos la capital política de la isla, residencia del procónsul romano, a la sazón un tal Sergio Pablo (v.7). Entre las personas de que estaba rodeado el *procónsul*¹¹⁹ había un judío, de nombre *Barjesús* (= hijo de Jesús o Josué), considerado como “mago” (v.6). Parece que entre los griegos era conocido con el nombre de *Elimas* (v.8), probablemente forma griega del árabe “alim” (de donde el moderno “ulema”), que equivale a *sabio* o también *mago*, pues en Oriente el término “mago” no tenía el sentido peyorativo de charlatán o hechicero que hoy tiene entre nosotros, sino el de hombre instruido en las ciencias filosófico-naturales, conocedor de los secretos de la naturaleza. Si en la narración de San Lucas se le llama también “falso profeta” (v.6), ello es debido probablemente a que, en ocasiones, quizás, pretendiera derivar de su ciencia conclusiones de tipo religioso, presentándose como enviado de Dios y conocedor del futuro.

Este Barjesús se oponía abiertamente a la conversión del procónsul (v.8), que mostraba “deseos de oír la palabra de Dios” (v.7). La razón de esa oposición no se especifica. Quizás fuera simplemente por no perder su posición ante el procónsul, si éste se convertía; o quizás fuera por cuestión de principio, oponiendo, como judío, doctrina a doctrina, es decir, negando a Pablo que Jesús de Nazaret fuera el Mesías y exponiendo, a su vez, ante el procónsul las esperanzas mesiánicas tal como él y el pueblo judío las entendían. Desde luego, la reacción de Pablo contra él es fuerte (v.10); y no fueron sólo palabras, sino también hechos, haciendo que quedase ciego temporalmente (v.11; cf. Deut 28:29). La expresión “hijo del diablo” (v.10) quizás se le sugiriese a Pablo el nombre mismo del mago, como diciendo: más que *Barjesús* o “hijo de salvación,” lo que eres es *Bar-Satán* o “hijo de perdición.” Por lo demás, también Jesucristo llamó así a los judíos que se oponían a su predicación (cf. Jn 8:44).

El procónsul, a vista de lo acaecido, “creyó” (v.12). La opinión tradicional interpreta ese “creyó” en todo su amplio sentido, y no sólo como adhesión puramente intelectual, de tipo platónico, sin llevar las cosas a la práctica ni hacerse cristiano. Ciertamente Lucas no dice que se bautizara, como hace en otras ocasiones (cf. 2:41; 18:8), ni quedan huellas en la historia antigua de la conversión de este personaje, que, sin duda, pertenecía a una de las principales familias del imperio; pero tampoco en otras ocasiones Lucas especifica lo del bautismo (cf. 4:4; 11:21), y el que no queden huellas de su conversión puede explicarse debido a que en esa época no había surgido aún en Roma la cuestión de los cristianos, y un noble, aunque fuese procónsul, podía hacerse cristiano o de cualquiera otra religión, sin que nadie se preocupara sobre el particular.

Es en esta ocasión, a partir del encuentro con el procónsul, cuando en la narración de los Hechos comienza a darse a *Saulo* el nombre de *Pablo* (v.6), que ya será el único nombre con que se le designará en adelante. Desde antiguo se ha discutido si es que toma este nombre por prime-

ra vez en recuerdo de la conversión de tan caracterizado personaje, o lo tenía ya de antes juntamente con el de Saulo. Parece mucho más probable esto último, pues era entonces frecuente entre los judíos, y orientales en general, el uso de doble nombre (cf. 12:12; 13:1; Col 4:11), uno hebreo, que se empleaba en familia, y otro greco-latino, para el trato con el mundo gentil. Tal debió de ser el caso de Pablo, quien, además del nombre hebreo *Shaul*, habría tenido ya desde el principio el nombre latino de *Paulus*. Esto para él era tanto más necesario cuanto que, por su condición de ciudadano romano (cf. 22:25-28), su nombre tenía que ser inscrito en los registros públicos, y no es fácil, dado el odio de los romanos contra los judíos, que tal inscripción se hiciera con nombre hebreo. Sin embargo, no habría comenzado a usar el nombre latino sino ahora, al iniciar sus grandes viajes apostólicos, en que tiene que ponerse en contacto con el mundo romano. Cumple así la norma que él mismo proclamará más tarde: “me hice judío con los judíos..., gentil con los gentiles..., todo para todos, a fin de ganarlos a todos” (1 Cor 9:20-22).

Carece de todo fundamento histórico la opinión sostenida por algunos autores, quienes, apoyándose en la etimología (*paulus* = *pequeño*), creen que Saulo quiso ser llamado *Pablo* por modestia y humildad. Tampoco tiene fundamento alguno la opinión reflejada en algunos apócrifos de que fue llamado así por ser de corta estatura.

Pasan los misioneros al Asia Menor, 13:13-15.

¹³ De Pafos navegaron Pablo y los suyos, llegando a Perge de Panfilia, pero Juan se apartó de ellos y se volvió a Jerusalén. ¹⁴ Ellos, dejando atrás Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, y entrando en la sinagoga en día de sábado, se sentaron, ¹⁵ Hecha la lectura de la Ley y de los Profetas, les invitaron los jefes de la sinagoga, diciendo: Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación al pueblo, decidla.

Los misioneros, dejando Chipre, pasan al Asia Menor. Es de notar que Pablo aparece ya en cabeza de la expedición desde el primer momento (v. 13.16). La primera ciudad de que se hace mención en su recorrido es Perge de Panfilia (v.13), ciudad a unos 12 kilómetros del mar, situada a orillas del río Gestro. No sabemos si desembarcarían directamente en Perge, subiendo por el Cestro, o, de modo parecido a como harán a la vuelta (cf. 14:25), desembarcarían en Atalía, puerto principal de aquella región, y de allí subirían por tierra a Perge. Tampoco sabemos si se detuvieron a predicar en Perge, como vemos que ciertamente hicieron a la vuelta (cf. 14:25).

Más sea como fuere, allí debieron detenerse poco. Su plan era internarse más adentro, atravesando la cadena montañosa del *Taurus*. Esto debió de asustar a Juan Marcos, el cual, “apartándose de ellos, se volvió a Jerusalén” (v.13). Desde luego, se necesitaba valor para atravesar aquellas sierras, sin comodidad alguna, con caminos malísimos, expuestos al continuo peligro de salteadores y bandoleros; y este valor parece que faltó al joven Marcos. Acordándose sin duda de la tranquila casa de su madre en Jerusalén (cf. 12:12), decidió volverse allá. Algunos autores hablan de que quizás influyera también en su decisión el ver que Pablo había suplantado a Bernabé, su primo, como jefe de la expedición; pero no tenemos datos que confirmen esta suposición. Una cosa es cierta, y es que a Pablo no le sentó bien esta retirada de Marcos, pues luego, pensando en ella, no querrá admitirle como compañero en su segundo viaje misional (cf. 15:38).

Solos ya Pablo y Bernabé, “dejando atrás Perge, llegan a Antioquia de Pisidia” (v.14). La distancia entre Perge y Antioquia es de unos 160 kilómetros, y el viaje, a través de Jas escarpadas montañas del *Taurus*, debió de ser extraordinariamente penoso. En el recuento que Pablo hará más adelante de las penalidades sufridas por el Evangelio (cf. 2 Cor 11:23-28), es probable que ocupe un lugar preferente este viaje desde Perge a Antioquía. Se llamaba Antioquía de Pisi-

dia para distinguirla de la homónima en Siria (cf. 13:1). Parece que en un principio perteneció a Frigia 120, pero después del establecimiento de la dominación romana y consiguientes cambios de fronteras debió de considerarse como formando parte de Pisidia, tal como se supone en los Hechos. Políticamente pertenecía a la provincia romana de *Galacia*, igual que las ciudades de Iconio, Derbe y Listra, evangelizadas poco después.

Como ya habían hecho en Chipre (cf. 13:5), y será táctica constante de Pablo, los misioneros se dirigen primero a los judíos “entrando en la sinagoga en día de sábado” (v.14). Era norma muy a propósito para empezar a dar a conocer sur” doctrinas, pues la sinagoga era frecuentada no sólo por los judíos de raza, sino también por los no judíos que simpatizaban con la religión de Israel, y que se dividían en la clase inferior, de los “temerosos de Dios” (cf. 10:2; 13:16-50), y la superior, de los “prosélitos” (cf. 2:11; 6:5). No es probable que los dos viajeros llegasen a Antioquía precisamente el sábado; por tanto, la noticia de su llegada sería ya conocida de muchos, razón por la que, sin duda, acudirían más numerosos **a la reunión sinagoga**, curiosos de saber cuáles eran esas doctrinas nuevas que parece traían.

En la sinagoga, después de la recitación del *Skema* (Dt 6:4-9; 11:13-21; Núm 15:37-41), **que era como un solemne acto de fe en el Dios verdadero**, se leía un trozo de la Ley y otro de los Profetas; a continuación tenía lugar una plática u homilía, que, generalmente, versaba sobre el pasaje leído, y que podía ser pronunciada por cualquiera de los asistentes. El archisinagogo, que era quien presidía la reunión, acostumbra a invitar a los que juzgaba mejor preparados, particularmente si eran forasteros. Ta! sucedió en el caso actual (v.15). Algo parecido había sucedido cuando Jesucristo se presentó por primera vez en su pueblo de Nazaret, después de haber dado comienzo a su vida pública (cf. Lc 4:16-22).

Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquia, 13:16-41.

¹⁶ Entonces se levantó Pablo, y haciendo señal con la mano, dijo: “Varones israelitas y vosotros los que teméis a Dios, escuchad: ¹⁷ El Dios de este pueblo de Israel eligió a nuestros padres y acrecentó al pueblo durante su estancia en la tierra de Egipto, y con brazo fuerte los sacó de ella. ¹⁸ Durante unos cuarenta años los proveyó de alimento en el desierto; ¹⁹ y destruyendo a siete naciones de la tierra de Cañan, se la dio en heredad ²⁰ al cabo de unos cuatrocientos cincuenta años. Después les dio jueces, hasta el profeta Samuel. ²¹ Luego pidieron rey y les dio a Saúl, hijo de Gis, de la tribu de Benjamín, por espacio de cuarenta años. ²² Rechazado éste, alzó por rey a David, de quien dio testimonio, diciendo: “He hallado a David, hijo de Jesé, varón según mi corazón que hará en todo mi voluntad.” ²³ Del linaje de éste, según su promesa, suscitó Dios para Israel un salvador, Jesús, ²⁴ precedido por Juan, que predicó antes de la llegada de aquél el bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel. ²⁵ Cuando Juan estaba para acabar su carrera, dijo: “No soy yo el que vosotros pensáis: otro viene después de mí, a quien no soy digno de desatar el calzado.” ²⁶ Hermanos, hijos de Abraham, y los que entre vosotros temen a Dios: a nosotros se nos envía este mensaje de salud. ²⁷ En efecto, los moradores de Jerusalén y sus principes, desconociendo a éste y también las voces de los profetas que se leen cada sábado, condenándole, las cumplieron, ²⁸ y sin haber hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que le quitase la vida. ²⁹ Cumplido todo lo que de El estaba escrito, le bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro, ³⁰ pero Dios le resucitó de entre los muertos ³¹ y durante muchos días se apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo. ³² Nosotros os anuncia-

mos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres,³³ que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: “Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy,”³⁴ pues le resucitó de entre los muertos, para no volver a la corrupción. También dijo: “Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David.”³⁵ Por lo cual, en otra parte, dice: “No permitirás que tu Santo vea la corrupción.”³⁶ Pues bien, David, habiendo hecho durante su vida la voluntad de Dios, se durmió y fue a reunirse con sus padres y experimentó la corrupción;³⁷ pero aquel a quien Dios ha resucitado, ése no vio la corrupción.³⁸ Sabed, pues, hermanos, que por éste se os anuncia la remisión de los pecados y de todo cuanto por la Ley de Moisés no podíais ser justificados.³⁹ Todo el que en El creyere será justificado.⁴⁰ Mirad, pues, que no se cumpla en vosotros lo dicho por los profetas:⁴¹ “Mirad, menospreciadores, admiraos y anonadaos, porque voy a ejecutar en vuestros días una obra tal que no la creeríais si os la contaran.”

Este discurso de Pablo es el primero de los que San Lucas nos ha conservado por escrito, y lo transmite con bastante más extensión que hará luego para discursos posteriores (cf. 14:1-3; 17:2-3; 18:4-5; 19:8). Parece quiere presentarlo como el discurso tipo, en compendio, de las predicaciones de Pablo ante auditorio judío.

El discurso tiene tres partes claramente señaladas por la repetición del apostrofe “hermanos” (v.26.38), que responde al inicial “varones israelitas y los que teméis a Dios” (v.16). La primera parte (v. 16-25) es un recuento de los admirables beneficios de Dios sobre Israel, desde Abraham hasta el Bautista. Era éste un exordio muy grato a los oídos judíos, y que vemos había sido empleado también por Esteban (cf. 7:1-43); con la diferencia de que **Pablo evita toda alusión** a la ingratitud de la nación elegida¹²¹, mientras que **Esteban hace de esa ingratitud** precisamente su principal argumento. La segunda parte (v.26-37) **es una demostración de la mesianidad de Jesucristo, rechazado por su pueblo, pero en quien se cumplen las profecías alusivas al Mesías**. Toda esta segunda parte, salpicada de citas bíblicas, sigue un proceso muy parecido al empleado también en sus discursos por San Pedro (cf. 2:22-35; 3:13-26). Por fin, en una tercera parte (v.38-41), se sacan las consecuencias de lo dicho, es a saber, que es necesario creer en Jesucristo si queremos ser justificados, terminando con una grave advertencia tomada del profeta Habacuc (1:5) contra aquellos que no quieran creer (v.4i). Se refería Habacuc a los judíos sus contemporáneos, a quienes amenazaba con la invasión de los caldeos, si no se convertían al Señor, y San Pablo hace la aplicación a los tiempos presentes. La intención parece evidente: como entonces se mostraron sordos **a la llamada de Dios**, y Jerusalén fue tomada y los judíos enviados al destierro, así ahora, si no admiten el mensaje de bendición, vendrá un nuevo y terrible castigo contra el pueblo elegido. De este castigo hablará luego más concretamente en sus cartas (cf. Rom 11:7-27; 1 Tes 2:16).

Tal es el esquema de este discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. Las ideas son típicamente paulinas. Son de notar sobre todo los v.38-39, afirmando que la justificación se obtiene por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (cf. 15:11; Rom 3:21-26; Gál 3:11).

En la segunda parte, que es la fundamental, **la prueba evidente de la mesianidad de Jesús es su resurrección**, testificada por los apóstoles y predicha ya en la Escritura (v.30-37). La cita del salmo 16:10: “No permitirás que tu Santo vea la corrupción,” es la misma que en su discurso de Pentecostés hizo también San Pedro, y que ya entonces comentamos (cf. 2:25-31). Las otras dos citas (Sal 2:7; Is 55:3) son propias de San Pablo, y no es fácil ver su relación a la resurrección. Parece que con la cita de Isaías: “Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a

David,” San Pablo trata únicamente de preparar la verdadera prueba, que es la que va a dar en el versículo siguiente, como diciendo: Dios, según Isaías, cumplirá las promesas hechas a David; pues bien, una de éstas, conforme dice el mismo Dios en Sal 16:10, es que el Mesías será preservado de la corrupción. También pudiera ser que San Pablo esté pensando en que a David se le prometió **no sólo que el Mesías nacería de su descendencia**, sino que tendría un trono eterno (cf. 2 Sam 7:12-13; Sal 88:29-38; Is 9:7; Dan 7:14; Lc 1:32-33), lo cual supone, si es que **Jesús era el Mesías**, que no podía quedar en el sepulcro, sino que había de **resucitar**.

En cuanto a la cita del Sal 2:7: “Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy,” se ha discutido mucho. Desde luego, se trata de un texto directamente mesiánico, pero ¿qué relación tiene con la resurrección? A primera vista parece que lo que el salmista afirma no es la resurrección de Cristo, sino su calidad de Hijo de Dios, y ésta la tiene desde el momento mismo de la encarnación. De hecho, muchos exegetas interpretan este v.33 como alusivo a la encarnación, dando al verbo ἀνίστημι el sentido de “suscitar,” y traduciendo “habiendo suscitado a Jesús..,” y no “resucitando a Jesús,” como hemos traducido nosotros. Sería un caso parecido al de 3:22, que ya comentamos en su lugar. Sin embargo, dado el contexto de todo este pasaje, parece claro que San Pablo está aludiendo a la resurrección de Cristo, y en ese sentido interpreta el texto del salmista. Ni para eso hay que forzar nada las palabras del salmo. No se trata allí, a lo que creemos (cf. 2:36; 9:20), de afirmar la filiación natural divina del Mesías en su sentido ontológico, **sino de proclamar su exaltación como rey universal de las naciones**. Pues bien, San Pablo no hace más que concretar aquella exaltación del Mesías, aplicándola a la resurrección de Jesucristo. Y, en efecto, fue ésta como **su entronización mesiánica, al entrar en la gloria del Padre y aparecer como Hijo de Dios** (cf. Rom 1:4).

Efectos del discurso de Pablo, 13:42-52.

⁴² **A la salida, les rogaron que, al sábado siguiente, volviesen a hablarles de esto.** ⁴³ **Disuelta la reunión, muchos judíos y prosélitos, adoradores de Dios, siguieron a Pablo y a Bernabé, que les hablaban para persuadirlos que permaneciesen en la gracia de Dios.** ⁴⁴ **Al sábado siguiente, casi toda la ciudad se juntó para escuchar la palabra de Dios;** ⁴⁵ **pero viendo los judíos a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo.** ⁴⁶ **Mas Pablo y Bernabé respondían valientemente, diciendo: A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volveremos a los gentiles.** ⁴⁷ **Porque así nos lo ordenó el Señor: “Te he hecho luz de las gentes para ser su salud hasta los límites de la tierra.”** ⁴⁸ **Oyendo esto los gentiles se alegraban y glorificaban la palabra del Señor, creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna.** ⁴⁹ **La palabra del Señor se difundía por toda la región;** ⁵⁰ **pero los judíos concitaron a mujeres adoradoras de Dios y principales y a los primates de la ciudad, y promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y los rechazaron abiertamente.** ⁵¹ **Ellos, sacudiendo el polvo de sus pies contra aquéllos, se dirigieron a Iconio, 52 mientras los discípulos quedaban llenos de alegría y del Espíritu Santo.**

Parece que el discurso de Pablo en la sinagoga produjo grave impresión, y que no todo quedó claro; pues le ruegan que vuelva a hablarles sobre el asunto al sábado siguiente (v.42). Seguramente el punto que necesitaba de más aclaración era el que había tocado últimamente sobre la justificación por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (v.38-39). Consecuencias muy graves parecían deducirse de tales afirmaciones.

Al sábado siguiente se reunió “casi toda la ciudad” para escuchar a Pablo (v.44). Sin duda, a lo largo de la semana se había ido corriendo la noticia de lo interesante que resultaba el nuevo predicador y de su independencia frente a la Ley. Se presentaba rodeado ya de bastantes adictos, judíos y prosélitos¹²², que, sin esperar a esta nueva reunión sinagoga del sábado, habían sido ulteriormente instruidos por él durante la semana (v.43). No se nos da el tema del discurso de Pablo; pero, a juzgar por la reacción tan distinta de judíos (v.45) y gentiles (v.48), parece claro que insistió en lo de la justificación por la fe en Jesús, quien, con su muerte y resurrección, había traído la redención a todos los hombres indistintamente, aboliendo de este modo la Ley de Moisés. Estas serán las ideas machaconamente repetidas en sus cartas, y es lógico que lo fueran también en sus predicaciones orales. Los judíos se dan cuenta de la gravedad de tales afirmaciones; pues, si la fe en Jesucristo tenía idéntico valor para todos y también los gentiles podían ser partícipes de los bienes mesiánicos sin pasar por la circuncisión y la Ley, caían automáticamente por su base todas aquellas prerrogativas religioso- raciales, de que tan orgullosos se mostraban (cf. 10:28.34). Por eso, “viendo a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo” (v.45; cf. 17:5).

Ante este proceder, Pablo proclama con valentía la solemne declaración que volverá a repetir en otras ocasiones: “A vosotros os habíamos de anunciar primero la palabra de Dios, mas, puesto que la rechazáis..., nos volvemos a los gentiles” (v.46; cf. 18:6; 19:8; 28:28). Esta preferencia cronológica de los judíos en la evangelización con respecto a los gentiles fue siempre respetada por Pablo, incluso después de esta declaración, y de ella ya hablamos al comentar 2:39 y 13:5. En apoyo de su decisión de pasarse a predicar a los gentiles, alude a una orden del Señor (v.47), que parece ser una cita algo libre de Is 49:6. Ciertamente que el texto de Isaías se refiere al Mesías, no a Pablo, pero puede muy bien aplicarse a los predicadores del Evangelio, por medio de los cuales cumplió el Mesías la profecía (cf. 1:8). También pudieran entenderse esas palabras, no como cita de Isaías, sino como dirigidas directamente a Pablo, aludiendo a la orden del Señor a raíz de su conversión (cf. 9:15; 26:17-18).

Esta solemne declaración de Pablo de abandonar a los judíos y volverse a los gentiles produjo en éstos gran alegría (v.48), viendo que se les abrían las puertas de la salvación sin las trabas mosaicas¹²³. Parece, aunque el texto nada dice explícitamente, que la estancia de Pablo y Bernabé en Antioquía se prolongó bastante tiempo, quizás varios meses, pues, de lo contrario, no se explicaría fácilmente la frase de que “la palabra del Señor se difundía por *toda la región*” (v.49). Los judíos no permanecieron inactivos, sino que valiéndose de algunas mujeres de distinguida posición social, que estaban afiliadas al judaísmo (v.50), logran influir en los magistrados para que se les expulse de la ciudad, promoviendo una sublevación popular contra los dos predicadores (v.50). Pablo y Bernabé hubieron de salir de allí, dirigiéndose a Iconio, pero no sin antes realizar el gesto simbólico de sacudir el polvo de sus pies contra sus perseguidores (v.5i; cf. 18:6), conforme a la recomendación de Jesús (cf. Mt 10:14; Mc 6:11; Le 9:5; 10:11).

Pablo y Bernabé en Iconio, 14:1-7.

¹ Igualmente en Iconio entraron en la sinagoga de los judíos, donde hablaron de modo que creyó una numerosa multitud de judíos y griegos. ² Pero los judíos incrédulos excitaron y exacerbaron los ánimos de los gentiles contra los hermanos. ³ Con todo, moraron allí bastante tiempo, predicando con gran libertad al Señor, que confirmaba la palabra de su gracia realizando por su mano señales y prodigios. ⁴ Al fin se dividió la muchedumbre de la ciudad y unos estaban por los judíos y otros por los apóstoles. ⁵ Y como se produjese un tumulto de gentiles y judíos con sus jefes, pre-

tendiendo ultrajar y apedrear a los apóstoles, ⁶ dándose éstos cuenta de ello, huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe, y a las regiones vecinas, ⁷ donde predicaron el Evangelio.

Iconio, al sudeste de Antioquía, distaba de esta ciudad unos 130 kilómetros. Llama la atención el que Lucas, tan cuidadoso para decirnos que Perge estaba en Panfilia (13:12), Antioquía en Pisidia (13:14), Listra y Derbe en Licaonia (14:6), no dé indicación alguna geográfica respecto de Iconio. Probablemente ello es intencionado, debido a que, en un principio, esta ciudad perteneció a Frigia ¹²⁴, pero posteriormente fue agregada al distrito administrativo de Licaonia ¹²⁵, aunque sus habitantes seguían considerándose como “frigios,” cuya lengua hablaban, no el licaonio. Por eso, Lucas, acomodándose al modo popular de hablar, no la considera como de Licaonia, al decir que de Iconio “huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe” (v.6); pero tampoco quiere poner explícitamente que fuera una ciudad de Frigia.

Los hechos se desarrollaron más o menos como en Antioquía de Pisidia: se comienza por predicar en la sinagoga (v.1), sigue una gran oposición por parte de los judíos (v.2; cf. 18:6; 19:9; 28:24), y, al fin, después de haber morado bastante tiempo en la ciudad (v.3), los dos predicadores, explícitamente designados con el nombre de “apóstoles” (v.4:14), hubieron de salir de allí, dirigiéndose a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe (v.4-7) ¹²⁵ ¹²⁶.

Es de notar la expresión “la palabra de su gracia” (v.3) **para designar la predicación evangélica**. Con ello se da a entender que la “salud” que ofrece el cristianismo **es puro don de Dios** (cf. 15:11; 20:24.32). Se nos dice que se convirtió gran número de “judíos y griegos” (v.1). De suyo el término “griegos,” en contraposición a “judíos,” designa simplemente los gentiles (cf. 21:28; Rom 1:16); sin embargo, dado que se trata de conversión *en la sinagoga*, es probable que se esté aludiendo a prosélitos o “adoradores de Dios” igual que en 13:43.

Durante la estancia en Iconio habría tenido lugar la conversión de Tecla, célebre personaje de la literatura cristiana primitiva, del que se habla extensamente en el apócrifo del siglo n *Hechos de Pablo y Tecla*. Se trata de una joven rica, convertida al cristianismo por San Pablo, a cuya conversión se oponen su madre y el futuro marido, dando esto lugar a graves persecuciones contra el apóstol y a otras muchas complicaciones y peripecias. Es probable que en toda esta narración, llena evidentemente de detalles legendarios, haya algún fondo histórico, aunque muy difícil de concretar.

Evangelización de Listra y Derbe, 14:8-20.

⁸ En Listra vieron a un hombre inválido de los pies, paralítico desde el seno de su madre y que nunca había podido andar. ⁹ Escuchaba éste a Pablo, que, fijando en él los ojos y viendo que tenía fe para ser salvo, ¹⁰ le dijo en alta voz: Levántate, ponte de pie. El, dando un salto, echó a andar. ¹¹ La muchedumbre, al ver lo que había hecho Pablo, levantó la voz diciendo en licaonio: Dioses en forma humana han descendido a nosotros, ¹² y llamaban a Bernabé Zeus y a Pablo Hermes, porque éste era el que llevaba la palabra. ¹³ El sacerdote del templo de Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros enguarnaldados, y acompañado de la muchedumbre quería ofrecerles un sacrificio. ¹⁴ Cuando esto oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo, rasgaron sus vestiduras y arrojándose entre la muchedumbre, gritaban: ¹⁵ diciendo: “Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos hombres iguales a vosotros, y os predicamos para convertirlos de estas vanidades al Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos; ¹⁶ que en las pasadas generaciones permitió

que todas las naciones siguieran su camino,¹⁷ aunque no las dejó sin testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones.”¹⁸ Con todo esto, a duras penas desistió la muchedumbre de sacrificarles.¹⁹ Pero judíos venidos de Antioquía e Iconio sedujeron a las turbas, que apedrearon a Pablo y le arrastraron fuera de la ciudad, dejándole por muerto.²⁰ Rodeado de los discípulos, se levantó y entró en la ciudad. Y al día siguiente salió con Bernabé camino de Derbe.

Listra y Derbe eran dos ciudades de Licaonia, pertenecientes políticamente a la provincia romana de Galacia. Estaban al sudeste de Iconio. Listra distaba de Iconio unos 40 kilómetros, y Derbe distaba de Listra unos 50. Listra fue la ciudad natal de Timoteo, a quien San Pablo conoció ya durante esta su primera visita a la ciudad (cf. 16:1-2; 2 Tim 1:5).

Referente a la estancia en Derbe nada sabemos en detalle, sino que “fue evangelizada e hicieron muchos discípulos” (v.21). Al contrario, por lo que se refiere a la estancia en Listra, la información es más abundante. Aquí tuvo lugar la curación de un tullido de nacimiento, que motivó un gran revuelo entre la muchedumbre, hasta el punto de considerar a Pablo y Bernabé como dioses en forma humana y pretender ofrecerles sacrificios (v.8-13). A Pablo, que era el que llevaba la palabra (v.12), llamaban Hermes (Mercurio de los latinos, considerado como portavoz o mensajero de los dioses); a Bernabé, que parece había guardado un majestuoso silencio, llamaban Zeus (Júpiter de los latinos). Había una leyenda muy extendida en el mundo greco-romano, según la cual, dos pastores frigios, Filemón y Baucis, habían sido recompensados con la inmortalidad por haber dado hospedaje en su cabana a Zeus y a Hermes, que se presentaban como simples viandantes y habían sido rechazados en todas partes¹²⁶. Algo semejante debieron pensar de Pablo y Bernabé los habitantes de Listra.

Al principio, Pablo y Bernabé no se dieron cuenta de que les estaban tomando por dioses, pues el pueblo se expresaba en licaonio (v.11); mas no tardaron en enterarse, sobre todo al ver que se preparaban a ofrecerles sacrificios. Entonces, con un gesto usual entre los judíos (cf. Mt 26:65), rasgaron sus vestiduras en señal de disgusto e indignación ante aquella manifestación idolátrica (v.14.), y exhortaban a la multitud a que, dejados los ídolos, se convirtiesen al Dios vivo, autor y proveedor de todas las cosas visibles, a través de las cuales puede ser conocido (v.15-17; cf. 17:24-31; Rom 1:19-20). Breve discurso, que constituye una teodicea en síntesis, en que se atiende sobre todo al argumento físico de orden y causalidad, como más fácil de entender por el pueblo rudo. Aparece aquí, en sus rasgos esenciales, el *Dios de la revelación cristiana: un Dios viviente, que tiene en sí mismo la vida y la comunica a este universo que El ha creado; un Dios solícito de la salvación de todos los seres humanos*, y no sólo de un pueblo aislado; y que, si permitió que los gentiles “siguiesen su camino,” no es porque los abandonase a su suerte, como pensaban los judíos, sino porque esperaba el momento señalado en su providencia y sabiduría.

Este discurso parece que obtuvo su efecto y dejaron a los dos misioneros que prosiguieran su evangelización sin ser molestados. No sabemos cuánto duraría este tiempo de paz; pero judíos venidos de Antioquía e Iconio logran producir alboroto también en Listra contra la predicación de Pablo, quien, después de apedreado y dejado por muerto, “sale con Bernabé camino de Derbe” (v. 19-20).

De la predicación en Derbe, como ya hicimos notar antes, nada sabemos en detalle. Parece que debió desarrollarse con normalidad, sin especiales hostilidades ni persecuciones; pues, cuando más tarde Pablo recuerda las persecuciones padecidas “en Antioquía, Iconio y Listra” (2

Tim 3:11), nada dice de Derbe.

Regreso a Antioquía de Siria, 14:21-28.

²¹ Evangelizada aquella ciudad, donde hicieron muchos discípulos, se volvieron a Listra, a Iconio y a Antioquía, ²² confirmando las almas de los discípulos y exhortándolos a permanecer en la fe, diciéndoles que por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios. ²³ Les constituyeron presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayunando, y los encomendaron al Señor, en quien habían creído. ²⁴ Y atravesando la Pisidia, llegaron a Panfilia, ²⁵ y, habiendo predicado la palabra en Perge, bajaron a Atalía, ²⁶ y de allí navegaron hasta Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado. ²⁷ Llegados, reunieron la iglesia y contaron cuanto había hecho Dios con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe. ²⁸ Y moraron con los discípulos bastante tiempo.

Terminada la evangelización de Derbe, Pablo y Bernabé determinan regresar a Antioquía de Siria, iglesia que había sido escenario de sus primeros trabajos apostólicos (cf. 11:22-26), y de la que habían partido para este su primer gran viaje misional (cf. 13, 1-3).

El regreso va a hacerse siguiendo el mismo camino que habían traído, pero en sentido inverso: Derbe-Listra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Perge (v.21-25). De allí bajarán a Atalía, puerto principal de la región, embarcando para Siria, y llegando a Antioquía (v.25-26). Parece que estamos a fines del año 48 o principios del 49. El viaje había comenzado, según todas las probabilidades, en el año 45.

La *razón* de que eligieran este camino de regreso es manifiesta. Podían haber hecho el viaje mucho más directamente atravesando la cordillera del Taurus por las “Ciliciae portae” y bajando luego a Siria, como vemos que hará Pablo al comenzar su segundo viaje (cf. 15:41); pero evidentemente querían volver a pasar por las comunidades recientemente fundadas **para fortalecerlas en la fe** (v.22; cf. 15:32.41; 16:5; 18:23) Y completar su organización. En este sentido tenemos el dato importantísimo de que, al pasar por estas comunidades, “constituían presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos” (v.23) De quiénes sean y qué signifique este nombre de “presbíteros” ya hablamos al comentar 11:30. Quizás a alguno extrañe que se atrevan a volver por las mismas ciudades, siendo así que de muchas de ellas hubieron de salir huyendo; pero téngase en cuenta que el verdadero apóstol no rehuye el peligro cuando lo pide el bien de las almas, y que más que predicar públicamente es probable que se limitasen a la organización de las comunidades, por lo que podían pasar casi inadvertidos en la ciudad. Llegados a Antioquía, reúnen a la iglesia y cuentan “cuánto había hecho Dios con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe” (v.27). La noticia era de enorme trascendencia y debió llenar de contento a la iglesia de Antioquía, compuesta en gran parte de gentiles (cf. 11:20-26). No todos, sin embargo, participaban del mismo entusiasmo. Algunos judío-cristianos, demasiado apegados aún al judaísmo, no compartían esas alegrías. Los incidentes narrados en el capítulo siguiente, que dieron lugar al concilio de Jerusalén, son buena prueba de ello.

El problema de la obligación de la Ley, 15:1-2.

¹ Algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: “Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos.” ² Con esto se produjo una agitación y disputa no pequeña, levantándose Pablo y Bernabé contra ellos.

Parece que esos “bajados de Jerusalén” (v.1), que así logran turbar la paz de la iglesia de Antioquía (v.2), se presentaban como enviados de los apóstoles, pues éstos, una vez enterados de lo sucedido en Antioquía, se creen en la obligación de decir que no tenían comisión alguna suya (cf. v.24). Sus afirmaciones eran tajantes: “Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos” (v.1), o lo que es lo mismo, para poder participar de la “salud” traída por Cristo hay que incorporarse antes a Moisés, practicando la circuncisión y observando la Ley. El pacto de Dios con Abraham, del que los judíos se mostraban tan orgullosos (cf. Mt 3:9; Jn 8:33), no podía ser abolido, puesto que las promesas de Dios no pueden fallar. **Estaba muy bien la fe en Cristo, pero había que pasar por Moisés.** ¿No había dicho el mismo Jesús bueno había venido a abrogar la Ley, sino a cumplirla? (cf. Mt 5:17-18).

Estas y otras razones aducirían sin duda esos defensores de la obligatoriedad de la Ley. Como ellos, más o menos abiertamente, pensaban muchos de los fieles procedentes del judaísmo. Ya con el caso de Cornelio habían surgido murmuraciones y descontento (cf. 11:2-3), Pero hubieron de aquietarse ante **la afirmación de Pedro de que era una orden expresa de Dios** (cf. 11:17-18). Ese fermento latente sale ahora a la superficie ante la dimensión que iban tomando las cosas con el rumbo que habían dado a su predicación Pablo y Bernabé, admitiendo en masa a los gentiles, primeramente en Antioquía (cf. 11:22-26), y, luego, a través de Asia Menor (cf. 13:4-14:25).

La reacción de los antioquenos frente a las exigencias de los que habían bajado de la iglesia madre de Jerusalén fue muy viva: “una agitación y disputa no pequeña” (v.2). Era el choque entre un mundo viejo y otro nuevo, que proporcionará no pocas persecuciones y disgustos a Pablo. La cuestión era muy grave y podía comprometer la futura propagación de la Iglesia, pues difícilmente el mundo se hubiera hecho judío, aceptando las prácticas mosaicas, máxime la circuncisión.

El concilio de Jerusalén.

La respuesta, si damos fe a los relatos de Lucas, la van a dar los Apóstoles en el que se ha dado en llamar concilio o asamblea de Jerusalén. Sin embargo, antes de pasar a la exégesis de estos relatos, igual que hicimos para el relato de la conversión de Saulo, necesitamos también aquí referirnos al *problema literario* de la narración ¹²⁷.

Tenemos un punto de partida: la comparación con Gal 2:1-14. En efecto, todo da la impresión de que en ambos lugares se está aludiendo al mismo hecho fundamental: en ambos aparecen los mismos personajes, Pablo y Bernabé, que han subido a Jerusalén para tratar con los apóstoles la obligatoriedad de las prescripciones mosaicas, y en ambos también se consigna el mismo resultado, o sea, el triunfo de la tesis de Pablo (cf. Act 15:10.19; Gal 2:7-9). Sin embargo, hay *ciertas diferencias*, que no pueden menos de llamar la atención: mientras que Pablo da a entender que es el *segundo* viaje que hace a Jerusalén después de su conversión (Gal 1:18; 2:1), Lucas deja entender que es el *tercero* (cf. 9:25-26; 11:29-30; 15:2-4); igualmente, mientras que Pablo distingue *dos controversias*, la de Jerusalén sobre la obligatoriedad de la Ley para los gentiles convertidos (Gal 2:1-10) y la de Antioquía sobre relaciones entre judío-cristianos y étnico-cristianos en cuestión de alimentos (Gal 2:11-14), Lucas mezcla ambas cosas en un único decreto dado en Jerusalén (15:23-29); asimismo, mientras que Pablo dice que sube a Jerusalén “en virtud de una revelación” (Gal 2:2), Lucas da a entender que sube, junto con Bernabé, comisionados

por la iglesia de Antioquía (15:2). Existen, además, otras *anomalías* en el relato de Lucas, como la de presentar la asamblea de Jerusalén, de una parte, como *reservada* a los dirigentes (15:6), y de otra, como reunión pública (15:12-22); asimismo, la de hacer *dos veces* referencia a los informes dados por Pablo y Bernabé (15:4.12), así como a la ofensiva por parte de los judaizantes (15:1.5) y a la discusión que sigue a esa ofensiva (15:2-7). Ni debemos silenciar que Pablo, al aludir en sus cartas a problemas análogos a los resueltos en el concilio de Jerusalén, da la impresión de que ignora ese decreto (cf. Gal 2:1-14; 1 Cor 8:1-10:33; Rom 14:1-33), señal clara de que Pablo no estaba presente cuando se dio.

Todo esto exige una explicación. ¿No será que Lucas recoge noticias de diversas fuentes y forma un relato seguido, sin que se preocupe de la realidad histórica, guiado más bien por motivos de tipo teológico?

Tal es la respuesta que suelen dar los críticos, aunque en la determinación de cuáles pudieran ser esas fuentes no siempre, como es obvio, haya entre ellos coincidencia. Frecuentemente suelen hablar de tres fuentes: *palabras de Pedro* (cf. 15:5-12), *palabras de Santiago* (cf. 15:13-22) y *decreto apostólico* (cf. 15:23-29). A base de estas fuentes y de las adaptaciones convenientes, Lucas habría compuesto su relato, que enmarcó dentro de este otro documento más amplio o “diario de viaje,” a que ya aludimos en la introducción, y del que hay claras huellas en los capítulos 13-14. A este “diario de viaje” pertenecerían probablemente los v.1-4.13.19.21-22.30-44¹²⁸.

En efecto, en orden a la conciliación con Pablo, tengamos en cuenta que Pablo habla como abogado que defiende su propia causa — en este caso, su independencia apostólica, aunque de acuerdo con los demás apóstoles doctrinalmente — y elige aquellos hechos que más interesan a su propósito. Así se explica que no cite el decreto apostólico conservado por Lucas (15:23-29), pues la última parte de ese decreto apostólico prohibiendo el uso de “idolotitos, sangre, ahogado, fornicación,” podría resultar en su caso contraproducente, a menos de añadir una larga y fatigosa explicación que no tenía por qué verse obligado a añadir. Le bastaba con indicar lo esencial: “Ni Tito fue obligado a circuncidarse., nos dieron la mano en señal de comunión.” Algo parecido puede decirse de la noticia que nos da, de que subió a Jerusalén “conforme” a una “revelación” (Gal 2:2), cosa que no se opone a lo que dice Lucas, de que iba comisionado por la comunidad de Antioquía. Ambas cosas son compatibles. Si Pablo se fija en lo de la “revelación,” es probablemente para que no deduzcan sus adversarios que no estaba seguro de la rectitud de proceder. Ni hay por qué suponer que Lucas mezcla y confunde en un único decreto dos temas que habrían sido discutidos independientemente, el uno en Jerusalén y el otro en Antioquía; el caso de la disputa con Pedro en Antioquía es cosa distinta, y forma un episodio aparte, del que Lucas no dice nada.

Comisionados por la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén, 15:2-5.

² Al cabo determinaron que subieran Pablo y Bernabé a Jerusalén, acompañados de algunos otros de entre ellos, a los apóstoles y presbíteros, para consultarlos sobre esto. ³ Ellos, despedidos por la iglesia, atravesaron la Fenicia y Samaría, contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos. ⁴ A su llegada a Jerusalén fueron acogidos por la iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y les contaron cuanto había hecho Dios con ellos. ⁵ Pero se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían creído, los cuales decían: “Es preciso que se circunciden y mandarles guardar la Ley de Moisés.”

Visto como se pusieron las cosas en Antioquía (v.1-2), es natural que se terminara por enviar comisionados a la iglesia de Jerusalén. La cuestión era de tal naturaleza que estaba pidiendo una intervención de las autoridades supremas. Se comisionó a Pablo y a Bernabé, acompañados de algunos otros de entre ellos, para que subiesen a Jerusalén y consultasen a los apóstoles y presbíteros (v.2). Estos “presbíteros” han sido ya mencionados en 11:30, y, como entonces hicimos notar, debían formar una especie de senado o colegio que asistía a los apóstoles en el gobierno de la comunidad.

El viaje de Pablo y Bernabé a través de Fenicia y Samaría tuvo algo de triunfal, “contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos” (v.3). Se ve que estas comunidades de Fenicia y Samaría no participaban de las ideas judaizantes de los que habían bajado de Jerusalén y turbado la paz en Antioquía. Llegados a Jerusalén, fueron recibidos por la comunidad con particular deferencia, asistiendo los “apóstoles y presbíteros” (v.4). Era ésta una reunión de recibimiento y saludo, y en ella Pablo y Bernabé cuentan “cuanto había hecho Dios con ellos,” es decir, los excelentes resultados de su predicación en Antioquía y a través de Asia Menor. Dan cuenta también, como es obvio, de la finalidad específica por la que habían subido a Jerusalén, o sea, la cuestión de si debían imponerse o no las observancias mosaicas a los gentiles hechos cristianos. Allí mismo algunos judío-cristianos, procedentes de la secta de los fariseos — no sabemos si son los mismos o distintos de los que habían bajado a Antioquía —, se levantan para defender la obligatoriedad de tales observancias (v.5); pero la cuestión fue aplazada para ser examinada más detenidamente en una reunión posterior.

Reunión de la iglesia de Jerusalén y discurso de Pedro, 15:6-12.

⁶ Se reunieron los apóstoles y los presbíteros para examinar este asunto. ⁷ Después de una larga discusión, se levantó Pedro y les dijo: “Hermanos, vosotros sabéis cómo, de mucho tiempo ha, Dios me escogió en medio de vosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio y creyesen. ⁸ Dios, que conoce los corazones, ha testificado en su favor, dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros ⁹ y no haciendo diferencia alguna entre nosotros y ellos, purificando con la fe su corazones. ¹⁰ Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar? ¹¹ Pero por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros, lo mismo que ellos.” ¹² Toda la muchedumbre calló, y escuchaba a Bernabé y a Pablo, que referían cuantas señales y prodigios había hecho Dios entre los gentiles por medio de ellos.

Es evidente que la reunión en que Pedro pronuncia su discurso es una reunión pública, a la que asisten también los fieles (cf. v.12 y 22). Lo que no está tan claro es si antes de esa reunión hubo otra reunión privada de sólo los apóstoles y presbíteros. Es lo que algunos quieren deducir del v.6, en que se habla de que “se reunieron los apóstoles y presbíteros,” sin aludir para nada a la comunidad de los fieles. Y encuentran una confirmación en Gal 2:2-7, donde San Pablo dice que expuso su evangelio “en particular (κατ ἰδίαν) a los que figuraban.., los cuales nada le impusieron.”

Desde luego, es obvio suponer que, durante los días que Pablo y Bernabé estuvieron en Jerusalén, no una, sino varias veces hablarían *en particular* con los apóstoles acerca del tema de la Ley mosaica; y eso basta para explicar el “en particular a los que figuraban” de Gal 2:2. Pero de ahí no se sigue que hayamos de suponer una reunión privada de sólo los apóstoles y presbíte-

ros, preliminar a la sesión pública; más bien creemos que ya desde el v.6 se habla de la misma reunión pública, como aconseja la lectura sin prejuicios del texto bíblico. Si se alude de modo especial a los apóstoles (Gal 2:6-10) o a “los apóstoles y presbíteros” (v.6), es porque, en resúmenes cuentas, son ellos los que han de resolver el asunto (cf. v.23) y a los que, en realidad, habían sido enviados Pablo y Bernabé (cf. v.2). La multitud, aunque asista, se deja de lado, y sólo se alude a ella cuando interviene (cf. v.12.22).

En esa reunión pública se produjo una “larga discusión” (v.6), y es de creer que la voz cantante la llevarían los judío-cristianos del v.5, por un lado, y Pablo y Bernabé, por el otro, con la consiguiente división entre los fieles asistentes. Al fin, se levanta a hablar Pedro, quien había dejado Jerusalén con ocasión de la persecución de Herodes (cf. 12:17), pero por este tiempo, según vemos, estaba de vuelta en la ciudad.

El discurso de Pedro, que sólo nos ha llegado en resumen esquemático, parte del hecho de la conversión de Cornelio (v.7-9), deduciendo que allí quedó ya claramente manifestada la voluntad de Dios respecto del ingreso de los gentiles en la Iglesia, y que sería “tentarle” tratar de exigir a éstos ahora las prescripciones mosaicas, yugo pesadísimo que ni los mismos judíos eran capaces de soportar (v.10). Y aún va más lejos, añadiendo que no sólo los gentiles, sino incluso los judíos que se convierten, se salvan por la “gracia de Jesucristo” y no por la observancia de la Ley (v.11), expresión que parecería ser de San Pablo (cf. Rom 3:24; Gal 2:16; Ef 2:8-9). La idea de la Ley como “yugo pesado,” que ningún judío había soportado íntegramente, la encontramos también en otros lugares de la Escritura, en boca de Jesucristo (Jn 7:19), Esteban (7:53), Pablo (Rom 2:17-24; Gal 5:1; 6:13); querer imponer ahora este “yugo” a los recién convertidos sería “tentar a Dios” (v.10; cf. Mt 4:7), es decir, tratar de exigir de él nuevas señales de su voluntad, siendo así que ya la había manifestado claramente en el caso de Cornelio, **al enviar sobre él y los suyos el Espíritu Santo sin exigirles para nada las prescripciones mosaicas**¹³¹.

Cuando Pedro terminó su discurso, “toda la muchedumbre calló” (v.12), es decir, cesaron las discusiones y apreciaciones personales que habían prolongado la “discusión” precedente (cf. v.7). Era el silencio de quien nada encuentra ya que objetar. Sólo se oía a Pablo y a Bernabé, que, aprovechando la ocasión favorable, hablaban de los frutos recogidos por ellos entre los gentiles (v.12; cf. 14:3.27), lo que confirmaba aún más la tesis de Pedro.

Discurso de Santiago, 15:13-21.

¹³ Luego que éstos callaron, tomó Santiago la palabra y dijo: ¹⁴ “Hermanos, oídme: Simón nos ha dicho de qué modo Dios por primera vez visitó a los gentiles para consagrarse de ellos un pueblo a su nombre. ¹⁵ Con esto concuerdan las palabras de los profetas, según está escrito: ¹⁶ “Después de esto volveré y edificaré la tienda de David, que estaba caída, y reedificaré su ruinas y la levantaré, ¹⁷ a fin de que busquen los demás hombres al Señor, y todas las naciones sobre las cuales fue invocado mi nombre, dice el Señor que ejecuta estas cosas, ¹⁸ conocidas desde antiguo.” ¹⁹ Por lo cual, es mi parecer que no se inquiete a los que de los gentiles se conviertan a Dios, ²⁰ sino escribirles que se abstengan de las contaminaciones de los ídolos, de la fornicación, de lo ahogado y de sangre. ²¹ Pues Moisés desde antiguo tiene en cada ciudad quienes lo expliquen, leyéndolo en las sinagogas todos los sábados.

De este Santiago, “hermano del Señor,” jefe de la comunidad jerosolimitana y presidente del Concilio, ya se habló anteriormente (cf. 12:17). Como entonces hicimos notar, se trata, según todas las probabilidades, de Santiago el Menor, uno de los apóstoles; ni sería fácil explicar su

papel preponderante en esta reunión, al lado de Pedro y Juan (cf. Gal 2:9), de no ser un apóstol. Era renombrado por su devoción a las observancias de la Ley (cf. 21:18-20; Gal 2:12), de él habla en este sentido Eusebio, citando un testimonio de Hegesipo ¹³². Sin duda los judaizantes del v.5, acobardados por el discurso de Pedro, concibieron ciertas esperanzas al ver que se levantaba a hablar Santiago.

Su discurso es un modelo de equilibrio y, mientras por una parte confirmó la opinión que se tenía de él como hombre muy ligado al judaísmo, por otra decepcionó grandemente la secreta esperanza de los judaizantes. En sustancia se muestra totalmente de acuerdo con Pablo, en el sentido de que no deben ser molestados con las prescripciones mosaicas los gentiles que se convierten (v. 14-19); pero, de otra parte, como fervoroso admirador de las tradiciones de Israel, sugiere que se les exija, para facilitar las buenas relaciones entre todos, étnico-cristianos y judío-cristianos, la abstención de cuatro cosas hacia las que los judíos sentían una repugnancia atávica, conforme habían oído repetir constantemente en las sinagogas al explicarles la Ley de Moisés: idolotitos, fornicación, ahogado y sangre (v.20-21; cf. 13:27). Tal parece ser la ilación entre los v.20 y 21, insinuada por el “pues.” Ciertamente que la discusión tenía como objeto central el tema de la circuncisión; pero Santiago, supuesta ya la no obligatoriedad de la circuncisión, creyó oportuno añadir, por razones de convivencia social, cuatro exigencias.

De estas cuatro exigencias, recogidas luego en el decreto apostólico (v.29), ya hablaremos entonces. Ahora baste añadir que Santiago, para demostrar su tesis, que es la de Pedro, parte no como éste del hecho de la conversión de Cornelio, sino de las profecías. Viene a decir en sustancia que lo que Pedro demostró partiendo de los hechos, es decir, **la llamada de los gentiles a la bendición mesiánica estaba ya predicha en los profetas** (v. 14-18); de donde, queda reforzada la tesis de Pedro, de que no hay por qué imponer a los gentiles que se convierten la observancia de la ley judía (v.16). El texto citado, a excepción de las últimas palabras, que estarían tomadas de Is 45:27, o más probablemente son una reflexión del mismo Santiago, se halla en Amos 9:11-12, conforme a la versión griega de los Setenta, bastante diferente del texto hebreo, que lee: “a fin de que posean los restos de Edom..,” en lugar de: “.”. busquen los demás seres humanos al Señor..”¹³⁸. Propiamente, lo mismo en una que en otra lección, lo que aquí se predice es la conversión de las gentes en general, pero no se determina en qué condiciones, si ha de ser sujetándose a las prescripciones mosaicas o quedando libres; por tanto, para que la prueba de las profecías concluya, hay que unirla al hecho contado por Pedro. No conviene separar. De hecho, el mismo Santiago parece establecer claramente esa unión (v.14-15). Se habla en plural “los profetas” (v.15), aunque luego se haga referencia sólo a un profeta, igual que en 7:42 y 13:40; pues es alusión a la *colección* de los doce profetas menores.

El decreto apostólico, 15:22-29.

²² Pareció entonces bien a los apóstoles y a los presbíteros, con toda la iglesia, escoger de entre ellos, para mandarlos a Antioquía con Pablo y Bernabé, a Judas, llamado Barsabas, y a Silas, varones principales entre los hermanos,²³ y escribirles por mano de éstos: “Los apóstoles y presbíteros hermanos, a sus hermanos de la gentilidad que moran en Antioquía, Siria y Cilicia, salud: ²⁴ Habiendo llegado a nuestros oídos que algunos, salidos de entre nosotros, sin que nosotros les hubiéramos mandado, os han turbado con palabras y han agitado vuestras almas, ²⁵ de común acuerdo, nos ha parecido enviaros varones escogidos en compañía de nuestros amados Bernabé y Pablo, ²⁶ hombres que han expuesto la vida por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. ²⁷ Enviamos, pues, a Judas y a Silas para que os refieran de pala-

bra estas cosas.²⁸ Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga, a excepción de estas cosas necesarias:²⁹ Que os abstengáis de los idolotitos, de sangre y de lo ahogado, y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien.”

Terminado el discurso de Santiago, la cosa pareció ya suficientemente clara: a los cristianos procedentes del paganismo no debe imponérseles la obligación de la circuncisión y demás prescripciones de la Ley mosaica; pero, en atención a sus hermanos procedentes del judaísmo, con los que han de convivir, deben abstenerse de ciertas prácticas (uso de idolotitos, sangre, ahogado, fornicación), que para éstos, dada su educación, resultaban particularmente abominables. En ese sentido está redactado el decreto, que suscriben con su autoridad los “apóstoles y presbíteros” (v.23-29).

Es de notar la frase “ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros” (v.28), con la que dan a entender que toman esa decisión bajo la **infallible guía del Espíritu Santo** y no de Pedro (cf. 1:8; Jn 14:26). La parte más positiva y fundamental del decreto está en las palabras “no imponer ninguna otra carga..” (v.28). La frase es poco precisa; pero, dado el contexto, es lo suficientemente clara para que veamos en ella una rotunda afirmación de que los gentiles que se convierten no quedan obligados a la circuncisión ni, en general, a las prescripciones mosaicas. De eso era de lo que se trataba (cf. v.2.6), y a eso se habían venido refiriendo Pedro y Santiago en sus discursos (cf. v. 10.19); por tanto, en ese sentido ha de interpretarse la frase general: “no imponer ninguna otra carga.” Además, el hecho de que públicamente se alabe en el decreto a Pablo y Bernabé (cf. v.25-20) y se desautorice a los defensores de la obligatoriedad de la circuncisión (cf. v.24; cf.15:1), nos confirma en la misma idea. Añádase el testimonio explícito de Pablo en su carta a los Galatas, quien sólo recoge esta parte más positiva y fundamental de la decisión apostólica: “ni Tito fue obligado a circuncidarse.., nada añadieron a mi evangelio.., nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión” (Gal 2:3-9).

En cuanto a la parte negativa o disciplinar del decreto (v.29), se recogen las cuatro prohibiciones que había aconsejado Santiago (cf. v.20). La única diferencia, aparte el cambio de orden respecto de la “fornicación,” es que Santiago habla de “contaminaciones de los ídolos,” y aquí se habla de “idolotitos”; en realidad se alude a la misma cosa, es decir, a las *carnes sacrificadas a los ídolos*, parte de las cuales, en el uso de entonces, quedaban reservadas para el dios y sus sacerdotes, pero otra parte era comida por los fieles, bien allí junto al templo o bien luego en casa, e incluso era llevada para venta pública en el mercado. Santiago, para designar estas carnes, emplea un término de sabor más judío, indicando ya en el nombre que se trataba de algo inmundo; comer de ellas era considerado como una apostasía de la obediencia y culto debidos a Yahvé, una especie de idolatría (cf. Ex 34:15; Núm 25:2). También estaba prohibido en la Ley de Moisés, y los judíos lo consideraban como algo abominable, el uso de la sangre como alimento, pues, según la mentalidad semítica, la sangre era la sede del alma y pertenecía sólo a Dios (cf. Gen 9:4; Lev 3:17; 17:10; Dt 12:16; 1 Sam 14:32). Esta prohibición llevaba consigo otra, la de los animales “ahogados” y muertos sin previo desangramiento (cf. Lev 17:13; Dt 12:16). Era tanta la fidelidad judía a estas prescripciones y tanta su repugnancia a dispensarse de ellas, que todas tres (*idolotitos, sangre, ahogados*) se hallaban incluidas en los preceptos de los hijos de Noé o “preceptos noáquicos,” que, según la legislación rabínica, debían ser observados incluso por los no israelitas que habitasen en territorio de Israel 139.

Referente a la “fornicación” (πορνεία), última de las cuatro prescripciones del decreto apostólico (v.29), se ha discutido mucho sobre cuál sea el sentido en que deba interpretarse. Hay bastantes autores que entienden esa palabra en su sentido obvio de relación sexual entre hombre

y mujer no casados. Pero arguyen otros: si tal fuese el sentido, ¿a qué vendría hablar aquí de la “fornicación”? Porque, en efecto, lo que se trata de resolver en esta reunión de Jerusalén es si los **étnicos-cristianos habían de** ser obligados a la observancia de la Ley mosaica, conforme exigían los judaizantes, o, por el contrario, **debían ser declarados libres**. Aunque la solución es que, de suyo, no están obligados (v. 10.19.28), entendemos perfectamente que se prohiban los *idolotitos, sangre y ahogado*, pues su uso era execrado por los judíos, incluso después que se habían hecho cristianos, y es natural que, por el bien de la paz, se impusiesen también esas prescripciones a los étnico-cristianos que habían de convivir con ellos. Ello no es otra cosa que la aplicación de aquella condescendencia caritativa, que tan maravillosamente para circunstancias parecidas expone San Pablo: “Si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano” (1 Cor 8:13). Pero la prohibición de la fornicación pertenece al derecho natural, y aunque ciertamente era vicio muy extendido en el mundo pagano 140, no se ve motivo para que se hable aquí de ella no sólo en el decreto apostólico (v.29), sino incluso en el discurso de Santiago (v.20), de sabor totalmente judío. Por eso, muchos otros autores, y esto parece ser lo más probable, creen que en este contexto la palabra “fornicación” tiene el sentido particular de “uniones ilícitas según la Ley,” consideradas por los judíos como incestuosas (cf. Lev 18:6-18) y muy execradas por ellos, en cuyo caso esta prohibición está en perfecta armonía con las tres anteriores. Tanto más es aconsejable esta interpretación cuanto que en la Ley la prohibición de matrimonios entre consanguíneos (Lcv 18:6-18) viene a continuación de las prohibiciones de *sacrificar a los ídolos* (Lcv 17:7-8) y de comer *sangre y ahogado* (Lcv 17:10-16), y todas cuatro prescripciones son exigidas no sólo a los judíos, sino incluso a los gentiles que vivieran en territorio judío (cf. Lev 17:8. 10.13; 18:26). Santiago, y lo mismo luego el decreto apostólico, no harían sino imitar esta práctica legal judía, adaptándola a una situación similar de los cristianos gentiles que vivían en medio de comunidades judío-cristianas. Ciertamente que los étnico-cristianos a quienes iba dirigido el decreto, no era fácil que entendieran la palabra “fornicación” en ese sentido; pero para eso estaban los portadores de la carta, que eran quienes debían promulgar y explicar el decreto (cf. v.25-27).

El decreto, aunque dirigido a las comunidades de “Antioquía, Siria y Cilicia” (v.23), tiene alcance más universal, pues vemos que San Pablo lo aplica también en las comunidades de Liconia (16:4) y Santiago lo considera como algo de carácter general (21:25). Claro es que donde las circunstancias sean distintas y no haya ya motivo de escándalo dicho decreto no tiene aplicación, y, de hecho, San Pablo parece que muy pocas veces lo aplicó en las comunidades por él fundadas. Con todo, dada la veneración suma con que se miraba el decreto apostólico, la observancia de las cuatro prohibiciones se mantuvo largo tiempo en muchas iglesias, aunque no hubiese ya motivo de escándalo, y así vemos que en el año 177 los mártires de Lyon declaran que ellos, como cristianos, no podían comer sangre ¹⁴¹.

Para llevar el decreto ¹⁴² a Antioquía, Siria y Cilicia son elegidos algunos delegados que acompañen a Pablo y a Bernabé, de los que explícitamente se nos dan los nombres: Judas, llamado Barsabas, y Silas (v.22.27). De Judas no volvemos a tener ninguna otra noticia; Silas, en cambio, aparecerá luego como compañero de San Pablo (cf. 15:40; 16:19; 17:4-10; 18:5), y parece claro que debe identificarse con el *Silvano* nombrado en las epístolas paulinas (1 Tes 1:1; 2 Tes 1:1; 2 Cor 1:19).

Promulgación del decreto en Antioquía, 15:30-35.

³⁰ Los enviados bajaron a Antioquía, y, reuniendo a la muchedumbre, les entregaron la epístola, ³¹ que, leída, los llenó de consuelo” ³² Judas y Silas, que también eran

profetas, con muchos discursos exhortaron a los hermanos y los confirmaron.³³ Pasado allí algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos a aquellos que los habían enviado.³⁴ Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas.³⁵ Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, enseñando y evangelizando con otros muchos la palabra del Señor.

El decreto apostólico es leído solemnemente en una “reunión pública” de la iglesia antioquena (v.30). Sin duda que los dos comisionados, Judas y Silas, darían toda clase de ulteriores explicaciones, conforme se les había encomendado (cf. v.27). El hecho es que los fieles antioquenos se “llenen de consuelo” (v.31), con lo que se da a entender que quedaron tranquilos de que iban por el buen camino y no tenían necesidad de sujetarse a la Ley mosaica, como se les había querido imponer (cf. v.1.24).

No sabemos cuánto tiempo permanecieron en Antioquía Judas y Silas, “exhortando y confirmando a los fieles” (v.32). El texto pone sólo la frase genérica de que, “pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz.. a aquellos que los habían enviado” (v.33). Lo de que “*también* ellos eran profetas” (v.32), parece una alusión evidente a los “profetas y doctores” de 13:1¹⁴³,

Pablo y Bernabé, en cambio, se quedan en Antioquía “enseñando y evangelizando la palabra del Señor” (v.35). Parece que fue durante este tiempo cuando tuvo lugar el incidente con Pedro, de que se habla en Gal 2:11-14, pues Bernabé, que se halla también allí (cf. Gal 2:13), se va a separar muy pronto de Pablo (cf. v.39) y no parece, a juzgar por los datos que tenemos, que volvieran a estar nunca juntos en Antioquía. La razón de la omisión por San Lucas del incidente se quedó simplemente en incidente sin otras consecuencias. Para Pablo, sin embargo, era oportuno contarle, pues ese “**resistir a Pedro**” era una prueba más de la independencia de su autoridad apostólica, que venía defendiendo ante los Gálatas.

Segundo viaje misional de Pablo, 15:36-18:22.

Separación de Pablo y Bernabé, 15:36-41.

³⁶ **Pasados algunos días, dijo Pablo a Bernabé: Volvamos a visitar a los hermanos por todas las ciudades en que hemos evangelizado la palabra del Señor, y veamos cómo están.** ³⁷ **Bernabé quería llevar consigo también a Juan, llamado Marcos;** ³⁸ **pero Pablo juzgaba que no debían llevarle, por cuanto los había dejado desde Panfilia y no había ido con ellos a la obra.** ³⁹ **Se produjo una fuerte excitación de ánimo, de suerte que se separaron uno de otro, y Bernabé, tomando consigo a Marcos, se embarcó para Chipre,** ⁴⁰ **mientras que Pablo, llevando consigo a Silas, partió encomendado por los hermanos a la gracia del Señor.** ⁴¹ **Atravesó la Siria y la Cilicia, confirmando las iglesias.**

Abiertas las puertas del Evangelio a los gentiles, era necesario reemprender la obra de la predicación. Así lo comprendió Pablo, y así lo indica a Bernabé (v.36).

Pero he aquí que surge entre ambos una discusión sobre si llevar con ellos o no a Marcos (v.37-39). Este Marcos ya nos es conocido, pues les había acompañado al principio del anterior viaje, y luego los había abandonado (cf. 13:5-13). La discusión debió ser muy viva, pues el texto bíblico habla de “fuerte excitación de ánimo” (παροξυσμός). Sin duda que el conciliador Berna-

bé (cf. 9:27) quería dar ocasión a su primo para que reparase su falta; pero Pablo, más severo (cf. 23:3; 2 Cor 10:1-11:15; Gal 1:6-3:4;), **no quería exponerse a una nueva deserción.**

La discusión, en vez de acabar en un acuerdo, acabó en una separación¹⁴⁴, dividiéndose el campo que habían de visitar. Y mientras Bernabé, acompañado de Marcos, marcha a Chipre, de donde era nativo, Pablo, tomando por compañero a Silas, emprende el viaje por tierra hacia las ciudades de Licaonia y Pisidia anteriormente evangelizadas (v.39-40). No se crea, sin embargo, que la separación dejara rastros de rencor, pues Pablo recordará siempre a Bernabé con deferencia (cf. 1 Cor 9:6; Gal 2:9); y en cuanto a Marcos, del que la condescendencia de Bernabé logró hacer un gran misionero, le vemos luego entre los colaboradores de San Pablo y muy apreciado por éste (cf. Col 4:10; Flm 24; 2 Tim 4:11). De todos modos, Bernabé, una vez separado de Pablo, desaparece de la historia de los orígenes del cristianismo, sin que Lucas vuelva a hablar de él. Sólo leyendas tardías hablan de su predicación en Chipre y de que fue martirizado en Salamina, cuyo sepulcro se habría encontrado no lejos de esta ciudad a fines del siglo v, en tiempos del emperador Zenón.

Las primeras iglesias visitadas por Pablo, acompañado de Silas, son las de “Siria y Cilicia” (v.41). La expresión es demasiado genérica, sin que sea fácil concretar de qué iglesias se trata y por quién habían sido fundadas. Bien pudiera ser que hubieran sido fundadas por el mismo Pablo durante su larga estancia en Tarso después de la conversión (cf. 9:30; 11:25), como parece insinuarse en Gal 1:21. Desde luego, la existencia de comunidades cristianas en estas regiones la hallamos atestiguada en el encabezamiento mismo del decreto apostólico (v.23). Es curioso que aquí no se hable para nada del *decreto apostólico*, a pesar de que iba dirigido a estas iglesias (cf. 15:23), y, sin embargo, se habla luego de él, al atravesar Licaonia (cf. 16:4). Es una de las anomalías de que suelen hablar los críticos.

Llega Pablo a Licaonia acompañado de Silas, en Listra tornan por compañero a Timoteo, 16:1-5.

¹ Llegaron a Derbe y a Listra. Había allí un discípulo llamado Timoteo, hijo de una mujer judía creyente y de padre griego, ² muy elogiado por los hermanos de Listra e Iconio. ³ Quiso Pablo que se fuera con él, y tomándole, le circuncidó a causa de los judíos que había en aquellos lugares, pues todos sabían que su padre era griego. ⁴ Atravesando las ciudades, les comunicaba los decretos dados por los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén, encargándoles que los guardasen, ⁵ Las iglesias, pues, se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día.

Atravesado el *Taurus* por las “Ciliciae portae,” los dos viajeros, Pablo y Silas, llegan a Derbe y luego a Listra (v.1), ciudades de Licaonia que habían sido ya evangelizadas en el anterior viaje misional de Pablo (cf. 14:6-20). No quedan noticias de la estancia en Derbe; en cambio, de la estancia en Listra nos queda la interesante noticia de la entrada de Timoteo en el séquito de Pablo (v.2-5). Parece que Timoteo era entonces todavía bastante joven, pues unos trece o quince años más tarde Pablo dirá de él que está aún en la juventud (cf. 1 Tim 4:12; 2 Tim 2:22). Probablemente era huérfano de padre, habiendo sido educado por su madre, Eunice, y su abuela, Loide, ambas fervientes judías (cf. 2 Tim 1:5; 3:15). Se había hecho cristiano, junto con su madre y su abuela, durante la estancia anterior de Pablo en Listra; pero por ser hijo de padre gentil no estaba circuncidado (v.3). Durante la ausencia de Pablo parece que se había mostrado cristiano muy activo, pues es “elogiado por los hermanos de Listra e Iconio” (v.2).

Estos antecedentes contribuyeron a que Pablo pusiese en él los ojos y le eligiese entre sus

colaboradores. Pero surgía una dificultad, la de que siendo hijo de mujer judía y estando incircunciso hubiese sido considerado por los judíos como apóstata, y toda relación con ellos iba a resultar imposible. Esto no podía agrandar a Pablo, quien, como de costumbre (cf. 13:5; 14:1), pensaba seguir dirigiendo primeramente su predicación a los judíos (cf. 16:13; 17:1-2; 18:4). Por eso determina circuncindarle “a causa de los judíos que había en aquellos lugares” (v.3). Ello no se opone a lo que había sostenido en el concilio de Jerusalén defendiendo la no obligatoriedad de la circuncisión (cf. 15:2.12) y no permitiendo la circuncisión de Tito (cf. Gal 2:3-5), Pues allí era cuestión de principio, es decir, si la circuncisión era o no necesaria para conseguir la salvación, mientras que aquí no se trata de necesidad doctrinal, sino simplemente de norma práctica en cosa de suyo indiferente (cf. Gal 5:6), haciéndose gentil con los gentiles y judío con los judíos, a fin de ganar a todos para Cristo (cf. 1 Cor 9:20). Además, en el caso de Tito, los padres eran ambos gentiles y no había ese motivo de escándalo que en el caso de Timoteo, hijo de mujer judía. Expresamente dirán a Pablo más adelante los presbíteros de la iglesia de Jerusalén: “Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y todos son celadores de la Ley.. Cuanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito..” (21:20-25). Es decir, los gentiles podían considerarse libres de la circuncisión, y nadie tenía por qué extrañarse de que no la practicaran; los judíos, en cambio, al menos en la iglesia de Jerusalén, seguían observando fielmente las prescripciones mosaicas (cf. 15:11), y el no hacerlo con Timoteo hubiera traído especiales dificultades para el apostolado entre ellos.

Dejada Listra, Pablo continúa su viaje, visitando las demás ciudades (Iconio y Antioquía de Pisidia) evangelizadas en el viaje anterior, **comunicándoles las decisiones de los apóstoles y presbíteros en el concilio de Jerusalén** (v.4-5).

A través del Asia Menor, 16:6-10.

⁶ **Atravesaron la Frigia y el país de Galacia, impedidos por el Espíritu Santo de anunciar la palabra en Asia.** ⁷ **Llegados a los confines de Misia, intentaron entrar en Bitinia, mas tampoco se lo permitió el Espíritu de Jesús;** ⁸ **y pasando de largo por Misia, bajaron a Tróade.** ⁹ **Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón macedonio se le puso delante y, rogándole, decía: Pasa a Macedonia y ayúdanos.** ¹⁰ **Luego que vio la visión, al instante buscamos cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios nos llamaba para evangelizarlos.**

Parece, aunque la narración de Lucas es demasiado concisa y no nos permite formarnos ideas claras, que Pablo y sus compañeros, una vez visitadas las comunidades fundadas en el viaje anterior, intentaron seguir adelante en dirección oeste, es decir, hacia la provincia procónsular de Asia, muy poblada y llena de colonias judías, cuya capital era Efeso. Pero, impedidos por el Espíritu Santo, se dirigieron hacia el norte y “atravesaron la Frigia y el país de Galacia” (v.6), llegando hasta los confines de Misia, con intención de detenerse a predicar en Bitinia (v.7), pensando sin duda en las importantes ciudades de Nicea y Nicomedia, donde había florecientes colonias judías. **También este su propósito es impedido por el Espíritu Santo** (v.7), y entonces, atravesando Misia, bajan hasta Tróade (v.8), importante puerto del mar Egeo, que era centro de comunicaciones entre Asia Menor y Macedonia, a unos 18 kilómetros al sur de la antigua Troya homérica. Evidentemente, el Espíritu Santo guiaba a los misioneros hacia Europa ¹⁴⁵.

Los nombres de las regiones aquí señaladas por San Lucas nos son perfectamente conocidos, lo que nos permite trazar esa reconstrucción del itinerario de Pablo a través de Asia Menor, que acabamos de presentar. Hay, sin embargo, un punto oscuro, y es la expresión “país de

Galacia” (v.7), que no todos interpretan de la misma manera. La expresión vuelve a aparecer más adelante, en el itinerario del tercer viaje de Pablo, quien de nuevo atraviesa “el país de Galacia y la Frigia” (18:23). No cabe duda que los destinatarios de la carta a los Calatas son los habitantes de este “país de Galacia,” por el que en estos sus dos viajes atraviesa San Pablo; pero ¿cuál es ese “país de Galacia”?

Sabemos que, en la época romana, *Galacia* era el nombre de una región en el centro de Asia Menor, situada entre Bitinia al norte, Capadocia al este, Frigia al oeste, y Licaonia al sur. Parece que debe su nombre a una tribu celta procedente de las Galias, que, a fines del siglo III a. C., después de haber recorrido la península balcánica, atravesó el Helesponto y fue a establecerse en esa región del Asia Menor. En el año 189 a. C., cuando los romanos comenzaban a extender sus dominios por esas regiones, estuvieron en lucha con éstos, siendo vencidos por el cónsul Cneo Manlio Vulso, aunque siguieron como reino independiente con ciertas limitaciones. Cuando Pompeyo, en su expedición por Asia, años 66-62 a. C., reorganizó todas esas regiones, estableciendo las provincias de Bitinia, Cilicia, etc., Galacia continuó, al igual que Armenia y Capadocia, como reino independiente, aliado de los romanos, e incluso fue ensanchado su territorio a costa de las regiones vecinas. Fue Augusto, en el año 25 a. C., quien, muerto el rey Aminta, la convirtió en provincia romana, con capital en Ancira (hoy *Ankara*), y comprendiendo no sólo la Galacia propiamente dicha, sino también territorios de Pisidia, Frigia, Licaonia. El carácter heterogéneo de esta provincia queda claramente reflejado en alguna de las inscripciones encontradas en nuestros días, las cuales, en vez de hablar simplemente de “legado de la provincia de Galacia,” hablan de: *Legatus.. provinciae Galatiae, Pisidiae, Phrygiae, Lycao-niae, Isauriae et Paphlagoniae* ¹⁴⁶.

A vista de estos datos, es fácil ya entender en qué está la discusión. Todo se reduce a concretar si ese “país de Galacia,” por el que atraviesa San Pablo, es la región de *Galacia propiamente dicha*, o se alude en general a la *provincia romana de Galacia*, que, además de la Galacia etnográfica, incluía también otras regiones. En este último caso, el “país de Galacia” visitado por San Pablo podía ser muy bien la parte meridional de la provincia de Galacia, en la que se hallaban, además de otras, las ciudades de Listra, Derbe, Iconio y Antioquía de Pisidia, evangelizadas ya en el primer viaje. Es la opinión que defienden bastantes autores modernos. Según ellos, San Pablo no parece que subiera nunca hasta la Galacia propiamente dicha o Galacia etnográfica, sino que visitó únicamente la parte meridional de la *provincia* de Galacia. Los habitantes de estas regiones, y no los auténticos *galatas*, serían los destinatarios de la carta de San Pablo.

Creemos, sin embargo, mucho más probable, con la mayoría de los autores antiguos y modernos, que el “país de Galacia” visitado por San Pablo es la verdadera Galacia etnográfica, como insinúa la misma expresión “país de Galacia”; y, por consiguiente, que éstos son los destinatarios de la carta a los Calatas. Téngase en cuenta, en efecto, que Pablo procedía de Derbe y Listra (v.1-5), ciudades que pertenecían a la *provincia* de Galacia; al hablar, pues, a continuación, de que atravesó “Frigia y el país de Galacia” (v.6), no puede entenderse simplemente de la provincia de Galacia, en la que ya se hallaba, sino de otras *regiones* de la misma provincia. Además, el término “gálatas,” con que designa en su carta a los habitantes de este país (Gal 3:1), difícilmente podría ser aplicado a los habitantes de Pisidia o Licaonia, pues la incorporación administrativa de estas regiones a la provincia de Galacia no suprimía en modo alguno su apelativo particular de “pisidios” o “licaonios,” como muestran las inscripciones.

En este “país de Galacia” parece que Pablo, a juzgar por algunos datos de la carta a los Gálatas, hubo de detenerse durante algún tiempo. Su intención debió de ser “atravesar” simplemente esa región en dirección a Bitinia (v.6-7); pero una enfermedad le habría obligado a dete-

nerse, sin que sepamos por cuánto tiempo, siendo ello causa de la evangelización de los gálatas (cf. Gal 4:13-15). Terminada la estancia y misión entre los gálatas, intenta ir a Bitinia; pero, **ante la prohibición del Espíritu Santo**, baja hasta el puerto de Tróade, donde tiene lugar la visión en que se le indica su nuevo campo de trabajo (v.6-10).

Es de notar, aquí por primera vez en la narración de los Hechos ¹⁴⁷, el uso de la primera persona de plural: “buscamos cómo pasar a Macedonia, *seguros de que Dios nos llamaba.*” (v.10); lo que quiere decir que Lucas, autor del libro, se presenta al menos desde este momento como compañero de Pablo. La manera de entrar en escena: “al instante buscamos...” parece suponer cierta intimidad con el grupo que seguía al Apóstol, y que no se conocieron ahí por primera vez. No consta si le hubiese acompañado ya desde Antioquía; lo más probable es que no, sino que llegó a Tróade independientemente por asuntos personales. De hecho, parece que se queda en Filipos, pues en 16:17 termina la narración en primera persona de plural, volviéndose luego a unir al Apóstol años más tarde, cuando éste vuelve a pasar por esta ciudad (cf. 20:5-6). Hasta se ha propuesto la hipótesis de que el “médico” Lucas (cf. Col 4:14), enterado de la enfermedad que aquejó a San Pablo en Galacia, había ido en su busca, no alcanzándole sino cerca de Tróade. Desde luego, puede haber en esto su parte de fantasía, pero la cosa no es imposible.

Pasan los misioneros a Europa, deteniéndose en Filipos, 16:11-15.

¹¹ Zarpando de Tróade, navegamos derechos a Samotracia; al día siguiente llegamos a Neápolis, ¹² de allí a Filipos, que es la primera ciudad de esta parte de Macedonia, colonia romana, donde pasamos algunos días. ¹³ El sábado salimos fuera de la puerta, junto al río, donde pensamos que estaba el lugar de la oración; y sentados hablabamos con algunas mujeres que se hallaban reunidas. ¹⁴ Cierta mujer llamada Lidia, temerosa de Dios, purpuraría, de la ciudad de Tiatira, escuchaba atenta. El Señor había abierto su corazón para atender a las cosas que Pablo decía. ¹⁵ Una vez que se bautizó con toda su casa, nos rogó diciendo: Puesto que me habéis juzgado fiel al Señor, entrad en mi casa y quedaos en ella; y nos obligó.

El recorrido seguido por Pablo y sus acompañantes está indicado con todo detalle en los v.11-12. De Tróade, en las costas de Asia, pasan a Neápolis, en las costas de Europa, salvando una distancia de unos 230 kilómetros. Logran hacer la travesía en menos de dos días, e incluso es probable, a juzgar por la lectura del texto, que hicieran una breve parada en Samotracia, pequeña isla situada a mitad de camino. Debieron tener, pues, un tiempo muy favorable; pues para ese mismo recorrido, en sentido inverso, tardarán en otra ocasión cinco días (cf. 20:6). De Neápolis suben a Filipos, distante unos 15 kilómetros. Una ramificación de la famosa vía *Egnatia* ¹⁴⁸ unía ambas ciudades, y a buen seguro que ése fue el camino seguido por Pablo.

Era entonces *Filipos* ciudad bastante floreciente. Debía su nombre a Filipo, el padre de Alejandro Magno, quien la había edificado en el lugar de un antiguo poblado llamado *Krenides* (= fuentes), debido a las abundantes fuentes que lo rodeaban. Muy cerca de sus muros se dio la célebre batalla en que los partidarios de César vencen a los asesinos del dictador, Bruto y Casio, dando así fin para siempre a los últimos sueños de la libertad republicana. Sucedió esto en el otoño del año 42 a. C., y los vencedores eran Antonio y Octavio. En recuerdo de esta victoria, después de la derrota de Antonio en Accio (31 a. C.), Octavio, único dueño del imperio, elevó la ciudad a la categoría de “colonia,” estableciendo en ella numerosos veteranos de sus tropas, con todos los privilegios del “*ius italicum.*”¹⁴⁹

La narración de Lucas, en perfecta consonancia con la historia profana, da expresamente

a *Filipos* el título de “colonia romana” (v.12), y habla de “pretos” (στρατηγοί) y de “lictores” (ραβδούχοι), que como a tal le correspondían (cf. v.20.22.35.38). Se dice también que es “la primera ciudad de esta parte (πρώτη τῆς μερίδος) de Macedonia” (v. 12), expresión oscura, cuyo significado más probable es el de que, para quien entraba en Macedonia por Neápolis (ciudad que hasta tiempos de Vespasiano perteneció a Tracia), era Filipos la primera ciudad que se encontraba. Algunos autores, sin embargo, prefieren traducir “ciudad del primer distrito de Macedonia,” leyendo πρώτης, en vez de πρώτη της, y viendo aquí una alusión a la división de Macedonia en cuatro distritos hecha por el cónsul Pablo Emilio en el 168 a. C.¹⁵⁰. Otros, sin tantas complicaciones, creen ver en el adjetivo “primera” (πρώτη) simplemente un término helenístico de honor, equivaliendo más o menos a “insigne” o “preeminente,” con lo que desaparecería toda dificultad. La cuestión es dudosa.

Los judíos debían de ser poco numerosos en Filipos, pues ni siquiera tenían un edificio para sinagoga, reuniéndose los sábados para la oración en un lugar junto al río, fuera de la ciudad (v.13). No podemos concretar si se tratase de un “oratorio” cubierto, o totalmente al aire libre. La narración de Lucas llama a este lugar προσευχή, nombre que también nos es conocido por los autores romanos¹⁵¹. La vecindad del agua era necesaria para las diversas abluciones prescritas por el judaísmo.

A este lugar acude Pablo, conforme a su norma de **comenzar la predicación dirigiéndose primeramente a los judíos**. No va a encontrar un auditorio numeroso, sino sólo “algunas mujeres,” entre las que se hace mención especial de una llamada Lidia, “temerosa de Dios,” es decir, pagana de nacimiento, pero afiliada al judaísmo (v.13-i4; cf. 10:2). Quizá el nombre *Lidia*, más que nombre personal, fuera un sobrenombre geográfico, debido a que era natural de Tiatira, ciudad de Lidia, en Asia Menor (cf. Apoc 2:18). La arqueología ha demostrado que era ésta una ciudad en que florecía la industria de la púrpura, y la narración de Lucas dice precisamente que Lidia, procedente de esa ciudad, era “purpuraria” (v.14).

La conversión de Lidia, al igual que en bastantes otros casos (cf. 10:44; 16:33; 18:8; 1 Cor 1:16), lleva consigo la de toda la familia (v.15). Debía estar en situación económica bastante desahogada, y no le pareció justo que, teniendo ella una casa cómoda y espaciosa, los misioneros que le habían dado la fe viviesen en pobres posadas de mercaderes, como seguramente lo estaban haciendo Pablo y los suyos. De ahí su invitación a que “entrasen en su casa” (v.15). Pablo rehusa la invitación, como claramente queda insinuado en ese “nos obligó” (v.15). **Y es que era norma del Apóstol Pablo no aceptar ayuda material de sus evangelizados** (cf. 20:33-35; 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8; 1 Cor 9:15), y quería seguirla también en Filipos; pero, ante la delicada insistencia de Lidia, fue preciso ceder. Más adelante, el mismo Apóstol recordará que sólo con los filipenses había hecho excepción de esta norma (cf. 2 Cor 11:9; Flp 4:15), y es fácil suponer que la principal suministradora de soporte y ayuda material seguía siendo la hospitalaria Lidia.

Prisión de Pablo y Silas, 16:16-24.

¹⁶ Aconteció que, yendo nosotros a la oración, nos salió al encuentro una sierva que tenía espíritu pitónico, la cual, adivinando, procuraba a sus amos grandes ganancias. ¹⁷ Ella nos seguía a Pablo y a nosotros, y gritando decía: Estos hombres son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la salvación. ¹⁸ Hizo esto muchos días. Molestado Pablo, se volvió y dijo al espíritu: En nombre de Jesucristo, te mando salir de ésta, y en el mismo instante salió. ¹⁹ Viendo sus amos que había desaparecido la esperanza de su ganancia, tomaron a Pablo y a Silas y los llevaron al foro, ante los magistrados; ²⁰ y presentándoselos a los pretos, dijeron: Estos hom-

bres perturban nuestra ciudad, porque, siendo judíos,²¹ predicán costumbres que a nosotros no nos es lícito aceptar ni practicar, siendo como somos romanos.²² Toda la muchedumbre se levantó contra ellos, y los pretores mandaron que, desnudos, fueran azotados con varas,²³ y después de hacerles muchas llagas los metieron en la cárcel, intimando al carcelero que los guardase con cuidado.²⁴ Este, recibido tal mandato, los metió en el calabozo y les sujetó bien los pies en el cepo.

Es probable que entre el episodio inicial de la conversión de Lidia (v. 13-15) y este episodio de la posesa, que motiva una persecución contra los misioneros (v. 16-24), pasase bastante tiempo. La carta a los Filipenses habla de varios colaboradores que ayudaron a San Pablo en la evangelización (cf. Flp 2:25; 4:3), y presupone allí una comunidad cristiana floreciente, con “obispos y diáconos” a la cabeza (Flp 1:1), que no es fácil se formara sin una estancia más o menos prolongada del Apóstol en la ciudad. San Lucas habría omitido los detalles de la fundación de esta iglesia, saltando del episodio inicial, conversión de Lidia, al episodio final, que fue ocasión de que los misioneros tuviesen que partir. Cierto que en el v.12 encontramos la expresión “algunos días,” pero esta expresión, más que al tiempo total de estancia en Filipos, parece aludir claramente a los días transcurridos hasta que se presentó ocasión favorable para comenzar a predicar la buena nueva, que fue al primer sábado después de la llegada.

La joven esclava que tenía “espíritu pitónico” (v.16) era evidentemente, según se desprende del modo de hablar de San Pablo, una *posesa*, cuyos oráculos y adivinaciones eran debidos a influjo diabólico (v.18). San Lucas conserva la expresión “espíritu pitónico,” de origen pagano, en sentido general de *espíritu de adivinación*, sin que el uso de esa expresión signifique, ni mucho menos, que el evangelista creía en la existencia o realidad de *Pitón*¹⁵². Los gritos de la esclava, siguiendo a los misioneros (v.17), a pesar de que parecían ceder en alabanza de éstos, no agradan a Pablo, quien no quería tales colaboraciones para la obra del Evangelio; de ahí que, “molestado,” ordenara al demonio salir de la posesa (v.18). Algo parecido había hecho Jesucristo en circunstancias similares (cf. Mc 1:25; 3:12; Lc 4:35).

Pero la cosa no acabó ahí. Inmediatamente surge la persecución contra los predicadores, pues la posesa procuraba a sus amos grandes ganancias con sus adivinaciones, y ahora quedaba cortada esa fuente de ingresos (v.1g). Claro que esa razón, igual que sucede en otras ocasiones (cf. 19:24), no podía alegarse públicamente, pero era fácil inventar otras. El hecho es que los amos de la esclava “cogen a Pablo y a Silas, y los llevan al foro ante los magistrados” (v.19). Las acusaciones que contra ellos presentan están hábilmente escogidas: perturbación de orden público y peligro para las instituciones romanas (v.20-21). Era natural que en una “colonia,” como era Filipos (cf. v.12), orgullosa de su organización al estilo de Roma, estas acusaciones apareciesen extraordinariamente graves. No se dice expresamente cuáles eran esas “costumbres” (v.21; cf. 6:14; 15:1; 21,21; 26:3; 28:17); pero se ve claro que los acusadores no hacen distinción entre cristianos y judíos. Y aunque era cierto que los judíos podían practicar libremente su religión (cf. 18, 14:15) no les conceden derecho a que traten de arrastrar a sus costumbres a los romanos. Por eso, la muchedumbre se levantó enseguida contra ellos; y los jueces, dejados llevar sin duda por esta excitación general y creyendo que se trataba de vulgares alborotadores, sin más interrogatorios ni formalidades ordenaron el castigo de los azotes (v.22). Era la primera vez que **autoridades romanas se declaraban contra los predicadores de la nueva religión y la primera persecución de la que no eran responsables los judíos**. No sabemos por qué los ataques van dirigidos sólo contra Pablo y Silas, sin que se haga mención de Timoteo ni de Lucas, que ciertamente formaban también parte del grupo. Bien pudo ser porque Timoteo y Lucas no se hallasen presentes cuando Pablo y Silas fueron apresados, o también porque los que interesaban eran únicamen-

te los jefes.

Después de la pena de los azotes, Pablo y Silas son encarcelados y sometidos a una vigilancia especial, con los pies bien “sujetos en el cepo” (v.23-24). La perspectiva era terrible, pues los así encadenados sólo podían estar echados en el suelo, o a lo más sentados; y en este caso se daba el agravante de que tenían el cuerpo totalmente llagado por los azotes. Más adelante, como a algo que le ha quedado muy grabado, aludirá San Pablo a estos sufrimientos en Filipos (cf. 1 Tes 2:2).

Liberación milagrosa de los misioneros, 16:25-40.

²⁵ **Hacia medianoche, Pablo y Silas, puestos en oración, cantaban himnos a Dios, y los presos los oían”** ²⁶ **De repente se produjo un gran terremoto, hasta conmovirse los cimientos de la cárcel, y al instante se abrieron las puertas y se soltaron los grillos.** ²⁷ **Despertó el carcelero, y viendo abiertas las puertas de la cárcel, sacó la espada con intención de darse muerte, creyendo que se hubiesen escapado los presos.** ²⁸ **Pero Pablo gritó en alta voz, diciendo: No te hagas ningún mal, que todos estamos aquí;** ²⁹ **y pidiendo una luz se precipitó dentro, arrojándose tembloroso a los pies de Pablo y de Silas.** ³⁰ **Luego los sacó fuera y les dijo: Señores, ¿qué debo yo hacer para ser salvo?** ³¹ **Ellos le dijeron: Cree en el Señor Jesús, y serás salvo tú y tu casa.** ³² **Le expusieron la palabra de Dios a él y a todos los de su casa;** ³³ **y en aquella hora de la noche los tomó, les lavó las heridas, y enseguida se bautizó él con todos los suyos.** ³⁴ **Subiólos a su casa y les puso la mesa, y se regocijó con toda su familia de haber creído en Dios.** ³⁵ **Llegado el día, enviaron los pretores a los carceleros con esta orden: Pon en libertad a esos hombres.** ³⁶ **El carcelero comunicó a Pablo estas órdenes: los pretores han enviado a decir que seáis soltados. Ahora, pues, salid e id en paz.** ³⁷ **Pero Pablo les dijo: Después que a nosotros, ciudadanos romanos, nos han azotado públicamente sin juzgarnos y nos han metido en la cárcel, ¿ahora en secreto nos quieren echar fuera? No será así. Que vengan ellos y nos saquen.** ³⁸ **Comunicaron los lictores estas palabras a los pretores, que temieron al oír que eran romanos.** ³⁹ **Vinieron y les presentaron sus excusas, y sacándolos, les rogaron que se fueran de la ciudad.** ⁴⁰ **Ellos, al salir de la cárcel, entraron en casa de Lidia y, viendo a los hermanos, los exhortaron y se fueron.**

Desde luego, debía resultar extraño a los presos de la cárcel de Filipos el que dos compañeros de prisión, en un calabozo, a medianoche, en vez de imprecaciones y conjuros, **interrumpieron en cantos de alabanza a Dios.** Es lo que hacían Pablo y Silas, y en voz alta, pues los demás presos “los oían” (v.25). Sin duda se acordaban de aquellas palabras del Señor: “bienaventurados cuando os excomulguen y maldigan.. Alegraos en aquel día y regocijaos” (Lc 6:23). Pero no sólo debía existir esa razón general. Probablemente se acordaban también de que, tal vez en casa de Lidia, a esas mismas horas, los hermanos de Filipos estarían reunidos para celebrar, en medio de oraciones y cánticos, la cena del Señor (cf. 20:7; 1 Cor 11:20; Ef 5:19; Col 3:16), y querían unirse a ellos en la medida de lo posible.

Todavía resonaban esos cantos de alabanza a Dios, cuando de repente se produce un gran terremoto, que conmueve los cimientos de la cárcel y “se abren las puertas y se sueltan los grillos” (v.26). No cabe duda que Lucas presenta este terremoto como algo milagroso, de modo parecido a 4:31, pues un terremoto ordinario no *abre puertas y suelta grillos*. El carcelero, al ver abiertas las puertas de la cárcel, trata de suicidarse, pues supone que se han escapado los presos

(v.27), quedando él expuesto a la infamia y a la pena de muerte (cf. 12:19). Tranquilizado por Pablo, se arroja “tembloroso” a sus pies, arrepentido sin duda de haber tratado como vulgares malhechores a enviados del cielo, e instruido en la nueva fe, “es bautizado él con todos los suyos” (v.28-33; cf. 8:36-38). Y aún hace más: sube los dos prisioneros a su casa, “les pone la mesa, y se regocija con toda su familia de haber creído en Dios” (v.34). Se ve claro que su conversión fue total, pues no teme en exponerse a la muerte, tratando con tanta liberalidad a dos presos respecto de los cuales había recibido el encargo de que los “guardase con cuidado” (cf. v.23). No es improbable que esa cena, tan generosamente ofrecida por el carcelero a los dos presos, sirviese al mismo tiempo para introducir a éste en el acto principal del culto litúrgico, la eucaristía, que Pablo habría celebrado (cf. 20:7-11); pero, con certeza, nada puede afirmarse. El cambio de actitud en el carcelero se debe evidentemente a la impresión recibida por lo del terremoto y escenas subsiguientes, pero esa semilla caía en terreno ya en cierto modo preparado; pues podemos dar por seguro que había oído hablar de la doctrina que los dos misioneros predicaban, y que, precisamente por motivos de religión, habían sido metidos en la cárcel. El terremoto habría acabado de abrirle los ojos, no pudiendo dudar que se trataba de una verdadera intervención divina en favor de los dos encarcelados.

Ni fue sólo el carcelero el que cambió de actitud. Cambiaron también los jueces, que muy de mañana envían orden a la cárcel de que sean puestos en libertad los dos presos (v.35). ¿Fue también el terremoto lo que hizo cambiar de actitud a los jueces? Es probable que sí, sea que el terremoto se dejase sentir también en la ciudad, sea que se enterasen de él por referencias ¹⁵³. Pero, aun prescindiendo del terremoto, es muy posible que los jueces, después de los acontecimientos, reflexionaran sobre lo hecho, reconociendo que habían obrado con demasiada precipitación, no muy en conformidad con las normas romanas (cf. 25:16), y quisiesen deshacerse de aquel asunto, que podría ocasionarles serios disgustos. Y esto mucho más, si en el intermedio habían recibido nuevas informaciones sobre los presos, que no eran precisamente dos vulgares perturbadores del orden. Podemos incluso hasta suponer que en estas informaciones tuviese gran parte Lidia, la cual no es creíble que se resignase a quedar inactiva, y, siendo mujer de consideración, fácilmente podría llegar hasta los jueces.

La cosa, sin embargo, se complicó más de lo que esperaban los jueces, pues los dos prisioneros no quisieron salir así, sin más, de la cárcel, sino que, alegando que eran ciudadanos romanos ¹⁵⁴ y que habían sido azotados y encarcelados sin previo juicio, exigieron que vinieran los jueces mismos a sacarlos (v.36-37). El efecto fue inmediato: los jueces, cediendo totalmente, van en persona a la cárcel, presentan sus excusas, y les ruegan que se alejen de la ciudad (v.38-39). Era lógico este miedo de los jueces, pues las leyes *Valeria* y *Porcia* prohibían bajo penas muy severas atar o azotar a un ciudadano romano sin previo juicio ¹⁵⁵. Y aquí no había habido ni siquiera proceso. Las consecuencias podían ser muy graves y extenderse a toda la “colonia,” como había sucedido en casos análogos. Precisamente no mucho tiempo antes, en el año 44, Claudio había privado a los de Rodas de sus privilegios por haber crucificado ciudadanos romanos.

A alguno podrá parecer un poco extraño que los dos acusados hayan aguantado hasta este momento para alegar su ciudadanía romana. Más adelante, en una ocasión parecida, San Pablo la alega desde un principio, y con ello evita que le azoten (cf. 22:25). ¿Por qué aquí no hizo lo mismo? La respuesta puede ser doble. Es posible que de hecho trataran de alegarla, pero, como todo sucedía en medio de un tumulto (cf. v.22), no lograran hacerse oír, interpretando los jueces sus voces como las habituales lamentaciones de la gente condenada a los azotes; aunque también es posible que prefiriesen dejar hacer y aceptar el sufrimiento por amor de Jesucristo (cf. 14:22; i Tes 3:3; 2 Cor 7:4). Si ahora alegan su ciudadanía romana y exigen de los jueces una reparación

pública, lo hacen, más que pensando en ellos, para salvaguardar delante de los paganos el crédito moral, de la comunidad cristiana, que no convenía apareciese fundada por dos charlatanes aventureros, caídos bajo el peso de la justicia y sacados secretamente de la cárcel.

Obtenida esa reparación, no tienen ya inconveniente en marchar. La comunidad cristiana de Filipos quedaba asegurada, y Pablo tenía por norma no oponerse a las autoridades establecidas (cf. Rom 13:1-7). Pero antes quiso saludar y despedirse de los hermanos, reunidos en casa de Lidia (v.40). Lucas parece ser que se quedó en Filipos, pues en las narraciones siguientes no vuelve a aparecer ya la primera persona de plural hasta cuando Pablo, en el tercer viaje misional, de nuevo pasa por esta ciudad (cf. 20:5). En cuanto a Timoteo, la cosa es dudosa. Bien pudo ser que, partidos Pablo y Silas, él, de momento, se quedara en Filipos; aunque, desde luego, debió ser por muy poco tiempo, pues poco después le vemos con ellos en Berea (cf. 17:14). Además, en Tesalónica, que es a donde se dirigen Pablo y Silas, Timoteo aparece luego como persona conocida (cf. 1 y 2 Tes 1:1), y parece darse a entender que fue uno de los fundadores de aquella comunidad.

En Tesalónica, 17:1-9.

¹ Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga de judíos. ² Según su costumbre, Pablo entró en ella, y por tres sábados discutió con ellos sobre las Escrituras, ³ explicándoselas y probando cómo era preciso que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Mesías es Jesús, a quien yo os anuncio. ⁴ Algunos de ellos se dejaron convencer, se incorporaron a Pablo y a Silas, y asimismo una gran muchedumbre de prosélitos griegos y no pocas mujeres principales. ⁵ Pero los judíos, movidos de envidia, reunieron algunos hombres malos de la calle, promovieron un alboroto en la ciudad y se presentaron ante la casa de Jasón buscando a Pablo y a Silas para llevarlos ante el pueblo. ⁶ Pero no hallándolos, arrastraron a Jasón y a algunos de los hermanos y los llevaron ante los politarcas, gritando: Estos son los que alborotan la tierra. Al llegar aquí han sido hospedados por Jasón, ⁷ y todos obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús. ⁸ Con esto alborotaron a la plebe y a los politarcas que tales cosas oían; ⁹ pero habiendo recibido fianza de Jasón y de los demás, los dejaron ir libres.

De Filipos, siguiendo la vía *Egnatia*, los dos misioneros marchan a Tesalónica, pasando por Anfípolis y Apolonia (v.1). No parece que se detuvieran a predicar en estas dos últimas ciudades, y si se las menciona es sólo como etapas de viaje hasta Tesalónica, distante de Filipos unos 150 kilómetros.

Era Tesalónica ciudad de gran movimiento comercial, a cuyo puerto llegaban naves procedentes de todos los puntos del Mediterráneo. Era la sede del gobernador romano de la provincia de Macedonia. La ciudad había sido fundada por Casandro, en el 315 a. G., que le dio ese nombre en honor de su mujer Tesalónica, hermana de Alejandro Magno. Ya bajo el dominio romano, Augusto la había declarado “ciudad libre,” como recompensa por la ayuda que le prestó antes de la batalla de Filipos. Estaba gobernada, al igual que toda “ciudad libre” entre los romanos, por una asamblea popular (δήμος), a cuyo frente estaban cinco o seis magistrados, que San Lucas llama “politarcas” (v.6-8), término que no conocíamos por los autores profanos, pero que ahora las inscripciones arqueológicas han demostrado que era el usual en Macedonia y regiones limítrofes, con lo que se confirma la exactitud histórica de los Hechos y la buena información de

San Lucas. Su población era una mezcla de griegos, romanos y judíos, en proporción que no es fácil determinar. Desde luego, la colonia judía debía de ser bastante numerosa, pues poseían una sinagoga (v.1). También en la actual *Thessaloniki* son muy numerosos los judíos, aunque procedentes en su mayoría de los expulsados de España por los Reyes Católicos.

Los dos misioneros se hospedaron en casa de un tal Jasón (v.6), personaje que debía de ser muy conocido, pues, al contrario que en otras ocasiones (cf. 18:2; 21:16), se introduce su nombre en el relato sin ninguna explicación (v.5). Es posible que sea aquel mismo del que San Pablo envía saludos a los romanos, escribiendo desde Gorinto, y que pone entre sus “parientes,” o sea, de la misma tribu (cf. Rom 16:21). A fin de no ser gravosos a nadie, trabajaban día y noche, como el mismo Pablo recordará más tarde (cf. i Tes 2:9; 2 Tes 3:8); y ni aun así debía sobrarles mucho, pues hubieron de aceptar ayuda material de los de Filipos (cf. Flp 4:16). Probablemente ese trabajo manual era el de “fabricación de tiendas,” igual que luego en Corinto (cf. 18:3).

Como de costumbre, Pablo comienza su predicación por los judíos, acudiendo durante tres sábados a la sinagoga para “discutir con ellos sobre las Escrituras” (v.2). En tres puntos insistía sobre todo: **que el Mesías, contrariamente a las creencias tradicionales judías, tenía que padecer; que debía resucitar; y que ese Mesías era Jesús de Nazaret** (v.3). El resultado fue que “*algunos de ellos* se dejaron convencer, y se incorporaron a Pablo y Silas” (v.4). Entre ellos habrá que poner a Segundo y a Aristarco, que, más adelante, aparecerán como colaboradores de San Pablo (cf. 20:4; Gol 4:10). Sin embargo, no debieron de ser muchos los convertidos, pues las dos cartas que luego escribirá Pablo a esta comunidad de Tesalónica dan la impresión de que estaba compuesta, si no exclusivamente, **al menos en su inmensa mayoría, de cristianos procedentes del gentilismo** (cf. 1 Tes 1:9; 2:14-16).

De éstos dice San Lucas que se convirtió “una gran muchedumbre” (v.4). No es probable que la conversión de esa “muchedumbre” haya tenido lugar únicamente durante ese período de los tres sábados aludidos antes (v.3-4). Creemos que esos “tres sábados” pueden referirse más bien al tiempo de discusión con los judíos, sin que ello implique necesariamente que la permanencia de Pablo en Tesalónica no fuese más larga. Habría sucedido aquí algo parecido a lo que sucedió en Antioquía de Pisidia (cf. 13:46-49) y sucederá también luego en Gorinto (cf. 18:6-7) Y en Efeso (cf. 19:8-10), es decir, que, rechazado por los judíos, Pablo habría seguido en Tesalónica dedicado a la predicación entre los gentiles; pues es difícil que en sólo tres semanas se hubiera formado esa comunidad cristiana tan floreciente, que suponen las cartas a los Tesalonicenses (cf. 1 Tes 1:3-8). Lucas, sin descender a detalles sobre esta segunda etapa de la labor misionera de San Pablo, se habría contentado con añadir que “se convirtió también una gran muchedumbre de prosélitos griegos ¹⁵⁶ y no pocas mujeres principales.”

No tardó, sin embargo, en surgir la persecución. Como antes en Antioquía de Pisidia (cf. 13:45), también ahora los judíos “se llenan de envidia” ante el éxito de la predicación de Pablo con los gentiles (v.5). Con pena lo recordará más tarde el Apóstol al escribir a los Tesalonicenses (1 Tes 2:16). Los hombres de que se valen para provocar el alboroto son esos maleantes, gente desocupada, que merodean por las plazas, dispuestos a ir con el que más pague. Ellos son los que, azuzados por los judíos, se dirigen a la casa de Jasón en busca de Pablo y de Silas, y, al no hallarlos, “arrastran a Jasón y a algunos de los hermanos,” llevándolos ante los “politarcas” o magistrados de la ciudad (v.5-6; cf. 19:31). Las acusaciones, que lanzan, a gritos, son graves: que perturban el orden (v.6; cf. 24:5) **y que obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús** (v.7; cf. 25:8). En sustancia son las mismas acusaciones que habían sido lanzadas ya contra Jesús mismo (cf. Lc 23:2; Jn 19:12). Es posible que Pablo, en sus predicaciones,

hablara alguna vez de *reino mesiánico* (cf. 19:8; 28:23), o de alguna otra manera se refiriera a Jesús como rey; pero lo que él decía en sentido espiritual, sofisticadamente lo convierten en acusación política. Los magistrados, sin embargo, no se precipitan, como antes habían hecho los de Filipos (cf. 16:22). Sin duda se dieron perfecta cuenta del valor de aquellas acusaciones en boca de gente maleante, que muestra tanto celo por la tranquilidad pública y por el César; y como, por otra parte, tampoco podían mostrarse indiferentes ante acusaciones tan graves, se contentan con “exigir fianza de Jasón y de los demás,” y los dejan ir libres (v.8-9). No se dice en qué consistió esa “fianza”; probablemente bastó una promesa formal, con depósito quizá de algún dinero, de que no perturbarían la paz pública ni maquinaban contra el Estado.

Con todo, para evitar nuevos desórdenes, aquella misma noche Pablo y Silas parten para Berea (v.10). Algo se debieron de calmar los ánimos, aunque no del todo; pues, a juzgar por lo que dice el Apóstol en su carta a los Tesalonicenses, la persecución debió de seguir (cf. 1 Tes 2:14).

En Berea, 17:10-15.

¹⁰ Aquella misma noche los hermanos encaminaron a Pablo y a Silas para Berea. Así que llegaron, se fueron a la sinagoga de los judíos. ¹¹ Eran éstos más nobles que los de Tesalónica, y recibieron con toda avidez la palabra, consultando diariamente las Escrituras para ver si era así. ¹² Muchos de ellos creyeron, y además mujeres griegas de distinción y no pocos hombres. ¹³ Pero en cuanto supieron los judíos de Tesalónica que también en Berea era anunciada por Pablo la palabra de Dios, vinieron allí y agitaron y alborotaron a la plebe. ¹⁴ Al instante los hermanos hicieron partir a Pablo, camino del mar, quedando allí Silas y Timoteo” ¹⁵ Los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas, recibiendo de él encargo para Silas y Timoteo de que se le reuniesen cuanto antes.

Es posible que la intención de Pablo fuera continuar sirviéndose de la vía *Egnatia* y, una vez evangelizada Tesalónica, seguir hasta Dirraquio y Roma (cf. Rom 1:13; 15:22). Pero la manera como hubo de salir de aquella ciudad habría inducido a los fieles tesalonicenses a “encaminarle hacia Berea” (v.10), ciudad un poco a trasmano, *oppidwn devium*, como la llama Cicerón ¹⁵⁷. Allí, al menos de momento, quedaba más en la sombra, libre de las persecuciones de sus enemigos.

Distaba Berea de Tesalónica unos 80 kilómetros. Un poco más al sur se hallaba el majestuoso Olimpo. Como de costumbre (cf. 13:5), Pablo comenzó por presentarse en la sinagoga, donde fue bien recibido; pues, al decir de San Lucas, los judíos de Berea eran “más nobles de espíritu que los de Tesalónica” y, ávidos de conocer la verdad, “consultaban diariamente las Escrituras” para ver si era así como Pablo decía (v.11).

No sabemos cuánto tiempo duró este apostolado tranquilo en Berea, Lo que sí se nos dice es que el trabajo fue fructífero, y no sólo se convirtieron “muchos judíos,” sino también “mujeres griegas de distinción y no pocos hombres” (v.1a). Entre ellos habrá que poner, sin duda, a Sópatros, que más tarde acompañará a Pablo en un viaje a Jerusalén (cf. 20:4). Pero la consabida persecución de parte de los judíos no podía faltar. Efectivamente, enterados los judíos de Tesalónica de que Pablo estaba predicando en Berea, envían allá comisionados que logran alborotar la ciudad (v.13). A fin de prevenir ulteriores complicaciones, los hermanos de Berea hacen partir a Pablo camino del mar, acompañándole hasta Atenas (v.14-15).

No es fácil concretar si este viaje hasta Atenas fue por mar o por tierra. La frase de San

Lucas que en el texto hemos traducido por “camino del mar” (εως επί την Χάλασαν) no resuelve la cuestión. Bien pudo ser que llegaran “hasta el mar,” como parece decir el texto, pero no para embarcarse, sino para tomar la vía que bajaba desde Tesalónica a lo largo de la costa y que luego se internaba en Tesalia y llegaba hasta Atenas¹⁵⁸. Así se explicaría mejor lo que se dice en el versículo siguiente de que “los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas,” pues tratándose de un viaje marítimo no se ve, una vez tomado el barco, qué razón de ser podía tener ese acompañamiento para tener que volver luego el punto de partida. Con todo, la mayoría de los autores se inclinan a suponer que el viaje fue por mar, dado que para éste bastaban tres días, mientras que por tierra se necesitaban al menos doce. No hay datos suficientes para una solución definitiva.

Una vez en Atenas, Pablo, al despedir a sus acompañantes, les encarga que dijeran a Silas y a Timoteo que vinieran cuanto antes a reunirse con él (v.15). Estos se habían quedado en Berea (v.14), no sabemos por qué. Quizá para terminar de organizar aquella comunidad y para seguir de cerca en contacto con la de Tesalónica, que Pablo llevaba tan en el corazón. Lo cierto es que ahora quiere que vayan cuanto antes a reunirse con él, y así lo encarga.

Pero ¿cuándo se reunieron de hecho con Pablo? Si atendemos a la narración de los Hechos, parece ser que no en Atenas, donde sólo se habla de Pablo (17:16.34; 18:1), sino más tarde, en Corinto (18:5). Sin embargo, a esto parece oponerse lo que el mismo Pablo dice en su carta a los Tesalonicenses: “No pudiendo sufrir más, determinamos *quedarnos solos* en Atenas, y enviamos a Timoteo.. para confirmaros y exhortaros en vuestra fe” (1 Tes 3:1-2). Evidentemente se trata de esta estancia en Atenas que siguió a su salida de Berea, y parece claro que Timoteo estaba con él, pues dice que lo envían a Tesalónica, aun a trueque de “quedar solos.” Más aún, el plural “enviamos a Timoteo..” nos inclinaría a suponer que también estaba Silas, pues la carta está escrita en nombre de los tres (cf. 1 Tes 1:1).

Diversas hipótesis se han propuesto a fin de armonizar estas noticias. Suponen muchos que Timoteo y Silas se reunieron efectivamente con Pablo en Atenas, conforme a la orden recibida; pero después Timoteo fue enviado a Tesalónica, y Silas a otra parte, quizá a Filipos o a Berea, volviendo luego a bajar juntos a encontrarse con el Apóstol, cuyo encuentro habría tenido lugar en Corinto. Desde luego, la hipótesis es posible. Con todo, la noticia de Lucas en 18:5, anunciando la llegada de Timoteo y Silas, parece hacer referencia claramente a 17:14-15, sin dejar lugar al encuentro de Atenas. Por eso, juzgamos más fundado explicar todo suponiendo una contraorden de Pablo, quien, ante nuevas noticias recibidas, habría mandado aviso a Timoteo de que, antes de venir a juntarse con él, fuera a Tesalónica a tranquilizar aquella iglesia. Algo parecido habría hecho con Silas. El plural “enviamos” (1 Tes 3:2) podría explicarse, aunque esté solamente refiriéndose a Pablo, como acontece en otros lugares (cf. 2 Cor 10:7-11; 13:1-6). La misma expresión: “determinamos quedarnos solos..” tiene así mucha más fuerza que si incluimos también a Silas.

Pablo, en Atenas, 17:16-21.

¹⁶ Mientras Pablo los esperaba en Atenas, se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos. ¹⁷ Disputaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y cada día discutía en la plaza con los que le salían al paso. ¹⁸ Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, conferenciaban con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras; porque anunciaba a Jesús y la resurrección. ¹⁹ Y tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: ¿Podemos saber qué nueva doctrina es esta que enseñas? ²⁰ Pues eso es

muy extraño a nuestros oídos; queremos saber qué quieres decir con esas cosas. ²¹
Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades.

Esta página de los Hechos sobre la estancia de Pablo en Atenas es una de las descripciones más realistas que se conservan sobre la vida de la Atenas de entonces. Aunque había descendido mucho, pues ya no era ni siquiera capital de la provincia romana, la ciudad conservaba aún vestigios de su antigua grandeza. Por todas partes se veían monumentos, templos, estatuas, y a ella acudían extranjeros de todas las partes del mundo, amantes de la cultura ¹⁵⁹.

En su agora famosa, situada a los pies del Areópago y próxima a la Acrópolis, se discutía de todo. Allí se encontraba el pórtico, la Estoa, que dio a los estoicos su nombre. De ellos, juntamente con los epicúreos, habla expresamente San Lucas (v.18). Eran dos escuelas filosóficas rivales, entonces muy en boga, los estoicos, que profesaban un panteísmo materialista, penetrados de una elevada idea del deber y aspirando a vivir de acuerdo con la razón, indiferentes ante el dolor, y los epicúreos, también materialistas, pero menos especulativos, que ponían el fin de la vida en buscar prudentemente el placer. A los atenienses agradaba oír estas discusiones de sus filósofos, acudiendo diariamente al agora, donde podían oír además las últimas novedades traídas por extranjeros que allí llegaban. La frase de San Lucas a este respecto, en total armonía con las fuentes profanas ¹⁶⁰, es sumamente expresiva: “Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades” (v.21).

La impresión de San Pablo, al entrar en Atenas, fue de indignación y profundo dolor: “se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos” (v.16). Todos aquellos templos, estatuas y monumentos no eran simplemente creaciones artísticas, como lo son hoy después de haber quedado vaciados de todo contenido religioso, **sino que eran testimonios de la idolatría triunfante**, ídolos en servicio activo, blasfemias permanentes **contra el Dios verdadero**, y eso no podía menos de exasperar su espíritu de apóstol de Cristo. Como de costumbre (cf. 13:5), **Pablo comenzó su predicación en la sinagoga antes que en ningún otro lugar** (v.17), pero parece que los resultados no debieron de ser muy espléndidos, pues el texto no añade dato alguno. Debió de tener más bien una acogida fría, dirigiéndose entonces al agora y hablando a “todos los que les salían al paso” (v.17). Tampoco en estos paseantes del agora debió de encontrar Pablo mucho entusiasmo, dado el silencio de la narración a este respecto y el escaso resultado final con que tuvo que salir de Atenas (cf. v.34). Los únicos que, a título de curiosidad, parecieron interesarse algo por la predicación de Pablo fueron “algunos filósofos epicúreos y estoicos” (v.18), a quienes debían de sonar a nuevo las cosas que Pablo decía. Se le designa con el despectivo nombre de “charlatán” ¹⁶¹, con el que parecen querer dar a entender que, aunque bien provisto de palabras, carecía de verdadero pensamiento filosófico. Sobre todo les sonaba a nuevo eso de **“Jesús y la resurrección,”** de que hablaba Pablo (v.18), viendo probablemente en esos dos términos (*Jesús-Resurrección*) una pareja normal de dioses, varón y hembra, análoga a tantas otras de las que poblaban sus templos. Por eso, para poder oírle mejor, libres del ruido de la multitud, le llevan al Areópago, colina situada al sur del agora, donde, según la leyenda, se habían reunido los dioses para juzgar a Marte y donde, en tiempos antiguos, tenía sus sesiones el tribunal supremo de Atenas ¹⁶². Es posible que este lugar, entonces solitario, sirviera a estos filósofos corrientemente para sus disputas filosóficas. Ahí va a tener Pablo su discurso. No parece que fueran muchos los oyentes, sino un pequeño grupo de “filósofos epicúreos y estoicos que deseaban saber qué quería decir con esas cosas” que predicaba en el agora (v. 18-20).

Discurso en el Areópago, 17:22-34.

²² Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: “Atenienses, veo que sois sobremedios religiosos; ²³ porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en el cual está escrito: Al dios desconocido. Pues eso que sin conocerlo veneráis es lo que yo os anuncio. ²⁴ El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano de hombre, ²⁵ ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo El mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. ²⁶ El hizo de uno todo el linaje humano, para poblar toda la haz de la tierra; El fijó a los pueblos los tiempos establecidos y los límites de su habitación, ²⁷ para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros, ²⁸ porque en El vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: “porque somos linaje suyo.” ²⁹ Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro o a la plata o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano. ³⁰ Dios, disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, ³¹ por cuanto tiene fijado el día en que juzgará a la tierra con justicia, por medio de un Hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos. ³² Guando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez. ³³ Así salió Pablo de en medio de ellos. ³⁴ Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio Areopagita y una mujer de nombre Damaris y otros más.

Es admirable este discurso de Pablo, lo mismo por la doctrina que contiene como por la habilidad con que la presenta. La conclusión a que trata de llegar será la misma de siempre, la de que sus oyentes **crean en el mensaje de bendiciones traído por Jesucristo** (v.31); pero aquí, al contrario que en sus discursos ante auditorio judío (cf. 13:16-41; 17:3), el camino **no** va a ser sobre la base de citas de Sagrada Escritura, sino a base de abrir los ojos ante el mundo que nos rodea, creado y ordenado maravillosamente por Dios,

Comienza, conforme era norma en la oratoria de entonces, con una *caplatio benevolentiae*, elogiando a sus oyentes como “sumamente religiosos” (v.22). Le da pie a ello la inscripción que al pasar por las calles de Atenas acababa de leer en un ara: “Al dios desconocido” (v.23). Esa misma inscripción le sirve también para entrar suavemente en materia: “Eso que sin conocer veneráis es lo que yo os anuncio.”¹⁶²

Su discurso puede resumirse así: Dios, creador de todas las cosas y de los hombres, puede y debe ser conocido por éstos (v.24-28); pero, de hecho, los hombres no le han conocido, adorando en cambio estatuas de oro, de plata y de piedra (v.29). Son los “tiempos de la ignorancia” (v.30). Dios, sin embargo, y aquí deja Pablo el campo de la razón natural para entrar en el de la revelación sobrenatural, no se ha desentendido del mundo, sino que, fingiendo no ver esos “tiempos de ignorancia” para no tener que castigar, manda a todos los seres humanos que “**se arrepientan,**” enviando al mundo a Jesucristo, a quien ha constituido juez universal, cuya misión ha quedado garantizada por su resurrección de entre los muertos (v.30-31).

Las dos ideas fundamentales que Pablo hace resaltar en este discurso, conocimiento de Dios por la sola razón natural e importancia de la resurrección de Cristo para la credibilidad del Evangelio, las encontramos de nuevo claramente en sus cartas (cf. Rom 1:19-23; 1 Cor 15:14-

15). También podemos ver en ellas, al menos insinuadas, esas otras ideas subalternas de la unidad de la especie humana y de la providencia de Dios en la historia, señalando a cada pueblo la duración de su existencia y los límites de sus dominios (v.26; cf. Rom 5:12-21; Ef 1:10-11). Parece que, mientras Pablo se mantuvo en el terreno filosófico, como fue a lo largo de toda la primera parte (v.24-29), sus oyentes le escucharon con más o menos curiosidad y atención. Incluso les agradecerían esas citas de poetas griegos, de las que se vale para recalcar la idea de que Dios no está lejano a nosotros, como algo a que no es posible llegar, sino que vivimos como inmersos en él y somos linaje suyo v.13. Pero, al entrar en la segunda parte del discurso (v.30-31), que para Pablo era la más esencial, la cosa cambió totalmente. Comenzaba el elemento sobrenatural, y de esto aquellos orgullosos filósofos ni siquiera quisieron oír. La manera como lo cuenta San Lucas no puede ser más expresiva: “Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez” (v.32). Y Pablo ni siquiera pudo continuar el discurso.

La impresión que debió de causar en San Pablo este fracaso de Atenas tuvo que ser tremenda. Era la primera vez que se encontraba el mensaje cristiano con los representantes de la cultura paga-y el encuentro no pudo ser más desesperanzador. Pablo había intentado valerse incluso de las armas del buen decir, como lo muestran el exordio de su discurso y las alusiones a antiguos poetas griegos, y como resultado obtiene, no ya oposición y ataque, cosa que hubiera llevado mejor, sino la indiferencia más absoluta, con ese aire de superioridad despectiva que están rezumando aquellas frases: “unos se echaron a reír, y otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez.” A buen seguro que este fracaso de Atenas contribuyó grandemente a que, en adelante, rechace en su predicación como inútiles las “artificiosas palabras” y los “persuasivos discursos de sabiduría humana,” pues “plugo a Dios salvar a los hombres por la locura de la predicación” (cf. 1 Cor 1:17.21; 2:4).

A pesar del fracaso, todavía logró convertir algunos, entre los cuales “estaban Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damaris” (v.34). Nada más sabemos de esta mujer Damaris. Tampoco sabemos apenas nada de Dionisio Areopagita, quien, a juzgar por el sobrenombre, debía de ser miembro del Areópago. Eusebio dice que fue el primer obispo de Atenas ¹⁶⁴, y una leyenda posterior lo identificó con otro Dionisio, obispo de París, martirizado en 250. Durante mucho tiempo se le atribuyeron diversos tratados teológico-místicos, que gozaron de gran difusión en la Edad Media, y que aparecen bajo su nombre; pero hoy está demostrado que esos escritos no son anteriores al siglo V.

Pablo, en Corinto, 18:1-11.

¹ Después de esto, Pablo se retiró de Atenas y vino a Corinto. ² Allí encontró a un judío llamado Aquila, originario del Ponto, recientemente llegado de Italia con Priscila, su mujer, a causa del decreto de Claudio que ordenaba salir de Roma a todos los judíos. Pablo se unió a ellos; ³ y como era del mismo oficio que ellos, se quedó en su casa y trabajaban juntos, pues eran ambos fabricantes de tiendas. ⁴ Los sábados disputaba en la sinagoga, persuadiendo a los judíos y a los griegos. ⁵ Mas luego que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías. ⁶ Como éstos le resistían y blasfemaban, sacudiendo sus vestiduras, les dijo: Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas; limpio soy yo de ella. Desde ahora me dirigiré a los gentiles. ⁷ Y salió, yéndose a la casa de un prosélito de nombre Ticio Justo, que vivía junto a la sinagoga. ⁸ Crispo, jefe de la sinagoga, con toda su casa, creyó en el Señor; y muchos corintios,

oyendo la palabra, creían y se bautizaban. ⁹ **Por la noche dijo el Señor a Pablo en una visión: No temas, sino habla y no calles;** ¹⁰ **yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso.** ¹¹ **Moró allí un año y seis meses, enseñando entre ellos la palabra de Dios.**

Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, era a la sazón una de las ciudades de más intenso movimiento comercial del mundo antiguo. A ello contribuía su privilegiada posición geográfica, pues, situada en el estrecho istmo que une a Grecia propiamente dicha con el Peioponoso, servía de verdadero lazo de unión entre Oriente y Occidente a través de sus dos puertos: el de *Cencreas*, mirando a Asia, en el mar Egeo, y el de *Lequeo*, mirando a Italia, en el mar Jónico. Para barcos de poco tonelaje se había hecho un pasaje terrestre adecuado, basándose en poleas y ruedas, pudiendo ser transportados de un puerto a otro sin necesidad de hacer el largo rodeo del Peloponoso ¹⁶⁵. Nerón intentó hacer el corte del istmo y unir los dos mares a través de un canal, pero la obra quedó paralizada a los dos kilómetros ¹⁶⁶, no llegando a realizarse dicho proyecto hasta fines del siglo pasado, en 1893.

En esta ciudad “de dos mares,” como la llaman los autores antiguos ¹⁶⁷, parece que, en la época de San Pablo, había bastantes habitantes de origen latino. La antigua ciudad griega había sido totalmente arrasada por los romanos en el 146 a. C., al conquistar aquellas regiones, y sólo después de un siglo de desolación, en el 44, habla sido reedificada por un decreto de Julio César, acudiendo a ella gran número de colonos de origen itálico. Con todo, atraídos por su comercio, poco a poco se habían establecido también gentes griegas y de otras razas, comprendidos los judíos, que, al igual que en tantas otras ciudades, disponían al menos de una sinagoga. Junto a una vida comercial intensa reinaba la más desenfadada corrupción de costumbres. En la cima del Acrocorinto estaba el templo de Afrodita, donde más de mil sacerdotisas, alojadas en confortables edificios adyacentes, ejercían la prostitución sagrada en honor de la diosa ¹⁶⁸. Ya respecto de la antigua ciudad griega era proverbial la inmoralidad de Corinto, y los autores hablan de “corintizar” como sinónimo de vida licenciosa, y de “enfermedad corintia” para señalar ciertas consecuencias patológicas del vicio deshonesto. Y esta fama continuó. Podemos decir que Corinto era algo así como la capital de la lujuria en el mundo mediterráneo. A Corinto acudían, para gastar alegremente el dinero, gentes de las más apartadas regiones; de ahí el dicho proverbial recordado por Horacio: “No todos pueden ir a Corinto,” aplicado a quienes tienen que renunciar a una cosa por falta de dinero ¹⁶⁹. No lejos de sus muros tenían lugar cada dos años los famosos juegos ístmicos (cf. 1 Cor 9:24-27), que, en ocasiones, podían hasta casi competir con los universalmente renombrados juegos olímpicos, celebrados cada cuatro años en la no lejana ciudad de Olimpia.

Tal era la ciudad en la que entraba San Pablo al salir de Atenas (v.1). Su estado de ánimo podemos verlo reflejado en aquellas palabras que él mismo escribirá más tarde a los corintios: “Me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor” (1 Cor 2:3). El fracaso de Atenas (cf. 17:32-33), la intranquilidad por la suerte de los tesalonicenses (cf. 1 Tes 3:1-2) y la extrema corrupción de la ciudad en que entraba, debieron, de momento, de acobardarle bastante. Quizá hasta pudiera pensarse también, para explicar este estado psicológico de abatimiento, en algún recrudescimiento de su misteriosa enfermedad aludida en 2 Cor 12:7-9.

Sea como fuere, San Pablo comienza por buscar medios de subsistencia, uniéndose en el trabajo a un matrimonio judío, Priscila y Aquila, que habían llegado de Roma expulsados por Claudio y se dedicaban a la “fabricación de tiendas” (v.2-3). Probablemente este matrimonio, dada la intimidad con que desde el principio parece unirse a ellos San Pablo, era ya cristiano. Si San Lucas recalca lo de “judío” es para explicar el porqué habían sido expulsados de Roma ¹⁷⁰. Debía de ser un matrimonio de condición económica bastante desahogada, pues luego lo vemos

en Efeso (18:18; 1 Cor 16, 19) y Roma (Rom 16:3-5; 2 Tim 4:19), habitando en casas lo suficientemente espaciosas para poder ser utilizadas como lugar de reunión de los cristianos. El oficio de “fabricantes de tiendas” (σκηνοποιοί) ha de entenderse probablemente como fabricantes de esas telas o tejidos toscos, aptos para tiendas, que los viajeros en Oriente solían llevar frecuentemente consigo para prepararse refugio durante la noche. A esta tela, fabricada de ordinario con pelos de cabra, se le daba a veces el nombre de *cilicio*, debido a que su fabricación era algo muy extendido en Cilicia, patria de Pablo, donde abundaban mucho las cabras montesas de pelo áspero y duro, a propósito para esas telas. Allí, quizás en casa todavía de su padre, debió de aprender Pablo este oficio, que luego no se avergonzó de ejercer a lo largo de sus años de apostolado para no ser gravoso a sus evangelizados ni poner obstáculo a la difusión del Evangelio (cf. 20:34; 1 Cor 4:12; 9:12-18; 2 Cor 11:7-12; 12:13; 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8). Juzgamos menos probable la opinión de algunos autores, entre ellos San Juan Crisóstomo, que interpretan el σκηνοποιοίς como “curtidor,” es decir, preparador de pieles (σκυτοτόμος) para la construcción de tiendas.

La predicación, en un principio, estuvo restringida sólo a la sinagoga (v.4), e incluso esto con ciertas limitaciones, como claramente lo da a entender lo que se dice a continuación, de que fue, una vez que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, cuando “se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías” (v.5; cf. 2:36; 5:42; 8:5; 9:22; 17:3; 18:28; 26:23). No se dice el porqué de esa actividad misional *limitada*; quizá fuera debido, al menos en parte, a ese estado psicológico de abatimiento a que aludimos antes, o también a la necesidad de continuo trabajo para ganarse el sustento. Ahora, al llegar de Macedonia (cf. 17:14-15) sus fieles colaboradores Silas y Timoteo, recobra nuevos ánimos con las buenas noticias que le traen de aquellas iglesias (cf. 1 Tes 3:5-8), e incluso puede gozar de más independencia del trabajo material, gracias a los subsidios enviados por la comunidad de Filipos (cf. 2 Cor 11:9; Flp 4:15), que seguramente le trajeron también ellos. El resultado de su predicación a los judíos, sin embargo, debió de ser muy escaso, y Pablo, ante la resistencia agresiva de que es objeto, determina dejar la sinagoga y dirigirse hacia los gentiles, estableciendo su centro de acción “en casa de un prosélito de nombre Ticio Justo” (v.6-7).

En esta nueva etapa de su predicación, que no excluye a los judíos, parece que obtuvo resultados algo más lisonjeros. Entre los convertidos se nombra expresamente al “archisinagogo Crispo con toda su familia” y se alude, en general, a “muchos corintios” (v.8). Más tarde nos dará Pablo en sus cartas los nombres de algunos de ellos: Estéfanos, Fortunato, Acaico, Gayo, Erasto, Cloe y Febe (cf. 1 Cor 1:11.14.16; 16:17; Rom 16:1.23). En su mayoría debían de ser de condición social humilde (cf. 1 Cor 1:26-29), y algunos incluso esclavos (cf. 1 Cor 7:21-22). Sin duda que, en medio de aquel ambiente tan corrompido de Corinto y con la enemiga encarnizada de los judíos, el apostolado debió de ser duro y proporcionaría enormes sinsabores a San Pablo. San Lucas no lo dice de manera explícita, pero suficientemente lo deja entender al hablar de la visión con que el Señor hubo de animar al Apóstol: “No temas, sino habla y no calles; yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso” (v.9-10). Confortado con esta visión, Pablo se anima a seguir predicando, y prolonga su estancia en Corinto. El texto habla de que “moró allí un año y seis meses” (v.11), y es probable que en este cómputo no estén incluidos los “bastantes días” (v.18) que continuó en la ciudad después de su acusación ante Gallón. Muchos autores, sin embargo, creen que el “año y seis meses” se *refiere* a todo el tiempo de estancia en Corinto. Mas sea de eso lo que fuere, la estancia es, desde luego, prolongada, pues abarca *al menos* año y medio.

La actividad misional de Pablo durante este largo período apenas nos es conocida. Parece que no sólo se limitó a Corinto, sino que se extendió también a otras ciudades fuera de la capital

(cf. 2 Cor 1:1; 11:10). Durante esta permanencia en Corinto escribió las dos cartas a los Tesalonicenses, con un breve intervalo entre la primera y la segunda.

Es acusado ante Gallón, 18:12-17.

¹² Siendo Gallón procónsul de Acaya, se levantaron a una los judíos contra Pablo y le condujeron ante el tribunal, ¹³ diciendo: Este persuade a los hombres a dar culto a Dios de un modo contrario a la Ley. ¹⁴ Disponíase Pablo a hablar, cuando Galión dijo a los judíos: Si se tratase de una injusticia o de algún grave crimen, ¡oh judíos!, razón sería que os escuchase; ¹⁵ pero tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis, yo no quiero ser juez en tales cosas. ¹⁶ Y los echó del tribunal. ¹⁷ Entonces se echaron todos sobre Sostenes, el jefe de la sinagoga, y le golpearon delante del tribunal, sin que Galión se cuidase de ello.

Esta comparecencia de Pablo ante Galión es un dato histórico de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida del Apóstol. Lucio Junio Anneo Galión, hermano de Séneca, había nacido en Córdoba hacia el año 3 de la era cristiana. De él hablan varios autores antiguos, presentándolo como un hombre docto y de carácter afable, aunque de compleción enfermiza 171. Complicado en una conjuración contra Nerón, hubo de darse la muerte por orden de éste, poco después del suicidio de su hermano Séneca 172.

Respecto al tiempo de su proconsulado en Corinto tenemos datos bastante concretos gracias a una inscripción hallada en Delfos, que reproduce una carta del emperador Claudio a esta ciudad, confirmando sus antiguos privilegios. La carta está escrita en “la 26.^a aclamación imperial” de Claudio y en tiempo en que Galión era “procónsul de Acaya.” De estos dos datos podemos deducir con bastante certeza que el encuentro de Pablo con Galión debió de tener lugar en la primavera-verano del año 52 ¹⁷³. Parece que Pablo llevaba ya en Corinto al menos “año y medio” (v.11), y, por tanto, su llegada a la ciudad debió de tener lugar a principios del 510 quizás a fines del 50. Los judíos, que ya desde un principio le habían declarado la guerra (v.6), quieren aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procónsul que acababa de llegar, tomándole de sorpresa; algo parecido a lo que más adelante intentarán hacer con Porcio Festo los de Jerusalén (cf. 25:2).

La acusación de que “obraba contra la ley” (v.13), sin especificar de qué ley se trataba, la judía o la romana, era un tanto ambigua, confiando quizás con ello hacer más impresión en el procónsul, que, enseguida, había de pensar en la ley romana. Además, podían escudarse en que el que obraba contra la ley judía obraba también, en cierto sentido, contra la ley romana, en cuanto que la religión judía era una religión legal, protegida por las leyes romanas. Sin embargo, Galión no se prestó a estas ambigüedades, y llevó enseguida la cuestión a la ley judía, por lo que ni siquiera dejó hablar a Pablo, que “se disponía a defenderse” (v.14). Su respuesta, rehuyendo toda competencia en cuestiones de interpretación de la ley judía (v.14-15), es semejante a la de Pilato (cf. Jn 18:31), aunque más razonada y más firme. También Porcio Festo se expresará de modo parecido más adelante (cf. 25:18-19). La actitud de Galión está rezumando desprecio hacia los judíos, cosa que era bastante común entre los patricios romanos de entonces. Por eso, no se contenta con decir que “no quiere ser juez en tales cuestiones” (v.15), sino que “los echa de su tribunal” (v.16), y no hace caso de que allí mismo, en presencia suya, golpeen a Sostenes, el jefe de la sinagoga (v.17). Esto no quiere decir que apoyara las ideas profesadas por Pablo; a buen seguro que, para él, éste no era sino otro judío tan despreciable como los otros, englobado en ese desprecio general a toda la raza.

De Sostenes, el jefe de la sinagoga golpeado delante mismo del tribunal de Galión, nada

más sabemos. Es posible que fuera el principal instigador de la acusación contra San Pablo y, por eso, fracasado tan ruidosamente el intento, contra él se desahogarán de modo especial las iras de los presentes. Tampoco sabemos quiénes son estos que se echan sobre él, si judíos o gentiles; más probable parece esto último, pues apenas es creíble que los judíos, por muy excitados que los supongamos ante el fracaso, golpeasen en público a su propio archisinagogo. Quizás la desgracia ayudó a Sostenes a convertirse a la nueva fe, si es que es él aquel Sostenes a quien San Pablo en otra ocasión llama “hermano” (1 Cor 1:1).

Regreso a Antioquía, 18:18-22.

¹⁸ Pablo, después de haber permanecido aún bastantes días, se despidió de los hermanos y navegó hacia Siria, yendo con él Priscila y Aquila, después de haberse rapado la cabeza en Cencreas, porque había hecho voto. ¹⁹ Llegados a Efeso, los dejó y él entró en la sinagoga, donde conferenció con los judíos. ²⁰ Rogábanle éstos que se quedasen más tiempo, pero no consintió, ²¹ y despidiéndose de ellos, dijo: Si Dios quiere, volveré a vosotros. Partió de Efeso, ²² y desembarcando en Cesárea, después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía.

Después del encuentro con Gallón, Pablo se quedó todavía en Corinto “bastantes días” (v.18). Nada sabemos de las actividades desarrolladas durante este tiempo, pero es de creer que pudo moverse con libertad sin ser ya molestado por los judíos. Cuando consideró suficientemente asegurada la fundación de aquella iglesia, determinó regresar a Antioquía punto de partida de su expedición apostólica, ¿embarcándose para Siria” (v.18). No sabemos si le acompañarían Timoteo y Silas. De Timoteo, que ciertamente acompañaba al Apóstol en Corinto (v.5), no se vuelve a hablar hasta el siguiente viaje apostólico de Pablo, cuando se encontraba en Efeso (cf. 19:22); de Silas ya no vuelven a hablar los Hechos, y parece que se encontraba en Roma hacia el año 63-64, cuando San Pedro escribió su primera carta (cf. 1 Pe 5:12). Los que ciertamente le acompañaron hasta Efeso fueron Priscila y Aquila (v. 18-19).

La partida fue de Cencreas, el puerto oriental de Corinto. Ahí, antes de partir, “se rapó la cabeza, porque había hecho voto” (v.18). La noticia no deja de ser curiosa y algo desconcertante. Parece, desde luego, que esa acción señalaba el cumplimiento del tiempo para el cual se había hecho el voto, y es casi seguro que se trata del voto del “nazireato.” De este voto se habla en Núm 6:1-21, y siempre fue tenido en gran estima por los israelitas (cf. Jue 13:2-5; 1 Sam 1:11; 1 Mac 3:49; Lc 1:15). Josefo habla de que era corriente entre los judíos, cuando sufrían alguna enfermedad o se encontraban en algún peligro, “hacer voto, treinta días antes de aquel en que ofrecerían sacrificios, de abstenerse de vino y de cortarse el cabello.” ¹⁷⁴ Pasados esos treinta días, el “nazir” había de presentarse en el templo, cortando allí el cabello y ofreciendo determinados sacrificios. Sabemos que, incluso después de haberse convertido al cristianismo, muchos judíos seguían fieles a esa práctica (cf. 21:23-24). Parece que cuando el voto se había hecho en país extraño, lejano de Jerusalén, estaba permitido cortarse el cabello en el lugar de residencia y llevarlo luego a Jerusalén para ser quemado en el templo y ofrecer el sacrificio prescrito. Tal sería nuestro caso.

Pero ¿quién había hecho el voto? El texto no está claro a este respecto. Algunos autores creen que se trata de Aquila, que es el último mencionado; sin embargo, juzgamos mucho más probable que se trata de Pablo, que es el personaje principal y el que viene constituyendo el sujeto lógico de toda la narración. Además, si se tratase de Aquila, no vemos razón para que San Lucas hiciese notar ese dato, al que no le daría ninguna significación; mientras que si se trata de

Pablo, es natural que lo haga notar, pues dicho voto sería la razón de por qué “no consintió” quedarse más tiempo en Efeso a pesar de la insistencia que le hacían (v.20), dado que, a causa del voto, había de subir cuanto antes a Jerusalén ¹⁷⁵. Desde luego, llama algo la atención el que Pablo, que tanto recalca en sus cartas nuestra independencia de la Ley, hiciese ese voto del “nazi-reato”; ello sólo prueba el profundo arraigo, también en él, de esa costumbre judía, que tampoco estaba prohibida al cristiano. Probablemente habría hecho ese voto en alguno de los momentos de persecución y desaliento, que tanto debieron de abundar durante su estancia en Corinto (cf. 18:9-10; 1 Cor 2:3).

Hay autores que relacionan el voto de que se habla aquí con el mencionado en 21:23-27, diciendo que probablemente se trata del mismo voto: hecho en Cencreas (18:18) y acabado de cumplir en Jerusalén (21:26-27). No parece sostenible esta hipótesis, si no es violentando los textos.

La parada en Efeso (v.1Q) debió de ser motivada únicamente por exigencias de carga y descarga de la nave. Con todo, Pablo aprovechó la ocasión para presentarse en la sinagoga y “conferenciar con los judíos” (v.18). De nuevo en el mar, desembarcó en Cesárea y, “después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía” (v.22). No se especifica cuál es esa iglesia, a la que Pablo sube a saludar, pero parece evidente que se trata de la iglesia de Jerusalén, la iglesia madre, a la que Pablo trató siempre con suma veneración (cf. Gal 2:9-10; Rom 15:25-27). Por lo demás, si se tratase simplemente de la iglesia de Cesárea, no es fácil que San Lucas hablara de “subir,” término técnico entre los judíos para indicar el viaje a Jerusalén, ciudad más elevada que el resto del país, ni que luego hablase de “bajar,” refiriéndose a Antioquía.

La estancia de Pablo en Jerusalén debió de ser breve. Muy pronto salió para Antioquía, ciudad de la que había partido para este largo recorrido misional. Estamos probablemente a fines del año 52 o principios del 53.

Tercer viaje misional de Pablo, 18:23-28.

Pablo y Apolo, 18:23-28.

²³ Pasado algún tiempo, partió, y atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia, confirmaba a todos los discípulos. ²⁴ Cierta judía de nombre Apolo, de origen alejandrino, varón elocuente, llegó a Efeso. Era muy perito en el conocimiento de las Escrituras. ²⁵ Estaba bien informado del camino del Señor y con fervor de espíritu hablaba y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús; pero sólo conocía el bautismo de Juan. ²⁶ Este, pues, comenzó a hablar con valentía en la sinagoga; pero Priscila y Áquila que le oyeron, le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios. ²⁷ Queriendo pasar a Acaya, le animaron a ello los hermanos y escribieron a los discípulos para que le recibiesen. Llegado allí, aprovechó mucho por su gracia a los que habían creído, ²⁸ porque vigorosamente contradecía a los judíos en público, demostrándoles por las Escrituras que Jesús era el Mesías.

Terminado el segundo viaje misional, Pablo se detuvo “algún tiempo” en Antioquía (v.23), pero enseguida piensa en un tercer viaje. El centro va a ser Efeso, la capital de la provincia romana de Asia, que había visitado sólo brevisísimamente al fin de su anterior viaje, y a la que había prometido volver (cf. 19-21). El camino seguido queda indicado en la frase “atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia” (v.23). Es la misma expresión, aunque en orden inverso, em-

pleada ya por San Lucas con ocasión del segundo viaje (cf. 16:6). Como allí explicamos, somos de parecer que ese “país de Galacia” es la Galacia etnográfica o Galacia propiamente dicha, y no simplemente la provincia romana de Galacia, territorialmente mucho más amplia. Parece que Pablo, saliendo de Antioquía, en Siria, se dirigió directamente a Galacia, atravesando la cordillera del Taurus por las “Ciliciae portea”; pero, en vez de virar hacia la izquierda, en dirección a Derbe, como en el viaje anterior (cf. 16:1), continuó directamente hacia el norte, entrando en Galacia por su lado oriental. Esta segunda visita de Pablo a Galacia se halla confirmada en Gal 4:13, donde Pablo recuerda a los Gálatas, que estaba enfermo cuando los evangelizó “por primera vez” (το πρότερον), expresión que supone haberles hecho ya una segunda visita, cuando escribió la carta. De Galacia se habría dirigido hacia el sudoeste, “atravesando Frigia” (v.23) y llegando así a Efeso.

Parece que la intención de Pablo en esta primera parte de su viaje misional, atravesando Galacia y Frigia, no fue la de fundar nuevas comunidades, **sino la de “confirmar en la fe” a los ya existentes** (v.23). El laconismo de Lucas es extremado, limitándose a darnos escuetamente la noticia, sin añadir detalles de ninguna clase. No sabemos quiénes acompañarían al Apóstol. Sabemos que, una vez en Efeso, estaban con él Timoteo, Erasto, Gayo, Aristarco (19:22-29) Y probablemente Tito (cf. 2 Cor 2:12-13; 7:6; 12:18); pero ¿le acompañaban ya desde Antioquía, al menos algunos de ellos? Imposible poder dar contestaciones categóricas. Lo que sí nos dice Lucas es que, mientras Pablo recorría estas “regiones altas” de Galacia y Frigia (cf. 19:1), un nuevo predicador, con el que sin duda Pablo no contaba, estaba ayudando a su obra de evangelización en Efeso y Corinto: Apolo, “judío de origen alejandrino, varón elocuente, conocedor de las Escrituras” (v.24).

Es interesante este caso de Apolo. San Lucas dice que “estaba bien informado del camino del Señor y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús,” pero que “sólo conocía el bautismo de Juan” (v.25). En otras palabras, era verdad lo que enseñaba sobre Jesús y su doctrina, pero *no era toda la verdad*, hasta el punto de ignorar un elemento tan esencial como es el bautismo cristiano. Su formación cristiana debía ser muy parecida a la de esos “discípulos” que San Pablo encontrará en Efeso, y que tampoco conocían sino “el bautismo de Juan” (19:1-3). Es posible que este cristianismo incompleto de Apolo y de los “discípulos” de Efeso refleje el de la iglesia de Alejandría en esa época, que habría comenzado quizás con discípulos que habían escuchado en Palestina las predicaciones del Bautista, y que no conocían de Jesús sino unos cuantos hechos de su vida. Algunos textos del cuarto evangelio, escrito en Efeso a fines de siglo, sugieren también la idea de que seguían existiendo adeptos del Bautista, más o menos distanciados de los cristianos, por lo que el evangelista, a fin de conducirlos hasta el fin en la fe, tanto habría insistido en hacer resaltar el perfecto acuerdo entre el Bautista y Jesús y la subordinación de aquél a éste (cf. Jn 1:15.29-36; 3:26-30; 5:33; 10:41). Más sea de esto lo que fuere, ciertamente la formación de Apolo era incompleta; por eso, Priscila y Áquila, que oyeron sus razonamientos en la sinagoga de Efeso, “le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios” (v.26). Es de creer, aunque el texto nada dice, que, al igual que luego los “discípulos” que encuentra Pablo (19:5), también aquí ahora Apolo fue bautizado, quizás por Áquila mismo. Determinando después pasar a Acaya, no sabemos si por asuntos particulares **o para ejercer el apostolado**, los fieles de Efeso escribieron a los de Corinto para que le recibiesen, siendo allí de gran utilidad a la iglesia (v.27-28). Estas cartas informativas o de recomendación eran frecuentes en la diáspora judía (cf. 28:21), y también entre los cristianos (cf. Rom 16:1-2; 2 Cor 3:1; Col 4:10).

A este Apolo se refiere varias veces San Pablo en sus cartas, siendo tenido por él en alta estima (cf. 1 Cor 1:12; 3:4-6.22; 4:6; 16:12; Tit 3:13). Quizás debido a este su **importante papel**

en la difusión del Evangelio es por lo que San Lucas juzgó oportuno intercalar en los Hechos este episodio sobre él, interrumpiendo la narración del viaje del Apóstol.

Pablo en Efeso, 19:1-20.

¹ En el tiempo en que Apolo se hallaba en Corinto, Pablo, atravesando las regiones altas, llegó a Efeso, donde halló algunos discípulos; ² y les dijo: ¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe? Ellos le contestaron: Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo. ³ Díjoles él: ¿Pues qué bautismo habéis recibido? Ellos le respondieron: El bautismo de Juan. ⁴ Dijo Pablo: Juan bautizaba un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él, esto es, en Jesús. ⁵ Al oír esto, se bautizaron en el nombre del Señor Jesús. ⁶ E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban. ⁷ Eran unos doce hombres. ⁸ Entrando en la sinagoga habló con libertad por tres meses, conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios. ⁹ Pero así que algunos endurecidos e incrédulos comenzaron a maldecir del camino del Señor delante de la muchedumbre, se retiró de ellos, separando a los discípulos, y predicaba todos los días en la escuela de Tirano. ¹⁰ Esto hizo durante dos años, de manera que todos los habitantes de Asia oyeron la palabra del Señor, tanto los judíos como los griegos. ¹¹ Obraba Dios por mano de Pablo milagros extraordinarios, ¹² de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos. ¹³ Hasta algunos exorcistas judíos ambulantes llegaron a invocar sobre los que tenían espíritus malignos el nombre del Señor Jesús, diciendo: Os conjuro por Jesús, a quien Pablo predica. ¹⁴ Eran los que esto hacían siete hijos de Esceva, sumo sacerdote judío; ¹⁵ pero respondiendo el espíritu maligno, les dijo: Conozco a Jesús y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois? ¹⁶ Y arrojándose sobre ellos aquel en quien estaba el espíritu maligno, se apoderó de unos y otros y los sujetó, de modo que desnudos y heridos tuvieron que huir de aquella casa. ¹⁷ Fue esto conocido de todos los judíos y griegos que moraban en Efeso, apoderándose de todos un gran temor y siendo glorificado el nombre del Señor Jesús. ¹⁸ Muchos de los que habían creído, venían, confesaban y manifestaban sus prácticas supersticiosas; ¹⁹ y bastantes de los que habían profesado las artes mágicas traían sus libros y los quemaban en público, llegando a calcularse el precio de los quemados en cincuenta mil monedas de plata; ²⁰ tan poderosamente crecía y se robustecía la palabra del Señor.

Era Efeso, capital de la provincia romana de Asia, una de las ciudades más importantes del mundo de entonces, rivalizando con Corinto, Antioquía y Alejandría. A ella venían a confluir las grandes vías procedentes de las regiones interiores de Asia para su comunicación con Occidente, siendo con frecuencia llamada “la gran metrópoli de Asia” (ή πρώτη και μεγίστη μητρόπολις της Ασίας).

Entre sus cosas más notables estaba el templo de Artemisa o Diana, considerado como una de las siete maravillas del mundo, verdadero centro de peregrinaciones, y que confería a esta ciudad una autoridad particular en la religiosidad pagana ¹⁷⁶. También se distinguía por la abundancia de sus libros de magia, hasta el punto de que tal clase de libros eran conocidos vulgarmente con el nombre de “escritos efesinos” (τα έφέσια γράμματα).

Cuando Pablo llegó a Efeso, Apolo no estaba ya en esta ciudad, sino en Corinto (v.1). Pa-

rece que el Apóstol tropezó muy pronto con esos “discípulos” que sólo conocían el bautismo de Juan, y que él acabó de instruir y bautizó (v.1-7). Su situación, en orden a formación religiosa, era muy semejante a la de Apolo (cf. 18:25), aunque no es de creer que formasen parte del mismo grupo, pues en ese caso apenas se concibe que no hubiesen sido ya adoctrinados por Apolo, una vez que lo fue él por Priscila y Aquila. Quizás habían llegado a Efeso posteriormente.

Pablo, en un primer momento, supone desde luego que estos “discípulos” han recibido ya el bautismo (cf. v.3), y su pregunta de “si han recibido el Espíritu Santo” (v.2) se refiere evidentemente a si han recibido además **ese “don del Espíritu,”** de que ya habló Pedro en su primer discurso del día de Pentecostés (cf. 2:38), y que en el caso de los samaritanos aparece claramente como algo separado del bautismo (cf. 8:16-20). Sobre la naturaleza de este “don” y su relación con el bautismo, hablamos ya al comentar esos dos pasajes. La respuesta de los interpelados: “Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo” (v.2), parece que va más lejos que la pregunta, como diciendo: no ya sólo nada sabemos que **se comunique o no se comunique el Espíritu Santo**, pero ni siquiera de su existencia. Sin embargo, se hace muy difícil admitir esa consecuencia, si es que tenían algún conocimiento, aunque fuera muy ligero, del Antiguo Testamento. Lo más probable es que se trate, no de la existencia, sino de la efusión de ese Espíritu, **es decir, de la realización de las profecías mesiánicas** (cf. 2:17-18.33).

Ante la respuesta de que sólo habían recibido el “bautismo de Juan” (v.3), Pablo completa la instrucción de esos “discípulos,” diciendo que el bautismo de Juan era sólo un bautismo de arrepentimiento (βάπτισμα μετανοίας), de carácter provisional, cuya finalidad era preparar al pueblo **para recibir a Jesús y el bautismo cristiano**. Así instruidos, los “discípulos” se bautizan (v.6); Después Pablo, en acto distinto, como en el caso de los samaritanos (8:16-20), impone las manos sobre los ya bautizados, **descendiendo el Espíritu Santo sobre ellos**, con la consiguiente manifestación de carismas (v.6).

Simultáneamente a estos hechos, Pablo comenzó, como de costumbre, su actuación en la sinagoga de los judíos, “conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios”; y así, “durante tres meses” (v.8). El resultado, como antes en Corinto (18:6), tampoco aquí fue halagüeño; y Pablo, dejando la sinagoga, se estableció en la “escuela” o *auditorium* de un tal Tirano, donde no ya sólo los sábados, como en la sinagoga, sino “todos los días” por espacio de “dos años,” predicó el reino de Dios, tanto a judíos como a griegos (v.9-10). La recensión “occidental” añade al final del v.g: “desde la hora quinta hasta la décima” (once de la mañana a cuatro de la tarde), noticia que puede muy bien ser auténtica, y ciertamente es muy verosímil, pues los antiguos eran muy madrugadores (cf. Mc 15:1.25), y esas serían las horas en que Tirano, terminadas sus lecciones, dejaba libre el local. De este Tirano, probablemente algún retórico griego, nada más sabemos; ni si cedía su “escuela” a Pablo gratuitamente o subalquilada. Es muy probable que el resto del tiempo lo dedicase Pablo a su trabajo manual (cf. 20:34).

El apostolado de Pablo en Efeso durante estos “dos años” debió de ser muy intenso. El mismo lo resumirá así más tarde, hablando a los presbíteros de esa iglesia: “Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús” (20:18-21). San Lucas apenas da detalles; pero claramente deja entender que fue un apostolado fecundo, de modo que sus frutos se notaron también fuera de Efeso, en otras ciudades de la provincia de Asia (v.10). Concuerdia con esto lo que por estas fechas escribe Pablo mismo a los Corintios: “Me quedaré en Efeso hasta Pentecostés, porque se me ha abierto una puerta gran-

de y prometedor” (1 Cor 16:8-9); era la puerta que daba hacia el interior de la provincia de Asia, cuya capital era Efeso, a la que constantemente acudían para sus negocios gentes de las otras ciudades de la provincia. Sin duda que muchas de estas gentes, instruidas por Pablo en Efeso, volverían a sus respectivos domicilios difundiendo allí lo que habían aprendido. Tal parece ser el caso de Epafras, fundador de la iglesia de Colosas (cf. Col 1:7; 4:12), y el de Filemón, cristiano hacendado de la misma ciudad (cf. Flm 1.19). Hasta es posible que, durante esta larga estancia en Efeso, Pablo mismo hiciera breves salidas a las ciudades vecinas para predicar la buena nueva; y si no él, podía mandar a alguno de sus colaboradores, como Timoteo, Erasto, Gayo, etc., que entonces le acompañaban (cf. v.22.29). Desde luego, debió de ser en esta época cuando se fundaron las iglesias de que se habla al principio del Apocalipsis (Ap 2:1-3:22; cf. 1 Cor 16:19).

Al éxito del apostolado contribuían, sin duda, los “milagros extraordinarios que Dios obraba por mano de Pablo, de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos” (v. 11-12; cf. 5:16; 16:18). Tratábase de esos grandes *pañuelos* usados en Oriente para secarse la frente o cubrirse la *cabeza*; y de los *delantales* que, sujetos a mitad del cuerpo, los trabajadores ponían delante para protegerse durante el trabajo. Con razón, algunos autores han visto aquí un argumento para defender el culto de las reliquias, que más tarde se desarrollará en la Iglesia, **pues Dios se vale de esos objetos como instrumentos para obrar milagros** por el hecho de estar relacionados con Pablo.

Este poder taumatúrgico de Pablo era demasiado llamativo para que no suscitase intentos de plagio. De hecho, así sucedió. Algunos exorcistas judíos, hijos de un tal Esceva, perteneciente a una de las familias sacerdotales de entre las que se solían elegir los sumos sacerdotes, visto el poder de Pablo sobre los demonios, se imaginaron que podían hacer lo mismo, con tal de emplear en sus exorcismos el nombre de aquel misterioso Jesús predicado por Pablo ¹⁷⁷. Así lo intentan hacer (v.13-14), pero con resultados que no esperaban, de modo que, “desnudos y heridos, tuvieron que huir de aquella casa” (v.15-16).

El hecho fue público y conocido en toda la ciudad, tanto por los judíos como por los griegos, “apoderándose de todos un gran temor,” y convenciéndose de la gran potencia del nombre de Jesús, cuyos profanadores eran así castigados (v.17). Una consecuencia ulterior fue lo que a continuación cuenta San Lucas, de que *muchos de los que habían creído* venían y repudiaban abiertamente sus artes mágicas (v.18), uniéndose a ellos “bastantes profesionales de la magia,” seguramente paganos, que, impresionados por el caso, traían sus libros y los quemaban en público, dispuestos a dejar el oficio (v.19). Añade San Lucas que el precio de los escritos quemados se calculó en unas “cincuenta mil monedas de plata” (v.19), suma elevadísima, que corresponde a unas 46.000 pesetas oro. La cosa, sin embargo, no debe extrañar, dada la enorme difusión, como ya indicamos más arriba, que la magia y la superstición tenían en Efeso. Tratábase generalmente de pergaminos, papiros, tablillas, etc., que contenían fórmulas mágicas para infinidad de circunstancias de la vida, y que los devotos llevaban incluso, a veces, colgadas del cuello como amuletos ¹⁷⁸. Parece que los neófitos cristianos seguían sin haberse desvinculados totalmente de esas prácticas, y fue el fracaso de los exorcistas judíos lo que les acabó de abrir los ojos en este punto.

Motín contra Pablo, 19-21-40.

²¹ Después de esto resolvió Pablo ir a Jerusalén, atravesando la Macedonia y la Aca-ya, porque se decía: Desde allí iré a Roma. ²² Enviando a Macedonia dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto, él se detuvo algún tiempo en Asia. ²³ Pero hubo por

aquellos días un alboroto no pequeño, a propósito del camino del Señor,²⁴ ocasionado por un platero llamado Demetrio, que hacía en plata templos de Artemisa, que proporcionaban a los artífices no poca ganancia;²⁵ y convocándolos, así como a todos los obreros de este ramo, les dijo: Bien sabéis que nuestro negocio depende de este oficio.²⁶ Asimismo estáis viendo y oyendo que no sólo en Efeso, sino en casi toda el Asia, este Pablo ha persuadido y llevado tras sí una gran muchedumbre, diciendo que no son dioses los hechos por manos de hombres.²⁷ Esto no solamente es un peligro para nuestra industria, sino que es en descrédito del templo de la gran diosa Artemisa, que será reputada en nada y vendrá a quedar despojada de su majestad aquella a quien toda el Asia y el orbe veneran.²⁸ Al oír esto, se llenaron de ira y comenzaron a gritar, diciendo: Grande es la Artemisa de los efesios.²⁹ Toda la ciudad se llenó de confusión y a una se precipitaron en el teatro, arrastrando consigo a Gayo y Aristarco, macedonios, compañeros de Pablo.³⁰ Quería Pablo entrar allá, pero no se lo permitieron los discípulos.³¹ Algunos de los asiarcas, que eran sus amigos, le mandaron recado rogándole que no se presentase en el teatro.³² Unos gritaban una cosa y otros otra. Estaba la asamblea llena de confusión y muchos no sabían ni por qué se habían reunido.³³ En esto, empujado por los judíos, se destacó entre la multitud Alejandro, que con la mano hacía señas de que quería hablar al pueblo;³⁴ pero en cuanto supieron que era judío, todos a una levantaron la voz, y por espacio de dos horas estuvieron gritando: ¡Grande es la Artemisa de los efesios! 35 Habiendo logrado el secretario calmar a la muchedumbre, dijo: Efesios, ¿quién no sabe que la ciudad de Efeso es la guardiana de la gran Artemisa y de su estatua bajada del cielo?³⁶ Siendo esto incontestable, conviene que os aquietéis y no os precipitéis.³⁷ Porque habéis traído a estos hombres que ni son sacrilegos ni blasfemos contra vuestra diosa.³⁸ Si Demetrio y los de su profesión tienen alguna queja contra alguno, públicas asambleas se celebran y procónsules hay; que recurran a la justicia para defender cada uno su derecho.³⁹ Si algo más pretendéis, debe tratarse eso en una asamblea legal,⁴⁰ porque hay peligro de que seamos acusados de sedición por lo de este día, pues no hay motivo alguno para justificar esta reunión tumultuosa. Dicho esto, disolvió la asamblea.

Habían transcurrido “dos años” (v.10) y “tres meses” (v.8) de estancia en Efeso, cuando Pablo piensa en dejar la ciudad. Sus planes están perfectamente reflejados en los v.21-22: ir a Jerusalén, después de haber visitado las iglesias de Macedonia y Acaya, y luego partir para Roma; pero antes se detendrá todavía “algún tiempo” en Asia, enviando delante, camino de Macedonia, a dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto. Estas noticias se completan con lo que el mismo Pablo dice a los Romanos, de que la visita a Macedonia y Acaya era sobre todo para recoger limosnas en favor de los fieles de Jerusalén (Rom 15:25-28), y que la ida a Roma era ya un antiguo deseo suyo (Rom 1:13-15).

No sabemos con exactitud lo que se prolongaría este “algún tiempo” (v.22) que Pablo se detuvo en Efeso. Es probable que algunos meses, los cuales, añadidos a los “dos años” y “tres meses” anteriores, completarían el *trienio*, en números redondos, de que habla luego Pablo en su discurso de Mileto (cf. 20:31). Es durante estos meses cuando escribió la actual primera carta a los Corintios (cf. 1 Cor 16:1-9), aunque anteriormente les había ya escrito otra, hoy perdida (cf. 1 Cor 5:9). Parece que, durante estos meses, incluso hizo un rapidísimo viaje a Corinto, y a su vuelta escribió una carta severísima “con muchas lágrimas” (cf. 2 Cor 2:4-11; 7:8-12; 13:1-2),

que tampoco se ha conservado.

Un incidente imprevisto aceleró su partida de Efeso, el motín de los plateros de la ciudad contra él (v.23-40). El relato de este incidente, unido a lo anterior con la vaga indicación cronológica “por aquellos días” (v.23; cf. 6:1), es una de las páginas más vividas de los Hechos, y de una precisión psicológica admirable: la arenga del platero Demetrio, que ve arruinado el negocio y sabe explotar el sentimiento religioso del pueblo hacia su diosa, la manifestación callejera en que muchos no saben ni por lo que concurren, la frustrada intervención del judío Alejandro para que el furor popular no envuelva a los judíos con los cristianos, el atinado discurso del “secretario” que logra calmar los ánimos de la muchedumbre.., son pinceladas tomadas de la vida real con acierto insuperable. Lucas no describe aquí como testigo ocular, pues entonces no se hallaba con el Apóstol en Efeso, pero pudo muy bien recoger estos datos de testigos oculares, tales como Aristarco (v.29), en cuya compañía hará luego el viaje a Roma (cf. 20:4; 27:2), o quizás de Pablo mismo.

Con razón se ha hecho notar, en alabanza de la exactitud histórica de Lucas, la espléndida confirmación que los descubrimientos arqueológicos han suministrado a esta página de los Hechos. Con frecuencia en inscripciones se mencionan corporaciones de obreros (συνεργασίαι), que tenían gran influencia en la vida social de las ciudades griegas; de una de estas corporaciones en Efeso, la de los plateros, debía de ser jefe Demetrio. El objeto principal de su industria eran los “templos en plata de Artemisa” (v.24), es decir, miniaturas del templo de la diosa, que luego vendían a devotos y peregrinos. Son muchos los templos de esta clase, en barro o piedra, que se han encontrado en las excavaciones arqueológicas; si no se han encontrado en plata ni otros metales preciosos, ello es debido, sin duda, a que fueron desapareciendo ya en tiempos antiguos a causa de su valor intrínseco. También aparece siempre en las inscripciones el apelativo de “grande” (μεγάλη) o “máxima” (μέγιστη) dado a Artemisa, exactamente como la nombran siempre los Hechos (v.27.28.34.35). Igual se diga de la expresión “guardiana (νεωκόρος) de la gran Artemisa” (v.35), título con que se designa a Efeso.

En cuanto a los nombres de “asiarcas” (v.3i) y de “secretario” (v.35), han recibido también espléndida confirmación en las inscripciones. El nombre “asiarca” (Ἀσία ἄρχων, *que manda en Asia*) era el título con que se designaba a los magistrados que regulaban el culto y las fiestas religiosas de la *provincia de Asia*; con análogas funciones hallamos en la provincia de Galacia los “galatarcas,” en la de Bitinia los “bitinarcas,” etc. Eran personajes de gran importancia social, elegidos entre las personas más influyentes de la provincia; su cargo duraba un año, pero continuaban ostentando este título honorífico también después de haber cesado en sus funciones. El hecho de que algunos de los asiarcas fuesen “amigos” de Pablo (v.31), es indicio de la gran notoriedad de Pablo y del prestigio de que gozaba (cf. v. 10.17.26). El “secretario” o escriba (γραμματεὺς) era un alto funcionario, que tenía gran influencia en los acontecimientos de la ciudad, encargado no sólo de dar fe de los actos oficiales, sino de preparar leyes, decretos, y aun de dirigir los asuntos públicos, verdadero lazo de unión entre la ciudad y las autoridades imperiales, de las cuales la principal, en las provincias senatoriales como Asia, era el “procónsul.” También este “secretario,” al igual que algunos de los asiarcas, parece que sentía al menos cierta simpatía por el Apóstol, pues, aunque directamente no habla sino de Gayo y Aristarco (v.37), está claro que, con sus atinadas reflexiones, mira sobre todo a Pablo, que es contra quien se había provocado el alboroto.

El peligro en que Pablo se vio envuelto debió de ser muy grave, y a él parece que alude cuando escribe más tarde a los Corintios: “No queremos, hermanos, que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia., al esperar tanto que desesperábamos ya de salir con vida.. y temimos

como cierta la sentencia de muerte” (2 Cor 1:8-9). Es probable que a este mismo incidente aluda también cuando, refiriéndose a Prisa y a Aquila, escribe a los Romanos: “Por salvar mi vida expusieron su cabeza” (Rom 16:4). Quizás este matrimonio, en cuya casa debía estar hospedado Pablo (cf. 18:3.19.26), logró arrancarle de la furia de los agitadores mediante alguna peligrosa estratagema cuando éstos iban en su busca y, al no poder llevarle a él, arrastraron consigo hacia el teatro a Gayo y Aristarco (v.29). Claro que también es posible que todos estos peligros a que Pablo alude, sean anteriores a este motín de los plateros, cosa que no podemos resolver de modo definitivo por falta de datos. Desde luego, ya antes del motín de los plateros debió de estar su vida en peligro (cf. 1 Cor 15:32); incluso es posible, como suponen bastantes autores, que Pablo pasara algún tiempo en la cárcel de Efeso, pues, escribiendo a los Corintios, habla de sus “encarcelamientos” en plural (2 Cor 11:23). Y cuando escribe a los Romanos manda saludos para Andrónico y Junia, “mis compañeros de cautiverio” (Rom 16:7); ahora bien, hasta la fecha en que fueron escritas estas dos cartas, la única prisión de Pablo que conocemos es la de Filiós (16:23-40). Con todo, por lo que toca a concretar una prisión del Apóstol *en Efeso*, las pruebas no son decisivas y, desde luego, caso de haber tenido lugar, este encarcelamiento debió de ser muy breve, pues, de lo contrario, difícilmente Lucas lo hubiera pasado por alto en su narración.

Pablo deja Efeso, recorriendo Macedonia y Grecia, 20:1-5.

¹ Luego que cesó el alboroto, hizo Pablo llamar a los discípulos, y exhortándolos, se despidió de ellos y partió camino de Macedonia; ² y atravesando aquellas regiones los exhortaba con largos discursos, y así llegó a Grecia, ³ donde estuvo por tres meses; y en vista de las asechanzas de los judíos contra él cuando supieron que se proponía embarcarse para Siria, resolvió volver por Macedonia. ⁴ Le acompañaban Sópatros de Pirro, originario de Berea; los tesalonicenses Aristarco y Segundo, Gayo de Derbe, Timoteo y los asianos Tíquico y Trófimo. ⁵ Estos se adelantaron y nos esperaron en Tróade.

Cuando, gracias a la prudente intervención del “secretario” de la ciudad, cesó el tumulto de los plateros, Pablo hizo reunir a los fieles y, despidiéndose de ellos, partió para Macedonia (v.1), pasando por Tróade (cf. 2 Cor 2:12). Era el itinerario que había proyectado con antelación (cf. 19:21).

No sabemos cuánto tiempo se detuvo en Macedonia ni qué ciudades visitó; San Lucas se contenta con decir que, “atravesando aquellas regiones, los exhortaba con largos discursos” (v.2). Desde luego, fue aquí, en Macedonia, donde se encontró con Tito, que le informó acerca del estado de la comunidad de Corinto, con cuya ocasión Pablo escribió la actual segunda carta a los Corintios (cf. 2 Cor 2:12-13; 7:5-9; 9:2-4). Es de creer que visitaría al menos las iglesias de Filipos, Tesalónica y Berea, fundadas en el anterior viaje apostólico (cf. 16:12-17:14); también es probable que fuera en esta ocasión cuando llegó hasta la Iliria o Dalmacia y el Epiro, viajes que parecen suponer sus cartas (cf. Rom 15:19; 2 Tim 4:10; Tit 3:12).

Recorridas esas regiones, Pablo bajó a Grecia, donde se detuvo “tres meses” (v.3). Tampoco aquí Lucas nos da detalles del apostolado de Pablo durante estos tres meses, ni si visitó Atenas, de tan poco gratos recuerdos para él (cf. 17:32-33). Desde luego, no cabe duda que visitó Corinto, conforme había prometido varias veces (cf. 1 Cor 16:5-7; 2 Cor 9:4; 12:14), hospedándose en casa de un tal Gayo, a quien había convertido y bautizado (cf. Rom 16:23; 1 Cor 1:14). Fue estando en Corinto cuando escribió la carta a los Romanos (cf. 19:21; Rom 15:25-28; 16:1), y probablemente también la carta a los Galatas.

Estos tres meses pasados en Corinto parece corresponden al invierno (cf. 1 Cor 16:5-6), disponiéndose luego a “embarcar para Siria” (v.3), a comienzos de la primavera (cf. v.6), a fin de llevar a Jerusalén las colectas que, en favor de los pobres de la iglesia madre, iba recogiendo desde hacía tiempo en Galacia, Macedonia y Acaya (cf. 1 Cor 16:1; 2 Cor 8:1-7; Rom 15:25-26).

Enterado, sin embargo, quizás por algún amigo, que “los judíos tramaban asechanzas contra él”, decidió hacer el viaje por tierra, inmensamente más largo, pues le forzaba a volver a pasar por Macedonia (v.3). La conjura de los judíos consistiría, sin duda, en que pensaban acabar de una vez con él, asestándole un golpe bien dado en algún rincón oscuro de la nave, arrojando luego su cuerpo al mar. La ocasión no podía ser más propicia; pues, como era inminente la Pascua (cf. v.6), las naves que marchaban hacia Siria y Palestina de los diversos puertos del Mediterráneo iban llenas de peregrinos judíos, y hubiera sido fácil encontrar cómplices y encubridores. En su viaje por tierra, la cosa era más difícil. Pablo, pues, decide hacer el viaje por tierra, aunque renunciando a poder estar en Jerusalén para la Pascua. Le acompañan siete de sus colaboradores (v.4), algunos de cuyos nombres vuelven a aparecer en sus cartas (cf. Rom 16:21; Ef 6:21; Gol 4:7; 2 Tim 4:12.20; Tit 3:12), y que, sin duda, habían sido elegidos por las diversas iglesias, secundando los deseos de Pablo de no querer administrar por sí solo dineros ofrecidos para beneficencia (cf. 1 Cor 16:3-4; 2 Cor 8:20-21). En un momento del viaje, que no podemos precisar, se dividió el grupo, acelerando algunos de ellos la marcha y esperando a los demás en Tróade (v.5). Tampoco se ve claro quiénes son los que se adelantan: si solamente Tíquico y Trófimo, o todos los siete antes mencionados, quedando atrás únicamente Pablo y Lucas, que se le habría juntado en Filipos.

La “fracción del pan” en Tróade, 20:6-12.

⁶ Nosotros, después de los días de los Ázimos, partimos de Filipos, y a los cinco días nos reunimos con ellos en Tróade, donde nos detuvimos siete días. ⁷ El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para partir el pan, platicando con ellos Pablo, que debía partir al día siguiente, prolongó su discurso hasta la medianoche. ⁸ Había muchas lámparas en la sala donde estábamos reunidos. ⁹ Un joven llamado Eutico, que estaba sentado en una ventana, abrumado por el sueño, porque la plática de Pablo se alargaba mucho, se cayó del tercer piso abajo, de donde lo levantaron muerto. ¹⁰ Bajó Pablo, se echó sobre él y, abrazándole, dijo: No os turbéis, porque está vivo. ¹¹ Luego subió, partió el pan, lo comió y prosiguió la plática hasta el amanecer, y luego partió. ¹² Le trajeron vivo al muchacho, con gran consuelo de todos.

El presente relato de Lucas es de importancia extraordinaria en orden a la historia de la iglesia primitiva. Lo mismo que en Jerusalén (cf. 2:42-46), también aquí, en Tróade, se reúnen los fieles para “partir el pan” (v.7.n); expresión, como ya explicamos entonces, con la que claramente se alude al rito eucarístico. Este es el hecho realmente importante, que conviene destacar; lo demás, incluso la resurrección de un muerto, como Eutico (v.g-12; cf. 1 Reg 17:21-23; 2 Reg 4:34-36), ya no son sino datos episódicos.

Pablo, a quien desde Filipos acompaña Lucas, que de nuevo vuelve a usar en la narración la primera persona de plural (v.5-6; cf. 16:10-40), pasa en esta ciudad las fiestas pascales o de los Ázimos (cf. Ex 12:15), dirigiéndose luego a Tróade, en cuyo viaje emplean “cinco días” (v.6). Son de notar estos “cinco días” para un recorrido en el que sólo se habían empleado “dos” en una ocasión anterior (cf. 16:11); quizás se deba a que los vientos eran contrarios, o quizás también a que se detuvieron algún tiempo en Neápolis, ciudad que servía de puerto a Filipos, an-

tes de coger la nave. En Tróade, ciudad que Pablo había visitado ya por lo menos dos veces (cf. 16:8; 2 Cor 2, 12), se detienen “siete días” (v.6), y es en esta ciudad donde tiene lugar la reunión para “partir el pan,” a que aludimos antes.

La reunión se celebra “el primer día de la semana” (v.7), es decir, el día siguiente al sábado, correspondiente a nuestro *domingo* (*dies dominica, señorial* o del Señor), nombre que no tardará en aparecer en los documentos cristianos (cf. Ap 1:10) y que parece debe su origen a ser el gran día en que resucitó el Señor. El modo como se expresa San Lucas: “El domingo, estando nosotros reunidos para partir el pan..,” da la impresión de que no fue por mera coincidencia el que la reunión tuviera lugar en domingo, sino que era normal el tenerla *cada domingo*. Desde luego, para tiempos algo posteriores tenemos de ello testimonios explícitos¹⁷⁹, y es obvio suponer que también lo fuera ya así en la época apostólica. San Pablo mismo, recomendando a los Corintios la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Cor 16:2), da claramente a entender que también en Corinto había *cada domingo* reunión de los fieles, reunión de cuya naturaleza o finalidad nada se dice, pero que, sin duda, sería para la “fracción del pan,” igual que la de Tróade. Si en la iglesia de Jerusalén esta, “fracción del pan” se hacía *diariamente* (cf. 2:46), eso debió de ser sólo en un principio, cuando los cristianos, pocos aún en número, renunciando a la propiedad de sus bienes, hacían sus comidas en común “con alegría y sencillez de corazón,” siendo natural que, unida a esa comida ordinaria, hicieran también la “fracción del pan.” No consta que en tiempos posteriores, cambiadas las circunstancias, continuara esa reunión *diaria* para la “fracción del pan”; más probable parece que, al igual que en otras iglesias, también en Jerusalén hubiera una reunión *dominical* para “partir el pan.”

Otro dato interesante es que esa reunión tenía lugar *por la tarde*¹⁸⁰, pues Pablo “prolongó su discurso hasta la medianoche” (v.7) y, después de partir el pan, todavía “prosiguió la plática hasta el amanecer” (v.11). No está claro si se trata de la noche del sábado al domingo o de la del domingo al lunes. Si contamos a la manera greco-romana, es evidente que se trataría de la noche del domingo al lunes, pues de una reunión que comenzaba el sábado por la tarde no podría decirse: “el domingo, estando nosotros reunidos...” (v.7); sin embargo, es muy posible que San Lucas, acomodándose al cómputo judío, comenzase a contar el nuevo día, no desde la medianoche, como los griegos o romanos, sino desde la puesta del sol del día anterior; en cuyo caso, la noche de referencia habrá de ser la del sábado al domingo. Con ello tendremos, además, mayor conformidad con el tiempo en que resucitó el Señor, que fue también en la noche de un sábado a un domingo. Ni es obstáculo contra esta interpretación el que, como Pablo había de partir “al día siguiente” (v.7), si contamos a la manera judía, el “día siguiente” a la noche del sábado al domingo sería el lunes y, por tanto, Pablo habría permanecido en Tróade, una vez terminada la reunión eucarística, durante todo el domingo, cosa que parece contraria al conjunto de la narración (cf. v.7.11). Y digo que no es obstáculo, pues ese “al día siguiente” puede muy bien significar, incluso para un judío, el tiempo siguiente a la noche, prescindiendo de todo método de computación en los días (cf. 23:31-32).

De Tróade a Mileto, 20:13-16.

¹³ **Nosotros, adelantándonos a tomar la nave, zarpamos rumbo a Assos, donde habíamos de recoger a Pablo, porque él había dispuesto hacer hasta allí el viaje por tierra.** ¹⁴ **Cuando se nos unió en Assos, lo tomamos en la nave, y llegamos hasta Mitilene.** ¹⁵ **De aquí, hechos a la vela, pasamos al día siguiente en frente de Quío; al tercer día navegamos hasta Samos, y al otro día llegamos a Mileto.** ¹⁶ **Había resuelto Pablo, en efecto, pasar de largo por Efeso, a fin de no retardarse en Asia, pues que-**

ría, a ser posible, estar en Jerusalén el día de Pentecostés.

Descripción minuciosa, la que aquí hace Lucas, de la ruta seguida por Pablo al dejar Tróade. Parece incluso que la nave, una simple nave de cabotaje, que luego dejarán cuando hayan de internarse en el mar (21:2), estaba más o menos a disposición del grupo de Pablo, pues es éste quien parece fijar las escalas del navio (cf. v.13.16).

Al salir de Tróade, la comitiva se divide en dos grupos, y mientras unos hacen el viaje hasta Assos por mar, Pablo con otros lo hace por tierra (v.13), habiendo de recorrer a pie o en cabalgadura unos 40 kilómetros. Ignoramos las razones que indujeron a Pablo a escoger el camino por tierra, después de haber hecho embarcar a sus compañeros y haberse citado con ellos en Assos. Quizá fue para seguir más tiempo con los hermanos de Tróade, que así podían acompañarle en el camino, o quizá *por* otras razones. Sólo podemos hacer conjeturas. Una vez en Assos, juntos ya todos los del grupo, navegan hacia Mitilene, capital de la isla de Lesbos, situada en su costa oriental. De Mitilene siguen navegando hacia el sur, pasando al día siguiente frente a la isla de Quío, y, al siguiente, frente a la de Samos (v.15), dejando a su izquierda a Efeso, en la costa asiática, donde Pablo no quería detenerse (v.16). Siguiendo hacia el sur, se detienen en Mileto (v.1s), a unos 50 kilómetros de Efeso, donde la estancia se prolongó algunos días ¹⁸¹.

La razón de por qué Pablo no quería tocar el puerto de Efeso era, nos dice Lucas, porque deseaba estar en Jerusalén para Pentecostés (v.16), y una escala en aquella ciudad, de tantos conocidos para él (cf. 19:10), inevitablemente se habría trocado en una estancia larga. Poco después, dirá el mismo Pablo que va a Jerusalén como empujado por una fuerza irresistible de su espíritu, aunque previendo las graves tribulaciones que allí le esperan (cf. 20:22-23).

Discurso de Pablo en Mileto, 20:17-38.

¹⁷ Desde Mileto mandó a Efeso a llamar a los presbíteros de la iglesia. ¹⁸ Cuando llegaron a él, les dijo: “Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, **19** sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; ²⁰ cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, ²¹ dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. ²² Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, ²³ sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. ²⁴ Pero yo no hago ninguna estima de mi vida, con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús, de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. ²⁵ Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; ²⁶ por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, ²⁷ pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. ²⁸ Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre. ²⁹ Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, ³⁰ y que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. ³¹ Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas. ³² Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. ³³ No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. ³⁴ Voso-

tros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. ³⁵ **En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús, que El mismo dijo: Mejor es dar que recibir.”** ³⁶ **En diciendo esto, se puso de rodillas con todos y oró;** ³⁷ **y se levantó un gran llanto de todos, que, echándose al cuello de Pablo, le besaban,** ³⁸ **afligidos sobre todo por lo que les había dicho de que no volverían a ver su rostro. Y le acompañaron hasta la nave.**

Este discurso de Pablo en Mileto es de tonos realmente conmovedores, pudiéndose decir que ocupa entre sus discursos el mismo lugar que el de la cena entre los de Jesucristo. Todo él rezuma celo, ternura, desinterés, amor entrañable a las almas, siendo una de las páginas que más al vivo nos dan a conocer la grandeza del corazón de Pablo ¹⁸². Si hubiéramos de reducirlo a esquema, podríamos distinguir tres partes: Evocación de sus tres años de apostolado en Efeso (v. 18-21); presentimiento de separación definitiva, quizá la de la muerte (v.22-27); exhortación a la vigilancia y al trabajo apostólico desinteresado (v.28-35).

Pablo, aunque no había querido detenerse en Efeso (v.16), no quiso alejarse de aquellas regiones sin despedirse de la comunidad efesina. Para ello manda llamar a los “presbíteros” de aquella iglesia (v.17), que puntualmente acuden a la llamada (v.18).

Estos “presbíteros” (πρεσβύτεροι) son los mismos que luego, en el v.28, serán llamados “obispos” (ἐπίσκοποι), y se trata, como ya explicamos al comentar 11:30, de simples sacerdotes, no de obispos en el sentido actual de la palabra. San Pablo les dice que han sido puestos en su cargo “por el Espíritu Santo” (v.28), con lo que da a entender que los apóstoles, al constituir superiores jerárquicos en las comunidades cristianas, obraban como mandatarios de Cristo y transmisores de la voluntad divina (cf. 15:28); les dice, además, que han sido puestos “para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre” (v.28). Este término “apacentar” (ποιμαίνειν) es el mismo que había empleado también el Señor (cf. Jn 21:16), e indica que la misión de estos “presbíteros-obispos” era, dentro de su campo: velar por los intereses espirituales de los fieles.

En cuanto a la expresión “Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre,” (.περιεποιήσατο δια του αίματος του ιδίου), notemos **que es una clara afirmación de la divinidad de Jesucristo**, pues es únicamente Jesucristo, no el Padre ni el Espíritu Santo, quien ha derramado su sangre por los seres humanos (cf. Mt 26:28; Ef 1:7; i Pe 1:19). La expresión tiene gran parecido con Tit 2:13-14: “del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio.” ¹⁸³

Los “lobos rapaces” que entrarán en el rebaño confiado a estos presbíteros-obispos (v.29; cf. Mt 7:15), y los seres humanos perversos que “se levantarán de aquella misma comunidad” (v.30), parece ser una alusión profética a las sectas judaizantes y gnósticas que pulularán en aquellas regiones y de que son claro testimonio las cartas pastorales (cf. 1 Tim 1:3-4; 4:1-3; 6:20-21; 2 Tim 2:16-19; Tit 3:9) y otros escritos neotestamentarios (cf. 2 Pe 2:17-19; Jds 4-19; Ap 2:12-25). También en las cartas a los Efesios y a los Colosenses denuncia Pablo tales gérmenes (cf. Ef 5:6-7; Col 2:8.16). Deben, pues, los presbíteros-obispos vigilar atentamente contra estos peligros, a imitación de Pablo, que día y noche, de manera totalmente desinteresada, no ha cesado de exhortarles (v.31-34). E insistiendo en lo del desinterés, añade una sentencia o *logion* de Jesucristo: “Mejor es dar que recibir” (v.35), que no encontramos en los Evangelios, y que quizá Pablo sacó de la catequesis apostólica común, que ciertamente no fue recogida íntegramente en los Evangelios escritos. Otras sentencias o máximas parecidas (*agrafa*), de mayor o menor autoridad histórica, se encuentran en las obras de los primeros escritores cristianos y en los papi-

ros.

Pablo, al pronunciar este discurso, lo hace con el presentimiento de que no volverá a pasar por Efeso (v.25); y así lo entienden sus oyentes, siendo esto precisamente lo que más motivó el profundo llanto de éstos (v.37-38). El presentimiento, sin embargo, no se cumplió; pues Pablo, como sabemos por las epístolas pastorales, volvió a pasar por Efeso (cf. 1 Tim 1:3; 2 Tim 4:20). Aunque sus palabras “sé que no veréis..” (v.25) parecen ser claramente una rotunda afirmación, no son, en ese contexto, sino una simple conjetura, fundada probablemente en el odio que cada vez más le iban mostrando los judíos (cf. v.3-19) y en las “predicciones de cadenas y tribulaciones” que repetidamente le hacía el Espíritu (v.23), como luego le seguirá haciendo en el resto del viaje hacia Jerusalén (cf. 21:10-11), y que parecían ser indicio de que no lograría escapar con vida. Eso, sin embargo, no le daba seguridad, pues poco antes ha dicho que va a Jerusalén “encadenado por el Espíritu”¹⁸⁴, sin *saber lo que allí le sucederá*” (v.22). Además, caso de salir con vida, sabemos que tenía plan de marchar a la evangelización de España (cf. Rom 15:19-24). El que San Lucas recoja, sin explicaciones de ningún género, estos presentimientos del Apóstol, que luego, al menos en parte, resultaron fallidos, demuestra que escribía en fecha anterior a las mencionadas epístolas pastorales y antes que San Pablo volviese a Oriente después de su prisión romana.

De Mileto a Jerusalén, 21:1-16.

¹ Así que, separándonos de ellos, nos embarcamos, fuimos derechos a Cos, y al siguiente día a Rodas, y de allí a Petara, ² donde, habiendo hallado una nave que hacía la travesía a Fenicia, nos embarcamos y nos dimos a la mar. **3 Luego dimos vista a Chipre, que dejamos a la izquierda, navegamos hasta Siria y desembarcamos en Tiro, porque allí había de dejar su carga la nave. ⁴ En Tiro encontramos discípulos, con los cuales permanecemos siete días. Ellos, movidos del Espíritu, decían a Pablo que no subiese a Jerusalén. **5** Pasados aquellos días, salimos, e iban acompañándonos todos con su mujeres e hijos hasta fuera de la ciudad. Allí, puestos de rodillas en la playa, oramos, ⁶ nos despedimos y subimos a la nave, volviéndose ellos a su casa. ⁷ Nosotros, yendo de Tiro a Tolemaida, acabamos nuestra navegación, y saludados los hermanos, nos quedamos un día con ellos. ⁸ Al día siguiente salimos; llegamos a Cesárea, y entrando en casa de Felipe, el evangelista, que era uno de los siete, nos quedamos con él. **9** Tenía éste cuatro hijas vírgenes que profetizaban. ¹⁰ Habiéndonos quedado allí varios días, bajó de Judea un profeta llamado Agabo, **11** el cual, llegándose a nosotros, tomó el cinto de Pablo, y atándose los pies y las manos con él, dijo: “Esto dice el Espíritu Santo: Así atarán los judíos en Jerusalén al varón cuyo es este cinto, y le entregarán en poder de los gentiles.” ¹² Cuando oímos esto, tanto nosotros como los del lugar le instamos a que no subiese a Jerusalén. **13** Pablo entonces respondió: ¿Qué hacéis con llorar y quebrantar mi corazón? Pues pronto estoy, no sólo a ser atado, sino a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús. **14** No pudiendo disuadirle, guardamos silencio, diciendo: Hágase la voluntad del Señor. ¹⁵ Después de estos días, hechos los preparativos necesarios, subimos a Jerusalén. **16** Iban con nosotros algunos discípulos de Cesárea, que nos condujeron a casa de un tal Mnason, chipriota, antiguo discípulo, en la cual nos hospedamos.**

Al dejar Mileto y volver de nuevo a coger la nave, parece que el grupo que acompañaba a Pablo (cf. 20:4) se restringió bastante; al menos eso insinúa el hecho de que no vuelvan a ser mencio-

nados sino Trófimo (21:19) y Aristarco (27:2), además de Lucas implícitamente, en cuanto que la narración continúa en primera persona de plural. Hay quienes creen que Timoteo partió de Mileto para Efeso, donde lo encontramos más tarde (cf. 1 Tim 1:3); sin embargo, téngase en cuenta que Timoteo ciertamente estuvo con Pablo en Roma (cf. Gol 1:1; Flp 1:1; Flm i), y lo mismo hay que decir de Tíquico (Ef 6:21; Col 4:7).

La descripción de la ruta seguida por Pablo sigue siendo muy detallada. De Mileto navegan rumbo a la isla de Cos, célebre por su templo de Esculapio y la aneja escuela de medicina; al día siguiente llegan a Rodas, otra hermosa isla más al sur, célebre por su *Coloso*, una de las siete maravillas del mundo; de allí a Pátara¹⁸⁵, ciudad de Licia, en la costa asiática, frente a Rodas (v.1). En Pátara dejan la navegación de cabotaje y embarcan en una nave que salía para Fenicia (v.2), con rumbo a Tiro, donde la nave “había de dejar su carga” (v.3).

Es en Tiro donde se van a detener “siete días” (v.4), debido seguramente a exigencias del servicio de la nave, tiempo que Pablo aprovecha para ponerse en contacto con aquella iglesia. Había sido fundada por los helenistas dispersos con ocasión de la muerte de Esteban (cf. 11:19), y probablemente había sido ya visitada por Pablo en otras ocasiones (cf. 15:3). Algunos de los fieles “movidos del Espíritu” (v.4), es decir, **iluminados por el Espíritu Santo** sobre los sufrimientos y las privaciones que esperaban a Pablo en Jerusalén, y de allí es que intentan disuadirlo de ese viaje, llevados sin duda de su afecto que sentían hacia él. Pablo no les hace caso y, después de una despedida afectiva, vuelve a subir a la nave, navegando hasta Tolerada (v.7), la actual Acre, en la bahía situada al pie del monte Carmelo. En Tolemaida se detienen solamente “un día,” dejando ya la nave que los había traído desde Pátara (v.7), saliendo a continuación para Cesárea (v.8). No está claro si este viaje hasta Cesárea lo hicieron ya por tierra o continuaron todavía por mar en otra nave. Los “preparativos,” de que se habla en el v. 15, parecen suponer que fue en Cesárea cuando acabó el viaje por mar.

La estancia en Cesárea duró “varios días” (v.10), hospedándose Pablo y los suyos “en casa de Felipe, el evangelista” (v.8). De este Felipe, que era “uno de los siete,” se ha hablado ya anteriormente (cf. 6:5; 8:5-40). No es fácil precisar qué incluye ese término “evangelista” con que lo designa San Lucas; probablemente se trata del carisma de “evangelista,” de que Pablo habla en sus cartas (cf. Ef 4:11; 2 Tim 4:5). La misión de estos “evangelistas” debía de ser la de propagadores ambulantes de la buena nueva o “evangelio,” ocupando junto con los “apóstoles” el puesto de vanguardia de la predicación cristiana¹⁸⁶. Vemos que Felipe estaba casado y tenía “cuatro hijas vírgenes que profetizaban” (v.9); es de los pocos casos (cf. Lc 1:41-55 2:36) en que el Nuevo Testamento habla del carisma de profecía concedido a mujeres. Parece que Lucas, al hacer notar que eran “vírgenes,” relaciona estrechamente este carisma con su virginidad, que habrían escogido con deliberado propósito como estado permanente, para vivir más íntegramente consagradas al Señor (cf. 1 Cor 7:34-35).

En cuanto a la profecía simbólica de Agabo, atándose los pies y las manos con el cinto de Pablo (v.11), su anuncio concordaba en sustancia con el de los carismáticos de Tiro (cf. v.4) y con lo que el mismo Pablo había dicho ya en su discurso de Mileto (cf. 20:23). Esta clase de profecías, acompañando las palabras con gestos y acciones simbólicas, habían sido muy frecuentes en los antiguos profetas judíos (cf. 1 Sam 15:27-28; Is 20:2-4; Jer 13:1-11; Ez 4:1-17). Parece que este Agabo es el mismo de quien ya se habló en 11:28; si San Lucas lo presenta de manera indeterminada (τιδ..προφήτης ονόματι Αγαβος) debe ser debido a que toma esta narración de alguna parte, quizá de su mismo *Diario de viaje*, en que se hablaba de Agabo por primera vez, y San Lucas olvidó que ya había hablado de él. La contestación de Pablo a los que, después de la profecía de Agabo, intentaban disuadirle de su viaje a Jerusalén, es digna de quien, como él, está

entregado totalmente a Jesucristo, pero que tiene también un corazón sensible; por eso, al mismo tiempo que se declara “dispuesto no sólo a ser atado, sino a morir por el nombre de Jesús,” les ruega que no lloren ni le supliquen que deje el viaje, pues con ello no hacen más que “quebrantar su corazón” (v.13).

Desde Cesárea, Pablo y los suyos van a comenzar la última etapa del viaje, que les llevará hasta Jerusalén. La distancia era de 102 kilómetros, y podía hacerse perfectamente en dos jornadas. Los “preparativos” de que se habla (v.1s) implicaban el hallar acémilas para los del grupo y las ofrendas, que probablemente eran voluminosas, pues no serían sólo en dinero, sino también en objetos de diversa índole. Quizá a eso sea debido también, por razones de mayor seguridad, el que vayan con ellos “algunos discípulos de Cesárea,” quienes, además, se preocupan de buscarles alojamiento en casa de Mnasón ¹⁸⁷, un antiguo discípulo, originario de Chipre (cf. 4:36; 11:20), cuyas ideas de judío-cristiano helenista eran sin duda más abiertas que las de los judío-Cristianos palestinos, quienes difícilmente hubieran admitido en su casa cristianos no circuncidados (cf. 11:2-3), como ciertamente lo eran algunos del grupo de Pablo (cf. 21:19).

El Prisionero de Cristo, 21:17-28:31.

Pablo en Jerusalén, 21:17-26.

¹⁷ Llegados a Jerusalén, fuimos recibidos por los hermanos con alegría. ¹⁸ Al día siguiente, Pablo, acompañado de nosotros, visitó a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros. ¹⁹ Después de saludarlos, contó una por una las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su mano. ²⁰ Ellos, oyéndole, glorificaban a Dios, y le dijeron: Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y que todos son celadores de la Ley. ²¹ Pero han oído de ti que enseñas a los judíos de la dispersión que hay que renunciar a Moisés y les dices que no circunciden a sus hijos ni sigan costumbres mosaicas. ²² ¿Qué hacer, pues? Seguro que sabrán que has llegado. ²³ Haz lo que vamos a decirte: Tenemos cuatro varones que han hecho voto; ²⁴ tómalos, purifícate con ellos y págales los gastos para que se rasuren la cabeza, y así todos conocerán que no hay nada de cuanto oyeron sobre ti, sino que sigues en la observancia de la Ley. ²⁵ Cuanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito nuestra sentencia de que se abstengan de las carnes sacrificadas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación. ²⁶ Entonces Pablo, tomando consigo a los varones, purificado con ellos al día siguiente, entró en el templo, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, en espera de que fuese presentada la ofrenda por cada uno de ellos.

Es ésta la quinta vez, después de su conversión, que Pablo visita Jerusalén (cf. 9:26; 11:30; 15:4; 18:22). Pronto, aquí en Jerusalén, va a comenzar su largo cautiverio, de algo más de cuatro años, que le obligará a interrumpir esa prodigiosa actividad que ha venido desarrollando desde que, junto con Bernabé, comenzó su primer gran viaje misional, partiendo de Antioquía para Chipre (cf. 13:3-4).

El primer encuentro de Pablo con los cristianos de Jerusalén fue cordial y plenamente amistoso (v.17). Era, sin embargo, un recibimiento privado, en el que no faltaría un buen grupo de cristianos helenistas, como Mnasón, que, enterados de la llegada de los misioneros, acudieron presurosos a saludarles, alegrándose con ellos de los grandes éxitos de la predicación entre los

gentiles. El encuentro *oficial* tuvo lugar al día siguiente, cuando” Pablo y los suyos visitan a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros” (v.18). Era éste un momento sumamente importante, que ya de tiempo traía preocupado a San Pablo, pensando en el cual había escrito a los Romanos: “Os exhorto.. a que me ayudéis con vuestras oraciones a Dios para que me libre de los incrédulos en Judea y que *el servido que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos*” (Rom 15:31). Es probable que fuera en esta entrevista cuando entregó las colectas, que habían sido la ocasión del viaje. No sabemos cómo serían recibidas; es de creer que bien (cf. 24:17), aunque quizá el gesto no resultó tan eficaz como se hubiera podido esperar. Lo cierto es que los reunidos, aunque, alegres, “glorifican a Dios” ante las noticias que cuenta Pablo sobre la expansión de la Iglesia entre los gentiles (v.20), allí mismo muestran cierto desacuerdo con su manera de proceder respecto al modo de hablar de la Ley, solicitando de él una deferencia hacia los ritos judíos (v.24). Ni parece ser sólo para evitar complicaciones a causa de algunos judío-cristianos más exaltados, como en 15:5, pues hablan de manera general: “todos son celadores de la Ley” (v.20); y los mismos reunidos muestran compartir, más o menos, la misma opinión, de ahí aquellas palabras finales: “Cuanto a los gentiles.. ya hemos escrito..” (v.25), como quien dice: éstos que sigan con la libertad otorgada en el concilio de Jerusalén (15:28-29), pero los judío-cristianos que no dejen el mosaísmo.

No era verdad que Pablo, como se decía en Jerusalén, exigiese a los judíos convertidos que “renunciassen a Moisés” y que “no circuncidasen a sus hijos” (v.21); pero no cabe duda que su predicación, enseñando que la única fuente de justificación es la fe y que la circuncisión y ley mosaica no conferían al judío ninguna ventaja sobre el gentil (cf. Rom 1:16; 3:22; 4:9-12; 1 Cor 7:17-20; Gal 5:6), llevaba claramente a esas conclusiones. Pablo no insistía en esos principios precisamente para que los judíos dejaran las observancias mosaicas, pues incluso él mismo parece que, en general, siguió observándolas (cf. 16:3; 18:18; 23:6; 24:11-14; 25:8; 26:4-5; 28:17), sino para asegurar la libertad de los convertidos de la gentilidad, que difícilmente hubieran admitido esas prácticas y que, además, no tenían por qué admitirlas (cf. Gal 2:11-16).

No había, desde luego, diferencia alguna sustancial entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, a cuya cabeza estaba Santiago; pero había bastante diferencia de matices, debido, sin duda, a las diversas circunstancias de la iglesia de Jerusalén y aquellas en que Pablo venía actuando. Para ambas partes era verdad inconcusa que la salud había de buscarse no en la observancia del mosaísmo, **sino en la fe en Jesucristo, y esto lo mismo gentiles que judíos** (cf. 15:11); también era admitido por todos que la observancia de las prácticas mosaicas no estaba prohibida a los judíos que se convertían, siendo sólo bastante más tarde, probablemente después del 70, cuando dicha práctica comenzó a considerarse como ilícita. Pero, supuesta esa identidad en lo fundamental, no cabe duda que Pablo mostraba más libertad que la iglesia de Jerusalén respecto de la observancia de la Ley; y mientras él hacía resaltar a cada paso **la idea universalista donde “no había judío ni griego”** (Gal 3:28) y donde Cristo, derribado “el muro de separación, de dos pueblos había hecho uno” (Ef 2:14), los fieles de Jerusalén, con Santiago a la cabeza, seguían estrechamente apegados al mosaísmo y celosos observadores de sus prescripciones. ¿Sería porque consideraban esas prácticas mosaicas, en un judío, como condición necesaria de mayor perfección, o sería simplemente, sin precisar tanto, por cierto atavismo venerable que no había por qué abandonar? La respuesta es difícil, dada la escasez de datos; pero del hecho no puede dudarse (cf. 11:1-18; Gal 2:12).

Pues bien, lo que “Santiago y los presbíteros” de la iglesia de Jerusalén (v. 18) piden a Pablo es que aparezca ante el pueblo **como fiel observador de la Ley** (v.24), dando a entender, además, a través del conjunto de la narración (v.20-25), que nada ven de criticable en esa exi-

gencia del pueblo. El voto de los cuatro varones a los que Pablo ha de asociarse, purificándose con ellos y pagándoles los gastos que el cumplimiento del voto llevaba consigo (v.23-24), era, sin duda alguna, el voto del “nazireato,” de que ya hablamos al comentar 18:18. Probablemente, debido a lo de las colectas, Pablo disponía en esa ocasión de relativamente abundantes fondos, por lo que le era fácil tomar sobre sí ese padrino. De hecho, puesto que lo que se le pide en nada contradecía sus principios doctrinales, Pablo acepta la proposición (v.26), cumpliendo aquello de “hacerse judío con los judíos.. **y todo para todos, a fin de salvarlos a todos**” (1 Cor 9:20-22).

No está claro cuál era concretamente el papel de Pablo, además de lo de pagar los gastos. Lo que se dice, de que “se purificó con ellos” y luego entró en el templo (v.26), no exige necesariamente que también él hiciese voto de nazireato, cuya duración mínima parece que era de treinta días ¹⁸⁸, basta que, como padrino que pagaba los gastos, se asociase con los cuatro que tenían el voto, sometiéndose por devoción personal a alguno de los ritos secundarios en conexión con ese voto, máxime que, viniendo de países paganos, necesitaba también de ciertas purificaciones antes de entrar en el templo. Parece que, debido a la gran afluencia de peregrinos, sobre todo en tiempos de fiestas, era costumbre notificar de antemano en el templo la terminación del voto, a fin de fijar, de acuerdo con los sacerdotes, el día en que debían ofrecerse los sacrificios prescritos; esto es lo que habría hecho Pablo en nombre de sus cuatro patrocinados (v.26). Si luego se habla de “siete días” (v.27), parece es debido a que, de hecho, ése debió ser el plazo para la terminación total de las obligaciones del voto.

Prisión de Pablo, 21:27-40.

²⁷ Cuando estaban para acabarse los siete días, judíos de Asia, que le vieron en el templo, alborotaron a la muchedumbre y pusieron las manos sobre él, ²⁸ gritando: “Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar, y como si fuera poco, ha introducido a los gentiles en el templo y ha profanado este lugar santo.” ²⁹ Era que habían visto con él en la ciudad a Trófimo, efesio, y creyeron que Pablo le había introducido en el templo. ³⁰ Toda la ciudad se conmovió y se agolpó en el templo, y tomando a Pablo, le arrastraron fuera de él, cerrando enseguida las puertas. ³¹ Mientras trataban de matarle, llegó noticia al tribuno de la cohorte de que toda Jerusalén estaba amotinada; ³² y tomando al instante los soldados y los centuriones, corrió hacia ellos. En cuanto vieron al tribuno y a los soldados, cesaron de golpear a Pablo. ³³ Acercóse entonces el tribuno, y cogiéndole, ordenó que le echasen dos cadenas y le preguntó quién era y qué había hecho. ³⁴ Los de la turba decían cada uno una cosa, y no pudiendo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordenó llevarle al cuartel. ³⁵ Al llegar a las escaleras, en vista de la violencia de la multitud, Pablo fue llevado por los soldados, ³⁶ pues la muchedumbre seguía gritando: ¡Quítalo! ³⁷ A la entrada del cuartel, dijo Pablo al tribuno: ¿Me permites decirte una cosa? El le contestó: ¿Hablas griego? ³⁸ ¿Pero no eres tú el egipcio que hace algunos días promovió una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios? ³⁹ Respondió Pablo: Yo soy judío, originario de Tarso, ciudad ilustre de la Cilicia; te suplico que me permitas hablar al pueblo. ⁴⁰ Permitiéndoselo él, Pablo, puesto de pie en lo alto de las escaleras, hizo señal al pueblo con la mano. Luego se hizo un gran silencio, y Pablo les dirigió la palabra en hebreo.

Lucas cuenta la prisión de Pablo con todo género de detalles. No sabemos si sería testigo ocular, pues la narración en primera persona de plural desaparece poco después de la llegada a Jerusalén (21:18) y no reaparece hasta el momento de embarcar para Roma en Cesárea (27:1). Mas sea de eso lo que fuere, pudo muy bien recibir la información de testigos inmediatos, como, sin duda, lo fueron muchos de entre los fieles.

Eran días en que Jerusalén rebosaba de peregrinos, debido a ser las fiestas de Pentecostés (cf. 20:1.6). Entre ellos había también de la provincia romana de Asia (v.27), particularmente de Efeso (cf. v.29), que conocían perfectamente las actividades misionales de Pablo en aquellas regiones, y a quien consideraban como apóstata del judaísmo, al que era necesario eliminar (cf. 19:9; 20:19). La ocasión no podía ser más propicia. En Jerusalén, y más concretamente en los atrios del templo, rebosantes de peregrinos enfervorizados, iba a ser muy fácil acabar con él. Bastaría con dar la voz de alarma, cosa que hicieron ellos, lanzándose sobre Pablo y acusándole a gritos de que por todas partes iba hablando “contra el pueblo, contra la ley y contra el templo” e incluso se había atrevido a “introducir en él a los gentiles” (v.28). Este último extremo no parece que fuese cierto; pero, con pretexto de que habían visto a Pablo acompañado del ex pagano Trófimo por la ciudad (v.29), se imaginaron que también lo había introducido en el templo, con lo que se proponían excitar mucho más las iras de la multitud. Las otras acusaciones, en sustancia, son las mismas que habían lanzado ya contra Esteban (6:11-14) y antes contra Jesucristo (Mt 26:61).

Las acusaciones surtieron un efecto fulminante. Y no ya sólo los que entonces estaban en los atrios del templo, sino que muy pronto se propagó fuera la noticia, y “se agolpó allí toda la ciudad” (v.30), arrastrando a Pablo “fuera del templo,” es decir, fuera del atrio *interior*, para poder obrar más libremente contra él. Su intención era “matarle” (v.βf); por eso no es extraño que los levitas de servicio se apresurasen a “cerrar las puertas” de dicho atrio interior (v.30), a fin de que con el derramamiento de sangre y consiguientes tumultos no quedase profanado ese lugar. La cosa, sin embargo, no pudo llevarse a efecto, pues, enterado del tumulto el tribuno o jefe de la guarnición romana en Jerusalén, cuya residencia estaba en la torre Antonia, se personó enseguida allí con sus tropas (v.31-32), quitándoles a Pablo de entre las manos ¹⁸⁹.

La primera disposición del tribuno es ordenar a sus soldados que amarren a Pablo (v.33), a quien, sin duda, consideró como autor o causa del tumulto, queriendo ante todo enterarse de qué se trataba. Como no pudo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordena llevarlo a la fortaleza o torre Antonia (v.34), para allí más tranquilamente examinar el caso. Antes de entrar en la fortaleza, precisamente al subir las escaleras de entrada, Pablo pide al tribuno que le deje hablar al pueblo, cosa que éste le concede, no sin antes mostrar su admiración porque le hablase en griego (v.35-40). Parece que el tribuno tenía fuertes sospechas de que se trataba de un famoso revolucionario, de origen egipcio, que poco antes había soñado con apoderarse de Jerusalén, a cuyo efecto había reunido en el desierto una gran multitud de “sicarios,” para lanzarse luego sobre la ciudad ¹⁹⁰; de este egipcio debía de constarle al tribuno que no sabía griego, de ahí su extrañeza al oír hablar en esa lengua a Pablo.

Obtenido el permiso, Pablo hace señal al pueblo de que quiere hablar, produciéndose un “gran silencio” (v.40), que todavía fue “mayor” cuando oyeron que les hablaba “en lengua hebrea” (22:2).

La expresión “lengua hebrea,” al igual que en otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 5:2; 19:17), ha de entenderse “arameo,” que era el idioma usual en Palestina a, partir de la vuelta de la cautividad.

Discurso de Pablo al pueblo, 22:1-21.

¹ Hermanos y padres, escuchad mi presente defensa ante vosotros. ² Oyendo que les hablaba en lengua hebrea, guardaron mayor silencio. Y prosiguió: ³ Yo soy judío, nacido en Tarso de Gilicia, educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gamaliel, según el rigor de la Ley patria, celador de Dios, como todos vosotros lo sois hoy. ⁴ Perseguí de muerte esta doctrina, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres, ⁵ como podrá testificar el sumo sacerdote y el colegio de los ancianos, de quienes recibí cartas para los hermanos de Damasco, adonde fui para traer encadenados a Jerusalén a los que allí había, a fin de castigarlos. ⁶ Pero acaeció que, yendo mi camino, cerca ya de Damasco, hacia el mediodía, de repente me envolvió una gran luz del cielo. ⁷ Caí al suelo y oí una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? ⁸ Yo respondí: ¿Quién eres, Señor? Y me dijo: Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues. ⁹ Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba. ¹⁰ Yo dije: ¿Qué he de hacer, Señor? El Señor me dijo: Levántate y entra en Damasco, y allí se te dirá lo que has de hacer. ¹¹ Como yo no veía a causa de la claridad de aquella luz, conducido por los que me acompañaban entré en Damasco. ¹² Un cierto Ananías, varón piadoso según la Ley, acreditado por todos los judíos que allí habitaban, ¹³ vino a mí, y acercándoseme me dijo: Saulo, hermano, recobra tu vista. Y en el mismo instante pude verlo. ¹⁴ Prosiguió: El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad y vieras al Justo y oyeras la voz de su boca; ¹⁵ porque tú le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído. ¹⁶ Ahora ¿qué te detienes? Levántate, bautízate y lava tus pecados, invocando su nombre. ¹⁷ Guando volví a Jerusalén, orando en el templo tuve un éxtasis, ¹⁸ y vi al Señor que me decía: Date prisa y sal pronto de Jerusalén, porque no recibirán tu testimonio acerca de mí. ¹⁹ Yo contesté: Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en ti, ²⁰ y cuando fue derramada la sangre de tu testigo Esteban, yo estaba presente, y me gozaba y guardaba los vestidos de los que le mataban. ²¹ Pero El me dijo: Vete, porque yo quiero enviarte a naciones lejanas.

Este discurso de Pablo al pueblo de Jerusalén es, en realidad, una autobiografía apologética. Obra maestra de sutileza apostólica, lo que Pablo pretende hacer ver a los excitados judíos es que él no es un enemigo de la Ley, como se le ha acusado (cf. 21:28), sino que siempre fue celoso observador de la misma, y si ahora se ha hecho cristiano y ha extendido su campo de acción a los gentiles, **ha sido por expreso mandato del cielo.**

Podemos distinguir claramente tres partes: devoción y celo por la Ley antes de su conversión (v.1-5); conversión al cristianismo merced a una intervención expresa del cielo y a los buenos oficios de Ananías, varón muy acreditado entre los judíos (v.6-16); orden de ir a predicar a los gentiles, recibida mientras estaba orando en el templo (v. 17-21). Se ve clara en Pablo la intención de hacer resaltar todo lo que podía elevarle a los ojos de los judíos; de ahí la insistencia en su educación judía, en la intervención de Ananías, y en que fue precisamente estando en el templo cuando recibió el encargo de ir a predicar a los gentiles. También él podía haber añadido algo semejante a lo que dijo Pedro en ocasión parecida: ante tales señales “¿quién era yo para oponerme a Dios?” (11:17).

Para el comentario a los diversos datos sobre su vida que aquí nos ofrece San Pablo, re-

mitimos a 9:1-30. Notemos únicamente que la aludida visión en el templo “al volver a Jerusalén” (v. 17-21), aunque unida literariamente a la escena de la conversión, de hecho tiene lugar a tres años de distancia (cf. 9:23-30; Gal 1:18). En cuanto al efecto del discurso, los judíos parece que escucharon a Pablo con bastante sosiego; fue sólo al hablarles de que se le había ordenado ir a predicar a los gentiles (v.21), cuando estalló el alboroto. Ese era precisamente el punto grave de fricción, y aquel auditorio no estaba aún en condiciones de digerirlo.

Apela Pablo a su condición de ciudadano romano, 22:22-30.

²² Hasta aquí le prestaron atención; pero luego, levantando su voz, dijeron: Quitá a éste de la tierra, que no merece vivir. ²³ Y gritando tiraban sus mantos y lanzaban polvo al aire. ²⁴ En vista de esto, ordenó el tribuno que lo introdujeran en el cuartel, que lo azotasen y le diesen tormento, a fin de conocer por qué causa gritaban así contra él. ²⁵ Así que le sujetaron para azotarlo, dijo Pablo al centurión que estaba presente: ¿Os es lícito azotar a un romano sin haberle juzgado? ²⁶ Al oír esto el centurión, se fue al tribuno y se lo comunicó, diciendo: ¿Qué ibas a hacer? Porque este hombre es romano. ²⁷ El tribuno se le acercó y dijo: ¿Eres tú romano? El contestó: Sí. ²⁸ Añadió el tribuno: Yo adquirí esta ciudadanía por una gran suma. Pablo replicó: Pues yo la tengo por nacimiento. ²⁹ Al instante se apartaron de él los que iban a darle tormento, y el mismo tribuno temió al saber que, siendo romano, le había hecho atar. ³⁰ Al día siguiente, deseando saber con seguridad de qué era acusado por los judíos, le soltó y ordenó que se reuniesen los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín, y llevando a Pablo se lo presentó.

Pablo no ha logrado convencer a los judíos. La idea de que los gentiles pudiesen ser equiparados a ellos, los hijos de Abraham, el pueblo elegido, no les cabía en la cabeza. Su protesta no puede ser más teatral: gritos, agitación de los mantos, polvo al aire..., es el desahogo de la ira impotente (v.22-23).

Ante tal actitud de la muchedumbre, el tribuno ve que se complica la situación en vez de aclararse, tanto más que él probablemente no había entendido nada del discurso en arameo de Pablo. Por eso, para abreviar y acabar de una vez con aquellas incertidumbres, ordena que sea metido en la torre Antonia y se recurra al método corriente de los azotes, con lo que el reo no tardará en confesar la verdad (v.24). Este método de la tortura, como medio de inquisición, estaba prohibido por las leyes romanas, al menos desde tiempos de Augusto ¹⁹¹, pero con frecuencia ha sido practicado no sólo en tiempos antiguos, sino también después. Mas, cuando todo estaba preparado para comenzar los azotes, sucede lo imprevisto: el reo declara que es ciudadano romano (v.25).

El estupor primeramente del centurión y luego del tribuno es fácilmente explicable. Lo que menos podían ellos imaginarse es que aquel judío alborotador, a quien se disponían a castigar, fuese un ciudadano romano. Algo parecido había sucedido en Filipos, aunque con la diferencia de que allí Pablo hizo su declaración después de haber sido ya azotado (16:37-39). Las leyes *Valeria y Porcia*, como entonces explicamos, prohibían atar y someter a los azotes a un ciudadano romano; por eso el tribuno, aun sin haber llegado a los azotes, teme haber incurrido en responsabilidad por el solo hecho de haberle “mandado atar” (v.29).

No es fácil saber cómo los antepasados de Pablo habrían adquirido el derecho de ciudadanía romana, pues él declara tenerla ya por nacimiento (v.28), y Tarso, patria de Pablo, no tenía *de iure* ese privilegio, como lo tenía, por ejemplo, Filipos (cf. 16:12.21). El tribuno, de nombre

Claudio Lisias (cf. 23:26), declara haberla adquirido “por una gran suma” (v.28). Sabemos, en efecto, que en tiempos de Claudio (a.41-54), hubo gran tráfico de ese privilegio, y que Mesalina, mujer de Claudio, se labró con ello una gran fortuna ¹⁹²; es probable que fuera precisamente entonces cuando la adquirió el tribuno, de ahí su nombre romano de *Claudio* unido al griego de *Lisias*. Quizás alguno de los antepasados de Pablo la había adquirido también por compra, pasando a ser un derecho de familia, o quizás esa ciudadanía había tenido origen como recompensa por algún servicio prestado al Estado o por alguna otra causa para nosotros desconocida.

Aclarado lo de ciudadano romano, el tribuno quiere salir cuanto antes de aquella situación embarazosa, y determina llevar a Pablo ante el sanedrín para *saber con seguridad de qué era acusado por los judíos* (v.30). Así lo hace al día siguiente, para lo cual “soltó a Pablo” de sus cadenas y mandó “reunir el sanedrín” (v.30). No está claro a qué cadenas o ligaduras se alude al decir que “fue soltado,” pues no es creíble que sean aquéllas con que fue atado en orden a la flagelación (v.25), ya que nos hallamos “al día siguiente,” ni de otra parte parece pueda aludirse a las cadenas normales de un preso bajo *custodia militaris* (cf. 21:33), pues éstas las llevaban siempre los presos, incluso fuera de la cárcel y teniendo que hablar en público (cf. 26:29). Quizás para cuando estaban en la cárcel había otra clase de cadenas más gruesas, y de éstas sería de las que fue soltado, o quizás se trate de las cadenas normales, pero de las que el tribuno habría querido soltar a Pablo en un acto especial de deferencia hacia él, no queriendo que un ciudadano romano compareciese delante de sus enemigos judíos en aquella condición menos digna.

Pablo ante el sanedrín, 23:1-11.

¹ Pablo, puestos los ojos en el sanedrín, dijo: Hermanos, siempre hasta hoy me he conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia” ² El sumo sacerdote Ananías mandó a los que estaban junto a él que le hiriesen en la boca. ³ Entonces Pablo le dijo: Dios te herirá a ti, pared blanqueada. Tú, en virtud de la Ley, te sientas aquí como juez, ¿y contra la Ley mandas herirme? ⁴ Los que estaban a su lado dijeron: ¿Así injurias al sumo sacerdote de Dios? ⁵ Contestó Pablo: No sabía, hermanos, que fuese el sumo sacerdote. Escrito está: “No injuriarás al príncipe de tu pueblo.” ⁶ Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó en el sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por nuestra esperanza, la resurrección de los muertos, soy traído a juicio. ⁷ En cuanto dijo esto, se produjo un alboroto entre fariseos y saduceos y se dividió la asamblea. ⁸ Porque los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los fariseos profesan lo uno y lo otro. ⁹ En medio de un gran griterío, se levantaron algunos doctores de la secta de los fariseos, que disputaban violentamente, diciendo: No hallamos culpa en este hombre. ¿Y qué, si le habló un espíritu o un ángel? ¹⁰ El tumulto se agravó, y temiendo el tribuno que Pablo fuese por ellos despedazado, ordenó a los soldados que bajasen, le arrancasen de en medio de ellos y le condujesen al cuartel. ¹¹ Al día siguiente por la noche se le apareció el Señor y le dijo: Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma.

La comparecencia de Pablo ante el sanedrín no significa que el tribuno hubiese trasladado su causa a este tribunal, el supremo entre los judíos, de cuya composición y atribuciones ya hablamos 1 comentar 4:5. Lo que el tribuno únicamente pretendía era enterarse bien de cuáles eran las acusaciones contra Pablo (cf. 22:30) y quizás, por lo que pudiera ocurrir, enredar también en el asunto a otras autoridades, pues era un caso que le causaba preocupación (cf. 22:29). No envía,

pues, simplemente a Pablo al sanedrín, sino que va él acompañándole; y, terminada la sesión, con él vuelve a la fortaleza Antonia (v.10). La sesión del sanedrín no sabemos dónde vendría lugar, aunque no, desde luego, en el recinto sagrado del ejemplo, como parece era lo normal, pues en ese caso no hubiera podido estar presente el tribuno ¹⁹³.

Pablo, bajo la protección del tribuno, comienza dirigiéndose al sanedrín simplemente con el tratamiento de “hermanos” (v.1), menos respetuosamente de como lo había hecho Pedro (4:6) y Esteban (7:2) e incluso el mismo Pablo cuando se dirigió al pueblo en general (22:1). Probablemente no se trata de mera coincidencia, sino que es algo intencionado, deseando dar a entender que no consideraba a los sanedritas como jueces ni superiores. Esto no podía agrandar a los miembros de aquel tribunal, y menos aún cuando comenzó afirmando solemnemente que “siempre se había conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia” (v.1). Sin duda era ésa la tesis que Pablo se proponía demostrar: cómo, lo mismo antes que después de su conversión, había procedido siempre con sinceridad delante de Dios (cf. 26:2; Flp 3:6; 1 Tim 1:13).

Mas, apenas enunciada la tesis, hubo de interrumpir su discurso, debido a un acto de violencia por parte de Ananías, sumo sacerdote y presidente del tribunal, quien manda golpear a Pablo en la boca (v.2), indignado por aquella actitud y manifestaciones, que eran una clara condena ante el tribuno de la conducta de los judíos respecto del preso. Pablo tampoco calla y, llevado de su temperamento impulsivo (cf. Gal 1:8; 5:12), responde vivamente al sumo sacerdote: “Dios te herirá a ti, pared blanqueada” (v.3). La expresión recuerda otra parecida de Jesucristo contra los escribas y fariseos, pero dicha en forma general (Mt 23:27), y tiene ya precedentes en Ez 13:10-15. La reacción de Pablo, aun sin querer, nos hace pensar en otra muy distinta de Jesús ante un ultraje parecido (cf. Jn 18:23), comparando las cuales se expresaba ya así San Jerónimo: “¿Dónde está aquella paciencia del Salvador, que, conducido como un cordero a la muerte, no abrió su boca, sino que respondió” con dulzura a la que le pegaba: Si he hablado mal, muéstrame en qué y si bien, ¿por qué me pegas? No tratamos con esto de denigrar a Apóstol, no, **sino de predicar la gloria del Señor, el cual**, sufriendo en su carne, supera la injuria y la fragilidad de la carne.” ¹⁹⁴ Y, en verdad, la explicación no es otra sino que Jesús es Jesús y Pablo no es más que Pablo (cf. 15:37-39). Decir, como es frecuente en muchos comentarios, que no se trata de una respuesta violenta, sino simplemente de una profecía, anunciando el castigo divino que iba a venir sobre Ananías, pues que de hecho murió asesinado por los zelotas judíos en el año 66 ¹⁹⁵, nos parece que es andar buscando explicaciones bastante endeble, que, además, no hacen ningún falta. Lo que Pablo añade, de que “no sabía que fuese el sumo sacerdote” (v.5), causa cierta extrañeza, pues, aun en el caso poco probable de que no le conociera de vista, parece debía distinguirlo al menos por la vestimenta, e incluso por el puesto de presidencia que, sin duda, ocuparía. Se han dado a esto varias explicaciones. Lo más probable es que efectivamente, aunque oyó la orden, no vio de quién procedía, estando quizás en ese momento con la vista hacia otra parte del sanedrín; su enérgica respuesta iría dirigida, según eso, no directamente a Ananías, sino al no identificado sanedrítita, fuese el que fuese. En realidad, también es posible que su afirmación tenga un sentido irónico, como diciendo: no creía yo que pudiera ser el sumo sacerdote quien usa de estos procedimientos.

Terminado este incidente (v.2-5), es casi seguro que Pablo reanudó su discurso, aunque Lucas nada diga explícitamente de ello. Les hablaría quizás de su vida de ferviente fariseo anterior a la conversión, para detenerse luego en la visión de Damasco, que fue la que orientó sus actividades por nuevos caminos. La hipótesis de los fariseos: “¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?” (v.g), parece incluir una alusión a esa visión de Damasco, de la que, por tanto, es de creer que Pablo les había hablado; sin embargo, también podría explicarse esa referencia de los

fariseos simplemente con suponer que lo de Damasco era algo ya del dominio público, máxime después del discurso de Pablo al pueblo el día anterior (cf. 22:7-10). En todo caso, reanudado o no el discurso, Pablo se dio cuenta enseguida de que por el camino de una defensa normal allí no se podía conseguir nada; cambia, pues, de táctica y, con extraordinaria habilidad de abogado, lleva la cuestión a un terreno que le iba a favorecer.

En efecto, sabiendo que de los miembros del sanedrín “unos eran saduceos y otros fariseos” (v.6), decide lanzarlos a la lucha mutua, de modo que, enredados en sus interminables discusiones habituales, pasase a un segundo plano lo que había constituido el objeto principal de la reunión. Ello fue fácil. Bastó con que se proclamara “fariseo e hijo de fariseos” y afirmara que si sufría persecución era precisamente por defender lo que constituía la esperanza de Israel, “la resurrección de los muertos” (v.6; cf. 4:2; 24:15; 26, 6-8; 28:20), para que se dividiese la asamblea, produciéndose un gran altercado entre fariseos y saduceos (v.7). Con esa alusión a la “resurrección de los muertos” había puesto el dedo en la llaga; era algo que los saduceos no admitían, y sobre lo que sostenían interminables discusiones con los fariseos. Ya a Jesús, en son de burla contra la resurrección y como objeción insoluble, le habían propuesto el caso de la mujer que había tenido siete maridos (cf. Mt 22:23-28). Unido a este dogma de la resurrección de los muertos, estaba el de la existencia de ángeles y espíritus, cosa que también negaban los saduceos (v.8); para ellos nada de vida de ultratumba, ni de ángeles buenos o malos, ni de resurrección de muertos. Su proceder podemos verlo inspirado en aquel principio del Eclesiastés en 3:9-22: ante la incertidumbre de cómo Dios dará a cada uno según sus obras, no le queda al ser humano sino gozar de su trabajo.

Los fariseos, al contrario, defendían ardientemente no sólo la existencia de espíritus buenos y malos, sino también la futura resurrección de los muertos; **la esperanza mesiánica** la concretaban, precisamente, apoyándose en algunos textos bíblicos (Dan 12:1-3; 2 Mac 7:9), **en esa creencia en la resurrección de los justos, destinados a formar parte del reino venidero**¹⁹⁶.

Pablo, pues, al declararse fariseo e hijo de fariseos y decir que está sometido a juicio por defender la *esperanza* mesiánica, la *resurrección de los muertos*, une en cierto modo su causa a la de los fariseos, cosa que evidentemente agradó a éstos (v.9), mientras que enfureció todavía más a los saduceos. Cierto que por lo que los judíos se habían levantado contra Pablo no era porque defendiese o no defendiese la resurrección de los muertos, **sino por su manera de comportarse respecto de la Ley y del templo** (cf. 21:28); con todo, muy bien podía expresarse de la manera que lo hacía, pues, en última instancia, su punto de divergencia con los judíos estaba en si Jesús había o no resucitado de entre los muertos. También para Pablo la *esperanza* mesiánica estaba **concretada** en la creencia en la resurrección de los justos (cf. 1 Tes 4:13-18), y esta *esperanza* **había comenzado a realizarse con la resurrección de Cristo**, primicias de nuestra resurrección (cf. 1 Cor 15:12-22); si los fariseos no cristianos rechazaban a Jesús y esperaban otro Mesías futuro, eso no impedía el que entre él y ellos hubiera un elemento común en el orden ideológico, y ese elemento fue el que trató de aprovechar Pablo para sembrar la discordia entre los jueces. Se ve que, aunque había sido arrebatado hasta el tercer cielo (2 Cor 12:2), continuaba sabiendo de las cosas de la tierra.

Al darse cuenta el tribuno de que no era posible sacar nada en claro, sino que, al contrario, el tumulto se agravaba, decidió llevar de nuevo a Pablo a la torre Antonia (v.10). Al día siguiente por la noche, Pablo tiene una visión del Señor, animándole, como antes en Corinto (cf. 18:9-10), a que tuviese ánimo, pues lo mismo que en Jerusalén debía dar también testimonio de él en Roma (v.11). Esta orden confirmó a Pablo en sus antiguos deseos de visitar Roma (cf. 19:21), y contribuyó quizás, más tarde, a su decisión de apelar al Cesar (25:11).

Complot de los judíos contra Pablo, 23:12-22.

¹² Cuando fue de día tramaron una conspiración los judíos, jurando bajo maldición no comer ni beber hasta matar a Pablo. ¹³ Eran más de cuarenta los conjurados, ¹⁴ y se llegaron a los sumos sacerdotes y a los ancianos, diciéndoles: Bajo anatema nos hemos comprometido a no gustar cosa alguna mientras no matemos a Pablo; ¹⁵ vosotros, pues, y el sanedrín rogad al tribuno que le conduzca ante vosotros, alegando que necesitáis averiguar con más exactitud algo acerca de él; nosotros estaremos prontos para matarle antes que se acerque. ¹⁶ Habiendo tenido noticia de esta asechancia el hijo de la hermana de Pablo, vino, y entrando en el cuartel se lo comunicó a Pablo. ¹⁷ Llamó éste a un centurión y le dijo: Lleva a este joven al tribuno, porque tiene algo que comunicar Lc. ¹⁸ El centurión lo llevó al tribuno, y dijo a éste: El preso Pablo me ha llamado y rogado que te trajera a este joven, que tiene algo que decirte. ¹⁹ Tomándole el tribuno de la mano, se retiró aparte y le preguntó: ¿Qué es lo que tienes que decirme? ²⁰ El contestó: Que los judíos han concertado pedirte que mañana llesves a Pablo ante el sanedrín, alegando que tienen que averiguar con más exactitud algo acerca de él. ²¹ No les des crédito, porque se han conjurado contra él más de cuarenta hombres de entre ellos, y se han obligado bajo anatema a no comer ni beber hasta matarle, y ya están preparados, en espera de que les concedas lo que van a pedirte. ²² El tribuno despidió al joven, encargándole no dijese a nadie que le hubiera dado a saber aquello.

La trama está perfectamente urdida: conseguir del tribuno que vuelva a llevar a Pablo al sanedrín con pretexto de examinar más a fondo el caso, y en el camino darle muerte (v.15). Para ello se juramentan más de cuarenta hombres, añadiendo toda una serie de maldiciones de Dios sobre sus cabezas, si no cumplían el juramento, e incluso comprometiéndose a no comer ni beber hasta haberlo matado (v.12). Claro que este voto imprecatorio de “no comer ni beber” era de un rigor más aparente que real, pues, caso de no poder llegar a realizar sus propósitos, no era difícil desligarse de tales juramentos ¹⁹⁷.

Los conjurados acuden con su propuesta “a los sumos sacerdotes y a los ancianos” (v.14), es decir, a dos de los tres grupos que formaban el sanedrín (cf. 4:5); y es que el tercer grupo, el de los escribas, estaba compuesto en su mayor parte de fariseos, y éstos ya se habían mostrado favorables a Pablo (cf. v.9). Con todo, al hablar al tribuno, deberían hablar en nombre del sanedrín (v.16), que es como se daba más peso a la petición.

Todo hacía presagiar que la conjura iba a tener éxito; pero se ve que no todos los conjurados guardaron debidamente el secreto, y la noticia llegó a oídos de un sobrino de Pablo que estaba en Jerusalén, el cual la comunicó a su tío, y éste la hizo llegar al tribuno (v.16-21). No sabemos qué hacía este sobrino de Pablo en Jerusalén, y si su estancia en la ciudad santa era sólo de paso o de modo permanente, donde se habría establecido quizás la hermana del Apóstol con ocasión de los estudios de éste en su juventud (cf. 22:3); tampoco se dice si era o no cristiano, aunque de creer es que sí. Lo cierto es que este sobrino de Pablo, del que no tenemos ninguna otra noticia, descubre la conjura de los judíos contra su tío, evitando así una muerte que parecía segura. El tribuno, dándose cuenta de la situación, ordena al joven que no diga nada de lo que le ha comunicado a él (v.22) y determina quitarse de encima aquella enojosa cuestión, descargando sobre otros la responsabilidad.

Pablo es conducido a Cesárea, 23:23-35.

²³ Y llamando a dos centuriones les dijo: Preparad doscientos infantes para que vayan hasta Cesárea, setenta jinetes y doscientos lanceros para la tercera vigilia de la noche. ²⁴ Asimismo preparad cabalgaduras a Pablo, para que sea llevado en seguridad al procurador Félix. ²⁵ Y escribió una carta del tenor siguiente: ²⁶ “Claudio Lisias al muy excelente procurador Félix, salud: ²⁷ Estando el hombre que te envió a punto de ser muerto por los judíos, llegué con la tropa y le arranqué de sus manos, habiendo sabido que era un ciudadano romano; ²⁸ y para conocer el crimen de que le acusaban, le conduje ante su sanedrín, ²⁹ y hallé que era acusado de cuestiones de su Ley, pero que no había cometido delito digno de muerte o prisión; ³⁰ y habiéndome sido revelado que se habían conjurado para matarle, al instante resolví enviártelo a ti, comunicando también a los acusadores que expongan ante tu tribunal lo que tengan contra él. Pásalo bien.” ³¹ Los soldados, según la orden que se les había dado, tomaron a Pablo y de noche le llevaron hasta Antípatris; ³² y al día siguiente, dejando con él a los jinetes, se volvieron al cuartel. ³³ Así que llegaron a Cesárea, entregaron la epístola al procurador y le presentaron a Pablo. ³⁴ El procurador, leída la epístola, preguntó a Pablo de qué provincia era, y al saber que era de Cilicia: ³⁵ Te oiré, dijo, cuando lleguen tus acusadores; y dio orden de que fuese guardado en el pretorio de Heredes.

Llama la atención la fuerte escolta, nada menos que 470 soldados, con que el tribuno hace acompañar a Pablo (v.25). Parece demasiada escolta para un preso. Pero téngase en cuenta que el caso de Pablo, después que averiguó que era ciudadano romano, traía preocupado al tribuno (cf. 22:29); Y más todavía al ver el encono de los judíos contra él, de que era testimonio fehaciente la conjura que acababa de descubrir. Es lógico, pues, que tomase todas las precauciones, máxime que la comitiva había de atravesar por lugares despoblados y entre montañas, donde eran muy fáciles las emboscadas 198.

La hora de partida quedó determinada para “la tercera vigilia de la noche” (v.23), es decir, tres horas después de puesto el sol, teóricamente las nueve, pues, en la manera de contar de entonces en Palestina, el sol se ponía siempre a las seis de la tarde, siendo las horas más o menos largas, según la estación del año en que nos encontrásemos. En atención al preso, para él y sus soldados de guardia personal, mandó también el tribuno “preparar cabalgaduras” (v.24). Hecho eso, redacta la carta de presentación o, como se decía entonces, el *elogium*, que, según la ley romana, había que enviar al magistrado superior cuando otro inferior le remitía algún acusado. Es lo que habrá de hacer también el procurador Festo cuando remita a Pablo a Roma (cf. 25:26). Con ese escrito el superior quedaba ya enterado, a grandes líneas, del caso. El redactado en esta ocasión por el tribuno Lisias nos lo conserva literalmente San Lucas (v.26-30), y es sustancioso y conciso, cual corresponde al estilo militar. En líneas generales responde bien a la realidad, aunque se ocultan hábilmente algunos pormenores que podían perjudicar al tribuno, como es el encadenamiento de Pablo para someterlo a los azotes, y el haber descubierto, únicamente entonces y no antes, como deja entrever la carta (v.27), que era romano.

La comitiva hace la primera parada en Antípatris (v.31), a 63 kilómetros de Jerusalén, en las estribaciones de la cadena montañosa de Judea, donde comenzaba ya la llanura abierta hasta el mar. La ciudad había sido reconstruida totalmente por Herodes el Grande, y la había llamado así en honor de su padre Antípatro. La mayor parte del trayecto lo harían seguramente “de no-

che” (v.31), pero es de creer, dada la distancia, que a esta ciudad llegaron bien avanzado ya el día. Desde aquí regresaron a Jerusalén los 400 soldados de a pie, pues había desaparecido el peligro de emboscadas, y siguen sólo los 70 de caballería (v.32). La distancia hasta Cesárea era de 39 kilómetros.

Llegados a Cesárea, el acusado y su *elogium* son presentados al procurador Félix, quien quiere enterarse de qué provincia era, cosa que no se decía en el *elogium*, ordenando a continuación que el preso fuese custodiado en el “pretorio de Herodes” hasta que fuese examinada su causa, una vez que llegasen los acusadores (v.33-35). Este “pretorio de Herodes” era el mismo palacio en que habitaba y administraba justicia el procurador, de ahí su denominación de *pretorio*, mansión regia erigida por Herodes el Grande cuando reconstruyó la ciudad de Cesárea, y que contaba también con dependencias para guardar presos, en una de las cuales fue metido Pablo en espera de la solución de su causa.

El proceso ante Félix, 24:1-21.

¹ Cinco días después bajó el sumo sacerdote Ananías con algunos ancianos y cierto orador llamado Tértulo, los cuales presentaron al procurador la acusación contra Pablo. ² Citado éste, comenzó Tértulo su alegato, diciendo: ³ “Gracias a ti, óptimo Félix, gozamos de mucha paz, y por tu providencia se han hecho en esta nación convenientes reformas, que en todo y por todo hemos recibido de ti con suma gratitud. ⁴ No te molestaré más; sólo te ruego que me oigas brevemente, con tu acostumbrada bondad. ⁵ Pues bien, hemos hallado a este hombre, una peste, que excita a sedición a todos los judíos del orbe y es el jefe de la secta de los nazarenos. ⁶ Le prendimos cuando intentaba profanar el templo, y quisimos juzgarle según nuestra Ley; ⁷ pero llegó Lisias, el tribuno, con mucha fuerza, y le arrebató de nuestras manos, mandando a los acusadores que se presentasen a ti. ⁸ Puedes, si quieres, interrogarle tú mismo, y sabrás así por él de qué le acusamos nosotros.” ⁹ Los judíos, por su parte, confirmaron lo dicho declarando ser así. ¹⁰ Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de hablar, contestó: “Sabiendo que desde muchos años ha eres juez de este pueblo, hablaré confiadamente en defensa mía. ¹¹ Puedes averiguar que sólo hace dos días que subí a Jerusalén para adorar, ¹² y que ni en el templo, ni en las sinagogas, ni en la ciudad, me encontraron disputando con nadie o promoviendo tumultos en la turba, ¹³ ni pueden presentarte pruebas de las cosas de que ahora me acusan. ¹⁴ Te confieso que sirvo al Dios de mis padres con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los Profetas, según el camino que ellos llaman secta, ¹⁵ y con la esperanza en Dios que ellos mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos. ¹⁶ Según esto, he procurado en todo tiempo tener una conciencia irreprochable para con Dios y para con los hombres. ¹⁷ Después de muchos años he venido para traer limosnas a los de mi nación y a presentar mis oblaciones. ¹⁸ En esos días me encontraron purificado en el templo, no con turbas ni produciendo alborotos. ¹⁹ Son algunos judíos de Asia los que deberían hallarse aquí presentes para acusarme, si algo tienen contra mí. ²⁰ Y si no, que estos mismos digan si, cuando comparecí ante el sanedrín, hallaron delito alguno contra mí, ²¹ como no fuera esta mi declaración, que yo pronuncié en medio de ellos: Por la resurrección de los muertos soy juzgado hoy ante vosotros.

Del procurador Félix, ante quien es presentada la causa de Pablo, tenemos bastantes datos por los

historiadores profanos. Era hermano de Palante, el célebre favorito de Agripina, la madre de Nerón, y había sido nombrado procurador de Judea al final del reinado de Claudio (f 13 octubre del 54). Tácito, aludiendo a su condición de liberto, calificó su gobierno con una frase durísima, diciendo que “ejerció el poder de un rey con el espíritu de un esclavo, recurriendo a todo género de crueldades y lascivias.” Tenía la manía de emparentarse con familias reales, de ahí que Suetonio lo describa como “el marido de tres reinas,” una de las cuales es la Drusila mencionada en 24:24, hermana de Agripa II, y que antes había sido mujer de Aziz, rey de Emesa ¹⁹⁹.

Los acusadores de Pablo llegaron “cinco días después” que éste, y Félix, haciendo llamar al acusado, mandó abrir la sesión (v.1-2). Al frente de los acusadores venía el sumo sacerdote Ananías, a quien acompañaban “algunos ancianos,” es decir, miembros del sanedrín que, al contrario que otros (cf. 23:9), se habían mostrado siempre acérrimos enemigos de Pablo (cf. 23:2.14). Traían como abogado a un tal Tértulo, personaje para nosotros desconocido, pero lo mismo su nombre que su modo de hablar, “en esta nación” (v.3), parecen indicar que no era judío; seguramente había sido buscado por estar más práctico que los judíos en el derecho romano.

El discurso de Tértulo (v.2-8), del que evidentemente no tenemos más que un resumen, está hecho con habilidad, cual corresponde a un abogado de oficio, aunque con un exordio demasiado adulatorio (v.3-4), en evidente contraste con la realidad de los hechos. Compárese con el exordio no menos hábil, pero mucho más sobrio, que luego hará Pablo (v. 10). Las acusaciones (v.5-8) las reduce a tres puntos: instigador de tumultos por todas partes (cf. 21:27-28); cabecilla de la secta de los *nazarenos*, término despectivo con que los judíos designaban a los cristianos (cf. 11:26), que no veían en el cristianismo sino una secta o partido dentro del judaísmo; profanador del templo, con referencia al hecho que había motivado la detención del acusado (cf. 21:28-29). Los dos primeros cargos tenían más bien aspecto político, en cuanto encerraban una amenaza al orden público por el que tan solícitos se mostraban los romanos; el tercero era de carácter religioso, pero incluía una violación que la ley romana también sancionaba. Como es natural, los judíos allí presentes afirmaron ser verdad todo lo dicho por su abogado 200.

La defensa que hace Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de que podía hablar, es perfecta, apelando sencillamente a los hechos y refutando cada uno de los tres cargos que le había hecho Tértulo. Comienza diciendo que habla con confianza, sabiendo que Félix lleva ya muchos años gobernando aquel país, y, por tanto, ha de estar práctico en semejantes cuestiones (v.10). Hábil *captatio benevolentiae*, aunque sin faltar a la verdad. Luego va refutando los cargos de alborotador (v.12-13), cabecilla sectario (v.14-16), profanador del templo (v. 17-18), haciendo notar al final la ausencia de los que debieran estar allí como testigos, puesto que fueron los que provocaron su detención (v.1g; cf. 21:27), y añadiendo que los judíos mismos en el sanedrín no habían hallado en él crimen alguno (v.20-21).

En esta defensa de Pablo es de notar, sobre todo, lo que dice respecto de la segunda acusación, la de cabecilla de la secta (πρωτοστάτης της αίρέσεως) de los nazarenos. Admite que él sigue de todo corazón el camino o forma de vida que los judíos llaman “secta,” al igual que se hablaba de la “secta” de los fariseos (15:5; 26:5) o de los saduceos (5:17), pero niega que eso sea separarse o renegar del judaísmo; al contrario, sigue sirviendo al Dios de sus padres, y creyendo en la Ley y en los Profetas, y teniendo “la esperanza que ellos mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos” (v.14-15). En resumen, que el cristianismo no es una secta o facción del judaísmo, sino que es el mismo judaísmo que entra en posesión de su esperanza secular; **y los judíos, al rechazar a Cristo, reniegan de su propia tradición religiosa** (cf. Rom 3:31; 10:4). En cierto sentido, también aquí, como antes ante el sanedrín (23:6), une su causa a la teología de los fariseos.

Es diferida la causa, 24:22-27.

²² Félix, que sabía bien lo que se refiere a este camino, difirió la causa, diciendo: Cuando venga el tribuno Lisias decidiré vuestra causa. ²³ Mandó al centurión que le guardase, dejándole cierta libertad y permitiendo que los suyos le asistiesen. ²⁴ Pasados algunos días, vino Félix con su mujer Drusila, que era judía, y mandó que viniese Pablo, y le escuchó acerca de la fe en Cristo. ²⁵ Disertando él sobre la justicia, la continencia y el juicio venidero, se llenó Félix de terror. Al fin le dijo: Por ahora retírate; cuando tenga tiempo volveré a llamarte. ²⁶ Entretanto, esperando que Pablo le diese dinero, le hizo llamar muchas veces y conversaba con él. ²⁷ Transcurridos dos años, Félix tuvo por sucesor a Porcio Festo; pero queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión.

La solución de Félix, “difiriendo la causa” (v.22), no deja de ser extraña. Parece que, a vista de la defensa de Pablo y del *elogium* de Lisias, lo lógico hubiera sido la absolución; tanto más que su larga experiencia de las cosas judías (cf. v.10), y viviendo en Cesárea, donde de antiguo existía una comunidad cristiana (cf. 8:40; 10:1-48; 21:8-14), Félix “estaba bien informado de lo referente al cristianismo” (v.22), y hubo de darse perfecta cuenta de lo fútiles que resultaban las acusaciones judías. Con todo, lo mismo que sucederá más tarde (cf. v.27), una grave dificultad andaba de por medio, y era el no disgustar al sanedrín; algo parecido a Pilato respecto de Jesús (cf. Jn 19:12), con la diferencia de que aquí se trataba de un *ciudadano romano*, y Félix no se atreve a poner a Pablo en manos de los judíos, por lo que recurre al cómodo expediente de diferir la decisión, con el pretexto de que ya resolvería “cuando bajase a Cesárea el tribuno Lisias” (v.22), cosa, sin embargo, de la que parece no volvió a acordarse.

El régimen de detención a que queda sometido San Pablo (v.23) es bastante suave. Se trataba de la llamada *custodia militaris*, que generalmente tenía lugar dentro de alguna fortaleza, como en este caso (cf. 23:35), o también en casas privadas (cf. 28:16). El detenido estaba sujeto a un soldado mediante una cadena, que iba del brazo derecho del preso al izquierdo del soldado; parece incluso que, en lugares cerrados y seguros, se prescindía a veces de esta cadena. Desde luego, los así detenidos podían moverse con bastante libertad, recibir visitas, etc. Más suave aún era la llamada *custodia libera*, de ordinario sólo para personas distinguidas, bajo la fianza simplemente de algún personaje de cierta autoridad que se comprometía a responder del detenido. Una y otra eran muy diferentes de la *custodia publica*, equivalente a nuestras cárceles, como aquella en que metieron a Pablo en Filipos (cf. 16:23).

Pasados algunos días, Félix, acompañado de Drusila, tiene una entrevista con Pablo (v.24). Era esta Drusila la hija menor de Herodes Agripa I (cf. 12:1), hermana de Agripa II y de Berenice (cf. 25:13), casada con Aziz, rey de Emesa, del que se había separado para unirse a Félix. Murió junto con su hijo Agripa bajo la lava del Vesubio en el año 79 ²⁰¹. Es muy probable que la entrevista fuera buscada por Drusila, que muchas veces había oído hablar de Pablo y de sus ideas revolucionarias, y tuvo curiosidad de conocerle personalmente. Se habló de “*la fe en Cristo*” (v.24) Y parece que lo mismo Félix que Drusila escuchaban, si no con interés, sí con atención; mas cuando Pablo comenzó a hablar de “la justicia, la continencia y el juicio venidero,” eran temas que les afectaban demasiado directamente, y ya no quisieron seguir escuchando; el procurador se despide de Pablo con la fórmula cortés, de que “cuando tenga tiempo, ya le volveré a llamar” (v.25). Claro que ese tiempo nunca llegó, pues, aunque volvió “a hacerle llamar muchas veces,” no fue para que le aclarase estos temas, sino para ver si lograba que “le diese di-

nero” (v.26). Sin duda pensó que quien había conseguido entre sus seguidores abundantes cantidades para limosnas (cf. 24:17), también podía conseguirlas para obtener su libertad. Se ve en todo esto al hombre venal y disoluto, que nos pintan los historiadores profanos.

Y así pasan dos años, al fin de los cuales es llamado a Roma por Nerón, sucediéndole en el cargo Porcio Festo ²⁰²; pero, “queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión” (v.27). Este último inciso parece dar por supuesto que Félix, al fin de esos dos años, debía haber dado libertad a Pablo, y que, si no lo hizo, fue contra todo derecho, para no desagradar a los judíos, de quienes podía temer protestas que le perjudicasen en Roma ante el emperador. Y es que probablemente ese término “dos años” (διετία) está tomado como término técnico en derecho para designar la duración máxima de una detención preventiva, de modo que, pasado ese tiempo, si no había condenación, el detenido debía quedar en libertad; eso es lo que debió de suceder después en Roma, donde es probable que ni se presentasen siquiera los acusadores (cf. 28:30).

Nuevo proceso ante el procurador Festo, y apelación al César, 25:1-12.

¹ Llegó Festo a la provincia, y a los tres días subió de Cesárea a Jerusalén, ² y los sumos sacerdotes y los principales de los judíos le presentaron sus acusaciones contra Pablo. ³ Pidieron la gracia de que le hiciese conducir a Jerusalén. Hacían esto con ánimo de prepararle una asechanza para matarle en el camino. ⁴ Festo les respondió que Pablo estaba preso en Cesárea y que él mismo había de partir en breve para allá: ⁵ Así, pues, que los principales de vosotros bajen conmigo para acusar allí a ese hombre, si tienen de qué. ⁶ Habiendo pasado entre ellos sólo unos ocho o diez días, bajó a Cesárea, y al día siguiente se sentó en su tribunal, ordenando presentar a Pablo. ⁷ Presentado éste, los judíos que habían bajado de Jerusalén le rodearon, haciéndole muchos y graves cargos, que no podían probar, ⁸ replicando Pablo que ni contra la Ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el César había cometido delito alguno. ⁹ Pero Festo, queriendo congraciarse con los judíos, se dirigió a Pablo y le dijo: ¿Quieres subir a Jerusalén y allí ser juzgado ante mí de todas estas acusaciones? ¹⁰ Pablo contestó: Estoy ante el tribunal del César; en él debo ser juzgado. Ninguna injuria he hecho a los judíos, como tú bien sabes. ¹¹ Si he cometido alguna injusticia o crimen digno de muerte, no rehusó morir. Pero si no hay nada de todo eso de que me acusan, nadie puede entregarme a ellos: Apelo al César. ¹² Festo entonces, después de hablar con los de su consejo, respondió: Has apelado al César, al César irás.

El odio de los judíos contra Pablo, no obstante haber pasado ya dos años de prisión desde el proceso ante Félix, seguía tan rabioso como el primer día. Por eso, llegado Festo a Jerusalén (v.1), tratan de aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procurador, presentando en seguida sus acusaciones contra Pablo (v.2); y, como cosa en que no se veía malicia alguna, le piden que haga conducirlo a Jerusalén para que sea juzgado allí (v.β), con lo que, sin duda, el nuevo procurador haría una cosa gratísima al pueblo y se ganaría el reconocimiento de toda la nación. La propuesta no dejaba de ser tentadora para un gobernante que va a comenzar sus funciones. Sin embargo, lo que los judíos pretendían era asesinar a Pablo en el camino (v.3), como ya lo habían intentado sin resultado en otra ocasión (cf. 23:15). Los que tales propuestas hacían a Festo eran “los sumos sacerdotes y los principales de los judíos” (v.2), términos que se corresponden con “sumos sacerdotes y ancianos” de 23:14, y cuyo significado explicamos allí.

La contestación de Festo, cortés pero firme, era simplemente una apelación a la ley: la causa ha sido llevada al tribunal de Cesárea, y allí debe ser tratada; aquellos, pues, que tengan alguna nueva acusación que hacer, que bajen a Cesárea (v.4-5).

Efectivamente, a los pocos días se tiene el proceso en Cesárea (v.6). Las acusaciones que contra Pablo lanzan los judíos no se concretan en el texto de Lucas (v.7); pero, a juzgar por la defensa que hace Pablo (v.8), se reducían a tres puntos principales: delitos contra la Ley, contra el templo y contra el César, es decir, las mismas en sustancia que habían sido ya alegadas en el primer proceso (cf. 24:5-6), con la diferencia de que aquí se habla de delitos “contra el César,” y allí de “promotor de sediciones.” Probablemente es lo mismo, aunque aquí se intenta dar a la acusación una forma más dramática, a fin de impresionar al procurador. También es posible que esta acusación de delitos “contra el César” fuera presentada en forma análoga a como se había hecho en Tesalónica (cf. 17:7), cosa que incluso podemos ver insinuada en el v.19.

La conclusión que de todo esto saca Festo es que allí no hay crimen alguno del que le corresponda juzgar a él como gobernador, sino que se trata simplemente de un litigio religioso (cf. v. 18-19), y, por tanto, más que de competencia suya, de competencia del sanedrín. Con todo, puesto que se trata de un ciudadano romano, no puede reenviarle a esa jurisdicción sin consentimiento del acusado; eso es lo que ahora pide a Pablo, diciéndole “si quiere subir a Jerusalén para ser allí juzgado,” y prometiéndole su presencia en los debates para hacerle ver que no le dejaba desamparado (v.g); con ello, además, “daría gusto a los judíos” (v.9), conciliando así su conciencia de juez con las exigencias de su política.

Pablo, que se estaba dando cuenta de que el procurador trataba de declinar su competencia, y sabía que si volvía a manos del sanedrín su muerte de una u otra forma era segura (cf. 23:15-16; 25:3), protesta contra esa proposición del procurador, y dice que “está ante el tribunal del César, y que en él debe ser juzgado” (v.10). Este “tribunal del César,” a que aquí alude Pablo, es el tribunal del procurador, que juzgaba y administraba justicia en nombre del César²⁰³. Pablo no quiere que le sustraigan de esa autoridad romana, que era la autoridad *imperial*; pero, visto que en los tribunales subalternos su causa no acababa nunca de resolverse, en gracia a los judíos, decide recurrir al privilegio que, como a ciudadano romano, le correspondía: apelar directamente al César (v.11).

Pronunciada la solemne fórmula, *ipso fació* quedaban abolidas todas las jurisdicciones subordinadas a la del emperador; el juez debía interrumpir el proceso, sin que pudiera ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión, salvo en casos extremadamente raros, por razones de seguridad pública, era simplemente la de dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo, después de la consulta protocolaria con sus consejeros (v.12). A buen seguro que a los acusadores judíos no gustó nada esta solución. Ciertamente les quedaba la posibilidad de trasladarse también ellos a Roma para sostener las acusaciones; pero las dificultades prácticas, aunque no fuera más que por la distancia y dispendios, eran tan grandes, que disuadían a cualquiera de intentarlo.

El caso de Pablo, expuesto ante el rey Agripa 25:13-27.

¹³ Transcurridos algunos días, el rey Agripa y Berenice llegaron a Cesárea para saludar a Festo. ¹⁴ Habiendo pasado allí varios días, dio cuenta Festo al rey del asunto de Pablo, diciendo: Hay aquí un hombre que fue dejado preso por Félix, ¹⁵ al cual, cuando yo estuve en Jerusalén, acusaron los sumos sacerdotes y los ancianos de los judíos, pidiendo su condena. ¹⁶ Yo les contesté que no es costumbre de los romanos entregar a un hombre cualquiera sin que al acusado, en presencia de los acusadores,

se le dé lugar para defenderse de la acusación.¹⁷ Habiendo, pues, venido ellos aquí a mí, luego, al día siguiente, sentado en el tribunal, ordené traer al hombre ese.¹⁸ Presentes los acusadores, ningún crimen adujeron de los que yo sospechaba,¹⁹ sólo cuestiones sobre su propia religión y de cierto Jesús muerto, de quien Pablo asegura que vive.²⁰ Vacilando yo sobre el modo de inquirir sobre semejantes cuestiones, le dije que si quería ir a Jerusalén y ser allí juzgado.²¹ Pero Pablo interpuso apelación para que su causa fuese reservada al conocimiento de Augusto, y así ordené que se le guardase hasta que pueda remitirlo al César.²² Dijo Agripa a Festo: Tendría gusto en oír a ese hombre. Mañana, dijo, le oirás.²³ Al otro día llegaron Agripa y Berenice con gran pompa, y entrando en la audiencia con los tribunos y personajes conspicuos de la ciudad, ordenó Festo que Pablo fuera conducido.²⁴ Y dijo Festo: Rey Agripa y todos los que estáis presentes: He aquí a este hombre, contra quien toda la muchedumbre de los judíos en Jerusalén y aquí me instaban gritando que no es digno de la vida.²⁵ Pero yo no he hallado en él nada que le haga reo de muerte, y habiendo él apelado al César, he resuelto enviarle a él.²⁶ Del cual nada cierto tengo que escribir al señor. Por esto le he mandado conducir ante vosotros, y especialmente ante ti, rey Agripa, a fin de que con esta inquisición tenga yo qué poder escribir;²⁷ porque me parece fuera de razón enviar un preso y no informar acerca de las acusaciones que sobre él pesan.

No se trata de un nuevo proceso, pues, después de la apelación al César, nada se podía resolver ya en tribunales subalternos (cf. 26, 32); se trata simplemente de un acto de deferencia que Festo quiso tener hacia el rey Agripa, una vez que éste mostró deseos de conocer a Pablo (v.22). Con ello, además, entretenía a sus huéspedes, que llevaban ya con él varios días (v.14); de ahí el carácter más o menos espectacular que se da al acto (v.23). Incluso podía obtenerse un fin práctico; pues Agripa, como más enterado en las cosas judías, podría luego ayudar con sus observaciones a redactar el *elogium* con que había que acompañar al detenido al enviarlo al César²⁰⁴; de hecho, al comenzar el acto, ése es el único motivo de la reunión que aduce Festo (v.26-27). Claro que ello no significa nada, pues los anteriores motivos, no eran para ser proclamados en público.

Los dos personajes, huéspedes de Festo, ante los cuales va San Pablo a exponer su causa, nos son bastante conocidos por los historiadores profanos, sobre todo por Josefo, y su conducta no tiene nada de recomendable. Eran hermanos, hijos de Heredes Agripa, el que hizo matar a Santiago (12:2), pero vivían juntos incestuosamente desde hacía ya bastantes años; incluso en Roma era conocido el hecho, provocando las sátiras de Juvenal²⁰⁵.

Por lo que hace al rey Agripa, éste se había educado en Roma, y tenía diecisiete años cuando en el 44 murió su padre (cf. 12:23). Claudio quiso nombrarlo rey enseguida, dándole los mismos territorios del difunto; pero, por ser todavía demasiado joven, se le opusieron sus consejeros, por lo que hubo de restablecer de nuevo en Judea el régimen de los procuradores, cuyos nombres fueron: Cuspio Fado (a. 44-46), Tiberio Alejandro (a. 46-48), Ventidio Cumano (a. 48-53), Antonio Félix (a. 53-60), Porcio Festo (a. 60-61), Lucio Albino (a. 62-64) y Gesio Floro (a. 64-66). Llegado a mayor edad, en el 49, le nombró rey de Calcis, pequeño territorio junto a Damasco, concediéndole, además, la superintendencia del templo de Jerusalén y el derecho a nombrar sumo sacerdote; más tarde, en el 53, le permutó ese territorio por otro más amplio, que comprendía las antiguas tetarquías de Filipo y Lisania (cf. Lc 3:1); finalmente, en el 54, Nerón le añadió algunas ciudades de Galilea y de Perea. Según la cronología que antes hemos defendido (cf. 24:27), el encuentro con San Pablo habría tenido lugar en el año 60. Más tarde, en el 66, comenzada la guerra judía, Agripa se mostró partidario de los romanos, por lo que éstos, una vez

terminada la guerra, recompensaron su fidelidad con nuevos territorios. Murió hacia el año 92, siendo el último de los Herodes en la historia ²⁰⁶.

Este Agripa, a pesar de su fidelidad a Roma, se mostró siempre interesado por las cosas judías y leal para su nación, cuyos intereses defendió no pocas veces ante el emperador. Nada tiene, pues, de extraña la noticia de que mostrara deseos de ver a San Pablo (v.22), del que, sin duda, habría oído hablar muchas veces.

Discurso de Pablo, 26:1-32.

¹ Dijo Agripa a Pablo: Se te permite hablar en tu defensa. Entonces Pablo, tendiendo la mano, comenzó así su defensa: ² “Por dichoso me tengo, rey Agripa, de poder defenderme hoy ante ti de todas las acusaciones de los judíos; ³ sobre todo, porque tú conoces todas las costumbres de los judíos y sus controversias. Te pido, pues, que me escuches con paciencia. ⁴ Lo que ha sido mi vida desde la juventud, cómo desde el principio he vivido en medio de mi pueblo, en Jerusalén mismo, lo saben todos los judíos; ⁵ de mucho tiempo atrás me conocen y pueden, si quieren, dar testimonio de que he vivido como fariseo, según la secta más estrecha de nuestra religión. ⁶ Al presente estoy sometido a juicio por la esperanza en las promesas hechas por Dios a nuestros padres, ⁷ cuyo cumplimiento nuestras doce tribus, sirviendo continuamente a Dios día y noche, esperan alcanzar. Pues por esta esperanza, ¡oh rey!, soy yo acusado por los judíos. ⁸ ¿Tenéis por increíble que Dios resucite a los muertos? ⁹ Yo me creí en el deber de hacer mucho contra el nombre de Jesús Nazareno, ¹⁰ y lo hice en Jerusalén, donde encarcelé a muchos santos, con poder que para ello tenía de los sumos sacerdotes, y cuando eran muertos, yo daba mi voto. ¹¹ Muchas veces por todas las sinagogas los obligaba a blasfemar a fuerza de castigos, y loco de furor contra ellos, los perseguí hasta en las ciudades extrañas. ¹² Para esto mismo iba yo a Damasco, con poder y autorización de los sumos sacerdotes; ¹³ y al mediodía, ¡oh rey!, vi en el camino una luz del cielo, más brillante que el sol, que me envolvía a mí y a los que me acompañaban. ¹⁴ Caídos todos a tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te es dar coces contra el aguijón. ¹⁵ Yo contesté: ¿Quién eres, Señor? El Señor me dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. ¹⁶ Pero levántate y ponte en pie, pues para esto me he aparecido a ti, para hacerte ministro y testigo de lo que has visto y de lo que te mostraré aún, ¹⁷ librándote de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío ¹⁸ para que les abras los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí. ¹⁹ No fui, ¡oh rey Agripa!, desobediente a la visión celestial, ²⁰ sino que primero a los de Damasco, luego a los de Jerusalén y por toda la región de Judea y a los gentiles, anuncié la penitencia y la conversión a Dios por obras dignas de penitencia. ²¹ Sólo por esto los judíos, al cogerme en el templo, intentaron quitarme la vida; ²² pero gracias al socorro de Dios he continuado hasta este día dando testimonio a pequeños y a grandes y no enseñando otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han dicho que *debía* de suceder: ²³ Que el Mesías había de padecer, que siendo el primero en la resurrección de los muertos, había de anunciar la luz al pueblo y a los gentiles.” ²⁴ Defendiéndose él de este modo, dijo Festo en alta voz: ¡Tú deliras, Pablo! Las muchas letras te han sorbido el juicio. ²⁵ Pablo le contestó: No deliro, nobilísimo Festo; lo que digo son palabras de verdad y sensatez. ²⁶ Bien sabe el rey estas cosas, y a él

hablo confiadamente, porque estoy persuadido de que nada de esto ignora, pues no son cosas que se hayan hecho en un rincón.²⁷ ¿Crees, rey Agripa, en los profetas? Yo sé que crees.²⁸ Agripa dijo a Pablo: Poco más, y me persuades a que me haga cristiano.²⁹ Y Pablo: Por poco más o por mucho más, pluguiese a Dios que no sólo tú, sino todos los que me oyen se hicieran hoy tales como lo soy yo, aunque sin estas cadenas.³⁰ Se levantaron el rey y el procurador, Berenice y cuantos con ellos estaban sentados;³¹ y al retirarse se decían unos a otros: Este hombre no ha hecho nada que merezca la muerte o la prisión.³² Agripa dijo a Festo: Podría ponerse en libertad, si no hubiera apelado al César.

El presente discurso de Pablo coincide, en sus líneas generales, con el pronunciado ante el pueblo judío, cuando le hicieron prisionero (22:1-21). Ello es natural, pues en ambos casos se trata de un discurso en propia defensa, y lo más noble es presentar abiertamente los hechos: antes de la conversión (v.4-11), en la conversión (v.12-18), después de la conversión (v.18-23).

Una cosa, sin embargo, hace resaltar en este discurso, que allí no aparece; y es la de que está detenido por defender “la esperanza judía,” la resurrección de los muertos, inaugurada con la resurrección de Jesucristo (v.6-8.22-23). Es la misma idea que ya desarrolló en su discurso ante el sanedrín (cf. 23:6-8) y en su discurso ante el procurador Félix (cf. 24:15); y con la que, como entonces hicimos notar, liga en cierto sentido su causa a la de los fariseos. Se trata de hacer ver que el cristianismo no es algo que rompe con el judaísmo, sino que es el mismo judaísmo en su última etapa de desarrollo, tal como había sido anunciado ya por Moisés y los profetas. Esta idea profunda no puede menos de traernos a la memoria aquella expresión terminante de Jesucristo: “No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla” (Mt 5:17). La expresión “herencia entre los santificados” (v.18) es corriente en Pablo (cf. Ef 1:14; Gal 1:12). Dicha “**herencia**” *no es sino la vida eterna* (cf. Mt 25:34; Rom 8:10-17), de la que actualmente el Espíritu Santo constituye **la garantía** de lo que se iba a recibir (cf. 2 Cor 1:22), y de la que era figura la tierra prometida.

Por lo demás, este discurso de Pablo no ofrece dificultades especiales, pues se alude a hechos de su vida comentados ya en otro lugar (cf. 9:1-30). Notemos únicamente el bello exordio o *captatio benevolentiae* con que Pablo inicia su discurso (v.2-3), parecido al del discurso ante Félix (cf. 24:10) y no menos hábil que el del Areópago (cf. 17:22-23). Notemos también que Pablo, bajo *custodia militaris* (cf. 24:23), hubo de pronunciar su discurso, atado con una cadena a un soldado (v.29).

La reacción de los dos principales espectadores, Festo y Agripa, queda maravillosamente reflejada en el relato de Lucas. La de Festo es la de un pagano noble, más o menos escéptico en cuestiones religiosas (cf. 25:19), sin enemiga alguna contra Pablo, que cree está perdiendo el tiempo con cuestiones bizantinas (v.24); la de Agripa, en cambio, es la de un judío erudito, que, en parte al menos, está percibiendo la fuerza de la argumentación de Pablo, pero, demasiado atado por compromisos morales, quiere salir de aquella situación embarazosa y busca una evasiva (v.28). En nuestra terminología de hoy, quizá pudiéramos traducir así su respuesta: “¡Vaya! ¡Qué poco te cuesta a ti convertirme!” La contestación de Pablo (v.29), haciendo un juego de palabras con el “poco más” de Agripa, revela al vivo toda la grandeza moral del Apóstol, que cortés pero valientemente sabe ir siempre al fondo de las cosas.

Mas a Agripa no le interesaba seguir, máxime estando allí presente Berenice, la cómplice de todos sus enredos; por eso, sin atender siquiera a la respuesta de Pablo, da por terminada la sesión (v.50). La conclusión fue que también Agripa, al igual que antes Festo (cf. 25:25), reco-

noce la inocencia de Pablo, diciendo incluso que “podía ponérsele en libertad, si no hubiera apelado al César” (v.32).

Camino de Roma, 27:1-6.

¹ Cuando estuvo resuelto que emprendiésemos la navegación a Italia, entregaron a Pablo y a algunos otros presos en manos de un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta. ² Embarcados en una nave de Adramicia, que estaba para hacerse a la vela para los puertos de Asia, levamos anclas, llevando en nuestra compañía a Aristarco, macedonio de Te-salónica. ³ Al otro día llegamos a Sidón, y Julio, usando con Pablo de gran humanidad, le permitió ir a visitar a sus amigos y proveer a sus necesidades. ⁴ De allí levamos anclas, y, a causa de los vientos contrarios, navegamos a lo largo de Chipre, ⁵ y atravesando los mares de Cilicia y Panfilia, llegamos a Mira de Licia; ⁶ y como el centurión encontrase allí una nave alejandrina que navegaba a Italia, hizo que nos trasladásemos a ella.

Llegó el momento de ir a Roma, visita con que Pablo había soñado muchas veces (cf. 19:21; Rom 1:13; 15:22). Claro que no va en plan libre de evangelizador, conforme él había pensado, sino en plan de prisionero; con todo, incluso así, **tiene la promesa divina de que también en Roma podrá dar testimonio de Jesucristo**, al igual que lo había hecho en Jerusalén (cf. 23:11; 27:24).

No sabemos cuánto tiempo pasaría desde la solemne sesión ante el rey Agripa y el embarque para Italia; es probable que muy poco, el suficiente para que el procurador Festo organizase la expedición. Al frente iba el centurión Julio, de la cohorte “Augusta” (v.1), probablemente una cohorte de puesto permanente en Palestina, igual que la cohorte “itálica,” de que se habló anteriormente (10:1); también pudiera ser, conforme opinan muchos, que no se trate de una cohorte de puesto en Palestina, sino de un cuerpo de pretorianos de Roma, los “augustanos” a que aluden Tácito (Ann. 14:19) y Suetonio (Nero 25), que, a menudo, eran enviados desde Roma a provincias para diferentes misiones. El centurión Julio, personaje hoy para nosotros desconocido, habría ido con alguna de estas misiones a Oriente, incluso pudiera ser que de escolta de honor para Festo; y ahora, de vuelta a Italia, habría recibido el encargo de trasladar hasta Roma a Pablo y “a algunos otros presos” (v.1). No sabemos qué clase de presos eran éstos; es posible que se trate de vulgares criminales condenados a ser expuestos a las fieras en el anfiteatro.

Para el traslado de los presos no disponía Julio de medio especial de transporte, sino que había de aprovechar alguna de las embarcaciones que hacían la travesía hasta Italia. A falta de otra más directa, tomó una nave de Adramicia, puerto no lejos de Tróade, en Misia (cf. 16:8), que zarpaba de Cesárea para su puerto de origen, costeano el Asia Menor; en alguno de estos puertos de Asia pensaba, sin duda, encontrar otras naves que partieran para Italia, como en efecto sucedió (v.6). A Pablo acompañaban Lucas, que vuelve a usar en su narración la primera persona de plural (v.1), interrumpida en 21:18, y Aristarco (v.2), otro de los colaboradores de Pablo (cf. 19:29; 20:4; Gol 4:10). Quizá estos dos compañeros de Pablo figuraban como pasajeros privados, puesto que se trataba de una nave de flete público; o quizá fueron admitidos por Julio, que fingió considerarlos como esclavos de Pablo, a quien, por su condición de ciudadano romano, la ley permitía ser atendido en su prisión por un par de esclavos.

Zarpando de Cesárea, la nave hace su primera escala en Sidón, importante puerto de Fenicia (cf. 12:20), y Julio permite a Pablo que baje a tierra para visitar a los cristianos de aquella comunidad (v.3; cf. 11:19; 21:3). Es curioso el término “amigos” (v.3) para designar a los cris-

tianos; probablemente es debido a que Lucas, al hablar así, se coloca en el punto de vista de Julio. De Sidón, a causa de los vientos contrarios, no pudieron ir directamente a las costas de Licia, navegando a occidente de Chipre, sino que hubieron de seguir hacia el norte y bordear Cilicia y Panfilia hasta llegar a Mira (v.4-5). Mira era la capital de Licia y el mejor puerto de la región; en él hacían escala con frecuencia las naves que procedían de la costa fenicia o egipcia, buscando refugio contra la tempestad o contra el viento del oeste. Aquí precisamente es donde encuentra Julio una nave alejandrina que iba a zarpar para Italia, y a ella traslada a sus presos (v.6). Esta nave, por lo que luego se dice, era una nave de carga que transportaba trigo (cf. v. 10:38), y debía de ser bastante grande, pues, además de la carga, llevaba 276 personas (v.37).

Comienza así el largo viaje de travesía del Mediterráneo, cuyo relato constituye uno de los documentos más interesantes de que disponemos sobre la navegación en la antigüedad. Expertos marinos modernos lo han sometido a minucioso examen bajo el aspecto histórico y náutico, y lo han encontrado de una exactitud admirable hasta en los detalles más insignificantes, cosa que revela en Lucas no sólo un testigo ocular, sino también un atento observador.

De las costas de Asia a la isla de Malta, 27:7-44.

⁷ Navegando durante varios días lentamente y con dificultad, llegamos frente a Gnido; luego, por sernos contrario el viento, bajamos a Creta junto a Salmón; ⁸ y costeando penosamente la isla, llegamos a cierto lugar llamado Puerto Bueno, cerca del cual está la ciudad de Lasca. ⁹ Transcurrido bastante tiempo y siendo peligrosa la navegación por ser ya pasado el ayuno, les advirtió Pablo, ¹⁰ diciendo: Veo, amigos, que la navegación va a ser con peligro y mucho daño, no sólo para la carga y la nave, sino también para nuestras personas. ¹¹ Pero el centurión dio más crédito al piloto y al patrón del barco que a Pablo; ¹² y por ser el puerto poco a propósito para invernar en él, la mayor parte fue de parecer que partiésemos de allí, a ver si podríamos alcanzar Fenice e invernar allí, por ser un puerto de Creta que mira contra el nordeste y sudeste. ¹³ Comenzó a soplar el solano, y creyendo que se lograría su propósito, levaron anclas y fueron costeando más de cerca la isla de Creta; ¹⁴ mas de pronto se desencadenó sobre ella un viento impetuoso llamado euraquilón, ¹⁵ que arrastraba la nave, sin que pudiera resistir, y nos dejamos ir a merced del viento. ¹⁶ Pasando por debajo de una islita llamada Cauda, a duras penas pudimos recoger el esquife. ¹⁷ Una vez que lograron izarlo, ciñeron por debajo la nave con cables, y luego, temiendo no fuesen a dar en la Sirte, plegaron las velas y se dejaron ir. ¹⁸ Al día siguiente, fuertemente combatidos por la tempestad, aligeraron, ¹⁹ y al tercer día arrojaron por sus propias manos los aparejos. ²⁰ En varios días no aparecieron el sol ni las estrellas, y continuando con fuerza la tempestad, perdimos al fin toda esperanza de salvación. ²¹ Habíamos pasado largo tiempo sin comer, cuando Pablo se levantó y dijo: Mejor os hubiera sido, amigos, atender a mis consejos: no hubiéramos partido de Creta, y nos hubiéramos ahorrado estos peligros y daños. ²² Pero levanten los animos, porque sólo la nave, ninguno de nosotros perecerá. ²³ Esta noche se me ha aparecido un ángel de Dios, cuyo soy y a quien sirvo, ²⁴ que me dijo: No temas, Pablo; comparecerás ante el César, y Dios te ha hecho gracia de todos los que navegan contigo. ²⁵ Por lo cual, arriba los ánimos, amigos, que yo confío en Dios que así sucederá como se me ha dicho. ²⁶ Sin duda, daremos con una isla. ²⁷ Llegada la decimocuarta noche en que así éramos llevados de una a otra parte por el mar Adriático, hacia la mitad de la noche, sospecharon los marineros que se hallaban

cerca de tierra,²⁸ y echando la sonda, hallaron veinte brazas; y luego de adelantar un poco, de nuevo echaron la sonda y hallaron quince brazas.²⁹ Ante el temor de dar en algún bajío, echaron a popa cuatro áncoras y esperaron a que se hiciese de día.³⁰ Los marineros, buscando huir de la nave, trataban de echar al agua el esquiife con el pretexto de echar las áncoras de proa.³¹ Pablo advirtió al centurión y a los soldados: Si éstos no se quedan en la nave, vosotros no podréis salvaros.³² Entonces cortaron los soldados los cables del esquiife y lo dejaron caer.³³ Mientras llegaba el día, Pablo exhortó a todos a tomar alimento, diciendo: Catorce días hace hoy que estamos ayunos y sin haber tomado cosa alguna.³⁴ Os exhorto a tomar alimento, que nos es necesario para nuestra salud, pues estad seguros de que ni un solo cabello de vuestra cabeza perecerá.³⁵ Diciendo esto, dio gracias a Dios delante de todos, y partiendo el pan comenzó a comer.³⁶ Animados ya todos, tomaron alimento.³⁷ Eramos los que en la nave estábamos doscientos setenta y seis.³⁸ Cuando estuvieron satisfechos aligeraron la nave arrojando el trigo al mar.³⁹ Llegado el día, no conocieron la tierra, pero vieron una, ensenada que tenía playa, en la cual acordaron encallar la nave, si podían.⁴⁰ Soltando las anclas, las abandonaron al mar, y desatadas las amarras de los timones e izado el artimón, iban con rumbo a la playa.⁴¹ Llegados a un sitio que daba a dos mares, encalló la nave, e hincada la proa en la arena, quedó inmóvil, mientras que la popa era quebrantada por la violencia de las olas.⁴² Propusieron los soldados matar a los presos, para que ninguno escapase a nado;⁴³ pero el centurión, queriendo salvar a Pablo, se opuso a tal propósito y ordenó que quienes supiesen nadar se arrojasen los primeros y saliesen a tierra,⁴⁴ y los demás saliesen, bien sobre tablas, bien sobre los despojos de la nave. Y así todos llegaron a tierra.

Desde la salida misma del puerto de Mira, la navegación comenzó a ser difícil. Debido a ser el viento contrario, la nave hubo de emplear “varios días” (v.7), hasta llegar a la altura de Gnido, en la punta sudoccidental del Asia Menor, distancia que normalmente podía ser salvada en un día o poco más. La dificultad se hizo todavía mayor al dejar las costas de Asia y entrar en mar abierto, por lo que los marineros determinaron bajar Lcicia el sur, doblando Creta por su extremo oriental, constituido por el promontorio de Salmón, y navegando luego a lo largo de la costa meridional de la isla hasta llegar a la bahía llamada *Puerto Bueno*, no lejos de la ciudad de Lasea (v.7-8). En todo esto transcurrió “bastante tiempo” (v.g), mucho más del que habían previsto al comenzar el viaje, de modo que, al anclar la nave en *Puerto Bueno*, había pasado ya “el Ayuno,” es decir, el día del Kippur o Expiación (Lcv 16:29-31), que se celebraba el día 10 del mes Tishri (fines de septiembre-principios de octubre), por lo que la travesía hasta Italia resultaba ya muy peligrosa. Lo más prudente era invernar en algún puerto de Creta, y luego, al comenzar la primavera, reemprender el viaje. Tal fue la determinación general, como claramente se desprende del v.1a. Pero ¿cuál iba a ser ese puerto?

Pablo, a quien, no obstante su condición de prisionero, el centurión tenía en gran estima (cf. v.3.31.43), opinaba que no se debía salir de *Puerto Bueno*, que era donde se encontraban (v.10); en cambio, los técnicos y la mayoría de los tripulantes eran de parecer que se llegase hasta Fenice, un poco más a occidente, en la misma costa meridional de Creta, puerto mucho más cómodo y más adecuado para invernar (v.10-11). Es probable que Pablo, al obrar así, se dejase guiar no sólo de su experiencia personal en peligros de mar (cf. 2 Cor 11:25-26), sino también de alguna iluminación especial sobrenatural, anticipo de la visión con que mego le favorecerá el Señor (v.21-26). Pero el centurión, que, por ser allí el oficial de mayor graduación y pertenecer la nave a la flota mercante imperial, era a quien, en última instancia, tocaba decidir, “dio más crédi-

to” a los técnicos que a Pablo (v.11), y ordenó levar anclas. Al principio todo iba bien, pues soplabla viento del sur, que les hacía muy fácil mantenerse próximos a la costa (v.1s); pero de pronto, como es frecuente en aquellas zonas del Mediterráneo, la escena cambió radicalmente, desencadenándose un viento huracanado procedente del nordeste (el “euroaquilón”) que les separaba de la isla y al que no pudieron resistir (v.14). La nave quedó “a merced del viento,” arrastrada cada vez más hacia el sur, con peligro de ir a encallar directamente en la gran “Sirte” líbica (v.17), enorme ensenada entre Tripolitania y Cirenaica, llena de bancos de arena movediza, terror de los antiguos navegantes, pues caer dentro de ella era perder la nave y la vida 207.

Así estuvieron durante “varios días” (v.20.27), con la nave a merced de la furia de los elementos por el mar “Adriático”²⁰⁸, y sin que “aparecieran el sol ni las estrellas” (v.2o). Era ésta una de las cosas que más temían los navegantes de entonces, y por la que se consideraba tan peligrosa la navegación durante el invierno; pues, desprovistos como estaban de brújula, una vez que perdían de vista la costa, solamente las referencias astronómicas podían servirles de orientación. Para defenderse en la medida de lo posible, fueron usando de todos los medios a su alcance, como recoger a bordo el esquife para que no chocara contra la nave (v.16), ceñir el casco de ésta, plegar las velas, aligerar la carga (v.17-18); pero, en realidad, habían perdido ya “toda esperanza de salvación” (v.20).

Solamente Pablo, afianzado en su mundo espiritual, parecía estar tranquilo, sin dejarse abatir por la situación. Recuerda a sus compañeros de barco que mejor hubiera sido no salir de *Puerto Bueno*, en Creta, como él aconsejaba (v.21); pero, con todo, que no teman, pues el Señor le ha prometido en una visión que ninguno perecerá (v.32-36). Parece que esta exhortación de Pablo debió de tener lugar el día 13, a contar desde la salida de *Puerto Bueno*, pues a continuación se habla de la “decimocuarta noche” (v.27), que fue cuando comenzaron a descubrir señales de tierra (v.27-29). El peligro, sin embargo, no había acabado, pues no era fácil que la nave pudiese resistir los embates de las olas durante toda la noche; es por eso por lo que los marineros tratan de huir (v.30), cosa que evita Pablo, denunciándolo al centurión y a los soldados ^31-32). Su serenidad, en aquellos momentos de excitación e incertidumbre, tiene todavía un gesto admirable: mientras esperaban la luz del día y con ella la posibilidad de salvación, recomienda a todos que tomen alimento, con lo que estarán en mejores condiciones para las fatigas del desembarco, pues llevaban ya “catorce días” sin comer (v-33-34). Claro que esto de “sin comer” (v.21-33) no ha de tomarse en sentido estricto, cosa muy difícil de explicar, máxime teniendo que luchar continuamente contra el temporal; se debe tratar más bien de que en todo aquel tiempo no habían hecho ninguna comida formal y en reposo, como entonces la podían hacer. Y, en efecto, animados con el ejemplo de Pablo, todos “tomaron alimento” (v-35-38). En la acción de Pablo, dadas las expresiones empleadas: “dar gracias.., partir el pan,” han visto algunos el rito de la eucaristía (cf. 2:42), que Pablo habría celebrado para confortamiento suyo y de sus compañeros cristianos; con todo, dado el contexto, más bien parece que se alude simplemente al piadoso uso ceremonial de todo buen israelita antes de las comidas (cf. Mt 14:19; Mc 8:6).

Llegado el día, comenzaron enseguida los preparativos para el desembarco (v.39-40); pero, al tratar de acercarse a la playa, la nave encalló de proa en la arena, mientras a popa era destrozada por los golpes de las olas (v.41). Esto significaba el naufragio, aunque a pocos pasos ya de tierra. Los soldados, para evitar responsabilidades si se les escapaban los presos (cf. 12:19; 16:27), decidieron matar a éstos; pero el centurión, que quería salvar a Pablo, les prohibió que lo hicieran, con lo que, aunque con dificultad, todos pudieron llegar a tierra (v.42-44).

Parada en Malta, 28:1-10.

¹ Una vez que estuvimos en salvo, supimos que la isla se llamaba Malta. ² Los bárbaros nos mostraron singular humanidad; encendieron fuego y nos invitaron a todos a acercarnos a él, pues llovía y hacía frío. ³ Juntó Pablo un montón de ramaje, y al echarlo al fuego una víbora que huía del calor le mordió en la mano. ⁴ Cuando vieron los bárbaros al reptil colgado de su mano, dijéronse unos a otros: Sin duda que éste es un homicida, pues escapado del mar, la justicia no le consiente vivir. ⁵ Pero él sacudió el reptil sobre el fuego y no le vino mal alguno, ⁶ cuando ellos esperaban que pronto se hincharía y caería enseguida muerto. Luego de esperar bastante tiempo, viendo que nada extraño se le notaba, mudaron de parecer y empezaron a decir que era un dios. ⁷ Había en aquellos alrededores un predio que pertenecía al principal de la isla, de nombre Publio, el cual nos acogió y por tres días amistosamente nos hospedó. ⁸ El padre de Publio estaba postrado en el lecho, afligido por la fiebre y la disentería. Pablo se llegó a él, y orando, le impuso las manos y le sanó. ⁹ A la vista de este suceso, todos los demás que en la isla padecían enfermedades venían y eran curados. ¹⁰ Ellos a su vez nos honraron mucho, y al partir nos proveyeron de lo necesario.

La isla de Malta, en la que los náufragos lograron tomar tierra, había sido antiguamente colonia de Cartago, pasando luego a los romanos, y perteneciendo a la sazón a la provincia de Sicilia. Tenía como primer magistrado a un representante del pretor de Sicilia, denominado “el principal” (v.7), título que aparece también en varias inscripciones allí encontradas (*primus Melitensium*). La lengua de sus habitantes parece que era la lengua púnica, igual que la de los cartagineses sus colonizadores. Si San Lucas los llama “bárbaros” (v.2), es precisamente por razón de la lengua (cf. 1 Cor 14:11), no por razón de cultura y civilización; su comportamiento con los náufragos (v.2. 10) indica bien que no tenían nada de “bárbaros” en el sentido que hoy damos a esta palabra.

El lugar de desembarco fue probablemente una pequeña ensenada, denominada hoy “bahía de San Pablo,” bastante al norte de la isla, en la costa que mira hacia oriente(v.28. 1-3) Es interesante notar la reacción de los malteses al ver una víbora colgada de la mano de San Pablo: “Sin duda que éste es un homicida, pues, escapado del mar, la Justicia no le consiente vivir” (v.4). Aluden, sin duda, con un modo de pensar muy extendido en el mundo greco-romano de entonces, a la justicia (δικη) divina *personificada*, que interviene para castigar a los malhechores, testimonio espontáneo de la razón natural a favor de la divina Providencia. Se ha dicho, contra la historicidad de esta escena, que en la isla de Malta no existen serpientes venenosas. Y, desde luego, así parece ser en la actualidad, conociéndose sólo tres especies de serpientes, ninguna de ellas venenosa. Los malteses atribuyen su desaparición a un milagro de Pablo; lo más probable es que, debido a ser una isla pequeña y densamente poblada, las especies venenosas, como más perseguidas por el hombre, han terminado por desaparecer de la isla. Así ha sucedido también en otras regiones con algunos animales dañinos.

Al ver los malteses que, a pesar de la mordedura de la víbora, no se cumplían sus previsiones de una muerte fulminante, pasan al extremo opuesto y, con un razonamiento análogo al de los licaonios de Listra (cf. 14:11-13), concluyen que allí no se trata de ningún homicida, ni siquiera de un hombre, sino de un ser sobrehumano, un *dios* (v.6). No hay duda que la noticia de este episodio de la víbora se extendería rápidamente por todo el contorno, contribuyendo a que

los naufragos más fácilmente fueran encontrando hospedaje, incluso “por tres días,” en casa del mismo Publio, el “principal” de la isla (v.7). No está claro si ese hospedaje “por tres días” en casa de Publio incluye a todos los naufragos o sólo a un grupo, entre los cuales estaría Pablo, y sin duda alguna, el centurión; más probable parece que se trate de todos los naufragos, a los que Publio, como representante de la autoridad romana, habría hospedado en su casa y dependencias hasta que fueran encontrando otro hospedaje.

Pablo no permaneció inactivo. Muy pronto le vemos curando de su enfermedad al padre de Publio (v.8) y, extendida su fama de taumaturgo, curando también a otros muchos enfermos de la isla (v.9). De si predicó o no a los isleños acerca de la nueva religión, nada dice San Lucas; sólo tradiciones ya tardías hablan de ello, señalando incluso que fue Publio el primer obispo de la comunidad cristiana allí fundada por San Pablo. Desde luego, el silencio de Lucas no es nunca una negación, y es no sólo posible, sino casi seguro que Pablo, igual que hacía siempre, aprovechó su estancia en Malta para predicar a Cristo; tanto más, que fue una estancia larga, de “tres meses” (v.11), y no parece que su condición de prisionero fuera para ello obstáculo, dada la liberalidad con que a lo largo de todo el viaje procedió siempre con él el centurión. Ni se diga que pudo ser dificultad lo de la lengua, pues está claro que, aunque la lengua local fuera el púnico, que sería lo que hablaban los primeros isleños que encontraron (cf. v.2), sin duda había muchos que hablaban griego o latín, con los que fácilmente se podían entender; era el mismo caso de otras muchas regiones evangelizadas por el Apóstol (cf. 14:11). De hecho, la cariñosa despedida, al embarcar de nuevo camino de Roma (v.10), indica que se había llegado a bastante intimidad entre naufragos e isleños.

De Malta o Pozzaoli y Roma, 28:11-15.

¹¹ Pasados tres meses, embarcamos en una nave alejandrina, que había invernado en la isla y llevaba por enseña Dióscuros. ¹² Arribados a Siracusa, permanecemos allí tres días; ¹³ y de allí, costeando, llegamos a Regio, y un día después comenzó a soplar el viento sur, con ayuda del cual llegamos al segundo día a Pozzuoli, ¹⁴ donde encontramos hermanos que nos rogaron permanecer con ellos siete días, y así nos dirigimos a Roma. ¹⁵ De allí los hermanos que supieron de nosotros nos vinieron al encuentro hasta el Foro de Apio y Tres Tabernas. Pablo, al verlos, dio gracias a Dios y cobró ánimo.

Apenas transcurrido lo más crudo del invierno, comenzaban ya las naves a salir de los puertos camino de sus destinos respectivos. Lo normal era esperar hasta comienzos de la primavera, a mediados de marzo; pero, tratándose de trayectos cortos, no muy alejados de las costas, esta fecha podía adelantarse bastante. Probablemente ese fue nuestro caso, y la nave alejandrina, en la que embarcó el centurión con sus presos (v.11) debió de partir de Malta a fines o quizás mediados de febrero (cf. 27:9.27; 28:11). Esta nave llevaba por emblema en la proa la imagen de los Dióscuros (v.11), los gemelos Castor y Pólux, dioses protectores de los navegantes.

El breve trayecto hasta Siracusa, y de aquí a Regio y Pozzuoli, a través del estrecho de Mesina, se hizo sin novedad (v. 12-13). En Pozzuoli, puerto entonces de gran movimiento comercial, próximo al de Nápoles, dejaron la nave, disponiéndose a hacer por tierra el resto del viaje hasta Roma. Es probable que, debido a razones de servicio en relación con los prisioneros, el centurión hubiera de hacer ahí escala, parada que se habría prolongado hasta “siete días” para complacer a Pablo, a quien así se lo rogaron los cristianos de aquella localidad (v.14). Esta parada de siete días en Pozzuoli dio tiempo para que los cristianos de Pozzuoli notificasen a los de

Roma de la llegada de Pablo, y de cómo estaba para salir hacia ellos ²⁰⁹.

La noticia de la llegada de Pablo hizo que salieran a su encuentro algunos de los muchos amigos que, según se desprende de la carta a los Romanos (16:1-15), tenía en la capital del Imperio, Algunos de éstos llegaron hasta el Foro *de Apio*, a unos 65 kilómetros de Roma; otros se quedaron en *Tres Tabernas*, a unos 49 kilómetros, lugar de descanso para viajeros, mencionado por Cicerón ^{209*}, donde la vía Apia tenía una bifurcación que iba a Anzio. Pablo, al verlos, “dio gracias a Dios y cobró ánimo” (v.15). No cabe duda que esta acogida por parte de los fieles de Roma, que así demostraban su simpatía hacia él, debió de servirle de gran consuelo (cf. Rom 1:10-12), después de tantos sufrimientos y peligros. La comitiva, aumentada ahora con los que habían salido al encuentro de Pablo, continúa acercándose a Roma, siguiendo la vía Apia. La entrada debió de ser por la puerta Capena, muy cerca de la actual puerta de San Sebastián. Estamos probablemente a mediados de marzo del año 61, cuando Nerón llevaba ya casi siete años en el trono imperial.

En Roma, 28:16-31.

¹⁶ Cuando entramos en Roma permitieron a Pablo morar en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de guardarle. ¹⁷ Al cabo de tres días, convocó Pablo a los primates de los judíos, y cuando estuvieron reunidos, les dijo: Yo, hermanos, no he hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres patrias. ¹⁸ Preso en Jerusalén, fui entregado a los romanos, los cuales, después de haberme interrogado, quisieron ponerme en libertad, por no haber en mí causa ninguna de muerte; ¹⁹ mas oponiéndose a ello los judíos, me vi obligado a apelar al César, no para acusar de nada a mi pueblo. ²⁰ Por esto he querido veros y hablaros. Sólo por la esperanza de Israel llevo estas cadenas. ²¹ Ellos le contestaron: Nosotros ninguna carta hemos recibido de Judea acerca de ti, ni ha llegado ningún hermano que nos comunicase cosa alguna contra ti. ²² Querriamos oír de ti lo que sientes, porque de esta secta sabemos que en todas partes se la contradice. ²³ Le señalaron día y vinieron a su casa muchos, a los cuales expuso la doctrina del reino de Dios, y desde la mañana hasta la noche los persuadía de la verdad de Jesús por la Ley de Moisés y por los Profetas. ²⁴ Unos creyeron lo que les decía, otros rehusaron creer. ²⁵ No habiendo acuerdo entre ellos, se separaron, y Pablo les dijo estas palabras: Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a nuestros padres, ²⁶ diciendo: “Vete a ese pueblo y diles: Con los oídos oiréis, pero no entenderéis; mirando miraréis, pero no veréis; ²⁷ porque se ha embotado el corazón de este pueblo y sus oídos se han vuelto torpes para oír, y sus ojos se han cerrado, para que no vean con los ojos ni oigan con los oídos, ni con el corazón entiendan y se conviertan y los sane.” ²⁸ Sabed, pues, que esta salud de Dios ha sido ya comunicada a los gentiles y éstos oirán. ²⁹ Dicho esto, los judíos salieron, teniendo entre sí gran contienda. ³⁰ Dos años enteros permaneció en la casa que había alquilado, donde recibía a todos los que venían a él, ³¹ predicando el reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin obstáculo lo tocante al Señor Jesucristo.

Los tres primeros días de estancia en Roma (cf. v.17) debió de dedicarlos Pablo a dejar clara ante las autoridades romanas su posición jurídica de prisionero en *custodia militaris*. El texto de los Hechos se contenta con decir: “Permitieron a Pablo morar en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de guardarle” (v.16); pero, naturalmente, esto supone que para llegar ahí hubo que hacer antes toda una serie de trámites burocráticos. El centurión Julio, como encargado de

los presos, era quien desempeñaba el papel más esencial; tanto más, que la documentación escrita es posible que desapareciera toda cuando el naufragio (cf. 27:44). No se nos dice quién fue el oficial destinado a recibir a los presos; es casi seguro que fuera el prefecto del pretorio, a la sazón Afranio Burro, filósofo estoico, amigo de Séneca y, como éste, antiguo preceptor de Nerón; y si no él en persona, algún sustituto²¹⁰. Los informes del centurión sobre Pablo debieron de ser buenos, como era de esperar (cf. 25:25; 26:32; 27:3), y, en consecuencia, éste quedó sometido a una *custodia militaris* muy benigna (cf. 24:23), permitiéndole incluso vivir en casa particular, aunque siempre bajo la custodia de un soldado (v.16). A encontrar esta casa particular, tomada en alquiler (v.30), le ayudarían, sin duda, los cristianos de la ciudad, más conocedores de la situación. Una tradición bastante antigua sitúa esta casa en el lugar donde está ahora la iglesia de *Santa Maña in via Lata*, junto al actual corso Umberto; pero dicha tradición no ofrece suficiente fundamento. En plan de conjetura, más bien cabría pensar que esta casa estuviera en las proximidades de la vía Nomentana, que era donde estaba el Castro Pretorio, y en donde residían los soldados pretorianos que tenían que turnarse para hacer guardia a Pablo.

Arregladas las cosas de su situación jurídica y concluidos los primeros saludos a la comunidad cristiana, Pablo convoca a los principales de la colonia judía de Roma, para aclarar también ante ellos su posición (v.17). Lo que ante todo trata de hacerles ver, resumiendo la historia de su detención, es que no tenía la menor hostilidad hacia la nación judía ni había apelado al César para acusarla (v.7-19); si estaba preso, era únicamente por “la esperanza de Israel” (v.20), es decir, por ser fiel al judaísmo en su firme creencia de la **resurrección de los justos**, destinados a formar parte **del reino mesiánico** (cf. 23:6; 24:15-21; 26:6-7). La respuesta de los judíos es bastante ponderada y no carente de cierta deferencia hacia Pablo: aparecen cual si sólo conocieran el cristianismo de lejos, sin aludir para nada al de Roma, y desean que el mismo Pablo, en algún día convenido, les haga una amplia exposición de su pensamiento (v.21-22).

Efectivamente, convenido el día, vinieron a casa de Pablo numerosos judíos y, conforme a su modo habitual de proceder ante auditorio judío (cf. 13:22-37; 17:2-3; 18:5), éste trata de persuadirles, con razones sacadas de la Ley y los profetas, de que Jesús era el Mesías (v.23). La reacción de los judíos fue la misma de otras ocasiones: algunos creyeron, pero otros rehusaron creer, dando motivo a Pablo para que volviera a repetir lo que ya había dicho en Antioquía de Pisidia y en Corinto, es a saber, que los obstinados judíos serían sustituidos por los gentiles (v.24-29; cf. 13:46; 18:6). Esta incredulidad judía respecto del mensaje evangélico la ve ya vaticinada Pablo en el profeta Isaías (Is 6:9-10). Es el mismo texto profético que había citado también el Señor con idéntica aplicación (cf. Mt 13:14-15), y lo mismo San Juan (Jn 12:40). No parece, sin embargo, dado el contexto, que este texto de Isaías sea un texto directamente mesiánico, como si el profeta, al consignar aquellas palabras, pensase en los judíos de tiempos del Mesías; creemos que se alude más bien a los judíos contemporáneos del profeta, cuya ceguera y obcecación éste les echa en cara. Para justificar la cita habrá que aplicar aquí, al igual que hemos hecho con algunos otros textos (cf. 1:20; 2:25-28), la noción de sentido “pleno,” en cuanto que lo que el hagiógrafo dice de la incredulidad judía, con alusión a lo que ve suceder en su tiempo, **va en la intención de Dios hasta la incredulidad con su Ungido en los tiempos mesiánicos**. Y es que el hecho mesiánico es el gran acontecimiento al que Dios quiso ordenar no sólo muchos hechos de la historia israelítica, de ahí el sentido típico, sino también muchas expresiones bíblicas que en su sentido literal histórico no llegan tan lejos.

La estancia de Pablo en Roma se prolongó “dos años enteros” y, a pesar de su condición de prisionero, pudo “predicar el reino de Dios con toda libertad” y recibir a cuantos venían a él (v.30-31).

Así, con este esquematismo desconcertante, y sin que parezca aludir para nada a si se celebró o no el proceso ante el César, termina San Lucas el libro de los Hechos. Ha sido opinión muy común la de considerar este final tan brusco como indicio claro de que el libro fue concluido antes de que terminase el proceso de Pablo, razón por la cual San Lucas no habría podido aludir a él. Pero, como ya explicamos en la introducción general al libro, más bien creemos que, en el momento en que Lucas escribía, Pablo no estaba ya preso, y que son razones de carácter literario las que le inducen a terminar de ese modo. Por lo demás, tampoco es cierto que no diga nada sobre el resultado del proceso, pues la expresión “dos años” (διετία — *biennium*), al igual que en 24:27, parece estar tomada como término técnico para indicar la duración máxima de una detención preventiva²¹¹. Su afirmación, pues, de que Pablo “permaneció dos años enteros” en prisión vendría a equivaler a que permaneció bajo *custodia militaris* la totalidad del plazo en que debía juzgarse su causa, y que luego, sin necesidad de proceso, seguramente por no haberse presentado los acusadores (cf. 25:12), quedó automáticamente en libertad, cosa en que Lucas no insiste, por que supone de todos conocido que Pablo andaba por entonces **evangelizando libremente**.

Durante estos “dos años” de prisión en Roma escribió Pablo las llamadas cartas de la cautividad (Gol, Ef, Flm, Flp), expresando, en repetidas ocasiones, su confianza de próxima liberación (cf. Flp i 25; 2:24; Flm 22).

1 Cf. J. Denk,; Zeitsch. für neut. Wiss 7 (1906) 92-95. — 2 ¿Fue Lucas mismo quien puso el título a su libro? Actualmente son bastantes los autores (H. Sahlin, H. Menoud, L. Cerfaux..) que se inclinan a la negativa. Dicen que este libro formó primitivamente una sola obra con el tercer evangelio, al que aparece íntimamente ligado (cf. 1:1-3), obra con la que su autor habría intentado darnos la historia de los orígenes cristianos, habiendo sido únicamente más tarde cuando estos dos libros se separaron, probablemente por el deseo de los fieles de poder tener en un mismo *codex* los cuatro evangelios. Habría sido entonces cuando se puso título al libro; incluso se explicaría así mejor, tratándose de un título que no es del mismo autor del libro, la variedad de formas con que aparece en los antiguos manuscritos. Por supuesto, esto se habría hecho en época muy primitiva, pues ya citan el libro con ese título Ireneo, Clemente Alejandrino y el Fragmento Muratoriano. No negamos que la hipótesis es posible; pero juzgamos más probable que el libro fuera ya desde un principio entregado a la publicidad separadamente del tercer evangelio; pues, de lo contrario, a no ser que supongamos una nueva redacción de todas esas pericopas de los primeros versículos — cosa de que no hay pruebas — difícilmente se explicaría ese volver a repetir, ampliándolo, lo ya dicho al final del Evangelio (cf. Lc 24:36-53), así como tampoco la inclusión nuevamente de la lista de los Apóstoles (1:13), dada ya en Le 6:14-16. Y si apareció separadamente del tercer evangelio, ninguna dificultad vemos en que fuera el mismo Lucas, siguiendo la costumbre de la época, quien le diera el título. — 3 Cf. San Juan Grisóstomo, *In Act. Apost.* 1: MG 60:21; Oecum., *Proleg.*: MG 118:32; Teofilacto, *Expos. in Act.* pról.: MG 125:840. — 4 He aquí los testimonios principales: *Fragmento Muratoriano*: “Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas óptimo Theophilo comprehendit, quae (quia?) sub praesentia eius singula gerebantur.” San Ireneo (*Adv. haer.* 3:14:1): “Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo.. Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea.” — Tertuliano (*De ieiun.* 10): “Porro cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstraretur, sub qua Spiritu Santo initiati pro ebriis habebantur (cf. 2:15); et sexta, qua Petrus ascendit in superiora (cf. 10:9); et nona, qua templum sunt introgressi Clemente Alejandrino (*Strom.* 5:12:82): “Sicut et Lucas in Actibus Apostolorum com-memorat Paulum dicentem: Viri Athenienses..” (cf. 17:22). Orígenes (*Contra Celsum* 6:11): “Et ludas Galilaeus, sicut Lucas in Actibus Apostolorum scripsit, voluit seipsum..” Sería superfluo seguir aduciendo citas para tiempos posteriores, pues es cosa admitida por todos (cf. EUSEB., *Hist. eccl* 2:22:1; 3:4:1-10; 3:25:1). La única excepción es una homilía falsamente atribuida a San Juan Grisóstomo (*Hom. II in Ascens.*: MG 52:780), en la que se dice que la paternidad del libro de los Hechos es atribuida a San Juan Grisóstomo, ya a Bernabé, ya a Lucas: afirmación que más tarde encontramos repetida en Focio (*Quaest. ad Amphil.* 123-145: MG 101:716). Probablemente el autor de la homilía confundió “Hechos” con “ad Hebraeos,” que ciertos autores antiguos atribuyen a Clemente o a Bernabé. — 5 Bajo este aspecto son notabilísimas tres obras de A. Harnack, en que está estudiado el tema de modo casi exhaustivo: *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangelium und der Apostelgeschichte* (Lcipzig 1906); *Die Apostelgeschichte* (Lcipzig 1908); *Nene Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (Lcipzig 1911). Puede verse también H. J. cadbury, *The style and Literary Method of Luke*: Harvard Theological Studies, 6 (1920) 10-36. Una larga lista de palabras y construcciones gramaticales comunes a los Hechos y al tercer evangelio, podemos ver en E. Jacquier, *Les Actes des Apotres* (París 1926) p.LX-LXX. Esta tesis, de la unidad de autor de las dos obras, fue impugnada hace ya algunos años por A. C. Clark (*The Acts of the Apostles*, Oxford 1933, P-393-408), alegando determinadas diferencias en el empleo de partículas y palabras corrientes; pero sus razones fueron sólidamente rebatidas por W. L. Knox (*The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, p.2-15 y 100-109). — 6 Para esos críticos que, como Harnack y Trocmé, admiten la autenticidad lucana del libro, esas narraciones cargadas de milagros y atmósfera sobrenatural se explicarían porque tales leyendas se forman en pocos años, y Lucas no habría hecho sino aceptar la creencia general. — 7 Cf. H. Windisch, *Beginnings of Cristianity*, I, t.2, p.321-334; PH. Vielhauer, Zum “Pauüismmus” *der Apostelgeschichte*: *Evang. Theologie*, 10 (1950-1951) 1-15; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p.102ss; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, p.i.oss. — 8 Es lo que dice M. Goguel: “La simple consideración de estilo y vocabulario no permite, por sí sola, determinar si la unidad que presenta bajo este aspecto la obra de Lucas se debe a la unidad de su composición o bien al cuidado y habilidad del redactor que le ha dado la forma bajo la cual la conocemos” (*Lc livre des Actes*, París 1922, p.i40). — 9 De todo esto hablaremos luego más en detalle, al tratar de la cuestión de las fuentes. De momento, baste recoger lo que dice a este respecto E. Trocmé: “La precisión cronológica y geográfica de los cap. 16-21 ha convencido a todos los críticos, casi sin excepción, de que la base de esta sección fue una relación de los viajes de Pablo, hecha por uno de sus compañeros.. Ya

hemos dicho que no hay por qué limitar esa relación a las “secciones nos” dado que el empleo de la primera persona del plural es debido a un procedimiento literario del redactor. Ciertamente muchos de los “nosotros” de Hechos se encuentran ya en la fuente; pero el autor del libro de los Hechos los ha reproducido libremente, añadiendo aquí, quitando allá. De ahí que nadie pueda dudar del estrecho parentesco que existe entre Act 16:11-15 y Act 17:1-9, no obstante que el primero de los pasajes emplee el “nosotros” y el segundo emplee el “ellos” (o.c., p.131-132). — 9* Cf. Verbum Domini, 44 (1966) p.282-283. — 10 O.c. p.144. — 11 Debido a esta problemática, todavía hoy existente, sobre la fecha de composición de los Evangelios, no juzgamos tenga base alguna sólida la opinión de aquellos autores (Feine, Wikenhauser..) que ponen la composición del libro de los Hechos como posterior al año 67, fecha de la muerte de Pablo, apoyados en el testimonio de Ireneo, que parece poner la composición del evangelio de Marcos, anterior al de Lucas y a los Hechos, después de la muerte de Pedro y Pablo. No es de este lugar detenernos en el examen de ese testimonio (*Adv. Haer.*, 3, 1:1: MG 7:8345), de discutible interpretación. — 12 Cf. A. Wikenhauser, Introducción al Nuevo Testamento (Barcelona 1960) p.253; J. Dupont, L'utilisation apologétique de Γ Α. Τ. dans les discours des Actes: Eph. Theol. Lov. 29 (1953) P-300; G. Ricciotti, Los Hechos de los Apóstoles (Barcelona 1957) p.50-51; M. E. Bois-Mard, Synopt. Studien A. Wikenhauser, p.03- — 13 E. Trocmé, o.c. p.iai. — 14 J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apotres* (París 1967) p-34. Volvemos así, después de cincuenta años de euforia, a lo que escribía ya muy acertadamente V. Rose a fines del siglo pasado: “Autant il est peu critique de nier a priori la possibilité de documents écrits. autant il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout la source écrite du travail du rédacteur” (*La critique nouvelle et les Actes des Apotres*: Rev. Bibl. 7, 1898, p.342). — 15 F. Schleiermacher, Kritischen Versuch über die Schriften des Lukas (Berlín 1817). — 16 Gf. ejemplos de tales narraciones en E. Norden, *Agnosias Theos* (Berlín 1913) 311-332, y E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II (Stuttgart 1921) 17ss. — 17 Cf. J. Dupont, Les sources du *lime des Actes* (Bruges 1960) 160-161; E. Trocmé, o.c., p.128-130. — 18 Cf. Dioscórides, *De mat. med.* 1:1; Polibio, *Hist.* 3:22:2; 4:2:2; Tucídides, *Bell Pelop.* ai. — 18 * W. M. Ramsay, The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthines of the N. T. (Londres 1915) P-Sg.) — 19 Cf. E. Norden, *Agnosias Theos. Untersuchunger zur Formengeschichte rehgioger Rede* (Lcipzig 1913); P. DE Ambroggi, I discorsi di S. Pietro negli Atti: Se. Catt. 56 (1928) 81-97- 161-186.243-264; C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments (London 1936); A. M. Vitti, L'eloquenza di S. Paolo colta al vivo da S. Lúea negli Atti: Bibl. 22 (1941) 159-197; J- Gevvies, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Bres-lau 1939); W. L. Knox, Same Hellenistic Elements in Primitive Christianity (Oxford 1944); J. Schmitt, Jesús ressuscité dans la prédication apostolique (París 1949); M· Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung (Heidelberg 1949); J- Munck, Discours d'adieu dans le N. T. et dans la littérature biblique: Mélanges M. Goguel (Neucha-tel 1950) 155-170; C. M. Menchini, Il discorso di S. Stefano protomartire nella letteratura e predicazione cristiana primitiva (Roma 1951); J- Dupont, L'utilization apologétique de VAnden Testament dans les discours des Actes: Eph. Theol. Lovan. 29 Ü953) 289-327; E. Schw-Weitner, Zu den Reden der Apostelgeschichte: Theol. Zeitsch 13 (1957) i-,* U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Neukalen 1962); D. Stanley, La Predicación primitiva: Concil. 3 (1966) 449-462; A. A. Balocco, Centralita dei discorsi nel libro degli Atti degli Apostoli: Riv. Lasalliana 35 (1968) 242-276. — 20 Cf. G. T. Kilpatrick, Western Text and Original Text in the Cospel and Acts: The Journal of Theol. St. 49 (1943) 24-36; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (Oxford 1946); A. F. J. Klijn, A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (Utrech 1949). — 21 * El hecho de que para designar esa obra anterior use el adjetivo πρότος y no πρότερος no quiere decir que tuviera intención de escribir un tercer libro, como algunos autores han pretendido deducir, pues, en el griego helenístico, frecuentemente es usado πρότος para designar el primero entre dos, y no sólo para designar el primero entre muchos. — 22 Cf. E. Loisy, *Les Actes des Apotres* (París 1925) p.105ss. Esta teoría había sido ya propuesta por M. SOROF en 1890 y defendida igualmente por E. NORDEN en 1913; pero fue Loisy quien la defendió con más calor, aunque los seguidores han sido pocos. Se opone a ello la fuerte contextura literaria del libro, unidad de estilo y procedimientos literarios. — 23 Es posible que ese número de “cuarenta” equivalga simplemente a “numerosos días” (cf. 13:31), apuntando quizás a la plenitud de la revelación llevada a cabo por Jesucristo antes de abandonar a los suyos. Cf. P. Bevoir, *L'Ascension*: Rev. Bibl. 56 (1949) 192-193; PH. H. Menoud, *Pendant quarante jours* (Act 1:3): Mel. O. Cullmann (1962) 150-152. — 24 Sobre el sentido de la frase en labios del Bautista, cf. L. Turrado, *El bautismo “in Spirítu Sancto et igne”*: Estudios Ecles. 34 (1960) p.807-817. — 25 Cf. P. Benoit, *Passion et Resurrection* (París 1966) p.386. — 26 Esta expresión la emplean también los Evangelios (cf. Mt 12:46; 13:55; Mc 3:32; 6:3; Lc 8:20-21; Jn 2:12; 7:3). Es tema íntimamente relacionado con la doctrina defendida constantemente por la Iglesia sobre la virginidad de María, madre de Jesús. Algunos apócrifos, como el *Protoevangelio de Santiago*, resuelven el problema haciendo a estos “hermanos” de Jesús, hijos de San José en un matrimonio anterior. Es la explicación que dieron también algunos Padres, como Orígenes y S. Ambrosio, lo cual trae consigo el suponer a San José ya viudo, cuando se casó con la Virgen. No hay base para tales especulaciones. La explicación hoy corriente es la que damos en el texto. — 2 7 Es por eso que en estos salmos, como dice Tomás, a veces “inseruntur quaedam, quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum” (Tomás, ProL. Comm. in 50 Psalmos). — En orden a esta cuestión, pueden verse: L. Turrado, *¿Se demuestra la existencia del “sensus plenion por las citas que el nuevo Testamento hace del Antiguo?”*: XII Semana Bíblica Española, Madrid 1952, p-333-378; J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'ancien Testament dans les discours des Actes*: Eph. Théol. Lov. 29 (1953) 289-327; H. Braun, *Das Alte Testament im Neuen Testament*: Zeitsch. für Theol. und Kirche, 59 (1962) 16-31. — 28 Hist. eccl 1:12. — 29 Entre otras cosas, decían los rabinos que la voz de Dios, al promulgar la ley en el Sinaí en medio de truenos y relámpagos (*ruido y fuego*), se dividió en 70 lenguas — número de pueblos que, según la creencia judía, entonces existían a raíz de la dispersión de Babel — y resonó hasta los confines de la tierra, de modo que todos pudieron escucharLc. El milagro de las “lenguas” era como un dar la vuelta al influjo destructivo de Babel, que separó a los pueblos por la diversidad de lenguas (cf. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apotres* [París 1967], p.485-487; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* [París 1957], p.201-206). — 30 Cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis N. Testamenti* (Roma 1932) p.206- — 31 Cf. S. Lyonnet, *De glossolalia Pentecostés eiusque significatione*: Verb. Dom. 24 (1944) p.65-75; L. Cerfaux, *Le miracle des Zangues*: Rec. L. Gerfaux, Gembloux 1954, p.15ss. — 32 Este lenguaje lo describe así San Bernardo: “No atiende a qué orden, a qué ley o a qué serie o propiedad de palabras hierba.. A veces no busca palabras, ni voz alguna, contento sólo con suspiros.. No considera qué o cómo ha de hablar, sino que todo cuanto a la boca le viene al ungrirle el amor, no lo enuncia, sino lo eructa” (*In Cant.* 67:3). De modo semejante se expresa Santa Teresa: “Ni entonces sabe el alma qué hacer, porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si lllore. Es un glorioso desatino, una celestial locura” (*Vida*, c.16). — 33 La idea la expresa así Cerfaux: “El cristiano se dirige a Dios en un monólogo incomprensible, que puede modular con sonidos sin significado determinado, en los que se cree percibir palabras extranjeras. Este carácter de cosa extraña es esencial, hasta el punto de intervenir un intérprete a fin de que el don edifique a la comunidad. Estamos muy cerca de la mántica pagana, como en Delfos, donde un profeta explica los sonidos inarticulados que se escapan de los labios de la pitonisa” (L. CERFAUX, *Itin. spir. de San Pablo*, Barcelona 1968, p.ICH). De modo parecido se ex-

presa P. GRELOT : “Semejante en apariencia a los transportes entusiastas que practican los paganos en ciertos cultos orgiásticos, puede incluso arrastrar a inconsecuencias a los fieles que no distinguen la influencia del Espíritu divino de sus falsificaciones” (art. “Carismas” en: *Vocab. de Teol. Bibl.* de X. LEÓN-DUFOUR, p.iaó). — 34 Cf. *Ant. iud.* 7:15; 16:7. — 35 Gf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1913). — 36 Así lo supone ya en su tiempo Tomás, quien trata de resolver la dificultad que parecen oponerlas palabras de Cristo en Mt 28:18-20, diciendo: “Ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi quod erat odiosum iudaeis et gentilibus honorabile redderet per hoc quod ad invocationem Spiritus Sanctus dabatur in baptismo” (*Sum. Theol.* 3 q.66 a.6 ad i). — 37 Cf. P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur* (Paris 19) — 38 Sobre estos “sumarios,” cf. P. Bevoit, *Remarques sur les “sommaires” des Actes*: Mélanges M. Goguel (1950) p.1-10. — 39 Cf. *Didaché* 9:1-3; 14:1; San Ignacio ANT., *Ad Eph.* 20:2 — 40 Cf. *Did.* 9-10 y 14; San Justino, I *Apol.* 67. — 41 L. Arndt, *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*: XIX Semana Bíblica española (Madrid 1962) p. 179-185. — 42 L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968) p.33. — 43 Algo parecido hemos de decir del término *episcopos*, aludido en Act 20:28. Hay autores que también aquí suponen influencias de Qumrán, diciendo que son tales las analogías entre el “mebaqer” de Qumrán, y el “obispo” cristiano, que “la dependencia raya en certeza” (L. Arndt, *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*: XIX Semana Bíblica Esp., Madrid 1962, p.isi); otros, en cambio, dicen que “el paralelo entre el *mebaqer* de Qumrán y el *episcopos* de las primeras comunidades cristianas es menos claro de lo que a primera vista aparece” (M. Delcor, *Le sacerdoce. dans les documents de Khirbet Qumrán*: Rev. de l’hist. des Relig., 1953, p.n). Creemos que el hecho de que el término “*episcopos*” *aparezca*, por primera vez en las comunidades griegas, hace poco probable esa dependencia de Qumrán; tanto más que el “*episcopos*” era término muy frecuente en el helenismo para designar inspectores y administradores de comunidades, tanto profanas como religiosas. No hace falta ir a buscar nada en Qumrán 44 *De bell. iud.* 5:5:3. — 45 El término ἀρχηγός (*ἀρχη-αγω*), traducido aquí por “autor,” como hace la Vulgata, lo traducimos por “príncipe” en 5:31. Su sentido primitivo es el de “qui initium agit,” pero ese significado puede matizarse de diversas maneras, según el contexto, equivaliendo unas veces a “autor de la cosa,” y otras veces a “príncipe” o guía que conduce a la consecución de determinada finalidad. Cf. T. Ballarini, *Archegós* (Act 315; 5:31; Heb 2:10; 12:2): *autore o con-dotierot*: Sac. Doctr. 16 (1971) 535-551. — 46 La expresión “un profeta hará surgir” (ἀναστήσει..) del v.22 ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos, afirmando que es un texto directamente mesiánico, sostienen que Pedro ve ahí indicada la *resurrección* de Cristo, pues en el v.26, en que se hace notar la *realización* de esta promesa, se emplea el mismo verbo para señalar su resurrección: “Dios, resucitando a su Siervo (ἀναστήσας τον παῖδα αὐτοῦ..).” Otros dicen que, lo mismo en el v.22 que en el v.26, el verbo ἀνίστημι ha de traducirse por “suscitar,” no por “resucitar,” en el sentido de que, al igual que Dios había *suscitado* a Moisés de en medio del pueblo, así *suscitará* otros profetas, y últimamente a Jesús de Nazaret (cf. Heb 1:1-2), para completar la obra comenzada por Moisés. Desde luego, el verbo ἀνίστημι permite ambos significados, el de “suscitar” y el de “resucitar.” No parece haber duda que en el texto del Deuteronomio tiene el sentido de “suscitar,” como pide el contexto; en cuanto al v.26, la cosa es dudosa, y mientras unos lo traducen también por “suscitar,” diciendo que no se trata de la resurrección de Cristo, sino de su envío de parte de Dios al mundo, otros, quizás más fundadamente, lo traducen por “resucitar,” con alusión a la resurrección, que es el punto clave de todos los discursos de Pedro, y como aconseja la comparación con pasajes más o menos paralelos, como 13:32-34 y 26:6-8. Parece cierto que el volver a tomar el mismo verbo del v.22 es algo intencionado, explotando la anfibología del verbo ἀνίστημι. — 47 Es probable que esta admonición de que “no hablen ni enseñen en el nombre de Jesús” sea una admonición *legal*; pues en la jurisprudencia judía, tratándose de gente del pueblo, no se podía proceder judicialmente sino en caso de reincidencia, lo cual suponía que había precedido una admonición legal. Tal parece suponerse en 5:28 al recordarles la prohibición actual. — 48 Cf. *Ant. iud.* 20:9:1. — 49 El nombre griego Cristo (hebr. *Mesías*) de la cita del salmo (v.26) es explicado etimológicamente al aplicarlo a Jesús, *ungido* por Dios (v.27). Evidentemente no se trata de “unción” en sentido propio, cual se hacía con sacerdotes, profetas y reyes (cf. Ex 28:41; Lev 8:12.; i Sam 10:1; 3 Re 19:16), sino en sentido impropio, significando una elección divina en orden a determinada misión, para la que se confieren las gracias congruentes (cf. 2 Sam 12:7; Sal 45:8; Is 61:1). Dios “unge” a Jesús al constituirle como rey mesiánico. Esa “unción” sustancialmente tiene lugar ya en la encarnación, pero se manifiesta públicamente en el bautismo (cf. Jn 1: 31-34), Y más aún en la resurrección (cf. 13:33). Acerca del apelativo “siervo” aplicado a Jesús (v.27), ya hablamos al comentar 3:13. — 50 Del v.32 parece hay que saltar al v.34, si queremos mantener la ilación de las ideas. A su vez, el v.33 enlaza muy bien con el v.31. Quizás haya habido aquí *trastruqueo* por parte de algún amanuense, o quizás este aparente desorden sea debido a la diversidad de fuentes usadas por San Lucas. Hay quienes suponen que este v.33 pertenece al contexto del c.5, de donde procedería, igual que dijimos del v.43 del c.2. — 51 Al término *ecclesia* pueden corresponder en arameo tres palabras, sin que sea posible saber cuál usaría el Señor: *qehala* (= reunión o asamblea para un asunto cualquiera), *idta* (= reunión o asamblea para un fin concreto, y no ya con carácter indefinido), *kenista* (= lugar donde se reúne la comunidad, o también la misma comunidad reunida). Esta última palabra, en el judaísmo rabínico, viene a equivaler a “sinagoga.” — 52 Se ha discutido mucho sobre cuál fue entre los primeros cristianos la significación primaria y más antigua del término “iglesia,” si la de sentido *universal* o la de sentido *local*. Creemos que la respuesta ha de estar en consonancia con la opinión que cada uno defiende sobre el origen de esa denominación entre los cristianos. Hay autores, como P. Batifol y W. Köster, que ponen el punto de partida en el *mundo griego*, donde este término era muy usado, en sentido de *asamblea del pueblo como fuerza política*. Los ciudadanos eran llamados *ekkletoi*, es decir, los *convocados* (*ek-kaleo* = llamo de, convoco) por el heraldo o pregonero. Es prácticamente el sentido que encontramos todavía, sin ningún matiz cristiano, en Act 19:32.39. Habrían sido los sectores helenistas de las comunidades cristianas los que habrían comenzado a dar a sus *reuniones* o *asambleas* el nombre mismo que se daba a las reuniones o asambleas de las ciudades griegas. Este habría sido el primer paso. Luego, en un segundo tiempo, ese mismo término habría pasado a designar, no ya la reunión misma, sino los fieles que solían reunirse: *iglesia local*. Finalmente, en una tercera etapa, del sentido de *iglesia local* se habría pasado al de *iglesia universal*, designando con el mismo término al conjunto de todos los cristianos. Sin embargo, como indica Mc indicamos en el texto, creemos más probable, siguiendo a la generalidad de los autores, poner el punto de partida, no en el helenismo, sino en el uso que de este término *Ekklesia* hacían los LXX, traduciendo el hebreo *qahal*. Debido a ser un término acuñado ya por los LXX y en cierto modo sagrado, se explicaría que las antiguas versiones latinas conserven siempre la palabra griega *ecclesia*, sin traducirla al latín por alguna de sus equivalentes (*curia, concio, corntium*..), cosa difícil de explicar si hubiese sido tomado del griego profano, sin otro significado que el genérico de congregación o reunión en asamblea. Tendríamos, pues, que el significado básico y primario del término *Ekklesia* no sería el de *asamblea local*, sino el de *iglesia universal* o pueblo de Dios escatológico, anterior a cualquier clase de agrupaciones locales; sólo en una segunda etapa, al irse extendiendo el cristianismo, se usará también ese mismo término para designar las comunidades locales. Es decir, todo al revés de lo que suponen los que hacen derivar del helenismo el uso del término “iglesia” entre los cristianos. En un principio, esa *Iglesia uni-*

versal coincidirá de hecho con la comunidad local de Jerusalén; de ahí que sea indiferente decir “toda la iglesia” (5:11), o simplemente “la iglesia” (8:3), o también “la iglesia de Jerusalén” (8:1). Pero pronto el término “iglesia” aparecerá claramente en sentido supralocal y se hablará de “la iglesia” diseminada por Judea y Galilea y Samaria (9:31; cf. 20:28). Asimismo, el término “iglesia” se aplicará a las nuevas comunidades cristianas que se van fundando en Antioquía, Asia Menor, Efeso, etc. (cf. 13:1; 14:23; 20:17). Sin embargo, esta aplicación a las iglesias locales no destruye el concepto de Iglesia universal, que sigue siendo el concepto básico del término “iglesia.” Si se habla de la iglesia de Antioquía o de la de Corinto, o de la de Roma, no es en el sentido de que esas iglesias sean *parte* simplemente de la Iglesia universal, cual si de la suma de todas aquéllas resultase ésta, sino que la referencia es siempre a la Iglesia de Dios, que es *única y universal*, pero que se hace presente, de modo concreto, en esta o aquella comunidad local. Cada iglesia local, por pequeña que sea, contiene *toda la realidad iglesia*, como la contenía la iglesia de Jerusalén cuando no existía aún ninguna otra. Algo parecido a como la eucaristía local contiene a Cristo todo entero⁵³ En el Antiguo Testamento se habla con frecuencia del “ángel de Yahvé,” especie de personificación de la providencia particular de Dios hacia su pueblo (Gen 16:7-12; 21:17-18; 22:11-18; Jue 2:1-5; 6:11-22; 13:3-21; 2 Reg 1:3.15). Es la misma concepción que aparece también en estos lugares de los Hechos. — 54 La expresión “príncipe” (αρχηγός) y “salvador” (v.3i), que Pedro aplica a Jesucristo, se corresponde con “autor (αρχηγός) de la vida” en 3:15, y su sentido ya lo explicamos al comentar ese pasaje. — 55 Cf. *Sotah*, 9:15; *Besah*, 2:1-7. — 56 Cf. *Recogn. Clem.* I, 6553: PL 41:807-818. — 57 Cf. *Ani. iud.* 18:1; 1-6; 20:5:1. — 58 Cf. *Ant. iud.* 17:10:6; *De bell. iud.* 2:4.2,⁵⁹ Es la interpretación corriente del término “helenistas,” y que juzgamos más probabLc. Es sabido que O. Cullmann propone y defiende calurosamente una nueva interpretación, lo mismo para este pasaje, que luego para Act 9:29 y 11:20. Se trataría simplemente de judíos, sean de Palestina o sean de la diáspora, pero de judíos con ideas diferentes a las del judaísmo oficial, con tendencias más o menos esotéricas de origen sincretista. A este movimiento, de gran importancia en la historia de los orígenes del cristianismo, llama Cullmann *judaísmo esotérico*, especie de gnosticismo judío. Una de sus doctrinas más características sería la relativa a su actitud respecto del Templo, mucho más libre que la del judaísmo oficial, propugnando un “culto” en espíritu (cf. Act 7:47-50). En estrecho parentesco con este grupo “helenista” estaría el grupo “joánico,” donde nace el IV Evangelio (cf. Jn 2:19-21; 4:20-24), formando un como segundo tipo de “cristianismo,” en contraposición al representado en los Sinópticos. Es en este segundo tipo de cristianismo donde vemos los mayores contactos con el “essenismo” de Qumrán (cf. O. Cullmann, *Des sources de l'Évangile a la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel 1969, p. 16-21). — 60 Cf. Ex 22:21; Dt 14:19; Sal 68:6; Is 1:17; Jer 22:3; Act 9:39; 1 Tim 5:3; Sant 1:27. — 61 Cf. *Clem. Rom.*, 2:5:18; 5:5:157- — 62 Gf. A. H orden a511 “Los Hechos de los Apóstoles (Barcelona 1967) p.i 16-121; P. Gachter, “*Une Zeit* (Innsbruck 1958) p. 105-154. — 63 Este texto de Amos citado por Esteban (v.42-43) presenta bastantes dificultades de interpretación en sus detalles; pero, para la finalidad de Esteban, basta la afirmación de que, durante cuarenta años, en el desierto los judíos no ofrecieron víctimas y sacrificios a Dios, sino que desviaron hacia cultos idolátricos de divinidades extranjeras. Y eso está claro en Amos, lo mismo en el texto hebreo que en el texto griego de los LXX, que es el que sigue üsteban. *Moloc* era el idolo de los amonitas, representado por una estatua con cabeza de buey. *Refan* (en los LXX: Παιφάν) parece una deformación de *deKaiván*, nombre asiro-babilónico de una divinidad astral, que corresponde a nuestro Saturno. Es un ejemplo del culto al “ejército celestial,” de que se habló antes (v.42). — 64 Es de notar que en todos los demás lugares del N.T., al igual que en Sal no.i, se presenta a Jesucristo “sentado” a la diestra de Dios (cf. Mt 24:64; Col 3:1); pero aquí Esteban le ve “de pie,” como preparado para acudir en su ayuda. — También es de notar el término “hijo del hombre” para designar a Jesucristo, término frecuentemente usado por el mismo Jesucristo en el Evangelio (cf. Mt 8:20; 26:64), pero que no aparece en los otros libros del N.T., a excepción de este lugar y de Ap 1:13 y 14:14. Buena prueba de que fue un título cristológico muy poco usado en el cristianismo primitivo. — 65 El texto dice: “...de un *jow.n* (veavtov) llamado Saulo,” razón que alegan algunos para rechazar la hipótesis de que pudiese formar parte del sanedrín; pero esa razón nada probaría, pues el término griego *veavtás*, al igual que el latino “adolescens,” tiene una significación mucho más amplia que el castellano “joven,” pudiendo ser aplicado a hombres incluso de cuarenta o cincuenta y cinco años. Hasta dicha edad no todavía “hombres jóvenes,” es decir, con pleno vigor de mente y de cuerpo. — 66 Lo cuenta así Josefo: “Entonces el sumo sacerdote, creyendo tener una buena ocasión, porque había muerto Festo, y Albino se hallaba aún en camino, reúne un sanedrín de jueces y, citando... a Santiago y a algunos otros, acusados de ser transgresores de la Ley, los condenó a ser apedreados” (*Ant. iud.* 20:9:1). — 67 San Agustín, *Serm.* 315. — 68 Euseb., *Hist. eccl.* 5:18:14. — 69 Sobre esta ida a predicar en Samaria insiste mucho O. Cullmann, haciendo notar que los samaritanos rechazaban también ellos el culto del Templo (cf. Jn 4:20-21) y, consiguientemente, tenían afinidad con las ideas defendidas por Esteban y el grupo helenista (cf. Act 7, 47-50). Cree Cullmann que este grupo “helenista,” de que hablan los Hechos, está muy en relación con Jn 4:38, en que se habla de predicadores que han trabajado en Samaria antes de que lo hayan hecho los Doce (cf. O. Cullmann, *o.c.*, p.18 y 48). — 70 Cf. *Just., Apol.* I 26; *Dial. c. Triph.* 120:6; *Iren., Adv. haer.* 1:16-1:3; *Tert., Apol.* 13; *De anima* 34:57; *Oríg., Contra Cels.* 5:62; Euseb., *Hist. eccl.* 2:13; *Homil pseud. Clem.* 2, 22-23; 4:4-5- — 71 Ciertamente que en el bautismo, signo eficaz de gracia, se nos confiere el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12:13), pero no parece que en las narraciones de los Hechos haya nunca explícita alusión a ello. Todo da la impresión de que, en un principio, los ritos del bautismo se consideraban más bien bajo el *aspecto negativo* de remisión de los pecados, quedando la parte más directamente positiva o *don del Espíritu* para el rito de la imposición de manos. La primera afirmación clara de la conexión inmediata entre el Espíritu y el bautismo la tenemos en Jn 3:5; también Pablo lo deja entender claramente en varias de sus cartas (cf. 1 Cor 6:11; 12:13; Tit 3:5). Sin embargo, la creencia de que había conexión entre Espíritu y bautismo queda implícita en las palabras de Pedro ante Cornelio: “¿Podrá alguno negar el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu?” (10:47), lo que está dando a entender que el *agua del bautismo* es símbolo eficaz del Espíritu. — 72 Plinio, en su capítulo sobre Etiopía, dice que reinaba una mujer llamada *Candace*, “quod nomen multis iam annis ad reginas transiit” (*Hist. natur.* 6:35). Según testimonio de Eusebio (*Hist. eccl.* 2:1), parece que era normal el que ese reino de Etiopía estuviese gobernado por una mujer. Es de notar que este nombre de “Etiopía” no corresponde a la actual Etiopía (Abisinia), sino más bien a Nubia, país situado al sur de Egipto, entre la primera y la sexta catarata, y que entonces tenía por capital la ciudad de *Meroe*. Los judíos llamaban a los habitantes de Nubia *Kush* o *Kushiti*, término que los LXX tradujeron por *Etiopía* y *Etiopes*. Actualmente el territorio de la antigua Nubia pertenece en su casi totalidad al *Sudan*, constituido reino independiente en 1956. Abisinia queda más al sur. — 73 Cf. *Iren., Adv. haer.* 3:12:8: “Eunuchus credens et statim postulans baptizari dicebat: credo Filium Dei esse Iesum.” — 74 Cf. Eusfb., *Hist. eccl.* 2:1:13. — 75 Una prueba la tenemos en los papiros árameos de la isla Elefantina recientemente descubiertos, que dan fe de una numerosa colonia judía ahí establecida ya en el siglo vi antes de Cristo. Esta isla se halla en la primera catarata del Nilo, lugar fronterizo entre Egipto y Nubia, siendo de creer que también más al sur existieran colonias judías. — 76 Damasco se halla a unos 250 kilómetros de Jerusalén, y las caravanas empleaban seis o siete días en hacer el recorrido. Pertenecía a la provincia romana de Siria y, al igual que todas esas regiones, había sido conquistada por Pompeyo a mediados del siglo i a. G., quedando desde entonces sujeta a Roma. Según testimonio ex-

plícito de Josefo, eran numerosísimos los judíos ahí residentes (cf. *De bell. iud.* 1:24:2. — 77 Cf. *Antiq. iud.* 14:10; *De bell. iud.* 1:24:2⁷⁸ Cf. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul "prophète messianique" des Gentih:* Eph. Théol. Lov. 33 (1957) 245-318; L. CERFAUX, *La vocation de S. Paul:* Euntes doc. (1961) p-3-35- — 79 La manera de ver de los críticos podríamos resumirla así: Hay que distinguir entre la sección *gj-iga* (= 22:6-21 y 26:12-18), en que se narra directamente la conversión de Saulo, y la sección 9:196-30, en que se narran sus primeras actividades después de convertido. Esta segunda sección, relativa a un período de la vida de Pablo del que parece que Lucas sabía muy poca cosa, habría sido hilvanada a su modo por él, valiéndose de algunas noticias aisladas (*huida de Damasco, dificultad de Pablo para relacionarse con los Apóstoles de Jerusalén*, etc.), con la expresa intención de vincular a Pablo con la iglesia de los orígenes. En cuanto a la primera sección, relativa a la conversión de Pablo, de la que presenta nada menos que tres relatos, la dificultad es mayor. Sin embargo, comparando atentamente los tres relatos, sacamos el convencimiento de que Lucas lleva la intención de un *acortamiento progresivo* (19 ver. en el primer relato, 16 en el segundo, y 7 en el tercero), al tiempo que introduce algunas *diferencias*: descripción amplia de la visión de Ananías en el primer relato (vv.10-16) y brevemente la entrevista con v.17-18; mientras que en el segundo relato al revés, es decir, ni se habla siquiera de la visión de Ananías, pero se narra ampliamente su entrevista con Saulo (vv.12-16). También se nota progresión en ir acentuando cada vez más la vocación de Pablo hacia los gentiles: en el primer relato se habla simplemente de "naciones, reyes e hijos de Israel" (v.1s), en el segundo se habla de "todos los hombres" (v. 15). Hay algunos (Harnack, Dibelius, Knpx, Haenchen) que todas estas diferencias entre los tres relatos las atribuyen a la actividad literaria de Lucas; en cambio, otros (Spitta, Wendt, Hirsch, Lake, Trocmé) creen que algunas de ellas, particularmente lo relativo al episodio de Ananías, serían difíciles de explicar, de no suponer ya diversidad en las fuentes usadas por Lucas. Creen que Lucas se valió de dos *fuentes distintas*: la primera, en la que no habría nada de Ananías, debía ser muy semejante al relato que tenemos en Act 26:1-18 y es posible que procediera de Pablo mismo, dada la semejanza con Gal 1:15-16; la segunda, en cambio, tendría como núcleo central el episodio de Ananías, difícilmente conciliable con las protestas de independencia de Pablo en Gal 1:11-24. Tendríamos ahí el clásico relato de un milagro de tipo tradicional, es decir, la curación de la ceguera de Pablo por Ananías, sirviendo de introducción el escenario de la luz deslumbrante que le envuelve al acercarse a Damasco, su caída en tierra él sólo (cf. 9:4; 22:7) y su conducción a la ciudad ciego y como anonadado (cf. E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, París 1957). — 80 Cf. G. Lohfink, *Pawius vor Damaskus* (Stuttgart 1965); D. M. Stanley, *Paul's Conversion in Acts:* The Cath. Bibl. Quart. 15 (1953) p.315-338; A. Girlanda, *De con-verse Pauli in Actibus Apostolorum tripliciter narrata:* Verb. Dom. 39 (1961) p.66-81.129-140.173-184. — 81 Cf. P.Gachter, *Peirus und seine Zeit* (Innsbruck 1958) p.338-450. — 82 Cf. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (París 1962) 114-115. — 83 Los textos básicos para una cronología de la vida de San Pablo son: Act 12:23; 18:12; 24:27; Gal 1:18; 2:1. — 84 Este proverbio: "Duro es cocear contra el aguijón," está tomado de la vida agrícola, cuando al pinchazo de la aguijada el animal suele responder con coces, y significaba el *esfuerzo vano y necio* con que a veces se pretende evitar una cosa (cf. Esquilo, *Agam.* 1624; Píndaro, *Pyth.* II 94; Eurípides, *Bacch.* 795; Terencio, *Phormio* 78). El proverbio se encuentra solamente en la tercera de las narraciones (26:14); aunque algunos códices y la Vulgata Clementina lo ponen también en la primera (9:5). Igualmente es exclusiva de la tercera narración la noticia de que Jesús habló a Saulo en arameo (cf. 26:14). — 85 Cf. W. Prokulski, *The Conversion of St. Paul:* The Cath. Bibl. Quart. 19 (1957) 453-473- — 86 Digo "de modo explícito," pues de una manera implícita quizá podamos ver indicada esta revelación en el v.1a. Tal debe afirmarse en el caso de considerar este versículo como continuación del precedente, que siguiera refiriendo palabras del Señor a Ananías. La traducción sería: ". busca a Saulo de Tarso, que está orando y ha visto en visión a un hombre llamado Ananías.." Es decir, que el Señor informaría a Ananías de una visión tenida por Saulo, dándole a entender con ello que está ciego y que está dispuesto para su visita. La cosa, sin embargo, no es clara, pues la interpretación de este versículo es difícil. La Vulgata Clementina lo pone entre paréntesis y parece considerarlo como una nota histórica intercalada por San Lucas, quien, tomando pie de la "oración" de Saulo (v.11), agregaría la noticia de la visión tenida por éste durante esa "oración," al mismo tiempo que tenía lugar la aparición a Ananías. Tal es también la interpretación que dan muchos autores. En ese caso, este v.12 nada tendría que ver con la aparición a Ananías, — 87 Sobre que Saulo quedó ciego, no parece haber duda (v.8.i8). También parece claro que esa "ceguera" está relacionada con el intenso resplandor de la visión (cf. 22:11; 26:13). No creemos, sin embargo, que se trate simplemente de un fenómeno natural, debido al exceso de luz; pues no hubiera durado tanto tiempo (cf. v.g). Desde luego, la curación fue sobrenatural, y esas "como escamas" que caen de sus ojos (v.18) parece deben entenderse no metafóricamente, sino, en realidad, como algo material, especie de *costra* formada sobre los ojos de Saulo. Algo parecido había sucedido a Tobías (cf. Tob 11:13). La expresión "escamas que caen" se encuentra en escritos de médicos griegos. — 88 No es fácil determinar a qué región alude este nombre de "Arabia." El término es demasiado vago, aplicándose en aquel tiempo a todos los inmensos territorios del otro lado del Jordán, que se extendían hasta la alta Siria por el norte, hasta el Eufrates por el este y hasta el mar Rojo por el sur. Pero el núcleo principal era el reino de los nabateos (cf. i Mac 9:35), llamado también a veces reino de los "árabes," cuya capital era Petra, y se extendía a lo largo del este y sur de Palestina. A esta región parece que fue donde se retiró Saulo. — 89 Este *Aretas* sería Aretas IV, rey de los nabateos, del que conocemos bastantes datos por Josefo. Reinó desde el año 9 a. C. hasta el año 40 d. C. Una hija suya estuvo casada con Herodes Antipas, a la cual repudió para unirse con Herodías, mujer de su hermano, delito al que aluden también los evangelios (cf. Mt 14:3). Este repudio disgustó a Aretas, el cual, con pretexto de un incidente fronterizo en Transjordania, declaró la guerra a Herodes, que fue totalmente derrotado. Pero Herodes recurrió a Tiberio, y éste ordena a Vitelio, legado de Siria, que declare la guerra a Aretas y se lo lleve a Roma, vivo o muerto. Al llegar con sus tropas a Jerusalén camino de Petra, capital del reino de Aretas, Vitelio recibe la noticia de la muerte de Tiberio (16 de marzo del 37), y manda detener la expedición militar en espera de recibir órdenes del nuevo emperador (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 18:5:1). No tenemos más datos. — 90 En vez de "helenistas" (judíos de la diáspora), la Vulgata habla de "gentiles," leyendo: "loquebatur quoque gentibus et disputabat cum graecis." Pero esta lección no tiene apoyo alguno sólido en los códices. — 91 Recientes tentativas de algunos críticos, como E. Lohmeyer, han querido unir la existencia de estas iglesias a la vida pública de Jesucristo y a sus apariciones en Galilea, imaginando dos tipos de cristianismo: el jerosolimitano y el galileo. No creemos que haya base sólida para tales suposiciones. — 92 Cf. Josefo, *Antiq. iud.* 18:8:2-9. — 93 El nombre *Tabita* es arameo, y corresponde al griego *δοπκά*, (v.56), en español *gacela*. Dicho nombre, aunque directamente designa un animal, había pasado a ser nombre de mujer, incluso entre los griegos. — 94 De este espíritu de segregación que animaba a los judíos frente a las demás razas (cf. 10:28; 11:3; Gal 2:12; Jn 18:28) hablan también los escritores romanos. Es célebre el testimonio de Tácito: "Adversus omnes alios hostile odium, separati epulis, discreti cubilibus" (*Hist.* V 5). — 95 En la tradición se conoce al evangelista San Marcos como "discipulo e intérprete (ερμηνευτή) de Pedro"; lo cual, según la interpretación que juzgamos más probable, parece debe entenderse de que, al menos en un principio, hubo de valerle de él para su trato con el mundo griego (cf. Papías, en Euseb., *Hist. eccl.* 3:39:15; Iren., *Adv. haer.* 3:1:1; San Jerónimo, *De viris ill.* 8). — 96 En relación con los milagros y actividad de Jesucristo usa Pedro la frase "le ungió Dios con el Espíritu Santo y con

poder” (v.38), frase calcada en Is 61:1: “El Espíritu del Señor descansa sobre mí, pues Yahvé me ha ungido y me ha enviado a predicar la buena nueva a los abatidos..” Ya Jesucristo se había aplicado a sí mismo este pasaje al comienzo de su vida pública, hablando en la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4:17-21). El sentido de la frase de Pedro parece claro. Pretende dar la razón del proceder y milagros de Jesucristo: era el “Ungido” de Yahvé, del que hablan las profecías mesiánicas. Al comentar 4:27, explicamos ya cómo deba entenderse la palabra “ungir.” — 97 Esta afirmación de Pedro está en armonía con la norma fundamental divina, a que también alude San Pablo, de conducir los hombres a la salud *por la fe* (Rom 1:16-17) y a través del ministerio de otros hombres (Rom 10:13-15). — 98 Cf. Jos., De bell. iud. 7:3:2; Antiq. iud. 12:3:1. — 99 Hay bastantes códices que, en lugar de “griegos” (ἑλληνας), tienen “helenistas” (ἑλλη-νιστᾶς), lo mismo que en 6:1 y 9:29; pero esta lección se opone tan claramente al contexto, que puede decirse unánimemente rechazada en todas las ediciones críticas. En efecto si leemos “helenistas” (judíos de la diáspora), desaparece totalmente la oposición con el “judíos” del v.19. Otra cosa es en el pasaje de 6:1, pues allí no se habla de judíos, término común para todos los de raza judía, sino de “hebreos,” con que se designaba a los judíos palestinos, de habla aramea. Con el término “griegos” se alude no precisamente a los habitantes de Grecia, sino, al igual que en otros pasajes (cf. 14:1; 31:38; Rom 1:16), a los “paganos” en general, en contraposición a los “judíos.” — 100 Los judíos designaban a los cristianos con el nombre de “secta de los 5.14: 28:22), término de desprecio (cf. Jn 1:46; 7:41), derivado del pueblo criado Jesús (cf. 2:22; 6:14; 10:38). pueblo en que se había — 101 Cf. Sueton., *Claudius* 18; Dion Casio, 60:11; Tácit., *Anuales* 12:43; Josefo FLA-vio, *Antiq. iud.* 3:15:3; 20:2:5; 20:5:2. — 102 Cf. J. Jeremías, *Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie: Zeitschrift für die neut. Wiss.* 27 (1928) 98-103; A. M. Tormes, *La fecha del hambre de Jerusalén aludida por Act 11:28-20: Est. Ec.* 33 (1959) 303-316; J. Dupont, *Lafamine sous Claude: Rev. Bibl.* 62 (1955) 52-55. — 103 Cf. L. Turrado, Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Lucas, Silas y otros compañeros de San Pablo: *Ciencia Tomista* 69 (1946) 82-105.104 Cf. Eph. 6:1; Magn. 2; 6:1; Trall i.; Philad. 4. — 105 Con referencia a los v.27-28, la recensión occidental, representada por el códice D, tiene una interesante variante, que conviene señalar. Lee así: “...a Antioquía profetas, y hubo gran júbilo. Mientras estábamos reunidos, levantándose uno de ellos.” De ser auténtica esta lección, tendríamos aquí la primera de las “secciones nos,” en que San Lucas habla en primera persona del plural (cf. 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), y sería una prueba manifiesta de que por este tiempo estaba en Antioquía y era ya cristiano. De todos modos al menos es claro indicio de una antigua tradición en ese sentido. — 106 Cf. Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 18:6-7; 19:5. — 107 Cf. Antiq. iud. 19:6-7. — 108 Cf. Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España I* (Madrid 1929) P-46-66. — 109 Cf. Orig., Homil. 6 in Lc; San Jerónimo, De vir. ill. i; Lib. Pontificalis p.s; Brev. román., d. 22 febr. — 110 EUSEB., Hisi. eccl. 2:14:6; San Jerónimo, De vir. ill. i; OROSIO, Hist. adv. paganos 7:6; León Magno, Serm. 82:4. — 111 Cf. Josefo Flavio, Antiq. iud. 18:2. *Biblia comentada 6a 9* — 112 Quizá a alguno llame la atención lo de “comido de gusanos,” algo parecido a lo que la Escritura refiere también de Antíoco (2 Mac 9:5-9) y Eusebio dice del emperador Calerio (*Hist. eccl.* 8:16:4). Los incrédulos comentan a veces, en tono irónico, que es la muerte que los autores cristianos damos siempre a los perseguidores de la Iglesia. Desde luego, admitimos que se han formado a veces leyendas en ese sentido, sin suficiente base histórica; v.gr., respecto de Pilato, Anas, Caifás, etc.; pero ello no es motivo para negar la historicidad de aquellos otros casos que, como la del que ahora tratamos, está suficientemente documentada. Notemos cómo también Flavio Josefo, que no es autor cristiano, atribuye esa muerte a Herodes el Grande (*Ant. iud.* 17:6:5), detalle precisamente que omite el Evangelio, el cual se contenta con decir simplemente que “murió” (Mt 2:19). Por lo demás, junto a una llaga que no se preserve bien de la putrefacción, surgen muy pronto gusanos. Esto sucede también hoy, y es de creer que sucediese con bastante más frecuencia en la antigüedad. — 113 Cf. Sueton., *Claudius* 17:3-4; Dion Casio, 60:23:1-4. — 114 Josefo Flavio, Antiq. iud. 19:9:1-2. — 115 Actualmente son bastantes los autores que niegan toda validez a este razonamiento. Lo expone así B. Rigaux: “Estos dos últimos versículos.. tienen un carácter netamente redaccional. Fundar sobre ellos cualquier tentativa de precisión cronológica es contrario a toda regla crítica” (*Saint Paul et ses Lettres*, Bruges 1962, p.109). Sin embargo, ¿es segura la conclusión? ¿Es que por el hecho de que los versículos tengan “carácter redaccional,” hay que excluir necesariamente de la mente de Lucas, próximo aun a los acontecimientos, toda intención cronológica? — 116 No se nos dice en qué consistía esa “liturgia,” pero evidentemente se trata del acto del culto cristiano tal como solía practicarse en esos primeros tiempos de la Iglesia: oración, exhortaciones, cánticos y, sobre todo, la fracción del pan (cf. 2:42; 20:7-11; 1 Cor 11:20; 14:26). Es importante hacer notar cómo con la liturgia va unido el ayuno. — 117 Cf. Gong. Vatic. II, Const. *Lumen Gentium*, n.º 12. — 118 Cf. Josefo Flavio, Antiq. iud. 16:4. — 119 Es de notar la exactitud histórica de San Lucas, al hablar de “procónsul” (ἀνθύπατος) en Chipre. Precisamente era éste un punto que había sido alegado por algunos críticos para impugnar el valor histórico del relato. En efecto, decían que Chipre era provincia imperial (cf. ESTRABÓN, 14:6; 17:25), es decir, bajo la dependencia directa del emperador, como jefe supremo del ejército, y, por tanto, no estaba gobernada por un “procónsul,” como supone el autor de los Hechos, sino por un *propretor* o *legado del César*, al igual que la de Siria (cf. Lc 2:2). Pues bien, las excavaciones arqueológicas en la isla nos han dado a conocer varias inscripciones con cuatro nombres de “procónsules.” Una, encontrada en 1877, lleva precisamente el nombre de “Paulus,” que muy bien pudiera ser el Sergio Pablo del libro de los Hechos. Y es que, aunque en un principio Augusto hizo a Chipre provincia *imperial*, como nos dice Estrabón, poco después, hacia el año 22, la hizo *senatorial*, entregándola al Senado, como sabemos por Dion Cassio (54:4). Estas provincias *senatoriales* las administraba el Senado mediante *procónsules*. Parece que bajo el emperador Adriano, por razones militares, de nuevo volvió a convertirse en provincia *imperial*; pero en tiempos de San Pablo ciertamente era provincia *senatorial*. — 120 Cf. Estrabón, 12:6:4. — 121 Hay códices que en el v.18 leen “los soportó” (ἐτροποφόρησεν αὐτούς), lección que sigue también la Vulgata. Pero parece más en consonancia con el contexto la lección “les proveyó de alimento” (ἐτροφοφόρησεν) que es la que hemos preferido, y que tienen gran número de códices griegos y de antiguas versiones. De notar también, en esta primera parte del discurso, la cifra “450 años” del v.ao. En Gen 15:13 se da la cifra de 400 años para la estancia de los israelitas en Egipto, mientras que Ex 12:40-41 se da la de 430. Parece que Pablo se refiere al tiempo transcurrido desde que Gañán fue prometido a los patriarcas (cf. Gen 15:18) hasta su posesión efectiva en tiempos de Josué, incluidos los 40 años de marcha por el desierto. Sin embargo, el texto está oscuro. Hay códices que parecen referirse al tiempo transcurrido desde la conquista de Cañán hasta los Jueces, cosa que no responde a ninguna cronología conocida. La recensión — occidental refiere esa cifra a la época de los Jueces, pues lee: “Durante unos 450 años les dio jueces.” La cuestión, como en general todas estas cuestiones cronológicas de la Biblia, es muy oscura y parece que circulaban diversas corrientes, conforme ya explicamos al comentar 7:6.122 ES probable que el término “prosélitos” (v.43), contrariamente a 2:11, se tome aquí en sentido amplio, con referencia simplemente a simpatizantes con el judaísmo, conforme parece pedir la determinación que se añade de “adoradores de Dios” (cf. 10:2). — 123 La frase “creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna” (v.48) ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos autores, relacionando este texto con Rom 8:28-30, creen encontrar aquí una prueba de que hay una predestinación a la gloria futura del cielo dependiente de la sola libre voluntad de Dios, anterior a cualquier previsión de méritos. No creemos que el texto bíblico dé pie para llegar tan lejos. Evidentemente, en el contexto del pasaje, esos “ordenados a la vida

eterna” son todos los que “creyeron,” y no es necesario suponer que todos habían de *salvarse* en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Más bien se alude a los que entran en la “salud mesiánica” (cf. 2:47; 3:15), dentro ya de la “vida eterna,” pues la gracia es el principio de la gloria. Se trata, sin embargo, de una “vida” que aún puede perderse. Lo que el texto bíblico trata de acen-
 tuar es que los predicadores en su actividad y en sus éxitos dependen de la dirección y acción de Dios (cf. 1 Cor 3.6-7). — 124 Cf. Jenofonte, *Anábasis* 1:2:19. — 125 Cf. Plinio, 5:25; Cicerón, *Ad familiares* 15:4:2; Estrabón, 12:6:1. — 125 bis ES sabido que Lucas, a lo largo de todo el libro de los Hechos, reserva habitualmente el término *apóstoles* para el grupo de los Doce (cf. 1:2.26; 2:37; 4:23; 5:12; 8:1.14; 9:27; 15:2). De otra parte, Pablo reclama también para sí el título de “apóstol” (cf. 1 Cor 9, i; 15:5-11; Gal 1:1.17). Sin embargo, aquí se le da también ese título a Bernabé. Todo esto ocasiona no pequeña problemática. Parece ser que, dentro de la época neotestamentaria, el título de “apóstol,” que habría comenzado aplicándose a los Doce (cf. Lc 6:13), adquirió luego un significado mucho más amplio incluyendo a todos aquellos que tenían como misión característica la de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. 1 Cor 12, 28; 2 Cor 11:5; Ef 4:11). Pronto, sin embargo, el título volvió a quedar reservado a los Doce y a Pablo, que es la situación que parece suponer Lucas al escribir el libro de los Hechos. No es claro si también Bernabé pertenecía a este grupo, dado el especial miramiento con que Pablo habla de él (cf. 1 Cor 9:6). El hecho de que Lucas le dé ese título, lo mismo que a Pablo, podría ser un indicio (cf. Act 14:4-14). Sin embargo, es posible que en la narración de Lucas, como creen muchos autores, el término “apóstoles” no tenga sentido técnico alguno, sino simplemente el de *enviados* de la iglesia de Antioquía, pues es un pasaje que se halla en íntima conexión con Act 13:1-3, y deja traslucir una tradición más antigua. Tal sentido es corriente en las cartas paulinas (cf. 2 Cor 8:23; Fil 2:25). Sobre este título *apóstoles* en la época neotestamentaria, cf. L. TURRADO, *Carisma y ministerio en San Pablo*: Salmanticensis, 19 (1972) p.336-338. — 126 Cf. Ovidio *Metamorfosis* 8. — 126bis El texto bíblico no habla explícitamente de “imposición de manos,” sino de designación de presbíteros “extendiendo la mano” (*χειροτονήσαντες.. πρεσβυτέρους*). Sin embargo, aunque este verbo *χειροτονειν* se use a veces para significar la designación por voto a *mano alzada*, no parece que ese sentido tenga aquí aplicación. — 127 Cf. S. Giets, *L’assemblée apostolique et le decret de Jérusalem*: Rech. Scienc. Relig. (1951) p.203-220; L. Cerfaux, *Le chap. XV du Livre des Actes a la lumière de la littérature ancienne*: Rec. Cerfaux (Gembloux 1954), p.105-124; J. Dupont, *Fierre et Paul a Antioche et á Jérusalem*: Rech. Scienc. Relig. (1957) p.42-60 y 225-239. portantes testimonios apostólicos a favor de los gentiles. r,s posible que el *documento relativo a Pedro* aludiese a alguna discusión desarrollada en Jerusalén cuando la visita de las Colectas — 128 En opinión de los críticos, estos documentos procedían de las iglesias étnico-cristianas, donde sin duda eran conservados como preciado tesoro, dado que se trataba de importantes testimonios apostólicos a favor de los gentiles. Es posible que el *documento relativo a Pedro* aludiese a alguna discusión desarrollada en Jerusalén cuando la visita de las Colectas (cf. 11:30), momento en que Pedro parece que estaba todavía a la *cabeza* de aquella iglesia. Lucas, buscando donde encuadrar este episodio que probablemente aparecía sin indicación cronológica, no encontró sitio mejor que en la visita de Pablo y Bernabé a Jerusalén, de que viaje”; para ello, no tuvo inconveniente en suprimir el principio y el final del documento, así como en introducir algunas adiciones, como sería, por ejemplo, la alusión al caso de Cornelio (15:7-9). En cuanto al documento *relativo a Santiago*, parece que incluía los v.10 y 21, es decir la tesis de la no intervención: en vista de los buenos resultados de la predicación de Pablo y Bernabé, Santiago afirmaba que no había por qué turbar la paz de esas comunidades, enviando emisarios judaizantes (cf. Gal 2:12); pues, para propagar la Ley, ya había sinagogas en todas partes. El resto de esa perícopa (v.14-21) lo habría añadido Lucas, que desarrolló más el tema, introduciendo la cita bíblica (v. 15-18), la referencia al discurso de Pedro (v.14) y el anuncio de la carta que pensaba poner poco después (v.20). Por lo que respecta al *decreto apostólico*, es posible que se trate de un decreto que estaba en vigor en Antioquía, y que Lucas recogió, presentándolo como resultado del concilio de Jerusalén (cf. E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l’histoire*, Paris 1957, p. 156-163). — 129 Cf. M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*: Theol. Literaturzeit. 72 (1947) p.193-198. — 130 Por lo que respecta concretamente a que Lucas parece hablar de una *tercera* subida de Pablo a Jerusalén (cf. 9:25-26; 11:29-30; 15:2-4), creemos que es así, y que el relato de Pablo (Gal 1:18; 2:1) en nada se opone a ello. Pablo afirma, sin excluir; y si no menciona el segundo viaje (el de las colectas) es porque no hacía a su propósito. Hay autores, sin embargo, que buscan la conciliación por otro camino. Dicen que el viaje a Jerusalén aludido en Act 15:2-4 no es un viaje distinto del aludido en Act 11:29-30, sino el mismo; habría, pues perfecta coincidencia con Pablo. Lo que sucede es que Lucas, a causa de la diversidad de fuentes, presenta ese viaje como desmembrado. La explicación según el P. Benoit, sería ésta: Lucas, para todos estos capítulos habría venido sirviéndose de una tradición o *fuentes antioquena*, que incluía lo relativo a los orígenes de esa iglesia (11:19-30) Y Que continuaba con lo acaecido a Bernabé y Pablo en Antioquía y Jerusalén (15, 3-33); dentro de este esquema antioqueno habría sido luego encuadrado el episodio de la prisión de Pedro (12:1-23), que procedía de una *tradición palestinese*, y lo relativo al primer viaje misional de Pablo (c. 13-14), que procedía de una *tradición paulina*, la cual continuaría luego en 15:35ss. Pues bien, para esta labor de encuadramiento le bastan a Lucas dos breves notas redaccionales: 12:25 (para introducir los c.15-14) y 15:1-2, para volver a *enlazar* con la tradición antioquena, que había dejado en 11:29-30. Y, si esto es así, resulta que el viaje aludido en 15:1-2 (*nota redaccional para volver a enlazar*) es el mismo ya aludido en n, 29-30, que de este modo en la tradición actual de los relatos, aparece desmembrado, dando la impresión de que hubo dos viajes a Jerusalén, cuando en realidad se trata sólo de uno. Su lugar cronológico, dice Benoit, parece ser el del c.15, es decir, después del primer viaje misional de Pablo, que se narra en los c.13-14 (cf. P. Benoit, *La deuxième visite de St. Paul á Jérusalem*: Bibl. 40, 1959, p.778-792). Creemos que toda esta reconstrucción tiene mucho de subjetivo e hipotético, y no hay necesidad de tanta descomposición en el relato de Lucas, que admite, como ya dijimos, una explicación mucho más sencilla. — 131 Explícitamente nunca se dice en el texto bíblico que Pedro esté aludiendo al caso de Cornelio en los v.f-g, pero ello parece evidente. Ese “vosotros sabéis,” como algo de todos conocido, y ese “dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros,” están como señalando con el dedo el caso de Gornelio (cf. 10:47; 11:15-18). Ni hace dificultad el que diga “de mucho tiempo ha” (v.7), pues parece ser que estamos en el año 49, y lo de Gornelio es probable que tuviera lugar hacia el año 39 ó 40 (cf. 9:31-32), distancia suficiente para que pudiera decirse que había pasado ya mucho tiempo. — 132 Gf. Euseb., *Hist. eccl.*, 2:23; Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:9. — 138 Es de creer que Santiago, hablando en arameo, citara el texto hebreo. Habría sido Lucas, que escribía en griego, o la fuente que copia Lucas, quien lo sustituyó por el de la versión de los LXX. La confusión debió de proceder de que los LXX leyeron *yidresu.. adam*, en lugar de *yiresu.. edom*, añadiendo luego “al Señor” (que falta en muchos códices) para completar la idea. Desde luego, el sentido fundamental no cambia, pues con cualquiera de ambas lecciones se alude a la vuelta de la cautividad babilónica, en la que queda envuelta la idea mesiánica, haciendo constar que la casa de David, entonces en decadencia, se levantará a nueva gloria dominando (“sobre Edom”) y sobre todas las gentes paganas, sobre las que será entonces invocado el nombre del verdadero Dios. “Invocar el nombre de Yahvé sobre su pueblo” (cf. 2 Par 7:14) es frase hebrea que equivale a consagrarlo a Yahvé o hacerlo su propiedad. Es de notar que en la mente de los profetas a la liberación de la cautividad babilónica va íntimamente unida la liberación mesiánica. Y es que lo que sobre todo falta a los profetas en sus visiones es la perspectiva o conveniente separación entre los diversos cuadros que pintan. Pa-

rece que Dios les dejaba en bastante oscuridad respecto del *tiempo* en que habían de suceder las cosas; de ahí que mezclen en un mismo cuadro cosas que se aplican a la cautividad asiria o babilónica con otras que sólo se aplican a la época mesiánica. Quizá, como observa agudamente el P. Lagrange, la razón de este proceder de Dios haya de buscarse en que la esperanza mesiánica debía ser para los israelitas fuente de vida religiosa, y lo era mucho más con esa incertidumbre del tiempo, viéndola siempre como al alcance de la mano, sobre todo en los tiempos de opresión y angustia. — 139 Cf. *Sanhedrin* 6b. — 140 Cf. Cicerón, Pro M. *Coelio* 20: “Verum si quis est, qui etiam meretriciis amoribus interdicitur inuenti putet, est ille quidem valde severus. Quando enim hoc factum non est.” Cuando reprehensum? Cuando non permissum? — 141 Cf. Euseb., Hist. eccl 5:1:26. — 142 El texto del decreto que hemos comentado es el de la redacción llamada “oriental,” que es la admitida generalmente por los críticos. Existe otra redacción llamada “occidental,” representada por el códice D y por citas de los Padres latinos, los cuales ponen solamente tres abstenciones, omitiendo los “ahogados,” y añadiendo al final la llamada “regla de oro” de la caridad. El testigo más antiguo es San Ireneo: “Ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione; et quaecumque non vultis fieri vobis, alius ne faciatis” (*Adv. haer.* 3:14): Evidentemente debe ser preferido el texto “oriental,” no sólo porque tiene a su favor la gran mayoría de los códices, sino también porque sólo él responde al problema discutido y está en armonía con el contexto del discurso de Santiago. En la redacción “occidental,” suprimidos los “ahogados” y añadida la “regla de oro” de la caridad, se quita al decreto todo sabor judío y se le da un carácter moral: que se abstengan de la idolatría, del homicidio y de la fornicación, y que no hagan a otros lo que no quieran que les hagan a ellos. De hecho, así interpretan muchos Padres latinos las palabras *idolothytis, sangre, fornicación*. Pero ¿qué tenía que ver todo esto con la cuestión que se debatía? Probablemente la redacción “occidental” debe su origen a que el texto del decreto (redacción “oriental”), una vez difundido el cristianismo entre los gentiles, no sonaba bien a los oídos de muchos fieles, sobre todo en las controversias con los judaizantes. Suprimido el término “ahogados” por algún copista, a los otros tres era ya fácil darles un sentido mucho más amplio y espiritual. (Cf. Yv. Tissot, *Les prescriptions des presbytres* (Act 15:41 D). *Exé-gèse et origine du Decret dans le texte syro-occidental des Actes*: Rev. Bibl. 77, 1970, p.321-346). — 143 Hay algunos códices griegos y versiones antiguas que a continuación del v.33 añaden: “Pero Silas decidió permanecer allí.” Otros, en cambio, ponen: “Pero solamente partió Judas.” La Vulgata, en la edición sexto-clementina y códices de menor valor, une Jas dos lecciones, formando el y.34: “Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas.” La autoridad crítica en favor de la autenticidad de este versículo, que falta en los mejores códices, es muy escasa. Probablemente se trata de una adición de la redacción “occidental” para explicar la presencia de Silas junto a San Pablo en Antioquía, de que se hablará luego (v.40). Sin embargo, Silas pudo muy bien partir para Jerusalén, como parece suponer el v.33, y volver poco después a Antioquía a una llamada de Pablo. — 144 Comentando este pasaje, dice San Jerónimo: “Paulus severior, Barnabas clementior; uterque in suo sensu abundat. Et tamen dissensio habet aliquid humanae fragilitatis” (*Dial. adv. Pelag.* 2:17: ML 23:580). Y San Francisco de Sales escribe: “C’est une chose admirable, que nôtre Seigneur ait permis que plusieurs choses dignes veritablement d’être écrites, que les Apôtres ont faites, soient demeurées cachees spus un profond silence, et que cette imperfection que le grand St. Paul et St. Bernabé commisent ensemble, ait été écrite.. Or, dites moi maintenant, nous devons-nous troubler quand on voit quelques défauts parmi nous autres, puisque les Apôtres les commissent bien?” (*Oeuvres, Entretien* 14 t.6 p.244). — 145 No se dice en qué consistían esas intervenciones del Espíritu Santo (v.6) o Espíritu de Jesús (v.?) prohibiendo a los misioneros que se dirigieran al Asia proconsular y a Bitinia. Bien pudo ser una comunicación explícita a través de algún carismático, como en otras ocasiones (cf. 20:23; 21,n); o también un acontecimiento humano cualquiera (enfermedad, caminos interceptados, etc.) que impidió a los misioneros su entrada en esas regiones, y que fue interpretado por Pablo como un aviso de la Providencia. — 146 Cf. *Corpus Inscript. Latin.* III 291, supl. 6818. — 147 La vanante en 11:28, usando también primera persona de plural, es de autenticidad muy dudosa, como en su lugar explicamos. Los pasajes o “secciones nos” son: 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16. — 148 Esta vía *Egnatia*, de la que derivaban esas otras ramificaciones o vías menores, partía de Bizancio y, atravesando Tracia y Macedonia, llegaba hasta Dirraquio, en el Adriático, frente a Brindis, donde terminaba la vía Apia, enlazando así con Roma. Entre las ciudades por las que pasaba hay que contar: Filipos, Anfípolis, Apolonia y Tesalónica, ciudades visitadas por San Pablo (cf. 16:12; 17:1). — 149 Cf. Dión Casio, 51:4. También se han encontrado monedas con la inscripción “Colonia Julia Augusta Victrix Philippensium.” Eran estas “colonias” relativamente numerosas en el Imperio. Generalmente se trataba, en su origen, de veteranos del ejército, a los que de este modo se premiaba, enviándoles a fundar una nueva ciudad o a ocupar alguna ya existente, permitiéndoles formar una comunidad al estilo de Roma, libres de impuestos y con derecho a gobernarse por magistrados propios. Estos magistrados, a los que se concedía poder ir precedidos de los “lictiores,” eran llamados oficialmente “duumviri,” pero con frecuencia se les daba el nombre de “pretores.” Tenemos, a este respecto, el testimonio de Cicerón, refiriéndose a los “duumviri” de Capua: “Cum in ceteris coloniis duumviri appellantur, hi se praetores appellari volebant” (*De lege Agr.* 2:34). — 150 Cf. Tito Livio, 45:29- — 151 Cf. Juvenal, *Sat.* 3:296, refiriéndose a las sinagogas: “In qua te quaero proseucha?” — 152 Según una leyenda mitológica muy extendida por el mundo greco-romano, Pitón era el nombre de la serpiente que en un principio había pronunciado los oráculos en Delfos, y que fue muerta por Apolo, quien la sustituyó en su función de vaticinar. De ahí el nombre de Apolo Pifio, dado a este dios; y el de pitonisa, para designar a la sacerdotisa de Delfos, que pronunciaba sus oráculos en nombre de Apolo. A veces, en algunos escritores griegos, se llama “pitón” al *ventrílocuo*, desde cuyo vientre se creía que hablaba y vaticinaba el espíritu (cf. Ovidio, *Metam.* 1:434-451; Plutarco, *De def. orac.* 9). — 153 Una variante del texto “occidental” expresamente señala el terremoto como motivo del cambio de actitud de los jueces: “Llegado el día, se reunieron los pretores en el foro y, acordándose del terremoto que se había producido, tuvieron gran temor, y enviaron a los lictiores..” — 154 De la ciudadanía romana de Pablo se habla también en otros lugares (22:25-28; 23:27; 25:10-12). Respecto de Silas, no nos ha llegado ningún otro testimonio; pero el modo de hablar de Pablo en este pasaje parece indicar claramente que también él era ciudadano romano. Eso pide el plural “nosotros” (v.37), y así lo interpretan los jueces (v.38). El argumento tiene tanto más valor cuanto que atribuirse falsamente esa condición estaba castigado con la pena de muerte (cf. Suetonio, *Claud.* 25). — 155 Cf. Valerio Máximo, 4:1; Tito Livio, 10:9. He aquí cómo se expresa Cicerón: “Que un ciudadano romano sea atado, es una iniquidad; que sea golpeado, es un delito; que sea muerto, es casi un parricidio” (*In Verrem* 2:5:66). — 156 La lección “prosélitos griegos” es la que tienen la mayoría de los códices. Hay, sin embargo, algunos, y también la Vulgata, que entre las dos palabras intercalan la conjunción y, suponiendo que se trata de dos categorías distintas de convertidos: los “prosélitos,” o incorporados más o menos al judaísmo (cf. 2:11; 6:5; 10:2), y los “griegos,” es decir, los paganos no afectados aún por la propaganda judía (cf. 11:20; 16:3; 21:28). Por razones externas, de autoridad de códices, parece debe preferirse la lección que hemos puesto en el texto; sin embargo, no pocos autores prefieren la segunda lección, apoyados en razones internas, pues, además de que la expresión “prosélito griego” sería extremadamente rara, ni aparece ninguna otra vez en los Hechos, sabemos que la comunidad de Tesalónica se componía en gran parte de cristianos *salidos de la idolatría* (cf. i Tes 1:9), cosa que difícilmente podría aplicarse a “prosélitos,” que ya creían en el verdadero Dios. Desde luego, estas razones tienen su fuerza. — 157 Cf. Cicerón, *In Pisonem* 36. — 158 Algunos códices, en vez de ecos

επί... leen eos επί... con lo que parecen insinuar otra razón. Se habría hecho partir a Pablo “como al mar,” es decir, como si fuera al mar; pero, en realidad, el viaje iba a ser por tierra. Se trataba sencillamente de despistar a los enemigos. También el código D (recensión “occidental”) supone que el viaje fue por tierra, afirmando expresamente que atravesaron Tesalia: “. le llevaron hasta Atenas, pasando de largo por Tesalia, pues le “fue prohibido predicar entre ellos la palabra.” Se trataría de alguna prohibición parecida a la de 16:6-7. — 159 Cf. Cicerón, *De orat.* 1:4; Tito LIVIO, 45:27; Pausanias, 1:3-24. — 160 Cf. Tucídides, 3:38; Demóstenes, 4,10; Plutarco, *De curiositate* 8. — 161 El término griego es *σπερμιολόγος* literalmente = “recogedor de semillas.” Originalmente se empleó este nombre para designar algunos pájaros, como la corneja, que recorren los surcos del arado en busca de semillas e insectos. Más tarde se aplicó a los mendigos y vagabundos que en los mercados van recogiendo lo que encuentran por el suelo, y metafóricamente se decía también de los charlatanes, que repiten como papagayos lo que han ido recogiendo de acá y de allá. — 162 H₃y bastantes autores que entienden el término “Areópago” (v.1Q) no en sentido topográfico, la colina, sino en sentido jurídico, el tribunal. Desde luego, el texto puede interpretarse de las dos maneras; pues, aunque en un principio el término “Areópago” designó la colina, muy pronto comenzó a usarse también para designar el tribunal que en ella se reunía. Incluso cuando este tribunal no se reunía ya en la famosa colina sino en la *Στοά βασιλική* del agora, seguía llamándose el “Areópago.” Tal sucedía en la época romana (cf. CICERÓN, *Ad Attic.* 1:14:5; SENECA, *De tranq.* 5). A este tribunal que con el nombre de “Areópago” se reunía en el agora, habría sido llevado San Pablo. — Preferimos, sin embargo, la interpretación topográfica, pues nada hay en todo el relato ni en el posterior discurso de Pablo que dé la más mínima sensación de acusación ni de proceso. La expresión “¿podemos saber...?” (v.1Q), más bien parece insinuar que se trata de buscar un lugar a propósito, fuera de la concurrencia y ruidosa agora, para que se explique mejor. — 162 Varios escritores griegos, como Pausanias (1:1:4) Y Filóstrato (*Vita Apol.* 6:3), hablan de altares erigidos en Atenas a dioses desconocidos. Generalmente eran inscripciones en plural, pero existían también inscripciones dedicadas en singular a un dios que por una u otra razón no hubiera sido bien identificado, como lo prueba la conocida inscripción del Palatino de Roma: *Sei Deo Sei Deivae Sacrum*). Tratóbase con ello de tener propicios a todos los dioses, aunque fuesen desconocidos (cf. Diógenes Laercio, Epiménides 1:10). — 163 Las citas son dos: una implícita y otra explícita. La primera reproduce casi literalmente este verso de Epiménides de Creta (s.VI a. C. en su poema *Minos*: *Εν σοι γαρ ζόμενκα κινεόμερα και εἶμεν*). La segunda reproduce un verso de Arato (s.III a. C.) en el poema *Fenómenos*: *του γαρ και γένος εἰμέν*. Casi el mismo verso se encuentra también en Cleantes (s.III a. C.) en su *Himno a Zeus*: *εκ σου γαρ γένος εἰμέν*. Es quizás por eso por lo que Pablo dice en plural “algunos de vuestros poetas” (v.28). Ambos, Cleantes y Arato, pertenecen a la escuela estoica. Es evidente que Pablo, después de lo que ha dicho de Dios creador (v.24-26), al citar estas expresiones de concepción *panteísta*, las emplea desde su punto de vista monoteísta. Lo que trata de afirmar con la primera cita es que dependemos de Dios en todo, hasta el punto de que sin él no podríamos continuar viviendo, moviéndonos y ni aun existiendo. Tomás comentará más tarde que Dios “est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi” (i q.8 a.3 in c). Con la segunda cita. San Pablo sigue insistiendo en la misma idea de nuestra proximidad a Dios, de nuestra semejanza con él; de donde deduce una condena de la idolatría (v.2g), al menos en su concepción popular, que más o menos identificaba al dios con su representación material; pues si nosotros, que gozamos de inteligencia y de vida, somos linaje de Dios, está claro que la naturaleza divina, fuente de esa inteligencia y vida, no puede ser figurada por imágenes inertes. Esta “semejanza” del hombre con Dios está claramente atestiguada en el Antiguo Testamento (cf. Gen 1:26; 9:6; Sab 2:23; Eclo 17:1) y San Pablo la recordará en sus cartas (cf. 1 Cor 11:7; Ef 4:24; Col 3:10). Dicha “semejanza” será aún más perfecta en el cristiano, nacido de Dios (Jn 1:12-13) y participe de la naturaleza divina (2 Pe 1:4). — 164 Euseb., *Hist. eccl* 3:4. — 165 Cf. Estrabón, 8:2:1. — 166 Gf. flavio josefo, *De bello iud.* 3:540; suetonio, *Ñero iq; dión casio*, 63:16. — 167 Cf. Horacio, *Odas* 1:7:2: “bimaris Corinthi moenia.” También: Ovidio, *Meta-morf.* 5:407- — 168 Cf. Estrabón, 8:6:20. — 169 Horacio, *Epist.* 1:17:36: “Non cuivis homini contingit adire Corinthum.” También lo recuerda ESTRABÓN. 8:6:2: *ου τταντός ανδρός ες Κόρινθον εἰς* ὁ πλους*. — 170 De un decreto de Claudio expulsando de Roma a los judíos habla también Suetonio: “Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit” (*Claudius* 25). Es de creer que se aluda al mismo decreto de expulsión que en los Hechos. Lástima que no nos dé la fecha del decreto, cosa que sería de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida de San Pablo. Esta fecha non la da, en cambio, un historiador del siglo iv, Orosio, quien dice tomarla de Josefo: “Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe iudaeos Iosephus re-fert” (*Hist.* 7:6:15). Sin embargo, en los escritos de Josefo, tal como hoy se conservan, nada se ha encontrado a este respecto; de ahí que la noticia de Orosio, autor ya demasiado tardío, sin que sea despreciable, no ofrece absoluta garantía. Claudio comenzó a reinar el 24 de enero del año 41; luego el año “nono” abarcaría desde el 25 de enero del 49 hasta el 25 de enero del 50. — 171 Cf. Séneca, *Natur. quaest.* 4 praef.; *Epist.* 104; Estacio, *Silv.* 2:7:32; Plinio, *Hist. nat.* 31:6:62; DIÓN CASIO, 60:24. — 172 Cf. Tácito, *Ann.* 15:73; 16:17. — 173 La inscripción de Delfos, en estado bastante fragmentario, fue dada a conocer y publicada en 1905 por E. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo* (Mont-pellier 1905). Desde entonces ha sido muy estudiada, en particular por A. Deissmann, F. Prat, A. Brassac, etc. Las palabras (completadas con algunas letras que no se conservan en el original) que a nosotros principalmente interesan son las siguientes: *Τιβεριος Κλαύδιος και-σαρ.. αυτοκράτωρ το κς* πτατηρ πατρίδος.. Ιούνιος Γαλλίων ο φίλος μου και ανθύπατος της Αχαΐας..* Prescindiendo de interpretaciones de detalle, entre los autores que se han dedicado a estudiar la inscripción hay completo acuerdo en estos dos puntos: que la carta está escrita siendo *Galión procónsul de Acaya*, y que está escrita después que Claudio había sido *aclamado* “imperafor” por *veieśimosexta* vez y antes de la *vigésimoséptima*. La cifra 26 (ks¹) no puede referirse a otra cosa. Estas *aclamaciones* eran un honor que se tributaba al emperador después de una victoria. Pues bien, aunque no podemos determinar exactamente el tiempo de esa “26.^a aclamación imperial”, sí que podemos hacerlo de manera bastante aproximada, con un muy ligero margen de error. Sabemos, en efecto, por una inscripción de Roma junto a “Porta Maggiore,” que en i de agosto del 52, en que fue inaugurada la conducción a Roma del “Acqua Claudia,” Claudio estaba ya en su 27.^a aclamación imperial; por tanto, la 26 ha de ser anterior a esa fecha. De otra parte, una inscripción encontrada en Kis (Asia Menor) une la 26.^a aclamación imperial de Claudio y el año 12 de su potestad tribunicia, año que sabemos abarca desde el 25 de enero del 52 al 24 de enero del 53; por tanto, combinando ambas inscripciones, deducimos que en los primeros meses del año 52, no sabemos si ya desde el principio, Claudio estaba en su 26.^a aclamación imperial. He dicho que “no sabemos si ya desde el principio,” pues, no obstante la inscripción de Kis, cabe aún preguntar si esa 26.^a aclamación imperial de Claudio habría tenido lugar ya en el año 51,0 tendrían lugar en el mismo año 52. Parece casi seguro esto último, pues del cotejo de varias inscripciones se deduce que, al comenzar el año ii de su potestad tribunicia (25 enero del 51), Claudio estaba aún en la 22.^a aclamación imperial, y no es fácil que en el mismo año 51 se le decretaran otras cuatro aclamaciones, hasta la 26 inclusive. Sabemos, sí, que a ese mismo año pertenecen la 23 y la 24; para la 25 y la 26 no tenemos datos concretos positivos, pero podemos dar casi por cierto que, al menos esta última, si es que no también la 25, pertenecen a los primeros meses del año 52, cuando a principios de primavera se renovaban las campañas militares. Tanto más podemos dar esto por cierto, cuanto que, como sabemos por los Anales de Tácito, este año 52 fue un año de

grandes éxitos para las legiones romanas. Tendríamos, pues, que la carta de Claudio está escrita en la primera mitad del año 52, y que en esas fechas era Galión procónsul de Acaya. Mas, esto supuesto, queda aún por declarar un segundo punto: el de cuándo habría comenzado y hasta cuándo duró ese proconsulado de Galión. Sin esto, nada podemos deducir en orden a la cronología paulina. Pues bien, respecto a este segundo punto, tengamos en cuenta que el cargo de procónsul era de suyo anual y que los nuevos procónsules eran nombrados a principios de la primavera, debiendo partir hacia las respectivas provincias no más tarde del mes de abril (cf. DIÓN CASIO, 60,11 y 17). Es de creer que tal sucediese en el caso de Galión. Ciertamente que Galión, como parece insinuar el “amicus meus” de la carta de Claudio, es probable que no fuera de los procónsules de nombramiento ordinario (κληρωτοί), sino de los nombrados por decreto especial del emperador (αιρετοί), lo cual podía hacerse en cualquier tiempo y sin plazo fijo, por necesidades especiales de alguna provincia; sin embargo/ aun en este caso, podemos llegar a la misma conclusión, pues no es creíble, máxime siendo como era de salud delicada, que Galión se atreviese a salir de Roma entre los meses de octubre a marzo, tiempo del “mare clausum,” en que la navegación estaba llena de peligros y era prácticamente nula. Por tanto, hubo de ser entre marzo y octubre cuando embarcó para Acaya. De otra parte, su estancia en Acaya debió de ser muy breve, a juzgar por lo que dice su hermano Séneca: “. qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse, sed loci morbum” (*Epist.* 104). Este “protinus navem ascendit,” huyendo del clima de Acaya, da la impresión de que pasó allí como procónsul muy poco tiempo, probablemente sin esperar siquiera al plazo corriente de un año. Si, pues, en la primavera del año 52, fecha de la carta de Claudio, era procónsul de Acaya, hubo de ser también entonces, o muy poco después, cuando tuvo lugar el encuentro con Pablo. — 174 Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:15. Cf. también *Mishna, Nazir*, 3:6; 7:3. — 175 Esto quedaría aún más claro si fuese auténtica la recensión “occidental” del v.21, que tienen también algunos Padres: “. despidiéndose de ellos, dijo: Es absolutamente necesario que yo celebre la próxima fiesta en Jerusalén; luego volveré a vosotros, si Dios quiere.” — 176 De este templo hablan con frecuencia los historiadores antiguos. Había sido destruido por un incendio en el 356 a. C., pero reconstruido luego con magnificencia y suntuosidad aún mayores (cf. Pausanias, 4:31; Phil. Byz., *Spect. mundi* 7; Estrabón, 14:7:26; Plinio, *Hist. nat.* 36:21; Tito Liv., 1:45:2). La imagen de la diosa era una estatua en parte informe, cuya cabeza estaba ceñida por una torre almenada, símbolo de poder. La parte inferior estaba fajada a manera de momia egipcia, y el pecho lo tenía recubierto de numerosas mamas, símbolo de la fecundidad; de ahí el título de “multimammia” con que la designan los antiguos (cf. San Jerónimo, *Praef. in Epist. ad Ephesios*). Se decía, al igual que de algunos otros objetos sagrados del paganismo, que era una estatua no hecha por mano de hombres, sino “caída del cielo” (διοπετελί), opinión que se recoge en los Hechos (cf. 19:3-5). — 177 Esta práctica del “exorcismo” estaba muy extendida entre los judíos. El mismo Josefo, después de decir que Salomón había recibido de Dios el poder de arrojar los demonios y que había compuesto para ello fórmulas muy eficaces, añade: “Esta manera de curar está todavía muy en uso entre nosotros” (*Antiq. iud.* 8:2:5; *De bello iud.* 7:6:3). También en el Talmud se dan varias fórmulas de conjuros (cf. *Schabbath* 19:3; *Abodah Zarah* fol.12:3; *Sanhedrin* 10:1). A veces, como claramente da a entender la manera de hablar de Jesucristo, se trataba de exorcistas verdaderos, que, por espíritu de religión y confiando en Dios, practicaban exorcismos realmente eficaces (cf. Mt 12:27; Mc 9:38); pero al lado de éstos habían surgido otros muchos, que no eran sino simples *vividores* que vagaban de una parte a otra y se preciaban de conocer fórmulas eficaces para arrojar los demonios. A esta clase debían de pertenecer los hijos de Esceva, exorcistas “ambulantes,” que iban de lugar en lugar ejerciendo su profesión. En Efeso, ciudad muy dada a la magia, esperarían encontrar campo abonado para sus planes, pues exorcismos y magia son cosas muy afines. — 178 Gf. Plutarco, *Symp.* 7:5:4; Clem. Alejandrino, *Strom.* 5:8:42. — 179 Cf. *Didaché* 14:1: “Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias.” San Justino, *Apol.* 67: “Y en el día que se llama del Sol se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos.; se traen el pan, el vino y agua.” También San Ignacio de Antioquía? (*Ad Magn.* 9) habla de los cristianos no celebramos ya el sábado, sino el domingo. — 180 En tiempos posteriores sabemos que se hacía en las primeras horas de la mañana. Cf. San Cipriano, *Epist.* 63:15: “Celebramos la eucaristía como sacrificio *matinal*, a pesar de que fue instituida por la tarde, porque en ella recordamos la resurrección del Señor.” Y Plinio el Joven, en su carta a Trajano (a. 111-112), habla de una reunión que solían hacer los cristianos “stato die ante lucem” (*Epist.* 10:96). — 181 Algunos códices añaden en el v. 15: “. hasta Samos, y habiendo hecho escala en Trogi-lío, al otro día.” Hay autores que consideran esta variante como auténtica, y ciertamente es del todo verosímil. *Trogilio* está en el continente asiático, en la punta más occidental del promontorio que se extiende frente a la isla de Samos. — 182 Cf. J. Dupont, *Le discours de Milet, testament pastoral de S. Paul* (Paris 1962). — 183 Hay autores, y entre ellos algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, que, en vez de “iglesia de Dios,” prefieren la lección “iglesia del Señor,” como tienen bastantes códices. En ese caso, la divinidad de Jesucristo no quedaría tan claramente afirmada. Creemos, sin embargo, que debe preferirse la lección “iglesia de Dios,” que es la que tienen la mayoría de los códices y está más en consonancia con la manera de hablar de San Pablo, quien emplea frecuentemente dicha expresión (1 Cor 1:2; 10:32; 11:16:22; 15:9; 2 Cor 1:1; Gal 1:13; i Tes 2:14), mientras que no se emplea nunca la expresión “iglesia del Señor,” y sólo una vez la más o menos equivalente “iglesia de Cristo” (Rom 16:16). La lección “iglesia del Señor” parece una corrección de la primera, sustituyendo “Señor” a “Dios,” para evitar hablar de la “sangre de Dios,” cosa que a algún lector le debió de parecer demasiado fuerte. Modernamente algunos autores, como H. Conzelmann y K. Lake, a los que se inclina también el P. Leal, proponen otra interpretación, sobrentendiendo el sustantivo υίου, y traducen: “. la Iglesia de Dios, que El adquirió con la sangre de su propio Hijo.” El término 16105 vendría a ser equivalente del hebreo *yahid* (unigénito, predilecto), que los LXX traducen por αγαπητός y μονογενής. Pero tal elipsis no tiene apoyo positivo en los textos escritos conocidos. Sobre el término “iglesia” y su significado concreto, ya hablamos al comentar Act 5:11. — 185 La expresión “encadenado por el Espíritu” (δεδεμένος τῷ πνεύματι) no es clara. Alude, sin duda, a que va a Jerusalén como forzado por un impulso interior al que no puede resistir; pero ¿se refiere a un impulso del Espíritu Santo o a un impulso de su propio espíritu? La cosa es dudosa. En este último caso, habría que traducir: “encadenado en el espíritu.”¹⁸ 5 La recensión “occidental” añade: y Mira, que estaba un poco más al este y era la capital de Licia y el principal puerto de aquella región. En Mira atracará el barco de Pablo cuando va prisionero camino de Roma (cf. 27:5). — 186 En este sentido entiende el término Eusebio, al aplicarlo a ciertos predicadores ambulantes que continuaban la obra de los apóstoles: “Relicta patria peregre proficiscentes munus obitant *evangelistarwn*, iis qui fidet sermonem nondum audivissent Christum praedicare et sacrorum evangeliorum libros tradere ambitiose satagentes. Hi postquam in remotis qui-busdam ac barbaris regionibus fundamenta fidei iecerant, aliosque pastores constituerant et novellae plantationis curam iisdem commiserant, eo contenti ad alias gentes ac regiones, co-mitante Dei gratia ac virtute, properabant” (*Hist. eccl.* 3:37). Y más adelante, hablando de Panteno, que deja Alejandría y marcha a predicar a la India, le da el nombre de *evangelista*: “Complures erant tunc *evangelistae* sermonis Dei, qui divina quadam aemulatione succensi, apostolorum exemplo studium suum conferre ad aedi-ficationem fidei et ad incrementum verbi divini properabant. Ex quorum numero Pantaenus ad Indos usque penetrasse dicitur.” (*Hist. eccl.*). — 187 Según la recensión “occidental,” el hospedaje prestado por Mnasón no habría sido en Jerusalén, sino en una parada del trayecto: “. nos condujeron a casa de los que nos habían de hospedar;

y, llegados a cierto pueblo, estuvimos en casa de Mnasón, chipriota, antiguo discípulo; y saliendo de allí, llegamos a Jerusalén.” La Vulgata latina, con la que concuerda en sustancia la versión siríaca Peshitta, supone que Mnasón acompaña al grupo de Pablo ya desde Cesárea, aunque tenía su domicilio en Jerusalén. — 188 Cf. *Mishna, Nazir* 1:3; Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:15:1. — 189 Para podernos formar idea de esta escena, tengamos en cuenta que el templo de Jerusalén no estaba compuesto de una sola pieza, al estilo de nuestros templos cristianos. Lo constituían todo un conjunto de edificaciones y atrios, que rodeaban el relativamente pequeño edificio del santuario (vaos) o templo propiamente dicho. Empezando de fuera a dentro, se encontraba primeramente el atrio de los gentiles, flanqueado al oriente por el pórtico de Salomón (cf. 3:11; 5:12) y al sur por el pórtico real o de Herodes, quien lo había reconstruido suntuosamente. En este atrio podían entrar incluso los paganos y era lugar de cita de cuantos residían o estaban de paso en Jerusalén, judíos o gentiles; algo parecido a lo que era el foro en las ciudades romanas o el agora en las griegas. Sobre todo con ocasión de las fiestas se convertía en un verdadero mercado público, con tiendas de toda clase de artículos, particularmente de aquellos que se necesitaban para los sacrificios litúrgicos (cf. Jn 2:14-16). Una balaustrada de piedra, en la que inscripciones latinas y griegas recordaban a los gentiles la prohibición de seguir adelante bajo pena de muerte, delimitaba esa zona, de la no accesible a los paganos. A continuación, pasando esa balaustrada y subiendo unos escalones, se llegaba al atrio interior, protegido por gruesos muros y subdividido en dos partes: atrio de las mujeres y, un poco más adentro, atrio de los israelitas, al que sólo tenían acceso los hombres. Entre el atrio de los gentiles y el atrio interior había 10 puertas (cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 5:5:2), entre las que sobresalía, mirando a oriente, la llamada puerta de Nicanor, que parece ser la misma que se llamaba también Hermosa (cf. 3:2). Del atrio de los israelitas, subiendo aún más, se llegaba al atrio de los sacerdotes, donde estaba el altar de los holocaustos al aire libre. Finalmente, subiendo aún unos peldaños, se entraba en el templo propiamente dicho o santuario. En el mismo recinto donde estaban estas edificaciones, que en su conjunto constituían el templo, estaba también la torre o fortaleza Antonia, precisamente en el ángulo noroeste. Esta fortaleza, reconstruida por Herodes sobre otra anterior de tiempo de los Macabeos, era sede de la guarnición romana de servicio en Jerusalén, y tenía acceso directamente al atrio de los gentiles. Josefo, hablando de ella, da algunos datos de gran utilidad para reconstruir nuestra escena: “Por la parte donde se unía con los pórticos del templo, tenía a ambos lados escaleras, por donde bajaban los soldados de guardia., y se distribuían con sus armas a lo largo de los pórticos, durante las solemnidades, vigilando para que el pueblo no tramase revoluciones” (*De bello iud.* 5:5:8). — 190 De este episodio habla Josefo en dos ocasiones (*De bello iud.* 2:13:5; *Antiq. iud.* 20, 8:10), aunque exagerando las cifras, como de costumbre, e incluso contradiciéndose (cf. nota a 5:36). Los “sicarios” eran los más fanáticos de entre los nacionalistas judíos, llamados así porque solían llevar un puñal (*sica*) escondido bajo el manto. — 191 Cf. *Digesto* 48:18:1. — 192 Cf. Diógenes Casio, 60:17. — 193 En el caso de Jesús, al menos por lo que se refiere a la sesión preliminar, ésta tuvo lugar en el mismo palacio del sumo sacerdote (cf. Mt 26:57). Pero, de ordinario, las sesiones del sanedrín se celebraban en un local destinado a este objeto, llamado por Josefo “sala del Consejo” (ἡ βουλή, το βουλευτήριον), y por la Mishna “sala de la piedra cuadrada” (*lishka haggazith*), aunque no sabemos dónde estaba exactamente esa sala (cf. JOSEFO, *De bello iud.* 5:4:2; 6:5:3; Mish., *Middoth* 5:4; *Pea* 2:6; *Sanh.* 11:2). Generalmente, los autores suponen que estaba en el ángulo sudoeste del atrio interior del templo, pero la localización no es segura. Hay, además, otra noticia en el Talmud que, “cuarenta años antes de la destrucción del templo, el sanedrín se trasladó de la sala de la piedra Cuadrada a las mansiones” (*Sabbath* 153; *Sanh.* 41a; *Abada zara* 8b). Tampoco sabemos dónde estaban estas “mansiones” o estancias (*chanoth*). — 194 *Contra Pelag.* 3:4. — 195 Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:17:9. De este Ananías que fue sumo sacerdote del 4 al 59, habla además Josefo en otras varias ocasiones, pintándole como hombre codicioso violento (cf. *Antiq. iud.* 20:5:5; 20:8:9; 20:9:2). — 196 Causa extraña que el que, dentro mismo del judaísmo, hubiese quienes negasen un dogma tan fundamental como es el de la resurrección de los muertos, sin que por eso quedasen excluidos de la sinagoga. Mas tengase en cuenta que, respecto de la vida de ultratumba, incluso el pueblo elegido hubo de vivir por mucho tiempo en casi completa oscuridad. ¡Cuánto camino hubo que andar hasta llegar a la doctrina terminante de Jesucristo, de resurrección con nuestros propios cuerpos, unos para vida gloriosa en el cielo, y otros para vida de tormentos en el infierno! (cf. Mt 24:31; Jn 5:29). En un principio, el mismo pueblo de Israel apenas disponía de otros datos que el de la “supervivencia” de las almas en el *scheol*, donde éstas llevaban una vida lánguida y triste, sin comunicación alguna con los hombres ni con Yahvé (cf. Gen 37:35; Núm 16:30; Sal 87, 11-13; Is 38:10-20; Job 10:21-22). En algunos salmos hallamos ya algo más: el salmista expresa su firme confianza de que Yahvé le libraría del *scheol* y podrá vivir perpetuamente unido a él (cf. Sal 15:7-11; 48:16; 72:23-28). Es el primer chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección. En Sab 3:1-7 se desarrollará más la idea, y se hablará ya claramente de la vida eternamente dichosa de los justos cerca de Dios. Daniel y el autor del segundo libro de los Macabeos añadirán explícitamente el dato de la resurrección de los cuerpos (Dan 12:2; 2 Mac 7:11; 12:43-44), dato que para una mente judía apenas añadía nada nuevo a lo dicho en el libro de la Sabiduría, pues no era fácil que concibieran una vida dichosa sin que el cuerpo estuviera unido al alma. — 197 Cf. *Mishna, Nedarim* 5:6; 9:1. — 198 Algunos códices de la recensión “occidental,” a los que sigue también la Vulgata, añaden a continuación del v.24: “Porque temía que los judíos lo raptaran y lo mataran, y cayese sobre él la calumnia de que había aceptado dinero.” Si esta lección fuese auténtica, que daría todavía más claro el porqué de tan extraordinario despliegue de fuerzas militares para defensa de Pablo. Sin embargo, es una variante que falta en los mejores códices, ni hay motivo para sospechar que el tribuno temiese una tal acusación (cf. 24:6-7). — 199 cf. Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:8:5-9; *De bello iud.* 2:13:2; Tácito, *fiisi.* 5:9; *Annal* 12:54; Suetonio, *Claudius* 28. — 200 El inciso “y quisimos juzgarLc., se presentaron a tí” (v.6b-7) falta en los mejores códices, y su autenticidad es dudosa. No está, pues, claro si Tertuliano aludió o no en su discurso a la actuación de Lisias. — 201 Cf. Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:7:1-2. — 202 Esta destitución de Félix, a quien sucede Festo, es otro de los puntos base, igual que la muerte de Herodes (12:23) y el encuentro con Galión (18:12) para la cronología paulina. En efecto, es casi seguro que Festo, muerto durante el cargo (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 20:9:1), inició su mandato en el año 60, probablemente entrado ya el verano. Esto último se desprende con bastante claridad de la narración de los Hechos, pues no mucho después de su llegada a la provincia (cf. 25:1.6.13) empieza el viaje de Pablo a Roma (cf. 27:1), y cuando llegan a Greta eran ya los comienzos del invierno (cf. 27:9). En cuanto a que esto sucediese en el año 60, la cosa no es ciertamente tan fácil de probar. Hay autores que ponen la destitución de Félix en el año 55, apoyándose en un testimonio de Josefo confrontado con otro de Tácito. Dice, en efecto, Josefo (*Antiq. iud.* 20:8:9) que Félix fue llamado a Roma por Nerón debido a ciertas acusaciones de los judíos de Cesárea, y que pudo evitar el castigo gracias a la intervención de Palante, que gozaba de extraordinaria influencia en la corte; ahora bien, según Tácito (*Ann.* 13:14), Palante cayó en desgracia de Nerón pocos meses después de la elección de éste como emperador (13 oct. del 54), luego también Félix hubo de ser destituido por entonces. De esta opinión son ya, en la antigüedad, Eusebio y San Jerónimo. Sin embargo, dicha opinión es difícilmente sostenible. Aparte su imponible armonización con la data del 52 para el encuentro con Galión en Corinto, tampoco se armoniza con otros datos de Josefo y de los Hechos. En efecto, según Josefo, Félix fue nombrado procurador al fin ya del reinado de Claudio (*Antiq. iud.* 20:7:1-2; cf. Tácito, *Hist.* 5:9), hasta el punto de que todas las cosas referentes a su administración las enmarca bajo el reinado de Nerón, sucesor de

Claudio (cf. *Antiq. iud.* 20:8:5-9; *De bello iud.* 2:13:2-7); de otra parte, cuando San Pablo se encuentra con Félix, es decir, dos años antes de su destitución (cf. 24:27), éste llevaba ya “muchos años” de procurador (cf. 24:10), no siendo fácil que ese término “muchos” incluya menos siquiera de cuatro o cinco años. Si, pues, Félix fue nombrado procurador al final ya del reinado de Claudio (f 13 oct. del 54), difícilmente podemos poner su destitución antes del 60, o a lo sumo el 59. Ni puede ponerse después de esa fecha; pues en otoño del 62 vemos ya actuando de procurador en Judea a Albino, el sucesor de Festo (cf. Josefo, *De bello iud.* 6:5:3), constándonos, además, que entre la muerte de Festo y la llegada de Albino pasaron varios meses, tiempo precisamente que aprovechó el sanedrín para dar muerte a Santiago, cosa que irritó a Albino (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 20:9:1). *L.O* mas proaDie es que esa intervención ae raíame en ravor ae renx, ae que naoia Josefo, sea una de sus acostumbradas confusiones (cf. 5:36; 21:38); o que Palante, caído en desgracia hacia el 55, volviese de nuevo a granjearse el favor del emperador, como sucedió, v.gr., a Burro, otro de los personajes influyentes de entonces (cf. TÁCITO, *Ann.* 13:23; 14:7; 15:5i). — 203 Había un proverbio romano muy claro a este respecto: “Quae acta gesta sunt a procuratore Gaesaris, sic ab eo comprobantur, atque si a Gaesare ipso gesta sunt” (Ulpiano, *De offic. Procuratoris*). — 204 El César en aquel entonces era Nerón (13 oct. del 54-9 jun. del 68). Sabido es que, a partir de Octavio Augusto, los títulos de “César” y de “Augusto” (cf. v.21) se empleaban como título imperial. También, a partir de Calígula, comenzó a emplearse el título “Señor” (cf. v.26), que fue adquiriendo cada vez más un carácter sagrado, hasta que Domiciano se hizo llamar “señor y dios nuestro” (cf. Suetonio, *Domitianus* 13; Tácito, *Ann.* 2:87). El título designaba, a lo que parece, el poder universal y absoluto del emperador, a quien se atribuían prerrogativas más o menos divinas. **Fue un título que los primitivos cristianos gustaban de aplicar a Jesucristo** (cf. 11:20-21). En el *Martyrium Polycarpi* (VIII,2), de mediados del siglo π , parece tener ya claramente este carácter sagrado, de ahí que el santo obispo se niegue resueltamente a secundar los deseos de los que trataban de persuadirlo a que dijese: *César el Señor*, y así salvar la vida. — 205 Juvenal, *Sat.* 6:156-160. No sin razón se ha llamado a Berenice la “pequeña Cleopatra.” Viuda a los veintinueve años de un tío suyo, rey de Calcis, fue a vivir con su hermano Agripa, corriéndose muy pronto el rumor de la vida incestuosa de los dos hermanos (Josefo, *Antiq. iud.* 20:7:3). Para evitar críticas se casó en segundas nupcias con Polemón, rey de Cilicia; pero lo abandonó a los pocos meses, volviéndose de nuevo al palacio de Agripa. Cuando estalló la guerra judía, siguió muy de cerca a Vespasiano y a Tito, e incluso se decía que éste le había prometido tomarla por esposa (cf. Suetonio, *Tiūs* 7:1; Tácito, *Hist.* 2:81). Terminada la guerra, siguió a Tito a Roma, viviendo en el mismo palacio imperial, no sin gran escándalo del pueblo romano, por lo que Vespasiano la mandó alejar de la ciudad (Dión Casio, 66:15). Muerto Vespasiano y elegido Tito emperador, de nuevo se presentó en Roma, pero también el nuevo emperador hubo de mandarla marchar: “Berenu-cem statim ab urbe dimisit, invitus invitam” (Suetonio, *Tiūs* 7.2). — 206 Cf. Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 19:9:1-2; 20:7:1-3; 20:9-7; *De Bello Iud.* 2:16:1-4; 4:1.1-3; Tácito, *Hist.* 5:1. — 207 Cf. Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:16:4; Salustio, *Yugurta* 78; Silio Itál., *Pun.* 3.320. — 208 Se designaba así a toda la costa del Mediterráneo situada entre Grecia, Italia y África (cf. Ptolomeo, 3:15:1; Pausanias, 5:25:3; Ovidio, *Trist.* 1:11:4). — 208* M. Guarducci, *S. Paoío e gli scavi archeol. a Malta*: Arch. Class. 19 (1967) 177-83. — 209 M. Adinolfi, *S. Pao/o a Pozzuoli* (Brescia 1969). — 209* Cf. Cicerón, *Ad Attic.* 1:13:1; 2:10:12. — 210 Hay bastantes códices cuya lectura del v.16 es interesante a este respecto^ “Guando entraron en Roma, el centurión entregó los presos al prefecto del campamento τω στρατο-πρεδάρχω, permitiendo a Pablo..” Ese “prefecto del campamento” sería el “praefectus castrorum,” de que hablan los autores romanos, y que ordinariamente se entendía del prefecto de los pretorianos, cuyo campamento estaba situado cerca de la vía Nomentana, y al que se llama todavía hoy Castro Pretorio. Sin embargo, un manuscrito latino (cod. *Gigas*) traduce el στρατοπρεδάρχωζ por “princeps peregrinorum,” con lo que da a entender que se trataría del prefecto de los milites *peregrini*, campamento éste situado entre el Celio y el Palatino, y destinado sobre todo a los soldados de paso. A este campamento habría ido primeramente Pablo, quizá porque en él era donde tenían que alojarse el centurión y los soldados de escolta. La cosa es verosímil, aunque de la existencia de este campamento no tenemos noticias ciertas hasta el siglo ni, sin que haya pruebas de que ya existía en tiempos de Pablo. En todo caso, fuese o no fuese primeramente al “castra peregrinorum,” parece cierto que muy pronto hubo de presentarse en el campamento de los pretorianos. — 211 No conocemos testimonios directos de los autores romanos que hablen de plazo máximo para las detenciones preventivas. Con todo, es de creer que hubiese alguna legislación al respecto. De hecho, sabemos de un papiro (BGU Ó28r) en que se alude a una disposición de Nerón señalando el plazo en que acusado y acusadores debían comparecer en Roma, cuando se trataba de causas trasladadas de provincias: “. et accusatoribus et réis in Italia quidem novem menses dabuntur, transalpinis autem et transmarinis annus et sex menses.” El texto del papiro está incompleto, y no sabemos qué pasaba si reo o acusadores no se presentaban dentro del plazo fijado; es de creer, sobre todo por lo que se refiere a la no comparecencia de los acusadores, que esto estuviese en relación con la concesión de la libertad al acusado (cf. H. J. Cadbury, *Beginnings* t.5 33-334).

Epístolas Paulinas.

Introducción.

Cuando los corintios, desorbitando las cosas, toman a Pablo, o a Apolo, o a Gefas, por maestros y como fundadores de sectas religiosas, Pablo protesta con vehemencia y dice que esa prerrogativa es de Cristo, único “fundamento” sobre el que es lícito edificar (cf. 1 Cor 1:11-17; 3:5-11.21-23). Pero, salvada esta diferencia fundamental, es un hecho que nadie como Pablo ha logrado imprimir en el cristianismo rasgos tan marcados y característicos. Para todo pensador cristiano, el estudio de sus cartas se hace insustituible.

I. Biografía de San Pablo.

No pretendemos aquí escribir una vida de San Pablo, sino dar sólo las líneas maestras que nos sirvan de ayuda para entender mejor sus epístolas.

Actualmente, entre los que se dedican a estudiar a San Pablo, hay una marcada tendencia a mirar casi exclusivamente al Pablo *teólogo*, sin atender gran cosa a perfilar y concretar los hechos de su vida. Pero no olvidemos el estudio del *Pablo histórico*, pues toda su teología está encerrada en escritos ocasionales, que responden a situaciones muy concretas de su vida, sin cuyo conocimiento y estudio previo no será fácil medir el alcance de muchas de las frases y expresiones paulinas.

Nos valdremos para nuestro trabajo no sólo del libro de los Hechos y de algunos datos de la **tradición, sino también de esas mismas epístolas**, que, además de su gran riqueza doctrinal, tienen un extraordinario valor autobiográfico. Hoy son bastantes los críticos que rebajan mucho el valor histórico del libro de los Hechos, con lo que se hace más difícil componer una biografía de Pablo; sin embargo, como ya expusimos en la introducción al libro de los Hechos, nada hay que nos autorice a suponer que Lucas en su libro desfigura sustancialmente los acontecimientos, no obstante reconocer que su intención no es puramente histórica, sino más bien **apologético doctrinal**.

1. El fariseo perseguidor de la Iglesia.

Pablo nace en Tarso de Cilicia (Act 9:11; 21:39; 22, 3,) de familia judía allí residente, adicta al fariseísmo (Act 23:6; Rom 11:1; Flp 3:5). Es probable que sus antepasados procedieran de Císala, en Galilea, a juzgar por algunas noticias, aunque no muy seguras, de la tradición 1.

En el libro de los Hechos aparece en un principio con el nombre de Saulo ², nombre que es cambiado por el de Pablo a raíz de su primer gran viaje misional, después de la conversión del procónsul de Chipre, Sergio Pablo (Act 13:7-12). En las epístolas aparece siempre con el nombre de Pablo. Desde tiempos antiguos se ha venido discutiendo si fue en esa ocasión de la evangelización de Chipre cuando tomó el nombre de Pablo, en recuerdo de la conversión del procónsul, o tenía ya ambos nombres desde los días de su nacimiento. San Jerónimo y San Agustín se inclinaban a lo primero; Orígenes, en cambio, y con él la inmensa mayoría de los autores modernos, sostienen lo último. Esta opinión de Orígenes la juzgamos mucho más probable, como ya explicamos al comentar Act 13:9.

Otra cosa que llama la atención es que Saulo-Pablo, un judío de Tarso, poseyera desde su nacimiento la condición de “ciudadano romano.” Sin embargo, del hecho no cabe dudar (Act 22:25-28; cf. 16:37-39; 23:27; 25:10-12); lo que ya no está claro, conforme indicamos al comentar Act 22:28, es cómo los antepasados de Pablo habían adquirido ese derecho de “ciudadanía.”

Sobre la educación de Pablo, en sus grados, como hoy diríamos, de enseñanza elemental y media, no tenemos datos precisos. Es de creer, si es que en Tarso había sinagoga judía y la consiguiente escuela aneja, que fuera en esa escuela donde recibiera su primera formación cultural. Ni parece probable, contra lo que opinan muchos, que asistiera a las escuelas públicas de la ciudad, de retórica o filosofía, entonces muy florecientes; ³ se oponía a ello el acendrado fariseísmo de su familia, del que él mismo se jacta (Act 22:3; 23:6; Gal 1:14; Flp 3:5). Es interesante a este respecto la respuesta que se da en el Talmud a un judío que preguntaba si, una vez estudiada la Ley, podía estudiar la sabiduría griega. Se comienza por recordarle el mandato de Dios a Josué de que “el libro de la Ley no se apartara nunca de su boca y lo tuviera presente día y noche” (Jos 1:8), y luego se añade: “Vete y busca qué hora no sea ni de día ni de noche, y conságrala al estu-

dio de la cultura griega”⁴. La razón que suele alegarse, de que Pablo sabe escribir bien en griego, cita autores griegos (Act 17:28; 1 Cor 15:33; Tit 1:12) y conoce las costumbres e ideas griegas (Act 17:22-31; 1 Cor 9:24-27; 12:14-26; Ef 6, 14-17), no prueba gran cosa; pues, de inteligencia despierta, toda esa cultura podía adquirirla perfectamente con la observación y trato social, sin necesidad de suponer que frecuentó las escuelas paganas.

Al mismo tiempo que recibía esta su primera formación cultural, Pablo aprendió también, quizás en casa de su propio padre, un trabajo manual, el de “fabricante de tiendas” (cf. Act 18:3). Era norma rabínica que el padre debía enseñar a su hijo algún oficio, y que “quien no enseñaba a su hijo un oficio, le enseñaba a ser ladrón”⁵. Es natural, pues, que el padre de Pablo, celoso fariseo, quisiera seguir estas normas. A lo largo de su ministerio apostólico, después de convertido, Pablo hubo de ejercer con frecuencia este oficio a fin de ganarse el sustento y no ser una carga para sus fieles (cf. Act 20:34; 1 Cor 4:12; 2 Cor 11:7-12; i Tes 2:9; 2 Tes 3:8).

Por lo que respecta a la formación cultural, que podríamos llamar superior, Pablo se trasladó a Jerusalén, teniendo por maestro al célebre Rabbán Gamaliel (Act 22:3), de cuya fuerte personalidad ya hablamos al comentar Act 5:34. Esta época de la vida de Pablo debe tenerse muy en cuenta, pues probablemente su formación rabínica influyó bastante en su modo de investigar la Escritura, a veces un poco desconcertante para nosotros (cf. Rom 10:6-9; 1 Cor 9:9; 2 Cor 3:7-18; Gal 4:21-31). No sabemos cuánto tiempo pasó en Jerusalén escuchando las lecciones de Gamaliel, ni a qué edad llegó a la ciudad santa. La manera de hablar del Apóstol, al aludir a esta época de su vida, da la impresión de que fue a Jerusalén todavía muy joven, pues dice que allí *creció y se educó*., y que en ella *vivió desde la juventud* (Act 22:3; 26:4). Lo que sí parece claro es que estos años de estancia de Pablo en Jerusalén no coincidieron con los de la vida pública de Jesucristo, pues, de lo contrario, apenas es concebible que la noticia de las nuevas doctrinas no llegara hasta Pablo y que a ello no se aludiera alguna vez en sus epístolas. Esto nos obliga a establecer una de estas dos suposiciones: o la estadia de Pablo en Jerusalén para sus estudios fue anterior a los años de la vida pública de Jesucristo, habiendo abandonado luego la ciudad y volviendo de nuevo a ella años más tarde, puesto que allí se halla cuando la lapidación de Esteban (Act 7:58-60); o no fue a cursar sus estudios a Jerusalén sino después de haber muerto ya Jesucristo.

La primera hipótesis es la tradicional y, también hoy, la más corriente entre los autores; sin embargo, todo bien pensado, más bien nos inclinamos a la segunda, que es también la de A. Wikenhauser, J. Cambier y otros. El texto de los Hechos da la impresión de que efectivamente la vida de Pablo transcurrió ya de modo estable en Jerusalén a partir de la época de sus estudios (cf. Act 22, 3-5; 26:4-5), ni hay el más leve indicio de lo contrario. Tampoco creemos sea insuperable la dificultad cronológica. Pudo ir a Jerusalén hacia los dieciséis-dieciocho años, inmediatamente después de morir Jesucristo, y cuando la muerte de Esteban (Act 7:58), apenas terminados sus estudios, tener entre los veintidós y veinticinco años. Ahí, en Jerusalén, parece que tenía una hermana casada (cf. Act 23:16).

Pero sea de todo eso lo que fuere, lo que sí sabemos cierto es que, estando en Jerusalén, **su fervor y entusiasmo por la Ley era apasionado**, interviniendo cuando la muerte de Esteban (Act 7, 58-60) y aventajando a sus compatriotas en el celo persecutorio **contra la naciente comunidad cristiana** (Act 8:3; 9:1-2; 22:4-5; 26, 9-12; Gal 1:13-14). Algunos autores han supuesto incluso que Pablo llegó a formar parte del sanedrín; cosa, sin embargo, que no juzgamos probable, como ya explicamos al comentar Act 7:58.

2. Conversión y primeras actividades del convertido.

La conversión de Pablo es narrada tres veces en los Hechos (9:1-19; 22:4-16; 26:10-18), y una en Gal 1:13-17. No necesitamos recordar aquí las circunstancias de este acontecimiento, de tanta trascendencia en la historia del cristianismo, pues son de todos conocidas y ya tratamos de ello al comentar los pasajes bíblicos respectivos. Notemos únicamente, en descargo del perseguidor convertido en apóstol, que Pablo procedía de buena fe en su celo persecutorio contra los cristianos, a los que consideraban apóstatas de la auténtica Ley divina y, por consiguiente, culpables. Lo dice él mismo de varias maneras (Act 26:9; Flp 3:6; 1 Tim 1:13; cf. Act 3:17). No era, pues, su pecado un pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mt 12:31).

Una vez convertido, de temperamento fogoso como era, no pudo permanecer inactivo. Durante “algunos días,” en las reuniones sinagogaes de los judíos de Damasco, comenzó a predicar la nueva fe, con gran asombro de sus antiguos correligionarios (Act 9:19-21). Sin embargo, este primer ensayo de apostolado fue muy breve, y enseguida “se retiró a la Arabia” (Gal 1:17), sin duda, para rehacer su espíritu sobre la base de los nuevos principios que la fe en Jesucristo había traído a su alma; una especie de “ejercicios espirituales,” algo parecido a lo de San Ignacio en Manresa y San Francisco en el monte Alvernia. No sabemos cuánto tiempo duró la estancia en Arabia; es posible que un año entero, o quizás más. Sólo sabemos que, después de este retiro en Arabia, volvió a Damasco (Gal 1:17), donde prosiguió su predicación de la nueva fe (Act 9:22-25), y que entre las tres etapas: primera predicación en Damasco retiro en Arabia, segunda predicación en Damasco, forman un total de tres años (Gal 1:18).

De Damasco, perseguido por los judíos, que trataban de quitarle la vida (Act 9:23-25; 2 Cor 11:32-33), subió a Jerusalén (Gal 1:18). En la ciudad santa se encontró con gran desconfianza hacia él por parte de los fieles, que no creían en su conversión, siendo Bernabé quien logró aclarar las cosas e introducirle hasta los apóstoles (Act 9:26-27). Muy pronto **comenzó a predicar con valentía la nueva fe a los judíos**, siendo también aquí perseguido por éstos, y habiendo de retirarse a Tarso, su patria, en espera de la hora de Dios (Act 9:28-30).

La actividad de Pablo en Tarso nos es totalmente desconocida. Es posible, conforme opinan muchos, que se dedicara a la predicación, no solamente en Tarso, sino también en sus alrededores e incluso en la zona de Antioquía (cf. Gal 1:21; Act 15:41); pero no parece haber duda de que su actividad principal debió de ser por entonces todavía interna. Y así, en esta etapa de espera, pasó Pablo en Tarso varios años, probablemente no menos de cuatro, hasta que un día Bernabé, su antiguo introductor ante los apóstoles, que le conocía bien, fue a buscarlo para que le ayudara en la evangelización de Antioquía (Act 11:25-26). Juntos trabajaron allí “por espacio de un año,” y juntos suben luego a Jerusalén para llevar a los fieles de aquella iglesia una colecta de los fieles antioquenos (Act 11, 29-30).

3. Los tres grandes viajes misionales.

Llegaba la hora señalada por Dios. A Pablo se le había dicho, en la fecha misma de su conversión, que había sido **elegido para llevar la luz del Evangelio** sobre todo a los gentiles (Act 9:15; 26:17-18); pero hasta este momento la cosa apenas pasaba de una promesa. Es ahora, a la vuelta del viaje a Jerusalén (Act 12:25), cuando la promesa se va a convertir en realidad. El punto de partida es una orden del Espíritu Santo a la iglesia de Antioquía reunida **en un acto litúrgico**, mandando que separasen a Bernabé y a Saulo “para la obra a que los había destinado,” es decir, como aparece claro del contexto, para la evangelización de los gentiles (Act 13:1-3). Vemos que, al igual que en otras ocasiones de importancia excepcional para el desarrollo de la

Iglesia (cf. Act 2:1-4; 8:29; 10:19), también aquí es el **Espíritu Santo quien señala el momento oportuno.**

Con esto comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo, cuya descripción encontramos bastante detallada en Act 13:4-14:28, con el siguiente recorrido: *Antioquía-Chipre (Sala-mina-Pafos)-Perge-Antioquía de Pisidia-Iconio-Listra-Derbe = Lis-tra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Per ge-Atalia-Antioquía*. Pablo iba acompañado de Bernabé y, hasta Perge, también de Juan Marcos. No nos detenemos a referir los incidentes de este viaje, pues ya lo hicimos en su lugar respectivo al comentar el libro de los Hechos. Diremos únicamente que el recorrido, incluyendo ida y regreso, abarca más de 1000 kilómetros y que, a juzgar por lo que puede, deducirse del texto bíblico, los misioneros emplearon no menos de cuatro años.

El resultado fue consolador; y cuando los misioneros, de vuelta en Antioquía, reunieron a la comunidad cristiana para “contar cuánto habían hecho Dios con ellos y cómo habían abierto a los gentiles la puerta de la fe” (Act 14:27), produjeron en aquella comunidad gran alegría. Pero no todos, entre los seguidores de la nueva fe, participaban del mismo entusiasmo: un fuerte movimiento judaizante, que partía de Jerusalén, pretendía exigir a los cristianos procedentes del gentilismo la aceptación de la circuncisión y la observancia de la Ley mosaica (Act 15:1; cf. 11:1-2). Pablo y Bernabé se resistían, y la cuestión, evidentemente gravísima, hubo de ser llevada a los apóstoles. En Jerusalén se discutió ampliamente el asunto, con especial intervención de Santiago, dando la razón a Pablo y a Bernabé, aunque imponiendo ciertas limitaciones en la práctica sugeridas por Santiago (Act 15:2-31; Gal 2:1-10). Es lo que suele denominarse “el concilio de Jerusalén.” No se calmaron, sin embargo, los de la corriente judaizante con este decreto de los apóstoles, sino que seguirán oponiéndose a la libertad predicada por Pablo; y, ya que no puedan exigir a los gentiles que se convierten la observancia de la Ley mosaica, pretenderán que, al menos a los convertidos judíos, se les exija que sigan observándola estrictamente (cf. Act 21:20-26). Ello motivará un serio incidente entre Pedro y Pablo, conocido con el nombre de incidente de Antioquía (cf. Gal 2:11-15), que comentamos en su lugar correspondiente.

Poco después de este incidente de Antioquía, Pablo emprende su segundo gran viaje misionero, descrito en Act 15:40-18:22. Esta vez va acompañado de Silas, y, desde Listra, también de Timoteo, habiéndose separado de Bernabé por ciertas diferencias respecto de Juan Marcos (Act 15:36-40). El recorrido es mucho más largo que el del primer viaje: *Antioquía-Derbe-Listra (Iconio-Antioquía de Pisidia)-Frigia y Galacia-Tróade-Filipos-Tesalónica-Berea-Atenas-Corinto = Efeso-Cesárea-Jerusalén-Antioquía*. Los resultados, no obstante las inmensas dificultades y a veces fracasos, como en Atenas, fueron, en general, espléndidos, surgiendo las florecientes cristiandades de Filipos, Tesalónica, Corinto, etc., a las que más tarde Pablo dirigirá algunas de sus cartas. A juzgar por los datos que nos suministra el texto bíblico, podemos calcular que este viaje debió de durar alrededor de los tres años.

De vuelta en Antioquía permanece allí sólo muy poco tiempo, emprendiendo enseguida su tercer gran viaje misionero. Este viaje está descrito en Act 18:23-21:16, y, a grandes líneas, tiene un recorrido que casi coincide con el del viaje anterior, sin tocar apenas ciudades nuevas; aunque con la diferencia de que en el viaje anterior Pablo prolonga su estancia sobre todo en Corinto (Act 18:11), mientras que ahora será Efeso el centro de sus actividades, deteniéndose en ella por espacio de tres años (Act 19:8.10.22; 20:31). Las principales etapas de este viaje son: *Antioquía-Galacia y Frigia-Efeso-Macedonia-Corinto — Macedonia- Tróade-Mileto-Pátara-Tiro-Cesárea-Jerusalén*. Parece que, en total, Pablo debió de emplear en este su tercer viaje misionero unos cinco años.

4. El prisionero de Cristo.

Poco después de su llegada a Jerusalén, Pablo es hecho prisionero por los judíos, que le acusan de ir enseñando por todas partes doctrinas contra la Ley y contra el templo y de haberse atrevido incluso a introducir en éste a un incircunciso (Act 21:28). El alboroto del pueblo fue tal que, de no haber llegado el tribuno romano con sus tropas, allí mismo, en los atrios del templo, le hubieran linchado. Pablo quiso defenderse, pero su discurso, aludiendo al mandato del Señor de que predicase a los gentiles, todavía excitó más los ánimos (Act 22:21-23).

El tribuno romano, no logrando aclarar el porqué de tanto odio contra aquel detenido, manda reunir el sanedrín, llevando allí a Pablo; mas tampoco logró aclarar nada (Act 23:10). Al fin, decide enviarlo a Cesárea, sede del procurador romano, a la sazón un tal Antonio Félix. En Cesárea se celebra juicio delante del procurador, pero éste da largas al asunto, y Pablo hubo de permanecer preso en Cesárea dos años, que fue el tiempo que todavía duró Félix en el cargo (Act 24:22-27). El nuevo procurador, Porcio Festo, manda celebrar nuevo juicio; pero, por miramiento hacia los judíos, con los que no quería enemistarse, tampoco se decide a soltar a Pablo. Entonces éste, cansado de tantas dilaciones, hace uso de su derecho de ciudadano romano y apela al César (Act 25:11).

A partir del momento de la apelación al César quedaban en suspenso todas las jurisdicciones subalternas y no había más tribunal competente que el del emperador. El juez debía interrumpir el proceso, sin poder ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión se reducía a dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo. Durante los días que precedieron al viaje tuvo lugar la visita del rey Agripa a Festo y, más por entretener a su huésped que por otra cosa (cf. Act 25:22), Festo ordena tener un solemne acto público en que Pablo exponga su causa. Al final, Agripa, resume así su opinión ante Festo: “Podría ponérsele en libertad si no hubiera apelado al César” (Act 26:32). Mas, como antes dijimos, después de la apelación, eso ya no era factible. No quedaba más que el viaje a Roma; viaje que efectivamente se realizó, y que está descrito en los Hechos con todo detalle (Act 27:1-28:15).

En Roma Pablo siguió detenido otros dos años, esperando la solución de su causa (Act 28:30). Fue, sin embargo, una detención bastante ligera, permitiéndole vivir en casa particular y recibir libremente visitas, aunque siempre bajo la vigilancia de un soldado.

5. Últimos años.

El libro de los Hechos termina su narración con la prisión romana de Pablo, sin que nos diga nada de los años posteriores. Sin embargo, conforme explicamos al comentar Act 28:30, claramente da a entender que Pablo fue puesto en libertad. ¿Qué sucedió, pues, en esos años posteriores a la prisión romana? Para responder hemos de valemos de otras fuentes. Serán éstas, además de la tradición, los datos suministrados por las epístolas pastorales.

En primer lugar, recordemos que Pablo había expresado claramente su deseo de visitar España (Rom 15:24-28), siendo obvio suponer que, una vez conseguida la libertad, pusiera en práctica ese deseo. De hecho, así lo afirman testimonios antiguos. El primer testimonio claro que poseemos es el del *Fragmento Muratoriano*, de mediados del siglo II, que dice: “Lucas refiere al óptimo Teófilo lo que ha sucedido en su presencia, como lo declara evidentemente y *el viaje de Pablo desde Roma a España*.” Ya antes, a fines del siglo I, escribe San Clemente Romano en su famosa carta a la iglesia de Corinto: “Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. Por la envidia y la rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia..., hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente; después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de *haber llegado*

hasta el límite del Occidente, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia.” Esa expresión “hasta el límite del Occidente” (ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως), en boca de quien escribe desde Roma, no parece pueda tener otro sentido que España. También hablan de este viaje de Pablo a España los *Hechos de Pablo*, dos apócrifos del siglo n. Posteriormente, a partir del siglo IV, los testimonios son innumerables ⁶. Nada concreto sabemos, sin embargo, acerca de este viaje ni de sus resultados ⁷.

De España es probable que Pablo regresara a Roma, pues no es fácil que desde España embarcara directamente para Oriente, donde le suponen actuando las epístolas pastorales. Parece ser, aunque también sería posible organizar el recorrido de otra manera, que Pablo desembarcó en Efeso, donde dejó a Timoteo, partiendo él para Macedonia (1 Tim 1:3); de allí pasó a Creta, donde dejó a Tito (Tit 1:5). Estuvo también en Tróade, Mileto y Corinto (2 Tim 4:13.20), y parece que pasó un invierno en Nicópolis del Epiro (Tit 3:12).

Imprevistamente Pablo aparece de nuevo preso en Roma, desde donde envía su segunda carta a Timoteo, último de sus escritos (2 Tim 1:15-18; 2:9; 4:16-18). Cómo y dónde le cogieron prisionero, no es posible determinarlo con los datos que poseemos. Hay quienes suponen que fue hecho prisionero en Oriente, y de allí conducido a Roma; otros, en cambio, apoyados en un testimonio de San Dionisio de Corinto⁸, creen que volvió a Roma de propia iniciativa y que, estando en Roma, fue hecho prisionero. Una antigua tradición recogida por Eusebio, y que también hace suya San Jerónimo, pone su martirio en el “año 14 de Nerón,” es decir, año 67 de nuestra era ⁹.

6. Cronología de la vida de Pablo.

Los tres datos fundamentales en orden a establecer la cronología de la vida de San Pablo son: muerte de Herodes Agripa (Act 12:23), encuentro de Pablo con el procónsul Galión (Act 18:12), sustitución del procurador Félix por el procurador Festo (Act 24:27). También puede tener interés la mención de Aretas en 2 Cor 11:32, al referirse San Pablo a su huida de Damasco y primera subida a Jerusalén después de convertido.

Conforme explicamos en los lugares respectivos, al comentar dichos textos, hay sólidas razones para creer que la muerte de Herodes Agripa tuvo lugar en la primavera-verano del año 44; el encuentro de Pablo con Galión en la primavera-verano del año 52; la sustitución de Félix por Festo en el verano del año 60, y el comienzo del dominio de Aretas en Damasco no antes del año 37, fecha de la muerte de Tiberio.

Esto supuesto, teniendo también en cuenta Gal 1:18 y 2:1, podemos dar como sólidamente fundada la siguiente ordenación cronológica:

36 de la era cristiana. 39 Conversión.
Huida de Damasco y subida a Jerusalén.
Estancia en Tarso. 39-43
Predicación en Antioquía con Bernabé y subida a Jerusalén. 44
Primer viaje misional... 45-49
Concilio de Jerusalén... 49
Segundo viaje misional... 50-53
Tercer viaje misional... 53-58
Cautividad en Cesárea... 58-60
Cautividad romana... 61-63

Viaje a España. 63-64?
De nuevo en Oriente... 64-66?
Martirio en Roma. 67

Para la etapa de la vida de Pablo anterior a su conversión apenas disponemos de datos. Suelen alegarse Act 7:58, donde a Pablo, que asiste a la lapidación de Esteban, se le llama “joven” (νεανίας), y Flm 9, carta escrita hacia el año 62, donde Pablo se dice “viejo” (πρεσβύτερος). Sin embargo, los términos son demasiado vagos para que podamos deducir nada concreto en orden al año de nacimiento del Apóstol.

Si, como juzgamos más probable, Pablo, todavía muy joven (Act 22:3; 26:4), no fue a cursar sus estudios a Jerusalén hasta después de la muerte de Jesucristo (a. 30), hemos de suponer que el nacimiento del Apóstol debió de tener lugar entre los años 10-15 de la era cristiana. Cuando la muerte de Esteban, hacia el año 36, Pablo tendría entre veintidós y veinticinco años.

II. Las cartas.

Son catorce las cartas que tradicionalmente se han venido atribuyendo a San Pablo; del problema de su autenticidad trataremos después. Pero es evidente que, aparte esas cartas, Pablo escribió otras, hoy perdidas. Así se deduce de algunas afirmaciones suyas (cf. 1 Cor 5:9; 2 Cor 2:4; Fil 3:1; Gal 4:16). Sin embargo, ciertamente son apócrifas las cartas entre Pablo y Séneca, conocidas ya de San Jerónimo¹⁰. Sobre si las cartas auténticas de Pablo, hoy perdidas, estarían o no inspiradas, no es fácil dar una respuesta taxativa. Los que consideran el “apostolado” como criterio válido de inspiración, habrán de responder afirmativamente. Pero, aun en el caso de ser inspiradas, ciertamente no habían sido entregadas a la Iglesia para su custodia, es decir, no eran *canónicas*; y, por consiguiente, ninguna dificultad teológica en que hayan desaparecido, una vez conseguido el fin para que fueron inspiradas.

1. Pablo, escritor.

La actividad apostólica de Pablo, igual que la de Jesucristo, se ejerció sobre todo de viva voz; pero Pablo, como acabamos de indicar, hizo también uso, no pocas veces, de la escritura para comunicarse con sus fieles, dejando a la posteridad algunas valiosísimas cartas, que hacen podamos hablar de él como escritor.

Son estas cartas escritos ocasionales, que responden a situaciones concretas de una comunidad determinada (Tsalónica, Corinto, Filipos..) o de una persona (Filemón, Timoteo, Tito); pero, por razón de los temas tratados, encierran casi siempre, aparte la cosa de saludos, valor universal; de ahí que el mismo Pablo mande a veces que se lean también en otras iglesias (cf. Col 4:16), señal evidente de que, no obstante el encabezamiento de la carta, pensaba, además, en un sector de lectores mucho más amplio. Así lo entendió desde un principio el pueblo cristiano, recogiendo las cuidadosamente y formando esa riquísima colección que constituye el epistolario paulino, agregado a los Evangelios y a los demás escritos canónicos.

La disposición o plan general de estas cartas es bastante uniforme: Después de un *encabezamiento* de saludo, seguido de una introducción más o menos larga en forma de acción de gracias, sigue una *exposición doctrinal* del tema que se quiere tratar, luego una *exhortación* a la práctica de la doctrina y vida cristianas, para acabar con *saludos* a particulares y la bendición final. Naturalmente, no en todas las cartas están señaladas estas cuatro partes con la misma clari-

dad; depende mucho del tema que se trate. Es evidente que, sobre todo por lo que se refiere a las dos partes centrales (exposición doctrinal y exhortación moral), que son las que constituyen el cuerpo de la carta, ha de haber diferencia entre la carta a Filemón, por ejemplo, o incluso a los Filipenses, y la carta a los Romanos o a los Galatas. Pero, en líneas generales, se cumple ese esquema de las cuatro partes. Sólo en la carta a los Hebreos falta el encabezamiento o saludo.

Todas las cartas, incluso la escrita a los fieles de Roma, fueron redactadas por San Pablo en griego; no en el griego clásico de Demóstenes o Platón, que también muchos contemporáneos de Pablo procuraban imitar (*aticistas*), sino en el griego popular o *koiné*, el que hablaba la gran masa del pueblo, de que tantas muestras nos han quedado en los papiros descubiertos. Pablo sabe expresarse bien en esta lengua (cf. Act 21:37), como lo prueban el amplio vocabulario empleado y algunos pasajes realmente sublimes, incluso bajo el aspecto literario, de sus cartas (cf. Rom 8:35-39; 1 Cor 13:1-13; 2 Cor 11:21-29; Flp 2:6-11; 2 Tim 4:6-8). De fuerte personalidad, no tiene reparo en formar a veces palabras nuevas (τεοδίδακτοτ, ἀνακαίνωσις, ἀφιεορία, συζωοποιεῖν..) o en revestir de nueva significación a las antiguas (ἀγιοτ, απολύτρωσις, δικαιοῦν ..), adaptando la lengua griega a las nuevas ideas cristianas y formando así el primer bloque de expresiones técnicas al servicio de la teología.

Pablo, sin embargo, no es un escritor elocuente, si bajo ese término entendemos al literato de frases perfiladas y períodos bien contruidos. Su estilo es, en general, descuidado, como ya de antiguo notaron **los Santos Padres**¹¹. El mismo Pablo dice de sí mismo que es “rudo de palabra” (2 Cor 11:6). Y es que su atención va simplemente a la idea, sin preocuparse gran cosa de los preceptos de la retórica y a veces ni de las reglas de la gramática (cf. 1 Cor 2:1-5). Si mientras dicta o escribe, una idea le sugiere otra y otra, no tiene inconveniente en ir insertando frases complementarias, aunque resulte un período gramaticalmente incorrecto y a veces incompleto (cf. Rom 1:1-7; 51>12-14; Gal 2:3-9). Por la misma razón, con la vista puesta únicamente en la idea a la que quiere llegar enseguida, a veces salta frases y expresiones, que quedan implícitas, y el lector tiene que suplir (cf. Rom 11:18). Esto hace, aparte de otras causas, como la profundidad de doctrina y nuestro imperfecto conocimiento de las condiciones en que se desenvolvía la vida de entonces, que las cartas de San Pablo no siempre sean de fácil inteligencia. Sin embargo, esas que pudiéramos llamar deficiencias de Pablo como escritor, constituyen, en cierto sentido, también su grandeza, pues, aun sin pretenderlo, consigue a veces en sus modos de expresión metas difícilmente superables. Hermosamente lo decía ya San Agustín: “Así como no afirmamos que el Apóstol haya seguido los preceptos de la elocuencia, así tampoco negamos que la elocuencia haya ido en pos de su sabiduría.”¹²

Algunos han querido ver en determinados razonamientos de Pablo, con su forma más o menos dialogada (cf. Rom 2:1-25; 3:1-20; 1 Cor 6:12-15), vestigios de educación *estoica*, donde era corriente sustituir la simple exposición de conceptos por la *diatriba*, introduciendo personajes ficticios que interrogaban y daban a la exposición un interés y viveza especiales. Sin embargo, parece que esos razonamientos de Pablo, más o menos semejantes a la “diatriba” de los estoicos, pueden explicarse simplemente por su **educación rabínica y por la espontaneidad** con que surgen en su propia mente, atenta **a dar interés a la exposición**¹³.

De ordinario San Pablo no escribía personalmente sus cartas, sino que las dictaba a algún asistente, añadiendo luego de su puño y letra un saludo al final (cf. 1 Cor 16:21; Gal 6:11; Col 4:18; 2 Tes 3:17). Para la carta a los Romanos sabemos incluso el nombre del escribiente (Rom 16:22). La breve carta a Filemón, dado su carácter íntimo y personal, es probable que la escribiera íntegramente de su propia mano el Apóstol (cf. Flm 19.21).

2. Las cartas paulinas en el conjunto de la epistolografía antigua,

Son varios miles las cartas de la antigüedad greco-romana que han llegado hasta nosotros. Sólo de Cicerón se conservan más de 700. Algunas de estas cartas antiguas, como las encontradas en papiros recientemente descubiertos, las poseemos en su mismo texto original ¹⁴. Todas estas cartas, dentro de la variedad que el tema y las circunstancias llevan necesariamente consigo, siguen un módulo al que, en líneas generales, siempre se ajustan, y que San Pablo, como vamos a ver, modifica ligeramente **bajo el influjo de la idea cristiana**.

En efecto, tienen estas cartas antiguas, igual que nuestras cartas actuales, tres partes distintas bien marcadas: encabezamiento o saludo, cuerpo de la carta y conclusión o despedida. Veamos cuál es el módulo y cuáles las variantes que encontramos en San Pablo.

Por lo que se refiere al encabezamiento de la carta (*praescriptum*), existía una fórmula más o menos estereotipada: Fulano (remitente) a Zutano (destinatario), salud ¹⁵. Esta fórmula la encontramos también en la carta del apóstol Santiago (1:1), así como en el decreto apostólico (Act 15:23) y en la carta de Lisias al procurador Félix (Act 23:26). En San Pablo, sin embargo, no se encuentra nunca, sino sólo bastante modificada. Y así, vemos que comienza por nombrar junto a sí, en la mayoría de sus cartas, cosa que es muy rara en las cartas profanas, a uno o varios de sus colaboradores (cf. 1 y 2 Cor, 1 y 2 Tes, Gal, Flp, Col, Flm); además, no tiene reparo en ampliar grandemente la extensión de la fórmula basándose en títulos personales y explicaciones complementarias (cf. Rom 1:1-7; Gal 1:1-5). Añádase que nunca emplea el usual *χαίρειν* como fórmula de saludo, sino que, sustituyendo el infinitivo *χαίρειν* por el sustantivo *χάρις*, completa la expresión con el *shalon* = paz) del saludo semítico, surgiendo así la fórmula “gracia y paz” (*χάρις και ειρήνη*), que, a lo que parece, es de creación de San Pablo. A esta fórmula da el Apóstol un profundo sentido cristiano, deseando con ese “gracia y paz,” no el bienestar material, como en el saludo griego o semita, sino un bienestar de orden más elevado, con referencia al *agradado o benevolencia divina*, traducido en gracia santificante con su cortejo de dones y virtudes, y a la *paz que trae consigo la reconciliación con Dios* operada por Jesucristo. Las riquezas y consue- los humanos no tienen importancia para el cristiano (cf. 1 Cor 7:31; 1 Tes 3:3). No importa que los destinatarios de la carta poseyeran ya esa “gracia y paz”; siempre era laudable pedir la perseverancia en ellas, y aun el aumento, siempre posible.

También parece que es creación suya la idea de comenzar la carta con una acción de gracias a Dios, a continuación del saludo: la costumbre judía de comenzar el discurso por una acción de gracias la pasó a su correspondencia.

En cuanto a la conclusión o despedida, última parte de las cartas, también procede San Pablo con bastante libertad respecto del módulo antiguo. La fórmula usual en las cartas antiguas, después de las noticias personales y saludos, era: “vale” o “salve” (en griego: *ερωωσo* o *ευτυχει*). Es la fórmula que encontramos en el decreto apostólico (Act 15:29) y en la carta de Lisias a Félix (Act 23:30). Esta despedida final tenía gran importancia en las cartas antiguas, pues no existía entonces la costumbre de firmar de propia mano, y era ese saludo final, escrito de puño y letra del remitente, el que daba a la carta garantía de autenticidad. En muchas cartas, de las que poseemos el texto original en los papiros, se nota perfectamente que el saludo final está escrito por distinta mano, señal evidente de que la carta había sido dictada. Pues bien, San Pablo también se vale de esta norma para autenticar sus cartas (cf. 2 Tes 3:17), pero nunca emplea la fórmula usual “vale,” sino que la cambia en una bendición final, más o menos extensa, pidiendo para sus lectores la “gracia de Jesucristo” (cf. Rom 16:24-27; 1 Cor 16:21-24; Flp 4:23; 1 Tes 5:28).

Por lo que respecta al cuerpo de la carta, es más difícil señalar semejanzas y diferencias,

pues no puede haber un módulo preciso, dependiendo mucho de los temas que se traten. Muchos autores, siguiendo a Deissmann, dividen las cartas antiguas en dos grandes grupos: *cartas privadas*, sin observaciones literarias, dirigidas a personas o grupos de personas con una ocasión determinada, y *cartas literarias* (epístolas), destinadas al público en general, auténticos tratados en forma epistolar sobre determinadas materias. De este último tipo son, v.gr., las *Cartas morales*, de Séneca, y la famosa carta de Horacio *A los Pisones* sobre el arte poético; del primer tipo son la inmensa mayoría de las cartas que se han conservado en los papiros. Pues bien, ¿a cuál de los dos tipos pertenecen las cartas de Pablo? Es evidente que, propuesta así la cuestión, tenemos que responder que a ninguno. Las cartas de Pablo, como ya indicamos más arriba, tienen de lo uno y de lo otro: están dirigidas a personas o grupos de personas determinadas, con noticias y saludos que sólo interesan a esas personas; pero, de otra parte, tratan temas de valor universal, y Pablo mismo, al redactarlas, piensa en un círculo de lectores más amplio que el indicado en el encabezamiento. Son, pues, de forma mixta. Mas no creemos que esto sea una característica exclusiva de las cartas de Pablo; más o menos, estas formas mixtas se encuentran también en otros autores.

Añadamos una última observación. De ordinario, las cartas antiguas solían escribirse sobre papiro, especie de junco muy abundante en Egipto, que se cortaba de arriba abajo en tiras finísimas, entrelazándolas luego y formando algo así como nuestras hojas de papel. Para cartas breves bastaba con una sola hoja; cuando se trataba de cartas largas, se iban pegando al primer folio otros y otros, hasta obtener espacio suficiente, enrollándolos luego sobre sí mismos y formando el *volumen*. El trabajo de la escritura era pesado y lento, dado lo imperfecto del instrumental con que se contaba; de ahí que fuese necesario largo tiempo de aprendizaje y que se considerase más bien como trabajo de esclavos, sin que fuera bochornoso para una persona culta no saber o apenas saber escribir. Nos consta, como ya indicamos más arriba, que Pablo usó también de amanuense para escribir sus cartas. Lo que ya no está claro es si ese amanuense fue siempre simple amanuense, que se reducía a copiar al dictado, o a veces se le permitió extender más lejos su actividad, corriendo de su cuenta la redacción del texto. Sabemos, en efecto, que esto último no era infrecuente en la antigüedad, confiando al escriba la elaboración y fijación del texto de las cartas, después de haberle señalado los puntos que tenía que tocar. Ni por eso dejaba de ser auténtica la carta, máxime cuando con la fórmula final de saludo (“vale”), escrita de propia mano del remitente, éste la reconocía expresamente por suya. ¿Habrán también algo de esto en las cartas de Pablo? Así lo creen muchos, no ya sólo respecto de la carta a los Hebreos, que ciertamente parece de algún modo vinculada a Pablo, aunque no haya sido escrita por él, sino también respecto de otras cartas, como las Pastorales y quizás los Efesios.

3. El orden cronológico de las cartas.

Desde fines del siglo ni se fue haciendo general la costumbre de disponer las cartas paulinas por el orden con que de ordinario se leen hoy en nuestras Biblias, que es el orden con que están en la Vulgata latina, y el mismo que siguió el concilio Tridentino al hacer la enumeración de los libros de la Sagrada Escritura. Este orden es: Romanos-1 y 2 Corintios-Gálatas-Efesios-Filipenses-Colosenses-1 y 2 Tesalonicenses-1 y 2 Timoteo-Tito-Filemón-Hebreos. Anteriormente al siglo IV no siempre encontramos el mismo orden; y así el *Fragmento Muratoriano*, v.gr., pone en primer lugar las cartas a los Corintios y, a continuación, Efesios, mientras que el papiro Chester Beatty comienza con la carta a los Romanos y sigue con Hebreos.

Desde luego, este orden en que las cartas de San Pablo se suelen poner en nuestras Biblias, en uso ya durante tantos siglos, no es el cronológico. Parece que se debe sobre todo a la intención de colocar primero las cartas dirigidas a comunidades que las dirigidas a individuos; y

dentro de cada uno de los dos grupos, primero las de mayor extensión e importancia doctrinal. Si se hace excepción con la carta a los Hebreos, colocada en último lugar, ello parece ser debido a las dudas que sobre su autenticidad existieron durante los siglos II y III, motivo por el que en muchos lugares, sólo más tarde, cuando para las otras había ya un orden fijo, fue añadida al canon.

El orden cronológico en que deben ser colocadas las cartas de San Pablo no siempre es fácil de determinar. Hay algunas, como la carta a los Galatas, de cuya fecha de composición se discute seriamente. El orden que juzgamos más probable, conforme trataremos de ir probando en los lugares respectivos, es el siguiente:

a) *Primera y segunda a los Tesalonicenses*, escritas con pocos meses de intervalo durante el segundo viaje misional, probablemente poco después de la llegada del Apóstol a Corinto, hacia el año 51. El tema candente de estas cartas es el escatologismo.

b) *Primera y segunda a los Corintios, Gálatas y Romanos*, escritas durante el tercer viaje misional, entre los años 56-58. La primera a los Corintios está escrita desde Efeso; algunos meses más tarde, desde Macedonia, la segunda a los Corintios; luego, desde Corinto, están escritas las de los Gálatas y Romanos. Son éstas las cuatro cartas más extensas de San Pablo, denominadas vulgarmente epístolas mayores, que encabezan la colección en el orden de enumeración tradicional. Las dos a los Corintios son en gran parte apologeticas y disciplinarias; las otras dos exponen el dogma de la justificación. En unas y otras se deja traslucir constantemente el tema que durante esa época traía preocupado a San Pablo, la lucha contra las doctrinas judaizantes.

c) *Colosenses, Efesios, Filemón y Filipenses*, escritas desde Roma durante la primera cautividad romana de Pablo, hacia el año 62. Son llamadas epístolas de la cautividad, El tema central de estas cartas es la persona de Cristo y su obra; en ninguna otra parte, como en estas cartas, desarrolla San Pablo tan ampliamente su maravillosa cristología.

A este grupo podemos agregar la carta a los Hebreos, cristológica y sacerdotal, escrita probablemente desde Roma, hacia el año 63-64, libre ya Pablo de la prisión, y quizá después de haber realizado incluso su viaje a España.

d) *Primera a Timoteo, Tito y segunda a Timoteo*, escritas entre los años 65-67. Las dos primeras están escritas en Oriente, quizá desde Macedonia, cuando San Pablo, después de su primera prisión romana, volvió a pasar por aquellas regiones; la tercera está escrita desde Roma, poco antes de su muerte, cuando el Apóstol se hallaba de nuevo preso en esta ciudad. Las tres cartas son muy parecidas entre sí por su fondo y por su forma, y contienen principalmente avisos acerca del ejercicio del ministerio pastoral; de ahí el nombre de epístolas pastorales, con que son vulgarmente conocidas.

No hay duda que, para una mejor inteligencia de las cartas, es útil atender a la fecha de su composición y a las ideas que por aquella época más preocupaban al Apóstol. No que admitamos en Pablo verdadera evolución doctrinal en el sentido que lo hacen a veces algunos críticos¹⁶; pero sí admitimos cierto cambio en el centro de gravedad de su pensamiento, no siempre fijo con la misma fuerza en las mismas verdades a lo largo de las distintas etapas de su vida. Por eso, **ya San Juan Crisóstomo, gran conocedor de San Pablo, recomendaba el orden cronológico para la lectura de las cartas del Apóstol**¹⁷, y por eso también muchos comentaristas siguen este orden en sus comentarios.

Con todo, nosotros seguiremos el orden tradicional, para evitar dificultades de manejo del comentario a nuestros lectores. Bastará con que al leer cada una de las cartas no olviden de situarla en su marco cronológico, conforme a lo dicho anteriormente.

4. Riqueza doctrinal.

Es éste un punto bastante difícil de desarrollar. No por falta de cosas que decir, tratándose de escritos tan densos de doctrina, sino porque lo que sobre todo se pretende no es hacer un recuento de verdades doctrinales afirmadas por Pablo, sino *sistematizar* esas verdades en un todo orgánico, tal como es de creer estarían sistematizadas en la mente del Apóstol. La tarea no es fácil.

Ante todo, recordemos que las cartas de San Pablo son escritos ocasionales, y que sería fuera de lugar buscar en ellos al teólogo sistemático, que desde un principio procede con un plan preconcebido de ideas concatenadas. San Pablo escribe, no para darnos un tratado completo sobre la doctrina cristiana, **sino con miras a situaciones y casos determinados, a los que intenta dar solución**; ni es necesario que hayamos de encontrar en sus escritos todas y cada una de las verdades **del dogma cristiano**. Con todo, fue tal la variedad de temas que se vio obligado a tocar, y tal la abundancia de pensamientos y afectos que fluyen de su pluma, que bien puede afirmarse que toda la sustancia de la doctrina y moral cristianas queda reflejada en sus cartas. Su espíritu, lleno de Cristo y de la verdad cristiana, derramaba ésta a torrentes, aun sin proponérselo, en las más insignificantes ocasiones. El misterio de la Trinidad, la encarnación del Hijo de Dios, la redención de los hombres, la acción eficaz de la gracia, la eficacia de los sacramentos, el sacrificio eucarístico, la unidad de la Iglesia, la importancia de la fe, de la esperanza y de la caridad..., son verdades a las que innumerables veces alude expresamente en sus cartas, donde se encuentra, pudiéramos decir, la primera expresión teológica importante del mensaje cristiano.

Esto es claro, ni hay nadie que lo discuta. También es claro que en la mente de San Pablo todas esas verdades no eran un montón informe de cosas, **sino que formaban un todo orgánico**, que debe tener su idea madre fundamental o principio generador. Pero ¿cuál es esa idea madre? Es ahí precisamente donde está la discusión, organizando unos de una manera y otros de otra ese todo “orgánico” que suponemos en la mente de San Pablo. Algunos, como el P. Prat, examinan la doctrina en sí misma para descubrir su estructura interna y objetiva, presentando el siguiente esquema: *Prehistoria de la redención* (la humanidad antes de Cristo y plan misericordioso de Dios en orden a la bendición de los hombres), *la persona del Redentor* (antes y después de la encarnación), *la obra de la redención* (misión redentora de Cristo y efectos inmediatos de la redención), *los canales de la redención* (fe, sacramentos, iglesia), los frutos de la redención (vida cristiana, novísimos)¹⁸. Parecido al del P. Prat es el esquema que presenta el P. Bover en su también *Teología de San Pablo*¹⁹. He aquí el orden de capítulos: Antecedentes de la redención (p.163-268), la persona del Redentor (v.269-319), la obra de la redención (p.321-431), derivaciones mariológicas (p.433-524), ecclesiología (p.525-651), misteriológia (v.652-730), justificación y gracia (p.731-839), virtudes teologales (p.841-866), escatología (p.862-923). Ni son muy diferentes los que presentan M. Meinertz, F. Amiot y E. Whiteley en sus tratados respectivos²⁰.

A todas estas divisiones con que es presentada la teología paulina se ha achacado el que parece suponerse una sistematización doctrinal que, más que al pensamiento de Pablo, responde a estructuras **de una dogmática ya evolucionada**. De ahí que muchos prefieran hoy seguir otros derroteros, tratando de escapar de esa sistematización y fijándose más bien en el aspecto que pudiéramos decir genético y psicológico. Es la línea que sigue el P. Bonsirven, presentando la doctrina de Pablo como un conjunto de intuiciones vitales, pendientes orgánicamente de una intuición central, que es la de **“Cristo mediador.”** Reduce su obra a siete capítulos, que serían otras tantas intuiciones vitales de Pablo: Encuentro con Cristo glorioso viviente en sus fieles; la persona de Cristo, Hijo de Dios encarnado, que revela al Padre y al Espíritu; preparación a la obra me-

diadora de Cristo (creación y predestinación en él, Adán y el pecado, la Promesa y la Ley, Israel y las naciones); la obra de Cristo en sí misma (redención “objetiva” por su muerte y resurrección); la obra de Cristo en el cristiano, que por la fe y el bautismo recibe la justicia; la obra de Cristo en la colectividad de los salvados (la Iglesia, cuerpo de Cristo; vida litúrgica y sacramental, carismas, jerarquías); consumación final (resurrección, juicio, nueva creación)²¹. No muy distinto es el camino que propone J. Cambier, afirmando que toda la teología de Pablo parte de un hecho fundamental: la revelación de Jesucristo, Hijo de Dios (cf. Gal; 1 Cor 15:3). Es esta revelación la que le ha hecho ver en Dios al Padre de nuestro Señor Jesucristo, que no ha perdonado a su Hijo y lo ha entregado para darnos la vida (cf. Rom 5:8-10; Gal 4:4-5), vida que viven en el Espíritu del Padre y del Hijo, todos los fieles reunidos en la Iglesia de Dios (cf. Rom 8:1; Cor 6:11-19; Ef 2:11-22), en espera de la fase final de la historia de la salud (cf. Rom 8:18-23; 2 Cor 4:7-5:10; Col 3:1-4). Según esto, podríamos organizar la teología de Pablo a base de cinco temas o capítulos: Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo; Jesucristo Señor, don del Padre y salud de los creyentes; el Espíritu del Padre y del Hijo; la Iglesia de Dios; la escatología²². Por su parte, L. Cerfaux trata de salir del problema organizando el pensamiento doctrinal del Apóstol en torno a tres grandes temas (Cristo, la Iglesia, el Cristiano), cuidando al mismo tiempo de hacer notar su desarrollo o progreso dentro de la mente misma de Pablo²³.

Desde luego, tratar de concretar cuál era la concepción doctrinal orgánica latente en la mente de Pablo no es tarea fácil. Una cosa juzgamos cierta, y es que cuanto más se leen las cartas de San Pablo, más se **afirma el convencimiento de que** al centro de toda su doctrina o de sus intuiciones vitales **está Jesucristo** muerto y resucitado, es decir, Jesucristo en su condición de Redentor de los hombres. En este su concentrar y como encarnar en Cristo toda la revelación divina es donde podemos ver el sello inconfundible del genio de Pablo y lo que distingue su “evangelio” del resto de los escritos del Nuevo Testamento. **Su teología es una teología esencialmente cristológica** o, mejor aún, soteriológica.

Sin embargo, no debemos olvidar que Pablo ve siempre a Dios Padre en el fondo de toda consideración sobre la obra de la salud. Ello quiere decir que su pensamiento teológico, en última instancia, es teocéntrico, pues aunque no quiere conocer sino a Cristo crucificado (1 Cor 2:2; Fil 3:8), convertido para nosotros en “sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Cor 1:30), todo eso lo contempla partiendo de Dios, cuya alabanza y glorificación pone siempre en primer término (cf. 1:30; 15:28; Rom 11:36; Fil 1:11; Ef 1:6). Estos dos aspectos, el cristocéntrico y el teocéntrico no están yuxtapuestos, sino que, como recientemente ha hecho resaltar W. Thüsing, están estricta y orgánicamente unidos: por el Espíritu de Cristo comunicado a los creyentes, éstos reproducen en ellos la imagen del **Hijo de Dios**, y participan por ello de su condición de Imagen y de Hijo, **en total dependencia de Dios y en total entrega a El**²⁴.

5. Fuentes de la doctrina de Pablo.

Si se nos pregunta por las fuentes de la doctrina de Pablo, la respuesta, así en general, no es difícil. Aparte lo recibido de la catequesis apostólica común (cf. 1 Cor 15:3-7), hay que poner las revelaciones sobrenaturales hechas directamente a él (cf. Act 26:16-18; Gal 1:12). Sobre esta doble base, ahondando, además, en lo ya revelado en el Antiguo Testamento, Pablo cimienta sus enseñanzas, valiéndose de sus dotes naturales de ingenio, de su formación rabínica y de los conocimientos que su continuo contacto con el mundo helenístico le proporcionaba.

La dificultad viene luego, al tratar de precisar la mayor o menor amplitud de cada uno de estos elementos en el pensamiento y doctrina de Pablo. Hasta no hace muchos años era casi un axioma entre los críticos afirmar que Pablo estaba fuertemente influenciado por el helenismo. La

figura de Cristo presentada por Pablo, más que estar en línea de continuidad con el Jesús histórico, sería en gran parte creación suya bajo el influjo de diversas corrientes de la época²⁵. Todavía hoy, por Bultmann y otros, se sigue insistiendo en esos influjos helenísticos, particularmente el del mito gnóstico del *Urmensch* u nombre primordial, que habría servido de base a Pablo para su figura de Cristo²⁶.

Sin embargo, en la actualidad prevalece más bien la tendencia de hacer a Pablo tributario del judaísmo. A ello ha contribuido no poco el descubrimiento de los escritos de Qumrán, con cuyas expresiones teológicas ofrecen cierto parentesco bastantes pasajes paulinos²⁷. Se ha visto que los términos mismos de *yvcoats*, *δόξα*, *μύστηριον*, *τέλειος*..., tan en uso en el mundo helenístico y empleados también por San Pablo, tienen en éste de ordinario un matiz de significado que es de influjo semítico. En resumen, todo da la impresión de que Pablo sigue siendo un pensador “judío,” aunque hecho cristiano. Si, en ocasiones, ciertos idiotismos y formas de pensar nos descubren al griego, en el fondo aparece siempre el judío, que piensa con la ayuda del Antiguo Testamento y no ajeno a los métodos rabínicos²⁸.

Dentro de lo recibido de la catequesis apostólica, un campo en el que hoy se trabaja intensamente, tratando de hallar lo *prepaulino*, es el relativo a las llamadas profesiones o fórmulas de fe, que el Apóstol utiliza frecuentemente en sus cartas (cf. Rom 1:3-5; Fil 2, 6-11; Ef 5:14; 1 Tim 3:16). Se da por supuesto que eran fórmulas ya en uso en las comunidades cristianas, y Pablo, celoso en guardar las “tradiciones” (cf. 2 Tes 2:15; 1 Cor 11:2; 15:1-3; 1 Tim 6:20), se habría valido de ellas, aunque con libertad para adaptarlas y matizarlas a su manera. En distinguir esos matices estrictamente paulinos se esfuerzan hoy mucho los exegetas²⁹.

En principio, todos estos influjos en Pablo son posibles, y en mayor o menor medida es seguro que han tenido lugar. Lo único que necesitamos es proceder en cada caso con prudencia y no ir más allá de lo que dan los textos. Ciertamente es fácil hablar de “prepaulinismo,” **ideas y formas literarias que Pablo habría recogido de la tradición y del medio ambiente**, pero no es tan fácil llegar a conclusiones ciertas, pues la apreciación del peso de las razones para afirmar ese “prepaulinismo” está muy sujeta a los presupuestos, conscientes o no, del crítico³⁰.

6. Autenticidad.

Lo que escribimos hablando de la autenticidad del libro de los Hechos hay casi que volver a repetirlo respecto de las cartas de San Pablo. Puede decirse que las dudas sobre su autenticidad, si prescindimos de la carta a los Hebreos, no comienzan, igual que para el libro de los Hechos, hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Las dudas comienzan por las cartas pastorales, apoyándose en lo diferentes que resultan del resto del epistolario paulino, lo mismo en el estilo que en las materias tratadas. Así, con ligeras variantes, J. E. G. Schmidt (1804), F. Schleiermacher (1807), J. G. Eichorn (1814) y W. de Wette (1826). Poco después F. Gh. Baur (1835), siguiendo en la misma línea, concreta más y dice que los herejes aludidos en las pastorales llevan ya todos los rasgos del gnosticismo avanzado del siglo n, especialmente de la secta de Marción, y, por consiguiente, que dichas cartas no pueden ser anteriores a la segunda mitad del siglo n. Ni paró aquí la cosa. Años más tarde, en 1845, el mismo F. Ch. Baur extiende la negación al resto de las cartas paulinas, a excepción de Calatas — Romanos — 1 y 2 Corintios, fundándose en que únicamente en esas cuatro cartas aparecía el Pablo polémico contra la corriente judío-cristiana, representada por Santiago. A Baur siguieron muchos otros críticos, adictos a la que muy pronto comenzó a llamarse escuela de Tubinga, y de la que el mismo Baur se consideraba como fundador. Y aún se siguió más adelante. A algunos pareció ilógico ese detenerse a medio camino de los de Tubinga, y rechazaron también

las cuatro cartas admitidas por aquéllos, apoyándose en que también en éstas había cosas que favorecían a los judíos y, además, su estilo no era diferente del de las otras. Todo el epistolario paulino, según ellos, habría sido formado en el siglo n basándose en fragmentos de escritos cuyos verdaderos autores era imposible discernir. Así B. Bauer (1859), en Alemania, y los de la llamada escuela holandesa (A. Pierson, S. A. Naber, A. Loman, W. C. van Manen, D. Volter, L. G. Rylands, etc.) a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

Claro es que contra esta crítica tan demoledora, a todas luces carente de base objetiva, se levantaron pronto muchas voces, incluso en el campo acatólico. El examen sereno de los documentos demostraba, claramente que esa supuesta rivalidad entre petrinismo y paulinismo, considerada como piedra de toque para admitir o rechazar documentos, tenía muchísimo de fantasía. Por eso, la mayoría de los críticos, a partir ya de fines del pasado siglo, consideró extremada la posición de los de la escuela de Tubinga, y mucho más la de los de la escuela holandesa, sosteniendo que no había motivo alguno para poner en duda la autenticidad de Romanos, Galatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón.

En cuanto a las otras siete cartas que la tradición considera como paulinas, no ha habido ni hay uniformidad de pareceres entre los críticos del campo acatólico. Puede decirse que, a excepción de muy pocos de tendencia conservadora (B. Weis, Th. Zahn, W. Michaelis, J. Jeremías, etc.), unánimemente es negada la autenticidad de las pastorales y de Hebreos. Por lo que respecta a las pastorales, se insiste particularmente en tres razones: 1) fuertes diferencias de lenguaje y estilo con el resto de las cartas paulinas; 2) los errores combatidos (1 Tim 6:20; 2 Tim 2:16) pertenecen a tiempos posteriores a San Pablo; 3) la organización eclesiástica que reflejan, con obispos, presbíteros y diáconos, es ya de época avanzada y no de tiempos de San Pablo. Así H. J. Holtzmann (1880), M. Dibelius (1931), H. Von Campenhausen (1951), que las suponen escritas en la primera mitad del siglo n. Otros críticos, aunque niegan que tal como se conservan actualmente sean de San Pablo, admiten que hay en ellas fragmentos de cartas paulinas (A. von Harnack, H. von Soden, P. Feine, P. N. Harrison, R. Falconer, etc.). Por lo que respecta a la carta a los Hebreos, no insistimos en señalar las razones de por qué se niega la autenticidad, pues esta carta presenta problemas especiales, y trataremos de ella por separado en su lugar correspondiente.

Además de pastorales y Hebreos, es negada también por muchos la autenticidad de Efesios (H. J. Holtzmann, A. von Soden, J. Moffatt, M. Dibelius, E. J. Goodspeed, W. L. Knox, M. Goguel, C. L. Mitton, R. Bultmann, H. Conzelmann, etc.). Algunos de estos autores admiten en ella, sin embargo, amplia base de fondo paulino, en el sentido de que el redactor habría aprovechado materiales de cartas auténticas paulinas, particularmente de Colosenses, dándonos un breve resumen de las doctrinas más características de Pablo. Contra la autenticidad se alegan sobre todo estas razones: 1) diferencia de estilo y vocabulario con las otras nueve cartas paulinas, empleándose un estilo mucho más prolijo y nada menos que 83 vocablos nuevos; 2) doctrina referente a la Iglesia, como una y universal, mucho más desarrollada que en las otras cartas (cf. 2:11-22; 3:5-12; 5:23-32); 3) tal semejanza con Colosenses, en fondo y forma, que claramente se ve que Efesios no es sino un comentario o ampliación de aquélla, hecho posteriormente.

Quedan otras dos cartas, Colosenses y 2 Tesalonicenses, cuya autenticidad es también puesta en duda por algunos críticos, aunque en bastante ya menor número. Respecto de Colosenses, se insiste sobre todo en ciertas particularidades lingüísticas, con 34 *hapaxlegomena* neotestamentarios (P. Wendland, E. Schwartz, R. Bultmann, E. Kásemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann, etc.); y, por lo que se refiere a la segunda a los Tesalonicenses, insisten unos en que hay contradicción con la primera en lo que se dice sobre la *parusía* (Ch. Masson, H. Braun, etc.),

mientras que otros se fijan en la sorprendente afinidad de las dos cartas, incluso en las palabras, lo que supone que la segunda es obra de uno que trató de imitar a Pablo, pues el Apóstol nunca se repite de esa manera (W. Wrede, P. Wendland, Jülicher-Fascher, R. Knopf, etc.).

Tal es, en visión de conjunto, el sentir del mundo acatólico respecto del epistolario paulino³¹. Como fácilmente puede observarse, las únicas razones a que se atiende son de carácter interno, basadas en el examen de los escritos en cuestión. Pues bien, no negamos que los criterios internos sean también muy de considerar, pero tratándose de averiguar un hecho histórico, como es el de saber quién sea el autor de un determinado escrito, ante todo y sobre todo debemos atender a los criterios externos. Un solo testimonio contemporáneo de algún autor fidedigno tiene más fuerza que centenares de hipótesis construidas a base de sutiles comparaciones, en las que, queramos o no, hay mucho de subjetivismo. Necesitamos, pues, ante todo examinar los testimonios externos³². De hecho es así como ha procedido la Iglesia en sus decisiones sobre quiénes sean los autores de los Evangelios, Hechos y Epístolas³³.

Naturalmente, no es posible dar aquí una lista, ni siquiera resumida, de los testimonios externos que, en cadena ininterrumpida de casi veinte siglos, en documentos conciliares y en escritos privados, han venido señalando a San Pablo como autor de las catorce cartas en cuestión. Tampoco es necesario, pues a partir del siglo IV hay tal abundancia de testimonios y tal unanimidad en ellos, que resultaría inútil cualquier enumeración. Nos bastará fijarnos en los primeros anillos de la cadena.

Puede servirnos de punto de partida, para comenzar nuestro camino hacia atrás, el testimonio de Eusebio de Cesárea (f 339), el gran historiador de la antigüedad cristiana, que trató de recoger en sus escritos todo el fruto de los siglos pasados: *Las cartas clara y manifiestamente de San Pablo son catorce, aunque justo es añadir que algunos rechazan la carta a los Hebreos, diciendo que la Iglesia romana niega que sea de San Pablo*³⁴. Nada diremos de esta última observación de Eusebio, pues, como ya indicamos más arriba, la carta a los Hebreos, aunque ciertamente es inspirada y canónica, presenta problemas especiales respecto a autenticidad paulina, por lo que parece mejor tratar de ella separadamente.

Dice Eusebio, “clara y manifiestamente de San Pablo.” En efecto, también de época anterior a Eusebio tenemos claros y explícitos testimonios. Citemos a Orígenes (f 253-54), quien a lo largo de su extensísima producción literaria cita repetidas veces como del Apóstol las catorce cartas paulinas, incluso la brevísima dirigida a Filemón, y de alguna de ellas, como la de los Romanos, escribió amplios comentarios. Anteriormente a Orígenes, al frente de la misma iglesia de Alejandría, tenemos a Clemente Alejandrino (f c. 214), quien incidentalmente, con una u otra ocasión, alude varias veces en sus obras a las cartas todas de Pablo, a excepción de la de Filemón, sin duda porque, dada su brevedad y escaso contenido doctrinal, no hubo ocasión de citarla³⁵. Pasando a otra iglesia, la de Cartago, encontramos a Tertuliano (f c. 220), quien cita también como de San Pablo las catorce cartas, a excepción de Hebreos, que él atribuye a Bernabé³⁶. Otro testimonio de extraordinario valor es el de San Ireneo (f c. 202), oriundo de Asia Menor, donde fue discípulo de San Policarpo, que, a su vez, lo había sido del apóstol San Juan 37, viviendo luego en Occidente y llegando a ser obispo de Lyon; con una u otra ocasión, cita también todas las cartas de Pablo, a excepción de Hebreos y de Filemón³⁸.

Añadamos aún otro testimonio, el del llamado *Fragmento Muratoriano* (c.170), documento el más antiguo que poseemos sobre la fe de la Iglesia primitiva acerca del canon del Nuevo Testamento. Referente a San Pablo dice: “En cuanto a las epístolas de Pablo. (no) necesitamos discutir sobre cada una de ellas, ya que el mismo bienaventurado Apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor Juan, sólo escribió nominalmente a siete iglesias, por este orden: la

primera, a los Corintios; la segunda, a los Efesios; la tercera, a los Filipenses; la cuarta, a los Colosenses; la quinta, a los Galatas; la sexta, a los Tesalonicenses; la séptima, a los Romanos. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección, sin embargo, se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el mundo; pues también Juan en el Apocalipsis, aunque escribe a siete iglesias, habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una carta a Filemón, una a Tito y dos a Timoteo, que, aunque hijas de un afecto y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.”³⁹ Como se ve, falta la carta a los Hebreos.

Anteriormente al *Fragmento Muratoriano* encontramos las alusiones y citas que de las cartas paulinas hacen **los Padres apostólicos**, quienes, aunque no las atribuyen explícitamente a Pablo, sí que lo hacen implícitamente, pues esas cartas, de las que se citan determinados textos, aparecían en todos los códices y manuscritos bajo el nombre de Pablo³⁹. Si no nombran a Pablo es porque era entonces norma, al citar la Sagrada Escritura, dar sencillamente las palabras del texto inspirado, sin mencionar para nada al autor humano. Así hacen también con los Evangelios. Con ello resaltaba **más la autoridad divina que atribuían a estos libros**. El que fueran escritos por Mateo, Marcos o Pablo importaba poco. Fue sólo más tarde, al surgir los evangelios apócrifos, cuando hubo necesidad de insistir también en el autor humano, para distinguir mejor los escritos auténticos de los considerados apócrifos.

A vista de estos testimonios externos, muy graves han de ser las razones que obliguen a poner en duda afirmación tan sólidamente fundada. ¿Se dan esas razones? Evidentemente, no. Las peculiaridades de algunas cartas señaladas por los críticos, en lo que tienen de objetivo, pueden explicarse perfectamente sin renunciar a la tesis de su origen paulino. A veces, como en el caso de la segunda carta a los Tesalonicenses sobre la *parusia*, se trata simplemente de nuevos puntos de vista, no de contradicción con la primera; lo mismo se diga de la doctrina sobre la Iglesia en la carta a los Efesios, o ¿es que Pablo no va a poder añadir nunca nada nuevo a lo ya dicho una vez? Si, de otra parte, encontramos sorprendentes afinidades entre la primera y la segunda a los Tesalonicenses, y lo mismo entre Colosenses y Efesios, ¿qué tiene ello de extraño, siendo así que se trata de cartas escritas por las mismas fechas y cuyos destinatarios corrían más o menos los mismos peligros?

En cuanto a las razones alegadas contra la autenticidad de las pastorales, negamos que los errores combatidos en ellas sean las doctrinas gnósticas del siglo II; se trata más bien de doctrinas difundidas por elementos judaizantes en orden a conseguir una ciencia superior (abstención de ciertos alimentos, prohibición del matrimonio, mitos y genealogías), doctrinas que ya encontramos también combatidas en la carta a los Colosenses (Col 2:4.8.16.23), y que no hay inconveniente en considerar como primeros gérmenes de esa doctrina gnóstica que luego alcanzará su pleno desarrollo en el siglo II. Estas tendencias gnósticas aparecen muy pronto en el judaísmo, como han demostrado los documentos de Qumrán. Por tanto, hoy apenas si tiene ya sentido alegar el carácter gnóstico de los herejes combatidos en las Pastorales como argumento contra su autenticidad paulina⁴⁰. También negamos que la organización eclesiástica que reflejan las pastorales exija una fecha de composición posterior a San Pablo; al contrario, más bien es indicio de autenticidad, pues reflejan la situación histórica del siglo I, y los términos “presbítero” y “obispo” siguen aún siendo más o menos sinónimos e intercambiables, igual que en las anteriores cartas del Apóstol y en los Hechos, sin esa diferencia tan marcada con que aparecen ya a principios del siglo II **en las cartas de San Ignacio de Antioquía** (cf. Act 11:30).

Queda, finalmente, la cuestión de lengua y estilo, con más o menos número de *hapaxlegomena* en las pastorales, en Efesios y también en Colosenses. A esto respondemos que los tér-

minos y expresiones nuevas no arguyen necesariamente diversidad de autor; los años transcurridos, los temas tratados, la condición de los destinatarios, etc., pueden hacer que un autor emplee términos no usados anteriormente y hasta introduzca ciertas diferencias de estilo. En último término, si las diferencias de estilo son realmente sustanciales, queda siempre la posible explicación, conforme indicamos más arriba al hablar de la epistolografía antigua, de atribuirlo a la parte que en la redacción de la carta pudiera tener el asistente o secretario .

1 San Jerónimo dice expresamente que nació en *Císcala*, de donde habría emigrado a Tarso con los suyos, cuando los romanos conquistaron el pueblo. He aquí sus palabras: “Paulus apostolus.. de tribu Beniamín et oppido Judaeae Giscalis fuit, quae a Romanis capta, cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit” (*De vir. ill. ζ*: PL 23, 645-646). — Sin embargo, en otro lugar, da la misma noticia, pero de modo mucho más impreciso, anteponiendo un se dice: “Talem fabulam accepimus: aiunt parentes apostoli Pauli regione fuisse Judaeae; et eos, cum tota provincia romana vastaretur.” (Comm. in Philm. 26; Pl 26, 653). También *Focio* afirma que la familia de Pablo procedía de *Císcala* (*Ad. Amphil* 116: PG 101, 687). — Es probable, como antes dijimos, dando así algo de base a estas tradiciones, que sean los antepasados de Pablo, no el mismo Pablo, quienes emigraron de *Císcala* a Tarso. — 2 Cf. Act 7:57-59; 8:3; 9:1.4.8.11.12.17.22.23; 11:25.30; 12:25; 13.2.9. — 3 Cf. H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* (Göttingen 1913). — 4 Menahoth ggb. — 5 Cf. Tosefta: Quiddushin i,u; Aboth 2:2. — 6 Cf. San Atanasio, *Epist. ad Oracont.* 4: MG 25:528; San Epifanio, *Haer.* 27:6: MG 41, 374; San Juan Grisóstomo, *In 2 Tim.* 4:2: MG 62:659; San Jerónimo, Comm. in 7s. 11:6: ML 24:151; Teodoro, *In Ps.* 116: MG 80:805. — 7 Cf. Z. G. Villada, *La venida de S. Pablo a España*: Razón y Fe 38 (1914) 171-81; G. Spicq, *S. Paul est venu en Espagne*: Helmant. 15 (1964) 45-70. — 8 Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25:8: MG 20:209. — 9 Cf. Eusebio, *Chronicon* 2; *Olymp.* 211: MG 19:544; San Jerónimo, *De viris ill.* ζ: ML 23:617. — 10 Cf. Hier., *De vir. ill.* 12: PL 23, 262. Son catorce cartas: ocho dirigidas por Séneca a Pablo, y seis dirigidas por Pablo a Séneca. En las de Séneca, éste admira la doctrina de Pablo y, entre otras muchas cosas, le manifiesta su pesar porque a la “grandeza de pensamiento” no va unida “la perfección de estilo,” remitiéndole el libro “De verborum copia” y diciéndole que lamenta el incendio de Roma y la persecución de los cristianos. (Cf. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913, p.332-369). — 11 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3:7: MG 7:864; Orígenes, Comm. in Rom. pref.: MG 14, 833; San Epifanio, *Haer.* 64:29: MG 41:1115; San Juan Crisóstomo, Comm. in *Ep. ad Rom.* 6:1: MG 60:592. — 12 De doctrina christ. 4:7: ML 34:94. — 13 Entre los que creen encontrar en Pablo influjos de la “diatriba” estoica, podemos señalar a R. Bultmann, que tiene una obra expresamente dedicada a este tema, bajo el título: *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910). En sentido contrario escribió al año siguiente A. Bonhoffer, haciendo hincapié en que muchas de las expresiones que Bultmann considera como influidas por la “diatriba” estoica, se pueden explicar perfectamente como hebraísmos con que Pablo manifiesta su convicción de conciencia profética y apostólica (cf. A. Bonhoffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Gies-sen 1911). — 14 Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen 1923); O. ROLLER, *Das Formular. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1953). — 15 Algunos ejemplos: “Cícero Attico salutem,” o también: “Cícero Sempronio suo sa-lutem plurimam dicit.” Igualmente en griego: Σερήνος Διογένηι τῷ ἀδελφῷ χαίρειν; o también: Ἀπίων Ἐπιμάρχῳ τῷ Τερτίῳ κυρίῳ πλείστα χαίρων. — 16 Hay críticos que hablan incluso de contradicción entre afirmaciones de unas cartas y de otras, debida a esa evolución doctrinal que se habría dado en el Apóstol. Particularmente suele aludirse a lo referente a **escatología**, **concepto de Iglesia y cuerpo de Cristo**, como tendremos ocasión de exponer en sus lugares respectivos. Pues bien, creemos que será muy difícil probar, no ya sólo que existan en Pablo ideas contrarias, pero ni siquiera que exista verdadero progreso doctrinal en su pensamiento, sin que se trate más bien de presentar una doctrina bajo aspectos nuevos, existentes ya fundamentalmente desde un principio en su mente, pero no presentados hasta que determinadas circunstancias le pusieron en la ocasión de hacerlo. El argumento del silencio es siempre muy delicado; pues es evidente que la primera *mención literaria* de una idea o de un término en los escritos de un autor no supone necesariamente que hasta entonces no estuviera aún presente en su espíritu, o que pensase de otra manera. — 17 San Juan Grisóstomo, Comm. in Rom., proem.: MG 60:39. — 18 F. Prat, *La théologie de S. Paul* (Paris 1908-1912). La obra ha tenido muchas ediciones, y está traducida al español (Méjico 1947). — 19 J. M.t Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946). — 20 Gf. M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963); F. Amiot, *L'en-seignement de Saint Paul* (Paris 1968); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964). Ya mucho antes Tomás había reducido también a esquema la doctrina enseñada por San Pablo: “Est enim haec doctrina [paulina] tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epístola ad Hebraeos. Alio modo, secundum quod est in membris principa-libus corporis mystici, et sic commendatur in epístolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo, secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia; et sic commendatur in epístolis quae mittuntur ad gentiles: quarum haec est distinctio. Nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari!. Uno modo, secundum se, et sic commendatur in epístola ad Romanos. Alio modo, secundum quod est in sacramentis gratiae, et sic commendatur in duabus epístolis ad Gorinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis; in secunda de dignitate ministrorum. Et in epístola ad Calatas, in qua excluduntur superflua sacramenta, contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere. Tertio consideratur gratia Christi secundum affectum unitatis, quem in Ecclesia fecit. Agit ergo Apostolus primo quidem de institutione ecclesiasticae unitatis in epístola ad Ephesios. Secundo, de eius confirmatione et profectu in epístola ad Philippenses. Tertio, de eius defensione contra errores quidem in epístola ad Colossenses; contra persecuciones vero praesentes in I ad Thessalonicenses; contra futuras vero, et praecipue tempore antichristi, in II. Praelatos vero ecclesiarum instituit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum; de firmitate contra persecutores in secunda. Tertio, de defensione contra haereticos in epístola ad Titum. Dóminos vero temporales instruit in epístola ad Philemonem. Et sic patet ratio distinctionis et ordinis omnium epistolarum” (*In omnes epístolas S. Pauli expositio*, pról.). — 21 J. Bonsirven, *L'Evangile de St. Paul* (Paris 1948). — 22 J. Cambier, art. *Paul (vie et doctrine de Saint)*: Dict. Bibl. Sup. vol. VII, col. 279-387. — 23 Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul* (Paris 1951); *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul* (Paris 1965); *Le Chrétien dans la théologie de St. Paul* (Paris 1959). De las tres obras hay traducción española. — 24 Cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verh altnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster 1965). — 25 Cf. E. Fascher, art. *Paulus*: Pauly-Wissovva Realencyklopádie, Suppl. 8, p.431-4S6; H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934); S. Lyonnet, *Hellénisme et Christianisme*: Bibl.

26 (1945) 115-132; F. Amiot, *L'enseignement de S. Paul* (Paris 1968) 37-46. — 26 Cf. R. Bultmann, *Ole Bedeutung des geschichtlichen Jesús für die Theologie des Paulus*: Theol. Blätter, 8. (1929) 137-151. — 27 Cf. J. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumrán* (London 1968). Es una obra en que se recogen, traducidos al inglés, los artículos más interesantes aparecidos sobre este tema a partir de los descubrimientos de Qumrán en 1948. Los artículos pertenecen a nueve autores: Benoit, Fitzmyer, Gnilka, Delcor, Grundmann, Kuhn, Coppens, Mussner y Murphy-O'Connor. — 28 Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris 1939); W. D. DA-VIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948); E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edimbourg 1957). — 29 Cf. P. E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes-pré-pauliniens* (Paris 1967); B. Klapper, *Sur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von I kor. 15, 3-5*; New Test. Stud. 13 (1967) 168-173; G. Ruggieri, *U Figh'o di Dio davidica. Studt'p suíia storia delle tradizioni contenute in Rom. 1:3-4* (Roma 1968), — 30 Sobre pruebas o criterios para identificar un texto como "pre-paulino," cf. P. E. Langevin, o.c., p.31-35, en que recoge y resume lo dicho ya a este respecto por otros autores, como Stauffer, Schmitt, Kelly, Rigaux, etc. — 31 En la reciente *Teología bíblica* de H. Conzelmann, al presentar las fuentes para conocer la doctrina de Pablo, expresamente se excluyen: Heb.-Past.-Ef. — Gol.-2 Tes., que, según Conzelmann, reflejarían ya una teología postpaulina más desarrollada (H. CONZELMANN, *Théologie du N. T.*, GENEVE 1969). — 32 A este respecto escribe muy bien Cerfaux: "Ante un genio como Pablo las razones de *estilo* no son nunca decisivas; y las tomadas de su *doctrina* no serán tampoco convincentes, con tal de que se le permita sacar de su tesoro *nova et vetera*" (L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968, p.220). — 33 Cf. S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos* (Bac, Madrid 1955) p.279-366.371. 379.382. — 34 *Hist. eccl* 3:3; MG 20:217. — 35 Cf. Clemente Alejandrino, *Paedag.* 1:5.6; MG 8:269.272.312; *Strom.* 1:1.14; 2:11; 3:11.15; 4:8.13-16.21; 5:3; MG 8:692.705.757.989.1176.1200.1276.1300.1305.1344; 9:36; EUSEB., *Hist. eccl* 6:14; MG 20:549.552. — 36 Cf. Tertuliano, *Adv. Marcionem* 4:5; 5:1.11.16.20.21; ML 2:366.469.500.510.512. 522.524; *De praescript. haeretic.* 7-25-33; ML 2:20.37.46; *Scorpiace* 13; ML 2:148.149; *De resunct. carnis* 23.24; ML 2:826-828; *Adv. Praxeam* 13; ML 2:170; *De pudicitia* 13.20; ML 2:1003.1021. — 37 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3:3:4; MG 7:851; Euseb., *Hist. eccl.* 5:20; MG 20:485. — 38 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 2:14.7; 3:3,3-4; 3:7:1-2; 3:14:1; 3:16:3; 3:18:2; 4:18:4; 4:27:3; 5:2:3; 5:6,i; 5:14:3; 5:25:1; MG 7:755.849-854.864.865.914-922.932.1026.10.591 1138.1163.1189. — 39 Cf. S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p. 153-156. — 39 * La única carta paulina de la que no se encuentran reminiscencias en los escritos de los Padres Apostólicos es la de Filemón, sin duda a causa de su extrema brevedad (25 versículos) y escaso contenido doctrinal. Aludiendo a este detalle de la brevedad, decía Tertuliano: "Solí huic epistulae brevitatis sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet" (*Adv. Marcionem* 5:21; ML 2:524)- — Damos a continuación los principales pasajes de los Padres Apostólicos en que se encuentran citas de las cartas paulinas: San Clemente Romano, *Ad Corinthios* 2:7; 29:1; 35:5; 36:1; 46:6; 47:1; MG 1:212.269.277.280.282.304.305; San Ignacio Antioqueno, *Ad Ephesios* 10:1-2; 16:1; 18:1; 19:3; *Ad Romanos* 5:1; *Ad Philadelphos* 1:1; *Ad Smyrnenses* 1:1; *Ad Polycarpum* 5:1; MG 5:653.657.660.692.697.708.724; San Policarpo, *Ad Philippenses* 1:3; 2:2; 3:2-3; 4:1; 5:1; 6:2; 9:2; 10:1; 11:2.4; 12:2; MG 5:1005.1008.1009.1012.1013.1015. También en San Justino (f.c. 165) se encuentran reminiscencias de todas las cartas paulinas, a excepción de la de Filemón. — 40 Cf. J. Salguero, *El dualismo qumránico y San Pablo*: Stud. Paulin. Congressus (Roma 1963) P-549-562.

Epístola a los Romanos.

Introducción.

La iglesia de Roma.

Cuando Pablo, hacia el año 58, escribe su carta a los fieles de Roma (cf. 1:7.15), éstos formaban ya una comunidad floreciente y numerosa (1:8; 16:19; cf. Act 28:15), en la que el Apóstol tenía muchos conocidos (cf. 16:3-16). Pero ¿desde cuándo existía esa iglesia y quién la había fundado? La respuesta a estas preguntas no es fácil.

Desde luego, no había sido fundada por Pablo (cf. 1:11-15; 15:19-24). Lo más probable es que fuera resultado de la obra de muchos, dado que a Roma, por su condición de capital del Imperio, afluían gentes de todos los países ⁴⁰, y es obvio suponer que entre esos que continuamente, por unos u otros asuntos, llegaban a Roma, hubiera también cristianos, que muy pronto se agruparían **en comunidad, extendiendo su acción al resto de los habitantes de la ciudad.** Es posible que esto sucediera ya desde los primeros días de la Iglesia, si es que entre los "forasteros romanos" presentes a la predicación de Pedro en Pentecostés (Act 2:10) hubo también convertidos (cf. Act 2:41), que no tardarían en tener que hacer algún viaje a Roma, tuvieran o no la residencia habitual en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio ⁴¹ habla de que el mismo Pedro, llegó a Roma en los primeros años del reinado de Claudio (a.41-54). De ser ello así, la frase de Act 12:17: "salió de Jerusalén, yéndose a otro lugar," aludiría a esa ida a Roma en los primeros años de Claudio. De lo que no cabe dudar es de que San Pedro estuvo en Roma al

menos al final de su vida, en tiempos de Nerón (a.54-68), siendo martirizado en esa ciudad, lo mismo que San Pablo. Sobre esto, la tradición es clarísima ya desde Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, Ireneo, etc.⁴² De Roma mismo tenemos el testimonio del presbítero Gayo, contemporáneo del papa Ceferino (a. 199-217), declarando que en su tiempo todavía podían contemplarse en el Vaticano y en la vía Ostiense los “trofeos” de ambos apóstoles⁴³. Más esta estadía *cierta* de Pedro en Roma es ya tardía, lo mismo que la de Pablo, cuando la iglesia de Roma estaba ya fundada y llevaba varios años de existencia.

Ha sido muy discutido lo de si la iglesia de Roma, por las fechas en que Pablo escribía su carta, se componía sobre todo de judío-cristianos o más bien de étnico-cristianos. Fue Th. Zahn quien con más calor ha defendido la tesis de una mayoría judío-cristiana, apoyándose sobre todo en la carta misma a los Romanos, cuya finalidad fundamental es la de demostrar que **la justicia se debe a la fe**, no a la circuncisión ni a la Ley, tema muy en consonancia con destinatarios de ascendencia judía, no tanto tratándose de cristianos venidos del paganismo. Además, explícitamente se llama a Abraham “padre nuestro según la carne” (4:1), y se dice a los destinatarios que “han muerto a la Ley” (7:4), expresiones que están pidiendo destinatarios judío-cristianos. Añádase a esto que en Roma la colonia judía era muy numerosa⁴⁴, y es obvio suponer que, al igual que sabemos de otras ciudades, también en Roma la predicación del cristianismo comenzase por los judíos. De hecho, el conocido testimonio de Suetonio sobre tumultos judíos en Roma, promovidos por un tal “Chrestus,” que provocaron el decreto de expulsión de Claudio (cf. Act 18:2), parece una clara alusión a violentas luchas entre judíos que seguían incrédulos y judíos creyentes en Cristo⁴⁵.

No obstante estos argumentos, la mayoría de los autores, lo mismo entre los católicos que entre los acatólicos (M. J. Lagrange, S. Lyonnet, W. Sanday, O. Michel, etc.), sostienen con razón que en la iglesia romana, al tiempo de escribir San Pablo su carta, predominaban los étnico-cristianos. En efecto, el Apóstol saluda a los Romanos como “gentiles” (1:5-6) y funda su proyecto de ir a Roma apelando a su deber como Apóstol de los “gentiles” (1:13-15); más adelante los llama explícitamente “gentiles,” distinguiéndolos de los judíos (11:13-14), y al final de la carta se excusa de haberles escrito con cierta audacia, en virtud de su condición de ministro de Jesucristo para los “gentiles” (15:15-16). Claro que esto no quiere decir que en la iglesia de Roma no hubiese también judío-cristianos (cf. 16:3.7), como es probable lo fueran la inmensa mayoría de esos **“débiles en la fe”** (14:1), que santificaban determinados días y distinguían entre alimentos puros e impuros (14:2.5.14), para los que San Pablo pide comprensión y caridad; mas, en todo caso, esos judío-cristianos no eran sino una minoría, y quedaban como absorbidos dentro de la masa de los étnico-cristianos. Y es que, aunque el primer núcleo de la iglesia de Roma se compusiera, como parece probable, sobre todo de judío-cristianos, poco a poco habrían ido prevaleciendo los étnico-cristianos, máxime a raíz de la expulsión de los judíos por Claudio, hacia el año 49, en cuyo decreto quedaban, sin duda, incluidos los cristianos procedentes del judaísmo. Este decreto debió de caer pronto en olvido, y muchos judíos, como es el caso de Priscila y Aquila (cf. Act 18:2; Rom 16:3), volvieron a Roma. Hasta es posible que este decreto de Claudio no fuera nunca aplicado estrictamente, como lo da a entender Dioncasio⁴⁶.

Ocasión de la carta.

No gustaba Pablo de edificar sobre fundamentos ajenos, sino de trabajar en terrenos vírgenes, donde el nombre de Cristo no hubiera sido todavía anunciado (cf. Rom 15:20; 2 Cor 10:13-16). Según este principio, nada hubiera tenido que hacer en Roma, cuya iglesia llevaba ya varios años de existencia y no había sido fundada por él. Sin embargo, el caso de Roma era sin-

gular. No obstante el anterior principio, expresamente dice a los Romanos que “muchas veces se había propuesto ir a verlos” (1:13). También dice qué era lo que le impelía a ello: “recoger algún fruto también entre vosotros, como entre los demás gentiles” (1:13) o, como delicadamente había dicho poco antes, “consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe” (1:12). Y es que Roma, por su condición de capital del Imperio, era eminentemente cosmopolita, en la que Pablo mismo tenía muchos conocidos (cf. 16:3-16), y desde donde, como cuartel general, la doctrina de Cristo podía más fácilmente extenderse hasta las más remotas provincias. La iglesia de Roma no podía, pues, serle indiferente a él, el Apóstol de los “gentiles” (cf. 1:5.14; 11:13; 15:16).

De todos modos, aun con estas justificaciones, no parece que Pablo tuviera nunca intención de detenerse a ejercer el apostolado en Roma. Su intención debió de ser siempre más bien la de una estadia breve, de paso hacia otras regiones cercanas como es el caso de la Península Ibérica, las Galias. De hecho, así quiere que sea la visita que ahora anuncia a los Romanos: “Desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el evangelio de Cristo: sobre todo me he hecho un honor de predicar el evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos.; pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir a veros desde hace bastantes años, espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación” (15:19-24). He aquí claramente indicada la ocasión de esta carta: anunciar a los Romanos su visita, de paso para España.

No todo, sin embargo, queda claro con esto. Un motivo tan ligero, como es el anuncio de una visita, no parece sea razón suficiente para una carta tan larga y tan cuidadosamente elaborada. Algún motivo más grave debe andar de por medio; pero ¿cuál es ese motivo? No es fácil responder a esta pregunta. La cosa ha sido discutida ya desde antiguo. Algunos, siguiendo a San Agustín⁴⁷, creen que también en la iglesia de Roma había tendencias judaizantes, y San Pablo, enterado de ello, se propuso aclarar la cuestión, de modo parecido a como había hecho en la carta a los Galatas. Sin embargo, justamente se ha hecho observar que no hay indicios de que existieran tales tendencias judaizantes en la iglesia de Roma, cuya fe es alabada sin reservas por el Apóstol (cf. 1:8.12; 15:14-16). ¡Qué diferencia con la manera de hablar en la carta a los Gálatas! (cf. 1:6-10; 3:1-5; 4:17-20; 5:7-12). Por eso otros, siguiendo a Teodoreto⁴⁸, creen que el verdadero motivo de tratar las cuestiones abordadas en la carta es, no la situación interna de la iglesia de Roma, sino el estado de ánimo del Apóstol en aquellos momentos, cuando, terminado su período de actividad misionera en Oriente, piensa comenzar otro en Occidente, con Roma como centro de operaciones. Era natural que, para dejar desde un principio las cosas en claro contra posibles falsos rumores sobre él, quisiera presentar a los Romanos un como resumen de lo que constituía **la característica de su predicación: universalidad de las bendiciones de parte de Cristo y la gratuidad de la justificación a través de la fe.**

Creemos, siguiendo al P. Lagrange, que una y otra de las opiniones pueden tener su parte de verdad. Desde luego, es natural que Pablo, al ponerse por primera vez en contacto con la iglesia de Roma, quisiese informarles ampliamente sobre las doctrinas fundamentales por él predicadas; pero no parece haber duda, dado el tenor de la carta, que, al hacerlo, está pensando en la situación concreta de esa iglesia, compuesta predominantemente *de étnico-cristianos*, que, al parecer, y de ello se habría enterado San Pablo, no mantenían con los judío-cristianos las relaciones de caridad e inteligencia que eran de desear. No se trataría de divergencias en puntos doctrinales, como en el caso de los Galatas, sino de falsas apreciaciones en la vida práctica, que afectaban sobre todo a la caridad. Esa insistencia de Pablo en inculcar a los Romanos que “sientan modes-

tamente,” que “acojan a los débiles en la fe,” que “se abstengan de juzgar a sus hermanos,” que “sobrelleven las flaquezas de los débiles, sin complacerse en sí mismos” (12:1-15:13), indica que las cosas no iban del todo bien a este respecto. Probablemente los étnico-cristianos, mucho más numerosos, miraban con cierto desdén a los fieles procedentes del judaísmo; de ahí esa llamada a la caridad, y de ahí el que ya antes, en la parte dogmática, Pablo haga resaltar que también él es judío (11:1-2), y que los gentiles no deben enorgullecerse al ver caídos a los judíos (11:18-20), y que él, aunque Apóstol de los gentiles, sigue pensando ardentemente en la conversión de los judíos, cuya es “la adopción y la gloria y las alianzas. y de quienes, según la carne, procede Cristo” (9:1-5; cf. 10:1-2; 11:23-31). Incluso el principio de la **redención universal**, sin privilegios ni de unos ni de otros, que constituye como el nervio de toda la carta, responde perfectamente a estas circunstancias.

La carta está escrita cuando Pablo se disponía a emprender el viaje a Jerusalén para entregar a la iglesia madre “la colecta recogida en Macedonia y Acaya” (15:25-29), situación que coincide exactamente con la que se supone en Act 19:21-20:3. Parece, pues, claro que está escrita desde Corinto, hacia el año 58, al final de su tercer viaje apostólico. Podemos ver una confirmación en el hecho de que se hallasen entonces con él Timoteo y Sosipatro (16:21), Cayo, en cuya casa se hospedaba (16:23), Y Febe, diaconisa que trabajaba en Cencreas (16:1); de Timoteo y Sosipatro sabemos que efectivamente le acompañaban en Corinto (cf. Act 20:4); Cayo es de creer que sea el bautizado en Corinto por San Pablo (cf. 1 Cor 1:14); y Febe, que parece haber sido la portadora de la carta a Roma, ciertamente era de Corinto, pues Cencreas era el puerto oriental de esa ciudad (cf. Act 18:18).

Estructura o plan general.

No es ésta una carta fruto de improvisación ante circunstancias que surgen en un determinado momento, sino exposición sosegada de un tema largamente meditado. Cuando San Pablo escribe esta carta, hacia el año 58, habían pasado ya más de veinte años desde su conversión. Las luchas sostenidas contra los judaizantes, últimamente en la crisis de Galacia, le habían obligado a profundizar en el tema **de judaísmo y cristianismo**, que, en fin de cuentas, es el tema que late desde el principio al fin en esta carta. Lo que San Pablo viene a decir es que existe un medio de salvación para la humanidad, pero que ese medio **no es** la Ley mosaica, en que tanto confiaban los judíos, **sino el Evangelio**. Es la tesis que había ya expuesto en la carta a los Galatas, pero en una atmósfera de polémica, sin la serenidad y amplitud con que está desarrollada aquí. Si en Galatas la temática quedaba casi circunscrita al problema concreto de la Ley, aquí en Romanos, sin que desaparezca el tema de la Ley, la visión es mucho más amplia y grandiosa, presentando a la humanidad toda, que estaba sumergida en el pecado y solidaria de Adán pecador (1:18-3:20; 5:12-14), naciendo a **una vida nueva en el Espíritu por su incorporación a Cristo muerto y resucitado** (3:21-8:39). En el centro del cuadro destaca luminosamente la figura de Jesucristo en su papel de redentor de los hombres, hasta el punto de que muy bien pudiéramos concretar el tema de la carta en esta otra expresión: relaciones de la humanidad frente a Cristo o, lo que es lo mismo, qué era la humanidad antes de Cristo **y qué es con El**.

La Carta aparte el prólogo (1:1-17) Y el epílogo (15:14-16:27), se divide en dos partes claramente deslindadas: una más especulativa o *dogmática* (1:18-11:36) y otra más práctica o *moral* (12:1-15:13).

Al tratar de concretar más, sobre todo por lo que se refiere a la parte dogmática, surgen no pocas vacilaciones entre los exegetas. La dificultad afecta sobre todo a cómo articular el cap.5 y los cap. 9-11 dentro del conjunto de la carta en el pensamiento paulino ⁵⁰.

Damos a continuación, en esquema, la división conceptual que juzgamos más probable:
Introducción (1:1-17).

Saludo (1:1-7), acción de gracias (1:8-15) y tema que va a desarrollar (1:16-17). I. Justificación por medio de Jesucristo (1:18-11:36).

a) Necesidad de la justificación lo mismo para los gentiles (1:18-32) que para los judíos (2:1-3:20).

b) Modo de la justificación (3:21-31), predicho ya en la Ley (4:1-25).

c) Frutos de la justificación: reconciliación con Dios y esperanza de la gloria futura (5:1-21), liberación de la servidumbre del pecado (6:1-23) Y de la Ley (7:1-25), inhabitación del Espíritu Santo en nosotros pasando a ser coherederos de Cristo (8:1-39).

d) Participación de los judíos en la justificación: Dios no ha faltado a sus promesas (9:1-29), sino que es culpa de los mismos judíos el haber quedado fuera de la justificación (9, 30-10:21), exclusión, además, que no es ni universal ni definitiva (11:1-36). II. *Exigencias morales de la justificación* (12:1-15:13).

Deberes generales para con Dios (12:1-8), para con nuestros prójimos (12:9-13:10), para con nosotros mismos (13:11-14), para con los “débiles en la fe” (14:1-15:13). *Epílogo* (15:14-16:27).

Noticias y proyectos (15:14-33), recomendaciones y saludos (16:1-24), doxología final (16:25-27).

Hay algunos códices que omiten los c. 15-16, terminando la carta en el c.14. Así también Marción, según testimonio de Orígenes⁵¹. Esto, añadidas otras razones de carácter interno (cf. 15:33; 16:20.27), ha motivado el que algunos críticos nieguen la autenticidad de estos dos capítulos, que, según ellos, habrían sido incorporados a la carta más tarde. Incluso se ha llegado a suponer que el c. 16 fuera parte de una carta paulina enviada a Efeso, como parece indicar el que se manden saludos para Priscila y Aquila (cf. Act 18, 18-19; 1 Cor 16:19; 2 Tim 4:19) y para Epéneto, “primicias de Asia” (16:3.5). A este respecto, resulta interesante la hipótesis de Manson, seguida luego por otros autores, según la cual esta carta a los Romanos habría tenido como dos ediciones. Pablo la habría escrito efectivamente para los fieles de Roma; pero, por tratarse de un tema tan importante y **que el Apóstol llevaba muy en el corazón, la habría querido dar a conocer también a otras comunidades**, concretamente a la de Efeso. A Roma habría enviado sólo los cap. 1-15; pero para Efeso, donde tenía muchos conocidos, habría añadido toda una serie de saludos, sin olvidarse de ponerles en guardia contra los judaizantes (cf. 16:17-20). El texto actual de la carta correspondería, pues, a su edición efesina⁵².

Sin embargo, la autoridad de la casi totalidad de los códices, confirmada por la índole misma del texto, y en particular del c.15, cuya unidad lógica y estilística con el resto de la carta es indiscutible, está claramente en favor de la autenticidad de estos dos capítulos. Por lo que respecta a Marción, de todos es conocida la libertad con que procedía para rechazar determinados libros o pasajes del Nuevo Testamento, si veía que contradecían sus doctrinas. Tal parece debió de ser el caso de Rom 15:1-13. Y en cuanto a que estos dos capítulos falten en algunos códices, ello puede ser debido en parte a la influencia de Marción y en parte a la influencia de los *Leccionarios litúrgicos*, que, sin duda, omitían esos dos capítulos como menos útiles para la lectura pública en la iglesia. La teoría de que el c.16 es un fragmento de una carta enviada a Efeso, carece de base objetiva, pues también en la iglesia de Roma podía tener Pablo muchos conocidos, encontrados eventualmente en sus correrías apostólicas, ni hay inconveniente en que Priscila y Aquila hubieran vuelto a Roma, aunque más tarde de nuevo regresaran a Efeso (cf. 2 Tim 4:19).

Mayores dificultades ofrece la autenticidad de la gran doxología final (16:25-27). Hay al-

gunos manuscritos (G, F, D, etc.) que la omiten por completo; no pocos (L y más de 200 minúsculos) la colocan al final del c.14; otros (A, P, etc.) la ponen dos veces, al final del c. 14 y al final del 16; a su vez, el P⁴⁶, del siglo ni, la tiene al final del c.15. Se ve que reina gran confusión en los manuscritos.

Suponen algunos críticos ⁵³ que es una confesión litúrgica de fe, incorporada posteriormente a la carta a los Romanos; de ahí esas divergencias en los manuscritos.

Sin embargo, tampoco vemos motivo suficiente para dudar de la autenticidad paulina de esta gran doxología, al final del c.16, tal como está en la inmensa mayoría de los manuscritos (S, B, G, D, E, etc.) y en las versiones latina, copta, etiópica, peshitta, etc. El que algunos manuscritos la omitan y otros la cambien de lugar, puede explicarse por las mismas razones a que antes aludimos al referirnos a los c. 15-16 en general. En efecto, es obvio suponer que, omitidos esos capítulos en los *Leccionarios para uso litúrgico*, sufriera también sus consecuencias la doxología final, que a veces habría sido omitida totalmente y a veces, dada su importancia doctrinal, habría sido trasladada al final del c.14 o del 15. Por lo demás, ni el estilo ni el fondo doctrinal exigen un origen no paulino.

Perspectivas doctrinales.

Podríamos decir, reduciendo a unidad toda la temática de la carta, que la intención de Pablo es mostrar a los Romanos, y en ellos a todos los hombres, que el Evangelio es mensaje de salvación. Así lo deja entender él mismo en una frase inicial que tiene todos los trazos de enunciado programático para entrar en materia: “No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego” (1:16). La tesis de Pablo es que el hombre ha sido creado para conocer y glorificar a Dios (1:19-21); pero, en lugar de ir por ese camino, los seres humanos han “**divinizado**” la creación (1:21-23), de donde resultó el desorden y corrupción en el mundo (1:24-3:20), a cuya situación angustiosa Dios ha preparado una salida: **la fe en Jesucristo** (3:21-11:36).

Dentro de esta perspectiva, señalaremos cinco puntos concretos: conocimiento de Dios por la creación, dominio del pecado en el mundo, justificación por la fe, redención del universo, la incredulidad judía.

El conocimiento de Dios por la creación. — La universalidad del pecado en el mundo, que tanto recalca Pablo en los primeros capítulos de su carta, está exigiendo una pregunta: ¿y cómo se llegó a ese estado?

La respuesta que se nos da, viene a decir, en el fondo, que ha sido la humanidad voluntariamente y por sí misma, no porque sea ontológicamente mala, la que se ha separado de Dios. Da a entender Pablo **que el plan de Dios, contenido en el acto mismo de la creación, fue el de revelarse en ella** a los seres humanos, de modo que éstos le rindiesen homenaje (1:19-21). Supone, pues, que el ser humano es capaz de descubrir a Dios en las criaturas ⁵⁴, idea que encontramos también en los discursos de Listar y de Atenas, que los Hechos ponen en boca de Pablo (Act 14:17; 17:27). Por lo demás, esta doctrina de que por la creación el hombre puede descubrir a Dios, no es nueva en la Escritura; ya la encontramos en el Antiguo Testamento, particularmente en los libros sapienciales (Job 12:9; Sal 19:2; Sab 13:1-9).

La doctrina es de fundamental importancia en la interpretación del paulinismo, pues no hay razón para suponer que esta “capacidad” **de alcanzar a Dios por la creación** que aquí se afirma existiera sólo en un principio, pero no después de la caída del hombre en la idolatría, con toda la corrupción de costumbres que de ahí “brotó” (cf. 1:21-31). De hecho, no obstante su insistencia en la **universalización del dominio del pecado** (cf. 3:9), Pablo afirma que quienes

obran el bien, incluso entre aquellos que no disponen más que de la ley natural, recibirán la “in- corruptibilidad” y la “vida eterna” (2:6-10.14-16). Eso significa que permanece la “capacidad” para alcanzar a Dios, y que Dios no ha dejado nunca al ser humano con la puerta cerrada hacia su verdadero destino, incluso en **esa etapa de dominio universal del pecado**. Si Pablo usa fórmulas generales que indican universalidad (cf. 3:9), habremos de entenderlas como *generalizaciones literarias*, que no excluyen el que haya excepciones y que cada ser humano concreto pueda seguir usando de su libertad, ya para pactar con la actitud general de la masa, ya para acomodar su vida al conocimiento que por la creación tiene de Dios (cf. 1:21). De si eso había de resultar fácil o difícil, y de si se necesitaba además especial auxilio divino, Pablo no dice aquí nada de modo explícito. El Concilio Vaticano I dirá, y lo mismo repite el Vaticano II, que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la ley natural de la razón humana, partiendo de las criaturas”; pero hay que atribuir a su revelación “el que las realidades divinas que por su naturaleza no son inaccesibles a la razón humana las puedan conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano.”⁵⁵

El dominio del pecado en el mundo. — Al referirse al dominio del pecado en el mundo, cuya situación vino a remediar Cristo, encontramos en Pablo dos como perspectivas. De una parte, habla de un dominio del pecado en el mundo, como consecuencia de la negativa voluntaria del hombre a escuchar la llamada de Dios que resonaba en las obras creadas, cayendo luego en la idolatría y de ahí en una espantosa degradación de costumbres que lo llena todo (cf. 1:21-32). Esta perspectiva parece que era ya corriente en el judaísmo helenístico (cf. Sab 14:11-29). Sin embargo, los judíos quedaban fuera de este cuadro sombrío (cf. Sab 15:1-3); Pablo, en cambio, aun reconociendo las diferencias entre gentiles y judíos, engloba también a éstos dentro de ese alud, de pecados de la humanidad antes de Cristo (cf. 2:1-29), llegando a la conclusión de que “todos, judíos y gentiles, nos hallamos bajo el pecado” (3:9). De este modo, ha preparado maravillosamente la presentación de su tesis central: “Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado **la justicia de Dios. por la fe en Jesucristo...**, pues todos pecaron y todos están privados **de la gloria de Dios**” (3:21-23).

Nada aparece en estos capítulos que haga referencia al pecado de Adán y su repercusión universal. Sin embargo, poco después (cf. 5:12-21), tratando Pablo de declarar más y más la obra redentora de Cristo, encontramos una nueva perspectiva respecto al dominio del pecado en el mundo antes de Cristo. Ciertamente que se habla también de pecados personales (cf. 5:13.16.20); pero se habla, además, de un pecado cometido por Adán, al que se denomina “prevaricación..., Transgresión. , desobediencia” (cf. 5:14.15. 17.18.19), y que de algún modo llega a todos los hombres (cf. 5:19). San Pablo dirá que, debido a esa transgresión o pecado de Adán, “entró el pecado (ή αμαρτία) en el mundo, y por el pecado la muerte” (cf. 5:12). Evidentemente, nos encontramos aquí con una perspectiva distinta a la que aparece en los tres primeros capítulos de la carta: aquélla era una perspectiva corriente en el judaísmo helenístico, ésta es la sugerida por la narración del Génesis y ampliamente desarrollada en la literatura judía extrabíblica, donde existe una fuerte tendencia a dar universalidad a la persona de Adán, no ya sólo por razón del castigo que trajo sobre toda la humanidad, sino incluso por lo que se refiere a su persona física ⁵⁶.

¿Hay oposición entre ambas perspectivas? Parece claro que Pablo no lo juzga así, pues pone una a continuación de la otra. Creemos que en el pensamiento de Pablo los pecados individuales, únicos que se consideran de manera explícita en la primera perspectiva, han venido a añadirse al pecado de Adán, que por tanto se supone anterior a ellos y como en la base. De hecho, las continuas infidelidades de los judíos hacia la Ley, incluidas en la primera perspectiva (cf. 2:1-3:20), las explicará más tarde Pablo como debidas a las tendencias malas de la “carne,”

es decir, a que reinaba ya “el pecado” en el mundo (cf. 7:7-18); parece obvio que lo mismo debamos decir respecto de los gentiles, en cuanto a la idolatría y subsiguiente degradación de costumbres. Hasta es probable que en la expresión “privados de la gloria de Dios” (3:23), al final de su exposición sobre el dominio del pecado dentro de la primera perspectiva, haya una alusión al pecado de Adán como se narra en el Génesis, privándonos de la “gloria de Dios” (cf. Gen 1:26-3:19).

Expuesta así la cuestión en forma general, tratemos ahora de concretar cuál es aquí la noción de pecado en el pensamiento de Pablo. La primera aclaración que debemos hacer es que Pablo distingue entre *pecados* y *el pecado*. Los “pecados” son violaciones concretas de la voluntad de Dios, expresada en la ley natural o en la escrita (cf. 2:12-16); para designarlos, Pablo suele emplear los términos de: παράβασις, παράπτωμα, αμαρτημα (cf. 3:25; 4:15; 5:16), y raramente: αμαρτία (cf. 7:5; 1 Cor 15:3). En cambio, “el pecado” (ή αμαρτία), en singular y con artículo, es concebido como algo resultante de actos pasados, especie de poder maligno que existe ya en el mundo con anterioridad a la decisión de cada hombre en particular, y que esclaviza a todo hombre y lo separa de Dios y le trae la muerte (cf. 6:12.20.23; 7:14-20). La *personificación* que Pablo hace del “pecado,” y lo mismo respecto de la “muerte” y de la “Ley” (cf. 5:17-20), no debe extrañar, pues era ya corriente en los modos de pensar apocalípticos. Pero, despejada de su ropaje literario, ¿qué es concretamente lo que Pablo quiere significar bajo la expresión “el pecado”?

Ante todo, notemos la afirmación de que ese “pecado” (ή αμαρτία), que aparece como fenómeno universal, entró en el mundo “por la transgresión de un hombre,” es decir, de Adán (cf. 5:12-21; 1 Cor 15:21-22). Tradicionalmente se ha venido interpretando este pasaje paulino como afirmación clara de que según el pensamiento de Pablo la humanidad contrajo en su origen una culpa, que de algún modo — Pablo no dice cómo — pasa a todos los hombres, que habían de venir después. Eso parece exigir:

1) el paralelismo con Cristo, al que se presenta como nueva cabeza o tronco de raza que arrastra en pos de sí a toda la humanidad hacia la justificación y la vida, al igual que Adán la había arrastrado hacia el pecado y la muerte (cf. 5:12. 18.19.21);

2) la afirmación explícita del v.19, diciendo que “por la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos pecadores”;

3) la dificultad de dar una interpretación satisfactoria a los v. 13-14, de no admitir esta vinculación de todos los seres humanos **con el pecado de Adán**.

De hecho, este pasaje paulino ha venido siendo considerado como el lugar clásico para demostrar la existencia del pecado original, y lo cita también el concilio Tridentino en su definición dogmática al respecto: “si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia.. o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió al género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma, sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: Por un solo hombre, etc.”⁵⁷

Contra esta interpretación del pasaje paulino, que ha sido la tradicional en la exégesis católica, existe hoy una fuerte corriente de oposición. A ella han contribuido, de una parte, las más o menos hoy admitidas teorías evolucionistas, que no parecen poder compaginarse con el rígido monogenismo que supone la exégesis tradicional del pasaje paulino, y, de otra, los progresos exegéticos sobre la verdadera naturaleza del relato del Génesis, fundamento del pasaje paulino, que más bien es considerado como narración simbólica o mítica o etiológica., pero nunca como relato histórico. Dicen estos autores, prescindiendo de matices, que la intención de Pablo no era hacia la persona de Adán y su prevaricación, sino hacia la persona de Cristo, cuya obra redentora

trata de esclarecer; la figura de Adán entra sólo en función de Cristo, y Pablo toma esa figura tal como se la ofrecía entonces la mentalidad religiosa de su ambiente, pero sin que pretenda hacer al respecto ninguna afirmación doctrinal. Lo que, en el fondo, vendría a decir San Pablo es que la existencia humana fue atacada y manchada por los pecados personales desde el comienzo de su historia; es como una atmósfera de pecado dentro de la cual nacemos, queramos o no, y de la que no podemos salir si no es por un acto salvador de Dios. Tal habría sido la obra de Cristo; pero nada de suponer que hayamos de atribuir a Adán “un pecado cualificado, causante de la situación pecaminosa de la humanidad.”⁵⁸

Desde luego, admitida esta explicación, desaparecen las dificultades que surgen espontáneas en nuestra mente contra esa doctrina tradicional de *pecado universal*, consecuencia de la prevaricación personal de Adán. Pero advirtamos, como punto de partida, que el hecho de que una verdad revelada sea misteriosa no es ninguna razón teológica para rechazarla. Pues bien, ¿admite el texto de Pablo esa nueva interpretación? Sinceramente, creemos que no. No existe el menor indicio que aconseje reducir a mera expresión literaria esa vinculación que Pablo establece entre la pecaminosidad general y el pecado o prevaricación de Adán. Así lo siguen sosteniendo los más caracterizados exegetas neotestamentarios de nuestros días: Cerfaux, Feuillet, Benoit, Fitzmyer, Lyonnet, Kuss, Viard..⁵⁹ Nada tiene, pues, de extraño que en el “Credo” del pueblo de Dios recitado por Pablo VI para clausurar el Año de la Fe, encontremos recogida explícitamente la doctrina tradicional: “Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer a la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en que experimenta las consecuencias de esta falta.”⁶⁰

La justificación por la fe. — Dice San Pablo al principio de su carta, y como anticipando el tema fundamental de la misma, que el Evangelio “es poder de Dios para la salud (εἰς σωτηρίαν) de todo el que cree” (1:16). Es decir, que el Evangelio es un mensaje de salvación.

Esa “salud” ofrecida a todos los hombres es obra de Dios por Jesucristo, para designar la cual, aparte el término “salud,” usa San Pablo los términos: *justificación, expiación, redención, reconciliación*..., exigiendo de parte del hombre la “fe” e insistiendo una y otra vez en que no es por las obras, sino por la fe, como conseguiremos la salud que se nos ofrece (1:16-17; 3:21-28; 4:2-8; 5:10-11). Son precisamente estos términos de “fe” y “justificación,” junto con los de “justicia” y “justicia de Dios,” íntimamente relacionados con ellos, los que han dado más que pensar a los comentaristas de esta carta, particularmente a partir de la Reforma. Parece, pues, oportuno, antes de entrar en el comentario, presentar, en visión de conjunto, el significado de estas palabras, que son clave en la teología paulina.

La salud (σωτηρία).

Para los judíos hablar de “salud” era traer a la memoria la “salud mesiánica,” tantas veces prometida en el Antiguo Testamento, que había de ser realidad con la venida del Mesías (cf. Mt 1:21; Lc 1: 69-75; 2:11.30; Jn 4:42). No siempre tenían ideas claras sobre el contenido de esa “salud,” que con frecuencia interpretaban en sentido demasiado terreno (cf. Act 1:6); pero, hablando en general, no hay duda que en la “salud” mesiánica veían el remedio a todos sus males y la entrada en una situación de mayor unión con Dios y bienestar. También en el mundo pagano había ansias de liberación de las duras condiciones de la vida presente, llena de sufrimientos e inquietudes; de ahí la frecuencia con que invocaban a sus dioses bajo el título de “salvadores,” y el que en las religiones de los misterios tanto abundasen las teorías y ritos de *salvación*. Pues bien, a ese grito unánime de la humanidad pidiendo “salud,” San Pablo ofrece la solución del Evangelio, diciendo que es “poder de Dios” en orden a esa “salud” precisamente (cf. 1:16-17). No concreta en este lugar cuál es el contenido del término “salud,” contentándose con relacionar-

la explícitamente con la “justicia de Dios” y añadir que de nuestra parte es exigida la “fe.” A lo largo de la carta, sin embargo, aparecerá claro que se trata de una “salud” en el orden religioso, no en el temporal. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que esa situación de tortura que pesa sobre nosotros es resultado de una falta moral cometida al principio de la humanidad y acrecentada con nuestros pecados personales, que nos alejó de Dios; ahora la “salud” consistirá en ser liberados de ese estado de pecado, mediante nuestra incorporación a Jesucristo, principio de nueva vida para la humanidad regenerada.

Podemos decir, en líneas generales, que el término “salud” (σωτηρία) viene a ser prácticamente equivalente para San Pablo al término “justificación” (δικαίωση); de ahí que lo mismo diga que el hombre “alcanza la salud por la fe” (1:16) o que “es justificado por la fe” (3:28). Hay, sin embargo, clara diferencia de matices. El término “salud” incluye una como doble fase: vida de gracia acá en la tierra y vida de gloria en el reino celeste, hasta el punto de que San Pablo hable a veces de la “salud” como de algo ya conseguido (cf. V 11; 2 Cor 6:2; Ef 1:13; 2:8; Tit 3:5), mientras que otras veces habla de ella como de algo futuro que todavía esperamos (cf. 8:24; 1 Tes 5:9; Fil 2:12; 2 Tim 2:10). En cambio, el término “justificación” mira más bien a la época presente, con referencia al nuevo estado o condición que adquiere el ser humano **ya ahora por su fe en Cristo** (cf. 3:24.28; 4:25; 5:1.9.18; 8:30), estado o condición que Pablo designa también con la expresión “alcanzar la justicia” (9:30; cf. 1:17; 3:22.26).

La justificación (δικαίωση).

Si, como acabamos de decir, “justificación” viene a ser equivalente para Pablo a “*alcanzar la justicia*,” es obligado comenzar nuestra exposición por el análisis del término “justicia.”

Este término “justicia” (δικαιοσύνη) aparece 32 veces en la carta a los Romanos. Aparte dos alusiones a la “justicia” proveniente de la Ley (9:31; 10:5), San Pablo se refiere, bien a la “justicia de Dios” que se revela en el Evangelio (cf. 1:17; 3:5.21.22.25.26), bien a la “justicia” en nosotros adquirida por la fe (cf. 4:3.5.6.9.11.13.22; 5:17.21; 6:18.19.20; 8:10; 9:30; 10:3.4.6.10; 14:17), expresiones ambas que aparecen en íntima relación. Pero ¿cuál es esa relación? En otras palabras, ¿esa “justicia de Dios” que se revela en el Evangelio ha de ser entendida como *atributo* divino o como *don* comunicado al hombre por Dios? En este último caso, no sería necesario distinguir entre los textos de la primera serie y los de la segunda, pues en todos se trataría de “justicia” como cualidad en el ser humano, y se llamaría “justicia de Dios,” porque procede de Dios, es decir, es un don con el que Dios *justifica* al ser humano. Vendría a ser, en nuestra terminología corriente, lo que solemos llamar “gracia santificante.”

Ya San Agustín se inclinaba abiertamente a esta interpretación cuando, después de citar Rom 1:17, añadía: “tal es la justicia de Dios, que, velada en el Antiguo Testamento, ha sido revelada en el Nuevo; la cual en tanto se llama justicia de Dios en cuanto que, comunicada a los hombres, los hace justos, así como se dice *salud del Señor* aquella por la cual los hace salvos.”^{60*} Esta interpretación, en conformidad con cuya terminología se expresa el mismo concilio Tridentino⁶¹, ha venido siendo hasta estos últimos años la más corriente, no sólo entre los teólogos, sino también entre los exegetas (Gornely, Vigouroux, Prat, Lagrange, etc.).

Referente a esos textos, como Rom 3:25-26, en que parece hacerse clara referencia a “justicia de Dios” como atributo o propiedad suya, algunos autores, como el P. Lagrange, creían que también estos textos podrían interpretarse en sentido de “justicia” comunicada; otros, como el P. Bover, añadían que a la expresión “justicia de Dios” no se debe dar un sentido preciso (atributo de Dios o cualidad en el hombre), sino un sentido comprensivo, en el que irían incluidas la *justicia vengadora*, con que Dios castiga en Cristo lo injusto, la *justicia comunicativa* o bienhechora con que obra la justificación del hombre, y *Injusticia del hombre*, recibida de Dios^{61*}.

Sin embargo, no creemos que haya base para dar un sentido tan complejo al término “justicia” dentro de un mismo contexto.

Actualmente los exegetas, al interpretar el término “justicia,” suelen seguir otro camino. Creen más bien que la expresión “justicia de Dios,” como pide su sentido obvio, no indica, al menos directamente, un don comunicado al ser humano, sino que está señalando un *atributo divino*⁶². Este atributo no sería la justicia vindicativa (castigo del pecado) o distributiva (premios y castigos, según merezca cada uno), acepción corriente que, bajo la influencia del pensamiento jurídico greco-romano, nos viene enseguida al pensamiento al oír hablar de “justicia,” sino la *justicia salvífica*, tantas veces anunciada en los textos proféticos en relación con la salud mesiánica⁶³. Prácticamente el término “justicia” vendría a equivaler a *fidelidad*, o mejor, al modo de obrar divino (= actividad divina salvífica), resultado de esa “fidelidad,” con que Dios mantiene sus promesas de salud.

Por lo demás, esta interpretación no es nueva. Ya la encontramos en el Ambrosiáster: “Es justicia de Dios, porque cumplió lo prometido”⁶⁴.

Esta “justicia” de Dios, algo así como el polo opuesto a “ira de Dios” manifestada en los tiempos antemesiánicos (1:18; 9:22)⁶⁶, no es una propiedad o atributo divino en sentido estático, sino *actuación dinámica* de Dios misericordioso que lleva consigo un efecto en el ser humano, y **ese efecto es la justificación obtenida por la fe**. Es lo que dice expresamente San Pablo con la frase “justo y que justifica” (3:26), esto es, Dios muestra su justicia salvífica, en conformidad con lo prometido, *justificando* al hombre, o lo que es lo mismo, **concediéndole el don divino de la “justicia”** (cf. 4:5; 5:17; 8:10; 9:30; Fil 3:9; Gal 2:21)⁶⁷.

Es así como insensiblemente se pasa de la “justicia” atributo de Dios, a la “justicia,” don concedido al hombre, es decir, a la “justificación” (δικαίωση). Pero ¿qué es lo que incluye realmente ese don de la “justicia”? Es ahí donde radica la dificultad.

Para el judaísmo contemporáneo de Pablo, el hombre era capaz por sí mismo de cumplir la Ley, y el que cumplía la Ley era justo. La “justicia,” pues, era considerada como obra propia del hombre, y, por tanto, hablar de “justificación” ante Dios equivalía simplemente a reconocimiento por parte de Dios de una “justicia” que ya existía previamente en el ser humano, es decir, que Dios no hacía “justo” al hombre, sino simplemente lo declaraba “justo.” Pues bien, no es ése el sentido que da San Pablo al verbo “justificar” (δικαοουν). Incluso en aquellos pocos casos en que, con referencia al juicio final también él, igual que en el griego profano y en los LXX, usa ese verbo en sentido forense o declarativo (cf. 2:13; 1 Cor 4:4), hemos de suponer, conforme lo exige el conjunto de su doctrina (cf. 7:24-25; 2 Cor 3:5; Ef 2:8; Fil 2:13), que no es su intención decir que el hombre ha llegado a ese estado por sus *propias fuerzas*. Habría ya, pues, también en esos casos una diferencia radical con el modo de pensar judío. Con todo, no es ésa la principal diferencia en el uso del verbo “justificar.” Pablo, cuando habla de la “justificación” del hombre por Dios, no concibe esa “justificación” como mero reconocimiento de una realidad previa, haya o no intervenido Dios para su consecución, sino como *creación* de esa realidad en el hombre⁶⁵. Es una verdadera transformación en el ser íntimo del ser humano un paso del estado previo de injusticia y de pecado a un **estado de vida nueva en Cristo**, hasta el punto de que puede hablarse de “nueva creatura” (cf. 5:1-21; 6:2-11; 1 Cor 6:11; 2 Cor 5:17-18; Gal 4:19; 6:15; Ef 2:3-10; Tit 3:4-7).

Esta transformación en el ser íntimo del hombre, que Pablo vincula al término “justificación,” y **que es “don” gratuito de Dios** (3:24; Ef 2:5; Tit 3:5), incluye dos aspectos fundamentales: remisión de “pecados” (4:7-8; Ef 1:7; Col 1:14; 2:13) y nueva “vida” en Cristo bajo la guía del Espíritu (5:1-21; 6:2-11; 8:1-17). San Pablo usa, además, en relación con la “justificación,”

otras expresiones que hacen clara referencia al papel desempeñado por la muerte de Cristo en la concesión de este don por Dios: *redención* (3:24-25; Ef 1:7; Col 1:14), *expiación* (3:24-25; cf. 1 Cor 5:7; Ef 5:2; Hebr 9:13-14), *reconciliación* (5:9-11; 2 Cor 5:18-19; Col 1:21-22; Ef 2:16). Podemos también observar cierta *estructura trinitaria* en el modo como desarrolla San Pablo su pensamiento sobre la justificación: comienzan predominando los términos “justicia” y “justificación,” puestos en relación con Dios Padre (c.1-4); siguen luego los términos “reconciliación” y “liberación,” en relación con la obra de Cristo (c.5-7); finalmente, predominan los términos “vida” y “vivificar,” **con referencia directa al Espíritu Santo** (c.8).

Está claro que la noción de “justificación,” que acabamos de exponer, no es compatible con la que sostenían los antiguos protestantes, para quienes la “justificación” era una simple *fic-tio iuris*, especie de acto forense o sentencia judicial por la que Dios, en atención a los méritos de Cristo, *declaraba justo* al pecador, pero sin que hubiera verdadera remisión de pecados ni transformación interior en el hombre. Como muy bien dice Cerfaux, “una justificación forense, derivada de una declaración, anticipativa o no, del juicio escatológico que Dios hiciera de nuestra justicia dejándonos tal como éramos, pecadores, sin contar que no hay texto alguno que realmente lo sostenga, no puede explicar las fórmulas realistas que se multiplican en la pluma del Apóstol.”⁶⁹ De hecho, en la actualidad hay una fuerte tendencia entre los protestantes a abandonar esa antigua doctrina de considerar la “justificación” como imputación puramente externa de la justicia de Cristo.⁷⁰

La fe (πίστις).

Como ya dijimos antes, San Pablo repite una y otra vez que, en orden a conseguir la justificación, Dios exige de parte del hombre la “fe” (cf. 1:16-17; 3:22.28; 4:2-5; 5:1-2; 9:30-32; Gal 2:16; 3:6-9; Ef 2:8; Fil 3:9). Pero ¿qué entiende San Pablo por “fe”?

La respuesta no siempre resulta fácil. A veces la palabra “fe” viene a equivaler prácticamente a lo que podríamos decir *objeto de la fe* (fe objetiva), concretamente, la nueva economía divina manifestada en el Evangelio en contraposición a la Ley es decir, que Pablo sintetiza en la palabra **“fe” el nuevo orden de bendiciones inaugurado por Dios en Cristo** (cf. 10:8; Gal 1:23; 3:23; 1 Tim 6, i o; Tit 1:13). No es ése, sin embargo, su significado corriente. Lo normal en Pablo es que tome la palabra “fe,” y lo mismo el verbo “creer,” con referencia a algo que está en el ser humano (fe subjetiva), siendo su significado básico el de *aceptación del mensaje de bendición* ofrecido por el Evangelio (cf. 4:22-25; 13:11; Gal 2:16; Ef 1:13; 1 Tes 1:8-9; 2 Tes 1:10). Pero, como se deduce de todo el conjunto de los textos paulinos, no se trata simplemente de una adhesión de tipo *intelectual* a Dios que se revela⁷¹, sino de toda una actitud vital (entendimiento y voluntad) de quien se pone en manos de Dios, suma verdad y suma bondad, aceptando la revelación de la “justicia” divina en la obra llevada a cabo por Jesucristo y profesando que de Dios solo, única fuente de salud, confía recibir todo. Es como un abrirse totalmente a Dios, dejando que Él intervenga en nuestra vida transformándonos y enderezándonos en la dirección por La querida de hacernos sus hijos adoptivos. Hay, pues, **en el acto de “fe” un abandono confiado en Dios**, pero un abandono que no es ciego e irracional, pues lleva incluida la aceptación intelectual (*obsequium rationabile*) de la verdad contenida en la revelación (cf. 10:6-17; 1 Cor 15:1-19; 16:13). Este concepto amplio de “fe,” sin restringirlo a la adhesión del entendimiento a una verdad o conjunto de verdades, sino incluyendo la adhesión del hombre todo entero a Dios, que se inclina hacia él **en una actitud de amor**, es la que se recoge en la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II 72.

Es por medio de la “fe” cómo el hombre se convierte en receptor apto del Evangelio, *abriéndose* a la fuerza salvífica divina, que le introduce en la vida cristiana. Y no sólo eso. A lo

largo de todo el curso de su vida, deberá acompañar al cristiano esa disposición fundamental implicada en la “fe,” manteniéndole abierto permanentemente a la acción de Dios (cf. 11:20; 1 Cor 13:13; 2 Cor 5:7; Gal 2:20; Col 1:23). Si ella falla, cae todo el edificio; de ahí que la “fe” sea considerada como “fundamento” y “raíz” de la justificación, pues es la que hace posible que llegue al ser humano **la nueva vida de Cristo**.

Esta “fe,” así entendida, no es aún la “justicia,” sino **disposición positiva que Dios exige en el ser humano antes de** concederle el don excelso de la “justicia.”⁷³ Ella misma es también “don” de Dios (cf. 1 Cor 1:27-31; Gal 5:22; Ef 2:8-9; Fil 1:29; 2:13), siendo El quien con su gracia prepara la voluntad humana para creer, pero sin forzarla, de modo que permanezca siempre libre el asentimiento; con la violencia, la fe perdería su nobleza de homenaje y su valor de acto religioso por excelencia, ni tendría sentido hablar de “obediencia” a la fe (cf. 1:5; 16:26). El que también ella sea un “don” divino permite a San Pablo establecer vigorosamente contra sus adversarios esa contraposición, a la que tantas veces alude, entre la justificación por la fe, tal como él la predica, y la justificación por las obras de la Ley (*a fortiori*, por las obras naturales de los gentiles), tal como la buscaban los judíos (cf. 3:28; Gal 2:16). Esta, caso de darse, no sería justificación gratuita, sino algo así como salario debido a nuestro trabajo, y, por tanto, el hombre tendría de qué gloriarse, cosas ambas para San Pablo absurdas, que ni siquiera discute; no así la justificación por la fe, en que la iniciativa misma parte de Dios, que es quien llama con su gracia en el momento oportuno, sin que el ser humano haya de hacer sino someterse (entendimiento y voluntad) a ese plan divino de “ bendiciones”, reconociendo que todo viene de Dios (cf. 4:1-9; 1 Cor 1:27-31; Ef 2:8-9; Flp 1:29).

No queremos terminar esta exposición sobre la “fe” sin hacer referencia al hecho de que Pablo no sólo atribuye la justificación a la “fe”, cosa que hemos venido señalando (cf. 3:28; 5:1; Gal 2:16; Ef 2:8), sino que a veces dice lo mismo respecto del bautismo (cf. 6:3-11; 1 Cor 6:11; Ef 5:26; Tit 3:5), y a veces mezcla ambas cosas (cf. Gal 3:24-27; Col 2:11-13). ¿Es que no basta la “fe”?

Creemos que, en el pensamiento de Pablo, “fe” y “bautismo” son en realidad inseparables. La “fe” de que él habla, no solamente no excluye, sino que incluye el bautismo, que por disposición divina forma parte integrante **del camino salvífico de la fe**. No parece que Pablo se planteara nunca la cuestión de si la “fe”, aislada del bautismo, nos procurase la justificación. Los teólogos suelen decir que en la “fe” vaya, al menos implícitamente, el deseo del bautismo, y eso bastaría en caso de imposibilidad de recibirlo.

Todavía una última cuestión. La “fe” que Dios exige en el hombre en orden a la justificación, no es concebible sin la aceptación abierta e incondicional de los postulados morales del Evangelio. No hay, pues, oposición entre la doctrina de Pablo y la de Santiago (cf. Sant 2:14-17). Lo que sucede es que Pablo, al hablar de la “fe”, bajo el influjo de la polémica con los judaizantes, carga el acento en la inutilidad de las obras para merecer la salud; pero nunca dice que en el *hombre justificado*, única que contempla Santiago, las obras no sean necesarias. Es lo contrario lo que está enseñando continuamente en sus cartas (cf. 6:15-23; 8:9-13; 12:1-15:13; Gal 5:5-26).

La redención del universo.— En Rom 8:18-25 habla San Pablo de las maravillosas **perspectivas de la esperanza cristiana**, y dice (v.18) que “los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros”. Formando parte de ese nuestro futuro glorioso incluye expresamente San Pablo la transformación o “redención de nuestro cuerpo” (v.23; cf. 1 Cor 15:42-53; Fil 3:20-21), transformación que parece se extenderá también, de algún modo, al cosmos entero (v.21-22). Otros tres pasajes encontramos en sus cartas que atribuyen también **dimensiones cósmicas a la obra salvadora de Cristo** (cf. 1 Cor

15:24-28; Ef 1:10; Col 1:20).

Pues bien, ¿qué clase de transformación o redención del cosmos podemos ver aludida en estos pasajes, aparte la de nuestros cuerpos mortales ?

La respuesta resulta muy difícil. Comencemos por decir que ya en las alusiones de los profetas al futuro *reino mesiánico* se habla de “cielos y tierra nuevos” (cf. Is 65,17; 66:22), expresión que no recoge San Pablo, pero que se recoge en 2 Pe 3:13 y Ap 2:11. Con todo, aunque San Pablo no recoja la expresión, es claro que en los textos citados está dentro de la misma línea de pensamiento. Hay autores que interpretan todas esas expresiones bíblicas como “simples imágenes indicadoras de la renovación radical que obrará el Mesías entre los hombres”, con transformación incluso de nuestros cuerpos mortales en gloriosos; pero nada de suponer ahí aludidas verdaderas transformaciones *cósmicas*⁷⁴. Otros, sin embargo, reaccionan vigorosamente contra esas concepciones demasiado espiritualistas de la vida futura, y dicen que “no son solamente los cuerpos de los seres humanos **los que serán transformados con el soplo del Espíritu**, sino la creación entera, que escapará a la servidumbre de la corrupción... La idea de Dios aniquilando el conjunto de su creación material fuera de los cuerpos humanos sería, por otra parte, difícilmente concebible teológicamente hablando.”⁷⁵ Abundando en esta última perspectiva, se habla también de que ese “cosmos” futuro a que se refieren los textos bíblicos no debemos *desligarlo del actual*, como si hubiera de salir de improviso, sino que hemos de suponerlo como prolongación y en continuidad del actual, siendo nosotros los hombres, con nuestro esfuerzo, los que debemos irlo preparando con continuas mejoras, procurando llenarlo todo de Cristo, hasta la plena maduración, de modo que “Dios sea todo en todo” (cf. 1 Cor 15:28). La misma expresión de San Pablo: “todo lo creado gime y siente dolores de parto” (v.22), estaría dando a entender que el “mundo futuro” habrá de salir de las propias entrañas del actual, que está como en gestación⁷⁶.

¿Qué decir a todo esto? Creemos que, a base de los textos bíblicos, es muy difícil poder concretar tanto. Una cosa es clara, es, a saber: que los autores bíblicos, si aluden a transformaciones cósmicas, es siempre en íntima relación con el ser humano, que en todo momentó aparece como el personaje central. Es sólo a modo de derivación y amplificación de lo dicho del ser humano, lo mismo respecto del mal (v.20) que del bien (v.21), como queda aludida la suerte de la creación material. Sin embargo, reducir a simple imagen todo eso que se refiere a ella, nos parece que quita fuerza a las expresiones bíblicas. Concretar, resulta muy difícil. Gustosamente suscribimos este párrafo del P. Lyonnet: “Pablo afirma **la redención del Universo como** corolario de la redención del cuerpo del ser humano y, por consiguiente, fundada en la **resurrección de Cristo**.. Y lo mismo que la condición del cuerpo glorioso se constituye esencialmente por el *dominio perfecto del Espíritu* sobre la materia, hasta el punto de poder hablar de *cuerpo pneumatíco* (1 Cor 15:44), así de modo análogo, se ha de concebir la condición del **Universo glorificado**, cosa que solamente podemos afirmar, pero no representárnoslo, como tampoco podemos representarnos la condición del cuerpo glorioso.”⁷⁷

Más difícil todavía resulta decidir, a base de los textos bíblicos, si hemos de poner o no ruptura de continuidad entre el mundo actual y el mundo futuro. Hay textos, como 2 Pe 3:10-13, que parecen suponer ruptura; otros, en cambio, más bien parecerían insinuar lo contrario (Rom 8:20-22; Ef 1:10; Col 1:20). La Iglesia no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Act 3:21) y cuando junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanzará su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1:10; Col 1:20; 2 Pe 3:10-13)⁷⁸. La dimensión “cósmica” de la redención, pero recalando al mismo tiempo que, en esa futura renovación, el ser humano es el personaje central. No concreta más. En apoyo de sus afir-

maciones da tres citas bíblicas: Ef 1:10; Col 1:20; 2 Pe 3:10-13. Pero es de notar que la última fue añadida a última hora a petición de algunos Padres; y, como consta en las Actas, se admitió “no sea que citando únicamente Ef 1:10 y Col 1:20 parezca que favorecemos la opinión de aquellos que creen que este mundo actual ha de pasar a la gloria.”⁷⁹

El problema de la incredulidad judía. — Cuando Pablo, hacia el año 58, escribe la carta a los Romanos, las comunidades judío-cristianas iban, cada vez más, perdiendo importancia, al tiempo que permanecía fuera de la Iglesia la gran masa del pueblo judío. En cambio, las comunidades étnico-cristianas se multiplicaban por todas partes. Era un hecho que el cristianismo, con todas sus riquezas espirituales, estaba pasando a propiedad de los gentiles. Problema realmente desconcertante. ¿Qué se ha hecho de la elección y promesas de Dios al pueblo judío durante dos milenios? ¿Es que han fracasado los planes de Dios? ¿Dónde está la fidelidad a sus promesas?

Todos estos problemas bullen en la mente de Pablo mientras escribe los capítulos 9-11 de esta carta. Es probable que por aquellas fechas el hecho de la incredulidad judía fuera tema de frecuentes conversaciones en las comunidades cristianas (cf. 11:17), y ello habría dado pie a Pablo para tratarlo aquí con tanta amplitud. Su exposición está caldeada por la emoción, pues ama con pasión a su pueblo (cf. 9:2-5), cosa que no está reñida con un espíritu abierto y universalista (cf. 1:13-16).

La respuesta de Pablo viene a decir, en sustancia, que Dios no ha faltado a sus promesas (cf. 9:6-7) ni ha abandonado a su pueblo (cf. 11:1-4); y que, aunque de momento sólo un “resto” ha aceptado el Evangelio (cf. 11:5-7), llegará un día en que todos los judíos se convertirán, lamentándose de haber cedido su puesto a los gentiles (cf. 11:11-12.14-15:26). Con ello — y así resume Pablo su pensamiento sobre los planes salvíficos de Dios — aparecerá claro que, lo mismo para gentiles que para judíos, la “salud” no se obtiene simplemente por descendencia carnal, sino que es puro don de la misericordia divina (cf. 11:30-32). En apoyo de sus afirmaciones aludirá Pablo al proceder de Dios en la historia de los patriarcas, eligiendo sólo a uno de sus hijos e incluso sin que sea el primogénito (cf. 9:7-13); es prueba — comentará San Pablo — de la libertad omnímoda de Dios en su elección, que aparece también en la historia posterior, conforme indican algunos textos de Oseas y de Isaías, sin que nosotros seamos quiénes “para pedir cuentas a Dios” (cf. 9:14-29). Si de momento la gran masa del pueblo judío ha quedado fuera del Evangelio, **ha sido por falta de docilidad al plan de Dios, empeñados en buscar la “justicia” simplemente por la Ley;** de ahí que tropezaran luego con la piedra de escándalo que fue para ellos Jesucristo (cf. 9:30-10:21).

Tal es, en resumen, la respuesta de Pablo al problema de la incredulidad judía. La alegoría del olivo, en que dice son “injertados” los gentiles, nos ayudará a precisar todavía más su pensamiento en este punto. Es el olivo un árbol muy corriente en Palestina, del que se valen ya Jeremías y Oseas para designar a Israel (cf. Jer 11:16; Os 14:7). Sin embargo, la alegoría de Pablo a base del olivo es mucho más compleja que la de aquellos profetas: la raíz de ese olivo son los patriarcas, portadores de las promesas (cf. 11:16-28); va creciendo el olivo y parte de sus ramas son cortadas (cf. 11:17-20), a fin de injertar otras nuevas tomadas de plantas silvestres (cf. 11:17. 19.24). La lección que pretende sacar San Pablo es clara, y va dirigida sobre todo a los étnicos-cristianos: si Dios pudo realizar con éxito un injerto con ramas silvestres, más fácil le será hacerlo con ramas del propio olivo, actualmente desgajadas. Es lo que sucederá con el Israel incrédulo (cf. 11:24-26).

Hasta aquí todo parece claro. No es ya tan fácil poder precisar cuál es concretamente el pensamiento de Pablo sobre relación entre cristianismo y judaísmo. ¿Forma el cristianismo un *nuevo pueblo* de Dios que sustituye al antiguo, o existe un *único pueblo* de Dios, que comenzó

con Abraham, y al que luego se han incorporado los gentiles? Ciertas expresiones evangélicas, como “les será quitado el reino y dado a las gentes” (Mt 21:43; cf. 8:12; Lc 21:24), parecen apoyar lo primero; en cambio, las afirmaciones de Pablo en estos capítulos de la carta a los Romanos más bien parecen insinuar lo contrario. De hecho, así opinan algunos autores, insistiendo en que nunca la Escritura habla de “nuevo” pueblo de Dios con referencia al cristianismo o de “antiguo” pueblo de Dios con referencia al judaísmo, como si Dios hubiese tenido dos pueblos ⁸⁰.

Había teólogos quienes defendían que Israel no sólo había dejado de ser el pueblo elegido, sino que, desde aquel grito revelador “su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (Mt 27:25) sus títulos de privilegio se habían cambiado en títulos de mayor distanciamiento, pasando a ser un pueblo reprobado y maldito de Dios ⁸¹. Otros, en cambio, apoyados en las expresiones paulinas, insistían en que los judíos, no obstante su condición mayoritaria de “ramas desgajadas,” seguían siendo “amados de Dios a causa de los padres” (11:28) o, lo que viene a ser lo mismo, Dios se mantenía fiel a la elección y continuaba amando a su pueblo (cf. 11:1). Así lo creemos también nosotros.

En efecto, todas esas expresiones peyorativas, que también usa Pablo: “se han encallecido..., han caído..., vasos de ira..., ramas cortadas” (cf. 9:22; 11:7.12.17), no miran al pueblo como tal, sino a aquella parte de ese pueblo, ciertamente mayoritaria, que no cree, y a la cual por eso le viene sustraído **el Reino de Dios y la abundancia de gracia, que se le ofrecían con la venida de Cristo**. Pero de ese pueblo ha quedado un “resto,” al que pertenecen Cristo y los Apóstoles y las más primitivas comunidades cristianas, es decir, el núcleo primero de la Iglesia, que está en absoluta línea de continuidad con el pueblo de Dios veterotestamentario; tanto es así, que los judíos que permanecen fuera del Evangelio no son sino “ramas *desgajadas*.” Hay, pues, clara diferencia entre los judíos y los otros pueblos paganos en relación con la Iglesia: mientras la entrada de éstos en la Iglesia es considerada como pura misericordia de Dios (cf. 11:18), en la de los judíos entra un nuevo elemento, es, a saber, su precedente elección por parte de Dios, pues “los dones y la vocación de Dios son irrevocables” (cf. 11:29). Podríamos decir, pues, con las debidas matizaciones, que los judíos pertenecen a la Iglesia como miembros por naturaleza o de derecho; de ahí que, cuando se conviertan y crean, no harán sino volver a su lugar, es decir, ser injertados “en el propio tronco.”

Esto supuesto, tratemos ya de responder a la cuestión de si hemos de considerar o no a la Iglesia como “nuevo” pueblo de Dios. Si con eso queremos decir que Dios ha tenido dos *pueblos*, uno primero que rechazó y otro que eligió después en su lugar, con ruptura completa entre ambos, no debemos hablar de la Iglesia como “nuevo pueblo de Dios.” Esa concepción no es exacta, pues la Iglesia, dentro del plan salvífico de Dios, es continuación legítima y realización plena del pueblo de Dios veterotestamentario.

Sin embargo, la Iglesia no es mera continuación del antiguo pueblo de Dios, pues en su formación entra un elemento nuevo, Cristo, cuya obra es de tal magnitud que hace podamos hablar de *fundación nueva* sobre Cristo, es decir, de “nuevo pueblo de Dios.” Ciertamente que la Escritura no usa nunca dicha expresión, pero sí habla de “nueva” Alianza (1 Cor 11:25; 2 Cor 3:6; Lc 22:20); y esa nueva Alianza, sellada con la sangre de Cristo, aparece estrechamente vinculada con la idea de *nuevo pueblo* de Dios, de cuya existencia constituye el fundamento (cf. Heb 8:8-12). En otras palabras, la muerte y resurrección de Cristo introducen características nuevas en la noción misma de “pueblo de Dios” y en el modo de agregación a él⁸². Por eso, nada tiene de extraño que la expresión “nuevo Pueblo de Dios,” aunque no la encontremos en la Escritura, sea corriente en la literatura cristiana ⁸³.

40* La población de Roma, según cálculos de los historiadores, ascendía por entonces al millón de habitantes más o menos, y en su mayor parte no eran nativos de la ciudad. Oigamos el testimonio de Séneca: “Aspice aedum hanc frequentiam, cui vix Urbis immensae tecta sufficiunt: máxima pars istius turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex, toto denique orbe terrarum confluerunt. Alios adduxit ambitio, alios necessitas officii publi-ci, alios imposita legatio, alios luxuria opportunum et opulentum vitii locum quaerens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amicitia, quosdam industria lasam ostendendae virtuti nanta materiam; quidam venalem formam attulerunt, quidam venalem eloquentiam. Nullum non hominum genus concucurrit in Urbem et virtutibus et vitii magna pretia ponentem. lube istos homines ad nomen citari et “unde domo” quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae, relictis sedibus suis, venerit in maximam qui-dem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam” (*Consolarte ad Helviam* 6:2-3). — 41 *ist. eccl.* 2:14: MG 20:172. También lo repite San Jerónimo: “Secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magnum Romam pergit” (*De viris illustr.* i: ML 23:607). Lo mismo dice Orosio: “Exordio regni Claudii Petrus apostolus.. Romam venit et salutarem dictis credentibus fidem fideli verbo docuit” (*Hist.* 7:6:2: ML 31:1072). — 42 Clem. Rom., *Epist. ad Cor.* 5:1-6: MG 1:217.220; Ign. Ant., *Epist. ad Rom.* 4:3: MG 5:689; Dion. Corint., en Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25:8: MG 20:209; Iren., *Adv. haer.* 3:1:1: MG 7:844; Clem. Alej., *Hypotyp. ad i Petr.* 5:14: MG 0:732; Tertul., *De bapt.* 4: ML i, 1203; ORIG., en Eusebio, *Hist. eccl.* 3:1:2: MG 20:216. — 43 “Ego vero Apostolorum tropaea possum ostendere. Nam sive in Vaticano, sive ad Ostiensem viam pergere libet, occurrent tibi tropaea eorum qui Ecclesiam illam fundave-runt” (en Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25:7: MG 20:209). Cf. M. Guarducci, *La tradición de Pedro en el Vaticano a la luz de la historia y de la arqueología* (Roma 1963). — 44 Cf. S. Frey, *Les Communautés juives a Rome aux premiers temps de l'Eglise*: Rech. de Science Relig. 21 (1930) 269-297, y 22 (1931) 129-168; ID., *Biblica* 12 (1931) 129-156. — 45 “Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit” (*Vita Claudii* 25). Sobre el sentido de este testimonio, confundiendo *Chrestus* con *Christus*, cf. J. Lebreton-J. Zeiller, *L'Eglise primitive* (Paris 1934) P-234 – 46 Cf. K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5, p.459. — 47 Expos. in Gal pref. r: ML 35:2107. — 48 *Interpr. in Rom.* 1:11: MG 82:56. — 49 Gf. S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains* (Paris 1969) p.ii. — 50 Gf. A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*: Rev. Bibl. (1950) 333-387 y 489-529; S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'épître aux Romains*: Rech. Se. Relig. 39-40 (1951) 301-316; J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*: Rev. Bibl. 62 (1955) 365-397; A. Descamps, *La structure de Rom.* i-n: Stud. Paul Congr. Intern., vol.I (Roma 1963) p.3-14. — 51 Cf. ORIG., *Comm. in Rom.* 10:43: PG 14:1290: “Marción.. ab eo loco ubi scriptum est “omne autem, quod non est ex fide, peccatum est” (14:23), usque ad finem cuneta dissecuit.” — 52 Gf. T. W. Manson, *St. Paul's Letter to the Romans and the others*: Bull. of John Ryland's Libr. (1948) 224-240. — 53 Gf. J. Dupont, *Pour l'histoire de la doxologie finale de l'épître aux Romains*: Rev. Bibl. 58 (1948) 3-22. — 54 Cf. J. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu parmi les hommes d'après Rom.* i, 18-23: Lum. et. Vie, 14 (1954) 207-224; H. P. Ovven, *The Scope o/Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII*: New Test. Studies, 5 (1958-1959) 133-143. — 55 Cf. Vatic. I: Denz. n.º 1785-86; Vatic. II, Const. “*Dei Verbum*,” n.º 6. — 56 Citemos, a modo de ejemplo, estos tres testimonios: “Sois hijos del primer hombre, que trajo el castigo de la muerte sobre nosotros y sobre todos sus descendientes que han de venir tras él hasta el fin de las generaciones” (R. YEHUDA, *Siphre Deut.* 32:33). Y en el Talmud, por lo que se refiere a la persona física de Adán, se dice: “El polvo de que fue formado Adán se tomó de todas las partes de la tierra..; el tronco de Babilonia, la cabeza de la tierra de Israel, y las extremidades de los demás países” (TALMUD BAB., b. Sanh. 38a-b). Especulaciones similares se hacían sobre su nombre: “Yo le asigné un nombre compuesto con las iniciales de los cuatro puntos cardinales: este, oeste, sur y norte” (*Enoch* 30:13). Vemos que la noción de *personalidad corporativa*, tan arraigada en el pensamiento semita, considerando a jefes o antepasados no simplemente como individuos sino como personajes que encarnan en su persona a toda su comunidad y cuyas acciones repercuten en ésta, es aquí llevada, por lo que se refiere a Adán, a un grado ridículo y extravagante. Sin embargo, la idea de fondo, que no es otra que la idea de personalidad corporativa, es estrictamente bíblica (cf. Gen 9:25-27; 18:20-23; 1 Sam 2:33-34; 1 Re 11:39; Is 5:5-7; Jer 22:18-30). Sobre la idea de *personalidad corporativa*, con aplicación también al caso de Cristo (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15:45-49), cf. J. De Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de person-nalité corporative* (Bruges 1959). — 57 Denz. n.º 789. Cf. J. Freudentorfer, *Erb-sünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Müns-ter 1927); M. Labourdette, *Le peché originel et les origines de l'homme* (Paris 1953); A. M. Du-Barle, *Le peché originel dans l'Ecriture* (Paris 1958); M. Flick, *El pecado original* (Barcelona 1961); S. Lyonnet, *Le peché originel en Rom.* 5:12: Bibl. 41 (1960) 325-355. — 58 Cf. A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Coties. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolu-tionistischen Weltbild* (Wien 1965); H. Haag, *Biblische Schöpfungstheorie und kirchliche Erb-sündenlehre* (Stuttgart 1966); P. Schoonenberg, *L'homme et le peché* (Paris 1967); P. Grelot, *Réflexions sur le peché originel* (Tournai 1968); B. Van Omm, *Cuestiones sobre el estado original a la luz del problema de la evolución*: Concil. (1967), II, p.476-486; G. Baumgartner, *El pecado original* (Barcelona 1971); S. DE CARREA, *El pecado original en Rom.* 5:12-21: Nat. y Grac. 17 (1970) 3-31; A. DE Villalmonde, *Adán nunca fue inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original*: Nat. y Grac. 19 (1972) 3-82. — 59 Refiriéndose a la nueva interpretación, escribe Feuillet: “Ciertamente suprimimos la dificultad, pero al mismo tiempo traicionamos el pensamiento auténtico de Pablo, si vemos en la caída original una simple expresión, llámese simbólica o mítica, de esta verdad de experiencia corriente y universal: el mal moral no es sólo realizado por cada uno de nos otros.. sino que nos precede, y está caracterizando el ambiente humano en el cual entramos por nacimiento y en dimensión comunitaria.. Como resulta del presente estudio nosotros nos orientamos en un sentido totalmente diferente” (A. Feuillet, *Le régime de la mori et le régime de la vie*: Rev. Bibl. 77, 1970, p.493). En la misma línea se expresa Benoit: Lo hace con ocasión de la reseña que publicó el P. de Vaux sobre la obra de H. Haag, *Biblische Schöpfungstheorie..*, que ya citamos anteriormente. El P. de Vaux alaba la exposición de Haag, y dice: “Estoy completamente de acuerdo con Haag sobre la exégesis de los textos del Génesis”; pero añade: Con referencia al pasaje de Rom 5:12-21, “dejo el juicio a los exegetas del Nuevo Testamento.” Pues bien, allí mismo, en nota, recogiendo la invitación del P. de Vaux, escribe el P. Benoit: “Me asoció a la interpretación seguida por la mayoría de los exegetas, y que Haag cree deber impugnar.. Los v.13-14 son para mí ininteligibles, si no quieren decir que, desde Adán a Moisés, los hombres han muerto, no a consecuencia de sus pecados personales, que entonces no eran transgresiones formales, sino a consecuencia de la falta del primer padre. Pablo enseña, pues, según yo creo, una muerte hereditaria debida al pecado original” (Rev. Bibl. 76, 1969, p.440). En el mismo sentido se vuelve a expresar (Rev. Bibl. 80 [1973] p.434-436) al reseñar una obra de Lyonnet. Como orientación general en esta materia, pueden verse: A. Martínez Sierra, *Problemática en torno al pecado original*: Est. ec. 44 (1969) 503-517; M. Labourdette, *Le peché originel* (bulletin): Rev. Thom. 70 (1970) 277-291. — 60 Cf. *Ecclesia*, n.1397 (6 de julio de 1968) p.100?. — 60* Cf *spir. et littera* n : ML 44:211. — 61 Hablando de la justificación dice así el concilio: “Única causa formalis (iustificacionis) est *iustitia Dei*, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed veré iusti nominamur et su-mus” (D 799). Está claro, sin embargo, que el concilio no intenta definir el sentido de la expresión en San Pablo. Lo que el concilio pretende, usando de la terminología entonces corrien-

te, es señalar la verdadera naturaleza de la *justificación*, rechazando la interpretación protestante de “justicia” imputada, algo meramente extrínseco, a manera de manto que cubriese nuestra lepra sin curarla. — 61* Cf. J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p. 125-132. — 62 Cf. S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains* (Paris 1965) p.25-53; Ídem, *De “justitia Dei” in Epistula ad Romanos*: Verb. Dom. 25 (1947) 23-34; n8-121.129-144-193-203.257-263; 42 (1964) 121-152. — 63 Cf. Is 46:13: “Yo haré que se os acerque mi justicia., y no tardará mi salvación”; 51:5: “Mi justicia se acerca, ya viene mi salvación”; 56:1: “Pronto va a venir mi salvación y a revelarse mi justicia”; Sal 40:11: “No he tenido encerrada en mi corazón tu justicia, anuncié tu salud y tu redención”; Sal 85:6-12: “¿Vas a estar siempre irritado contra nosotros y vas a prolongar tu cólera de generación en generación?.. Brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde lo alto de los cielos”; Sal 98:2-3: “Ha mostrado Yahvé su salvación y ha revelado su justicia.. Se ha acordado de su benignidad y de su fidelidad a la casa de Israel”; Sal 143:1: “Escucha mi plegaria según tu fidelidad, óyeme en tu justicia.” — 64 Jn *Rpm.* 1:17: “iustitia est Dei, quia quod promisit dedit.” Igualmente, *In Rom.* 3:25: “Ad ostensionem iustitiae eius, hoc est, ut promissum suum palam faceret, quo nos a pec-catis liberaret, sicut antea promiserat; quod cum implevit iustum se ostendit” (ML 17:56 y 70). — 65 En su comentario a Rom 1:17 dice así Tomás: “Quod quidem dupliciter potest intelligi: uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps 10: *lustus Dominus et iustitias dilexit*. Et secundum hoc sensus est quod iustitia Dei, qua scilicet iustus est servando promissa, in eo revelatur. Vel alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat.” — 66 Creemos que es contrario al pensamiento de San Pablo identificar las expresiones “justicia de Dios” e “ira de Dios,” al modo como lo hacen algunos teólogos. Es el caso de R. Garrigou-Lagrange, refiriéndose a Rom 9:22: “Si Dios quería manifestar su cólera, es decir, su justicia..” (Dict. théol. cath., art. *Predestination* col.2954). — 67 Admitida esta interpretación, se sigue una consecuencia que juzgamos importante, y es que la “justicia de Dios” de la carta a los Romanos viene a equivaler prácticamente a la “promesa,” de que tanto habla Pablo en la carta a los Calatas. Si en esta carta el Apóstol, aunque hable de “justicia” (2:21; 3:11; 5:5), omitió la expresión “justicia de Dios,” término ya técnico en el Antiguo Testamento, ello se debió probablemente a que era una carta polémica contra los judaizantes, y había peligro de que interpretaran el término “justicia,” conforme era corriente en el judaísmo de entonces, como justicia *distributiva* que da a cada uno según sus obras, consecuencia que a todo trance quería evitar. No era ésa la “justicia de Dios,” de que se trataba. Por eso prefirió el término “promesa,” con el que sin lugar a dudas quedaba más clara la gratuidad de la justificación. — 68 Hay autores que, incluso supuesta esa acepción del verbo “justificar”, creen que “existe como fondo una *idea forense*, ya que la imagen está tomada de la esfera del procedimiento judicial, en el cual el hombre comparece como acusado, ante Dios. Pero tengamos en cuenta que.. la declaración de justo, hecha por el Dios omnisciente y omnipotente, confiere al hombre algo que le libra realmente de la culpa de sus pecados, y lo eleva al estado de justicia, creado y reconocido por el Señor” (M. Meinertz, *Teología del N. T.*, Madrid 1963, P-374). Sin embargo, otros creen que “nos hallamos frente a un término que San Pablo acomoda a su teología.. creando una *nueva acepción*: la de hacer justo por gracia, la de crear en el cristiano una participación de la justicia de Dios” (L. Gerfaux, *El cristiano en San Pablo*, Madrid 1965, p.354). En realidad el sentido que da San Pablo a “justificar,” más que forense, es soierioiógico, y está en consonancia con la noción de “justicia de Dios” (= actuación salvífica de Dios), de que ha venido hablando. — 69 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.356. — 70 P. Bonnard, art. *justo*: Vocab. Bibl. de v. Allmen, p.175. En la misma línea se expresa F. J. Leenhardt: “Guando proclama justo al hombre, Dios crea una situación nueva; introduce al hombre en una relación nueva con él; le concede su favor; le abre el acceso a su comunión, le permite llamarle “padre”; le reconoce por hijo.. Dios no habla por hablar; cuando habla, obra. La justificación es una palabra de Dios eficaz.. En este sentido, el creyente es una nueva criatura. Lo es, no de manera autónoma, no “en sí mismo,” no en “naturaleza”; pero lo es *realmente* desde que ha sido puesto bajo la acción de la gracia” (F. J. Leenhardt, *L'ÉpHre de saint Paul aux Romains*, Neuchatel-Paris 1957, p.34). Añadamos este otro testimonio del teólogo luterano W. Lohff: “En lo que respecta a la comprensión del Evangelio de la *justificación*, decisiva entonces para Lutero y los teólogos siguientes.., podemos decir hoy que por los recientes trabajos de la teología católico-romana el núcleo del conflicto puede ya ser considerado casi como superado, tanto más cuanto que también en la tradición reformada la interpretación de la justificación ha seguido evolucionando” (W. Lohff, Conc. II [1971] P.66). Quedan, sin embargo, algunos teólogos, como K. Barth, que siguen defendiendo el ex-trinsecismo de la justificación. Con todo H. Küng cree que también K. Barth puede interpretarse en sentido católico (H, KÜNG, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1965). — 71 Tal es la noción que suelen dar los teólogos de la fe teológica o dogmática, definida así en el Concilio Vaticano I: “virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, que ni puede engañarse ni engañar” (Denz. n.º 1789). — 72 Cf. Const. “Dei Verbum,” n.º 5. — 73 Algunos autores, como el P. Prat, más que hablar de disposición positiva, prefieren hablar de “causa instrumental.” Otros, como el P. Huby, van todavía más lejos y dicen que la “fe” plena de que habla S. Pablo, animada por la caridad (*fides formalis*), se identifica en realidad con la “justicia.” En este mismo sentido se expresa R. Baúles: “La fe es una aptitud espiritual absolutamente original: el hombre adquiere con ella un poder gracias al cual glorifica a Dios y le hace una total entrega para el futuro. Esta aptitud espiritual es el estado de justicia misma. La justificación no es algo añadido a la fe desde el exterior, sino que es la fe misma: ser justo es ser creyente” (R. Baúles, *L'Évangile, puissance de Dieu*, París 1968, p.150). La relación entre “fe” y “justicia” la expresa S. Pablo con la ayuda de diversas preposiciones: εκ, εἰς, διά, ἐπί (cf. 1:17; 3-22.25.30; 4-5; Fil 3:9), cuya misma variedad hace difícil poder concretar cómo concibe él esa relación. Creemos, sin embargo, que Pablo no identifica “fe” y “justicia,” sino que concibe la “fe” más bien como el camino que lleva a la justicia, como su preparación (*fides informis*), algo que ha venido a sustituir a las “obras” sobre las cuales pretendía apoyarse la “justicia” judía. — 74 Gf. F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*, art. “escatología” (Barcelona 1968) p.192. También L. Cerfaux se muestra muy precavido al respecto. Refiriéndose concretamente a Rom 8,18-25, escribe: “El pasaje es patético; no se le ha de interpretar, por lo mismo, sin tener en cuenta la emoción que arrebató a San Pablo. Su interés es la resurrección del hombre, y no el cosmos. La transfiguración del mundo al fin de los tiempos era un lugar común que Pablo utiliza en favor de su teoría de la gloria de los cuerpos resucitados, su gran esperanza” (L. Cerfaux, *El cristiano en S. Pablo*, Madrid 1965, pág. 49). — 75 Cf. M. E. Boismard, *Ei Prólogo de S. Juan* (Madrid 1967) p. 166-167. El P. Boismard cita, a su vez, en el mismo sentido a A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'orare du Cosmos*: Rev. Scienc. Phil. Théol. 38 (1954) 445-465. — 76 Es claro que, vistas así las cosas, los trabajos mismos del hombre por ir perfeccionando el mundo material y humanizando sus estructuras adquieren *valor de eternidad*; el diálogo con los marxistas, cuyo ideal es construir con nuestro esfuerzo el mundo futuro perfecto, resulta más fácil y en gran parte coincidente. Uno de los primeros en ocuparse de este tema fue G. Thils, *Teología de las realidades terrenas* (Buenos Aires 1948). — 77 Cf. S. Lyonnet, *Redemptio “cósmica” secundum Rom 8:19-23*: Verb. Dom. 44 (1966) 236 y

238. Véase también E. Rayón Lara, *La redención del Universo material*: Est. ecl. 45 (1970) 237-252. — 78 Cf. Const. *Lumen gentium*, n.º48. — 79 Cf. G. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1968) p.130-135. — 80 Cf. PH. Menoud, *Le peuple de Dieu dans le christianisme primitive*: Foi et vie-Cahiers bibliques (Paris 1965) p.386-400. De la misma opinión es J. M. González Ruiz, *Epístola de S. Pablo a los Calatas* (Madrid 1964) p. 268-269. — 81 Cf. L. M. Carli, *La questione giudaica davanti al Conc. Vaticano II*: Pal. del Clero, 44 (1965) 185-20382 Cf. J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Rom 9:11* (Copenhague 1956); P. Demann, *Lesjuifs. Foi et destinée* (Paris 1961); G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile* (Paris 1965); R. Schnackenburg-J. Dupont, *La Iglesia como pueblo de Dios*: Conc. (1965), I, p.ios-ns; A. Bea, *Il popolo hebraico nel piano divino della salvezza*: Civ. Catt. 116 (1965), IV, p.20g-22g. — 83 Cf. Decl. *Nostra aetate*, n.º 4 y Const. *Lumen Gentium*, n.º g.

Introducción, 1:1-17.

Saludo epistolar, 1:1-7.

¹ Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, ² que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, ³ acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, ⁴ constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, ⁵ por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia de la fe, para gloria de su nombre, en todas las naciones, ⁶ entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo; ⁷ a todos los amados de Dios, llamados santos, que están en Roma, la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Comienza San Pablo, a modo de presentación ante la iglesia de Roma, indicando sus títulos para el apostolado (v.1). Abiertamente se proclama “siervo (δούλος) de Cristo Jesús,” expresión muy parecida a “siervo de Yavé,” de tan frecuente uso en el Antiguo Testamento, no ya sólo para designar al Mesías (cf. Is 42:155), sino también para designar a aquellos israelitas cuya vida estaba dedicada de modo especial al servicio de Dios, particularmente si eran profetas (cf. Jos 14:7; 1 Re 8:53; 2 Re 9:7; 10:23; Esd 9:11; Neh 1:10; Jer 33:21; Dan 9:6; Sal 18:1; 105:6). Pablo, pues, al proclamarse “siervo de Cristo Jesús,” no aludiría sólo a su condición de cristiano, sino a algo más particular, como luego concretará en los dos títulos siguientes: **“llamado al apostolado,” con la misión de “predicar el evangelio de Dios.”** Sobre la llamada de Pablo al “apostolado,” y su condición de “apóstol” al igual que los doce, ya hablamos al comentar Act 9:3-19 y 13:1-3.

A continuación de su nombre y títulos esperaríamos encontrar la mención de los destinatarios de la carta, con la acostumbrada fórmula de saludo. Pero no es así, y hemos de aguardar hasta el v.7. Y es que San Pablo, sin preocuparse gran cosa del estilo, se deja llevar por las ideas conforme van afluyendo a su mente, añadiendo incisos sobre incisos, formando un período muy rico en doctrina, pero bastante embrollado gramaticalmente. Esto es corriente en el estilo de Pablo, como ya hicimos notar en la introducción general a sus cartas, y uno de los ejemplos clásicos son precisamente estos primeros versículos de la carta a los Romanos. La idea de “evangelio de Dios” (v.1) le trae a la memoria la de la vinculación del “evangelio” con el Antiguo Testamento, que ya habló de Cristo (v.2-3), y ésta a su vez le mueve a hablar de la grandeza de Cristo **“constituido Hijo de Dios”** (v.4) y por medio del cual él ha recibido la gracia que le ha convertido en Apóstol de los gentiles (v.5-6). Incluso podemos ver en estas ideas de los versículos preliminares, de modo parecido a como sucede también en otras cartas (cf. Gal 1: 1-4), un como anticipo de los temas fundamentales que pretende desarrollar. De hecho, todas esas ideas, a las que podemos añadir la de la gratuidad de **la elección divina** (v. 1.5-6), reaparecerán continuamente a lo largo de la carta.

No cabe duda que la idea principal, base de referencia que está sosteniendo todo el período, está centrada en la figura excelsa de Jesucristo: “acerca de su Hijo.. Constituido Hijo de Dios., por el cual hemos recibido..” (v.3-5). Tampoco cabe duda que son dos las afirmaciones fundamentales de San Pablo acerca de Jesucristo: que es hijo de David (v.3), y que es hijo de Dios (v.4). Pero, eso supuesto, al tratar de concretar más, la cosa ya no es tan fácil. Ninguna dificultad ofrece lo de que Jesucristo sea hijo de David “según la carne” (cf. Mt 1:1-21; 9:27; 12:23; 21:9; 22:42); mas ¿qué quiere significar San Pablo con las expresiones “constituido Hijo de Dios (. του όρισθέντος υίου Θεού), en poder (εν δυνάμει), según el Espíritu de santidad (κατά πνεύμα άγιωσύνης)? Las interpretaciones que a estas palabras han dado y siguen dando los exegetas son muy variadas ⁸⁴. Desde luego, debe excluirse cualquier interpretación que lleve consigo la negación de la preexistencia divina de Jesucristo, cosa que estaría en contradicción con lo que claramente enseña San Pablo en otros lugares (cf. Gal 4:4; 1 Cor 8:6; Col 1:15-17). Tampoco es de este lugar, atendido el significado del verbo ορίζω (cf. Act 10:42; 17:31), referir esas expresiones a la “predestinación” de Jesucristo según su naturaleza humana, conforme han hecho muchos teólogos, apoyados en la traducción de la Vulgata: “*qui praedestinatus est Filius Dei.*” Creo que para la interpretación de este texto puede darnos mucha luz otro parecido del mismo San Pablo en Flp 2:6-11: “existiendo en la forma de Dios. , se anonadó tomando la forma de siervo. , hecho obediente hasta la muerte. ; por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que.. toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.” Exactamente las dos mismas ideas, de humillación y exaltación, que en este pasaje de la carta a los Romanos, con la diferencia de que en la carta a los Filipenses esas dos ideas están más desarrolladas y las expresiones son mucho más claras. Parece evidente que ese “constituido Hijo de Dios. , según el Espíritu de santidad. , Señor nuestro,” de la carta a los Romanos, equivale en sustancia a la “exaltación. , nombre sobre todo nombre. , Señor para gloria de Dios Padre,” de la carta a los Filipenses. Si ello es así, la expresión “constituido Hijo de Dios” (v.4), más que aludir directamente a la filiación natural divina de Jesucristo en sentido ontológico, aludiría a su entronización **como rey mesiánico y Señor universal de las naciones**, conforme explicamos al comentar Act 2:36 y 9:20. Es a partir de la resurrección cuando comienza a ser realidad **la obra vivificadora de Cristo** en los seres humanos (cf. 1 Cor 15:45), obra que tendrá su culminación al fin de los tiempos con la resurrección general (cf. 1 Cor 15:20-28). La expresión “en poder” podría referirse bien a Jesucristo, “constituido Hijo de Dios en poder” (cf. 1 Cor 15:43), bi^{en} a Dios mismo, que muestra su gran poder en esa exaltación de Jesucristo **a partir de la resurrección**. Quizá sea preferible esta segunda interpretación, en conformidad con el modo de hablar de San Pablo en otros lugares (cf. 1 Cor 6:14; 2 Cor 13:4; Ef 3:20; Col 2:12). Por lo que hace a la misteriosa frase “según el Espíritu de santidad,” téngase en cuenta que en la predicación cristiana primitiva, la efusión del Espíritu Santo sobre el mundo por Cristo formaba parte, como elemento esencial, de la exaltación de éste (cf. Act 2:32-36). El mismo San Pablo, dentro de la carta a los Romanos, atribuye al Espíritu Santo el ser principio de esa nueva vida traída por Cristo que ha de desembarcar en la resurrección de los así vivificados (cf. 4^{ta} 25; 5:5; 8:11; 15:16). Es obvio, pues, suponer que, al aludir al principio de su carta a la persona de Jesucristo, lo haga fijándose sobre todo en su poder de santificador, según el Espíritu, poder que comenzó a ejercer de modo ostensible a partir de la resurrección (cf. Act 1:4-8).

Lo que a continuación dice San Pablo (v.5-7) es ya más fácil de entender. Señalemos únicamente la expresión “para promover la obediencia de la fe” (εις υπακοήν τίστεως), expresión un tanto ambigua, que no todos interpretan de la misma manera. Creen muchos que la palabra “fe” está tomada aquí en sentido objetivo, como conjunto de verdades evangélicas **a las que es**

necesario someterse; otros, en cambio, más en consonancia con el tema central de la carta, mantienen el sentido obvio de la palabra “fe,” e interpretan la frase como refiriéndose a la obediencia a Dios por *la fe*. El que San Pablo llame “santos” a los fieles de Roma (v.7) no quiere decir que todos lo fuesen en el sentido que hoy damos a esta palabra; era éste un término entonces corriente con que se designaban entre sí los cristianos, como ya explicamos al comentar Act 9:13, significando su elección por parte de Dios, que los había como “separado” del mundo para consagrarlos a su servicio. Además, en este caso, la expresión paulina (κλητοῖς ἁγίοις) significa más bien “santos por vocación” o **“llamados a ser santos.”**

Por fin, San Pablo llega al final del saludo, deseando a los destinatarios “la gracia y la paz” de parte de Dios Padre y de Jesucristo (v.7). Sobre esta fórmula usual en sus cartas y, a lo que parece, formada por él, ya hablamos en la introducción general, al comparar sus cartas con el resto de la epistolografía antigua.

Elogio de los fieles de Roma en forma de acción de gracias a Dios, 1:8-15,

⁸ Ante todo doy gracias a mi Dios por Jesucristo, por todos vosotros, de que vuestra fe es conocida en todo el mundo. ⁹ Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu, mediante la predicación del Evangelio de su Hijo, que sin cesar hago memoria de vosotros, ¹⁰ suplicándole siempre en mis oraciones que por fin algún día, por voluntad de Dios, se me allane el camino para ir a veros. ¹¹ Porque, a la verdad, deseo veros, para comunicaros algún don espiritual, para confirmaros, ¹² o mejor, para consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe. ¹³ No quiero que ignoréis, hermanos, que muchas veces me he propuesto ir — pero he sido impedido hasta el presente —, para recoger algún fruto también entre vosotros, como en las demás gentes. ¹⁴ Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes. ¹⁵ Así que en cuanto en mí está, pronto estoy a evangelizaros también a vosotros los de Roma.

Hay aquí, a continuación del saludo inicial, una especie de “captatio benevolentiae,” ponderando el interés que se siente por aquellos a quienes se escribe, conforme era corriente en la epistolografía de entonces. El mismo proceder hallamos en las demás cartas, a excepción de Calatas, Tito y primera a Timoteo. Ello no quiere decir que los sentimientos manifestados no sean totalmente verídicos.

Lo que San Pablo manifiesta a los Romanos es la buena reputación de su fe (v.8), el continuo recuerdo de ellos en sus oraciones (v.9), y la esperanza de visitarlos pronto, cumpliendo así un antiguo deseo (v. 10-15). Funda sobre todo esos deseos en que es Apóstol de los “gentiles” (v.13-15; cf. Gal 2:7-9; Act 9:15) y, no obstante su principio de no meterse en campo trabajado por otros (cf. 15:20), quiere hacerles partícipes también a ellos de los frutos de su predicación (v.11) o, como dice luego con exquisita delicadeza, “consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe” (v.12). La expresión “tanto a los griegos como a los bárbaros” (v.14) indica la totalidad del mundo gentil. Tómate aquí el término “griegos” como equivalente a hombres de cultura grecorromana, en contraposición a los de otros pueblos, a quienes se tenía por “bárbaros” o incultos (cf. Act 28:2; 1 Cor 14:11). Era una terminología, que correspondía al punto de vista grecorromano. En otros lugares, sin embargo, el término “griego” incluye a todos los gentiles, en contraposición a los judíos (cf. 1:16; 2:9-10; 3:9; 10:12; Act 11:20). Era el punto de vista de los judíos.

Tema de la carta, 1:16-17.

¹⁶ Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego, ¹⁷ porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, según está escrito: “El justo por la fe vivirá.”

En ninguna otra de sus cartas señala San Pablo tan manifiestamente, por anticipado, el tema que va a desarrollar. La ilación de ideas con lo anterior es clara. Ha dicho a los Romanos que “está pronto a evangelizarlos” (v.1s), ahora da la razón de ese su modo de pensar: no obstante que los sabios de este mundo tengan el Evangelio por una locura (cf. 1 Cor 1:23; Act 17:32), él no se avergüenza de predicarlo incluso en la misma Roma, sabiendo que es “poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego” (v.16). ¡Magnífica definición del Evangelio! En el v.17 ya no hará sino explicar el por qué de su afirmación (v.17a), y cómo ese modo de “salud” por la fe estaba ya anunciado en la Escritura (v.17b). Dicho de otra manera, lo que Pablo afirma son sobre todo estas tres verdades: 1) El Evangelio es un instrumento potente y eficaz del que Dios ha determinado servirse en orden a proporcionar la “salud” (σωτηρία) a los hombres. 2) Esta “salud,” obra de la “justicia de Dios,” es ofrecida a todos los seres humanos, sin distinción de razas ni culturas, con cierta primacía de orden histórico por parte de los judíos, dado que a ellos fueron confiadas las promesas de “salud” (cf. 3:2; 9:1-6) y a ellos también fue predicado primeramente el Evangelio. 3) Para obtener esa “salud” **es exigida de nuestra parte la “fe,”** cuestión que no es ninguna innovación, pues estaba ya **anunciado en la Escritura.**

Realmente, a lo largo de la carta, Pablo no hará sino profundizar en estas verdades, sacando las oportunas consecuencias. Las palabras “salud,” “fe,” “justicia de Dios.”, usadas en estos versículos, están cargadas de sentido, y son palabras clave en la teología paulina. A ellas nos referimos ya en la introducción a esta carta, tratando de presentarlas en visión de conjunto. Nos remitimos a lo dicho allí.

Cuando San Pablo habla de que “el Evangelio es poder (δύναμις) de Dios...,” no lo considera simplemente como un cuerpo de puntos doctrinales que hay que aceptar, cosa que supone ya han hecho los destinatarios de su carta (cf. 1:8), sino que se fija en su vitalidad, en su eficacia, como instrumento de Dios en orden a la “salud.” La palabra “evangelio” es para él, no un cuerpo inerte de doctrinas, sino una realidad viviente, creada por Dios, que nos pone en comunicación con Cristo muerto y resucitado, haciendo llegar hasta nosotros la vida divina; viene a ser, pues, como la expresión sintética que condensa toda la economía divina de salvación (cf. 2 Tim 1:8-12). Es Dios actuando en la historia, y llamando a los seres humanos a la comunicación con El. **A esta invitación el ser humano debe responder libremente bajo el influjo de la gracia.**

Por lo que se refiere al término “fe,” sabido es que es éste uno de los términos más frecuentemente usados por San Pablo, cuya interpretación ha dado lugar a acaloradas controversias entre católicos y protestantes. De ello tratamos ya en la introducción a la carta. En este mismo pasaje que comentamos alude a ella tres veces: “. para la salud de *todo el que cree.* ; la justicia de Dios *de fe en fe.* ; el justo *por la fe* vivirá.” Podrá discutirse el sentido exacto de estas dos últimas expresiones, pero de lo que no cabe dudar es de que San Pablo recalca con ellas la importancia capital de la “fe” para todo el que trata de conseguir la “salud” ofrecida por Dios en el Evangelio ⁸⁵.

Queda, por fin, el término “justicia de Dios.” San Pablo dice que en el Evangelio “se revela la justicia de Dios” (1:17). Lo mismo vuelve a repetir en 3:21-22, texto evidentemente paralelo a este de 1:17. Como ya explicamos ampliamente en la introducción a la carta, esa “justicia”

no es la justicia vindicativa, conforme se ha tomado a veces este término, sino **la justicia salvífica divina**, tantas veces anunciada en los textos proféticos en relación con la bendición mesiánica, **manifestada ahora en el Evangelio.**

I. Justificación Por Medio de Jesucristo, 1:18. -11:36.

Culpabilidad de los gentiles, 1:18-23.

¹⁸ En efecto, la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad con la injusticia. ¹⁹ Pues lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó; ²⁰ porque desde la creación del mundo los atributos invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, se dejan ver a la inteligencia a través de las criaturas. De manera que son inexcusables, ²¹ por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; ²² y alardeando de sabios, se hicieron necios, ²³ y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del humano corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles.

Antes de abordar directamente el tema de la “justicia de Dios” revelada en el Evangelio (v.17; cf. 3:21), San Pablo comienza por hacernos ver la necesidad de esa “justicia de Dios,” presentándonos en visión de conjunto el estado ruinoso de la humanidad, tanto entre los gentiles (1:18-32) como entre los judíos (2:1-3:8), concluyendo que todos, judíos y gentiles, “se hallaban bajo el pecado” (3:9-20). Sobre ellos se revela la “ira de Dios” (v.18), en contraste con la “justicia” salvífica revelada en el Evangelio, Esta “ira” es la justicia vengadora con que Dios castiga el pecado, que **tendrá su revelación solemne en el juicio final** (cf. 2:5; 5:9; 1 Tes 1:10; 5:9), pero que ya obra en el curso de la historia castigando de varios modos a los pecadores, y, en este caso concreto, “oscureciendo” los ojos de su espíritu (v.21-23) y “entregándolos” a los vicios más infames (v.24-32; cf. 2:3-9).

Comienza San Pablo por los gentiles, y distingue claramente dos etapas: una primera en que señala el origen del mal (v. 18-23), Y otra segunda en que pinta el espantoso cuadro de degradación moral a que los gentiles habían llegado (v.24-32). De momento nos interesa la primera de las dos etapas, pues es ésta la perícopa que comentamos. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que los gentiles, aunque carentes de la revelación positiva de Dios concedida a los judíos, han conocido de hecho a Dios a través de las criaturas (v. 19-20), pero, en la práctica, no han acomodado su vida a ese conocimiento que tienen de Dios, trocando “la gloria del Dios incorruptible por la semejanza del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles,” es decir, han negado a Dios el culto que le es debido, incensando a las criaturas con el humo y aroma que son propios suyos (v.21-23). Es lo mismo que ha dicho antes en frase apretada de sentido: “aprisionan la verdad con la injusticia” (v.18). Esa “verdad” que aprisiona es el conocimiento que, a través de las criaturas, tienen de Dios, y al que, contra todo derecho, mantienen como esclavo sin permitirle producir sus frutos naturales. Este pecado de idolatría y politeísmo **es el gran pecado que viciaba en su raíz la vida toda religiosa de la gentilidad** (cf. Sab 14:27).

San Pablo afirma en esta perícopa (v. 19-20) no sólo la posibilidad del conocimiento de Dios a través de las criaturas, sino también el hecho, concretando incluso el aspecto de la esencia

divina que es término de la operación mental del hombre: “**su eterno poder y su divinidad**” (v.20). Y es que no todos *los atributos de Dios* se revelan igualmente en las obras de la creación; los que sobre todo se presentan al contemplar las maravillas de este mundo visible, que está pidiendo una causa, son su omnipotencia creadora, por encima de las contingencias del tiempo, y su divinidad o soberanía trascendente, por encima de cualquier otro ser. De esta capacidad del hombre para llegar **al conocimiento de Dios por la creación**, que aquí deja entender Pablo, ya hablamos antes en la introducción a la carta.

El castigo divino, 1:24-32.

²⁴ **Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, conque deshonran sus propios cuerpos,** ²⁵ **pues cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador, que es bendito por los siglos, amén.** ²⁶ **Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza;** ²⁷ **e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío.** ²⁸ **Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su reprobó sentir, que los lleva a cometer torpezas** ²⁹ **y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos,** ³⁰ **calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajados, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres,** ³¹ **insensatos, desleales, desamorados, despiadados;** ³² **los cuales, conociendo la sentencia de Dios que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen.**

Es impresionante el cuadro pintado aquí por San Pablo sobre la degradación moral del mundo gentil. Ni creamos que se trata de expresiones retóricas. Incluso hombres tan ponderados como Sócrates y Plutarco hacen elogios de esas acciones contra naturaleza entre varones a que alude San Pablo (v.27), considerándolas como nota distintiva de guerreros y literatos, que saben sobrepone a los halagos de las mujeres. No que en nuestra sociedad actual no haya esos vicios, pero se trata más bien de pecados aislados de individuos, no de la sociedad misma, que aplaudía esas acciones y a veces hasta les daba carácter religioso (cf. v.32).

Los pecados enumerados aquí por San Pablo caen todos dentro de la segunda parte del Decálogo, en que se regulan las relaciones con nuestros semejantes (a partir del cuarto mandamiento), y parece como si el Apóstol tratara de distinguir tres grupos: pecados de impureza en general (v.24-25), pecados contra naturaleza (v.26-27), perversión total del sentido moral (v.28-32). Y es de notar que estos pecados son considerados no sólo como acciones pecaminosas, sino también y sobre todo como castigo por el pecado de idolatría (cf. v.24.20.28), la cual a su vez es considerada como castigo de otro pecado, el de no haber querido **los seres humanos glorificar a Dios** cual lo pedía el conocimiento que a través de las criaturas tenían de El (cf. v.21-23). No parece que haya orden alguno sistemático en la larga enumeración de pecados de los v.28-32. Probablemente San Pablo los fue poniendo conforme acudían a su mente ⁸⁷, y hasta es posible que ya circularan en la literatura judía listas de pecados más o menos hechas (cf. 2:1-3; Ap 21:8; 22:15). En otras varias ocasiones hace San Pablo enumeraciones parecidas (cf. 1 Cor 6, 9-10; 2 Cor 12:20-21; Gal 5:19-21; Ef 5:3-6; Col 3:5-8; 1 Tim 1:9-10; 2 Tim 3:2-5).

Referente a la frase “por esto Dios los entregó” (v.24.26.28), no ha de interpretarse como

si positivamente Dios empujara a los hombres al pecado, cosa incompatible con su santidad. Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es que esa bochornosa degradación moral en que los hombres han caído es resultado de una ordenación divina que tiene algo de ley del talión: por no querer los hombres glorificar a Dios, cual era su deber, éste, en castigo, retiró sus gracias, de modo que cada vez fueran cayendo más abajo, a merced de sus instintos bestiales. Es lo que sucede: “el primer pecado es causa del segundo, y el segundo es castigo del primero.” En otros lugares, dentro de un contexto muy semejante, San Pablo se fijará más en la parte del hombre (cf. Act 14:16; Ef 4:19); aquí, por el contrario, quiere hacer resaltar la parte de Dios. Y es que en la actuación moral del hombre hay una misteriosa conjunción de gracia divina y libre albedrío humano, dos verdades fundamentales que es necesario salvar, aunque la conciliación no sea ya tan fácil de entender.

Culpabilidad de los judíos, 2:1-11.

¹ **Por lo cual eres inexcusable, ¡oh hombre!, quienquiera que seas, tú que juzgas: pues en lo mismo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces eso mismo que condenas.** ² **Pues sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad, contra todos los que cometen tales cosas.** ³ **¡Oh hombre! ¿Y piensas tú, que condenas a los que eso hacen y con todo lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios?** ⁴ **¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia?** ⁵ **Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios,** ⁶ **que dará a cada uno según sus obras;** ⁷ **a los que con perseverancia en el bien obrar buscan gloria, honor e inmortalidad, la vida eterna;** ⁸ **pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación.** ⁹ **Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil;** ¹⁰ **pero gloria, honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el judío, luego para el gentil;** ⁿ **pues en Dios no hay acepción de personas.**

San Pablo no dice nunca en esta historia que esté refiriéndose a los judíos. Simplemente habla de: “¡oh hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas!” (v.1); y con este innominado personaje es con quien se encara. Parece claro, sin embargo, atendido el conjunto de la argumentación, que este personaje, representante de todo un sector, es el mismo que a partir del v.17 aparece ya explícitamente con el nombre de “judío.” Las mismas expresiones: “conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón” (v.5), están como recordando otras similares alusivas al pueblo de Israel (cf. Ex 32:9; Dt 31, 27; Jer 9:26; Bar 2:30; Act 7:51). Si San Pablo no pone explícitamente desde un principio el nombre de “judío” fue quizás para no herir bruscamente susceptibilidades, prefiriendo ir a la sustancia de la cosa, y que sean los judíos mismos, aunque sin nombrarlos, los que se vean como forzados a reconocer que también ellos son culpables.

La conexión de este capítulo con el anterior es clara. San Pablo continúa con el mismo alegato del estado ruinoso de la humanidad, que necesita de la “justicia” revelada en el Evangelio. Habló de los gentiles (1:18-32); ahora va a hablar de los judíos. Estos, en contraposición a los gentiles de 1:32, no aprueban los vicios de los paganos, antes al contrario los condenan (v.13). Están de acuerdo con San Pablo en esas invectivas lanzadas contra el mundo gentil, considerándose muy orgullosos de no pertenecer a esa masa pecadora, que no ha recibido la Ley, convencidos de que con ésta pueden ellos sentirse seguros, sin preocuparse gran cosa de las exigencias morales (cf. Mt 23:23; Le 18:9-14). Pues bien, esta mentalidad es la que ataca aquí San

Pablo, haciéndoles ver que su situación no es mejor que la de los gentiles, cuyos vicios condenan.

El argumento de San Pablo es el de que “hacen eso mismo que condenan” (v.1.3), y, por tanto, son tan culpables como los gentiles; incluso puede hablarse de culpabilidad mayor (cf. v.9), pues han recibido más beneficios de Dios, despreciando “las riquezas de su bondad y longanimidad” para con ellos (v.4-5). El que San Pablo diga que “hacen eso mismo que condenan” no significa que los judíos, como pueblo, cayeran tan bajo en los vicios todos de los paganos. Lo que se trata de hacer resaltar es que, por lo que toca al dominio del pecado, están en la misma situación que ellos; pues como ellos, tampoco viven de acuerdo con el conocimiento que tienen de Dios. Es ahí donde radica el gran pecado, tanto de gentiles como de judíos. En los v. 17-23 se concretarán luego algunos vicios de los judíos, que condenan en los paganos, pero que, sin embargo, también ellos cometen.

San Pablo, en todo este alegato contra los judíos, insiste en una verdad de suma importancia: que en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, cada uno será juzgado según sus obras, lo mismo judíos que gentiles; pues en Dios no hay acepción de personas (v.5-n). El “día de la ira” es el día del juicio final, de que con frecuencia habla San Pablo (cf. 14:10-12; 1 Cor 3:13-15; 4:5; 2 Cor 5:10; 1 Tes 5:2-9; 2 Tes 1:6-10) y también el Evangelio (cf. Mt 10:15; 11:22-24; 12:36; 13:39-43; 25:31-46); si se dice “día de ira” es porque en la perspectiva presente se mira sobre todo al castigo de los pecadores, aunque sea también día de recompensa de los justos. Al decir San Pablo que Dios “dará a cada uno según sus obras” (v.6; cf. 1 Cor 3:13-15; 2 Cor 5:10; Ef 6:8), no hace sino repetir lo dicho por Jesucristo (cf. Mt 16:27; Jn 5:29), y en modo alguno se contradice con lo que afirma en otras ocasiones hablando de “justificación por la fe” (cf. 1:16-17; 3:22; 4:11; 5:1); pues la “justificación por la fe” no excluye las obras, exigencia de esa misma fe en orden a conseguir la “salud” (cf. 12:1-2; 1 Cor 13:1; Gal 5:6). Aquí San Pablo recalca como universal el principio de retribución según las obras, que vale lo mismo para gentiles que para judíos, como luego concretará en los v. 12-16.

Ni la Ley ni la circuncisión dispensan de la rectitud interior, 2:12-29.

¹² En efecto, cuantos hayan pecado sin Ley, sin Ley también perecerán; y los que pecaron en la Ley, por la Ley serán juzgados; ¹³ porque no son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los cumplidores de la Ley, éstos serán declarados justos. ¹⁴ En verdad, cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. ¹⁵ Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia, que ora acusa, ora defiende. ¹⁶ Así se verá el día en que, según mi evangelio, juzgará Dios por Jesucristo las acciones secretas de los hombres. ¹⁷ Pero si tú, que te precias del nombre de judío y confías en la Ley y te glorías en Dios, ¹⁸ conoces su voluntad, e instruido por la Ley, sabes estimar lo mejor, ¹⁹ y presumes de ser guía de ciegos, luz de los que viven en tinieblas, ²⁰ preceptor de rudos, maestro de niños, y tienes en la Ley la norma de la ciencia y de la verdad; ²¹ tú, en suma, que enseñas a otros, ¿cómo no te enseñas a ti mismo? ¿Tú, que predicas que no se debe robar, robas? ²² ¿Tú, que dices que no se debe adulterar, adulteras? ¿Tú, que abominas de los ídolos, te apropias los bienes de los templos? ²³ ¿Tú, que te glorías en la Ley, ofendes a Dios traspasando la Ley? ²⁴ Pues escrito está: “Por causa vuestra es blasfemado entre los gentiles el nombre de Dios.” ²⁵ Ciertamente que la circuncisión es provechosa, si guardas la Ley; pero si la traspasas, tu circuncisión se hace prepucio. ²⁶

Mientras que, si el incircunciso guarda los preceptos de la Ley, ¿no será tenido por circuncidado? ²⁷ Por tanto, el incircunciso natural que cumple la Ley te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, traspasas la Ley. ²⁸ Porque no es judío el que lo es en lo exterior, ni es circuncisión la circuncisión exterior de la carne; ²⁹ sino que es judío el que lo es en lo interior, y es circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra. La alabanza de éste no es de los seres humanos, sino de Dios.

Continúa San Pablo su alegato contra los judíos en un ataque cada vez más directo e incisivo. Dos elementos nuevos entran en juego: la Ley (v. 12-24) Y la circuncisión (v.25-29), cosas ambas que eran para los judíos motivo de orgullo y que consideraban algo así como reaseguro infalible que **les aseguraba un puesto en el reino de Dios**. “Somos hijos de Abraham,” gritaron orgullosamente a Jesucristo, que trataba de llevarlos al buen camino (Jn 8:33); y, más o menos, esos mismos sentimientos de orgullo revelan también las frases que aquí les aplica San Pablo (v. 17-20). Se decía por algunos rabinos, según nos cuenta el Talmud, que Abraham “estaba sentado a las puertas del infierno y no permitía que entrase ninguno que estuviese circuncidado”; para el caso de grandes criminales, decían que el mismo Abraham les quitaba las señales de la circuncisión (cf. 1 Mac 1,16; 1 Cor 7:18).

Pues bien, contra esa mentalidad absurda de confianza en los ritos exteriores, sin preocuparse de la rectitud interior, es contra la que lanza sus invectivas San Pablo. Comienza recalcando el principio, señalado ya antes (v.6), de que lo que realmente pesará en la balanza divina en el día del juicio, lo mismo para judíos que para gentiles, serán las obras de cada uno, con la única diferencia de que los judíos serán juzgados de conformidad con la ley dada a ellos, es decir, la ley mosaica, mientras que los gentiles, que no han recibido ninguna ley positiva, serán juzgados de conformidad con la ley natural impresa en sus corazones (v. 12-16). Ambas leyes, la mosaica y la natural, son expresiones **de la voluntad de Dios, y el pecado** está en no obrar de conformidad con esa voluntad ⁸⁸. Es cierto que San Pablo nunca dice explícitamente que la ley natural, en virtud de la cual los hombres “son para sí mismos ley” (v.14), proceda de Dios; pero claramente se deduce de todo el contexto que ése es su sentir, pues de otro modo la ley natural no intimaría sus órdenes con tanto imperio e independencia, ni tenía por qué ser módulo por el que en el día del juicio “Dios por Jesucristo juzgará las acciones secretas de los hombres” (v.16; cf. Jn 5:22-30; Act 17:31; 1 Cor 4:5).

A continuación, San Pablo, en los v. 17-24, hace una aplicación más directa a los judíos, acusándoles de quebrantar la Ley, a pesar del claro conocimiento que tienen de ella, siendo incluso motivo de que “entre los gentiles sea blasfemado el nombre de Dios” (v.24; cf. Is 52:5; Ez 36:20); pues el desprecio hacia ellos recae de algún modo sobre el Dios del que se dicen servidores. El texto gramaticalmente resulta algo confuso, pues al período iniciado en el v.1y le falta la apódosis; sin embargo, no es difícil de suplir. No está claro a qué aluda San Pablo con ese “te apropias los bienes de los templos” (ἱεροσυλεῖς) del v.22). Creen algunos que se trata de defraudaciones en los tributos que había que pagar al templo (cf. Mal 3:8-10), aunque otros, quizá más acertadamente, opinan que se trata de robos en templos y sepulcros paganos, contra el precepto expreso de la Ley (cf. Dt 7:5.25). De hecho, según Josefo ⁸⁹, parece que era éste un reproche que con frecuencia se echaba en cara a los judíos (cf. Act 19:37).

Por fin, en los V.25-29, San Pablo precisa el verdadero sentido de la circuncisión, diciendo que forma un todo indivisible con la Ley, y que, si no se practica ésta, queda convertida en un signo meramente externo sin valor alguno espiritual. Hasta tal punto dice ser esto verdad, que si

un gentil incircunciso observa la ley impresa en su conciencia, fundamentalmente correspondiente a la Ley mosaica, puede decirse más “circunciso” y más “judío” que los propios descendientes de Abraham; pues pertenece más realmente que ellos al verdadero pueblo de Dios, que juzga según las obras y no según las apariencias externas. Era éste un principio revolucionario para una mentalidad judía, al equiparar o poco menos la Ley mosaica con la ley natural, igualmente que había ya hecho en los v.14-15. Con este principio prepara ya su concepción del *verdadero israelita*, que concede al cristiano el derecho de reivindicar para sí las promesas hechas a Israel (cf. 9:6-8; Gal 3:29; 6:16). De la circuncisión del “corazón” se hablaba ya en el Antiguo Testamento (cf. Lev 26:41; Deut 10:16; Jer 4:4).

Todos, judíos y gentiles, reos ante el tribunal de Dios, 3:1-20

¹ ¿En qué, pues, aventaja el judío, o de qué aprovecha la circuncisión? Mucho en todos los aspectos, ² y primeramente porque a ellos les han sido confiados los oráculos de Dios” ³ ; Pues qué! Si algunos han sido incrédulos, ¿acaso va a anular su incredulidad la fidelidad de Dios? ⁴ No, ciertamente. Antes hay que confesar que Dios es veraz y todo hombre falaz, según está escrito: “Para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfes cuando fueres juzgado”.⁵ Pero si nuestra injusticia hace resaltar la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿No es Dios injusto en desfogar su ira? (hablando a lo humano). ⁶ De ninguna manera. Si así fuese, ¿cómo podría Dios juzgar al mundo? ⁷ Pero si la veracidad de Dios resalta más por mi mendacidad, para gloria suya, ¿por qué voy a ser yo juzgado pecador? ⁸ ¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: Hagamos el mal para que venga el bien? La condenación de éstos es justa. ⁹ ¿Qué, pues, diremos? ¿Los aventajamos? No en todo. Pues ya hemos probado que judíos y gentiles nos hallamos todos bajo el pecado, ¹⁰ según está escrito: “No hay justo ni siquiera uno, ¹¹ no hay uno sabio, no hay quien busque a Dios. ¹² Todos se han extraviado, todos están corrompidos, no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno.” ¹³ “Sepulcro abierto es su garganta, con sus lenguas urden enveneno de áspides hay bajo sus labios, ganos, ¹⁴ su boca rebosa maldición y amargura, ¹⁵ veloces son sus pies para derramar sangre, ¹⁶ calamidad y miseria abunda en sus caminos, ¹⁷ y la senda de la paz no la conocieron, ¹⁸ no hay temor de Dios ante sus ojos.” ¹⁹ Ahora bien, sabemos que cuanto dice la Ley, lo dice a los que viven bajo la Ley, para tapar toda boca y que todo el mundo se confiese reo ante Dios. ²⁰ De aquí que por las obras de la Ley “nadie será justificado ante El, pues de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado.”

Lo anteriormente expuesto, equiparando la ley natural a la Ley mosaica y afirmando que judíos y gentiles, sin acepción de personas, serán igualmente juzgados por Dios conforme a sus obras (2:1-29), ha dejado flotando una idea: si esto es así, ¿qué queda de los tan decantados privilegios de Israel? ¿Es que la Ley y la circuncisión y el pertenecer al pueblo elegido no significan nada?

A este interrogante trata de responder aquí San Pablo (v.1-20). Una respuesta más amplia la encontramos en los c.9-11. De momento es una respuesta sumaria, concebida como una especie de diálogo con un supuesto interlocutor, diálogo que bien pudiera ser eco de discusiones sostenidas por él en las sinagogas judías. Literariamente el pasaje es bastante embrollado, oscilando el pensamiento del Apóstol entre las prerrogativas de Israel y sus prevaricaciones, sin que podamos ver siempre con claridad el nexo entre unas proposiciones y otras.

Primera interpelación: “¿En qué, pues, aventaja..? Mucho en todos los aspectos, y primeramente.” (v.1-2). En efecto, es ésta la gran gloria de Israel: ser depositario del mensaje divino de bendición, que comenzó en el paraíso a raíz de la primera caída del hombre (cf. Gen 3:15), **y que ahora se revela plenamente en el Evangelio** (v.21-22). El mensaje **está destinado a toda la Humanidad, sin distinción de judíos ni gentiles** (cf. v.29-30), pero es ventaja del pueblo judío el haber sido **elegido por Dios para**, a través de él, comunicar al mundo este mensaje. Y no sólo es gloria de los judíos como pueblo, pues incluso individualmente son los judíos quienes pueden aprovecharse primero y más fácilmente de ese mensaje de salud; de ahí la fórmula que con frecuencia repite San Pablo: “primero para el judío, luego para el gentil” (cf. 1:16; 2:9-10).

Segunda interpelación: “¡Pues qué! Si algunos... No, ciertamente. Antes hay que confesar.” (v.3-4). Recalca aquí San Pablo la respuesta a la interpelación anterior, diciendo que la incredulidad de algunos judíos (no sólo en el caso de Jesucristo, sino ya antes a lo largo de la historia israelítica), **no hace cambiar los planes de Dios**, que seguirá “fiel” a sus promesas sobre Israel. La misma idea será expuesta más ampliamente en los C.9-11, donde se habla de un “resto” que permanece fiel (cf. 9:27-29; 11:5), y de que incluso la masa de judíos, que por su culpa ha quedado fuera, se convertirá al fin (cf. 11:25-27), **salvando así la continuidad de los planes salvíficos de Dios** (cf. 9:27-29). En confirmación de que Dios es siempre fiel (veraz), cita San Pablo las palabras del Sal 41:6. Late en todo esto una idea importante: la de que la grandeza y superioridad de los judíos les afecta más bien colectivamente, como pueblo, y sólo de modo secundario como individuos, los cuales por su culpa pueden perder los beneficios a ellos derivados, y prácticamente quedar en la misma situación que los gentiles (cf. 2:12-29).

Tercera interpelación: “Pero si nuestra injusticia. De ninguna manera. Si así fuese..” (v.5-6). Es una nueva dificultad que resulta de la solución a la anterior. En efecto, si nuestros pecados (los de los judíos) no anulan los planes de Dios, antes, al contrario, hacen resaltar más su “justicia” (= fidelidad a las promesas, cf. 1:17), parece que con ellos contribuimos a su gloria, y, por tanto, injustamente nos castiga. La objeción no deja de ser un poco singular; de ahí quizá la frase “hablando a lo humano,” como disculpándose el interlocutor de aplicar este raciocinio a las actuaciones de Dios. La respuesta de San Pablo es tajante: “De ninguna manera.” Y ni siquiera quiere entrar en discusión; se contenta con reducir la cosa *ad absurdum*: si la argumentación valiese, Dios no podría juzgar al mundo, es decir, a los paganos, pues con esos castigos también resplandecen más sus atributos.

Cuarta interpelación: “Pero si la veracidad de Dios. ¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen..?” (v.7-8). Es una objeción muy parecida a la anterior. Parece que el interlocutor judío viene a decir: ¡Bien! Admitido que Dios debe juzgar al *mundo*, pues se trata de gentiles, masa pecadora; pero eso no tiene aplicación a los judíos, pues, al fin de cuentas, somos su pueblo elegido, y nuestras infidelidades no han hecho sino poner más de relieve su generosidad y su voluntad de permanecer fiel a las promesas. La respuesta de San Pablo, al igual que antes, tampoco es directa; se contenta de nuevo con reducir la cosa *ad absurdum*: si así fuese, sería lícito hacer el mal para que resultase el bien, cosa que todos condenan. Parece incluso que una tal doctrina atribuían algunos calumniosamente a San Pablo (v.8), apoyados quizá en expresiones parecidas a las de 5:20 y Gal 3:22 (cf. 6:1.15).

Resueltos así los reparos puestos por el interlocutor judío, San Pablo trata de resumir y hace aplicación a la cuestión que se discute. Por eso añade: “¿Qué, pues, diremos? ¿Aventajamos los judíos a los gentiles, o no?” (v.3). El Apóstol matiza su respuesta diciendo que los aventajamos, pero “no en todo.” Es decir, siguen en pie las prerrogativas antes aludidas (v.1-2); pero bajo el aspecto moral, como individuos, estamos “todos bajo el pecado,” lo mismo que ellos (v.9).

Como prueba remite a lo dicho en los capítulos anteriores (cf. 1:18-2:29), y cita, en confirmación, un rimero de textos bíblicos, que es posible estuvieran ya agrupados antes de Pablo formando una especie de florilegio⁹⁰: Sal 14:1-3 (v. 10-12), Sal 5:10 y 140:4 (v.13), Sal 10:7 (v.14), Is 59:7-8 (v.15-17), Sal 36:2 (v.18). Evidentemente no todos los textos aludidos tiene la misma fuerza probatoria; pero el argumento formado por el conjunto es suficiente a Pablo para concluir que los judíos, a quienes ciertamente se refieren los textos citados (v.19), en lo que toca a la justificación ante Dios, están en las mismas condiciones que los gentiles. Todavía, tratando de prevenir una objeción, añade que las obras de la Ley no bastan para “justificarnos ante Dios” (cf. Sal 143:2), pues “de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado” (v.20).

No ataca San Pablo con esto la observancia de los preceptos de la Ley (cf. 7:12; 13:8-10) ni se contradice con lo dicho en 2:13, sino que lo que quiere recalcar es que la justificación, caso de darse, ha de proceder de otro principio, no de la Ley, cuya finalidad es simplemente la de ser norma externa de conducta, revelando más claramente el pecado a la conciencia del ser humano (cf. 7:7-25). Ese principio de justificación, como luego aclarará, **es el que se revela ahora en el Evangelio** (cf. 3:22-24), y que ya con anterioridad ejercía su *eficacia santificadora* en los justos del Antiguo Testamento (cf. 4:2-10).

La justificación mediante la fe y no mediante la Ley, 3:21-31.

²¹ Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas; ²² la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, sin distinción; ²³ pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, ²⁴ y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, en virtud de la redención operada por Cristo Jesús, ²⁵ a quien Dios preordenó instrumento de propiciación, mediante la fe, en su sangre, para manifestación de su justicia, ²⁶ habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la paciencia de Dios, para manifestación de su justicia en el tiempo presente, a fin de mostrar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús. ²⁷ ¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe, ²⁸ pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley. ²⁹ ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí, también lo es de los gentiles, ³⁰ puesto que no hay más que un solo Dios, que justifica a la circuncisión por la fe y al prepucio por la fe. ³¹ ¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmamos.

Con frecuencia ha sido designado este pasaje como “idea madre,” “pasaje clave,” “compendio” de la teología paulina. Desde luego, su riqueza de contenido es extraordinaria, constituyendo, en conjunto, la exposición más completa que del misterio de la redención ha hecho el Apóstol. Podemos considerar como versículo central el v.24, señalando que, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, **los seres humanos son “justificados gratuitamente,” es decir, sin que precedan méritos humanos, por la sola “gracia” de Dios,** que fluye sobre los hombres en virtud de la “redención” operada por Jesucristo. Afirma, pues, el Apóstol que la “justificación” se debe a una iniciativa del Padre, y tiene como causa meritoria la pasión y muerte de Jesucristo. No es el hombre quien se justifica a sí mismo por su esfuerzo, **sino que es Dios quien le justifica por la fe.** En otros versículos concretará que esta “justificación” se ofrece a todos indistintamente, judíos y gentiles (v.22.29), Pero para que se haga eficaz respecto de cada uno se nos exige la “fe” en Jesucristo (v.22.25.26.28.30; cf. 1:16-17). Incluso nos dirá que esta nueva economía

divina de “justificación por la fe,” revelada ahora en el Evangelio, no es algo imprevisto, sino que estaba ya atestiguada por la Ley y los profetas (v.21; cf. 4:3-8). Por eso podrá concluir que el principio de “justificación por la fe” no anula la Ley, antes más bien la confirma (v.si; cf. 13:8-10), dado que era una verdad enseñada ya en ella, cuya misión era la de ser “pedagogo” en orden a conducir los israelitas a Cristo para ser por El justificados (cf. 5:20; 7:7; 11:32; Gal 3:24).

No se crea, sin embargo, como a veces parece suponerse en algunos comentarios, que el Apóstol intente *ex professo* en este pasaje presentarnos una exposición completa sobre la justificación por la fe en Cristo Redentor. Su intención es, más bien, siguiendo en la misma línea de los capítulos anteriores, la de hacer ver que, lo mismo que antes respecto del pecado, también ahora respecto de la salud o justificación, todos, judíos y gentiles, estamos en las mismas condiciones; de ahí, esas preguntas con que termina su exposición, haciendo resaltar que la “justificación” no es un premio al cumplimiento de las obras de la Ley, de lo que pudieran gloriarse los judíos, únicos a quienes ha sido dada la Ley, **sino un don gratuito de Dios** que se ofrece a todos, judíos y gentiles, pues no hay más que “un solo Dios” para todos, que a todos quiere “justificar” **mediante la fe en Jesucristo** (v.27-31).

El pasaje enlaza directamente con 1:16-17, volviendo el Apóstol a usar incluso casi las mismas expresiones y afirmando que es *ahora*, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, cuando se revela la “justicia de Dios” sobre el mundo para todos los que creen (v.21-22). Al espantoso cuadro que nos pintó anteriormente (1:18-3:20), sigue este otro lleno de luz y esperanzas, que todavía completará más en los capítulos siguientes (cf. 5:1-11; 8:1-39). San Pablo recalca que esa “justicia de Dios,” que ahora se revela en el Evangelio, es ofrecida a todos, judíos y gentiles, pues todos la necesitan, dado que “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios,” es decir, de esa presencia radiante de Dios **comunicándose al ser humano, de la que carecen los pecadores** (v.23; cf. Ex 34:29; 40, 34; Sal 85:10; Is 40:5).

Manifestar Dios su “gloria” en medio del pueblo equivalía prácticamente a hacer gozar a éste de los beneficios de su presencia, así como retirar su “gloria” equivalía a privarlo de esos beneficios y abandonarlo a la desgracia.

No cabe dudar que la *justicia de Dios*, a cuya manifestación en la época del Evangelio tan enfáticamente alude San Pablo (v.21. 22.25.26), está íntimamente relacionada con la *justificación del hombre*, de la que habla también con no menor insistencia (v.24.26. 28.30). Pero ¿qué incluyen esas expresiones?

De este punto tratamos ya ampliamente en la introducción a la carta, a cuya exposición remitimos. Precisamente es este pasaje uno de los que han dado lugar a más reñidas controversias. De una parte, el contexto en los v.21-22 parece estar señalando una justicia *bienhechora*, sea cualquiera el matiz de significado a que luego nos inclinemos; de otra parte, en los v.25-26, parece estarse aludiendo a la justicia *vengadora* de Dios, al castigar tan terriblemente en su Hijo los pecados de los hombres, justicia que había quedado como eclipsada a los ojos del mundo en la época anterior, época de “tolerancia” y de “paciencia,” en que Dios había castigado el pecado menos de lo que se merecía. De hecho, así han interpretado estos textos la mayoría de los comentaristas de San Pablo. ¿Es que el Apóstol, dentro de un mismo párrafo, toma la expresión “justicia de Dios” en sentidos diferentes? Desde luego, la cosa sería bastante extraña. Por eso los comentaristas actuales se inclinan, en general, a buscar unidad de significado a la expresión ⁹¹.

Creemos, como ya explicamos en la introducción a la carta, que el Apóstol alude, con unidad de significado, a la justicia de Dios que pudiéramos llamar “salvífica,” es decir, a *Infidelidad con que mantiene sus promesas de bendición mesianica*, a las que da cumplimiento con el Evangelio. Se trata, pues, de un atributo o propiedad en Dios; pero de un atributo cuya manifestación

trae consigo un efecto en el hombre, la “justificación.” Eso significa la frase “justo y que justifica” (v.26), esto es, muestra su *justicia salvífica*, en conformidad con lo prometido, *justificando* al ser humano. Esta “justificación” **estaba reservada para la época del Evangelio** (v.21-24); los tiempos anteriores eran tiempos de tolerancia y de paciencia (v.25-26; cf. Sab n, 24), tiempos de permisión a las naciones de que “siguieran su camino” (Act 14:16), tiempos de “ignorancia” (Act 17:30)” en una Palabra, tiempos en que no se había aún manifestado la “justicia de Dios,” con la consiguiente “justificación” en el ser humano ⁹². San Pablo no hace sino señalar el hecho de la existencia de estos *dos* períodos en la historia de la humanidad. El por qué fijó Dios esos largos tiempos de espera antes de que llegara **la manifestación de su justicia salvífica**, no lo dice aquí el Apóstol; quizás fuese para preparar la humanidad a recibir con más interés y agradecimiento los preciosos dones que le destinaba (cf. 11:11-24; Gal 3:24).

Si a esos tiempos de la “ira” (cf. 1:18; 3:9) los llama ahora tiempos de la “paciencia,” es porque Dios no ha intervenido ni para castigar definitivamente a los pecadores, como en el día del juicio, ni para anular el reino del pecado, **como ahora con la Redención**. Eran tiempos en que soportaba pacientemente la existencia de los pecados y el reino del pecado, aunque manifestando su cólera con los consiguientes castigos; ahora, en cambio, manifiesta su “justicia” salvífica anulando en Cristo ese reino del pecado.

Explicado así el término “justicia de Dios,” réstanos ahora hablar de su efecto en el hombre, la “justificación.” Cuatro veces alude San Pablo en este pasaje al hecho de la “justificación” (v.24.26. 28.30); pero ¿qué entiende por “justificación”? Remitimos a lo ya expuesto en la introducción a esta carta. Como entonces explicamos, no se trata de una “justificación” meramente imputada y extrínseca, y que, en realidad, nos dejase tan pecadores como antes, sino *verdadera remisión de nuestros pecados con renovación interna del alma*, de modo que de enemigos pasemos a ser amigos de Dios y herederos de su gloria ⁹³.

Por lo que a nuestro pasaje se refiere, San Pablo insiste sobre todo en que la “justificación” no es debida a méritos nuestros anteriores, sino que nos la concede Dios gratuitamente a todos, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, a cuya muerte redentora y propiciatoria hemos de agradecer este inmenso beneficio. Son, pues, tres los elementos que San Pablo hace resaltar: *universalidad* del ofrecimiento, *gratuidad* mediante únicamente la fe en Jesucristo, *relación a la pasión y muerte de éste*, verdadera “causa meritoria” de nuestra justificación, en frase del concilio de Trento. Nada diremos acerca de los dos primeros elementos, pues de ello hablamos ya antes, al comenzar a comentar este pasaje. Nos fijaremos sólo en el tercero, del que hasta ahora apenas hemos hablado y que constituye en realidad la tesis central de toda la doctrina cristiana soteriológica o de salvación.

Dos expresiones usa San Pablo al respecto: **la de que Dios nos justifica “en virtud de la redención** (δια της ἀπολυτρόσεως) **operada por Cristo Jesús,**” y la de que “lo preordinó instrumento de propiciación en su sangre” (ὅν προέ^ετο ἰλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵ μᾶτι). Evidentemente, aunque en los términos empleados por el Apóstol no todo sea claro, es cierto que con una y otra de las expresiones está aludiendo a la pasión y muerte de Cristo, de la que hace depender, en última instancia, la existencia misma de nuestra “justificación.” Esto es lo básico y lo realmente trascendental. Las discusiones vienen luego, al tratar de concretar la significación de los términos “redención” e “instrumento de propiciación.” Dada la importancia de la materia, convendrá que nos detengamos en algunas explicaciones.

La palabra “redención” (ἀπολύτρωση), que San Pablo emplea nueve veces (cf. 3:24; 8:23; 1 Cor 1:30; Ef 1:7-14; 4:30; Col 1:14; Heb 11:35; 9:15), ha venido a ser como el término técnico para expresar la obra de la salud humana realizada por Jesucristo. Su significación prima-

ria, en conformidad con la etimología, es la de liberación *a base de pagar el conveniente precio o rescate*. Así eran rescatados en general los esclavos y los cautivos; y en este sentido es empleada en la literatura profana ⁹⁴. ¿Será ése también el sentido en que la emplea San Pablo? ¿No será más bien en sentido general de *liberación*, sin que lleve incluida la idea de rescate? De hecho, en el Antiguo Testamento con frecuencia se habla de que Dios “ha redimido” a su pueblo de las cautividades egipcia y babilónica (Ex 6:6; 15:13.16; Dt 7:8; Is 43:14; 44:6; 47:4; Sal 74:2; 77:16; 107:2) e incluso se alude a otra “redención” más profunda y universal que realizará en la época mesiánica (cf. Is 54:5; 60,16; 62:11-12; Jer 31:11; 33:7-9; Sal 49:8-16; 130:8), siendo evidente que en estos casos el concepto de “redención” no lleva incluida la idea de rescate o pago de determinado precio. ¿Será también ése el sentido que San Pablo da a la palabra “redención” al aplicarla a Cristo? Así lo creen hoy bastantes exegetas, a cuya cabeza podemos colocar los PP. Lyonnet y Sabourin, que prácticamente excluyen del concepto de “redención” la idea de *justicia de Dios que exige el castigo del pecado*, centrando toda su atención en la idea **de liberación o retorno a Dios de la humanidad, tal como tuvo lugar en la resurrección de Cristo**, retorno que personal e individualmente se aplicará luego a cada uno de nosotros a través de la fe y los sacramentos ⁹⁵. Creemos, como muy bien dice el P. Benoit, que tal manera de explicar la “redención” *empobrece* la soteriología paulina, reduciéndola a un gesto de amor misericordioso, que deja insatisfechas las exigencias de justicia de la antigua economía y de toda psicología humana ⁹⁶.

No es así como Pablo parece mirar la “redención,” es decir, cual si fuese algo que tiende simplemente a remediar un mal, pensando en el ser humano sino que la mira como algo que *también* a reparar un desorden, pensando en Dios. Es lo que claramente deja en entender, cuando habla del “quirógrafo” que nos era contrario y que Cristo canceló clavándolo en la cruz (cf. Col 2:14). Los textos de 2 Cor 5:21 y Gal 3:13, que no hacen sino repetir lo ya dicho proféticamente por Is 53:5-6, son sumamente expresivos a este respecto. Por lo que hace concretamente al término “redención,” creemos que en el pensamiento de Pablo, al usar ese término, no anda ausente la idea de *rescate*. En efecto, no se contenta con afirmar el hecho de la redención o liberación del hombre por Jesucristo, sacándonos de la esclavitud con que nos oprimían el pecado y la muerte y aun la misma Ley de Moisés y también Satanás (cf. 8:2; Gal 3:13; Ef 2:1-7; Gol 1:13-14; Heb 2:14-15), sino que expresamente habla del “precio” de la redención (cf. 1 Cor 6:20; 7:23), especificando que ese precio es Cristo *mismo* (1 Tim 2:6; Tit 2:14), y más concretamente, su *sangre* (cf. Ef 1:7; 2:13; Col 1:20; Heb 9:12). No un “precio” pagado al diablo, como imaginaron algunos Padres (Orígenes, Ambrosio), sino pagado al Padre, conforme canta la liturgia pascual en el “Exsultet,” calcado en expresiones de Pablo: “Porque El ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán, y derramando su sangre, canceló el recibo del antiguo pecado.” Por lo demás, en los escritos neotestamentarios es Dios quien aparece llevando a la muerte a Jesús (cf. Rom 8:32; Jn 3:16), mientras que Satán más bien se opone (cf. Mc 8:33; Mt 16:23). Aquí mismo, en este pasaje de Pablo, después de hablar de “redención en Cristo” (v.24), se habla de que fue Dios quien le preordinó “instrumento de *propiciación* en su sangre” (v.25), lo que está dando a entender que esa sangre de Cristo, precio de nuestro rescate, ha sido ofrecido no a las potencias del mal, sino a Dios.

En cuanto a esta nueva imagen, no todo es claro tampoco. La palabra que hemos traducido por “instrumento de propiciación” (ἱλαστήριον) se presta a varias interpretaciones. En el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar y en Heb 9:5. Por el contrario, en la versión de los Setenta aparece frecuentísimamente y corresponde al hebreo *kapporeth*, conque se designaba la lámina de oro que servía de cobertura al Arca de la Alianza y que era a la vez el lugar donde se

manifestaba la presencia de Dios y donde, cada año, en el solemne día del *Kippur* o de la Expiación (cf. Act 27:9), entraba el sumo sacerdote para rociarla con sangre en expiación de los pecados de Israel (cf. Ex 25:17-22; Lev 16:1-19). También aparece alguna vez en la literatura profana, particularmente en inscripciones, bien como sustantivo (monumento erigido para aplacar a alguna divinidad), bien como adjetivo unido a *θάνατος*, *θύσια*, etc. (muerte *expiatoria*, sacrificio *expiatorio*..) 97. Etimológicamente deriva del verbo *ἱλάσκομαι* (*aplacar, hacer propicio*), sentido fundamental que se ve claro no pierde en ninguno de los casos. Lo difícil es precisar el matiz de significado con que la emplea San Pablo.

Algunos autores, apoyándose en que términos de forma similar, como *ευχάριστη πίων, σωτήριον*, etc., se emplean para significar **sacrificios de acción de gracias** o de impetración de salud, creen que en este lugar de San Pablo debemos dar a *ἱλαστήριον* el sentido directo de *sacrificio de propiciación* (o de expiación), máxime que el mismo Apóstol añade: “en su sangre.” Otros prefieren traducir *monumento expiatorio*, insistiendo en que tal suele ser el sentido de *ἱλαστήριον* en la literatura profana, cuando aparece como sustantivo. Juzgamos que debe preferirse el sentido más general de *medio o instrumento* de propiciación, tal como hemos traducido en el texto, con alusión al *kapporeth* o propiciatorio del Arca de la Alianza. Eso aconseja el pasaje de Heb 9:5-14, donde el término *ἱλαστήριον* alude ciertamente al *kapporeth* del Arca (v.5), y donde se establece explícita relación entre ese *kapporeth* antiguo, rociado con sangre una vez al año en el día solemne de la Expiación (v.7), y la muerte de Cristo, rociado en su propia sangre, ofreciéndose al Padre (v. 11-14). Lo que era para los judíos el *kapporeth* del Arca, en orden a aplacar a Dios y hacerle propicio, es para nosotros Jesucristo, cubierto con su propia sangre en la cruz. Es Dios mismo quien “ha preordinado” en sus eternos decretos (tal parece ser el sentido de *προέ^ετο*: cf. 8:28; Ef 1:9; 3:11; 2 Tim 1:9) este nuevo medio o instrumento de propiciación, mucho más eficaz que todos los antiguos (v.25).

El inciso “mediante la fe” (v.25) no parece significar otra cosa sino que la fe es el medio como Jesús libra al hombre del pecado, y que sin la fe Jesús no producirá en el hombre el efecto del “propiciatorio.”

Precisando más, diremos que, junto a la idea de *propiciación* (asegurarse el favor de la divinidad), está la idea de *expiación* (reparar faltas pasadas), conceptos muy afines, que parecen estar ambos incluidos en el término *ἱλαστήριον*, dado que a Dios no le hacemos propicio sino expiando nuestros pecados. Ese doble efecto se atributa a los sacrificios de la antigua Ley, y ese doble efecto produce también la muerte redentora de Cristo. Añadamos que, de suyo, el término *ἱλαστήριον* no contiene directamente la idea de sacrificio, pero sí en este pasaje de San Pablo, al decir no sólo que Cristo es instrumento de propiciación, sino “instrumento de propiciación *en su sangre*.” Por lo demás, el carácter “sacrificial” de la muerte de Cristo aparece claro en otros muchos lugares de las cartas paulinas (cf. 1 Cor 5:7; Ef 5:2; Col 1:20; 1 Cor 11:25) Y sobre todo, en la carta a los Hebreos (cf. Heb 2:17-18; 7:26-27; 9:11-14; 10:4-14; 13:11-12). La idea es anterior a Pablo, pues queda implicada en las palabras mismas de la Cena, tan cuidadosamente recogidas en la tradición sinóptica (cf. Mc 14:24; Mt 26:28; Lc 22:20).

Incluso Abraham fue ya justificado por su fe, 4:1-25.

¹ ¿Qué diremos, pues, haber obtenido Abraham, nuestro padre según la carne? ² Porque si Abraham fue justificado por las obras, tendrá motivos de gloriarse, aunque no ante Dios. ³ ¿Qué dice, en efecto, la Escritura? “Abraham creyó a Dios, y le fue computado a justicia.” ⁴ Ahora bien, al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda; ⁵ mas al que no trabaja, sino que cree en el que justi-

fica al impío, la fe le es computada por justicia.⁶ Así es como David proclama bienaventurado al hombre a quien Dios imputa la justicia sin las obras:⁷ “Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido velados.⁸ Venturoso el varón a quien no toma a cuenta el Señor su pecado.”⁹ Ahora bien, esta bienaventuranza, ¿es sólo de los circuncidados o también de los incircuncisos? Porque decimos que a Abraham le fue computada la fe por justicia.¹⁰ Pero ¿cuándo le fue computada? ¿Cuándo ya se había circuncidado o antes? No después de la circuncisión, sino antes, y recibió la circuncisión por señal, por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incircuncisión, para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados, para que también a ellos la fe les sea computada por justicia;¹² y padre de los circuncidados, pero no de los que son solamente de la circuncisión, sino de los que siguen también los pasos de la fe de nuestro padre Abraham antes de ser circuncidado. ¡3 En efecto, a Abraham y a su posteridad no le vino por la Ley la promesa de que sería heredero del mundo, sino por la justicia de la fe.¹⁴ Pues si los hijos de la Ley son los herederos, quedó anulada la fe y abrogada la promesa;¹⁵ porque la Ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley no hay transgresión.¹⁶ Por consiguiente, la promesa viene de la fe, a fin de que sea don gratuito y así quede asegurada a toda la descendencia, no sólo a los hijos de la Ley, sino a los hijos de la fe de Abraham, padre de todos nosotros,¹⁷ según está escrito: “Te he puesto por padre de muchas naciones,” ante aquel en quien creyó, Dios, que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe.¹⁸ Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: “Así será tu descendencia,”¹⁹ y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues era casi centenario y estaba ya amortiguado el seno de Sara;²⁰ sino que ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios,²¹ convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido;²² y por esto le fue computado a justicia.²³ Y no sólo por él está escrito que le fue computado,²⁴ sino también por nosotros, a quienes debe computarse; a los que creemos en el que resucitó de entre los muertos, a Jesús, Señor nuestro,²⁵ que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación.

San Pablo, que gusta de hacer resaltar en cuantas ocasiones se le ofrecen la armonía de ambos Testamentos, se veía casi obligado a tocar este tema de la justificación de Abraham. Era Abraham para los judíos el tipo acabado de hombre justo (cf. Sab 10:5; Ecli 44:20-23; 1 Mac 2:52; Jn 8:33.39.52; Sant 2:21-24); si, pues, el principio de *justificación por la fe* estaba ya atestiguado antes del Evangelio (cf. 3:21.31), preciso era ver qué aplicación había tenido en el caso de Abraham. Es lo que va a hacer San Pablo en este capítulo, con el pensamiento fijo todavía en los judíos (v.1: “nuestro padre según la carne”), igual que en capítulos anteriores (cf. 2:17; 3:27). Encuentra así en la misma Escritura la prueba bíblica de que Dios nos justifica exclusivamente por la fe.

El sentido general de su argumentación no es difícil de deducir. Reconoce gustoso esa **preeminencia de Abraham**, como aparece claro de todo el contexto de su exposición; pero insiste en que Abraham ha sido “justificado” por Dios, no como recompensa o salario de sus obras, **sino gratuitamente, a causa de su fe** (v.2-5), que es como Dios perdona al pecador, según canta David (v.6-8).

Y por si alguno objetaba que de ahí no podía deducirse ningún principio general de justificación con aplicación también a los gentiles, pues, al fin de cuentas, Abraham y los pecadores a

que alude David eran todos judíos, pertenecientes al pueblo de Dios, que llevaban en su carne la marca gloriosa de la circuncisión, San Pablo continuará su argumentación diciendo que la circuncisión no es condición previa ni pudo influir en la justificación de Abraham, pues ésa fue algo que tuvo lugar sólo posteriormente para sello o señal de la *justicia de la fe recibida antes*; con ello quería Dios presentar a Abraham como padre de todos los *creyentes*, sean éstos gentiles incircuncisos o judíos circuncisos (v.9-12). Y aún seguirá más adelante con su argumentación, tratando de deshacer otro reparo que podrían proponerle por parte de la Ley. ¿No era ésta una institución divina, que era necesario cumplir para poder participar de las promesas hechas a Abraham de que en él y en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra (cf. Gen 12:2-3; 15:4-6; 17:4-5; 22:17-18) y, por consiguiente, para poder entrar en los planes de salud establecidos por Dios? A esta pregunta implícita San Pablo responde que la “promesa” fue hecha a Abraham y a su posteridad, no por razón de la observancia de la Ley (que todavía no había sido dada, como añadirá en Gal 3:17), sino por razón de su fe; y, por tanto, no es la Ley, sino la fe la que nos convierte en verdadera “posteridad” de Abraham, dándonos así derecho a participar de la promesa (v.13-17). En Gal 3:16-29 aún precisará más y dirá que esta “posteridad” de Abraham a la que están hechas las promesas es Cristo; y que es en El (es, a saber: por nuestra incorporación a El mediante la fe y el bautismo) como los seres humanos entramos a formar parte de la “posteridad” de Abraham y, por tanto, a ser herederos según la promesa. Con esto quedaba terminada prácticamente su exposición. En los versículos restantes, después de ponderar la grandeza de la fe de Abraham (v. 18-22; cf. Heb 11:8-19), recalcará que lo de Abraham no es un caso individual aislado, sino el primer jalón de un orden providencial, el de la justificación por la fe, que Dios establece en el mundo, y que quedará más patente en la época del Evangelio (v.23-25).

Tal es lo que pudiéramos decir el esquema de la argumentación de San Pablo. Hagamos ahora algunas aclaraciones sobre cada uno de los tres puntos en que hemos dividido su argumentación (v.1-8. 9-12.13-17), y también sobre la reflexión final (v.18-25).

No cabe duda que la parte básica es la primera (v.1-8). En ella trata de probar San Pablo que Abraham fue “justificado” no merced a sus obras, sino merced a su fe, en atención a la cual Dios le concedió gratuitamente el don de la “justicia.”⁹⁸ Le sirve de base la frase de la Escritura: “Creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia” (v.3.9.22; cf. Gal 3:6), frase que la narración del Génesis pone a raíz de la promesa de posteridad que le hace Dios (Gen 15:6). La expresión “le fue computado” (ἐλογίσθη αὐτῷ) pertenece al lenguaje transaccional, y significa “poner a cuenta de,” lo que aplicado metafóricamente a la justificación **significa que Dios pone a cuenta de Abraham la fe, aceptándola como equivalente de la “justicia” que le otorga.** No intenta decir el autor sagrado que Abraham fuese justificado precisamente en esa ocasión de la promesa de posteridad, pues es claro que le supone ya anteriormente amigo de Dios y, por consiguiente, “justo,” sino que la reflexión es general, significando con ella cuál es la norma de Dios en la “justificación.” Sobre el significado de los términos “fe,” “justicia” y “justificación” no hay por qué volver a insistir; San Pablo los ha venido empleando ya en capítulos anteriores, y en el mismo sentido deben tomarse aquí (cf. 1:16-17; 3:21-31). Lo que sí queremos advertir es que, de suyo, la expresión “le fue computado” no indica necesariamente *gratuidad*, pudiendo haber equivalencia de valor entre ambos extremos; sin embargo, en este caso de la “justicia” ciertamente hay *gratuidad*, y San Pablo la señala expresamente, contraponiendo esta *computación de fe por justicia* que Dios hace como “gracia” (κατὰ χάριν), a otra *computación entre salario y obras realizadas*, que sería como “deuda” (κατὰ ὀφείλημα). La cita del Sal 32:1-2, que a continuación hace el Apóstol (v.6-8), lleva la misma finalidad, es, a saber, la de mostrar la *gratuidad* de la justificación del pecador. Hace resaltar San Pablo que ahí el salmista no alude para nada a

obras realizadas por el pecador, sino que lo atribuye todo a Dios; lo único personal que el pecador puede aportar es su “fe en aquel que puede justificarle” (v.5), confesando con su humilde oración la *gratuidad* de la obra de Dios. La expresión “cuyos pecados han sido velados” (v.7) equivale al “perdonados” inmediatamente anterior y al “no tomar a cuenta” que sigue, según exige el paralelismo de la poesía hebrea; de otros pasajes de San Pablo, como ya hicimos notar al comentar 3:24, se deduce claro que la “justificación” del pecador no ha de entenderse en sentido de “justicia” meramente imputada, como interpretaban los antiguos protestantes, sino de verdadera remisión del pecado con renovación interna del alma. Claro es que en el pecado debemos distinguir la *ofensa*, que es la que queda perdonada, del *acto* mismo del pecado en cuanto realidad histórica, bajo cuyo aspecto nunca podrá decirse que ese acto no ha sido cometido, una vez cometido, pero es “*tapado* por la mano de la misericordia divina, de modo que se tenga como no hecho.”

Por lo que toca a la relación entre “justificación” y circuncisión (v.8-12), que es lo que constituye la segunda etapa de la argumentación de San Pablo, éste no se contenta con decir que en la “justificación” de Abraham no pudo influir la circuncisión, puesto que ésta tuvo lugar después que había sido ya “justificado” (v.9-10), sino que hace resaltar el porqué de esa “justificación” por la fe *antes* de la circuncisión, es, a saber, “para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados” (v.11). ¡Qué humillación para los orgullosos judíos, que tanto se preciaban de ser *los hijos de Abraham*; (cf. Mt 3:9; Jn 8:33). Las consecuencias eran muy graves, pues si también los incircuncisos podían ser hijos *de Abraham*, luego podían participar de las bendiciones mesiánicas prometidas a Abraham y a su “posteridad,” sin necesidad de someterse a la circuncisión ni a la Ley. Y San Pablo sigue aún más adelante con la humillación, añadiendo que Abraham es también padre de los circuncisos, pero *a condición de que imiten su fe*, aquella precisamente que Abraham demostró antes de estar circuncidado (v.12). ¡Si la circuncisión no va acompañada de esa fe, no da derecho a considerar como padre a Abraham!

Respecto del tercer punto, es decir, relación de la Ley con la “promesa” (v.13-17), sigue San Pablo en la misma línea de pensamiento. Para que mejor entendamos su argumentación, convendrá que comencemos con algunas observaciones generales. Para los judíos lo que realmente constituía a Israel pueblo de Dios, lo sustantivo y esencial, era la ley de Moisés. Ciertamente anterior a la Ley estaba la “promesa,” en la que Dios había prometido a Abraham que en él y en su descendencia *serían bendecidas todas las naciones de la tierra*, con alusión evidente a que también la gentilidad participaría de esas bendiciones; pero ello había de ser sometiéndose a la Ley, que, aunque posterior, había venido a completar la “promesa,” determinando el camino a seguir para poder participar de las bendiciones prometidas a Abraham. Este régimen de la Ley sería mantenido por el Mesías e impuesto a la gentilidad, a fin de que ésta pudiera entrar en los planes de salud señalados en la “promesa.” Diametralmente opuesta era la concepción de San Pablo. Para el Apóstol, lo realmente sustancial, permanente y definitivo, era la “promesa” hecha por Dios a Abraham en premio a su fe. Para poder participar de las bendiciones contenidas en esa “promesa,” de ninguna manera era necesario someterse a la Ley, institución posterior, secundaria y provisional, cuyo único objeto fue el de proteger externamente la transmisión de la “promesa” hasta el momento de su realización en el Evangelio (cf. Gal 3:24-25), y que, además, enervada por la concupiscencia, se convirtió de hecho en ocasión de transgresiones y en instrumento de pecado (cf. 3:20; 4:15; 5:20; 7:7-17; 1 Cor 15:56; Gal 3:19). Si la “promesa,” dice el Apóstol, estuviera vinculada a la observancia de la Ley, o, lo que es lo mismo, si para participar de la “promesa” hubiera que ser “hijo de la Ley” (v.14), ello equivaldría a decir que lo que bastó para Abraham no bastaba ya para nosotros y que Dios cambiaba sus planes. En efecto, a Abraham le

otorgó Dios la “justicia” en premio a su fe, y, en atención a esa justicia radicada en la fe, le hizo también la “promesa,” sin que influyera para nada la Ley (v.13); sin embargo, a nosotros no nos bastaría ya la fe, sino que se nos exigiría la observancia de la Ley, con lo que, además de declarar *anulada la eficacia de la fe*, en realidad quedaba también *abrogada la promesa* (v.14), pues lo que se había concedido para Abraham y su descendencia por pura liberalidad, en premio a la fe, sin más condiciones, quedaba vinculado a que observáramos o no observáramos la Ley, cuya consecución deberíamos merecer con nuestras obras, dejando de ser un don gratuito de Dios. Teniendo en cuenta, además, que la Ley, convertida de hecho en ocasión de transgresiones (v.15), lejos de ser una nueva garantía para el cumplimiento de la “promesa,” más bien había de resultar un obstáculo para que Dios siguiese manteniendo esa “promesa.” Por el contrario, “si no hay Ley,” es decir, si la “promesa” está hecha de modo absoluto, sin condicionarla a la observancia de una ley, no puede haber “transgresiones” que impidan a Dios el cumplimiento de la “promesa” (v.15). Es el caso de la fe (v.16-17). La frase “llama a lo que no existe como si existiera” (v.17) alude sin duda a la *llamada creadora* de Dios, haciendo resaltar el poder omnímodo de sus actuaciones. No es claro si el sentido es *comparativo* o *consecutivo*: llamar a lo que no es *como a lo que es*, o llamar a lo que no es *para que sea*. En cualquier caso la idea central permanece la misma, y Pablo sigue en la perspectiva bíblica de que el mundo no existe de suyo, sino que ha sido llamado a la existencia por Dios (cf. Gen 1:1; 2 Mac 7:28).

Y llegamos a la reflexión final (v. 18-25). La analogía que San Pablo establece entre nuestra fe y la de Abraham es perfecta. En ambos casos se trata de la misma “fe,” sumisión y abandono total en manos de Dios poderoso para dar vida a los muertos (v.17.19.24), fe que, lo mismo a Abraham que a nosotros, por pura liberalidad divina, se nos toma a cuenta de “justicia” (v.22.24). La única diferencia está en que para Abraham y para los justos, en general, del Antiguo Testamento, el objeto de esa “fe” eran las divinas promesas, que todas se concentraban en el Mesías (cf. 2 Cor 1:20; Gal 3:16), mientras que para nosotros, en el Nuevo Testamento, el objeto de la “fe” es ese Mesías, muerto ya y resucitado, en quien el Padre puso la salud del mundo (cf. 3:21-26). La frase “resucitado para nuestra justificación” (v.25) no es del todo clara. San Pablo establece, desde luego, una clara relación entre nuestra justificación y la resurrección de Jesucristo, como la establece con su pasión y muerte en el inciso anterior, al decir que “fue entregado por nuestros pecados.” Pero ¿cuál puede ser el influjo de la resurrección de Jesucristo en nuestra justificación? Entendemos perfectamente el de la pasión y muerte, causa meritoria de nuestra justificación; mas con la resurrección no podía ya merecer, habiendo terminado su tiempo de fiador. Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, dicen que, desde el punto de vista soteriológico, muerte y resurrección forman un todo inseparable y constituyen un único acto redentor en su doble aspecto, negativo y positivo, de modo que los efectos de la redención pueden atribuirse indistintamente a uno u otro de los aspectos; si San Pablo atribuye la remisión de nuestros pecados a la muerte de Cristo, y la justificación a su resurrección, ello no significa que muerte y resurrección hayan de considerarse separadamente como dos causas distintas, pues también los efectos que se les atribuyen, remisión de pecados y justificación, no son dos realidades diferentes, sino una realidad con dos aspectos, negativo y positivo. Todo esto es verdad; pero creemos que no acaba de explicar la frase de San Pablo. Desde luego, resultaría extraño que el Apóstol hubiera invertido los términos y hubiera dicho: “entregado para nuestra justificación y resucitado por nuestros pecados.” Por eso, debemos buscar alguna ulterior explicación. Ni parece bastar lo de que Cristo en su resurrección es causa ejemplar o tipo de la nueva vida del cristiano justificado; si nos quedamos con esto solo, parece claro que restamos vigor a la frase del Apóstol: “resucitado para nuestra justificación.” San Agustín, y con él otros muchos autores, buscan la explicación

de esa frase en el hecho de que la resurrección de Cristo es el principal motivo de credibilidad y como fundamento de nuestra fe, sin la cual no hay justificación. Su razonamiento es más o menos así: Si Cristo no hubiera resucitado, aunque con su pasión y muerte hubiéramos quedado redimidos, nosotros *no habiéramos* creído en El; mas, al resucitar, creímos, y *de esa fe nos vino la justificación*. Tampoco esta explicación parece dar razón *completa* de la expresión del Apóstol. Creemos que, en el pensamiento de San Pablo, la conexión entre resurrección de Jesús y justificación humana no debe reducirse a un lazo meramente extrínseco, en cuanto que aquélla es el principal motivo de credibilidad, sino que se trata de algo más íntimo, que pudiéramos concretar diciendo que, según los planes divinos, es en el momento de la resurrección cuando Cristo comienza a ser “espíritu vivificante” para la humanidad (1 Cor 15:45), haciendo participar a los seres humanos de esa plenitud de vida sobrenatural, de que El estaba lleno desde un principio, pero cuya comunicación a la humanidad **exigía como condición previa su muerte y resurrección** (cf. Jn 16:7; Rom 6:4; 8:9-11; 1 Cor 5:17).

Como muy bien dice el P. Prat, “la resurrección de Cristo no es una simple recompensa otorgada a sus méritos, ni solamente un apoyo de nuestra fe y una prenda de nuestra esperanza; es un complemento esencial y una parte integrante de la misma redención”

Podríamos decir, usando terminología de Cerfaux, que “por la resurrección de Cristo *entran en acción en este mundo* los acontecimientos escatológicos prometidos y aguardados.”¹⁰⁰ Cristo resucitado, “primicias” de los que duermen (1 Cor 15:20), arrastra en pos de sí a toda la humanidad hacia la justicia y la vida, de forma parecida a como Adán la había arrastrado al pecado y a la muerte (cf. Rom 5:12-21). En su resurrección la humanidad, alejada de Dios por el pecado, sufre una verdadera transformación, real y jurídica, **volviendo a la comunión y amistad con Dios**.

Hagamos una última observación. En todo este capítulo referente a la justificación de Abraham, San Pablo se vale de varios textos del Génesis (Gen 15:5.6; 17:5), cuyo sentido literal histórico no parece llegar tan lejos como el Apóstol da a entender (v.3.17.18). Realmente es muy difícil suponer que el redactor del Génesis, al componer su libro, pensase en ese valor universal del “creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia,” como expresión de la economía que Dios inauguraba de justificación por la fe, de modo que, como dice el Apóstol, no sólo por Abraham, sino también por nosotros esté escrito que la “fe le fue computada a justicia” (v.23-24); ni en esa “posteridad” innumerable que había de proceder de Abraham, no precisamente por vía de generación carnal, sino por vía de fe, mediante nuestra incorporación a Cristo, de modo que, como dice el mismo Apóstol, “los nacidos de la fe, éstos son los hijos de Abraham” (v.16; cf. Gal 3:7). Sin embargo, ¿qué duda cabe que cuando el autor sagrado, bajo la inspiración, consignaba en la Sagrada Escritura aquellas frases, todo eso estaba en la mente de Dios y a eso principalmente miraba? Tendríamos, pues, aquí, al igual que en otras citas del Apóstol (cf. 1:17), un sentido literal, sí, pero más allá del que veían e intentaban los autores sagrados del Antiguo Testamento. Es el principio, recordado en varios lugares (cf. 15:4; 1 Cor 9:9-10; 10:1-11), de que todo lo que hay en la Escritura no mira sólo a los personajes concretos a quienes de modo directo se refiere, sino que está dicho *para nosotros*.

La justificación, prenda de la salud eterna, 5:1-11.

¹ Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, ² por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia, en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza de la gloria de Dios.

³ Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que

la tribulación produce la paciencia; ⁴ la paciencia, la virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. ⁵ Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado. ⁶ Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. ⁷ En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; ⁸ pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. ⁹ Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; ¹⁰ porque, si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. ¹¹ Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación.

Comienza un nuevo apartado en este tema de la “justificación” que viene desarrollando San Pablo. Hasta ahora su preocupación era la de demostrar el hecho de la “justificación,” don gratuito que Dios ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, que nos lo mereció con su muerte redentora. Es lo que el mismo San Pablo indica en los v.1-2, que muy bien podemos considerar como conclusión de lo dicho en anteriores capítulos y como punto de arranque para los cuatro siguientes: “justificados,” pues, por la fe, tenemos ya paz con Dios los que antes éramos “hijos de ira” (cf. Ef 2:7; Col 1:21), y esto lo debemos a Jesucristo, que es quien nos ha hecho aceptos a Dios (cf. 3:24-25; 2 Cor 5:18; Ef 2:11-22) y nos ha conseguido el acceso a “esta gracia” de la justificación.. *en la esperanza de la gloria de Dios*. Con esta última expresión queda suficientemente indicada la nueva fase en que entra su exposición.

En efecto, la finalidad que el Apóstol se había propuesto al comenzar su carta era la de exponer cómo el Evangelio “es poder de Dios para la *salud* de todo el que cree” (1:16). Esta “salud” está ya iniciada con la “justificación,” que nos ha devuelto la paz con Dios; pero la “justificación” no es aún la “salud” completa y definitiva. San Pablo, a lo largo de cuatro capítulos (5:1-8:39) tratará de establecer la unión entre esas dos cosas: “justificación” y “salud” final o, lo que es lo mismo, “gracia” santificante y “gloria” eterna, dándonos un precioso resumen de la vida cristiana, con su fecunda vitalidad, vida que, gracias al don del Espíritu (cf. 5:5; 8:9-11), es participación de la vida misma de Cristo, de cuyo amor nada ni nadie será capaz a separarnos (cf. 8:29-39).

En esta primera historia (v.1-11) deja ya establecida en sus líneas generales y demostrada la tesis fundamental: nuestra esperanza de llegar a la salud final “no quedará confundida” (v.1-5a), pues si, cuando todavía éramos pecadores y enemigos, Dios en su gran amor nos concedió la gracia de la “justificación,” llegando hasta entregar a su Hijo a la muerte por nosotros, ¿cuánto más, ahora que somos amigos, hemos de esperar recibir de El la gracia de la-”salud” final? Quién hizo lo más, cuando éramos enemigos, ¿no hará ahora lo menos, cuando somos amigos? (v.5b-11).

Expuesto así el pensamiento fundamental, tratemos de detallar un poco más. Dice el Apóstol que, ante esa esperanza de la gloria futura, nos gloriamos “incluso en las tribulaciones” (v.3-4). Y es que las tribulaciones, como a soldado en campaña, nos dan ocasión de ejercitarnos en la paciencia y fortificarnos en la virtud, acrecentando nuestros méritos y nuestros deseos de llegar a la meta final y recibir el premio (cf. 8:18-23). También dice que el fundamento de esa nuestra esperanza es “el amor de Dios derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (v.5). ¿De qué amor habla San Pablo? ¿Del amor con que Dios nos ama del amor (virtud teologal) con que nos ama a Dios? La expresión “derramado en

nuestros corazones” parecería pedir la segunda interpretación, que es la que dan muchos autores, siguiendo a San Agustín, y en cuyo sentido citan el texto los concilios Arausicano (c.17 y 25) y Tridentino (ses.6 c.7); sin embargo, el contexto general del pasaje, particularmente los V.8-9, está exigiendo claramente la primera interpretación. Claro que no se trata de un amor que quedase solamente en una actitud de benevolencia desde fuera, sino de un amor con un lazo viviente dentro de nosotros, que es el Espíritu Santo, presente en nosotros a título de don, que desde el primer momento de “justificados” dirigirá toda nuestra vida sobrenatural (cf. 8:8-27; Gal 3:1-5). **Esta presencia activa del Espíritu Santo en nosotros es claro testimonio del amor con que Dios nos ama y prueba evidente de que “nuestra esperanza no quedará confundida.”** Mas como esta presencia no siempre será perceptible y pueden llegar momentos de desaliento, San Pablo en los v.6-8, con frases entrecortadas y repitiendo de varios modos la misma idea, señala la prueba suprema, siempre perceptible, que Dios ha dado de este amor: la muerte de Cristo. Aunque raro, dice, pudiera darse el caso de que uno se sacrificara por un hombre de bien (v.7); pero es inconcebible que muera por un “impío” (v.6), “pecador” (v.8), “enemigo” (v.10), como es el caso de Cristo muriendo por nosotros en la época fijada por Dios (“a su tiempo”: v.6; cf. 2 Cor 6:2; Gal 4:4; Ef 3:4-5; Col 1:26), cuando todavía “éramos débiles,” es decir, impotentes para conseguir la “salud” y sin nada de nuestra parte que pudiera merecernos el favor divino. Si, pues, concluye gozoso (v.9-10), tal fue el amor de Dios con nosotros cuando éramos enemigos, ¿cómo no hemos de esperar con mayor razón, ahora que **estamos reconciliados con El, ser “salvos de la ira”** (v.g; cf. 2:5; 1 Tes 1:10; 2 Tes 1:6-9) Y entrar de modo definitivo en la participación de la vida de Cristo? (v.10; cf. 6:4-11; 8:11-17). Y aún añade el Apóstol, como tratando de dar nueva fuerza a su argumentación, que no sólo estamos reconciliados con Dios, sino que “nos gloriamos en El, plenamente confiados, como hijos con su padre (cf. 8:14-16), de que dará cumplimiento a todas nuestras aspiraciones, confesando alegres, con más humildad que los judíos (cf. 2:17), que somos su pertenencia y que todo se lo debemos a El. Es también interesante notar cómo en los v.9-11 recoge San Pablo punto por punto las tres afirmaciones fundamentales de los v.1-2 (*justificados...*, *paz con Dios...*, nos *gloriamos*) para volver a repetir que esa “justificación” (v.9), esa “reconciliación” (v.10) y ese “gloriarnos” (v.11) lo debemos a la muerte redentora de Jesucristo.

De toda esta exposición se deduce claramente que, en el pensamiento de San Pablo, “gracia” y “vida eterna” (o “justificación” y “salud” final) son los eslabones extremos de una cadena indisoluble en los planes de Dios. Cuidemos, sin embargo, de no sacar consecuencias falsas, como si el Apóstol enseñara que una vez “justificados” podemos tener *certeza* absoluta de nuestra “salud” final. Esto es verdad, vistas las cosas de la parte de Dios, que ciertamente no dejará de ayudarnos; pero nuestra voluntad libre tiene el triste privilegio de poder romper esa cadena, volviendo de nuevo al pecado, como el mismo Apóstol indicará poco después a lo largo del capítulo sexto.

Paralelismo entre Cristo y Adán, 5:12-21.

¹² Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. ¹³ Porque hasta la Ley había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el pecado, no existiendo la Ley, no era imputado; ¹⁴ pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado con prevaricación semejante a la de Adán, que es tipo del que había de venir. ¹⁵ Mas no es el don como fue la transgresión” Pues si por la transgresión de uno solo han muerto los que son muchos, con

más razón la gracia de Dios y el don de la gracia, que nos viene por un solo hombre, Jesucristo, se ha difundido copiosamente sobre los que son muchos.¹⁶ Y no fue del don lo que fue de la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación, mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación.¹⁷ Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo.¹⁸ Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de vida.¹⁹ Pues, como por la desobediencia de un solo hombre los que son muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno solo, los que son muchos serán constituidos justos.²⁰ Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia,²¹ para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor.

Nos había dicho San Pablo que la “reconciliación” y “paz” con Dios las obtuvimos por Jesucristo (v.1-11). Esto le lleva a tratar del origen de esa “enemistad” que Cristo vino a suprimir, estableciendo un paralelismo antitético entre la obra de Cristo y la de Adán, paralelismo que va desarrollando difusamente a lo largo de toda esta perícopa (v. 12-21). La partícula de enlace es *διὰ τοῦτο* (v. 12), que normalmente tiene sentido causal (= por lo cual); pero, en este contexto, parece reducirse a mera partícula de transición para introducir un nuevo párrafo en que se completan las ideas anteriores, y que podemos traducir por: “así, pues.” Es éste el lugar clásico para demostrar la existencia del pecado original; sin embargo, como aparece claro del contexto en que está enmarcada la perícopa, la intención directa del Apóstol no es tratar del pecado original, sino valerse de esa doctrina como punto de referencia para mejor declarar la acción reconciliadora y vivificadora de Jesucristo en calidad de segundo Adán. Para San Pablo, Adán y Jesucristo son como dos cabezas o troncos de raza que arrastran en pos de sí a toda la humanidad: el primero llevándola a la perdición, el segundo devolviéndole los dones perdidos e incluso enriqueciéndola con otros nuevos. Evidentemente, Pablo en esta anécdota está evocando la imagen de Adán, tal como es presentada en los primeros capítulos del Génesis.

La argumentación de San Pablo, en sustancia, se reduce a esto: Como por Adán entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, **así por Jesucristo entró la justicia en el mundo y por la justicia: la vida.** Es un trinomio antitético: Adán-pecado-muerte, Cristo-justicia-vida. Mas el Apóstol teme hacer agravio a la grandeza de la obra de Cristo si no da a entender al mismo tiempo que el paralelismo no es perfecto, pues el don aventaja a la pérdida; de ahí esa construcción gramaticalmente bastante embrollada, en que se van mezclando ambos aspectos, dentro siempre de la idea fundamental del paralelismo. Expresan simplemente el paralelismo los v. 12.18.19.21; por el contrario, en los v. 15.16.17 se recalca la idea de que es inmensamente superior la eficacia de la obra de Cristo para el bien, de lo que lo fue la de Adán para el mal. Quedan los v.13-14, que constituyen una especie de paréntesis, conque se intenta dar explicación de ese “por cuanto todos pecaron” del v.12; y el v.20, en que San Pablo introduce un nuevo elemento, la Ley, para decir que la Ley, contra lo que algunos pudieran imaginarse, no sólo no ha contribuido a la reconciliación y paz con Dios, sino que ha aumentado los pecados, con lo que, en realidad, ha contribuido a hacer más abundante **la eficacia de la obra de Cristo.**

Aunque toda la perícopa forma una unidad, podemos hacer, por razones prácticas, la si-

guiente división: consecuencias de la caída de Adán (v.12-14), beneficios de la redención de Cristo (v.15-21). Digo por razones prácticas, pues así es más fácil dar unidad a nuestras explicaciones, teniendo en cuenta, además, que de hecho en los v.12-14 apenas se habla sino de las consecuencias del pecado de Adán, con simple alusión a Cristo al final del v.14, mientras que en los v. 15-21 lo que resalta es la obra de Cristo, quedando en penumbra la obra de Adán.

Hablemos, pues, primeramente de los v.12-14. Claramente se ve que el v.12 es clave en todo el pasaje, y que los demás versículos no hacen sino desarrollar más la idea ahí expresada. Gramaticalmente el v.12 es la prótasis de una proposición a la que falta la correspondiente apódosis.¹⁰¹ El Apóstol, llevado de otras consideraciones (v.13-14), se olvida de completar la frase. Uno de tantos anacolutos, frecuentes en él (cf. 2:17; 11:18; Gal. 2:3-9). Con todo, la parte implícita, suficientemente insinuada al final del v.14 con la expresión “tipo del que había de venir,” fácilmente se sobrentiende, y podríamos explicitarla así: “. de la misma suerte, por un hombre entró la justicia en el mundo, y por la justicia la vida, y así pasó la vida a todos los hombres, por cuanto todos fueron vivificados” (cf. v.17-18; 1 Cor 15:22). Evidentemente, en el pensamiento de San Pablo ese “hombre” por quien entró el “pecado” (ἡ ἀμαρτία) en el mundo (v.12) es Adán. Así lo exige claramente el v.14, y también el texto paralelo de 1 Cor 15:22, en que el Apóstol expresamente cita a Adán por su nombre. Más ¿cuál es ese “pecado” que entró en el mundo por Adán? El Apóstol añade, y esto puede darnos luz, que por ese pecado entró la “muerte” (ὁ θάνατος); y vuelve a repetirlo aún de otra manera: “la muerte pasó a todos los seres humanos, por cuanto todos pecaron.” Vemos, pues, que establece clara relación entre “pecado” y “muerte,” considerando ésta como consecuencia de aquél: precisamente porque el pecado es universal, lo es también la muerte. Son precisamente estos términos de “pecado” y de “muerte” los que ofrecen mayores dificultades exegéticas. Antes de referirnos concretamente a este v.12, conviene que recordemos algunas nociones previas.

Como ya hicimos notar en la introducción a la carta, Pablo distingue entre “pecados” y “el pecado.” Los “pecados” son violaciones concretas de la voluntad de Dios, expresada en la ley natural o en la escrita (cf. 2:12-16); en cambio, “el pecado” (ἡ ἀμαρτία), en singular y con artículo, es concebido como algo resultante de actos pasados, especie de poder maléfico o fuerza personificada del mal, que, a partir de la transgresión de Adán, hace su entrada en el mundo y ejerce su imperio sobre todo el linaje humano (cf. 3:9; 5:21; 6:6.13.17.20.23; 7:11.13.14.17). De modo parecido se expresa sobre la “muerte” (ὁ θάνατος), especie de tirano subalterno a las órdenes del pecado, que está dominando al hombre (cf. 5:17; 6:21-23; 7:24-25; 8:2). Evidentemente, en todos estos pasajes, se trata de “personificaciones” literarias; pero no es menos evidente que, bajo ese ropaje literario, algo quiere decir San Pablo. Es lo que tratamos de averiguar.

Pues bien, atendido el conjunto de textos, debemos decir que hay ocasiones en que el término “pecado” parece apuntar a *pecados personales* (cf. 3:9; 5:13); pero hay otras en que parece apuntarse más bien a un “pecado” o *estado de pecado* (separación de Dios) que, independientemente de los pecados personales, afecta a todo hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12.19). Incluso hay textos en que se da la impresión de que ambos aspectos andan mezclados en el pensamiento de Pablo: *pecados personales* y “pecado” o *estado de pecado* proveniente de la transgresión de Adán (cf. 6:6-7.17-18).

Algo parecido hemos de decir del término “muerte,” que resulta también de significado bastante complejo. Creemos que, para Pablo, su significado fundamental es el de *muerte total*, es decir, separación de Dios en todo nuestro ser (cuerpo y espíritu), separación que de suyo es definitiva (muerte eterna) a no mediar la obra de Cristo, que es quien nos devuelve a la “vida” (cf. 5:17; 6:23; 8:2). La *muerte física*, hecho tangible y visible para todos, entra dentro de este con-

cepto en cuanto *señal* y, en cierto modo, también prueba de la separación de Dios o muerte total. En efecto, según doctrina ya del Antiguo Testamento, la muerte, tal como ahora la conocemos, no entraba en los planes de Dios al crear al hombre, sino que es pena del pecado y, si el hombre no hubiera pecado, tampoco habría muerto. No que la “muerte física” no fuera, antes ya del pecado, algo inherente a nuestra naturaleza, igual que a la de todo ser viviente material. De eso la Escritura no dice nada. Lo que la Escritura dice es que Dios creó todas las cosas en estado de orden y equilibrio (cf. Gen 1:3-2:17; Rom 8:19-21), y que el ser humano, destinado a llevar una vida feliz en íntima familiaridad con Dios, habría sido *preservado* de la muerte, que sólo entró de hecho en el mundo a causa del pecado (cf. Gen 3:19.24; Sab 1:13-15; 2:23-24).

Supuestas estas nociones previas, vengamos ya concretamente a los términos “pecado” y “muerte” en el versículo que comentamos. No parece haber duda de que ese “pecado” (ἡ ἀμαρτία) que *por un hombre* entró en el mundo, es el *pecado de Adán*; pero no en cuanto “transgresión” o “desobediencia” personal (cf. v. 14.15.19) que afecta simplemente a él, sino en cuanto que esa “transgresión” introduce en el mundo un *estado de pecado* (pecado original) que afecta a todo el género humano. Es lo que de manera clara se dirá en el v.19, que viene a ser una repetición *en forma concreta* de lo que aquí se dice *en forma abstracta*. En cuanto al término “muerte,” creemos que de modo directo, al igual que en el v.14, se está aludiendo a la *muerte física*, hecho visible y tangible, que está suponiendo la *muerte espiritual*, pues no habría tenido lugar de no haber venido el pecado. Reducir el significado del término “muerte” simplemente a *muerte espiritual* (separación de Dios) sin connotar al mismo tiempo la *muerte física*, es prácticamente darle el mismo sentido que al término “pecado” y hacer ininteligible el texto de Pablo.

Más difícil resulta la expresión “por cuanto todos pecaron” (.. ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον). Es sabido que este inciso es traducido en la Vulgata latina por “*in quo* omnes peccaverunt,” con referencia a Adán, el “hombre” por quien entró “el pecado” en el mundo. Así interpretan también la frase la generalidad de los Padres latinos y la casi totalidad de los antiguos intérpretes y teólogos, con lo que la existencia del pecado original, como participación de todos los hombres en el pecado de Adán, quedaría afirmada de una manera explícita. Sin embargo, esa traducción de ἐφ' ὃ, con sentido de relativo, no parece admisible gramaticalmente; pues, de una parte, está suponiendo un antecedente (“por un hombre”) demasiado lejano, y, de otra, es locución que ya en los clásicos suele tener sentido causal, y lo mismo sucede en Pablo (cf. 2 Cor 5:4; Fil 3:12; 4:10). Por lo demás, el sentido causal armoniza perfectamente en este contexto, tratando Pablo de dar la razón de por qué mueren todos: *porque* todos pecaron.

El problema está en determinar el sentido de ese “pecaron” (ἥμαρτον). La interpretación tradicional (manténgase o no el “*in quo*” de la Vulgata) sostiene que Pablo está refiriéndose al mismo “pecado” de que habló en el primer inciso, es decir, al pecado de todos los hombres *en Adán*, no a los pecados personales de cada uno (Cerfaux, Feuillet, Benoit). En cambio, otros muchos autores (Lyonnet, Kuss, Fitzmyer), con apoyo en los Padres griegos, creen que Pablo está refiriéndose no a un pecado *en Adán* por nuestra solidaridad con él, sino a los *pecados personales* de cada uno, igual que en 2:12 y 3:23. Habría, pues, que distinguir entre el *primer inciso*: “como por un hombre entró el pecado.. por el pecado la muerte” (alusión al “pecado” de Adán y su repercusión universal, igual que en v.19), y el *segundo inciso*: “y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron,” donde Pablo trataría de hacer resaltar la responsabilidad de cada uno, como advirtiendo de que nadie era merecedor de la “muerte” (muerte espiritual como separación definitiva de Dios) **sino por sus propios pecados**.

Creemos que esta última interpretación resulta violenta, pues hace decir a Pablo en una misma frase dos cosas difíciles de compaginar: “pecado-muerte” *viniendo de Adán*, y “pecado-

muerte” *viniendo de nuestros actos personales*. Más obvio parece tomar los términos “pecado-pecaron” en el mismo sentido desde el principio, conforme sostiene la opinión tradicional; y, por lo que respecta al término “muerte,” no hablar simplemente de muerte espiritual (separación de Dios), sino de *muerte física que está connotando la muerte espiritual*. Ese segundo inciso: “y así (οὕτως) la muerte..” no haría sino recalcar lo ya dicho en el primer inciso sobre vinculación entre “pecado” y “muerte,” como tratando de llamar fuertemente la atención: “y así. , es decir, **mediante el pecado la muerte se hizo universal**.”

A la misma conclusión nos lleva el análisis de los v.13-14, ligados al v.12 por la conjunción “porque” (γὰρ) y con los que San Pablo parece que trata de clarificar su pensamiento precisamente sobre ese punto de la relación entre “pecado” y “muerte.” Lo que San Pablo viene a decir, en sustancia, es que, durante el período de tiempo entre Adán y Moisés, ciertamente hubo “pecado” y hubo “muerte,” como vemos por la narración de la misma Sagrada Escritura a lo largo del libro del Génesis; mas esa muerte no podía ser simplemente castigo de *pecados personales*, pues, fuera del precepto dado a Adán (cf. Gen 2:17; 3:19), no existía ninguna ley divina, hasta la legislación mosaica, conminando el “pecado” con la pena de “muerte”; por consiguiente, el pecado “con que todos pecaron” y a todos lleva a la “muerte” (v.12), no pueden ser simplemente los pecados personales, ya que a éstos no se les ha conminado la muerte, sino algo relacionado con la transgresión de Adán, que de manera real (cf. v. 18-19) contagia a toda la humanidad. En otras palabras, lo que solemos llamar “pecado original.”

El que San Pablo diga que, antes de la Ley, el pecado “no era imputado” (v. 13), no significa que antes de la legislación mosaica los hombres, lo mismo judíos que gentiles, no fuesen responsables de sus pecados personales (cf. 1:20; 2:12), sino que “no era imputado” a muerte (cf. v.14: “pero reinó la muerte..”). Esa época entre Adán y Moisés tenía para Pablo especiales características, pues, aunque los hombres gozaban de suficiente conocimiento de Dios para poder pecar, sin embargo, no eran tan plenamente *conscientes* de lo que estaban haciendo como lo serán luego bajo la Ley (cf. 5:20; 7:7-11). En cambio, Adán, en la forma que nos lo presenta la narración bíblica, era plenamente conocedor de la voluntad de Dios y, por lo tanto, estaba en condiciones muy semejantes a las de los judíos bajo la Ley. El inciso “aun sobre aquellos que no habían pecado con prevaricación (παράβαση) semejante a la de Adán” (v.14), a primera vista parecería aludir, en contraposición a los que habían cometido pecados personales, a una segunda categoría de personas, la de los que no los habían cometido (Abel, Henoc, Noé, niños que mueren antes del uso de la razón..), con lo que la argumentación de San Pablo para probar la existencia del pecado original subiría aún de fuerza; sin embargo, dentro del contexto general de la carta a los Romanos, resultaría extraña esta alusión *directa* a personas inocentes, dada su insistencia en hacer ver que, antes de Cristo, “todos nos hallábamos bajo el pecado” (cf. 3:9.23). Por eso, más bien creemos que se alude simplemente a los hombres del período entre Adán y Moisés, quienes, no obstante sus pecados personales, no habían cometido transgresiones de ninguna ley divina *sancionada con pena de muerte*, como había hecho Adán.

En resumen, desde Adán a Moisés la “muerte” (*muerte física* connotando la muerte espiritual) no podía ser simplemente castigo de *pecados personales* y, por tanto, hay que suponer un *pecado de todos en Adán*. Contra esta interpretación, que podemos llamar tradicional, los autores que interpretan el “todos pecaron” del v.12 en sentido de *pecados personales*, dan a estos v.13-14 una nueva interpretación, en consonancia con la interpretación del “todos pecaron.” Dicen que Pablo añadió estos versículos explicativos, no para decir que desde Adán a Moisés la “muerte” no podía ser simplemente castigo de pecados personales y, por tanto, hay que suponer un pecado *en Adán*, sino que los añadió para afirmar que también en esa época, a pesar de no existir

todavía la Ley (y donde no hay ley *no hay transgresión*), hubo “pecado” (pecados personales) que llevaba a la “muerte” (muerte eterna).

Dentro de la oscuridad del pasaje, seguimos considerando mucho más fundada la interpretación tradicional, reteniendo para el término “muerte” su sentido de muerte física, aunque con implicación de muerte espiritual (separación de Dios), conforme explicamos anteriormente. Por lo demás, todos los judíos conocían con qué vivos colores presenta la Escritura los “pecados” de la época del diluvio y de Sodoma y Gomorra, es decir, de la época anterior a la Ley. ¿A qué vendría, pues, tratar de recalcar que también entonces hubo pecados personales?

Pasemos ahora a los v.15-21, en los que resalta sobre todo la segunda parte del paralelismo: la obra de Cristo. Prácticamente estos versículos no son sino un comentario de la última frase del v.14, en que San Pablo afirma que Adán es “tipo del que había de venir,” es decir, de Cristo. En todo el desarrollo de la argumentación se nota la preocupación de San Pablo por hacer ver la inmensa superioridad de la obra de Cristo para el bien sobre la de Adán para el mal; y, aunque nunca los pone de manera explícita, parecen estar asomando continuamente a la superficie estos dos principios: *a)* Adán es puro hombre, Jesucristo es mucho más. *b)* Más desea y puede hacer Dios para el bien que el hombre para el mal.

En el v.15 tenemos ya establecida, de manera genérica, esa afirmación fundamental de que la eficacia redentora de la obra de Cristo es muy superior a la eficacia corruptora de la obra de Adán. San Pablo no da pruebas, pero parece evidente que los dos principios a que aludimos antes están bullendo en la mente del Apóstol. Cuando habla de “los que son muchos” (οἱ πολλοί), ese “muchos” equivale a “todos,” como tenemos explícitamente en los v. 12.18; si pone “muchos,” no es para excluir la universalidad, sino por contraste con “uno,” y significa “todos los otros.”

Tal uso es frecuente en hebreo, y únicamente el contexto habrá de decirnos si esa “multitud” es o no la totalidad. En el v. 16 se repite la misma idea del v.15, pero concretando más; no se afirma simplemente la mayor eficacia del “don,” que termina en “justificación,” sobre la del “pecado,” que termina en “condenación,” sino que se lleva la comparación a un aspecto concreto: mientras que en el caso de Adán, para su obra destructora, se parte de un solo pecado, que es el que origina la ruina, en el caso de Cristo, para su obra redentora, se parte no sólo del pecado de Adán, sino de otras muchas transgresiones que han seguido a aquella primera y que Cristo hubo de borrar también. El v.17 sigue con el mismo pensamiento de los v.15-16, llevando las cosas hasta el final: si el pecado de Adán tuvo fuerza para establecer el reinado de la muerte, con mayor razón (*a fortiori*) la gracia de Jesucristo tendrá fuerza para establecer el reinado de los justos en la “vida.” El porqué de ese *a fortiori* siguen siendo los dos principios de que hablamos antes. Bajo el término “vida” **queda incluido todo el proceso de salvación, que comienza en el momento de la “justificación” (cf. 6:11) y culmina con la resurrección de los cuerpos, última victoria de la obra redentora de Cristo (cf. 1 Cor 15:26).** Recordemos que la idea central de este capítulo es infundir alientos a los ya justificados de que llegarán al final en este camino hacia la “bendición” definitiva (cf. v.5).

Grupo aparte forman ya los v. 18-19. Constituyen estos versículos, entre sí casi idénticos y con sólo diferencias de matiz, una especie de resumen a que el mismo San Pablo reduce su argumentación. Es quizás el lugar de todo el pasaje en que el Apóstol habla con más claridad del pecado original. Por lo que se refiere a la obra de Cristo, usa dos expresiones: “llega a todos la justificación de vida” (v.18), “los que son muchos serán constituidos justos” (v.19).

La expresión “justificación de vida” viene a equivaler al “reinarán en la vida” del v.1y, y más que significar “justificación *que conduce* a la vida,” creemos que significa “**justificación**

que da vida,” inicialmente y en fase de crecimiento acá en la tierra, definitiva y perfectamente en el cielo. El que esta “justificación de vida” se extienda a todos los seres humanos, no quiere decir que de hecho todos los hombres la reciban; es necesario que acepten (por la fe y el bautismo) depender *voluntariamente* de Cristo, como (por la generación carnal) dependen *necesariamente* de Adán. Tampoco el futuro “serán constituido justos” significa que la “justificación” del hombre no sea ya una realidad acá en la tierra (cf. v.1); probablemente San Pablo usa el futuro como tratando de señalar que la obra redentora de Cristo se irá aplicando poco a poco a lo largo de los siglos, a medida que los hombres, por la fe y el bautismo, vayan renaciendo a la “vida.” El Apóstol nada dice de los que vivieron antes de Cristo, pero es evidente que, si a ellos llegó la “vida,” hubo de ser también en dependencia de Cristo, cabeza de la humanidad regenerada.

En los v.20-21 San Pablo nos da ya la conclusión final, introduciendo un nuevo elemento, la Ley, causa también ella de nuevas transgresiones, con lo que hace resaltar aún más la eficacia **de la obra redentora de Cristo**, que hubo de eliminar no solamente el pecado de Adán y sus consecuencias, sino también las transgresiones ocasionadas por la Ley. Para San Pablo, la Ley mosaica, aunque de suyo es buena (cf. 7:12), de hecho ha venido también ella, junto con el pecado y la muerte, a convertirse en poder maléfico que esclaviza al hombre (cf. 3:20; 4:15; 5:20; 7:7; Gal 3:19.23; 4:22-25). En 1 Cor 15:56 resume así San Pablo la acción conjunta de estos tres enemigos en su empeño de dominio del hombre: “El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la Ley.”

El cristiano, unido a Cristo por el bautismo, está muerto al pecado, 6:1-14.

¹ ¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? ² ¡Eso, no! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ³ ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? ⁴ Con El, pues, hemos sido sepultados por el bautismo en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en novedad de vida. ⁵ Porque, si han sido hechos una misma cosa con El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección; ⁶ pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con El, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. ⁷ En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. ⁸ Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; ⁹ pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. ¹⁰ Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. ¹¹ Así, pues, también vosotros haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. ¹² Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ¹³ ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofrecedos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios, como instrumento de justicia. ¹⁴ Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia.

La idea fundamental que aquí desarrolla San Pablo es la de que el hombre, una vez obtenida la justificación, *ha roto totalmente con el pecado*. El término “pecado” sigue usándose, igual que en la perícopa anterior (5:12-21), como fuerza personificada del mal que trata de dominar al hombre, con sentido real bastante complejo, resaltando ora un matiz, ora otro, dentro del significado general de hostilidad y separación de Dios. A veces, valiéndonos de nuestra terminología

teológica posterior, podríamos traducir simplemente por “concupiscencia.”

San Pablo entra en el tema presentando una objeción (v.1), que quizás alguno pudiera deducir de lo que él había afirmado en 5:20 sobre pecado y gracia. En resumen, la objeción es ésta: puesto que el pecado no sólo no ha sido obstáculo para que Dios nos conceda la gracia de la justificación, sino que, al contrario, la ha hecho “sobrebundar,” ¿a qué preocuparnos en cambiar de nuestra vida anterior? ¡Nuestra “permanencia en el pecado,” dejándonos dominar por él y añadiendo transgresiones a transgresiones, será una nueva oportunidad que ofrecemos a Dios para que siga multiplicando su “gracia”! Desde luego, la objeción es bastante extraña, y nos resulta difícil creer que a ningún cristiano, si de veras se ha convertido a Dios, se le ocurra deducir conclusión tan disparatada; sin embargo, es posible que algunos trataran de hacerlo (cf. Gal 5:13) y que incluso atribuyesen al Apóstol doctrinas parecidas (cf. 3:7-8). Ello es más explicable, dado el ambiente de la época, cuando abundaban las así llamadas *religiones de los misterios*, a cuyos seguidores bastaba la “iniciación” o rito de entrada para que se creyesen seguros de obtener la “salud” final, sin importar gran cosa el género de vida que llevaran. San Pablo rechaza categóricamente la objeción con un tajante “¡eso, no!” (μη γένοίτο), cual se hace con una blasfemia (v.2). A renglón seguido añade la razón de la negativa, con un argumento *ad absurdum*: “Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?” La respuesta, dentro de su brevedad, incluye ya la sustancia de toda su argumentación, que en los versículos siguientes no hará más que desarrollar. “Morir al pecado” es desligarse de sus dominios, romper con él toda relación, como la tienen rota los “muertos” respecto de las funciones vitales, que es de donde se toma la metáfora. A su vez, “vivir en el pecado,” equivalente a “permanecer en él” de la objeción (v.1), significa seguir las órdenes del pecado, “obedeciendo a sus concupiscencias” (v.12) y “sujetándose a él como esclavos” (v.16).

Mas esa afirmación de que “hemos muerto al pecado” (v.2) era necesario probarla. ¿Dónde y cómo hemos muerto los cristianos al pecado? San Pablo lo va a explicar en los v.3-n, haciendo un fino análisis **del significado místico del bautismo**. Son versículos de riqueza teológica extraordinaria, que nos llevan hasta la raíz misma de nuestra vida sobrenatural **a través de nuestra inserción en Cristo**. Dadas ciertas semejanzas con algunos ritos de iniciación en las *religiones de los misterios*, entonces muy en boga, se ha querido ver a Pablo influenciado por esos ritos. No hay base para tales afirmaciones ¹⁰².

La afirmación fundamental está en el v.3: “cuantos hemos sido bautizados en (εἰς) Cristo Jesús, en (sis) su muerte hemos sido bautizados.” No cabe duda de que, al hablar del “bautismo en Cristo Jesús,” San Pablo está pensando en el “bautismo” sacramento, aquél que instituyó Jesucristo como puerta de ingreso en su Iglesia (cf. Mt 28:19; Me 16:16; Jn 3:5) y que los Apóstoles comenzaron a exigir desde el primer momento (cf. Act 2:38-41). Mas, junto a esa idea, hay otra, que va más lejos de la simple afirmación del hecho del bautismo y a la que directamente apunta San Pablo, la idea de “inmersión en Cristo” producida por el bautismo sacramento, idea sugerida a Pablo por la palabra misma “bautizar” (etimol. = *sumergir*) y por el hecho de que el bautismo se administraba entonces por inmersión, sumergiendo completamente en el agua al bautizado. Hemos, pues, de ver aquí dos cosas: una realidad y un simbolismo. La realidad es que por el sacramento del bautismo quedamos unidos místicamente a Cristo y como “sumergidos” en El; el simbolismo está en el hecho mismo de la inmersión en el agua bautismal, imagen de **nuestra inmersión en Cristo**. Pero San Pablo no se detiene aquí, sino que, en un segundo inciso del mismo, v.3, concreta más y dice que esa “inmersión en Cristo” producida por el bautismo es *inmersión en su muerte*. Con ello quiere decir que por el bautismo Cristo nos asocia de una manera mística, pero real, a su muerte redentora, quedando muerto nuestro hombre viejo o “cuerpo de

pecado” (v.6; cf. Ef 4:22; Col 3:9), es decir, el hombre como estaba antes del bautismo, inficionado por la concupiscencia y esclavo del pecado; si Cristo, con su muerte, liquidó todo lo que se refiere al pecado, hasta el punto de que éste no pueda ya volver con más pretensiones ante la justicia divina (“murió al pecado una vez para siempre,” v.10), también nosotros, asociados y como “sumergidos” en su muerte, hemos roto totalmente con el pecado, pues la muerte de un culpable rompe todos los vínculos que le ligaban a la vida y extingue la acción judicial (“queda absuelto de su pecado,” v.7).

Con esto, la tesis de Pablo quedaba probada. Mas era una idea demasiado interesante para que el Apóstol no tratara de desarrollarla más. Y, en efecto, así lo hace. No se contenta con el aspecto negativo de nuestro “morir al pecado,” sino que insistirá también en el aspecto positivo de nuestra “resurrección a nueva vida.” Por eso, comienza ligando a la idea de “muerte,” de la que ha hablado en el v.3, la idea de “sepultura” (v.4), con lo que el cristiano, *muerto* y *sepultado* con Cristo, tiene ya completo, **como Cristo, el punto de partida hacia la resurrección** 103. Esta idea de “resurrección, igual que la de “muerte” y “sepultura,” estaría también simbólicamente representada en el rito del bautismo (v.5), que tiene un doble momento, el de la inmersión (imagen sensible de la muerte y sepultura) y el de la emersión (imagen sensible de la resurrección). Es, pues, el bautismo como una parábola en acto, eficaz, de la antítesis muerte -vida.

En resumen, lo que San Pablo viene a decir es que por el bautismo quedamos incorporados y como sumergidos en Cristo, en su muerte y en su vida, haciéndonos así aptos para que lleguen hasta nosotros los beneficios del Calvario. A partir de esta inserción en Cristo, formamos “una misma cosa con El” (σύμφυτοι, i.e., animados de un mismo principio vital, como el injerto y la planta, v.6; cf. 4:17), pudiendo con toda razón exclamar que hemos sido “con-crucificados,” “consepultados,” “convivificados” (v.4.6.8.n; cf. Ef 2, 5-6; Col 2:12), y que “ya no vivimos nosotros, sino que es Cristo quien vive en nosotros” (Gal 2:20). Al fin de cuentas, es lo que ya antes, con expresión nítida y sencilla, había dicho Jesucristo: “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos” (Jn 15:5). Una cosa, sin embargo, conviene advertir. Esta “nueva vida” a la que nacemos por nuestra inserción en Cristo, y a la que San Pablo alude repetidas veces en sus cartas (cf. 2 Cor 5:15-17; Ef 2:15; Col 3:9-10), comienza ya en el bautismo, pero no logra su plenitud sino después de nuestra muerte corporal y salida de este mundo (cf. 1 Cor 15:12-18). Ello hace que el término “vida,” lo mismo que antes en 5:17-18, también aquí en estos versículos tenga un sentido complejo, equivaliendo ora a la vida de gracia con su necesaria repercusión en la vida moral, ora a la vida de gloria con su complemento de resurrección de los cuerpos; de ahí que San Pablo a veces hable en presente (“caminemos en novedad de vida..,” v.4; “vivos para Dios..,” v.11) y a veces en futuro (“viviremos con El..,” v.8), pues fácilmente pasa de una etapa a otra.

La conclusión de todos estos razonamientos, con que se responde a la cuestión propuesta en el v.1, podemos verla en el v.11: “Así, pues, también vosotros haced cuenta..” A esta conclusión sigue, como toque de alerta, una cálida exhortación a vivir vigilantes para que “el pecado” no reine de nuevo en nosotros, como antes, del bautismo (v.12-13). Ello supone que, incluso después de bautizados, el “pecado” puede reconquistar en nosotros su antiguo dominio, **haciéndonos morir para Cristo y vivir para él**. La lucha será dura; pero a quien diga que no tiene fuerzas para resistir en ella, San Pablo responde que eso no es verdad, pues “no estamos ya bajo la Ley,” que señalaba el pecado, pero no daba fuerza para evitarlo (cf. 3:20), sino “bajo la gracia,” que con nuestra inserción en Cristo alteró completamente el poder del pecado (v.14). Con esto volvemos al tema fundamental de toda esta sección, es a saber, que nuestra esperanza de llegar a la “salud” final, **si permanecemos unidos a Cristo, “no quedará confundida”** (cf. 5:5).

El servicio del pecado y el de Dios, 6:15-22.

¹⁵ ¡Pues qué! ¿Pecaremos porque no estarnos bajo la Ley, sino bajo la gracia? ¡Eso, no! ¹⁶ ¿No sabéis que ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para la muerte, sea de la obediencia para la justicia? ¹⁷ Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados, ¹⁸ y libres ya del pecado, habéis venido a ser esclavos de la justicia. ¹⁹ Os hablo a la llana, en atención a la flaqueza de vuestra carne. Pues bien, como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santidad. ²⁰ Pues cuando erais esclavos del pecado, estabais libres respecto de la justicia. ²¹ ¿Y qué frutos obtuvisteis entonces? Aquellos de que ahora os avergonzáis, porque su fin es la muerte. ²² Pero ahora, libres del pecado y hechos esclavos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna. ²³ Pues la soldada del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo.

San Pablo sigue insistiendo en la ruptura del cristiano con el pecado. Toda la perícopa, de tipo eminentemente exhortativo, gira en torno a esta antítesis: *antes* estuvisteis al *servicio del pecado*, que lleva a la “muerte”; *ahora* habéis de **estar al servicio de Dios, quien os dará la “vida.”** Donde San Pablo se expresa con términos más claros es en los v.22-23, nombrando explícitamente a Dios como la potencia contraria al pecado a la que debemos someternos (*siervos de Dios. , el don de Dios*); en otros versículos, aunque la idea es la misma, hablará de **“obediencia para la justicia”** (v.16), “obediencia a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados” (v.17), “siervos de la justicia” (v. 18.19). Esta “justicia” es evidentemente la “justicia” traída al mundo por el Evangelio (cf. 1:17; 3:21-26); y la “norma de vida a la que fuimos entregados” es ese mismo Evangelio, en cuanto fuerza viva o instrumento de Dios en orden a la “salud” de los hombres” (cf. 1:16). Si San Pablo hace resaltar la idea de “obediencia,” ello es debido a que nuestro paso al “servicio de Dios,” dejando el del pecado, o lo que es lo mismo, nuestra aceptación del Evangelio, es un acto de nuestra voluntad *libre*, que hemos hecho “de corazón” (v.17). San Pablo entra en el tema de modo muy parecido a como lo había hecho en la perícopa anterior (v.15; cf. v.1), presentando una objeción basada en lo que acaba de afirmar en el v.14. Había dicho el Apóstol que por no estar “bajo la Ley,” sino “bajo la gracia,” el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, y ello podía dar motivo a que alguno pensase que bajo el régimen de “la gracia” no había por qué preocuparse ya del pecado ni de los preceptos morales. Libertades semejantes vemos que habían tratado de deducir algunos cristianos de Corinto (cf. 1 Cor 6:12). San Pablo rechaza enérgico la consecuencia con un tajante “¡Eso, no!” (v.15), y luego trata de razonar esa negativa: “No sabéis que..” (v. 16). Lo que el Apóstol parece querer decir es que, aunque, bajo el régimen de “la gracia,” el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, eso no significa que nosotros no podamos volver a caer de nuevo en su “esclavitud”; la única diferencia respecto de tiempos anteriores está en que ahora esa **“esclavitud” es voluntaria**, mas la naturaleza de la “esclavitud” sigue igual e iguales también las consecuencias a que ella nos lleva.

En la época en que escribe San Pablo, la idea de “esclavitud” estaba en el ambiente y era en extremo expresiva; de ahí que el Apóstol se valga de ella para mejor hacer entender a sus lectores las obligaciones que la nueva fe nos impone. Es de notar, sin embargo, que la palabra “esclavitud,” aplicada a nuestra sumisión al Evangelio, no le gusta a San Pablo, que más bien prefie-

re hablar de “libertad” cristiana (cf. 8:15-21; 2 Cor 3:17; Gal 5:1); por eso se excusa de tenerla que emplear aquí (“os hablo a la llana...” v.19), en atención a que sus destinatarios no habrían podido comprender razones conceptuales más profundas, mientras que les era fácil entender que lo menos que se podía pedir a un cristiano es que pusiese al servicio de la “justicia” cuanto había puesto al servicio del “pecado.” También estaba en el ambiente la idea de “soldada” o paga militar (ὀψώνια), en un mundo poblado de legiones romanas, y San Pablo la recoge para designar la muerte, que es la “soldada” o salario con que el pecado paga a sus servidores (v.23). Por lo que hace a los servidores de Dios, San Pablo no habla de “soldada,” sino de “don” χάρισμα), pues Dios no nos da la vida eterna como simple sueldo, sino como don, ya que es El quien con su gracia eleva el valor de nuestras obras para que sean merecedoras de tal recompensa. Probablemente en la palabra “don,” contrapuesta a “soldada,” hay una alusión a los donativos o gratificaciones que en determinadas circunstancias hacían los emperadores a los soldados, aparte del sueldo. si es así, la metáfora militar de que se vale San Pablo es todavía más completa.

El cristiano, muerto a la Ley, 7:1-6.

¹ ¿O es que ignoráis, hermanos — hablo a los que saben de leyes — , que la ley domina al hombre todo el tiempo que éste vive? ² Por tanto, la mujer casada está ligada al marido mientras éste vive; pero muerto el marido, queda desligada de la ley del marido. ³ Por consiguiente, viviendo el marido será tenida por adúltera si se uniere a otro marido; pero si el marido muere, queda libre de la ley, y no será adúltera si se une a otro marido. ⁴ Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la Ley por el cuerpo de Cristo, para ser de otro, del que resucitó de entre los muertos, a fin de que deis frutos para Dios. ⁵ Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte; ⁶ mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en novedad de espíritu y no en vejez de letra.

San Pablo da un paso más. El cristiano, al ser “sumergido” en la muerte de Cristo por el bautismo (cf. 6:4), no sólo ha roto con el pecado (c.6), sino que ha roto también con la Ley (c.7). Sin embargo, sería absurdo querer asimilar ambos términos, como si Ley fuera igual a pecado. Entendemos perfectamente que no puedan conciliarse servicio del pecado y servicio de Dios, como Pablo acaba de explicar (cf. 6:16-23); Pero ¿Por Qué al ser incorporados a Cristo por el bautismo **y nacer a una nueva vida** hemos de quedar desligados de la Ley? ¿Es que esa Ley no es buena y dada por el mismo Dios? No cabe duda que el problema es muy serio. San Pablo ha aludido ya anteriormente a relaciones entre pecado y Ley, pero sólo de pasada (cf. 3:20; 4:15; 5:20); ahora va a tratar el problema a fondo. En su exposición podemos distinguir tres partes, que el mismo Apóstol parece querer señalar con los interrogantes de los v.7 y 13, que indicarían comienzo de nuevo apartado.

La entrada en el tema es a base de un interrogante (v.1) que evidentemente está aludiendo a alguna afirmación anterior que tiene peligro de ser mal comprendida y que el Apóstol trata de explicar. La afirmación parece ser la de 6:14, declarando que los cristianos “**no estamos bajo la Ley, sino bajo la gracia**”; este último inciso dio origen a la hermosa perícopa sobre incompatibilidad entre servicio de Dios y servicio del pecado (6:16-23), Pero el primero quedaba sin probar. Es lo que intentará hacer ahora San Pablo.

Comienza el Apóstol aludiendo a un principio jurídico general, el de que una ley, sea cual sea, sólo nos obliga mientras estemos en vida, no después de muertos (v.1). Algo parecido había

afirmado en 6:7. Y puesto que escribe a los Romanos, maestros en el Derecho, incluso se permite un pequeño peréntesis (“hablo a los que saben de leyes”) recordándose. Establecido el principio, trata de ilustrarlo con un ejemplo, el de la ley matrimonial, cuya vigencia termina con la muerte de uno de los cónyuges (v.2-3). La aplicación la hace en el v.4, diciendo que los cristianos “hemos muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo.” Evidentemente, aunque a primera vista la frase es bastante enigmática, San Pablo está refiriéndose al hecho de la pasión y muerte que Cristo sufrió en su cuerpo (cf. Gal 3, 13; Ef 2:15; Col 2:14) y a nuestra incorporación a esa muerte mediante el bautismo (cf. 6:3.6). Debido a esa incorporación, formamos una misma cosa con El (cf. 6:5) y, por tanto, también nosotros hemos de considerarnos, **con esa muerte de Cristo**, libres de las antiguas obligaciones. Para los que eran judíos, la Ley perderá su poder sobre ellos; para los que proceden del gentilismo, la Ley no podrá ejercer ninguna reivindicación. Tal es la argumentación de Pablo. Claro es que este modo de argumentar, afirmando que quedamos desligados de la Ley por razón de una muerte ceremonial en el bautismo, parecerá una sutileza sin sentido a los no creyentes. Para entenderla, es necesario presuponer que la unión con Cristo por el bautismo, aunque misteriosa, es verdaderamente real, como se explica en teología al tratar de los sacramentos.

Pero San Pablo no se contenta con afirmar que por nuestra incorporación a Cristo en el bautismo hemos muerto a la Ley, sino que añade: “*para ser de otro* que resucitó de entre los muertos, *a fin de que demos frutos para Dios*” (v.4). Son dos nuevas ideas que no se deducen ya del principio jurídico establecido en el v.1; pero al Apóstol le interesa hacer resaltar que el bautismo no es sólo muerte al pasado, **sino también punto de partida de una nueva vida** (cf. 6:4), de ahí ese aspecto complejo que da a su conclusión. Probablemente fue pensando en esta conclusión compleja a que quería llegar por lo que eligió el caso del matrimonio (v.2-3) como ilustración del principio jurídico general (v.1). En efecto, en el caso de la muerte del marido en el matrimonio, la mujer no sólo queda desligada del vínculo que la ataba a él, sino que puede pasar a ser de otro marido y producir nuevos frutos de hijos. Es lo que sucede al cristiano al morir místicamente en el bautismo: no sólo queda desligado de la Ley, **sino que pasa a ser de Cristo, a fin de producir frutos para Dios**. Cierto que la correspondencia no es perfecta, pues en el caso del matrimonio, al contrario que en la muerte del cristiano en el bautismo, uno es el que muere (el marido) y un segundo (la mujer viuda) el que pasa a ser de otro; pero eso, que algunos tildan de falta de lógica, no interesaba al Apóstol. Bastaba la correspondencia en lo esencial, sin necesidad de que la hubiera también en cada uno de los detalles; y ello porque no se trata de una alegoría, en cuyo caso habría que exigir esa perfecta correspondencia, sino de una especie de parábola o ejemplo ilustrativo.

San Pablo establece, pues, dos épocas: la anterior a nuestra muerte mística en el bautismo, y la que sigue a esa muerte. De estas dos épocas habla en los v.5-6, señalando sus diferencias más salientes. A la primera la caracteriza con las expresiones “estar en la carne” (V-S) Y “servir en vejez de letra” (v.6); para los que están o han estado en ella, el elemento dominante, al que se somete la conducta del hombre, es la “carne” (σὰρξ), es decir, el hombre terreno con sus debilidades y pasiones pecaminosas que le llevan al pecado y producen frutos de muerte. Cierto que ya estaba la Ley, pero ésta no hacía sino “excitar las pasiones” (v.5), siendo causa de nuevos pecados. En los c.1-3 pinta San Pablo el sombrío cuadro que corresponde a esta época. A la segunda la caracteriza con las expresiones “muertos a lo que nos tenía sojuzgados”¹⁰⁴ y “servir en novedad de espíritu” (v.6); es la época que sigue al bautismo, cuando, desligados de las viejas prescripciones mosaicas, servimos a Dios “en novedad de espíritu.” Qué incluya esta “novedad de espíritu,” nos lo dirá luego San Pablo en el c.8.

La Ley y el pecado, 7:7-12.

⁷ ¿Qué diremos entonces? ¿Que la Ley es pecado? ¡Eso, no! Pero yo no conocí el pecado sino por la Ley. Pues yo no conocería la concupiscencia si la Ley no dijera: “No codiciarás.” ⁸ Mas, con ocasión del precepto, obró en mi el pecado toda suerte de concupiscencia, porque sin la Ley el pecado está muerto. ⁹ Y yo viví algún tiempo sin ley, pero sobreviniendo el precepto, revivió el pecado ¹⁰ y yo quedé muerto, y hallé que el precepto, que era para vida, fue para muerte. ¹¹ Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató. ¹² En suma, que la Ley es santa, y el precepto, santo, y justo, y bueno.

Comienza aquí San Pablo, y continuará a lo largo de todo el capítulo, la descripción de un drama moral en el interior del hombre, fino análisis de psicología humana, que constituye una de las páginas más elocuentes que nos ha dejado la antigüedad sobre esta materia. Las personas del drama son tres: la Ley, el pecado y un innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre “yo.” Los términos “Ley” y “pecado” nos son ya conocidos. No cabe duda, en efecto, que esa “Ley” es la Ley mosaica, de la que el Apóstol ha venido hablando en la perícopa anterior (cf. v.4-5) y de la que cita expresamente el precepto “no codiciarás” (v.7; cf. Ex 20:17; Dt 5:21); y en cuanto al “pecado,” es ese mismo pecado que entró en el mundo a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12-21), principio de perversidad entrañado en nuestro ser (cf. 6:12-14), o dicho de otro modo, el pecado original heredado de Adán, considerado más que como privación de la justicia original, como raíz y principio de depravación que nos arrastra hacia los pecados personales. Pero ¿quién es ese innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre “yo,” verdadero protagonista del drama? Desde luego, y en esto hoy todos están prácticamente de acuerdo, se trata de un “yo” oratorio, usado por el Apóstol para dar más viveza a la expresión, que habla también en nombre de otros muchos ¹⁰⁵. Más ¿quiénes son esos otros muchos? Si, como antes dijimos, el término “Ley” debe entenderse de la Ley mosaica, está claro que el “yo” que por boca de Pablo habla en este capítulo es el hombre caído, víctima de las pasiones, privado de la gracia, *que vive bajo la Ley*, Querer aplicar ese “yo” al hombre inocente representado por Adán en el paraíso (así el P. Lagrange y el P. Lyonnet) o al hombre regenerado ya por la gracia de Jesucristo que sigue recibiendo los asaltos de la concupiscencia (así San Agustín), exige dar al término “ley” otro sentido diferente (¡ley impuesta por Dios a Adán, ley evangélica!), que no encaja en este contexto. Además, anteriormente a esa “ley,” San Pablo supone ya existiendo el pecado y la concupiscencia (cf. v.9.14); ¿cómo poder, pues, aplicar eso al hombre inocente? Y por lo que se refiere a la opinión de San Agustín, surgida a raíz de las controversias pelagianas, notemos la exclamación final del Apóstol: “Gracias a Dios, por Jesucristo..” (v.25), indicio suficiente de que el “yo” que habla anteriormente, quejándose de su lucha desigual contra las pasiones (cf. v. 14.23), no es aún el cristiano liberado por Jesucristo. Ciertamente éste habrá de sostener también fuertes luchas contra la concupiscencia (cf. Gal 5, 17), pero tiene en su mano el antídoto de la gracia y difícilmente el Apóstol hubiera puesto en su boca esas angustiosas expresiones de queja. Qué diferente lenguaje el empleado en el siguiente capítulo, donde ciertamente **el Apóstol habla del ser humano liberado por Jesucristo**, sobre el que no pesa ya “condenación alguna!” (8:1).

San Pablo, de modo parecido a como había hecho en 6:15, entra en el tema presentando una objeción (v.7), a que podía dar lugar su afirmación del v.5: “pasiones pecaminosas, *excitadas por la Ley*.” Esa afirmación parecía suponer que también la Ley participaba de la naturaleza del pecado, siendo ella misma algo malo, contrario a la voluntad de Dios, cosa que categóricamente

rechaza San Pablo, quien claramente defenderá que la Ley es “santa y buena” (v.12; cf. 9:4). Por eso, después de la tajante negativa con el acostumbrado “¡Eso, no!” (v.7; cf. 6:2.15), tratará de explicar el problema, haciendo un sutil análisis de la relación entre pecado y Ley.

Comienza por afirmar que es la Ley la que le ha hecho “conocer el pecado,” pues es la Ley, con su precepto “no codiciarás” (cf. Ex 20:17; Dt 5:21), la que le ha hecho “conocer la concupiscencia” como algo malo que inclina a lo que Dios no quiere (v.7). Recordemos que Pablo, aunque habla en primera persona, está hablando en nombre del hombre caído que vive bajo la Ley. Cuando dice que la Ley le ha hecho “conocer el pecado,” está refiriéndose no a un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino a un pecado general que reside en cada ser humano a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12.19) y que está íntimamente ligado a la concupiscencia (cf. 6:12); no es propiamente la concupiscencia, sino algo más íntimo, más oculto, principio y raíz de esa concupiscencia, que *sabemos que es mala (concupiscentia consequens)*, puesto que la prohíbe la Ley. Esta idea del v.7 la completa el Apóstol en el v.8, al afirmar que ese “pecado,” antes de que viniera la Ley con sus preceptos, estaba “muerto,” es decir, sin actuación clara, y fue con ocasión de los preceptos de la Ley cuando se puso en movimiento, impulsando al hombre a ir en contra de lo que se le ordenaba. Es decir, la Ley no sólo me ha hecho saber dónde está el pecado, sino que me excita a cometer el pecado. He ahí el hecho que Pablo enuncia como una constante universal¹⁰⁶.

Los v.9-11 no hacen sino concretar más, con referencia **a los planes divinos de bendición**, lo dicho de modo general en los v.7-8. Alude el Apóstol a la época de la humanidad anterior al régimen de la Ley (“viví algún tiempo sin Ley..,” v.g; cf. 5:13), época en que el pecado estaba “muerto”; se refiere luego a la época de la Ley, cuyos preceptos hacen “revivir el pecado” (v.9; cf. 5:20), resultando que preceptos que eran “para vida” se convierten, de hecho, en instrumento de “muerte” (v.10-n). No quiere decir San Pablo que antes de la Ley mosaica no hubiera pecados, pues para ello bastaba la ley natural, impresa en el corazón de los hombres, que les hace responsables de sus actos (cf. 1:20; 2:12.16); Mas ahora prescinde de eso, y se fija únicamente en el nuevo aspecto que toma el pecado al venir la Ley. En efecto, hasta la Ley, aparte el caso de Adán, no había pecados que fueran **transgresión de una voluntad positiva de Dios** (cf. 4:15; 5:14); además, en medio de un mundo corrompido, con sola la razón natural, era muy difícil la recta formación de la conciencia a este respecto, sobre todo para los actos interiores de la concupiscencia. Fue la Ley, manifestación positiva de la voluntad de Dios, la que nos determinó de modo claro con sus preceptos dónde había pecado, haciendo, además, que el pecado se convirtiera en *transgresión*. En este sentido, los pecados bajo el régimen de la Ley (cosa que no acaecía en los de época anterior) son semejantes al pecado de Adán, pues uno y otros son transgresión de un precepto divino. Puede decirse que la Ley es como una segunda fase en el plan de salud de Dios, una vez fracasada la primera con la transgresión de Adán; es como si Dios intentara una renovación de sus planes de salud, valiéndose esta vez de los preceptos de la Ley, a cuyo cumplimiento vincula grandes bienes, igual que había hecho con Adán. Como entonces el demonio (cf. Gen 3:4-13), también ahora el “pecado,” herencia de aquella transgresión de Adán, intenta hacer fallar **los planes de Dios, impulsando a los seres humanos a la transgresión, a fin de llevarles a la “muerte,”** no ya sólo la que es consecuencia de la transgresión de Adán (cf. 5:14), sino la debida a nuestros pecados personales. La táctica es la misma; de ahí que la descripción que de esta actividad del “pecado” hace San Pablo (v.8-n) esté como recordando el pasaje del Génesis donde se cuenta la tentación de nuestros primeros padres. Lo que a San Pablo interesaba hacer resaltar es que esos planes de Dios también aquí van a fallar, y de hecho el ser humano, bajo el régimen de la Ley, quedará peor que antes, con aumento del número de pecados y agra-

vación de su malicia (cf. 5:20).

¿A qué, pues, la Ley? ¿Es que nos ha sido dada para llevarnos a la “muerte”? Esta inquietante pregunta, aunque en realidad ya quedaría contestada con lo anterior, va a ser objeto de más detallada respuesta.

La potencia maligna del pecado, 7:13-25.

¹³ ¿Luego lo bueno me ha sido muerte? ¡Eso, no! Pero el pecado, para mostrar toda su malicia, por lo bueno me dio la muerte, haciéndose por el precepto sobremanera pecaminoso.¹⁴ Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado.¹⁵ Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago.¹⁶ Así, pues, si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena.¹⁷ Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí.¹⁸ Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no.¹⁹ En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.²⁰ Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí.²¹ Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me pega; ²² porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; ²³ pero siento otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros.²⁴ ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte?.. ²⁵ Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro Señor.. Así, pues, yo mismo, que con la-razón sirvo a la ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado.

Sigue San Pablo analizando las relaciones entre pecado y Ley. Y lo primero, como había hecho en la perícopa anterior (cf. V.7), presenta en forma de pregunta el verdadero nudo de la cuestión: “¿Luego lo bueno me ha sido muerte?” (v.13). Ese es precisamente el punto a explicar: cómo una cosa buena y espiritual, como es la Ley, ha podido ser de hecho causa de muerte para el hombre.

La respuesta, en sus líneas esenciales, está ya indicada en los v.13-14, haciendo recaer la responsabilidad, no sobre la Ley, sino sobre el “pecado.” Este “pecado,” que el Apóstol con atrevida figura literaria presenta como personificado, es el mismo de que ha venido hablando en las perícopas anteriores, íntimamente ligado a la transgresión de Adán, a raíz de la cual entró en el mundo (cf. 5, 12-21; 6:12-14; 7:5); se trata, como ya dijimos más arriba, no de un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino de un pecado general, entrañado en el hombre como consecuencia de la falta de Adán, que nos está continuamente impeliendo al mal. Aunque ya había entrado en el mundo a raíz de la transgresión de Adán, hasta la aparición de la Ley este pecado estaba como “muerto” (cf. v.8), y fueron los preceptos de la Ley los que lo hicieron revivir (cf. v-9), siendo ellos ocasión de que “mostrara toda su malicia y se hiciese sobremanera pecaminoso” (v.13). San Pablo, hablando en nombre de los que viven bajo la Ley, dice que “ha sido vendido a él por esclavo” (v.14), que “habita en su carne y en sus miembros” (v.17.18.20.23), terminando su descripción con aquella exclamación angustiosa: “¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte?” (v.24). El “cuerpo de muerte” es el cuerpo en cuanto esclavo del pecado y, por eso mismo, destinado a la “muerte,” entendido el término en el sentido completo en que lo viene usando el Apóstol, conforme explicamos al comentar 5:12-14.

Es, pues, el pecado, no la Ley, la verdadera causa del desorden. Si la Ley, señalando qué se debe hacer y qué se debe evitar, hubiera sido dada a seres en perfecto estado de rectitud, no hubiera tenido sino ventajas; pero de hecho, después de la transgresión de Adán, no es ésa la

condición de la humanidad. Tenemos un “yo” dividido, el “yo carnal,” siempre de parte del pecado, y el “yo recto,” radicado en la razón (voüç), que aprueba y se deleita en la Ley divina (v.22. 23.25); mas, por desgracia, el “yo recto” está dominado por el “yo carnal,” resultando ese drama o lucha en el interior del hombre, tan sutilmente descrito por San Pablo, drama que termina en una incongruencia entre juicio y acción, entre teoría y práctica, al querer y aprobar el bien con nuestra inteligencia o parte superior y luego, de hecho, arrastrados por la carne, obrar el mal (v.15-23). Es la incongruencia descrita también por autores paganos ¹⁰⁷. San Pablo describe ese drama en tres ciclos, aunque en el segundo (v. 18-20) prácticamente no hace sino repetir lo del primero (v.15-17), haciendo recaer, lo mismo en uno que en otro, toda la responsabilidad sobre el “pecado”; en el tercero (v.21-23) se recogen las observaciones precedentes, con aplicación más concreta al caso de la Ley mosaica, que está de acuerdo con nuestro “querer,” pero no con nuestro “obrar.” Es decir, para San Pablo, el judío se encuentra entre dos leyes contradictorias: la mosaica o Ley de Dios, que se corresponde con la “ley de la razón,” y la carnal o “ley en sus miembros,” que le encadena al pecado; y como la Ley, en cuanto tal, no hace sino señalar el camino sin dar fuerza interior para recorrerlo, resulta que de hecho, a causa del “yo carnal,” no hace sino aumentar el pecado. Este es el drama terrible del hombre bajo la Ley, visto en su realidad desde las alturas de la revelación cristiana. No que entonces no pudiera haber seres humanos justos, como los podía también haber entre los gentiles (cf. 2:7.10.13), pero no lo eran en virtud de la Ley, que no hacía sino señalar el camino, sino en virtud de un elemento extrínseco a ella, es a saber, la *gracia*, que derivaba de otro principio, y con la que únicamente era posible resistir a la esclavitud del pecado. San Pablo, al tratar del valor de la Ley, prescinde de este elemento extrínseco, a fin de hacer ver a los orgullosos judíos, tan ufanos con su Ley (cf. 2:17; 9:4), que la Ley, en cuanto tal, no llevaba a la “salud,” sino que, al contrario, era causa de más pecados. Es la conclusión a que quería llegar, para que así resultase más clara la necesidad de la obra de Jesucristo (v.24-25). En otros pasajes de sus cartas completará la descripción del papel de la Ley, afirmando que era sólo una fase transitoria en los planes divinos de salud, destinada a producir en el hombre la conciencia de su pecado y **llevarle a Cristo, objeto de las promesas hechas a Abraham** (cf. 4:13-16; 10:4; 11:32; Gal 3:6-25; Col 2:14).

Llama la atención el que San Pablo, después de la exclamación de alivio ante la liberación operada por Jesucristo (v.25a), vuelva de nuevo a recordar el conflicto entre la “razón,” queriendo el bien, y la “carne,” arrastrándonos al mal (v.25b). Probablemente no se trata sólo de una especie de epílogo confirmativo de lo dicho en los v.15-23, sino que es una manera de indicar que el conflicto, aunque con menos dramatismo, como explicará en el capítulo octavo, seguirá también en el cristiano, que habrá de luchar contra las tendencias de la carne y **dejarse guiar por el Espíritu** hasta conseguir la “bendición” definitiva.

La vida de gracia o vida del espíritu, 8:1-11.

1 No hay, pues, ya condenación alguna para los que están en Cristo Jesús, ² porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. ³ Pues lo que a la Ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, ⁴ para que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el espíritu. ⁵ Los que son según la carne, tienden a las cosas carnales; los que son según el espíritu, a las cosas espirituales. ⁶ Porque las tendencias de la carne son muerte, pero las tendencias del espíritu son vida y paz. ⁷ Por lo cual las tendencias de la carne son enemistad con Dios, que no sujetan ni pueden sujetarse a la ley de Dios. ⁸ Los

que están en la carne no pueden agradar a Dios. 9 Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, si es que de verdad **el Espíritu de Dios habita en vosotros**. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo. 10 Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. 11 Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros.

Hemos llegado al punto culminante de la exposición que viene haciendo el Apóstol sobre la *justificación*. Hasta aquí, una vez probado el hecho (c.1-4), se había fijado sobre todo en el aspecto negativo: reconciliación con Dios (c.5), liberación del pecado (c.6), liberación de la Ley (c.7); ahora, a lo largo de todo este capítulo octavo, va a atender más bien al aspecto positivo, deteniéndose a describir la condición venturosa del hombre justificado, **que vive bajo la acción del Espíritu, teniendo a Dios por Padre, seguro de que llegará a conseguir la futura gloria que les espera**.

Comienza San Pablo su descripción con una afirmación rotunda: “No hay, pues, ya condenación alguna (ουδέν κατάκριμα) para los que están en Cristo Jesús” (v.1). Con la expresión “estar en Cristo Jesús” nos sitúa claramente en campo cristiano; no se trata ya del hombre bajo la Ley, como en el capítulo anterior, sino de quien ha sido incorporado a la vida misma de Cristo por el bautismo, conforme explicó en 6:3-11. Pero ¿qué quiere indicar con la palabra “condenación”? El término fue usado ya por el Apóstol anteriormente, refiriéndose a la “condenación” que cayó sobre el hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:16.18), y es evidente que ambos pasajes están relacionados. Aquella condenación, con su reato de culpa y de pena, fue causa del desorden introducido en el hombre, quien desde ese momento quedó esclavo del “pecado” y de la “muerte” (cf. 6:12-13.20-21), sin que la Ley mosaica ni la ley de la “razón” pudieran hacerles frente (cf. 7:13-23), dando ocasión a aquel terrible grito de angustia que San Pablo pone en boca del hombre que vive bajo la Ley: “¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?” (7:24). Pues bien, fue Jesucristo el que nos liberó de ese *dominio del pecado y de la muerte* (cf. 5:21; 6:3-11; 7:4-6.25a), que es lo que San Pablo parece incluir aquí directamente bajo el término “condenación”; de ahí la partícula ilativa “pues” (από) con que introduce su afirmación, dando a entender que se trata de una consecuencia de lo anteriormente expuesto (c.5-7), y quizás con alusión particular a 7:25a, cuya respuesta, demasiado escueta, va a intentar ahora desarrollar.

Lo que añade en el v.2: “porque la ley del espíritu de vida...” no hace sino confirmarnos en lo dicho. No cabe duda, en efecto, que la “ley del pecado y de la muerte,” a que ahí se alude, está equivaliendo a la “condenación” del v.1; ni parece significar otra cosa que ese dominio del pecado y de la muerte, encastillados en la carne, tan dramáticamente descrito en 7:8-24. De ese dominio nos liberó “Dios por Jesucristo” (7:25) o, dicho de otra manera, “la ley del espíritu de vida en Cristo” (v.2). Esta última expresión, a primera vista no muy clara, está cargada de sentido. Si el Apóstol habla de “ley del espíritu,” es en evidente paralelismo con “ley del pecado,” en cuanto que al dominio del pecado, como principio de acción, llevando al ser humano a la muerte, sucede ahora, en los justificados, el dominio del “espíritu,” llevándolo a la vida. Pero ¿qué significa el término “espíritu”? Es aquí donde late la mayor dificultad. El término vuelve a aparecer repetidamente en los versículos siguientes (v.4.5.6), y a veces con clara referencia **a la persona del Espíritu Santo** (cf. v.9.11). Es por lo que algunos autores, también aquí en el v.2, ponen la palabra con mayúscula. Creemos, sin embargo, que hasta el v.9 no se alude directamente a la

persona del Espíritu Santo, y que más bien debemos traducir con minúscula, con referencia al “espíritu” o parte superior del hombre, en contraposición a la “carne” o parte inferior (cf. 7:18.23; 1 Cor 5:3.5; 7:34; Gal 5:16-17; Col 2:5), sin que por eso quede excluida toda referencia a la persona del Espíritu Santo, pues en la concepción y terminología de San Pablo el término “espíritu” (πνεύμα), a diferencia del de “razón” (νοῦς, cf. 7:23.25; 12:2), indica, en general, la faceta espiritual o intelectual del hombre, no a secas, sino en cuanto se mueve y actúa bajo la acción del Espíritu Santo. De ahí que “caminar según el espíritu” (v.4) venga a equivaler prácticamente a caminar conforme lo pide la recta razón iluminada y fortificada por el Espíritu Santo, y que en el v.9 se diga que “no está en el espíritu” aquel en quien no “habita el Espíritu Santo.” De este papel preponderante del Espíritu Santo en la vida del cristiano habla frecuentemente San Pablo (cf. 5:5; 8:14.26; 1 Cor 6:11.19; 12:3; Gal 3:2-5; Ef 3:16; 2 Tim 1:14; Tit 3:5-6). De otra parte, el Espíritu no se nos comunica aisladamente, por así decirlo, **sino en cuanto incorporados a Jesucristo, formando un todo con El, y participando de su vida;** de ahí que el Apóstol no hable simplemente de “ley del espíritu,” sino de “ley del espíritu de vida en Cristo Jesús” (v.2).

Del papel del Espíritu en la época mesiánica hablan ya los antiguos profetas, como Jer 31:31-34 (cf. Heb 8:7-13) y Ez 36:26-28. El Espíritu Santo, instalado en el corazón del hombre, es como una **ley viviente** que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que nos da fuerza para llevarlo a cabo.

La razón profunda de por qué esta “ley del espíritu de vida en Cristo” pudo librarnos de la “ley del pecado y de la muerte” está indicada en los v.3-4. Ambos versículos forman un solo período gramatical, de construcción bastante irregular ¹⁰⁸, pero de extraordinaria riqueza de contenido. Comienza el Apóstol por recordar, resumiendo lo ya expuesto en 7:8-24, la impotencia de la Ley para vencer a nuestra carne de pecado y llevar a los hombres a los ideales de justicia y santidad que sus preceptos prescribían (v.32); a continuación indica el modo cómo Dios puso remedio a esa situación de angustia (cf. 7:24), enviando al mundo a su propio Hijo y “condenando al pecado en la carne” (v.3b); por fin, a manera de conclusión, señala cómo, realizada esa obra redentora por Cristo, nos es y a posible conseguir los ideales de justicia que la Ley perseguía (cf. 13:8-10; Gal 5:14), a condición de que “no caminemos según la carne, sino según el espíritu,” condición que el Apóstol, aunque en realidad no siempre de hecho sea así, supone realizada en todos los cristianos (v.4). Está claro que las afirmaciones fundamentales son las del v.3b, donde el Apóstol se refiere directamente a la obra redentora de Cristo, de quien dice que vino a este mundo “en carne semejante a la de pecado, y por el pecado, condenando al pecado en la carne.” Tres verdades bien definidas: la de que vino “en carne semejante a la de pecado,” es decir, revestido de verdadera carne, exactamente igual a la nuestra, pero sin pecado (cf. 1:3; Gal 4:4; 2 Cor 5:21; Heb 4:15); la de que vino “por el pecado” (περί ἁμαρτίας), es decir, a causa del pecado y para destruirlo (cf. Gal 1:4); y la de que, a través de El, Dios “condenó (κατέκρινεν) al pecado en la carne.” Es esta última expresión la que constituye el centro de toda la perícopa y la que ofrece precisamente mayor dificultad de interpretación. La idea general es clara; no así el precisar toda la significación y alcance de cada palabra. Desde luego, bajo el término “condenó” hemos de ver no una mera declaración verbal, sino algo eficaz, que despoja al pecado de su dominio sobre la carne, de ese dominio tan dramáticamente descrito en 7:13-24. Pero ¿en qué momento de la vida de Jesucristo *realizó* Dios esa “condenación del pecado en la carne” y por qué tuvo valor para todos los hombres? La respuesta no es fácil. Muchos autores creen que San Pablo está refiriéndose al momento concreto **de la pasión y muerte de Cristo, que fue cuando se consumó la obra redentora y, consiguientemente, la destrucción del pecado** (cf. 6:2-11; Col 1:22); otros, sin embargo, como Lagrange y Zahn, opinan, y quizás más acertadamente, que se

alude al hecho mismo de la encarnación, al enviar Dios a su propio Hijo en carne no dominada por el pecado, prueba inequívoca de que éste había perdido su universal predominio. Claro que esto no significa que hayamos de excluir toda relación a la pasión y muerte de Cristo en la perspectiva de San Pablo, pues esa derrota del pecado en la carne de Cristo, al venir al mundo, es como un fruto anticipado de su pasión y muerte, que es donde se consume la obra redentora. De otra parte, esa victoria de Jesucristo en su carne es victoria para todos los hombres. San Pablo no precisa en este pasaje cómo sea ello posible. Da por supuesto que Jesucristo, como nuevo Adán, es representante y cabeza de todos los hombres, y que, al tomar carne como la nuestra, aunque sin pecado, puede obrar en nuestro nombre y transmitirnos los resultados adquiridos (cf. 5:12-21).

Los v.5-8, que siguen, ofrecen consideraciones de tipo ya más bien práctico. Parece que fue la última frase del v.4: “. los que no andamos según la carne, sino según el espíritu,” la que sugirió a San Pablo estas hermosas reflexiones en que va haciendo resaltar el contraste entre *carne* y *espíritu*, como dos principios opuestos de acción, señalando, además, las consecuencias a que una y otro llevan. La misma idea, más ampliamente desarrollada, encontramos en Gal 6:16-26. Son de notar los términos φρονοῦσιν (v.5) y φρόνημα (v.6-7), que hemos traducido por “tienden a” y por “tendencias,” respectivamente, pero cuyo significado es más complejo, indicando a la vez *convicciones* y *sentimientos*, una como entrega al objeto de que se trata de nuestro entendimiento y voluntad, que no saben pensar ni aspirar a otra cosa. Los términos “muerte,” a la que conducen las tendencias de la carne, y “vida,” a la que conducen las del espíritu, ya quedan explicados en capítulos anteriores (cf. 5:12-21; 6:4-5). Algo extraña resulta la expresión de que las tendencias de la carne “no se sujetan *ni pueden sujetarse* a la ley de Dios” (v.7); adviértase que no se trata de la carne como tal, en cuanto criatura de Dios, que nada creó malo, sino de la “carne” en cuanto dominada por el pecado a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12; 7:14.18.23). Esta carne, así entendida, manifestará siempre tendencias hostiles a Dios, pues Dios y pecado son irreconciliables. Ello no significa, sin embargo, que la carne sea inaccesible a las influencias del Espíritu y que el hombre “carnal” no pueda pasar a “espiritual,” así como también viceversa. Las mismas advertencias y amonestaciones del Apóstol, en este y otros pasajes, están indicando que puede darse ese tránsito ¹⁰⁹.

Expuesta así la antítesis entre “carne” y “espíritu,” San Pablo va a profundizar más en esto último (v.9-11), dirigiéndose directamente a los Romanos: “Pero vosotros no estáis en la carne..” (v.9). Y primeramente establece clara relación entre “estar en el espíritu” y la presencia o inhabitación del Espíritu Santo, de modo que aquello primero venga a ser como un efecto de esto segundo (v.9). Nótese cómo el Apóstol habla indistintamente de “**Espíritu de Dios**” y “**Espíritu de Cristo**” (v.9), con lo que claramente da a entender que **el Espíritu**, tercera persona de la Santísima Trinidad, procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, conforme ha sido definido por la Iglesia. Y aún hay más. Da por supuesto el Apóstol que por el hecho de habitar en nosotros el Espíritu de Dios o Espíritu de Cristo (v.9), habita también el mismo Cristo (v.10). Es ésta una consecuencia de lo que los teólogos llaman “circuminsesión” o mutua existencia de una persona en las otras (cf. Jn 10:38; 14:11). Cristo habita en nosotros a través de su Espíritu, que es a quien pertenece, por apropiación, el oficio de santificador, haciendo partícipes a los hombres de la vida misma divina o vida de la gracia. Esa presencia del Espíritu de Cristo y de Cristo mismo en nosotros hace que, aunque “el cuerpo esté muerto por el pecado (νεκρόν δια σμαρτίαν), el espíritu sea vida a causa de la justicia” (ζωή δια δικαιοσύνην). Alude el Apóstol, aunque hay que reconocer que sus expresiones no son del todo claras, a la muerte a la que permanece sujeto nuestro cuerpo a causa del pecado original (νεκρόν = 3νητόν, cf. v.11), y a la vitalidad que da a nuestro

espíritu la vida de la gracia en orden a (διὰ = = Cf 5, cf. 6:16; 8:4) poder practicar la justicia 109*. γ aun hay otro efecto de la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, y es que gracias a la acción del Espíritu presente en nosotros (cf. 1 Cor 3:16; 6:19), nuestros mismos cuerpos mortales serán “vivificados” a su tiempo, lo mismo que lo fue el de Cristo (v.11). Es curioso que San Pablo, aludiendo a esta resurrección futura de los cuerpos, no emplee la palabra “resucitar,” sino “vivificar” (ζωοποιεῖν), de sentido más amplio, quizá pensando en los supervivientes de tiempos de la *parusía* (cf. 1 Cor 15:51-52; 1 Tes 4:15-17), a los que no sería fácilmente aplicable la palabra “resucitar.” La idea de unir nuestra resurrección a la de Jesucristo es frecuente en San Pablo (cf. 6:5; 1 Cor 6:14; 15:20-23; 2 Cor 4:14; Ef 2:6; Flp 3:21; Col 1:18; 2:12-13; 1 Tes 4:14). De ordinario no se detiene a explicar el porqué de esta vinculación entre la resurrección de Cristo y la nuestra; pero, a poco que se lea entre líneas, fácilmente se vislumbra que para San Pablo esa doctrina descansa siempre sobre la misma base: la unión místico-sacramental de todos los cristianos con Cristo, **Cabeza viviente de la Iglesia viviente**. O dicho de otra manera: Gracias al Espíritu de Cristo, presente en nosotros, somos como englobados en la vida misma de Cristo, y **debemos llegar hasta donde ha llegado El**, a condición de que no rompamos ese contacto, volviéndonos hacia los dominios de la carne. Añadamos que San Pablo se fija sólo en la resurrección de los justos. Que también hayan de resucitar los pecadores consta por otros textos (cf. Jn 5:28-29; Act 24:15).

Hijos de Dios y herederos del cielo, 8:12-17.

¹² Así, pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne, ¹³ que si vivís según la carne moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis. ¹⁴ Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. ¹⁵ Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! ¹⁶ El Espíritu mismo da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, ¹⁷ y si hijos, también herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padecemos con El, para ser con El glorificados.

Continúa San Pablo presentando a sus lectores de Roma las profundas realidades de la vida cristiana y la certeza de que esas realidades llegarán a su plenitud. Y primeramente, como conclusión de lo expuesto, les exhorta a vivir según el espíritu y no según la carne, pues a ésta ningún beneficio le debemos, de modo que nos veamos como obligados a obedecer a sus exigencias (v.12). Por el contrario, si obedecemos esas exigencias, de nuevo caeremos en la “muerte” de la que nos liberó Jesucristo (cf. 7:24-25); mas si, siguiendo los impulsos del espíritu, las “mortificamos” (θανατοῦμεν), es a saber, suprimimos su vida, no consintiendo con lo que nos piden, sino más bien ejercitándonos en las virtudes contrarias (cf. Col 3:5), entonces es cuando “viviremos” la vida verdadera (v.1s). Es lo que va a demostrar San Pablo a continuación.

Ante todo, una afirmación fundamental: los que viven esa vida de mortificación de la carne bajo el impulso del espíritu, o lo que es lo mismo, los “movidos por el Espíritu” (se supone que en consonancia con la naturaleza humana, sin suprimir su libertad, cf. v.1s), éstos son “hijos de Dios” (v.14). La expresión “hijos de Dios,” aplicada al hombre, no es nueva, y se usó ya en el Antiguo Testamento (cf. Ex 4:22; Dt 14:1; Os 11:1; Sab 2:18); sin embargo, después de la redención operada por Jesucristo, dicha expresión adquiere un significado mucho más hondo, como el mismo San Pablo concretará enseguida (v. 15-16). En efecto, antes podía ser invocado Dios como Padre (cf. Ex 4:22; Dt 32:6; Is 1:2; Jer 31:9), y, de hecho, así lo hicieron a veces los israelitas

(cf. Is 63:16; 64:8; Sab 14:3; Ecli 23:1.4); pero la primera y principal disposición de ánimo hacia la divinidad, lo mismo entre judíos que entre gentiles, era el temor, no el amor, idea esta que quedaba muy en segundo plano (cf. Dt 6:13; 10:20-21). Ahora, en los tiempos del Evangelio, es al revés. Aunque seguimos reconociendo la omnipotencia y terrible justicia de Dios, prevalece totalmente la idea de amor; no es el espíritu de “siervos” con su Amo, sino el de “hijos” con su Padre, el que regula nuestras relaciones con Dios (cf. Mt 6:5-34). San Pablo ve la prueba de esta realidad en ese sentimiento de filiación respecto a Dios que experimentamos los cristianos en lo más íntimo de nuestro ser (“espíritu de adopción”), **que hace le invoquemos bajo el nombre de Padre**¹¹⁰. Es un sentimiento que no procede de nosotros, sino que lo “hemos recibido” (v.1s), y está íntimamente **relacionado con la presencia del Espíritu en nosotros** (v.14). Concretando más, con ayuda también de otros pasajes (cf. Gal 4:4-6; Ef 1:3-14; Tit 3:5; 1 Jn 3:1-2; 4:7; Jn 1:13; 3:5), añadiremos que ese sentimiento o “espíritu de adopción” se debe a un como nuevo nacimiento que se ha operado en nosotros a raíz de la justificación, al hacernos Dios partícipes **de su misma naturaleza divina** (cf. 2 Pe 1:4), entrando así a formar parte real y verdaderamente de la familia de Dios. A este testimonio de nuestro espíritu une su testimonio el Espíritu Santo mismo, testificando igualmente que somos “hijos de Dios” (v.16). No es fácil precisar la diferencia entre este testimonio del Espíritu Santo (v.16) y **el de nuestro espíritu bajo la acción del Espíritu Santo** (v.1s). Quizás se trate simplemente de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu Santo. Lo que sí afirmamos es que el testimonio del Espíritu Santo, infalible en sí mismo, tiene valor absoluto, tratándose del conjunto de los fieles, pero sería absurdo deducir que cada uno de ellos puede percibirlo experimentalmente, con certeza que no deje lugar a duda, doctrina que justamente condenó el concilio Tridentino contra los protestantes.

Terminada la prueba, enseguida la conclusión esperada: “Si hijos, también herederos..” (v.17). Es aquí donde quería llegar San Pablo. Nótese que la eterna glorificación es para el cristiano, no una simple recompensa, sino una *herencia*, a la que tenemos derecho, una vez que hemos sido “adoptados” como hijos de Dios (v.15; Gal 4:5; Ef 1:5), haciéndonos ingresar en su familia. Con ello nos convertimos en “coherederos” de Cristo (v.17), **el Hijo natural de Dios**, que ha ingresado ya también como hombre en la posesión de esos bienes (cf. Flp 2:9-11), para nosotros todavía futuros (cf. v.23-24). San Pablo, más que hablar de “herederos de la gloria,” habla de “herederos de Dios,” quizás insinuando que poseeremos al mismo Dios por la visión beatífica (cf. 1 Cor 13:8-13; 1 Jn 3:2). Como conclusión, no se olvida de recordar una doctrina para él muy querida, la de que nuestra suerte está ligada a la de Cristo (cf. v.11), y hemos de “padecer con El,” **si queremos ser “con El glorificados”** (v.17).

Certeza de nuestra esperanza, 8:18-30.

¹⁸ **Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros;** ¹⁹ **porque la expectación anhelante de lo creado ansia la manifestación de los hijos de Dios,** ²⁰ **pues lo creado fue sometido a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien lo sometió, con la esperanza** ²¹ **de que también lo creado será liberado de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.** ²² **Pues sabemos que hasta el presente todo lo creado gime y siente dolores de parto.** ²³ **Ni es sólo eso, sino que también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo.** ²⁴ **Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es espe-**

ranza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? ²⁵ Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos. ²⁶ Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables, ²⁷ y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios. ²⁸ Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. ²⁹ Porque a los que de antemano conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; ³⁰ y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó.

En realidad, San Pablo dejó ya demostrada su tesis al señalar que “somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos..” (v. 16-17). Pero quiere seguir aún insistiendo en el tema. Su última advertencia de que “para ser glorificado con Cristo, antes hemos de padecer con El” (v.17), podía asustar a alguno. Por eso, su afirmación inmediata: “los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros” (v.18; cf. 2 Cor 4:17; Col 3:4). Es la respuesta cristiana más sencilla al problema del sufrimiento: que no paremos nuestra consideración en lo presente, sino que miremos hacia el futuro (cf. Mt 16:24-27; Col 2:10-12; 1 Pe 4:13). A continuación va señalando el Apóstol las pruebas o razones, especie de garantía divina, que corroboran, en continuo *crescendo*, la certeza de esa nuestra esperanza: primeramente, el presentimiento de las cosas creadas (v. 19-22); después, nuestros propios gemidos suspirando por la glorificación (v.23-25); luego, **la intercesión del Espíritu Santo a nuestro favor** (v.26-27); por fin, los planes mismos de Dios, que todo lo *endereza* a la salud de sus escogidos (v.28 - 30). Comentaremos brevemente cada una de estas pruebas.

Comienza el Apóstol fijando su atención en el “mundo creado” (ή κτίσις), sometido contra su voluntad a la “vanidad” (ματαιότης), y “corrupción” (φθορά), que espera anhelante “la manifestación de los hijos de Dios,” momento en que también él será liberado de su servidumbre “para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios” (v. 19-22). No parece caber duda que ese “mundo creado,” que el Apóstol presenta personificado, es el mundo sensible inferior al hombre, al que expresamente se contrapone (cf. v.19-23); pero ¿qué clase de servidumbre es esa a que ha sido sometido y cuál es la liberación que espera? La respuesta a estas preguntas no es fácil¹¹¹. Creemos que como base de toda explicación hay que colocar dos textos del Génesis: la sujeción que Dios hace al hombre de todos los seres inferiores a él (Gen 1:26-29), y el pecado de éste, que afectó también a esos seres inferiores, al menos en su relación hacia el hombre (Gen 3:17-19). Produce, pues, el pecado de Adán un desequilibrio en las cosas, un desorden, un modo de ser, que no es el puesto primitivamente por Dios; y este modo de ser le ha venido a las cosas “no de grado, sino por razón de quien las sometió” (v.20), es decir, no por responsabilidad directa, sino en virtud de aquel lazo moral que Dios estableció entre el hombre y los seres inferiores, de modo que éstos siguiesen la suerte de aquél. Precisamente, debido a tener su suerte ligada a la del hombre, **la “esperanza” de liberación que Dios dejó entrever al ser humano** ya desde el momento mismo de la caída (Gen 3:15), era también “esperanza” para las cosas mismas. Esa, y no otra, parece ser la “esperanza” de que habla San Pablo (v.20). En realidad es la misma idea que encontramos ya en Isaías, cuando Dios promete “cielos nuevos y tierra nueva” para la época mesiánica (Is 65:17; 66:22), idea que se recoge en el Nuevo Testamento, fijando su realización en la *parusía* (cf. Mt 19:28; Act 3:21; 2 Pe 3:13; Ap 21:1). La diferencia está únicamente en que San Pablo dramatiza más las cosas y habla no sólo del estado glorioso final, sino también de la

etapa anterior, etapa de “expectación anhelante.., de gemidos y dolores de parto,” suspirando por ese estado glorioso final, que tiene como centro al hombre, lo mismo que lo tuvo la caída. Por eso, probablemente, es por lo que escribe “sabemos que..” (v.22), como indicando que se trata de doctrina conocida.

Querer concretar más es difícil, y apenas podemos salir de conjeturas. San Juan Crisóstomo, al que siguen otros muchos, antiguos y modernos, cree que la “vanidad” y “corrupción” a que ha sido sometido el mundo creado no es otra cosa que la ley de *mutabilidad y muerte*, que afecta a todos los seres materiales, y de la que serán liberados al final de los tiempos. Pero ¿es que antes del pecado de Adán no estaban sujetos a mutación y muerte? ¿Es que lo van a dejar de estar al fin de los tiempos? No es probable que San Pablo tratara de responder a estas cuestiones. Por eso muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría, interpretan los términos “vanidad” y “corrupción” en sentido moral, no en sentido físico, y se aplicarían a las criaturas irracionales en cuanto que, a raíz del pecado de Adán, quedaron sometidas a hombres “vanos” y “corrompidos” que se valen de ellas para el pecado (cf. 1:21-32), suspirando por verse liberadas de tan degradante esclavitud. Pero ¿no será esto limitar demasiado la visión de San Pablo? Notemos que el Apóstol atribuye dimensiones cósmicas, y no sólo antropológicas (5:12-21), a la redención de Cristo (cf. Ef 1:10; Col 1:20). Quizá, pues, sea lo más prudente dejar imprecisa la interpretación, porque imprecisa estaba probablemente también en la mente de San Pablo. No deben urgirse demasiado los términos “vanidad” (ματσαότης), de sentido más bien moral (cf. 1:21; Ef 4:17; 2 Pe 2:18), o “corrupción” (φθορά), de sentido más bien físico (cf. 1 Cor 15:42.50; Gal 6:8; Col 2:22); pues el centro de todo el drama es el hombre, y en éste se cumplen ambos aspectos, por lo que nada tiene de extraño que el Apóstol emplee esos mismos términos refiriéndose a las criaturas irracionales, cuya suerte ligó Dios a la del hombre. Para una visión más amplia, puede verse lo que referente a este tema expusimos ya en la introducción a la carta.

Una segunda prueba, que es complementaria de la anterior, la ve el Apóstol en nuestros propios gemidos, suspirando también por la glorificación (v.23-25). Son “gemidos” por parte de quienes poseen ya las “primicias del Espíritu” (v.23); por tanto, aparte las razones de la prueba anterior, tenemos una nueva garantía de que esa expectación anhelante no puede quedar frustrada. San Pablo habla, no de glorificación, sino de “**adopción**” (v.23), término que resulta aquí un poco extraño, pues ésa la poseemos ya a raíz de la justificación (cf. v.14-15); ello indica que el término “adopción” (υιοθεσία) puede tomarse en sentido más y menos pleno, desde que comienza en la justificación hasta su consumación o desenvolvimiento definitivo en la gloria, que es como ahora lo toma San Pablo. Es por eso, probablemente, por lo que, como tratando de explicarse más, añade lo de “redención de nuestro cuerpo” (απολύτρωση του σώματος ημών), cosa que sabemos está reservada para después de la muerte (v.23; cf J Cor 15:42-53; 2 Cor 5:1-5). En el mismo sentido habla de “primicias del Espíritu” (v.23), a decir, de que tenemos ya el Espíritu (cf. v.9.11.14), pero no tenemos todavía todo lo que esa posesión nos garantiza. Dicho de otra manera, estamos “salvos en esperanza” (v.24), pues la plenitud de esa salvación aparecerá sólo más tarde (cf. 5:1-11); de momento debemos esperar “en paciencia” (v.25), o lo que es lo mismo, con espera sufrida y constante.

A continuación indica San Pablo una tercera prueba o motivo de confianza (v.26-27). No son ya sólo los “gemidos” del mundo creado (v.22) y nuestros propios “gemidos” (v.23), que es mismo Espíritu, “viniendo en ayuda de nuestra flaqueza (ασθένεια).., aboga por nosotros con gemidos inefables” (Οπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). La inteligencia del pasaje está centrada en el sentido que se dé a los términos “flaqueza nuestra” y “gemidos del Espíritu.” Evidentemente esa “flaqueza” o deficiencia de parte nuestra está relacionada con la “glorificación” futu-

ra por la que suspiramos (v. 19-25), como expresamente lo da a entender el Apóstol, al añadir: “pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos” (το γαρ τι προσευξόμεθα καὶ οὐκ οἶδαμεν). Es decir, sabemos, sí, que Dios quiere nuestra “glorificación”; pero hasta llegar a ella ha de pasar tiempo, y en ese camino hasta la meta no siempre sabemos qué hayamos de pedir (τί) en cada circunstancia (cf. 2 Cor 12:8-9) y cómo hayamos de hacerlo (καὶ οὐκ οἶδαμεν). A suplir esa deficiencia viene en nuestra ayuda el Espíritu, abogando por nosotros con “gemidos inefables,” que son siempre “según Dios,” es decir, **conformes a los designios que Dios tiene sobre sus “santos”** (v.27; sobre el término “santos,” cf. 1:7). Estos “gemidos,” pues, no pueden dejar de ser atendidos. El Apóstol los llama “inefables,” bien porque se trata de algo interior, sin palabras, bien porque no pueden ser expresados adecuadamente en lenguaje humano, resultando incomprensibles a los hombres, pero no a Dios que “escudriña los corazones” con su ciencia infinita (v.27; cf. 1 Sam 16:7; 1 Re 8:39; Sal 70:10; Ap 2:23). El hecho de que San Pablo mencione aquí este atributo divino es señal de que no se trata propiamente de gemidos del “Espíritu,” cosa incompatible con su condición divina, sino de **“gemidos” que el Espíritu pone en nuestros corazones**. La diferencia, pues, con los “gemidos” de que se habla en el v.23, también bajo el influjo del Espíritu, no parece ser grande; quizá se trate simplemente, igual que dijimos al comentar los v. 15-16, de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu.

Por fin viene la cuarta y última prueba, razón suprema de nuestra confianza (v.28-30). Son tres versículos que contienen en síntesis la doctrina toda de la carta, pues en ellos indica el Apóstol la razón última de esa esperanza de “salud” que viene predicando desde el principio. Debido a su gran importancia doctrinal, han sido objeto de numerosos estudios y comentarios por parte de teólogos y exegetas, cuyas interpretaciones, al rozarse con el debatido tema de la predestinación, no siempre han contribuido a presentar con más luz el pensamiento del Apóstol, sino más bien a oscurecerlo. De ahí la necesidad de que distingamos bien lo cierto de lo dudoso y discutible.

Bajo el aspecto gramatical distinguimos claramente dos partes principales (v.28 y v.29-30), enlazadas entre sí mediante la conjunción “porque” (ὅτι), que convierte a la segunda (v.29~30) en una explicación de la primera (v.28), en la que ha de buscarse, por consiguiente, la afirmación fundamental del Apóstol. Pues bien, ¿cuál es esa afirmación fundamental? En líneas generales su pensamiento parece claro. Trata, lo mismo que en los versículos precedentes (v. 18-27), de infundir ánimo a los cristianos ante la certeza de nuestra futura glorificación; la razón alegada ahora (v.28) es que Dios, en cuyas manos están todas las cosas, todo lo endereza a nuestro bien. En otras palabras: Dios lo quiere, y a Dios nada puede resistir. Es éste, desde luego, el primero y radical principio del optimismo cristiano ¹¹². Pero ¿a quiénes lo aplica San Pablo? Creemos, sin género alguno de duda, que a los cristianos todos en general, que es de quienes ha venido hablando (cf. v. 1.14.23.27). A ellos, y no a una categoría especial dentro de los cristianos, se refieren las expresiones “los que aman a Dios” (..τοῖς ἀγαπῶσιν τον θεόν) y “llamados según sus designios” (..τοις κατά πρόεσιν κλητοῖς). Que pueda haber cristianos pecadores que no aman a Dios, San Pablo lo sabe de sobra (cf. 1 Cor 5:1; 6:8; Gal 5:10; 1 Tim 1:20); pero esos tales quedan aquí fuera de su perspectiva, fijándose en el cristiano como tal, que procura cumplir sus obligaciones. El inciso “los llamados (κλητοί) según sus designios” no es limitativo de “los que aman,” sino aposición que se *refiere* a los mismos seres humanos y con la que se hace resaltar la iniciativa de Dios para llegar a nuestra condición de cristianos. En la terminología de San Pablo son “llamados” (κλητοί) **aquellos que han recibido de Dios el llamamiento a la fe y han respondido a ese llamamiento** (cf. 1:6; 1 Cor 1:24); por consiguiente, todos los cristianos son κλητοί. Y lo son “según sus designios” (κατά πρόεσιν), pues es Dios quien en acto eterno de su

voluntad (cf. Ef 1:11; 3:11; 2 Tim 1:9) ha determinado concederles ese beneficio sobrenatural. Querer distinguir, como hizo San Agustín, y detrás de él muchos teólogos, una categoría privilegiada de cristianos en esos “llamados según sus designios,” algo así como *llamados-elegidos* (predestinados) en contraposición a *llamados-no elegidos* (cf. Mt 20:16), es hacer ininteligible todo el pasaje. La argumentación de San Pablo se reduciría a lo siguiente: todos debemos confiar, pues algunos (los predestinados) obtendrán ciertamente la glorificación ansiada. ¿Dónde quedaría la lógica? Ese otro problema de la predestinación a la gloria, como lo tratan los teólogos, no entra aquí en el campo visual de San Pablo.

En los v.29-30, segunda parte de nuestra perícopa, indica el Apóstol los diversos actos o momentos en que queda como enmarcada la acción salvadora de Dios afirmada en el v.28. Dentro de ese marco quedan incluidos todos los accidentes que pueden afectar a la vida de cada cristiano, los cuales van dirigidos por Dios a la ejecución de sus planes hasta llegar a la glorificación final. De los cinco actos divinos enumerados por San Pablo (presciencia-predestinación a ser conformes con la imagen de su Hijo-vocación a la fe-justificación-glorificación), los dos primeros pertenecen al orden o estadio de la intención, y son actos eternos; los otros tres pertenecen al orden o estadio de la ejecución, y son actos temporales (terminative). La “presciencia” es un previo conocimiento que Dios tiene de aquello de que se trata; aquí, concretamente, un previo conocimiento de aquellos de que se habló en el v.28, es decir, de los cristianos todos (no precisamente de los predestinados a la gloria, en el sentido en que hablan los teólogos). No está claro si esa “presciencia” divina arguye sólo previo conocimiento del futuro, como en el caso de la presciencia humana (cf. Act 26:5; 2 Pe 3:17), o incluye también cierta aprobación o beneplácito, es decir, un conocimiento acompañado de amor o preferencia, sentido que suele tener el verbo “conocer” aplicado a Dios (cf. Mt 7:23; 1 Cor 8:3; 13:12; Gal 4:9; Tim 2:19). De todos modos, la “presciencia” no es aún la “predestinación,” y San Pablo distingue ambos actos, pues escribe: “a los que de antemano conoció (προέγνω), a éstos los predestinó (προώρισεν).” El Apóstol no indica la razón de la ilación; probablemente lo único que trata de señalar es que Dios no “predestina” ciegamente, sino que, como en todo agente intelectual, precede el “conocer” a cualquier determinación. El término “predestinación” aparece otras cuatro veces en el Nuevo Testamento, y siempre en el sentido de determinación divina en orden a conceder un beneficio sobrenatural (Act 4:28; 1 Cor 2:7; Ef 1:5-11). Evidentemente ése es también el significado que tiene la palabra en el caso presente. Los destinatarios de ese beneficio son los mismos que fueron objeto de la presciencia, es decir, los cristianos todos de que el Apóstol viene hablando; y el beneficio a que Dios los ha predestinado es “a ser conformes con la imagen de su Hijo” (συμμόρφους της εικόνας του υιού αυτού), es decir, a reproducir en sí mismos los rasgos de Cristo, de modo que éste aparezca con las prerrogativas de “primogénito entre muchos hermanos” al frente de una numerosa familia, con la consiguiente gloria que ello significa. He ahí el fin último que Dios pretende en toda esta **obra de la predestinación: la gloria de Cristo, cuya soberanía se quiere hacer resaltar** (cf. Col 1:15-20).

Mas ¿cuándo adquirimos los cristianos esa configuración con Cristo que constituye el objeto real de la “predestinación”? Algunos autores, siguiendo a los Padres griegos (Orígenes, Crisóstomo, Cirilo Alejandrino), creen que se alude **al estado de gracia y de filiación adoptiva** que tenemos ya aquí en la tierra a raíz de la justificación, y que constituye una verdadera transformación **que nos asemeja a Cristo** (cf. 12:2; 2 Cor 3:18; Gal 4:19). En el mismo sentido interpretan el “glorificó” final (ἐδόξασεν), como refiriéndose simplemente a la condición gloriosa inherente a la gracia santificante. Otros autores, sin embargo, siguiendo a los Padres latinos (Jerónimo, Agustín, Ambrosio), creen que se alude al estado glorioso en el cielo, cuando incluso nuestro

cuerpo será transformado a semejanza del de Cristo (cf. 1 Cor 15:49; Flp 3:21); y en ese mismo sentido interpretan el “glorificó” final. Creemos, dado el contexto, que es esta interpretación de los Padres latinos la que responde al pensamiento de San Pablo; no negamos que también la transformación por la gracia nos asemeje ya a Jesucristo (cf. v.14-17), pero no es aún esa imagen perfecta y consumada por la que suspiramos (cf. v.11.23) y sobre cuya consecución precisamente quiere San Pablo tranquilizar a los cristianos. Lo que a continuación añade el Apóstol: “a los que predestinó, a éstos también llamó, y a los que llamó, justificó, y a los que justificó, glorificó” (v.30), apenas ofrece ya dificultad, pues ha de interpretarse en consonancia con lo anterior. Se trata simplemente de señalar, en el orden de la ejecución, los principales actos con que Dios lleva a cabo esa predestinación: vocación a la fe-justificación-glorificación en el cielo.

De lo expuesto se deduce que el concepto de “predestinación,” tal como este término está tomado aquí por San Pablo, aplicándolo a todos los cristianos, no coincide exactamente con el concepto en que suele tomarse en el lenguaje teológico, restringiéndolo a aquellos que cierta e infaliblemente conseguirán de hecho la vida eterna, incluso aunque de momento sean grandes pecadores. La “predestinación” de que habla San Pablo supone, por parte de Dios, una voluntad seria y formal (no veleidad), pero no necesariamente con eficacia efectiva, pues ésta se halla condicionada a nuestra cooperación. De esta cooperación el Apóstol no habla, contentándose con señalar la parte de Dios, quien ya nos ha llamado a la fe y justificado, y ciertamente nos llevará hasta la glorificación final, de no interponerse nuestra libertad frustrando sus planes. Tanto es así, que el Apóstol, suponiendo tácitamente nuestra cooperación, habla incluso de “glorificó” (ἐδόξασεν) en pasado, dando así más certeza a nuestra esperanza (v.30; cf. Mt 18:15; Jn 15:6). Por lo demás, más que aludir directamente al destino particular de cada fiel, San Pablo parece que alude, de modo semejante a lo que dijimos al comentar el v.16, al destino de la comunidad o conjunto de fieles, que son los que constituirán la familia de que Cristo es “primogénito” (v.29); y en ese sentido la certeza de que llegará la glorificación final es indubitable. No cabe duda, en efecto, que la nave de la Iglesia llegará ciertamente al puerto, aunque algunos de los tripulantes se empeñen en evadirse y naufragar.

Himno de la esperanza cristiana, 8:31-39.

31 ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? ³²
El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó para todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ³³ **¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará?** ³⁴ **Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros.** ³⁵
¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? ³⁶ **Según está escrito: “Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero.”** ³⁷ **Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó.** ³⁸
Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las potestades, 39 ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor.

Terminada la enumeración de garantías divinas que dan certeza a nuestra esperanza (v. 18-30), San Pablo desahoga su corazón en un canto anticipado de triunfo, pasaje quizás el más brillante y lírico de sus escritos, proclamando que nada tenemos que temer de las tribulaciones y

poderes de este mundo, pues nada ni nadie podrá arrancarnos el amor que Dios y Jesucristo nos tienen (v.31-39).

Evidentemente el Apóstol sigue refiriéndose, igual que en los versículos anteriores, a los cristianos en general, y en ese sentido debe entenderse la expresión “elegidos de Dios,” de que se habla en el v.33 (cf. Gol 3:12; Tit 1:1). Para hacer resaltar más el amor de Dios hacia nosotros (v.31), recuerda el hecho de que nos dio a su propio Hijo, ¿cómo, pues, vamos a dudar de que nos dará todo lo que necesitemos hasta llegar a la glorificación definitiva? (v.32). No está claro si, al hablar de “acusación” y “condenación” (v.33), San Pablo está aludiendo al juicio final, cuyo espectro, en lo que tiene de terrorífico, quiere también eliminar de nuestra fantasía. Así interpretan muchos este versículo, en cuyo caso el término “justifica” (δικαιων) parece debe tomarse en sentido de “justificación” forense (cf. Is 50:8; Mt 12:37; Rom 3:20), no en sentido de “justificación” por la gracia. Sin embargo, quizás esté más en consonancia con el contexto referir esa alusión de San Pablo, no precisamente al juicio final, sino a la situación general del cristiano ya en el tiempo presente, lo mismo que luego en el v.35. En este caso, el término “justifica” deberá tomarse en su sentido corriente de “justificación” por la gracia, y la idea de San Pablo vendría a ser la misma que ya expresó al principio del capítulo, es decir, que “no hay *condenación* alguna para los que están en Cristo Jesús” (v.1). Recalcando más esa idea de confianza, añade en el v.34 que el mismo Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, es nuestro abogado ante el Padre. Claro es que esa situación de confianza vale también respecto del juicio final.

A continuación (v.35-39) enumera una serie de obstáculos o dificultades con que el mundo tratará de apartarnos del amor de Cristo (v.35) Y del amor de Dios en Cristo (v.39). Notemos esta última expresión con la que el Apóstol da a entender que el Padre nos ama, no aisladamente, por así decirlo, sino “en Cristo,” es decir, unidos a nuestro Redentor como miembros a la cabeza, como hermanos menores al primogénito. No es fácil determinar qué signifique concretamente cada uno de los términos empleados por San Pablo: “tribulación, angustia, , potestades, altura, profundidad. ,” ni hemos de dar a ello gran importancia; la intención del Apóstol mira más bien al conjunto, tratando de presentarnos todo un mundo conjurado contra los discípulos de Cristo, pero que nada podrá contra nosotros. Los “ángeles-principados-potestades” parecen hacer alusión a los espíritus malignos contrarios al reino de Cristo (cf. 1 Cor 15:24; Ef 6:12; Col 2:15); la “altura” y “profundidad” (abstractos por concretos) parecen aludir a las fuerzas misteriosas del cosmos (espacio superior e inferior), más o menos hostiles al hombre, según la concepción de los antiguos. La aplicación a los cristianos del lamento del salmista por el estado de opresión en que se hallaban los israelitas de su tiempo (v.16; cf. Sal 44:23), no significa que fuese esa la situación de los cristianos romanos de entonces; sin embargo, esa situación no tardará en llegar. Y San Pablo, para el presente y para el futuro, quiere inculcar al cristiano que las persecuciones y sufrimientos no influirán para que Dios nos deje de amar, como a veces sucede entre los seres humanos, al ver oprimido y pobre al amigo de antes, sino que nos unirán más a El, siendo más bien ocasión de victoria “gracias a aquel que nos ha amado” (v.37).

Este amor de Dios y de Cristo, tan maravillosamente cantado por San Pablo, es, no cabe duda, la raíz primera y el fundamento incommovible **de la esperanza cristiana**. Por parte de Dios nada faltará; el fallo, si se da, será por parte nuestra.

La salud mesiánica y el pueblo de Israel, 9:1-5.

¹ Os digo la verdad en Cristo, no miento, y conmigo da testimonio mi conciencia en el Espíritu Santo, ² que siento una gran tristeza y un dolor continuo en mi corazón, ³ porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos se-

gún la carne, ⁴ los israelitas, cuya es la adopción filial y la gloria, y las alianzas, y la legislación, y el culto, y las promesas; ⁵ cuyos son los patriarcas, y de quienes, según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén.

San Pablo comienza aquí a tratar el gravísimo y para él torturante problema de la incredulidad judía. La ligazón con lo anterior es por antítesis: ante el hecho confortante de la esperanza cristiana (c.5-8), ¿cuál es la situación de los israelitas, el pueblo de la elección y de las promesas divinas? Su incredulidad casi general no puede menos de desconcertar. ¿Qué se ha hecho de aquella elección y de aquellas promesas? ¿Es que han fracasado los planes de Dios? Si así es, tampoco los cristianos podemos estar muy seguros.

La respuesta a estas preguntas ocupará los capítulos 9-11 y, en perspectiva general, ya tratamos de este problema en la introducción a la carta. Ante todo, después de una como especie de introducción (9:1-5), San Pablo sale enseguida por los fueros de Dios, dejando bien sentado que en nada quedan comprometidas su fidelidad y su justicia (9:6-29). A continuación, fijando su vista más directamente en los judíos, hace *recaer* sobre ellos **la culpa de haber quedado fuera del Evangelio**, pues no quisieron admitir la salud que Dios les ofrecía (9:30-10:21). Por fin, va aún más lejos y da la solución completa, diciendo que esta incredulidad, por lo demás sólo parcial, no es definitiva, sino sólo temporal, utilizada por Dios en orden a facilitar la salud de los gentiles, concluyendo con un canto de admiración y rendido homenaje a sus “insondables juicios e inescrutables caminos” (11:1-36). Tal es el esquema de la respuesta del Apóstol al problema de la incredulidad judía. Es posible que por aquellas fechas este hecho de la incredulidad judía fuese tema de las conversaciones diarias (cf. 11:17), como lo fueron otros posteriormente en tiempos de determinadas herejías, y que ello indujese al Apóstol a tratarlo con tanta amplitud en su carta; mas, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en su respuesta nos ha dejado una de las páginas más interesantes de sus escritos, con principios de altísima teología sobre los planes providenciales divinos en orden a la bendición de los seres humanos. Una cosa, sin embargo, es muy de notar. No olvidemos nunca que San Pablo está tratando de responder al problema concreto de la incredulidad judía, y que más que de individuos aislados habla de pueblos, no refiriéndose, directamente al menos, a la salvación o condenación eterna de nadie, sino más bien al papel histórico que Dios ha asignado a Israel en los planes de bendición. Sería, pues, un gravísimo abuso, y de fatales consecuencias, aplicar sin más a los abstrusos problemas de predestinación y reprobación, como los tratan los teólogos, algunas de las expresiones que aquí emplea el Apóstol. Claro es que eso no quiere decir que la doctrina del Apóstol no pueda iluminar esos problemas, y que no podamos citar esos textos; podremos hacerlo, pero teniendo bien en cuenta que él se refiere directamente a otro orden de cosas y que es necesario fijar con precisión de antemano lo que realmente *en ese contexto* enseña.

Por lo que se refiere a esta primera perícopa (v.1-5), que ahora debemos comentar, ya dijimos antes que se trataba de una especie de introducción al tema. Comienza el Apóstol haciendo notar su gran tristeza ante el hecho de la incredulidad judía (v.1-2). Es, sin que eso quite nada a su realidad, una *captatio benevolentiae*, deshaciendo la idea tan extendida contra él de considerarle como enemigo del pueblo judío (cf. Act 21:28). Su amor a sus compatriotas es tal, que estaría dispuesto a sufrir cualquier mal, incluso el más extremo, por el bien de ellos. Eso indica con la expresión: “desearía ser yo mismo anatema de Cristo (ανάθεμα.. από του Χριστού) por mis hermanos,” expresión que no debe tomarse demasiado a la letra, sino como modo enfático de hablar para indicar el interés extremo que siente por ellos. Bien sabe San Pablo que eso es una

hipótesis irreal, que no puede ser objeto de verdadero deseo. Expresión parecida la usa también en Gal 1:8. El término “anatema” (= hebr. *herem*) lo usa varias veces el Apóstol y siempre en el sentido de objeto ofrendado a Dios para ser destruido como cosa maldita (1 Cor 12:3; 16:22; Gal 1:8; cf. Lev 27:28-29; Jer 6:17).

A continuación enumera San Pablo las grandes prerrogativas de Israel, que lo distinguen de todos los otros pueblos: “cuya es la adopción filial, y la gloria, y las alianzas..” (v.4-5). En efecto, de entre todos los pueblos Dios eligió a Israel como pueblo suyo (cf. Ex 4:22; Dt 14:1; Jer 31:9; Os 11:1), en medio del cual se hacía presente su “gloria” (cf. Ex 40:34; i Re 8:10-11; Sal 26:8); con él pactó varias veces (cf. Gen 15:18; Ex 2:24; 19:5; 24:7; Sal 89:4), y le dio una Ley (cf. Dt 4:1) y un culto (cf. Dt 12:1), y le hizo depositario de las promesas mesiánicas (cf. 4:13; Gal 3:17); a él pertenecen los patriarcas, grandes amigos de Dios (cf. Ex 3:6), y, sobre todo, de él procede Jesucristo en cuanto hombre, gloria máxima de Israel, que nadie le podrá arrebatarse. Hablando de Jesucristo, San Pablo le llama expresamente “Dios,” siendo éste uno de los testimonios bíblicos más claros y categóricos de su divinidad ¹¹³.

Dios no ha sido infiel a sus promesas, 9:6-13.

⁶ Y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto; es que no todos los nacidos de Israel son Israel, ⁷ ni todos los descendientes de Abraham son hijos de Abraham, sino que “por Isaac será tu descendencia,” ⁸ Esto es, no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos por descendencia. ⁹ Los términos de la promesa son éstos: “Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo.” ¹⁰ Ni es sólo esto; también Rebeca concibió de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien, ¹¹ cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección, permaneciese no por las obras, sino por el que llama, ¹² le fue a ella dicho: “El mayor servirá al menor”; ¹³ según lo que está escrito: “Amé a Jacob más que a Esaú.”

La idea general de este pasaje es clara: se trata de defender la fidelidad de Dios a sus promesas, no obstante el hecho de la incredulidad de Israel. Así lo da a entender claramente San Pablo al comienzo mismo de su exposición: “y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto..” (v.6). En realidad, ésa era la dificultad primera que se le ocurría a cualquier lector de la Biblia ante el hecho de la incredulidad de Israel. ¿No quedaba comprometida con ello la fidelidad de Dios? ¿Qué se había hecho de aquellas promesas de salud a Israel, tan frecuentemente repetidas (cf. Gen 17:6-11; 26:3-5; 28:14; 2 Sam 7:14-16; Is 2:2-5; Miq 5:2-4), si ahora, al llegar su realización con el Evangelio, él se queda fuera ?

Para resolver esta objeción, San Pablo recurre a la distinción, empleada también en otras ocasiones (cf. 4:11-12; 1 Cor 10:18; Gal 6:16; Flp 3:3), entre la descendencia carnal de Abraham, o *Israel racial*, y la descendencia espiritual, o *Israel de Dios*; la primera no lleva consigo necesariamente la segunda, y, al contrario, se puede tener la segunda sin la primera (v.6). También el Bautista había empleado ya esta distinción (cf. Mt 3:9). Pues bien, es al Israel de Dios, compuesto de creyentes, al que están hechas las promesas mesiánicas (cf. 4:11-16); Consiguientemente, no obstante haber quedado fuera del Evangelio gran parte del Israel *racial*, la fidelidad de Dios a su palabra queda a salvo, pues siempre se conservó fiel un “resto” (9:27; 11:4-5), que es el que constituía el Israel de Dios, y al que luego se agregarían muchos otros creyentes venidos del gentilismo. Claro es que esta distinción era totalmente extraña a la mentalidad de los judíos, que no admitían otro Israel que el Israel racial, por eso San Pablo tratará de declararla más

en los v.7-13, haciendo notar basándose en textos de la Escritura (Gen 18:10; 21:12; 25:23) que las promesas a Abraham no afectaban a toda su descendencia, sino sólo por Isaac, con exclusión de Ismael (v.7-9); ni tampoco a toda la de Isaac, sino sólo por Jacob, con exclusión de Esaú (v. 10-13). Esto prueba, según el pensamiento de San Pablo, que el Israel de las promesas o Israel de Dios no está constituido simplemente por la descendencia carnal de Abraham, sino que entra como elemento esencial, incluso entre esos descendientes de Abraham, la “elección” divina. Insistiendo en esa idea de libre “elección” divina, San Pablo recuerda el texto de Gen 25:23, donde aparece que Dios elige a Jacob y no a Esaú, ya antes de que nacieran y, consiguientemente, antes de que hubiera méritos o deméritos por parte de ellos; señal evidente, concluye el Apóstol, de que la “elección” de Dios, conforme a su “propósito” (πρόθεσις) o eternos designios, no sólo no está hecha en virtud simplemente de ser descendencia de Abraham, puesto que se trataba de hermanos mellizos, pero ni siquiera de obras buenas o malas que hubiesen realizado (v. 11-12). Y aún recalca el Apóstol esta doctrina con una cita tomada del profeta Malaquías (1:2), referente también a Esaú y Jacob ¹¹⁴.

Está claro que, en la intención de San Pablo, esos dos ejemplos tomados del Génesis deben ser elevados a principio general. Es así únicamente como adquiere fuerza probatoria su argumentación. Por lo demás, en Gal 4:22-31, el mismo San Pablo da explícitamente carácter general al caso de Ismael e Isaac, como típico o representativo de las dos clases de hijos de Abraham. Quiero advertir únicamente que el Apóstol está refiriéndose a elección o reprobación en orden a ser depositarios, y a su tiempo herederos, de las promesas mesiánicas, cosa que de suyo no debe confundirse con salvación y condenación. Esto último queda fuera del objetivo inmediato de San Pablo, y por ninguna parte consta que intentara excluir irremisiblemente de la salvación a Ismael y Esaú y sus descendientes por el hecho de **no haber sido elegidos para** ser depositarios de las promesas mesiánicas.

Ni ha sido injusto, 9:14-29.

¹⁴ ¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? ¡Eso no! ¹⁵ Pues a Moisés le dijo: “Tendré misericordia de quien tengo misericordia, y tendré compasión de quien tengo compasión.” ¹⁶ Por consiguiente, no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. ¹⁷ Porque dice la Escritura al Faraón: “Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra.” ¹⁸ Así que tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere le endurece. ¹⁹ Pero me dirás: Entonces, ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ²⁰ ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ²¹ ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de lujo y un vaso ordinario? ²² Pues si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, ²³ y, al contrario, para manifestar la riqueza de su gloria, cobró misericordiosamente] sobre los vasos de misericordia, que El preparó para la gloria, ²⁴ es decir, sobre nosotros, los que El llamó, no sólo de los judíos, sino también de los gentiles.. ²⁵ Como dice en Oseas: “Al que no es mi pueblo llamaré mi pueblo, y a la que no es mi amada, mi amada. ²⁶ Y donde les fue dicho: No sois mi pueblo, allí serán llamados hijos del Dios vivo.” ²⁷ E Isaías clama de Israel: “Aunque fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar, sólo un resto será salvo, ²⁸ porque el Señor ejecutará sobre la tierra un juicio consumado y decisivo.” ²⁹ Y según predijo Isaías: “Si el Señor de los ejércitos no

nos dejara un renuevo, como Sodoma hubiéramos venido a ser y a Gomorra nos asemejaríamos.”

San Pablo sigue defendiendo la conducta o proceder de Dios en sus planes de salvación, y comienza formulando explícitamente la dificultad que parece seguirse de lo que acaba de decir: “¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios?” (v.14). En efecto, si conforme a lo anteriormente expuesto (v. 11-13), Dios elige a unos y rechaza a otros, antes incluso de que vengan a la existencia y, consiguientemente, de todo mérito o demérito, ¿dónde queda su justicia ?

La objeción parece realmente grave. San Pablo, después de rechazarla como blasfema con un tajante: “Eso, no” (v.14), en vez de atenuar su fuerza, tratando de matizar en qué sentido ha de entenderse **esa elección o reprobación por parte de Dios**, recalca con redoblada energía la misma idea que motivó la dificultad, insistiendo nuevamente en el dominio libérrimo e independiente de Dios para distribuir sus dones cómo y a quien quiere. Como prueba cita dos textos del Éxodo, uno relativo a Moisés (v.15; cf. Ex 33:19) y otro al Faraón (v.17; cf. Ex 9:16), personajes en total contraste entre sí, dócil uno y rebelde el otro, pero ambos instrumentos en manos de Dios, que se sirve de ellos en orden a sus planes de salud. La misión de Moisés, libremente elegido por Dios, como antes lo habían sido Isaac y Jacob, fue la de liberar a Israel, el pueblo de las promesas, conduciéndolo a la tierra prometida; frente a él, oponiéndose a ese plan, se alza la figura del Faraón, quien con su rebeldía, no hace sino contribuir, aunque sin intentarlo, al mayor esplendor de ese plan de liberación, que hubo de ir acompañado de manifestaciones extraordinarias del poder de Dios. En ese sentido puede decirse que Dios “endurecía” el corazón del Faraón (cf. Ex 4, 21; 7:3; 9:12; 10:1; 14:8); no que intentara directamente “endurecerle,” pues Dios no puede querer el mal, sino que, aunque era el propio Faraón quien “se endurecía” a sí mismo (cf. Ex 7:13-14; 8:15; 9:7; 13:15), Dios no sólo había *previsto* ese endurecimiento que iban a ocasionar sus prodigios, sino que también había *previsto* el enmarcarlo en sus planes de salud para hacer mayor ostentación de su poder y especial providencia hacia Israel. Y es que hay como dos planes en los designios de Dios: uno primero, queriendo que todos obedezcan sus órdenes, y otro más amplio y complejo, lógicamente posterior, enmarcando en sus planes de salud las rebeliones previstas. Del primero podemos salir merced a nuestra condición de seres libres, pero *ipso facto* entramos en el segundo, en el que nuestras mismas rebeliones están ya previstas y enmarcadas para que también ellas contribuyan a los designios divinos. Es lo que sucedía con el “endurecimiento” del Faraón. Como se ve, no se alude aquí, *directamente* al menos, a la suerte eterna del Faraón, así como tampoco a la de Moisés en el texto anterior.

De estos dos textos del Éxodo alusivos a la conducta de Dios con Moisés y Faraón deduce San Pablo un principio general: “No es cuestión de querer ni de correr, sino de Dios.., que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece” (v.16.iS). Las expresiones, tendentes a hacer resaltar la soberanía e independencia de Dios en la distribución de sus dones, pudieran ser interpretadas falsamente, como si la libertad humana no contara para nada en el proceso de la salvación. Y, evidentemente, no es ésa la intención de San Pablo. Ello se opondría a otros muchos textos en que afirma que **Dios quiere que todos los seres humanos se salven** (cf. 5:18; 2 Cor 5:14; 1 Tim 2:4), así como a sus incesantes recomendaciones a que vivamos vigilantes (cf. 2:4-6; 8:13; 12:1-2) y a lo que dice de sí mismo: “. corriendo ansiosamente” hacia la meta de la gloria eterna (Flp 3:12-14). Con todo, así parece interpretarlas el supuesto interlocutor del v.19: Si todo depende de Dios y nadie le puede resistir, ¿por qué reprende al pecador?

Esta objeción retuerza la del v.14, entrando aún más al vivo en el misterio de la distribución de las gracias o favores divinos. San Pablo, como si fuera poco lo anterior, por toda contes-

tación de nuevo vuelve a insistir en la misma idea de soberanía e independencia de Dios, valiéndose de la imagen del alfarero, que de la misma masa hace vasijas para usos nobles (εἰς τιμὴν σκεύος) y vasijas para usos sórdidos (εἰς ἀτιμίαν), sin que éstas tengan por qué pedirle cuentas (v.20-21). Quizás este símil del alfarero, por lo demás bastante corriente en la Sagrada Escritura (cf. Is 29:16; 45:9; Jer 18:2-6; Sab 15:7; Ecli 33:13-14), tenga su origen en la antigua narración genesiaca de la creación del hombre, formado del barro de la tierra (cf. Gen 2:7). Como quiera que sea, el parangón no debe urgirse demasiado, pues en el caso de la arcilla se trata de materia inanimada e irresponsable, no así en el caso del hombre, ser inteligente y libre. Sería totalmente ajeno al pensamiento de San Pablo, tal como aparece en sus cartas, presentar al ser humano como materia inerte e inconsciente manejada mecánicamente por Dios. El mismo Apóstol nos dice a continuación (v.22-24), bajo la impresión aún de la imagen del alfarero, que a los *vasos de misericordia* Dios “los preparó para la gloria” (τροφοποίησεν εἰς δόξαν), mientras que a los *vasos de ira* “los soportó con mucha longanimidad” (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ). El período está gramaticalmente truncado, faltándole no sólo la apódosis, sino también el verbo principal del segundo miembro de la prótasis; sin embargo, no parecen difíciles de suplir, dado el contexto. Como verbo del segundo miembro de la prótasis puede sobrentenderse: “obró misericordiosamente,” en consonancia con el v.15; y para apódosis bastará con añadir al final: “. de los gentiles, ¿qué tienes que objetar?” Lo que a nosotros ahora interesa es señalar la terminología tan diferente que usa el Apóstol al hablar de la actitud de Dios con los “vasos de misericordia” y con los “vasos de ira.” Esa diferencia de terminología es muy significativa. Ella nos da a entender que la acción de Dios con los “vasos de misericordia” es puro beneficio que se debe a su iniciativa, mientras que su acción con los “vasos de ira” supone en éstos algo que no se debe a su iniciativa, puesto que incluso le desagrada. No puede, pues, aplicarse sin más al caso de Dios la imagen del alfarero, quien libremente dispone de la masa para fabricar vasos con uno u otro uso, sin que tenga sentido la palabra “soportar” respecto de los fabricados para usos viles, puesto que todo ha dependido única y exclusivamente de él. No así en el caso de Dios. Lo que el Apóstol pretende con ese símil es tapar la boca al supuesto contradictor, señalando que el hombre, simple criatura, obra de las manos de Dios, debe acatar llanamente sus disposiciones como sabias y acertadas, aunque no las comprenda (cf. 11:33-36).

Una segunda cuestión es la de qué entienda el Apóstol bajo esas expresiones de “vasos de ira” y “vasos de misericordia.” La cuestión es importante, dada la frecuencia con que suelen citarse estos textos en nuestros tratados de teología, al hablar de la predestinación y de la gracia eficaz. Pues bien, parece claro, atendido el contexto, que bajo la expresión “vasos de ira” (v.22) el Apóstol está aludiendo a los judíos incrédulos, en contraposición a los “vasos de misericordia” o pueblo cristiano, compuesto de judíos y gentiles (v.23-24). A esos judíos incrédulos, que no han querido aceptar el Evangelio, Dios los “ha soportado con mucha longanimidad,” es decir, aunque “maduros para la perdición”¹¹⁵, no los ha castigado en seguida cual merecían, “queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder” (v.22). Notemos esta última frase, que recuerda la actitud de Dios con el Faraón (v. 17-18), y con la que el Apóstol trata de dar a entender que, lo mismo que entonces, también ahora sobre los judíos incrédulos Dios “manifiesta su ira,” dejándoles ir de pecado en pecado (cf. 1:18-3:20), para “dar a conocer su poder” triunfando de los obstáculos que oponían a la difusión del Evangelio (testigo, el libro de los Hechos) y haciendo contribuir su misma incredulidad al mayor esplendor de sus planes de salud. Esos planes quedan insinuados en los v.23-24, y más claramente luego en 11:11-12. 25-26. No se trata, pues, como ha sido corriente interpretar estos textos, de la “manifestación de la ira y poder de Dios” en tiempo futuro, con los tormentos del infierno, sino de una manifestación que Dios estaba ya realizan-

do entonces y precisamente en orden a sus planes de salud, exactamente igual que había hecho en el caso del Faraón.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la dificultad que algunas expresiones de este pasaje parecían ofrecer contra la justicia de Dios y su voluntad salvífica universal, pierden mucho de su fuerza; pues San Pablo no se refiere directamente a la salvación o condenación de los individuos, sino al papel que Dios asigna a unos y otros en la historia de la salud. Claro que la perspectiva escatológica no estaba totalmente ausente de su pensamiento, como se ve por las expresiones “maduros para la perdición” (v.22) y “que preparó para la gloria” (v.23), dichas de los “vasos de ira” y de los “vasos de misericordia,” respectivamente; sin embargo, tampoco esas expresiones ofrecen dificultad especial, pues no tienen sentido “pre-destinacionista,” sino más general, de modo que ni los que “preparó Dios para la gloria” (= cristianos, cf. v.24) tengan infaliblemente asegurada su salvación personal (cf. 8:28-30), ni los “maduros para la perdición,” a quienes Dios soporta con mucha longanimidad en orden a sus planes de salud, quedan necesariamente excluidos de la salvación sin que puedan convertirse.

El hecho de que muchos gentiles hayan pasado a ser “vasos de misericordia,” llamados por Dios a formar parte del pueblo elegido, al paso que de los judíos sólo lo haya sido un escaso número, lo ve San Pablo indicado ya en Oseas y en Isaías, respectivamente (v.25-29). Los dos textos de Oseas (Os 1:10; 2:23-24), que el Apóstol cita un poco libremente y aplica a la conversión de los gentiles, se refieren en su sentido literal histórico a las diez tribus cismáticas desechadas a causa de sus idolatrías y pecados, pero a las que, si quieren convertirse, Dios promete misericordia y la restitución del antiguo privilegio de pueblo de Dios. Parece que San Pablo los cita, porque en ellos, además de su sentido literal histórico, **ve reflejada la manera de obrar divina**, que había de tener su expresión más clara, a la que Dios apuntaba ya desde entonces, en la época mesiánica. Tendríamos, pues, que aplicar aquí esa noción de sentido “pleno” que hemos encontrado también en otras citas (cf. 1:17; 4:3). Igual se diga de los dos textos de Isaías (Is 1:9; 10:22-23), en que el profeta se refiere a las invasiones asiría y caldea, de las que sólo un resto se salvará, y esto por pura misericordia de Yahvé; y es que también aquí, sobre ese sentido literal histórico, ve San Pablo un sentido más pleno, con referencia a la liberación de los tiempos mesiánicos, figurada en aquella otra liberación de la cautividad babilónica, con la que en la mente de los profetas suele andar casi siempre mezclada (cf. Act 15:16-17).

La culpabilidad de Israel, 9:30-33.

30 ¿Pues qué diremos? Que los gentiles, que no perseguían la justicia, alcanzaron la justicia, es decir, la justicia por la fe;³¹ mientras que Israel, persiguiendo una ley de justicia, no alcanzó la ley.³² ¿Y por qué? Porque no fue por el camino de la fe, sino por el de las obras. Tropezaron con la piedra de escándalo,³³ según está escrito: “He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo, y el que creyere en El no será confundido.”

Hasta aquí el Apóstol ha considerado el problema de Israel, que ha quedado fuera de la Iglesia, por el lado de la parte de Dios; ahora, completando el panorama, va a fijarse en el otro extremo, el de la parte humana, haciendo recaer en los judíos mismos la responsabilidad de ese lamentable estado. Su respuesta abarcará todo el capítulo 10; pero ya antes, en estos tres últimos versículos del capítulo 9, hace una exposición sucinta de su tesis.

Comienza recalcando el contraste con los gentiles, quienes, “sin perseguir la justicia, alcanzaron la justicia,” al paso que los judíos, “persiguiendo una ley de justicia, no alcanzaron esa

ley” (v.30-31). Son expresiones tomadas de los juegos de atletas, que corren hacia la meta en persecución del deseado triunfo, imágenes muy del gusto de San Pablo (cf. v.16; 1 Cor 9:24-27; Gal 2:2; 5:7; Flp 3, 12-16; 2 Tim 4:7-8). No quiere decir el Apóstol que no hubiese gentiles que tendiesen afanosamente al bien (cf. 2:14); mas no cabe duda que éstos eran los menos, y los mismos judíos vituperaban su laxitud moral (cf. 2:1-3). Los judíos, en cambio, ponían gran empeño en seguir la ley de Moisés, ley de suyo santa y tendente a proporcionar la justicia (cf. 2:13; 7:10-12). Y, sin embargo, mientras los gentiles entraban masivamente en la Iglesia, alcanzando la “justicia” o **bendición mesiánica** (cf. 1:16-17; 3:21-26; 4:1-5; 5:1; 9:24-26), los judíos se quedaban fuera, “no alcanzando la ley,” es decir, no logrando esa “justicia” a la que de suyo conducía su ley. ¿Cuál fue la causa? San Pablo es categórico a este respecto: “porque no fueron por el camino de la fe, sino por el de las obras” (v.32). No estaba mal el que se esforzasen por observar la ley, era su obligación; pero lo que estaba mal, y San Pablo critica, es que creyesen poderse labrar ellos mismos su “justicia” con el exacto cumplimiento de las obras de la ley, como enseñaba el rabinismo oficial. He ahí el gran pecado judío, verdadera causa de su fracaso en la persecución de la “justicia,” y contra el que clama San Pablo (cf. 3:28; Gal 2:16; Ef 2:8-9). **No comprendieron el plan divino de justificación por la fe, atestiguado ya en el Antiguo Testamento** (cf. 4:2-8), **y meta final de la Ley** (cf. 3:31; 8:4; 10:4; Gal 3:24).

Concretando todavía más, San Pablo dirá que “tropezaron con la piedra de escándalo” (v.32). Evidentemente esa piedra de escándalo es Jesucristo, a causa sobre todo de su vida humilde y muerte en cruz (cf. 1 Cor 1:23; Gal 5:11). No les cabía en la cabeza la idea de un Mesías de esas condiciones; de ahí que lo que para los cristianos es roca de salvación y fuente de justicia, Jesucristo en la cruz, para ellos se convirtió en piedra de escándalo. San Pablo ve ya predicho este hecho en la Escritura (v.33), alegando una cita formada con dos textos de Isaías (Is 8:14; 28:16), que encontramos casi de modo idéntico en i Pe 2:6-8, lo que prueba que era un texto combinado formado ya anteriormente, de uso quizás en las disputas antijudías. Para el profeta, esa “piedra” era la fe en Yahvé y en sus promesas de bendición, punto de apoyo de la vida toda de Israel; si ahora son aplicados esos textos a Cristo, constituido punto de apoyo de la sociedad mesiánica (cf. Act 4:12), es base de esa noción de sentido “pleno” a que aludimos ya anteriormente (cf. v.25-29), aplicación tanto más fácil de hacer cuanto que la equivalencia Cristo-Yahvé es frecuente en la exégesis de los apóstoles (cf. Mt 2,10; Jn 12:41; Ef 4:8; Heb 1:6).

Justicia por la Ley y justicia por la fe, 10:1-13.

¹ Hermanos, a ellos va el afecto de mi corazón y por ellos se dirigen a Dios mis súplicas, para que sean salvos. ² Yo declaro en favor suyo que tienen celo por Dios, pero no según la ciencia; ³ porque ignorando la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios; ⁴ porque el fin de la Ley es Cristo, para la justificación de todo el que cree. ⁵ Pues de la justicia proveniente de la Ley escribe Moisés que “el hombre que la cumpliera vivirá por ella.” ⁶ Pero la justicia que viene de la fe dice así: “No digas en tu corazón: ¿Quién subirá al cielo?” Esto es, para bajar a Cristo; ⁷ o ¿quién bajará al abismo?” Esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos. ⁸ Pero ¿qué dice? “Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón,” esto es, la palabra de la fe que predicamos. ⁹ Porque si confesares con tu boca a Jesús como Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. ¹⁰ Porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud. ⁿ Pues la Escritura dice: “Todo el que creyere en El no será confundido.” ¹² No hay distinción entre judío y gentil. Uno mismo es el Señor de

todos, rico para todos los que le invocan,¹³ pues “todo el que invocare el nombre del Señor será salvo.”

Sigue San Pablo con el mismo tema iniciado en los últimos versículos del capítulo anterior. Es, podríamos así denominarlo, el tema de las dos justicias, o mejor, el de los dos medios de aspirar a la consecución de la “justicia”: de una parte, **la justicia por la fe, medio elegido por Dios y que siguen los cristianos**; de otra parte, la justicia *por la Ley*, con cuyo exacto cumplimiento pretendían los judíos conseguir su propia justicia.

El Apóstol comienza por afirmar una vez más su amor hacia los judíos, sus compatriotas, por quienes dirige incesantes súplicas-a Dios, “para que sean salvos” (v.1; cf. 9:3). Notemos bien esto último, pues ello nos ayuda a precisar el sentido de la expresión “vasos de ira” del capítulo anterior, contra aquellos intérpretes que le dan un sentido predestinacionista de reprobación irrevocable. Dice el Apóstol que “tienen celo por Dios, pero no según la ciencia,” es decir, mal dirigido (v.2; cf. Act 22:3; Gal 1:14; Flp 3:6). Y la razón es porque tratan de hacer triunfar su punto de vista, de una justicia por las obras de la Ley, en que los judíos conserven su puesto de privilegio sobre los otros pueblos, rehusando “someterse a la justicia de Dios,” es decir, al modo elegido por Dios para salvar al mundo conforme a sus promesas, juntando en un solo pueblo judíos y gentiles, y salvando a todos por la fe en Jesucristo (v.3). Ese es el sentido que damos a la expresión “justicia de Dios,” en conformidad con lo ya explicado en otra ocasión (cf. 1:16-17; 3^o 21-26). Ni los judíos pueden buscar apoyo en la Ley para defender su punto de vista, pues la Ley, con sus instituciones y prescripciones, está ordenada hacia Jesucristo y debe conducir a creer en El, llegando entonces a su “fin” o plenitud (v.4; cf. 3:31; 8:4).

A continuación San Pablo pone frente a frente las dos justicias, la que proviene de la Ley (v.6) y la que proviene de la fe (v.6-10), concluyendo que es ésta la única aceptable lo mismo para judíos que para gentiles (v. 11-13). Para hablar de la primera, San Pablo se apoya en Lev 18:5: “El que cumpliere mis mandamientos, dice Yahvé, vivirá por ellos,” texto que cita con bastante libertad (v.5). La misma cita, y en contexto muy parecido, hace también en Gal 3:12. Esa “vida” a que se refiere el texto del Levítico no es meramente la vida temporal, ni tampoco la vida futura, de que el Pentateuco no habla, sino la vida en amistad con Yahvé, prácticamente equivalente a la “justicia” de que se viene hablando. Lo que el Apóstol parece intentar con esa cita del Levítico es hacer ver que en la economía de la Ley cada uno había de labrarse su “justicia,” cumpliendo exactamente todos sus preceptos (cf. 2:13; Gal 3:10; 5:3), cosa muy difícil de realizar (cf. Act 15:10), y, desde luego, imposible sin el auxilio de la gracia interior, que no se daba en virtud de la Ley precisamente, sino en virtud de la fe (cf. 4:2-25). La Ley, en cuanto tal, es decir, como contrapuesta a la fe y, por tanto, aislada de la gracia, más bien era ocasión de pecados (cf. 3:20; 5:20; 7:7-24), ofreciendo una “justicia” a la que era imposible llegar.

Al contrario, la “justicia” proveniente de la fe *es fácil* de alcanzar. Es la idea que San Pablo trata de inculcar en los v.6-io, valiéndose de las mismas expresiones empleadas por Moisés con referencia a la Ley (cf. Dt 30:11-14), expresiones que, por una prosopopeya, pone en boca de la “justicia” proveniente de la fe, como si ésta fuera un personaje vivo. La aplicación de esas expresiones a la “justicia” por la fe no deja de causar extrañeza, pues originariamente están dichas con referencia a la Ley, y, por tanto, más bien esperaríamos verlas aducidas en favor de la precedente “justicia” por la Ley. Es posible que San Pablo, con esa cita, no trate de darnos una prueba escrituraria de su tesis, sino simplemente quiera vestir su pensamiento con lenguaje de la Escritura, que usaría en sentido “acomodaticio.” Su argumentación se reduciría a esto: Moisés ha dicho de la Ley que, para conocerla, no es necesario subir al cielo ni atravesar los mares.; *con mayor*

razón debe decirse esto del Evangelio, pues no es necesario subir al cielo para hacer bajar a Cristo, puesto que ya bajó en la encarnación, ni descender a los abismos para hacerle subir, puesto que ya resucitó de entre los muertos, sino que basta con escuchar la doctrina predicada por los apóstoles, creyendo con el corazón y confesando con la boca que Jesús es el Señor y que ha resucitado. Precisamente porque se trataría simplemente de una “acomodación,” San Pablo no tendría inconveniente en modificar el texto mosaico (“atravesará los mares” = “bajará al abismo”) para que se acomodara más al misterio de la resurrección de Cristo. Sin embargo, otros autores, como Lagrange y Ricciotti, creen que no se trata de simple “acomodación,” sino que el Apóstol quiere darnos el sentido pleno o profundo del texto mosaico. Y, desde luego, la opinión no carece de fundamento, pues poco antes ha dicho que el “fin de la Ley es Cristo” (v.4); por tanto, nada tendría de extraño que en esos pasajes referentes a la Ley mosaica viera ya como presentida la ley evangélica, que era como su fin o plenitud.

Las expresiones “creer con el corazón” y “confesar con la boca” (v.9-10) señalan claramente el doble aspecto (interior y exterior) que ha de revestir la fe cristiana. El orden “boca-corazón” (v.9) no debe urgirse demasiado, pues en el proceso de justificación la fe es, lógicamente, anterior a la confesión externa, orden natural que tenemos en el v.10; si en el v.9 San Pablo invierte ese orden, parece que lo hace bajo el influjo de Dt 30:14, pasaje que está sirviendo de base a su exposición. Tampoco debe urgirse demasiado la diferencia entre “justicia” y “salud” (v.10), como si al acto interno de fe correspondiera la “justicia,” y a la profesión externa de esa fe, la “salud”; desde luego, esos términos de “justicia” y “salud” no siempre se equivalen (cf. 5:9-10; 8:24), pero en el pensamiento de San Pablo están íntimamente unidos, y a veces, como en este lugar, los toma más o menos indistintamente, sin parar mientes en el matiz que los distingue (cf. 1:16-17; 2 Cor 6:2; Ef 2:8).

Como objeto esencial de la confesión de fe cristiana señala San Pablo el “señorío” de Cristo (v.9). De este título de “Señor” dado a Cristo, símbolo y compendio de todas sus prerrogativas, ya hablamos al comentar Act 2:21-36 y 11:20-24. En los v. 11-13, ¹⁴ el Apóstol trata de confirmar con textos de la Escritura esta su afirmación de que basta la fe en Cristo-Señor para conseguir la salud, lo mismo tratándose de judíos que de gentiles. Los textos en que se apoya son uno de Isaías (Is 29:16), citado ya anteriormente en 9:33, y otro de Joel (Jl 2:32), citado también por San Pedro en su discurso de Pentecostés (Act 2:21). Aunque los textos se refieren directamente a Yahvé, los apóstoles no tienen inconveniente en aplicarlos a Jesucristo, a base de esa noción de sentido “pleno” que ya explicamos al comentar 9:33 y Act 2:21.

Los judíos son inexcusables, 10:14-21.

¹⁴ Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído? ¿Y cómo oirán si nadie les predica? ¹⁵ ¿Y cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: “¡Cuan hermosos los pies de los que anuncian buenas nuevas!” ¹⁶ Pero no todos obedecen al Evangelio. Porque Isaías dice: “Señor, ¿quién creyó nuestra predicación?” ¹⁷ Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo. ¹⁸ Pero digo yo: ¿Es que no han oído? Ciertamente sí. “Por toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del orbe su pregón.” ¹⁹ ¿Pero acaso Israel no conoció? Es Moisés el primero que dice: “Yo os provocaré a celos de uno que no es pueblo, os provocaré a cólera por un pueblo insensato.” ²⁰ E Isaías se atreve a decir: “Fui hallado de los que no me buscaban, me dejé ver de los que no preguntaban por mí.” ²¹ Pero a Israel le dice: “Todo el día extendí mis manos hacia el pueblo incrédulo y rebelde.”

San Pablo llega al final del análisis que viene haciendo sobre la culpabilidad de Israel. Con una serie de interrogaciones debidamente enlazadas, y con abundantes citas de textos bíblicos, va señalando cómo Dios ha ofrecido a los judíos todo lo necesario para que pudiesen conocer el Evangelio, y cómo, si no han creído, la culpa está toda de su parte.

El punto de partida es la **invocación a Cristo como Señor**, de que se habló en v.13. Su argumentación es clara: **para invocar a Cristo, es necesario creer en Él; para creer en Él, es necesario haber oído su predicación** ¹¹⁶ o al menos la de sus mensajeros; para ser mensajero autorizado y no engañoso (cf. 2 Cor 11:13; Tit 1:11), es necesario haber recibido el legítimo mandato (v.14-15). Tales son las condiciones para, de vía ordinaria, llegar a la fe. Hasta aquí San Pablo se mantiene en el terreno de la teoría; luego, en los v. 18-21, hará la aplicación a Israel, mostrando haberse verificado en él esas condiciones.

Antes, sin embargo, aun a trueque de perder algo en claridad su argumentación, se detiene a considerar la hermosa obra de los mensajeros del Evangelio, que son los que hacen llegar hasta nosotros la palabra de Cristo y ponen la base a nuestra fe. A ellos aplica (v.15) el texto de Is 52:7, palabras con que el profeta aludía a los encargados de anunciar el final del destierro babilónico, pero que, con toda razón, pueden aplicarse a los mensajeros o heraldos del Evangelio, pues, en la mente de los profetas, a la restauración temporal de Israel va siempre unida la restauración mesiánica (cf. Act 15:16). Estos mensajeros del Evangelio han cumplido su oficio, pero desgraciadamente “no todos han aceptado su predicación” (v.16). San Pablo, aunque sigue hablando en general, está pensando evidentemente en los judíos, y a ellos aplica (v.16) el texto de Is 53:1, texto que también les había aplicado San Juan en su Evangelio (Jn 12:38), y en el que el profeta predice la incredulidad judía hacia un Mesías paciente y humilde. El texto de Isaías da pie al Apóstol, como parece insinuar ese “por consiguiente” (αρά), para volver a insistir en la importancia de la predicación en orden a la fe, predicación que, en el caso presente, tiene su origen o punto de partida **en la palabra misma o mensaje revelado por Cristo** (v.17).

A continuación (v. 18-21), San Pablo desciende al campo histórico, con aplicación concreta a los judíos. Lo primero que pregunta es si también ellos *han oído* la predicación del Evangelio (v.18). La respuesta no puede ser sino afirmativa; y el Apóstol, para hacer resaltar más la universal resonancia de la predicación evangélica, imposible de ignorar por los judíos, cita una frase de Sal 19:5, en la que el salmista se refiere a los cielos y firmamento estelar pregonando la gloria de Yahvé a la tierra toda. Evidentemente en esta “acomodación” o adaptación del texto bíblico, aplicando a los apóstoles respecto de Cristo un papel análogo al de los cielos respecto de Dios, hay su parte de hipérbole, pues no es cierto que en aquellas fechas el Evangelio hubiera sido ya predicado “hasta los confines del mundo.” San Pablo lo sabe de sobra, pero era una frase ya hecha, y la predicación evangélica estaba lo suficientemente extendida para que no necesitase pensar en cambiarla.

Quedaba una segunda posible excusa que podría alegarse en favor de los judíos, y era la de que, aunque hubieran oído la predicación evangélica, no la hubiesen “conocido” (v.19), es decir, no la hubiesen entendido tal como era, medio único de salud. En ese caso habría error, pero no culpa. San Pablo trata de responder también a este punto (v.19-21). No lo hace de manera directa, sino basándose en citas de la Escritura, una de Moisés (Dt 32:21) y otra de Isaías (Is 65:1-2). Aunque no es fácil de precisar la relación exacta entre estos textos citados y el punto discutido ¹¹⁷, la idea general que San Pablo pretende hacer resaltar es clara: Si un pueblo (los gentiles) mucho menos preparado religiosamente que el judío ha entendido la predicación evangélica y abrazado la fe, Israel ha debido entenderla también (v. 19-20), y si no ha sido así, ello

debe atribuirse a su espíritu de incredulidad y rebeldía, no a que el mensaje evangélico fuese oscuro (v.21). La conclusión será, pues, que se trata de ignorancia (cf. v.2-3), pero ignorancia en que tiene gran parte la obstinación y mala voluntad y que no exime a los judíos de culpa (cf. Act 3:17).

La futura conversión del pueblo judío, 11:1-32.

¹ Según esto, pregunto yo: ¿Pero es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡Eso, no! Que yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín. ² No ha rechazado Dios a su pueblo, a quien de antemano conoció. ¿O es que no sabéis lo que en Elias dice la Escritura, cómo ante Dios acusa a Israel? ³ “Señor, han dado muerte a tus profetas, han arrasado tus altares, he quedado yo solo, y aún atentan contra mi vida.” ⁴ ¿Pero qué le contesta el oráculo divino? “Me he reservado siete mil varones que no han doblado la rodilla ante Baal.” ⁵ Pues así también, en el presente tiempo, ha quedado un resto, en virtud de una elección graciosa. ⁶ Pero si por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia. ⁷ ¿Qué, pues? Que Israel no logró lo que buscaba, pero los elegidos lo lograron. Cuanto a los demás, se han encallecido, ⁸ según está escrito: “Dioles Dios un espíritu de aturdimiento, ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy.” ⁹ Y David dice: “Vuélvase su mesa un lazo y una trampa, y un tropiezo, en su justa paga; ¹⁰ oscurezcanse sus ojos para que no vean, y doblega siempre su cerviz.” ¹¹ Pero pregunto: ¿Han tropezado de suerte que del todo cayesen? ¡Eso, no! Pues gracias a su transgresión obtuvieron la salud los gentiles para excitarlos a emulación. ¹² Y si su caída es la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de los gentiles, ¡cuánto más lo será su plenitud! ¹³ Y a vosotros, los gentiles, os digo que mientras sea apóstol de los gentiles haré honor a mi ministerio, ¹⁴ por ver si despierto la emulación de los de mi linaje y salvo a algunos de ellos. ¹⁵ Porque si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su reintegración sino resurrección de entre los muertos? ¹⁶ Que si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa, también las ramas. ¹⁷ Y si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú, siendo acebuche, fuiste injertado entre ellas y hecho partícipe de la raíz, es decir, de la pingüosidad del olivo, no te engrías contra las ramas. ¹⁸ Y si te engrías, ten en cuenta que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti. ¹⁹ Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ²⁰ Bien, por su incredulidad fueron desgajadas, y tú por la fe estás en pie. No te engrías, antes teMc. ²¹ Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ti te perdonará. ²² Considera, pues, la bondad y la severidad de Dios; la severidad para con los caídos, para contigo la bondad, si permaneces en la bondad, que de otro modo también tú serás desgajado” ²³ Mas ellos, de no perseverar en la incredulidad, serán injertados, que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. ²⁴ Porque si tú fuiste cortado de un olivo silvestre y contra naturaleza injertado en un olivo legítimo, ¡cuánto más éstos, los naturales, podrán ser injertados en el propio olivo! ²⁵ Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de vosotros mismos: Que el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones; ²⁶ y así todo Israel será salvo, según está escrito: “Vendrá de Sión el Libertador, para alejar de Jacob las impiedades. ²⁷ Y ésta será mi alianza con ellos, cuando borre sus pecados.” ²⁸ Por lo que toca al Evangelio, son enemigos por vuestro bien; mas según la elección, son amados a causa de los padres, ²⁹ que los dones y

la vocación de Dios son irrevocables.³⁰ Pues así como vosotros algún tiempo fuisteis desobedientes a Dios, pero ahora habéis alcanzado misericordia por su desobediencia,³¹ así también ellos, que ahora se niegan a obedecer, para dar lugar a la misericordia a vosotros concedida, alcanzarán a su vez misericordia.³² Pues Dios nos encerró a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia.

La impresión que dejan los dos capítulos anteriores es la de que, aparte un pequeño resto, Dios ha rechazado al pueblo judío incrédulo y rebelde, buscándose otro, compuesto en su mayoría de gentiles. Había peligro de engreimiento por parte de éstos, con desprecio hacia los primeros (cf. v. 18-20). Por eso el Apóstol va a presentar una exposición completa del problema, poniendo las cosas en su punto y ofreciéndonos en visión de conjunto el maravilloso plan divino. Su razonamiento es el siguiente: Dios no ha rechazado a su pueblo, pues muchos judíos han abrazado la fe (v.1-6), y si otros se han endurecido en su incredulidad (v.7-10), ese endurecimiento no es definitivo, sino que entra en los planes de Dios en orden a facilitar la conversión de los gentiles (v. 11-24), de modo que, una vez que haya entrado en la Iglesia la plenitud de las naciones, también Israel se convertirá (v.25-32).

Es muy de notar que aquí “pueblo de Dios” (v.1-2) e “Israel” (v.7.20) están designando la totalidad del pueblo judío o descendencia carnal de Abraham, y no sólo la parte fiel o Israel de Dios, como en 9:6. Esto aparece claro de todo el contexto (cf. v.17.21.24.28)., Ni ha de extrañar la frase: “a quien de antemano conoció” (ὄν προέγ-νco), pues eso indica simplemente su elección por parte de Dios con preferencia a todos los otros pueblos, elección que, en cierto sentido, permanece también respecto de las ramas desgajadas, que siguen siendo objeto de su amor (cf. v.28-29). La primera afirmación de Pablo es que no todos los judíos han quedado fuera de la salud revelada en el Evangelio, pues él mismo, que tiene conciencia de su elección como cristiano y aun de su misión como apóstol (cf. 1:1-5; Gal 1:1.15), es judío (v.1). Y es que ahora, como en tiempos de Elias (cf. 1 Re 19:10.18), Dios se ha reservado un “resto” para constituir el núcleo de la nueva Iglesia (v.2-5). Esta idea del “resto” judío, que irá quedando siempre a salvo a pesar de todos los castigos y destrucciones, es corriente en los profetas (cf. Is 4:3; Jer 5:18; Ez 12:16; Miq 2:12; Zac 14:2), y a ella ha aludido ya anteriormente San Pablo (cf. 9:27-29). Es éste el gran privilegio de Israel, con preferencia a todas las otras naciones, para las que en tiempos de castigo nunca se habla de “resto.” Y aún añade otra idea el Apóstol: la de que ese “resto” ha sido seleccionado no por sus obras, sino en virtud de una elección graciosa de Dios (v.5-6). Es la aplicación de la doctrina que con tanta insistencia ha venido recalando a lo largo de su carta (cf. 1:16; 3:24; 4:2-5; 5:15; 8:29).

Del “resto” escogido, núcleo de la nueva Iglesia (v.1-6), pasa el Apóstol a tratar de los judíos que han quedado fuera, que son la inmensa mayoría (v.7-10). Estos “no lograron lo que buscaban” (cf. 9:31-32; 10:2-3), mismo que se han encallecido” en su incredulidad (v.7). Como prueba de que su ceguera espiritual estaba predicha ya en la Escritura, cita fundidos en uno un texto de Isaías y otro del Deuteronomio (v.8; cf. Is 29:10; Dt 29:3), a los que añade otro del salmista (v.9-10; cf. Sal 69:23-24). La idea de San Pablo es clara. Trata de señalar que, no obstante la claridad con que se presentó Jesucristo con su predicación y sus milagros, ellos ni vieron ni entendieron. Es lo mismo que dirá más tarde personalmente a los judíos de Roma (cf. Act 28:26-27), y lo que también dice San Juan de los de Palestina con amargo son de queja (Jn 12:37-40). No parece que los textos bíblicos citados sean directamente mesiánicos; si San Pablo los aplica a los judíos de tiempos de Jesucristo es tomándolos en ese sentido más profundo o pleno que hemos visto también en otras citas (cf. 10:19-21). El que se atribuya a la acción divina el endure-

cimiento de los judíos (“dioles Dios...,” v.8), no significa que Dios intente directamente ese endurecimiento, conforme ya explicamos, al tratar de otra frase parecida respecto del Faraón (cf. 9:17-18). A lo sumo podrá decirse que Dios les hace caer en ese endurecimiento como consecuencia de la retirada de sus gracias en castigo de una primera falta (cf. 1:24).

A continuación, el Apóstol nos ofrece una de las páginas más maravillosas de sus escritos (v. 11-32). Es una página de altísima filosofía de la historia, mirando los hechos desde el elevado plano que su condición de apóstol iluminado por Dios le permitía hacerlo. Gira todo en torno a un hecho central: la caída de Israel, que, en su inmensa mayoría, ha quedado fuera de la Iglesia. Para San Pablo esa caída de Israel no es algo aislado, sin entronque en los planes salvadores de Dios, sino que, como ya hicimos notar más arriba, está enderezada a facilitar la conversión de los gentiles (v. 11.12.15. 19.28.30.31), de modo que, una vez convertidos éstos, sin razón ya de ser en los planes de Dios, también Israel se convertirá (v.12.15. 26.31). Y aún va más lejos: entra también en los planes de Dios el que esa conversión de los gentiles sirva asimismo de punto de partida para la conversión de los judíos, excitando en ellos la emulación (v.11.14); con ello, y así llegamos a la razón última de todo, aparecerá claro que lo mismo para gentiles que para judíos la “salud” es puro don de la misericordia divina (v.30-32).

Tales son las ideas centrales de esta página de Pablo. Trataremos ahora de aclarar más algunos puntos. Y primeramente, en qué sentido la caída de Israel facilitará la conversión de los gentiles, San Pablo no lo dice. Sin embargo, es probable que esté apuntando al exacerbado nacionalismo judío, con sus privilegios de raza y su apego extremado a las prescripciones mosaicas, cosas todas que, de haberse convertido el pueblo judío en masa, hubiera sido muy difícil suprimir, y que hubieran constituido un grave obstáculo para que la nueva religión adquiriese ese carácter de universalidad a que estaba llamada (cf. Act 15:1-2). Desaparecido ese obstáculo, la Iglesia tenía más libertad para lanzarse a la conquista del mundo gentil, cosa que hacía en un segundo tiempo, después de comenzar por los judíos, el pueblo de las promesas (cf. Act 13:5.46). Tampoco explica el Apóstol cómo la emulación provocada en los judíos por la conversión de los gentiles haya de contribuir a su conversión. Desde luego, la primera reacción será la de envidia e indignación (cf. Act 13:45); pero, como aquí permite deducir San Pablo, más pronto o más tarde esa reacción, de suyo vituperable, terminará por empujarlos hacia la conversión y revisar sus errores pasados, **una vez convencidos de que Dios les ha retirado sus bendiciones de pueblo elegido, pasándolas a los gentiles.**

En cuanto a que esa conversión haya de llegar, San Pablo es categórico. Claramente lo insinúa en los v.12 y 15, y lo afirma de modo explícito en los v.26 y 31. La afirmación más clara es la del v.26, precedida de la solemne fórmula: “No quiero, hermanos, que ignoréis este misterio.” Por dónde lo sepa el Apóstol, no nos lo dice. Desde luego, al llamarle “misterio,” da claramente a entender que se trata de arcanas disposiciones divinas que no es posible conocer sin particular revelación (cf. 1 Cor 15:51; Ef 3:3); mas esa revelación no es necesario que haya sido hecha directamente a él, aunque tampoco se excluye. Parece claro que Jesucristo aludió ya a esta futura conversión de los judíos (cf. Mt 23:39). Por de pronto, el Apóstol se apoya en Is 59:20 y 27:9, fundiendo ambos textos en uno (v.26-27). Los textos de Isaías, no obstante la relación que en la mente del profeta pueda haber a la cautividad babilónica, son ciertamente mesiánicos, anunciando la purificación de Israel como consecuencia de la venida del Mesías. San Pablo enseña que esa profecía, aunque cumplida ya parcialmente con la conversión de los gentiles y la salvación del “resto” judío elegido, implica la conversión de Israel en masa, de “todo Israel” (v.26). Este sentido “pleno” del texto profético, que aquí nos descubre el Apóstol, es en cierto modo consecuencia, y así nos lo hace saber, de la fidelidad de Dios a sus promesas para con los

judíos, “amados a causa de los padres,” no obstante su incredulidad presente (v.28-29; cf. 9:4-5). Hay como una doble actitud de Dios para con ellos: de una parte, “enemigos” a causa de su postura respecto del Evangelio; pero, de otra parte, “amados” a causa de pertenecer al pueblo elegido.

Dos comparaciones sumamente expresivas, “primicias.. masa” (v.16) y “raíz.. ramas” (v. 16-24), han servido al Apóstol para hacer resaltar esta última idea y, al mismo tiempo, inculcar humildad a los gentiles convertidos, en peligro de atribuirse la exclusiva de nuevos elegidos, con desprecio hacia los judíos, ramas desgajadas del viejo tronco y aparentemente montón de leña seca. Para el Apóstol, usando de una imagen ya en los profetas (cf. Jer 11:16; Os 14:7), Israel es como un olivo, cuyas *raíces* son los antiguos patriarcas y cuyas *ramas* son los judíos todos, que reciben su savia de aquella raíz “santa” (sobre la noción de “santo,” cf. 1:7), que son sus progenitores. Ciertamente que algunas ramas han sido desgajadas a causa de su incredulidad; pero incluso las ramas desgajadas conservan cierta vinculación al tronco, y bastará que remuevan el obstáculo por el que fueron desgajadas para que, sin violencia alguna, vuelvan a ocupar su puesto en el propio olivo. Muy otra es la condición de los gentiles. Son éstos como ramas de olivo silvestre o acebuche injertadas por pura misericordia divina en el tronco judaico; que no se engrían, pues, contra los judíos, pues si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ellos los perdonará, de no permanecer fieles, y si pudo injertar ramas silvestres en olivo legítimo, más fácilmente podrá devolver a su propio olivo ramas desgajadas¹¹⁸. Evidentemente no quiere decir con esto San Pablo que la conversión de los judíos haya de ser cosa fácil, sino que deberá tenerse por algo más normal y más fácil de comprender que la de los paganos, dado su entronque con los patriarcas, raíz “santa” que comunica también cierta santidad o especie de consagración a las ramas. En el mismo sentido habrá de entenderse la otra comparación de “primicias-masa” (v.16), que San Pablo no desarrolla, pues no es probable que la primera aluda a diverso objeto que la segunda. La imagen está tomada de una costumbre muy conocida en Israel, **es a saber, la de ofrecer a Dios** las “primicias” de una cosa, con lo que el resto se consideraba ya en cierto modo santificado (cf. Núm 15:17-21; Lev 19:23-25). Esas “primicias” serían los antiguos patriarcas (y no los israelitas ya convertidos, como interpretan algunos autores), que reciben las bendiciones de Dios, comunicando cierta santidad a la masa toda de sus descendientes (cf. v.28-29).

Y una última cuestión: ¿Afirma algo San Pablo sobre el tiempo en que tendrá lugar esa conversión de los judíos? La respuesta no es fácil. Hay dos frases que parecen aludir a este punto, pero demasiado vagas para que podamos sacar conclusiones concretas. Una frase está en el v.15: “si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su integración sino *resurrección de entre los muertos?*,” y la otra en el v.25: “el endurecimiento vino a una parte de Israel *hasta que entrase la plenitud de las naciones*, y entonces todo Israel será salvo.” En cuanto a la primera frase, hay bastantes autores que interpretan esa “resurrección de entre los muertos” (ζωή εκ νεκρών) como alusiva a la resurrección de nuestros cuerpos con que se coronará la obra redentora de Cristo (cf. 8:11.23) Y que tendrá lugar **al final de los tiempos en la parusía** (cf. 1 Cor 15:52; 1 Tes 4:16). En ese caso, ¿establece San Pablo relación entre la conversión del pueblo judío (“reintegración”) y el final del mundo, del que aquélla sería como preludio? Así lo creen algunos¹¹⁹. Sin embargo, más bien parece que lo que San Pablo afirma directamente es que, después de la conversión de los judíos, que vendrá detrás de la de los gentiles, ya se han cumplido **los planes de Dios en orden a la salvación de los seres humanos, y nada falta hasta la consumación de la obra redentora de Cristo**, aunque sin concretar si entre esa conversión de los judíos y la consumación final ha de pasar poco o mucho tiempo. Por lo demás, también sería posible interpretar en sentido metafórico la expresión “resurrección de entre los muertos,” aludien-

do a un extraordinario resurgir en la vida de la Iglesia como consecuencia de la conversión del pueblo judío, tan extraordinario que podría ser comparado a una resurrección de entre los muertos (cf. 6:13; Ez 37:1-14; Lc 15:24).

Por lo que respecta a la segunda frase, tampoco podemos llegar a algo del todo concreto, pues la expresión “plenitud de las naciones” (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) es bastante vaga. Desde luego, esa “plenitud” o totalidad se ha de entender de las naciones en general, no de todos y cada uno de los individuos; pero aun eso supuesto, nunca será posible precisar con rigor matemático qué exija el término “plenitud,” pues parece claro que no se trata de “plenitud” o totalidad absoluta, sino sólo moral. Además, lo que directamente se afirma es que la conversión de Israel no tendrá lugar hasta haber entrado en la Iglesia la “plenitud” de las naciones gentiles; mas no se dice que después de eso, *en seguida*, haya de venir la conversión de Israel. Sobre esto no hay nada cierto ¹²⁰.

Himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios, 11:33-36.

³³ ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuan insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! ³⁴ Porque “¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero? ³⁵ ¿O quién primero le dio, para tener derecho a retribución?” ³⁶ Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén.

Termina San Pablo la parte especulativa o dogmática de su carta con este himno de rendido homenaje **a la grandeza de Dios**. Es el himno de la debilidad humana postrándose reverente ante Dios infinitamente poderoso y sabio, que nos ha dejado vislumbrar sus maravillosos designios, dirigidos por la misericordia, en orden a la salvación de los hombres. Directamente este desahogo lírico del Apóstol parece estar refiriéndose a los capítulos 9-11, a los que serviría como de conclusión; pero muy bien puede también considerarse como sello o epílogo de toda la parte doctrinal de la carta, cuyo tema quedó señalado claramente en 1:16.

Cuando el Apóstol habla de “profundidad de la riqueza de Dios” (v.33) esa “riqueza,” aunque no se excluyen otros matices, está aludiendo sobre todo a la riqueza de su misericordia (cf. 10:12), con lo que aparece más claramente la ilación con los versículos precedentes, que vienen hablando precisamente de ese atributo divino (cf. v.30-32). En los v.34-35, el Apóstol se vale de textos de la Escritura (Is 40:13; Job 41:3) para expresar sus propios sentimientos de sumisión y acatamiento a la soberanía divina, haciendo resaltar (v.36) que todo viene de Dios como creador (ἐξ αὐτοῦ), todo subsiste por El como conservador (δι’ αὐτοῦ), y todo tiende a El como a último fin (eis αὐτόν). A El, pues, “la gloria por los siglos. Amén.”

II. Exigencias Morales de la Justificación, 12:1-15:13.

Lo que debe ser la vida del cristiano, 12:1-2.

¹ Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios, éste es vuestro culto racional. ² Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que es agradable, lo que es perfecto.

Comienza aquí la parte moral o exhortatoria de la carta, con una serie de consejos y avisos para los cristianos de Roma en su vida diaria. Es de notar el enlace con la anterior parte dogmática mediante la partícula viva “pues” (οὖν), dato importante que conviene hacer resaltar, pues ello es prueba de que para San Pablo, lo mismo que para Santiago (cf. Sant 2:14-17), la fe de que tanto ha venido hablando (cf. 1:16-17; 3:22; 4:5; 5:1; 9:30; 10:4) **no es una fe muerta, sino una fe que está exigiendo las obras de las virtudes cristianas.** También es de notar la expresión “por la misericordia de Dios” (v.1) como dando a entender que las exhortaciones que van a seguir son como una respuesta a la misericordia divina, **que se ha manifestado en el Evangelio.**

Esta primera perícopa (v.1-2) es todo un programa de vida espiritual. El Apóstol trata de inculcarnos que nuestro culto a Dios no ha de consistir en ofrecerle sacrificios de animales, como en la Ley mosaica y también entre los paganos, sino en “ofrecerle nuestros cuerpos como hostia viva y santa,” viviendo, no conforme a los criterios del mundo, sino renovados interiormente, a fin de discernir la voluntad de Dios sobre nosotros, es a saber, lo que es bueno (το αγαθόν), lo que le agrada (ευάρεστον), lo que es perfecto (τέλειον). Hace, pues, **una como interpretación litúrgica de nuestros deberes de cristianos.**

Sería una interpretación demasiado restringida considerar ese “ofrecer a Dios nuestros cuerpos” simplemente como una exhortación a la pureza, igual que en 1 Cor 6:13; se trata de algo mucho más general, y su interpretación nos la da el v.2, con esa exigencia de “renovación de la mente,” que viene a equivaler a un despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, **vivificados por la vida misma de Cristo y de su Espíritu** (cf. 6:2-13; 8:1-8). Con eso nos convertimos en *hostia viva, santa y agradable*, términos escogidos al trasluz de los sacrificios mosaicos (cf. Lev 22:19-24; Mal 1:8), cuyas condiciones deben cumplirse de modo mucho más perfecto en este nuevo culto cristiano, consistente en una vida de acciones buenas y santas. A este culto llama San Pablo “culto racional” (λογική λατρεία), quizás porque es un culto que atañe a la razón, es decir, no reducido a ceremonias externas, sino conforme lo pide la naturaleza racional del ser humano y conforme Dios había manifestado que lo quería (cf. Is 1:11-17; ! Sam 15.22; Os 6:6; Miq 6:6-8; Jer 7:21-23; Sal 40:7-9; Prov 21:3). La idea, pues, de considerar la vida auténticamente religiosa como un *culto espiritual* no es una innovación de San Pablo, pues vemos **que es lo que principalmente pide ya Dios en el Antiguo Testamento.** De nada valen los sacrificios y culto externo si falla eso.

Cada cristiano debe sentir modestamente de sí, contentándose con la función que le haya sido asignada en la comunidad, 12:3-8.

³ Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir de sí por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según la medida de fe que Dios le repartió. ⁴ Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, ⁵ así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. ⁶ Pues tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada: ya sea la profecía, según la medida de la fe; ⁷ ya sea el ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; ⁸ el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría.

Doctrina de gran importancia en la vida práctica esta que aquí inculca San Pablo a los cristianos

de Roma, Es como la primera aplicación de esa “renovación de la mente,” a que aludió en la perícopa anterior (cf. v.2). La idea central está indicada en el v.3, encargando a todos, uno por uno, que ninguno se tenga en más de lo que se debe tener, sino que sienta modestamente de sí, **según la medida de fe que Dios le ha concedido**. En el texto griego original hay un hermoso juego de palabras imposible de traducir: μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δει φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Y para dar más autoridad a su amonestación, San Pablo invoca su condición de apóstol, diciendo que les hace ese encargo en virtud de “la gracia que le ha sido dada” (cf, 15:15; 1 Cor 3:10; Gal 2:9). Es posible que el recuerdo de los recientes disturbios de la iglesia de Corinto (cf. 1 Cor 3:3; 14:12-40), lugar desde donde escribe la carta a los Romanos, esté todavía bullendo en su mente y sea como el motivo u ocasión próxima de que comience por esta recomendación. Con la expresión “medida de fe” no alude el Apóstol a la fe como tal, en cuanto asentimiento a la verdad divina, sino a las consecuencias o fruto de esa fe, es decir, a los dones o carismas que Dios reparte de modo vario a los fieles junto con la fe, mirando a la determinada función que cada uno debe desempeñar en la Iglesia (cf. v.6; Ef 4:7). Dicho de otra manera: aunque la fe por razón de su principio es la misma en todos y en todos transforma la orientación de su vida, cada uno está llamado a prolongar la acción de Cristo *en la medida* que le conviene y que depende **a la vez de sus aptitudes personales y del bien del grupo de que hace parte**.

En los v.4-8 no hace sino aclarar más y recalcar la anterior recomendación. Comienza valiéndose de una imagen sumamente expresiva, es a saber, la imagen del cuerpo humano que, siendo uno solo, tiene gran variedad de miembros, cada uno con su función, y todos al servicio unos de otros. Mas notemos bien que San Pablo no considera esto como *pura imagen* de lo que debe suceder entre los cristianos, pues no dice simplemente que debemos comportarnos **a la manera de los miembros de un cuerpo**, sino que dice: “. así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.” Se trata, pues, de algo que es profunda realidad, aunque tenga cierta analogía con lo que sucede en el cuerpo humano. Esa profunda realidad, aquí brevemente aludida y que sirve de base a la recomendación del Apóstol, no es otra cosa que la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, de que habla también en otras de sus cartas, particularmente en las de la cautividad ¹²¹.

Concretando más, San Pablo hace referencia a diversas funciones o actividades dentro de la Iglesia, para cuyo fiel desempeño Dios reparte libremente sus “dones” (χαρίσματα) entre los fieles, mirando al bien de la comunidad (v.6-8). Estos dones o *carismas*, de que el Apóstol habla también en otras ocasiones (cf. 1 Cor 12:8-10; 28-30; Ef 4:11), no deben concebirse como algo extraordinario y pasajero, propio de los comienzos de la Iglesia, conforme ha sido opinión bastante corriente, sino como algo estable que durará mientras dure la Iglesia. Sobre la naturaleza y función de esos “carismas” hablaremos luego más en detalle en la introducción a la carta primera a los Corintios.

Qué se haya de entender por cada uno de los carismas señalados por el Apóstol, no es fácil de determinar. En este pasaje de la carta a los Romanos da siete nombres; dos abstractos: **“profecía-ministerio,”** y cinco concretos: “el que enseña-exhortada-preside-practica misericordia.” En los lugares poco ha indicados de Corintios y Efesios, junto a nombres coincidentes con éstos de Romanos, hay otros que difieren. Ello prueba que en ninguno de los pasajes San Pablo intenta darnos una lista completa de carismas, sino que señala algunos principales que más interesaban a su propósito. Por lo que atañe concretamente a estos siete nombres de la carta a los Romanos, he aquí su significación más probable: profecía, don en orden a la predicación del mensaje evangélico, bajo el impulso e iluminación del Espíritu (cf. Act 13:1; 1 Cor 14:24-25); *ministerio*, don de significado difícil de precisar, pero que probablemente es de carácter genérico

(cf. 11:13; 15:31), englobando las cinco funciones o servicios que se enumeran a continuación: ministerio de *la enseñanza*, don para instruir convenientemente en las verdades de la fe, oficio propio del “doctor,” que suele venir a continuación de “apóstoles” y “profetas” (cf. Act 13:1; 1 Cor 12:29); ministerio de *la exhortación*, don para llegar fácilmente al corazón de los demás con palabras apropiadas, aun teniendo menos instrucción que el “profeta” y el “doctor”; ministerio de *la limosna*, don que estimula a dar de los propios bienes y hacerlo con sencillez, buscando ayudar al prójimo y no otros motivos inconfesables, v.gr., el figurar en las listas de suscripciones; ministerio de *gobierno*, don para que los que están al frente de las varias obras de la comunidad lo hagan con celo y diligencia; ministerio de la *práctica de la misericordia*, don para atender con suavidad y buenas maneras al cuidado de enfermos, peregrinos, esclavos, etc.

Consejos de vida cristiana, centrados en la práctica de la caridad, 12:9-21.

9 **Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien,¹⁰ amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros.¹¹ Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor.¹² Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración;¹³ subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad.¹⁴ Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis.¹⁵ Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran.¹⁶ Sed unánimes entre vosotros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. No seáis prudentes a vuestros propios ojos.¹⁷ No volváis mal por mal, procurad lo bueno a los ojos de todos los hombres.¹⁸ A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos.¹⁹ No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: “A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor.”** 20 **Por lo contrario, “si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza.”²¹ No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien.**

Con esta larga serie de avisos de carácter moral, centrados en la caridad, San Pablo nos da claramente a entender el gran papel de esta virtud en la vida cristiana (cf. 1 Cor 13:1-13). Los avisos se suceden rápidamente y, a lo que parece, sin un orden lógico determinado; quizás podamos hacer distinción entre los v.9-13, aludiendo al ejercicio de la caridad entre los cristianos, y los v.14-21, extendiendo ese horizonte a todos los hombres, incluso a los enemigos y perseguidores.

Comienza San Pablo con una recomendación de carácter general, manifestando que la caridad (ή αγάπη) debe ser sincera (αυπόκριτος), es decir, sin simulación ni fingimiento, cual suelen hacer los actores en escena (v.9; cf. 1 Jn 3:16-18). Insiste luego en varios aspectos particulares, entre los que podemos destacar el de *fraternidad*, como hijos de un mismo Padre celestial y miembros de un mismo Cuerpo místico; el de *alegría*, con la esperanza del cielo (cf. 5:2; 8:18), y el de *hospitalidad*, recibiendo solícitamente a todos los “santos” (cf. 1:17) que necesiten refugio (v. 10-13).

A continuación, aunque entremezclando otros, insiste sobre todo en el concepto del amor a los enemigos (v. 14-21), cosa que había hecho ya claramente también Jesucristo (cf. Mt 5:39.44). Con razón se ha hecho notar, comentando este pasaje, la actitud tan diferente de los judíos, quienes pocos años más tarde, a fines del siglo i, introducen en su plegaria oficial *Semoné esré* estas palabras de maldición contra los cristianos: “Que no haya esperanza para los apóstatas..., que los nazarenos perezcan prontamente y los herejes sean borrados del libro de los vivos.”

San Pablo, a fin de recalcar más la idea de que no busquemos por nosotros mismos la justicia contra las injurias, sino que lo dejemos en manos del Señor, que la hará a su tiempo, busca apoyo en la Sagrada Escritura, citando (v. 19-20) una frase de Dt 32:35 y otra de Prov 25:21-22. La expresión “amontonar carbones encendidos sobre la cabeza del enemigo” no es clara. Su sentido, como pide el v.21, parece ser el de que, perdonando sus injurias y devolviendo bien por mal, produciremos en él sentimientos de vergüenza y remordimiento, que le obligarán a cambiar de conducta. La imagen quizás esté tomada de los asedios de ciudades, cuando se arrojaban sobre los asaltantes fuego y aceite hirviendo. Lo que aquí dice San Pablo, de que el cristiano no debe tomar la justicia por sí mismo, sino dejarla a Dios (v.19), ha de entenderse del cristiano como persona privada, no del cristiano constituido en autoridad, que tiene el deber de reprimir el mal (cf. 13:4). Ese aspecto San Pablo aquí no lo considera. E incluso como persona privada, el cristiano puede, y a veces convendrá hacerlo, apelar y defenderse ante los tribunales; pero lo que nunca le será lícito es hacerlo con espíritu de venganza personal, secundando la reacción de la “carne.” Es lo que directamente quiere decir San Pablo.

Obediencia a los poderes públicos, 13:1-7.

¹ Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, ² de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. ³ Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, ⁴ porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. ⁵ Por eso es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. ⁶ Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. ⁷ Pagad a todos lo que debáis, a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.

Anteriormente San Pablo se ha referido a las relaciones entre los cristianos y los no cristianos (cf. 12:14-21); ahora, puesto que escribe a los fieles de Roma, capital política entonces del mundo, cree oportuno añadir algunos avisos concretos sobre relaciones con los poderes públicos. Su doctrina, no obstante que esté pensando en las circunstancias concretas de los destinatarios de la carta, es de carácter general y abarca todos los tiempos (v.1-7).

De modo parecido a San Pablo se expresa también San Pedro en una de sus cartas (cf. 1 Pe 2:13-14).

La idea fundamental de la exposición del Apóstol está en los v.1-2, al afirmar que todos los seres humanos, sin excluir los cristianos, deben obedecer a los poderes públicos constituidos, **pues toda autoridad viene de Dios, y desobedecerlos es desobedecer a Dios.** San Pablo no determina en qué sentido toda autoridad viene de Dios, idea por lo demás muy bíblica (cf. Sab 6:3-4; Jn 19-11) pero podemos suponer que es en el sentido de que Dios es el autor del hombre *creado para vivir en sociedad* y, por lo mismo, autor de la sociedad y de la autoridad, que es la forma de la sociedad misma. Esta doctrina es totalmente opuesta a la que, por aquellas mismas fechas, sostenían sus compatriotas *zelotes* en Palestina, que luchaban contra la dominación romana y defendían que someterse a cualquier autoridad humana, y más si pagana, era una especie de apostasía religiosa (cf. Act 5:37). San Pablo, al contrario, lleva hasta Dios el origen de los Estados, pues es El quien ha determinado que existan organismos civiles, compuestos por quienes

mandan y por quienes obedecen. Tanto es así, que resistir a las autoridades humanas es “resistir a la disposición de Dios.. y atraerse sobre sí la condenación” (v.2). Esta “condenación” (κρίμα) es, en el pensamiento de San Pablo, la justa sanción civil en castigo de la desobediencia, sanción que no excluye otra de tipo más elevado, dado que se trata **de rebeldía contra la disposición de Dios.**

Como vemos, la doctrina expuesta aquí por el Apóstol es de muy graves consecuencias, impregnando de profundo sentido religioso las relaciones del naciente cristianismo con el Estado, aunque éste sea pagano, como era el caso de entonces. Una observación importante queremos hacer, y es que San Pablo se fija en las autoridades constituidas *de hecho*, sin aludir al modo como llegaron al poder. Es cuestión que no considera. Tampoco considera el caso en que esas autoridades manden cosas *injustas*; más bien supone que el Estado se mantiene dentro de sus límites, aprobando el bien y reprimiendo el mal (v.3-4), y es sólo en esa hipótesis como tiene aplicación su doctrina, incluso en la cuestión de impuestos a que alude en los v.6-7. Para el caso de injusticia y abuso de poder, tenemos la respuesta tajante de San Pedro ante una orden del sanedrín: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres” (Act 5:29).

De nuevo el precepto de la caridad, 13:8-10.

⁸ **No estéis en deuda con nadie, si no es en la del amor mutuo; porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley.** ⁹ **Pues aquello de “no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás” y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: “Amarás al prójimo como a ti mismo.”** ¹⁰ **La caridad no obra el mal del prójimo. Es, pues, la caridad la plenitud de la Ley.**

Terminado lo referente a los deberes para con el Estado, de nuevo vuelve San Pablo al tema de **la caridad con todos los seres humanos.** La entrada en materia es tan ingeniosa como delicada, presentando la caridad como una deuda que debemos pagar al prójimo, pero una deuda que es única, pues, al contrario de las otras, ésta nunca podremos acabar de saldarla (v.8).

Son de notar las expresiones con que San Pablo hace resaltar la importancia de la caridad, diciendo que es la “plenitud (πλήρωμα) de la Ley” (v.10) y que quien ama al prójimo “ha cumplido (πεπλήρωκεν) la Ley” (v.8) y que los preceptos de ésta “se resumen” (ἀνακεφαλοιοῦνται) en el de la caridad hacia el prójimo (v.9). Creemos que todas estas expresiones vienen a significar prácticamente lo mismo; es, a saber, que con la práctica de la caridad llevamos la Ley hasta su plenitud o, lo que es igual, hasta donde Dios intentaba llevarla. Late aquí una idea muy profunda, que conviene señalar, y que, antes que San Pablo, expresó ya Jesucristo en el sermón del monte, al decir que no había venido a abrogar la Ley, sino a “consumarla” (cf. Mt 5:17). Y notemos que, no obstante esta afirmación, el mismo Jesucristo añadirá poco después repetida y solemnemente: “Oísteis que se dijo a los antiguos.., pero yo os digo..”; y a veces, como en el caso del libelo de repudio, en abierta oposición con el precepto mosaico (cf. Mt 5:31.38).

Para darnos cuenta de lo que esto significa, tengamos presente que en la antigua Ley se han de distinguir claramente dos cosas: la idea o verdad divina que Dios intentaba inculcar y los preceptos mismos materiales en los que quedaba como “encarnada” y aprisionada esa idea. Estos preceptos, muchos de los cuales estaban ya en vigor entre el pueblo antes de Moisés, no eran sino el ropaje o *involucrum* del que Dios se valía, en consonancia con la capacidad del pueblo y las circunstancias históricas de entonces, sin que estuvieran **destinados a perdurar en el reino mesiánico**; no así la idea o verdad divina que esos preceptos encerraban, que era de valor perpetuo.

Esta idea, como expresamente dice San Pablo (v.9; cf. Gal 5:14), no era otra que la idea de caridad. Lo mismo dice Jesucristo (cf. Mt 12:29-31; Lc 10:27-28), poniendo bien en claro a través de la parábola del samaritano (cf. Lc 10:30-37) **que ese amor no ha de limitarse a los miembros del mismo pueblo o asimilados**, como solían interpretar los judíos el término “prójimo” (cf. Lev 19:18.34; Mt 5:43), **sino a todos los seres humanos, incluso enemigos**. Es esa chispa de caridad, latente en *todos* los preceptos de la Ley, la que los pone en contacto con el Evangelio. Si, por la ley del tallón, por ejemplo, se limitaba la venganza a los términos de la injuria, era moderando la pasión humana, que no suele contentarse con dar lo que recibió, preparando así el camino a la mansedumbre del Evangelio; y si, por la ley del libelo de repudio, se permitía despedir a la mujer, era no para introducir el divorcio, que se supone ya establecido, sino para coartar algo esa libertad y salir en defensa de la mujer, cuya situación, con ese documento, no era ya tan desesperada. Esa chispa de **caridad es la que permanecerá en el reino mesiánico** y será sacada a plena luz, mientras que el *involucrum* o elemento material sólo durará “hasta Juan” (cf. Mt 11:13; Gal 5:2). Ahí está precisamente la gran diferencia entre la interpretación de Jesucristo (y de Pablo) y la de los escribas y fariseos; mientras que éstos sólo atendían al aspecto externo y jurídico de la Ley, considerando todos sus preceptos como de valor permanente **en el reino mesiánico**, Jesucristo va hasta la misma raíz del precepto, poniendo en claro el sentido moral del mismo (cf. Mt 5:21-48), siendo precisamente ese sentido más profundo el que hace que sean armónicos y no antagonicos ambos Testamentos.

Exhortación a la vigilancia, 13:11-14.

¹¹ **Y esto, ya que conocéis en qué tiempo estamos, porque es hora de levantaros del sueño, pues nuestra salud está ahora más cercana que cuando creímos.** ¹² **La noche va muy avanzada y se acerca ya el día. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas, y vistamos las armas de la luz.** ¹³ **Andemos decentemente, y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias,** ¹⁴ **antes vestios del Señor Jesucristo, y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias.**

Estos versículos vienen a ser como conclusión a las recomendaciones que preceden, sea para todas en general a partir de 12:1, como opinan muchos, sea más concretamente para las relativas a la caridad (v.8-10), como parece insinuar el comienzo de la perícopa: “Y esto..” Su finalidad es la de combatir la pereza y el dejar hacer, a lo que, pasados los primeros entusiasmos, están expuestos todos los hombres, incluso los mejores.

La idea del conjunto del pasaje es muy parecida a la de i Tes 5:1-10, y también 1 Cor 7:29-31. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir, lo mismo en éste que en esos otros dos lugares, es que conviene vivir vigilantes, sin dejarnos arrastrar por las tendencias de la carne y los espejismos del mundo, pues el tiempo es breve y la salud se acerca. Pero ¿de qué “tiempo” y de qué “salud” se trata? Es esto lo que puede dar lugar a equivocaciones.

Hay autores que creen que San Pablo está aludiendo a la vida de cada uno sobre la tierra, tiempo realmente muy corto, al que seguirá la “salud” definitiva en los cielos; sería, pues, pensando en la brevedad de la vida de cada uno y en la gloria que nos espera después de la muerte como haría estas exhortaciones. La respuesta no puede ser más sencilla y, desde luego, evitaría muchas dificultades a que puede dar lugar el texto del Apóstol si se prescinde de esa interpretación. Sin embargo, no parece que esta respuesta esté en consonancia con el contexto y con las expresiones usadas por el mismo San Pablo (cf. v.11-12). Más bien creemos que el Apóstol está

refiriéndose a la **“bendición” o glorificación final que tendrá lugar en la venida de Cristo en la parusía** (cf. 1 Tes 4:13-18). Ese “tiempo” en que estamos (v.11), con “la noche ya muy avanzada” (v.12), es el tiempo intermedio entre las dos venidas de Jesucristo, tiempo de la Iglesia militante. Y la “salud” que se acerca (v.11) es la misma de que ha venido hablando desde el principio de la carta (cf. 1:16); pero no meramente incoada como la que tenemos ahora (cf. 3:21-26; 5:1; 8:1), sino en su consumación final definitiva, por la que todavía suspiramos (cf. 5:2-n; 8:18-25). De una parte, pertenecemos ya al mundo de la luz y debemos obrar en consecuencia (v.12-14; cf. 6:11-14; Ef 5:8-21; 1Tes 5:5-8); de otra, estamos aún rodeados de tinieblas, con peligro de que nos envuelvan, esperando el pleno día de esa luz que ya esclarece el horizonte y cuyos rayos llegan hasta nosotros (v. 11-12).

Ni debe extrañarnos esta manera de hablar del Apóstol, insistiendo tanto en la *parusía* o segunda venida de Jesucristo. Lo hará infinidad de veces a lo largo de sus cartas (cf. 1 Tes 2:19; 3:13; 4:16-17; 5:23; 2 Tes 1:7; 1 Tim 6:14; 2 Tim 1:12; 4:8; Tit 2:13). Es una concepción algo distinta de la nuestra actualmente. Mientras nosotros referimos simplemente nuestra esperanza a la consecución de los bienes del cielo, y esta esperanza nos anima y alienta en medio de los trabajos y tribulaciones presentes, para la primitiva comunidad cristiana esa esperanza estaba como centrada en un punto: **el retorno glorioso de Jesús**. Los mismos ángeles, consolando a los apóstoles en el momento de verse separados de Cristo en la ascensión, tienen ya ese mismo lenguaje: “¿Qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús.. vendrá así, como lo habéis visto ir al cielo” (Act 1:11). Desde entonces esa esperanza está alentando y sosteniendo a los apóstoles en sus trabajos, y lo mismo a las primitivas comunidades cristianas (cf. 1 Cor 16:22; Ap 22:21). Por eso, en uno de sus discursos a los judíos, San Pedro los exhorta y anima a la conversión con la vista puesta en los tiempos de “refrigerio” y “restauración de todas las cosas,” que seguirán a la parusía (cf. Act 3:20-21). Y en su segunda carta escribirá: “No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia.. Viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprochables delante de El” (2 Pe 3:8-14). Es también la recomendación de San Pablo (cf. Flp 4:5; 1 Tes 3:13; 2 Tes 2, 15-16; 1 Tim 6:14). Eso no quiere decir que los apóstoles estuviesen convencidos de la inminencia de la parusía, cosa que, puesto que no se realizó, hubiese supuesto error en ellos. Parece, sí, que la desean e incluso juzgan posible que esté próxima (cf. 1 Cor 16:22; 2 Cor 5:2-4; 1 Pe 4:7), pero a base siempre de la ignorancia anunciada por Jesucristo (cf. Mt 24:36; Act 1:7), y que San Pablo manifiesta explícitamente (cf. 2 Cor 5:3; 1 Tes 5:1-3). Si con tanta frecuencia la recuerdan en sus exhortaciones morales, ello tiene un claro sentido pedagógico en apoyo de su predicación. Algo parecido a lo que dijimos **de la esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento**, en nuestro comentario a Act 15:16-17. Mas, a pesar de esos deseos y de esa expectativa, en caso de que les sobrevenga la muerte, no por eso se consideran perjudicados, como parece deducían algunos fieles de Tesalónica (cf. 1 Tes 4:13), sino que aceptan esa muerte complacidamente, en la seguridad de que **la promesa de la glorificación final no quedaba frustrada** y de que, ya desde un principio, **se reunirían con el Señor, a quien fielmente habían servido** (cf. 2 Cor 5:2-10; Flp 1:21-23; Act 7:59-60).

Un caso de conciencia: los “fuertes” y los “débiles,” 14:1-23.

¹ Acoged al flaco en la fe, sin entrar en disputas sobre opiniones. ² Hay quien cree poder comer de todo; otro, flaco, tiene que contentarse con verduras. ³ El que come no desprecie al que no come y el que no come no juzgue al que come, porque Dios le acogió. ⁴ ¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que esté en pie o caiga, es

asunto que no concierne sino a su amo; pero se mantendrá en pie, que poderoso es el Señor para sostenerle.⁵ Hay quien distingue un día de otro día, y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda según su propio sentir.⁶ El que distingue los días, por el Señor los distingue; y el que come, por el Señor come, dando gracias a Dios; y el que no come, por el Señor no come, dando gracias a Dios.⁷ Porque ninguno de nosotros para sí mismo vive, y ninguno para sí mismo muere;⁸ pues, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos.⁹ Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos.¹⁰ Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios.¹¹ Porque escrito está: “Vivo yo, dice el Señor, que a mí se doblará toda rodilla y toda lengua rendirá homenaje a Dios.”¹² Por consiguiente, cada uno dará a Dios cuenta de sí.¹³ No nos juzguemos, pues, ya más los unos a los otros; y mirad sobre todo no pongáis tropiezos o escándalo al hermano.¹⁴ Yo sé, y estoy persuadido en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; mas para el que juzga que algo es impuro, para ése lo es.¹⁵ Si por tu comida tu hermano se entristeciese, ya no andas en caridad. Mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió.¹⁶ No sea, pues, vuestra libertad materia de maledicencia,¹⁷ porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo.¹⁸ Pues el que en esto sirve a Cristo es grato a Dios y aplaudido de los hombres.¹⁹ Por tanto, trabajemos por la paz y por nuestra mutua edificación.²⁰ No destruyas, por amor de la comida, la obra de Dios. Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer escandalizando.²¹ Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece o se escandalice o flaquee.²² La convicción que tú tienes, guárdala para ti y para Dios. Dichoso el que a sí mismo no tenga que reprocharse en las resoluciones que tome.²³ El que no sale de dudas, si come, se condena, porque ya no procede según conciencia, y todo lo que no es según conciencia es pecado.

Presenta aquí San Pablo un problema concreto de la comunidad romana, que, probablemente, con más o menos variantes, fue bastante corriente en las primitivas comunidades cristianas. Junto a los cristianos que el Apóstol llama “fuertes” o bien instruidos, conscientes de lo que exigía y no exigía la nueva religión (cf. 15:1), había otro grupo de “débiles en la fe” (v.1) que se creían obligados a seguir determinadas prácticas en las comidas y en el calendario. Se habla concretamente de que se abstendían de la carne y del vino (v.21), que se contentaban con verduras (v.2), y que para ellos no todos los días eran del mismo valor (v.5). No se trataba, pues, de error en la fe o de debilidad en la adhesión a las doctrinas cristianas, sino de introducir ciertas prácticas en su cristianismo, que no se deducían de los simples principios de la fe.

Cómo surgió este grupo de cristianos no es fácil de precisar. La mayoría de los autores creen que se trata de cristianos procedentes del judaísmo, demasiado apegados todavía a las prácticas de la Ley, como los encontramos también en otras partes (cf. Act 15:1; 21:20; Gal 2:12). Lo de “distinguir un día de otro día” (v.5) sería una alusión a los días festivos prescritos por la Ley, que consideraban como de especial valor para cumplir determinados fines religiosos. Pero ¿y lo de abstenerse de carne y vino y contentarse con sólo verduras? Desde luego, esto no era lo común en el judaísmo. Por eso, unos autores hablan de que se trataría de judíos procedentes de la corriente de los esenios, cuyas prácticas ascéticas en este sentido nos eran conocidas por Filón y Josefo, y actualmente lo son mucho más gracias a los descubrimientos de Qumrán; otros, en

cambio, creen que lo de abstenerse de carne y vino era un paso adelante que habrían dado esos judío-cristianos ante el peligro de que fuesen alimentos contaminados por actos idolátricos, igual que tenemos en el caso de Corinto (cf. 1 Cor 8:1-7). Creemos, sin embargo, que nos faltan datos para poder concretar tanto. Téngase en cuenta, en efecto, que por esas mismas fechas también en el mundo pagano existían varias corrientes de ascetismo laico, con resabios de pitagorismo, de estoicismo y de otros sistemas filosóficos, no siendo improbable que algunos de los cristianos romanos convertidos hubiesen estado anteriormente bajo el influjo de esas corrientes. De todos modos, no está fuera de razón suponer que el núcleo principal de ese grupo de fieles estaba constituido por cristianos procedentes del judaísmo, quienes en todas partes tendían a formar grupo aparte, con extraordinaria resistencia a dejar sus prácticas atávicas (cf. Act 10:14; 11:2; 15:19-21; 21:20; Gal 2:12).

No sabemos cómo llegó a conocimiento de San Pablo ese problema concreto de la comunidad romana. Claro que ello no era difícil, dadas las continuas comunicaciones de Roma con las diversas ciudades del imperio (cf. 16:1; Act 18:2; 27:6). Lo cierto es que el Apóstol estaba enterado, y trata de poner remedio. La cuestión era delicada y constituía un difícil caso de conciencia. De una parte, los “débiles” se escandalizaban ante la libertad con que procedían los “fuertes” y corrían riesgo de verse arrastrados por éstos, obrando contra conciencia y pecando; de otra, los “fuertes” se sentían inclinados a despreciar a los “débiles,” por considerar que todas esas distinciones de alimentos y de días eran algo sin valor, con lo que se corría peligro de escisiones en la comunidad. A unos y otros pide San Pablo mutua tolerancia y comprensión, apoyándose en la ley de la caridad (cf. v.3.15.20).

Dos partes podemos distinguir en el razonamiento del Apóstol. En la primera, que abarca los v.1-12, se dirige a “fuertes” y “débiles,” invitándoles a que se abstengan de criticarse mutuamente (v.3), pues todos servimos a un mismo Señor (v.4-9), y cada uno deberá dar cuenta de sí ante el tribunal de Dios (v. 10-12), sin que nosotros, meros “criados,” tengamos derecho a juzgarnos unos a otros, cosa que únicamente atañe al “amo” o Señor (v.4). Es de notar la correspondencia entre el “Señor” de los v.4-9, a quien pertenecemos, y el “Dios” de los v. 10-12, por quien seremos juzgados, encontrándonos aquí con uno de tantos casos de la equivalencia Cristo-Yahvé a que hemos aludido ya en otras ocasiones (cf. 9:33). El texto citado en el v.11 es de Is 45:23, y directamente se refiere a Yahvé. Al mismo texto se alude también en Flp 2:10, aplicándolo a Cristo. Por lo que respecta a la segunda parte, que abarca los v.13-23, en ella San Pablo se dirige sobre todo a los “fuertes,” entre los cuales se cuenta a sí mismo (cf. 15:1), pidiéndoles que con sus libertades, de suyo lícitas (v. 14.20.22), no escandalicen a los “débiles” (v.13. 15.16.20.21); pues con ello pueden ser ocasión de que pequen esos otros hermanos nuestros, dado que ellos no juzgan las cosas como nosotros, y obrar contra el dictamen de la propia conciencia o con conciencia prácticamente dudosa es pecado (v.13.23). La frase del v.15: “mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió..,” para quien se sienta de veras cristiano, no puede menos de llegar al corazón.

El ejemplo de Jesucristo, 15:1-13.

¹ Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles sin complacernos a nosotros mismos. ² Cada uno cuide de complacer al prójimo, para su bien, para su edificación, ³ que Cristo no buscó su propia complacencia, según está escrito: “Sobre mí cayeron los ultrajes de quienes me ultrajaban,” ⁴ Pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza. ⁵ Que el Dios de la paciencia y de la

consolación os dé tener unos para con otros unos mismos sentimientos a ejemplo de Cristo Jesús,⁶ para que unánimes, a una sola voz, glorifiquemos a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo.⁷ Por lo cual recibios mutuamente, según que Cristo os acogió a vosotros para gloria de Dios. 8 Digo, en efecto, que Cristo fue ministro de la circuncisión por la veracidad de Dios, para cumplir las promesas a los padres,⁹ mientras que los gentiles glorifican a Dios por su misericordia, según está escrito: “Por esto te alabaré entre las gentes y salmodiaré a tu nombre.”¹⁰ Y otra vez dice: “Regocijaos, gentes, con su pueblo.”¹¹ En otra parte: “Alabad al Señor todas las gentes y ensalzadle los pueblos todos.”¹² Y otra vez dice Isaías: “Aparecerá la raíz de Jesé y el que se levanta para mandar a las naciones; en El esperarán las naciones.”¹³ Que el Dios de la esperanza os llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo.

Continúa San Pablo su exhortación a “fuertes” y “débiles,” proponiéndoles el ejemplo de Cristo. Es de notar, sin embargo, que sus razonamientos son de carácter amplísimo y miran a regular nuestro comportamiento general con el prójimo, sobrepasando el caso concreto de los “fuertes” y los “débiles.”

La idea básica es que el cristiano, más que pensar en complacerse a sí mismo, debe pensar **en complacer al prójimo**, buscando su bien o, como se concreta luego, su “edificación” (v.2). Esta metáfora de la “edificación” es usada con mucha frecuencia por San Pablo **en el sentido de crecimiento en la vida cristiana** (cf. 14:19; 1 Cor 14:26; 2 Cor 10:8; Ef 2:21; 1 Tes 5:11). Y para animarnos a algo que nos resulta difícil y que, en fin de cuentas, está a la raíz de todas las discordias, San Pablo nos propone el ejemplo de Jesucristo, que “no buscó su propia complacencia,” sino que se sometió por nosotros a todo género de humillaciones, conforme estaba ya predicho en Sal 69:10. Este salmo, con frecuencia, es aplicado por los evangelistas a Jesucristo (cf. Jn 2:17; 15:25; 19:29), y de su carácter mesiánico ya hablamos al comentar Act 1:20. La cita escriturística da pie al Apóstol para recalcar el valor permanente de la Escritura en orden a nuestra instrucción, al infundir en nosotros, con sus enseñanzas, la esperanza de los bienes eternos, dándonos así paciencia y consolación en las pruebas de esta vida (v.4; cf. 1 Cor 10:11; 2 Tim 3:16). Que ese Dios, pues, de la paciencia y de la consolación, concluye el Apóstol, os conceda tener los mismos sentimientos unos para con otros, a ejemplo de Cristo Jesús, para que unánimemente glorifiquéis a Dios en vuestras oraciones, no obstante las opiniones divergentes sobre menudencias de manjares y de días (v.5-6; cf. Act 1:14; 5:12).

Con esta llamada a la concordia dan por terminada algunos autores la exhortación a los “fuertes” y a los “débiles.” Sin embargo, la frase “por lo cual acogeos mutuamente” del v.7, tan parecida a la de 14:1, parece estar indicando que San Pablo en esta perícopa (v.7-8) no ha perdido aún de vista el tema. Incluso ha habido intérpretes que en los “judíos” y “gentiles” de esta perícopa ven designados con su verdadero nombre a los “débiles” y “fuertes” de narraciones anteriores. Nosotros no llegamos tan lejos. Más bien creemos, como insinúa él “por lo cual” del v.7, que el Apóstol trata simplemente de desarrollar su invitación a seguir el ejemplo de Jesucristo del v.5, aduciendo el ejemplo concreto de lo que Jesucristo ha hecho con judíos y gentiles, al acogerlos a todos, no obstante sus diferencias, en un solo pueblo, para gloria de Dios (v.7). Los judíos, añade San Pablo, deben su salvación a la veracidad o fidelidad de Dios, que cumple sus promesas enviándoles al Mesías (v.8; cf. Mt 15:24); los gentiles, alejados de la sociedad de Israel, la deben puramente a su misericordia (v.g; cf. Ef 2:11-22). Claro que, en realidad, **también las promesas hechas a Israel son a base de misericordia, y la llamada a los gentiles está ya**

implicada en esas promesas.

A continuación, el Apóstol cita cuatro pasajes de la Escritura en los que ve ya predicha esa glorificación que los gentiles habían de dar a Dios (v.9-12; cf. Sal 18:50; 117:1; Dt 32:43; Is 11:10). De estos cuatro pasajes, los tres últimos son ciertamente mesiánicos, aunque la idea mesiánica, como es corriente en los profetas (cf. Act 15, 16-17), esté íntimamente ligada al final de la cautividad. En cuanto a Sal 18:50, primero de los textos citados, no se ve tan claro su carácter mesiánico. Todo el salmo es un canto de triunfo en el que David da gracias a Dios por haberle librado de sus enemigos y haber ensanchado su reino hasta más allá de las fronteras tradicionales, sometiendo los pueblos paganos de filisteos, moabitas y otros. Con esta expansión en países paganos, no sólo ya en la tierra de Israel, también entre esos pueblos “gentiles,” incorporados en cierta manera a Israel, **se dará gloria al Dios verdadero**. A esto parecen aludir las palabras “por esto te alabaré entre las gentes,” que cita San Pablo. Si el Apóstol relaciona esas palabras con los tiempos mesiánicos y **ve en ellas anunciada la entrada de los gentiles en la Iglesia, es porque**, al igual que hemos visto en otros muchos textos (cf. 9:25-29.33; 10:19-21; Act 1:20; 2:25), esas expresiones, que en su sentido literal histórico se refieren a tiempos de David, **en la intención de Dios van hasta el Mesías, en quien únicamente han de tener su “pleno” cumplimiento**.

San Pablo termina la parte moral de su carta con una especie de augurio o bendición final, pidiendo para los fieles de Roma aquella paz y alegría que nacen de la fe, y que son prenda de la felicidad que esperamos (v.13; cf. 5:1-5).

Epilogo, 15:14-16:27.

Excusas por haber escrito, 15:14-21.

¹⁴ Yo estoy personalmente bien persuadida, hermanos míos, de que ya vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros; ¹⁵ sin embargo, os he escrito a veces con bastante libertad, como quien os trae a la memoria lo que ya sabéis, en virtud de la gracia que por Dios me fue dada, ¹⁶ de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo. ¹⁷ Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; ¹⁸ porque no me atreveré a hablar de cosa que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo. ¹⁹ De suerte que desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el Evangelio de Cristo; ²⁰ sobre todo me he hecho un honor de predicar el Evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos, ²¹ sino según lo que está escrito: “Le verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán.”

San Pablo ha llegado al final de su carta y, antes de la despedida y acostumbrados saludos, quiere como disculparse ante los romanos de haberles escrito con tanta libertad. Desde luego, si se hubiese tratado de una iglesia fundada por él, no es probable que hubiese pensado en presentar excusas; pero sabemos que la iglesia de Roma no había sido fundada por el Apóstol (cf. 1:10-13), y era norma suya “no edificar sobre fundamentos ajenos” (v.20; cf. 1 Cor 3:10; 2 Cor 10:15).

Comienza, pues, por disculparse ante los romanos de haberles escrito; tanto más, que ellos mismos estaban llenos de “bondad y de ciencia” (ἀγαθωσύνης και γνώσεως) para poder amonestarse mutuamente (v.14). La alabanza, aunque tenga su parte de expresión cortés y no excluya el que hubiera algunos defectos (cf. 14:1-4), no debe considerarse como simple adulación, sino que responde a una realidad, que habla muy alto en favor de la comunidad romana (cf. 1:8.12). A pesar de todo, San Pablo ha querido escribirles con esa libertad que lo ha hecho, “recordándoles” ideas que ya conocen, en virtud de su condición de Apóstol de los Gentiles (cf. 1:5; 12:3), encargado de presentarlos ante el altar de Dios como “oblación santificada por el Espíritu Santo” (v. 15-18). Es de notar la terminología litúrgica o sacrificial con que Pablo se expresa al hablar de su apostolado. Y es que **el apostolado, más aún que la simple vida cristiana** (cf. 12:1; Flp 2:17), **es una como especie de liturgia en que el Apóstol, o mejor, Cristo por él, ofrece los seres humanos a Dios** (cf. 1:9).

Insistiendo en esta idea de que es Apóstol de los Gentiles y de que no quiere trabajar en terrenos roturados ya por otros, entre los cuales está Roma, San Pablo señala cuál ha sido hasta ahora su campo de acción, que abarca “desde Jerusalén hasta la Iliria” (v.18-21). El mejor comentario a esta afirmación del Apóstol son los capítulos 13-20 del libro de los Hechos. No está claro, sin embargo, si la Iliria o Dalmacia queda incluida en ese su campo de actividad, o debe considerarse como límite exterior. Más probable parece lo primero (cf. Act 20:2). La cita de Is 52:15, que el Apóstol hace en el v.21, pertenece al poema del “Siervo de Yahvé,” refiriéndose el profeta a la estupefacción que experimentarán en el futuro todos aquellos a quienes se predique un Mesías glorioso, sí, pero antes, escarnecido y humillado. De hecho así fue (cf. 1 Cor 1:23); y San Pablo, al ir a predicar a países donde Cristo no ha sido aún anunciado — tal es la ocasión con que hace la cita —, va dando cumplimiento a esa profecía.

Proyectos de viaje, 15:22-33.

²² **Por lo cual me he visto impedido muchas veces de llegar hasta vosotros;** ²³ **pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones, y deseando ir a veros desde hace bastantes años,** ²⁴ **espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación.** ²⁵ **Mas ahora parto para Jerusalén en servicio de los santos,** ²⁶ **porque Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta a beneficio de los pobres de entre los santos de Jerusalén.** ²⁷ **Y lo han querido así, considerándose deudores suyos, ya que, si los gentiles comunican en los bienes espirituales de ellos, deben ellos servirles con los bienes materiales.** ²⁸ **Una vez cumplido este oficio, cuando les entregue este fruto, pasando por vosotros me encaminaré a España,** ²⁹ **y sé que yendo a vosotros, iré con la plenitud de la bendición de Cristo.** **30 Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, a que me ayudéis en esta lucha, mediante vuestras oraciones a Dios por mí,** ³¹ **para que me libre de los incrédulos en Judea y que el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos.** ³² **Con esto iré alegre a veros, por la voluntad de Dios, y me recrearé con vosotros.** ³³ **El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén.**

San Pablo declara, por fin, cuál es la ocasión inmediata de escribir a los romanos: anunciarles su visita, de paso para España. Ya de mucho tiempo atrás había deseado visitarlos (cf. 1:10-13; Act 19:21); pero sus trabajos en la fundación de nuevas iglesias, “desde Jerusalén hasta la Iliria,” se lo habían impedido (v.22). Ahora, “no teniendo ya campo en estas regiones,” ha pensado dirigir-

se a España, la nación en el extremo occidental del mundo entonces conocido, y, al pasar, quiere detenerse en Roma para su consuelo y para que desde ahí, nudo central de comunicaciones, le encaminen hacia su nuevo campo de actividades (v.23-24). Lo de “no tener ya campo desde Jerusalén hasta la Iliria” (v.23) no quiere decir que todos los gentiles de esas regiones se hubiesen convertido, sino que, hablando en general, el Evangelio estaba ya suficientemente promulgado en esas regiones, y su misión era la de poner los fundamentos, dejando a sus discípulos el encargo de continuar la obra. Sobre si San Pablo llevó a cabo o no su proyectado viaje a España, ya hablamos al trazar su biografía en la introducción general a las cartas.

Antes del viaje a España — notemos que San Pablo está escribiendo desde Corinto —, ha de realizar todavía otro viaje que le trae un poco preocupado: el viaje a Jerusalén, para llevar a los fieles de aquella iglesia las colectas recogidas en Macedonia y en Acaya (v.25-32; cf. 1 Cor 16:1-4; 2 Cor 8:1-9:15). Este viaje lo tenemos descrito con bastante detalle en Act 20:1-21:26. San Pablo se había impuesto como una obligación el **organizar estas colectas en favor de la iglesia-madre de Jerusalén** (cf. Gal 2:10), a lo que parece, en bastante penuria (cf. Act 11:29), insistiendo en que si hemos recibido de ella “bienes espirituales,” justo es que la ayudemos “con los bienes materiales” (v.27; cf. 1 Cor 9:11). Desde luego, la acción caritativa del Apóstol no podía merecer sino alabanzas; pero el terreno era delicado. No ya sólo por las dificultades con que en sus viajes había de tropezar por parte de los judíos incrédulos, que continuamente le estaban tendiendo asechanzas para acabar con él (cf. Act 20:3; 21:27-30), sino también porque, incluso los judíos convertidos, le miraban con bastante recelo y había peligro de que rechazasen desdeñosamente esas colectas, desaire que hubiera tenido fatales consecuencias para las relaciones de las iglesias hijas con la iglesia madre (cf. Act 21:18-25). Por eso pide oraciones a los fieles de Roma, “para que el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos” (v.31).

El v.33, con que termina esta perícopa, tiene todas las trazas de un saludo final, como lo encontramos en otras cartas (cf. 1 Cor 16:24; 2 Cor 13:13; Flp 4:23; 1 Tes 4:28; 2 Tes 3:18).

Recomendaciones y saludos, 16:1-24.

¹ Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, ² para que la recibáis en el Señor de manera digna de los santos y la asistáis en todo lo que le fuere necesario, pues ella ha favorecido a muchos y a mí mismo. ³ Salud a Frisca y a Aquila, mis cooperadores en Cristo Jesús, ⁴ los cuales, por salvar mi vida, expusieron su cabeza, a quienes no sólo estoy agradecido yo, sino todas las iglesias de la gentilidad. ⁵ Salud también a la iglesia de su casa. Salud a mi amado Epéneto, las primicias de Cristo en Asia. ⁶ Salud a María, que soportó muchas penas por vosotros. ⁷ Salud a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de cautiverio, que son muy estimados entre los apóstoles y fueron en Cristo antes que yo. ⁸ Salud a Ampliato, a quien amo en el Señor. ⁹ Salud a Urbano, nuestro cooperador en Cristo, y a Estaquis, mi amado. ¹⁰ Salud a Apeles, probado en Cristo. Salud a los de la casa de Aristóbulo. ⁿ Salud a Herodiano, mi pariente. Salud a los de Narciso, los que son del Señor. ¹² Salud a Trifena y a Trifosa, que han pasado muchas penas en el Señor. Salud a Pérsida, muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor. ¹³ Salud a Rufo, el elegido del Señor, y a su madre, que lo es también mía. ¹⁴ Salud a Asíncrito y Flegón, Hermes, Patroba, Hermas, y a los hermanos que viven con ellos. ¹⁵ Salud a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, y a Olimpia y a todos los hermanos que viven con ellos. ¹⁶ Saludaos unos a otros con el ósculo santo. Os saludan todas las iglesias de Cristo. ¹⁷ Os recomiendo, her-

manos, que tengáis los ojos sobre los que producen divisiones y escándalos en contra de la doctrina que habéis aprendido, y que os apartéis de ellos,¹⁸ porque éstos no sirven a nuestro Señor Cristo, sino a su vientre, y con discursos suaves y engañosos seducen los corazones de los incautos.¹⁹ Vuestra conversión ha llegado a noticia de todos; me alegro, pues, en vosotros, y quiero que seáis prudentes para el bien, sencillos para el mal,²⁰ y el Dios de la paz aplastará pronto a Satanás bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.²¹ Os saluda Timoteo, mi colaborador, y Lucio, y Jasón, y Sosípatro, mis parientes.²² Os saludo yo, Tercio, que escribo esta epístola, en el Señor.²³ Os saluda Gayo, huésped mío y de toda la iglesia.²⁴ Os saluda Erasto, tesorero de la ciudad, y el hermano Cuarto.

Después del saludo o bendición con que San Pablo cerró el capítulo anterior, parecía poderse dar por terminada la carta. Faltaban, sin embargo, los saludos personales. A ello sobre todo va a dedicar este capítulo.

Comienza por pedir a los Romanos que presten buena acogida a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, que, al parecer, debía trasladarse a Roma por asuntos suyos o de la comunidad de Corinto y a quien Pablo hizo portadora de la carta (v.1-2). *Cencreas* era el puerto oriental de Corinto (cf. Act 18:18). El nombre *Febe* (femenino de *Febo*) era célebre en la mitología griega, lo que indica que esta cristiana debía de ser de origen gentil, pues difícilmente una madre judía habría puesto un tal nombre a su hija. En cuanto al término “diaconisa” (διάκονος), que San Pablo aplica a Febe, no está claro cuál sea su exacto significado. Es el único caso en el Nuevo Testamento en que a una mujer se da este título, aunque puede también citarse al respecto 1 Tim 3:11, conforme a la interpretación que daremos en su lugar. Lo más probable es que tengamos ya aquí el primer indicio de la institución de las *diaconisas*, institución que claramente parece suponerse en la famosa carta de Plinio a Trajano, hacia el año II hablando de los cristianos: .. *ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri.* (Epist. 10:96). No es fácil concretar cuál era la misión de estas diaconisas. Parece ser que se limitaban a la asistencia a pobres y enfermos, incluyendo también, quizás, ciertos oficios auxiliares en el bautismo de las mujeres.

Después de la recomendación de Febe, San Pablo envía saludos a no menos de veintiséis personas individualmente, aparte otros más en general, como los que envían “a los de Aristóbulo” y “a los de Narciso” (v.3-16; cf. v.10-11). Bastantes de estos nombres son griegos (Andrónico, Apeles, Epéneto..), otros latinos (Ampliato, Aquila, Urbano..), y algunos parece que hebreos (Herodiano, María..). A los que preguntan cómo pudo San Pablo conocer tanta gente de Roma, sin haber estado jamás en ella, podemos responder que a muchos les conocería sin duda personalmente por haberse encontrado con ellos en alguno de sus viajes apostólicos, como es el caso de Prisca y Aquila (cf. Act 18:2), pero a otros es probable que les conociera sólo de oídas, por haberle hablado de ellos alguien que hubiera encontrado en sus viajes. Se ha trabajado mucho por identificar estos nombres con otros encontrados en inscripciones sepulcrales o conocidos por la historia. Así, el caso de Prisca, Ampliato, Urbano, etc. Lo mismo se diga de *Aristóbulo*, nombre frecuente entre los descendientes de Heredes, algunos de los cuales se establecieron en Roma, y de *Narciso*, famoso liberto del emperador Claudio, a quien Agripina hizo morir poco después de subir al trono Nerón, pasando sus cuantiosos bienes al fisco. Es posible que esos cristianos de la “casa de Aristóbulo” y “de la de Narciso” (v.10-n) fuesen esclavos o libertos que pertenecían o habían pertenecido a estos personajes. El problema es delicado, pues la identidad de nombres no supone necesariamente identidad de personas. Tampoco es claro cuándo Prisca y Aquila “expusieron su cabeza” en favor de Pablo (v.4). Es probable que fuese en Efeso, con ocasión del tumulto que estuvo a punto de costar la vida al Apóstol (cf. Act 19:29),- siendo también

quizás en esa ocasión cuando Andrónico y Junia fueron “compañeros suyos de cautiverio” (v.7). De ellos dice que eran sus “parientes” (συγγενείς), y lo mismo vuelve a repetir de otros varios (cf. v. 11.21). No está claro de qué clase de “parentesco” se trata. Desde luego, no parece pueda entenderse simplemente en el sentido de “israelitas,” como en 9:3, pues en ese caso habría que considerar como no judíos a todos los de la lista a quienes no da ese título, lo que resulta absurdo, como vemos en el caso de Prisca y Aquila. Quizás se trate de judíos pertenecientes a la tribu de Benjamín, a la que sabemos pertenecía Pablo (cf. n,i; Flp 3:5). El P. Lagrange, sin llegar tan lejos en busca del tronco común, dice que puede tratarse de “parentesco” en sentido estricto; pero con esa “parentela” oriental extraordinariamente amplia, que incluye centenares de personas, que conservan el recuerdo de su origen común no obstante vivir dispersas por el mundo. Añade aún San Pablo otros detalles respecto de algunos nombres, que no conviene dejar pasar sin un breve comentario. Y así, de Epéneto dice que era “las primicias de Cristo en Asia” (v.5), expresión que parece indicar que había sido el primer convertido de la provincia proconsular de Asia, lo mismo que Estéfanos lo había sido de la de Acaya (cf. 1 Cor 16:15); de Andrónico y Junia dice que eran “muy estimados entre los apóstoles” (v.7), debiendo notar que el término “apóstoles” está tomado en sentido amplio, más o menos como en la *Didaché* (11:3-6), designando simplemente a aquellos predicadores ambulantes, fueran o no de los Doce, que predicaban el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. Act 13:1-3). En cuanto a Rufo, de quien habla con especial cariño (v.13), es probable que se trate de un hijo de Simón Cireneo; pues San Marcos, que escribe su evangelio en Roma, dice del Cirineo que era “padre de Alejandro y Rufo” (Mc 15:21), nombrando a los dos, sin otras indicaciones, como personas conocidas en la comunidad de Roma.

Por fin, terminados los saludos, San Pablo exhorta a los fieles romanos a saludarse mutuamente con el “ósculo santo” (v.16), gesto este que es mencionado otras tres veces en sus cartas (cf. 1 Cor 16:20; 2 Cor 13:12; 1 Tes 5:26), y que pronto se convirtió en ceremonia litúrgica, como símbolo de unión y caridad¹²². Es muy de notar la expresión que añade a continuación: “Os saludan todas las iglesias de Cristo.” Y digo que es muy de notar, porque es la única vez en que San Pablo, dirigiéndose a una comunidad particular, dice que *todas* las iglesias la saludan. Testimonio elocuente de la veneración de que San Pablo rodea a la iglesia de Roma, y del lugar preeminente que ésta ocupaba ya en aquella época.

Los v. 17-20 constituyen una especie de digresión, en la que el Apóstol pone en guardia contra aquellos predicadores que ocasionan discordias y apartan de la doctrina tradicional. No se concreta más. Probablemente se trata de los predicadores judaizantes, bien conocidos por otras cartas (cf. 2 Cor 11:13-15; Gal 1:6-7; Flp 3:18-19), que rehusaban reconocer en la fe, separada de la circuncisión y de las obras de la Ley, un principio suficiente de salud, y había peligro de que intentasen difundir también sus doctrinas en Roma, al igual que lo venían haciendo en otras partes. El peligro debía de ser todavía vago e incipiente, pues, en caso contrario, San Pablo hubiera tratado de ello más directamente en su carta. Desde luego, no se trata de los “débiles en la fe” (cf. 14:1), aunque podían también ser causa de discordia, pues a éstos no manda evitarlos, **sino tratarlos con compasión**. La brusca interrupción de pensamiento que supone esta perícopa, a continuación de los saludos, quizá se explique mejor si suponemos que se trata de unas líneas que el Apóstol añade de su propia mano, al igual que solía hacer en otras cartas, y que eran como la firma o señal de autenticidad (cf. 1 Cor 16:21; Gal 6, n; 2 Tes 3:17).

Quedaban aún los saludos por parte de aquéllos que acompañaban a San Pablo, y es lo que tenemos en los v.21-24. La mayoría de estos nombres nos son conocidos también por otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Act 13:1; 16:1; 17:5; 20:4; 1 Cor 1:14; 2 Tim 4:20), aunque la

correspondencia no siempre es segura. Resulta simpática la mención de este *Tercio*, del que sólo sabemos el nombre y que fue el amanuense del que se valió San Pablo para escribir la carta. También él quiso incluirse entre los que enviaban saludos.

La gran doxología final, 16:25-27.

²⁵ Al que puede confirmaros en orden a mi evangelio y a la predicación de Jesucristo, en orden a la revelación del misterio tenido secreto en los tiempos eternos, ²⁶ pero manifestado ahora, y por medio de las Escrituras proféticas, conforme a la disposición de Dios eterno, dado a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe, ²⁷ al Dios sólo sabio, sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos* Amén.

Ya por dos veces San Pablo había como terminado la carta (cf. 15:33; 16:20); pero al acordarse de que faltaban aún los saludos, hubo de continuar. Ahora no queda ya nada por decir. El remate no puede ser más solemne, siendo ésta, entre todas las doxologías que encontramos en el Apóstol, la más elaborada y amplia, verdadero himno a la omnipotencia y sabiduría de Dios en su obra de salvación de los hombres.

Notemos que el tema fundamental de la carta ha sido la exposición de la obra de salud revelada en el Evangelio (cf. 1:16-17), Y Que Pablo deseaba visitar a los fieles de Roma ante todo y sobre todo **“para confirmarlos” en la fe** (1:11; cf. 1 Cor 1:8; 1 Tes 3:2). Pues bien, éstas son precisamente las ideas que se recogen en esta doxología. A la predicación de la obra de salud llama San Pablo “su evangelio” o, lo que es equivalente, “predicación que tiene por objeto a Jesucristo” (v.25); y dice que esta obra de salud ha sido un “misterio” tenido en secreto por Dios desde la eternidad ¹²³, escondido en la penumbra de la antigua revelación y manifestado ahora abiertamente con la venida de Jesucristo al mundo y la consiguiente predicación de los apóstoles (cf. 1:5; 3:21; 10:15), a fin de llevar todas las gentes a la obediencia de la fe. La expresión “por medio de las Escrituras proféticas” (v.26) parece querer dar a entender que la Escritura sirve como de instrumento a los apóstoles en su predicación para mejor dar a conocer el misterio de Cristo (cf. 1:2; 3:21; 4:23; 15:3-4). A Dios, pues, que “puede confirmaros” en la fe (v.25) y que ha concebido un plan tan “sabio” de salvación (v.27; cf. 11:33), sea la “gloria por los siglos de los siglos.” Y sea esa gloria “por Jesucristo,” que ha sido el instrumento de salvación, y que ha de ser nuestro mediador ante Dios.

85 La expresión “de fe en fe” (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) ciertamente es oscura. Probablemente es una expresión enfática para indicar permanencia o continuidad progresiva, parecida a “de vigor en vigor” (Sal 84:8), “de gloria en gloria” (2 Cor 3:18); cosa que, además, parece pedir la frase siguiente: “el justo por la fe vivirá.” De hecho, San Pablo insistirá en que el hombre, una vez “justificado,” debe continuar viviendo en la fe (cf. 1 Cor 13:13; 16:13; 2 Cor 1:24; 5:7; Gal 2:20; 5:6; Col 1:23; 2:7; 1 Tim 2:15). La cita “el justo por la fe vivirá” es de Hab 2:4. De nuevo encontramos esta misma cita en Gal 3:11 y Heb 10:38. No está claro si “por la fe” ha de unirse a “justo” (*el justo por la fe*) o a “vivirá” (*por la fe vivirá*). Gramaticalmente ambas cosas son posibles, y también dan sentido dentro de la doctrina paulina, puesto que, según San Pablo, es gracias a la fe como adquirimos la justicia (justo por la fe) y es también gracias a la fe como permanece y se desarrolla en nosotros la vida divina hasta que lleguemos a la gloria celeste (vivirá por la fe). El contexto del pasaje de Habacuc favorece esta segunda opinión. Se refería el profeta a que, si los israelitas tenían fe en la palabra de Dios, por esa su fe se mantendrían en la vida y no sucumbirían ante la invasión caldea. San Pablo, sin salirse del significado de “salvación por la fe,” da al texto una amplitud mucho mayor, refiriendo esa salvación no ya a la vida ante el peligro de enemigos, sino a la vida en su plenitud, a la vida sobrenatural, que viene de Dios, la que lleva dentro el alma justa y que constituye al hombre en un nuevo modo de existir, cuyo remate será la gloria eterna. Da, pues, al texto de Habacuc un sentido más “pleno” del que parece tener, en su sentido literal, en el pasaje profético (cf. Act 1:20; 2:25; 3:22; 28:25). — 87 Como final de lista pone San Pablo el pecado de “aplaudir el mal,” pecado que bajo ciertos aspectos puede considerarse como el colmo de la depravación moral, máxime teniendo en cuenta que los que así aplauden “conocen la sentencia divina de que son dignos de muerte los que hacen tales cosas” (v.32). No parece que la expresión “dignos de muerte” haya de interpretarse como alusión concreta a la muerte temporal o a la muerte eterna, cosas en que, a buen seguro, no pensaban los gentiles, sino que deberá tomarse más bien en su sentido genérico de castigo máximo (cf. Prov 5:14), que en los tribunales humanos es la pena de muerte, y de una u otra forma, a juicio de los mismos gentiles, ha de tener su correspondencia en el tribunal de Dios, como el mismo San Pablo concretará luego en 2:14-16. La Vulgata y algunos códices griegos tienen otra lección: “Qui cum iustitiam Dei cognovissent, non

intellexerunt quoniam qui talia aguat, digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.” Probablemente esta lección surgió tratando de evitar la dificultad de cómo los gentiles conocían la sentencia divina de que eran “dignos de muerte” los que hacían tales cosas. — 88 Al hablar San Pablo de gentiles que cumplen “naturalmente” las prescripciones de la ley (v.14), no quiere decir que cumplan esas prescripciones con las solas fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia, sino de que las cumplen guiados por la razón natural, sin la ayuda de ninguna ley escrita positiva, cual la tenían los judíos. Es decir, que no contraponen “naturaleza” a “gracia,” sino “ley natural” a “ley mosaica.” De otros pasajes, particularmente del c.7 de esta misma carta a los Romanos, se deduce que, según San Pablo, ni los judíos con ley mosaica ni los gentiles con ley natural podían *obrar íntegra y constantemente el bien* sin el auxilio de la gracia de Jesucristo. Y esto para actos honestos de orden natural, pues para actos sobrenaturales, que conduzcan a la vida eterna, incluso para el comienzo mismo de la fe, la gracia es absolutamente necesaria (cf. 2 Cor 3:5; Ef 2:8; Flp 2:13). El hecho mismo de que aquí ponga en manos de Jesucristo el juicio de judíos y gentiles (V.16), parece dar a entender que dependen ya de El en el obrar. — 89 *Ant. iud.* 4:8:10. — 90 Vestigios de estos florilegios, para uso de catequistas y predicadores, los podemos ver también en otros lugares (cf. 1 Cor 2:9; 3:19-20). Cree Dodd que esta *Biblia*, llamémosla así, de la Iglesia primitiva incluiría textos que podríamos agrupar, a juzgar por las citas neo-testamentarias, en tres capítulos: *apocalípticos*, tomados sobre todo de Joel (cap. 2-4), Zacarías (cap. 9-14), Daniel (cap. 7 y 12) y Malaquías (cap. 3:1-5); *nuevo Israel*, tomados de Oseas (2:1-25); Isaías (6:1-9; 7:u; i-io; 29:9-14; 40:11), Jeremías (13:10-34), Y Habacuc (cap. 1-2); *persona y obra de Jesús*, tomados principalmente de Isaías (cap. 42 y 52-53) Y de los Salmos (cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1953; L. Cerfaux, *Vestí-ges d'un Florilège dans 1 Cor 1:18-3:23?*: Rec. L. Cerfaux, Gembloux 1954, p.319-332). — 91 Cf. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains* (París 1916) p.77-78: “On peut aussi se de-mander (v.25-20) ce qu'est la justice de Dieu? justice attribut ou justice communiquée?.. 11 reste donc que c'est dans les deux cas la justice de Dieu communiquée, celle dont parle l'apôtre au v.21. C'est d'ailleurs au v.21 que la question est tranchée d'avance. On ne peut voir au v.25-26 la justice de Dieu attribut si on ne la trouve aussi dans le v.21.” — 92 Esto no quiere decir que antes del Evangelio no hubiera hombres justos y gratos a Dios, como fueron los patriarcas y profetas; pero no lo eran independientemente de la obra de redención que había de realizar Jesucristo. — 93 Cf. Conc. *Trid.* ses.6 c.7: D 799. — 94 Cf. Plutarco, *Pompeius* 24; Flavio Josefo, *Anf. iud.* 12:2:3. Lo mismo se diga de ἀπολυτρώω; cf. Platón, *Leges* 9193; Filipo DE Maced. (Demóstenes, 159,15). — 95 Cf. S. Lyonnet, *La soteriología paulina: Introd. a la Biblia* (Robert-Feuillet), II, (Barcelona 1965) p.746-787; *De peccato et redemptione* (Roma 1972); L. Sabourin, *Redención sacrificial* (Bilbao 1969). — 96 Cf. P. Benoit: *Rev. Bibl.* 8o (1973) P-434 (reseña de una obra de Lyonnet). — 97 Cf. F. Prat, *La théologie de S. Paul I* (París 1934) p.504-507. — 98 No entramos en dificultades de detalle respecto a construcciones gramaticales en esta perícopa. San Pablo, como es frecuente en él, va a la idea, y necesitamos adivinar frases que quedan sobrentendidas. Es particularmente difícil, bajo este aspecto, el inciso “aunque no ante Dios” del v.2. Probablemente debería completarse así: Si fue justificado por las obras, tendrá motivos de gloriarse (en general, lo mismo ante Dios que ante los hombres); ahora bien, sabemos que nada tiene de qué gloriarse ante Dios (nada se dice de si tiene ante los hombres, ya que no hace al caso), pues dice la Escritura: “Creyó Abraham a Dios..” — 99 F. Prat, *La théologie de S. Paul, II* (París 1937) P-256. A este propósito podemos recordar aquí la explicación de Tomás, de corte puramente teológico. Ante la dificultad de cómo la resurrección podía influir en nuestra justificación, dado que Cristo no estaba ya en estado de merecer, Santo Tomás se inclina a otra clase de causalidad, que él llama “a modo de eficiencia,” y que hay que poner en la muerte y resurrección de Cristo, lo mismo que en todas las demás acciones y pasiones, por ser su humanidad instrumento de la divinidad (cf. Corom. in Rom. 4.251. — 100 L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de S. Pablo* (Barcelona 1968) p.75 — 101 Hay algunos autores, como Freundorfer y Cerfaux, que creen encontrar la apódo-sis en el mismo v.12: “así como por un hombre.. así también (ΚΥ οΘωσ) la muerte pasó.” Pero hemos de decir que, en ese caso, la partícula griega suele ser ούτωσκόσ, cosa que también vemos hace Pablo (cf. 5:15.18.19; 11:30). Además, supuesta esa construcción gramatical, perdemos el paralelismo antitético *Adán-Cristo*, que tan claro aparece en todo el pasaje (cf. v.15-19). — 102 Cf. G. Wagner, *Das religionsgeschichte Problem von Romer 6:1-11* (Zürich 1962); *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (London 1967). — 103 Donde nosotros traducimos “..sepultados por el bautismo en su muerte” (v.4), ligando “muerte” a “bautismo” y dando a la expresión el mismo significado que en el v.3, otros traducen: “.. sepultados por el bautismo en orden a la muerte,” ligando “muerte” a “sepultados” y dando a toda la expresión el sentido de que por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo (simbolismo directo de la “inmersión”) a fin de morir al pecado. A la objeción de que la muerte es antes que la sepultura, y no la sepultura antes de la muerte, suelen responder con Tomás: “Gorporaliter aliquis prius moritur, et postea sepelitur, sed spiritua-liter sepultura baptismi causat mortem peccati” (*In Rom.* 6:4). — 104 La expresión “muertos a lo que no tenía sojuzgados” (αποθανόντες εν φ κατειχόμεθα) no expresa con claridad si San Pablo está pensando sólo en la Ley o más bien en todo el conjunto que sojuzgaba al “hombre viejo”: colaboración de la carne, el pecado y la Ley. Para el sentido fundamental, la cosa importa poco. La Vulgata lee de otra manera: “nunc autem soluti sumus a lege morifí, in qua detineba-mur, ita ut..” Tampoco esto afectaría fundamentalmente al sentido. — 105 La opinión, hasta no hace muchos años bastante corriente, de considerar esto como alusivo al mismo Pablo, que así habría resumido su experiencia bajo la Ley, hoy ha sido abandonada. — 106 Es un hecho de experiencia, con aplicación también después del bautismo, este despertar de la concupiscencia ante lo prohibido. Conocido es a este respecto el verso de Ovidio: “Nititur in vitum semper cupimusque negata” (*Amores* 3:4:17). De modo parecido se expresa también el autor de los Proverbios: “Son dulces las aguas hurtadas, y el pan de tapadillo, el más sabroso” (*Prov* 9:17). — 107 Cf., v.gr., Ovidio: “Video meliora proboque, deteriora sequor” (*Metam.* 7:20-21). De parecido se expresa Epicteto: “..quod vult non facit, et facit quod non vult” Si Pablo, al describirnos la actividad del “pecado,” comenzó expresándose en el lenguaje del Génesis, ahora se expresa más bien en fórmulas que tienen afinidad con los autores grecorromanos. Sin embargo, como hace notar Cerfaux, “el tema helénico se da en versión judía ninado por la noción de la *carne*, ese poder maligno enraizado en el fondo de nuestros y dominado por la noción de la *carne*, ese poder maligno enraizado en el fondo de nuestros miembros, y del pecado que habita en ella” (L. Cerfaux, *El cristiano en S. Pablo*, Madrid 1965” P-367). — 108 En efecto, la primera proposición: “Lo que a la Ley era imposible,” queda como en suspenso, faltando otra que la complete. Podríamos ordenar así el conjunto: “Lo que a la Ley era imposible..., Dios lo ha hecho posible, enviando a su propio Hijo.. y condenando al pecado..” — 109 Para entender esto mejor, es conveniente que recordemos algunas características más salientes de la terminología antropológica de San Pablo. Son términos en él de uso muy frecuente: *carne*, *cuero*, *espíritu*, *alma*.., pero no siempre tomados en el mismo sentido. Concretamente, por lo que se refiere al término “carne” (σάρξ), es corriente el sentido que pudiéramos decir físico o neutral con referencia al elemento corpóreo o *materia carnal* de que está formado el ser humano (cf. Rom 2:28; 2 Cor 12:7; Gal 6:13; Ef 2:11; Col 2:13; en 1 Cor 15”39 se habla también de la “carne” de los animales, respecto de los cuales, sin embargo, Pablo suele usar el término κρέας, no σαρξ; Rom 14:21; 1 Cor 8:13), aveces equivalente prácticamente a “cuerpo” (cf. 1 Cor 5:5; 6:16; 2 Cor 4:11; Ef 2:15; 5:29.31; Col 2:1.5) e incluso al “hombre” todo (cf. Rom 3:20; 1 Cor 1:29; 2 Cor 7:5; Gal 1:16). El término “carne” no tiene en estos textos

connotación alguna de *carácter moral*, así como tampoco la tiene cuando se usa para designar simplemente la esfera de lo humano y natural en contraposición a la esfera de lo ultraterreno y sobrenatural (cf. Rom 1:3; 4:1; 9:5,8; 11:14; 1 Cor 1:26; 2 Cor 5, 1 6; 11:18; Gal 4:29; Ef 6:5; Fil 3:3; Film 16). Sin embargo, hay otros muchos textos en que el término “carne” connota algo *pecaminoso* y viene a designar prácticamente al hombre que se opone hostilmente a Dios, siendo considerada la “carne” como asiento o instrumento del pecado (cf. Rom 7:14.18.25; 8:3-13; 1 Cor 3:3; Gal 5:13-21; Ef 2:3; Col 2:23). Esta acepción del término “carne” es desconocida en el Antiguo Testamento y, en el Nuevo, aparte de Pablo, aparece en muy pocos casos (cf. Jn 3:6; i Jn 2:16; 2 Pe 2:10; Jds 7-8). Pues bien, si Pablo considera a la “carne” como *pecaminosa*, no es porque la considere mala en sí misma, pues, para Pablo, Dios es el único creador de todo; sino porque es en los apetitos sensibles donde el desorden introducido por el pecado de Adán (cf. Rom 5:12-21) se manifiesta de manera más clara, siendo éstos los que trastornan por completo la armonía de nuestra naturaleza y teniendo casi siempre su parte en el desarreglo de las facultades superiores (cf. Rom 7, 14-23). Intimamente relacionado con el término “carne” es el de “cuerpo” (σῶμα), términos usados a veces como equivalentes (cf. 1 Cor 6:16; 2 Cor 4:10-11; 1 Cor 5:3 = Col 2:5), con la diferencia de que Pablo nunca da al término “cuerpo” sentido peyorativo, sino que más bien habla de él con respeto e incluso dice que será transformado en “cuerpo” glorioso (cf. 1 Cor 6:13-20; 15:44; Fil 3:21), cosa que nunca dice de la “carne.” Podríamos resumir diciendo que, para Pablo, el término “cuerpo” tiene sentido neutral y designa esa *realidad visible* bajo la cual se manifiesta la persona humana; mientras que el término “carne” tiene más bien, al menos en muchos casos, sentido religioso y designa el *modo de ser* del hombre con relación al plan salvífico de Dios. Por lo que respecta al término “espíritu” (πνεῦμα), que Pablo suele contraponer al de “carne” (cf. Rom 8:4-9; Gal 5:16-25) y a veces, lo mismo que el de “carne,” designa también al hombre todo (cf. Gal 6:18; Fil 4:23), su sentido fundamental, mirese desde perspectiva griega o desde perspectiva semita, es el de principio vital y como sede de nuestras manifestaciones afectivas e intelectuales (cf. 1 Cor 2:11; 16:18; 2 Cor 2:13). Afin al concepto de “espíritu” es el de “alma” (ψυχή), que Pablo usa también con frecuencia (cf. Rom 2, 9; 16:4; 2 Cor 1:23; 12:15; i Tes 2:8), y a veces yuxtaponiéndolo al de “espíritu” (cf. i Tes 5:23; 1 Cor 2:14-15; 15:44; Heb 4:12), con lo que está dando a entender que establece cierta diferencia entre ambos términos. Parece ser que, para Pablo, el concepto de “espíritu” es más elevado que el de “alma,” acercándose bastante (cf. 1 Cor 2:11) al voug (“inteligencia”), délos griegos, término que estaba entonces muy en uso y que también Pablo emplea con frecuencia (cf. Rom 1:28; 7:23.25; 12:2; Ef 4:17.23; Fil 4:7); sin embargo, como advierte L. Cerfaux, se distinguiría de voug en cuanto que “el *espíritu* designa no solamente la parte superior del hombre, como la *inteligencia*, sino que connota una *presencia activa* del Espíritu Santo” (*Itinerario esp. de S. Pablo*, Barcelona 1968, p.112). En otras palabras, bajo el término “espíritu” Pablo estaría aludiendo a esa parte más íntima y elevada del hombre, que sirve como campo de acción del Espíritu Santo, que es quien nos convierte en creaturas nuevas (cf. Ef 3:16-19; 4:23-24; 1 Cor 2:15), hasta el punto de que a veces es difícil saber si Pablo está hablando del “espíritu” del hombre o del “Espíritu” de Dios actuando en el hombre (cf. Rom 8:1-11). — 109* Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, entienden esa “muerte” del cuerpo con referencia a nuestra muerte mística en el bautismo (cf. 6:4-6), que el Apóstol afirmaría ser también efecto de la presencia de Cristo en nosotros; sin embargo, dado que en el v.11 se habla de la muerte corporal, parece que en ese mismo sentido debe entenderse la expresión del v.10. En cuanto a la expresión “a causa de la justicia,” tampoco es clara. Muchos autores la entienden en sentido causal, en paralelismo con “por el pecado,” atribuyendo a la justicia que Dios nos confiere (cf. 1:17; 3:21) el ser causa o raíz de la vida espiritual; sin embargo, parece más en consonancia con el contexto el sentido final, conforme hemos interpretado nosotros. Ni hay por qué urgir el paralelismo, pues cada cosa debe interpretarse según su naturaleza; y no es lo mismo “pecado” que “vida,” la cual se nos confiere en orden a producir algo (cf. 6:11-13; 7-4). — 110 Es posible que haya aquí una alusión al *Padrenuestro*, la oración cristiana por excelencia, que nos enseñó el mismo Jesucristo (cf. Lc 11:1-4). San Pablo antepone a la palabra “Padre” el término correspondiente arameo “Abba,” y lo mismo hace en Gal 4:6. Igual hace San Marcos al referirnos la oración de Jesucristo en Getsemaní (Mc 14:36). Es éste un término arameo popular, que significa “padre,” pero en un sentido menos solemne. Probablemente se trata, como sucede con otras fórmulas (cf. 1 Cor 14:16; 16:22), de antiguas reminiscencias conservadas en oraciones litúrgicas, que se resistían a desprenderse de esas palabras primitivas que, aunque en lengua extraña, tanto decían al corazón cristiano. Sobre esta invocación a Dios como “Abba,” cf. J. Jeremías, *Le message central du Nou-veau Testament* (París 1966) p.y-29. — 111 Cf. A. Viard, *Expectatio creaturae*: Rev. Bibl. 59 (1952) 337-354; A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre du cosmos*: Rev. Se, phil. et théol. 38 (1954) 445-465. — 112 Conviene advertir que en el texto original griego (..τοῖς ἀγαπῶσιν τον Θεόν πάντα συνεργεῖ sis αγαθόν ..) no está claro cuál sea el sujeto de συνεργεῖ. Nosotros hemos traducido “hace concurrir,” suponiendo que sea Dios, sujeto implícito fácil de sobreentender. Así interpretan la mayoría de los Padres griegos, y así parecen exigirlo las proposiciones siguientes (v.2Q-30), enlazadas íntimamente a ésta, y en las que el sujeto implícito es ciertamente Dios. La Vulgata traduce: “. diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,” suponiendo que el sujeto sea πάντα. El sentido fundamental no cambia; pues si las cosas aun las adversas (tribulaciones, pobreza, muerte..), acaban por ser provechosas al cristiano, es debido no a ellas mismas, que nada podrían hacer en orden a nuestra salud, sino a la acción providencial de Dios, que todo lo dirige a nuestro bien, haciendo que nos resulten útiles. Tampoco cambiaría gran cosa el sentido si traducimos “coopera con nosotros en todas las cosas,” en vez de “hace concurrir o cooperar con nosotros todas las cosas.” Esta última traducción, dando a συνεργεῖ valor causativo, parece estar más en consonancia con el acusativo πάντα, y no ἐν πᾶσιν. — 113 Algunos críticos han pretendido desvirtuar el valor de este testimonio, puntuando la frase de otra manera: “. según la carne procede Cristo. El que está por encima de todas las cosas, Dios, [sea] bendito..”; o también: “. por encima de todas las cosas. Dios [sea] bendito.” En uno y otro caso, la doxología o alabanza no estaría dirigida a Cristo, sino a Dios Padre, como es frecuente en San Pablo (cf. 1:25; 11:36; 2 Cor 11:31; Gal 1:5; Ef 3:21). La cuestión no puede resolverse a base de *crítica textual*, pues es sabido que los antiguos manuscritos griegos, de los que depende nuestro texto actual, estaban sin puntuación. Hay que resolverla, pues, a base de examinar texto y contexto. Pues bien, el contexto pide que consideremos esa doxología como dirigida a Cristo, ya que, al señalar San Pablo que Cristo es de procedencia judía “según la carne,” está dando a entender claramente que hay en El algo más que la naturaleza humana, que es precisamente lo que especifica, como segundo miembro de la antítesis, en la doxología. Añadamos que una doxología como enunciado, absoluto, sin ligar gramaticalmente con lo que precede, sería caso único en San Pablo (cf. 1:25; 11:36), quien, por lo demás, nunca antepone “Dios” a “bendito,” sino viceversa, dando al predicado el lugar de relieve (cf. 2 Cor 1:3; Ef 1:3). Ni conviene omitir que una doxología al Padre apenas encajaría en este contexto, pues no enumera San Pablo las prerrogativas de Israel con espíritu de júbilo, que provoca las doxologías, sino como amargo contraste entre los privilegios y la actual irrelevancia. Al contrario, aplicándola a Cristo, todo resulta normal y obvio en la frase. También Cullmann, en su “Cristología del Nuevo Testamento,” juzga preferible unir “Dios” a “Cristo” por razones objetivas de estilo. Ciertamente que San Pablo suele reservar para el Padre el nombre de “Dios” (cf. 15:6), pero eso no impide que en ocasiones lo aplique también a Cristo (cf. Flp 2:6; Tit 2:13); y en este caso ese testimonio explícito había venido como madurándose en su espíritu con las exposiciones jubilosas ante-

riores (cf. 8:35-39). — 114 El sentido exacto de este texto de Malaquías citado por San Pablo ha sido muy discutido. Literalmente habría que traducir: “Amé a Jacob y odié (ἐμίσησα) a Esaú”; sin embargo, ese “odié” puede también traducirse por “he amado menos,” conforme al modo de hablar entre los semitas (cf. Gen 29:30-31; Dt 21:15-17; Lc 14:26 = Mt 10:37). En caso de retener su significación de “odié,” es evidente que no puede referirse a la conducta de Dios para con Esaú *antes ya de que naciera* y de que hubiera obrado nada bueno o malo, que es la situación que venía considerando San Pablo (v.11-ia); más bien habría de referirse a una situación posterior, supuesto ya el pecado de Esaú. De hecho, ése parece ser el sentido en el contexto del pasaje de Malaquías, quien se refiere, más bien que a Esaú y a Jacob, a los dos pueblos procedentes de ellos, el de los edomitas, o descendientes de Esaú, y el de los israelitas, o descendientes de Jacob. Lo que el profeta trata de hacer notar es la diversa actitud de Dios para con los dos pueblos hermanos; pues, aunque ambos fueron pecadores, *perdona misericordiosamente* a Jacob en atención a la elección que había hecho de él, y *castiga justamente* a Esaú haciéndole desaparecer como nación. Ese sería también el sentido en la cita de San Pablo, quien se apoyaría en este texto de Malaquías para hacer ver que los sentimientos de Dios hacia Esaú y Jacob, con preferencia de éste sobre aquél, continuaron hacia los dos pueblos descendientes de ellos. En otras palabras, lo que San Pablo vendría a indicar es que, en ausencia de cualquier mérito, Dios es dueño de sus preferencias (texto del Génesis); y en igualdad de deméritos, Dios es dueño de sus misericordias (texto de Malaquías). — 115 La expresión maduros para la perdición (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) indica simplemente el hecho, sin especificar quién los ha puesto en ese estado. Sin embargo, debemos concluir que ciertamente no ha sido Dios, como pediría una aplicación estricta de la imagen del alfarero, pues en ese caso no tendría sentido lo de que “los *soportó* con mucha longanimidad.” Deben, pues, haber sido ellos mismos, con sus pecados, los que “se han preparado para la perdición,” como el mismo San Pablo concretará en el capítulo 10, al afirmar que, si muchos judíos han quedado fuera del Evangelio, es únicamente por su culpa, pues no quisieron aceptar la salud que se les ofrecía. — 116 La frase que nosotros hemos traducido “¿cómo creerán sin haberle oído?” (πὼς πιστεύουσιν οὐκ ἰχθούσαν) traducen otros: “¿cómo creerán sin haber oído de El?” Esta interpretación conservaría más pura la gradación o climax, pero no sabemos de ningún otro ejemplo en la prosa helenística donde el giro ἀκούειν τινός equivalga a ἀκούειν περὶ τινός. De hecho, todas las antiguas versiones han traducido en el primer sentido, y lo mismo la Vulgata latina: “quomodo credent ei, quem non audierunt?” Por lo demás, también con esa interpretación la frase conserva perfecto sentido. San Pablo sabe, como muy bien hace notar el P. Lagrange, que no son muchas las personas todavía con vida que hayan oído directamente a Cristo, y precisamente por eso se pregunta en seguida: “¿Y cómo oírán, si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán, si no son enviados?” — 117 Que San Pablo cite Dt 32:21 e Is 65:1, refiriéndolos al ingreso de los gentiles en la Iglesia (v.19-20), es claro; también es claro que de Is 65:1 separa Is 65:2, refiriendo este último texto a los judíos (v.21). Pero ¿es ése el sentido que tienen dichos textos en el contexto histórico de donde están tomados? La respuesta no es fácil. Creemos que el texto de Dt 32:21 se refiere a los pueblos paganos (asirios y caldeos) que Dios enviará sobre Israel para castigo de sus rebeldías. Ellos son el “no pueblo” y “pueblo insensato,” a quienes, como a todo lo no judío, Israel consideraba muy inferiores, y de los que Dios se valdrá para castigar a Israel, a fin de excitar en éste la emulación al verse pospuesto a ellos por su Dios. Ese sería su sentido literal histórico. Mas en la intención de Dios, como aquí nos revela San Pablo, esas expresiones tendrían un alcance mucho mayor, indicando no sólo aquel hecho concreto, sino su norma de obrar respecto a judíos y gentiles, norma que tendría su expresión suprema en los tiempos mesiánicos con la entrada de los gentiles en la Iglesia, que sirven de emulación a los judíos, quedados fuera (cf. u,u). Algo parecido habría que decir del texto de Is 65:1-2. Creemos que el profeta está refiriéndose a los judíos, sus contemporáneos, rebeldes a Yahvé, a pesar de que El les está tendiendo continuamente las manos. Ese sería su sentido literal histórico. Y lo que el profeta decía de los judíos sus contemporáneos, San Pablo no tiene inconveniente en aplicarlo a los judíos de tiempos de Cristo (v.21); más aún, no tiene inconveniente en hacer una división en el texto de Isaías separando la primera parte, que aplica a la conversión de los gentiles (v.20), interpretando las expresiones “los que no me buscaban” y “los que no preguntaban por mí” en función del “no pueblo” y “pueblo insensato” de Dt 32:21, que acababa de citar. Y es que, para San Pablo, las palabras de Isaías, además de referirse al caso concreto de los judíos contemporáneos del profeta, tienen una significación más amplia, con referencia especial a la época mesiánica. Por lo que respecta a los judíos (v.21), vemos que así hace también con otros textos del profeta (cf. Act 28:26); y por lo que respecta a la aplicación a los gentiles (v.20), haría uso del mismo principio que en la cita de Dt 32:21, viendo en el texto de Isaías no sólo el hecho concreto a que alude el profeta, sino la manera de obrar de Dios en la distribución de sus gracias. Que el profeta tratara de judíos o de gentiles, era cosa para San Pablo indiferente; lo que le importaba hacer notar era que Dios se ofrecía a los que no le buscaban y podía ser hallado de ellos, exactamente como había de suceder en el caso de los gentiles en los tiempos mesiánicos — 118 Ya desde tiempos de Orígenes han venido haciendo notar los intérpretes lo extraño del símil paulino, pues la práctica agrícola es la de injertar plantas fértiles en plantas silvestres, pero no viceversa. Algunos autores aducen en defensa de San Pablo ciertos testimonios de escritores antiguos, como Columela y Paladio, por los que sabemos que también esa práctica que parece suponer el Apóstol era conocida en Oriente, estando destinada a dar nueva vida a plantas fértiles ya viejas. Sin embargo, no parece que San Pablo piense en eso. Además, la comparación fallaría por otro lado, pues la planta silvestre tiene su mérito, dando nuevas fuerzas al tronco, cosa que en este contexto San Pablo no trata de afirmar de los gentiles. Lo más sencillo es suponer que el Apóstol toma la imagen un poco en abstracto, con libertad para modificar detalles de la realidad agrícola si así consigue mejor su finalidad, que es únicamente la de hacer sensible el plan realizado por Dios con judíos y gentiles. — 119 Gf. G. Baum, *The Jews and the Gospel* (London 1961) p.257-258. — 120 Algunos autores antiguos, relacionando este pasaje paulino con Lc 21:24: “Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones,” creían poder deducir de modo seguro que la conversión de los judíos no tendría lugar hasta finales del mundo. En efecto, daban por supuesto que la expresión *hasta que se cumplan los tiempos de las naciones* aludía al fin del mundo, y que el castigo material contra Jerusalén y los judíos anunciado por Jesucristo se correspondía cronológicamente con el endurecimiento o incredulidad de que habla San Pablo. Sin embargo, no consta de la verdad de esas premisas. La frase “hasta que se cumplan los tiempos de las naciones” no es clara. Desde luego, parece cierto que se alude en ella a un período más o menos prolongado de predominio o florecimiento de los gentiles sobre los judíos, pero no se dice que ese período haya de durar hasta el fin del mundo. La creencia popular, tan arraigada durante siglos, de considerar *perpetuo* el castigo al pueblo judío, sin posibilidad de poder volver a formar un hogar propio, parece que tuvo su origen, más que en las frases bíblicas, en el hecho de los continuos fracasos para la reconstrucción del templo a partir ya de Juliano el Apóstata. Tampoco se afirma nunca, al menos de manera explícita, el sincronismo entre castigo material de dispersión por el mundo, a que parece referirse directamente San Lucas, y endurecimiento o incredulidad, a que alude San Pablo. Como es sabido, el 14 de mayo de 1948 fue proclamado el nuevo Estado de Israel en Palestina, y los judíos consideraron terminado su destierro, como terminó el de Egipto y como terminó el de Babilonia. En el preámbulo mismo de la Constitución del nuevo Estado se leen estas solemnes palabras: “Nosotros, el pueblo de Israel, humildemente damos las gracias a Dios todopoderoso por habernos librado de la pesada carga del exilio y habernos reintegrado a nuestro

antiguo hogar.” — 121 Sobre el origen y significado de este término “cuerpo” aplicado a la Iglesia, tratamos ampliamente en la introducción a la carta a los Efesios. — 122 Gf. San Justino, *1 Apol* 65; tertul., *De orat*, 18; san cirilo jerosol., *Caí*. 23. — 123 Este término “misterio,” designando el plan eterno de Dios de salvar al mundo por medio de la fe en Jesucristo, no había sido empleado anteriormente por San Pablo en la carta; lo usa, sin embargo, en otras ocasiones, particularmente en las cartas de la cautividad (cf. 1 Cor 2:7-10; Ef 3:3-10; Col 1:25-27; 2:2-3). En cuanto a la expresión “mi evangelio” (v.25), había sido usada ya por el Apóstol en 2:16, y de modo parecido se expresa en otros lugares (cf. 1 Cor 15:1; 2 Cor 4:3; 1 Tes 1:5; Gal 1:11; 2:2; 2 Tim 2:18). Evidentemente se refiere al “evangelio” o buena nueva mesiánica que él predica. Este “evangelio” es fundamentalmente el mismo que predicaban los demás apóstoles (cf. 1 Cor 15:1-11; Gal 2:2-10), aunque no cabe duda que, en la predicación de Pablo, el anuncio de esa buena nueva va marcado de un matiz especial, resaltando de modo singular la unión de gentiles y judíos en Cristo, derribado el muro de separación entre ambos pueblos (cf. Act 21:20-25). Es la doctrina que ha expuesto también en esta carta (cf. 3:21-31), Y en la que pide a Dios que sean “confirmados” o consolidados los fieles de Roma.

Nota a La Segunda Edición.

Escribíamos lo anterior en 1965, al presentar la primera edición de nuestro comentario. Hoy, al presentar la segunda edición en dos volúmenes, volvemos a hacer las mismas observaciones. Queremos que ellas sirvan de pauta al lector, mostrándole anticipadamente desde un principio la orientación de todas nuestras exposiciones. Añadiremos únicamente que el comentario ha sido retocado y ampliado bastante, no ya sólo en determinados pasajes concretos importantes, como 0.15 de Hechos o 5 de Romanos o 15 de 1.^a a Corintios, sino sobre todo en las introducciones, procurando situar adecuadamente cada uno de los escritos bíblicos y ofreciendo, en visión de conjunto, sus temas más significativos.

Salamanca, 18 de mayo de 1975, festividad de Pentecostés.

El Autor. Abreviaturas.

Libros de la Biblia.

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

Abreviaturas de revistas y libros.

AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
AASOR.	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT.H.	Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 19262).
AtAB.	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT.	H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 19262).
BASOR.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB.	Bonner Biblische Beitrage.
Bi.	Bíblica.
BS.	Biblische Studien.
BZ.	Biblische Zeitschrift.
CAP.	Charles, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB	Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Lcipzig 189755).
CBi.	Century BibLc.
CBQ.	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC.	Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE.	Catholic Encyclopedia.
CIC.	Codex Iuris Canonici.
Cis.	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt.	Civiltá Cattolica.
CSEL.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS.	Cursus Scripturae Sacrae.
CT.	Ciencia Tomista.
DAC.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC.	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB.	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS.	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC.	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz.	Denzinger.
EB.	Enchiridion Biblicon.
EBCB.	Cheyne-Black, Encyclopedia Bíblica.
EHAT.	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER.	Études Religieuses (París).
EREH.	Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS.	Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques (París1903).
EstBib.	Estudios Bíblicos.
ETL.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB.	Hastings, Dictionary of the BibLc.
ICC.	International Critical Commentary.
JAOS.	Journal of the American Oriental Society.
JBL.	Journal of Biblical Literature.
JE.	Jewish Encyclopedia.
JTS.	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT.	Kommentar zum Alten Testament.

KHK.	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB.	Keilinschriftliche Bibliothek.
KTW.	Kittel, Theologisches Wörterbuch.
LTK.	Lexicón für Théologie und Kirche.
MGC.	Moulton-Geden, Concordance to Greek NT.
NP.	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh.	Nouvelle Revue Théologique.
NtAb.	Neutestamentliche Abhandlungen.
PG.	Migne, Patrología Graeca.
PL.	Migne, Patrología Latina.
RA.	Revue Apologétique.
RB.	Revue Biblique.
RHPR.	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR.	Recherches de Science Religieuse.
RT.	Revue Thomiste.
Sal.	Salmanticenses.
SB.	Sxrack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC.	Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB.	Scripta Pontificii Instituti Bíblica.
SSCC.	Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
ST.	Summa Theologica de Tomás.
Std.	Studies.
StKr.	Theologische Studien und Kritiken.
TG.	Théologie und Glaube.
TQ.	Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS.	Texts and Studies.
VD.	Verbum Domini.
Vg.	Vulgata.
WC.	Westminster Commentaries.
ZATW.	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT.	Zeitschrift für katholische Théologie.
ZLG.	Zorell, Novi Testamenti Lexicón Graecum.
ZNTW.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

CE, 2005

Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga.

**Epístolas Paulinas,
por Lorenzo Turrado.**

Tomo VI b.

Para Usos Internos y Didácticos Solamente
Adaptación pedagógica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.

Contenido:

Epístola 1 a los Corintios.

Introducción.

La iglesia de Corinto. Ocasión de la Carta. Estructura o plan general de la carta. Perspectivas doctrinales. A) La resurrección de Jesucristo. B) La resurrección de los cristianos.

Introducción, 1:1-9.

Saludo Epistolar, 1:1-3. Acción de gracias a Dios, 1:4-9.

I. Corrección de Abusos, 1:10-6:20.

Los bandos o partidos entre los fieles, 1:10-16. La sabiduría del mundo y la de Dios, 1:17-31. Cómo fue la predicación de Pablo en Corinto, 2:1-5. Amplia descripción de la sabiduría de Dios, 2:6-16. Infancia espiritual de los corintios, 3:1-4. Naturaleza del ministerio apostólico, 3:5-17. No hay que dejarse guiar de la sabiduría humana, 3:18-23. Los apóstoles son responsables sólo ante Dios, 4:1-5. Pablo y Apolo, ejemplo para los corintios, 4:6-13. Paternas amonestaciones de Pablo, 4:14-21. El caso del incestuoso, 5:1-5. Arrojemus de nosotros la vieja levadura, 5:6-8. Sobre el trato con los pecadores públicos, 5:9-13. Los pleitos ante tribunales paganos, 6:1-11. El pecado de fornicación, 6:12-20.

II. Respuesta a Consultas de los Corintios.

Matrimonio y continencia, 7:1-9. Indisolubilidad del matrimonio y privilegio paulino, 7:10-16. La conversión al cristianismo y la condición social, 7:17-24. Excelencia de la virginidad sobre el matrimonio, 7:25.-35 Consejo a los padres que tienen hijas solteras ya mayores, 7:36-38, Consejo a las viudas, 7:39-40. De los “ídolotitos” o carnes inmoladas a los ídolos, 8:1-13. El ejemplo de Pablo, 9:1-27. El ejemplo de lo sucedido a los israelitas, 10:1-13. Conclusión de la cuestión de los idolotitos, 10:14-33. El velo de las mujeres en los actos de culto, 11:1-16. La celebración de la cena eucarística, 11:17-34. Los “carismas” o dones espirituales, 12:1-11. La comparación con el cuerpo humano, 12:12-31. Himno a la caridad, 13:1-13. Superioridad del carisma de profecía sobre el de lenguas, 14:1-25. Normas prácticas para el uso de los carismas, 14:26-40. La resurrección de los muertos, 15:1-19. Cristo, “primicias” de nuestra resurrección, 15:20-23. Otras pruebas de la resurrección, 15:29-34. Modo de la resurrección, 15:35-53. Himno final de victoria, 15:54-58.

Epílogo, 16:1-24.

La Colecta en Favor de los Fieles de Jerusalén, 16:1-4. Planes de viaje, 16:5-12. Exhortaciones y saludo final, 16:13-24.

Epístola 2 a los Corintios.

Introducción.

Entorno histórico. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales. Condición de los muertos en el tiempo que media hasta la parusia.

Introducción, 1:1-1:1.

Saludo epistolar, 1:1-2. Acción de gracias, 1:3-11.

I. Apología de Pablo y de su Apostolado, 1:12-7:16.

No hay doblez en lo que enseña, 1:12-14. Por qué no ha ido a Corinto, 1:15-24. La carta a en lágrimas, 2:1-11. Inquietud por tener noticias de los corintios, 2:12-17. Las cartas comendaticias de Pablo, 3:1-3. Ministerio de la “letra” y ministerio del “espíritu,” 3:4-18. Pablo, heraldo de la verdad, 4:1-6. Vasos de barro en las manos de Dios, 4:7-18. Firme esperanza de los ministros del Evangelio, 5:1-10. La caridad de Cristo, resorte del apostolado, 5:11-21. Azares apostólicos de Pablo, 6:1-10. Vibrante llamada a la reconciliación y a la enmienda, 6:11-18. Alegría por las buenas noticias que le dio Tito, 7:1-16.

II. La Colecta en Favor de los Fieles de Jerusalén, 8:1-9:15.

Llamada a la generosidad de los corintios, 8:1-15. Recomendación de Tito y sus dos compañeros, 8:16-24. Nueva llamada a la generosidad, 9:1-5. La limosna, fuente de bendiciones, 9:6-15.

III. Pablo y sus Adversarios, 10:1-13:10.

Hará valer su autoridad, 10:1-11. No ha usurpado campos de nadie, 10:12-18. Excusas Por Tener Que Alabarse, 11:1-15. Sigue gloriándose de su obra apostólica, 11:16-33. Las revelaciones divinas de Pablo, 12:1-10. Por qué ha hecho su apología, 12:11-21. Exhortaciones varias en relación con su próxima visita, 13:1-10.

Epilogo, 13:11-13.

Epístola a los Galatas.

Introducción.

Los gálatas. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales. La libertad cristiana.

Introducción, 1:1-10.

Saludo epistolar, 1:1-5. Dolorido reproche a los gálatas, 1:6-10.

I. Autoridad Apostólica de Pablo, 1:11-2:21.

Pablo llamado al Apostolado Directamente por Dios, 1:11-24. La asamblea o concilio de Jerusalén, 2:1-10. El incidente de Antioquía, 2:11-14. Apretada síntesis del evangelio de Pablo, 2:15-21.

II. Justificación por la Fe, 3:1-4:31.

La experiencia de los gálatas: evidencia de los hechos, 3:1-5. Por la fe entramos a participar de las bendiciones, 3:6-14. Las promesas hechas a Abraham y la Ley, 3:15-25. Conclusión: la verdadera descendencia de Abraham, 3:26-29. Las dos situaciones religiosas de la humanidad, 4:1-11. Emotiva exhortación a los gálatas, 4:12-20. La alegoría de Agar y de Sara, 4:21-31.

III. Consecuencias Morales, 5:1-6:10.

Es necesario elegir: o judíos o cristianos, 5:1-12. El precepto de la caridad, plenitud de la Ley, 5:13-15. Carne y espíritu, 5:16-26. Consejos varios, 6:1-10. Epilogo escrito de puño y letra del Apóstol, 6:11-18.

Epístolas de la Cautividad.

Epístola a los Efesios.

Introducción.

Quiénes son los Efesios. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-2.

Saludo epistolar, 1:1-2.

I. El Plan Divino de Salud, 1:3-3:21.

El “misterio en los designios eternos de Dios, 1:3-14. Grandeza de la “esperanza” cristiana, 1:15-23. El poder de Dios en los cristianos, 2:1-10. Unión de judíos y de gentiles en Cristo, 2:11-22. Misión confiada a Pablo, 3:1-13. Oración de Pablo, 3:14-21.

II. Consecuencias Morales, 4:1-6:20.

Exhortación a la unidad, 4:1-6. Diversidad de dones dentro de la unidad del Cuerpo místico, 4:7-16. La vida nueva en Cristo, 4:17-32. Advertencias generales a los cristianos, 5:1-20. La vida familiar: marido y mujer, 5:21-33. Padres e hijos, 6:1-4. Amos y siervos, 6:5-9. La armadura del cristiano, 6:10-20.

Epilogo, 6:21-24.

Noticias personales, 6:21-22. Bendición final, 6:23-24.

Epístola a los Filipenses.

Introducción.

La Iglesia de Filipos. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-11.

Saludo epistolar, 1:1-2. Acción de gracias y oración por los filipenses, 1:3-11.

I. Noticias sobre su situación, 1:12-26.

La cautividad de Pablo está contribuyendo al progreso del Evangelio, 1:12-20. Confianza de próxima liberación, 1:21-26.

II. Exhortación a llevar una vida digna, 1:27-2:18.

Constancia en el combate por la fe, 1:27-30. Vibrante llamada a la unidad en la humildad, 2:1-11. Vida de santidad en medio de un mundo perverso, 2:12-18.

III. Proyectos de Viajes, 2:19-30.

Probable viaje de Timoteo, y posiblemente también de Pablo, a Filipos, 2:19-24. Viaje de Epafrodito, restablecido ya de su enfermedad, 2:25-30.

IV. Exhortación Final, 3:1-4:9.

Cuidado con los judaizantes, 3:1-16. Cuidado con los que aspiran a lo terreno, 3:17-21. Llamada a la concordia y al gozo espiritual, 4:1-9.

Epílogo, 4:10-23.

Agradecimiento por los socorros recibidos, 4:10-20. Saludos y bendición final, 4:21-23.

Epístola a los Colosenses.

Introducción.

La iglesia de Colosas. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-14.

Saludo epistolar, 1:1-2. Acción de gracias y oración por los colosenses, 1:3-14.

I. Dignidad Supereminente de Cristo, 1:15-2:23.

La persona de Cristo, 1:15-20. La obra redentora de Cristo y los colosenses, 1:21-23. Participación de Pablo en la obra de Cristo, 1:24-29. Preocupación de Pablo por la fe de los colosenses, 2:1-15. El falso ascetismo que quieren imponerles, 2:16-23.

II. Consecuencias Morales, 3:1-4:6.

La unión con Cristo, principio de vida nueva, 3:1-17. Deberes familiares: marido y mujer, padres e hijos amos y siervos, 3:18-25. Espíritu apostólico, 4:1-6.

Epílogo, 4:7-18.

Noticias personales, 4:7-9. Saludos, 4:10-17. Bendición final, 4:18.

Epístola 1 a los Tesalonicenses.

Introducción.

La iglesia de Tesalónica. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-10.

Saludo epistolar, 1:1. Acción de gracias por la conversión de los tesalonicenses, 1:2-10.

Acción de gracias por la conversión de los tesalonicenses, 1:2-10.

I. Pablo y los Tesalonicenses, 2:1-3:13.

Cómo fue la predicación de Pablo en Tesalónica, 2:1-12 Correspondencia por parte de los tesalonicenses, 2:13-16. Vivo deseo de volver a verles, 2:17-20. Envío de Timoteo a Tesalónica, 3:1-13.

II. Exhortaciones Morales, 4:1-5:22.

Santidad de vida, 4:1-12. La condición de los muertos en la parusía, 4:13-18. Incertidumbre sobre el tiempo de la parusía, 5:1-11. Amonestaciones varias, 5:12-22.

Epílogo, 5:23-28.

Oración por los tesalonicenses, 5:23-24. Últimas recomendaciones y bendición final, 5:25-28.

Epístola 2 a los Tesalonicenses.

Introducción.

Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-12.

Saludo epistolar, 1:1-2. Acción de gracias a Dios, 1:3-12.

I. La Parusía o Segunda Venida de Jesucristo, 2:1-17.

La parusía y sus signos precursores, 2:1-12. Constancia en la fe, 2:13-17.

II. Exhortaciones Morales, 3:1-15.

Demanda de oraciones y confianza en los tesalonicenses, 3:1-5. Cuidado con los que no quieren trabajar, 3:6-15.

Epílogo.

Saludos y bendición final, 3:16-18.

Las Cartas Pastorales.

Epístola 1 a Timoteo.

Introducción.

Breve Biografía de Timoteo. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales. Saludo epistolar, 1:1-2. El peligro de los falsos doctores, 1:3-11. Digresión personal y amonestación a Timoteo, 1:12-20. En las asambleas litúrgicas: oración por todos los hombres, 2:1-7. Modo de orar, 2:8-15. Elección de ministros sagrados: los obispos, 3:1-7. Los diáconos, 3:8-13. La Iglesia, columna y sostén de la verdad, 3:14-16. Los falsos doctores y modo de combatirlos, 4:1-16. Modo de comportarse con los fieles, 5:1-16. Los presbíteros, 5:17-25. Los siervos, 6:1-2. Nueva puesta en guardia contra los falsos doctores, 6:3-19. Epílogo: “¡Guarda el depósito!” 6:20-21. La gracia sea con vosotros.

Epístola 2 a Timoteo.

Introducción.

Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Saludo epistolar, 1:1-2. Acción de gracias a Dios por la fe de Timoteo, 1:3-5. Motivos que deben animar a Timoteo, 1:6-18. Total entrega al ministerio, 2:1-13. Lucha contra el peligro de los falsos doctores, 2:14-26. Puesta en guardia contra los seudoprofetías, 3:1-17. Solemne exhortación final a Timoteo, 4:1-8. Noticias personales, 4:9-18. Saludos y bendición final, 4:19-22.

Epístola a Tito.

Introducción.

Breve Biografía de Tito. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Saludo epistolar, 1:1-4. Selección de presbíteros dignos, 1:5-9. Lucha contra los falsos doctores, 1:10-16. Deberes propios de cada estado, 2:1-10. Fundamento dogmático de estas exigencias,

2:11-15. Deberes generales del cristiano, 3:1-11. Noticias varias, 3:12-14. Saludos y bendición final, 3:15.

Epístola a Filemon.

Introducción.

Filemón, destinatario de la carta. Ocasión de la carta. Estructura de la carta. Perspectivas doctrinales. Saludo epistolar, 1-3. Acción de gracias, 4-7. Petición a favor de Onésimo, 8-21. Encargo de alojamiento y saludos, 22-25.

Epístola a los Hebreos.

Introducción.

El problemático autor de la carta. Los destinatarios. Estructura temática y literaria. Perspectivas doctrinales.

Superioridad de la Religión Cristiana, 1:1-10:18.

El Hijo de Dios, postrer enviado del Padre, 1:1-4. Cristo, superior a los ángeles, 1:5-14. Exhortación a perseverar en la fe recibida, 2:1-4. La “kenosis” o humillación temporal de Cristo, 2:5-18. Cristo superior a Moisés, 3:1-6. Nueva exhortación a la perseverancia en la fe, 3:7-19. Cuidemos de no ser excluidos del descanso de Dios, 4:1-13. Jesucristo nuestro sumo sacerdote, 4:14-16. Requisito de todo sumo sacerdote, 5:1-10. Dificultad de explicar este tema a los destinatarios, 5:11-14. Plan que el autor piensa seguir, 6:1-8. Palabras de esperanza y de aliento, 6:9-20. Melquisedec figura profética, 7:1-3. Melquisedec superior a Abraham y a Leví, 7:4-10. El sacerdocio levítico sustituido por el de Cristo, 7:11-25. Cristo — el gran sacerdote eternamente perfecto, 7:26-28. El santuario celeste, 8:1-5. La alianza nueva, 8:6-13. El santuario y los sacrificios mosaicos, 9:1-14. La sangre de Cristo — sello de la nueva alianza, 9:15-22. Eficacia eterna del sacrificio único de Cristo, 9:23-28. Recapitulación: Superioridad del sacrificio de Cristo, 10:1-18.

II. Exhortación a la Perseverancia, 10:19-12:29.

Firme confianza de que llegaremos a la meta, 10:19-25. Peligro de apoetasia, 10:26-31. Recuerdo del pasado, 10:32-39. Encomio de la fe, 11:1-3. Los justos de la edad primitiva, 11:4-7. Los patriarcas, 11:8-22. Moisés, 11:23-29. Los jueces y los profetas, 11:30-40. El ejemplo de Cristo, 12:1-3. Pedagogía divina, 12:4-13. Fidelidad a las exigencias de la nueva alianza, 12:14-29.

Apéndice.

Recomendaciones Particulares, 13:1-19. Saludos y bendición final, 13:20-25.

Al Lector. Nota a la Segunda Edición. Abreviaturas.

Libros de la Biblia. Abreviaturas de revistas y libros.

Epístola 1 a los Corintios.

Introducción.

La iglesia de Corinto.

La carta está escrita “a la iglesia de Dios en Corinto” (1:2). Era Corinto a la sazón una de las ciudades más importantes del imperio romano. Situada en el istmo que une a Grecia con el Peloponeso, tenía doble puerto, uno mirando hacia Oriente (Cencreas), en el mar Egeo, y otro mirando hacia Occidente (Lequeo), en el mar Jónico, con un extraordinario movimiento comer-

cial. Se calcula que el número de sus habitantes sobrepasaba el medio millón. Otros datos sobre esta ciudad ya los indicamos al comentar Act 18:1. Allí hablamos también **de su corrupción**, que se había hecho proverbial en el mundo antiguo.

San Pablo fundó esta cristiandad **en su segundo viaje misional** (50-53), llegando probablemente a Corinto a principios del año 51 o quizás fines del 50, y permaneciendo allí hasta fines del 52, aproximadamente dos años (cf. Act 18:11.18). De las vicisitudes de esta fundación habla San Lucas en Act 18:1-18, a cuyo comentario remitimos. Parece que el Apóstol sufrió allí muchos sinsabores y persecuciones, **tales que el mismo Jesús, apareciéndosele en visión**, hubo de animarle diciendo: “No temas, sino habla y no calles; yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso” (Act 18:9-10). De hecho, la comunidad cristiana de Corinto, con grupos también fuera de la capital (cf. 2 Cor 1:1; 11, 10), debió de ser de las más numerosas entre las fundadas por el Apóstol, a juzgar por los datos que el mismo Apóstol nos suministra en sus dos cartas. Parece que predominaba completamente el elemento gentil sobre el judío (cf. 1 Cor 12:2; Act 18:6-8), y, en su inmensa mayoría, los convertidos eran de condición humilde (cf. 1 Cor 1:26-29), aunque no faltasen algunos de buena posición (cf. 1 Cor 1:16; 11:17-34). El elemento femenino debía de ser bastante importante (cf. 11:1-16; 14:34-36). Al año, más o menos, de haber dejado San Pablo a Corinto, llegó allí **Apolo, judío alejandrino muy versado en la Sagrada Escritura**, que continuó la evangelización comenzada por Pablo (cf. Act 18:27-28; 1 Cor 3:4-6). Algún tiempo después, no podemos concretar cuánto, regresó a Efeso, donde se juntó con San Pablo (cf. 1 Cor 16:12). Es probable que, a no mucha distancia de Apolo, llegasen también a Corinto otros evangelizadores, judíos palestinos **que se habían convertido a la fe**, pero cuya ortodoxia doctrinal dejaba mucho que desear. San Pablo se encara directamente con ellos en los cuatro últimos capítulos de su segunda carta a los Corintios, llamándoles “falsos apóstoles y obreros engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo” (2 Cor 11:13). No está claro, sin embargo, si estos “falsos apóstoles,” de procedencia judía (cf. 2 Cor 11:22), que atacaban descaradamente la persona de Pablo y sus títulos de apóstol (cf. 2 Cor 10:9-10; 11:5-7; 12:11-13), habían llegado a Corinto antes ya de escribir el Apóstol su primera carta a los Corintios. Damos como probable que sí, y que a ellos ha de atribuirse no poca parte en los abusos y divisiones entre los fieles que San Pablo trata de corregir (cf. 1 Cor 1:10-12; 4:18-19; 9:1-3). Eso no impide que su acción fuese en un principio menos virulenta contra Pablo que después.

Ocasión de la Carta.

Sabemos que San Pablo escribe esta carta estando en Efeso, donde piensa permanecer hasta Pentecostés, para luego ir a Corinto a través de Macedonia (cf. 1 Cor 16:5-8). Estos datos son definitivos. Evidentemente nos hallamos en el tercer viaje misional del Apóstol (53-58), y concretamente durante su estancia en Efeso (cf. Act 19:1-40), que se prolongó cerca de tres años (cf. Act 19:8.10.22; 20:31). En ningún otro momento de la vida del Apóstol podrían encuadrarse. Todo hace suponer, además, que era ya *al final* de su estancia en aquella ciudad. Eso pide la expresión “me quedaré hasta Pentecostés” (1 Cor 16:8), y eso dejan entrever otros dos datos: el de que Apolo ha vuelto ya de Corinto (1 Cor 16:12; cf. Act 19:1), y el de que el Apóstol manda saludos de “las iglesias de Asia” (1 Cor 16:19), cosa que supone que llevaba ya allí largo tiempo de evangelización (cf. Act 19:10). Sería, pues, el año 57. **La fiesta de Pentecostés, que el Apóstol toma como punto de referencia**, debía de estar cerca. Es probable que nos hallemos en plenas fiestas pascuales, con lo que adquieren más naturalidad las imágenes tomadas de dichas ceremonias con que el Apóstol describe a los Corintios **nuestra renovación espiritual** (cf. 1 Cor 5:7-8).

También el lenguaje con que les exhorta a renunciarse a sí mismos, tomándolo de la vida deportiva (cf. 1 Cor 9:24-27), adquiere más vida, si suponemos que la carta está escrita por esas fechas de primavera, cuando la ciudad toda de Corinto estaba pendiente de los juegos ístmicos que allí se celebraban.

La ocasión de la carta puede determinarse con bastante facilidad: noticias, no del todo buenas, que sobre **la comunidad cristiana de Corinto recibe el Apóstol**. Abusos que es necesario corregir y dudas a las que es preciso responder. ¿Quién le dio esas noticias?

Sabemos que la comunicación entre Efeso y Corinto, ciudades entre sí muy próximas y de gran movimiento comercial, era constante. Es obvio, pues, suponer que el Apóstol, ya desde el principio de su estancia en Efeso, tenía noticias, por uno u otro conducto, de la iglesia de Corinto. De hecho, antes que la actual, les había escrito ya otra carta, hoy perdida, en la que también trataba de corregir abusos (cf. 1 Cor 5:9). Incluso hay autores que suponen una rápida visita del Apóstol a Corinto, que le habría servido de información directa (cf. 1 Cor 16:7; 2 Cor 12:14). Creemos, sin embargo, que esa visita, antes de la actual primera epístola a los Corintios, debe excluirse, pues la manera de hablar del Apóstol da claramente a entender que está informado no de modo personal directo, sino por dicho de otros (cf. 1:11; 5,1; 11:18). Entre los informadores se cita expresamente a “los de Cloe” (i,n), es decir, familiares o criados de Cloe. También pudo informarle Apolo, que había regresado ya de Corinto (16:12). Igualmente le informarían Estéfanos, Fortunato y Acaico, especie de representantes de los corintios, que parece llevaban incluso preguntas concretas por escrito (cf. 7:1; 16:17-18). Estos, y sin duda otros no nombrados, dan a Pablo noticias que le producen seria inquietud: existencia de facciones o partidos dentro de la comunidad (1:11), laxitud en materia de impureza, hasta el punto de que un cristiano vivía escandalosamente con su madrastra sin que la comunidad tomase ninguna determinación (5:2), pleitos ante tribunales paganos (6:1), demasiada libertad de las mujeres en las asambleas litúrgicas (11:16; 14:36), conducta poco caritativa de algunos en la celebración de la “cena del Señor” (i 1:20). Le enteraron también de ciertas dudas y disputas tocante a puntos doctrinales, tales como matrimonio y virginidad (7:1), carnes inmoladas a los ídolos (8:1), uso de los carismas (12:1), resurrección de los muertos (15:12). Todos estos puntos, abusos y dudas los va tratando Pablo en su carta.

Además de la carta, Pablo ha enviado a Corinto a Timoteo, con el fin de que les “traiga a la memoria cuáles son sus caminos en Cristo Jesús y cuál su enseñanza por doquier en todas las iglesias” (1 Cor 4:17). No está claro si esta ida de Timoteo a Corinto fue decidida por el Apóstol antes de que pensara en escribirles la carta, cuya ocasión inmediata habría sido la llegada de Estéfanos y de sus dos compañeros con preguntas concretas de parte de los corintios, o fue decidida junto con la carta, escrita precisamente para hacer a Timoteo más fácil su cometido. Desde luego, San Pablo da claramente a entender que la carta llegará a Corinto antes que Timoteo (cf. 1 Cor 16:10). Lo más probable es que el viaje de Timoteo sea un viaje proyectado y decidido antes de la carta, el mismo a que se alude en Act 19:22 y que incluía no sólo a Corinto, sino también otras ciudades ¹²⁴.

Estructura o plan general de la carta.

Se ve claro, después de lo dicho, que la carta primera a los Corintios no es una carta de tesis, como lo son la carta a los Romanos o la carta a los Gálatas. Los temas tocados por San Pablo son múltiples y sumamente variados. Abusos de muy diversa índole que trata de corregir (1-6), y puntos doctrinales que trata de aclarar (7-15). El tono empleado es el de un padre ofendido, que busca hacer tornar a sus hijos al recto camino, **valiéndose de todos los medios a su alcance**,

usando a veces tono severo (cf. 5:5), a veces cariñoso (cf. 4:14), según juzgue convenir mejor en cada caso.

Damos a continuación el plan general de la carta:

Introducción (1:1-9).

Saludo epistolar (1:1-3) y acción de gracias (1:4-9).

I. Corrección *de abusos* (1:10-6:20).

a) Los partidos y divisiones entre los fieles (1:10-4:21).

b) El caso del incestuoso (5:1-13).

c) Los pleitos ante tribunales paganos (6:1-11).

d) El pecado de fornicación (6:12-20).

II. Respuesta a consultas de los corintios (7:1-15:58).

a) Matrimonio y virginidad (7:1-40).

b) Carnes sacrificadas a los ídolos (8:1-11:1).

c) Reuniones litúrgicas (11:2-34).

d) Dones carismáticos (12:1-14:40).

e) Resurrección de los muertos (15:1-58). *Epílogo* (16:1-24).

Colecta (16:1-4), planes de viaje (16:5-12), exhortaciones y saludo final (16:13-24).

Perspectivas doctrinales.

Al pasar de las cartas a los Tesalonicenses, primeros escritos de Pablo, a las de los Corintios, parece que entramos **en un mundo religioso nuevo**. Es en Corinto, ciudad en la que el Apóstol se detuvo por espacio de dos años (cf. Act 18:11-18), donde se produce de manera abierta el choque **entre el mensaje escatológico que venía predicando el cristianismo y el pensamiento religioso de los griegos**. Como escribe Cerfaux, Corinto “señala la gran experiencia de la implantación del cristianismo en almas griegas de tendencias intelectualistas, platónicas y místicas.”¹²⁵

Como genuinos griegos, los corintios propendían a pensar en términos de filosofía, no exenta de cierto misticismo, orientando su interés hacia la “gnosis” o conocimiento, viendo en Pablo y demás apóstoles algo así como jefes de escuela de una nueva filosofía de carácter religioso¹²⁶. Por lo que hace a la vida práctica, era muy marcada en ellos la propensión a la libertad e independencia para juzgar de todo y experimentarlo todo, por encima de los escrúpulos de los débiles (cf. 6:12-13; 8:1-13). Un punto que se resistían a admitir **era el de la resurrección corporal de los muertos** (cf. 15:12), verdad de la que sin duda les había hablado Pablo durante su estancia entre ellos.

Pues bien, estas **tendencias del espíritu griego**, que afloran constantemente en nuestra carta, son las que dan ocasión al Apóstol para desarrollar su teología poniendo a punto, **con carácter universal, la presentación del mensaje cristiano que venía predicando**. Puede decirse, en frase de Cerfaux, que las cartas a los Corintios “señalan una encrucijada en la teología paulina.” A esos corintios demasiado orgullosos por su ciencia (cf. 4:8-10; 8:1-2), les dice que no es en la “sabiduría” humana (*filosofía unida a la elocuencia*) **donde deben poner su confianza, pues ésta, más que llevar al conocimiento de Dios**, ha engendrado de hecho la idolatría y el pecado (1:21; cf. Rom 1:18-32) o, lo que viene a ser lo mismo, se ha convertido en instrumento de los “poderes de este siglo” (2:6-8; cf. Gal 4:8-i i; Ef 4:17-19); de ahí que Dios haya decidido salvar a los seres humanos por la “locura de la cruz” (cf. 1:17-31).

Aquí tenemos la que podemos considerar como idea central de esta carta: la locura de la cruz ¹²⁷. De esta idea Pablo hace derivar consecuencias en todas direcciones. Comenzará por decir a los corintios que la existencia misma de divisiones y partidos entre ellos prefiriendo unos a un predicador y otros a otro, no tiene otra raíz sino que no atiende a cuál es la verdadera naturaleza del mensaje evangélico (cf. 1:10-13); igual se diga de esa libertad que se arrogan para juzgar de todo, trátase de los predicadores (cf. 4:1-5) o de las relaciones sexuales (cf. 6:12-20) o de la comida de ciertos manjares (cf. 8:8-13). La misma resurrección de los muertos la apoya Pablo, no en razonamientos de “sabiduría” humana, sino en nuestra vinculación a Cristo (cf. 15:12-17), del que somos pertenencia (cf. 1:13; 3:23; 6:15; 7:22-23; 12:27). Y donde se halla el genuino **fundamento de la ética cristiana**, que el mismo Pablo llama “*ley de Cristo*” (cf. 9, 21). En consonancia con esta idea, Pablo hará frecuentes llamamientos a que se observen las “tradiciones” venidas de Cristo; esto no sólo cuando se trata de doctrinas que pudiéramos llamar dogmáticas, como en el caso de la indisolubilidad del matrimonio (cf. 7:10) o de la muerte y resurrección de Cristo (cf. 15:3:11), sino también cuando se trata de ritos religiosos, como el del modo de celebrar la cena eucarística (cf. 11:20-25), o simplemente de costumbres que han venido haciendo ley, como en el caso del velo de las mujeres y de su silencio en las asambleas litúrgicas (cf. 11:16.14.34). Ni toca a los fieles, apoyados en “sabiduría” humana, juzgar a los Apóstoles, sino que es Dios quien los juzgará en función de su fidelidad (cf. 3, 10-15; 4:1-5; 7:25). Es esta “fidelidad” precisamente la que inserta a los Apóstoles **en la tradición que viene de Cristo** ¹²⁸.

Tal es, a nuestro juicio, la idea directriz de esta importante carta de Pablo. Importante, no ya sólo bajo el punto de vista histórico, permitiéndonos formar una idea bastante completa de cómo era la vida de las primitivas comunidades cristianas, con sus luces y sus sombras, sino particularmente **y sobre todo bajo el punto de vista doctrinal**. El Pablo teólogo aparece aquí perfectamente hermanado con el Pablo pastor de almas. Son situaciones concretas y casos particulares los que Pablo ha de resolver, pero lo hace acudiendo a los grandes principios y poniendo de relieve aspectos esenciales del pensamiento cristiano, con valor permanente para todos los tiempos.

De los temas concretos aludidos en esta carta nos vamos a fijar en tres: la eucaristía, los carismas y la resurrección de los muertos.

La Eucaristía. — Pablo alude al tema de la Eucaristía en dos pasajes de la carta. Primeramente al hablar de las comidas sacrificiales paganas, en las que el cristiano no puede participar, y a las que contrapone la comida eucarística (cf. 10:16-22); luego, al tratar de corregir los abusos en que han caído los corintios cuando celebran la eucaristía (cf. 11:17-34). La importancia que para nosotros, cristianos, tienen estos pasajes es extraordinaria: se trata del testimonio más antiguo que poseemos **sobre la institución de la Eucaristía por Cristo y sobre la práctica de la misma en la Iglesia** ¹²⁹.

En efecto, como ya indicamos más arriba, la carta está escrita probablemente en la primavera del año 57, pero el Apóstol afirma que esto que ahora dice a los corintios no es nuevo, sino que ya se lo había “transmitido” de palabra cuando estuvo entre ellos (11:23; cf. Act 18:1-18), es decir, que nos remontamos a los años 50-52, unos veinte años después de la muerte de Cristo. No es claro a qué alude concretamente Pablo con esa afirmación de que él “ha recibido *del Señor*” lo que les ha transmitido (cf. 11:23). Hay autores (Cornely, Lemonnyer, Sickenberger) que, dado el relieve que da a su afirmación (“yo he recibido.”), creen que el Apóstol está refiriéndose a las grandes revelaciones con que **fue favorecido por el Señor a raíz ya** de su conversión en Damasco (cf. Act 9:15-16; 26, 16-18; Gal 1:12); sin embargo, otros muchos (Alio, Huby, Héring) creen que está refiriéndose, no a que lo haya recibido del Señor en esas revelacio-

nes hechas a él, sino más bien **a través de la tradición o catequesis apostólica**, es decir, de forma sólo mediata. Eso parecen insinuar los términos “recibir” y “transmitir” (παραλαμβάνω) y (παραδίδωμι), clásicos ya en el judaísmo para designar la transmisión de una “tradición”; y eso indicaría también, según algunos autores, el uso de la preposición από y no παρά), (1:23), como dando a entender que lo ha recibido *de parte* del Señor (από), pero no *de boca* del Señor (παρά). Quizás esto último sea sutilizar demasiado, pues San Pablo no suele bajar a tantas finuras gramaticales en el uso de las preposiciones ¹³⁰. De todos modos, él lo “ha recibido del Señor,” y una cosa no se opone a la otra: las revelaciones hechas a él no excluyen otras informaciones **a través de la catequesis apostólica y de testigos directos** del acontecimiento (cf. Gal 1:11-12, comparado con 1 Cor 15:1-11). Este sería nuestro caso.

Pues bien, ¿qué es lo que enseña San Pablo sobre la Eucaristía? ¹³¹ Lo primero que advertimos es que las fórmulas con que Pablo describe la institución de la eucaristía por Cristo (11:23-26) son muy semejantes a las de Lucas (cf. Lc 22:19-20), que sabemos fue su discípulo (cf. Col 4:14; 2 Tim 4:11), con diferencias en cambio más marcadas respecto de las fórmulas de Mateo y Marcos (cf. Mt 26:26-28; Mc 14:22-24), que representarían otra corriente de tradición. Es probable que las fórmulas de Mateo-Marcos procedan de las comunidades *palestineses*, mientras que las de Pablo-Lucas procederían de las comunidades *helenistas*; de ahí que cambien el “por muchos” (cf. Mt 26:28; Mc 14:24) en “por vosotros” (cf. Lc 22:19-20; 1 Cor 11:23) Y el “bendecir” (cf. Mt 26:26; Mc 14, 22) en “dar gracias” (cf. Lc 22:19; 1 Cor 11:24), pues las expresiones de Mateo-Marcos, de profunda raigambre semítica, se prestaban a ser mal interpretadas por oídos griegos. Otra cosa que advertimos es que sólo Pablo y Lucas (1 Cor 11:24-25; Lc 22:19) hablan de *mandato* de Cristo de que repitamos lo hecho por El; el silencio de Mateo-Marcos quizás tenga su explicación en que esa orden o mandato de Cristo no se recitaba en las celebraciones litúrgicas, pues, como muy bien se ha dicho, una prescripción no se cita, sino que se pone por obra.

En cuanto a señalar cuáles eran las enseñanzas de Pablo sobre la Eucaristía, aparte esta afirmación fundamental de que es algo instituido por Cristo, creo que podemos reducirlas a tres puntos principales: carácter sacrificial, presencia real de Cristo, influjo en la vida de cada uno y en la de la Iglesia.

Por lo que hace al *carácter sacrificial* de la eucaristía, Pablo es muy claro en el primero de los pasajes (10:14-22) al situarlo dentro de la línea de los manjares propios de los sacrificios. También en el segundo pasaje (11:23-29) deja entender claramente el carácter sacrificial cuando habla de “comer el cuerpo y beber la sangre,” expresiones que están evocando la separación violenta del cuerpo y de la sangre, es decir, que Pablo **no sólo piensa en Cristo, sino en Cristo que entrega su cuerpo y derrama su sangre por la salvación de todos los humanos**. Cristo se hace presente en el *estado de* inmolación, siendo luego dado en alimento a los cristianos como las víctimas en los convites sacrificiales. Todo ello recibe espléndida confirmación en esas otras expresiones “por vosotros. nueva alianza en mi sangre” (11:24.25), con referencia a la antigua alianza sellada con sangre (cf. Ex 24:8) y también probablemente a la entrega a muerte en favor nuestro de que habla Isaías (Is 53:12; cf. 42:6; 49:8).

La otra verdad, es a saber, *presencia real* de Cristo en la eucaristía, no está menos acen tuada. Esas expresiones “comer., beber,” que Pablo repite varias veces aplicadas al cuerpo y sangre de Cristo (cf. 11:26-29), están señalando que las palabras de la institución *esto es mi cuerpo* indican una realidad, y perderían su fuerza si sólo se tratase de presencia espiritual o simbólica; ni habría razón para hablar de pecados contra “el cuerpo y la sangre del Señor” (cf. 11:27-32), sino más bien contra el Señor, a quien simbolizaría el pan y el vino. También en el primero de los pasajes alusivos a la eucaristía (10:16-17) las expresiones “comunión” (*hoinonia*) “con la

sangre. con el cuerpo de Cristo,” que Pablo no usa al referirse a los sacrificios judíos o paganos, está como señalando que no se trata de una “comunión” con la divinidad de tipo sólo moral, como en el caso de los sacrificios judíos o paganos, sino de algo ónticamente real, que tendrá incluso **la virtud de unir a los participantes no sólo con Cristo, sino también entre sí** (v.17). Cómo se realice, sin embargo, esa transformación del pan y vino en “cuerpo” y “sangre” de Cristo, Pablo no lo dice nunca.

Finalmente, **el influjo de la eucaristía en la vida del cristiano** está también en Pablo muy acentuado. No ya sólo por su insistencia en recordarnos que Cristo se da en forma de “pan” y “vino,” lo cual implícitamente está dando a entender que la eucaristía es un rito de nutrición y tiene por fin *dar la vida*, sino también, por antítesis, por el hecho de su insistencia en los castigos contra los profanadores de la eucaristía, castigos que afectan incluso a la salud y vida corporal (cf. 11:30-32). Esta idea de la eucaristía “pan de vida” está desarrollada maravillosamente en San Juan (cf. Jn 6:1-59). Pablo añade todavía que la eucaristía tiene también influjo en la vida de la Iglesia, llegando a decir que presisamente “por ser uno el pan y participar todos de ese único pan, formamos **todos un solo cuerpo,**” **que es la Iglesia** (10:17; cf. Col 1:18; 2:19), idea ésta que merecería más amplio comentario, y de que ya hablaremos en la introducción a la carta a los Efesios.

Pablo, pues, no considera la eucaristía mirando sólo al pasado, como recuerdo de lo que hizo Cristo, sino también mirando al presente, como actualización del hecho pasado, que se hace operante allí donde se realiza el recuerdo; o dicho de otra manera, no se trata de una simple conmemoración, sino de una conmemoración que *hace presente el objeto del recuerdo*. Y todavía más. Pablo ve en la eucaristía una proyección también hacia el futuro, diciendo que con la celebración de la eucaristía “anunciamos la muerte del Señor hasta que El venga” (11:26); es decir, **con la celebración de la eucaristía hacemos presente a Cristo en estado de sacrificio redentor**, cual si el sacrificio se produjese en este momento, lo cual seguirá haciéndose hasta la parusía, momento en que Jesús volverá a encontrarse ostensible y definitivamente con los suyos.

Todavía queda una última cuestión que intencionadamente hemos ido soslayando para no entrar en terreno discutido, pero de la que conviene también decir algo. Nos referimos a la cuestión del “ágape,” es decir, a si lo aludido aquí por San Pablo que sucedía entre los corintios (cf. 11:20-22) tiene o no algo que ver con esa comida de hermandad en favor de los pobres, cuyos gastos sufragaba la iglesia o algún cristiano generoso, y de la que hay claros testimonios en siglos posteriores¹³². La opinión tradicional, que incluso actualmente sostienen la mayoría de los autores, **responde en sentido afirmativo**, dando por hecho que las primitivas comunidades cristianas, a imitación del Señor en la última cena, al rito propiamente eucarístico hacían preceder una comida, de la que todos los fieles participaban en señal de hermandad, y a la que pronto comenzó a llamarse *ágape*, es decir, “caridad.” Una prueba la tendríamos en la **comunidad misma de Jerusalén**, conforme se cuenta en los Hechos (cf. Act 2:46). Los corintios no harían sino seguir la costumbre de las demás iglesias, pero con la diferencia de que habían dejado introducir todos esos abusos de que se queja San Pablo. Lo que el Apóstol, pues, les manda, no es que supriman la comida, sino que corrijan los abusos.

Contra esta manera de pensar se levantó Batiffol¹³³, y a él han seguido después otros muchos autores (Goossens, Ladeuze, Coppens). Dicen estos autores que hasta después de mediado el siglo n no consta siquiera de la existencia del “ágape,” y que no hay documento alguno por el que pueda probarse **que estuviera nunca unido a la celebración de la eucaristía**. Suponer que lo estuvo en un principio es algo totalmente apriorístico. Lo que aquí San Pablo critica en los corintios no son simplemente los abusos, sino la comida misma que unían a la eucaristía, debido

probablemente a infiltraciones de los paganos, quienes apenas concebían un sacrificio sin el correspondiente banquete sagrado. Quiere que la reunión eucarística sea exclusivamente eucarística, nada de comidas que la acompañen. Su argumentación sería la siguiente: Os reunís para comer la cena del Señor, pero eso que hacéis ya no es la cena del Señor *porque* la cena del Señor, la que él mandó, fue de esta y de esta manera (v.23-26). Lo que afirma en el v.22 es clara prueba de que es éste su pensamiento. Ciertamente que en el v.33 da normas en orden al futuro, para “cuando se junten para comer”; pero es obvio tomar esa frase como equivalente de “comer la cena del Señor,” igual que en el v.20. Así, más o menos, se expresan estos autores. Confesamos que las razones alegadas son de mucho peso, y, aunque no pueda darse la cosa por resuelta, a esta manera de ver nos inclinamos también nosotros. Ni se arguya **con la costumbre de la primitiva iglesia de Jerusalén**, pues ése fue un caso del todo aparte, como ya explicamos en su lugar (cf. Act 2:42; 20:7).

Los carismas. — Es en esta primera carta a los corintios, de entre todos sus escritos, donde San Pablo trata con más detención y amplitud el tema **de los carismas** ¹³⁴. De las dieciséis veces que el término “carisma” (χάρισμα) aparece en sus cartas, siete lo están en esta primera carta a los corintios: 1:7; 7:7; 12:4.9.28.30.31. Las nueve restantes son: 2 Cor 1:11; Rom 1:11; 5:15.16; 6:23; 11:29; 12:6; 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6.

Si damos una mirada de conjunto a todos estos pasajes, nos daremos cuenta en seguida de que Pablo toma este término en un sentido muy amplio, viniendo a equivaler **a don gratuito que viene de Dios, trátase de la obra redentora de Cristo** en general (Rom 5, 15-16), o de la vida eterna (Rom 6:23), o de los privilegios a los israelitas (Rom 11:29), o de una protección divina en medio de peligros (2 Cor 1:11), **o de gracia para vivir honestamente en el propio estado** (1 Cor 7:7), o de la gracia concedida a los dirigentes de la comunidad mediante la imposición de manos (1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6). Dentro de este amplio marco de “dones gratuitos de Dios,” Pablo se fija de modo particular en esos “dones” que miran directamente a la propagación del Evangelio y al desarrollo de la Iglesia, como son todos los relativos **a funciones de ministerio** (*apóstoles, profetas, doctores, evangelistas, pastores*) y a diversas actividades necesarias para el buen **funcionamiento de una comunidad** (*enseñanza, obras de misericordia, exhortación, milagros, etc.*). Listas de estos carismas, sin que Pablo tenga intención de hacer una enumeración completa, las hallamos en: 1 Cor 12:8-10.28-30; Rom 12:6-8; Ef 4:11. En el texto de Efesios no se emplea el término “carismas,” pero es claro que se está aludiendo a ellos, igual que en Corintios y Romanos.

Es precisamente en Corinto donde Pablo hubo de enfrentarse con el problema pastoral planteado **por los carismas**. El hecho de los “carismas,” así en general, no tenía por qué llamar la atención al cristiano. Ya en el Antiguo Testamento se habla de que la presencia del Espíritu de Dios en el hombre se manifestaba de varias maneras (cf. Jue 14:19; i Re 18:22-28; Ez 3:12), y Joel anuncia **la universalidad de esa efusión en la época mesiánica** (Jl 3:1-5; cf. Act 2, 15-21). También Jesucristo, según las narraciones evangélicas, había prometido esos dones a su Iglesia (cf. Mc 16:17-18), de cuyo cumplimiento son buena prueba varios pasajes del libro de los Hechos (cf. Act 2:4; 6:8; 8:7; 10:46; 19:6; 21:9). Generalmente la actuación del Espíritu tenía lugar a través de la razón y de la conciencia humana (cf. Act 6:8; 21:9), pero a veces también por encima de ellas (Act 19:6; cf. 1 Cor 14:13-14). Parece que en las iglesias paulinas, al menos en algunas de ellas, como en esta de los corintios, el uso de los carismas había adquirido tal desarrollo y amplitud que en las asambleas fue necesario establecer **una especie de liturgia** para ellos (cf. 1 Cor 14:26-32).

No es necesario decir que Pablo tenía en gran estima los carismas (cf. 1 Tes 5:19-20).

Ninguna tesis tan central en su teología como **la de la gratuidad de la bendición divina, y el hecho y experiencia de los “carismas” no era sino una consecuencia y desarrollo de esa tesis.** Pero es obvio suponer que tuviera una preocupación: la de que los fieles cuidasen de discernir **qué “carismas”** eran auténticos y cuáles no (cf. 1 Tes 5:21-22; 2 Tes 2:2). Este problema, a lo que parece, adquirió especial gravedad entre los cristianos de Corinto, donde las infiltraciones paganas estaban metiéndose por todas partes: en la celebración de la eucaristía (cf. 11:18-22), en las concesiones respecto de los idolatras (cf. 10:20-21), en la relajación de costumbres (cf. 5:1-2; 6:12-23), Y parece que también en la práctica intemperante de “hablar en lenguas” (cf. 13:1; 14:18-23), mixtificando peligrosamente las cosas bajo el influjo de fenómenos semejantes en ciertos cultos orgiásticos de los paganos (cf. 12:2-3).

Tal es la ocasión que mueve a Pablo a tratar el tema de los *carismas*. Y, como es norma en él, no se queda en simple casuista para aquella situación concreta, **sino que se eleva a los principios**, con la vista puesta sobre todo en esos “carismas” que miran a la utilidad común, que era de donde podía venir la desorientación.

Pues bien, ¿cuál es la doctrina que Pablo propone? Su afirmación básica la podríamos enunciar así: *unidad y diversidad* de los carismas, es decir, Pablo afirma que, aunque los carismas son muy diversos (cf. 12:8-10:28-30), **todos vienen del mismo y único Espíritu** (cf. 12:11); de ahí su unidad profunda, sin que pueda haber choque entre ellos. Esta unidad la ve San Pablo, además, en el hecho de que todos los carismas van dirigidos por el Espíritu hacia el mismo fin, es decir, a la común utilidad (cf. 12:7), idea que desarrolla maravillosamente valiéndose de la comparación con el cuerpo humano: al igual que en el cuerpo humano hay gran variedad de miembros, unos más nobles y otros menos, pero todos necesarios y en mutua concordia en orden al bien del conjunto, así el Espíritu otorga diversos carismas a unos y otros individuos en orden a concurrir todos a la utilidad de la Iglesia, **cuerpo de Cristo** (cf. 12, 12-30). Todavía añadirá, como consecuencia de lo anterior, que de entre los carismas debemos aspirar no a los que puedan parecer más vistosos, sino a los de mayor utilidad en el plano comunitario (cf. 12:31; 14:1-3).

Tales son las afirmaciones principales con que Pablo pone de relieve la naturaleza de los carismas y su importante papel en la vida de la Iglesia. Sin embargo, falta la segunda parte: ¿cómo discernir los carismas auténticos de los que no lo son?

Pablo propone primeramente un criterio de carácter general: no será verdadero “carismático” **quien no confiese la soberanía de Cristo** (12:3; cf. 8:6). Considera Pablo que esa confesión es como compendio de toda la fe cristiana y santo y seña de la ortodoxia. Prácticamente es el mismo criterio de que habla también San Juan (cf. 1 Jn 4:1-3) y, en el fondo, se equivale con el propuesto ya en el Antiguo Testamento para discernir a los verdaderos profetas (cf. Dt 13:2-6). Es claro, sin embargo, que este criterio — perfectamente válido, pues, nada que se oponga a la verdadera fe puede proceder del Espíritu — no siempre resultará suficiente. ¿Qué hacer entonces? Poco después habla Pablo del carisma de “discernimiento de espíritus” (12:10), es decir, que también para esto pone un “carisma,” pero ¿cómo distinguiremos al que realmente lo tiene?

Pablo no sigue adelante ni vemos que se proponga la cuestión. Sin embargo, dada su manera de actuar, tomando decisiones también en lo tocante a los carismas (cf. 1 Cor 14:37-40; 2 Tes 2:2-3; Gal 1:7-8; Fil 3:15), es claro que él personalmente — y es de creer que lo mismo piense de los demás apóstoles (cf. 1 Cor 15:1-11; Gal 2:1-9) — se siente con autoridad para juzgar de la autenticidad de los carismas al menos en forma negativa; es decir, para juzgar de los que no lo son. Podríamos, pues, decir que, en realidad, se considera revestido del carisma de “discernimiento de espíritus.”

Creemos que, dentro del tema de los *carismas*, este punto **es de suma importancia prác-**

tica, por lo que convendrá que nos detengamos un poco en él. Primeramente tratemos de precisar la terminología, pues no pocas veces el no hacerlo suele ser causa de ambigüedades y desorientación. En efecto, mientras en la terminología tradicional solemos llamar “carismas” solamente a esos *dones que el Espíritu, cuando le place, concede a determinados fieles sin mediación alguna humana*, trátase de fieles que desempeñan funciones ministeriales o de quienes no desempeñan ninguna, en la terminología de Pablo no es así, sino que, como antes ya dijimos, Pablo toma el término “carisma” en sentido mucho más amplio, equivalente prácticamente a *don del Espíritu*, incluyendo ahí, por consiguiente, también los servicios o ministerios en bien de la Iglesia ¹³⁵. Donde los teólogos, al referirse a los superiores o dirigentes eclesiásticos, han venido hablando de “gracia de estado,” Pablo habla simplemente de “carisma” (cf. 1 Cor 12:28-30; Rom 12:6-8; Ef 1:11; 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6), e igualmente habla de “carisma” (cf. 1 Cor 7:7) donde nosotros según la terminología tradicional hablaríamos más bien de “gracia sacramental.” Para Pablo son “carismas” no sólo el don del Espíritu para hacer milagros (gracia especial *extraordinaria*) o para consolar (gracia especial *nada llamativa*), sino también el don del Espíritu para el recto **desempeño de una función eclesiástica**: *apóstol, profeta, doctor, obispo, diácono*. Ni admite que pueda haber ministerio sin “carisma,” pues el fiel necesita de ese don o ayuda divina sin la cual nada puede hacer (cf. 1 Cor 3:5; 2 Cor 3, 5-6; 1 Tim 4:14).

Esto supuesto, vengamos ya a nuestra cuestión. Evidentemente, para Pablo el “apostolado,” de que él se considera investido, es un carisma, como es un carisma la “profecía” o el “don de lenguas”; pero no es simplemente un carisma más de entre los carismas, sino que tiene características únicas, en cuanto que arranca de una *misión confiada a él directamente por Cristo*. Es ese llamamiento directo por Cristo lo que pone a Pablo al mismo nivel de los Doce (cf. Gal 1:1; 1 Cor 9:1; 15:7-9), con funciones características y privilegiadas: “Tanto yo como ellos (los Doce) esto predicamos y esto habéis creído. Os lo he dicho antes, y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema” (1 Cor 15:11; Gal 1:8). Ciertamente existen otros “carismas,” que el Espíritu “distribuye según quiere” (1 Cor 12:11), y de los que Pablo dirá a los tesalonicenses: “No apaguéis el Espíritu (1 Tes 5:19), pero nunca estos carismas aparecen desvinculados del carisma de *apostolado*, al que muy bien podemos considerar como don supremo del Espíritu, concedido directamente por Cristo a Pablo y a los Doce. Con frase incisiva dirá a los corintios: “Si alguno cree ser profeta o estar dotado de algún carisma, reconocerá que esto que os escribo es precepto del Señor” (1 Cor 14:37).

Esto hace que, mientras otros carismáticos bastaba con que pensasen en desarrollar el ministerio o servicio que el Espíritu les confiaba, como podía ser la misión de consolar, o de exhortar, o de profetizar, o de hablar en lenguas, Pablo y los Doce, en virtud misma del carisma de “apostolado,” se sienten con responsabilidad general (cf. Gal 1:12-16; Rom 15:15-16; 1 Cor 9:1-2; 15:1-11; 2 Cor 5:20; Act 18; Mt 28:18-20; Jn 20:21) y con autoridad (*εξουσία*) para tomar decisiones (cf. 2 Cor 10:8; 13:10) e incluso juzgar de la autenticidad de los carismas (cf. 2 Tes 2:2-3; Gal 1:7-8). Esa misma responsabilidad general hará que los apóstoles piensen muy pronto en *colaboradores*. El caso de Pablo es claro, y conocemos los nombres de muchos de ellos: Tito, Timoteo, Lucas, Silas., por los que no pocas veces se hace incluso representar (cf. 1 Tes 3:2; 1 Cor 4:17; 16:11; 2 Cor 7:6-14).

La resurrección de los muertos. — Se ha dicho, y no sin razón, que la doctrina sobre la resurrección de los muertos es como la clave de bóveda del pensamiento religioso de Pablo, donde culminan su cristología, su soteriología y su antropología ¹³⁶. Tres facetas del mensaje evangélico que hallamos ahí directamente implicadas. El tema, pues, es sumamente importante, y Pablo, ante las vacilaciones de algunos fieles, va a afrontarlo directamente ¹³⁷.

Que entre los fieles de Corinto hubiese quienes negaban la resurrección de los muertos es algo que afirma claramente Pablo (cf. 15:12.29.34). Ni ello debe causarnos demasiada sorpresa; es una más de las infiltraciones paganas que venían poniendo en peligro la fe de aquella comunidad. Ya en el discurso de Atenas, según *refiere* el libro de los Hechos, cuando Pablo hace alusión a la resurrección de los muertos, la acogida no puede ser más desalentadora: “Unos se echaron a reír y otros le dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez” (Act 17:32), como dándole a entender que no perdiera el tiempo. Y es que nada más opuesto al espiritualismo griego que la idea de una resurrección corporal. Platónicos y pitagóricos, concordes en afirmar la inmortalidad del alma humana, eran contrarios, no menos que los epicúreos, a esa idea de resurrección corporal, que tenían por algo absurdo. En el mundo griego era corriente la expresión “σῶμα-σῆμα,” dando a entender que el *cuerpo* no era más que una *tumba* en que estaba encerrada el alma. Con la muerte precisamente era cómo el hombre se libraba de esa cárcel o tumba; de ahí lo absurdo de una resurrección, pues sería como volver a encarcelar al alma después de haber conseguido la liberación.

Pablo se da cuenta del problema y, sin cambiar en lo más mínimo su constante afirmación de que habrá resurrección corporal, subraya el aspecto espiritual de los resucitados, haciendo intervenir la noción de *cuerpo espiritual* (cf. 15:44), noción afín en cierto modo a la que representaba el “alma” para los griegos, deshaciendo así las naturales objeciones contra una reanimación material de los cuerpos. En el fondo es lo mismo que, según las narraciones evangélicas, había hecho ya Jesucristo respondiendo a una pregunta de los saduceos, que negaban también la resurrección; “serán *como ángeles* de Dios” (Mt 22:30).

Notemos también que Pablo habla siempre de “resurrección de los muertos” (cf. 15:12.13.15.16.21.32.35.42.52), no de resurrección del “cuerpo” o de la “carne,” como parecería pedir una concepción antropológica puramente griega, con ese marcado dualismo entre “alma” inmortal y “cuerpo” corruptible, cárcel de aquella¹³⁸. Para Pablo, es el hombre todo entero el que ha recibido la promesa de “salud,” y él es el que muere; ni la muerte debe ser considerada simplemente, al estilo griego, como liberación del “alma” que sale de la cárcel del “cuerpo,” sino más bien como algo que es castigo del pecado y que produce una situación violenta en el hombre, situación que sólo terminará en la resurrección corporal al final de los tiempos (cf. 15:21-24.54-57). Hay, pues, una concepción *unitaria* del hombre, sin que eso impida cierto *dualismo* que permitirá al “yo” o núcleo fundamental del hombre seguir viviendo junto a Cristo después de la muerte corporal, punto éste que expondremos luego con más detalle al comentar el pasaje de 2 Cor 5:6-8.

Hechas estas observaciones preliminares, vengamos ya concretamente a la exposición de Pablo sobre la resurrección de los muertos. Su punto de partida es el hecho de la resurrección de Cristo (15:1-11); de ahí deducirá, como consecuencia inevitable¹³⁹, la realidad de nuestra resurrección (15:12-58).

A) La resurrección de Jesucristo.

Si es importante el testimonio que Pablo nos da en esta carta sobre la eucaristía, a menos de treinta años de la muerte de Jesucristo, no lo es menos el que en esta misma carta nos da sobre la resurrección, acontecimiento verdaderamente central en el cristianismo. Igual que entonces (cf. 11:23), Pablo vuelve a usar los términos “recibir” y “transmitir” (cf. 15:3), con referencia a cuatro afirmaciones fundamentales sobre Jesucristo: “murió - fue *sepultado* - *resucitó* - *se apareció*,” que forman el cuadro completo del acontecimiento pascual. De singular relieve es su afirmación: “Tanto yo como ellos (los Doce) esto predicamos y esto habéis creído” (15:11), y el hecho de señalar que vivían aún muchos de los que habían sido testigos de las apariciones del

Resucitado (15:6), dato éste puesto sin duda por Pablo con la manifiesta intención de hacer más ostensible el valor de su testimonio sobre la resurrección.

Actualmente existe una tendencia muy difundida, cuyos exponentes más calificados podemos ver en R. Bultmann y W. Marxsen, que trata de explicar la resurrección de Jesucristo no como algo “objetivo” tocante a Jesús, sino como algo “subjetivo” tocante a los apóstoles, los cuales *han creído* en la resurrección. Según Bultmann, todas esas narraciones neotestamentarias sobre la resurrección de Jesucristo no son sino la descripción en lenguaje mitológico de la fe pascual, es a saber, la fe de que la muerte de Jesús en la cruz no fue una muerte humana ordinaria, sino un acontecimiento de salvación para los hombres que creen en Cristo. Qué es lo que haya detrás de eso es imposible saberlo, y además no nos interesa, pues la fe no se funda sobre “hechos,” es más, éstos la comprometen y la hacen vana. De ahí la fórmula pregnante de Bultmann: “Jesús ha resucitado en el kerigma,” es decir, del acontecimiento de la cruz debemos pasar al acontecimiento de la fe pascual, sin que haya que poner ningún acontecimiento intermedio en la persona de Jesús ¹⁴⁰.

En la misma línea de interpretación se expresa W. Marxsen. Insiste este autor en que no hay un solo testimonio neotestamentario en que se afirme que alguien vio la resurrección de Jesucristo como un hecho desarrollado ante sus ojos. Históricamente lo único que se puede establecer, una vez muerto Jesús en la cruz, es que algunos hombres afirman “haber tenido una experiencia,” es a saber, la de haber visto a Jesús después de su muerte. Fue la “reflexión” sobre esa experiencia la que condujo a esos hombres a la interpretación: Jesús ha resucitado. Pues bien, esa “interpretación” que hacen sus discípulos es la propia de su tiempo y de su ambiente cultural; si dicha experiencia la hubieran tenido hombres griegos, más que decir: “Jesús ha resucitado,” hubieran dicho: Jesús ha dejado su cuerpo. Nosotros, pues, que pertenecemos a otro ambiente cultural, no tenemos por qué estar ligados a una “interpretación” propia de otros tiempos y de otra cultura. Para nosotros la resurrección de Jesús significa sencillamente que “el hecho de Jesús continúa” y “su mensaje llega hasta nosotros *en la palabra del Evangelio*, como en un tiempo llegaba a sus discípulos.” ¹⁴¹

Sin pretender hacer aquí una crítica detallada sobre este nuevo enfoque que se da a la resurrección de Jesucristo, **tan distante de la fe tradicional**, diremos sólo que ciertamente no es ese el pensamiento de San Pablo ¹⁴². Esa larga enumeración de testigos que han visto al Resucitado, también fuera de los apóstoles, con la coletilla de que *muchos todavía viven*, no tiene en ese contexto otra finalidad sino la de hacer más creíble y en cierto modo garantizar ante los corintios el hecho de la resurrección de Jesucristo como algo *real y objetivo*.

Sin embargo, notemos bien, cosa que parece olvidar Marxsen, que los apóstoles, y concretamente Pablo, no conciben la resurrección de Jesucristo como simple *reanimación de un cadáver*, tipo resurrección de Lázaro (cf. Jn 11:43-44), accesible directamente a la investigación histórica, sino como algo perteneciente ya al mundo escatológico y que cae fuera de la percepción y comprobación normales. De ahí que Pablo hable de “cuerpo espiritual” (15:44), Y Que las “apariciones” escapen a las condiciones habituales de la vida terrestre, hasta el punto de que unos “vean” y otros “no vean,” como parece ser el caso de la aparición de Damasco (cf. Act 9:5-7), que Pablo equipara a las de los otros apóstoles (15:8). En ese sentido ningún inconveniente tenemos en decir que la resurrección de Jesucristo no es un hecho “histórico,” en cuanto que no es accesible y cognoscible en sí mismo mediante los métodos propios de la investigación histórica a través de los testimonios de los que la hubiesen visto; nos basta con reconocer que es un *hecho real* y objetivo, independiente de la fe de los apóstoles y que precede a ella. Sin embargo, ¿por qué hemos de restringir el hecho “histórico” sólo a los hechos que caen directamente bajo la ex-

perencia humana? ¿Es que no pueden llamarse también “históricos” los hechos reales que resultan de la intervención divina en el acontecer humano, y que, teniendo *efectos perceptibles* a la experiencia (apariciones, tumba vacía.), le escapan, sin embargo, en su realidad profunda? Tal sería el caso de la resurrección de Jesucristo.

B) La resurrección de los cristianos.

Si Pablo, como acabamos de exponer, habla del hecho histórico de la resurrección de Jesucristo, no es ciertamente para pararse ahí. Lo que principalmente trata Pablo de hacer resaltar en el hecho de la resurrección de Jesucristo es su valor *soteriológico*, viendo en esa resurrección el principio de la nueva creación o eón futuro: Cristo resucita, pero resucita como “primicias” de los muertos, y por su unión a El viven ahora ya “nueva vida” y resucitarán a su tiempo todos los fieles (cf. 15:12-23). Es el nuevo Adán que arrastra en pos de sí a toda la humanidad hacia la justicia y la vida, de forma parecida a como Adán la había arrastrado al pecado y a la muerte. Esta antítesis Adán-Cristo, que aquí utiliza San Pablo (cf. 15:21-22.45. 49) la encontramos ampliamente desarrollada en Rom 5:12-21.

La vinculación de nuestra resurrección a la de Cristo la expone Pablo en 1 Cor 15:12-28. Hay autores (Héring, Leal.) que distinguen dos como fases o etapas en su razonamiento. Primeramente (v.12-19) argüiría en pura lógica natural: si es verdad que un muerto (Cristo) ha resucitado, no se puede decir que los muertos no resucitan, pues nadie podrá negar que *de jacto ad posse valet illatio*; luego (v.20-28) argüiría en el plano sobrenatural, por el hecho de nuestra incorporación a Cristo, cabeza de la humanidad regenerada, que exige la resurrección también de los miembros. Creemos, sin embargo, que el Apóstol, ya desde el principio (v.12-13), está refiriéndose al plano sobrenatural, pues todo da la impresión de que no alude simplemente a la *posibilidad* de la resurrección, sino a la *necesidad* de esa resurrección. No concibe una sin la otra: si Cristo resucitó, también los demás, que están unidos a El, deberán resucitar.

El estado o condición de los resucitados lo describe Pablo en 1 Cor 15:35-53: nuestro cuerpo habrá de sufrir plena transformación, adquiriendo unas características totalmente diferentes de este cuerpo mortal y corruptible que ahora poseemos. La frase de Pablo (cf. 15:44) es: “cuerpo espiritual” (πνευματικόν), expresión que parece ser contradictoria en sí misma; si es “cuerpo,” ¿cómo puede ser “espiritual”? Y ciertamente habría contradicción si Pablo identificase “espiritual” con “inmaterial,” que es como solemos entender nosotros el término “espiritual,” partiendo de categorías filosóficas griegas. Pero Pablo es semita, y cuando habla de “cuerpo espiritual,” más que pensar en inmaterialidad, con esa separación tan marcada entre cuerpo material y alma espiritual, que ponían los griegos, piensa en *dominio del Espíritu*, es decir, en un cuerpo que está totalmente bajo la acción del Espíritu y goza de sus prerrogativas (*incorruptión, gloria, fortaleza, espiritualidad*), libre ya de esas limitaciones y debilidades a que está sometido nuestro cuerpo actual. A ese cuerpo llama Pablo cuerpo “espiritual” o pneumático, en contraposición a éste que ahora tenemos, al que llama “animal” o psíquico, pues vive bajo la acción e influjo del alma o psiché (15:44-46).

Ante esta exposición que hace Pablo sobre la resurrección de los muertos, una pregunta queda flotando: ¿es que Pablo sólo piensa en la resurrección de los cristianos? ¿Qué sucederá con los demás hombres e incluso con los cristianos que no hayan vivido como tales?

En los evangelios expresamente se habla de *resurrección general* para justos y pecadores (cf. Mt 25:31-46; Jn 5:28-29); también a Pablo se atribuye esta misma doctrina en Act 23:6-9 y 24:14-15. Sin embargo, en sus cartas no habla nunca de la resurrección de los pecadores. ¿Es que Pablo no creía sino en la resurrección de los justos? Así opinan algunos exegetas protestantes,

como J. Héring, quien, comentando 1 Cor 15:22-24, escribe: “Hay que reconocer que aquí Pablo no habla para nada de la resurrección de los no elegidos.; de otra parte, nos parece claro que si el Apóstol hubiera creído en una resurrección de los no elegidos, éste era el momento de hablar de ello, en este capítulo y en este lugar., ¿qué sucederá, pues, con los rechazados? Ya lo hemos dicho antes: cesarán de existir junto con nuestro mundo, participando de la suerte de esas potencias hostiles, como la muerte, que serán aniquiladas.”¹⁴⁴ Otros, en cambio, como R. Bultmann, sostienen lo contrario: “Parece que Pablo esperaba la resurrección no sólo para los justos, pues, aunque 1 Cor 15:22-24 y 1 Tes 4:15-18 se presten a ser interpretados en ese sentido, a ello se oponen Rom 2:5-16 y 2 Cor 5:10-14.

Efectivamente, tiene razón Bultmann. El hecho de que Pablo haga frecuentes alusiones a un “juicio” divino, al que serán también sometidos los pecadores cuando llegue la parusía y se establezca la separación definitiva entre buenos y malos (cf. 2 Tes 1:6-10; 1 Cor 3:13-15; 2 Cor 5:10; Gal 6:7; Rom 2:5-16; 14:10-12), está dando por supuesta esa *resurrección general*, también de los pecadores. Si explícitamente no habla nunca de ella, quizás se deba a que sus cartas son escritos ocasionales, no manuales de teología, y lo que Pablo pretende es animar a los fieles ante esa perspectiva de la *resurrección gloriosa* (cf. 1 Tes 4:18; 5:11; 1 Cor 15:19.58). La razón alegada por Pablo es, a saber, nuestra vinculación a Cristo participando de su misma vida en el Espíritu, vale sólo para los fieles, no para los pecadores; pero si existe o no otra razón aplicable a todos, buenos y malos, que sea causa no ya de tal resurrección (*la gloriosa*), sino de la resurrección en general, Pablo no lo incluye nunca directamente dentro de su perspectiva, aunque parece claro que lo da por supuesto, dadas sus frecuentes alusiones al “juicio” divino para justos y pecadores.

Introducción, 1:1-9.

Saludo Epistolar, 1:1-3.

¹ Pablo, por la voluntad de Dios llamado a ser apóstol de Cristo Jesús, y Sostenes, hermano, ² a la iglesia de Dios en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar, suyo y nuestro: ³ La gracia y la paz de parte de nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Es el saludo habitual con que San Pablo suele comenzar sus cartas (cf. Rom 1:1-7), aunque matizándolo de diversa manera, según las circunstancias, como es obvio. Aquí, en esta carta a los Corintios, recalca su condición de “apóstol” (v.1; cf. 9:1; 15:5-11), lo mismo que hará, y más enérgicamente todavía, en Gal 1:1, pues en una y otra ocasión sus enemigos querían despojarle de ese título. A su nombre une el de “Sostenes” (v.1), personaje de quien no tenemos más noticias. Creen muchos que se trata del archisinagogo de Corinto, a que se alude en Act 18:17, y que, convertido a la fe, se habría unido al Apóstol como colaborador. Ello es posible, pero nada puede asegurarse con certeza, tanto más que el nombre de “Sostenes” era bastante corriente.

La carta va dirigida a la *iglesia de Dios* en Corinto (v.2), expresión favorita de San Pablo cuando habla de la comunidad cristiana, como ya hicimos notar al comentar Act 20:28. En oposición con “*iglesia de Dios*” van otras dos expresiones, “santificados en Cristo Jesús” (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) y “llamados santos” (κλητοὶ ὁσίοις, v.2). Evidentemente el Apóstol está refiriéndose a los cristianos de Corinto, en general, de quienes dice “santificados en

Cristo Jesús” en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, con lo que, muertos al pecado, entran a participar de la vida y santidad de Cristo (cf. Rom 6:2-11). Lo de “llamados santos,” expresión usada también en Rom 1:7, no indica simplemente que eran así designados los cristianos (cf. 6:1; 16:1; Act 11:26), sino que equivale a “santos por vocación,” o lo que es lo mismo, “llamados a ser santos,” con todo lo que ese término “santos” lleva consigo (cf. Act 9:13).

Más difícil de explicar resulta la expresión: .” con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar, suyo y nuestro” (v.2). Hay quienes (Cornely, Bover) consideran esta frase como paralela a la de 2 Cor 1:1: .” con todos los santos de toda la Acaya,” y el Apóstol no haría sino incluir en el saludo también a los cristianos de Acaya, aunque no perteneciesen a Corinto, la capital. El que a la región toda de Acaya llame “suya y nuestra” (de los los corintios y de Pablo) podría explicarse en el sentido de que eran tierras dependientes de Corinto, la capital, y, por tanto, los corintos podían considerarlas como suyas en cierto sentido; y, de otra parte, Pablo tendría interés en recalcar que también él podía considerar esa región como “suya,” pues se trataba de comunidades cristianas fundadas por él, donde trabajó cerca de dos años. No cabe duda, sin embargo, que, si tal era la intención de San Pablo, la expresión que empleó no tiene nada de clara. Por eso otros muchos autores (Alio, Huby, Ricciotti) juzgan más probable que el Apóstol esté refiriéndose, no específicamente a los fieles de Acaya, sino a los fieles cristianos en general, en “cualquier lugar” que se encuentren. Su intención sería la de recalcar la universalidad de la Iglesia, asociando con los corintios a los fieles todos de cualquier lugar del mundo. Lo de “suyo y nuestro” aludiría no a “lugar,” sino a “nuestro Señor Jesucristo,” como corrigiéndose de la expresión: he dicho *muestro* Señor Jesucristo,” pero en realidad no he dicho bien, pues es “suyo y nuestro.” Esta interpretación, que juzgamos la más fundada, estaría muy en consonancia con el tema de los partidos, preocupación que bullía en la mente de Pablo ya desde las primeras líneas (cf. 1:12). Era como un echar en cara a los corintios su falta de consistencia para las divisiones y partidos, apuntando, quizá, sobre todo al partido de Cristo, como diciendo: ¡qué absurdo!, ¿es que no somos todos de Cristo?

Acción de gracias a Dios, 1:4-9.

⁴ Doy continuamente gracias a Dios por la gracia que os ha sido otorgada en Cristo Jesús, ⁵ porque en El habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, ⁶ en la medida en que el testimonio de Cristo se consolidó entre vosotros, ⁷ de modo que no escaseéis en don alguno, mientras llega para vosotros la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, ⁸ que a su vez os confirmará plenamente, para que seáis hallados irrepreensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo. ⁹ Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a participar con su Hijo, Jesucristo, Señor nuestro.

Después del saludo epistolar, la acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios. Es el modo como San Pablo suele proceder en sus cartas, y que era como una especie de *captatio benevolentiae* para entrar en materia (cf. Rom 1:8). Aquí, en la presente carta, da gracias a Dios por la riqueza de dones con que ha favorecido a los corintios (v.4-6), dones que deben a la benevolencia de Dios, sobre cuya “fidelidad” hay que contar para conseguir la salud en el gran día del retorno glorioso de Jesucristo (v.7-9). Se ve que desde el principio orienta San Pablo su exposición a hacer ver a los corintios que no es en la suficiencia o industria humana, sino en la gracia o favor divino, donde debemos poner nuestra ilusión y confianza.

Habla primero de “la gracia (ἡ χάρις του Θεού) que os ha sido otorgada en Cristo Jesús”

(v.4). Evidentemente, bajo la expresión “gracia de Dios” incluye San Pablo todo el conjunto de dones sobrenaturales que los corintios han recibido al convertirse, dones que les han sido otorgados “en Cristo Jesús,” es decir, por su incorporación a Jesucristo (cf. Rom 6:2-11), que es, además, quien se los ha merecido (cf. Rom 3:24-25). Luego (v.5) concreta esos dones particularmente en dos: “palabra” y “conocimiento” (Αόγος και γνώσις). No es fácil determinar qué quiere incluir el Apóstol bajo esos dos términos. Hay autores (Cornely, Fillión, M. Sales) que interpretan el término “palabra,” al igual que en otros pasajes paulinos (cf. Gal 6:6; Ef 1:13; 1 Tes 1:6), como equivalente de “doctrina evangélica”; y en cuanto al término “conocimiento,” no haría sino recalcar la misma idea, aludiendo a que los corintios (no necesariamente cada individuo, sino la iglesia de Corinto en general) habían sido enriquecidos con un conocimiento hondo de esa doctrina, dado que (v.6) **la predicación evangélica o “testimonio de Cristo”** había sido “firmemente consolidado” entre ellos. Sin embargo, otros autores (Alio, Spicq, Bover), y creemos que con fundamento, juzgan más probable que San Pablo esté refiriéndose a los *carismas* de carácter literario y de carácter intelectual (cf. 12:8) con que los corintios habían sido favorecidos (cf. 14:26), y que sustituían con ventaja a las glorias literarias y filosóficas, que tanto entusiasmaban a algunos (cf. 3:4). Esos carismas, añadirá el Apóstol en una especie de paréntesis explicativo, han sido otorgados a los corintios en la medida en que el “testimonio de Cristo” había arraigado entre ellos, es decir, **en proporción a su fe o entrega al Evangelio** (v.6). También escribiendo a los gálatas Pablo les dice que han sido favorecidos por Dios con dones extraordinarios (Gal 3:2-5).

El que San Pablo conmemore de modo particular los carismas de “palabra” y de “inteligencia” no quiere decir que su perspectiva no sea mucho más general, como lo indican las expresiones “habéis sido enriquecidos *en iodo*., de modo que no escaseéis *en don alguno*” (v.5-?). Supuesta esta riqueza de dones con que los corintios han sido favorecidos, el Apóstol hace una alusión al juicio final o victoria definitiva de los buenos, momento que los corintios deben esperar confiados, pues Dios es “fiel,” y si es El quien los ha llamado a la fe y favorecido con tantos dones, ciertamente no dejará de completar su obra, llevándolos hasta la glorificación final (v.7-9). Este recordar la *parusía* en sus exhortaciones es frecuente en San Pablo (cf. 13, 11-12), y lo mismo su insistencia en pedir que seamos hallados “irreprensibles” (cf. Flp 1:10; 1 Tes 3:13; 5:23) y en advertir que Dios es “fiel” (cf. 10:13; 1 Tes 5:24; 2 Tes 3:3). En cuanto a la expresión “llamados a participar con su Hijo” (εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), ninguna definición mejor de lo que es el cristiano: el llamado a participar de la filiación del Hijo, **en íntima “comunión” de vida con El** (cf. Rom 6:3-11; 8:17; Gal 3:26-28).

124 Hay autores (Höpfel-Gut, Ricciotti) que ordenan las cosas de otra manera. Dicen que el viaje de Timoteo aludido en 1 Cor 4:17 y 16:10 no es el de Act 19:22. sino otro anterior, realizado expresamente para reforzar la carta e informar luego al Apóstol del resultado de la misma. Vuelto Timoteo a Efeso con la consiguiente información (cf. 1 Cor 16:11), el Apóstol habría cambiado sus planes, anteriormente manifestados, de ir en seguida a Corinto “a través de Macedonia” (1 Cor 16:5), haciendo un rápido viaje por mar a Corinto y volviendo luego a Efeso, donde aún se detuvo bastante tiempo, enviando por delante a Macedonia dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto, conforme se indica en Act 19:22. Ello lleva consigo, claro está, que la carta primera a los Corintios no puede estar escrita el año 57, sino al menos un año antes.

Creemos que son demasiadas conjeturas, muchas de ellas sin necesidad. Lo del viaje rápido del Apóstol a Corinto después de esta primera carta, también lo admitimos nosotros, conforme indicaremos a su tiempo; pero ello es independiente de la cuestión de identificar o no identificar el viaje de Timoteo en 1 Cor 4:17 y Act 19:22.

125 Cf. L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.13.

126 Hay autores, como W. Schmithals y U. Wilckens, que ven ya un verdadero “gnosticismo” en estos corintios con quienes se enfrenta San Pablo. Ese desprecio de la cruz, de la resurrección corporal, de la debilidad “carnal” de Pablo. serían típicas concepciones gnósticas. Igualmente la “sabiduría” del mundo, aludida por Pablo en los c.i-2 de su carta, no sería simplemente la sabiduría racional de la filosofía griega, sino la “sabiduría” de los gnósticos, especie de emanación del pleroma divino, que desciende sobre la tierra para salvar a los hombres de la dominación de los “archontes” o potestades extramundanas. Sin embargo, en todas estas conclusiones parece haber mucho de artificial. De hecho, la gran mayoría de los exegetas, más que de “gnosticismo” prefieren hablar de “pregnosti-cismo,” reservando el término “gnosticismo” para esos sistemas gnósticos ya perfilados del siglo ii. En este

- sentido, escribe Cerfaux: “Los corintios, dígase hoy día lo que se quiera, no eran “gnósticos”; sin embargo, sus tendencias dejan ya presentir los siglos posteriores de gnosis” (L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968, p.92).
- 127 Eso no quiere decir que San Pablo lance anatema general contra la razón humana. Cuando habla de que la “sabiduría” humana no ha llegado a conocer a Dios y lo único que ha engendrado es la idolatría y el pecado (1:21; cf Rom 1:18-32), se trata evidentemente de *generalización literaria*, que no impide que el mismo Pablo deje entender que hay excepciones (cf. Rom 2:7-16). Además, en Rom 1:20-21 expresamente está suponiendo que el hombre tiene capacidad para llegar al conocimiento de Dios; de ahí que lo haga responsable de haber caído en la idolatría y el pecado. Lo que Pablo trata de acentuar es que la actividad de la inteligencia no puede situarse en el mismo plano que la revelación y el mensaje de Dios, e insiste en que de hecho lo que ha engendrado es la idolatría. Pero sería llevar las cosas demasiado lejos afirmar que, para Pablo, la filosofía en sí, como expresión de las verdades naturales, es algo que los cristianos debemos evitar.
- 128 En las cartas Pastorales se hablará de “depósito” que hay que custodiar (cf. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1:14), doctrina que coincide plenamente con lo que aquí expone San Pablo, y que está ya apuntada en sus primeros escritos (cf. 1 Tes 2:13; 4:15; 2 Tes 2:15).
- 129 Dejamos de lado la cuestión de terminología: Como es sabido, Pablo no usa nunca el término de *eucaristía*, sino el de “cena del Señor” (cf. 11:20). Parece que, en los primeros años cristianos, la expresión más corriente para designar la eucaristía fue la de “fracción del pan,” como da a entender el libro de los Hechos (cf. Act 2:42; 20:7), y también la *Didaché* (cf. 14:1) y San Ignacio de Antioquía (*Ad Eph.* 202). Sin embargo, pronto comenzó a usarse también el nombre de “eucaristía” (cf. *Didaché*, 9:1-5); IGN. ANT., *Ad Philad.* 4), expresión derivada de ese “dar gracias” (εὐχαριστεῖν) que precedía a la fracción y que luego se generalizó, prevaleciendo la idea de alabanza y agradecimiento (*eucaristia*) sobre la de convite (*fracción del pan*).
- 130 por citar sólo un ejemplo, mientras en Gal 1:1 dice que es apóstol “no de hombres” (ἄνθρωπος), en Gal 1:12 dice que su evangelio “no lo recibió de hombres” (παρά).
- 131 Cf. T. De Orbiso, *La eucaristía en San Pablo*: Est. Bibl. 5 (1946) 189-210; E. B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez S. Paul*: Rev. Bibl. 30 (1921) 321-343; P. Bevoit, *Les récits de l'Institution et leur portée*: Lum. et Vie, 31 (1957) 49-76; M. E. Boismard, *L'Eucharistie selon S. Paul*: Lum. et Vie, 31 (1957) 93-106; G. Da Cruz Fernandes, *Calicis eucharistici formula paulina*: Verb. Dom. 47 (1959) 232-236; G. S. Slogan, “Primitive” und “Pauh'ne” *Concepts of the Eucharistie*: Cath. Bibl. Quart. 23 (1961) 1-13.
- 132 Cf. *Cañones Hippo* L. can. 164-185; Tert., *Apol.* 39: ML 1:468; San Agustín, *Conl.* 6:2 y *Eptsi.* 22: ML 32:719 Y 33:90.
- 133 Gf. P. Batiffol, art. *ágapes*: Dict. Theol. Cath., I, 001.551-556; P. Ladeuze, *Pus d'ágape dans la première épître aux Corinthiens*: Rev. Bibl. (1904) 78-81; J. Coppens, art. *eucha-ristie*: Dict. Bibl. Supl., II, col.1174.
- 134 Cf. J. Brosch, *Charismen und Amter in der Urkirche* (Bonn 1951); K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heilige Paulus*: Scholastik, 34 (1959) 503-525; L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.202-217; K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia* (Barcelona 1964).
- 135 Esta distinción entre la terminología tradicional y la de Pablo está señalada expresamente en el Concilio Vaticano II, el cual sigue con la terminología tradicional. Basten estas dos citas de la Const. *Lumen gentium*: “El Espíritu. guía a la Iglesia., la provee y gobierna con diversos dones *jerárquicos* y carismáticos” (n.4); y, de modo aún más explícito, algo más adelante: “El Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al pueblo de Dios mediante los *sacramentos* y los *ministerios*., sino que también distribuye gracias *especiales* entre los fieles de cualquier condición.; los cuales carismas.” (n.12). Y es de notar que el Concilio recoge esa noción tradicional de “carisma,” y no la de Pablo, a fin de evitar ambigüedades sobre el carácter jerárquico de la Iglesia. Así se deduce claramente de las respuestas del *Relator* a algunos Padres conciliares, que pedían se delimitase el significado del término “carisma” con más claridad de lo que se hacía en el texto primitivo. Dice el *Relator*, de parte de la Comisión doctrinal: “Commissio statuit charisma pressius definiré per verba “non tantum per sacramenta et ministeria. sed. gratiae speciales.” Charisma apud Paulum est appellatio latissima, quae etiam vel immo praecipue ministeria comprehendit; cf. Rom 12:6-13; 1 Cor 12, 7-ii et 28-31; Eph 4:11-12.” (Cf. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. *Schema Constitutionis “De Edesia.”* Typis polygl. Vaticanis, 1964, p.47).
- 136 Cf. J. Héring, *La première épître de S. Paulaux Corinthiens* (Neuchatel 1959) p.132.
- 137 Cf. E. Rohde, *Psyché. Le cuite de l'ame chez les grecs et la croyance a iinmortalité* (París 1928); A. J. Festugiére, *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile* (París 1932); B. Allo, *Si. Paul et la double resurrection corporelle*: Rev. Bibl. 41 (1932) 188-209; A. Feuillet, *Le mystère pascal et la resurrection des chrétiens d'après les Épitres pauliniennes*: Nouv. Rev. Theol. 79 (1957) 337-354; J. Daniélou, *La Resurrection* (París 1969); P. De Surgy-P. Grelot., *La resurrection du Christ et l'exégèse moderne* (París 1969); J. KREMER, *La resurrección de Jesús, fundamento y modelo de nuestra resurrección según San Pablo*: Concil. 1970, IV, p.76-87; F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971); X. Lépn-Dupour, *Resurrection de Jesús et message pascal* (París 1971); B. Rigaux, *Dieu Γα ressuscité* (Gembloux 1973).
- 138 Cf. O. Cullmann, *Inmortalité de l'ame ou Resurrection des morts?* (Neuchatel 1956).
- 139 Este proceder de Pablo, apoyando nuestra resurrección en el hecho de nuestra incorporación a Cristo y en la voluntad todopoderosa de Dios (cf. 1 Cor 15:12-23.38; 1 Tes 4, 13-14; Rom 8:11; Fil 3:21), está totalmente dentro de la línea bíblica, tan distinta en este punto de la filosofía griega. Mientras para los filósofos griegos la “supervivencia* después de la muerte surge como una *necesidad del hombre*, para los autores bíblicos surge como una *necesidad divina*, es decir, no porque el hombre es hombre, dotado de alma “espiritual,” sino porque Dios es Dios y no puede permitir que los justos, a quienes ama, se separen de El. Un reflejo bien claro de esta concepción lo tenemos en el modo de hablar de Cristo, al argüir a los saduceos de lo equivocados que andaban negando la resurrección: “Por lo que toca a la resurrección, no es Dios de muertos, sino de vivos” (Mc 12:26-27). Que es lo mismo que decir: Dios es inseparable de los patriarcas a causa de su *fidelidad hacia ellos*; ahora bien, Dios es viviente y fuente de vida, luego los Patriarcas están vivos.
- 140 Cf. R. Bultmann, *Kerygma und Mythos. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (Hamburg 1960).
- 141 Gf. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968).
- 142 Para una exposición más amplia, con referencia también a las teorías de Bultmann y de Marxsen, cf. G. DE ROSSA, *U cristiano di oggi di fronte alia risurrezione di Cristo*: Ciy. Catt. 121 (1970, III) 365-377 y 122 (1971, II) 3-17. En este artículo se da una copiosa bibliografía de las últimas publicaciones sobre el tema (p.36s), y se recogen las principales conclusiones del “Symposium” internacional sobre la Resurrección, celebrado en Roma, del 31 de marzo al 6 de abril de 1970. Según el articulista, los participantes al Symposium (Coppens, Vógtle, Dupont, Mollat, Jeremías.) han estado de acuerdo en que “la Resurrección es un hecho objetivo,

real, independiente de la fe de los discípulos y que precede a ella. La Resurrección significa que el Padre ha glorificado la entera humanidad santa de Jesús, comunicándole una vida nueva y trascendente* (p.369).
143 F. GODET, *Commentaire sur la 1^{re} et 2^e Epître aux Corinthiens* (Neuchâtel
144 Gf. J. Héring, *La première épître de S. Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel 1959) p.140-141.
145 Cf. R. Bultmann, art. *θήσεντος*: Theol. Wört. zum N. T., III, p.17.

I. Corrección de Abusos, 1:10-6:20.

Los bandos o partidos entre los fieles, 1:10-16.

¹⁰ Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir, ¹¹ Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por los de Cloe que hay entre vosotros discordias, ¹² y cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¹³ ¿Está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre? ¹⁴ Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, si no es a Crispo y a Gayo, ¹⁵ para que nadie pueda decir que habéis sido bautizados en mi nombre. ¹⁶ También bauticé a la casa de Estéfanos, mas fuera de éstos no sé de ningún otro.

Después del saludo y acción de gracias, San Pablo entra ya en materia. Lo primero que va a tratar es la cuestión de los bandos o partidos en que se hallaba dividida la comunidad de Corinto, vicio el más visible, y uno de los más peligrosos para la comunidad. Ese espíritu de partido era el que había llevado a la ruina a las pequeñas repúblicas de la antigua Grecia, y parece que seguía aún vivo en Corinto. No se trataba propiamente de “cismas” o diferencias en la fe, no obstante el término empleado (σχίσματα, v.10), sino de simples partidos o grupos rivales, formados según las preferencias por este o aquel predicador. El hecho de que San Pablo dirija su carta a la “iglesia de Dios en Corinto” (v.2), prueba que la unidad de fe no estaba rota. Parece que los corintios, con ideas poco claras aún sobre la naturaleza de la nueva religión, consideraban a los predicadores evangélicos algo así como jefes de escuelas filosóficas, con derecho a agrupar seguidores en torno a sí. San Pablo reprueba enérgicamente esa manera de ver las cosas, exponiendo **cuál es la verdadera naturaleza del Evangelio y del ministerio apostólico.**

Los principales partidos o bandos parece ser que eran cuatro: de Pablo, de Apolo, de Cefas, de Cristo (v.12). De ello había sido informado Pablo “por los de Cloe” (v.11), mujer conocida en Corinto, sobre la que no tenemos más datos, y ni siquiera sabemos con seguridad si era cristiana, pero que debía de tener relaciones comerciales con Efeso, a cuya ciudad acudían con frecuencia sus empleados. La existencia de los partidos de Pablo y de Apolo se explica fácilmente, pues ambos personajes habían predicado en Corinto (cf. Act 18:1; 19:1), y, dado el espíritu pendenciero de los corintios, era fácil que hubieran surgido grupos rivales, atendiendo más a la persona que a las ideas del predicador. Parece que los del partido de Apolo, el “orador elocuente y perito en las Escrituras” (Act 18:24), se consideraban con cierta superioridad cultural sobre los del partido de Pablo, quien se había presentado en Corinto “no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría., sino en debilidad, temor y mucho temblor” (2:1-3). Tampoco es difícil de explicar la existencia del partido de Cefas. Este Cefas es evidentemente el apóstol Pedro (cf. 15, 5; Mt 16:17-18; Jn 1:42). Desde luego, ello está completamente en el terreno de lo posible; tenemos, además, la afirmación explícita en este sentido de San Dionisio, obispo de Corinto, hacia el año 170 ¹⁴⁶. Difícil de explicar resulta la existencia del partido de Cristo. Hay autores (Cornely, M.

Sales, Leal) que niegan que se trate de un verdadero partido, y suponen que el Apóstol alude más bien a todos aquellos fieles que, disgustados de las divisiones y ajenos a toda disputa sobre personas, decían con toda razón que pertenecían a Jesucristo. Incluso hay quien supone que las palabras “yo de Cristo” están dichas por Pablo en nombre propio contra los tres partidos precedentes. Sin embargo, la manera de expresarse del Apóstol, hablando de los que “son de Cristo” en la misma forma con que habla de los partidos anteriores: “yo de Pablo., yo de Cristo,” da la impresión de que se trata de un verdadero partido y que también a ellos los consideraba reprobables. De hecho, ésta es la opinión que cada día se va haciendo más general entre los exegetas. Probablemente se trata o de cristianos que se decían iluminados directamente por Cristo y no querían saber nada de intermediarios humanos (cf. 14:37); o quizás mejor de judaizantes, llegados muchos de ellos de Palestina, que habían conocido a Cristo personalmente (cf. 2 Cor 5:16) y se preciaban de conocer mejor que nadie su auténtico pensamiento. Es probable que estos judaizantes, más extremistas que los del partido de Cefas, sean los mismos con que luego se encarará directamente San Pablo en su segunda carta a los Corintios (cf. 10:7; 11:13.22-23; 12:11).

La condena de Pablo contra todas esas divisiones es tajante: “¿Es que está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?” (v.13). Es decir, es absurdo andar con divisiones y banderías, cuando no hay más que un Jesucristo, que nos redimió con su pasión y muerte, y en cuyo nombre hemos sido bautizados; somos todos pertenencia de Cristo (cf. 3:23), y querer sustituir a Cristo por Pablo, Cefas o Apolo equivaldría a admitir muchos salvadores y muchos bautismos. Sobre esta incorporación a Cristo, con quien nos unimos por medio del bautismo, entrando a formar parte de su haber o propiedad, habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 6:3-11; 1 Cor 12:13; Gal 3:26-28; Ef 5:25-27; Col 2:12). Con singular delicadeza, sin mencionar a los partidarios de Apolo o de Cefas, el Apóstol habla sólo de los de su partido y dice que no es Pablo el que ha sido “crucificado” por ellos o en cuyo nombre “han sido bautizados” (v.13). A él, pues, nada le deben. Lo mismo podía haber dicho de Apolo o de Cefas, pero era más noble callar esos respetables nombres, que no tenían culpa ni responsabilidad alguna en que hubieran surgido partidos, y concretar todo en sí mismo. Y aún añade, como recalcando ante sus partidarios la falta de fundamento para que se llamen “de Pablo,” que en Corinto no ha bautizado sino a Crispo (cf. Act 18:8) y a Gayo (cf. Rom 16:23), con lo que se quita toda base, aun la más remota, para que puedan decir que han sido bautizados en su nombre y mantengan esa especie de superstición hacia su persona (v.14-15). Escrito lo anterior, se acuerda, advertido quizás por el mismo Estéfanas, allí presente (cf. 16:17), que también había bautizado a la familia de Estéfanas, y así lo consigna (v.16). Es interesante esta rectificación del Apóstol. Ella nos revela que San Pablo no solía borrar lo escrito, aunque sí rectificaba cuando era necesario.

La sabiduría del mundo y la de Dios, 1:17-31.

¹⁷ **Que no me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar, y no con sabiduría de lenguaje, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo;** ¹⁸ **porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan.** ¹⁹ **Según que está escrito: “Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes.”** ²⁰ **¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?** ²¹ **Pues por no haber conocido el mundo a Dios en la sabiduría de Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación.** ²² **Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría,** ²³ **mientras**

que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles,²⁴ mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos.²⁵ Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres.²⁶ Y si no, mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles.²⁷ Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes;²⁸ y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es,²⁹ para que nadie pueda gloriarse ante Dios.³⁰ Por El sois en Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia y santificación, y redención,³¹ para que, según está escrito, “el que se gloríe, se gloríe en el Señor.”

Entiende San Pablo que la última raíz de las divisiones y partidos entre los corintios está en que no atienden como es debido a cuál sea la verdadera naturaleza del mensaje evangélico. Por eso, a lo largo de toda esta sección (1:17-4:21), evitando descender a crítica menuda y de detalle, cosa siempre enojosa y no propia de espíritus elevados, va hasta la raíz, haciéndoles ver que el Evangelio recibe su fuerza, no de la cultura y artificios retóricos del predicador, que a Dios no interesan, sino única y exclusivamente de la cruz de Cristo. De ahí la contraposición entre sabiduría *humana* y sabiduría *divina*, que aflora constantemente en todos sus razonamientos (cf. 1:17.19.20.21.22.24.26.27.30; 2:1.4.5.6.7.13; 3, 18, 19; 4,10). Por “sabiduría humana” entiende el Apóstol, como se deduce del cotejo de los textos, todo ese conjunto de conocimientos en ciencias o letras, que hace podamos decir de uno que es “sabio” o “letrado” o “disputador” (cf. v.20). Dado su modo de predicación entre los corintios (cf. 2:1-4), éstos juzgaban que Pablo no tenía derecho a tal título, ni como filósofo ni como retórico, siendo esto causa de que muchos le vieran en poco aprecio. Bastante distinta debía de ser la situación de Apolo (cf. Act 18:24). Parece que en un principio también San Pablo había ido algo por ese camino, y así en Listra lo toman por Hermes, el gran mensajero de los dioses (cf. Act 14:12), y en Atenas pronuncia un hermoso discurso, al que nada falta bajo el aspecto filosófico ni literario (cf. Act 17:22-31); pero, después del fracaso de Atenas, vio claro que Dios no quería salvar al mundo por ese camino. En ningún otro lugar de las cartas de Pablo encontramos una repulsa tan tajante e incluso burlona (cf. 4:8-13) de la filosofía y retórica griegas, como aquí. Por “sabiduría divina” entiende, según se desprende de esos mismos textos, **el modo inefable como Dios llevó a cabo nuestra redención, incorporándonos a Cristo su Hijo**, cabeza de la humanidad regenerada y fuente única de salud. Prácticamente viene a equivaler al término “misterio,” de que habla en Colosenses y Efesios (cf. Col 1:26; 2:2; 4:3; Ef 1:9; 3:3; 6:19).

En el v.17, que sirve como de transición, al mismo tiempo que indica la causa de por qué ha bautizado a tan pocos en Corinto, dado que su misión era la de evangelizar, no la de bautizar, deja ya entrever claramente la tesis fundamental de toda la perícopa: el Evangelio no necesita de la sabiduría humana; es más, Dios ha querido prescindir de ella, para que “no se desvirtúe la cruz de Cristo.” Lo de que no ha sido enviado a bautizar, sino a evangelizar, no significa, ni mucho menos, que el Apóstol tenga en poco aprecio el bautismo (cf. Rom 6:3-4; Ef 5:26; Col 2:12; Tit 3:5), sino que indica simplemente cuál era su misión primordial, lo mismo que la de los Doce (cf. Mc 3:14; Act 1:22; 6:4). Para el bautismo y catequesis aneja preparatoria, fácilmente podían servirse de auxiliares; no así para “evangelizar” o roturación primera del terreno. En cuanto a la contraposición entre Evangelio y sabiduría humana (lit. = sabiduría *en el hablar*), notemos la razón alegada: “para que no se desvirtúe la cruz de Cristo.” Dicho de otra manera: para que quede

bien claro que la cruz de Cristo es verdaderamente “poder de Dios” (v.18.24; cf. Rom 1:16), pues sin necesidad de tales recursos ha vencido al mundo. Y, desde luego, si Dios hubiera elegido para difundir el Evangelio a grandes filósofos y literatos, fácilmente se hubiera podido creer que la cruz sola no bastaba o, al menos, se le hubiera impedido que demostrara toda su eficacia.

En los v.18-19 no hace sino recalcar y declarar más la idea anterior. Insiste **en que la cruz es “poder de Dios,” aunque añadiendo que lo es sólo “para los que se salvan”** (ΤΟΙΣ σωζομένοις), no “para los que se pierden” (ΤΟΙΣ ἀπολλυμένοις); para éstos, la doctrina de un Dios que se hace hombre y muere en un patíbulo para salvar a los hombres es más bien necesidad (μωρία). Conviene advertir que los participios οἱ σωζόμενοι (los que se salvan) y οἱ ἀπολλυμένοι (los que se pierden) tienen sentido ingresivo, no necesariamente de consumación, y vienen a equivaler prácticamente a creyentes e incrédulos, como aparece claramente en los v.23-24. Supone San Pablo que la salvación o perdición comienza ya aquí abajo en la tierra, según que se acepte o se rechace la cruz de Cristo, que Dios puso como medio único de salud. En confirmación de su doctrina aduce el texto de Is 29:14, cuyo sentido literal alude a la liberación de Jerusalén en tiempo de Senaquerib. Dios había prometido ayuda a la ciudad cercada, pero los políticos y directores de la nación confiaban más en el auxilio de Egipto que en esas promesas, y Dios manda decirles por medio de su profeta que libraré a Jerusalén prescindiendo de esos medios sugeridos por la prudencia humana. ¿En qué sentido aplica San Pablo la cita? ¿Es mera acomodación? Parece que ese “según que está escrito” exige algo más. Probablemente San Pablo trae aquí a colación el texto de Isaías en cuanto que ve claramente anunciada en él una de las reglas constantes de la providencia divina, que, con frecuencia, realiza sus planes al margen completamente de los medios humanos.

Todo lo que sigue (v.20-31) no es sino aplicación de lo dicho. Primeramente (v.20-25), por lo que se refiere a los predicadores del Evangelio, que Dios no eligió de entre los sabios y letrados ¹⁴⁷, sino de entre gentes sencillas e incultas; ello equivalía a rechazar como “necia” la sabiduría de este mundo, de la que no quiso servirse para la propagación del Evangelio (v.20). La razón la indica el Apóstol en el v.21, y es una especie de castigo al mundo por no haber éste llegado por los medios naturales (“por la humana sabiduría”) hasta el conocimiento y glorificación de Dios, manifestado en las maravillas de la creación (“en la sabiduría de Dios”); es decir, no han sabido leer en el libro de la naturaleza. Es la misma idea que desarrolla en Rom 1:19-32. Ante ese absurdo proceder de la sabiduría humana, Dios elige un nuevo camino para salvar al hombre, y es la predicación de la cruz: a la inútil sabiduría humana sustituye la sencillez de la fe evangélica. Esa doctrina de la cruz es “escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los creyentes” (v.23-24). Notemos el realismo de esas tres expresiones, “escándalo-locura-poder y sabiduría de Dios,” con que San Pablo caracteriza los sentimientos diferentes que tienen respecto de la cruz las tres categorías de hombres en que divide a la humanidad: judíos, gentiles, cristianos. Para los judíos, en efecto, que esperaban un Mesías que hiciese ruidosos milagros y acabase con el dominio extranjero, la cruz de Cristo era ante todo un “escándalo,” un insulto a sus esperanzas mesiánicas, algo con que necesariamente tropezaban y que no podían aceptar (cf. Gal 5:11); para los gentiles, que buscaban una doctrina que satisficiera por completo las ansias de luz del entendimiento, la cruz era más bien una “locura,” algo fuera de camino, que ni siquiera merecía ser considerado (cf. Act 17:32); para los cristianos, en cambio, fuesen judíos o griegos, la cruz de Cristo no era escándalo ni locura, sino **“poder y sabiduría de Dios,”** pues ella sola había tenido fuerza para librar al mundo de la esclavitud y llevar a efecto el plan sapientísimo de Dios en el negocio de la salud. Ni debe extrañar, añade el Apóstol, que una cosa tan débil y absurda en apariencia como es la muerte en una cruz, *realice*

efectos tan sorprendentes, pues es cosa de Dios, y lo que es de Dios, aunque al hombre aparezca como locura, supera con mucho la sabiduría de todos los hombres, y aunque aparezca como flaco, supera toda su fortaleza (v.25).

Ni es sólo para la predicación del Evangelio; también en la elección de llamados a la fe prescinde Dios de los valores humanos. Es lo que el Apóstol hace resaltar en los v.26-31, concretándolo en el caso de la comunidad de Corinto. No hay entre vosotros, les dice, muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos nobles (v.26), tres cosas (ciencia, poder, nobleza) que tanto estima el mundo; sino que, al contrario, Dios ha elegido lo necio del mundo para confundir a los sabios, y lo flaco del mundo para confundir a los fuertes, y lo plebeyo y tenido en nada para anular a los que se tienen en algo (v.27-28). ¡Qué lección maravillosa de modestia, no sin cierto tinte de ironía, da aquí el Apóstol a los infatuados corintios, al mismo tiempo que les descubre los planes divinos de elección! Dios quiere hacer ver que todos esos bienes humanos, que tanto ansian y de que tanto se enorgullecen los hombres, no valen nada para el negocio de la salud, sino que todo es obra de su poder y de su gracia ¹⁴⁸. Esta última idea la recalca el Apóstol sobre todo en los V.29-31, declarando expresamente a los corintios que, de nada que eran, han venido a ser algo “en Cristo” (v.30), es decir, mediante su incorporación a Cristo, pues, al participar de su vida misma divina (cf. Rom 6:3-10), participan también de los bienes que de ahí derivan, y Cristo viene a serles “sabiduría” (pues ilumina su inteligencia), “justicia y santificación” (pues les limpia del pecado y les enriquece de gracia), “redención” (pues les libra de la esclavitud del pecado y de la Ley, pasando a la libertad de “hijos”: cf. Rom 8:1-2; Gal 4:3-7).

Tales son los frutos de la cruz de Cristo, “escándalo” para los judíos, “locura” para los gentiles, mas “poder y sabiduría de Dios” para los cristianos. La conclusión final de toda la perícopa es la plena gratuidad de nuestra salvación. De nada valen los valores humanos; todo es obra de Dios “en Cristo.” Claro es que eso no excluye el que en la propagación y defensa del Evangelio debamos usar de todos los recursos a nuestro alcance; pero no confiemos demasiado en ellos, como si de ahí dependiera totalmente el éxito, pues cuando menos lo esperemos, Dios hará el milagro por el otro lado. Y todo esto, concluye el Apóstol, “para que nadie pueda gloriarse ante Dios” (v.29), o dicho de modo positivo, citando a Jer 9:24, para que “el que se gloríe, se gloríe en el Señor” (v.31; cf. Rom 4:2-4) ¹⁴⁹.

Cómo fue la predicación de Pablo en Corinto, 2:1-5.

¹ Yo, hermanos, llegué a anunciaros el testimonio de Dios no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría, ² que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado. ³ Y me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor; ⁴ mi palabra y mi predicación no fue en discursos de sabiduría, sino en manifestación de Espíritu y de poder, ⁵ para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.

Continúa San Pablo desarrollando el tema de la sabiduría humana y de la sabiduría de Dios. Ape-la en esta perícopa al ejemplo de su propia predicación en Corinto ¹⁵⁰.

En efecto, bien saben los corintios que, cuando por primera vez se presentó ante ellos, no se valió para nada de artificios retóricos, sino que predicaba sencilla y llanamente a Cristo crucificado (v.1-2). Ni fue eso sólo. Deben saber también que se presentó “en debilidad, temor y mucho temblor” (v.3), estado de ánimo muy poco a propósito para realizar grandes conversiones. De este estado de ánimo del Apóstol al llegar a Corinto ya hablamos al comentar Act 18:1-11. Sin embargo, a pesar de todo eso, el resultado fue bueno (cf. Act 18:8-10); y todo, concluye el

Apóstol, merced únicamente a que fue una predicación “en manifestación de Espíritu y de poder,” a fin de que quedase bien claro que nuestra fe no se apoya en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios (v.4-5). Dicho de otra manera: **para que la gloria sea toda de Dios** (cf. 1:29.31).

La expresión “en manifestación de Espíritu y de poder” (εν αποδείξει πνεύματος και δυνάμεως) no es del todo clara. Lo más probable es que los dos genitivos “de espíritu y de poder” constituyan una especie de hendiadís, pudiendo traducirse simplemente por “poder del Espíritu.” Aludiría el Apóstol a la acción o fuerza divina que acompañaba su predicación, operando eficazmente en la conversión de los corintios, y que fácilmente podía ser apreciada por todos. De suyo, la expresión no exige necesariamente suponer que dicha predicación en Corinto estuviese acompañada de milagros, pues basta a darle sentido el hecho mismo de tantas conversiones; sin embargo, la cosa resulta aún más clara si suponemos esos milagros y abundancia de carismas, como parece deducirse de la carta (cf. 1:4-7), no obstante el silencio del libro de los Hechos.

Amplia descripción de la sabiduría de Dios, 2:6-16.

⁶ Hablamos, sin embargo, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción; ⁷ sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; ⁸ que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria. ⁹ Pero, según escrito está: “Ni el ojo vio, y ni el oído oyó, ni vino a la mente *del* hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman.” ¹⁰ Pues Dios nos la ha revelado por su Espíritu, que el espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. ¹¹ ¿Pues qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. ¹² Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. ¹³ De éstos hablamos, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las cosas espirituales. ¹⁴ Pero el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espi-ritualmente. ¹⁵ Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. ¹⁶ Porque “¿quién conocióla mente del Señor para poder enseñarle?” Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo.

Es esta perícopa una como réplica o complemento aclaratorio del mismo Apóstol a sus afirmaciones anteriores. Había insistido en que Dios rechazó la sabiduría humana de rétores y filósofos para la difusión del Evangelio (1:17-31), y que él no se había valido de ella para la predicación en Corinto (2:1-5); ahora completa su pensamiento, añadiendo que en el Evangelio hay, sin embargo, verdadera “sabiduría,” sabiduría que no lograron comprender los sabios del mundo (v.6-9), pero que el Espíritu Santo ha revelado a quienes tienen la misión de predicar el Evangelio (v.10-16). No es “sabiduría” a lo humano, sino “sabiduría” divina, pues se adentra en los planes mismos de Dios y sólo se alcanza con las luces que vienen de Dios. Con esto, parece decir San Pablo, el cristianismo ofrece también campo donde satisfacer esas ansias de “sabiduría,” tan propias del espíritu griego.

Lo primero que el Apóstol recalca es el lado negativo de esa “sabiduría,” diciendo que “no es de este siglo ni de los príncipes de este siglo” (v.6). La última expresión no es clara. Hay

autores que, siguiendo la interpretación de Orígenes, creen que hay ahí una alusión a los ángeles caídos o espíritus del mal, conforme al sentido de expresiones parecidas en otros lugares (cf. 15:24-25; Rom 8:38; Ef 2:2; 6:12; Col 2:15; Lc 4:6; Jn 12:31); otros, sin embargo, siguiendo al Crisóstomo, suponen más bien que el Apóstol alude a los grandes de la tierra, como parece desprenderse del v.8, en que vuelve a repetirse la misma expresión, aplicándola a los que crucificaron a Cristo (sanedrín, Herodes, Pilato). Lo más probable, opinión que hoy siguen muchos (Cornely, Alio, Spicq, Ricciotti), es que San Pablo tenga en el pensamiento ambas cosas: los espíritus del mal o potencias perversas extramundanas y sus representantes visibles en el mundo. Ni es obstáculo el v.8, pues en la crucifixión de Cristo no sólo intervinieron los hombres, sino también los espíritus extramundanos que los movían (cf. Le 4:13; 22:3.53; Jn 13, 2.27); y, si éstos hubieran conocido el plan de salud de Dios, no habrían inducido a la crucifixión, pues por ella precisamente se lograba lo que a todo trance querían evitar; es, a saber, la salvación de los hombres. Tampoco conocían ese plan los hombres, pues, si lo hubieran conocido, aunque por motivo distinto que el de los demonios, tampoco ellos hubieran crucificado a Cristo (cf. Act 3, 17; 13:27). Lo de “abocados a la destrucción” (v.6) habría de matizarse de diversa manera, según que se refiera a los hombres o a los demonios; por lo que toca a los demonios, indica que su imperio está para ser destruido por el Mesías (cf. 15:24-25; Le 10:18; Jn 12:31; Act 26:18; Gal 1:4; Ef 2:1-5; Gol 1:13); y por lo que toca a los hombres, indica que su concepción de la “sabiduría,” como valor humano en orden a la salud del hombre, está para ser destruida por la “sabiduría” de la cruz.

Descrito así el lado negativo, pasa el Apóstol a explicar más en concreto cuál es esa “sabiduría” que él predica, de la que dice que es “sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada. para nuestra gloria” (v.7). Evidentemente, está aludiendo al plan divino de salud mediante nuestra incorporación a la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6:3-11), participando así de la vida misma divina, comenzando ya esa participación aquí abajo en la tierra mediante la gracia, para tener luego su remate en el cielo con la gloria. Hay, pues, una “sabiduría” propiamente cristiana; es, a saber, una doctrina que tiene coherencia interna y da una explicación religiosa de la historia de la humanidad y del plan de Dios sobre ella. Notemos la expresión “Señor de la gloria” (v.8), con que el Apóstol designa a Jesucristo. En el Antiguo Testamento este atributo se presenta como exclusivo de Yahvé (cf. Ex 24:16; 40:34; Is 42:8), y si Pablo ahora lo atribuye a Cristo, ello es señal de que implícitamente le coloca en el rango de Yahvé, volviendo aquí a aparecer la equivalencia Cristo-Yahvé, de que ya hemos hablado en otras ocasiones (cf. Rom 10:13; Act 2:21).

Para mejor ponderar cuan oculto estaba a los hombres ese plan divino de salud o “sabiduría,” San Pablo se vale de unas palabras (v.g) que, según Orígenes, provienen del libro apócrifo *Apocalipsis de Elias*, hoy conservado sólo fragmentariamente. Sin embargo, la fórmula “según está escrito,” con que se introduce la cita, parece estar exigiendo la referencia a la Sagrada Escritura; ni es fácil probar que el apócrifo sea anterior a San Pablo. Lo más probable es que se trate de una cita de Is 64:3, hecha bastante libremente, y quizás a través de alguna *hagadah* o tradición rabínica basada en el texto del profeta, y en uso en la liturgia sinagoga¹⁵¹.

Mas, continúa el Apóstol, esa “sabiduría” o plan divino de salud, que estaba tan oculto, Dios nos lo ha revelado ahora “por su Espíritu” (v.10; cf. Rom 16:25; Ef 3:2-5). Al tratar de desarrollar esta afirmación (v. 10-12), San Pablo enuncia tres verdades fundamentales respecto del Espíritu Santo: **su divinidad, puesto que posee la omnisciencia, que es atributo divino; su consustancialidad con el Padre**, siendo para Dios lo que el espíritu del hombre es para el hombre; **su procesión** u origen, pues “viene del Padre” Cuando el Apóstol dice que “nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo” (v.12), parece tomar esa expresión “espíritu del mundo”

como equivalente más o menos de “sabiduría” humana o modo de sentir propio de los mundanos, en contraposición al modo de sentir que tienen los que reciben el “Espíritu que viene de Dios.” Y en cuanto al pronombre “nosotros,” aunque de suyo podría referirse a todos los cristianos (cf. Rom 8:9; 1 Cor 6:11.19; 2 Cor 1:22; Gal 4:6; Ef 1:13; 5:8; 1 Tes 5:5; Tit 3:5), parece, dado el contexto, que San Pablo en este lugar está pensando sobre todo en los apóstoles, a quienes Dios revela de modo particular sus secretos para que los anuncien a los fieles (cf. 4:1-2; Ef 3:2-11; Jn 14:16).

Estos secretos o “sabiduría” divina, sin embargo, no son predicados a todos indistintamente, sino sólo a los “perfectos” o ya avanzados en la fe (v.6). No que entre los cristianos, a imitación de las religiones de los misterios, haya dos categorías: los iniciados o “perfectos,” a los que esté reservado este conocimiento o “sabiduría,” y el común de fieles; eso chocaría contra la esencia misma de la doctrina de San Pablo, que a todos intenta llevar hasta el pleno conocimiento e imitación de Cristo (cf. Ef 4:13). Lo que sucede es que ese ideal no se consigue sino gradualmente, y es necesario que la predicación se acomode a la capacidad de los oyentes. Evidentemente, hay ocasiones en que no podrá darse sino una enseñanza cristiana elemental, predicación pura y simple de la salvación por la cruz, sin entrar en profundidades (cf. Heb 5:11-14). Es de notar el término “espirituales” (πνευματικοί), con que el Apóstol designa (v.13-15) a estos cristianos “perfectos” o ya maduros en la fe. Los llama así, en contraposición a los “animales” (ψυχικοί), en cuanto que aquéllos son guiados por el espíritu (πνεύμα), mientras que éstos se guían únicamente por el *alma* o facultades naturales (ψυχή). En otro lugar explicamos (cf. 1 Tes 5:23) la diferencia que pone San Pablo entre πνεύμα y ψυχή, que no son dos almas distintas, sino una sola, llamada ψυχή en cuanto principio de la vida natural, y llamada πνεύμα en cuanto adornada con la gracia y campo de acción del Espíritu Santo. En conformidad con esta concepción han de entenderse los adjetivos πνευματικοί y ψυχικοί, aquí empleados: el hombre animal o “psíquico” es el hombre que tiene a su disposición la sola luz de la *razón* natural; el espiritual o “pneumático” es el que no sólo dispone de esa luz, sino que sobre ella posee la luz sobrenatural que proviene del Espíritu. En el plano del hombre “animal” (no precisamente el *sensual*, en el sentido en que hoy suele tomarse esta palabra) están los griegos y los judíos, que tienen la cruz por locura y por escándalo (cf. 1:22). A los animales o “psíquicos” se equiparan los “carneles” (σάρκιννοι) poco después (3:1-3; cf. Rom 8:1-11).

Conforme a lo expuesto, está claro que el hombre “animal” no puede juzgar del “espiritual,” pues con su razón ni comprende ni acepta el plan divino de salud, que tiene por locura; al contrario, el “espiritual” puede juzgar de todo, es decir, de cuanto entra en el ámbito del hombre “animal” y de cuanto lo supera. Es lo que dice el Apóstol en los v.14-15, con probable alusión a su caso concreto, dado que los corintios, que eran “carneles” (cf. 3:1-3), le juzgaban a él y a los predicadores del Evangelio, que eran “espirituales” (cf. 4.12). En el v.16, valiéndose de unas palabras de Is 40:13 (cf. Rom 11:34), recalca que sólo el hombre “espiritual” puede juzgar del “espiritual,” pues sólo él conoce el “pensamiento” de Cristo, que no es otro que el pensamiento o plan de Dios que nos ha revelado el Espíritu (cf. v.100). La frase del v.13: “adaptando a los espirituales las cosas espirituales” (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγ-κρίνοντες), parece tener el sentido de que los apóstoles deben al Espíritu Santo no sólo el conocer la “sabiduría” o dones que Dios nos ha concedido (v. 10-12), sino también el *saber hablar de ellos* a los espirituales o perfectos (cf. v.6) con terminología apropiada, sin necesidad de aprenderla en rétores y filósofos. Advirtamos, sin embargo, que el texto griego es oscuro, y se presta también a otras interpretaciones. Damos la interpretación que nos parece más probable 152.

Infancia espiritual de los corintios, 3:1-4.

¹ Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. ² Os di a beber leche, no os di comida, porque aún no lo admitíais. Y ni aún ahora lo admitís, ³ porque sois todavía carnales. Si, pues, hay entre vosotros envidias y discordias, ¿no prueba esto que sois carnales y vivís a lo humano? ⁴ Cuando uno dice: Yo soy de Pablo, y otro: Yo de Apolo, ¿no procedéis a lo humano?

Trata San Pablo de justificar su modo de predicar entre los corintios. Ya había aludido a este punto anteriormente (cf. 2:1-5), pero bajo otro aspecto. Ahora (3:1-4) quiere explicarles, no ya por qué no se había valido de artificios de la retórica humana, sino por qué tampoco les había hablado de los altos misterios cristianos o “sabiduría” divina.

Lo que en sustancia viene a decirles es que esa “sabiduría” la predica sólo a los perfectos o espirituales (v.1; cf. 2:6), únicos que son capaces de comprenderla, y los corintios no habían llegado aún a esa condición. Hubo de tratarles como a “carnales” (σάρκινοι, v.1), término que viene a equivaler prácticamente al de “animales” (ψυχικοί), usado ya anteriormente (cf. 2:14). Con el aditamento “como a niños en Cristo” (v.1), el Apóstol suaviza bastante la expresión, dando a entender que los corintios, puesto que habían sido regenerados por el Espíritu en el bautismo, de suyo no eran ψυχικοί, sino πνευματικοί; sin embargo, su modo de proceder, dejándose guiar por principios humanos y no por el Espíritu, era el propio de los ψυχικοί, obligándole a él a tratarles como tales, sin poderles ofrecer los alimentos doctrinales fuertes, propios de personas adultas en la fe (v.2; cf. Heb 5:12-14). Se veía claro que el nuevo principio de acción, que es el espíritu, no había logrado todavía anular en ellos el principio meramente humano, que es la carne (cf. Rom 8:2-11). Y esto, añade el Apóstol, no solamente en los primeros días de la conversión (v.2), sino, lo que es más grave, también en la actualidad (v.3).

Esta última observación le lleva como de la mano al punto adonde quería llegar; es, a saber, al caso concreto de los partidos (v.3-4; cf. 1:11-12), haciendo así la aplicación de todo cuanto ha venido diciendo sobre las dos “sabidurías,” la humana y la divina. En efecto, el hecho de esas rivalidades y preferencias entre los corintios por este o aquel predicador indica que viven aún muy a lo humano, pues un “espiritual” debe ver en cada maestro un mero instrumento de Dios. Tal va a ser el tema fundamental de la siguiente perícopa.

Naturaleza del ministerio apostólico, 3:5-17.

⁵ Pues ¿qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros según lo que a cada uno ha dado el Señor, por cuyo ministerio habéis creído. ⁶ Yo planté, Apolo regó; pero quien dio el crecimiento fue Dios. ⁷ Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento. ⁸ El que planta y el que riega son iguales, cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. ⁹ Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios, y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios. ¹⁰ Según la gracia de Dios que me fue dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, ¹¹ que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. ¹² Si sobre este fundamento uno edifica con oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, ¹³ su obra quedará de manifiesto; el día, efectivamente, la manifestará, ya que ha de manifestarse en el fuego, y es este fuego el que probará cuál fue la obra de cada uno. ¹⁴ Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, ¹⁵ y aquel cuya obra sea abrasada sufrirá el daño; él, sin embargo, se

salvará, pero como quien pasa por el fuego. ¹⁶ **¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él. 17 Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros.**

Pocos pasajes encontraremos en la Sagrada Escritura en que, como en el presente, se hable tan amplia y claramente sobre la naturaleza del ministerio apostólico. Dos son las verdades que principalmente se hacen resaltar; es, a saber, que el agente principal de toda obra apostólica es Dios, y que a nosotros, ministros y cooperadores de Dios, se nos pedirá cuenta de la misión que nos fue encomendada. Para el desarrollo de estas verdades, San Pablo, después de afirmada la tesis en forma general (v.5), se vale de dos imágenes sumamente expresivas: la de “arada” de Dios (v.6-8) y la de “edificación” (v. 10-17).

La tesis general es la de que somos “ministros” (δῆκονοι) o servidores de Dios (v.5). Poco después se dirá (v.g) que somos “cooperadores” (συνεργοί) de Dios. Son dos aspectos de la misma idea: “servicio” a las órdenes de otro y “cooperación” en una obra común, con lo que se insinúa que es un servicio no meramente de esclavos, sino de obreros libres, con derecho a recompensa. Y este servicio se ha de ejercer “según lo que a cada uno ha dado el Señor,” es decir, en conformidad con la misión que se asigna a cada uno, la cual, como es obvio, no para todos es igual.

A fin de declarar esto mejor, San Pablo se vale primeramente de la imagen de un campo cultivado o “arada” (v.6-8; cf. Jn 15:1). el campo es de Dios (cf. v.g), y nosotros somos los obreros: uno planta, otro riega., según la misión que el mismo Dios, dueño del campo, nos asigna. Pero bien entendido que todo nuestro trabajo sería totalmente estéril si no va acompañado de la acción interna e invisible de Dios, que es quien “da el crecimiento” (v.6-7), moviendo las almas con su gracia a la conversión y luego al desarrollo de la vida cristiana. Y añade el Apóstol (v.8) que, aunque la misión asignada a unos y otros sea diversa, todos los apóstoles “son una sola cosa” (εν εἶσιν) o, como puede también traducirse la expresión griega, son “iguales” (ministros o servidores), pues deben actuar coordinadamente en orden al mismo fin, de modo que no tiene sentido andar comparándolos entre sí, como si uno pudiese tener intereses distintos de los del otro; la única diferencia estará en la recompensa o premio, que no dependerá de la misión asignada o fruto obtenido, pero sí del “trabajo” o empeño que cada uno ponga en el cumplimiento de su misión.

En el v.9, que sirve como de transición, alude ya el Apóstol a la segunda imagen, la de una “edificación,” imagen que luego desarrolla ampliamente (v. 10-17; cf. Ef 2:20-22; 1 Pe 2:4-8). Considera a la iglesia de Corinto como un edificio en construcción que Dios va levantando por medio de los predicadores evangélicos y en que podemos distinguir como tres fases: la *inicial* o puesta de fundamentos, que es lo que hizo él (v.10-11); la *intermedia* o de sobre edificación, que es lo que han hecho y siguen haciendo los que han ido allí después de él (v.12-14); y la *final* o de edificio ya construido, templo en que debe morar la divinidad (v. 16-17).

Por lo que atañe a la primera fase o puesta de fundamentos, el Apóstol se muestra totalmente seguro de su obra y no admite discusiones: nadie puede poner otro fundamento “sino el que está puesto, que es Jesucristo,” objeto de nuestra fe y principio único de salud (v.11; cf. 2 Cor 11:4; Gal 1:7-8; Ef 1:10; Act 4:12) ¹⁵³. Mas por lo que toca a la sobreedificación, es decir, a lo que otros predicadores han ido añadiendo después, da por supuesto que caben formas o enfoques doctrinales más o menos diversos, que pueden ser buenos (oro, plata, piedras preciosas, v.12), menos buenos (madera, heno, paja, v.12) y malos (que “destruyen,” v. 16; cf. 5:1-13; 6:9-

20); cómo sean de hecho, quedará de manifiesto en el “día” del Señor (v.13). Creemos que es urgir demasiado el texto bíblico suponer, conforme hacen algunos autores, que los materiales menos buenos (madera, heno, paja) aluden a las doctrinas predicadas por los fautores del partido de Cefas, y las que “destruyen,” a las predicadas por los del partido de Cristo. Más bien parece que San Pablo habla en general, de modo que cada uno, en conformidad con lo que antes ha dicho de la “sabiduría” humana y divina y de lo que acaba de decir sobre el único fundamento que es Cristo, coja lo que le corresponda, pertenezca al partido de Pablo, al de Apolo, al de Cefas o al de Cristo.

Ese “día” del Señor, en que serán probados los materiales que cada predicador ha empleado en la construcción (v.13), es evidentemente el día del juicio final o de la *parusia* (cf. 1:8; 4:5; Rom 2, 16; 13:12; 1 Tes 5:2; 2 Tes 1:10; 2 Tim 1:18). Y es que en esto San Pablo, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, al hablar de los tiempos mesiánicos (cf. Act 15-16-17), suprime la perspectiva, colocando en ese “día” la separación de buenos y malos con la correspondiente distribución de penas y premios, sin que por ello excluya que ya antes, a raíz de la muerte de cada uno, conforme enseña la teología católica, haya de haber un juicio particular que establezca definitivamente para él esas recompensas. Cuando el Apóstol dice, y lo repite hasta tres veces (v.13-15), que la prueba de los materiales de construcción empleados por cada predicador la hará el “fuego,” ¿a qué fuego alude? Algunos autores han querido ver aquí una alusión al fuego del infierno, otros al del purgatorio; pero está claro que, al menos de modo directo, no se alude ni a uno ni a otro, pues lo mismo el fuego del infierno que el del purgatorio son para expiar culpas, no para probar culpables, y aquí emplea ese término San Pablo con relación a todos los predicadores, incluso los que usan materiales buenos y son dignos de recompensa. Parece, pues, evidente que se trata simplemente de una expresión metafórica para indicar el *juicio divino*, que es el que pondrá de manifiesto la solidez y verdad de la obra de cada predicador. Por lo demás, la imagen del fuego, inseparable casi de toda teofanía (cf. Ex 3:2; 19:18; Dan 7:9; 2 Tes 1:8), está muy en consonancia con la alegoría general del edificio, dado que el fuego es el mejor discriminador de la solidez de los materiales. No queremos, sin embargo, dejar de advertir que, aunque no en el término “fuego,” sí en la contextura general de la argumentación, hay una clara alusión al purgatorio, así como también al infierno y a la bienaventuranza. En efecto, ¿qué otra cosa pueden significar ese “recibirá premio” del v.14 y ese “le destruirá” del v.16 sino que al juicio divino seguirá para unos recompensa y para otros castigo, es decir, cielo e infierno? Y en cuanto al purgatorio, no es menos clara la alusión, al afirmar el Apóstol en el v.16 que aquellos predicadores que hayan empleado materiales menos buenos que no resistan la prueba divina, aunque ellos “se salvarán,” habrán de “sufrir daño”¹⁵⁴, algo así como quienes escapan “a través del fuego” (nótese que aquí el término “fuego” se toma en sentido propio, no en sentido metafórico), que no pueden evitar las zozobras y quemaduras. No irán, pues, al infierno (se salvarán); pero tampoco irán al cielo sin antes “sufrir daño.” Lo cual, lógicamente, nos lleva a establecer el principio de que hay faltas que no son tan graves como para cerrar el cielo; pero que, antes de entrar en él, Dios las castigará con una pena proporcionada temporal. En sustancia, eso es lo que enseña el dogma católico del purgatorio, aparte de que haya o no haya allí “fuego,” cosa que habrá de probarse por otras razones, no por este pasaje paulino.

Queda, por fin, decir algo sobre los v. 16-17. Estos dos versículos siguen aún en la línea de la imagen del “edificio,” que aquí se concreta en la de “templo,” dado que es un edificio de Dios, en que El mismo quiere morar. Se trata de una grave advertencia a los fautores de los partidos, como diciéndoles: No destruyáis la unidad de esa “edificación,” que es la iglesia de Corinto, pues es “templo” de Dios, algo que es “santo,” y Dios castigará severamente a los culpables.

Evidentemente, en este contexto, el término “templo” de Dios, aunque por extensión pueda aplicarse a cada uno de los fieles, directamente se aplica a la comunidad de Corinto, es decir, tiene sentido colectivo (cf. 6 Cor 6:16; Ef 2:21), no individual (cf. 6:19). Últimamente algunos autores, como B. Gártner ¹⁵⁵, han querido encontrar aquí una dependencia de Qumrán, cuya comunidad se consideraba como un nuevo *templo humano*, en el que se tributaba a Dios un culto espiritual más genuino y auténtico que el que se le tributaba en el Templo de Jerusalén. Sin embargo, tal dependencia nos parece muy problemática, pues ya en el Antiguo Testamento se encuentran elementos suficientes para llegar a la idea de “nuevo templo,” y es probable que lo mismo Qumrán que Pablo están inspirándose en la misma fuente.

No hay que dejarse guiar de la sabiduría humana, 3:18-23.

¹⁸ Nadie se engañe; si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio, para llegar a ser sabio. ¹⁹ Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios. Pues escrito está: “El caza a los sabios en su astucia.” ²⁰ Y en otra parte: “El Señor conoce cuan vanos son los planes de los sabios.”²¹ Nadie, pues, se gloríe en los hombres, que todo es vuestro; ²² ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas; ya el mundo, ya la vida, ya la muerte; ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro; ²³ y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios.

Hace aquí San Pablo la aplicación de los principios anteriormente expuestos. Dos son las afirmaciones fundamentales. Primeramente (v. 18-20), que no quieran dárselas de entendidos los corintios, juzgando según los criterios de la “sabiduría” humana y tomando partido por este o aquel predicador, pues esa “sabiduría” es necedad ante Dios, y lo que interesa es que se hagan sabios según la “sabiduría” divina, aceptando con humildad y sencillez la doctrina de la salud por Cristo. Con las citas (v. 19-20) de Job 5:13 y Sal 94, 11, el Apóstol trata de apoyar su tesis, haciendo ver que los cálculos y planes de los “sabios” humanos no valen de nada ni pueden impedir los planes divinos.

La segunda idea (v.21-23), para hacer ver a los corintios lo absurdo de su proceder con eso de los partidos, es la de que en buena lógica no son los fieles para los apóstoles sino los apóstoles para los fieles, pues su misión es la de ser “ministros” o servidores, que trabajan en el campo de Dios (cf. v.6). Y no sólo los apóstoles, las criaturas todas están ordenadas por Dios al bien de los fieles (cf. Rom 8:28). Así es de grande la dignidad del cristiano. ¿Cómo, pues, os rebajáis, les viene a decir el Apóstol, a quereros hacer propiedad de este o aquel predicador, fomentando cismas y partidos ? Sin embargo, y aquí San Pablo lleva ya la argumentación hasta el final, no llevéis las cosas demasiado lejos, sino pensad que “vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios” (v.23). De esta nuestra pertenencia a Cristo, que fue quien nos redimió con su sangre (cf. 7:23; Rom 3:24; Ef 1:7), habla con frecuencia San Pablo (cf. 1:12-13; 6:19; Rom 6:11; 2 Cor 10:7; Gal 3:29). En cuanto a la pertenencia de Cristo a Dios, ha de entenderse, no de Cristo en cuanto Dios, igual al Padre, sino de Cristo en cuanto hombre, con misión de Mediador para llevar a los hombres al Padre (cf. 11:3; 15:24; Jn 14:31).

Los apóstoles son responsables sólo ante Dios, 4:1-5.

¹ Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. ² Por lo demás, lo que en los dispensadores se busca es que sean fieles. ³ Cuanto a mí, muy poco se me da de ser juzgado por vosotros o de cualquier tribunal humano, que ni aun a mí mismo me juzgo. ⁴ Cierto que de nada me

arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor. ⁵ **Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones, y entonces cada uno tendrá la alabanza de Dios.**

La idea general de esta perícopa es clara. Lo que en resumen viene a decir el Apóstol es que los corintios no deben meterse a juzgar a los predicadores evangélicos, pues ya lo hará el Señor a su debido tiempo, el único a quien deberán dar cuenta de su actuación.

Comienza por establecer que su misión es la de ser “ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios” (v.1). Es la misma idea que había desarrollado ya anteriormente (cf. 3:5-9). No administran bienes propios, sino de Dios, y lo único que se les pide es que sean “fieles” (v.2) a la misión que se les encomienda. El término “misterios de Dios” parece incluye todo el conjunto de bienes mesiánicos, doctrina y sacramentos, que integran la obra de la redención, y que el Apóstol denominaría “**misterios**” quizás por haber estado tanto tiempo **ocultos en la mente divina** (cf. 3:7).

A continuación (v.3-5) San Pablo niega a los corintios, y a cualquier tribunal humano, todo derecho a juzgar a los predicadores evangélicos, y añade que tampoco él se atreve a juzgar de sí mismo (v.7), pues, aunque no tenga conciencia de infidelidad a la misión encomendada, sólo al Señor le toca juzgar de ello (v.4), que es quien conoce las interioridades del corazón y único que puede hacer una declaración definitiva (v.5; cf. 1:8; 3:13).

Pablo y Apolo, ejemplo para los corintios, 4:6-13.

⁶ **Esto, hermanos, lo he dicho por vía de ejemplo de mí y de Apolo por causa vuestra, para que en nosotros aprendáis lo de “no ir más allá de lo que está escrito” y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro.** ⁷ **Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?** ⁸ **¿Ya estáis llenos? ¿Ya estáis ricos? ¿Sin nosotros habéis logrado el reino? Ojalá que lo hubierais logrado, para que también nosotros con vosotros reináramos.** ⁹ **Porque, a lo que pienso, Dios a nosotros, los apóstoles, nos ha asignado el último lugar, como a condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres.** ¹⁰ **Hemos venido a ser necios por amor de Cristo; vosotros sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros ilustres, nosotros viles.** ¹¹ **Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez, somos abofeteados y andamos vagabundos,** ¹² **y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos, y perseguidos, lo soportamos;** ¹³ **difamados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como estropajo de todos.**

Trata el Apóstol de dar una lección de humildad a los infatuados corintios, convencido como estaba de que la verdadera causa de los partidos y divisiones entre ellos era su idea de autosuficiencia y estima exagerada de sí mismos, muy en la línea de los criterios de la “sabiduría” humana.

Primeramente les pone delante todo cuanto, concretado en Pablo y en Apolo, ha venido diciendo sobre la naturaleza del ministerio apostólico (cf. 3:5-4:5) y que ellos deben tener muy en cuenta, con lo que aprenderán a no andar distinguiendo entre predicador y predicador, levantando a unos y rebajando a otros, dado que se trata simplemente de ministros o cooperadores de

Dios, cuya única obligación es la de ser fieles a la misión que se les encomienda (v.6). Lo de “no ir más allá de lo que está escrito” parece ser una expresión proverbial para indicar que en nuestras apreciaciones no se debe ir más allá de la norma objetiva, y, en este caso, de lo que exige la naturaleza del ministerio apostólico. Algunos autores, sin embargo, creen que se trata de una cita bíblica, bien aludiendo a toda la Escritura en general, bien a alguno de los textos citados anteriormente (cf. 1:19.31; 3:19). Creemos más probable la primera explicación.

Como nueva justificación de que los corintios no deben andar distinguiendo entre unos predicadores y otros, añade el Apóstol, en forma verbal de segunda persona indeterminada, que nada tenemos unos que nos haga superiores a los otros, y si algo tenemos, sea en el orden de la naturaleza, sea en el de la gracia, eso no es producción nuestra, **sino don de Dios** (v.7). Sigue luego (v.8-13), en amarga mezcla de ironías y de realidades, el duro contraste entre lo que piensan de sí mismos los corintios y lo que piensan los apóstoles: vosotros os consideráis ya “llenos., ricos., logrado el reino.”¹⁵⁶; pues bien, parece que deberíais hacer partícipes de tanta felicidad a vuestros maestros en la fe, y, sin embargo, la realidad es muy otra, pues nosotros, como los condenados a muerte en el anfiteatro, estamos en la actualidad sirviendo de espectáculo al mundo, que nos tiene por necios y despreciables, haciéndonos sufrir continuas afrentas y persecuciones, cual si fuéramos el “desecho del mundo, el estropajo de todos.”¹⁵⁷ Así se expresa el Apóstol. Desde luego, es impresionante este recuento de penalidades del ministerio apostólico, muy parecido al que hace también en otros lugares (cf. 2 Cor 4:8-11; 6:3-10). Pero la realidad es ésta; y es que, al contrario de lo que parecían suponer los corintios, **el cristiano sólo tiene en esperanza la plena participación de los bienes mesiánicos** (cf. Rom 8:18; 2 Tim 2:12; Jn 16:20). Tal es la verdadera “sabiduría” cristiana centrada en el misterio de la cruz¹⁵⁸.

Paternas amonestaciones de Pablo, 4:14-21.

¹⁴ No escribo esto para confundiros, sino para amonestaros, como a hijos míos carísimos. ¹⁵ Porque aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien os engendró en Cristo por el Evangelio fui yo. ¹⁶ Os exhorto, pues, a ser imitadores míos. ¹⁷ Por esto os envié a Timoteo, que es mi hijo muy amado y fiel en el Señor, que os traerá a la memoria mis caminos en Cristo Jesús y cuál es mi enseñanza por doquier en todas las iglesias. ¹⁸ Como si yo no hubiese ya de ir a vosotros, así se han hinchado algunos. ¹⁹ Pues iré, y pronto, si el Señor quisiere, y entonces conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino lo que hacen, ²⁰ que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades. ²¹ ¿Qué preferís? ¿Que vaya a vosotros con la vara o que vaya con amor y espíritu de mansedumbre?

Son las últimas palabras que tiene San Pablo sobre la cuestión de los partidos, llenas de afecto paternal. Sin duda ha querido suavizar la impresión amarga que pudieran haber dejado en los corintios las ironías precedentes.

Expresamente les dice que no ha obrado así para humillarles, sino por el deseo que tiene de que se corrijan (v.14). También les dice que pueden haber tenido y tener muchos pedagogos, que les instruyan y vigilen en la fe; pero “padre” en esa fe sólo tienen uno, y ése es él, que fue quien fundó la iglesia de Corinto, engendrándoles a la nueva vida de la gracia en el Señor (v.15; cf. Gal 3:24; 6:15). Por eso les pide, como puede hacerlo un padre, que sean “imitadores” suyos (v.16; cf. 11,1), con alusión especial sin duda, dado el contexto, a la humildad y olvido de sí mismo de que antes ha hablado. Ninguna cosa mejor para acabar de raíz con el problema de los partidos.

A continuación, el Apóstol les habla de la visita de Timoteo (v.17), bien conocido en Corinto (cf. Act 18:5; 2 Cor 1:1), aunque calculaba que tal vez no hubiese llegado aún (cf. 16:10). Parece ser que los agitadores de Corinto habían corrido la voz de que, un poco acobardado ante la elocuencia de Apolo y de otros predicadores, Pablo ya no se atrevería a volver a la ciudad (v.18; cf. 2 Cor 10:10); por eso, para que con el envío de Timoteo no se afianzase esa opinión, les anuncia que también irá él, y pronto, pero el que vaya con una actitud u otra, de severidad o de mansedumbre, depende de ellos (v. 19-21). Una vez en Corinto, comprobará si en la obra de esos agitadores hay hechos o hay sólo palabrería, pues “el reino de Dios no está en palabras, sino en realidades” (v.20; cf. Rom 14:17). De poco valen los perfilados discursos de sabiduría humana, si no hay incremento del reino de Dios sobre las almas.

El caso del incestuoso, 5:1-5.

¹ Es ya público que entre vosotros reina la fornicación, y tal fornicación, cual ni entre los gentiles, pues se da el caso de tener uno la mujer de su padre. ² Y vosotros, tan hinchados, ¿no habéis hecho luto para que desapareciera de entre vosotros quien tal hizo? ³ Pues yo, ausente en cuerpo, pero presente en espíritu, he juzgado ya cual si estuviera presente al que eso ha hecho. ⁴ Congregados en nombre de nuestro Señor Jesús vosotros y mi espíritu, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, ⁵ entrego a ese tal a Satanás, para ruina de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús.

San Pablo ha terminado de tratar la cuestión de los partidos y pasa a un nuevo tema, el de la moralidad pública entre los cristianos (5:1-6:20).

En la presente perícopa (5:1-5) se refiere a un caso verdaderamente escandaloso, que considera como deshonor de toda la comunidad. Se trata de un cristiano que vivía maritalmente con su madrastra (v.1), bien sea que hubiera muerto ya el padre, bien sea que se hubiera separado de la mujer por divorcio, circunstancias que aquí San Pablo no aclara. La Ley mosaica castigaba este pecado con la muerte (cf. Lev 18:8), y también estaba prohibido por la ley romana ¹⁵⁹. Parece ser que la madrastra era pagana, pues San Pablo no alude para nada al pecado de ella.

La actitud de la iglesia de Corinto ante tal escándalo público era de pasividad, y seguían tan “hinchados,” sin tomar ninguna medida que alejara de la comunidad al culpable (v.2; cf. 4:18). Eso es, más que el mismo pecado en sí del culpable, lo que sobre todo critica el Apóstol. Con un vivo contraste entre su actitud y la de ellos, les dice: mientras vosotros, que estáis ahí *presentes*, no hacéis nada, yo, que estoy *ausente*, ya “he juzgado” (κέκρικα) al culpable (v.3). En qué consista ese “juicio” condenatorio queda indicado en los v.4-5, e incluye dos cosas: exclusión de la comunidad, como claramente se supone en el v.13 (cf. Mt 18:17), Y entrega a Satanás, para que le atormente con males y enfermedades, como se da a entender en el v.5.

Desde luego, la fórmula “entregar a Satanás para ruina de la carne” (v.5; cf. 1 Tim 1:20) no es del todo clara. Por supuesto que no se trata de muerte temporal, como en la Ley mosaica (cf. Lev 18:29) o en el caso de Ananías y Safira (Act 5:3-10). Esto lo excluye claramente el contexto. Se trata más bien de condena en el orden moral, excluyendo al culpable de la Iglesia (excomunión), y esa condena se formula con la expresión “entregar a Satanás,” como dando a entender que, al ser expulsado del reino de Dios, cae de nuevo bajo el poder de Satanás, el jefe del reino de las tinieblas, opuesto al de Cristo, que fue quien nos libró de aquél (cf. 2 Cor 6, 14-15; Col 1:13; Jn 12:31). Lo de “para ruina de la carne” incluye algo más que la simple *exclusión* de la comunidad, pues da a entender que Satanás atormentará al culpable con males y enfermeda-

des, que pueden llegar incluso a la muerte. Claro que estos tormentos tienen sólo carácter medicinal, a fin de que el culpable se enmiende, y pueda salvarse cuando llegue el “día del Señor” o *parusia* (v.5; cf. 1:7-8; 3:13; 4:5). Ni debe extrañarnos el que se atribuya a Satanás, no sólo el oficio de tentar (cf. 7:5; Ef 6:11; i Pe 5:8), sino también el de actuar en lo físico con enfermedades. Tal era la creencia común entre los judíos (cf. Job 2:3-8; Le 13:16), que también aparece en San Pablo (cf. 11:30; 2 Cor 12:7; 1 Tes 2:18). Por lo demás, siempre será cierto, como ya hicieron notar los Santos Padres, que los apóstoles gozaban de poderes para infligir esos castigos materiales (cf. Act 13:11).

Lo que no se ve claro, dada la concisión del texto (v.3-5), es si San Pablo da ya la cosa por hecha y a los corintios sólo les manda que la cumplan (cf. v.13); o, por el contrario, les ordena que se reúnan *efectivamente* en asamblea (v.4), para que verifiquen la promulgación oficial de lo que él ha determinado. Hay bastantes autores que se inclinan a esto último. Sin embargo, bien pudiera ser que ese “congregados. vosotros y mi espíritu” (v.4) sea sólo algo teórico, como para significar la formalidad de la promulgación que ya él entonces hace. El término “**espíritu**” **equivale prácticamente a “persona,”** y lo mismo en el v.5.

Arrojemos de nosotros la vieja levadura, 5:6-8.

⁶ No está bien vuestra jactancia. ¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? ⁷ Alejad la vieja levadura, para ser masa nueva, como sois ázimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. ⁸ Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y la maldad, sino con los ázimos de la pureza y la verdad.

Parece que San Pablo sigue refiriéndose al caso del incestuoso, quien, como la levadura en la masa, si no es arrojado fuera, hay peligro de que extienda su pernicioso influjo a toda la comunidad cristiana de Corinto (v.6; cf. Gal 5:9).

A fin de desarrollar mejor su pensamiento, el Apóstol toma pie de las festividades pascales, que probablemente se estaban celebrando en esos días, y con imágenes tomadas de la actualidad (destrucción del pan fermentado-inmolación del cordero-consumición de sólo pan ázimo, cf. Ex 6:12-15; Lc 22:7), amonesta a los corintios a que arrojen de sí la “vieja levadura,” pues nuestro verdadero cordero pascual, Cristo, ya “ha sido inmolado (cf. Jn 19:36), y, consiguientemente, debemos festejar esa fecha con “ázimos” de pureza y de verdad (v.7-8).

La idea general del pasaje es clara, aunque no así la interpretación en detalle. Lo que, hablando en general, viene a decir el Apóstol, es que las obligaciones que la inmolación del cordero pascual imponía a los judíos, esas mismas impone figurativa o místicamente a los cristianos la inmolación de nuestro cordero pascual, que es Cristo; y como esta inmolación no ha de repetirse cada año, como entre los judíos, sino que se realizó de una vez para siempre (cf. Heb 9:12), sigúese que los cristianos estamos en perpetua fiesta de Pascua, debiendo estar incesantemente alejados de toda “levadura” y vivir de sólo “ázimos.” Todo esto es claro. Tanto más cuanto que ya entre los rabinos la “levadura” significaba la corrupción y malos hábitos, y los panes “ázimos” eran símbolo de pureza e integridad. Pero ¿a qué alude concretamente San Pablo bajo el término “levadura” y bajo el término “ázimos”? Si efectivamente está refiriéndose al caso del incestuoso, parece que es él esa “levadura” que debemos alejar, y “ázimos,” los hombres virtuosos en cuya compañía debemos celebrar los cristianos nuestra Pascua. Sin embargo, la manera de hablar del Apóstol, con expresiones tan generales, da más bien la impresión de que, partiendo del caso del incestuoso, ha extendido mucho más su visual, y que los términos “levadura” y “ázimos” vienen

a equivaler prácticamente al “hombre viejo” y “hombre nuevo” de otros lugares (cf. Rom 6:6; Ef 4:22-24; Col 3:9-10). No se excluye, pues, el caso del incestuoso; pero creemos que queda rebasado ese sentido.

Sobre el trato con los pecadores públicos, 5:9-13.

⁹ Os escribí en carta que no os mezclerais con los fornicarios. ¹⁰ No, cierto, con los fornicarios de este mundo, o con los avaros, o con los ladrones, o con los idólatras, porque para eso tendríais que saliros de este mundo. ¹¹ Lo que ahora os escribo es que no os mezcléis con ninguno que llevando el nombre de hermano sea fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón; con éstos ni comer; ¹² ¿pues qué a mí juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar? ¹³ Dios juzgará a los de fuera. ¡Extirpad al perverso de entre vosotros!

El Apóstol, tomando ocasión del caso del incestuoso, que evidentemente sigue todavía en su pensamiento (cf. v.13), establece las normas a seguir con los pecadores públicos, de que ya les había hablado en una carta anterior (v.9), que se ha perdido.

Parece ser que algunos corintios habían entendido mal esa carta, y lo que el Apóstol les decía de que debían evitar el “mezclarse con los fornicarios” (v.g), creían que debía aplicarse también a los fornicarios o pecadores no cristianos, cosa evidentemente imposible de observar, pues para ello “tendrían que salirse de este mundo” (v.10), y más habiendo de vivir en una ciudad tan corrompida como Corinto. Por eso les aclara ahora que se trata sólo de los que pertenecen a la Iglesia, cuando alguno de ellos degenera en pecador público (fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho, ladrón), con el cual no deben “ni comer” (v.11; cf. 2 Tes 3:14). San Pablo enumera seis vicios (v.11), pero evidentemente no pretende hacer una enumeración completa; si nombra especialmente éstos, quizá sea porque eran los de más actualidad en Corinto y también se daban o podían darse entre los mismos cristianos. Incluso el pecado de “idolatría” no quedaba totalmente descartado, dado el arraigo de antiguas prácticas idolátricas, que algunos fieles parece querían hacer compatibles con los principios cristianos (cf. 10:14).

Lo de “con éstos ni comer” (v.11), creemos que se refiere especialmente a las refecciones comunes de los fieles **en las asambleas litúrgicas**, de las que debían ser excluidos esos malos cristianos (cf. 11:21; Gal 2:12). Quiere con ello San Pablo evitar el contagio de los otros fieles, y, además, defender la buena fama de la Iglesia ante el mundo gentil (cf. 6:6; Col 4:5; 1 Tes 4:12; 1 Tim 3:7), cosa esta última de gran importancia para el apostolado, más eficaz a veces que la misma predicación directa.

Si se trata de pecadores que son “de fuera,” es decir, que no pertenecen a la Iglesia, de éstos no tenemos por qué juzgar; ya los juzgará Dios a su debido tiempo (v.12). La última sentencia: “extirpad al perverso (τον πονερόν) de entre vosotros,” inspirada literariamente en Dt 13:6, vuelve al tema central del capítulo, con alusión directa al caso del incestuoso.

Los pleitos ante tribunales paganos, 6:1-11.

¹ ¿Y osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos, y no ante los santos? ² ¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si habéis de juzgar al mundo, ¿seréis incapaces de juzgar esas otras causas más pequeñas? ³ ¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles? Pues mucho más las naderías de esta vida. ⁴ Guando tengáis diferencias sobre estas monedas de la vida, poned por jueces a los más despreciables de la iglesia. ⁵ Para vuestra confu-

sión os hablo de este modo. ¿No hay entre vosotros ningún prudente, capaz de ser juez entre hermanos? ⁶ En vez de esto, ¿pleitea el hermano con el hermano, y esto ante los infieles? ⁷ Ya es una mengua que tengáis pleitos unos con otros. ¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué no el ser despojados? ⁸ Y en vez de esto sois vosotros los que hacéis injusticias y cometéis fraudes, y esto con hermanos. ⁹ ¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, **10** ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios. **11** Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados; habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios.

Alude aquí San Pablo a un nuevo abuso que se daba entre los cristianos de Corinto: el andar en pleitos entre sí y llevar sus causas a los tribunales ordinarios, en vez de resolverlas dentro de casa. Esto último era lo que solían hacer los judíos de la diáspora, que incluso tenían tribunales propios, siendo en esto muy tolerante la ley romana. No hay duda que con ello evitaban, al menos en gran parte, el que trascendieran sus cosas fuera. Algo parecido quería San Pablo que se hiciese también entre los cristianos. Además es lógico que los paganos **no siempre pudieron juzgar con equidad las diferencias surgidas entre los cristianos, porque** las relaciones entre éstos deben ser regidas por principios superiores que se les escapan a ellos.

Primeramente afirma el hecho, y lo hace en forma interrogativa, como admirándose de que así rebajen su dignidad de cristianos (v.1). El que el Apóstol llame “injustos” (ἀδικοί) a los gentiles no quiere decir que todos los tribunales paganos fuesen malos o injustos, pues en otras ocasiones el mismo Apóstol muestra su confianza en la ley romana (cf. Rom 13:3; Act 25:11); tampoco el que llame “santos” (ἅγιοι) a los cristianos quiere decir que lo fuesen todos en el sentido que hoy damos a esta palabra (cf. v.8). Esas expresiones: “injustos., santos,” tienen sentido más bien colectivo, en cuanto que el cristiano pertenece a un pueblo “santo” y goza por ello de cierta “santidad” objetiva, que está pidiendo la de cada uno (cf. 1:2; Rom 1:7; Ef 1:15), mientras que el gentil *pertenece* a un pueblo todavía en tinieblas, privado de la “justicia” o gracia divina (cf. v.11; Rom 1:18; 3:26; Flp 3:9; Col 1:13). Hay, pues, una especie de contradicción — y el Apóstol se goza en este como juego de palabras — en que los cristianos o “justos” vayan a pedir *justicia* a los gentiles o “injustos.”

Para reforzar su argumentación, el Apóstol recuerda a los Corintios que los cristianos serán jueces del “mundo,” sin que de este juicio queden excluidos ni siquiera “los ángeles.” ¿Cómo, pues, rebajar su dignidad de esa manera, yendo a pedir justicia a los tribunales de los infieles? (v.2-3). Evidentemente el término “mundo” no tiene aquí sentido peyorativo, sino que indica simplemente todo el conjunto creado; también el término “ángeles” parece ser general, incluyendo no sólo los ángeles malos, sino también los buenos. Ya Jesucristo, a quien fue dado todo poder de juzgar (cf. Jn 5:22-27), había dicho esto denlos apóstoles (cf. Mt 19:28; Lc 22:30); ahora San Pablo lo afirma de todos los cristianos, en cuanto incorporados a Cristo y partícipes de su misma vida y prerrogativas (cf. Rom 6:6; Gal 2:20; Ef 2:5-6; Ap 20:4; 2 Pe 2:4),

A vista de todo esto, les dice el Apóstol con ironía: antes que llevar vuestras querellas a los tribunales de los infieles, poned por jueces a los más ruines de la comunidad (v.4). ¿Es que no tenéis entre vosotros, les dice ya en serio, ninguno con la debida prudencia para poder ser juez entre hermanos? (v.5-6). Y aún sería mejor, añade, que no tuvierais pleitos, cediendo cada uno de sus derechos a favor del hermano (v.7-8; cf. Mt 5:39-41).

Estas injusticias y discordias entre los fieles de Corinto dan ocasión al Apóstol para presentar una lista de pecados, que dice excluyen del reino de Dios, y que, a juzgar por la manera como se expresa (“¿no sabéis.?”; no os engañéis.”), parece debían ser bastante frecuentes en la comunidad (v.9-10). Semejantes listas encontramos también en otros lugares (cf. Rom 1:26-31; Gal 5:19-21; 1 Tim 1:9-10). La expresión **“reino de Dios” se refiere a su etapa final o escatológica**; pues, aunque todos los cristianos pertenecen al reino de Dios y tienen derecho a la **herencia prometida a los hijos de Dios** (cf. Rom 8:17; Gal 4:7; Ef 1:11), pueden, de hecho, ser “desheredados” a causa de sus pecados (cf. Gal 5:21; Ef 5:5; Ap 21:8).

Termina el Apóstol haciendo resaltar la grandeza a que nos eleva el bautismo (v.11). Ninguna consideración mejor para mover a los corintios a que no se dejen dominar de nuevo por los vicios de su anterior vida de paganos. Los tres verbos: “habéis sido lavados., santificados., justificados,” no son sino expresiones de la misma idea de justificación cristiana recibida en el bautismo, mirada bajo diversos aspectos (cf. Tit 3:5; Ef 2:5; Rom 3:26). Al mencionar, junto a Jesucristo, **también al Espíritu y al Padre (Dios)**, es probable que San Pablo esté aludiendo a la fórmula trinitaria del bautismo (cf. Mt 28:19).

El pecado de fornicación, 6:12-20.

¹² **“Todo me es lícito,” pero no todo conviene. “Todo me es lícito,” pero yo no me dejaré dominar de nada** ¹³ **“Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares”; pero Dios destruirá el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo;** ¹⁴ **y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder,** ¹⁵ **¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¿No lo quiera Dios!** ¹⁶ **¿No sabéis que quién se allega a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque “serán dos, dice, en una carne.”** ¹⁷ **Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El.** ¹⁸ **Huid la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornicar peca contra su propio cuerpo.** ¹⁹ **¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?** ²⁰ **Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo.**

Aunque ya se aludió antes al pecado de fornicación, enumerándolo entre los que excluyen del reino de Dios (cf. v.9), el Apóstol insiste ahora en él de una manera especial, dado que entre los gentiles la fornicación era considerada generalmente como algo indiferente y lícito (cf. Act 15:29), y no era fácil a los recién convertidos despojarse de esa vieja mentalidad. Tres son las afirmaciones fundamentales del Apóstol: la fornicación no es cosa indiferente (v.12-14), es un ultraje a Cristo (v.15-17), es un ultraje al Espíritu Santo (v. 18-20). Imposible razonar con más profundidad y elevación. Todo era necesario para imponer una moral totalmente ignorada en el paganismo.

La exposición comienza con una especie de diálogo, recogiendo frases que parece usaban los mismos corintios: “todo me es lícito.; los manjares para el vientre.” y que luego apostilla el Apóstol: “pero no todo.; pero Dios destruirá.” (v.12-15). No sabemos si esa frase “todo me es lícito” (v.12; cf. 10:23) la tomaban los corintios del mismo Pablo, con referencia a las prescripciones mosaicas (cf. Rom 6:15; 14:20; Gal 2:14), y cuyo sentido ampliaban a su favor, o era una frase que tenía origen en ellos mismos, igual que la siguiente: “los manjares para el vientre y el

vientre para los manjares” (v.13). Mas sea de eso lo que sea, lo que sí parece claro es que algunos de los fieles de Corinto seguían teniendo la fornicación por algo moralmente indiferente, considerándola como una satisfacción legítima del cuerpo, lo mismo que el comer y el beber. Es probable que esto no sucediese sólo entre los corintios (cf. Gal 5:13).

La réplica de Pablo es tajante. A lo de “todo me es lícito” responde que a condición de que “sea conveniente” al bien total del hombre, sin lesionar el derecho de nadie (v.12); cosa que no sucede con la fornicación, como luego expondrá ampliamente (v. 15-20). Y aún añade (v.12) otra razón, la de que el hombre fornicario se convierte en esclavo de la carne, y la esclavitud no es ningún ideal. Hay aquí indudablemente una alusión, con su parte de ironía, a esa superioridad y autosuficiencia de que se gloriaban los corintios (cf. 4:8), como diciéndoles: vosotros, tan sabios, por encima de las contingencias terrenas., y ahora resulta que os dejáis dominar de las cosas¹⁶⁰. Gran habilidad la de San Pablo, combatiendo al adversario con sus propias armas. En cuanto a eso de que “los manjares para el vientre y el vientre para los manjares,” niega que sea el mismo caso que el de cuerpo y fornicación; pues vientre y manjares están llamados a perecer, de que no tendremos necesidad en la vida futura (v.13), mientras que el cuerpo como tal permanecerá para siempre y está destinado a fines más altos que la nutrición o generación, perteneciendo a Cristo, a quien hemos sido incorporados en el bautismo (v.13; cf. Rom 6:3-5), Y habiendo de resucitar glorioso a su debido tiempo como parte integrante de nuestra personalidad (v.14; cf. 15:52; Rom 8:11; Flp 3:21). En virtud de este valor imperecedero y eterno del cuerpo, Pablo condena la fornicación.

Sigue ahora, más en detalle, la explicación de esa nuestra pertenencia a Cristo, con lo que se pone más aún de manifiesto la monstruosidad que en sí mismo incluye el pecado de fornicación. Cometemos, dice el Apóstol, un grave ultraje a Cristo, del que somos miembros, cuyos derechos sobre nosotros violamos al prostituírnos a una meretriz, formando “un cuerpo con ella” los que formábamos “*un espíritu con Cristo*” (v.15-17). La cita (v.16) de Gen 2:24 tiene como punto de mira la unión matrimonial (cf. Ef 5, 31), aunque San Pablo la emplea aquí para designar la unión fuera del matrimonio, dado que la base fisiológica es la misma. El que diga que formamos “un espíritu con Cristo” (v.17), no excluye lo de que formamos un “cuerpo” con El; si habla de “espíritu” es para hacer resaltar que no se trata de una unión en el plano natural y desordenado, como la del fornicario con la prostituta, sino de una unión en el plano sobrenatural y divino, que se realiza principalmente en el espíritu, aunque con derivaciones también en el cuerpo, que sirve de instrumento al espíritu. La frase “huid la fornicación” (v.18) es probable que pertenezca todavía al pensamiento anterior, y sea como la conclusión.

Da, por fin, San Pablo un último argumento: el de que nuestro cuerpo es “templo del Espíritu Santo”¹⁶¹, y con la fornicación profanamos ese templo (v. 18-20). No es clara la frase de que cualquier pecado que cometa el hombre, a excepción del de fornicación, “queda fuera de su cuerpo” (v.18), pues hay otros pecados, como, la embriaguez o el suicidio, de los que parece que podría decirse lo mismo que del de fornicación. Quizás el Apóstol hable así, tratando de dar a entender que con la fornicación se peca de modo especial contra el propio cuerpo, en cuanto que entregamos a una meretriz lo que es pertenencia de Cristo (cf. v.15).

La expresión final “habéis sido comprados a precio” (v.20; cf. 7:23; Ef 1:7; 1 Tim 2:6; Tit 2:14; Heb 9:12; 1 Pe 1:19) es emocionante. No nos pertenecemos, incluso en el cuerpo, llamado también a un destino eterno. Gran dignidad la del cuerpo cristiano, al que San Pablo coloca en la misma línea de redención y elevación que todo el hombre; y decisivo golpe al falso espritualismo griego, que rechazaba el concepto mismo de resurrección (cf. 15:12; Act 17, 32; 23:8).

146 Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25; MG 20:209. — 147 Parece ser que mediante los términos σοφός (filósofo griego), γραμματεὺς (escriba abio judío) y σοφιστής (sofista), Pablo trata de incluir toda clase de sabios humanos. — 148 Parece ser un hecho que la gran mayoría de los primitivos cristianos, no sólo en Corinto, pertenecían a las clases humildes de la sociedad. Sabemos que los gentiles echaban en cara a la Iglesia el estar formada por gentes de baja condición social (cf. Tácito, *Ann.* 15:44; San Justino, *Apol.* II 9; Orígenes, *Contra Celsum* II 79). Por lo demás, ello está muy conforme con lo que había predicho Isaías (cf. Is 61:1) y había enseñado Jesucristo (cf. Mt 5:3-10; 11:5; Lc 4:17). — 149 Discuten los autores si bajo el título “Señor” piensa San Pablo en Cristo o en el Padre. Algunos, como Cerfaux, creen que alude a Cristo, que es a quien los apóstoles atribuyen ordinariamente tal nombre (cf. Act 2:36; 11:20-23; 1 Cor 8:6); sin embargo, dado el contexto (cf. y.30), más bien creemos, con la mayoría de los autores (Cornely, Alio, Leal), que está refiriéndose al Padre. Claro que tampoco se excluye la gloria de Cristo, pues el Apóstol ha insistido en que todos los bienes los tenemos “en Cristo.” Por lo demás, la equivalencia Cristo-Yahvé es frecuente en el modo de hablar de los apóstoles (cf. Act 2:21; Rom 10:13). — 150 Nótese la expresión “testimonio de Dios” (v.1), con que el Apóstol designa el mensaje evangélico. En realidad, el Evangelio no es sino un testimonio que nos da Dios, manifestando quién es y qué ha hecho por nosotros. En vez de “testimonio de Dios,” algunos códices tienen “misterio de Dios,” lección adoptada por Wescott-Hort y Bover. Sin embargo, parece críticamente más fundada la primera lección. — 151 Cf. A. Feuillet, *L'énigme de τ Cor 2:9*; Rev. Bibl. 70 (1963) 52-74. Hay autores, como Cornely, que suponen que con esta cita (v.p) Pablo está refiriéndose a la futura gloria del cielo; sin embargo, más bien parece que directamente está aludiendo al plan divino de salud, aunque sin excluir de su perspectiva la gloria celeste, a la que ese plan conduce. — 152 No cabe duda que en este pasaje de Pablo (v.6-16), al menos en la terminología” hay sorprendente parecido con los gnósticos, tal como los conocemos sobre todo por Ireneo y Tertuliano e Hipólito. Para los gnósticos, hay tres clases de hombres: *pneumáticos*, *psíquicos* y *terrestres*, según el elemento que predomine en ellos. En los “pneumáticos” o espirituales (= gnósticos) predomina el elemento divino; en los “psíquicos” (= cristianos ordinarios) hay equilibrio entre los elementos bueno y malo, y en los “terrestres” (= gentiles y judíos) predominala materia y, por tanto, el vicio. ¿Habrá influencia “gnóstica” en el lenguaje y modo de razonar de Pablo? La respuesta resulta compleja, pues el “gnosticismo” que conocemos no se desarrolló plenamente hasta bien entrado ya el siglo n, y es posible que haya influjo de los escritos de Pablo; aunque no cabe duda que muchas ideas del “gnosticismo” son anteriores a Pablo. Entre los autores católicos, uno de los más inclinados a encontrar huellas “gnósticas” en los escritos de Pablo, es H. Schlier (cf. H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament* [París 1968] p. 115-131). — 153 Esto no obsta para que también los Apóstoles se puedan considerar como “fundamento” (cf. Ef 2:20; Ap 21:14); pues, en realidad, Cristo no llega a ser “fundamento” hasta que es aceptado como tal, y esto sucede gracias a los que colocan el “fundamento,” que son los Apóstoles. Se establece, pues, una relación necesaria y cierta especie de unidad entre el colocador del fundamento y el mismo fundamento. — 154 Algunos autores, rechazando toda idea de purgatorio, dicen que el verbo griego βημιούμαι debe traducirse no por “sufrir daño,” sino por “ser privado de premio,” con alusión a que su rango en la jerarquía del Reino no será el mismo que el de los aludidos en el v.14. Sin embargo, no vemos motivo para apartarnos del significado corriente de ἵημιούμαι, que es el de “sufrir daño” (cf. 2 Cor 7:9; Fil 3:8; Le 9:25). — 155 Cf. B. Gärtner, *The Temple And The Community In Qumrán And The New Testamen* (London 1965). — 156 Estas expresiones, cargadas de ironía, es probable que estén tomadas del lenguaje de los estoicos (cf. Act 17:18), quienes sostenían que el hombre se bastaba a sí mismo y que los “sabios” eran verdaderos reyes de la creación, por encima de las contingencias terrenas. — 157 Los términos “desecho” (τερικάδαρμα) y “estropajo” (περίφημα) no pueden ser más expresivos. Y más aún si atendemos a que, en bastantes ciudades griegas, eran términos consagrados por el uso para designar aquellos hombres que eran sacrificados a los dioses a fin de conjurar alguna calamidad pública. Se escogía a algún miserable que aceptase voluntariamente hacer de víctima expiatoria, y en compensación le trataban espléndidamente durante algún tiempo; pero a la hora de la inmolación era conducido a la muerte en medio de los insultos del populacho, que derramaba sobre él toda suerte de inmundicias. Inmolada la víctima, que hacía como de “hechicero” o mago (φαρμακόβ), se consideraban purificadas las maldades y conjurado el azote. Es posible que San Pablo tenga en cuenta esta costumbre cuando usa esos términos. No cabe duda que, en cierto sentido, los apóstoles son víctimas que se sacrifican y mueren por el pueblo. — 158 Cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Barcelona 1963) p.131-135 Y 211-232. — 159 Cf. Gaius, *Jnsít.* I 63. — 160 El gran principio de los estoicos era: *Mihi res, non me rebus submittere conor.* — 161 La presencia del Espíritu ha de ponerse principalmente en el alma, en la que radican Ja gracia y la caridad; pero secundariamente podemos ponerla también en el cuerpo, que es instrumento del alma en el ejercicio de las virtudes (cf. Rom 8:10-13). Además, tengamos en cuenta que Pablo es semita y, cuando habla de “cuerpo,” más que pensar en algo contra-distinto del alma o del espíritu, piensa en el hombre todo entero, aunque en su vertiente⁰ facetada corporal.

II. Respuesta a Consultas de los Corintios.

Matrimonio y continencia, 7:1-9.

Comenzando a tratar de lo que me habéis escrito, bueno es al hombre no tocar mujer; ² mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer, y cada una tenga su marido. ³ El marido pague a la mujer, e igualmente la mujer al marido. ⁴ La mujer no es dueña de su propio cuerpo, es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo, es la mujer. ⁵ No os defraudéis uno al otro, a no ser de común acuerdo por algún tiempo, para daros a la oración, y de nuevo volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás de incontinencia. ⁶ Esto os lo digo condescendiendo, no mandando. ⁷ Quisiera yo que todos los hombres fuesen como yo,

pero cada uno tiene de Dios su propia gracia, éste una, aquél otra. 8 Sin embargo, a los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. 9 Pero si no pueden guardar continencia, cásen se, que mejor es casarse que abrasarse.

Comienza aquí la segunda parte de la carta, en que San Pablo responde a las preguntas que por escrito le habían hecho los corintios (7:1-15:58). Una de esas preguntas era referente al matrimonio (cf. 7:1). Al ponerla el Apóstol en primer lugar, este capítulo queda unido literariamente a los dos anteriores, donde ha venido tratando de la castidad cristiana.

Parece ser que algunos corintios, llevados de un ascetismo exagerado y quizás bajo el influjo de tendencias gnósticas, consideraban como pecaminoso el matrimonio, por lo que se creían obligados a vivir en el celibato o, si estaban ya casados, a vivir en continencia, y aun a separarse del cónyuge, principalmente si éste era todavía pagano. Ni debe extrañarnos el que en una ciudad tan corrompida como Corinto, donde se daban tantos abusos, incluso entre los mismos fieles (cf. 5:1; 6:9), surgiesen tales ascetismos; es ley general de vida, que junto a una doctrina o modo de vivir extremista, surja en seguida el opuesto. Junto al epicúreo, que pone su ideal en los placeres, surge el estoico, que los condena. San Pablo, con una visión realista y humana, y al mismo tiempo muy sobrenatural, va a expresar ampliamente su pensamiento tocante a matrimonio y virginidad (7:1-40). En la presente narración (v.1-9) atiende sobre todo a la cuestión de si el contraer matrimonio y usar del matrimonio después de contraído era o no cosa buena.

La respuesta del Apóstol abarca ambos extremos: es lícito el matrimonio (v.2-9) y lícito también su uso (v.3-5). De este último afirma expresamente que no está en poder de uno de los cónyuges el negarse al otro (v.3), pues, en virtud del contrato matrimonial, ambos se dieron mutuamente el derecho del uno sobre el otro para todo cuanto se refiere al fin del matrimonio (v.4). La abstención, pues, habrá de ser siempre de común acuerdo; ni conviene que se comprometan, hablando en general, sino sólo por algún tiempo, con el fin de estar más libres para la oración y vivir periódicamente una vida de más intimidad con Dios (v.5; cf. Ex 19:15; 1 Sam 21:5). Sin embargo, es interesante notar cómo, aun tratando de enseñar la legitimidad del matrimonio y de su uso, San Pablo lo hace de modo que resalte ya desde un principio que la continencia es mejor. Y así, comienza afirmando que “es bueno (καλόν) al hombre no tocar mujer” (v.1). No está claro si la frase es de San Pablo o es cita del escrito de los corintios; pero la cosa importa poco, pues dada la manera de continuar: “mas por evitar.,” se ve claro que el Apóstol la hace suya ¹⁶². De nuevo expresa la misma idea en el v.6, al afirmar que cuanto ha dicho acerca de que cada uno tenga su mujer y usen del matrimonio (v.2-5), lo ha dicho, no mandando, sino “condescendiendo,” es decir, como hombre práctico, que vive la realidad humana, y valora objetivamente las posibilidades reales de la inmensa mayoría de los hombres. Y aún se expresa de modo más explícito en los v.7-9, cuando dice que “quisiera que todos fuesen como él” (v.7), lo cual “es mejor” (v.8), pero, “si no pueden guardar continencia, cásen se” (v.9). El Apóstol no da ahora las razones de por qué es preferible de suyo el celibato al matrimonio. Ya lo hará luego en los v.32-35. De momento lo que le interesa es dejar bien claro, contra algunos extremistas de Corinto, que el matrimonio es lícito; sin embargo, aun ahora, no quiere exponer esa doctrina sin advertir a todos que el celibato es en sí más perfecto.

Se ha atacado a San Pablo, leyendo este pasaje, de tener un concepto muy bajo del matrimonio, algo así como un mal menor para evitar otros mayores. Tal parecen suponer las expresiones: “mas por evitar la fornicación. ; volved al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás.; si no pueden guardar continencia, cásen se, que mejor es casarse que abrasarse,” es decir, ser vencido por el fuego de la concupiscencia (v.2.5.9). Mas tengamos en cuenta que el

Apóstol no pretende escribir aquí un tratado sobre el matrimonio cristiano, sino responder a cuestiones concretas que turbaban la comunidad de Corinto. Cuan altamente piense del matrimonio, lo vemos por lo que escribe en Ef 5:22-23. Ahora es sólo un aspecto del matrimonio el que toca, y ciertamente no el principal. Si afirma que el matrimonio, para una gran mayoría de hombres, es el cauce ordinario para no pecar (remedio de la concupiscencia), de ninguna manera afirma que sea éste el fin exclusivo del matrimonio. Hay otro mucho más directo y principal, que es la procreación de hijos ¹⁶³; del cual, sin embargo, no dice nada, pues no es su intención en ese momento presentar a los corintios el ideal de la familia cristiana, sino hacerles ver la imposibilidad de universalizar el ideal de continencia absoluta, por lo demás muy deseable, que proclamaban algunos extremistas.

Yendo a la raíz profunda de las cosas, el Apóstol da la razón de por qué unos deben quedar en el celibato y otros ir al matrimonio, y es que “cada uno recibe de Dios su propia gracia (Ἰδίων χάρισμα), éste una, aquél otra” (v.7). Es decir, a unos concede el Señor “gracia” particular para que renuncien al matrimonio y se le consagren en perpetuo celibato; a otros concede “gracia” particular para que usen del matrimonio cristianamente. La primera es “gracia” de suyo más noble y excelente, pues lleva consigo la total consagración a Dios en cuerpo y alma (v.32); mientras que la segunda permite cierta división de señores, quedando limitada de algún modo esa consagración integral a Dios (cf. v.4”33). Claro que, en la realidad concreta de la vida de cada uno, aquella “gracia” que Dios le destina será la mejor para él, y todos, sea en el celibato, sea en el matrimonio, podrán llegar a las cumbres de la santidad.

Indisolubilidad del matrimonio y privilegio paulino, 7:10-16.

¹⁰ Cuanto a los casados, precepto es, no mío, sino del Señor, que la mujer no se separe del marido, ¹¹ y de separarse, que no vuelva a casarse, o se reconcilie con el marido, y que el marido no repudie a su mujer. ¹² A los demás les digo yo, no el Señor, que si algún hermano tiene mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, no la despida ¹³ Y si una mujer tiene marido infiel y éste consiente en cohabitar con ella, no lo abandone. ¹⁴ Pues se santifica el marido infiel por la mujer, y se santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo vuestros hijos serían impuros, y ahora son santos. ¹⁵ Pero si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana, que Dios nos ha llamado a la paz. ¹⁶ ¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido; y tú, marido, si salvarás a tu mujer?

Una vez declarado que el matrimonio es cosa lícita y no cosa mala (v.1-9), pasa ahora el Apóstol a examinar (v.10-16) la cuestión de su permanencia o estabilidad.

Solemnemente proclama que la indisolubilidad del matrimonio es ley divina promulgada por Jesucristo; y en caso de que los cónyuges se separen por alguna razón, continúa en vigor el vínculo conyugal, de modo que en modo alguno pueden casarse de nuevo (v.10-11; cf. Mt 5:32; Mc 10:9-12; Lc 16:18). Nunca dice el Apóstol expresamente que esté refiriéndose al matrimonio *entre* cristianos, pero se deduce por la contraposición que establece entre “los casados,” de que aquí habla, y “los demás,” de que comienza a hablar en el v.12.

Por lo que toca a estos últimos, examina el caso, entonces sin duda frecuente, de un matrimonio contraído en la infidelidad, en cuyo estado permanece uno de los cónyuges, al paso que el otro se hace cristiano. Con su autoridad de apóstol, para este caso, hace una excepción a la ley de indisolubilidad del matrimonio a favor del cónyuge que pertenece a la Iglesia. Distingue el Apóstol dos posibilidades: o el cónyuge infiel consiente en cohabitar pacíficamente, sin ofensa

del Creador, con el cónyuge fiel, en cuyo caso no se separen (v.12-15); o no consiente en esa cohabitación pacífica, en cuyo caso sepárense (v.15). Y da la razón de uno y otro extremo. Para la primera hipótesis, que no tema el cónyuge fiel ser contaminado por el contacto con el cónyuge infiel, pues más bien es el cónyuge fiel el que “santifica”¹⁶⁴ al infiel (v.14); y para la segunda hipótesis, que no lamente tener que dejarlo, pues Dios nos “ha llamado a la paz,” de la que no podríamos gozar si continuamente hubiéramos de estar luchando con la parte infiel para poder cumplir nuestros deberes religiosos (v.15); ni vale alegar la esperanza de convertir a la parte infiel, pues eso es una cosa incierta, que no justifica el sacrificio de perder la paz y libertad cristianas (v.16).

La decisión de Pablo ha pasado después a la legislación de la Iglesia con el nombre de “privilegio paulino.” Afirma el Apóstol que no tenía noticia de ningún mandato de Cristo acerca de esto (cf. v.12); pero ello no significa que la norma propuesta sea sólo una opinión privada suya, pues habla como Apóstol, autorizado para decidir en nombre de Jesucristo (cf. v.40; Jn 16:12-13). Ni la separación concedida a favor de la parte fiel se *refiere* sólo a la separación en cuanto a la cohabitación, sino a rotura del mismo vínculo conyugal, de modo que pueda contraerse nuevo matrimonio; así lo ha interpretado siempre la Iglesia, y así lo piden las expresiones “sepárese” (v.15; cf. v.10) y “no está esclavizado., nos ha llamado a la paz” (v.15), que parecen incluir plena libertad de la parte fiel, cosa que no se conseguiría si sólo se tratase de separación en cuanto a la cohabitación, como la aludida en v.11. Se ha discutido mucho si San Pablo, en lo aquí determinado, propone un precepto o sólo un consejo. Muchos autores, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, lo interpretan en sentido de consejo; sin embargo, la mayoría de los autores modernos, siguiendo a Teodoro y a San Jerónimo, lo interpretan como precepto. De hecho así parecen exigirlo las expresiones categóricas del Apóstol: “no la despida” (v.1a), “que se retire” (v.15), iguales a las empleadas en v.10-11, donde ciertamente se trata de precepto.

La conversión al cristianismo y la condición social, 7:17-24.

¹⁷ Fuera de ese caso, cada uno ande según el Señor le dio y según le llamó. Y esto lo mando en todas las iglesias. ¹⁸ ¿Ha sido uno llamado en la circuncisión? No falsee el prepucio. ¿Ha sido llamado en el prepucio? No se circuncide. ¹⁹ Nada es la circuncisión, nada el prepucio, sino la guarda de los preceptos de Dios. ²⁰ Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado. ²¹ ¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé cuidado, y aun pudiendo hacerte libre, aprovéchate más bien. ²² Pues el que sirvo fue llamado por el Señor, es liberto del Señor, e igualmente el que libre fue llamado, es siervo de Cristo. ²³ Habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos de los hombres. ²⁴ Hermanos, persevera cada uno ante Dios en la condición en que por El fue llamado.

Es éste uno de los pasajes en que más claramente aparece el genio prudente y equilibrado de San Pablo. Su profunda visión de las cosas, que a veces le obligó a intervenir en casos sumamente delicados (cf. Gal 2:11-14), le mueve aquí a poner en guardia a los fieles contra el peligro de una transformación violenta del orden social antiguo.

Había dicho que si la parte infiel de un matrimonio en que sólo uno de los cónyuges había abrazado el cristianismo no consentía en cohabitar pacíficamente con la parte fiel, ésta “se separase” (v.15). Ello podría dar ocasión a que alguno quisiese extender esa norma a otras situaciones de la vida, con consecuencias para el orden social que podían ser fatales. Para evitar ese peligro, en estos versículos que constituyen una especie de digresión dentro del tema del matri-

monio, advierte que eso fue más bien una excepción de la norma general, la cual es que *cada uno permanezca en el estado o condición social que tenía antes de convertirse* (v. 17.20.24). Y que esto es lo que enseña “en todas las iglesias” (v.17). Se da perfecta cuenta San Pablo de que, cuando se trata del pecado, la nueva fe no puede ser tolerante; mas cuando se trata de modos de vida que no son en sí malos, aunque se presten a abusos, es conveniente que cada uno permanezca en el estado que tenía antes de la conversión, sin necesidad de modificaciones externas, pues todos los estados pueden ser santificados.

A fin de declarar mejor su pensamiento, pone el Apóstol dos ejemplos: el de la circuncisión (v.15) y el de la esclavitud (v.21). Refiriéndose al primero, dice que un cristiano que proceda del judaísmo no tiene por qué avergonzarse de sus orígenes religiosos y disimular la circuncisión, ni el que proceda del gentilismo tiene por qué hacerse circuncidar; pues circuncisión o prepucio nada valen en orden a la salud, sino la guarda de los preceptos de Dios (v.18-19; cf. Gal 5:6: 6:15). No sabemos si se daban estos casos en Corinto. Es posible que hubiera ambas tendencias: la de algunos judíos o prosélitos que, al hacerse cristianos, se avergonzaban de aparecer circuncidados, sometiéndose a determinada operación quirúrgica que lo ocultase (cf. 1 Mac 1:16), y la de algunos étnico-cristianos, más o menos judaizantes, que se hacían circuncidar para pertenecer más plenamente al pueblo de Dios (cf. Gal 2:14; Act 15:1). En cuanto al segundo ejemplo, le dedica los v.21-23, jugando con los términos “siervo” y “libre,” y haciendo ver la poca o nula importancia que tienen en el cristianismo estas diferencias externas: el “siervo” es “liberto” de Cristo, que lo sacó de la esclavitud del demonio, y a su vez el “libre” es “siervo” de Cristo, que a todos, siervos y libres, nos compró igualmente con el precio de su sangre (v.23; cf. 6:20; 12:13; Gal 3:28) y no puede hacer lo que le plazca ni consigo mismo ni con las cosas que le pertenecen. Hasta tal punto recalca San Pablo esta indiferencia que deben tener los fieles respecto de las condiciones externas, que, en un arranque de heroísmo cristiano, llega a decir al esclavo (v.21) que, aun pudiendo hacerse libre, use más bien de su condición de esclavo para poder servir al Señor con humildad¹⁶⁵. Su afirmación: “no os hagáis siervos de los hombres” (v.23), después del enérgico “habéis sido comprados a precio,” alude a la misma idea, diciéndoles que no se sometan *espiritualmente* cual siervos a los hombres, juzgando de la vida con criterios de los hombres y siendo víctimas de preocupaciones humanas, cosa que no es propia de quienes han sido liberados a costa de tanto precio por Cristo, ante el cual no hay acepción de personas.

Excelencia de la virginidad sobre el matrimonio, 7:25.-35

²⁵ **Acerca de las vírgenes, no tengo precepto del Señor, pero puedo dar consejo, como quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser fiel.** ²⁶ **Creo, pues, que por la instante necesidad, es bueno que el hombre quede así.** ²⁷ **¿Estás ligado a una mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No busques mujer.** ²⁸ **Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca; pero tendréis así que estar sometidos a la tribulación de la carne, que quisiera yo ahorraros.** ²⁹ **Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; 30 los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen,** ³¹ **y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen; porque pasa la apariencia de este mundo.** ³² **Yo os querría libres de cuidados. El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor.** ³³ **El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer,** ³⁴ **y así está dividido. La mujer no casada y la doncella, sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu. Pero la casada ha de preocupar-**

se de las cosas del mundo, de agradar al marido. ³⁵ **Esto os lo digo para vuestra conveniencia, no para tenderos un lazo, sino mirando a lo que es mejor y os permite uniros más al Señor, libres de impedimentos.**

Muestra aquí claramente San Pablo la predilección que siente por el estado de virginidad, que considera, desde el punto de vista de la perfección individual, muy superior al del matrimonio. Ya lo había proclamado antes, al principio del capítulo (cf. v.6-9), pero ahora trata la cuestión *ex profeso*.

Comienza por afirmar que, referente a las “vírgenes” — el término *vírgenes* en este contexto (v.26.28.32; cf. Ap 14:4) incluye ambos sexos —, no tiene que comunicar ningún precepto del Señor (v.25), como hizo respecto de los casados (cf. v.10); lo que va a decir es “consejo” o manera de ver (*γνώμη*) suya, pero teniendo en cuenta que habla como quien “ha obtenido del Señor la misericordia de ser *fiel*” (*πιστός*), es decir, como uno a quien Dios en su misericordia ha hecho digno de confianza y de que se le crea (v.25). Tales fueron todos los apóstoles (cf. 15:10; Lc 10:16). Pues bien, ese “consejo” que da es que “es bueno que el hombre quede así” (v. 26). La frase resulta bastante alambicada gramaticalmente, y más aún en el texto original: *Creo, pues, ser esto bueno a causa de la instante necesidad, que es bueno para el hombre quedarse así*. Sin embargo, atendido todo el contexto, su sentido parece claro: se refiere el Apóstol a lo de vivir en virginidad, conforme a lo anunciado anteriormente de que “acerca de las vírgenes. puede dar consejo” (v.25). Así lo insinúa, además, el adjetivo “bueno” (*καλόν*), que ya aplicó a la continencia en el v.1; y así lo pide el motivo alegado: “por la instante necesidad,” cuyo sentido explicaremos luego. No parece, pues, fundada la opinión de aquellos autores, no muchos, que interpretan la frase de San Pablo en el sentido simplemente de recomendación a la perseverancia en el estado en que cada uno se encuentre, sea el del matrimonio, sea el del celibato. Ciertamente a continuación (v.27) dice que los casados sigan casados, pero eso es como un inciso aclaratorio para que los Corintios no lleven las cosas demasiado lejos, sin que nos haga perder de vista que la intención fundamental a que directamente apunta San Pablo en toda la perícopa **es la de recomendar la permanencia en el estado de virginidad.**

El motivo o motivos de por qué es mejor el estado de virginidad que el de matrimonio, lo indica San Pablo de varias maneras: “por la instante necesidad” (*δια την ένεστώσαν ανάγκην*, v.26), para no estar sometidos a la “tribulación de la carne” (*ζλίπιβ τη σαρκί*, v. 2 8), para evitar el tener que “preocuparse de las cosas del mundo” (v.33-34). Creemos que todas estas expresiones son aquí correlativas y no significan otra cosa sino las cargas y ansiedades anejas al estado matrimonial respecto del marido y de los hijos, *que obstaculizan la total entrega al servicio de Dios* ¹⁶⁶. Tal es la razón de ser del celibato eclesiástico. Esto es lo que coloca el estado de virginidad por encima del de matrimonio, no simplemente el evitar trabajos y complicaciones. El motivo aquí lo es todo.

Mas, para no sembrar inquietudes, el Apóstol recalca muchas veces que, aunque recomienda el estado de virginidad, no se trata de ningún precepto, ni de insinuar que sea malo el matrimonio, sino de un consejo para los aún no casados: los casados, que sigan como están y no tengan escrúpulos (v.27); los demás “no pecan” si se casan, pero él quiere “ahorrarles” esas inquietudes anejas al matrimonio para que puedan más fácilmente servir al Señor (v.28) y sean “santos” en cuerpo y en espíritu, es decir, separados y como puestos aparte del mundo, consagrando totalmente a Dios su pensamiento y su existencia (v.34). Y como temiendo aún que alguno dé demasiada fuerza a sus palabras, añade, en un extremo de delicadeza, que no trata de hacer violencia o “cazar” a nadie, sino simplemente de indicar qué es lo mejor (v.35; cf. v.7).

Y que piensen — nuevo motivo que debe animarles a afrontar el sacrificio de tender a lo

mejor — que “el tiempo es corto” (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, v.29) y “pasa rápidamente la apariencia (τὸ σχῆμα) de este mundo” (v.31); es pues, de muy escaso valor todo lo temporal, y debemos aprovechar esa *oportunidad* ofrecida por Dios (cf. 1 Tes 5:1) sin apegarnos a las cosas: los que tienen mujer como si no la tuvieran, los que lloran como si no llorasen, los que se alegran como si no se alegrasen. (v.29-31). No está claro si San Pablo, al hablar así, piensa en la brevedad del tiempo por razón de la brevedad del individuo o por razón de la brevedad del mundo en general. Más probable parece esto último, como ya explicamos al comentar Rom 13:11-14, pasa-je de un fondo muy parecido a este de la carta a los Corintios. Lo que sí queremos hacer notar es que Pablo recarga el acento, más que sobre la perspectiva *temporal*, sobre la naturaleza del tiempo *oportuno* (ὁ καιρὸς), que es corto.

Consejo a los padres que tienen hijas solteras ya mayores, 7:36-38,

³⁶ Si alguno estima indecoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad, y que debe casarla, haga lo que quiera; no peca; que la case. ³⁷ Pero el que firme en su corazón, no necesitado, sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace mejor. ³⁸ Quien, pues, casa su hija doncella, hace bien, y quien no la casa hace mejor.

La interpretación de esta breve narración paulina está dando lugar a muchas discusiones. La opinión tradicional, ya desde San Juan Crisóstomo, es que San Pablo está refiriéndose a los padres cristianos que tienen hijas solteras ya mayores, y ante esas discusiones sobre matrimonio y virginidad que se agitaban entre los fieles de Corinto, también ellos tienen dudas sobre si hacen bien o mal en casar a sus hijas. Es la opinión que todavía hoy defienden la inmensa mayoría de los exegetas (Gornely, Prat, Alio, Huby, M. Sales, Spicq, Bover, Sickenberger, Ricciotti), y que también nosotros juzgamos mucho más probable. El que el Apóstol no nombre expresamente a los *padres*, sino que diga simplemente “si alguno.” (v.36), bien pudiera explicarse porque no quiere incluir sólo a los padres, sino también a los que hacen sus veces como tutores o guardianes, máxime que es muy probable que en la tan corrompida Corinto hubiera muchos de esos tutores de chicas huérfanas o abandonadas por sus padres. Es algo que surge de la esencia misma de la caridad cristiana.

La respuesta del Apóstol a esas dudas de los padres cristianos sobre sus hijas está totalmente en armonía con los principios que ha venido exponiendo sobre matrimonio y virginidad: pueden casarlas (v.36); pero, si ello es posible, hacen mejor en no casarlas (v.37-38). Ni debe extrañarnos el que San Pablo suponga tales atribuciones en los padres respecto del matrimonio de sus hijas. Esa era la práctica en el mundo antiguo, particularmente entre los orientales (cf. Gen 29:19-27). El mismo derecho romano, con su *patria potestas*, daba al padre de familia un derecho casi ilimitado también en este aspecto. Por lo demás, San Pablo nunca dice que eso haya de hacerse sin el consentimiento de la interesada; es más, al menos para el caso de que determine conservarla virgen, expresamente podemos ver incluido ese consentimiento en el inciso: “no necesitado, sino libre y de voluntad.” (v.37), con que el Apóstol parece dar a entender que hay algo que puede quitar al padre la posibilidad de opción, como sería el deseo contrario al celibato de la interesada. Prescindimos si también hay otros motivos.

No es fácil precisar qué signifique concretamente la expresión “estimar indecoroso” (ἀσχημονεῖν), motivo que puede inducir a un padre a casar a su hija, de modo que si lo hace no peca (v.36). Bastantes autores, como Cornely y Prat, ven ahí aludido el peligro de seducción y deshonor consiguiente, que el padre, con el conocimiento que *tiene* de la interesada, *prudente-*

mente teme que suceda si no la casa. Ello estaría muy en consonancia con la doctrina general de que “más vale casarse que abrasarse” (v.9), que San Pablo aquí no haría sino señalar a los padres que la apliquen respecto del matrimonio de sus hijas. Mas, en ese caso, ¿a qué hacer notar lo de “dejar pasar la flor de la edad”? Este inciso parece insinuar que, aparte ese motivo, que en modo alguno queda excluido, para el caso de un padre respecto de su hija puede haber otros, como sería el bochorno por las habladurías y burlas del vulgo, juzgando despectivamente a la hija que deja pasar la flor de la edad y queda sin casar porque el padre no ha sido capaz de encontrarle marido (cf. Ecli 42:9). Es un motivo en realidad inconsistente, pero San Pablo avisa que aún en ese caso, puesto que se trata solamente de un *consejo* de mayor perfección, no peca el padre que renuncia a él para su hija, y determina seguir el camino común de la mayoría de los hombres, casándola ¹⁶⁷.

Consejo a las viudas, 7:39-40.

³⁹ **La mujer está ligada por todo el tiempo de vida de su marido, mas una vez que se duerme el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero en el Señor.** ⁴⁰
Más feliz será si permanece así, conforme a mi consejo, pues también creo tener yo el espíritu de Dios.

Con esta recomendación a las viudas termina San Pablo de tratar el tema sobre matrimonio y virginidad.

Renueva la afirmación hecha antes (v.10-11) de que el matrimonio es indisoluble, pero añadiendo que, una vez muerto el marido, la mujer es libre para contraer segundas nupcias (v.39; cf. Rom 7:3). Pone sólo una condición: la de que lo haga “en el Señor.” No está claro qué quiera decir con esas palabras. Lo más probable es que se refiera a que el cónyuge debe ser cristiano. Debemos notar, sin embargo, que la Iglesia nunca ha considerado esta condición como absolutamente necesaria, de la que no pueda dispensar.

No obstante la licitud de las segundas nupcias, el Apóstol, muy en consonancia con todo lo que ha venido diciendo sobre la virginidad, proclama que es más perfecto para las viudas continuar en el estado de continencia en la viudez (v.40). Ese es el sentido de la expresión “más feliz” (v.40), que no debemos referir al plano natural, sino al sobrenatural, en cuanto que permaneciendo viudas quedan más libres para la entrega total a Dios (cf. v.32-34). Su última frase: “pues también creo tener yo el espíritu de Dios” es posible que envuelva algo de ironía contra aquellos de Corinto que, mezclados en las disputas de los partidos, rebajaban la autoridad de Pablo. Su sentido es que también él puede hablar con autoridad de Apóstol (cf. v.25).

De los “ídolotitos” o carnes inmoladas a, los ídolos, 8:1-13.

¹ **Cuanto a lo de las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, sólo la caridad edifica.** ² **Si alguno cree saber algo, aún no sabe lo que conviene saber;** ³ **pero el que ama a Dios, ése es conocido por EL** ⁴ **Pues bien, acerca del comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo, y que no hay más Dios que uno sólo.** ⁵ **Porque aunque algunos sean llamados dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, de manera que haya muchos dioses y muchos señores,** ⁶ **para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también.** ⁷ **Pero no todos saben esto: habituados de antiguo a los ídolos, comen esas carnes como realmente sacrificadas al ídolo, y su**

conciencia se mancha por su flaqueza.⁸ Pero no es la comida la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos.⁹ Mas cuidado de que esa vuestra facultad no sea tropiezo para los débiles.¹⁰ Porque si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creará inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos?¹¹ Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió.¹² Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo.¹³ Por lo cual, si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás, por no escandalizar a mi hermano.

Comienza aquí a tratar el Apóstol de una nueva cuestión, la de los *idolotitos* o carnes sacrificadas a los ídolos, sobre la que es probable que, al igual que sobre la de matrimonio y virginidad (cf. 7:1), los corintios le hubieran presentado sus dudas por escrito. Hoy para nosotros es asunto que apenas tiene aplicación, pero no así en aquella primera época del cristianismo, cuando era inevitable la convivencia con paganos, entre los que los sacrificios a los ídolos eran cosa de cada día. Parte de las carnes inmoladas quedaba reservada para el dios y sus sacerdotes, mas otra parte era devuelta al oferente, quien la comía acompañado de sus familiares e invitados, bien allí mismo en las dependencias del templo, bien luego en su casa particular, e incluso a veces llevándola para la venta en el mercado público. Todo esto planteaba a los fieles una serie de problemas. ¿Podían tomar parte en un banquete sagrado, si eran invitados por un amigo? ¿Podían al menos aceptar la invitación cuando el banquete era en la casa del amigo? Y en el mercado público ¿podían comprar indistintamente las carnes sin andar averiguando su procedencia?

A todo esto va a contestar ahora San Pablo, dedicándole tres íntegros capítulos (8-10). De este asunto se había tratado ya en el concilio de Jerusalén, pero la solución negativa que allí se dio (cf. Act 15:29) era sólo de carácter local, con relación a las comunidades cristianas de Siria y de Cilicia (cf. Act 15:23). San Pablo no la juzga de aplicación en Corinto, donde las circunstancias eran muy distintas.

En la presente perícopa, que incluye todo el capítulo octavo (v.1-13), da la solución que pudiéramos llamar general o de principios, distinguiendo entre deberes que provienen de la *ciencia* (v.1-6) y deberes que provienen de la *caridad* (v.7-13). Es la misma doctrina que expone también en Rom 14:14-21, diciendo que hay cosas que son de suyo indiferentes en el orden moral, pero que pueden convertirse en malas por razón de escándalo.

En concreto es ésta su manera de argumentar: los ídolos son representaciones vacías que no responden a nada en la realidad objetiva, pues sólo hay un Dios, el Padre, y sólo un Señor, Jesucristo (v.1-6); por tanto, las carnes de las víctimas a ellos ofrecidas no quedan por eso manchadas¹⁶⁸. Esto es lo que nos dice la “ciencia” esa ciencia de que parece se preciaban tanto algunos corintios (cf. 3:18; 4:19; 5:2; 6:12), y que San Pablo, no sin cierta ironía (cf. v.10-11), dice que es patrimonio de “todos” (v.1). Lo que añade a continuación (v.1b-3) constituye una especie de paréntesis, para recalcar que la “ciencia” cristiana no ha de quedarse en conocimiento especulativo, que con frecuencia no trae sino hinchazón y vanidad, sino que ha de estar enderezada a la caridad, la única que realmente “edifica,” es decir, contribuye a levantar espiritualmente el templo de Dios, sea en cada fiel (cf. 6:19), sea en la comunidad (cf. 3:16-17). Y no es verdadera ciencia, cual conviene que sea la ciencia de un cristiano, aquella que no va informada de esta caridad (v.2); en cuyo caso, o sea, cuando uno ama a Dios, “es conocido por El” (v.3), es decir, mirado por El con ojos de benevolencia (cf. Gal 4, 9). Es, pues, la ciencia informada por la caridad, no la otra, la que principalmente interesa¹⁶⁹.

En los v.7-13 completa el Apóstol su argumentación, aplicando al caso concreto de los idolotitos lo que acaba de decir sobre pura ciencia especulativa y ciencia informada por la caridad. No basta saber que los ídolos no son nada y, consiguientemente, no pueden manchar las carnes a ellos sacrificadas, sino que es necesario atender también a la obligación de no escandalizar a nuestros hermanos débiles en la fe, más o menos aprisionados todavía en los prejuicios de su antiguo paganismo, que no pueden sacudir de sí el temor al ídolo y siguen pensando que las carnes a ellos sacrificadas tienen algo de sagrado. Conciencia ciertamente errónea, pero si nuestro ejemplo los induce a comer, pecan; pues van contra la propia conciencia. Y nosotros cometemos un pecado “contra Cristo” (v.1a), al que con nuestra conducta arrebatamos uno de los miembros de su Cuerpo místico (cf. 12:27).

El ejemplo de Pablo, 9:1-27.

¹ ¿No soy yo libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? ² Si para otros no soy apóstol, a lo menos para vosotros lo soy, pues sois el sello de mi apostolado en el Señor. ³ Y he aquí mi defensa contra todos cuando me discuten: ⁴ ¿Acaso no tenemos derecho a comer y beber? ⁵ ¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una mujer hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas? ⁶ ¿O acaso solamente yo y Bernabé estamos obligados a vivir de nuestro trabajo? ⁷ ¿Quién jamás milita a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña y no come de su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño y no come de su leche? ⁸ Y esto, no sólo según el común sentir de los hombres, la misma Ley dice también esto, ⁹ Porque en la Ley de Moisés está escrito: “No pongáis bozal al buey que trilla.” ¿Es que Dios se ocupa de los bueyes? ¹⁰ ¿No es más bien por nosotros por quienes lo dice? Por nosotros, sin duda, se escribió. Que esperando los frutos ara el que ara y trilla el que trilla. ¹¹ Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales? ¹² Si otros tienen derecho a participar en vuestros bienes, ¿no lo tendremos más nosotros? Pero no hemos hecho uso de este nuestro derecho, antes hemos soportado todo género de privaciones para no poner obstáculo alguno al Evangelio de Cristo. ¹³ ¿No sabéis que los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario, y los que sirven al altar, del altar participan? ¹⁴ Pues así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio. ¹⁵ Pero yo no hago uso de este derecho. Ni escribo esto ahora para hacerlo valer. Prefiero morir antes que privarme de esta mi gloria. ¹⁶ Porque evangelizar no es gloria para mí, sino necesidad. ¡Ay de mí si no evangelizara! ¹⁷ Si de mi voluntad lo hiciera, tendría recompensa; pero si lo hago por fuerza, es como si ejerciera una administración que me ha sido confiada. ¹⁸ ¿En qué está, pues, mi mérito? En que al evangelizar lo hago gratuitamente, sin hacer valer mis derechos por la evangelización. ¹⁹ En que siendo libre con relación a todos, me hago siervo de todos para ganar el mayor número, ²⁰ y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la Ley, me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que bajo ella están. ²¹ Con los que están fuera de la Ley, me hago como si estuviera fuera de la Ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la Ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo. ²² Me hago con los flacos flaco, para ganar a los flacos; me hago todo para todos, para a toda costa salvar a algunos. ²³ Todo lo hago por el Evangelio, para participar en él. ²⁴ ¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno sólo alcanza el

premio? Corred, pues, de modo que lo alcancéis.²⁵ Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; mas nosotros para alcanzar una incorruptible.²⁶ Y yo corro, no como a la ventura; así lucho, no como quien azota al aire,²⁷ sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado.

Todo cuanto aquí dice el Apóstol está relacionado con la cuestión de los idolotitos, de que habló en el capítulo anterior, aunque expresamente nunca los mencione. Su intención es la de recalcar que la candad debe prevalecer sobre la libertad del propio juicio, o dicho de otra manera, sobre aquello a que tendríamos derecho, miradas las cosas desde un punto de vista puramente especulativo, Es por esa candad, tal es la idea base de todo el capítulo, por la que él ha renunciado a ciertos derechos que le confería su título de apóstol; igual deben hacer los corintios (conclusión implícita), renunciando a la libertad de comer ciertos manjares, aunque de suyo sean lícitos, para no escandalizar a los débiles en la fe.

Comienza afirmando calurosamente, valiéndose de frases interrogativas para más viveza, su condición de hombre “libre” y su título de “apóstol” de Jesucristo (v.1-2). Es probable que con lo de “libre” aluda, no sin cierto parangón irónico con los infatuados corintios, a que también él está provisto de “ciencia” y no tiene los escrúpulos de los débiles en la fe (cf. 8:1). En cuanto a su título de “apóstol,” remitimos a lo dicho al comentar Gal 1:11-24. Al afirmar que los corintios son “el sello” de su apostolado (v.2), algo así como lo que en nuestra vida social acredita la autenticidad de un documento o de una mercancía, parece dar a entender que su labor apostólica en Corinto fue obra *extraordinaria* de la gracia, un milagro viviente en tantos fieles convertidos (cf. 2:4-5; 2 Cor 3:2-3); de ahí que podrán otros contradecir su título de “apóstol” (cf. 2 Cor 11 5-17; Gal 2:6), pero no los corintios, testigos de lo que Dios había hecho allí por su medio, señal evidente de que había sido El quien le había llamado al apostolado.

Puesto esto por delante, viene luego la argumentación propiamente dicha, en que el Apóstol desarrolla dos puntos: sus derechos como apóstol (v.3-14), y su renuncia a esos derechos por motivos de caridad y bien de las almas (v. 15-27). En cuanto a sus derechos, enumera concretamente el de poder vivir a expensas de los fieles a los que dedica su labor apostólica (v.4), y el de poder llevar consigo una mujer cristiana que le preste los servicios necesarios, como lo hacían otros predicadores (v.5-6). La presente referencia a los hermanos (primos) del Señor (v.5; cf. Act 1:14; Gal 1:19) es un dato histórico precioso, pues parece ser indicio claro de que también ellos salieron a predicar fuera de Palestina, y se valían, a imitación de Jesús (cf. Mc 15:41; Lc 8:1-3), de los servicios de alguna mujer piadosa. No tiene fundamento alguno, ni en el contexto ni en la tradición representada por los antiguos expositores, la opinión de algunos críticos que suponen tratarse de las esposas de los apóstoles¹⁷⁰. En cuanto a Bernabé, separado de Pablo hacía ya seis o siete años y del que apenas volvemos a tener noticias concretas (cf. Act 15:39), se ve que era también conocido en Corinto (v.6).

Con algunos ejemplos tomados de la vida humana (del soldado, del agricultor, del pastor.) demuestra el Apóstol el derecho natural del trabajador a vivir de su trabajo (v.7); lo demuestra también por la Ley mosaica (Dt 25:4), en cuyo precepto referente a los bueyes que trabajan ve la expresión de un sentimiento de equidad natural que tiene mayores y más importantes consecuencias que la señalada por el sentido simplemente literal de la Ley (v.8-10). Insiste en la misma idea en el v.1 i, diciendo que esa ayuda de los fieles con bienes materiales no es sino una pequeña compensación por los bienes espirituales que el predicador de Cristo les proporciona (cf. Rom 15:27; 2 Cor 9:11-14). En el v.12 anticipa ya la afirmación de su renuncia a esos derechos

(cf. v.6), idea que luego desarrollará en la segunda parte (v.15-27), para de nuevo, en los v.13-14, seguir enumerando razones del derecho del predicador a ser mantenido por los fieles: la práctica corriente, sea en la religión judía (cf. Lev 6:16-26; Núm 18:8), sea en las de los gentiles (v.13), y, como colofón, el precepto mismo del Señor (v.14; cf. Mt 10:10; Lc 10:7).

Por lo que toca a la segunda parte, o renuncia a esos derechos, San Pablo comienza con la afirmación tajante: “yo no hago uso de este derecho” (v.15). Sabemos, en efecto, que se ganaba el sustento con el trabajo de sus manos (cf. 4:12; 2 Cor 11:7; 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8; Act 18:3; 20:34), y que sólo en muy raras ocasiones aceptó la ayuda material de sus fieles (cf. 2 Cor 11:9; Flp 4:15-16; Act 16:15). Y A que nadie, añade, vea aquí segundas intenciones, como si yo hubiera insistido en demostrar mis derechos por considerar que era la forma más hábil y diplomática de reclamarlos (v.15b); **pues prefiero morir** antes que nadie me prive de esta gloria de predicar gratuitamente, sin hacer valer mis derechos por la evangelización (v. 15-18). Son admirables, por su energía y sentido de entrega al Señor, las frases con que se expresa San Pablo. Su gloria personal no la pone en el hecho de predicar, pues dice que con ello no hace sino cumplir un deber (cf. Act 26:16-18; Lc 17:10), sino en renunciar a algo a lo que podría no renunciar, desempeñando con absoluto desinterés su oficio de predicador del Evangelio 171. En la lista de renunciadas, ampliando más el campo, enumera **la de hacerse siervo de todos, adaptándose a todos**, a fin de allanar el camino al Evangelio y conseguir el mayor número posible ¹⁷² de adeptos (v. 19-22; cf. Rom 14, 15; Gal 2:14; Act 21:23-26). Es así como espera también él, juntamente con aquellos por quienes trabaja, **participar de los bienes futuros prometidos en el Evangelio (v.23; cf. 15:19; Rom 8:17-18)**.

A fin de ilustrar mejor esa idea de renunciamiento por la esperanza del premio futuro, se vale de una imagen en extremo viva y realista, máxime para los corintios, espectadores entusiasmados de las grandes competiciones deportivas: los famosos juegos ístmicos, que cada dos años tenían lugar en su ciudad. Calurosamente les exhorta a que, a imitación de los atletas, no teman hacer esfuerzos y soportar toda clase de sacrificios para conseguir el premio final; ellos luchan por una corona perecedera y corruptible, mientras que la nuestra es inmortal y nunca perderá su frescura (v.24-25). Y en cuanto a él, Pablo, puede afirmar que, cual corredor que va con los ojos fijos en la meta y cual púgil que pega golpes eficaces, busca ansiosamente conseguir la corona del premio, esclavizando su cuerpo con privaciones y renunciadas, a fin de no correr el peligro de ser descalificado, él, que está, como heraldo, dirigiendo la carrera (v.26-27). Los términos “heraldo” y “descalificado” eran técnicos en el lenguaje deportivo, y de suyo no se aplicaban a la misma persona; el “heraldo” era el que anunciaba el comienzo de los juegos, daba la señal de la lucha, proclamaba los vencedores., mientras que “descalificado* se aplicaba únicamente a los concursantes que por una u otra razón eran excluidos del combate y, consiguientemente, del premio. San Pablo funde aquí las dos imágenes en una, de modo que el heraldo pueda ser también concursante.

El ejemplo de lo sucedido a los israelitas, 10:1-13.

¹ No quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, que todos atravesaron el mar, ² y todos en la nube y en el mar fueron bautizados en Moisés; ³ que todos comieron el mismo pan espiritual, ⁴ y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo; ⁵ pero Dios no se agradó de la mayor parte de ellos, pues fueron postrados en el desierto. ⁶ Esto fue en figura nuestra, para que no codiciemos lo malo como lo codiciaron ellos, ⁷ ni idolatréis, como algunos de ellos, según está escrito: “Se sen-

tó el pueblo a comer y beber y se levantaron para danzar.”⁸ Ni forniquemos, como algunos de ellos fornicaron, cayendo veintitrés mil en un día.⁹ Ni tentemos al Señor, como algunos de ellos le tentaron y perecieron por las serpientes.¹⁰ Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron, acabando a manos del exterminador.¹¹ Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes tocó vivir en la última fase de los tiempos.¹² Así, pues, el que cree estar en pie, mire no caiga;¹³ no os ha sobrevenido tentación que no fuera humana, y fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas, antes dispondrá con la tentación el éxito, dándoos el poder de resistirla.

Sigue el Apóstol presentando razones para mover a los corintios a que sean cautos en la cuestión de los idolotitos. Si antes los exhortaba apoyándose en motivos de caridad hacia los hermanos débiles en la fe, ahora los exhorta poniéndoles delante el peligro para ellos mismos de caer en la idolatría. Que no se fíen demasiado de sí mismos, como no se fiaba el mismo Pablo (cf. 9:27), y tengan presente el caso de los israelitas en su salida de Egipto, regalados todos por Dios con extraordinarios favores, y, sin embargo, la mayor parte de ellos fueron “descalificados,” sin lograr llegar hasta la meta de la tierra prometida. Este ejemplo era tanto más expresivo cuanto que, como ya explicamos al comentar Act 5:11, la comunidad israelítica del desierto era considerada por las primitivas comunidades cristianas como la comunidad ideal, **tipo de la futura comunidad mesiánica**, que eran ellos. Es así como se entienden mejor las aplicaciones que aquí hace San Pablo.

Comienza haciendo notar las gracias extraordinarias con que Dios favoreció a los israelitas¹⁷³: “*todos* bajo la nube., *todos* bautizados en Moisés., todos comen el mismo pan y beben la misma bebida.” (v.1-4). Las alusiones a determinados hechos históricos narrados en la Biblia son claras: la nube (cf. Ex 13:21; Sal 105:39; Sab 10:17; 19:7), el paso del mar Rojo (cf. Ex 14:19-31; Sal 106:9-12; Sab 10:18-19), el maná (cf. Ex 16:15; Sal 78:24; Sab 16:20-21), el agua que brotó de la roca (cf. Ex 17:1-7; Sal 78:15-16; Sab 11:4). Sin embargo, es muy de notar el modo como San Pablo presenta esos hechos, proyectando sobre ellos la imagen de otros hechos cristianos (bautismo y eucaristía), de los que aquéllos habrían sido tipo o figura¹⁷⁴. Algo parecido había hecho San Esteban en su discurso ante el sanedrín respecto de Moisés y Jesucristo (cf. Act 7:35-38). Por eso habla de “ser bautizados en Moisés en la nube y en el mar” (εἶβ τον Μωϋσην ἐβαπτίσθησαν εν τη νεφέλη και εν τη θαλάσση, v.”2), presentando esos dos hechos de estar bajo la nube y atravesar el mar cual si estuviesen insinuando el bautismo cristiano en sus dos elementos esenciales, el Espíritu Santo y el agua. Guiados por la nube, signo de la presencia y protección de Yahvé, y atravesando el mar, que los liberaba del dominio del faraón, los israelitas quedaron vinculados a Moisés, el caudillo elegido por Dios para mediador de la alianza que pensaba establecer (cf. Ex 19:3-8), lo mismo que por el bautismo los cristianos quedamos, aunque en más alto grado, vinculados a Cristo, el mediador de la nueva alianza (cf. 6:11; Rom 6:3-11; Gal 3:27-28; Jn 1:17). En cuanto al maná y al agua que brota de la roca¹⁷⁵, los llama comida y bebida “espiritual” (πνευματικόν), parece ser que no tanto por razón de su origen sobrenatural, cuanto por su carácter prefigurativo del pan y vino eucarísticos (cf. Jn 6:48-50). Es lo que dirá luego de modo más explícito, al escribir que todas estas cosas sucedieron a los israelitas “en figura” (v.11).

Hasta aquí la parte hermosa de la medalla; mas viene en seguida el reverso. Fueron muchos los favores concedidos a los israelitas., pero “Dios no se agradó de la mayor parte de ellos” y perecieron en el desierto víctimas de la cólera divina (v.5-10). También aquí las alusiones a determinados hechos históricos narrados en la Biblia son claras: el desagrado divino castigando-

les a morir en el desierto (cf. Núm 14:1-29), la añoranza por las carnes y pescados de Egipto (cf. Núm 11:4-6), las danzas del pueblo en torno al becerro de oro (cf. Ex 32:1-6; Sal 106:19), la fornicación con las mujeres de Moab (cf. Núm 25:1-9; Sal 106:28-29)¹⁷⁶, las quejas contra el Señor de que no les dé otra comida que el maná (cf. Núm 21:4-6), las murmuraciones contra Moisés y Aarón (cf. Núm 16:1-31; 17, 6-15). Ese “exterminador,” de que se habla en el v.10, no es sino una manera de hablar para indicar el castigo divino, que se describe cual si Dios dispusiera de un ángel determinado para llevarlo a cabo (cf. Ex 12:23; 2 Sam 24:16; 2 Re 19:35; Ecli 48:21; Act 12:23).

Presentada así la medalla por las dos caras, San Pablo saca la conclusión: “Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, a quienes tocó vivir en la última fase de los tiempos” (v.11). Esta “última fase de los tiempos” (τα τέλη των αιώνων) se inicia con la venida del Mesías y en ella cobra realidad todo cuanto anteriormente Dios había ido preanunciando en figuras (cf. Rom 1:17; Gal 4:4.24; Col 2:17; Act 1:20). Que no se confíen, pues, demasiado los corintios (v.12); lo que sucedió a los israelitas, cayendo en la idolatría y fornicación, fácilmente puede sucederles a ellos, si no son cautos en la cuestión de los idolotitos (v.6-10). Pero — San Pablo no quiere dejar sensación de pesimismo — no por eso se desanimen, pues Dios no permitirá que sean tentados más allá de sus fuerzas (v.13).

Conclusión de la cuestión de los idolotitos, 10:14-33.

¹⁴ Por lo cual, amados míos, huid la idolatría. ¹⁵ Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: ¹⁶ El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? ¹⁷ Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan. ¹⁸ Mirad al Israel carnal. ¿No participan del altar los que comen de las víctimas? ^ ¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo, o que los ídolos son algo? ²⁰ Antes bien, digo que lo que ^sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros entréis en comunión con los demonios. ²¹ No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. ²² ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El? ²³ “Todo es lícito,” pero no todo conviene; “todo es lícito,” pero no todo edifica. ²⁴ Nadie busque su provecho, sino el de los otros. ²⁵ Todo cuanto se vende en el mercado, comedlo sin inquirir su origen por motivos de conciencia, ²⁶ porque del Señor es la tierra y cuanto la llena.” ²⁷ Si alguno de los infieles os invita y vais, comed de todo lo que os sirvan, sin preguntar nada por motivos de conciencia. ²⁸ Pero si alguno os dijere: Esto es inmolado, no comáis, por el que lo indicó y por la conciencia. ²⁹ No digo por la tuya, sino por la del otro. Pero ¿por qué ha de ser juzgada mi libertad por la conciencia ajena? ³⁰ Si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser reprendido por aquello mismo de que doy gracias? ³¹ Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios, ³² y no seáis objeto de escándalo ni para judíos, ni para griegos, ni para la Iglesia de Dios; ³³ como procuro yo agradar a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven.

San Pablo vuelve al tema directo de los idolotitos, una vez terminada esa especie de digresión en que ha propuesto a los corintios que imiten su ejemplo (9:1-27) y que no olviden la lección de lo sucedido a los israelitas (10:1-13). Es ahora cuando desciende a la solución práctica, distinguien-

do claramente dos casos: participación en banquetes sagrados (v. 14-22) y uso profano de esos idolotitos fuera de los banquetes sagrados (v.23-33).

Comienza con un aviso de carácter general, rogando a los corintios que se mantengan alejados de todo cuanto huela a idolatría (v.14), aviso que es consecuencia inmediata de lo que acaba de decirles sobre lo sucedido a los israelitas. Luego, con exquisita delicadeza, les pide que ellos mismos sean jueces de lo que les va a decir (v.15). Preparado así el terreno, propone ya el primer razonamiento, que es el siguiente: los fieles que participan de la eucaristía entran en comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, y los que participan de los idolotitos en los banquetes sacrificiales entran en comunión con los demonios. Lo uno excluye lo otro; de ahí que el que quiera estar unido a Cristo debe abstenerse de los banquetes sacrificiales; de lo contrario, provocaremos la ira del Señor, mucho más fuerte que nosotros, de la que no podremos escapar (v. 16-22).

Tal es lo que pudiéramos decir el nervio de la argumentación, que en esta perícopa (v. 16-22) propone San Pablo. Alrededor de esa idea base hay otras ideas aclaratorias o complementarias. Así, por ejemplo, lo que se dice de los sacrificios de Israel en la antigua alianza (v.18), en orden a recalcar el principio de que comer de las víctimas sacrificadas sobre un altar nos hace entrar en relación con la divinidad, verdadera o falsa, a la que está dedicado ese altar. También pertenece a esta categoría de ideas complementarias la afirmación de que los sacrificios idolátricos, más que al ídolo, que no es nada, en realidad van enderezados a los demonios (v.20). No es que San Pablo identifique los ídolos y los demonios, sino que, como es corriente en el Antiguo Testamento (cf. Dt 32:17; Sal 106:37; Bar 4:7; Ap 9:20), detrás de la nulidad del ídolo ve la realidad de los demonios, que son los que impelen al hombre al mal, y se oponen al culto del único y verdadero Dios. Igualmente, es también una idea complementaria, dentro del contexto de este pasaje, lo que el Apóstol expone tan bellamente en el v.17, haciendo notar la relación entre la eucaristía y la unidad del Cuerpo místico. Para la tesis que viene desarrollando le bastaba lo dicho en el v.16, afirmando que participar de la eucaristía es entrar en comunión con Cristo ¹⁷⁷; pero el constante defensor de la doctrina del Cuerpo místico (cf. 12:12-27; Rom 12:5; Ef 1:22-23; 4^o15-16; Col 1:18; 2:19) no podía resistirse a señalar una consecuencia importante de esa nuestra comunión con Cristo, es a saber, la de que por eso mismo quedamos todos estrechamente unidos unos con otros en un solo cuerpo. Es lo que hace en el v.17, afirmando que por ser uno *el pan y participar todos de ese pan, sigúese que todos formamos un solo cuerpo* ¹⁷⁸. No se refiere aquí San Pablo al “pan” en su aspecto litúrgico, que más bien era múltiple y cada fiel aportaba el suyo, sino al pan consagrado (Cristo), pan bajado del cielo (cf. Jn 6:51), principio de vida nueva para todos. Si habla del “pan,” y no del “cáliz,” del que podría decir lo mismo, quizá sea porque las especies de pan, alimento sólido, representan mejor la fuerza de concentración para unir a los fieles. Ni lo que aquí dice de la eucaristía, como principio de unidad del Cuerpo místico, se opone a lo que en otras partes dice del bautismo y del Espíritu Santo (cf. 12:13; Rom 6:5); la eucaristía refuerza aquella unidad del Cuerpo místico que se establece ya en el bautismo, hasta el punto **de que sin ella el Cuerpo místico no tendría toda la perfección que le corresponde.**

Y viene el segundo caso: uso profano de los idolotitos fuera de los banquetes sagrados. Aquí la solución es muy distinta. Después de poner por delante las frases que parece esgrimían los corintios en defensa del libre empleo de los idolotitos (v.23; cf. 6:12) y de sentar el principio general (v.24; cf. Flp 2:4), les dice sencillamente que, referente a las compras en el mercado y a las invitaciones para comidas con otros amigos, no anden averiguando por motivos de conciencia si se trata de carnes inmoladas anteriormente a los ídolos o no; pueden comer de todo (v.25-27), excepto el caso en que alguno les advierta que aquellas carnes han sido inmoladas a los ídolos,

pues entonces deben abstenerse de comerlas, a fin de no escandalizar ni al que hizo la advertencia ni a los demás comensales que quizás no comprendieran una tal carencia de escrúpulos y juzgarían mal de la libertad cristiana (v.28-33). Es muy de notar que para estos idolotitos que se comen fuera de los banquetes sagrados San Pablo no señala otra limitación que la de evitar el escándalo. Ello supone que no es el idolotito, materialmente considerado, el que nos hace entrar en comunión con los demonios (v. 19-21), sino el idolotito en cuanto formando parte de la ceremonia idolátrica. Una vez que deja de formar parte de esa ceremonia y va al mercado público o a las casas particulares, nada le queda de manchado o impuro, al estilo como juzgaban de esas cosas los judíos. En el cristianismo es ya otro el concepto de “puro” e “impuro” (cf. Mt 15:11). Por eso, con gran amplitud de visión, dirá resueltamente San Pablo: “Del Señor es la tierra y cuanto la llena” (v.26; cf. Sal 24:1).

No queremos terminar el comentario a esta perícopa sin añadir que la interpretación de los V.29-30 no es del todo clara. Creen algunos que esas preguntas son una especie de objeción de los “ilustrados” corintios (cf. 4:19; 8:1), a los que Pablo presentaría quejándose de esa limitación de su libertad de conciencia, que consideran injusta, pues si la cosa es en sí lícita y ellos la realizan con la acostumbrada acción de gracias a Dios al comer, no puede hacerse mala, porque así la juzguen *falsamente* otros. A esto respondería el Apóstol en los v.31-33, diciendo **que hay que hacer todo para gloria de Dios**, procurando evitar el escándalo y buscando siempre la utilidad de los demás. Sin embargo, no hay motivos para suponer ese cambio brusco de la persona que habla. Más probable parece que se trata de interrogaciones que propone el mismo Pablo, tratando de hacer resaltar la contradicción que existe entre estas dos cosas: **deseos de realizar una acción santa, con nacimiento incluso de gracias a Dios, y dar voluntariamente ocasión de escándalo, es decir, querer honrar a Dios y al mismo tiempo provocar una ofensa a Dios.** No se trata, pues, diría el Apóstol, de que abduquemos de la propia conciencia, siempre que sea recta, sino de no dar ocasión a que los débiles en la fe critiquen y se escandalicen de nuestra libertad de conciencia, precisamente a causa de eso mismo que intentamos hacer santamente. Si usa la forma interrogativa es para dar más viveza a su afirmación.

Notemos, finalmente, la expresión “iglesia de Dios” (v.32), señalando ya como un *tertium genus* de hombres en contraposición a judíos y griegos, las dos categorías en que San Pablo solía dividir a la humanidad (cf. Rom 1:16; 3:9). En cuanto al término “iglesia,” véase lo que dijimos al comentar Act 5:11.

El velo de las mujeres en los actos de culto, 11:1-16.

¹ Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo, ² Os alabo de que en todo os acordéis de mí y retengáis las tradiciones que yo os he transmitido. ³ Pues bien, quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios. ⁴ Todo varón que ora o profetiza velada la cabeza, deshonra su cabeza. ⁵ Y toda mujer que ora o profetiza descubierta la cabeza, deshonra su cabeza; es como si se rapara. ⁶ Si una mujer no se cubre, que se rape. Y si es indecoroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se vele. ⁷ El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; mas la mujer es gloria del varón, ⁸ pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ⁹ ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón. ¹⁰ Debe, pues, llevar la mujer la señal de la sujeción por respeto a los ángeles. ¹¹ Pero ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer en el Señor. ¹² Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios. ¹³ Sed voso-

tros jueces: ¿Es decoroso que ore a Dios descubierta la mujer? ¹⁴ ¿Y no os enseña la misma naturaleza que el varón se afrenta si deja crecer su cabellera, ¹⁵ mientras que la mujer se honra dejándola crecer? Es que el cabello le ha sido dado por velo. ¹⁶ Si a pesar de esto, alguno gusta de disputar, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios.

Empieza aquí San Pablo a tocar un tema nuevo, el de las reuniones o asambleas litúrgicas. Parece que también en esto se daban en la iglesia de Corinto varios abusos, de que el Apóstol tratará con bastante detalle a lo largo de cuatro íntegros capítulos (11-14). Primeramente, la costumbre de asistir las mujeres a las asambleas litúrgicas con la cabeza descubierta. Tal es el tema de la presente historia (v.2-16) ¹⁷⁹. Es probable que el Apóstol se enterara de esto por algún pasaje del escrito que los corintios le dirigieron (cf. 7:1; 8:1), como parece insinuar el v.2, que reproduciría en forma de elogio las seguridades que los corintios le prometían en su escrito. El término “tradiciones” (παράδοσεις), que ahí se emplea, era ya clásico entre los fariseos (cf. Mt 15:2; Mc 7:3-13; Act 6:14), y pasó también al cristianismo para designar las enseñanzas de la catequesis primitiva, que comprendía no sólo verdades de índole dogmática o moral (cf. 15:3; 2 Tes 2:15; 2 Tim 2:2), sino también normas referentes a los actos de culto, como en este caso. Se ve que comenzaban a ir formando código los primeros elementos de la liturgia cristiana, rodeados ya de gran veneración (cf. v.16).

El Apóstol, después de esa alabanza preliminar para mejor ganar a sus lectores, entra de lleno en materia, censurando la costumbre introducida en Corinto de que las mujeres asistan a las reuniones litúrgicas con la cabeza descubierta (v.3-16). La cuestión no parecía tener de suyo importancia, pero San Pablo, apelando a la “costumbre” de las demás iglesias (v.16), no quiere que los corintios introduzcan novedades. Razona su prescripción de esta manera: la subordinación jerárquica establecida por Dios — que comienza en el Padre, como primer principio, sigue en Jesucristo, como único mediador, continúa en el hombre, como encargado de proseguir la obra de Cristo, y termina en la mujer, sometida al varón (v.3) — debe aparecer en todos nuestros actos; ahora bien, si el hombre asistiese a los actos de culto con la “cabeza” cubierta o la mujer con la “cabeza” descubierta, deshonrarían su “cabeza,” es decir, no aparecería esta subordinación jerárquica establecida por Dios (v.4-5). Es de notar que aquí San Pablo juega un poco con la palabra “cabeza” (κεφαλή), que en griego, y también en español, puede tener dos sentidos: el ordinario o propio (*cabeza* del cuerpo) y el figurado o moral (*cabeza* de una sociedad o entidad). Cuando dice que deshonrarían su “cabeza,” parece que entiende el término “cabeza” sobre todo en el segundo de los sentidos; el hombre deshonraría su “cabeza,” es decir, a Cristo (cf. v.3), del que parece querer esconderse, en lugar de “reflejar su gloria a cara descubierta” (cf. 2 Cor 3:18), y la mujer deshonraría su “cabeza,” es decir, a su marido (cf. v.3), pues se presenta cual si fuera su igual. Lo que el Apóstol añade en el v.6, invitando a las mujeres que no quieran cubrirse, a que “se rapen,” es una fina ironía, parecida a la de Gal 5:12, como diciendo: ya que no quieren cubrirse, que vayan hasta el final y se rapen, quitando lo que les queda.

Tal es el principal razonamiento que aquí propone el Apóstol. Con lo que añade a continuación (v.7-15) no intenta sino reforzar esto mismo. Primeramente, valiéndose de la narración bíblica del Génesis, en la que el hombre aparece creado directamente por Dios, imagen y reflejo de su gloria (Gen 1:27), mientras que la mujer aparece creada a través del hombre (Gen 2:22), imagen y reflejo de la gloria del hombre (v.7-9). Debe, pues, llevar la cabeza cubierta, y esto “por respeto a los ángeles” (v.10). Esta última frase, bastante enigmática, ha dado lugar a muchas interpretaciones ¹⁸⁰. Lo más probable es que el término “ángeles” se tome en su sentido ordina-

rio, con referencia a los ángeles buenos, presentados como guardianes del orden en las asambleas cristianas, que se ofenderían por la violación del orden jerárquico establecido por Dios (cf. Ap8:3-4).

Sigue luego una especie de paréntesis (v. 11-12), en que el Apóstol parece que trata de atenuar algo lo anterior, afirmando que hombre y mujer son seres complementarios, dependientes el uno del otro e incompletos el uno sin el otro. En otros lugares afirmará que en el plano sobrenatural de la gracia y de la redención ambos son iguales ante Dios, que no sabe de diferencias (cf. 12:13; Rom 8:14-17; Gal 3:28; Gol 3:11). Enseguida vuelve al hilo de su argumentación (v.13-15), pretendiendo sacar un nuevo argumento de la naturaleza misma de las cosas, tal como entonces eran vistas por la sociedad greco-romana, que consideraba poco honroso para el hombre una cabellera demasiado cuidada, mientras que para la mujer era como su complemento natural.

Y con esto llega a la conclusión. Parece que el mismo Apóstol se daba cuenta de que su argumentación no había sido lo suficientemente sólida como para acabar con las discusiones, y por eso añade: Si alguno gusta de discutir, sepa que “*nosotros* no tenemos tal costumbre, ni tampoco las *iglesias* de Dios” (v.16). Es el argumento definitivo. No quiere que se introduzcan novedades ¹⁸¹. No está claro a qué “*iglesias de Dios*” aluda, en contraposición a “*nosotros*.” Hay algunos autores que interpretan el “*nosotros*” con referencia a Tarso, la patria de Pablo, donde las mujeres iban cubiertas; las “*iglesias de Dios*” serían todas las iglesias cristianas en general, dentro y fuera de Palestina. Parece más probable, sin embargo, que el “*nosotros*” aluda a las iglesias fundadas por Pablo, **y las “*iglesias de Dios*” sean las iglesias de Jerusalén y de Judea, de donde arrancó el cristianismo** (cf. v.2; 2 Cor 9:12-15; Gal 1:22-24). Es interesante advertir cómo también aquí en Corinto, donde los críticos gustan de hablar de organización “*carismática*,” es Pablo quien organiza la comunidad en función de lo que él mismo *ha recibido* (cf. 11:2.16.23; 14:34).

La celebración de la cena eucarística, 11:17-34.

¹⁷ Y ya que trato de recomendaciones, no puedo alabar que vuestras reuniones sean no para bien, sino para daño vuestro. ¹⁸ Pues primeramente oigo que, al reuniros, hay entre vosotros cismas, y en parte lo creo, ¹⁹ pues es preciso que entre vosotros haya disensiones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros. ²⁰ Y cuando os reunís no es para comer la cena del Señor, ²¹ porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio. ²² Pero ¿es que no tenéis casas para comer y beber? ¿O en tan poco tenéis la iglesia de Dios y así avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Os alabaré? En esto no puedo alabaros. ²³ Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido, que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó el pan, ²⁴ y después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. ²⁵ Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este cáliz es el nuevo Testamento en mi sangre: cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. ²⁶ Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga. ²⁷ Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. ²⁸ Examínesse, pues el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz; ²⁹ pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación. ³⁰ Por esto hay entre vosotros muchos flacos y débiles, y muchos dormidos. ³¹ Si nos examinásemos a nosotros mismos, no seríamos condenados. ³² Mas con sus castigos

nos corrige el Señor para no ser condenados con el mundo. ³³ **En resumen, hermanos míos, que cuando os juntéis para comer, os esperéis unos a otros.** ³⁴ **Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, que no os reunáis para vuestra condenación. Lo demás lo dispondré cuando vaya.**

Denuncia aquí San Pablo otro abuso en las asambleas litúrgicas de los corintios, más grave que el del velo de las mujeres. Resulta que cuando se reunían para “comer la cena del Señor” (v.20), no se contentaban **con la celebración simplemente de los misterios eucarísticos**, sino que añadían una comida en común, en la que no sólo se faltaba a la caridad con la formación de grupos entre sí separados, sino por muchos también a la moderación (v. 18-22.33-34). Sabe de esos abusos porque se *lo han dicho* y de ellos va a tratar “primeramente” (v.18), lo que parece indicar que luego piensa tratar de otros (Cf. 12:1).

Tal proceder es duramente censurado por el Apóstol. Les dice que eso “no se lo puede alabar” (v.17 y 22; cf. v.2), y que, al obrar de ese modo, las reuniones llamadas a servirles de provecho espiritual, se convierten en perjudiciales (v.17). ¿Es que no tenéis casas, añade, para allí poder comer y beber? Si alguno tiene hambre, que coma en su casa antes de ir a la asamblea, y así todo procederá luego dignamente (v.22 y 34). Lo de “es preciso que haya disensiones” (v.19), parece presentarse como una *cita profética*, aunque explícitamente nada se diga. Lo más probable es que se trate de un “agrafon” del Señor (cf. Act 20:35), como ya interpretaba San Justino y otros autores antiguos.

Como razón fundamental de su absoluta disconformidad con ese proceder de los corintios, aduce el Apóstol la naturaleza misma de la cena eucarística tal como la instituyó el Señor (v.23-26). Esta referencia a la eucaristía que aquí hace el Apóstol es para nosotros un testimonio histórico de valor extraordinario, como ya expusimos ampliamente en la introducción a esta carta. También explicamos allí las principales enseñanzas que aquí nos da Pablo sobre la eucaristía.

Hecha esa referencia a la institución de la eucaristía, el Apóstol saca las consecuencias para el caso concreto de los corintios (v.27-32). Les habla primeramente de la gran responsabilidad de quienes se acercan a participar de la eucaristía sin las disposiciones convenientes, no haciendo *de hecho* distinción entre el cuerpo de Cristo y una comida ordinaria, con lo que convierten en “pan de muerte” lo que es de suyo “pan de vida” (v.27-29). Por eso, añade, entre vosotros, corintios, dada vuestra forma irreverente de celebrar la eucaristía, han sido muchos heridos con enfermedades e incluso con la muerte; son castigos que Dios os envía con valor medicinal, a fin de no tener luego que ser condenados en el último día junto con el mundo (v.30-32; cf. 6:2). Es un caso análogo al del incestuoso, más arriba aludido (cf. 5:5). Cuando el Apóstol afirma que, si recibimos dignamente la eucaristía, no atraeremos sobre nosotros esos castigos (v.31), esto no ha de entenderse como si la eucaristía dignamente recibida inmunizase a los fieles de toda enfermedad y de la muerte; quiere decir sencillamente que, a veces, determinados males físicos son castigos de un mal moral (cf. 10:10; Act 12:23; Jn 5:4). Tal entonces entre los corintios. Los enfermos y duelos recientes serían ya señal de castigo divino.

La conclusión final la resume el Apóstol en los v.33-34: Que en esas reuniones se esperen hasta juntarse todos, y, si alguno tiene hambre, que coma antes en casa; lo demás ya lo arreglará cuando vaya.

Los “carismas” o dones espirituales, 12:1-11.

¹ **No quiero, hermanos, que en lo tocante a los dones espirituales estéis en la ignorancia.** ² **Sabéis que cuando erais gentiles, ciegamente os dejabais arrastrar hacia los**

ídolos mudos; ³ por lo cual os hago saber que nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir “anatema sea Jesús,” y nadie puede decir “Jesús es el Señor,” sino en el Espíritu Santo. ⁴ Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. ⁵ Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. ⁶ Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. ⁷ Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. ⁸ A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; ⁹ a otro fe en el mismo Espíritu; a otro don de curaciones en el mismo Espíritu; ¹⁰ a otro operaciones de milagros; a otro profecía, a otro discreción de espíritus, a otro géneros de lenguas, a otro interpretación de lenguas. ¹¹ Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.

Henos aquí ante un nuevo tema, el de los *carismas* pero que está dentro aún del otro más general de las reuniones litúrgicas, de que el Apóstol comenzó a tratar en el capítulo n. Probablemente corresponde al “en segundo lugar,” que está pidiendo el “primeramente” de 11:18, y que explícitamente no encontramos en ninguna parte. Sería, pues, el siguiente de los abusos, después del de la cena eucarística, que el Apóstol intenta corregir.

En efecto, parece que en Corinto había mucha efervescencia y bastante desorientación en el asunto de los *carismas*. De este punto tratamos ya ampliamente en la introducción a la carta, a cuya exposición remitimos.

Comienza San Pablo diciendo a los corintios que quiere que tengan sobre este punto ideas claras (v.1). Luego, después de aludir a su anterior estado en el paganismo, les advierte de la **radical diferencia** en que sobre ese particular se encuentran ahora, una vez hechos cristianos (v.2-3). Aunque el texto de estos dos versículos se presenta gramaticalmente bastante irregular, su sentido general no parece dudoso. Alude el Apóstol, en primer término (v.2), a los fenómenos de excitación mántica y paroxismo de algunos cultos paganos, hacia los que en otro tiempo los corintios se dejaron arrastrar, sin que dispusieran de una norma para discernir el carácter verdadero o falso de esos fenómenos; ahora, en el cristianismo, ya no es así (v.3), sino que tienen una norma clara para discernir las manifestaciones carismáticas, y esa norma es la confesión de la soberanía de Jesucristo. Si, pues, en alguna de sus asambleas aparece un presunto carismático y grita “anatema sea Jesús,” ése no es movido por el Espíritu de Dios y, por tanto, no tiene verdadero carisma, aunque acompañe sus afirmaciones de fenómenos extraordinarios ¹⁸²; al contrario, si grita “*Jesús es el Señor,*” *ése habla en el Espíritu Santo*. Una regla parecida había dado Dios en el Antiguo Testamento para discernir a los verdaderos profetas (cf. Dt 13:2-6). Es muy de notar la importancia que da San Pablo a la confesión del “señorío” de Jesucristo, que considera como santo y seña de la ortodoxia (cf.8:6). Proclamada esa regla de carácter general, prosigue el Apóstol ahondando en la naturaleza de los carismas. Ya antes (v.3) dio a entender que los carismas tienen todos su origen en el Espíritu Santo; ahora (v.4-n) va a recalcar y explicar más esa verdad, que es la base de todo, y a la que no estaban acostumbrados los paganos, para quienes cada divinidad concedía sus carismas especiales. Es cierto que el Apóstol no habla sólo del Espíritu, sino también de Jesucristo, a quien atribuye los “ministerios” (v.5), y del Padre, a quien atribuye las “operaciones” (v.6). Sin embargo, notemos cómo en el v.7 llama a todos los carismas indistintamente “manifestaciones del Espíritu,” y cómo en el v. 11 los atribuye todos expresamente al Espíritu. Y es que Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen un solo Dios, con un único principio de acción, **que es la naturaleza divina**. Los carismas, pues, proceden en realidad de las tres divinas personas, y es lo que el Apóstol hace resaltar en los v.4-6, pero son atribuidos de modo particular

al Espíritu Santo, que es espíritu de amor y de santificación. Discuten los autores si esos tres nombres “dones-ministerios-operaciones” aluden o no a carismas diversos. Muchos responden afirmativamente, considerando entre los “dones,” v.gr., la *glosolalia*, entre los “ministerios” la *palabra de sabiduría o de ciencia* (apóstoles, profetas, doctores.), entre las “operaciones” el *poder de milagros*. Más probable parece, sin embargo, que con estos tres nombres Pablo esté pensando en una misma realidad, es a saber, las *gracias divinas en general*, las cuales en cuanto “carismas” o dones gratuitos de Dios son atribuidos al Espíritu, en cuanto “ministerios” o servicios prestados en bien de la Iglesia **son atribuidos a Jesucristo, fundador y cabeza de la Iglesia**, en cuanto “operaciones” o actos de la omnipotencia divina son atribuidos al Padre, origen primero del ser y del poder. De hecho, en v.10 se ponen las “operaciones” entre los carismas, y en v.28-31 se atribuyen a Dios no sólo las “operaciones,” sino también “carismas” y “ministerios.”

El elenco de carismas nos lo da San Pablo en los v.8-10. Luego hará otra enumeración en los v.28-30. También da lista de carismas en Ef. 4:11 y en Rom 12:6-8. Como ya explicamos al comentar este último lugar, en ninguno de los pasajes tiene intención el Apóstol de hacer una enumeración completa. En cuanto a la naturaleza y significado concreto de cada uno de los carismas, no siempre es fácil de determinar, por falta de puntos de referencia. Muchas veces no tenemos otra base que el nombre con el cual se designa el carisma, lo cual es muy poco. Damos la interpretación que parece más probable.

Enumera primeramente el Apóstol el carisma de *sabiduría*, que correspondería a un don para penetrar en los misterios divinos y saber exponerlos a los fieles (cf. 2:6-16; Heb 6:1); sigue el carisma de *ciencia*, que parece inferior al precedente, y correspondería a un don para saber exponer cual conviene las verdades elementales del cristianismo (cf. Heb 6:1). Habla luego del carisma de *fe*, que evidentemente no ha de confundirse con la fe salvífica general de que habla en Gálatas y Romanos, necesaria a todos los fieles, sino que sería una “fe” en grado extraordinario, de plena y viva confianza en Dios, capaz de trasladar montañas (cf. 13:2). En cuanto a los carismas de *curaciones* y de *milagros*, los mismos términos son ya suficientemente claros; parece que el segundo se distingue del primero en cuanto que tiene un campo más amplio de actuación. La *profecía*, mencionada también en el correspondiente pasaje de la carta a los Romanos, no aludiría tanto a la predicción del futuro, aunque tampoco eso se excluya, cuanto a poder hablar en nombre de Dios “para edificación, exhortación y consolación” de los fieles (cf. 14:3). La “discreción de espíritus” parece corresponder a un don para poder determinar el origen de los fenómenos carismáticos, si proceden del bueno o del mal espíritu, en caso de no ser aplicables reglas fáciles, como la del v.3. Por lo que respecta a la *glosolalia* o géneros de lenguas, remitimos a lo dicho al comentar Act 2:4. Y en cuanto a la *interpretación de lenguas*, sería un don complemento del anterior, cuyo significado es fácil de entender (cf. 14:5-28).

Queda, finalmente, otro aspecto, además del de su origen del mismo Espíritu, que es también de suma importancia para determinar la naturaleza de los carismas: el de que el Espíritu los distribuye a cada uno **según quiere en orden a la común utilidad** (v.7). De este aspecto, a fin de que lo entiendan mejor, va a tratar San Pablo largamente en la siguiente narración valiéndose de la imagen del cuerpo humano.

La comparación con el cuerpo humano, 12:12-31.

¹² **Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo.** ¹³ **Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebi-**

do del mismo Espíritu. ¹⁴ Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. ¹⁵ Si dijere el pie: porque no soy mano, no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. ¹⁶ Y si dijere la oreja: porque no soy ojo, no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. ¹⁷ Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? ¹⁸ Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. ¹⁹ Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? ²⁰ Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. ²¹ Y no puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros. ²² Aún hay más: Los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; ²³ y a los que parecen más viles, los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes, los tratamos con mayor decencia, ²⁴ mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien, Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia a la que carecía de ella, ²⁵ a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. ²⁶ De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. ²⁷ Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros de él cada uno por su parte, ²⁸ según la disposición de Dios en la Iglesia: primero apóstoles, luego profetas, luego doctores, luego el poder de milagros, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, los géneros de lenguas. ²⁹ ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doctores? ¿Tienen todos el poder de hacer milagros? ³⁰ ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Todos interpretan? ³¹ Aspirad a los mejores dones. Pero quiero mostraros un camino mejor.

La imagen del cuerpo humano, que aquí emplea el Apóstol para mejor declarar la función de los carismas en la Iglesia, era clásica en la literatura greco-romana y se encuentra con múltiples aplicaciones. Por lo demás, nada más obvio y natural que comparar a un cuerpo un grupo de hombres reunidos con un fin determinado. Más adelante, en la introducción a la carta a los Efesios, trataremos de explicar con más detalle el origen y significado de este término “cuerpo,” que Pablo aplica a la Iglesia.

Por lo que respecta a la perícopa que comentamos, podemos distinguir tres como fases o etapas en el desarrollo del pensamiento del Apóstol. Primeramente, se expone la comparación y se señala cuál es el principio de unidad en ese cuerpo, que es la Iglesia (v.12-13). No parece haber duda, conforme ha sido y sigue siendo opinión común de los intérpretes, que el término “Cristo” (v.12) tiene aquí, no sentido personal, sino colectivo, y equivale prácticamente al “solo cuerpo” del v.13 (cf. v.27), es decir, al Cristo místico. El principio de unidad en el cuerpo de la Iglesia es el Espíritu, que nos incorpora a Cristo ya desde el bautismo (v.13; cf. 10:2; Rom 6:5; 8:9; Col 3:11). Es probable que San Pablo, al añadir “hemos bebido del mismo Espíritu,” después de haber dicho que “hemos sido bautizados en un solo Espíritu,” esté pensando en algo distinto del bautismo y como su complemento. Así interpretan la frase muchos autores, que creen se refiere a la confirmación, administrada en un principio junto con el bautismo, pero del que pronto se separó (cf. Act 8:17).

En la segunda fase del desarrollo de su pensamiento, San Pablo va describiendo con frases llenas de vida las propiedades del organismo humano, con gran variedad de miembros, unos más nobles, otros menos, pero todos necesarios y en mutua concordia en orden al bien del conjunto (v. 14-26). La consecuencia — y así entramos en la tercera fase de su pensamiento — es

transparente: también en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, debe haber variedad de miembros y de funciones, todos en completa armonía, tendiendo al bien del conjunto, sin ensoberbecerse los que han de desempeñar funciones más excelentes ni sentir envidia los que deben desempeñarlas más humildes (v.27-30). Al enumerar la variedad de funciones, San Pablo vuelve a darnos una lista de carismas, ahora con nombres no siempre abstractos, como anteriormente (v.8-10), sino a veces concretos y, a lo que parece, en orden jerárquico descendente: *apóstoles, profetas, doctores, don de milagros, de curaciones, de asistencia, de gobierno, de lenguas, de interpretación*. La mayoría de ellos son los mismos que hemos explicado ya al comentar v.8-10 y Rom 12:6-8. Se añade únicamente el de “apóstoles,” pues en cuanto a “doctores” parece que deben identificarse con los favorecidos con el carisma de “ciencia,” y serían los encargados en cada iglesia de la enseñanza regular ordinaria. El término “apóstoles” no parece que deba aplicarse aquí solamente a los Doce, sino que tiene un significado más amplio, designando aquellos predicadores del Evangelio favorecidos con el carisma de “apostolado,” que, con carácter itinerante, recorrían diversos países para fundar nuevas comunidades (cf. Act 13:1-3).

El v.31 pertenece ya más bien al capítulo siguiente, al que sirve de transición. Es posible que algunos corintios, demasiado entusiasmados con los carismas, descuidasen y tuviesen en menos la caridad cristiana. Ello movería a San Pablo, después de recomendarles que entre los carismas aspirasen siempre a los “mejores,” es decir, no a los más vistosos, sino a los de mayor valor social (cf. 14:5), a intercalar esta especie de digresión sobre la caridad.

Himno a la caridad, 13:1-13.

¹ Si hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalos que retiñe. ² Y si teniendo el don de profecía, y conociendo los misterios todos, y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, no tengo caridad, no soy nada. ³ Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego; no teniendo caridad, nada me aprovecha. ⁴ La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; ⁵ no es descortés, no es interesada, no se irrita, no toma en cuenta el mal; ⁶ no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; ⁷ todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. ⁸ La caridad no pasa jamás; las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. ⁹ Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto y lo mismo la profecía; ¹⁰ cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto. " Cuando yo era niño hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; ¹² cuando llegué a ser hombre dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo de modo confuso; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte; entonces conoceré como soy conocido. ¹³ Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad.

No exageramos al decir que es ésta una de las páginas más bellas de toda la Sagrada Escritura. No sólo por su contenido, sino incluso por su forma literaria, en estilo rápido y lleno de vida: un verdadero himno a la caridad. La caridad de que aquí habla el Apóstol, aunque parece mirar sobre todo al prójimo (cf. v.4-7), no es ese amor o simpatía que nace a veces espontáneamente en nosotros, buscando el bien de otros hombres, sino un amor que trasciende todo lo creado y se remonta hasta le Creador. Tiene su raíz en Dios, que fue quien nos amó primero (cf. Rom 5:5-8; 8:32-39; 2 Cor 5:18-21; Ef 1:4-5; ²4~7)> a cuyo amor trata de corresponder (cf. i Jn 4:7-21). En ese arranque de amor a Dios, como no puede ser menos, van incluidos también todos los hom-

bres a quienes El tanto ha amado, sin distinción de razas ni simpatías naturales, hasta el punto de que el amor a Dios y el amor al prójimo no son sino dos manifestaciones de una misma caridad. Por eso el Apóstol aquí, propiamente, no distingue y en la descripción de las cualidades de la caridad se fija en el amor al prójimo (v.4-7); pero luego, al final, une la caridad con la fe y la esperanza y dice que, al contrario que éstas, la caridad no pasará jamás, sino que se prolongará en un perpetuo abrazo de estrecha unión con Dios (v.8-13).

Tres partes podemos distinguir, bajo el aspecto doctrinal, en este elogio que aquí hace San Pablo de la caridad. Vamos a hacer un breve comentario a cada una de ellas ¹⁸³.

Primeramente alude el Apóstol a la necesidad que tenemos de la caridad y a su absoluta superioridad sobre todos los carismas (v.1-3). En estilo difícilmente superable, cargado de lirismo, dice que ni el don de lenguas, ni el de profecía, ni los de sabiduría o ciencia, ni la fe que hace milagros, ni las obras de beneficencia con todos su heroísmos (cf. 12:8-10), nos aprovecharán nada si no tenemos caridad. Todos esos carismas pueden de suyo ser concedidos también a pecadores, y, por tanto, si están separados de la hermandad, de nada nos valdrán a nosotros en orden a conseguir la vida eterna. Es de notar la expresión “lenguas de ángeles,” especie de hipébole para indicar que ningún don de lenguas, ni aun el más sublime y elevado que pudiéramos imaginar, vale nada sin la caridad ¹⁸⁴. En cuanto a la expresión “bronce que suena o címbalo que retiñe,” es posible que el Apóstol piense en aquellos bronces e instrumentos sonoros de que se servían los adivinos y pitonisas en los templos idolátricos durante sus adivinaciones, en las que había mucho ruido, pero nada positivo. Lo que dice en el v.3 de “repartir toda la hacienda y entregar al cuerpo al fuego, no teniendo caridad,” resulta a primera vista un poco extraño, pues no se concibe el martirio sin caridad. Por eso muchos autores interpretan esto en sentido de hipótesis irreal, igual que en Gal 1:8-9, como diciendo: dado, y no concedido, que alguno, sin tener caridad, se hiciera quemar por la fe, este acto sumamente heroico de nada le valdría. Otros, sin embargo, creen que el Apóstol presenta el caso como una hipótesis posible. Los griegos, en efecto, conocían perfectamente el caso de ciertos faquires venidos de la India a los que llamaban *gimnosofistas*, que practicaban la autocreación ¹⁸⁵.

Después de este canto a la necesidad de la caridad, viene la segunda parte del himno, en que se describen las propiedades o características de la caridad que constituyen **su belleza moral** (v. 4-7). El Apóstol indica quince de estas propiedades, distribuidas en la siguiente forma: dos de carácter general (v.4a), siete más particulares presentadas de modo negativo (v.4b-5), una antítesis relacionando la caridad con la justicia y la verdad (v.6), y cuatro también particulares presentadas de modo positivo (v.7). La mayoría de los términos con que designa esas propiedades son ya, de por sí, suficientemente claros; con todo, damos la lista completa, añadiendo entre paréntesis una breve explicación: *paciente* (en trabajos y contratiempos), *benigna* (atrayente por su suavidad, o también útil, pues la palabra griega *χρηστεύται* admite las dos interpretaciones), *no envidiosa* (ante el bien y triunfos del prójimo), *no jactanciosa* (evitando hablar y obrar arrogantemente), *no se hincha* (evitando incluso el pensar alto de sí mismo), *no descortés* (miramiento con el prójimo), *no interesada* (sin buscar la propia utilidad), *no se irrita* (si las cosas no salen a su gusto), *no toma en cuenta el mal* (lo contrario del espíritu de venganza), *no se alegra de la injusticia* (que otros cometan, aunque ello traiga alguna ventaja momentánea), *se complace en la verdad* (participa de la alegría que siente Dios y todos los hombres buenos cuando las cosas van por el recto camino), *todo lo excusa* (tapa cuanto puede de los defectos del prójimo), *todo lo cree* (tendencia a suponer en todos recta intención), *todo lo espera* (no desconfía de las cosas y de las promesas que se le hacen), *todo lo tolera* (si fallan esas esperanzas y surgen contratiempos, todo lo soporta pacientemente). En verdad, puede muy bien decirse que la caridad resume en sí todas

las demás virtudes, que no son sino modalidades diversas de una misma caridad (cf. Rom 13:8-10; Gal 5:14,22).

Y viene la tercera parte del himno, la más solemne y emotiva. En ella canta el Apóstol la duración por siempre de la caridad: todo pasa, los carismas de profecía, lenguas, ciencia, pasarán; incluso la fe y la esperanza pasarán, pues ante la visión y posesión de Dios quedarán sin objeto; sólo la caridad permanecerá eternamente, gozándose de la unión directa y estrecha con el objeto amado (v.8-13). Para mejor aclarar la diferencia entre el estadio presente, en que necesitamos de los carismas y de la fe y la esperanza, y el estadio futuro, en que sólo quedará la caridad, San Pablo se vale de algunas comparaciones. Dice que al presente nuestro conocimiento de Dios es “imperfecto., como niños., vemos por un espejo, de modo confuso (lit. en enigma)., sólo en parte.”; mas después “desaparecerá eso que es imperfecto., dejaremos el pensar y razonar como niños., veremos cara a cara., conoceremos como somos conocidos.” En otros lugares habla también de este nuestro conocimiento actual de Dios a través de los atributos divinos reflejados en las criaturas (cf. Rom 1:19-20; Act 14¹¹^24-29). Dicho conocimiento es imperfecto, por deducción analógica; sólo en el cielo conoceremos con visión intuitiva y clara, sin necesidad de “espejos” intermediarios. Se ha disputado mucho sobre en qué sentido sea confuso el conocimiento “por espejo,” si éste refleja claramente el objeto. Desde luego, ver una persona y objeto en un espejo es siempre visión indirecta y parcial; pero, además, tengamos en cuenta que en los espejos antiguos, consistentes únicamente en una placa de metal pulimentado, la imagen había de resultar necesariamente borrosa. Incluso es posible piense en que el espejo da la vuelta a la imagen en torno a sí misma, de modo que la izquierda se convierte en derecha y la derecha en izquierda, con lo que nunca ofrece una copia idéntica, sino análoga a la realidad. Lo de que “conoceremos como somos conocidos,” alude a que conoceremos a Dios a la manera como somos conocidos por El, es decir, con conocimiento inmediato y directo, aunque no, de parte nuestra, comprensivo.

En el v.13 vuelve a recalcar la idea del principio, o sea, la superioridad de la caridad. Esa mención conjunta de las tres virtudes teologales, que constituyen como el eje de toda la vida cristiana mientras nos hallemos de camino por este mundo, es frecuentísima en San Pablo (cf. Rom 5:1-5; Gal 5:5-6; Ef 1:15-18; 4:2-5; Col i, 4-5; 1 Tes 1:3; 5:8; Tit 2:2; Heb 6:10-12; 10:22-24). Por lo demás, ya en el v.7 Pablo había hecho referencia a la íntima relación existente entre estas tres virtudes: el amor cree., espera.

Superioridad del carisma de profecía sobre el de lenguas, 14:1-25.

¹ Esforzaos por alcanzar la caridad, aspirad a los dones espirituales, sobre todo al de profecía; ² porque el que habla en lengua habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende, diciendo su espíritu cosas misteriosas; ³ mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación. ⁴ El que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica a la Iglesia. ⁵ Yo veo muy bien que todos vosotros habléis en lenguas, pero mejor que profeticéis; pues mejor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete para que la Iglesia reciba edificación. ⁶ Ahora bien, hermanos, si yo fuere a vosotros hablando en lenguas, ¿qué os aprovecharía, si no os hablase con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina? ⁷ Las cosas inanimadas, por ejemplo, la flauta o la cítara, que producen también sonidos, si no los producen con distinción, ¿cómo se conocerá lo que con la flauta o la cítara se toca? ⁸ Como también, si la corneta diera un toque indefinido, ¿quién se prepararía para la lucha? ⁹ Así también vosotros, si con el don

de lenguas no proferís un discurso inteligible, ¿cómo se sabrá lo que decís? Seríais como quien habla al aire.¹⁰ Tantas hablas como hay en el mundo y no hay quien no tenga la suya.¹¹ Pero si no conozco la significación de las voces, seré para quien me habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro.¹² Ya, pues, que sois amantes de los carismas, procurad abundar en ellos para edificación de la iglesia.¹³ Por eso, el que habla en lenguas, ore para poder interpretar.¹⁴ Porque si oro en lenguas, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto.¹⁵ ¿Qué hacer, pues? Oraré con el espíritu y oraré también con la mente; salmodiaré con el espíritu, pero salmodiaré también con la mente.¹⁶ Pues si tú das gracias a Dios en espíritu, ¿cómo podrá decir amén a tu acción de gracias el simple asistente? Porque no sabe lo que dices. ¡? Tú muy bien darás gracias, pero el otro no se edifica.¹⁸ Doy gracias a Dios de que hablo en lenguas más que todos vosotros;¹⁹ pero en la iglesia prefiero hablar diez palabras con sentido para instruir a otros, a decir diez mil palabras en lenguas.²⁰ Hermanos, no seáis niños en el juicio, sed párvulos sólo en la malicia, pero adultos en el juicio.²¹ Está escrito en la Ley: “En lenguas extrañas y con labios de extranjeros hablaré a este pueblo, y ni así me entenderán, dice el Señor.”²² De suerte que las lenguas son señal no para los creyentes, sino para los incrédulos, mientras que la profecía no es para los infieles, sino para los creyentes.²³ Supongamos, pues, que la iglesia toda se halla reunida en un lugar y que todos hablan en lenguas: si entraren no iniciados o infieles, ¿no dirían que estáis locos?²⁴ Pero si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos,²⁵ los secretos de su corazón quedarán de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.

Terminada la digresión sobre la caridad, vuelve San Pablo al tema de los carismas. Y aunque, al principio, se expresa de modo general: “aspirad a los dones espirituales” (v.1), de hecho, luego no habla sino de dos de ellos, la profecía y el don de lenguas o glosolalia, como hoy suele denominarse. Es precisamente este pasaje el que más datos positivos ofrece para conocer la naturaleza de estos dos carismas, que ya habían sido mencionados en las listas anteriores (cf. 12:8-10.28-30). Como se deduce de todo el conjunto, la diferencia esencial consiste en que la profecía es útil en el plano comunitario (v.3~4.24-25), mientras que la glosolalia es útil, sí, al glosólalo (v.4.14.17), pero no a los demás (v.2.6.9.16), a no ser que vaya acompañada del carisma de interpretación, sea por el mismo glosólalo (v.5.13), sea por otro cualquiera de los presentes (v.27-28).

Comienza el Apóstol comparando entre sí los dos carismas y recomendando la preferencia por el de profecía, que sirve para edificación de la Iglesia, mientras que el de glosolalia sólo edifica al glosólalo si no hay quien interprete (v.1-5). Se ve claro que el don de glosolalia, como ya explicamos al comentar Act 2:4, más que destinado a la instrucción de los fieles, estaba destinado a la oración o trato con Dios, y ni el mismo glosólalo, que permanecía en una especie de éxtasis o exaltación psíquica, entendía el significado preciso y concreto de sus palabras. Eso deja entender la expresión “diciendo su *espíritu* cosas misteriosas” (v.2), como quedará claro con lo que el Apóstol dice luego más adelante (v.13-17). De poco valdría — añade — que yo fuera a vosotros hablando en lenguas, si no os hablase “con revelación o con ciencia o con profecía o con doctrina” (v.6), es decir, de una manera inteligible. No está claro si el Apóstol alude aquí a cuatro carismas diferentes, o más bien a dos tan sólo, los de “profeta” y “doctor” (*profecía* y *doctrina*), que tienen como objeto propio comunicar la revelación (el profeta) y la ciencia (el doctor). Más probable parece esto último.

A fin de hacer ver mejor la inutilidad del don de lenguas en orden al bien de la comunidad, propone el Apóstol dos comparaciones: una sacada de la música y otra del uso ordinario de las lenguas. Un instrumento musical, dice, que emitiese sonidos confusos, sin atender a observar el tono y los debidos intervalos, ¿a qué valdría?; igual sucede con el glosólalo (v.7-9). Y entre tanta abundancia de lenguas como hay en el mundo, si me encuentro con otros cuya lengua desconozco, y ellos la mía ¹⁸⁶, ¿qué provecho vamos a sacar? Pues ya que tanto gustáis de los carismas, buscad aquellos que sean de utilidad a la Iglesia (v. 10-12).

De todo esto saca el Apóstol la siguiente conclusión: quien tenga don de lenguas ore para que se le conceda también el de interpretar, pues únicamente así podrá comunicar a los demás las inspiraciones recibidas del Espíritu Santo y ser útil a la comunidad” ^ .13-19). Es muy discutida la interpretación de las palabras “espíritu” (πνεύμα) y “mente” (νοῦς), que en estos versículos se repiten varias veces. Prefieren algunos entender por “espíritu” la parte afectiva del ser, y por “mente” la parte intelectual. Otros, y a esta sentencia nos inclinamos, creen que lo mismo “espíritu” que “mente” se refieren a la parte intelectual o superior del alma, pero el término “espíritu” alude a lo más íntimo y elevado de esa facultad intelectual, en cuya intimidad siente el glosólalo su especial contacto con Dios, mientras que el término “mente” designa más bien la facultad lógica y discursiva, que saca de una instrucción dada conceptos precisos y determinados (cf. Rom 7:23; 8:2-8). La alusión a la respuesta “amén” que deben dar los fieles (v.16), prueba que ya entonces, a imitación de los israelitas (cf. Dt 27:15; 1 Par 16:36; Sal 106:48), había tal uso en la Iglesia.

Como recomendación general, el Apóstol dice a los corintios, demasiado entusiasmados por la glosolalia, que no sean niños que se dejan guiar únicamente por las apariencias externas; que sean niños en la sencillez, pero hombres maduros en el juicio (v.20). Y valiéndose de un texto de Isaías (v.21; cf. Is 28:11-12), les vuelve a insistir en que la glosolalia debe ser pospuesta a la profecía, pues, en los planes de Dios, más que a los creyentes, se dirige a los incrédulos, al contrario que la profecía (v.22). El texto de Isaías alude en sentido literal a aquellos judíos contemporáneos del profeta que se niegan a escucharle, a los cuales Dios amenaza con la invasión de los asirios, pueblo cuya lengua desconocen, y que serán instrumento en sus manos para hacerles comprender lo que Isaías, cuya lengua conocían, no les pudo enseñar. Es el caso del glosólalo, lenguaje también incomprensible, como entonces el de los asirios, y que más bien es señal para los incrédulos, a fin de llamarles la atención e inducirles a que busquen el buen camino. Y San Pablo da todavía un paso más, afirmando que, incluso respecto de los infieles, el don de profecía es más útil que el de glosolalia; pues si entrasen infieles en nuestras asambleas y vieran a muchos hablando en lenguas, más bien los tendrán por locos, mientras que si se trata de profetas y ven que penetran en los secretos de su corazón, no podrán menos de confesar que Dios está realmente entre los cristianos (v.23-25).

Normas prácticas para el uso de los carismas, 14:26-40.

26 ¿Qué, pues, decir, hermanos? Que cuando os juntéis, tenga cada uno su salmo, tenga su instrucción, tenga su revelación, tenga su discurso en lenguas, tenga su interpretación, pero que todo sea para edificación. ²⁷ Si algunos han de hablar en lenguas, sean dos o a lo más tres, por turno, y uno interprete. ²⁸ Si no hubiere intérprete, cálese y hable para sí mismo y para Dios. 29 Cuanto a los profetas, que hablen dos o tres, y los otros juzguen. ³⁰ Y si hablando uno, otro que está sentado tuviere una revelación, cálese el primero, ³¹ porque uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados. ³² El espíritu de los profetas está

sometido a los profetas, 33 porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz. Como en todas las iglesias de los santos, 34 las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley. 35 Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia.³⁶ ¿Acaso creéis que la palabra del Señor ha tenido origen en vosotros o que sólo a vosotros ha sido comunicada? 37 Si alguno cree ser profeta o estar dotado de algún carisma, reconocerá que esto que os escribo es precepto del Señor. 38 Si alguno lo desconoce, será él desconocido. 39 Así que, hermanos míos, aspirad al don de profecía y no estorbéis hablar en lenguas;⁴⁰ pero hágase todo con decoro y orden.

Después de todo cuanto el Apóstol ha venido diciendo sobre los carismas, establece aquí algunas normas prácticas que deben observarse en las reuniones litúrgicas, a fin de que todo proceda con orden y decoro. En visión de conjunto, podemos reducirlas a cuatro: que no hablen muchos en cada reunión, que no hablen varios a la vez, que los glosófalos no hable ninguno si no hay quien interprete, que las mujeres se callen.

Comienza proponiéndoles la norma general de que en el uso de los carismas han de proceder de modo “que todo sea para edificación” (v.26). En la lista sumaria de carismas que ofrece: “salmo-instrucción (= *doctor*) -revelación (= *profeta*) -discurso en lenguas-interpretación,” sólo encontramos nuevo el “salmo,” no mencionado en las anteriores listas del c.12. Parece que se trataba de un carisma, en virtud del cual, el fiel así favorecido prorrumplía en cánticos improvisados destinados a alabar a Dios (cf. v.15; Ef 5:18-19; Col 3:16), como habían hecho Zacarías y la Virgen Santísima (cf. 16 1:46.67).

Respecto de los favorecidos con el don de lenguas, que lo empleen sólo en privado, si es que no hay intérprete; y en caso de que haya intérprete, que hablen sólo dos o tres y por turno (v.ay-aS). En cuanto a los profetas, que tampoco hablen más de dos o tres, y que no se interrumpian (v.29 -33). No está claro quiénes sean esos “otros,” que deben juzgar de lo que hablen los profetas (v.29). No parece necesario que hayan de ser también ellos “profetas”; de suyo habría que pensar en los favorecidos con el carisma de “discreción de espíritus,” cuya finalidad es precisamente la de distinguir si las inspiraciones proceden o no del Espíritu (cf. 12:10), pero es posible que San Pablo aluda a toda la asamblea cristiana en general, que debe juzgar según la analogía de la fe (cf. 12:3; Gal 1:8; Tes 5, 21). La recomendación a los profetas a que tengan calma, pues uno a uno podrán profetizar todos (v.31), no debe entenderse de la misma asamblea, sino de reuniones sucesivas, ya que antes ha dicho que no hablen sino dos o tres. Y que no le arguyan de que no pueden resistir al Espíritu y cumplir esa norma, pues la libertad del profeta siempre está a salvo (v.32; cf. Jon 1:3), y Dios, que les inspira, es Dios de paz, que no puede querer ese desorden que resultaría de profetizar todos juntos (v.33).

Por lo que toca a las mujeres, que no hablen en las asambleas; y, sobre lo que les interese saber, que pregunten a los maridos en casa (v.34~35; cf. 1 Tim 2:12). San Pablo recalca mucho esta sujeción de la mujer al hombre (cf. 11:7-9; Ef 5:22-24; Col 3:18), cosa muy inculcada en el Antiguo Testamento ya desde las primeras páginas del Génesis (cf. Gen 3:16). Ni se opone lo que aquí dice con lo que había dicho antes en 11:5, donde habla de mujeres que “oran y profetizan”; pues lo que aquí prohíbe no es el que “profeticen,” si es que están adornadas de ese carisma (cf. Act 2:17; 21:9), sino el que tomen parte, como los hombres, en la liturgia e instrucciones a la asamblea.

Como previendo posibles objetantes contra estas normas, San Pablo vuelve a repetir, igual que había hecho cuando la cuestión del velo en la cabeza (cf. 11:16), que tal es la costum-

bre de las otras iglesias v.33), y los corintios no tienen por qué introducir novedades (v.36). Los que de verdad sean “profetas” o estén dotados de otro cualquier carisma reconocerán que ésa es la voluntad de Dios, en cuyo nombre y con cuya autoridad habla él (v.37; 11 Tes 4:8); los que eso no reconozcan, tampoco el Señor los reconocerá a ellos por suyos (v.38; cf. 8:3).

En resumen, que aspiren al don de profecía, de tanta utilidad para la Iglesia; y en cuanto al de glosolalia, que no lo estorben, con tal de que los glosólos se mantengan dentro de los límites indicados (v.39). Y que todo se haga “con decoro y orden” (v.40),

La resurrección de los muertos, 15:1-19.

¹ Os traigo a la memoria, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes, ² y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. ³ Pues, a la verdad, os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; ⁴ que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, ⁵ y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. ⁶ Después se apareció una vez a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía, y algunos murieron; ⁷ luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles; ⁸ y después de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. ⁹ Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. ¹⁰ Mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. ¹¹ Pues, tanto yo como ellos, esto predicamos y esto habéis creído. ¹² Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? ¹³ Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. ¹⁴ Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe. ¹⁵ Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. ¹⁶ Porque si los muertos no resucitan, ni Cristo resucitó; ¹⁷ y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. ¹⁸ Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. ¹⁹ Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres.

Hemos llegado al último de los grandes temas que San Pablo toca en esta su carta a los Corintios: la resurrección de los muertos. Ya no se trata de una cuestión disciplinar, como en la mayoría de los temas anteriores, sino de algo doctrinal y de suma importancia. A esa mentalidad, reflejo del espíritu griego, que algunos fieles mantenían respecto de la resurrección de los muertos y de que hablamos en la introducción, Pablo va a responder con amplitud, exponiéndoles el dogma cristiano.

Comienza el Apóstol, en los v.1-11, recordando a los corintios el hecho cierto de la resurrección de Cristo, hecho, dice, del que no les habla ahora por primera vez, sino que ya antes sirvió de base a su predicación entre ellos (v.1) y con cuya aceptación han entrado en el camino de la salud (v.2). También él, a su vez, “ha recibido” (v.3; cf. 11:23) eso v.16 les “transmitió,” es a saber, que Cristo murió por nuestros pecados, y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, apareciéndose luego a Cefas, a los Doce, a más de quinientos hermanos, de los cuales muchos viven todavía; a Santiago, a todos los apóstoles, y, finalmente, como a un aborto, también a él (v.3-8). Hermosa síntesis de lo que constituía la sustancia de la predicación de Pablo, y

que, además, afirma ser la misma que la de los demás apóstoles (v.11).

Examinemos algo más en detalle esta importante historia. Hay, primeramente, una como introducción (v.1-2), antes de presentar esa especie de “credo” cristiano en los v.3-11, resumiendo la catequesis apostólica. En esa introducción, con el inciso final “a no ser que hayáis creído en vano,” Pablo da un serio aviso a los corintios de que puede haber una desviación de la verdadera fe, y así no llegar a la “salvación” que el evangelio promete; ese su “evangelio” (v.1), al que se refiere también en muchas otras ocasiones (cf. 1 Tes 1:5; 2 Cor 4:3; Gal 1,n; 2:2; Rom 2:16; 16:25; 2 Tim 2:18), y del que ahora nos dice expresamente que coincide con el predicado por los otros Apóstoles (v.11).

Por lo que respecta a ese resumen de la catequesis apostólica o “credo” cristiano de los v.3~5, son muchas las discusiones en estos últimos años tratando de encontrar lo *prepaolino*¹⁸⁷. El mismo Pablo nos ofrece base sólida para ello al decir que “transmite” lo que “ha recibido” (v.3); sin embargo, será muy difícil saber si Pablo recoge simplemente fórmulas de fe más antiguas o las adorna, y hasta qué punto, con matices propios suyos¹⁸⁸. Especialmente se hace cuestión de las expresiones: “*por nuestros pecados., según las Escrituras., al tercer día,*” que suponen una reflexión teológica sobre la muerte de Cristo, que no parece propia de los primeros días. Creemos que una respuesta taxativa a este respecto nunca llegaremos a tenerla. Por lo demás, tengamos en cuenta que esta carta de Pablo está escrita a menos de treinta años de la muerte de Cristo, cosa que parecen olvidar los que tanto insisten en evolución y desarrollo progresivo de estas fórmulas de fe. Desde luego, la idea de muerte de Cristo *por nuestros pecados* es muy paulina (cf. Gal 1:4; Rom 4:25; 2 Cor 5:21) y también joánica (cf. Jn 3, 16-17; 11:51-52; 1 Jn 2:2; 4:10) y de Pedro (cf. 1 Pe 2:24; 3:18), pero la hallamos también, de modo más o menos explícito, en los otros escritos neotestamentarios (cf. Mt 26:28; Mc 14:24; Le 22, 19-20; Act 3:18-19; 8:32-35).

En cuanto a la expresión “según las Escrituras,” fórmula que ha pasado al Símbolo de nuestra fe, se trata con ella de encuadrar la obra de Cristo dentro del plan salvífico de Dios, dando a entender que esos hechos de la muerte y resurrección de Cristo estaban ya de alguna manera predichos por Dios en el Antiguo Testamento. La idea aparece por doquier en los escritos neotestamentarios (cf. Mt 4:14; 21:4; Mc 14:20; 15:28; Le 22:37; 24:26; Jn 3:14; 19:36-37; Act 2:25; 13:35; 1:7:3; 26:22). En nuestro caso (v.3-4) no está claro si dicha expresión “según las Escrituras” afecta solamente a la muerte y resurrección de Cristo en general o también a los incisos que la preceden inmediatamente: “por nuestros pecados., al tercer día.” En este último caso podríamos ver aludidos Is 53:1-12 (cf. Act 8:32-35) para la “muerte por nuestros pecados,” y Jon 2:1 (cf. Mt 12:40), o también Os 6:1-2, para la “resurrección al tercer día.” Parece que esta expresión “al tercer día,” repetida constantemente en la iglesia primitiva (cf. Mt 16:21; Mc 10:34; Lc 24:7; Act 10:40), tenía por objeto datar *temporalmente* el hecho de la Resurrección, como dando a entender que el hecho es tan *real*, que hasta se puede señalar la fecha; es decir, que la expresión arranca del hecho histórico, y no de razones teológicas, conforme suponen algunos críticos¹⁸⁹.

Por lo que toca a las apariciones (v.5-8), San Pablo no intenta dar una lista completa, como tampoco lo intentaron los evangelistas; de ahí que a veces sea difícil encontrar la correspondencia, si es que la hay. Es nuevo lo de la aparición a Santiago, el primo del Señor (cf. Gal 1:19), de que no hay mención en los Evangelios; en cambio, las apariciones a Gefas y a los Doce parece que son las mismas que se narran también en los Evangelios (cf. Lc 24:34; Jn 20:19). En cuanto a las apariciones a más de “quinientos hermanos” y a “todos los apóstoles,” es muy dudoso si se trata de las narradas en Mt 28:16-20 y Jn 20:26-29, o son apariciones nuevas. Lo que sí parece cierto es que ese término “apóstoles,” tomado a veces por San Pablo en sentido más am-

plio (cf. 12:28-29), aquí en este contexto está restringido a los Doce, a los que él se equipara. Es probable que San Pablo haya elegido aquellas apariciones hechas a personas todavía en vida, conocidas de los corintios, y que podían, por tanto, ser interrogadas. A esas apariciones añade la aparición hecha directamente a él (cf. Act 9:3-19; Gal 1:15-17), que se considera como un “aborto,” es decir, como arrancado por fuerza del seno de la sinagoga y destinado al apostolado. Mientras que los demás apóstoles habían sido llamados normalmente a su oficio de testigos de la resurrección de Jesús (cf. Act 1:22), él, en cambio, lo había sido de modo violento y anormal, indigno de ser llamado apóstol, pues “había perseguido a la Iglesia de Dios”; con todo, termina confesando gozoso: con su gracia he extendido el Evangelio y ganado a la fe más convertidos que todos ellos (v.9-10; cf. Rom 15:16-24; 2 Gor 11:23-33).

Puesta la base, que es el hecho cierto de la resurrección de Cristo y que los corintios parece que no negaban (v.1-11), pasa a la cuestión de la resurrección de los muertos, que era lo que algunos negaban. Su entrada en materia es de estupefacción ante esas dudas (v.12-13). Con razón escribe Ricciotti en su comentario a este pasaje: “Parece la sorpresa de un médico al que se viene con la noticia de que ha nacido solamente la cabeza de un niño, viva y vital, pero sin los otros miembros. Cual médico del Cuerpo *místico* de Cristo, Pablo expresa su maravilla al cristiano de Corinto, el cual, aunque afirmando **que la cabeza de aquel cuerpo ha resucitado**, viene todavía a contarle que los otros miembros no resucitarán.” En efecto, Pablo da por supuesto (v.12-13) que existe tal conexión entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, que, admitida una, hay que admitir la otra, y, negada una, hay que negar la otra. No explica más ahora cuál es la razón de esa íntima y necesaria conexión; pero ya lo hará poco después (cf. v.20-23). De momento se detiene a considerar las graves y desastrosas consecuencias que se seguirían de negar la resurrección de Cristo, a cuya conclusión deben, lógicamente, llegar (v. 13.16) los que niegan la resurrección de los muertos. Esas consecuencias son: *a)* lo mismo la “predicación” de los apóstoles que la “fe” de los fieles sería “vana” (κενός), es decir, sin objeto, sin contenido, pues giraría en torno a un muerto, que se sacrificó en vano, cuya doctrina está vacía de realidades (v.14); *b)* los apóstoles serían unos impostores, pues testifican la resurrección de un muerto, que en realidad no resucitó (v.15); *c)* los fieles todos, que creían haber pasado de la muerte a la vida con su incorporación a Cristo y estar limpios de sus pecados (cf. Rom 4:25; 6:3-23), seguirían tan irredentos y tan en pecado como los gentiles (v.17); e igual habría que decir de los cristianos ya difuntos (v.18); *d)* la vida de sacrificios y renunciaciones que los cristianos nos imponemos en aras de nuestra fe no tendría sentido, y seríamos los más miserables de todos los hombres (v.19).

Cristo, “primicias” de nuestra resurrección, 15:20-23.

²⁰ Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que reposan.

²¹ Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. ²² Y como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. ²³ Pero cada uno a su tiempo: el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga. ²⁴ Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder. ²⁵ Pues preciso es que El reine “hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies.” ²⁶ El último enemigo reducido a la nada será la muerte, ²⁷ pues “ha puesto todas las cosas bajo sus pies.” Cuando dice que todas las cosas están sometidas, evidentemente no incluyó a aquel que todas se las sometió; ²⁸ antes cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas.

En son de triunfo y como tratando de borrar la mala impresión que pudieran haber dejado las tan pesimistas hipótesis anteriores (v. 13-19), San Pablo lanza un rotundo “no” a todas ellas, como diciendo que no nos preocupen, pues de hecho “Cristo ha resucitado de entre los muertos” (v.20). Es ahora cuando va a explicar esa conexión íntima entre la resurrección de Cristo y la nuestra, a que aludió en los v.12-13, volviendo de nuevo a la exposición positiva de la sana doctrina. Se trata, con una u otras palabras, **de afirmar la *solidaridad* entre nosotros y Cristo, principio clave** de toda la obra de la reparación humana (cf. 2 Cor 5:21).

La primera expresión que aplica a Cristo, en este relacionar su resurrección con la nuestra, es la de “primicias” (v.20). Era éste un término muy usado entre los judíos, con el que designaban los primeros frutos de la cosecha, consagrados a Dios, y en los que se consideraba incluido, en cierto modo, todo el resto, que quedaba con él lo bendecido y santificado (cf. Ex 23:16; Lev 23:10; Rom 11:16). Las “primicias,” pues, suponen otros frutos en retaguardia, de la misma naturaleza que esos que constituyen las primicias. San Pablo, al aplicar este término a Cristo resucitado respecto de los muertos, claramente da a entender que Cristo no quedará solo en su condición gloriosa, sino que llevará en pos de sí la “masa” de los otros muertos unidos a El (cf. v.23). Es idea parecida a la de “arras” respecto del Espíritu Santo en nosotros y la vida futura (cf. 2 Cor 1:22; Rom 8:11). Esta idea de solidaridad entre Cristo y nosotros queda aún más acentuada bajo otra imagen, en los v.21-22, donde se pone en paralelismo antitético o de contraste la obra de Adán y la obra de Cristo. Dicha comparación entre Cristo y Adán debía de ser usada frecuentemente por el Apóstol en su predicación y conocida de los corintios, dada la manera como aquí se expresa, sin dar ninguna clase de explicaciones. Ampliamente la desarrolla en Rom 5:12-21, presentando a Cristo como nuevo tronco o cabeza de la humanidad regenerada, que extiende su poderoso influjo vivificador a todos los hombres unidos a El, anulando así el influjo mortífero de la obra del primer hombre. Cristo y los suyos forman una especie de organismo único (cf. Rom 6:3-11; Gal 3:28), que no admite diferencias de destino: donde esté la cabeza han de estar también los miembros (cf. Ef 2:5-6; Col 1:18; 1 Tes 4:14). Sin embargo, por lo que toca a la resurrección, en Cristo se ha realizado ya, como primicias; después, al fin de los tiempos, se realizará en los cristianos (v.23; cf. Rom 8:11; 1 Tes 4:14-17).

Estos v.23-24, contraponiendo la resurrección de Cristo a la de los demás seres humanos han dado lugar a muchas discusiones. El texto griego dice: “Pero cada uno en su propio rango (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι): *las primicias* (ἀπαρχή) Cristo, *luego* (ἔπειτα) los de Cristo cuando El venga (ἐν παρουσίᾳ αὐτοῦ), *después* (εἶτα) el fin (το τέλος), cuando entregue el reino.” Es claro que Cristo queda en una categoría especial, designada con el término “primicias”; ni parece haber duda de que en ese término, como está pidiendo todo el contexto anterior, Pablo no ve sólo su aspecto *soteno lógico* o de causalidad, sino también su aspecto *temporal*, es decir, que Cristo resucitó primero en orden de tiempo. Pero la dificultad viene luego con los otros dos incisos: “*luego* los de Cristo., *después* el fin.” ¿Alude ahí Pablo a que, aparte el caso de Cristo, habrá dos fases en la resurrección de los muertos, o piensa más bien en una sola, es decir, *la resurrección de los cristianos*, que tendrá lugar sólo cuando llegue el fin?

La opinión tradicional es que Pablo se refiere exclusivamente a la resurrección de los cristianos, afirmando que ésta tendrá lugar en la parusía de Cristo, al fin de los tiempos. Sin embargo, algunos críticos modernos, como A. Lietzmann y A. Oepke, traducen la expresión griega το τέλος (v.24), no por “el fin,” como es su significado ordinario, sino por “el resto,” con referencia a la tercera categoría que queda de hombres (infiel y reprobos), en contraposición a Cristo y a los cristianos, de que se habla en el v.23. Crean estos autores que entre la resurrección de los fieles en *la parusía* y esta resurrección general de todos los hombres, Pablo supone un lar-

go espacio de tiempo, a semejanza del transcurrido entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, tiempo en que tendría lugar un reinado terreno y visible de Cristo y los suyos. Algo parecido a lo que encontraríamos también en Ap 20:3-6, textos que habrían servido de base a las doctrinas *milenaristas* de Papias, Justino y otros autores antiguos.

Pues bien, no creemos que haya base para tales afirmaciones. No ya sólo para suponer ese tiempo de reinado más o menos terreno de Cristo con los suyos, cosa de que no hay el menor indicio en San Pablo, sino tampoco para dar a τέλος el significado de “resto.” Filológicamente es posible, pero no en este contexto. Pablo viene hablando de la resurrección *en virtud de la unión con Cristo*; consiguientemente, no entra en su perspectiva sino la resurrección de los cristianos. Que exista o no también la resurrección de infieles y pecadores, aquí no dice nada Pablo. Ciertamente que en los vv.21-22, al contraponer la obra de Cristo a la de Adán, habla de muerte de “*todos*” y vivificación de “*todos*,” lo que parecería apuntar a la resurrección de todos *los hombres* y no sólo a la de los justos; sin embargo, juzgamos impensable que Pablo dijera, respecto de los reprobos, que Cristo resucitado es “*primicias*” (v.20), lo que nos lleva a interpretar el “*todos vivificados*” (v.22) con referencia sólo a determinados muertos, es decir, a los *vinculados a Cristo*, que son de los que únicamente viene hablando (v. 16-17) Y de los que hablará también luego (v.42-53). Parece claro, pues, que la expresión το τέλος (v.24) está refiriéndose al fin del actual orden de cosas o presente economía mesiánica, sentido que es familiar al Apóstol (cf. 1:8; 10:11).

Con esto, Pablo entra en la descripción de los últimos momentos del drama escatológico, cuando, llegado a su fin el mundo actual, Cristo entregue el reino al Padre (v.24-28). Habla San Pablo de que fue preciso que Cristo reinase” (v.25), es decir, ejerciese el poder soberano con que el Padre le exaltó a partir de su resurrección (cf. Fil 2:9-11; Ef 1:20-23), mientras hubiese enemigos que combatir (v.24; cf. 2:6; Col 2:15; Ef 6:12), el último de los cuales ha sido la muerte, por fin derrotada también con la resurrección gloriosa de todos los justos (v.26). Una vez conseguida la victoria con la sumisión a El de todas las potencias hostiles que se oponían al reino de Dios (v.25-27), puestos ya en seguro todos los redimidos, como general victorioso que vuelve de la campaña encomendada por el Padre (cf. Gal 4:4-7; Jn 17:4), Cristo le entrega el reino (v.24), que es lo mismo que decir: *cesa su función redentora y mesiánica*, dando así comienzo el reino glorioso y triunfante de Dios, reino de paz, de inmortalidad y de gozo, en que no habrá ya nada ajeno u opuesto a El (v.27-28). Para mejor ilustrar esta universalidad del triunfo del Mesías, San Pablo se vale de dos citas de la Escritura (v.25-27), que corresponden a los Salmos 110:1 y 8:7, respectivamente ¹⁹⁰.

Respecto del reinado glorioso de Dios, una vez sometidas a Cristo todas las cosas, queremos llamar la atención sobre dos expresiones que aquí usa Pablo. En primer lugar, esa especie de paréntesis en el v.27, excluyendo al Padre del ámbito de las cosas sometidas a Cristo. Evidentemente, tal advertencia resulta totalmente extraña para nuestra mentalidad cristiana, que la juzga del todo innecesaria. Sin embargo, no era así para la mentalidad grecorromana, acostumbrada a oír hablar de luchas y de deposición de dioses, como la de Saturno por su hijo Júpiter o la de Urano por Saturno. San Pablo se cree obligado a decir a los corintios que en el cristianismo no existen tales luchas. La otra expresión sobre la que queremos llamar la atención es la del v.28: “para que Dios sea todo en todo” (ἵνα ἢ ὁ θεός τα πάντα εν τᾶσιν). Esta expresión, igual que otras del discurso de Atenas (cf. Act 17:28), son viejas fórmulas estoicas, de sabor panteísta, pero que Pablo recoge y cristianiza, tratando de recalcar que hay una como especie de “divinización” del mundo, sometido plena y eficazmente a las fuerzas e influjos divinos (cf. Rom 8:19-23). Sería ir demasiado lejos hablar de “identificación,” haciendo caso omiso de todo lo que Pablo está enseñando continuamente en sus cartas sobre Dios y sobre el mundo, incluido el hom-

bre.

Otras pruebas de la resurrección, 15:29-34.

²⁹ Si fuese de otro modo, ¿qué sacarán los que se bautizan por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan por ellos? ³⁰ Y nosotros mismos, ¿por qué estamos siempre en peligro? ³¹ Cada día muero; os lo juro, hermanos, por la gloria que de vosotros tengo en Jesucristo nuestro Señor. ³² Si por los motivos humanos luché con las fieras en Efeso, ¿qué me aprovechó? Si los muertos no resucitan, “comamos y bebamos, que mañana moriremos.” ³³ No os engaños: “las conversaciones malas estragan las buenas costumbres.” ³⁴ Volved, como es justo, a la cordura y no pequéis, porque algunos viven en la ignorancia de Dios. Para vuestra confusión os lo digo.

En confirmación de la doctrina de la resurrección, aduce aquí San Pablo dos nuevos argumentos: la práctica de bautizarse por los muertos (v.29), y el hecho de tantos sacrificios a que nos sometemos por la fe (v.30-31). Ni una ni otra cosa, dice el Apóstol, tienen razón de ser si no hay resurrección de muertos; sin esa esperanza, es mejor disfrutar alegremente de la vida sin más preocupaciones (v.32).

En cuanto al “bautismo por los muertos” (v.29), no es fácil precisar cuál sea la verdadera naturaleza de esa práctica que San Pablo, sin reprobarla ni aprobarla, supone ser frecuente entre los corintios. Piensan algunos que se trata de cristianos ya bautizados, que se hacían rebautizar con la idea de hacer llegar a sus muertos los efectos del bautismo, cual si se hubiesen bautizado en vida. Prácticas análogas encontramos en algunas sectas heréticas posteriores, como los macionitas y montañistas ¹⁹¹; mas, si así hubiese sido, difícilmente se explicaría que San Pablo no tenga siquiera una palabra de reprensión. Lo más probable es que se trate de catecúmenos que, en el acto de recibir el bautismo, miraban a ofrecer también con él, quizá añadiendo algunas oraciones especiales, un sufragio en favor de sus muertos, para que, purificados de sus pecados, pudiesen alcanzar la resurrección gloriosa. Algo parecido había hecho Judas Macabeo, mandando ofrecer sacrificios por los que habían caído en la batalla (cf. a Mac 12:13-46). Desde luego, San Pablo habla de bautismo “a favor (ὐπὲρ) de los muertos,” nunca de bautismo “en sustitución (ἀντί) de los muertos.” ¹⁹²

La segunda razón alegada por el Apóstol en favor de la resurrección está sacada de la vida de incesantes tribulaciones y peligros que los cristianos, y él concretamente, deben llevar como consecuencia de su fe (v.30-32; cf. Rom 8:35-36; 2 Cor 11:23-28). A fin de subrayar más esa vida de continuo sacrificio, San Pablo refuerza su afirmación con un juramento (v.31), cosa que hace también en otras ocasiones (cf. Rom 1:9; 2 Cor 1:23; Gal 1:20). El sentido es: tan verdadero es esto que os digo, cuanto es verdadero que tengo derecho a gloriarme de vosotros en Cristo Jesús, como cristianos que sois por mí. No está claro si ese “luché con las fieras” (v.32) ha de entenderse en sentido propio, conforme interpretan algunos autores, que suponen que Pablo luchó con ellas en el anfiteatro; o más bien, en sentido figurado. Lo más probable es esto último, con alusión a las intrigas y persecuciones que hubo de sufrir en Efeso por parte de sus enemigos (cf. Act 20:19), como vemos ser el sentido de otras frases semejantes (cf. 2 Tim 4:17; Tit 1:12). No es fácil que San Lucas, al describir la estancia del Apóstol en Efeso (cf. Act 19:1-40), hubiera silenciado ese hecho; e igualmente el Apóstol, cuando enumera los peligros y tribulaciones sufridas (2 Cor 11:23-28). Además, amparado en su condición de ciudadano romano (cf. Act 22:25), San Pablo no podía, sin violación de la ley, ser expuesto a las fieras, y mucho menos en ciudad

tan vinculada a Roma como era Efeso. La última parte del v.32 es una cita de Is 22:13, que, sin duda, recogía un dicho popular. El Apóstol presenta eso como legítima conclusión a la que, lógicamente, llegaríamos, caso de no haber resurrección de muertos. Quizá alguno replique que, admitida la inmortalidad del alma, aunque se niegue la resurrección del cuerpo, no es lógica esa conclusión. Ya explicamos más arriba que, en la perspectiva de San Pablo, ambas cosas van juntas. No concibe la “salud,” sino afectando al cuerpo y al alma, es decir, al hombre todo entero.

Como conclusión, recomienda a los corintios que no se dejen influir por las ideas de los paganos que niegan la resurrección, sino que salgan de esa intoxicación pagana y vuelvan al recto camino de la cordura y sabiduría cristianas (v.33-34). Para la primera parte de la recomendación (v.33), se vale de un verso del poeta griego Menandro (s.IV a. C.), en la comedia *Tais*, que, sin duda, había pasado al lenguaje popular. Lo de la “ignorancia de Dios,” en la segunda parte de la recomendación (v.34), más que al orden intelectual, mira al orden moral, como es frecuente en el Apóstol, presentándola como una humillación para los orgullosos corintios, que tanto se preciaban de “sabios” (cf. 8:1). Al hablar de “ignorancia,” sin duda está pensando ya en lo que va a exponer, a partir del v.35, sobre el modo de la resurrección.

Modo de la resurrección, 15:35-53.

³⁵ Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ³⁶ ¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere. ³⁷ Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo, o algún otro tal. ³⁸ Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo. ³⁹ No es toda carne la misma carne, sino que una es la de los hombres, otra la de los ganados, otra la de las aves y otra la de los peces. ⁴⁰ Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, y uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres. ⁴¹ Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de la de otra en el resplandor. ⁴² Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, y se resucita en incorrupción. ⁴³ Se siembra en ignominia, y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza, y se levanta en poder. ⁴⁴ Se siembra cuerpo animal, y se levanta un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. ⁴⁵ Que por eso está escrito: “El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente”; el último Adán, espíritu vivificante. ⁴⁶ Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. ⁴⁷ El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo. ⁴⁸ Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales son los celestiales. ⁴⁹ Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial. ⁵⁰ Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. ⁵¹ Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos transformados. ⁵² En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta — pues tocará la trompeta —, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. ⁵³ Porque es preciso que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y que este ser mortal se revista de inmortalidad.

Nos encontramos ante el pasaje de la Escritura que más ahonda en el misterio de la resurrección. Demostrada la tesis, es decir, el hecho de la resurrección, San Pablo responde a las objeciones respecto del modo. Era necesaria esta segunda parte; no es infrecuente negar los hechos, ante la

dificultad de concebir el modo como puedan realizarse. En el presente caso, realmente es difícil formarse idea de un *cuerpo eternamente incorruptible*; y los corintios sentían esa dificultad (cf. v.35).

A fin de que lo entiendan mejor, dada la imposibilidad de expresar adecuadamente los estados sobrenaturales, el Apóstol comienza valiéndose de algunas imágenes tomadas del mundo vegetal (v.36-38), del mundo animal (v.39) y del mundo mineral (v.40-41), lanzando por delante un rotundo “¡necio!” a los contradictores de la resurrección (v.36), que es una invitación a reflexionar en la obra y poder de Dios, al que no podemos poner límites. Por lo que toca al reino vegetal, hace notar cómo la semilla no emprende una nueva vida si antes no *muere* y se corrompe (v.36), y cómo esa semilla no es numéricamente *la planta misma* que de ella sale (v.37), sino algo anterior que se *desarrolla, según una determinada ley* puesta por Dios (v.38). En cuanto al reino animal, hace notar la gran variedad que podemos apreciar de organismos, unos más excelentes que otros (v.39). La misma variedad podemos apreciar también en el mundo mineral, siendo muy diferente el esplendor de los cuerpos celestes y el de los terrestres (v.40), y aun el de los mismos cuerpos celestes entre sí (v.41).

Pues bien, añade el Apóstol, todas éstas son analogías de lo que sucederá con el cuerpo humano en la resurrección de los muertos (v.42-44). Es de notar, sin embargo, que el Apóstol no hace la aplicación en detalle de cada una de las imágenes, sino que, dejando a un lado la cuestión de la *diversidad* de los cuerpos gloriosos entre sí, que ciertamente parece estar incluida en las comparaciones precedentes, se fija sólo en las cualidades *comunes* a todos los cuerpos resucitados por las que se distinguen de los actuales. Estas cualidades son: la *incorruptibilidad*, en contraposición al estado actual de sujeción a desgaste y a muerte (v.42b); la *gloria* o *claridad*, en contraposición al actual estado de vileza y grosería, con sujeción a las más humillantes necesidades (v.43a); el *poder* o *agilidad*, en contraposición a la debilidad y torpeza actuales (v.43b); la *espiritualidad* o *sutiliza*, en contraposición a la “animalidad” actual (v.44a). De estas cuatro propiedades, la principal, sin duda alguna, que resume las tres anteriores, es la “espiritualidad,” que el Apóstol explica en los v.45-49, y que quizá por eso dejó para la última.

No cabe duda que hablar de *cuerpo-espiritual* parece una contradicción, de ahí que el Apóstol comience por ratificarse en lo dicho (v.44b), como tratando de dar a entender que sabe bien lo que dice. Entiende por *cuerpo espiritual*, conforme ya expusimos en la introducción, el cuerpo que está totalmente *bajo la acción y dominio del Espíritu*, gozando de sus prerrogativas.

El cuerpo “animal,” sujeto a las leyes de crecimiento y corrupción, es el que recibimos de Adán, nuestro primero y común padre, hecho por Dios “alma viviente,” es decir, ser que tiene vida y puede comunicarla (v.45a; cf. Gen 2:7); el cuerpo “espiritual,” en cambio, lo debemos a la virtud del segundo Adán, Jesucristo resucitado, hecho para nosotros “espíritu vivificante,” que nos transmite una vida muy superior a la que nos viene de Adán, capaz de transformar incluso nuestros cuerpos (v.45b; cf. Rom 1:4). En orden de tiempo ha sido primero el cuerpo “animal” que el “espiritual,” ya que desde nuestro mismo nacimiento hemos venido participando de la frágil condición del primer Adán (v.46); mas, como hemos llevado la imagen del “terreno” (cf. Gen 2:7), llevaremos también ¹⁹³, cuando llegue la resurrección, la imagen del Adán “celeste” (cf. Flp 2:6-7; Jn 6:38), Jesucristo, entrando a participar de su resurrección gloriosa que la uniformidad entre *cabeza* y miembros está pidiendo (v.47-49; cf. Rom 8:29; 2 Cor 3:18; Flp 3:21).

Hechas estas explicaciones, el Apóstol, como resumiendo todo lo anterior, afirma solemnemente que “la carne y la sangre,” es decir, este cuerpo animal y corruptible que ahora tenemos (cf. Gal 1:16), no puede entrar en la eterna bienaventuranza sin sufrir una transformación en que pierda su *carácter carnal* que de hecho lleva como incluida cierta oposición a la ley divina (cf.

Rom 8:3-8), transformación que tendrá lugar al final de los tiempos, en la *parusía*, y afectará a todos los elegidos, vivos y muertos; los unos, siendo “transformados,” y los otros, resucitando “incorruptibles” (v.50-53). Como hemos hecho notar ya varias veces en todo este capítulo sobre la resurrección, San Pablo no mira sino a los justos, únicos también que entran aquí en su perspectiva. De ellos afirma dos cosas: que *no todos morirán*, pero que *todos serán transformados*. Es decir, cuando llegue la *parusía*, los cristianos que se encuentran viviendo sobre la tierra, al mismo tiempo que los ya muertos resucitan incorruptibles, ellos recibirán también la necesaria transformación. Y todo tendrá lugar en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, merced a una potente intervención de Dios que, de ese modo, los transforma de “terrenos” en “celestes.” No está claro si, cuando el Apóstol dice que va a declarar un “misterio” (v.5i), está refiriéndose a que “no todos morirán,” o más bien, a que “todos serán transformados.” Más probable parece esto último, que es la afirmación central, aunque incluyendo explícitamente el hecho de que entre los *transformados* habrá algunos que “no morirán”¹⁹⁴. Al llamar a todo esto “misterio,” Pablo está indicando que se trata de una realidad mesiánica que Dios ha tenido como escondida y que ahora revela a sus elegidos (cf. 4:1; Ef 3:9).

Estos mismos puntos los desarrolla San Pablo más ampliamente en 1 Tes 4:13-18, a cuyo comentario remitimos. Sólo una última observación haremos aquí, y es el empleo del demostrativo *éste* en los v.53-54, repetido hasta cuatro veces, con que el Apóstol inculca fuertemente la identidad del cuerpo resucitado con el que ahora tenemos. A la misma conclusión lleva la imagen de “revestimiento,” repetida también cuatro veces, y que está pidiendo la permanencia del mismo sujeto en una y otra etapa.

Himno final de victoria, 15:54-58.

⁵⁴ **Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito:** ⁵⁵ **“La muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?”** ⁵⁶ **El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado la Ley.** ⁵⁷ **Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo.** ⁵⁸ **Así, pues, hermanos míos muy amados, manteneos firmes, incommovibles, abundando siempre en la obra del Señor, teniendo presente que vuestro trabajo no es vano en el Señor.**

Ante esas maravillas que tendrán lugar en la *parusía*, con la derrota definitiva de la muerte y la transformación gloriosa de nuestros cuerpos, San Pablo entona un himno de triunfo, que al mismo tiempo es de acción de gracias a Dios, a quien debemos la victoria. Estos desahogos líricos finales no son raros en sus cartas (cf. 13:8-13; Rom 8:31-39; 11:33-36).

Las palabras del v.55, cantando la derrota de la muerte, son una cita un poco libre de Is 25:8 y Os 13:14. Ambos profetas aluden a la **futura restauración mesiánica**, y San Pablo ve consumadas esas promesas en el momento solemne de la derrota definitiva de la muerte en la *parusía* (cf. v.20; Rom 8:23), comienzo de una vida inmortal. La idea aquí expresada de que la muerte se vale del pecado como de aguijón para sujetar a todos los seres humanos a su dominio y de que el pecado, a su vez, crece y se desarrolla por la Ley (v.56), la expone ampliamente San Pablo en los c.5-7 de la carta a los Romanos, particularmente en 5:12-14 y 7:7-12, a cuyos respectivos comentarios remitimos. El término “aguijón” puede referirse ya a la punta de hierro de la aguijada que se usa contra los bueyes (cf. Act 26:14), ya, más probablemente, al que tienen algunos animales venenosos, como el escorpión. Tómese en una u otra acepción, el sentido fundamental de la frase

de San Pablo no cambia. De todos esos males nos liberó Dios por Jesucristo (v.57; cf. Rom 7:25). Como conclusión, San Pablo exhorta a los corintios a que se mantengan firmes e inmovibles en la esperanza de la resurrección, que es lo que da sentido a nuestra vida de cristianos (v.58; cf. v. 19.32).

Así termina este capítulo sobre la resurrección de los muertos, uno de los más importantes doctrinalmente de todas las cartas de San Pablo. Al centro, sirviendo de base, está la resurrección de Jesucristo, primera y definitiva victoria sobre la muerte, que recibe su consumación cuando resuciten todos los elegidos.

Epilogo, 16:1-24.

La Colecta en Favor de los Fieles de Jerusalén, 16:1-4.

¹ Cuanto a la colecta en favor de los santos, haréis según lo que dispuse en las iglesias de Galacia. ² El día primero de la semana, cada uno ponga aparte en su casa lo que bien le pareciere, de modo que no se hagan las colectas cuando yo vaya. ³ Y cuando llegue yo, aquellos que tengáis a bien, los enviaré yo con cartas, para llevar vuestro obsequio a Jerusalén. ⁴ Y si pareciese bien que también vaya yo, irán conmigo.

Como es habitual en sus cartas, San Pablo dedica este último capítulo a algunas cuestiones y noticias de índole más personal.

Comienza hablando a los corintios de la “colecta en favor de los santos” (v.1), y de cómo la deben organizar (v.2-4). Aunque habla sólo de colecta “en favor de los santos” y el término “santos” suele equivaler simplemente a “cristianos” (cf. Act 9:13), en este lugar está refiriéndose ciertamente a los fieles de Jerusalén (cf. v.3). De esta colecta volverá a hablar en 2 Cor 8-9, y de ella habla también en Rom 15:25-28. No sólo la considera como una ayuda a los necesitados, sino, sobre todo y principalmente, como una muestra de unidad y comunión entre las iglesias fundadas por él y la iglesia madre de Jerusalén (cf. Rom 15:27; 2 Cor 9:12-14; Gal 2:10). Su modo de expresarse: “cuanto a la colecta.,,” da claramente a entender que los corintios estaban ya informados de esos planes del Apóstol, sea que les hubiese hablado de ello durante los dos años de predicación en su ciudad (cf. Act 18:1-18), sea que les hubiese escrito ya antes sobre el particular en alguna carta hoy perdida (cf. 5:9). Es posible que hubieran surgido dudas al respecto, e incluso que hubieran preguntado sobre ello al Apóstol, al igual que habían hecho sobre el matrimonio, idolotitos y carismas (cf. 7:1; 8:1; 12:1).

La respuesta del Apóstol abarca dos puntos. Primeramente, que cada domingo, según las posibilidades, pongan aparte para este fin algo de las ganancias de la semana (v.2). Era el domingo, como ya explicamos al comentar Act 20:7, el día destinado a las asambleas litúrgicas y celebración de los misterios eucarísticos. Era, pues, el día más a propósito. Parece claro, sin embargo, que el dinero no había de ser entregado en la iglesia, sino reservado por cada uno en su “casa.” Lo que el Apóstol quería es que se fuesen haciendo las cosas poco a poco, con lo que la colecta podía ser, luego más espléndida y con menos sacrificios. Lo segundo que les encarga es que vayan pensando en designar delegados para llevar esas colectas a Jerusalén, a los cuales entregará él cartas de recomendación para aquella iglesia, a no ser que crean oportuno que vaya él mismo a la cabeza de la delegación (v.3-4). ¡Es admirable esta delicadeza de San Pablo en cuestiones tocantes al dinero! Quiere evitar cualquier sospecha y no dar ocasión ni de lejos a que le

calumnien en esto sus enemigos (cf. 2 Cor 8:18-20). De hecho, en su viaje a Jerusalén para llevar la colecta, le acompañarán varios de estos delegados de las iglesias (cf. Act 20:2-6; 24:17).

Planes de viaje, 16:5-12.

⁵ Yo iré después de atravesar la Macedonia, pues tengo el propósito de pasar por Macedonia,⁶ y podría ser que me detuviese entre vosotros, y aun que pasara ahí el invierno, para que luego me encaminéis a donde fuere.⁷ No quiero ahora veros de paso; espero más bien permanecer algún tiempo entre vosotros, si el Señor lo permitiese.⁸ Me quedaré en Efeso hasta Pentecostés,⁹ porque se me ha abierto una puerta grande y prometedora, aunque hay muchos adversarios.¹⁰ Si llega Timoteo ahí, mirad que no se sienta acobardado entre vosotros, porque trabaja en la obra del Señor, igual que yo.¹¹ Que nadie, pues, le tenga en poco, y encaminadle en paz para que venga a mí, pues le espero con los hermanos.¹² Cuanto al hermano Apolo, mucho le encarecí que se llegara a vosotros con los hermanos; pero no quiso en modo alguno ir ahora; irá cuando tenga oportunidad.

Estos versículos, en que el Apóstol ofrece datos tan concretos, son de gran importancia para determinar la fecha y circunstancias en que fue escrita la carta.

Habla primeramente de su proyectado viaje a Corinto, viaje que ya había anunciado anteriormente (cf. 4:19; 11:34), pero que ahora concreta más, señalando fecha y ruta que piensa seguir (v.6-8; cf. Act 20:1-2). La frase “no quiero *ahora* veros de paso” (v.7) ha sido muy discutida. Hay autores que en ese adverbio “ahora” ven latente una alusión a alguna breve visita anterior del Apóstol a Corinto, en el decurso de su prolongada estancia en Efeso; sin embargo, como ya explicamos en la introducción a esta carta, dicha visita parece que debe ser excluida. A la frase, pues, en cuestión no ha de dársele sentido relativo, sino sentido puramente afirmativo, de que piensa estar en Corinto largo tiempo.

En cuanto al viaje de Timoteo (v.10-11), ya explicamos también en la introducción que probablemente se trata del mismo viaje a que se alude en Act 19:22, y que incluía no sólo Corinto, sino también ciudades de Macedonia. Aunque la expresión “si *llega* Timoteo ahí” (ἐάν δ ἐλθῆ.), de suyo podría indicar duda en el Apóstol de si Timoteo llegaría o no a Corinto, parece más bien que la duda afectaba a que no sabía cuándo llegaría, incluso si habría llegado ya, pues de que iría por allí lo da por supuesto en 4:17. Podríamos, pues, traducir: “*cuando llegue* Timoteo ahí.” Tampoco es clara la frase “le espero con los hermanos” (v.11). Ese término “hermanos” puede unirse al complemento, es decir, Pablo espera a Timoteo y a otros cristianos de Efeso que habrían ido a Corinto y debían volver con él; o puede unirse al sujeto, y sería Pablo con los “hermanos” quienes esperan a Timoteo. En este último caso, esos “hermanos” serían o los fieles de Efeso en general o los “hermanos” mencionados en el v.12, que probablemente no son otros sino Estéfanos y sus dos compañeros, delegados de la iglesia de Corinto, a la sazón en Efeso (cf. v.17).

Lo que el Apóstol dice de Apolo (v.12) es prueba clara de la confianza que tenía en él. No teme que aumenten los disturbios con la ida de Apolo a Corinto. Probablemente es por eso, para no dar más auge al partido formado en torno a su nombre (cf. 1:12; 3-5; 4:6), por lo que Apolo no quiere ir entonces.

Exhortaciones y saludo final, 16:13-24.

¹³ Velad y estad firmes en la fe, obrando varonilmente y mostrándoos fuertes.¹⁴ Que

todas vuestras obras sean hechas en caridad. ¹⁵ **Un ruego voy a haceros, hermanos: Vosotros conocéis la casa de Estéfanos, que es las primicias de Acaya y se ha consagrado al servicio de los santos.** ¹⁶ **Mostraos deferentes con ellos y con todos cuantos como ellos trabajan y se afanan.** ¹⁷ **Me alegré de la llegada de Estéfanos, Fortunato y Acaico, porque han suplido vuestra ausencia.** ¹⁸ **Han traído la tranquilidad a mi espíritu y al vuestro. Quedadles, pues, reconocidos.** ¹⁹ **Os saludan las iglesias de Asia. También os mandan muchos saludos en el Señor Aquila y Frisca, con su iglesia doméstica.** ²⁰ **Os saludan todos los hermanos. Saludaos mutuamente con el ósculo santo.** ²¹ **El saludo de mi mano, de Pablo.** ²² **Si alguno no ama al Señor, sea anatema. Maran atha.** ²³ **La gracia del Señor Jesús sea con todos vosotros.** ²⁴ **Mi amor está con todos vosotros en Cristo Jesús.**

El Apóstol ha llegado al final de la carta, y su principal encargo a los corintios, a vista de la situación de aquella iglesia, es una ardiente llamada a la vigilancia y a la valentía en la fe, procurando que todo vaya informado por la caridad, sin divisiones ni partidismos (v.13-14). Les pide también que sean agradecidos y deferentes con Estéfanos, Fortunato y Acaico, los tres delegados de Corinto, cuya presencia en Efeso a él le ha consolado tanto, pues veía condensada espiritualmente en ellos la entera comunidad (v. 15-18). De la casa de Estéfanos, ya nombrada en 1:16, dice que es las “primicias de Acaya,” lo que significa que debió ser la primera familia de Corinto convertida en bloque a la fe. Es probable que Fortunato y Acaico, de los que no conocemos más que el nombre, fueran también de esa misma familia.

Vienen luego (v.19) los saludos de parte de las “iglesias de Asia,” es decir, las comunidades cristianas de la provincia romana de Asia que habían ido surgiendo durante la prolongada estancia de Pablo en Efeso, la capital (cf. Act 19:10). Igualmente los saludos de Aquila y Frisca, bien conocidos en Corinto, en cuya casa se había hospedado Pablo cuando llegó por primera vez a esa ciudad (cf. Act 18:2-3). Por fin (v.20), los saludos de “todos los hermanos” de Efeso y la invitación a que ellos mismos se saluden mutuamente “con el ósculo santo.” ¹⁹⁵

Lo que sigue (v.21-24) es el propio saludo *autógrafo* de Pablo, que era como la firma o señal de autenticidad de sus cartas (cf. Gal 6:11; 2 Tes 3:17). En él suele expresar algún pensamiento que sea como resumen o quintaesencia de toda la carta; en este caso, la caridad. La expresión *Maran atha* es una frase aramea, que significa “nuestro Señor viene,” y que seguramente había pasado sin traducir de la comunidad de Palestina al uso litúrgico de las otras iglesias, igual que las palabras “amén” y “aleluya.” Algunos autores modernos prefieren leer *Maraña tha*, en imperativo, cuya traducción sería: “¡Señor nuestro, ven!” No es fácil decidir cuál de las dos lecturas debe preferirse. Ambas ofrecen buen sentido. De preferir la primera, sería un recordar la *parusía* o venida del Señor, como diciendo que Él ratificará ese “anatema” o maldición (cf. 12:3) y que no escaparemos del juicio; si elegimos la segunda, sería una invocación al Señor, manifestándole nuestras ansias de que venga pronto (cf. Ap 22:20). Pablo termina deseando a todos “la gracia del Señor,” es decir, su benevolencia y los bienes que esa benevolencia trae consigo (cf. Rom 16:20; 2 Cor 13:13; Gal 6:18); al mismo tiempo les asegura del amor que a todos, amigos y enemigos, les tiene en Cristo.

¹⁶² La expresión “no tocar mujer” se refiere normalmente al uso del matrimonio (cf. Gen 20:6); pero aquí San Pablo parece que la toma en sentido más general, aplicándola no sólo bajo ese aspecto (v.3-s), sino también al hecho ya de contraer matrimonio (v.2). Al decir que es “bueno” no tocar mujer, no habla en sentido utilitario, de evitación de molestias, sino en sentido moral (cf. Rom 14:21), y con *fuerza* más bien de comparativo (= mejor; cf. Mc 14:21), como se deduce de todo el contexto (cf. v.8.26). — ¹⁶³ Sobre cuál sea el fin principal del matrimonio, y discusiones habidas a propósito de la Encíclica *Humanae vitae* (1968), cf. A. Peinador, *La encíclica “Humanae vitae” sobre la honesta propagación de la vida dentro del matrimonio*: Salmant. 16 (1969) 3-66. — ¹⁶⁴ Está claro que no se trata de santidad *interior* del alma, sino de cierta santidad *extrínseca* o legal, que deriva de la rela-

ción o contacto con las cosas santas, por el hecho de su unión a un miembro del pueblo “santo,” el cónyuge infiel queda vinculado en cierto modo al verdadero Dios y a su Iglesia. Esta concepción de la “santidad” es frecuente en el Antiguo Testamento; y los mismos corintios la admitían, como se lo hace notar San Pablo (v.14), en el hecho de que no consideraban a sus hijos, todavía no bautizados y nacidos muchos sin duda antes que ellos se hubiesen convertido, como algo “inmundo” que contaminase con su contacto, sino viceversa, como algo que formaba ya parte en cierto sentido de la comunidad cristiana o de los “santos” (cf. 1:2; 6:1; 16:1). Es probable, además, que el Apóstol, al afirmar que el cónyuge fiel “santifica” al infiel, incluya en ese “santifica” no sólo la santidad *extrínseca* legal, sino también cierta esperanza de santidad *interior*, como parece deducirse de lo que, aludiendo a la segunda hipótesis, dice en el v.16. — 165 Hay autores que dan a la frase “aprovéchate más bien” (μᾶλλον χρῆσαι) un sentido totalmente diferente, y traducen: “pero si también puedes hacerte libre, aprovéchate de esa posibilidad.” Se trataría, pues, de una excepción a la regla enunciada en los vv. 17.20.24. Sin embargo, aparte de que la construcción εἰ καὶ tiene siempre sentido *concesivo*, el contexto *parece* exigir claramente la otra interpretación, que es, además, la tradicional en los Padres y exegetas. Es cierto que San Pablo admite de buen grado la emancipación de los esclavos, como vemos por la carta a Filemón; y es cierto también que la doctrina cristiana lleva en su misma esencia la abolición de la esclavitud. Sin embargo, respecto de esa grave cuestión social era necesario proceder con suma prudencia, y San Pablo aquí se contenta con insistir en una verdad fundamental, y es que Jesucristo nos redimió a todos, siervos y libres, sin hacer ninguna distinción; ni tienen importancia alguna, en orden a conseguir la salud, esas condiciones externas. La abolición de la esclavitud, si es que el mundo se hacía cristiano, ya vendría por su peso, sin revoluciones ni cataclismos. — 166 La primera de esas expresiones, “instante necesidad” (v.26), la explican algunos en sentido escatológico, con referencia a las tribulaciones y angustias que tendrán lugar en la parusía (cf. 2 Tes 2:3; Mt 24:22). De hecho el Apóstol, en los V.29-31, apela a esta motivación de lo transitorio del mundo. Sin embargo, sin negar cierta probabilidad a esa interpretación, parece más en consonancia con todo el contexto tomarla en el mismo sentido que “tribulación de la carne” y “preocupación por las cosas del mundo,” de que habla luego. — 167 Actualmente hay bastantes autores que dan otra interpretación a todo este pasaje (v.36-38). La nueva orientación comenzó hace ya años, cuando críticos alemanes, como Jülicher, Bousset y Lietzmann, trataron de explicar esta pericopa en función de la costumbre de las “vírgines subintroductae,” contra cuya práctica hablan frecuentemente algunos Santos Padres (cf. F. Vizmanos, *Las vírgines cristianas de la Iglesia primitiva* [Madrid 1949] p.Qi. 116.146.464). Era una costumbre en virtud de la cual algunas vírgenes cristianas se acogían a la protección de algún varón de confianza, sacerdote o laico, viviendo juntamente como hermanos. Una especie de matrimonio espiritual. El principal defensor de la aplicación de esta idea al texto de San Pablo ha sido H. Achelis, en su obra *Virgines subintroductae* (Leipzig 1902). Hoy, matizándola un poco cada uno a su manera, defienden esta opinión Héring, Küm-mel, Kruse, Leal, González Ruiz y otros. En el texto paulino no se trataría del padre respecto de su hija, sino de hombre y mujer que mutuamente se habían comprometido más o menos al celibato. Creemos, sin embargo, que para llegar a esta interpretación hay que violentar mucho el texto bíblico, particularmente las palabras *Ὁπέρακμοβ* (= *sobre la flor de la edad*, v.36), a la que se da el sentido de “excesivamente ardiente” o “en la cumbre del enamoramiento,” y *γαμίζω* (= casar o *dar en matrimonio*, v.βδ) que tienen que traducir por “se casa.” Además, no hay el menor indicio de que existiera tal práctica en Corinto, ni parece concebible que los autores antiguos, mucho más cerca de los hechos que nosotros, no aludieran nunca a esto al comentar este texto paulino. Las primeras alusiones a las *virgines subintroductae* no aparecen hasta el siglo nr. — 168 Esta conclusión no la pone San Pablo explícitamente, pero es transparente. Por lo que se refiere a las expresiones “no hay más que un Dios, el Padre” y “un solo Señor, Jesucristo (y.6), no quiere decir el Apóstol que Jesucristo no sea “Dios” o que el Padre no sea “Señor,” sino que, como es habitual en la tradición evangélica, reserva para el Padre, de quien todo procede (cf. Rom 11:36), el nombre de Dios, y para Jesucristo, a quien el Padre concede el dominio sobre todas las cosas (cf. 15:24-25; Flp 2:9-11; Mt 28:28), el de Señor” (cf. 12:3-6; Rom 10:9; 15:6; Ef 4:5-6; Act 2:36). No es claro que entienda el Apóstol por dioses “en el cielo” y dioses “en la tierra” (v.s). Probablemente, bajo la primera expresión incluye los astros, a los que muchos pueblos daban culto, y los dioses del Olimpo, como Júpiter, Marte, Venus, etc.; bajo la segunda es probable que aluda a los hombres divinizados, como solía hacerse con los emperadores romanos y con muchos monarcas helenísticos. El título de “Señor” (κύριος) era usual para designar a los monarcas en Oriente, y, a partir de Augusto, también para los emperadores romanos (cf. Act 25:26), valiendo prácticamente en muchas ocasiones como epíteto divino. — 169 Ha habido autores, particularmente entre los acatólicos, que en esta descripción que San Pablo hace aquí de la γνώσις le suponen influenciado por el ambiente cultural helenístico de entonces, dando al término γνώσις no el significado simplemente de conocimiento intelectual o especulativo, como en la lengua griega clásica, sino el de contemplación, experiencia, con sentido místico-religioso, cuyo máximo exponente hallamos en las “religiones de los jnris-terios” y en los diversos sistemas gnósticos, donde el “conocimiento-contemplación (γνώσις) de Dios” era la principal aspiración de los iniciados. De esa γνώσις sería de la que se glorriaban los corintios y en la que fundaban su libertad para no tener reparo en comer toda clase de carnes. Sin embargo, no hay razones para suponer este influjo del ambiente cultural helenístico en San Pablo por lo que respecta a la idea de γνώσις. Si él quiere una γνώσις práctica y no meramente especulativa, ello se halla ya muy en armonía con el modo de pensar de los judíos, para quienes “conocer a Dios,” más que un conocimiento especulativo, implicaba una actitud religiosa de adhesión a su Ley. Es el sentido que encontramos en algunos pasajes de las cartas de San Pablo (cf. Flp 3:8). Por lo demás, no consta que esa corriente místico-religiosa, dando a la palabra γνώσις un valor de conocimiento contemplativo y experimental, se extendiese por el mundo helenístico antes del siglo II (cf. J. Dupont, *Gnosis. La con-naissance religieuse dans les Épîtres de S. Paul*, París 1949) — 170 Ciertamente, el término “mujer” (γυνή) puede tener ambos sentidos (cf. 7.33-34) y únicamente el contexto ha de ser el que lo aclare. Pues bien, nada en el contexto nos induce a suponer que todos los aludidos: *apóstoles, hermanos del Señor y Cefas*, estuviesen casados, aunque es lógico que algunos lo estuviesen; en cuyo caso, es lógico también que esa “mujer hermana” no fuera otra que la esposa. Pero ¿y los otros? Lo que parece más probable, en este contexto, es que se está apuntando a una “mujer hermana” que les sirva, como en el caso de Cristo (cf. Le 8:2-3), “a o no “esposa,” cosa que aquí no se considera. Pablo renuncia a ese derecho, y él mismo cuidará de procurarse lo necesario para el sustento, con lo que, ni por razón de su persona ni por razón de las personas que lleva consigo, se convertirá en una carga para la comunidad (cf. v.1a). Lo de “mujer hermana” alude claramente a que se trata de mujer cristiana. — 171 Cf. G. Didi-er, *Désintéressement du Chrétien: la retribution dans la morale de S. Paul*: Rech. Scien. Relig. (1955) 228-251. — 172 En el v.22, la Vulgata, con algunos códices griegos, tiene: “para salvarlos a todos.” Es críticamente preferible la lección que damos en el texto, a la que se inclinan hoy prácticamente todos los autores. Ni con ello surge dificultad alguna contra la tesis de la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tim 2:4), aspecto que aquí no se considera (cf. v.1Q). El Apóstol se refiere simplemente a los sacrificios y renuncias que ha hecho y quiere seguir haciendo, a fin de no poner trabas a la difusión del Evangelio y salvar cuantos más hombres pueda, al menos algunos, pues a todos bien sabe que no podrá llegar, y ni siquiera aquellos a los que llegue aceptarán todos su evangelio. — 173 San Pablo los designa con la expresión “nuestros padres” (v.1), en conformidad con la idea, para él tan

querida, de que los verdaderos hijos de Abraham y herederos de las promesas somos los cristianos (cf. Rom 4:11; 9:7; Gal 3:7; 6:16). — 174 Cf. J. Daniélou, *Traversée de la Mér Rouge et Baptême aux premiers siècles*: Rech. Se. Relg. 33 (1946) 402SS. — 175 La segunda parte del v.4: “pues bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo,” constituye una especie de paréntesis, con que el Apóstol trata de hacer resaltar que es de Cristo de donde proceden todas las gracias (cf. Rom 5:17; 1 Cor 1:13; Gal 2:16; Ef 1:5-10; Col 1:20); de ahí que incluso en la roca del desierto, de la que por virtud divina brotan aguas para los israelitas, ve prefigurado a Cristo. La ilación era tanto más sencilla cuanto que ya los doctores judíos, apoyados en la Biblia (cf. Ex 17:6), tendían a identificar esa roca con Yahvé, llamado con frecuencia “roca” o defensa de Israel (cf. Dt 32:4; Sal 18:3; 95:1; Is 44:8), y San Pablo no tiene sino atribuir a Cristo las prerrogativas de Yahvé, cosa que hace con frecuencia (cf. Rom 9:33; 10:13; Ef 4:8). Según una leyenda rabínica, esa roca de la que Moisés hizo brotar las aguas acompañó a los israelitas en su peregrinación por el desierto, yendo detrás de ellos y suministrándoles el agua necesaria. Parece que San Pablo se valió de esta leyenda para expresar una realidad superior espiritual, la de presentar a Cristo en su preexistencia divina manifestando ya su poder salutar en la marcha de los israelitas por el desierto, acompañándoles con su protección. — 176 En lugar de “veintitrés mil” (v.8), el libro de los Números tiene “veinticuatro mil” (Núm 25:1-9). Es probable que se trate de error de algún copista de códices, que, en vez de la abreviatura τρσ (= τέσσαρες), leyó τρεῖς. Pero es simple conjetura. — 177 Referente a este v. 16 queremos hacer algunas observaciones de detalle. La denominación “cáliz de bendición,” para designar el cáliz eucarístico (cf. 11:25; Mt 26:27; Mc 14:23; Lc 22:20), es posible que se deba simplemente a las preces que acompañan la consagración, aunque en ese caso no se ve qué diferencia haya de ponerse con la frase siguiente: “que bendecimos.” Más probable parece que se denomine así por referencia a la “bendición” *histórica* que sobre él pronunció el Señor en la última cena, y que nos mandó repetir (cf. 11:24). Incluso es posible que este nombre sea indicio de que Jesús en la última cena consagró precisamente la copa de vino denominada por los judíos “el cáliz de bendición,” tercera de la cena pascual judía, sobre la que el padre de familia pronunciaba oraciones especiales. El añadido “que bendecimos,” en paralelismo con “que partimos,” aludiría a las palabras de la consagración, sin excluir otras anteriores y posteriores a las de la estricta consagración. Cuando el Apóstol habla después del “cáliz de los demonios” (v.21), en contraposición con el cáliz del Señor, se refiere a la copa en que los sacerdotes gentiles hacían las libaciones en honor de los ídolos. La expresión “que partimos” alude al rito concreto de la *fracción* del pan eucarístico. El uso del plural “bendecimos-partimos” está como dando a entender que el que preside habla en nombre de la comunidad. En cuanto a la palabra “comunión” (κοινωνία), no se trata de simple vinculación moral a Cristo, sino de un entrar físicamente en comunión con el *cuerpo y la sangre* de Cristo. El hecho de que San Pablo mencione expresamente y por separado el “cuerpo” y la “sangre de Cristo hace pensar necesariamente, no sólo en Cristo, sino en su sacrificio. Jesús volvía a hacerse presente en la hora solemne en que había entregado su cuerpo y derramado su sangre por la salvación de los hombres. La comida era, por tanto, una comida *sacrificial*: cosa que, además, lo está exigiendo el paralelismo con los sacrificios judíos y paganos. Y aún podemos añadir que se trataba de una doctrina por todos conocida, y que da por supuesta, como se deduce de la forma en que la presenta con esas interrogaciones. — 178 Damos a este versículo la interpretación hoy más corrientemente admitida, y que juzgamos más probable. En la antigüedad, con doctores tan eximios como San Agustín y Santo Tomás, fue corriente otra interpretación. Consideraban los términos “pan” (v.17: primer inciso) y “cuerpo” como dos sustantivos continuados, que formaban el predicado de un mismo sujeto y daban al texto paulino el siguiente sentido: Somos un *solo pan (místico), un solo cuerpo (místico) los que considerados individualmente somos muchos*; y la razón es porque todos participamos del *pan eucarístico*, que es Cristo. Sustancialmente es la misma idea que en la interpretación moderna; pero, mientras que los modernos conservan para el término “pan,” las dos veces, el sentido de “pan” eucarístico (Cristo), igual que en el v.16, los antiguos tomaban una vez el término “pan” como equivalente de “cuerpo” (místico), con alusión al conjunto de los fieles. Aplicaban aquí la imagen de muchos granos formando un pan, imagen que en la interpretación moderna no tiene aplicación. Sobre esta frecuente recomendación de Pablo, cf. D. M. Stanley, *Become Imitation of me: The Pauline Conception of Apostolic Tradition*: Bibl. 40 (1959) 859-877. — 179 Nada decimos del v.1, pues éste, aunque agregado a este capítulo, pertenece más bien al anterior. Así resume Pablo todas las exhortaciones que ha venido haciendo a los corintios. Es la misma idea que repite también en otros lugares (cf. 4:16; Flp 3:17; 2 Tes 3:7). — 180 Cf. J. A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels in 1 Cor. 11:10*: New Test. Stud. 4 (1957-58) 48-59. — 181 Es claro que esta disposición paulina, meramente disciplinar, puede cambiar con las circunstancias. No obstante la igualdad fundamental de los dos sexos, el Apóstol insiste en la diversidad de funciones entre el hombre y la mujer y en la subordinación de ésta al hombre en ese terreno. Es esa subordinación la que va simbolizada en el velo que deben llevar las mujeres en las asambleas litúrgicas. — 182 Sobre el sentido de la palabra “anatemá,” cf. Rom 9:3. Denuncia así el peligro fundamental a que está expuesto el uso de los *carismas*, perdiendo el dominio de sí mismo, como a veces los paganos en sus trances extáticos, llegando incluso a proferir blasfemias. En el cristianismo el hombre no es un alienado, entregado a poderes invisibles, sino que sigue siendo dueño de sí mismo. — 183 Cf. C. Spicq, *L'Ágape de 1 Cor. XIII*: Eph. Theol. Lov. (1955) 357-70. — 184 Los rabinos, con quienes Pablo se había educado (cf. Act 22:3), decían que las lenguas de los hombres eran 70, porque otras tantas eran las naciones del mundo (cf. Gen 10:1-32). El ángel Gabriel conocía todas esas lenguas y las enseñó a José en Egipto, pero los demás ángeles sólo conocen el hebreo, y por eso transportan ante el trono de Dios solamente las plegarias hechas en hebreo. Sin embargo, no creemos que Pablo, con la expresión “lenguas de ángeles,” este aludiendo a esas vacías elucubraciones rabínicas. — 185 Cf. Cicerón, *Tuse. 22:2*; Dión Cassio, *His. rom. 54:9*. — 186 En la sociedad greco-romana era llamado “bárbaro” el que no hablaba griego o latín (cf. Act 28:2). Pero a veces se usaba ese término en sentido más general, para designar los que hablaban una lengua para nosotros desconocida, fuese cuál fuese. Y así decía Ovidio, desterrado en el Ponto: “barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli” (*Trist. 5:10*). — 187 Cf. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart 1966); B. Klapper, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15:3-5*: New Test. Stud. 13 (1967) 168-173. — 188 Cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en S. Pablo* (Madrid 1963) p.24-31; P. E. Longevin, *Jesús Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prepaoliniens* (Bruges 1967) p.31-35. — 189 Para estos críticos, la expresión habría nacido, no partiendo de un hecho histórico, sino para señalar simplemente que la estancia de Cristo en el sepulcro fue provisional y pasajera, sin dar lugar a la descomposición, dado que para la mentalidad semita ésta comenzaba a partir del tercer día,” como muy bien deja entender el texto de Jn 11:39: “ya hiede, pues lleva cuatro días.” No creemos que haya base, dado como se presenta la expresión en el conjunto de los textos neotestamentarios, para buscar por ahí el origen de la expresión. (Cf. J. Dupont, *Ressuscité “le troisième jour”*: Bibl. 40, (1959) 742-761). — 190 La del Salmo no (v.25) no ofrece dificultad especial, pues es un salmo directamente mesiánico; en cambio, por lo que toca a la del salmo 8, debemos notar que las palabras del salmo se refieren en su sentido literal al hombre en general, creado a imagen de Dios y a cuyo — 191 Cf. Tert., *Contra Marc. 5:10*; San Epifanio, *Adv. Haer. i. 28*; San Juan Crisóstomo, *Hom. 40* — 192 Hace algunos años, el P. B. M. Foschini (*Those who are baptised for the Dead 1 Cor. 15:29*, Worcester 1951) propuso una interpretación que cortaría de raíz toda dificultad. Basta simplemente con cambiar la puntua-

ción, dividiendo en dos la frase “bautizarse por los muertos.” Lee así: “Si fuese de otro modo, ¿qué sacarán los que se bautizan? ¿[Se bautizan] por los muertos? Si en ninguna manera resucitan los muertos, ¿por qué se bautizan? ¿[Se bautizan] por ellos?” No se trataría, pues, de bautismo alguno por los muertos, sino de que, si no hubiera resurrección de muertos, ¿a qué bautizarse? ¿Para unirnos luego a los muertos? ¡Bonito negocio el de los cristianos! Es la misma idea del v.19 y luego el v.32. Desde luego, la explicación es seductora. Sin embargo, resulta un poco extraño que, si ésa hubiera sido la lectura primitiva, no hallemos vestigios de ello en los antiguos expositores. Además, ¿es lícito dar a la preposición “por” (πρὸς) ese sentido de movimiento hacia una cosa (= εἰς), que pide la nueva interpretación? Creemos que no. — 193 La Vulgata latina (v.49) y no pocos códices griegos, en vez de “llevaremos” (φορέσομεν), leen “llevemos” (φορέσομεν) en subjuntivo. No es fácil demostrar cuál de las dos lecturas debe preferirse, y los críticos andan divididos. En caso de “llevaremos,” en futuro, San Pablo no hace sino anunciar a los cristianos su futura condición gloriosa en la resurrección; en caso de “llevemos,” en subjuntivo, no sólo les anuncia esa condición gloriosa, sino que les dice que es necesario ganarla, procurando conformarnos más y más cada día a la imagen de Cristo, que ya llevamos desde el bautismo (cf. Rom 6:3-11), pero que sólo será perfecta después de la resurrección (cf. Rom 8:23; Flp 3:21). — 194 Es de advertir que, en lugar de “no todos dormiremos, pero todos seremos transformados” (v.51), la Vulgata latina y algunos otros códices tienen: “todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados,” trasladando la negación del primer inciso al segundo. El sentido cambia totalmente, pues se aludiría a la resurrección universal de buenos y malos y a que habrá reprobos además de los elegidos. En sustancia, esta lección de la Vulgata coincide con la de otra serie de códices (S G F G), que leen: “todos moriremos, pero no todos seremos transformados.” Sin embargo, actualmente la totalidad de las ediciones críticas se inclinan por la lección que hemos dado en el texto. Es la que tiene la gran mayoría de los códices antiguos y la que se halla en todos los Padres griegos. Además, es la que pide el contexto; pues las otras lecciones introducen la idea de resurrección de buenos y malos, mientras que San Pablo ha venido hablando sólo de la resurrección de los justos. Como ya hemos dicho, entre estas dos últimas lecciones existe poca diferencia de fondo, pues ambas señalan: de una parte, muerte *-resurrección universal*; y de otra, no *transformación para todos*. La única diferencia está en que la primera alude directamente a la *resurrección* de todos (suponiendo la muerte), y la segunda alude directamente a la *muerte* de todos (suponiendo la resurrección). Probablemente estas lecciones, dando por supuesto que la muerte afecta a todos, surgieron por escrúpulos doctrinales, para no dar lugar a que nadie creyese que también los pecadores serán “transformados” en gloria. — 195 Esta frase: “saludaos con el ósculo santo,” la encontramos también en otros lugares (cf. Rom 16:16; 2 Cor 13:12; 1 Tes 5:26; 1 Pe 5:14). Es señal de la paz y unión por la caridad. La costumbre del beso como saludo era corriente entre los judíos (cf. Mt 26:48; Le 7:45), de donde pasó a las comunidades cristianas y luego a la liturgia. El adjetivo “santo” da elevación sobrenatural al saludo, cual la deben tener todos los actos del cristiano.

Epístola 2 a los Corintios.

Introducción.

Entorno histórico.

El período de tiempo entre la primera y segunda a los Corintios es de los más oscuros para nosotros en la vida del Apóstol. A poco que nos fijemos, podremos observar que la segunda de dichas cartas presupone una serie de coyunturas materiales y morales que no coinciden fácilmente en el marco histórico que podemos formar a base de los Hechos y de la primera a los Corintios. Se habla de una grave injuria hecha a Pablo en Corinto (2:5-10), así como de una carta que les escribió en medio de muchas lágrimas (2:4; 7:8-12); se habla también de que le han acusado de inconstancia en sus promesas de visitarlos (1:15-18) y de que él estaba sin sosiego hasta tener noticias de los corintios (2:12-13; 7:5-7). ¿A qué alude todo esto?

La opinión tradicional, y que modernamente siguen todavía bastantes autores (Gornely, Fillion, Prat, M. Sales, Rosadini, Bover), trata de explicar todo a base de los datos suministrados por la carta primera a los Corintios. Esa injuria irrogada a Pablo serían los escándalos del incesuoso (cf. 1 Cor 5:1-5), que constituían una ofensa para él, en cuanto fundador y pastor de aquella comunidad; la carta “escrita en lágrimas” sería la primera a los Corintios, en la que hay frases muy duras, que revelan un corazón apenado (cf. 1 Cor 4:18-21; 5:1-2; 6:8; 9:1-6; 11:17-22). Y en cuanto a su promesa de hacer un viaje a Corinto y a su preocupación por tener noticias de los corintios, lo primero siempre quedará oscuro por falta de otros datos, y lo segundo nada tiene de particular, dado el amor que les profesaba y las graves admoniciones que acababa de hacerles en su carta.

Así quieren explicar estos autores esa atmósfera de tensión contra Pablo que parece des-

cubrirnos la carta segunda a los Corintios. Sin embargo, la mayoría de los autores modernos (Alio, Ricciotti, Spicq, Re Wikenhauser, Cambier, Benoit) van por otro camino. Creen que para asentar sólidamente la exégesis de la carta segunda a los Corintios, la base ha de ser la misma segunda a los Corintios, no la primera. Y es que entre la primera y la segunda, a juzgar por esta última, hay que suponer una serie de acontecimientos de los que ni Hechos ni primera a los Corintios nos suministran noticias. En líneas generales, las cosas habrían sucedido así: enterado San Pablo de que su carta a los Corintios no había producido los efectos deseados, sino que más bien se había agravado la crisis, no sin intervención de ciertos “pseudoapóstoles” llegados de fuera (cf. 2 Cor 3:1; 10:2; 11:13; 12:11), determinó hacer una rápida visita a Corinto (cf. 2 Cor 2:1; 12:21), yendo directamente desde Efeso por mar, y no a través de Macedonia, como últimamente les había anunciado (cf. 1 Cor 16:5). Estando en Corinto, encontró mucha oposición, y parece que hasta se le insultó públicamente, con no pequeño escándalo de la comunidad, que, además, debió de mostrarse en un principio bastante negligente en castigar al culpable (cf. 2 Cor 2:5-10). El Apóstol, por motivos que nos son desconocidos, quizás de prudencia pastoral, juzgó oportuno no proceder con rigor (cf. 2 Cor 13:2), y partió de nuevo para Efeso, no sin antes prometerles una próxima visita, que luego no realizó (cf. 2 Cor 1:15-18). En lugar de la visita, que de nuevo habría de ser “en tristeza” (cf. 2 Cor 2:1), les envió una severa carta, hoy perdida, la escrita “con muchas lágrimas” (cf. 2 Cor 2:4; 7:8), que confió a Tito, con el encargo de que, cumplida su misión, fuera luego a encontrarse con él en Tróade, que era donde, según sus cálculos, pensaba estar a la sazón (cf. 2 Cor 2:12-13; 7:6-7).

Desde luego, en toda esta reconstrucción no todo puede darse por apolíticamente demostrado. Sin embargo, las razones en que dicha reconstrucción se apoya son muy serias. Querer aplicar al caso del incestuoso la ofensa para la que pide perdón el Apóstol (2 Cor 2:5-11), y a la primera a los Corintios lo que dice de la carta “en lágrimas” (2 Cor 2:3-4; 7:8-12), nos parece que es hacer bastante violencia a los textos. Todo da la impresión de que se trata de una ofensa hecha directamente a él ¹⁹⁶, la cual fue causa muy principal de la carta “en lágrimas” (cf. 2 Cor 2:9; 7:12), cosas ambas difícilmente aplicables al pecado del incestuoso. Tampoco la primera a los Corintios, no obstante algunos textos que puedan alegarse en contra, está caracterizada por esa dureza con que se supone fue escrita la carta “en lágrimas” y de la que el Apóstol trata como de disculparse (cf. 2 Cor 7:8-9). Tanto más que en la misma segunda a los Corintios hay textos tan duros y más que en la primera (cf. 10, 6-12; 11:13-20; 13:2); ¿cómo, pues, tratar de disculparse de un modo de proceder que luego va a repetir en la carta que está escribiendo? Por lo demás, ese viaje a Corinto entre la primera y la segunda carta se deduce indirectamente de las palabras mismas de Pablo, que habla de que va a ir a visitarles “por tercera vez” (2 Cor 12:14; 13:1). La primera visita fue la de la fundación de la iglesia (cf. Act 18:1-18); pero ¿cuándo había tenido lugar la segunda? Ponerla durante su estancia en Efeso y *antes* de escribir la primera a los Corintios, conforme hacen algunos autores (Bisping, Weber), parece que debe ser totalmente excluido, dado que el Apóstol afirma estar informado por otros, no por propia experiencia, de la situación de aquella iglesia (cf. 1 Cor 1:11; 5,1; 11:18). Ni hay indicio alguno en la primera Carta de que les hubiera hecho una visita “en tristeza,” como debió ser esa *segunda* visita (cf. 2:1; 13:2). Menos aún parece deba admitirse la opinión de los que, como Cornely y M. Sales, para salir de la dificultad, dividen en dos fases la evangelización primera de Corinto, *suponiendo* que el Apóstol la interrumpió durante algún tiempo por haber tenido que salir de la ciudad. No queda, pues, sino admitir el viaje intermedio entre la primera y segunda a los Corintios, como, por lo demás, lo están pidiendo esos otros textos que aluden a la ofensa contra Pablo y a la carta “en lágrimas.”

Ocasión de la carta.

Que la carta está escrita por el Apóstol desde Macedonia, una vez que había dejado Efeso e iba camino de Corinto, no parece haber duda (cf. 2:13; 7:5; 8:1; 9:2-4; Act 20:1-2). Algunos antiguos manuscritos, entre los cuales el códice Vaticano y la versión siríaca Peshitto, precisan que el lugar de redacción fue Filipos. Nada se puede alegar en contra.

Esto supuesto, ¿qué fue lo que movió al Apóstol a escribir esta segunda carta a los Corintios? La respuesta ha de estar en armonía con lo que acabamos de decir sobre la ambientación histórica de la carta. Pablo, que había enviado a Tito a Corinto como portador de la carta “en lágrimas,” esperaba ansioso noticias sobre el resultado. Habían calculado de encontrarse en Tróade, por donde el Apóstol pensaba pasar camino de Macedonia y Grecia; pero, a causa probablemente del alboroto promovido por el platero Demetrio (cf. Act 19:24-40), hubo de adelantar su salida de Efeso, por lo que, al llegar a Tróade, no encontró a Tito (cf. 2:13). Se encontraron más tarde en Macedonia (cf. 7:5-6).

Las noticias que le dio fueron, en general, buenas: el ofensor había sido debidamente castigado y la comunidad había prestado entera sumisión al Apóstol (7:6-16). Sin embargo, el mal no había desaparecido del todo. Allí seguían ciertos elementos peligrosos, predicadores llegados de fuera, que habían logrado infiltrarse en la comunidad con cartas de recomendación (cf. 3:1; 11:13) y acusaban a Pablo de ambicioso e inconstante (cf. 1:17; 7:2; 10:2; 11:7) y de que se atribuía indebidamente la misión de apóstol (cf. 11:22-12:13). A fin, pues, de salir al paso a esas calumnias y hacer que su próxima visita a Corinto fuera más tranquila que la anterior (cf. 13,10), juzgó oportuno enviar a los corintios una nueva carta, en la que, junto a una gran ternura de corazón para con los arrepentidos, aparece una gran severidad para con los recalcitrantes agitadores, que tanto daño estaban haciendo. Al mismo tiempo, aprovecha la ocasión para insistir en la organización de la colecta a favor de los fieles de Jerusalén (c.8-9), de que ya les había hablado anteriormente (cf. 1 Cor 16:1-4).

Tenía lugar todo esto a fines del año 57, y probablemente la carta la llevó a Corinto el mismo Tito (cf. 8:16-24). Es de creer que Pablo había retrasado algún tanto su salida de Efeso, proyectada para las fiestas de Pentecostés (cf. 1 Cor 16:8), debido a los incidentes que motivaron su rápido viaje por mar a Corinto.

Estructura o plan general.

Es una carta sumamente personal en la que Pablo, ante los ataques de que era objeto por parte de los agitadores judaizantes, defiende su modo de proceder, encarándose con los adversarios y manifestando ante los fieles cuáles habían sido los verdaderos móviles de su actuación.

Damos a continuación el esquema de la carta:

Introducción (1:1-11).

Saludo epistolar (1:1-2) y acción de gracias (1:3-11).

I. *Apología de Pablo y de su apostolado* (1:12-7:16).

a) No ha habido doblez ni ligereza en su modo de proceder (1:12-2:17).

b) La gloria del ministerio apostólico, del que él está investido (3:1-6:10).

c) Vibrante exhortación a la plena unión de corazones con él, y alegría por las noticias que en este sentido le trajo Tito (6:11-7:16).

II. *La colecta en favor de los fieles de Jerusalén* (8:1 -9:15).

a) Llamada a la generosidad de los corintios (8:1-15).

b) Recomendación de Tito y de sus dos compañeros (8:16-24).

c) Grandes beneficios que se derivan de la limosna (9:1-15).

III. *Pablo y sus adversarios* (10:1-13:10).

a) Réplica a las acusaciones de debilidad y de ambición (10, 1-18).

b) Sus títulos de gloria (11:1-12:18).

c) Severas advertencias a los obstinados (12:19-13:10). *Epílogo* (13:11-13).

Recomendaciones (13:11-12) y bendición final (13:13).

El esquema anterior abarca la carta *íntegramente*, es decir, tal como se conserva en nuestras ediciones de la Biblia y en todos los códices y manuscritos, incluso los más antiguos. Es de notar, sin embargo, que gran número de críticos (Hausrath, Pfeleiderer, Volter, Kennedy, Krenkel, Windisch) niegan la unidad de la carta, afirmando que ha sido compuesta a base de fragmentos de otras cartas. Se refieren sobre todo a tres secciones: 6:14-7:1, que sería probablemente un fragmento de la carta mencionada en 1 Cor 5:9; c.8-9, que serían dos billetes paulinos distintos sobre la colecta; c. 10-13, que serían o bien un fragmento de la carta escrita “en lágrimas” (Hausrath) o quizás una quinta carta de San Pablo escrita a raíz de un ataque contra él por parte de los judaizantes (Krenkel). Las razones en que se apoyan son de crítica interna: esas secciones no encajan en el contexto. Así, por lo que se refiere a 6:14-7:1, no se ve a qué viene ahí esa perícopa, que interrumpe el pensamiento de 6:11-13, continuado en 7:2; por lo que se refiere a los c.8-9, todo da la impresión de que 9:1 no es continuación de 8:24; y, por lo que se refiere a los c. 10-13 (violentos y mordaces), hay un cambio de tono tan radical respecto de los c.1-9 (serenos y afectuosos), que difícilmente pueden pertenecer a una misma carta.

¿Qué decir a todo esto? Desde luego, las razones alegadas tienen su peso, y presentan un problema muy delicado. No se trata propiamente de discutir el origen paulino de la carta, que incluso esos críticos admiten, sino de saber si ya desde el principio salió así de las manos de San Pablo, o más bien se formó con fragmentos de otras cartas en tiempos ya muy antiguos, cuando se trataba de coleccionar los escritos del Apóstol. Nuestra opinión es que no vemos motivos suficientes para abandonar la tesis tradicional. En efecto, debemos tener en cuenta que en ningún manuscrito ni en ningún autor antiguo hay indicio alguno de que estas partes existieran alguna vez separadas, y que, además, la psicología de San Pablo no se opone a estos cambios más o menos bruscos en una misma carta (cf. Rom 16:17-20). Por lo demás, la carta toda presenta un plan homogéneo, ordenada a conseguir la plena reconciliación del Apóstol con la comunidad cristiana de Corinto. Ciertamente que los cuatro últimos capítulos, en que el Apóstol alude sobre todo a los promotores de la agitación, abundan más en expresiones duras; pero tampoco faltan las expresiones afectuosas (cf. 11:2; 12:15), así como las duras en los primeros (cf. 1:13; 5:20). Incluso es posible, opinión actualmente del agrado de muchos (Ricciotti, Spicq, Re), que el cambio de tono en los últimos capítulos se deba a las malas noticias recibidas de Corinto a última hora, mientras el Apóstol dictaba la carta al amanuense, trabajo largo, que podía durar bastantes días, sobre todo dadas sus muchas ocupaciones.

En cuanto a 6:14-7:1 y c.8-9, tampoco vemos motivos para considerar estos pasajes como adiciones posteriores a la carta primitiva, conforme explicamos en el lugar respectivo del comentario.

Perspectivas doctrinales.

Esta segunda carta a los Corintios es, entre todas las del Apóstol, la que nos revela más al vivo la grandeza de su alma en lo que tiene de humano y de sobrenatural a la vez. Al ser atacado, hubo de defenderse, y en la defensa dio rienda suelta a los diversos sentimientos que agitaban su ánimo, resultando una carta con pasajes a veces de un colorido y dramatismo difícilmente supe-

rables.

La idea central es la defensa **del ministerio apostólico**, de qué él se considera investido. Lo mismo cuando trata de explicar su modo de proceder que cuando se encara con sus adversarios, que cuando exhorta a los fieles a que vivan plenamente la vida cristiana, el hilo conductor permanece inalterado: es apóstol de Jesucristo y heraldo de la verdad, con todas las dificultades y toda la gloria que eso lleva consigo. Creemos que, si para todos es de gran aplicación la doctrina expuesta en esta carta, lo es de manera muy particular para los pastores de almas, que se habrán de encontrar a "veces en circunstancias muy parecidas a las del Apóstol.

Como dice en 2:14: "Sean dadas gracias a Dios, que en todo tiempo nos hace triunfar en Cristo, y por nosotros manifiesta en todo lugar el aroma de su conocimiento." Ahí tenemos como sintetizada la tesis de Pablo: detrás de los predicadores evangélicos **están Dios y Cristo**, que son quienes fundamentan el origen de su apostolado y quienes les impulsan y sostienen en sus trabajos, para que como enviados o "embajadores" suyos (cf. 5:20), sin peligro de desfallecimiento y hasta con alegría, hagan llegar a todos los hombres la obra divina de reconciliación, inaugurada con la muerte y resurrección de Cristo (cf. 1:21-22; 4:1-6; 5:11-20; 10:4-5).

Esta tesis de Pablo señalando la verdadera naturaleza del ministerio apostólico, la había expuesto ya en su primera carta diciendo y recalando a los corintios que el agente principal de toda obra apostólica es Dios, y que a nosotros, ministros y cooperadores de Dios, lo único que se nos pide *es fidelidad* a la misión encomendada, sin que sean los fieles los que deban juzgarnos (cf. 1 Cor 3:5-4:13). Ahora sigue insistiendo en el mismo tema y apuntando quizás a desfiguraciones del ministerio apostólico que hacían esos "pseudo-apóstoles" de origen judío que le atacaban (cf. 11:13-22), expone en una especie de *midrash*, a base de un pasaje del Éxodo, la inmensa superioridad de los ministros o servidores de la Nueva Alianza sobre los de la Antigua (cf. 3:6-18). Este parangón entre antigua y nueva economía religiosa, que aquí presenta Pablo para hacer resaltar la grandeza del ministerio apostólico cristiano, es tema capital en su teología (cf. Gal 3:1-5:23; Rom 4:1-8:15). En frase gráfica dirá, comparando ambas alianzas, que la antigua es "letra que mata," mientras que la nueva es "espíritu que da vida" (3:6). Notemos el término "espíritu" (πνεύμα), que repite hasta seis veces en el pasaje (v.6:8.17,18), y que es uno de los términos predilectos de Pablo siempre que habla de la economía religiosa cristiana. Con frecuencia lo vemos aplicado a la persona del Espíritu Santo, llamado también **Espíritu de Dios o Espíritu de Cristo** (cf. 1:22; 5:5; 13:13; 1 Cor 2:10-14; 12:3-4; Gal 4:6; Rom 8:9-11; 15:18; Ef 3:16), pero con no menos frecuencia lo usa para designar el espíritu del hombre (cf. 2:13; 7:13; 1 Cor 2:11; 16:18), esa faceta o parte más íntima de la persona humana, que es como el campo de acción del Espíritu Santo en el ser humano hasta el punto de que a veces es difícil saber si Pablo está hablando del "espíritu" del hombre o del "Espíritu" de Dios actuando en él (cf. Rom 8:1-11). Lo cierto es que Pablo ve siempre la obra religiosa cristiana como influenciada y penetrada de la acción del Espíritu; de ahí que sea "espíritu que da vida" (3:6), y de ahí la grandeza de los ministros de la Nueva Alianza.

Un aspecto del ministerio cristiano que Pablo pinta muy al vivo en esta carta es el que pudiéramos denominar de la *debilidad-fortaleza*, esa paradoja que habrá de llenar la vida de todo apóstol de Cristo (cf. 1:8-10; 3:4-5; 4:7-12; 6:3-10; 7:5-6; 11:23-33; 12:7-10) 197. Es con esta ocasión precisamente, ante el desgaste que los continuos trabajos de su vida de apóstol le van ocasionando, y previendo que puede estar cercano el día de su muerte sin que haya llegado la parusía del Señor, cuando Pablo nos completa su pensamiento sobre la *vida de ultratumba*, con referencia explícita a esa etapa entre la muerte de cada uno y la resurrección gloriosa al final de los tiempos. Dada la importancia del tema, que sólo volvemos a ver aludido en Fil 1:21-23, pare-

ce oportuno que lo examinemos un poco detenidamente.

Condición de los muertos en el tiempo que media hasta la parusia.

Al referirse a la vida de ultratumba, como explicamos en la introducción a la primera carta a los Tesalonicenses, Pablo suele llevar directamente la atención del lector al tiempo de la resurrección corporal en la parusia, que es cuando el hombre conseguirá plenamente su “salvación.” Pero ¿qué sucede desde la muerte de cada uno hasta entonces ? Es aquí, en esta segunda carta a los Corintios, donde por primera vez hallamos respuesta de Pablo; sin que eso quiera decir, como también explicamos entonces, que anteriormente Pablo hubiera pensado de otra manera. Simplemente, no habían surgido las circunstancias para hablar del tema.

Pues bien, ¿qué es lo que aquí dice Pablo ? El Apóstol no abandona su viejo anhelo de que la parusia le coja en vida, y así poder ser “sobrevestido” sin haber sido “desnudado,” es decir, llegar a la transformación gloriosa de nuestro ser carnal sin haber pasado por la muerte (cf. 5:1-5). Sin embargo, no descarta la otra eventualidad (cf. 5:3). ¿Qué sucedería en ese caso? La respuesta de Pablo podría ser resumida así: no le preocupa quedar “desnudo” si es que la parusia tarda, antes al contrario, *prefiere morir*, mejor que seguir aquí en vida, a fin de “estar presente al Señor” (5:6-9). Es exactamente la misma idea que expresa también en Fil 1:21-23. Afirmación básica que nos aclara extraordinariamente el pensamiento de Pablo sobre la vida de ultratumba. Tratemos de precisar algo más.

La afirmación de Pablo para una mentalidad griega como era la de los corintios a los que el Apóstol se dirigía, podía ser entendida sin dificultad. Para los griegos, y de modo especial para los platónicos, el alma, que era donde residía el verdadero valor del hombre, era de naturaleza espiritual e inmortal, y con la muerte se liberaba del cuerpo, partiendo hacia Dios, libre ya de todos los trabajos y penalidades que su encierro en el cuerpo llevaba consigo. Pero ¿era eso lo que quería decir Pablo? Por supuesto, Pablo no concreta tanto, sino que habla simplemente de que, con la muerte, logramos alcanzar el “estar con el Señor,” lo cual es mucho mejor que “vivir” acá en la tierra, permaneciendo “lejos” o “ausentes” del Señor. De otra parte, sabemos que Pablo es semita, y que para un semita, con visión rígidamente unitaria del hombre, era impensable un estado de felicidad sin el cuerpo. Este es el dilema del que es difícil salir, si tratamos de encasillar a Pablo en una concepción antropológica puramente semita. Pero ¿hay derecho a hacerlo? Creemos que no, conforme explicaremos en la introducción a la primera carta a los Tesalonicenses. Pablo no está atado a ninguna concepción antropológica determinada, ni semita ni griega, al exponer el mensaje cristiano. Quizás haya algo de las dos cosas. Es su mismo modo de expresarse el que debe servirnos de base para interpretarlo. Pues bien, ¿qué presupone el modo de hablar de Pablo?

Desde luego, queda claro que Pablo no concibe la muerte, al menos la del justo, como aniquilación total del hombre, ni tampoco como disminución tal de su existencia, que quede reducido a algo umbrátil, estado de “dormición” o somnolencia, tipo “sheol” judío. Para la fe de Pablo, mientras el cuerpo sigue reducido a polvo esperando la resurrección, algo sigue viviendo del hombre, que le permite ser dichoso “junto al Señor.” ¿Hemos de ver ahí ya la idea de un alma de naturaleza espiritual, inmortal, que constituye el componente fundamental del hombre? Nosotros creemos que sí. El modo de hablar de Pablo está presuponiendo claramente la idea de un substrato *espiritual subsistente*, llamémosle como queramos, que constituye lo más íntimo y fundamental del hombre, y que sigue viviendo después de la muerte. ¿Por qué no llamarlo “alma”? Como escribe Cerfaux, esta “noción de *alma*, representada con los términos ψυχή, πνεύμα, etc., se hallaba difundida un poco por doquier en los tiempos neotestamentarios. Lucas la expresa en

términos griegos (cf. Act 20:10; Lc 12:20). Se la encuentra en la literatura apócrifa. y en el rabinismo. Es concepción básica en la doctrina de la inmortalidad (con o sin resurrección). No hay razón alguna para privar de ella a San Pablo.”¹⁹⁸ Tendríamos, pues, que en Pablo semita ese *dualismo* más o menos latente de la antropología judía queda muy acentuado, aproximándose así al dualismo abierto de los griegos.

Tengamos en cuenta que Pablo lleva ya mucho tiempo viviendo en estrecho contacto con la cultura griega. Poco antes de esta su afirmación sobre la “supervivencia” junto a Cristo después de la muerte, Pablo ha hablado del “hombre exterior” (ó έξω ημών άνθρωπος) que se va desmoronando con las penalidades apostólicas, mientras que el “interior (ó έσω) se va renovando y fortificando día tras día” (4:16), expresiones que, como dice J. Héring, “podrían estar escritas por Filón o cualquier otro platónico”¹⁹⁹. Hombre “exterior,” como está pidiendo el contexto, es para Pablo el hombre en su aspecto caduco, mortal y visible, que se va gastando y acabando con las fatigas apostólicas (cf. 4:8-11; 12:15); el hombre “interior,” por el contrario, de que vuelve a hablar en otras dos ocasiones (Rom 7:22; Ef 3:16), es el hombre en su “yo” profundo e invisible, abierto a la gracia divina, y en continuo avance de crecimiento hasta su culminación en la gloria eterna del cielo. Parece que, en el pensamiento de Pablo, la idea de “hombre interior” es afín a la idea de “inteligencia” (vous), esa faceta o parte más elevada del hombre con que juzgamos rec- tamente de las cosas morales, tan aludida entre los platónicos. Así se deduce de la comparación entre Rom 7:21-22, donde se habla de “hombre interior,” y Rom 7:23-25, en que dicha expresión queda sustituida por “inteligencia.”²⁰⁰ Vemos, pues, que en Pablo hay una aproximación, incluso terminológica, al dualismo de los griegos. Ni ello se opone a la concepción unitaria del hombre y a que en realidad es el ser humano quien muere y es el ser humano el que será salvado.

Todavía una última observación. Pablo ha hablado de la supervivencia de los justos junto con Cristo, pero ¿qué pensar de los pecadores? De su castigo en el juicio final habla Pablo con frecuencia; pero ¿y hasta entonces? La Iglesia católica afirma que, al igual que para los justos el premio, también para los pecadores el castigo comenzará *a partir de la muerte*. Es lo que claramente deja entenderse también en la parábola del rico epulón (cf. Lc 16:19-31). Pablo no dice nunca nada explícito al respecto; sin embargo, es obvio suponer que sea también ése su pensa- miento, pues de lo contrario necesitaríamos una intervención milagrosa de Dios para traer de nuevo a los pecadores a la vida en orden al castigo, lo cual resulta muy extraño.

Dado, pues, que aquí la “supervivencia” no puede explicarse ya, como en el caso de los justos, por su vinculación a Cristo, ¿no estará ello suponiendo, lo mismo en la mente de Pablo que en la de la comunidad primitiva, la idea de una “supervivencia” natural del hombre, por razón de ese “yo” o substrato espiritual subsistente que llamamos “alma”? Así lo creemos.

Introducción, 1:1-1:1.

Saludo epistolar, 1:1-2.

1 Pablo, por la voluntad de Dios apóstol de Jesucristo, y el hermano Timoteo, a la iglesia de Dios en Corinto, con todos los santos de toda la Acaya: ² sea con vosotros la gracia y la paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

Es el saludo corriente en las cartas de San Pablo, cuyas expresiones más características ya exa- minamos al comentar Rom y 1 Cor.

El nombre de Timoteo, unido al de Pablo, era bien conocido en Corinto. Era uno de los más íntimos colaboradores del Apóstol, y le había acompañado en la evangelización de la ciudad (cf. 1:19; Act 18:5). No hacía aún mucho había visitado Corinto (cf. 1 Cor 4, 17; 16:10); pero se ve que ahora se encontraba en Macedonia, que es desde donde San Pablo escribe la carta.

La carta va dirigida no sólo a la iglesia de Corinto, sino también a los fieles de “toda la Acaya,” es decir, a los grupos cristianos que, con centro en Corinto, la capital, se habían ido formando en toda la provincia. Indirectamente al menos, todos esos grupos eran también fundación de Pablo.

Acción de gracias, 1:3-11.

3 Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo,⁴ que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para que podamos consolar nosotros a todos los atribulados con el consuelo con que nosotros mismos somos consolados por Dios.⁵ Porque, así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación.⁶ Pues si somos atribulados, es para vuestro consuelo y salud; si somos consolados, es por vuestro consuelo, que se muestra eficaz en la tolerancia de los mismos trabajos que nosotros padecemos;⁷ y es firme nuestra esperanza en vosotros, sabiendo que así como participáis en nuestros padecimientos, así también participaréis en los consuelos.⁸ No queremos, hermanos, que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia, pues fue muy sobre nuestras fuerzas, tanto que desesperábamos ya de salir con vida.⁹ Aún más, temimos como cierta la sentencia de muerte, para que no confiásemos en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos,¹⁰ que nos sacó de tan mortal peligro y nos sacará. En El tenemos puesta la esperanza de que seguirá sacándonos,ⁿ cooperando vosotros con la oración a favor nuestro, a fin de que la gracia que por las plegarias de muchos se nos concedió sea de muchos agradecida por nosotros.

San Pablo, antes de entrar en materia, antepone la acostumbrada acción de gracias a Dios. El motivo, más que los beneficios concedidos a los destinatarios, que es el habitual de otras cartas (cf. Rom 1:8; 1 Cor 1:4; Flp 1:3; Col 1:3; 1 Tes 1:2), son aquí los consuelos con que Dios le favorece en medio de tantas tribulaciones, para que él a su vez pueda consolar a los corintios (v.3-7). A su mente acude sobre todo la idea de una gravísima “tribulación” reciente, de la que le libró el Señor y confía que le seguirá librando, para lo que pide la ayuda de las oraciones de los corintios (v.8-11).

La fórmula “bendito sea el Dios.” (v.3; cf. Ef 1:3), distinta de la que el Apóstol suele emplear en otras cartas (cf. Rom 1:8; 1 Cor i, 4), es muy corriente en el Antiguo Testamento (cf. Gen 9:26; 24:27; 1 Sam 25:39; 1 Re 1:48). Ni debe extrañarnos la expresión “*Dios*. de Jesucristo” (v.3), pues el mismo **Salvador llamó al Padre con ese nombre** (Jn 20:17; cf. 1 Cor 8:6). **Es en Dios Padre, primera persona de la Santísima Trinidad**, donde el Apóstol coloca el origen o raíz de toda consolación, la cual debemos a su misericordia: “Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo” (v.3).

Cuando el Apóstol habla de que Dios “nos consuela.” (v.4), ese pronombre “nos,” aunque es plural, está refiriéndose, en este contexto, directamente a él, Pablo, cuyos padecimientos y cuyos consuelos quiere hacer resaltar. Claro que sus afirmaciones (v.4-7) valdrían igual respecto de los padecimientos y consuelos de los otros predicadores evangélicos. La idea que aquí quiere in-

culcar, en sustancia, es la misma que había expresado ya en 1 Cor 3:22, es, a saber, que todo cuanto sucede a los apóstoles o en torno a ellos, de triste o de alegre, está ordenado al bien de los fieles. A esas tribulaciones, soportadas por motivos de apostolado (cf. 4:8-18), llama San Pablo “padecimientos de Cristo” (v.5), bien porque se sufren a imitación de Cristo, bien porque son como continuación de los que Cristo, nuestra cabeza, comenzó a sufrir en el desempeño de su función redentora (cf. Gal 6:17; Flp 3:10; Col 1:24). El cristiano entra por el bautismo en las dos fases de la vida de Cristo, vida de sufrimiento y vida de gloria, como luego dirá el mismo San Pablo (4:10; cf. Rom 6:3-11). Los apóstoles son como intermediarios, a través de los cuales Dios ha determinado “consolar y salvar” a los fieles (v.6). San Pablo no explica en qué forma se realiza ese influjo “consolatorio” del Apóstol en los fieles; pero se ve claro, atendido el conjunto del pasaje, que, aparte el influjo externo con el ejemplo y con la predicación, en el fondo del pensamiento paulino **late la doctrina de la comunión de los santos**, que es la que hace posible el intercambio de bienes entre uno y otros. De ahí que pida a los corintios que le ayuden con sus oraciones (v.11); mientras que él, a su vez, hace llegar a ellos la fuerza divina para soportar con constancia “los mismos trabajos que él padece” (v.6). No creemos que haya aquí alusión a pruebas *particulares* de la comunidad de Corinto, sino simplemente a las generales inherentes a la vida cristiana (cf. 1 Cor 15:19; 1 Tes 3:3; 2 Tim 3:12; Act 14:22; Jn 15:20). San Pablo manifiesta su firme esperanza en los corintios, sabiendo que, al igual que participan de sus trabajos, participarán también de sus consuelos (v.7). Son las dos fases de la vida del cristiano, ambas esenciales, que fueron también de la de Cristo: **vida de sufrimiento y vida de gloria. Sin unirnos a Cristo paciente, no podremos unirnos a Cristo glorioso** (cf. Rom 6:3-11).

A continuación, el Apóstol alude a una gravísima “tribulación” () que le sobrevino en Asia, tan grave que daba ya por cierta su muerte; cosa, dice, que Dios permitió para que no confiase en mí mismo, sino en El, cuyo poder es capaz incluso de resucitar de la muerte (v.8-9). No sabemos cuál fuera esa “tribulación” tan grave de la que el Apóstol manifiesta a los corintios que Dios le libró y confía que le seguirá librando en adelante, cooperando ellos con sus oraciones (v.10-11). La opinión más corriente entre los expositores es la de que se trata de las graves persecuciones que hubo de sufrir en Efeso y que culminaron en el alboroto promovido por el platero Demetrio (cf. Act 19:23-31). Sin embargo, otros autores, como el P. Alio, creen que el Apóstol alude a algún recrudecimiento de la enfermedad crónica a que se referirá luego en 12:7-9, y que, probablemente, es la misma de que habla en Gal 4:13-14. Las palabras del Apóstol, cuando dice que confía en que Dios “le seguirá librando de tan mortal peligro” (v.10), parecen favorecer esta última interpretación; con todo, pueden también entenderse de los peligros inherentes, en general, al ministerio apostólico. Creemos que no es posible, por falta de datos, responder taxativamente a esta cuestión.

Es muy digna de notarse la importancia que San Pablo concede a la oración de unos por otros, que solicita de los corintios: las oraciones de muchos, al ser escuchadas, aunque sean sólo a favor de uno, terminan en abundancia de acciones de gracias (v.11).

I. Apología de Pablo y de su Apostolado, 1:12-7:16.

No hay doblez en lo que enseña, 1:12-14.

¹² **Pues ésta es nuestra gloria, el testimonio de nuestra conciencia. Que no en sabiduría carnal, sino en la santidad y sinceridad de Dios, en la gracia de Dios, hemos vivido en el mundo, y más especialmente entre vosotros.** ¹³ **No os escribimos sino lo que**

leéis y conocéis, y espero que hasta el fin lo conoceréis,¹⁴ así como nos habéis ya en parte conocido que somos vuestra gloria, como sois vosotros la nuestra, en el día de nuestro Señor Jesucristo.

Después del saludo y acción de gracias (1:1-11), San Pablo entra en materia. La primera parte de su carta (1:12-7:16) estará dedicada a justificar su conducta respecto de la iglesia de Corinto, deshaciendo las calumnias que contra él habían propalado sus adversarios.

En la presente narración (1:12-14), que sirve como de pórtico a su defensa, asegura a los corintios la absoluta lealtad con que siempre ha procedido, sin disimulo ni doblez de ninguna clase, lo mismo en su actuación (v.12) que cuando escribe (v.13). Los autores antiguos solían interpretar ese “escribimos” (γράφομεν) del v.13, como alusivo a la *presente* carta; sin embargo, parece claro, dado el contexto, que San Pablo está refiriéndose a cartas anteriores a la presente, que algunos debían comentar desfavorablemente cual si contuviesen no sé qué ideas recónditas o insinuaciones entre líneas. Añade el Apóstol que esa su lealtad era ya reconocida por los corintios “en parte” (οστώ μέρους), confiando en que lo fuese “hasta el fin” (έως τέλους) en el futuro (v.13-14). No está claro qué quiera significar con las expresiones “en parte” y “hasta el fin,” que ciertamente parecen estar en contraposición. Lo más probable es que se refiera, no a que entre los corintios han reconocido su recto modo de proceder solamente algunos, no todos, sino a que ese conocimiento que tienen de él, del que le ha informado Tito (cf. 7:7), todavía no es total, y conviene que lo lleven hasta el fin, como espera que sucederá pronto (cf. 6:11-13).

La alusión a la *parusía* o “día del Señor” (v.14) es corriente en las cartas del Apóstol (cf. 1 Cor 1:7-8; Rom 13:11-14). Es entonces cuando todo quedará al descubierto, y los corintios podrán gloriarse de Pablo como de su genuino maestro y predicador, y Pablo a su vez podrá gloriarse de los corintios.

Por qué no ha ido a Corinto, 1:15-24.

15 En esta confianza quise ir primero a veros, para que tuvieseis una segunda gracia,¹⁶ y pasando por vosotros ir a Macedonia, y de nuevo desde Macedonia volver por ahí y ser por vosotros encaminado hacia Judea.¹⁷ Al proponerme esto, ¿obré a la ligera? O lo que yo me he propuesto, ¿me lo propuse llevado de sentimientos humanos, de manera que haya en mí sí y no?¹⁸ Dios me es fiel testigo de que nuestra palabra con vosotros no es sí y no.¹⁹ Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús, que os hemos predicado, yo, Silvano y Timoteo, no ha sido sí y no, antes ha sido sí.²⁰ Cuantas promesas hay de Dios, son en El sí; y por El decimos amén para gloria de Dios en nosotros.²¹ Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido,²² nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones.²³ Pongo a Dios por testigo sobre mi alma de que por amor vuestro no he ido todavía a Corinto.²⁴ No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo, pues en la fe os mantenéis firmes.

Alude aquí el Apóstol a un proyectado viaje a Corinto que luego no realizó, siendo ello causa de que algunos le acusaran de hombre inconstante y falto de palabra, un juguete del sí y del no. El Apóstol trata de defenderse, y da la razón de por qué no realizó ese viaje.

El viaje proyectado (v. 15-16) presenta un itinerario distinto del de 1 Cor 16:5-6, donde se preveía la visita primero a Macedonia y luego a Corinto, mientras que aquí se prevé primero la visita a Corinto y luego a Macedonia, volviendo de allí a Corinto, para, finalmente, dirigirse a

Judea. ¿Cuándo había prometido el Apóstol a los corintios hacer ese viaje? Tenemos que movernos entre conjeturas. Lo más probable es que fuera a raíz de la rápida visita que les hizo entre la primera y la segunda carta, como ya explicamos poco ha en la introducción a esta segunda. El Apóstol habla de “segunda gracia” (v.15), pues con ese nuevo viaje repetía la prueba de estima y afecto hacia los corintios, con la consiguiente efusión de gracias divinas que sus visitas apostólicas llevaban consigo.

El que prometiera esa visita y luego no la realizara, no es, dice el Apóstol, porque obrara a la ligera o se dejara llevar de “sentimientos humanos,” mirando a la propia comodidad (v.17). Y con una especie de juramento, invocando la fidelidad de Dios, protesta de haber siempre obrado con constancia y lealtad (v. 18); cosa, añade, que es simple consecuencia de que predicamos a Cristo, y Cristo no ha sido “sí y no,” sino que en El todo es “sí” (v. 19-20). Esas “promesas divinas” de que habla el Apóstol (v.20), son las promesas mesiánicas, que se han cumplido en Cristo y deben hacer felices a los hombres (cf. 7:1; Rom 9:4; 15:8; Gal 3:16; Heb 6:12); gracias a El, estamos seguros de haberse ya cumplido y pronunciamos el litúrgico “amén” (=asi es) al final de las oraciones públicas (cf. 1 Cor 14:16), adhiriéndonos a ellas firmemente por la fe, para gloria de Dios. El “Silvano” aludido en el v.19 es el “Silas” de los Hechos, que había acompañado al Apóstol en la evangelización de Corinto (cf. Act 18:5).

Todavía no se contenta San Pablo con lo dicho. Recalcando la misma idea de constancia y lealtad, afirma que es Dios mismo quien “a él y a los corintios los mantiene firmes en Cristo” (v.21). ¿Cómo y cuándo les ha concedido Dios esa firmeza en la fe? El Apóstol responde con tres imágenes, hoy familiares en el vocabulario cristiano: “nos ha *ungido.*, *sellado.*, dado las *arras* del Espíritu” (v.22). Parece claro que alude aquí el Apóstol, no precisamente a la vocación al apostolado, como fue opinión común entre los expositores antiguos, sino más bien al sacramento del bautismo, y probablemente también al de la confirmación, dos sacramentos íntimamente relacionados (cf. Act 2:38; 8:17-18). Lo de “ungidos” sería un eco del nombre mismo de “Cristo,” palabra griega que equivale a *Ungido* (cf. Act 4:26-27), y significaría la unción espiritual que recibimos en el bautismo mediante la gracia, quedando incorporados a Cristo y constituidos hijos de Dios y herederos del cielo (cf. Rom 6:4; 8:17). Por esa nuestra incorporación a Cristo quedamos como “sellados,” es decir, marcados con el distintivo de que somos propiedad de otro y ya no nos pertenecemos (cf. 1 Cor 1:13; 3:23). En cuanto a “las arras del Espíritu” que Dios pone en nuestros corazones, podría ser también una alusión al bautismo, donde ciertamente se nos concede el Espíritu; pero juzgamos más probable que haya una alusión a la confirmación (cf. 1 Cor 12:13), que incluso quizás late ya antes en la palabra “sellados” (cf. Ef 1:13-14). El término “arras” (ἀρραβών) indica que la presencia del Espíritu en los cristianos es como un anticipo o primera entrega de la vida bienaventurada futura.

Por fin, San Pablo da la razón de por qué abandonó su proyectada visita a los corintios. Dice, y lo afirma con juramento, que fue “por miramiento” a ellos (v.23); o, como declara más poco después, para no tener que volver “en tristeza” (2:1). Alude aquí el Apóstol a su rápida y todavía reciente visita, llena de tan amargos recuerdos. Por misericordia hacia ellos no quiso hacer otra igual, pues se habría visto obligado a tener que tomar severas medidas. Y que sepan que “no pretende dominar sobre su fe,” imponiéndola por la fuerza, como tratan de hacer algunos pseudoapóstoles (cf. 11:20), sino sólo y únicamente ayudarles a conseguir esa alegría que es consecuencia de la fe, en la que ellos se mantienen firmes (v.24; cf. Rom 15:13; Gal 5:22; Flp 1:25).

La carta a en lágrimas, 2-1-11.

¹ He hecho propósito de no ir otra vez a vosotros en tristeza. ² Porque si yo os con-

tristo, ¿quién va a ser el que a mí me alegre sino aquel que por mí se entristeció? ³ Y esto mismo os escribí para que cuando vaya no tenga que entristecerme de lo que debiera alegrarme, confiando en todos vosotros, pues mi gozo es también el vuestro. ⁴ Os escribí en medio de una gran tribulación y ansiedad de corazón con muchas lágrimas, no para que os entristezcáis, sino para que conozcáis el gran amor que os tengo. ⁵ Si alguno me contristó, no me contristó a mí, sino, en cierto modo para no exagerar, a todos vosotros. ⁶ Bástele a ése la corrección de los más, ⁷ pues casi habríamos de perdonarle y consolarle, para que no se vea consumido por excesiva tristeza. ⁸ Por eso os ruego que públicamente le ratifiquéis vuestra caridad, ⁹ pues para esto os escribí, a fin de conocer vuestra virtud y vuestra obediencia. ¹⁰ Y al que vosotros algo perdonéis, también le perdono yo, pues lo que yo perdono, si algo perdono, por amor vuestro lo perdono en la presencia de Cristo, ¹¹ para no ser víctimas de los ardides de Satanás, ya que no ignoramos sus propósitos.

Pasaje éste lleno de ternura y amor. San Pablo dice a los corintios que, en vez de la visita personal, que hubiera tenido que resultar penosa, les escribió una carta en la que trató de arreglar las cosas desde lejos, pues juzgaba que así sería menos violenta la situación para ambas partes.

Son emocionantes esas expresiones: “Si yo os contristo, ¿quién va a ser el que a mí me alegre?” (v.2). ¡No podría tener alegría si ve tristes a sus queridos corintios! Por eso no quiso hacerles la visita prometida (v.1), como así se lo dijo ya “por escrito” en carta anterior (v.3). Esa carta se la escribió “en medio de una gran tribulación y con muchas lágrimas,” pero no para que “se entristecieran,” sino llevado únicamente del gran amor que les tiene (v.4). Aquí no dice más el Apóstol; sin embargo, por lo que dice más tarde, junto a frases de afecto, debieron también brotar de su pluma frases bastante duras (cf. 7:8-12).

El motivo de esa situación reflejada en la carta, al menos el inmediato y directo, fueron los graves acontecimientos que habían tenido lugar en su anterior visita a Corinto y que culminaron en una injuria pública a su persona. Es difícil poder interpretar de otra manera los v.5-11. Hay aquí un ofendido, que es Pablo (v.5.10; cf. 7.12), y un ofensor, que es “castigado” por la comunidad (v.6) y para el que Pablo pide perdón, a fin de que no se sienta oprimido por la excesiva tristeza y sea víctima de los ardides de Satanás (v.7-11). Ciertamente que esa ofensa es presentada también como ofensa a la comunidad (v.5), pero todo da la impresión de que eso es sólo de manera indirecta y que el lenguaje de Pablo está motivado por un delicado sentimiento de humildad, tratando de dar a entender que no le preocupa tanto su ofensa personal cuanto las repercusiones que esa ofensa tuvo en la comunidad. Es debido también a esa delicadeza el que anteponga al suyo el perdón que debe dar la comunidad (v.7-8), aunque dando luego a entender con bastante claridad que es una ofensa que necesita su perdón personal (v.10). Determinar más cuál fuera la naturaleza de la ofensa y quién el ofensor no es posible. Probablemente el Apóstol se expresó intencionadamente de modo tan genérico, para no suscitar demasiado al vivo, con detalles innecesarios, la imagen vergonzosa de lo ocurrido. Los corintios entendían de sobra sus palabras, aunque para nosotros hoy resulten oscuras.

Tal es, en líneas generales, la interpretación que juzgamos más probable de este pasaje. Suponer que San Pablo esté aludiendo a su carta primera a los Corintios y al caso del incestuoso, conforme fue opinión corriente entre los expositores antiguos y siguen todavía hoy defendiendo algunos, nos parece muy difícil de sostener. Remitimos a lo dicho en la introducción. Añadimos ahora únicamente la explicación de algunas frases particulares. Con la expresión: “no me contristó a mí, sino en cierto modo (*από μέρους*), para no exagerar (*ίνα μη έτηβαρώ*), a todos vosotros”

(v.5), quiere decir el Apóstol que la comunidad deploró la acción, pero no fue *toda* la comunidad, pues hubo algunos que no compartieron esos sentimientos de repulsa; por eso pone “en cierto modo,” pues sin esa restricción habría exageración en lo que dice. Es la misma idea que expresa luego, al afirmar que la corrección fue impuesta al culpable por los *mas* (v.6). Cuando habla de que perdona al culpable “en la presencia de Cristo” (v.10), trata de dar elevación a su acción personal, dando a entender que Cristo, de quien deriva el poder de perdonar, mira complacido ese rasgo de perdón. Finalmente, con la expresión “para no ser víctima de los ardides de Satanás” (v.11), alude el Apóstol a las funestas consecuencias que puede tener la falta de perdón al culpable; pues Satanás, que se aprovecha de todo para hacer el mal (cf. 1 Pe 5:8), tratará de inducir a éste a sentimientos de desesperación y venganza, dando ocasión a los enemigos de Pablo para atacarle de dureza y sembrar divisiones y discordias entre los fieles.

Inquietud por tener noticias de los corintios, 2:12-17.

¹² Habiendo ido a Tróade para anunciar el evangelio de Cristo, no obstante hallar una puerta abierta en el Señor, ¹³ no hallé sosiego para mi espíritu por no haber encontrado allí a Tito, mi hermano; y despidiéndome de ellos, partí para Macedonia. ¹⁴ Sean dadas gracias a Dios, que en todo tiempo nos hace triunfar en Cristo, y por nosotros manifiesta en todo lugar el aroma de su conocimiento; ¹⁵ porque somos para Dios el buen olor de Cristo, en los que se salvan y en los que se pierden; ¹⁶ en éstos olor de muerte para muerte, en aquéllos olor de vida para vida. Y para esto, ¿quién es suficiente? ¹⁷ Porque no somos como muchos, que trafican con la palabra de Dios, sino que sinceramente, como de Dios, hablamos delante de Dios en Cristo.

Poco después de haber escrito la carta “en lágrimas,” San Pablo hubo de salir precipitadamente de Efeso, debido al tumulto promovido contra él por el platero Demetrio (cf. Act 20:1). El portador de la carta había sido Tito, uno de los más fieles colaboradores del Apóstol (cf. 8:23; Gal 2:1; Tit 1:4), y habían quedado en encontrarse en Tróade, ciudad de Misia (cf. Act 16:8), por donde San Pablo pensaba pasar, camino de Macedonia y Grecia. Mas, llegado a Tróade, no encontró allí todavía a Tito, y fue tal su ansiedad por tener noticias de los corintios, que salió enseguida para Macedonia (v.12-13), donde podría encontrarse con él más pronto, pues, al parecer, ése era el camino que Tito debía seguir de vuelta de la misión de Corinto. Y Pablo lo sabía.

Efectivamente, en Macedonia encontrará a Tito, que le da noticias bastante consoladoras de los corintios (cf. 7:5-7). Mas el estilo de Pablo es único. Antes de narrar ese encuentro, se entretiene en una serie de consideraciones sobre el ministerio apostólico (2:14-7:4), que, ante las buenas noticias de Tito, surgen espontáneamente de su corazón, como grito de reconocimiento a Dios, que se digna valerse de los Apóstoles para difundir el Evangelio. Es pensando en el caso de los corintios por lo que exclama: “doy gracias a Dios, que nos hace triunfar en Cristo” (v.14); y eso le sirve de punto de partida para todas las consideraciones que vienen después, antes de narrar concretamente el encuentro con Tito.

Este corte brusco de la narración del viaje, que luego se continúa en 7:5-6, hace que algunos críticos consideren esta sección de 2:14-7:4 como una carta independiente introducida aquí por error. Otros suponen que los v.12-13 de este c.2 no están en su lugar, sino que primitivamente estaban antes de 7:5. Creemos que no son necesarias tales hipótesis, y la psicología de Pablo no se opone a estos cambios y cortes.

La expresión “nos hace triunfar en Cristo” (βριαμβεύοντι ἡμαβ εν τω Χριστώ) no alude, directamente al menos, a los triunfos del Apóstol, sino al triunfo de Dios, a quien San Pablo ima-

gina recorriendo el mundo como triunfador, a imagen de los generales victoriosos a su entrada en Roma, llevando en su cortejo a los apóstoles (cf. Col 2:15), que van difundiendo por todas partes, cual suave “aroma” que sube de la tierra al cielo, el conocimiento de Cristo; conocimiento que para unos es causa de vida y de salud eterna, y para otros, por su incredulidad, causa de muerte y de condenación (v.16; cf. 1 Cor 1:18; Lc 2:34). La metáfora del “aroma” o “buen olor” de Cristo está basada en el incienso que se quemaba como perfume a lo largo de la vía de los triunfadores, y que sabemos también era normal en las ceremonias religiosas del templo judío.

La pregunta final: “Y para esto, ¿quién es suficiente?” (v.16), surge en el ánimo del Apóstol como por reacción. El tiene plena conciencia de que ningún hombre se basta a sí mismo para esa misión de evangelizar; así lo dirá luego claramente (cf. 3:5). Pero sabe que hay otros que no piensan así; y su temperamento le lleva a encararse con ellos antes de dar la prueba directa, acusándoles de “traficar” (καπηλεύοντες) con la palabra de Dios, que presentan adulterada y no limpia y genuina, como deben hacer los verdaderos apóstoles y hace él (v.17; cf. 4:2).

Las cartas comendaticias de Pablo, 3:1-3.

¹ ¿Voy a comenzar de nuevo a recomendarme a mí mismo? ¿O necesito, como algunos, de cartas que nos recomienden a vosotros o en que vosotros me recomendéis?
² Mi carta sois vosotros mismos, escrita en nuestros corazones, conocida y leída de todos los hombres, ³ pues notorio es que sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne que son vuestros corazones.

Sabe el Apóstol que sus adversarios de Corinto, apoyándose quizás en algunas frases de sus escritos (cf. 1 Cor 4:18-21; 9:1; 14:18; 15:10), le acusaban de arrogancia y ambición (cf. 7:2; 10:10; 11-22-23). Todo para ganarse admiradores. La alabanza que, comparándose con ellos, acababa de hacer de sí mismo (cf. 2:17), podía dar pie a nuevas críticas; por eso sale enseguida al paso, con dos preguntas que están cargadas de ironía (v.1). Son ellos, sus adversarios, los que necesitaron cartas de recomendación. Aquí no les dice más. Volverá a ocuparse de ellos en los c. 10-13. Estas cartas informativas o de recomendación eran corrientes en la diáspora judía (cf. Act 28, 21), y también entre los cristianos (cf. Act 18:27; Rom 16:1-2).

San Pablo, con una metáfora atrevida, llama a los corintios su “carta” de recomendación (v.2). Quiere decir que su labor en Corinto era como una carta abierta, que todos podían leer, y que estaba indicando a todo el mundo qué clase de apóstol era él. Ya en otra parte había dicho que los cristianos de Corinto eran el “sello de su apostolado” (1 Cor 9:2). Esta carta la llevaba “escrita en su corazón,” según era el amor y afecto con que siempre los estaba recordando (cf. 7:3). Claro que, más que carta suya, eran “carta de Cristo” (v.3), del que él era simple instrumento (cf. 1 Cor 3:5-p); y había sido escrita, no con tinta, sino con la virtud interna y vivificadora del Espíritu Santo, que es algo mucho más permanente que la tinta. La imagen “tablas de piedra” y “corazones de carne” está tomada del Antiguo Testamento (cf. Ex 24:12; 31:18; Jer 31:33; Ez 36:26), y con ella insinúa ya San Pablo la diferencia entre la Antigua y la Nueva Alianza, de que va a hablar a continuación.

Ministerio de la “letra” y ministerio del “espíritu,” 3:4-18.

⁴ Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: ⁵ No que nosotros seamos capaces de poner en cuenta cosa alguna como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios. ⁶ El nos capacitó como ministros de la nueva alianza, no de la

letra, sino del espíritu, que la letra mata, pero el espíritu da vida. ⁷ Pues si el ministerio de muerte escrito con letras sobre piedras fue glorioso, hasta el punto de que no pudieran los hijos de Israel mirar el rostro de Moisés a causa de su resplandor, con ser transitorio, ⁸ ¿cuánto más no será glorioso el ministerio del espíritu! ⁹ Si el ministerio de condenación es glorioso, mucho más glorioso será el ministerio de la justicia. ¹⁰ Y en verdad, en este aspecto aquella gloria deja de serlo, comparada con esta otra gloria sobreeminente. ¹¹ Porque si lo transitorio fue glorioso, ¿cuánto más lo será lo que permanece? ¹² Teniendo, pues, tal esperanza, procedemos con plena franqueza, ¹³ y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro para que los hijos de Israel no pusiesen los ojos en una gloria destinada a perecer. ¹⁴ Pero sus entendimientos estaban velados y lo están hoy por el mismo velo que continúa sobre la lección de la Antigua Alianza, sin percibir que sólo por Cristo ha sido removido. ¹⁵ Hasta el día de hoy, siempre que leen a Moisés, el velo persiste tendido sobre sus corazones; ¹⁶ mas cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo. ¹⁷ El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor, está la libertad. ¹⁸ Todos nosotros a cara descubierta reflejamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el espíritu del Señor.

La idea fundamental de esta perícopa es hacer ver que los predicadores del Evangelio son ministros de una revelación o economía muy superior a la de Moisés. Como punto de partida, San Pablo toma el pensamiento desarrollado en 2:14-16, y dice que una tal “confianza,” es a saber, la de poder considerarse como “buen olor de Cristo” y con capacidad para esa misión, le viene únicamente de la gracia de Dios por los méritos de Jesucristo (v.4). Y lo explica más en los v.5-6: de nosotros mismos no somos capaces de “poner en cuenta” (λογίσασθα) cosa alguna, toda nuestra “suficiencia” (ικανότης) nos viene de Dios, que es quien “nos capacitó” (ικάνωσεν ἡμας) como ministros de la Nueva Alianza ²⁰¹.

A fin de poner de manifiesto la grandeza de esa Nueva Alianza, y, consiguientemente, la de sus ministros o servidores, San Pablo toma como punto de referencia la Antigua, que Dios había establecido con Israel en el Sinaí (v.6-1:1). De la Antigua dice que era Alianza de “la letra que mata., ministerio de muerte escrito con letra sobre piedras., ministerio de condenación”; de la Nueva, por el contrario, que es Alianza del “espíritu que da vida., Ministerio del espíritu. , Ministerio de la justicia.” Con todas estas expresiones, para nuestra mentalidad literaria bastante extrañas, trata el Apóstol de definir la naturaleza de ambas economías, la mosaica y la cristiana. Son expresiones cargadas de sentido y cuya inteligencia sería muy difícil, de no tener otros escritos del Apóstol que nos las aclaren. Sin duda que eran conceptos corrientes en su predicación, razón por la que fácilmente podrían ser entendidos por los destinatarios de las cartas, aunque a nosotros nos resulten oscuros. Es sobre todo en la carta a los Romanos (c.6-8), donde estas ideas han sido expuestas con más detalle. Conforme a lo que allí dice el Apóstol, lo de “letra que mata” y “ministerio de muerte y condenación,” aplicado a la Ley mosaica, no significa que la Ley no fuera en sí santa y buena, sino que la Ley, en cuanto tal, no sirvió sino para aumentar pecados, pues señalaba desde fuera cuál era la voluntad de Dios, pero no daba fuerza interior para cumplirlo (cf. Rom 7:7-24). Ciertamente también hubo justos en el Antiguo Testamento, pero fueron tales, no merced a la Ley, sino merced a la gracia sobrenatural proveniente de los méritos previstos de Cristo, que, de suyo, era algo extrínseco a la Ley. Muy de otra condición es la Ley evangélica. En la economía del Evangelio, sin necesidad de ayuda proveniente de principios extraños,

podemos conseguir la “justicia” (cf. Rom 1: 17; 3:26), merced a los méritos de Jesucristo y al influjo vivificador del Espíritu que opera sobre nuestras almas, iluminando la mente, corroborando la voluntad y transformando las disposiciones del corazón (cf. Rom 5:5; 8:1-17). Supuesta esta superioridad de la nueva economía sobre la antigua, el Apóstol arguye de la siguiente manera: si el ministerio de los servidores de la antigua economía fue “glorioso,” ¿cuánto más lo será el de los servidores de la nueva, entre los cuales está él? Para probar lo primero se fija en el caso de Moisés, cuya irradiación esplendorosa de gloria, al bajar de comunicar con Yahvé, no podían soportar los hijos de Israel (v.7; cf. Ex 34, 29-30). En el hecho de que fuera transitorio aquel resplandor del rostro de Moisés, San Pablo ve como un símbolo del carácter *transitorio* del régimen del Sinaí, destinado a desaparecer para dar lugar al Evangelio *eterno* de Cristo (cf. v.7.1.1). Y dice que, en realidad, esa “gloria” pasajera de la antigua economía apenas merece llamarse gloria, si se compara con la del Nuevo Testamento (v.10). Algo así como la luz de una lámpara, muy brillante durante la noche, pero que, comparada con la luz del sol, ni siquiera merece llamarse luz,

En los v.12-18, con razonamientos muy del gusto rabínico, San Pablo hace numerosas aplicaciones del hecho de cubrirse Moisés la cara con el velo después de hablar con Dios (cf. Ex 34:29-35). Presenta ese velo como destinado, no tanto para ocultar una claridad que no podían soportar los israelitas, cuanto para impedir que se diesen cuenta de que el resplandor de su rostro iba desapareciendo a medida que pasaba el tiempo desde su última conversación con Dios (v.13). Evidentemente, San Pablo está pensando en el carácter transitorio de la Ley mosaica: ese resplandor del rostro de Moisés que los israelitas creen permanente, pero que desaparece bajo el velo, representa la gloria de la Ley, la cual es transitoria, aunque los judíos no se den cuenta. Y es que también ellos tienen un velo tendido sobre sus corazones cuando leen el Antiguo Testamento, **cuyo carácter transitorio, que desemboca en Cristo**, no comprenden (v.14-15; cf. Rom 13:8-10). Cuando “se vuelvan” al Señor, aceptando el Evangelio, ya como individuos, ya como nación (cf. Rom 11:1-27), será removido ese velo, al igual que lo removía Moisés cuando volvía a hablar con Dios (v.16; cf. Ex 34:34). Eso, en cuanto a los judíos. Por lo que toca a los cristianos con conciencia de pertenecer a la economía *imprecedera* del Evangelio, no necesitamos, como necesitaba Moisés, tapar nada, sino que procedemos con absoluta “franqueza” de lenguaje y de acción (v.12); y, a cara descubierta siempre, reflejando a manera de espejos la gloria del Señor, nos vamos asemejando más y más cada día a la imagen reflejada, conforme va operando en nosotros el Espíritu (v.18). ¡Gran dignidad la del cristiano! Nada de velos ni de ocultaciones. Sin velo, como Moisés al hablar con Dios, estamos reflejando en nuestras almas el resplandor o gloria de Cristo, el cual a su vez es imagen de Dios (cf. 4:4; Col i, 15). Y este reflejo de la gloria de Cristo en nosotros es permanente, no transitorio, como era el de Moisés, haciéndonos cada día más conformes a su imagen (cf. Rom 8:29; 1 Cor 15:49; Flp 3:21), a través de la fe y de la caridad, movidas por el Espíritu ²⁰².

En cuanto a la frase: “El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor, está la libertad” (v.17), hay gran variedad de interpretaciones entre los autores ²⁰³. Desde luego, el texto no es claro. Lo más probable es que el término “Señor” se refiera a Jesucristo, como es lo ordinario en San Pablo (cf. 1 Cor 8:6), del que se dice que es “espíritu,” en el mismo sentido en que este término está contrapuesto a “letra” en el v.6. Es decir, Jesucristo es el sentido espiritual y profundo que late bajo la letra del Antiguo Testamento, verdadero *espíritu* vivificador de la antigua economía, en contraposición a la letra inerte que mata; y donde está el espíritu del Señor está la “libertad,” esa libertad de que gozan los hijos de Dios independizados de la esclavitud del pecado y de la Ley (cf. Rom 8:1-17; Gal 4:21-31) y que el Apóstol poseía a plenitud (cf. v.1a). En su

anterior carta a los Corintios, San Pablo había dicho ya de Jesucristo que era “espíritu vivificante” (cf. 1 Cor 15:45). Todo esto no quiere decir que *in obliquo* no quede también aludido el Espíritu Santo. Jesucristo y el Espíritu Santo, que ciertamente son dos personas distintas, no tienen intereses contrapuestos en la santificación de las almas, sino perfectamente compenetrados. Podemos muy bien decir, desde el punto de vista espiritual, que vivimos por el Hijo y vivimos por el Espíritu; o, más exactamente, que vivimos del Espíritu enviado por el Hijo. Cristo resucitado es para los cristianos el origen y fuente del Espíritu (cf. 1 Cor 15:45), de ahí que, en cierto sentido, es la misma cosa recibir a Cristo y recibir el Espíritu. Todo esto resulta más claro si atendemos a que Pablo, como en general la Escritura, mira más al aspecto *funcional* que al ontológico o metafísico. El Espíritu viene a ser como la *presencia actuante* del Señor.

Pablo, heraldo de la verdad, 4:1-6.

¹ Por esto, investidos de este ministerio de la misericordia, no desfallecemos, ² sino que, desechando todo indigno tapujo y toda astucia, en vez de adular la palabra de Dios, manifestamos la verdad y nos recomendamos nosotros mismos a toda humana conciencia ante Dios. ³ Si nuestro evangelio queda encubierto, es para los incrédulos, para los que se pierden, ⁴ cuya inteligencia cegó el dios de este mundo, para que no brille en ellos la luz del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. ⁵ Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, Señor, y, cuanto a nosotros, nos predicamos siervos vuestros por amor de Jesús. ⁶ Porque Dios, que dijo: Brille la luz del seno de las tinieblas, es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios que brilla en el rostro de Cristo.

Sigue San Pablo en la misma línea temática de los versículos anteriores, pero en estilo ya más polémico. No es él como sus adversarios, que adulteran la palabra de Dios y usan de tapujos indignos, sino que, habiendo recibido toda su “suficiencia” de Dios (cf. 3:5-6), predica siempre con sinceridad y franqueza (v.1-2; cf. 3:12). Si no todos aceptan su predicación, es debido a sus malas disposiciones, provocadas y atizadas por el demonio o “dios de este mundo,” que trata de restar almas a Cristo, impidiéndoles que conozcan el Evangelio, en el que resplandece Jesucristo, imagen de Dios (v.3-4; cf. 2:11; Ef 2:2; Jn 12:31). La afirmación de que Jesucristo es “imagen de Dios” la encontramos también en Col 1:15 y Heb 1:3; y prácticamente a ella equivale la expresión que viene luego: “gloria de Dios en el rostro de Cristo” (v.6). La gloria de Dios, que era inaccesible (cf. Jn 1:18), reverberando en el rostro de Cristo, como antes transitoriamente en el de Moisés (cf. 3:7), se hizo accesible; y nosotros podemos ver en Cristo, en su persona y acciones, **como encarnadas las perfecciones divinas**. Como Dios es imagen adecuada; como hombre, es imagen visible; y estas dos propiedades, adecuación y visibilidad, hacen que Jesucristo sea la única imagen perfecta de Dios.

Todavía insiste San Pablo, con ese “pues” del v.5, en que la culpa de que algunos no acepten el Evangelio no está de la parte del predicador. Ellos no tratan de predicarse a sí mismos para ganar aplausos, sino que predicán únicamente a Cristo, que es el auténtico “Señor” (cf. 1 Cor 8:6), considerándose como simples “siervos de los fieles por amor de Jesús” (v.5). En sustancia, es la misma idea expresada ya en 1 Cor 3:22. Ha sido Dios, aquel mismo Dios que al principio del mundo hizo brillar la luz de entre las tinieblas (cf. Gen 1:3), quien ha iluminado también sus corazones para que prediquen a Jesucristo, reflejo de la gloria del Padre (v.6). No parece haber duda que San Pablo, aunque habla en plural y lo que dice se aplica a todos los apóst-

toles, está pensando sobre todo en su caso, cuando el Señor, con un milagro no menor al de la creación de la luz, le iluminó a él en el camino de Damasco (cf. Gal 1:15-16).

Vasos de barro en las manos de Dios, 4:7-18.

⁷ Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra. ⁸ En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplejidades, no nos desconcertamos; ⁹ perseguidos, pero no abandonados; derribados no nos anonadamos, ¹⁰ llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. ¹¹ Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. ¹² De manera que en nosotros obra la muerte, en vosotros la vida. ¹³ Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: “Creí, por eso hablé”; también nosotros creemos, y por esto hablamos; ¹⁴ sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; ¹⁵ porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos acreciente la acción de gracias para gloria de Dios. ¹⁶ Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. ¹⁷ Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, ¹⁸ y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas.

En toda esta perícopa, San Pablo, refiriéndose particularmente a los apóstoles o ministros del Evangelio, no hace sino desarrollar una paradoja: la de que no somos nada de parte nuestra, pero podemos mucho con la ayuda de Dios. Precisamente, siendo nosotros tan poca cosa, es como resalta más la grandeza y poder divinos en la difusión del Evangelio.

La tesis fundamental está ya claramente enunciada en el v.7. La expresión “vasos de barro” parece ser literariamente una reminiscencia de Gen 2:7, aunque en este contexto no se refiere exclusivamente al cuerpo, sino al hombre todo entero, con capacidades tan limitadas y sujeto a mil miserias y debilidades. El “tesoro” de que los apóstoles son portadores es el ministerio mismo apostólico, **dignidad sublime que Dios les ha confiado**. A continuación (v.8-9), San Pablo, con gran riqueza de estilo y valiéndose de imágenes que recuerdan las luchas de los atletas, traza un breve cuadro de lo que es la vida de un apóstol: de una parte (la nuestra), debilidades y temblores; de otra (la gracia), fortaleza y triunfos.

Esos dos aspectos los resume en el v.10 diciendo que los apóstoles llevan siempre en el cuerpo la “mortificación” (νέκρωσις) de Jesús, para que también la “vida” de Jesús se manifieste en su cuerpo. Hay aquí un pensamiento sumamente interesante que vamos a intentar aclarar. Trata San Pablo de dar a entender que la vida de un apóstol o ministro del Evangelio debe ser una reproducción de la vida de Cristo. Pues bien, la vida de Cristo tiene dos aspectos completamente distintos: Cristo *paciente*, que sufre y muere para redimir a los hombres, y Cristo *glorioso*, que vive vida pujante e indefectible, fruto de aquella redención dolorosa. Es lo que debe aparecer también en los apóstoles: de una parte, continuas tribulaciones, que se funden con las de Cristo y forman con ellas cierta unidad (cf. 1:5; Col 1:24), y de otra, manifestación de vida pujante interior con que pueden resistir a tantas tribulaciones, y que, a su tiempo, aparecerá con todo su esplendor en el cielo, junto a Cristo resucitado. La misma idea se repite en el v.11; y prácticamente también en el v.12, aunque aquí el aspecto glorioso o de “vida” se pone explícitamente sólo en

los fieles, que se aprovechan de la obra redentora de los sufrimientos de Cristo, con los que van asociados los de los apóstoles. Sin embargo, no cabe duda que el primero que participa de esa vida es el mismo apóstol que la propaga (cf. v.16).

En los v.13-18 se declara más esa vida, atendiendo a su fase final de desarrollo, que es la vida de gloria en el cielo, y cuya esperanza sostiene a los apóstoles en sus tribulaciones. San Pablo comienza citando Sal 116:10, para, decimos que el mismo espíritu de fe y confianza en Dios que tenía el salmista tiene también él, sabiendo que Dios “le resucitará” a su debido tiempo y podrá “estar con sus fieles” en el cielo (v.13-14; cf. Rom 8:11). Esta última expresión está rebosando cariño, y debía servir de estímulo a los corintios, pensando también ellos en la suerte gloriosa que les esperaba. Les vuelve a repetir (v.15; cf. v.5) que los apóstoles están para los fieles, aunque, como fin último, buscan la gloria de Dios: habiendo más fieles, habrá más que den gracias (cf. 1:11). Insiste todavía en recordar (v.16-18) que la esperanza del premio futuro, de mucho más peso que las momentáneas tribulaciones presentes, da ánimo a los apóstoles para “no desmayar,” sabiendo que, aunque el “hombre exterior” se vaya deshaciendo con las fatigas, el “hombre interior” va creciendo progresivamente en la vida de gracia, que desembocará en la vida de gloria, llevando consigo incluso la glorificación del cuerpo (v.16-18; cf. Rom 8:11; 1 Cor 15:22-28). De la noción de hombre “exterior” e “interior” ya hablamos en la introducción a esta carta.

Firme esperanza de los ministros del Evangelio, 5:1-10.

¹ Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. ² Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, ³ supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. ⁴ Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. ⁵ Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. ⁶ Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, ⁷ porque caminamos en fe y no en visión, ⁸ pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. ⁹ Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, ¹⁰ puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho mientras vivió en el cuerpo, bueno o malo.

Continúa San Pablo (cf. “pues” del v.1) desarrollando la idea expresada ya en los últimos versículos del capítulo anterior, es a saber, nuestra firme y consoladora esperanza de una vida gloriosa en el cielo, meta feliz de ese “hombre interior” que se va renovando de día en día, mientras el “hombre exterior” acaba desmoronándose del todo con la muerte. Es uno de los pasajes más hermosos de San Pablo, y en él se inspira el prefacio de la misa de difuntos: “para tus fieles, Señor, la vida se cambia, no se pierde, y al desmoronarse la casa de su cuerpo en el destierro de este mundo, entran en posesión de una mansión eterna en el cielo.”

Efectivamente, la primera imagen usada por San Pablo es la de una “casa” o “tienda.” El “vaso de barro” y el “hombre exterior,” de que habló antes (cf. 4:7.16), se convierte ahora en una “tienda” o casa de poca consistencia, destinada a ser destruida después de algún tiempo, para dejar lugar a otra “casa” mucho más sólida y duradera (v.1). Alude Pablo a este nuestro cuerpo actual, frágil y caduco, del que luego dirá que es como una carga o peso: “gemimos *oprimidos*”

(v.4). La imagen, que también encontramos en 1 Pe 1:13-14, está tomada de lo que sucede entre los hombres, particularmente entre los beduinos del desierto, que hoy plantan su tienda en un lugar y mañana la levantan hacia otra parte; por eso dice Pablo, continuando con la imagen, que, aunque se deshaga esa “tienda” terrena, tenemos otra “casa” (οικοδομή-οἰκία: desaparece el término “tienda,” quizá por su carácter de *transitoriedad*) en los cielos, que no está hecha “por mano de hombres (no se debe a la *generación humana*), sino que “viene de Dios” y es “eterna.” Evidentemente, Pablo está aludiendo al “cuerpo glorioso,” de que trató ampliamente en 1 Cor 15:35-53. Ni hay razón para suponer, conforme hacen algunos críticos (Holtzmann, Reitzens-tein), que está refiriéndose a un “cuerpo” *semimaterial* intermedio, de que espera ser revestido hasta que llegue la parusía. De hecho, ese tiempo intermedio entre la muerte de cada uno y la parusía lo caracteriza Pablo diciendo que estaremos “desnudos” (v.3-4), lo que equivale a decir que careceremos de “cuerpo.” Ciertamente que pone “tenemos” (v.1), en presente, pero eso puede explicarse porque ese “cuerpo” lo tenemos ya en *derecho* y en *esperanza cierta*, tanto más que **la humanidad gloriosa de Cristo resucitado**, como primicias de la nueva creación, abarca virtualmente (cf. Ef 2:6) el *cuerpo glorioso* de todos los cristianos ²⁰⁴.

Sin abandonar la imagen “tienda terrena-casa celeste,” Pablo la presenta con un matiz nuevo: el del “vestido” (v.2-4). Dice, en efecto, que desea ser “sobrevestido,” es decir, adquirir un cuerpo glorioso, sin ser “desvestido” del cuerpo mortal. No explica en qué sentido un “cuerpo glorioso” pueda *sobrevestir* a quien tiene un “cuerpo mortal,” pero es evidente que queda incluida esa *transformación* a que se alude en 1 Cor 15:35-53, y que podemos ver insinuada también aquí cuando dice: “para que nuestra mortalidad *sea absorbida* por la vida” (v.4). Lo que principalmente queremos hacer resaltar es ese deseo de Pablo de *no pasar por la muerte*, “sobrevistiendo” el cuerpo glorioso sin antes haber sido “desnudado” del cuerpo mortal. ¿A qué se debe este deseo? Algunos autores, como Cerfaux, dicen que Pablo aquí “piensa como judío, temiendo pasar por un estadio de existencia en el que, abandonado por su cuerpo mortal, no se hubiera revestido todavía de su cuerpo resucitado” ²⁰⁵; sin embargo, juzgamos más probable que se trata simplemente de ese deseo de vida indefectible y de repugnancia a la muerte que todos experimentamos. A todos nos gustaría que, sin tener que separarnos de este cuerpo que ahora tenemos, fuese despojado de sus miserias y revestido de las dotes del cuerpo glorioso. En el v.5 afirma que Dios mismo es quien “nos ha hecho así,” poniendo en nosotros ese deseo de *vida indefectible*, es a saber, no querer ser “desnudados,” sino “sobrevestidos,” dándonos ya ahora como “arras” o anticipo su Espíritu (cf. i, 22; Rom 8:11.23).

A continuación (v.6-8) recoge Pablo nuevamente la alternativa desarrollada en los v.3-4, es a saber, morir antes de la parusía o conservarse en vida hasta la parusía y ser “transformado” sin pasar por la muerte; pero ahora nos encontramos con un cambio completo de perspectiva. Ya no preocupa a Pablo el quedar “desnudo”; antes al contrario, sin hacer alusión alguna a la parusía, dice que *prefiere morir* a seguir viviendo en la tierra. ¿Cuál es la razón de esa preferencia? Pablo es muy claro al respecto: mientras “estemos domiciliados en el cuerpo” (ενδημούντες εν τω σώματι), “estamos lejos” (εκδημούμεν από.) del Señor (v.6), dado que caminamos “por la fe” y no “por la visión” (v.y; cf. 1 Cor 13:12; Rom 8:24); de ahí que prefiera (v.8) “marchar del cuerpo” (εκδημήσαι εκ του σώματος) y “estar domiciliado junto al Señor” (ένδημήσαι προς τον Κύριον).

El cambio de perspectiva respecto de los v.2-4 es total. Allí la perspectiva era de profundas raíces veterotestamentarias, pero ahora Pablo se mueve en un plano específicamente cristiano, centrando su mirada en Jesucristo, que nos está esperando en el cielo, nuestra verdadera patria, de la que actualmente, mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes, teniendo que

caminar “en fe y no en visión.” Ni hay contradicción con lo dicho en los v.1-5; pues nada se opone a que Pablo siga pensando que ha de ser precisamente *revestidos de un cuerpo glorioso* como adquiriremos la felicidad completa “junto al Señor.”

La relación de continuidad que el Apóstol establece entre *partir del cuerpo y estar presentes al Señor* (v.8), claramente deja entender que la reunión del cristiano con Cristo tendrá lugar en seguida después de la muerte individual. Serían vanos esos deseos de morir, si una vez dejado el cuerpo, no se le concediese al justo la visión beatífica, teniendo que esperar hasta el final de los tiempos en la resurrección general. Es la misma doctrina que encontramos también en otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Lc 16:22-23; 23:43).

En los v.9-10 continúa Pablo en la misma idea, añadiendo un rasgo muy propio suyo, que revela la grandeza de su alma; es a saber, que, no obstante su preferencia por la muerte para “estar junto al Señor,” se somete gustoso a la voluntad divina (“presentes o ausentes,” v.9), sin otra ambición que la de esforzarse por ser “grato al Señor,” sabiendo que habremos de darle cuenta de todas las acciones realizadas mientras vivimos en esta carne mortal (v.9-10; cf. Act 10:42). Parece claro, en conformidad con el v.8, que Pablo se refiere no sólo al juicio universal al final de los tiempos (cf. 2 Tes 1:6-10), sino que incluye también el *juicio particular* de cada uno después de la muerte.

La caridad de Cristo, resorte del apostolado, 5:11-21.

¹¹ Sabedores, pues, del temor del Señor, hacernos por sincerarnos ante los hombres, que a Dios bien de manifiesto le estamos; espero que también a vuestra conciencia,
¹² No es que otra vez pretendamos recomendarnos, sino daros ocasión para gloriarnos en nosotros, a fin de que tengáis qué responder a los que ponen la gloria en lo exterior y no en lo interior. ¹³ Porque, si loqueamos, es por Dios; si juicioseamos, es por vosotros. ¹⁴ La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos como lo estamos de que, si uno murió por todos, luego todos son muertos; ¹⁵ y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó. ¹⁶ De manera que desde ahora a nadie conocemos según la carne; y aun a Cristo, si le conocimos según la carne, pero ahora ya no así. ¹⁷ De suerte que el que está en Cristo es una criatura nueva y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo. ¹⁸ Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo, y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. ¹⁹ Porque a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. ²⁰ Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamos: Reconciliaos con Dios. ²¹ A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en Él fuéramos justicia de Dios.

Nadie podrá leer sin emoción estas líneas del Apóstol, que rebosan amor a Jesucristo, a cuya obra de salud aluden constantemente. La idea del **juicio divino**, últimamente mencionada, liga esta sección con la precedente.

Pablo, que sabe ha de dar cuenta ante el tribunal de Jesucristo de todas sus acciones (v.10), quiere dejar bien claro cuáles son los móviles de su apostolado. No quiere tapujos ni ocultaciones. La sinceridad de su proceder es manifiesta a Dios, pero quiere que lo sea también a los hombres (v.1.1). Y no va a hablar de esto porque de nuevo quiera alabarse (cf. 3:1), sino simplemente para que sus fieles puedan gloriarse en él y sepan cómo responder a los que le calum-

nian, llenos, sí, de *exterioridades* y palabrada, pero faltos de realidades auténticas *interiores* (v.12). El Apóstol no concreta más. Es posible que esos falsos apóstoles, adversarios de Pablo, hicieran ostentación de su origen judío y de su trato con los Doce (cf. 10:7; 11:18). Lo que sí parece claro es que a Pablo Ife acusaban de exaltado y de “loco.” Así hará también más tarde Festo en Cesárea (cf. Act 26:24). Pablo recoge la acusación y dice que si hace el “loco,” mostrando un celo apostólico que muchos toman por locura, sepan que lo hace por Dios; pero sepan, añade un poco humorísticamente, que sabe también hacer el “cuerdo,” como está haciendo ahora con ellos, al tenerles que dar tantas explicaciones (v.13).

Después de estos preliminares, señala concretamente cuál es el móvil de su apostolado: “la caridad de Cristo” (v.14). He ahí lo que no le deja descansar, lo que le impele a una completa entrega a la obra apostólica, lo que es causa de sus “locuras” y de sus “corduras.” Ese “amor de Cristo” (*αγάπη του Χριστού*), como se deduce de las expresiones que vienen a continuación, es sobre todo el *amor de Cristo a nosotros*; es claro, sin embargo, que ese amor está exigiendo la correspondencia, es decir, el *amor de nosotros a Cristo*, y en la mente de Pablo no se conciben separados. La afirmación de que “la muerte de Cristo es muerte de todos” (v.14), que sustancialmente vuelve a repetir en el v.15 y en el v.21, constituye el verdadero eje de la doctrina de la redención: un solo hombre, **Cristo, ha muerto y resucitado por todos**, en calidad de representante de la humanidad. Hay una doble corriente entre nosotros y Cristo: corriente de pecado, que va de nosotros a El, y corriente de justicia, que viene de El a nosotros. No se trata simplemente de que ha muerto y resucitado *en beneficio nuestro*; eso es verdad, pero no va hasta el fondo del problema. La clave de la solución ha de buscarse en el principio de solidaridad, como explicamos con más detalle al comentar otros textos paulinos parecidos a éstos (cf. Rom 8:3-4; Gal 3:13-14). La muerte y resurrección de Cristo fue un hecho histórico que tuvo lugar hace ya muchos años; aunque, tratándose de cada hombre en particular, la muerte y resurrección no tiene lugar sino en el bautismo, que es el momento en que, de hecho, se incorpora a Cristo muerto y resucitado (cf. Rom 6:3-11).

Como consecuencia de esta incorporación y de esta nueva vida a la que nace, el cristiano a nadie debe conocer “según la carne” (v.16), siendo en realidad como una “criatura nueva” (v.17; cf. Gal 6:15; Ef 4:24; Gol 3:9-10)²⁰⁶. La expresión “conocer según la carne, no se refiere a una contemplación material, sino a un juicio o apreciación carnal y equivale prácticamente a conocer según las apariencias exteriores, guiados por consideraciones puramente humanas. Es el conocimiento que Pablo confiesa haber tenido de Cristo (v.16), en consonancia con los criterios de la corriente farisea en que estaba educado (cf. Gal 1:13-14; 1 Tim 1:13). Evidentemente, no se refiere a que hubiera conocido a Cristo *personalmente*; pues, en ese caso, ¿qué significaría lo de que “ahora ya no le conoce así”? Esta expresión no parece significar otra cosa sino que ahora, a partir de su conversión, le conoce desde el punto de vista de la fe, cual corresponde a una “criatura nueva,” renovada por la acción de la gracia, única que está capacitada para juzgar de las cosas de Dios (cf. 1 Cor 2, 14-15).

Los v. 18-21 constituyen como la conclusión de cuanto ha venido diciendo, pero aplicándolo directamente al ministerio apostólico del cual una vez más hace la apología. Hace notar que la iniciativa en el procedimiento de “reconciliación” parte de Dios, la obra la lleva a cabo Jesucristo, y los apóstoles son los encargados de darla a conocer al mundo. ¡Gran dignidad la de los apóstoles, y, consiguientemente, la de los predicadores, que continúan su misión! Somos “embajadores de Cristo” (v.20), dice muy alto San Pablo. Las expresiones tan fuertes y cargadas de sentido con que en el v.21 caracteriza la obra redentora de Cristo, ya quedaron explicadas al comentar el v.14.

Azares apostólicos de Pablo, 6:1-10.

¹ Cooperando, pues, con El, os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios, ² porque dice: “En el tiempo propicio te escuché y en el día de la salud te ayudé.” Este es el tiempo propicio, éste el día de la salud* ³ Por nuestra parte, en nada damos motivo alguno de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio, ⁴ sino que en todo nos mostramos como ministros de Dios, en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias, ⁵ en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, ⁶ en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en Espíritu Santo, en caridad sincera, ⁷ en palabras de veracidad, en el poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas, ⁸ en honra y deshonra, en mala o buena fama; cual seductores, siendo veraces; ⁹ cual desconocidos, siendo bien conocidos; cual moribundos, bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; ¹⁰ como tristes, pero siempre alegres; como pobres, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen, poseyéndolo todo.

Aletea aquí el espíritu del sermón de la montaña, tomando carne en San Pablo. Junto a un impresionante recuento de tribulaciones y debilidades, otro no menos impresionante de alegrías y actos de fortaleza. Es la conocida paradoja del cristianismo. Desde el punto de vista literario, es un pasaje de subido tono lírico y uno de los más hermosos que salieron de la pluma del Apóstol. Nada hay, sin embargo, que huelga a rebuscado o artificial; todo fluye espontáneo.

La perícopa está estrechamente ligada a los últimos versículos del capítulo anterior, donde el Apóstol se refirió a la obra de “reconciliación” de Dios con los hombres, para cuya difusión en el mundo fueron ellos, los apóstoles, nombrados “embajadores.” Por eso, en su condición de tal, debe “cooperar” con Dios en la obra de salud, exhortando a los hombres a que “no reciban en vano” la gracia de Dios (v.1; cf. 1 Cor 3:9). Parece que el Apóstol se *refiere* sobre todo a la gracia de la conversión a la fe, a la que los corintios deben cooperar, a fin de que produzca en ellos los frutos de renovación y santificación que está destinada a producir. Para más urgir su exhortación, les dice que no hay tiempo que perder, pues estamos “en el tiempo propicio, en el día de la salud” (v.2). La cita es de Is 49:8, y el profeta alude a los tiempos mesiánicos. Para San Pablo, ese “tiempo propicio” y “día de salud” es el tiempo intermedio entre la primera venida de Cristo (cf. Rom 3:21-26; Gal 4:4-5) y la segunda (cf. 1 Cor 1:8; Flp 1:10), tiempo destinado al arrepentimiento y conversión (cf. Rom 13:11-14; Act 3:18-21). Que ese tiempo sea corto o largo, San Pablo lo ignora (cf. 5:3; 1 Tes 5:1-3; Mt 24:36), aunque en ocasiones manifiesta sus deseos de que sea corto (cf. 5:2; 1 Cor 16:22).

Hecha esa exhortación general (v.1-2), pasa a hablar de su conducta personal en el ejercicio del ministerio, que es el modo como ha tratado de llevar a la práctica la “cooperación” con Dios que le exige su condición de apóstol (v.3-10). Ante todo, su empeño en “no dar motivo alguno de escándalo,” a fin de no desacreditar la labor apostólica con perjuicio de las almas (v.3). Y, en verdad, ¡cuánto daño se puede hacer si la conducta no responde a la doctrina que se predica! Luego mostrarse siempre cual corresponde a los “ministros de Dios,” sin rehuir las penalidades (v.4-5), aprovechando los dones de Dios (v.6-7), sin perder el dominio de la voluntad por el juicio erróneo de los demás (v.8-10). ¡Magnífico ideal para todo hombre apostólico! Entre las penalidades (v.4-5), muchas provienen de sucesos fortuitos o de la malicia humana, pero otras (ayunos) se las impone voluntariamente el Apóstol. Al hablar de las virtudes y dones de Dios, San Pablo pone, como si fuera uno más, “en Espíritu Santo” (v.6). Parece que es una alusión a

los carismas, cuyo dador es el Espíritu (cf. 1 Cor 12:11), y que San Pablo ciertamente poseía. Las “armas de justicia” (v.7) son las virtudes propias de la lucha cristiana, en orden a promover (ofensivas) y defender (defensivas) la justicia, que San Pablo gusta de comparar a la armadura de un guerrero (cf. 10:4; Ef 6:11-17; 1 Tes 5:8). Por lo que respecta a los v.8-10, constituyen una serie de antítesis, con las que el tono lírico del pasaje llega a su punto culminante. Nada ha logrado quebrar el ánimo del Apóstol. Ha seguido impertérrito su camino, sin dejarse afectar por los *mueras* o por los *hosannas*, sabiendo que no seremos más ni menos de lo que nuestras obras digan.

Vibrante llamada a la reconciliación y a la enmienda, 6:11-18.

¹¹ Os abrimos, oh corintios!, nuestra boca, ensanchamos nuestro corazón; ¹² no estáis al estrecho en nosotros, lo estáis en vuestras entrañas; ¹³ pues para corresponder de igual modo, como a hijos os hablo, ensanchaos también vosotros. ¹⁴ No os unáis en yunta desigual con los infieles” ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas? ¹⁵ ¿Qué concordia entre Cristo y Belial? ¿Qué parte del creyente con el infiel? ¹⁶ ¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo de Dios vivo, según Dios dijo: “Yo habitaré y andaré en medio de ellos y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. ¹⁷ Por lo cual, salid de en medio de ellos y apartaos, dice el Señor; y no toquéis cosa inmunda, y yo os acogeré ¹⁸ y seré vuestro padre, y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor todopoderoso.”

Pablo no sabe ya qué otra cosa añadir para ganarse de nuevo la confianza de los corintios. Les ha contado con absoluta franqueza cuál ha sido su proceder para con ellos, siempre limpio y desinteresado, sin reparar en dificultades ni fatigas. Les sigue amando extraordinariamente. ¿Qué más puede hacer?

Los v.11-13 responden a esa situación psicológica. Pide el Apóstol reciprocidad: amistad por amistad. Los corintios no están “al estrecho” y mal tolerados en su corazón “ensanchado”; pues que ellos hagan lo mismo con él, “ensanchando” también su corazón y dándole allí cabida a él. La expresión “ensanchar” el corazón viene a equivaler prácticamente a amar con intensidad, conforme a la manera de hablar corriente de que el amor intenso *dilata* el corazón.

No es fácil explicar la ilación que tengan con todo esto los v. 14-18, que siguen, en los que el Apóstol exhorta a los corintios a que estén en guardia contra las infiltraciones del paganismo. Como ya hicimos notar en la introducción a esta carta, no faltan autores que creen que estos versículos no están aquí en su lugar y que la continuación de la carta habría que buscarla en 7:2. Se aduce en confirmación el hecho de que en estos seis versículos hay varios *hapax legomena* en relación con el resto de las cartas paulinas, y el hecho no menos sorprendente de que Pablo mande evitar el contacto con los gentiles, siendo así que en la primera carta les había dicho lo contrario (cf. 1 Cor 5:9-10; 10:27). Sin embargo, dado que se hallan en todos los códices y versiones, creemos que no hay motivo para sacarlos de aquí. Ciertamente parecen romper el contexto, pero tengamos en cuenta que estos saltos de pensamiento no son infrecuentes en San Pablo, quien a veces interrumpe el hilo regular para exponer conceptos complementarios que acuden a su mente, reanudando luego el hilo cuando ha expresado esos conceptos. Por lo demás, es posible que el Apóstol, pensando en las causas profundas del porqué de la “estrechez” de corazón de los corintios hacia él, las encontrase en la excesiva familiaridad de trato con los infieles. En los v. 14-18 iría, pues, al fondo del problema. Tampoco las otras razones alegadas son decisivas, bús-

quese una u otra explicación. Desde luego, este pasaje muestra una gran afinidad con la literatura de Qumrán, recalcando la lucha entre la luz y la oscuridad; pero eso no es obstáculo para que sea de Pablo.

Lo que en estos versículos dice a los corintios es que huyan de contactos peligrosos con los paganos. Ya en otras partes había aludido a este tema, que constituyó un problema delicado en el cristianismo primitivo, pues ciertos contactos eran inevitables (cf. 1 Cor 5:9-13; 10:27). Lo difícil era saber mantenerse en el punto justo. La expresión “yunta desigual” (v.14) está sugerida probablemente por el precepto de la Ley mosaica, prohibiendo uncir bajo el mismo yugo animales de diversa especie (cf. Dt 22:10; Lev 19:19). Con cinco certeras preguntas, recalcando las diferencias fundamentales entre cristianismo y paganismo, San Pablo pone en guardia a los corintios contra esa “yunta desigual” entre fieles e infieles. El yugo ata a dos para una obra común, y ¿qué puede haber de común entre *justicia e iniquidad, luz y tinieblas, Cristo y Belial*²⁰⁷, *creyentes e incrédulos, templos de Dios*²⁰⁸ e ídolos? La cita de Escritura de los v.16-18 está formada bastante libremente a base de diversos textos del Antiguo Testamento, principalmente Lev 26:11-12 e Is 52:11. La finalidad de San Pablo es mostrar que la unión de los fieles con Dios implica apartarse de las religiones falsas.

Alegría por las buenas noticias que le dio Tito, 7:1-16.

¹ Pues que tenemos estas promesas, carísimos, purifiquémonos de toda mancha de nuestra carne y nuestro espíritu, acabando la obra de la santificación en el temor de Dios. ² Acogednos en vuestros corazones; a nadie hemos agraviado, a nadie hemos perjudicado, a nadie hemos explotado. ³ No lo digo para condenaros, que ya antes os he dicho cuan dentro de nuestro corazón estáis para vida y para muerte. ⁴ Tengo mucha confianza con vosotros; tengo en vosotros grande motivo de gloria, estoy lleno de consuelo, reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones. ⁵ Pues aun llegados a Macedonia, no tuvo nuestra carne ningún reposo, sino que en todo fuimos atribulados, luchas por fuera, por dentro temores. ⁶ Pero Dios, que consuela a los humildes, nos consoló con la llegada de Tito: ⁷ y no sólo con su llegada, sino también con el consuelo que él tuvo por causa vuestra, al anunciarnos vuestra ansia, vuestro llanto y vuestro celo por mí, con lo que creció más mi gozo. ⁸ Porque si con la epístola os entristecí, no me pesa. Y si estaba pesaroso viendo que aquella carta, aunque por un momento, os había contristado, ⁹ ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia. Os contristasteis según Dios, para que no recibieseis daño alguno de nuestra parte. ¹⁰ Pues la tristeza según Dios es causa de penitencia saludable, de que jamás hay por qué arrepentirse; mientras que la tristeza según el mundo lleva a la muerte. ¹¹ Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué enojos, qué temores, qué deseos, qué celo y qué vindicaciones. Totalmente limpios os habéis mostrado en este asunto. ¹² Pues si yo os escribí, no fue por el que cometió el agravio ni por el que lo recibió, sino para que se manifestase vuestra solicitud por nosotros delante de Dios. ¹³ Con esto nos hemos consolado. Y a este consuelo nuestro vino a unirse el extremado gozo de Tito, cuyo espíritu habéis todos confortado. ¹⁴ Que si en algo me glorié con él de vosotros, no he quedado confundido, sino que así como en todo os habíamos hablado verdad, así resultó también verdadero nuestro gloriarnos con Tito. ¹⁵ Y su cariño por vosotros se ha acrecentado viendo vuestra obediencia y el temor y temblor con que le recibisteis. ¹⁶ Me alegró de poder en todo confiar en vosotros.

Los v.1-4, aunque los hemos puesto aquí para no entremezclar capítulos, pertenecen más bien a la perícopa precedente, a la que van ligados por la partícula “pues” (οὐν). San Pablo dice a los corintios (v.1) que no hagan inútiles las anteriores “promesas” divinas (cf. 6:16-18) con su adaptación al modo de vivir pagano, sino que vivan puros de cuerpo y alma, llevando hasta el final la obra de santificación comenzada en el bautismo (cf. Rom 6:12-13; 1 Cor 7, 34; 1 Tes 5:23). Luego, continuando en la idea de 6:11-13, de nuevo pióle que correspondan a su amor (v.2-4). Probablemente al insistir hasta tres veces de que a nadie ha hecho daño (v.2), está aludiendo a las calumnias de sus adversarios de Corinto, que distingue muy bien del común de los fieles, a los que lleva muy “dentro del corazón” y en los que tiene plena “confianza” (v.3-4).

A partir del v.5 comienza San Pablo a describir la alegría que le produjo el encuentro con Tito en Macedonia por las buenas noticias que le traía de los corintios. Se reanuda, pues, la narración interrumpida en 2:13. Alude primeramente a su estado de angustia e intranquilidad antes de encontrar a Tito (v.5). Aunque no indica concretamente los motivos de esa angustia, pensemos que había tenido que salir precipitadamente de Efeso ante el motín promovido contra él por los plateros (cf. Act. 20:1); que de Jerusalén y de Galacia le llegaban noticias de hostilidad contra su obra (cf. Rom 15:31; Gal 1:7); que a Corinto había tenido que escribir una carta “en lágrimas,” dada la situación de aquella iglesia (cf. 2:4). Eran motivos más que suficientes, aparte de los generales inherentes siempre a toda labor apostólica. Las noticias que acerca de los corintios le dio Tito, le consolaron sobre manera (v.6-16).

La epístola a que alude el Apóstol (v.8) evidentemente es la carta “en lágrimas,” de que ya hablamos al comentar 2:1-11. Esa carta produjo un magnífico efecto en los corintios, según lo que aquí se nos indica. Se contristaron “según Dios” (v.10), es decir, con una tristeza saludable, motivada por el reconocimiento de no haber obrado como debían. Es lo contrario de la tristeza “según el mundo” (v. 10), nacida de motivos humanos y ambiciones personales contrariadas; ésta, más que al arrepentimiento, lleva al desánimo y a la desesperación. San Pablo recuerda a los corintios (v.12) que si les escribió en esa forma, no fue para vengarse del ofensor o para reparar el honor personal del ofendido, sino para que tuviesen ocasión de mostrar su obediencia y afecto hacia él en presencia de Dios, que mira complacido que haya buena inteligencia entre apóstol y fieles. Es una manera delicada de indicarles que tenía confianza en ellos y como tratando de quitar importancia al pecado ya pasado. Y aun les añade (v.13-16) que también con Tito había hablado favorablemente de ellos, alegrándose ahora de haber quedado en bien, pues los hechos le han dado la razón. La alabanza es general. Esto no excluye, claro está, que aún le quedaran enemigos en Corinto (cf. 10:2; 11:5; 12:11).

II. La Colecta en Favor de los Fieles de Jerusalén, 8:1-9:15.

Llamada a la generosidad de los corintios, 8:1-15.

¹ También quiero, hermanos, haceros conocer la gracia que Dios ha hecho a las iglesias de Macedonia, ² que la gran tribulación con que han sido probados abundó en gozo y su extremada pobreza se convirtió en riqueza de su liberalidad. ³ Doy testimonio de que, según sus facultades y aun por encima de sus facultades, de iniciativa propia, ⁴ rápidamente nos rogaban que les hiciésemos la gracia de participar en el socorro a favor de los santos: ⁵ y no como esperábamos, sino que a sí mismos se entregaron, primeramente al Señor, y luego a nosotros, por la voluntad de Dios. ⁶ Así

que encargamos a Tito que, según había comenzado, así también hiciese entre vosotros esta obra de caridad.⁷ Y así como abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor hacia nosotros, así abundéis también en esta obra de caridad.⁸ No os lo digo como imponiendo un precepto, sino en vista de la solicitud de otros y para que probéis lo sincero de vuestra caridad.⁹ Pues conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza;¹⁰ y os aconsejo esto, pues es lo que os conviene a vosotros, que, desde el año pasado, habéis sido los primeros no sólo en proponeros esta obra, sino en realizarla.¹¹ Procurad, pues, ahora llevarla a buen término, a fin de que, según la prontitud de la voluntad, así sea la ejecución de aquella, conforme a vuestras facultades.¹² Cuando está pronta la voluntad, es aceptada en la medida de lo que se tiene, no de lo que no se tiene,¹³ porque no se trata de que, viviendo otros con desahogo, viváis vosotros en estrechez, sino que haya igualdad, y ahora¹⁴ vuestra abundancia alivie la escasez de aquéllos, para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria, de manera que haya equidad,¹⁵ según está escrito: “Ni el que recogió mucho abundaba, ni el que recogió poco estaba escaso.”

Comienza San Pablo a tocar un tema nuevo, el de la colecta a favor de los fieles de Jerusalén, que recomienda vivamente a los corintios. Le dedica dos íntegros capítulos (8-9), lo que es señal de la gran importancia que le concedía. Esta colecta no la organizó sólo en Corinto, sino también en las otras iglesias por él fundadas (cf. Rom 15:25-26; 1 Cor 16:1; Gal 2:10). Trataba con ello, sin duda, de acudir en ayuda de auténticas necesidades materiales; pero, tanto y más que eso, pretendía presentar una prueba visible de que las iglesias fundadas por él no eran algo aparte, disgregadas de la Iglesia madre, como propalaban sus adversarios judaizantes. Había, y quería que siguiera habiendo, perfecta unión fraterna entre todas. Por eso teme, ante las calumnias lanzadas contra él, que en Jerusalén no le quieran recibir la colecta (cf. Rom 15:30-31).

Por lo que respecta a la iglesia de Corinto, la idea de la colecta no era cosa que les propusiese ahora Pablo por primera vez. Ya les había hablado de ese asunto en su carta anterior (cf. 1 Cor 16:1-4). Más aún; antes incluso de esa carta, como entonces comentamos, los corintios pensaban ya en la colecta. Aquí San Pablo concretará (v.10; cf. 9:2): “desde el año pasado” (*ἀπό πέρυσι*). Sin embargo, debido sin duda a la crisis interna que había padecido la comunidad, las cosas se debían de haber enfriado bastante. Ahora, resuelta esa crisis y restablecida la mutua confianza, San Pablo insiste de nuevo en lo de la colecta; y no de pasada, como en la primera carta, sino largamente, aduciendo hermosas consideraciones de carácter doctrinal sobre la caridad cristiana. Un verdadero “sermón de caridad.” Es de notar la extraordinaria delicadeza con que toca el tema, sin pronunciar la palabra *dinero*, y ni siquiera la de *colecta* o *limosna*, sustituidas por *beneficencia*, *obra de caridad*, *servicio en favor de los santos*, *gracia de Dios*.

La primera razón aducida por San Pablo para mover a los corintios a ser generosos es la del ejemplo de los cristianos de Macedonia (v.1-8). Sabe sacar provecho, elevando las cosas al plano sobrenatural, del espíritu de emulación entre las dos provincias: los de Macedonia, a pesar de las graves tribulaciones con que han sido probados y de su extremada pobreza, han dado por encima de sus posibilidades, ¿qué cabe, pues, esperar de vosotros, los de Acaya, que en todo sobresalís? No concreta el Apóstol cuáles fueron esas tribulaciones especiales de los cristianos de Macedonia ni si la “extremada pobreza” (v.2) tenía algo que ver con su conversión al cristianismo. Es probable que sí y que su conversión fuera causa de persecuciones e incluso a veces de pérdida de bienes (cf. Act 17:5-9; 1 Tes 1:6-7; 2:14). Lo de “entregarse a sí mismos” (v.5) parece aludir a que no sólo se desprendían de sus bienes, sino que ponían sus mismas personas al

servicio de Cristo, ayudando a Pablo en el negocio de la colecta. Tanto entusiasmo y generosidad, concluye el Apóstol (v.6), le movió a enviar a Tito a Corinto (cf. v.16-17), en la seguridad de que allí mostrarían aún más entusiasmo; y enviaba precisamente a Tito, que era el que había comenzado ya a trabajar entre ellos en una misión anterior (cf. 7:6-7). La “fe,” “palabra” y “ciencia,” en que el Apóstol dice que abundaban los corintios, son esos dones carismáticos a que ha aludido ya en otras ocasiones (cf. 1 Cor 1:5; 12:8-9).

Otro motivo que debe mover a los corintios a ser generosos es el ejemplo de Cristo, que, siendo rico, se hizo pobre, a fin de enriquecernos a nosotros (v.9; cf. Flp 2:6-8). Si, pues, El se privó de tantas cosas en beneficio nuestro, ¿no es justo que también nosotros nos privemos de alguna en beneficio de nuestros hermanos? Y San Pablo remacha el razonamiento haciendo hincapié en la buena voluntad de los corintios, quienes espontáneamente habían comenzado ya la colecta el año anterior (v.10-15). Les advierte que no importa la cantidad, sino la buena voluntad, de modo que dé cada uno según sus posibilidades (v.12; cf. Mc 12:41-44). La frase “para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria” (v.14), se presta a dos interpretaciones: que pueden volverse las tornas y ser los corintios los que necesiten de los de Jerusalén, o que la abundancia *espiritual* de los fieles de Jerusalén alivie la penuria, también *espiritual*, de los de Corinto. La interpretación tradicional es esta última, que es la que creemos más fundada; se trata, dice hermosamente Ricciotti, de “una osmosis entre materia y espíritu en el gran cuadro de la comunión de los santos.” Como remate, San Pablo cita (v.15) el texto de Ex 16:18, tratando de darnos a entender que la misma igualdad que el milagro producía en el maná, recogiesen mucho o recogiesen poco, debe producir en los cristianos la candad.

Recomendación de Tito y sus dos compañeros, 8:16-24.

16 y gracias sean dadas a Dios, que puso en el corazón de Tito esta solicitud por vosotros,¹⁷ pues no sólo acogió nuestro ruego, sino que, solícito, por propia iniciativa, partió a vosotros.¹⁸ Y con él enviamos a otro hermano, cuyo elogio en la predicación del Evangelio está difundido por todas las iglesias:¹⁹ y no sólo esto, sino que también fue elegido por las iglesias para compañero nuestro de viaje en esta obra de caridad que hacemos para gloria del mismo Señor y para cumplimiento de nuestra pronta voluntad,²⁰ mirando a que nadie nos vitupere con motivo de esta importante suma que administramos.²¹ Pues procuramos hacer el bien, no sólo ante Dios, sino también ante los hombres.²² Enviamos con ellos a nuestro hermano, cuya solicitud tenemos bien probada con frecuencia en muchos negocios, y ahora se ha mostrado muy solícito por la gran confianza que tiene en vosotros.²³ Por lo que hace a Tito, es mi compañero y cooperador entre vosotros; cuanto a nuestros hermanos, enviados son de las iglesias, gloria de Cristo.²⁴ Mostrad, pues, para con ellos vuestra caridad a la faz de las iglesias y la verdad de los encomios que he hecho de vosotros.

Para llevar a cabo la obra de la colecta en Corinto, San Pablo, que determina permanecer todavía algún tiempo en Macedonia, les envía por delante a Tito con otros dos compañeros. Es casi seguro que fue Tito mismo quien llevó a Corinto la presente carta. El “partió (ἐξηλθεν) a vosotros” del v.17, aunque está en tiempo pasado, parece que es un aoristo epistolar, con referencia no al momento en que se escribe la carta, sino al momento en que la recibe el destinatario (cf. Gal 6:11; Flm 19).

El Apóstol hace primeramente el elogio de Tito, cuyo celo y buenos deseos hacia los corintios hace resaltar (v. 16-17). Luego hace el elogio de otro “hermano” que va con él, del que

dice que se ha distinguido “en la predicación del Evangelio” y que ha sido “elegido por las iglesias” para compañero suyo en la recogida de la colecta (v. 18-19). No da su nombre, aunque a buen seguro que es alguno de los indicados en Act 20:4-6, sus acompañantes en el viaje a Jerusalén. Es posible que se trate de Lucas, que entonces estaría en Filipos (cf. Act 16:12.40; 20:5), desde donde se escribía la carta. Con esa ocasión, advierte de su cuidado en prevenir cualquier sospecha en cuestión de dinero (v.20), pues, aunque su conciencia está tranquila “delante de Dios,” se preocupa también de su reputación “ante los hombres” (v.21; cf. Mt 5:16).

Hace, por fin, el elogio del tercer enviado, del que tampoco da el nombre (v.22). Quizás se trate de Apolo (cf. 1 Cor 6:12), o de Aristarco (cf. Act 19:29; 20:4). Pero son meras conjeturas. Termina haciendo conjuntamente el elogio de los tres enviados (v.23) y rogando a los corintios que sean generosos en la colecta, con lo que le dejarán a él en bien, que siempre ha hablado favorablemente de los corintios (v.24).

Nueva llamada a la generosidad, 9:1-5.

¹ Pues cuanto al socorro en favor de los santos, no es necesario que yo os escriba; ² conozco vuestra pronta voluntad, que es para mí motivo de gloria en vosotros ante los macedonios, pues Acaya está apercebida desde el año pasado, y vuestro celo ha estimulado a muchos. ³ A pesar de esto, envié a los hermanos, para que nuestra gloria en vosotros no resulte vana en este asunto, y que según he dicho estéis dispuestos, ⁴ no sea que al llegar los macedonios conmigo os encuentren desprevenidos, y quedemos confundidos nosotros, por no decir vosotros, en este negocio” ⁵ Por eso he creído necesario rogar a los hermanos que anticiparan el viaje y preparasen de antemano vuestra prometida bendición, y con esta preparación resulte obra de liberalidad, y no de mezquindad.

En este c.9 se repiten en gran parte ideas expuestas ya en el c.8. Esta es la razón por la que bastantes autores modernos suponen que este capítulo no es continuación del anterior, sino que proviene de otro escrito de San Pablo y fue introducido aquí posteriormente. Tanto más que en 9:1 parece hablarse de la colecta como de tema aún no tocado. Creemos, sin embargo, que ambos capítulos guardan entre sí relación y nada impide que puedan ser considerados como pertenecientes a una misma carta, tal como nos los presentan ya desde el principio todos los códices y versiones.

En efecto, San Pablo conocía bien a los corintios, y, no obstante las repetidas alabanzas que de ellos hace, vemos que busca y rebusca motivos para urgirles a que sean diligentes en hacer la colecta. ¡Se ve que no las tenía todas consigo! Nada tiene, pues, de extraño que insista una y otra vez en el tema, completando y urgiendo más lo ya dicho anteriormente. Ni es cierto que 9:1 suponga una entrada en materia, y no sea más bien un modo hábil de continuar insistiendo en el tema. Ese “pues” (yáp) del v.1 parece claro que está enlazando ambos capítulos. Su exhortación a que fueran generosos y demostraran así lo fundado de las alabanzas que él/hacia de ellos (8:24) quiso remacharla con una nueva alabanza: es superfluo que yo me detenga a haceros recomendaciones sobre esto a vosotros, que ya desde el año pasado andáis Con la colecta, y tanto, que vuestro celo ha estimulado a los de Macedonia (v.1-2); sin embargo, os envío los delegados para que todo esté pronto a mi llegada, no sea que ahora que van a ir conmigo algunos cristianos de Macedonia os encuentren desprevenidos, con vergüenza para mí, que tanto os he alabado delante de ellos, y para vosotros (v.3-5). ¡Es admirable cómo sabe aprovechar todos los recursos San Pablo! Antes (cf. 8:1-5) elogió a los macedonios, ahora (9:2) elogia a los corintios; pero

el fin es el mismo: que los corintios, a quienes dirige la carta, se muestren generosos.

La limosna, fuente de bendiciones, 9:6-15.

⁶ Pues os digo: El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largura cosechará. ⁷ Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado, que Dios ama al que da con alegría. ⁸ Y poderoso es Dios para acrecentar en vosotros todo género de gracias, para que, teniendo siempre y en todo lo bastante, abundéis en toda obra buena, ⁹ según que está escrito: “Con largueza repartió, dio a los pobres; su justicia permanecerá para siempre.” ¹⁰ El que da la simiente al que siembra, también le dará el pan para su alimento, y multiplicará vuestra sementera, y acrecentará los frutos de vuestra justicia. ¹¹ Y en todo seréis enriquecidos para toda liberalidad, que por nuestra mediación produzca acción de gracias a Dios. ¹² Pues el ministerio de este servicio no sólo remedia la escasez de los santos, sino que hace rebosar en ellos copiosa acción de gracias a Dios; ¹³ por cuanto, experimentando este vuestro servicio, glorifican a Dios por vuestra obediencia al Evangelio de Cristo y por la largueza de vuestra comunión con ellos y con todos; ¹⁴ y con su oración por vosotros manifiestan el afecto que os tienen, a causa de la sobreabundante gracia que Dios ha derramado en vosotros. ¹⁵ Gracias sean dadas a Dios por su inefable don.

Hermosa conclusión del “sermón de caridad.” San Pablo, valiéndose de la imagen de la siembra y la cosecha, hace resaltar la maravillosa fecundidad de la limosna. Prácticamente no es sino un comentario, con aplicación al caso concreto de la limosna, de aquellas palabras de Jesucristo: “dad y se os dará” (Lc 6:38).

El Apóstol expone dos ideas fundamentales: que la limosna, hecha de buen ánimo y con alegría, no sólo no disminuye, sino que , acrecienta los bienes (v.6-10), y que, además, es ocasión de acción de gracias a Dios y estrechamiento de vínculos entre los cristianos (v.11-15). Respecto de la primera idea, no parece haber duda que el Apóstol apunta directamente a los bienes materiales, de menor importancia, sin duda, que los espirituales, pero que Dios concederá abundantemente a los que den limosna, de modo que teniendo siempre lo bastante para sí, puedan repartir también con los demás (v.8:10). En apoyo de que las obras de caridad serán siempre bendecidas por Dios, aquí y en el más allá, cita el Apóstol (v.9) una frase del Sal 112:9.

Respecto de la segunda idea, el Apóstol comienza diciendo que la limosna, llevada a Jerusalén por mediación suya, no sólo remediará necesidades materiales, sino que producirá “copiosa acción de gracias a Dios” (v. 11-12). Esa **acción de gracias a Dios** por parte de los fieles de Jerusalén tendrá como motivo, no sólo el verse ayudados materialmente por los corintios, sino su “obediencia al Evangelio de Cristo,” es decir, el que también los corintios hayan abrazado la fe y entrado en el camino de la salud (v.15). Es este el fruto de la colecta que San Pablo ansia más: que los fieles de la **iglesia-madre de Jerusalén** se alegren y den gracias a Dios porque *también* los gentiles hayan abrazado la fe. En efecto, no era fácil acabar con la aversión de los judíos hacia los gentiles, incluso después de su conversión al cristianismo (cf. Gal 2:12; Act 11:3). La colecta podía contribuir a romper ese muro. ¡Qué alegría si, a causa de la colecta, los fieles de Jerusalén ruegan por los de Corinto y se alegran de la “sobreabundante gracia” que Dios les ha concedido (v.14), llamándoles a la fe! Sería para San Pablo la consecución de su gran objetivo (cf. 1 Cor 12:23; Gal 3:28; Col 3:11). Como si ya fuese un hecho, exclama gozoso: “Gracias sean dadas a Dios por su inefable don” (v.15), es decir, por esa plena unificación de todos

los cristianos, sea cualquiera su procedencia. Ello significa que el Espíritu está ejerciendo su poderoso influjo en Corinto y en Jerusalén.

III. Pablo y sus Adversarios, 10:1-13:10.

Hará valer su autoridad, 10:1-11.

1 Yo, pues, el mismo Pablo, que presente soy humilde entre vosotros, pero ausente soy resuelto con vosotros, ² os ruego, por la mansedumbre y la bondad de Cristo, que cuando esté presente no tenga que atreverme con la energía con que pienso resueltamente obrar con algunos que nos tienen como si procediésemos según la carne. ³ Pues, aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne; ⁴ pues las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo sofismas, ⁵ y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia de Cristo, ⁶ prontos a castigar toda desobediencia, una vez que sea perfecta vuestra obediencia. ⁷ Mirad sólo lo que a la vista tenéis. Si alguno confía en que es de Cristo, piense también que como él lo es, así lo somos nosotros. ⁸ Porque aunque con exceso me gloríe yo de la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no por eso me avergonzaré. ⁹ Y que nadie crea que pretendo amedrentaros con las cartas. ¹⁰ Porque hay quien dice que las cartas son duras y fuertes, pero la presencia corporal es poca cosa y la palabra menospreciable. ¹¹ Piense ese tal que cuales somos ausentes por las cartas, tales seremos presentes de obra.

Desde este momento el tono de la carta, hasta ahora afectuoso, y conciliador, cambia bastante. Sin embargo, como ya indicamos en la *Introducción*, no creemos que esto sea motivo para suponer que se trata de fragmentos pertenecientes a otra carta, introducidos posteriormente aquí. De hecho, también en los capítulos anteriores hay atisbos polémicos (cf. 1:12; 2:17; 3:1; 4:2; 5:12; 7:2; 8:20), aunque Pablo parece que trata de reprimirse en seguida, como si quisiera dejar esa cuestión para ocuparse luego aparte de ella con más detenimiento. Es lo que hace en estos cuatro últimos capítulos.

Sabemos muy poco de esos adversarios del Apóstol contra los que aquí se enfrenta enérgica y decididamente. Parece ser que eran judíos de origen (cf. 11:22), y que de fuera habían llegado a Corinto con cartas de recomendación (cf. 3:1). Algunos autores los relacionan con los agitadores judaizantes que por esas mismas fechas turbaban las comunidades cristianas de Galacia (cf. Gal 1:7; 3:1; 4:17; 5:12); pero no hay razones para suponer positivo contacto entre ellos. Lo cierto es que trataban de desacreditar a Pablo, sembrando la desconfianza en torno a él, acusándole de ser un intruso en el apostolado y de proceder poco limpiamente, persona mediocre, muy fuerte desde lejos en las cartas, pero muy poca cosa en la realidad cuando se hacía presente (cf. v.2.10). Pablo, con todo el fuego de su ardiente temperamento, se encara abiertamente con ellos, usando incluso de la ironía y el sarcasmo (cf. 10:12; 11:14), a fin de hacerles perder crédito ante los fieles. Son quizás estas páginas, entre todos los escritos del Apóstol, los que más al vivo nos descubren la parte íntima de sus afanes apostólicos. También aquí podríamos aplicar el *oh felix culpa!* de la liturgia. Propiamente San Pablo no se dirige a la comunidad de los fieles, quienes, como se deduce de los capítulos anteriores, estaban ya reconciliados con él (cf. 2:9; 7:15),

sino al grupo de agitadores venidos de fuera y a los pocos adeptos que tenían todavía dominados con sus intrigas. Respecto al común de los fieles, basta con que se enteren; a los agitadores intrusos hay que descubrirlos, aunque ninguna esperanza hay de que se conviertan; al grupo de adeptos, todavía engañados, hay que volverles al buen camino. Son tres categorías de personas y de mentalidades que debemos distinguir bien al leer estas páginas del Apóstol, si no queremos perdernos en un laberinto de cuestiones.

La manera de comenzar, poniendo por delante expresamente su nombre (v.1), da la impresión de que San Pablo quiere acentuar la nota personal de cuanto va a decir. Su primera afirmación, recogiendo irónicamente la acusación de sus adversarios (cf. v.10), es que no le obliguen, una vez que vaya a Corinto, a tener que obrar duramente “contra *algunos* que nos tienen como si procediésemos *según la carne*” (v.1-2). Parece que ese “algunos” se refiere al grupo de adeptos con que todavía contaban sus encarnizados adversarios, los obreros engañosos disfrazados de “apóstoles de Cristo” (cf. 11:13); en cuanto a la expresión “proceder según la carne,” es claro que equivale a dejarse guiar en su conducta apostólica por motivos e intereses humanos. San Pablo lo niega rotundamente, precisando que “vive en la carne,” como cualquier hombre de aquí abajo, pero “no milita según la carne” (v.8). Y, siguiendo en la misma idea, con expresiones tomadas del lenguaje militar, añade que las armas con que milita, tratando de destruir cuanto se opone a la doctrina auténtica del Evangelio, no son carnales, sino espirituales, que reciben eficacia del mismo Dios (v.4-6; cf. 6:7). No es del todo claro a quiénes alude en el v.6. Parece que distingue entre los intrusos agitadores rebeldes, que será necesario castigar, y el pequeño grupo de corintios todavía engañados, de quienes espera la sumisión. Será, una vez obtenida ésta, cuando él se encuentre más libre para proceder con todo rigor contra los rebeldes intrusos y acabar con ese foco de insubordinación.

Viene luego (v.7-8) una llamada a la reflexión y al buen sentido: los hechos hablan a favor de Pablo. Con mucha más razón que sus adversarios, que tanto se glorían de que son “de Cristo,” **se puede gloriarse él**, que tiene “autoridad” recibida de Cristo (cf. Gal 1:15-16), y sin miedo a tener que “avergonzarse” de que alguno se lo desmienta, como sucedería a los que tanto se ensalzan denigrándole a él. La frase “para edificación y no para destrucción” (v.8) alude a sus poderes apostólicos para edificar los templos de Dios, que son las iglesias cristianas, y no para llevarlas a la ruina (cf. 1 Cor 3:9-17), como están haciendo precisamente esos que tanto se glorían de que son “de Cristo”²⁰⁹.

Termina el Apóstol advirtiendo a los corintios que también cuando esté presente y no sólo en las cartas, sabrá usar con energía de sus poderes apostólicos, si es necesario (v.9-11). La alusión que a su “presencia corporal” y a su “palabra” hacen despectivamente sus adversarios (v.10), parece referirse a la postura mantenida en sus dos visitas a Corinto, adonde llegó en “debilidad” y “tristeza,” sin usar de los artificios de la sabiduría humana (cf. 1 Cor 2:1-5; 2 Cor 2:1). No parece que de ahí pueda deducirse nada respecto a la presencia física de Pablo, si de alta o baja estatura, de constitución fuerte o endeble, de aspecto adusto o atrayente.

No ha usurpado campos de nadie, 10:12-18.

¹² **Porque no osamos igualarnos o compararnos con los que a sí mismos se recomiendan: mas midiéndose a sí mismos y tomándose a sí mismos por medida, no tienen juicio**¹³ **Nosotros no nos gloriamos desmedidamente, sino según la regla que Dios nos ha dado por medida, de modo que llegásemos hasta vosotros.**¹⁴ **Porque no nos salimos fuera de los límites prescritos, como si no llegásemos hasta vosotros, pues hasta vosotros llegamos en el Evangelio de Cristo.**¹⁵ **No gloriándonos desmedi-**

damente de trabajos ajenos, sino esperando que creciendo vuestra fe, crezcamos más y más entre vosotros, conforme a nuestra medida,¹⁶ evangelizando a los que están más allá de vosotros, sin entrar en campo ajeno, gloriándonos de la labor de otros.¹⁷ “El que se gloria, que se gloríe en el Señor.”¹⁸ Pues no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor.

El presente pasaje tiene un estilo bastante alambicado, y no siempre resulta fácil precisar el sentido exacto de cada frase. En sustancia, la idea es ésta: Pablo no se ha salido nunca del campo de trabajo que Dios le ha señalado; ese campo incluye Corinto y también otras regiones más lejanas, a las que confía poder ir, una vez que se haya consolidado la fe entre los corintios.

Comienza ironizando cáusticamente a los adversarios, con los que él “no osa” compararse, los cuales, en cuestión de méritos, se ponen a sí mismos por medida, y, en realidad, lo que hacen es el ridículo (v.12). A continuación expone positivamente cuál ha sido su conducta (v. 13-16): nunca se ha salido del propio campo, metiéndose en el ajeno, como han hecho sus adversarios, que tratan de aparecer como beneméritos de la comunidad de Corinto, vistiéndose con los trabajos y méritos que son de otro. Corinto pertenece a su campo, y la fundación de aquella iglesia es obra suya. Cuando la fe de los corintios se consolide, espera poder ir a evangelizar a otros que están “más allá,” aunque sin invadir campos ajenos (v.16; cf. Rom 15:20-24).

Termina diciendo (v. 17-18), aparte ya toda ironía, que “el que se gloríe, se gloríe en el Señor” (v.17; cf. 1 Cor 1:31), y que de poco vale que nos alabemos a nosotros mismos si no tenemos la aprobación de Dios, que es el que ha de hacer fecundos nuestros trabajos (v.18; cf. 1 Cor 3:5-8).

Excusas Por Tener Que Alabarse, 11:1-15.

¹ ¡ Ojalá soportéis un poco mi demencia! Pero soportadla; ² porque os celo con celo de Dios, pues os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen. ³ Pero temo que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y de la santidad debidas a Cristo. ⁴ Porque si viniese alguno predicando a otro Jesús que el que os hemos predicado, o dándoos otro Espíritu que el que os ha sido dado, u otro evangelio que el que habéis recibido, lo soportaríais. ⁵ Pero yo creo que en nada soy inferior a esos preclaros apóstoles, ⁶ y aunque imperio de palabra, no de ciencia, pues en todo y siempre la hemos manifestado entre vosotros. ⁷ ¿O es que he cometido un pecado humillándome a mí mismo, para que vosotros fueseis ensalzados, predicándoos gratuitamente el Evangelio de Dios? ⁸ Despojé a otras iglesias, recibiendo de ellas estipendio para servirlos a vosotros; ⁹ y estando entre vosotros y hallándome necesitado, a nadie fue gravoso, pues a mis necesidades subvinieron los hermanos venidos de Macedonia; y en todo momento me guardé y me guardaré de seros gravoso. ío γ por la verdad de Cristo que está en mí, que esta gloria no sufrirá mengua en las regiones de Acaya. ¹⁰ ¿Por qué? ¿Porque no os amo? Eso Dios lo sabe. ¹¹ Lo que yo ahora hago también lo haré en el futuro, para cortar toda ocasión a los que la buscan de hallar en qué gloriarse igual que nosotros. ¹² Pues esos falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo; ¹³ 14 y no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz. ¹⁵ No es, pues, mucho que sus ministros se disfracen de ministros de la justicia: Su fin será el que corresponde a sus obras.

Contra lo que él mismo había criticado en sus adversarios (cf. 10:12.18), Pablo se ve obligado a alabarse a sí mismo. Por eso, una y otra vez pide disculpa (v.1; cf. v.16; 12:1.11). No puede, sin embargo, dejar sin contestación las calumnias con que trataban de desprestigiar su persona y su obra, pues sería en perjuicio de sus fieles. Es precisamente el amor apasionado que les tiene, cuando los ve en peligro, lo que le mueve a hacer estas manifestaciones íntimas, que, de lo contrario, a buen seguro nunca hubiera hecho.

Comienza manifestando su intenso amor a los corintios, por cuya fidelidad siente “celos,” que son los “celos” de Dios, pues como en otro tiempo la serpiente engañó a Eva (cf. Gen 3:1-6), también ahora hay peligro de que ellos, la iglesia de Corinto, a la que él, haciendo de intermediario, quiere “presentar a Jesucristo como casta virgen,” se dejen seducir por esos falsos predicadores que tan pacientemente “soportan” (v.2-4). Se vale aquí San Pablo de una imagen muy frecuente en el Antiguo Testamento para designar las relaciones entre Dios y su pueblo, del que se considera como esposo celoso, que no admite competidores (cf. Ex 20:5; Is 62:5; Jer 3, 6-10; Ez 16:8-29). Esta imagen es usada también en el Nuevo Testamento (cf. Mt 9:15; Ef 5:25-32; Ap 21:9; 22:17). San Pablo le presenta como el intermediario entre el esposo y la esposa, participando de los mismos “celos” del esposo, vigilando cuidadosamente frente a los competidores rivales para que la esposa, que en este caso es la iglesia de Corinto, no sea seducida. Ese “para presentaros” (v.2) creemos que alude a la consumación de las bodas en la etapa escatológica (cf. Ap 19:7-9), a cuyo momento el Apóstol quiere que la esposa llegue con la frescura virginal, sin adulteraciones de ninguna clase (cf. 1 Cor 1:8; Flp 1:1p; 1 Tes 5:23).

Hecha esta manifestación de celo, que es lo que dirige su conducta, sigue un ataque a sus adversarios, esos “preclaros apóstoles”²¹⁰ que los corintios tan pacientemente “soportan” (v.5-15). No sin ironía, dice que “cree que en nada es inferior a ellos” (v.5), pues su predicación, aunque carezca de artificios retóricos, está llena de ciencia de las cosas divinas (v.6). De este tema ya había tratado ampliamente en 1 Cor 1:17-3:4. Y si eso no le hace inferior, ¿será acaso inferior (v.7) por el hecho de que ha predicado el Evangelio gratuitamente en Corinto? Parece que sus adversarios incluso de esto se valían para calumniarle. Quizás haciendo notar que con el trabajo manual se rebajaba; y, además, al no exigir el sustento de sus evangelizados, como hacían los Doce (cf. 1 Cor 9:4-6), dejaba claramente entrever que no se consideraba con derecho a tal servicio y, consiguientemente, que no tenía verdadera misión de apóstol. San Pablo rechaza la calumnia poniendo las cosas en su punto. Efectivamente, no ha querido exigir de los corintios el sustento que, sin embargo, recibió de los de Macedonia, incluso cuando estaba predicando en Corinto (v.8-9; cf. Flp 4:15-16; 1 Tes 3:6-8; Act 18:3-5). Ni sólo eso, sino que a toda costa quiere seguir en el futuro haciendo lo mismo (v.10). Pero añade: bien sabe Dios que eso no es por falta de amor a los corintios; es sencillamente para no dar ocasión a sus enemigos, allí en Corinto tan encarnizados, de que puedan ponerse en el mismo plano que él, pues está seguro de que en ese terreno nunca intentarán competir (v. 11-12). A continuación (v.13-15), los desenmascara abiertamente, lanzando contra ellos frases de terrible dureza: obreros engañosos, ministros de Satanás, que se disfrazan de apóstoles de Cristo, cuyo fin será el que corresponde a sus obras.

Sigue gloriándose de su obra apostólica, 11:16-33.

¹⁶ Una vez más os digo, que nadie me tenga por insensato, y en todo caso, toleradme como insensato, permitiéndome que un poco me gloríe.¹⁷ Lo que voy a decir, no lo digo según el Señor, sino como en locura, que me da pie para gloriarme.¹⁸ Puesto que muchos se glorían según la carne, también yo me gloriaré.¹⁹ Pues con gusto soportáis a los insensatos, siendo vosotros sensatos. **20** Soportáis que os esclavicen, que

os devoren, que os engañen, que se engrían, que os abofeteen.²¹ Con sonrojo mío lo digo, es que nosotros nos hemos mostrado débiles. En aquello en que cualquiera ose gloriarse, en locura lo digo, también osaré yo.²² ¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Son descendencia de Abraham? También yo.²³ ¿Son ministros de Cristo? Hablando en locura, más yo; en muchos trabajos, en muchas prisiones, en muchos azotes, en, frecuentes peligros de muerte.²⁴ Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno.²⁵ Tres veces fui azotado con varas, una vez fui apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en los abismos del mar;²⁶ muchas veces en viaje me vi en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros aje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos,²⁷ trabajos y miserias, en prolongadas vigiliias, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y en desnudez; 28 esto sin hablar de otras cosas, de mis cuidados de cada día, de la preocupación por todas las iglesias.²⁹ ¿Quién desfallece que no desfallezca yo? ¿Quién se escandaliza que yo no me abraze? 30 Si es menester gloriarse, me gloriaré en lo que es mi flaqueza.³¹ Dios y Padre del Señor Jesucristo, que es bendito por los siglos, sabe que no miento.³² En Damasco el etnarca del rey Aretas puso guardia en la ciudad de los damascenos para prenderme,³³ y por una ventana, en una espuerta, fui descolgado por el muro, y escapé a sus manos.

Ya anteriormente Pablo había hecho recuento a los corintios en dos ocasiones de sus trabajos y penalidades (cf. 4:8-12; 6:3-10). Ahora vuelve a lo mismo, y con una lista todavía más impresionante. Trata de comparar, pues las circunstancias le obligan, sus propios servicios a Cristo y al Evangelio con los de los falsos apóstoles, que seguían todavía ejerciendo nefasto influjo sobre algunos fieles de Corinto.

Primeramente pide de nuevo perdón por tener que gloriarse (v.16). Lo va a hacer como en locura, no “según el Señor,” que nos prohibió alabarnos (cf. Mt 6:1-6; Lc 17:10); pero, puesto que sus enemigos se glorían “según la carne” y hacen impresión en los corintios (cf. 12:11), se ve también él obligado a combatirlos en el mismo terreno, haciendo resaltar sus cualidades humanas y sus méritos. Claro que, añade con mordaz ironía, a ellos gustosamente los soportáis, pues despiadadamente os explotan y esclavizan, mientras que yo, para vergüenza mía lo digo, soy en eso inferior a ellos, ya que siempre me he mostrado “débil” con vosotros (v.19-21a).

Luego, dejada toda ironía, afirma abiertamente que no teme la comparación (v.21b); cosa que hace acto continuo, mostrando que, por lo que toca a la ascendencia hebrea, es igual a ellos (v.22), y por lo que toca al apostolado, es muy superior (v.23-33). Las expresiones *hebreo*, *israelita*, *descendiente de Abraham* (v.22), prácticamente vienen a significar lo mismo. Quizás, si es que no pretende simplemente presentar la comparación con más énfasis, los términos aludan respectivamente a *origen judío*, *religión santa de Israel*, *herederos de las promesas mesiánicas*. La lista de sufrimientos por Cristo en el ejercicio de su ministerio apostólico (v.23-33) es impresionante. San Pablo habla primero de sufrimientos físicos (v.23-27), de muchos de los cuales no nos queda más noticia que la que aquí nos da él; luego habla de sufrimientos morales, preocupado por la suerte de tantas comunidades cristianas como había fundado (v.28) y también por la de cada uno de los individuos (v.29).

Resumiendo: después de haber enumerado sus sufrimientos, dice que, “si es menester gloriarse,” es así, en sus “flaquezas,” como se gloriará él (v.30; cf. v. 17-18), pues ellas son la mejor prueba de que tiene el apoyo de Cristo (cf. 12:9). En confirmación de que es verdad cuanto

dice, pone a Dios por testigo (v.31). Los v.32-33, aludiendo a su huida de Damasco, parecen aquí un añadido fuera de lugar. Quizás Pablo, cerrada la lista de “flaquezas,” se acordó de improviso de este episodio, uno de los primeros en su vida de apóstol, y, sin más, lo introdujo aquí, como apéndice a la lista de “flaquezas.” Del episodio en sí ya hablamos al comentar Act 9:23-25.

Las revelaciones divinas de Pablo, 12:1-10.

¹ Si es menester gloriarse, aunque no conviene, vendré a las visiones y revelaciones del Señor. ² Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años — si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo tampoco lo sé, Dios lo sabe — fue arrebatado hasta el tercer cielo; ³ y sé que este hombre — si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe — ⁴ fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir. ⁵ De tales cosas me gloriaré, pero de mí mismo no he de gloriarme, si no es de mis flaquezas. ⁶ Si quisiera gloriarme, no haría el loco, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí, ⁷ a causa de la *alteza*, de mis revelaciones. Por lo cual, para que yo no me engría, fue me dada una espina en la carne, un emisario de Satanás, que me abofetea, para que no me engría. ⁸ Por esto rogué tres veces al Señor que se retirase de mí, ⁹ y El me dijo: “Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder.” Muy gustosamente, pues, continuaré gloriando me en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo. ¹⁰ Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte.

Continúa San Pablo haciendo el recuento de sus glorias. Aquí, sin embargo, más que en sus fatigas y penalidades, se fija en las revelaciones con que Dios le ha favorecido.

Aunque habla de “visiones y revelaciones,” en plural (v.1), concretando no describe sino una (v.2-4). Que tuvo muchas, nos consta por otros lugares (cf. Act 9:3-9; 16:9; 18:9; 22:18; 27:23; 1 Cor 9:1; 15:8; Gal 1:12; 2:2), y al menos algunas de ellas, como la de Damasco, eran perfectamente conocidas de los fieles. Aquí, sin embargo, se fija en una, a la que da una importancia especial y que describe como quien está haciendo la confidencia de un hecho desconocido. No da su nombre, sino que usa la perífrasis “sé de un hombre en Cristo” (= un cristiano, v.2), pero es claro que está refiriéndose a sí mismo (cf. v.7). La visión había tenido lugar hacía “catorce años” (v.2). Si, pues, la carta está escrita a fines del año 57, hemos de colocarla hacia los años 43-44, en los principios de sus tareas apostólicas. Del tiempo se acuerda perfectamente; el modo, en cambio, lo ignora. No sabe si fue “en el cuerpo” o “fuera del cuerpo,” es decir, si solamente fue su alma la que fue arrebatada “hasta el tercer cielo” o fue conjuntamente con el cuerpo. La expresión “el tercer cielo” (v.2), para designar el lugar donde mora Dios, está tomada del lenguaje que le era familiar, en conformidad con la ciencia astronómica de entonces, distinguiendo el cielo atmosférico, el de los astros y el superior o empíreo. Se corresponde con la otra expresión “paraíso” (v.3), que es de sabor más judío (cf. Gen 2:8), y ya fue empleada por Jesucristo para designar el lugar donde van las almas de los justos después de la muerte (cf. Le 23:43). Allí, en ese “paraíso” o “tercer cielo,” San Pablo oyó “palabras inefables que el hombre no puede decir” (v.4). Se considera impotente para expresar lo que allí contempló. Todo hace suponer que el Apóstol llegó hasta el máximo que puede alcanzar una persona en la vida, acercándose a la directa contemplación de Dios.

Después de estas manifestaciones, San Pablo da como un paso atrás, temiendo que algu-

no le considere más de lo que es, y dice que, aunque pudiera gloriarse de la alteza de esas revelaciones que Dios le ha concedido, él prefiere gloriarse de sus “flaquezas,” que es cosa más suya (v.5-6). Con esta ocasión hace (v.7) una declaración importante: la de que, para que no se engriese con esas revelaciones, Dios le dio “una espina en la carne, un emisario de Satanás, que le abofeteó” (σκόλοψ τη σαρκί, ἀγγελοβ σατανά, ἵνα με κολαφίζῃ). Mucho se ha discutido sobre el sentido de estas expresiones. Creemos, con la mayoría de los autores modernos (Cornely, Fillión, Prat, Alio, Spicq), que el Apóstol alude a alguna enfermedad corporal que le hacía sufrir fuertemente, sea en sentido físico, sea también en sentido moral, en cuanto parecía un obstáculo a su labor misionera. Lo más probable es que esta enfermedad, sobre cuya naturaleza es aventurado afirmar nada concreto, sea la misma que la aludida en Gal 4:13-14. Nada tiene de extraño que la llame “emisario de Satanás,” pues era corriente entre los judíos atribuir las enfermedades al demonio (cf. Le 13:16; Job 2:6); y, además, siempre es verdad que el demonio se aprovecha de todos los tantos (cf. 2:11) para hacernos daño y llevarnos al pesimismo ²¹¹.

San Pablo rogó “tres veces” al Señor, como Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26:44), que le quitara esa enfermedad (v.8); pero, como Jesús, también él hubo de aceptar la prueba, confortado con la respuesta del mismo Jesús: “Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder” (v.9). Respuesta sublime, que constituye un magnífico resumen de la doctrina que Pablo ha venido inculcando en toda la carta. No es extraño, pues, que, apoyado en ella, vuelva a hacer lista de sus “debilidades” para gloriarse en ellas (v.10).

Por qué ha hecho su apología, 12:11-21.

¹¹ He hecho el loco: vosotros me habéis obligado. Porque necesitaba ser estimado de vosotros, pues en nada fui inferior a esos preclaros apóstoles, aunque nada soy. ¹² Las señales de apóstol se realizaron entre vosotros en mucha paciencia, en señales y prodigios y milagros. ¹³ ¿Pues en qué habéis sido inferiores a las otras iglesias, sino en que no os fui gravoso? Perdonadme este agravio. ¹⁴ He aquí que por tercera vez estoy para ir a vosotros, y no os seré gravoso; porque no busco vuestros bienes, sino a vosotros; pues no son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres para los hijos. ¹⁵ Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestra alma, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado. ¹⁶ Bien, en nada os fui gravoso, pero en mi astucia os cacé con engaño. ¹⁷ ¿Os he explotado acaso por medio de alguno de los que os envié? ¹⁸ Yo animé a Tito a ir y envié con él al hermano; ¿acaso Tito os explotó? ¿No procedimos ambos según el mismo espíritu? ¿No seguimos los mismos pasos? ¹⁹ Hace tiempo creéis que tratamos de justificarnos ante vosotros. Ante Dios, en Cristo, hablamos; y todo, carísimos, para vuestra edificación. ²⁰ Pues temo que cuando vaya no os halle cual querría y no me halléis vosotros cual querríais; temo que haya contiendas, envidias, iras, ambiciones, detracciones, murmuraciones, hinchazones, sedicio-es; ²¹ que al llegar de nuevo a vosotros sea de Dios humillado a causa vuestra, y tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia.

El Apóstol se queja de la pasividad de los corintios, que no han sabido defenderle frente a las calumnias de los adversarios. Por eso ha tenido que hacer “el loco,” defendiéndose y alabándose él (v.11). Y tenían motivos para conocerle, pues había vivido entre ellos “en mucha paciencia, en señales, y prodigios y milagros” (v.1a). Estos tres últimos términos prácticamente son equivalentes

tes, y aluden a los milagros realizados por Pablo en Corinto; cosa, sin embargo, de que Lucas, al describirnos la estancia del Apóstol en aquella ciudad (cf. Act 18:1-18), guarda silencio. Aparece, pues, claro que las narraciones de Lucas en los Hechos no siempre son completas.

La única cosa en que podéis quejaros de mí, añade irónicamente el Apóstol, es que no os fui “gravoso” (v.13), recibiendo de vosotros el sustento, como recibí de algunas otras iglesias (cf. 11:9) y, en general, exigían los demás apóstoles a las suyas (cf. 1 Cor 9:4-6). Y aún recalca la ironía: “perdonadme este *agravio*.” Luego, dejada toda ironía, dice que, al ir ahora a Corinto “por tercera vez” (cf. 13:1), piensa seguir con el mismo proceder, y que está dispuesto a “gastarse y desgastarse” por el bien de sus almas, aunque ellos cada vez le amen menos (v.14-15). Revela aquí San Pablo todo el amor de su corazón.

A continuación (v.16-18) responde a una calumnia que parece propalaban contra él sus adversarios: la de que engañaba astutamente a los corintios, diciendo que no les exigía nada, y enviando luego a sus colaboradores o delegados para recibir donativos, de los que él se aprovechaba. Pablo no responde directamente, sino que apela a la experiencia misma de los corintios. “¿Es que Tito os explotó? ¿No seguimos siempre ambos los mismos pasos?” La alusión a la conducta de Tito parece referirse al tiempo de su estancia entre los corintios, cuando fue portador de la carta “en lágrimas” (cf. 7:6-7), no al de la visita para la colecta que ahora, en la presente carta, les notificaba (cf. 8:17). Eso no obsta para que el primer inciso: “*animé* a Tito a ir y *envié* con él al hermano” (v.18a), pueda referirse a la visita de la colecta, siendo aoristos epistolares, como en 8:17.

Últimamente (v. 19-21), San Pablo deshace un reparo. Que no crean, como sin duda vienen pensando algunos desde que comenzaron a leer la carta, que trata de justificarse ante ellos, cual si fuera él el acusado y ellos los jueces. No; si ha hecho su apología, es simplemente porque la cree necesaria para “edificación” de los corintios, es decir, para su bien espiritual, de modo que no se dejen seducir por los que tratan de apartarles del recto camino (v.1g). Quiere evitar sentirse “humillado al llegar a Corinto, por la conducta indigna de los que más bien debieran serle motivo de orgullo (cf. 1:14; 3:2; 7:4; 8:24; 9:2), viéndose obligado a castigar (v.20-21).

Exhortaciones varias en relación con su próxima visita, 13:1-10.

¹ Por tercera vez voy a vosotros: “Por el testimonio de dos o de tres es firme toda sentencia.” ² Os lo he dicho ya, y ahora de antemano lo repito ausente, como cuando por segunda vez estuve presente, y declaro a los que han pecado y a todos los demás que cuando otra vez vuelva no perdonaré; ³ puesto que buscáis experimentar que en mí habla Cristo, que no es débil para con vosotros, sino fuerte en vosotros. ⁴ Porque aunque fue crucificado en su debilidad, vive por el poder de Dios. Y así somos nosotros débiles en El, pero vivimos con El para vosotros por el poder de Dios. ⁵ Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe; probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros? A no ser que estéis reprobados. ⁶ Pero confío que conoceréis que nosotros no estamos reprobados. ⁷ Y rogamos a Dios que no hagáis ningún mal, no para que nosotros aparezcamos aprobados, sino para que vosotros practiquéis el bien y nosotros seamos como reprobados; ⁸ pues nada podemos contra la verdad, sino por la verdad. ⁹ Nos gozamos siendo nosotros débiles y vosotros fuertes. Lo que pedimos es vuestra perfección. ¹⁰ Por eso os escribo esto ausente, para que presente, no necesite usar de la autoridad que el Señor me confirió para edificar, no para destruir.

No obstante la dificultad de interpretación de algunas expresiones, la idea fundamental de la narración es transparente: Pablo avisa a los corintios de que está dispuesto a ejercer enérgicamente su autoridad de apóstol castigando a los rebeldes, pero quiere y suplica que no le obliguen a ello.

Es la “tercera vez” que va a ir a Corinto (v.1a; cf. 2:1-11). Valiéndose de una sentencia de la Ley (Dt 19:15), que también había recordado Jesucristo (cf. Mt 18:16; Jn 8:17), les anuncia que piensa juzgar a los culpables con todas las formalidades legales, recogidos testimonios de la culpa y pronunciando luego la sentencia (v.1b). Hay algunos autores que, apoyados en el v.2, relacionan el texto del Deuteronomio, no con los testigos, sino con las tres visitas del propio Pablo, que constituirían otros tantos testimonios para poder proceder contra los culpables. En realidad, la idea apenas cambia; pues lo que quiere decir el Apóstol es que no procederá a la ligera, sino después de la suficiente información y llevando las cosas con todo rigor.

En los v.3-4, conforme a la idea para él tan querida de que el cristiano, y mucho más el apóstol, debe reproducir en sí mismo las vicisitudes de Cristo paciente y glorioso (cf. 1:5-7; Rom 6:3-11; 8:17; Col 2:12), dice que, así como Cristo se mostró débil en su pasión y muerte, pero se mostró potente en su resurrección y gloria, así también él, que ha venido mostrándose débil (cf. 1:23), podrá usar del fuerte poder de Cristo, no sólo para obrar milagros y señales extraordinarias, como ya tiene demostrado (cf. 12:12), sino para castigar duramente a los rebeldes. Esa será la prueba que “buscan experimentar” (v.3). Parece que con esta expresión alude San Pablo a insinuaciones maliciosas sembradas por sus adversarios, poniendo en duda su autoridad de apóstol y pidiendo una *prueba* de que Cristo hablaba verdaderamente en él. San Pablo responde que, si se ve obligado, aportará esa *prueba*, obrando con energía en nombre de Cristo.

En relación con esa *prueba* han de entenderse los términos “examinaos., probaos., reprobados.” de los v.5-7. Dice el Apóstol que, en vez de andar pidiéndole a él pruebas, lo mejor sería que ellos mismos se pusiesen a prueba, para ver si Jesucristo está verdaderamente en ellos y son auténticos cristianos; si no lo encuentran, es señal de que están “reprobados” o, como hoy diríamos, descalificados, pues no han resistido la prueba (v.5). Por lo que a mí toca, añade el Apóstol, confío que con ese examen os daríais cuenta de que no estoy “reprobado,” es decir, descalificado, sino que soy verdadero apóstol (v.6). Y todavía añade: prefiero que os portéis bien, aunque yo tenga que aparecer “reprobado,” es decir, sin poder usar la *prueba* de mi autoridad de apóstol, castigando a los culpables (v.7); pues ciertamente yo no la podría usar, ya que “nada podemos contra la verdad,” o lo que es lo mismo, no tenemos poder para castigar sin motivo, simplemente para mostrar nuestra autoridad (v.8). En los v.9-10 repite prácticamente la misma idea de los v.7-8, mostrando sus deseos de que no tenga que ejercer su autoridad, pues ello es señal de que los corintios están “fuertes” en la vida cristiana; y lo que él quiere es que sus hijos sean “perfectos,” reformando lo defectuoso y caminando siempre hacia Dios. Su persona no cuenta; es el bien de sus hijos lo que le preocupa.

Epílogo, 13:11-13.

¹¹ Por lo demás, hermanos, alegraos, perfeccionaos, ánimoos, tened un mismo sentir, vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz será con vosotros. ¹² Saludaos mutuamente en el ósculo santo. Todos los santos os saludan. 13 La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros.

A este breve epílogo con que San Pablo termina su carta, bien pudiéramos poner por título el co-

nocido adagio latino: *Post nubila phoebus!* Sin duda quiso dejar a los corintios un gusto de suavidad, después de tantas cosas fuertes y amargas como les ha dicho: que se muestren siempre alegres²¹², que tiendan a la perfección, que tengan un mismo sentir, sin divisiones ni rivalidades, y Dios estará con ellos (v.11). La expresión “ósculo santo” (v.12), símbolo de la fraternidad cristiana, ya la explicamos al comentar 1 Cor 16:20. Los “santos,” de quienes manda saludos, son los cristianos de Macedonia, desde donde escribía la carta (cf. 9:2-4).

En el augurio final (v.13) tenemos un testimonio explícito del dogma de la Trinidad. Probablemente no hay ningún otro pasaje en las cartas paulinas donde, con la concisión y brevedad con que aquí se hace, se exprese tan claramente ese dogma. San Pablo coloca en una misma línea a Jesucristo y al Espíritu Santo con Dios Padre, contribuyendo los tres por igual, cada uno en su esfera de apropiación, a la obra común de nuestra salud. Si pone en primer lugar a Jesucristo, es debido probablemente a que lo primero que acudió a su pensamiento fue la fórmula que le era familiar: “Que la gracia de Jesucristo sea con todos vosotros” (cf. Rom 16:20; 1 Cor 16:23; Gal 6:18), pero que aquí desarrolló más, mencionando también al Padre y al Espíritu Santo. No obstante que coloque a los tres en la misma línea, no hay el menor indicio, ni aquí ni en los otros escritos de Pablo, de que esté pensando en *tres dioses* juntos, al estilo de las religiones paganas. Su concepción es la de *un Dios, que crea y redime el mundo por Cristo en el Espíritu*.

196 Algunos autores opinan que la ofensa fue dirigida a Pablo, pero más bien en la persona de alguno de sus representantes. El P. Benoit, por ejemplo, es de opinión que la ofensa tuvo lugar cuando San Pablo estaba ya de vuelta en Efeso, siendo ello ocasión de que suprimiera su anunciada próxima visita (2 Cor 2:1), sustituyéndola por la carta “en lágrimas.” Todas estas variantes no afectan a la sustancia de la tesis. Juzgamos, sin embargo, más probable que la ofensa fue hecha directamente a la persona de Pablo, como pide el sentido obvio de los textos. — 197 Cf. L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*: Recueil L. Cerfaux, II (Gembloux 1954) p.455-467. — 198 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) P-154. — 199 Cf. J. Héring, *La seconde Épître de S. Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel 1958) p.45. En el mismo sentido se expresa L. Cerfaux: “Las expresiones hombre *interior* y hombre *exterior*, inusitadas en la lengua paulina, son platónicas. Pablo las llevaba en sí, y la emoción las hace emerger” (*Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968, p.115). — 200 En realidad, hombre “interior” viene a equivaler corrientemente para Pablo a hombre “nuevo” (= regenerado por la gracia de Cristo), de que habla en otras ocasiones (cf. Ef 2:15; 4:24; Col 3:10); sin embargo, conceptualmente son nociones distintas. La idea de “hombre nuevo,” en contraposición a “hombre viejo” (cf. Ef 4:22; Col 3:9; Rom 6:6), es noción específicamente cristiana, que tiene su base y punto de arranque exclusivamente en el campo de la redención llevado a cabo por Cristo; mientras que la idea de “hombre interior” es más amplia y neutral, aplicable al hombre según una realidad que se da incluso en el pecador, como parece ser el caso de Rom 7:21-25. Podríamos decir que “hombre nuevo” es el “hombre interior” renovado por la acción del Espíritu. — 201 Ha sido opinión bastante corriente entre los teólogos la de interpretar la “suficiencia” de que se habla en el v.5 como alusiva a toda la vida cristiana. El Apóstol establecería aquí un principio general: sin la ayuda de la gracia no podemos hacer ni pensar cosa alguna (ni acciones ni pensamientos) saludable en el orden sobrenatural. Es en este sentido que cita el texto paulino del concilio Arausicano II (Denz. 180). Luego, en el v.6, se haría una aplicación al caso concreto del apostolado, afirmando que es Dios quien hace a los apóstoles ministros idóneos del Evangelio, enriqueciéndolos con los dones necesarios para el desempeño de su misión. Sin embargo, dado el contexto, más bien creemos, con la mayoría de los exegetas actuales, que San Pablo se refiere a la “suficiencia” *para el apostolado* ya desde el v.s. Eso no es obstáculo para que podamos decir también lo mismo de toda la vida cristiana, como ha definido la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos. Añadamos que donde nosotros hemos traducido “poner en cuenta,” muchos traducen “pensar alguna cosa,” como hace también la Vulgata latina (“cogitare aliquid”): La traducción es posible, aunque en este contexto la juzgamos menos probable. De suyo, eso no afecta a la cuestión de si en este lugar se trata de “suficiencia” para el apostolado o para toda obra buena en general. — 202 Cf. J. Dupont, *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après II Cor 3:18*: Rev. Bibl. (1949) 392-411. — 203 Cf. F. Prat, *La Théologie de S. Paul II* (París 1937) p.522-529; C. Lattey, *Dominus autem Spiritus est: Verbum Domini 20* (1940) 187-189; B. Schneider, *Dominus autem spiri' tus est* (Roma 1951); L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963) p.246-248. — 204 Cf. A. Feuillet, *La demeure celeste et la destinée des Chrétiens*: Rech. Se. Relig. (1956) 161-192 y 360-402. — 205 Cf. L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968) p.iiS. — 206 Cf. B. Rey, *Crees dans le Christ Jésus. La creation nouvelle selon S. Paul* (París 1966). — 207 Evidentemente, bajo el término “Belial” se designa aquí al demonio. Muchos códices tienen *Beliar* en vez de *Belial*, lección que consideran críticamente preferible bastantes autores. Desde luego, en la literatura judía extrabíblica (*Testamento de los doce patriarcas*, *Libro de los jubileos*, etc.) es corriente el nombre de *Beliar* para designar al jefe de los espíritus malignos. Probablemente se trata de la palabra hebrea *beliyaal*, usada frecuentemente en el Antiguo Testamento como nombre común en sentido de “inútil” o “perverso” (cf. Dt 13:14; 1 Sam 1:16), y que luego el judaísmo tardío, con la grafía *Beliar*, convirtió en nombre propio para designar a Satanás. — 208 Ya en 1 Cor 3:16-17 la comunidad de Corinto es llamada “templo de Dios.” Tenemos una espiritualización de la idea de “templo,” que también encontramos en Qumrán. — 209 NO es claro qué signifique la expresión “ser de Cristo” en boca de los adversarios de Pablo (v.?), de quienes parece que él la recoge. En realidad, todos los cristianos, en cuanto tales, somos “de Cristo” (cf. 1 Cor 3:23; Gal 3:29); pero parece que ellos le daban un sentido particular, de manera que fuese algo distintivo suyo, no nota común a todos los cristianos. Es por eso por lo que algunos autores relacionan estos agitadores judaizantes, con quienes ahora se enfrenta Pablo, con los del partido “de Cristo” de que habla en 1 Cor 1:12. Sin embargo, la cosa es dudosa. Bien puede ser que no quisieran significar sino que eran “apóstoles” o “ministros” de Cristo (cf. 11:13.23). — 210 Como es opinión corriente entre los autores modernos, interpretamos la expresión “pre-

claros apóstoles” (των Οπερλίαν αποστόλων) como alusiva irónicamente a los falsos apóstoles contra los que San Pablo viene hablando. Creemos que es ésta la interpretación más en consonancia con todo el contexto (cf. 10:12; 11:13.23). Debemos notar, sin embargo, que en la antigüedad, empezando por San Juan Crisóstomo, se vio ahí una alusión a los Doce, afirmando Pablo que en nada era inferior a ellos. La ironía que parece llevar consigo el término “preclaros,” recaería, no sobre los mismos apóstoles, contra cuya conducta Pablo o tenía nada que objetar, sino contra sus adversarios de Corinto, que abusaban del nombre y autoridad de los Doce para rebajarle a él. Sería el mismo caso que en Gal 2:2-0, cuando les llama “los que eran algo” (οἱ δοκοῦντες). — 211 Que San Pablo aluda a una enfermedad, fue ya opinión de algunos Padres, como San Basilio y San Agustín. Otros, en cambio, como Teodoreto y el Crisóstomo, interpretaron las expresiones del Apóstol cual si estuviera aludiendo a las persecuciones continuas que hubo de sufrir, particularmente de parte de los judíos, sus hermanos seg^m la carne. Esta opinión la defienden todavía hoy algunos modernos (Bonnard, Andriesen, Gutiérrez). Creemos, sin embargo, que no es fácil aplicar a las persecuciones la imagen de “espina en la carne,” ni que sean las persecuciones lo más apto para no engrirse, sobre todo si vienen también triunfos, como acació a San Pablo. En la Edad Media, a partir ya de San Gregorio Magno y Casiano, prevaleció otra interpretación. Fue corriente, particularmente entre los autores espirituales, ver en las expresiones de San Pablo una alusión a la concupiscencia o tentaciones de lujuria. Creemos que esta opinión tiene todavía menos apoyo en el texto que la anterior. Parece incomprensible que San Pablo, descubriendo cosas de su intimidad, hiciese el juego a sus adversarios, que fácilmente tomarían de ahí ocasión para calumniarle; además, puesto que la “espina en la carne” la incluye entre sus “debilidades,” no es fácil que el Apóstol dijera que “gustosamente se gloriaba” en las tentaciones (v.g.). — 212 Es significativa la abundancia en los primeros siglos de nombres que indican alegría: Gaudentius, Hiarius, *lucundus*, *Laetus*, Vtctorinus, etc.

Epístola a los Gálatas.

Introducción.

Los gálatas.

San Pablo dirige su carta a “las iglesias de Galacia” (1:2; cf. 3:1); pero ¿qué Galacia es ésa? Puede decirse que hasta principios del siglo XIX a nadie se le ocurrió dudar. Se tomaba el término “Galacia” como equivalente de la conocida región de Galacia, de que nos hablan historiadores griegos y romanos, situada en el centro del Asia Menor, lindante al norte con Bitinia, al este con Capadocia, al oeste con Frigia y al sur con Licaonia, y cuyas ciudades principales fueron Ancira, Tanio y Pesinonte. Fue J. P. Mynster, en 1825, el primero que lanzó la hipótesis de que la Galacia aludida por San Pablo era, no simplemente la región de Galacia, sino la provincia romana de Galacia, que, aparte de esa región, incluía otros muchos territorios de las regiones vecinas, particularmente de Paflagonia y Ponto, al norte, y de Pisidia y Licaonia, al sur²¹³. En consecuencia, dentro de la expresión “iglesias de Galacia” quedaban también incluidas las cristiandades de Antioquía de Pisidia, Iconio, Lystra y Derbe, fundadas por Pablo y Bernabé en su primer viaje apostólico (cf. Act 13:11-14:22) y visitadas de nuevo en el segundo (cf. Act 16:1-5). Los notables estudios histórico-arqueológicos de W. Ramsay, a fines del pasado siglo y principios del presente, sobre el Asia Menor²¹⁴ dieron carta de ciudadanía a esta opinión, que se hizo bastante común, tanto entre autores acatólicos (Th. Zahn, C. Ciernen) como entre católicos (R. Cornely, F. Amiot, J. Holzner), aunque ligeramente modificada. Según estos autores, la “Galacia” aludida por San Pablo no sería *toda* la provincia romana de ese nombre, como suponía Mynster, sino sólo la parte *meridional*, es a saber, la evangelizada por él y Bernabé en el primer viaje apostólico y visitada luego en el segundo. La parte norte de la provincia, donde se hallaba la Galacia propiamente dicha, parece que no había sido nunca, según ellos, evangelizada por San Pablo; al menos, dicen, de ello no hay constancia en los Hechos, silencio por parte de Lucas que sería difícil de explicar.

No obstante esas razones, la mayoría de los autores tanto acatólicos (J. B. Lightfoot, H. Lietzmann) como católicos (M. J. Lagrange, D. Buzy, A. Wikenhauser), sigue defendiendo la opinión tradicional. Desde luego, resulta difícil creer que San Pablo llamase “gálatas” a los habi-

tantes de Pisidia y Licaonia no obstante su incorporación administrativa a la provincia de Galacia, pues, como aparece en las inscripciones, el uso corriente seguía designándolos como “písidos” y “licaonios.” Además, el mismo San Pablo dice que evangelizó a los gálatas con ocasión de una enfermedad (Gal 4:13), cosa que no parece pueda aplicarse a la evangelización de las ciudades meridionales de la provincia de Galacia, a las que acudió muy de propósito y con un plan preconcebido (cf. Act 13:13-14). Y aún podemos añadir otra razón. Si San Pablo estuviese refiriéndose a los fieles de esas ciudades meridionales de la provincia de Galacia, difícilmente hubiera escrito, al menos sin dar alguna explicación, que los apóstoles de Jerusalén “nada impusieron sobre lo que él predicaba” (Gal 2:6); pues, aunque sustancialmente aprobaron su actuación, no fue sin añadir, por razones disciplinarias, lo de “abstenerse de idolotitos, sangre y ahogado” (Act 15:29), y expresamente se hace notar que Pablo transmitió a esas iglesias las decisiones de los apóstoles (Act 16:4). Por el contrario, la dificultad desaparece si los destinatarios de la carta son los habitantes de la región de Galacia, mucho más al norte, los cuales no tenían por qué estar enterados del decreto de los apóstoles, pudiendo Pablo hablarles con mucha más libertad, tomando del decreto apostólico sólo lo que era verdaderamente sustancial, sin aludir a esas añadiduras disciplinarias que en esa región, donde los judíos eran mucho menos numerosos, no pensaba aplicar.

Ni se diga que no nos consta de que San Pablo visitara la *región de Galacia*. Ya explicamos en el comentario a los Hechos que la frase “atravesaron. el país de Galacia” (Act 16:6) debe aplicarse a la Galacia propiamente dicha. Parece que la intención de San Pablo, una vez visitadas las comunidades cristianas fundadas en su primer viaje apostólico, era la de dirigirse a Bitinia, “atravesando” simplemente las regiones de Frigia y Galacia, pero una enfermedad le habría obligado a detenerse, siendo ello ocasión de la evangelización de los gálatas. Estos gálatas, como también explicamos en el comentario a los Hechos, descendían de una tribu celta, procedente de las Galias, y se habían establecido ahí a fines del siglo ni antes de Jesucristo. San Jerónimo afirma que, en su tiempo, los gálatas conservaban todavía el mismo dialecto que él había escuchado a orillas del Rhin, en Tréveris ²¹⁵. Del carácter voluble y ligero de los “galos,” que, consiguiendo, muchos aplican también a los gálatas, habla repetidas veces Julio César en su obra *De bello gallico* ²¹⁶.

Ocasión de la carta.

En líneas generales se deduce con bastante claridad de la simple lectura del texto. Antes de la carta San Pablo había visitado ya dos veces las iglesias de Galacia (cf. 1:2; 4:13). Sabemos que, en su primera visita a los gálatas, llenos de afecto para con él, le habían recibido “como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús. y, si hubiera sido menester, hasta los ojos se hubieran arrancado para dárselos” (4:14-15). De la segunda visita no tenemos datos. Dada la sorpresa que el Apóstol muestra ahora en su carta ante el cambio ocurrido (cf. 1:6), parecería deducirse que cuando pasó por allí la segunda vez no había disminuido aún ese antiguo afecto y veneración; sin embargo, otros textos de la carta, declarando que insiste *de nuevo* en lo que les había dicho anteriormente (cf. 1:9; 5:3), dan pie para suponer que el peligro, que ahora denuncia, había sido denunciado ya oralmente en su segunda visita.

Sea de eso lo que fuere, el hecho es que en Galacia, un poco más pronto o un poco más tarde, se habían infiltrado entre los fieles ciertos agitadores judaizantes que atacaban duramente el evangelio predicado por Pablo. Se trataba de cristianos que admitían la doctrina y persona de Jesucristo; pero, junto con la fe en Jesucristo, exigían la observancia de la circuncisión y de las prescripciones mosaicas, cosa que iba directamente contra lo que enseñaba Pablo (cf. Gal 2:16;

5:2). No sabemos si estos nuevos predicadores, a lo que parece llegados de fuera (cf. 1:7-9), habían conseguido ya seducir a muchos. El principio de la carta, tan alarmante y enérgico (1:6-9), parecería dar a entender que sí; sin embargo, el tono más bien genérico de los restantes capítulos da la impresión de que los seducidos eran aún poco numerosos, aunque con grave peligro de que la defección se hiciese pronto general. Tampoco es fácil saber con qué grado de obligación exigían la observancia de la Ley mosaica esos predicadores judaizantes de Galacia. La cuestión ha sido muy discutida. La opinión tradicional, y que siguen defendiendo muchos (Lagrange, Buzy, Jacono), es la de que predicaban la observancia de la Ley particularmente en lo que atañe a la circuncisión, como algo *necesario para salvarse*, coincidiendo en todo con lo que ya otros anteriormente habían tratado de imponer a Pablo y Bernabé en Antioquía y Jerusalén (cf. Act 15:1-5). Hay, sin embargo, algunos autores (Cornely, Brassac, Toussaint) que no llegan tan lejos en la interpretación de esa “necesidad,” afirmando que los judaizantes de Galacia eran menos virulentos e intransigentes que los que habían motivado el concilio de Jerusalén, exigiendo a los gentiles convertidos la observancia de la Ley mosaica solamente como algo de *mayor perfección*, no como algo esencial para conseguir la salud. Sería una nueva etapa en el error de los judaizantes. Condenados en el concilio de Jerusalén (cf. Act 15:28; Gal 2:3-9), ^{no se} mostrarían ya tan exigentes como entonces (cf. Act 15:1), sino más mitigados, contentándose con presentar la Ley como norma que debían seguir observando los judíos convertidos (cf. Act 21:20; Gal 2:12) y como ideal al que debían aspirar los gentiles si querían participar *plenamente* de los beneficios mesiánicos. Desde luego, con esta interpretación parece que todo procede más lógicamente; pero no olvidemos que, en el campo de la historia, más que atender a lo que *a priori* nos parece más probable o lógico, hay que atender a lo que dicen los documentos. Pues bien, el texto de la carta, único documento de que disponemos en este caso, favorece la opinión tradicional. Lo que Pablo trata de rechazar con todas sus fuerzas es que la observancia de la Ley sea necesaria para conseguir la salud (cf. 2:16.21; 5:4), dando con ello a entender que ése era el error que enseñaban los judaizantes. Además, la misma energía con que ataca a los adversarios (1:6-8) y propugna la identidad de su evangelio con el de los demás apóstoles (2:1-10), claramente da a entender que no eran matices más o menos de superficie los que le separaban de esos nuevos predicadores, sino algo sustancial.

Cuando Pablo tuvo noticia del peligro que corrían sus amados gálatas, a los que se intentaba separar de la pureza del evangelio que él les había predicado, escribe de una sentada esta carta, que es toda ella un grito de amor y de dolor. Ninguna otra de sus cartas está tan dominada como ésta por el fuego de la pasión (cf. 1:6-9; 3:1-5; 4:19-20; 5:4-12). Y es que el problema era muy serio, tocando en lo más vivo la medula misma del cristianismo, cuyas consecuencias Pablo intuyó desde el primer momento con toda claridad. El mismo Pedro no había visto el problema en todas sus dimensiones y consecuencias (cf. 2:11-14). En el fondo, lo que se ventilaba era la suficiencia o insuficiencia redentora de la muerte de Cristo; afirmar que el hombre necesitaba de las obras de la Ley para conseguir la salud era hacer una injuria a la cruz de Cristo, y eso a Pablo le hería en lo más vivo de su fe (cf. 2:21). De ahí su reacción súbita y apasionada. En lo que esta carta tiene de acento polémico contra los judaizantes, se asemeja bastante a la segunda a los Corintios. De lenguaje vivo y directo, manifiesta perfectamente la personalidad de su autor.

No está claro en qué fecha exactamente escribió San Pablo esta carta. El dato quizás más significativo a este respecto es el de que, antes de la carta, había visitado ya a los gálatas dos veces (cf. 4:13). En efecto, dado que se trate de la Galacia propiamente dicha, conforme tratamos de probar más arriba, parece claro, en armonía con la narración de los Hechos, que la primera visita, que es la de la evangelización, había tenido lugar hacia el año 50, durante el segundo viaje

apostólico (Act 16:6), y la segunda hacia el año 53, durante el tercero (Act 18:23); en consecuencia, la carta no puede estar escrita hasta después de esas fechas ²¹⁷. Determinar en qué de año concretamente resulta difícil. Hay muchos autores (Lagrange, Ruffini, Wikenhauser) que suponen escrita la carta hacia el año 54, en los primeros tiempos de la estancia de Pablo en Efeso (cf. Act 19:1); pues, a juzgar por Gal 1:6, parece que hacía aún muy poco tiempo que había pasado por Galacia. Otros (Prat, Buzy, Ricciotti), sin embargo, retrasan la fecha de la carta hasta el 57-58, y habría sido escrita desde Macedonia o quizás desde Corinto (cf. Act 20, 1-2). Es la opinión que juzgamos más probable. La razón fundamental es su estrecho parentesco con la carta a los Romanos, que sabemos fue escrita desde Corinto hacia el año 58. Son tales las afinidades entre ambas cartas, en el fondo y en la forma, que sería muy difícil explicarlas, de no suponer que una y otra carta fueron escritas por Pablo con muy poca diferencia de tiempo ²¹⁸. La carta a los Gálatas, más polémica e improvisada, serviría a Pablo como de esbozo para la carta a los Romanos, tratado doctrinal maduro y completo.

Estructura o plan general.

Es una carta, conforme acabamos de señalar, de contenido muy semejante al de la carta a los Romanos. Trátase en ambas del mismo tema central: justificación por la fe en Jesucristo, sin necesidad de las obras de la Ley.

En el desarrollo de esa tesis necesita el Apóstol tener presente, como es obvio, el camino seguido por sus adversarios judaizantes, a quienes trata de combatir. Ello hace que, después de la obligada presentación o prólogo (1:1-10), insista en defender su condición de verdadero apóstol (1:11-2:21), al parecer fuertemente atacada por éstos, quienes le presentaban ante los gálatas como de poca o ninguna autoridad (cf. 1:10), y, desde luego, inferior a la de los Doce, pues ni siquiera había visto al Señor. Puesta a salvo su autoridad apostólica, entra directamente en la exposición y prueba de la tesis (3:1-4:31), para concluir exhortando a los gálatas a mantenerse firmes en la libertad que tienen en Cristo.

Aparte su valor doctrinal, tiene esta carta un valor histórico incalculable para conocer los orígenes de la Iglesia en lo que se refiere a su vinculación con el judaísmo. En este sentido es un precioso complemento del relato de los Hechos. Quizás en ningún otro escrito aparezcan tan al vivo como en esta carta las graves dificultades con que hubo de luchar el cristianismo para separarse del judaísmo, y la parte extraordinaria que cupo a San Pablo en este asunto. Con esta carta, el Apóstol sacudió definitivamente para la Iglesia el yugo de la Ley de Moisés; de ahí que con toda razón haya sido llamada la *Carta magna de la libertad cristiana*.

Damos a continuación el esquema de la carta:

Introducción (1:1-10).

Saludo epistolar (1:1-5) y entrada *ex abrupto* en materia (1:6-10).

I. *Autoridad apostólica de Pablo* (1:11-2:21).

Su “evangelio” no tiene origen humano, sino divino (1:11-24); fue aprobado por los apóstoles de Jerusalén (2:1-10), y públicamente lo defendió en una ocasión memorable, cuando el incidente de Antioquía (2:11-21).

II. Solidez de la doctrina de justificación por la fe y no por las obras de la Ley (3:1-4:31).

Así lo prueban las manifestaciones carismáticas que siguieron a la conversión de los Gálatas (3:1-5), y así lo enseña la Escritura que atribuye la justificación a la fe y la maldición a la Ley (3:6-14). Insiste luego San Pablo en que la promesa hecha a Abraham en gracia a su fe es como un testamento, que la Ley, venida posteriormente, no puede anular (3:15-18); ésta fue sim-

plemente un pedagogo que debía conducir hasta Cristo, con cuya venida cesaba su tutela (3:19-29), dejando paso a la plena filiación o herencia (4:1-11). A continuación, el Apóstol, haciendo resaltar su gran ansiedad por la suerte de los gálatas (4:12-20), presenta la historia de Agar y Sara como ilustración escrituraria de la libertad de los cristianos respecto de la Ley (4:21-31).

III. Consecuencias morales (5:1-6:10).

Exhortación a no dejarse arrebatar la libertad que nos trajo Cristo, volviendo a la servidumbre de la Ley (5:1-12). Pero hay que evitar otra servidumbre: la de la carne, de la que nos libraremos caminando en espíritu y en caridad (5:13-26). Consejos varios para quienes traten de caminar en espíritu y en caridad (6:1-10).

Epílogo (6:11-18), Pablo escribe de propia mano las últimas líneas de la carta, contraponiendo su predicación desinteresada a la de los judaizantes (6:11-17), Para terminar con el saludo acostumbrado (6:18).

Perspectivas doctrinales.

Ya dijimos antes que con esta carta Pablo trata de prevenir el peligro que amenazaba a las comunidades cristianas de Galacia ante las ideas propaladas por ciertos predicadores judaizantes, que parece habían organizado una especie de contramisión en Galacia atacando el “evangelio” de Pablo, es decir, su manera de concebir el mensaje cristiano, no suficientemente vinculado, según ellos, a la Ley y demás privilegios concedidos por Dios a Israel. Este transfondo histórico nos da la pauta para seguir más fácilmente la exposición y razonamientos de Pablo.

Concretando: Pablo va a tratar de hacer ver a los gálatas que no hay más que un *evangelio*, y él es predicador de ese único evangelio, cuya idea base es la de que el hombre es justificado por la fe en Jesucristo, y no por las obras de la Ley (1:6-9; 2:16). En los dos primeros capítulos, especie de introducción a la prueba de su tesis, Pablo trata de dejar bien en claro cuál es su posición en el colegio apostólico: **ha sido llamado directamente al apostolado por Dios** (1:1.12-17), pero su solidaridad con los apóstoles de Jerusalén es manifiesta (1:18; 2:1-10), demostrada incluso bien palpablemente en una memorable disputa con Pedro (2:11-14). No tiene base, pues, atacar su “evangelio” cual si fuese cosa personal, en oposición a lo que pensaban los apóstoles de Jerusalén, tal como parece presentaban el problema esos predicadores judaizantes de la contramisión en Galacia.

Puesta por delante esta aclaración, Pablo entra de lleno en la tesis doctrinal. Comienza, dando así más viveza a la exposición, con una especie de *ex abrupto* en que recuerda a los gálatas que, cuando se convirtieron, no fueron las obras de la Ley, que seguramente ni conocían, sino la fe en Jesucristo, la que produjo en ellos el paso a la nueva vida en el Espíritu, con abundancia de dones espirituales (3:1-5). A continuación, apoyado en textos de la Escritura que le son familiares (3:6-14) y dando luego un sesgo jurídico a la argumentación (3:15-55), habla de que las promesas de Dios a Abraham fueron por “testamento,” y la Ley, venida cuatrocientos treinta años después, no puede anular ese testamento; el papel de la Ley no será “vivificar,” sino simplemente conducir hasta Cristo, manteniendo a los hombres en estado de alerta y de espera de los bienes celestiales prometidos por Dios en el “testamento” (3:21-24). Trataremos de desarrollar con más detalle estas ideas.

Las promesas a Abraham o “testamento” de Dios: Desde luego, es muy característica la argumentación de San Pablo. Con razón se ha dicho que Pablo en estos pasajes (3:1-4:31) “a las finezas de la exégesis rabínica añade un notable conocimiento del derecho helenístico” y que “el argumento que desarrolla es el más original, el más claro y mejor construido que jamás salió de su pluma.”²¹⁹

Hay una idea de fondo que debemos tener muy en cuenta, es a saber, la constante preocupación de Pablo, reflejada en todos sus escritos, por hacer resaltar que la base de la vida cristiana es *la fe*. Pues bien, a esa “fe” del lado nuestro, Pablo hace corresponder del lado de Dios las “promesas” a Abraham (3:8.16). Si para un judío las Escrituras eran, ante todo, una “ley” que nos manifestaba la voluntad de Dios y que había que observar a toda costa, para Pablo las Escrituras son, ante todo y sobre todo, el libro de las “promesas”; la misma existencia de Israel tiene su razón de ser en las promesas a Abraham. De esas “promesas,” continuadas luego a lo largo de la historia del pueblo judío, los israelitas han sido depositarios (cf. Rom 3:2; 9:4), pero los herederos son los cristianos (3:29).

Dentro de esta perspectiva, con palabras tomadas de la terminología del derecho helenístico (.κεκυρωμένην .αθετεί.έπδια-τάσσετοα), Pablo nos dirá que las promesas a Abraham son como un “testamento” de Dios a favor de la humanidad (3:15-17), pues en esas promesas no hay más que una *voluntad generosa* de Dios, que promete por sí mismo, sin imponer condiciones. También Filón habla de “testamento” refiriéndose a esas promesas a Abraham: “Entonces hizo Dios su testamento en favor de Abraham diciendo: a tu descendencia daré esta tierra.”²²⁰ La diferencia está en que Pablo va mucho más lejos que Filón. Ciertamente es Abraham quien recibe la promesa divina y se convierte en poseedor del “testamento,” pero el verdadero heredero no son los israelitas, como cree Filón y los judíos, sino Cristo y los cristianos (3:19.29). Es aquí donde la argumentación de Pablo se hace más sutil. Para Pablo, el genuino y auténtico heredero es Cristo (3:19), y únicamente por su incorporación a Cristo, formando unidad con Él, es como los cristianos se convierten también en herederos (3:27-29), incluso hará notar, con exégesis en que podemos ver vestigios de su formación rabínica, que la Escritura habla de “descendencia” y no de “descendencias,” para darnos a entender que el heredero es uno, es a saber, Cristo (3:16).

De este modo, Pablo ha revelado al mundo el misterio de ese “testamento” otorgado por Dios a Abraham. No se trata de una “herencia” que los hombres van a adquirir sin más, llegado un determinado tiempo, sino que quien recibe la “herencia” es Cristo, Hijo de Dios, único digno de poseer los bienes divinos; si también a los hombres llega esa “herencia,” es únicamente por su cualidad de hijos, privilegio que Cristo con su redención les ha conseguido (4:4-7; 3:26-29). Podemos, pues, decir que con Abraham, más que el judaísmo, nace el cristianismo, pues es mirando a Cristo y a los cristianos como Dios le hace las “promesas” (cf. Rom 3:23-24; 1 Cor 10:11). ¿A qué vino, pues, el judaísmo? La respuesta la da Pablo al explicar el papel de la Ley.

El paréntesis duro de la Ley: Es obvio suponer, después de lo que llevamos dicho, que la tesis de Pablo sobre el papel de la Ley mosaica ha de ser muy distinta de la que, en general, sostenían los judíos. Para éstos, lo realmente esencial y sustantivo en las relaciones con Dios era la Ley, que había venido a completar las promesas a Abraham, y con cuyo cumplimiento adquiriríamos la “justicia.” Esa Ley debía continuar vigente en la época mesiánica y los gentiles habrían de someterse a ella si querían participar en las promesas a Abraham. De hecho, pues, la Ley se había convertido para los judíos en una especie de pantalla que ocultaba a Dios exaltando a los hombres, en cuanto había de ser a base del propio esfuerzo, cumpliendo rigurosamente la Ley como éstos debían obtener la “justicia.” Nada más opuesto a la tesis de Pablo. Para Pablo, la “justicia” es un don de Dios, y afirmar que la podemos adquirir con nuestro esfuerzo, aunque fuera a base del cumplimiento de una Ley dada por Dios, equivalía a negar la gratuidad de la salud y quitar la gloria a Dios (2:16.21; 3:2; Rom 4:2-5; 10:3; 1 Cor 1:30-31). Expresamente dirá que la Ley no fue dada para “vivificar” (3:21); en este caso, si Dios la hubiese dado con esa finalidad, habría contradicción con la “promesa,” pues ésta tiene carácter de favor gratuito e incondicional, mientras que una justificación por la Ley, a base de nuestro esfuerzo, anularía ese carácter

(3:17-18; Rom 4:13-17).

¿Cuál fue, pues, el papel que Dios asignó a la Ley? La respuesta de Pablo es bastante compleja y conviene no tomar aisladamente cada una de sus afirmaciones, pues con frecuencia recarga la tinta sobre un aspecto de la Ley, omitiendo otros no menos importantes aludidos en otros lugares. Desde luego, hay algo de carácter general que se deja traslucir claramente en todos sus razonamientos, es a saber, que en el plan salvífico de Dios la Ley fue algo provisional y transitorio, con vigencia sólo hasta Cristo (3:24-25; Rom 7:4-6; 10:4; 2 Cor 3:11). Podemos además añadir que, según Pablo, su papel era el de preparar los caminos en orden a la realización de la “promesa,” que es lo realmente sustancial, permanente y definitivo en el plan salvífico de Dios (3:15-17). Pero, ¿cómo preparaba esos caminos? Es aquí donde aparece la complejidad de la respuesta de Pablo. Hay textos en que Pablo hace resaltar lo que podríamos decir *aspecto positivo* de la Ley, afirmando que la Ley es “santa y buena” (Rom 7:12; 9:4) y que fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo” (3:24); pero hay otros mucho más abundantes, en que se fija más bien en el *aspecto negativo*, diciendo que fue causa de “transgresiones” e instrumento de “pecado” (3:19; Rom 3:20; 4:15; 5:20; 7:5; 1 Cor 15:56) y que ha hecho a los hombres objeto de “maldición,” de la que sólo Cristo podía librarnos (3:10-13). En este sentido, no tiene inconveniente, cosa que había de resultar escandalosa para una mentalidad judía, en poner a la Ley al lado del mundo malo, incluida bajo la expresión “elementos del mundo,” que reducían al hombre a servidumbre (4:3-5).

No es que haya contradicción entre las dos series de textos, como afirman algunos críticos. Ciertamente que la Ley es santa y buena, especie de poste indicador de la voluntad de Dios para regular la vida del pueblo de Israel; pero dada la tendencia al mal de nuestra carne (cf. 5:17; Rom 7:18; 8:7), se convirtió de hecho en causa de transgresiones e instrumento de pecado, pues en relación con los gentiles, que disponían sólo de la ley natural (cf. Rom, 2:14), aumentaba grandemente el campo de los preceptos y el de su conocimiento (cf. Rom 3:20; 7:5.7-8). Aunque Dios había previsto todo esto, a pesar de ello, da la Ley, la cual viene a ser, siguiendo la imagen de San Pablo, como un “carcelero” que mantiene encerrado al judaísmo en la dura prisión de los preceptos (3:22-23) Y se convierte en verdadero “yugo” (5:1; cf. Act 15:10). Sin embargo — y aquí está precisamente la idea fundamental que armoniza ambas series de textos — , por duro que sea este guardián, promulgando penas contra los pecadores e incluso provocando el pecado, también así lleva a Cristo, pues, de una parte, la persona adquiere mayor conocimiento del pecado y, de otra, se ve obligado a reconocer su impotencia, lo que le impulsa a poner la confianza en Dios buscando la salud por la fe, tal como pedía la “promesa” (cf. 3:6-8. 22-23; Rom 7:23-25; 11:32).

Tiene, pues, la Ley carácter transitorio, con vigencia sólo hasta Cristo; es como un paréntesis, con dureza de “carcelero,” que se intercala entre la “promesa” y su realización. Cambiando de imagen, Pablo hablará también de “pedagogo” (3:24), ese educador severo del mundo greco-romano de entonces, que hacía sentir al niño su “minoría de edad,” nueva expresión con que es designada la etapa de la humanidad bajo la Ley (4:1-5).

La libertad cristiana.

Varias veces repite San Pablo que, merced a la obra de Cristo, hemos sido liberados, no sólo del pecado y de la muerte (3:13; Rom 6:1-11; 8:2-4; 2 Cor 5:21), sino también de la Ley (3:23-25; 5:1-4; Rom 7:4-6; Ef 2:14-15). Es un término, el de “libres,” que con frecuencia se aplica a los cristianos, no ya sólo por Pablo (cf. Gal 2:4; 4:31; 5:1.13; Rom 6:18; 1 Cor 7:22; 2 Cor 3:17), sino también por los otros autores neotestamentarios (cf. Jn 8:32-36; 1 Pe 2:16; San

1:25).

Pero, ¿cómo hay que entender esa “libertad”? ¿Es que el cristianismo carece de normas *morales obligatorias*? Creemos que nada sería más opuesto al pensamiento de Pablo y a la Sagrada Escritura en general que “una libertad” que diese al hombre la autonomía personal (cf. Gal 5:13), pretensión orgullosa del pecador ya desde la escena del paraíso. Pablo mismo habla de “ley de Cristo” (6:2; 1 Cor 9:21) y dice que los cristianos somos “siervos” de Cristo (1:10; Rom 16:18; 1 Cor 7:22; Ef 6:6; Col 4:12; Fil 1:1) y de Dios (1 Tes 1:9; Rom 6:22) y de unos con otros (5:13; Rom 13:8). Conocida es también su costumbre de añadir una parte parenética a las exposiciones doctrinales de sus cartas, con normas precisas sobre la regulación de la vida moral (5:19-21; Rom 12:9-13:10; 1 Tes 4:2-12; 1 Cor 5:9-11; 6:8-10; 2 Cor 13:10; Col 3:18-25; Ef 4:25-32; Fil 3, 17-19). La “libertad” de que habla Pablo es, siguiendo su misma terminología, liberación frente al pecado y a todo lo que le sirve de instrumento, incluida la Ley; por eso, hablará de “muerte-pecado-carne-ley-elementos del mundo.,” como de *falsos dueños* que se habían apoderado del hombre (cf. 3:22-23; 4:8-9; 5:1-3; Rom 3:9; 6:14-20; 7:6.23; 1 Cor 6:13; 15:56; Col 2:8) y de cuya servidumbre nos liberó Cristo (cf. 3:4; 3:13; 5:1; Rom 6:18; 7:24-25; 8:2; Col 2:20), pasándonos a la condición de “hijos” (cf. 4:5-7; Rom 8:14-16). En el fondo, “libertad” cristiana y “filiación” divina son sinónimos para Pablo.

Tratemos de concretar más ²²¹. Es sabido que para el mundo griego y romano de entonces el término “libertad” designaba sobre todo una *realidad social*, es, a saber: la libertad de los hombres que podían disponer de sí mismos, en contraposición a los esclavos. Pues bien, Pablo no se refiere a esa “libertad,” sino a una *realidad teológica que trasciende las estructuras sociales humanas*, siendo accesible incluso para los que se encontraban en la dura condición de esclavos (cf. 1 Cor 7:20-22), a los cuales seguirá recomendando que obedezcan a sus amos, pero que lo hagan en cristiano, es decir, “no sirviendo al ojo, como buscando agradar al ser humano, sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la voluntad de Dios” (Ef 6:5-8; Col 3:22-24; 1 Tim 6:1-2; Tit 2:9-10). Todo da la impresión de que la ética social, a la que hoy damos tanta importancia, no entraba *de modo directo* en los planes y preocupaciones de Pablo. La “libertad” a que se refiere Pablo, es una “libertad liberadora de la libertad que habíamos perdido, esclavos de aquel pecado que llamamos original. y pertenece estrictamente al orden de la gracia.” ²²²

Mediante la consecución de esta “libertad,” que nos ha traído Cristo, el hombre se ve libre de esos falsos dueños, que le sujetaban: pecado, carne, elementos del mundo. Pero, ¿qué decir de la Ley mosaica, dada por Dios? También de la Ley, repetirá San Pablo, hemos sido liberados por Cristo (3:23-25; 5:1-4). Evidentemente Pablo en estos pasajes, y en otros similares, está aludiendo directamente a la Ley mosaica; pero, al hacer notar las deficiencias de esa Ley, “lo hace en cuanto que ésta realiza el concepto de Ley, y no en cuanto que es mosaica.” ²²³ Es precisamente este aspecto el que llega más al fondo de lo que es la “libertad” cristiana.

En efecto, todas las leyes, incluida la mosaica, presionan al hombre desde fuera, ordenándole lo que debe hacer o no debe hacer, sin que puedan llegar interiormente a su dinamismo y poder actuante: tienen carácter de poste indicador e incluso de termómetro, pero no de remedio. Esta era la deficiencia radical, que Pablo ve en la Ley mosaica; no estaba el mal en sus preceptos ni en su carácter obligatorio, preceptos contenidos fundamentalmente en el Decálogo, y que continúan en el cristianismo, sino en que no podía hacer otra cosa que ordenar, sin dar la fuerza para cumplir el precepto, es decir, no podía “vivificar,” llevando hasta el hombre la vida santa que prescribía (cf. 2:16; 3:21; Rom 3:20). Si también entonces hubo “justos,” esa “justicia” no les venía de la Ley, sino de su profundo sentido de fe en Dios y en sus promesas. Muy otra es la situación en que nos pone nuestra condición de “hijos” de Dios, que nos consiguió Cristo. Tam-

bién aquí hay exigencias morales, e incluso podemos hablar de “ley de Cristo” (6:2; 1 Cor 9:21) o “ley de la fe” (Rom 3:27) o “ley del espíritu” (Rom 8:2), pero son *exigencias que no vienen de fuera*, a base de una ley, sino que arrancan del interior mismo del hombre renovado, brotando espontáneamente de la vinculación pneumática del cristiano con Cristo. Podemos decir que son una como exigencia que se inserta en el interior del hombre, al ser éste transformado en su ser y constituido en “nueva creatura” por la infusión del Espíritu y la incorporación a Cristo (cf. 2:19-20; 4:6; 6:15; Rom 6:3-5; 8:9-17; 2 Cor 5:17; Ef 2:15-16; 4:23-24; Col 3:9-10; Tit 3:5); de ahí que, hablando con propiedad, deberíamos decir que el cristiano *está en la ley*, pero no bajo la ley, pues él mismo es ley, en su ser de cristiano (cf. Rom 6:14). Además, son exigencias que, por nuestra vinculación a Cristo y la presencia en nosotros del Espíritu, llevan en sí mismas la fuerza de actuación moral o capacidad de realización (cf. Rom 8:1-17).

Resulta, pues, que “ley” mosaica y “ley de Cristo,” aun teniendo común el nombre de *ley*, son de condición o naturaleza muy distinta. Por eso, hablando de las exigencias cristianas, o “ley de Cristo,” Pablo dirá que pueden reducirse a la *ley del amor*, expresión perfecta y definitiva de la voluntad de Dios, en la que queda resumida toda la Ley y todas las leyes en lo que tienen de recto y positivo (cf. 5:14; Rom 13:8-10). Es así, y no al modo que pensaban los judíos, como las leyes del Antiguo Testamento deben permanecer en el Nuevo (cf. Mt 5:17), relativizadas en cierto modo, en cuanto que deberán ser *actualizadas* a base del criterio del amor, el mandamiento nuevo de que habla Jesucristo (cf. Jn 13:34-35), y del que El mismo hace aplicación en el caso concreto de la ley del sábado (Mt 12:9-14).

Esta reducción de las exigencias cristianas o “ley de Cristo” a la ley del amor, es ya indicio muy significativo; pues el amor, más que ley, es fuerza y dinamismo. Las “exigencias” cristianas no vienen presionando desde fuera, como a los “siervos,” sino que surgen de dentro, espontáneamente, por amor, como las de los “hijos.” Es un amor operativo infundido en el cristiano por el Espíritu (Rom 5:5), reflejo del amor de Dios y de Cristo hacia nosotros (2:20:5:6; Rom 8:31-39; 2 Cor 5:14-15; Ef 5:2; Fil 2:2-8), y que Pablo describe maravillosamente en su himno a la caridad (1 Cor 13:1-8). Esto hace que, respecto de los cristianos, podamos hablar de “libertad,” pues en la ley de Cristo se trata de exigencias que brotan espontáneamente del mismo ser cristiano, *queriendo éstos la misma cosa que quiere Dios*, a quien se ama, es decir, todo lo contrario de lo que es la “servidumbre” bajo la obligación de una ley²²⁴.

¿Significa esto que el cristianismo no admite leyes exteriores? A este respecto conviene hacer algunas precisiones. Cuando Pablo habla de que los cristianos no están bajo la ley ni propiamente necesitan de ley, pues su vida está inspirada y dirigida desde dentro por el Espíritu en el amor, está suponiendo un estado o condición en que el cristiano vive realmente conforme a su ser de cristiano, actuando siempre bajo el impulso del Espíritu. Es la situación que los cristianos esperamos alcanzar cuando tenga lugar el reino celeste y definitivo del Espíritu, donde no regirá más que el amor (cf. 1 Cor 13:8-13). Pero la experiencia enseña, y se lo enseñaba también a Pablo, que, aunque teológicamente es cierto que el Espíritu, fuerza de Dios, domina a la carne, simple flaqueza humana; de hecho, la efectividad de ese dominio del Espíritu está ligada a la voluntad de cada uno, que puede abandonar al Espíritu para adherirse de nuevo a la carne (cf. 6:7-8; 1 Cor 6:8-11). Es decir, que, mientras el cuerpo no sea totalmente “espiritualizado” (cf. 1 Cor 15, 44-49) y alcancemos la plena “manifestación de los hijos de Dios” (Rom 8:19-23; Fil 3:20-21), también el hombre cristiano corre el peligro de dejarse dominar por las tendencias de la carne; de ahí, ante el peligro de una conciencia ofuscada por las pasiones, esas frecuentes amonestaciones de Pablo, urgiendo determinadas normas de conducta, cuya violación excluye del reino de Dios (cf. 5:19-21; 1 Cor 6:9-10; Ef 5:5; 1 Tim 1:9-10), y de ahí también las normas o leyes de

uso tradicional en la Iglesia.

En realidad, estas leyes exteriores, presentadas como normas *objetivas* de conducta moral, no hacen sino aplicar a las diversas circunstancias de la vida cotidiana esa ley interior del Espíritu que brota de nuestro mismo ser de cristianos.

Introducción, 1:1-10.

Saludo epistolar, 1:1-5.

¹ Pablo, apóstol, no de hombres ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, ² y todos los hermanos que conmigo están, a las iglesias de Galacia: ³ La gracia y la paz sean con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo, ⁴ que se entregó por nuestros pecados, para librarnos del presente siglo malo, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, ⁵ a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

No obstante su apenado ánimo por el comportamiento de los gálatas, San Pablo no se dispensa del acostumbrado saludo, deseándoles “la gracia y la paz” de parte de Dios Padre y de Jesucristo (v.3; cf. Rom 1:7). Hay, sin embargo, en este saludo algo que lo distingue del de otras cartas, como es la insistencia en hacer resaltar su condición de *apóstol* (v.1) y el interés en poner de relieve ya en el saludo la eficacia redentora de la muerte de Cristo (v.4). Llama también la atención el que designe a secas a los destinatarios (“iglesias de Galacia,” v.2), sin elogio de ninguna clase, como suele hacer en las otras cartas (cf. Rom 1:7; 1 Cor 1:2). Todo esto indica que están presentes en su mente ya desde un principio los predicadores judaizantes, que difundían doctrinas directamente opuestas a esas verdades, a los que los gálatas, con su curiosidad característica, parece que prestaban gustosamente oídos. De hecho, no los alaba.

La frase, pues, “apóstol no *de* (*από*) hombres ni *por* (*δια*) hombre, sino *por* (*δια*) Jesucristo y Dios Padre” (v.1), es como la presentación de sus cartas credenciales. Se le acusaba de no ser apóstol como los “notables” (2:2), como las “columnas” (2:9), sino, todo lo más, un apóstol de segunda línea, cuya autoridad estaba sujeta a discusión; por eso urge recalcar desde un principio que también él es “apóstol” o, lo que es lo mismo, mensajero auténtico del Evangelio, escogido directamente por Dios, igual que lo habían sido los Doce (cf. 1 Cor 9:1; 15:5-10). Las dos preposiciones *από-δια*, tomadas en su genuina significación, indicarían origen e intermediario, fuente y canal. San Pablo niega, pues, que su “apostolado” tenga origen en los hombres (*οστώ*), cosa en fin de cuentas que es propia de todo verdadero apostolado cristiano; pero niega también que le haya sido conferido por ministerio de ningún hombre (*δια*), cosa que sólo es propia de los Doce, o de los que de modo extraordinario a ellos hayan sido agregados (cf. Act 1:15-26; 13:1-3). Los demás reciben su misión o investidura a través de otros hombres (cf. Act 6:6; 14:23; 1 Tim 4:14). El, sin embargo, la ha recibido “por (*δια*) Jesucristo y Dios Padre” (cf. v.12.15). Es curioso que ponga sólo la preposición *δια*, que cuadra bien respecto de Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, pero no parece que hubiera de tener aplicación al Padre, respecto del cual esperaríamos la preposición *από*. Y es que el Apóstol trata como de identificar la acción del Padre y de Cristo, lo mismo que hará también en v.3 (“de parte [*από*] de Dios. y el Señor Jesucristo”), con la diferencia que aquí usa la preposición *από*, y no *δια*, dado que menciona antes al Padre que a Jesucristo. En ambos casos, lo mismo *δια* que *από*, están incluyendo los dos sentidos

(*origen-mediación*), tomando uno u otro, según que se apliquen al Padre o a Cristo. Y es importante hacer notar que esta íntima asociación de Cristo con el Padre, contraponiéndolo a los “seres humanos” es clara señal de que San Pablo no considera a Cristo como puro hombre, sino algo muy superior; es a saber, Dios igual al Padre, como aparece claro en otros textos (cf. Rom 9:5; Flp 2:6; Tit 2:13).

La segunda idea que San Pablo trata de hacer resaltar ya en el saludo es, como antes dijimos, la de la eficacia redentora de la muerte de Cristo (v.4). Las doctrinas difundidas por los predicadores judaizantes, exigiendo la observancia de la Ley en orden a poder obtener la salud, equivalían a negar la eficacia del sacrificio redentor de Cristo (cf. 2:17-21); de ahí, la preocupación de San Pablo por inculcar a los gálatas esa verdad a él tan querida. La expresión “se entregó,” repetida en otros muchos lugares de sus cartas (cf. 2:20; Ef 5:2; 1 Tim 2:6), indica que Cristo ha dado su vida libre y espontáneamente; eso, sin embargo, no se opone a que, como ahí mismo indica el Apóstol, sea siempre “la voluntad del Padre,” motor último de la historia, la que hayamos de ver al fondo de todo (cf. Rom 3, 24-25; 8:32; 2 Cor 5:21; Flp 2:8; Col 1:13). Algo más difícil de explicar, al menos en su sentido exacto y preciso, resulta la expresión “librarnos del presente siglo malo” (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονεροῦ). Parece que el Apóstol califica de “presente siglo malo” el período de tiempo anterior al Evangelio, período de perversidad y corrupción, en que ejercen su dominio el pecado y la muerte, y del que nos saca Cristo para introducirnos en otro período mejor, el siglo “venidero” o mesiánico, que El inaugura (cf. 4:3-5; Rom 5, 12:21). La expresión literaria contraponiendo siglo “presente,” de injusticia y dolor, a siglo “venidero,” de justicia y felicidad, parece que está tomada de la apocalíptica judía. De suyo, con la venida del Mesías, ya comenzó el siglo “venidero” y todos nosotros, por nuestra participación en la victoria de Cristo mediante la fe, pertenecemos a esta nueva era y somos “nueva criatura” (cf. 6:15); sin embargo, el “presente siglo malo” continúa su propia existencia, y su influencia actúa continuamente también sobre aquellos que, en Cristo, ya han triunfado y han sido transportados al mundo de la luz (cf. Col 1:12-14), pero con peligro aun de volver a caer bajo el dominio del mundo, si se separan de Cristo. Puede, pues, decirse que los dos períodos coexisten temporalmente, y sólo en la *parusía* la desaparición del primero será total. En la actualidad, los hombres pertenecerán a uno u otro, según la actitud que adopten respecto de Cristo.

Sobre el término “iglesia,” con que se designa a las comunidades cristianas de Galacia (v.1), así como sobre el título de “Señor” aplicado a Cristo (v.3), nada hemos de añadir a lo ya dicho al comentar Act 5:11 y 11:20. Pero sí queremos advertir del inciso “todos los que conmigo están” (v.2), con lo que parece dar a entender que lo que va a decir en la carta no es una doctrina personal, sino algo que pertenece al Evangelio tal como lo aceptan los verdaderos discípulos de Cristo.

Dolorido reproche a los gálatas, 1:6-10.

⁶ Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó a la gracia de Cristo, os paséis a otro evangelio. ⁷ No es que haya otro; lo que hay es que algunos os turban y pretenden pervertir el Evangelio de Cristo. ⁸ Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. ⁹ Os lo hemos dicho antes, y ahora de nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema. ¹⁰ ¿Busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿Acaso busco agradar a los hombres? Si aún buscase agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo.

Al saludo epistolar no hace seguir aquí San Pablo, como es habitual en sus cartas (cf. Rom 1:8; 1 Cor 1:4; Flp 1:3; 1 Tes 1:2), la rendida acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios. Entra *ex abrupto* en materia, mostrando así desde un principio la gravedad de la situación. Que no le vayan diciendo que hay dos evangelios: el predicado por él y el que posteriormente han predicado sus adversarios; sólo hay un Evangelio, **el de Cristo**, y ése es precisamente el que él les ha predicado (v.6-10). He ahí indicado en estos versículos, por vía indirecta, el tema central de la carta. No le queda al Apóstol sino probar esa tesis (c.1-4) y sacar las adecuadas consecuencias (c.5-6).

Cuando dice a los gálatas que se maravilla de que “tan pronto” (οὕτως ταχέως) se pasen a otro evangelio (v.6), ese “tan pronto” no implica necesariamente que la defección tenga lugar a poco de haberse convertido los gálatas o a poco de haber pasado por allí San Pablo, como ha sido frecuente interpretar esa frase. Puede muy bien referirse el Apóstol, y esto es lo más probable, a la facilidad con que los gálatas aceptan las doctrinas de los judaizantes, admirándose de que tan rápidamente, al primer ataque del enemigo, se pasen al campo contrario. Vendría, pues, a decirles: *han comenzado* esos perturbadores a atacar el evangelio que os he predicado, y *en seguida* os pasáis a ellos. La expresión “abandonar al que os llamó a la gracia de Cristo” (του καλέσαντος υμαβ εν χάριτι Χρίστου, v.6) está refiriéndose al Padre, a quien el Apóstol suele atribuir la vocación o llamada a la fe (cf. Rom 8:28-30; 1 Cor 1:9; 1 Tes 2:12; 2 Tes 2:14). No está claro si hemos de traducir “a la gracia de Cristo” (sentido final), como hemos hecho nosotros, o más bien “por medio de la gracia de Cristo” (sentido instrumental). En realidad, el significado de fondo apenas si se altera, pues en cualquiera de las dos interpretaciones aparece Cristo como centro y eje de esa nueva obra sobrenatural que sucede a la Ley mosaica (cf. Rom 6:14), en la que nos introduce el Padre.

Lo más característico de todo este pasaje es la seguridad que muestra el Apóstol sobre la verdad de su evangelio. Imposible ser más categórico: aunque yo mismo o, hipótesis todavía más inverosímil, un ángel del cielo os predicara otro evangelio distinto del que os he predicado, sea anatema (v.8-9; cf. Rom 9:3). Es la fórmula que luego adoptó la Iglesia en muchos de los concilios contra los que osen rechazar sus definiciones solemnes e infalibles. Y a este respecto será oportuno notar cómo el Apóstol, en su manera de expresarse, da claramente a entender que el cristianismo es una “religión de autoridad,” cuyas doctrinas no quedan sujetas a la libre interpretación de cada uno; sin que ello quiera decir, claro está, que no sea esencialmente una “religión del espíritu,” como en esta misma carta hará también resaltar (cf. 2:20; 3:2; 4:4-7; 5:22-25). Escribete San Pablo que lo que ahora dice a los gálatas ya se lo había dicho “antes” (v.10). ¿A qué se refiere ese “antes”? Es posible que el Apóstol esté refiriéndose a haberlo dicho de palabra durante su segunda visita a Galacia, en que habría notado ya el peligro, aunque sin sospechar que la defección iba a ser tan rápida (cf. v.6). Si así fuera, se explicaría mejor el plural “os *hemos dicho* antes,” incluyendo también los compañeros de Pablo. Sin embargo, bien puede ser que con ese “antes” el Apóstol se refiera simplemente a haber afirmado ya la misma cosa en v.8, y que la vuelve a repetir para más inculcarla. El plural sería un plural mayestático de autor, como es frecuente en San Pablo (cf. 2 Cor 1:13; 5:11; 10:7; 13:6).

Después de señalar lo seguro que está de su doctrina y de lanzar anatema contra todos los que la atacan y deforman, el Apóstol deduce la conclusión: “¿busco yo *ahora* (ἀρτι) el favor de los hombres?” (v.10). Como diciendo: me acusáis, lo mismo que han hecho en otras partes (cf. 1 Tes 2:4-6; 2 Cor 4:2), de que soy un oportunista y de que, si no exijo la circuncisión a los gentiles, es simplemente para mejor ganarlos a mi causa; pues bien, ¿también ahora, lanzando esos anatemas, busco agrandar a los hombres? Si así fuese, no tendría más que ceder, y fácilmente me

granjearía su estima; mas eso sería renunciar a mi condición de “siervo de Cristo,” entregado en cuerpo y alma a defender su causa (cf. Rom 1:1). No quiere decir San Pablo que no sea a veces conveniente buscar el agrado de los hombres (cf. 1 Cor 10:33; Act 17:22; 24:10); mas eso nunca podrá hacerse si para ello hay que renunciar a nuestra condición de “siervos de Cristo,” transigiendo en desfigurar su doctrina. Eso es lo que de manera tan categórica excluye el Apóstol. Cuando dice: “si *aún* (ἐτι) buscarse.” (v.10), parece insinuar que hubo un tiempo de su vida en que lo hacía, refiriéndose quizás al período anterior a su conversión; con todo, podría también interpretarse la frase sin darle por parte de Pablo ese sentido concesivo, aludiendo más bien a que, después de lo que sabe y ha dicho de los judaizantes, pervertidores del Evangelio de Cristo, si *aún* pretendiera agradecerles, sería traicionar su condición de “siervo de Cristo.”

I. Autoridad Apostólica de Pablo, 1:11-2:21.

Pablo llamado al Apostolado Directamente por Dios, 1:11-24.

¹¹ Porque os hago saber, hermanos, que el evangelio por mí predicado no es de hombre, ¹² pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo. ¹³ En efecto, habéis oído mi conducta de otro tiempo en el judaísmo, cómo con gran furia perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, ¹⁴ aventajando en el celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación, y mostrándome extremadamente celador de las tradiciones paternas. ¹⁵ Pero cuando aquel que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, ¹⁶ se dignó revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase a los gentiles, al instante, sin pedir consejo a la carne y a la sangre ¹⁷ ni subir a Jerusalén a los apóstoles que eran antes de mí, partí para la Arabia y de nuevo volví a Damasco. ¹⁸ Luego, pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, a cuyo lado permanecí quince días. ¹⁹ A ningún otro de los apóstoles vi, si no fue a Santiago, el hermano del Señor. ²⁰ En esto que os escribo, bien sabe Dios que no miento. ²¹ En seguida vine a las regiones de Siria y de Gilicia, ²² pero era personalmente desconocido para las iglesias de Cristo en Judea; ²³ sólo oían decir: “El que en otro tiempo nos perseguía, ahora anuncia la fe que antes pretendía destruir.” ²⁴ Y glorificaban a Dios en mí.

Lo primero que Pablo necesitaba dejar bien claro ante los gálatas, dado el ambiente formado contra él por los agitadores judaizantes, era su condición de verdadero apóstol. Sin ese presupuesto era inútil pasar a la cuestión doctrinal. Fácilmente le hubieran respondido que él podía pensar como quisiera, pero que los auténticos apóstoles de Cristo, los Doce, seguían observando las prescripciones de la Ley, y a eso había que atenerse. De ahí la necesidad de comenzar por la cuestión personal, y dejar bien sentado que también él, Pablo, era auténtico apóstol de Cristo, no inferior a los Doce, por lo que resultaba inútil tratar de oponer su evangelio al de ellos. Sobre el significado y amplitud del término “apóstol,” ya hablamos al comentar Act 14:4-14. Es lo que hace en la primera parte de su carta (1:11-2:21).

En la perícopa que ahora comentamos (1:11-24) insiste sobre todo en dos puntos: ha recibido su evangelio directamente de Dios (v.11-16), no ha tenido necesidad de ponerse en contacto con los Doce para que le den información doctrinal (v. 17-24). Trataremos de ir recogiendo ordenadamente y explicando las frases más características de San Pablo referentes a estos dos puntos.

Comienza el Apóstol afirmando (v. 11-12) que su evangelio no es “de hombre” (κατά ἀνθρώπου) o dicho de otra manera, que no lo “ha recibido ni aprendido” (οὐδέ τταρέλαβον. οὔτε ἐδιδάχθην) de hombres, sino “por revelación de Jesucristo” (ὅτ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Aquí tenemos indicado ya el punto base de su argumentación ante los gálatas. La expresión “de hombre” (v.11) equivale a decir que no es doctrina elaborada por hombres, con los defectos inherentes a todo lo que es humano; de suyo, esta expresión no es del todo equivalente a “recibida o aprendida de hombres” (v.12), a pesar del “pues” con que San Pablo enlaza ambos versículos, pues una doctrina que se “reciba” por tradición puede también ser divina y no necesariamente “de hombre.” Sin embargo, parece que en este caso, a juzgar por el v.12, San Pablo amplía el significado de la expresión “no de hombre,” con la que no solamente negaría que su evangelio sea doctrina “humana,” elaborada en las escuelas de los hombres, sino también que sea una doctrina que le haya sido “transmitida” por hombres. Eso piden los dos verbos “no recibí. ni aprendí de los hombres,” y eso exige la frase positiva que pone como contrapartida: “sino por revelación de Jesucristo”²²⁵. Desde luego, San Pablo podía haber llegado al conocimiento del Evangelio, doctrina “divina,” a través de otros hombres, como de hecho llegamos nosotros. Pero no fue así; y esa su independencia en el apostolado, colocándose en la misma línea que los Doce, es lo que trata de recalcar aquí. Se ha preguntado qué es lo que incluye San Pablo bajo el término “evangelio” (v.11), cuando dice que no lo ha recibido ni aprendido de hombres, sino “por revelación de Jesucristo” (v.12). ¿Es que no había recibido información alguna sobre Jesucristo y su doctrina a través de la catequesis apostólica y de conversaciones mismas con testigos oculares de la vida del Señor? Evidentemente que sí. Incluso antes de convertirse tenía ya noticias de los dogmas principales del cristianismo, y por eso precisamente, por considerarlo incompatible con sus doctrinas de celoso fariseo, perseguía furiosamente a los cristianos (cf. Act 8:3). Su mismo modo de hablar aludiendo a “tradiciones” que hay que conservar, más bien indican lo contrario (cf. 1 Cor 11:2; 15:3; 2 Tes 2:15). ¿Cómo dice, pues, sin más, que el “evangelio” que él predica lo ha recibido no de hombres, sino “por revelación de Jesucristo”? Hay autores que, para resolver la dificultad, dicen que en este lugar, con la palabra “evangelio,” San Pablo se refiere únicamente a la doctrina de salud por la fe sin necesidad de las obras de la Ley, que era lo que estaba en litigio. Sin embargo, no nos parece que haya motivos para hacer esa limitación. Más bien creemos que el término “evangelio,” lo mismo que en otros pasajes de los escritos del Apóstol (cf. Rom 16:25), incluye, en general, el contenido de la predicación cristiana, y si San Pablo dice que ese contenido lo ha recibido “por revelación de Jesucristo,” no es excluyendo cualquier otra clase de información, sino recalcando que para él la fuente principal de la doctrina que predica ha sido la “revelación,” hasta el punto de que incluso lo recibido de otra manera está filtrado a través de la luz sobrenatural que recibió en la gran revelación de Damasco (cf. Act 9:13-19) y en otras que la siguieron (cf. Act 22:17; 26:16).

En los v.13-14, a fin de que aparezca mejor que todo lo debe a la intervención directa de Dios, San Pablo hace una breve historia de su vida anterior a la gran revelación de Damasco, haciendo notar cómo se distinguía entre todos sus compatriotas por su furor persecutorio contra los cristianos (cf. Act 8:3; 9:1-2). Esta su furia persecutoria contra la “Iglesia de Dios” (v.13; cf. Act 5:11) es un pecado que frecuentemente se echa en cara a sí mismo (cf. 1 Cor 15:9; Ef 3:8), aunque alegando en su descargo que lo hacía por ignorancia (cf. 1 Tim 1:13). Y llega el momento de la gran “revelación,” que lo transforma en apóstol, igual a los Doce. San Pablo presenta ese momento con toda solemnidad: “Pero cuando Aquel que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelar en mí a su Hijo (ευδόκησεν. ἀποκαλύψαι τον υἱόν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) para que lo anunciase a los gentiles., no pedí consejo a la carne y a la sangre.” (v.

15-16). Son frases cargadas de ideas que, al mismo tiempo, rezuman agradecimiento. Es Dios, dice, quien en sus inescrutables designios, igual que había hecho con otros para otras misiones (cf. Is 49:1; Jer 1:5; Lc 1:15), me “segregó” o eligió ya desde antes de nacer y me “llamó” por pura misericordia (v.15; cf. 1 Cor 15:10). No está claro si con esos dos verbos “segregó., llamó” (ἀφορίσαβ. καλέσαβ)| San Pablo está aludiendo a fases sucesivas del plan divino sobre él, el acto eterno de predestinación y el temporal de vocación (cf. Rom 8:29-30), o más bien “elección” y “llamamiento” vienen en este caso a significar lo mismo, designando, en general, el plan providencial de Dios sobre él, anterior al “llamamiento” histórico del camino de Damasco, a que aludirá luego en el v.16. La construcción gramatical del período, no obstante la acepción contraria del término “llamar” en otros pasajes (cf. Rom 1:1; 8:30), parece aconsejar esto último. En cuanto a la frase: “se dignó revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase a los gentiles” (v.16), también hay algo que no es del todo claro. Nos referimos a la expresión “en mí” (ἐν ἐμοί), que muchos interpretan como dativo instrumental (= por mi medio), otros como de provecho (= a mí) y otros como locativo (= en mi interior). Nos inclinamos, dado el contexto, a esta última interpretación. Lo que San Pablo trataría de hacer notar es que Dios le manifestó a Jesucristo en visión interior, inmediata y penetrante, a fin de que luego él lo diese a conocer a los gentiles: era una exigencia de su nueva condición de “apóstol,” testigo de Jesús y de su obra (cf. Act 1:8), del mismo rango que los Doce. Naturalmente, lo que aquí dice San Pablo, recalcando el aspecto interior de la visión, en modo alguno excluye el carácter *objetivo* de la misma, como ya explicamos al comentar Act 9:3-9.

Lo que resta de la narración v. 17-23) es consecuencia y al mismo tiempo confirmación de lo dicho. En efecto, supuesta esa revelación plena y auténtica de Jesucristo, por la que Dios elegía directamente a Pablo para apóstol, éste ya no necesitaba pedir instrucciones a nadie en orden a la predicación del Evangelio, ni siquiera al grupo de los Doce. Es precisamente lo que en estos versículos va haciendo resaltar. La expresión “la carne y la sangre” (v.16) es frase hebrea, que equivale prácticamente a “naturaleza humana” (cf. Mt 16:17; 1 Cor 15:50; Ef 6:12); por tanto, al decir el Apóstol que “no pidió consejo a la carne y a la sangre,” no quiere decir sino que no tuvo necesidad de contar con ningún hombre para comenzar a ejercer el apostolado ²²⁶. En esta afirmación universal están de suyo incluidos también los apóstoles; y si luego se fija en ellos expresamente (v.17) es recalcando la misma verdad, de modo que quede bien clara su independencia apostólica.

A continuación nos informa de sus desplazamientos a Arabia, Damasco, Jerusalén, Siria y Cilicia (v. 17-21); con la intención manifiesta de hacer ver que no ha recibido su evangelio de los apóstoles, de los que sólo ha visto a dos, y brevemente. De la estancia en Arabia y vuelta a Damasco ya hablamos al comentar Act 9:19-25. En cuanto a la subida a Jerusalén (cf. Act 9:26-28), expresamente nos dice que fue “para conocer personalmente (ἱστορήσοα) a Pedro,” y que de los demás apóstoles sólo vio a Santiago (v. 18-19). Es de notar esa especie de complacencia en designarle con el nombre de “Cefas” (1:18; 2:9.11.14; 1 Cor 1:12; 9:5; 15:5), nombre que, según las narraciones evangélicas, le habría sido impuesto por el Señor (cf. Jn 1:42; (Mt 16:18) y que a un semita no puede menos de sugerir espontáneamente su especial cargo y autoridad. El haberse visto con Santiago fue, dado el tenor de la narración, algo incidental, no buscado, como la visita a Pedro ²²⁷. No se ve claro el porqué de esa especie de juramento que San Pablo intercala en el v.20, interrumpiendo la narración. Quizá porque los gálatas habían oído de esa visita a Jerusalén, cuya finalidad desfiguraban, considerándola como una especie de investidura por parte de los Doce, San Pablo necesitaba recalcar, en defensa de su tesis, cuál había sido el verdadero motivo de la visita. La ida luego a las “regiones de Siria y Cilicia” (v.21) parece referirse, en conformi-

dad con lo que sabemos por los Hechos, a su regreso a Tarso (Cilicia) desde Jerusalén (cf. Act 9:30) y a su predicación en Antioquía (Siria) años más tarde, junto con Bernabé (cf. Act 11:25-26). San Pablo habría unido ambos momentos, aunque cronológicamente separados, cual si se tratase de un viaje único preconcebido; y si pone antes Siria que *Cuida*, sería no porque en realidad hubiese sido ése el orden, sino porque, siendo Siria más importante que Gilicia, ésa era la manera ordinaria de expresarse cuando había que nombrar ambas regiones. Otra explicación sería que San Pablo no esté aludiendo a su predicación en Antioquía junto con Bernabé, sino a otra predicación anterior que hubiese realizado en tierras de Siria durante los años de su permanencia en Tarso, como parece insinuarse en Act 15:41. Con lo que luego añade en los v.22-24, haciendo notar cómo su apostolado en las regiones de Siria y Cilicia fue motivo de que las “comunidades cristianas de Judea,” no obstante serles “personalmente desconocido,” se alegrasen y “glorificasen a Dios” en él, parece perseguir claramente un fin: el de mostrar a los gálatas cómo las iglesias mismas de Judea, con ese “glorificar a Dios” por su apostolado, confirmaban a su manera lo que él venía defendiendo; es a saber, que, sin la intervención de los Doce, el antiguo perseguidor se había convertido en auténtico apóstol, debido a la acción directa de Dios. Lo de ser “desconocido personalmente” de las comunidades cristianas de Judea ha de entenderse sobre todo de las establecidas fuera de Jerusalén, aunque es probable que también en Jerusalén, donde sólo había estado “quince días” (v.18), fuera poco conocido.

La asamblea o concilio de Jerusalén, 2:1-10.

¹ Luego, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén, acompañado de Bernabé y llevando conmigo a Tito. ² Subí en virtud de una revelación, y les expuse el evangelio que predico entre los gentiles, particularmente a los que eran algo, no sea que corriese o hubiese corrido en vano. ³ Pero ni Tito, que iba conmigo, con ser gentil, fue obligado a circuncidarse, ⁴ a pesar de los hermanos intrusos que se infiltraron solapadamente para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y reducirnos a servidumbre; ⁵ a los cuales ni por un momento cedimos, para que la verdad del Evangelio se mantuviese íntegra entre vosotros. ⁶ De los que eran algo — lo que hayan sido en otro tiempo no interesa, que Dios no es aceptador de personas —, éstos que eran algo, digo, nada me añadieron; ⁷ antes al contrario, cuando vieron que yo había recibido el evangelio de la incircuncisión, como Pedro el de la circuncisión — ⁸ pues el que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró también en mí para el de los gentiles —, ⁹ Santiago, Cefas y Juan, los que eran tenidos como columnas, reconocieron la gracia a mí dada, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los circuncisos. ¹⁰ Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que procuré yo cumplir con mucha solicitud.

Prosigue el Apóstol defendiendo ante los gálatas la genuinidad del evangelio que les había predicado. Si hasta aquí ha tratado de mostrarles que tiene un origen divino (1:11-24), ahora va a completar la exposición añadiendo que los mismos apóstoles de Jerusalén, tan ensalzados por los que tratan de denigrarle a él, han dado su plena aprobación a ese evangelio y le han confirmado a él en su misión entre los gentiles, sin que le pidiesen hacer cambio alguno (2:1-10). Es ésta una historia fácil de comprender en cuanto a esa idea o plan general; sin embargo, por lo que toca a matices e interpretaciones de textos concretos, hay no pocos puntos oscuros, como iremos haciendo notar.

Primeramente, el problema histórico. Habla San Pablo de una segunda “subida” a Jerusalén, al cabo de catorce años (v.1). Pues bien, ¿a cuál subida, de las cinco que conocemos por los Hechos (9:26; 11:30; 15:4; 18:22; 21:15), se alude aquí? Ello tiene importancia, no sólo porque, una vez lograda la identificación, con una narración podremos completar la otra, sino también porque ese dato de los “catorce años” nos podrá dar un valioso punto de apoyo para la cronología paulina. Pero, desgraciadamente, la cosa ha sido y sigue siendo muy discutida. Hay quienes (W. M. Ramsay, V. Weber, E. Osty, F. Amiot) el viaje de que aquí habla San Pablo lo identifican con el llamado de las “colectas,” mencionado en Act 11:30; otros (J. Weiss, G. Ricciotti, S. Lyonnet), en cambio, lo identifican con el de la subida a Jerusalén para el concilio, mencionado en Act 15:2. Ni faltan, como ya expusimos ampliamente al comentar Act 15:1-29, quienes sostienen que Act 11:30 y 15:2 aluden a un mismo viaje a Jerusalén, el segundo que Pablo realizaba después de su conversión, que sería el aludido en Gal 2:1, pero que Lucas en los Hechos, debido a la diversidad de fuentes utilizadas, presenta como desmembrado. Creemos que no hay motivos para negar la realidad de dos viajes distintos, como Lucas los presenta, sacrificando sus datos a teorías muy subjetivas de crítica literaria. De otra parte, también nos parece claro que la correspondencia de Gal 2:1 es con Act 15:2 y no con Act 11:30. De ello hablamos ya al comentar esos dos pasajes de los Hechos, y no hay por qué volver a repetir aquí las razones. Si Pablo habla de que subió, acompañado de Bernabé y de Tito, “en virtud de una revelación” (v.2), eso no se opone a lo que dice Lucas de que habían ido comisionados por la iglesia de Antioquía (Act 15:2). Una cosa no impide la otra. En cuanto al dato “catorce años” (v.1), no es fácil saber si Pablo cuenta desde la subida que mencionó anteriormente (1:18), como parece pedir la gramática, o desde la conversión, que constituiría el eje de la narración y punto de partida para ambas fechas. En el primer caso, suponiendo que la asamblea de Jerusalén se celebrara el año 49, como con bastante probabilidad podemos concluir a base de Act 18:12, tendríamos que la conversión del Apóstol había tenido lugar muchos años antes; en el segundo caso, serían sólo catorce años antes y, por tanto, hacia el año 36, que es la fecha que, al tratar de la cronología paulina, propusimos como más probable. En realidad, incluso en la primera hipótesis, puede tratarse sólo de catorce años, y ni siquiera completos; pues en la manera bíblica de contar, conforme era uso en el antiguo Oriente, el año empezado, aunque se tratase sólo de pocos días, se contaba como completo, de ahí que “tres años” podrá equivaler en realidad a un año y algunos meses, y catorce años a doce y algunos meses.

Esto supuesto, pasemos a la cuestión fundamental. ¿A qué sube Pablo a Jerusalén? Atendida la narración de los Hechos, la cosa es clara. Sube porque era la única manera de cortar las disensiones surgidas en la comunidad de Antioquía a raíz de las exigencias de los judaizantes: “si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos” (Act 15:1-2). Pablo, evidentemente, no podía ceder. Pero, mientras no apareciese claro que también los apóstoles de Jerusalén pensaban lo mismo y le daban la razón, la unidad de la Iglesia estaba en peligro. He ahí la necesidad, perentoria y urgente, de subir a Jerusalén. Mientras se le pudiese objetar, como parece hacían esos judaizantes de Antioquía (cf. Act 15:1.24), que no era así como pensaban los Doce, todo su trabajo apostólico podía resultar vano, al menos en gran parte, deshecho enseguida por las discordias y divisiones. Creo que todo esto, deducido de la narración de los Hechos, puede darnos mucha luz para interpretar la narración de la carta a los Gálatas, que estamos comentando.

En efecto, es así como resultan más fáciles de entender algunas frases que, de lo contrario, podrían parecer oscuras. Cuando San Pablo, v.g., dice (v.2) que sube a Jerusalén y les expone, particularmente a los que eran algo, el evangelio que predicaba entre los gentiles “no sea que

corriese o hubiese corrido en vano” (μη τωβ εἶβ κενόν τρέχω ἢ εδραμον), no ha de entenderse esto como si el Apóstol no estuviese seguro de la verdad de su evangelio mientras no contara con la aprobación de los Doce y particularmente de Pedro. Esa duda y angustia de ahora no sería compatible con sus rotundas afirmaciones anteriores sobre lo seguro que estaba de su doctrina (1:8-9) y del origen divino de su evangelio (1:12). Equivocadamente, pues, interpretaron la frase algunos autores antiguos, como Tertuliano, y la interpretan algunos predicadores modernos, que la citan, buscando en ella la prueba de que las revelaciones personales no dan seguridad, si no son confirmadas externamente por las autoridades de la Iglesia. No es que neguemos la verdad, en general, de esa tesis; pero negamos que tenga aquí algo que ver el texto bíblico citado. De lo que San Pablo manifiesta temor no es de que pueda o no ser falso su evangelio, sino de que el fruto de su predicación pueda resultar en gran parte vano, si no aparece claro que también los apóstoles de Jerusalén aprueban su doctrina²²⁸.

Otra frase que puede también recibir luz de la narración de los Hechos es aquella con que San Pablo caracteriza a los que se oponen a su evangelio, llamándoles “pseudohermanos” intrusos (παρείσακτους ψευδαδέλφους), que se infiltraron solapadamente (ταπει-σήλβον) para espiar (κατασκοπήσαι) la libertad que tenemos. y reducirnos a servidumbre” (v.4). Piénsese en el gran éxito del primer viaje apostólico de Pablo entre los gentiles y la alegría que esto produjo (cf. Act 13:48; 14:27; 15:3)” Y cómo esos judaizantes de Jerusalén se infiltraron, por así decirlo, en el campo de Pablo (cf. Act 15:1.5.24), tratando de reducirlos a la servidumbre de la Ley, y se verá con cuánta razón el Apóstol habla de esa manera. A esa pretensión de los judaizantes Pablo se opone con todas sus fuerzas (cf. Act 15:2), a fin de que, como dice a los gálatas, la verdad del Evangelio “se mantuviese íntegra entre vosotros” (v.5). Evidentemente, ese “entre vosotros” ha de tomarse en sentido inclusivo, no exclusivo; pues Pablo al obrar de ese modo no pensaba solamente en los gálatas, sino en los gentiles en general, convertidos y por convertir, cuya suerte defendía, y entre los cuales estaban también los gálatas. Falsamente, pues, algunos autores han pretendido apoyarse en este texto para deducir que la evangelización de los gálatas, a quienes escribe San Pablo, es anterior al concilio o asamblea de Jerusalén.

Y queda un último punto, el principal. Nos referimos a la aprobación del evangelio de Pablo por parte de los apóstoles de Jerusalén. Esta aprobación está expresada en nuestra perícopa de varias maneras. Primeramente, con el hecho mismo **de no exigir** la circuncisión de Tito (v.3), que parece era conocido de los gálatas, y a quien seguramente Pablo, en un rasgo de valentía y juego claro muy propio de su temperamento (cf. v. 11-12), había querido llevar consigo para obligar a provocar una respuesta de aplicación inmediata²²⁹; en segundo lugar, con la expresión “nada me añadieron (ἐμοῖ. οὐδέν προσανέ εντο) con que se responde a lo que el Apóstol había dicho antes de que “les expuso el evangelio que predicaba entre los gentiles” (v.2); y, por fin, con esa locución metafórica final tan expresiva de “reconocieron la gracia que me había sido dada a mí, y nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión, para que nosotros nos dirigiésemos a los gentiles y ellos a los circuncisos” (v.9). Notemos únicamente que esa división de zonas, unos con dedicación a los gentiles y otros con dedicación a los judíos, no ha de entenderse en sentido absoluto, como si Pedro y su grupo hubiesen de predicar exclusivamente a los judíos, y Pablo y el suyo exclusivamente a los gentiles; sabemos que Pablo solía comenzar siempre su evangelización por los judíos (cf. Act 13:5)” y es de creer que Pedro, después del caso de Cornelio (cf. Act 10, 28.47; 11:17), tampoco se eximiría de evangelizar a los gentiles (v.14; cf. Act 15:11; 21:25). Pero, al menos entonces, en aquel momento histórico, ésas iban a ser principal y preferentemente las zonas de evangelización de cada uno. Téngase en cuenta, además, que más que de una repartición de carácter étnico, parece que se trataba de una repartición de carácter

geográfico o territorial, designando por “circuncisos” el apostolado en Palestina, y por “gentiles” el apostolado en el mundo gentil. Por lo demás, sabemos que Pablo tenía empeño en mantener cierta delimitación territorial para el apostolado (cf. Rom 15:20; 2 Cor 10:16), aunque eso no era obstáculo para que, si llegaba el caso, interviniese también en campo trabajado por otros (cf. Rom 1:13; Act 28:31). Quizás la expresión, sin tratar de concretar tanto, aluda más bien a la legitimidad de esos dos tipos de predicación misional, el representado por Pablo y el de los apóstoles de Jerusalén.

En cuanto a la expresión “los que eran algo” o, más literalmente, “los que figuraban ser algo” (οἱ δοκουντες ειναι τι), conque San Pablo designa hasta cuatro veces a los apóstoles de Jerusalén (v.2. 6.9), y más directamente a tres de ellos (cf. v.Q), conviene que hagamos algunas precisiones. La frase, sobre todo en su traducción de la Vulgata (*qui videbantur esse aliquid*), podría dar la impresión de que el Apóstol hablaba de ellos con cierta ironía, tratando de rebajar su autoridad, como dando a entender que no eran tanto como parecían. Igual se diga de aquella otra, especie de paréntesis, en el v.6: “lo que hayan sido en otro tiempo no me interesa, que Dios no es aceptador de personas” (οποιοι ποτε ησαν ουδεν μοι διαφερει, προσωπον ο Θεοβ ανθρωπου ου λαμβανει), con la que parecería insinuar cierto sentimiento de desprecio hacia ellos. Desde luego, sacadas las frases de su contexto, no negamos que pudieran tener ese sentido peyorativo; mas dicho sentido queda aquí excluido por el contexto. Pablo ha venido hablando de ellos con respeto (cf. 1:17-19), y se precia de que “le den la mano en señal de comunión” (v.9). Lo que sucede es que la frase οἱ δοκοῦντες, y así es usada ya en los autores clásicos griegos, pierde ese aspecto ambiguo de su etimología (*parece, y no es*), y significa simplemente los *notables, los que sobresalen entre los demás, los jefes*. Tal es el sentido en que aquí la usa San Pablo. Si hubiéramos de ver en ella algo de ironía, esa ironía estaría más bien en el hecho de repetirla hasta cuatro veces en pocas líneas; y la ironía recaería no sobre los apóstoles, sino sobre los adversarios de Pablo, quienes es probable que gustasen de esa expresión “los notables” para designar a los Doce, con el intento de rebajar a Pablo, y por eso el Apóstol la recogería y repetiría varias veces, como diciendo: pues bien, esos tan “notables” nada me añadieron., esos tan “notables” me dieron la mano. Algo parecido habrá que decir de la frase-paréntesis del v.6, puesta también por Pablo pensando en sus adversarios. Al Apóstol le interesaba hacer constar que “los notables” habían aprobado su evangelio; pero le interesaba no menos recalcar que era apóstol como ellos, habiendo recibido directamente de Dios su evangelio, conforme les había expuesto anteriormente (cf. 1:11-12). Y como había peligro de que sus adversarios desorbitasen el alcance de lo primero en perjuicio de lo segundo, como si la legitimidad de su evangelio dependiese de la aprobación de los Doce que había ido a buscar a Jerusalén, intercala el paréntesis y dice: cualquiera haya sido su situación privilegiada (alude probablemente a las ventajas históricas de los Doce sobre él, que no había convivido con el Señor), en realidad nada me interesa, pues Dios no mide por esas cosas externas, y soy tan apóstol como ellos. ; pero, en fin, esos “notables” (con ello cerraba todo posible escape a sus adversarios) nada me añadieron. Hay autores que interpretan el paréntesis como una alusión al origen humilde de los apóstoles, simples pescadores incultos, a los que San Pablo trataría de defender, señalando que Dios no es “aceptador de personas”; sin embargo, esa interpretación no encaja en este contexto, pues los judaizantes de Galacia no negaban la autoridad de los Doce, sino que, al contrario, la sobrevaloraban, con el intento de rebajar a Pablo.

La frase que cierra la perícopa: “Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres.” (v.10), es ya fácil de entender. San Pablo aludirá muchas veces a este su compromiso moral con los fieles de Jerusalén (cf. Rom 15:26; 1 Cor 16:3; 2 Cor 8:4; Act 24:17).

El incidente de Antioquía, 2:11-14.

¹¹ Pero cuando Cefas fue a Antioquía, en su misma cara le resistí, porque se había hecho reprobable; ¹² pues antes de venir algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los de la circuncisión. ¹³ Y consintieron con él en la misma simulación los otros judíos, tanto, que hasta Bernabé se dejó arrastrar a su simulación. ¹⁴ Pero cuando yo vi que no caminaban rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Cefas delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?

Este incidente entre Pedro y Pablo en Antioquía parece que tuvo lugar poco después del concilio de Jerusalén, antes de que el Apóstol saliera para su segundo viaje misional (cf. Act 15:30-35). Debemos advertir, sin embargo, que no pocos autores modernos (Th. Zahn, W. Sanday, J. Munck, P. Féret, L. Gerfaux, J. Dupont) prefieren suponer que tiene lugar antes del Concilio, pues después de aquella solemne decisión no parece explicable el comportamiento de Pedro. Dicen que dicho episodio alegado por Pablo como confirmación de su independencia apostólica no está ya en relación *cronológica* con la sucesión de acontecimientos, a que se refirió anteriormente (1:15.18; 2:1.10); de ahí que el Apóstol abandone la fórmula “después de” (επειτα) que jalonnaba los viajes (cf. 1:18; 2:1), para volver al “pero cuando” (οτε δε), con que había comenzado su argumentación (cf. 1:15; 2:11). Desde luego, las razones alegadas tienen su peso; pero seguimos creyendo que el sentido obvio del texto de Galatas pide para este episodio una cronología posterior al concilio de Jerusalén. San Pablo lo cuenta aquí a los gálatas como nuevo e impresionante argumento a favor de la independencia de su evangelio, recibido directamente de Dios. Aunque expresamente no se dice, es claro que se da por supuesto que Pedro cedió ante las razones de Pablo, pues de lo contrario no sería argumento a su favor, sino viceversa.

En qué consistió el incidente, lo vemos con bastante claridad. Parece que Pedro, que había bajado a Antioquía no sabemos con qué motivo, no tenía inconveniente en comer y mezclarse con los cristianos procedentes del gentilismo, sin atender a las prescripciones judaicas sobre trato con gentiles y pureza de los alimentos (cf. Act 10:14.28; 11:3). Y esto, a juzgar por el tono de la narración, lo venía haciendo habitualmente desde que bajó a Antioquía (v.12. 14). Pero llegan de Jerusalén “algunos de los de Santiago” ²³⁰, y desaparece aquella pacífica convivencia, pues Pedro, por miedo a los de la circuncisión, comienza a “retraerse” de los cristianos no judíos, a tenor de las prescripciones de la Ley, aparentando una obligación que en su fuero interno negaba (v.12). Y a Pedro, dada la autoridad de que gozaba, siguen “otros judíos” antioquenos, que comienzan también a evitar mezclarse con sus hermanos cristianos no judíos, consintiendo en la misma “simulación” (v.15). Lo mismo hace Bernabé, el gran amigo y compañero de Pablo en sus viajes misionales (cf. Act 9:27; 11:25; 13:2; 15:2), lo cual debió de impresionar a éste extraordinariamente.

Tal era el hecho. De suyo, el que un judío hecho cristiano siguiera observando las prescripciones de la Ley, no estaba por entonces prohibido. Así se hizo en los primeros días de la Iglesia (cf. Act 2:46; 3:1; 10:14), Y así seguían haciendo, mucho tiempo después, los fieles de Jerusalén (cf. Act 21:20). El mismo Pablo parece que observaba muchas de las prácticas piadosas mosaicas (cf. Act 18:18; 24:11-12; 28:17). ¿Qué había, pues, de malo en la conducta de Pedro? Está claramente indicado en una de las frases que Pablo le dirige: “¿Por qué tú, que has vivido como gentil y no como judío, *obligas a los gentiles a judaizar?*” (v.14). He ahí la **falta** de Pedro,

(cf. Act 15:10-11), y el mismo Pablo califica su conducta de “simulación” (v.13), sino de imprevisión de consecuencias, que podían resultar fatales para el cristianismo. Efectivamente, en otras circunstancias, la conducta de Pedro, observando fielmente la Ley, como parece lo siguió haciendo hasta su muerte Santiago (cf. Act 21:18-20), es probable que no hubiera provocado por parte de Pablo reprensión alguna. El mismo Pablo, porque juzgó que así convenía mejor en aquel momento, hizo circuncidar a Timoteo (cf. Act 16:3), y en Jerusalén no tuvo inconveniente en ceder a lo que se le pedía, apareciendo como observador de la Ley (Act 21:21-26; cf. 1 Cor 9:20-22). Pero, en todos esos casos, ningún daño se hacía a la condición de los gentiles. No así ahora, en el caso de Antioquía. Esa “**simulación**” por parte de Pedro, cuyo ejemplo arrastró a otros muchos e incluso a Bernabé, podía resultar de fatales consecuencias, dado que era como una retracción de lo que había venido haciendo, y esto ante numerosos cristianos procedentes del gentilismo, que con ello se veían como obligados o a “judaizar” o a resignarse a una especie de aislamiento y de inferioridad respecto de los cristianos procedentes del judaísmo.

Por eso Pablo considera “**reprensible**” (κατεγνωσμένος) el modo de obrar de Pedro (v.11), haciéndole frente “en su mismo cara” (v.11) y “delante de todos” (v.14), es decir, en una reunión pública, estando él presente. El caso era público, y públicamente había que solucionarlo. Y decimos que no tiene fundamento, pues Pablo da claramente la impresión de que está hablando a Pedro muy en serio, como ya en su tiempo hacía observar San Agustín a San Jerónimo, quien en un principio se había inclinado a dicha opinión ²³¹.

Ni se crea que esta escena, de ser histórica y real, compromete la dignidad de Pedro, Pablo no ataca la persona de Pedro ni su doctrina, ni siquiera sus intenciones, que, a lo que parece, no eran sino mantener la paz y evitar fricciones con “los de la circuncisión.” El reproche no se comprende sino porque los dos apóstoles estaban de acuerdo sobre los principios. Lo que ataca es su actitud práctica, no regulada por “la verdad del Evangelio” (v.14), que afirma plena libertad respecto a las prescripciones rituales de la Ley mosaica; y la ataca no en general, pues también Pablo había obrado de modo parecido en otras ocasiones, sino en esas circunstancias concretas de Antioquía, por las consecuencias dañosas que para el cristianismo podía traer. Hubo, pues, en Pedro una falta de previsión.

Apretada síntesis del evangelio de Pablo, 2:15-21.

¹⁵ **Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad;**
¹⁶ **y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues “por las obras de la Ley nadie se justifica.”**¹⁷ **Mas si, buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro de pecado? De ninguna manera.** ¹⁸ **Porque si vuelvo a edificar lo que había destruido, a mí mismo me doy por trans-gresor.** ¹⁹ **En efecto, yo por la Ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo,**
²⁰ **y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí.** ²¹ **No desecho el don de Dios; pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo.**

Pocos pasajes como éste de la carta a los Gálatas, en que en tan pocas líneas encontremos una síntesis tan completa de lo que constituye, pudiéramos decir, el evangelio de Pablo. Otro pasaje parecido es el de Rom 3:21-26. Por lo que a este de Calatas se refiere, son frases densas de sentido y escasas de palabras, en que el Apóstol acumula toda una serie de razonamientos, tratando de

hacer ver la inconsecuencia lógica en que se encuentran todos aquellos que, después de haber creído en Cristo, buscan todavía la justicia en la observancia de la Ley. Tres son las ideas fundamentales, íntimamente enlazadas, que dominan todo el pasaje: justificación por la fe, Cristo causa de esa justificación, nuestra unión mística con El. Dicho de otra manera, Cristo es presentado como solución única y plenaria del problema de la “justificación,” que, en fin de cuentas, no es sino el problema de la “salud,” meta ansiada de judíos y gentiles, como explicamos al comentar Rom 1:16-17.

Se ha discutido, y aún se sigue discutiendo, si estos versículos forman parte del discurso de Pablo en Antioquía, o más bien se trata de reflexiones que el Apóstol hace a los gálatas, una vez terminado en el v.14 lo relativo al incidente antioqueno. La opinión tradicional, y que todavía hoy defienden la mayoría de los autores (Cornely, Lagrange, Bover), es que Pablo sigue refiriéndose al discurso de Antioquía. En efecto, eso parece pedir la expresión “nosotros. Judíos de nacimiento” (v.15), con que comienza la narración, sin que haya motivos para suponer que en los versículos siguientes, incluso cuando se deja el pronombre plural y se usa el singular de sentido genérico (v. 18-21), cambien los interlocutores. Además, ese “insensatos gálatas” (3:1), que viene a continuación de esta narración, parecido al “me maravillo” de principios de la carta (1:8), parece pedir principio de sección en una distribución lógica del pensamiento, siendo, por tanto, un nuevo indicio de que la narración del incidente antioqueno no termina hasta 2:21. Ciertamente que la doctrina que aquí desarrolla y defiende San Pablo — justificación por la fe en Jesucristo y no por las obras de la Ley — sobrepasa el caso de Pedro, que en modo alguno negaba esa doctrina (cf. Act 15:11); pero téngase en cuenta que Pablo está hablando en una reunión pública, y que no miraba sólo a Pedro y a los arrastrados por él a la misma *simulación*, sino a un público más amplio, en el que cabían tendencias judaizantes mucho más cerradas. Pensando en ese público y abarcando el problema en toda su amplitud, Pablo habría juzgado oportuno exponer ahí en Antioquía la teoría de la justificación por la fe, idea maestra de su evangelio, y cuyo resumen nos habría conservado en este pasaje de la carta a los Gálatas.

Comienza exponiendo (v. 15-16) la tesis fundamental: todos, incluso los judíos, son justificados por la fe en Jesucristo (parte positiva), y no por las obras de la Ley (parte negativa). Aduce como prueba el hecho de que también ellos, Pedro, Pablo Bernabé., judíos de nacimiento y no pecadores de la gentilidad (cf. 1 Mac 2:48; Mt 5:47 = Lc 6:32; Rom 9:4-5), han buscado en Cristo la justicia, sabiendo (εἰδότες) que no se la daban las obras de la Ley. Como confirmación escriturística cita (v.16), sin fórmula explícita, el texto de Sal 143:2, cosa que hace también en Rom 3:20, dentro de un contexto muy semejante²³². Sobre el concepto de “justificación” y qué incluya esa “fe” que se nos exige para la justificación, ya hablamos al comentar Rom 1:16-17 y 3:21-31, sin que haya por qué volver a insistir en lo dicho allí. Notemos únicamente que si Pablo niega el valor justificante de las obras de la Ley, ello no quiere decir que en el Antiguo Testamento no fuese obligatoria la observancia de la Ley; pero, aun entonces, la justificación de los patriarcas y demás personas justas no era fruto de las solas obras legales, sino que se daba en virtud de los méritos previstos de Cristo, mediante la fe en las promesas divinas de redención (cf. Rom 2:6; 3:20; 4:1-25).

Por lo que toca a los v. 17-18, parece que la intención de Pablo es hacer ver lo absurdo e inconsecuente que resultaría, después de haber abandonado la Ley y buscado la justificación por la fe en Cristo (como habían hecho Pedro, Pablo, Bernabé.), volver ahora a la observancia de esa Ley, como si de ella dependiese nuestra justificación. Sería algo así como volver a construir un edificio que antes hubiéramos destruido, declarándonos con ello “transgresores” de una Ley que no debíamos haber dejado (v.18); además, sería hacer una injuria a Cristo, que fue quien nos in-

dujo a dejar la Ley y seguirle a El, convencidos como íbamos de que conseguiríamos la justificación, cuando, en realidad, lo que hacía con nosotros era reducirnos al mismo nivel de los gentiles o “pecadores” (v.17). San Pablo, por respeto a Jesucristo, considera eso tan blasfemo que pone la conclusión en forma interrogativa, rechazándola con un enérgico “De ninguna manera.”

En los v. 19-20 añade un nuevo argumento que, de no tener en cuenta otros escritos del Apóstol, podría parecer poco menos que un jeroglífico, particularmente en algunas frases: “por la Ley he muerto a la Ley., estoy crucificado con Cristo., ni vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí.” Ello supone, si es que esas frases habían de resultar inteligibles para los gálatas, que hemos de ver en ellas las líneas maestras de una enseñanza anterior, que probablemente era corriente en la predicación del Apóstol. La idea central en estos versículos, que lo penetra y llena todo, es la idea de la solidaridad con Cristo, cabeza de la humanidad regenerada, igual que lo es Adán de la humanidad caída (cf. Rom 5:12-21). Hemos de reconocer que nuestro actual individualismo, aflojando los lazos de familia y de nación, comprende bastante peor que antiguamente esta idea de solidaridad. Para San Pablo, en el orden sobrenatural, es idea básica: los cristianos todos estamos unidos a Cristo, formando con El un todo, que sigue las mismas vicisitudes (cf. Ef 2:5-6); esa unión se realiza en cada uno de nosotros mediante el bautismo, por el que quedamos incorporados y como sumergidos en Cristo, en su muerte y en su vida, haciéndonos así aptos para participar de los beneficios del Calvario (cf. Rom 6:3-11).

Esto supuesto, añadida la idea de que una ley, sea cual sea, no cuenta con los muertos (cf. Rom 7:1-4), es ya más fácil entender lo que aquí dice San Pablo. Su afirmación fundamental es que el cristiano “ha muerto a la Ley” (v.19), es decir, ha quedado desligado de sus dominios, rompiendo con ella toda relación, como la rompen los muertos respecto de las funciones vitales, que es de donde se toma la metáfora. Y ¿cuándo ha muerto el cristiano a la Ley? La respuesta la da San Pablo en ese mismo v.19: “estoy crucificado con Cristo”; es decir, el cristiano muere a la Ley al ser incorporado místicamente a la muerte de Cristo mediante el bautismo, formando un todo con Cristo muerto. Y un segundo paso: como la Ley, provocando pecados que no podía reparar (cf. Rom 3:20; 4:15; 5:20; 7:7-11), fue en cierto sentido la causa de la muerte de Cristo (cf. 3:13-14; Rom 7:24-25; 8:3-4; Gol 2:14), resulta que, en fin de cuentas, es también la causa de nuestra muerte mística con Cristo, lo que equivale a decir que “por *la Ley* hemos muerto a la Ley”²³³. Esa muerte, sin embargo, no es final de carrera, como si hubiéramos de quedar ahí, sino que es punto de partida hacia la resurrección con Cristo, dejando muerto el hombre viejo y comenzando a “vivir para Dios” (v.19) o, dicho de otro modo, a “no vivir ya nosotros, sino Cristo en nosotros” (v.20). De esta nueva “vida” a la que nace el cristiano por su inserción a Cristo en el bautismo, habla con mucha frecuencia San Pablo en sus cartas (cf. Rom 5:17-18; 6:4-11; 2 Cor 5:15-17; Col 3:9-11). La expresión “no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (v.20) la considera el P. Bover como un “arranque sublime de lirismo místico,” con la que el Apóstol suprime de un plumazo su persona y su vida, para dar lugar a la persona y vida de Cristo. Claro es que eso no quiere decir que en el cristiano desaparezca su personalidad física; también el cristiano, como luego, aclara el Apóstol, habrá de seguir “viviendo en carne,” es decir, con esa vida física que es común a todos los mortales, pero será una vida espiritualizada por la fe, nuevo principio sobrenatural y vital resultante de nuestra incorporación a Cristo (cf. Rom 8:1-17; Ef 3:17). El inciso “que me amó y se entregó por mí” (v.20), es como una exclamación agradecida del Apóstol al dador de esa nueva “vida,” exclamación que han continuado repitiendo los cristianos de todos los tiempos y que comentaba así San Agustín: Si Cristo se entregó por mí, ello significa que yo era pecador y que la Ley no me había podido justificar.

Con razón, pues, San Pablo, como resumiendo toda su argumentación anterior y yendo al

fondo del problema, dice que la actitud de los judaizantes equivale a “desechar el don de Dios” (v.21), es decir, la obra amorosa de redención contrapuesta a la Ley, llevada a cabo por Cristo y planeada por el Padre (cf. v.20:3:18). En efecto, si es por la Ley como conseguimos la justicia, Cristo ha muerto en vano (v.21), o, lo que es lo mismo, ha muerto sin razón suficiente, puesto que nos podíamos haber salvado igualmente sin contar con El, consecuencia absurda que es una injuria a Cristo y que debe hacer pensar a los judaizantes.

II. Justificación por la Fe, 3:1-4:31.

La experiencia de los gálatas: evidencia de los hechos, 3:1-5.

¹ ¡Oh insensatos gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, ante cuyos ojos fue presentado Jesucristo clavado en cruz? ² Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿Habéis recibido el Espíritu por virtud de las obras de la Ley o por virtud de la predicación de la fe? ¿Tan insensatos sois? ³ ¿Habiendo comenzado por el Espíritu, ahora acabáis por la carne? ⁴ ¿Tantos dones habréis recibido en vano? Sí que sería en vano. ⁵ El que os da el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la Ley o por la predicación de la fe?

Pablo ha terminado lo que pudiéramos llamar parte *histórica* de su carta, exponiendo a los gálatas el origen divino de su evangelio y cómo no era distinto del de los Doce (1:11-2:21); ahora entra ya de lleno en la tesis doctrinal, tratando de mostrarles en forma directa que la justificación no depende de las obras de la Ley, sino de la fe en Jesucristo (3:1-4:31). Su argumentación se apoyará sobre todo en la Escritura; pero antes, a modo de introducción, les recuerda unos hechos de experiencia acaecidos entre ellos que les deben hacer pensar y que deberían serles suficientes para dirimir la cuestión. De estos hechos trata nuestra perícopa.

Comienza el Apóstol lamentándose de que los gálatas, como niños incautos, se hayan dejado “fascinar” por las razones especiosas de los judaizantes, olvidando la imagen de “Jesucristo clavado en cruz,” que él les había presentado en su predicación, y que debía haber continuado siendo el norte fijo de sus miradas (v.1). Claramente da a entender, con este su reproche a los gálatas, que la doctrina de la redención por la muerte y resurrección de Cristo constituía la base de su catequesis (cf. 1 Cor 15:3-11). Notemos, además, que esta idea de la eficacia redentora de la cruz de Cristo, instrumento único de salvación, había sido ya aludida anteriormente (cf. 2:21), no haciendo ahora el Apóstol sino aplicar a los gálatas la lección que resultaba de lo expuesto en Antioquía. Con esto, ambas partes de la carta, la histórica y la doctrinal, quedan unidas literariamente sin solución de continuidad.

Desahogado su corazón con esa queja preliminar, San Pablo recuerda a los gálatas, en forma interrogativa para mayor viveza, que no han sido las obras de la Ley, en la que no pensaban y seguramente ni siquiera conocían, sino la fe en Jesucristo, cuando se convirtieron, lo que motivó el que recibieran el Espíritu Santo con plena transformación interior de sus vidas y abundancia de gracias carismáticas (v.2-5). Alude aquí el Apóstol a esa efusión del Espíritu Santo sobre los fieles, que los profetas habían señalado como nota distintiva de la época mesiánica (cf. Is 44:3; Ez 36:26-27; Jl 2:28-32), y que, al igual que en otras comunidades de la primitiva iglesia (cf. Act 8:17-18; 10:46; 19:6; 1 Cor 14:26-29), San Pablo afirma haberse dado también entre los gálatas. El argumento era contundente. Claramente se veía que Dios, enviando su Espíritu sobre los fieles, aprobaba la actitud y fe de éstos, sin exigir ninguna otra cosa. También los gálatas po-

dían haber respondido a los judaizantes: “¿Quiénes somos nosotros para oponernos a Dios?” (cf. Act 11:17).

Aunque la idea general de la argumentación de Pablo es clara, no así algunas frases concretas, particularmente en los v.3-4. Eso de “comenzar por el Espíritu” y “terminar por la carne” (ἐναρξάμενοι πνεύματι. σαρκι επιτελείστε), alude a que los gálatas iniciaron su cristianismo con la suscepción del Espíritu al creer en Cristo, y ahora tratan de *consumar* la obra con la práctica de la circuncisión (“carne”) y observancia de la Ley mosaica. ¡Qué insensatez!, comenta San Pablo. En vez de ir de lo menos perfecto a lo perfecto, vosotros lo hacéis al revés. Es de notar que los términos “iniciar-consumar” pertenecen al lenguaje de los ritos de iniciación, y fácilmente habían de ser entendidos por los gálatas, en tiempo en que estaban tan extendidas las así llamadas “religiones de los misterios.” Otra frase que tampoco es clara es la que hemos traducido: “Sí que sería en vano” (εἰ γε και εἰκή). Nuestra traducción supone que San Pablo no hace sino confirmar lo que ya insinuaba con la pregunta anterior, como diciendo: En efecto, todos esos dones con que os ha favorecido el Espíritu, en realidad no os van a valer para nada, pues, al tratar de buscar la justicia en la Ley, quedáis desligados de Cristo (cf. 5:4). Otros, sin embargo, traducen: “no sé si en vano,” con lo que el Apóstol trataría más bien de atenuar la expresión anterior, mostrando confianza de que los gálatas, por fin, no se dejarían seducir. Gramaticalmente ambas traducciones son posibles ²³⁴.

Por la fe entramos α participar de las bendiciones, 3:6-14.

⁶ Así “creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia.” ⁷ Entended, pues, que los nacidos de la fe, éstos son los hijos de Abraham; ⁸ pues previendo la Escritura que por la fe justificaría Dios a los gentiles, anunció de antemano a Abraham: “En ti serán bendecidas todas las gentes.” ⁹ Así que los que nacen de la fe son benditos con el fiel Abraham. ¹⁰ Pero cuantos confían en las obras de la Ley se hallan bajo la maldición, porque escrito está: “Maldito todo el que no se mantiene en cuanto está escrito en el libro de la Ley, cumpliéndolo,” ¹¹ Y que por la Ley nadie se justifica ante Dios, es manifiesto, porque “el justo vive de la fe.” ¹² Y la Ley no se funda en la fe, sino que “el que cumple sus preceptos, vivirá por ellos.” ¹³ Cristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición, pues escrito está: “Maldito todo el que es colgado del madero,” ¹⁴ para que la bendición de Abraham se extendiese sobre los gentiles en Jesucristo y por la fe recibamos la promesa del Espíritu.

Parece que los agitadores judaizantes de Galacia, como insinúa ese “entended, pues” del v.y, insistían en que era necesario incorporarse a la descendencia de Abraham, mediante la circuncisión y la Ley, para poder participar de las “bendiciones” mesiánicas. San Pablo, que no niega el papel importante de Abraham en la economía de la salud, va a poner en su punto las cosas, cortando de raíz todas esas objeciones de los judaizantes y dándonos una visión maravillosa de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento. Lo que, en resumen, viene a decir es que es por la fe como entramos a formar parte de la verdadera “descendencia” de Abraham y que la Ley, en que tanto insistían los judaizantes, es más bien un régimen de “maldición,” del que nos libró Cristo, a fin precisamente de que las “bendiciones” hechas a Abraham pudiesen llegar hasta los gentiles.

Tal es la idea general de nuestra historia. El primer punto que toca el Apóstol es el de que Abraham fue justificado por la fe, no por la Ley, exactamente igual que, andando el tiempo, lo habían de ser también los gentiles (v.6-9). Es el mismo tema que desarrolla ampliamente en Rom 4:1-25, a cuyo comentario remitimos. La base es el texto de Gen 15:6: “Creyó Abraham a Dios y

le fue computado a justicia,” afirmación que toma no como caso aislado restringido a Abraham, sino como primer jalón de la obra de justificación por la fe, que Dios establece en el mundo, pre-anunciando ya entonces el modo como habían de ser justificados los gentiles en la época del Evangelio. El que San Pablo nombre únicamente a los “gentiles” (v.8) no quiere decir que no sea también modo de justificación para los “judíos” (cf. 2:15-16), sino que habla de “gentiles,” porque era lo que directamente le interesaba en orden a los gálatas. Trataba de hacerles ver que con la aceptación de la fe, imitando al “fiel Abraham” (v.g), habían sido ya incluidos en el ámbito de su descendencia y, consiguientemente, podían participar de las “promesas” a él hechas (v.8; cf. Gen 12:3; 18:18; 22:18). Es más, San Pablo insistirá en que sólo los “nacidos de la fe” (v.7), es decir, los engendrados a la vida sobrenatural por la fe, constituyen, en los planes divinos, la verdadera “descendencia” de Abraham, a la que están hechas las promesas. La descendencia carnal, como concretará en Rom 4:11-12, ni es necesaria ni basta.

Y todavía sigue más adelante San Pablo: la Ley, muy al revés que la fe, no sólo no nos hace entrar en la obra de la bendición prometida de Abraham, sino que nos hace objeto de “maldición” (v.10-12). Realmente, el modo de hablar de San Pablo, encarándose con los judaizantes, no puede ser más valiente. ¡Decir a un judío que la Ley, su máxima gloria (cf. Rom 2:17), nos hacía objeto de maldición! Pero San Pablo no sólo lo afirma, sino que lo prueba; y lo prueba valiéndose de textos de la Escritura. El primer texto citado (v.11) es el de Dt 27:26, del que deduce que quien pone la esperanza de su justicia en la Ley y no la cumple está bajo las “maldiciones” de esa misma Ley, que pide castigo contra los transgresores. Es ésta como la mayor de un silogismo, por lo demás muy fácil de entender. Pero los judaizantes podían replicar a Pablo: Muy bien todo eso, pero ¿y los que cumplan la Ley? Precisamente en ese mismo pasaje del Deuteronomio se enumeran toda una serie de “bendiciones” para los que cumplan la Ley (cf. Dt 28:1-14). Por eso, era necesario añadir una menor al silogismo, que más o menos parece debería sonar así: Ahora bien, la Ley ni se cumple ni se puede cumplir; luego.

Pero ¿era verdad que la Ley mosaica ni se cumplía ni se podía cumplir? Ciertamente que Jesucristo y San Pedro y el mismo San Pablo hablan de que de hecho no se cumplía (cf. Jn 7:19; Act 15:1; Rom 2:23); pero ¿era eso aplicable en absoluto a todos? ¿Es que no hubo justos en el Antiguo Testamento, con absoluta fidelidad a la Ley? ¿Es que Dios daba preceptos imposibles de cumplir? Evidentemente, San Pablo no trataba de llegar tan lejos. De ahí, lo alambicado y sutil de su razonamiento en los v. 11-12, que en realidad constituyen la menor del silogismo, con referencia a ese no cumplir la Ley y, consiguientemente, estar bajo maldición. Se apoya nuevamente el Apóstol en dos textos de la Escritura: Hab 2:4 y Lev 18:5, textos citados también en la carta a los Romanos (1:17; 10:5), y que, a primera vista, parecen estar en contradicción, pues de una parte se afirma que Dios “justifica por la fe” (Habacuc), y de otra que “justifica por las obras” (Levítico). Sin embargo, es evidente que San Pablo lleva un plan en su razonamiento y supone que no hay contradicción. ¿Cuál es ese plan?

A lo que podemos deducir, valiéndonos también de lo que sabemos por otros pasajes de sus escritos, el Apóstol trata de contraponer la economía de la Ley, en que cada uno debía labrarse su “justicia” a base del cumplimiento exacto de todos sus preceptos, y la economía de la fe, en que buscamos obtener esa “justicia” como don de Dios, puesta la confianza en El y en sus promesas de salud. De suyo, **la “justicia” no puede obtenerse más que por la fe**, como se dice en el texto de Habacuc (v.11) y San Pablo repite innumerables veces; pero eso no quiere decir que en la economía de la Ley no se consiguiese la “justicia,” y se consiguiese observando exactamente sus preceptos, como dice el texto del Levítico (v.1a; cf. Rom 2:13). Lo que pasaba era que la observancia de esos preceptos era imposible sin el auxilio de la gracia interior, y esa gracia no se

daba tampoco en el Antiguo Testamento, sino en virtud de la fe (cf. Rom 4:2-25); la Ley, en tanto que ley, puesto que “no se funda en la fe” (v.12), no podía “justificar,” siendo más bien ocasión de nuevos pecados (cf. 3:19; Rom 3:20; 7:7-11; 1 Cor 15:56). Hasta la venida de Cristo, “Ley” y “fe,” aunque procedan de principios diferentes, podían ir unidas en las mismas personas, como de hecho lo fueron en los justos del Antiguo Testamento, fieles observadores de la Ley y con un profundo sentido de fe en Dios y en sus promesas; no así una vez venido Cristo. Ahora la Ley, terminado su cometido (cf. v.24), queda ya disociada de la fe; y, por tanto, poner la confianza en ella, como hacen los judaizantes, es caer bajo el peso de sus maldiciones, sin posibilidad de poder escapar, puesto que no nos es posible observar sus preceptos sin el auxilio de la gracia interior, que únicamente nos viene de la fe. En resumen, que la misma Ley que antes procuraba la “vida,” cuando la fe informaba sus preceptos, ahora no puede dar ya esa “vida,” una vez disociada de la fe. El texto del Levítico: .” vivirá por ellos” (v.12) no tiene ya aplicación.

Por fin, un tercer punto, con que Pablo termina su razonamiento: Cristo, con su pasión y muerte, es quien nos libra de las maldiciones de la Ley y hace posible la entrada de los gentiles en la economía de la bendición prometida a Abraham (v.13-14). Tenemos en estos dos versículos, verdaderamente centrales de todo el capítulo, la misma idea básica que en Rom 8:3-4 Y 2 Cor 5:21, donde Cristo es también presentado asumiendo en su persona nuestras prevaricaciones para convertirse a su vez en fuente de justicia y santidad. Espontáneamente pensamos en Is 53:4-12, hablando del “*Siervo de Yahvé.*” Como sostén de esta doctrina, si no queremos perdernos en un laberinto de cuestiones sin solución, hemos de presuponer la idea de *solidaridad* entre Cristo y los hombres, único modo de explicar la posibilidad de esa corriente de pecado, que va de nosotros a El, y de esa corriente de justicia que viene de El a nosotros. Esa solidaridad comienza en la encarnación, al hacerse hombre el Hijo de Dios, entroncando en el linaje de Adán y asumiendo el oficio de nuevo jefe y cabeza de la humanidad, que sustituye al viejo Adán (cf. Rom 5:12-21). Desde ese momento Cristo entra en nuestros destinos, apropiándose, aunque inocente, los pecados y maldiciones que pesaban sobre la humanidad, al convertirse en miembro de una familia pecadora y rama de un árbol maldito.

Cuando San Pablo, aquí, en este pasaje de la carta a los Calatas, dice que Cristo “nos redimió de la maldición de la Ley” () haciéndose por nosotros maldición (γενόμενος υπέρ ημών κατάρα), no hace sino aplicar la doctrina de la “solidaridad” al caso concreto de que viene hablando. Esa “maldición” que pesaba sobre los transgresores de la Ley, contra los cuales ésta pedía castigo, Cristo la toma sobre sí en virtud del principio de solidaridad (“se hace maldición”) y, en virtud de ese mismo principio, hace llegar hasta los culpables su justicia (“redime de la maldición de la Ley”). No dice aquí el Apóstol cómo realizó Cristo de hecho esa liberación o “redención.” Lo dirá, sin embargo, en otros muchos lugares de sus cartas, particularmente en Rom 6:3-11, hablando de nuestra incorporación a la muerte y resurrección de Cristo mediante el bautismo, quedando liberados de nuestros ritos antiguos y naciendo a nueva vida. No sería, pues, exacto, comentando estos versículos de San Pablo, hablar simplemente de *sustitución*, como si la “maldición” que pesaba sobre los hombres hubiera pasado a Cristo, quedando, sin más, libres nosotros. Late en las palabras del Apóstol algo mucho más profundo, sin que eso signifique que no hayamos de admitir en algún sentido la idea de sustitución, pues ciertamente es Cristo quien paga por nosotros²³⁵. La clave de la solución ha de buscarse, lo volvemos a repetir, en el principio de solidaridad: Entre Cristo y los seres humanos compenetrados místicamente, se establece un doble trasiego, uno de pecado y maldición, que va de nosotros a Cristo, y otro de **justicia y vida divina, que viene de Cristo a nosotros.**

El texto de Dt 21:23, citado por el Apóstol en confirmación de su tesis (v.13), no es pro-

piamente una demostración, sino una ilustración sacada de la Escritura. Es posible, como algunos sospechan, que San Pablo se exprese del modo que lo hace inspirándose en dichos del ambiente hostil a Cristo, donde se le tenía por “maldito,” pues era un crucificado (cf. 1 Cor 1:23). El Apóstol habría recogido la acusación, confirmándola incluso con el texto del Deuteronomio, pero aclarando que se trataba de una maldición “por nosotros,” en beneficio nuestro, pues mediante ella había redimido a los judíos de la “maldición de la Ley” y había hecho que se extendiese sobre los gentiles la “bendición de Abraham.” Parece que San Pablo, con esa su extraordinaria densidad de pensamiento característica, refleja también aquí la afirmación tantas veces por él repetida de la prioridad judía en la salud mesiánica (cf. Act 13, 46; Rom 1:16; 3:2; 9:4; 15:8), pues habla como si Cristo hubiese anulado primero la “maldición” que pesaba sobre los judíos (v.13), para que, libres ellos de trabas y participando ya de la “bendición” prometida a Abraham, “se extendiese” luego esa bendición también a los gentiles (v.14), una vez destruido el muro de separación de la Ley (cf. Ef 2:14), conforme al plan divino de salud universal por la fe. Las expresiones “bendición de Abraham” y “promesa del Espíritu” (v. 14) en realidad vienen a ser equivalentes y designan todo el conjunto de dones mesiánicos, incluida la justificación, de que los gálatas tienen ya experiencia (cf. v.2-5). También resultan prácticamente equivalentes las expresiones “en Jesucristo” y “por la fe” (v.14), con las que San Pablo trata de dar a entender que es mediante la incorporación a Jesucristo, **a través de la fe, como entramos a participar de la salud mesiánica (cf. 2:15-21).**

Las promesas hechas a Abraham y la Ley, 3:15-25.

¹⁵ Voy a hablaros, hermanos, a lo humano. Un testamento, con ser de hombre, nadie lo anula, nadie le añade nada. ¹⁶ Pues a Abraham y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias como de muchas, sino de una sola: “Y tu descendencia,” que es Cristo. ¹⁷ Y digo yo: El testamento otorgado por Dios no puede ser anulado por la Ley que vino cuatrocientos treinta años después e invalidar así la promesa. ¹⁸ Pues si la herencia es por la Ley, ya no es por la promesa. Y, sin embargo, a Abraham le otorgó Dios la donación por la promesa. ¹⁹ ¿Por qué, pues, la Ley? Fue dada en razón de las transgresiones, promulgada por ángeles, por mano de un mediador, hasta que viniese “la descendencia,” a quien la promesa había sido hecha. ²⁰ Ahora bien, el mediador no es una persona sola, y Dios es uno solo. ²¹ ¿Luego la Ley está contra las promesas de Dios? Nada de eso. Si hubiera sido dada una Ley capaz de vivificar, realmente, la justicia vendría de la Ley; ²² pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa fuese dada a los creyentes por la fe en Jesucristo. ²³ Y así, antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse. ²⁴ De suerte que la Ley fue nuestro pedagogo para llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. ²⁵ Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo.

Sigue San Pablo insistiendo en explicar el papel de la Ley en relación con la “bendición” prometida a Abraham. Únicamente que, si antes hablaba de “bendición” (v.8.9.14), ahora habla de “promesas” (v. 16.21) o “promesa” (v. 17.18.22); pero, de hecho, se alude a la misma realidad; es, a saber, los bienes o salud mesiánica anunciada de antemano repetidas veces a Abraham, y que había de tener su pleno cumplimiento en la época del Evangelio ²³⁶.

Dos ideas fundamentales podemos distinguir en esta narración: que la Ley, dada por Dios posteriormente a la promesa, no puede anular ésta (v. 15-18), y que su papel no fue otro sino el

de servir de ayo o pedagogo que condujera hasta Cristo (v. 19-25). La tesis que aquí sostiene San Pablo es diametralmente opuesta a la idea que en general tenían los judíos respecto de la Ley. Para éstos, la Ley era lo sustantivo y esencial, lo que realmente constituía a Israel pueblo de Dios, lo que había venido a completar la “promesa,” siendo absolutamente necesario someterse a la Ley para poder participar de la promesa. Era precisamente la tesis de los judaizasteis de Galacia. San Pablo, aunque admite la permanencia de la Ley en su sentido último y profundo (cf. Rom 13:8-10), no la admite cuando se toma la Ley en su aspecto externo y jurídico, que es el corriente en que suele tomarse, y único al que atendían los judíos.

Su primera afirmación es la de que la Ley, venida cuatrocientos treinta años después de la promesa²³⁷, no puede anular ésta (v.15-17), y sería anularla si la herencia o “bendición” prometida a Abraham se nos concediera por la observancia de la Ley (v.18). El razonamiento de San Pablo, aunque a primera vista un poco enrevesado, es relativamente simple. Comienza el Apóstol valiéndose de una comparación tomada de las costumbres sociales humanas, y es la del “testamento.” Dice que un testamento hecho en regla, por el que nos consta de la última voluntad del testador, no puede ser anulado ni modificado con codicilos o añadidos, y esto a pesar de que sólo se trata de negocios “humanos” y no de realidades divinas (v.15); pues bien, la “promesa” de Dios a Abraham y a su descendencia es como un testamento, donde no hay más que una voluntad generosa por parte de Dios que promete por sí mismo, por su bondad, sin imponer condiciones (v.16a). Esto supuesto, la consecuencia es clara: una economía de salud fundada en una promesa incondicional, semejante en esto a un testamento, Dios no puede sustituirla, sin contradecirse, por una economía fundada en un contrato bilateral, como es la Ley, de modo que el cumplimiento de la promesa quedase subordinado a la observancia de esa Ley; en el mismo momento dejaría de ser “promesa,” con su carácter de favor gratuito e incondicional (v. 17-18). Este mismo punto lo desarrolla San Pablo más ampliamente en Rom 4:13-17, a cuyo comentario remitimos.

A lo largo del razonamiento, al nombrar la promesa a Abraham y a su “descendencia,” San Pablo intercala una especie de paréntesis o digresión para concretar cuál es esa “descendencia” a que se alude en la promesa, y dice que la “descendencia” es Cristo (v.16b). Discuten los exegetas si se referirá San Pablo al Cristo personal o al Cristo místico (la Iglesia). Desde luego, los cristianos todos, como luego dirá el mismo Apóstol, somos “descendencia” de Abraham (cf. v.29); pero no parece haber duda de que San Pablo, en este pasaje, está refiriéndose directamente al Cristo personal, como parece pedir el v.19 (cf. 4:4), y como debe entenderse siempre la palabra “Cristo” mientras por el contexto no se demuestre claramente lo contrario. Si luego habla de todos los cristianos como “descendencia” de Abraham, es precisamente en cuanto que “son de Cristo,” es decir, en cuanto incorporados a El, que es el heredero directo de las promesas, las cuales llegan a nosotros única y exclusivamente mediante nuestra incorporación al Cristo personal. Por lo que se refiere a la razón escriturística en que San Pablo parece fundar su argumentación, cuando trata de hacer la aplicación a Cristo, no cabe duda que choca un poco con nuestra mentalidad, y es posible que haya ahí vestigios de su formación rabínica. Desde luego, el Apóstol sabe de sobra que el término “descendencia” (σπέρμα= hebr. *zarah*) es un singular colectivo, que normalmente designa no uno, sino muchos individuos, y él mismo lo usa repetidas veces en ese sentido para designar toda la posteridad de Abraham (cf. Rom 4:16; 9:7); sin embargo, el hecho de que la Escritura use el término colectivo “descendencia,” que puede también designar un solo individuo, y no use el plural “descendientes,” le permite ilustrar su tesis con esa armonía entre la realidad (de hecho era en Cristo donde se habían de realizar plena y directamente las promesas) y el Antiguo Testamento. Claro que esto supone que en el pensamiento de Pablo no se trata propiamente de una demostración escriturística, sino de una ilustración a base de la Escritura-

ra.

Por lo que toca a la segunda de las ideas fundamentales aquí desarrolladas por el Apóstol, es, a saber, cuál sea el verdadero papel de la Ley en la economía divina de salud (v.1g-as), conviene que señalemos algunas de sus expresiones más características. Primeramente, su afirmación de que la Ley fue dada “en razón de las transgresiones” (των παραβάσεων χάριν, v.1Q), expresión que algunos han interpretado en el sentido de que la Ley fue dada para reprimir el pecado; sin embargo, varios pasajes de la carta a los Romanos, en que el Apóstol toca este mismo tema, nos obligan a dar a dicha expresión más bien sentido contrario: la Ley fue dada “para que abundase el pecado” (Rom 5:20; cf. 4:15; 7:7). En qué sentido deba extenderse esto ya lo explicamos al comentar esos pasajes. Desde luego, la intención de Dios al dar la Ley no era ciertamente la de que se produjeran transgresiones y aumentasen las caídas; ello se opondría a su infinita santidad y justicia. Sin embargo, dada la malicia humana, ese iba a ser de hecho el resultado de la Ley; y Dios, en sus altos designios, parecidamente a otras ocasiones (cf. Rom 9:17-18), podía permitir y aun poner una causa que de hecho iba a dar ese resultado, con lo que el hombre más fácilmente reconociese su impotencia y desease un Salvador (cf. Rom 7:24-25), cuya obra redentora, aumentados los pecados que había que borrar, brillaría mucho más (cf. Rom 5:20). A esto parecen aludir los v.22-23, que señalan el estado lamentable de dominio del pecado en que, como declara la misma Escritura (cf. Rom 3:10-20), se hallaban todos los hombres bajo el régimen de la Ley, en espera de que llegase **la obra de la fe y recibiesen el don gratuito de la “promesa” mediante la incorporación a Jesucristo**. Lo que Pablo, pues, quiere decir es que la Ley no fue dada para “vivificar” (cf. v.21), sino únicamente mirando a las “transgresiones,” contentándose con promulgar las penas contra los pecados e incluso provocando de hecho el pecado.

Otra expresión que el Apóstol aplica también a la Ley, y con la que trata de acentuar su inferioridad respecto de la promesa, es la de que “fue promulgada por ministerio de ángeles y con intervención de un mediador” (v.19). Evidentemente, late aquí, y en el v.20 continúa la misma idea, una confrontación con la “promesa.” Lo que San Pablo intenta decir es que la Ley tiene carácter de pacto bilateral, en que de una parte está Dios, representado por los ángeles, y de otra está el pueblo, representado por Moisés, que hace de mediador (cf. Dt 5:5); ahora bien, esto trae como consecuencia que el pacto de la Ley puede fallar, si el pueblo no cumple lo prometido, cosa que no puede aplicarse a la promesa, pues ésta no dependió sino de Dios (“Dios es uno solo,” v.20), fiel siempre, y, por tanto, indefectible²³⁸. La intervención de los ángeles en la promulgación de la Ley (v.19) es idea que no aparece en los libros del Antiguo Testamento, que hablan simplemente de Yaveh (cf. Ex 19:1-25); sin embargo, era una idea corriente admitida en las tradiciones judías, y San Pablo la recoge aquí, igual que había hecho San Esteban (cf. Act 7:30.38.53) y se hace en Heb 2:2.

Por fin, como conclusión de sus razonamientos, da San Pablo en forma positiva cuál ha sido el verdadero papel de la Ley: hacer de “pedagogo” (παιδαγωγός) para llevar a Cristo (v.24-25). Antes deshace el reparo de que la Ley, con todas esas sus imperfecciones, esté “contra las promesas” (v.21a); estaría contra ellas, aclara, si fuese mediante la Ley como obtuviésemos la justificación, conforme pretenden los judaizantes, pues en ese caso la salud o “bendición” prometida a Abraham ya no se nos daría como un don, sino como una remuneración o salario (v.21b; cf. Rom 4:4-5). Pero no está contra ellas, si su papel se reduce a ser “pedagogo” para llevar a Cristo. Era el “pedagogo” en la vida greco-romana un esclavo de confianza, aun rudo y sin ilustración, encargado de vigilar y llevar a la escuela los niños de su señor, refrenando severamente sus caprichos; no estaba excluido, particularmente entre los romanos, el que a veces corriese también a su cargo la enseñanza de las verdades más elementales o primeros rudimentos.

El régimen de *paedagogium* sonaba a severidad y rigor, y los jóvenes romanos consideraban día fausto aquel en que podían decir adiós al *paedagogium*, por haber llegado a la adolescencia y adquirido la libertad. Pues bien, ¿en qué sentido la Ley es “pedagogo” que conduce hacia Cristo? Hay autores que se fijan en que una de las misiones del “pedagogo” era la enseñanza de las verdades elementales, para concluir que es en ese sentido como debe aplicarse dicha expresión a la Ley, en cuanto que Dios, a través de la Ley, fue instruyendo poco a poco al pueblo judío hasta llegar a la plena luz con la venida de Jesucristo. Desde luego, no negamos que eso sea verdad, sobre todo si tomamos el término “Ley” en sentido amplio, más o menos como equivalente de Antiguo Testamento; pero creemos, dado el contexto, que no es ese el sentido en que dice San Pablo de la Ley que es “pedagogo” para llevarnos a Cristo. Como se deduce de lo que acaba de decir de ella (cf. v.19.23), y que ahora (v.24) trataría de concretar y resumir bajo la imagen de “pedagogo,” lo que San Pablo quiere hacer resaltar en la Ley es la idea de tutela y severidad, como la de los inflexibles pedagogos, que no tutelan y castigan simplemente por castigar, sino en interés del protegido. Ese ha sido el oficio de la Ley con sus preceptos y amenazas, e incluso con aumentar el número de caídas, pues así, al mismo tiempo que señalaba al hombre su camino, le hacía reconocer su impotencia, **contribuyendo al plan de Dios de buscar la salud por la fe y llevar hacia Jesucristo** (cf. Rom 7:24-25).

Conclusión: la verdadera descendencia de Abraham, 3:26-29.

²⁶ **Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús.** ²⁷ **Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis revestido de Cristo.** ²⁸ **No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.** ²⁹ **Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa.**

Estas pocas líneas de San Pablo son de una riqueza de contenido extraordinaria. La idea fundamental es la de nuestra incorporación a Cristo, formando con El un único organismo sobrenatural (v.26-28), lo que, supuesto el v.16, trae como consecuencia nuestro entronque con Abraham, herederos de la “promesa,” sin necesidad de pasar por la Ley (v.29). Ese “sois” (v.26), en segunda persona de plural, señala directamente a los destinatarios de la carta; pero es evidente que la tesis es general, con aplicación a todos los cristianos, judíos y gentiles.

La conexión con la narración precedente es clara. Acaba de decir San Pablo que, “llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo” (v.25). Pero ¿por qué? Es lo que ahora explica. Sencillamente, porque por nuestra unión a Cristo entramos a participar de sus prerrogativas, con categoría de “hijos” de Dios (v.26; cf. 4:5-7)5 emancipados de la Ley-pedagogo, en plena posesión ya de nuestra herencia y de nuestros derechos. **Esta unión a Cristo es fruto de la fe** (v.26) o también fruto del bautismo (v.27), dos afirmaciones que en modo alguno se oponen, como ya dijimos explicando el término “fe,” en la introducción a la carta a los Romanos.

Es de notar la expresión “**revestidos de Cristo**” (v.27), conque el Apóstol trata de explicar el efecto de nuestra unión a Cristo por el bautismo. La imagen es natural y espontánea, encontrándose tanto en los autores profanos como en el Antiguo Testamento (cf. Job 29:14; Is 52:1), sin que haya motivo para suponer que San Pablo, que la usa repetidas veces (cf. 1 Cor 15:53; Ef 4:24; 6:11; Col 3:10), la tomara de la práctica de los misterios paganos. Desde luego, no se trata, conforme han fantaseado algunos, de una especie de ubicuidad material de Cristo que nos envolviera a todos, a modo de vestidura, sino de una nueva manera de ser que adquirimos por nuestra unión a El, participando y quedando como empapados de su misma vida divina. Esta fusión, por

así decirlo, de nuestra vida en la de Cristo la describe ampliamente San Pablo en Rom 6:3-11, y es tal que el Apóstol no tiene inconveniente en pronunciar la palabra *unidad* y decir que todos somos “uno en Cristo” (εἰς ἐν Χριστῷ, v.28), formando, por tanto, un único organismo sobrenatural, cuya unidad arranca de Cristo. Las consecuencias de esta doctrina son inmensas, y San Pablo las apunta suficientemente al decir que por nuestra unión a Cristo han desaparecido las viejas divisiones de raza (judíos-griegos), condición social (siervos-libres) y sexo (varones-hembras), con absoluta igualdad espiritual entre todos los hombres, por encima de cualquier clase de privilegios y particularismos (v.28; cf. Rom 10:12; 1 Cor 12:13; Col 3:11). Palabras estas inauditas para la mentalidad del mundo antiguo, pero que son pura consecuencia de la doctrina cristiana, aunque en su aplicación se necesitara y necesite a veces extremada prudencia, a fin de no agravar más el mal en vez de remediarlo, como hubiera sucedido en el caso de la esclavitud precipitadamente abolida.

En el v.29, último de la historia, San Pablo resume el tema central del capítulo, sacando la conclusión que se buscaba: Si vosotros estáis interna y vitalmente unidos a Cristo (v.27-28), y Cristo es por derecho propio el heredero de las promesas (v.16), luego también vosotros sois herederos de esas promesas, sin necesidad de someteros a la Ley, que, además, ya no tiene ninguna razón de ser.

Las dos situaciones religiosas de la humanidad, 4:1-11.

¹ Digo yo, pues: Mientras el heredero es menor, siendo el dueño de todo, no difiere del siervo, ² sino que está bajo tutores y curadores hasta la fecha señalada por el padre. ³ De igual modo nosotros: mientras fuimos niños vivíamos en servidumbre bajo los elementos del mundo; ⁴ mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, ⁵ para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción filial. ⁶ Y por ser hijos, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre! ⁷ De manera que ya no eres siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por voluntad de Dios. ⁸ En otro tiempo no conocíais a Dios, y servísteis a los que no son realmente dioses. ⁹ Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos, a los cuales de nuevo queréis servir? ¹⁰ Observáis los días, los meses, las estaciones y los años, u Temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé.

San Pablo sigue valiéndose de comparaciones tomadas de los usos jurídicos. Habló antes (3:15.24) de *testamento* (la promesa) y de *pedagogo* (la Ley); ahora presenta el caso del “heredero” de una gran hacienda, de la cual, sin embargo, no puede disponer, por ser aún menor de edad y hallarse bajo tutores y administradores hasta la fecha señalada por el padre (v.1-a). Discuten algunos exegetas si el Apóstol en su ejemplo, al hablar de “fecha señalada por el padre” y decir del heredero que “es dueño de todo,” supone ya difunto al padre o, no obstante esas expresiones, supone a éste todavía en vida. Es ésta una circunstancia que, para el asunto de que se trata, apenas tiene interés. Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es el estado de *tutela* de quien, siendo heredero o “dueño de todo,” de hecho “en nada se diferencia del siervo” (v.1) hasta que llega la fecha prefijada para su emancipación o mayoría de edad. Esta fecha hoy, de ordinario, está ya determinada por la ley; pero antiguamente, según los usos de muchos pueblos, y también entre los romanos, la fecha *exacta* dependía, dentro de ciertos límites, de la voluntad del padre. San Pablo aprovecha este dato, pues le viene muy bien para la aplicación que hace luego al Padre ce-

lestial (v.4).

En el fondo, a lo largo de toda esta historia (v.1-11), late la misma idea básica que San Pablo había expresado ya anteriormente, al decir que hasta la venida de Cristo “estábamos bajo el pedagogo” (3:24-25), y luego, llegado Cristo, somos ya “hijos de Dios” y “herederos,” según la promesa (3:26-29). Únicamente que ahora, modificada la imagen, completa la idea con nuevos matices que, en materia de tanta importancia, necesariamente han de resultar interesantes. Las dos épocas en que queda dividida la historia de la humanidad las caracteriza el Apóstol por “ser niños — -vivir en servidumbre — bajo los elementos del mundo” (v.3) y ser” hijos- — herederos por voluntad de Dios — conocidos de Dios” (v.6.y.9). El paso de una época a otra se debe, en última instancia, a la voluntad del Padre, quien, al llegar la fecha por El señalada, envía a su Hijo para realizar el cambio (v.4); es, pues, un contrasentido lo que ahora tratan de hacer los gálatas, queriendo volver a la época de servidumbre o minoría de edad (v.8-11).

Tal es el esquema de la narración . Interesa que nos detengamos a explicar algunas expresiones que no son del todo claras. Una de las más difíciles es la de “vivir en servidumbre *bajo los elementos del mundo*” (Ὠπό τα στοιχεία του κόσμου), expresión con que el Apóstol caracteriza la época anterior a Cristo. Evidentemente, esos “elementos del mundo” (v.3) corresponden a los “tutores y administradores” de que se habla en el ejemplo ilustrativo (v.2); pero ¿qué entiende concretamente San Pablo bajo esa expresión? La respuesta no es fácil, y hay sobre el tema una abundante literatura, con interpretaciones a veces en extremo peregrinas y faltas de base. Comencemos afirmando que el término *στοιχεία* tiene en los autores griegos una gran amplitud de significado, aunque siempre en una de estas dos direcciones: la de primeros elementos o principios constitutivos de una cosa y la de planetas o cuerpos celestes como elementos sobresalientes del cosmos y sede de espíritus o potencias supraterrenas. ¿En cuál de estas direcciones usa el término San Pablo? Parece que eso nos lo debe decir el contexto. Pues bien, hay muchos autores que arguyen de esta manera: Los “elementos del mundo” del v.3 se corresponden con los “elementos flacos y pobres” (ἀσθενή και πτωχά στοιχεία) del v.9, y éstos los concreta luego el Apóstol en “observar los días, los meses, las estaciones y los años” (v.10), es decir, en la observancia de la Ley mosaica con todas sus prescripciones de sábados, novilunios, fiestas anuales.; sigúese, pues, que “elementos del mundo” viene a equivaler prácticamente a régimen de la Ley, con sus numerosas prescripciones, que fueron como los *primeros rudimentos* de la educación religiosa de la humanidad, elementos “flacos y pobres,” pues no daban la vida pujante de la gracia, manteniendo a los seres humanos en régimen de esclavitud (cf. 3:23; Rom 8:15), en espera de que llegasen los tiempos de mayoría de edad o filiación señalados por Dios. Al decir, pues, San Pablo en el v.5 que Jesucristo vino a “redimir a los que estaban *bajo la Ley*,” no haría sino dar otra expresión material a la idea de “sujeción a los *elementos del mundo*” de que habló en el v.3.

Es de notar, sin embargo, que esa misma expresión “elementos del mundo” usa también San Pablo en la carta a los Colosenses (Col 2:8.20), y es obvio suponer que le dé el mismo sentido. Pues bien, conforme explicamos ampliamente en la carta a los Colosenses, todo parece indicar, dada la clase de adversarios con que lucha, que el Apóstol está refiriéndose al mundo de los astros y fuerzas cósmicas, de tanta importancia en la vida religiosa de los antiguos, en cuanto que los consideraban regidos y como animados por potencias angélicas o supraterrrestres. Ese, pues, sería también el sentido aquí. Ni deben extrañarnos las expresiones de sabor claramente judaizante que, lo mismo en Gálatas (4:10) que en Colosenses (2:16), parecen estar relacionando la Ley con esos “elementos del mundo”; pues los adversarios cuyas doctrinas ataca San Pablo eran de procedencia judía y seguían adictos a la Ley, pero su judaísmo no era el judaísmo rígido de las escuelas rabínicas de Jerusalén, sino otro más heterogéneo, al estilo del que muestran los do-

cumentos de Qumrán, fuertemente influido por doctrinas extrañas, particularmente por lo que se refiere a los ángeles, seres intermedios entre Dios y el mundo. Con esta explicación, que pudiéramos llamar cósmica, la misma expresión “elementos del mundo” adquiere un significado más obvio y natural. Referir esa expresión simplemente a la Ley mosaica con sus prescripciones, nos parece que es violentar bastante los términos.

Y pasamos a otra expresión, sumamente consoladora, con que el Apóstol caracteriza la segunda época de la humanidad: “recibiésemos *la adopción filial*” (την υιοθεσίαν, v.5). Este término de υιοθεσία, que San Pablo repite varias veces en sus cartas (cf. Rom 8:15-23; 9:4; Ef 1:5), no indica simplemente, como en lo humano, título jurídico para una herencia, aunque esto también lo incluye (cf. v.7), sino realidad ontológica nueva, que adquirimos al sernos infundida la gracia santificante y hacerse presente en nosotros **la persona del Espíritu** (v.6). Esta presencia del Espíritu, tan puesta de manifiesto en la vida de las primitivas comunidades cristianas (cf. Act 2:4; 8:17; 10:46; 19:6), había sido experimentada también por los gálatas (cf. 3:2-5), y San Pablo lo explica con algo de más amplitud en Rom 8:12-17. Es de notar lo destacada que aparece la figura del Espíritu (v.6), enviado también *de junto a Dios* (ἐξ-οστό), igual que el Hijo (v.4). Discuten los teólogos si es la presencia del Espíritu la que causa nuestra “filiación,” imprimiendo en nosotros la semejanza del Hijo natural de Dios, o es más bien el estado de “filiación,” mediante la infusión de la gracia santificante, el que trae como consecuencia la presencia en nosotros del Espíritu. La traducción que damos en el v.6: “y por ser hijos, envió Dios.” (ὅτι δε έστε υιοί, έξαπτέστειλεν γό Θεός), sería una prueba clara de la segunda opinión. Sin embargo, hay bastantes autores que no dan a la partícula ὅτι valor causal, sino declarativo, y traducen: “que sois hijos (se ve por el hecho de que) envió Dios,” con lo que el problema queda sin decidir. Desde luego, la frase original griega no es clara, y gramaticalmente ambas traducciones son posibles. Con todo juzgamos más probable la primera traducción, pues en la segunda resulta demasiado dura esa elipsis que es necesario presuponer ²³⁹.

Dice San Pablo que para que recibiésemos la “adopción filial,” Dios, al llegar “la plenitud de los tiempos (το πλήρωμα του χρόνου), envió a su Hijo, nacido de mujer (γενόμενον εκ γυναικόσ), nacido bajo la Ley” (γενόμενον υπό νόμον, v.4). Difícil sería, en tan breves frases, dar más riqueza de doctrina. Con razón este versículo fue de los más citados por los Santos Padres en las controversias cristológicas de los primeros siglos; la preexistencia de Jesucristo y su encarnación en el seno de una mujer no dejan aquí lugar a duda. Dios le envía *de junto a sí* (ἐξ-από-στέλλω), lo que supone claramente que Pablo está pensando en la preexistencia del Hijo, existente **ya con anterioridad a la encarnación**. La “plenitud de los tiempos” no quiere decir otra cosa sino que se había como *completado* la suma de días y llegado la fecha fijada por el Padre para inaugurar **el reino mesiánico** y dar término a la minoría de edad de la humanidad (cf. Mc 1:15; Act 1:7; Ef 1:10; Heb 9:26). En cuanto a las expresiones “nacido de mujer” y “nacido bajo la Ley,” son dos pinceladas con que el Apóstol nos presenta la inmensa humillación de Jesucristo, Hijo de Dios, que se hace *hombre* ²⁴⁰, y, aún más, *bajo la Ley*, al nacer miembro del pueblo hebreo, que estaba sujeto a la Ley. No olvidemos que en el actual orden de la Providencia es por la *solidaridad*, conforme explicamos al comentar 3:13-14, como había de efectuarse la redención: los judíos, solidarios de Cristo *sujeto a la Ley*, serán liberados de la Ley; y todos, judíos y gentiles, solidarios de Cristo *hecho hombre*, recibiremos la adopción filial (cf. v.3) Sólo nos queda ya aludir a una última expresión, que puede también ofrecer dificultad. Es aquella en que el Apóstol, al hacer aplicación a los gálatas de la doctrina que viene exponiendo, les dice que han sido “conocidos de Dios” (γνωσθέντες υπό Θεού, v.9). Evidentemente no se trata de un conocimiento de tipo meramente intelectual, que Dios tiene de todo y de todos en virtud de su omnis-

ciencia, sino de un conocimiento acompañado de amor o preferencia, que es el sentido que suele tener el verbo “conocer,” cuando se aplica a Dios (cf. Mt 7:23; 1 Cor 8:3; 2 Tim 2:19). Así es como Dios ha “conocido” a los gálatas, llamándolos a la fe con preferencia a tantos otros (cf. Rom 8:29-30), y colmándolos luego de esos extraordinarios favores que lleva consigo la *adopción filial* (cf. v.5-7). Dada la construcción gramatical de la frase: “habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos,” se ve claro que la intención del Apóstol no es sólo afirmar el hecho de ese “conocimiento” por parte de Dios, sino también y sobre todo hacer resaltar que la conversión misma de los gálatas es obra de Dios, que los “conoció” primero.

Emotiva exhortación a los gálatas, 4:12-20.

¹² **Hermanos, os suplico que os hagáis como yo, pues que yo me hice como vosotros. En nada me habéis herido.** ¹³ **Bien sabéis que a causa de una enfermedad corporal os anuncié el Evangelio por primera vez,** ¹⁴ **y puestos a prueba por mi enfermedad, no me desdeñasteis ni me despreciasteis, antes me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.** ¹⁵ **¿Dónde está ahora aquel vuestro afecto? Pues yo mismo testifico que, de haberos sido posible, los ojos mismos os hubiera arrancado para dármelos.** ¹⁶ **¿Me he hecho, pues, enemigo vuestro con deciros la verdad?** ¹⁷ **Os cortejan no para bien; lo que pretenden es apartaros de mí, para que luego vosotros los cortejéis a ellos.** ¹⁸ **Sin embargo, bien está ser querido para el bien siempre, y no sólo cuando estoy entre vosotros.** ¹⁹ **Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros!** ²⁰ **Querría hallarme a esta hora entre vosotros y hablaros en varios modos, porque no sé cómo voy a hacer con vosotros.**

Al final de sus razonamientos, con que trataba de hacer ver a los gálatas lo insensato de su proceder, San Pablo había dejado escapar un grito de angustia: “temo que hagáis vanos tantos afanes como entre vosotros pasé” (v.11). Esto le trajo a la mente toda una serie de recuerdos, motivando este desahogo de su corazón, que constituye la actual historia (v. 12-20).

No es fácil precisar qué intenta decir concretamente San Pablo con ese “os hagáis como yo, pues que yo me hice como vosotros” (v.12). Quizás la mejor explicación sea el texto de 1 Cor 9:20-21, cuando dice que se hizo judío con los judíos y gentil con los gentiles, para ganarlos a todos. Es Cristo, la entrega total a Cristo, lo que debe regular nuestra conducta; y eso pediría ahora a los gálatas. Por Cristo renunció Pablo a las observancias legales, haciéndose igual a los gálatas, como si estuviese sin Ley; pues como él fue a ellos, que vengan ahora ellos a él, dejando las observancias legales y no teniendo otro amor ni otro norte que a Cristo. Lo de “en nada me habéis herido” (v.12), es también bastante enigmático, sin que podamos precisar si está aludiendo a alguna ofensa personal, que por delicadeza tratara de disimular, o es simplemente una manera de afirmar que nada tiene que reprocharles en el comportamiento que han tenido siempre con él en el pasado.

Los v.13-15 son para nosotros de gran interés histórico por las noticias que nos dan acerca de San Pablo, que no teníamos por otras fuentes. El dato principal, del que San Lucas nada dice en los Hechos, es el de la “enfermedad corporal” (ασθένεια της σαρκός) del Apóstol cuando evangelizó a los gálatas “por primera vez” (v.12 cf. Act 16:6). No parece haber duda, no obstante la opinión contraria de algunos intérpretes, que se trata de *enfermedad fisiológica*, y no simplemente de persecuciones o del decaimiento moral producido por esas persecuciones. Así lo pide la expresión griega, que traducimos por “enfermedad corporal,” y así lo exigen los v.14-15. En

cuanto a qué clase de enfermedad fuese, apenas podemos decir nada concreto. Se piensa principalmente en el paludismo o malaria que Pablo habría cogido atravesando las regiones de Asia Menor, donde abundan las marismas, particularmente en Panfilia; o también en la oftalmía, enfermedad muy extendida en Oriente, con lo que la expresión que viene luego: “los ojos mismos os hubierais arrancado.” (v.15), adquiere mayor vigor. Desde luego, no hay datos suficientes y nunca podremos salir del terreno de las conjeturas. Lo que sí parece claro es que se trataba de una enfermedad que ofrecía a la vista cierta repugnancia, pues el Apóstol alaba a los gálatas porque, a pesar de la enfermedad, no le despreciaron, sino que le recibieron “como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús” (v.14). Tampoco es posible saber si fue una enfermedad pasajera, que no dejó huellas, o, por el contrario, se convirtió en enfermedad crónica, aunque sin excluir ciertos períodos de calma, a los que seguirían otros de mayor exteriorización de la enfermedad. A esta última hipótesis se inclinan bastantes autores modernos, trayendo aquí a colación el texto de 2 Cor 12:7, que ya comentamos en su lugar.

Y una última observación todavía. Según la traducción que hemos dado en el texto: “a causa de una enfermedad corporal os anuncié el Evangelio.” (δι ἄσ-βένειαν της σαρκός εὐηγγελισάμην Ουμῖν), sigúese claramente que habría sido la enfermedad la que dio ocasión a que San Pablo evangelizara a los gálatas, obligándole a detenerse en una región, por la que sólo pensaba cruzar de paso, probablemente camino de Bitinia (cf. Act 16:6-7). Es la opinión que hoy defienden la inmensa mayoría de los autores (Lagrange, Prat, Bover, Ricciotti, Lyonnet), y que juzgamos más probable, dado el uso de la preposición δια, la cual, seguida de acusativo, como en el caso presente, tiene en griego sentido de causa. No negamos, sin embargo, la posibilidad de traducir de otra manera, dando a la preposición δια sentido temporal, no de causa, con lo que lo único que se afirmaría es que fue *durante* una enfermedad cuando San Pablo evangelizó por primera vez a los gálatas, sin aludir para nada a que la enfermedad hubiese sido la ocasión de evangelizarlos. Es así como interpretan el texto bíblico algunos autores (Amiot, Buzy), aunque es necesario reconocer que para este sentido temporal San Pablo suele usar δια con genitivo, que es lo propio, no con acusativo.

Después de la alusión a recuerdos de tiempos pasados, San Pablo pasa al tiempo presente, quejándose a los gálatas de que así hayan cambiado el comportamiento para con él, pues le consideran cual si fuese un enemigo, precisamente por decirles la verdad, en contra de lo que les predicán los judaizantes (v.16). Es a éstos a quienes el Apóstol echa la culpa de todo, diciendo de ellos que el amor que muestran a los gálatas es del todo interesado, pues lo que pretenden es apartarlos de él para hacerlos partidarios suyos (v.17). Al celo egoísta de los judaizantes contraponen San Pablo el suyo, que fue siempre para el bien, de manera constante, tanto en presencia como en ausencia. Ese parece ser el sentido del v.18, que hemos de referir, dado el contexto, al amor de Pablo hacia los gálatas, no al amor de los gálatas hacia Pablo, no obstante que con esta interpretación parezca la construcción un poco violenta, particularmente a causa del último inciso.

Llegado aquí, San Pablo prorrumpe en esa expresión sublime de ternura: “hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto” (v.19), que demuestra toda la grandeza del amor de su corazón. Gusta el Apóstol de recordar a sus fieles esta su paternidad espiritual, al engendrarlos para el Evangelio (cf. 1 Cor 4:15; 1 Tim 1:18), de modo que se hagan “nueva criatura” (cf. 2 Cor 5:17; Gal 6:15; Ef 4, 24; Col 3:10), modelada conforme a la imagen de Jesucristo (cf. Rom 8:29; 2 Cor 3:18). Tanto es su amor a los gálatas que tiene miedo de no acertar a expresarse por carta, por lo que quisiera estar presente entre ellos, y así adaptarse mejor a las diversas situaciones y circunstancias, cambiando métodos y formas de expresión según los casos (v.20).

La alegoría de Agar y de Sara, 4:21-31.

²¹ Decidme, los que queréis someteros a la Ley, ¿no habéis oído la Ley? ²² Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, uno de la sierva y otro de la libre. ²³ Pero el de la sierva nació según la carne; el de la libre, en virtud de la promesa. ²⁴ Lo cual tiene un sentido alegórico. Esas dos mujeres representan dos alianzas: la una, que procede del monte Sinaí, engendra para la servidumbre. Esta es Agar. ²⁵ El monte Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava con sus hijos. ²⁶ Pero la Jerusalén de arriba es libre, ésa es nuestra madre; ²⁷ pues está escrito: “Alégrate, estéril que no pares; prorrumpes en gritos, tú que no conoces los dolores del parto, que más serán los hijos de la abandonada que los hijos de la que tiene marido.” ²⁸ Y vosotros, hermanos, sois hijos de la promesa, a la manera de Isaac. ²⁹ Mas así como entonces el nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. ³⁰ Pero ¿qué dice la Escritura?: “Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre.” ³¹ En fin, hermanos, que no somos hijos de la esclava, sino de la Ubre.

Tras la breve efusión de afecto con que desahogó su corazón, San Pablo vuelve al hilo de sus razonamientos, tratando de hacer ver a los gálatas lo absurdo de su proceder, sometiéndose a las observancias de la Ley. Es la tesis que ha venido defendiendo desde el principio de la carta. Pero ahora, en esta narración, lo hace de manera bastante original, en forma un poco desconcertante para nuestra mentalidad y modos de expresión ²⁴¹. En las dos esposas de Abraham, Agar la esclava y Sara la libre, de que nos habla la Escritura (cf. Gen 16:1-23:20), ve San Pablo representadas las dos alianzas: la del Sinaí o de la Ley, representada por Agar, y la de la promesa o del Evangelio, representada por Sara. A base de esta idea fundamental va luego desarrollando más en detalle el paralelismo entre la imagen o tipo y la cosa representada o antitipo, señalando toda una serie de afinidades que esquemáticamente podríamos ordenar así:

AGAR la *esclava*. la Jerusalén actual (sinagoga) *esclava*
da a luz según la carne. da a luz según L· Ley
un hijo *esclavo*. hijos *esclavos*
peregrinante *por Arabia*. con origen *en el Sinaí*
SARA la *libre*. la Jerusalén celeste (Iglesia) *libre*
da a luz según la promesa. da a luz según el espíritu
un hijo *libre*. hijos *libres*
que es el *heredero*. que son los *herederos*.

La trayectoria, pues, del pensamiento de San Pablo es clara. Comienza el Apóstol haciendo notar a los gálatas que vean dónde se meten con esa sujeción a la Ley que quieren imponerse. Con ello, les dice, no hacen sino reproducir, en su sentido profundo, el caso de Agar y de Sara, de que nos habla la Ley o *Torah*, y que ellos, en las reuniones litúrgicas, han oído leer muchas veces (v.21). Ambas mujeres eran esposas de Abraham, y ambas tuvieron hijos de él; pero Agar era esclava, y lo mismo su hijo Ismael, nacido según las leyes ordinarias de la naturaleza, mientras que Sara era de condición libre, e igualmente su hijo Isaac, nacido “en virtud de la promesa,” con intervención especial de Dios (v.22-23). Sólo al hijo de Sara, a quien perseguía el de Agar (v.29; cf. Gen 21:9), quedó reservada la herencia, expulsando Abraham a éste y a su madre fuera del hogar pa-

terno (v.30), los cuales habitaron en los desiertos de Arabia (cf. Gen 21:20:21; 25:12-18; Sal 83:7).

Hasta aquí la historia. Pero San Pablo advierte que es necesario ir más lejos, pues “estas cosas están dichas en sentido alegórico” (ἀτινα εστίν ἀλληγορούμενα), es decir, además de su sentido obvio como narración histórica, late en ellas otro sentido más profundo (v.24; cf. 1 Cor 10:11). Ese sentido, como ya indicamos antes, es el de que Agar y Sara representan dos alianzas o economías religiosas diferentes: la de la Ley y la del Evangelio, o dicho de otra manera, la de la Jerusalén actual o sinagoga y la de la Jerusalén de arriba o Iglesia (v.24-26; cf. 2 Cor 3:6-7). El que San Pablo llame “Jerusalén de arriba” (ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ) a la Iglesia (v.26; cf. Heb 12:22; Ap 3:12; 21:2), no significa que ésta no tenga miembros en la tierra, sino que la llama así en contraposición a la Jerusalén terrena de los judíos, en cuanto que es en el cielo donde está la morada definitiva de los cristianos y donde está ya Jesucristo, nuestro jefe y cabeza, que allí nos espera (cf. Flp 3:20; Col 3:1-3).

Por lo que toca a la aplicación concreta de la correspondencia Agar-sinagoga y Sara-Iglesia, San Pablo hace notar varias afinidades: como Agar, también la sinagoga es madre de esclavos, sujetos al cerco de hierro de los preceptos de la Ley nacida en el Sinaí (v.24; cf. 3:23; Rom 3:14). Y nótese, añade San Pablo, que el Sinaí, desde donde se da la Ley que engendra esclavos, está en Arabia, la región precisamente que sirvió de morada a Agar y a sus descendientes; ni las cosas cambiaron después, pues el Sinaí “corresponde” (συστοι-χεῖ) a la Jerusalén actual ²⁴², que continúa siendo esclava en sus hijos, sometidos al yugo de la Ley (v.25). En cuanto a la Iglesia, ésta es libre, y no engendra sino hijos libres, **nacidos según el espíritu, en el plano sobrenatural de la promesa y no según la Ley**; como Sara, es “madre” fecunda de una numerosa descendencia, la de los cristianos, y su fecundidad había sido ya predicha en la Escritura (v.27). Aplica aquí San Pablo a la Iglesia lo que Isaías (Is 54:1), bajo la imagen de Agar y Sara (cf. Is 51:2-3), dice de la Jerusalén restaurada, privada de hijos durante la cautividad babilónica, pero que luego había de verse más poblada que antes, es decir, cuando había vivido como “casada” bajo la protección de Yahvé, su marido. Para ello no necesita forzar el texto bíblico, pues **se trata de un texto mesiánico**, aunque en la mente de Isaías la idea mesiánica parece estar íntimamente ligada al final de la cautividad, como es corriente en los profetas (cf. Act 15:16-17).

Establecido el paralelismo entre Ismael y los judíos de un lado, e Isaac y los cristianos del otro, San Pablo hace notar que la animosidad contra los cristianos por parte de los judíos no es sino una repetición de lo hecho por Ismael contra Isaac (c.29), para concluir llevando la analogía hasta el final: “¿qué dice la Escritura? Echa a la sierva y a su hijo, que no será heredero el hijo de la esclava con el hijo de la libre” (v.30). Es ahí a donde el Apóstol quería llegar. No insiste más, dejando a los gálatas que saquen la terrible consecuencia. Si quieren sujetarse a la Ley y hacerse esclavos como Ismael, serán rechazados por Dios junto con la sinagoga y no tendrán parte en la herencia de Abraham. O dicho de otro modo: el verdadero hijo de Abraham y heredero de las promesas es el cristiano, no el judío, a pesar de su entronque carnal con el patriarca. Querer volver a las observancias de la Ley es renunciar a ese privilegio y hacerse esclavo como Ismael.

Tal es, a grandes grados, la exégesis doctrinal de esta perícopa de San Pablo. Pero cabe preguntar: ¿estamos ante un caso de verdadero *sentido típico* o ante un simple *ejemplo ilustrativo* tomado de la Escritura? En otras palabras: ¿quería Dios, al inspirar el relato bíblico de la narración de Agar y Sara, mostrarnos a través de las dos esposas de Abraham el carácter diferente de ambas alianzas, la mosaica y la cristiana, o se trata simplemente de un ejemplo ilustrativo del que se vale San Pablo para mejor dar a entender el carácter diferente de ambas alianzas, que supone ser ya cosa demostrada por otras razones? La respuesta no es fácil. El Apóstol habla simplemente

de que esas cosas “están dichas en sentido alegórico” (v.24), lo cual es bastante genérico. Probablemente, con esa referencia a la historia bíblica, San Pablo, siguiendo métodos frecuentemente aplicados en las escuelas rabínicas, no trata sino de declarar más claramente la tesis ya demostrada de que los verdaderos descendientes de Abraham son los que imitan su fe y no los que observan la Ley (cf. 3:6-29). Algo parecido a lo que dijimos al comentar 3:16.

III. Consecuencias Morales, 5:1-6:10.

Es necesario elegir: o judíos o cristianos, 5:1-12.

¹ Para que gocemos de libertad, Cristo nos ha hecho libres; manteneos, pues, firmes y no os sujetéis de nuevo al yugo de la servidumbre. ² Ved que es Pablo quien os lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada. ³ De nuevo declaro a cuantos se circuncidan que se obligan a cumplir toda la Ley. ⁴ Os desligáis de Cristo los que buscáis la justicia en la Ley; os separáis de la gracia. ⁵ Mientras que nosotros con seguridad esperamos de la fe, por el Espíritu, los bienes de la justicia. ⁶ Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe que actúa por la caridad. ⁷ Corríais bien: ¿quién os ha impedido obedecer a la verdad? ⁸ Esa sugestión no procede de quien os llamó. ⁹ Un poco de levadura hace fermentar toda la masa. ¹⁰ Yo confío de vosotros en el Señor que no sentiréis de otro modo. El que os perturba llevará su castigo, quienquiera que sea. ¹¹ Pero yo, hermanos, si aún predicara la circuncisión, ¿por qué soy aún perseguido? ¡Luego se acabó el escándalo de la cruz!
¹² ¡Ojalá se castraran del todo los que os perturban!

Comienza aquí la parte parenética de la carta. Demostrada la tesis, siguen ahora las exhortaciones y consejos. En esta primera perícopa, con una serie de frases cortas y tajantes, San Pablo advierte a los gálatas que es necesario elegir entre Cristo y circuncisión, pues ambas cosas son incompatibles.

Primeramente, la afirmación rotunda, consecuencia de cuanto ha venido diciendo, de que “Cristo nos ha hecho libres” (v.1). Esta idea de “liberación,” con referencia a la obra de Jesucristo, es muy cara a San Pablo y está inspirada en la manumisión o rescate de los esclavos (cf. 3:13; Rom 3:24; Col 1:13-14). Que los gálatas, pues, concluye el Apóstol, permanezcan firmes y “no se sujeten de nuevo al yugo de la servidumbre” (v.1). Es curioso ese “de nuevo,” conque San Pablo, por lo que se refiere a esclavitud o servidumbre, asimila en cierto sentido paganismo a judaísmo. Lo mismo había hecho ya anteriormente en 4:9. Con la sujeción a la Ley, los gálatas vuelven a la situación de tutela, anterior a la liberación por Cristo (cf. 4:3-5).

Y que no se hagan ilusiones, como si la circuncisión fuese algo que pudiese separarse del resto de la Ley y **compatible con la fe en Cristo**. Esto parece que insinuaban en su predicación los agitadores judaizantes, dada la energía con que se expresa San Pablo (v.2-4). Y no, eso no. Es *Pablo mismo* (v.2), con toda su autoridad de apóstol (cf. 1:11-12) y de celoso en otro tiempo observador de la Ley (cf. 1:13-14), quien se lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada (v.2), os obligáis a cumplir toda la Ley (v.3), os desligáis de Cristo y os separáis de la gracia (v.4). Son dos las afirmaciones fundamentales que aquí hace el Apóstol: la de que aceptar la circuncisión es obligarse a cumplir toda la Ley (v.3), y la de que quedan desligados de Cristo (v.2.4). En cuanto a quedar obligados a cumplir toda la Ley con sus innumerables prescripciones

de descanso, abluciones, alimentos., San Pablo no cree necesario insistir; da por supuesto que quien acepta la circuncisión hace profesión pública de sumisión a la Ley mosaica y, consiguientemente, se obliga a cumplirla. Es el caso del bautismo para el cristiano. Claro es que esto supone que se va a la circuncisión no como a cosa indiferente, que podía a veces ser conveniente por razones prácticas (cf. Act 16:3), sino como a principio necesario de salud, cual si no bastase la eficacia redentora de la obra de Cristo. Y esto es lo que de ninguna manera podía admitir San Pablo (cf. 2, 3-5). Sostener lo contrario, como sin duda daban a entender en su predicación los judaizantes, era desconocer la verdadera naturaleza de la redención y la unidad absoluta del Redentor; era una injuria para Cristo (cf. 2:21). Por eso dirá a los gálatas que, si se circuncidan, “Cristo no les aprovechará de nada” y que “quedan desligados de Cristo.” Era renunciar a un dogma fundamental: el de que la salud ha de buscarse en Cristo y sólo en Cristo. De otra manera: era renunciar al régimen o obra de la gracia, para buscar la justicia, no como don de Dios, sino como salario de nuestras obras (cf. 2:16; 3:18; Rom 4:2-5); lo que equivalía a quedar *separados de Cristo* y del *régimen de la gracia*, pues Cristo niega sus dones a quien busca la salud fuera de El.

En contraste con ese camino equivocado que enseñaban los judaizantes, San Pablo muestra luego cuál es el verdadero camino para conseguir la salud, de modo que Cristo nos aproveche y no quedemos desligados de El: **es el camino de la fe**, que actúa mediante la caridad, bajo la acción del Espíritu (v.5-6). Sobre el papel de la fe en la obra de la salud, San Pablo ha hablado suficientemente en los capítulos anteriores (cf. 2:16; 3:7-29), y todavía con más detalle en la carta a los Romanos (cf. 1:16-17; 3:21-26; 4:1-25). También ha hablado de la acción del Espíritu en los creyentes (cf. 4:6; Rom 8:1-27). Aquí, con la vista puesta en el caso concreto de los gálatas, recalca que ni circuncisión ni incircuncisión valen para nada en el régimen o economía cristiana; lo único que vale es “la fe que actúa por medio de la caridad” (πίστις δ' ἀγάπης ενεργούμενη). Notemos este último inciso, que aclara de modo definitivo cuál sea la naturaleza de esa “fe” justificante, de que tantas veces habla en sus cartas. No se trata de una “fe” muerta, inactiva, sino de una “fe” que, al igual que la exigida por el apóstol Santiago (cf. Sant 2:21-24), ha de ir acompañada de obras, realizadas a impulsos de la caridad²⁴³. La frase que hemos traducido por “bienes de la justicia” (v.5) corresponde en el texto original a “esperanza de la justicia” (ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα); y traducimos así, pues parece claro, dado el contexto, que el término “esperanza” no tiene sentido subjetivo, sino objetivo de “cosa esperada” y esa cosa esperada es la **“justicia” mesiánica** (genitivo epexegetico) en su estadio inicial, de progreso y de premio.

San Pablo habla a continuación (v.7-12) del severo castigo que aguarda a los que perturban la fe de los gálatas. Con imagen tomada de los juegos del estadio, cosa que es frecuente en él (cf. 1 Cor 9:24-26; Flp 2:16; 3:12-14; 2 Tim 4:7; Heb 12:1), dice que “corrían bien” por la senda de la verdad cristiana, pero alguien “les ha puesto un obstáculo” en el camino, como a veces sucedía a los corredores (v.7). Ese obstáculo no lo ha puesto el Padre, que es quien “les llamó” a la fe (v.8; cf. 1:6), sino otro que trata de perturbarles y que “tendrá su castigo, quienquiera que sea” (v.10). Aunque el Apóstol habla en singular, parece claro que sus expresiones no tienen sentido individual, sino general, con alusión a los agitadores judaizantes, como insinúa el v.12. Decir, conforme hacen algunos críticos acatólicos, que está refiriéndose a Pedro o a Santiago, que se habrían puesto a la cabeza de la corriente judaizante, es una afirmación gratuita y que se opone al modo de hablar y comportarse de Pablo respecto de esos dos apóstoles (cf. 1:18-19; 2:9), no obstante algunas diferencias con ellos de carácter práctico (cf. 2, 12-14; Act 21:18-25). También alude a los judaizantes con el proverbio-imagen de la “levadura que hace fermentar toda la masa” (v.9; cf. 1 Cor 5:6); o quizás, más que a los judaizantes, a los gálatas ya seducidos, como tra-

tando de advertir a aquellas comunidades que no cierren los ojos bajo el pretexto de que el error estaba todavía poco extendido.

Parece que esos agitadores judaizantes, apoyándose quizás en el caso de Timoteo (cf. Act 16:3), insinuaban maliciosamente en su predicación a los gálatas que también Pablo exigía la circuncisión. Por eso el Apóstol se revuelve airado contra ellos, y dice: si así es, ¿por qué soy aún perseguido? Ya no hay motivo para ello, pues “se ha acabado el escándalo de la cruz” (v.11). En efecto, la animosidad de los judíos contra Pablo era cosa manifiesta (cf. Act 20:3; 21:28); y esa animosidad se basaba en que Pablo ponía la pasión y muerte de Cristo como fuente única de salud para el mundo, con total independencia de las prácticas mosaicas. Ese era para los judíos el gran escándalo de la cruz (cf. 1 Cor 1:23). Es posible que no hubieran tenido gran inconveniente **en reconocer a Jesucristo resucitado como Mesías**, pero a condición de echar un velo sobre sus sufrimientos y de seguir dando valor a las prácticas de la Ley. Mas eso era precisamente lo que no podía admitir Pablo. Cansado, pues, ya de tanto oír hablar de circuncisión y recordando quizás las costumbres de los sacerdotes de Cibeles, que en las fiestas orgiásticas en honor de la diosa, arrebatados de frenesí, se castraban para imitar a Attis, el amante de Cibeles, termina con ese desahogo irónico, muy propio del estilo de Pablo: ¡que lleven las cosas hasta el final y se castren del todo! (v.12).

El precepto de la caridad, plenitud de la Ley, 5:13-15.

¹³ **Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servios unos a otros por la caridad.** ¹⁴ **Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo.”** ¹⁵ **Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad que acabaréis por consumiros unos a otros.**

Es probable que los gálatas, al menos algunos de ellos, se sintiesen inclinados a dar crédito a los predicadores judaizantes y aceptar la Ley mosaica, movidos de una recta aspiración: la de tener una norma para obrar, reguladora de lo que se ha de hacer y de lo que se ha de evitar. Esa “libertad” que predicaba Pablo, ¿no sería un peligro de libertinaje, dejando rienda suelta a los instintos pecaminosos de nuestra carne? De hecho, en las llamadas “religiones de los misterios,” tan de moda en aquella época, se profesaba abiertamente la liviandad moral, y parece que a Pablo se habían hecho acusaciones en ese sentido (cf. Rom 3:8; 6:1). Hay indicios de que, al menos en Corinto, había claro peligro de una desviación del cristianismo en esa dirección licenciosa (cf. 1 Cor 6:12-13). Sabemos que también posteriormente, a lo largo de la historia de la Iglesia, han surgido no pocas sectas heréticas (montanistas, gnósticos, quietistas) que, aun sin llegar tan lejos, sostuvieron que la libertad espiritual del cristiano llevaba consigo una plena indiferencia en materia de pasiones de la carne. Por eso el Apóstol, en lo que resta de este capítulo, va a tratar de poner las cosas en su punto.

Primeramente, la clara voz de alerta: “cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne” (v.13). Luego, la tesis positiva: “servios unos a otros por la caridad” (v.13), tesis que en seguida declara más, diciendo que en ese solo precepto de la caridad “se resume toda la Ley” (ó iras νόμοβ τετελήρωτοα). Que no teman, pues, los gálatas de que van a quedar sin “ley”; también los cristianos tenemos ley o regla de vida, y esa “ley” es la de la caridad (cf. 6:2), que basta por sí sola a suplir toda la Ley mosaica. En qué sentido el precepto de amor al prójimo, extensión y **consecuencia moral del amor a Dios**, resume y sea como la consumación y plenitud de la Ley mosaica, ya lo explicamos al comentar Rom 13:8, pasaje paralelo a éste de la carta

a los Gálatas. Aquí nos contentamos con remitir a lo entonces dicho.

A una vida perfecta de caridad, cual la pide la “ley” de Cristo, contraponen San Pablo una vida de discordias y odios, con imagen tomada de las bestias salvajes que “se muerden y devoran” mutuamente (v.15). No es infundado suponer, dada la manera de hablar del Apóstol, que la predicación de los judaizantes había provocado discordias en la comunidad cristiana de Galacia, dando lugar a bandos o facciones que se atacaban mutuamente.

Carne y espíritu, 5:16-26.

¹⁶ Os digo, pues: Andad en espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne. ¹⁷ Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis. ¹⁸ Pero si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la Ley. ¹⁹ Ahora bien, las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, ²⁰ idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, ambiciones, disensiones, facciones, ²¹ envidias, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no herederán el reino de Dios. ²² Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, ²³ mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay Ley. ²⁴ Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias. ²⁵ Si vivimos del Espíritu, andemos también según el Espíritu. ²⁶ No seamos codiciosos de la gloria vana provocándonos y envidiándonos unos a otros.

La presente narración no es sino una ulterior declaración de la anterior. Había dicho el Apóstol que para el cristiano el precepto de la caridad suple la Ley mosaica y es freno suficiente contra las concupiscencias de la carne (v.13-14); ahora va a explicar más esa vida de caridad, cuyo desarrollo **se hace posible gracias a la acción del Espíritu**, que es quien nos da fuerzas para vencer a la carne (v. 16-26).

Bajo el término “carne” (σὰρξ), varias veces repetido (v. 16.17. 19.24), designa aquí el Apóstol al hombre todo entero, también con sus facultades superiores, en cuanto dominado por la concupiscencia e inclinado al mal a causa del pecado de origen. De hecho, varios de los pecados atribuidos a la “carne,” como, v.gr., la idolatría y el odio (v.20), no son de tipo carnal, sino de orden más bien intelectual. Si el Apóstol habla de “carne,” es debido probablemente a que es en la “carne” o parte material del compuesto humano donde radica principalmente el desorden, como ya explicamos al comentar Rom 8:7. En cuanto al término “espíritu” (πνεῦμα), usado también repetidas veces (v.16.17.18.22.25), es más difícil precisar su significado. Hay casos en que San Pablo parece aludir claramente al “Espíritu” Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad, **presente en el alma del justo** (v.gr., v.18; cf. Rom 8:14); pero, en cambio, hay otros en que, dado el contraste con la carne, parece más bien aludir al “espíritu” humano, parte más sana y elevada del hombre, que ve las ventajas del bien (cf. v.17). Los exegetas no están de acuerdo en la interpretación, poniendo quien más quien menos mayúsculas, habiendo incluso quienes en toda la historia traducen siempre “espíritu” con minúscula (Lagrange, Buzy, Ricciotti). Es el mismo problema que en Rom 8:2-11. En el fondo la cosa no tiene gran importancia, pues por el modo de hablar de San Pablo, aun tratándose del “espíritu” humano, no sería el espíritu humano a secas, sino el espíritu humano en cuanto se mueve y actúa **bajo la acción del Espíritu Santo**. En esto todos están de acuerdo.

Comienza el Apóstol haciendo resaltar las opuestas tendencias de la “carne” y del “espíri-

tu,” exhortando a los gálatas a que sigan las del “espíritu” (v. 16-17). Esas tendencias son tan irreductibles, que nunca podremos obrar con pleno consentimiento de *todo* nuestro ser; pues si queremos hacer el bien protesta la carne, y si queremos hacer el mal protesta el espíritu. Tal parece ser el sentido de ese “*de manera que* no hagáis lo que queréis” (. ίνα μη α εάν σέλητε ταύτα ποιητε), con cuya traducción damos a la partícula ίνα sentido consecutivo, y no final, aunque sea éste el suyo más ordinario y que también aquí le aplican bastantes exegetas. Podemos ver en este versículo una base bíblica clara de la teoría cristiana de la abnegación propia, que no podremos evitar mientras nos dure la vida.

Supone San Pablo que, en esta lucha entre “carne” y “espíritu,” los cristianos, cual corresponde a su condición, se dejarán guiar por el Espíritu (la idea no cambia, aunque traduzcamos “espíritu” con minúscula), lo que equivale a decir que “no están bajo la Ley” (v.18). Parece que el Apóstol no hace aquí sino aplicar al orden moral lo dicho antes en 3:23-24 y 4:5-7, es a saber, que puesto que, dada nuestra condición de hijos, poseemos el Espíritu, sigúese que ya no estamos bajo el pedagogo, que es la Ley, destinada a refrenar las concupiscencias de la carne por el temor de la sanción. Nos hallamos bajo la acción de un principio directivo superior, que es el Espíritu, y, por consiguiente, nos sobra el pedagogo. La misma idea se vuelve a repetir al final del v.22.

A continuación, San Pablo, en expresivo díptico de contraste, presenta un catálogo de “obras” de la carne (v. 19-21) y de “frutos” del Espíritu (v.22-23), como tratando de recalcar que el cristiano que se deja guiar por el Espíritu no necesita de la Ley para conocer cuáles son las obras de la carne a las que debe oponerse, pues éstas “son manifiestas” (v.19). Evidentemente no intenta el Apóstol darnos una lista *completa* de las obras de la carne, como lo prueba ese “y otras como éstas,” que añade al final (v.21). En otros pasajes de sus cartas encontramos también semejantes catálogos de pecados, no siempre los mismos ni en el mismo orden (cf. Rom 1:29-31; 13:13; 1 Cor 5:10-11; 6:9-10; 2 Cor 12:20-21; Ef 4:31; 5:3-5; Col 3:5-9; 1 Tim 1:9-10; 2 Tim 3:2-5). Ese “no heredarán el reino de Dios” (v.21) es una grave advertencia a los gálatas, que, como ahí dice, ya les había hecho “antes” de palabra cuando estaba entre ellos, con la que les previene de falsas ilusiones respecto al negocio de la salud (cf. v.13). Ciertamente que el cristiano, **mediante la fe en Cristo, es hijo de Dios y heredero según la promesa** (cf. 3:26-29; 4:5-7); pero esa fe ha de ser **una fe viva, que debe ir acompañada de obras** realizadas a impulsos de la caridad (cf. v.6). En cuanto a los “frutos” del Espíritu, San Pablo enumera nueve (v.22), aunque es evídente que, lo mismo que respecto de las “obras” de la carne, tampoco ahora tiene intención de hacer una enumeración completa²⁴⁴. Se ha hecho notar cómo, en vez del término “obras” que usó respecto de la carne, usa ahora el término “frutos,” o más exactamente, “fruto” en singular (ó δε καρπός του πνεύματος). Quizá pretenda insinuar que no se trata sino de una fructificación única, la caridad, que se manifiesta en distintas floraciones (cf. 1 Cor 13:4-7), a las que designa con el término “fruto” por el sabor y deleite que traen al alma, preludio de la eterna bienaventuranza. En frase más concentrada dirá en Rom 8:6: “las tendencias de la carne son muerte, pero las tendencias del espíritu son vida y paz.”

Hechas estas aclaraciones, San Pablo resume así su exhortación a los gálatas respecto de la *carne* y el *espíritu*: “Los que son de Cristo crucificaron la carne.; si vivimos del Espíritu, andemos también según el Espíritu” (v.24-25). Ese *crucificaron* (έσταυρωσαν), en pasado, alude al acto del Calvario, al que los cristianos son incorporados mediante el bautismo, muriendo al hombre viejo esclavo del pecado (cf. Rom 6:2-6). Tal muerte, sin embargo, de la que se resurge a nueva vida por el Espíritu (cf. Rom 8:2-4), no anula totalmente en el cristiano la concupiscencia, habiendo de seguir luchando contra las tendencias de la carne, razón por la que el Apóstol intima

a los gálatas: “si vivimos del Espíritu, *andemos también* según el Espíritu” (v.25; cf. Rom 8:13), es decir, que sea también ese Espíritu el que nos impulse a obrar. Y como conclusión general, insistiendo en la misma idea del v.16, les recomienda la humildad y caridad (v.26). Algunos autores consideran este versículo como formando ya parte del capítulo siguiente. La cuestión no tiene importancia.

Consejos varios, 6:1-10.

¹ **Hermanos, si alguno fuere hallado en falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, cuidando de ti mismo, no seas también tentado.** ² **Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.** ³ **Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, a sí mismo se engaña.** ⁴ **Que cada uno examine sus obras, y entonces encontrará en sí solo, y no en los otros, el motivo de gloriarse; 5 pues cada uno tiene que llevar su propia carga.** ⁶ **El catecúmeno comunique todos sus bienes con el que le catequiza.** ⁷ **No os engaños; de Dios nadie se burla. Lo que el hombre sembrare, eso cosechará.** ⁸ **Quien sembrare en su carne, de la carne cosechará la corrupción; pero quien siembre en el Espíritu, del Espíritu cosechará la vida eterna.** ⁹ **No nos cansemos de hacer el bien, que a su tiempo cosecharemos si no desfallecemos.** ¹⁰ **Por consiguiente, mientras hay tiempo, hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe.**

Llegado ya al final de la carta, San Pablo da varios consejos referentes a la práctica de la caridad, virtud que tanto ha ensalzado anteriormente (cf. 5:6.14.22), y a la que ahora llama expresamente “la ley de Cristo” (v.2; cf. Jn 13:34-35).

Reduciendo las cosas a esquema, podríamos resumir así sus enseñanzas: Que corrijamos al prójimo con espíritu de mansedumbre, ayudándonos mutuamente a llevar nuestras miserias y penalidades (v.1-2); que no nos juzguemos a nosotros por comparación con los demás, sino por el examen directo de nosotros mismos (v.3.5); que quien recibe instrucción en la fe atienda filial y convenientemente al sustento de su maestro, con lo que éste pueda quedar libre para el apostolado (v.6; cf. Rom 15:27; 1 Cor 9:11; Flp 4:10); que lo que sembremos, eso recogeremos, pues de Dios nadie se burla, y dará a cada uno según sus obras (v.7-10). Esta última idea, poniendo delante la perspectiva del juicio futuro, es idea con frecuencia repetida por San Pablo (cf. Rom 14:12; 1 Cor 3:8; 6:9; 2 Tim 4:8), y debe servir de sostén al cristiano en las duras luchas que continuamente habrá de soportar contra las tendencias egoístas de la carne, contrarias a las del Espíritu, que son las de la caridad. Esta caridad, termina San Pablo, ha de extenderse a todos (v.10; cf. 5:14; Rom 12:17-18), pero de modo especial a los “hermanos en la fe,” con los que formamos una sola familia (cf. Rom 14:15; Ef 2:19; 1 Tim 3:15).

Epílogo escrito de puño y letra del Apóstol, 6:11-18.

¹¹ **Ved con qué grandes letras os escribo de mi propia mano.** ¹² **Los que quieren gloriarse en la carne, éstos os fuerzan a circuncidaros, sólo para no ser perseguidos por la cruz de Cristo.** ¹³ **Ni los mismos circuncidados guardan la Ley, pero quieren que vosotros os circuncidéis para gloriarse en vuestra carne.** ¹⁴ **Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo;** ¹⁵ **que ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura.** ¹⁶ **La paz y la misericordia serán sobre cuantos se ajusten a esta regla y sobre el Israel de Dios.** ¹⁷ **Por lo demás, que nadie me moleste,**

que llevo en mi cuerpo las señales de Jesús¹⁸ La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con vuestro espíritu. Amén.

La carta ha terminado, y Pablo deja de dictar al amanuense, que era el modo como solía escribir sus cartas (cf. Rom 16:22). Toma él mismo la pluma, y conforme al uso epistolar de los antiguos, escribe de su propia mano algunas frases, que eran la señal de autenticidad, como hoy nuestra firma (cf. 1 Cor 16:21; Col 4:18; 2 Tes 3:17). En lo de “grandes letras” (v.11) quieren ver algunos una prueba de su enfermedad de ojos (cf. 4:13); pero también pudiera explicarse dicha expresión en el sentido simplemente de querer recalcar, apretando quizá su pluma más de lo acostumbrado, este párrafo final autógrafo, en que resume las ideas fundamentales de la carta.

Primeramente (v.12-13) pone de manifiesto el móvil bastante poco plausible por el que actúan los predicadores judaizantes. Han sido, sí, incorporados a Cristo por el bautismo, pero temen que sus compatriotas judíos les persigan a causa de “la cruz de Cristo” (v.12), como están haciendo con Pablo (cf. 5:11); por eso, aunque ni ellos mismos “guardan la Ley” (v.13; cf. Act 15:10), inducen a los gálatas a circuncidarse, con lo que aumentan el número de prosélitos del judaísmo y se congradan con sus compatriotas judíos, pudiendo gloriarse ante ellos “en vuestra carne” (v.13), es decir, en el hecho de vuestra circuncisión. Se ve que, llevados de su orgullo nacional y con miedo a las persecuciones, se preocupan más de hacer discípulos para su pueblo que de hacerlos para Cristo. No así Pablo (v.14-15). Para él, sólo en “la cruz de Cristo” está la salud (v.14; cf. 2:21), a cuya muerte ha sido incorporado por el bautismo (cf. 2:19; 5:24), pudiendo con toda razón decir que “ha sido crucificado para el mundo (el *mundo* de la carne y del pecado, cf. 1:4) y el mundo para él,” pues no solamente hay entre ellos absoluta separación, como la que hay entre un muerto y un vivo, sino que mutuamente se desprecian con ese desprecio que inspira a su contrario un crucificado (cf. 1 Cor 1:20-25). Ni la circuncisión ni la incircuncisión le importan nada, sino únicamente la “nueva criatura” (v.15; cf. 5:6), o lo que es lo mismo, la nueva existencia sobrenatural a la que nacemos por nuestra incorporación a Cristo (cf. Jn 3:3; Rom 6:2-11; 2 Cor 5:17). Y, confesando valientemente la eficacia de la cruz de Cristo, añade que la misma “regla” o canon de vida han de seguir todos aquellos que quieran participar de “la paz y misericordia” divinas, con todos los beneficios que ello lleva consigo (v.16). Esos beneficios no son otros sino los beneficios mesiánicos, que han de recaer sobre los descendientes de Abraham o “Israel de Dios” (v.16; cf. 3:29; Rom 9:6-8), en contraposición al Israel de la carne (1 Cor 10:18).

Parece que el Apóstol, con ese “paz y misericordia sobre el Israel de Dios” (v.16), iba a poner ya punto final; pero en ese momento le vienen a la mente las insidiosas manipulaciones con que los judaizantes atacaban su condición de apóstol, de que trató de defenderse en la primera parte de la carta, y prorrumpe en ese grito de desahogo muy propio de su temperamento: “Por lo demás, que nadie me moleste,” poniendo en duda mi calidad de apóstol, pues “llevo en mi cuerpo las señales de Jesús” (v.17). Es una alusión a la costumbre de grabar sobre la carne de los animales y de los esclavos con un hierro candente una determinada señal para indicar que se pertenecía a este o aquel amo, a esta o aquella divinidad. San Pablo no tiene otra marca que la de Cristo, de quien se declara siervo (cf. 1:10), llevando en su cuerpo las cicatrices de los malos tratos sufridos por El (cf. 2 Cor 6:4-10; 11:23-27).

Hecho este desahogo, que constituye una especie de paréntesis, no queda sino el acostumbrado saludo final. Así lo hace el Apóstol, con la particularidad de que nuevamente vuelve a mencionar el “espíritu,” como un último recuerdo a los gálatas de que, si quieren conseguir la salud, no han de vivir según la carne, sino según el espíritu.

213 J. P. MYNSTER, *Einführung in den Brief an die Galater* (Copenhague 1825) p.58. — 214 Cf. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres 1899); *What were the Churches of Galatia?: The Expositor Times* 24 (1912-1913) 19-223.280-283.331-333.378-379-471-473.563-566. — 215 *In Epist. ad. Gal.* pról. (ML 26:382): „Calatas, excepto sermone graeco, quo om-nis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem pene habere quam Treveros, nec referre si aliqua exinde corrupeint.” — 216 Damos los tres pasajes más característicos: “Mobilitate et levitate animi. quum intelligeret omnes fere Gallos novis rebus studere.” (1.2:1). “Sunt in consiliis capiendis mobi-les et novis plerumque rebus student.” (1.3:10); “de summis saepe rebus consilia ineunt, quorum eos in vestigio praenitere necesse est.” (1-4:5). sostener nosotros. De hecho, algunos de los autores aludidos, como Amiot y Belser, suponen escrita esta carta hacia el año 48-49, antes ya del concilio de Jerusalén, cuando Pablo se hallaba probablemente en Antioquía preparando el viaje para subir a la Ciudad Santa (cf. Act 15:1-2). Así explican el que el Apóstol no cite en su carta el decreto del concilio, siendo así que le hubiera venido tan a propósito para su tesis y reducir al silencio a sus adversarios judaizantes. Esta opinión, sin embargo, no logra convencer a muchos, y con razón; pues, como ya explicamos al comentar Act 15:2-5, es claro que en Gal 2:1-10 el Apóstol, está aludiendo a esa asamblea o concilio de Jerusalén; de ahí que la carta ha de tener fecha posterior. Además, el examen interno de la carta, con un tema ya maduro en la mente de Pablo y que tanto la asemeja a la de los Romanos, hace muy difícil poder atribuirle una fecha de composición tan temprana. Por eso, la inmensa mayoría entre los defensores de la Galacia meridional (Cornely, Brassac, Jacquier, M. Sales, Jacono) juzgan que la carta está escrita entre los años 51-53, durante el segundo viaje misional, probablemente desde Corinto (cf. Act 18:1), donde fueron escritas también las dos cartas a los Tesalonicenses. — 218 Compárense, v.gr., los siguientes pasajes: Gal 2:16 = Rom 3:28 (la misma tesis con términos casi idénticos); Gal 3:6-18; 4:21-24 = Rom 4:1-25; 9:7-9 (historia de Abraham V consiguientes aplicaciones); Gal 3:6.11.12 = Rom 4:3-9; 1:17; 10:5 (idénticas citas bíblicas con el oportuno razonamiento); Gal 1:20; 3:6.12.27; 5:14 = Rom 9:1; 4:3; 10:5; 13:14; 13:9 (expresiones comunes). — 219 G. L. GERFAUX, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968) 131-132. — 220 Cf. PHIL., *Quis rerum divinarum haeres*: Ed. de F. H. Colson, vol.4 (London 1958), LXII, 313, p.444. Pueden verse también: Demut. nom. sayDesomn. II, 224 (vol.5) p.168-542. — 221 Gf. S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1964); K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im N. T.* (Berlín 1966); M. Gorbín, *Naturaleza y significado de la ley evangélica*: Selección de Teol. 9 (1970) 340-350; R. Sghnackenburg, *La moral du N. T.* (Tournai 1964); G. Söhngen, *La ley y el evangelio* (Barcelona 1966); H. Schürmann, *¿El mensaje de libertad, centro del Evangelio?:* Selec. de Teol. 17 (1973) 272-288. — 222 K. Rahner, *Escritos de teología*, II (Madrid 1961) 101-102. — 223 S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1964) p.54. — 224 Santo Tomás lo expresa así: “Quantum ad coactionem, justí non sunt sub lege, quia motus et instintus Spiritus Sancti, qui est in eis, est proprius eorum instintus; nam caritas inclinát ad illum ipsum quod lex praecipit. Quia ergo justí habent legem interiore, sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti” fComment. in *Cal.* V, lect.s). — 225 Al hablar de “revelación de Jesucristo,” parece claro, dado el contexto, que se trata de éinitivo de autor: revelación que viene de Jesucristo y no doctrina que viene de hombres, on razón algunos Santos Padres se apoyan en este pasaje para probar la divinidad de Jesucristo, dada la oposición que San Pablo establece entre los hombres, de una parte, y Jesucristo, de otra. En el v.16 se completará el pensamiento, afirmando que Jesucristo es también el objeto de esta revelación (genitivo objetivo). — 226 La Vulgata, traduciendo “non acquievi carni et sanguini,” da más bien a estas palabras el sentido de “consanguinidad” o “parentela,” como si aludiera el Apóstol a que no había dudado en renunciar a lazos de familia y de patria por seguir la llamada de Dios. Creemos que tal significado está aquí fuera de contexto. — 227 Damos por supuesto que el Santiago hermano del Señor de que aquí habla San Pablo, es Santiago el Menor, uno de los Doce (cf. Act 1:14 Y 12:17^). Así parece exigirlo la frase “a ningún otro de los apóstoles vi, si no fue a Santiago” (εἰ μὴ Μάκκοβον), es decir, a excepción de Santiago, el cual, por tanto, se supone que es uno de los apóstoles. Queremos advertir, sin embargo, que hay autores que dan a εἰ μὴ, no sentido de excepción, sino sentido adversativo, como diciendo: no vi a ningún otro apóstol, sino *solamente* a otro personaje notable, Santiago el hermano del Señor; en cuyo caso, expresamente se negaría que dicho Santiago fuese apóstol. Nuestra opinión es que esta última es una traducción violenta, que supone muchos sobrentendidos. — 228 La frase “correr o haber corrido en vano” está inspirada en las carreras del estadio imagen muy del gusto de San Pablo (cf. 5:; 1 Cor 9:24-27; Flp 2:16). No está claro si ese “no sea que” (μὴ TTCOB) tiene simplemente sentido final de temor o preocupación, como hemos, traducido nosotros; o hemos de darle más bien el sentido de interrogación indirecta (cf. Le 22, 35), con respuesta negativa sobrentendida: “[para que dijese] si yo corría.” De esta última manera interpretan la frase Cornely, Lagrange, Prat, Buzy, etc.; con cuya interpretación, supuesta en la mente de Pablo la obligada respuesta negativa por parte de los Doce, no hay inconveniente en entender la frase “correr en vano” como alusiva, no simplemente al resultado de sus trabajos, sino a ir o no por el recto camino. — 229 Damos por cierto que Pablo afirma aquí que Tito no fue circuncidado, no obstante la opinión contraria de algunos autores antiguos, como Tertuliano y el Ambrosiáster, a los que siguen algunos protestantes modernos. ¿Tienen para ello algún punto de apoyo? Desde luego, reconocemos que toda esta perícopa, particularmente en los v.4-6, tiene una construcción gramatical bastante enmarañada. Una de las mayores dificultades está en el comienzo del v.4, con las partículas δια δε, correspondientes al “sed propter” de la Vulgata, y que nosotros hemos traducido, un poco libremente, “a pesar de.” En efecto, no se ve claro cuál sea la ligazón sintáctica de ese v.4 con el anterior v.3. Hay autores (Cornely, Lagrange, Prat) que interpretan el δε del v.4, no en su sentido corriente de oposición o adversativo, sino en sentido explicativo, es a saber, partícula que introduce proposiciones explicativas (cf. Rom 3:22; Ef 5:32; Flp 2:8). El sentido será: “Ni Tito. fue obligado a circuncidarse; y esto [se trató] a causa de los falsos hermanos.” Prácticamente, a eso viene a equivaler la traducción “a pesar de” que hemos dado en el texto. Pero hay autores que conservan a la partícula δε su sentido corriente adversativo; en cuyo caso, una de dos: o suponemos que la frase está gramaticalmente inacabada, una prótasis sin apódosis (Bover, Lyonnet, Ricciotti), o, apoyándonos en que están omitidas en algunos códices, suprimimos las palabras “a los cuales ni” (οἱς οὐδέ, v.ζ), como hacen los autores a que aludimos al principio de esta nota. En el primer caso, el sentido, en realidad, no cambia del que dimos anteriormente: “Ni Tito. fue obligado a circuncidarse; pero, a causa de los falsos hermanos., servidumbre (hubo que luchar). A los cuales ni por un momento,” etc. Sin embargo, en el segundo caso, el sentido cambia totalmente: “Ni Tito. fue obligado a circuncidarse; pero, a causa de los falsos hermanos., servidumbre, por un momento cedimos,” etc. Tito habría sido circuncidado, cediendo Pablo por el bien de la paz y concordia. Creemos que esta última explicación debe ser en absoluto rechazada. Estaría contra todo el contexto, pues Pablo viene conminando a los gálatas a que resistan a los judaizantes, ¿cómo iba a decirles ahora que él cedió, aunque sólo fuese por un momento? El hecho de que algunos pocos códices omitan las palabras “a los cuales ni,” se debe probablemente a cierto deseo de concordismo con Act 16:3, en que se habla de la circuncisión de Timoteo. Sin embargo, el caso era muy distinto. Otro versículo también bastante enmarañado gramaticalmente es el v.6. Comienza el período con construcción en pasiva: “De los que eran algo.”; pero al reanudarlo, una vez terminado el paréntesis, se emplea la construcción activa: “éstos, que eran algo, digo, nada me añadieron.” La idea, sin embargo, es clara. — 230 No está claro cuál era la finalidad concreta con que bajaban a Antioquía estos “de los de Santiago” (απὸ Ἰακώβου) ni qué parte debe atribuirse a

Santiago en la misión que llevaban. Es posible, referente a esto último, que se trata sólo de afirmar que eran del grupo de Santiago, es decir, que pertenecían a la iglesia de Jerusalén, cuyo jefe era Santiago, aunque también es posible que llevaran comisión del mismo Santiago, como gramaticalmente parece pedir la frase, en cuyo caso se explicaría, además, mejor el que tenga fuerza moral suficiente para intimidar a Pedro. Y en cuanto a lo primero, nótese que ya antes, en el concilio de Jerusalén, había sido también Santiago quien con su intervención hizo que se pusieran en el decreto aquellas restricciones de “idolotitos-sangre-ahogado-fornicación (Act 15:29), y todo en atención a los judío-cristianos, quienes, como con ello claramente se da a entender, seguían observando todo eso escrupulosamente. Querría, pues, Santiago, con esa misión a Antioquía, que las comunidades judío-cristianas, cuya carga en gran parte llevaba él, permaneciesen observantes a la Ley, al igual que la de Jerusalén (cf. Act 12:18-25), que estaba bajo su inmediata dirección. No es que dudara de que la justificación la obtenemos por la fe en Jesu-cristo y no por la observancia de la Ley (cf. Act 15:14-19), pero sí parece que se inclinaba, aunque no fuese más que por cierto atavismo venerable, a que sus hermanos nacidos en el judaísmo no cambiasen nada de las legítimas tradiciones mosaicas que habían también practicado los antiguos profetas. Sin duda influyó en él, que vivió siempre en ambiente judío, el no haber sentido por experiencia el problema de comunidades mixtas, como lo sintió ya desde un principio Pablo, y como ahora en Antioquía lo comenzaba a sentir Pedro. La opinión de Cullmann, apoyándose en este relato de la disputa de Antioquía, para deducir que Santiago era en aquel momento superior a Pedro y jefe de toda la iglesia primitiva, va más lejos de lo que dan los textos (Cf. O. CULLMANN, *Saint Fierre, disciple, apotre, martyr* [Neuchâtel 1952] p.35ss). — 231 Cf. P. AUVRAY, *Saint Jérôme et saint Augustin: la controverse au sujet de l'incident d'Antioche*: Rech. Se. Relig. (1939) 594-610. — 232 Parece que Pablo cita el texto bíblico bastante libremente. Propiamente el salmista no habla de si se puede adquirir o no la justificación por las obras de la Ley, sino que, dirigiéndose a Dios, dice de manera general: “No entres en juicio con tu siervo, pues *ante ti no hay nadie justo*.” Sin embargo, la tesis de Pablo queda ahí implícita, pues el salmista reconoce que, s' Dios se dejara guiar por estricta justicia, no habría nadie justo ante El, y por eso pide misericordia. — 233 Cómo la Ley haya sido causa de que el cristiano muera a la Ley, no todos lo explican de la misma manera. Hemos dado la explicación que nos *parece* más fundada. Hay autores, sin embargo, que dan al término “ley” distinto significado en cada caso, y traducen: “Por la ley de *la fe* (que nos incorpora a la muerte y resurrección de Cristo) hemos muerto a la *Ley de Moisés*.” Otros, aun reteniendo el mismo significado al término “ley” (= ley mosaica), dicen que morimos a la *Ley por la Ley*, en cuanto que la Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo (cf. 3:24), y, por tanto, llegado Cristo, no tiene ya razón de ser, pues ha cumplido su oficio, con lo que ella misma se da el golpe de muerte. — 234 No queremos dejar de notar que algunos autores, y entre los Santos Padres fue la opinión más corriente, dan al v.4 otro sentido distinto del que, siguiendo a la gran mayoría de los autores modernos (Lagrange, Amiot, Buzy, Lyonnet), le hemos dado nosotros. No traducen: “habéis experimentado tantos favores” (τοσαῦτα ἐπάθετε), sino “habéis padecido tanto,” dando al verbo πάσχω su sentido ordinario de sufrir o *padecer*. Ello ha motivado el que los teólogos acudan con frecuencia a este pasaje de San Pablo al hablar de la pérdida de los méritos por nuestras buenas obras si pecamos. Creemos, sin embargo, dado el contexto, que debe preferirse la traducción de “experimentar en sí mismo” algo que favorece (= gozar, disfrutar) y no algo que perjudica (= sufrir, padecer). San Pablo no viene hablando de sufrimientos, sino de favores recibidos. — 235 El verbo ἐξηγόρασεν que aquí usa San Pablo (v.1a), y que nosotros hemos traducido por “redimió,” significa literalmente “liberar mediante el pago de determinado precio.” El precio pagado por Cristo es su misma sangre, como en otros lugares concreta el Apóstol (cf. Ef 1:7; Heb 9:12), y ya explicamos al comentar Rom 3:24. Queremos advertir que en ese “nos redimió” (v.15), como se deduce del contexto, San Pablo está pensando en los judíos solamente, no en los gentiles. En efecto, sólo a los judíos podía afectar la “maldición de la Ley,” pues sólo a ellos había sido dada; además, el “nos” del v.13 se contraponen al “gentiles” del v.14, los cuales, consiguientemente, no están allí incluidos. Desde Juego, la “redención” de Cristo se extendió a todos, judíos y gentiles, pero aquí el Apóstol, en la perspectiva con que presenta las cosas, distingue como dos etapas. — 236 Se ha discutido a qué “promesa” o “promesas” de las hechas a Abraham se refiera San Pablo. Creemos que es una cuestión innecesaria, pues “la promesa,” en realidad, no es más que una (cf. v.29), aunque fuera hecha repetidas veces y revistiera distintas modalidades en las diversas ocasiones. Lo esencial es la “bendición” prometida a Abraham y a su descendencia (Gen 12:3; 18:18; 22:18; 26:4), que será numerosa (Gen 12:2; 13:16; 15:5; 17:4; 22:17) y recibirá en posesión la tierra de Cañan (Gen 12:7; 13:15; 15:18; 17:8; 24:7; 26:4), símbolo o figura de la “herencia” (v.18) eterna en el reino mesiánico. — 237 Esta cifra de 430 años es la que da el texto masorético (y la Vulgata) en Ex 12:40, pero refiriéndose sólo a la *permanencia de los hebreos en Egipto*, sin incluir el tiempo anterior hasta Abraham. Sin embargo, la versión griega de los LXX y el texto hebreo samaritano incluyen también en esta cifra la permanencia de los patriarcas en Cañan. A este cómputo es al que se acomoda San Pablo. La cuestión era muy discutida entre los rabinos, y parece que había dos corrientes de opinión entre ellos, como ya explicamos al comentar Act 7:6. — 238 Gf. J. Daniél, “*Mediator autem unius non est*” (Gal 3:20): Verb. Dom. 33 (1955) 9-17. — 239 Sobre el término arameo *Abba*, usado aquí por San Pablo, ya hablamos al comentar Rom 8:15. — 240 Evidentemente, con la expresión “nacido de mujer,” San Pablo está aludiendo a María, la madre de Jesucristo. Pero ¿puede alegarse este texto para probar la concepción *virginal* de Jesús, o al menos para decir que está ahí insinuada? Así opinan algunos autores (Cornely, M. Sales, Leal), apoyándose en que *sólo* se menciona a la mujer, con empleo de la preposición εκ, que puede significar causa material, dando así a entender que para la concepción de Jesucristo en el seno de María no tuvo parte alguna el hombre, sino sólo el Espíritu Santo, conforme nos refiere San Lucas (Le i,31-35) Y era cosa conocida en la Iglesia primitiva. Confesamos, sin embargo, que no vemos la fuerza de estas razones. Más bien creemos, con la mayoría de los intérpretes (Prat, Lagrange, Amiot, Buzy), que la expresión “nacido de mujer” es expresión para indicar simple y llanamente al hombre (cf. Job 14:1; Mt 11:11). Lo de “concepción virginal” es algo de que aquí prescinde San Pablo, cuya intención apunta, no a esa prerrogativa singular de Jesucristo, sino a que se hizo hombre, y, por tanto, solidario de nuestra naturaleza, para así poder redimirnos. — 241 Es uno de los pasajes — junto con 3:6-29; 1 Cor 10:1-11; 2 Cor 3:6-18 — en que aparece más claro el influjo de su formación rabínica a los pies de Gamaliel (cf. Act 22:3). Proyecta sobre el texto del Génesis toda esa doctrina del papel de Abraham y del de la Ley en la preparación mesiánica, de que ha hablado anteriormente. — 242 El término συστοιχεῖν, que aquí usa San Pablo, es corriente en el lenguaje militar, y significa “estar alineado en la misma fila,” o sea, soldados *en columna*, unos detrás de los otros. Al lado de esta fila nos imaginamos otra de soldados igualmente en columna. Pertenecer al mismo στοῖχον,, quiere decir “hallarse en la misma fila de los que están delante y detrás de mí. Cuando San Pablo, pues, dice que “el monte Sinaí se halla en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual” (το δε Σινα ὄρος ἐστίν εν τη Αραβία, σύστοιχε! δε τη νυν Ἱερουσαλὲμ), quiere decir que “Sinaí y Jerusalén actual” están en la misma fila, o sea, pertenecen al mismo στοῖχον, la “columna” de la esclavitud, en contraposición a otra “columna,” la de la libertad, que es donde se halla la Iglesia o Jerusalén de arriba. Advertimos que hay bastantes códices que tienen un texto algo distinto en el v.25, introduciendo la palabra “Agar” antes de “Sinaí”: το δε Ἄγαρ Σινα ὄρος ἐστίν εν τη Αραβία. El sentido sería: Agar es (el nombre del) monte Sinaí en Arabia; es decir, es el nombre con que designan los árabes el monte Sinaí. Sin embargo, hasta el presente no ha podido ser confirmado este dato. Sabe-

mos únicamente que con la palabra “hadjar” son designadas algunas cumbres rocosas de Arabia: Hadjar Bint, Hadjar Elma, etc. Quizás esto, en el caso menos probable de que la lección fuese auténtica, bastase a justificar el modo de expresarse de San Pablo. — 243 Se ha discutido mucho sobre si el participio ενεργούμενη ha de considerarse como forma pasiva (“fe *actuada* por la caridad”) o como forma media con sentido activo (“fe *que actúa* por la caridad”). Nosotros, siguiendo a los Padres latinos y a la inmensa mayoría de los comentaristas modernos, nos hemos inclinado a esta última interpretación, pues es el sentido que le da San Pablo en otros lugares (cf. Ef 3:20; Col 1:29; 1 Tes 2:13). De notar, sin embargo, que los Padres griegos y bastantes comentaristas, sobre todo antiguos, se inclinan al sentido pasivo, que es como suele tomarse el participio ενεργούμενη en el uso profano. Mas, como muy bien advierte el P. Prat, tanto en un caso como en otro, trátase de “la fe actuada por la caridad” (sentido pasivo) o de “la fe que actúa por la caridad” (sentido activo), siempre tendremos la afirmación de que la fe no obra sino en virtud de su unión con la caridad, pues es de la caridad de la que recibe su eficacia. Para los que se inclinan al sentido pasivo, la caridad sería como “la forma” de la fe, por la que ésta *animatur, agitur, movetur*; mientras que, para los que se inclinan al sentido activo, la caridad ha de considerarse más bien como “causa” que impulsa a obrar. Oigamos al P. Bover: “Lo único que puede establecer el contacto entre Cristo Redentor y el hombre pecador es la fe: fe que se inicia con el convencimiento y el leal reconocimiento de que sólo en Cristo puede hallarse la justicia, y que se consume con la total sumisión de la inteligencia y con plena adhesión y entrega de sí mismo. Pero al contacto de esa fe salta la chispa de la caridad. hacia el Redentor y hacia los demás redimidos. Y la caridad florece y fructifica en obras de justicia” (J. M. Bover, *Teología de San Pablo* [Madrid 1946] p.804-865). — 244 En el texto de la Vulgata latina se enumeran doce: “caritas, gaudium, pax, *patientia*, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.” De ahí el uso también entre los teólogos de hablar de los *doce frutos* del Espíritu Santo. Probablemente se trata de que tres términos griegos (μακροθυμία-πραύτης-ἐγκράτεια) dieron lugar a dos traducciones latinas diferentes (“patientia-longanimitas, mansuetudo-modestia, continentia-castitas”), que luego fueron yuxtapuestas y fundidas en una sola lista. También en la enumeración de las “obras” de la carne (v. 19-21) hay una pequeña diferencia entre la Vulgata latina y el texto griego. En lugar de las quince del texto griego, la Vulgata pone *diecisiete*, añadiendo “impudicitia” y “homicidia.” Probablemente “impudicitia” no es sino una doble traducción, junto con “luxuria,” del término griego ἀσέλγεια; y en cuanto a “homicidia,” que también tienen bastantes códigos griegos, es probable que se explique por una confusión, y luego desdoblamiento, entre (πΣόνοι (envidias) y φόνοι (homicidios).

Epístolas de la Cautividad.

Tal es el nombre con que han venido designándose tradicionalmente cuatro cartas de Pablo (Fil, Col, Ef, Flm), escritas durante una cautividad.

Que dichas cartas hayan sido escritas estando Pablo preso, resulta claro (cf. Fil 1:7.13.17; Col 4:3.18; Ef 3:1; 4:1; 6:20; Flm 1.9-10.23). No es ya tan fácil determinar de qué cautividad se trata.

La opinión tradicional, y todavía hoy común (Prat, Ricciotti, Huby, Cerfaux, Schmid, Dodd, Harrison.), es que estas cartas fueron escritas durante la prisión romana de Pablo (años 61-63), y más bien hacia el final, pues el Apóstol parece vislumbrar ya próxima la liberación (cf. Fil 1:25; 2:23-24; Flm 22). Ha habido autores (Pfleiderer, Spitta, Lohmeyer, Hausrath.) que piensan en la prisión de Cesárea (cf. Act 23:33-26:32), no en la de Roma, ciudad demasiado distante para que llegase hasta allí Onésimo, el esclavo de Filemón, huido de Colosas (cf. Col 4:9; Flm 10-18). Sin embargo, dadas las comunicaciones con Roma, incluso quizás más fáciles que con Cesárea, no vemos motivo para separarnos de la opinión tradicional; tanto más que la libertad con que se mueve Pablo (cf. Col 1:7-8; 4:10-14; Flm 10.24; Fil 2:19-25) se explica mejor durante la cautividad romana, menos rígida (cf. Act 28:30-31) que la de Cesárea (cf. Act 23:12; 24:23).

Modernamente se ha propuesto otra opinión, la de que estas cartas estarían escritas por el Apóstol durante una prisión en Efeso, ciudad en la que sabemos permaneció largo tiempo (cf. Act 19:10; 20:31) y donde hubo de sufrir graves tribulaciones (cf. 1 Cor 15, 30-32; 2 Cor 1:8-10). Hay autores (Deissmann, Robinson) que aplican esto a las cuatro cartas; sin embargo, lo más común es hacer distinción entre la de Filipenses y las otras tres. Se admite que estén escritas en Roma las de Col, Ef, Flm, pues, de una parte, vemos mencionado a Lucas (cf. Col 4:14; Flm 24), que no parece que estuviera con Pablo durante la evangelización de Efeso (cf. Act 19:1-41), y, de otra, la proximidad de Efeso a los destinatarios de Col-Efesios hace que apenas sea concebible esa hipótesis. Por supuesto, estas tres cartas no parece puedan separarse en cuanto a su fecha de composición, dado que son llevadas por el mismo portador, Tíquico, a quien acompaña Onési-

mo, el esclavo fugitivo, que nunca se hubiera atrevido a presentarse a Filemón, su dueño, sin la carta de recomendación de Pablo (cf. Flm 10-19).

En situación muy distinta se halla la carta a los Filipenses. Por ningún lado aparece su vinculación a las otras tres; más aún, parece ser que doctrinalmente es más afín a Cor-Rom que a Col-Ef, lo que nos llevaría a poner su composición con anterioridad a estas últimas. Sin embargo, ¿hay derecho a suponer una larga cautividad de Pablo en Efeso, dado el silencio de Lucas en la narración de Hechos? Lo vemos muy difícil. Aludiremos a este problema en la introducción a Filipenses.

Epístola a los Efesios.

Introducción.

Quiénes son los Efesios.

A primera vista, la pregunta parece innecesaria. Era Efeso una de las ciudades más conocidas del mundo greco-romano, y sabemos que allí fundó San Pablo una floreciente comunidad cristiana (cf. Act 19:1-41). Parece obvio, pues, suponer que sean los fieles de Efeso los destinatarios de la carta, ya que en todos los manuscritos griegos y versiones aparece con el título *A los Efesios*. Ciertamente que estos títulos no son de San Pablo, pero están puestos ya desde muy antiguo e indican claramente una tradición. Por lo demás, en la misma carta se dice: “a los santos que están en Efeso” (1:1). La opinión tradicional (Orígenes, San Jerónimo, Santo Tomás, Cornely) ha sido de que la carta fue dirigida efectivamente a la iglesia de Efeso.

Sin embargo, si ello fuese así, ¿cómo explicar que San Pablo hable a sus lectores como a personas desconocidas (cf. 1:15; 3:2; 4:21), sin la menor alusión en ninguna parte a hechos o circunstancias concretas, y sin que haya siquiera un saludo personal al final de la carta? Esto apenas es concebible, tratándose de la iglesia de Efeso, en cuya ciudad había permanecido el Apóstol cerca de tres años, y a cuyos fieles conocía personalmente y recordaba con cariño (cf. Act 20:17-38). Por eso la inmensa mayoría de los autores modernos creen que la carta no está dirigida a la iglesia de Efeso, al menos de modo exclusivo. Podemos dividirlos en dos grandes grupos: los que suponen que es una carta dirigida a la iglesia de Laodicea, ciudad próxima a Colosas y que San Pablo parece que no había visitado nunca personalmente (Knabenbauer, Vosté, Huby, Penna), y los que la consideran como una especie de carta circular, destinada a las cristiandades de la provincia romana de Asia, incluida la de Efeso, que era la iglesia principal (Prat, Lagrange, Wikenhauser, Ricciotti, Benoit, Leal).

Entre estas dos opiniones, nos inclinamos abiertamente por la segunda. No vemos razón ninguna sólida para traer aquí a colación la iglesia de Laodicea, cual si se tratase de una carta dirigida directamente a esa iglesia. Ciertamente que San Pablo alude a una carta suya que los colosenses deben recibir de los de Laodicea (cf. Col 4:16), y cierto también que el hereje Marción, como sabemos por Tertuliano, consideraba nuestra actual carta a los Efesios como dirigida a la iglesia de Laodicea 245; pero el texto de San Pablo no prueba nada a este respecto, y en cuanto a Marción, no parece que su autoridad sea suficiente para establecer una tesis que no tiene ningún otro apoyo ni de tradición ni de Escritura. Decir que en Ef 1:1 se leía primitivamente “en Laodicea” y que luego, como supone Harnack, esa expresión fue borrada por una especie de *damnatio memoriae* a causa de las reprobaciones al obispo de Laodicea en Ap 3, 14-19, sustituyéndola por “en

Efeso,” que era la metrópoli de las iglesias de Asia, nos parece una suposición totalmente arbitraria. Por lo demás, tampoco así se explicaría el tono vago e impersonal de esta carta a los Efesios, pues, aunque Laodicea no hubiese sido visitada personalmente por el Apóstol, tampoco lo había sido su vecina Colosas, y, sin embargo, la carta a los Colosenses es mucho más afectuosa y con referencias más concretas.

Creemos, pues, que la mejor manera de conciliar los datos de la tradición con el examen interno de la misma carta es suponer que se trata de una carta dirigida no solamente a Efeso, aunque sí también a Efeso. Y esto, independientemente de que las palabras *en Efeso* de 1:1 sean o no auténticas, cuestión de que trataremos en su lugar. Sabemos que San Pablo había estado largo tiempo en Efeso y, a través de discípulos y colaboradores, su predicación se había extendido a otras ciudades vecinas (Colosas, Laodicea, Hierápolis.), donde pronto aparecerán comunidades cristianas, que quedaban sujetas a los cuidados pastorales del Apóstol (cf. Act 19, 10; Col 1:7; Flm 1-2). Es a estas comunidades, de las que la de Efeso se podía considerar algo así como la metropolitana de todas ellas, a las que San Pablo habría dirigido su carta. Y es obvio suponer que, una vez leída, la carta pasase a la iglesia de Efeso, que era la principal, donde quedaría archivada, si es lícito hablar así, y de donde la habría recibido la tradición eclesiástica. Nada tiene, pues, de extraño que en seguida comenzase a propagarse con el título *A los Efesios*; y esto, aun en el caso de que la expresión “en Efeso” (1:1) no fuese auténtica.

Ocasión de la carta.

No es fácil determinar cuál fue el motivo concreto que indujo a San Pablo a escribir esta carta. Nos faltan datos precisos. Sin embargo, hay un pasaje en la carta que, en unión con otras consideraciones, quizás pueda darnos bastante luz en este sentido. Nos referimos a 1:15-23, donde dice San Pablo que, enterado de la fe y caridad de los efesios, da gracias a Dios por ello, y pide que les ilumine más y más para que sepan apreciar en toda su grandeza la persona y obra de Cristo. Si unimos esto al hecho de que se trata de una carta íntimamente relacionada con la de los Colosenses, llevadas ambas a su destino por el mismo portador Tíquico (cf. Ef 6, 21-22; Col 4:7-8), quizás podamos llegar ya a algo concreto.

En efecto, como sabemos por la carta a los Colosenses (cf. 1.7-8), el Apóstol había sido informado por Epafras sobre la situación de la iglesia de Colosas y ciertos peligrosos errores que allí comenzaban a difundirse, que atentaban abiertamente contra la pureza de la doctrina evangélica, sobre todo por lo que respecta **a la persona y obra salvífica de Cristo**. De estos errores ya hablaremos a su tiempo. Ellos motivaron la carta a los Colosenses. Parece que el Apóstol, no contento con eso, quiso escribir otra, de carácter más general, con destino a las demás iglesias vecinas, en peligro todas de verse envueltas en los mismos errores. Esta sería nuestra actual carta a los Efesios.

¿En qué fechas tenía lugar todo esto? La opinión tradicional, y todavía hoy común (Cornely, M. Sales, Ricciotti, Huby.), es que ambas cartas, junto con la de Filemón, fueron escritas durante la prisión romana de Pablo (años 61-63), conforme ya explicamos en la introducción general a las cartas de la Cautividad.

Estructura o plan general.

El contenido de la carta a los Efesios puede resumirse en dos palabras: **Cristo-Ia Iglesia**. Son esos los dos polos sobre los que giran todas las explicaciones del Apóstol. El argumento es prácticamente el mismo que en la carta a los Colosenses, con la diferencia de que, en Colosenses, se trata el tema en forma más personal y polémica, mirando a adversarios concretos, mientras

que aquí se prescinde de controversias, dando más bien a la exposición un tono de tratado dogmático. Es un caso parecido al de la relación entre Calatas y Romanos por lo que respecta al problema de la justificación.

San Pablo gusta de llamar a todo esto “el misterio” (1:9; 3:3; 6:19), expresión con que designa el plan divino de salud, concebido desde la eternidad, pero revelado solamente ahora, en el Evangelio, donde aparece Cristo como centro adonde todo converge, lazo que todo lo une, asociando en un solo Cuerpo místico a judíos y gentiles, y extendiendo su influjo redentor al cosmos entero.

Dos partes se pueden distinguir en la carta: una más *especulativa*, en que el Apóstol explica lo que es el “misterio” cristiano (1-3), y otra más *práctica*, en que saca consecuencias de orden moral (4-6). Damos a continuación un breve esquema:

Introducción (1:1-2).

Saludo epistolar (1:1-2).

I. El “misterio” o plan divino de salud (1:3-3:21).

a) El misterio, en los designios eternos de Dios (1:3-14).

b) El misterio, realizado en la Iglesia (1:15-2:22).

c) El misterio, anunciado por Pablo (3:1-21).

II. Consecuencias morales (4:1-6:20).

a) Unidad en la variedad (4:1-16).

b) Pureza de vida (4:17-5:20).

c) La familia cristiana (5:21-6:9).

d) La armadura espiritual (6:10-20).

Epílogo (6:21-24).

Noticias personales (6:21-22)

y bendición final (6:23-24).

Perspectivas doctrinales.

Esta carta, continuación y coronamiento de la de Colosenses, presenta el Evangelio, al igual que aquella, como la revelación de un “misterio” en cuya difusión Pablo desempeña un papel privilegiado (cf. 1:9-10; 3:2-10; 6:19-20). Respecto a esta perspectiva de “misterio” con que es presentado el mensaje evangélico remitimos a lo dicho en la introducción a Colosenses. Señalamos únicamente que, aunque ambas cartas son esencialmente cristológicas, ésta de Efesios acentúa **la dimensión eclesiológica**, y parece como si Pablo tratara de agrandar la imagen de la Iglesia según las dimensiones del Universo, considerándolas como prolongación e instrumento **universal de Cristo en su acción salvífica sobre toda la creación**. La visión que sobre Cristo y la Iglesia presenta Pablo en esta carta es quizás la síntesis más acabada de su genio teológico.

Al igual que en Colosenses (cf. Col 3:1), también aquí, junto con toda la fe primitiva (cf. Act 2:34; 3:21; 7:56; Mt 26:64; Heb 1:13), Pablo presenta a Cristo “sentado a la derecha de Dios,” por encima de toda la creación, incluidas las jerarquías celestes (cf. 1:20-21); lo mismo vuelve a repetir más adelante, en forma gráfica y realista, presentando la soberanía cósmica de Cristo como final de una subida — que ha seguido a una bajada —, que le coloca en la cúspide de los cielos tomando posesión del Universo (cf. 4:8-10). Esta situación celeste de Cristo es tan real, que arrastra consigo a los mismos cristianos, hasta el punto de poder decir que también ellos están ya “cosentados” en los cielos con Cristo (cf. 2:6). Naturalmente, eso no significa que haya desaparecido del horizonte de Pablo la perspectiva de futuro en la escatología, pues seguirá

hablando de “esperanza” (cf. 1:18; 2:12; 4:4) y de que “los días son malos” (cf. 5:16) y debemos revestirnos de la “armadura de Dios” (cf. 6,10í 7); lo que Pablo quiere decir es que los cristianos colectivamente, *en cuanto Iglesia*, hemos ya resucitado y estamos presentes en el cielo. Tan estrecha es la unión entre Cristo y su Iglesia, entre el triunfo de ésta y el de Cristo. San Pablo llega a decir que es por el hecho de su realización en la Iglesia como las “potencias celestes” conocen el misterio de Cristo (cf. 3:8-10).

Las imágenes con que San Pablo designa a la Iglesia son varias y sumamente expresivas: *edificio-templo-familia de Dios* (2:19-22), *esposa de Cristo* (5:22-33), *cuerpo de Cristo* (1:23; 2:16; 3:6; 4:4.12.16; 5:23), *pleroma de Cristo* (1:23). Nada diremos de esta última imagen, que explicaremos luego en la introducción a Colosenses; tampoco nos detendremos en esas otras imágenes de “edificio-templo-familia,” que dejamos para el comentario. Recogeremos únicamente, para esta visión de conjunto, las imágenes de “esposa” y de “cuerpo,” que consideramos las más características.

La Iglesia, esposa de Cristo: Vistas las cosas desde un plano general, para los lectores del Antiguo Testamento esta imagen había de resultar lógica. Todos sabían con qué frecuencia son expresadas bajo la imagen de matrimonio las relaciones entre Yahvé y su pueblo (cf. Is 62:4-5; Jer 3:20; Ez 16:8-29; Os 2:19-22) y, por tanto, nada más normal que transportar esa imagen a Cristo y a la Iglesia; tanto más, que ya durante su vida terrena Jesús se había designado a sí mismo como el “esposo” (cf. Mt 9:15; Jn 3:29).

La imagen es usada con frecuencia en el Apocalipsis (cf. 19:7-9; 21:2-1 o; 22:17), pero es Pablo el autor neotestamentario que más profundiza en su contenido. El pasaje más rico y jugoso a este respecto es el de Ef 5:23-33. Sin embargo, antes de analizar ese pasaje, quizás sea oportuno hacer referencia a otros textos anteriores paulinos en que, más o menos encubiertos, encontramos ya rasgos de la misma idea. Se trata particularmente de cuatro textos: Rom 7:1-4; 1 Cor 6:13-20; Gal 4:26; 2 Cor 11:2-3.

En el texto de Rom 7:1-4, Pablo se vale del ejemplo del matrimonio para deducir que, por nuestra muerte con Cristo en el bautismo, **quedamos desligados de la Ley y pasamos a estar bajo el señorío de Cristo resucitado** (*esposo*), al igual que la mujer pasa a ser de otro marido, si muere el primero. También en 1 Cor 6:13-20 late la misma imagen cuando Pablo, en la perspectiva matrimonial de Gen 2:23-24, dice que el cristiano que se allega a una prostituta, haciéndose un “cuerpo” con ella, lesiona el señorío de Cristo (*esposo*), a quien estamos incorporados no a nivel meramente corporal, sino a nivel de “cuerpo” eclesial en el Espíritu. Seguimos dentro del marco de la misma imagen cuando en Gal 4:26 Pablo llama “nuestra madre” a la Iglesia, de la que por su matrimonio místico con Cristo *nacemos* los cristianos. Queda el texto de 2 Cor 11:2-3, intencionadamente hemos dejado para el final, pues en cierto modo forma ya grupo aparte, en cuanto que la imagen de la Iglesia, como esposa de Cristo, no sólo está latente, sino que está ya *tematizada*. Viene hablando Pablo del daño que están haciendo a la comunidad de Corinto esos pseudoapóstoles, que predicán un evangelio judaizante, desfigurando el evangelio auténtico que él les había predicado: es como si arrancaran de los brazos de su esposo (Cristo) a la comunidad de Corinto, haciéndola pasar a ser de otro. Dice Pablo que él, como fundador de esa comunidad (cf. 1 Cor 4:15), tenía los derechos de “padre,” y es al padre a quien corresponde hacer de intermediario y preparar los desposorios de la “hija” (cf. 1 Cor 7, 36-38); pues bien, ya quedó establecido el matrimonio con “un solo marido” (Cristo) y, por tanto, esa “hija,” que es la comunidad de Corinto, no puede darse a otros señores o esposos, pues no se pertenece.

Después de este breve recorrido general por las cartas paulinas, vengamos ya al texto fundamental de Ef 5:22-33. Se trata de una parénesis o *exhortación a los casados*, marido y mu-

jer, a que lleven una vida matrimonial digna de cristianos; exhortación que Pablo fundamenta en una consideración teológica, es a saber, tomando como base **la unión de Cristo a la Iglesia**, con la que va poniendo en paralelismo el matrimonio cristiano. Veamos de concretar las principales ideas señaladas por Pablo.

Advirtamos, en primer lugar, que Pablo habla siempre de “la Iglesia” en singular, con referencia a la Iglesia universal, considerada como un todo u organismo único. No es ya el caso de 2 Cor 11, 2-3, donde se trataba de la iglesia local de Corinto, una de tantas dentro del conjunto de comunidades cristianas. Aquí, por el contrario, es la Iglesia universal la que Pablo considera de modo primario y directo como “esposa” de Cristo; esa Iglesia a la que llama también “cuerpo” del que Cristo es “cabeza” (cf. 1:22-23), Y cuyo carácter celeste queda en esta carta muy acentuado (cf. 2:6; 3:10.21; 4,15; 5:27) ²⁴⁶.

Notemos esos términos de “cuerpo” y “cabeza,” que explicaremos más adelante, pero que también aquí conviene tener en cuenta, pues son los que guían el desarrollo de la imagen de “esposo” en la reflexión de Pablo. En la base de la comparación late siempre esta idea: el marido es la *cabeza* y la esposa el *cuerpo* (5:23.28.30; cf. 1 Cor 6:16; 11:3.8). De ahí precisamente deducirá Pablo, mirando las cosas desde la esposa (v.22-24), Q^{ue} ésta debe estar *sujeta al marido*, como lo está la Iglesia (cuerpo) a Cristo (cabeza), del cual nace y hacia el cual se va desarrollando en su crecimiento (cf. 1:22; 2:13-14.20-21; 4:15-16). Y si la mujer debe estar sujeta al marido, a ejemplo de la Iglesia con Cristo, el marido, a su vez, debe *amar a su mujer* con todas las consecuencias que de ahí derivan, a ejemplo de Cristo con la Iglesia (v.25-33). Es aquí, mirando las cosas desde el marido, donde Pablo se detiene más en su reflexión.

Su primera afirmación es que el amor de Cristo a la Iglesia (esposa) le lleva a “entregarse por ella” (v.25; cf. 5:2). La finalidad de Cristo era doble: santificarla, purificándola “mediante el lavado del agua con la palabra,” y presentarla ante El limpia y resplandeciente, “sin mancha ni arruga” (v.26-27). Parece claro que el primer fin lo ve realizado Pablo en la escena del bautismo (cf. Rom 6:3-11), que viene a ser como el baño con que la esposa, en la antigüedad, era preparada antes de presentarla al esposo. A ese baño nupcial seguía la presentación de la novia al esposo, hecha generalmente a través de un tercero (amigo del esposo); pero aquí, rompiendo un poco el paralelismo, es el mismo Cristo quien se la presenta a sí mismo. En realidad, este segundo fin apenas añade nada al primero, y viene a ser como consecuencia; es decir, por el hecho de la “santificación” en el bautismo, quedamos ya “presentados” ante Cristo limpios y resplandecientes, viviendo de la vida divina.

Sigue ahora (v.28-30), como nueva apelación al amor que los maridos deben tener a sus mujeres, la afirmación de *cuasi-identidad* entre ambos, pedida por la misma metáfora “cabeza-cuerpo,” a que antes aludimos: la mujer es como el “cuerpo” del marido, que es la “cabeza,” y nadie aborrece jamás “su propia carne, sino que la alimenta y la abriga.” Esta idea hace que Pablo vuelva a pensar en el caso “tipo” de Cristo y la Iglesia, la cual es también “cuerpo” del que Cristo es “cabeza,” y a la que, en consecuencia, Cristo alimenta y cuida (cf. 2:19-21; 3:16-17; 4:14-16).

Como final de su reflexión, y recalando la cuasi-identidad entre los esposos, se refiere Pablo al pasaje de Gen 2:23-24, añadiendo que esa unión de los esposos, que tiene en el acto sexual su expresión más íntima de comunión a nivel corporal, es *prefigurativa* de la unión de Cristo con la Iglesia (0.31-32). También la Iglesia es “cuerpo” de Cristo, como la mujer lo es de su marido, sirviendo a Cristo como de instrumento para ejercer su potencia creadora y engendrar hijos (cf. Gal 4:26). No cabe unión más estrecha entre Cristo y su Iglesia, entre Dios y la criatura.

La Iglesia, cuerpo de Cristo: La imagen de la Iglesia como “cuerpo de Cristo,” tan fre-

cuentemente aludida en teología y sobre la que tanto se ha escrito ²⁴⁷, es, a lo que parece, creación de San Pablo. El Apóstol se refiere a ella explícitamente en los siguientes lugares: 1 Cor 10:17; 12:12-27; Rom 12:4-5; Col 1:18.24; 2:19; 3:15; Ef 1:23; 2:15; 3:6; 4:4.12-16; 5:23. Esta imagen, aplicada a la Iglesia, evoca sobre todo la idea de **unidad de los cristianos con Cristo** y, como consecuencia, la de unidad de los cristianos entre sí, hasta el punto de poder decir: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí., no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 2:20; 3:28). Aunque Pablo habla simplemente de “cuerpo” o de “cuerpo de Cristo,” en la teología tradicional suele emplearse corrientemente la expresión “cuerpo místico,” para contradistinguirlo del cuerpo físico e individual de Cristo. Hay autores que preferirían la expresión “cuerpo eclesial,” más clara que “cuerpo místico” ²⁴⁸, pero sigue prevaleciendo esta última, como consagrada ya por la tradición. También la usa el concilio Vaticano II ²⁴⁹. Con el término “místico” se pretende señalar, prescindiendo de otros matices, que la unión de los cristianos a Cristo y entre sí es interna y misteriosa: ni solamente *moral*, como la que existe entre los miembros de cualquier cuerpo social humano, ni tampoco *física*, hasta el punto de suprimir la alteridad entre Cristo y los cristianos.

Creemos que estas ideas, realmente fundamentales, son previas a cualquier discusión sobre ulteriores precisiones, a que luego nos vamos a referir. Podríamos todavía añadir, como cosa también fuera de discusión, que la realidad ontológica que fundamenta esa unión de los cristianos con Cristo y entre sí es la *posesión del Espíritu* de Cristo (1 Cor 12:13; cf. Rom 8:9-11; Gal 3:2-5; Ef 3:16), posesión que tiene su raíz en nuestra incorporación a Cristo por los sacramentos del bautismo y eucaristía (cf. Rom 6:3-11; Gal 3:27-28; 1 Cor 6:11-15; 10:16-17). Pero, esto supuesto, tratemos de concretar más.

La primera cuestión es preguntarnos si ese término “cuerpo” (σώμα), que Pablo aplica a la Iglesia, lo toma en sentido colectivo de *cuerpo social*, o más bien en sentido de *cuerpo personal* de Cristo con el que los cristianos han sido identificados místicamente. La opinión tradicional ha venido manteniendo la primera concepción, y así lo sostienen todavía hoy algunos autores ²⁵⁰. Pablo llamaría “cuerpo de Cristo” a la Iglesia, en cuanto que ésta es una colectividad social, unida y vivificada por Cristo-cabeza. En el fondo, se trataría del conocido símil, procedente del pensamiento estoico, que, a base de lo que sucedía en el cuerpo humano, presentaba al Estado como un “cuerpo” u organismo, del que son miembros los ciudadanos. Suele citarse, a este respecto, el famoso apólogo del que, según cuenta Tito Livio, se valió Menenio Agripa para calmar a la muchedumbre romana, que se había retirado al Monte Sacro desobedeciendo a los Cónsules. El apólogo, con unos u otros matices, se encuentra también en otros muchos autores ²⁵¹. Pablo no habría hecho sino aplicar ese mismo símil a la Iglesia, donde hay variedad de carismas y de funciones, pero todo debe estar al servicio del conjunto. La única diferencia estaría en que aquí se trata de un cuerpo u organismo *sobrenatural*, vivificado y unificado desde dentro, y no por simple vinculación social exigida por los postulados de la convivencia para alcanzar un bien común.

Como dijimos, ésta ha venido siendo la opinión tradicional. Sin embargo, cada vez va siendo más general entre los exegetas la opinión de que Pablo, al llamar “cuerpo” de Cristo a la Iglesia, está pensando en el *cuerpo personal* (pneumático) de Cristo, con el que los cristianos han sido identificados místicamente; identificación que comienza por la fe, se completa en el bautismo y llega a su más alto grado, de modo incluso más o menos tangible, en la participación eucarística (Cerfaux, Dupont, Goossens, Amiot, Beñoit, Zedda, Dacquino.) Es como si el “cuerpo” resucitado de Cristo, convertido en “espíritu vivificante” (cf. 1 Cor 15:45), se dilatara, por así decirlo, hasta alcanzar las dimensiones de la Iglesia o cuerpo eclesial por medio del Espíritu. Ni debemos olvidar que, aunque Pablo habla de “cuerpo,” de hecho está pensando, como es normal

entre los semitas, en la *persona* misma de Cristo en su realidad concreta de ser viviente, y no simplemente en esa parte del hombre contrapuesta al “alma” (dualismo platónico) que llamamos “cuerpo.” De ahí que a veces, dentro de la misma línea de pensamiento, no hable de “cuerpo de Cristo,” sino simplemente de “Cristo” (1 Cor 12, 12; cf. 6:15; Gal 3:28).

Es esta segunda concepción la que también nosotros juzgamos más probable. Comencemos haciendo notar que Pablo no habla nunca de “cuerpo de los cristianos” (el “*corpus christianorum*” de Tertuliano), sino simplemente de “cuerpo de Cristo,” lo que parece estar dando a entender que se refiere *directamente* al organismo de una persona, y no tan sólo a un símil, como es el caso de un cuerpo social. Ni siquiera consta si, en la época de Pablo, el término griego σῶμα (cuerpo) se usaba ya en *sentido colectivo* de cuerpo social²⁵². De hecho, visto el modo de hablar de Pablo al comenzar a aplicar esta expresión a los cristianos en 1 Cor 10:17 y 12:27, todo da la impresión de que está pensando en una vinculación cuasi-física al “cuerpo” personal de Cristo, que se constituye en “nuevo Adán” (cf. 1 Cor 15:21-22) al incorporarnos a su persona a través de los sacramentos del bautismo y eucaristía, comunicándonos su mismo Espíritu (cf. 1 Cor 6:11-15; 10:16-17; 12:13). En la perspectiva de Pablo, no son los fieles quienes se constituyen en “cuerpo” al participar de unos mismos sacramentos, sino que es mediante esos sacramentos cómo los fieles quedan “incorporados” a Cristo. La idea, aunque con expresión distinta, es la misma que recalca también San Juan bajo la alegoría de la vid y los sarmientos (Jn 15:4-5).

Sin embargo, no por eso queda excluido el *aspecto social* o mutua vinculación de los cristianos entre sí en orden a la común utilidad; al contrario, el hecho de nuestra vinculación cuasi-física a la persona o “cuerpo” de Cristo trae como consecuencia esta mutua vinculación de los cristianos entre sí, y Pablo podrá decir a los Corintios divididos: “¿Es que está dividido Cristo?” (1 Cor 1:13). Precisamente este aspecto *social* es el que más se hace resaltar en 1 Cor 12:12-27 y Rom 12:4-5, al establecer analogía con lo que sucede en el cuerpo humano en forma tan sorprendentemente parecida a la del conocido apólogo de Menenio Agripa. Probablemente Pablo se expresa de ese modo bajo el influjo del lenguaje helenístico, como se refleja en dicho apólogo; pero usaría de la analogía o símil con el cuerpo humano, no porque esté pensando en que los cristianos forman un “cuerpo” metafóricamente (— cuerpo social), sino porque los considera en su conjunto como prolongación del “cuerpo” glorioso de Cristo y, *consiguientemente*, mutuamente vinculados entre sí como miembros de un mismo “cuerpo,” el de Cristo. Es decir, Pablo se vale del apólogo helenista como *ilustración* de una doctrina que él ya posee (vinculación de los cristianos al cuerpo personal de Cristo), no como *fuentes* de la cual brota (metáfora de “cuerpo” social)²⁵³.

Tal parece ser el significado y origen de la expresión “cuerpo de Cristo,” con que Pablo designa a la Iglesia. Esa concepción tan realista que tiene el Apóstol de concebir nuestra incorporación a Cristo (cf. Rom 6:3-5; 8:9-11; 1 Cor 6:11-17; Gal 3:26-28) de que antes ya hablamos, unida a la idea de *personalidad corporativa* incluida en la concepción de “nuevo Adán” (cf. Rom 5:12-21), puede bastar a explicar la expresión. Ni creemos haya necesidad de buscar influjos en las especulaciones rabínicas en torno al cuerpo de Adán, como hace W. D. Davies, o en el mito gnóstico del *Urmensch*, como hace Bultmann y muchos otros²⁵⁴.

Una segunda cuestión, sobre la que hay también un modo bastante distinto de hablar entre los autores, es la de saber si, al hablar de *Iglesia-cuerpo* de Cristo, Pablo tuvo desde un principio la misma concepción o, por el contrario, hubo en él un profundo cambio de perspectiva.

En efecto, si nos fijamos en los textos de Romanos y Corintios (cf. 1 Cor 12:12-27; Rom 12:4-5), Pablo está mirando a la *unión de los cristianos entre sí* y la función de Cristo parece concebirse a modo de ambiente o atmósfera sobrenatural que empapa todo el cuerpo de la Igle-

sia, vivificando desde dentro. Más que de “cuerpo *de Cristo*,” parece que deberíamos hablar de “cuerpo *en Cristo*,” pues Cristo y la Iglesia aparecen como compenetrados, formando una unidad o cuerpo único, con variedad de miembros y funciones. En cambio, si nos fijamos en los textos de las cartas de la cautividad (cf. Col 1:18; 2:19; Ef 1:22; 4:15-16), Pablo está mirando a la *intimidad de relaciones entre Cristo y su Iglesia*, y Cristo aparece como contradistinto de la Iglesia, ejerciendo una función en cierto sentido desde fuera, en la línea de “cabeza” y “cuerpo.” Es bajo esta concepción como corrientemente suele explicarse en teología la expresión “cuerpo místico.”

Pues bien, ¿es que son dos concepciones *distintas*? Hay autores (Schlier, Cerfaux.) que acentúan mucho estas diferencias, como si en un principio Pablo, bajo la expresión “cuerpo,” apenas hubiera sobrepasado el símil o comparación helénica. Lo que Pablo vendría a decir, según estos autores, es que los cristianos somos *como* un “cuerpo” humano y, por tanto, al igual que entre los miembros del cuerpo humano, debe también reinar entre nosotros la más completa unión moral de actividades y de intereses. Nada hace suponer que Pablo pensase ya en nuestra unión cuasi-física al “cuerpo” *personal* de Cristo, aspecto éste que aparecerá luego en Colosenses y Efesios.

Sin embargo, como se deduce de lo anteriormente expuesto, creemos que las diferencias entre la concepción de *Cor-Rom* y la de *Col-Ef* no deben urgirse demasiado. Dada su manera de expresarse (cf. 1 Cor 6:15; 10:16-17; Rom 6:3-11; Gal 3:27-28), parece que Pablo, ya desde un principio, cuando habla de la unión de los cristianos “en Cristo,” está pensando no en simple unión moral, sino en unión *sacramental* y cuasi-física con el “cuerpo” resucitado de Cristo convertido en “espíritu vivificante” y “primicias” del mundo renovado (cf. 1 Cor 15:20-28.45-49). Es así como Cristo ejerce su acción unitiva y vivificadora en la Iglesia. Si en Corintios y Romanos, al hablar de “cuerpo de Cristo,” parece una concepción distinta, haciendo resaltar nuestra unión a Cristo hasta formar con El una unidad o cuerpo único, es porque ahí lo que sobre todo trata de recalcar Pablo es la necesidad de unión y colaboración entre los fieles; en cambio, en las cartas de Colosenses y Efesios, ante el confusionismo provocado por ciertas doctrinas sincretistas, lo que sobre todo trata de recalcar es la posición inigualable de Cristo dentro del cosmos, de ahí que insista principalmente en la segunda concepción, haciendo resaltar que El es quien dirige y da vida a la Iglesia.

Una cosa nueva en *Col-Ef*, que no está en *Cor-Rom*, es el término “cabeza,” aplicado a Cristo. ¿Que significa y cómo surgió en la mente de Pablo? Hay quienes suponen que Pablo usa dicho término en su concepto *helenístico*, de tipo más bien fisiológico, como principio vital motor de todo el organismo; otros, en cambio, buscan el origen de la imagen en el concepto *semítico*, más que de tipo fisiológico, de tipo de jefatura y preeminencia (cf. Jue 10:18; 11:8-9; Is 7:8). Es probable que Pablo esté influenciado por ambas concepciones, y, al hablar de Cristo “cabeza” de la Iglesia, esté pensando, sí, en atribuirle el ser principio vital de todo el organismo (concepto helenístico), como parecen suponer algunos textos (cf. Col 2, 19; Ef 4:15), pero sin abandonar el concepto semítico de jefe, como parecen suponer otros (cf. Col 1:18; Ef 5:23). La fusión de estos dos sentidos (bíblico y helenístico) tiene la ventaja de no permitir ir demasiado lejos en la identificación entre Cristo y la Iglesia, puesto que se trata del jefe (sentido semítico), ni tampoco distanciarle demasiado, puesto que es su principio vital motor (sentido helenístico).

Es de notar que Pablo aplica también a Cristo el término “cabeza” con relación a las “potestades” celestes (cf. Col 2:10). Hay quienes creen (Dibelius, Alio.) que también ahí el término “cabeza” tiene el mismo sentido que respecto de la Iglesia; sin embargo, la mayoría de los exegetas (Huby, Cerfaux, Benoit.) suponen más bien que, tratándose de las “potestades” celestes, el término “cabeza” se toma simplemente en sentido de *jefe*, ni connota necesariamente la idea de

cuerpo. Es probable, como opina Benoit, que este término “cabeza,” añadido a la primera concepción (Corintios-Romanos) de “Iglesia-cuerpo,” haya venido al pensamiento de Pablo en ese ambiente de lucha contra los errores judaizantes de Colosas. Primeramente, Pablo habría pensado en Cristo como “cabeza”-*autoridad* de las “potestades” celestes o regidores cósmicos, pasando luego, por una fusión de temas, a “cabeza”-*principio vital* del cuerpo de la Iglesia, idea que venía ya de antiguo. Es decir, si ahora Pablo llama a Cristo “cabeza,” no habría sido simplemente por evolución natural de la idea misma de “cuerpo,” en cuanto que todo cuerpo está pidiendo una “cabeza,” sino por influjo de ese nuevo tema de Cristo “cabeza” de las potestades celestes ²⁵⁴.

Una observación final. Esta imagen de la Iglesia como “cuerpo de Cristo,” tan característica de Pablo, no se opone, antes bien se complementa con la otra más general de Iglesia como “pueblo de Dios” escatológico (cf. i Pe 2:9-10; Act 15:14), que también encontramos en el Apóstol (cf. 1 Cor 15:9; 2 Cor 6:16; Gal 6:16; Rom 7:25-26; Tit 2:14; Heb 4:9-11; 8:10). La imagen de “pueblo de Dios,” de hondas raíces vetero testamentarias, sitúa a la Iglesia directamente en el plano de los designios salvíficos de Dios, pero deja oscura la relación esencial entre Cristo y ese “pueblo de Dios”; en cambio, la imagen de “cuerpo de Cristo” apunta directamente a ese segundo aspecto. Somos el “pueblo de Dios,” pero lo somos formando un “cuerpo” místico con Cristo, del que recibimos vida y cohesión.

Introducción, 1:1-2.

Saludo epistolar, 1:1-2.

¹ Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso: ² sean con vosotros la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

El saludo, que aquí dirige San Pablo a los destinatarios, es en todo semejante al de las otras cartas. Las expresiones que pudieran ofrecer alguna dificultad, tales como “apóstol de Jesucristo,” “santos,” “gracia y paz,” quedan ya explicadas anteriormente (cf. Rom 1:7; Gal 1:1). Es extraño que no asocie a su nombre el de alguno de sus compañeros, como suele hacer otras veces (cf. 1 Cor 1:1; Flp 1:1; Col 1:1); quizás ello se deba al carácter vago e impersonal que quiere dar a la carta. Por lo que respecta a la expresión “en Efeso” (v.1), no consta si es o no auténtica ²⁵⁵.

I. El Plan Divino de Salud, 1:3-3:21.

El “misterio en los designios eternos de Dios, 1:3-14.

³ Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; ⁴ por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante El en amor, ⁵ predestinándonos a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, ⁶ para alabanza de la gloria de su gracia, por la que nos ha hecho gratos en su Amado, ⁷ en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, ⁸ que superabundan-

te mente derramó sobre nosotros en toda sabiduría y prudencia, dándonos⁹ a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su benévolo designio, que se había propuesto, n para realizarlo en la plenitud de los tiempos, de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra.¹¹ En El, en quien hemos sido hechos herederos, predestinados, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad,¹² a fin de que seamos para alabanza de su gloria nosotros los que ya antes habíamos esperado en Cristo;¹³ en el cual también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido,¹⁴ que es arras de nuestra herencia, para la redención de su adquisición, para alabanza de su gloria.

La acostumbrada acción de gracias de otras cartas, que suele preceder al tema propiamente dicho (cf. Rom 1:8-15; 1 Cor 1:4-9), aquí está hecha de manera que entra a formar parte del tema mismo de la carta. La fórmula empleada: “Bendito sea el Dios y Padre.,” ya la explicamos al comentar 2 Cor 1:3.

En cuanto al contenido de lo que aquí expone el Apóstol en forma de acción de gracias, es de una riqueza doctrinal extraordinaria; sin duda, una de las páginas más densas de doctrina de todo el Nuevo Testamento. La forma reviste a veces tonos líricos, de ahí que algunos autores consideren todo el pasaje como un himno. Tres veces, a modo de estribillo, se repite la frase “para alabanza de la gloria de Dios” (v. 6.12.14). Hay cierto ritmo en la construcción gramatical y tono como litúrgico, quizás tratando de conservar el eco de las acciones de gracias eucarísticas (cf. 5:19-20). El pensamiento dominante es la economía de la redención o plan divino de salud, por el cual Dios, desde toda la eternidad, determinó salvar a la humanidad. El Apóstol atribuye a Dios Padre la gloria y la iniciativa de este plan de salud universal (v.3-4), plan que se realiza en Cristo y por Cristo (v.5-7), y al que el Espíritu Santo contribuye con su acción santificadora (v.13-14). Gramaticalmente el estilo resulta bastante embrollado, a causa de la abundancia de ideas, que se van encadenando unas a otras, formando todo el pasaje (en el texto original) desde el v.3 al v.14 un solo período, cargado de pronombres relativos, que sirven de enlace entre los diversos incisos o proposiciones. Para mayor claridad en la exposición, podemos distinguir cuatro apartados, que corresponden a otras tantas fases o etapas en el desarrollo del pensamiento paulino: enunciado general del tema (v.3), designio eterno de Dios (v.4-6), redención por Cristo y en Cristo (v.7-10), salud para judíos y gentiles (v.11-14).

Comienza el Apóstol con la afirmación general de que Dios “nos bendijo en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos” (v.3). En los versículos siguientes concretará cuáles son esos beneficios de que Dios nos ha colmado y que constituyen el plan divino de salud. Habla de bendición “espiritual,” en cuanto que son beneficios que proceden del Espíritu y pertenecen a la esfera del espíritu o parte superior del hombre (cf. Rom 8:2-11; Gal 5:16-25). La expresión “en los cielos” viene a ser casi sinónima del adjetivo “espiritual,” señalando que se trata de beneficios *celestes*, por su origen y por su destino, ya que nos los dispensa Dios desde el cielo y están destinados a recibir allí su consumación definitiva²⁵⁶. Todos estos beneficios nos son concedidos “en Cristo,” es decir, en cuanto estamos unidos a Cristo, formando algo uno con El.

Después de esa afirmación de carácter general, el Apóstol comienza la enumeración de dichos beneficios. El primero y fundamental es que Dios “nos eligió (*εξελέξατο*) para ser santos., *predestinándonos* (*προορίσας*) a la adopción de hijos suyos., conforme al *benéplácito* de su voluntad” (v.4-5). Parece que San Pablo presenta la “predestinación” simplemente como una modalidad de la “elección,” y su objeto o término real es la filiación adoptiva. Sin embargo, la expres-

sión griega también puede traducirse *habiéndonos predestinado*, en cuyo caso la predestinación sería presentada como acto divino, lógicamente anterior al de la elección. Sea como sea, de lo que no cabe dudar es que para San Pablo la raíz o última razón de todo está en el “beneplácito” divino: porque Dios así lo quiere. Conforme a ese beneplácito, nos eligió para ser santos, y nos predestinó a la adopción de hijos suyos. No se trata aquí de elección y predestinación a la gloria, en el sentido en que suelen poner esta cuestión los teólogos, sino de elección y predestinación a la condición de cristianos. Es la misma idea expuesta en Rom 8:28-30, y que ya en su lugar comentamos. **La elección se realiza “en Cristo”** (v.4), unidos al cual Dios nos contempla y ama desde toda la eternidad; **es también “mediante Cristo”** (v.5), el Hijo natural de Dios, como se nos concede la filiación adoptiva (cf. Rom 8, 14-17; Gal 4:5), y “somos gratos” a Dios (v.6). Causa final suprema de todo este **plan divino** de bendición es “la alabanza de la gloria de su gracia” (v.6), es decir, que las criaturas todas reconozcan y alaben la grandeza o “gloria” de Dios (cf. Ex 24:16; Jn 1:18; Rom 1:20), manifestada en ese modo de proceder *gracioso* (favor no merecido) con el cristiano. La expresión “en amor” (εν αγάπη, v.4) puede referirse, bien a “nos eligió” (Ecumenio, Santo Tomás), bien a “predestinándonos” (San Jerónimo, Knabenbauer, Vosté), bien a “santos e inmaculados” (Prat, Huby). Gramaticalmente es muy difícil decidir la cuestión. En el primero o segundo caso se aludiría al amor de Dios a nosotros, fuente y raíz de elección y predestinación (cf. 2:4-5); en el tercer caso se aludiría más bien al amor de nosotros a Dios, como tratando de explicar en qué consiste concretamente la **“santidad” del cristiano, es decir, en la práctica de la caridad** (cf. 1 Cor 13:1-13; Gal 5:14; Col 3:14).

Expuesto así, en sus líneas generales, el plan divino de salud, a continuación el Apóstol (v.y-10) fija su mirada en Cristo, eje central de la obra redentora. Es por nuestra unión a Cristo, con quien formamos un mismo cuerpo, como entramos en el plan divino de salud, obteniendo la “redención” (ἀπολύτρωσις) y la remisión de nuestros pecados (v.7; cf. Rom 3:24-25). La expresión “según las riquezas de su gracia” (v.7), bastante frecuente en el Apóstol (cf. 2:7; Rom 2:4), es un hebraísmo para indicar la abundancia de dones con que Dios (el Padre) nos ha favorecido, cosa que se vuelve a recalcar en el v.8, mencionando expresamente, aparte los ya indicados de “redención” y “remisión de nuestros pecados,” la “sabiduría” (σοφία) y la “prudencia” (φρόνησις). Parece que con el término “sabiduría” alude el Apóstol al conocimiento especulativo de los grandes misterios de la fe (cf. v.17; 1 Cor 2:6; 12:8), mientras que con el término “prudencia” se refiere más bien al conocimiento práctico, en orden a la acción. Concretamente, el contenido de esa “sabiduría” se expresa en los v.8-10: “*dándonos a conocer* el misterio de su voluntad, de *recapitular en Cristo* todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra.” He ahí lo que constituye la idea base y como la sustancia del plan divino de bendición “*recapitular en Cristo todas las cosas*” (ἀνακεφαλοαώσασθαι τα πάντα εν τω Χριστώ). Mucho se ha discutido sobre el sentido preciso que haya de darse al término “recapitular.” Fuera de este pasaje, sólo *aparece este* término otra vez en el Nuevo Testamento (cf. Rom 13:9). Parece, atendido todo el contexto, que San Pablo se refiere a que en Cristo, como bajo una sola *cabeza*, habían de ser reagrupadas y pacificadas todas las cosas, dispersas antes por el pecado, reagrupación y pacificación que afecta sobre todo a los hombres (cf. v.22-23; 2:14-22), pero que se extiende también al resto de la creación, sometida toda a Cristo (cf. v.21; 4:10; Col 1:15-20; Rom 8:19-23; 1 Cor 15:24-28). A este plan divino de “recapitulación en Cristo” llama San Pablo “misterio” (v.9; cf. Rom 16:25; ^τ Coro 2:7; Col 2:2), pues por largo tiempo estuvo oculto a toda criatura, habiendo sido revelado únicamente ahora, al llegar el momento de su realización “en la plenitud de los tiempos” (v.10; cf. Gal 4:4)²⁵⁷.

San Pablo se fija, finalmente, en los hombres redimidos, que divide en dos grupos, judíos

(v. 11-12) y gentiles (v.13-14), partícipes por igual de la salud divina. De los primeros, entre los cuales se pone a sí mismo (“hemos sido.”), dice que “en El (Cristo) han sido hechos herederos” (ἐκληρώθημεν, v.11), es decir, gracias a su incorporación y unión vital a Cristo, han entrado a participar de la “herencia” mesiánica o bienes de la redención (cf. Rom 8:17). La frase “nosotros los que ya antes habíamos esperado en Cristo” (v.12), alude a las esperanzas mesiánicas, característica fundamental de la vida religiosa judía. En cuanto a los gentiles (“también vosotros.”), han entrado también a participar de esos mismos bienes por su “fe en el Evangelio” (cf. Gal 3:29; 4:7); y buena prueba de ello es que han sido *sellados* (ἐσφραγίσθητε) con el Espíritu Santo prometido, que es *arras* (ἀρραβών) de nuestra herencia” (v.13-14). Las dos imágenes, la de “sello” y la de “arras,” con que San Pablo caracteriza la función del Espíritu Santo, ya las explicamos al comentar 2 Cor 1:22; le llama Espíritu Santo “prometido” (αἰέας), con alusión sin duda a las reiteradas promesas que de El había hecho Jesucristo, anteriormente hechas ya en el Antiguo Testamento (cf. Act 1:4-5). La expresión “para la redención de su adquisición” (εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, v. 14), no es del todo clara. Literariamente está inspirada en el hecho histórico de la liberación de Israel, al que Dios rescató de la servidumbre de Egipto, haciendo de él su heredad o posesión (cf. Ex 19:4-5; Dt 7, 6-8); parece que San Pablo alude aquí a la liberación plena, en la *etapa* escatológica, que Dios hará del nuevo Israel, la Iglesia (cf. Gal 6:16), adquirida con el precio de la sangre de su Hijo (cf. Act 20, 28; i Pe 2:9). Esta liberación comienza ya aquí abajo, en la tierra, por la justificación y purificación del pecado, pero no recibirá su consumación definitiva hasta que llegue la visión de Dios, en el cielo (cf. Rom 8:23), a cuya etapa final, de cuya consecución tenemos ahora como “arras” el Espíritu, aludiría aquí San Pablo. Y todo “para alabanza de la gloria de Dios” (v.14), expresión que, a manera de estribillo, se repite por tercera vez (cf. v.6.12).

Grandeza de la “esperanza” cristiana, 1:15-23.

¹⁵ Por lo cual, yo también, concedor de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestra caridad para con todos los santos, ¹⁶ no ceso de dar gracias por vosotros y de hacer de vosotros memoria en mis oraciones, ¹⁷ para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo y Padre de la gloria os conceda espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de El, ¹⁸ iluminando los ojos de vuestro corazón. Con esto entenderéis cuál es la esperanza a que os ha llamado, cuáles las riquezas y la gloria de la herencia otorgada a los santos, ¹⁹ y cuál la excelsa grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la fuerza de su poderosa virtud, ²⁰ que El ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, ²¹ por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero* ²² A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por encima de todo cabeza de la Iglesia, ²³ que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todos,

Después del himno de triunfo, cantando en panorama de conjunto el plan divino de salud (v.3-14), San Pablo se dirige a Dios Padre para darle gracias por la “fe” y “caridad” de los efesios y pedirle que les ilumine más y más cada día a fin de que entiendan la grandeza de la “esperanza” cristiana (v. 15-18); esperanza que no puede fallar, pues se apoya en el poder de Dios, tan claramente manifestado en lo realizado con Jesucristo (v. 19-23).

Es de notar que aquí, como en muchos otros lugares (cf. Rom 5:1-5; 1 Cor 13:13; Gal 5:5-6; Gol 1:4-5; 1 Tes 5:8), San Pablo se complace en mencionar juntas las tres virtudes teolo-

gales, fundamento de la vida cristiana (v. 15-18). La expresión “Dios de Jesucristo y Padre de la gloria” (v.17), que pudiera parecer un poco extraña, es muy semejante a la empleada en 2 Cor 1:3, a cuyo comentario remitimos; los dos genitivos “de sabiduría y de revelación” (σοφίαβ και ἀπποκαλύψεως), dependientes del sustantivo “espíritu,” mutuamente se complementan, y están significando un conocimiento íntimo y profundo de Dios y de sus planes de salud, al que el hombre por solas sus propias fuerzas no puede llegar. El v.18 no hace sino desarrollar más la misma idea, concretando en la “esperanza” cristiana el objeto de ese conocimiento; con el término “esperanza,” que tiene aquí sentido objetivo, se designa todo el conjunto de bienes de gracia y de gloria al que los cristianos hemos sido “llamados,” y que recibimos en calidad de “herencia,” una vez elevados al plano **de hijos adoptivos**.

Tratando de completar su pensamiento y evitar que nos desalentemos ante las dificultades, San Pablo añade que toda esa gran riqueza de bienes, reservados al cristiano, son obra del “poder” de Dios (v.19), cuya extraordinaria eficacia fácilmente puede colegirse por lo realizado con Jesucristo (v.20-23). Aunque, dentro del contexto general del pasaje, esta exaltación de Cristo es presentada simplemente como un ejemplo que permita formarnos idea del gran “poder” de Dios, San Pablo se complace en ir la detallando en un maravilloso crescendo, que culmina con la prerrogativa de haber sido constituido “cabeza” de la Iglesia. Parece que, en la mente de San Pablo, esto es una dignidad superior incluso a la de ser soberano sobre todos los ángeles y tener sujetas a sí todas las cosas; y es que entre cabeza y cuerpo no hay separación y Cristo está unido más íntimamente con los fieles que con los ángeles, hasta el punto de que, en cierto sentido, la Iglesia puede considerarse como elevada al orden mismo hipostático. La expresión “sentándole a su diestra” (v.20) es una expresión figurada, tomada de Sal 110:1, con la que se designa el supremo honor conferido a Cristo, superior al conferido a cualquier otro, ya en los cielos, ya en la tierra, como luego se concreta en los v.21-22. Los nombres con que San Pablo designa las jerarquías angélicas (v.21) son simbólicos, y eran ya tradicionales en la literatura judía. También era frecuente la expresión “siglo *presente*” y *futuro* para designar los períodos anterior y posterior al Mesías (v.21; cf. Gal 1:4). Igualmente, la expresión “tener nombre” (v.21), como equivalente de *existir*; pues en el lenguaje semítico el “nombre” es prácticamente el sustitutivo de la cosa ²⁵⁸.

En cuanto a las relaciones entre Cristo y la Iglesia (v.22-23), San Pablo emplea algunas expresiones que han sido y son diversamente interpretadas. La dificultad está, sobre todo, en la última frase, que nosotros hemos traducido por “plenitud del que lo llena todo en todos” (το πλήρωμα ταῦτα πάντα εν πασιν πληρουμένου). Nada decimos de la frase anterior, cuando el Apóstol habla de Cristo *cabeza* y de la Iglesia *cuerpo*, pues es ésta una imagen que ya hemos explicado ampliamente en la introducción a la carta; pero ¿qué significa lo de que la Iglesia es “plenitud” (πλήρωμα), de Cristo?

La respuesta no es fácil. El término griego πλήρωμα, muy usado en el lenguaje de la época, puede tener sentido activo (lo que completa o llena una cosa) o sentido pasivo (lo que está completo o lleno). Igual se diga del participio πληρουμένου, usado al final de la frase. Según que apliquemos uno u otro significado a estos términos, el sentido de la frase paulina cambia completamente. La opinión más corriente entre los Padres (Orígenes, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo), defendida también hoy por bastantes autores (Prat, Médebielle, M. Sales, Ricciotti, Prado), da a πλήρωμα sentido activo, y al participio πληρουμένου sentido pasivo, considerando a la Iglesia como *complemento* o parte integrante de Cristo, que es *completado* por sus miembros. Desde luego, el pensamiento sería muy paulino (cf. Col 1:24), y parece ser continuación natural de la metáfora de cabeza y cuerpo: así como el cuerpo humano es complemento de la cabeza, sin el cual ésta no puede ejercer sus funciones, así la Iglesia es complemento de Cristo, sin la cual éste,

supuesta la voluntad divina de salvar a los hombres asociados en un organismo del que Cristo es cabeza, no puede ejercer sus funciones de Redentor y Santificador. A nadie, pues, debe extrañar que el Apóstol diga que la Iglesia “completa” a Cristo, o que Este, para “estar completo,” necesita de la Iglesia. Sin embargo, gran número de autores modernos (Knabenbauer, Huby, Cerfaux, González Ruiz, Leal) prefieren dar a *πλήρωμα* sentido pasivo, que es el que suele tener prevalentemente, y sentido activo al participio *πληρουμένου*, que estaría en forma deponente. En cuyo caso, el sentido de la frase paulina cambia totalmente: no es ya la Iglesia la que llena o completa a Cristo, sino que es Cristo quien llena o completa a la Iglesia, en la que, como en una fuente o receptáculo, vuelca todo el torrente de sus gracias y fuerza santificadora. San Pablo llamaría “pleroma” de Cristo a la Iglesia, no porque la Iglesia “complete” a Cristo, sino porque ésta “está llena” de Cristo, formando con El un solo ser, un solo organismo, cuyo principio unificador y vivificante es Cristo-cabeza. Ni ello se opone a la idea, muy paulina, de que la Iglesia es como una prolongación o complemento de Cristo, de la cual *necesita* para llevar al mundo su acción salvadora (cf. 4:11-16); mas este aspecto, que es un hecho, no lo consideraría aquí San Pablo, atendiendo más bien a hacer resaltar la absoluta supremacía de Cristo, cuyo influjo unificador y vivificador se extiende a todo y a todos (cf. 4:10; Col 1:17; 2, 9-10).

Entre las dos interpretaciones, nos inclinamos abiertamente por la segunda, más en consonancia con Col 1:19 y 2:9, en que nuevamente aparece el término “pleroma.” Para una exposición más amplia remitimos a la introducción a Colosenses.

El poder de Dios en los cristianos, 2:1-10.

¹ Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados, ² en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, el espíritu que actúa en los hijos rebeldes; ³ entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por naturaleza hijos de ira, como los demás; ⁴ pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, ⁵ y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida con Cristo — de gracia habéis sido salvados — , ⁶ y con El nos resucitó y nos sentó en los cielos en Cristo Jesús, ⁷ a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. ⁸ Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; ⁹ no viene de las obras, para que nadie se gloríe; ¹⁰ que hechura suya somos, creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó para que en ellas anduviésemos.

Igual que con Jesucristo (cf. 1:20-23), también con los cristianos Dios ha mostrado la excelsa grandeza de su poder, sacándolos del estado de muerte en que se encontraban (v.1-3) y dándoles nueva vida en Cristo (v.4-7), y todo por pura bondad suya, no por méritos de parte nuestra (v.8-10). Tales son las tres ideas fundamentales de esta historia, en perfecta ilación con la anterior.

La construcción gramatical es bastante irregular, comenzando con un “vosotros” (v.1), que se cambia por un “nosotros” (v.3~7), para volver a la segunda persona (v.8) y nuevamente a la primera (v.10). En ese “vosotros” están aludidos directamente los cristianos *ex gentiles*, entre los cuales los destinatarios de la carta; mientras que el “nosotros” se *refiere*, a los cristianos *ex judíos*, entre los cuales el Apóstol. En la siguiente perícopa hablará *explícitamente* de gentiles y de judíos (cf. v.11-14).

Respecto de la primera idea (v.1-3), el Apóstol afirma que el estado de muerte por el pecado afectaba lo mismo a gentiles (v.1-2) que a judíos (v.3), tesis que desarrolló ampliamente en la carta a los Romanos (cf. 1:18-3:20). La expresión “príncipe de las potestades *aéreas*” (ἀρχοντα της ἐξουσίας του αἵρος, v.2), con referencia al demonio y a sus huestes, responde a una concepción muy extendida entre los judíos, y en el mundo antiguo en general, de que los demonios habitaban en el aire o atmósfera terrestre, desde donde ejercían su maligno influjo sobre los hombres (cf. Mt 12:24; Mc 5:8-13; Jn 12:31; 2 Cor 4:4; 6:15). Otra expresión no del todo clara es aquella en que se afirma que los judíos, igual que los demás, eran “por naturaleza hijos de ira” (τέκνα φύσει οργής, v.3). Lo de “hijos de ira” es un hebraísmo para indicar que eran objeto de la ira y enemistad de Dios, sujetos al correspondiente castigo; pero ¿qué quiere decir el Apóstol con lo de “por naturaleza”? Ha sido éste un punto muy discutido ^{258*}. San Agustín, cuya autoridad en los autores posteriores se dejó sentir fuertemente, le dio el sentido de *por nacimiento* (cf. Gal 2:15), y señalaba este texto paulino como una afirmación directa del pecado original. Es la opinión que siguen sosteniendo todavía hoy algunos exegetas (Knabenbauer, M. Sales, Bover). Sin embargo, la gran mayoría de los autores modernos (Prat, Huby, Vosté, Médebielle, Ricciotti, Leal), y ya antes bastante Padres (Grisóstomo, Jerónimo, Teofilacto), creen que esa interpretación no es fácilmente compatible con el contexto, dado que el Apóstol claramente parece considerar la “ira” de Dios como una consecuencia de haber vivido “siguiendo los deseos de la carne.” Según eso, la expresión “por naturaleza” vendría a equivaler prácticamente a “por natural impulso,” es decir, por lo que tenemos de nosotros mismos, en contraposición a lo que nos viene de Cristo y de la gracia (cf. v.8). Es la interpretación que juzgamos más fundada. Puede, sin embargo, verse ahí aludido indirectamente el pecado original, dado que esa prava inclinación de la carne, que nos lleva al pecado y nos atrae la ira de Dios, **tiene su origen en el pecado original** (cf. Rom 5:12-21; 7:13-25).

La segunda idea, describiendo el pujante estado de vida que sucede al anterior de muerte y pecado, es un canto a la bondad y poder de Dios, que obró con nosotros tales maravillas (v.4-7). Al igual que en Gol 2:12-13, San Pablo considera como realidad ya conseguida la resurrección y triunfo celeste de los cristianos, diciendo que Dios “nos dio vida con Cristo. y con El nos resucitó y nos sentó en los cielos” (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ. και συνήγει-ρεν και συνεκάθισεν εν τοις επουράνιοις, v.5-9). Literalmente habría que traducir: *con-vivificó, con-resucitó, cosentó, tres* verbos tan extraños en griego como en castellano, pero que expresan admirablemente la íntima unión entre cristianos y Cristo, entre cabeza y miembros. Nuestra toma de posesión de la gloria del cielo puede decirse que es un hecho ya cumplido, a lo que sólo falta que **cada uno permanezca unido a Cristo**. Con perspectiva algo distinta habla San Pablo en otros lugares, donde la gloria del cielo es considerada más bien como algo futuro, cuya “esperanza” debe animarnos en las duras tribulaciones presentes (cf. Rom 5:1-11; 8:11-33; 1 Cor 15:12-58). Añade el Apóstol que Dios ha obrado así con los hombres, “a fin de mostrar *en los siglos venideros* (εν τοις αἰώσιν/τοῖς ἔπτερχομένοις) la excelsa riqueza de su gracia” (v.7). No es claro qué quiera significar con la expresión “siglos venideros.” Muchos autores creen que es una alusión a los tiempos del cielo, que es cuando aparecerá en toda su luminosidad la gran misericordia de Dios con los escogidos; sin embargo, atendida la manera de hablar del Apóstol en otros lugares (cf. 1:21; 3:5; Col 1:26), más bien parece que alude en general a los tiempos *mesianicos*, incluyendo tanto la etapa final después de la *parusía*, cuanto el tiempo presente todavía en curso.

En cuanto a la tercera idea (v.8-10), el Apóstol no hace sino recalcar en una y otra forma, por activa y por pasiva, que a Dios únicamente debemos nuestra salvación. Ya lo había indicado antes, hablando de la “bondad” de Dios (v.7) y de que “hemos sido salvados de gracia” (v.5);

pero ahora se detiene a desarrollar de modo principal y directo esa idea. Dice que incluso la fe, que es lo que se exige de parte nuestra, es también “don de Dios” (v.8). Directamente la expresión “don de Dios” parece que se refiere a la bendición *por la fe*, pero está claro que la misma fe queda incluida dentro del “don de Dios” (cf. Rom 1:16; 3:21-26; 4:1-5). Por si alguna duda quedara de que esa salud por la fe es puro don de Dios, añade, repitiendo la misma idea en forma negativa, que “no nos viene de las obras, para que nadie se gloríe” (v.9; cf. Rom 3:27; 1 Cor 1:29). Y aun lo vuelve a recalcar, diciendo que en nuestro ser de cristianos somos “hechura” de Dios, quien al justificarnos realiza una segunda “creación,” como lo fue la de nuestra entrada en la vida natural (v.10; cf. 2 Cor 5:17; Gal 6:15). Ciertamente que, una vez justificados, podemos hacer “obras buenas” meritorias del cielo; pero la raíz última de nuestra salud ha de buscarse en el favor divino, de modo que, incluso las obras buenas que hacemos, cooperando *libremente* con la gracia, nos han sido “preparadas de antemano” por Dios (v.10)

Unión de judíos y de gentiles en Cristo, 2:11-22.

¹¹ Por lo cual, acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles según la carne, llamados incircuncisión por la llamada circuncisión, que se hace en la carne, ¹² estuvisteis entonces sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; ¹³ mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo, ¹⁴ pues El es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, ¹⁵ anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, ¹⁶ y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. ¹⁷ Y viniendo, nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, ¹⁸ pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. ¹⁹ Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, ²⁰ edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, ²¹ en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, ²² en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.

Desarrolla aquí San Pablo la que pudiéramos llamar tesis de la unificación: todos, judíos y gentiles, suprimida la antigua barrera entre ambos pueblos, formamos un solo “cuerpo,” que es la Iglesia, en la que todos, en calidad de hijos y con absoluta igualdad de derechos, podemos con fiadamente dirigirnos a Dios Padre.

Primeramente (v. 11-12), a modo de introducción o preludeo, que sirve de fondo al cuadro, el Apóstol presenta el deplorable estado de los gentiles antes de su conversión. Los nombres abstractos “incircuncisión” y “circuncisión” (v.11) tienen aquí sentido concreto, y equivalen a *incircuncisos* y *circuncisos*, es decir, gentiles y judíos. Se añade “según la carne,” pues es esa la incircuncisión y circuncisión de que se trata, no la del corazón, a la que el mismo Apóstol se refiere en otros lugares (cf. Rom 2:25-29). La situación de esos incircuncisos o gentiles, entre los cuales habían estado los efesios, era realmente lamentable; no precisamente por carecer de la circuncisión material, sino por carecer de todos los bienes espirituales que ella importaba. La expresión “sin Cristo” (v.12) quiere decir “sin Mesías,” es decir, ignorando las promesas confortadoras **de un futuro Mesías salvador**, como las tenían los judíos, el pueblo de las alianzas que contení-

an la promesa (cf. Rom 9:4). Esta era la gran desgracia de los gentiles, que hacía tan oscuro su panorama, cerrado a toda esperanza. Puede decirse que incluso estaban “sin Dios” (v.12), pues aunque podían llegar a conocerle a través de las criaturas, en la práctica su vida era una negación de Dios (cf. Rom i, 19-25; 1 Cor 8:4-6; Gal 4:8).

Presentado el cuadro de fondo, San Pablo pasa a describir la nueva situación actual, llena de luz y armonía (v.13-22). El autor de este cambio ha sido Jesucristo, con su muerte redentora. El Apóstol lo dice de infinidad de maneras a lo largo del pasaje: “por Cristo Jesús., por la sangre de Cristo., anulando en su carne la Ley., por la cruz., siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús., en quien también vosotros sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.” La idea, que pudiéramos decir de tesis general está indicada en el v. 13, que luego desarrolla en los v. 14-16. Y como si lo ahí dicho no bastase, de nuevo formula la tesis en el v.17, con su correspondiente demostración en el v.18, para luego sacar la conclusión general en los v. 19-22. No es posible detenernos a hacer un análisis detallado de cada una de las expresiones de este hermoso pasaje paulino, uno de los más bellos de todas sus cartas, habiendo de contentarnos con señalar lo más fundamental.

En el enunciado de la tesis (v.13 y 17) San Pablo usa las expresiones “estar lejos” y “estar cerca,” inspiradas probablemente en Is 57:19. con las que son designados los gentiles (“lejos” de Yahvé y de la salud) y los judíos. El “acercamiento” entre los dos pueblos (v.14-15), y de entrambos con Dios (v.16-18), lo realiza Jesucristo mediante el derramamiento de su “sangre” (v.13) en la “cruz” (v.16). Fue Jesucristo, explica San Pablo (v.14-15), quien “derrubó el muro de separación” entre ambos pueblos, “anulando en su carne la Ley,” que comenzó por ser una cerca de protección y aislamiento, pero pronto se convirtió en especie de barricada entre dos bloques enemigos ²⁵⁹. Bastaba entrar en el templo de Jerusalén para darse cuenta de ese antagonismo: una valla, prohibiendo a todo gentil pasar adelante bajo pena de muerte, separaba el “atrio de los gentiles” de las partes más interiores del templo (cf. Act 21:22-29); y a esa aversión y hostilidad por parte judía respondía el desprecio y antijudaísmo por parte gentil (cf. Act 18:15-16). Jesucristo, con su muerte en la cruz, anuló la Ley (cf. Gal 3:13; Col 2:14), que era el origen de la “enemistad” (v.14), haciendo “en sí mismo de los dos (pueblos) un solo *hombre nuevo*” (v.15). Notemos esta última expresión “un solo hombre nuevo” (ἓνα κοινόν ἀνθρώπον), que luego se convertirá en “un solo cuerpo” (v.16). Parece que San Pablo, al hablar de “hombre nuevo,” piensa primera y principalmente en Cristo, segundo Adán, primer “hombre nuevo” de la humanidad regenerada (cf. Rom 5:12-21; 8:3; 1 Cor 15:21.45), incorporándonos al cual también cada uno de nosotros se transforma en “hombre nuevo” (cf. 4:24; Rom 6, 3-11), agrupados en un único “cuerpo” u organismo, del que Cristo es cabeza, y en donde desaparecen todas las divisiones y antagonismos (cf. Rom 12:5; 1 Cor 12:12; Gal 3:27-28; Col 3:10-11). Así agrupados, suprimida toda división, lo mismo judíos que gentiles tenemos, gracias a Cristo, “el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu” (v.18). El pensamiento es consolador: nuestra situación no es ya la de siervos, es la de hijos, regidos y movidos por el Espíritu, que, a manera de alma o principio vital, unifica y pone en acción todo el **Cuerpo místico de Cristo** (cf. Rom 8:14-17; Gal 4, 3-7). Hay autores, como Knabenbauer, que traducen el término “espíritu” (πνεύμα) con minúscula, dando a la expresión paulina el sentido de *en un mismo espíritu* o disposición de ánimo; creemos, sin embargo, que, al igual que poco después (cf. v.22; 3:5.16), el Apóstol alude directamente a la persona del Espíritu Santo, tratando de expresar nuestras relaciones con Dios en función de **toda la Trinidad**: Dios Padre, término final de nuestras aspiraciones; Cristo, mediador entre Dios y los hombres; el Espíritu Santo, agente inmediato de toda actividad sobrenatural.

Expuesta la tesis, San Pablo deduce la conclusión (v. 19-22). Es un cuadro hermosísimo

el que aquí pinta el Apóstol, describiendo el estado de los efesios, en completa antítesis con el correspondiente a tiempos anteriores a la conversión, de que habla en los v. 11-12. Muy atinadamente escribe el P. Bover: “En este pasaje (v. 19-22), la variabilidad y casi la incoherencia de las imágenes es tan notable como la cohesión y unidad del pensamiento: es el estilo de San Pablo, que nunca se desmiente. Comenzando por la imagen de ciudad y pasando por la de casa-familia, viene a parar en la casa-edificio, de la cual ya no se sale sino en cuanto la casa-edificio se transforma en templo. Del orden moral o jurídico ha pasado insensiblemente al arquitectónico. El pensamiento, en cambio, es siempre uno y el mismo: que los gentiles en la ciudad son ciudadanos, en la familia miembros, en el edificio piedras que lo componen”²⁶⁰. Se ha discutido mucho sobre quiénes sean esos “apóstoles” y “profetas,” de los que San Pablo dice que son el “fundamento” del edificio de la Iglesia (v.20). Ha sido corriente la opinión, defendida ya por San Juan Crisóstomo y San Jerónimo, que entiende el término “apóstoles” en sentido estricto, con referencia al grupo de los Doce (al que luego se añade San Pablo), y el término “profetas” con referencia a los profetas del Antiguo Testamento, los cuales con sus predicciones sobre el Mesías asentaron, junto con los apóstoles, las bases de la nueva economía. Sin embargo, la gran mayoría de los autores modernos, a cuyo parecer nos sumamos, juzgan más probable, atendido todo el contexto (cf. 3:5; 4:11), que el Apóstol esté aludiendo a “apóstoles” y “profetas” del Nuevo Testamento, quienes, como primeros testigos de la doctrina de Cristo, son como el sostén o cimiento de nuestra fe. Cómo hayan de entenderse concretamente esos términos de “apóstoles” y “profetas,” ya lo explicamos en otro lugar (cf. Act 13:1-3; 1 Cor 12:28). También se ha discutido mucho sobre el sentido de la expresión “piedra angular” (ἀκρογωνιαίος), aplicada a Cristo (v.20). No parece que el Apóstol esté pensando en la clave de bóveda o piedra que cierra el edificio, conforme han interpretado algunos, sino en la piedra que hace esquina en los cimientos, uniendo dos laterales del edificio²⁶¹. Esos dos laterales serían los judíos y los gentiles, que Cristo ha juntado en un solo “cuerpo” (cf. v.16). No creemos que de la imagen, en sí considerada, pudiera deducirse más; sin embargo, como se ve por lo que dice luego (v.21-22): “en *quien* se alza.”), parece claro que el Apóstol, en la imagen de piedra *angular*, incluye también la imagen de piedra *fundamento* (cf. 1 Cor 3:11). En cuanto a la expresión “en el Espíritu” (ἐν πνεύματι), que cierra el pasaje paulino (v.22), es el mismo caso del v.18, y no parece haber duda que también aquí se alude directamente a la persona del Espíritu Santo. Advertamos, sin embargo, que algunos autores, y entre ellos San Juan Crisóstomo, dan a la expresión sentido de adjetivo y traducen: “*moderada espiritual* de Dios.” El Apóstol hablaría de ese modo para contraponer el “templo” cristiano, que es la Iglesia, con el templo de Jerusalén.

Misión confiada a Pablo, 3:1-13.

¹ Por esto yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús por amor de vosotros los gentiles.,
² puesto que habéis oído la dispensación de la gracia de Dios a mí conferida en beneficio vuestro,
³ cuando por revelación me fue dado a conocer el misterio que brevemente arriba os dejo expuesto.
⁴ Por su lectura podéis conocer mi inteligencia del misterio de Cristo, que
⁵ no fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu:
⁶ Que son los gentiles coherederos y miembros todos de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas en Cristo Jesús mediante el Evangelio,
⁷ cuyo ministro fui hecho yo por don de la gracia de Dios a mí otorgada por la acción de su poder.
⁸ A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo,
⁹ y darles luz acerca de la dispensa-

ción del misterio oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas,¹⁰ para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por medio de la Iglesia a los principados y potestades en los cielos,¹¹ conforme al plan eterno que El ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor,¹² en quien tenemos la franca seguridad de acercarnos a El confiadamente por la fe,¹³ Por lo cual os pido que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, pues ellas son vuestra gloria.

El Apóstol, después de haber expuesto en los capítulos anteriores el plan divino de salud, tan favorable a los gentiles, entre los cuales estaban los efesios, comienza ahora con una especie de plegaria (3:1), para pedir a Dios que perseveren en la vocación recibida y conozcan más y más cada día las ventajas de su nueva situación. Sin embargo, apenas comenzada esa plegaria (v.1), la mención de los “gentiles,” a cuyo apostolado se debe, le trae a la memoria tantas cosas, que le llevan a una larga digresión o paréntesis (v.2-13), no reanudando hasta el v.14 la plegaria interrumpida. Es un ejemplo clásico de anacoluto, no infrecuentes en San Pablo (cf. Rom 5, 12-14; Gal 2:3-9).

Hermosa definición la que el Apóstol da de sí mismo a los efesios: “el prisionero de Cristo Jesús por amor de vosotros los gentiles” (v.1). Era, en efecto, su condición de Apóstol de los Gentiles lo que sobre todo concitaba contra él el odio de los judíos y lo que motivó su prisión en Jerusalén, que luego continuó en Cesárea y en Roma, desde donde escribía la carta (cf. Act 21:18-36; 23:35; 28:30).

Esa mención de los “gentiles” da origen a la digresión de los v.2-13, que, aunque gramaticalmente no es sino una digresión, doctrinalmente contiene sublimes enseñanzas. Primeramente, el Apóstol hace notar ser cosa pública, conocida también de los efesios, cómo Dios le ha conferido la gracia del apostolado en beneficio de los gentiles (cf. Rom 1:5; 15:15-16; Gal 1:16; 2:8-9), y cómo, a este fin, mediante una “revelación,” le ha iluminado abundantemente sobre el “misterio” de Cristo (v.2-4). Sabemos que San Pablo tuvo muchas revelaciones (cf. 1 Cor 12:1); pero todo hace pensar que aquí alude sobre todo a la revelación cuando su conversión, camino de Damasco (cf. Gal 1:16; Act 26:15-18). En cuanto al “misterio,” dice que de él ya les habló antes (v.3; cf. 1:9-10; 2:13-16), y que solamente ahora, en la época del Evangelio, ha sido revelado por el Espíritu a los “santos apóstoles y profetas” de Cristo (v.5). Sobre quiénes sean los “apóstoles” y “profetas,” ya hablamos poco ha, al comentar 2:20; el adjetivo “santos,” con que los califica, no tiene exactamente el mismo sentido que nosotros le damos hoy, equivaliendo prácticamente a llamados a la fe o cristianos (cf. Rom 1:7; 1 Cor 16:1). El mismo Pablo dirá de sí mismo en seguida que es “el menor de todos los santos” (v.8). Sobre el contenido del “misterio” habla el Apóstol en el v.6, señalando tres aspectos principales: que los gentiles son “coherederos” de los bienes mesiánicos al igual que los judíos, que forman con ellos un “mismo cuerpo” místico, y que son “copartícipes” de las promesas de salud hechas a Israel (cf. 2:12-16; Rom 4:13-16; Gal 3:29).

Siguiendo adelante en ir detallando su papel en orden al “misterio,” dice que por pura gracia de Dios, no por méritos propios, ha sido él elegido para anunciar a los gentiles ese “misterio,” dándoles a conocer la “incalculable riqueza de Cristo,” es decir, los inmensos tesoros de gracia y de verdad que Dios ha dado a los hombres por medio de Jesucristo (v.1-8; cf. 1 Cor 15:9-10). Y aún añade más el Apóstol, que, a primera vista al menos, nos resulta un poco extraño. Dice que incluso el mundo de los ángeles, desconocedores hasta ahora del “misterio” de Cristo, vienen a conocerlo al ser pregonado en el mundo y realizado en la Iglesia (v.10). Los términos “principados y potestades,” usados ya también anteriormente (cf. 1:21), parece que se

refieren, al menos de modo directo, a los ángeles *buenos*. El hecho, sin embargo, de que los suponga habitando “en los cielos” (εν τοῖς ἐπουράνιοις), y no en el aire como los ángeles malos (cf. 2:2), no es argumento probativo, pues esa expresión puede entenderse también del “cielo aéreo,” como en 6:12. La *ignorancia* que del “**misterio**” de Cristo tenían los ángeles puede entenderse, bien en su sentido obvio, dado que no nos consta con qué luz les hubiese Dios favorecido a este respecto, bien en el sentido como el mismo Cristo tenía ignorancia sobre el día del juicio, por cuanto no habían recibido la misión de comunicarlo al mundo (cf. Mt 24:36).

El Apóstol termina su digresión recalcando que es en Cristo, poniendo de nuestra parte la fe, en quien debemos colocar nuestra confianza para acercarnos al Padre (v.12; cf. 2:18), al mismo tiempo que pide a los efesios que no se desanimen porque le vean a él en prisiones, pues la gloria del maestro, que sufre valientemente por Cristo, redundará en gloria de los discípulos (v.13).

Oración de Pablo, 3:14-21.

¹⁴ Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre, ¹⁵ de quien toma su nombre toda familia en los cielos y sobre la tierra, ¹⁶ para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, ¹⁷ que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, ¹⁸ podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la largura, la altura y la profundidad, ¹⁹ y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos en orden a toda la plenitud de Dios. ²⁰ Al que es poderoso para hacer que copiosamente abundemos más de lo que pedimos o pensamos, en virtud del poder que actúa en nosotros, ²¹ a El sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos.

El Apóstol, terminada la digresión (v.2-13), reanuda la plegaria comenzada en el v.1, postrándose ante el Padre, a quien dirige una ardiente súplica por los efesios (v.14-21).

La expresión “doblo mis rodillas” (v.14), usada aquí metafóricamente, indica el intenso ardor con que hace esa súplica, pues los judíos, como en general los orientales, oraban de pie (cf. Lc 18:10-14), y sólo en casos de especial significado hincaban las rodillas y se prosternaban (cf. Lc 22:41; Act 7:60; 20:36). Dice del Padre que de El “toma su nombre *toda familia* (πασά πᾶτρια) en los cielos y sobre la tierra” (v.15); pero ¿qué significan esas palabras? La expresión “tomar nombre” ya la usó el Apóstol anteriormente (cf. 1:21), siendo un hebraísmo que equivale prácticamente a *existir*; y en cuanto al término “familia,” en griego πᾶτρια, de la misma raíz que “padre” (πατήρ), significa, no “paternidad” en abstracto, como traduce la Vulgata latina, sino grupo concreto de individuos que descienden de un mismo padre o tronco común. Al decir, pues, San Pablo que “toda familia,” angélica y humana, debe su origen y existencia a Dios Padre, quiere significar que Dios es el Padre común lo mismo de hombres que de ángeles, sean cualesquiera las posteriores divisiones y agrupaciones, creados todos por El, hombres y ángeles, para constituir su familia en los cielos (cf. 2:19).

A continuación, el Apóstol va concretando el objeto de su plegaria (v.16-19). Pide, primeramente, que los efesios sean sobrenaturalmente fuertes, robustecidos en su “hombre interior” **mediante la acción del Espíritu Santo** (v.16; cf. Rom 7:22; 2 Cor 4:16); luego, recalcando el mismo pensamiento bajo otro punto de vista, habla de habitación de Cristo en sus corazones, llevando una vida inspirada por la fe y “arraigada” y “fundada” en la caridad, como los árboles *arraigan* en la tierra y los edificios se *fundan* en los cimientos (v.17; cf. Gal 5:6). Así, robusteci-

dos en su hombre interior, es cuando podrán “comprender” (καταλαβέσθαι), junto con toda la gran familia cristiana (cf. 1:15; 6:18), las grandiosas dimensiones del *misteño* de Cristo (v.18; cf. 1:9-10), y “conocer” su *candad*, superior a todo conocimiento (v.19). Debemos advertir, sin embargo, que estos v. 18-19^{no} todos los autores los interpretan de la misma manera. Hay algunos (M. Sales, Leahy, Re) que explican el v.18 por el v.19, suponiendo que el objeto a que apunta el verbo “comprender” es la *candad* de Cristo, no el “misterio.” Sin embargo, más bien creemos que el v.19 da un paso más en el desarrollo del pensamiento; y mientras el v.18 se refiere al misterio de Cristo, poco ha descrito (cf. v.3-n), que permanece presente en el espíritu del Apóstol, aunque no lo mencione expresamente, el v.19 se refiere a la “caridad” o amor de Cristo, que está en la base misma del misterio y de toda la obra redentora (cf. 5:2; Rom 8:35-39; 2 Cor 5:14; Gal 2:20). La frase final: “para que seáis llenos en orden a toda la plenitud de Dios” (ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν το πλῆρωμα του Θεού, v. 19)” ha sido y es diversamente interpretada. La dificultad está sobre todo en el término “plenitud” (πλήρωμα), cuyo sentido no es fácil de precisar. Algunos autores lo toman en sentido genérico de plenitud o totalidad, como en otros pasajes del Apóstol (cf. Rom n, 25; 15:29; Gal 4:4), y sería una mera explicación del “seáis llenos,” con referencia a la plenitud de gracias y dones divinos que Dios concede a sus fieles, en lo que es posible que pueda recibirlos una pura criatura. Sin embargo, más bien parece, y tal es la opinión que se va generalizando cada día más entre los autores modernos, que aquí el término πλήρωμα, al igual que en los demás pasajes de las cartas de la cautividad donde vuelve a ser empleado (1:23; 4:13; Col 1:19; 2:9), tiene cierto sentido especial técnico, tomado del vocabulario de la filosofía estoica que había penetrado en el pueblo. San Pablo aludiría al “**cosmos**” o **mundo universo, penetrado y lleno de Dios** (cf. 1 Cor 15:28), al cual quiere que sean integrados los cristianos, quienes, **robustecidos por el Espíritu y con Cristo en el corazón, forman ya un pléroma o cuerpo reconciliado con Dios** (cf. 1:23; 2:16), pero sin que este organismo haya alcanzado todavía aquella extensión universal que deberá tener, y que ellos deben esforzarse por conseguir. En otras palabras, los cristianos deben tender y moverse hacia (εἰς) la conquista del universo para Dios, a quien corresponde por derecho (cf. 1 Cor 15:28).

Ante estas maravillas del plan redentor de Dios, San Pablo prorrumpe en un himno final o doxología (v.20-21), con que termina la parte dogmática de su carta, agradeciendo a Dios su inmensa liberalidad con nosotros, muy por encima incluso de lo que a nosotros se nos ocurre pedir. Y esta acción de gracias la hace “en la Iglesia y en Cristo” (v.21), que es donde radica nuestra vida de cristianos y como únicamente somos agradables a Dios.

II. Consecuencias Morales, 4:1-6:20.

Exhortación a la unidad, 4:1-6.

¹ Así, pues, os exhorto yo, el prisionero en el Señor, a andar de una manera digna de la vocación con que fuisteis llamados, ² con toda humildad, mansedumbre y longanidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, ³ solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. ⁴ Sólo hay un Cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. ⁵ Sólo un Señor, una fe, un bautismo, ⁶ un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.

Empieza aquí la parte moral de la carta, aplicación de los principios puestos en la parte dogmática. A fin de dar más autoridad a sus palabras, el Apóstol comienza alegando su título de “prisionero” de Cristo (v.1; cf. 3:1), hombre que ha sido puesto en cadenas por defender la causa de Dios.

Mira a los fieles sobre todo desde el punto de vista colectivo, en su calidad de miembros de un mismo organismo espiritual, que es la Iglesia. De ahí la insistencia en las virtudes que pudiéramos llamar sociales, necesarias para mantener unido y compacto cualquier pueblo u organismo social: humildad, mansedumbre, longanimidad, mutuo afecto nacido de la caridad (v.2). Es así, con la práctica de esas virtudes, como los efesios deberán esforzarse por “conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz” (v.8), es decir, la concordia de doctrina y de aspiraciones (pensamiento y voluntad), unidos por el suave vínculo que consiste en la paz.

Esa mutua unidad entre los fieles la está **exigiendo la unidad misma, que es de esencia de la Iglesia; pues la vida cristiana ha de ser expresión fiel de lo que es el gran Misterio**. El Apóstol (v.4-6), con frases procedentes probablemente de una liturgia bautismal primitiva, concreta esa unidad de la Iglesia en siete elementos principales: *una* en su principio material, puesto que los cristianos todos formamos un solo “Cuerpo,” cuya cabeza es Cristo (cf. v.12; 2:16; 5:30); *una* en su principio formal, pues está animada por un solo “Espíritu,” que es como el alma o principio vital de ese Cuerpo (cf. 1:13-14; 2:18); *una* en su finalidad o aspiraciones, pues una es la “esperanza” de nuestra vocación (cf. 1:14; Rom 8:18-25; 1 Cor 15, 19); *una* en su principio de autoridad, pues uno es el “Señor,” Jesucristo (cf. 1 Cor 8:6); *una* en el contenido vital de creencias, pues una es la “fe” en Cristo, a quien todos reconocemos por único Señor (cf. 1 Cor 1:13); *una* en el rito de incorporación, pues uno es el “bautismo” para entrar en ella (cf. Rom 6:3-11; 1 Cor 1:13; 12:13; Gal 3:27); una, finalmente, por razón de su origen de un solo “Dios y Padre,” artífice supremo del plan redentor, que está “sobre todos,” con autoridad trascendente y soberana, pero actúa y habita “en todos” como algo inmanente a nosotros por su presencia y acción (cf. 1:3-14; 3:15; Gal 4:4-7; Rom 11:36; 1 Cor 12:6).

Diversidad de dones dentro de la unidad del Cuerpo místico, 4:7-16.

⁷ **A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo.** ⁸ **Por lo cual dice: “Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres.”** ⁹ **Eso de “subir,” ¿qué significa sino que primero bajó a las partes inferiores de la tierra?** ¹⁰ **El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo;** ¹¹ **y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores,** ¹² **para la habilitación de los santos en orden a la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo,** ¹³ **hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo,** ¹⁴ **para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina a capricho de los engaños de los hombres y de las astutas maquinaciones del error,** ¹⁵ **sino que, al contrario, viviendo según la verdad y en caridad, crezcamos en todos sentidos hacia aquel que es la cabeza, Cristo,** ¹⁶ **de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos de ministración, según la actividad correspondiente a cada miembro, va obrando su propio crecimiento en orden a su edificación en la caridad.**

Complemento magnífico de la narración anterior. La unidad de la Iglesia, tan insistentemente

afirmada, no ha de concebirse como algo seco y monótono, sino como algo exuberante y complejo, cual corresponde a un organismo viviente cuyos miembros ejercen funciones diversas, pero sin romper la unidad del conjunto, antes al contrario contribuyendo con esa diversidad de funciones a consolidarla y perfeccionarla. Es la idea que desarrolla el Apóstol en el presente pasaje.

Su primera afirmación es que, dentro de la Iglesia, Jesucristo reparte sus “gracias,” no las mismas para todos ni a todos en la misma medida, sino en la medida en que le place (v.7). Parece claro, dado el contexto (cf. v. 11-12), que el Apóstol está refiriéndose, no a la “gracia” santificante, al menos de modo directo, sino a los dones espirituales o carismas destinados al bien común de la Iglesia (cf. Rom 12:3-8; 1 Cor 12:1-11). Como prueba de que es Jesucristo quien reparte esos dones, cita el Apóstol unas palabras del Sal 68:19, en las que ve anunciada ²⁶² la gloriosa ascensión de Cristo a los cielos, desde donde, como rey victorioso, distribuye luego sus dones a los hombres en la tierra (v.8-10). Con la expresión “para llenarlo todo” (ἵνα πλήρωσῃ τὰ πάντα, v. 10), parece que el Apóstol quiere significar que Cristo, con ese recorrido por el universo, bajando a las “partes inferiores de la tierra” y subiendo luego “sobre todos los cielos,” ha tomado posesión del *pléroma* o cosmos entero, que El “recapituló” (cf. 1:10), encerrándolo todo bajo su autoridad de Señor (cf. 1:20-23; Flp 2:9-11).

Hecha esa afirmación general (v.7) y su correspondiente declaración a base de la Escritura (v.8-10), San Pablo enumera algunos de los principales dones o carismas distribuidos por Cristo en la Iglesia e indica el fin a que esos carismas están ordenados (v.11-12). Cómo hayan de entenderse los términos “apóstoles-profetas-evangelistas-pastores y doctores” (v.1 i), ya lo explicamos en otros lugares (cf. Act 13:1-3; 21:8; 1 Cor 12:28). En cuanto a la finalidad que asigna a los carismas (v.12), distingue como doble fase: un final inmediato, cual es el de “habilitar” al cristiano para la obra que le es encomendada, y otro posterior, al que el primero está ordenado, que es contribuir a la “edificación” de la Iglesia. En qué consista esta “edificación” de la Iglesia lo va precisando luego el Apóstol (v.13-16). La idea fundamental la expresa ya en el v.13, cuando dice que esa labor de edificación debe continuar hasta que “*lleguemos todos* a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo.” Creemos que estos tres incisos, no por todos los autores interpretados de la misma manera, quieren decir lo mismo, aunque con palabras distintas. Llegar a la “unidad de fe y de conocimiento del Hijo de Dios,” de modo que no seamos como niños volubles y sin firmeza en los principios (cf. v.14), es lo mismo que llegar a “varón perfecto,” es decir, completo y sano en todos sus miembros, y lo mismo que llegar a “la medida de la estatura del *pléroma* de Cristo,” *pléroma* que no es otra cosa que la Iglesia o Cuerpo místico, cuya estatura no alcanzará su medida hasta haber conquistado para Dios el cosmos entero (cf. 3:19). San Pablo habla, pues, de “varón perfecto” en sentido colectivo, con referencia al Cristo total, compuesto de Cabeza y miembros, no en sentido personal e individual, con referencia a la perfección o madurez espiritual a que debe tender cada cristiano. Ese ser colectivo (cf. v.1a y 16) es el que debe desarrollarse y crecer hasta la meta señalada en el v.13. Para eso son dados los carismas. Los cristianos, como individuos, entran, sí, en la visión de San Pablo, pero sólo indirectamente, en cuanto miembros del Cuerpo que deben afianzar su fe (v.14) y, radicados en la caridad, vivir en la verdad, hasta conseguir que todo el Cuerpo, bien trabado y compacto, adquiera la *medida de la estatura de la plenitud de Cristo* (v.15-16; cf. 3:17; Col 2:19).

La vida nueva en Cristo, 4:17-32.

¹⁷ Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis ya como viven los gentiles, en la vanidad de sus pensamientos, ¹⁸ oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios

por su ignorancia y la ceguera de su corazón. 19 Embrutecidos, se entregaron a la lascivia, derramándose ávidamente con todo género de impureza. 20 No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, 21 si es que le habéis oído y habéis sido instruidos conforme a la verdad que está en Jesús. 22 Dejando, pues, vuestra antigua conversación, despojaos del hombre viejo, que se va corrompiendo detrás de las pasiones engañosas, 23 renovándoos en el espíritu de vuestra mente 24 y revistiéndoos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas. 25 Por lo cual, despojándoos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros. 26 “Si os enojáis, no pequéis”; ni se ponga el sol sobre vuestra iracundia. 27 No deis entrada al diablo. 28 El que robaba, ya no robe; antes bien, afánese trabajando con sus manos en algo de provecho de que poder dar al que tiene necesidad. 29 No salga de vuestra boca palabra áspera, sino palabras buenas y oportunas para edificación, a fin de ser gratos a los oyentes. 30 Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención. 31 Alejad de vosotros toda amargura, arrebato, cólera, indignación, blasfemia y toda malignidad. 32 Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo.

A la exhortación a la unidad, San Pablo añade ahora diversas recomendaciones en orden a la pureza de vida que deben llevar los fieles.

Primeramente (v.17-18), poniéndoles delante lo que deben evitar, hace una breve descripción de las costumbres paganas, muy semejante, aunque de modo mucho más sintético, a la que encontramos en Rom 1:18-32. Luego (v.20-24) les indica, en forma ya más positiva, cómo deben vivir: “despojados” del *hombre viejo*., “revestidos” del *hombre nuevo*. Estas dos expresiones “hombre viejo” y “hombre nuevo” están inspiradas en el simbolismo del bautismo, con su doble rito de inmersión y de emersión, doble rito que está señalando nuestra muerte a la antigua vida de pecado y nuestra resurrección a la nueva vida de gracia comunicada por Cristo (cf. Rom 6:3-11). El “hombre viejo,” pues, es el hombre carnal, viciado por el pecado y esclavo de las concupiscencias, mientras que el **“hombre nuevo” es el hombre regenerado en Cristo**, no dominado ya por el pecado y la concupiscencia. San Pablo llega a decir que este paso de hombre viejo a nuevo es como una nueva “creación” (v.24; cf. 2:10), término que se corresponde con el “renacimiento” de que habla San Juan (cf. Jn 3:3-5). Ciertamente que el cristiano ha sido ya despojado del “hombre viejo” en el bautismo; pero sigue aún molestado por la concupiscencia, que procede del pecado y le induce al pecado; de ahí que el Apóstol diga a los efesios que sigan “despojándose del hombre viejo” (v.22), es decir, luchando contra las inclinaciones de la concupiscencia y liberándose poco a poco de los malignos efectos que trajo sobre nosotros el pecado (cf. Rom 6:12-14; 8:5-8). Ello pide una “renovación en el espíritu de su mente” (v.23), es decir, en los pensamientos y manera de ver las cosas (cf. Rom 8:2; 1 Cor 2:15), de modo que se transformen en el hombre nuevo, creado según Dios “en justicia y santidad verdaderas” (v.24). Parece que los términos “justicia y santidad” son aquí prácticamente sinónimos, y **designan al hombre recto y santo, cual lo quiere Dios** (cf. 1:4; Rom 3:26). En cuanto a la expresión “si es que.” (εἰ γάρ) del v.21, no es dubitativa, sino asertiva, como en otros muchos lugares (cf. 3:2; Col 2:20; 1 Tes 3:8; 4:14).

A partir del v.25, San Pablo enumera una serie de pecados que van contra la caridad fraterna, y que los cristianos, miembros de un único Cuerpo místico, deben alejar de sí. Comienza por la “mentira,” que destruye la unidad y cohesión entre los que mutuamente deben ayudarse (v.25); sigue la “ira,” que no debemos dejar que nos domine, mostrando siempre prontitud al

perdón, de modo que no demos ocasión al diablo a que nos arrastre a la venganza y a otros mil pecados (v.26-27; cf. Sal 4:5); viene luego el “latrocinio,” que a todo trance debemos evitar, trabajando con nuestras manos tanto y más que para vivir nosotros para dar a los necesitados (v.28; cf. 2 Cor 9:8; Act 20:35); se menciona después la “aspereza” en el lenguaje, que tanto perjudica a las mutuas relaciones de quienes tienen que convivir (v.29). Luego, en exhortación de conjunto y valiéndose de un expresivo antropomorfismo, el Apóstol dice a los efesios que “**no entristezcan al Espíritu Santo de Dios**, en el cual han sido sellados para el día de la redención” (v.30). Si habla en particular del Espíritu Santo y no de las otras personas divinas, es por razón de su función especial unitiva y vivificadora en el **Cuerpo místico de Cristo** (cf. 4:4; 1 Tes 4:8; Act 5:3). El término “sellados” ya lo había usado anteriormente el Apóstol (cf. 1:13); y en cuanto al “día de la redención,” es el día del juicio final, cuando recibirá consumación definitiva la obra redentora de Cristo, y Dios reconocerá públicamente a los suyos y rechazará a los extraños (cf. 1:14; Rom 8:23; Mt 25:31-46). Por fin San Pablo, como resumiendo lo dicho y haciendo hincapié en lo que considera más directamente peligroso para la unidad del Cuerpo místico, da cinco nombres que van señalando, en gradación ascendente, los sentimientos del “hombre viejo” irritado, desde el resentimiento interno hasta la blasfemia y todo género de pecados (v.31); a todo eso el cristiano debe oponer las virtudes propias del “hombre nuevo,” perdonándonos mutuamente, como Dios nos ha perdonado (v.32; cf. Rom 5:8-10; Col 3:13; Mt 6:12).

Advertencias generales a los cristianos, 5:1-20.

¹ Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, ² y vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave. ³ Cuanto a la fornicación y cualquier género de impureza o avaricia, que ni se nombren entre vosotros, como conviene a santos: ⁴ ni palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías, que desdicen de vosotros, sino más bien acción de gracias. ⁵ Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es como adorador de ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios. ⁶ Que nadie os engañe con razonamientos vanos, pues por esto viene la cólera de Dios sobre los hijos de la rebeldía. ⁷ No tengáis parte con ellos. ⁸ Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; andad, pues, como hijos de la luz. ⁹ El fruto de la luz es todo bondad, justicia y verdad. ¹⁰ Buscad lo que es grato al Señor, ¹¹ sin comunicar en las obras vanas de las tinieblas, antes bien, estigmatizadas; ¹² pues lo que éstos hacen en secreto repugna decirlo; ¹³ y todas estas torpezas, una vez manifestadas por la luz, quedan al descubierto, y todo lo descubierto, luz es. ¹⁴ Por lo cual dice: “Despierta tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo.” ¹⁵ Mirad, pues, que viváis circunspectamente, no como necios, sino como sabios, ¹⁶ aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos. ¹⁷ Por esto, no seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad del Señor. ¹⁸ Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la liviandad. Llenaos, al contrario, del Espíritu, ¹⁹ siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, ²⁰ dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo.

Es continuación de la exhortación moral precedente. El Apóstol insiste sobre todo en los pecados de la carne, tan extendidos entre los paganos (cf. Rom 1:24-27; 1 Cor 5:10), y que los cristianos deben evitar.

Comienza con la recomendación general, propuesta ya antes por Jesucristo, de que los cristianos deben esforzarse por imitar al Padre que tenemos en los cielos (v.1; cf. Mt 5:48). Luego, fijando su mirada en Cristo, dice que la vida del cristiano debe estar totalmente informada por la caridad, a ejemplo de aquel que para demostrarnos su amor se ofreció en sacrificio a Dios por nosotros en suave olor (v.2; cf. Rom 8:32-39; 2 Cor 5:14; Gal 2:20; Jn 15:13). Evidentemente, es una alusión al sacrificio cruento de la cruz, en el cual Jesucristo fue a la vez víctima y sacerdote (cf. Heb 10:5-14). La expresión “en olor suave,” significando que se trata de víctima agradable a Dios, está inspirada en el humo del incienso en los sacrificios (cf. Gen 8:21; Lev 1:9).

Los pecados enumerados en los v.3-5 se refieren, en general, a pecados de impureza. Así interpretan muchos incluso el término “avaricia” (πλεονεξία), que aludiría a esa avidez de gozar más y más propia de los placeres sensuales. Sin embargo, parece más probable, conforme interpretan hoy generalmente los autores, que el término “avaricia” tenga aquí su sentido obvio de avidez en poseer más y más, que convierte al hombre en esclavo del dinero, del que hace su dios (cf. Mt 6:24), y que, junto con la impureza, era otro de los grandes vicios de la sociedad pagana (cf. Rom 1:29; 1 Cor 5:11; Gol 3:5). Todos estos pecados **excluyen del reino de Dios**, para el que perdemos el derecho (v.ζ), y ni siquiera deben “nombrarse” entre los cristianos (v.β). Esta última expresión no es clara. Generalmente es interpretada como modo de hablar hiperbólico para acentuar la recomendación; pero puede también interpretarse en otro sentido, considerando el término “nombre” como sustituido de “cosa,” conforme era corriente entre los semitas (cf. 1:21), y significando simplemente que esos vicios **no deben existir** entre los cristianos.

Sigue ahora (v.6-20) una serie de consejos que, dada la manera de expresarse del Apóstol, parecen referirse a las reuniones culturales de los gentiles, donde se daban múltiples abusos, que los cristianos deben evitar, sustituyendo aquellas reuniones orgiásticas y tenebrosas por otras espirituales y llenas de luz. Esos que tratan de arrastrarles a su modo de vivir “con razonamientos vanos” (v.6-7) serían los propagandistas de esos cultos; cultos tenebrosos (v. 11-12), donde abundaba el vino y la liviandad (v.18; cf. 1 Cor 11:21), a los que el Apóstol contrapone la luminosidad de los cultos cristianos (v.13-14), donde, en vez de vino y liviandad, hay cánticos y acción de gracias a Dios, **fruto de la inspiración del Espíritu Santo** (v. 18-20; cf. 1 Cor 14:23-26; Act 2:15-16). Hermosamente dice de los cristianos que su vida debe ser una irradiación esplendorosa de “bondad, justicia y verdad” (v.9), tres términos en que concreta la imagen del cristiano perfecto (cf. 4:24-25). Este no solamente no debe participar en las obras tenebrosas de los gentiles, sino que debe “estigmatizarlas” (v.11), de modo que aparezcan a todos como son en sí mismas, en su verdadera luz (v.13), y así no sólo se mantenga él en el camino de luz donde le introdujo el bautismo, sin que contribuya a que también los pecadores conozcan su error y pasen de las tinieblas a la luz de Cristo (v.14). Tal parece ser el sentido de la cita de este v.14, tomada, según todas las probabilidades, de algún himno bautismal primitivo, en que se describe el bautismo como una iluminación (cf. Heb 6:4; 10:32) ²⁶³. Hay autores, sin embargo, que creen que se trata de una cita combinada de Escritura (cf. Is 60, i y 26:19), dada la fórmula con que el Apóstol la introduce: “por lo cual dice,” en impersonal, como suele hacer cuando cita las palabras de Dios en la Escritura. Pero es difícil, aun suponiendo que se tratase de una cita hecha libremente, ver ahí una alusión a los textos de Isaías o a otro cualquier pasaje de la Escritura. La recomendación de que no vivan como “necios,” sino como “sabios” (v.15), nos recuerda el pasaje de 1 Cor 1:17-31, en que los términos “necedad” y “sabiduría” quedan ampliamente explicados. Los “días malos,” a que alude el v.16, son esos tiempos difíciles, de entonces y de ahora, en que domina el pecado y la acción de los hombres perversos, al contrario de lo que sucederá en el siglo futuro o

venidero (cf. 1.21; Gal 1:4).

La vida familiar: marido y mujer, 5:21-33.

²¹ Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo. ²² Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; ²³ porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. ²⁴ Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. ²⁵ Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella ²⁶ para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, ²⁷ a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. ²⁸ Así los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, ²⁹ y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, ³⁰ porque somos miembros de su cuerpo. ³¹ “Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne.” ³² Gran misterio éste, pero en la perspectiva de Cristo y de la Iglesia. ³³ Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reveencie a su marido.

Hasta ahora el Apóstol había insistido en preceptos generales, aplicables a todos los cristianos; aquí comienza a tratar concretamente las relaciones familiares: marido y mujer, padres e hijos, amos y siervos.

Primeramente, después de una recomendación general aplicable igualmente a todas las categorías sociales de que va a hablar (v.21), se fija en la primera de esas categorías, la de marido y mujer (v.22-33; cf. Col 3:18-19). Es un pasaje bellísimo en que el Apóstol manifiesta bien a las claras su altísima concepción sobre el matrimonio cristiano, completando así lo dicho con otra perspectiva en 1 Cor 7:1-9. Difícil poder dar, en orden a la vida conyugal, reglas más puras y más sublimes de las trazadas aquí por San Pablo.

Toma como base la unión de Cristo a la Iglesia, con la que pone en paralelismo el matrimonio cristiano. De esta imagen “Iglesia-esposa de Cristo,” ya hablamos en la introducción a la carta. La mujer, dice, debe estar sujeta al marido en todo, como la Iglesia a Cristo; pues “el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia” (v.22-24; cf. 1 Cor 11:3). De otra parte, el marido debe amar a su mujer como a su propio cuerpo, sacrificándose por ella, como Cristo amó a la Iglesia, su Cuerpo místico, y se entregó en la cruz por ella (v.25-30). La expresión “en todo” (v.24) no arguye despotismo por parte del marido, pues esa autoridad debe modelarse en el ejemplo de Cristo, ni puede ir más allá de lo razonable y sobrepasar las exigencias de los justos fines del matrimonio. Bellísima la descripción que se hace de la entrega de Cristo a favor de la Iglesia, purificándola “mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela a sí mismo gloriosa., santa e intachable” (v.26-27). La alusión al bautismo, con sus dos elementos constitutivos “lavado de agua” y “palabra” o fórmula bautismal, parece evidente; es mediante el bautismo como se aplican a cada uno los efectos de la muerte redentora de Cristo (cf. Rom 6:3-11; Tit 3:5). Es probable, dado que en el contexto se viene hablando del matrimonio, que ese lenguaje o modo de hablar del Apóstol esté inspirado en las costumbres matrimoniales del antiguo Oriente, donde la desposada, lo mismo entre los griegos que entre los semitas, aunque con ritos muy diferentes, era lavada y cuidadosamente arreglada para ser presentada a su esposo o futuro marido ²⁶⁴. Es lo que hace Cristo con la Iglesia, pero “para presentársela a sí mismo” (v.27).

Hasta aquí el paralelismo establecido por San Pablo entre el matrimonio humano y la unión de Cristo a la Iglesia, a fin de proponer con más fuerza determinadas normas de conducta entre los casados, podría interpretarse simplemente como paralelismo comparativo: como Cristo hace con la Iglesia, su esposa, deben hacer los maridos con sus mujeres. Por lo demás, la imagen del matrimonio para expresar las relaciones de Cristo con la Iglesia es frecuente en el Nuevo Testamento (cf. Mt 9:15; 25:1-10; Jn 3:29; 1 Cor 6:15-17; 2 Cor 11:2; Ap 21:2; 22:17); y también en el Antiguo Testamento, para expresar las relaciones de Dios con Israel (cf. Is 54:5-7; Jer 3:1-14; Ez 16:8-43; Os 2:4-22). Sin embargo, los v.31-32 parecen pedir algo más que un simple paralelismo comparativo. El Apóstol, en efecto, para probar la unidad entre Cristo y la Iglesia de que habla en los v.29-30, se vale del texto de Gen 2:24, que, en sentido literal, se refiere al matrimonio (cf. Mt 19:5), y añade: “Gran misterio éste, pero en la perspectiva de Cristo y de la Iglesia” (το μυστήριον τούτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δε λέγω εἰς Χριστόν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

No parece caber duda que San Pablo relaciona el texto del Génesis con la unión o desposorios de Cristo con la Iglesia. Pero ¿en qué sentido? Algunos autores modernos explican esa relación simplemente en el sentido de que el Apóstol ve en aquellas palabras un sentido misterioso y arcano, más profundo del que ordinariamente se les suele atribuir, interpretándolas como alusivas a la unión de Cristo con la Iglesia²⁶⁵. Esta unión de Cristo con la Iglesia, significada ya en Gen 2:24, sería para San Pablo el “gran misterio” por largo tiempo oculto y ahora revelado, lo mismo que el “misterio” de la salud de judíos y gentiles agrupados en un solo cuerpo, de que habló antes (cf. 1:9-13; 3:3-6). Propiamente, pues, estos dos versículos no se referirían al matrimonio, sino pura y simplemente a la unión de Cristo con la Iglesia, vista bajo la imagen del matrimonio. Sin embargo, la opinión tradicional, y creemos que fundadamente, interpreta el v.31 con referencia al matrimonio, que es el sentido literal del texto del Génesis; y San Pablo lo que añadiría es que esa unión de hombre y mujer en el matrimonio es *prefigurativa* de la unión de Cristo con la Iglesia, siendo esto precisamente lo que constituye el “**gran misterio**,” revelado ahora en la época del Evangelio. De una parte, pues, la unión de marido y mujer en el matrimonio sirve para explicar la unión de Cristo con la Iglesia; pero de otra, una vez eso admitido, la unión de Cristo con la Iglesia ofrece un modelo ideal al matrimonio cristiano. El pensamiento de San Pablo, a lo largo de todo el pasaje, cabalga sobre esas dos vertientes, apoyándose unas veces en una y otras en la otra. El hecho de que el matrimonio cristiano deba modelarse conforme al ideal de los desposorios de Cristo con la Iglesia, le da una dignidad y un significado que lo eleva al plano de lo sobrenatural, y está como pidiendo ser vehículo de gracia, **como lo es la unión de Cristo con la Iglesia**. Finalmente, San Pablo, que es hombre práctico, prescinde de todo simbolismo no siempre fácil de entender, y exhorta llanamente al marido a que ame a su mujer, y la mujer a que reverencie a su marido (v.33).

Padres e hijos, 6:1-4.

¹ **Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo.** ² **“Honra a tu padre y a tu madre,” como dice el primer mandamiento seguido de promesa:** ³ **“para que te vaya bien y tengas larga vida sobre la tierra.”** ⁴ **Y vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor.**

A los consejos dados a los cónyuges siguen ahora, en la presente historia, los dados a padres e hijos. San Pablo toma como base (v.2-3) el cuarto precepto del Decálogo, primero de los que miran al prójimo, y que tiene la particularidad de llevar adjunta una promesa de bendición al que lo cumpla (cf. Ex 20:12; Dt 5:16). Esta promesa no debe considerarse fallida porque hijos sumisos

mueran prematuramente o hijos rebeldes vivan largo tiempo, pues la vida terrena es un bien subordinado y no absoluto (cf. Sab 4:11).

La expresión “en el Señor” (v.1), al mismo tiempo que el verdadero motivo, determina también los límites de la obediencia de los hijos para con los padres. Y en cuanto a éstos (v.4), que eduquen bien a sus hijos, ni tiranía ni dejar hacer, sino mezcla de firmeza y de bondad, a ejemplo de Cristo en la formación de sus apóstoles.

Amos y siervos, 6:5-9.

⁵ Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne, como a Cristo, con temor y temblor, en la sencillez de vuestro corazón; ⁶ no sirviendo al ojo, como buscando agrandar al hombre, sino como siervos de Cristo, que cumplen de corazón la voluntad de Dios; ⁷ sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; ⁸ considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre. ⁹ Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, considerando que en los cielos está su Señor y el vuestro y que no hay en El acepción de personas.

El orden social antiguo estaba fundado en la esclavitud. San Pablo, al igual que en otras ocasiones (cf. 1 Cor 7:17-24; Col 3:22-25), no condena abiertamente el sistema, cosa que no podría hacerse sin provocar un cataclismo, sino que se contenta con sentar los principios que preparen el camino para su abolición.

En los v.5-8 se refiere a los siervos, recomendándoles que sirvan a sus amos por motivos sobrenaturales, como si sirviesen a Cristo, considerando que Cristo recompensará a cada uno, siervo o libre, sin ninguna acepción de personas (cf. Rom 2:11; Act 10:34), con el premio que haya merecido. Y en cuanto a los amos (v.9), que traten a los siervos guiados también del mismo espíritu sobrenatural, sin despotismos ni amenazas, sabiendo que uno mismo es el Señor de todos, para el que no hay acepción de personas.

La armadura del cristiano, 6:10-20.

¹⁰ Por lo demás, confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder; no revestios de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, ¹² que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal, que habitan en los espacios celestes. ¹³ Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y, vencido todo, os mantengáis firmes. ¹⁴ Estad, pues, alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, ¹⁵ y calzados los pies, prontos para anunciar el Evangelio de la paz. ¹⁶ Abrazad en todo momento el escudo de la fe, conque podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno. ¹⁷ Tomad el yelmo de la salud y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios, ¹⁸ con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor y siempre en continuas súplicas por todos los santos ¹⁹ y por mí, a fin de que, cuando hable, me sean dadas palabras con que dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio, ²⁰ del que soy embajador encadenado para anunciarlo valientemente y hablar de él como conviene hablar.

Pablo, después de sus admirables consejos relativos a la vida familiar, termina su carta con una

vibrante llamada a las armas contra poderosos enemigos *exteriores*, que de todas partes nos acechan y persiguen. Insiste en que debemos vestimos de la cabeza a los pies con la “armadura de Dios” (την πανοπλίαν του Θεοῦ), si queremos salir victoriosos en la lucha.

Lo primero que pide es “fortaleza,” que hay que buscar en Dios (v.10-11), pues la lucha no será simplemente contra “la carne y la sangre,” frase hebrea que equivale prácticamente a naturaleza humana (cf. Gal 1:16), sino contra los “principados y las potestades., espíritus del mal que habitan en los espacios celestes,” es decir, contra poderes más que humanos (v.12). Evidentemente, San Pablo está aludiendo a los ángeles o espíritus malos, de que ya habló en 2:2; el que use los términos “principados” y “potestades” indica que también entre ellos, como entre los ángeles buenos (cf. 1:21; 3:10), distingue diversas categorías. Estos ángeles malos fueron ya derrotados por el triunfo de Cristo (cf. 1 Cor 15:24; Col 1:13-14; 2:15); pero la lucha prosigue en los cristianos, lucha a la que San Pablo **da una amplitud cósmica** (cf. 1:9-10; 3:19). La “armadura de Dios” (v.11) es el conjunto de armas que Dios ofrece a sus soldados para la pelea, y que luego se explican en los v. 14-18. Pero antes, en el v. 13, vuelve a hablarse de “armadura de Dios,” necesaria para resistir y vencer plenamente “en el día malo.” Este “día malo” es interpretado por algunos autores como día especial de tentaciones, en que nos toque luchar más fuerte; parece, sin embargo, que se alude, en general, a todo el período de la vida humana en este mundo perverso (cf. 5:16). Trátase de los peligros presentes, considerados en una perspectiva escatológica.

La descripción que se hace de la “armadura de Dios” o *panoplia* espiritual (v.14-17) está inspirada probablemente en las armas del pretoriano que custodiaba al Apóstol en su prisión, desde donde escribía la carta (cf. Act 28:16), y en parte quizá también en Is n, 4-5 y 59:17. Estas armas son: el *cinto*, que sujetaba la túnica a los costados y sostenía la espada; la *coraza*, formada con láminas de bronce y destinada a proteger el pecho y la espalda; las *botas* o calzado, destinadas a proteger pies y piernas; el *escudo*, que se llevaba en el brazo izquierdo y se empleaba particularmente en los asaltos a las fortalezas, desde lo alto de las cuales solían ser arrojados sobre los asaltantes *dardos encendidos*; el *yelmo*, destinado a resguardar la cabeza y el rostro; la *espada*, principal arma ofensiva contra el enemigo. A todas estas armas va dando San Pablo sentido espiritual: el cinto, que es la *verdad* cristiana, incluyendo el aspecto intelectual y el práctico, es a saber: concordia de pensamiento y acción; la coraza, que es *la justicia* o rectitud ante Dios (cf. 4:24); el calzado, que es la *prontitud* para anunciar el Evangelio (cf. Rom 10:15); el escudo, que es la *fe*, o sea, nuestra adhesión viva y operante a Cristo (cf. Rom i, 16); el yelmo, que es la *esperanza de la salud*, sabiendo que la victoria final será siempre nuestra (cf. Rom 5:2-5; 8:18); la espada, que nos es dada por el Espíritu, **y consiste en la palabra de Dios o revelación divina contenida en el Evangelio (cf. 1 Tes 2:13; Heb 4:12)**. Sin embargo, no debe insistirse demasiado en encontrar la relación entre el arma y su interpretación, pues ni el mismo Pablo pone siempre la misma (cf. 1 Tes 1:8).

El empleo de estas armas, para ser eficaz, necesita una condición: que vayan acompañadas **de la oración al Señor** (v.18; cf. Col 4:2; 1 Tes 5:18; Lc 18:1). El Apóstol les pide que nieguen de modo especial por él; pues necesita de la gracia para predicar con osadía y de modo persuasivo (cf. Rom 1:14-16; 1 Cor 1:17; 15:10; 1 Tes 2:2).

Epilogo, 6:21-24.

Noticias personales, 6:21-22.

²¹ Y para que sepáis también vosotros lo que a mí se refiere y qué hago, os lo dará a saber Tíquico, hermano amado y fiel ministro en el Señor, ²² que os envió para que sepáis de nosotros y consuele vuestros corazones.

Son estos dos versículos lo único que hay de tipo personal en toda la carta. Ese “también vosotros” del v.21 parece estar suponiendo que Pablo había dado ya noticias de su actual situación a otras iglesias. Probablemente se trata de los colosenses, a quienes seguramente acababa de escribir y en cuya carta encontramos casi con las mismas palabras lo mismo que dice aquí (cf. Col 4:7-8).

De este Tíquico, que parece ser el portador de la carta, teníamos ya noticias por Act 20:4, donde es nombrado, junto con Trófimo, como oriundo del Asia proconsular, probablemente de Efeso, de donde ciertamente era Trófimo (cf. Act 21:29). Formaba parte del grupo de colaboradores del Apóstol, y de él se valió San Pablo para diversas misiones en el gobierno de las iglesias (2 Tim 4:12; Tit₃,12).

Bendición final, 6:23-24.

²³ Paz a los hermanos y caridad con fe, de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo. ²⁴ La gracia sea con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo en incorrupción.

Es notable este final por su tono solemne e impersonal. Mientras que en la despedida de las otras cartas San Pablo usa la segunda persona, aquí usa la tercera, no dirigiéndose directamente a los destinatarios, sino a los cristianos en general.

Además, la fórmula es bastante compleja, separando “paz” (v.23) de “gracia” (v.24), que normalmente van juntas (cf. 1:2), y que para San Pablo, en realidad, vienen a significar lo mismo (cf. Rom 1:7). La “caridad” acompañada de la “fe” (v.23) son dos virtudes que ya alabó en los efesios (cf. 1:15), y cuya permanencia y aumento les augura ahora en la despedida. No es claro qué signifique la expresión “en incorrupción” (*εν αφθαρσία*), puesta al final. Algunos autores la refieren a “Jesucristo,” del que se afirmaría que se halla en estado de incorruptibilidad y gloria; otros la refieren a “gracia,” de la que se diría que es gracia que se consume en la inmortalidad o vida incorruptible; los más prefieren unirla con “aman,” para dar a entender que se trata de un amor incorruptible, sobrenatural, que está por encima de lo que acaba y muere (cf. Rom 8:38-39; 1 Cor 13:8).

²⁴⁶ Hemos dicho que en esta carta a los Efesios el término *iglesia* está referido siempre a la Iglesia universal (cf. 1:22; 3:10.21; 5:23-32). También en Colosenses suele ser ése su sentido (cf. 1:18.24), aunque no siempre (cf. 4.15-16). Parece que el término “iglesia,” como autodesignación de los cristianos, es ya anterior a Pablo, conforme explicamos al comentar Act 5:11. De ordinario está empleado para designar las “iglesias” locales (cf. 1 Cor 7:17; 16:1.19; Rom 16:5; Fil 4:15; Act 11:22; 13:1); lo que no quiere decir que no se use también en sentido de Iglesia universal o pueblo de Dios escatológico (cf. Act 5:11; 8:3; 9:31; 20, 8; 1 Cor 12:28; 15:9; Gal 1:13; Fil 3:6), que parece ser el significado primario y más primitivo, como también explicamos ya al comentar Act 5:11. No creemos, en contra de Cer-faux y algunos otros autores, que hayamos de esperar a las cartas de la cautividad para encontrar en Pablo el término “iglesia” en sentido de *Iglesia universal*, con referencia al conjunto de todos los cristianos. — 247 Cf. T. Schmidt, *Der Leib Christi* (Leipzig 1919); E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tübingen 1933); E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ* (Louvain 1933); A. Wi-Kenhäuser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach den Apostel Paulus* (Münster 193?) i B. N. Wambacq, *De relatione Inter Corpus Christi mysticum et hierarchiam secundum S. Paulum*: Verb. Dom. 22 (1942) 193-208; L. Malavez, *L'Église, corps du Christ, sens et provenance de l'expression chz S. Paul*: Rev. Scien. Relig. 32 (1944) 27-49; J.

Havet, Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor 12:12: Eph. Theol. Lov. 23 (iQ47) 499-520; W. GOOSSENS, L'Église corps du Christ d'après S. Pauli (Paris 1949); P. Benoit, Corps, tête et plérome dans les Épîtres de la Captivité: Rev. Bibl. 63 (1956) 1-44; L. Bouyer, Où en est la théologie du Corps mystique: Rev. Scien. Relig. 22 (1948) 314-332; J. A. Robinson, The Body (London 1952); L. Cerfaux, La théologie de l'Église suivant S. Paul (Paris 1965) P-201-259; E. Sauras, El Cuerpo místico de Cristo (Madrid 1956); P. Bonnard, L'Église, Corps du Christ dans le paulinisme: Rev. Theol. Phil. 8 (1958) 268-282; L. Quелlette, L'Église, corps du Christ, origine de l'expression chez S. Paul (Montreal 1962); P. Dacquino, De Christo capite et de Ecclesia eius corpore secundum S. Paulum: Verb. Dom. 40 (1962) 81-88; R. Velasco, La Iglesia, ¿cuerpo físico de Cristo?: Claret. 10 (1970) 321-337 — 248 Cf. I. M. J. Congar: Rev. Scien. Phil. Theol. 31 (1947) P-83 — 249 Cf. Const. *Lumen gentium* n.8. — 250 Gf. T. Zapelena, Vos estis corpus Christi: Verb. Dom. 37 (1959) 78-95 y 162-170; E. B. Allo, *Premiare ¿pitre aux Corinthiens* (Paris 1956) 328-334; M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963) p.412-413. — 251 Gf. PLAT., *Leg.* 8:829; Dion. Halic., *Ant. Rom.* 6:86; Cíc., *De off.* 3:19-22; *De fin.* 3:19; Sénec., *Epist.* 92:30; Fil., *De spec. leg.* 3:131; FL. Jos., *De bell. jud.* 1:25:4; 2:13, 6; 4:7:2; Marc. Aur. 2:1; 7:13; TIT. Liv. 2:32. Damos el texto de la fábula tal como se encuentra en Tito Livio: “En el tiempo en que el cuerpo humano no formaba como hoy un todo en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, todos estaban indignados de tener que tomar sobre sí' el cuidado, la preocupación y la molestia de proveer al estómago, en tanto que él, ocioso en medio de ellos, no hacía otra cosa que disfrutar de los placeres que se le procuraban; todos, de común acuerdo, tomaron una decisión: las manos, de no llevar alimento a la boca; la boca, de no recibirlos; los dientes, de no masticarlos. Pero queriendo en su cólera reducir al estómago por el hambre, de repente, los miembros, también ellos, y el cuerpo entero, cayeron en un agotamiento completo. Entonces comprendieron que, la función del estómago no era ociosidad, y que si ellos lo alimentaban, él los alimentaba a ellos enviando a todas partes del cuerpo este principio de vida y de fuerza repartido en todas las venas, el fruto de la digestión, la sangre.” Tito Livio concluye diciendo que Menenio Agripa, comparando luego la discusión interna del cuerpo con la cólera de la plebe contra el Senado, doblegó los ánimos de aquellos hombres. — 252 *por supuesto*, se usaba el símil del cuerpo humano con referencia al Estado, conforme indicamos antes; pero eso no significa que el término mismo de *σώμα* se usara ya en sentido colectivo. Hay autores (Bonsirven, Lyonnet.) que lo afirman, citando al respecto una inscripción descubierta en Girene (6 a.C.) y un texto de Cicerón (60 a.C.) en que, refiriéndose a unos cuantos discursos suyos enviados a Ático, habla de “hoc totum Soma” (cf. *Biblica*, vol. 31, 1950, P-412, y vol. 32, p.284); sin embargo, otros autores (Cerfaux, Cambier.) lo niegan, y tratan de explicar esos textos como latinismos, es decir, dando a SOMA el sentido de “corpus” latino, que parece se usaba ya en sentido colectivo (cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église* [Paris 1948] p.208-210). — 253 Es en conformidad con esta manera de ver cómo se expresaba un grupo de teólogos del concilio Vaticano II al empezarse a discutir el primitivo Esquema sobre la Iglesia: “In definiendam Ecclesiam ut 'corpus Christi', Schema illud corpus non intelligit sensu bíblico i. e. relate ad corpus *gloriosum ipsius Christi*, cum quo a Sto. Paulo ipsa Ecclesia quodammo-do, nempe sacramental iter, identificatur; sed tantummodo in sensu potius secundario ali-cuius *organismi vitalis* ex variis membris constantis. Secundum autem rei veritatem hic alter aspectus non est nisi consequentia primi aspectus” (texto de una hoja volante, sin firma, repartida entre teólogos y Padres). — 254 Este mito procede, a lo que parece, de fuentes muy antiguas, con origen probablemente en el Irán, y estaba muy extendido por el mundo grecorromano. Todo hace suponer que en un principio fue un mito de carácter cosmológico, especie de dios al que se representaba con un cuerpo de gigante, que unía en sí las diferentes partes del mundo, consideradas como sus miembros. Posteriormente, recogido este mito por la gnosis, pierde en gran parte su carácter cosmológico, convirtiéndose en una especie de *hombre-redentor*, que baja del cielo a liberar a las almas que habían caído en la materia, uniéndolas a sí y subiéndolas al cielo en su cuerpo así reconstituido. Dicho mito, que sólo conocemos por fuentes posteriores al cristianismo, parece que habría sido ya muy influenciado por éste (cf. L. CERFAUX, art. Gnose: *Dict. Bibl. Suppl.*, 3, col. 683 y 696); H. SCHLIER, art. κεφαλή: *Grande Lessico del N. T.* (Kittel), V, col. 371-386. Últimamente, el P. Dubarle ha propuesto la hipótesis de que Pablo esté influenciado por Gen 2:24: “Y serán dos en una carne” (cf. A. M. DUBARLE, *L'origine dans l'Ante Testamento de la notion paulinienne de l'Église corps du Christ*: *Stud. Paulin. Congr. Intern. Cath.*, I [Roma 1963] p.232-240). Sin embargo, es opinión general que la idea “*Iglesia-cuerpo* de Cristo,” en el pensamiento de Pablo, precede a la de “*mujer-cuerpo* del marido.” — 254 Notemos que ya en 1 Cor 12:21 se habla de “cabeza” dentro del cuerpo de Cristo, pero simplemente *como un miembro más*, no en el sentido de Cristo “cabeza,” como en Colosenses y Efesios. — 255 Desde luego, dichas palabras se encuentran en la mayoría de los códices griegos, así como también en las antiguas versiones latina, cóptica, siríaca, etc. De ahí que generalmente sean conservadas en las actuales ediciones críticas del Nuevo Testamento, como Merk y Bover. Sin embargo, faltan en el texto primitivo de los códices B y S (Vaticano y Sinaítico), pues, aunque actualmente sí las tienen, se ve claro que son añadidas por mano posterior. Igualmente faltan en el P⁴⁶ (Chester Beatty), del siglo ni. San Basilio (*Contra Eunom.* II 19) afirma expresamente que faltaban en algunos antiguos códices consultados por él. Tampoco Orígenes y San Jerónimo parecen considerarlas auténticas, pues en sus comentarios a esta carta, al tratar del primer versículo, explican el texto paulino como si no contuviese indicación alguna de Efeso. Algo parecido hemos de decir de Tertuliano, quien, para probar contra Marción que esta carta está dirigida a los efesios (*Adv. Ma re.* V 11.17). no recurre a la expresión “en Efeso,” como sería lo natural si considerase esas palabras auténticas, sino simplemente a la tradición. Son, pues, muy fuertes las razones que nos obligan a la duda. En caso de que las palabras “en Efeso” no sean auténticas, como parece resultar más probable, se pueden hacer varias hipótesis: quizás, por tratarse de una carta circular, el texto paulino dejaba en blanco el nombre de los destinatarios, o quizás decía simplemente “a los santos y fieles de Jesucristo.” Posteriormente, en consonancia con la fórmula de otras cartas (cf. Rom 1.7; Col 1.2). habría sido añadido “en Efeso” que era de donde la tradición eclesíástica recibía la carta; Marción, por su parte, habría puesto “en Laodicea” quizás por influjo de Gol 4.16, que así recibía clara explicación. Advertimos, finalmente que aunque fuesen auténticas las palabras “en Efeso” no por eso quedaría descartada la opinión de que es *carta circular*, pues Efeso, capital de la provincia romana de Asia, era como la metrópoli de todas aquellas comunidades cristianas a las que Pablo se dirigía. — 256 La expresión “en los cielos” se repite hasta cinco veces en la carta, casi a modo de estribillo (cf. 1:3.20; 2:6; 3:10; 6:12), e indica las *esferas celestes* en general, sea cualquiera su complejidad, en oposición a “terrestres” (cf. 1 Cor 15:40; Fil 2:10). Los antiguos suponían diversos cielos o esferas celestes, y Cristo estaría en el más alto, a la derecha de Dios, Kor encima de los principados (1:20-21), mientras que las “potencias” estarían en cielos inferiores, quizás dentro de ese “imperio del aire” en que los antiguos colocaban a los demonios — 257 El verbo ἀνακαταλιώσασθαι es traducido en la Vulgata latina por “instaurare,” ello ha influido sin duda para que los Padres y escritores latinos suelen dar a la expresión de San Pablo el sentido de “reparación” o “restauración” de todas las cosas en Cristo, que las habría vuelto a poner en su estado primitivo de antes del pecado. San Agustín ve esa “restauración,” por lo que toca al cielo, en el hecho de que los elegidos ocupan el lugar de los ángeles rebeldes; y por lo que toca a la tierra, en el hecho de que volvamos a ser revestidos de la gloria divina los que la habíamos perdido por el pecado (cf. *Ench.* 62: PL 40:261). Desde luego, no negamos que la obra redentora de Cristo incluya la idea de “reparación,” devolviendo a los hombres

privilegios perdidos; pero es mucho más que simple “reparación.” Además, nada hay en el texto bíblico que insinúe ser esa idea de “reparación” la intentada expresar por el Apóstol, al menos de modo directo. El término ἀνακεφαλοῦσασ-σαι, derivado de κεφαλή (cabeza), o más probablemente de κεφάλαιον (cumbre, suma total, resumen), indica más bien “recapitulación” o “resumen,” y San Pablo lo aplicaría a Cristo en el sentido de que todas las cosas están como “recapituladas” en Él, habiéndole Dios colocado a la cabeza de todas ellas como principio de unidad y cohesión. — 258 Véase, por ejemplo, el comienzo del poema babilónico sobre el origen del mundo: “Cuando en lo alto el cielo no *era nombrado*, y abajo la tierra no *tenía nombre*.” — 258* Gf. J. Melhmann, *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2:3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus* (Roma 1957). — 259 La expresión “ley de los mandamientos formulada en decretos” (των νόμων των εντολών εν δόγμασιν), con que San Pablo designa la Ley mosaica, resulta un poco extraña, y no aparece en ninguna otra parte de la Escritura. Algunos autores refieren el término “mandamientos” a la Ley, y el término “decretos” a las precisiones de los rabinos. Sin embargo, no parece que San Pablo piense sino en la Ley; quizás se trate simplemente de que para designar la Ley quiso emplear una fórmula más larga, a fin de dar más énfasis a su afirmación sobre la eficacia de la obra de Cristo. La “anulación” de la Ley, de que aquí habla el Apóstol, se refiere a la Ley como economía de salud, en el sentido jurídico que le daban los judíos, no en el sentido moral a la luz del precepto de la caridad, en cuyo sentido fue más bien “confirmada” por el Evangelio (cf. Rom 3, 31; 13:8-10). — 260 J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p.61?. — 261 Gf. S. Lyonnet, *De Christo summo angulari lapide sec. Eph. 2:20, Lapis fastizii an lapis fundamenti?*: Verbum Domini 27 (1949) 74-83. Cerfaux, por el contrario, interpreta el término paulino en sentido de *clave de bóveda*: “Todo el edificio se alza como para alcanzar la clave de bóveda, de la cual descende su solidez” (L. GERFAUX, *Itinerario espiritual de San Pablo* [Barcelona 1968] p.188). — 262 Para muchos autores se trataría simplemente de una “acomodación,” dado que el salmista, como aparece claro del contexto, no se refiere al Mesías, sino a Yahvé, a quien presenta como rey de Israel que, vencidos sus enemigos, entra triunfante en Sión, donde recibe los homenajes de los hombres. San Pablo, que además hace la cita bastante libremente, no haría sino valerse del texto bíblico como medio de expresión para exponer su tesis. Creemos, sin embargo, que hemos de poner algo más que una “acomodación,” dada la fuerza que el Apóstol parece atribuir a la cita en su argumentación. Notemos que el salmista presenta, sí, a Yahvé entrando triunfante en Sión, con alusiones evidentes a la historia pasada de Israel; pero lo hace en cierta forma idealizada, mezclando alusiones al futuro, de permanencia eterna en el santuario (v.17) y de conversión de los gentiles (v.30-33). Es esta idealización la que da evidente carácter mesiánico al salmo. Pues bien, supuesto este mesianismo, la cita de San Pablo nada tiene ya de extraño, quien no hace más que aplicar a Cristo lo dicho de Yahvé, conforme hemos visto que hace también en otros lugares (cf. Rom 9:33; 10:13). Referente a la expresión “partes inferiores de la tierra” (v.g), no es claro qué quiera significar el Apóstol. Bastantes autores (Knabenbauer, M. Sales, Médebielle) creen que se alude simplemente a la *tierra* (genitivo epexeagético), que es lo “inferior” respecto del universo y adonde Cristo descendió en la encarnación. Parece, sin embargo, más obvio y más conforme con el contexto, que habla de “llenarlo todo,” interpretar el genitivo *de la tierra* en sentido partitivo, con alusión a las partes interiores de la tierra, donde se suponía que estaba el *Sheol* y limbo de los justos, y adonde habría bajado Cristo después de su muerte (cf. Rom 10:7; i Pe 3:19; Act 2:27). Por lo que se refiere a “sobre todos los cielos,” cf. 2 Cor 12:2. Sobre esta bajada de Cristo “a los infiernos” y su problemática actual, cf. H. Vorgrimler, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos*: Concil. (1966) I, p.140-151; CH. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le N.T.*: Lum. et Vie 87 (1968) 5-29. — 263 En tiempos posteriores es llamado explícitamente “iluminación” (φωτισμός), como tenemos en San Justino (*Apol. I*, 61:12). — 264 Cf. Daremberg-Saglio, art. *Loutrophoros* p.1317. y art. *Matrimonium* p.1948; Dict. de la Bible, art. *Noces* col. 1659-1660. — 265 Cf. P. Dacquino, Note sur *El. 5:22-31*: La Scuola Catt. 86 (1958) 321-331.

Epístola a los Filipenses.

Introducción.

La Iglesia de Filipos.

Filipos, ciudad de Macedonia, “colonia” romana desde Augusto, fue la primera ciudad que el Apóstol evangelizó en Europa, al entrar en ella en su segundo viaje, entre fines del año 50 y principios del 51. Las circunstancias de esa evangelización están narradas con bastante detalle en Act 16:11-40, y ya las comentamos en su lugar. Parece que el Apóstol volvió a pasar por Filipos al menos dos veces, durante su tercer viaje misional (cf. Act 20:1-2 y 20:3-6); pero fueron estancias de muy corta duración.

Los fieles, a juzgar por el tono de la carta, procedían en su gran mayoría del gentilismo. Tanto más que en Filipos debían de ser poco numerosos los judíos, pues ni siquiera tenían sinagoga (cf. Act 16:13); al contrario que en otras muchas ciudades, como Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, etc. (cf. Act 17:1.10.17; 18:3). La iglesia de Filipos fue siempre muy adicta a San Pablo, hasta el punto de que éste, contra toda su costumbre, aceptó de los filipenses socorros en dinero (cf. 4:15-16; 2 Cor 11:9), y les llama cariñosamente “su alegría y su corona” (4:1).

Ocasión de la carta.

Hay en la carta algunos datos que pueden orientarnos al respecto. Son los siguientes: Pablo se halla preso (cf. 1:7.13.17), y los filipenses, enterados de su situación, envían a Epafrodito con el encargo de prestarle asistencia y entregarle socorros materiales de parte suya; pero, habiendo enfermado de gravedad, los filipenses, al saberlo, se afligieron mucho, por lo cual, una vez repuesto, Pablo, para tranquilizarlos, resolvió remitírselo a Filipos (cf. 2:25-30; 4:10-19), siendo portador, a lo que parece, de la presente carta, en la que el Apóstol muestra su agradecimiento por los socorros recibidos y desahoga su corazón de padre con aquellos sus hijos muy amados.

Todo esto puede darse por cierto. Ello es suficiente para poder decir que conocemos cuál fue la ocasión de la carta. Sin embargo, hay una cosa que ya no es tan clara, y es la de determinar cuál es la “prisión” aludida, durante la cual Pablo recibe socorros de los filipenses. La opinión tradicional, ya desde la época de los Santos Padres, es que se trata de la prisión romana (años 61-63), igual que para las cartas a Colosenses, Filemón y Efesios. Modernamente, sin embargo, hay bastantes autores (Penna, Benoit, González Ruiz, Dacquino) que se inclinan por una prisión que habría tenido lugar en Efeso, durante la larga estancia del Apóstol en esa ciudad entre los años 54-57 (cf. Act 19:1-40). El primero que propuso esta teoría fue H. Lisco en 1900. Dicen que, tratándose de Roma, difícilmente podrían explicarse esas numerosas idas y venidas, al menos proyectadas, entre filipenses y Pablo (cf. 2:19.24.25.26.28); mientras que, tratándose de Efeso, ciudad cercana y en continuo tráfico con Filipos, todo se explicaría fácilmente. Además, si la carta estuviera escrita durante la prisión romana, cuando el Apóstol había pasado ya dos veces por Filipos (cf. Act 20:1-2 y 20:3-6) después de la primera evangelización de aquellas regiones (cf. Act 16:11-17:15), difícilmente se entendería el que les dijera que, desde que le enviaron socorros cuando estaba en Tesalónica (cf. 4:16), no habían tenido hasta ahora “oportunidad de manifestarle su afecto” (cf. 4:11); mientras que, si está escrita desde Efeso, antes de esas dos visitas, cuando el Apóstol preparaba su viaje para ir a Macedonia (cf. Act 19:21; 1 Cor 16:5), todo resulta normal (cf. 2:24). También resulta normal el que les hable (2:19) del envío de Timoteo (cf. Act 19:22; 1 Cor 16, i o). Al contrario, si ponemos la carta escrita en Roma, esas promesas de viaje, al menos por lo que respecta a Pablo, chocan con el plan que deja entrever en la carta a los Romanos, donde habla de pasar a España (cf. Rom 15:28). Ni se arguya con las expresiones “en todo el pretorio” (1:13) y “casa del César” (4:22), que claramente parecen aludir a Roma; pues, por lo que toca a la primera expresión, sabemos que en todas las grandes ciudades del imperio, como era Efeso, solía haber destacamentos de pretorianos, y, por lo que toca a la segunda, sabemos que los esclavos y libertos del César estaban esparcidos por todo el mundo, y, sin duda, no faltaban en Efeso, donde nos consta que el emperador poseía grandes bienes.

Hemos de reconocer que, escrita la carta desde Efeso, muchos datos de la misma parecerían explicarse mejor. Pero ¿estuvo nunca San Pablo *preso* en Efeso? Este es el punto base que habría que probar, y que realmente no se prueba. No se trata de que durante su larga estancia en esa ciudad pudiera estar preso algunas horas, como ocurrió en Filipos (cf. Act 16:23-40) y pueden aconsejar algunos indicios (cf. 2 Cor 11:23; Rom 16:7), conforme expusimos al comentar Act 19:21-40; pues esto en realidad no resolvería nada, dado que la prisión de que se trata hubo de ser larga (cf. 1:22; 2:25). Ahora bien, ¿es creíble que San Lucas, que nos cuenta con tanto detalle la estancia efesina del Apóstol (cf. Act 19:1-40), no dijera ni una palabra de esa *larga* cautividad? Desde luego, está dentro de lo posible; pero es muy difícil de concebir²⁶⁶. Seguimos, pues, creyendo que la carta a los Filipenses, lo mismo que las de Colosenses, Filemón y Efesios,

está escrita durante la cautividad romana de Pablo, y más bien hacia el final, dada la confianza que muestra de su próxima liberación (cf. 1:25; 2:23-24). Con ello, las expresiones “pretorio” (1:13) y “casa del César” (4:12) conservan su sentido obvio y natural, que suelen tener en todos los documentos, a no ser que por el contexto aparezca claramente otra cosa.

Ni vale la razón, a veces alegada, de que doctrinalmente la carta a los Filipenses es más afín a las grandes cartas de Pablo, escritas durante su tercer viaje (*Cor-Rom*), que a las cartas de la cautividad (*Col-Ef*). Creemos que nada claro hay al respecto. Depende mucho del cristal con que mire cada uno. Tampoco nos convence la opinión propuesta recientemente por Dockx, de que la carta estaría escrita en Corinto, más bien que en Efeso ²⁶⁶.

Estructura o plan general.

La carta a los Filipenses **no** tiene tema doctrinal especial. Es la carta más “carta” de todas las del Apóstol. Este muestra su agradecimiento a los filipenses por los socorros recibidos y entabla con ellos una afectuosa conversación de padre con sus hijos, en la que, junto a noticias personales, va mezclando una serie de consejos sobre la vida cristiana, exhortándolos principalmente a la unión en la caridad, a la humildad, al gozo espiritual y a vivir alerta contra las insidias de los judaizantes.

Si se nos pide reducirla a esquema, podría ser éste:

Introducción (1:1-11).

Saludo epistolar (1:1-2) y acción de gracias (1:3-11).

I. Noticias sobre su *situación* (1:12-26).

a) Su cautividad está contribuyendo al progreso del Evangelio (1:12-20).

b) Confianza de próxima liberación (1:21-26).

II. Exhortación a llevar una vida digna del creyente (1:27-2:18).

a) Constancia en el combate por la fe (1:27-30).

b) Vibrante llamada a la unidad en la humildad (2:1-11).

c) Vida de santidad en medio de un mundo perverso (2:12-18).

III. Proyectos *de viaje* (2:19-30).

a) Probable viaje de Timoteo, y posible también de Pablo, a Filipos (2:19-24).

b) Viaje de Epafrodito, restablecido ya de su enfermedad (2:25-30).

IV. Exhortación final (3:1-4:9)

a) Cuidado con los judaizantes (3:1-16).

b) Cuidado con los que aspiran a lo terreno y no a lo celeste (3:17-21).

Epilogo (4:10-23).

c) Llamada a la concordia y al gozo espiritual (4:1-9). Agradecimiento por los socorros recibidos (4:10-20), saludos y bendición final (4:21-23).

El precedente esquema incluye la carta íntegramente, tal como nos es transmitida en códices y versiones. Advirtamos, sin embargo, que modernamente hay no pocos autores (Bornkamm, Murphy-O'Connor, Gnllka) que, aun admitiendo la autenticidad paulina de la carta, niegan su *unidad literaria*; es decir, nuestra carta actual sería en realidad una colección de cartas de Pablo, que en tiempos ya muy primitivos se habrían fusionado en una sola. Dicen que únicamente así podrían explicarse ciertas rupturas de tono que se observan en la carta, por ejemplo, en 3:1

y 4:10. Hay quienes suponen dos, tres y aun más cartas. Ciñéndonos a J. Gnilka, habría que suponer dos cartas: *la de la prisión*, personal y calurosa, dirigida a los fieles de Filipos (1:1-3:1 a -f 4:2-7.10-23), y la *carta polémica*, tajante y fría, mirando más bien a los herejes infiltrados en la comunidad (3:1 b-4:1 ;4:8-9).

Pues bien, no creemos que esos cambios de tono, pedidos en gran parte por los mismos hechos aludidos, nos obliguen a suponer que la carta no salió ya así de la pluma del Apóstol, que es como ha llegado a nosotros en todos los códices. La psicología de Pablo no se opone a esos cambios más o menos bruscos en una misma carta.

Perspectivas doctrinales.

Dado el carácter tan personal y particularizado de esta carta, apenas tiene objeto hablar de perspectivas doctrinales. Sin embargo, juzgamos útil recoger algunos puntos aludidos en la carta, de especial importancia dogmática.

Notemos, primeramente, la alusión a *obispos* y *diáconos* en el encabezamiento mismo de la carta: “a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos” (συν ἑπισκό-τοις και δίακονος). Es la primera vez que dichos términos aparecen en las cartas de Pablo. El hecho merece hacerse resaltar, dada la importancia que personajes bajo esas denominaciones adquirirán luego en la Iglesia. Desde luego, aquí no se especifica cuáles son las funciones de esos “obispos” y de esos “diáconos,” aunque parece darse claramente por supuesto que tienen funciones *directivas* y que son cargos o servicios *permanentes*. Concretar más, a base sólo de esta carta, es imposible. Tampoco se nos dice cómo se llegaba a esas funciones. En la introducción a las Pastorales hemos de volver a aludir a este punto; pues parece obvio, tratándose en ambas ocasiones de iglesias paulinas, que dichos términos tengan el mismo significado, si es que no hay nada en el contexto que insinúe lo contrario.

Un segundo punto que queremos también recoger son las afirmaciones de Pablo respecto a la *vida de ultratumba*. Lo normal en él, a partir ya de sus primeros escritos, es aludir a este tema con referencia expresa a la “parusía” o “día del Señor,” momento en que tendrá lugar nuestra resurrección corporal para vivir eternamente con Cristo (cf. 1 Tes 4:13-18; 1 Cor 15:51-53; Rom 8:18-25). En el mismo sentido hay también alusiones en esta carta (cf. 1:10; 2:16; 3:20-21). Pero aquí hay, además, un pasaje que mira directamente a esa etapa inmediata después de la muerte, antes de que tenga lugar la “parusía,” a la que claramente está refiriéndose cuando dice: “morir es ganancia. De una parte, deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor” (1:21-23). Esta misma convicción la había dejado ya también traslucir en otra de sus cartas (cf. 2 Cor 5:6-8). Evidentemente, se trata de afirmaciones de enorme trascendencia en orden a clarificar el dogma cristiano sobre el futuro escatológico del ser humano. Por eso, hemos querido hacerlas resaltar.

Finalmente, es muy de notar también el pasaje que con razón se ha dado en llamar “*el himno cristológico*” de Filipenses (2:6-11). Es un verdadero canto a Cristo, presentando en breves pinceladas el conjunto todo de su actividad salvífica: partiendo de la “condición divina,” asume la “condición de siervo”; y de la cruz es exaltado por Dios y constituido “Señor” por encima de toda la creación. Como vemos, en la primera parte (v.6-8) Cristo aparece como sujeto; en la segunda (v.9-11), como objeto. La dificultad mayor estriba en poder determinar el sentido exacto de algunas expresiones: “*forma de Dios., rapiña., se anonadó.,*” cosa que dejamos para el comentario²⁶⁷. Aquí sólo queremos hacer hincapié en la dificultad de señalar cuál es concretamente la parte que hay que atribuir a San Pablo. En efecto, son mayoría los autores que suponen a Pablo influenciado, al igual que en otras varias ocasiones (cf. Col 1:15-20; Ef 1:3-14; 5:14; 1

Tim 3:16), por un “himno” cristiano primitivo, anterior a la carta, y que él comenta y se apropia sin decirlo ²⁶⁸. En principio, nada hay que se oponga a esta hipótesis; aunque nadie niega que Pablo, autor del himno de la caridad (cf. 1 Cor 13:1-13), tenía aptitudes más que suficientes para componerlo. Incluso podemos verlo ya preludiado de algún modo en 2 Cor 8:8-9. Con todo, dada la estructura tan elaborada de la composición — algunos autores distinguen seis estrofas, que vienen a corresponderse con los versículos actuales; otros las reducen a tres —, no parece probable que naciera totalmente junto con la carta. Hay quien supone que habría sido el mismo Pablo, para uso de la comunidad de Filipos, quien lo habría compuesto anteriormente; otros, en cambio, creen que hay expresiones e ideas poco corrientes en Pablo, lo que demostraría que el himno originariamente no es suyo. Creemos que no será posible llegar sin más datos que el examen mismo del texto a conclusiones ciertas.

Introducción, 1:1-11.

Saludo epistolar, 1:1-2.

¹ Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos con los obispos y diáconos: ² la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Pablo asocia en el saludo a Timoteo, que era muy conocido de los filipenses y había trabajado entre ellos (v.1; cf. 2:19-23). Aquí, dado el afecto que le profesan los filipenses, no necesita apelar a su condición de “apóstol,” como en otras ocasiones (cf. 2 Cor 1:1; Gal 1:1); le basta con presentarse simplemente como “siervo de Jesucristo” e incluso colocarse en la misma línea que su auxiliar Timoteo.

La carta va dirigida a todos los fieles de Filipos, a quienes denomina “santos,” conforme es su costumbre, en cuanto que, purificados de sus pecados por el bautismo, están llamados a llevar una vida santa, según lo que exige la fe que han recibido (v.1; cf. Rom 1:7; 1 Cor 1:2; 16:1). Hace mención especial de los “obispos” y “diáconos” (ἐπισκόποι και διακόνους), términos que aparecen ¹ aquí por primera vez en las cartas de San Pablo, pero de los que se habla luego en las cartas pastorales como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 3:2-13; Tit 1:7-9). Ni debe extrañar que el Apóstol hable de “obispos” en plural, aunque se trate de una sola iglesia; pues el término “obispo” no tiene aún el sentido técnico que adquirirá más tarde, sino que es equivalente de “presbítero,” como explicamos al comentar Act 11:30 y 1 Tim 3:1-7. En cuanto al término “diácono,” véase el comentario a Act 6:1-7. La fórmula “gracia y paz” (v.2) es la usual en sus cartas (cf. Rom 1:7).

Acción de gracias y oración por los filipenses, 1:3-11.

³ Siempre que me acuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios; ⁴ siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, ⁵ a causa de vuestra comunión en el Evangelio, desde el primer día hasta ahora. ⁶ Ciertamente de que el que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús. ⁷ Así es justo que sienta de todos vosotros, pues os llevo en el corazón; y tanto en mis prisiones como en la defensa y confirmación del Evangelio, sois todos participantes de mi gracia. ⁸ Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús. ⁹ Y por

esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, 10 para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprochables para el día de Cristo,¹¹ llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios.

Al saludo epistolar sigue la acostumbrada acción de gracias a Dios por los beneficios concedidos a los destinatarios, cuyo elogio suele hacer.

Aquí alaba su “comunidad” (κοινωνία) en el Evangelio “desde el primer día hasta ahora” (v.5). Parece que el Apóstol alude a la cooperación de los filipenses a la expansión del Evangelio ya desde los primeros momentos de su conversión, no sólo con su ayuda pecuniaria a los que tienen la misión de propagarlo (cf. 4:10-18), sino también con sus padecimientos por Cristo (cf. 1:29-30). Está seguro de que Dios, que comenzó en ellos la buena obra de la santificación, la continuará y hará progresar “hasta el día de Cristo Jesús,” cuando se manifieste glorioso acompañado de los suyos (v.6; cf. 1 Cor 1:8; 2 Cor 1:14; 2 Tes 1:7). Y “es justo” que sienta así de todos ellos, con esa confianza, pues los ve “*participantes de su gracia*” (v.7), es decir, cooperadores de su apostolado, incluso cuando está entre cadenas, como lo han demostrado ahora con los socorros que le han enviado. La expresión “en la defensa y confirmación del Evangelio” (v.7), aunque pudiera referirse en general a los trabajos apostólicos de Pablo, unida a “en mis prisiones,” es probable que sea una alusión a los últimos acontecimientos de su proceso ante el tribunal imperial, donde él había vuelto a hacer valer sus razones en *defensa y confirmación* del Evangelio; de ahí esa su confianza en una pronta liberación (cf. 1:26; 2:24). En confirmación de cuán verdaderos son los sentimientos que acaba de manifestar hacia los filipenses, el Apóstol, con una especie de juramento (cf. Rom 1:9; 2 Cor 1:23), pone a Dios por testigo de cuánto les ama “en las entrañas de Cristo Jesús” (v.8); expresión esta última con la que quiere dar a entender que su afecto hacia ellos no es un sentimiento natural y humano, sino una disposición sobrenatural, el amor de un corazón unido a Cristo y lleno de su caridad (cf. 1:21).

Sigue ahora (v.9-11), cosa normal en un corazón que ama, una súplica a Dios por los filipenses, consistente aquí en que haga crecer su “caridad” más y más cada día “en conocimiento y en toda discreción,” para que en cada circunstancia sepan discernir qué es lo mejor, y así presentarse luego en el día del juicio “llenos de frutos de justicia,” es decir, de obras buenas, para gloria y alabanza de Dios. Cuando San Pablo, refiriéndose a los filipenses, habla de “vuestra caridad” (v.9), es evidente que no se refiere sólo al amor manifestado en la *limosna* que le enviaron, sino que toma el término en todo **su amplio significado de amor de Dios y del prójimo**. El crecimiento de esta “caridad,” conforme aquí da a entender San Pablo, va a la par con el crecimiento en el “conocimiento” y “discreción” para discernir las cosas de Dios.

Los términos δοκιμάζειν τα διαφέροντα y ἐπίγνωσις y αἴσθησις (v.9-10), tan en uso en la cultura helenística de entonces, indican que Pablo sabe utilizar palabras y conceptos en uso.

I. Noticias sobre su situación, 1:12-26.

La cautividad de Pablo está contribuyendo al progreso del Evangelio, 1:12-20.

¹² **Y quiero que sepáis, hermanos, que mi situación ha contribuido al progreso del Evangelio,¹³ de manera que en todo el pretorio y a todos los demás se ha hecho patente cómo llevo mis cadenas por Cristo,¹⁴ y la mayor parte de los hermanos, alen-**

tados en el Señor por mis cadenas, sienten más ánimos para hablar sin temor la palabra de Dios.¹⁵ Verdad es que algunos predicán a Cristo por espíritu de envidia y competencia; otros lo hacen con buena intención.¹⁶ Estos por caridad, sabiendo que estoy puesto para la defensa del Evangelio;¹⁷ aquéllos por competencia predicán a Cristo, no con santa intención, pensando añadir tribulación a mis cadenas.¹⁸ Pero ¿qué importa? De cualquier manera, sea hipócrita, sea sinceramente que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré.¹⁹ Porque sé que esto redundará en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo, según mi constante esperanza de que en nada quedaré confundido;²⁰ antes con entera libertad, como siempre, también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte.

Las noticias que los filipenses esperaban, sin duda, con más ansia eran las relativas a la situación actual de Pablo. Y son, efectivamente, terminada la parte introductoria, con las que éste comienza la carta. Sin embargo, es digno de notarse que Pablo habla de su situación sólo desde el punto de vista de la difusión del Evangelio, sin aludir para nada a su salud o a las condiciones materiales, duras o menos duras, de su estado de prisionero, cosas todas que a nosotros hoy nos hubiera gustado conocer. La enseñanza es transparente. Con razón se ha escrito, comentando este pasaje, que “a la pregunta cómo le va, un apóstol debe reaccionar respondiendo cómo le va al Evangelio.”

La primera afirmación de Pablo es que su “situación ha contribuido al progreso del Evangelio” (v.12). Luego (v. 13-18) va explicando en qué sentido. Primeramente, porque “en todo el pretorio y a todos los demás (εν όλω τω πραιτωρίω γαι τοις λοιποῖς πάσιν) se ha hecho patente cómo llevo mis cadenas por Cristo” (v.13). ¿A quiénes alude aquí San Pablo? Primitivamente el “praetorium” era el espacio del campamento romano reservado al *praetor* o general en jefe del ejército. Pronto el sentido fue evolucionando en dos direcciones diferentes, prevaleciendo bien la acepción militar (*cohortes pretorianas, guardia pretoriana*), bien la acepción local (“pretorio” de Herodes; cf. Act 23:35). En nuestro caso, mencionado el término sin más aditamentos ni explicaciones, todo hace suponer que se trata del Castro Pretorio (*Castra Praetoria*), como todavía hoy se llama en Roma el lugar donde estaban alojados en su mayor parte los 12.000 preterianos imperiales. Uno de estos soldados, que iban haciendo el servicio por turno, era el encargado de hacer la *custodia militaris* al preso Pablo (cf. Act 28:16); muy pronto, gracias a ese continuo relevo, el caso de Pablo era conocido “en todo el pretorio.” La expresión “y a todos los demás” parece que es simplemente una locución enfática para significar amplia difusión, como dando a entender que, merced a ese encarcelamiento y proceso, la noticia del Evangelio llegó a círculos y esferas sociales donde, de otra manera, quizá hubiera sido muy difícil llegar.

Otra forma cómo ha contribuido la situación de Pablo al progreso del Evangelio es porque, con su encarcelamiento, muchos se han movido a predicar a Cristo (v.14-17). Unos “con buena intención” (v.15), estimulados con su actitud y quizá también porque veían que no era molestado por las autoridades romanas en la defensa del Evangelio, antes bien la marcha del proceso presentaba buenas perspectivas; otros “por espíritu de envidia y competencia” (v.15), deseosos de hacer resaltar cada uno sus propios valores, pensando “añadir tribulación” a sus cadenas (v.17), al ver que adquirirían una gloria que Pablo, impedido por su condición de prisionero, no podía conseguir. Creen algunos que hay aquí una alusión a los judaizantes, cristianos demasiado apegados al judaísmo, que por todas partes perseguían al Apóstol, tratando de deshacer su obra, que consideraban ofensiva para la Ley mosaica (cf. Act 15:2; 21:20; Gal 2:12). Sea como sea,

San Pablo da claramente a entender que no predicaban doctrinas erróneas; era más bien la rectitud de intención la que fallaba. Por eso él, cuya grandeza de alma no sabían medir sus adversarios, exclama que, aunque los procedimientos sean mezquinos, con tal que Cristo sea dado a conocer, se “alegra y se alegrará” de ello (v.18). Y, como dando la razón profunda de que nadie le podrá quitar esa alegría, dice que está seguro de que Dios, que hace todo concurrir al bien de sus escogidos (cf. Rom 8:28), hará también concurrir todo esto al bien de su alma, y Cristo será glorificado en él, o “por vida o por muerte” (v. 19-20). Si sigue viviendo, por medio de su vida y de la predicación; y si le condenan a muerte, con el martirio, supremo testimonio de amor. No funda, sin embargo, esta confianza en méritos propios, sino en las “oraciones” de los filipenses y en la “donación del Espíritu,” que le dará fuerzas para ello. Se ha hecho notar cómo no dice el Apóstol que él glorificará a Cristo, sino que “Cristo será glorificado” en él (v.20), como dando a entender que la victoria será obra de la gracia y pertenece a Cristo.

Confianza de próxima liberación, 1:21-26.

²¹ **Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir, ganancia.** ²² **Y aunque el vivir en la carne es para mí fruto de apostolado, todavía no sé qué elegir.** ²³ **Por ambas partes me siento apretado; pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor;** ²⁴ **por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros.** ²⁵ **Por el momento estoy firmemente persuadido de que quedaré y permaneceré con vosotros para vuestro provecho y gozo en la fe,** ²⁶ **a fin de que tengáis en mí mayor motivo de gloriaros en Cristo Jesús con mi segunda ida a vosotros.**

Expone aquí el Apóstol sus sentimientos en relación con la alternativa propuesta en el último versículo de la narrativa anterior, al decir que **Cristo sería glorificado en él, o por vida o por muerte.**

Comienza (v.21) con la afirmación básica de que para él “el vivir es Cristo, y el morir, ganancia” (το ζην Χριστός και το ἀπο^ανείν κέρδος). Pocas frases como ésta resumen de manera tan admirable toda la existencia de Pablo, antes y después de su muerte; con razón han sido las palabras elegidas para ser esculpidas en torno a su sepulcro en Roma. Al decir que su “vivir es Cristo” no incluye sólo el sentido ontológico, aplicable a todo cristiano, de que nuestra vida sobrenatural es vida divina recibida de Cristo (cf. Rom 6:3-11; 11:24; 1 Cor 12:27; Gal 2:20; Ef 1:22-23; Col 2:7), sino que le da más bien sentido dinámico, con referencia a ser Cristo el móvil de todas sus acciones y el término de todas sus aspiraciones (cf. 3:7-10; 2 Cor 5:15). De ahí que el “morir sea ganancia,” pues es la entrada en el gozo del Señor, **la posesión total de Cristo, no ya por la fe, sino en visión cara a cara (cf. 2 Cor 5:6-8).**

Supuesto esto como verdad fundamental, Pablo contempla las dos cosas: la vida, trabajando por ganar almas para Cristo, y la muerte, entrando en el gozo del Señor. Ambas cosas le atraen; por eso, entre la vida y la muerte no sabe qué elegir (v.22-24). Notemos la unión que el Apóstol establece entre “morir” y “estar con Cristo” (v.23; cf. 2 Cor 5:6-9); por ninguna parte aparece que haya un tiempo intermedio de espera hasta la *parusía* o juicio final. Una cosa es el triunfo total de la Iglesia, como colectividad, que tendrá lugar en la *parusía*, y otra, la entrada personal de cada uno en la gloria, que, de no mediar obstáculo a causa de nuestros pecados, tendrá lugar en seguida después de la muerte.

Aunque Pablo, si hubiera de elegir entre la vida y la muerte, no sabría qué preferir, por el momento está “firmemente persuadido” (πεποιθώς οἶδα) de que continuará viviendo para provecho espiritual de los filipenses (y de otros también), a fin de que avancen más y más en la vida

cristiana con su segunda ida a ellos (v.25-26). Este convencimiento que aquí parece mostrar el Apóstol de que continuará viviendo, no consta que sea un caso de inspiración profética, con garantía divina de infalibilidad. De hecho, no sólo anteriormente (v.20), sino también después, vuelve a dejar traslucir la posibilidad del martirio (cf. 2:17). Se trata, pues, de una afirmación en que hay mucho de conjetura o presentimiento, como en Act 20:15; con la diferencia de que allí no se realizó lo presentado, mientras que aquí fue una realidad el hecho de su liberación.

II. Exhortación a llevar una vida digna, 1:27-2:18.

Constancia en el combate por la fe, 1:27-30.

27 Sólo os ruego que os comportéis dignamente como ciudadanos del Evangelio de Cristo, para que, sea que yo vaya y os vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros que os mantenéis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio,²⁸ sin aterraros por nada ante vuestros enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros señal de salud, y esto de parte de Dios.²⁹ Porque os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo, sino también padecer por El, 30 sosteniendo el mismo combate que habéis visto en mí y ahora oís de mí.

Después de hablar de sus cosas y de la situación en que se encontraba, el Apóstol continúa su carta con una serie de exhortaciones a los filipenses a que lleven una vida digna de cristianos.

En la presente historia les exhorta a “comportarse como *ciudadanos* (πολιτεύεστε) del Evangelio de Cristo” (v.27). Esta expresión tenía para los filipenses, orgullosos de ser “colonia” romana (cf. Act 16:12), un significado especial. En consonancia con ella, les exhorta a que, más y mejor que los miembros de una ciudad terrestre, se mantengan “firmes en un mismo espíritu,” formando un bloque, “luchando a una” por la difusión del Evangelio, sin dejarse atemorizar por los “enemigos,” lo cual será para éstos presagio de derrota, mientras que para ellos presagio de salud, y esto “de parte de Dios” (v.27-28). No parece necesario suponer, para explicar estas frases, que hubiera persecución formal contra los cristianos de Filipos; basta esa oposición que el mundo ha manifestado en todas partes, ya desde el principio, a la doctrina de Cristo, con más o menos acritud, según las circunstancias. Con la expresión “y esto de parte de Dios” (v.28) da a entender San Pablo que en nuestra actuación la fuerza nos viene de Dios, pero esa fuerza no nos faltará; de ahí que no tengamos por qué atemorizarnos ante nada ni ante nadie.

Y aún añade más el Apóstol. Dice a los filipenses que esas persecuciones que están sufriendo, parecidas a las que sufre él, lejos de acobardarlos, deben considerarlas como un don o favor de Dios, que han de añadir al de la fe, pues son prueba de que están unidos a El y, consiguientemente, prenda de salud (v.29-30; cf. Rom 5:3-5 8:17; Act 5:41).

Vibrante llamada a la unidad en la humildad, 2:1-11.

¹ Si hay, pues, alguna consolación en Cristo, si algún refrigerio de amor, si alguna comunión de espíritu, si alguna ternura y misericordia, ² haced cumplido mi gozo, teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. ³ No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, ⁴ no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. ⁵ Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo

Jesús,⁶ quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse al igual con Dios, sino que se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre⁸ se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.⁹ Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre,¹⁰ para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos,¹¹ y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.

Esa unidad que el Apóstol pedía a los filipenses en el combate por la fe, al decirles que se mantuviesen “firmes en un mismo espíritu” y “luchasen a una” (cf. 1:27), es aquí pedida de nuevo, pero con términos más apremiantes. Aún volverá al mismo tema más adelante, con referencia a un caso concreto (cf. 4:2). Ello deja entrever que, sin que podamos precisar la amplitud del peligro, divisiones intestinas amenazaban la paz de la comunidad de Filipos.

En la presente perícopa podemos distinguir dos partes: una, que es la que constituye propiamente la exhortación, en que directamente pide a los filipenses la unidad de caridad en todo, apelando al afecto que tienen hacia él (v.1-4); otra, que está en función de la primera, en que les propone el ejemplo de Cristo (v.5-11). Este ejemplo mira directamente, no a recomendar la unidad, sino la humildad y abnegación, que es la base de esa unidad, la cual suele fallar precisamente porque nos dejamos llevar de nuestro amor propio, con olvido del bien de los demás. El ejemplo no está tomado de este o aquel gesto particular de Cristo hacia los indigentes de Judea o de Galilea, sino de la aceptación misma *ab aeterno* de la condición humana con todas sus debilidades, cosa de mucho más profundo significado. Aunque gramaticalmente se trata sólo de proponer un ejemplo, a raíz de una exhortación moral, la doctrina sobre Cristo que aquí expone el Apóstol es de un valor dogmático extraordinario, y constituye, en frase del P. Prat, “la fórmula más precisa y acabada de la cristología paulina.” Es un verdadero “*himno cristológico*,” como ya indicamos en la introducción a la carta.

Viniendo a la primera parte (v.1-4), el Apóstol comienza en tono de súplica para así mover más a los fieles: “si alguna consolación., si refrigerio., si comunión., si ternura., haced cumplido mi gozo. teniendo todos el mismo pensar., el mismo sentir” (v.1-2). Advertamos que no todos los autores interpretan en tono de súplica estos versículos, pues la construcción gramatical en el v.1 no es clara; creemos, sin embargo, que la interpretación dada es la más conforme al contexto, considerando los cuatro incisos del v.1 como cuatro motivos en apoyo de la petición del v.2. El sentido vendría a ser el siguiente: Si por amor de Cristo queréis procurarme alguna consolación en mis pruebas, si queréis darme un poco de refrigerio, si queréis hacerme gustar la dulzura de la unión espiritual, si queréis testimoniarme vuestro afecto y compasión., *llevad hasta el colmo mi alegría*, teniendo todos un mismo pensar y unas mismas aspiraciones. ¿Vais a negarme este favor que alegrará mis cadenas, vosotros mis queridos filipenses? Con lo que añade luego en los v.3-4, aconsejándoles que no hagan nada por espíritu de competencia o vanagloria, sino que, llevados de la humildad, trabajen por el bienestar del prójimo, el Apóstol no hace sino apoyar la petición anterior, yendo al fondo del problema y señalando cuáles suelen ser los obstáculos que se oponen a la unión y concordia mutua. Sabemos, en efecto, que sólo almas verdaderamente humildes son capaces de renunciar a todo egoísmo personal, del que nacen las discordias y la lucha.

A fin de hacer más eficaz su exhortación, les propone el ejemplo de Cristo (v.5-n). La frase que hemos traducido por “tened los mismo sentimientos que tuvo Cristo” (φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ), en el texto griego no es del todo clara. Algunos la interpretan en sentido de comportaos entre vosotros como corresponde a quienes “están en Cristo,” es decir, reproduciendo

do en vuestra vida de comunidad la unión que tenéis como miembros de Cristo. Parece, sin embargo, que está más en consonancia con el contexto la interpretación tradicional reflejada en nuestra traducción, en sentido de alusión a los sentimientos o disposiciones de que mostró estar animado Cristo. Estos sentimientos son los que el Apóstol expone a continuación, y consisten en que, siendo Dios y, consiguientemente, teniendo derecho a los honores de Dios, que habría podido exigir incluso en su existencia humana después de la encarnación, renunció a ellos, tomando una naturaleza con las mismas debilidades y miserias que la de los demás hombres, sometiéndose, además, a una muerte sumamente ignominiosa, como era la muerte de cruz (v.6-8); a esta primera parte de humillación sigue una segunda, la de la exaltación por el Padre, que lo hace sentar a su diestra, dándole el nombre que está sobre todo nombre, de modo que toda lengua confiese que **Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre** (v.9-11). Tal es, en resumen, el contenido de esta narrativa dedicada a la persona de Cristo, propuesto como modelo a los filipenses. Dada su extraordinaria importancia dogmática, nos vamos a extender un poco más en el comentario.

Comenzaremos diciendo que el pasaje ha sido minuciosamente comentado por autores de todas las tendencias, católicos y acatólicos. La bibliografía al respecto, aparte los comentarios a la carta, es inmensa. Nuestro comentario lo vamos a ir centrando en torno a las palabras clave del pasaje, que iluminan todo el resto.

La primera de ellas es “forma de Dios” (v.6). ¿Qué quiere significar el Apóstol con la expresión “en forma de Dios”? (εν μορφῇ Θεου). No cabe duda que está aludiendo a la condición de Cristo antes de la encarnación, como exige el contraste con “forma de siervo,” de que habla luego (cf. v.7). Al decir que existía “en forma de Dios,” no parece querer significar otra cosa, sino que es un ser que *se presentaba como Dios*, que ofrecía el aspecto o manera de ser de Dios. Tal es, en el lenguaje corriente, el significado de “forma” (μορφή), que Tertuliano traduce por *effigies* y San Cipriano por “figura” (cf. Mc 16:12). Indica, pues, más que la naturaleza o esencia del ser, los atributos esenciales que *manifiestan al exterior* la naturaleza de ese ser. Claro es que, tratándose de Dios, el modo de existir no se distingue realmente de la esencia; de ahí que muchos Padres y teólogos hayan considerado el término “forma” (μορφή) como equivalente de “sustancia” (ουσία) o de “naturaleza” (φύσις). En efecto, el término “forma,” respecto de Dios, es necesariamente metafórico. San Pablo habría usado esa expresión porque quería hacer resaltar la gloria radiante del Hijo de Dios antes de la encarnación, en contraste con la “forma” de siervo o manera de ser en su vida de Verbo encarnado.

Otro término clave del pasaje, y que ha sido muy discutido, es el término ἀρπαγμός, que nosotros hemos traducido por “codiciable tesoro” (v.6). En todo el Nuevo Testamento sólo aquí aparece este término. Deriva del verbo ἀρπάζω (*arrebatar, quitar por fuerza*), y hay gran discusión sobre si ha de dársele sentido activo (*acto de arrebatar, robo*), que es el corriente de los derivados en μοῖ, o sentido pasivo (*presa, botín*), cual si fuese sinónimo de ἀρπαγμα. Los Padres latinos siguiendo el sentido que sugiere la Vulgata con la traducción *rapiñara*, se inclinan por la primera interpretación. Lo que San Pablo afirmaríase es que “el ser igual a Dios” (το εἶναι ἴσα Θεῷ) era para Cristo no una “usurpación” sino un bien de naturaleza, algo que le correspondía de pleno derecho. Sin embargo, la mayoría de los autores modernos, y creemos que con fundamento, se inclinan más bien al sentido pasivo, como más conforme con el contexto. San Pablo, en efecto, trata de presentar a Cristo como ejemplo perfecto de humildad y abnegación, y no parece ser ocasión de hacer resaltar sus reivindicaciones, sino sus renunciadas a lo que tenía derecho. El sentido sería: Existiendo “en la forma de Dios,” es decir, siendo y mostrándose con las prerrogativas de Dios, no reputó “presa” o codiciable tesoro, que ávidamente se retiene, el seguir mani-

festándose como Dios, con las prerrogativas y honores de Dios, sino que, etc. No se trata, pues, de reivindicar para Jesucristo la igualdad de naturaleza con Dios, diciendo que no es una “usurpación,” sino de afirmar que renunció al rango o gloria radiante de Dios, que habría podido reivindicar incluso en su existencia humana. Por lo demás, filológicamente no parece haya dificultad alguna en dar a ἀρταγάμοζ sentido pasivo, como encontramos muchas veces en los Padres griegos. Desde luego, por lo que respecta a la expresión, en cualquiera de las dos interpretaciones nos resulta un poco extraña. Es posible, conforme hoy defienden bastantes autores ²⁶⁹, que San Pablo hable de ese modo bajo el influjo, por antítesis, del caso de Adán (cf. Gen 3:5.22), con quien gusta de establecer paralelismo, como vemos en otras ocasiones (cf. Rom 5:12-21; 1 Cor 15:21-22).

Un tercer término, que ha dado también lugar a muchas discusiones, es el término “se anonadó” (εκένωσεν), con el que están íntimamente relacionadas las expresiones “forma de siervo” (μορφήν δούλου) y “condición de hombre” (σχήματι εὔρεθειβ ὡβ ἀνθρώπου). Por de pronto no puede admitirse, si es que no queremos poner un craso error en San Pablo, que ese “anonadamiento” o *kenosis* suponga despojarse de su naturaleza divina o de alguno de sus atributos intrínsecos y esenciales, como ciencia, poder, etc. De lo que se despojó, o lo que es lo mismo, a lo que renunció, fue a todas las prerrogativas de gloria y honor, que tanto convenían a su dignidad de Hijo de Dios. Creemos, no obstante la opinión contraria de algunos intérpretes, que San Pablo pone el “anonadamiento,” no precisamente en el hecho de la unión hipostática con la naturaleza humana, sino en el hecho de esa unión con una naturaleza humana *pobre, sujeta a penalidades y miserias*. También ahora, después de su exaltación por el Padre, el Hijo de Dios tiene unida hipostática-mente la naturaleza humana y, sin embargo, ha terminado su estado de *kenosis* (cf. v.9-11). No creemos que San Pablo hubiera hablado de *kenosis* si el Hijo de Dios, al hacerse hombre, se hubiera mostrado rodeado de gloria, como en la transfiguración (cf. Mt 17:2) o como Yahvé en las teofanías del Antiguo Testamento. Pero se privó de esa gloria, a la que como Hijo de Dios hecho hombre tenía derecho, y en eso estuvo su “anonadamiento.” Es así, en consecuencia, como ha de interpretarse la expresión “forma de siervo” (v.7); no simplemente que se hizo hombre, uniéndose hipostáticamente con la naturaleza humana, cosa que también conserva ahora, sino que se hizo hombre pobre y humilde, “semejante” en todo a los demás hombres, es decir, participando de todas las debilidades de la naturaleza humana, a excepción del pecado (cf. Heb 4:15). Y en esa “condición de hombre” (v.7), no se quedó donde el común de los hombres, sino que bajó más abajo, sometándose a la muerte más ignominiosa, como era la muerte de cruz (v.8).

A ese estado de anonadamiento sucede un estado de exaltación o *apoteosis* (v.9-11; cf. Jn 8:50-54). Es el reverso de la *kenosis*: Cristo recibe del Padre, como premio de su humillación, la gloria a que tenía derecho y a la que había renunciado en la encarnación. Es evidente que esta *apoteosis*, antítesis de la *kenosis*, no afecta a los atributos intrínsecos de la divinidad, que nunca dejó, sino exclusivamente a sus manifestaciones externas. Así ha de interpretarse la expresión “el nombre sobre todo nombre” (v.g), expresión de sabor abiertamente semítico, donde “nombre” está en lugar de la cosa o dignidad conferida a Cristo (cf. Ef 1:21), dignidad que está por encima de toda otra dignidad o rango, **y no es otra que la dignidad divina que Cristo ya tenía** (v.6), pero a cuyo honor o gloria extrínseca había renunciado (v.7), y ahora le es otorgada por el Padre con la resurrección y exaltación a su diestra en los cielos (cf. Act 2:24-33; Jn 17:5). No otra cosa quiere decir el título de “Señor” (κύριος), que es como la designación personal de Cristo a raíz de su triunfo y está como reemplazando el nombre inefable divino (v.11; cf. Rom 10:9-13; 1 Cor 8:6; 12:3; Act 1:36).

Con la expresión “en los cielos, en la tierra y en los abismos” (v.10) San Pablo quiere hacer resaltar la amplitud del “señorío” de Cristo, al que presenta como distinto de la universalidad de los seres creados y superior a todos ellos, separación y trascendencia que sólo a Dios competen (cf. Is 45:18.24). Hay autores que suponen estar ahí aludidos solamente los seres inteligentes (ángeles, hombres y demonios); pero más bien parece que San Pablo está pensando con amplitud cósmica, incluyendo todas las criaturas, racionales y no racionales (cf. Ef 1:10; Col 1:16). Todas esas potestades cósmicas (cf. Ef 1:21; Col 2:10.15), que hasta ahora esclavizaban a la humanidad, deben doblar la rodilla “al nombre de Jesús” (v.10), es decir, ante la persona de Jesús, cuyo “señorío” universal y divino ha sido proclamado por el padre. Se ha producido en el cosmos un cambio de dominio.

La última expresión “para gloria de Dios Padre” (εις δόξαν Θεού Πατρός, v.11) es interpretada por algunos autores como alusiva, no a la glorificación del Padre, sino a la del Hijo, que *entra a compartir la gloria divina de Dios Padre*. Sin embargo, juzgamos que debe retenerse la interpretación tradicional, más conforme con el tenor de las palabras y que en modo alguno contradice al contexto. Ciertamente se viene hablando de la glorificación de Cristo; pero es corriente en San Pablo, y también en los demás autores sagrados, referir todo, como a fin último, a la gloria del Padre, fuente y origen primero de todo (cf. Rom 11:36; 1 Cor 15:28; Ef 1:14; Jn 17:1).

Vida de santidad en medio de un mundo perverso, 2:12-18.

¹² Así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, con temor y temblor trabajad por vuestra salud.¹³ Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito.¹⁴ Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones,¹⁵ a fin de que seáis irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre la cual aparecéis como antorchas en el mundo,¹⁶ llevando en alto la palabra de vida, que en el día de Cristo será para gloria mía no haber corrido en vano ni haberme en vano afanado.¹⁷ Y aunque tuviera que libarme sobre el sacrificio y el servicio de vuestra fe, me alegraría y me congratularía con todos vosotros.¹⁸ Alegraos, pues, también vosotros de esto mismo, y congratulaos conmigo.

San Pablo exhorta a los filipenses a trabajar con perseverancia y generosidad en la propia santificación. Es como una consecuencia práctica de cuanto acaba de decir sobre Cristo, primero sumiso y humillado y ahora glorioso en los cielos.

Cuando los exhorta a trabajar “con temor y temblor” (μετά φόβου και τρόμου) por su salud (v. 12) no quiere decir que hayan de hacerlo con miedo y angustia de ánimo, cosa que se opondría a ese “gozo” que constantemente les pide (cf. v.18; 3:1; 4:4), sino que es algo de fórmula ya hecha (cf. 2 Cor 7:15; Ef 6:5), recomendando atención diligente a lo que se hace, solícitos de no ofender al que está sobre nosotros. Y esto es tanto más necesario, tratándose de la obra de la salud, dado que en este trabajo es Dios mismo quien actúa en nosotros “el querer y el obrar según su beneplácito” (v.13). **Nuestra dependencia de El es total.** Hay, pues, que mirar mucho a no resistir a esa acción divina **que es la acción de la gracia, sin la cual nada podríamos hacer en orden a nuestra salvación** (cf. Jn 15:5). Esto no quiere decir que hayamos de permanecer *pasivos* y esperar todo de Dios, pues eso estaría en abierta oposición con el *trabajad* (κατεργάζεστε) del versículo anterior ²⁷⁰.

Consecuencia de esto es que no deben “murmurar” contra Dios, aunque encuentren dificultades en su camino, como murmuraron los israelitas en el desierto (cf. 1 Cor 10:10), ni “discu-

tir” los planes de su Providencia, obra de su libre beneplácito (v.14). Es así únicamente como se mostrarán “irreprensibles” e “hijos de Dios sin mancha,” luciendo cual antorchas en medio de este mundo perverso (v.15; cf. Ef 5:8; Mt 5:14-16), llevando en alto la “palabra de vida,” que es el mensaje evangélico, con lo que no sólo alcanzarán ellos la salud, sino que serán para Pablo, su padre en la fe, un motivo de gloria en el “**día de Cristo**” o *parusía* (v.16; cf. 1:6).

Y aún añade más el Apóstol: aunque él tenga que morir, coronando así todos esos trabajos por el Evangelio, existe motivo para alegrarse mutuamente (v. 17-18). Que haya aquí una alusión a la posibilidad de su martirio, no parece haber duda. Hay autores que interpretan esa “libación,” no de la muerte, sino de los trabajos apostólicos en general, que son una especie de muerte continua (cf. 2 Cor 4:10); pero creemos que tal interpretación hace violencia al texto. Era la “libación” una ceremonia muy en uso, lo mismo en los sacrificios de los paganos que en los de los judíos (cf. Núm 28:14), consistente en derramar sobre el altar en que se había ofrecido la víctima, o a su alrededor, un vaso lleno de licor. San Pablo se vale de ese lenguaje, aplicándolo metafóricamente al culto espiritual de los nuevos tiempos, igual que suele hacer en otras ocasiones (cf. 3:3; 4:18). Su muerte sería como una “libación” destinada a perfeccionar el sacrificio que son los fieles mismos de Filipos, cuya vida debe ser un acto de perenne adoración a Dios. No está claro si San Pablo se considera él mismo como oferente de ese sacrificio que tiene como víctima la “fe” de los filipenses, o, por el contrario, considera a los filipenses como oferentes ellos mismos del sacrificio de su vida de fe. En apoyo de esto último podría citarse Rom 12:1, donde los fieles son exhortados a ofrecer ellos mismos sus cuerpos como sacrificio agradable a Dios; mientras que, en apoyo de lo primero, puede citarse Rom 15:16-17, donde es Pablo mismo quien ofrece a Dios, como sacrificio agradable, la fe de los gentiles por él convertidos. No es fácil decidirse por una u otra de las interpretaciones. Ambas ofrecen buen sentido en este contexto.

III. Proyectos de Viajes, 2:19-30.

Probable viaje de Timoteo, y posiblemente también de Pablo, a Filipos, 2:19-24.

¹⁹ **Espero en el Señor Jesús poder enviaros pronto a Timoteo, a fin de que yo también cobre ánimo conociendo vuestra situación.** ²⁰ **Porque a ningún otro tengo tan unido a mí que sinceramente se preocupe de vuestras cosas,** ²¹ **pues todos buscan sus intereses, no los de Jesucristo.** ²² **Vosotros conocéis su probada fidelidad y que, como un hijo a su padre, me sirvió en el Evangelio.** ²³ **A éste espero enviaros en seguida que sepa el resultado de mi causa,** ²⁴ **y confío en el Señor que yo mismo podré ir pronto.**

Con toda naturalidad, como suele hacerse en las cartas familiares, el Apóstol cambia de tema y de tono, dejando la exhortación y comenzando a hablar de sus proyectos sobre viajes a Filipos.

Confía en que podrá ir él personalmente (v.24); pero de momento piensa enviarles a Timoteo, una vez que conozca el resultado de su causa (v.23), y así tener noticias de ellos, que le alegrarán (v.19). Con esta ocasión hace un bello elogio de Timoteo (v.20-22), a quien los filipenses ya conocían, pues había acompañado a San Pablo cuando la evangelización de aquella ciudad (cf. Act 16:1-3. 12; 17:14), y posteriormente parece que había vuelto a pasar por allí, al menos dos veces (cf. Act 19:22; 20:4-6). No sabemos si, en efecto, este viaje de Timoteo se llevó o no a la práctica.

Extraña un poco la afirmación tan general de que, a excepción de Timoteo, “todos buscan sus intereses, no los de Jesucristo” (v.21). No es la única vez que Pablo se queja de la falta de colaboración (cf. Col 4:11; 2 Tim 4:10), e incluso en esta misma carta critica la falta de pureza de intención en muchos (cf. 1:15-17;) pero no son afirmaciones tan absolutas. Es evidente que en ese “todos,” aun refiriéndolo exclusivamente al grupo de sus colaboradores entonces con él, hay que poner gran parte de hipérbole. La intención de Pablo es hacer resaltar la excelente disposición de Timoteo, el más “unido a él,” y preocupado “sinceramente” por los intereses de los filipenses.

Viaje de Epafrodito, restablecido ya de su enfermedad, 2:25-30.

²⁵ Entre tanto, he creído necesario enviaros a Epafrodito, nuestro hermano, cooperador y camarada mío, vuestro enviado y ministro en mis necesidades, ²⁶ puesto que está suspirando por todos vosotros, y está angustiado, porque sabe que ha llegado a noticia vuestra que estuvo enfermo. ²⁷ Ciertamente que estuvo a punto de morir; pero Dios tuvo misericordia de él, y no sólo de él, sino también de mí, para que yo no tuviera tristeza sobre tristeza. ²⁸ Así, pues, le envió más prestamente, para que, viéndole de nuevo, os alegréis y yo quede más tranquilo. ²⁹ Recíbidle, pues, en el Señor con toda alegría y honrad a los que son como él, ³⁰ que por el servicio de Cristo estuvo a la muerte, habiendo puesto en peligro su vida, para suplir en mi servicio vuestra ausencia.

Al paso que el viaje de Timoteo era todavía sólo proyecto, había ya un viaje decidido a Filipos, y era el de Epafrodito (v.25).

De este Epafrodito no tenemos más noticias que las que da el Apóstol en este breve pasaje de su carta. Vemos que pertenecía a la comunidad de Filipos y había sido enviado por aquellos fieles para llevar ayuda material a Pablo preso. El Apóstol se muestra agradecidísimo con él y no se cansa de repetir que le ha prestado grandes servicios. Había estado enfermo de gravedad, y de ello se habían enterado los filipenses; ahora, restablecido ya de la enfermedad, tiene deseos de volver a sus compatriotas, y Pablo se lo envía, “para que, viéndole de nuevo, os alegréis y yo quede más tranquilo.” Al enviárselo, no se olvida de recomendarles que lo reciban “con toda alegría” y que le muestren estima, pues ha trabajado tan solícitamente “por el servicio de Cristo.”

IV. Exhortación Final, 3:1-4:9.

Cuidado con los judaizantes, 3:1-16.

¹ Por lo demás, hermanos míos, alegraos en el Señor. Escribiros siempre lo mismo no es molesto para mí, y es para vosotros saludable. ² Ojo a los perros, guardaos de los malos obreros, guardaos de la mutilación. ³ Porque la circuncisión somos nosotros, los que servimos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne. ⁴ Aunque yo podría confiar en la carne, y si hay algún otro que crea poder gloriarse en ella, yo más todavía. ⁵ Circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo nacido de hebreos, y, según la Ley, fariseo, ⁶ y por el celo de ella, perseguidor de la Iglesia; según la justicia de la Ley, irreprochable. ⁷ Pero cuanto tuve por ventaja, lo reputo daño por

amor de Cristo,⁸ y aun todo lo tengo por daño, a causa del sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por cuyo amor todo lo sacrifiqué y lo tengo por estiércol, con tal de gozar a Cristo⁹ y ser hallado en El no en posesión de mi justicia de la Ley, sino de la justicia que nos viene por la fe de Jesucristo y que procede de Dios por la fe;¹⁰ para conocerle a El y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, conformándome a El en la muerte,¹¹ por si logro alcanzar la resurrección de los muertos.¹² No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús.¹³ Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante;¹⁴ corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús.¹⁵ Y cuantos somos perfectos, esto mismo sentimos; y si en algo sentís de otra manera, Dios os hará ver eso que os digo.¹⁶ De cualquier modo, adonde hayamos llegado, sigamos adelante por los mismos pasos.

Es posible que San Pablo pensase terminar aquí su carta, con esa nueva recomendación a la alegría (v.1a; cf. 2:18). Así parece insinuarlo la expresión “por lo demás” (το λοιπόν), fórmula que suele emplear en sus cartas cuando se acerca al final (cf. 2 Cor 13:11; Ef 6, i o; 2 Tes 3:1). Sin embargo, pruebas seguras no las hay. Sea, pues, que pensase terminar y de momento le viniese a la mente la necesidad de prevenir a los filipenses **contra el peligro de los judaizantes**, sea que ya de antemano pensase tocar ese tema, lo cierto es que añade una nueva sección, en vista sobre todo a prevenir el peligro judaizante. Como ya indicamos en la introducción, algunos comentaristas creen que se trata de una nueva carta de Pablo, que posteriormente habría sido unida a la primera.

La frase “escribiros siempre lo mismo” (v.1), no está claro a qué se refiera. Algunos autores la refieren al precedente “alegraos,” dada la insistencia con que en esta carta recomienda el Apóstol la alegría (cf. 2:18; 4:4); sin embargo, parece más obvio referirla a los avisos que siguen. En este caso, es necesario suponer que Pablo había tratado ya de este tema con los filipenses, sea de palabra, sea en cartas hoy perdidas. El peligro judaizante, con más o menos fuerza, era algo que estaba extendido por todas partes (cf. Act 15:1; 21:18-26; 2 Cor 11:22; Gal 2:11-14; 5:1; Col 2:16).

En la actual invectiva contra los judaizantes tiene el Apóstol términos muy duros. Los llama “perros,” “malos obreros,” “mutilación” (v.2). Nada tiene de extraño que les llame “malos obreros,” pues su labor en la obra del Evangelio era destructiva, más que constructiva; pero ¿qué quiere significar el Apóstol con los términos “perros” y “mutilación”? Suponen muchos que, llamándoles “perros,” trata de devolverles con ironía el epíteto con que el judaísmo solía designar a los paganos (cf. Mt 15:26), o que usaba ese término como sinónimo de “despreciables” o de “descarados.” Más probable parece que no debe urgirse el significado del término y la frase “ojo a los perros” (βλέπετε τοὺς κύνας) no es sino el *cave canem* que se leía a la entrada de las casas romanas, tratando el Apóstol de dar a entender a los filipenses que debían tener mucho cuidado con los judaizantes. En cuanto al término “mutilación” (κατατομή), abstracto por el concreto, es un juego de palabras despectivo con “circuncisión” (περιτομή), la cual, una vez venido Cristo, pierde todo su valor moral y queda asimilada a una simple mutilación, como en los cultos paganos (cf. 1 Re 18:28) o en las operaciones quirúrgicas (cf. Gal 5:12). Para San Pablo la verdadera circuncisión es la espiritual de los cristianos, que constituyen el verdadero Israel, y ponen su confianza en Cristo y no en la circuncisión carnal y en ser descendencia de Abraham (v.3; cf. Rom

1:28-29; 9:6-7; Gal 6:15-16).

A partir del v.4, el Apóstol entra personalmente en escena, alegando su experiencia personal, como previniendo la objeción que podían hacerle de que, si despreciaba el judaísmo, religión tan venerable, era porque no lo conocía. Empieza, pues, enumerando sus títulos, no sólo de judío, sino de judío de pura cepa y con extraordinario celo por las tradiciones patrias (v.2-6; cf. 2 Cor 11:22; Gal 1:13-14; Act 22:3-5). A pesar, sin embargo, de esa su ascendencia judía y de ese sincero celo desplegado, todas esas prerrogativas, que antes consideró como “ventaja,” hoy las tiene por “daño” y “estércol,” una vez que ha conocido que sólo de Jesucristo nos viene la justificación y la salud (v.7-11). Pensar de otra manera y dar valor a esas cosas, y a los bienes terrestres en general (v.8), *como si de ellos dependiera nuestra salud*, sería hacer una injuria a Cristo, mediador único y necesario (cf. Gal 2:21; Col 2:6-12). Cuando el Apóstol habla de “conocimiento” de Cristo (v.5,10), se entiende no de un conocimiento puramente abstracto, sino de un conocimiento que, como es usual en el mundo bíblico, abarca todas las fuerzas del hombre, y en este caso implica transformación interior del que lo adquiere, al irse “conformando” más y más cada día a Cristo paciente, hasta llegar a la resurrección gloriosa (cf. Rom 4:25; 6:3-11; 2 Cor 3:18; 4:10). La oposición que establece entre las dos *justicias*, la que se busca en la Ley y la que procede de Dios por la fe (v.9), es tema que ha tocado sobre todo en las cartas a Romanos y Calatas (cf. Rom 1:17; 4:1-5; 9:30-33; Gal 2:16; 3:11-14).

Llegado a este punto de su razonamiento, el Apóstol confiesa humildemente que, no obstante haber sacrificado todo por Cristo, todavía no ha llegado a la “perfección” en la vida espiritual, mediante la configuración paulatina con la muerte de El; de ahí que continúa luchando por alcanzar esa meta (v.12-14). El lenguaje está inspirado en las carreras del estadio, ordinarias en las ciudades griegas. Se imagina a sí mismo el Apóstol corriendo hacia Damasco para encadenar a los fieles; pero detrás de él salió otro corredor: Cristo, que le dio alcance y le apresó (v.12). A partir de ese momento, que dividió su vida en dos mitades, se lanza a una nueva carrera detrás de Cristo, no para perseguirlo, sino para poseerlo; y, aunque ya se unió a él, todavía no lo bastante; por eso corre, buscando apresarle y poseerle más plenamente. La expresión “dando al olvido lo que ya queda atrás” (v.13), como el corredor que no piensa más que en la meta, no significa que el cristiano no deba recordar y agradecer las bondades pretéritas de Dios con él, como han hecho los santos y como hace el mismo San Pablo (cf. 1 Cor 15:10; 2 Cor 11:23); 1º Φ¹⁶ quiere significar es que la vida cristiana es esencialmente *progreso* hacia una unión cada vez más estrecha con Dios, y pararse en lo conseguido como si fuera ya la meta final sería la ruina. Hay, pues, que olvidar todo lo que suponga relajación de esfuerzo en la carrera; mas no aquello que contribuya a estimular ese esfuerzo.

Los v.15-16 constituyen una especie de conclusión para los filipenses sobre el modo de enfocar el ideal cristiano. Les dice que cuantos son “perfectos,” es decir, cristianos ya formados (cf. 1 Cor 2, 6; 14:20), **lo cual no** supone que hayan alcanzado la “perfección” (cf. v.12), deben concebir el ideal cristiano de ese modo que él ha expuesto; si ellos, por no ser todavía perfectos, piensan de otra manera, también en esto, como en otras cosas, Dios les hará ver la verdad (v.15). Pero, de cualquier modo, sea cual sea el punto a que hayamos llegado en nuestra carrera hacia la perfección, sigamos adelante, caminando según la misma regla, como si estuviéramos aún en el principio (v.16). Tal parece ser la interpretación más probable de estos dos versículos, cuyo texto no es del todo claro.

Cuidado con los que aspiran a lo terreno, 3:17-21.

17 Sed, hermanos, imitadores míos, y atended a los que andan según el modelo que

en nosotros tenéis.¹⁸ Porque son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. 19 El término de éstos será la perdición, su Dios es el vientre, y su gloria en su vergüenza, que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas.²⁰ Porque nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo,²¹ que transformará nuestro cuerpo miserable, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas.

Continúa el Apóstol tratando de orientar a los filipenses ante los peligros que amenazaban su vida de cristianos. Y, como norma de carácter general, les propone su propio ejemplo y el de sus íntimos colaboradores (v.17), ya que ellos a su vez imitan a Cristo, (cf. 1 Cor 11:1).

Luego, concretando más, se refiere a una clase de hombres, que dice ser “muchos” y a quienes con lágrimas en los ojos se ve precisado a describir como “enemigos de la cruz de Cristo., su Dios es el vientre y su gloria en su vergüenza, que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas” (v.18-19). No es fácil saber a quiénes aljida aquí San Pablo. Bastantes autores creen que sigue hablando de los judaizantes, como en la perícopa anterior. Lo de “su Dios es el vientre,” sería una alusión a las prescripciones sobre alimentos, a lo que tanta importancia se daba en la religión judía (cf. Rom 14, 14-15; Gal 2:12; Gol 2:16); y lo de “su gloria en su vergüenza,” aludiría a la circuncisión, realizada en el prepucio y tenida por máxima gloria entre los judíos. Parece, sin embargo, más probable que no se trata ya de los judaizantes, peligrosos por sus doctrinas, sino de cristianos indignos, amantes del buen vivir, peligrosos por su conducta (cf. 1 Cor 5:1-2; 6:13; 15:32). Ni ello significa que de tales cristianos hubiese “muchos” en la comunidad de Filipos; pues el Apóstol habla en general, incluyendo también otras comunidades, y sabemos que incluso entre sus más cercanos colaboradores existieron tales cristianos (cf. 2 Tim 4:10). Según esto, las expresiones “cuyo Dios es el vientre” y “cuya gloria en su vergüenza” conservarían su significado normal, con referencia al apetito sensual y a poner la gloria en cosas que nos convierten en esclavos y de las cuales más bien nos deberíamos avergonzar.

En contraste con esa clase de hombres que tienen el corazón puesto únicamente en las cosas terrenas, están los auténticos cristianos, que miran el cielo como patria propia, de donde esperan la venida de Jesucristo, que transformará sus cuerpos mortales en cuerpos gloriosos (v.20-21). Esta imagen de “ciudadanía” (πολίτευμα), muy expresiva para los filipenses, ya la había usado San Pablo anteriormente en 1:27; es una ciudadanía jurídica, a la que es preciso hacer honor con una conducta correspondiente²⁷¹. En cuanto a la transformación de nuestros cuerpos, que tendrá lugar en la *parusia*, es tema que el Apóstol trató extensamente en 1 Cor 15, 35-53.

Llamada a la concordia y al gozo espiritual, 4:1-9.

¹ Así que, hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi Corona, perseverad firmes en el Señor, carísimos” ² Ruego a Evodia y a Síntique tener los mismos sentimientos en el Señor. ³ Y a ti también, fiel compañero, te ruego que ayudes a esas que han luchado mucho por el Evangelio, conmigo y con Clemente y con los demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida. ⁴ Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo, alegraos. ⁵ Vuestra benevolencia sea notoria a todos los hombres. El Señor está próximo. ⁶ Por nada os inquietéis, sino que en todo tiempo, en la oración y en la plegaria, sean presentadas a Dios vuestras peticiones, acompañadas de acción de gracias. ⁷ Y la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, guarde vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús. ⁸ Por lo

demás, hermanos, atended a cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza; a esto estad atentos,⁹ y practicad lo que habéis aprendido y recibido y habéis oído y visto en mí, y el Dios de la paz será con vosotros.

A las exhortaciones precedentes, de carácter general, a las que sirve como de conclusión el v.1 de este capítulo 4, añade ahora el Apóstol algunas otras recomendaciones.

Primeramente, una de índole particular, referente a dos mujeres cristianas de Filipos, Evodia y Síntique, a las que pide concordia y que vivan en buena inteligencia (v.2). No sabemos en qué consistía la discrepancia. Únicamente sabemos que habían sido colaboradoras de Pablo, “luchando a su lado por el Evangelio” (v.3). A fin de facilitar esa concordia pide la ayuda de una persona que es llamada “fiel compañero” (γνήσιε σύζυγε), aunque este último término podría ser también un nombre propio, *Sizigos*. Trátese de nombre propio o no, no sabemos quién sea este personaje, tan particularmente unido a Pablo y a su obra²⁷². Tampoco sabemos quién sea ese “Clemente,” citado entre sus colaboradores (v.3). Orígenes, al que luego hicieron eco muchos autores, supuso que era el Clemente, papa romano, del que poseemos la conocida carta a la iglesia de Corinto. Pero no hay pruebas. El nombre de Clemente era entonces frecuentísimo, y en las mismas inscripciones encontradas en Filipos aparece repetidas veces. En cuanto a la expresión “el libro de la vida” (v.3), es una metáfora usada, ya en el Antiguo (cf. Ex 32, 33; Sal 69:29; Dan 12:1), ya en el Nuevo Testamento (cf. Lc 10:20; Ap 3:5 20:15), como si Dios, al igual que solía hacerse en las familias y en los Estados, escribiese en un libro o registro el nombre de sus fieles. Ello significaba que eran como miembros de su familia y habían de juntarse luego con El en la vida eterna. Sin embargo, esto no implica nada en el asunto de la predestinación, pues el Apóstol no pretende afirmar, como algo que se le hubiese revelado, su salud final.

Terminados los avisos individuales, de nuevo el Apóstol, con un afecto paternal desbordante, da diversas recomendaciones generales respecto de la “alegría” cristiana (v.4; cf. 2:18; 3:1), de la “benevolencia” (v.6), de la confianza en la Providencia (v.6; cf. Mt 6, 25-34), de la “paz” (v.7; cf. Col 3:15; Jn 14:27). La frase “el Señor está próximo” (v.5), intercalada en este contexto, parece tener por finalidad reavivar el ánimo de los filipenses con el pensamiento de la proximidad del Señor, cosa que suele hacer con frecuencia el Apóstol en sus exhortaciones (cf. Rom 13:11-14).

Finalmente, como alimento de esa alegría y de esa vida de paz que nunca deben faltar en el cristiano, les propone un hermoso programa: donde quiera haya algo verdadero, algo noble, algo bueno., tenedlo en cuenta y hacedlo vuestro, informándolo de la savia cristiana (v.8-9). Principio éste de extraordinarias consecuencias. Todo lo humano: riquezas, ciencia, arte, literatura., separado de Cristo, no vale nada (cf. 3:8); pero, si lo informamos de la savia de Cristo, puede tener gran valor²⁷³.

Epilogo, 4:10-23.

Agradecimiento por los socorros recibidos, 4:10-20.

¹⁰ Grande fue mi gozo en el Señor desde que vi que habéis reavivado vuestro afecto por mí. ⁿ En verdad sentíais afecto, pero no teníais oportunidad de manifestarlo. Y no es por mi necesidad por lo que os digo esto, pues sé muy bien contentarme con lo que tengo. ¹² Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy

bien enseñado, a la tortura y al hambre, a abundar y a carecer.¹³ Todo lo puedo en aquel que me conforta.¹⁴ Sin embargo, habéis hecho bien tomando parte en mis tribulaciones.¹⁵ Bien sabéis vosotros, filipenses, que, al comienzo del Evangelio, cuando partí de Macedonia, con ninguna iglesia tuve cuenta de dado y recibido, sino con vosotros.¹⁶ Porque estando en Tesalónica. más de una vez me enviasteis con qué atender a mi necesidad.¹⁷ No es que yo busque dádivas, sino que busco fruto que produzca interés en vuestra cuenta.¹⁸ Tengo ya de todo, vivo en abundancia y estoy al colmo después que recibí de Epafrodito lo que de vosotros me trajo, olor de suavidad, hostia acepta a Dios.¹⁹ Mi Dios colmará todas vuestras necesidades, según sus riquezas en gloria, en Cristo Jesús.²⁰ A Dios y Padre nuestro, gloria por los siglos de los siglos. Amén.

San Pablo no quiere terminar su carta sin agradecer expresamente a los filipenses la generosidad de sus limosnas. Es admirable la delicadeza y altura con que muestra esa gratitud, donde no faltan palabras llenas de amor y reconocimiento, pero manteniéndose siempre **en el plano de independencia apostólica necesario.**

La afirmación que quiere vaya en primer lugar es la de que sus limosnas le han causado gran gozo, pues demuestran el afecto que le tienen (v.10). Y aún añade, con delicadeza exquisita, que ese afecto es de siempre, pero no habían tenido ocasión de demostrárselo (v.11a). No crean, sin embargo, que lo que le mueve a hablar así es el haber podido satisfacer a sus necesidades materiales, pues sabe pasar hambre y sabe abundar, siendo Cristo quien le da fuerzas para todo (v.11b-13). Dicho en otras palabras: tiene completa libertad de espíritu para no estar atado a cosas materiales, ni de los filipenses ni de nadie.

Salvada esa su independencia apostólica y como tratando de evitar la mala impresión que pudieran haber producido sus palabras, cual si estimase en poco la ayuda recibida, reanuda el elogio de los filipenses y agradece su acción, trayendo a la memoria otras ayudas pasadas, y que sólo de ellos había aceptado (v. 14-16). El lenguaje de “dado y recibido” (v.16) es lenguaje comercial, que Pablo aplica a su caso. A las iglesias por él fundadas *daba* bienes espirituales, pero era opuesto a *recibir* de ellas, en cambio, bienes materiales, a fin de no poner obstáculo alguno a la difusión del Evangelio; únicamente hizo excepción con los filipenses, lo que era prueba de que tenía gran confianza en ellos (cf. 1 Cor 9:12; 2 Cor 11:7-12; Act 18:3; 20:33-34).

Todavía vuelve a insistir en que lo que realmente le alegra no es la “dádiva” o limosna que le han entregado, sino el “fruto” que esa dádiva produce a favor de los filipenses; ella es como un sacrificio ofrecido a Dios en olor de suavidad, y Dios es el que se encargará de la recompensa, colmándoles de toda clase de bendiciones (v.17-19).

Digno remate de esta hermosa perícopa es la doxología final, que brota espontánea en el corazón de Pablo ante el pensamiento de la liberalidad divina (v.20).

Saludos y bendición final, 4:21-23.

²¹ **Saludad a todos los santos en Cristo Jesús. Os saludan los hermanos que están conmigo.** ²² **Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César.** ²³ **La gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu.**

La parte dedicada a saludos es muy breve. San Pablo no menciona a nadie en concreto, sino que saluda a “todos” los fieles de Filipos en general (v.21a). Igualmente, manda saludos de los “hermanos” que están con él, sin mencionar a ninguno de estos colaboradores en particular (v.21b), y

de “todos” los fieles de la ciudad en que se encuentra. Entre éstos hace mención especial de los de la “casa del César” (v.22); quizás con la finalidad de animar a los filipenses, como dándoles a entender que hasta en el mismo palacio imperial había penetrado el Evangelio. No es probable que se trate de miembros de la familia imperial, de que no quedan testimonios, sino más bien de funcionarios, esclavos y libertos, al servicio del emperador.

La despedida o bendición final (v.23) es la corriente de sus cartas (cf. Gal 6:18), Probablemente es *autógrafo*, constituyendo esa especie de firma o garantía de autenticidad, de que expresamente habla en otros lugares (cf. Col 4:18).

266 Cf. B. Brinkmann, Num *S. Paulus Ephesi fuerit captivus*: Verb. Dom. 19 (1939) 321-332. — 266* Cf. S. Dockx, *Lieu et date de Vép'ûre aux Philippiens*: Rev. Bibl. 80 (1973) 230-246. — 267 Cf. H. Schumacher, *Christus in seiner Praeexistenz und Kenose nach Phil. 2:5-8*. (Roma 1914); P. Henry, *Kenose*: Dict. Bibl.-Suppl., t.5 col.158-161; O. Michel, *Zur Exe-gese v. Phil. 2:5-11*: Theol. ais Glaubenswagnis (Hamburgo 1954) 79-95; G. Pérez, *Humillación y exaltación de Cristo*: Cult. Bibl. 13 (1956) 4-10 y 84-88; P. Dacquino, *Il testo cristo-lógico di FU. 2:6-11*: Riv. Bibl. 7 (1959) 220-229; J. Jeremías, *¿u Phil. 2:7: Eauton ekenosen*: Nouv. Test. 6 (1963) 182-88; A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'Épître aux Philip-piens*: Rev. Bibl. 72 (1965) 352-380 y 481-507; R. P. Martin, *Carmen Christi: Phil. 2:5-11* (Cambridge 1967); J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge 1971); P. Grelot, *Deux expressions difficiles de Phil. 2:6-7*: Bibl. 53 (1972) 495-507. — 268 Cf. B. Rigaux, *Sain Paul et ses lettres* (Paris 1962) p.184-196. — 269 Gf. M. Laconi, *Non rapinam arbitratus est. (Phil 2:6)*: Riv. Bibl. 5 (1957) 126-140. — 270 Cf. M. Brunec, *Cum timore et fremore vestram salutem operamini (Phil 3:12-13)*: Verb. Dom. 40 (1962) 270-75. Tratando de conciliar ambas cosas, la acción de Dios y nuestra libertad, escribe San Agustín: “Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut veli-mus bonum. Certum est nos faceré, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati” (*De gratia et libero arbitrio* 16: PL 44:900). — 271 Cf. A. Rolla, *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste di Filippi 3:20*: Stud. Paul, intern. cath., II (Roma 1963) 75-80. — 272 Lo que sí parece claro es que se trata de un varón, no de una mujer, como pide el adjetivo masculino “fiel” (γνήσιε). Carece, pues, de fundamento la opinión de Clemente de Alejandría, que luego recoge Orígenes, aunque no la hace suya, de que se trata de la “esposa” (σύζυγος = *cónyuge*, o que lleva el mismo yugo) de Pablo. Apoyándose en esta opinión, tejió Renán una bella leyenda, diciendo que se trata de Lidia, con quien Pablo se habría casado después de bautizada (cf. Act 16:14-15). Puras fantasías, tanto más que Pablo no estaba casado (cf. 1 Cor 7:7-8). — 273 Cf. J. Levie, *Les “wieurs humm'nes” dans la théologie de saint Paul*: Bibl. 40 (1959) 800-814.

Epístola a los Colosenses.

Introducción.

La iglesia de Colosas.

Era Colosas, a cuyos fieles Pablo dirige esta carta (cf. 1:2), una ciudad de Frigia, situada en el valle del río Lico, afluente del Meandro. En el mismo valle se encontraban también Laodicea y Hierápolis, ciudades con las que Colosas mantenía fáciles y constantes relaciones (cf. Col 4:13-16). Parece que en tiempos antiguos, a juzgar por las alusiones que hacen a ella Herodoto y Jenofonte, Colosas había sido ciudad de bastante importancia ²⁷⁴. Sin embargo, en tiempos de San Pablo había perdido su antigua preponderancia y esplendor, eclipsada por su vecina Laodicea, que era la capital del distrito, habiendo quedado reducida a una pequeña villa 275.

No consta que San Pablo estuviera nunca personalmente en Colosas. Desde luego, San Lucas, en el libro de los Hechos, al referirnos los viajes de San Pablo, no nombra nunca esa ciudad. Además, el mismo San Pablo da a entender que no conocía personalmente a los colosenses (cf. Col 2:1). El fundador de aquella iglesia había sido Epafras, su fiel colaborador, del que hace en la carta un cálido elogio (cf. 1:7; 4:12-13). Parece que este Epafras era natural de Colosas, y probablemente, lo mismo que Filemón, natural también de Colosas (cf. Col 4:9; Flm 10-12), había sido convertido a la fe por San Pablo durante su larga permanencia en Efeso, desde donde la fe, según testimonio del libro de los Hechos, había sido difundida a “todos los habitantes de Asia” (cf. Act 19:10). Con todo, la comunidad cristiana de Colosas estaba íntimamente ligada al

Apóstol, como lo demuestra esta carta, y el mismo Apóstol esperaba visitarles personalmente, conforme promete a Filemón (cf. Flm 22).

Parece que los cristianos de Colosas procedían en su mayoría del gentilismo (cf. 1:21; 2:13); aunque tampoco faltasen algunos de entre los judíos (cf. 2:16; 3:11), que sabemos eran numerosos en Frigia (cf. Act 2:10).

Ocasión de la carta.

Esta carta está íntimamente relacionada con la de los Efesios, no sólo por su sorprendente parecido literario, sino también por haber sido escrita en las mismas fechas. Ambas fueron llevadas a su destino por el mismo portador Tíquico (cf. Ef 6:21-22; Col 4:7-9) y, al igual que la de Filemón, parece que las escribió el Apóstol durante su primera cautividad romana, más bien hacia el final, conforme expusimos en la introducción a la carta a los Efesios.

No hay ningún testimonio por el que conste de modo explícito cuál fue la ocasión que motivó esta carta a los Colosenses. Sin embargo, indirectamente parece desprenderse con bastante claridad de los datos suministrados por la carta misma. Sabemos, en efecto, que Epafras llegó de Colosas e informó al Apóstol de la situación de aquella comunidad (cf. 1:7-8). Incluso es probable que su viaje fuese hecho precisamente con esa finalidad. Las noticias que le da son en general buenas (cf. 1:8; 2:5); pero, por la manera cómo contesta el Apóstol, se ve que le informó también de ciertos peligrosos errores que comenzaban a difundirse entre aquellos cristianos y ponían en grave peligro la pureza de su fe. Es posible que el mismo Epafras hubiese luchado ya fuertemente contra esos errores, y a eso aludiría el inusitado elogio que el Apóstol le tributa: “Yo le rindo testimonio de que se toma mucho trabajo por vosotros y por los de Laodicea y Hierápolis” (4:13). El peligro, aunque quizás no tan acentuado, debía de venir de antiguo, pues el mismo Pablo lo había previsto ya en su discurso de despedida a las iglesias de Asia (cf. Act 20:29-30).

¿Cuáles eran esos errores? El precisar su naturaleza es muy difícil. Apenas tenemos otros datos que los suministrados por la carta y, como suele suceder siempre que escribimos, refiriéndonos a una situación concreta conocida de los destinatarios, Pablo habla de los errores de Colosas en forma para los demás bastante oscura. De ahí que ha habido entre los autores dedicados a estos estudios mucho desconcierto. Unos hablan de doctrinas gnósticas, otros de doctrinas iránicas, otros de sincretismo helenístico, otros de doctrinas pitagóricas, maniqueas, epicúreas. Parece claro, sin embargo, como a fines del siglo pasado sostenía ya J. B. Lightfoot y hoy suelen reconocer la generalidad de los autores, que se trata de errores de *carácter judaizante*²⁷⁶. Es lo que piden las alusiones de Pablo a la “circuncisión” (2:11-13), a la Ley mosaica (2:14) y a las observancias de “sábados y novilunios” (2:16). Pero se trataría de un judaísmo con un código doctrinal mucho más libre que el del judaísmo oficial de Jerusalén, de modo que cabrían dentro de él ese “culto a los ángeles” (2:18) y sumisión a “los elementos del mundo” (2:8.20) que Pablo consideraba también incluidos dentro del conjunto de errores que trata de precaver.

Probablemente nos hallamos ante un judaísmo que habrá que encuadrar dentro de la misma corriente *esenia* que encontramos en Qumrán²⁷⁷. Las colonias judías, que sabemos eran numerosas en esas regiones de Frigia²⁷⁸ habrían sido fuertemente afectadas por el tibiente *sincretista* de la época. No era ya el judaísmo puro, que dominaba en las escuelas fariseas de Jerusalén, sino un judaísmo con mezcla de ideas religiosas paganas, particularmente en lo referente a los seres angélicos o supraterrrestres, considerados como intermediarios entre Dios y el mundo. Sabemos que en esas regiones de Asia, bajo el influjo de las religiones orientales, se especulaba mucho sobre estas *potestades celestes* o astrales, a las que se atribuía gran importancia en la dirección y marcha del mundo y en el destino de los hombres; cada una de ellas contenía una parte

del “pleroma” de la divinidad y gozaba de poderes en el cosmos y sobre los hombres. Es lo que Pablo reservará para Cristo (cf. 1:19; 2:9).

Las consecuencias eran obvias. Puesto que el destino humano estaba bajo el dominio de esas “potestades” o regidores cósmicos, importaba mucho tenerlas propicias; de ahí ese “culto a los ángeles” de que habla Pablo con la obligación de abstenerse de determinados alimentos y observar ciertas fiestas (cf. 2:16-18). Parece que ese “culto” se hacía a través de complicadas ceremonias de misterios, a los que tan propenso era el mundo griego. Cree Cerfaux, apoyado en expresiones de la carta, que también los judíos habían organizado un “misterio” centrado en el *culto a los ángeles*, que identificaban con las potestades astrales del paganismo oriental²⁷⁹. Todo este culto y especulaciones proporcionaba a los iniciados una *gnosis* o conocimiento superior, donde podemos ya ver los primeros gérmenes de esas doctrinas “gnósticas” que alcanzarán su pleno desarrollo en el siglo II 280.

No sabemos hasta qué punto los cristianos de Colosas habían sido afectados por estas lucubraciones, pero Pablo vio claramente el peligro que corrían, tentados a considerar a Cristo como uno más, quizás el más poderoso, entre los muchos mediadores entre Dios y los hombres. Aunque la carta va dirigida a los colosenses, piensa Pablo también en las otras iglesias vecinas, que más o menos se encontraban en la misma situación, y por eso manda que, **una vez leída, la pasen a esas iglesias (cf. 4:16).**

Estructura o plan general.

La característica de esta carta es **su cristología**. Todas esas especulaciones sobre el mundo angélico, al que se atribuía tanta importancia, entrañaban un grave peligro: que sufriese mengua la posición de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres. La intención de Pablo, desde el principio al fin de la carta, es dejar bien sentada la absoluta suficiencia de Cristo en su función con respecto al Universo. No que ponga en duda la existencia y función de otros intermediarios, pero será siempre en relación y dependencia de Cristo (cf. 1:16; 2:10), único en quien habita todo el “pleroma” de la divinidad (cf. 1:19; 2:9). Es ésta una carta en que Cristo aparece en su **plena función de Kyrios del Universo**.

Podemos distinguir perfectamente dos partes: una más *especulativa*, en que el Apóstol expone a sus lectores la trascendencia divina de la persona de Cristo y la eficacia de su obra redentora, en contraposición a las falsas doctrinas con que algunos pretendían seducirlos (1-2), y otra más *práctica*, desarrollando la idea, tan hermosa como fecunda, de la vida nueva en Cristo (3-4).

Damos a continuación un breve esquema de la carta:

Introducción (1:1-14).

Saludo epistolar (1:1-2) y acción de gracias (1:3-14).

I. Dignidad supereminente de Cristo (1:15-2:23).

a) La persona y la obra de Cristo (1:15-23).

b) Participación de Pablo en la obra de Cristo (1:24-2:3).

c) Puesta en guardia contra las falsas doctrinas que ofenden la fe debida a Cristo (2:4-23).

II. Consecuencias morales (3:1-4*6).

a) La unión con Cristo, principio de vida nueva (3:1-17).

b) La familia cristiana (3:18-4:1).

c) El espíritu apostólico (4:2-6).

Epílogo (4:7-18).

Noticias personales (4:7-9), saludos (4:10-17) y bendición final

Perspectivas doctrinales.

Si hacemos comparación con cartas cronológicamente anteriores, observaremos que en esta carta a los Colosenses — y lo mismo se diga de su gemela a los Efesios — el pensamiento de Pablo ha cambiado de centro de interés. Ciertamente la doctrina en el fondo es la misma; pero si anteriormente Pablo había presentado el cristianismo como la buena nueva de “salud” por la fe, ahora lo presenta más bien como un “misterio” que hay que penetrar. Podemos decir que al trinomio “evangelio-transmisión-fe” sustituye este otro: “misterio-revelación-conocimiento” (cf. 1:26-27; 2:2-3; 4:31; Ef 1:9-10; 3:3-12; 6:19). Ese “misterio” es el plan divino de salvación, que preexiste en Dios antes de todos los siglos, y que ahora es revelado por el Espíritu a los apóstoles y profetas, entre los cuales, de manera muy destacada, se cuenta él mismo (cf. 1:25-27; Ef 3:3-12).

Creemos que este cambio de centro de interés en el pensamiento de Pablo, transformando la teología del “mensaje” en teología del “misterio,” está en estrecha relación con las circunstancias exteriores que amenazaban la fe de los cristianos de Colosas y de las otras ciudades vecinas. Habría sido la reacción contra el “sincretismo” judeo-pagano ahí reinante, de que antes hablamos, lo que habría motivado y hasta dado los términos a Pablo para esta su síntesis teológica del cristianismo, que surge en cierto modo como antítesis. Es curioso observar que el término “misterio,” sustituyendo a “evangelio,” aunque sin constituir todavía término-clave de la exposición, lo había empleado Pablo ya dos veces anteriormente: 1 Cor 2:7 y Rom 16:25, cartas ambas que están escritas después de su prolongada estancia en Efeso, lo que podría considerarse como indicio de que fue en Efeso donde se habituó a la terminología ahí reinante, de la que luego va a valerse para presentar el mensaje cristiano a las comunidades de esas regiones ²⁸¹.

En consonancia, pues, con la terminología y ambiente en que se hallaban inmersos los destinatarios, Pablo no sólo hablará de “misterio,” sino que hablará también de “elementos del mundo” (cf. 2:8.20) y de “potestades celestes,” asimiladas más o menos a los ángeles de la tradición judía (cf. 1:16; 2:10.15.18); pero si habla de todo eso no es para profundizar en el mundo de la angelología, sino para dejar bien claro que Cristo, sean las que sean esas “potestades,” les es absolutamente superior, lo mismo en el plano de la creación (cf. 1:16) que en el de la reparación soteriológica (cf. 1:20; 2:15), y si algo tienen de poder salvador se lo deben a Cristo (cf. 2,10). De este modo, aunque lo que sobre todo suele interesar a Pablo es lo relativo a la *salud de la humanidad*, las necesidades de la polémica le han llevado a referirse también a la amplitud *cósmica* del señorío de Cristo. Son dos puntos que trataremos de exponer con más detalle: *potestades celestes, plenitud cósmica de Cristo*.

Las potestades celestes. — Para designar a estos seres celestes o supraterrrestres, Pablo emplea diversos nombres: ángeles (2:18; cf. Rom 8:38; Heb 1:4-14), tronos-dominaciones-principados-potestades (1:16; 2:10.15; cf. 1 Cor 15:24; Rom 8:38); la misma lista se repite en la carta a los Efesios, únicamente que en vez de “tronos” se pone “virtudes” (cf. 1:21; 3:10; 6:12). Si a estos seis nombres añadimos los de “arcángeles-querubines-serafines” (cf. 1 Tes 4:16; Heb 9:5; Is 6:2), tendremos los nueve coros o categorías angélicas de que con frecuencia hablan los escritores cristianos, sistematización debida en gran parte al Pseudo-Dionisio Areopagita, y que se instaló definitivamente en Occidente a partir de San Gregorio Magno.

Es evidente que Pablo nunca intenta dar listas completas de ángeles, tampoco es posible precisar si con esa variedad de nombres, más o menos simbólicos, pretende señalar categorías distintas de seres. Son nombres que han ido entrando en la tradición bíblica partiendo de diversos

ambientes, y que Pablo recoge, pero sin hacer especial hincapié en determinar la naturaleza y categoría de esos poderes celestes. Lo que sí juzgamos cierto es que Pablo da por supuesta la *existencia de los ángeles*, también de los ángeles malos (cf. 2:15; Ef 6:11-12; 1 Cor 15:24), convicción que es común a todos los autores neotestamentarios²⁸². Nunca dice, sin embargo, cómo surgieron los *ángeles malos*. Habrá que suponer que, lo mismo que dice del hombre (cf. Rom 1:21; 5:12), hubo también un pecado (cf. 2 Pe 2:4; Jds 6), pues su concepción misma de la divinidad (cf. 1 Cor 8:6; Col 1:15-16) excluye cualquier dualismo que dejara fuera de la zona del poder de Dios clase alguna de seres.

Supuesta esa verdad fundamental, es a saber, la existencia de los ángeles, ministros de Dios en la revelación de la Ley antigua (cf. Heb 1:5-14; Gal 3:19), era fácil a Pablo el punto de enlace con sus adversarios, que tanto hablaban de “potestades” celestes y de su influjo en el mundo. Pablo no tendrá inconveniente en valerse de su misma terminología y hablar de “tronos, dominaciones, etc.,” nombres muy usados ya entonces en los escritos apocalípticos judíos y que llegarán a adquirir importancia extraordinaria en la *gnosis*. Es evidente que hay en ello una como asimilación de esos “poderes” a los ángeles de la tradición judía. Lo que Pablo hará resaltar es que todos esos poderes angélicos, sean los que sean, están subordinados a Cristo, único en quien habita la plenitud de la divinidad (1:15-20; 2:9-10).

Entre los nombres con que designa Pablo a estos “poderes” angélicos, hay uno que llama de modo especial la atención: el de “elementos del mundo” (στοιχεῖα του κόσμου), expresión que usa dos veces (cf. 2:8.20), y que había usado ya en Gal 4:3-9. El término στοιχεῖον (de στείχω = marchar o caminar en línea), en su sentido etimológico, designa el primer elemento de que se compone un conjunto²⁸³. Creen algunos autores (Prat, Lagrange, Méde-bielle.) que Pablo, al usar dicha expresión, está refiriéndose a la Ley mosaica, en cuanto que las prescripciones de esta Ley (sábados, novilunios, fiestas anuales) constituían **como los primeros rudimentos de la educación religiosa de la humanidad**, en espera de que llegasen los tiempos de filiación señalados por Dios (cf. 2:20; Gal 4, 3-5). ¿Bastará esta explicación? Desde luego, no veríamos dificultad en que al régimen de la Ley, dado su carácter elemental e imperfecto en relación con el Evangelio le llamase San Pablo “elementos”) (στοιχεῖα), pero ¿por qué había de llamarle “elementos del mundo”?

Creemos que Pablo, bajo la expresión “elementos del mundo,” incluye sí a la Ley mosaica, como está pidiendo el contexto; pero la expresión ha llegado a él con un matiz de significado que no es ya simplemente el de primeros elementos de un conjunto. Todo hace suponer que dicha expresión, dentro del ambiente cultural en que se movían las comunidades cristianas a las que se dirige Pablo, tenía ya un significado concreto, y más o menos técnico, para designar el mundo de los astros y fuerzas cósmicas que encuadran el orden del universo, y a los que se consideraba como fuerzas vivientes supraterrenas que regían el destino de los hombres. Es una visión del mundo, típica dentro del sincretismo de aquella época, que supone al hombre como inmerso en la zona de dominio de los poderes cósmicos, a cuyas exigencias deberá conformar su actuación.

Dentro de esta concepción, los judíos creyentes, sin abandonar su terminología tradicional, hablarían de “ángeles” que guían y controlan a esas fuerzas cósmicas (cf. Ap 16:5). Pablo, al hablar de “elementos del mundo,” no habría hecho sino valerse de una expresión entonces corriente, con sentido primariamente cosmológico, para referirla también a la Ley y a sus prescripciones, asimilando la situación del régimen de la Ley mosaica, dada por intermedio de ángeles (cf. Gal 3:19), con los sistemas religiosos del paganismo regidos por las “potencias” celestes. Es bajo esa perspectiva como podrá decir a los Gálatas, venidos del gentilismo, que someterse a las

observancias mosaicas es cambiar una servidumbre por otra, o, lo que es lo mismo, volver por un rodeo a la antigua servidumbre (Gal 4:9). En ambos casos se trataría de ritos igualmente ineficaces, aunque materialmente distintos ²⁸⁴.

La plenitud cósmica de Cristo. — Las necesidades de la polémica obligaron a Pablo a tratar un tema que en sus escritos anteriores apenas había sido aludido: el de la amplitud cósmica del influjo de Cristo. Ciertamente que Cristo ha sido considerado siempre por Pablo como el eje de todas sus exposiciones doctrinales: es **“el Hijo” que Dios ha enviado al mundo para redimir a la humanidad** (cf. Gal 4^o4~5i Rom 8:3), es nuestra **“sabiduría, justicia y santificación”** (cf. 1 Cor 1:30), por cuyo amor “todo lo ha sacrificado y tiene por estiércol” (cf. Fil 1:8). Pero todo eso está limitado al horizonte de la *humanidad salvada*, que es sin duda el punto central del mensaje cristiano; ahora Pablo amplía la visión, y no son ya sólo los hombres, sino todo ese marco de la humanidad que es el cosmos, incluidas las potencias angélicas, el que se presenta a sus ojos como sometido al influjo y dominio de Cristo. Puede decirse que el pensamiento teológico de Pablo en torno a la obra de Cristo ha adquirido en las cartas a Colosenses y Efesios su punto culminante, al ser presentado abiertamente con dimensiones cósmicas.

El pasaje más expresivo a este respecto es el denominado comúnmente “himno cristológico” de Colosenses (1:15-20). Expone ahí Pablo que la primacía o señorío de Cristo hemos de verla, no ya sólo como derivación de la victoria de la cruz, sino a la luz de otros conceptos: imagen de Dios, creador y conservador del universo, cabeza de la Iglesia, depositario de la plenitud de la divinidad ²⁸⁵. Dejando para el comentario un análisis más detallado, notemos únicamente, en visión de conjunto, esa como división en dos grandes estrofas: primeramente (v.15-17) presentando a Cristo por encima de las “potencias celestes,” sean cuales fueren, pues El las ha creado lo mismo que ha creado todo, **por ser el primogénito de Dios y la imagen del Dios invisible; en segundo lugar (v. 18-20), presentando la obra de salvación de Cristo, en que tiene también la “primacía”** (v.18), con repercusión también en “las cosas del cielo,” es decir, sin que queden fuera de su acción las potestades celestes.

Es dentro de esta segunda estrofa donde aparece por primera vez aplicado a Cristo sin más (v.19) el término *plenitud* (πλήρωμα) que luego le vuelve a aplicar más adelante con una mayor especificación: “toda la plenitud (πλήρωμα) de la divinidad corporalmente” (2:9). Todo da la impresión de que este término *pleroma* es aquí noción central en el pensamiento de Pablo, y lo seguirá siendo también en la carta a los Efesios, aunque ahí su significado, sin dejar de tener a Cristo como trasfondo, ha derivado hacia la Iglesia, “pleroma” de Cristo (cf. Ef 1:23; 3:19; 4:13). ¿Qué significa concretamente este término “pleroma”?

La palabra “pleroma” (*cumplimiento, plenitud, totalidad.*) es corriente en griego, bien en sentido activo (lo que completa o llena una cosa), bien en sentido pasivo (lo que está completo o lleno), y Pablo no desconoce los diversos matices de su significado (cf. 1 Cor 10:26; Gal 4:4; Rom 13:10; Ef 1:10). Sin embargo, dado su modo de expresarse en los cinco pasajes aludidos, parece claro que está usando dicho término no en sentido genérico de plenitud, sino con cierto tecnicismo, tomado probablemente del mismo lenguaje de los destinatarios de las cartas y en orden a darles la respuesta adecuada, como diciendo: *habláis mucho de pleroma, pues ahí tenéis a Cristo, verdadero “pleroma.”*

Hay bastantes críticos que para explicar el término “pleroma” en Pablo piensan en los sistemas gnósticos, donde el término “pleroma,” de uso frecuentísimo, designa el conjunto de eones o jerarquías celestes emanados del dios supremo; es lo mismo que vendrían a decir esos herejes de Golosas, denominando “pleroma” al conjunto de potestades celestes consideradas **como la manifestación total de la divinidad**. Sin embargo, suele rechazarse esta sugestión, pues tal sen-

tido de “pleroma” sólo aparece en el gnosticismo ya muy elaborado del siglo u, ni hay base razonable que permita trasladar dicho vocabulario a los tiempos de Pablo. Más bien parece, como sugiere Dupont, que hemos de dirigir nuestra atención al vocabulario de los escritos herméticos y de la filosofía estoica, que había penetrado ampliamente en el pueblo. Era un término que más o menos se había hecho ya técnico para designar el cosmos o mundo universo, concebido como un inmenso organismo, vivificado y reducido a unidad por Dios, que todo lo envolvía y penetraba a manera de alma universal. Se decía que el cosmos era un “pleroma,” en cuanto que estaba lleno por Dios, y a su vez Dios mismo era un “pleroma,” en cuanto que todos los bienes del universo se encontraban incluidos en El ²⁸⁶. Pablo se habría valido de ese término, que apuntaba directamente a señalar las relaciones entre Dios y el mundo, introduciéndolo en su sistema teológico, con objeto de hacer resaltar la primacía absoluta y universal de Cristo, con influjo unitivo y pacificador en el cosmos entero (cf. Ef 1:9-10). Claro es que, aunque el término esté tomado de la filosofía pagana, Pablo lo toma desde los presupuestos del Antiguo Testamento, donde también se habla de que Dios “llena” cielo y tierra (cf. Is 6:3; Jer 23, 24; Sal 24:1; 139:8; Sab 1:7), pero manteniendo siempre la “trascendencia” divina, opuesta radicalmente al naturalismo inmanente griego. En el fondo, apenas se hace sino aplicar a Cristo lo que ya se decía de la Sabiduría divina en la literatura sapiencial (cf. Sab 7, 24-27; 8:1).

Lo que Pablo parece querer significar, al aplicar a Cristo el término “pleroma,” es que en **Cristo, o mejor, en el cuerpo inmolado y resucitado de Cristo, vino como a concentrarse y asentarse la potencia unitiva y vivificadora de la divinidad, que de ahí irradia a todo el cosmos.** Tal parece ser el alcance de ese enigmático “corporalmente” de Col 2:9. Es una significación, como si dijéramos, *espacial* : se trata de alguien, Cristo, que *esta lleno*.

Tratando de englobar en una síntesis los diversos pasajes en que emplea el término “pleroma,” quizás pudiéramos resumir así el pensamiento de Pablo: la idea básica, que luego recibirá diversos matices, es que para Pablo el mundo universo es “pleroma” de Dios, o, lo que es lo mismo, está *lleno de Dios*, del que recibe vida y cohesión. Tal creemos ser el significado de “pleroma” en Ef 3:19, donde Pablo ruega para que los cristianos “sean llenos en orden a todo el pleroma de Dios”; es decir, ruega para que con la práctica de la vida cristiana se vayan acercando cada vez más a ese estado **de plenitud divina universal**, que ya anteriormente había descrito con la fórmula: “Dios sea todo en todo,” y que de manera plena sólo tendrá lugar al fin de los tiempos (cf. 1 Cor 15:28). Este sentido de “pleroma” estaría totalmente dentro de lo normal. Lo realmente nuevo es que entre Dios y el mundo introduce Pablo un como intermediario esencial, Cristo, en quien dice que “reside todo el pleroma” de la divinidad corporalmente (Col 2:9; cf. 1:19). ¿Podemos seguir tomando “pleroma” en el mismo sentido? Creemos que sí. Se trata de subrayar el papel de Cristo sobre todas las potencias celestes o regidores cósmicos, de que tanto se hablaba en el ambiente de los destinatarios de la carta; lo que Pablo vendría a decir es que la fuerza vivificadora divina, que penetra y envuelve todo el cosmos, **se ha como concentrado y asentado en el “cuerpo” resucitado de Cristo**, del cual podemos decir, por consiguiente, que contiene todo el **“pleroma”: fuerza divina que penetra y envuelve todo el cosmos (Dios y el mundo en Dios)**. Precisamente porque en El reside “todo el pleroma,” es por lo que el rango de Cristo es único, fuera de toda serie de regidores cósmicos (cf. Col 1:16; Ef 1:10). Y aún hay más. También la Iglesia, incorporada a Cristo de modo especial **dentro del cosmos, puede ser denominada “pleroma”** (Ef i, 23; cf. Col 2:10), en cuanto que *está llena* de las gracias de Cristo y asociada a su tarea de consumir el “pleroma de Dios” (cf. Ef 3:19; 4:13), a fin de que “Dios sea todo en todo” (1 Cor 15:28).

Introducción, 1:1-14.

Saludo epistolar, 1:1-2.

¹ Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, y el hermano Timoteo, ² a los santos y fieles, hermanos en Cristo, que moran en Colosas: la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre.

Es el saludo usual que Pablo emplea al principio de sus cartas. Casi idéntico al de la carta a los Efesios (Ef 1:1-2), a cuyo comentario remitimos, así como a los lugares de referencia allí indicados.

De Timoteo, nombrado también en el saludo de otras varias de las cartas (cf. 2 Cor 1:1; Flp 1:1; 1 y 2 Tes 1:1; Flm i), cabe decir que fue uno de los más íntimos colaboradores de Pablo, al que acompañaba casi constantemente. Su primer contacto con el Apóstol es narrado en Act 16:1-3.

Acción de gracias y oración por los colosenses, 1:3-14.

3 Incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, ⁴ pues hemos sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis hacia todos los santos, ⁵ en vista de la esperanza que os está reservada en los cielos, de la cual tuvisteis noticia por la palabra verdadera del Evangelio, ⁶ que os llegó, y como en todo el mundo, también entre vosotros fructifica y crece desde el día en que oísteis y conocisteis la gracia de Dios en su pureza, ⁷ según que la aprendisteis de Epafras, nuestro amado consiervo, que es por nosotros fiel ministro de Cristo, ⁸ el cual nos ha dado a conocer vuestra caridad en el Espíritu. 9 Por esto, también desde el día en que tuvimos esta noticia, no cesamos de orar y pedir por vosotros; para que seáis llenos del conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual, ¹⁰ y andéis de una manera digna del Señor, procurando serle gratos en todo, dando frutos de toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios, ¹¹ corroborados en toda virtud por el poder de su gloria, para el ejercicio alegre de la paciencia y de la longanimidad en todas las cosas, ¹² dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz; ¹³ el cual nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, ¹⁴ en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados.

Al saludo sigue la acción de gracias a Dios por los favores concedidos a los colosenses (v.3-8). Estos favores los concreta San Pablo sobre todo en las tres virtudes teologales que, como en otros muchos lugares (cf. 1 Cor 13:13; Ef 1:15-18; 1 Tes 1:3; 5:8), también aquí enumera juntas (v.4-5). Es de notar el hincapié que hace en la “esperanza,” a la que considera subordinadas en cierto sentido la fe y la caridad (v.5). **Y es que San Pablo no concibe una fe y una caridad que estén separadas del deseo del cielo y de poseer a Dios,** que es lo que aviva en nosotros aquellas virtudes (cf. Rom 8:18-24; Ef 6:6-9; 1 Tim 6:19). Después de esa enumeración de las tres virtudes teologales, que contempla gozoso en los colosenses, les recuerda, igual que suele hacer en otras cartas (cf. 1 Cor 1:4-7; Gal 3, 1-2; 1 Tes 1:4-7), cómo fue la fundación de su iglesia (v.6-8).

De “Epafras” ya hablamos en la introducción a esta carta; si le llama “consiervo” (v.7; cf. Flm 23), parece ser en razón de la asistencia que le estaba prestando con una especie de cárcel voluntaria. También le da ese mismo título a Tíquico (cf. 4:7). La expresión “como en todo el mundo” (v.6), aunque tiene su parte de hipérbole (cf. Act 2:5), indica bien a las claras que para San Pablo **el mensaje de Cristo es esencialmente católico, no privilegio para un pueblo o una raza**, y la predicación en Colosas no era sino una pequeña migaja de ese amplio movimiento mundial.

También la expresión “**caridad en el Espíritu**” (v.8) rezuma *catolicidad*, aludiendo a la nueva conciencia comunitaria de solidaridad, que el Espíritu Santo produce en la Iglesia, donde uno está para el otro, y una comunidad para otra, y todos para el Señor.

Nótese también (v.5-7) su modo de hablar del Evangelio como fuerza y poder misteriosos que están transformando el mundo (cf. Rom 1:16). Y es que en el Evangelio el mismo Cristo está presente y se ofrece a los hombres como portador de la salvación.

En los v.9-14 cambia un poco el tono de la acción de gracias, convirtiéndose en oración de súplica. Quizás podamos ya entrever aquí los serios temores del Apóstol ante el peligro de una desviación doctrinal en los colosenses. Ardientemente pide a Dios que les dé un conocimiento profundo, que se traduzca en obras, de la “voluntad de Dios” sobre ellos. La expresión “conocimiento profundo” (ἐπίγνωσις), que vuelve a repetir varias veces en la carta (cf. 2:2; 3:10), parece tener la intención de hacer resaltar el contraste con el “conocimiento” (γνῶσις) del universo y sus movimientos de que tanto se ufanaban los doctores de Colosas. El auténtico y real “conocimiento” era éste que Pablo predicaba. Al hablar (v.9) de “sabiduría e inteligencia *espiritual*” (σοφία και συνέσει πνευματική), se refiere a los dones de sabiduría e inteligencia, que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los cristianos (cf. 1 Cor 12:8; Ef 1:8) para que sepan juzgar de las cosas rectamente, en función de nuestro fin sobrenatural, cosa que es privilegio de los discípulos de Cristo y falta a los sabios de este mundo (cf. 1 Cor 2:14-15; Flp 1:9; 2 Tim 2:7). Ciertamente que los colosenses, como en general los cristianos, se encontrarán en su vida con tentaciones y pruebas duras, pero nada de eso debe ser capaz de hacerles perder su “paciencia” y quitarles su “alegría” (v.11), dando continuamente gracias a Dios Padre por haberles llamado a participar de la “herencia de los santos” (v.12). El término “santos” era corriente para designar a los cristianos (cf. Act 9:13), y probablemente ése es también ahora su sentido (cf. 1:26), aunque algunos autores creen ver aquí más bien una referencia a los ángeles, a quienes se asocian los elegidos (cf. Dan 4:10; Zac 14:5; Mt 13:43; Ap 12:5; Ef 2:19). Esta “herencia” es la salud mesiánica, cuya consumación definitiva tiene lugar en la gloria, que es reino de la luz (cf. Ef 1:11-14; 5:7-12; Act 26:18). Pablo, al llegar aquí, cambia el pronombre de segunda persona en el de primera, colocándose también él (“*nos* libró., *tenemos* la redención”) entre aquellos a quienes Dios ha sacado del poder de las tinieblas y trasladado al reino de la luz, que es el reino del “Hijo de su amor”²⁸⁷, que nos ha redimido de nuestra condición de esclavos (v.13-14; cf. Rom 3:24-25). Este dualismo *tinieblas/luz*, tan frecuente en el lenguaje de San Pablo y de San Juan, lo encontramos también muy usado en la literatura de Qumrán, de la que no hay inconveniente en admitir cierta dependencia literaria²⁸⁸.

I. Dignidad Supereminente de Cristo, 1:15-2:23.

La persona de Cristo, 1:15-20.

¹⁵ El es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; ¹⁶ porque en El

fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. ¹⁷ El es antes que todo, y todo subsiste en él. ¹⁸ El es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía en todas las cosas; ¹⁹ porque plugo a Dios que en El habitase toda la plenitud ²⁰ y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo.

Comienza aquí la parte doctrinal de la carta, que continuará hasta el final del c.2. San Pablo, a vista del peligro en la fe que amenazaba a los colosenses, de que le informó Epafras, trata de instruirles al respecto. Y primeramente, en la presente narración, les habla de la persona misma de Cristo. Es uno de los pasajes cristológicos más completos de todo el epistolario paulino, síntesis admirable de las prerrogativas de Cristo: **en relación a Dios, a la creación, a la Iglesia.** Es de notar la claridad con que aparece en este pasaje **la unidad de persona en Cristo**, al que San Pablo atribuye actividad trascendente en la creación y manifestaciones históricas en la redención. Ese ser concreto, que aparece como sujeto gramaticalmente de todo el pasaje, **es la persona única del Hijo de Dios, hecho hombre.**

Por lo que respecta a la relación hacia Dios, San Pablo **designa a Cristo como “la imagen (εἰκών) de Dios invisible”** (v.15). Ya en una carta anterior le había aplicado esa misma expresión (cf. 2 Cor 4:4). También del hombre dice que es “imagen” de Dios, sea en el orden natural (cf. 1 Cor 11:7), **sea en el sobrenatural** (cf. 3:10); pero, evidentemente, Cristo lo es de manera mucho más perfecta. Solamente Cristo, en virtud de la generación eterna del Padre, es la imagen sustancial y perfecta, que reproduce y refleja adecuadamente las infinitas perfecciones de Dios invisible, haciéndolas visibles a través de su humanidad (cf. 1 Tim 6:16; Heb 1:3; Jn 1:18). Este concepto de “imagen,” del que frecuentemente se vale Pablo (cf. Rom 8:29; 1 Cor 15:49; 2 Cor 3:18), es de gran importancia para profundizar en su pensamiento teológico ²⁸⁹.

Por lo que respecta a la relación de Cristo con el mundo creado, San Pablo hace varias afirmaciones capitales: “primogénito (πρωτότοκος) de toda criatura., en El (εν αὐτῷ) fueron creadas todas las cosas de cielo y tierra, visibles e invisibles., todo creado por El y para El (51^ς αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν). es antes que todo (πρὸ πάντων) y todo subsiste (συνέστηκεν) en El” (v.15-17). Aunque no todas las expresiones del Apóstol son fáciles de interpretar, y del significado concreto de algunas cabe discusión, la idea general es clara: Cristo *esta por encima de toda la creación, en cuyo origen ha influido y a la que sigue dando consistencia.* Cuando el Apóstol habla de “primogénito de toda criatura” (v.15), creen algunos que se está aludiendo a la *preexistencia* de Cristo, dando al término “primogénito” su valor etimológico de anteriormente engendrado; otros, por el contrario, tomando el término “primogénito” en sentido más bien histórico y jurídico, **creen que se alude a su preeminencia respecto de todas las criaturas, cual la tiene el primogénito respecto de sus hermanos.** Lo más probable es que haya que juntar ambos aspectos. Sabemos, en efecto, que entre los judíos el “primogénito” tenía la primacía de dignidad como consecuencia de su primacía o prioridad en el tiempo. Lo mismo diría San Pablo de Cristo: prioridad temporal respecto de todas las criaturas y, consiguientemente, primacía o mayorazgo respecto de todas ellas. Lo que ciertamente debe excluirse es que Cristo, por el hecho de ser considerado como “primogénito de toda criatura,” deba ser incluido *entre las criaturas.* Absolutamente hablando, la expresión podría ser entendida de ese modo, al igual que cuando se le llama “primogénito de entre los muertos” (v.18); pero esa interpretación queda excluida por las afirmaciones que siguen, cuando se dice de Cristo que “todo fue creado en El, por El y para El,” y que

es “antes que todo, y todo subsiste en El” (v.16-17). La especificación “cosas del cielo y de la tierra, visibles e invisibles, tronos,” etc. (v.16; cf. Ef 1:21), tratando de recalcar que nada queda fuera del influjo de Cristo, da todavía más fuerza al argumento. Todas esas expresiones demuestran claramente que Cristo está en un rango único, fuera de la serie de criaturas²⁹⁰.

Sigue ahora, en los v. 18-20, la descripción de la persona de Cristo en su condición de Redentor. Ambas ideas, creación y redención, están íntimamente ligadas para San Pablo: **si Cristo fue quien en un principio creó todas las cosas, es también El quien luego las va a pacificar y armonizar, una vez disgregadas por el pecado.** La afirmación de que es “cabeza del cuerpo, que es la Iglesia” (v.18), riquísima de contenido, ya queda explicada en otros lugares (cf. Rom 12:4-5; 1 Cor 12:12-27), y particularmente en la introducción a la carta a los Efesios. De parecido significado, aunque bajo otra imagen, es la afirmación de que es “principio, primogénito de entre muertos” (αρχή, πρωτότοκος εκ των νεκρών). Parece que estos dos incisos: “principio” y “primogénito de entre los muertos,” no constituyen dos afirmaciones independientes, sino que aluden a una misma cosa, diciendo de Cristo que es el primero, el que inició la marcha gloriosa hacia la resurrección; no sólo en orden de tiempo, sino también por su influjo en los demás resucitados (cf. Rom 4:25; 1 Cor 15:20-23). Y todas esas prerrogativas: “para que tenga la primacía en todas las cosas” (v.18), es decir, tanto en el orden de la creación material como en el de la renovación espiritual.

Razón última de esta preeminencia de Cristo ha sido la voluntad del Padre, que quiso que “en El habitase toda la plenitud (πάν το πλήρωμα) y por El reconciliar. todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo” (v. 19-20). ¿A qué alude San Pablo con la palabra “plenitud”? Bastantes autores, siguiendo a Santo Tomás, interpretan el término “plenitud” como alusivo a la suma de gracias y perfecciones que competen a Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, “de cuya suma o plenitud, como dice San Juan, participamos todos” (cf. Jn 1:16). Otros, pensando en que, poco después, el mismo San Pablo habla de “plenitud de la divinidad” (cf. 2:9), opinan que el mismo sentido debe darse aquí al término “plenitud,” sin que esto excluya, claro está, la consiguiente plenitud de gracias y perfecciones de que habla Santo Tomás. Creemos que también aquí, conforme a las explicaciones ya dadas al comentar Ef 1:23 y 3:19, el término “plenitud” (πλήρωμα) tiene un sentido técnico especial. San Pablo aludiría al *cosmos* o mundo universo, que considera *lleno* de Dios (cf. Is 6:3; Jer 23:24; Sal 139:8; Sab 1:7; 1 Cor 10:26) y que, muy en consonancia con el uso de la época, no tiene inconveniente en designar con el término *pléroma*. A la cabeza de este cosmos o *pléroma* de Dios, y no sólo a la cabeza de la raza humana, ha sido colocado Cristo, “recapitulando en sí todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra” (cf. Ef 1:10). Precisamente porque en El “habita,” es decir, le está como incorporado todo el cosmos o *pléroma* de Dios, es por lo que puede realizar ese influjo pacificador universal a que se alude en el v.20. Dicha “pacificación” no arguye la salud *individual* de todos, sino la salud *colectiva* del mundo, con su retorno al orden y a la paz, y sólo será perfecta al fin de los tiempos, cuando, vencidos todos los enemigos, **el Hijo entregue el reino a Dios Padre para que “sea Dios todo en todas las cosas”** (cf. 1 Cor 15:24-28; Rom 8:19-23; 2 Tes 1:8-9). San Pablo tiene interés en hacer resaltar que nada en el cosmos queda excluido de ese influjo pacificador de Cristo; de ahí que no se contente con decir “todas las cosas,” sino que especifique: “así las de la tierra como las del cielo” (v.20), la misma expresión que había empleado al hablar de la creación (v.16). De qué modo la redención de Cristo afecte también al mundo angélico, San Pablo nunca lo explica; ni es fácil concretar en qué pueda consistir esa pacificación “en los cielos.” Probablemente San Pablo lo que pretende es extender la perspectiva, dado que todo el cosmos, incluso el mundo angélico, debe entrar a formar parte en este concierto armónico y universal que trajo consigo la muerte de

Cristo. Algo parecido a lo que dice del mundo inanimado (cf. Rom 8:19-22). Apoyado en estos textos de Pablo, escribió San Ignacio de Antioquía: “Que nadie se lleve a engaño: aun las potestades celestes y la gloria de los ángeles y los príncipes, visibles e invisibles, **si no creen en la sangre de Cristo, están también sujetos a juicio.**”²¹

La obra redentora de Cristo y los colosenses, 1:21-23.

²¹ Y a vosotros, que erais en otro tiempo extraños y enemigos de corazón por las malas obras, ²² ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne, por su muerte, para presentaros santos e inmaculados e irreprochables delante de El, ²³ si perseveráis firmemente fundados e incommovibles en la fe y no os apartáis de la esperanza del Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado a toda criatura bajo los cielos, y cuyo ministro he sido constituido yo, Pablo.

Hablando de la persona de Cristo, dijo San Pablo que “por la sangre de la cruz” había reconciliado y pacificado todas las cosas (v.20; cf. Rom 3:24-25); ahora (v.21-23) hace una aplicación particular al caso de los colosenses.

Les recuerda su condición anterior de “extraños y enemigos” de Dios (v.21; cf. Ef 2:11-12; 4:17-19), cambiada ahora por la de “santos e inmaculados e irreprochables delante de El” (v.22; cf. Ef 11:41 5-27). Esta terminología, para describir el estado de perfección moral en que la obra redentora de Cristo coloca al hombre, está inspirada en las cualidades requeridas para las víctimas en los sacrificios (cf. Lev 22:17-25). Dice el Apóstol que Dios ha operado esa reconciliación mediante la muerte que Cristo padeció “en su cuerpo de carne” (εν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), es decir, en su cuerpo pasible y mortal, donde virtualmente estaba incluido todo el género humano (v.22; cf. Rom 8:3; 2 Cor 5:21; Gal 3:13-14; Ef 2:14). Mas para que ese nuevo estado, añade, sea un hecho en cada uno de los colosenses es necesario de parte suya que permanezcan firmemente cimentados en la fe, **sin apartarse de la esperanza que promete el Evangelio**, tal como lo oyeron de Epafras, y del que él ha sido constituido ministro (v.23; cf. v.4-8; 1 Cor 9:16-18).

Participación de Pablo en la obra de Cristo, 1:24-29.

²⁴ Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia.²⁵ De ella soy yo ministro en virtud de la dispensación divina a mí confiada en beneficio vuestro, para llevar a cabo la predicación de la palabra de Dios, ²⁶ el misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora manifestado a sus santos, ²⁷ a quienes quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. ²⁸ Al cual nosotros anunciamos, amonestando a todos los hombres e instruyéndolos en toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo, ²⁹ por lo cual me fatigo, luchando con la energía de su fuerza, que obra poderosamente en mí.

La mención que el Apóstol hizo **del Evangelio y de la misión a él confiada al respecto (cf. v.23) le lleva a hablar del cumplimiento de esa su misión.** A ella consagra su vida, en libertad o en prisión, y con ese fin lucha y se fatiga sin desmayo.

Comienza por decir que los sufrimientos en la difusión del Evangelio no sólo no le abaten, sino que le son fuente de alegría, **pues contribuyen al crecimiento de la Iglesia**, cuerpo de

Cristo (v.24; cf. v.18). Se ha discutido mucho sobre el sentido de la frase “suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (ἀνταναπληρώ τα υστερήματα των θλίψεων του Χριστού εν τη σαρκί μου). ¿Es que los padecimientos de Cristo no eran ellos solos suficientes para salvar a los hombres? Evidentemente, sí. Sabemos, en efecto, que la pasión y muerte de Cristo fue de valor infinito, capaz para redimir del pecado no sólo a los seres humanos del mundo actual, sino a todos los de todos los mundos posibles. ¿Qué es, pues, lo que quiere decir el Apóstol? Hay bastantes autores, siguiendo a Santo Tomás, que explican la frase de esta manera: la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, debe ser en todo conforme a su cabeza, ni participará de su gloria sino participando de sus padecimientos (cf. Rom 8:17 y 29); ahora bien, Jesucristo, la cabeza, ya padeció lo que le correspondía y estaba en los designios del Padre (cf. Jn 17:4; 19:30), pero falta por padecer lo que corresponde a los miembros para conformarse a la cabeza, debiendo cada uno tomar su parte, hasta que se colme la medida establecida por el Padre. No es, pues, que falte algo a los sufrimientos *personales* de Cristo, que fueron de valor infinito y cuales debían ser, sino que donde falta, y Pablo trata de completar por lo que a él toca, es en los padecimientos previstos por Dios para el Cristo *místico*.

Otros autores, sin embargo, sin negar la verdad de lo anteriormente afirmado, creen que no hay base alguna para interpretar en ese sentido la frase del Apóstol, al menos si lo que se pretende es dar su sentido *literal*. Lo que vendría a decir San Pablo, según estos autores, es lo siguiente: Jesucristo, para establecer su Iglesia, hubo de padecer y sufrir no sólo en su pasión y muerte, que es lo que constituye propiamente el acto redentor, sino también con infinidad de tribulaciones a lo largo de su vida, en orden a dar a conocer su doctrina o mensaje de salud; pues bien, bajo este aspecto, la obra de Cristo quedó muy incompleta, y aquellos trabajos han de ser continuados y como completados por los de los predicadores evangélicos, si es que la salud conseguida por el acto redentor de Cristo **ha de llegar de hecho a todos los seres humanos**. Muy bien, pues, puede decirse que los trabajos de Cristo en orden a la conversión del mundo quedaron incompletos, y son los predicadores evangélicos quienes los han de continuar, padeciendo cárceles y persecuciones, como está sucediendo a Pablo, *supliendo* de ese modo lo que hubiera de padecer Cristo si estuviese presente. Ni ello es mengua alguna para Cristo, cual si hubiese dejado las cosas sin terminar, pues, como dirá luego el mismo San Pablo, es de Cristo de quien los predicadores reciben fuerza y energía para realizar sus trabajos (cf. v.29). Y si para Cristo no es mengua, para nosotros los hombres es un honor, al poder participar de ese modo, unidos a Cristo, en la gran obra de la redención del mundo. Nos parece que es ésta la mejor explicación 292.

Lo que San Pablo dice después (v.25-29) es ya más fácil de entender. Afirma primeramente **su condición de servidor de la Iglesia, habiendo recibido de Dios la misión de predicar**, sobre todo, a los gentiles, entre los cuales se encuentran los colosenses (v.25; cf. Rom 15:15-16; Gal 1:15-16). Esa predicación lleva consigo el anuncio del “misterio,” por largo tiempo escondido y ahora “manifestado a sus santos” (v.26), es decir, a los cristianos (cf. 1:2; Rom 1:7; Act 9, 13). De suyo el término “santos” podría también referirse a los ángeles (cf. 2:19), que sólo ahora, ante la realidad, Dios habría permitido conocer su plan eterno de salud. Para San Pablo “**el misterio equivale a plan divino de bendición en Cristo, con extensión a todos los seres humanos**, superada la distinción entre judíos y gentiles (cf. Rom 16, 25-26; Ef 1:9-10; 3:3-9). Aquí propiamente no describe en qué consista, pero claramente lo deja entender en las expresiones “Cristo en vosotros” (v.27), “amonestando a todos los hombres. a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo” (v.28). Difícil encontrar fórmula más condensada de lo que es el “misterio” que esas palabras “Cristo en vosotros,” dichas a los colosenses, procedentes del gentilismo. Antes de su conversión, los colosenses eran, al igual que los demás gentiles, gentes sin espe-

ranza, sin Cristo, sin Dios en el mundo (cf. Ef 2:12); ahora, unidos a Cristo y formando con El un cuerpo único (cf. Ef 2:16; 3:6), caminan confiados hacia “la gloria” celestial, donde les espera Cristo (cf. 1 Cor 15:23). Dice el Apóstol que trata de instruirles “en toda *sabiduría*,” a fin de presentarlos “*perfectos en Cristo*” (v.28). Sobre el concepto de “sabiduría” y de “perfectos,” ya hablamos al comentar 1 Cor 2:6. La expresión “presentarlos perfectos en Cristo” (v.28) tiene cierto sabor jurídico, aludiendo a su *presentación* ante el juez divino, sin que tenga que avergonzarse de ellos ante el Señor (cf. 1 Cor 4:5; FÜ2,16; 4:1; 1 Tes 2:19).

Preocupación de Pablo por la fe de los colosenses, 2:1-15.

¹ Pues quiero que sepáis qué lucha sostengo por vosotros y por los de Laodicea y por cuantos no han visto mi rostro en carne, ² para que sean confortados sus corazones y, estrechamente unidos en la caridad, alcancen todas las riquezas de la plena inteligencia y conozcan el misterio de Dios, que es Cristo, ³ en el que se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” ⁴ Esto os digo para que nadie os engañe con argumentos capciosos; ⁵ pues aunque estoy ausente en la carne, en el espíritu estoy en medio de vosotros, alegrándome de vuestro buen concierto y de la firmeza de vuestra fe en Cristo. ⁶ Pues como habéis recibido al Señor Cristo Jesús, anadad en El, ⁷ arraigados y fundados en El, corroborados por la fe, según la doctrina que habéis recibido, abundando en acción de gracias. ⁸ Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo. ⁹ Pues en El habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, ¹⁰ y estáis llenos en El, que es la cabeza de todo principado y potestad. ¹¹ En El fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, con la eliminación del cuerpo carnal, con la circuncisión de Cristo. ¹² Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos. ¹³ Y a vosotros, que muertos estabais por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos, ¹⁴ borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; ¹⁵ y despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz.

En íntima conexión con lo que acaba de escribir sobre su misión para predicar el “misterio” de Cristo, Pablo habla ahora de su inquietud por la fe de los colosenses y laodicenses, bien instruidos por Epafras, pero que se hallan en peligro de ser seducidos por las doctrinas “falaces y vanas” (v.8) de falsos maestros.

Les da cuenta primeramente del vivo interés que tiene por ellos y de cómo lucha y se esfuerza, a fin de que sean confortados sus corazones y, estrechamente unidos por la caridad, alcancen plena inteligencia del misterio de Cristo, fuera del cual no hay más que ignorancia y oscuridad intelectual (v.1-3). De esta preocupación que sentía por la suerte de las diversas comunidades cristianas ya habló con términos ardientes en 2 Cor 11:28-29; aquí concreta esa preocupación en colosenses y laodicenses, quienes no le conocían personalmente (v.1; cf. 1:7), pero no por eso sentía por ellos menos preocupación que por las iglesias fundadas directamente por él. Extraña un poco la expresión “misterio de Dios” (v.2), en lugar de la fórmula más corriente “**misterio de Cristo**” o simplemente “**misterio**” (cf. 1:26; Ef 1:9; 3:4). Pero Pablo no está obligado a usar siempre la misma fórmula. Por lo demás, al decir “misterio de Dios, *que es Cristo*,”

la cosa queda suficientemente clara. Ese “en el cual” (εν φ) del v.3 puede referirse bien a “Cristo,” que es el sustantivo más inmediato, bien a “misterio,” como parece más probable, aludiendo a los tesoros de sabiduría y ciencia esgrimidos por Dios Padre en la concepción y realización del misterio de Cristo (cf. Rom 11:33). En realidad, la idea apenas cambia, pues la esencia del “misterio” está condensada en Cristo (cf. 1:27), que es “sabiduría” de Dios (cf. 1 Cor 1:24.30) y fuente de “inagotables riquezas” para nosotros (cf. Ef 3:8). Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es que fuera de Cristo, centro y eje del plan divino de salud, no es necesario ir a buscar nada, pues ahí se hallan contenidos todos los tesoros de sabiduría y de ciencia con que orientar debidamente nuestra vida religiosa y moral.

Hecha esta introducción, alude ya directamente a los adversarios, cuyas doctrinas califica de “argumentos capciosos” (v.4). Alaba el “buen concierto” y “firmeza en la fe” de los colosenses, “arraigados” y “fundados” en Cristo, a manera de árboles o de edificios, dos metáforas muy usadas por San Pablo (v.5-7; cf. 1 Cor 3:9-11; Ef 2, 20-22; 3:17), para prevenirles luego de las “*filosofías* falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo **y no en Cristo,**” con que tratan de engañarles (v.8). Es probable que ese término “filosofía,” que parece estar insinuando alto conocimiento y sabiduría, fuera el empleado corrientemente por los judaizantes de Colosas para designar sus doctrinas, con lo que más fácilmente creían poder influir sobre la buena fe de los colosenses. San Pablo califica esas doctrinas de “tradiciones humanas” (παράδοσιν των ανθρώπων) y “elementos del mundo” (στοιχεία του κόσμου). No es difícil entender lo de “tradiciones humanas,” es decir, sin el respaldo de la luz de la revelación por parte de Dios; pero ¿qué quiere significar el Apóstol con la expresión “elementos del mundo”? Se ha discutido mucho sobre esto. La misma expresión vuelve a usar luego en el v.20, y ya antes en Gal 4:3. Como ya explicamos en la introducción a la carta, lo más probable es que se aluda a las potencias o espíritus angélicos, a los que tanta importancia atribuían los judaizantes de Colosas, considerándolos como animadores y rectores de las fuerzas cósmicas y en especial de los astros, cuyo curso regulaba los tiempos sagrados de los judíos, con sus fiestas anuales y neomenias y sábados. San Pablo no especifica qué admita y qué no admita él de todo eso. Ciertamente admite la existencia y actividad, buena y mala, de los espíritus celestes (cf. 1:16; 2:15; Gal 3, 19; Ef 1:21; 2:2; 3:10; 6:12), y eso le basta para poder llevar la lucha al terreno de sus adversarios, diciéndoles que una doctrina fundada en eso y no *en Cristo* es una “filosofía falaz y vana”; pues conduce a negar la posición predominante y única de Cristo, como cabeza de todos los seres creados y redimidos.

Es en Cristo, y solamente en Cristo, donde “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (παν το πλήρωμα τήβ ζεότητοβ σωματικώβ), y de El están “llenos” (πεπληρωμένοι) los colosenses, y El es “la cabeza” (ή κεφαλή) de toda potencia angélica (v.9-10). Con estas tres afirmaciones trata San Pablo de deshacer la “filosofía falaz” de los judaizantes de Colosas. Primeramente, respecto de Cristo: en El “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente.” Ha sido corriente interpretar esta frase, como si el Apóstol estuviese refiriéndose a que en Cristo se hallan la totalidad de perfecciones y atributos propios de la naturaleza divina, y se hallan “corporalmente,” es decir, de manera *real y entitativa*, como interpretan unos, o habitando *en un cuerpo*, como interpretan otros. Sin embargo, más bien creemos que también aquí, como en 1:19, el término “plenitud” (πλήρωμα) alude al cosmos o *mundo universo lleno de Dios*, que está “recapitulado” en Cristo (cf. Ef 1:10), donde habita como *en un cuerpo*. San Pablo trataría de hacer resaltar que todo el cosmos, sin excluir las potencias angélicas, está colocado en Cristo, a fin de reducirlo a la unidad y a la armonía. De esta primera afirmación serían ya consecuencia las dos siguientes: puesto que los cristianos, por su incorporación a Cristo, están “llenos” de El, partici-

pando de la plenitud de la vida divina de su Señor (cf. Ef 2:13-22; 3:19), y Cristo es “la cabeza” o jefe nato de todas las potencias angélicas, sigúese que no necesitan ir a buscar nada en ellas. La salvación del mundo proviene solamente de Cristo; otorgar a los “elementos del mundo” una misión salvadora, es menoscabar gravemente la posición única de Cristo.

A continuación, afirmada ya la primacía de Cristo y nuestra incorporación a El, el Apóstol describe con más detalle cómo se ha realizado esa incorporación (v.11-15). Dice primeramente, pensando quizás en que los judaizantes de Colosas exigían la circuncisión, que los cristianos no necesitamos el rito de la circuncisión material, pues tenemos otra más perfecta: “eliminación del cuerpo carnal, circuncisión de Cristo” (v.11). Cuál sea esta circuncisión de Cristo lo explica en el v.12, con evidente alusión al rito del bautismo. Es en el bautismo donde resucitamos a nueva vida, despojándonos de un pequeño trozo de piel, como en la circuncisión mosaica, sino del “cuerpo carnal” o “cuerpo del pecado” u “hombre viejo,” que de todas estas maneras llama San Pablo al hombre viciado por el pecado y esclavo de la concupiscencia (cf. 3:9; Rom 6:3-11; Ef 4:22). Luego, en los v.13-15, sigue insistiendo en la misma idea de cómo se efectuó nuestra incorporación a Cristo; pero lo hace en forma más dramática. Dice que la condonación de nuestros delitos y resurrección a nueva vida (v.13), la hizo Dios “borrando el acta (χειρό-γραφον) que nos era contraria y clavándola en la cruz” (v.14). Evidentemente, es una alusión a la pasión y muerte de Cristo, causa de nuestra salud (cf. Rom 3:24-25). Pero ¿de qué “acta” se trata? Hay autores que suponen aquí la misma metáfora que cuando se habla del “libro de la vida” (cf. Flp 4:3), y se aludiría a esa especie de acta o registro en que se supondrían anotadas nuestras deudas con Dios y que habría sido clavado, y anulado, en la cruz de Jesús, al igual que lo eran las culpas de un ajusticiado, anotadas en el letrero de su cruz (cf. Jn 19:19-22). Sin embargo, lo más probable, conforme interpreta la mayoría de los autores, es que se aluda a la Ley mosaica, documento escrito contrario a nosotros, pues al prohibir el pecado sin dar fuerzas para evitarlo lo hacía abundar más, manteniéndonos en esclavitud y llevándonos a la muerte (cf. Rom 5, 20; 7:5-13; 2 Cor 3:5; Gal 5:1). Esta sentencia de muerte que pesaba sobre nosotros, quedó anulada con la muerte de Cristo, a quien Dios hizo “pecado” y “maldito” y “sujeto a la Ley,” para de ese modo destruir en su persona el documento que nos condenaba (cf. 2 Cor 5, 21; Gal 3:13; 4:4). San Pablo, hablando en forma dramática, contempla a Dios clavando en la cruz victoriosa el documento, como indicando que queda abrogado, junto con todas sus exigencias. Y continuando en la misma forma dramática, aunque cambiando de imagen, contempla asimismo a las potencias angélicas o poderes supraterranos, de que tanto hablaban los judaizantes de Colosas, como formando parte, en concepto de capitanes enemigos derrotados, del cortejo triunfal de Dios con la cruz como trofeo principal (v.15). Se ha discutido si San Pablo, bajo los términos “principados” y “potestades,” está aludiendo sólo a los ángeles malos o también a los buenos, los cuales, por haber sido mediadores de la Ley mosaica y considerados como guardianes de su régimen de prescripciones (cf. Gal 3:19), eran venerados con culto supersticioso por muchos, y ahora, abolida la Ley, perdían la razón de ser de su culto. Más bien creemos que alude sólo a los ángeles o espíritus malos, como en Ef 6:12, pues es difícil concebir que de los ángeles buenos diga que Dios los “despoja., saca a la vergüenza., triunfa de ellos.”

El falso ascetismo que quieren imponerles, 2:16-23.

¹⁶ Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, ¹⁷ sombra de lo futuro, cuyo cuerpo es Cristo. ¹⁸ Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de visiones, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal, ¹⁹ y no asiéndose

a la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino. ²⁰ Pues si con Cristo estáis muertos a los elementos del mundo, ¿por qué, como si vivieseis en el mundo, os dejáis subyugar? ²¹ “No cojas, no gustes, no toques.” ²² Todos éstos, ¿no son preceptos y enseñanzas humanas de cosas que con el uso se consumen? ²³ Son preceptos que implican cierta especie de sabiduría, de afectada piedad, humildad y severidad con el cuerpo, pero sin valor alguno, si no es para satisfacción de la carne.

Es consecuencia de lo anterior. Los colosenses, que deben su salvación a Cristo (cf. v.9-15), no tienen por qué someterse a observancias religiosas y prácticas ascéticas, **que están separadas de Cristo y consiguientemente no tienen valor alguno.**

Estas observaciones prácticas ascéticas las concreta San Pablo en tres puntos: observancia de determinadas fiestas, abstención de ciertos alimentos y culto a los ángeles (v. 16.18.21). Tales parece que eran las principales prácticas que trataban de exigir a los colosenses los agitadores judaizantes cuyas doctrinas ataca San Pablo. Respecto de fiestas y de alimentos, cosas bastante detalladas en la Ley mosaica (cf. Lev 10:9; 11:1-47; Núm 6:3; 28:1-26; Os 2:13) y que ocasionaron no pocas dificultades en la iglesia primitiva (cf. Act 10:14-15; 15:19-21), San Pablo dice (v.17) que todo eso era “sombra de lo futuro, cuyo cuerpo es Cristo” (σικιά των μελλόντων, το δε σώμα του Χριστού). La comparación entre “sombra” y “cuerpo” no puede ser más expresiva. La Ley mosaica, con todas sus prescripciones, no era más que una “sombra” que estaba señalando la presencia de un “cuerpo,” que contenía la razón de su existencia; o, dicho de otra manera, era simplemente para preparar el nuevo orden de cosas que iba a establecer Cristo, sin que tuviera otra solidez que la que recibía de Cristo, que era la realidad, perdiendo esa razón de ser una vez venido éste (cf. Heb 9:9-10:1-9). Por lo que respecta al culto a los ángeles, cosa en que parece insistían mucho los agitadores de Colosas, San Pablo dice a los fieles que no les engañen “con afectada humildad., haciendo alarde de visiones, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal” (v.18). Son tres expresiones bastante enigmáticas ^{292*} con que el Apóstol refleja el proceder de esos agitadores. Parece ser, en efecto, que ese culto a los ángeles lo fundaban en que los seres humanos somos demasiado poca cosa para acercarnos directamente a Dios, y necesitamos de seres intermedios; ello parecía ser humildad, pero en realidad no era sino fruto de una inteligencia carnal, que andaba buscando tales explicaciones y alardeaba de ilusorias visiones. Se creían elevados a sublime sabiduría, pero se hallaban en un crasísimo error, pues no se preocupaban de Cristo, el único Mediador y Cabeza, del cual todo el cuerpo recibe vida, cohesión y crecimiento (v.19; cf. 1:18; Ef 4, 15-16). Notemos las expresiones “coyunturas y ligamentos,” que indican que Pablo, al dar a Cristo el título de “cabeza,” está en terreno fisiológico y piensa en categorías orgánicas.

En los V.20-23 insiste el Apóstol en las mismas ideas, recordando a los colosenses que, si han muerto con Cristo a los elementos del mundo en el bautismo (v.20; cf. v.8-15), no tienen por qué sujetarse a esas restricciones que ahora tratan de imponerles. Las expresiones “no cojas, no gustes, no toques” (v.21), como suponiendo que en tales contactos había peligro de contaminaciones o influjos supra-terrenos, parece que están recogidas, no sin cierta ironía, del lenguaje de los judaizantes. Los v.22-23, ^{en} cambio, serían una reflexión del Apóstol apostillando esos preceptos y diciendo que son preceptos humanos sobre cosas creadas por Dios para el ser humano y ser consumidas con el uso (v.21; cf. Rom 14:17; 1 Cor 6:13); no tienen valor alguno, y aunque implican cierta especie de sabiduría, sólo sirven para complacer en su vanagloria al hombre carnal (v.22; cf. v.18). Con todas esas prescripciones, mezcla de elementos judíos y paganos, el mensaje cristiano era despojado de sus características y de su fuerza.

II. Consecuencias Morales, 3:1-4:6.

La unión con Cristo, principio de vida nueva, 3:1-17.

¹ Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; ² pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. ³ Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. ⁴ Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con El. ⁵ Mortificad, pues, vuestros miembros terrenos, la fornicación, la impureza, la liviandad, la concupiscencia y la avaricia, que es una especie de idolatría, ⁶ por las cuales viene la cólera de Dios, ⁷ y en las que también vosotros anduvisteis un tiempo, cuando vivíais en ellos. ⁸ Pero ahora deponed también todas estas cosas: ira, indignación, maldad, maledicencia y torpe lenguaje. ⁹ No os engañéis unos a otros; despojaos del nombre viejo con todas sus obras, ¹⁰ y vestios del nuevo, que sin cesar se renueva, para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador, ¹¹ donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos. ¹² Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos amados, revestios de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, ¹³ soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. ¹⁴ Pero por encima de todo esto, vestios de la caridad, que es vínculo de la perfección. ¹⁵ Y la paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Sed agradecidos. ¹⁶ La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. ¹⁷ Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por El.

Comienza la parte moral de la carta, en que el Apóstol hace aplicación de la doctrina expuesta a la vida cotidiana. En la presente perícopa recuerda a los colosenses su nuevo estado de resucitados con Cristo, que les exige vivir para el cielo (v.1-4), despojándose cada día más del hombre viejo y revistiéndose del nuevo (v.5-17).

San Pablo parte del principio (v.1-4) de que el cristiano, muerto y resucitado místicamente con Cristo en el bautismo (cf. 2:12; Ef 2:6), ha roto sus vínculos con el mundo y con sus doctrinas religiosas, habiendo entrado en una vida nueva, la vida de la gracia, vida que posee ya realmente, pero que no se manifestará de modo pleno hasta después de la *parusía*, cuando todos los miembros del cuerpo de Cristo seamos asociados públicamente a su triunfo glorioso. Este nuevo estado pide que nuestros pensamientos no estén puestos en las “cosas de la tierra,” sino en “las del cielo,” como corredores que piensan únicamente en la meta, a la que dirigen todos sus pensamientos. Es este pensamiento del cielo el que debe constituir la regla de nuestra conducta, subordinando todo al progreso de esa nueva vida, cuya plena manifestación esperamos (cf. Rom 8:14-25).

De esta idea central surgen en la mente del Apóstol una serie de consejos prácticos, que va especificando a continuación, lo mismo por lo que se refiere a huida de vicios (v.5-n) que a

práctica de virtudes (v.12-17). De los vicios hace como dos grupos o series: una que mira sobre todo a los pecados de la carne (v.s; cf. Ef 5:3-5) y otra que mira más bien a pecados contra el amor del prójimo (v.8-9; cf. Ef 4:25-31). Todos ellos en que los colosenses anduvieron en otro tiempo (v.7; cf. 1 Cor 6:9-11; Ef 2:1-3) y por los que viene la cólera de Dios sobre el mundo (v.6; cf. Rom 1:18-32), deben estar ausentes del cristiano, que ha de “mortificar” (νεκρώσατε) sus miembros terrenos, es decir, darles muerte en su actividad pecaminosa (v.5). Es lo mismo que se dice luego con otra expresión: “despojarse del hombre viejo con todas sus obras” (v.g; cf. Ef 4:22). En su lugar ha de “revestirse del hombre nuevo,” “renovándose” continuamente, conforme a “la imagen de su Creador” (v.10); expresiones éstas cargadas de significado, que ya hemos explicado en otros lugares (cf. 2 Cor 4:16; Ef 4:24). Ese “perfecto conocimiento” hacia el que debemos tender (εις ἐπίγνωσιν), es el conocimiento del misterio cristiano (cf. 1:9), y no es conocimiento meramente abstracto, sino un conocimiento que afecta al hombre íntegramente, inteligencia y corazón, y prácticamente equivale a nuestra completa asimilación a Cristo, luz y amor, conformándonos lo más posible a su imagen (cf. Rom 8:29). En ese estado de hombre nuevo o regenerado no hay “griego ni judío., siervo o libre,” diferencias que desaparecen todas ante la sublime realidad de Cristo, que a todos nos junta en un solo cuerpo, al que da vida y cohesión (v.11; cf. 1 Cor 1:30; Gal 3:28). No hay ya por qué mirar con desdén a los hombres de otros pueblos o de otra condición social, pues Cristo nos diviniza a todos por igual, operando en nosotros la renovación de la imagen divina, destruida por el pecado del primer hombre.

En cuanto a las virtudes de que ha de estar revestido el hombre nuevo, San Pablo enumera varias (v.12-13), pero insiste de modo especial en la caridad (v.14), a la que llama “vínculo de la perfección” (σύνδεσμος τῆς τελειότητος). La expresión no es del todo clara. Algunos autores creen que el Apóstol está refiriéndose a los fieles, que forman “un solo cuerpo,” el cuerpo místico de Cristo, y es la caridad la que los une estrechamente entre sí, de modo que “reine la paz” en sus corazones (cf. v.15). Sin embargo, más bien parece, conforme interpretan la mayoría de los autores, que San Pablo está refiriéndose a las virtudes y gracias que integran la vida cristiana, para darles la debida perfección, ya que sin la caridad nada valdrían en orden a la vida eterna, según expresamente lo enseña en 1 Cor 13:1-13. La teología expresa esta sentencia del Apóstol diciendo que la caridad es la forma de todas las virtudes.

San Pablo, finalmente, hace dos ruegos: que “la palabra de Cristo,” o lo que es lo mismo, **el mensaje del Evangelio con todas sus enseñanzas y riquísimo contenido**, habite abundantemente en los corazones de los colosenses, de modo que puedan instruirse y amonestarse mutuamente con toda sabiduría (v.16; cf. 1 Cor 14:26; Ef 5:19); y que todo cuanto hagan, lo hagan “en el nombre del Señor,” es decir, como personas en dependencia de Jesucristo, con el cual forman un solo cuerpo y de cuya vida viven (v.17; cf. 2:13; 1 Cor 10:31). Al hablar de “salmos y cánticos espirituales” (v.16), Pablo piensa sin duda en las asambleas litúrgicas de la comunidad, de donde debemos sacar fuerza y entusiasmo para sobreponernos luego a las dificultades de la vida cotidiana (cf. Ap 19:6-7).

Deberes familiares: marido y mujer, padres e hijos amos y siervos, 3:18-25.

¹⁸ Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene en el Señor. ¹⁹ Y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis duros con ellas. ²⁰ Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor. ²¹ Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, por que no se hagan pusilánimes. ²² Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne, no sirviendo al ojo como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, por temor del Señor. ²³ Todo lo que hagáis,

hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor y no a los hombres, ²⁴ **teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia. Servid, pues, al Señor, Cristo.** ²⁵ **El que hace injuria recibirá según la injuria que hiciere, que no hay en El acepción de personas.**

San Pablo, en términos casi idénticos a como lo hace en Ef 5:22-6:9, aunque más brevemente, aborda el tema de los deberes particulares y recíprocos entre marido y mujer (v. 18-19), padres e hijos (v.20-21), amos y siervos (v.22-4:1), dándonos un bello cuadro de cómo concebía él la vida de **una familia cristiana: sociedad basada en el amor, el respeto y la obediencia, y todo ello con base “en el Señor.”**

Por lo que se refiere a los esposos (v. 18-19) son preceptos sencillos de la moral común, recomendando a las mujeres que obedezcan a sus maridos, y a los maridos que amen a sus mujeres y no sean duros con ellas. El Apóstol da por supuesto que en la familia hay una autoridad, y que esa autoridad es el marido (cf. 1 Cor 11:3). La fórmula “como conviene en el Señor” (v.19), da sentido cristiano a estos preceptos, elevándolos al plano de lo sobrenatural, que es como el cristiano debe realizar siempre sus acciones (cf. v.17).

Por lo que se refiere a padres e hijos (v.20-21), pide a los hijos obediencia, y a los padres, que no traspasen los límites del rigor paterno con severidades excesivas, que harían daño a una recta educación. Aunque dice a los hijos que obedezcan “en todo” (v.20), se supone que ha de ser “en el Señor” y, consiguientemente, que no se trata de cosas contra los derechos de Dios.

Tocante a amos y siervos (v.22-4:1), el Apóstol acepta en la práctica las condiciones sociales de el tiempo, pero les infunde un nuevo espíritu, que irá preparando gradualmente el cambio de costumbres e instituciones. Pide, si a los siervos que obedezcan en todo a sus amos, pero que lo hacen “por temor del Señor., como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibirán por recompensa la herencia” (v.22-23). Esta última expresión había de sonar a algo inaudito en el mundo de entonces, cuando el esclavo no tenía derecho a nada, ni siquiera a un mísero salario, pudiendo el amo disponer de él a su antojo. Para el cristianismo, en cambio, es hijo del mismo Padre que está en los cielos y tiene derecho a la “herencia” lo mismo que el hombre libre (cf. 3:11; Gal 3:28-29). Y aún añade más el Apóstol. Dice que el que hace injuria, sea esclavo o libre, para el caso es lo mismo, recibirá el correspondiente castigo, pues en Dios “no hay acepción de personas” (v.25). Ello le da pie para decir a los amos que no sólo traten a los siervos con “justicia,” cosa que en el derecho antiguo era quedarse muy corto, sino también con “equidad,” dándoles un trato realmente humano, de modo que hagan soportable su condición (4:1).

Espíritu apostólico, 4:1-6.

¹ **Amos, proveed a vuestros siervos de lo que es justo y equitativo, mirando a que también vosotros tenéis Amo en los cielos.** ² **Perseverad constantemente en la oración, velando en ella con nacimiento de gracias,** ³ **orando a una también por nosotros, para que Dios nos abra puerta para la palabra, para anunciar el misterio de Cristo, por amor del cual estoy preso,** ⁴ **a fin de que lo pregone según conviene que yo hable.** ⁵ **Portaos discretamente con los de fuera, rescatando el tiempo.** ⁶ **Sea vuestra conversación agradable, salpicada de sal, de manera que sepáis cómo os conven- ga responder a cada uno.**

Comenzamos haciendo notar que el v.1 forma parte de la última perícopa del capítulo anterior,

del que, por tanto, no debía haber sido separado. En el comentario ya lo tuvimos así en cuenta.

El Apóstol vuelve luego a los consejos de carácter general y, pensando que está ya al final de la carta, da estas dos últimas recomendaciones a los colosenses: que perseveren constantes en la oración (v.2-4), y que se conduzcan con sabia discreción en sus relaciones con los no cristianos (v.5-6). De esta constancia en la oración, que debe mantener nuestra alma en orientación habitual hacia Dios, habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 12:12; Ef 6:18; 1 Tes 5:17; 1 Tim 5:5). Aquí pide a los colosenses que rueguen de modo particular por él, a fin de que **Dios le “abra puerta” a su predicación, es decir, abra campo a su apostolado** (v.3; cf. 1 Cor 16:9; 2 Cor 2:12), de modo **que pueda anunciar el “misterio de Cristo” o plan divino de salud** (cf. 1:26) en la forma que “conviene” que lo haga (v.4), es a saber, con aquella osadía y libertad que debe hacerlo un apóstol (cf. Ef 6:19-20). Propiamente, pues, no pide que rueguen para que el Señor le libre de la prisión, sino para que pueda ejercer **el apostolado de manera conveniente y eficaz**, lo cual de suyo puede también realizarse estando en prisión (cf. Flp 1:12-20).

Referente al trato con los no cristianos, a quienes denomina “los de fuera” (cf. 1 Cor 5:12; 1 Tes 4:12), pide (v.β) que “se porten discretamente” (εν σοφία περιπατείτε) con ellos “rescatando el tiempo” (τον καιρόν εξαγοραζόμενοι). Luego, en el v.6, se explica más y habla de que su conversación con ellos sea siempre “agradable” (εν χάριτι), “salpicada de sal” (αλάτι ήρτυμένος), de modo que “sepan cómo les conviene responder a cada uno,” es decir, la medida de “gracia” y de “sal” que deben aplicar en cada caso. La idea general que en estos dos versículos pretende inculcar San Pablo es manifiesta: la causa del Evangelio, aunque incumbe de modo particular a los apóstoles o predicadores evangélicos, a todos los cristianos afecta de alguna manera y nadie puede desinteresarse de ella. Pero las dificultades empiezan, si tratamos de concretar más. ¿Trátase de una recomendación de carácter negativo o de carácter positivo? Es decir, ¿les pide simplemente que no pongan obstáculos a la difusión del Evangelio con su comportamiento adusto e improcedente, o les pide que colaboren en forma positiva a esa difusión del Evangelio? En este último caso, tendríamos aquí una clara recomendación al apostolado seglar. De hecho, así interpretan muchos autores estos versículos, insistiendo particularmente en las expresiones “rescatando el tiempo,” que parece ser equivalente de *aprovechar las ocasiones para atraer a la fe a los de fuera*, y “salpicada de sal,” que es de creer se refiera, en conformidad con el mandato de Jesucristo (cf. Mt 5:13; Mc 9:50), al sabor religioso y moral de que ha de estar penetrada la conversación de los cristianos con los no cristianos. Sin embargo, otros autores no ven aquí tal recomendación positiva al apostolado directo. La expresión “rescatando el tiempo,” igual que en Ef 5:16, aludiría a que no debemos desperdiciar ningún momento de esta breve vida para ir conquistando nuestra salud; y en cuanto a que la conversación debe estar “salpicada de sal,” no significaría sino que debe ser una conversación con gracia y donaire, de modo que no repela al interlocutor. Por nuestra parte, dado el contexto, nos inclinamos a la primera interpretación.

Epilogo, 4:7-18.

Noticias personales, 4:7-9.

⁷ De mis cosas os informará Tíquico, el hermano amado, fiel ministro y consiervo en el Señor, ⁸ a quien os envió con este fin, para que tengáis noticias nuestras y lleve el consuelo a vuestros corazones, ⁹ junto con Onésimo, el hermano fiel y querido, que es de los vuestros. Ellos os informarán de lo que aquí pasa.

San Pablo ha llegado al final de su carta y, antes de los acostumbrados saludos y despedida, quiere decirles algo de “sus cosas” (v.7).

En realidad, es muy poco lo que les cuenta. Prácticamente se limita a decirles que ya les informará Tíquico (v.7-8), que sin duda es el portador de la carta, el mismo que lleva también la de los efesios (cf. Ef 6:21-22), y del que ya hablamos al comentar ese pasaje. Pero Tíquico no va solo. Le acompaña Onésimo, un esclavo fugitivo que Pablo había convertido al cristianismo en su prisión y que envía a su amo de Colosas, Filemón (v.g; cf. Flm v.1.10).

Saludos, 4:10-17.

¹⁰ Os saluda Aristarco, mi compañero de cautiverio, y Marcos, primo hermano de Bernabé, acerca del cual habéis recibido algunos avisos; si llega a vosotros, acogedle, ¹¹ y Jesús, llamado Justo, que son de la circuncisión y mis únicos colaboradores en el reino de Dios, habiéndome sido de gran consuelo. ¹² Os saluda Epafras, que es de los vuestros, siervo de Cristo Jesús, que en todo momento combate por vosotros en sus oraciones, a fin de que perseveréis perfectos y cumplidos en todo lo que Dios quiere de vosotros” ¹³ Yo le rindo testimonio de que se toma mucho trabajo por vosotros y por los de Laodicea y Hierápolis. ¹⁴ Os saluda Lucas, el médico amado, y Demás. ¹⁵ Saludad a los hermanos de Laodicea y a Ninfas, y a la iglesia de su casa. ¹⁶ Y cuando hayáis leído esta epístola, haced que sea también leída en la iglesia de Laodicea, y la que recibiréis de Laodicea, leedla también vosotros. ¹⁷ Decid a Arquipo: Atiende al ministerio que en el Señor has recibido, para ver de cumplirlo bien.

Comienza con los saludos de parte de los compañeros que se hallaban entonces con él (v. 10-14), Y luego los de parte suya personal (v.15-17).

De los seis personajes que envían saludos (Aristarco, Marcos, Jesús el Justo, Epafras, Lucas y Demás), los tres primeros eran “de la circuncisión” (v.11), es decir, de procedencia judía; ello deja entender, aunque nada se diga al respecto, que los otros tres no lo eran. Aristarco nos es ya conocido por el libro de los Hechos (cf. Act 19:29; 20:4; 27:2). También nos es conocido Marcos (cf. Act 12:12; 13:13), el autor del segundo Evangelio, del que aquí San Pablo nos da el interesante dato de que era “primo hermano” de Bernabé, cosa que explica el interés especial que Bernabé sentía por él (cf. Act 15:37-40). Aunque por algún tiempo estuviese separado de Pablo, pronto se reconcilió con él, figurando entre sus “colaboradores” (Flm 24), y diciendo de él que le era “muy útil para el ministerio” (2 Tim 4:11). En cambio, de “Jesús llamado Justo” (v.11) no tenemos dato alguno, sino esta simple mención que aquí hace de él el Apóstol; tener dos nombres, uno de origen judío y otro de origen latino, era entonces bastante frecuente (cf. Act 12:12; 13:9). Por lo que toca a Epafras, del que hace cálidos elogios (v.12-13), el Apóstol ya había hablado en 1:7. De Lucas, el autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos, nos da el interesante dato de que era “médico” (v.14). En cuanto a Demás, en estas fechas “colaborador” de Pablo (v.14; cf. Flm v.24), sabemos que más tarde le abandonó “por amor de este siglo” (cf. 2 Tim 4:10).

Después de los saludos de sus colaboradores, Pablo no omite sus propios saludos a la iglesia de Colosas y comunidades vecinas a ella (v.15-17). Hace mención especial de “Ninfas,” de quien no tenemos dato alguno, y ni siquiera sabemos si es hombre (*Nym-phas*) o mujer (*Nympha*); sólo sabemos que en su casa se reunían los fieles para los actos de culto (v.15; cf. Rom 16:5; 1 Cor 16:19; Flm 2). Es interesante la noticia que nos da sobre la lectura de la carta, que los colosenses, una vez leída, deben hacer que la lean también los de Laodicea; y, a su vez,

leer ellos la que recibirán de los de Laodicea (v.16). ¿Cuál es esta carta proveniente de Laodicea? Sabemos que en la antigüedad circuló una carta atribuida a San Pablo con el título *ad Laodicenses*; su texto todavía se conserva, pero ciertamente es apócrifa, como ya en su tiempo afirmaba San Jerónimo²⁹³. Hay autores que creen que se trata de una carta escrita efectivamente a los fieles de Laodicea por San Pablo, y que se habría perdido, igual que sucedió con otras (cf. 1 Cor 5:9; 2 Cor 2:4); sin embargo, lo más probable es que se trate de la carta a los efesios, de carácter circular, que pasaría antes por Laodicea, y proveniente de allí la recibirían los de Colosas. El nombre de *Arquipo*, mencionado en el v.17, aparece también en Flm 2, y probablemente se trata de un hijo de Filemón. No es claro cuál es ese “ministerio” (διακονία) de que estaba encargado Arquipo. Parece que debía ser algo más que el de simple “diácono” (cf. Act 3:1-6). Suponen muchos que fuese Arquipo el encargado de la comunidad de Colosas en ausencia de Epafras; pero hemos de confesar que no tenemos datos que nos permitan formar un juicio seguro.

Bendición final, 4:18.

¹⁸ **El saludo es de mi mano, Pablo, Acordaos de mis cadenas. La gracia sea con vosotros.**

Hasta aquí Pablo había dictado su carta, como de costumbre (cf. Rom 16:22). Ahora va a poner algo de su puño y letra, que era como la garantía de la autenticidad de la carta, igual que hacemos nosotros con la firma a mano, al final de una carta escrita a máquina (cf. 1 Cor 16:21; Gal 6:11; 2 Tes 3:17).

La frase “acordaos de mis cadenas,” condensando ante los colosenses sus sentimientos de ese momento, no puede estar mejor escogida. Vale por toda una larga exhortación. Luego, la acostumbrada despedida o bendición final, augurando a los destinatarios la “gracia” (χάρις), término en que resume cuantos favores y beneficios concede Dios a las almas en su amistad (cf. Rom 1:7).

274 Cf. Herod., Hist. 7:30; JENOF., *Anab.* 1:2. — 275 Cf. Estrabón, Geogr. 12:8; Plinio, Hist. Nat. 5:41 — 276 Cf. P. Bevoit, art. *Paul (Ep. aux Coloss)*: Dict. Bibl-Suppl., vol. 7, col. 157-170; E. Percy, *Die Probleme der Kol. und Eph. Briefe* (Lund 1946); G. Bornkamm, *Die H uresis des Kol.*: Theol. Literaturz. (1948) 11-20. — 277 Cf. S. Zedda, // carattere gnóstico e giudaico dell'errore colossese nella luce dei manos-critti del Mar Morto: Riv. Bibl. 5 (1957) 31-56; K. G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Uchte der Qumrante*: New Test. Stud. 7 (1960-61) 334-346. — 278 Cf. Jos., *Antiq.* 12, 3:4; Cie., *Pro Placeo*, 28, 68. — 279 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Bilbao 1965) p.400-2 y 422. — 280 Hablando en general, podemos definir el gnosticismo como un esfuerzo del pensamiento humano por dar una explicación filosófica a las verdades de la religión. Decían que la “gnosis” debía sustituir a la fe, que da a veces soluciones demasiado simplistas. Partían los gnósticos de este principio: una idea muy elevada de Dios, al que solían designar con los términos de Abismo o gran *Silencio*, y una idea muy baja de la materia, concebida como algo en sí malo, que inducía al hombre a alejarse de Dios. ¿De dónde había procedido la materia? No es posible que del Dios trascendente y bueno. Por eso, a fin de dar una explicación, suponían, entre Dios y la materia, una serie de seres intermediarios o *eones*, de los que los primeros emanaron directamente de Dios, y de éstos, otros, y así sucesivamente, cada vez menos perfectos. La serie total de esos eones formaba el *pleroma* divino. En un determinado momento de la serie, uno de esos eones prevaricó y fue excluido del *pleroma* de Dios, produciendo él a su vez nueva serie de eones, malos como él e inferiores a los eones de la otra serie. Este *eón* prevaricador, al que los gnósticos suelen designar con el término de *Demiurgo*, habría sido el que creó el mundo material y al hombre, y se correspondería con el Dios de los judíos, de que se habla en el Antiguo Testamento. — Sin embargo, para los gnósticos el *hombre* no es enteramente malo. Un *eón* de la primera serie habría colocado en la materia un *germen divino*, que se halla en ella prisionero y perseguido por el Demiurgo. — ²⁸¹ Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en S. Pablo* (Bilbao 1963) 337. — ²⁸² Cf. O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Damonologie* (Göttingen 1888); B. REY, *Creados en Cristo Jesús* (Madrid 1968) 102-109; G. B. CAIRO, *Principalities and* — Sabemos que para muchos críticos modernos resulta desfasado seguir creyendo en el mundo de los *ángeles* y de los *demonios*. Sin embargo, como muy bien dice Schlier: Es un hecho que el Nuevo Testamento afirma la existencia de “potencias demoniacas.” Hay variedad de nombres: principados, dominaciones, espíritus, demonios., nombres más bien simbólicos, y presentados siempre como subordinados a Satán, que a su vez aparece también con diversos nombres y sobrenombres. Es una como “potencia” satánica única, perp difusa, que los autores bíblicos presentan como residiendo “en los cielos,” es decir, más allá de las fronteras del dominio del hombre, sobre el que hacen a veces irrupción para volver luego a sus dominios en el espacio. Su acción sobre los hombres es la propia de una voluntad inteligente, con libertad para tomar decisiones de carácter personal (cf. H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* [París 1968] p.173). En el mismo sentido se expresa O. Cull-Mann, art. *autoridades*: Vocab. **Bibl.** de von Allmenn, p.39-43. — 283 En este sentido encontramos usado frecuentemente el plural στοιχεία para designar, por ejemplo, las *letras del alfabeto*, en cuanto primeros elementos constitutivos de sílabas y palabras. También se usa para designar los *primeros elementos de la materia*

(agua, tierra, fuego, aire, según los antiguos) de que se componía el mundo visible (cf. 2 Pe 3, τοι ζ), o los *primeros elementos de una ciencia*, tales como los puntos y líneas en geometría, los nombres y verbos en gramática, las ideas fundamentales en lógica, etc. (cf. Heb Si¹²). — 284 cf. G. Dellling, art. στοιχεῖα: Theol. Wort. zum N.T., VII, p. 60-61; J. Huby, *Stoicheia dans Bardesane et dans S. Paul*: Bibl. 15 (1934) 365-368; A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou* (Nienvkoop 1961); A. J. Bandstra, *The Law and the elements of the World* (Kampen 1964). — 285 ἵj_o es fá, il saber si Pablo reproduce, aunque sea con variantes, un himno ya existente, o es toda obra suya en el momento de escribir la carta, habiendo buscado cierto ritmo y divisiones con ese estilo característico de los himnos. Muchos críticos se inclinan a lo primero. Algunos, como R. Bultmann y E. Kásemann, van todavía más lejos y hablan concretamente de un himno *pre cristiano* que desarrollaba el mito del *Urmensch*, y habría sido adaptado a la liturgia cristiana ya antes de la carta de Pablo, añadiendo en especial los incisos: „ que es la Iglesia” (v.18) y „ por la sangre de su cruz” (v.20). Son hipótesis fundadas en consideraciones que distan mucho de ser convincentes. Sobre este himno, cf. CH. Masson, *L'hymne christologique de l'Épître aux Col.*: Rev. de Theol. et Phil. 36 (1949) 138-142; J. M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians* 1:15-20: Journ. Bibl. Liter. 76 (1957) 270-287; C. De Villapadierna, *Cristo, principio y fin del cosmos*: Natur. y Gracia 5 (1958) 169-186; S. Lyonnet, *L'hymne christologique de l'Épître aux Col. et la fête juive du Nouvel An*: Rech. Se. Relig. 48 (1960) 93-100; L. Cerfaux, *Jesucristo en S. Pablo* (Bilbao 1963) 330-333; N. Kehi, *Der Christushymnus im Kolosserbrief* (Stuttgart 1967); J. T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge 1971). — 286 Entre los textos citados por Dupont, señalamos éste: “Comenzaré mi discurso por una invocación a Dios, quien, siendo uno, es todas las cosas y, siendo todas las cosas, es uno; pues el *pleroma* de todas las cosas es uno y está en uno, sin que por eso el uno se desdoble, sino que ambos permanecen uno. Es necesario que todo sea uno, si es que existe un Uno; ahora bien, existe de hecho y no deja nunca de ser uno, para que no se desintegre el *pleroma*” (*Corp. Herm.*, tract. XVI, 3). Vemos claramente, en este pasaje “hermético,” que el Universo es considerado como una totalidad, pero no en sentido pluralístico y multitudinario, sino en sentido de una unidad cerrada o *pleroma*. Añade Dupont que esta terminología “está estrechamente unida a las concepciones estoicas según las cuales el cosmos, pluralidad y unidad al mismo tiempo, es la totalidad de las cosas penetrada por un principio divino. Lleno del principio divino que lo unifica, el cosmos no es ya simple pluralidad, sino que se convierte en un *pleroma*; y, viceversa, Dios es igualmente un *pleroma*, porque, en su unidad, contiene todas las cosas” (p-459). De entre los textos de autores estoicos citados por Dupont, señalamos éste de Séneca: “Quocumque te flexeris, ibi illum (Deum) videbis occurrentem tibi; nihil ab illo vacat, opus suum ipse temptet. Nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura, sed idem est utrumque” (*Benef. IV*, 8:2). Cf. J. Dupont, *Gnost's. Le connaissance religieuse dans les Épîtres de S. Paul* (Louvain-Paris 1949) 420-493. Otros estudios sobre “pleroma”: J. M. A. Vallisoletto, *Christus pleroma juxta Pauli conceptionem*: Verb. Dom. 14 (1934) 4955; J. M. González Ruiz, *Función plero-mática de la Iglesia según S. Pablo*: XIII Semana Bibl. española (1953) 71-109; P. Bevoit, *Corps, tete et plerome dans les Épîtres de la captivité*: Rev. Bibl. 63 (1956) 1-44; A. Feuillet, *L'Église plerome du Christ d'après Eph. 1:23*: Nouv. Theol. 78 (1956) 600ss; L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963) 354-357. — 287 La expresión “Hijo de su amor” es un hebraísmo, que equivale a “Hijo amado,” fórmula mucho más corriente (cf. Me 1:11; 9:7; Le 20:13). — 288 Cf. K. G. Kuhn, *Die in Palastina gefundenen hebraischen Texte und das Neue Testament*: Zeitschrift für Th. und Kirche n (1950) 192-211. — 289 Cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963) p.359-364. — 290 Cuando dice San Pablo que todo ha sido creado “en El” (v.16), es decir, en Cristo, ¿qué quiere significar? Hay autores que ven ahí una alusión a la causalidad *ejemplar* de Cristo, en el sentido de que todas las cosas creadas, antes que en la realidad, tuvieron existencia en el Verbo, como la tiene un palacio, antes de ser construido, en la mente del arquitecto. Sin embargo, no consta que esa doctrina *ejemplariza*, tan cara a la filosofía platónica, esté en el pensamiento del Apóstol. Más bien parece que la expresión “en El,” equivalente prácticamente de “subsiste en El” del v.17, significa que Cristo es centro de unidad y cohesión de todas las cosas creadas, que están como suspendidas ontológicamente de El. Ya no se trata de la creación (v.16), sino de la *conservación*, que es relación permanente. En realidad vendría a ser la misma idea de “recapitulación” de Ef 1:10. En cuanto a la expresión “por El” (δὲ αὐτοῦ), también es discutida su interpretación. Para algunos autores se trataría de causalidad *eficiente primaria*, que compete a Cristo como Dios, sin que se incluya para nada la idea de instrumentalidad o mediación. Sin embargo, hemos de reconocer que la preposición δὲ, aunque pueda tener ese valor (cf. Rom 11:36; 1 Cor 1:9), suele indicar *mediación*, es decir, algo intermedio a través del cual obra otro agente primario (cf. Rom 15:18; Gal 3:19; Tit 3:5). Creemos que también aquí puede retener ese sentido; no en cuanto que Cristo sea causa instrumental de la creación en sentido estricto, cosa incompatible con su condición de verdadero Dios, afirmada claramente en otros lugares, sino en cuanto que obra como agente que recibe del Padre toda su actividad, lo mismo que todo su ser, pudiendo ser considerado, según nuestra manera humana de ver, como algo intermedio entre las cosas creadas y el Padre, a quien la Escritura deslina como fuente o principio primero en la obra de la creación (cf. 1 Cor 8:6; Heb 1:2). Por lo que respecta a la expresión “para El,” no parece ofrecer duda su sentido: Cristo es considerado como *causa final* de la creación. Esto en otros lugares suele decirse del Padre (cf. Rom 11:36; 1 Cor 8:6; Ef 1:14); pero no hay que olvidar que Cristo y el Padre están íntimamente compenetrados (cf. Jn 5:19; 14:10). Es siempre la misma idea, aunque bajo aspectos diversos. Si Dios Padre, principio y fuente primera de todo, es considerado como culminación y fin supremo en el reino escatológico (cf. 1 Cor 15:28), eso no excluye que también Jesucristo, con especial relación al mundo creado en virtud de la encarnación, sea considerado como fin de la creación. Toda la creación, que ahora “gime y sufre dolores de parto” (Rom 8:22), camina hacia el Cristo eterno y glorioso, al que formarán corona sus elegidos (cf. 2 Tes 1:10). — 291 S. Ign., *Epíst. ad Smyrn.* 6:1. — 292 Nada decimos de otra opinión, muy del gusto de algunos autores modernos, para quienes la expresión “tribulaciones de Cristo” aludiría, no a los padecimientos de Cristo, sino a los padecimientos de Pablo soportados a semejanza e imitación de Cristo. El genitivo *de Cristo* sería un genitivo de *semejanza* o, como algunos gustan de llamarle, genitivo místico, dado que el cristiano, según la concepción de San Pablo, es una reproducción mística del Cristo físico. Cf. J. M. González Ruiz, *Lo que falta a las tribulaciones de Cristo*: *Anthologica Annua* II (Roma 1954) 179-206. — 292* cf. S. Lyonnet, *L'épître aux Colossiens* (Col. 2:18) et les mysteres d'ApollonClarien: Bibl. 43 (1962) 417-435. — 293 Cf. *De vir. ill.* ζ: “Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab ómnibus exploditur.”

Epístola 1 a los Tesalonicenses.

Introducción.

La iglesia de Tesalónica.

Tesalónica, importante ciudad de Macedonia, situada al fondo del golfo Térmico en el mar Egeo, había sido evangelizada por San Pablo en su segundo viaje apostólico, cuando, obligado a dejar Filipos, se dirigía por la vía *Egnatia* hacia el Occidente, buscando campos apropiados para sembrar la palabra evangélica. Sobre detalles de la fundación de esta iglesia, ya hablamos al comentar Act 17:1-9.

Parece que los fieles procedían en su gran mayoría del gentilismo (cf. 1 Tes 1:9; Act 17:4). La manera como se expresa San Pablo en su carta da la impresión de que estaban siendo víctimas de intrigas y persecuciones (cf. 1 Tes 2:14; 3:1-5). Es casi seguro que los agitadores eran los judíos, numerosos en Tesalónica (cf. Act 17, 1-2), y que ya habían intrigado contra Pablo durante la evangelización de la ciudad, obligándole a salir de allí (cf. Act 17:5-10).

Ocasión de la carta.

Hay en la carta algunos datos que pueden darnos mucha luz. Dice el Apóstol que estaba tan preocupado por los tesalonicenses que, aun a trueque de quedar solo en Atenas, les envió a Timoteo para que **les exhortara y confirmara en la fe**, y que ahora, al volver Timoteo con buenas noticias, ha recibido gran alegría (cf. 3:1-6). Sabemos también que cuando Pablo escribe la carta, además de Timoteo, estaba con él Silas (cf. 1:1). Todos estos datos no parecen dejar lugar a duda de que la carta está escrita desde Corinto, en el segundo viaje apostólico, cuando, hacia el año 51, Silas y Timoteo, procedentes de Macedonia, se reunieron con Pablo (cf. Act 18:5). No consta que en el tercer viaje apostólico (54-58) San Pablo estuviera en Atenas, ni tampoco que tuviera por compañero a Silas, quien por esas fechas parece que acompañaba a San Pedro (cf. 1 Pe 5:12).

Supuesta la cuestión de tiempo, falta aún por determinar concretamente la ocasión o motivo de la carta. En realidad, esto ya casi queda indicado: las noticias que de Tesalónica llevó Timoteo. San Pablo había tenido que salir de allí precipitadamente a causa de las intrigas y persecución por parte de los judíos (cf. Act 17:5-10). Su estancia en Berea (cf. Act 17:11-14) y luego en Atenas (cf. Act 17:15-34), de donde pasó a Corinto (cf. Act 18:1), había sido corta. La preocupación por sus queridos tesalonicenses, a quienes había dejado en medio de la persecución, seguía aún fresca en su mente (cf. 1 Tes 2:17-3:5). La llegada de Timoteo con noticias sobre los tesalonicenses le indujo a escribir esta carta, una de las más afectuosas que salieron de su pluma, y cuando habían pasado sólo unos meses desde la fundación de aquella iglesia²⁹⁴.

Estructura o plan general.

La carta es como un desahogo del corazón de Pablo ante las noticias que le da Timoteo (1-3), con una segunda parte de exhortaciones prácticas (4-5), en las cuales intercala la aclaración **sobre la suerte de los difuntos y la *parusía* de Cristo**, cuya fecha es desconocida y para la que debemos estar siempre preparados (4:13-5:11).

He aquí el esquema:

Introducción (1:1-10).

Saludo (1:1) y acción de gracias (1:2-10).

I. Pablo y los tesalonicenses (2:11-3:13).

- a) Conducta de Pablo entre los tesalonicenses y elogio de éstos (2:11-16).
- b) Deseo de volver a verles y alegría por las buenas noticias que le dio Timoteo (2:17-3:13).

II. Exhortaciones morales (4:1-5:22).

- a) Santidad de vida (4:1-12).
 - b) La resurrección de los muertos y la *parusía* (4:13-5:11).
 - c) Recomendaciones varias (5:12-22).
- Epílogo (5:23-28).
Oración por los tesalonicenses (5:23-24) y súplicas finales (5:25-28).

Perspectivas doctrinales.

Contiene esta carta, la más antigua del epistolario paulino, la primera instantánea del apostolado cristiano en el mundo griego. Su interés, bajo este aspecto, es del todo singular y extraordinario, máxime teniendo en cuenta cuánto insisten hoy los críticos en hacer resaltar el poder creador de la comunidad primitiva, incluso en orden a puntos fundamentales de la fe cristiana. Pues bien, en este escrito, probablemente el más antiguo del Nuevo Testamento, tenemos ya los puntos fundamentales de esa fe cristiana, no puestos en serie, en una especie de catecismo o exposición dogmática, sino saliendo espontáneos de la pluma del Apóstol en una carta llena de frescor y sencillez pastoral.

Reduciendo a esquema doctrinal esas afirmaciones frescas y espontáneas de Pablo, podríamos distinguir cuatro grandes capítulos:

- a) Dios es el principio y autor principal de la obra de la salud (cf. 1:9; 2:14).
- b) Esta obra de salud la realiza Dios por mediación de Jesucristo, muerto y resucitado (cf. 4:14; 5:9-10), cuya segunda venida esperamos (cf. 2:19; 3:13; 5:23), momento en el que la salvación de cada uno, actual ya por la santificación del Espíritu (cf. 1:5-6; 4:8), se hará plena y definitiva (cf. 4:16-18; 5:11).
- c) A la llamada de Dios el hombre debe responder con la fe y una vida de santidad y buenas obras (cf. 1:3; 2:13; 3:12-13; 4:1-12; 5:5-8).
- d) Hay que tratar con especial veneración a los dirigentes o responsables de la comunidad (cf. 5:12).

Dejando ya la esquematización, que más bien es cosa nuestra, diremos que Pablo en esta carta no intenta exponer un punto doctrinal, como en la carta a los Romanos o en la carta a los Galatas, sino que su enfoque es meramente pastoral, es decir, animar a los tesalonicenses a llevar una vida verdaderamente cristiana (cf. 4:1-12; 5:1-22) y a no dejarse inquietar por los que atacan la autoridad de su misión de apóstol (cf. 2:3-12) ni por las tribulaciones que sufren (cf. 2:14-16; 3:1-13) ni por la suerte de sus muertos (cf. 4:13). Es al tratar de este último punto, cuando toca el tema de la *parusía* o segunda venida del Señor, tema candente, a lo que parece, en esa primera etapa del apostolado de Pablo. De él vamos a hablar un poco más detenidamente.

La *parusía* de Cristo: Es un término que Pablo repite varias veces (2:19; 3:13; 4:15; 5:23). Evidentemente, se está aludiendo **al retorno glorioso del Señor, al final de los tiempos, para entrar triunfante en su gloria, acompañado de los elegidos**, idea que es constante en todos los escritos neotestamentarios, úsese o no el término “*parusía*” (cf. 2 Tes 2:1; 1 Cor 15:23; Rom 8:19-24; Col 3:4; Act 3:20-21; Sant 5:7-8; 2 Pe 3:4-10; 1 Jn 2:28; Mt 24:37-39). Este término “*parusía*” era entonces de uso muy frecuente en el mundo griego, no ya sólo en su sentido general o etimológico de *venida* o *presencia* (cf. 1 Cor 16:17; 2 Cor 7:6-7; Fil 1:26), sino también en sentido ya técnico para indicar la *entrada solemne* de un soberano en su reino o en algu-

na ciudad que visitaba ²⁹⁵. Era, pues, fácil el tránsito al caso de Cristo entrando triunfante en su reino. Como dice Cerfaux, para las comunidades primitivas, la parusía es la “gran fiesta cristiana esperada con impaciencia.” ²⁹⁶

Una cosa conviene tener bien en cuenta desde un principio, y es que Pablo, al referirse a la “parusía” de Cristo, no está tratando de aclarar doctrinalmente cómo y cuándo tendría ésta lugar, sino que lo que intenta es inculcar a los tesalonicenses que no se deben entristecer por sus muertos, como los paganos, **pues cuando llegue el retorno glorioso de Cristo, también ellos, junto con los que se hallen en vida, se unirán a Cristo para “estar siempre con El”** (cf. 4:13-18); lo que sí importa mucho, ante la ignorancia de la fecha, es que vivan vigilantes, con una vida propia de cristianos (cf. 5:1-11). Estas dos ideas, **la de esperanza del retorno glorioso de Cristo y la de vigilancia constante** para que dicha venida no nos tome de sorpresa, las encontramos también en los Evangelios (cf. Mt 24:29-44; Mc 13:24-37; Lc 28:36), con lenguaje muy semejante, comúnmente denominado “apocalíptico.” Hay quienes piensan (Orchard, Spadafora.) en *dependencia literaria* de Pablo respecto a los Sinópticos, o también viceversa; sin embargo, no parece que existan tales dependencias, pues para explicar las semejanzas, lo mismo de doctrina que de expresiones, basta atender a que tanto los Sinópticos como Pablo se inspiran en las mismas tradiciones, **procedentes de las enseñanzas escatológicas de Cristo** (cf. 1 Tes 4:15), y a que ése era el lenguaje corriente en la apocalíptica judía ²⁹⁷.

Un punto resulta difícil, y es el relativo a cuál fuera el pensamiento de Pablo sobre la inminencia de la “parusía,” momento al que, según la perspectiva bíblica, van ligadas verdades fundamentales de nuestra religión, como la resurrección corporal de los muertos y el juicio final. Su modo de hablar en 4:15-17, usando la primera persona al referirse a los que se hallen en vida (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι), parece dar por supuesto que él y sus lectores vivirán hasta el día de la parusía y, consiguientemente, ésta iba a ser inminente. El Apóstol se habría equivocado. La objeción es clásica, y ya la Pont. Comisión Bíblica, en 1915, se refirió a ella, diciendo que, sea una u otra la explicación, ha de ser siempre a base de no admitir error en el Apóstol, cosa que sería incompatible con el carisma de apostolado y con la inspiración de la Escritura ²⁹⁸.

Por de pronto, no obstante ese uso de la primera persona de plural, ya sería extraño suponer que Pablo estaba convencido de que ni él ni *ninguno de sus lectores* (pues la expresión afecta lo mismo a Pablo que a los destinatarios de la carta) habría de morir antes de la “parusía.” Ello nos obliga a ser muy cautos en la interpretación de esa expresión. Creemos que nada se opone a que la interpretemos como simple *enálage* de persona, es decir, ponerse él mismo en escena, aunque quizás no le afecte personalmente lo que allí se afirma (cf. Gal 5:26), cosa que no sabe. Incluso es posible, como algunos suponen, que la frase “nosotros los vivos, los que quedamos,” dos veces repetida, la recoja Pablo del uso entre los tesalonicenses, de modo parecido a lo que sucede en 1 Cor 6:12-14 con otras de los corintios, en cuyo caso la expresión paulina resultaría todavía más obvia y sencilla ².” Vamos a tratar de explicar más detenidamente la que creemos ser actitud de Pablo respecto a la parusía.

Creemos que Pablo, lo mismo al principio (cf. 1 Tes 5:1-11) que en medio (cf. 2 Cor 5:1-3) que al fin de su vida de apostolado (cf. 2 Tim 4:1-8), da claras muestras de que *ignora* el tiempo de la parusía; en consonancia con lo ya dicho por Cristo (cf. Mt 24:36; Act 1:7). Sin embargo, dentro de esa línea fundamental de pensamiento, parece que a lo largo de su vida apostólica hubo cierta evolución o *cambio de enfoque* al referirse a este tema. Todo da la impresión de que en un principio, al colocarse a sí mismo entre los vivientes del tiempo de la parusía (1 Tes 4:15-17), aunque en realidad no afirma nada concreto, pues puede explicarse la expresión como *enálage* de persona, está dejando traslucir cierta *esperanza* de que sea así, cosa que además sa-

bemos que deseaba ardientemente (cf. 1 Cor 16:22; 2 Cor 5:2-4). Es la actitud de quien espera una cosa que está dentro de lo posible, e incluso tiene cierta esperanza de conseguirla, aunque en realidad nada sabe con certeza. Es bien seguro que si Pablo hubiera sabido con certeza que la parusía quedaba todavía muy lejos, no hubiera hablado del modo que lo hace; su lenguaje es el propio de quien *no lo sabe*, pero *desea* e incluso *tiene confianza* de que sea pronto. Algo parecido a lo que sucedía con la esperanza mesiánica para los israelitas del Antiguo Testamento: siempre estaban esperando esa época y la veían como al alcance de la mano, particularmente en tiempos de opresión y angustia, pero en realidad nada sabían sobre tiempos concretos.

Tal habría sido la actitud de Pablo en un principio, en que parece que sintió más intensamente que después la esperanza de vivir el instante de la parusía (cf. 1 Tes 4:13-5:11; 1 Cor 15:12-58). Poco a poco, probablemente bajo la presión de la experiencia, esa posible e incluso esperada proximidad de la parusía habría ido *perdiendo ambiente* en su mente, al igual que en la de los demás cristianos (cf. 2 Pe 3:8-10); de ahí que, más que llamar la atención de sus lectores hacia el momento de la parusía — **concepción escatológica “futurista,” al modo de la apocalíptica judía** — la llama hacia el hecho verdaderamente central de la salud mesiánica, que fue la muerte y resurrección de Cristo, hecho *ya realizado*, que nos afecta radicalmente a todos los cristianos (cf. Gal 2:20; Rom 8:1-11; Col 2, 12-15; Ef 2:5-6). Hoy se insiste mucho en este cambio operado en el Apóstol, pasando de una concepción escatológica “futurista” a una concepción más bien de escatología “presentista” o *realizada*.³⁰⁰ Creemos que es una realidad ese cambio. Pero notemos bien, contra lo que a veces suele afirmarse, que es sólo un *cambio de enfoque*, o de perspectiva, no un cambio de pensamiento o de doctrina. De hecho, también en las primeras cartas se hace referenciacia a la obra de salud en nosotros por Cristo (cf. 1 Tes 4:8; 5:5.19; 2 Tes 2:13-14; 1 Cor 1:30; 3:16-17; 12:13); y, a su vez, en las posteriores se sigue haciendo referencia a la fase mesiánica de plenitud todavía “futura” (cf. Rom 8:18-25; Fil 3:20-21; Col 3:1-4; Tit 2:13-14). Como atinadamente dice Cerfaux, “sólo confundiendo actitud, esperanzas y enseñanzas, puede decirse que Pablo cambia de parecer o que se contradice.”³⁰¹

Todavía debemos tocar otra cuestión, a la que no todos responden del mismo modo. La cuestión puede quedar formulada con una pregunta: ¿por qué San Pablo, para consolar a los tesalonicenses, les remite a la esperanza de la resurrección en la parusía, y no habla más bien de que, a partir ya de la muerte, el justo será feliz junto a Cristo, conforme el mismo Pablo da claramente a entender en 2 Cor 5:6-10 y Fil 1:21-23?

Hay bastantes autores (J. Weiss, F. Guntermann, J. Dupont.) que a esto responden tomando como base que hubo en Pablo un cambio en su modo de concebir el ser del hombre. Dicen que en sus primeras cartas Pablo escribe bajo la idea de la concepción antropológica *semita*, con una visión unitaria del hombre, en el que alma y cuerpo no son sino aspectos o facetas de la única realidad viviente e indivisible, que es el hombre; de ahí la necesidad de referirse a la esperanza de la resurrección, pues para una mente semita es impensable un estado de gloria y felicidad sin el cuerpo. Sería la concepción que se refleja en 1 Tes 4:13-18 y 1 Cor 15:12-58. Más tarde, sin embargo, en cartas posteriores (cf. 2 Cor 5:1-10; Fil 1:21-23) Pablo escribirá bajo la idea de la concepción *helenista*, es a saber, con una visión más bien dualista del hombre, compuesto de cuerpo y alma, la cual puede vivir separada de él y es capaz sin él de dicha y de felicidad³⁰².

Pues bien, creemos que las frases paulinas deben ser examinadas *en si mismas*, y tratar de encasillar a Pablo, antes o después, en una concepción antropológica puramente semita o puramente griega, es olvidar su total independencia para proclamar el mensaje cristiano valiéndose de la terminología en uso, pero sin estar nunca atado a ninguna concepción antropológica determinada, ni la semita ni la helenista. Tanto más, que esa concepción llamada “semita” no era ya coto

cerrado e intangible entre los judíos, como lo demuestra el libro de la Sabiduría al hablar de “las almas en manos de Dios. llenos de inmortalidad” (3:1-4) y de que “el cuerpo corruptible agrava el alma” (9:15) ³⁰³.

Por lo que se refiere concretamente a la cuestión propuesta, es cierto que con anterioridad a 2 Cor 5:6-8 no encontramos nunca frase alguna del Apóstol en que se refiera a la unión de los cristianos con Cristo en una vida feliz *inmediatamente después de la muerte*; pero deducir de ahí que Pablo dudó en un principio de ello y no tenía otra esperanza respecto de los difuntos que la de la antigua concepción judía, es a saber, existencia “umbrátil” en el *sheol* esperando la hora de la resurrección, sería llevar las cosas demasiado lejos. En efecto, todos sus escritos dan fe de que Pablo, ya desde sus primeras actividades apostólicas, supone al cristiano incorporado a Cristo, participando de su vida bajo la acción del Espíritu. Así lo dejan claramente entender las fórmulas: *en Cristo-en Cristo Jesús-en el Señor.*, continuamente repetidas en sus cartas, eco de aquel *cur me persequeris* de la escena de Damasco (cf. Act 9:4). Pues bien, esto supuesto, no es concebible que, al mismo tiempo, considerara la muerte del cristiano como un descenso al *sheol*, a una existencia “umbrátil,” de letargo e inconsciencia, cual si Cristo no hubiese resucitado. Más lógico parece suponer que, desde un principio, Pablo tuvo unidas ambas ideas: **fe en la resurrección corporal en la parusía y fe en la pervivencia junto a Cristo, a partir ya de la muerte**, de ese “yo” o núcleo fundamental del ser humano, que en la terminología corriente llamamos “alma” y que Pablo mismo en 2 Cor 5:6-7 y Fil 1:21-23 dice que sigue subsistiendo después de la muerte.

Ninguna oposición hay entre ambas concepciones. Si en un principio Pablo insiste en lo de la resurrección corporal, es porque sólo entonces *él hombre todo*, en su parte carnal y espiritual, adquiere definitivamente su estado de dicha y felicidad junto a Cristo, y lo adquiere *colectivamente*, es decir, junto con los demás cristianos, en el gran día del triunfo de Cristo, derrotadas todas las potencias hostiles con repercusión en el cosmos entero (cf. 1 Cor 15:24-28; Rom 8:18-23). El segundo aspecto es, a saber, esa idea de pervivencia feliz junto a Cristo a partir de la muerte, es “profundamente *individualista*, como muy bien dice el P. Lyonnet, mientras que el primero es esencialmente *comunitario*, y era éste sin duda el que dominaba su esperanza, lo mismo que la de los otros primitivos cristianos” ³⁰⁴, máxime estando, como lo estaban, bajo el anhelo e incluso esperanza de la inminencia de la parusía. Es a esa etapa final del triunfo de Cristo a la que Pablo suele dirigir su pensamiento, sin prestar atención a la suerte de cada individuo en la etapa intermedia, cosa que hace respecto de sí mismo en un contexto muy distinto (cf. 2 Cor 5:6-7; Fil 1:21-23). Algo parecido, aunque al revés, de lo que sucede en Lucas, quien, al contrario que Pablo, parece fijarse sobre todo en la escatología *individual* (cf. Lc 16:22-31; 23:43), sin que eso quiera decir que no admita también (cf. Lc 21:8-36) la escatología general o colectiva ³⁰⁵.

Por lo demás, resultaría muy difícil de explicar que Pablo, en el breve tiempo que medió entre la primera y la segunda carta a los Corintios, hubiese cambiado de opinión. Más lógico resulta pensar que, desde un principio, mantenía unidas en su mente ambas concepciones: **fe en la resurrección y fe en la pervivencia junto a Cristo a partir de la muerte** ^{305*}.

Introducción, 1:1-10.

Saludo epistolar, 1:1.

¹ Pablo y Silvano y Timoteo, a la iglesia de Tesalónica en Dios Padre y en el Señor

Jesucristo: gracia y paz sean con vosotros.

San Pablo asocia en el saludo a Silvano y a Timoteo, sus dos principales colaboradores en la fundación de las iglesias de Macedonia (cf. Act 15:40; 16:3; 17:14). En los Hechos se habla de Silas, no de Silvano; pero, evidentemente, se trata del mismo personaje. Parece ser que “Silvano” era el nombre latino, de cierta semejanza con el hebreo “Silas,” elegido por éste para sus relaciones con el mundo greco-romano.

Lo que Pablo y sus dos fieles colaboradores piden para los tesalonicenses es “gracia y paz” (χάρις και ειρήνη), fórmula usual en las cartas paulinas y que ya hemos explicado anteriormente (cf. Rom 1:7). También hemos explicado el término “iglesia,” con que aquí es designada la comunidad cristiana de Tesalónica (cf. Act 5:11). En cuanto a la expresión “en Dios Padre y en el Señor Jesucristo” (εν Θεώ πατρι και Κυρίω Ιησού Χριστώ), es de notar que en el texto griego Dios Padre y Jesucristo van en la misma línea, bajo una misma preposición, expresándose así de algún modo, en lo que puede hacerlo una fórmula literaria, la unidad de la naturaleza divina en la diversidad de personas.

Por lo que respecta a la preposición *en* de dicha frase, resulta difícil precisar qué alcance deba dársele. No cabe duda que San Pablo se vale de esa partícula para significar la unión o comunión de la iglesia tesalonicense con el Padre y con Cristo; pero ¿de qué unión se trata? Muchos hablan de unión por la fe y la caridad, sin más explicaciones; otros creen que se alude a que la fundación y conservación de la iglesia tesalonicense, como de todas las demás, es obra del Padre como causa eficiente, y de Cristo como causa meritoria, resultando así íntima unión entre los tres extremos. Creemos que esa frase *pregnante* debe explicarse no sólo por su texto, sino teniendo **en cuenta el conjunto** de la doctrina paulina, como aparece en otros lugares. Y esta doctrina es que, si ya en el orden natural estamos como sumergidos en el elemento divino, de modo que “vivimos y nos movemos en Dios” (cf. Act 17:28), mucho más en el orden sobrenatural, al entrar a formar parte de un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, sin cuya savia y unión a El no podemos vivir, y el cual, a su vez, está en el Padre, fuente y raíz primera de todo bien natural y sobrenatural. Es lo que ya antes había dicho Jesucristo: “Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad” (Jn 17:23).

Acción de gracias por la conversión de los tesalonicenses, 1:2-10.

² Siempre estamos dando gracias a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, ³ haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestra caridad y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo, ⁴ sabedores de vuestra elección, amados de Dios. ⁵ Pues nuestro evangelio entre vosotros no fue sólo en palabras, sino en poder y en Espíritu Santo y en mucha plenitud, según que sabéis cuáles fuimos entre vosotros para vuestro bien. ⁶ Os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, recibiendo la palabra con gozo en el Espíritu Santo, aun en medio de grandes tribulaciones, ⁷ hasta venir a ser ejemplo para todo los fieles de Macedonia y de Acaya. ⁸ Desde vosotros, en efecto, ha resonado la palabra del Señor, no sólo en Macedonia y en Acaya, sino que en todo Jugar vuestra fe en Dios se ha divulgado, sin que tengamos necesidad de decir palabra, ⁹ pues ellos mismos refieren la acogida que nos hicisteis y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero ¹⁰ y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos librá de la ira venidera.

Es la acostumbrada entrada en materia de las cartas paulinas, haciendo el elogio de los destinatarios en forma de acción de gracias a Dios.

Lo que aquí alaba el Apóstol en los tesalonicenses, y que le mueve a dar gracias a Dios³⁰⁶, es su fidelidad al Evangelio, que concreta en la práctica de las tres virtudes teologales: obras de la fe, trabajos de la caridad, firmeza de la esperanza (v.3). Prácticamente “obras de la fe” y “trabajos de la caridad” son expresiones equivalentes, con alusión a las obras penosas y duras que los tesalonicenses venían realizando, en medio de las persecuciones, movidos por su fe y su caridad. En cuanto a la “esperanza,” más que referirla en general a la confianza de que Dios nos dará en su día los bienes del cielo, parece que San Pablo está pensando concretamente en la *parusía* o segunda venida de Cristo (cf. v.10), que es la preocupación que domina estas dos cartas a los tesalonicenses, alabando en ellos el que tantos trabajos sufridos no hayan enfriado su firme esperanza de la *parusía*. Es frecuente en San Pablo enumerar juntas, como hace aquí, las tres virtudes teologales, infundidas en el alma, junto con la gracia, desde el primer momento de la justificación, y que son como el compendio de la vida cristiana (cf. 1 Cor 13:13; Col 1:4-5). No tienen otra función que la de unirnos a Dios. A la cabeza está la *fe*, que es la que nos introduce en la vida cristiana; la *esperanza* nos coloca en un clima de gozo, que es propio de los hijos de Dios, y, finalmente, la *caridad* nos lleva a la intimidad con Dios viviendo su propia vida y su propio amor.

Otro motivo que mueve a San Pablo a dar gracias a Dios, cuando piensa en los tesalonicenses, es el saber que han sido objeto de la *elección* divina (v.4). No se trata aquí de la predestinación a la gloria o salvación final, en el sentido en que suelen hablar los teólogos, sino de la vocación *eficaz* a la fe o entrada en el cristianismo, como se describe luego en los versículos siguientes. Ciertamente que esta vocación a la fe tiene como resultado lógico la gloria eterna; pero este resultado, por culpa nuestra, puede fallar, y de él San Pablo nada dice (cf. Rom 8:28-30). Si emplea el término “elección” y **no el de “vocación,” que es el corriente** (cf. Rom 1:6; 1 Cor 1:24; 2 Tes i,n), quizá sea debido a que quiere hacer resaltar la singular benevolencia de Dios con los tesalonicenses *en comparación con otros muchos*; pues, aunque “vocación” y “elección” de hecho se identifican, la elección añade a la vocación la idea de preferencia. Mientras que la “vocación” mira al término de llegada (“llamados” a la fe o incorporación a Cristo), la “elección” se fija más bien en el punto de partida (“elegidos” *de entre* otros muchos).

A partir del v.5, San Pablo explica cómo tuvo lugar esa “elección” o entrada de los tesalonicenses en el cristianismo. El “pues” (ὅτι), más que causal, tiene sentido explicativo. Habla primeramente de que, cuando él les predicó el Evangelio, no fue sólo cuestión de palabras, como cuando se trata de una obra humana, sino que hubo manifiesta intervención de Dios, lo que era claro indicio de que los había “elegido,” pues así quería intervenir (v.5). En efecto, la expresión “en poder y en Espíritu Santo y en mucha plenitud” (εν δυνάμει και εν πνεύματι άγίω και εν πληροφορία πολλή) claramente alude a una intervención especial divina, aunque, si tratamos de dar en detalle su sentido, la frase no es del todo clara. Hay bastantes autores que la interpretan en el sentido de que la predicación en Tesalónica habría sido acompañada de milagros (“en poder”) y de carismas (“en Espíritu Santo”), y todo eso en gran abundancia (“en mucha plenitud”). No consta, sin embargo, que San Pablo emplee nunca el término “poder” (δύναμις), en singular, como equivalente de “milagros.” Por eso otros muchos autores, quizás más acertadamente, dan al término “poder” el sentido de acción o fuerza divina que acompañaba la predicación de Pablo, operando eficazmente en la conversión de los tesalonicenses; y esta fuerza procedía del Espíritu Santo, traducéndose para Pablo en plena convicción de que tendría allí éxito su predicación, lo que le llenaba de entusiástico, cuya cabeza es Cristo, sin cuya savia y unión a El no podemos vi-

vir, y el cual, a su vez, está en el Padre, fuente y raíz primera de todo bien natural y sobrenatural. Es lo que ya antes había dicho Jesucristo: “Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad” (Jn 17:23).

Acción de gracias por la conversión de los tesalonicenses, 1:2-10.

² Siempre estamos dando gracias a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, ³ haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestra caridad y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo, ⁴ sabedores de vuestra elección, amados de Dios. ⁵ Pues nuestro evangelio entre vosotros no fue sólo en palabras, sino en poder y en Espíritu Santo y en mucha plenitud, según que sabéis cuáles fuimos entre vosotros para vuestro bien. ⁶ Os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, recibiendo la palabra con gozo en el Espíritu Santo, aun en medio de grandes tribulaciones, ⁷ hasta venir a ser ejemplo para todo los fieles de Macedonia y de Acaya. ⁸ Desde vosotros, en efecto, ha resonado la palabra del Señor, no sólo en Macedonia y en Acaya, sino que en todo Jugar vuestra fe en Dios se ha divulgado, sin que tengamos necesidad de decir palabra, ⁹ pues ellos mismos refieren la acogida que nos hicisteis y cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero ¹⁰ y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos librá de la ira venidera.

Es la acostumbrada entrada en materia de las cartas paulinas, haciendo el elogio de los destinatarios en forma de acción de gracias a Dios.

Lo que aquí alaba el Apóstol en los tesalonicenses, y que le mueve a dar gracias a Dios ³⁰⁶, es su fidelidad al Evangelio, que concreta en la práctica de las tres virtudes teologales: obras de la fe, trabajos de la caridad, firmeza de la esperanza (v.3). Prácticamente “obras de la fe” y “trabajos de la caridad” son expresiones equivalentes, con alusión a las obras penosas y duras que los tesalonicenses venían realizando, en medio de las persecuciones, movidos por su fe y su caridad. En cuanto a la “esperanza,” más que referirla en general a la confianza de que Dios nos dará en su día los bienes del cielo, parece que San Pablo está pensando concretamente en la *parusía* o segunda venida de Cristo (cf. v.10), que es la preocupación que domina estas dos cartas a los tesalonicenses, alabando en ellos el que tantos trabajos sufridos no hayan enfriado su firme esperanza de la *parusía*. Es frecuente en San Pablo enumerar juntas, como hace aquí, las tres virtudes teologales, infundidas en el alma, junto con la gracia, desde el primer momento de la justificación, y que son como el compendio de la vida cristiana (cf. 1 Cor 13:13; Gol 1:4-5). No tienen otra función que la de unirnos a Dios. A la cabeza está la *fe*, que es la que nos introduce en la vida cristiana; la *esperanza* nos coloca en un clima de gozo, que es propio de los hijos de Dios, y, finalmente, la *caridad* nos lleva a la intimidad con Dios viviendo su propia vida y su propio amor.

Otro motivo que mueve a San Pablo a dar gracias a Dios, cuando piensa en los tesalonicenses, es el saber que han sido objeto de la *elección* divina (v.4). No se trata aquí de la predestinación a la gloria o salvación final, en el sentido en que suelen hablar los teólogos, sino de la vocación *eficaz* a la fe o entrada en el cristianismo, como se describe luego en los versículos siguientes. Ciertamente que esta vocación a la fe tiene como resultado lógico la gloria eterna; pero este resultado, por culpa nuestra, puede fallar, y de él San Pablo nada dice (cf. Rom 8:28-30). Si emplea el término “elección” y no el de “vocación,” que es el corriente (cf. Rom 1:6; 1 Cor 1:24; 2 Tes 1:11), quizá sea debido a que quiere hacer resaltar la singular benevolencia de Dios con los

tesalonicenses *en comparación con otros muchos*; pues, aunque “**vocación**” y “**elección**” de **hecho se identifican**, la elección añade a la vocación la idea de preferencia. Mientras que la “vocación” mira al término de llegada (“llamados” a la fe o incorporación a Cristo), la “elección” se fija más bien en el punto de partida (“elegidos” *de entre* otros muchos).

A partir del v.5, San Pablo explica cómo tuvo lugar esa “elección” o entrada de los tesalonicenses en el cristianismo. El “pues” (ὅτι), más que causal, tiene sentido explicativo. Habla primeramente de que, cuando él les predicó el Evangelio, no fue sólo cuestión de palabras, como cuando se trata de una obra humana, **sino que hubo manifiesta intervención de Dios, lo que era claro indicio de que los había “elegido,”** pues así quería intervenir (v.5). En efecto, la expresión “**en poder y en Espíritu Santo y en mucha plenitud**” (εν δυνάμει και εν πνεύματι άγίω και εν πληροφορία πολλή) claramente alude a **una intervención especial divina**, aunque, si tratamos de dar en detalle su sentido, la frase no es del todo clara. Hay bastantes autores que la interpretan en el sentido de que la predicación en Tesalónica habría sido acompañada de milagros (“en poder”) y de carismas (“en Espíritu Santo”), y todo eso en gran abundancia (“en mucha plenitud”). No consta, sin embargo, que San Pablo emplee nunca el término “poder” (δύναμις), en singular, como equivalente de “milagros.” Por eso otros muchos autores, quizás más acertadamente, dan al término “poder” el sentido de acción o fuerza divina que acompañaba la predicación de Pablo, operando eficazmente en la conversión de los tesalonicenses; **y esta fuerza procedía del Espíritu Santo, traduciéndose para Pablo en plena convicción de que tendría allí éxito su predicación**, lo que le llenaba de entusiasmo y de valor. Casi con las mismas palabras describe el Apóstol su predicación en Corinto (cf. 1 Cor 2:5); con la diferencia de que en Corinto su estado de ánimo era diverso, y en lugar de la “plenitud” (πληροφορία) que le venía de arriba, se encontraba “en debilidad, temor y mucho temblor” (cf. 1 Cor 2:3).

Los tesalonicenses, a pesar de las persecuciones, recibieron con gran alegría y fervor la predicación hecha en esas condiciones (v.6); y eso corrió en seguida por todas partes, con gloria y contento del Apóstol (v.7-10). Lo de que “en todo lugar,” y no sólo en Macedonia y en Acaya, se ha divulgado la fe de los tesalonicenses (v.8) tiene evidentemente su parte de hipérbole. Quizás por Priscila y Aquila, que acababan de llegar de Roma (cf. Act 18:2), supo que hasta en Roma — las comunicaciones con la capital eran continuas — se hablaba de cómo se había recibido el Evangelio en Tesalónica, y ello hizo que escribiera entusiasmado y para alabanza de los tesalonicenses: “en todo lugar” se habla de vosotros. De hecho, concreta luego el Apóstol, a cualquier parte que llega no necesita contar cómo fue su predicación en Tesalónica, pues se adelantan a decirle cómo le recibieron y cómo se convirtieron de los ídolos al Dios vivo y esperar el retorno glorioso de “Jesús, quien nos librará de la ira venidera” (Ιησοῦν τον ρυόμενον ήμάς εκ τήβ οργής της ερχόμενης). En estas últimas palabras hay una clara alusión a la parusía, tema dominante de estas cartas. Aunque el verbo griego está en presente (ρυόμενον), ningún inconveniente hay en traducir “librará” con valor de futuro, como en otras ocasiones (cf. Le 22:20), con referencia al castigo que al final de los tiempos vendrá sobre los malvados (cf. 2 Tes 1:8-9). Ni con esto se excluye el juicio particular, que seguirá enseguida después de la muerte (cf. Flp 1:23), sino que Pablo, a la manera de los antiguos profetas, suele presentar bajo una sola perspectiva, **la del juicio final, las diversas manifestaciones del juicio divino**. De suyo no habría inconveniente en traducir “nos libró,” en pasado, pues la victoria ha sido ya ganada **con la muerte y resurrección de Cristo, a la que nos incorporamos en el bautismo**.

Es de notar la expresión “Dios vivo y verdadero” (v.g), en contraposición a la muerte y mentira de los ídolos (cf. Jer 10:1-16; Jn 17:3; 1 Cor 8:4-6). Eso es lo que nos diferencia de los gentiles, así como la esperanza en Jesús es lo que nos diferencia de los judíos. En este último

versículo (v.10), no obstante su brevedad, se contienen los principales elementos del dogma cristiano sobre Jesucristo: **filiación divina, muerte redentora, resurrección gloriosa, segunda venida como juez supremo.**

I. Pablo y los Tesalonicenses, 2:1-3:13.

Cómo fue la predicación de Pablo en Tesalónica, 2:1-12

¹ Bien sabéis, hermanos, que nuestra llegada a vosotros no fue vana; ² sino que después de sufrir mucho y soportar muchas afrentas en Filipo, como sabéis, confiados en nuestro Dios, tuvimos valentía para predicaros el Evangelio de Dios en medio de mucha contrariedad. ³ Y sabéis también que nuestras exhortaciones no procedían de error, ni de concupiscencia, ni de engaño; ⁴ sino de que, probados por Dios, se nos había encomendado la misión de evangelizar; y así hablamos, no como quien busca agradar a los hombres, sino sólo a Dios, que prueba nuestros corazones. ⁵ Porque nunca, como bien sabéis, hemos usado de lisonjas ni hemos procedido con propósitos de lucro; Dios es testigo. ⁶ Ni hemos buscado la alabanza de los hombres, ni la vuestra, ni la de nadie; ⁷ y aun pudiendo hacer pesar sobre vosotros nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos hicimos como pequeñuelos y como nodriza que cría a sus niños; ⁸ así, llevados de nuestro amor por vosotros, queríamos no sólo daros el Evangelio de Dios, sino aun nuestras propias almas: tan amados vinisteis a sermos. ⁹ Ya os acordaréis, hermanos, de nuestras penas y fatigas, y de cómo día y noche trabajábamos para no ser gravosos a nadie, y así os predicamos el Evangelio de Dios. ¹⁰ Vosotros y Dios sois testigos de nuestra conducta santa, justa, irreprochable para con los que creáis. ¹¹ Sabéis que como un padre a sus hijos, así a cada uno ¹² os exhortábamos y alentábamos, y os conjurábamos a andar de modo digno de Dios, que os llamó a su reino y gloria.

Describe aquí San Pablo cuál fue su conducta en Tesalónica. Parece, dada la manera como se expresa, que también en Tesalónica habían surgido calumniadores que tergiversaban sus intenciones y su doctrina; de ahí que se vea obligado a hacer su propia apología, trayendo a la memoria de los tesalonicenses la realidad de los hechos. Dichas calumnias, sin embargo, debían haber conseguido poco efecto, pues el Apóstol se expresa con relativa serenidad, sin esa vehemencia que encontramos, por ejemplo, en la apología ante los corintios (cf. 2 Cor 1:12:24; 12:11).

Comienza recordando a los tesalonicenses la valentía y libertad apostólica con que les predicó el Evangelio ³⁰⁷, no obstante la oposición exterior y las afrentas que acababa de sufrir en Filipos (v.1-2; cf. Act 16:22-24; 17:1-10). La expresión “tuvimos valentía” (ἐπαρρη-σιασάμεθα), o simplemente el sustantivo “valentía” (παρρησία), es usada con frecuencia por Pablo (cf. 2 Cor 3:12; 7:4; Ef 3:12; 6:19-20; Fil 1:20; Col 2:15; 1 Tim 3:13; Flm 8; Heb 3:6; 4:16; 10:35); también es frecuente en el libro de los Hechos para significar la *libertad* con que los Apóstoles proclamaban públicamente el “kerygma” cristiano (cf. Act 2:29; 4:13.29; 9:27; 13:46; 14:3). Esta “libertad” tiene dos vertientes: *confianza* mirando a Dios y *valor* mirando a los hombres. Les dice luego (v.3) que su predicación no procedía “de error (εκ τλάνηβ) ni de concupiscencia (εξ άκαθαρσίαβ) ni con engaño” (εν δόλω). Es el lado negativo: nada de común con los charlatanes y propagadores de falsas doctrinas que entonces pululaban por el imperio (cf. Act 17:18-21), usando de artificios y engaños para lograr adeptos ^{307*}. A continuación viene el lado positivo:

ha obrado siempre como debe obrar aquel en quien Dios ha puesto su confianza (v.4). En los v.5-6 recalca lo dicho en los v.3-4; y puesto que a veces se trata de cosas internas y ocultas, pone a Dios por testigo de la verdad de sus afirmaciones (v.5).

Todavía va más lejos su desinterés y rectitud de intención. Así lo hace notar, con una bella sucesión de imágenes, en los v.7-12. Pudo, pero no quiso, “hacer pesar” (εν βαρεί είναι) sobre los tesa-lonicenses su autoridad (v.7), exigiendo sus derechos de apóstol de Cristo, lo mismo por lo que se refiere a veneración y respeto que por lo que se refiere a ayuda económica (cf. 1 Cor 9:6-7). No ha querido, sin embargo, ni honores ni dinero, sino que se ha portado con ellos como “pequeñuelo” 308 y como “nodriza” (v.7-8), y ha trabajado con sus manos para no serles gravoso (v.9-10; cf. 1 Cor 9:12; 2 Cor 11:7; 2 Tes 3:8; Act 20:34).

La última frase: “os llamó a su reino y gloria” (εἶβ την εαυτοί/ βασιλείαν και δόξαν), no ha de interpretarse como si San Pablo tratase de distinguir entre “reino” acá en la tierra y luego “gloria” en el cielo. **Se trata del “reino” mesiánico, del que es inseparable la “gloria,” luz o esplendor que lleva consigo la presencia de Dios,** habitando en medio de su pueblo, aunque no siempre sea visible, los cristianos pertenecemos ya a ese reino de “gloria,” aunque la manifestación plena y completa no aparecerá hasta la etapa final (cf. Rom 5:2; 8:18; Col 1:12-13; 3:3-4).

Correspondencia por parte de los tesalonicenses, 2:13-16.

¹³ **Por esto, incesantemente damos gracias a Dios de que al recibir la palabra de Dios que de nosotros oísteis, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es, y que obra eficazmente en vosotros, que creéis.** ¹⁴ **Pues vosotros, hermanos, os habéis hecho imitadores de las iglesias de Dios que hay en Judea, en Cristo Jesús, pues habéis padecido de vuestros conciudadanos, lo mismo que ellos de los judíos,** ¹⁵ **de aquellos que dieron muerte al Señor Jesús y a los profetas, y a nosotros nos persiguen, y que no agradan a Dios y están contra todos los hombres;** ¹⁶ **que impiden que se hable a los gentiles y se procure su salvación. Con esto van colmando la medida de sus pecados. Mas la ira viene sobre ellos y está para descargar hasta el colmo.**

Después de hablar de su conducta con los tesalonicenses, el Apóstol pasa ahora a hablar de la correspondencia por parte de éstos, haciendo de ellos un cálido elogio.

Alaba primeramente el que recibieran su predicación “no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual en verdad es” (v.13). Es muy de notar la expresión “palabra de Dios que de nosotros oísteis” (λόγον ακοής τταρ' ημών του Θεού), fórmula concentrada de la doctrina sobre la tradición apostólica. En efecto, la palabra de Dios o revelación divina llega ante todo a los hombres *por el oído* (cf. Rom 10:17; Gal 3:2), y los tesalonicenses reconocen que Dios habla a través de su enviado. Esa palabra de Dios “obra” eficazmente (ενεργείται) en ellos, es decir, les da fuerza y energía en la consecución del objetivo (cf. Ef 6:17; Heb 4:12): creer y obrar, recepción y actividad. En realidad es Dios quien obra a través de esa palabra; de ahí que en otro lugar (cf. Rom 1:16) Pablo llame al Evangelio “poder de Dios.”

En las penalidades y persecuciones sufridas por los tesalonicenses (cf. 1:6; Act 17:5-8) ve San Pablo la fuerza de la palabra de Dios actuando en ellos (v.14). Esas persecuciones le recuerdan las sufridas por las iglesias de Palestina, las iglesias madres en la fe (cf. Act 4:3; 8:1; 12:1), con cuya ocasión hace un recuento doloroso de los crímenes de los judíos, que mataron a Cristo y persiguen a su Iglesia y “están contra todos los hombres”³⁰⁹, con lo que van colmando “la medida de sus pecados,” estando para descargar sobre ellos la “ira” de Dios (v. 15-16). Con estas

últimas expresiones da a entender San Pablo que en los designios de Dios todo está previsto, y los crímenes de los judíos tendrán un límite, llegado el cual vendrá sobre ellos el castigo. No dice expresamente de qué castigo se trata. Probablemente es una alusión velada a la destrucción de Jerusalén y de la nación judía en el año 70, predicha ya por Jesucristo (cf. Mt 23:37-38; Lc 19:41-44), cuyos vaticinios Pablo no ignoraba. Sin embargo, también es posible, conforme interpretan algunos autores (Lemonnyer, Amiot, Rigaux), que, más que a la destrucción futura de Jerusalén, se aluda al endurecimiento obstinado de **los judíos**, como aparecía ya entonces, **enemigos declarados del Evangelio y excluidos, en cuanto pueblo, del reino mesiánico**; disposiciones todas que estaban presagiando la reprobación final. En la carta a los Romanos (C.Q-II) San Pablo abordará directamente este problema de la incredulidad judía, haciendo una amplia exposición de los planes providenciales de Dios referente a los judíos, el pueblo de las promesas, cuya obstinación tanto dolor le causa (cf. 9:3) y cuya futura conversión predice (cf. 11:26). Aquí, en esta carta a los tesalonicenses, se trata de una simple alusión, motivada por las persecuciones que le están haciendo. La expresión “hasta el colmo” (εἰς τέλος), a la que en nuestra traducción damos valor intensivo, podría también ser traducida “hasta el fin” o para siempre, con valor temporal. Es posible que en este contexto entren ambos matices, el intensivo y el temporal.

Vivo deseo de volver a verles, 2:17-20.

¹⁷ **Hermanos, privados por el momento de vuestra vista, no de vuestro afecto, quisimos ardientemente volver a veros cuanto antes,** ¹⁸ **y pretendimos ir, al menos yo, Pablo, una y otra vez; pero Satanás nos lo estorbó.** ¹⁹ **Pues ¿cuál ha de ser nuestra esperanza, nuestro gozo, nuestra corona de gloria ante nuestro Señor Jesucristo a su venida ? ¿No sois vosotros ?** ²⁰ **Cierto, vosotros sois nuestra gloria y nuestro gozo.**

Con gran variedad de expresiones muestra San Pablo su amor a los tesalonicenses y su vivo deseo de volver a verles. Es éste uno de los pasajes de sus cartas en que aparece más al vivo la ternura de su corazón, aunque siempre en un plano sobrenatural.

Dice que “una y otra vez” intentó volver a Tesalónica, pero Satanás se “lo estorbó” (v. 17-18). No concreta cómo se lo estorbó. Desde luego, no es necesario, aunque tampoco se excluye suponer intervención extraordinaria o milagrosa; bastan obstáculos naturales, de orden físico o moral, en los que Pablo ve la mano del demonio. El está firmemente convencido, muy al contrario de lo que prácticamente a veces nos pasa a nosotros, de la acción funesta del demonio, cuyo triste papel es oponerse a los intereses de Dios (cf. Rom 16:20; 1 Cor 7:5; 2 Cor 2:11; Ef 6:11; 1 Tim 3:7). El inciso “al menos yo, Pablo” (v.18), parece ser una aclaración al plural “quisimos., pretendimos,” que no sería simplemente un *plural literario*, sino inclusivo también de sus compañeros de apostolado en Tesalónica (cf. 1:1).

En los v. 19-20 da la razón de esa su preocupación por los tesalonicenses. Quiere que en el momento de la cuenta, cuando tenga lugar **la parusia o segunda venida de Cristo**, él pueda presentarse ante el Señor acompañado de sus queridos tesalonicenses, que constituirán como su “corona de gloria,” igual que la de un vencedor en el estadio, o la de aquellos acompañantes a los soberanos helénicos en sus “parusías.”

Envío de Timoteo a Tesalónica, 3:1-13.

¹ **Por eso, no pudiendo sufrir más, determinamos quedarnos solos en Atenas,** ² **y enviamos a Timoteo, nuestro hermano y ministro de Dios en el Evangelio de Cristo, para confirmaros y exhortaros en vuestra fe,** ³ **a fin de que nadie se inquiete por es-**

tas tribulaciones. Bien sabéis que para eso estamos,⁴ pues ya estando entre vosotros os lo prevenimos, que habíamos de ser atribulados, como sucedió, bien lo sabéis.⁵ Por esto, no pudiendo sufrir ya más, he mandado a saber de vuestro estado en la fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y se hiciese vana nuestra labor.⁶ Ahora, con la llegada de Timoteo a nosotros y con las buenas noticias que nos ha traído de vuestra fe y caridad y de la buena memoria que siempre tenéis de nosotros, deseando vernos lo mismo que yo a vosotros,⁷ hemos recibido gran consuelo por vuestras necesidades y tribulaciones.⁸ Ahora ya vivimos, sabiendo que estáis firmes en el Señor.⁹ ¿Pues qué gracias daremos a Dios en retorno de todo este gozo que por vosotros disfrutamos ante nuestro Dios,¹⁰ orando noche y día con la mayor instancia por ver vuestro rostro y completar lo que falta a vuestra fe? " Que el mismo Dios y Padre nuestro y nuestro Señor Jesucristo dirija hacia nosotros vuestros pasos,¹² y os acreciente y haga abundar en caridad de unos con otros y con todos, lo mismo que la sentimos nosotros por vosotros,¹³ a fin de fortalecer vuestros corazones y haceros irreprochables en la santidad ante Dios, Padre nuestro, en la venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos.

No habiendo podido ir él personalmente a Tesalónica, como hubiera sido su deseo, Pablo se decide a enviar allá a Timoteo, aun a trueque de tener que “quedarse solo en Atenas” (v.1-5). Sobre este viaje de Timoteo, y de si estaba ya con el Apóstol en Atenas o todavía en Berea cuando recibió el encargo de ir a Tesalónica, ya hablamos en la introducción a la carta y al comentar Act 17:15. Lo cierto es que Timoteo va a Tesalónica a fin de “confirmar y exhortar en la fe” a los tesalonicenses, de los que Pablo sabe que se hallan en duras “tribulaciones” (v.2-4). Teme el Apóstol que se desalienten y resulte vana su labor entre ellos, máxime que también ahí puede andar de por medio la mano del tentador (v.5; cf. 2:18). Es muy de notar, hablando de las “tribulaciones” de los tesalonicenses, **la afirmación universal que Pablo establece:** “Bien sabéis que *para eso estamos*” (εἶβ τοῦτο κείμεθα), es decir, que tal es la suerte del cristiano, el camino real de la cruz (cf. Rom 8:17; 2 Tim 3:12; i Pe 2:20-21; Act 14:22).

Al volver Timoteo de Tesalónica y traer buenas noticias, Pablo recibe inmensa alegría (v.6-7). Ya queda tranquilo, sabiendo que están “firmes en el Señor” (v.8); sin embargo, todavía no desiste de su intento de volver a verles y “completar lo que falta a su fe” (καταρτίσαι τα υστερήματα της πίστεως υμῶν). Parece que con esto el Apóstol se refiere principalmente al conocimiento de las verdades que luego esclarecerá en el capítulo cuarto. Por lo demás, siempre hay posibilidad de progreso en el conocimiento de las verdades de la fe (cf. Flp 1:25), sin que sea necesario recurrir, para explicar esta frase, al hecho de que hubo de salir precipitadamente de Tesalónica (cf. Act 17:5-10), lo que habría impedido que la instrucción de los tesalonicenses fuese completa.

Pablo termina esta primera parte de su carta con una oración a Dios Padre y a Jesucristo³¹⁰, rogando que le sea a él allanado el camino para que pueda volver a los tesalonicenses (v.11; cf. 2:18), para quienes pide aumento de caridad entre sí y con todos los hombres (v.12; cf. Rom 12:16-18; Gal 6:10), de modo que puedan presentarse irreprochables en el gran día de la *parusia* o venida de Jesucristo “con todos sus santos” (v.15). No está claro a quiénes se refiera el Apóstol con el término “santos” (μετά πάντων των αγίων αυτού). Lo primero que se ocurre pensar es que se trata de los “justos” o fieles muertos en gracia, lo mismo que en 1 Cor 6:2 y 2 Tes i, i o, que aparecerán gloriosos con Cristo en el gran día del juicio final (cf. Col 3:4). De hecho, así interpretan muchos autores (Gutjahr, Rigaux, Leal) este texto del Apóstol. Sin embargo, es de notar

que de los “justos” o fieles muertos en gracia dice San Pablo poco después, no que bajarán con Cristo, sino que resucitarán y, unidos a los que se hallen en vida, *subirán de la tierra* a su encuentro (cf. 4:15-17); por eso otros muchos autores (Knabenbauer, Vosté, Amiot) prefieren interpretar aquí el término “santos” como equivalente de “ángeles,” de los cuales en muchas otras ocasiones se dice expresamente que acompañarán a Cristo en la *parusía* (cf. 4:16; 2 Tes 1:7; Mt 13:41; 24:31). Desde luego, con esta interpretación todo resultaría coherente; pero hemos de confesar que nunca en San Pablo el término “santos,” por lo demás de uso muy frecuente, es aplicado a los ángeles. Ambas interpretaciones, pues, ofrecen sus dificultades; ni tenemos datos suficientes en el texto para decidir la cuestión.

II. Exhortaciones Morales, 4:1-5:22.

Santidad de vida, 4:1-12.

¹ Por lo demás, hermanos, os rogamos y amonestamos en el Señor Jesús que andéis, según lo que de nosotros habéis recibido acerca del modo en que habéis de andar y agradar a Dios, como andáis ya, para adelantar cada vez más. ² Bien sabéis, en efecto, los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús. ³ Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación; ⁴ que cada uno sepa tener su mujer en santidad y honor, ⁵ no con afecto libidinoso, como los gentiles, que no conocen a Dios; ⁶ que en esta materia ninguno haga injuria a su hermano, porque vengador en todo esto es el Señor, como antes os lo dijimos y atestiguamos; ⁷ que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. ⁸ Por tanto, quien estos preceptos desprecia no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo. ⁹ Tocante a la caridad no necesitamos escribiros, porque de Dios habéis sido enseñados cómo habéis de amaros unos a otros ¹⁰ y practicáis esta caridad con todos los hermanos que hay en toda la Macedonia. Todavía os exhortamos, hermanos, a progresar más, ¹¹ y a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios y trabajando con vuestras manos como os lo hemos recomendado, ¹² a fin de que viváis honradamente a los ojos de los de fuera y de nadie tengáis necesidad”

Reafirma aquí San Pablo a los tesalonicenses ciertos preceptos del código moral cristiano, que ya en su predicación oral (cf. v.1. 2.6.n) les había inculcado.

Comienza con una recomendación de carácter general, pidiéndoles que caminen según las enseñanzas que les dio cuando estuvo entre ellos y que miren siempre adelante, tratando de progresar más y más cada día (v.1-2; cf. 3:12-13). Y esto se lo pide “en el Señor” (v.1), es decir, con **la autoridad y por la voluntad del Señor, en quien creen y al que están místicamente incorporados.**

Luego, tratando de concretar más esa recomendación general, San Pablo va a insistir sobre todo en tres cosas: pureza (v.3-8), caridad (v.9-10), trabajo (v. 11-12).

Por lo que respecta a la pureza, la necesidad le obliga a insistir de modo especial, dada la gran laxitud del mundo pagano en esa materia (cf. Rom 1:24-32) y el peligro que de ahí derivaba para los recién convertidos. Dice a los tesalonicenses que es deseo de Dios que todos los cristianos sean “santos” (v.3), es decir, **separados de cuanto es pecado** (cf. Rom 1:7). Esta “santidad,” por lo que se refiere al pasaje presente, la concreta de modo especial en la represión de los apeti-

tos de la carne, que tanto dominan al hombre, señalando tres como capítulos: abstención de la “fornicación,” es decir, de toda relación sexual fuera del matrimonio (v.3), “tener cada uno su mujer en santidad y honor,” evitando cuanto se opone a la castidad conyugal (v.4~5), no “hacer injuria” (alusión velada al adulterio) a los derechos del prójimo para satisfacer el instinto carnal (v.6). Tal es la interpretación de estos versículos, que juzgamos más probable 311. Y da el Apóstol tres motivos principales: el castigo divino (v.6b; cf. 2 Tes 1:8-9), el haber sido llamados a la santidad (v.7; cf. Rom 1:7; Ef 4:1), la presencia del Espíritu Santo (v.8; cf. 1 Cor 6:19).

Referente a la caridad, alaba el que los tesalonicenses ya la practiquen, pero les pide que se esfuercen por progresar cada día más (v.9-10). Ese magisterio interior y divino a que se alude en el v.9 **es una de las características de la época mesiánica** (cf. Jn 6:45; Heb 8:10); y Pablo parece aplicarlo de modo especial a la caridad” virtud que Dios infunde en nuestros corazones en el momento mismo de la justificación (cf. 1:2), y que ha de ser como el distintivo del cristiano (cf. Jn 13:35).

Finalmente viene la recomendación al trabajo (v. 11-12). Aunque de modo explícito no se dice nada, parece que también aquí, lo mismo que luego en 2 Tes 3:11-12, esta recomendación al trabajo está relacionada con la preocupación escatológica de los tesalonicenses, quienes andaban agitados y algunos ni trabajaban, pensando en que todo iba a terminar muy pronto. Ello redundaba en desprestigio de la nueva religión ante “los de fuera,” es decir, los no cristianos, a quienes muchas veces incluso tendrían que ir a pedir que comer. Desde luego, esta recomendación está íntimamente ligada a la anterior, pues es una forma de practicar la caridad el evitar ser carga para el prójimo y preocuparse del buen nombre de los fieles.

La condición de los muertos en la parusía, 4:13-18.

¹³ **No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los que duermen, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza.** ¹⁴ **Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también a los que se durmieron en Jesús los llevará Dios con EL** ¹⁵ **Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron;** ¹⁶ **pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero;** ¹⁷ **después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires,** ¹⁸ **y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.**

Es éste, por sus enseñanzas dogmáticas, el pasaje más importante de la carta. El Apóstol da claramente a entender que los tesalonicenses estaban preocupados por la suerte de sus muertos (cf. v.13 y 18), y hasta es posible, como insinúa la fórmula “no queremos que ignoréis” (v.13; cf. 1 Cor 12:1), que sobre ello le hubiesen hecho, a través de Timoteo, una pregunta formal.

No está claro qué era concretamente lo que motivaba esa inquietud de los tesalonicenses por sus muertos. Es posible que, al igual que en Corinto (cf. 1 Cor 15:12.19.34), también aquí circularan dudas entre los fieles sobre el hecho mismo de la resurrección. De todos modos, la vida de ultratumba, lo mismo para el mundo judío que para el mundo helénico, aparecía envuelta siempre en la penumbra del misterio, y es obvio que los tesalonicenses, que esperaban inminente la *parusía* o retorno glorioso de Cristo, estuviesen preocupados por sus parientes difuntos, que no podrían ya presenciar ese triunfo y *formar parte del cortejo*. De hecho, eso es lo que parece suponer la respuesta del Apóstol al afirmar que los muertos antes de la *parusía* no estarán en peo-

res condiciones que los que se hallen en vida; pues cuando llegue esa fecha, *primeramente* resucitarán los muertos, y *luego* nos uniremos a ellos los vivos, para salir todos al encuentro de Cristo (v.15-17). Que no tengan, pues, preocupación (v.18).

Expuesta así la idea general, conviene explicar todo con algo más de detalle. Notemos primeramente que cuando habla de “muertos” o de los que “se durmieron”³¹², San Pablo se fija únicamente en *los justos* o muertos “en Cristo”³¹³. Es de ellos de los que dice que *resucitaran* y, junto con los vivos, saldrán al encuentro de Cristo para “estar siempre” con EL El caso de los pecadores, cuya resurrección no niega (cf. Act 24:15), no entra aquí en su perspectiva. Notemos también que cuando dice a los tesalonicenses que “no se aflijan” por sus muertos (v.13), no lo dice de manera absoluta, sino agregando en seguida: **como los demás que carecen de esperanza**. Radical diferencia del cristiano y del impío. Hay un dolor cristiano legítimo, como el de Jesucristo cuando la muerte de Lázaro o el de San Agustín cuando la de su madre, pero ese dolor ha de ser radicalmente diferente del de los paganos, que no tienen esperanza de resurrección ni de vida en Cristo. Nosotros, en cambio, añade San Pablo, **no podemos dudar de esa resurrección, ligada necesariamente a la de Cristo** (v.14). De esta conexión entre la resurrección de Cristo y la nuestra, aquí sólo apuntada, habla el Apóstol con amplitud en 1 Cor 15:1-28.

Después de esta afirmación fundamental asegurando que todos *los justos* o muertos en Cristo resucitarán (v.14), viene luego (v.15-17) una precisación ulterior, que es donde se halla lo más característico de este pasaje³¹⁴. Distingue el Apóstol dos clases o categorías de fieles: *la de los vivientes al tiempo de la parusia* y *la de los que hayan muerto antes*. Respecto de los primeros, dice que, cuando llegue esa fecha, “serán arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires” (ἀρπαγησόμεθα εν νεφέλοισιν εις άπάντησιν του Κυρίου εις αέρα). Nótese que el Apóstol no habla para nada de muerte, sino simplemente de que “serán arrebatados.” Algunos autores, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, dan por supuesto que para todos deberá preceder la muerte, pena del pecado original. Sin embargo, la inmensa mayoría de los exegetas actuales creen que el pensamiento de San Pablo no es ése; pues claramente da a entender, sobre todo si atendemos también a otros pasajes (cf. 1 Cor 15:51; 2 Cor 5:2-4), que los fieles de la última generación no morirán, sino que, actuando en ellos el poder de Dios, pasarán directamente del estado de corruptibilidad y mortalidad al estado de incorruptibilidad e inmortalidad. Ni ello se opone al dogma de la universalidad de la muerte por razón del pecado original (cf. Rom 5:12), como no se opone al dogma de la universalidad del pecado original el que Dios haya querido hacer alguna excepción *de hecho*, como en el caso de la Virgen. Si se dan o no esas excepciones, es Dios quien, de una u otra manera, nos lo tiene que decir.

Por lo que hace a la expresión “nosotros, los vivos, los que quedamos” (v.15), si Pablo emplea la primera persona, lo hace simplemente porque mientras escribía estaban él y sus lectores en la categoría de los vivientes y no de los muertos; no porque afirme que hayan de pertenecer a la misma categoría **al tiempo de la parusia**. Esto ni lo niega ni lo afirma, pues no lo sabe, como ya expusimos ampliamente en la introducción a la carta. Por una hipótesis contraria, apartándose de la realidad presente, en 1 Cor 6:14 se coloca en la categoría de los muertos **que resucitaran en la parusia**. Tenemos, en uno y otro caso, la figura retórica llamada por los gramáticos enálage de persona, en virtud de la cual el escritor, para dar más viveza a la idea, se identifica con sus lectores poniéndose él mismo en escena (cf. Gal 5:25-26), aunque luego quizá no le afecte personalmente lo que allí se afirma.

Respecto de la segunda categoría de fieles, es decir, la de los que hayan muerto antes de la *parusia*, San Pablo dice que, para ese encuentro en los aires con el Señor, *no irán detrás* o estarán en peores condiciones que los que se hallen en vida (v.15), sino que *primeramente* resucita-

rán ellos (v.16), y luego, todos juntos, vivos y muertos, iremos al encuentro de Cristo (v.17). El Apóstol no especifica más ni dice qué pasará inmediatamente después. Se fija sólo en el resultado final, afirmando que “estaremos ya siempre con el Señor” (v.18). ¡Ha comenzado la vida gloriosa en el cielo! En otros lugares, sin embargo, nos dirá que es en la *parusía* cuando tendrá lugar el juicio universal (cf. Rom 2:5-11; 1 Cor 15:24-25; 2 Tes 1:7-10). Pero ¿dónde se realizará?

Algunos santos Padres y escritores antiguos suponen que, después del encuentro con Cristo, los justos irán ya directamente al cielo; otros, como San Agustín y el Crisóstomo, dicen que bajarán nuevamente a la tierra con El, para ese juicio universal que tan vivamente se nos pinta en Mt 25:31-46. Ni faltan quienes, inspirándose en la *profecía de Joel* sobre el juicio condenatorio que van a sufrir las naciones paganas por sus atropellos contra el pueblo elegido (cf. Jl 3:2-12), hablan de que el juicio universal tendrá lugar en el valle de Josafat (Jl 3:2), valle que la tradición judía localizó al este de Jerusalén. Esta idea ha entrado profusamente en la literatura y arte cristianos. Lo más probable es que, en la mente del profeta, se trate sólo de un nombre simbólico (Josafat = “Yahvé juzga” o juicio de Yah-vé), mero artificio literario. En resumen, no olvidemos que todas estas descripciones de la *parusía* y del juicio final están calcadas sobre el ropaje apocalíptico, esencialmente colorista, y es muy difícil saber dónde termina el símbolo y cuál ha de ser en concreto la realidad. Esto tiene también aplicación para esa descripción tan realista de *orden, voz del arcángel*³¹⁵, *sonido de la trompeta*, impresionante aparato escénico con que nos es presentada la *parusía* (v.16). Son todos ellos elementos con que se adornan constantemente las teofanías bíblicas (cf. Ex 19:16; Mt 24:31; 1 Cor 15:52; Ap 5:2; 19:17), sin que sea preciso tomar en sentido propio esas circunstancias. Probablemente, en nuestro caso, se trata de una misma realidad, es decir, una potente y misteriosa intervención de Dios, expresada con tres fórmulas apocalípticas distintas: la orden divina, la voz del arcángel y el sonido de la trompeta.

Incertidumbre sobre el tiempo de la parusía, 5:1-11.

¹ Cuanto al tiempo y momento preciso, no hay, hermanos, por qué escribir. ² Sabéis bien que el día del Señor llegará como ladrón en la noche. ³ Cuando se dicen: “Paz y seguridad,” entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los dolores del parto a la preñada, y no escaparán. ⁴ Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón; ⁵ porque todos sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni de las tinieblas. ⁶ Por consiguiente, no durmamos como los otros, antes bien, velemos y vivamos sobriamente. ⁷ Los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. ⁸ Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación. ⁹ Que no nos destina Dios a la ira, sino a la salvación por nuestro Señor Jesucristo, ¹⁰ que murió por nosotros para que, en vida o en muerte, vivamos unidos a El. ¹¹ Así, pues, consolaos mutuamente y edificaos unos a otros, como ya lo hacéis.

Esta perícopa es esencialmente práctica. Es posible que los tesalonicenses, a través de Timoteo, hubiesen preguntado expresamente a Pablo sobre el tiempo de la *parusía*. Tal parece insinuar la fórmula “cuanto al tiempo y momento preciso” (v.1), muy semejante a “no queremos que ignoreis,” que introduce la narración anterior (cf. 4:13). Pablo, sin embargo, no da una respuesta directa. Afirma, sí, indirectamente que lo ignora (cf. v.2 y 10); pero en lo que directamente insiste es en la vigilancia y sobriedad con que debemos vivir, como soldados siempre en guardia, a fin de que ese día ignorado no nos coja de sorpresa. Es exactamente la misma doctrina que, referente

a este punto **de la *parusía*, había inculcado ya Jesucristo** (cf. Mt 24:36-44; 25:13).

La expresión “cuanto al tiempo y momento preciso” (περί δε των χρόνων και των καιρών), con que el Apóstol introduce la cuestión (v.1), era una fórmula más o menos ya estereotipada (cf. Dan 2, 21; Act 1:7), propia de la literatura escatológica, cuando se trataba de inquirir el tiempo en que el hecho tendría lugar³¹⁶. Pablo responde que de eso no es necesario escribir, pues “saben bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche., como los dolores del parto a la embarazada” (v.2-3). Evidentemente ese “**día del Señor**” está refiriéndose **a la *parusía* y juicio final** (cf. 1 Cor 1:8; 2 Cor 1:14; Flp 1:6; 2 Tes 2:2). Lo de “saben bien” indica que los tesalonicenses ya habían sido instruidos suficientemente en este punto durante su evangelización. En cuanto a las imágenes “ladrón en la noche” y “dolores de parto,” usadas ya por Jesús (cf. Mt 24:43; Jn 16:21), son muy frecuentes en el estilo apocalíptico, del que se consideran adorno obligado, y ciertamente muy aptas para expresar la incertidumbre y sorpresa de la venida del Señor y la necesidad de estar siempre preparados. Es posible que la segunda imagen, además de la idea de sorpresa, insinúe también la idea de dolor, con alusión a los grandes males que precederán esa venida (cf. Mt 24:8).

Claro que la “sorpresa” será más bien para los impíos, quienes no piensan más que en los goces materiales (v.3; cf. Mt 24:37). Respecto de los fieles, Pablo les pide que se comporten de manera que ese día “no les coja de sorpresa” (v.4), haciendo luego (v.5~7) una serie de consideraciones en que juega con las palabras “tinieblas,” “luz,” “día,” “noche,” “dormir,” “velar,” que de ordinario toma en sentido metafórico, pero a veces también propio, con no pequeña dificultad de interpretación concreta en algunos casos. Lo normal es que entienda por “tinieblas” y “noche” las tinieblas de la infidelidad con su cortejo obligado de vicios; y lo mismo se diga del término “dormir,” con referencia a la falta de fe y obras correspondientes (cf. v.6). Sin embargo, en el v.y, lo mismo el término “dormir” que el término “noche” se toman en sentido propio, aunque sobrentendiendo la misma idea moral de antes, como diciendo: aunque se puede dormir durante el día, pero la noche es su tiempo propio, lo mismo que para los excesos de la crápula; no es, pues, extraño que “duerman” (sentido metafórico) y “se embriaguen” los gentiles, pero sería extraño que lo hicieran los cristianos, que son hijos de la “luz” y del “día.” Estos términos “luz” y “día” (v.5) se contraponen a “tinieblas” y “noche” de antes, e indican la vida de fe con su floración de todas las virtudes; igual se diga del término “velar” (v.6), contrapuesto a “dormir,” y de la expresión “vivir sobriamente” (v.6-8), contrapuesta a “embriagarse.”

Para más recalcar la idea de vigilancia y sobriedad, San Pablo, valiéndose de imágenes tomadas de la vestimenta militar, describe la *panoplia* o armadura espiritual de que debe revestirse el cristiano (v.8). Esta misma imagen, desarrollada con más amplitud, la encontramos en Ef 6:11-17, y alusión a ella en Rom 13:12. El motivo o acicate que nos debe alentar en este combate espiritual, es el saber que Dios no nos ha destinado a la ira con que castigará a los impíos (cf. i, i o; 5:3), sino que nos ha llamado a la salvación, y, consiguientemente, estará con nosotros en la adquisición de la misma (v.9). Ni se olvida el Apóstol de recordar a los tesalonicenses que, en este negocio de nuestra salvación, el mérito principal se lo hemos de agradecer a Jesucristo, que “murió por nosotros para que, en vida o en muerte, vivamos unidos a El” (v.10). Nótese la antítesis: **murió él para que vivamos nosotros**, idea muy cara al Apóstol (cf. 2 Cor 5, 14-15; Gal 2:21). La expresión “en vida o en muerte” (είτε γρηγο-ρώμεν είτε κοιμώμεν), literalmente “ya velemos, ya durmamos,” no parece que pueda referirse a “velar” o “dormir” en el sentido que tienen estos términos en los versículos anteriores, sino a pasar o no pasar por la muerte temporal, como en 4:16-17. San Pablo vendría a decir: lo importante **no es el vivir hasta la *parusía* o el morir antes**, sino lo importante es el que, vivos o muertos cuando venga Cristo, hemos de vivir

unidos a El (cf. 4:18). Con esto, el Apóstol, en la conclusión de lo referente a la **parusía**, vuelve a la idea central de la narración anterior. Y nótese que, mientras en 4:15 y 17 se había colocado en la categoría de los vivientes, aquí admite como posible, tanto para él como para sus lectores, el tránsito de la categoría de los vivientes a la de los muertos.

La conclusión final es que no hay motivos para inquietarse (v.11). Notemos la expresión “edificaos,” imagen corriente en San Pablo y sumamente significativa: cada cristiano es un “edificio” en construcción *continua* (cf. Flp 3:12-16), **cuyo fundamento es Cristo y cuyas piedras que se van poniendo en el muro son las obras buenas de cada uno** (cf. 1 Cor 3:9-12; Ef 2:20-21), pudiendo no sólo contribuir a la “edificación” de nosotros mismos, sino también a la de los demás (cf. Ef 4:12-15). A esa “edificación” se opone el “escándalo,” con que tratamos de quitar piedras del muro del prójimo (cf. 1 Cor 8:8-13).

Amonestaciones varias, 5:12-22.

¹² Os rogarnos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos, ¹³ y que tengáis con ellos la mayor caridad por su labor. Vivid en paz entre vosotros. ¹⁴ También os rogamos, hermanos, que amonestéis a los que viven fuera de orden, alentéis a los pusilánimes, acojáis a los débiles y seáis sufridos con todos. ¹⁵ Mirad que ninguno vuelva a nadie mal por mal, sino que en todo tiempo os hagáis el bien unos a otros y a todos. ¹⁶ Estad siempre gozosos, ¹⁷ orad sin cesar, ¹⁸ dad gracias a Dios por todo; pues tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús respecto a vosotros. ¹⁹ No apaguéis al Espíritu, ²⁰ no despreciéis las profecías; ²¹ pero examinadlo todo y quedaos con lo bueno. ²² Absteneos hasta de la apariencia de mal.

San Pablo termina su carta dando a los tesalonicenses una serie de consejos que podemos distinguir en tres grupos: comportamiento con los superiores jerárquicos (v.12-13), en las relaciones mutuas (v.14-18), en las asambleas litúrgicas (v. 19-22).

Respecto del primer grupo, referente a los superiores jerárquicos, pide respeto y amor para con ellos, en atención al trabajo que se toman por la comunidad (v.12-13). San Pablo habla de los superiores en general, sin especificación alguna; pero es de suponer que esos superiores se correspondan con los “obispos” y “diáconos,” de que se habla en Flp 1:1. Es importante señalar los tres términos con que designa sus funciones: **trabajar (por el bien espiritual de los fieles), presidir, amonestar.**

Por lo que toca a las relaciones mutuas, San Pablo recomienda sobre todo la paz y la caridad (v. 13^15), insistiendo también en la alegría, la oración y la acción de gracias (v. 17-18). Recomendaciones semejantes encontramos en otros lugares de sus cartas (cf. Rom 14:19; 2 Cor 13:11; Ef 5:20; Flp 4:4-7). No está claro quiénes son esos “fuera de orden” (ἀτάκτουβ), a que se alude en el v.14. San Pablo vuelve a usar la misma expresión en 2 Tes 3:6-7. Lo más probable es que se trate de fieles que, ante la soñada inminente **parusía**, **no querían trabajar, llevando una vida ociosa, fuera del común orden social** ³¹⁷. Tampoco es claro si la expresión: “tal es la voluntad de Dios en Cristo Jesús respecto a vosotros” (v.18), ha de referirse sólo a “dad gracias por todo,” que es lo que precede inmediatamente, o al conjunto de las tres recomendaciones: gozo-oración-acción de gracias. Quizás sea más probable esto último. Lo de *en Cristo Jesús* trata de señalar o que **Dios nos ha manifestado su voluntad en Cristo y por medio de Cristo** (así unos), o que quiere **nuestra santificación, no aisladamente, sino unidos a Cristo cabeza** (así otros).

Finalmente, por lo que se refiere a los consejos para las asambleas litúrgicas, San Pablo recomienda: que no impidan a los carismáticos **la libre manifestación de lo que el Espíritu les inspira** (v.19; cf. 1 Cor 12:7-11; 14:26-33); que, de modo particular, tengan en la debida estima las profecías (v.20; cf. 1 Cor 14:1-3), pero examinando antes todo y viendo si los que hablan son de verdad profetas o solamente ilusos (v.21; cf. 1 Cor 12:3; 14:29; Gal 1:8-9); que se abstengan de todo mal y de todo lo que se le parezca (v.22; cf. 2:3; Rom 14:15; 1 Cor 8:13). Probablemente este último consejo, aunque enunciado en forma general, está aludiendo al justo discernimiento de los carismas, donde tan fácilmente pueden entrar las ilusiones y el error.

Epilogo, 5:23-28.

Oración por los tesalonicenses, 5:23-24.

²³ **El Dios de la paz os santifique cumplidamente, y que todo vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo se conserven sin mancha para la venida de nuestro Señor Jesucristo.** ²⁴ **Fiel es el que os llama, y que también lo cumplirá.**

El Apóstol sabe muy bien que los tesalonicenses, con sus solas fuerzas, no podrán poner en práctica cuanto les ha venido aconsejando, **pues la santificación, dejada a salvo nuestra libertad, es obra principalmente de Dios.** Por eso pide para ellos que Dios los “santifique cumplidamente” (ἀγιάσαι Ομάς ὀλοτελεῖβ), de modo que en todo **su ser (espíritu-alma-cuerpo) se mantengan irreprochables**, y así aparezcan luego cuando llegue el momento solemne de la *pa-rusia* o segunda venida de Jesucristo (v.23). **Ni deben jamás desconfiar de Dios, pues es El quien les ha llamado a la fe** y, consiguientemente, se ha como obligado a cumplir todo lo que sea necesario para llevar hasta su término esa primera llamada (v.24; cf. Rom 4, 20-21; 1 Cor 1:9; Flp 1:6).

Aunque la idea general del pasaje, conforme acabamos de exponer, es clara, no así esa enumeración de “espíritu-alma-cuerpo,” en que el Apóstol descompone el ser del hombre (v.23). Es evidente que no pretende proponer ninguna teoría filosófica sobre si la constitución del ser humano es unitaria o dicotómica o tricotómica; pero también es evidente que algo pretende indicar con esas tres palabras y que alguna diferencia establece entre el significado de cada una de ellas. La diferencia entre cuerpo y alma es fácilmente explicable; pero ¿en qué se diferencian el espíritu y el alma? Parece ser, a juzgar por el modo de hablar en otros muchos lugares de sus cartas (cf. Rom 8:1-11; 1 Cor 2:13-15; 15:44-46; Gal 5:16-17), que, para San Pablo, el “espíritu” y el “alma” son la misma realidad, aunque connotando aspectos diferentes. Esa parte más íntima y noble del hombre, contrapuesta al cuerpo, se llama [“espíritu” (πνεῦμα) en cuanto principio motor **de acciones morales y campo de acción del Espíritu Santo** (cf. Rom 8:4-11) y se llama “alma” (ψυχή) en cuanto principio de vida sensitiva con su cortejo de pasiones y concupiscencias.

Ultimas recomendaciones y bendición final, 5:25-28.

²⁵ **Hermanos, orad por nosotros.** ²⁶ **Saludad a todos los hermanos con el ósculo santo.** ²⁷ **Os conjuro por Jesucristo que esta epístola sea leída a todos los hermanos.** ²⁸ **La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.**

Tres cosas pide San Pablo a los tesalonicenses: que rueguen por él (v.25; cf. Col 4:3; 2 Tes 3:1),

que se saluden con el ósculo santo (v.26; cf. Rom 16:16; 1 Cor 16:20; 2 Cor 13:12), y que lean la carta públicamente (v.27). Esta última recomendación la hace con toda solemnidad y en nombre de Jesucristo. Ello es debido probablemente a que teme que surjan tergiversaciones y si dijo o dejó de decir esto o aquello. Que tenía razón en sus sospechas lo vemos por su segunda carta (cf. 2 Tes 2:2; 3:17).

La bendición final (v.28) es la acostumbrada en sus cartas (cf. Rom 16:20; 1 Cor 16:23; Col 4:18).

294 Que Timoteo, por encargo de Pablo, había realizado una visita a los tesalonicenses, no cabe duda (cf. 1 Tes 3:1-2). Sin embargo, no es claro si para esa visita partió de Atenas, adonde se habría juntado ya con el Apóstol, o, por el contrario, recibió el encargo estando todavía en Berea, cuando el Apóstol estaba en Atenas. De esta cuestión ya tratamos al comentar Act 17,15 — 295 Cf. A. Deissmann, *Licht vom Oslen* (Tübingen 1909) p.279-283, donde recoge los principales textos de papiros e inscripciones en que aparece el término “parusia” con este sentido técnico. Sabemos que esa “parusia” de los soberanos helenísticos era una fiesta eminentemente popular, cuidadosamente preparada y reglamentada. He aquí cómo se describe la preparación para la “parusia” del rey *Átalo III* (138-133 a. C.) en una ciudad del reino de Pérgamo: “Al acercarse el soberano a la ciudad, todos los estefanóforos de los doce dioses. tomarán su corona, los sacerdotes y las sacerdotisas abrirán los templos de los dioses, esparcirán incienso, recitarán las oraciones rituales para que ahora y siempre sea dada al rey Átalo. salud, victoria, poderío en la tierra y en el mar. Deben salir a su encuentro los antedichos sacerdotes y sacerdotisas, los estrategas, los arcontes y los vencedores de los juegos con las coronas que han ganado, el gimnasiaarca seguido de los efebos y de los cadetes, el pedagogo a la *cabeza* de sus niños, luego los ciudadanos y las mujeres y las jóvenes todas y todos los habitantes con vestidos blancos y con coronas. Será un día de fiesta.” (Cf. W. Dittenberger, *Onentis Graeci Inscript.*, n.332:1:26-39). — 296 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.12. — 297 Cf. J. B. Orchard, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*: Bibl. 19 (1938) 19-42; F. Spadafora, *L'escatologia in San Paolo* (Roma 1957); J. RENÉ, *L'eschatologie des deux épîtres aux Thess.*: Div. Th. 40 (1937) 350-360; A. Feuillet, art. *parousie*: Dict. Bibl.-Suppl., vol.6, 001.1362-1366; E. Cothenet, *La U ζpitre aux Thess. et l'apocalypse synoptique*: Redi. Sr. Relig. 42 (1954) 5-39 — 298 Cf. Denz. n.2179-2081. — 299 Refiriéndose a esta expresión paulina, dice San Agustín: *lili quos hic viventes inven-turus est Christus, quorum personam in se. transfigurabat apostolus*” (*De Civit Dei* 20:20:2: PL 41:688). — 300 Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps* (Neuchâtel 1957) p.61-62; P. Bevor, *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?*: Concil. (1970) IV, p. 103-105; J. Alonso Díaz, *La resurrección corporal en el N. T.*: Est. Bibl. 32 (1973) 43-56. — 301 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.100. — 302 Cf. J. Dupont, *Σύν Χριστώ. L'union avec le Christ suivant S. Paul* (Paris 1952) p.iSs. Insistiendo en ese cambio que se habría operado en San Pablo, escribe M. Goguel: “Si morir es para el fiel *estar en Cristo*, como se dice en Fil 1:21-23, no puede ser al mismo tiempo entrar en la nada provisional de la tumba, para no salir sino en la parusia. Ninguna habilidad dialéctica podrá armonizar estas dos escatologías. La primera es una herencia del apocalipsis judío, mientras que la segunda deriva de la experiencia mística del Apóstol” (M. GOGUEL, *La naissance de Christianisme* [Paris 1946] p.298). — 303 A este respecto, creemos muy acertado lo que escribe Cerfaux: “Eftá de moda hablar de la visión *shintética* que los semitas tenían del hombre. y, por tanto, que Pablo, hebreo e hijo de hebreos, no podía concebir una parte superior del hombre, distinta del cuerpo, a la que llamará *inteligencia* (voOs) con Platón y *espíritu* (πνεύμα) con los Estoicos. Desde luego, nadie pretende sostener que el Apóstol fuera *dualista* a la manera de los griegos platonizantes; pero, viviendo en un medio penetrado de las concepciones del dualismo griego, con las esperanzas del más allá que llevaban consigo, ¿cómo un espíritu tan desembarazado y que quiere ser griego con los griegos no había de experimentar su influencia?., Precisamente la línea de pensamiento platonizante que hemos ya advertido en sus confidencias sobre el *hombre interior* (cf. 2 Cor 4:16-18), le proporciona también ahora (2 Cor 5:6-8) las palabras necesarias para pintarse una vida futura independiente de la resurrección material. La existencia después de la muerte no depende del cuerpo: el hombre interior, la verdadera personalidad, sostenido por el amor y el poder de Cristo, subsistirá después de la muerte, aguardando todavía conscientemente la venida gloriosa. De esta manera San Pablo se desentiende de la estrechez de la concepción del judaísmo para abrazar, en un momento de intensa iluminación intelectual, la perspectiva del dualismo griego. Adoptó, precisó, cristianizó la sabiduría de los antiguos” (L. CERFAUX, *Itinerario espiritual de San Pablo* [Barcelona 1968] p.111 y 115). — 304 Cf. S. Lyonnet, *Les etapes de l'histoire du salut selon Vépître aux Romains* (Paris 1969) p.210. Puede verse también: P. Hoffmann, *Die Toten in Chrstus* (Münster 1969) p.296-301. — 305 Cf. J. Dupont, *L'après-mort dans Voeuvre de Lúe*: Rev. Theol. de Louv. 3 (1971) 3-21. — 305* La exposición que acabamos de hacer trata de reflejar con la mayor fidelidad posible el pensamiento de Pablo sobre la *parusia*, pensamiento que evidentemente está encuelto en formas *p* categorías *espacio-temporales*: dos venidas de Cristo, resurrección corporal al final de los tiempos, juicio universal, transformación del cosmos. Es sabido, sin embargo, que no pocos autores actuales, apoyándose en la filosofía como hermenéutica, dicen que todo ese montaje escatológico en formas *espacio-temporales*, que procede de la apocalíptica judía, debemos trasladarlo a nuestro lenguaje; y en nuestro lenguaje “no hay razón para el desdoblamiento de un juicio particular y un juicio universal; tampoco es necesario distinguir dos venidas de Cristo al mundo. La muerte de cada hombre, lo mismo que su resurrección, serían contemporáneas en la *duración crística* de la muerte y resurrección del mismo Señor. Esos conceptos de venida, resurrección, glorificación, transformación del cosmos, vistos desde la perspectiva del tiempo, pueden estar separados por distancias largas de siglos o milenios; pero en el ritmo del tiempo de Cristo son *momentos inmediatos* en los que va desembocando la historia humana” (J. Losada, *Escatología y mito*: Est.Bibl. 28, 1969, p.94-95). — 306 Las palabras “ante nuestro Dios y Padre” (v.3), que en nuestra traducción hemos unido a “haciendo sin cesar. memoria” (αδιαλείπτως μνημονεύοντες), otros prefieren ponerlas al final del versículo, con referencia a las tres virtudes teologales ahí mencionadas, practicadas “bajo la mirada de nuestro Dios y Padre.” Sería un nuevo aspecto de la unión de los tesalonicenses con Dios, a que se hizo referencia en el v.1: mientras en el v.1 se consideraba a Dios como algo en que los tesalonicenses estaban sumergidos, aquí es considerado como un Padre que mira constantemente a sus hijos y les ayuda poderosamente en sus dificultades. Gramaticalmente, ambas interpretaciones son posibles. — 307 La frase “no fue *υαπα*” (κενή) podría de suyo interpretarse en el sentido de que la predi -cación de Pablo en Tesalónica no había sido “sin fruto” (cf. 3:5); sin embargo, parece más en consonancia con el contexto darle el sentido, también posible, de “desprovista de fuerza o valor” (cf. 1 Cor 15:10). — 307* claro qué quiera significar el Apóstol al decir que su predicación no procedía de

concupiscencia (ἐξ ἀκαθαρσ{αβ}). Bastantes autores (Buzy, Amiot, Rigaux) creen que alude a la impureza o licencia sexual, que es el significado ordinario de la palabra (cf. Rom 1:24; 2 Cor 12:21, Col 3:5), dando a entender que sus doctrinas no favorecían las pasiones carnales, como a veces otras religiones. Sin embargo, más bien parece (Knabenbauer, Steinmann, Toussaint) que en este contexto (cf. v.5-6) hemos de dar a la palabra “concupiscencia” un sentido general, significando toda clase de motivos no confesables, como lucro, ambición, vanagloria, etc. — 308 En lugar de “pequeñuelos” (νήπτοι), algunos códices tienen “mansos” (ήπτοι). Parece que debe preferirse la lección νήπτοι, más apoyada en los códices, cambiada por algún amanuense en ήπτοι, para evitar la incoherencia de imágenes que resulta de que el Apóstol se llame “pequeñuelo” y “nodriza” en un mismo versículo. Sin embargo, la incoherencia y cambio rápido de imágenes es muy del estilo de San Pablo. Poco después, en el v.1 i, se compara a un “padre.” — 309 Esta última expresión alude al orgullo de los judíos, con desprecio para todos los demás, resultándoles odioso que el reino mesiánico no fuese en adelante monopolio suyo. Es la misma idea, en el fondo, que expresa también el historiador romano Tácito: “Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu; sed adversus omnes alios, hostile odium (*Hist.* 5:5). — 310 Es interesante hacer notar que el verbo “dirigir” (v.1 i), cuyo sujeto es Dios Padre y Jesucristo, va construido en singular (κατευ^ύναι), teniendo aplicación también aquí lo que ya dijimos al comentar 1:1, de que ninguna manera mejor, en lo que puede hacerlo una fórmula literaria, para expresar la unidad sustancial de Padre e Hijo. — 310 * Donde nosotros, siguiendo a gran número de autores (Knabenbauer, Zorell, M. Sales, Vosté), hemos traducido “su mujer” (v.4), traducen otros “su cuerpo,” con referencia a que el cristiano debe conservar puro su cuerpo, sin dejarse arrastrar por la concupiscencia. Desde luego, la expresión paulina no es clara. El Apóstol no dice “mujer” ni “cuerpo,” sino σκευοςβ que literalmente significa *vaso, instrumento*. Pero ¿cuál es el sentido real? No negamos que el término οκευοςβ es usado con frecuencia para designar el cuerpo, considerado como instrumento o vaso que aprisiona al alma; y el mismo San Pablo parece usar este lenguaje (cf. 2 Cor 4, 7). Sin embargo, la frase toda: “adquirir su propio cuerpo” (το εοα/του σκει/ος κτασ3αι), resultaría muy extraña. Más obvio parece darle el sentido de “mujer,” frecuentemente designada con este término, que corresponde al hebreo *keli* en la literatura rabínica. Valga este testimonio: “Dixit Asuerus: *vas* (= uxor) quo ego utor nec medicum nec persicum est.” (*Me-gilla lib. Esther* 1:11). También San Pedro usa el término οκευοςβ en el mismo sentido (cf. i Pe 3, 7). De esta forma, el verbo “adquirir” (κτασ3αι) conservaría su propio significado: adquirir mujer, es decir, casarse. El consejo sería muy parecido al de 1 Cor 7:2: para evitar la fornicación, que cada uno tenga su propia mujer, con la cual viva santa y honestamente. Tampoco es del todo clara en el texto griego la expresión del v.6: “que en esta materia ninguno haga injuria a su hermano” (το μη υπερβαινειν και πλεονεκτειν εν τω πράγματι τον αδελφον αυτοι). Literalmente habría que traducir: “que ninguno atrepelle ni, llevado de la codicia (para abundar más que él), engañe a su hermano en el negocio.” Hay quienes creen que el Apóstol, con esta recomendación, se refiere a la probidad en los negocios, sin injusticias ni trampas, vicio que seguramente estaba bastante extendido en Tesalónica, ciudad de fuerte movimiento comercial. De suyo, ése es el sentido corriente de πλεονεκτειν, como vemos en 2 Cor 7:2 y 12:17, usado por San Pablo para decir que nunca, con pretexto de la predicación del Evangelio, ha tratado de enriquecerse a expensas de nadie. Sin embargo, en este contexto parece claro que se alude al “negocio” o materia de que se viene hablando, es decir, a la lujuria, dado que todo el pensamiento tiende a la impureza lujuriosa del v.7 (cf. P. ROSSANO, *De concepta* “p/eonexia” in N. T.: Verb. Dom. 32 (iQ54) 257-265). — 312 En el texto griego, solamente en el v.16 usa San Pablo la palabra “muertos” (νεκροι); en Jos demás versículos (13.14.15) usa siempre los que se durmieron” (των κοιμημένων. τον/s κοιμη3ένταβ). El verbo “dormir,” para significar la muerte, es corriente en la Escritura (cf. Gen 47:30; 2 Sam 7:12; Jn 11:11; Act 7:60), y muy conforme con el dogma de la resurrección. Sin embargo, sería urgir demasiado las cosas querer probar el dogma de la resurrección por la sola palabra “durmientes”; pues esta metáfora la encontramos también en los autores paganos, sin que haya indicio alguno de que con ella intentasen expresar su esperanza en la resurrección (cf. *Iliada* 16:681-683; *Eneida* 6:278). — ³¹³ La fórmula “muertos en Cristo” (v.16), para indicar la muerte de los justos, unidos a Cristo por la fe y la caridad, es normal. Sin embargo, es de notar que en el v.14 literalmente no se dice “los que durmieron en Jesús, sino por Jesús (τον/s κοιμηθέντας δια του Μησοδ); Se trata de una frase elíptica, cuyo sentido, desarrollada la fórmula, sería: “los muertos y resucitados por (δια) Jesús” los llevará Dios con El, es decir, con Jesús. Quiere dar a entender el Apóstol que la muerte de los justos no es algo estático, sino que Jesús seguirá actuando en ellos, como la vid en el sarmiento, hasta que los lleve a la resurrección gloriosa. Puede pues, decirse que es causa de nuestra muerte; no de la muerte en general, sino de tal muerte, a la que se debe una resurrección gloriosa, precisamente en virtud del influjo y acción de Cristo. Creemos menos probable la opinión de algunos autores, como Prat y Bover, que suprimen la dificultad uniendo ese “por Jesús,” no con “los que se durmieron,” sino con el verbo “llevará.” Gramaticalmente ello sería posible; pero, además de que destruiría el paralelismo con “muertos en Cristo” del v.16, resultaría una redundancia decir que Dios por mediación de Jesús llevará con El (con Jesús) a los justos. — 314 El Apóstol lo da como “palabra del Señor” (εν λόγω Κυριου), es decir, que no se trata de doctrina o elucubración humana, sino de algo revelado por Dios. El concretar más es difícil. Algunos autores hablan de revelación hecha por Cristo y conservada en la tradición escrita (cf. Mt 24:30; Jn 6:39-40); otros hablan de un *agraphon*, como en Act 20:35; otros creen que se trata de una revelación especial hecha a Pablo, de quien sabemos que tuvo tales revelaciones (cf. 1 Cor 15:51; 2 Cor 12:4; Gal 1:12). Lo cierto es que lo da como “palabra del Señor” y, por tanto, perteneciente al “depósito” revelado (cf. 1 Tim 6:20). No está claro, sin embargo, si Pablo está mirando al hecho mismo de la resurrección o incluye también directamente esa consecuencia que aquí deduce, es a saber, que los muertos no estarán en peor condición que los que se hallen en vida. — 315 No se da el nombre del arcángel. Quizá se aluda al arcángel Miguel, inspirándose en Dan 12:1 (cf. Judas 9). Pero, como el texto griego no lleva artículo (εν φωνή αρχαγγελου), es dudosa la identificación. — 316 Como advierte F. Zorell (*Lex. gracc. N. T.*, v. καιρός) los términos καιρόςβ y χρόνος “fere ita differunt ut locus [determinatus] a spatio [indeterminato aut inmenso].” En nuestro caso, χρόνος indicaría tiempo en general (qué época o período), mientras que καιρόςβ indicaría tiempo concreto y determinado (qué día y fecha). Añadamos, por lo que respecta a καιρόςβ, que este término es el que suele emplearse en el uso profano para designar la ocasión particularmente propicia para una determinada empresa, lo que en lenguaje moderno llamaríamos “el día J.” Generalmente es en virtud de consideraciones humanas cómo un momento determinado nos parece particularmente propicio para la realización de tal o cual proyecto, convirtiéndose en un καιρόςβ. En ese sentido dice Félix a Pablo: “cuando llegue el momento (καιρόςβ) ya te llamaré” (Act 24:26). Pues bien, con referencia a la historia de la salud, el Nuevo Testamento sigue usando este término en el mismo sentido, pero con esta diferencia: no son las apreciaciones humanas, sino un decreto divino el que hace de tal o tal fecha un καιρόςβ, y esto en vista de la realización del plan divino de salud (cf. O. Cullmann, *Christ et le temps* [Neuchâtel 1957] p.27-28). — 317 En su origen, el término άτακτος parece que fue una voz de la terminología militar, y designaba al soldado que en las filas no está en el puesto (τάξις) que se le señala, manteniéndose “fuera de orden.” Para este pasaje paulino, la interpretación tradicional ha sido la de “revoltoso” o “inquieta,” como traduce la Vulgata latina. Sin embargo, como resulta de los papiros griegos recientemente descubiertos, donde con frecuencia encontramos ese término, parece que en los tiempos de San Pablo más bien significaba “perezoso,” “que no quiere tra-

bajar,” que es el sentido que le hemos dado nosotros, y que cuadra perfectamente con el que tiene en 2 Tes 3:7. Es probable que los “pusilánimes” (que se abaten fácilmente ante los contratiempos) y los “débiles” (flacos en la fe: cf. Rom 14:1) se refieran a los mismos “fuera de orden” de antes, quizá demasiado abatidos por sus muertos y por el retraso de la *parusía*, con peligro de flaquear en la fe. Con ello damos unidad a estas recomendaciones, que parecen tan dispares.

Epístola 2 a los Tesalonicenses.

Introducción.

Ocasión de la carta.

No tenemos datos precisos ni sobre el tiempo ni sobre los motivos de esta segunda carta a los tesalonicenses. El hecho, sin embargo, de que con el Apóstol se hallen Silas y Timoteo (cf. 1:1), igual que cuando escribió la primera, induce en seguida a pensar que no son muy distantes las fechas. Tanto más, que el estado de la iglesia de Tesalónica, que supone esta carta, es en todo semejante al de la primera, y el lenguaje de Pablo muy semejante también, con fórmulas literarias no pocas veces idénticas, sin duda porque seguían todavía frescas en su mente. De hecho, entre los autores es general la opinión de que esta segunda carta a los tesalonicenses está escrita desde Corinto, a muy poca distancia de la anterior. Quizá en los primeros meses del año 52.

En cuanto a la ocasión o motivos que indujeron al Apóstol a escribirla, aunque no haya datos precisos, puede deducirse con bastante seguridad de la lectura de la misma. Las relaciones comerciales entre Tesalónica y Corinto eran continuas, y Pablo debió de enterarse muy pronto del efecto que causó entre los tesalonicenses su primera carta. Todo hace suponer, en efecto, que quedaron tranquilos en lo referente a la suerte de sus familiares muertos, habiéndoles asegurado claramente el Apóstol que no se hallarían en condiciones de inferioridad en el día de la *parusía*; en cambio, por lo que se refiere al segundo aspecto de la crisis, o sea, el de la convicción de que la *parusía* sobrevendría en un plazo muy breve, parece que la primera carta, con sus afirmaciones generales de que vendrá de improviso, como el ladrón en la noche, debiendo estar siempre preparados, más bien acentuó el problema. Sobre todo, porque pronto aparecieron algunos más exaltados que hacían circular alarmantes noticias sobre el particular, apoyándose en propias revelaciones y en supuestas cartas de Pablo (cf. 2 Tes 2:2; 3:17).

Ni paró la cosa en el campo teórico, sino que rápidamente se extendió también en el de la práctica. Si, cuando la primera carta, los “fuera de orden,” que no querían trabajar, estaban todavía en número restringido y Pablo alude a ellos sin hacer hincapié especial (cf. 1 Tes 4:11; 5:14), ahora, dada la manera de hablar del Apóstol (cf. 2 Tes 3:6-15), debía de haber aumentado considerablemente el número.

Ante este doble error, teórico y práctico, de fatales consecuencias para la vida de la comunidad, Pablo siente la necesidad de poner en seguida remedio, y con el primer correo envía a los tesalonicenses esta nueva carta.

Estructura o plan general.

Más aún que en la primera, el contenido o tema de esta segunda carta a los tesalonicenses es casi exclusivamente escatológico. Después de la parte introductoria, haciendo el elogio de los tesalonicenses y aludiendo a la retribución que les espera (v.1), el Apóstol trata de precisar su pensamiento en lo relativo a la proximidad de la *parusía*, sin retirar en nada sus afirmaciones an-

teriores sobre la incertidumbre de esa fecha, pero añadiendo, en consonancia con lo que ya había anunciado Jesucristo, que habrán de preceder ciertas señales (c.2), y como esas señales todavía no han llegado, sigúese que no hay motivo de turbación de ninguna clase (c.2), ni tampoco para ese proceder de los que, demasiado exaltados por el futuro acontecimiento, no querían trabajar (c.3).

A continuación damos el esquema de la carta:

Introducción (1:1-12).

Saludo (1:1-2) y acción de gracias (1:3-12).

I. La parusía o segunda venida de Jesucristo (2:1-17).

a) La parusía y sus signos precursores (2:1-12)”

b) Constancia en la fe (2:13-17).

II. Exhortaciones morales (3:1-15).

a) Demanda de oraciones y confianza en los tesalonicenses (3:1-5).

b) Cuidado con los que no quieren trabajar (3:6-15).

Epílogo (3:16-18).

Saludos (3:16-17) y bendición final (3:18).

Perspectivas doctrinales.

Igual que la primera, también esta segunda carta a los tesalonicenses es de carácter esencialmente pastoral. No se trata de exponer un determinado punto doctrinal, sino simplemente de seguir animando a los tesalonicenses a que se mantengan firmes en su fe y en la práctica de la vida cristiana, sin dejarse turbar por las persecuciones ni por las alarmas de una *parusía* inminente. En orden a lo primero, les recuerda, como motivo de consuelo, que existe un justo *juicio de Dios*, que a su tiempo premiará a los justos y castigará a los pecadores (cf. 1:4-12); y, en orden a lo segundo, insiste en que, antes de **que llegue la *parusía*, habrán de proceder ciertos signos anunciadores** (cf. 2:1-12). El que ahora, al hablar de la *parusía*, insista en la *dilación*, diciendo que deberán preceder ciertas señales, cosa que no había dicho en la primera carta, no es motivo para suponer que entonces pensase de otra manera; si aquí insiste en eso, es porque así convenía contra esos fieles exageradamente exaltados ante la inminencia de la *parusía* que incluso dejaban de trabajar (cf. 3:6-15), mientras que en la primera carta no tenía por qué aludir a la demora, sino más bien ponerse en la hipótesis de una *parusía* relativamente cercana, contentándose con insistir en la necesidad de la vigilancia. De esos dos puntos: juicio futuro y señales de la *parusía*, vamos a tratar más en detalle.

El juicio futuro. — La idea de un futuro juicio divino universal, sobre justos y pecadores, al que Pablo aludirá frecuentemente en sus cartas (cf. 1 Cor 3:13-16; 2 Cor 5:10; Gal 6:7-9; Rom 2:5-16; 14, 10-12; Gol 3:24-25; 2 Tim 4:1), la tenemos expresada ya claramente en esta segunda carta a los tesalonicenses (1:5-10). En la primera Pablo había aludido ya a este juicio, pero muy someramente (cf. 1 Tes 1:10; 5:9).

La descripción que de este juicio hace el Apóstol, recoge elementos tradicionales del género *apocalíptico* judío, adaptados a la nueva fe en Cristo. Son claras las reminiscencias literarias de Is 2:10-21 y 66:4-16 en los vv.8-9: “Tomando venganza con llamas de fuego. lejos de la faz del Señor.” Todo esto es muy de tener en cuenta, para no dar a las expresiones paulinas un sentido demasiado concreto y literal; pues en el estilo apocalíptico no siempre es fácil saber dónde termina el símbolo y dónde comienza la realidad. De lo que no cabe duda es de que Pablo afirma el hecho de ese futuro juicio divino universal., juicio del que dice en sus cartas que pertenece a Dios (cf. Rom 14:10), pero cuya ejecución queda confiada a Jesucristo (cf. Rom 2:16), hasta el

punto de que ese momento final definitivo es presentado como el “día de Jesucristo” o del Señor (cf. 1 Tes 5:2; 2 Tes 1:7; 1 Cor 1:8; 2 Cor 1:14; Fil 1:10).

Esta idea de un juicio final universal no excluye que también Pablo, en otros lugares de sus cartas, hable de juicios *actuales* de Dios, interviniendo en el curso de la historia (cf. Rom 1:18-32; 1 Cor 11:30-32); pero su atención, igual que la de los demás autores neotestamentarios³¹⁸, va sobre todo a ese juicio último y definitivo, que debe asegurar el triunfo de la voluntad divina, rompiendo todas las resistencias que encuentre, lo mismo entre los hombres (cf. 2 Tes 1:6-9; Rom 2:12-16) que entre los poderes que dominan en el mundo (cf. 2 Tes 2:7-8; 1 Cor 15:25-28; Rom 16:20). Es presentado como un juicio *público*, a vista de todo el universo, donde cada uno recibirá lo que merece por sus obras y por su actitud frente a Cristo³¹⁹. En definitiva, se trata de la victoria de Dios y de Cristo, a la que se da amplitud *cósmica*, donde el plano físico no sólo no aparece disociado, sino que aparece ligado en cierto modo al plano moral (cf. 1 Cor 15:24-28; Rom 8:19-23).

Todavía una última consideración. Este juicio público final no excluye que haya habido antes un juicio divino *particular*, determinando la suerte de cada uno. Pablo no habla nunca explícitamente de este juicio particular; pero claramente lo deja entender en el hecho mismo de hablar de cristianos que resucitarán en gloria (cf. 1 Cor 15:52; 1 Tes 4:14) y dejar otros muchos hombres como señalados para el juicio público de condenación (cf. 2 Tes 1:8; Rom 2:8). Esto supone una discriminación *previa*, que es lo que solemos llamar en teología el juicio particular. Dicho juicio se realizará para todo hombre a partir del momento mismo de la muerte; de ahí que Pablo pueda decir que para él la muerte será una ganancia (cf. Fil 1:23; 2 Cor 5:8).

Las señales de la “parusía.” — Tratando Pablo de calmar las inquietudes de los tesalonicenses (cf. 2:1-2), les dice que, antes de que tenga lugar la *parusía* ha de venir la *apostasía* y ha de manifestarse el *hombre del pecado* (2:3), habiendo en la actualidad un *obstáculo* que está impidiendo la manifestación de ese hombre del pecado (2:6-7); pero, apartado ese obstáculo, se manifestará el hombre del pecado, el cual será destruido fulminantemente por Cristo en su *parusía* (2:8).

Esto es lo que escribe Pablo en 2 Tes 2:1-12, pasaje que sin duda tenemos que considerar como uno de los más oscuros de todas sus cartas³²⁰. En resumen, se trata de concretar qué “apostasía” es esa a que alude, quién ese “hombre del pecado” y cuál ese “obstáculo” que está deteniendo la manifestación del hombre del pecado. Las respuestas han sido muy variadas y debemos reconocer que no se ha presentado ninguna plenamente satisfactoria. Apenas podemos salir de conjeturas. Lo que ya en su tiempo decía San Agustín refiriéndose al obstáculo: “Sinceramente confieso que no sé a qué se refiere el Apóstol”³²¹, podemos aplicarlo en cierto modo a todo el pasaje; de ahí las innumerables interpretaciones que se han propuesto. Sin embargo, es evidente que algo habrá querido decir Pablo. Trataremos, pues, de presentar aquellas interpretaciones que nos parezcan más probables.

Por de pronto, una cosa juzgamos cierta, y es que todo el pasaje, de marcado sabor *apocalíptico*, está dentro del marco tradicional veterotestamentario que, a partir ya del Génesis, presenta a Satanás y sus fautores terrenos enfrentándose a la acción divina entre los hombres (cf. Gen 3:4-5; Is 14:13-15; Ez 28:2-10; Dan 7, 19-27; Sal 2:1-5; Sab 2:10-24). La única diferencia, por lo demás muy lógica, es que las fuerzas anti-Dios del Antiguo Testamento se presentan ahora como anti-Cristo, sin que por eso dejen de ser anti-Dios. Como entonces, también ahora, por dura que sea la lucha, la victoria definitiva está de parte de Dios y de los suyos (cf. 2:8-12).

Hasta aquí no hay dificultad. Sea una u otra la interpretación concreta de esas enigmáticas expresiones paulinas, la verdad teológica fundamental quedará siempre la misma: **victoria de**

Dios y de los suyos en la lucha contra el mal. Sin embargo, esa conclusión es demasiado general, y parece claro que Pablo, al hablar de “apostasía., manifestación del ser humano del pecado., obstáculo,” está refiriéndose a acontecimientos concretos en una época determinada. ¿Cuáles pueden ser?

No pocos autores (Orchard, Romeo, Spadafora, Rinaldi.) interpretan el pasaje paulino dentro de una perspectiva histórica, es decir, con referencia a la *destrucción de Jerusalén*. La expresión paulina “hombre del pecado,” nada extraña dentro del estilo apocalíptico, aludiría al judaísmo ciego e impenitente de entonces; a su vez, el “obstáculo” sería la autoridad romana, que tenía a raya a la sinagoga (Spadafora) o también la Iglesia cristiana de Jerusalén, que con sus oraciones era allí como un oasis aplacando a Dios, hasta que, obligada por las persecuciones, hubo de abandonar Jerusalén, dejando así el camino libre a la impiedad de los judíos y al castigo divino (Brunec). Creemos, por nuestra parte, que esta interpretación, limitando la perspectiva de Pablo a la destrucción de Jerusalén y del pueblo judío, no responde a lo que está pidiendo el contexto todo del pasaje, que hace explícita referencia a la “parusía” (2:1; cf. 1 Tes 4:13-5.11) y final de los tiempos (2:8-12; cf. 1:5-10). Tampoco encontramos base para explicar las expresiones paulinas como alusivas a personajes y situaciones de aquella época histórica, conforme suponen no pocos críticos, que en “el hombre del pecado” ven señalado a Calígula, Nerón o algún otro de los emperadores con pretensiones de honores divinos, y en el “obstáculo” ven a los que se oponían a esas pretensiones³²². Creemos que el tono todo del pasaje, fuertemente enraizado en el pensamiento vetero-testamentario y en la catequesis apostólica, apunta más bien a acontecimientos futuros de dimensiones cósmicas, y no a hechos y personajes concretos contemporáneos.

Esto supuesto, ¿cuál podrá ser la significación precisa de las expresiones paulinas? No ofrece seria dificultad la referencia a la *apostasía* (2:3). Parece que, incluso en la apocalíptica judía, la “apostasía” entró como elemento normal en las descripciones escatológicas, a partir de i Mac 2:15-16; tanto que se hizo popular la expresión “dolores de parto mesiánico,” para señalar esas persecuciones y tiempos difíciles que precederán a la venida del Mesías³²³. También Jesucristo, según la narración de los evangelistas, habló de que al final de los tiempos surgirán pseudoprofetías que engañarán a muchos y habrá gran enfriamiento en la caridad, con peligro de ser seducidos incluso los elegidos, si ello fuera posible (cf. Mt 24, 11-12.24; Lc 18:8). La misma doctrina encontramos en el Apocalipsis, hablando de la “bestia” que luchará con los fieles y los vencerá, quedando sólo aquellos cuyos nombres están en el libro de la vida (cf. Ap 13:7-8). Esta referencia, pues, que hace Pablo a la “apostasía,” como signo precursor a la parusía, está dentro de la creencia cristiana primitiva; de ahí que pueda escribir a sus lectores: “¿No recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto?” (2:5),

Más dificultad ofrecen las otras dos expresiones “hombre del pecado” y “obstáculo.” Comenzando por *hombre del pecado*, la primera cuestión es la de saber si Pablo estará pensando en un personaje concreto individual, **o más bien en una colectividad, es, a saber, el conjunto de las fuerzas del mal que se oponen a Cristo**. La opinión tradicional, a la que algunos teólogos quisieron incluso dar valor dogmático³²⁴, ha sido la de que se trata de una persona concreta e individual, sumamente perversa y fascinadora, que aparecerá al final de los tiempos y provocará la gran “apostasía.” Así parecen pedirlo las expresiones “hombre del pecado,” “hijo de la perdición,” etcétera, conque lo designa San Pablo. Éste personaje recibirá luego en la tradición eclesiástica la denominación de *Anticristo*, expresión que vemos ya empleada en i Jn 2:18-22 y 4:3. Sin embargo, hoy son muchos los autores (Alio, Buzy, Amiot, Bonsir-ven.) que suponen en Pablo la idea de un Anticristo más bien *colectivo*, pues en los v.6-8 lo concibe como algo que se manifestará en el futuro, pero que ya está operando en la actualidad y que podría manifestarse en

el presente a no haber obstáculo que se lo esté impidiendo. Esto supone que *coexiste* con la generación de Pablo y lo mismo *coexistirá* con las generaciones venideras, aunque hay un obstáculo que impide su plena manifestación, la cual llegará únicamente cuando desaparezca el obstáculo; es entonces cuando dichas fuerzas del mal o Anticristo lograrán la “apostasía.”

Realmente la respuesta no es fácil. En orden a una interpretación de Anticristo *colectivo*, no sería dificultad el que San Pablo, para describirlo, emplee rasgos personales (v.3-4), pues es corriente en el estilo apocalíptico pintar las colectividades bajo símbolos individuales^ (cf. Dan 7:1-28; Ap 6:1-8), tanto más que algunas veces se trata de imágenes ya hechas. Pero ¿es seguro que en los v.6-7 San Pablo concibe al Anticristo como ya *actuando*? Creemos que la cosa no es clara. Propiamente no se dice que el “obstáculo” actúa contra el Anticristo, sino que impide que se revele el Anticristo; **la actuación es más bien contra el “misterio de iniquidad”** (v.7), y no es seguro que, en el pensamiento de Pablo, este “misterio de iniquidad” **haya de identificarse con el Anticristo**. Dada la implicación de Satanás en toda esta lucha contra Cristo (cf. v.g), es muy posible que Pablo esté pensando en el “plan maligno de Satanás para frustrar en cuanto sea posible la obra de Cristo”³²⁵, plan que Satanás está llevando a cabo en vida de San Pablo, valiéndose de esos “muchos anticristos,” de que habla San Juan (1 Jn 2:18). Pero hay un “obstáculo” que lucha contra ese “misterio de iniquidad”; de no existir tal obstáculo, el “misterio de iniquidad” provocaría la revelación del Anticristo, personaje en el que alcanzaría su punto culminante toda la lucha de los “anticristos” anteriores. Tendremos, pues, un Anticristo *individual*, y no sólo *colectivo*. Todo bien pensado, quizás sea ésta la interpretación que mejor responda al texto paulino 326.

En cuanto al “obstáculo,” **la problemática es todavía mayor**. No es posible precisar la naturaleza de ese obstáculo o impedimento que está deteniendo la manifestación del Anticristo (v.6-7). Entre las innumerables hipótesis propuestas señalaremos únicamente las tres que se hallan más difundidas y que, a nuestro juicio, merecen ser tomadas seriamente en consideración³²⁷.

Primeramente, la que pudiéramos llamar opinión *tradicional*, sostenida ya por bastantes Padres y que todavía siguen hoy defendiendo muchos autores (Fillion, Vosté, Bover, Holzner.). El obstáculo que se opone al “misterio de la iniquidad” y está impidiendo la revelación del Anticristo sería, en la mente de Pablo, el imperio romano (το κατέχον) y su representante el emperador (ὁ κατέχων), no precisamente en cuanto determinada realidad concreta material, sino mirando más bien al aspecto *formal*, es decir, al orden civil o principio mismo de autoridad, entonces como encarnado en el imperio romano. De hecho, Pablo acude a las autoridades civiles para defenderse de sus enemigos (cf. Act 25:11-12), y los considera como representantes de Dios en orden a la represión del mal (cf. Rom 13:1-7). Nada tendría, pues, de extraño que mirase al imperio romano y al *orden que éste representaba*, como un “obstáculo” para la difusión de las fuerzas del mal y la manifestación del Anticristo.

Otra opinión, que cada día va ganando más terreno (Alio, Buzy, Huby, Amiot), es la de que ese “obstáculo” **son los predicadores evangélicos, que extienden por el mundo la buena nueva de Cristo**. Sus defensores se apoyan sobre todo en las semejanzas de este pasaje paulino con Ap 11:3-10, donde, bajo el símbolo de los “dos testigos,” se alude a los predicadores evangélicos, que serán vencidos y muertos por “la bestia” una vez que hayan acabado de proclamar su testimonio. No cabe duda que las semejanzas son sorprendentes: como los “dos testigos” vencen a sus enemigos mientras **ejercen su oficio de predicar** (cf. Ap 11:5) y únicamente cuando “acaban su testimonio” serán vencidos por “la bestia,” dejándole libre el campo en su lucha contra Dios (cf. Ap 11:7-10; 13:7-8), así el “obstáculo” de San Pablo está venciendo a las fuerzas del

anticristo (cf. v.6) y únicamente será vencido al final, dejando a éstas libre el campo para su plena manifestación de impiedad (cf. v.7-8). También Jesucristo se expresa en términos muy parecidos, anunciando que el Evangelio “será predicado en todo el mundo” (victoria de los predicadores contra las fuerzas del mal), y únicamente entonces “vendrá el fin,” precisamente cuando surgirán “falsos profetas” que inducirán a error a muchos (cf. Mt 24:14.24)³²⁸.

Finalmente, una tercera opinión, propuesta por el P. Prat, ha logrado también bastantes adeptos (Colunga, González Ruiz, Colón). Creen estos autores que Pablo, al hablar del “obstáculo” que detiene la plena manifestación del anticristo, está pensando en el arcángel Miguel con sus huestes celestes. Se trata, en efecto, de un pasaje de estilo apocalíptico, y en la literatura apocalíptica es corriente presentar al arcángel Miguel como el gran defensor del pueblo de Israel (cf. Dan 10:13.21; 12:1; Jds 1:9), y, para los cristianos, de la Iglesia (cf. Ap 12:7-9). San Pablo no haría sino valerse de una idea entonces corriente. Un ejemplo tenemos en Dan 10:13-21, donde aparecen luchando los ángeles de Persia y de Grecia cual si fuesen los mismos reinos interesados, interviniendo luego en la lucha también el arcángel Miguel, por cuanto esa contienda no era extraña a los intereses de Israel. La victoria, pues, pasajera sobre Miguel no significaría otra cosa que la victoria sobre la Iglesia o pueblo a él encomendado, particularmente en su elemento activo y batallador. Es decir, que, en sustancia, esta opinión coincide con la anterior.

Mientras no se halle otra mejor, entre las interpretaciones que se han dado hasta hoy, es ésta la que consideramos más fundada.

Nos queda una última cuestión, más o menos aludida ya en la exposición que venimos haciendo, pero que conviene presentar de modo directo. Es la siguiente. Cuando Pablo habla de “la apostasía” y del “hombre del pecado,” como señales que deben preceder a la parusía, ¿está hablando de *dos* señales o de una sola? La interpretación es posible en ambos sentidos. Cierto que en el v. 3 parece establecerse distinción, pero luego, a partir del v.4, ya sólo se habla del anticristo y de su manifestación, como dando a entender que “la apostasía” forma parte del mismo acontecimiento, es decir, que la “apostasía,” al menos en gran parte, es obra del anticristo.

¿Cuándo tendrá lugar? Referente a este aspecto, San Pablo no dice nada. Sin embargo, todo da la impresión de que él concibe esa “apostasía,” al menos en gran parte, como una *defección de la doctrina de Cristo*. Si esto es así, ello supone que dicha doctrina ha sido ya predicada y creída en gran parte al menos del mundo; de lo contrario, apenas tendría sentido hablar con tanto realce de “apostasía” general. Por lo demás, es esto lo que nos enseñó ya Jesucristo, quien, a raíz precisamente de haber anunciado la aparición de los pseudo-profetas de los últimos tiempos, añade: “Será predicado este evangelio en todo el mundo., y *entonces* vendrá el fin” (Mt 24:14). Y aún debemos concretar más. Por el hecho de que Pablo afirme que *hasta tanto que* no aparezca esa “señal,” la parusía no vendrá, no se sigue que haya de venir en seguida e inmediatamente después de la aparición de la “señal.” Pablo no determina la distancia positiva que habrá entre una y otra cosa, ni ello interesaba al fin que se proponía de tranquilizar a los tesalonicenses, pues para esto bastaba con saber que antes de esas señales no vendrá el fin. Pero luego podrá mediar o no mediar mucho tiempo, circunstancia que Dios no ha querido revelar a nadie (cf. 1 Tes 5:1-3; Mat 24:36). Cierto que la perspectiva literaria (cf. v.8) une inmediatamente ambas venidas, la del anticristo y la de Cristo, pero eso puede ser sólo perspectiva *literaria*, a fin de acentuar el triunfo esplendente de Cristo sobre las fuerzas del mal. La misma frase “con el aliento de su boca,” tomada de Is 11:4,^{no} tiene otra finalidad sino acentuar lo esplendente de ese triunfo de Cristo y lo efímero de la victoria del anticristo. Su triunfo será ciertamente breve, en comparación del triunfo de Cristo sobre él, que será definitivo.

Introducción, 1:1-12.

Saludo epistolar, 1:1-2.

¹ Pablo, Silvano y Timoteo, a la iglesia de Tesalónica en Dios nuestro Padre y en el Señor Jesucristo: ² gracia y paz sean con vosotros de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.

Es una repetición, casi a la letra, del saludo de la carta anterior. Únicamente que a “gracia y paz” se añade de modo explícito el complemento: “de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.” Esto lo seguirá ya haciendo Pablo en todas sus cartas, a excepción de Col, en que se omite la alusión a Jesucristo.

Acción de gracias a Dios, 1:3-12.

³ Hemos de dar a Dios gracias incesantes por vosotros, hermanos; y es esto muy justo, porque se acrecienta en gran manera vuestra fe y va en progreso vuestra mutua caridad, ⁴ y nosotros mismos nos gloriamos de vosotros en las iglesias de Dios, por vuestra paciencia y vuestra fe en todas vuestras persecuciones y en las tribulaciones que soportáis. ⁵ Ello es prueba del justo juicio de Dios, en el que seréis juzgados dignos del reino de Dios, por el cual padecéis. ⁶ Pues es justo a los ojos de Dios retribuir con tribulación a los que os atribulan, ⁷ y a vosotros, atribulados, con descanso, en compañía nuestra, en la manifestación del Señor Jesús desde el cielo con sus milicias angélicas, ⁸ tomando venganza con llamas de fuego sobre los que desconocen a Dios y no obedecen al Evangelio de nuestro Señor Jesús. ⁹ Esos serán castigados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder, ¹⁰ cuando venga, en aquel día, para ser glorificado en sus santos y admirado en todos los que creyeron, y vosotros habéis creído a mi testimonio. ¹¹ Para eso sin cesar rogamos por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de vuestra vocación, y con su poder convierta en realidad todo buen deseo de santidad y obra de fe, de suerte que el nombre de nuestro Señor Jesús sea glorificado en vosotros y vosotros en El, según la gracia de Dios y del Señor Jesucristo.

Como de costumbre, al saludo epistolar sigue la acción de gracias, en que el Apóstol suele hacer el elogio de los destinatarios. Alaba aquí el proceder de los tesalonicenses, soportando valientemente tantas persecuciones. Es una manera de prepararlos para los reproches que vendrán luego en los capítulos siguientes.

La perícopa resulta bastante embrollada gramaticalmente, por la excesiva abundancia de proposiciones incidentales. El pensamiento fundamental parece ser éste: las persecuciones sufridas por los tesalonicenses (v.3-4), son “prueba” (ἐνδειγμα) de [un futuro justo juicio de Dios, donde serán premiados con la merecida recompensa (v.5; cf. Act 14:22)]. Dicho de otra manera: puesto que en Dios hay justicia (cf. Rom 2:6-16), el hecho de que en este mundo haya justos perseguidos y perseguidores indemnes es prueba cierta de que ha de llegar un día en que se dé el merecido castigo a esos perseguidores y el merecido premio a los perseguidos, que así **entrarán a gozar de la gloria del “reino de Dios,”** por cuya consecución tanto han tenido que sufrir. Es el caso en que se hallan los tesalonicenses, y **por lo que Pablo da gracias a Dios.**

Este pensamiento fundamental lo desarrolla luego más el Apóstol en los v.6-10, describiendo los castigos y los premios destinados respectivamente a pecadores y a justos en la *parusía*, con la consiguiente inversión de la suerte de los perseguidores y perseguidos. Todo ello, en aquellos momentos de prueba, debía servir de gran consuelo a los tesalonicenses. Los términos con que San Pablo describe el castigo de los malos son sumamente expresivos: retribuirá “con tribulación” (v.6)., tomará “venganza en llamas de fuego” (v.8)., serán castigados “a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder” (v.8). En esta última expresión: “lejos de la faz del Señor” (*από προσώπου του Κυρίου*), podemos ver aludida la que llaman los teólogos *pena de daño*, consistente en quedar alejados para siempre de la presencia de Dios³²⁹. Por lo que respecta a “tomar venganza *en llamas de fuego*” (*εν πυρι φλογόβ*), quieren ver algunos una alusión a la destrucción del mundo en la conflagración final (cf. 2 Pe 3:10), o también al fuego con que los reprobos serán atormentados en el infierno (cf. Mt 25:41); sin embargo, parece mucho más probable que se aluda simplemente al esplendor o “fuego llameante” con que aparecerá Cristo en la *parusía*, lo mismo para castigar a los malos (v.6.8.9) que para premiar a los buenos (v.7.10). Es decir, se aplica a Cristo, sin que sea fácil saber dónde termina el simbolismo y dónde comienza la realidad, lo que es elemento más o menos obligado en las teofanías bíblicas, a fin de hacer resaltar la potencia y majestad de Dios (cf. Ex 3:2; 19:18). Es de notar que, hablando de la recompensa a los buenos, San Pablo la enfoca bajo el aspecto de “descanso” (*ἀνεσθ*, v.7), en consonancia por contraste con las persecuciones y trabajos de la vida presente. En otros lugares de sus cartas hablará más bien de “vida eterna,” “herencia de Dios,” “salvación.” (cf. Rom 5:9; 6:22; Gal 4, 7; 6:8; 1 Cor 5:5). También es de notar la mención “en nuestra compañía,” uniendo la suerte de sus evangelizados a la suya, detalle familiar y lleno de cariño (v.y; cf. 1 Cor 4:8). Las dos expresiones “glorificado en sus santos” y “admirado en todos los que creyeron” (v.10), alusivas a la gloria de los justos en la *parusía*, son prácticamente equivalentes, y significan que, cuando llegue ese día, la gloria de Cristo se comunicará plenamente a sus fieles (cf. Rom 8:18; 1 Cor 15:23; 2 Cor 4:14; Flp 3:20-21), lo cual a su vez cederá en honor de Cristo mismo, provocando en los así beneficiados un sentimiento eterno de admiración ante el poder y gloria de Cristo.

Entre esos “santos” o “que creyeron,” añade el Apóstol, estarán los tesalonicenses, pues han creído a su predicación o “testimonio” (v.10). Finalmente, San Pablo, en los v. 11-12, dirige a Dios una oración por los tesalonicenses, a fin de que los haga “dignos de su vocación” (cf. 1 Tes 2:12; 4:7; 5:24) o, lo que es prácticamente lo mismo, “convierta en realidad todo buen deseo de santidad³³⁰ y obra de fe” (v.11; cf. 1 Tes 1:3). Es éste, como si dijéramos, el fin inmediato de la oración de Pablo. Fin último es el de que Jesucristo “sea glorificado” en los tesalonicenses y los tesalonicenses “glorificados” en Jesucristo (v.1a). Parece claro, dado el contexto, que el Apóstol está refiriéndose **a la “glorificación” en la *parusía*, no simplemente a la que resulta, ya en este mundo, de una vida auténticamente cristiana.** Cristo “será glorificado” en sus fieles, en cuanto que en ese día quedarán de manifiesto públicamente su poder, su bondad y la eficacia de su sacrificio; y los fieles **“serán glorificados” en Cristo**, en cuanto que participarán eternamente de su gloria, siendo asociados **a su reino y felicidad.** Y todo esto lo tendremos “según la gracia de Dios y del Señor Jesucristo” (v.1a), es decir, beneficio que debemos a su inmensa liberalidad. Clara afirmación de la necesidad de la gracia en orden a la consecución de nuestra salud (cf. Flp 2:13).

I. La Parusía o Segunda Venida de Jesucristo, 2:1-17.

La parusía y sus signos precursores, 2:1-12.

I Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogarnos, hermanos, ² que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis, ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola atribuida a nosotros, como si el día del Señor estuviese inminente. ³ Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo de la perdición, ⁴ que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo. ⁵ ¿No recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto? ⁶ Y ahora sabéis qué es lo que le contiene, hasta que llegue el tiempo de manifestarse. ⁷ Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado. ⁸ Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con el esplendor de su venida; ⁹ aquel inicuo, cuya venida, por acción de Satanás, irá acompañada de todo género de portentos, señales y prodigios engañosos, ¹⁰ y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría. ¹¹ Por eso Dios les envía un poder engañoso, ¹² para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacieron en la iniquidad.

Tras los anteriores preliminares un tanto genéricos, Pablo entra de lleno en la cuestión que motiva la carta: **lo de si es inminente o no la parusía**. Al hablar de “parusía” y de “nuestra reunión con Cristo” (v.1), este pasaje queda íntimamente relacionado con 1 Tes 4, 13-5:11, en que se habla también de “parusía” y de “reunión” con Cristo. Que los ánimos de los tesalonicenses estaban inquietos a este respecto, lo prueba claramente el lenguaje con que comienza amonestándoles el Apóstol: “No os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, ni os alarméis., como si el día del Señor estuviese inminente” (v.2). También indica el Apóstol en qué apoyaban su argumentación los propagadores de esa falsa alarma: “Espíritu., discurso., epístola atribuida a nosotros” (v.2). Es decir, recurrían a supuestas **profecías o revelaciones del Espíritu**, a dichos atribuidos a Pablo, e incluso a cartas que no eran suyas (cf. 3:17).

Tal era el estado de ánimo de los tesalonicenses y tal la cuestión a la que intenta responder el Apóstol. La idea general de su respuesta es clara, y puede ser resumida así: Recomendación a los tesalonicenses a que estén tranquilos y no se dejen turbar por falsas alarmas de que es inminente la parusía (v.1-2), pues *antes* ^{33o} ha de venir “la apostasía” y ha de manifestarse “el hombre del pecado” (v.3-4), como recordarán que ya les explicó cuando estuvo entre ellos (v-5). También saben, puesto que se lo explicó entonces, qué es “lo que está impidiendo” la manifestación de ese hombre del pecado (v.6), el cual se manifestará una vez desaparecido dicho impedimento (v.7:8a), **pero será exterminado fulminantemente por Cristo en su parusía** (v.8b-12).

En la introducción a esta carta nos referimos ya a la interpretación de este pasaje en visión de conjunto. Ahora nos fijaremos más bien en el análisis de los términos. Primeramente, por lo que se refiere al término “apostasía.” Cuando San Pablo habla de “la apostasía” (v.3), evidentemente **se trata de una “apostasía” en el orden religioso**. De suyo, el término “apostasía” indica simplemente abandono de algo, y puede tratarse incluso de un partido político. Sin embargo, ya en los Setenta se emplea siempre en sentido religioso (defección de la ley divina), y lo mismo

en Act 21:21, único lugar del Nuevo Testamento, aparte del actual, en que se emplea este término. Por lo que atañe al caso presente, es claro que ha de interpretarse en sentido religioso, como exige la unión a “manifestación del hombre del pecado” y como está pidiendo todo el contexto.

La presencia del artículo (“*la* apostasía”) indica que se trata de una apostasía bien determinada, conocida ya de los tesalonicenses, sobre la que sin duda habían sido instruidos por el Apóstol (v.5). Es casi seguro que se trata de esa misma apostasía o defección en la fe a que se refirió Jesucristo en su discurso escatológico, cuando habló de que al final de los tiempos surgirán seudoprofetías que engañarán a muchos, y habrá gran enfriamiento de la caridad.

A continuación habla el Apóstol de “el hombre del pecado” (ὁ ἄνθρωπος της αμαρτίας), “el hijo de la perdición” (ὁ υἱός της ἀπώλειας), “el inicuo” (ὁ ἄνομος). Expresiones semíticas que caracterizan bien la depravación moral de este personaje. La descripción que hace de él, presentándolo como adversario de Dios y de cuanto se relaciona con Dios, sin admitir más Dios que a sí mismo (v.4), está inspirada en el lenguaje de los profetas, particularmente en Daniel, hablando de Antíoco (Dan 11:36); Isaías, hablando del rey de Babilonia (Is 14:13), y Ezequiel, hablando del rey de Tiro (Ez 28:2). No es fácil saber hasta dónde llega la imagen y dónde comienza la realidad. Desde luego, la expresión “sentarse en el templo de Dios” no es necesario tomarla a la letra, conforme hacen algunos intérpretes, refiriéndola bien al templo de Jerusalén, bien al templo moral de la Iglesia. Puede tratarse simplemente de un modo de hablar metafórico, fundado en reminiscencias bíblicas, significando simplemente que se arrogará derechos de Dios.

La actuación del anticristo y su poder seductor están descritos en los v.9-12. Es muy de notar, en primer lugar, la relación que pone el Apóstol entre Satanás y el anticristo, considerando a éste como instrumento del primero (cf. v.Q). Exactamente igual que hace San Juan, hablando de la “bestia” y del “dragón” (cf. Ap 13, 2-4). En cuanto a esos “prodigios engañosos” que el anticristo realizará con el poder de Satanás (v.g; cf. Mt 24:24), nótese que no tendrán eficacia sobre los hombres buenos y sinceros, sino sólo sobre “los destinados a la perdición, por *no haber recibido el amor de la verdad*” (τοῖς ἀπολλυμένοις, ἂν ὦν την ἀγάπην της ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο). Evidentemente, esta última expresión está aludiendo a la *verdad evangélica*, a la que el Apóstol personifica en cierto modo, cual si fuese llamando *amorosamente* al corazón de los hombres para que la reciban y se salven. Por no haber acogido esa verdad, que se presentaba amorosamente con milagros auténticos y llevaba a la salud, ahora, ¡qué irrisión!, acogen la “mentira,” que se presenta con milagros “engañosos” y lleva a la condenación (v. 11-12). Aunque el Apóstol habla de que es Dios quien *envía* ese poder engañoso, para que “crean en la mentira y sean condenados” (v. 11-12; cf. 1:8), esto no ha de tomarse a la letra, como si Dios intentara el engaño y luego la condenación de algunos hombres, sino que es una manera de hablar semítica, atribuyéndole directamente todo lo que permite y hacen las causas segundas (cf. Rom 1:24; Act 12:23).

Por lo que respecta al obstáculo o impedimento que está *deteniendo* la manifestación de ese “inicuo” u hombre del pecado (v.6-7), San Pablo usa primeramente un participio neutro (το κατέχων, v.6) y luego un participio masculino (ὁ κατέχων, v.7). En la interpretación a esta carta expusimos ya las diversas opiniones en la interpretación de este difícil texto de San Pablo. Ese “ahora sabéis” (v.6) parece dar a entender que los tesalonicenses, al menos después de lo que aquí les escribe Pablo, conocen cuál es ese “obstáculo” que les está impidiendo el que el anticristo se manifieste ya entonces y haya de esperar hasta que llegue “su tiempo,” que es el que Dios le ha fijado (v.6-7).

Constancia en la fe, 2:13-17.

¹³ **Pero nosotros debemos dar incesantes gracias a Dios por vosotros, hermanos**

amados del Señor, a quienes Dios ha elegido como primicias para haceros salvos por la santificación del Espíritu y la fe en la verdad.¹⁴ A ésta precisamente os llamó por medio de nuestra evangelización, para que alcanzaseis la gloria de nuestro Señor Jesucristo.¹⁵ Manteneos, pues, hermanos, firmes y guardad las tradiciones en que habéis sido adoctrinados, ya de palabra, ya por carta nuestra.¹⁶ El mismo Señor nuestro Jesucristo y Dios, nuestro Padre, que de gracia nos amó y nos otorgó una consolación eterna, una buena esperanza,¹⁷ consuele vuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena.

En contraposición al cuadro sombrío que acaba de pintar sobre los malvados (cf. v. 10-12), San Pablo pinta ahora otro lleno de luz, como dando a entender a los tesalonicenses que todo aquello no debe preocuparlos, **pues a ellos los ha elegido Dios para la gloria** (v. 13-14), la cual ciertamente conseguirán **si permanecen firmes en la fe recibida** (v.13). **Y como la perseverancia, al igual que la vocación a la fe, es gracia de Dios, termina pidiendo para ellos esa perseverancia** (v.16-17).

La expresión “como primicias” (v.13; cf. Rom 16:5; 1 Cor 15:20) parece aludir a haber sido la iglesia de los tesalonicenses una de las primeras fundadas por Pablo en Europa³³¹. Cuando habla de que llegarán **a la bendición o gloria final “mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad”** (v.13), está señalando los dos medios principales para conseguirla: uno, de parte de Dios, **y es la gracia santificadora del Espíritu** (cf. Rom 15:16; 1 Cor 6:11; 1 Tes 4:8), otro, de parte del hombre, y es la fe prestada al Evangelio, que es la *verdad* (cf. v.10). La mención aquí de “la gloria de Jesucristo” (v.14), a la que los tesalonicenses serán asociados, indica que San Pablo **sigue aún con la perspectiva de la *parusía*** (cf. 1:10; 1 Tes 4:18).

Es muy de notar el consejo que da a los tesalonicenses de que “guarden las tradiciones en que han sido adoctrinados, ya de palabra, ya por carta” (v.15). Se refiere evidentemente al mensaje evangélico, e indica dos cauces para conocerlo: la *viva voz* o catequesis oral y la *carta* o documento escrito. Ambos cauces son apostólicos y tienen el mismo valor. Claro es que, si hay “tradiciones” apostólicas que hay que admitir (cf. 1 Cor 11:2.23), hay también “tradiciones” humanas engañosas, que es necesario rechazar (cf. Col 2:8). La oración a Jesucristo y al Padre, pidiendo firmeza en la fe para los tesalonicenses (v.16-17), es semejante a la ya dirigida en la primera carta (cf. 1 Tes 3:11-13).

II. Exhortaciones Morales, 3:1-15.

Demanda de oraciones y confianza en los, tesalonicenses, 3:1-5.

¹ Por lo demás, hermanos, orad por nosotros, para que la palabra del Señor sea difundida y acogida con honor, como lo fue entre vosotros,² y para que nos libre de los hombres perversos y malvados; que no de todos es la fe.³ Pero fiel es el Señor, que os confirmará y guardará del maligno.⁴ Confiamos en el Señor que cumplís y cumpliréis lo que os hemos encomendado.⁵ El Señor guíe vuestros corazones hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo.

Es una perícopa que contiene dos ideas fundamentales. Primeramente, la de que rueguen por él para que tenga éxito su predicación en Corinto, como lo tuvo en Tesalónica, y acabe la lucha que le hacen algunos hombres perversos, enemigos de la fe (v.1-2; Act 18:6). La expresión “no de

todos es la fe” (v.2), más que apuntar a la afirmación de que la fe es un don de Dios (cf. Gal 5:22; Fil 2:13), como si tratara de disculpar a sus enemigos, parece claro que apunta al hecho concreto de que hay muchos que se niegan a recibirla. No hay duda de que, en la mente de Pablo, esta oposición a la fe es una oposición *culpable*.

La segunda idea es la de confianza en los tesalonicenses de que seguirán cumpliendo las enseñanzas que les ha dado, sin intimidarse por las dificultades (v.3-5). Les dice que no deben temer al “maligno” (v.3), pues el Señor está con ellos, y guiará sus corazones “hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo” (v.5). Es posible que el término “maligno,” con referencia al demonio (cf. Ef 6, 16), sea reminiscencia de la oración del *Padre nuestro*, enseñada por Jesucristo (cf. Mt 6:13; 13:19). En cuanto a la expresión “hacia el amor de Dios y la esperanza paciente de Cristo” (εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ), se presta a doble interpretación. Algunos autores refieren ese “amor de Dios,” no al amor de Dios a nosotros, sino al amor de nosotros a Dios; parece, sin embargo, más probable, conforme suele tomarse esta expresión en San Pablo (cf. Rom 5:5; 8:39; 2 Cor 13:14), referirla también aquí al amor de Dios a nosotros, **en cuanto a vivir atentos al amor que Dios nos tiene y no hacer nada opuesto a ese amor**. Por lo que toca a “paciencia de Cristo,” algunos la entienden de la paciencia que Cristo mostró en sus sufrimientos y que deben imitar los tesalonicenses; pero más bien parece, en consonancia con todo el contexto de la carta, que ha de referirse a la *paciente espera* de la *parusía* o venida de Cristo, sin dejarse influenciar rápidamente. (cf. v.6; 1:10; 2:2).

Cuidado con los que no quieren trabajar, 3:6-15.

⁶ En nombre de nuestro Señor Jesucristo os mandamos apartaros de todo hermano que vive fuera de orden y no sigue las enseñanzas que de nosotros habéis recibido. ⁷ Sabéis bien cómo debéis imitarnos, pues no hemos vivido entre vosotros en ociosidad ⁸ ni de balde comimos el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros. ⁹ Y no porque no tuviéramos derecho, sino porque queríamos daros un ejemplo que imitar. ¹⁰ Y mientras estuvimos entre vosotros, os advertíamos que el que no quiere trabajar no coma. ¹¹ Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros en la ociosidad, sin hacer nada, sólo ocupados en curiosearlo todo. ¹² A estos tales les ordenamos y rogamos por amor del Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan. ¹³ Cuanto a vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien. ¹⁴ Y si alguno no obedece este mandato nuestro que por la epístola os damos, a ése señaladle y no os juntéis con él, para que se avergüence. ¹⁵ Mas no por eso le miréis como enemigo, antes corregidle como a hermano.

Página admirable de equilibrio, donde el Apóstol sabe juntar la autoridad y la moderación en el trato con los que no andan por el recto camino. Parece que esos fieles “fuera de orden” (v.6:11), para cuya corrección da instrucciones, son los mismos aludidos ya en la primera carta que, ante la persuasión de una próxima *parusía*, descuidaban el trabajo, con los consiguientes trastornos para la vida de la comunidad (cf. 1 Tes 5:14).

San Pablo ordena respecto de ellos una especie de excomunión (v.6.14); pero que todo se haga con caridad, buscando su bien (v.12-13.15). Se propone a sí mismo como ejemplo, que nunca quiso comer de balde el pan de nadie, sino que trabajaba día y noche para no ser gravoso a los demás (v.7-10; cf. 1 Tes 2:9).

Epilogo.

Saludos y bendición final, 3:16-18.

¹⁶ Que el Señor de la paz os conceda, El mismo, vivir en paz siempre y dondequiera. El Señor sea con todos vosotros. ¹⁷ El saludo es de mi mano, Pablo. Esta es la señal en todas mis epístolas; así escribo. ¹⁸ La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros.

El Apóstol termina la carta con una súplica, pidiendo a Jesucristo la paz para sus lectores (v.16). Es una especie de saludo-bendición en forma de súplica. Intencionadamente, tratando de evitar posibles falsificaciones (cf. 2:2), llama la atención de sus lectores sobre su costumbre de escribir *con su puño y letra* estos saludos finales de sus cartas (v.17; cf. 1 Cor 16:21; Gal 6:11; Col 4:18).

La fórmula o bendición de despedida (v.18) es idéntica a la de la primera carta.

Las Cartas Pastorales.

Se trata de tres cartas (I-II Tim-Tit) que forman un grupo homogéneo dentro del *Corpus paulinum* y, desde principios del siglo XVIII, suelen ser designadas bajo la denominación general de Cartas pastorales.

Van dirigidas, no directamente a las iglesias, como el resto de las cartas paulinas, a excepción de la de Filemón, sino a los *pastores* de esas iglesias, dándoles instrucciones en torno al ejercicio del ministerio. Aunque 1 Tim insiste particularmente sobre la *organización de la Iglesia*, Tito sobre la *vida cristiana*, y II Tim sobre la *sana doctrina*, todas tres tienen el mismo estilo, contienen idéntica doctrina, apuntan a las mismas tendencias heréticas y suponen prácticamente las mismas condiciones históricas.

El problema fundamental de estas cartas es el de su *autenticidad paulina*. Ya hablamos de ello en la introducción general al epistolario paulino; pero conviene que expongamos el tema un poco más en detalle. No ya sólo críticos acatólicos, son también bastantes los autores católicos que niegan la autenticidad paulina de estas cartas, y tratan de sacar consecuencias. Oigamos, por ejemplo, a H. Küng: “Es en las Pastorales, escritos tardíos del Nuevo Testamento, donde la concepción paulina de que cada cristiano ha recibido el Espíritu y sus dones, cede el paso a una teología de la función ministerial fuertemente acentuada, según la cual, el Espíritu se comunica en la ordenación por la imposición de manos. Ciertamente que las Pastorales pertenecen al canon del Nuevo Testamento y reclaman una consideración objetiva y seria, pero son escritos tardíos, mientras que las cartas paulinas tienen la prerrogativa de estar más cerca de las fuentes” ³³². ¿Es verdad que estas cartas son escritos tardíos y *no pertenecen a Pablo*? Por lo que respecta a que sean “escritos tardíos,” también en la opinión tradicional se han considerado siempre como los últimos escritos de Pablo; en ese sentido, no hay inconveniente en hablar de escritos tardíos. Pero, ¿consta que no son de Pablo?

Creemos que en este punto conviene ser muy cautos. Con razón escribe Cerfaux que, “ante la incertidumbre de los argumentos de orden interno, la crítica ha aprendido más bien a ser circunspecta y a conceder cada vez mayor importancia a las atestaciones tradicionales.; ni vemos la menor razón de abandonarlas” ³³³. El P. Spicq, en su última edición del comentario a las Pastora-

les, sigue defendiendo “como altamente probable, por no decir cierta,” la autenticidad paulina de las Pastorales³³⁴. Lo mismo hacen F. Montagnini y H. Ridderbos en sus recientes comentarios³³⁵. Algo más precavido se muestra A. Vogtle, contentándose con decir que “la autenticidad paulina sigue permaneciendo defendible. y, en todo caso, es claro que las Pastorales desarrollan un aspecto auténtico del pensamiento paulino”³³⁶. Por el contrario, N. Brox en la colección “Regensburger Neues Testament,” encargado de una nueva edición del comentario a las Pastorales, se inclina ya abiertamente por la no autenticidad, en contra de lo que defendía J. Freundorfer en ediciones anteriores³³⁷.

Lo que principalmente mueve a dudar de la autenticidad de las Pastorales es esa preponderancia que se concede a las *prescripciones morales* sobre la enseñanza doctrinal propiamente dicha. La vida cristiana parece quedar reducida a cierta moral de equilibrio, con listas de virtudes y de vicios a estilo de la ética pagana. Falta — dicen — esa moral dinámica y radicalmente exigente de las cartas anteriores; **en lugar de gracia-caridad-Espíritu Santo., se habla sobre todo de “piedad”** (ευσέβεια: cf. 1 Tim 1:2; 3:16; 4:7-8; 6:3-11; 2 Tim 3:5; Tit 1:1), término muy usado en el helenismo, pero que no encontramos nunca en cartas anteriores de Pablo. Tampoco el término “fe,” cuando se usa, tiene ese sentido de movimiento de adhesión a Jesucristo, como en cartas anteriores, sino más bien sentido de fidelidad al “depósito” de verdades que hay que conservar y transmitir (cf. 1 Tim 4:1; 6:21; 2 Tim 2:2; Tit 1:4). Esto, aparte las dificultades ya clásicas de una *Iglesia demasiado institucionalizada* y de unos *errores combatidos* que serían posteriores a Pablo.

Pues bien, que haya cierto cambio de estilo y presentación doctrinal en relación con cartas anteriores, no cabe ponerlo en duda. Pero notemos cómo también aquí se hace resaltar la *impotencia* del hombre para merecer la justificación (cf. 1 Tim 1:12-17; 2 Tim 1:9; Tit 3:3-7) y la *gratuidad* de la salud en Jesucristo (cf. 1 Tim 1:15-16; 2:5; 2 Tim 3:15; Tit 2:11-14), dos ideas clave de la teología paulina. Por lo demás, es lógico que las circunstancias en que habrían sido escritas estas cartas, al final ya de la vida del Apóstol y con una *Iglesia en marcha*, le llevaran a este nuevo modo de referirse al mensaje evangélico.

El peligro más grave no lo ve Pablo fuera de la Iglesia, **sino dentro de ella, debido a ciertos cristianos que no respetan la doctrina tradicional y propagan doctrinas erróneas**, de ahí sus consejos apremiantes a los pastores de esas iglesias, que son los que van a sucederle a él, a punto ya de “derramarse en libación” (cf. 2 Tim 4:1-8). Como dice G. A. Denzer, es cierto que “las Pastorales se diferencian de las demás epístolas paulinas por el tono y los temas en que centran su interés; sin embargo, estas diferencias no prueban que se trate de autores diferentes. Ni hay que exagerar las diferencias. También en las demás epístolas subraya Pablo la importancia de las buenas obras, y la fe implica la aceptación de unas verdades que han sido transmitidas desde la época de Cristo.”³³⁸

Por lo demás, ningún inconveniente en suponer, como hace el P. Benoit, que la redacción inmediata de las cartas sea obra de un *secretario*, cosa que era corriente en la epistolografía antigua, y explicaría mejor algunas diferencias de estilo. En cuanto a lo de afirmar que estas cartas presentan una Iglesia demasiado institucionalizada y se apunta a errores que pertenecen a época posterior, séanos permitido dudar de ello, conforme expondremos luego más adelante.

318 Gf. R. Pautrel-D. Mollat, Art. *jugement*: Dict. Bibl.-Suppl., vol.4, 001.1321-1394. — 319 Notemos que esta actitud frente a Cristo, juez supremo en la *parusía*, está tomada ya *en esta vida*; de ahí que algunos autores neotestamentarios, particularmente San Juan, hablan de que el juicio se hace ya ahora en la tierra, según la actitud que se adopte ante Cristo (cf. Jn 3:18; 5:24; 12:47-48). Sin embargo, eso no es obstáculo para seguir también haciendo referencia al juicio último y solemne, en el que se manifestará plenamente lo que —³²⁰ Cf. B. Rigaux, L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Anden et le Nouveau Testament (Paris 1932); D. Buzy, L'adversaire et l'obstacle: Rech. de Se. Relig. 24 (1934) 402-431; J. M. Bover, El principio de autoridad, obstáculo a la aparición del Anticristo: Razón y Fe, 118 (1939) 94-103; J. M. González Ruiz, La incredulidad de Israel y los

impedimentos del Anticristo: Est. Bibl. 10 (1951) 189-203; M. Brunec, De "Homine peccati": Verb. Dom. 35 (1957) 3-33; G. H. Giblin, The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thess. 2 (Roma 1967). — 321 Cf. August., *De civit. Dei*, 20:19:2: PL 41:686. — 322 De Calígula (t 4i) sabemos que intentó colocar su estatua en el Templo mismo de Jerusalén, y fueron los legados de Siria los que reprimieron esas veleidades *autodivinizantes* del emperador (cf. Jos. FLAV., *Antiquit.* XVIII, 8:5; Philo, *Legat. ad Caium*, 33-34). En cuanto a Nerón, sabemos por Tácito y Suetonio, que estaba muy extendida entre el pueblo la leyenda del Nerón redivivo. Según esta leyenda, Nerón no habría muerto, sino que habría huido a los Partos, y los que ahora le "impedian" volver a reinar eran sus sucesores: Galba, Vespasiano, Tito.; pero, removido el obstáculo, Nerón volvería a su trono y continuaría las persecuciones. Es ésta precisamente una de las razones por las que algunos críticos niegan la autenticidad paulina de esta carta; pues dicha leyenda no puede surgir hasta después de la muerte de Nerón (año 68) y, consiguientemente, es posterior a Pablo. Sobre esta leyenda del "Nero redivivus," cf. B. Rigaux, *L'Antéchrist* (París 1932) P-350-353; E. B. Allo, *L'Apocalypse* (París 1933) p.286-289. — 323 Cf. *Jub.* 23:14-23; 4 *Esdr.* 5:1-3. — 324 Cf. F. Suárez, *De myst. vitae Christi*, disp.54, sect.i, n.y: "Antichristum. significare quemdam certum ac singularem hominem. est res certissima et de fide." — 325 Cf. P. H. Furley, *The Mystery of Lavvlesness*: Cath. Bibl. Quart. 8 (1946) 189. — 326 Es la opinión a la que se asocia también M. Meinertz, cuando escribe: "Aun cuando en la esfera de la escatología profética algunas figuras que se presentan como personas no son en realidad más que personificaciones, no cabe duda de que San Pablo considera al Anticristo como persona individual, en la cual se hallan como sintetizados y alcanzan su punto culminante los diversos anticristos de que habla San Juan (cf. i Jn 2:18-22; 4:3; 2 Jn 7) y sus maquinaciones anticristianas" (M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* [Madrid 1963] 473-474). — 327 A título de curiosidad y para que se vea hasta dónde llega a veces la fantasía, plácenos transcribir aquí este párrafo de Ricciotti: "Una identificación que tuvo gran éxito entre las diversas confesiones protestantes, y no sólo en los comienzos de la Reforma, sino aun en tiempos bastante recientes, es la de descubrir en el anticristo al Papa de Roma: naturalmente que quien contiene a este anticristo es la doctrina protestante. No puede dudarse de que, si las cuestiones religiosas tuvieran hoy en día en la masa la resonancia que tuvieron antaño, se reconocería al anticristo en Hitler o Stalin, Ghurchill o Mussolini, Roosevelt o el Mikado, según las propias opiniones, pero siempre siguiendo el método de los antiguos protestantes: naturalmente, *el que retiene* sería quien en las parejas de estos nombres no fue elegido como anticristo. — 328 Dentro de los defensores de esta opinión podemos incluir en cierto modo a O. Cullmann, quien dice que el *TO* Katejon (neutro) es la predicación a los gentiles que debe llegar a todo el mundo, y el *O* Katejon (masculino) es Pablo, que tiene conciencia de ser el instrumento elegido por Dios para ese apostolado (cf. O. Cullmann, *Des sources de l'Evan-gile a la formation de la théologie chrétienne* [Neuchâtel 1969] p.56-75). Esta limitación que hace Cullmann, restringiendo el "obstáculo" al apostolado de Pablo mismo en persona, nos parece difícil de sostener. Nunca en sus cartas alude Pablo a su muerte como algo de tanta trascendencia que dejara paso libre a la revelación del anticristo. — 329 Hay algunos autores que niegan la conclusión, dando a la preposición *από*, no sentido local (*lejos de*), sino causal, y traducen: "serán castigados a eterna ruina *por* la faz del Señor y la gloria de su poder." Querría el Apóstol significar que la presencia misma del Señor aterrará a los reprobos, que no podrán aguantar su majestad y serán como rechazados por ella. Sin embargo, *parece* mucho más probable el sentido local, que es el ordinario de *coró*, y el que tiene en Js 2:10-21, a cuyo pasaje parece aludir implícitamente el Apóstol. Además, la analogía con el texto del Señor "apartaos de mí" (Mt 25:41) y con la recompensa, por contraste, concedida a los justos, que será la de "estar siempre con Cristo" (cf. v.y; 1 Tes 4:17), pide también claramente el sentido local. En cuanto a que el castigo será *eterno* (*αἰώνιον*), hemos de notar que de suyo el término *αἰώνιον* no designa necesariamente una duración sin fin, sino una duración completa, más o menos larga, según el contexto (cf. i Mac 2:54; Sal 76:5). En este caso, sin embargo, el contexto pide duración sin fin; pues el castigo "eterno" se contrapone al premio de "estar *siempre* con el Señor," y ello tendrá lugar al fin del mundo, fuera ya del tiempo. Ni juzgamos fundada la opinión de algunos críticos que interpretan ese "a eterna ruina" como destrucción definitiva o aniquilamiento; pues resucitar simplemente para oír la sentencia de aniquilamiento, es hipótesis que apenas tiene sentido. — 330 Donde nosotros traducimos "todo *buen deseo* de santidad" (*πασαν εὐδοκίαν* ayaScot="ÜVTIß), otros traducen: "todo su bondadoso beneplácito," con referencia no a los fieles, sino a Dios respecto de los fieles. Sin embargo, siguiendo a otros muchos autores, preferimos referir la frase a los fieles, sentido que cuadra mejor con el adjetivo "todo" y con el inciso siguiente "obra de la fe." Además, el término *ἀγαθοσύνης* se emplea con frecuencia aplicado a las criaturas, pero no lo encontramos aplicado a Dios. — 330* E_a *anterioridad* de "la apostasía" y de "la manifestación del hombre del pecado" respecto de la parusía está claramente afirmada por Pablo. Su argumentación tranquilizando a los tesalonicenses se basa precisamente en ella: puesto que no han tenido lugar esos signos *precursores*, sigúese que la parusía no es todavía inminente. — Sin embargo, debemos notar que en el texto griego la construcción gramatical presenta cierta oscuridad, debido a que la proposición comenzada en el v.3: "porque si *antes* no viniere la apostasía y se manifestare.," queda incompleta. Es decir, falta la apódosis, lo mismo que en Rom 5:12. Habría, pues, que completar así: "os engañe, porque, si antes no viniere la apostasía y se manifestare el hombre del pecado. proclamarse Dios a sí mismo, *el día de Señor no vendrá*. Nuestra traducción en el texto se ha hecho atendiendo al sentido, sin ligarnos a la construcción gramatical. — 331 E_n vez de "primicias" (*ἄρτιον*), hay bastantes códices que leen "desde el principio" (*ἀπ' ἀρχῆς*), lección que algunos autores (Vogels, Rigaux) consideran como la genuina. Se afirmaría la elección de los tesalonicenses *ab aeterno*, idea que es muy paulina (cf. 1 Cor 2:7; Ef 1:4; 3:9; Gol 1:26; 2 Tim 1:9). — 332 Cf. H. Küng, La estructura carismática de la Iglesia: Conc. 4 (1965) 50-52. — 333 Cf. L. Cerfaux, *Introducción a la Biblia de Robert-Feuillet*, II (Barcelona 1965) p.483. — 334 Cf. C. Spicq, *Les Épitres Pastorales*, 2.^a ed. (París 1969) p.100. — 335 Cf. F. Montagnini, *Introduzione alla Bibbia di Ballarini-Cipriani* (Torino 1966); H. Ridderpos, *De Pastoraje Brieven* (Kampen 1967). También/ *Jeremías* sigue defendiendo la autenticidad paulina de las Pastorales (cf. J. Jeremías, *Epístolas a Timoteo y a Tito* [Madrid 1970] pág. 17-27). — 336 Cf. A. Vogtle, Das Neue Testament und die neue katholische Exegese, I (Freiburg i. B. 1966). — 337 Cf. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, 4.^a ed. (Regensburg 1969). Un comentario también reciente es el de P. DORNIER (*Les Épitres pastorales*, París 1969), quien propone la hipótesis de considerar las cartas como de Pablo, pero "después de la muerte del Apóstol, un discípulo, perteneciente sin duda a la iglesia de Roma, habría tomado (hacia los años 70-80) esa edición paulina, hoy perdida, y habría presentado una edición más desarrollada y que respondía mejor a las necesidades de la Iglesia de su tiempo" (p.25). Sería el texto que hoy tenemos. — 338 Cf. Q. A. Denzer, *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, IV (Madrid 1972) p.249.

Epístola 1 a Timoteo.

Introducción.

Breve Biografía de Timoteo.

Fue Timoteo uno de los colaboradores más unidos a Pablo y que gozó de su completa confianza. El libro de los Hechos lo nombra seis veces (Act 16:1; 17:14.15; 18:5; 19:22; 20:4), y dieciocho las epístolas paulinas (Rom 16:21; 1 Cor 4:17; 16:10; 2 Cor 1:1.19; Flp 1:1; 2:19; Col 1:1; 1 Tes 1:1; 3:2.6; 2 Tes 1:1; 1 Tim 1:2.18; 6:20; 2 Tim 1:2; Flm 1; Heb 13:23). A base de estos datos podemos reconstruir bastante bien su biografía.

Había nacido en Listra, de padre gentil y de madre judía, y parece que fue convertido a la fe en el primer viaje misional de Pablo, tomándolo luego como auxiliar de apostolado al volver a pasar por Listra en el segundo viaje (cf. Act 16:1-3; 2 Tim 1:5). Desde entonces, como son buena prueba los textos de Hechos y epístolas antes citados, aparece como compañero casi inseparable del Apóstol en sus viajes, y con él se halla también durante la prisión romana. Libre el Apóstol de la prisión y vuelto a Oriente, le encargó el gobierno de la iglesia de Efeso. Parece que era de carácter algo tímido (cf. 1 Cor 16, n) y de salud delicada (cf. 1 Tim 5:23). La tradición eclesiástica, ya desde Eusebio³³⁹, le ha considerado como el primer obispo de Efeso. El *Martirologio romano* celebra su fiesta, de obispo mártir, el 26 de enero.

Ocasión de la carta.

Hay dos cosas ciertas: que Timoteo está en Efeso (cf. 1:3) y que Pablo le escribe para instruirle en orden a la manera de comportarse en el gobierno de los fieles (cf. 3:15). También parece cierto que le escribe desde Macedonia, de donde pensaba regresar pronto a Efeso (cf. 1:3; 3:14; 4:13).

Pero ¿a qué momento de la vida del Apóstol hay que referir estos hechos? Sabemos que la iglesia de Efeso fue fundada por el Apóstol durante su tercer viaje misional, prolongando allí su estancia por espacio de tres años, probablemente los años 55-57, conforme a la cronología que juzgamos más probable y que en nuestro comentario hemos venido adoptando (cf. Act 19:1-40; 20:31). De Efeso, pasando por Macedonia, adonde había *enviado delante a Timoteo* (cf. Act 19:22; 2 Cor 1:1; 9:2), Pablo va a Corinto (cf. Act 20, 1-2; 1 Cor 16:5-8), y de allí a Jerusalén, donde le cogen prisionero (cf. Act 20:3-21:33). Es evidente, pues, que la carta no puede estar escrita antes de la cautividad romana de Pablo: la situación histórica que supone (*Timoteo encargado de la iglesia de Efeso, y Pablo en Macedonia con intención de volver pronto a Efeso*) no encaja en esas fechas. Además, todo da impresión en la carta de que la iglesia de Efeso no estaba en los comienzos, sino bastante desarrollada, pues Pablo habla de errores ya extendidos (1:3-4; cf. Act 20:29) y encarga a Timoteo que no elija para el episcopado a los “neófitos” (3:6). Aunque por falta de datos no nos es posible reconstruir con seguridad el orden de los hechos, lo más probable es que el Apóstol, una vez liberado de la prisión romana, realizase su proyectado viaje a España (cf. Rom 15:24-28), volviendo luego a Oriente, conforme a intenciones también anteriormente manifestadas (cf. Flm 22). Estando en Oriente, probablemente en Macedonia, escribió esta carta a Timoteo, a quien poco antes había dejado encargado del gobierno de la iglesia de Efeso. Tenía esto lugar entre los años 64-67.

Estructura o plan general.

El contenido de esta primera carta a Timoteo, al igual que el de la segunda y el de la de Tito, es de carácter esencialmente pastoral. Trata San Pablo de instruirle acerca del ejercicio de su ministerio, para lo que da avisos muy concretos, hasta el punto de que en esta carta, al igual que en las otras dos, podemos ver ya los comienzos del derecho eclesiástico. No un derecho frío y esquematizado, sino un derecho encarnado en la vida cotidiana del pastor con su grey.

A continuación damos el esquema de la carta:

Introducción

Saludo epistolar (1:1-2).

Cuerpo de la carta: Instrucciones a Timoteo para el gobierno pastoral de Efeso (1:3-6:19).

1) Hay que salvaguardar la verdadera doctrina (1:3-20).

2) Cómo debe estar organizado el culto público (2:1-15).

3) Los ministros sagrados (3:1-16).

4) Los falsos doctores y modo de combatirlos (4:1-16).

5) Comportamiento con los fieles, según sus diversos estados (5:1-62).

6) Nueva puesta en guardia contra los falsos doctores (6:3-19).

Epílogo:

Recomendaciones finales y bendición (6:20-21).

Perspectivas doctrinales.

En esta carta — y lo mismo vale para las otras dos de su grupo —, más que de precisar el mensaje cristiano, que se considera cosa ya hecha, se trata de poner en guardia contra innovaciones arbitrarias. Ese mensaje es como un “depósito” recibido, que hay que custodiar y transmitir a través de determinados dirigentes cuidadosamente elegidos (cf. 1 Tim 6:20; 2 Tim 2:2). Entre estos dirigentes, aparte Timoteo y Tito que aparecen con poderes especiales (cf. 1 Tim 1:3-18; 3:15; 4:6.14; 5:22; 2 Tim 2:2; 4:2-5; Tit 1:5; 2:15), se habla expresamente de “obispos” (cf. 1 Tim 3:2; Tit 1:7), “presbíteros” (cf. 1 Tim 5:17-19; Tit 1:5) y “diáconos” (cf. 1 Tim 3, 8-13), con funciones muy concretas respecto de los fieles.

Es este aspecto precisamente, el relativo a la *organización eclesiástica*, el que da su matiz más característico a estas cartas: errores que hay que combatir (cf. 1 Tim 1:3-4), Iglesia de Dios que es columna y sostén de la verdad (cf. 1 Tim 1:15), ministros sagrados que están al servicio de esa Iglesia (cf. 1 Tim 3:5). Son éstos los tres puntos que en esta introducción a 1 Tim vamos a tratar de presentar en visión de conjunto. Aunque lo hacemos aquí, en realidad tendremos presentes también la II a Timoteo y la de Tito, pertenecientes al mismo marco histórico.

Los errores combatidos. — Es un tema al que Pablo alude con mucha frecuencia, encargando expresamente a Timoteo y a Tito que se opongan valientemente a esos errores (cf. 1 Tim 1:3-4; 2 Tim 4:1-5; Tit 1:10-11; 2:15), y si sus promotores no hacen caso, que se separen de ellos (cf. Tit 3:10-11; 1 Tim 1:20).

No es fácil precisar el contenido y naturaleza de esos errores a que apunta San Pablo. Hay algunas alusiones concretas, como negación de la resurrección (cf. 2 Tim 2:18), y prohibición del matrimonio y de ciertos alimentos (cf. 1 Tim 4:3; Tit 1:14-15); pero, aparte esas doctrinas heterodoxas en materia concreta, prevalece la orientación de considerar a esos agitadores como *gente indisciplinada y superficial* que, sin mandato alguno, se infiltraban en las comunidades. Pablo dice de ellos **que están llenos de orgullo** (cf. 1 Tim 6:4.20; 2 Tim 4:3), **gustan de fábulas y ge-**

nealogías (cf. 1 Tim 1:4; 4:7; Tit 1:14; 3:9) y de introducirse entre el elemento femenino (cf. 2 Tim 3:6), discuten de todo (cf. 2 Tim 2:16-17; Tit 1:10) y ven en la religión una oportunidad para sacar provecho (cf. 1 Tim 6:5; Tit 1:11). Parece que eran de origen judío, pues Pablo habla de “fábulas judaicas” (Tit 1:14; 3:9; 1 Tim 1:7), y encarga a Tito que no se fie de los de la “circuncisión” (cf. Tit 1:10-11).

Entre los críticos ha sido corriente la opinión de ver ahí aludidos los errores *gnósticos* que el autor de las Pastorales trataría de refutar: 1 Tim 1:3-4, contra las genealogías y emanaciones de eones; 1 Tim 4:1-7, contra la prohibición del matrimonio, del que, según los gnósticos, los pneumáticos debían abstenerse para no contribuir a la propagación de la especie humana y prolongar así la cautividad de los espíritus en la materia. Sin embargo, nada hay en los textos paulinos que nos autorice a estas identificaciones. Probablemente estos agitadores judaizantes, que “alardean de conocer a Dios” (cf. Tit 1:16; 1 Tim 6:20), pertenecen a la misma corriente esenia de Qumrán, que parece estaba muy difundida, y de la que ya hablamos en la introducción a Golosenses. Son tendencias que preceden al “gnosticismo” ya perfilado del siglo n, y que muy bien podemos llamar “pre-gnósticos.” Es una “pre-gnosis” — dice Gerfaux — que en Alejandría se vincula más a la filosofía y a la contemplación, mientras que en Asia Menor y en Siria va más bien hacia la mitología y la magia ³⁴⁰.

La Iglesia, casa de Dios y columna-sostén de la verdad. — No creemos equivocarnos si decimos que la raíz o punto de arranque de toda la trama de las Pastorales, orientando la actuación de Tito y Timoteo, puede verse apuntada en ese texto con que se describe a la Iglesia: “casa de Dios., columna y sostén de la verdad” (cf. 1 Tim 3:15). Precisamente porque la Iglesia es “casa de Dios, columna y sostén de la verdad,” tienen su *razón de ser* todos esos consejos y amonestaciones que Pablo da a sus colaboradores en la obra evangélica. Son dos imágenes que se superponen, sumamente expresivas, con las que el Apóstol nos da a conocer cuál es la idea que él tiene de la Iglesia. Directamente está refiriéndose a la iglesia de Efeso, que es donde debe actuar Timoteo, pero es claro que, en el fondo, **su pensamiento va a la Iglesia universal**, de la que Efeso es sólo una pequeña parcela.

Tratemos de precisar el significado y alcance de la expresión paulina. Y, primeramente, la imagen *casa de Dios*. Esta imagen puede tomarse en doble sentido: **sea con significado de familia de Dios**, idea que San Pablo deja entrever con frecuencia en sus cartas (cf. Rom 8:15.29; Gal 6:10; Ef 2:19; Heb 3:5-6) y cuyo sentido tiene ciertamente en 1 Tim 3:4-5, sea con significado de **edificio, o templo de Dios**, idea que también deja entrever frecuentemente el Apóstol (cf. 1 Cor 3:16-17; 2 Cor 6:16; Ef 2:21; 4:12; i Pe 2, 4-5) Y Que aquí parece aconsejar la expresión (de motivo *arquitectónico*) que la sigue: “columna y sostén” de la verdad. Lo más probable es que en la mente de Pablo, al presentar **a la Iglesia como “casa de Dios,”** anden juntos ambos sentidos.

En efecto, es obvio pensar que para Pablo, lo mismo que para cualquier judío, la expresión “casa de Dios,” de tan hondas raíces veterotestamentarias (cf. Gen 28:22; i Sam 1:24; i Re 8:10-11; 2 Re 21:4; Esd 6:3; Sal 27:4; Ez 43:5), evocase *en primer lugar* la idea de presencia de Dios en medio de su pueblo, concretamente para Pablo el pueblo cristiano. Para los israelitas, esa presencia divina estaba como concentrada en un templo o lugar material; para Pablo, en cambio, ya no era así, sino que la misma comunidad cristiana era considerada **como un edificio en el Espíritu Santo** (cf. 1 Cor 3:9-13; 14:4-5; 2 Cor 13:10; Rom 15:20), un templo humano donde Dios moraba (cf. 1 Cor 3:16-17; 2 Cor 6:16; Ef 2:21) y del que son los cristianos las “piedras vivas” (cf. i Pe 2:4-5). Ello quiere decir que, para la concepción de Pablo, es en la Iglesia — nuevo templo que sustituye al de Jerusalén — donde Dios se hace presente, viniendo al encuentro de

sus fieles: les habla por medio de la Escritura, se manifiesta por medio de los carismas, recibe el culto de los suyos., y todo bajo la vigilancia de los pastores que, como administradores o ecónomos de Dios (cf. 1 Tim 3, 4-5; Tit 1:7), han de administrar y regir su “casa” (cf. 1 Tim 1:3-4; 2:8-15; 4:14-16; 6:20-21; 2 Tim 1:13-14; 2:1-2; 4:1-4; Tit 1:5-9; 2:1-10; 3:8-11). A esta imagen de “templo,” así explicada, está íntimamente vinculada la de “familia,” pues esas “piedras vivas” injertadas en Cristo, que son los cristianos, forman una especie de familia, de la que Dios es padre y señor (cf. Rom 14:1-12; Gal 6:10; Ef 2:19-22). Lo que constituye la unidad de “familia” es la fe o respuesta del hombre a la llamada de Dios; y, aunque en todo momento y circunstancia **somos “familia” y “templo de Dios,”** lo somos sobre todo al reunimos como en familia en las **asambleas culturales.**

Hasta aquí, la imagen “casa de Dios”; a ella añade San Pablo la de “columna y sostén” de la verdad, tomada también del mundo de la construcción. Si con la primera, de significado más amplio, se apunta a la naturaleza misma de la Iglesia, con la segunda se mira más bien a su *misión en el mundo*, como guardiana de la verdad o, lo que es lo mismo, **de la revelación de Dios en Cristo** (cf. 1 Tim 3, 16; 6:20; Jn 1:17). Tenemos aquí lo que no tardará en llamarse *poder magisterial* de la Iglesia. En realidad, esto no es sino consecuencia de lo primero, es decir, de que Dios habita en la Iglesia.

Es posible que la imagen “columna-sostén,” aplicada a la Iglesia, se la haya sugerido a Pablo la espléndida *columnata* del templo de Artemisa en Efeso, bien conocida de Timoteo y de los lectores de la carta; a ese mismo marco imaginativo pertenecería también la expresión “grande es el misterio de la piedad” (1 Tim 1:16), especie de contrapunto a las aclamaciones de los Efesios en favor de Artemisa (cf. Act 19:34), Y la ¹⁶ Pablo no hace sino designar de otro modo lo que antes llamó simplemente “verdad.” Sea de eso lo que fuere, lo cierto es que Pablo considera a la Iglesia como “columna-sostén” de la verdad: del mismo modo que en un edificio las columnas con sus basamentos sostienen toda la construcción, así hace la Iglesia, casa-familia de Dios, respecto de la verdad o revelación en Cristo. Esta firmeza y solidez de la Iglesia, manteniendo incólume la doctrina revelada, la vuelve a poner de relieve San Pablo en su segunda carta a Timoteo, cuando escribe: “Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme” (2 Tim 2:19). Ese “sólido fundamento de Dios,” que, según otras perspectivas, es Cristo (cf. 1 Cor 3:11), o son los apóstoles (cf. Ef 2:20; Ap 21:14), aquí parece claro que es, conforme pide el contexto, *la fe de la Iglesia*, pues con esas palabras muestra Pablo su alegría porque, no obstante la defección de algunos, como Himeneo y Fileto, el conjunto de la comunidad cristiana permanece fiel.

Añade Pablo que, a semejanza de lo que sucede en muchos edificios públicos, sobre ese “sólido fundamento” que es la Iglesia hay insculpida una doble inscripción-sello: “El Señor conoce. *Apártese de la iniquidad.*” (2 Tim 2:19), Estos sellos-inscripciones apuntaban, según los casos, a diversas finalidades, como la de señalar la propiedad (cf. 2 Cor 1:22; Ef 1:13; 4:30; Ap 7:3-4) o la autenticidad (cf. Rom 4:11; 1 Cor 9:2); en nuestro caso parece que se apunta más bien a señalar el destino y carácter de la Iglesia. La primera inscripción hace referencia a la ciencia de Dios que conoce a todos los que son suyos y los pone a seguro o, lo que es lo mismo, la Iglesia-casa de Dios *no desviará jamás de la recta doctrina*; la segunda inscripción indica que todo el que pertenece a Cristo y entra en el edificio-familia de la Iglesia, debe necesariamente renunciar al pecado, llevando visible ante el mundo esta condición o, lo que es lo mismo, la Iglesia es *santa por naturaleza* (cf. 2 Cor 1:21-22; Ef 5:26-27; Tit 2:14). Verdad y santidad, dos caracteres indelebles de la Iglesia que nadie podrá quitarle.

Los *ministerios eclesiásticos*. — Dada la importancia del tema, séanos permitido coger las cosas desde un principio para luego centrarnos en las Pastorales ³⁴¹. Es un hecho, como apa-

rece por el conjunto todo de los escritos neotestamentarios, que el cristianismo nació muy vinculado al judaísmo, hasta el punto de que en un principio los fieles, todos de procedencia judía, no tenían inconveniente en seguir asistiendo a las funciones del Templo (cf. Act 2:46; 3:1). Pronto, sin embargo, comienza a irse acentuando la separación, de que son claro testimonio las cartas paulinas y el libro de los Hechos. Al frente de ese movimiento cristiano, y como sus responsables, aparecen siempre los Doce, a los que muy pronto es agregado Pablo (cf. Act 1:21-26; 15:1-2; 1 Cor 15:1-11; Gal 1:11-24). Esto es totalmente claro.

Pero los Apóstoles no están solos en la función directiva. A su lado y *colaborando con ellos*, aparecen muy pronto otros personajes encargados también de funciones directivas en la comunidad. De ello son asimismo testimonio lo mismo el libro de los Hechos que las cartas paulinas, antes ya de las Pastorales. Por lo que se refiere al libro de los Hechos, notemos estos nombres: “apóstoles” (14:4.14), “profetas y doctores” (13:1; 15:32), “evangelistas” (21:8), “presbíteros” (11:30; 14:23; 15:2-23; 16:4; 20:17; 21,18), “obispos” (20:28) y “diáconos” (6:1-6). Por lo que se refiere a Pablo, encontramos los mismos nombres: “apóstoles-profetas-doctores-evangelistas” (1 Cor 12:28; Rom 12:6-8; Ef. 4:11), “obispos y diáconos” (Fil 1:1), faltando únicamente el de “presbíteros” en sus escritos *anteriores* a las Pastorales. A su vez, Pablo habla también, sin designarlos con nombre propio, de “los que presiden y amonestan” (1 Tes 5:12), término éste de “presidencia” (ὁ προϊστάμενος), que vuelve a usar al hacer la lista de carismas (Rom 12:8; cf. 1 Cor 12:28) y que también usará en las Pastorales aplicado a los “presbíteros-obispos” (cf. 1 Tim 3:4-5; 5:17) Y a los “diáconos” (cf. 1 Tim 3:12).

Estos son los hechos. En orden a conclusiones, será conveniente proceder por partes. La primera conclusión, y ésta incontrovertible, es la de que, como dijimos antes, junto a los apóstoles, y colaborando con ellos, aparecen ya desde un principio otros personajes que toman también parte en la dirección de las comunidades. Otra cosa es el que podamos determinar con precisión cuáles eran los servicios o *funciones asignadas* a cada uno de esos nombres. Parece ser, a juzgar por todos los indicios, que los “apóstoles” tenían como misión característica la de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado. Tal parece ser el sentido en no pocos lugares de las cartas de Pablo (cf. 1 Cor 9:5; 12:28; 2 Cor 11:5.13; 12:11; Rom 16:7; Ef 2:20; 3:5; 4:11) y también en Ap 2:2-3 Y en la *Didaché* (11:3-6). Respecto a los “profetas y doctores,” de que también nos habla la *Didaché* (15:1-2), parece que desarrollaban su misión sobre todo en la liturgia comunitaria (cf. Act 13:1-3; 1 Cor 14:1-40), y eran designados con esos nombres por razón de la función que desempeñaban: los que anuncian el mensaje bajo el impulso e iluminación del Espíritu (= *profetas*) y los dedicados a la instrucción cristiana ordinaria (= *doctores*). Por lo que toca a los “evangelistas,” disponemos de muy pocos datos. La *Didaché* no habla nunca de ellos. En los Hechos sólo se nombran una vez aplicando el título a Felipe (cf. 21:8), al paso que Pablo los menciona dos veces: en Ef 4:11, formando lista con los “apóstoles-profetas-doctores,” y en 2 Tim 4:5, encargando a éste que “haga obra de evangelista.” Lo más probable es que se trate de *misioneros ambulantes del Evangelio*, ocupando junto con los “apóstoles” y detrás de ellos el puesto de vanguardia de la predicación cristiana. Este título de “evangelista” parece que siguió usándose bastante tiempo en la Iglesia, una vez que había desaparecido ya el de “apóstol,” reservado prácticamente a los Doce y a Pablo 342.

En cuanto a “presbíteros-obispos-diáconos,” son tres términos que han quedado consagrados definitivamente en el lenguaje cristiano, y sus funciones son puestas muy de relieve en las Pastorales: *presbíteros* (1 Tim 5:17-19; Tit 1:5-6), *obispos* (1 Tim 3:2-7; Tit 1: 7-9), *diáconos* (1 Tim 3:8-13). Todo hace suponer que el término “presbítero,” en su aplicación dentro de la Iglesia, tuvo su origen en el ámbito *palestinense* (cf. Act 11:30), y de allí pasó al cristianismo *hele-*

nístico; lo contrario habría sucedido con el término “obispo,” nacido más bien en las comunidades helenistas (cf. Fil 1:1), no en las palestinas. Parece que en la época en que fueron escritas las Pastorales se había hecho ya la fusión de ambos términos, y las funciones vendrían a ser las mismas (cf. 1 Tim 3:2-7 — Tit 1: 5-9); es decir, al hablar de “presbíteros” y de “obispos,” no se apunta a personajes de categoría distinta, como sucede en la actualidad, sino que hay *sinonimia* entre ambos términos. Desde luego, no hay texto alguno bíblico en que aparezca la fórmula “obispo y presbíteros,” u otra equivalente, que supusiera distinción. Esto lo encontramos por primera vez en las cartas de San Ignacio de Antioquía, donde aparece el “obispo” en el vértice de la jerarquía y debajo de él los “presbíteros” y “diáconos”³⁴³.

Hay autores, como el P. Spicq, que creen que las Pastorales suponen ya un *paso adelante* respecto de los otros escritos neotestamentarios, pues se habla siempre de “obispo” en singular (cf. 1 Tim 3, 2; Tit 1:7), y no en plural, como anteriormente (cf. Fil 1:1; Act 20, 28); ello sería indicio de que el “obispo” era ya *único* en cada comunidad. No que fuera como el de las cartas de San Ignacio de Antioquía, de rango o dignidad superior a la de los “presbíteros,” pues nunca se habla de subordinación especial de éstos a él, sino que, aun siendo uno de entre los “presbíteros,” tendría una función especial, la *episcopé* o presidencia.

Aunque la teoría es seductora, hemos de confesar que la razón alegada, es, a saber, que el término “obispo” se emplea en singular, no logra convencernos. Puede muy bien tratarse de un singular *genérico*, y concretamente en el caso de Tit 1:7, eso está pidiendo claramente el contexto: “Te dejé en Creta para que constituyes por las ciudades *presbíteros* que sean irreprochables., pues es preciso que el *obispo* (— todo obispo) sea inculpable,” etc. El razonamiento carecería de lógica si los términos “presbítero” y “obispo” no fuesen equivalentes, igual que en Act 20:17 y 28. Decir, como hace el P. Spicq, que la intención del Apóstol apunta al “obispo,” no a los “presbíteros,” y que, si encarga a Tito que elija “presbíteros” irreprochables, es porque de ellos ha de salir el “obispo,” nos parece un pensamiento demasiado alambicado, que es posible, absolutamente hablando, pero que no tenemos necesidad ninguna de introducir aquí. En la carta de Clemente Romano (a.95), donde se habla también con frecuencia de “presbíteros” (cf. 44:5; 47:6; 54:2; 57:1) y “obispos” (cf. 42:3-4; 44:4), todo da la impresión de que los términos siguen siendo *sinónimos*.

La función de estos “**presbíteros-obispos,**” sin que queden excluidas tareas de administración (cf. Act 11:30), era velar por los **intereses espirituales de la comunidad con funciones de tipo doctrinal y de gobierno** (cf. Fil 1:1; 1 Tim 3:2-5; 5:17; Tit 1:5-9; Act 15, 2-23; 20:28; 21:18; San 5:14; 1 Pe 5:1-5). Sería aventurado pretender *precisar* hasta dónde se extendían sus atribuciones, dada la escasez de datos en que tenemos que movernos. Sin embargo, todo da la impresión de que esos “presbíteros-obispos,” que dirigían la vida espiritual de los fieles, y que aparecen como algo regularmente establecido en todas las iglesias, **no gozaban del poder de instituir nuevos dirigentes ministeriales**, que será lo más característico del “obispo” posterior, pues aparecen sujetos a otros, como Timoteo y Tito, que son los que instituyen esos ministros y a los que Pablo da instrucciones a este respecto (cf. 1 Tim 3:1-15; Tit 1:5-9).

En cuanto a la función de los “diáconos,” todo hace suponer, dadas las condiciones exigidas, que estaban especialmente encargados de los bienes temporales y del cuidado de los pobres (cf. 1 Tim 3:8-13; Act 6:1-6). Ciertos textos (cf. 1 Tim 3:11; Rom 16:1) permiten deducir que estas funciones diaconales eran confiadas, **a veces, a las mujeres**.

Un punto que nos interesaría mucho saber es el de poder precisar cómo se *llegaba a esas funciones*. Ante todo, notemos que es a Tito y a Timoteo a quienes se dan instrucciones para que haya aptos ministros eclesiásticos. ¿Existía de por medio algún rito? A este respecto, es de suma

importancia lo que explícitamente dice Pablo con referencia a Timoteo, es, a saber, que ha sido integrado en el orden de los ministerios eclesiásticos mediante **la imposición de manos** (cf. 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6). Y lo que dice de Timoteo es claro que vale lo mismo para los otros colaboradores del Apóstol e incluso para los “presbíteros-obispos” que Timoteo y Tito deben establecer, pues es sólo aplicación de algo que se supone más general (cf. 1 Tim 5:22; Act 14:23). Y si Timoteo, a través de una imposición de manos, **recibe un carisma que ciertamente implica presidencia y autoridad** (cf. 1 Tim 5:20; Tit 2:15), ¿por qué no aplicar eso mismo como lo más lógico a los que “amonestan y presiden” de 1 Tes 5:12-13 y a los señalados con funciones de “gobierno” en 1 Cor 12:28 y Rom 12:87 Igual se diga de los “obispos” y “diáconos” de Fil 1:1. Pruebas *positivas* no las hay; pero, si ésa era la práctica en la época de las Pastorales, ningún motivo hay para dudar de que no fuera así ya desde un principio, conforme deja entender el texto de Act 6:6. Incluso podemos incluir dentro de la misma perspectiva a los “apóstoles-profetas-doctores-evange-listas,” de que Pablo ha hablado en sus cartas anteriores, pues también ellos, conforme explicamos al comentar Act 13:1-3, pertenecían al *ministerio regular eclesiástico*, igual que los “obispos-presbíteros” y “diáconos.”

Queda, finalmente, el problema de la **sucesión apostólica**³⁴⁴. ¿Dice algo Pablo al respecto? Creemos que sí. En la segunda carta a Timoteo, reflejo de las *últimas preocupaciones* del Apóstol (cf. 4, 6-8), le encarga expresamente: “Lo que *de mí oíste* ante muchos testigos, encomiéndalo a *hombres fieles*, capaces de enseñar a otros” (2 Tim 2:2). Tenemos, pues, claramente la idea de sucesión: *el Apóstol*, primer testigo (“lo que de mí oíste”); *Timoteo*, primer destinatario; finalmente, *hombres fieles*, sin determinación individual, como perdidos en un futuro desconocido, pero ya particularizados en cuanto hay que ajustarse a unas normas de elección de candidatos. No mucho tiempo después *Clemente Romano*, de fines del siglo i, nos ofrecerá un testimonio de suma importancia a este respecto. Trata Clemente de poner el ministerio eclesiástico al abrigo de toda revuelta popular, y alega éste como motivo decisivo: el *nombramiento de los oficios eclesiásticos* no parte de la competencia de los fieles, sino que está estrictamente reservado a los Apóstoles, que recibieron tales poderes del Señor y establecieron normas para la creación de nuevos ministros (cf. 42:1-4; 44:1-2).

Quiénes sean concretamente esos sucesores de los Apóstoles, no es ya cuestión bíblica. La Iglesia católica, apoyada en la tradición, habla de los Obispos³⁴⁵. Naturalmente, al hablar de “obispos,” en modo alguno se quiere decir que haya *exacta correspondencia* con los que en los escritos neotestamentarios llevan esa denominación; la cuestión de nombre importa poco, y más bien hemos de pensar que no es precisamente a través de los llamados “presbíteros-obispos” en la Biblia como los Obispos **vienen a ser sucesores de los Apóstoles**, sino a través de otros que, como Tito y Timoteo, gozaban de poderes ministeriales mucho más amplios, al menos al final de la vida del Apóstol, y a quienes se pide que continúen la obra comenzada por ellos (cf. Tit 1:5; 2 Tim 4:5-6)³⁴⁶.

Es posible que, al principio, estos colaboradores de los Apóstoles, incluso después de la muerte de éstos, continuasen con cierto carácter *ambulante*, sin sujetarse a una ciudad determinada, de modo parecido a los “apóstoles-profetas-doctores-evangelistas,” a que antes aludimos, y entre los cuales quizás pudiéramos buscar también a los verdaderos Obispos. Pero sea lo que fuere de ese carácter inicialmente ambulante, pronto las cosas se irán estabilizando, a base de pequeñas parcelas o diócesis bajo un jefe único, como se refleja en las cartas de San Ignacio de Antioquía, sin que sea aventurado suponer que en todo esto pudo tener gran influjo el apóstol San Juan (cf. Ap. 2:1-3:22).

Saludo epistolar, 1:1-2.

¹ Pablo, apóstol de Cristo Jesús por el mandato de Dios nuestro Salvador y de Cristo Jesús, nuestra esperanza, ² a Timoteo, verdadero hijo en la fe: gracia, misericordia, paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Señor.

Esta fórmula de saludo, en sus líneas fundamentales, es la misma que hemos visto ya en cartas anteriores (cf. Rom 1:1-7; 1 Cor 1:1-3; Ef 1:1-2).

Hay, sin embargo, algunos términos nuevos, y son los siguientes: Primeramente el apelativo “Salvador” aplicado al Padre (v.1). En las otras cartas encontramos ese nombre aplicado a Cristo (cf. Ef 5:23; Flp 3:20), pero en las pastorales lo encontramos **no sólo aplicado a Cristo** (cf. 2 Tim 1:10; Tit 1:4; 2:13; 3:6), **sino también al Padre** (1 Tim 1:1; 2:3; 4:10; Tit 1:3; 2:10; 3:4), **que nos ha salvado por medio de Cristo** (cf. 1 Cor 1:21; 2 Cor 5:18; Ef 2:8). Nuevo es también el que, en la fórmula misma de saludo, se hable de Cristo nuestra “esperanza” (v.1), como tratando de hacer resaltar ya desde el principio que sólo en Cristo, no en la Ley ni en otra parte alguna, hemos de poner el objeto y fundamento de nuestra esperanza (cf. Col 1:27). Igualmente es nuevo el término “misericordia” (v.2), añadido a los usuales “gracia” y “paz” (cf. JRom 1:7); quizás el Apóstol trate de hacer resaltar nuestra extrema indigencia, indicando, además, la fuente de que provienen esa “gracia” y esa “paz.”

Notemos también el adjetivo *verdadero* (γνησίω), aplicado a Timoteo como “hijo” de Pablo en la fe (v.2). El mismo término se aplica luego a Tito (cf. Tit 1:4). Probablemente ambos habían sido bautizados por Pablo, y eran sus “hijos” espirituales; pero, aparte de eso, ambos habían demostrado en la práctica ser genuinos hijos espiritualmente de Pablo, al contrario de otros que se habían mostrado hijos o secuaces indignos, como Himeneo y Alejandro (cf. v. 19-20).

El peligro de los falsos doctores, 1:3-11.

³ Te rogué, al partir para Macedonia, que te quedaras en Efeso, para que requirieses a algunos que no enseñasen doctrinas extrañas, ⁴ ni se ocupasen en fábulas y genealogías inacabables, más a propósito para engendrar disputas que para el plan de salud de Dios, mediante la fe. ⁵ El fin del requerimiento es la caridad que procede de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera, ⁶ de cuya línea algunos se desvían, viniendo a dar en vaciedades, ⁷ alardeando de doctores de la Ley, sin entender lo que dicen ni lo que afirman. ⁸ Pues sabemos que la Ley es buena para quien use de ella convenientemente, ⁹ teniendo en cuenta que la Ley no es para los justos, sino para los inicuos, para los rebeldes, para los impíos y pecadores, para los que carecen de religión y piedad, para los parricidas y matricidas, para los homicidas, ¹⁰ para los prostitutos y sodomitas, ladrones de esclavos, embusteros, perjuros y si algún otro hay que se oponga a la sana doctrina. ¹¹ conforme al Evangelio glorioso del bienaventurado Dios, que me ha sido encomendado.

Toda la carta, tan acertadamente resumida luego al final (cf. 6:20), es una recomendación a Timoteo a que sea fiel transmisor del mensaje de Cristo. No todos interpretaban bien ese mensaje, y en Efeso concretamente habían surgido falsos predicadores que lo desfiguraban, enseñando “doctrinas extrañas” (ἑτεροδιδασκαλεῖν) y ocupándose en “fábulas” (μύοις) y “genealogías inacabables” (γενεαλογίας ἀπέραντος), más a propósito para sembrar discordias entre los fieles que

para favorecer el **plan de bendición de Dios mediante la fe**; contra todo eso había de luchar Timoteo, y a ese fin lo había dejado Pablo en Efeso (v.3-4).

¿Cuáles eran concretamente esas *doctrinas extrañas* que el Apóstol trata de proscribir y a las que, de una u otra manera, alude varias veces (cf. 4:3; 6:4; Tit 1:14; 3:9) en estas cartas pastorales? Se ha hablado de las doctrinas gnósticas del siglo II, con sus interminables discusiones sobre emanaciones y genealogías de eones, siendo ésta precisamente una de las principales razones en que se apoyan muchos críticos para negar la autenticidad paulina de estas cartas. Sin embargo, como ya expusimos en la introducción, nada hay en los textos que nos autorice a suponer esa identificación. Creemos que se trata de los mismos agitadores combatidos ya, hacía dos o tres años, en la carta a los Colosenses (cf. Col 2, 4:23). Eran de procedencia judía y tenían en gran aprecio la Ley (cf. v.7), pero su judaísmo era mucho menos cerrado que el de las escuelas rabínicas de Jerusalén, mezclando elementos helenistas con elementos judíos. Parece pertenecían, como ya indicamos en la introducción a la carta a los Colosenses, a la misma corriente esenia que encontramos en Qumrán. Las “fábulas y genealogías” (v.4), más que alusión a las generaciones de eones, cosa por esas fechas todavía poco en boga, serían una alusión a las especulaciones sobre genealogías de los patriarcas y demás héroes bíblicos, cosa de que entonces gustaban mucho los judíos, como es buena prueba el *Libro de los jubileos*.

De todo eso, San Pablo dice que era “más a propósito para engendrar disputas que para el plan de salud de Dios mediante la fe” (v.4), y encarga a Timoteo que “requiera” (ἵνα παραγγείλῃ) a los que enseñan tales doctrinas que no lo hagan (v.3). Lo que añade en el v.β, diciendo que “el fin del requerimiento (το δε τέλος τῆς παραγγελίας) es la caridad” no es del todo claro. Parece que el Apóstol trata de hacer notar no que él hace ese encargo movido de la caridad o que Timoteo debe proceder con caridad, sino que la naturaleza y como esencia del mensaje cristiano es la caridad (cf. Rom 13:10; 1 Cor 13:1-13; Gal 5:6-14). Para la vida y desarrollo de esa caridad, Pablo habla de tres condiciones: corazón puro, conciencia buena y fe sincera (v.s). Precisamente por no tener eso en cuenta vienen esas desviaciones de los falsos doctores, que ponen todo su empeño en los preceptos de la Ley y se quedan “en vaciedades” (v.6-7).

A continuación, el Apóstol describe el verdadero papel de la Ley (v.8-11). De este punto ya trató ampliamente en la carta a los Romanos y en la de los Gálatas (cf. Rom 4:13-16; 7:7-12; Gal 3:19-25). Aquí prácticamente se limita a considerarla bajo el aspecto penal, y en ese sentido puede decirse que “no es para los justos, sino para los inicuos” (v.g). En realidad los cristianos no están bajo la Ley ni necesitan de Ley, **pues su vida está inspirada y dirigida desde dentro por el Espíritu** (cf. Gal 5:18.23). En la enumeración de pecados (v.9-10), San Pablo va siguiendo el orden del Decálogo, que los prohíbe (cf. Ex 20:3-17). Semejantes listas de pecados encontramos también en otros lugares (cf. Rom 13:13; 1 Cor 6:9-10; Gal 5:19-21; Ef 5:3-5; 2 Tim 3:2-5). La expresión “sana doctrina” (v.10), recalando que hay un cuerpo de verdades que deben ser aceptadas y guardadas, es característica de estas cartas pastorales (cf. 6:3; 2 Tim 1:13; Tit 1:9.13; 2:1.8). En sentido medicinal del término, esa “doctrina” es el antídoto de las doctrinas erróneas que propagan los falsos doctores.

Digresión personal y amonestación a Timoteo, 1:12-20.

¹² **Gracias doy a nuestro Señor Cristo Jesús, que me fortaleció, de haberme juzgado fiel al confiarme el ministerio,** ¹³ **a mí, que primero fui blasfemo y perseguidor violento, mas fui recibido a misericordia porque lo hacía por ignorancia en mi incredulidad;** ¹⁴ **y sobreabundó la gracia de nuestro Señor con la fe y la caridad en Cristo Jesús.** ¹⁵ **Verdadero es el dicho y digno de ser por todos recibido, que Cristo Jesús**

vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero.¹⁶ Mas por esto conseguí la misericordia, para que en mí primeramente mostrase Jesucristo toda su longanimidad y sirviera de ejemplo a los que habían de creer en El para la vida eterna. ¡? Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.¹⁸ Este es el requerimiento que yo te confío, hijo mío Timoteo, conforme a las profecías de ti hechas anteriormente, a fin de que, puestos en ellas los ojos, sostengas el buen combate¹⁹ con fe y buena conciencia. Algunos que la perdieron naufragaron en la fe;²⁰ entre ellos, Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendan a no blasfemar.

Las últimas palabras de la perícopa anterior mencionando el “Evangelio a él encomendado” (v.11; cf. Gal i,n), llevan a Pablo a introducir una breve digresión personal (v.12-17), para volver luego al tema central del capítulo, recomendando a Timoteo que defienda con valentía la sana doctrina contra los que tratan de desfigurarla (v. 18-20).

La digresión es como un desahogo del Apóstol, **manifestando a Dios su agradecimiento por todo cuanto ha hecho con él.** De modo parecido se expresa en 1 Cor 15:9-10 y Gal 1:13-16. La excusa de que “obraba por ignorancia” (v.13) es la misma alegada ya por Pedro en favor de los judíos en general (cf. Act 3:17), y por Jesucristo en favor de los que lo crucificaban (cf. Le 23:34). Ello no significa que se niegue toda culpabilidad, como ya explicamos al comentar Act 3:17. Es muy de notar la fórmula “verdadero es el dicho” (πιστός ὁ λόγος), característica de las pastorales (cf. 3:1; 4:9; 2 Tim 2:11; Tit 3:8), con que el Apóstol trata de recalcar la verdad o seguridad de una afirmación que se debe tomar muy en serio. Probablemente está tomada del uso vivo de la catequesis oral. Nótese también el interés que pone en hacer ver que lo hecho con él por Jesucristo es para que sirva de estímulo a los demás, por pecadores que sean, y que nadie debe desesperar (v.16). La solemne doxología con que termina la digresión (v.17) es posible que esté tomada **del uso litúrgico de las asambleas cristianas, o al menos inspirada en él.** Por lo demás, tales doxologías eran frecuentes entre los judíos, y también en San Pablo (cf. Rom 11:36; 16:25-27; Ef 3:20-21; Flp 4:20).

En cuanto a la amonestación o “requerimiento” a Timoteo (v.18-20), no es sino una repetición en forma más solemne de lo que ya le había encargado en los v.3-4. El Apóstol parece poner estrecha relación entre rectitud moral o “buena conciencia” y ortodoxia de la “fe” (v.19), y es que, con frecuencia, el error religioso tiene sus raíces en el terreno moral más que en el intelectual. No está claro cuáles sean esas “profecías” a que se alude (v.18). Es posible que se trate simplemente de los augurios que hacían a Pablo los fieles de Listra y de Iconio al recomendarle a Timoteo, ponderando sus buenas cualidades y las esperanzas que ofrecía (cf. Act 16:2). Por lo demás, **las manifestaciones carismáticas** eran entonces frecuentes en la Iglesia (cf. Act 10:44; 11:28; 13:2; 19:6; 1 Cor 14:26), y de esta clase pueden también haber sido las “profecías” aludidas aquí por Pablo (cf. 4:14). Por lo que respecta a Himeneo y Alejandro (v.20), ambos nombres vuelven a aparecer en la carta segunda a Timoteo (cf. 2:17; 4:14), y probablemente se trata de los mismos personajes. Pablo toma contra ellos la determinación de “entregarlos a Satanás” (v.20), especie de excomunión en el sentido ya explicado al comentar 1 Cor 5:5.

En las asambleas litúrgicas: oración por todos los hombres, 2:1-7.

¹ Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, ² por los reyes y por todos los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. ³ Esto

es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador,⁴ el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad.⁵ Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús,⁶ que se dio a sí mismo como rescate por todos; testimonio dado a su tiempo,⁷ para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol — digo verdad en Cristo, no miento —, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.

Hasta aquí Pablo se había mantenido en recomendaciones de carácter general sobre defensa de la verdadera doctrina contra los que la desfiguraban; ahora comienzan los avisos de tipo más particular. Y, primeramente, con relación a la oración pública.

Manda el Apóstol que **se hagan oraciones “por todos los seres humanos”** (v.1), y en especial “por los constituidos en dignidad,” comenzando “por los reyes” (v.2). La razón de esta mención especial de las personas constituidas en dignidad es porque su conducta implica graves consecuencias para el bien de los demás, dependiendo de ellos en gran parte el que podamos gozar “de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad” (v.2). Nótese que el emperador³⁴⁷ era entonces Nerón y que es casi seguro que ya había tenido lugar el incendio de Roma del 64 y la subsiguiente persecución contra los cristianos, a pesar de lo cual Pablo no cambia en nada sus ideas de respeto hacia la autoridad expresadas siete u ocho años antes en Rom 13:1-7. Sin embargo, es posible que las palabras “a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad” sean reflejo de temores para el futuro.

La expresión “con toda piedad y honestidad” viene a ser equivalente a la fórmula hebrea “en santidad y justicia” (cf. Lc 1:75), en la que está resumido todo el ideal religioso de Israel.

A fin de dar más autoridad a su recomendación, Pablo añade que “esto,” es decir, el que reguemos por todos y en especial por los constituidos en dignidad, es “bueno y grato ante Dios nuestro Salvador” (v.3). Y da la razón: porque Dios “quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad” (v.4). Es obvio, pues, que si quiere que todos se salven, nosotros, rogando por *todos*, hacemos una cosa grata a Dios. Enseñanza importante sobre el deber y la eficacia de la oración para cooperar a la voluntad de Dios. Es la oración algo que se introduce entre Dios y la voluntad libre del hombre, a fin de atraer sobre ésta gracias de luz y de fuerza por parte de Dios, que *libremente* la dobleguen a sus planes salvadores. La expresión “conocimiento de la verdad” viene a equivaler aquí a *conocimiento de la verdadera religión*, y más que concebir la “verdad” en un orden especulativo, al estilo de la filosofía griega, es concebida en un orden práctico, como orientación vital de toda la personalidad. Es la concepción que suele encontrarse en el Antiguo Testamento³⁴⁸.

El razonamiento de San Pablo todavía no se detiene aquí. El Apóstol sigue encadenando verdades, y ahora va a explicar **el porqué de esa voluntad salvífica universal de Dios**³⁴⁹. Dice que no puede ser de otra manera, pues “Dios es uno, y uno también el mediador entre Dios y los nombres, **el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como rescate por todos**” (v.5-6). Lo que equivale a decir que son dos las razones del universalismo: **la unicidad de Dios, primer principio y último fin de todos**, y, una vez roto el orden de la creación por el pecado, la unicidad del Mediador, Dios y hombre a la vez, que *por todos* se dio a sí mismo en rescate³⁵⁰. El que San Pablo hable de “único mediador,” que es Jesucristo, no excluye la mediación de los ángeles y santos, y singularmente la de la Virgen María, conforme ha sostenido siempre la Iglesia, pues esa mediación de los santos supone la mediación de Jesucristo, y en ella se funda y de ella recibe toda su fuerza. El término “mediador,” aparte este lugar, se aplica también a Jesucristo en Heb 8:6 y 9:15. La idea, sin embargo, es muy frecuente: por El tenemos acceso al Padre (Ef 2:18), la paz

(Rom 5:1), la victoria (1 Cor 15, 57), etc. La misma concepción de Cristo como nuevo Adán (cf. Rom 5:12-21) contiene implícitamente la idea de la mediación. Llama la atención el relieve que, al hablar de Cristo Jesús, da el Apóstol a la palabra “hombre” (v.5). Creen algunos que esa afirmación está enderezada contra las primeras manifestaciones del *docetismo*, el cual sostenía que Cristo había tomado sólo un cuerpo aparente y no era verdadero hombre. Sin embargo, también puede ser que se trate simplemente de hacer resaltar que Jesucristo ejerce ese poder de “mediador” precisamente en cuanto hombre, pues es en cuanto hombre como va a la muerte y paga a Dios el precio de nuestro rescate. Claro que, en realidad, solamente porque también era Dios pudo dar a su muerte un valor infinito, y, por tanto, **es en su condición de hombre-Dios como le compete el título de “mediador” único.**

San Pablo termina su razonamiento diciendo que la redención del mundo por la pasión y muerte de Cristo fue un “testimonio” o prueba manifiesta de la voluntad salvífica universal del Padre, escondida durante siglos y manifestada ahora en el tiempo por El prefijado (v.6b; cf. Gal 4:4; Ef 3:9; Col 1:26). Para promulgar o extender por el mundo ese testimonio, Pablo ha sido elegido “heraldo y apóstol” (v.7; cf. Gal 1:15-16; Ef 3:7-8; 2 Tim 1:11).

Modo de orar, 2:8-15.

⁸ Así, pues, quiero que los hombres oren en todo lugar, levantando puras las manos, sin ira ni discusiones* ⁹ Asimismo, que las mujeres se presenten en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, ¹⁰ sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. ¹¹ La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. ¹² No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, ¹³ pues el primero fue formado Adán, después Eva. ¹⁴ Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. ¹⁵ Se salvará por la crianza de los hijos, con tal que permaneciere con modestia en la fe, la caridad y la santidad.

Después de aconsejar que se hagan oraciones por todos y en especial por los constituidos en dignidad, San Pablo indica ahora el modo de orar, distinguiendo entre hombres (v.8) y mujeres (v.9-15).

Por lo que respecta a los hombres, dice que oren “en todo lugar,” y que lo hagan “levantando puras las manos, sin ira ni discusiones” (v.8). Se trata, como aparece del contexto, de las oraciones *públicas*. Ese “en todo lugar” no ha de tomarse, pues, en sentido absoluto, sino “en todo lugar” *donde se reúnan las asambleas cristianas* (cf. Rom 16:5; Gol 4:15; Act 2:46; 20:7). La costumbre de orar con las manos levantadas hacia el cielo era la ordinaria entre los judíos (cf. Ex 9:29; 1 Re 8:38; Is 1:15; Sal 134:2), y también entre los paganos, como vemos en multitud de monumentos egipcios, asirios, etc. San Pablo quiere que ésa siga siendo la costumbre entre los cristianos; pero que lo hagan con las manos “puras” (pureza moral) y “sin ira ni discusiones,” es decir, plenamente dispuestos para la oración (cf. Mt 5:23-24).

Es interesante, a este respecto, la observación de Tertuliano, quien afirma que, a diferencia de los paganos que elevaban los brazos verticalmente, los cristianos los extienden a lo ancho, a imagen de Cristo crucificado 351.

En cuanto a las mujeres, que no vayan a la oración como a una exhibición de modas (v.9; cf. i Pe 3:3), sino cual conviene a mujeres cristianas (v.10). Conoce muy bien el Apóstol la debilidad humana y la tentación que puede sentir la mujer, incluso al ir a las asambleas litúrgicas, de buscar llamar la atención con sus trajes, peinados y joyas. Y que no traten de dirigir y dar ins-

trucciones, pues eso corresponde a los hombres (v.11-12; cf. 1 Cor 14:34-35). En apoyo de lo que les dice y cómo la mujer debe estar sujeta al ser humano, recurre San Pablo a la narración del Génesis, donde claramente aparece la prioridad del hombre en la creación, siendo la mujer, que vino después, ocasión de su caída (v.13-14; cf. Gen 2:7-22; 3:2-6). De la misma narración del Génesis se valió también, para una argumentación semejante, en 1 Cor 11:7-12. A estas argumentaciones sacadas de la Biblia, muy en uso entre los judíos, no siempre se les pretendía dar carácter de estricta demostración, sino más bien de ilustración (cf. Gal 3:16), como quizás sea también en el caso presente ³⁵².

Por su parte, las mujeres deben mostrar sus propias virtudes femeninas, y San Pablo destaca en particular la maternidad con todo lo que ella entraña de sacrificio y de expiación, como vía normal en la mujer para conseguir la salvación (v.15). Es posible que esta mención especial de la maternidad, como medio de santificación en la mujer, tenga su parte de intención contra los falsos doctores que proscribían el matrimonio (cf. 4:3). Desde luego, el que exalte la maternidad como medio de santificación no significa que aconseje que todas las mujeres sigan ese camino; hay otro, el de la virginidad por Dios, que está por encima (cf. 1 Cor 7:25-35). Pero eso es **un don de Dios**, no la vía normal (cf. 1 Cor 7:7). Lo que sí añade San Pablo es que esa maternidad y crianza de los hijos ha de ir acompañada de “**fe, caridad, santidad**” (εν τίστει και αγάπη και αγιασμό), **sin lo cual de nada valdría en orden a la vida eterna** ³⁵³.

Exige, pues, el Apóstol como condición **la perseverancia en la fe**, una fe verdadera que fructifique en obras de **caridad** (cf. Gal 5:6) y de **santidad** (cf. 1 Tes 4:3-7).

Elección de ministros sagrados: los obispos, 3:1-7.

¹ Verdadero es el dicho: Si alguno desea el episcopado, buena obra desea; ² pero es preciso que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, morigerado, hospitalario, capaz de enseñar; ³ no dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, no codicioso; ⁴ que sepa gobernar bien su propia casa, que tenga los hijos en sujeción, con toda honestidad; ⁵ pues quien no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios? ⁶ No neófito, no sea que, hinchado, venga a incurrir en el juicio del diablo. ⁷ Conviene asimismo que tenga buena fama ante los de fuera, porque no caiga en infamia y en las redes del diablo.

Dentro del tema del culto, de que el Apóstol viene hablando, ocupan un lugar importante los ministros sagrados. De ellos va a hablar ahora, y primeramente de los “obispos” (v.1-7).

Comienza diciendo que “si alguno aspira al episcopado, desea una *buena obra*” (καλού έργου επιθυμεί) e introduce la afirmación con la fórmula verdadero es el dicho” (τηστός ὁ Ἀόυος), que ya explicamos al comentar 1:15. ¿Qué intenta significar el Apóstol bajo la expresión “buena obra” y por qué ese empeño en afirmar que la aspiración al episcopado es “buena obra”? Parece, en cuanto a lo primero, que “buena obra” equivale a *oficio noble y excelente*, pues la misión del “obispo” es la de cooperar con Dios a la salud de las almas y difundir el reino de Cristo. No es ya tan claro el porqué de esa afirmación aquí. Probablemente ese cargo de “obispo,” en contraste con los dones brillantes de curaciones o de glosolalia (cf. 1 Cor 12:8-10; 14:1-5), era poco apetecido en Efeso, pues carecía de todo aliciente humano y sólo representaba trabajo humilde y lleno de sinsabores. De ahí que Pablo trate de poner las cosas en su punto, haciendo hincapié en la excelencia del “episcopado.” Sin embargo, debido precisamente a esa excelencia, el cargo de “obispo” exige un mínimo de condiciones, que el Apóstol enumera en los v.2-7. En esta enumeración, más que en las virtudes típicamente cristianas, como fe, esperanza y caridad,

que sin duda se presuponen, se insiste en virtudes humanas, de inmediata repercusión en el trato con los demás. La mayoría de los términos son suficientemente claros y no hay por qué detenerse en explicarlos. Nos fijaremos únicamente en dos: “marido de una sola mujer” (v.2) y “no neófito” (v.6). Quiere San Pablo que el elegido para “obispo” no esté casado en segundas nupcias. La misma condición pone también para los “diáconos” (cf. v.12) y para las “viudas” inscritas como tales en el registro de la Iglesia (cf. 5:9). Sin embargo, para los fieles en general no condena las segundas nupcias (cf. 5:14; 1 Cor 7:39). La razón de esa exigencia, aunque San Pablo nada dice al respecto, parece ser porque las segundas nupcias no eran bien vistas, incluso entre los paganos, siendo consideradas **como una falta de fidelidad a la primera mujer y como una falta de dominio de sí mismo**. Más tarde, desde principios del siglo IV, la Iglesia latina irá más lejos y a sus ministros, sacerdotes y diáconos exigirá el celibato completo, como más conveniente **a la entrega total que tal ministerio requiere** (cf. 1 Cor 7:32-33)^{353*}. En cuanto a la otra condición, es decir, “no neófito,” la razón es obvia; pues un **“neófito” o recién convertido a la fe no podrá tener normalmente la ciencia y autoridad necesarias para regir la comunidad**. Sin embargo, San Pablo indica otro motivo: el de que, al verse elevado tan rápidamente, participe de la suerte de Lucifer, que cayó por *soberbia*. Todavía vuelve a hablar del diablo y de sus ardides, al referirse a la “buena fama” de que el obispo debe gozar ante los no cristianos (v.7; cf. 1 Cor 5:12; 1 Tes 4:12). Estas referencias al diablo son frecuentes en las Pastorales (cf. 1 Tim 1:20; 3:6-7; 4:1; 2 Tim 2:26) y también en las otras cartas paulinas (cf. Rom 16:20; 1 Cor 5:5; 7:5; 10:20-21; 2 Cor 2:11; 6:15; 11:14; 1:71 Ef 6:11; 1 Tes 2:9.18).

Así explicado el pasaje, queda aún por resolver la cuestión central: ¿qué entiende San Pablo bajo el término “obispo”?

De este punto ya tratamos ampliamente en la introducción a la carta. Como entonces dijimos, creemos que también aquí, en las pastorales, lo mismo que en los anteriores escritos del Nuevo Testamento, el término “obispo” sigue siendo sinónimo de “presbítero,” sin que tenga todavía el sentido técnico que adquirirá más tarde.

Los diáconos, 3:8-13.

⁸ **Conviene que los diáconos sean asimismo honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a torpes ganancias;** ⁹ **que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura,** ¹⁰ **Sean probados primero, y luego ejerzan su ministerio, si fueren irrepreensibles.** ¹¹ **También las mujeres deben ser honorables, no chismosas, sobrias y en todo fieles.** ¹² **Los diáconos sean maridos de una sola mujer, que sepan gobernar a sus hijos y a su propia casa.** ¹³ **Pues los que desempeñaren bien su ministerio alcanzarán honra y gran autoridad en la fe que tenemos en Cristo Jesús.**

Después de hablar de los “obispos” (v.1-7), San Pablo pasa a hablar de los “diáconos” (v.8-13).

A ellos se refirió ya en Flp 1:1. Probablemente el origen de los “diáconos” lo tenemos en la narración de Act 6:1-6, a cuyo comentario remitimos. Muchas de las condiciones que Pablo exige en ellos son las mismas que para los “obispos.” Notemos únicamente que en lugar del genérico “no codicioso” (ἀφιλάργυρον), que pone para los “obispos” (v.3), aquí (v.8) habla de “no dado a torpes ganancias” (μη αισχροκερδεῖς), sin duda porque los “diáconos,” encargados de la administración de bienes materiales y de la distribución de limosnas, estaban más expuestos a esa tentación. El “misterio de la fe” que deben guardar (v.9) no parece aludir a otra cosa que a la **verdad evangélica considerada como un cuerpo de doctrina** (cf. 4:6; 6:10.20). Lo de “probados primero” (v.10) no significa que haya de preceder un auténtico período de probación, sino

que es una recomendación a que se observe bien antes su conducta, **para ver si son dignos de tal cargo.**

La intrusión de las “mujeres” del v.11 resulta totalmente inesperada, dado que antes (v.8-10) y después (v.12-13) se habla de “diáconos.” Creen algunos que es una alusión a las esposas de los “diáconos,” las cuales debían cooperar, con su buen nombre y fidelidad, a la labor de sus maridos. Sin embargo, juzgamos más probable, como suponen otros (M. Sales, Ricciotti, Dornier), que se trata de “diaconisas,” al estilo de Febe, mencionada en Rom 16:1, adscritas al servicio y asistencia material de las mujeres. Con ello, la ilación del pensamiento resulta más lógica: *también los diaconos-mujeres*. Nótese, en efecto, que el vocablo *διάκονος* lo mismo puede ser masculino (cf. Rom 13:4) que femenino (cf. Rom 16:1), de ahí que San Pablo designe a las diaconisas simplemente como “las mujeres,” suponiendo que aún pertenecen a la misma categoría (diáconos) de que viene hablando. Si se refiriese a las cualidades de las esposas de los “diáconos,” ¿por qué antes habría omitido hablar de las cualidades de las de los “obispos”?

La observación final (v.13) parece estar destinada a dejar bien claro que, no obstante el carácter subalterno de su cargo, los diáconos que cumplan bien sus funciones ocupan una posición *honorable* en el seno de la comunidad. En el fondo es lo mismo que había dicho respecto de los obispos (cf. 3:1). No parece, en contra de lo que sostienen algunos autores, que Pablo esté apuntando a la posibilidad de promoción al presbiterado-episcopado, si cumplen bien sus funciones. Sería un modo de animar la generosidad muy poco conforme con el proceder y entrega desinteresada de San Pablo. De otra parte, en la Iglesia primitiva el diaconado era considerado como grado propio y permanente, y no como simple paso o etapa hacia el presbiterado, como sucedió después.

La Iglesia, columna y sostén de la verdad, 3:14-16.

¹⁴ Esto te escribo con la esperanza de ir a verte pronto,¹⁵ para que, si tardo, sepas cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad.¹⁶ Y sin duda que es grande el misterio de la piedad: “Que se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido mostrado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en el mundo, ensalzado en la gloria.”

Estos versículos, haciendo resaltar la grandeza de la Iglesia, constituyen una especie de colofón a lo dicho sobre **los ministros sagrados, cuya misión es la de estar al servicio de la misma.**

El Apóstol dice expresamente a Timoteo que si le da las instrucciones que le viene dando es “para que sepas cómo hay que comportarse **en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad**” (v.14-15). Magnífica descripción de la Iglesia. Si habla de Dios “vivo” es, sin duda, para caracterizarlo como el verdadero Dios, en contraposición a los ídolos (cf. 1 Tes 1:9; 2 Cor 6:16). La metáfora de la “casa” puede tomarse en dos sentidos: en cuanto que la Iglesia es como un **edificio espiritual formado por piedras vivas** que son los fieles (cf. Ef 2:21; 4:12; 1 Pe 2:5), o en cuanto que los fieles, por su condición de hijos de Dios, constituyen como **la familia o casa de Dios** (cf. Gal 6:10; Ef 2:19; Heb 3:5-6). Es posible que en la mente de San Pablo, al escribir “casa de Dios,” anduviesen aleteando juntos ambos significados. La expresión “columna y sostén de la verdad,” para caracterizar **la misión de la Iglesia**, es otra, imagen tomada de la construcción. El sentido es claro: como el basamento sostiene las columnas y las columnas sostienen y muestran a vista de todos las estatuas de los héroes, **así la verdad de Dios, contenida en el mensaje evangélico**, está sostenida y presentada al mundo por la Iglesia. Quien se aleja de la Iglesia no está en la verdad.

En el v.16, San Pablo hace como un resumen de esa “verdad” de Dios confiada a la Iglesia para su custodia y difusión en el mundo, y que es tema constante en las Pastorales (cf. 2:4; 2 Tim 2:15.18. 25; 3:7; 4:4; Tit 1:1.14). La llama “misterio de la piedad”, expresión prácticamente equivalente a “misterio de la fe,” de que se habló en el v.Q. El término “misterio” indica que se trata de una verdad por largo tiempo oculta en Dios y manifestada ahora (cf. Ef 3:9). En qué consista ese misterio “de la piedad” (τήβ ευσέβειας) o del *verdadero culto a Dios*, lo dice el Apóstol a continuación, valiéndose de una estrofa de un himno cristiano primitivo, que parece copia literalmente. La estrofa es un canto a Cristo y consta de seis miembros distribuidos en tres pares antitéticos: carne-espíritu, ángeles-naciones, mundo-gloria. Maravilloso resumen de la vida y obra de Cristo: toma carne humana (cf. Jn 1: 14), mostrado como quien es mediante el testimonio del Espíritu (cf. Jn 1:32; 16:8; Act 10:38), contemplado por los ángeles (cf. Lc 2:13; Mt 4:11; 28:2; Ef 1:21), predicado a las naciones (cf. Act 1:8), creído en el mundo (cf. Act 5:14; 15:3), ensalzado en la gloria (cf. Act 1:9; Flp 2:9-11).

Podemos ver aquí la *formulación primitiva del misterio del Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre*. La primera antítesis evoca el encuentro de dos mundos, el humano y el divino, en la persona de Cristo; la segunda presenta la proclamación a dos mundos, el celeste y el terrestre, de ese misterio de Cristo; la tercera, al igual que en Fil 2:9-11, completa la evocación del misterio de Cristo, *recordando su exaltación a la gloria*. A buen seguro que Timoteo y sus fieles, meditando este himno, se sentirían santamente orgullosos de su condición de cristianos.

Los falsos doctores y modo de combatirlos, 4:1-16.

¹ Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios, ² embauadores, hipócritas, de cauterizada conciencia, ³ que prohíben el matrimonio y el uso de alimentos creados por Dios, para que los fieles concedores de la verdad los tomen con ha cimiento de gracias. ⁴ Porque toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, ⁵ pues con la palabra de Dios y la oración queda santificado. ⁶ Si enseñas esto a los hermanos serás buen ministro de Cristo Jesús, nutrido en las palabras de la fe y de la buena doctrina que has alcanzado. ⁷ Cuanto a las fábulas impías y a los cuentos de viejas, deséchalos. Ejercítate en la piedad; ⁸ porque la gimnasia corporal es de poco provecho, mientras que la piedad es útil para todo, teniendo a su favor promesas para la vida presente y para la futura. ⁹ Verdadero es el dicho y digno de todo crédito. ¹⁰ Pues por esto penamos y combatimos, porque esperamos en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles. ¹¹ Esto has de predicar y enseñar. ¹² Que nadie tenga en poco tu juventud; antes sirvas de ejemplo a los fieles en la palabra, en la conversación, en la caridad, en la fe, en la castidad. ¹³ Mientras llego, aplícate a la lección, a la exhortación y a la enseñanza. ¹⁴ No descuides la gracia que posees, que te fue conferida, mediante profecía, con imposición de las manos del colegio de los presbíteros. ¹⁵ Esta sea tu ocupación, éste tu estudio, de manera que tu aprovechamiento sea a todos manifiesto. ¹⁶ Vela sobre ti, atiende a la enseñanza, insiste en ella. Haciendo así te salvarás a ti mismo y a los que te escuchan.

Ya al principio de la carta había puesto en guardia a Timoteo contra los falsos doctores (cf. 1:3-4). Ahora vuelve de nuevo al tema, insistiendo en el peligro y señalándole cuál debe ser su nor-

ma de conducta.

Comienza informándole de que la aparición de esos falsos doctores, “embaucadores” y de “cauterizada conciencia,” ha sido anunciada ya de antemano por el Espíritu (v.1-3). El Apóstol no dice cómo, pero sabemos que en la primitiva iglesia eran frecuentes esas predicciones carismáticas del Espíritu (cf. Act 11:28; 13:2; 20:23; 21:9; 1 Cor 12:4-11).

Además, tengamos en cuenta que ya en los profetas veterotestamentarios, a partir sobre todo de Ezequiel, se anuncia un recrudecimiento de las fuerzas del mal, venciendo a las cuales se establecerá por fin el reino de Dios. Es la idea que encontramos también en los evangelios (cf. Mt 24:24; Mc 13:22) y se recoge en los demás escritos neotestamentarios (cf. 2 Tes 2:3-11; 2 Pe 2:1-10; 1 Jn 2:18-19; Ap 13:4-8). Había, pues, una larga tradición que, aun en caso de no existir otras revelaciones particulares, permitía a **Pablo afirmar que el Espíritu Santo había anunciado expresamente para los últimos tiempos un levantamiento de las fuerzas del mal.** La expresión “en los últimos tiempos” (v.1) no se refiere propiamente al fin del mundo, sino a los tiempos mesiánicos (cf. 1 Cor 10:11; 1 Pe 1:5), que van desde la venida de Cristo hasta la *parusía*, sean cortos o largos, cosa que Pablo ignora (cf. 1 Tes 5:1-3). Aparte lo que ya sabemos de “fábulas y genealogías” (cf. 1:4; 4:7), esos falsos doctores enseñaban, entre otras cosas, que había que abstenerse del “matrimonio” y del uso de determinados “alimentos” (v.3), errores similares a los propagados por los judaizantes de Colosas (cf. Col 2:16-23). Contra ellos dice Pablo que tanto el matrimonio como los alimentos todos son de suyo buenos, y debemos usar de ellos con hacimiento de gracias, como criaturas que son de Dios (v.4-5; cf. 1 Cor 10:30; Mt 15:11). Decir que con el hacimiento de gracias o **bendición quedan “santificados”** los alimentos (v.5), no obstante ser ya “criaturas buenas” de Dios (v.4; cf. Gen 1:4-27), parece estar suponiendo que esas criaturas, solidarias de alguna manera con el pecado de Adán (cf. Gen 3:17; Rom 8:19-23), han sido marcadas con el signo del pecado (Rom 8:21; Ef 6:12), y es mediante la bendición o hacimiento de gracias como las arrancamos del mundo malo presente y las introducimos en la “nueva creación” realizada por Cristo (cf. Col 1:3; Ef 4:24; 2 Cor 5:17). No otra es la significación de las bendiciones y exorcismos actuales de la Iglesia.

Luego (v.6-16) va dando a Timoteo una serie de normas sobre cómo oponerse a esos falsos doctores. Notemos la recomendación: “*ejercítate* en la piedad (γύμναζε δε σεαυτόν upog ευσέβειαν); porque la *gimnasia* corporal es de poco provecho, mientras que la piedad es útil para todo, teniendo a su favor promesas para la vida presente y para la futura” (v.7-8). Ya en otras partes el Apóstol ha recurrido a imágenes de las competiciones atléticas (cf. 1 Cor 9:26-27; Gal 2:2; 5:7; Flp 3:13-14). Lo mismo hace aquí, aconsejando a Timoteo que se someta a la “gimnasia” espiritual, por penosa que sea, a fin de conseguir la piedad (v.7). Al paso, añade (v.8), que la “gimnasia corporal,” de que tanto se ufanan muchos, sólo sirve para poca cosa (vigorizar el cuerpo o conseguir un premio efímero en el estadio); la piedad, conseguida en la gimnasia espiritual, es útil para todo, sea en esta vida, dándonos paz y alegría, sea sobre todo en la futura, con la felicidad eterna. Bien se ve que Pablo, sin negar, ni mucho menos, la utilidad que pueda tener la gimnasia corporal (cf. 5:23), sabe dar a las cosas su justo valor. En el v.9, con la fórmula ya conocida (cf. 1:15), recalca los buenos efectos de la verdadera piedad.

Parece que la “piedad” (ευσέβεια), término frecuentemente usado en las Pastorales, está concebida como **actitud religiosa profunda que orienta hacia Dios, con veneración y amor, todas las acciones del cristiano.**

Pensando luego en que algunos quizá consideraran a Timoteo demasiado joven — tendría entonces de treinta y cinco a cuarenta años — para el puesto que desempeñaba, le recomienda que su virtud supla la falta de edad (v.12) y que se aplique diligentemente a la “lección, exhorta-

ción y enseñanza” (v.13). Estas últimas palabras reflejan el temario, modelado en el de las sinagogas, que solía seguirse en las asambleas cristianas (cf. Act 13:15), cuya dirección quiere Pablo que Timoteo prepare diligentemente. Insiste todavía en recomendar a Timoteo que cumpla cuidadosamente su oficio, pues así lo pide *la gracia* (το χάρισμα) *que le fue conferida en la ordenación* (v.14). No parece caber duda que tal es el sentido de este importante v.14, refiriéndose a la gracia de la consagración, que lleva desde que recibió la investidura oficial para el apostolado. Pablo dice que ese don o “gracia” se le dio a Timoteo en una circunstancia determinada y que es algo permanente en él, aunque lo “descuide,” cosa que no debe hacer. La circunstancia en que le fue conferida esa “gracia” a Timoteo la indica el Apóstol con las expresiones “mediante profecía” (δια προφητείας), “con imposición de las manos del colegio de presbíteros” (μετά επιθέσεως των χειρών του τρεσβυτερίου). No sabemos en qué momento preciso de la vida de Timoteo tuvo lugar todo eso; mas esto importa menos. La “profecía” aludida es casi seguro que sea la misma mencionada en 1:18. En cuanto a la “imposición de manos” por parte de los presbíteros, se ha hecho notar que el Apóstol usa la preposición *con* (μετά), mientras que refiriéndose a la “imposición de manos” que hizo él (cf. 2 Tim 1:6), usa la preposición *por* (δια); ésta es esencial y produce el efecto, mientras que aquélla es sólo concomitante y a título subordinado. La Iglesia ha conservado aún este rito en la ordenación de los presbíteros.

Modo de comportarse con los fieles, 5:1-16.

¹ **Al anciano no le reprendas con dureza, más bien exhortale como a padre; a los jóvenes, como a hermanos; ² a las ancianas, como a madres; a las jóvenes, como a hermanas, con toda castidad. ³ Honra a las viudas que lo son de verdad. ⁴ Si la viuda tiene hijos o nietos, es necesario ante todo que aprendan a reverenciar a los suyos y a corresponder con sus padres, que esto es grato a los ojos de Dios. ⁵ La que de verdad es viuda y desamparada, ponga en Dios su confianza e inste en la plegaria y en la oración noche y día. ⁶ La que lleva vida libre, viviendo, está muerta. ⁷ Incúlcales esto para que sean irrepreensibles. ⁸ Si alguno no mira por los suyos, sobre todo por los de su casa, ha negado la fe y es peor que un infiel. ⁹ No sea elegida ninguna viuda de menos de sesenta años, mujer de un solo marido, ¹⁰ recomendada por sus buenas obras, en la crianza de los hijos, en la hospitalidad con los peregrinos, en lavar los pies a los santos, en socorrer a los atribulados y en la práctica de toda obra buena. ¹¹ Desecha a las viudas jóvenes, pues cuando la sensualidad les pone hastío de Cristo, buscan marido, ¹² incurriendo en reproche por haber faltado a la primera fe. ¹³ Y además, se hacen ociosas, y andan de casa en casa; y no sólo ociosas, sino también parleras y curiosas, hablando lo que no deben. ¹⁴ Quiero, pues, que las jóvenes se casen, críen hijos, gobiernen su casa y no den al enemigo ningún pretexto de maledicencia, ¹⁵ porque algunas ya se han extraviado en pos de Satanás. ¹⁶ Si alguna fiel tiene viudas en su casa, asístalas, y no sea gravada la iglesia, para que ésta pueda asistir a las que son viudas de verdad.**

Pablo pasa ahora a dar a Timoteo algunos consejos particulares sobre la conducta que debe seguir con las diversas clases de personas. En la presente narración se refiere primeramente a los fieles en general, luego a las viudas.

Respecto de los fieles en general (v.1-2), pide que a los ancianos, de uno y otro sexo, se les trate con respeto; a los jóvenes, en cambio, como a iguales, **dentro de la gran familia de**

Cristo.

Es la aplicación de un principio general: **puesto que la Iglesia de Dios es una familia** (cf. 3:15), es la imagen de la familia la que debe servir de modelo a las relaciones entre los cristianos.

Por lo que toca a las viudas (v.3-16), distingue tres clases: las que han perdido el marido, pero la Iglesia no tiene por qué encargarse de ellas, pues tienen parientes que deben asistirlos (v.4.8.ió); las que la Iglesia se encarga de asistir, por ser viudas “de verdad,” que han quedado “desamparadas” en el mundo (v.3.5); las que, asistidas o no por la Iglesia, son llamadas por ésta a desempeñar ciertas funciones oficiales, particularmente en la ayuda material a fieles necesitados (v.9-10). A estas últimas podríamos llamar viudas “canónicas” y, a juzgar por lo que se dice en los v.12 y 15, parece que contraían el compromiso formal de no volver a casarse. Aunque es casi seguro que se trata de una institución distinta de la de las “diaconisas” (cf.3:11), debían de constituir un grupo análogo, destinado también a obras de misericordia y asistencia social.

Para entrar en este grupo o institución de viudas “canónicas,” exige San Pablo un mínimo de sesenta años, que era la edad de la vejez para los antiguos, y da dos razones: peligro de que en las jóvenes ese deseo de consagrarse de por vida a Cristo **sea un entusiasmo pasajero**, y peligro también de que, llenas todavía de vida y actividad, se entrometan peligrosamente en la intimidad de las familias, **dando pretexto a los de fuera para atacar la fe cristiana** (v. 11-15; cf. 3:7; 6:1; Tit 2:5-8). Su recomendación a que se casen de nuevo (v.14) no se opone a lo dicho en 1 Cor 7:39-40, pues allí se da a los fieles un principio general, mostrando Pablo sus preferencias del celibato sobre el matrimonio, **mientras que aquí se trata de condiciones para entrar en una institución o grupo social concreto dentro de la Iglesia**. Por lo demás, también en la carta a los Corintios recomienda Pablo a las viudas casarse de nuevo, si no se sienten con fuerzas para vivir en celibato (cf. 1 Cor 7:8-9).

Los presbíteros, 5:17-25.

¹⁷ Los presbíteros que presiden bien, sean tenidos en doble honor, sobre todo los que se ocupan en la predicación y la enseñanza. ¹⁸ Pues dice la Escritura: “No pondrás bozal al buey que trilla” y “Digno es el obrero de su salario.” ¹⁹ Contra un presbítero no recibas acusación alguna si no fuere apoyada por dos o tres testigos. ²⁰ A los que falten, corrígelos delante de todos para infundir temor a los demás. ²¹ Delante de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles elegidos, te conjuro que hagas esto sin prejuicios, guardándote de todo espíritu de parcialidad. ²² No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos. Guárdate puro. ²³ No bebas agua sola, sino mezcla un poco de vino por tu mal de estómago y tus frecuentes enfermedades. ²⁴ Los pecados de algunos hombres, unos son manifiestos aun antes de ser juzgados, otros sólo después de juzgados. ²⁵ Así las obras buenas, unas son manifiestas; las que no lo son no podrán permanecer ocultas.

Ya antes, en la introducción a la carta, explicamos qué haya de entenderse por el nombre “presbítero” y cómo este término es equivalente al de “obispo.” Aquí San Pablo manda que sean tenidos en honor (v. 17-18) y encarga a Timoteo que, en el caso de tener que corregirlos, se proceda con ejemplaridad e imparcialidad (v. 19-21), teniendo, además, previamente sumo cuidado en la selección (v.22-25).

No está claro qué signifique la expresión “en doble honor” (v.17). Desde luego, se incluye la retribución debida a los presbíteros por su ministerio, como claramente se deduce del v.iδ;

pero no es claro si San Pablo trata simplemente de indicar que al respeto que se les debe por su carácter sagrado se añada la ayuda material, o quiere más bien significar que la retribución u “honorarios” sea *abundante* (“doble” = abundante, cf. Is 40:2 y Jer 17:18). No que se convierta el ministerio sagrado en negocio, cosa que San Pablo reprueba enérgicamente (cf. 6:5), sino sencillamente que se procure un decoroso sustento a los que desempeñan tales ministerios. Los textos de Escritura citados en el v.18 pertenecen a Dt 25:4 (alegado también en 1 Cor 9:9) y a Lc 10:7. Eso no impide que razones de oportunidad o de caridad aconsejen renunciar libremente a este derecho (cf. 1 Cor 9:3-18; 1 Tes 2:7-9).

Como los presbíteros están expuestos a las críticas y aversión de aquellos cuyos vicios habrán de corregir, San Pablo manda a Timoteo (v.19) que esté muy prevenido cuando haya acusaciones contra ellos, poniendo en práctica la prudente norma prescrita en la Ley (Dt 19:15) y sancionada por Cristo (cf. Mt 18:16). Pero si se prueba la culpa, que la corrección se haga en público, a fin de que resulte más ejemplar (v.20). Y esto se lo vuelve a repetir con una especie de conjuro solemne (v.21; cf. 6:13; 2 Tim 4:1), dando así a entender lo importante que consideraba el asunto. Todavía va más lejos. Dado que radicalmente el problema está en la selección, San Pablo (v.22) encarga a Timoteo que, en asunto tan importante como es la elección de buenos presbíteros, no “imponga las manos” de ligero a nadie, para que no entre en participación de pecados ajenos ³⁵⁴.

Luego, en el v.23, viene un encargo de carácter muy particular, que da la impresión de estar aquí fuera de sitio. Sin embargo, el versículo está en todos los manuscritos. Timoteo, por razones ascéticas o por otras que ignoramos, había determinado no beber vino; y Pablo le aconseja, porque así le conviene para su salud, abandonar esa decisión. Esto completa lo dicho antes sobre la “gimnasia corporal” (cf. 4:8), pues Pablo quiere que se aprovechen todos los medios que capaciten o ayuden al cumplimiento del deber. Para la medicina antigua el uso moderado del vino era considerado como remedio saludable en determinadas enfermedades, particularmente en la acidez de estómago ³⁵⁵.

En los v.24-25 vuelve al tema de la selección de candidatos para presbíteros, haciendo notar la necesidad de cuidadosa información, dado que a veces tanto las deficiencias como las buenas cualidades de una persona son manifiestas, pero otras veces están ocultas y sólo aparecen después de atento examen. No hay, pues, que precipitarse ni en un sentido ni en otro.

Los siervos, 6:1-2.

¹ Los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre, tengan a sus amos por acreedores a todo honor, para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina. ² Los que tengan amos fieles no los desprecien por ser hermanos; antes sírvanles mejor, porque son fieles y amados los que reciben sus servicios. Esto es lo que debes enseñar e inculcar.

Este tema de los siervos lo ha tocado ya San Pablo en varias ocasiones (cf. 1 Cor 7:21-23; Ef 6:5-9; Col 3:22-4:1). Aquí insiste en la idea de que los siervos deben cumplir fielmente sus deberes para con los amos, sean éstos paganos (v.1) o cristianos (v.2).

La razón alegada, al referirse a los amos paganos, es clara: “para que no sea deshonrado el nombre de Dios ni su doctrina.” Es decir, para que la mala conducta de los siervos cristianos no sea ocasión de que sufra daño ante los infieles el honor de Dios y de la religión cristiana. No es ya tan clara la razón alegada al referirse a los amos cristianos: “por cuanto son fieles y amados *los que reciben el beneficio*” (οί τῆβ εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι). Probablemente el Apóstol

se refiere a que el hecho de que los amos sean cristianos, y, por tanto, “hermanos” en Cristo de sus siervos, no debe ser motivo para que éstos les tengan menos respeto que si fuesen paganos; al contrario, precisamente por ser cristianos y amados de Dios los que reciben “el beneficio” (= buenos servicios que prestan los siervos), deben esforzarse por servirles mejor. De la conducta de los amos para con los siervos, es decir, del otro aspecto de la cuestión, aquí no habla San Pablo.

Nueva puesta en guardia contra los falsos doctores, 6:3-19.

³ Si alguno enseña de otra manera y no presta atención a las saludables palabras de nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina que se ajusta a la piedad, ⁴ es un orgulloso que nada sabe, que desvaría en disputas y vanidades, de donde nacen envidias, contiendas, blasfemias, suspicacias, ⁵ porfías de hombres de inteligencia corrompida y privados de la verdad, que tienen la piedad por materia de lucro. ⁶ Es, sí, gran lucro la piedad para el que se contente con lo que basta. ⁷ Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él. ⁸ En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos. ⁹ Los que quieren enriquecerse caen en tentaciones, en lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hunden a los hombres en la perdición y en la ruina, ¹⁰ porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe y a sí mismos se atormentan con muchos dolores. ¹¹ Pero tú, hombre de Dios, huye de estas cosas, y sigue la justicia, la piedad, la fe, la caridad, la paciencia, la mansedumbre. ¹² Combate los buenos combates de la fe, asegúrate la vida eterna, para la cual fuiste llamado y de la cual hiciste bella profesión de fe delante de muchos testigos. ¹³ Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que hizo su bella confesión en presencia de Poncio Pilato, ¹⁴ que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, ¹⁵ a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, ¹⁶ el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén. ¹⁷ A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo, para que lo disfrutemos, ¹⁸ practicando el bien, enriqueciéndose de buenas obras, siendo liberales y dadivosos ¹⁹ y atesorando para lo futuro con que alcanzar la verdadera vida.

Vuelve San Pablo a tocar el tema de los falsos doctores, de que ya anteriormente (cf. 1:3-4; 4:1-3)-Hace hincapié en que están labrando su propia ruina con ociosas disputas y especulaciones, cíe que surgen gran cantidad de males, convirtiendo la religión en materia de lucro (v.3-5; cf. 1 Tes 2:5; Tit 1:11).

Las expresiones “saludables palabras., doctrina., piedad” (v.3) son características de las Pastorales (cf. 1:10; 4:7-8), y **están refiriéndose al mensaje cristiano** (cf. 1 Cor 1:18; 1 Tes 1:2; 2 Tes 3:1).

Para contrarrestar su acción, el Apóstol hace resaltar la necesidad de proceder con espíritu desinteresado, evitando la avaricia, “raíz” de todos los males, por cuanto ese apego al dinero ahoga en el alma cualquier anhelo de cosas más altas (v.6-10). Las ideas sobre los bienes terrenos aquí expuestas por San Pablo son recordadas frecuentemente en la Biblia (cf. Job 1:21; Ecl 5:14; Sal 49:18; Lc 12:15), e incluso eran frecuentes en el mundo intelectual grecorromano de entonces, particularmente entre los estoicos. Entre éstos era muy ensalzada la virtud de la “autar-

quía,” término que también usa Pablo (cf. 2 Cor 9:8; Fil 4:11), designando aquella disposición de ánimo que hace sepamos contentarnos con lo que tenemos, sea una u otra nuestra situación.

En los v.1 1-16 se dirige en forma directa a Timoteo, exhortándole a una vida santa y valiente (v.11-12), teniendo ante la vista el ejemplo de Cristo (v.13), y pensando en la gloria que nos espera (v.14-ió). Listas de virtudes, semejantes a la que aquí presenta a Timoteo, encontramos también en otros lugares (cf. 2 Tim 2:22; Tit 2:2; Gal 5:22; 1 Tes 1:3). No es claro a qué circunstancia de la vida de Timoteo se alude en el v.12 **al recordarle el Apóstol su “bella profesión de fe delante de muchos testigos.”** Es probable que sea una alusión a la confesión fundamental cristiana hecha en el bautismo, proclamando que Jesús es Señor (cf. Act 8:37; Rom 10:9), con que el ser humano **responde a la llamada de Dios y entra a participar de la vida divina en Cristo** (cf. Rom 1:6; 1 Cor 1:24-26; Ef 1:18; 2 Tes i,n). Por lo demás, también es posible que **esa profesión de fe se repitiera solemnemente en la ordenación sacerdotal-episcopal**, que Timoteo ciertamente tenía (cf. 4:14). Tipo de esta profesión de fe cristiana es la que hizo Jesucristo ante Pilato, proclamando **su realeza mesiánica y su oficio de revelador de la Verdad** (v.13; cf. Jn 18, 36-37). Las frases de la doxología (v. 15-16) son de gran majestad literaria, y es posible que sean cita de alguna **composición litúrgica primitiva** (cf. 1:17; 3:16). Las expresiones están profundamente enraizadas en el Antiguo Testamento, y nada se opone a que pueda ser un himno de **origen judío**, como suponen algunos autores, adaptado luego por los cristianos.

Con un nuevo toque de alerta sobre las riquezas termina San Pablo esta narración: (v.17-19).

Epílogo: “¡Guarda el depósito!” 6:20-21.

²⁰ ¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanidades impías y las contradicciones de la falsa ciencia, ²¹ que algunos profesan extraviándose de la fe.

La gracia sea con vosotros.

Breve conclusión de la carta y también resumen de sus principales ideas. Pablo supone que la Iglesia está ya constituida. A Timoteo, y lo mismo vale para los demás ministros del Evangelio, toca guardar “el depósito” (*παρα ήκηνη*), luchando para que falsos predicadores no lo alteren. El término “depósito” no puede ser más expresivo: algo recibido de otros y destinado a ser fielmente transmitido a otros. Tal es, y ha sido siempre, la divisa de la *tradición* católica. Esta “tradición” (cf. 1 Cor 11:23; 15:1-3; Gal 1:9; 2 Tes 2:15) tiene su punto de partida en Cristo, *culminación* de la revelación divina (cf. Heb 1:1-3). Lo cual ha de entenderse, más que como referencia al conjunto de verdades y doctrinas que El *enseñó*, como referencia al *conjunto todo de su persona y de su obra*, tal como fue interpretada por los Apóstoles, bajo la luz del Espíritu Santo. Pablo mismo se halla dentro de esta corriente de tradición ³⁵⁶.

La bendición final, augurando “la gracia” sobre los destinatarios, es particularmente breve y va dirigida a toda la comunidad, lo que da a entender que la carta, no obstante estar dirigida a Timoteo, es de carácter público.

339 Cf. *Hist. eccl* 3:4. — 340 L. Gerfaux, art. *gnose*: Dict. Bibl.-Suppl, col. 659-701. — 341 Cf. J. Daniélou, La communauté de Qumran et l'organisation de l'Église ancienne: La Bible et l'Orient (Paris 1955) p.noss; J. COLSON, Les fonctions ecclésiales aux deux pre-miers siecles (Paris 1956); P. BENOIT, Les origines de l'épiscopat dans le N.T.: Exégese et théologie, II, (Paris 1961) p.23? 46; J. Dauvil ler, Les temps apostoliques. i.^{er} siècle: Hist. du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, II (Paris 1970); A. Lemaire, Les minis-tères aux orí gines de l'Église (Paris 1971); A. Descamps, Aux origines du ministère. La pen-sée de Jesús: Rev. theol. de Louv. 2 (1971) 3-45 y (1972) 121-159. — 342 Sobre el uso de estos títulos: *apóstoles-profetas-doctores-evangelistas*, cf. L. Turrado, *Carisma y ministerio en San Pablo*: Salmant. 19 (1972) 336-340. Es de notar que en las Pastorales no

aparecen estos títulos, sino de modo muy indirecto (cf. 1 Tim 1:3; 2:7; 2 Tim 11; 4:5); quizás se deba a que esas categorías ministeriales comenzaban ya a desaparecer. Además, tengamos en cuenta que en gran parte esas funciones son las asignadas a Tito y Timoteo, posiblemente incluidas *terminológicamente* en alguna o varias de dichas categorías. — 343 Cf. Ign. Ant., *Eph.* 6:1; *Magn.* 2; 6:1; *Trall.* 1:1; *Philad.* 4. — 344 Cf. A. Javierre, Orientación en la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica: Concil. (1968), II, p.18-30. — 345 Gf. Vatic. II, Const. *Lumen gentium*, n.º 20. — 346 Creemos muy acertado lo que escribe S. Dix: “Es evidente que el episcopado, tal como es conocido en el siglo n, es un ministerio de origen complejo, cuyas funciones derivan de más de una fuente del primer siglo, y el *apostolado* es una de ellas. Tito en Creta y Timoteo en Asia Menor, llámense apóstoles p no, realizan ciertas funciones específicamente apostólicas. Su autoridad cuasi-monárquica, lo mismo que el territorio delimitado en el cual ellos la ejercen, anuncian ya al obispo del siglo u” (G. Dix, *Le ministère dans l'Eglise ancienne* [París 1955] p.20 y 73). — 347 Si Pablo habla de “reyes” en plural, ello no significa que suponga reinando entonces en Roma varios emperadores asociados; pues, más que de personas concretas, habla de categorías. Además, el término “reyes” puede también designar otros personajes fuera del emperador; v.gr., todos aquellos monarcas que, estando sujetos al emperador, ejercían un poder real en las provincias. — 348 Cf. J. Murphy O'connor, *La “verité” chez S. Paul et Qumran*: Rev. Bibl. 72 (1965) 29-76. — 349 La frase paulina “Dios quiere que todos los hombres se salven” (v.4) es el texto, como con razón se ha escrito, más claramente anticatolista de todo el Nuevo Testamento. A nadie absolutamente se excluye, sin que haya lugar para esa predestinación al infierno, anteriormente a la previsión de los deméritos, de que hablaba Calvino. — 350 El término que hemos traducido por “rescate” es en griego ἀντίλυτρον, y sólo se encuentra en este pasaje del Nuevo Testamento. La idea es prácticamente la misma que la de “redención” (ἀπολύτρωσις), y ya la explicamos ampliamente al comentar Rom 3:24. — 351 Cf. Tertul., *De orat.* 14 y 17. — 352 Comentando este pasaje, dice San Juan Crisóstomo: “Ella (la mujer) enseñó una vez al hombre, y todo se perdió. Por esto Dios la sujetó, porque había usado mal de su autoridad, o por mejor decir, de su igualdad” (*Hom.* 9:1; PG 62:542). — 353 El texto griego no tiene “permaneciere,” en singular (v. 15), sino “permanecieren” (μει-νοσιν), por lo que algunos autores ponen como sujeto a los “hijos,” de cuya conducta dependería la salvación de la madre. Sin embargo, no parece probable esa interpretación, condicionando la salvación de la madre a la *perseverancia* de los hijos. Lo más sencillo es considerar como colectivo el nombre “mujer,” con lo que no ofrece ya dificultad alguna el verbo en plural. — 353* Hay autores, como C. Lattey y S. Lyonnet, que interpretan de modo distinto la frase *marido de una sola mujer*. Pablo no estaría refiriéndose a las segundas nupcias, sino más bien a que el “obispo,” y lo mismo los “diáconos,” deben vivir castamente en el matrimonio, evitando todo lo que pueda manchar la vida conyugal. De hecho, las otras cualidades exigidas por Pablo al “obispo” no sobrepasan el nivel medio de la moral común, ¿a qué vendría, pues, esa condición que no exige al resto de los fieles? La interpretación tradicional, más que tener en cuenta las condiciones de vida de las comunidades cristianas del siglo i, estaría influenciada por la legislación eclesiástica posterior. Así piensa Lyonnet (cf. S. LYONNET, *Unius uxoris vir*: Verb. Dom. 45, 1967, p.3-10). Sin embargo, sigo creyendo más fundada la interpretación tradicional. Si a lo que en realidad apuntaba Pablo era a la infidelidad conyugal o al divorcio ¿por qué no emplea pa labras más claras, como vemos que hace en otras ocasiones al tocar estos temas? Y en cuanto a la legislación eclesiástica, ¿no será más bien al revés, es decir, que la legislación eclesiástica está influenciada por los textos y pensamiento de Pablo? — 354 Seguimos aquí la interpretación más generalizada entre los exegetas. Hay algunos autores, capitaneados por el P. Galtier, que interpretan esa “imposición de manos” del v.22, no con referencia a la ordenación de presbíteros, sino con referencia a la reconciliación de pecadores arrepentidos. A estos pecadores en general, no ya precisamente a los presbíteros, aludiría San Pablo a partir ya del v.20. Creemos, sin embargo, que está más en conformidad con todo el contexto la interpretación tradicional, pedida también por el paralelismo con 3:10 y 5:9. Además, en el resto de las pastorales, el rito de la “imposición de manos,” que ciertamente puede tener otros sentidos (cf. Mt 19:15; Act 8:17; 13:3), va siempre ligado al sacramento del orden (cf. 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6). — 355 Cf. Hipocr., *Vet. medie.* 13. — 356 Cf. S. Cipriani, *La dotrina del “deposifum” nelle lettere pastorali*: Stud. Paulin. Congr. Intern. (Roma 1963) p. 127-142.

Epístola 2 a Timoteo.

Introducción.

Ocasión de la carta.

Hay algunos datos claros que nos sirven de orientación. Primeramente, el hecho de que Pablo se halle *preso*, y preso *en Roma* (cf. 1:8, 16-17; 2:9; 4:16); además, se encuentra desamparado de todos y sin esperanzas de liberación (cf. 1:15; 4:10.16-18). Añadamos que, según comunica a Timoteo, a Trófimo lo había dejado enfermo en Mileto (cf. 4:20). Pues bien, la situación que reflejan estos datos no es ciertamente la de la cautividad romana conocida por los Hechos y epístolas de la cautividad, cuando sabemos que se encontraban con Pablo gran número de fieles colaboradores y él mostraba esperanza de próxima liberación (cf. Act 28:30-31; Flp 1:12.25: 2:23-24; Col 4, 7-14; Flm 22:24). Además, a Trófimo no había podido dejarle enfermo en Mileto, pues nos consta que éste había acompañado a Pablo hasta Jerusalén (cf. Act 21:29), y allí el Apóstol fue hecho ya prisionero, desde donde fue conducido a Cesárea y luego a Roma.

De todo esto se deduce que, después del viaje a Oriente, en que escribió la primera carta a Timoteo y la de Tito, Pablo fue de nuevo hecho prisionero. Estando cautivo en Roma, desamparado de los suyos y sin esperanzas de liberación, escribe esta carta a Timoteo, mandándole que “se dé prisa” a ir a él junto con Marcos (cf. 4:9-11), y que le lleve algunas cosas que había dejado en Tróade (cf. 4:13). Sucedió esto hacia el año 67, muy poco antes de su muerte. Quería tener junto a sí, a la hora de la partida de este mundo, a su fiel y querido Timoteo.

Estructura o plan general.

Esta carta es como el testamento espiritual de Pablo. El Apóstol aprovecha la ocasión de la carta para hacer a Timoteo sus últimas recomendaciones, exhortándole a permanecer firme en la doctrina recibida y trayéndole a la memoria cuanto de palabra o por escrito le había venido inculcando sobre los deberes de un buen pastor de la grey de Cristo.

Damos el esquema de la carta:

Introducción:

Saludo (1:1-2) y acción de gracias (1:3-5).

Cuerpo de la carta: Instrucciones varias a Timoteo (1:6-4:8).

1) Exhortación a que sea valiente en el ejercicio de su ministerio (i, 6-2:13).

2) Conducta que debe observar con los falsos doctores (2:14-4:8).

Epílogo:

Noticias personales (4:9-18) y saludos (4:19-22).

Saludo epistolar, 1:1-2.

1 Pablo, por voluntad de Dios apóstol de Cristo Jesús según la promesa de vida en Cristo Jesús, ² a Timoteo, mi amado hijo: Gracia, misericordia y paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, nuestro Señor.

Este saludo, salvo ligeras variantes, coincide con el de la carta anterior a Timoteo.

La variante más característica es el añadido “según la promesa (κατ' ἐπαγγελίαν) de vida en Cristo Jesús.” Esa “vida” no es otra **que la vida divina, la que llamamos vida de gracia para** la época de la tierra y vida de gloria para la época del cielo (cf. Rom 5:1-5). San Pablo fue elegido apóstol “según la promesa de vida,” es decir, *en orden* a anunciar a los seres humanos **la promesa divina de comunicarles esa vida** (cf. Rom 6:4-5; Gal 2:20; 1 Tim 1:16; 6:12.19; Tit 1:2).

Acción de gracias a Dios por la fe de Timoteo, 1:3-5.

³ Doy gracias a Dios, a quien sirvo, a ejemplo de mis mayores, con pura conciencia, y sin cesar hago memoria de ti en mis oraciones noche y día, ⁴ deseoso de verte, acordándome de tus lágrimas, para llenarme de gozo, ⁵ avivando el recuerdo de tu sincera fe, que fue también la de tu abuela, Loide, y la de tu madre, Eunice, y que no dudo es la tuya.

Esta acción de gracias que, como es normal en las cartas paulinas, sigue al saludo, aquí tiene un matiz totalmente especial de intimidad. Son toda una serie de recuerdos, alegres y tristes, que se agolpan en la mente de Pablo, y que constituyen para él motivo de acción de gracias a Dios, pues le recuerdan la sincera fe de su fiel discípulo.

Notemos primeramente la alusión o recuerdo de sus “mayores” (v.3). Jamás Pablo ocultó o renegó de su origen hebreo (cf. Act 24:14; Rom 9:3; 2 Cor 11:22), a pesar de la guerra a muerte que le tenían declarada los judíos (cf. Act 17:13; 20:3; 21:28). El verbo “servir” (λατρεύειν) tiene **cierta resonancia litúrgica**, como en Rom 15:16 y Fil 2:17. De origen hebreo era también la madre y la abuela de Timoteo, cuyos nombres Pablo le recuerda con cariño (v.5; cf. Act 16:1). No es claro a qué momento de la vida de Timoteo alude San Pablo cuando dice que se acuerda de “sus lágrimas” (v.4). Parece que es alusión a una circunstancia concreta y bien precisa, quizás la del momento del arresto de Pablo, si Timoteo estaba presente (cf. 4:13), o quizás simplemente la despedida cuando le dejó al frente de la iglesia de Efeso (cf. 1 Tim 1:3). Le dice que está deseoso de verle (v.4), y luego le dirá concretamente que venga a encontrarse con él (4:9-21).

Motivos que deben animar a Timoteo, 1:6-18.

⁶ Por esto te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos. ⁷ Que no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza. ⁸ No te avergüences, pues, del testimonio de nuestro Señor, ni de mí, su prisionero; antes soporta con fortaleza los trabajos por la causa del Evangelio, fiado en el poder de Dios, ⁹ que nos salvó y nos llamó con vocación santa, no en virtud de nuestras obras, sino de su propósito y de la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, ¹⁰ y manifestada al presente por la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús, que aniquiló la muerte y sacó a luz la vida y la incorrupción por medio del Evangelio, ¹¹ del cual yo he sido hecho heraldo, apóstol y doctor. ¹² Por esta causa sufro, pero no me avergüenzo, porque sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día. ¹³ Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad en Cristo Jesús. ¹⁴ Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros. ¹⁵ Ya sabes cómo me han vuelto la espalda todos los de Asia, entre ellos Figelo y Hermógenes. ¹⁶ Haga el Señor misericordia a la familia de Onesiforo, porque muchas veces me ha aliviado y no se avergonzó de mis cadenas, ¹⁷ antes, estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme. ¹⁸ El Señor le dé hallar misericordia en aquel día cerca del Señor. Cuántos servicios me prestó en Efeso, tú bien lo sabes.

Uno de los mayores peligros para el apóstol cristiano es la tentación de desaliento cuando se encuentra con la incomprensión y las persecuciones. Pablo trata de precaver a Timoteo contra ese peligro.

Le recuerda primeramente “la gracia de Dios” (το χάρισμα του Θεού) que hay en él “por la imposición de sus manos” y que debe esforzarse por “reavivar” (v.6). Esto, en sustancia, es repetición de lo que ya le había dicho en la primera carta (cf. 1 Tim 4:14), con la diferencia de que allí le hablaba de “imposición de manos” del colegio de presbíteros, mientras que aquí le habla de “imposición de mis manos.” Evidentemente, Pablo se está refiriendo al rito de la ordenación de Timoteo, como entonces explicamos. El verbo **“hacer revivir”** (ἀναζωπυρεῖν), evocando la imagen de un fuego que languidece y hay que reanimar, es sumamente expresiva; pues el Espíritu Santo, autor de los carismas, es semejante a un fuego (cf. Act 2:3; 1 Tes 5:19). Lo que se añade en el v.7 parece ser una alusión a los principales efectos de la “gracia” de la ordenación: fortaleza, caridad, prudencia, tres virtudes que necesita de modo especial el ministro del Evangelio. Adornado de esas virtudes, a buen seguro que Timoteo no se avergonzará del Evangelio ni de

sus relaciones con un prisionero, como Pablo (v.8; cf. Rom 1:16; 1 Cor 1:23).

Otro motivo que debe animar a Timoteo a ser esforzado en el ejercicio de su ministerio es el pensamiento de la elección divina (v.8). Esto da pie a Pablo para hacer (v.9-10) una síntesis apretada de la obra de la salud o mensaje evangélico, apuntando conceptos conocidos ya por otras cartas: vocación a la fe (cf. Ef 4:1), no en virtud de nuestras obras (cf. Rom 3:20; Tit 3:5), sino según propósito divino (cf. Rom 8:28; Ef i, n), manifestado ahora (cf. Rom 16:26), con abolición del dominio de la muerte (cf. Rom 6:23; 1 Cor 15:54). Notemos la expresión “por la aparición” (δια τηβ επιφανείας) **de nuestro Salvador**” (v.10), con referencia a la venida de **Cristo mortal en la encarnación** (cf. Tit 2:11; 3:4), no a la de **Cristo glorioso en la parusia**, sentido que esta expresión suele tener ordinariamente en San Pablo (cf. 1 Tim 6:14; 2 Tim 4:1.8; Tit 2:13). Hay autores que, dado su estilo hierático e incluso rítmico, creen que en estos v.9-10 Pablo utiliza fórmulas preexistentes de la **catequesis cristiana**. Es difícil llegar a nada concreto.

Finalmente, San Pablo apunta otro motivo a Timoteo: su propio ejemplo (v.11-18). Después de aludir a su elección para apóstol y heraldo del Evangelio (v.11; cf. 1 Tim 2:7), hace memoria de las penalidades que tal misión ha llevado consigo, sin que por eso haya desfallecido, pues sabe a quién “se ha confiado,” y está seguro de que guardará su “depósito” (την παραθήκη) para el gran día de la retribución final en la parusia (v.12; cf. 4:8; 1 Tim 6:14; Tit 2:13). No es del todo claro qué entienda aquí San Pablo por la palabra “depósito.” Lo más obvio, atendido el contexto, parece ser referirlo al “depósito” de buenas obras y méritos que Pablo ha ido acumulando durante su vida y cuya recompensa espera (cf. 4:7-8); sin embargo, algunos autores prefieren retener el mismo sentido que en 1 Tim 6:20 y aquí mismo en el v.14, es decir, el “depósito” del evangelio confiado a Pablo, del que diría que permanecerá intacto y victorioso hasta el final. Estas palabras, encargando a Timoteo que guarde como precioso “depósito” el mensaje evangélico que oyó de Pablo, están indicando que Pablo lo ha previsto como sucesor suyo de alguna manera.

No tenemos más datos sobre esos cristianos de la provincia de Asia, entre los cuales Figelo y Hermógenes, que dice San Pablo que le han abandonado (v.15). Tampoco sabemos nada más sobre Onesiforo, del que teje tan magnífico elogio (v.16-18; cf. 4:19). En cuanto al término “Señor,” que aparece dos veces en el v.18, probablemente el primero se refiere al Padre, principio primero de la obra de la salud (cf. Ef 1:3; Col 1:13), y el segundo se refiere a Cristo, cabe el cual los cristianos esperan su recompensa (cf. 2 Cor 5:10; 1 Tes 4:17).

Total entrega al ministerio, 2:1-13.

¹ Tú, pues, hijo mío, ten buen cuidado, confiado en la gracia de Cristo Jesús; ² y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros. ³ Soporta las fatigas, como buen soldado de Cristo Jesús. ⁴ Ningún soldado, al emprender una campaña, se embaraza con los negocios de la vida, para complacer al que le alistó. ⁵ Y quienquiera que compite en el estadio, no es coronado, si no compite legítimamente. ⁶ El labrador que se fatiga, debe ser el primero en participar de los frutos. ⁷ Entiende bien lo que quiero decir, porque el Señor te dará la inteligencia de todo. ⁸ Acuérdate de que Jesucristo, del linaje de David, resucitó de entre los muertos, según mi evangelio, ⁹ por el cual sufrí hasta las cadenas como un malhechor; pero la palabra de Dios no está encadenada. ¹⁰ Todo lo soporto por amor de los elegidos, para que éstos alcancen la salud en Cristo Jesús y la gloria eterna. **11 Verdadero es el dicho: “Si padecemos con El, también con El viviremos; ¹² si sufrimos con El, con El remaremos; si le negamos, también El nos negará; ¹³ si**

le fuéremos infieles, El permanecerá fiel, que no puede negarse a sí mismo.”

Pablo sigue insistiendo sobre Timoteo para que se entregue de lleno y con toda fidelidad al desempeño de su ministerio. Su fuerza le vendrá de la “gracia” divina, que a él y a todos se comunica mediante la unión a Cristo (v.1; cf. 2 Cor 3:5-6; Ef 6:10; Fil 4:13).

Apoyado en esa gracia divina, debe Timoteo preocuparse (v.2) por transmitir a otros lo que de Pablo “ha oído ante muchos testigos” (ἀ ἤκουσαβ παρ³ ἐμοῦ δια πολλῶν μαρτύρων). Evidentemente, Pablo está refiriéndose al “depósito,” de que habló antes (cf. 1:14; 1 Tim 6:20), conjunto de verdades que constituyen el mensaje evangélico. No es clara la expresión “ante muchos testigos.” Quizá Pablo se refiera a que el mensaje evangélico no es algo transmitido en secreto y entre particulares, sino algo que se hace a la luz pública (cf. Jn 18:20). Bastantes autores, sin embargo, apoyados en el significado que tiene corrientemente la preposición δια, ven ahí una alusión al testimonio de los demás apóstoles y otras personas que vieron personalmente a Cristo (cf. 1 Cor 15:5-7). Pero, en este contexto, ¿cómo armonizar ese sentido con la expresión “lo que de mí oíste”? Más bien parece que hemos de dar a δια el sentido de acompañamiento o ambiente circundante, como en 1 Cor 16:3 y 2 Cor 2:4.

Pablo insiste en que ese depósito sea confiado a “hombres fieles” (v.2). Dentro de su vaguedad, sin especificar nombres ni funciones, es éste un texto sumamente importante en orden a fundamentar bíblicamente **la doctrina de la sucesión apostólica**.

A continuación San Pablo, valiéndose de tres expresivas imágenes (*soldado-atleta-agricultor*), exhorta a Timoteo **a entregarse totalmente a su ministerio** (v.2-6; cf. 1 Cor 9:6-7.24-27). No quiere que otras preocupaciones le distraigan del apostolado. No es buen soldado, ni buen atleta, ni buen agricultor quien se dedica a otros menesteres fuera de su oficio. Así también el apóstol cristiano. Es posible, como suponen algunos autores, que haya ahí una alusión al trabajo manual con que Timoteo, a imitación de Pablo (cf. 1 Cor 9:6; 1 Tes 2:9), procuraba ganarse el sustento. Sin embargo, eso era una excepción; y Pablo sabía que, como norma, no era conveniente, pues distraería demasiado al apóstol de sus cuidados pastorales. Pero, sea de eso lo que fuere, lo que ciertamente trata de inculcar Pablo es que el apóstol debe renunciar a todo lo que pudiera ser un obstáculo a su misión.

En los v.8-13, a fin de animar más y más a Timoteo, Pablo le recuerda el ejemplo de Cristo, que, si antes hubo de padecer, luego resucitó glorioso, y es tipo y modelo de nuestra futura resurrección. Idea fecunda, que Pablo recuerda muchas veces (cf. Rom 6:5; 8:17; 2 Cor 4:10). Para la expresión “mi evangelio” (v.8), véase lo dicho al comentar Gal 1:11. Las últimas frases (v. 11-13), introducidas con la fórmula ya conocida (cf. 1 Tim 1:15): “verdadero es el dicho,” están probablemente tomadas de algún himno cristiano primitivo (cf. 1 Tim 3:16), y, en el fondo, no hacen sino repetir lo dicho en Rom 6:1-22.

La insistencia sobre la filiación “davídica” de Jesús (v.8), de que en muchos otros textos bíblicos (cf. Rom 1:3; Act 2:25-33; Mt 12:23; Jn 7:42), es debida probablemente al deseo de combatir cierto *docetismo* que ya apuntaba.

Lucha contra el peligro de los falsos doctores, 2:14-26.

¹⁴ **Esto has de enseñar, protestando ante Dios no ocuparte en disputas vanas, que para nada sirven, si no es para perdición de los oyentes.** ¹⁵ **Mira bien cómo presentarte ante Dios, probado como obrero que no tiene de qué avergonzarse, que distribuye sabiamente la palabra de la verdad.** ¹⁶ **Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad,** ¹⁷ **y su palabra cunde como gangrena. De ellos**

son Himeneo y Fileto,¹⁸ que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos.¹⁹ Pero el sólido fundamento de Dios se mantiene firme con este sello: “El Señor conoce a los que son suyos” y “Apártese de la iniquidad quien tome en sus labios el nombre del Señor.”²⁰ En una casa grande no hay sólo vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro; y los unos para usos de honra, los otros para usos viles.²¹ Quien se mantenga puro de estos errores, será vaso de honor, santificado, idóneo para uso del Señor, dispuesto para toda obra buena.²² Huye las pasiones juveniles, y sigue la justicia, la fe, la caridad, la paz, con todos los que invocan al Señor con puro corazón.²³ Evita también las cuestiones necias y tontas, pues siempre engendran altercados,²⁴ y al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido,²⁵ y con mansedumbre corregir a los adversarios, por si Dios les concede el arrepentimiento, y reconocer la verdad²⁶ y librarse del lazo del diablo, a cuya voluntad están sujetos.

Timoteo se encuentra frente a una situación muy delicada: la que provocaban las predicaciones de los falsos doctores. A ese peligro aludió ya San Pablo varias veces en su anterior carta a Timoteo (cf. 1 Tim 1:4; 4:7; 6:4). Ahora insiste de nuevo en el mismo tema, exhortando a Timoteo a que se esfuerce por evitar las disputas vanas, a las que esos falsos doctores eran tan aficionados, acompañando su predicación de la verdadera doctrina **con el ejemplo de una vida intachable**.

Le pide que sea firme en enseñar la doctrina recibida y que cuide de presentarse ante Dios como obrero **“probado,”** que no tiene de qué avergonzarse ni en cuanto al trabajo ni en cuanto al modo de llevarlo a cabo (v.15). Nada de “profanas y vanas parlerías,” mezclando lo sagrado y lo profano, que es camino para la impiedad (v. 16), como le ha sucedido a Himeneo y a Fileto, que se han extraviado de la verdad y arrastrado consigo también a otros (v. 17-18; cf. 1 Tim 1:20). San Pablo cita una verdad concreta, **la de la resurrección,** que esos falsos predicadores negaban, diciendo que “ya se ha realizado” (v.18). Sabemos que el dogma de la resurrección era particularmente difícil de aceptar al espíritu griego (cf. Act 17:32; 1 Cor 15:12). Probablemente los dos cristianos citados aquí por San Pablo suponían una resurrección puramente espiritual, la resurrección mística operada en el bautismo (cf. Rom 6:4; Ef 2:6; Col 3:1), al modo como lo harán luego ciertos autores gnósticos del siglo II.

No obstante esas desviaciones, la Iglesia permanecerá firme, manteniendo incólume su doctrina (v. 19-21). Pablo contempla primeramente a la Iglesia (v.1Q; cf 1 Tim 3:15) como un edificio que lleva, sobre su sólido fundamento, una doble inscripción-sello: “El Señor conoce a los que son suyos” (Núm 16:5) y “Apártese de la iniquidad quien tome en sus labios el nombre del Señor” (cf. Núm 16:26; Is 52:11; Sal 6:9). La imagen está tomada de la costumbre antigua de ins-culpir en los edificios, particularmente en los templos, alguna inscripción indicando su destino y su carácter. Las dos inscripciones -sellos que lleva el edificio de la Iglesia indican que ésta no desviará jamás de la recta doctrina (primera inscripción) y que es santa por naturaleza (segunda inscripción). **Verdad y santidad,** dos notas de la Iglesia que nadie le podrá quitar, aunque algunos de sus miembros, por debilidad o por malicia, se aparten de la verdad y de la santidad. Pablo está apuntando de modo especial a la comunidad de Efeso, pero contempla a esa comunidad dentro de la **Iglesia universal,** realizada y hecha presente allí en Efeso. Los v.20-21 continúan la metáfora de la Iglesia-edificio, aunque cambiando un poco la perspectiva, comparando a los fieles con las diversas vasijas usadas en una casa (cf. Rom 9:21). La aplicación es clara: en la Iglesia hay cristianos buenos y hay cristianos malos, en mayor o menor grado. Nadie, pues, se escan-

dalice de la presencia en ella de falsos doctores y de pecadores.

Pablo torna a hablar directamente a Timoteo, exhortándole a huir las “pasiones juveniles” (νεοτερικὰς ἐπιπαιυμίας) y a evitar las “cuestiones necias y tontas,” que “engendran altercados,” al mismo tiempo que **le recomienda practicar las virtudes cristianas** (v.22-26). Esas “pasiones juveniles,” en este contexto, parecen ser cierta ligereza y vanidad, un poco por afán de novedades, más corrientes en los jóvenes que en las personas maduras. A la “juventud” de Timoteo ya aludió Pablo en 1 Tim 4:12.

Son de notar las expresiones “los que invocan al Señor” (v.22), para designar a los cristianos en general (cf. Rom 10:9; 1 Cor 12:3; Act 9:14-21; 11:20-24), y “siervo del Señor” (v.24), para designar a un responsable de la comunidad (cf. Tit 1:1; Rom 1:1; Col 4:12), más bien que a los cristianos en general (cf. 1 Cor 7:22; Ef 6:6). Lo que sobre todo resalta en esta perícopa es la insistencia de Pablo, con unas u otras palabras, a que no hagamos un apostolado *agresivo* como tratando de triunfar sobre quien nos contradice, **sino que tratemos de llevarle a Dios y que se adhiera libremente a la verdad.**

Puesta en guardia contra los seudoprofetis, 3:1-17,

¹ Has de saber que en los últimos días sobrevendrán tiempos difíciles, ² porque habrá hombres egoístas, avaros, altivos, orgullosos, maldicientes, rebeldes a los padres, ingratos, impíos, ³ desnaturalizados, desleales, calumniadores, disolutos, inhumanos, enemigos de todo lo bueno, ⁴ traidores, protervos, hinchados, amadores de los placeres más que de Dios, ⁵ que con una apariencia de piedad están en realidad lejos de ella” Guárdate de éstos, ⁶ pues hay entre ellos quienes se introducen en las casas y se captan el ánimo de mujerzuelas cargadas de pecados, que se dejan arrastrar de diversas concupiscencias, ⁷ que siempre están aprendiendo, sin lograr jamás llegar al conocimiento de la verdad. ⁸ Y a la manera que Jannes y Mambres se opusieron a Moisés, así también éstos resisten a la verdad, como hombres de entendimiento corrompido, reprobados en la fe. ⁹ Mas no saldrán con sus intentos, porque su insensatez es a todos manifiesta, como lo fue la de aquéllos. ¹⁰ Pero tú has seguido de cerca mis enseñanzas, mi conducta, mis planes, mi fe, mi longanimidad, mi caridad, mi paciencia, ¹¹ mis persecuciones y aflicciones, las que hube de soportar en Antioquía, Iconio y Listra, donde tantas persecuciones sufrí, de las cuales, sin embargo, me libró el Señor. ¹² Y todos los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo Jesús, sufrirán persecuciones. ¹³ Los hombres malos y seductores irán de mal en peor, engañando y siendo engañados; ¹⁴ pero tú permanece en lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste, ¹⁵ y porque desde la infancia conoces las Escrituras Sagradas, que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo. ¹⁶ Pues toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, ¹⁷ a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté equiparado para toda obra buena.

Habla aquí San Pablo de hombres perversos (v.2-4), que surgirán “en los últimos días” (v.1) y que tendrán “apariencia de piedad,” aunque en realidad estarán “muy lejos de ella” (v.5). ¿A quiénes se refiere aquí San Pablo? Pues, de una parte, parece anunciar la aparición de esos hombres como algo futuro (cf. v.1); de otra, parece presentarlos como algo ya presente (cf. v.6).

Creemos que es exactamente el mismo caso que en 2 Tes 2:3-7, hablando del “hombre del pecado” (anticristo) en futuro y del “misterio de iniquidad” actuando ya en presente. Esos

“últimos días,” conforme al significado corriente de la expresión (cf. Is 2:2; Act 2:17; 1 Tim 4:1), es la era mesiánica en que vivimos, último período de la historia humana. Pablo no sabe si ese período será largo o corto (cf. 1 Tes 5:1-11); lo que sí sabe, pues ya lo había anunciado Jesucristo (cf. Mt 24:11-12.24; Lc 18:8), es que **antes de la parusía** o final de ese período surgirán hombres perversos, seudoprofetos con apariencia de piedad, con peligro de seducir incluso a los elegidos, si ello fuese posible. Conviene, pues, vivir vigilantes. Es lo que encarga a Timoteo ³⁵⁷. El catálogo de vicios de los v.2-4 recuerda otras enumeraciones parecidas, como ya hicimos notar al comentar 1 Tim 1:9-10.

A partir del v.10, Pablo propone una vez más a Timoteo su propio ejemplo. Muchas persecuciones, pero de todas le “libró el Señor” (v.11; cf. Act 13:50-51; 14:5.19). No sabemos por qué Pablo, entre tantas penalidades y persecuciones como sufrió, mencione precisamente esas de Antioquía, Iconio y Listra. Quizá porque eran las primeras de su recién estrenado apostolado, y todo lo del principio suele quedar más grabado; o quizá también porque tocaban más de cerca a Timoteo, habiendo tenido lugar en su país natal. Entre las cosas que Timoteo ha podido apreciar en Pablo (v.10), se alude expresamente a la “fe,” “caridad” y “paciencia” (υπομονή), virtud esta última que constituye como una forma privilegiada de la “esperanza” (cf. 2:10; 2 Cor 6:4), formando así la trilogía de las virtudes teologales, mención que es frecuente en Pablo, como ya hicimos notar al comentar 1 Tes 1:2-3.

Lo que el Apóstol añade en los v.14-15 es de suma importancia doctrinal. Ahí tenemos indicado el cauce como llega a nosotros la verdad revelada o mensaje evangélico: tradición, Sagrada Escritura. Entre los maestros de la fe de Timoteo hay que contar, sin duda, a su abuela y a su madre (cf. 1:5), pero sobre todo a Pablo (cf. 2:2; 3, 10). De la Escritura dice el Apóstol (v.16) que es “divinamente inspirada” (θεόπνευστος), afirmación básica, en virtud de cuya realidad los Libros Sagrados están por encima de cualquier otro libro, por profundo y bien compuesto que lo supongamos. De esa realidad que la hace estar exenta de todo error, fluye como consecuencia necesaria su utilidad para enseñar la verdadera doctrina, para combatir los errores, para corregir los vicios y para hacer progresar en la vida moral. Bien pertrechado con su conocimiento, el “hombre de Dios” o ministro del Evangelio (v.17) estará en condiciones de desempeñar debidamente su ministerio. Directamente Pablo está refiriéndose al *Antiguo Testamento*, que era el que Timoteo había aprendido desde su infancia (v.14-15); pero su afirmación del v.16 vale igualmente para el Nuevo, una vez que el catálogo de libros veterotestamentarios haya sido ampliado con los neotestamentarios.

Solemne exhortación final a Timoteo, 4:1-8.

¹ Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: ² Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina; ³ pues vendrá un tiempo en que no sufrirán la sana doctrina, antes, deseosos de novedades, se rodearán de maestros conforme a sus pasiones, ⁴ y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. ⁵ Pero tú vela en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio. ⁶ Cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. ⁷ He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. ⁸ Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida.

Este final de la carta es de lo más dramático y solemne que salió de la pluma del Apóstol. Pablo, que prevé próximo su fin, insiste con redoblada energía sobre su predilecto discípulo Timoteo para que cumpla con valentía y decisión su deber de ministro de Cristo. Es como su testamento.

Primeramente le pone ante la vista el gran día del juicio final, cuando aparecerá Cristo para juzgar a “vivos y muertos” e inaugurar su reino (v.1; cf. Act 10:42; 1 Cor 15:24; 2 Cor 5:10; 1 Tim 6:14). La expresión “vivos y muertos,” que ha entrado en nuestros símbolos de fe, refleja la doctrina expuesta en varios lugares por San Pablo de que los que se hallen con vida en el momento de la *parusía* no pasarán por la muerte (cf. 1 Cor 15:51; 2 Cor 5:3; 1 Tes 4:17).

Después de esta como introducción, con cinco vibrantes imperativos (v.2), seguidos luego de otros cuatro (v.5), Pablo conjura a Timoteo a que se entregue de lleno a su ministerio, pues se acercan tiempos difíciles y adversarios muchos (v.3-4; cf. 3:1; 1 Tim 4:1-2).

Cerrando la exhortación, presenta el cuadro o balance de su vida, a punto de “derramarse en libación” (v.6-8). Evidentemente, Pablo prevé ya casi como seguro un resultado adverso en su proceso. El lenguaje es muy distinto del empleado cuando la primera cautividad romana, no obstante aludir también entonces a posible “libación” (cf. Flp 2:17). La imagen de “libación” es muy significativa. Pablo no quiere decir solamente que ha llegado al término de su vida, sino que deja entender, además, que su muerte es en cierto modo una ofrenda “sacrificial,” unida a la de Cristo (cf. Col 1:24; Rom 12:1).

Las imágenes de “combate” y “carrera,” tomadas de las competiciones atléticas, nos son ya conocidas (cf. 2:5; 1 Tim 4:7-8). Feliz el apóstol del Evangelio que al final de sus años de apostolado pueda exclamar con San Pablo: “He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe” (v.7), esa “fe” (πίστις) que, en este contexto, parece estar equivaliendo a *fidelidad a la fe*, no omitiendo ninguna de sus exigencias, como no debe omitir las suyas el atleta en el combate, si quiere recibir la corona de la victoria (cf. 2:5; Tit 2, i o; 2 Tes 1:4).

Noticias personales, 4:9-18.

⁹ **Date prisa a venir a mí,** ¹⁰ **porque Demás me ha abandonado por amor de este siglo, y se marchó a Tesalónica; Crescente a Galacia y Tito a Dalmacia. 11 Sólo Lucas está conmigo. A Marcos tómale y tráele contigo, que me es muy útil para el ministerio.** ¹² **A Tíquico lo mandé a Efeso.** ¹³ **El capote que dejé en Tróade, en casa de Carpio, tráelo al venir, y asimismo los libros, sobre todo los pergaminos.** ¹⁴ **Alejandro, el herrero, me ha hecho mucho mal. El Señor le dará la paga según sus obras.** ¹⁵ **Tú guárdate de él, porque ha mostrado gran resistencia a nuestras palabras.** ¹⁶ **En primera defensa nadie me asistió, antes me desampararon todos. No les sea tomado en cuenta.** ¹⁷ **El Señor me asistió y me dio fuerzas, para que por mí fuese cumplida la predicación y todas las naciones la oigan. Así fui librado de la boca del león.** ¹⁸ **El Señor me librá de todo mal y me guardará para su reino celestial. A El sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.**

En la rigurosa cárcel de Roma, Pablo se encuentra aislado. De los que le acompañaban, unos, como Crescente y Tito, han tenido que partir para diversas misiones (v.10b); otros, como Demás, le han abandonado “por amor de este siglo” (v.10a). Sólo Lucas está con él (v.11). Por eso, encarga a su fiel y querido Timoteo que se dé prisa a ir a él (v.9), y que lleve también a Marcos (v.11). Para sustituirle mientras tanto en Efeso, le envía a Tíquico (v.12). De estos nombres, la mayoría nos son ya conocidos (cf. Gal 2:1; Col 4, 7.10.14); únicamente de Crescente no tenemos ningún otro dato.

Pablo encarga también a Timoteo que le lleve el “capote” (φε-λόνην) que dejó en Tróade, en casa de Carpió, así como los “libros” (escritos en papiro) y los “pergaminos” (v.13). Este dato, desde el punto de vista histórico, creemos que reviste gran importancia. En efecto, esa precipitada salida de una casa amiga, como la de Carpió, hasta el punto de no recoger siquiera el capote y los libros, permite conjeturar que Pablo fuera arrestado precisamente ahí por las autoridades romanas, siendo luego conducido a Efeso, al tribunal del procónsul de la provincia, y, finalmente, a Roma, por su condición de ciudadano romano. El Alejandro tan duramente aludido en los v.14-15 es probable que sea uno de los testigos que depusieron contra Pablo, sea en Efeso, sea también en Roma, adonde habría acudido prosiguiendo su tarea de acusador.

La “primera defensa” (τη πρώτη μου απολογία) a que el Apóstol alude (v.15) parece que se refiere a la comparecencia o *prima actio* ante el tribunal romano. Dice que todos le abandonaron, sin que se presentase nadie como testigo en su ayuda. Pero el Señor le “dio fuerzas,” y en su autodefensa, que ya en tiempos anteriores había tenido que hacer varias veces (cf. Act 23:1-10; 24:10-23; 25:8-12; 26:1-32), aprovechó la ocasión para dar a conocer el Evangelio (v.17a). No obstante las circunstancias adversas, esa primera defensa resultó bien, y de momento no tuvo lugar la condena. Eso parece significar la expresión “fui librado de la boca del león” (v.17b; cf. Sal 22:22). Seguramente el tribunal terminó su sesión con el ritual non *liquet*, pidiendo más información (*amplius*), y dejando la resolución definitiva para la *secunda actio*.

La situación no tardaría en cambiar, cosa que a Pablo no cogía de sorpresa (cf. v.6). Lo importante no era la vida material, sino la consecución del “reino celeste” (v.18).

Saludos y bendición final, 4:19-22.

¹⁹ Saluda a Frisca y a Aquila y a la casa de Onesiforo. ²⁰ Erasto quedó en Corinto. A Trófilo le dejé enfermo en Mileto. ²¹ Date prisa a venir antes del invierno. Te saludan Eubulo, Pudente, Lino, Claudia y todos los hermanos. ²² El Señor sea con tu espíritu. La gracia sea con vosotros.

Tampoco en esta carta se olvida Pablo de mandar saludos para personas conocidas y dar noticias sobre otras.

Frisca y Aquila (v.16) es un matrimonio, muy viajero, que ya nos es conocido (cf. Act 18:2.18; Rom 16:3; 1 Cor 16:19). También nos es conocido *Onesiforo* (v.19; cf. 1:16-18). *Erasto* (v.20) probablemente es el mismo mencionado en Rom 16:23; Y quizá se haya de identificar con el de Act 19:22. De *Τρόφιλο* (v.20) se ha hablado ya en Act 20:4 y 21:29. En cuanto a *Eubulo, Pudente, Lino y Claudia* (v.21) no hay nada seguro. Según San Ireneo y Eusebio, este Lino habría sido obispo en Roma. Es de notar la insistencia de Pablo en que Timoteo “se dé prisa” a ir a él (v.21; cf. v.9), diciéndole que vaya “antes del invierno,” cuando la navegación era peligrosa y casi imposible (cf. Act 27:9). Probablemente teme que, si no se pone pronto en camino, llegue demasiado tarde, dado como se iban presentando las cosas de su proceso.

La bendición final (v.22) es semejante a la de otras cartas (cf. Gal 6:18; Flp 4:23), y va dirigida a Timoteo y a todos los demás de la comunidad de Efeso.

339 Cf. *Hist. eccl* 3:4. — 340 L. GERFAUX, art. *gnose*: Dict. Bibl.-Suppl, col. 659-701. — 341 Cf. J. DANIELOU, La communauté de Qumran et l'organisation de l'Église ancienne: La Bible et l'Orient (Paris 1955) p.noss; J. COLSON, Les fonctions ecclésiastiques aux deux pre-miers siècles (Paris 1956); P. BENOIT, Les origines de l'épiscopat dans le N.T.: Exégèse et théologie, II, (Paris 1961) p.23? 46; J. DAUVILLIER, Les temps apostoliques. i.º siècle: Hist. du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, II (Paris 1970); A. LEMAIRE, Les ministères aux origines de l'Église (Paris 1971); A. DESCAMPS, Aux origines du ministère. La pensée de Jesús: Rev. theol. de Louv. 2 (1971) 3-45 y (1972) 121-159. — 342 Sobre el uso de estos títulos: *apóstoles-profetas-doctores-evangelistas*, cf. L. TURRADO, *Carisma y ministerio en San Pablo*: Salmant. 19 (1972) 336-340. Es de notar que en las Pastorales no aparecen estos títulos, sino de modo muy indirecto (cf. 1 Tim 1:3; 2:7; 2 Tim 1:11; 4:5); quizás se deba a que esas categorías

ministeriales comenzaban ya a desaparecer. Además, tengamos en cuenta que en gran parte esas funciones son las asignadas a Tito y Timoteo, posiblemente incluídas *terminológicamente* en alguna o varias de dichas categorías. — 343 Cf. IGN. ANT., *Eph.* 6:1; *Magn.* 2; 6:1; *Trall* 1:1; *Philard.* 4. — 344 Cf. A. JAVIERRE, Orientación en la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica: Concil. (1968), II, p.ig-30. — 345 Gf. VATIC. II, Const. *Lumen gentium*, n.º 20. — 346 Creemos muy acertado lo que escribe S. Dix: “Es evidente que el episcopado, tal como es conocido en el siglo n, es un ministerio de origen complejo, cuyas funciones derivan de más de una fuente del primer siglo, y el *apostolado* es una de ellas. Tito en Creta y Timoteo en Asia Menor, llámense apóstoles ρ no, realizan ciertas funciones específicamente apostólicas. Su autoridad cuasi-monárquica, lo mismo que el territorio delimitado en el cual ellos la ejercen, anuncian ya al obispo del siglo u” (G. Dix, *Le ministère dans l’Eglise ancienne* [París 1955] p.20 y 73). — 347 Si Pablo habla de “reyes” en plural, ello no significa que suponga reinando entonces en Roma varios emperadores asociados; pues, más que de personas concretas, habla de categorías. Además, el término “reyes” puede también designar otros personajes fuera del emperador; v.gr., todos aquellos monarcas que, estando sujetos al emperador, ejercían un poder real en las provincias. — 348 Cf. J. MURPHY O’CONNOR, *La “verité” chez S. Paul et Qumran*: Rev. Bibl. 72 (1965) 29-76. — 349 La frase paulina “Dios quiere que todos los hombres se salven” (v.4) es el texto, como con razón se ha escrito, más claramente anticalvinista de todo el Nuevo Testamento. A nadie absolutamente se excluye, sin que haya lugar para esa predestinación al infierno, anteriormente a la previsión de los deméritos, de que hablaba Calvino. — 350 El término que hemos traducido por “rescate” es en griego ἀντίλυτρον, y sólo se encuentra en este pasaje del Nuevo Testamento. La idea es prácticamente la misma que la de “redención” (ἀπολύτρωσις), y ya la explicamos ampliamente al comentar Rom 3:24. — 351 Cf. TERTUL., *De orat.* 14 y 17. — 352 Comentando este pasaje, dice San Juan Crisóstomo: “Ella (la mujer) enseñó una vez al hombre, y todo se perdió. Por esto Dios la sujetó, porque había usado mal de su autoridad, o por mejor decir, de su igualdad” (*Hom.* 9:1: PG 62:542). — 353 El texto griego no tiene “permaneciere,” en singular (v. 15), sino “permanecieren” (μει-voσiv), por lo que algunos autores ponen como sujeto a los “hijos,” de cuya conducta dependería la salvación de la madre. Sin embargo, no parece probable esa interpretación, condicionando la salvación de la madre a la *perseverancia* de los hijos. Lo más sencillo es considerar como colectivo el nombre “mujer,” con lo que no ofrece ya dificultad alguna el verbo en plural, — 353* Hay autores, como C. Lattey y S. Lyonnet, que interpretan de modo distinto la frase *marido de una sola mujer*. Pablo no estaría refiriéndose a las segundas nupcias, sino más bien a que el “obispo,” y lo mismo los “diáconos,” deben vivir castamente en el matrimonio, evitando todo lo que pueda manchar la vida conyugal. De hecho, las otras cualidades exigidas por Pablo al “obispo” no sobrepasan el nivel medio de la moral común, ¿a qué vendría, pues, esa condición que no exige al resto de los fieles? La interpretación tradicional, más que tener en cuenta las condiciones de vida de las comunidades cristianas del siglo i, estaría influenciada por la legislación eclesiástica posterior. Así piensa Lyonnet (cf. S. LYONNET, *Unius uxoris vir*: Verb. Dom. 45, 1967, p.3-10). — Sin embargo, sigo creyendo más fundada la interpretación tradicional. Si a lo que en realidad apuntaba Pablo era a la infidelidad conyugal o al divorcio ¿por qué no emplea pa labras más claras, como vemos que hace en otras ocasiones al tocar estos temas? Y en cuanto a la legislación eclesiástica, ¿no será más bien al revés, es decir, que la legislación eclesiástica está influenciada por los textos y pensamiento de Pablo? — 354 Seguimos aquí la interpretación más generalizada entre los exegetas. Hay algunos autores, capitaneados por el P. Galtier, que interpretan esa “imposición de manos” del v.22, no con referencia a la ordenación de presbíteros, sino con referencia a la reconciliación de pecadores arrepentidos. A estos pecadores en general, no ya precisamente a los presbíteros, aludiría San Pablo a partir ya del v.20. Creemos, sin embargo, que está más en conformidad con todo el contexto la interpretación tradicional, pedida también por el paralelismo con 3:10 y 5:9. Además, en el resto de las pastorales, el rito de la “imposición de manos,” que ciertamente puede tener otros sentidos (cf. Mt 19:15; Act 8:17; 13:3), va siempre ligado al sacramento del orden (cf. 1 Tim 4:14; 2 Tim 1:6). — 355 Cf. HIPOCR., *Vet. medie.* 13. — 357 Los nombres de “Jannes” y “Mambres” (v.8), a los que Pablo compara esos hombres perversos que se oponen al Evangelio, son desconocidos de la Biblia, que simplemente habla de “magos” (cf. Ex 7:11.22). Sin embargo, así son nombrados en multitud de escritos rabínicos. Probablemente Pablo no depende de ningún determinado texto rabínico, sino de la tradición judía oral, aprendida por él en la escuela de Gamaliel (cf. Act 22:3). Tenemos aquí un caso parecido a otras muchas alusiones, relacionadas con el judaísmo tardío: ley dada por ángeles (Gal 3:10), piedra que acompañaba a los israelitas (1 Cor 10:4) disputa sobre el cuerpo de Moisés (Jds 9).

Epístola a Tito.

Introducción.

Breve Biografía de Tito.

Aunque el libro de los Hechos no menciona nunca a Tito, su nombre aparece doce veces en las epístolas paulinas: 2 Cor 2:13; 7:6.13.14; 8:6.16.23; 12:18; Gal 2:1.3; 2 Tim 4:18; Tit 1:4. Gracias a estos datos podemos reconstruir, aunque imperfectamente, su biografía.

Aparece por primera vez en la historia durante la asamblea o concilio de Jerusalén, en compañía de Pablo (cf. Gal 2:1-3). Expresamente se dice ahí (Gal 2:3) que era de origen gentil. Probablemente pertenecía a la comunidad de Antioquía, formando parte del grupo de fieles que, por encargo de aquella iglesia, acompañaron a Pablo y Bernabé en su viaje a Jerusalén (cf. Act 15:2). Nada volvemos a saber ya de él hasta el tercer viaje apostólico de Pablo, cuando éste, pri-

mero desde Efeso (cf. 2 Cor 2:13; 7:6-14) y luego desde Macedonia (cf. 2 Cor 8:16), le envía a Corinto con misiones delicadas. No consta que estuviera con Pablo en Roma durante su cautividad. Pero vemos que, al final ya de la vida del Apóstol, éste le deja encargado de la iglesia de Creta (cf. Tit 1:5), y que poco después le manda ir a verse con él en Nicópolis (cf. Tit 3:12), desde donde probablemente lo envió con alguna misión a Dalmacia (cf. 2 Tim 4:10). La tradición eclesiástica, ya desde Eusebio³⁵⁸, le ha considerado como el primer obispo de Creta. El *Martirologio romano* celebra su fiesta, de obispo confesor, el 26 de enero.

Ocasión de la carta.

La ocasión de esta carta de Pablo es la misma, salvo las diferencias de lugares y personas, que motivó la carta primera a Timoteo: dar instrucciones a Tito en orden al buen gobierno de los fieles.

La fecha de composición es también prácticamente la misma, sin que podamos precisar cuál de las dos cartas ha sido escrita primero y cuál después. Como a Timoteo le dejó al frente de la iglesia de Efeso (cf. 1 Tim 1:3), así a Tito le dejó al frente de la de Creta: “para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros” (Tit 1:5). Se trata, evidentemente, de tiempos posteriores a la primera cautividad romana, pues anteriormente no parece que esa isla hubiera sido evangelizada por Pablo. De hecho, Lucas nada dice en los Hechos, silencio que sería difícil de explicar, dada la minuciosidad con que nos cuenta los viajes del Apóstol. Además, cuando el Apóstol iba preso camino de Roma y la nave se detiene brevemente en Creta (cf. Act 27:7-13), no hay indicio alguno de que hubiese cristianos por esos lugares, sino que nos son presentados como totalmente nuevos.

La carta estaría escrita por Pablo desde Grecia, o quizá desde Macedonia, ordenando a Tito que vaya a encontrarse con él en Nicópolis, donde piensa pasar el invierno (cf. Tit 3:12).

Estructura o plan general.

La carta es breve y con un argumento totalmente afín al de la primera a Timoteo: resistir a la propaganda de doctrinas malsanas, organizar las iglesias, custodiar intacto el depósito de la fe.

Damos a continuación el esquema:

Introducción:

Saludo epistolar (1:1-4).

Cuerpo de la carta: Instrucciones varias a Tito (1:5-3:11).

1) Selección de presbíteros dignos y lucha contra los falsos doctores (1:5-16).

2) Deberes propios de cada estado (2:1-15).

3) Deberes generales del cristiano (3:1-11).

Epílogo:

Noticias varias (3:12-14) y saludos (3:15).

Saludo epistolar, 1:1-4.

¹ Pablo, siervo de Dios y apóstol de Jesucristo, conforme a la fe de los escogidos de Dios y al conocimiento de la verdad, que se ajusta a la piedad, ² en la esperanza de la vida eterna, que prometió desde los tiempos eternos el Dios que no miente, ³ y que en el tiempo prefijado manifestó su palabra por la predicación a mí confiada según el mandato de nuestro Salvador, Dios: ⁴ a Tito, hijo mío verdadero según la fe común,

la gracia y la paz de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador.

El saludo de esta carta es más amplio que de ordinario y tiene cierto parecido con el de la carta a los Romanos. Parece que San Pablo, al extenderse de este modo en el saludo, trata de destacar ya desde un principio su autoridad, y, consiguientemente, la de Tito su enviado, a fin de impresionar más a los falsos doctores de Creta.

El título de “siervo de Dios” (v.1) solamente es empleado por San Pablo en esta ocasión; de ordinario se llama “siervo de Jesucristo” (cf. Rom 1:1; Flp 1:1). En el fondo, viene a ser lo mismo, recalcando su total consagración a Dios, hasta en lo más profundo de su existencia. La expresión “conforme (κατά) a la fe. y al conocimiento de la verdad” indica la finalidad del apostolado de Pablo y no es sino la ampliación de su título de apóstol: conseguir que los escogidos de Dios (cf. Ef 1:4) lleguen a la fe y al conocimiento de la verdad (cf. Rom 1:5; 10:14-15). Esta *verdad*, añade, no es una verdad meramente especulativa, sino que está ordenada a “la piedad,” es decir, a hacer que los hombres den a Dios el culto debido, viviendo según su voluntad (cf. 1 Tim 2:2-4). Y aun sigue más adelante el Apóstol: esa consecución de la fe y de la verdad no son sino medios en orden a conseguir la vida eterna, que Dios nos tenía prometida desde toda la eternidad, pero cuya promesa ha sido manifestada ahora por medio del Evangelio, del que Pablo es heraldo (v.2-3; cf. 2 Tim 1:9-11). **Esta “esperanza” escatológica del cristiano (v.2) es algo que Pablo recalca constantemente** (cf. 1 Tes 1:10; Rom 8:24; Col 1:5; 2 Cor 4:17; Ef 1:18).

El apelativo de “hijo verdadero,” que Pablo aplica a Tito (v.4), lo empleó ya también respecto de Timoteo (cf. 1 Tim 1:2). Las demás expresiones del v.4, augurándole “gracia” y “paz,” son las normales en sus cartas (cf. Rom 1:7).

Selección de presbíteros dignos, 1:5-9.

⁵ Te dejé en Creta para que acabases de ordenar lo que faltaba y constituyeses por las ciudades presbíteros en la forma que te ordené. ⁶ Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, cuyos hijos sean fieles, que no estén tachados de liviandad o desobediencia. ⁷ Porque es preciso que el obispo sea inculpable, como administrador de Dios; no soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni codicioso de torpes ganancias, ⁸ sino hospitalario, amador de los buenos, modesto, justo, santo, continente, ⁹ guardador de la palabra fiel; que se ajuste a la doctrina, de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.

En su viaje por Oriente, después de haber sido liberado de la cautividad romana, Pablo evangelizó la isla de Creta. Su permanencia en la isla debió de ser bastante breve, solicitado por atenciones pastorales en otras regiones, dejando a Tito encargado de “acabar de ordenar lo que faltaba” y de “constituir por las ciudades presbíteros” (v.5).

Estos “presbíteros” eran los que habían de llevar de modo inmediato y directo el peso pastoral de las comunidades; de ahí la insistencia de Pablo a Tito en que se haga una cuidadosa selección (v.6-9). Las condiciones exigidas son casi idénticas a las señaladas en 1 Tim 3:2-7, hablando del “obispo.” Entre las que faltan está la de “no neófito” (cf. 1 Tim 3:6), sin duda porque lo que era posible en Efeso no lo era en Creta, cuya cristiandad acababa de fundarse. Es de notar que el término “presbítero” del v.5 queda sustituido por el de “obispo” en el v.7. Y es que ambos términos eran entonces sinónimos, como ya explicamos ampliamente en la introducción a 1 Tim; únicamente que el de “obispo” (lit. = *inspector*) describía la función mejor que el de “presbítero” (lit. = *anciano*). Algo así como hoy los términos “párroco” y “pastor de almas.”

Lucha contra los falsos doctores, 1:10-16.

¹⁰ Porque hay muchos, indisciplinados, charlatanes, embaucadores, sobre todo los de la circuncisión, ¹¹ a los cuales es preciso tapar la boca, que revuelven del todo las casas, enseñando lo que no deben, llevados del deseo de torpe ganancia. ¹² Bien dijo uno de ellos, su propio profeta: “Los cretenses, siempre embusteros, bestias malas y glotones,” ¹³ Verdadero es tal testimonio. Por tanto, repréndelos severamente, para que se mantengan sanos en la fe, ¹⁴ que no den oídos a las fábulas judaicas y a los preceptos de los hombres que reniegan de la verdad. ¹⁵ Todo es limpio para los limpios, mas para los impuros y para los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas. ¹⁶ Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan, abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena.

Entre las condiciones exigidas a los “presbíteros” está, de modo muy principal, el que posean “sana doctrina,” de modo que puedan combatir debidamente los errores (cf. v.9). Esto da pie al Apóstol para hablar de los falsos doctores (v.10-16). Parece que no predicaban públicamente, sino que iban de casa en casa propalando sus doctrinas (v.11; cf. 2 Tim 3:6).

Estos falsos doctores, que, en gran parte al menos, eran de origen judío (cf. v.10), son de las mismas tendencias que los de Efeso, aludidos en las cartas a Timoteo (cf. 1 Tim 1:3-7; 4-3; 6:3-5; 2 Tim 2:14-18; 3:1-9).

De los falsos doctores pasa Pablo a los cretenses en general (v. 12), alegando una cita del poeta cretense Epiménides (siglo vi a. C.), por cierto no muy honorífica para sus compatriotas. San Pablo añade que Epiménides dijo mucha verdad (v.13a); de ahí que no tenga reparo en llamarle “profeta” (v.12a), aunque es obvio que sólo sea en sentido muy amplio y por cierta afinidad con los auténticos profetas ³⁵⁹. Extraña un poco que Pablo hable tan duramente de los cretenses, pues se trata de una carta que había de ser leída en la comunidad. Pero no hay que olvidar que es una cita, y cita de un cretense, y a Pablo le convenía hacer resaltar el peligro de los falsos doctores, sin andar con fórmulas diplomáticas. La recomendación a Tito es de que proceda con firmeza contra los cretenses a fin de preservar la fe (v.13-14). En los v. 15-16 San Pablo alude de nuevo a los falsos doctores, fustigando dos cosas: el que traten de distinguir entre alimentos puros e impuros (cf. Col 2:21-22; 1 Tim 4:3) y el que alardeen de piedad y lleven luego una conducta indigna (cf. Col 2:23; 2 Tim 3:5).

Deberes propios de cada estado, 2:1-10.

¹ Cuanto a ti, habla de modo conveniente y ajustado a la sana doctrina. ² Que los ancianos sean sobrios, graves, discretos, sanos en la fe, en la caridad, en la paciencia. ³ De igual modo, que las ancianas observen un porte santo, no sean calumniadoras, ni esclavas del vino, sino buenas maestras, ⁴ para que enseñen a las jóvenes a amar a sus maridos y a cuidar de sus hijos, ⁵ a ser prudentes y honestas, hacendosas, bondadosas, dóciles a sus maridos, a fin de que no sea infamada la palabra de Dios. ⁶ Asimismo a los jóvenes exhortales a ser ponderados en todo, ⁷ mostrándote tú ejemplo de buenas obras, de integridad en la doctrina, de gravedad, ⁸ de palabra sana e irreprochable, para que los adversarios se confundan, no teniendo nada malo que decir de nosotros. ⁹ Que los siervos estén sujetos a sus amos, complaciéndoles en todo, y no contradiciéndoles ¹⁰ ni defraudándoles en nada, sino mostrándose fieles en todo, para hacer honor a la doctrina de Dios nuestro Salvador.

En contraste con las enseñanzas de los falsos doctores, que revuelven las casas y destrazan la vida de familia (cf. 1:11), Tito debe ajustar su predicación a la “sana doctrina” (v.1).

Y, a fin de concretar más, San Pablo va especificando cómo debe instruir a las diversas clases de fieles, atendida su edad, sexo y condición: primeramente,, respecto de los ancianos (v.2); luego, respecto de las ancianas y las jóvenes (v.3-5); a continuación, respecto de los jóvenes (v.6-8), y finalmente, atendida no ya la edad o sexo, sino la condición social, respecto de los siervos (v.9-10). En este elenco de deberes de cada una de las clases de fieles, San Pablo usa vocablos corrientes **en el helenismo y en la moral natural**, pero informándolo todo **de un espíritu nuevo, procedente de Dios y de su gracia salvadora** (cf. v.2.5.10).

Es curioso observar que, hablando de la instrucción a las jóvenes (v.4-5), no así al hablar de las otras categorías de personas, San Pablo supone expresamente la colaboración de personas de su sexo ya mayores. Notemos también cómo, respecto de la instrucción a los jóvenes (v.6), aparte el ejemplo que debe darles el mismo Tito (v.7-8), San Pablo resume todo en un consejo: *ser ponderados en todo* (σωφρονεῖν περί πάντα). Se trata de la σωφροσύνη, virtud muy alabada entre los griegos, y también en estas cartas pastorales (cf. 2:2.5. 12; 1 Tim 2:9.15; 3:2), consistente en saber observar mesura y ponderación en todas las ocasiones, con dominio de sí mismo, sin condescender con los impulsos juveniles. En cuanto a los consejos a los siervos (v.9-10), son prácticamente los mismos que en 1 Tim 6:1-2.

Fundamento dogmático de estas exigencias, 2:11-15.

¹¹ **Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres,** ¹² **enseñándonos a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo,** ¹³ **aguardando la bienaventurada esperanza y la aparición gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús,** ¹⁴ **que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas.** ¹⁵ **He aquí lo que has de decir, exhortando y reprimiendo con todo imperio. Que nadie te desprecie.**

Todas esas virtudes que Pablo exige a las diversas categorías de fieles (cf. v.2-10) tienen su fundamento en Cristo, quien, con su venida al mundo, nos ha hecho visible la voluntad que Dios tiene de salvar a todos los hombres y nos ha enseñado cómo debemos vivir (v.11-12), al mismo tiempo que alienta nuestro trabajo con la esperanza de la gloria del cielo y de su gloriosa manifestación en la *parusía*. **El, que ofreció su vida por nosotros para adquirirse un pueblo santo** (v.13-14; cf. Rom 3:24-25; Act 15:14). Esto, que constituye la verdadera doctrina, es lo que Tito debe exponer con toda energía, **haciendo valer la autoridad que le da su cargo** (v.15).

Evidentemente, es éste uno de los pasajes de las cartas de San Pablo más cargado de doctrina, resumen de su teología. Como es corriente en él, no se contenta con señalar preceptos y reglas de vida práctica, sino que se eleva a los principios, indicando las razones profundas que justifican esas exigencias. En este caso lo hace mediante una especie de himno a la “gracia” de Dios (v. 11-14). Parece que el lenguaje está inspirado en escenas, entonces frecuentes, de monarcas que hacían su solemne manifestación (ἐπιφάνειαν) al pueblo y repartían numerosos beneficios, llamados colectivamente “gracia,” recibiendo a cambio de sus subditos el apelativo de “salvadores.” Pablo se vale de esta terminología áulica, sin duda muy expresiva para sus lectores, aplicándola a Jesucristo y a su obra de salud. Sentimos aflorar **aquí toda la doctrina paulina de la justificación, obra gratuita de Dios** (cf. Rom 3:21-24; 13:14; Gal 6:14). La aparición

(επιφάνεια) de Jesucristo en el mundo, haciendo visible la “gracia” o amor benéfico de Dios, fue un continuo reparto de beneficios (v.1 1-12.14), que tendrá su consumación cuando llegue la segunda aparición en la *parusía* (v.13); El es nuestro “gran Dios y Salvador” (.του μεγάλου Θεού και σωτηροβ ημών Ἰησοῦ Χριστού). Con razón se ha hecho notar que hay aquí una neta afirmación de la divinidad de Jesucristo, pues ambos nombres “Dios” y “Salvador” se aplican a la misma persona, dado que llevan el mismo artículo, el que precede al adjetivo “grande”; ni Pablo habla nunca de la venida gloriosa del Padre en la *parusía*, sino sólo de la de Cristo (cf. Col 3:4; 2 Tes 2:8; 1 Tim 6:14; 2 Tim 4:8). Por lo demás, ya encontramos una expresión parecida en Rom 9:5.

Deberes generales del cristiano, 3:1-11.

¹ Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades; que las obedezcan, que estén prontos para toda obra buena; ² que a nadie infamen, que no sean pendencieros; que sean afables y muestren para con todos los hombres una perfecta mansedumbre. ³ Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio, y aborreciéndonos unos a otros; ⁴ mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, ⁵ no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el baño de regeneración y renovación del Espíritu Santo, ⁶ que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, ⁷ a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna. ⁸ Verdadero es el dicho, y quiero que acerca de ello seas categórico, para que aprendan a ejercitarse en buenas obras los que han creído en Dios. Esto es lo bueno y útil para los hombres. ⁹ En cambio, evita las cuestiones necias, las genealogías, las contiendas y debates sobre la Ley, porque son inútiles y vanas. ¹⁰ Al sectario, después de una y otra amonestación, evítale, ¹¹ considerando que está pervertido; peca, y por sí mismo se condena.

En esta última parte de su carta, San Pablo recuerda a Tito algunas instrucciones de carácter general que debe inculcar a todos los fieles.

Primeramente, la **obediencia y sumisión a las legítimas autoridades** (v.1), tema de que el Apóstol ya trató más ampliamente en Rom 13:1-7 y se da como supuesto en 1 Tim 2:1-2. Luego la **tolerancia y mansedumbre en las relaciones con los demás, procurando no lastimar al prójimo con palabras ofensivas** (v.2; cf. 1 Tim 3:3; 2 Tim 2:23-24). Se refiere San Pablo sobre todo a los paganos; por eso, como estímulo que ha de mover a los cristianos cretenses a ser atentos y considerados con ellos, les recuerda su propio pasado, lleno también de vicios (v.3; cf. Ef 2:2-3; Col 3:7), de cuyo estado salieron, no en virtud de obras o méritos propios, sino por la sola bondad de Dios (v.4~7; cf. Rom 3:20-25; Ef 2:4-9).

Al hablar San Pablo (v.5) de “*baño de regeneración y renovación del Espíritu Santo*” (δια λυτροῦ παλιγγενεσίας και άνακαι-νώσεωβ πνεύματος αγίου), se está refiriendo evidentemente al bautismo, medio del que Dios ha querido servirse para justificarnos y salvarnos. Es llamado así, porque el bautismo mediante la acción invisible del Espíritu Santo opera en nosotros una verdadera regeneración y renovación, en virtud de la cual pasamos del estado de muerte y de pecado, en que nacemos, al estado de hijos de Dios, participantes de la gracia divina, herederos de la gloria del cielo, en unión con Jesucristo, al que nos incorpora (cf. Rom 6:3-4;

2 Cor 1:22; 5:17; Gal 6:15; Ef 5:26; Jn 3:5-7). Es posible que los v.5-6, que tan maravillosamente expresan **la acción de la Santísima Trinidad en la santificación del hombre**, recojan expresiones de algún antiguo *himno bautismal*. En el v.7, nuevamente encontramos la referencia a la **“esperanza” escatológica del cristiano**, cosa frecuente en Pablo (cf. 1:2-3). Todo esto, que es una gran verdad (cf. 1 Tim 1:15), debe inculcar Tito con firmeza a los cretenses (v.8).

También ha de procurar evitar las contiendas y cuestiones necias, a que son tan dados los falsos doctores (v.g; cf. 1 Tim 1:4-7). Al que haga propaganda de sus particulares ideas religiosas erróneas, que le amoneste una y dos veces, y, si sigue obstinado en permanecer de espaldas a la verdad (cf. 1:14), que le considere como excluido de la Iglesia (v.10-11; cf. 1 Tim 1:20; 1 Cor 5:11; Mt 18:15-17).

Noticias varias, 3:12-14.

¹² **Cuando mande a ti a Arte mas o a Tíquico, date prisa a venir a verme a Nicópolis, porque tengo el propósito de pasar allí el invierno.** ¹³ **A Zenas, el jurisconsulto, y a Apolo, mira de proveerlos solícitamente para el viaje a fin de que nada les falte.** ¹⁴ **Y que los nuestros aprendan a ejercitarse en buenas obras para atender a las apremiantes necesidades, y que no sean hombres infructuosos.**

Antes de terminar la carta, Pablo da a Tito algunas noticias y encargos. Son detalles tan concretos, que difícilmente se explicarían de no suponer a Pablo autor de la carta. De ahí que muchos autores que niegan la autenticidad paulina consideran este final como un fragmento de alguna carta del Apóstol, hoy perdida. Lo mismo vale para 2 Tim 4:9-11. Le dice primeramente que, una vez que le haya mandado a Artemas o a Tíquico, vaya a verle a Nicópolis, donde piensa pasar el invierno (v.12). Aunque había entonces varias ciudades con el nombre de Nicópolis (= *ciudad de la victoria*), todo hace pensar que se trata de Nicópolis en el Epiro, que es la más cercana a los lugares por donde entonces andaba San Pablo. De Artemas no tenemos dato alguno más; en cambio, Tíquico nos es ya conocido (cf. Ef 6:21; 2 Tim 4:12).

A continuación (v.15) el Apóstol habla de dos personajes, Zenas y Apolo, quienes, a lo que parece, se encontraban entonces con Pablo y debían de tener que hacer algún viaje pasando por Creta. Tal vez de regreso a Alejandría, de donde Apolo era originario (cf. Act 18:24). Es posible que sean ellos los portadores de la carta. El Apóstol, conforme era entonces costumbre entre amigos y conocidos (cf. Rom 15:24; 1 Cor 16:6.11), encarga a Tito de que los “provea” de lo necesario para el viaje. De Zenas, al contrario que de Apolo (cf. 1 Cor 1:12; 16:12), no tenemos ningún otro dato.

En el v.15 Pablo hace una recomendación general de **caridad práctica**, tomando ocasión de la recomendación precedente para con los dos huéspedes.

Saludos y bendición final, 3:15.

¹⁵ **Te saludan todos los que están conmigo. Saluda a los que nos aman en la fe. La gracia sea con todos vosotros.**

Son los saludos protocolarios, que más o menos se hallan en todas las cartas. Primeramente para Tito, de parte de los que se hallan con Pablo, que no los nombra, aunque es de creer que Tito sabía de quiénes se trataba. Luego para todos los fieles cretenses en general, con el apelativo **“los que nos aman en la fe,”** quizás para hacer distinción con los amantes de novedades atraídos por la predicación de los falsos doctores.

La bendición final es la acostumbrada en todas las cartas.

358 Cf. Hist. eccl 3:4-Biblia comentada- 6b — 359 Sin duda que la frase de Epiménides era proverbial entre el pueblo, y, por tanto, el que la emplee el Apóstol no demuestra que poseyera amplio conocimiento de los clásicos. Era un poeta muy conocido y al que, a lo que parece, muchos le daban cierto carácter de oráculo divino. Plutarco dice de él que “era amigo de los dioses e informado de las cosas divinas” (Plut., Solón, 12).

Epístola a Filemon.

Introducción.

Filemón, destinatario de la carta.

Su nombre entró en la historia gracias a esta breve carta que le dirigió San Pablo. De él no tenemos otros datos sino los que aquí nos da el Apóstol.

Parece que era de Golosas, pues de allí era Onésimo, su esclavo (cf. Col 4:9). Había sido convertido a la fe por el Apóstol (cf. Flm 19), probablemente durante el trienio de predicación en Efeso (cf. Act 19:10; 20:31), ya que personalmente San Pablo nunca estuvo en Colosas (cf. Gol 1:7; 2:1). Debía de ser de posición bastante acomodada, pues su casa era lugar de reunión de los fieles (Flm 1; cf. Rom 16:5; 1 Cor 16:19; Col 4:15). San Pablo le trata con sumo cariño y confianza (cf. v.8.17.19.21) y le llama su “colaborador” (v.1), lo que deja entrever que era cristiano *activo* en la difusión del Evangelio. Es probable que *Apia* y *Arquipo*, mencionados junto con Filemón en el saludo de la carta (cf. v.1), sean esposa e hijo, respectivamente.

Ocasión de la carta.

La ocasión de la carta es un asunto de familia. Onésimo, esclavo de Filemón, se había escapado de casa de su amo, llevando acaso dinero o cosa que lo valía (cf. v.18). No sabemos por qué se escapó. Pablo habla a Filemón de que en un tiempo le fue “inútil” (v.11), lo que parece dar a entender que había sido perezoso, y quizás había escapado precisamente para sustraerse al trabajo.

Lo cierto es que, tratando de escapar de su amo y de la justicia civil, acabó en Roma, donde, como decía Tácito (An. 15:44), “afluye gente de todas partes y se exaltan todos los crímenes y verguetas.” Allí se encontró con San Pablo, a quien probablemente había visto en Efeso, o de quien por lo menos había oído hablar en Colosas a su amo Filemón. Es posible que el mismo Onésimo le buscase, tratando de encontrar en él protección, comenzando ya a preocuparle su situación de fugitivo, en peligro de ser arrestado y fuertemente castigado, como solía hacerse en estos casos. San Pablo le acogió con bondad y, como era fácil de prever, después de cierto tiempo, el esclavo se hizo cristiano (cf. v.10). Habiendo provisto así a su alma, quedaba por proveer a su situación civil. Parece que San Pablo, en un principio, pensó en retenerlo junto a sí, contando sin duda con la aquiescencia de Filemón (cf. v.13-14); pero luego juzgó más oportuno remitirlo a su amo.

Precisamente en aquellos días estaba para partir para Colosas Tíquico, el portador de la carta a los Colosenses, y el Apóstol juzgó que era buena ocasión para confiarle a Onésimo (cf. Col 4:7-9), al mismo tiempo que entregaba al esclavo fugitivo esta breve carta de recomendación con que poder presentarse de nuevo a su amo. La fecha, pues, es la misma que la de la carta a los

Colosenses, es decir, a fines de la primera cautividad romana de Pablo.

Tal es el encuadramiento histórico de la carta a Filemón, conforme ha venido haciéndose tradicionalmente entre los exegetas. Sin embargo, juzgamos oportuno hacer referencia también a una interpretación propuesta no hace muchos años por J. Knox, que se sale totalmente de la perspectiva tradicional.

Piensa Knox que el amo de Onésimo, esclavo fugitivo, no es Filemón sino Arquipo (v.2), para el que Pablo en la carta a Colosenses da el encargo de que cumpla su “servicio,” es decir, que dé libertad a Onésimo (Col 4:17). Es a Arquipo, y no a Filemón, a quien Pablo se dirige en ese constante “tú,” a partir del v.2; sin embargo, la carta va dirigida a Filemón (v.1), que debía ser el jefe de las iglesias del valle del *Lycus* (Golosas, Laodicea, Hierápolis), con residencia en Laodicea, y a través de él, como superior jerárquico de la región, influir más eficazmente en Arquipo para que conceda la libertad a Onésimo. Cree Knox que esta carta es la mencionada en Gol 4:16 como “de Laodicea,” pues allí la debe recibir Filemón, para que luego la pase a la iglesia de Colosas, que es donde residía Arquipo ^{359*}.

No cabe duda que la reconstrucción es ingeniosa; pero creemos que la cosa no pasa de ahí. Trasladar a Arquipo todos esos consejos de una carta a Filemón, es violentar los textos; ni vemos motivo alguno serio para abandonar la interpretación obvia y tradicional.

Estructura de la carta.

Esta breve carta es un modelo de tacto y finura, que muestra la delicadeza con que Pablo solía conducirse con los fieles. En ella descubrimos al hombre amable y fino, que posee un corazón sumamente sensible, purificado por Cristo.

El esquema de la carta, si es que alguno gusta de reducirla a esquema, es el siguiente:

Saludo (1-3) y acción de gracias (4-7).

Cuerpo de la carta (8-21): Ruego a Filemón que perdone a su esclavo, aduciendo los motivos (8-17) y diciéndole que ponga a su cuenta el daño que acaso le hubiera causado (8-21). Encargo de alojamiento (22) y saludos (23-25).

Esta carta de Pablo se ha comparado con otra de Plinio el Joven a su amigo Sabiniano en un caso del todo semejante al de Pablo y Filemón. De Plinio se conserva, además, otra segunda carta en la que da gracias a Sabiniano por haber atendido su ruego. Desde luego, estas cartas de Plinio son hermosas y revelan un corazón noble y generoso; pero ¡qué diferencia con la de Pablo! Falta esa ternura profunda que da a Pablo su paternidad espiritual y su estima sin límites de las almas humildes, redimidas por la sangre de Jesucristo. Jamás un pagano, por corazón noble que tenga, podrá llegar a hablar como Pablo.

A continuación damos el texto de esas dos cartas, dejándolas en su lengua original, a fin de que conserven todo su valor y frescura nativa para los que quieran hacer por sí mismos la confrontación:

“C. Plinius Sabiniano Suo S.

Libertus tuus, cui suscensere te dixeras, venit ad me advolutusque pedibus meis tanquam tuis haesit. Flevit multum, multum rogavit, multum etiam tacuit, in summa fecit mihi fidem paenitentiae. Veré credo emenda-tum, quia deliquisse se sentit.

Irascaris, scio, et irascaris mérito, id quoque scio; sed tune praecipua mansuetudinis laus, cum irae causa iustissima est. Amasti hominem et, spero, amabis; interim sufficit ut exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit, quod exoratus excusatus facies. Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te, torqueris enim cum tam lenis irascaris.

Vereor ne videar non rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero; iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui destricte minatus nunquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non ídem; nam fortasse iterum rogabo, impetrabo iterum; sit modo tale ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.

C. Plinius Sabiniano Suo S.

Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Iuvabit hoc te; me certe iuvat, pri-mum quod te tam tractabilem video, ut in ira regí possis, deinde quod tantum mihi tribuís, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. Igitur et laudo et gratias ago; simul in posterum moneo ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit qui deprecetur, placabilem praestes. Vale” (Coll. G. Budé, *Pline le Jeune, Lettres* t.3 p. 14-15 y 118).

Perspectivas doctrinales.

En esta carta no hay propiamente tema doctrinal, sino simple correspondencia de amigos, intercediendo por un esclavo que se había escapado de casa. Más que apelar a su autoridad de apóstol de Cristo, prefiere apelar a su condición de ya “anciano” y “prisionero” por el Evangelio (cf. v.8-10). Si recuerda discretamente los favores que le debe Filemón (cf. v.14.19), en lo que insiste sobre todo es en la amistad que los une, que le da seguridad de que su ruego en favor de Onésimo será atendido (cf. v. 14.17.21).

Sin embargo, esos desahogos y manifestaciones de Pablo implican una enseñanza de sumo alcance doctrinal, al señalar a Filemón **sus deberes de cristiano en un problema tan importante como el de la esclavitud**. Sabemos que, para el mundo grecorromano de entonces, el esclavo era simplemente una “cosa,” que no tenía ningún derecho, y del que el amo podía disponer libremente lo mismo para trabajos duros que para abusos inmorales. Es bajo este fondo jurídico como hay que enjuiciar la breve carta de Pablo a Filemón ³⁶⁰.

El Apóstol no aborda directamente el problema de la esclavitud, sacando él mismo todas las consecuencias que fluyen de la doctrina cristiana. Al ordenar a Onésimo que regrese junto a Filemón, está dando claramente a entender que no intenta cambiar de improviso la estructura social existente. Ni podía hacerse otra cosa sin provocar un cataclismo, dadas las condiciones de entonces, con un orden social que se apoyaba en la esclavitud. Se contenta con hacer valer aquellos mismos principios de libertad y hermandad en Cristo expuestos ya en otras cartas (cf. 1 Cor 7:20-22; Gal 3:27-28; Ef 6:5-9; Col 3:22-25); por eso, lo que directamente pide a Filemón no es la liberación de Onésimo, sino que le acoja como a “hermano muy amado” (v.16), como si fuera Pablo mismo (v.17), en la seguridad, añade, de que “harás más de lo que yo te digo” (v.21). A Filemón toca entender qué va incluido en ese “más.”

Saludo epistolar, 1-3.

¹ Pablo, preso de Cristo Jesús, y el hermano Timoteo, a Filemón, nuestro amado y colaborador, ² a la hermana Apia, a Arquipo, nuestro camarada, y a la iglesia de tu casa: ³ Con vosotros sea la gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Es el saludo normal, que hemos comentado ya en cartas anteriores. Pablo asocia a su nombre el de Timoteo, su compañero en la cautividad (cf. Flp 1:1; Col 1:1). De Filemón ya hablamos en la introducción a la carta. En cuanto a Apia y a Arquipo, dado que se trata de una carta cuya finalidad inmediata concierne sólo a Filemón y aparecen mencionados junto a él, todo hace suponer

que son miembros de la familia, probablemente esposa e hijo. De Arquipo sabemos que desempeñaba un cargo importante en la iglesia de Colosas (cf. Col 4:17).

El que añade “y a la iglesia de su casa” (v.2), muestra claramente que Pablo expone su deseo a Filemón no privadamente, sino de una manera pública ante la iglesia.

Acción de gracias, 4-7.

⁴ Haciendo sin cesar memoria de ti en mis oraciones, doy gracias a mi Dios, ⁵ al oír la caridad y la fe que tienes hacia el Señor Jesús y hacia todos los santos. ⁶ Que la comunicación de tu fe venga a ser eficaz en orden a Cristo, en el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en vosotros. ⁷ En verdad, he recibido gran alegría y consuelo de tu caridad, hermano, porque sé que confortas a los santos.

También en esta carta, como es costumbre en Pablo, al saludo epistolar sigue el elogio del destinatario en forma de acción de gracias a Dios. Lo que aquí alaba en Filemón es su “fe” y su “caridad.”

Con ello trata de ganar su benevolencia y así ir preparando el terreno en orden a la petición a favor de Onésimo, que es lo que va a constituir el objeto principal de la carta.

Sin embargo, aunque la idea general de estos versículos (4-7) es clara, no así la explicación concreta de algunas expresiones. La dificultad está sobre todo en los v.5-6, y particularmente en este último. Respecto del v.ζ, lo más probable es que se trate de un *quiasmo*, no infrecuente en el lenguaje semítico (cf. Mt 7:6), afectando el último inciso (“hacia todos los santos”), no a la “caridad” y a la “fe” juntamente, sino sólo a la “caridad,” mientras que el anterior (“hacia el Señor”) afectaría a la “fe.” Es la construcción normal que encontramos en Ef 1:15 y Col 1:4. Quizás lo que sobre todo tenía Pablo en el pensamiento era la “caridad” de Filemón, es decir, su ayuda a los fieles (cf. v.7), y ello motivó que pusiera la “caridad” antes que la “fe,” siendo esto luego causa de esa construcción alambicada. En cuanto al v.6, son fórmulas demasiado condensadas y de interpretación difícil. Lo más probable es que el término “comunicación” (κοινωνία), al igual que en otros muchos lugares (cf. Rom 15:26; 2 Cor 8:4; 9:13; Flp 1:5), se refiere a la caridad o limosnas de Filemón, caridad nacida de la fe, y que San Pablo desea que contribuya eficazmente a dar a conocer a todos el bien que existe en la Iglesia. Dicho de otra manera, desea que esa conducta de Filemón, ayudando generosamente a sus hermanos en la fe, sirva eficazmente a la causa del Evangelio, siendo ocasión de que todo el mundo vea las cosas buenas que hay entre los cristianos.

Petición a favor de Onésimo, 8-21.

8 Por lo cual, aunque tendría plena libertad en Cristo para ordenarte lo que es justo, ⁹ mas prefiero apelar a tu caridad. Siendo el que soy, Pablo, anciano, y ahora prisionero de Cristo Jesús, ¹⁰ te suplico por mi hijo, a quien entre cadenas engendré, por Onésimo, ¹¹ un tiempo inútil para ti, mas ahora, para ti y para mí muy útil, ¹² que te remito, mejor, no a él, sino mis entrañas. ¹³ Querría retenerlo junto a mí, para que en tu lugar me sirviera en mi prisión por el Evangelio; ¹⁴ pero sin tu consentimiento nada he querido hacer, a fin de que ese favor no me lo hicieras por necesidad, sino por voluntad. ¹⁵ Tal vez se te apartó por un momento, para que por siempre le tuvieras, ¹⁶ no ya como siervo, antes, más que siervo, hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la ley humana y según el Señor. ¹⁷ Si me tienes, pues, por compañero, acógele como a mí mismo. ¹⁸ Si en algo te ofendió o

algo te debe, pónlo a mi cuenta. ¹⁹ **Yo, Pablo, de mi puño lo escribo, yo te lo pagaré, por no decirte que tú mismo te me debes.** ²⁰ **Sí, hermano; que obtenga yo de ti esta satisfacción en el Señor. Consuela en Cristo mis entrañas.** ²¹ **Te escribo confiado en tu obediencia, y cierto de que harás más de lo que yo te digo.**

Expone aquí San Pablo el objeto principal de su carta: pedir benevolencia a favor de Onésimo. Lo hace con delicadeza exquisita, aduciendo una serie de motivos por los que Filemón debe perdonar a Onésimo y tratarlo como hermano.

Comienza recordándole delicadamente que él, como apóstol de Cristo, tendría derecho a darle una orden concreta en la materia y decirle **cuál era su obligación de cristiano en este caso** (v.8); sin embargo, prefiere apelar a su caridad, y que vea que quien se lo pide es ya un “anciano” ³⁶¹ y, además, ahora “prisionero” **por haber servido a Cristo** (v.g). Puesto eso por delante, indica ya concretamente a Filemón por quién le pide: por Onésimo, hijo suyo espiritual, que ha convertido a la fe estando entre cadenas, y que si en un tiempo fue “inútil” a su amo, ahora le será muy “útil,” como lo sería también al mismo Pablo (v.10-11). Juega aquí el Apóstol con el nombre de *Onésimo*, que en griego significa “útil,” como diciendo: si en un tiempo hizo traición al nombre que lleva y no era enésimo, ahora ese nombre ya le cuadra bien y es *onésimo* para ti y para mí. Que lo reciba, pues, Filemón como si fueran las “entrañas” (v.12), es decir, el propio corazón de Pablo.

Añade el Apóstol que en un primer momento pensó retener a Onésimo junto a sí, y estaba seguro de que Filemón no se hubiera opuesto; pero, nuevo gesto de delicadeza de Pablo, no quiere retenerlo, suponiendo que el amo accede, sino que se lo envía, a fin de que ese amo obre con más libertad, y sea él quien, si lo cree oportuno, lo mande de nuevo a Pablo (v.13-14).

Todavía hay más. Que piense Filemón que tal vez haya sido todo obra de la Providencia divina, permitiendo la huida de Onésimo para que ahora, hecho cristiano, resulte mayor bien para todos; a los lazos naturales entre esclavo y amo que le unían con él, se añaden ahora los lazos “según el Señor,” es decir, los que surgen de una común fe en Cristo, que nos hace a todos hermanos, hijos de un mismo Padre que está en los cielos (v.15-16; cf. Gal 3:27-28; Ef 6:9). Y, en un arranque sublime de caridad cristiana, identificándose con el esclavo, Pablo dice a Filemón que, si es que le tiene por amigo y compañero, le acoja como si fuera Pablo mismo (v.17).

Podía quizás surgir una dificultad al perdón, y Pablo, como previendo esa dificultad, añade: “Si en algo te ofendió o algo te debe, *ponió a mi cuenta*” (v.18). Y hasta finge suscribir su empeño con la fórmula habitual en los contratos: “Yo N. N. lo he escrito de mi puño” (v.18-2). Que no se deje, pues, impresionar Filemón por las injurias recibidas o por las pérdidas que haya sufrido a causa de Onésimo; Pablo lo pagará todo. Claro que, añade como sonriendo, si fueran a echar cuentas, serías más bien tú el que resultaras deudor, pues me debes el que seas cristiano (v.1gb).

Terminada esa amistosa ficción del *pagaré*, Pablo vuelve al tono cordial y pide abiertamente a Filemón que perdone a Onésimo (v.20). Y aún va más lejos. Con una insinuación delicadísima, invita a Filemón a conceder la manumisión o entera libertad a Onésimo, legalmente esclavo aún, pero cristianamente ya “hermano.” Así parece debe interpretarse ese “cierto de que harás más de lo que yo te digo” del v.21.

Encargo de alojamiento y saludos, 22-25.

²² **Y vete preparándome el hospedaje, porque espero por vuestras oraciones seros restituído.** ²³ **Te saluda Epafras, compañero de mi cautiverio en Cristo Jesús;** ²⁴

Marcos, Aristarco, Demás, Lucas, mis colaboradores. ²⁵ **La gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu. Amén.**

La carta ha terminado. Como muestra de afecto, tanto y más que como noticia, Pablo indica a Filemón que le vaya preparando hospedaje (v.22). Ello era, además, una nueva razón que había de moverle a recibir bien a Onésimo, pues, de lo contrario, ¿qué diría luego a Pablo cuando se presentase allí?

Los saludos finales (v.23-24) son de los compañeros de Pablo ya mencionados en Col 4:10-14. Falta únicamente Jesús el Justo. Quizás éste no era conocido de Filemón.

La fórmula de despedida o bendición final (v.25) es la misma que hemos visto ya en otras cartas (cf. Gal 6:18).

359* Cf. J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, Chicago 1935. — 360 Cf. M. Roberti, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo* (Milano 1933). — 361 El término “anciano” (πρεσβύτερος) es de significación bastante elástica y por tanto, no ayuda gran cosa a fijar la edad de Pablo en esta época. Cuando la muerte de San Esteban (cf. Act 7:58), a Pablo se le llama “joven” (νεανίος, término que tampoco ayuda mucho para cuestiones de cronología. Hay algunos autores que, en vez de πρεσβύτερος (anciano), creen que debe leerse πρεσ-ρευτης (embajador); pero no hay códices que apoyen la corrección ni se ve necesidad alguna de hacerla.

Epístola a los Hebreos.

Introducción.

El problemático autor de la carta.

Ciertamente es un escrito de gran importancia doctrinal, y a él se presta hoy mucha atención por teólogos y exegetas. Está dentro del “canon” de libros inspirados ³⁶² y consta históricamente **que pertenece a la época apostólica**, pues es ya ampliamente utilizado por Clemente Romano (c. a. 95) en su carta a los Corintios ³⁶³.

Pero ¿quién fue su autor? Tradicionalmente, durante siglos, ha venido atribuyéndose a Pablo; sin embargo, a partir ya de principios del siglo XIX, esta paternidad paulina ha sido fuertemente discutida. Desde luego, comparada a las otras cartas paulinas, es éste un escrito singular, cuyas diferencias saltan a la vista. Nada de saludo inicial, nombrando autor y destinatarios, como en las otras cartas de Pablo; todo presenta más bien aspecto de tratado teológico o de exposición homilética, a excepción del último capítulo, único que tiene tono de carta. Y en cuanto al lenguaje, es un lenguaje de griego mucho más puro, con fraseología fluida y rítmica, sin que aparezcan nunca esos saltos y cortes bruscos habituales en el estilo del Apóstol. También el modo de citar la Sagrada Escritura es del todo peculiar, sea en la fórmula con que se introduce la cita, sea en que las citas se hacen siempre por los Setenta y nunca de memoria. Por lo que toca a las ideas, no es difícil hallar pasajes paralelos en las otras cartas paulinas; pero, incluso en esto, se nota un modo peculiar de presentar esas ideas. Cosas todas que parecen estarnos diciendo que la carta a los Hebreos no ha podido ser escrita por Pablo, al menos de modo directo.

Y aún hay algo quizás más significativo. Si nos fijamos en la tradición, veremos que, a diferencia de lo que ha sucedido con las otras trece cartas de Pablo, respecto de ésta a los Hebreos ha habido fuertes dudas y vacilaciones. Vamos a dar una rápida visión de conjunto.

Ciertamente, esta carta es utilizada y tenida como sagrada por Clemente Romano, a fines

del siglo i, aunque no da el nombre de Pablo ³⁶⁴. También la utilizan el *Pastor*, de Hermas, y San Justino (f c.165), en el siglo n ³⁶⁵. Los más antiguos escritores de la iglesia alejandrina (Panteno-Clemente-Orígenes) la ponen sin dubitación alguna entre los escritos inspirados, pero manifiestan sus reservas respecto del autor: Clemente supone que la carta fue escrita originariamente por Pablo en hebreo y luego traducida por Lucas al griego ³⁶⁶; Orígenes va más lejos y dice que “los pensamientos son de Pablo, pero la dicción y composición son de otro, y. quién haya escrito la carta sólo Dios lo sabe.” Como nombres que algunos proponen, menciona los de Lucas y de Clemente Romano ³⁶⁷. Posteriormente, en la iglesia oriental (Atanasio, Cirilo Alejandrino, Cirilo Jerosolimitano, Crisóstomo, Gregorio Nazianceno, etc.), no surgen ya dudas ni reservas, y la carta a los Hebreos se cita simplemente como de Pablo.

Bastante distinta es la actitud de la iglesia occidental. Se diría que, después del arriba mencionado Clemente Romano, la carta cayó en olvido. El *Fragmento Muratoriano* (s.n) al darnos el elenco de libros sagrados, nada dice de esta carta; más aún, claramente la excluye, al menos como de origen paulino, pues advierte que son nueve las que el Apóstol ha dirigido a comunidades, aparte las cuatro dirigidas a personas individuales ³⁶⁸. En San Ireneo (fe. 202), a pesar de que se citan con mucha frecuencia las otras cartas de Pablo, de Hebreos no se halla ninguna cita cierta. Tampoco la cita San Cipriano (t 258), ni Optato de Milevi (c. 375). El presbítero romano Cayo (c. 210) la rechaza expresamente ³⁶⁹. Tertuliano (t c.220) y Gregorio de Elvira (f 0.392) la conocen y citan, pero la atribuyen a Bernabé, no a Pablo ³⁷⁰. El llamado *Canon Mommsenia*-no, confeccionado en África, hacia el año 360, no la pone en el elenco de libros sagrados, y dice expresamente que las epístolas de Pablo son “trece” ³⁷¹. San Agustín (143°) la tiene resueltamente por canónica, y en un principio la cita también sin reparo como de Pablo, pero a partir del año 409 evita el citarla bajo ese nombre y recuerda expresamente las dudas de algunos sobre su paternidad ³⁷². Los concilios africanos de 393 (Hipona) y de 397 (Cartago) hablan de: “Epístolas de Pablo Apóstol, trece; del mismo a los Hebreos, una” ³⁷³. Fórmula curiosa, reflejo evidente de dudas anteriores. Estas dudas las resume así San Jerónimo: “Esta carta, que lleva por título a los Hebreos, la consideran como del Apóstol Pablo no sólo las iglesias de Oriente, sino todos los escritores eclesiásticos de lengua griega. Pues si la costumbre de los latinos no la acoge entre las Escrituras canónicas, tampoco las iglesias de los griegos, con la misma libertad, acogen el Apocalipsis de Juan; y, sin embargo, nosotros acogemos una y otro, siguiendo no la costumbre de estos tiempos, sino la autoridad de los escritores antiguos.” ³⁷⁴

A partir de esta fecha, finales del siglo iv y principios del v, desaparecen las dudas también entre los escritores de la iglesia occidental. Unánimemente la carta a los Hebreos es citada como de Pablo (Hilario, Ambrosio, Rufino, Crisólogo, Gregorio Magno, etc.). Fue Erasmo (f 1536) y el Card. Cayetano (f 1534), en la época del renacimiento, quienes de nuevo volvieron a suscitar las antiguas dudas. Estas dudas han sido luego mantenidas y aireadas por los críticos ya desde fines del siglo XVI rechazando abiertamente, con excepción de muy pocos, la paternidad paulina de la carta. Sobre quién sea su autor, unos hablan de Apolo, otros de Bernabé, otros de Priscila, otros del “gran desconocido.”

Por lo que respecta a los autores católicos, la actitud actual es la siguiente. Unánimemente se admite que la carta, no obstante las dudas de algunos escritores latinos antiguos, forma parte del canon de libros inspirados que la Iglesia ha recibido de los apóstoles. Sobre quién sea el autor de la carta, la respuesta es matizada por unos y por otros de muy diversa manera. Todos prácticamente sostienen, dado el contenido de la carta y la constante tradición de la iglesia oriental, que la carta está relacionada *de algún modo* al Apóstol; pero las diferencias empiezan al tratar de concretar más. Algunos, muy pocos (Heigl, Vitti, Léonard), dicen que Pablo es autor de esta car-

ta en la misma forma que lo es de las otras trece; sin embargo, la inmensa mayoría de los autores católicos y hoy prácticamente la totalidad afirman que son tales las diferencias con las otras cartas, reflejadas, además, en la tradición, que necesariamente hay que admitir un redactor distinto de Pablo. Es decir, que se inclinan a la hipótesis de Orígenes: el fondo es de Pablo, pero la forma es de otro. Es lo que ya dejaba entrever la misma Pontificia Comisión Bíblica en su decreto del 24 de junio de 1914, al afirmar que el que Pablo sea autor de la carta no exige necesariamente que sea él quien “le dio la forma que hoy presenta.”³⁷⁵ Ordinariamente se ha concebido la composición de la carta como si el Apóstol, habiendo elaborado el plan en su conjunto, hubiese encargado la redacción a alguno de sus colaboradores, dando luego él al final su aprobación, una vez redactada. Sin embargo, últimamente la mayoría de autores (Spicq, Bonsirven, Kuss, Wikenhauser) van más lejos y dicen, con mucha razón, que ningún testimonio externo ni interno apoya esa reconstrucción puramente imaginativa de los hechos, dando todo la impresión de que se trata de un pensador original, no de un simple redactor que escribe por encargo y bajo la inspección de Pablo. Pablo sería autor, en cuanto que ese pensador que ha escrito la carta es discípulo espiritual suyo, que escribe en dependencia y como auténtica prolongación de la doctrina de su maestro.

Sobre quién fuera concretamente el autor o redactor de la carta, seguimos con la misma incertidumbre que en tiempos de Orígenes. Se habla de Bernabé, Lucas, Apolo, Clemente Romano, Silas, etc.; pero no hay dato ninguno claro que nos permita sacar conclusiones ciertas. Generalmente hoy las preferencias están por Apolo, el culto alejandrino que fue compañero y colaborador de Pablo (cf. Act 18:24; 1 Cor 3:4-6; 16:12). Así, decididamente, el P. Spicq, quien dice que “la lengua, el estilo, gran número de razonamientos llevan claramente la marca *filoniana*,” lo que aconseja buscar un autor de origen alejandrino³⁷⁶.

Los destinatarios.

A diferencia de las otras cartas del *Corpus paulinum*, que, sea en el saludo, sea en la despedida, nos suelen ofrecer datos más que suficientes para conocer quiénes son los destinatarios, la presente carta no nos da dato alguno. Carece de saludo inicial, y, en cuanto a la despedida, todo se desarrolla en un plano bastante genérico, sin concretar lugares ni personas. Hemos, pues, de buscar apoyo en otra parte.

El primer dato que puede orientarnos es el título “A los Hebreos” con que esta carta aparece en el texto de todos los códices y versiones. Ciertamente que el título no es de creer que pertenezca a la carta misma, sino que casi con toda seguridad podemos afirmar que ha sido añadido posteriormente; sin embargo, es una indicación nada despreciable, pues representa una tradición muy antigua, dado que a principios del siglo ni la carta es ya así designada por Clemente de Alejandría y por Tertuliano³⁷⁷. Se ha dicho, tratando de restar valor a este argumento, que el título no representa tradición alguna, sino que es fruto de la exégesis o examen de la carta; mas, aunque así fuese — cosa por lo demás muy difícil de probar —, ello sería al menos indicio de que a principios del siglo ni no había tradición alguna en contrario.

Además del título, nos da también mucha luz el tema mismo de la carta y el modo como ese tema se desarrolla. Todo da la impresión de que el autor supone que sus lectores están versados en el Antiguo Testamento y familiarizados con los ritos y terminología del culto judío, es decir, **que se trata de cristianos procedentes del judaísmo**. Difícilmente, tratándose de destinatarios étnico-cristianos, el autor de la carta se hubiera expresado en la forma en que lo hace, con esas disquisiciones **sobre Cristo y Moisés, el sacerdocio de Cristo** y el sacerdocio levítico, la ineficacia de los antiguos sacrificios, etc. Ciertamente que también en las cartas a Calatas y Romanos,

no obstante tratarse de destinatarios étnico-cristianos, al menos en su mayoría, hay alusiones y citas del Antiguo Testamento; pero es en mucha menor escala, sin base seria de comparación. Creemos, pues, no obstante la opinión contraria de algunos críticos modernos ³⁷⁸, que este punto debe darse por cierto.

Más difícil es ya determinar de qué comunidad se trata en concreto. Que se trate de una comunidad particular y no de los judío-cristianos en general, es evidente, pues se alude a circunstancias que sólo pueden convenir a una comunidad concreta: **que eran cristianos ya de antiguo** (cf. 5:11-13), que han padecido persecuciones y algunos incluso con pérdida de bienes (cf. 10:32-34); que sus propósitos o superiores han sufrido el martirio (cf. 13:7); que piensa enviarles a Timoteo (cf. 13:23). Pero ¿cuál es esa comunidad?

Se han dado muchos nombres: Jerusalén, Alejandría, Chipre, Asia Menor, Corinto, Roma.. Muchas veces se trata de puras fantasías, sin apoyo alguno en datos positivos, por lo que ni siquiera merecen tomarse en consideración. Entre los críticos ha sido bastante común la opinión de que la carta está dirigida a la comunidad romana (Holzmann, Von Soden, Schürer, Loisy, Scott) o al grupo judío-cristiano de esa iglesia (Zahn, Strathmann). Se apoyan sobre todo en la frase “os saludan los de Italia” (13:24), que está sugiriendo que el autor escribe desde fuera de Italia y cristianos oriundos de ese país saludan a sus paisanos. Sin embargo, aunque la frase, absolutamente hablando, podría interpretarse de ese modo, también puede interpretarse, y la interpretación es más obvia (cf. Act 17:13), en el sentido de judío-cristianos que desde Italia envían saludos a los destinatarios de la carta fuera de Italia. Son otras razones, pues, las que deben decidir. Pues bien, no es fácil considerar a la comunidad de Roma como destinataria de la carta, pues dicha comunidad se componía de étnico-cristianos en su inmensa mayoría (cf. Rom 1:5-6; 11:13-14; 15:15-16). Tampoco es creíble que la carta esté dirigida particular y directamente al grupo judío-cristiano, pues éstos formaban una parte de poca importancia en la comunidad romana, mientras que la carta **supone una iglesia organizada**, bajo la dirección de jefes o presidentes (cf. 13:7.17.24), a la que se juzgó conveniente dirigir un escrito de tanta magnitud.

Creemos, dada la índole general de la carta, que la comunidad a la que la carta va dirigida hay que buscarla en Palestina. Tal es la opinión tradicional (Clemente Alejandrino, Eusebio, Jerónimo, Crisóstomo, Efrén), y que siguen defendiendo la gran mayoría de los autores católicos (Cornely, Fillion, Prat, Vigouroux, M. Sales, Ricciotti, Spicq, etc.) y no pocos acatólicos (Michaelis, Weis, Bornhäuser, Pieper). En efecto, muchas de las descripciones y expresiones de la carta apenas serían inteligibles para cristianos que viviesen lejos de Palestina, aunque fuesen de procedencia judía; o, por lo menos, perderían mucha de su fuerza expresiva (cf. 9, 6-14; 10:11-14; 13:12). Generalmente se supone que se trata de la comunidad misma de Jerusalén, de la que se afirma que ha sufrido persecuciones (10:32-34), pero no hasta llegar al martirio (12:4), como ha sucedido a sus jefes (13:7). Sin embargo, algunos autores modernos, como el P. Spicq y ya antes K. Bornhäuser y K. Pieper, creen que más bien debe tratarse de un grupo especial de creyentes, formado por sacerdotes judíos convertidos (cf. Act 6:7), que habían tenido que abandonar Jerusalén a raíz de la persecución cuando el martirio de Esteban (cf Act 8:1; 11:19) Y se habían establecido en alguna de las ciudades siro-palestinas de la costa mediterránea, imposible de determinar, formando una comunidad cerrada. Ello explicaría, tratándose de sacerdotes, que sea presentada con tanto relieve la idea de culto y de liturgia. Últimamente, a raíz de los descubrimientos de Qumrán, se ha pensado incluso en que este grupo de sacerdotes, procediese de Qumrán o al menos hubiese estado en relación con la secta ³⁷⁹. Creemos que será muy difícil llegar a conclusiones definitivas en este terreno.

En cuanto a ocasión de la carta, parece claro que el autor trata de animar a los destina-

rios a que permanezcan firmes en la fe que han abrazado, sin desanimarse ante las persecuciones ni dejarse deslumbrar por los esplendores del culto mosaico (cf. 2:1; 3:12-15; 4:11; 7:4-8:13; 10:19-39; 12:4-7).

Para concretar más necesitaríamos antes ponernos de acuerdo sobre quiénes son los destinatarios; cuestión nada fácil conforme acabamos de exponer. Hay un dato, sin embargo, que puede ayudarnos bastante para poder marcar un punto de referencia, y es la *destrucción de Jerusalén* en el año 70. Todo en la carta hace suponer que el culto del Templo seguía desarrollándose normalmente (cf. 8:4-5; 9:6-10; 10:1-11; 13:9-11) y, consiguientemente, que nos hallamos en tiempos anteriores a esa fecha. Por otra parte, si, como parece más probable, se trata de la iglesia de Jerusalén o al menos de **una comunidad palestinese íntimamente relacionada con ella**, no parece que debamos sobrepasar el año 66; pues en el otoño de ese año tiene lugar el ataque de Cestio Galo contra Jerusalén, dando al traste con todas las esperanzas de paz, y cuyo remate fue la destrucción de la ciudad y del Templo en el año 70. Esos años inmediatamente anteriores fueron años de un exacerbado nacionalismo entre los judíos, con derivación también en una mayor magnificencia del culto del Templo, cosa que no podía dejar de influir en los judeo-cristianos, fieles seguidores de las tradiciones patrias (cf. Act 21:18-26), solicitados sin duda a unirse a la causa nacional judía. El autor de la carta habría tratado de cortar ese peligro y centrar serenamente las cosas, aconsejándoles que pusieran su esperanza no en la patria judía, sino en la patria del cielo.

La carta estaría escrita desde Italia (cf. 13:24), aunque no necesariamente desde Roma ³⁸⁰.

Estructura temática y literaria.

Evidentemente, la figura central en torno a la cual gira todo el escrito es la persona de Jesucristo, cuyos principales atributos se hacen resaltar de modo solemne en el comienzo mismo de la carta (cf. 1:1-4). Creemos que en esos versículos queda ya enunciada la idea básica que dirige toda la exposición, es a saber, especie de confrontación entre la Antigua Alianza y la Nueva, haciendo resaltar la inmensa superioridad de ésta: “*Antes* habló Dios muchas veces y de muchas maneras por los profetas, *ahora* por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo.”

Es de notar, además, que hay una mezcla continua, ya desde el principio, entre lo doctrinal o dogmático y lo exhortativo o práctico (cf. 2:1-4; 3:1-4:16; 5:11-6:12; 7:26-27; 10:19-39; 12:1-29), sin que eso quiera decir que no podamos distinguir, al igual que en las cartas paulinas, una primera parte prevalentemente dogmática (1:1-10:18) y otra final prevalentemente exhortativa o parenética (10:19-13:17). Con todo, es el aspecto práctico o necesidad del lector lo que parece estar siempre presente, ya desde el principio, en la mente del autor de la carta incluso en sus disquisiciones especulativas. Ciertamente que los temas del *sacerdocio* y del *sacrificio* de Cristo están desarrollados de forma admirable; pero, en el fondo, estos y otros puntos, no están tratados por sí mismos, **sino en función del fin práctico que el autor se ha prefijado** y que deja traslucir constantemente: *animar* a los lectores, demostrada la superioridad de la Nueva Alianza, a permanecer en ella (cf. 2:1-4; 3:14-15; 4:14; 6:4-6; 10:23-29; 12:3-4; 13:9).

Toda esta temática y divisiones, agrupando las ideas en un orden que juzgamos lógico, podrían ser sintetizada en el siguiente esquema:

I. Superioridad de la religión cristiana sobre la judía (1:1-10:18).

a) **Jesucristo, el mediador de la nueva Alianza**, superior a los ángeles y a Moisés, mediadores de la antigua (1:1-4:13).

b) **El sacerdocio y el sacrificio de Cristo**, superiores al sacerdocio y a los sacrificios levíticos (4:14-10:18).

II. Exhortación a la **perseverancia** (10:19-12:29).

a) Fidelidad a **Jesucristo, nuestro Sumo Sacerdote** (10:19-39).

b) Ejemplo de fe que nos dieron **los antiguos patriarcas y profetas** (11:1-40).

c) Constancia en las tribulaciones (12:1-29).

Apéndice.

Recomendaciones particulares (13:1-19) y saludos (13:20-25).

Es la división que pudiéramos llamar *tradicional*, considerando dividida la carta en dos grandes apartados: uno de carácter preferentemente dogmático, presentando la excelencia de la religión cristiana sobre la judía (1:1-10:18); otro de carácter parenético exhortando a la **perseverancia en la fe recibida** (10:19-12:29).

Sin embargo, esta división es considerada hoy por muchos como demasiado *conceptual*, suponiendo en el autor de la carta unas ideas directrices de exposición que más bien son nuestras; pues, como dice el P. Spicq, “la estructura de la carta está ordenada menos por la ilación de las ideas que por la llamada de ciertas *palabras-clave*, según el uso semítico de la inclusión y la concatenación”³⁸¹. Es por eso que modernamente, sobre todo a partir de L. Vaganay³⁸², no pocos autores prefieren otras divisiones basadas en las *técnicas de composición* que habría empleado el autor.

Quien ha hecho, bajo este aspecto, un estudio más completo y detallado de la carta es A. Vanhoye³⁸³, distinguiendo *cinco temas predominantes*, combinación de doctrina y parénesis, siguiendo determinadas técnicas de composición: *inclusiones*, *palabras-clave*, *paralelismos*, *introducciones*. Los cinco temas serían: Jesús-superior a los ángeles (1:5-2:18); Jesús-sumo sacerdote fiel (3:1-4:14) y compasivo (4:15-5:10); Jesús-sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (5,n-7:28)-pontífice perfecto (8:1-9:28) y causa de salud eterna (10:1-39); la fe (11:1-40) y perseverancia (12:1-13); el fruto apacible de la justicia (12:14-13:21). Por su parte, el P. Spicq, basado también en técnicas de composición, distingue no cinco, sino *cuatro temas* principales: el Hijo de Dios, encarnado-rey del Universo (1:5-2:18); Jesús-sumo sacerdote, fiel y compasivo (3:1-5:10); **el auténtico sacerdocio de Cristo** (5:11-6:20), superior al sacerdocio (7:1-28) y culto (8:1-9:28) levíticos, y su sacrificio, superior a los sacrificios mosaicos (10:1-18); la fe perseverante (10:19-12, 29); apéndice (13:1-21).

Un camino algo distinto sigue el P. J. Schierse, otro autor que también ha estudiado detenidamente esta carta a los Hebreos. Piensa el P. Schierse que nos hallamos ante una especie de *predicación litúrgica* con tres partes fundamentales, al igual que en las celebraciones culturales de las comunidades cristianas: audición de la palabra de Dios (1:1-4:13); unión de los fieles en la *homología* o confesión solemne de Cristo (4:14-10:31); exhortación a guardar los deberes que impone la Nueva Alianza (10:32-13:25). Es decir, que esta carta sería como un reflejo de la “liturgia,” de cuyos actos principales nos daría una profunda interpretación teológica. Dicho de otra manera: se trataría de una exhortación pastoral a base de los ritos litúrgicos³⁸⁴.

Tal es el panorama del modo de pensar actual sobre la estructura de la carta a los Hebreos. Desde luego, no es tarea fácil descubrir cuáles pudieron ser las ideas directrices del autor en la composición de este escrito, calificado ya por el P. Lagrange como “la obra más enigmática del Nuevo Testamento.”³⁸⁵ Todos reconocen que se trata de un pensador notable, con fuerte personalidad, que ha sabido presentar el dato cristiano bajo nueva luz y ha logrado construir, con fraseología fluida y rítmica, la pieza literaria más fina del Nuevo Testamento. Como dice el P. Spicq, es “maestro que dispone de todos los resortes de la elocuencia y los pone en práctica para hacer su exhortación más persuasiva.”³⁸⁶

El esfuerzo, pues, de los comentaristas modernos por descubrir sus técnicas de estilo está

perfectamente fundado, y sus trabajos pueden servir de gran ayuda para penetrar más certeramente en el pensamiento del autor. Sin embargo, no creemos que ello sea obstáculo para seguir ateniéndonos a la división tradicional en dos grandes apartados, pues sigo en la convicción de que el pensamiento fundamental del autor, use éstas o aquellas técnicas de composición, es el de animar a sus lectores a perseverar firmes en la fe recibida, poniéndoles delante la excelencia de la religión cristiana sobre la judía.

Otra cuestión quisiéramos tocar todavía en este apartado, y que pudiéramos enunciar con una pregunta: ¿se trata de una *carta* o de una *homilía*?

El modo genérico de comenzar (1:1ss) y las continuas citas de textos bíblicos pastoralmente interpretados, parecerían aconsejar la segunda hipótesis; sin embargo, el final del escrito (13:1-25) tiene todas las muestras de una carta. No es, pues, extraño que haya opiniones en ambos sentidos. Para muchos (W. Wrede, E. Burgaller, P. Wendland.) se trataría de una homilía o sermón, al que posteriormente se añadió el c.13, quizás para dar la impresión de que era un escrito de Pablo, prisionero en Roma; en cambio, otros muchos creen que se trata de una carta, como dan a entender, no sólo el c.13, sino también muchas expresiones a lo largo del escrito, con alusión a destinatarios que parecen estar lejos (cf. 4:1; 5:11-14; 6:9-12; 10:32-36), a los que llama “hermanos” y “carísimos” (cf. 3, 1-12; 6:9; 10:19). Ni creen que haya base objetiva para separar el c.13 del resto del escrito; pues encontramos idéntico estilo, e incluso el contenido de este capítulo está en perfecto paralelismo con lo anterior: cf. 13:10-15 (teología *sacrificial*) y 13:7.13.14 en que se dan consejos en admirable consonancia con lo dicho en 2:3; 11, 26; 11:13-16³⁸⁷.

También nosotros juzgamos más probable esta opinión. Ciertamente extraña el que no haya ningún saludo inicial, nombrando autor y destinatarios; pero tengamos en cuenta que es una carta *sui generis*, pues el mismo autor la define como “discurso de exhortación,” es decir, una exhortación moral (cf. 13:22). El tono oratorio de algunos pasajes (cf. 2:5; 6:9; 9:5; 11:32) puede explicarse simplemente por las condiciones oratorias nativas del autor, sin necesidad de suponer, como han pensado algunos, que al principio fue una homilía a la que luego el mismo autor dio forma de carta³⁸⁸. Tampoco creemos haya base para suponer que en un principio la carta tuvo saludo inicial, pero luego ese saludo protocolario habría desaparecido, bien por haber sido suprimido intencionadamente (F. Overbeck), bien por circunstancias casuales, como ha sucedido con otros escritos (J. Moffatt).

Perspectivas doctrinales.

No cabe duda que, en el fondo, las verdades que encontramos aludidas en esta carta son las mismas que encontramos también en los demás escritos neotestamentarios: encarnación de Cristo, su muerte y resurrección, la Iglesia como obra suya, recompensa celeste, etc.; sin embargo, es un hecho que el autor de este escrito ha sabido dar una expresión original a todas esas verdades. Más que hablar de “reconciliación” o de “resurrección” o de “vida en el Espíritu,” terminología a la que nos tiene acostumbrados San Pablo (cf. Rom 5:9-11; 8:9-17; 1 Cor 6:11-19; 2 Cor 5:17-21; Gal 3:2-5; Col i,20), habla de “purificar” y de Cristo “sacerdote” que, avalado “por su propia sangre,” entra en el “santuario celeste” y nos obtiene una “redención eterna” (cf. 1:3; 4:14-16; 7:24-27; 9:11-26). Todo es presentado bajo una *perspectiva cultural*, y parece como si Cristo estuviese repitiendo, aunque de forma más perfecta, el ceremonial judío del gran día del Kippur (cf. Lev 16:1-34), entrando solemnemente en el santuario del cielo como intercesor misericordioso³⁸⁹.

Esta originalidad de la carta a los Hebreos para presentarnos la obra redentora de Cristo, está como pidiendo que, antes de tratar de temas doctrinales concretos, digamos algo sobre la

mentalidad del autor, cosa que podrá luego ayudarnos a entender mejor sus expresiones.

La mentalidad del autor: Ya dijimos antes que el autor de esta carta muestra ser un pensador notable, y su escrito, incluso literariamente, está compuesto con suma habilidad y maestría. Cuanto más se lee esta carta, más se convence uno de ello.

Una de las cosas que primeramente llaman la atención es el continuo uso de textos del Antiguo Testamento para explicar las realidades cristianas. Ningún otro escrito del Nuevo Testamento es tan rico en citas y alusiones bíblicas como la carta a los Hebreos, pudiendo afirmar, sin lugar a duda, que su autor tiene una mentalidad profundamente *enraizada en la Biblia*. Las citas bíblicas están hechas generalmente conforme a la versión de los LXX y siempre son introducidas evitando indicar el autor humano, nombrando directamente al Espíritu Santo (3:7; 9:8; 10:15) o a Dios (5:5-6; 6:13-14; 7:21) o con expresiones indefinidas (2:6; 4:4; 12:5), como dando a entender que se pone en primera línea **la autoridad divina**, sin que tenga importancia que el texto se haya escrito por Isaías o Moisés o cualquier otro. Sabemos que tales expresiones indefinidas para introducir las citas bíblicas, lenguaje que para nosotros resulta bastante extraño (cf. 2:6), era de uso corriente en determinados círculos judíos, particularmente de la escuela de Filón.

Ni es sólo la abundancia de citas bíblicas y el empeño por hacer resaltar la autoridad divina de la Escritura, sino que hay algo todavía más significativo, y es la diligencia en hacer notar las relaciones y armonía entre Antiguo y Nuevo Testamento. Para el autor de esta carta, Antiguo y Nuevo Testamento son como dos fases de un mismo plan divino, pero bien entendido que la primera es *prefigurativa* y como esbozo de la segunda, que es la perfecta y ya *definitiva*. Puede decirse que todo el Antiguo Testamento es concebido como una inmensa profecía de Cristo y de la Alianza nueva por El establecida; lo mismo las personas (*Melquisedec, israelitas del desierto.*) que las instituciones fritos (*levíticos.*) están prefigurando, a veces a través precisamente de su contraste, la obra redentora y definitiva de Cristo. Se dirá, por ejemplo, que a la revelación parcial y múltiple de los profetas sucede la completa y definitiva de Cristo (cf. 1:1-2), y que su carácter regio y de señorío universal estaba ya precedentemente anunciado (cf. 1:5-14); igualmente lo estaba su dignidad sacerdotal (cf. 5:1-6; 7:1-28), y su sacrificio redentor, con implantación de una Nueva Alianza que sustituya a la Antigua (cf. 8:1-10:18). Es dentro de esta perspectiva como debemos explicar las expresiones *imagen-sombra-tipo* con que se designa a las instituciones mosaicas (cf. 8:5; 9:23; 10:1), en contraposición a *perfecto* (2:10; 5:9.14; 6:1; 7:11.19.28; 9:9.11; 10,1; 11,40; 12:2.23), *eterno* (5:9; 9:12-15; 13:20), *verdadero* (8:2; 9:24), *mejor* (7:19.22; 8:6; 9:23; 10:34; 11:16.35), *celeste* (3:1; 6:4; 8:5; 9:23; 11, 16; 12:22), con que se designa a las realidades cristianas.

Creemos que este proceso de interpretación y sistematización de los datos bíblicos vetero testamentarios, considerando a la antigua economía religiosa como algo prefigurativo y transitorio a la que sucede lo perfecto y definitivo, es una de las aportaciones teológicas más importantes de la carta, y constituye una especie de *filosofía de la historia*, viendo en el cristianismo la realización del plan completo de Dios sobre el mundo. A veces se citarán los textos bíblicos en sentido literal (cf. 1:5.13; 5:5-6); pero de ordinario la visión del autor va mucho más lejos, interpretando toda la antigua economía religiosa, aunque el sentido literal del texto bíblico parezca indicar otra cosa, **como ordenada por Dios en orden al cristianismo, la época de plenitud y de las verdaderas realidades, a que Dios apuntaba ya desde un principio en todas sus realizaciones.** La idea no es nueva, pues ya San Pablo la había dejado reflejar en varias ocasiones (cf. 1 Cor 9:9-10; 10:11; Gal 4:24; Col 2:17); sin embargo, en ningún otro escrito aparece puesta tan de relieve como en esta carta. No se trata de pura acomodación de textos o de puras alegorías, sino de una *interpretación cristiana* del texto bíblico (cf. 2 Cor 3:14-16; Lc 24:45), luego los exegetas

tratarán de concretar bajo las expresiones de sentido “típico” y sentido “pleno.”

Aparte esta mentalidad que pudiéramos llamar “bíblica,” y que nadie le discute, el autor de la carta parece mostrar también cierta mentalidad que pudiéramos llamar “alejandrina,” bajo el influjo quizás de los escritos de Filón. Hay muchos indicios en este sentido. No ya sólo su modo de introducir las citas bíblicas, a que antes aludimos, sino también el uso de expresiones características en Filón, como *μετριοπαθεῖν* (5:2), *ίκετηρία* (5:7), *αίτιος σωτηρίας* (5:9), *κεφάλαιον* (8:1), *δημιουργός* (1:1-10) y sobre todo las nociones de **solidez y perfección** (*βεβαίωσις* — *τελείωσις*), de amplio uso en Filón, y tan características de esta carta para designar las realidades cristianas (cf. 2:2-3.10; 3:6.14; 6:1.16.19; 7, 1 1; 9:9.11.17.). Parece haber también estrechos puntos de contacto en el simbolismo que ambos descubren en el antiguo templo levítico (8:5), así como en los rasgos con que son presentados Moisés (3:5; 8:5; 11:23.29) y Melquisedec (7:1-3). Todo esto da serio fundamento a la opinión, defendida por muchos comentaristas, de que el autor de esta carta *pertenece* al mismo círculo cultural de Filón, sea porque depende de los escritos de éste, sea porque ambos reflejan el ambiente del judaísmo culto alejandrino, en que los dos escritores se habrían educado ³⁹⁰.

Últimamente se ha comenzado a hablar también de afinidades entre esta carta a los Hebreos y los escritos de Qumrán ³⁹¹. en particular, se ha hecho notar el papel importante que, al igual que en Hebreos (cf. 8:6-13; 9:15-20; 12:24), desempeña también en Qumrán la idea de “nueva alianza,” así como esa que pudiéramos llamar **“espiritualización” del Éxodo**, considerando la vida religiosa de los fieles como un nuevo caminar por el desierto (cf. 3:7-4:11). Incluso la insistencia en considerar a Cristo como **“rey mesiánico” y “sumo sacerdote”** (cf. 1:5-14; 2:5-17; 4:14-5:10.), podría quizás explicarse como respuesta a la tesis **qumránica de los dos Mesías, el davídico y el sacerdotal**, mostrando cómo en el cristianismo tenían perfecto cumplimiento esas antiguas aspiraciones religiosas.

Finalmente, se ha hablado y se habla de afinidades entre esta carta y el IV Evangelio (cf. 1:2-3 = Jn 1:3.16-18 y 14:9; 7:24-25 = Jn 12:34 Y 1 Jn 2:1-2; 7:26 = Jn 1:29 y 8:46; 10:10 = Jn 17:19; 10:20 = Jn 14:6.). ¿No será esto indicio de que ambos escritos proceden del mismo ambiente cultural, quizás en dependencia de la catequesis de Juan, recogida luego en el IV Evangelio? Así opinan muchos ³⁹².

Por supuesto, aparte todas estas posibles influencias, está el influjo innegable del pensamiento de Pablo. Compárese, por ejemplo, la cristología de Hebreos (1:2-6; 2:5-10) con la de las cartas de la cautividad (Col 1:13-18; Fil 2:5-11), así como pequeñas coincidencias de expresiones lingüísticas características de Pablo, tales como “Dios de la paz” (Heb 13:20; Rom 16:20; 2 Cor 13:11; Fil 4:9; 1 Tes 5:23), “Dios viviente” (Heb 3:12; 2 Cor 3:3; 1 Tes 1:9; 1 Tim 3:15; 4:10), “leche-manjar sólido” (Heb 5:12; 1 Cor 3:2) y otras muchas que sería largo enumerar ³⁹³.

Tal aparece el autor de esta carta, con una mentalidad realmente compleja, cuyas fuentes de influencia no resulta fácil adivinar. Lo que sí *parece* claro es que no se considera discípulo *inmediato* de Jesús, sino más bien discípulo de los apóstoles (cf. 2:3-4).

La persona de Cristo: Antes de hablar de **Cristo-sacerdote**, que es lo más característico de esta carta, presentamos aquí en visión de conjunto lo que se nos dice sobre su persona.

Primeramente hagamos notar la abundante serie de datos sobre su vida, recogidos sin duda de la tradición (cf. 2:3-4), que se van intercalando a lo largo de la carta y que coinciden totalmente con los de los otros escritos neotestamentarios. Se dice, por ejemplo, que era de la “tribu de Judá” (7:14), y que no se avergonzó de llamar “hermanos” a los hombres (2:11.17), y **que su nombre fue “Jesús”** (2:9; 3:1; 4:14; 6:20; 7:22; 10:19; 12:2.24; 13:12); se dice también que con su predicación inauguró **la era mesiánica y definitiva** (cf. 1:1; 2:3; 6:1-8; 9:26), estando

sometido durante su vida terrena a duras pruebas y sufrimientos (cf. 2:10.18; 4:15; 5:7-8; 12:3) y muriendo en una cruz (cf. 6:6; 12:2) fuera de las puertas de la ciudad santa (cf. 13:12). Llama la atención el que, aparte un único lugar al final de la carta (13:20), no se hable nunca de la resurrección ni tampoco de la ascensión al cielo; sin embargo, resurrección y ascensión quedan claramente implicadas en otras expresiones a lo largo de toda la carta, tales como “entrar en el santuario celeste” (cf. 4:14; 9:11-12) o “sentarse a la diestra de Dios” (cf. 1:3; 8:1; 9:24; 10:12; 12:2). También se habla **de retorno de Cristo al fin de los tiempos** (cf. 9:28; 10:25.37).

Por lo que se refiere a la **preexistencia y divinidad de Jesucristo**, tenemos las hermosas expresiones con que comienza la carta, especie de himno a Cristo, con enumeración de sus principales títulos y prerrogativas (cf. 1:1-4). El análisis de estas expresiones lo dejamos para el comentario. Hagamos notar únicamente el título de “Hijo” (v.2), título que vuelve a aparecer con frecuencia, sea con artículo “el Hijo” (cf. 1:8; 4:14; 6:6; 7:3; 10:29), sea de modo indefinido “Hijo” (cf. 1:5; 3:6; 5:5. 8; 7:28). La omisión del artículo parece intencionada, y no porque se piense en otros “hijos,” además de Cristo, sino a fin de dirigir más directamente la atención del lector hacia la condición o calidad indicada, es decir, su rango **de “hijo,”** en parangón a otros que no son más que *servidores*.

Ambas facetas de Cristo, **la divina como “esplendor” e “impronta” del Padre** (cf. 1:3) y la humana como “asemejado en todo a sus hermanos” los hombres y orando al Padre “con poderoso clamor y lágrimas” (cf. 2:17; 5:7), están tan fuertemente acentuadas en esta carta, que no han faltado críticos que han querido ver ahí dos concepciones de Cristo *incompatibles*, entretejidas artificialmente. Es el eterno problema de la compleja personalidad de Cristo, Dios y hombre verdadero, que el autor de Hebreos presenta con más viveza quizás que ningún otro autor del Nuevo Testamento, y en que tanto ha venido trabajando y trabaja la teología.

Lo que sí parece claro es que la razón de que el autor de Hebreos acentúe tanto la *condición humana* de Cristo, es a causa de su sacerdocio: para poder ser “pontífice” y llevar a cabo la “redención eterna” que no podían realizar los antiguos sacrificios, el “Hijo” hubo de “asemejarse en todo” a los hombres y “aprender por sus padecimientos la obediencia” (2:17-18; 4:15-16; 5:7-10; 9:11-12; 10, 5-10). Es así, por la experiencia en el dolor, cómo Jesucristo, nuestro Pontífice, recibe *plena aptitud* para su función de sacerdote (cf. 2:10; 5:9).

El sacerdocio de Cristo: También en otros escritos neotestamentarios hay referencias, más o menos directas, a la inmolación de **Cristo en el Calvario como verdadero sacrificio de carácter salvífico** (cf. Me 14:24 y par.; 1 Cor 5:7; 11:25; Rom 3:24-25; Ef 5:2; Act 20, 28; 1 Pe 1:18-19; 1 Jn 1:7; Apoc 1:5). Sin embargo, es en la carta a los Hebreos donde este tema del sacrificio de Cristo y de su sacerdocio aparece expresado de manera más directa, con terminología incluso de carácter ritual. Bien puede decirse que es esto lo que constituye su tema central. Ya en 2:17 se da a Cristo el título de “sumo sacerdote,” título que luego es ulteriormente explicitado en relación **con el “sacerdocio” levítico** (4:14-7:28), extendiendo la comparación también a su “sacrificio” (9:1-10:18) e incluso, de modo más genérico, a antigua y nueva alianza, es decir, mosaísmo y cristianismo (8:6-13; 9:15-22). Hasta tal punto es central este tema del “sacerdocio” de Cristo, que el autor de la carta lo considera como objeto explícito de la profesión de fe cristiana (cf. 3, 1-2) y motivo de alegre esperanza (cf. 4:14-16; 8:1-2; 10:21-23).

Pero, ¿qué es lo que pretende significar con ese título de “sacerdote” (ιερεύς - ἀρχιερέυβ) aplicado a Jesucristo? Parece obvio suponer, mientras no conste lo contrario, que debemos tomar dicho término en su sentido corriente **de mediador entre Dios y los seres humanos**. Tal creemos que es, prescindiendo de matices, la nota esencial de todo sacerdocio, según ha sido entendido este término en todos los pueblos y culturas. Dicha mediación tiene dos vertientes: **mediación**

por el testimonio o ministerio de la palabra (mensaje de Dios al hombre) y mediación por el sacrificio o ministerio del culto (mensaje del hombre a Dios). Ambos aspectos, a nuestro juicio, están incluidos en el concepto de “sacerdocio,” aunque circunstancias de muy variada índole puedan influir para que, en una determinada religión o en una determinada época histórica de cualquier religión, se dé preferencia a uno u otro de los aspectos. Incluso el sacerdocio levítico, al que se toma a veces por meramente ritual, tenía también la misión de instruir al pueblo en la ley de Dios (cf. Lev 10:11; Dt 33:10; 2 Par 15:3; Ez 22:26; Jer 18:18; Os 4:5-6; Mal 2:7); lo cual no impide que, sobre todo a partir del destierro, esa misión se fuera convirtiendo cada vez más en asunto de los escribas, quedando para los sacerdotes solamente lo cultural. Pero eso fue puramente circunstancial, como circunstancial era también el que el Sumo Sacerdote, aparte lo cultural, **gozara de amplias atribuciones socio-políticas** (cf. Ag 1:1-14; 1 Mac 12:20; 14:35-47; Mc 14, 53; Act 9:1).

En nuestro caso concreto de la carta a los Hebreos, fácil es reconocer que su autor considera como central en la obra de Jesucristo **la idea de mediación**, sea en el primer aspecto (cf. 1:2; 2:3), sea en el segundo (cf. 9:11-14; 10:8-10). Nada tienen, pues, de extraño sus preferencias por el título “sacerdote,” aplicado a Jesucristo en un total de 16 veces a lo largo de la carta.

No parece que antes se hubiera dado nunca a Jesucristo este título, y es mérito del autor de la carta haberlo introducido en el lenguaje cristiano ³⁹⁴. Con mentalidad profundamente enraizada en la Biblia, conforme ya explicamos anteriormente, ve anunciado ese “sacerdocio” de Cristo en el Sal no, que la primitiva comunidad cristiana consideró siempre **como mesiánico** (cf. Mt 22:42-45; Act 2, 34-35; 1 Cor 15:25). Es ahí, trayendo a su campo la figura de Melquisedec, donde encuentra el *punto de apoyo bíblico* para todas sus disquisiciones en torno a la obra sacerdotal de Cristo (cf. 5:6.10; 6:20; 7:11.17.21). A este apoyo bíblico veterotestamentario se añadía la realidad de la obra realizada por Cristo, de índole ciertamente sacerdotal (cf. Jn 3:16-17; 10:15-18; 17:19; Mc 10:45.), aunque quizás nadie lo hubiese designado todavía bajo esa denominación ³⁹⁵.

El fundamento real del “sacerdocio” de Cristo, aunque nunca se diga de manera explícita, parece que el autor de la carta lo ve concretamente en su condición misma de **Hijo de Dios encarnado**. A su condición de “Hijo de Dios” se debe el que su muerte sangrienta libremente aceptada, **acto supremo de su sacerdocio, tenga valor de “redención eterna,”** que no necesita repetición, perfeccionando **“para siempre a los santificados”** (cf. 9:11-14; 10:5-14); y a su condición de “encarnado,” se debe no ya sólo la posibilidad de esa muerte sangrienta, sino también el haberse convertido en mediador “perfecto,” experimentando en sí mismo las pruebas y sufrimientos de quienes debían ser salvados (cf. 2:10.17-18; 4:15-16; 5:7-10). Es, pues, un “sacerdocio” que está enraizado en su mismo ser, por el que queda constituido mediador por excelencia entre Dios y los hombres. **Esa misión “sacerdotal” comienza ya en la encarnación** (cf. 10:5-9) Y continúa a lo largo de su vida terrena (cf. 5:7-8), pero tiene su expresión suprema en el acto del Calvario, acto redentivo e irrepetible, realizado de una vez para siempre, como se recalca con insistencia (cf. 7:27; 9:12.26.28; 10:10.14).

Considera el autor de la carta que **ese “sacerdocio” de Cristo, enraizado en su misma condición de Hijo de Dios encarnado**, estaba ya prefigurado en el *sacerdocio de Melquisedec* (cf. Gen 14, 18-20), en conformidad con lo anunciado en Sal 110:4, y que nosotros cristianos debemos mirar esos textos veterotestamentarios como manifestación anticipada del sacerdocio de Cristo **dentro de los eternos designios de Dios: sacerdocio muy superior al levítico** (cf. 7:4-10) y que no se recibe por carnal sucesión de padres a hijos, a semejanza del de Aarón, sino que dura eternamente en la misma persona, a semejanza del de Melquisedec (cf. 7:3.11.15-17.22-23).

Es un “sacerdocio” que pone fin al antiguo sacerdocio levítico e **inaugura un nuevo culto** (cf. 7:11-18-19-28; 8:13; 9:10; 10:9; 12:27). En este “sacerdocio,” junto a la llamada o designio divino, aparece muy destacada la idea de *voluntariedad*, pues no se trata ya de ofrecer animales inertes, sino que Cristo mismo es la víctima que se entrega a sí mismo al Padre (cf. 7:27; 9:14), y esto desde el momento mismo de su entrada en el mundo (cf. 5:7; 10:7-10). Bajo este aspecto, ninguna dificultad tenemos en que se hable de **sacerdocio existencial**, terminología que hoy es del gusto de muchos. Tanto más, que la inmolación y muerte de Cristo no tuvo nada de *ritual* o litúrgico, sino que externamente fue más bien un suceso político y judicial. Su valor no dependía de ceremonia alguna externa ritual, como sucedía en los sacrificios levíticos, sino del hecho o realidad misma de esa muerte **en obediencia al Padre y amor hacia nosotros**. El expresar esto con categorías *cultuales* es algo ya posterior, fruto de reflexión teológica.

Queda una última cuestión que ha dado y sigue dando mucho que hacer a los teólogos y comentaristas de esta carta, es a saber, la de concretar en qué consiste ese “*sacerdocio celeste*” de Cristo, al que nuestro autor se refiere con frecuencia³⁹⁶. Llama la atención, desde luego, el que hable de un “santuario *celeste*” en que Cristo ejerce su sacerdocio (cf. 8:1-5; 9:23-24; 7:24-25), lo que parece estar suponiendo un ofrecimiento de “sacrificio,” pues para nuestro autor es inconcebible un sacerdocio sin sacrificio (cf. 5:1; 8:3).

Pues bien, ¿qué clase de víctima o sacrificio es el que ofrece Jesucristo en el cielo? No han faltado teólogos, como los Socinianos, **que relegan la acción sacerdotal de Jesucristo únicamente al cielo**. Dicen que su vida terrena, incluida la pasión y muerte, deben considerarse a lo sumo como incoación del sacrificio, en cuanto que fueron el medio necesario para esa oblación o **ingreso sacerdotal de Cristo en el cielo**. Es lo que, además, parece exigir el parangón mismo que se establece entre el sacrificio de Cristo y el ofrecido por el Sumo Sacerdote levítico en el día del Kippur (cf. 9:7-11), pues, según creen muchos, para los judíos no era la muerte de la víctima lo que constituía propiamente el sacrificio de expiación, sino que éste *sólo* tenía lugar cuando el Sumo Sacerdote entraba en el Santísimo y rociaba el propiciatorio con la sangre de la víctima. La muerte de ésta era sólo algo previo.

Sin embargo, como es opinión común entre los exegetas, no parece pueda ponerse razonablemente en duda que, para el autor de Hebreos, aparte lo que pudieran pensar los judíos sobre qué era lo que constituía propiamente el sacrificio en el día del Kippur, Cristo ejerció ya su sacerdocio acá en la tierra y **que el acto supremo de ese sacerdocio fue su inmolación en la cruz con que de una vez para siempre consiguió para los seres humanos una “redención eterna”** (cf. 1:3; 7:27; 9:26; 10:10-14; 13:12). ¿En qué consiste, pues, su sacerdocio *celeste*?

Hay exegetas que parecen reducirlo prácticamente a una metáfora o modo de hablar. Dicen que Cristo ha sido constituido “sacerdote” para siempre (cf. 5:6; 6:20; 7:3.24); pero una cosa es su **dignidad sacerdotal y otra el ejercicio de ese sacerdocio**. En el cielo no se trata ya de ofrecer “sacrificios,” sino de aplicación de los frutos del “sacrificio” ya realizado, frutos que tienen valor perpetuo³⁹⁷. Ni las expresiones usadas por el autor de Hebreos exigirían más. Cuando se emplea la expresión “santuario celeste” u otras similares, no se pretendería afirmar otra cosa sino que el sacerdocio y sacrificio de Cristo no son terrenos ni vinculados a un *santuario material* a la manera de los levíticos, sino que pertenecen a la nueva economía religiosa, que bien puede llamarse “celeste” en su conjunto, incluida también la fase terrena, pues son realidades de orden ultra-terreno que únicamente en el cielo tienen su consumación (cf. 3:1; 6:4; 8:5; 9:23; 12:22). Y, en cuanto al parangón con el rito levítico del día del Kippur (cf. 9:7-14), tampoco exige que hayamos de poner un sacrificio “celeste,” pues más que mirar a la distinción entre inmolación de la víctima y aspersion con su sangre — cosa totalmente secundaria — se mira hacia la

apertura del cielo y acceso a Dios, antes obstaculizados, pues sólo el Sumo Sacerdote, avalado por la sangre de animales, podía entrar en el santuario una vez al año, mientras que ahora, **avalado por su propia sangre, Cristo ha roto definitivamente esas barreras para entrar en el verdadero santuario.**

No obstante todo esto, la mayoría de los teólogos y exegetas creen más en consonancia con la carta a los Hebreos, hablar de sacrificio “celeste” de Cristo. No que pongan en el cielo “un nuevo acto sacrificial junto al único sacrificio de la cruz, **sino que Cristo se basa en este sacrificio de la cruz y lo presenta permanentemente ante la cara de Dios,** intercediendo por sus redimidos, a quienes desea otorgar gratuitamente los eternos frutos salvíficos del sacrificio de la cruz.”³⁹⁸ No hay, pues, una nueva víctima ni una nueva inmolación, pero sí hay una **mediación eterna**, que se ejerce después de realizado el sacrificio terrestre, y que de alguna manera es distinta a éste, al menos en cuanto que lo prolonga y lleva a su consumación, fuera de los límites de espacio y tiempo.”³⁹⁹

Dentro de la oscuridad del tema, también nosotros creemos que el autor de Hebreos, en paralelismo con la entrada del Sumo Sacerdote mosaico en el Santísimo, da un relieve especial a la entrada de Cristo en el cielo, **cuya acción eficaz y permanente a favor de los seres humanos** hace resaltar (cf. 4:14-16; 6:19-20; 7:24-25; 8:1; 9:12-14; 10:12; 12:2). Si a esto añadimos el carácter de **voluntariedad que se da al sacrificio de Cristo**, que ciertamente permanece en el cielo, parece que tenemos datos suficientes para poder hablar de “sacrificio celeste.”

La nueva alianza: También este tema de “nueva alianza” aparece muy destacado en la carta a los Hebreos, en íntima relación con el tema del sacerdocio de Cristo, a quien se llama “mediador” de una *nueva* (cf. 9:15; 12:24) Y *mejor* alianza (cf. 8:6)⁴⁰⁰.

¿Qué se incluye bajo el término “alianza”? En líneas generales, dicha expresión viene a ser equivalente de *nueva obra religiosa*, pues quedan incluidas **todas las relaciones entre Dios y los seres humanos**. El término “alianza” tiene una larga historia, y puede decirse que en torno a él gira todo el pensamiento religioso del Antiguo Testamento. En efecto, adaptándose a la terminología del mundo profano en las relaciones mutuas, Dios expresó y concretó sus relaciones con Israel en forma de “alianza” (hebr. = *berith*); no una “alianza” hecha entre dos personas o colectividades en pie de igualdad, sino concebida al modo de las que establecían los reyes con sus subditos (pactos de vasallaje), donde era siempre el rey quien tomaba la iniciativa y el que hacía promesas y exigía condiciones. En estos casos la “alianza” tiene un acusado carácter de gracia, pero se consideraba también como un honor para la parte débil, pues era elevada a la comunión con la parte fuerte, cosa que de otro modo no lograría.

En la alianza del Sinaí, al mismo tiempo que recibían definitivamente cohesión nacional las diversas tribus israelitas, Dios las elevaba a la categoría de *pueblo de su propiedad* con una serie de derechos y obligaciones (cf. Ex 19:1-24:11). En el fondo **se trata de que Dios quiere llevar a las personas a la comunión con él**. Esta alianza del Sinaí dirigirá durante siglos toda la vida religiosa del pueblo judío, pero los profetas anuncian repetidamente su ruptura, a causa de la infidelidad de Israel (cf. Jer 22:9; Ez 16:15-43; Os 2, 3-14), y prometen que habrá una nueva alianza de Dios con su pueblo, que nunca más será ya rota, sino que durará para siempre (cf. Jer 31:31-34; 32:40-41; Ez 16:60-62; 37:26-27; Os 2:20-24).

Esta “nueva alianza” a que se refieren los profetas es precisamente la que el autor de Hebreos ve cumplida a través de la obra de Jesucristo (cf. 8:6-13). La idea no es suya, pues ya San Pablo, escribiendo a los Corintios, se proclama “ministro de la nueva alianza” (cf. 2 Cor 3:6), y los relatos de la última cena son claro testimonio de que este tema de la “alianza” estaba situado **en el corazón mismo del culto cristiano** (cf. Mt 26:28; Mc 14:24; Lc 22:20; 1 Cor

11:25). Sin embargo, es el autor de Hebreos el que más insiste en este tema. Varias veces repite que es una alianza “nueva” (cf. 8:8.13; 9:15; 12:24) y “más excelente” que la antigua (cf. 7:22; 8:6), de la que Cristo ha sido el “mediador” (cf. 8:6; 9:15; 12:24) Y “fiador” (cf. 7:22). Bajo esta última expresión parece estarse dando a entender que no sólo ha sido hecha la alianza a través de Cristo, sino también algo así como bajo su responsabilidad, por cuanto su condición misma de *Hijo de Dios encarnado* le sitúa en un plano especial de mediación que no podía tener Moisés ni ningún otro **“mediador” de alianzas entre Dios y los seres humanos**. No cabe duda de que esa “mayor excelencia” de la nueva alianza sobre la antigua está, para el autor de la carta, en íntima relación con la superioridad del mediador y de su sacrificio (cf. 7:26-28; 10:11-18); pero ¿en qué consiste concretamente ?

La respuesta podemos verla en toda una serie de expresiones con que en contraposición a lo que sucedía en la antigua obra, se afirma que tenemos en la nueva: **“purificación de los pecados”** (cf. 1:3; 8:12; 10:18), **“redención” y “bendición” eterna** (cf. 5:9; 9:12), **“herencia de las promesas”** (cf. 6:12; 9:15), **“pureza de conciencia”** (cf. 9:14), **“santificación”** (cf. 2:11; 10:10.14-29; 12:10; 13:12) y, de modo general, libre acceso a Dios (cf. 4:16; 7:25; 9:24; 10:19; 12:22). No se trata ya sólo de una pureza legal o “de la carne” (cf. 9:13), que vale muy poco **si no va acompañada de la purificación interior** (cf. Is 1:11-16; Mc 7:14-23), sino de una renovación que afecta a lo más íntimo de nuestro ser, borrando nuestros pecados y siendo **santificados interiormente, de modo que pasemos a la categoría de “hijos”** (cf. 2:10), formando la familia o “casa” de Dios (cf. 3:6). En resumen, como ya se anunciaba en la profecía de Jeremías (cf. 8:10-12), hay unas relaciones con Dios de mucha mayor intimidad que en la antigua alianza. En la terminología de Pablo se trata de una **“nueva creación”** (cf. 2 Cor 5:17; Gal 6:15), y en la de Juan, de un “nuevo nacimiento” (cf. Jn 1:12-13; 3:3-8).

Esta nueva y tan excelente “alianza,” al igual que la primera (cf. 9:18-20), ha sido *sellada con sangre*; en nuestro caso, la sangre de Cristo (cf. 9:11-12). Damos así entrada a un nuevo concepto, el de “testamento” o última voluntad de Cristo, pues es después de su muerte y merced a ella como entramos a participar de los bienes prometidos por Dios, quedando así inaugurada la nueva economía religiosa que sustituye a la sinaítica. Es decir, Cristo no es sólo mediador de una nueva alianza, como lo fue Moisés de la antigua, sino que es también “autor” y “causa” de esos bienes de la nueva alianza (cf. 2:10; 5:9), de los que nosotros comenzamos a participar gracias precisamente a la muerte de Cristo.

Esto hace que nuestro autor, al referirse **a la nueva obra religiosa inaugurada por Cristo**, jugando un poco con el significado del término διαθήκη (*testamento-alianza*), pase del sentido “alianza” (9:15-18-20) al sentido “testamento” (9:16-17), cosa que puede hacer con todo derecho, pues la nueva “alianza” (= dones prometidos por Dios con aceptación de condiciones por parte del hombre) **tiene también razón de “testamento”** (= bienes que nos vienen de Cristo y gracias a su muerte). Ni parece posible, no obstante los esfuerzos de algunos exegetas, mantener el sentido simplemente de “alianza” en los v. 16-17, pues habría que llegar a la conclusión de que no hay “pacto” sin la muerte del que lo propone, lo cual vale para un “testamento,” pero no para los otros pactos⁴⁰¹.

El pueblo de Dios en marcha bajo la guía de sus pastores: Es así como concibe a la comunidad cristiana el autor de la carta a los Hebreos, teniendo como trasfondo la peregrinación del pueblo israelita por el desierto hacia la tierra prometida (cf. 3:7-4:16). En la base de esa nuestra peregrinación **tenemos la llamada de Dios** (cf. 1:2; 2:3; 3:7.13.15; 4:1; 12:25), junto con la promesa del auxilio divino para llegar sanos y salvos al final de la ruta (cf. 4:14-16; 6:13-20; 10:19-23; 11:1-40). Pero, a semejanza de los israelitas del desierto, tendremos también que sufrir

pruebas y es necesario no desmayar (cf. 2:1-3; 4:11; 6:11-12; 10:32-36; 11:25-26; 12:5-11; 13:5-6).

Es interesante observar el aspecto *colectivo* o eclesial con que es presentada nuestra peregrinación. Juntos formamos el **“pueblo” de Dios** (cf. 4:9; 7:27; 8:10; 10:30; 13:12) y juntos, como grupo o comunidad, recibimos la orientación de la marcha (cf. 2:12; 3:6; 11:40; 12:23; 13:17); de ahí la recomendación a que nos exhortemos mutuamente como compañeros de peregrinar (cf. 3:13; 10:24-25), ayudándonos a levantar las cargas (cf. 10:34; 13:1-3) y no dando nunca mal ejemplo (cf. 12:15).

Nuestra meta es la entrada en el **“santuario” celeste**, donde Cristo entró el primero (cf. 8:1-2; 9:8.12.24; 10:19-23; 12:22-24), de ahí el **carácter cultural** con que es presentado nuestro peregrinaje. Al igual que a los israelitas para acercarse a Dios en el Templo, se nos exige la “purificación” de nuestros pecados (cf. 1:3; 2:17; 5:1-3; 9:28; 10:12-18; 12:1) y la “santificación” (cf. 10:29; 12:141 13:12), limpio el corazón “de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura” (10:22; cf. 9:14), haciendo de toda nuestra vida ya desde ahora un sacrificio espiritual del que **cada uno es sacerdote irremplazable** (cf. 9:14; 12:28; 13:15-16).

A este sacerdocio, del que en virtud de la incorporación a Cristo participamos todos los cristianos (cf. 2:11; 3:14; 4:14-16), suele llamarse hoy **“sacerdocio común”**⁴⁰², y a él se alude también en otros escritos neotestamentarios (cf. Rom 12:1; Fil 2:17; 3:3; 4:18; San 1:27; 1 Pet 2:5-9; Ap 1:6). Ese sacerdocio, común a todos los cristianos, no excluye la existencia de otro sacerdocio, participación también del sacerdocio de Cristo, comúnmente llamado **ministerial o jerárquico**, del que participan sólo determinados individuos del pueblo cristiano (cf. 1 Tim 4:14; 5:17; Tit 1:5; Act 14:23; 20:28) y que podemos ver aludido en esos **“pastores” o dirigentes de la comunidad, a quienes se manda respetar y obedecer** (cf. 13:7-17-24).

Superioridad de la Religión Cristiana, 1:1-10:18.

El Hijo de Dios, postrer enviado del Padre, 1:1-4.

¹ Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; ² últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; ³ el cual, siendo esplendor de su gloria e impronta de su sustancia, y sustentando todas las cosas con su poderosa palabra, después de haber realizado la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, ⁴ hecho tanto mayor que los ángeles, cuando heredó un nombre más excelente que ellos.

Esta carta a los Hebreos, como ya hicimos notar en la introducción, carece de saludo inicial y comienza simplemente como cualquier tratado o exposición doctrinal. En estas primeras líneas, que constituyen una especie de prólogo, es presentada en visión sintética toda la revelación divina, contraponiendo la del Antiguo Testamento, en que Dios habló repetidas veces y en varios modos **por los profetas, y la del Nuevo Testamento, en que nos habló por su Hijo**, cuyas prerrogativas se cantan.

Son, pues, dos las ideas fundamentales: la de contraste entre las dos revelaciones, Antigua y Nueva Alianza (v.1-2a), y la de canto a las excelencias del Mediador de la Nueva (v.2b-4). Esa idea de contraste, diversamente matizada, según los casos, aparece con frecuencia en los escritos del Apóstol (cf. 1 Cor 10:11; 2 Cor 3:6; Gal 4:3-4); siempre, sin embargo, en línea de con-

tinuidad, pues es uno y mismo Dios el autor de ambas revelaciones. En el presente caso, el contraste parece estar en que para la antigua revelación, que se fue haciendo fragmentariamente (πολυμερώς) y de muy variados modos (πολυτρόπως), Dios se valió de los profetas, simples siervos suyos; mientras que para la nueva **se valió de su mismo Hijo en persona** (cf. Mc 12:2-6).

En cuanto a la segunda idea, se trata, en realidad, de una cristología abreviada, con enumeración de los principales títulos o excelencias de Jesucristo, formando todo un período armónico, cuyos miembros van enlazándose rítmicamente. Algunos de esos títulos miran directamente a su divinidad, tales como **“esplendor de la gloria” del Padre** (απαύγασμα της δόξης), “impronta de su sustancia” (χαρακτήρ της υποστάσεως αυτού); otros miran más bien a sus relaciones con el mundo creado, tales como “heredero de todo” (κληρο-νόμον πάντων), “por quien hizo el mundo” (δι' ου ἐποίησεν τους αιώνας) “sustentando todas las cosas con su poderosa palabra” (φέρων τα πάντα τω ρήματι της δυνάμεως αυτού), “habiendo realizado la purificación de los pecados” (κα^αρισμόν των αμαρτιών ποιησάμενος), “se sentó a la diestra., hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos” (εκάθισεν εν δεξιά., τοσούτω κρείττων γενόμενος των αγγέλων, δσω διαφορώτερον παρ' αυτούς κεκληρονόμηκεν όνομα).

De estos títulos, cargados de significado, vamos a intentar algunas aclaraciones. Primeramente, los dos relativos a su divinidad: *esplendor.*, *impronta.* (v.3). Se trata de dos metáforas inspiradas sin duda alguna en Sab 7:25-26, hablando **de la Sabiduría de Dios**. Con ellas, aplicadas a Jesucristo, se expresa, en lo que es posible hacerlo al lenguaje humano, la relación de origen o procedencia del **Hijo respecto del Padre y su consustancialidad con El**, del cual, sin embargo, se distingue. El término “gloria” (δόξα) designa aquí la majestad radiante de la divinidad y objetivamente es lo mismo **que naturaleza divina; de esta “gloria,” con que brilla el Padre, es el Hijo una irradiación, un destello, luz de luz, como decimos en el Credo**. Dicho bajo otra imagen, es “impronta” o marca de la sustancia divina, algo así como la impronta o marca producida por el sello en la cera blanda. Aunque con términos distintos, la idea es la misma expresada ya por el Apóstol en 2 Cor 4:4 y Col 1:15.

En cuanto a los títulos que competen a Jesucristo en su relación con el mundo, son ideas expresadas ya también por el Apóstol en otros lugares. Se comienza diciendo que Dios le constituyó “heredero de todo,” es decir, dueño soberano de todas las cosas (v.a). Late aquí la idea de que la filiación implica el derecho a la herencia (cf. Rom 8:17; Gal 4:7), y cuando el hijo es único, como en el caso de Jesucristo, a él pasa entero el patrimonio paterno (cf. Mt 21:38). No que el Padre haya de abdicar de su patrimonio, sino que el Hijo tiene sobre el patrimonio del Padre, el universo entero, pleno y absoluto dominio, igual que el Padre, que, como eterno, no se muere. **Este dominio le compete desde siempre a Jesucristo, en razón de su naturaleza divina**, pero, en razón de su naturaleza humana, le ha sido concedido en el tiempo; en realidad, desde el momento mismo **de la encarnación**, aunque su plena manifestación sólo comienza a partir de su exaltación gloriosa, **entronizado como rey universal**, sentándose a la derecha del Padre (cf. Rom 1:4; Ef i,20; Flp 2:9-11). Es lo que también aquí se deja entrever claramente poco después, hablando de que, “después de haber realizado la purificación de los pecados,” es decir, de haber llevado a cabo la **obra redentora**, “se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas” (v.3). El término “Majestad” sustituye aquí a Dios, modo de hablar que parece era entonces frecuente entre los judíos (cf. 8:1), como lo es también hoy **para designar al Rey, al igual que lo es el término “Santidad” para designar al Papa**. Con esa expresión se indica que Jesucristo entra a participar de la **soberanía real del Padre y de su misma gloria**.

Otro título manifestativo también de la grandeza de Jesucristo es: “por quien (δι ου) Dios

hizo el mundo” (v.2), en griego τους αιώνας (“los siglos”), expresión que a veces tiene significado meramente temporal (cf. 1:8; 13:8.21; Col 1:26; Ef 2:7), pero otras, como en este lugar, indica la totalidad de las cosas creadas (cf. 11:3; Sab 13, 9; 18:4), equivaliendo prácticamente al “cielo y tierra” de Gen 1:1. Pues bien, sabemos que la creación, como toda operación divina *ad extra*, es común a las tres divinas personas, y conviene tanto al Padre como al Hijo, como al Espíritu Santo, si bien cada una interviene conforme a su propiedad personal. En qué sentido haya de entenderse ese “por (δία) quien,” que es como interviene el Hijo, ya lo explicamos al comentar Col 1:16, donde recurre la misma expresión. Igualmente explicamos entonces en qué sentido las cosas “subsistan en El” (Col 1:17), expresión que equivale a la aquí empleada de “sustentar todas las cosas con su poderosa palabra” (v.3).

El término “palabra” indica aquí expresión de voluntad y manifestación de poder (cf. 11:3; Gen 1:3; Sal 33:6), dando a entender que puede hacerlo sólo con decirlo, en contraposición a quienes no podrían hacerlo sino trabajosamente. No está claro si hemos de traducir “con su poderosa palabra,” con referencia al Hijo, o más bien “con la poderosa palabra *de él*,” con referencia a Dios, como parecen aconsejar otros pasajes más o menos semejantes (cf. Rom 1:20; 2 Cor 13:4; Ef 1:19-20). Teológicamente la diferencia entre una y otra interpretación no tiene importancia; pues, **aunque la referencia sea al “poder” del Hijo, se entiende siempre de “poder” comunicado por el Padre**, sentido que tiene evidentemente en otros pasajes (cf. 2 Cor 12:9; Fil 3:21).

Como conclusión de esta especie de prólogo, en que se cantan las grandezas de Jesucristo, el autor de la carta hace notar su inmensa superioridad sobre los ángeles (v.4), los ministros de la antigua revelación (cf. Gal 3:19; Act 7:53), con lo que hábilmente prepara la transición a lo que sigue, sin solución literaria de continuidad. La superioridad sobre los ángeles, aunque bajo otra terminología, está también expresada en Ef 1:21 y Col 2,io⁴⁰³. El “nombre” que Cristo here- da es el “nombre sobre todo nombre,” de que se habla en Flp 2:9-11, y equivale prácticamente, según el modo de hablar semítico, a dignidad o rango sobre todos los demás: es la dignidad o rango de señor y soberano universal, cual corresponde al heredero del Padre. La única diferencia con Filipenses es que allí ese “**nombre sobre todo nombre**” se concreta en “**Señor,**” mientras que aquí en Hebreos se concreta en “**Hijo de Dios**” (v.5), con lo que se insinúa, además del aspecto de elevación y grandeza, el aspecto de relación al Padre (cf. 1:5-14) y de relación a los hombres (cf. 2:10-18).

Cristo, superior a los ángeles, 1:5-14.

⁵ Pues ¿a cuál de los ángeles dijo alguna vez: “Tú eres mí Hijo, yo te he engendrado hoy?” Y luego: “Yo seré para El padre, y El será Hijo para mí.” ⁶ Y de nuevo cuando introduce a su Primogénito en el mundo dice: “Adórenle todos los ángeles de Dios.” ⁷ De los ángeles dice: “El que hace a sus ángeles vientos y a sus ministros llamas de fuego.” ⁸ Pero al Hijo: “Tu trono, ¡oh Dios!, subsistirá por los siglos de los siglos, cetro de equidad es el cetro de tu reino.” ⁹ Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad, por eso te ungió Dios, tu Dios, con óleo de exaltación sobre tus compañeros.” ¹⁰ Y “Tú, Señor, al principio, fundaste la tierra, y los cielos son la obra de tus manos.” ¹¹ Ellos perecerán, pero tú permaneces, y todos, como un vestido, envejecerán, ¹² y como un manto los envolverás, y como un vestido se mudarán; pero tú permaneces el mismo, y tus años no se acabarán.” ¹³ ¿Y a cuál de los ángeles dijo alguna vez: “Siéntate a mi diestra, mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies?” ¹⁴ ¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio, en

favor de los que han de heredar la salud?

La idea general es clara. Trátase de hacer ver, *a base de textos de la Sagrada Escritura*, la inmensa superioridad de Jesucristo sobre los ángeles, tesis que quedó ya enunciada en el último versículo del prólogo (cf. v.4). Ciertamente que sorprende un poco la libertad con que el autor de la carta parece interpretar determinados textos bíblicos, a fin de traerlos a su tesis; cosa, por lo demás, que no es exclusiva de esta historia, sino que, como tendremos ocasión de ir viendo, se encuentra a lo largo de toda la carta. Pero tengamos en cuenta que no siempre se trata, en cada texto concreto, de proponer una demostración estricta; muchas veces, supuesta por otras razones la verdad de lo que se afirma, se pretende simplemente ilustrarla con palabras del texto bíblico; tanto más que, como es normal en los autores sagrados del Nuevo Testamento, todo en la antigua obra **lo ven ordenado por Dios para que sirviera de preparación al cristianismo, la época de “plenitud,” a la que Dios apuntaba ya** desde un principio en todas sus realizaciones (cf. 1 Cor 10:11; Gal 4:24; Col 2:17).

Esto supuesto, vengamos concretamente a las citas que aquí se hacen del Antiguo Testamento en apoyo de la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Las dos primeras (v.5) están tomadas de Sal 2:8 y 2 Sam 7:14, respectivamente. Ambas son aplicadas a Jesucristo, a quien Dios llama “Hijo,” cosa que jamás hizo con los ángeles. Respecto de la primera cita, nada vamos a añadir aquí, sino decir simplemente que se trata de un texto directamente mesiánico, muy bien elegido, que ya explicamos al comentar Act 13:33. Algo mayor dificultad ofrece la segunda cita. El texto es mesiánico, pero en su sentido literal histórico no se refiere exclusivamente al Mesías, sino a la providencia “paternal” que Dios promete tener con la dinastía davídica en general, a la que castigará si fuese culpable, pero no apartará de ella su misericordia, como hizo con Saúl. Sin embargo, la cita está perfectamente justificada, **pues es en el Mesías, mirando al cual promete Dios esa especial predilección a la dinastía davídica**, donde tendrán pleno cumplimiento esas palabras. De ahí que San Pedro, refiriéndose a esta promesa, dice que el descendiente prometido a David es Cristo (cf. Act 2:30); y lo mismo hace San Pablo, citando a Is 55:3, pero con evidente alusión a esta misma promesa (cf. Act 13:34).

La cita siguiente (v.6), para indicar que los ángeles están sometidos a Cristo, está tomada de Sal 97:7. Está hecha según el texto de los Setenta, que toman el término hebreo “*elohim*” (= dioses) en sentido de *angeles*. Esto supuesto, la cita ya no ofrece dificultad, pues, aunque el salmista canta el reino de Dios sobre Israel, precedido del juicio sobre sus enemigos, es evidente que se hace con perspectiva *mesianica*, sin que haga falta otra cosa que la aplicación de esa equivalencia Cristo-Yahvé que hemos visto ya en otros lugares (cf. Rom 10:13; Ef 4:8). No está claro si el autor de la carta al decir “y de nuevo (Dios), cuando introduce., dice.,” está pensando en la encarnación (cf. Le 2:13) o en la *parusía* (cf. 2:8; 9:28; 1 Cor 15:24). Es posible que sea un detalle que no intente precisar. En cuanto al término “primogénito,” ya quedó explicado al comentar Col 1:15; si incluye o no-alusión a otros hijos (adoptivos), como en Rom 8:29 (cf. Heb 2:10-11), es aquí muy problemático.

Con la cita del v.7, tomada de Sal 104:4, se pretende señalar que los ángeles son puros servidores y mensajeros. El texto está tomado de la versión de los Setenta, en que los ángeles son comparados a “vientos” y “llamas de fuego” (relámpagos), aludiendo probablemente a la rapidez y ardor con que ejecutan las órdenes de Dios, a cuyo servicio están⁴⁰⁴. En contraste con esos ángeles, puros servidores, está la dignidad real de Jesucristo, a quien son aplicadas (v.8-9) las palabras de Sal 45:7-8. La cita, lo mismo que la anterior, está hecha conforme a la versión de los Setenta, y en ella, supuesto el sentido mesiánico del Salmo, explícitamente se llamaría Dios al Me-

sías, aludido en los dos vocativos: “¡oh Dios!” de v.8a y v.8b. Y, efectivamente, del sentido mesiánico del salmo no parece haber duda, aunque no creemos que sea *directamente* mesiánico. Más bien parece, conforme pide el contexto general, que el salmista se refiere a un para nosotros desconocido rey de Judá, en el día de sus bodas, a quien contempla orlado con la gloria de la dinastía davídica, representante en ese momento histórico de las promesas mesiánicas. Es esta idealización la que presta al salmo un sentido mesiánico, y la que hace que el autor de la carta a los Hebreos pueda con toda razón aplicar esas palabras a Jesucristo, en quien únicamente habían de alcanzar su pleno sentido ⁴⁰⁵. La “unción” de que se habla (v.ζ>) es la que solía hacerse con reyes y sacerdotes, metafóricamente aplicada a Jesucristo, **el Mesías prometido** (cf. Act 4:27). Ni debemos insistir en precisar quiénes son esos “compañeros” a que se alude (v.9). En el sentido literal del salmo se trata evidentemente de otros reyes menos ensalzados que aquel a quien se canta; **para el caso del Mesías, esto viene a ser ya poco más que un elemento decorativo**. No creemos que haya de verse ahí alusión a los ángeles o a los hombres elevados a la filiación meramente adoptiva.

La cita de los v. 10-12 está tomada de Sal 102:26-28, y tiene por objeto la misma finalidad de las anteriores, es a saber, probar la superioridad de Cristo sobre los ángeles. Es de notar que el salmista, conforme pide el contexto general del salmo, **se refiere a Yahvé, creador de cielos y tierra, inmutable y eterno**. Pero el autor de la carta a los Hebreos aplica, sin más, esas palabras a Jesucristo. La explicación ha de buscarse en esa equivalencia Cristo-Yahvé, caso típico de **exégesis profunda o sentido pleno**, de que hemos hablado varias veces (cf. Rom 10:13; Ef 4:8).

Finalmente, la cita del v.13 está tomada de Sal 110:1. El texto es directamente mesiánico, y ya lo explicamos al comentar Act 2:34 y Ef 1:20. En contraste con ese **señorío universal de Cristo, sentado a la derecha del Padre** (v.13), está la condición de los ángeles, desempeñando funciones de *meros servidores*, no sólo por lo que respecta al Hijo, sino incluso por lo que respecta a los hombres, llamados, en virtud de la **redención efectuada por el Hijo** (cf. v.3), a la herencia del cielo (v.14; cf. Rom 8:17). Con razón se ha visto aquí insinuada la doctrina de los ángeles custodios. Esto hablando en general, pues de que haya o no un ángel custodio para cada cristiano aquí no se dice nada.

Exhortación a perseverar en la fe recibida, 2:1-4.

¹ Por tanto, es menester que con la mayor diligencia atendamos a lo que hemos oído, no sea que nos deslicemos. ² Pues si la palabra promulgada por los ángeles fue firme, hasta el punto de que toda transgresión y desobediencia recibió la merecida sanción, ³ ¿cómo lograremos nosotros rehuirla, si tenemos en poco tan gran salud? La cual, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron, ⁴ atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad.

En este “discurso de exhortación” que es la carta a los Hebreos (cf. 13:22), junto a exposiciones doctrinales dogmáticas, se van entremezclando con frecuencia admoniciones prácticas deducidas de aquéllas. Es el caso presente. A la afirmación de la excelencia de Jesucristo sobre los ángeles (cf. 1:4-14) sigue ahora (2:1-4) la exhortación a mantenerse fieles a esa nueva revelación que nos trajo, con tanta y más razón que había que hacerlo con la antigua.

De la antigua revelación se dice (v.2) que fue transmitida por intermedio de los ángeles (cf. Gal 3:19; Act 7:38.53), y, sin embargo, fue *firme* (βέβαιος), **es decir, cierta y digna de fe**,

hasta el punto de que su transgresión era castigada por Dios con severas penas (cf. Sal 106:13-43).

Por lo que toca a la nueva, es menester que prestemos a todo la mayor atención, “no sea que nos deslicemos” (μη ποτέ παραρνούομεν, v.1). Late aquí probablemente una alusión al peligro de apostasía, dejando el Evangelio, en que se hallaban los destinatarios de la carta⁴⁰⁶. Notemos la expresión *lo que hemos oído* (v.1) para designar el mensaje evangélico, con lo que claramente se da a entender que éste es esencialmente hablado, es decir, transmitido por medio de la predicación (cf. Rom 10:14-15; 1 Cor 11:2; 1 Tim 6:20; 2 Tim 2:2). El comienzo arranca del mismo **Jesucristo, Señor nuestro** (cf. Act 2, 36; Rom 10:9; Flp 2:11), que fue el **mediador de la nueva revelación** (cf. 1:2), habiendo sido luego transmitida hasta nosotros “por los que le oyeron” (v.3; cf. Ac 1:8) y autenticada por Dios con toda clase de milagros y manifestaciones carismáticas del Espíritu Santo (v.4; cf. Act 2:22; 2 Cor 12:12; 1 Cor 12:8-11). La conclusión que se pretende inculcar, con una especie de argumento *a fortiori* (cf. v.2-3), es que, si Dios castigaba tan severamente a los transgresores de la ley antigua, con mucha más razón castigará a los que se desprecupen de la ley nueva. Cuanto más excelso sea el mensaje anunciado, tanto más punible será el descuidarlo.

La “kenosis” o humillación temporal de Cristo, 2:5-18.

⁵ Que no fue a los ángeles a quienes sometió el mundo venidero de que hablamos. ⁶ Ya lo testificó alguien en cierto lugar al decir: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el hijo del hombre para que tú le visites?” ⁷ Hicístele poco menor que a los ángeles, coronástele de gloria y de honor, ⁸ todo lo pusiste debajo de sus pies.” Pues al decir que “se lo sometió todo,” es que no dejó nada que no le sometiera. Ciertamente que al presente no vemos aún que todo le esté sometido, ⁹ pero sí vemos al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, para que por gracia de Dios gustase la muerte en beneficio de todos. ¹⁰ Pues convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salud de ellos. ¹¹ Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno solo vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos hermanos, ¹² diciendo: “Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré.” ¹³ Y luego: “Yo pondré en El mi confianza.” Y aún: “Heme aquí a mí y a los hijos que me dio el Señor.” ¹⁴ Pues como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual manera El participó de las mismas, para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, ¹⁵ y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre. ¹⁶ Pues, como es sabido, no socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abraham. ¹⁷ Por esto hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo. ¹⁸ Porque en cuanto El mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados.

Toda esta perícopa es como una especie de objeción a la superioridad de Cristo sobre los ángeles que el autor de la carta viene exponiendo. **Es a Cristo, no a los ángeles, a quien todo ha sido sometido** (v.5-8a); sin embargo, antes de la plena manifestación de ese dominio, Dios ha querido que **Cristo sufra y muera**, apareciendo así momentáneamente en condición inferior a la de los ángeles (v.8b-18).

La primera afirmación, recalcando cuanto se ha venido diciendo, **es que Cristo es superior a los ángeles**, pues es El, no los ángeles, quien ha sido constituido **jefe y cabeza del mundo mesianico** (v.5). La expresión “mundo *venidero*” (την οικουμένην ἢ την μέλλουσαν), para designar la época mesiánica (cf. Gal 1:4; Ef 1:21), era clásica en las escuelas rabínicas, y el autor de la carta la emplea con frecuencia, aunque diversamente matizada, según los casos (cf. 2:5; 6:5; 9:11; 10:1; 13:14). De suyo, incluye tanto la fase terrena cuanto la celeste, aunque el distinguir claramente estas dos fases es propio sólo de la época cristiana y de los cristianos, como ya explicamos al comentar Act 2:16-21. **La prueba de ese sometimiento del mundo mesiánico a Cristo la encuentra el autor de la carta en unas palabras de la Escritura**⁴⁰⁷ tomadas de Sal 8:5-7. Propiamente esas palabras (v.6-8), en su sentido literal histórico, se refieren al ser humano en general, **puesto por Dios a la cabeza de toda la creación visible** (cf. Gen 1:26). La aplicación directa a Jesucristo, como se hace también en 1 Cor 15:27, sólo es posible tomando esas palabras **en su sentido pleno y profundo, en cuanto que, según la intención de Dios, irían hasta** el ser humano por excelencia, Jesucristo, en quien únicamente había de encontrar completa expresión ese dominio absoluto y universal. Lo de “poco (βραχύ τι) menor que los ángeles” (v.7) es frase poco clara en este contexto. Aplicadas al hombre en general, como se hace en el salmo, es evidente que esas palabras aludirían a la naturaleza misma del hombre, de condición más elevada que la de las otras criaturas visibles y poco inferior a la puramente espiritual de los ángeles⁴⁰⁸; sin embargo, la expresión gramaticalmente podría también tomarse en sentido de *tiempo* (cf. Act 5:34), y, aplicada a Jesucristo, tendría en este contexto un sentido perfecto: el de que sólo *por breve tiempo*, el de su vida mortal y pasible, Cristo apareció como inferior a los ángeles. ¿Es éste el sentido en que aquí toma esas palabras el autor de la carta a los Hebreos? Así lo suponen muchos autores, apoyados sobre todo en la interpretación que el mismo autor de la carta parece darle en el v.8. Juzgamos, sin embargo, que incluso en el v.9 puede retenerse el sentido que la expresión tiene en el salmo, sin que haya necesidad de que tengamos que poner doble interpretación a unas mismas palabras. Siempre será cierto que Jesucristo, al revestirse de aquella naturaleza humana que se canta en el salmo 8, apareció con naturaleza inferior a la de los ángeles. La idea de que esa inferioridad, con naturaleza *mortal y pasible*, sólo será por breve tiempo, no se excluye, pero tampoco queda expresada explícitamente.

Después de esta afirmación del sometimiento del mundo mesiánico a Cristo, que constituye, por así decirlo, la tesis de la perícopa, el autor de la carta presenta la objeción que surge espontánea: “Al presente no vemos aún que todo le esté sometido” (v.8). En efecto, eran (y lo mismo sucede hoy) muchos los infieles, los pecadores rebeldes, los enemigos de Cristo, que no querían saber nada de El, y que, al menos aparentemente, seguían triunfando. ¿En qué estaba, pues, ese dominio de Cristo? La respuesta a esta dificultad exigía una exposición de cuáles habían sido los planes de salud de Dios. Es lo que se hace en los v.9-18.

Se comienza con la afirmación general de que Cristo, por lo que respecta a su persona, ya está triunfante y glorioso en el cielo, pero para llegar a ese estado hubo de padecer antes la muerte; muerte que era una “gracia” de Dios y que fue ofrecida “en beneficio de todos” (v.9; cf. 12:2). La idea fundamental es la misma expresada ya maravillosamente por el Apóstol en Flp 2:6-11. Claramente se deja entrever aquí, y lo mismo en los versículos siguientes, lo que de modo explícito se afirma en 1 Cor 15:25-28, es a saber, que la victoria de Jesús-Mesías sobre sus enemigos, con dominio absoluto y universal, no tiene lugar en un momento, sino que se va realizando lentamente, hasta llegar al triunfo total, que ciertamente llegará. Con ello queda resuelta la dificultad del v.8. Llamar “gracia” de Dios⁴⁰⁹ a la muerte redentora de Cristo es afirmar que ese acto-base de nuestra salud no se debe a algo que haya en nosotros, sino a la pura benevolencia divina,

que quiso salvarnos de ese modo (cf. Rom 5:8).

Siguen ahora, a partir del v.10, una serie de razones sobre la *conveniencia* de la pasión y muerte de Cristo. Era éste un punto en el que, tratándose de destinatarios judíos, había que insistir de manera especial (cf. 1 Cor 1:23; Act 2:23). No se trata, evidentemente, de necesidad por parte de Dios, pues Dios podía haber salvado al mundo de otras maneras, sino de “conveniencia” (v.10), en consonancia con los atributos de misericordia y de sabiduría.

Ante todo, una afirmación básica: “para quien y por quien (δὲ ὅς 6v. και δὲ οὐ) son todas las cosas” (v.10). Lo que, dicho en otras palabras, significa que Dios Padre es primer principio y último fin de todas las cosas (cf. Rom 11:36; 1 Cor 8:6; Ef 1:6). Pues bien, ese Dios Padre determinó, en sus planes eternos, “llevar muchos hijos a la gloria,” y para ello “perfeccionar por los sufrimientos (δια παθημάτων τελειώσαι) al autor (τον ἀρχηγόν) de la salud” de esos hijos (v.10). La interpretación exacta de este versículo en todos sus detalles no carece de dificultad. Evidentemente, el término central del versículo, cuya interpretación influye de algún modo en la de todo el conjunto, es el verbo “perfeccionar” (τελειώσασθαι), **aplicado a Cristo**. ¿En qué sentido el Padre perfeccionó a Cristo por las tribulaciones? O dicho de otra manera: ¿en qué sentido las tribulaciones han hecho perfecto a Jesucristo, autor de nuestra salud? La respuesta de unos autores y otros es matizada bastante diversamente. Algunos hablan simplemente de que, por los padecimientos y muerte, **Cristo consumó o terminó la obra salvadora que exigía el Padre**; otros, fijándose en lo ya dicho en el v.9 y en Flp 2:8-9, dicen que, por los padecimientos y muerte, Cristo llegó a la meta u objetivo final, que era la gloria y exaltación universal, sentándose a la derecha del Padre. Creemos que todo esto es verdad, pero que ni con lo primero ni con lo segundo se expresa exactamente el sentido del verbo “perfeccionar.” Es éste un término que se emplea con mucha frecuencia en la carta, y generalmente con aplicación a la plenitud o madurez de la nueva economía, en contraposición a la antigua, presentada como algo provisional e incapaz de llevar nada hasta la perfección (cf. 5:9. 14; 7:11-19-28; 9:9.11; 10:1.14). En el presente caso, como parece deducirse de los versículos siguientes, y particularmente del 18, se diría que Cristo ha sido “hecho perfecto” por los padecimientos, en cuanto que es esa experiencia de los padecimientos la que le ha hecho *plenamente apto* para llevar a cabo su obra. Esta obra era la de ser “autor de la salud de aquellos muchos hijos, que el Padre se proponía llevar a la gloria”^{41o}. Está claro que, aunque se habla de “muchos hijos,” ese “muchos” tiene simplemente sentido de pluralidad, y, **por lo que se refiere a la parte de Dios, ningún ser humano queda excluido** (cf. v.9; 1 Tim 2:4).

Desarrollando más esa idea de “perfección” de Cristo por las tribulaciones, se añaden unas palabras no del todo claras. Se dice (v.11) que lo mismo “el que santifica” (Cristo) que “los santificados” (los “hijos” que hay que llevar a la gloria), “de uno solo vienen” (ἐξ ενός πάντες). ¿Quién es ese “uno” sin determinar? Hay bastantes autores (Bisping, Médebielle, Nicoláu) que creen ser una alusión a Adán, tratando de recalcar la comunidad de naturaleza entre Cristo y los hombres. Sin embargo, creemos más probable, dado todo el contexto, que la alusión es aquí a Dios, **Padre común de toda la gran familia mesiánica** (cf. Ef 3:15), **de la que Cristo, el Hijo natural, ha sido constituido jefe y señor** (cf. 2:5; 3:6). Lo que se trata, pues, de hacer resaltar es que Hijo e hijos, es decir, *Santificador y santificados*, aunque en grados muy diferentes, pertenecen todos a la misma familia, y consiguientemente es lógico que haya también entre todos solidaridad en el dolor. E insistiendo en que Santificador y santificados, es decir, Cristo y los seres humanos, **pertenecen todos a la misma familia**, el autor de la carta cita tres textos de la Escritura (v.12-13), tomados de Sal 22:23 e Is 8:17-18, respectivamente. Da por supuesto que el personaje que habla es **Jesucristo-Mesías**, en cuyo caso la prueba es clara: Cristo llama a los hombres

sus “hermanos” (Sal 22:23); igual que ellos, “**pone en Dios su confianza**” (Is 8:17), les llama “hijos” (Is 8:18); hay, pues, un evidente parentesco entre uno y otros. En cuanto a sí son o no textos mesiá-nicos, deberemos aplicar aquí lo que decíamos poco ha al comentar las citas de 1:5-14, es a saber, que no hay inconveniente **en tomar esa referencia mesiánica** en sentido bastante amplio, y no necesariamente como algo directo y estrictamente probativo⁴¹¹.

Sigue todavía el autor de la carta desarrollando la idea de solidaridad entre Cristo y los hombres. El término “hijos” del texto de Isaías (v.13) le da pie para hablar ya claramente de la naturaleza humana de Cristo⁴¹², que se hace en todo semejante a nosotros a fin de destruir con su muerte el imperio de la muerte y expiar nuestros pecados, convirtiéndose en nuestro gran sacerdote (v. 14-18). La idea de que Cristo con su muerte ha destruido el pecado y la muerte, y consiguientemente el imperio del diablo que a través de pecado y muerte reinaba, es frecuente en San Pablo y la damos ya por explicada (cf. Rom 5:12-21; 8:3-4; 1 Cor 5:5; 15:21-26; 2 Cor 6:14-15; Gal 3:13-14; Col 1:13-14). Notemos únicamente la expresión tan gráfica: “librar a los que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre” (v.15). No que para los cristianos no exista también la muerte; pero no existe, si viven en cristiano, ese temor deprimente de la muerte que convierte en esclavos (cf. Flp 1:23; 1 Tes 4:13; Mt 10:28). La otra idea⁴¹³, la de la función sacerdotal de Cristo (v. 17-18), no se encuentra en las anteriores cartas del Apóstol, al menos de manera explícita. Es aquí donde el título de “sacerdote,” o más exactamente “sumo sacerdote” (ἀρχιερεύς), aparece por primera vez aplicado a Cristo. En los capítulos siguientes se hablará con amplitud de esta función sacerdotal (cf. 4:14-10:18). De momento, la afirmación principal es la siguiente: Cristo, “a fin de hacerse sumo sacerdote misericordioso y fiel⁴¹⁴, hubo de asemejarse en todo a sus hermanos” (v.17). No se explica más en qué consista esa semejanza; pero, como claramente se deduce del v.18, es semejanza no simplemente por comunidad de naturaleza (cf. v.14), sino por comunidad de naturaleza *con todas las consecuencias ahí implicadas*, de dolor y sufrimiento e incluso la muerte. Es así, por la experiencia en el dolor, **como nuestro gran sacerdote, Jesucristo, recibe plena aptitud (cf. v.10) para su función de sacerdote, entre cuyos atributos más característicos, además de su “fidelidad” o lealtad a Dios, ha de estar la misericordia hacia los seres humanos.** Séanos lícito, a título meramente ilustrativo, citar aquí las conocidas palabras de Virgilio puestas en boca de Dido: “Probada por la desgracia, he aprendido a socorrer a los desventurados.”⁴¹⁵

Cristo superior a Moisés, 3:1-6.

¹ Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús, ² fiel al que le hizo, como lo fue Moisés en toda su casa. ³ Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la del que la fabricó. ⁴ Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todas las cosas es Dios. ⁵ Y Moisés fue fiel en toda su casa, como ministro que había de dar testimonio de las cosas que se habían de decir; ⁶ pero Cristo está como Hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza.

Dentro del tema general de la superioridad de la religión cristiana sobre la judía, toca ahora hablar de Moisés. Había sido el mediador de la Antigua Alianza y, por la tradición judía, era considerado como el más grande entre los hombres, superior incluso, bajo ciertos aspectos, a algunas categorías de ángeles. Afirmar la superioridad de Cristo sobre Moisés era algo que siempre hacía impresión a mentalidades judías.

La perícopa está unida literariamente con mucha habilidad a la anterior a través del adjetivo **“fiel,” uno de los atributos de Cristo sacerdote** (2:17), y que de nuevo se recoge (3:2) para comenzar la comparación con Moisés. En esta comparación, cuya intención evidente es la de hacer resaltar la superioridad de Cristo sobre Moisés, hay una imagen o metáfora que está en la base misma de todo el razonamiento: es la imagen de “casa,” que se emplea tanto para designar la economía mosaica (v.2) **como para designar la obra cristiana** (v.6). Sin embargo, hay fácil tránsito de la imagen de *casa-edificio a la de casa-familia*, contribuyendo esto no poco a cierta oscuridad en todo el pasaje.

A fin de vencer en lo posible esa oscuridad, vamos a proceder por partes, distinguiendo tres fases o etapas en el razonamiento: **“fidelidad” de Jesucristo y de Moisés** (v.1-2); Jesucristo, superior a Moisés, como el arquitecto superior a la casa construida (v.3-4); Moisés actúa como *siervo en la casa de Dios*, mientras que Jesucristo como *hijo sobre su propia casa* (v.5-6). De estos tres apartados, el primero (v.1-2) no ofrece dificultad especial, limitándose a recordar la “fidelidad” de Jesús, que es comparada a la de Moisés, expresamente elogiada por Dios en la Escritura (cf. Núm 12:7). Evidentemente, la “fidelidad” o lealtad de Jesús para con Dios fue inmensamente superior a la de Moisés; pero esto aquí se deja de lado. El autor de la carta se contenta con afirmar que Cristo fue “fiel al que le hizo” (tal), es decir, al que le hizo “apóstol y pontífice” (cf. v.1), como “fue fiel Moisés en toda su casa,” es decir, en la administración y gobierno de la “casa” o familia de Dios, que era el pueblo de Israel 416.

El segundo apartado (v.3-4) es el de más difícil interpretación. Se dice, en resumen, que Jesús es tanto más digno de honor que Moisés cuanto es más digno de honor el constructor de una casa que la casa misma (v.3); añadiendo, sin que se vea claramente la hilación, **que Dios es el supremo constructor de todas las cosas, y, por consiguiente, también de esa casa** (v.4). ¿Qué se quiere decir con todo esto? Desde luego, si tratamos de aquilatar, la respuesta no es fácil. Nada tiene de extraño que Jesús, autor y ordenador de la nueva economía religiosa (cf. v.6; 2:10), sea comparado al constructor de una “casa”; aunque sí resulta extraño, al menos para nuestra mentalidad, que Moisés lo sea a la “casa” misma construida. Con todo, la imagen está ahí y no toca a nosotros el cambiarla. Probablemente lo que se intenta decir es que Moisés, aunque legislador y mediador de la antigua obra religiosa, no era autor ni constructor de esa “casa,” como lo es Jesús de la suya, sino simple inquilino o miembro, al que Dios elige para una determinada función, pero sin que le coloque por encima de la “casa” misma. Lo que se añade en el v.4 parece, muy en consonancia con la mentalidad y modo de hablar de los judíos, no tiene otra finalidad sino recordar que, como en todas las cosas, también cuando se trata de establecer una obra de bendición mosaica o cristiana, **es siempre Dios, principio y último fin de todo, el supremo constructor y ordenador** (cf. 1:1-2; 2:10). No creemos que pueda alegarse este versículo para **probar la divinidad de Jesucristo, conforme hacen bastantes autores.**

Queda el tercer apartado (v.5-6), que ofrece ya menos dificultad. Prácticamente viene a decirse lo mismo que en el apartado segundo, aunque cambiando un poco la imagen. Jesucristo no es ya el *constructor* de la casa, **sino el hijo que manda sobre ella**; y Moisés no es la *casa misma*, **sino un siervo que trabaja en la casa (de Dios)**. El oficio que se asigna a Moisés es el de “dar testimonio de las cosas que se habían de decir” (εἶβ μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, v.5). No es claro si con esto se alude simplemente a que transmitía al pueblo lo que Dios le decía, o hay aquí una alusión a su **función profética respecto del Mesías**, idea que sin duda estaba muy en el ambiente (cf. Le 24:27; Jn 5:46). Con esta última interpretación, a la que damos bastante probabilidad, resaltaría aún más su inferioridad respecto del Mesías. La “casa” sobre la que manda Jesucristo (v.6) es suya (cf. v.3) y es de Dios (cf. v.4); esa casa “somos nosotros” (v.6; cf.

Ef 2:20-21; 1 Tim 3:15); pero para pertenecer a ella hay que seguir firmes en la fe, alentados por la “gloria que nos espera” (cf. Rom 5:2; 8:18).

Nueva exhortación a la perseverancia en la fe, 3:7-19.

⁷ Por lo cual, según dice el Espíritu Santo: “Si oyereis su voz hoy, ⁸ no endurezcáis vuestros corazones como en la rebelión, como el día de la tentación en el desierto, ⁹ donde vuestros padres me tentaron y me pusieron a prueba, y vieron mis obras ¹⁰ durante cuarenta años; por lo cual me irrité contra esta generación, y dije: Andan siempre extraviados en su corazón y no conocen mis caminos, ¹¹ y así juré en mi cólera que no entrarían en mi descanso.” ¹² Mirad, hermanos, que no haya entre vosotros un corazón malo e incrédulo, que se aparte del Dios vivo; ¹³ antes exhortaos mutuamente cada día, mientras perdura el “hoy,” a fin de que ninguno de vosotros se endurezca con el engaño del pecado” ¹⁴ Porque hemos sido hechos participantes de Cristo en el supuesto de que hasta el fin conservemos la firme confianza del principio; ¹⁵ mientras se dice: “Si hoy oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones como en la rebelión.” ¹⁶ ¿Quiénes, en efecto, se rebelaron después de haber oído? ¿No fueron todos los que salieron de Egipto por obra de Moisés? ¹⁷ ¿Y contra quiénes se irritó por espacio de cuarenta años? ¿No fue contra los que pecaron, cuyos cadáveres cayeron en el desierto? ¹⁸ ¿Y a quiénes sino a los desobedientes juró que no entrarían en el descanso? ¹⁹ En efecto, vemos que no pudieron entrar por su incredulidad.

De nuevo, como en 2:1-4, se interrumpe la exposición doctrinal, para intercalar una exhortación a los destinatarios a que se mantengan firmes en la fe que han abrazado. La exhortación continuará a lo largo del capítulo cuarto. No deja de llamar la atención el modo cómo el autor se vale de la Escritura. Supone como tres fases o etapas **en esa llamada de Dios:** la que hizo a los israelitas del desierto, la hecha a los judíos de tiempos del Salmista, y la que hace ahora a los cristianos.

En efecto, como base de la exhortación se toman las palabras de Sal 95:8:11, en que el salmista invita a los judíos, sus contemporáneos, a que oigan la voz de Dios y se muestren más dóciles que la generación de tiempos de Moisés en el desierto. Fue aquella una generación perversa, en continua rebeldía contra Dios, exigiendo siempre de El nuevos milagros y olvidándose **cada día de los del día anterior; por eso Dios, irritado,** la castigó a morir en el desierto, no permitiéndole entrar en el reposo de la tierra de Canaán (v.y-n; cf. Ex 17:1-7; Núm 14:29-33; 20:2-13).

De esta larga cita ⁴¹⁷, introducida con la fórmula “dice el Espíritu Santo” (v.7; cf. 2:6), el autor de la carta hace en seguida la aplicación a sus lectores (v. 12-19). La conducta de Dios con la generación del desierto debe servirles de aviso. Recomendación parecida hace San Pablo en 1 Cor 10:1-13. Si entonces, por su incredulidad, aquella generación fue fuertemente castigada por Dios y excluida de la entrada en el descanso de la tierra prometida (cf. v. 16-19), tema también ahora la generación cristiana, no sea que, incrédula al Evangelio, irrite a Dios y sea excluida del descanso del Señor, **primero el de la justicia y unión con Dios acá en la tierra, y luego el de la eterna felicidad en el cielo** (cf. v.12-15). Todo da la impresión de que el autor de la carta estaba preocupado por el peligro de la pérdida de la fe en los destinatarios. Por eso insiste en que no basta haber sido **incorporados a Cristo por la fe y el bautismo**, sino que, para que no nos pase como a la generación del desierto, hay que “conservar hasta el fin la firme confianza del

principio” (v.14). También insiste en que el *hoy de la llamada divina* (v.13 y 15) subsiste al presente para nosotros, como subsistía entonces para los contemporáneos del salmista; pero cuidémonos de no desaprovecharlo mientras perdura, exhortándonos mutuamente a la constancia en la fe, pues pasará y entonces ya no habrá remedio, como sucedió a los de la generación del desierto.

Cuidemos de no ser excluidos del descanso de Dios, 4:1-13.

¹ Temamos, pues, no sea que perdurando aún la promesa de entrar en su descanso, alguno de vosotros se encuentre que llega con retraso. ² Porque igual que a ellos, se dirige también a nosotros este mensaje: y no les aprovechó a aquéllos haber oído la palabra, por cuanto la oyeron sin fe los que la escucharon. ³ Nosotros, pues, los que hemos creído, entramos en el descanso, según que dijo: “Como juró en su cólera: No entrarán en mi descanso,” aunque sus obras estaban terminadas desde la creación del mundo.” ⁴ Pues en cierto pasaje habla así del día séptimo: “Y descansó Dios en el día séptimo de todas sus obras.” ⁵ Y en éste dice de nuevo: “No entrarán en mi descanso.” ⁶ Queda, pues, que algunos han de entrar en el descanso, y no habiendo entrado los primeramente invitados a causa de su incredulidad, ⁷ de nuevo señala un día, “hoy,” declarando por David, después de tanto tiempo, lo que arriba queda dicho: “Si hoy oyereis su voz, no endurezcáis vuestros corazones.” ⁸ Pues si Josué los hubiera introducido en el descanso, no hablaría (David) de otro día, después de lo dicho. ⁹ Por tanto, queda otro descanso para el pueblo de Dios. ¹⁰ Y el que ha entrado en su descanso, también descansa de sus obras, como Dios descansó de las suyas. ¹¹ Démonos prisa, pues, a entrar en este descanso, a fin de que nadie caiga en este mismo ejemplo de desobediencia. ¹² Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la medula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. ¹³ Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta.

Continúa la exhortación de la perícopa anterior. La base sigue siendo el salmo 95, invitando a no imitar a los israelitas del desierto, que, por su incredulidad, fueron excluidos de la entrada en el “descanso” de la tierra prometida. A esa cita del salmo 95 se añade ahora otra nueva, la de Gen 2:2, donde se habla del “descanso” de Dios, al terminar la obra de la creación. El autor de esta carta a los Hebreos ve en ese “descanso” de que hablan los textos de la Escritura, no simplemente el de la entrada en la tierra prometida, sino un “descanso” más elevado y noble, al que Dios invita a todos los hombres, incluso a los israelitas que desde tiempos ya de Josué habían entrado en el descanso de la tierra prometida (v.1-10).

Evidentemente el “descanso” aludido, que debemos cuidar mucho de no perder (cf. v.1-2), es el descanso eterno de la gloria, incoado ya acá en la tierra mediante la unión con Dios por la gracia (cf. v.9-10). A las citas de Gen 2:2 y Sal 95:8-11 hemos de aplicar lo que decíamos poco ha, comentando las hechas en 1:5-14. Para el autor de la carta, ese peregrinar de los israelitas hacia el descanso de la tierra prometida sería, en la intención de Dios, “figura” de otro descanso más noble y elevado ofrecido a todos los seres humanos, aquel del que El mismo goza desde la creación del mundo y que ciertamente conseguiremos **si permanecemos firmes en la fe en Jesucristo.**

Con una especie de peroración (v. 11-13), exhorta de nuevo a evitar el ejemplo de los is-

raelitas del desierto, apresurándonos a responder a la llamada divina, pues “la palabra de Dios” es más eficaz y penetrante que una espada de dos filos, sin que haya posibilidad de eludir nuestra responsabilidad respecto a ella. La “palabra de Dios” (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ), que aquí aparece en cierto modo personificada, **no es el Verbo o segunda persona de la Santísima Trinidad**, conforme interpretaron algunos autores antiguos (Ambrosio, Atanasio, Cirilo Alejandrino), sino la revelación misma de Dios, **manifestando a los seres humanos su voluntad, con promesa de premios y amenaza de castigos**. Esta “palabra,” en realidad, es intercambiable con Dios mismo, que es el que la pronuncia; de ahí que se comience hablando de la “*palabra de Dios*” (v.12) y se termine hablando de Dios mismo, como identificando la palabra con El (v.15). Las expresiones “viva, eficaz., tajante., penetra hasta la división de alma y espíritu.⁴¹⁵ coyunturas y medula., discieme pensamientos e intenciones” no pueden indicar más al vivo el poder y eficacia de la palabra que sale de la boca de Dios, que no puede volver vacía, sin conseguir su efecto, y para la cual nada hay oculto (cf. Is 55:11; Flp 2:16; 1 Tes 1:13; 2 Tim 2:9; 1 Cor 4:5).

Jesucristo nuestro sumo sacerdote, 4:14-16.

¹⁴ **Teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión (de nuestra fe).** ¹⁵ **No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado.** ¹⁶ **Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar gracia para el oportuno auxilio.**

Breve y conmovedora exhortación a la confianza. La idea fundamental es que, teniendo un tal Pontífice, Jesucristo, Hijo de Dios, que ha entrado ya en el lugar del descanso e intercede por nosotros ante el trono del Padre, no deben desanimarnos las dificultades. En este sentido, la presente historia es conclusión de lo que precede; así lo insinúa, además, la partícula “pues” del v.14. Sin embargo, no parece caber duda que el autor de la carta está pensando en ofrecer también una especie de introducción al tema que va a desarrollar a continuación, **el del sacerdocio de Jesucristo**. Es la conocida habilidad para las transiciones, que hemos hecho notar ya en otras ocasiones (cf. 1:4-5; 2:17-3:2).

De Cristo sumo *sacerdote* se había hablado ya anteriormente, pero como de pasada (cf. 2:17; 3:1); ahora se va a hablar de modo amplio y directo a lo largo de varios capítulos. En esta especie de introducción se le llama “gran sumo sacerdote” (ἀρχιερέα μέγαν), título de doble grandeza, y se da a entender ya desde un principio que el santuario donde ejerce su función sacerdotal medianera es el cielo, adonde subió, después de haber padecido y muerto acá en la tierra para llevar a cabo la obra redentora (v.14; cf. 1:3; 8:1-5). Se añade que, no obstante su grandeza (v.14), está lleno de compasión hacia nosotros, dispuesto a ayudarnos en todo, pues en su misma persona pasó por la prueba de nuestras debilidades, excepto la del pecado (v.15; cf. 2:17-18). La conclusión, pues, se impone: con la presencia allí de Jesucristo, acerquémonos con plena confianza al trono de Dios, el cual será para nosotros, no tribunal de justicia, sino “trono de gracia,” de donde derivarán favores y ayudas para cada ocasión y circunstancia (v.16).

Tal es, en resumen, el contenido de esta perícopa. Añadamos únicamente, dada su importancia, un breve comentario a la afirmación de que Jesucristo, nuestro gran sumo sacerdote, fue “tentado en todo (πεπειρασμένον κατά πάντα) a semejanza nuestra, fuera del pecado” (v.15). La palabra “tentación” equivale aquí prácticamente a *prueba*, que al fin de cuentas eso es la tentación: algo que pone a prueba las fuerzas y virtud del hombre (cf. Le 22:28). Jesucristo, igual que nosotros, padeció las “tentaciones” o pruebas de cansancio, hambre, temor ante el sufrimiento,

etc. (cf. Mt 4:2; Mc 14:33-39; Jn 4:6); incluso fue tentado por el diablo (cf. Lc 4:13). Sin embargo, cuando se metía de por medio el pecado, hubo una gran diferencia: la de que El, no solamente no cometió pecado (cf. Jn 8:46; 2 Cor 5:21; 1 Pe 2:22; 1 Jn 3:5), sino que ni lo podía cometer, y las tentaciones en este sentido no podían provenir sino del exterior (cf. Mt 4:8-10), nunca de su interior, donde no existía esa lucha entre carne y espíritu que tantas veces a nosotros nos arrastra al pecado (cf. Gal 5, 16-25). Mas esa “impecabilidad,” que le coloca aparte y por encima de nosotros, en nada disminuía su “compasión de nuestras flaquezas” (v.15); antes al contrario, más bien la hacía más elevada y pura, ya que jamás podía mezclarse ahí el egoísmo.

Requisito de todo sumo sacerdote, 5:1-10.

¹ Pues todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados, ² para que pueda compadecerse de los ignorantes y extraviados, por cuanto él está también rodeado de flaqueza, ³ y a causa de ella debe por sí mismo ofrecer sacrificios por los pecados, igual que por el pueblo. ⁴Y ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado por Dios, como Arón. ⁵ Y así Cristo no se exaltó a sí mismo, haciéndose pontífice, sino el que le dijo: “Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado.” ⁶ Como también dice en otra parte: “Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec.” ⁷ El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fue escuchado en razón de su piedad. ⁸ Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, ⁹ y, perfeccionado, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna, ¹⁰ declarado por Dios Pontífice según el orden de Melquisedec.

La finalidad de esta perícopa es probar que Jesucristo es nuestro Pontífice o sumo sacerdote, cuyo título ostenta con todo derecho. El razonamiento es muy sencillo: se señalan primeramente los caracteres que todo sacerdocio debe tener para poder presentarse como legítimo y eficaz (v.1-4), haciendo luego aplicación a Jesucristo (v.5-10). Es de notar, sin embargo, que el autor de la carta, **más que discurrir sobre el sacerdocio en abstracto**, está con la vista puesta en el sacerdocio levítico, valiéndose de términos y nociones que eran familiares a sus lectores judíos. Con todo, no puede negarse que su descripción del sacerdocio, no obstante esa limitación de perspectiva, contiene cierto carácter de universalidad, al menos con referencia a la humanidad actual, afectada por el pecado original.

Las cualidades exigidas a “todo pontífice” (παβ ἀρχιερέυβ) están indicadas en los v.1-4, y podemos reducirlas a cinco: pertenecer a la humanidad, representar a ésta en las cosas que miran a Dios, ofrecer dones y sacrificios por los pecados, capacidad para compadecerse de las ignorancias y debilidades de aquellos a quienes representa, **elección o llamada divina**. De estas cinco condiciones, la segunda y tercera están íntimamente relacionadas, y prácticamente la tercera no es sino una aplicación de la segunda al caso concreto de los dones y sacrificios, siempre dentro de las cosas **que miran a Dios y al culto que le es debido**. Los términos “dones y sacrificios” (δώρα τε και θυσίαβ) eran muy usados en las prescripciones levíticas, designando generalmente el primero las oblações o sacrificios incruentos (cf. Lev 2:1-16; 6:7-10), y el segundo, los sacrificios cruentos (cf. Lev 3:1-5:26), aunque el primero pueda tomarse más genéricamente, incluyendo ambas clases de sacrificios (cf. 8:4; 11:4; Mt 8:4; 23:18). También las condiciones primera y cuarta están íntimamente relacionadas. Si, como representante de hombres, el sacerdote con-

viene que sea miembro de la sociedad que representa, y no,, un ángel, por la misma razón conviene que, aleccionado por la propia experiencia de hombre sujeto a flaquezas, esté inclinado a la misericordia y compasión con los que yerran. La última de las condiciones señaladas es la vocación o llamada divina (v.4). Sin esa llamada, inmediata o mediata, el sacerdote no podría llenar el objeto primordial del sacerdocio, que es el de ser mediador entre Dios y la humanidad, ya que, lejos de aplacar a Dios, más bien irritaría su justa ira (cf. 3:10; 16:40). **Se trata de un “honor,” pero de un honor lleno de responsabilidad, y nadie puede tomárselo por propia iniciativa.**

Expuestas así las condiciones de “todo pontífice,” viene ahora (v.5-10) la aplicación a Jesucristo. Se comienza por la última de las condiciones señaladas: *la llamada divina*. La prueba de que Jesucristo, nuestro sumo sacerdote, **no se arrogó por sí mismo la dignidad del sacerdocio**, sino que fue llamado a ella por Dios, la encuentra el autor de la carta (v.5-6) en dos textos de la Escritura, tomado uno de Sal 2:7 y otro de Sal 110:4. Ambos salmos son mesiánicos y, consiguientemente, ninguna dificultad ofrecen en que se haga la aplicación a Jesucristo. La dificultad está, por lo que se refiere al primero de los textos, en probar que ahí se haga referencia al *sacerdocio*; y, por lo que se refiere a entrambos textos, en determinar *a qué momento* preciso de la vida de Cristo se alude. Trataremos de responder a estas dos cuestiones.

El texto “Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado,” primero de los citados (v.5), ya fue alegado anteriormente para probar la superioridad de Cristo sobre los ángeles (cf. 1:5). También lo alega San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia, para probar la resurrección de Jesucristo (cf. Act 13:33). Ahora se alega para probar el sacerdocio. La pregunta, pues, se impone: ¿qué es, en realidad, lo que el salmista con esa expresión quería significar de Jesucristo? Creemos, conforme ya explicamos al comentar Act 13:33, que el salmista alude, **no a la filiación natural divina del Mesías, en sentido ontológico**, sino a su exaltación o entronización como rey universal de las naciones. San Pablo, aplicando esas palabras a la resurrección, que fue el momento en que, de manera manifiesta, **comenzó la exaltación pública de Jesucristo por el Padre** (cf. Flp 2:9), no hace sino concretar, apoyado en la realidad, aquella exaltación anunciada en el salmo. Ese sería el sentido literal del texto. Sin embargo, ello no sería obstáculo para poder aplicarlo también al sacerdocio de Cristo, no en sentido literal histórico, sino a base de dar cierta amplitud al significado de las palabras, **en cuanto que el Mesías de que se trata, cuya exaltación se canta**, sabemos que estaba en realidad realzado también con la dignidad sacerdotal, conforme se afirma expresamente en Sal 110:4, cuya cita se hace a continuación (v.6). En caso de que el autor de la carta citase el texto de Sal 2:7, viendo anunciada en él *la filiación natural divina* de Cristo, la relación con su sacerdocio sería más estrecha, pues el fundamento metafísico **del sacerdocio de Cristo y la medida de su excelsa dignidad radican precisamente en el hecho de que Cristo es Dios y hombre a la vez**; pero será muy difícil probar que sea ése el sentido que el autor de la carta intenta dar a la cita.

Respecto a la segunda cuestión, es a saber, a qué momento preciso **de la vida de Cristo aludan esas declaraciones de Dios, proclamando solemnemente su exaltación y sacerdocio**, creemos que la respuesta ha de estar en consonancia con lo que acabamos de decir sobre la interpretación del texto “Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado”; es decir, que se alude, también en el segundo texto, al tiempo de su exaltación a partir de la resurrección. Subiendo glorioso a los cielos, Cristo es proclamado, no sólo rey universal de las naciones, sino también Pontífice, que vive allí perpetuamente para interceder por nosotros (cf. 7:25). **Este sacerdocio de Cristo, perpetuo y celestial**, es el que el autor de la carta quiere hacer resaltar. Ni ello significa que **Cristo no fuese ya antes sacerdote**, desde el momento mismo de la encarnación (cf. 10:5-10), y que el acto supremo de *ese sacerdocio no fuese la inmolación en la cruz* (cf. 7:27; 9:26). Es un caso

semejante al de los títulos de “Señor” y “Mesías,” que San Pedro dice haber sido dados a Cristo a partir de su resurrección y exaltación a la diestra del Padre (cf. Act 2:36), sin que ello quiera decir que no fuera ya “Señor” y “Mesías” desde un principio. En cuanto a la expresión “según el orden de Melquisedec” (v.6), ya la explicaremos más adelante, al comentar la semejanza entre el sacerdocio de Cristo y el de Melquisedec (cf. 7:1-28).

Después de aplicar a Jesucristo (v.5-6) la última de las condiciones señaladas a todo pontífice (v.4), el autor pasa a hablar de las otras condiciones (v.7-10). Sin embargo, no lo hace de modo ordenado, enumerando una tras otra, sino en forma genérica, haciendo hincapié en la participación de Cristo en los sufrimientos humanos y en sus súplicas al Padre en los días de su vida mortal. Como inocente que era, no podía ofrecer sacrificios por sus propios pecados⁴¹⁹, como tenían que hacer los sacerdotes de la ley mosaica (cf. v.3), pero podía orar al Padre con esforzado clamor y lágrimas y ofrecerle el sacrificio de su pasión, a la que se somete por la obediencia a su Padre (v.7)⁴²⁰. El conocimiento *experimental* de lo costoso de esa obediencia, que le lleva hasta la muerte de cruz (v.8), le convierte en mediador “perfecto,” es decir, plenamente apto para ejercer sus funciones a nuestro favor y ser autor de nuestra salud (v.9; cf. 2:10), por lo que justamente es proclamado “*Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec*” (v.10).

Así juzgamos que puede ser resumido el contenido de estos versículos. Comentemos ahora brevemente algunas expresiones más características. Primeramente, no parece haber duda que las “oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas” de los días de su vida mortal (v.7) es una alusión a la oración ferviente y angustiosa de Getsemaní (cf. Mt 26:37-44; Mc 14:33-39; Lc 22:41-44). Es cierto que los Evangelios, aunque hablan de sudor de sangre, no mencionan las lágrimas, pero tampoco las excluyen; y muy bien puede ser éste un dato recibido de la tradición, aparte lo que pueda haber de *expresión literaria*. Las oraciones iban dirigidas “al que era poderoso para salvarle de la muerte,” es decir, al Padre. En esto no hay dificultad. La dificultad está en lo que sigue: “fue escuchado en razón de su piedad” (εἰσακουστῆς ἀπὸ τῆς εὐλάβειας). ¿Qué significa esta expresión? El sentido ha sido muy discutido. Sabemos, en efecto, que Cristo pidió al Padre que, si era posible, pasase de él el cáliz de la pasión (cf. Mt 26:39); pero sabemos también que el Padre no le libró de la pasión. ¿Cómo, pues, puede decirse que “fue escuchado”? A esto responden algunos autores que el Padre no le libró de la pasión, pero le libró del *temor* de la pasión, a la que, confortado por el ángel (cf. Lc 22:43), va con decisión y valentía. En apoyo a su respuesta, en lugar de “escuchado en razón de su piedad,” traducen “escuchado del temor,” es decir, (*al ser librado*) del temor. Creemos, sin embargo, que para esta traducción hay que violentar bastante la frase griega. Mucho más fundada nos parece la traducción adoptada, que es, además, la más corriente entre los autores⁴²¹. Supuesta esta traducción, nada hay ya en el texto bíblico que apoye esa interpretación, **como si el objeto de la oración de Cristo hubiera sido el ser liberado del temor de la muerte**. La solución parece estar en que la oración de Cristo, en su *totalidad*, no obstante el miedo y horror a la pasión, era de plena conformidad con la voluntad del Padre. Y esta voluntad era la de salvar al mundo con la pasión y muerte de su Hijo (cf. Jn 12:27); no librándole de la muerte temporal, pero sí arrancándole a su poder (cf. Act 2:24-27) y transformando esa muerte en exaltación de gloria (cf. 2:9) y fuente de vida para los hombres (cf. 2:10; 5:9). En este sentido, Cristo “fue escuchado,” y fue escuchado “en razón de su piedad,” es decir, en atención a su religioso y filial respeto para con la voluntad del Padre. Es una idea parecida a la de Flp 2:8-9: “**obediencia hasta la muerte., por lo cual Dios le exaltó.**”

Las expresiones “aprendió por sus padecimientos” (v.8) y “perfeccionado” (v.9) ya quedan explicadas más arriba, al comentar los v.10 y 17-18 del c.2.

Dificultad de explicar este tema a los destinatarios, 5:11-14.

¹¹ Sobre lo cual tenemos mucho que decir, de difícil inteligencia, porque os habéis vuelto torpes de oídos. ¹² Pues los que después de tanto tiempo debíais ser maestros, necesitáis que alguien de nuevo os enseñe los primeros rudimentos de los oráculos divinos, y os habéis vuelto tales, que tenéis necesidad de leche en vez de manjar sólido. ¹³ Pues todo el que se alimenta de leche no es capaz de entender la doctrina de la justicia, porque es aún niño; ¹⁴ mas el manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.

Comienza aquí una especie de digresión de carácter exhortatorio, que continuará a lo largo de todo el capítulo sexto. Es la costumbre, ya conocida (cf. 2:1-4; 3:7-4:16), de ir intercalando lo exhortatorio con lo dogmático. En este caso hay, además, una intención especial: el autor, con mucha habilidad, va retardando el desarrollo del tema, a fin de subrayar más su importancia y así preparar mejor el ánimo del lector. A este respecto es curioso observar que las mismas palabras de 5:10 se vuelven a repetir prácticamente en 6:20, como dando a entender que lo incluido entre ambos versículos es mera digresión, y que el hilo de la exposición continúa en 7:1.

La presente perícopa, comienzo de la digresión, es un reproche a los destinatarios por su indolencia: los que, dado el tiempo transcurrido desde la conversión, debían ser ya maestros en la fe, necesitan que de nuevo se les enseñen los primeros rudimentos (v.1 1-14). De ello, de que se han vuelto “torpes de oídos,” es decir, han perdido el interés por aprender, se queja el autor de la carta, y dice que eso hace muy difícil el que pueda explicarles el tema del sacerdocio de Cristo según el orden de Melquisedec (v.11). Es una lástima, añade, que los que ya debían alimentarse de manjar sólido, que es el destinado a los “perfectos” o espiritualmente adultos (v.14; cf. 1 Cor 2:6), tengan todavía necesidad de leche, el alimento de los niños, incapaces de entender la “doctrina de la justicia” (v.13). La imagen de “leche” y “manjar sólido” es la misma que en ocasión parecida, quejándose de los corintios, usó también San Pablo (cf. 1 Cor 3:1-2). En cuanto a la expresión “doctrina de la justicia” (Aóyos δικαιοσύνης), parece claro que prácticamente **equivale a doctrina de la justicia de Dios o revelación traída por Cristo** (cf. Rom 3, 21-26). Quizá en la elección de la expresión, aquí un poco llamativa, tenga su parte el nombre de Melquisedec, que es interpretado “**rey de justicia**” (cf. 7:2), y es central en estos capítulos, prefigurando a Cristo.

Plan que el autor piensa seguir, 6:1-8.

¹ Por lo cual, dejando a un lado las doctrinas elementales sobre Cristo, tendamos a lo perfecto, no echando de nuevo los fundamentos de la penitencia de las obras muertas y de la fe en Dios, ² la doctrina sobre los bautismos y la imposición de las manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno. ³ I.,o que toca a la perfección, eso es lo que me propongo exponer con la ayuda de Dios. ⁴ Porque quienes, una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, ⁵ gustaron lo hermoso de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero, ⁶ y (sin embargo) cayeron, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia, crucificando para sí mismos al Hijo de Dios y poniéndole en ludibrio. ⁷ Porque la tierra, que absorbe la lluvia caída a menudo sobre ella y produce frutos de bendición para el que la cultiva, recibirá las bendiciones de Dios; ⁸ pero la que produce

espinas y abrojos es reprobada y está próxima a ser maldita, y su fin será el fuego.

No obstante la falta de preparación en los destinatarios para temas elevados (cf. 5:11-14), el autor sigue con su propósito de tratar el tema del sacerdocio de Cristo, sin intentar volver a las explicaciones elementales propias de la primera catequesis (v.1-3); pues repetir una tal instrucción con quienes llevan ya mucho tiempo de convertidos y han gustado las experiencias cristianas, sería totalmente ineficaz (v.4-8).

Son, pues, dos las ideas fundamentales. Primeramente (v.1-3), la del tema que el autor piensa tratar: no serán las “doctrinas elementales sobre Cristo” (v.1), es a saber, *penitencia de obras muertas y fe en Dios, bautismos e imposición de manos, resurrección de muertos y juicio eterno* (v.2); sino que, dejado todo eso de lado, se elevará a “lo perfecto” (ἐπὶ τὴν τελειότητα φερόμε-9α), es a saber, a una instrucción doctrinal superior, propia de los “perfectos” o espiritualmente adultos (v.1; cf. 5:14). Ciertamente que los destinatarios, debido a su indolencia, son todavía imperfectos y como niños (cf. 5, 11-13), pero son ya *cristianos de antiguo* (cf. 5:12), y, por lo tanto, deben tratar de asimilar el alimento propio de los adultos. Tal parece ser el sentido que debe darse a ese “por lo cual” (διό) del v.1, estableciendo la ilación de la presente historia con la anterior.

Es muy interesante, desde el punto de vista histórico, esa relación o catálogo de verdades de las que dice el autor que no piensa tratar (v.2), pues indirectamente se nos da a conocer cuál era el principal contenido de la catequesis apostólica. De los seis puntos enumerados, los dos primeros (*penitencia-fe*) son de carácter dogmático moral; los dos siguientes (*bautismos-imposición de manos*), de carácter ritual o sacramental; los dos últimos (*resurrección-juicio*), de carácter escatológico. Parece que las “obras [muertas]” (ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), expresión que se vuelve a usar poco más adelante (cf. 9:14), son las obras desprovistas de vida sobrenatural, particularmente los pecados. Hacer “penitencia” (μετάνοια) de esas obras muertas significa *cambio de modo de pensar* respecto a ellas, considerándolas como son en sí, con todas sus terribles consecuencias (cf. Rom 1:18-3:20; 7:5; Ef 2:1). Unido a esa penitencia o aspecto negativo ha de ir el lado positivo, es decir, la “fe en Dios,” fundamento y raíz de la justificación o nueva vida (cf. 11:6; Rom 1:16-17). En cuanto al segundo binario (bautismos-imposición de manos), llama la atención el plural “bautismos” (v.2), pues sabemos que el bautismo cristiano es uno solo (cf. Ef 4:5). Creen algunos que se alude, dentro del único bautismo cristiano, al rito de trina inmersión, que entonces estaría en uso; pero parece mucho más probable que se aluda a las diversas lustraciones o ritos de purificación corrientes en aquella época, entre otros el bautismo de Juan (cf. Act 18:25). La catequesis primitiva necesitaba dar información de todo eso, a fin de aclarar ideas (cf. Act 19:4). La “imposición de manos” debe ser alusión a la que se hacía después del bautismo **para comunicar el Espíritu Santo**, primeros vestigios del sacramento de la confirmación (cf. Act 8:14-17; 19:6). No hay motivos para suponer, tratándose de una catequesis elemental, que se aluda al rito de la ordenación (cf. Act 6:6; 1 Tim 4:14). Tampoco hay por qué suponer que se trate de una ceremonia para reconciliar a los pecadores arrepentidos, de cuya existencia en aquella época no consta. Por lo que toca a la “resurrección de los muertos” y “juicio eterno,” son temas ya conocidos, de que habla con frecuencia San Pablo (cf. Rom 2:16; 1 Cor 15:12-58; 1 Tes 4:14; 2 Tes 1:5-10).

La segunda idea (v.4-8) es más compleja. Parece que el autor, al mismo tiempo que indica la razón de por qué no vuelve a la catequesis elemental, trata de poner en guardia a los destinatarios contra las desastrosas consecuencias de una eventual apostasía: el apóstata es como una tierra que, en lugar de producir los frutos esperados, no produce sino espinas y abrojos, próxima a la maldición o repudio definitivo. Que tengan, pues, cuidado.

Es clásica la dificultad que, apoyados en este pasaje, hacían montañistas y novacianos contra el poder de la Iglesia para perdonar toda clase de pecados. Se afirma, en efecto, que los “una vez iluminados” (ἀπαξ φωτισθέντα) y que “han gustado el don celestial” (γευσαμένους της δωρεάς της επουρανίου) y han sido **“hechos partícipes del Espíritu Santo”** (μετόχους γένηκεντας πνεύματος αγίου) y “han gustado lo hermoso de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero” (καλόν γευσαμένους Θεού ρήμα δυνάμεις τε μέλλοντος αιώνας), *y luego “han caído”* (και παραπεσόντας), *es “imposible que sean renovados otra vez a penitencia”* (αδύνατον. πάλιν ἀνα-καινίζειν εις μετάνοιαν). Desde luego, está claro que ese “han caído” (v.6), en este contexto, alude concretamente al pecado de apostasía, no a cualquier clase de pecados. En este sentido, queda ya carente de base esa amplitud que daban al texto los herejes montañistas y novacianos, que incluían también otros pecados, como el homicidio y el adulterio. Pero, aun restringiéndonos al pecado de apostasía, ¿es que se niega la posibilidad de perdón? Nunca lo ha entendido así la Iglesia, que sabe haber recibido de Cristo potestad para perdonar cualquier clase de pecados, con tal que se den las condiciones necesarias de arrepentimiento (cf. Jn 20:23; Mt 16:19; 18:18). La interpretación más probable, dado el contexto, es que se aluda a imposibilidad de renovación a penitencia a base de repetir la catequesis primera, que precedió al bautismo. En efecto, con los que ya una vez fueron iluminados y gustaron las dulzuras y beneficios de la nueva religión⁴²², si se vuelven atrás y reniegan de Cristo, todo eso sería totalmente ineficaz para renovarles nuevamente “a penitencia” (εις μετάνοιαν), es decir, para hacerles cambiar de modo de pensar, pues ya se les ha dado una vez y no les vale. Claro que eso no quiere decir que la imposibilidad de conversión sea absoluta, **pues nada es capaz de atar las manos a la eficacia de la gracia divina** (cf. Mt 19:26); se trata más bien de imposibilidad con respecto al apóstol o predicador que debe convertirles, pues no sabe de qué medios usar⁴²³. E incluso con respecto a Dios, que teman esos tales, pues como la tierra, que debía producir frutos y sólo produce abrojos, es desechada por el agricultor y en peligro de ser definitivamente abandonada, así les puede pasar a ellos. Este sería un nuevo matiz que añade la comparación (v.y-8), y que no estaba claramente en la exposición directa (v.4-6).

Palabras de esperanza y de aliento, 6:9-20.

⁹ Aunque hablamos de este modo, sin embargo, confiamos y esperamos de vosotros, carísimos, algo mejor y más conducente a la salvación.¹⁰ Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverando en servirlos.¹¹ Pero deseamos que cada uno de vosotros muestre hasta el fin la misma diligencia por el logro de la esperanza,¹² no emperezándoos, sino haciéndoos imitadores de los que por la fe y la paciencia han alcanzado la herencia de las promesas.¹³ En efecto, cuando Dios hizo a Abraham la promesa, como no tenía ninguno mayor por quien jurar, juró por sí mismo, diciendo:¹⁴ “Te bendeciré abundantemente, te multiplicaré grandemente.”¹⁵ Y así, perseverando en esperar, alcanzó la promesa.¹⁶ Porque los hombres suelen jurar por alguno mayor, y el juramento pone entre ellos fin a toda controversia y les sirve de garantía.¹⁷ Por lo cual, queriendo Dios mostrar solemnemente a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su propósito, interpuso el juramento,¹⁸ a fin de que por dos cosas inmutables, en las cuales es imposible que Dios mienta, tengamos firme consuelo los que buscamos refugio, asiéndonos a la esperanza que se nos ofrece.¹⁹ La cual tenemos como segura y firme ánora de nuestra alma, y que penetra hasta detrás del velo,²⁰ adonde entró por nosotros como precursor Jesús, insti-

tuido Pontífice para siempre, según el orden de Melquisedec.

Evidentemente el autor trata de aminorar la impresión pesimista que pudieran haber producido las palabras precedentes. Dice que, no obstante haber hablado del modo que lo ha hecho, él espera de los “carísimos” destinatarios que no haya lugar para esas amenazas (v.9). El cambio de tono es manifiesto.

La razón de esa su confianza la pone en que Dios no es “injusto,” y, por tanto, es seguro que no olvidará las buenas obras que han hecho y siguen haciendo, asistiendo caritativamente a los cristianos necesitados (v.10). Lo que equivale a decir que Dios, como justo premio a las buenas obras que realizan, les prestará una protección especial para que no caigan. El término “santos,” con que son designados los cristianos, era corriente en la iglesia primitiva (cf. Act 9:13; Rom 1:7; 15:25; 2 Cor 1:1; 8:4). No se concreta quiénes eran esos cristianos a los que los destinatarios de la carta ayudaban y si pertenecían o no a su misma comunidad.

Con todo, que no olviden que hay que perseverar siendo diligentes *hasta el fin*, imitando a los que, *mediante la fe y la paciencia* (δια πίστεως και μακροθυμίας), consiguen alcanzar los bienes prometidos (v. 11-12). Entre éstos hay que contar, de modo muy especial, al patriarca Abraham, modelo de fe perseverante y heroica (cf. v.15).

Notemos, sin embargo, que, al mencionar a Abraham (v.15), el autor no se contenta con proponerlo como modelo que hay que imitar (v.15), sino que insiste sobre todo en que la “promesa” hecha a él vale también para nosotros los cristianos, como fundamento de nuestra esperanza. Toma aquí el autor esa *promesa en toda su amplitud mesiánica, igual que se hace en* Rom 4:13-17 y Gal 3:7-29. Primeramente declara cuál fue esa promesa hecha por Dios con juramento (v.13-14; cf. Gen 22:16-17), aclarando que el juramento no podía ser sino “por sí mismo,” pues Dios, al contrario de lo que sucede entre los seres humanos (v.16), no tiene otro mayor por quien jurar (v.13). Hace también la reflexión de que el juramento, conforme admiten todos, es el medio moral de mayor garantía de verdad entre los hombres; una declaración *jurada* se considera incontrovertible, **a causa de la santidad del ser superior que sale garante de ella** (v.16). Esto supuesto, viene la aplicación: a fin de darnos absoluta certeza sobre lo que nos prometía, Dios, a su promesa ya de suyo inmutable, añadió el juramento, cosa también inmutable, con lo que, a base de dos cosas inmutables, tengamos firme consuelo nosotros, los que buscamos refugio contra las tempestades y peligros del mundo, asiéndonos a esa esperanza que se nos brinda (v. 17-18).

Mediante una bella imagen, la del *ancora*, se declara más la firmeza de esa nuestra esperanza (v. 19-20). Es el ánora, agarrada a la arena del fondo del mar, la que sujeta las naves para que permanezcan firmes en su sitio; igual es para nosotros, cristianos, la mencionada esperanza. La idea es la misma expresada ya en el v.18. Lo más sorprendente de esta imagen, que luego se hará muy corriente en la iconografía de las catacumbas, es que está empleada con bastante libertad: es un “ánora” tirada, no hacia abajo, sino hacia arriba, y que va a fijarse **“detrás del velo” del santuario del cielo**⁴²⁴, donde está ejerciendo sus funciones de sacerdote Jesucristo, nuestro “Pontífice para siempre, según el orden de Melquisedec.” Con este unir la esperanza del cristiano, simbolizada en el ánora, **a la dignidad sacerdotal de Cristo**, el autor torna a la tesis enunciada en 5:9-10.

Melquisedec figura profética, 7:1-3

¹ Pues este Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo, que salió al encuentro de Abraham cuando volvía de derrotar a los reyes, y le bendijo, ² a quien

dio las décimas de todo, se interpreta primero rey de justicia, y luego, también, rey de Salem, es decir, rey de paz; ³ sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida; asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre.

Comienza el autor a desarrollar lo que muy bien puede considerarse como tema central de la carta: **superioridad del sacerdocio y del sacrificio de Cristo sobre el sacerdocio y sacrificio levíticos**. La exposición ocupará casi cuatro íntegros capítulos (7:1-10:18). En la presente perícopa (7:1-3) es presentada la figura de **Melquisedec**, personaje que aparece como en el horizonte de la historia bíblica, entrando bruscamente en escena al encontrarse con Abraham (cf. Gen 14:17-20), y desapareciendo luego sin dejar más huellas que una alusión en Sal 110:4. Parece que todo invita a descubrir en él algo misterioso. Así lo va a hacer el autor de esta carta, **relacionándolo con Cristo**.

Primeramente nos ofrece los datos positivos que tenemos sobre Melquisedec: rey de Salem ⁴²⁵, sacerdote del Dios altísimo ⁴²⁶, que se encuentra **con Abraham**, a quien bendice y de quien recibe el diezmo de todo cuanto éste traía (v.1-2a). Es, en resumen, lo único que sabemos de él, tal como se nos cuenta en Gen 14:17-20. Estos datos positivos, bendiciendo a Abraham y recibiendo de él el diezmo de todo, los aprovechará luego el autor para probar la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre el de Leví (cf. v.4-10).

De momento, sin embargo, no se fija en eso, sino en estas otras dos cosas: significado etimológico de los nombres “Melquisedec” (= *mi rey es justicia*) y “Salem” (= *paz*), y la circunstancia de que no se indiquen antepasados ni descendientes de Melquisedec, así como tampoco nacimiento ni muerte (v.2b-3a). Evidentemente, el autor de la carta sabe muy bien que Melquisedec tuvo padres, y que nació y que murió; ni aquí trata de insinuar lo contrario⁴²⁷. Pero le interesa hacer notar el silencio de la Escritura sobre ese particular; silencio que no considera casual, sino dispuesto por Dios, para “asemejarlo” a su Hijo, del que quería que fuese tipo o figura. Así lo afirma resueltamente en la frase final, que sirve de conclusión a toda la perícopa: “*asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre*” (ἀφομοιωμένος δε τῷ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές). Y es de notar que no es Jesucristo el “asemejado” a Melquisedec, sino viceversa, **Melquisedec “asemejado” a Jesucristo, que es el personaje principal**, del mismo modo que el santuario terrestre ha de estar asemejado al celeste (cf. 8:5). El que se diga que Melquisedec “permanece sacerdote para siempre,” ha de referirse a ese carácter extratemporal que presenta **la narración bíblica y a su función prefigurativa de Cristo, pues la ficticia y umbrátil eternidad de Melquisedec sugiere y representa la real eternidad del Hijo de Dios**, sin principio de días en cuanto Dios y sin fin en su sacerdocio.

Melquisedec superior a Abraham y a Leví, 7:4-10.

⁴ Y ved cuan grande es éste, a quien dio el patriarca Abraham el diezmo de lo mejor del botín. ⁵ Los hijos de Leví que reciben el sacerdocio tienen a su favor un precepto de la Ley, en virtud del cual pueden recibir el diezmo del pueblo, esto es, de sus hermanos, no obstante ser también ellos de la estirpe de Abraham. ⁶ Pero aquel que no venía de Abraham recibió los diezmos de Abraham y bendijo a aquel a quien fueron hechas las promesas. ⁷ Ahora bien, no cabe duda que el menor es bendecido por el mayor. ⁸ Y aquí son ciertamente los hombres mortales los que reciben los diezmos, pero allí uno de quien se da testimonio que vive. ⁹ Y, por decirlo así, en Abraham, el mismo Leví, que recibe los diezmos, los pagó; ¹⁰ porque aún se hallaba

en la entraña de su padre cuando le salió al encuentro Melquisedec.

Presentada la persona de Melquisedec, tipo o figura de Cristo (v.1-3), se da ahora un nuevo paso en orden a **probar la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el de la tribu de Leví en la Ley mosaica** (v.4-10). El argumento, dentro de la oscuridad propia de toda alegorización, es fácil de captar: si Melquisedec bendice y recibe diezmos de Abraham, es que le es superior, y *a fortiori* superior a sus descendientes, los sacerdotes hijos de Leví.

Para el desarrollo de esta argumentación, el autor comienza poniendo por delante la grandeza de Melquisedec, a quien Abraham, no obstante ser quien era⁴²⁸, le entrega el diezmo de todo (v.4.). También los sacerdotes descendientes de Leví⁴²⁹ recibían el diezmo de sus hermanos, a pesar de ser ellos igualmente hijos de Abraham: era un precepto de la Ley en homenaje a su dignidad sacerdotal (v.5; cf. Núm 18:20-32). Pero el caso de Melquisedec es especial, pues, sin precepto alguno de la Ley, recibe el diezmo de Abraham mismo, es decir, de aquel precisamente a quien fueron hechas las “promesas” de salud para el mundo y por quien viene toda la grandeza a Israel (v.6; cf. 6:13). Señal, pues, de que **la dignidad de Melquisedec es superior a la de Abraham**. A la misma conclusión nos lleva el hecho de la **bendición, pues quien bendice es superior al bendecido** (v.7). Y si es superior a Abraham, *a fortiori* es superior a Leví, descendiente suyo, virtualmente incluido en Abraham cuando daba los diezmos a Melquisedec y recibía la bendición (v.8-10). En el v.8 se insinúa una nueva razón de la superioridad de Melquisedec sobre los sacerdotes descendientes de Leví, y es que éstos, aunque recibían diezmos, estaban sujetos a la muerte y habían de transmitir su sacerdocio de padres a hijos; en cambio **Melquisedec no necesita transmitir su sacerdocio**, pues, conforme a lo dicho antes (cf. v.3), “vive” para siempre.

El sacerdocio levítico sustituido por el de Cristo, 7:11-25.

¹¹ Si, pues, la perfección viniera por el sacerdocio levítico, ya que sobre él estribaba la Ley dada al pueblo, ¿qué necesidad había de suscitar otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, y no denominarlo según el orden de Aarón? ¹² Porque, mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la Ley. ¹³ Pues bien: aquel de quien esto se dice, pertenece a otra tribu, de la cual ninguno se consagró al altar” ¹⁴ Pues notorio es que Nuestro Señor nació de Judá, a cuya tribu nada dijo Moisés tocante al sacerdocio. ¹⁵ Y esto resulta todavía más evidente si, a semejanza de Melquisedec, se levanta otro sacerdote, ¹⁶ instituido, no según la regla de una prescripción carnal, sino según la pujanza de una vida indestructible; ¹⁷ pues de El se da este testimonio: “Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec.” ¹⁸ Con esto se anuncia la abrogación del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad, ¹⁹ pues la Ley no llevó nada a la perfección, sino que fue sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios. ²⁰ Y por cuanto no fue hecho sin juramento — pues aquéllos fueron constituidos sacerdotes sin juramento, ²¹ mas éste lo fue con juramento, por el que le dijo: “Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre” — , ²² de tanta mejor *alianza*, se ha hecho fiador Jesús. ²³ Y de aquéllos fueron muchos los hechos sacerdotes, por cuanto la muerte les impidió permanecer; ²⁴ pero éste, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. ²⁵ Por donde puede también salvar perfectamente a los que por El se acercan a Dios, siempre viviente para interceder por ellos.

Si hasta aquí el autor había hablado directamente de **Melquisedec e indirectamente de Cristo** (v.1-10), ahora comienza ya a hablar directamente de Cristo y sólo indirectamente de Melquisedec. En la presente perícopa (v. 11-25) afirma, en resumen, que el sacerdocio levítico ha sido abrogado y abrogada también la Ley mosaica, estrechamente ligada a él, siendo ambos, sacerdocio y Ley, **reemplazados por otro sacerdocio más perfecto, el de Cristo**, y otra obra religiosa, derivada de él, **de mucha más elevación y virtud santificadora**. Para probar el hecho de ese cambio de sacerdocio, se da gran importancia al texto de Sal 110:4, Que habla del sacerdocio de Cristo “según el orden de Melquisedec” (cf. v.1 1.15.17.21), con lo que queda de manifiesto la continuidad con las dos perícopas anteriores.

La primera idea que se hace resaltar es **la ineficacia del sacerdocio levítico para llevar las cosas a la “perfección”** (τελείωσιβ), pues, en caso contrario, ninguna necesidad hubiera habido de cambio de sacerdocio (v.11). Evidentemente, el término “perfección,” que ya comentamos anteriormente (cf. 2:10), indica aquí plenitud en la consecución del ideal religioso, tal como nos lo ofrecerá luego el cristianismo, **justificando al alma y llevándola hasta la intimidad de la unión con Dios** (cf. Rom 8:3-4; Gal 3:23-25). Y si, dada su ineficacia, el sacerdocio levítico debía ser sustituido, “de necesidad había de mudarse también la Ley” (v.12), incapaz también ella de llevar nada a la “perfección” (v.19). Esta nueva afirmación, uniendo necesariamente **al cambio de sacerdocio el cambio de Ley**, pudiera parecer a alguno un poco extraña, pues en un pueblo o sociedad, sacerdocio y legislación son cosas muy distintas, sin que el cese de una incluya necesariamente el cese de la otra. Pero tengamos en cuenta que la nación hebrea **era una sociedad teocrática, basada en el culto divino**; y la Ley, sancionando ese culto, estaba necesariamente **ligada al sacerdocio**. Es lo que ya se indica en el v.11, al afirmar que la Ley dada al pueblo estribaba sobre el sacerdocio.

Pero ¿dónde consta que de hecho haya tenido lugar el cambio de sacerdocio ? La cuestión no está propuesta explícitamente, pero bulle claramente en la mente del autor y a ella trata de responder con la afirmación, repetida en varias formas, de que Dios, como se nos dice en Sal 110:4, suscitó otro sacerdote, según el orden de Melquisedec, que no pertenecía a la tribu de Leví, sino a la de Judá, que no era la señalada por Moisés para las funciones sacerdotales (v.11.13.14.15.17.21.24). Esto significaba que Dios había hecho cambio de sacerdocio (cf. v.18). El nuevo sacerdote es Jesucristo (v. 14.22).

De este nuevo sacerdocio se señalan las principales características, que vamos a comentar brevemente. **Es un sacerdocio, no “según el orden de Aarón,” sino según el orden de Melquisedec** (v.11); poco después se dice *a semejanza de Melquisedec* (v.15). Evidentemente, en la mente del autor, ambas frases son equivalentes. Quiere, pues, decir que es un sacerdocio semejante, no al de Aarón, sino al de Melquisedec o, con frase más expresiva, tipo Melquisedec: que tiene las características del de Melquisedec (cf. v.3). Prácticamente es la misma idea que vuelve a repetirse en los v. 16-17, ^a decir que no se recibe por carnal sucesión de padres a hijos, como el de Aarón, **sino que dura eternamente en la misma persona**, tal como se afirma expresamente en el salmo no. También se dice de **este nuevo sacerdocio que, mediante él, entramos en una “esperanza mejor,” pudiendo “acercarnos a Dios”** con esa segura confianza que nace del perdón y de sentirse plenamente reconciliados con El (v.19; cf. Rom 5:1-2; 8:14-15; Ef 2:18).

Otra característica del nuevo sacerdocio es que fue instituido por Dios “con juramento,” cosa que no había sucedido con el sacerdocio levítico (v.20-21; cf. Sal 110:4). Ello significa que se trata de un sacerdocio más excelente que el de Aarón, y de que se introduce una economía religiosa más perfecta (v.22; cf. Mt 26:28), pues sólo se jura en las decisiones de mayor importancia y cuando se quiere hacer resaltar la estabilidad. Esta *estabilidad* es la que luego el autor hace

notar en los v.23-24, contraponiendo **la indefectible permanencia del sacerdocio de Cristo**, que goza de vida indestructible, **a la multiplicidad de sacerdotes levíticos**, a quienes la muerte impedía permanecer en sus funciones.

Consecuencia de esa permanencia indefectible **de Cristo** en el ejercicio de sus funciones sacerdotales, y que ha de servirnos de gran consuelo a los cristianos, **es su poder para salvar “perfectamente”**⁴³⁰ a cuantos lo toman por mediador para acercarse a Dios, siempre viviente para “interceder” por ellos (v.25). Santo Tomás explica esta “intercesión” perpetua de Cristo a favor nuestro en el sentido de que en el cielo está continuamente mostrando al Padre su santa humanidad, ofrecida e inmolada por nosotros, al mismo tiempo que mantiene en su alma, **a vista del Padre, el deseo ardiente de nuestra salvación que siempre tuvo.**

Cristo — el gran sacerdote eternamente perfecto, 7:26-28.

²⁶ **Tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos;** ²⁷ **que no necesita, como los pontífices, ofrecer cada día víctimas, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo, pues esto lo hizo una sola vez, ofreciéndose a sí mismo.** ²⁸ **En suma, la Ley dio el sumo sacerdocio a hombres débiles, pero la palabra del juramento, que sucedió a la Ley, lo dio al Hijo eternamente perfecto.**

Estos versículos forman algo así como un himno en que prorrumpe la humanidad agradecida, que, por fin, ha encontrado al sumo sacerdote que necesitaba.

Se trata de presentar **la figura de Cristo, nuestro gran sacerdote, enumerando compendiosamente sus principales cualidades o excelencias.** Ya a los antiguos sacerdotes se exigía santidad y apartamiento de pecadores (cf. Lev 21:6-15); pero Jesucristo (v.26) superó inmensamente todo eso, **siendo “santo”** ya en su misma concepción (cf. Lc 1:35), “inocente” en su rectitud para con los hombres, “inmaculado” por su limpieza moral, “apartado de los pecadores,” no sólo porque nunca tuvo pecado, sino porque tampoco lo podía tener (cf. 4:15), en fin, “más alto que los cielos” por su trascendencia de todo orden, que lo coloca por encima de todas las criaturas⁴³¹.

Otra excelencia de nuestro sumo sacerdote, consecuencia, en gran parte, de lo anterior, es que no necesita ofrecer “cada día” víctimas por sus propios pecados, y después por el pueblo, como hacían los pontífices de la antigua Ley⁴³²; pecados propios no los tiene, y por el pueblo le bastó hacerlo “una sola vez, ofreciéndose a sí mismo” (v.2y). Hay aquí una clara referencia al sacrificio de la cruz y a su eficacia inagotable, en contraste con los sacrificios del antiguo sacerdocio, continuamente repetidos, por impotentes para procurar la salud. En la nueva economía religiosa inaugurada por Cristo hay un solo sacrificio, el del Calvario, bastante por sí solo para dar la salud al mundo. Ciertamente tenemos el sacrificio de la misa; pero el sacrificio de la misa, que cada día se celebra en la Iglesia, es el sacrificio mismo de la cruz, que, según mandato del mismo Jesucristo, se renueva continuamente de modo incruento y aplica a los hombres los méritos infinitos allí alcanzados.

Resumiendo y en son de triunfo, el autor hace notar (v.28) que mientras la Ley mosaica establecía como sumos sacerdotes a hombres débiles, que morían y estaban sujetos a miserias morales, la “palabra del juramento” (cf. v.20-21), que viene después de la Ley, como expresión última y definitiva del querer de Dios, constituye sumo sacerdote al “Hijo eternamente perfecto” (υἱόν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον). Nótese la oposición entre “hombres” e “Hijo,” con lo que claramente se da a entender que Jesucristo no es mero hombre, es Hijo de Dios. En cuanto a la

palabra “perfecto,” la hemos encontrado ya anteriormente aplicada a Cristo (cf. 2:10; 5:9), y creemos que debe mantenerse el mismo sentido. Cristo sería sumo sacerdote “eternamente perfecto,” en cuanto que en El se dan todas las condiciones que le hacen *plenamente apto* para desempeñar dicho oficio por siempre jamás.

El santuario celeste, 8:1-5.

¹ El punto culminante de lo que estamos tratando es que tenemos un Pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad en los cielos; ² ministro del santuario y del tabernáculo verdadero, erigido por el Señor, no por el hombre. ³ Pues todo pontífice es instituido para ofrecer oblacones y sacrificios, por lo cual es preciso que tenga algo que ofrecer. ⁴ Si El morara en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo ya quienes al tenor de la Ley ofrecen oblacones; los cuales prestan servicio en lo que es imagen y sombra de las cosas celestiales, según que fue revelado a Moisés cuando se disponía a ejecutar la construcción del tabernáculo: “Mira — se le dijo — , y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte.”

A nuevo sacerdocio, nuevo santuario. Se habló antes de la superioridad de Cristo, nuestro sumo sacerdote, sobre los sacerdotes levíticos; ahora, continuando en la misma línea de comparación, se habla de la superioridad del santuario donde Cristo ejerce sus funciones sacerdotales, mucho más perfecto que el santuario mosaico donde la ejercían los sacerdotes levíticos. El razonamiento, en la presente perícopa (v.1-5), se reduce a lo siguiente: **hay un santuario celeste, allí donde mora Dios, erigido por el mismo Señor, no por los seres humanos, en el que Jesucristo, nuestro Sumo Sacerdote, ejerce sus funciones sacerdotales;** de este santuario, que es el santuario “verdadero,” no era sino “imagen y sombra” el santuario mosaico, conforme dice el mismo Dios a Moisés al mandárselo construir: “Mira, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte” (cf. Ex 25:40). De otra manera: el culto e instituciones antiguas, prefigurando a Cristo, son como “reproducciones terrenas” de las verdaderas realidades, que muy bien podemos llamar “celestiales,” pues no han sido fabricadas por mano de hombre (cf. 9:23-24). La conclusión es evidente: **el santuario donde Cristo ejerce su ministerio de sacerdote es mucho más perfecto que aquel en que lo ejercen los sacerdotes levíticos, dado que éste sólo es imagen y sombra del de Cristo.**

Tal es la idea general de este pasaje en su contenido, como si dijéramos, de superficie. En cuanto al fondo, es evidente que no se trata de poner en el cielo un santuario que sirviera de modelo al de Moisés. Hay que dar en todo esto no pequeña parte a la metáfora. Sin embargo, una cosa parece claramente afirmada, y es que Cristo, subido a los cielos después de su muerte y resurrección, ejerce allí sus funciones sacerdotales a favor nuestro. No que comience entonces a ejercerlas; esto se opondría a afirmaciones claras de otros lugares (cf. 1:3; 7:27; 9:26-28; 10:14). Se trata de que el sacrificio, consumado de una vez para siempre en la cruz, se perpetúa de alguna manera en los cielos, **donde Cristo sigue intercediendo en favor de todos los seres humanos** (cf. 7:25). Si el autor omite hablar de la escena del Calvario, quizás sea debido a su carácter en cierta manera transitorio, prefiriendo referirse **al sacrificio permanente del cielo**. Así la contraposición con el sacerdocio levítico aparece más clara⁴³³. De ese metafórico santuario del cielo, **donde Cristo ejerce sus funciones de sacerdote**⁴³⁴, era *sombra y figura* el santuario mosaico (v.s). En sustancia, esto quiere decir que el santuario mosaico, lo mismo que en general todo lo relativo al culto antiguo, tenía una función **preanunciadora de las realidades mesiánicas**. Es la misma idea que, bajo diversas formas, repite con frecuencia San Pablo (cf. 1 Cor 10:11; Gal

3:24; Col 2:17). Conforme a esa idea, el autor no tiene inconveniente en interpretar de la manera que lo hace el texto de Ex 25:40, viendo en él una alusión al metafórico **santuario de los tiempos mesiánicos**. Prácticamente así ha venido haciendo ya en otras citas (cf. 2:12-13; 4:3-4).

La alianza nueva, 8:6-13.

⁶ Pero nuestro Pontífice ha obtenido un ministerio tanto mejor cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas. ⁷ Pues si aquella primera estuviera exenta de defecto, no habría lugar a una segunda. ⁸ Sin embargo, vituperándolos, dice: “He aquí que vendrán días, dice el Señor, en que concertaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una alianza nueva, ⁹ no conforme a la alianza hecha con sus padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto, puesto que ellos no permanecieron fieles a mi *alianza*, y yo los menosprecié, dice el Señor. 10 Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel, después de aquellos días, dice el Señor: Imprimiré mis leyes en su mente, y en sus corazones las escribiré, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. ¹¹ Y no habrá de enseñar cada uno a su prójimo ni a su hermano, diciendo: Conoce al Señor; porque todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor. ¹² Porque tendré misericordia de sus iniquidades, y de sus pecados jamás me acordaré.” ¹³ Al decir “una alianza nueva” declara envejecida la primera. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer.

Sigue el autor tratando de hacer resaltar **la excelencia del sacerdocio de Cristo**. Y para ello se fija ahora en la alianza de que es mediador, mucho más excelente que la alianza antigua, a la que pertenecían los sacerdotes levíticos.

La primera consideración (v.6) está basada en la estrecha relación existente entre **ministerio sacerdotal, alianza a la que presta servicio y promesas que esa alianza introduce y ratifica**: a promesas “mejores,” alianza “más excelente”; y a alianza más excelente, ministerio sacerdotal “mejor.” No se concreta en qué sentido las promesas de la nueva alianza sean mejores que las de la antigua; sin embargo, ello se deduce claramente del texto de Jeremías citado a continuación, en que se describe esa nueva alianza (v.5-12). Se trata de promesas de bienes *sobrenaturales*, en definitiva, la “herencia eterna” (cf. 9:15), mucho más excelentes que los bienes materiales prometidos a Israel mediante la antigua alianza (cf. Dt 28:1-69). De esa alianza nueva es **Cristo el mediador** (μεσίτης), título que se le vuelve a aplicar en 9:15 y 12:24. También se lo aplica San Pablo en 1 Tim 2:5. Antes (Gal 3:19-20) lo había aplicado a Moisés respecto de la antigua alianza.

Otra razón de la superioridad de la alianza nueva sobre la antigua está en el hecho mismo de que, conforme indica el texto de Jeremías, sustituye a ésta por expresa ordenación divina, y Dios no daría de lado a una alianza perfecta para sustituirla por otra menos perfecta (v.y-12). El texto citado de Jeremías (Jer 31:31-34), uno de los más bellos de todo el Antiguo Testamento, está perfectamente elegido. Se refiere el profeta a la restauración del pueblo de Israel desterrado en Babilonia, pero sus palabras tienen alcance mesiánico. Es el mismo caso de otro texto de Amos, citado por Santiago, y que ya comentamos en su lugar (cf. Act 15:15-18). Lo más saliente del texto de Jeremías es su afirmación de que, en la alianza o pacto nuevo, las relaciones de los seres humanos con Dios **serán mucho más estrechas e íntimas que en la antigua** (v.10-11) y no habrá ya jamás abrogación de esta alianza (v.12). Lo de que Dios imprimirá sus leyes en la “mente” y en los “corazones” de los seres humanos (v.10) de modo que no será necesario que

nadie enseñe a “su prójimo ni a su hermano” (v.11), no ha de tomarse materialmente a la letra como si se tratase de excluir cualquier clase de magisterio externo; esto se opondría a enseñanzas claras de la misma Sagrada Escritura (cf. Mt 28:19-20; Act 15:24-29; 2 Tim 4:2; Tit 1:9) e incluso de esta misma carta (cf. 2:3-4; 13:7-17). Se trata sencillamente de hacer resaltar la importancia de la gracia divina, como luz y como fuerza, y lo abundantemente que será repartida en la nueva economía; tanto, que el cristiano, más que al magisterio externo, a ella deberá agradecer **su conversión y su progreso en la vida espiritual** (cf. 1 Cor 3:6-7).

Como conclusión, haciendo hincapié en la palabra *nueva*, de que habla el texto de Jeremías, el autor hace notar que llamar “nueva” a la segunda alianza equivale a declarar vieja y anticuada la primera, y, por tanto, condenada a desaparecer (v.13).

El santuario y los sacrificios mosaicos, 9:1-14.

¹ Y la primera alianza tenía su ceremonial y su santuario terrestre. ² Fue construido un tabernáculo, y en él una primera estancia, en que estaban el candelabro y la mesa y los panes de la proposición. Esta estancia se llamaba el Santo. ³ Después del segundo velo, otra estancia del tabernáculo, que se llamaba el Santo de los Santos, ⁴ en el que estaba el altar de oro de los perfumes y el arca de la alianza, cubierta toda ella de oro, y en ella un vaso de oro que contenía el maná, la vara de Aarón, que había reverdecido, y las tablas de la alianza. ⁵ Encima del arca estaban los querubines de la gloria, que cubrían el propiciatorio. De todo lo cual nada hay que decir en particular. ⁶ Dispuestas así las cosas, en la primera estancia del tabernáculo entran cada día los sacerdotes, desempeñando sus ministerios; ⁷ pero en la segunda, una sola vez en el año entra el pontífice solo, no sin sangre, que ofrece en expiación de sus ignorancias y las del pueblo. ⁸ Quería mostrar con esto el Espíritu Santo que aún no estaba expedito el camino del santuario, mientras el primer tabernáculo subsistiese. ⁹ Era esto figura que miraba al tiempo presente, conforme al cual se ofrecen obla-ciones y sacrificios, que no tienen eficacia para hacer perfecto en la conciencia al que ministra, ¹⁰ tratándose sólo de preceptos carnales, sobre alimentos, bebidas y diferentes lavatorios, establecidos hasta el tiempo de la sustitución. ¹¹ Pero Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, a través del tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por manos de hombres, esto es, no de esta creación, ¹² entró de una vez para siempre en el santuario, no por la sangre de los machos cabríos y de los becerros, sino por su propia sangre, habiendo obtenido una redención eterna. ¹³ Porque si la sangre de los machos cabríos y de los toros y la aspersion de la ceniza de la vaca santifica a los inmundos y les da la limpieza de la carne, ¹⁴ ¡cuánto más la sangre de Cristo, que en virtud de un espíritu eterno a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo!

Dos partes, perfectamente definidas, tiene el presente historia. Se refiere la primera al santuario y a los sacrificios mosaicos, impotentes para procurar la verdadera pureza interior (v.1-10); la segunda, en contraste con la primera, **se refiere a Cristo y a la eficacia infinita de su sacrificio** (v. 11-14).

La breve descripción del santuario mosaico, con que el autor comienza su exposición (v.1-5), está apoyada en datos suministrados en diversos lugares por el mismo Pentateuco. Se trataba de un santuario que constaba, aparte del vestíbulo, de dos salas o estancias: una primera, llamada “Santo,” en la que se hallaba el candelabro de los siete brazos, la mesa de los panes de la propo-

sición y el altar de oro de los perfumes (cf. Ex 25:23-40; 30:1-10; Lev 24:5-9); y otra segunda, llamada Santo *de los Santos* o Santísimo, en que estaba el arca de la alianza, cubierta con una plancha de oro llamada propiciatorio o *kapporeth*, conteniendo restos del maná, la vara de Aarón y las tablas de la Ley (cf. Ex 16:33-34; 25:10-21; 31:18; Núm 17:25-26; Dt 10:2-5)⁴³⁵. Entre el vestíbulo y la primera estancia o Santo había un “velo” de separación (cf. Ex 26:36-37); otro *segundo* “velo” separaba el Santo del *Santísimo* (cf. Ex 26:31-33), y así lo llama el autor de la carta a los Hebreos (v.3), a pesar de que no ha hablado del *primero*. Este santuario mosaico es denominado “terrestre” (v.1), sin duda en contraposición al santuario del *cielo*, mucho más perfecto, **donde ejerce sus funciones sacerdotales Jesucristo** (cf. v. 11-12; 8:1-5). Llama un poco la atención que se haga la referencia al santuario mosaico del desierto y no al templo de Salomón o a la última reconstrucción por Herodes, con lo que la argumentación parecería ofrecer más actualidad. Quizás ello sea debido a que, de este modo, la argumentación resulta más bíblica, con apoyo directo en el Pentateuco, pudiendo hablar también del arca de la alianza, que en el templo de Zorobabel y de Herodes ya no existía⁴³⁶.

Después de la descripción del santuario, el autor indica sumariamente cuáles eran los ritos o funciones sacerdotales que se practicaban en una y otra de las dos estancias (v.6-7). Respecto de la primera estancia o Santo, dice que allí “entraban cada día los sacerdotes para desempeñar sus ministerios” (v.6); eran estos *ministerios* los de ofrecer mañana y tarde el incienso sobre el altar de los perfumes, velar para que estuvieran encendidas las lámparas del candelabro y renovar semanalmente los panes de la proposición (cf. Ex 30:7-8; Lev 24:1-8; Lc 1:8-11). En cambio, respecto de la segunda estancia, dice que no entraba más que “el sumo sacerdote, y solamente una vez en el año, no sin sangre, que ofrece en expiación de sus ignorancias y de las del pueblo” (v.7). Claramente se alude aquí a los solemnes sacrificios del día del *Kippur*, cuyo ceremonial se describe minuciosamente en Lev 16:1-34.

Viene ahora (v.8-10) la interpretación alegórica o de sentido profundo que el autor da a todos esos ritos. No fue cosa del azar el que el culto mosaico estuviera así organizado, con esa severa limitación para entrar en el Santísimo o segunda estancia del santuario; **con ello quería el Espíritu Santo mostrar** (v.8) que, mientras subsistiese esa primera estancia y no desapareciese el velo que cortaba celosamente el paso a la segunda, el camino al verdadero “santuario,” que es el cielo (cf. v.24; 8:2), **donde podremos gozar de intimidad con Dios**, no estaba aún expedito. Era menester que ese velo se rasgase, como de hecho se rasgó en la muerte de Cristo (cf. Mt 27:51). Tal separación entre la primera y la segunda estancia era una “figura” (*παραβολή*) para el tiempo presente (v.9), es decir, una como especie de parábola en acción que estaba indicando a los judíos la imposibilidad de llegar **hasta la intimidad con Dios en la antigua alianza**⁴³⁷. Indirectamente les indicaba también lo imperfecto e ineficaz de sus “oblaciones y sacrificios,” que no eran capaces de romper esa barrera para llegar hasta Dios, dado que no conseguían santificar interiormente (v.8); las mismas prescripciones de la Ley eran más bien “carnales,” sobre alimentos y abluciones (cf. Lev 11:1-47; 15:5-31; Núm 6:2-4; 19:1-9)” que no daban sino pureza legal, establecidas con carácter transitorio, en espera de ser sustituidas (v.10). Tenemos aquí la misma idea, aunque bajo distinta perspectiva, que en Gal 3:23-25, al afirmar que “llegada la fe, no estamos ya bajo el pedagogo.” Si la Ley, provocando y aumentando pecados, hacía sentir al hombre su impotencia y orientaba hacia la fe, también el continuo repetirse de sacrificios expiatorios suscitaba la conciencia de pecado y orientaba hacia un sacrificio más perfecto (cf. 10:1-4).

Terminado lo relativo a los sacrificios mosaicos, el autor pasa a hablar (v. 11-14) del **sacrificio de Cristo**. El panorama cambia totalmente. Con terminología inspirada en el santuario y sacrificios mosaicos, a la que ahora hay que atribuir mucho de metafórico, hace una síntesis ma-

ravillosa de la obra de Cristo, nuestro sumo sacerdote, haciendo resaltar la inmensa superioridad del valor de su sacrificio sobre los sacrificios levíticos. Se habla de bienes “futuros” (v.11), que son los bienes mesiánicos (cf. 8:6), y de tabernáculo “mejor y más perfecto” (v.11), que es el del cielo, del que el mosaico no era sino sombra y figura (cf. 8:1-5). Lo mismo que el sumo sacerdote judío, atravesando el Santo o primera estancia, entraba en el Santísimo o segunda estancia, avalado por sangre de animales (cf. v.7), así **Cristo, atravesando los cielos** (v.11)⁴³⁸, **entra en el verdadero santuario donde mora Dios, avalado “por su propia sangre”** (v.12).

Y esta entrada de Cristo no se repite cada año, como la del sumo sacerdote judío, sino que se hizo “de una vez para siempre,” habiéndonos obtenido con esa sola vez una “redención eterna” (v.1a). Tratando de explicar el porqué de esa “redención eterna,” suficiente para salvar a todos los hombres de todos los tiempos, el autor (v.13-14) establece comparación entre la sangre de animales y la sangre de Cristo, y dice: si aquélla era capaz de santificar a los inmundos obteniéndoles una limpieza carnal, liberando de toda mancha ante la Ley, ¿no será la sangre de Cristo, **inmolado por nosotros en la cruz**, mucho más capaz de producir limpieza interior, llegando hasta lo más íntimo de la conciencia y purificando de todo pecado? Es el argumento que suele llamarse *de minore ad maius*. Claro que, buscando una estricta lógica, alguno podría argüir que se trata de órdenes distintos: antes, de pureza externa y legal; ahora, de pureza interior y espiritual. El argumento sería claro, si también antes se tratase de pureza interior, aunque fuese sólo muy imperfectamente. Parece que el autor, más que fijarse en la distancia entre los efectos (pureza legal-pureza interior), piensa en la distancia entre las víctimas (animales irracionales-Cristo), distancia *infinita*) que hace válida su argumentación⁴³⁹.

La sangre de Cristo — sello de la nueva alianza, 9:15-22.

¹⁵ **Por esto es el mediador de una nueva alianza, a fin de que por su muerte, para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, reciban los que han sido llamados las promesas de la herencia eterna.** ¹⁶ **Porque donde hay testamento es preciso que intervenga la muerte del testador.** ¹⁷ **El testamento es valedero por la muerte, pues nunca el testamento es firme mientras vive el testador.** ¹⁸ **Por donde ni siquiera la primera alianza fue otorgada sin sangre;** ¹⁹ **porque Moisés, habiendo leído al pueblo todos los preceptos de la Ley, tomó la sangre de los becerros y de los machos cabríos, con agua y lana teñida de grana e hisopo, rocío el libro y a todo el pueblo,** ²⁰ **diciendo: “Esta es la sangre de la alianza que Dios ha contraído con vosotros.”** ²¹ **Y el mismo tabernáculo y los vasos del culto los rocío del mismo modo con sangre,** ²² **y, según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y no hay remisión sin efusión de sangre.**

Se habló antes del sacrificio de Cristo y cómo, por el derramamiento de su propia sangre, nos obtuvo una redención eterna, cosa que no habían podido hacer los sacrificios levíticos (cf. v.12-14). Ahora se añade (v.15) que, **debido precisamente a ese sacrificio de su propia vida, con que nos purificó de nuestros pecados para servir al Dios vivo** (v.14), Cristo se convierte (“por esto,” v.15) **en el mediador de una nueva alianza**, muy superior a la antigua. De esta nueva alianza y de sus “mejores promesas” ya se habló anteriormente (cf. 8:6-13); pero aquí se insiste en un nuevo aspecto: **el de su relación con la muerte de Cristo**. Se afirma concretamente que era necesaria la muerte de Cristo para “redención de las transgresiones de la antigua alianza” y establecimiento de la nueva. El que se haga referencia únicamente a “transgresiones de la *antigua* alianza” no quiere decir que el autor restrinja la eficacia de la muerte de Cristo a las culpas

cometidas bajo el régimen de la antigua economía. Esa eficacia es universal, para todos los hombres y para todos los pecados, como el mismo autor da claramente a entender en otros lugares (1:3; 2:17; 9:26; 10:12-18; cf. 1 Jn 2:2). Simplemente quiere hacer resaltar la impotencia de la antigua alianza, con sus ritos y sus sacrificios, para redimir de la culpa; algo parecido a lo que dice Pablo cuando habla de la Ley mosaica (cf. Rom 5:20; 8:3; Gal 3:19).

La vinculación entre **muerte de Cristo y nueva alianza** queda ya suficientemente expresada en el v.15. Pero hacía falta probar esa afirmación. Es lo que se hace en los v. 16-22, alegando dos razones: una de carácter general, a base de principios (v. 16-17); otra de carácter histórico, a base de lo acaecido con ocasión de la primera alianza (v. 18-22). La primera razón, en un primer momento, desconcierta no poco, pues se pasa de la noción de “alianza” o pacto a la noción de “testamento” o última voluntad. Ello es tanto más fácil al autor, como ya hicimos notar en la introducción, cuanto que el término griego *διαθήκη* puede tener el doble significado de “alianza” y de “testamento.” Para que el procedimiento sea lícito sólo hace falta que, de hecho, la nueva alianza que Dios establecía con la humanidad fuera *también* testamento. Y eso el autor de la carta, en su argumentación de los v. 16-17, lo da por supuesto. Y, en efecto, Cristo no es sólo mediador de una nueva alianza, como lo fue Moisés, sino que es “autor” y “causa” de esos bienes de la nueva alianza (cf. 2:10; 5:9), bienes de los que nosotros entramos a participar gracias precisamente a la muerte de Cristo.

En cuanto a la segunda razón (v. 18-22), más que a título de prueba, parece que el autor la da a título de símbolo y confirmación. **Símbolo, en cuanto que esa sangre, derramada para sancionar la antigua alianza**, estaba como preanunciando, aunque sólo fuese tenuemente, lo que sucedería en la nueva, a la que servía de preparación; **confirmación, en cuanto que, si incluso para una alianza tan imperfecta como la mosaica fue necesaria la efusión de sangre**, ¿cuánto más no lo iba a ser para establecer la alianza nueva, mucho más perfecta? Es de notar que algunos de los detalles ceremoniales aquí mencionados (v. 19-20) para la inauguración de la antigua alianza, como el degüello de machos cabríos y el empleo del hisopo, no están en la narración de Ex 24:1-8, donde se nos cuenta el hecho. Parece que el autor los tomó, bien de tradiciones orales, bien de lo que en la misma Biblia se ordenaba para otras purificaciones (cf. Lev 14:49-52; 16:15). También es de notar que esa aspersion del tabernáculo, a que se alude en el v.21, no tuvo lugar cuando la inauguración de la alianza (no existía aún el tabernáculo), sino bastante más tarde (cf. Ex 40:9-11; Lev 8:10-15). La explicación de este aparente anacronismo parece ha de buscarse en que el autor quiso dar una visión sintética de la antigua alianza y de su culto, compendiándolo todo ya en la inauguración.

La afirmación final de que “no hay remisión sin efusión de sangre” (v.22), ha dado lugar a muchas discusiones. La misma Sagrada Escritura habla de remisión de pecados por la contrición y la limosna, sin hacer alusión alguna a la necesidad de sacrificios con derramamiento de sangre (cf. Tob 12:9; Ez 18:21-22; Dan 4:24; Prov 16:6). Con todo, era un hecho que en la religión mosaica casi todas las purificaciones habían de hacerse a base de derramamiento de sangre; así, para la purificación del altar (cf. Lev 8:15; 16:18-19), de los sacerdotes (cf. Lev 8:30), de los levitas (cf. Núm 8:12-15), del pueblo (cf. Lev 9:15-18), de la mujer que había dado a luz (cf. Lev 12:7), etc. Incluso en otras religiones, fuera de Israel, se daba gran importancia a los sacrificios con derramamiento de sangre. Y es que para los antiguos, principalmente entre los semitas, la sangre era la portadora de la vida y lo más noble que podíamos ofrecer a Dios (cf. Lev 17:11; Act 15:29). Dada, pues, esa universalidad de expiar con sangre, el autor de la carta deduce el principio general de que sin efusión de sangre no hay remisión, muy en consonancia con el pensamiento general veterotestamentario que ha visto en la sangre el medio dado por Dios para con-

seguir la liberación del pecado. Por lo demás, y a ello parece se apunta, la sentencia es absolutamente válida con vistas a la sangre de Cristo, **cuya muerte se acaba de afirmar que es *necesaria* incluso para redimir de las transgresiones cometidas bajo la antigua alianza** (v.15; cf. Rom 3:25; 7:13-25; Gal 3:13).

Eficacia eterna del sacrificio único de Cristo, 9:23-28.

²³ Era, pues, necesario que las figuras de las realidades celestes fuesen purificadas de ese modo, pero las realidades mismas celestes habían de serlo con más excelentes sacrificios; ²⁴ que no entró Cristo en un santuario hecho por mano de hombres, figura del verdadero, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora en la presencia de Dios a favor nuestro. ²⁵ Ni para ofrecerse muchas veces, a la manera que el pontífice entra cada año en el santuario en sangre ajena; ²⁶ de otra manera sería preciso que padeciera muchas veces desde la creación del mundo. Pero ahora una sola vez en la plenitud de los siglos se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo. ²⁷ y así como a los hombres les está establecido morir una vez, y después de esto el juicio, ²⁸ así también Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez para tomar sobre sí los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud.

Son ideas que, al menos en gran parte, han sido ya expresadas anteriormente. En primer lugar (v.23-24), la idea de contraponer el santuario mosaico al santuario “verdadero,” que es el del cielo, **donde entró Cristo para ejercer sus funciones de sacerdote** (cf. 4:14; 7:25; 8:1-5; 9:11-12). Sin embargo, ahora se añade un matiz nuevo, que origina no pequeña dificultad. Se afirma, en efecto, que, si el santuario mosaico y sus ritos de culto hubieron de ser “purificados” con sangre, con mucha más razón lo habrá de ser el santuario del cielo, del que el mosaico no era sino figura. ¿Es que también en el cielo había cosas que “purificar”? Evidentemente no; al menos si tomamos esa palabra en su sentido obvio. Parece que lo que se quiere afirmar es que, para entrar en el santuario del cielo, que estaba cerrado a los hombres (cf. v.8), Cristo hubo de derramar su sangre; sin el derramamiento de esa sangre no podía comenzar el culto del santuario del cielo. El término, pues, “purificación” vendría a equivaler a consagración o inauguración; tanto más que **se trata de purificación de cosas, no de personas**, que son las que tienen pecados.

Otra idea es la de que **Cristo bastó con que ofreciera su sacrificio una sola vez**, no como el sumo sacerdote judío que había de hacerlo cada año (v.25-26). La idea había sido ya también propuesta anteriormente (cf. v.7.12). Aquí, sin embargo, se añaden algunas consideraciones nuevas. Si por hipótesis, apunta el autor, la eficacia expiatoria del sacrificio de Cristo hubiese sido limitada, habría tenido que entregar su vida no una vez, sino tantas cuantas los pecados de la humanidad superaran esa eficacia, a comenzar desde el principio del mundo; y sabemos que Cristo sólo una vez, en la plenitud de los tiempos, se ha manifestado para abolir el pecado por su sacrificio (v.26; cf. Gal 4:4). Y tratando de recalcar todavía más que la muerte de Cristo no debía suceder más que una vez, establece la siguiente comparación: al igual que los hombres sólo mueren una vez, y después el juicio, **así también Cristo sólo entregó su vida una vez, y después la segunda venida, aunque no para ser juzgado, como los seres humanos, sino para juzgar** (v.27-28; cf. 6:2; 1 Tes 4:16-17; 2 Tes 1:9-10). Es de notar (v.28), por lo que se *refiere* al pecado, el contraste entre la primera y la segunda venida de Cristo. Hablando de la primera se dice que “tomó sobre sí los pecados de todos” (cf. Rom 8:3; 2 Cor 5:21; Gal 3:13), mientras que, hablando de la segunda, se dice que aparecerá “sin pecado,” es decir, libre ya de esa carga expia-

toria por el pecado, vencidos todos los enemigos, resplandeciente de gloria, de la que hará partícipes a sus fieles (cf. Flp 3:20-21). O quizás mejor: libre y fuera del alcance que el pecado tenía para tentarle, pues no se hallará ya en carne mortal.

Recapitulación: Superioridad del sacrificio de Cristo, 10:1-18.

¹ Pues como la Ley sólo es la sombra de los bienes futuros, no la verdadera realidad de las cosas, en ninguna manera puede con los sacrificios que cada año sin cesar se ofrecen, siempre los mismos, perfeccionar a quienes los ofrecen. ² De otro modo cesarían de ofrecerlos, por no tener conciencia ninguna de pecado los adoradores, una vez ya purificados. ³ Pero en esos sacrificios cada año se hace memoria de los pecados, ⁴ por ser imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los pecados. ⁵ Por lo cual, entrando en este mundo, dice: “No quisiste sacrificios ni obla-ciones, pero me has preparado un cuerpo. ⁶ Los holocaustos y sacrificios por el pe-cado no los recibiste. ⁷ Entonces dije: He aquí que vengo — en el volumen del libro está escrito de mí — para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad.” ⁸ Habiendo dicho arriba: “Los sacrificios, las ofrendas y los holocaustos por el pecado no los quieres, no los aceptas,” siendo todos ofrecidos según la Ley, ⁹ dijo entonces: “He aquí que vengo para hacer tu voluntad.” Abroga lo primero para establecer lo segundo. ¹⁰ En virtud de esta voluntad somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucris-to, hecha una sola vez. ¹¹ Y mientras que todo sacerdote asiste cada día para ejercer su ministerio y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados; ¹² éste, habiendo ofrecido un sacrificio por los pecados, para siem-pre se sentó a la diestra de Dios, ¹³ esperando lo que resta “hasta que sean puestos sus enemigos por escabel de sus pies.” ¹⁴ De manera que con una sola oblación per-feccionó para siempre a los santificados. ¹⁵ Y nos lo certifica el Espíritu Santo, por-que después de haber dicho: ¹⁶ “Esta es la alianza que contraeré con vosotros des-pués de aquellos días — dice el Señor — , depositando mis leyes en sus corazones y escribiéndolas en sus mentes, [añade]: ¹⁷ y de sus pecados e iniquidades no me acordaré más.” ¹⁸ Ahora bien, cuando están remitidos los pecados, no cabe ya oblación por el pecado.

Está para terminar la parte dogmática de la carta. El autor condensa en pocas líneas la doctrina ya expuesta sobre la ineficacia de los sacrificios levíticos, impotentes para santificar, que son reem-plazados **por el sacrificio único de Cristo, suficiente por sí solo para “perfeccionar para siempre a los santificados”** (v.14).

Respecto de los sacrificios de la Antigua Ley, a la que se califica de “sombra” (cf. 8:5) de los bienes “futuros” (cf. 9:11), es afirmación básica la del v.1: no pueden “perfeccionar a quienes los ofrecen” (τους προσερχόμενους τελειώσῃα). Se alude aquí a los solemnes sacrificios del día del *Kippur*, como claramente se da a entender con la expresión “cada año” (cf. 9:7). Poco des-pués (v.11) se hará referencia a todos los otros sacrificios en general, y de ellos se dirá lo mismo: no pueden “quitar los pecados” (περιλεῖν αμαρτίας). Prueba de ello la tenemos, añade el autor, en que necesitan ser continuamente *repetidos*, lo que demuestra que no son eficaces, pues de lo contrario no habría necesidad de repetición (v.2-4). Quizás a alguno se le ocurra argüir: del hecho de la repetición no se sigue que no perdonen el pecado, pues puede tratarse de nuevos pe-cados, posteriores al primer sacrificio. Sin embargo, téngase en cuenta que el autor ha dejado ya suficientemente entender que **un sacrificio perfecto debe ser capaz de expiar todos los peca-**

dos, de todos los tiempos. Un sacrificio que necesite repetirse cada año, como el del *Kippur*, está afectado de intrínseca insuficiencia, y ni siquiera los pecados del año podrá borrar realmente, sirviendo a lo más para dar cierta pureza legal y disponer los ánimos a implorar el perdón divino, el cual, caso de ser concedido, lo será en virtud del único sacrificio futuro de Cristo. Así lo ha dejado ya entender antes (cf. 9:26), y lo dirá luego más claramente (v. 10.14).

A todos esos sacrificios antiguos, impotentes para santificar interiormente, sustituye el sacrificio de Cristo. De este sacrificio va a hablar ahora el autor directamente, comenzando por aplicarle (v.5~7) 1^{as} palabras de Sal 40:7-9, de las que el mismo hace la exé-gesis (v.8-10).

Respecto a esta cita del salmo ha habido muchos expositores, particularmente entre los antiguos, que **creen tratarse de un texto directamente mesiánico**. Parece, sin embargo, dado el contexto general del salmo, que es el mismo salmista quien habla, agradeciendo a Dios un beneficio recibido, y pregonando que no a los sacrificios y ofrendas, **sino a la confianza en El y a la obediencia a sus preceptos debe el que Dios le haya escuchado**. No se trataría, tomadas las palabras en su sentido literal histórico, de una repulsa absoluta de los sacrificios legales, entonces en vigor, y que el mismo Dios había ordenado, sino de hacer resaltar que, más que la materialidad de los sacrificios, Dios agradece la entrega al cumplimiento de su voluntad, y que de poco valen aquéllos si falta esta entrega del corazón (cf. 1 Sam 15:23; Is 1:11-17; Os 6:6; Miq 6:6-8). Con todo no tendríamos aquí sólo mera *acomodación*. Esto parece ser muy poco, dado el modo como el autor de la carta a los Hebreos cita esas palabras. Creemos que, a semejanza de lo que hemos dicho respecto de otros textos (cf. 2:6.12), también aquí la idea que expresa el salmista, sin dejar de aplicarse a él, **va en la intención de Dios hasta el Mesías, primero en quien había de realizarse de modo pleno, con su entrega total a la voluntad del Padre, que le lleva hasta el sacrificio de la cruz**. Aplicadas a Jesucristo esas palabras, conforme hace el autor de la carta a los Hebreos, adquieren ya un valor más absoluto, de repulsa completa de los sacrificios antiguos, que quedan abrogados y sustituidos por el de Cristo (v.9-10) ⁴⁴⁰.

Insistiendo en la excelencia de ese sacrificio de Cristo, el autor vuelve a proclamar lo que ha dicho ya muchas veces, es a saber, que, al contrario que los sacrificios levíticos, es único e irreiterable (v.11-18). Una vez ofrecido el sacrificio, Cristo no necesita repetir, sino que “se sentó para siempre a la diestra de Dios,” esperando en su sede de gloria **la plena realización de los efectos de aquella inmolación**, con la sumisión total y definitiva de todos sus enemigos (v.12-13; cf. 1:13; 1 Cor 15:22-26). Bastó una sola oblación para “perfeccionar para siempre a los santificados” (μία προσφορά τετελείωκεν εις το διηνεκές τουβ άγιαζο μένους), es decir, para conseguir el perdón divino y purificar interiormente a los hombres de todos los tiempos, que serán, de hecho, *individualmente* santificados conforme vayan haciendo suyos esos méritos por medio de la fe y de los sacramentos (v.14; cf. Rom 3:21-26; 6:3-11). Como prueba de que en la nueva alianza, establecida con la oblación de Cristo (cf. 9:15-17), hay verdadera remisión de los pecados, se cita nuevamente el texto de Jer 31:33-34 (cf. 8, 10-12), en el que se habla de que Dios *no se acordará más* de nuestros pecados e iniquidades (v.15-17; cf. Rom 4:7-8).

A manera de colofón, viene la frase final: “Ahora bien, cuando están remitidos los pecados, no cabe ya oblación por el pecado” (v.18). Ofrecer nuevas oblaciones sería hacer una injuria a la sangre de Cristo, como si aquel sacrificio no hubiese bastado (cf. Gal 2:21). Ni esto se opone a la constante repetición en la Iglesia del sacrificio de la Misa, pues este sacrificio, como ya dijimos al comentar 7:27, **no es distinto del sacrificio de la cruz, sino aquél mismo**, que continuamente se renueva ante nuestra vista de modo incruento y nos aplica sus frutos.

II. Exhortación a la Perseverancia, 10:19-12:29.

Firme confianza de que llegaremos a la meta, 10:19-25.

¹⁹ Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Jesús, firme confianza de entrar en el santuario ²⁰ que El nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne; ²¹ y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, ²² acerquémonos con sincero corazón, con plenitud de fe, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura. ²³ Retengamos firmes la confesión de la esperanza, pues fiel es quien hizo la promesa. ²⁴ Miremos los unos por los otros, para excitarnos a la caridad y a las buenas obras; ²⁵ no abandonando vuestra asamblea, como es costumbre de algunos, sino exhortándoos, y tanto más cuanto que veis que se acerca el día.

Comienza aquí la parte parenética o exhortatoria de la carta. No que antes no haya habido ya exhortaciones (cf. 2:1-4; 3:7-4:16; 6:9-12), pero era algo circunstancial y de paso, para volver en seguida a la exposición doctrinal. Ahora, en cambio, se va directamente a la exhortación.

Muy en consonancia con la doctrina expuesta, el autor comienza insistiendo en la confianza que nos debe dar el saber que tenemos de nuestra parte a Jesucristo, nuestro gran Sacerdote, que fue quien nos abrió el camino del cielo, donde nos espera (v. 19-25). La terminología, lo mismo que anteriormente, sigue siendo alegórica, hablando del “santuario que El nos abrió, a través del velo” (v. 19-20). Ciertamente ese “santuario” es el cielo (cf. 4:14; 8:2; 9:12.24), antes cerrado (cf. 9:8), representado figurativamente en el “Santísimo” del santuario mosaico, separado del “Santo” por un *velo*, y donde sólo podía entrar una vez al año el sumo sacerdote judío, y eso con grandes limitaciones (cf. 9:3.7). Había que acabar con ese “velo” de separación, **para que pudiésemos entrar todos hasta la presencia misma de Dios; y fue Cristo quien**, con el desgarró de su carne en la cruz (cf. 9:15-17), rompió ese velo (cf. 9:12; Mt 27:51), de modo que muy bien podemos decir que “velo” del santuario mosaico y “carne” de Cristo en cierto sentido se corresponden (v.20). Puede decirse que por la fe (cf. 11:1) hemos penetrado ya en el santuario del cielo, al que la sangre de Cristo nos ha dado acceso.

Esto supuesto, sabiendo que es Jesucristo quien está puesto sobre la “casa de Dios” (v.21; cf. 3:6; 7:25), acerquémonos a su trono de gracia (cf. 4:16) llenos de *fe*, sin vacilaciones de ninguna clase, **reteniendo firme nuestra esperanza** en lo que nos ha prometido, y estimulándonos mutuamente por la *caridad* (v.22-25). Vemos que, como muchas veces en San Pablo (cf. 1 Cor 13:13; Col 1:4-5; 1 Tes 1:3), también aquí aparecen juntas las tres virtudes teologales. La expresión “lavado el cuerpo con el agua pura” (v.22) parece ser claramente una alusión al bautismo (cf. Tit 3:5). Al final hay una queja, la de que algunos entre los destinatarios, quizás por pereza, o más probablemente, por miedo a los judíos, no asistían regularmente a las reuniones o asambleas cristianas (v.25; cf. Act 2, 42; 20:7; 1 Cor 14:26). Esto podría ser para ellos un peligro, pues dejaban perder la ocasión de animarse mutuamente y de reafirmarse en la fe común. A fin de estimularles más a que se enmienden, el autor les recuerda (v.25) el hecho de que “se acerca el día,” es decir, el retorno glorioso de Cristo. **Esta alusión a la *parusía***, cuya fecha, sin embargo, ignoraban, es frecuente en las exhortaciones de los apóstoles (cf. Rom 13:11-14). No es claro qué quiera indicarse con ese “cuanto que *veis*.” Lo más probable es que sea una alusión a las turbulencias ya existentes en Judea, que preludiaban la destrucción de Jerusalén, más o menos entremezclada para los primeros cristianos con la destrucción final del mundo (cf. Mt 24:1-44).

Peligro de apoetasía, 10:26-31.

²⁶ Porque si voluntariamente pecamos después de recibir el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio por los pecados, ²⁷ sino un temeroso juicio, y el ardor vengativo del fuego que devora a los enemigos. ²⁸ Si el que menosprecia la Ley de Moisés, sin misericordia es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ²⁹ ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de la alianza, con la que fue santificado, e insulta al Espíritu de la gracia? ³⁰ Porque conocemos al que dijo: “Mía es la venganza; yo retribuiré.” Y luego: “El Señor juzgará a su pueblo.” ³¹ Terrible cosa es caer en las manos del Dios vivo.

Severa admonición a los que, deslumbrados por el judaísmo, estaban tentados a abandonar la fe. Ya se aludió a esto mismo en 6:4-8. Se ve que realmente existía el peligro, y el autor trata de prevenirlo, haciendo ver la suerte terrible que aguarda a los apóstatas.

Para quien deliberadamente rechaza “la verdad” (v.26) y “pisotea al Hijo de Dios y reputa por inmunda la sangre de su alianza” e “insulta al Espíritu de la gracia” (v.29), no le queda otra perspectiva que el “juicio” y “fuego” vengador de Dios (v.27). Las frases no pueden ser más realistas y terribles. Notemos, sin embargo, que no se dice que la conversión sea imposible, pues, como ya dijimos al comentar 6:6, nada es capaz de atar las manos a la eficacia de la gracia divina. Lo que se quiere decir, en consonancia con la doctrina anteriormente expuesta, es que no hay más que un único verdadero sacrificio para la remisión de los pecados, que es el de Cristo (cf. 9:26; 10:14), Y” si se rechaza ese sacrificio, “no queda otro” conque poder suplir (v.26). Que nadie crea, pues, que podrá arreglar su situación con los sacrificios de toros y machos cabríos (cf. 9:12; 10:4); sepan todos que esos sacrificios no tienen valor alguno, y, rechazado el sacrificio de Cristo, reputando por “inmunda” y sin valor religioso su sangre, con la que nos obtuvo la “redención eterna” (9:12) y sancionó la “nueva alianza” (9:15-18), no queda otra perspectiva **que la del terrible “juicio” divino** (v.27). Con el término “juicio” no parece que se aluda específicamente al juicio particular de cada uno después de la muerte o al universal, al final de los tiempos, sino, en general, **al juicio de Dios en sus diferentes y sucesivas manifestaciones, que culminará en el juicio final** (cf. Mt 25, 31-46).

Para poner más de relieve lo terrible de la sanción en los apóstatas, el autor (v.28-29) recurre a la comparación con la antigua alianza, y dice que si allí se castigaban tan severamente las transgresiones de la Ley (cf. Dt 17:2-6), ¿qué no cabe suponer aquí? Como prueba bíblica de que Dios se reserva el tomar venganza de los pecados, se citan (v.βo) los textos de Dt 32:35-36, alegados también por San Pablo en Rom 12:19. La frase final (v.31), a modo de epifonema, no puede ser más apta para sacudir la indolencia de los destinatarios y hacerles caer en la cuenta del peligro en que se encontraban.

Recuerdo del pasado, 10:32-39.

³² Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimientos; ³³ de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. ³⁴ Pues habéis tenido compasión de los presos, y recibisteis con alegría el despojo de vuestros bienes, conociendo que tenáis una hacienda mejor y perdurable. ³⁵ No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. ³⁶ Porque te-

néis necesidad de paciencia, para que, cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. ³⁷ Porque “aun un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará.” ³⁸ **Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta.”** ³⁹ **Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para ganar el alma.**

La impresión sombría de la severa admonición anterior se endulza ahora con el recuerdo del fervor de tiempos pasados. La finalidad es la misma: **estimularles a que sean constantes en la fe.** No hay duda, en efecto, que recordar los días del fervor es uno de los más poderosos antídotos contra la relajación.

Si, como es probable, la comunidad a la que va dirigida la carta es la comunidad cristiana de Jerusalén o al menos íntimamente relacionada con ella, esas persecuciones e incluso pérdida de bienes a que se alude (v.32-34) serían las mencionadas en Act 8:1-3 Y 12:1-4, a las que luego se añadirían sin duda otras. Se alaba a los destinatarios de lo bien que entonces se portaron, con qué fervor y valentía, sin miedo a perder los bienes, sabiendo que tenían en el cielo otros mejores y más duraderos. La expresión “después de iluminados” (v.32) alude sin duda a su conversión a la fe cristiana, cuyo momento culminante era el bautismo (cf. 6:4).

Hecho el recuerdo, les anima a que no pierdan su “confianza” (v.35), Y^{tes} necesitan de “paciencia” (Ουτομονήβ) ante los males que les afligen para ser fieles a lo que Dios les pide (v.36), sepan que la espera hasta que retorne el Señor no será larga (v.37; cf. v.25) y, si mantienen firme su fe, tendrán fuerza suficiente para aguantar todas las pruebas (v.38). Los dos textos citados en los v.37-38 pertenecen a Is 26:8 y Hab 2:3-4 respectivamente. Este último, citado algo libremente, lo alega también San Pablo en Rom 1:17 y Gal 3:11, a cuyos comentarios remitimos.

Con hábil y estimulante optimismo, el autor subraya al final (v.39) Que él, y lo mismo supone de sus lectores, no es de los que “ocultan” o disimulan su fe, caminando hacia la perdición, sino de los que “perseveran” firmes en ella, para salvar el alma.

Encomio de la fe, 11:1-3.

¹ Ahora bien, la fe es garantía de lo que esperamos, prueba de lo que no vemos; ² pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. ³ Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible.

Con ejemplos tomados de la historia, el autor va a mostrar a los destinatarios cuánta verdad sea lo que acaba de decirles de que **el justo “vivirá de la fe.”** Todos nuestros grandes antepasados, tan alabados en la Escritura, han vivido impulsados y sostenidos por la fe.

Como prelude a ese largo recuento de personajes, modelos de fe, que va a seguir, comienza diciendo lo que es la fe, con una definición que se ha hecho clásica: “garantía (υπόσταση) de lo que esperamos, prueba (έλεγχος) de lo que no vemos” (v.1). Ya en otra ocasión, al comentar Rom 1:16-17, hablamos de la noción de fe y de su sentido complejo en las cartas paulinas. Aunque aquí en Hebreos la perspectiva es distinta, todo lo entonces dicho conviene tenerlo en cuenta. Tampoco aquí se trata de dar una definición teórica completa de la fe; se insiste únicamente en el aspecto que interesa a la finalidad que se pretende, considerándola en función de cosas o bienes aún no poseídos, pero que poseeremos. Puede decirse que la “fe” aparece matizada **con los colores de la esperanza, y su objeto son las “promesas.”** Está muy acentuado el sentido de “confianza” como virtud propia del peregrino que marcha en busca de la patria. De

esos bienes aún no poseídos, que “esperamos,” es la fe “**garantía,**” en cuanto que no sólo nos asegura de su existencia, sino también de su posesión, si permanecemos firmes en nuestra espera; dicho de otra manera, es “prueba” o argumento de bienes que “no vemos,” respecto de los cuales **sólo por la fe tenemos conocimiento cierto y seguro**⁴⁴¹.

Esa fe, llevada a la vida práctica, es lo que ha acreditado, ante Dios y ante el mundo, a los grandes hombres del Antiguo Testamento (v.2). Ahora basta al autor esa afirmación *genérica*; luego (v.4-40) se darán nombres. También es por la fe, **mediante el testimonio de la Escritura**, como sabemos que el mundo fue creado en virtud del mandato divino, de suerte que “de lo invisible resultase lo visible” (v.3). En estas últimas palabras ven algunos una alusión, no precisamente a que el mundo fuera creado de la nada, sino a que, antes de la creación, existían ya en Dios, de quien todo procede, las realidades que luego habían de ser visibles. Si esto es así, tendríamos aquí una de las pruebas más claras del *filonismo* de la carta.

Los justos de la edad primitiva, 11:4-7.

⁴ Por la fe, Abel ofreció a Dios sacrificios más excelentes que Caín y por ellos fue declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por ella habla aun después de muerto* ⁵ Por la fe fue trasladado Enoc, sin pasar por la muerte, y no fue hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, ⁶ cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan. ⁷ Por la fe, Noé, avisado por divina revelación de lo que aún no se veía, movido de temor, fabricó el arca para salvación de su casa; y por aquella misma fe condenó al mundo, haciéndose heredero de la justicia según la fe.

Se habla aquí (v.4-7) de tres santos personajes, en los mismos albores de la humanidad, que, con su conducta, mostraron gran fe en la palabra de Dios, no obstante las persecuciones y afrentas: Abel (cf. Gen 4:2-10), Enoc (cf. Gen 5:21-24; Ecli 44:16), Noé (cf. Gen 6:9-8:19).

La frase, respecto de Abel, de que por la fe “habla aun después de muerto” (v.4) se refiere a su sangre derramada por Caín, la cual, según testimonio de la misma Escritura (Gen 4:10), seguía clamando a Dios venganza (cf. 12:24). En cuanto al “traslado” de Enoc (v.5), no tenemos más datos ciertos que las frases lacónicas, no fáciles de interpretar, de la Sagrada Escritura⁴⁴². Por lo que toca a Noé, se dice que “condenó al mundo” con su fe (v.7), en cuanto que, con su conducta, creyendo a la palabra de Dios, ponía de manifiesto la perversidad de los que no creían (cf. Sab 4:16). Y esta fe en Dios tenía lugar cuando “aún no se veía” (v.y), es decir, cuando aún no aparecían indicios del futuro diluvio. Ello le hizo heredero de la “justicia según la fe” (v.y), frase que ya quedó explicada al comentar Rom 4:3 y 9:32.

En el v.6, con ocasión de la conducta de Enoc, el autor enuncia un principio de gran importancia doctrinal: para ser salvos, es necesario creer “que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan.” En efecto, para quien no crea en la existencia de Dios, la vida religiosa no tiene base; y sin creer en que recompensará, no tiene objeto, pues, como comenta Santo Tomás, “nadie iría a Dios si no esperase recibir de El alguna recompensa.” El Dios en quien hay que creer es el Dios personal y de naturaleza invisible, tal como se ha revelado (cf. Jn 1:18; Mt 6:4-6; Rom 1:20).

Los patriarcas, 11:8-22.

⁸ Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adonde iba. ⁹ Por la fe moró en la tierra de sus

promesas como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa.¹⁰ Porque esperaba él ciudad asentada sobre firmes cimientos, cuyo arquitecto y constructor sería Dios.¹¹ Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido.¹² Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar.¹³ En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra,¹⁴ pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria.¹⁵ Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella.¹⁶ Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad.¹⁷ Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fue puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas,¹⁸ y de quien se había dicho: “Por Isaac tendrás tu descendencia”;¹⁹ pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle. Por eso le recuperó también en figura.²⁰ Por la fe dio Isaac las bendiciones de los bienes futuros a Jacob y a Esaú.²¹ Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, apoyándose en la extremidad de su báculo.²² Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel y dio órdenes acerca de sus huesos.

Entre los patriarcas ocupa un lugar del todo singular Abraham, y de él se habla aquí de modo especial, al que se unen los nombres de Sara, su mujer, y los de Isaac, Jacob y José (v.8-22; cf. Gen n, 27-50:26).

Por lo que respecta a Abraham, se alaba su fe en tres momentos sobre todo de su vida: al abandonar su patria para ir a morar en tierra extraña (v.8-10), al recibir junto con Sara el anuncio de que tendrían un hijo (v. 11-12), al exigírsele que inmolarse a ese hijo (v. 17-19). Tocante a Isaac, se alaba su fe en las promesas de Dios cuando, ya moribundo, bendice a sus hijos (v.20; cf. Gen 27:1-40); igual se hace respecto de Jacob, bendiciendo a los hijos de José (v.21; cf. Gen 48:1-20). Por lo que toca a José, resplandece claramente esa misma fe en sus disposiciones finales poco antes de morir (v.22; cf. Gen 50:24-25).

De todos ellos, en reflexión de conjunto, se dice que “murieron sin recibir las promesas, pero viéndolas de lejos y saludándolas” (v.13). Esas promesas, lo mismo por lo que se refería a la posesión material de la tierra de Ganaán que por lo que se refería a la salud mesiánica, se cumplirían sólo muchos años más tarde; sin embargo, su fe no viene a menos, sino que de lejos las ven cumplidas en sus descendientes y se alegran (cf. Jn 8:56). Vemos que en estas reflexiones del autor de la carta (v. 13-16) la realidad histórica se funde con la alegoría, y las expresiones “peregrinos sobre la tierra” (v.13; cf. Gen 23:4) y “patria” (v. 14-16; cf. Gen 12:1), tanto y más que a regiones de aquí abajo, se refieren al mundo en contraposición al cielo. Igual hay que decir del v.10, contraponiendo las *tiendas*, faltas de cimientos, a la *ciudad* de que Dios es arquitecto, que no es otra que la Jerusalén celestial (cf. v.16; 12:22; 13:14).

Añadamos, finalmente, algunas consideraciones sobre una frase (v.16) que resulta un poco oscura: “Por eso le recuperó también en figura” (63εν αυτόν και εν παραβολή έκομίσατο). ¿Qué quiere decir esto? La primera parte de la frase no parece ofrecer dificultad. Se afirma de Abraham que, precisamente por esa su fe heroica, pensando que Dios tenía medios para cumplir su promesa aunque fuera volviendo a resucitar a Isaac, recupera vivo a éste, no permitiendo Dios

que fuese sacrificado, y siendo sustituido por un carnero (cf. Gen 22:12-13). Pero ¿qué significa *también en figura*? Creemos que, dada la tendencia al simbolismo en el autor de la carta, la respuesta no tiene duda. Sería el mismo caso que en 9:9, donde el autor ve también una “figura” (παραβολή) en el *velo* del santuario mosaico que separaba el Santo del Santísimo. Se trata de una especie de *parábola en acción* para indicar algo distinto de lo que materialmente se ve. En el caso del *velo* ya quedó explicado cuál sea ese “algo”; el contexto inmediato lo indica con bastante claridad. Aquí, por el contrario, el contexto no indica nada, y está sólo la simple afirmación de que Abraham recuperó a Isaac *también en figura*. La tradición exegética, sin embargo, ya desde los Padres, ha sido constante, viendo ahí **una figura de lo que había de suceder con Cristo**, el “primogénito de entre los muertos” (cf. 1 Cor 15:20; Col 1:18), a cuyo sacrificio seguiría la inmediata resurrección. Creemos que esta explicación, no obstante que el autor de la carta no precisa nada al respecto, está muy fundada. Todo el conjunto de la carta, orientada hacia Cristo y su obra redentora, la está pidiendo ⁴⁴³.

Moisés, 11:23-29.

²³ **Por la fe, Moisés, recién nacido, fue ocultado durante tres meses por su padres, que, viendo al niño tan hermoso, no se dejaron amedrentar por el decreto del rey.** ²⁴ **Por la fe, Moisés, llegado ya a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija de Faraón,** ²⁵ **prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pasajeras del pecado,** ²⁶ **teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo, porque ponía los ojos en la recompensa.** ²⁷ **Por la fe abandonó el Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito.** ²⁸ **Por la fe celebró la Pascua y la aspersion de la sangre, para que el exterminador no tocase a los primogénitos de Israel.** ²⁹ **Por la fe atravesaron el mar Rojo, como por tierra seca, mas probando a pasar los egipcios, fueron sumergidos.**

En este recuento de seres humanos ilustres por su fe no podía faltar Moisés, el gran caudillo de Israel.

Se alude primeramente (v.23-24) a los hechos de su primera juventud, narrados en Ex 2:1-15. El autor hace luego una reflexión sobre esos hechos, haciendo resaltar la gran fe de Moisés (v.25-26). La frase “oprobio de Cristo” (τον όνειδισμόν του Χριστου), aplicada a Moisés (v.26), resulta oscura. ¿Qué se pretende decir? Parece que aquí, lo mismo que antes, al hablar de los patriarcas (v. 13-16), se funden juntamente realidad histórica y alegoría. Históricamente, Moisés prefiere ser afligido con el pueblo de Israel a las ventajas de vivir en la corte de Egipto, corte *de pecado* (v.25), y más para Moisés, que debía tener ya conciencia más o menos vaga de que Dios tenía especiales designios sobre él. Mas ese *pueblo de Israel*, al que Moisés liga su suerte, es considerado por el autor de la carta como *figura* o tipo de Cristo, cosa, por lo demás, que encontramos también en otros lugares de la Escritura (cf. Mt 2:15 = Os 11:1). Eso supuesto, la frase “oprobio de Cristo” tiene por base histórica el oprobio del pueblo de Israel (cf. v.25), pero está haciendo referencia a Jesucristo (cf. 13:13), de cuya misión salvadora participaba en cierto modo el pueblo de Israel (cf. Dt 7:6; Sal 33:12). También la frase “ponía los ojos en la recompensa” (v.26) tiene mezcla de realidad histórica y de alegoría, aludiendo no tanto a la posesión de la tierra de Canan cuanto a la consecución de la gloria mesiánica.

Finalmente, los v.27-29 aluden a otros hechos de Moisés, convertido ya en caudillo del pueblo, y que se narran minuciosamente en Ex 2:15-14:31. La frase “como si viera al Invisible” (v.27) se refiere a Dios, que es invisible (cf. Jn 1:18; Col 1:15), del cual, sin embargo, sentía

Moisés su presencia mediante la fe, *como si le viese*.

Los jueces y los profetas, 11:30-40.

³⁰ Por la fe cayeron los muros de Jericó, después de haber sido rodeados siete días. ³¹ Por la fe, Rahab, la meretriz, no pereció con los incrédulos, por haber acogido benévolamente a los espías. ³² ¿Y qué más diré? Porque me faltaría el tiempo para hablar de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefté, de David, de Samuel y de los profetas, ³³ los cuales por la fe subyugaron reinos, ejercieron la justicia, alcanzaron promesas, obstruyeron la boca de los leones, ³⁴ extinguieron la violencia del fuego, escaparon al filo de la espada, convalecieron de la enfermedad, se hicieron fuertes en la guerra, desbarataron los campamentos de los extranjeros. ³⁵ Las mujeres recibieron sus muertos resucitados; otros fueron sometidos a tormento, rehusando la liberación por alcanzar una resurrección mejor; ³⁶ otros soportaron irrisiones y azotes, aún más, cadenas y cárceles; ³⁷ fueron apedreados, tentados, aserrados, murieron al filo de la espada, anduvieron errantes, cubiertos de pieles de oveja y de cabra, necesitados, atribulados, maltratados; ³⁸ aquellos de quienes no era digno el mundo, perdidos por los desiertos y por los montes, por las cavernas y por las grietas de la tierra. ³⁹ Y todos éstos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, ⁴⁰ habiendo Dios previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección.

Tenemos aquí una amplia visión sintética de un larguísimo período de la historia de Israel. En realidad se abarca toda la historia de Israel, desde que comenzó a ser *pueblo*.

Las primeras alusiones (v.30-31) se refieren a personajes y hechos acaecidos bajo Josué en la conquista de la tierra de Cañan (cf. Jos 2:1-21; 6:1-25). Luego, valiéndose de una figura retórica corriente, el autor advierte que no puede seguir por ese camino, pues la enumeración se haría interminable (v.32); por eso, después de dar algunos nombres (v.32), prefiere mencionar hechos (v.33-38), dando por supuesto que los destinatarios, familiarizados con la historia de Israel, sabían a qué nombres aplicarlos. Para nosotros no siempre es fácil hacer esa aplicación; cosa, por lo demás, que no tiene trascendencia alguna en el orden doctrinal. En algunos casos, la aplicación es clara: liberación de los leones (Daniel), del fuego (los tres jóvenes de Babilonia), de la enfermedad (Ezequías), etc. Lo de “aserrados” (v.37) parece que se refiere a Isaías, suplicio que le habría infligido el rey Manases, según tradición muy extendida entre los judíos, y que se recoge también en el *Martirologio romano* (6 de julio).

En los v.39-40, el autor hace una reflexión final de gran importancia: no obstante tantos méritos, todos esos personajes, modelos de fe, no alcanzaron “la promesa,” y hubieron de esperar para entrar en el cielo a que Cristo, con su muerte y resurrección, abriera el camino (cf. 2:10; 9:8.15; 10:19-20; 1 Pe 3:19). *Conclusión indirecta*: ¡Cuánto debemos agradecer nosotros, cristianos, el haber nacido en la plenitud de los tiempos, sin necesidad de tener que esperar tanto, y qué gran pecado el de los apóstatas!

El ejemplo de Cristo, 12:1-3.

¹ Teniendo, pues, nosotros tal nube de testigos que nos envuelve, arrojemos todo peso y el pecado que nos asedia, y por la paciencia corramos el combate que se nos ofrece, ² puestos los ojos en el autor y perfeccionador de nuestra fe, Jesús; el cual, por el gozo que se le proponía, soportó la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está

sentado a la diestra del trono de Dios. ³ **Traed, pues, a vuestra consideración al que soportó tal contradicción de los pecadores contra sí mismo, para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga.**

Los ejemplos anteriormente propuestos, de tantos y tantos justos del Antiguo Testamento, eran aleccionadores; pero faltaba el ejemplo principal, **el de Cristo mismo.**

El autor presenta este ejemplo de Cristo, valiéndose de una metáfora tomada de los juegos públicos, a los que tan aficionada era la sociedad greco-romana de entonces. Imagina que se hallan, él y los destinatarios, en la arena de un anfiteatro en el momento de iniciar la carrera para conseguir un premio. Allí, en las gradas de ese anfiteatro, está toda una “nube de testigos” contemplando su esfuerzo: son esos antepasados, modelos de fe, que acaba de mencionar (v.1). Como los corredores, añade el autor, también nosotros debemos desprendernos de todo estorbo y del “pecado que nos asedia” (v.1), puestos los ojos en la meta, Jesucristo, el “autor y perfeccionador” de nuestra fe (v.2; cf. 2:10), modelo que no debemos nunca perder de vista, a fin de no decaer “rendidos por la fatiga” (v.3).

No es claro a qué se aluda concretamente con las palabras “pecado que nos asedia” (την υπερίστατον ἁμαρτίαν). Es probable, dado el contexto, que sea una alusión al pecado de apostasía, peligro que se viene combatiendo a partir de 10:26. Tampoco es clara la expresión “por el gozo que se le proponía” (αντί της προκειμένης αὐτῷ χαράς), que otros traducen “*en vez del gozo que se le proponía.*” Conforme a la primera interpretación, que es la seguida en nuestra traducción, αντί equivale a *por razón de* o *en vista de*, y la idea vendría a ser la misma expresada ya por San Pablo en Flp 2:8-9, es a saber, **que la pasión era camino para la glorificación**; en cambio, según la segunda interpretación, **se aludiría a que Cristo**, *en vez de* una vida cómoda y tranquila que hubiera podido elegir, renunció a ello y se abrazó con la cruz. Nos parece más fundada la primera interpretación.

Pedagogía divina, 12:4-13.

⁴ **Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado,** ⁵ **y os habéis ya olvidado de la exhortación que a vosotros como a hijos se dirige: “Hijo mío, no menosprecies la corrección del Señor y no desmayes reprendido por El;** ⁶ **porque el Señor, a quien ama le reprende, y azota a todo el que recibe por hijo.”** ⁷ **Soportad la corrección. Como con hijos se porta Dios con vosotros. ¿Pues qué hijo hay a quien su padre no corrija?** ⁸ **Pero si no os alcanzase la corrección de la cual todos han participado, argumento sería de que erais bastardos y no legítimos.** ⁹ **Por otra parte, hemos tenido a nuestros padres carnales que nos corregían y nosotros los respetábamos; ¿no hemos de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?** ¹⁰ **En efecto, aquéllos, según bien les parecía, nos corregían para proporcionarnos una felicidad de pocos días; pero éste, mirando a nuestro provecho, nos corrige, para hacernos participantes de su santidad.** ¹¹ **Ninguna corrección parece por el momento agradable, sino dolorosa; pero al fin ofrece frutos apacibles de justicia a los ejercitados por ella.** ¹² **Por lo cual, enderezad las manos caídas y las rodillas debilitadas,** ¹³ **y enderezad vuestros pasos, para que los rengos no se salgan del camino, antes bien sean curados.**

Que no se extrañen los destinatarios de la carta de las pruebas por que están pasando; es una señal de que Dios les quiere. Tal es, en sustancia, la idea central de esta perícopa.

El autor comienza poniéndoles por delante que todavía no han llegado las cosas hasta el derramamiento de sangre (v.12), como sucedió con sus antepasados (cf. 10:32-34; 13:7). Por lo demás, que tengan en cuenta que **el Señor, conforme dice la Escritura**, reprende y azota a los que ama (cf. Prov 3:11-12), de modo que las pruebas de esta vida forman parte de la pedagogía paternal de Dios (v.5-8; cf. Job 5:17; 33:19; Sal 94:12; Ecli 23:2). Lo que, siendo niños, han hecho nuestros padres con nosotros, en orden a la educación, eso hace Dios y de modo mucho más perfecto (v.9-10). Ni despreciemos la corrección porque sea amarga, pues eso es momentáneo, mientras que los frutos son apacibles y duraderos (v.11).

Como exhortación final, el autor recomienda que hay que desterrar los decaimientos y flojedades, los propios y los de los demás, procurando que todos vayan por el recto camino (v.12-13; cf. Is 32:3; Prov 4:26).

Fidelidad a las exigencias de la nueva alianza, 12:14-29.

¹⁴ Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios; ¹⁵ mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida y corrompa la fe e inficione a muchos. ¹⁶ Mirad que ninguno incurra en fornicación, impureza o impiedad, como Esaú, que vendió su primogenitura por una comida. ¹⁷ Bien sabéis cómo queriendo después heredar la bendición fue desechado y no halló lugar de penitencia, aunque con lágrimas lo buscó. ¹⁸ Que no os habéis allegado al monte tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridad, a la tormenta, ¹⁹ al sonido de la trompeta y a la voz de las palabras, que quienes las oyeron rogaron que no se les hablase más; ²⁰ porque no podían oírla sin temor. Si un animal tocaba al monte, había de ser apedreado. ²¹ Y tan terrible era la aparición, que Moisés dijo: “Estoy aterrado y tembloroso.” ²² Pero vosotros os habéis allegado al monte de Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, ²³ a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, Juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, ²⁴ y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la aspersion de la sangre, que habla mejor que la de Abel. ²⁵ Mirad que no recuséis al que habla, porque si aquéllos, recusando al que en la tierra les hablaba, no escaparon al castigo, mucho menos nosotros, si desechamos al que desde el cielo nos habla, ²⁶ cuya voz entonces estremecía la tierra y ahora hace esta promesa: “Todavía una vez, yo conmoveré no sólo la tierra, sino también el cielo.” ²⁷ Este “todavía una vez” muestra el cambio de las cosas móviles, por razón de haberse ya cumplido, a fin de que permaneciesen las no conmovibles. ²⁸ Por lo cual, ya que recibimos el reino incommovible, guardemos la gracia, por la cual serviremos agradablemente a Dios con temor y reverencia, ²⁹ porque mostró Dios ser un fuego devorador.

Una serie de recomendaciones, insistiendo en determinadas virtudes cristianas, inicia esta perícopa (v.14-17). Lo de que, sin santidad, “nadie verá a Dios” (v.14), no es más que repetir lo que ya había dicho Jesucristo en las bienaventuranzas (cf. Mt 5:8). Que los destinatarios se preocupen mucho de que ninguno sea privado de la “gracia de Dios” y de no poner en peligro la fe del hermano con el vicio del mal ejemplo (v.15; cf. Dt 29:17; 1 Cor 5:6). Cuiden no les pase como a Esaú, quien, por el goce de un pequeño bien temporal, renunció a su derecho de primogenitura, que le constituía heredero de las promesas mesiánicas (v. 16-17; Gen 25:27-34; 27.30-40).

Hechas esas advertencias, da la razón general del porqué de la exigencia de esa santidad y

esmerada vigilancia en la vida del cristiano: **la excelencia de la nueva alianza, a la que pertenecemos** (v. 18-29). Mientras que la Ley mosaica fue dada por Dios con un despliegue pavoroso de fuerzas, como para significar que era Ley de temor (v. 18-21; cf. Ex 19:12-24; Dt 9:19), para la promulgación de la ley cristiana, en cambio, **que es ley de amor, todo ha sido luz, armonía y perdón** (v.22-24; cf. Rom 8:15). Las expresiones *monte de Sión, ciudad de Dios, Jerusalén celestial, etc.*, prácticamente significan lo mismo: la nueva obra glorificada, **realizada en la Iglesia** (cf. Gal 4, 26). Se describe en estos versículos la condición de los cristianos, acercándose al monte de Sión y entrando en la nueva gloria religiosa, como paralela a la de los israelitas, acercándose al Sinaí. Es discutido cómo haya de entenderse aquí la palabra “primogénitos” (v.23). Entre las muchas opiniones que se han propuesto, indicamos dos: *los angeles*, llamados a constituir los primeros **la corte de Dios y de Cristo en la Jerusalén celestial**; *los cristianos en general*, tanto los que han llegado al cielo como los que todavía peregrinan en la tierra, pues en realidad todos recibimos **la dignidad y derechos del primogénito de las familias patriarcales** (cf. 9:15; 11:40; 12:16-17). Nos inclinamos a esta segunda interpretación. Ni hace dificultad el que se haya hablado **de Jerusalén “celestial,” pues ello hace referencia a la Iglesia**, lugar del nuevo culto, terrestre y celeste a la vez. Decir que la sangre de Cristo “habla mejor que la de Abel” (v.24) no quiere significar sino que, mientras la sangre de Abel pedía venganza contra Cían (cf. Gen 4:10), la de Cristo, en cambio, pide perdón para todos los creyentes.

Los v.25-29, a modo de conclusión práctica, constituyen una seria advertencia a los destinatarios, haciéndoles ver su obligación, mayor aún que en la Ley antigua, de seguir la llamada de Dios: si entonces, por desechar aquella llamada, fueron castigados, mucho más lo seremos nosotros si desechamos la que ahora se nos hace. La contraposición entre las dos alianzas no puede ser más expresiva: entonces se les “hablaba en la tierra” (v.25; cf. Ex 20:19), ahora “desde el cielo” (v.25; cf. 2:2-4); entonces la voz de Dios estremecía “la tierra” (v.26; cf. Ex 19:18), ahora, conforme a lo predicho en Ag 2:6-8, estremece “tierra y cielo” (v.26), es decir, toda la creación. Este *estremecimiento*, tratándose de la Nueva Alianza, ha de tomarse en sentido metafórico; no quiere significar otra cosa sino que habrá una fuerte intervención divina, estableciendo un nuevo régimen (cf. Am 8:9; Mt 24:29). Este régimen, en contraposición al antiguo, será de carácter “inconmovible” (v.27-28; cf. 8:10-12). Y todavía se recalca al final: comportémonos diligentemente en esa nueva bendición de gracia, si queremos evitar la severa justicia divina, pues Dios es un “fuego devorador” (v.28-29; cf. Dt 4:24; 9:3).

Apéndice.

Recomendaciones Particulares, 13:1-19.

¹ Permanezca entre vosotros la fraternidad, ² no os olvidéis de la hospitalidad, pues por ella algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles. ³ Acordaos de los presos, como si vosotros estuvierais presos con ellos, y de los que sufren malos tratos, como si estuvierais en su cuerpo. ⁴ El matrimonio sea tenido por todos en honor; el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de juzgar a los fornicarios y a los adúlteros. ⁵ Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis, porque el mismo Dios ha dicho: “No te dejaré ni te desampararé.” ⁶ De manera que animosos podemos decir: “El Señor es mi ayuda, no temeré; ¿qué podrá hacerme el hombre?” ⁷ Acordaos de vuestros pastores, que os predicaron la palabra de Dios, y, conside-

rando el fin de su vida, imitad su fe.⁸ Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos.⁹ No os dejéis llevar de doctrinas varias y extrañas; porque es mejor fortalecer el corazón con la gracia que con viandas de las que, ningún provecho sacaron los que a ellas se apegaron. 10 Nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven el tabernáculo.¹¹ Los cuerpos de aquellos animales cuya sangre, ofrecida por los pecados, es introducida en el santuario por el pontífice, son quemados fuera del campamento.¹² Por lo cual también Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo, padeció fuera de la puerta.¹³ Salgamos, pues, a El, fuera del campamento, cargados con su oprobio,¹⁴ que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura.¹⁵ Por El ofrezcamos de continuo a Dios sacrificio de alabanza, esto es, el fruto de los labios que bendicen su nombre.¹⁶ De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios.¹⁷ Obedeced a vuestros pastores y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras almas, como quien ha de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y sin gemidos, que esto sería para vosotros poco venturoso.¹⁸ Orad por nosotros. Confiados en que tenemos buena conciencia y que queremos proceder rectamente en todo. !9 Sobre todo os ruego que hagáis oración para que yo os sea pronto restituido.

Este último capítulo, compuesto de recomendaciones particulares y saludos, es lo que sobre todo da carácter de carta a la epístola a los Hebreos, cuyos comienzos son más bien los de un tratado doctrinal.

Se recomienda primeramente la caridad fraterna, mencionando de modo particular la hospitalidad y la participación en las penas de presos y desvalidos (v.1-3; cf. Jn 13:34; Rom 12:10; 1 Tes 4:9). Esa virtud de la hospitalidad, siempre laudable y necesaria, lo era mucho más en tiempos antiguos, cuando los viajes eran lentos y difíciles; de ahí la insistencia en ella de la Sagrada Escritura (cf. Job 31:32; Sab 19:13; Mt 25:35; Rom 12:13; 1 Tim 3:2; Tit 1:8), y el que aquí, para más encomiarla, se haga esa alusión a los ángeles (v.2; cf. Gen 18:1-19:22; Jue 13:10-16). Sigue luego la exhortación a comportarse honestamente en el matrimonio, pues Dios no dejará de castigar a fornicarios y adúlteros (v.4; cf. Mt 19:10; 1 Cor 6:9; 7:1-11; 1 Tes 4:4-6; 1 Tim 5:14); y la exhortación al desprendimiento, con plena confianza en la Providencia divina, en apoyo de lo cual se traen a colación dos textos de la Escritura adaptados al respecto (v.5-y; cf. Jos 1:5; Sal 118:6).

A continuación se habla, sin especificar, de los pastores o jefes de la comunidad, cuya fe los destinatarios deben imitar (v.7). Se hace referencia especial al “fin de su vida,” como fin digno de una vida digna; es probable que tal modo de hablar sea una alusión al martirio o muerte por *la fe*. En ese caso podríamos ver aludidos aquí el martirio de Esteban (cf. Act 7:59-60) y el de Santiago el Mayor (cf. Act 12:1-3), así como el más reciente de Santiago el Menor, muerto por los judíos, según sabemos por Josefo, hacia el año 62. La mención aquí de Jesucristo en calidad de “siempre el mismo ayer y hoy y por los siglos” (v.8), parece tratar de significar que los pastores o jefes de la comunidad, por respetables que sean, van desapareciendo; pero Cristo, objeto central de nuestra fe, permanece para siempre. Es posible, como creen algunos autores, que con esta expresión, más que aludir a la inmutabilidad de la naturaleza divina de Cristo, se aluda a la permanencia del *único* sacrificio, en armonía con el “una sola vez” constantemente repetido (cf. 7:27; 9:12; 10:10). A ese Jesucristo, siempre el mismo, debemos nosotros permanecer siempre adheridos, sin dejarnos llevar de “doctrinas extrañas,” especulando sobre *alimentos*, si lícitos

o no lícitos, de que “ningún provecho sacaron” los que van por ese camino (v.9; cf. 9:9-10). Es ésta una alusión evidente al judaísmo y a sus prácticas, de las que el autor quiere apartar totalmente a los destinatarios.

Insistiendo en **esa idea de permanencia en la fe**, sin mezclas de judaísmo, afirma resueltamente que **los cristianos tenemos un altar y un sacrificio**, de que no pueden participar los judíos, y ese altar y ese sacrificio nos exigen romper totalmente con la sinagoga para seguir decididamente a Cristo (v. 10-15). Tal creemos ser la idea fundamental de esta historia, cuya interpretación concreta, sin embargo, de cada una de las frases no siempre es fácil. Una de las mayores dificultades está en la palabra *altar* (θυσιαστήριον), del que se dice que “no pueden *comer* los que viven del tabernáculo” (v.10). ¿Hay aquí una alusión a la eucaristía? Así lo creen muchos, insistiendo sobre todo en que no sólo se habla de *altar*, sino de altar del que no pueden *comer* los judíos. Pues bien, **los cristianos no tenemos otra comida litúrgica o sacrificial que la eucaristía**. Sin embargo, es posible, y así opinan gran número de autores, que el término “altar” aluda simplemente a la inmolación en la cruz, que es de lo que se ha venido hablando en la carta, como contraposición a los sacrificios mosaicos (cf. 9:14.26; 10:10.14; 12:24). Ese sacrificio de Cristo en la cruz es el que los cristianos debemos seguir presentando continuamente a Dios en nuestras plegarias (v. 15; cf. Sal 50, 14-23; Os 14:3). Ni se ve dificultad en tomar el término “comer” en sentido metafórico, **con referencia a la participación en los frutos de ese sacrificio único de la cruz**, frutos que a los cristianos nos bastan, sin tener necesidad de ir a buscar nada fuera. En cuanto a la expresión “padeció fuera de la puerta” (v.12), se trata de uno de tantos simbolismos a que nos tiene acostumbrados el autor de esta carta. Sabemos, en efecto, que en la fiesta del *Kippur* o de la Expiación, a la que se ha aludido repetidas veces (cf. 9:7.25; 10:1.3), los cuerpos de los animales sacrificados, **cuya sangre servía al sumo sacerdote para poder entrar en el Santísimo**, eran quemados *fuera del campamento* (v.11; cf. Lev 16:27), Y posteriormente fuera de la ciudad. Pues bien, Jesucristo, la verdadera víctima expiatoria, ha querido realizar en sí aquella prefiguración, siendo crucificado fuera de los muros de Jerusalén⁴⁴⁴. *Consecuencia moral*: A su ejemplo, salgamos también nosotros “fuera del campamento” (v.13), es decir, rompamos toda atadura con el judaísmo, pensando que nuestra verdadera ciudad no es el judaísmo, sino la Iglesia o Jerusalén celestial (v.14; cf. 12:22-24).

Hechas estas reflexiones en torno al sacrificio de la cruz, el autor añade que tampoco se olviden de las obras de beneficencia y ayuda mutua, *sacrificios* (en sentido metafórico) muy agradables a Dios (v.16; cf. Flp 4:18). Asimismo, que obedezcan dócilmente a sus pastores (v.17), y que rueguen por él, siempre deseoso de ayudarles honrada y desinteresadamente (v. 18-19; cf. Rom 15:31).

Saludos y bendición final, 13:20-25.

²⁰ El Dios de la paz, que sacó de entre los muertos, por la sangre de la alianza eterna, al gran Pastor de las ovejas, nuestro Señor Jesús, ²¹ os haga perfectos en todo bien, para hacer su voluntad, cumpliendo en nosotros lo que es grato en su presencia, por Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén. ²² Os ruego, hermanos, que llevéis con paciencia este discurso de exhortación, porque en verdad os he escrito brevemente. ²³ Sabe que ha sido puesto en libertad nuestro hermano Timoteo, en cuya compañía, si viniere pronto, os he de ver. ²⁴ Salud a todos vuestros pastores y a todos los santos. Os saludan los de Italia. ²⁵ La gracia sea con todos vosotros. Amén.

La carta ha llegado a su fin. Ante todo, una oración a Dios por los destinatarios, en forma de augurio, deseándoles la ayuda divina que les haga aptos para todo bien en el cumplimiento de su voluntad (v.20-21). Es de notar la expresión “gran Pastor,” aplicada a Jesucristo (v.20), de modo parecido a como lo hace también San Pedro (i Pe 5:4; cf. Ez 37:24; Jn 10:11).

Vienen luego una recomendación a que reciban bien su carta (v.22) y una noticia sobre Timoteo (v.23), el conocido compañero y colaborador de San Pablo. De esta *prisión* de Timoteo, a que aquí parece aludirse, no tenemos el más ligero indicio en ninguna otra parte. En caso de que se trate de verdadera prisión, ésa debió de ser muy breve, pues de ello no quedó huella alguna en la tradición.

En cuanto a los saludos (v.24), se ha discutido mucho el sentido de la frase “los de Italia” (οι από της Ιταλίας). Creen algunos que se trata de cristianos *oriundos de Italia*, que vivían en el lugar desde donde se escribía la carta, por supuesto fuera de Italia. Sin embargo, la frase puede también interpretarse en sentido de *judío-cristianos residentes en Italia*, desde donde se escribía la carta. Gramaticalmente nada hay que se oponga a esta interpretación, que ha sido la tradicional ya desde los Padres, y única aceptable, de no suponer que los destinatarios de la carta están en Italia.

Por fin viene la bendición o saludo final (v.25), idéntico al de muchas otras cartas paulinas (cf. 1 Cor 16:23; Col 4:18; 2 Tes 3:18; Tit 3:15). La “gracia” que se augura a los destinatarios **no es simplemente la gracia santificante, sino algo más general, síntesis de todos los favores divinos**. Permítasenos que también nosotros, al final de este comentario, auguremos eso mismo para todos nuestros lectores.

362 Gong. Trid. (Dz. 784) y Vatik. I (Dz. 1787). — 363 Cf. sobre todo el cap. 36:1-5. — 364 Cf. Epist. ad Corinth. 36:2-5. — 365 Cf. Vis. 2:3:2, y 3:7:2; San Justino, *Dial* 33. — 366 Cf. Euseb., *Hist. Eccl* 6:14: PG 20:549. — 367 Cf. Euseb., *Hist. Eccl* 6:25: PG 20:584. — 368 Cf. *Ench. Bibl* 1-7. — 369 Cf. Euseb., *Hist. Eccl* 6:20: PG 20:573; San Jerónimo, *De vir. ill* 59: PL 23:669. — 370 Cf. Tert., *De pudic.* 20: PL 2:1021; Greg. Elib., *Tract. de lib. S. Script.*, ed. BA-Tiffol (cf. *Rev. Bibl.* 8 [1899] 278-283.) — 371 Este canon fue editado por TH. Mommsen en “*Hermes*” 21 (1886) 144ss, y 25 (1890; 6-)6ss. Cf. *Inst. Bibl* I (Roma 1933) P-194-195 n.140. — 372 Cf. *De doctr. christ.* 2:8: PL 34:41; *De civ. Dei* 16:22: PL 41:500; *De pecc. mentis* — 373 Cf. *Denz.* 92. En el concilio de Cartago de 419 se habla ya simplemente de “*Epístolas de Pablo, catorce.*” — 374 *Ad Dard. epist.* 129:3: PL 22:1103. — 375 Damos el texto íntegro del decreto: “A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así: —

I. Si se debe conceder a las dudas que acerca de la inspiración divina y origen paulino de la carta a los Hebreos asaltaron los ánimos de algunos en Occidente durante los primeros siglos — por abuso principalmente de los herejes — tanta fuerza que, atendiendo a la perpetua, unánime y constante afirmación de los Padres orientales, a la cual se une después del siglo iv el consentimiento pleno de toda la Iglesia occidental; y consideradas las intervenciones de los Sumos Pontífices y sagrados concilios, especialmente del Tridentino, así como el perpetuo uso de la Iglesia universal; sea lícito poner en duda que dicha carta debe ser contada ciertamente no sólo entre las canónicas — lo cual es de fe definida —, sino también entre las genuinas del apóstol Pablo. — Resp. Negativamente. — II. Si los argumentos que suelen sacarse de la insólita ausencia del nombre de Pablo y de la omisión del acostumbrado exordio y saludo en la carta a los Hebreos, o bien de la pureza de su griego y de la elegancia y perfección de su lenguaje y estilo, o del modo como en ella se alega el Antiguo Testamento y se argumenta de él, o por algunas diferencias que se pretende encontrar entre la doctrina de ésta y la de las otras cartas de San Pablo, debilitan en alguna manera el origen paulino de la misma; o si más bien la perfecta concordia en la doctrina y en las expresiones, la semejanza en los consejos y exhortaciones, así como la coincidencia de expresiones y palabras — reconocidas incluso por algunos acatólicos — que se observan entre ella y los demás escritos del Apóstol de las Gentes, corroboran y confirman su origen paulino. — Resp. Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda. — III. Si de tal manera se ha de considerar el apóstol Pablo autor de esta carta, que se deba necesariamente afirmar no sólo que la escribió y expresó todo bajo la inspiración del Espíritu Santo, sino que incluso le dio la forma que hoy presenta. Resp. Negativamente, salvo el juicio ulterior de la Iglesia. — 376 Cf. Saint Paul. *L'Épître aux Hébreux* vol.I (Paris 1952) p.ióó. — 377 Cf. Clem. Alexandrino, en EUSEB., *Hist. Eccl.* 6:14: PG 20:549; TERT., *Depudic.* 20: PL 2:1074. — 378 Entre los críticos que sostienen que los destinatarios de la carta son predominantemente étnico-cristiano o cristianos en general, prescindiendo de su origen judío o gentil, podemos mencionar a H. von Soden, J. Moffat, H. Windisch, A. Oepke. A esta opinión se inclina también el P. Dubarle, que busca los destinatarios entre las comunidades cristianas de Galacia (cf. A. M. DUBARLE, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux*: *Rev. Bibl.* 48 [1939] 506-529). — 379 Cf. C. Spicq., *L'Épître aux Hébreux*, *ApoZos, Jean-Baptiste, les Hellenistes et Qumrán*: *Rev. de Qumrán*, 3 (1959) 365-390. — 380 No queremos dejar de advertir que entre los críticos, en contra de lo que acabamos de exponer, prevalece la opinión de retrasar la composición de esta carta hasta fines de siglo. No más tarde, pues reconocen que es ya utilizada por Clemente Romano hacia el año 95. Sin embargo, no todos piensan así. Escribe, por ejemplo, *Héring*: “Aunque la destrucción del Templo no impidió el que los Rabinos siguiesen discutiendo sobre detalles del culto, la ausencia de toda mención de esta catástrofe en nuestra carta nos hace por lo menos inclinar, junto con Reuss, Westcott, Spicq y muchos otros, hacia una fecha un poco anterior al 70” (J. HÉRING, *L'Épître aux Hébreux* [Paris 1954] p.ij). En efecto, no juzgamos creíble que el autor de la carta, que tanto insiste en el carácter provisorio del culto mosaico, omitiese sacar partido para su tesis del cese de ese culto en el año 70.

Además, pasado el año 70, toda esa polémica sobre culto mosaico y culto cristiano parece estar sonando en el vacío, perdida toda actualidad. Es cierto que el autor de la carta, al dar detalles del culto, más que contemplar el del Templo, parece estar contemplando el del Tabernáculo mosaico, pero ello es debido probablemente no a otra razón, sino a que quiere hacer resaltar el carácter *divino* de esas disposiciones culturales, no obstante ser transitorias, al igual que hace con las citas bíblicas, evitando nombrar los autores humanos (cf. 2:6; 4:4). — 381 Cf. C. Spicq, art. *Paul: Hébreux (Épître aux)*: Dict. Bibl. Suppl. vol. VII, col. 230. — 382 Cf. L. Vaganay, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*: Mem. Lagrange (París 1940). — 383 Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Bruges 1963). En "Manual Bíblico," IV (Madrid 1964) p. 260-264, se transcribe detalladamente el esquema de A. Vanhoye. — 384 Cf. J. Schierse, Verheisung und Heilsvollendung. Zur theol. Grundfrage des Hebräerbriefes (München 1955). — 385 Cf. Rev. Bibl. 28 (1919) p.202, al reseñar la obra de H. WINDISCH, *Der Hebraer* brief* (Tübingen 1913). — 386 Cf. C. Spicq, o.c., col. 229. — 387 Cf. F. V. Filson, "Yesterday." A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13 (London 1966). — 388 A esta opinión se inclina J. Héring, quien concreta así su posición: A los cap. 1-12, que eran el texto de una homilía, su autor añadió después los versículos 1-21 del cap. 13, que son una especie de carta, y que fue enviada a los destinatarios junto con la homilía. En cuanto a los vv.22-25 de ese mismo c.13, parece que constituyen un "post-scriptum," que puede proceder incluso de la pluma de otro autor, sin que haya nada que impida suponer que este autor sea Pablo, el cual "habría aprovechado la ocasión para dar así una especie de marchamo apostólico al escrito de su amigo y discípulo Apolo" (J. HÉRING, *L'Épître aux Hébreux* [París 1955] p.121 y 126). — 389 Cf. J. Jeremías, *Der Opfertod Jesu Christi* (Stuttgart 1963). — 390 Cf. G. SPICQ, *Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux*: Rev. Bibl. 56 (1949) 542-572 Y 57 (1950) 212-242; ÍDEM, *Alesandrismes dans l'Épître aux Hébreux*: Rev. Bibl. 58 (1951) 481-502. — 391 Cf. J. Coppens, Les affinités qumránienes de l'épître aux Hébreux: Nov. Rev. theol. 84 (1962) 128-141 y 257-282; H. Braun, Qumrán und das Neue Testament (Tübingen 1966); Y. Yadin, The Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews: Aspects of the Dead Sea Scrolls. Scripta Hierosolimitana, IV (Jerusalem 1957) P-36-55. — 392 Cf. C. SPICQ, L'origine johannique de la conception du Christ-préte dans l'Épître aux Hébreux: Mém. M. Goguel (Paris 1950) p.258-269; M. Perella, De verbo "manere" apud Joannem: Div. Thom. (1937) 159-171; R. Gyllenberg, Die Anfänge der johanneischen Tradition: Neut. St. für R. Bultmann (Berlin 1954) p. 144-147. — 393 Cf. L. Pirot, art. *Hébreux (L'épître aux)*: Dict. Bibl. Suppl., vol. III, col. 1432-1436. — 394 Parece que tampoco Jesucristo se dio nunca a sí mismo el título de "sacerdote." Ello es fácilmente explicable, dado que en la concepción de sus contemporáneos el "sacerdocio" se transmitía hereditariamente y con sujeción a determinados ritos externos de purificación (cf. Ex 21:1-35; Lev 8:1-36), y Jesús ni era de la tribu de Leví ni se había sometido a ningún rito externo de purificación o consagración. Proclamarse "sacerdote" hubiera sido algo extraño e ininteligible. Y si evitó llamarse Mesías (cf. Mt 16:20; Lc 4:41), más delicado todavía hubiese sido el llamarse sacerdote. Este título habría de venirle más bien como fruto de reflexión teológica, cosa que hace precisamente el autor de la carta a los Hebreos. — 395 El único texto veterotestamentario en que se alude directamente a la condición "sacerdotal" del Mesías es el de Ps 110:4. Este Salmo suele ser considerado como de David, aunque no faltan autores que rebajan la fecha hasta la época de los Macabeos (cf. J. ALONSO, *Cómo y cuándo entró en la línea del mesianismo clásico el aspecto sacerdotal*: Est. ecl. 25 (1966) 283-298). Parece que en los tiempos de Cristo, al menos dentro de ciertos círculos judíos, estaba extendida la creencia de un Mesías-sacerdote, como lo demuestran ciertos textos de Qumrán, que hablan del "Ungido de Aarón y de Israel" (G D XII, 23; XIX, 10; 125, IX, io-n), y el Testamento de los XII Patriarcas (cf. *Test. Lev.*, ζ, i-7; 8:1-19; 17, i-n; 18:1-14; *Test. Jud.* 24, i-6). A veces, parece incluso que suponen dos personajes distintos: el Mesías *sacerdotal*, de la tribu de Leví, y el Mesías regio, de la tribu de Judá. Los mismos textos proféticos podían dar pie para este desdoblamiento (cf. Jer 33:17-22; Zac 3^oi-4,14). — 396 Cf. E. M. Esteve, De caelesti mediatione sacerdotali Christijuxta Hebr. 8:3-4 (Madrid 1949); Theod. DA Gastel S. Pietro, Il sacerdocio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei: Gre-gor. 39 (1958) 319-334; A. Vanhoye, De aspectu oblationis Christi secundum epist. ad Hebr. Verb. Dom. 3? Ü959) 32-38. — 397 En este sentido, escribe el P. Prat: "En el momento en que Jesús expira, todo ha sido consumado: inmolación, ofrenda, aspersión de la sangre, derecho de entrar en el cielo. Los partidarios del sacrificio celeste olvidan esto" (P. PRAT, *La theologie de S. Paul*, I [París 1934] 456). En la misma línea, y no sin cierto humorismo, escribe W. Leonard: "El Cristo entronizado no ofrece sacrificio en el cielo, pues el estar sentado (cf. 8:1) no es postura propia de un sacerdote ministrante" (W. LEONARD, *Verb. Del. Com. a la S. Escritura IV* [Barcelona 1959] 388-389). — 398 Cf. M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963) p-499. — 399 Como dice L. Sabourin, "la presencia de Cristo con sus llagas gloriosas (cf. Jn 20, 24-29; Ap 5:6) recuerda constantemente al Padre la obra realizada en la tierra, prolongando sus efectos hasta la eternidad" (L. SABOURIN, *Nombres y títulos de Cristo* [Salamanca 1965] 203). En el mismo sentido se expresa A. Vanhoye, refiriéndose a Hebr. 2:17, donde encontramos el término "expiar" (ἵλασκεῖσθαι) en presente *durativo*, no en aoristo, lo cual indica que el autor "no está aludiendo al sacrificio mismo del Calvario, sino a la acción de Cristo entronizado." Ciertamente, añade Vanhoye, que este poder perdurable de "borrar pecados *pende de su sacrificio*," pero <no debe confundirse con el sacrificio, sino que es la *eficacia perpetua* de ese sacrificio, señalada frecuentemente en la carta: 7:25; 9:14,24; 10:19,21" (A. VANHOYE, *Thema sacerdotii praeparatus in Hebr.* 1:1-2:18: Verb. Dom. 47, 1969, 296). — 400 Cf. C. Spicq, *La theologie de deux Alliances dans l'Épître aux Hébreux*: Rev. des Se. phl. et theol. 33 (1949) 15-30. — 401 Últimamente el P. C. de Villapadierna ha propuesto una interpretación con que cree evitar esos inconvenientes de cambios de significado en una misma palabra dentro del mismo contexto. Dice que, de modo parecido a Gal 3:15-17, se trataría simplemente de una comparación, no de afirmar que esa "alianza" nueva, de que se viene hablando, sea un "testamento." La idea sería ésta: Así como un "testamento" presupone la muerte del testador para entrar en la posesión de la herencia, *del mismo modo* la nueva economía religiosa implica la muerte del mediador para participar de los bienes prometidos a su acción sacerdotal y sacrificial (cf. C. DE VILLAPADIERNA, *La "diateque" en Hebr.* 9:16-17. *Intento de solución*: Natur. y grac. 10, 1963, p.57-80). Sin embargo, todo en el contexto bíblico da la impresión de que el autor no trata de comparar, sino de argüir: "Porque es preciso. pues. por donde," lo que nos lleva a decir que es a esa misma "alianza" a la que llama "testamento." Sobre el significado de διαθήκη, particularmente en el mundo bíblico, cf. L. G. DA FONSECA, *Diazeke, foedus an testamentum?*: Bibl. 8 (1927) p.31-so.161-181.290-319.418-441; 9 (1928) p. 6-40.143-160. Digamos, en general, que *diazeke* es el término griego por el que los LXX tradujeron el hebreo *berith* (= alianza), a pesar de que en el griego helenístico este término de *diazeke* significa más bien "testamento." No es fácil saber por qué los LXX tradujeron el hebreo "berith" por el griego *diazeke* (= testamento), y no por συνθήκη que era el término griego usual para indicar un pacto o alianza. Quizás se deba a que trataban de atenuar el carácter de *bilateralidad* que indicaba el término *sunzeke*, y así hacer resaltar que la "alianza" de Dios con Israel, más que un pacto entre dos, era *obra gratuita* de Dios, de modo parecido a como son obra gratuita los bienes de un "testamento." De las 30 veces que aparece *diazeke* en el Nuevo Testamento, lo normal es que tenga también sentido de "alianza," igual que en los LXX (cf. Act. 7:8; Rom 11:27; 2 Cor 3:6; Heb 8:8.); pero a veces, como en Heb 9:16-17, tiene más bien sentido de "testamento," es decir, sentido que pudiéramos llamar profano, en contraposición al sentido de "alianza," que pudiéramos llamar bíblico. — 402 Cf. VAT. II, Gonst. *Lumen gentium*, n.io-ii. — 403 La razón de esta insistencia

del cristianismo primitivo en hacer notar la superioridad de Cristo sobre los ángeles, parece ser debida a la enorme importancia que se atribuye a los ángeles en las concepciones religiosas de aquel tiempo, η faltando quienes incluso les daban culto (cf. Gol 2:18). Nótese que se dice “hecho tanto mayor.” es decir, no se trata simplemente de que Cristo pasa de la tierra al cielo, una vez realizada la purificación de los pecados (v-3), sino que se incluye cierta transformación en la persona misma del realizador de esa purificación. Es la transformación que lleva consigo la resurrección, al dejar Cristo su condición humilde y pasar a la esfera divina. — 404 En el texto hebreo no parece que haya alusión a los ángeles, espíritus celestiales, sino simplemente a los vientos y relámpagos, que son considerados como mensajeros de Yahvé. La traducción sería: “Tienes por mensajeros a los vientos, y por servidores llamas de fuego.” Los LXX tradujeron el hebreo *mal' akim* (~ mensajeros) por *ἀγγελοι* en sentido, a lo que parece, de espíritus celestiales. Es el sentido en que se toma en la carta a los Hebreos. — 405 Tratándose, pues, de Jesucristo, el término “Dios” puede con todo derecho tomarse en su sentido obvio y natural (cf. v.3); en cambio, tratándose del personaje directamente aludido, más bien habrá de tomarse en sentido amplio e hiperbólico, como en otras ocasiones (cf. Ex 7:1; i Sam 28:13; Sal 8:6; 58:2). También el texto hebreo del salmo usa la palabra *Elohim*; ni vemos razón (cf. Is 9:5) para suprimir esa palabra en el v.7 y sustituirla por *Yahvé* en el v.8, conforme hacen no pocos críticos modernos, movidos en gran parte por la preocupación de excluir el título de “Dios” como atributo del Mesías. — 406 El verbo *iropappéco*, que traducimos por “deslizar” se emplea con frecuencia en la literatura griega profana hablando de naves que, empujadas por los vientos, no logran alcanzar el puerto en el que estaban a punto de entrar. En el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar. El empleo es metafórico, y se aludiría al peligro de perder el camino de entrada en el puerto de salud. Ese camino es la fe. — 407 Es curiosa, como ya hicimos notar en la introducción, la manera de citar la Escritura: “Ya lo testificó alguien en cierto lugar.” La misma fórmula encontramos luego en 4:4. — 408 El término “ángeles” es de la versión de los LXX, que es de donde está tomada la cita. En el texto hebreo se lee *Elohim* (= Dios). En el fondo, el sentido no cambia. — 409“ En lugar de “gracia de Dios” (*χάρτι Θεοῦ*), algunos códices y escritores antiguos, particularmente entre los nestorianos, leen *xcopis Θεοῦ* (*sin Dios*). Probablemente se trata de una glosa, que luego entró en el texto, con la que se pretendía advertir al lector sobre la impasibilidad de Cristo como Dios, quizá con alusión al grito de Cristo en la cruz quejándose del abandono por parte de Dios (cf. Me 15:34). — 410 El término “autor” corresponde al griego *αρχηγός*, que también podría traducirse por “guía” o “caudillo.” Aquí, igual que en Act 3:15, a cuyo comentario remitimos, preferimos la traducción de “autor.” — 411 La primera cita pertenece al salmo 22, del que también los evangelistas toman expresiones que aplican a Jesucristo (cf. Mt 27:46; Jn 19:28). Crean algunos autores que se trata de textos directamente mesiánicos. Parece, sin embargo, a poco que nos fijemos en el contexto, que el salmista no se refiere al Mesías, sino en general al justo perseguido, concretado muchas veces en la persona del mismo salmista. Es el mismo caso de los salmos 69 y 109, citados en Act i,20. Con todo, no por eso, como entonces explicamos, ha de excluirse todo sentido mesiánico. Esas frases del salmista, aunque dirigidas al justo perseguido en general y a sus numerosos enemigos, van en la intención de Dios hasta el Mesías y sus también numerosos enemigos. De ahí que a veces, como en el salmo 21, haya expresiones que en toda su amplitud difícilmente podrán aplicarse a otro que no sea el Mesías. Mayor dificultad presenta, en cuanto a su sentido mesiánico, la cita de Isaías. En el contexto del pasaje profético vienen esas palabras, después de habernos pintado el profeta con los más vivos colores la próxima invasión asiria. El Señor había mandado a Isaías que pusiera a sus dos hijos los nombres de *Sear-Jasub* y *Maher-salal-jas-baz*, nombres simbólicos con referencia a esa próxima invasión. El pueblo no hacía caso de estas amenazas de Yahvé y, más que de ellas, se preocupaba de buscar alianzas y de consultar adivinos. En ese ambiente o estado de cosas, Isaías dice que “seguirá esperando en Yahvé, y que él y los dos hijos que le dio el Señor,” como presagio de lo que había de acaecer a Israel, seguirán a vista del pueblo, y así sabrán todos la suerte que les espera. ¿Qué tiene que ver todo esto con la aplicación a Jesucristo, que hace la carta a los Hebreos? Realmente, la cita es desconcertante. Quizá sea la mejor solución, suponer que en la intención de Dios esa situación de Isaías era como “tipo” o figura de la del Mesías. También éste, rodeado de un pueblo que no hace caso de sus palabras, pone su confianza en el Padre y presenta ante el mundo a los discípulos que le dio, a quienes no tiene inconveniente en llamar “hijos” (cf. Jn 13:33-17:26). — 412 Esto es lo que significa la expresión “sangre y carne” (v.14), de frecuente uso en la Escritura (cf. Mt 16:17; 1 Cor 15:50; Gal 1:16; Ef 6:12). — 413 Omitimos recoger la idea del v.16, pues en realidad no añade nada sustancial al razonamiento de la perícopa, y es además un versículo de difícil interpretación. El término griego *επιλαμβάνεται* (*coger sobre sí*), que, apoyados en el contexto, hemos traducido por “socorrió,” por otros es traducido “asumió,” con referencia a que Jesucristo no tomó la naturaleza angélica, sino la humana. Y aún hay otra tercera interpretación, que es la de una versión siríaca: *la muerte* (v.15) “no dominó” sobre los ángeles, quienes, por tanto, no la temen, como hacen los hombres., sino “sobre la descendencia de Abraham.” En cuanto a la expresión “descendencia de Abraham” (*σπέρματος Αβραάμ*), notemos también su dificultad; pues parece obvio suponer que el autor de la carta intenta incluir a todos los hombres. Claro que, con la segunda de las interpretaciones aludidas, desaparecería en gran parte la dificultad, pues Cristo es de raza judía (cf. Mt 1:1; Rom 9:5). Quizá la maneja de salvar la expresión “descendencia de Abraham,” incluso en las otras interpretaciones, sea dándole el sentido amplio que tiene en Rom 4:16 y Gal 3:29. — 414 Con esos dos títulos “misericordioso y fiel” el autor anuncia ya con anticipación lo que va luego a desarrollar en 4:15-5:19 y 3:11-4:16. Es uno de sus procedimientos o técnicas de composición, que suele usar en la carta (cf. 5:9 10; 10:38-39; 12:14). — 415 Cf. *Eneida* 1:630: “Non ignara mali miseris succurrere disco*.” — 416 Es de advertir que es éste el único lugar del Nuevo Testamento en que se da a Cristo el título de *apóstol*. La idea, sin embargo, no tiene nada de extraño, pues es normal hablar de que ha sido *enviado* por el Padre para llevar a cabo la obra de nuestra salud (cf. 1:2; Rom 8:3; Gal 4:4; Mt 10:40; Jn 3:17). En cuanto al título de “pontífice,” es título que se le da frecuentemente en esta carta (cf. 2:17; 4:14; 5:5; 6:20; 7:26; 8:1; 9:11; 10:21). Juntando ambos títulos en una misma persona, claramente se da a entender que Cristo concentra en sí dos oficios, el de Moisés y Aarón, que en la antigua alianza existían separados. Notemos también las expresiones “hermanos santos” y “vocación celeste,” a las que conviene añadir alguna explicación. El apelativo “hermanos santos,” para designar a los cristianos, es exclusivo de este lugar (y una variante en 1 Tes 5:27) en todo el Nuevo Testamento. Sin embargo, por separado, “hermanos” o “santos,” era designación muy corriente (cf. Act 9:13; 11:26). Con la expresión “vocación celeste” se alude, sin duda, a la vocación o llamada a la fe; llamada que muy bien puede decirse “celeste” (*επουράνιος*), pues viene del cielo y conduce al cielo (cf. Ef 1:3; Flp 3:14; Jn 6:44). La profesión que todos hacemos de una misma fe es llamada “nuestra confesión” (v.1). — 417 La cita, como de costumbre, está hecha conforme a la versión griega de los LXX. Es sabido que dicha versión, y consiguientemente también la cita de esta carta (cf. v.8), en lugar de los nombres propios *Meribah* y *Massah*, como están en el texto hebreo, da su traducción etimológica (“rebelión” y “tentación” respectivamente), cual si fueran nombres comunes. El sentido, para lo que ahora interesa en la carta, no queda afectado. Notemos también que en el v.10 la cita está hecha con cierta libertad, cambiando la puntuación y añadiendo un “por lo cual,” sin duda para que resalte más que Dios fue justo en su ira y en su castigo. Tampoco aquí el sentido queda afectado sustancialmente. — 418 Esta manera de hablar no supone que el autor de la carta admita la distinción sustancial entre “alma” (*ψυχή*) y “espíritu” *πνεῦμα* tér-

minos que ya hemos explicado en otras ocasiones (cf. 1 Tes 5:23); es simplemente un modo de decir para indicar que penetra hasta lo más íntimo del ser humano, sin que haya nada que pueda escaparse a su influjo. La misma idea se expresa con la comparación siguiente: “hasta las coyunturas y la medula,” que es lo más interno y sutil del compuesto corpóreo. — 419 Advirtamos que, aunque era personalmente impecable, no por eso era extraño a los pecados de los hombres, de los cuales aparece como revestido y responsable. Las expresiones de San Pablo a este respecto no pueden ser más atrevidas: “le hizo pecado por nosotros., haciéndose por nosotros maldición” (2 Cor 5:21; Gal 3:13). — 420 Cf. E. Rasco, *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Heb 5:7*; Greg. 43 (1962) 723-755. — 421 En el Nuevo Testamento, el significado ordinario de εὐλάβεια, de donde el adjetivo εὐλαβής, es el de *precaución para no pecar*., *respeto religioso*, *temor de Dios*, *piEDAD* (cf. 11:7; 12:28; Le 2:25; Act 2:5; 8:2; 22:12). La palabra, de suyo, puede también significar *temor* o *miedo*, que es el significado que los autores arriba aludidos quieren darle en este pasaje de la carta a los Hebreos, suponiendo que la frase es elíptica: “escuchado (y liberado) del temor.” Sin embargo, nada hay que aconseje esa elipsis; tanto más, que en ningún otro lugar del Nuevo Testamento la palabra aparece con el significado de *temor*. — 422 Es impresionante ese recuento de experiencias y dones con que es favorecido el cristiano: *iluminación*, con probable alusión al bautismo, pasando del reino de las tinieblas al de la luz (cf. Ef 5:8-14); *don celestial*, delicias y seguridades de la vida de gracia, probablemente con alusión especial a la eucaristía, que es pan bajado del cielo (cf. Jn 6:33) y del que gustamos todos (cf. 1 Cor 10:17); *participación del Espíritu Santo*, tanto en sus clones habituales (cf. Act 2:38; 8:17, Rom 5:5) como a veces en los extraordinarios (cf. 1 Cor 12, ii; Gal 3:5); *hermosura de la palabra de Dios*, la buena nueva del Evangelio, con sus promesas y sus consuelos; *prodigios del siglo venidero*, serie de milagros que acompañaban la predicación del Evangelio y que afianzaban la verdad de la nueva economía (cf. 2:4), es decir, la economía “venidera” o mesiánica (cf. 2:5). La expresión “crucificando para sí mismos al Hijo de Dios y poniéndole en ludibrio” (ἀνασταυρώνταβ ἑαυτοῖς τον υἱόν του Θεοῦ και παραδειγματίζοντας) parece significar que los apóstatas muestran con su proceder que, en lo que está de su parte, consienten con los que le crucificaron. — 423 Esta es la explicación que juzgamos más fundada. Sin embargo, es de notar que bastantes Padres, y modernamente todavía algunos autores, dan otra interpretación muy distinta: se trataría de *imposibilidad para recibir un segundo bautismo*, que para los cristianos es único y no puede repetirse. Desde luego, esto es verdad; pero nada hay en el texto que aconseje esa interpretación, ni vemos por qué el autor iba a insistir en una cosa que a buen seguro era de todos conocida. — 424 La expresión “detrás del velo,” que aquí tiene sentido figurado, está tomada de la disposición de las cosas en el santuario mosaico (cf. Ex 26:33), símbolo del santuario celeste (cf. 9:23-24). — 425 Unánimemente se admite hoy que “Salem,” de donde era rey Melquisedec, se identifica con Jerusalén, llamada *Uru-salim* en los documentos de El-Amarna (s. xiv a. C.). La identificación con *Salim* (cf. Jn 3:23), propuesta por San Jerónimo y algunos otros autores antiguos, ha sido abandonada. — 426 El título “Dios altísimo” es empleado en la Biblia para designar al verdadero Dios, tanto de los hebreos (cf. 2 Sam 22:14) como de los gentiles (cf. Núm 24:16); ese ser que es infinitamente superior a todas las cosas creadas. — 427 Es sabido que en torno a la figura de Melquisedec se formaron luego muchas leyendas, lo mismo entre los judíos que entre los cristianos. No faltaron sectas herejes que le consideraron como un ser supraterráneo, manifestación sea del Logos, sea del Espíritu Santo. — 428 Entre los judíos era axiomática la grandeza de Abraham, y tenían como máxima gloria el ser hijos de Abraham (cf. Jn 8:33; Rom 4:1). — 429 No todos los descendientes de Leví eran sacerdotes, sino sólo los que procedían de la rama de Aarón; los otros, llamados levitas, estaban destinados a servicios subalternos del templo (cf. Ex 28:1-3; Núm 3:1-39). — 430 La frase griega εἶβ το παντελές, que nosotros, con la generalidad de los autores modernos, hemos traducido por el adverbio *perfectamente*, otros la traducen por *para siempre*. Es el sentido en que la toma la Vulgata (“in perpetuum”) y las versiones coptas y siríaca; se aludiría a la salud *eterna* de la gloria. Sin embargo, preferimos la traducción de *perfectamente*, en contraposición al poder del sacerdocio levítico y de la Ley, que nada podían llevar a la “perfección” (cf. v. 11.19). Cristo, al contrario, puede llevarnos hasta una salud “perfecta,” es decir, íntegra y completa; salud, por lo demás, que difícilmente podría denominarse “perfecta,” si no fuese *eterna*. Ambos sentidos, pues, sustancialmente coinciden. — 431 La expresión “más alto que los cielos” (υψηλότερος των ουρανών γενόμενος) la interpretan muchos con referencia a su ascensión a los cielos, donde se sentó a la diestra del Padre (cf. 1:3; 4:14). Incluso interpretan también en ese sentido la expresión “apartado de los pecadores” (κεχωρισμένοβ από των αμαρτωλών), pues fue en la ascensión al cielo cuando rompió todo contacto y quedó totalmente separado de este mundo de pecados. Sin embargo, parece que el contexto está pidiendo separación o distanciamiento en el *orden espiritual*, igual que con los adjetivos “santo, inocente, inmaculado.” Con todo, eso no excluye que, particularmente en la expresión “más alto que los cielos,” el autor no tenga ante la vista la escena de la ascensión, a la que daría cierto valor simbólico, considerándola como expresión sensible de la distancia entre Jesucristo, el sumo sacerdote de la nueva alianza, y los pecadores. — 432 Esta alusión que el autor hace a los pontífices (αρχιερείς) de la antigua Ley plantea una dificultad, a la que queremos aludir. En efecto, sabemos que entre los judíos se ofrecían “cada día” sacrificios, conforme estaba preceptuado en la Ley (cf. Ex 29:38-42; i Par 16:40; Esdr 3:3); pero estos sacrificios *cotidianos* no solía hacerlos personalmente el sumo sacerdote, sino otros sacerdotes, para lo que estaban divididos en varias clases o turnos (cf. Le i, 8-10). Además, tales sacrificios no se ofrecían específicamente por los pecados del sumo sacerdote, como aquí manifiesta el autor. Todo da la impresión de que el autor de la carta a los Hebreos se está refiriendo a los sacrificios que el sumo sacerdote judío debía ofrecer en el gran día del *Kippur* o Expiación, primero por los propios pecados y luego por los del pueblo (cf. 9:7; Lev 16:6-16). Pero la dificultad está en que estos sacrificios se ofrecían sólo una vez al año; ¿cómo, pues, explicar la expresión “cada día”? La respuesta no es fácil, y se han propuesto muchas soluciones. Lo más probable es que ese “cada día” tenga sentido genérico y venga a equivaler más o menos a *continuamente, con incesantes repeticiones*. Tanto más que los mismos sacrificios de los otros días, fuera del *Kippur*, eran como reflejo y prolongación de los del *Kippur*, los más solemnes de todos, y estaban como señalando la necesidad de repeticiones. — 433 Algunos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría, interpretan este “santuario celeste,” donde Cristo ejerce sus funciones de sacerdote, no de los cielos, sino de *la Iglesia* en general, la Jerusalén “de arriba” (cf. Gal 4:26), considerada como algo que está fuera de la esfera terrestre del mosaísmo. No vemos apoyo alguno sólido a esta interpretación. — 434 Este santuario es denominado “verdadero” (ἀληθινός, v. a), como dando a entender que es el realmente auténtico y genuino, al que todos los demás deben de una u otra manera hacer referencia (cf. Jn 1:9). La razón alegada, de por qué no puede estar en la tierra (v. 4), se refiere a que Jesucristo pertenecía a la tribu de Judá, no a la de Leví (cf. 7:13-14), y Dios había instituido un sacerdocio reservado a los descendientes de Leví. No había por qué crear uno distinto. Ya había quienes ofreciesen sacrificios según la Ley. — 435 Llama la atención que el autor de la carta a los Hebreos ponga el altar de los perfumes, no en el Santo, como dan claramente a entender los textos del Pentateuco, sino en el Santísimo (v. 4). Se han dado diversas explicaciones. Algunos autores creen que se trata sencillamente de que el autor de la carta a los Hebreos sigue una tradición litúrgica diferente. Algo parecido a lo que sucedería con algunos textos del discurso de San Esteban (cf. Act 7, 4.6.16). Otros creen que lo que se trata de indicar no es que el altar de los perfumes estuviese en el Santísimo, sino que *litúrgicamente* pertenecía al Santísimo, aunque estuviese en el Santo,

pues estaba íntimamente ligado a la liturgia del día del *Kippur*. que se desarrollaba en el Santísimo (cf. Ex 30:10). Por fin, otros suponen que se trata, no del altar de los perfumes, sino del *incensario* que el sumo sacerdote tenía en la mano cuando entraba en el Santísimo en el solemne día del *Kippur* (cf. Lev 16:12). Dejamos al lector que siga la opinión que juzgue más acertada. — 436 Parece que el “arca,” lo más solemne del santuario mosaico, desapareció en la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en 586 a. G. Piadosas tradiciones judías retenían que había sido escondida (cf. 2 Mac 2:4-7). Sabemos que, cuando Pompeyo entró en Jerusalén en el año 63 a. G., penetró audazmente hasta el Santísimo y sólo halló *vacuam sedem et inania arcana* (TÁC., *Hist.* 5:9). Según la Mishna (*Joma* 5:2), en el lugar donde antes había estado el arca, existía una piedra de tres dedos de alta, sobre la que el sumo sacerdote colocaba el incensario cuando entraba allí en el solemne día del *Kippur*. Sobre qué es lo que contenía el “arca,” el autor de la carta a los Hebreos pone tres cosas: maná, vara de Aarón, tablas de la alianza (v.4). Esto se refiere a los tiempos de Moisés; pues en la época de los reyes ya sólo contenía las tablas de la Ley (cf. i Re 8:9). Es posible que el resto desapareciera en la agitada época de los Jueces (cf. i Sam 4:6). — 437 En este contexto, la expresión “tiempo presente” (v.7) alude claramente a la época de Ineconomía mosaica o de preparación, en contraste con la época mesiánica o de la “sustitución” (v.10), que suele ser denominada tiempo “futuro” (cf. 2:5; 6:5). No se trata, pues, de sentido *tipológico* en orden a la economía cristiana, sino de sentido *parabólico* en orden a los judíos de entonces, y en general a los hombres todos, sobre la naturaleza de la antigua alianza, imperfecta e ineficaz. — 438 Así interpretamos, siguiendo a la mayoría de los autores modernos, la expresión “a través del tabernáculo mejor y más perfecto” (δια της μείζονος και τελειότερος σκηνης). Este tabernáculo, que corresponde teóricamente al Santo o primera estancia del santuario mosaico, serían los cielos en sus *regiones inferiores*, hablando al modo entonces corriente (cf. 2 Cor 12:2). Atravesando esas regiones, Cristo llega al cielo empireo, donde mora Dios. Algunos autores, siguiendo a Cayetano y Cornelio a Lapide, interpretan “tabernáculo” como equivalente de Iglesia fundada por Cristo antes de subir al cielo. Esta Iglesia sería el verdadero “Santo,” que da paso para el “Santísimo,” es decir, para el cielo. Otros, siguiendo a San Juan Grisóstomo, creen que el término “tabernáculo” está aquí tomado como equivalente de *cuerpo* o *humanidad* de Cristo, dando a δια sentido de instrumentalidad. La expresión sería prácticamente sinónima de “por su sangre” (v.12). Últimamente el P. A. Van-hoye, precisando más la sentencia del Grisóstomo, dice que no se trata simplemente del cuerpo de Cristo, al que no sería fácil aplicar que no era “de esta creación” (v.11), sino del cuerpo *resucitado*, entendido en toda la profundidad y extensión de su misterio. Creemos que todas estas interpretaciones carecen de apoyo sólido en el texto. — 439 La expresión “en virtud de un espíritu eterno” (δια πνεύματος αιωνίου, v. 14) no es clara. Algunos creen que es una alusión al Espíritu Santo, que movía a Cristo en sus acciones (cf. Mt 4:1; 12:28) y que tan importante papel desempeña en la vivificación de la humanidad inaugurada en la resurrección de Cristo (cf. Rom 1:4; 8:9-11). Incluso hay códices, y también la Vulgata latina, que tiene “Espíritu Santo” en vez de “espíritu eterno.” Sin embargo, parece más probable que sea una alusión a la naturaleza divina, de la cual Cristo participa, lo que da un valor infinito a su sacrificio. En cuanto a la expresión “obras muertas” (v.14), ya la explicamos poco ha (cf. 6:1). Aquí, en este contexto, se refiere concretamente a las manchas del alma o pecados, con un significado, por tanto, más restringido que en 6:1. — 440 No es necesario advertir que, como es usual en esta carta a los Hebreos, la cita está hecha conforme al texto de los LXX. La diferencia principal con el texto hebreo está en las palabras “me has preparado un cuerpo” (v.6), que el hebreo lee “me has dado oídos abiertos.” Sustancialmente la idea no cambia, pues con ambas frases se alude a la obediencia y docilidad para secundar el querer divino. No cabe duda, sin embargo, que el texto de los LXX resultaba mucho más cómodo al autor de la carta, para poder poner esas palabras en relación con la encarnación de Jesucristo. La frase “está escrito de mí en el volumen del libro” (εν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπτα περι εμού, v.?) parece debe ser concebida como un paréntesis, con que se indica la fuente por la que el salmista conoce cuál es la voluntad divina. Esa fuente es el “volumen del libro,” es decir, el libro mismo (*genitivo epexegetico*), concretamente la Sagrada Escritura (cf. 2 Re 22:13; Jer 36:2; Ez 2:9). La palabra κεφαλίς (lit. = *pequeña cabeza*) indicaría simplemente *rollo* o *volumen*, que era antiguamente la forma de los libros. No creemos que se aluda específicamente, conforme interpretan algunos, al pomo o pequeña *cabeza*, que remataba la vara cilíndrica, en torno a la cual se envolvía el papiro o el pergamino. ¿Cuál sería el sentido? — 441 Hemos dado a las palabras ὑπόστασις y ἐλεγχος la interpretación que nos parece más probable; pero debemos advertir que su significado exacto es muy discutido. En cuanto a ὑπόστασις (lit. = *sub-stantia* o lo que *está debajo*), su sentido primordial y obvio es el de *fundamento*, *apoyo*, *sostén*. Es el que nosotros le hemos dado. Pero, derivado de ese primer significado, aparece a veces el de *realidad* o *consistencia*, que es el que aquí prefieren algunos autores. La fe sería “realidad” o *consistencia* de lo que esperamos, en cuanto que, a lo que todavía no existe históricamente, v.gr., mi resurrección gloriosa, le da realidad y *consistencia* en mi espíritu, de modo que ya está ejerciendo influjo en mi vida de creyente. Otros prefieren el sentido de “convicción” o *persuasión*, con que también a veces aparece la palabra ὑπόστασις (cf. 3:14), y que deriva asimismo de aquel que dijimos primordial, *de fundamento* o *sostén*. Este término “hypostasis” ha tenido una historia muy movida. En el concilio Niceno se tomó como equivalente de “sustancia” o *esencia* (cf. Heb 1:3), anatematizando a los que dijeran que el Hijo no procedía de la misma *hypostasis* o *esencia* que el Padre. Más tarde, sin embargo, el término “hypostasis” se tomará en sentido de *persona*, que es precisamente lo que el Hijo no tiene común con el Padre. Por lo que se refiere a ἐλεγχος?, su sentido obvio y normal es el de *prueba* o *argumento*, que es el que nosotros le hemos dado. Algunos autores, sin embargo, traducen por “convicción,” pensando no en el medio o acción de convencer, sino en el convencimiento formal. NO vemos razón para esta traducción. — 442 En torno a este personaje se tejieron luego muchas leyendas, de que tenemos claro testimonio en los libros apócrifos, existiendo incluso uno que lleva el nombre de Henoc. Algo parecido sucedió con Elias, de quien también afirma la Sagrada Escritura que fue trasladado al cielo (cf. 2 Re 2:11). Ha sido una creencia muy extendida la de que ambos, que no han muerto, han de volver antes de la manifestación mesiánica al fin del mundo. Sin embargo, tengamos en cuenta las palabras del divino Maestro: “En verdad os digo que Elias ha venido ya, y no le reconocieron, antes hicieron con él lo que quisieron. Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista” (Mt 17:12-13). — 443 Últimamente, algunos autores, muy pocos, han preferido otra interpretación. Dan a παραβολή el sentido de *aventura* o *peligro*, que de suyo parece que puede también tener (cf. παράβολος = audaz, temerario) y se diría simplemente que Abraham recuperó a Isaac “también en aquel extremo peligro.” Esta opinión, más ingeniosa que fundada, probablemente hubiera caído pronto en el olvido a no haber sido recogida en su *Lexicón* por el P. Zorell, v. παραβολή. — 444 Cuando murió Jesucristo, el monte Calvario estaba ciertamente fuera de los muros de Jerusalén (cf. Jn 19:20). Más tarde, en reconstrucciones posteriores de la ciudad, quedó ya dentro de los muros.

Al Lector.

El presente volumen, sexto de la Biblia Comentada, incluye los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas paulinas*. Son escritos estrechamente emparentados, que mutuamente se explican y complementan. Ello hace que, con oportunas referencias, hayamos podido omitir la repetición de explicaciones que, tratándose de volúmenes distintos, hubiera sido necesario hacer.

El comentario sigue la misma pauta de los volúmenes anteriores, dividiendo el texto bíblico en historias narrativas y adoptando, con realce especial **para el contenido teológico**, el sistema narrativo en la exposición. Creemos que ningún método más apropiado para lectores no especializados en estudios bíblicos, como se supone han de ser la inmensa mayoría de los lectores de la BAC. Dos cosas, sin embargo, quiero advertir. Y son: haber omitido deliberadamente el recargar de notas bibliográficas cada afirmación, contentándome con sólo aquellas que puedan ser de real utilidad a la generalidad de los lectores a quienes la obra va destinada, y haber tratado de evitar que el comentario se convierta en poco menos que una simple problemática de cuestiones, al estilo de ciertas publicaciones actuales sobre Sagrada Escritura. No que no se aluda a esas cuestiones cuando realmente existan, pero cuidando de que no vaguen sueltas y constituyan el nervio del comentario, sino enmarcadas en su lugar respectivo y una vez puesto por delante lo que es básico y permanente.

Quiera el Señor bendecir nuestro trabajo, que confesamos ha sido no pequeño, tratando de resumir, aclarar y completar explicaciones que a lo largo de los siglos se han dado al texto bíblico.

Salamanca, 25 de enero de 1965, festividad de la Conversión de San Pablo.

Abreviaturas.

Libros de la Biblia.

Abd	Abdías.	Gal	Calatas.	Neh	Nehemías.
Act	Hechos.	Gen	Génesis.	Núm	Números.
Ag	Ageo.	Hab	Habacuc.	Os	Oseas.
Am	Amos.	Heb	Hebreos.	Par	Paralipómenos.
Ap	Apocalipsis.	Is	Isaías.	Pe	Pedro.
Bar	Baruc,	Jds	Judas.	Prov	Proverbios.
Cant	Cantar de los C.	Jdt	Judit.	Re	Reyes.
Gol	Colosenses.	Jer	Jeremías.	Rom	Romanos.
Cor	Corintios.	Jl	Joel.	Rut	Rut.
Grón	Crónicas.	Jn	Juan.	Sab	Sabiduría.
Dan	Daniel.	Jos	Josué.	Sal	Salmos.
Dt	Deuteronomio.	Jue	Jueces.	Sam	Samuel.
Ecl	Eclesiastés.	Lam	Lamentaciones.	Sant	Santiago.
Eclo	Eclesiástico.	Le	Lucas.	Sof	Sofonías.
Ef	Efesios	Lev	Levítico.	Tes	Tesalonicenses.
Esd	Esdras.	Mac	Macabeos.	Tim	Timoteo.
Est	Ester.	Mal	Malaquías.	Tit	Tito.
Ex	Éxodo.	Me	Marcos.	Tob	Tobías .

Ez	Ezequiel.	Miq	Miqueas.	Zac	Zacarias.
Flm	Filemón.	Mt	Mateo.		
Fil	Filipenses.	Nah	Nahum.		

Abreviaturas de revistas y libros.

AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
AASOR.	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT.	H. Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 19262).
AtAB.	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT.	H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1926 ²).
BASOR.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB.	Bonner Biblische Beitrage.
Bi.	Bíblica.
BS.	Biblische Studien.
BZ.	Biblische Zeitschrift.
CAP.	Charles, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB.	Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 189735).
CBi.	Century Bible.
CBQ.	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC.	Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE.	Catholic Encyclopedia.
CIC.	Codex Iuris Canonici.
Gis.	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt.	Civiltá Cattolica.
CSEL.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS.	Cursus Scripturae Sacrae.
CT.	Ciencia Tomista.
DAC.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC.	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB.	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS.	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC.	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz.	Denzinger.
EB.	Enchiridion Biblicon.
EBCB.	Cheyne-Black, Encyclopedia Bíblica.
EHAT.	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER.	Études Religieuses (París).
EREH.	Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS.	Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBib.	Estudios Bíblicos.
ETL.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB.	Hastings, Dictionary of the Bible.
ICC.	International Critical Commentary.
JAOS.	Journal of the American Oriental Society.

JBL.	Journal of Biblical Literature.
JE.	Jewish Encyclopedia.
JTS.	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT.	Kommentar zum Alten Testament.
KHK.	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB.	Keilinschriftliche Bibliothek.
KTW.	Kittel, Theologisches Wörterbuch.
LTK.	Lexicón für Théologie und Kirche.
MGC.	Moulton-Geden, Concordance to Greek NT.
NP.	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh.	Nouvelle Revue Théologique.
NtAb.	Neutestamentliche Abhandlungen.
PG.	Migne, Patrología Graeca.
PL.	Migne, Patrología Latina.
RA.	Revue Apologétique.
RB.	Revue Biblique.
RHPR.	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR.	Recherches de Science Religieuse.
RT.	Revue Thomiste.
Sal.	Salmanticenses.
SB.	Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC.	Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB.	Scripta Pontificii Instituti Bíblica.
SSCC.	Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus.
ST.	Summa Theologica de Santo Tomás.
Std.	Studies.
StKr.	Theologische Studien und Kritiken.
TG	Théologie und Glaube.
TQ.	Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS.	Texts and Studies.
VD.	Verbum Domini.
WC	Westminster Commentaries.
ZATW.	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT.	Zeitschrift für katholische Théologie.
ZLG.	Zorell, Novi Testamenti Lexicón Graecum.
ZNTW.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga.

VII

Epístolas católicas. Apocalipsis.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

Contenido:

Introducción General.

Las Siete Epístolas Católicas. Canonicidad de las Epístolas católicas.

Epístola de Santiago.

Introducción.

Nombre. Personalidad del Autor. Autenticidad y canonicidad de la epístola de Santiago. Carácter literario de la epístola de Santiago. Doctrina de nuestra epístola. Relación entre la epístola de Santiago y la epístola a los Romanos. Destinatarios de nuestra epístola. Ocasión y finalidad de la Epístola. Fecha y lugar de composición de la epístola. Argumento y división de la epístola.

Capítulo 1.

Encabezamiento y saludo, 1:1.

Consejos para Soportar las Pruebas, 1:2-12.

Alegría en las pruebas, 1:2-4. Oración pidiendo la sabiduría, 1:5-8. El pobre y el rico ante la prueba, 1:9-11. La recompensa prometida a la prueba, 1:12. El Origen de la Tentación, 1:13-18. De Dios proceden todos los bienes, 1:16-18. Deberes Respecto de la Palabra de Dios, 1:19-27.

Capítulo 2.

Imparcialidad entre el pobre y el rico, 2:1-13. No tener acepción de personas, 2:1-4. Superioridad del pobre, 2:5. Actitud indigna de los ricos, 2:6-7. La caridad y la misericordia son necesarias, 2:8-13. No hay Fe sin Obras, 2:14-20. La prueba de la Sagrada Escritura, 2:20-26.

Capítulo 3.

Dominio de la Lengua, 3:1-12.

Responsabilidad del que enseña, 3:1-2. Peligros y excelencia de la lengua, 3:2-12. Verdadera y falsa sabiduría, 3:13-18. Cualidades de la sabiduría que viene de Dios, 3:17-18.

Capítulo 4.

Las Pasiones Engendran la Discordia, 4:1-12. Las causas que motivan la discordia son, 4:1-3. La segunda causa de discordias: el amor del mundo, 4:4-6. La tercera causa de discordia: el orgullo, 4:7-10. Cuarta causa de discordia: la maledicencia, 4:11-12. Advertencia a los ricos, 4:13-5:6. Los proyectos de los comerciantes son efímeros, 4:13-17.

Capítulo 5.

Las alegrías engañosas de los ricos, 5:1-6. Exhortaciones Finales, 5:7-20. Exhortación a la paciencia, 5:7-11. Hay que evitar el perjurio, 5:12. Se ha de acudir a Dios en la oración, 5:13-18. EL Sacramento de la Unción de los Enfermos. La corrección fraterna, 5:19-20.

Primera Epístola de San Pedro.

Introducción.

El Apóstol San Pedro. Los Destinatarios de la 1 Pe. Ocasión y Finalidad de la 1 Pe. Fecha y lugar de composición de la 1 Pe. Autor de la 1 Pe. Lengua y estilo de la 1 Pe. Autenticidad y canonicidad de la 1 Pe. Doctrina de la 1 Pe. División de la 1 Pe.

Capítulo 1.

Encabezamiento, 1:1-2. Acción de Gracias por la Regeneración, Bautismal, 1:3-12. La salud de los cristianos, 1:3-9. La esperanza de los profetas, 1:10-12. Exhortación a la Santidad, 1:13-2:10. Exhortación a la vigilancia, 1:13-21. Exhortación a la caridad, 1:22-25.

Capítulo 2.

Exhortación a la simplicidad, 2:1-3. El nuevo sacerdocio, 2:4-10. Diversas Obligaciones de los Cristianos, 2:11-3:17. El buen ejemplo de los cristianos, 2:11-12. Sumisión a las autoridades, 2:13-17. Deberes de los siervos respecto de sus señores, 2:18-25.

Capítulo 3.

Deberes Mutuos de los Esposos, 3:1-7. Deberes de caridad fraterna, 3:8-12. Comportamiento del cristiano en el sufrimiento, 3:13-17.

La Resurrección de Cristo y su Descenso a los Infiernos, 3:18-4:6.

Descenso de Cristo a los Infiernos.

Capítulo 4.

Proximidad de la Parusía, 4:7-11. Síntesis de la epístola, 4:12-19.

Capítulo 5.

Advertencias a los Diversos Miembros de la Comunidad, 5:1-11. Advertencias dirigidas a los presbíteros, 5:1-4. Advertencias dirigidas a los fieles, 5:5-11. Últimos avisos y saludos, 5:12-14.

Segunda Epístola de San Pedro.

Introducción.

Autenticidad y Canonicidad de la Carta. Ocasión y finalidad de la epístola. Doctrina de la epístola. Lengua y estilo. La 2 Pe y la epístola de Judas. División.

Capítulo 1.

Saludos, 1:1-2. Exhortación a la Santidad, 1:3-21. La liberalidad divina, 1:3-11. Veracidad del Testimonio Apostólico, 1:12-18. La palabra profética, 1:19-21.

Capítulo 2.

Los Falsos Doctores, 2:1-22. El peligro que suponen, 2:1-3. Las lecciones del pasado, 2:4-10. El castigo futuro, 2:11-22.

Capítulo 3.

El Día del Señor, 3:1-18. Exhortación a creer en la parusía, 3:1-2. Incredulidad de los falsos doctores, 3:3-4. Refutación de los Falsos Doctores, 3:5-10. Exhortación a prepararse convenientemente para ese día, 3:11-16. Exhortación y doxología final, 3:17-18.

Primera Epístola de San Juan.

Introducción.

Autenticidad y canonicidad de la epístola. Destinatarios de la 1 Jn. Ocasión y finalidad de la 1 Jn. Tiempo y lugar de composición. Doctrina de la 1 Jn. Lengua y estilo de la 1 Jn. Integridad de la 1 Jn. Plan de la 1 Jn.

Capítulo 1.

Introducción.

Testimonio sobre el Verbo, principio y fuente de vida, 1:1-4. Primera parte: el Cristiano ha de caminar en la Luz, 1:5-2:28. Principio: Es necesario caminar en la luz, 1:5-7. Romper con el pecado, 1:8-2:2.

Capítulo 2.

Observar los mandamientos, 2:3-11. Hay que guardarse del mundo, 2:12-17. Desconfiar de los anticristos, 2:18-28.

Segunda parte: El cristiano ha de vivir como hijo de Dios, 2:29-4:6.

Principio: Vivir como hijos de Dios, 2:29-3:2.

Capítulo 3.

Romper con el pecado, 3:3-10. Observar los mandamientos, 3:11-24.

Capítulo 4.

Desconfiar de los falsos profetas, 4:1-4. Guardarse del mundo, 4:5-6.

Tercera parte: La fuente del amor y de la fe, 4:7-5:12.

Hay que amar, pues Dios es amor, 4:7-5:4.

Capítulo 5.

Se debe creer en el testimonio de Dios, 5:5-12.

Conclusión.

Objeto de la carta, 5:13.

Apéndices, 5:14-21.

La oración por los pecadores, 5:14-17. Resumen de toda la epístola, 5:18-21.

Segunda y Tercera Epístolas de San Juan.

Introducción.

Autenticidad y canonicidad de la 2 y 3 Jn. Ocasión y argumento de la 2 y 3 Jn. Fecha y lugar de composición. Forma literaria de la 2 y 3 Jn.

Segunda Epístola de San Juan.

Capítulo Único.

Encabezamiento, 1-3. Exhortación a la caridad fraterna, 4-11. Conclusión, 12-13.

Tercera Epístola de San Juan.

Capítulo Único.

Encabezamiento, 1-2. Elogio de Gayo y condenación de Diotrefes, 3-12.

Epílogo, 13-15.

Epístola de San Judas.

Introducción.

Personalidad del autor. Autenticidad y canonicidad de la epístola. Destinatarios. Fecha y lugar de composición. Ocasión y finalidad de la epístola. Doctrina. Lengua y estilo. Uso de la literatura apócrifa. División de la Epístola. Encabezamiento y saludo, 1-2. Ocasión de la carta, 3-4.

Primera Parte: Los Falsos Doctores, v.5-16.

El castigo que amenaza a los falsos doctores, 5-7. Las blasfemias de los falsos doctores, 8-11. Perversidad de los falsos doctores, 12-16.

Segunda parte: Exhortación a los fieles, 17-23.

La enseñanza de los apóstoles, 17-19. El deber de la caridad, 20-23. Doxología final, 24-25.

Apocalipsis.

Introducción.

Título. Género apocalíptico. El Apocalipsis de San Juan y el Antiguo Testamento. Procedimientos de composición en el Apocalipsis de San Juan. Autenticidad y canonicidad del Apocalipsis. Tiempo y lugar de composición. Destinatarios. Ocasión y finalidad del Apocalipsis. Argumento del Apocalipsis. Doctrina del Apocalipsis. División del Apocalipsis. Diversas Interpretaciones del Apocalipsis.

Capítulo 1.

Prólogo: título del libro y afirmación de su origen divino, 1:1-3.

Primera parte: Revelación sobre el estado espiritual de Las Siete Iglesias de Asia, 1:4-3:22.

Saludo de Juan a las siete iglesias de Asia, 1:4-8. Visión Introductoria a Todo el Libro, 1:9-20.

Las Siete Cartas a las Iglesias, c. 2-3.

Capítulo 2.

Carta a la iglesia de Efeso, 2:1-7. Carta a la iglesia de Esmirna, 2:8-11. Carta a la iglesia de Pergamo, 2:12-17. Carta a la iglesia de Tiatira, 2:18-29.

Capítulo 3.

Carta a la iglesia de Sardes, 3:1-6. Carta a la iglesia de Filadelfia, 3:7-13. Carta a la iglesia de Laodicea, 3:14-22.

Segunda parte: Las visiones proféticas sobre el futuro, 4:1-22:5.

Visiones Introductorias a la Parte Profética, c. 4-5.

Capítulo 4.

El Dios omnipotente y su corte, 4:1-11.

Capítulo 5.

El Cordero redentor recibe el libro de los siete sellos, 5:1-14. Ejecución de los decretos del libro de los siete sellos, 6:1-11:19. La Apertura de los Siete Sellos, 6:1-8:1.

Capítulo 6.

Aparecen cuatro jinetes, 6:1-8. Apertura del quinto sello: los mártires, 6:9-11. Apertura del sexto sello: grandes cataclismos, 6:12-17.

Capítulo 7.

Preservación de los justos de los azotes, 7:1-8. Triunfo de los elegidos en el cielo, 7:9-17.

Capítulo 8.

Apertura del séptimo sello: silencio de media hora, 8:1. Visión de las Siete Trompetas, 8:2-11:19. Las oraciones de los santos aceleran la llegada del gran día, 8:2-6. Suenan las cuatro primeras trompetas, 8:7-12. Un águila anuncia tres calamidades, 8:13.

Capítulo 9.

Quinta trompeta: Primera calamidad: insectos infernales, 9:1-12. Sexta trompeta: Segunda calamidad: ejército diabólico, 9:13-21.

Capítulo 10.

Inminencia del castigo: La llegada del reino de Dios, 10:1-7. San Juan come un librito, 10:8-11.

Capítulo 11.

Visión de los dos testigos, 11:1-13. La séptima trompeta: establecimiento del reino de Dios, 11:14-19. Ejecución de los decretos del librito abierto, 12:1-22:5.

Capítulo 12.

Visión de la mujer y del dragón, 12:1-18. La Mujer da a luz a un Niño, 12:1-6. Miguel combate contra el Dragón y lo arroja del cielo, 12:7-12. La Mujer en el desierto, 12:13-18.

Capítulo 13.

El dragón transmite su poder a la bestia, 13:1-18. La Bestia del Occidente, 13:1-10. La Bestia del Oriente, 13:11-18.

Capítulo 14.

El Cordero y sus fieles servidores, 14:1-5. Tres Ángeles Anuncian la Hora del Juicio, 14:6-13. Siega y vendimia simbólicas de los gentiles, 14:14-20.

Capítulo 15.

Visión de las Siete Copas de la Cólera Divina, 15-16.

El cántico de Moisés y del Cordero, 15:1-4. Los azotes de las siete copas, 15:5-16:21.

Capítulo 16.

Capítulo 17.

El Castigo de Babilonia, 17:1-19:10.

La gran Ramera, 17:1-7. Simbolismo de la Bestia y de la Ramera, 17:8-18.

Capítulo 18.

Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia, 18:1-3. El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia, 18:4-8. Descripción de los lamentos de los mercaderes, 18:9-19. Regocijo de los santos en el cielo, 18:20-24.

Capítulo 19.

Cántico triunfal en el cielo, 19:1-10. Exterminio de las bestias, 19:11-20:15. El Rey de reyes aparece con su ejército, 19:11-16. Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo, 19:17-18. La Bestia y sus partidarios son arrojados al estanque de fuego, 19:19-21.

Capítulo 20.

El reino de mil años, 20:1-6. Última batalla escatológica de Satanás contra la Iglesia, 20:7-10. Juicio final, 20:11-15.

Capítulo 21.

La nueva Jerusalén, 21:1-22:5.

La Jerusalén celeste, 21:1-8. Descripción de la Jerusalén futura, 21:9-23. En la nueva Jerusalén todos encontrarán la bienaventuranza eterna, 21:24-22:5.

Capítulo 22.

Epílogo, 22:6-21.

Las palabras de esta profecía son atestiguadas, 22:6-9. Palabras de Cristo a toda la humanidad, 22:10-16. El Espirita y la Iglesia le responden con un llamamiento insistente, 22:17. Juan prohíbe alterar su libro, 22:18-19. Jesús promete su próxima venida, 22:20. Conclusión epistolar, 22:21.

Abreviaturas.

Libros de la Biblia. Abreviaturas de libros y revistas.

Epístolas Católicas.

Introducción General.

Las Siete Epístolas Católicas.

Además de las epístolas de San Pablo, encontramos en el Nuevo Testamento un grupo de *siete* epístolas: la de Santiago, las dos de San Pedro, las tres de San Juan y la de San Judas, que la tradición ha dado en llamar *Epístolas católicas* o *canónicas*.

La única razón que parece ha llevado a juntarlas, formando un solo grupo, fue el no pertenecer al *Corpus Paulinum*, ya que las *Epístolas católicas* entre sí son bastante distintas.

La existencia de este grupo, así como la denominación de *Epístolas católicas*, son antiguas, aunque no sean claras las razones que las han motivado. Si prescindimos de un pasaje bastante oscuro del Canon de Muratori I, la primera atestación es de Orígenes (f a. 254), que llama *católicas* a la primera epístola de San Pedro, a la primera de San Juan y a la de San Judas². Por su parte, Dionisio de Alejandría (f a. 265) distingue la *epístola católica* de Juan de las otras dos epístolas que son atribuidas al mismo apóstol³. Los Padres griegos casi siempre suelen llamarlas *católicas*, como se puede constatar en las *Catena* griegas sobre estas epístolas⁴. Dídimo el Ciego de Alejandría (f 395) es de los pocos Padres griegos que las llama *canónicas*⁵. La apelación de *Epístolas católicas* se extendió, finalmente, a las siete epístolas en tiempo de Eusebio⁶ y de San Jerónimo⁷. Los Padres latinos anteriores a San Jerónimo, cuando citan estas epístolas, no suelen distinguirlas con un apelativo determinado.

Algunos comentaristas latinos antiguos han creído que nuestras epístolas se llamaban *católicas* en el sentido de *canónicas*. Pero sería extraño que se las llamase escritos canónicos por excelencia, cuando sabemos que la canonicidad de varias de ellas fue discutida durante mucho tiempo. A no ser que supongamos que se les dio el nombre de canónicas posteriormente como para recalcar con mayor énfasis que formaban parte indiscutible de la Sagrada Escritura¹⁴. Por esta razón tal vez, entre los autores de los siglos XIV-XV, como, por ejemplo, N. Lirano, P. Aureolo, Card. Hugo, Dionisio Gartusiano, prevalece el apelativo de *canónicas*, que también es dado por la Poliglota Complutense (1516) a la epístola de Santiago. En la Vulgata Sixto-Clementina se da el título de *católica* a las epístolas de Santiago y de San Judas solamente.

Canonicidad de las Epístolas católicas.

De entre las siete Epístolas *católicas*, hay cinco (Santiago, la segunda de San Pedro, la segunda y tercera de San Juan y la de San Judas) cuya canonicidad fue puesta en duda por muchos autores antiguos. Por eso Eusebio, resumiendo el pensamiento de los escritores de la Iglesia oriental, colocaba las cinco epístolas entre “*los libros discutidos* (*αντιλεγόμενα*), pero que son admitidos por la mayor parte.”¹⁵ Ya en tiempo de Orígenes muchos autores dudaban de la canonicidad de la 2 Pe, 2-3 Jn y Jds, por diversas razones ¹⁶. Sin embargo, Orígenes las considera como canónicas.

En la Iglesia latina desaparecen todas las dudas a fines del siglo IV, como vemos por el concilio provincial de Hipona (a. 393), por los (Concilios III y IV de Cartago (a. 397 y 419) y por la carta de Inocencio I al obispo Exuperio de Tolosa (a. 405)¹⁷, que ya presentan el canon de la Sagrada Escritura completo. En la Iglesia oriental, las dudas perduraron por más tiempo; pero el concilio Trulano (a. 692) adoptó, finalmente, el canon completo del Nuevo Testamento. La Iglesia siríaca oriental tardó todavía más en admitir todas estas epístolas ¹⁸.

En el siglo xvi, los protestantes volvieron a resucitar las dudas respecto de algunas de estas epístolas, y negaron su canonicidad. -

¹ “Epistula sane ludae et superscripti Iohannis duae in catholica habentur” (i.68s). — ² *In Ioan.* 1:23; XX 13: PG 14:61.601.1016; cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 6:25: PG 20:581. — ³ *Epist. ad Nepotem*, en Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:27: PG 20:697. — ⁴ K. Staab, *Die griech. Katenenkommentare zu den kathol. Briefen: Biblica* 5 (1924) 296-353. — ⁵ Cf. PG 39,1749-1818. — ⁶ Cf. *Hist. Eccl.* 2:23:25: PG 20:205. — ⁷ Cf. *De viris illustribus* 1:2:4: PL 23:607.609.613. — ⁸ Cf. A. Charue, *Les Épitres Catholiques*, en *Sainte Bible* de L. Pirot, vol.12 (Paris 1938) p.376; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche: La Sacra Bibbia di S. Garofalo* (Turin 19492) página 2. — ⁹ *Argum. Epist. S. Iacobi*: PG 119:453. — ¹⁰ *Etymologiae* 6:2:46: PL 82:234. — ¹¹ *M Sant* 1:1. — ¹² *I PE* 1:1 — ¹³ En este caso las epístolas se aplican a las epístolas pequeñas de S. Juan — ¹⁴ Cf. Dom R. M. Díaz, *Epistolas Católicas*; *La Biblia de Montserrat* vol.22 (Montserrat 1958) p.13s; E. Nestle, *Die kanonischen Briefe: Zntw* 14 (1913) P-266ss. — ¹⁵ *Hist. Eccl.* 3:25: PG 20:269. — ¹⁶ Cf. *Comm. in Mt.* 17:30: PG 13:1569-1572. — ¹⁷ Cf. *Enchiridion Biblicum* (Roma 1956³) n. 16-22. — ¹⁸ Cf. L. ROST, *Zur Geschichte der Kanons bei den Nestorianen: Zntw* 27 (1928) 103-106.

Epístola de Santiago.

Introducción.

Nombre.

En el encabezamiento, la carta es presentada como de *Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo*¹, sin determinar más. Ahora bien: en el Nuevo Testamento nos son conocidos tres Santiagos distintos. ¿Cuál de ellos es el autor de nuestra epístola?

Personalidad del Autor.

Tres son los personajes de nombre Santiago que nos dan a conocer los evangelios. Uno es Santiago llamado *el Mayor*, apóstol e hijo de Zebedeo y hermano de San Juan Evangelista, que fue martirizado por Herodes Agripa I hacia el año 44 d.C.² Este no puede ser el autor de la epístola, por haber muerto demasiado pronto. Y de hecho ningún autor se la atribuye. Otro es Santiago *hijo de Alfeo* y también apóstol³, que los autores suelen identificar con Santiago *el Menor*⁴. El tercero es Santiago *hermano del Señor* y jefe de la iglesia de Jerusalén, hijo de María de Cleofás⁵, hermana de la Virgen Santísima, o mejor dicho, cuñada de ella, ya que Cleofás parece

haber sido hermano de San José. De donde se sigue que Santiago no era propiamente hermano del Señor, sino primo de Jesús ⁶.

Este gozó en los tiempos apostólicos **de gran autoridad**, no sólo entre los cristianos, sino también entre los judíos. El sumo sacerdote Ananos le hizo condenar a muerte y lapidar el año 62 d.C. ⁷

A éste atribuye la tradición casi unánimemente la epístola.

Se disputa aún mucho, incluso entre los católicos, si Santiago hermano del Señor es el mismo que Santiago hijo de Alfeo. La Iglesia griega los distingue, ya que celebra su fiesta en días distintos (el 9 y 25 de octubre); en cambio, la Iglesia latina los identifica.

Son varios los argumentos en que se apoya la tradición de la Iglesia occidental para identificarlos. San Pablo, en la epístola a los Gálatas⁸, afirma explícitamente que “no vio a ningún otro apóstol sino a Santiago el hermano del Señor.” Como no puede referirse a Santiago el Mayor, que ya había muerto hacía años, sus palabras hay que entenderlas de Santiago hijo de Alfeo. Por otra parte, San Lucas, que distingue bien en el Evangelio ⁹ y en los Hechos ¹⁰ a Santiago el Mayor de Santiago hijo de Alfeo, después que narra la muerte del primero, en el año 44, ya sólo habla de *Santiago* ¹¹, sin hacer distinción alguna entre Santiago hijo de Alfeo y Santiago hermano del Señor. Además, tanto San Lucas ¹² como San Pablo ¹³ nos hablan de Santiago, obispo de Jerusalén y pariente del Señor, como de un personaje que gozaba de gran autoridad en la Iglesia naciente e incluso sobre los mismos apóstoles. Todo esto se explicaría mejor si, además de hermano del Señor, fuera también apóstol¹⁴.

Muchos autores modernos, sin embargo, consideran como poco segura la identificación de Santiago hijo de Alfeo y de Santiago hermano del Señor. Según estos autores, los textos bíblicos aducidos no serían suficientes para resolver la cuestión. El texto de la epístola a los Gálatas lo traducen de esta manera: “Pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas, y permanecí a su lado quince días. No vi, sin embargo, a ningún otro apóstol sino a Santiago el hermano del Señor”¹⁵. Además, *los hermanos del Señor* ¹⁶ siempre son distinguidos, tanto en los Evangelios ¹⁷ como en los Hechos ¹⁸, de los apóstoles. A esto se puede añadir lo que dice San Juan ¹⁹: que los hermanos del Señor no creían en Jesús. Lo cual parece suponer que Santiago hermano del Señor no debía formar entonces parte del grupo de los apóstoles.

También en la literatura patrística se dan ciertas dudas y fluctuaciones acerca de la identificación de Santiago hermano del Señor. Una tradición antigua distingue, además de los dos Santiagos apóstoles, un tercer Santiago, hermano del Señor. Esta tradición está representada por el libro apócrifo *Recognitiones Clementis*, por las *Constitutiones apostolicae*, por Eusebio, San Juan Crisóstomo ²⁰, Mario Victorino y el Ambrosiáster.

De lo dicho se sigue que la identificación no es del todo segura, pero todavía es sostenida por muchos autores católicos.

Autenticidad y canonicidad de la epístola de Santiago.

Ha habido diversos autores acatólicos, como Masebieau, Spitta y Meyer ²¹, que han atribuido la epístola de Santiago a un judío no convertido. Habría sido en su origen una especie de *Sabiduría* judeo-helenística, escrita a mediados del siglo I en Siria o en Palestina y que posteriormente habría sufrido interpolaciones cristianas. Entre los años 80 y 90 habría entrado en el canon cristiano del Nuevo Testamento solamente debido a un fraude: mediante la interpolación del nombre de Jesús en ciertos pasajes ²² y de algunos otros detalles, como la alusión a los presbíteros de la Iglesia²³. Por su parte, Von Soden, Harnack, Moffat, Dibelius, Paterson ²⁴ y otros consideran la epístola como obra de un desconocido, el cual, usando el artificio literario de la

seudonimia, se haría pasar por Santiago. Habría sido compuesta entre los años 70 y 150 d.C.

Los estudios de todos estos autores han servido para confirmar el origen de la epístola de Santiago: provendría de un ambiente judío y estaría dirigida a los judíos de la Diáspora. Pero, por otra parte, no han logrado demostrar que la epístola originalmente no fuera un escrito cristiano. No solamente el nombre de Jesús atestigua su origen cristiano, sino principalmente el espíritu evangélico que la penetra desde el principio hasta el fin y una serie de verdades dogmáticas que encontramos en ella, las cuales demuestran claramente que la carta fue escrita por un judío-cristiano.

Todos esos autores acatólicos fundan su tesis en argumentos internos muy problemáticos, y, en cambio, no tienen en cuenta la tradición, que es unánime en atribuirle a Santiago hermano del Señor.

Antes de Orígenes no poseemos testimonios explícitos que atribuyan la epístola a Santiago hermano del Señor. Sin embargo, es utilizada por San Clemente Romano²⁵, por el *Pastor* de Hermas²⁶, San Justino²⁷, San Ireneo²⁸, Tertuliano²⁹ y Clemente Alejandrino, que la cita con frecuencia, e incluso hizo una especie de comentario sobre ella³⁰.

También es importante notar que la epístola de Santiago siempre ha formado parte de las antiguas versiones: *Vetus latina*³¹ y *Pesitta*. Esto demuestra que las iglesias que usaban estas versiones consideraban la epístola de Santiago como auténtica y canónica; de lo contrario, no la habrían recibido en la colección de las Sagradas Escrituras. Esto explica también el hecho de que se encuentre en todos los catálogos de los libros sagrados, si exceptuamos el Fragmento de Muratori y el Canon Mommсенiano.

A partir de Orígenes (f. a. 254) comienzan los testimonios explícitos que atribuyen la epístola a Santiago. Orígenes cita con frecuencia la epístola “que se llama de Santiago”³².

Eusebio afirma que en su tiempo la mayor parte de las iglesias del Oriente leían públicamente la epístola que se atribuye a Santiago³³. En Occidente tardó más en ser admitida; pues, aunque parece que San Clemente Romano, el *Pastor* de Hermas, Novaciano y San Hipólito de Roma la conocieron, no se encuentra, sin embargo, en el canon de Muratori, ni es usada por Tertuliano, ni por San Cipriano, ni por Lactancio. Solamente a partir de mediados del siglo IV, cuando las relaciones entre Oriente y Occidente se hicieron más íntimas y el canon de la Sagrada Escritura se fue uniformando, vemos a las iglesias de Italia, España, Galias y África aceptar la epístola de Santiago³⁴.

San Hilario cita la epístola de Santiago a propósito de textos de los cuales abusan los herejes. Y da a Santiago el título de apóstol³⁵. Del mismo modo se expresa el Ambrosiáster, que debió de escribir hacia el año 375³⁶. El concilio de Roma, reunido en el año 380 por San Dámaso, contiene en su canon la epístola de Santiago³⁷. San Jerónimo resume las peripecias por las que tuvo que pasar la epístola con estas palabras: “Iacobus, qui appellatur frater Domini., unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.”³⁸

Después del siglo IV la tradición se puede considerar casi unánime. Las dudas sobre la autenticidad y canonicidad de la epístola fueron debidas, al parecer, a la incertidumbre sobre el apostolado de Santiago hermano del Señor³⁹. En el siglo XVI volvieron a surgir ciertas dudas a propósito del autor de la epístola más bien que sobre su canonicidad. Erasmo y el cardenal Cayetano dudaron de que hubiera sido compuesta por Santiago hermano del Señor⁴⁰. Lutero la llama “epístola de paja,” y la retiró del canon como contraria a su doctrina de la justificación por la sola fe⁴¹. Sin embargo, los otros reformadores: Melancton, Zwinglio, Calvino, alaban la doctrina y la utilidad de la epístola de Santiago y reconocen su carácter inspirado⁴².

Finalmente, el concilio Tridentino definió solemnemente la canonicidad de la epístola ⁴³. Pero con esta definición no ha querido zanjar la cuestión de su autor, determinando de qué Santiago se trata.

Los datos de la tradición sobre la autenticidad de la epístola son confirmados al mismo tiempo por diversos argumentos internos. El autor se muestra gran conocedor del Antiguo Testamento, del que toma sus ejemplos, frases y pensamientos. Las asambleas de los fieles son llamadas sinagoga⁴⁴; el amor desordenado del mundo es un adulterio contra Dios ⁴⁵; se alude a la oración de Elías para indicar la eficacia de la oración ⁴⁶; a Job y a los profetas como modelos de paciencia ⁴⁷. La doctrina y el espíritu de la epístola muestran claramente que su autor es un discípulo apasionado de Jesucristo, que recuerda a los fieles las enseñanzas del Maestro. Para él son dichosos los que padecen⁴⁸, los que **escuchan y ponen en práctica la palabra de Dios**⁴⁹. Los cristianos han de ser perfectos para imitar a Cristo ⁵⁰, no han de emplear el juramento, etc. ⁵¹ También se podrían citar diversas semejanzas de estilo entre la epístola, el discurso de Santiago en Jerusalén ⁵² y el decreto conciliar redactado por el mismo⁵³.

Carácter literario de la epístola de Santiago.

La epístola de Santiago está escrita en una lengua griega elegante. En ningún otro libro del Nuevo Testamento se encuentra un griego tan puro. Según el P. Abel⁵⁴, sería la mejor pieza literaria del Nuevo Testamento. Ningún autor sagrado se habría acercado tanto a la lengua clásica como nuestro autor. Ninguno habría conservado una corrección tan constante ni habría conseguido tanta elegancia. El vocabulario es preciso, rico en *hipas* y en expresiones muy felices, que se prestan a paronomasias, a verdaderos juegos de palabras que manifiestan el perfecto conocimiento de un idioma ⁵⁵. La sintaxis es sencilla; la frase es breve y correcta, sin articulación de períodos y con cierta cadencia rítmica. El empleo de partículas y de conjunciones es también, en general, correcto. Las interrogaciones que se intercalan y las expresiones pintorescas comunican gran viveza a la narración. El pensamiento se desarrolla siguiendo los procedimientos conocidos de los moralistas griegos en la *diatriba* ⁵⁶.

Pero al llegar aquí surge espontáneamente la objeción: ¿Cómo Santiago el hermano del Señor, judío-galileo de origen, ha podido componer la epístola en un lenguaje tan perfecto, siendo así que él no debía de conocer el griego sino imperfectamente? Pues ni siquiera San Lucas y San Pablo, educados en la cultura griega, escriben con tanta elegancia.

Para explicar esta dificultad, diversos autores (Wordsworth, Burkitt, etc.) han acudido a la teoría de la traducción de un original semítico. Sin embargo, el ritmo, las aliteraciones, que suelen desaparecer en las traducciones, son un argumento muy fuerte en favor de un texto original griego. Por eso, otros autores prefieren acudir a la teoría de un *secretario-redactor*, conforme al uso bastante frecuente en aquella época ⁵⁷. Sin duda que no debían de faltar en la Iglesia de Jerusalén helenistas cultos, lectores asiduos de los LXX y conocedores de los moralistas griegos, que pudieron servir de secretarios a Santiago. No obstante, la conexión de las palabras y de las frases, la *inclusio* ⁵⁸ y las aliteraciones presuponen no un simple dictado, sino una redacción y un trabajo que implican reflexión.

Por otra parte, no faltan los indicios que revelan un autor judío habituado a pensar y a discurrir a la manera judía. Sus exhortaciones morales nos recuerdan la enseñanza moral del Antiguo Testamento. Su estilo y vocabulario conservan trazas de semitismos⁵⁹. Su mentalidad, de giro concreto ⁶⁰, es muy propia del genio hebraico. Incluso su modo de hablar de Abraham⁶¹, de la paternidad divina⁶², de la vegetación⁶³, revelan una mentalidad hebrea.

La epístola de Santiago, en su conjunto, es un escrito compuesto exclusivamente de una

serie de exhortaciones morales bastante independientes entre sí⁶⁴. Unas veces desarrollan un tema determinado⁶⁵; otras veces están unidas simplemente por el empleo de las mismas palabras o de ciertas asonancias verbales⁶⁶. El estilo es a veces sentencioso, como el de los sabios de Israel; vivo, animado, dramático, como en los antiguos profetas. Mas su exposición conserva siempre un carácter claramente **didáctico** y manifiesta numerosas semejanzas con las partes morales del Antiguo Testamento y, sobre todo, con la literatura gnómica⁶⁷.

Santiago sólo cita textualmente el Antiguo Testamento en cuatro ocasiones⁶⁸. Sin embargo, las alusiones al Antiguo Testamento son muy numerosas; más numerosas que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento; pero al mismo tiempo son muy vagas. A veces la semejanza está sólo en los términos, y con mayor frecuencia está en las ideas y no en los términos. La epístola parece mirar más a las paráfrasis y a los comentarios que entonces circulaban entre los judíos que al texto de la Sagrada Escritura. Utiliza el fondo común de la *enseñanza sapiencial* que se empleaba en la predicación de las sinagogas en el siglo I d.C.

Nuestra epístola tiene también ciertas semejanzas con algunos pasajes parenéticos de escritos judíos antiguos, como la *Carta de Aristeas*, el *Testamento de los doce patriarcas*, *i Enoc*, *4 Macabeos*, el *Documento de Damasco* y el *Manual de la disciplina de Qumrán*. Si bien el autor debió de estar abierto a las tradiciones del mundo judío, sin embargo, las considera y se aprovecha de su contenido en función del mensaje cristiano. Esto explica las numerosas coincidencias que se manifiestan con las partes morales de los libros del Nuevo Testamento⁶⁹ y con los Padres apostólicos: *IClementis*, *Pastor* de Hermas, etc. Es que el autor trata de transmitir a sus lectores algo de la catequesis cristiana que solía dirigir habitualmente de viva voz a los fieles reunidos en las asambleas litúrgicas.

También se advierten en la epístola ciertas analogías con los moralistas paganos⁷⁰, sobre todo por el uso constante de la *diatriba* griega cínico-estoica: intervención de un locutor ficticio⁷¹; acumulación de diálogos⁷², de personificaciones⁷³, de imperativos; transiciones mediante una asonancia verbal⁷⁴, una objeción⁷⁵, una pregunta⁷⁶ o una interpelación⁷⁷; abundancia de imágenes y comparaciones⁷⁸, de ejemplos⁷⁹; conclusiones en forma de antítesis⁸⁰. Esto no nos ha de extrañar si tenemos presente la influencia profunda que ejercía la diatriba estoica sobre la predicación sinagoga de la Diáspora judía y sobre los escritos homiléticos contemporáneos⁸¹. De lo dicho podemos concluir afirmando que la epístola emplea el *género parenético judío-helenista*, que viene a ser como una prolongación del género sapiencial del Antiguo Testamento, y a su vez se distingue de la diatriba profana por su seriedad y profundidad.

Doctrina de nuestra epístola.

“La doctrina de la epístola — como dice A. Charue⁸² — manifiesta un estadio arcaico en cuanto a su expresión y a su sistematización. Las dos economías del judaísmo y del cristianismo no están todavía claramente dissociadas, y la novedad evangélica se expresa siempre en el lenguaje tradicional de la antigua Biblia. La fe monoteísta es propuesta de tal modo, que incluye virtualmente toda la vida religiosa (2:19). La Ley, y en particular el Decálogo, constituyen todavía la carta fundamental de la religión, aunque su interpretación pertenece de un modo soberano al Evangelio (2:8).”

El carácter doctrinal de la epístola es realmente judío. Pero la índole judaica de sus exhortaciones y de su doctrina está claramente marcado y penetrado por un verdadero espíritu cristiano. La epístola de Santiago parece representar el momento doctrinal que caracteriza el estrato más antiguo de la tradición sinóptica. De ahí que las semejanzas que se pueden establecer entre las enseñanzas de Jesús en los sinópticos, especialmente en el sermón de la Montaña, y nuestra

epístola son numerosas. Estas analogías doctrinales manifiestan una misma tradición, y se explican por la común pertenencia al mismo ambiente doctrinal: al ambiente presinóptico palestinese⁸³.

Tanto en el sermón de la Montaña como en la epístola de Santiago se manifiesta el mismo espíritu y se habla en términos análogos de la paciencia cristiana y de la alegría en los sufrimientos⁸⁴; de los pobres, que heredarán el reino⁸⁵; del perdón de los pecados⁸⁶; del cumplimiento de la palabra oída⁸⁷; de los misericordiosos, que obtendrán misericordia⁸⁸; del perfeccionamiento de la Ley por la caridad⁸⁹. Se condena el mal uso de las riquezas⁹⁰ y del juramento⁹¹. En una palabra, el autor de la epístola se muestra embebido en las ideas de la primitiva catequesis cristiana⁹².

Santiago persigue en su epístola un fin eminentemente práctico, y, por lo tanto, no expone de un modo sistemático las verdades de fe. Sin embargo, su epístola encierra elementos doctrinales de suma importancia para el dogma católico.

Se afirma expresamente la *unidad* de naturaleza en Dios⁹³, pero no se alude en ningún lugar a la trinidad de personas. Dios es *creador* inmutable de los astros⁹⁴ y de los hombres⁹⁵. Es omnipotente⁹⁶ y dueño de toda la actividad humana⁹⁷; es autor de todo bien, especialmente de la sabiduría⁹⁸, de la regeneración⁹⁹ y de la revelación profética¹⁰⁰. Dios es sumo bien, del cual no puede provenir el mal¹⁰¹, sino toda clase de bienes¹⁰². Dios es el *padre* de los hombres¹⁰³, que escucha sus oraciones¹⁰⁴, perdona sus pecados¹⁰⁵ y les da su gracia¹⁰⁶. Para Dios, todos los hombres son *hermanos*, que han de amarse como tales¹⁰⁷. Dios es el legislador y juez soberano, que puede salvar y condenar¹⁰⁸; pero su juicio será misericordioso para aquellos que han hecho misericordia¹⁰⁹.

La *Cristología* de nuestra epístola está poco desarrollada. *Jesucristo* es nombrado tan sólo dos veces explícitamente¹¹⁰, pero es presentado claramente como *Señor y Salvador*, o sea, como Dios. El es el Señor de la gloria y el autor y el objeto de la fe cristiana. Su *buen nombre* es invocado sobre los cristianos en el bautismo y es principio de salvación¹¹¹. En su nombre los presbíteros administran la unción a los enfermos, y el Señor los aliviará y les perdonará sus pecados¹¹². Sin embargo, no se habla de la vida mortal de Cristo ni de su pasión, muerte y resurrección, que supone ya conocidas de sus lectores. En cambio, Santiago advierte a sus lectores que la *parusía* del Señor está cerca¹¹³, que el *Juez* está a las puertas¹¹⁴; y les dirige la misma advertencia que los sinópticos¹¹⁵.

Del *hombre* se dice que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios¹¹⁶; que es pecador¹¹⁷, pero que será regenerado por el bautismo¹¹⁸ y destinado a la vida eterna¹¹⁹. Sus pecados son perdonados por la confesión, la oración mutua¹²⁰, la caridad fraterna¹²¹ y la extremaunción¹²². **Los seres humanos serán salvados no por la sola fe, sino por la fe unida con la caridad fraterna.** Esta caridad se ha de manifestar en las obras, es decir, en la ayuda material¹²³, en la misericordia¹²⁴, en la oración mutua¹²⁵, en la admonición espiritual¹²⁶, en la abstención de la maledicencia y de las querellas¹²⁷, en el pago del salario a los empleados¹²⁸. Consistirá, en una palabra, en la práctica del Evangelio¹²⁹. En las pruebas y en el dolor, que pueden venir incluso sobre los justos, el hombre debe pedir a Dios la ciencia de saber sufrir¹³⁰ porque Dios premiará los dolores sufridos por El¹³¹.

La *Iglesia* en la epístola de Santiago se presenta, al mismo tiempo, como la asamblea local¹³² y la asamblea general de todos los cristianos desperdigados por el mundo¹³³. Está compuesta de *presbíteros*¹³⁴, cuyo ministerio se ejerce, con los neófitos, en el sacramento de la regeneración¹³⁵; y con los enfermos, en el sacramento de la extremaunción¹³⁶; y de *didáscalos* o *maestros*, que al mismo tiempo pueden ser jefes, como el autor mismo¹³⁷, y formar una misma

cosa con los presbíteros ¹³⁸. Los cristianos regenerados por Dios en el bautismo son gobernados por un jefe, que les da sus directrices, y por la ley perfecta de la libertad ¹³⁹.

Relación entre la epístola de Santiago y la epístola a los Romanos.

Los autores discuten todavía hoy las relaciones existentes entre estas dos epístolas de Santiago y de San Pablo. Muchos son los que admiten una dependencia, o bien de Santiago respecto de San Pablo (San Agustín, San Beda, M. Sales, J. Chaine, etc.), o bien de San Pablo respecto de Santiago.

Esta cuestión es suscitada por el hecho de que se encuentra entre ambos un estrecho paralelismo. Algunos de los escritos de San Pablo, especialmente las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, presentan estrechas analogías con la epístola de Santiago en lo referente a la justificación por medio de la fe o de las obras. Entre ambas partes existen semejanzas verbales ¹⁴⁰, se emplean las mismas imágenes ¹⁴¹, los mismos ejemplos ¹⁴², el mismo trinomio de fe, justicia, obras.

San Agustín ¹⁴³, San Beda ¹⁴⁴ y la mayoría de los autores católicos han creído que Santiago ataca a ciertos fieles que **interpretaban mal la tesis de San Pablo** sobre la justificación por la sola fe. Lutero, en cambio, sostiene que Santiago había querido oponerse a San Pablo en la cuestión de la justificación por la fe ¹⁴⁵.

Hoy día, por el contrario, la crítica es más reservada. Un estudio más sereno y profundo de Santiago y de San Pablo ha llevado a la conclusión de que ambos autores trataban dos cuestiones diferentes o bajo distintos puntos de vista. Y que, por lo tanto, no puede haber entre ellos contradicción, aunque a veces empleen el mismo vocabulario. En este sentido observaba E. Tobac hace ya varios decenios: Si después de la Reforma era frecuente oponer Santiago a San Pablo, esto fue debido a que se estudiaba su epístola desde el punto de vista paulino. Se olvidaba también el principio de exégesis de que las mismas palabras pueden tener sentidos diferentes y que antes de comparar dos autores conviene estudiarlos separadamente. Ahora bien, cada día convienen más los autores que “los argumentos del hermano del Señor no se oponen en nada a la tesis del Apóstol de los gentiles. No existe verdadera oposición ni con la concepción paulina considerada en su conjunto ni con ciertos aspectos de esta concepción.” ¹⁴⁶ Las pretendidas antinomias se reducen a una diferencia en los puntos de vista. Cuando San Pablo pone en guardia a sus lectores contra las obras, se refiere únicamente a las obras de la Ley mosaica, a las observancias de una Ley que ya había sido superada. En su lucha contra los judaizantes quiere probar que la circuncisión y demás prácticas rituales, a las que los judíos atribuían gran importancia, no valían para nada al cristiano. Santiago, por el contrario, procede de manera distinta. Las obras que él recomienda son las buenas acciones, que sirven para santificar al fiel: la caridad para con el prójimo ¹⁴⁷, la obediencia a las órdenes divinas ¹⁴⁸, la hospitalidad, la abnegación ¹⁴⁹. San Pablo también considera como indispensable la práctica de estas virtudes ¹⁵⁰.

Si, por otra parte, la epístola de Santiago parece rebajar la fe en favor de las obras, es que se refiere a una fe desnaturalizada, a una cierta pereza moral que pretende legitimarse por la posesión de la verdadera fe, a un simple asentimiento del intelecto a la palabra de Dios, que no influye para nada sobre la vida. Semejante fe es incapaz de salvar ¹⁵¹, está muerta ¹⁵², e incluso la poseen los demonios ¹⁵³. También Santiago conoce, como San Pablo, una fe que opera por medio de la caridad ¹⁵⁴. Santiago no trata la cuestión de la gratuidad de la fe, sino que exhorta a los fieles a observar los mandamientos y a llevar una vida **conforme al querer divino**. Pablo, en cambio, enseña que, en el momento de la conversión, el infiel es justificado independientemente de las prácticas de la Ley mosaica o de sus méritos personales ¹⁵⁵.

Teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista de Santiago y Pablo, creemos que no es necesario hablar de dependencia literaria. Ambos autores habrían compuesto sus respectivas epístolas independientemente el uno del otro. Si no se quiere tener esto en cuenta y se persiste en admitir influencia literaria ¹⁵⁶, sería influencia de Santiago sobre San Pablo, pues su epístola parece anterior ¹⁵⁷. Y si Santiago se propone en su epístola polemizar, como creen muchos autores, no lo hace directamente contra San Pablo, sino más bien contra ciertos cristianos relajados, que, tal vez fundándose en la libertad aportada por el Evangelio, se creían dispensados del cumplimiento de las obras *buenas*, especialmente las impuestas por la caridad.

San Pablo se dirige a cristianos judaizantes que atribuían excesiva importancia a las prácticas de la Ley mosaica. Por este motivo, insiste sobre la gratuidad de la justificación, en conformidad con la doctrina bíblica y las enseñanzas de ciertos movimientos religiosos judíos de aquella época, como la secta de Qumrán ¹⁵⁸. Santiago, por el contrario, teme que los cristianos, apoyándose en semejante doctrina, que debía ser bien conocida en ciertos ambientes religiosos judíos, se contenten con una fe teórica y fácil, que no tenga influencia alguna sobre la vida moral. Esta es la razón de que insista sobre la necesidad de las obras ¹⁵⁹.

Destinatarios de nuestra epístola.

La epístola de Santiago va dirigida *a las doce tribus de la dispersión* ¹⁶⁰. Esta expresión no quiere decir que mire únicamente a los judíos. Porque si bien es verdad que tiene en la mente a los judíos, como lo demuestran las palabras citadas y el continuo uso del Antiguo Testamento, tampoco hay duda que habla a lectores cristianos, a judíos convertidos. Han sido regenerados en Jesucristo por su Evangelio ¹⁶¹, creen en Jesucristo resucitado ¹⁶², obedecen a la ley de la libertad ¹⁶³, viven en espera de la parusía del Señor ¹⁶⁴. Además, los defectos que combate y las virtudes que supone en sus lectores convienen mejor a cristianos salidos del judaísmo que a gentiles convertidos.

Santiago tampoco parece preocuparse de los peligros más frecuentes que existían en el mundo pagano: idolatría, crápula, pecados de la carne, etc., como lo hace San Pablo. Santiago combate principalmente los defectos propios de los ambientes judíos: hipocresía ¹⁶⁵, orgullo religioso ¹⁶⁶, egoísmo ¹⁶⁷, adulación de los ricos y envidia de los bienes terrenos ¹⁶⁸, espíritu partidista, espíritu de intriga, de maledicencia, de rencor ¹⁶⁹. El defecto que más parece preocupar al autor lo constituyen las relaciones entre ricos y pobres. Los ricos convertidos al cristianismo, en muchos casos al menos, parece que continuaban abusando de las riquezas y explotando a los pobres ¹⁷⁰. Al mismo tiempo, en torno a los ricos no faltaban los aduladores, que esperaban crecer mediante la adulación ¹⁷¹.

Los cristianos a los cuales se dirige Santiago parecen ser, en su mayor parte, gentes pobres ¹⁷², que realizan materialmente en sí mismos la pobreza, ensalzada por Cristo. Pero también hay entre ellos algunos que no se contentan con ser pobres, sino que tienen envidia a los ricos y aspiran a poseer para gozar como los ricos.

Por el hecho de que la epístola de Santiago fue escrita en griego — como ya dejamos dicho (p. 12) —, es muy probable que el hermano del Señor se dirija a los judíos helenistas convertidos que vivían fuera de Palestina. Estas comunidades extranjeras conservaban, sin embargo, lazos muy estrechos con la iglesia de Jerusalén y dependían en cierto sentido del obispo de Jerusalén.

Ocasión y finalidad de la Epístola.

En el seno de las comunidades cristianas primitivas existían, a pesar de su ardiente fe en

Cristo, desigualdades sociales. Estas daban ocasión a envidias y a injusticias entre ricos y pobres. Muchos ricos se creían dispensados de hacer obras buenas en favor del sector necesitado de los cristianos e incluso negaban el salario al obrero y esclavizaban al justo ¹⁷³.

Santiago, habiéndose enterado de este estado de cosas, escribió su epístola, en la que se propone dar ánimos a los fieles víctimas de las injusticias sociales y exhortar a ricos y pobres a una vida más conforme con los principios cristianos ¹⁷⁴. Esto le lleva a inculcar a los cristianos laxos el cumplimiento de las obras de caridad, de las que se consideraban dispensados.

Por este motivo, la carta de Santiago contiene una serie de normas morales inspiradas en los libros Sapienciales del Antiguo Testamento. Tiene la forma de una instrucción o **de una exhortación moral**. El autor parece mirar a las dificultades de orden moral y social, sobre todo a una cierta tensión existente entre los pobres y los ricos. El fin principal de la epístola sería, por lo tanto, recordar la enseñanza auténtica del Evangelio acerca de la riqueza y de la pobreza, de la paciencia en soportar las pruebas y de la paz social ¹⁷⁵.

Fecha y lugar de composición de la epístola.

Acerca de la fecha de composición existen entre los autores dos opiniones: unos la colocan al final de la vida del obispo de Jerusalén, muerto el año 62 d. C, porque consideran la epístola de Santiago como dependiente de las epístolas paulinas ¹⁷⁶; otros consideran la epístola como uno de los documentos más antiguos del Nuevo Testamento, escrito entre los años 35 y 50 d.C.

Esta segunda opinión nos parece más probable. Las razones que abogan en favor de esta fecha primitiva son los indicios que en ella se descubren de un cristianismo primitivo: estadio embrionario de la comunidad cristiana ¹⁷⁷, ignorancia de la predicación evangélica entre los paganos ¹⁷⁸. La epístola parece anterior a las controversias judaizantes que explotaron alrededor del año 50, ya que no alude para nada a la crisis judaizante y a las decisiones tomadas en el concilio de Jerusalén ¹⁷⁹. La cristología está muy poco desarrollada y presenta mayor afinidad con los discursos de Pedro en los Actos ¹⁸⁰ que con la teología paulina ¹⁸¹. Además, el tono de la enseñanza parece prepaolino ¹⁸².

La situación en Palestina se comprende mejor antes de la catástrofe del año 70 d.C.: el Juez está a las puertas ¹⁸³, y los ricos que han amontonado riquezas para los últimos días ¹⁸⁴ todavía no sufrieron el castigo.

Leconte ¹⁸⁵ desarrolla otro argumento, relacionando nuestra epístola con la primera de San Pedro y la de San Judas. Según este autor, la carta de Santiago era leída desde hacía tiempo en la Iglesia cuando apareció la epístola de San Pedro. Ambas presentan asombrosas semejanzas: van dirigidas a los fieles de la Diáspora ¹⁸⁶; hablan en términos análogos del nuevo nacimiento del cristiano ¹⁸⁷; recomiendan la alegría en las pruebas ¹⁸⁸; exhortan a someterse a Dios y a resistir al diablo, alegando el mismo texto de los Proverbios, citado según los LXX ¹⁸⁹. Existen, además, otros muchos textos, que se podrían citar, los cuales demuestran que San Pedro utilizó la epístola de Santiago ¹⁹⁰.

También la epístola de San Judas, muy afín a las cartas de San Pedro, y como ellas de la segunda mitad del siglo I, se comprendería mejor si se refiriese ¹⁹¹ a un escrito compuesto anteriormente por Santiago el hermano del Señor ¹⁹².

El lugar de composición debió de ser Palestina. Esto parece corroborado por el hecho de ir dirigida a los cristianos de la Diáspora. Además existen en la carta ciertas alusiones a las condiciones especiales de Palestina ¹⁹³. Por otra parte, la doctrina de la epístola presenta estrecho parentesco con la forma palestinese de la tradición sinóptica ¹⁹⁴.

Argumento y división de la epístola.

El argumento de esta epístola es múltiple, y por eso es sumamente difícil dar una división de ella, a pesar de los esfuerzos de algunos autores (H. J. Cladder). Consta de una serie de instrucciones y exhortaciones morales independientes entre sí y unidas solamente por asociación de ideas, por la repetición de un término ¹⁹⁵, de una preposición ¹⁹⁶, de una asonancia ¹⁹⁷, o por una antítesis verbal ¹⁹⁸. Santiago escribe siguiendo el modelo de los libros Sapienciales del Antiguo Testamento, sin preocuparse de un nexo rigurosamente lógico. Por esta razón sólo señalaremos las ideas fundamentales ¹⁹⁹.

1. Encabezamiento y saludo (1:1).
2. Consejos prácticos para soportar bien las pruebas (1:2-12).
 - a) Alegría en las pruebas (1:2-4).
 - b) Oración pidiendo la sabiduría (1:5-8).
 - c) El pobre y el rico ante la prueba (1:9-11).
 - d) La recompensa prometida a la prueba (1:12).
3. El origen de la tentación (1:13-18).
 - a) No procede de Dios (1:13).
 - b) La tentación proviene de la codicia humana (1:14-15).
 - c) De Dios proceden todos los bienes (1:16-18).
4. Deberes del cristiano respecto de la Palabra de Dios (1:19-27).
 - a) Docilidad a esa Palabra (1:19-21).
 - b) Hay que practicarla fielmente (1:22-25).
 - c) No hablar en vano, sino mostrarse generoso (1:26-27).
5. Imparcialidad entre el pobre y el rico (2:1-12).
 - a) No tener acepción de personas (2:1-4).
 - b) Superioridad del pobre delante de Dios (2:5).
 - c) Actitud indigna de los ricos (2:6-7).
 - d) La caridad y la misericordia son necesarias (2:8-13).
6. No hay verdadera fe sin obras (2:14-26).
 - a) La fe sin las obras es fe muerta (2:14-18).
 - b) Argumento tomado del modo de proceder de los demonios (2:19).
 - c) Prueba de Sagrada Escritura (2:20-26).
7. Dominio de la lengua (3:1-12).
 - a) Responsabilidad del que enseña (3:1-23).
 - b) Peligros y excelencia de la lengua (3:2b-12).
8. Verdadera y falsa sabiduría (3:13-18).
 - a) Peligros de la falsa sabiduría (3:13-16).
 - b) Cualidades de la sabiduría que viene de Dios (3:17-18).
9. Las pasiones engendran la discordia (4:1-12).
 - a) Las causas que la motivan son: la envidia (4:1-3).
 - b) La segunda causa de discordia: el amor del mundo (4:4-6).
 - c) La tercera causa de discordia: el orgullo (4:7-10).
 - d) La cuarta causa de discordia: la maledicencia (4:11-12).
10. Advertencia a los ricos (4:13-5:6).

- a) Sus proyectos son efímeros (4:13-17).
 - b) Sus alegrías engañosas (5:1-6).
11. Exhortaciones finales (5:7-20).
- a) Exhortación a la paciencia (5:7-11).
 - b) Hay que evitar el perjurio (5:12).
 - c) Se ha de acudir a Dios en la oración (5:13-18).
 - d) La corrección fraterna (5:19-20).

1 Sant 1:1. — 2 Cf. Mt4:21; 10:2; 17:1; Act 1:13; 12:2. — 3 Cf. Mt 10:3; Me 3:18; Act 1:13. — 4 Cf. Me 15:40. — 5 Mc 16:1; Jn 19:25. — 6 Las expresiones *hermano* ('a/i) y *hermana* ('ahoth) tenían entre los orientales un sentido mucho más amplio que entre nosotros. No designaban tan sólo a los hermanos carnales, sino también con frecuencia a parientes de grado mucho más lejano, como primos, etc. La lengua hebrea antigua no poseía una palabra para indicar exclusivamente a los primos. Luego los hermanos de Jesús eran simples primos suyos. Cf. J. J. Collins, *The Brethren of Lord.*: Theological Studies 5 (1944) 484-494. — 7 Cf. Josefo Flavio, *Ant. lud.* 20:9:1; Eusebio, *Hist. Eccl.* 2:23:19-23; PG 20:2045. — 8 1:19. — 9 Lc 5:10; 6:145. — 10 Act 1:13; 12:2. — 11 Act 12:17; 15:13; 21,18. — 12 Act 15:1ss; 21:18ss. — 13 Gal 2:9:12. — 14 Véase M. Sales, *U Nuovo Testamento vol.2: Le Lettere degli Apostoli* (Turín 1914) p.507; A. Camerlynck, *Commentarims in Epistolas Catholicas* p.12ss; Cornely, *Introductio in Novum Testamentum* p.592ss; A. Malvy, *Saint Jacques de Jérusalem était-il un des Douze?*: RSR 8 (1918) 122SS. — 15 Gal 1:19. — 16 La expresión οἱ ἀδελφοί parece designar a todos, sin exceptuar ninguno. — 17 Mt 12:46-50; Mc 3:31-35 — 18 Act 1:14; cf. 1 Cor 9:5. — 19 Jn 7:3-7. — 20 Cf. S. Lyonnet, *Témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frere du Seigneur*: RSR 29 (1939) 335-351. — 21 L. Massebieau, *L'épître de Jacques est-elle oeuvre d'un chrétien?*: Rev. Hist Rel.32 (1895) 249-283; F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*: 2. Der Brief des Jakobus (Göttingen 1896); A. Meyer, *Das Ratsel des Jakobusbriefes* (Giessen 1930). — 22 Sant 1:1; 2:1. — 23 Sant 5:14. — 24 H. Von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte* (Berlín 1905) 231-234; A. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Liter. bis Euseb.* (Leipzig 1897); J. MOFFAT, *An Introduction of the Litt. of the N. T.* (Edimburgo 1918) 456-475; M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (Göttingen 1921) p.10-19.45s; W. Paterson, *The Message of the Epistle of James*: Expository Times 45 (1933-1934) 342-346. Una buena confutación de los argumentos de estos autores se puede ver en el artículo del P. Teófilo G. De Orbiso en *Verbum Domini* 15 (1935) 139-143-172-179. — 25 *Ep. ad Cor.* 10:1; 30:2 = Sant 2:23; 4:6; PG 1:228:269. — 26 Comparar *Mand.* 9:1-10 (Funk, 496-498) con Sant 1:5-8; *Sim.* 8:6:4 (Funck, 568) con Sant 2:7. — 27 Cf. *Dial. cum Tryphone* 49:8; PG 6:585, en que alude a Sant 2:19; en *Dial. cum Tryphone* 100:8; PG 6:712 = Sant 1:15; en *Apología* 1:16:5; PG 6:353 = Sant 5:12. — 28 *Adv. haer.* 4:16:2 y 5:1:1; PG 7:1016.1121, en donde alude a Sant 2:23 y 1:18. — 29 *De orat.* 8: PL 1:1164, V *Adv. Iudaeos* 2: PL 2:600, se refiere a Sant 1:13; 2:23. — 30 Cf. *Sírom.* 4:17:105; PG 8:1313 = Sant 2:25. Véase Eusebio, *Hist. Eccl.* 6:14:1; PG 20:549. — 31 Cf. Sabatier, *Vetus Itálica* t.3 p.934. — 32 *Gf. Comm. in lo.* 19:6; PG 14:569; In los *homil.* 7: PG 12:857, etc. — 33 Cf. *Hist. Eccl.* 2:23:25; PG 20:205. — 34 Cf. J. Chainé, *L'Épître de Saint Jacques* (París 1927) p.XX-XXIX. — 35 Cf. *De Trinitate* 4:8; PL 10:101. — 36 Cf. In *Gal.* 5:10; PL 17:366. — 37 D 84. — 38 *De viris illustribus* 2: PL 23:609. Este juicio de San Jerónimo sobre la epístola de Santiago parece demasiado severo al P. Lagrange, el cual escribe: "Uno se pregunta dónde ha encontrado Jerónimo esta idea imaginaria de una epístola primeramente desprovista de autoridad, que después habría obtenido un lugar en el canon gracias a la usurpación del nombre de Santiago" (*Histoire ancienne du canon du N. T.* p.155). — 39 Algunos escritores españoles, como San Isidoro De Sevilla, *De ortu et obitu Patrum* 71: PL 83:151 y 85:540; G. Sánchez, *De projectione S. Iacobi in Hispaniam* tr.3, atribuyen nuestra epístola a Santiago el Mayor. También Dante (*Paradiso* c.25) se hace eco de esta opinión. — 40 Cf. E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne* vol.1 (París 1911) p.362-366. — 41 Cf. M. Meinertz, *Luthers Kritik am Jak. nach dem Urteile seiner Anhänger*: *Biblische Zeitschrift* 3 (1905) 273-286. — 42 Cf. J. Calvino, *Comm. in ioc.* (ed. Brunsvigiae 1897) P-58; E. Jacquier, o.c. I 0.37.3-381. — 43 In 505.4 (8 abril 1546): D 784. — 44 Sant 2:2. — 45 Sant 4:4. — 46 Sant 5:16-19. — 47 Sant 5:10s. — 48 Cf. Sant 1:2 = Mt 5:10. — 49 Cf. Sant i,22s = Mt 7:2455. — 50 Sant 1:45 = Mt 5:48; 7:12. — 51 Sant 5:12 = Mt 5:345. — 52 Act 15:14-21. — 53 Act 15:23-28. Se puede citar como ejemplo de semejanza de estilo el verbo de saludo Χοαρευ en Sant 1:1 y en Act 15:29. También se suelen comparar Act 15:17 = Sant 2:7; Act 15:13 = Sant 2:5; Act 15:14 = Sant 1:27; Act 15:19 = Sant 5:19-20; Act 15:29 = Sant 1:27, etc. Cf. G. B. Mayor, *En Hastings, Dict. of the Bible* vol.2:343. — 54 F. M. Abel, *Grammaire du Cree Biblique* (París 1927) p.XXXI. — 55 Cf. Sant 1:2.13; 2:4.13; 3:4; 4:5. — 56 *Gf. R. M. Díaz, Epístolas Católicas*: La Biblia de Montserrat p.29; J. Chainé, o.c. p.XGIX-GIV. — 57 *Gf. 2 Tes* 3:17; Rom 16:22; 1 Cor 16:21; Gol 4:18; 1 Pe 5:12; Eusebio, *fiist. Eccl.* 2,15, is. — 58 Es éste un procedimiento literario de la estrófica hebrea, tal como se encuentra frecuentemente en los Profetas. En la *inclusio*, los períodos literarios se terminan repitiendo al final de ellos ciertas palabras del principio que expresan una idea semejante, de manera que el pensamiento queda como encerrado en un cuadro. — 59 J. Chainé (o.c. p.XGI-XGIX) encuentra numerosos rasgos semíticos en el estilo de Santiago. — 60 Sant 1:235; 2:1ss.14; 5:7ss. — 61 Sant 2:21. — 62 Sant 1:27; 3:9. — 63 Sant 3:12. — 64 Aunque la epístola comienza con los saludos de costumbre (1:1), sin embargo, pronto cambia de forma, y más bien que carta se convierte en una especie de sermón. Las noticias personales no existen, y las recomendaciones finales se terminan sin acudir a la forma epistolar. — 65 Cf. Sant 3:13-17; 4:1-6.7-10.11-12.13-16; 5:1-6. — 66 Sant 1:4-5.12-13.26-27; 2:12-13; 3:17-18; 5:9.12.13ss.16ss. 19-20. — 67 J. Chainé, o.c. p.XLI-LXIV. — 68 Sant 2:8 = Lev 19:18; Sant 2:23 = Gen 15:6; Sant 4:6 = Prov 3:34; Sant 5:20 = Prov 10:12. — 69 Cf. Mt 5-7; Act 7; 1 Tes 4,iss; s.iss; Gal 5,13ss; 6:1355; Rom 12-13; Col 3-4; Ef 4:18-6:24; Heb 13:155. — 70 Comparar nuestra epístola con los Entrenamientos de Epicteto. Cf. J. BONSRVEN, en *Dict. Bibl. Suppl.* IV col.790. Se puede ver también J. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (Edimburgo 1916) p.6-18. — 71 Sant 2:18; 5:13. — 72 Sant 2:4.14; 3:11; 4:4 — 73 Sant 1:15; 4:1; 5:3. — 74 Sant 1:2ss.12s.26s; 2,12ss; 5:9.12. — 75 Sant 2:18. — 76 Sant 2:14; 4:1; 5:13. — 77 Sant 4:13; 5:1. — 78 Sant 1:6.10.23; 2:15; 3:3-6:10-11; 5:7. — 79 Sant 2:215; 5:105.17. — 80 Sant 1:26; 2:13.26; 3:15-18; 4:12. — 81 Cf. P. Lagrange, *Épître aux Romains* p.LIII-LX. Véanse también J. CHAINE, o.c. p.C-CII; J. Gantinat, *Les Épitres Catholiques*, en *Introduction a la Bible de A. Robert-A. Feuillet*, vol.2 p.sóas. — 82 *Les Épitres Catholiques*: La Sainte Bible de Pirot, vol.12 p.382. — 83 Cf. G. H. Rendall, *The Epistle of St. James and Judaic Christianity* (Cambridge 1927) p.66ss; A.Charue, o.c. p.38.3. — 84 Sant 1:2.12 = Mt 5:115. — 85 Sant 2:5 = Mt 5:3. — 86 Sant 5:15 = Mt 12:32. — 87 Sant 1:22 = Mt 7:2453. — 88 Sant 2:13 = Mt 5:7. — 89 Sant 2:1ss = Mt 25:3155; Jn 15:12ss. — 90 Sant 2:5ss;

5,iss = Lc 6:2435. — 91 Sant 5:12 = Mt 5:34ss. — 92 Cf. J. cantinat, o.c. — 93 Sant 2:19. — 94 Sant 1:17; 5:4. — 95 Sant 3:9. — 96 Sant 5:4. — 97 Sant 4:13-15. — 98 Sant 1:5. — 99 Sant 1:18. — 100 Sant 5:10. — 101 Sant 1:13. Sobre la doctrina teológica de nuestra epístola se puede consultar la obra del P. TEÓFILO G. DE ORBISO *Epístola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) p.67-70. — 102 Sant 1:17. — 103 Sant 1:27; 3:9. — 104 Sant 1:5ss; 5:15-18. — 105 Sant 5:15ss. — 106 Sant 4:6.8. — 107 Sant 2:1-9. — 108 Sant 4:12. — 109 Sant 2:13. — 110 Sant 1:1; 2:1. — 111 Sant 2:7. — 112 Sant 5:15. — 113 Sant 5:8. — 114 Sant 5:9. — 115 Mc 13:29; Mt 24:33. — 116 Sant 3:9. — 117 Sant 3:2; cf. Sal 19:13. Véase Conc. Tridentino, ses.6 c.23; D 833. — 118 Sant 2:7. — 119 Sant 1:12. — 120 Sant 5:15. — 121 Sant 5:20. — 122 Sant 5:15. Cf. Conc. Tridentino, ses.14 c.1-3 = *Doctrina de sacramento Extremae Unctionis*: D 907-910. A propósito del sacramento de la extremaunción en cuanto promulgado por Santiago y definido por el concilio de Trente, se puede ver en el comentario, p.83-86 — 123 Sant 2:14-26. — 124 Sant 1:27; 2:13. — 125 Sant 5:16. — 133 Sant 1:1. — 134 Sant 5:14. — 135 Sant 1:18; 2:7. — 136 Sant 5:143. — 137 Sant 3:1. — 138 Cf. 1 Tim 3:2; 5:17. — 126 Sant 5:195. — 127 Sant 3:14-18; 4:11-13. — 128 Sant 5:4. — 129 Sant 1:21ss; 2:8. — 130 Sant 1:5-8. — 131 Sant 1:2.12. — 132 Sant 2:2; 5:14. — 139 Sant 1:25; 3:1. Cf. J. Cantinat, o.c. p.573s; DE Ambroggi, o.c. p.21s; L. Gaugusch, *Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes* (Friburgo in Br. 1914). — 140 Compárense Sant 1:22-25 Y Rom 2:13; Sant 2:13; 3:14 con Rom 11:18; Sant 2:9.11 y Gal 2:18; Rom 2:25-27. Véase J. Chaîne, o.c. p.LXXII. — 141 Sant 4:1 = Rom 7:23; Sant 1:2-3 = Rom 5:3-4. — 142 Sant 2:14-26 = Rom 3:28-4:25. — 143 *De diversis quaest.* q.75: PL 40:87-89; *De grafia et lib. arbitrio* 18: PL 44:892. — 144 Exp, super Ep. Cath.: PL 93:22. — 145 El pasaje de Sant 2:24 se opondría a Rom 3:28 (cf. Gal 2:16) y Sant 2:21 (cf. Gen 22:9) sería opuesto a Rom 4:2-3 (cf. Gen 15:6). — 146 Cf. E. Tobac, Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques: Rev. d'Hist. Eccl. 22 (1926) 797S. — 147 Sant 2:15-17. — 148 Sant 2:22. — 149 Sant 2:25. — 150 Rom 12:9-21; Gal 5:22. — 151 Sant 2:14. — 152 Sant 2:173. — 153 Sant 2:19. — 154 Sant 1:3-4; 2:22; cf. Gal 5:6. — 155 Cf. R. Leconte, *Les Épitres Catholiques*: La Sainte Bible de Jérusalem, p.14. 20 — 156 Así hace, por ejemplo, J. CHAÏNE, o.c. p.LXXII — 157 Gf DE Ambroggi, o.c. p.14s. Sobre la fecha de composición de nuestra epístola, véase nuestro comentario, p.20-2i. Cf. F. H. Krüger, *L'épître de Jacques, le plus ancien document du N. T.*: Rev. Chrétienne (1887) 605-618.685-695. — 158 En los Mss. de Qumrán, el Maestro de Justicia sabe que Dios «le atraerá hacia el, le justificará, que le hará justo con su justicia incorruptible, que por su bondad inagotable le perdonará todas sus faltas» (195 11:12-14; cf. también los *Hodayoth, o Himnos de acción de gracias*: 1911 4,83-92; 107-112). — 159 Cf. R. Leconte, o.c. p.155. — 160 Sant 1,1. — 161 Sant 1:18. — 162 Sant 1:1-2 2:1.7; 5:7 — 163 Sant 2,12. — 164 Sant 5:7-9 — 165 Sant 1:22.25-27. — 166 Sant 2:14-16; 3:1. — 167 Sant 4:1-3. — 168 Sant 2:155; 4:13ss. — 169 Sant 3:14-15; 4:11; 5:19. — 170 Sant 1:2; 2,6s; 4:3-5,6. — 171 Sant 2,1-9. — 172 Sant 2:5-8. — 173 Sant 5:4-6. — 174 Teófilo G. De Orbiso, *Vae divitibus malis* (loe. 5,1-6): VD 26 (1948) 71-86; T. Zahn, *Die Soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche* (Leipzig 1908) p-93-nS; P. STACH, *Ideae Sociales in Epistola S. Iacobi*: Przeglad Biblijny i (1937) 165-188; 2 (1938) 41-59; H. Schumacher, *The Social Message of the New Testament* (Milwaukee 1937); I. Giordani, *i Testi Sociali della Rivela-zione* (Florencia 1945); A. Charue, *Quelques avis aux riches et aux pauvres dans l'Épître de S. Jacques*: *Collationes Namurcenses* 30 (1936) 77-87. — 175 Gf. A. Gharue, o.c. p.386. — 175 O.c. p.20s. — 176 Cf. J. Chaîne, o.c. p.LXIX-LXXXVII; L. Allevi, en *Scuola Cattolica* 67 (1939) 529-542. — 177 Sant 2:2; 3:1; 5:14. — 178 La tensión que parece suponer el autor entre ricos y pobres, y el relajamiento del espíritu evangélico, no es inverosímil en los primeros años del cristianismo, pues ya es constatado en Jerusalén por los primeros capítulos de Act (5:1-11; 6). — 179 Se celebró el año 49 d.C.: Act is,iss. — 180 Act 2:14-40; 3:12-26. — 181 Sant 1:1; 2:1; 5:6s. — 182 Sant 2:1455. — 183 Sant 5:9. — 184 Sant 5:3. — 186 Sant 1:1; 1 Pe 1:1. — 187 Sant 1:18; 1 Pe 1:23. — 188 Sant 1:2-3; 1 Pe i,6s. — 189 Sant 4:6-10; 1 Pe 5:5-9; cf. Prov 3:34. — 190 Cf. Sant 1:10 = 1 Pe 1:24; Sant 1:12 = 1 Pe 5:4; Sant 1:20s = 1 Pe 2:1-2; Sant 1:27 = 1 Pe 1:19; Sant 2:1 = 1 Pe 1:17; Sant 3:17 = 1 Pe 1:22; Sant 4:1 = 1 Pe 2:11; Sant 5:8 = 1 Pe 5:10; Sant 5:19 = 1 Pe 2:25. — 191 Jds 1 cf. Sant 1:1. — 192 Los argumentos en favor de la antigüedad de la epístola de Santiago son expuestos por J. B. Mayor, *The Epistle o/Sí. James* (Londres 1913) p.CXLIV-CXCII; A. Camerlynck, *Commentarius in Epist. Catholicas* (Brujas 1905) p.óóó; Charue, o.c., p.38s; Teófilo De Orbiso, en VD 15 (1935) 271-279 y en su obra *Epístola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) P-47-541 G. Kittel, *Der Geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*: Zntw 41 (1942, editado en 1944) p.io4; J. Cantinat, o.c. p.571; F. H. Kruger, art. cit. óósss. — 193 Sant 2:3; 3:12; 4:7; 5:13. Cf. D. Y. Hasidiam, *Palestine Pictures in the Ep. of James*: Exp.Tim. (1951) P.227SS. — 194 Charue, o.c. p.386. — 195 Sant 1:13. — 196 Sant 5:7.12. — 197 Sant 1:2. — 198 Sant 4:1. — 199 Cf. R. Leconte, o.c. p.25-26. — 200 Teófilo García De Orbiso, *Epístola Sancti Iacobi* (Lateranum, Roma 1954) p71-73; Ue Ambroggi, o.c. p.23.

Capítulo 1.

Encabezamiento y saludo, 1:1.

En la antigüedad era común empezar las cartas con un saludo. Así lo hacen también los autores del Nuevo Testamento al escribir sus epístolas, si exceptuamos la epístola a los Hebreos y la primera de San Juan, que no lo tienen.

Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus de la Dispersión, salud.

El saludo de la epístola de Santiago está reducido al mínimo. Se nombra al autor, afirmando ser siervo de Jesucristo, de donde le viene toda la autoridad doctrinal; se indican los destinatarios y se da el saludo.

Santiago, en griego Ἰάκωβος, que corresponde al hebreo *Ya'aqob* 1, era un nombre muy

frecuente entre los judíos. Se trata, como ya hemos dicho en la introducción (p.7-8), de Santiago obispo de Jerusalén y pariente del Señor. Aquí se presenta humildemente como *siervo de Dios y del Señor Jesucristo*. En la Sagrada Escritura, el término *siervo* (*'ebed* en hebreo) tiene con frecuencia un sentido religioso. Se llamaban “siervos de Dios” los israelitas que se distinguían por su fidelidad al Señor, como los patriarcas, los profetas, los reyes buenos, los justos en general ², e incluso el mismo Mesías es designado con el nombre de *Siervo de Yahvé* en Isaías 42-66. En el Nuevo Testamento, los apóstoles son llamados “siervos del Señor” ³, y también todos los cristianos ⁴. San Pablo se designa a sí mismo con este título ⁵.

Santiago, al presentarse como *siervo de Dios*, quiere significar que su persona, su vida, su autoridad, vienen como a constituir una especie de servicio, de ministerio religioso, de acto de culto en honor de Dios y de Jesucristo ⁶. El es el *siervo del Señor Jesucristo*. Esta fórmula o apelación es muy antigua ⁷, y designa al Mesías-Señor, constituido jefe de la humanidad regenerada en el día de su resurrección ⁸. En los LXX, el título de Señor (Kúpios) es dado a Dios, y traduce el nombre divino *Yahweh*. Los cristianos dieron ya desde un principio el título de Señor a Jesús, tomándolo no del helenismo, sino del Antiguo Testamento ⁹. En nuestro texto se da mayor realce a la divinidad y a la *soberanía* (*Señor*) de Jesús que a su mesianidad, la cual se supone ya bien conocida. La construcción griega no permite, sin embargo, unir la palabra Dios a Jesucristo, y traducir: “Siervo de Jesucristo, Dios y Señor,” como hace San Cirilo Alejandrino y diversos autores antiguos.

No hay razón alguna para rechazar la frase 3; *del Señor Jesucristo*, como quisieran los críticos acatólicos Spitta, Massabieu, Meyer, con el fin de poder sostener que la epístola de Santiago es un escrito enteramente judío. La expresión se encuentra en todos los códices. Después de Señor, la Vulgata añade *nuestro*, con las versiones Pesitta y la Boháirica; pero es mejor suprimirlo, pues falta en el griego.

Santiago dirige su carta *a las doce tribus de la Dispersión*, que designaban en aquel tiempo a todos los cristianos de origen judío que vivían dispersos fuera de Palestina. En la antigüedad israelita, la expresión *Dispersión* (en griego, *Diaspora*) servía para designar a los judíos emigrados de Palestina ¹⁰. Sin embargo, algunos comentaristas consideran *las doce tribus de la Dispersión* como sinónimo del nuevo Israel ¹¹ o de la Iglesia. En cuyo caso la epístola iría dirigida a todos los cristianos, fuesen judíos o paganos. En la introducción (p.18-19) ya dijimos que la epístola fue dirigida directamente a los judíos convertidos que habitaban fuera de Palestina. Esto se ve claramente por el estudio del contexto y de la misma epístola.

Después de mencionar al autor y a los destinatarios de la epístola, viene el saludo: *χαίρειν*. Esta forma de saludo, corriente entre los griegos, significa propiamente *Regocijaos*. Se encuentra frecuentemente en los autores clásicos, en los papiros ¹², en los LXX ¹³, y otras dos veces en el Nuevo Testamento ¹⁴. El texto de Act 15:23 nos habla precisamente del decreto del concilio apostólico de Jerusalén, en cuya composición colaboró Santiago. También se emplea una forma parecida en Mt 26:49; 28:9, y Lc 1:28. San Pablo, en cambio, prefiere la fórmula *gracia y paz* (*χάρις και ειρήνη*) ¹⁵, del mismo modo que San Pedro ¹⁶. Los orientales saludaban con la expresión “la paz sea con vosotros.” ¹⁷

Es posible que Santiago haya escogido de propósito el saludo griego, con el fin de tomar de esto pie para precisar, en el versículo siguiente, el carácter religioso de la alegría que desea a sus fieles.

Consejos para Soportar las Pruebas, 1:2-12.

Alegría en las pruebas, 1:2-4.

² Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones, ³ considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia. ⁴ Mas tenga obra perfecta la paciencia, para que seáis perfectos y cumplidos, sin faltar en cosa alguna.

Santiago envía a los cristianos afligidos un mensaje de alegría.¹⁷ Esos cristianos son designados por nuestro autor con la expresión *hermanos míos* (v.2). Es una expresión llena de ternura y afecto, que es bastante empleada en la epístola¹⁸. Los cristianos aplicaban este título a todos los convertidos, incluso a los gentiles; porque, para el cristianismo, la fraternidad no proviene de la nacionalidad — como sucedía en el judaísmo¹⁹ —, sino de la fe. Los hermanos son los miembros de la familia en la que Dios es Padre de todos y Jesús es el hermano mayor²⁰. Jesucristo nos ha enseñado con la parábola del buen samaritano²¹ que hemos de considerar a todos los hombres, incluso a los miembros de naciones enemigas, como hermanos. Y San Pablo dice con frase enérgica: “Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.”²²

El mensaje de alegría que el autor sagrado dirige a los cristianos que sufren era tanto más necesario cuanto que los primeros convertidos del judaísmo debían esperar que, con la venida del Mesías y su conversión, se verían libres de toda clase de sufrimientos. Sin embargo, la experiencia demostraba lo contrario. Por eso, muchos cristianos debían preguntarse por qué Dios permitía que sufriesen como antes o tal vez más. Santiago responde, a imitación de los sabios del Antiguo Testamento, al problema del mal y del sufrimiento. Pero su respuesta es infinitamente superior a la de aquéllos, porque ha visto a Cristo responder con su propia vida al grave problema del dolor.

Los cristianos han de *tener por sumo*²³ gozo *el verse rodeados de diversas tentaciones* (v.2). La intensidad de la alegría es subrayada aquí del mismo modo que en Fil 2:29; 4:4. El discípulo de Cristo nunca estará tan cerca de la verdadera alegría como cuando está expuesto a toda clase de pruebas. Esta es la razón de que Jesús declare bienaventurados a los que sufren y son perseguidos²⁴, y les diga: “Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa.”²⁵ Y San Pablo enseña lo mismo cuando escribe: “Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, la virtud probada, y la virtud probada, la esperanza.”²⁶ Es la esperanza del premio eterno la que transforma el dolor del justo en alegría. El mismo San Pablo nos dice en otro pasaje de la epístola a los Romanos²⁷: “Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros.” Es el ejemplo, el amor de Cristo perseguido, azotado y muerto por nosotros, el que daba fuerza a los apóstoles, los cuales salían “contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús.”²⁸ Y San Pedro consuela a los cristianos oprimidos injustamente por sus amos con estas palabras: “Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas.”²⁹

He aquí la solución que da el cristianismo al terrible problema del dolor, que había angustiado a tantas almas justas del Antiguo Testamento. A la luz de esta enseñanza, los lamentos del libro de Job, de algunos salmos³⁰, del Eclesiastés, etc., pierden su sentido trágico. El dolor será en adelante, no un motivo que haga zozobrar las almas, al no explicarse la conducta de Dios con sus criaturas, sino un medio que las acerque más a El, que las santifique más.

Las *diversas tentaciones* o *pruebas*, contra las cuales *chocaban*³¹ los cristianos converti-

dos del judaísmo, se refieren, no precisamente a las persecuciones, sino más bien a las tribulaciones cotidianas. El contexto, al hablarnos de los ricos, lo hace en términos que parecen sugerir que tales pruebas provenían principalmente de la pobreza. Se trata seguramente de las vejaciones y expoliaciones que sufrían los cristianos pobres por parte de los ricos ³². Son, por lo tanto, circunstancias dolorosas que ponen a prueba la fe de los cristianos, y no tentaciones al pecado, como se podría suponer de la versión de la Vulgata: “in tentationes varias incideritis.” Las pruebas que provienen del exterior, soportadas con paciencia, sirven para evitar el pecado y la concupiscencia, acrecientan los méritos, se ejercitan las virtudes y nos obtienen el auxilio divino ³³.

Los cristianos que sufren las vejaciones de los ricos han de complacerse en la prueba, *considerando que la prueba* ³⁴ *de vuestra fe engendra la paciencia* (v.3). Las pruebas contribuyen al perfeccionamiento moral y pueden ser un gran beneficio para el cristiano, porque purifican su fe. Del mismo modo que el fuego purifica los metales, así el sufrimiento purifica a las almas y manifiesta la calidad de su fe. La fe de que nos habla aquí Santiago es la fe subjetiva, la virtud de la fe, que es probada en las tentaciones, conociéndose así mejor su buena calidad.

La prueba engendra, produce, como efecto, *la paciencia* = *υπομονή*. En el Nuevo Testamento, la *υπομονή* designa la virtud de la paciencia que posee el alma fiel en medio de las pruebas y aflicciones, con la cual puede perseverar durante largo tiempo en la fe y en el amor de Dios ³⁵. Esta fue la virtud que poseyeron los mártires del Antiguo y del Nuevo Testamento ³⁶. San Pablo recomienda la paciencia en las pruebas como uno de los signos que deben caracterizar a los verdaderos ministros de Cristo ³⁷, como una de las virtudes más necesarias para el cristiano ³⁸. En la epístola a los Romanos ³⁹ se expresa un pensamiento semejante al de Santiago, aunque enfocado desde otro punto de vista. El Apóstol de los Gentiles considera nuestra paciencia como la paciencia del Salvador continuada en sus miembros ⁴⁰, en los cuales encuentra incluso su complemento necesario ⁴¹. Por consiguiente, paciencia en sentido bíblico no es la virtud que reprime los movimientos desordenados de la ira, sino la espera paciente del auxilio y del premio divinos prometidos a los atribulados ⁴².

El efecto del sufrimiento, soportado pacientemente por el cristiano, ha de ser el de hacer avanzar al hombre en la perfección. Es doctrina ya enseñada en los libros Sapienciales del Antiguo Testamento que la prueba sirve para curar y educar al hombre. Así lo afirma expresamente Eliú ⁴³ y el Siracida 44. Según ellos, era conveniente soportar la prueba, porque nos hace bien. Santiago va todavía más lejos, pues orienta el alma hacia el premio del cielo ⁴⁵ y la exhorta a la alegría en medio de las tribulaciones, imitando en esto a Jesús, que ya lo había enseñado en el sermón de la Montaña ⁴⁶.

La fe tiene en Santiago — como también en el judaísmo — un carácter esencialmente práctico: es a un mismo tiempo confianza en Dios y perseverancia en la acción ⁴⁷. Por eso, la paciencia, como fruto de la fe, ha de ir acompañada de buenas obras. Si queremos ser cristianos *perfectos y cumplidos* (v.4) ⁴⁸, es decir, irreprochables, nuestra fe ha de ser perseverante y no detenerse a medio camino. Ha de ir acompañada de *una obra perfecta*, o sea, de la práctica de todas las virtudes cristianas. Jesucristo quiere que sus discípulos sean “perfectos como el Padre celestial.” ⁴⁹

La perfección moral, la santidad cristiana, que ha de ser el fin y el fruto de la tribulación y de la paciencia, es inculcada por medio de tres expresiones muy significativas: han de ser *perfectos*, alcanzando la meta fijada por Dios; íntegros, *completos*, en todas aquellas partes de que consta la perfección, y *sin faltar en cosa alguna*, o sea, sin carecer de ninguna cosa que se ordene a la perfección ⁵⁰.

Aunque en nuestra vida moral muchas veces tropezamos y caemos, sin embargo, tanto

Jesucristo como Santiago quieren que el alma viva en un esfuerzo constante hacia el bien, asegurándose de este modo la perseverancia final.

Oración pidiendo la sabiduría, 1:5-8.

⁵ Si alguno de vosotros se halla falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da largamente y sin reproche, y le será otorgada. ⁶ Pero pida con fe, sin vacilar en nada, que quien vacila es semejante a las olas del mar, movidas por el viento y llevadas de una parte a otra. ⁷ Hombre semejante no piense que recibirá nada de Dios. ⁸ Es varón indeciso e inconstante en todos sus caminos.

El pensamiento expresado en el v.4, sobre la posibilidad de que a los cristianos les pueda faltar alguna cosa, tal vez haya inducido al autor sagrado a hablar de la sabiduría como medio para obtener lo que puede faltar. Si *alguno de vosotros se halla falto de sabiduría, pídala a Dios, y le será otorgada* (v.5). Esta sabiduría no es la que buscaban los griegos, fruto de la ciencia y de la filosofía profanas⁵¹, ni tampoco la sabiduría de orden dogmático que San Pablo predica a los perfectos⁵², sino más bien la sabiduría práctica, que permite apreciar las cosas y los sucesos en su justo valor, en conformidad con la ley divina, y en el caso presente enseña a *saber sufrir* 53.

Santiago reproduce más o menos la enseñanza moral de los libros Sapienciales sobre la sabiduría. En nuestra epístola, la doctrina de la sabiduría conserva todavía su carácter viejotestamentario⁵⁴. Como en Job⁵⁵, se insiste en la necesidad de la sabiduría para comprender la razón de ser de las tribulaciones. El principio de esta sabiduría es *el temor de Dios*⁵⁶.

La teología de la sabiduría es desarrollada en otros libros del Nuevo Testamento, sobre todo en San Pablo. Revelada por Cristo, viene a ser, en cada uno de nosotros, un **don del Espíritu Santo**⁵⁷ y un **fruto de la oración**⁵⁸. Tiene por objeto el *Misterio* de Dios⁵⁹ y es la que guía al fiel en la vida⁶⁰. Lo que la distingue de la sabiduría mundana — según San Pablo — está en que juzga todo según Cristo crucificado⁶¹; porque Dios obra en el orden espiritual únicamente mediante la cruz de Cristo⁶², que el mundo rechaza⁶³.

El que no posea esta sabiduría ha de pedirla a Dios, y le será dada. La oración es el gran medio para obtener de Dios cualquier gracia. Ya lo dijo Jesucristo: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá.”⁶⁴ Dios da continuamente y a todos los hombres. Santiago seguramente debe tener presente la enseñanza de Cristo acerca del Padre celestial, que hace nacer el sol sobre buenos y pecadores⁶⁵. La liberalidad divina está dispuesta a socorrer a todos los hombres sin hacerse exigente. Y esto mismo ha de ser motivo para que el fiel pida la sabiduría. El término griego *απλώς* puede traducirse de dos maneras: “simplemente, sin condición,” o también “generosamente, liberalmente” (Vulgata: *adfluenter*). La idea de generosidad se expresa de la misma manera en 2 Cor 8:2; 9:11-13; Rom 12:8. Por lo que se refiere a la expresión *μη ονειδίζοντος* (Vulgata: *non improperat*) : *sin reproche*, hay que notar que el sentido es el siguiente: Dios no reprocha a los que le dirigen súplicas ni siente pesar por los beneficios ya concedidos contrariamente a los hombres, que con frecuencia parecen reprochar a los pobres la limosna que les dan. El libro del Eclesiástico recomienda varias veces no reprochar después de haber dado⁶⁶. La única condición que exige Dios para dar generosamente es la oración llena de confianza⁶⁷. Pidamos como Salomón, y obtendremos, como él, la sabiduría y todos los demás bienes⁶⁸.

La oración, para ser eficaz, debe ir acompañada de la fe. Por eso dice Santiago: *Pero pida con fe, sin vacilar en nada* (v.6). Esta *fe* (*πίστις*) no designa propiamente la virtud infusa de la fe, sino la confianza, la esperanza cierta de obtener todo lo que pedimos. Una tal confianza se

funda en la promesa de Cristo, el cual ha prometido: “Todo cuanto orando pidiereis, creed que lo recibiréis y se os dará”⁶⁹. Por eso, el hombre ha de pedir a Dios con toda su alma, sin dudar. Porque *quien vacila* (lit: *juzga*) *es semejante a las olas del mar*. (v.6b). Santiago pone aquí en guardia a los cristianos contra los espíritus críticos, que todo lo quieren juzgar y discutir. Este querer juzgarlo todo puede llevar, en el aspecto religioso, al escepticismo práctico, que mataría de raíz el espíritu de oración.

Santiago ilustra a continuación, mediante la imagen de *las olas del mar movidas por el viento*, la importancia que tiene una actitud firme en la oración. “Si falta la fe — dice San Agustín⁷⁰ —, la oración perece.; **la fe es la fuente de la oración.**” Jesús reprochó a San Pedro, cuando estaba para sumergirse en medio de las olas encrespadas del mar, su poca fe⁷¹. La comparación tomada del mar revuelto es muy apropiada para designar al alma vacilante. En el Antiguo Testamento también se emplea la imagen del mar agitado como símbolo del alma voluble e inestable⁷², que nunca puede estar en reposo.

Una oración hecha en semejantes condiciones, es decir, con fe vacilante, no puede ser escuchada, porque desagrada a Dios (v.7). El hombre que vacila es porque tiene su alma dividida en sentimientos contrarios, y es sacudida por los acontecimientos como las olas por el viento. El *άνήρ δίψυχος* — *varón indeciso* (v.8), designa al hombre de doble alma, dividido entre dos sentimientos o dos pensamientos: por una parte espera ser escuchado, y por otra teme que Dios no le oiga⁷³. El Antiguo Testamento también nos habla del hombre de *doble corazón* (*beleb waleb*)⁷⁴, que corresponde al *δίψυχος* de nuestra epístola. Rabí Tanchuma dice en su *Miaras*, a propósito del Deuteronomio 26:16: “He aquí que la Escritura advierte a los israelitas y les dice: Cuando oréis a Dios, no debéis tener dos corazones, uno vuelto hacia Dios, y el otro hacia un objeto diferente.”⁷⁵ Y también es muy conocida la sentencia de nuestro Señor: “Nadie puede servir a dos señores.”⁷⁶

El pobre y el rico ante la prueba, 1:9-11.

9 Gloríese el hermano pobre en su exaltación, 10 el rico en su humillación, porque como la flor del heno pasará, 11 Se levantó el sol con sus ardores, secóse el heno, se marchitó la flor y desapareció su belleza. Así también el rico se marchitará en sus empresas.

El autor de nuestra epístola, después del paréntesis sobre la necesidad de pedir la sabiduría para saber gozar en las tribulaciones (v.5-8), vuelve a hablar de la alegría que el cristiano debe experimentar en medio de las aflicciones de la pobreza. Y comienza con una aplicación práctica: el pobre *ha de gloriarse*⁷⁷, porque su condición humilde es ensalzada. El rico ha de encontrar en su propia fragilidad motivos para glorificar al Señor (v.8-10).

El hermano *pobre*⁷⁸ designa al cristiano humilde, modesto por su condición social, más bien que al pobre en bienes de fortuna. Viene a ser como el continuador de los *Anawim*, de los cuales nos habla el Antiguo Testamento y anuncia su exaltación⁷⁹. El estado humilde que ocupan en la Iglesia les confiere en ella una dignidad que basta para consolarles en su miseria, porque de este modo cumplen la bienaventuranza: “Bienaventurados los pobres de espíritu”⁸⁰, y se asemejan más a su Maestro divino.

La *exaltación* del pobre no se refiere aquí a un cambio brusco de fortuna, como el que nos cuenta el final del libro de Job; ni tampoco a la recompensa sobrenatural en la otra vida — de esto nos hablará en el v.12 —, sino al estado actual del humilde, en cuanto que es una perfección moral, consecuencia de las pruebas y de la posesión de la sabiduría. La exaltación de los

humildes formaba parte del programa mesiánico ⁸¹, El cristiano ha de regocijarse a causa de su dignidad de hijo de Dios, de hermano de Cristo, de heredero del reino de los cielos. Esto le confiere tal nobleza, que bien puede gloriarse.

Santiago nos presenta a continuación una antítesis encantadora: del mismo modo que el pobre se gloria en su exaltación, así el rico ha de gloriarse *en su humillación* (v.10). ¿De qué humillación se trata? No parece aludir a una ruina material causada por la prueba, ni a una humillación moral, sino más bien quiere decir que el rico ha de gloriarse de su fragilidad. Los cristianos ricos — de los cuales se trata aquí — son invitados a complacerse, a buscar motivos de confianza y alegría, no en sus bienes terrenos, sino en el pensamiento de su fragilidad y de la caducidad de las riquezas ⁸². Porque el rico con sus riquezas *pasará como la flor del heno* (v.10), es decir, será pronto despojado de sus riquezas por la muerte, del mismo modo que la hierba pierde en seguida su belleza ⁸³. Esta imagen está tomada de Is 40:6-8, en donde también se habla de la caducidad de la belleza de la flor ⁸⁴.

La idea que aflora de la comparación de todos estos textos es la de la *caducidad* y *vani-dad* de las ventajas humanas, es decir, aquí de las riquezas.

Algunos autores, sin embargo, piensan que en este pasaje se habla del rico en general, cristiano o no cristiano. En cuyo caso nuestro autor diría con severa ironía: Que se gloríe el rico en sus riquezas, pues son cosas efímeras, que pasarán como flor de hierba (San Beda, Ceulemans, etc.). Así interpreta también este versículo el P. Teófilo García de Orbiso ⁸⁵, el cual añade que no se da el nombre de *hermano* al rico, ya que se trataría de uno que o no es cristiano o es un mal cristiano.

A continuación (v.11) el autor sagrado explica y desarrolla la idea contenida en el v.10. Se trata de un fenómeno corriente en Palestina: el viento caliente del desierto, que sopla de la parte oriental, seca y abrasa toda vegetación. El término griego *καύσων* (Vulga-ta: *ardor*) puede significar bien sea “calor,” “ardor” ⁸⁶, o bien “viento caliente.” ⁸⁷ Este último sentido parece aquí el más apropiado, porque, si se refiriese al calor del sol, tendría *αυτού* después de *καύσωντ* ⁸⁸. Además, en el texto de Is 40:6-8, al cual alude Santiago en este versículo, se habla del “soplo de Yahvé” (*ruah qadim*), que es el viento del oriente, el que seca y quema todo lo que encuentra, haciendo *desaparecer su belleza* ⁸⁹. Esto mismo es confirmado por lo que sigue en el versículo 11 de nuestra epístola, que está tomado evidentemente de Is 40:7.

Finalmente, viene la aplicación a los ricos: *asi también el rico se marchitara en sus empresas* (v.11b). El rico recibe una lección útil y elevada: el fracaso de sus empresas le será provechoso. La expresión *en sus empresas* se podría entender en sentido moral: de la conducta, del comportamiento en la vida (cf. v.8); sin embargo, la Vulgata y Sant 4:13 parecen apoyar con fuerza el sentido literal: viajes emprendidos por asuntos comerciales, especulaciones comerciales.

El tema de la caducidad de las riquezas es frecuente en la Sagrada Escritura ⁹⁰ y en la literatura clásica ⁹¹. En el Antiguo Testamento, las riquezas eran deseadas y consideradas como una bendición del cielo ⁹². Por eso, Job y Tobías se sienten dichosos al recuperar sus bienes ⁹³. Santiago se eleva por encima de estas miras demasiado terrenas, y declara la prueba de la pobreza un medio ¿e perfección más elevado y un motivo que puede asegurar la salvación eterna.

La recompensa prometida a la prueba, 1:12.

12 Bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman.

La perspectiva se ensancha en este versículo. Ya no se trata de regocijarse en la tribulación a causa del progreso moral que de ella dimana, sino a causa de la recompensa que merece. *Bienaventurado el varón que soporta la tentación* (v.12). Esta bienaventuranza es la traducción de la expresión hebrea (*aserei ha'is 'aser,*) que se lee frecuentemente en los Salmos y en los libros Sapientiales ⁹⁴. En el Nuevo Testamento, si exceptuamos Rom 4:8, que cita el salmo 32:2, las bienaventuranzas son expresadas de un modo algo distinto ⁹⁵. Nuestra epístola conserva, pues, la expresión propia del Antiguo Testamento ⁹⁶.

El varón de condición humilde, que soporta la prueba y triunfa de ella, es beatificado. Las obras buenas, especialmente los sufrimientos soportados por amor de Dios, merecen premio delante de El. Por eso, los que tal hagan *recibirán la corona de la vida* eterna. Los antiguos solían llevar en las fiestas y banquetes coronas de guirnaldas, de flores o de laurel, para expresar su alegría. Posteriormente vino a ser el signo de la victoria y de la realeza. La *corona* en este pasaje es, por lo tanto, el símbolo de la alegría y de la dignidad, de la recompensa y de la victoria. Aquí se trata de una corona determinada y bien conocida — *τον στέφανον*, con artículo — : es la corona de la vida eterna, prometida a los que hayan amado a Dios sobre todas las cosas. Jesucristo había declarado bienaventurados a los pobres “porque de ellos es el reino de los cielos” ⁹⁷. Estos participarán en el cielo de las alegrías y de la recompensa por la victoria obtenida sobre las aflicciones de este mundo. La imagen de la *corona* simboliza la participación de esos cristianos en el reino de Cristo, fuente de triunfo y de alegría. En este sentido nos habla San Pablo de la “corona de justicia” ⁹⁸; San Pedro de la “corona inmarcesible de la gloria”, “y el Apocalipsis, de la “corona de la vida” ¹⁰⁰. Cristo victorioso aparece en el Apocalipsis ¹⁰¹ ceñido con una corona, lo mismo que la Mujer vestida de sol ¹⁰², y los cristianos permanecieron fieles en las persecuciones que el Imperio romano declaró a la Iglesia. Todos ellos llevan coronas porque son vencedores y reinan con Cristo ¹⁰³.

Los mártires cristianos constituyen el ejemplo más claro de la promesa anunciada por Santiago. Ellos realizaron de una manera perfecta lo que el Apocalipsis desea a la iglesia de Efe-so: “Sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida” ¹⁰⁴. Esta corona *la prometió Dios a los que le aman* (v.12b) ¹⁰⁵.

El fiel ha de procurar ordenar todo en este mundo a la perfección, especialmente **la prueba**, porque de esta manera se prepara la corona de la gloria eterna. Éste motivo constituirá una fuente de consuelo para los afligidos y les dará fuerzas para recibir y soportar las pruebas con alegría. Las aflicciones son un excelente medio para probar el amor verdadero para con Dios.

El Origen de la Tentación, 1:13-18.

Después de hablar de la utilidad de las pruebas para perfeccionar al hombre moralmente y obtenerle la bienaventuranza eterna, pasa ahora Santiago a instruir a los fieles sobre las tentaciones propiamente dichas.

13 Nadie en la tentación diga: Soy tentado por Dios. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie.

Santiago no intenta dar aquí un análisis completo de la tentación, sino que recuerda simplemente, por una parte, la incompatibilidad de Dios y del mal (v.15a), y, por otra, la entera responsabilidad del pecador (v.15b-15). El autor sagrado pone en guardia al fiel que ya ha pecado, contra una excusa fácil de la falta cometida, y tal vez trate de responder a una objeción: ¿Cómo es posible que Dios, siendo bueno, nos solicita al mal? Ciertos fieles debían atribuir a Dios la causa de su

propia culpabilidad ¹⁰⁶. El libro del Eclesiástico ya había precavido a sus lectores contra el mismo error ¹⁰⁷, y lo mismo hace el libro de los Proverbios ¹⁰⁸.

La epístola de Santiago responde a la objeción, afirmando que *nadie en la tentación diga: Soy tentado por Dios*. Porque Dios no es tentador. **Dios es la misma santidad**, tanto en sí mismo como en sus obras, y no puede inducir al mal ni ser el origen de algún mal por consiguiente, decir que Dios tienta es contradecir lo que nosotros sabemos de El.

El verbo *πειράζειν* significa *tentar, impulsar al mal*. Si se entiende en sentido amplio de “someter a una prueba,” en este caso Dios puede tentar, como vemos, por ejemplo, en el caso de Abraham ¹⁰⁹ En este sentido decía San Agustín: “*Est enim tentatio adducens peccatum qua Deus neminem tentat, et est tentatio probans fidem qua et Deus tentare dignatur.*” ¹¹⁰ Sin embargo, el significado ordinario de *πειράζειν* es el de *impulsar al mal* en sentido peyorativo, el de inducir de una manera positiva al pecado, lo cual repugna a la santidad divina. Si el *Padre nuestro* pide a Dios: “no nos pongas en la tentación,” es que la lengua y el pensamiento hebreo no suelen distinguir entre lo que Dios quiere positivamente y entre lo que Dios solamente permite. Todo lo atribuyen a Dios directamente, sin tener en cuenta las causas segundas ¹¹¹. La malicia de las tentaciones es imputable al demonio, que es el padre del pecado y de la muerte ¹¹² y el *tentador* por antonomasia ¹¹³.

Como confirmación de lo dicho, el autor sagrado aduce una prueba deducida de la santidad divina: Dios *ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie* (v.15). La Vulgata ha entendido la frase griega aducida en sentido activo: “*intentator (= non tentator) malorum.*” Sin embargo, todos los autores modernos la entienden en sentido pasivo: “no puede ser tentado al mal,” porque así se evita una tautología con lo que sigue: *no tienta a nadie*. El autor sagrado quiere decir que, por el hecho de ser Dios santo, es incapaz de querer el mal, y tampoco puede ser *tentado de tentarnos a nosotros*, es decir, de inducirnos al mal.

¹⁴ Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen. ¹⁵ Luego la concupiscencia, cuando ha concebido, pare el pecado, y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte.

Al argumento metafísico, deducido de la santidad de Dios (v.13), Santiago añade otro argumento psicológico, tomado de nuestra experiencia personal. El pecador tiene conciencia de que la fuente del mal y del pecado está en el fondo del corazón humano. La verdadera causa de la tentación al mal es la propia concupiscencia, es decir, aquella perversa inclinación al mal que es causada en el hombre por el pecado original, la cual permanece en el hombre incluso después del bautismo ¹¹⁴. Aunque la concupiscencia no es pecado, sin embargo, proviene del pecado y arrastra al pecado ¹¹⁵ “Santiago conoce — dice el P. Teófilo García de Orbiso — otras fuentes de la tentación: el mundo y el demonio, contra los cuales previene a los fieles (1:27; 4:4-7). Pero aquí habla de la causa próxima e íntima de la concupiscencia mala que se encuentra en toda tentación, y a la que vienen a reducirse tanto el mundo como el demonio en cuanto que sólo por medio de ella pueden obrar en la voluntad humana.” ¹¹⁶

La concupiscencia *atrae y seduce* al hombre ¹¹⁷ como una mujer de mala vida, la cual con sus artes trata de seducir a los hombres ¹¹⁸. El autor sagrado posiblemente tenía en su mente la imagen de la cortesana. En cuyo caso habría perfecta continuidad entre el v.14 y 15. La concupiscencia es personificada en el v.15 como una meretriz que seduce, concibe y pare. De este modo, Santiago describe plásticamente el proceso de la tentación, que de la sugestión pasa al placer, al consentimiento y a los efectos del pecado ¹¹⁹. Se trata del pecado totalmente desarrollado, que

después de su nacimiento crece y, cuando llega a su pleno desarrollo, produce su fruto. El fruto del pecado consumado es *la muerte*: la muerte espiritual del alma, que es privada de la gracia, y la muerte eterna en el infierno para el que no se arrepienta. San Agustín tiene también este bello pensamiento: “*Si peccatum non times, time quod perducit peccatum. Dulce est peccatum sed amara est mors. Ipsa est infelicitas hominum: propter quod peccant, morientes hic dimittunt et ipsa peccata secum portant.*”¹²⁰

El proceso y el resultado de la tentación consentida forman contraste con el proceso y el resultado de las pruebas soportadas por amor de Dios. **Las pruebas purifican la fe**; la fe produce la paciencia; la paciencia, la perfección, y la perfección es recompensada en el cielo. Por el contrario, la concupiscencia es causa de la tentación, ésta engendra el pecado, y el pecado la muerte. Estío observa, contra Lutero y Calvino, que en nuestro versículo la concupiscencia es bien distinta del pecado, como enseña el concilio Tridentino¹²¹. Ciertos autores ven en el v.15 expresada la distinción entre pecados graves y leves. Sin embargo, creemos que en este versículo se trata únicamente del pecado grave, que es el que causa la muerte del alma.

De Dios proceden todos los bienes, 1:16-18.

16 No os engañéis, hermanos míos carísimos. 17 Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración.¹⁸ **De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad, para que seamos como primicias de sus criaturas.**

El autor sagrado vuelve como a coger el hilo de la argumentación del v.13, para poner de manifiesto la bondad inmutable de Dios. No os *engañéis, hermanos míos carísimos*, porque de Dios no proviene ninguna clase de mal, sino toda clase de bienes. El v.17 precisa de una manera sintética los bienes que proceden de Dios: Todo *buen don* (δόςις) y *toda dádiva* (δώρημα) *perfecta viene de arriba*. El término δόςις designa, bien sea el acto de dar o bien el don mismo. Aquí es preferible el significado de *don*, por el paralelismo con δώρημα, el cual significa también *don, dádiva*¹²². La epístola no determina qué dones son éstos, sino que se coloca en un punto de vista general. Se podrían incluir en el término *gracia*, tomado en sentido amplio.

Todos estos dones *descienden del Padre de las luces* (v.17b). Aquí se toma Padre en el sentido de creador, de autor de una cosa. En el mismo sentido, San Pablo llama a Dios “Padre de las misericordias”¹²³, “Padre de la gloria”¹²⁴. Las *luces* designan los astros¹²⁵. La idea de Dios creador y señor de los astros es frecuente en la Biblia¹²⁶. “Bendito sea el Señor nuestro Dios, que ha formado los astros,” dice la oración judía del *Sema*. La expresión Dios “Padre de las luces” ha de entenderse aquí, ante todo, en sentido propio, pero no se excluye — antes bien, parece insinuado por la antítesis con ἀποσκίασμα — *sombra* — el sentido alegórico. Dios, que ha sido el Creador de las lumbreras celestes y en el que no existe sombra alguna, es la luz y la fuente de toda luz moral¹²⁷. De El sólo pueden proceder los bienes y la felicidad.

Santiago continúa inspirándose en el lenguaje astronómico. Por eso añade: *En el cual* (en Dios) *no se da mudanza*¹²⁸ *ni sombra de alteración* (v.17c). El autor sagrado parece referirse al eclipse (ἀποσκίασμα) o al oscurecimiento debido al movimiento sideral de los astros. Dios, en cuanto que es la fuente de toda luz y Creador de todos los astros, no conoce ninguna variación ni está sometido a ninguno de los eclipses de los astros. Su luz es siempre la misma; es decir, en Dios no hay ninguna imperfección. Esta inmutabilidad de Dios es expresada en el Antiguo Testamento contraponiéndola a las mutaciones de los astros. De Dios sólo proceden las cosas buenas; por eso, atribuir a Dios la sollicitación al mal es una verdadera blasfemia.

Una prueba de la bondad divina es nuestra regeneración. Dios es verdaderamente Padre para nosotros, pues *por su propia voluntad nos engendró* (v.18). Es decir, nos dio la vida de una manera puramente gratuita¹²⁹ y sin mérito alguno por nuestra parte¹³⁰. Mas no sólo nos infundió la vida natural, sino sobre todo la vida sobrenatural, que nos comunicó mediante la gracia santificante, constituyéndonos verdaderos hijos suyos¹³¹. Se trata, por consiguiente, del nacimiento sobrenatural de los cristianos, especialmente de los judíos convertidos, a los cuales va dirigida la epístola. Esta regeneración espiritual era operada por el bautismo, al que seguramente se alude aquí¹³². El autor sagrado ve en la vocación cristiana una nueva creación, a la manera de San Pablo¹³³ y de San Juan 134.

La metáfora del nacimiento espiritual se encuentra ya en Deut 32:18, en donde se habla de Israel en sentido colectivo, a quien Dios formó y engendró. Los autores del Nuevo Testamento han aplicado las imágenes de nacimiento, regeneración, filiación, directamente a los individuos, y las han trasladado al orden sobrenatural. La idea de un nuevo nacimiento aplicada al ingreso en la Iglesia se encuentra varias veces en el Nuevo Testamento¹³⁵.

¿Cómo se realizó el nacimiento espiritual? Por *la palabra de la verdad*, es decir, por medio de la predicación del Evangelio. San Pablo dice también en este sentido: “Vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud.”¹³⁶ Y en la primera a los Corintios¹³⁷ afirma aún con mayor fuerza: “Yo fui quien os engendró en Cristo por el Evangelio.” Lo mismo enseña San Pedro: “Dios, por su gran misericordia, nos reengendró a una viva esperanza.”¹³⁸ Y poco después añade: “Fuisteis engendrados, no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios.”¹³⁹

La palabra de la verdad designa la Ley mosaica en el salmo 119:43. En San Pablo, *la palabra de la verdad*, con el artículo, es la revelación cristiana¹⁴⁰. En nuestro texto es el Evangelio. Pero no sólo en tanto que es predicado, sino también como operación poderosa y eficaz de Dios. **La Palabra de Dios** se considera en la Biblia como la ejecutora de su voluntad 141.

Los cristianos, a los que se dirige Santiago, fueron regenerados *vara que fuesen como primicias de sus criaturas*. El pronombre indefinido *tiva* sirve para suavizar un término que, yendo solo, parecería demasiado categórico¹⁴². De ahí que se pueda traducir por *como, en cierto modo*. El término *primicias* no ha de ser entendido en el sentido de la antigua ceremonia judía, según la cual se ofrecían en el templo los primeros frutos, con el fin de reconocer la soberanía de Dios sobre toda la cosecha y poder después disponer libremente del resto¹⁴³. El sentido que tiene aquí es más bien el que ya tiene en otros lugares de la Sagrada Escritura, en donde significa simplemente lo que viene antes de la masa: Israel, que se acercó a Dios antes que las naciones¹⁴⁴; los corintios se convirtieron antes que el resto de la Acaya¹⁴⁵. Del mismo modo, los cristianos, a los que va dirigida nuestra epístola, fueron los primeros en convertirse a la fe de Cristo¹⁴⁶ y son, en consecuencia, como las primicias de todas las criaturas. Por eso mismo, San Pablo compara los cristianos a las *primicias* en Rom 16:5; 1 Cor 16:15. Otros autores, sin embargo, entienden *primicias* en el sentido de *la parte mejor* de una cosa. Los cristianos serían la parte más noble y digna de toda la creación a causa de su dignidad de hijos de Dios¹⁴⁷.

Deberes Respecto de la Palabra de Dios, 1:19-27.

¹⁹ Sabéis, hermanos míos carísimos, que todo hombre debe ser pronto para escuchar, tardo para hablar, tardo para airarse,²⁰ porque la cólera del hombre no obra la justicia de Dios.²¹ Por esto, deponiendo toda sordidez y todo resto de maldad, re-

cibid con mansedumbre la palabra injerta en vosotros, capaz de salvar vuestras almas.

Después que Santiago ha hablado de la Palabra de Dios, pasa ahora a indicar los deberes principales del hombre para con esa Palabra. En primer lugar hay que saber escucharla. El Evangelio exige nuestra cooperación. La expresión sabéis corresponde al griego ἴστέ — forma clásica en lugar de la helenística οἴδατε, que es más común —, que es la lección de los mejores códices (BSAC, Vulgata, Boháirica). Para algunos autores sería un imperativo ¹⁴⁸; para otros, con más razón a nuestro entender, sería más bien un indicativo que recuerda cosas ya conocidas de los lectores ¹⁴⁹. De hecho, todo lo que sigue se encuentra sustancialmente en los Proverbios ¹⁵⁰, en el Eclesiastés ¹⁵¹, en el Eclesiástico ¹⁵² y en las máximas de los autores profanos ¹⁵³.

Santiago llama a sus lectores *hermanos míos carísimos*. Es una expresión de ternura con la que suele comenzar un nuevo argumento ¹⁵⁴. Por eso aquí comienza también un nuevo período.

Todo hombre — dice nuestra epístola — *debe ser pronto para escuchar, tardo para hablar* (v.19). Esta máxima, que es inculcada en los libros Sapienciales y en la sabiduría de todos los pueblos, ha de cumplirse de un modo especial cuando se trata de escuchar la Palabra de Dios, bien sea en las asambleas litúrgicas ¹⁵⁵ o bien en otro lugar. Santiago inculca aquí una máxima que los sabios daban frecuentemente a sus discípulos en los libros Sapienciales ¹⁵⁶. Otro tanto hacían los rabinos, como se ve por los paralelos aducidos por Strack-Billerbeck ¹⁵⁷, y los autores paganos ¹⁵⁸. Zenón, por ejemplo, decía: “Tenemos dos orejas y una boca a fin de que escuchemos más y hablemos menos.” ¹⁵⁹

Santiago exhorta a los fieles a no querer erigirse en seguida como maestros, sino antes aprender bien y meditar profundamente la Palabra de Dios.

El cristiano ha de ser también *tardo para hablar*, porque de la lengua locuaz pueden provenir muchos males morales ¹⁶⁰. Además, este consejo es una norma de prudencia, pues así se evita la nota de locuacidad y el desprecio de los hombres sensatos.

A continuación añade el autor sagrado que el hombre *ha de ser tardo para airarse*. Santiago seguramente habla aquí de la cólera, porque ésta lleva a interrumpir la enseñanza, turba las ideas y da libre curso a palabras desordenadas. La misma asociación de ideas la encontramos en Luciano ¹⁶¹. También los libros Sapienciales recomiendan ser lentos en la cólera ¹⁶²; y lo mismo hacen los filósofos ¹⁶³. En el v.20, Santiago da la razón de por qué el hombre ha de ser lento en la cólera: porque ésta *no obra la justicia de Dios*. “El que quiere instruir con fruto a los demás ha de escuchar con paciencia y hablar sin cólera” ¹⁶⁴. Además, el que está irritado no realiza *la justicia* que Dios quiere, es decir, no está en condiciones de hacer lo que es justo y santo delante de Dios. Para nuestro autor, como para Jesucristo ¹⁶⁵, la justicia de Dios es la conducta virtuosa y meritoria delante de Dios. Para San Pablo, en cambio, la justicia es la *santidad* de Dios, la gracia santificante comunicada al hombre ¹⁶⁶. Otro indicio de que nuestra epístola es anterior a los escritos paulinos.

Una vez puesto el principio (v.19), el autor sagrado pasa a la consecuencia: para cooperar eficazmente con la Palabra de Dios, con el Evangelio, y serle dóciles, es necesario renunciar al mal y a todo lo que incapacita al hombre para recibir y predicar la verdad revelada. Hay que suprimir ante todo los obstáculos, *deponiendo toda sordidez y todo resto de maldad* (v.21). Hay que renunciar no sólo al vicio, a toda mancha moral, sino también a toda manifestación externa — a todo resto de maldad —, como la cólera, etc. El sentido de τρεπισσεία es controvertido. En otros lugares del Nuevo Testamento ¹⁶⁷ tiene el sentido de abundancia, que es conservado en

nuestro pasaje por la Vulgata: “abundantiam.” Sin embargo, en el contexto presente es difícil conservar esta significación, pues no se condena la abundancia del mal, sino el mismo mal¹⁶⁸. Por eso traducimos ese término por *todo resto* de maldad.

El autor sagrado quiere que los cristianos aparten los obstáculos para recibir la Palabra con dulzura, con mansedumbre; *la palabra injerta* (ἐμφοντοβ) *en vosotros* (v.21b). El término griego ἐμφοντοβ, en los clásicos significa propiamente “innato, natural, enraizado.” En el contexto presente conviene mejor el sentido de “injertado, enraizado dentro, plantado dentro.” Se trata del Evangelio, de la *palabra de la verdad*¹⁶⁹, que nos engendra a una nueva vida. Yahvé había dicho por el profeta Jeremías que en los tiempos mesiánicos escribiría su ley en los corazones¹⁷⁰. Esta Palabra es *capaz de salvar vuestras almas*, es decir, de regenerarlas con un nacimiento sobrenatural mediante la infusión de la gracia santificante¹⁷¹. En esta regeneración, el hombre no puede comportarse de un modo meramente pasivo, sino que ha de cooperar con la acción divina, desechando toda malicia y revistiéndose de mansedumbre para recibir en su corazón la Palabra de Dios de una manera cada día más plena¹⁷².

Recibir la Palabra es una expresión bíblica¹⁷³. No se trata aquí de recibirla por primera vez, sino de comprenderla mejor, de obedecerla mejor. Santiago expresa en este texto claramente la fuerza salvífica del Evangelio, de la que dice San Pablo: “No me avergüenzo del Evangelio, que es *poder* de Dios para la salud de todo el que cree.”¹⁷⁴

²² Ponedla en práctica y no os contentéis sólo con oírla, que os engañaría; ²³ pues quien se contente con sólo oír la palabra, sin practicarla, será semejante al varón que contempla en un espejo su rostro, ²⁴ y, apenas se contempla, se va y al instante se olvida de cómo era; ²⁵ mientras que quien atentamente considera la ley perfecta, la de la libertad, ajustándose a ella, no como oyente olvidadizo, sino como cumplidor, éste será bienaventurado por sus obras.

El Evangelio exige no solamente que se le escuche, sino que también requiere la cooperación de la voluntad del hombre con el fin de que resulte eficaz en orden a la salvación. No basta con aceptarlo; es necesario practicarlo. La fe ha de ir acompañada de las buenas obras. De este modo, el autor sagrado preanuncia uno de los grandes temas de la epístola: la cuestión de la fe y de las obras¹⁷⁵.

La necesidad de poner en práctica la Palabra de Dios es recalcada por el mismo Jesús en varias ocasiones¹⁷⁶. Cristo llama *neocio* al hombre que escucha sus palabras y no las pone en práctica¹⁷⁷. También San Pablo enseña lo mismo, empleando expresiones casi idénticas a las de Santiago: “No son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los cumplidores de la Ley; éstos serán declarados justos”¹⁷⁸. Esta idea es inculcada frecuentemente en el Antiguo Testamento¹⁷⁹.

Los ambientes judíos a los que se dirige nuestra epístola tenían gran necesidad de que se les recordase este principio¹⁸⁰. Por el hecho de considerarse hijos de Abraham se creían muy por encima de los demás hombres.

En los v.23-24, Santiago explica mediante una bella imagen lo que acaba de decir. Lo mismo que un hombre que se mira al espejo con negligencia no se acuerda después de las manchas que tenía en el rostro, para hacerlas desaparecer, así sucede al hombre que se contenta sólo con oír la palabra del Evangelio sin ponerla en práctica.

Los espejos de los antiguos eran un disco de plata o de una aleación de cobre y estaño pulimentado. Aunque no eran muy perfectos, se podían ver en ellos las manchas o deformidades del rostro. En este texto de Santiago se inspiraron los Padres cuando consideran la Sagrada Escri-

tura como un espejo en el que se ve el cristiano. “*Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur — dice San Gregorio Magno — ut interna nostra facies in ipsa videatur; ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus: ibi sentimus quantum proficimus, ibi a profectu quan longe distamos.*”¹⁸¹

Pero el autor sagrado no se detiene aquí, sino que opone al transgresor de la ley el que la observa: *quien atentamente considera la ley perfecta., ajustándose a ella., sera bienaventurado por sus obras* (v.25). El Evangelio es presentado como un espejo sobre el cual se inclina el fiel (παρακώψας) 182 para ver si su conducta es conforme con las exigencias cristianas. El considerar la Palabra divina, no de un modo olvidadizo, sino con el propósito de cumplirla, llevará al fiel a un cambio moral. El Evangelio, comparado con la Ley antigua, es llamado *la ley perfecta*, porque, al contrario de la Ley mosaica, conduce a la perfección, es decir, perfecciona la misma Ley mosaica 183. Además, es llamado *la ley de la libertad*, porque nos libra realmente de la servidumbre de la Ley mosaica, del pecado, de la muerte, y nos hace hijos de Dios¹⁸⁴. La Ley antigua era, por el contrario, un yugo de esclavitud¹⁸⁵, impotente para borrar el pecado, y que impulsaba a los hombres a servir a Dios más con el temor que con el amor 186.

Santiago no habla directamente de la libertad de las observancias legales. La controversia con los judaizantes no parece que existiese todavía cuando fue escrita la epístola. Más tarde San Pablo hablará de *la libertad* de los cristianos, por la cual no están sometidos a la Ley mosaica. Pero el punto de vista de San Pablo es bastante diverso del de Santiago. Para el Apóstol de los Gentiles, la libertad es una prerrogativa del Evangelio¹⁸⁷.

El que cumple y vive continuamente conforme al Evangelio, vivirá feliz a causa de su buena conducta, porque está en paz con Dios y con su prójimo. También aquí tenemos un eco de la enseñanza de Cristo: “Dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan.”¹⁸⁸ Esta bienaventuranza está ya presente en el testimonio de una buena conciencia, en el aumento de la gracia y de los méritos. Sin embargo, Santiago mira a la bienaventuranza eterna: *éste sera bienaventurado por sus obras* (v.25). El Antiguo Testamento proclama con frecuencia feliz al que cumple la Ley¹⁸⁹. Pero si la felicidad que desea el Antiguo Testamento no sobrepasa la felicidad terrena, Santiago se eleva mucho más alto. Para él la felicidad es la corona de vida que Dios prometió a los que le aman.

²⁶ Si alguno cree ser religioso y no refrena su lengua, se engaña, porque su religión es vana. ²⁷ La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo.

En estos versículos, el autor sagrado hace una aplicación del principio enunciado en el v.22. Santiago afirma que sería una ilusión engañosa el creerse *religioso* (ζρησκόβ) cuando se reduce la religión a demostraciones puramente exteriores 190. Buenas son las manifestaciones exteriores del culto. Pero pueden hacerse inútiles por la indisciplina de la lengua, porque la lengua nos puede hacer pecar de muy diversas maneras¹⁹¹. Si se quiere ser verdaderamente piadoso, religioso, hay que refrenarse, y refrenarse en este punto. De lo contrario, su *religión* resultaría *vana*.

Los judíos tenían tendencia a descuidar los deberes esenciales de la religión y a preocuparse demasiado de la parte exterior de la religión. Los profetas habían predicado con frecuencia que lo que agradaba a Dios no era la multiplicidad de los sacrificios, sino la práctica de la misericordia y de la justicia¹⁹². También Jesucristo reaccionó fuerte contra la religión exterior e hipócrita de los fariseos¹⁹³. La *religión pura e inmaculada ante Dios Padre* (v.27), es decir, la religión verdadera, no es la que se preocupa únicamente de las prácticas exteriores, sino la que *ejer-*

ce la caridad y la que preserva al hombre del mundo corrompido.

Santiago enseña que es necesario practicar la caridad fraterna de una manera positiva, socorriendo misericordiosamente a los desvalidos. Cita como ejemplo a los *huérfanos* y a *Zas viudas*, de los que se habla con frecuencia en el Antiguo Testamento¹⁹⁴. Jesucristo ha inculcado con su ejemplo y sus palabras la caridad para con los necesitados¹⁹⁵. Por eso mismo, la comunidad primitiva de Jerusalén organizó desde el primer momento la obra de ayuda a las viudas¹⁹⁶, que después se extendió a toda la Judea¹⁹⁷ y hasta las iglesias de la gentilidad¹⁹⁸. San Pablo practicó esta virtud organizando colectas¹⁹⁹ para socorrer a los pobres de Jerusalén.

Esta obra de caridad hecha por amor de Dios es un verdadero culto a la Divinidad, constituye la más auténtica religión. Por eso dice muy bien la epístola a los Hebreos: “De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios.” 200

La religión auténtica exige, además, *el conservarse sin mancha en este mundo*. Es necesario luchar contra las tentaciones, las atracciones pecaminosas de este mundo, para mantenerse puro. Porque la pureza de vida conservada por amor de Dios es un verdadero acto de culto. *Mundo*, en nuestro texto, se toma en sentido antropológico, no cosmológico, y designa a los hombres considerados bajo el imperio del mal, o bien el reino del pecado con sus doctrinas y sus ejemplos malos, de los cuales hay que preservarse.

Por el Evangelio sabemos que los fariseos atribuían una importancia primordial a los ritos tradicionales, a las abluciones, a los ayunos, décimas., en detrimento de muchos de los preceptos del Detoffo o de la caridad²⁰¹. Entre los convertidos del judaísmo debía de persistir en parte ese espíritu formalístico, contra el cual se levanta Santiago.

1 Según una etimología popular, vendría de *'aqebh* = “talón,” haciendo referencia a lo que se dice en Gen 25:26. Sin embargo, en Gen 27:36 se le deriva de la raíz *'aqabh* = “suplantar, engañar.” Estas etimologías populares describen al personaje según alguna característica suya propia. — 2 Cf. Sal 34:23 — 3 Act 4:29; 16:17. — 4 Ap 1:1 — 5 Rom 1:1; Tit 1:1. — 6 de Ambroggi, o.c. p.24. — 7 Cf. 1 Tes 1:1; 2 Tes 1:15; Gal 1:3. — 8 Act 2:32-36; Flp 2:9-11; Heb 5:7-10. — 9 Cf. L. Cerfaux, *Le titre de Kyrios et la dignité royale de Jesús*: RSPT 6 (1922) 40-71; 7 (1923) 125-153; Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen 1913), sostiene que los cristianos tomaron el título de *Señor* del mundo helénico. — 10 Cf. Jer 15:7; Sal 147:2; Jdt 5:19. — 11 Cf. Gal 3:7-9; 6:16; 1 Pe 2:9-19. — 12 Cf. Deissmann, *Bibelstudien* (Berlín 1895) p.20Q-216. — 13 1 Mac 10:25; 12:6; 2 Mac 1:1. — 14 Act 15:23; 23:26. — 15 Rom 1:7; 1 Cor 1:3; 2 Cor 1:2. — 16 1 Pe 1:2; 2 Pe 1:2. — 17 Entre los *ostrakas* encontrados en Lakis en el año 1935, que pertenecen a la última época del reino de Judá (590-585 a. C.), varios de ellos comienzan el saludo con esta frase: Cf. E. Vogt, *Epistulae ultimi temporis regn. Iuda in Lakis inventae*: VD 17 (1937) 180-185; Teófilo García De Orbiso, o.c. p.79 nota 6. — 18 Sant 1:16.19; 2:1.5.14; 3:1.10.12; 4:11; 5:7.95. — 19 Cf. Lev 19:18; 25:46; Dt 15:3. 21 L.c. 10:30-37. — 20 Cf. Mt 23:9 — 22 Gal 3:26.28; cf. Rom 10:12; 1 Cor 12:13. — 23 El término *πρασιν* tiene aquí el sentido del latín *summus*, significando “el máximo de la cosa indicada” (cf. P. ABEL, *Grammaire du grec biblique* [París 1927] p.129). 24 Mt 5:11. — 25 Mt 5:12. — 26 Rom 5:3-4. Cf. W. Nauck, *Freude in Leiden*: ZNTW 46 Ü954) 68-80. — 27 8:18. — 28 Act 5:41. — 29 1 Pe 2:19 — 30 Salm 37; 39; 49; 73. — 31 El verbo *περιπίπτω* indica el carácter externo y tal vez inesperado de la prueba. Generalmente significa un encuentro desagradable (cf. Le 10:30): se choca contra la prueba como contra un obstáculo (cf. 2 Mac 4:10). — 32 Cf. Sant 2:6. 44 Eclo 2:1-6. — 33 Cf. Teófilo García De Orbiso, *De tentationibus in epistula Iacobi*: VD 16 (1936) 209-216; ID., *De origine et effectu tentationum (Iac 1:13-15)*: VD 16 (1936) 305-311; DE AMBROGGI o.c. p.26. — 34 El término *το δοκιμίου* = “la prueba,” empleado también en 1 Pe 1:7, lo consideramos como un sustantivo más bien que como un adjetivo, designando el acto de probar y no la calidad de lo que es probado. — 35 Cf. Mt 24:13; Le 8:15; 21:19; Rom 5:4. — 36 Cf. 2Mac6,18ss; 7:1ss. — 37 2 Cor 12:12. — 38 2 Cor 6:4; 1 Tim 6:11; 2 Tim 3:10; Tit 2:2. — 39 S.3s. — 40 2 Tes 3:5. — 41 Col 1:24. Cf. Charue, o.c.p.395; G. Spicq: *Υπομονή*, *Patientia*: RSPT19(1930)95-106; f.c.To. Tomás, *Summa Theologica* 2-2 q.136, a.6. — 42 Teófilo García De Orbiso, o.c. p.8s. — 43 Job 36:1-16. — 44. Cf. J. Chaine, o.c. p.ys. — 45 Sant 1:12. — 46 Mt 5:4.10-12; Le 6:23 — 47 R. Leconte, o.c. p.27. — 48 El griego *ολόκληροι* significa *completos, intactos*. Pero aquí el término tiene una significación moral: *irreprochables*. — 49 Mt 5:48. — 50 teófilo gARCÍA de orbiso, o.c. p.86. — 51 1 Cor 1:21ss. — 52 1 Cor 2:6. — 53 J. Chaine, o.c. p.8. En el libro de la Sabiduría (C.Q) se pide también a Dios la sabiduría para obrar sabiamente. — 54 Cf. Prov 2:6; Eclo 1:1; Sab 7:17; 8:21; 9:4. — 55 28.12SS. — 56 Prov 1:7. — 57 1 Cor 2:12-16. 61 1 Cor 1:18-25; 2:5.12-13; 3:18-20. — 59 Ef 1:7-10; 3:8-14. — 60 Ef 5:15-16. — 61 Ef 1:17. — 62 1 Cor 1:17-24.26.31. — 63 A. Charue, o.c. p.396; De Ambroggi, o.c. p.28. — 64 Mt 7:7. — 65 Mt 5:45. — 66 Eclo 18:15-18; 20:1455. — 67 Mt 21:22; Mc 11:24. — 68 1 Re3:11s. — 69 Mc 11.24. — 70 San Agustín, Sermon. 15. — 71 Mt 14:31. — 72 Cf. Jer 49:23; Is 57:20. — 73 El v.8 se ha de considerar como formando un todo con el precedente, aunque la Vulgata y Nacar-Colunga los separen con un punto y la Vulgata haya añadido *est* para dar sentido independiente al v.8. — 74 Sal 12:3; 1 Crón 12:33; Eclo 1:28; 2:12-14. — 75 H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* vol.3 p.751. — 76 Mt 6:24. Cf. J. F. Óscar Seitz, *Antecedents and Signification of the Term “dipsyjos”*; JBL (1947) 211-219. — 77 *Καυχῆσθω* implica no sólo la idea de gloriarse, sino también la de saber discernir las verdaderas realidades espirituales y complacerse en ellas. Cf. Jer 9:225; 1 Cor 1:31. Véase J. M. La expresión *ὁ ταπεινός*, que corresponde al hebreo *'ani* o *'anaw*, Is 11:4; 14:32. — 78 Lc 1:52. — 79 Cf. 1 Sam 2:73; — 80 Sal 72:4.12; — 81 Cf. Is 11:3-4; 61:1-2; Jer 23-26. Mt 5:3. — 82 A. Charue, o.c. p.397. — 83 Cf. Job 14:2; Sal 37:2. — 84 Cf. 1 Pe 1:248. — 85 O.C. p.99. — 86 Gen 31:40; Mt 20:12. — 87 Os 12:2; Ez

17:10; Jon 4:8. — 88 El αὐτοῦ es añadido por los mss.88,g15 ff(=Corbeiensis) y la versión sir. Pesitta. — 89 El término *επιρρέπεια* designa la bella apariencia, la belleza; *πρόσωπον*, con el sentido derivado del hebreo *panim*, significa “la superficie” de una cosa, “el aspecto exterior,” “las apariencias.” — 90 Cf. i Sam 2:5-7; Job 24:24; 27:13-23; Sal 49:16-20; Eclo 11:20; Sab 5:8-9; Mt 6:19; Lc 12:16-21; 16:19-31. — 91 Hesiodo, O. *etj.* 5; Eurípides, *Troad.* 610-611. — 92 Eclo 11:14. — 93 Acerca de la función pedagógica de los bienes temporales en el A. T., véase I. Tell, (-m oggeiii e *ι* *motivi della fiducia in Dio nella pieta del Salterio*: Scuola Cattolica 70 (1942) — 94 8-55-lcp9-129.281-302.348-365.415-427. — 95 bal 1:1; 32:2; 34:9; Job 5:17; Eclo 14:1:22. — 96 Cf. Mt 5:3-11; 16:17; Lc 1:45; Jn 20:29; 1 Pe 3:14; Ap 1:3. — 97 Mt 5:3. — 98 2 Tim 4:8. — 99 1 Pe 5:4. — 100 Ap 2:10. — 101 Ap 4:2; 14:14; 19:12. — 102 Ap 12:1. — 103 Ap 2:10; 3:11. Cf. A. Charue, o.c. p.398. — 104 Ap 2:10. — 105 El verbo *επηγγείλατο* = “prometió,” no tiene sujeto en los códices BSA 323 81, P-3. 794, 206,ff, armena y copta. Otros códices (1175, 547. 1852, 255 ps vg) añaden ó Θεός; y algunos otros (P y la familia K) se inclinan por (ó) Κύριος. La lección mejor es, sin duda, la que no expresa el sujeto, ya que era costumbre entre los judíos evitar, en lo posible, el nombre de Dios cuando podía ser sobrentendido. — 106 Cf. 1 Cor 10:13. — 107 Eclo 15:11-20. — 108 Prov 19:3. — 109 Gen 22:15s; Heb 11:17. — 110 Serm. 71:10: PL 38:453. — 111 Cf. 2 Sam 24:1. Sin embargo, la teología posterior del libro 1 Crón 21: 0 corrige el Gen 22:1: no fue Dios el que tentó a Abraham, sino el demonio Mastema. íse también Eclo 15:11-20. Cf. A. Charue, o.c. p.399. — 112 Sab2:24. — 113 1 Tes 3:5; cf. Mt 4:1. Véase san beda, PL 93:14. — 114 Rom 1:24; 6:23; 7:7s; Jn 8:44. — 115 Cf. Conc. Tridentino, ses.5 can.5: D 792. — 116 Teófilo García De Orbiso, o.c. p.95. — 117 Los dos participios *εξελεκόμενος* y *δευλαζόμενος* representan al hombre en el momento en que bajo el influjo de la concupiscencia camina hacia el pecado. Estos términos están tomados del arte de cazar y de pescar. El primero significa, en sentido propio, la acción con la que los cazadores tratan de atraer los animales para sacarlos de sus escondites. El segundo se dice de los peces, que son seducidos por el cebo. — 118 Prov7. — 119 San Justino (*Dial con Trfón* 100:55) emplea, en el mismo sentido metafórico que nuestra epístola, los términos *συλλαμβάνω* y *τίκτω*: “Eva concibió de la serpiente el pensamiento y parió el pecado y la muerte.” — 120 *Serm.* 58:8: PL 38:398 — 121 Ses.5 can.s: D 792. Cf. De Ambroggi, o.c. p.32; J. Chaine, o.c. p.22. — 122 Es usado sólo aquí y en Rom 5:16, en donde se aplica a la redención. Dudan los autores sobre la puntuación del fin de la frase. Algunos ponen como después de *εστίν*, como hace Nacar-Golunga. En cuyo caso lo que sigue sería una especie de aposición a lo que precede. La Vulgata lo ha entendido así también: “desursum est, descendens a Patre luminum.” Esta puntuación parece conferir a la frase un ritmo más armónico. Sin embargo, la mayoría de los autores une *εστίν* a lo que sigue, suponiendo una forma perifrástica, coincidiendo así con la versión de la Pesitta y de la Vetus Latina: “desursum descendit.” — 123 2 Cor 1:3. — 124 Ef 1:17. — 125 Jer 4:23. — 126 Gen 1:14-18; Jer 31:35; Sal 136:7; Eclo 43:1-9 — 127 Gf. Is 60:19; 1 Pe 2:9; 1 Jn 1:5. — 128 *Παράλλαγή*, término empleado en astronomía para indicar el movimiento de los astros. Hoy todas las ediciones adoptan la lección *τροπήβ ἀποσκίασμα* de ACKLP, Vulgata. kl código Vaticanus (B) tiene, sin embargo: “en el cual no existe ninguna mudanza proveniente del movimiento de la sombra.” — 129 *Βουληθεῖς* (Vulgata: “voluntarle”) no se distingue ordinariamente de *Θέλων* en el griego helenístico. Aquí designa el libre decreto de la voluntad divina. Es totalmente arbitrario el que los calvinistas se hayan servido de este texto para negar la libertad humana en las cosas de la salvación, pues esta cuestión ni siquiera está propuesta en la mente del autor. — 130 Cf. Ef 1:5. — 131 Cf. Jn 1:13; 1 Pe 1:3; 1 Jn 3:9. — 132 Cf. Bonnetain, en DBS III col10:55. — 133 2 Cor 5:17; Gal 6:15; Ef 2:10; Col 3:95. — 134 Jn 1:12s; 3:3-5-8; 1 Jn 3:9; 4:7; 5:1.4.18 — 135 Jpe 1:3; Jn 3:3-10. — 136 Ef 1:13. — 137 4:15. — 138 1 Pe 1:3. Cf. L. E. Elliot-Binss, James 1:18: Creation or Redemption: NTS (1956) 148-161; C. M. Edsman, Schopferwille und Geburt, Jac 1:18. Eine Studie zur altchris. Kosmo-logie: ZNTW 38 (1939) n-44. — 139 1 pe 1:23. — 140 Cf. 2 Cor 6:7; Ef 1:13; Col 1:5; 2 Tim 2:15. — 141 Gen 1:3ss; Is 55:105; Sal 33:6; 107:20. — 142 F. M. Abel, Grammaire du grec biblique p.145. — 143 Ex 22:295; Dt 18:4. — 144 Cf. Jer 2:3 según la interpretación de Filón, *De spec. leg.* 4:180. — 145 1 Cor 16:15. — 146 A. Charue, o.c. p.40i. — 147 Teófilo García De Orbiso, o.c. p.102. — 148 A. Charue, o.c. p.401s. — 149 J. Chaine, o.c. p.27; Camerlynck, o.c. in h.l. Así lo ha entendido también la Vulgata: “Scitis.” — 150 Eclo 5:13; 20:5-8; — 151 Prov 1:55; 10:19; 13:3; 29:20. — 152 O.c. IIIp.753. — 153 Qf. DE Ambroggi, O.C. P-36. 5:2; 7:10. — 154 cf. Sant 1:2; 2:1; 3:1. 4:29-34; 5:13; 20:5-8. — 155 1 Cor 14:29. — 156 13:3; 17:27; 29:20-22. — 157 Cf. Aristófanes, *Thesm.* 177-178; — 158 Luciano, *Demonactis vita* 51. — 159 Gf. Diógenes Laercio, 7:1:23 — 160 Gf. v.26; 3:1-12. — 161 *Demonactis vita* 51. — 162 Prov 14:29; 16:32; 29:22. — 163 Séneca, *De ira*; Plutarco, *Cato Mi i.* — 164 De Ambroggi, o.c. p.56. — 165 Mt 5:20; 6:23. — 166 2 Cor 5:21 ; Flp 3:8-11. — 167 Rom 5:17; 2 Cor 8:2; 10:15. — 168 J. Chaine, o.c. p.29. — 169 Cf.v.15. — 170 Jer 31:33. — 171 J. M. Lozano, *La Palabra que salva nuestras almas (Sant 1:21)*. Virtud y Letras 17 (1958) 149-156. — 172 Teófilo García De Orbiso, o.c. p.ios. Véanse F. Ogara, *Voluntarle genuit nos verbo veritatis ut simus initium aliquod creaturae eius* (Iac 1:17-27): VD (1935) 150-55; L. E. EL-πOT-BiNss, James 1:21 and Ez 16:36. An Oid Coincidence: Exp. Tim. (1954) 273. — 173 Jer 9:19; Prov 2:1; Le 8:13; Act 8:14; 1 Tes 1:6; 2:13. — 174 Rom 1:16; cf. Ef 1:13. — 175 Sant 2:14-26. 176 Mt 7:24; 12:50; Lc 6:47-49; 8:21; Jn 13:17. — 177 Mt7:26. — 178 Rom 2:13. — 179 Ez 33:31-32; Dt15:5; 30:853. — 180 Cf. Mt 23:35; Act 15:10; Rom 2:17-24 — 181 *Moralia in lob* 2:1: PL 75:553- — 182 El verbo *παράκλιτο* es empleado al hablar de San Pedro y San Juan (Le 24:12; Jn 20, 5.11) cuando se inclinaron sobre el sepulcro para ver el lugar en donde habían puesto el cuerpo de Jesús. En este texto de Santiago, el verbo es empleado en sentido metafórico, refiriéndose a una intensa consideración de la mente. — 183 Cf.Mts,17. — 184 Gal 4:24.29; Rom 8:1-4. E. Stauffer, *Das “Gesete der Freiheit” (Jac 1:251 2:12) in der Ordensregel von Jericho*: TLZ (1952) 627-632. — 185 Cf. Act 15:10; Gal 4:3s; 5:1. — 186 Cf. 2 Cor 3:17. Véase M. M. Sales, o.c. p.514. — 187 Rom 8:2; Gal 4:21-31. — 188 Lc 11:28. — 189 Sal 1:1-3; 119:15ss; Eclo 50:30. — 190 El adjetivo *θηρικός* es un *hapax* en la Biblia; pero corresponde al sustantivo *θηρικός*, Que designa generalmente la religión considerada en sus prácticas exteriores, especialmente “s de culto. — 191 Cf. Sant 3:1-12. — 192 Am 5:21-25; Os 6:6; Is 1:11-17; 58:3-7; Miq 6:6-8; Jer 7:21-23. — 193 Mt 15:1-10; 23; Mc 7,15ss. — 194 Sal 68:6; 146:9; Dt 27:19; Eclo 35:17-18. — 195 Mt 25:35-46. — 196 Acto. — 197 Act9:39 — 198 1 Tim 5:3-16; cf. San Ignacio M., *Ad Polycarpum* 4:1; San Policarpo, *Ad Philip-penses* 4:3. — 199 Rom 15:26; Gal 2:10; — 200 1 Cor 16:1-2.116. — 201 Mt 12:9-14; 15:1-6.

Capítulo 2.

Imparcialidad entre el pobre y el rico, 2:1-13.

El autor sagrado ha hablado en el capítulo anterior de cómo el hombre no sólo ha de limitarse a escuchar la palabra divina, sino a ponerla en práctica mediante una fe operosa. El cristiano ha de obrar siempre en conformidad con su fe. Por eso pasa ahora a hablar de la acepción de personas, considerándola como inconciliable con *la fe* de Cristo ¹.

No tener acepción de personas, 2:1-4.

1 Hermanos míos, no juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo. ² Porque si, entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, ³ fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel, ⁴ ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos?

La mención de los huérfanos y de las viudas al final del capítulo anterior tal vez sea el motivo que haya impulsado a Santiago a hablar de la acepción de personas. Si el verdadero espíritu cristiano exige una caridad activa para con los necesitados, el mostrar parcialidad en favor de los ricos en las asambleas cristianas va en contra de los principios del Evangelio. Esta es la razón de que Santiago exhorte a los cristianos a no *juntar la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo* (v.1). Esta fe es la adhesión del intelecto del cristiano a la persona y a la enseñanza de Jesucristo. Es la misma fe que aquella de 1:3, la cual es causa de alegría en el sufrimiento; que eleva al humilde y humilla al rico, que hace esperar la corona de vida ². Los cristianos no han de dejarse fascinar por las vanidades de este mundo, porque ellos creen en el Señor de la gloria ³, en Jesús resucitado y entronizado en la gloria de su Padre, en el resplandor incomparable de la Divinidad. Un día también ellos participarán de la gloria de Cristo en el cielo. Por todo lo cual, honrar al rico porque es rico y despreciar al pobre porque es pobre es ir en contra de la misma fe. Santiago ha querido recordar la verdadera gloria de Cristo para dar mayor relieve a la vana gloria de los ricos.

El principio propuesto en el v.1 es ilustrado por un ejemplo (v.2-4). Los cristianos se encuentran reunidos en *asamblea*⁴, cuando entran un pobre y un rico, ambos cristianos. Al rico, vestido espléndidamente (v.2), se le saluda con toda amabilidad y se le conduce a un puesto de honor. Al pobre, con un vestido sórdido debido al uso y a la suciedad, se le dice simplemente con sequedad: *Tú quédate ahí en pie o siéntate bajo mi escabel* (v.3). Hacer esto en una reunión cristiana es algo infamante. La iglesia es tanto para el pobre como para el rico, y hacer muestras de servilismo a los que parecen ricos, mientras se relega a un rincón al pobre, es ser injusto y vano en el juzgar a las personas. Porque el hombre, como ve sólo lo exterior — Dios, en cambio, ve el corazón ⁵ —, fácilmente se equivoca, dejándose llevar de las apariencias y no juzgando según manda la justicia. El pecado de la acepción de personas, sobre todo en los jueces, magistrados, príncipes, es condenado con frecuencia en los Profetas⁶, en la Ley⁷ y en los libros Sapienciales⁸. Del Mesías se dice: “No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura”⁹. Y, en efecto, Cristo no juzgó según las apariencias, sino según justicia. Por eso recibió con amor a los pobres y los defendió¹⁰; en cambio, a los

ricos los trató con severidad ¹¹. Esto mismo lo confiesan los fariseos cuando dicen al Señor: “Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas.”¹²

El hecho de tratar bien a una persona porque es rica, va en contra de los principios cristianos de la caridad. Esto significa despreciar a Dios por agradar servilmente a los poderosos. Por eso dice muy bien el autor sagrado: Procediendo de esta manera, ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces perversos? (v.4). El verbo διακρίνω tal vez sería mejor traducirlo, como en 1:6, por “dudar, ser inconsecuente, estar dividido en sí mismo.” Por consiguiente, se podría traducir: “¿No sois inconsecuentes con vosotros mismos y venís a ser jueces perversos?” En cuyo caso significaría que los cristianos dudan, están divididos entre si atender a Cristo o al mundo. **Tienen fe, pero obran como si** no la tuvieran. De este modo se evita la tautología al evitar la repetición del verbo juzgar ¹³. Sin embargo, la mayor parte de los autores entienden el verbo en sentido activo de juzgar, siguiendo a la Vulgata.

Santiago condena los juicios temerarios, fundados únicamente en apariencias externas. Pero sería falsear el pensamiento del autor sagrado atribuirle la condenación de los signos de respeto que se deben dar a los superiores y a los ancianos.

Superioridad del pobre, 2:5.

⁵ Escuchad, hermanos míos carísimos: ¿No escogió Dios a los pobres según el mundo para enriquecerlos en la fe y hacerlos herederos del reino que tiene prometido a los que le aman?

El autor sagrado, dirigiéndose a sus lectores como a *hermanos carísimos*, va a mostrarles que el favoritismo hacia los ricos es contrario a las divinas preferencias, que muestran más favor hacia el pobre. Los destinatarios de la epístola sabían por propia experiencia que la mayoría de los cristianos eran gente humilde y pobre ¹⁴. Esto mismo era indicio del favor divino, puesto que les hacía herederos del cielo en lugar de concederles riquezas materiales. Eran pobres *según el juicio del mundo*, pero ricos desde el punto de vista de la fe ¹⁵. Los pobres, por el hecho de no encontrar en este mundo las satisfacciones que tienen los ricos, están más pendientes de la Providencia divina y menos expuestos a los peligros de las riquezas ¹⁶. Por esto mismo, están más libres para amar a Dios ¹⁷, y Dios se inclina hacia ellos de preferencia. Porque El es el que “levanta del polvo al pobre y de la basura saca al indigente, para hacer que se sienta entre los príncipes y darle parte en un trono de gloria.”¹⁸ El mismo Cristo desaprueba la acepción de personas con su ejemplo, como nota muy bien San Gregorio Magno a propósito del modo diverso de proceder de Jesús con el cortesano de Cafarnaúm ¹⁹ y con el siervo del centurión²⁰: “*Reguli filio per corporalem praesentiam non dignatur adesse, Centurionis servo non dedignatur occurrere. Quid est hoc, nisi quod superbia nostra retunditur, qui in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed honores et divitias veneramus.*” 21

Actitud indigna de los ricos, 2:6-7.

⁶ Y vosotros afrentáis al pobre. ¿No son los ricos los que os oprimen y os arrastran ante los tribunales? ⁷ ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre invocado sobre nosotros?

Despreciar al pobre y ultrajarlo repugna tanto más a la conciencia cristiana cuanto que conoce muy bien las preferencias divinas por el pobre. Dios ensalza al pobre, y ellos le humillan, come-

tiendo de este modo una verdadera impiedad, pues se oponen al juicio de Dios. “El que desprecia al pobre — dice el libro de los Proverbios ²² — peca.” Y, sin embargo, los cristianos ricos, a los que se dirige Santiago, eran los opresores de los pobres (v.6) y cometían con ellos indignas exacciones ²³. Incluso les llevaban ante los tribunales, abusando de su poder, para exigirles cuentas²⁴. Por eso, los cristianos, ensalzando a los ricos, obran neciamente, ya que son sus adversarios y los enemigos del nombre cristiano.

Los judíos del Imperio romano gozaban del privilegio de juzgar según su ley, aunque no podían imponer la pena de muerte. El autor sagrado no se refiere aquí a las persecuciones oficiales, sino a la explotación y abuso social de los pobres por parte de los ricos. Esto sucedía de un modo particular en Oriente y hasta entre los mismos judíos ²⁵. Por eso, los profetas denuncian en sus discursos a los opresores de los huérfanos, de las viudas y de los débiles en general ²⁶.

La conducta de esos ricos deshonra y *blasfema el buen nombre invocado sobre nosotros* (v.7). Su avaricia y sus violencias escandalizan a los humildes y hacen que los infieles desprecien el nombre de Cristo. El *nombre superior a todo nombre* ²⁷ es el nombre de Jesús, el cual que *invocado sobre nosotros*. ¿En qué ocasión? Probablemente cuando recibieron el bautismo en el nombre de Jesús ²⁸. En el Antiguo Testamento, pronunciar el nombre de Dios sobre alguno equivalía a ponerlo bajo la protección divina, a declararlo propiedad suya ²⁹. El mismo modo de hablar se aplica a nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo Testamento. Su *nombre* es el único medio de salvación que Dios dio a los hombres sobre la tierra ³⁰. El *buen nombre* invocado sobre nosotros también se podría entender del apelativo cristianos, con el cual empezaron a ser designados los discípulos de Antioquía y después todos los discípulos de Cristo.

La caridad y la misericordia son necesarias, 2:8-13.

⁸ Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: Amarás al prójimo como a ti mismo, bien hacéis; ⁹ pero, si obráis con acepción de personas, cometéis pecado, y la Ley os argüirá de transgresores. ¹⁰ Porque quien observe toda la Ley, pero quebrante un solo precepto, viene a ser reo de todos; ¹¹ pues el mismo que dijo: No adulterarás, dijo también: No matarás. Y si no adulteras, pero matas, te has hecho transgresor de la Ley. ¹² Hablad y juzgad como quienes han de ser juzgados por la ley de la libertad. ¹³ Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio.

Santiago precisa su pensamiento. Tal vez algún cristiano pudiera excusarse de la actitud tomada respecto de los ricos diciendo que lo hacía por caridad. El autor sagrado responde diciendo que bien está eso, a condición de que su conducta no esté viciada por la acepción de personas (v.8). Porque el favoritismo es la negación misma de la caridad. El autor sagrado sospecha con fundamento que se guían por la acepción de personas, pues, de lo contrario, no se podría explicar por qué tratan al pobre de modo diverso, siendo así que cae bajo la misma regla de la caridad.

Ser aceptador de personas es *cometer un pecado* y constituirse en *transgresor de la Ley* (v.9), es decir, de *la ley regia* de la caridad evangélica (v.8). Se llama *ley regia* porque es el principio fundamental en el reino de Cristo; es el precepto primero y más grande, el que domina todos los demás y constituye la base de toda la Ley y de los Profetas ³¹. Es, por lo tanto, *regio* en razón de su misma *dignidad* ³² y de su *origen*, pues procede de Jesús, que es *rey* ³³. La misma expresión de *ley regia* se emplea en una inscripción de Pérgamo del tiempo de Trajano. La razón de esta apelación era el haber sido dada por cierto rey de Pérgamo ³⁴.

El amor al prójimo es ya inculcado en el Levítico ³⁵, cuyo texto es citado por Santiago

(v.8). Pero el amor para con el prójimo de nuestro texto no ha de ser concebido en el cuadro particularista en que se colocaba el judaísmo, sino en la perspectiva universalista de la Iglesia de Cristo. Jesús en el Evangelio nos enseña que todos los hombres, incluso nuestros mismos enemigos, deben ser amados y respetados por sus discípulos³⁶.

La Ley condenaba, en diversos textos, la acepción de personas. “No hagas injusticia en tus juicios — dice el Levítico³⁷ —, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia.” El Deuteronomio exhorta a los israelitas, diciendo: “No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd a los pequeños como a los grandes, sin temor a nadie, porque de Dios es el juicio”³⁸. Y en otro lugar dice el mismo libro del Deuteronomio: “No tuerzas el derecho, no hagas acepción de personas, no recibas regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las palabras de los justos. Sigue estrictamente la justicia, para que vivas y poseas la tierra que te da Yahvé, tu Dios.”³⁹

El quebrantamiento del precepto de la caridad mediante la acepción de personas no constituye solamente la trasgresión de un precepto de la Ley, sino de la Ley entera. Santiago considera la ley como un todo (v.10). Aunque los cristianos fueran exactos cumplidores de todos los preceptos, excepto de la caridad, cometerían un grave pecado. Porque toda falta contra un mandamiento de la Ley presupone, por parte del trasgresor, desprecio de toda la Ley. De este modo se muestra la gravedad del pecado⁴⁰. El Talmud también afirma: “Quien quebrante un solo mandamiento es culpable ante todos los demás preceptos.”⁴¹

Esta idea es explicada por el autor sagrado en el v. 11. Los preceptos de la Ley forman un todo inseparable, porque son la expresión de una misma voluntad divina. El legislador es uno. Su voluntad es también única, y, por lo tanto, única ha de ser la ley que la expresa. Quebrantar un precepto es quebrantar toda la ley, pues es ponerse en contra de la voluntad divina⁴². Del mismo modo que Santiago se expresan los rabinos. Rabí Yohanán, por ejemplo, enseñaba: “Aquel que dice: Yo acepto toda la Ley excepto una palabra, desprecia la palabra del Señor y hace nulos sus preceptos.”⁴³

Sin embargo, la afirmación de Santiago: *quien quebranta un solo precepto se hace reo de todos*, a primera vista parece falsa. Porque, si alguien comete adulterio, no por eso se le podrá acusar de homicidio o viceversa, aunque ambas cosas se prohíban en la Ley.

No obstante, el pensamiento del autor sagrado es claro: quien traspassa un precepto se hace reo de todos, “no directa y materialmente — como dice el P. Teófilo de Orbiso⁴⁴ —, sino implícita y formalmente, en cuanto desprecia la Ley, de la cual emanan todos los preceptos con igual valor coactivo, y la misma autoridad del legislador, de la que provienen todas y cada una de las prescripciones. En materia moral sucede lo mismo que en materia de fe: el que cree todas las verdades de fe excepto una, es hereje, como si las rechazara todas, porque desprecia la veracidad divina, que es única e idéntica en la revelación de todas y de cada una de las verdades.”

San Agustín, en una carta a San Jerónimo en la que le pregunta por el sentido del dicho de Santiago del v.10⁴⁵, compara la doctrina de Santiago (v.10-11) a la de los estoicos a propósito de la solidaridad entre las virtudes y los vicios. Posteriormente los escolásticos estudiaron más a fondo esta doctrina, con la tesis de que todas las virtudes están informadas por la caridad⁴⁶. El concilio Lateranense II (1139) aplica la doctrina de Santiago al que no hace una verdadera penitencia: si uno hiciera penitencia de todos sus pecados, excepto de uno, su penitencia sería falsa⁴⁷.

Santiago aduce, finalmente, en forma de exhortación, la última razón contra el favoritismo (v.12-13). La acepción de personas es un acto condenado por el Evangelio y un pecado contra la misericordia, que será severamente juzgado por Dios. La *ley de la libertad* es el Evangelio, que será nuestra condenación si en nuestra conducta nos guiamos por el favoritismo. El jui-

cio del que se habla aquí es principalmente el juicio final, que seguirá a la venida del Señor ⁴⁸; pero no se excluyen los juicios divinos particulares que se manifiestan en los sucesos cotidianos. A éstos parece aludir la Vulgata: “*incipientes iudicari*,” que indica la proximidad del juicio.

El que piensa que será juzgado según la ley evangélica tratará a todos con igual amor y honor, evitando la acepción de personas, porque sabe que será medido con la misma medida con que midió a los demás⁴⁹. Santiago tiene presente la doctrina de Cristo en San Mateo 7:1-2, y la parábola del siervo inexorable⁵⁰; y sobre todo la sentencia de Cristo Juez, que condena a los que no fueron misericordiosos, y, en cambio, recibe en su reino a los que practicaron la misericordia⁵¹.

El autor sagrado declara a continuación (v.13) que el juicio será sin *miser cordia* para aquel *que no hace misericordia*. La justicia divina le aplicará la ley del talión ⁵². Porque, como decía nuestro Señor en el sermón de la Montaña, “con el juicio que juzgareis seréis juzgados y con la medida con que midiereis se os medirá”⁵³. Los misericordiosos son objeto de una bienaventuranza especial⁵⁴. El Padre celestial perdonará a quien perdona a sus semejantes⁵⁵. Santiago recomienda ser bueno y misericordioso especialmente para con los pequeños y humildes.

La misericordia era una virtud muy recomendada ya en el Antiguo Testamento⁵⁶. Es considerada como condición para obtener el perdón de los pecados⁵⁷. La misericordia se manifestaba frecuentemente en el Antiguo Testamento mediante la limosna, que era una de sus formas más especialmente recomendadas ⁵⁸. Dios juzgará con severidad al que no tenga misericordia⁵⁹. Pero el que sea misericordioso no tiene por qué temer, pues cuando sea juzgado obtendrá victoria. La misericordia, en la lucha entablada con el juicio, logrará el triunfo. San Agustín, comentando este pasaje de Santiago, dice muy hermosamente: “*Per baptismum deletur hominis iniquitas, sed manet infirmitas; ex qua necesse est quaedam, quamvis minora, peccata subreant; et ideo datum est alterum remedium, quia non poterat dari alterum baptismi sacramentum; hoc remedium cotidianum, quasi secundum baptisma, est misericordia.*” ⁶⁰

No hay Fe sin Obras, 2:14-20.

El tema de las relaciones entre la fe y las obras es el punto central de la epístola. En el capítulo 1:19-27 ha enseñado Santiago que no basta con escuchar la palabra, sino que hay que cumplirla. Y en la primera parte del capítulo 2:1-13 ha insistido en que no ^{se} puede creer en Cristo y ser aceptador de personas. Ahora pasa a desarrollar la tesis de que la fe sin las obras es incapaz de salvarnos.

¹⁴ **¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: Yo tengo fe, si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe?** ¹⁵ **Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano,** ¹⁶ **y alguno de vosotros les dijere: Id en paz, que podáis calentaros y hartaros, pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendría?** ¹⁷ **Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo muerta”** ¹⁸ **Mas dirá alguno: Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame sin las obras tu fe, que yo por mis obras te mostraré la fe.**

En el v.14 se enuncia claramente la tesis de que la fe sin las obras no vale para salvar al hombre, dándole una forma un tanto dramática mediante dos interrogaciones. Santiago no pone en duda la necesidad de la fe para la salvación, antes bien, la supone. Lo que quiere decir es que la adhesión a Cristo mediante la fe no ha de ser puramente teórica, sino que se ha de manifestar en las obras. El fiel que se contenta con las buenas palabras, sin practicar las obras de misericordia para con

sus hermanos cristianos, se jacta de una fe a la que falta una cualidad esencial para ser eficaz en orden a la salvación⁶¹.

Esta doctrina de Santiago está en perfecta conformidad con el Evangelio, en donde Cristo enseña que “no todo el que dice “Señor, Señor!” entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos”⁶². Por consiguiente, la fe en Dios no aprovechará si no va acompañada con la observancia de los mandamientos. El que cree en Dios y no cumple su voluntad, se hace reo de mayor castigo, según enseña el mismo Cristo: “El siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes.”⁶³

La fe de la que habla la epístola en toda esta perícopa es la virtud teologal de la fe. Consiste esta virtud en la adhesión de la inteligencia y de la voluntad a la autoridad de Dios revelante. Algunos cristianos, aunque poseían esta fe, se preocupaban poco del cumplimiento de las obras de caridad, creyendo que podían salvarse sin su cumplimiento. Santiago afirma con toda claridad que es necesario su cumplimiento para poder salvarse.

El autor sagrado no se refiere aquí a las obras exteriores de la Ley mosaica, sino a las obras buenas en general. La controversia de la Iglesia primitiva con los judaizantes acerca de la observancia de la Ley antigua parece que todavía no había estallado. La enseñanza de Santiago no va, pues, contra los judaizantes, a los que combate San Pablo en sus epístolas a los Calatas y a los Romanos. Para los judaizantes antipaulinos bastaba cumplir materialmente las prescripciones impuestas por la Ley para asegurarse la salvación. La intención con que se hacían no tenía mayor importancia. Contra esta falsa doctrina se levanta el Apóstol de los Gentiles, enseñando que en adelante, para obtener la salvación, no era ya necesaria la práctica de la Ley, sino que bastaba la fe. Pero no una fe cualquiera, sino “la fe actuada por la caridad.”⁶⁴ De este modo San Pablo coincide con Santiago, que exige la fe unida a las obras de caridad. Nada hay que indique que Santiago quiera combatir la doctrina de San Pablo. Además, ya dejamos dicho que la epístola de Santiago es probablemente anterior a las de San Pablo.

La tesis enunciada es probada por medio de una pequeña parábola (v.15-16). Esta, si bien debe ser hipotética, se apoyaba en la experiencia de muchos casos semejantes. Se trata de un *hermano* o de una *hermana*, es decir, de cristianos unidos a Cristo y participantes de una misma fe, que se encuentran en extrema indigencia. A pesar de todo, se les despide con buenas palabras, sin hacer nada en favor de esos desvalidos. En cuyo caso la fe de esos cristianos poco compasivos no valdría nada ante Dios, sería una *fe muerta* (v.17). Sería como el árbol seco, que no da frutos. La fe sin obras es estéril y ociosa, como la caridad que socorriese las necesidades del prójimo con solas palabras. El que tiene con qué socorrer al hermano necesitado, y, sin embargo, en lugar de darle de comer y vestirlo, lo despide con buenas palabras, manifiesta una caridad hipócrita y sus palabras vienen a sonar a los oídos del indigente como irónicas y sarcásticas. Delante del Juez supremo de poco servirá el haber hablado bien⁶⁵ si no practicamos las obras de caridad y misericordia⁶⁶. Isaías ya había dicho que el ayuno que agrada a Dios es el repartir el pan con el que tiene hambre y vestir al que anda desnudo⁶⁷. También en el Nuevo Testamento se habla de *alimento* y de *vestido*, como imágenes de las cosas que son necesarias para la vida. San Juan Bautista, dirigiéndose a las turbas, les decía: “El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo.”⁶⁸ Jesucristo, exhortando a tener confianza en la Providencia divina, enseña: “No os inquietéis por lo que *comeréis* ni por lo que *restiréis*.”⁶⁹ Y San Pablo afirma a su vez: “Teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos.”⁷⁰

Las obras de que nos habla Santiago no son las obras *legales*, es decir, el cumplimiento de la Ley mosaica, sino las obras buenas de caridad⁷¹. La fe sin las obras es *fe muerta*, no porque

las obras sean la causa de la vida de la fe, sino porque manifiestan al exterior esa vida. Cuando el cristiano no ejecuta obras de caridad, muestra que su fe está muerta y que, por lo tanto, no le podrá salvar, ya que la salvación supone la vida de la gracia, y ésta no puede ser efecto de una cosa muerta.

El concilio Tridentino ⁷² hace referencia a estos versículos de nuestra epístola cuando habla de la justificación del impío y de sus causas. Enseña que la justificación implica no sólo remisión de los pecados, sino también renovación interior del hombre. Porque la fe, si no va unida con la esperanza y la caridad, no hace perfecta la unión con Cristo ni vivifica el miembro de su Cuerpo ⁷³.

La interpretación del v.18 es controvertida. Para algunos autores sería una objeción artificialmente propuesta para reafirmar todavía más enérgicamente la necesidad de las obras. Sin embargo, mejor que una objeción, es más natural ver aquí una especie de desafío lanzado contra aquel que cree, pero que no hace electiva su fe con obras de caridad. El desafiado pretende disociar fe y obras, como si pudiesen subsistir separadas, como si fuesen carismas del mismo valor y perfectamente intercambiables. El autor sagrado le responde que pruebe la existencia de esa fe que no tiene obras. La fe con obras, en cambio, manifiesta palpablemente su existencia ⁷⁴.

Esta interpretación ve en la frase ἀλλ'ἔρεϊ τιβ, con que empieza el versículo, una confirmación de la doctrina expuesta. Por lo tanto, ἀλλα no es adversativa, sino enfática o confirmativa, como en Jn 16:2; 1 Cor 7:21; 2 Cor 7:11. Santiago diría al que se gloriaba de la fe sin las obras: Te invito a mostrarme tu fe sin obras. Esto no lo podrás hacer, porque la fe, siendo algo interior, no puede verse o comprobarse, a no ser que se manifieste al exterior mediante las obras. Yo, en cambio, que tengo obras, puedo mostrarte mi fe, pues de ella proceden esas obras, como el fruto del árbol ⁷⁵.

Éstas preguntas y respuestas, formuladas a la manera de la diatriba griega, se ordenan a demostrar que la fe no puede ser atestiguada más que por las obras.

¹⁹ ¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. Mas también los demonios creen y tiemblan”

Creer en Dios es una cosa buena; y la fe, incluso la informe o muerta que permanece en el pecador, es también algo muy bueno y excelente, por ser un hábito sobrenatural infuso, que no se pierde a no ser por un acto de incredulidad o apostasía. Pero a esta fe le falta una condición necesaria: *las obras*.

El monoteísmo constituía la base de la fe judía, que incluía, además, todos los misterios revelados por Dios. Las cristiandades primitivas también hicieron del monoteísmo el primer artículo de su nueva fe ⁷⁶. Santiago también se muestra fuertemente teocéntrico, sin disminuir la importancia de Jesucristo ⁷⁷. Este carácter arcaico de la teología de Santiago confirma la antigüedad de su epístola, anterior a las cartas de San Pablo.

Santiago aduce en el v.19 un argumento decisivo contra el objetante. La fe puramente intelectual y teórica no es la fe que salva, como lo prueba el ejemplo de los demonios. Estos también *creen*, en cierto sentido, es decir, son constreñidos a creer por la evidencia de ciertos motivos de credibilidad. Y, sin embargo, su fe no posee eficacia alguna salvadora, porque está privada de buenas obras. Les sirve, por el contrario, para mayor tormento, pues saben que Dios es justo e inmutable en sus decretos y que nunca podrán librarse de las manos justicieras de Dios. En este sentido, la fe de los demonios es comparable a la fe muerta de los cristianos, la cual no les podrá salvar. Santiago no intenta afirmar la semejanza de la fe del cristiano con la fe de los de-

monios, sino que habla de la semejanza en cuanto a los efectos. Del mismo modo que la fe de los demonios no les aprovecha en nada para librarse de su condenación, así también la fe sin obras del cristiano no le valdrá para salvarse ⁷⁸.

Los demonios creen en nuestros misterios no por un hábito de fe sobrenatural, como sucede en los cristianos, sino forzosamente, por la evidencia de los signos de credibilidad con los cuales ha sido confirmada por Dios.

El *temblor* de los demonios parece recordar aquellos casos de exorcismos narrados por los evangelios, en que los demonios se veían forzados a abandonar a los posesos por mandato de Jesús ⁸⁰. También los cristianos que, teniendo fe, no la hacen efectiva mediante las obras, deberían temblar y estremecerse, porque con ella no se podrán salvar.

La prueba de la Sagrada Escritura, 2:20-26.

20 ¿Quieres saber, hombre vano, que es estéril la fe sin las obras? ²¹ Abraham, nuestro padre, ¿no fue justificado por las obras cuando ofreció sobre el altar a Isaac, su hijo? ²² ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta la fe? ²³ Y cumplióse la Escritura que dice: Pero Abraham creyó a Dios, y le fue imputado a justicia y fue llamado amigo de Dios. ²⁴ Ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre. ²⁵ Y, asimismo, Rahab la meretriz, ¿no se justificó por las obras, recibiendo a los mensajeros y despidiéndolos por otro camino? ²⁶ Pues como el cuerpo sin el espíritu es muerto, así también es muerta la fe sin las obras.

El autor sagrado pasa ahora a dar el argumento decisivo, tomado de la Sagrada Escritura. Supone que el interlocutor todavía no está convencido, y acude a la prueba definitiva. La Biblia era para el judío como para el cristiano, la palabra de Dios, y su autoridad no tiene réplica. La brusca interrogación con que comienza da mayor vivacidad al estilo. Santiago dice al que todavía duda: Si quieres ver que la fe sin las obras es *estéril* ⁸¹, no tienes más que considerar el ejemplo de Abraham y de Rahab.

El ejemplo de Abraham era el más *eficaz* para convencer a un judío-cristiano. Este patriarca era, en la tradición judía, el prototipo del creyente, el padre de la fe. Santiago recuerda el sacrificio de Isaac como la obra por excelencia que atestigua la fe y la justicia de Abraham. La fidelidad del patriarca fue tanto más admirable cuanto que la prueba fue más dura. Por eso, toda la literatura judía celebra su fidelidad ⁸². También en el Nuevo Testamento Santiago y San Pablo evocan el ejemplo de Abraham para indicar las exigencias de la fe ⁸³. San Pablo alaba principalmente su fe; Santiago se fija sobre todo en su obediencia, que era la manifestación y el fruto de su fe.

En la literatura judía, el sacrificio de Isaac era el punto culminante de las pruebas sufridas por Abraham. Esta fue la obra que le mereció de un modo especial la justificación: *Abraham fue justificado por las obras* (v.21). Sin embargo, Santiago no quiere decir que en aquel momento obtuviera la justificación inicial. Esta es ya supuesta en Abraham por el mismo libro del Génesis ⁸⁴. Además, en todo este pasaje de nuestra epístola nunca se habla de la justificación inicial. El autor sagrado habla más bien de un aumento de la justificación que ya poseía. Se hizo más justo, como enseña el concilio de Trento ⁸⁵. Abraham fue sometido a una terrible prueba y obedeció. Esta obediencia le mereció una mayor justificación, y, al mismo tiempo, el reconocimiento, por parte de Dios, de su justicia ⁸⁶.

La fe puede ser perfeccionada por las obras. Y éstas a su vez pueden mostrar la buena ca-

lidad de la fe. Son como el complemento necesario de ella. Mas la fe confiere a las obras tal dignidad, que hacen al hombre grato a Dios; y, al mismo tiempo, la fe recibe de las obras su consumación y perfección. En Abraham, la fe fue inseparable de las obras. La idea del v.22 es la unión de la fe y de las obras. Abraham no fue reconocido justo por Dios a causa de la fe sola, porque la fe sola es fe muerta; ni por las obras solas, porque éstas suponen la fe que las inspira, sino por la unión de ambas ⁸⁷.

La conducta ejemplar de Abraham y su fe, unida a una obediencia ciega, explican por qué Dios se lo imputó como justificación y por qué la Sagrada Escritura exalta su santidad: *Creyó Abraham, y le fue imputado a justicia y fue llamado amigo de Dios* (v.23). La cita está tomada de Gen 15:6, según la versión de los LXX. La última frase no se encuentra en el Génesis, sino en Is 41:8, en 2 Crón 20:7 y en Dan 3:35. Posteriormente se convirtió en una fórmula corriente entre los judíos, cristianos y árabes para designar a Abraham, el *amigo* de Dios: *Jalil Allah*, como dicen los árabes hoy día. De aquí procede el nombre que los árabes dan a la ciudad de Hebrón — en donde Abraham vivió, murió y fue enterrado — : *El-Jalil*.

Santiago saca a continuación la conclusión del argumento escriturístico, tomado del ejemplo de Abraham. Viene a ser como la respuesta directa al v.20: *Ved cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre* (v.24). El autor sagrado quiere decir que el hombre es justificado por la fe unida a las obras. **La fe es necesaria, pero no basta para salvarse.** Debe darse la unión de la fe y de las obras para ser agradable a Dios y poder salvarse.

Santiago admite, como San Pablo, que la justificación se opera por la fe, pero no por la *sola fe*, que entonces resultaría muerta (v.17) e incapaz de producir la vida de la gracia que se confiere en la justificación. La fe debe ir acompañada de obras de caridad, es decir, no ha de ser puramente intelectual y teórica, sino que ha de ir informada por la caridad ⁸⁸.

La conclusión de Santiago podrá parecer contraria a la de San Pablo en la epístola a los Romanos 3:28. Sin embargo, si examinamos de cerca la mente de ambos autores, veremos que no hay contradicción ninguna.

La *justicia* de que se habla aquí ha de ser entendida en el sentido de perfección moral ⁸⁹. La *justificación* es aquí la complacencia de Dios por el exacto cumplimiento de sus órdenes; es la amistad y el beneplácito del Señor. San Pablo dirá, a propósito del ejemplo de Abraham, que no es la materialidad de las obras lo que hace merecer delante de Dios, sino la actitud del alma que se somete enteramente a Dios y está siempre dispuesta a obedecer. Esto presupone una fe viva unida a la caridad ⁹⁰. Por su parte, Santiago dice que lo que agrada a Dios no es la fe muerta, sino la que implica el cumplimiento de las leyes más penosas y las obras de caridad, que la vivifican. La fidelidad manifestada en la prueba es la que indica la buena cualidad de la fe. Santiago quiere simplemente mostrar cómo la actitud ejemplar del patriarca ha contribuido a aumentar en su favor la amistad divina.

Las tesis de San Pablo y de Santiago no son contradictorias, sino que más bien ambas enfocan la cuestión en sentido inverso ⁹¹. Porque cuando San Pablo habla de la fe que justifica, se refiere a la fe informada por la caridad, a la fe viva. En cambio, Santiago, al hablar de, que la fe sin las obras no puede salvar, alude a la fe muerta, es decir, al simple asentimiento de la inteligencia a la autoridad de Dios revelante. Para San Pablo, las obras que no justifican son especialmente las observancias de la Ley mosaica; para Santiago, en cambio, las obras que salvan son las de la ley perfecta de la libertad, las obras buenas que siguen a la justificación. El concilio Tridentino enseña que la fe, cuando no lleva unidas la esperanza y la caridad, no une perfectamente a Cristo y no hace miembro vivo de su Cuerpo místico ⁹².

En el v.25, Santiago cita otro ejemplo tomado del libro de Josué ⁹³. Se trata de Rahab la

cortesana, mujer cananea, que de pecadora se hizo agradable a los ojos de Dios gracias a su fe, unida a sus obras. Por el libro de Josué sabemos que Rahab salvó la vida de los espías hebreos enviados por Josué porque había creído que Yahvé era el verdadero Dios del cielo y de la tierra y que había entregado la tierra de Canaán en manos de los israelitas. Su fe era viva, activa, unida a las obras de caridad en favor de aquellos perseguidos. Su fe se manifiesta en las obras que realizó⁹⁴. A causa de sus obras, unidas a la fe, Rahab obtuvo el perdón y la justificación, haciéndose agradable a los ojos de Dios. Esto le mereció ser incorporada al pueblo de Dios⁹⁵ y ser contada entre los antepasados del Mesías⁹⁶, de la misma manera que Tamar, Rut, Betsabé. Rahab, que los judíos consideraban como el prototipo de los prosélitos, fue también para los cristianos un modelo de fe⁹⁷.

Santiago concluye todo lo que ha dicho desde el v.14 mediante una comparación: *la fe sin las obras es muerta*, del mismo modo que el cuerpo sin alma (v.26). El cuerpo sin la ruah, es decir, sin el soplo vital, se convierte en un cuerpo muerto. Otro tanto sucede con la fe disociada de las obras de caridad: se convierte en una fe muerta, sin alguna eficacia salvadora. Como el πνεύμα⁹⁸ coopera con el cuerpo para vivificarlo, así las obras cooperan con la fe para darle virtud salvadora. No se deben urgir demasiado los términos de la comparación ni tratar de investigar por qué la fe se equipara al cuerpo, y las obras al espíritu. Santiago quiere describir gráficamente la inseparabilidad de la fe y de las obras. La fe que no va unida con las obras es semejante al cuerpo del cual desaparece el espíritu, se muere.

1 Sant 2:1-13. — 2 Sant 1:2-12. — 3 Cf. 1 Cor 2:8. — 4 El término *sinagoga*, empleado aquí, puede significar la asamblea o el local donde se reúne la asamblea (Act 9:2; Mt 4:23; 6:2.5; 9:35): La Vulgata lo ha entendido en el primer sentido: "conventus." La distinción entre *ecclesia* y *sinagoga* en las comunidades cristianas se fue haciendo poco a poco, pues aún en el siglo II se emplea la expresión *sinagoga* para designar las asambleas cristianas: San Ignacio M., *Ad Polycarpum* 4:2; Hermas, *Mand.* 11:9; *Constitutiones Apostolicas* 3:6. — 5 1 Sam 16:7. — 6 Am4,i; 5:10-15; 8:4-7; Is 1:17.23; 5:20-23; Miq 3:9-12. — 7 Lev 19:15; Dt 1:17; 16:19. — 8 Prov 18:5; 24:23; Sal 82:2; Eclo 12:1. — 9 Le 6:24; 16:19-31; 18:24-25. — 10 Is 11:3-5. — 11 Mt 5:3; 11:28. — 12 Mt 22:16. — 13 J. Chaîne, o.c. p.43-44. — 14 1 Cor 1:26ss. — 15 2 Cor 6:10; 8:9; Ap 2:9. — 16 Mt 13:22; Mc 10:23; — 17 1 Tim 6:9.3. — 18 1 Sam 2:8; Sal 113:7; Lc 1:52. — 19 Jn 4:46-54. — 20 Mt 8:5-13. — 21 Mt 5:3ss; 19:16-30. — 22 14:21. — 23 Sant 5:4. — 24 Gf. 1 Cor 6:1-11. — 25 Cf. Mt 20:25. — 26 Am 4:1; 8:4; Jer 7:6; Zac 7:10; Sab 2:10; Mc 12:40. — 27 Flp 2:9. — 28 Act 2:38; 8:16; 10:48. — 29 2 Sam 12:28; Am 9:12; Is 4:1; 43:7; Jer 32:193. — 30 Act 4:12; Flp 2:9. — 31 Mt 22:40. — 32 Cf. Rom 13:8-10; — 33 Gal 5:14. J Cf. Ap 17:14; 19:16. — 34 Cf. A. Deissmann, *Licht von Osten* 4 ed. p.310. — 35 19:18. — 36 Jlc 10:25-3? — 37 19:15 — 38 Dt 1:17. — 39 Dt 16:19-20. — 40 Cf. Dt 27:26; Gal 3:10; 5:3 — 44 o.c. p.123, y en VD 19 (1939) 29-30. — 45 *Epist.* 167: PL 33:733ss. — 41 *Sabbath* 70:2. — 42 J. Chaîne, o.c. p.53. — 46 SantTomás De Acuiño, *Suma Teológica* 1-2 q.73 a.1; cf. 2-2 q-5 a.3 ad 3. — 47 Cf. D 366. Véase también De Ambroggi, o.c. p.44. — 48 Sant 5:1. — 49 Mt 6:14-15; 18:21-35; 25:34-46. — 50 Mt 18:23-35. — 51 Mt 25:34-46. — 52 Jer 9:24. — 53 J. Chaîne, o.c. p.54. — 54 Mt 5:7. — 55 Mt 6:143. — 56 Miq 6:8; — 57 Eclo 28:2ss. — 58 Tob 4:7-12; — 59 Mt 7:2. — 60 1 17:5 22:22S. San Agustín, *Sermo de Epistola iacobi* 2:10; cf. A. Wilmart, *Un sermón de St. Augustin* ' la chanté: Rev. d'Ascétique et Mystique n (1921) 351-372. — 61 H. Willmering, *Epistola de Santiago*, en *Verbum Dei* IV (Barcelona 1959) P-4H. — 62 Mt 7:21. — 63 Lc 12:47. — 64 Gal 5:6; cf. Rom 2:6; 8:2-5; Gal 5:19-25; 6:10-16. — 65 Cf. 1 Jn₃,17s. 69 Mt6:25- — 66 Mt 25:31-46. — 70 1 Tim6:8. JJ Is 58:6-7. — 71 cf. Mt 7:21.24.25; Lc 6:46; 12:47. 58 Le 3:11. — 72 Ses.óc.6: D 800. — 73 Cf. De Ambroggi, o.c. p.45s. — 74 Cf. Mt 5:16. Véase A. Charue, o.c. p.4io. — 75 teófilo garcia de orbiso, o.c. p. 131-132. — 76 Cf. Hermas, *Mand.* 1:1-2. — 77 A. Charue, o.c. p.4io. — 78 A. Valensin, *La foi des démons*: RSR 9 (1919) 381ss; A. Stolz, *Der Daemonenglaube*: otudia Anselmiana i (1935) 21-28; J. Beumer, *Et daemones credunt, lac* 2:19: *Ein Beitrag *ur positive Bewertung der "fides m'ormis"*; Gregorianum 22 (1941) 231-251. — 79 *Suma Teológica* 2-2 q.5 a.2. — 80 Mt 8:29; Me 1:34; 5:6-7; cf. Lc 10:18; Jn 12:31; 2 Pe 2:4; Jds 6; Ap 12:7-12. En un Papiro mágico del año 300 d.C. también se habla del *temblor* de los demonios, empleando una expresión parecida a la de Santiago. Véase A. Deissmann, o.c. p.21735. — 81 Los mejores códices, BSC, 323, ff, s; las versiones Sah. y Arm., y muchos mss. de la Vulgata leen ἀργή = *estéril*, ocioso. Los demás códices tienen νεκρά = "mortua" (Vg), que debe de ser una corrección armonística en conformidad con los v.17 y 26. — 82 Cf. Eclo 44:19-21; Sab 10:5; i Mac 2:52; *jubileos* 17:18; Filón, *Quod Deus immut.* 4. Textos rabínicos se pueden ver en Strack-Billerbeck, o.c. III p. 186-200. — 83 Rom 4:16-21; Gal 3:6-9. — 84 15:6. — 85 Ses.6 can.io y can.24.32: D 803. — 86 Gen 22,12.16s. — 87 J. chaîne, o.c. p.67; Teófilo García De Orbiso, o.c. p.136. — 88 Cf. Teófilo García De Orbiso, o.c. p.13? — 89 Cf. Mt 5:20; Lc 1:75. — 90 Rom 4:16-21; Gal 3:6-9. — 91 A. Charue, o.c. p.411. — 92 Ses.6 can.7: D 800. Cf. De Ambroggi, o.c. p.so. Sobre la cuestión de la *justificación* en Santiago y en San Pablo, véanse P. Schanz, *Jakobus und Paulus*: Tübingen Theol. Quart. 62 (1880) 3-46.247-286; B. Bartmann, *Pauus und Jakobus über die Rechtfertigung*: BS 2 (1897) X-164; Menegoz, *Étude comparative sur l'enseignement de Paul et de Jacques sur la justification par la foi*: Études de Théol. et d'Hist. (1901) 121-150; E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques*: Rev. d'Hist. Eccl. 22 (1926) 797-805; ID., *Le problème de la justification dans S. Paul* (Lovaina 1908); ID., *La "Difeaiosime" Theou dans S. Paul*: Rev. d'Hist. Eccl. 9 (1908) 5-18; F. PRAT, *La théologie de S. Paul* (Paris 1927¹⁵) vol.i p.212-214; J. Vosté, *Studia Pauina* 5: *De iustificatione per fidem* (Roma 1941²) p.93-109; Teófilo García De Orbiso, o.c. p.139-149; E. Lohse, *Glaube und Werke zur Théologie des Jakobus*: ZNTW (1957) 1-22. — 93 2:9-11. — 94 Cf. Heb 11:31. — 95 Jos 6:17-25. — 96 Mt 1:5. —

Capítulo 3.

Dominio de la Lengua, 3:1-12.

Las instrucciones y exhortaciones que siguen no tienen ningún nexo especial y directo con lo que antecede. Recuerdan, sin embargo, lo que ya había dicho el autor sagrado en 1:19.26; 2:12. Santiago enseña que todos los cristianos deben refrenar la lengua, pero principalmente los maestros ¹, los cuales han de ejercitar su ministerio docente mediante la lengua ² y han de procurar que sus palabras estén llenas de sabiduría y de prudencia ³. De ahí que el autor sagrado trate de refrenar la ambición de los cristianos de querer erigirse en maestros de los demás. El oficio de enseñar está lleno de peligros por la dificultad en custodiar la lengua. Las faltas de la lengua pueden ser causa de un juicio más severo por parte de Dios.

Responsabilidad del que enseña, 3:1-2.

¹ **Hermanos míos, no seáis muchos en pretender haceros maestros, sabiendo que seremos juzgados más severamente, ^{2a} porque todos ofendemos en mucho.**

Santiago no quiere que haya entre los cristianos, a los cuales se dirige, muchos *maestros* (v.1). Parece como si quisiera reaccionar contra la búsqueda ambiciosa del título de maestro. Es bien conocido el prestigio de que gozaban los rabinos entre los judíos. Tenían la aureola del sabio y del escriba⁴, eran colmados de honores. También la Iglesia naciente tuvo sus *didascalos* ⁵. Pero los apóstoles tuvieron que combatir en las comunidades cristianas la ambición de querer erigirse en doctores. Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia se dieron abusos entre los didáscalos, sobre todo entre los didáscalos de origen judío. Estos se ponían a predicar sin estar suficientemente instruidos, o bien predicaban doctrinas no del todo conformes con la fe de Cristo ⁶, con las cuales sembraban el desconcierto en la Iglesia ⁷. Santiago aconseja aquí a sus lectores que no se complazcan en los títulos ⁸. El maestro *será juzgado más severamente*, pues tendrá que responder de la enseñanza dada, y además pesará sobre él la obligación de cumplir mejor su deber, por conocerlo con mayor perfección que los demás. Los doctores judíos parece que se preocupaban más de enseñar la virtud que de practicarla ⁹.

Por otra parte, hay que tener en cuenta, observa el autor sagrado, que todos *ofendemos en mucho* (v.2a). Santiago expresa aquí un principio universalmente admitido, y que la Sagrada Escritura recuerda con frecuencia: nadie puede decir que no tiene pecado ¹⁰. El libro de los Proverbios (24:16) afirma que “el justo cae siete veces al día.” Y San Juan en su primera epístola (1:8) hace esta advertencia: “Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros.” No hay nadie que no tenga que decir muchas veces el *Padre nuestro* pidiendo perdón de nuestras deudas ⁿ. El concilio Tridentino ha definido que es imposible evitar el pecado venial por toda la vida sin un privilegio especial de Dios ¹².

Peligros y excelencia de la lengua, 3:2-12.

² **Si alguno no peca de palabra, es varón perfecto, capaz de gobernar con el freno todo su cuerpo. ³ A los caballos les ponemos freno en la boca para que nos obedezcan,**

y así gobernarnos todo su cuerpo. ⁴ Ved también las naves, que, con ser tan grandes y ser empujadas por vientos impetuosos, se gobiernan por un pequeño timón a voluntad del piloto. ⁵ Así también la lengua, con ser un miembro pequeño, se atreve a grandes cosas. Ved que un poco de fuego basta para quemar todo un gran bosque. ⁶ También la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad. Colocada entre nuestros miembros, la lengua contamina todo el cuerpo, e, inflamada por el infierno, inflama a su vez toda nuestra vida. ⁷ Todo género de fieras, de aves, de reptiles y animales marinos es domable y ha sido domado por el hombre; ⁸ pero a la lengua nadie es capaz de domarla, es un azote irrefrenable y está llena de mortífero veneno. ⁹ Con ella bendecimos al Señor y Padre nuestro, y con ella maldecimos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios. ¹⁰ De la misma boca proceden la bendición y la maldición. Y esto, hermanos míos, no debe ser así. ¹¹ ¿Acaso la fuente echa por el mismo caño agua dulce y amarga? ¹² ¿Puede acaso, hermanos míos, la higuera producir aceitunas, o higos la vid? Y tampoco un manantial puede dar agua salada y agua dulce.

Entre todos los pecados, los cometidos con la lengua son los más frecuentes y los más difíciles de evitar. Por eso los cristianos no han de ser fáciles en constituirse en maestros, pues el que enseña está expuesto más que ningún otro a pecar con la palabra. *El que no peca de palabra, es varón perfecto* (v.2b), porque el dominio de la lengua es un signo de fuerza moral y de santidad que dispone al hombre para afrontar victoriosamente todas las tentaciones. Dominar la lengua es una de las cosas más difíciles. Por eso el que logre dominarla podrá dominar también todos los movimientos desordenados, pues el que hace lo más difícil podrá hacer también lo más fácil. Del mismo modo que la transgresión de un solo mandamiento hacía pecar contra toda la Ley ¹³, así también el dominio de la lengua permitirá el dominio de todo el cuerpo. El *cuerpo* es considerado aquí como el conjunto de los miembros de los que el hombre se sirve para obrar bien o mal. Las benéficas consecuencias del freno de la lengua se manifestarán en toda la conducta de la persona.

Santiago sigue en esto a la tradición sapiencial judía, que estigmatiza tan frecuentemente los pecados de la lengua ¹⁴.

La sentencia expresada en el v.2b es confirmada con dos ejemplos (v.3-5^a): Lo mismo que el jinete guía, mediante el freno, el caballo y lo conduce a donde quiere, aunque sea más fuerte que él; y las grandes naves son guiadas por un pequeño timón no obstante la fuerza del viento, así también por medio del dominio de la lengua, que es un pequeño miembro del cuerpo, el hombre modera y gobierna todo su cuerpo. El autor sagrado da realce a la desproporción entre la pequeñez del miembro, que es la lengua, y la influencia enorme que ejerce en la vida del hombre. Este gran poder de la lengua — a causa de la naturaleza viciada de la humanidad — inclina al hombre con mayor frecuencia al mal que al bien. La lengua puede corromperlo y destruirlo todo.

El poder nocivo y destructivo de la lengua es semejante al del fuego (v.5b-6). Una débil chispa, *un poco de fuego* ¹⁵, puede causar grandes incendios y destruir todo un bosque. También la literatura sapiencial compara la lengua a carbones ardientes, y las palabras a saetas inflamadas ¹⁶. La lengua es, como la chispa, insignificante e inofensiva en apariencia, pero puede causar grandes daños. Por medio de ella pueden encenderse, fomentarse y satisfacerse las más bajas pasiones. De este modo la lengua puede contaminarnos y destruir *toda nuestra vida* con su fuego devastador, porque la fuente del poder nocivo de la lengua es el *infierno* ¹⁷, el mismo demonio. La lengua es todo *un mundo de iniquidad*, ya que es el instrumento y la ocasión de toda clase de

mal. La mayor parte de los crímenes son preparados, ejecutados y defendidos con la lengua, como afirma San Beda TM.

La lengua la tenemos entre nuestros miembros como un pequeño mundo de iniquidad, como una fuerza moral corruptora, como un productor de veneno, que puede *contaminar todo nuestro cuerpo* ¹⁹. Pero no sólo es veneno, sino también fuego que es atizado en el infierno y puede inflamar *el ciclo de la vida humana*. La expresión των τροχόν της γενέσεως: “rotam nativitatís” (Vulgata), tiene cierta dificultad, ya que τροχός puede tomarse en el sentido de *rueda* o de *carrera*, curso (de la vida). Las versiones antiguas y los antiguos comentaristas se inclinan por el significado de *rueda*. Pero *rueda* significaría aquí no *el mundo*, que tanto entre los griegos como en la literatura rabínica es comparado a una rueda en perpetuo movimiento, sino la sucesión de las diversas etapas de la vida humana, el desarrollo de un destino, de una vida en sus etapas sucesivas ²⁰. La literatura órfica y pitagórica habla también de la rueda o del ciclo de la vida ²¹.

Santiago enseña que la lengua tiene el terrible poder de incendiar, de comprometer moralmente toda la existencia humana.

Además, la lengua, con tanto poder maléfico, es sumamente difícil de domar. El hombre ha encontrado el medio de domar toda clase de bestias (v.7) ²², *pero a la lengua nadie es capaz de domarla* (v.8). La lengua *es un azote irrefrenable*, un mal sin reposo ²³, un adversario siempre agitado, que es sumamente difícil de domar. Bajo el estímulo de las pasiones se agita continuamente, diciendo despropósitos. Está llena de veneno mortífero, que infecta y mata ²⁴. La literatura cristiana aplicará muy pronto esta imagen a los doctores heréticos, que mezclan con el buen vino su veneno mortífero ²⁵.

Si el hombre, que es poderoso para someter a su imperio todos los seres de la creación, no puede domar la lengua, esto se explica por el hecho de que la lengua no es sólo un miembro humano, sino también el instrumento y la sede infernal de la malicia (cf. v.6).

La lengua es tan inestable e irrefrenable, que con frecuencia comete monstruosas contradicciones. Con ella los hombres *bendicen* al Señor, a nuestro Padre celestial, en las funciones litúrgicas y en las oraciones privadas. Pero al momento la emplean también para *maldecir* a los hombres, que han sido *hechos a imagen de Dios* (v.8). Esta manera de obrar es tanto más grave cuanto que maldecir al hombre — hecho a imagen de Dios ²⁶ — es maldecir la imagen del mismo Dios, maldecir algo de Dios mismo. Y, por lo tanto, se viene a contradecir las alabanzas que se le habían tributado. La afirmación del autor sagrado tiene sentido general. Sin embargo, tal vez deje entrever que los judíos convertidos al cristianismo se resentían de su origen y eran muy inclinados a maldecir al prójimo ²⁷.

El doble uso de la lengua no es moral. Servirse de la misma lengua para bendecir y maldecir es una monstruosidad que no tiene término de comparación en la naturaleza, como lo demuestran tres ejemplos aducidos por el autor sagrado (v. 11-12). Una fuente no echa por el mismo caño agua dulce y amarga; ni la higuera puede producir *aceitunas* (Vulgata: *uvas*), ni la vid higos; ni tampoco un manantial dar a la vez agua salada y dulce. Estas imágenes, tomadas de la vida campestre de Palestina ²⁸, manifiestan un claro contraste entre la armonía de la naturaleza y el desorden existente en el uso de la lengua. La aplicación es evidente: es necesario hacer desaparecer ese desorden, esa monstruosidad de la lengua, haciendo buen uso de ella.

La fuerza de la comparación de la primera imagen no se pone en la salida *simultanea* de agua dulce y amarga, como piensa algún autor (Meinertz), sino en el hecho que del *mismo caño*, aunque en diverso tiempo, salga agua dulce y amarga. De igual modo, la deformidad de la lengua no está en que a la vez profiera palabras contrarias, lo que sería imposible, sino en que la misma lengua, en tiempos diversos, pronuncie cosas contradictorias ²⁹.

Los v.9-11 son aducidos por el *Catecismo Romano* (3:9:20) para estigmatizar los daños producidos por la mentira.

Verdadera y falsa sabiduría, 3:13-18.

En la segunda parte del capítulo 3, el autor sagrado expone las cualidades que debe tener la sabiduría del maestro. Es difícil cumplir la misión de maestro, a causa de la facilidad con que la lengua desbarra. Sin embargo, este mal connatural puede ser superado por una conveniente preparación del alma por medio de la verdadera sabiduría. Esta es la razón de que el autor sagrado pase del abuso de la lengua a hablar de los peligros de la falsa sabiduría.

¹³ ¿Quién de entre vosotros es sabio e inteligente? Pues muestre con sus obras y conducta su mansedumbre y su sabiduría. ¹⁴ Pero, si tenéis en vuestros pechos un corazón lleno de amarga envidia y rencilloso, no os gloriéis ni mintáis contra la verdad; ¹⁵ que no será sabiduría de arriba la vuestra, sino sabiduría terrena, animal, demoníaca. ¹⁶ Porque donde hay envidias y rencillas, allí hay desenfreno y todo género de males.

Del mismo modo que los árboles manifiestan su naturaleza por medio de sus frutos (v.1z), así también la verdadera sabiduría es conocida por la conducta de los individuos. El verdadero maestro no es el que se contenta con conocer las verdades divinas, sino el que sabe dominar sus pasiones, observa una conducta irreprochable y está lleno de aquella *mansedumbre* (v.13) que es propia de la verdadera sabiduría 30.

Si, pues, la mansedumbre es propia de la verdadera sabiduría, es evidente que no serán sabios ni poseerán la auténtica sabiduría los que tienen *un corazón lleno de amarga envidia y rencilloso* (v.14). La falsa sabiduría procede del orgullo y no de la gracia divina ³¹. No es *de arriba*, sino totalmente *terrena* por su origen, *animal* y *demoníaca* (v.15), porque es opuesta al don supremo del Espíritu Santo y proviene del padre de la mentira ³². La oposición entre animal y espiritual es también frecuente en San Pablo ³³.

Donde hay envidias y rencillas, allí habrá *desenfreno* (Vulgata: “inconstante”) 34; *todo género de males* (v.16), como lo demuestra la experiencia. El desorden moral se opone al orden establecido por el Dios de la paz ³⁴. La verdadera sabiduría, fundada en la caridad, une a los cristianos; en cambio, la sabiduría diabólica, movida por la envidia y el desorden, será causa de toda clase de males. Por eso decía San Pablo a los fieles de Corinto: “Si, pues, hay entre vosotros envidias y discordias, ¿no prueba eso que sois carnales y vivís a lo humano?” ³⁵; es decir, muestran que carecen de la verdadera sabiduría y se rigen por la que es terrena, animal y diabólica.

Por el modo de hablar se ve que Santiago se refiere a la sabiduría práctica, que ordena toda la vida según las normas de la rectitud y de la justicia. De esta sabiduría se habla con frecuencia en los libros Sapienciales.

Cualidades de la sabiduría que viene de Dios, 3:17-18.

¹⁷ Mas la sabiduría de arriba es primeramente pura, luego pacífica, modesta, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía, ¹⁸ y el fruto de la justicia se siembra en la paz para aquellos que obran la paz.

La verdadera sabiduría se opone, por su origen, sus atributos y sus frutos, a la falsa sabiduría. El

texto griego nos habla de siete cualidades de la verdadera sabiduría; la Vulgata, en cambio, tiene ocho. La sabiduría *de arriba*, es decir, la que procede de Dios, es ante todo *pura* (v.17), libre de todo movimiento pasional y de todo principio de error y de pecado. No puede entrar en el alma malévolamente ni en el cuerpo que es siervo del pecado, porque es una emanación del mismo Dios³⁶. Es *pacífica*, porque aporta la paz y conduce a ella³⁷. En esto se diferencia de la falsa sabiduría, que se deleita en los litigios y en las rivalidades. Es *indulgente*³⁸ para con los inferiores, *dócil* a las razones de los demás, y, por lo tanto, no soberbia ni caprichosa³⁹. La verdadera sabiduría está *llena de misericordia* para con los pobres y afligidos, y *de buenos frutos*, es decir, de obras de caridad⁴⁰. Es *imparcial*, o sea que no hace distinción ni tiene acepción de personas⁴¹, y *sin hipocresía*, porque obra con sinceridad, no para complacer a los hombres, sino a Dios⁴².

La sabiduría de que nos habla Santiago es, pues, eminentemente práctica, puesto que conduce a la observancia de las virtudes cristianas. Este cuadro que nos presenta el autor sagrado de la sabiduría recuerda el elogio de la caridad hecho por San Pablo en 1 Cor 13:15s.

Para terminar esta instrucción, Santiago invita a la práctica de la verdadera sabiduría, la cual produce *la justicia en la paz* (v.18). En cambio, la envidia y las rencillas son fuente de toda clase de males, con los cuales es violada la justicia. Por eso únicamente las almas pacíficas podrán poseer la verdadera sabiduría⁴³, pues la sabiduría siembra los frutos de la justicia en beneficio de los pacíficos, es decir, de aquellos que buscan la paz.

1 Sant 5:1. — 2 Sant 3:2-12. — 3 Sant 3:13-18. — 4 Eclo 38:24-39:11; Sab 8:10ss. — 5 Gf. 1 Cor 12:28; Ef 4:11. — 6 Gal 2:12; Rom 2:17-24; 1 Tim 1:3-7; Tit 1:10-14. — 7 Act 15:24. — 8 Cf. Mt 23:8. — 9 Cf. Mt 23:3; Rom 2. — 10 Re 8:46; Prov 20:9; Sal 19:13; Job 4:17-19; Eclo 19:16; Ecl 7:20; Rom 3:9-18; 1 Cor 4:4. — 11 Mt 6:12; Le 11:4. — 12 Ses.6c.23: D 833. El verbo griego *πταίειν* (Vulgata: *offendere*) significa “resbalar, tropezar, caer,” o sea, “pecar.” — 13 Sant 2:10. — 14 Prov 10:11-32; 13:3; 15,iss; 18:21; 21:23; Sal 32:9; 39:2; 141:3; Eclo 5:11-6:1; 14:1; 19:6-9; 28:13-26; cf. Mt 12:3633. — 15 El griego tiene *ἡλικόν πυρ* = “quantus ignis” (Vulgata). Sin embargo, hay bastantes códices que tienen *ολίγον* = parvus, y, según San Beda, muchos códices latinos leían: “ecce modicus ignis.” Con todo, los críticos prefieren *ἡλικόν*, que, si bien designa ordinariamente grandeza, no obstante se emplea también en los autores profanos con el sentido de Pequeño, *exiguo*. Cf. J. Chainé, o.c. p.81-82. — 16 Prov 16:27; 26:18; Sal 120:3-4; Eclo 28:22ss. — 17 La *Gehenna* (hebr. = *Ge-Hinnom*) fue primitivamente un valle situado en la parte,ur de Jerusalén (Jos 18:16; Neh 11:30). Bajo la monarquía israelita se hicieron en él sacrificios humanos (2 Re 21:6; 23:10; Jer 7:31; 32:35), por lo cual se convirtió en un lugar maldito *ἐν* donde se arrojaban los desperdicios e inmundicias de la ciudad, prendiéndoles fuego. Esto dio ocasión a que se le considerase como una imagen del infierno. — 18 *Expositio super Divi Iacobi Epistolam*: PL 93:27. — 19 Cf. Mt 15:11.19. — 20 A. Charue, o.c. p.416. Robertson, en *The Expos. Tim 39 (1927-1928)* 333, propone cambiar la letra X de *τροχόν* en TT, y lee: *τον τρόπον τῆς γενέσεως*, que daría un sentido aceptable: “la lengua inflama la disposición natural del hombre.” — 21 J. Ghaine, o.c. p.8a. — 22 Las especies de animales son distribuidas en cuatro grupos según la clasificación que era ya tradicional entre los judíos, y que se encuentra en Gen 9:2 y en Dt 4:17-18. El imperio del hombre sobre la creación alude también a un texto bíblico (Gen 1:26; cf. 9:2; Sal 8:6-8; Eclo 17:4). La Vulgata omite los *peces*, poniendo en su lugar *et ceterorum*, que probablemente es una corrupción de *cetorum* o *cetum*, genitivos plur. de *cetus* o de *cete* = cetáceo. — 23 Von Soden adopta la lección *ἀκοτάσχετον κακόν* = “mal incontinente, incontrolable,” de KGL y Pesitta; sin embargo, los mejores códices BSAP y las versiones Copta y Vulgata leen: *ἀκατάστατον κακόν* = “mal sin reposo.” — 24 Gf. v.6; Sal 58:55; 140:4. — 25 san ignacio de antioquía, *Trall.* 6:2. — 26 Cf. Gen 1:26. — 27 Gf. Mt 5:44; Lc 6:28; Rom 12:14; 1 Cor 4:12; 1 Pe 3:9; 1 Jn 4:20. — 28 Cf. Mt 7,16s; 20:1; 21:28; 24:32; Le 13:6; Jn 15:1. — 29 Teófilo García De Orbiso, o.c. p.151; A. Charue, *La Maîtrise de la langue dans VEpître de Saint Jacques*: *Goliath. Namurcenses (1935)* 393-407. — 30 Gf. 2 Tim 2:2455; 1 Pe 2:12; 5:3. — 31 Sant 1:5. — 32 Cf. Sant 3:6. — 33 Cf. 1 Cor 2:145; 3:3. — 34 1 Cor 14:33. — 35 1 Cor 3:3. — 36 Sab 1:4; 7:255. — 37 Prov 3:17; Rom 8:6. — 38 La Vulgata y Nácar-Colunga traducen: modesta. Sin embargo, el término griego *ἐπιεικής* suele emplearse más bien en el sentido de bondad, indulgencia, cuando se trata de la actitud de un superior hacia su inferior (cf. Sal 86:5; 1 Pe 2:18). Por otra parte, la palabra *εὐπειθής* (= Vgta.: “suadibilis”; Nác.-Col.: “indulgente”), que sigue, se refiere a las relaciones de los inferiores con sus superiores, y se traduciría mejor por *dócil, flexible*. — 39 La Vulgata añade una especie de glosa: *bonis consentiens*, que no se encuentra en el texto y falta en los mejores códices de la Vulgata. Tal vez sea una doble versión del griego *εὐπειθής*, traducido antes por “suadibilis.” — 40 Cf. Sant 1:27. — 41 El non *indicans* de la Vulgata puede entenderse en el sentido de “el que evita juicios temerarios.” El término *ἀδιάκριτος* = “imparcial” puede tener sentido pasivo: “no dividido, no dudoso,” como generalmente sucede en el libro de los Prov, según la versión de los LXX. Λ-quí, sin embargo, se adapta mejor al contexto el sentido activo: “sin parcialidad, que no •nace diferencia.” — 42 Cf. Sab 7:22-27. — 43 .p Cf. Mt 5:9; R. M. Díaz Carbonell, *Nota a lac 3:18*: *Sesiones de Estudio del Congreso eucarístico (Barcelona 1952)* 508ss.

Capítulo 4.

Las Pasiones Engendran la Discordia, 4:1-12.

Aquí el autor sagrado pasa a considerar la ambición o el deseo de riquezas, que, como dice San Pablo 1, es “la raíz de todos los males.” Esa ambición produce discordias entre los cristianos, por lo cual Santiago arremete contra esta “*auri sacra fames*” en todo este capítulo y en parte del siguiente ². En toda esta sección expone las causas que motivan las discordias entre los cristianos. Por una parte está la envidia de los pobres (v.1-12); por otra, la avaricia desmesurada de los mercaderes (v. 13-17), y, en fin, la injusticia de los ricos (5:1-6).

Las causas que motivan la discordia son, 4:1-3.

¹ ¿Y de dónde entre vosotros tantas guerras y contiendas? ¿No es de las pasiones, que luchan en vuestros miembros? ² Codiciáis, y no tenéis; matáis, ardéis en envidia, y no alcanzáis nada; os combatís y os hacéis la guerra, y no tenéis porque no pedís; ³ pedís y no recibís, porque pedís mal, para dar satisfacción a vuestras pasiones.

La verdadera sabiduría produce la paz. Mas esta paz es frecuentemente turbada en las comunidades cristianas por las querellas y los conflictos. La causa de todo esto son *Zas pasiones* desordenadas, *la concupiscencia* (ηδονή), que tiene su sede en la parte inferior del cuerpo humano, es decir, en nuestros miembros, de los cuales se sirve como instrumentos para engendrar la lucha dentro de nosotros mismos (v.1). Esta lucha íntima fue experimentada también por San Pablo ³. El objeto de la concupiscencia son los placeres y los deleites de los sentidos y la comodidad de la vida. Para satisfacer éstos se necesitan bienes terrenos, como dinero, vestidos, joyas, los cuales se desean con avaricia y se buscan por todos los medios.

La concupiscencia que no es domada provoca las guerras y las contiendas. Estas provienen de la codicia de bienes que no se poseen y se desean ardientemente. Entonces nacen la envidia⁴ y los celos. Pero como ni con esto se obtiene lo que se desea, surge entonces la irritación, el litigio, que pueden llevar a actos de hostilidad (v.2). El análisis psicológico de Santiago es muy hermoso.

El motivo de no obtener lo que se desea es la falta de la verdadera oración. No se dirigen a Dios con las verdaderas disposiciones de la oración impetratoria. Dios da a todos generosamente⁵, a condición de que se lo pidamos ⁶. Pero esta petición hay que hacerla con buena intención (v.3). Santiago dice a sus lectores que piden los bienes codiciados con mala intención, no para sostener la fragilidad humana, sino para satisfacer sus incontrolados placeres (San Beda). Muchos fieles no cumplían el mandato del Señor: “Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia”⁷, sino que buscaban la abundancia para satisfacer sus pasiones. Los bienes terrenos pueden ser objeto de oración. Nuestro Señor en el *Padre nuestro* nos manda pedir el pan cotidiano y demás bienes de la tierra necesarios para la vida, pero en el supuesto de que no nos resulten nocivos ⁸. Se pueden pedir bienes temporales en la oración con tal de que se haga con recta intención, o sea para mejor cumplir la voluntad de Dios, pues, como dice la 1 Jn, “si pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye.”⁹

La segunda causa de discordias: el amor del mundo, 4:4-6.

⁴ Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad del mundo es enemiga de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios. ⁵ ¿O pensáis que sin causa dice la Escritura: El Espíritu que mora en vosotros se deja llevar de la envidia? ⁶ Al contrario, El da mayor gracia. Por lo cual dice: Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia.

Aquí inicia el autor sagrado una severa requisitoria contra aquellos que, siguiendo las pasiones, abandonan a Dios, esposo de las almas, para cometer adulterio con el mundo. Los cristianos sometidos a los placeres terrenos cometen un adulterio espiritual. En el Antiguo Testamento, la alianza de Yahvé con el pueblo elegido es representada frecuentemente bajo la imagen del matrimonio: Dios es el esposo; Israel, la esposa. Si ésta es infiel al pacto, Dios le reprocha llamándola *adúltera*¹⁰. También Jesucristo llamó adúltera a la generación judía que no lo quería reconocer como Mesías. San Pablo llama a Cristo esposo y cabeza de la Iglesia¹². Lo que se aplicaba al pueblo elegido, se podía aplicar a los cristianos, verdaderos sucesores del auténtico Israel

Santiago afirma claramente que no se puede ser amigo del mundo y, al mismo tiempo, amigo de Dios. Los compromisos son imposibles entre estas dos potencias adversas. Es necesario decidirse por el uno o por el otro. Esta enseñanza es el eco de aquellas palabras de Cristo: “Nadie puede servir a dos señores, a Dios y a Mammón.”¹³ La hostilidad irreductible entre Cristo y el mundo es afirmada por nuestro Señor mismo¹⁴. Y lo mismo enseña San Juan en su primera epístola¹⁵.

El autor sagrado confirma a continuación su pensamiento con una prueba escriturística: *¿O pensáis que sin causa dice la Escritura: Con ardiente celo, (Dios) ama el espíritu que ha hecho habitar en nosotros?* (v.5). Sería una cita tomada de Gen 2:7, y que también estaría inspirada en la idea — expresada frecuentemente en la Biblia — de que Dios ama con amor celoso a los hombres¹⁶. La versión que adoptamos nos parece ser la más conforme con los mejores códices griegos. La Vulgata, a la cual sigue Nácar-Colunga, considera *el espíritu* como sujeto. Sería el Espíritu Santo, que habita en nosotros¹⁷, y nos desearía con ardiente celo. Pero, en este caso, ¿a qué texto bíblico aludiría? Creemos que es mejor considerar a Dios como sujeto de la frase. El es el místico Esposo de nuestras almas, y ama, hasta sentir celos, el espíritu humano que ha inundado en nosotros con su soplo creador, pues Dios es el único dueño del hombre por razón de la creación.

Este texto, considerado una *crux Interpretum*, ha dado origen a muy diversas explicaciones y conjeturas. La más interesante es, sin duda, la propuesta por Wettstein, el cual cree que se dio una confusión entre las palabras *πρόβ φθόνον* = “ad invidiam,” “con ardiente celo,” y *προς τον θεόν* = “versus Deum,” que sería la lección original. En cuyo caso habría que traducir: “hacia Dios dirige sus anhelos el espíritu que (El) hizo habitar en nosotros.” Esta corrección textual correspondería perfectamente con el contexto, y provendría de dos textos bíblicos combinados¹⁸. Tiene, sin embargo, el inconveniente que no coincide bien con lo que sigue.

Dios quiere para sí solo todo el amor del hombre y no soporta que lo divida con el mundo. Por el hecho de amarnos Dios con amor tan ardiente, nos *otorga una mayor gracia* (v.62), a fin que podamos llevar a la práctica una cosa tan difícil. El hecho de que Dios exija la totalidad de nuestro amor es difícil de cumplir, porque el mundo nos incita con sus atractivos. Pero *mayor* es la gracia con la que Dios fortalece al hombre para que se entregue plenamente al servicio de Dios. El comparativo *μείζονα* ha de entenderse, en este caso, en sentido absoluto. Esto nos recuerda ciertos pasajes de los profetas, en que Israel, a pesar de haberse prostituido, es tan amado de Yahvé que incluso le promete una bendición más abundante, una gloria aún mayor¹⁹.

El recuerdo de la gracia trae a la mente del autor sagrado un texto bíblico que habla de este don divino que Dios concede a los humildes: *Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia* (v.6b). La cita pertenece al libro de los Proverbios, 3:34, aducida según la versión de los LXX²⁰. La gracia que Dios da a los humildes debe entenderse, en el texto de los Proverbios, de un favor divino que no es sólo espiritual, sino también temporal. Porque Dios maldice la

casa de los malvados y bendice la de los justos. Pero Santiago entiende el texto en un sentido más profundo ²¹, más en conformidad con el Nuevo Testamento ²².

Los soberbios son los amadores del mundo, a los cuales niega su gracia y benevolencia y les prepara un castigo eterno. Los *humildes* representan aquellos que responden a la llamada divina, se someten totalmente a su voluntad y confían en El. A éstos les da su gracia, los llena de bienes como a amigos carísimos y les tiene reservada la bienaventuranza eterna.

La tercera causa de discordia: el orgullo, 4:7-10.

7 Someteos, pues, a Dios y resistid al diablo, y huirá de vosotros. ⁸ **Acercaos a Dios, y El se acercará a vosotros. Lavaos las manos, pecadores, y purificad vuestros corazones, almas dobles.** ⁹ **Sentid vuestras miserias, llorad y lamentaos; conviértase en llanto vuestra risa, y vuestra alegría en tristeza.** ¹⁰ **Humillaos delante del Señor y El os ensalzará.**

Para conseguir esa gracia superabundante hemos de humillarnos delante de Dios, someternos a su santa voluntad, y de este modo venceremos al diablo (v.7). Santiago no dice explícitamente con qué armas hemos de vencer al diablo, porque esto lo suponía bien sabido de los cristianos, a los cuales se dirige. Al diablo se le debe vencer con el escudo de la fe y con la práctica de la humildad y demás virtudes cristianas. El diablo no tiene poder sobre nosotros sino en la medida en que nosotros se lo permitamos. Si obramos bien y estamos sometidos a Dios, no podrá hacer nada contra nosotros y huirá. A este propósito dice muy bien Hermas: “No temáis al diablo. El diablo no puede otra cosa que causar miedo, pero es un miedo vano. No temáis, y huirá lejos de vosotros. No puede dominar a los siervos de Dios, que ponen toda su esperanza en Dios. Puede combatir, pero no vencer. Si, pues, vosotros le resistís, huirá lejos de vosotros confundido.” ²³

Huir del demonio es acercarse a Dios, el cual nos dará su gracia para poder resistir al mal. A Dios nos podremos acercar mediante los afectos de nuestra alma, y principalmente por medio de la oración, que penetra hasta el mismo trono de Dios ²⁴. Dios *se acercara* a nosotros (v.8) mediante sus favores y sus especiales auxilios, a fin de socorrernos en los momentos de peligro ²⁵. Pero, si queremos que Dios esté a nuestro lado, hemos de esforzarnos por purificar nuestras acciones — lavaos *las manos* — y por purgar nuestros afectos internos — *vuestros corazones* —, obrando con recta intención ²⁶, y entonces desaparecerá la *duplicidad* del alma pecadora. El autor sagrado se refiere a la purgación del alma de todas las manchas contraídas por la amistad con el mundo y a la total renuncia al espíritu mundano.

Condición preliminar para la conversión es el reconocer y sentir *la propia miseria* moral ²⁷. Santiago insiste sobre los signos que manifiestan externamente la compunción interior, como era usual entre los orientales. En la Biblia se invita con frecuencia a cambiar la alegría profana en llanto saludable de penitencia ²⁸. Es mejor para el alma practicar el espíritu de compunción, que la conducirá a Dios, que abandonarse a las alegrías mundanas, las cuales hacen al alma olvidarse de Dios. Jesucristo expresa las mismas ideas en el sermón de la Montaña cuando declara “bienaventurados a los que lloran, porque ellos serán consolados” ²⁹. El autor sagrado, al aconsejar a los fieles que se aflijan y lloren, no les pide que supriman toda alegría moderada o todo goce inocente, sino que quiere señalar a los hombres mundanos lo que deben hacer para recuperar el favor divino. Como penitentes que rechazan lo que hasta entonces habían amado, han de imitar al publicano del Evangelio, que, estando en el templo, “no se atrevía a levantar los ojos al cielo y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios, sé propicio a mí, pecador!” ³⁰ Esta humildad, provocada por el conocimiento de su miseria, le valió la justificación.

En lugar de gozar orgullosamente de la vida, han de *humillarse delante del Señor*, y *El los ensalzará* (v.10). El Señor se complace en habitar con el humilde ³¹. El tema de la exaltación del humilde se encuentra frecuentemente en la Biblia³². En nuestro pasaje se trata de una exaltación espiritual y moral, con la perspectiva del premio en la vida futura. De esta exaltación había hablado ya nuestro Señor en el Evangelio ³³. Se trata de la exaltación que supone el ser hijo de Dios, participante de la vida de la gracia y heredero de la vida eterna.

Cuarta causa de discordia: la maledicencia, 4:11-12.

¹¹ No murmuréis unos de otros/hermanos; el que murmura de su hermano o juzga a su hermano, murmura de la Ley, juzga la Ley. Y si juzgas la Ley, no eres ya cumplidor de ella, sino juez. ¹² Uno solo es el legislador y el juez, que puede salvar y perder. Pero tú, ¿quién eres para juzgar a tu prójimo?

El hagiógrafo vuelve a hablar de los pecados de la lengua ³⁴, porque entre los males provocados por las pasiones en las comunidades cristianas tenía especial importancia la difamación. El autor sagrado pone en guardia a los fieles contra los juicios temerarios y la difamación del prójimo, que tienen su origen en el resentimiento y en la envidia. Uno de los motivos que debe disuadir a los cristianos de hablar mal y de hacer juicios injuriosos del prójimo es la reverencia debida a la ley y a su autor. Hablar mal o *juzgar* desfavorablemente a un hermano equivale a menospreciar la ley cristiana, y principalmente la ley de la caridad ³⁵. El detractor del prójimo rebasa el terreno que le pertenece e invade el de Dios, único juez supremo y legislador universal³⁶. Dios es el único “que puede arder el alma y el cuerpo en la gehenna” ³⁷, así como también librar 1 hombre de ella. Por eso, el hombre, que no es nada delante de Dios, cuando juzga a su prójimo poco caritativamente, se deja llevar de la soberbia y de la ambición. La humildad es el verdadero fundamento de la caridad.

Advertencia a los ricos, 4:13-5:6.

Santiago ataca con fuerza en esta sección a los comerciantes y a los ricos, que, con orgullosa presunción e independencia de Dios, creían que podían disponer del futuro a su antojo. Este vicio provenía de la codicia de las cosas terrenas y del desprecio de las celestiales. Esta es la razón de que les dirija una serie de advertencias. Las advertencias van dirigidas especialmente a los comerciantes cristianos, que en sus negocios todo lo esperaban de su habilidad, sin recurrir para nada a Dios y sin tener cuenta de El. El lanzarse a empresas comerciales para sacar grandes ganancias conviene muy bien a judeo-cristianos que amaban el mundo y envidiaban a los ricos. Los judíos fueron desde los tiempos de Alejandro Magno especialistas en el comercio ³⁸.

Los proyectos de los comerciantes son efímeros, 4:13-17.

¹³ Y vosotros los que decís: Hoy o mañana iremos a tal ciudad, y pasaremos allí el año, y negociaremos, lograremos buenas ganancias, ¹⁴ no sabéis cuál será vuestra vida de mañana, pues sois humo, que aparece un momento y al punto se disipa. ¹⁵ En vez de esto debíais decir: Si el Señor quiere y vivimos, haremos esto o aquello. ¹⁶ Pero de otro modo os jactáis fanfarronamente, y esa jactancia es mala. ¹⁷ Pues al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a pecado.

El autor sagrado nos presenta a los comerciantes discutiendo entre sí los planes a realizar. Todo lo preparan cuidadosamente. Piensan que todo les saldrá a pedir de boca, y ya proyectan grandes

planes para el futuro (v.13), sin tener en cuenta la brevedad de la vida y la ayuda divina. La tendencia de los judíos al comercio ya era proverbial en aquel tiempo. Santiago no condena el comercio en cuanto tal, sino que reprende a los comerciantes cristianos por el espíritu mundano que manifestaban en sus ambiciosos planes. Se duele de que obren sólo por el afán de lucro y se olviden totalmente de la Providencia divina. Por eso, Santiago les invita a reflexionar sobre la caducidad de la vida (v. 14). Los comerciantes, de los que se habla aquí, olvidan que el mañana no les pertenece. El futuro está únicamente en manos de Dios. Aunque el hombre propone, es Dios el que dispone. Por cuya razón, la conducta de esos fieles es insensata, como la del rico de la parábola ³⁹, que, habiendo tenido una buena cosecha, pensaba que ya tenía reservas para muchos años, prometiéndoselas muy felices y descansadas. Pero aquella misma noche oyó la voz del Señor, que le decía: “Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado, ¿para quién será?”

Sí, pues, el hombre es como humo, *que aparece un momento y al punto se disipa*, no ha de hablar con tanta arrogancia, como lo hacían los mercaderes de nuestra epístola, sino con humildad y modestia, pensando en la brevedad de la vida y en la dependencia que tenemos de Dios.

Consideraciones e imágenes semejantes a estas del Evangelio y de la epístola de Santiago las encontramos con frecuencia en los libros Sapienciales ⁴⁰.

A la actitud insensata de los comerciantes, el hagiógrafo opone la actitud de la sabiduría cristiana, es decir la sumisión a la voluntad de Dios (v.15). La recomendación que hace Santiago está inspirada en la fe sobre la Providencia divina. Se encuentra frecuentemente en San Pablo la misma fórmula u otras semejantes ⁴¹. Sin embargo, los comerciantes, en lugar de someterse a Dios, se complacen de su habilidad en los negocios y en sus grandiosos proyectos comerciales. Esta complacencia mundana es mala, porque prescinde totalmente de Dios (v.16) y se atribuye a sí misma los éxitos habidos en sus negocios. San Juan ⁴² considera la “soberbia de la vida” como una de las tres pasiones fundamentales de las que provienen todos los vicios del mundo.

Santiago concluye con una máxima general (v.17), como es frecuente en él ⁴³. Los hombres que conocen sus deberes y no los cumplen pecan. Y los fieles a los que se dirige el hagiógrafo conocen la fragilidad de la vida humana, la existencia de la Providencia y lo que deben hacer. Pero no lo hacen. Y nada aprovecha para la salvación el conocer sus obligaciones si no se ponen en práctica. Al contrario, este conocimiento será motivo de mayor pecado y castigo. Son, por lo tanto, inexcusables. Jesucristo también expresa en diversas ocasiones esta misma idea ⁴⁴; y San Pablo la desarrolla en la epístola a los Romanos ⁴⁵ a propósito de la Ley.

1 1 Tim 6:10. — 2 Sant 4:1-5:6. — 3 Rom 7:23; cf. 1 Pe 2:11. — 4 El verbo φονεύετε = matáis (Vulgata: “occiditis”), si se conserva tal como se encuentra en toda la tradición manuscrita, habría que interpretarlo en sentido metafórico: “odiar” (cf. 1 Jn 3:15). Pero una tal significación no es propia del verbo φονεύω. Por eso, muchos autores modernos, siguiendo a Erasmo, suponen la existencia de una corrupción muy antigua del texto, el cual sería originariamente φθονεύετε = *envidiáis*, y no φονεύετε. De este modo se obtiene un sentido y una gradación excelentes: “Codiciáis, y no tenéis; envidiáis, y ardéis en celos, y no alcanzáis nada.” (Chaine, Charue, Belsler, Spitta, Dibelius). — 5 Sant 1:5. — 6 Mt 7:7. — 7 Mt 6:33. — 8 Mt 7:7-11; Le 11:9-13. — 9 1 Jn 5:14 — 10 Cf. Os 1-3; Is 1:21; Jer 3:7-10; Ez 23; Cant iss. En el griego tenemos μοιχαλίδες = *adúlteras*, en femenino, no porque Santiago se dirija sólo a las mujeres, sino porque habla, según el Antiguo Testamento, en el que Israel era la esposa de Dios, y con frecuencia la “posa era adúltera. Y como en el Nuevo Testamento el pueblo cristiano y cada fiel ocupan el lugar de la esposa, de ahí que sean llamados μοιχαλίδες. — 11 Mt 12:39; 16:4; Mc 8:38. — 12 Ef 5:22S; 2 Cor 11:2. — 13 JM6:24. — 14 Jn 7:7; 12:31-43; 14:17; 16:11. — 15 2:153. — 16 Ex 20:5; Dt 5:9; Jos 24:19; Is 9:6; Zac 1:14; 8:2. A propósito de este versículo se puede • Coppieters, *La signification et la provenance de la citation de Jac 4:5*: RB 12 (1915) J. Jeremías, *lac 4:5: epipothi*: ZNTW (1959) 137ss. — 17 La Vulgata, por su parte, lee κατόκησεν = “habitat” (de κατοικέω); en cambio, los códices BSA 33 y Hermas (*Mand.* 3:1; Simil. 5:6:5) leen κατόκησεν = “habitare fecit,” de κατοκίζω, que parece ser la mejor lección. — 18 Sal 42:2 y Ecl 12:7. — 19 Is 44:1-10; Zac 1:14-17. — 20 Gf. 1 Pe 5:5. — 21 Cf. Sant 1:2.9.12; 5.10. — 22 Lc 1:51; 14:11; Mt 23:12. — 23 Mand. 12:4:6; 12:5:2. — 24 Ecl 35:21. — 25 Dt 4:7; Jer 29:12-14; Sal 145:18. — 26 Cf. Jer 7:3; Sal 24:3s. — 27 La Vulgata traduce el griego ταλαπωρήσοιτε por *misen estote*; sin embargo, es mejor entenderlo en sentido reflexivo de *sentid vuestras miserias* (Nácar-Colunga). — 28 Am 8:10; Prov 14:13; Tob 2:6. — 29 Mt 5:4; cf. Lc 6:21-25; Jn 16:20. — 30 Lc 18:13. Cf. J. Hausherr, *Penthos: la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*: Orientalia Christiana Analecta (Roma 1944) p. 132133. — 31 Is 57:15. —

32 1 Sam 2:73; Prov 3:34; 29:23; Ez 17:24; Job 5:11; Eclo 3:20; Le 1:52. — 33 Mt 23:12; Le 14:11; 18:14; 1 Pe 5:6. — 34 Cf. Sant 1:26; 3:1-12. — 35 Sant 1:25; 2:8.12. — 36 H. Willmering, o.c. IV P-413- Cf. 1 Sam 2:6; 2 Re 5:7; Dt 32:39. — 37 Mt 10:28. — 38 J. Chaine, o.c. p.iog. — 39 Lc 12:13-21. — 40 prov 27:1; Job 7:7; Sal 144:4; Eclo 18:8s; Sab 5:9-14. — 41 1 Cor 4:19; 16:7; Rom 1:10; 15:32; Act 18:21; Heb 6:3. Cf. Teófilo García De Orbiso, o.c. p.185-186; A. J. Festugiére, *L'idéal religieux des Crees et VÉvangile* (Paris 1932) P.Iois.Ióis. En el v.15 existe una pequeña diferencia entre el texto griego y la Vulgata. Esta dice: "Si dominus voluerit, et si vixerimus, faciemus hoc aut illud." El griego, en cambio, dice: "Si el Señor quiere, viviremos y haremos esto o aquello." La lección del griego está atestiguada por los mejores códices y ha de ser preferida. — 42 1 Jn 2:16. Cf. Is 23:16; Eclo 26:29-28:2. — 43 Sant 1:12; 2:13; 3:18. — 44 Lc 12:47; Jn 9:41; 15:22.24. — 45 3:20; 4:15; 5:20. Cf. 1 Cor 15:56; Gal 3:19.

Capítulo 5.

Las alegrías engañosas de los ricos, 5:1-6.

1 Y vosotros los ricos llorad a gritos sobre las miserias que os amenazan. ² **Vuestra riqueza está podrida; vuestros vestidos, consumidos por la polilla;** ³ **vuestro oro y vuestra plata, comidos del orín, y el orín será testigo contra vosotros y roerá vuestras carnes como fuego. Habéis atesorado para los últimos días.** ⁴ **El jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos.** ⁵ **Habéis vivido en delicias sobre la tierra, entregados a los placeres, y habéis engordado para el día de la matanza.** ⁶ **Habéis condenado al justo, le habéis dado muerte sin que él os resistiera.**

Santiago inicia en el capítulo 5 una severa requisitoria contra los ricos soberbios, injustos, avaros, entregados a los placeres del mundo. Parece que el autor sagrado se dirige a cristianos ricos, injustos y explotadores de los pobres, que ya entonces existían en las comunidades cristianas. Santiago les amenaza con los castigos que van a venir sobre ellos. Nuestro autor imita el estilo de los profetas, los cuales estaban tan ciertos de los castigos anunciados al pueblo de Israel, que los presentaban como ya realizados o a punto de realizarse. Los ricos, avaros e injustos, en lugar de alegrarse y de gozar deberían lamentarse por la suerte que les espera (v.1): perderán sus bienes y serán condenados en el día del juicio (v.2-9). El castigo no será meramente temporal, sino eterno, como parece insinuarlo el v.3. La perspectiva del tiempo permanece, sin embargo, vaga e imprecisa; lo mismo que en las amenazas que el libro de Henoc 1 dirige a los ricos. Por eso no hay razón para explicar este pasaje de Santiago — y otros semejantes — del último juicio al fin del mundo. Santiago habla de la proximidad de la parusía de Cristo, lo mismo que San Pedro y San Pablo 2.

Nuestro Señor también amenaza a los ricos con toda clase de privaciones ³. Las riquezas que han amontonado esos ricos, consistentes en víveres, vestidos, ropas preciosas y metales ⁴, serán consumidas por la *polilla y el orín*. Estos agentes destructores serán a su vez, en el día del juicio, una prueba abrumadora de la avaricia culpable de esos ricos, un testimonio terrible que será exhibido en contra de ellos. Han preferido tener sus riquezas inactivas en los cofres, a despecho de la justicia y de la caridad ⁵. Pero ese *orín será testigo* en contra de ellos, porque hará más evidente su avaricia y los acusará ante el tribunal del Juez supremo. El autor sagrado presenta *el orín* como un testigo y un verdugo, en cuanto que, en el día del juicio divino, el orín acuciará y morderá la conciencia, acusándola así ante Dios. Este tormento resultará intolerable. Así se cumple lo que dice el libro de la Sabiduría: "Para que conozcan que por donde uno peca, por ahí es atormentado."⁶ Las riquezas putrefactas y llenas de orín constituirán para ellos un ejemplo y como un símbolo del fin trágico que les espera: del mismo modo que perecieron las riquezas, así

también perecerán ellos. Sus bienes serán la causa de su pérdida eterna, pues hicieron mal uso de ellos. Pudieron vestir a los hermanos pobres con los vestidos guardados en sus roperos, pero prefirieron dejarlos apellillarse. Amontonaron riquezas para hacer más terrible la cólera de Dios en el día del juicio (v.2-5).

Jesucristo exhortaba también a sus discípulos a no amontonar riquezas en este mundo, en donde pueden ser consumidas por el orín y la polilla, **sino en el cielo** ⁷, en donde no hay polilla ni ladrones.

El severo juicio con el que amenaza el autor sagrado está justificado por tres graves injusticias cometidas por esos malos ricos. Defraudan al pobre reteniendo su salario, con lo cual le condenaban a pasar hambre o incluso a morir de inanición. Aquí se trata de obreros rurales, que, según la ley, debían ser pagados todas las tardes ⁸. Una tarde sin salario era una tarde sin pan, un día de hambre. El salario defraudado es comparado a una voz que, como la sangre de Abel ⁹, pide venganza al cielo. Los gritos de los pobres oprimidos *llegan a oídos del Señor de los ejércitos* (v.4) ¹⁰. La expresión parece inspirarse en el texto griego (LXX) de Is 5:8-9, en el que también se habla de las injusticias de los ricos. En el Antiguo Testamento se protesta frecuentemente contra las injusticias cometidas en el pago de los salarios ¹¹. Dios mismo promete su ayuda, en Ex 22:26, a aquel que acuda a El pidiendo auxilio contra la injusta vejación. El v.4 está, por consiguiente, lleno de reminiscencias del Antiguo Testamento. Santiago se dirige directamente a sus lectores, suponiendo que ya conocen las prescripciones de la Ley en esta materia. Esto demuestra que los destinatarios eran cristianos convertidos del judaísmo.

Insensibles a los gritos de los pobres, los ricos abusan de sus riquezas para el placer y el lujo (v.5). Los banquetes y la ociosidad les han engordado como si se tratase de animales destinados al matadero. Viven cual estúpido ganado que se engorda para el día de la matanza. En el mismo sentido habla el profeta Jeremías ¹² de los mercenarios de Egipto, gordos y preparados para el castigo. El *día Ae la matanza* designa el día del juicio final, llamado así por los profetas porque es considerado como el día de la victoria de Yahvé sobre sus enemigos, cuyos cadáveres yacerán por tierra ¹³.

También los Libros Santos amonestan muchas veces contra los abusos de la comida y de la bebida ¹⁴. Las parábolas evangélicas del rico insensato, del rico epulón y del pobre Lázaro ¹⁵ ilustran los severos reproches de Santiago. La suerte que les espera a estos ricos injustos y glotonos nos la indica Jesucristo en la parábola ya recordada del rico epulón: serán sepultados en el infierno, en donde serán atormentados sin alivio alguno ¹⁶.

Finalmente, los ricos injustos condenan y matan al pobre inofensivo, que no puede oponer resistencia (v.6). Este reproche de injusticia recuerda los apostrofes de Amos ¹⁷ o de Miqueas ¹⁸ contra los ancianos y jueces de Israel, que vendían la justicia y despojaban al pueblo de todo lo que poseía. Cuando escribía Santiago, como ya en tiempo de los profetas, los regalos hechos a los jueces decidían frecuentemente las sentencias. La expresión *le habéis dado muerte* no es necesario entenderla de una muerte procurada directamente. Se puede entender también de una muerte procurada indirectamente, sometiendo al pobre a gravísimas exacciones; condenándolo así a una muerte lenta. El Siracida considera el pan como la vida de los pobres; privarles del pan es, por lo tanto, matarles: “El pan de los pobres es la vida de los indigentes, y quien se lo quita es un asesino. Mata al prójimo quien le priva de la subsistencia. Y derrama sangre el que retiene el salario al jornalero” ¹⁹. El pensamiento de Santiago debe de ser parecido al del Siracida. Los ricos matan al pobre realmente, condenándolo a muerte — en la antigüedad los poderosos eran dueños de vidas y haciendas —, o bien lo matan moralmente, privándole de los medios de subsistencia.

El justo (ó δίκαιος) del que habla nuestro texto no es Jesucristo, sino el cristiano pobre, oprimido y perseguido. La expresión *el justo* tiene aquí sentido colectivo, como en el libro de la Sabiduría 2:10.12.18; Is 57:1; Sal 94:21, y designa a los pobres que, perseguidos y calumniados por los ricos malvados, confían en Dios, el cual no les abandonará en la prueba. El pecado de los ricos es tanto más odioso cuanto que el pobre está sin defensa eficaz. Pero el Señor tomará su defensa y vengará al justo oprimido ²⁰.

Exhortaciones Finales, 5:7-20.

Comprende esta última sección de la epístola diversas exhortaciones dirigidas a los fieles. Los v.7-11 contienen una recomendación de soportar con paciencia la opresión de los poderosos. En el v.1a se habla contra los juramentos hechos a la ligera y sin motivo grave. Los v.13-18 nos presentan las recomendaciones que hace el autor sagrado a los cristianos en las diversas circunstancias de la vida, y especialmente en las enfermedades. Y, por último, Santiago termina su carta exhortando a todos a trabajar por la conversión de los pecadores.

Exhortación a la paciencia, 5:7-11.

⁷ Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved cómo el labrador, con la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. ⁸ Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana. ⁹ No os quejéis, hermanos, murmurando unos de otros, para que no incurráis en juicio; mirad que el Juez está a las puertas. ¹⁰ Tomad, hermanos, por modelo de tolerancia y de paciencia a los profetas, que hablaron en nombre del Señor, ¹¹ Ved cómo ahora aclamamos bienaventurados a los que padecieron. Sabéis la paciencia de Job, el fin que el Señor le otorgó, porque el Señor es compasivo y misericordioso.

Después de reprochar severamente las injusticias de los ricos, se vuelve a los pobres oprimidos — debían de ser la mayoría —, recomendándoles la paciencia, porque la venida del Señor y el día en que ha de dar a cada opresor el castigo merecido llegarán pronto e infaliblemente (v.7). Entonces cesará el escándalo de la prosperidad de los impíos y la injusticia será castigada. Santiago, más bien que incitar a la revolución social, pide a los fieles que esperen la sanción divina.

El autor sagrado está convencido de que la parusía del Señor restablecerá el orden perturbado. Los pobres recibirán el premio de su paciencia y los opresores recibirán el castigo merecido por sus injusticias. La venida del Señor no constituye motivo de preocupación para los fieles, sino más bien motivo de confortamiento. Esto lo demuestra claramente la pequeña parábola que pone a continuación para ilustrar la exhortación. Lo mismo que el labrador, que aspira a recoger los frutos de la tierra, *espera con paciencia* la llegada del tiempo oportuno para que caigan *las lluvias tempranas y las tardías* (v.7)²¹, así también los cristianos oprimidos han de esperar que el Señor, con su venida, realice sus más íntimos anhelos (v.8). El pensamiento de la parusía o juicio, que debía causar terror a los ricos, era un consuelo para los fieles pobres. La perspectiva escatológica de Santiago permanece vaga, aunque considera la parusía como próxima ²².

En espera de la llegada del Señor, Santiago exhorta a practicar la caridad fraterna. La llegada del Juez es tan cierta y tan próxima, que los fieles **no deben** dejarse llevar de la impaciencia o de faltas contrarias a la caridad, que les pudieran conducir a recriminaciones juicios temerarios contra los miembros de la comunidad o a merecer una severa sentencia del justo Juez (v.9). Los cristianos han de tolerarse mutuamente los propios defectos: “Ayudaos mutuamente — dice San

Pablo ²³ — a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.” Las expresiones que emplea la epístola de Santiago parecen inspirarse en el sermón de la Montaña ²⁴ y en el discurso escatológico de Cristo ²⁵.

El autor sagrado dice a sus lectores que han de tomar como ejemplo **a los profetas**, que tanto sufrieron de sus correligionarios por la justicia y por la predicación de la verdad (v.10). Los sufrimientos de los profetas constituyen un ejemplo citado frecuentemente en la catequesis primitiva ²⁶. El profeta paciente por excelencia era Jeremías. Pero también tuvieron mucho que sufrir Amos, Oseas, Elías, Isaías, Daniel ²⁷. Algunos de estos profetas sufrieron incluso prisión y otros llegaron hasta soportar una muerte cruel por causa de Yahvé. Pues bien: si hombres tan santos y amados de Dios, como eran los profetas, tuvieron que sufrir tanto, esto ha de valer para animar a los fieles, porque, si sufren, es señal de que Dios los ama como a sus siervos los profetas ²⁸. San Pedro cita en un contexto análogo ²⁹ el ejemplo de paciencia que nos dejó Jesús. Si Santiago no aduce el ejemplo de Cristo, tal vez sea porque, escribiendo a judeo-cristianos, les cita aquellos ejemplos que ellos conocían desde la infancia, y que tenían para ellos un gran valor.

También el ejemplo de paciencia de Job ha de servir a los fieles para infundirles ánimos y para que puedan perseverar hasta el momento en que el Señor tenga misericordia de ellos, como la tuvo de Job ³⁰. Al fin, también les dará, como dio a Job, el premio de su paciencia, *porque el Señor es compasivo y generoso* (v.11). Nuestro Señor también había dicho: **“El que persevera hasta el fin será salvo.”** ³¹ Y Santiago promete la corona de la vida ³² al que soporte la prueba con paciencia ³³.

Hay que evitar el perjurio, 5:12.

¹² **Pero ante todo, hermanos, no juréis, ni por el cielo, ni por la tierra, ni con otra especie de juramento; que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no, para no incurrir en juicio.**

La impaciencia no debe llevar nunca a los cristianos a pronunciar palabras irrespetuosas contra Dios. Los judíos eran muy inclinados a jurar; y esto mismo había introducido abusos deplorables. Había muchos que no les importaba perjurarse. Sobre todo después que la casuística rabínica había regulado cuándo se podía quebrantar el juramento ³⁴. Contra este laxismo se levantan el Siracida ³⁵ y nuestro Señor ³⁶, condenando el abuso del juramento. Santiago, siguiendo el ejemplo de Cristo, quiere que la franqueza y la sencillez regulen las relaciones sociales de los fieles. Las palabras de este versículo son muy afines a las de Jesús tal como nos las refiere San Mateo ³⁷.

Esto no quiere decir que Santiago condene toda clase de juramento. Lo que rechaza es el abuso y mal uso. La Iglesia ha declarado que el juramento, hecho con las debidas condiciones, es lícito, y a veces ella misma lo exige e impone ³⁸.

Se ha de acudir a Dios en la oración, 5:13-18.

¹³ **¿Está afligido alguno entre vosotros? Ore. ¿Está de buen ánimo? Salmodie.** ¹⁴ **¿Algún enfermo entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor,** ¹⁵ **y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará, y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados.** ¹⁶ **Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo.** ¹⁷ **Elías, hombre era, semejante a nosotros, y oró para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra durante tres años y seis meses;** ¹⁸ **y de nuevo oró, y envió el cielo la lluvia, y produjo la tierra**

sus frutos.

En estos versículos indica Santiago lo que han de hacer los cristianos en las diversas circunstancias de la vida, y especialmente en la enfermedad. En este contexto, con motivo de la recomendación de la oración asidua, introduce el autor sagrado la instrucción acerca de la unción de los enfermos (v. 14-15), que constituye uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo y promulgado aquí por Santiago.

La oración es la medicina de todos los males, pues con ella se consigue reanimar el alma y se obtiene el auxilio pedido³⁹. Incluso Jesucristo, en un momento de suprema tristeza, recurre a la oración⁴⁰. Es necesario volverse siempre hacia Dios y orar: en el sufrimiento, para implorar ayuda⁴¹, y en la alegría, para darle gracias (v.15). Se pueden dar gracias a Dios bien sea cantando con los labios himnos sagrados o bien sólo con el corazón⁴².

En el caso que un cristiano se enferme gravemente, el autor sagrado determina cómo ha de comportarse (v.14-15): *Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia* (v.14). Santiago, al decir esto, da un consejo, no una orden perentoria o un precepto formal. Por eso el concilio Tridentino afirma que el sacramento de la unción de los enfermos fue *recomendado* y *promulgado* por Santiago; pero no dice que haya sido impuesto.

Los *presbíteros* — término tomado del ambiente judío, en el que los ancianos tenían una función tan importante — designa frecuentemente en el Nuevo Testamento una realidad y una función totalmente nuevas: son los *sacerdotes*. El *presbyterium* cristiano ya no constituye una clase puramente honorífica o un consejo consultivo, formado por los fieles más ancianos, sino que designa la institución sacerdotal que estaba al frente de cada Iglesia⁴³ y desempeñaba las funciones del culto. También aparecen en las epístolas de San Pablo íntimamente unidos a los apóstoles y compartiendo con ellos las cargas de la enseñanza⁴⁴ y de la administración de los sacramentos⁴⁵, en grado superior a los diáconos⁴⁶. El concilio de Trento definió que el ministro de la unción de los enfermos no es un simple anciano, sino el sacerdote ordenado por el obispo⁴⁷. Santiago habla de los *presbíteros*, en plural y con artículo, porque supone que la institución de los presbíteros es un hecho cumplido en la Iglesia. Y en el plural se puede ver un plural de categoría⁴⁸, o tal vez sería mejor pensar que, siendo pequeña la comunidad y los presbíteros pocos también, vengán juntos a ver al enfermo. En la Iglesia griega existe la costumbre de que vayan siete presbíteros a administrar la unción al enfermo; y si este número no se puede tener, deben ir al menos tres. La Iglesia romana, en cambio, sigue la costumbre de administrar la unción de los enfermos por medio de un solo presbítero, pues no considera la pluralidad de presbíteros, de que habla Santiago, como condición necesaria para la validez y eficacia del sacramento⁴⁹.

Llegados al lado del enfermo, han de *orar sobre él*, extendiendo sus manos sobre el enfermo, tendido en la cama, y después *ungirle con óleo en el nombre del Señor* (v.14). La oración litúrgica debía acompañar la unción con óleo. El participio aoristo *ἀλείψαντες fungentes*) parece indicar simultaneidad con la acción del verbo principal *προσευξάσθωσαν (orent)*. La unción con óleo era hecha *en el nombre del Señor*⁵⁰, es decir, por orden de Jesús, o mejor, porque iba acompañada de una oración en la que se invocaba el nombre de Cristo. También el bautismo era administrado en el nombre de Jesús⁵¹. Esta unción hecha *en el nombre del Señor* no sólo tenía una finalidad terapéutica ordinaria, sino, principalmente, finalidad religiosa. Esto se ve claramente por los efectos de esta unción descritos en el v.15: *la oración de la fe salvará al enfermo*. Es la oración litúrgica que acompañaba a la unción, la oración de la comunidad, de la Iglesia, hecha con fe⁵². Es conveniente observar que el autor sagrado no trata aquí de la eficacia *ex opere operato* o *ex opere operantis*, porque, como muy bien dice J. Chaine⁵³, Santiago ni siquiera se propone esta cuestión en nuestro pasaje.

¿De qué salud se trata aquí? Hay autores, como A. Charue⁵⁴, que entienden esta salud en sentido amplio e impreciso de favor divino, favor divino de la restauración de la salud y del perdón de los pecados. Otros autores (Belsler, Bardenhewer, Chaine) creen que se trata únicamente, o al menos principalmente, de la salud del cuerpo. Otros, finalmente, apoyándose en el sentido que tiene el verbo σώσει en otros lugares de la epístola⁵⁵, piensan que se trata de la salud espiritual, de la salvación eterna. Santiago, cuando habla de la curación del cuerpo, emplea otro verbo (ἰαθήτε)⁵⁶. El efecto principal de la unción es, por consiguiente, el conferir al enfermo la salud eterna.

El segundo efecto de la unción es el *alivio* que el Señor dará al enfermo. Hará que el enfermo *se levante* de su enfermedad⁵⁷, que sane. Es evidente que el autor sagrado no quiere decir que todos han de sanar, porque, en este caso, todos los que recibiesen la unción no morirían. Se sobrentiende la condicional: “si Dios lo quiere.”

El tercer efecto de la unción es *el perdón de los pecados*. La enfermedad no supone pecado; pero, si los hay, le serán perdonados. El hagiógrafo no hace ninguna reserva. Por consiguiente, entre los pecados incluye las faltas graves. De aquí pudo concluir con razón la teología que la remisión de los pecados — incluso los graves — es un efecto propio, no accidental, del sacramento de la unción de los enfermos, aunque los que la reciben tengan que confesar antes, si pueden, las faltas graves. Esto mismo es enseñado claramente por el concilio Tridentino⁵⁸, poniendo así de relieve que el fruto espiritual que ha de obtenerse de la unción es la finalidad principal de la administración de dicho rito.

En la antigüedad era conocida la virtud terapéutica del óleo⁵⁹ sobre todo en los países cálidos, en donde ayuda a desengrasar y a regularizar la transpiración, y también a limpiar y a suavizar la piel. Los judíos tenían en gran aprecio el óleo como remedio contra las enfermedades⁶⁰. Por otra parte, los semitas se servían del óleo para inaugurar un santuario y consagrar los objetos de culto⁶¹. Lo empleaban en los sacrificios⁶², para consagrar al sumo sacerdote⁶³ y para ungir los reyes entre los hebreos⁶⁴. De este significado religioso se ha podido pasar fácilmente a la unción de los enfermos, cuya curación era esperada de Dios más que de los médicos. Por eso, cuando en el Evangelio se dice que los apóstoles “ungían con óleo a muchos enfermos y los curaban”⁶⁵, sin duda que se alude a curaciones milagrosas. La duración y permanencia de este rito en las comunidades cristianas — como nos lo demuestra la epístola de Santiago — supone una consigna del mismo Jesucristo. Por eso dice el concilio de Trento: “Sacramentum a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem fidelibus commendatum ac promulgatum”⁶⁶.

La unción de la que habla nuestra epístola tiene un valor religioso, porque es hecha en nombre del Señor (v.14) y va acompañada de oraciones (v.14-15). Además, su finalidad no es únicamente el alivio de las enfermedades, sino, sobre todo, la remisión de los pecados.

El Sacramento de la Unción de los Enfermos.

El rito de la unción que, como hemos visto, describe Santiago, constituye un verdadero sacramento de la Nueva Ley. La unción es un signo *sensible* muy adaptado para simbolizar la curación espiritual. Entre los antiguos, la unción con óleo era un remedio terapéutico muy usado. La *materia remota* es el óleo; la *materia próxima*, la unción; la *forma*, la oración litúrgica, y el *ministro*, el presbítero o sacerdote. Fue instituido por Cristo y promulgado por Santiago en esta epístola. El autor sagrado no precisa el número de unciones ni el modo de hacerlas. Sin duda supone que los presbíteros ya sabían administrar la unción. De donde se deduce que debía de ser un rito practicado ya en la Iglesia.

Los *efectos* espirituales producidos por esta unción también son indicados: obtiene la salvación espiritual mediante la remisión de los pecados y el aumento de la gracia santificante. Procura la curación, o, al menos, el alivio material o moral del enfermo.

Tiene, por consiguiente, todas las propiedades y características propias de un sacramento.

El sentido auténtico de este texto de Santiago (v. 14-15) ha sido declarado por el magisterio solemne de la Iglesia católica. Ya el papa San Inocencio I (a.416) utiliza expresamente este texto de Santiago a propósito del sacramento de la unción de los enfermos. Más tarde, el concilio Florentino⁶⁷ también habla del sacramento de la unción de los enfermos, al cual se refiere Santiago en este lugar. Pero es principalmente el concilio Tridentino el que enseña que Santiago en este texto recomienda y promulga el sacramento de la unción de los enfermos, instituido por nuestro Señor Jesucristo. La declaración del concilio de Trento se apoya no sólo en las palabras de Santiago, sino también en la tradición apostólica recibida por la Iglesia⁶⁸. Con razón, pues, este concilio, interpretando el sentir de toda la tradición y en contra de la negación de los protestantes, definió solemnemente que la unción de los enfermos es un *sacramento*. “*Si quis dixerit extremam unctionem non esse veré et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum (cf. Mc 6:13) et a beato Iacobo apostólo promulgatum (Iac 5:14), sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum, anathema sit.*”⁶⁹

Los protestantes modernos y los racionalistas ven, en la unción de la que nos habla Santiago, un remedio terapéutico ordinario, y en la visita de los presbíteros a los enfermos, una piadosa y caritativa costumbre.

La *materia* de este sacramento es el óleo de oliva consagrado por obispos el día de Jueves Santo. Este sacramento se puede repetir en caso de recaída en una enfermedad grave⁷⁷. Aunque es un sacramento no estrictamente necesario para la salvación — Santiago *recomienda*, no manda —, sin embargo, pecaría el que lo despreciase⁷⁸.

En los v.16-18, el autor sagrado ya no se dirige al enfermo, sino más bien a los cristianos que rodean al enfermo, como parece sugerirlo la partícula griega οὖν (= *pues*). Sin embargo, la unión que parece suponer esta partícula no es fácil precisarla. Algunos piensan que Santiago une la unción de los enfermos y la confesión en un solo bloque, como si formaran los sacramentos de los enfermos. No obstante, como todo este pasaje parece tener por finalidad el indicar los medios más aptos para obtener la salud del enfermo, es muy probable que aquí el autor sagrado invite a los fieles presentes en torno al enfermo a que confiesen sus pecados, para que sus oraciones, salidas de corazones purificados, puedan ser más eficaces delante de Dios. Entre los judíos era frecuente confesar los propios pecados para hacer más eficaz la oración. El poder de la oración del justo es un tema bastante conocido en el Antiguo Testamento⁷⁹. Pero para que la oración sea de buena calidad y tenga poder delante de Dios ha de proceder de un alma recta y justa. Con este fin, la espiritualidad rabínica recomendaba con frecuencia la confesión de los pecados⁸⁰. Esta misma costumbre se conservó entre los primeros cristianos. Por la *Didajé*⁸¹ sabemos que los cristianos tenían por costumbre confesarse en la iglesia para prepararse mejor a la oración.

¿De qué confesión habla Santiago? ¿Se trata de la confesión sacramental o de una simple práctica devota? El término ἀλλήλοις (= mutuamente) puede tener un sentido genérico ordinario y designar reciprocidad: “los unos a los otros”; pero a veces también puede revestir un sentido relativo, restringido⁸². En cuyo caso, nuestro texto habría que entenderlo así: cada uno confiese con quien está facultado para recibir la acusación, es decir, con los presbíteros. Sin embargo, en este pasaje Santiago parece referirse a la comunidad. Por consiguiente, es mejor entender ἀλλήλοις en sentido ordinario, y admitir que el autor sagrado alude aquí a la práctica litúrgica. La expresión griega ἐξομολογείσθε ἀλλήλοις se entiende más fácilmente de una confesión hecha en

grupo, como la oración. Los fieles se reconocen culpables y dicen en voz alta sus faltas. La confesión debía de referirse a faltas que podían ser conocidas sin inconveniente⁸³.

De este texto tal vez provenga la costumbre de la confesión litúrgica pública (*Confiteor Deo.*), que se recita antes de la misa y en otras ocasiones; así como la confesión monástica que se realiza mediante la acusación de las culpas públicas ante el superior y toda la comunidad.

Sin embargo, los teólogos no coinciden en la determinación del verdadero significado de la confesión recomendada por Santiago. San Agustín⁸⁴ y, más tarde, el cardenal Cayetano⁸⁵ ven en esto una piadosa costumbre de acusarse recíprocamente para obtener el perdón de los demás. Otros sostienen que el autor sagrado habla de la confesión sacramental⁹⁰.

Además de la confesión recíproca, Santiago recomienda la oración: *orad unos por otros para que os salvéis* (v.16). Una vez purificada su alma por la confesión de los pecados, los fieles están mejor preparados para obtener de Dios lo que piden. La oración fervorosa del justo es muy poderosa delante de Dios. Pero este poder depende de las buenas disposiciones y de la fe del que ora⁹³. El autor sagrado confirma la eficacia de la oración del justo con el ejemplo del profeta Elías⁹⁴, el cual, a pesar de ser hombre semejante a nosotros, obtuvo de Dios la sequía durante tres años. Y de nuevo oró y envió el cielo la lluvia (v. 17-18). Santiago expresa la misma doctrina que nuestro Señor cuando enseñaba a los apóstoles: “Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisieréis y se os dará.”⁹⁵ Esto debe animar a los cristianos a orar como Elías, porque también conseguirán los mismos resultados.

El libro 1 de los Reyes (17:1; 18:1) no habla de *tres años y seis meses*⁹⁶, como se expresa nuestra epístola. Sólo habla de años, en plural, de *muchos días* y del *año tercero*; pero de los seis meses nada se dice. Como Jesucristo en el Evangelio⁹⁷ dice lo mismo que Santiago, es muy probable que tanto Cristo como Santiago hayan seguido la tradición judía, que determinaba más en concreto el tiempo que duró la sequía en los días de Elías.

La corrección fraterna, 5:19-20.

¹⁹ Hermanos míos, si alguno de vosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirlo, ²⁰ sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados.

Santiago termina su epístola con una recomendación final para que trabajen por la conversión de los hermanos descarriados. El que esto haga conseguirá la total remisión de sus pecados y la salvación final. El profeta Ezequiel había ya prometido la salvación de la propia alma al que se esforzase por convertir al pecador de su mal camino⁹⁸. De igual modo, el cristiano celoso obtendrá el perdón a causa de su abnegación. Y la abnegación en favor del prójimo, cuando es inspirada por la caridad, *cubrirá la muchedumbre de sus pecados*, o sea, según el lenguaje bíblico, los hará desaparecer. Se trata del premio de aquel que ha cumplido el acto de caridad de convertir al prójimo. San Beda dice a este propósito: “*Si enim magnae mercedis est a morte eripere carnem quandoque morituram; quanti meriti est a morte animam liberare, in caelesti patria sine fine victuram?*”¹⁰⁰

El horizonte de la epístola parece limitarse a la comunidad cristiana.

La epístola termina bruscamente, sin los saludos y deseos con que terminan ordinariamente las demás cartas del Nuevo Testamento, especialmente las de San Pablo. Pero esta falta se comprenderá fácilmente si tenemos presente que la epístola de Santiago es una especie de circular a las comunidades judías de la diáspora, que el autor no ha visitado ni conoce.

Primera Epístola de San Pedro.

Introducción.

El Apóstol San Pedro.

Su nombre primitivo era *Simón*, hijo de Juan! Era oriundo de Betsaida de Galilea² y, con su hermano Andrés, ejercía el oficio de pescador en el lago de Tiberíades³. En un principio ambos hermanos fueron discípulos de San Juan Bautista⁴. Pero pronto siguieron a Jesucristo⁵, del cual recibió Simón el nombre de *Pedro*⁶.

Hacia el año 42-43, San Pedro abandonó Jerusalén con motivo de la persecución de Herodes Agripa²³. ¿Se fue entonces a Roma? Así lo afirman varios autores antiguos: Eusebio²⁴, San Jerónimo²⁵, Orosio²⁶, y muchos autores modernos²⁷. Sin embargo, los testimonios de la tradición no son muy fuertes, ya que San Jerónimo y Orosio parecen depender de Eusebio; y la frase de Act 12:17: “Y salió, yéndose a otro lugar,” es demasiado vaga para apoyarse en ella. Lo más probable es que el apóstol no se haya alejado de Palestina, contentándose con salir de las regiones que pertenecían a Herodes Agripa. Sabemos que vivió durante cierto tiempo en Antioquía²⁸, de donde una antigua tradición le hace obispo²⁹. De todos modos, en el año 49-50 estuvo presente en el concilio de Jerusalén³⁰.

La venida y el martirio de San Pedro en Roma son probables. Se discute el año en que llegó, la duración de su permanencia y la fecha precisa de su muerte. Hoy varios autores piensan que Pedro llegó a Roma bajo el emperador Nerón (54-68). La fecha de su martirio debió de ser probablemente el año 67³², aunque hay autores que piensan más bien en el año 64. La tradición parece inclinarse más por el año 67, ya que señala el año 14 de Nerón como fecha del martirio de San Pedro y San Pablo³³.

Los Destinatarios de la 1 Pe.

No sabemos si San Pedro había visitado las cristiandades del Asia Menor, a las cuales dirige su primera carta. No existen indicios de que el apóstol conociese personalmente a los destinatarios.

La carta va dirigida a los cristianos que habitaban en diversas regiones del Asia Menor: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia proconsular, Bitinia⁴². Diversos indicios de la carta demuestran que los lectores eran en su mayoría convertidos del paganismo: les dice que vivían *en la ignorancia* de Dios⁴³, lo cual no se podría decir de los judíos; que fueron llamados *de las tinieblas a una luz admirable*⁴⁴; que *en un tiempo no eran pueblo de Dios* ni habían conseguido misericordia⁴⁵. También supone que antes no eran hijos de Abraham⁴⁶; y en 4:355 recomienda a sus lectores el dejar *de hacer, como en otro tiempo, la voluntad de los gentiles*⁴⁷.

Varias de las regiones nombradas en el encabezamiento de la carta fueron evangelizadas por San Pablo y sus discípulos⁴⁸. De Pedro no sabemos que haya predicado en aquellas regiones. Tal vez Pedro haya sabido por Silvano⁴⁹ las grandes dificultades por las que pasaba aquella Iglesia. Y, por razón de su autoridad apostólica, les haya escrito para exhortarlos y confirmarlos en la fe. Los destinatarios debían de pertenecer en su mayor parte a la clase social más humilde, como se desprende de las amonestaciones que dirige a los esclavos⁵⁰. En cambio, faltan las amonesta-

ciones correlativas dirigidas a los patronos. Los cristianos son muy probados ⁵¹; pero, al mismo tiempo, saben que los demás cristianos del mundo entero han de sufrir del mismo modo ⁵². No parece que esto suponga que las persecuciones del Imperio romano ya hubieran empezado. Por la epístola se ve que se trata de vejaciones, de calumnias, no de persecuciones ⁵³.

Ocasión y Finalidad de la 1 Pe.

Las pruebas que los cristianos tenían que sufrir de parte de los paganos y de los judíos, ponían en peligro su fe ⁵⁴. Injurias, calumnias, vejaciones de todo género, debilitaban la fe de muchos, que podían volver a la vida disoluta anterior a su conversión ⁵⁵. Por eso, la finalidad de la epístola es *exhortar* a los cristianos *a ser fieles a su fe*. Para esto les recuerda su incomparable dignidad ⁵⁶ y el inmenso favor que el Señor les había hecho al llamarlos a su fe ⁵⁷. Les exhorta a que cumplan con todo cuidado los deberes para con todos los hombres; que vivan piadosamente, para que, de este modo, puedan desenmascarar las calumnias de los enemigos.

La *ocasión* que motivó la 1 Pe debió de ser *la situación difícil* por la que atravesaban las comunidades cristianas del Asia Menor, perseguidas, calumniadas, injuriadas por los paganos y judíos ⁵⁸. Pero ¿por qué no fue San Pablo el que escribió a dichas Iglesias, evangelizadas por él? Posiblemente porque San Pablo en aquel momento estaba ausente de Roma, empeñado en su viaje a España después de ser liberado de su primera cautividad.

Fecha y lugar de composición de la 1 Pe.

Teniendo en cuenta ciertos indicios de la misma epístola, se puede colocar su composición hacia el año 63-64. No pudo ser escrita antes del año 60, es decir, antes del tercer viaje apostólico de San Pablo (54-58), ya que la epístola 59 supone que la religión cristiana había sido propagada en casi todas las provincias del Asia Menor. Además, hay en la 1 Pe reminiscencias de la epístola a los Romanos (57-58) y de la epístola a los Efesios (61-63). El hecho de que no se manden saludos de San Pablo en esta epístola de San Pedro, escrita desde Roma, hace suponer que San Pablo no se encontraba en Roma cuando fue escrita. Ahora bien, el Apóstol fue liberado en la primavera del año 63. Luego no pudo ser escrita antes del año 63. Tampoco pudo ser escrita después del año 64, ya que no se alude para nada a la persecución de Nerón, que estalló en el otoño de aquel año. Así piensan Felten⁶⁰, Meinertz⁶¹, Holzmeister⁶² y Teófilo García de Orbiso⁶³.

En todo caso, la misma epístola se opone a una composición demasiado tardía, como el fin del siglo I o el siglo II. Los destinatarios pertenecen a la primera generación cristiana, ya que San Pedro les dice que no vuelvan a los errores paganos que han abandonado ⁶⁴. La parusía es contemplada como próxima⁶⁵. La organización jerárquica es todavía rudimentaria: las comunidades son gobernadas por presbíteros⁶⁶.

El lugar de composición fue Roma, como se ve por la expresión *Os saluda la Iglesia de Babilonia* ⁶⁷. Babilonia es un nombre simbólico que designa la Roma *pagana*, que era ciudad grande, rica, soberbia, adoradora de falsos dioses, perseguidora de los santos, como había sido la Babilonia de Mesopotamia. Así lo afirman escritores muy antiguos, como Papías, Clemente Alejandrino⁶⁸, San Jerónimo ⁶⁹ y otros. Este modo de ver es confirmado por el Apocalipsis ⁷⁰ y por escritos apócrifos que emplean un simbolismo semejante⁷¹. Tiene muy poca probabilidad la opinión de algunos que piensan que la epístola fue escrita en Babilonia de Mesopotamia. En aquel tiempo, Babilonia estaba destruida, y en su lugar sólo existía un pueblecito medio desierto. Menos probabilidad tiene aún la teoría de otros que colocan la composición de la 1 Pe en Babilonia de Egipto, cerca de El Cairo. En el siglo I era tan sólo una estación militar.

Autor de la 1 Pe.

San Pedro se sirvió de la ayuda de Silvano para la composición de la epístola⁷². Silvano, llamado Silas en Act 15:22.32, era colaborador de San Pablo y había intervenido eficazmente en la expansión del cristianismo en Asia Menor. Conocía bien, por consiguiente, el ambiente de las comunidades cristianas del Asia Menor, a las que quería escribir San Pedro. Probablemente Silvano no fue un simple amanuense, sino un redactor fiel de las ideas de Pedro. En cuyo caso hay que suponer en el redactor el carisma de la inspiración, por haber intervenido de un modo considerable en la redacción de la carta.

El estilo de la epístola tiene reminiscencias paulinas. Esto se explica fácilmente si tenemos presente que Silvano — redactor de la epístola — era discípulo de San Pablo. De ahí las semejanzas entre la 1 Pe y las epístolas a los Romanos y a los Efesios principalmente; y algunas diferencias estilísticas entre la 1 y la 2 Pe, que pudo ser escrita por otro redactor. Las ideas de ambas epístolas son de Pedro, pero la lengua y el estilo pertenecen a dos redactores diversos⁷³.

Lengua y estilo de la 1 Pe.

La epístola fue escrita en griego, como admiten todos los autores. La opinión de San Jerónimo de que originariamente había sido escrita en arameo⁷⁴ es hoy día abandonada de todos. Los caracteres fundamentales de la lengua y del estilo de la 1 Pe se encuentran en los demás escritos neotestamentarios pertenecientes a la *corriente petrina* (2 Pe, discursos de San Pedro en los Hechos de los Apóstoles, evangelio de San Marcos). Su vocabulario, fraseología, etc., tienen bastante de común⁷⁵.

El estilo de la 1 Pe es claro, sencillo y gramaticalmente correcto. “La característica del estilo — afirma Verdunoy — es la frase invertebrada, sin continuación lógica exterior, pero dotada de una lógica interior real”⁷⁶. Un caso bien típico lo tenemos en la interminable frase de 1:3-12, en la que se amontonan preposiciones subordinadas, que hacen difícil una traducción literal. La influencia de la versión de los LXX es manifiesta, pues de 62 *hapax del* Nuevo Testamento que se encuentran en nuestra epístola, 34 se hallan en los LXX. Ciertos semitismos y algunas incorrecciones de estilo, como la omisión demasiado frecuente del artículo⁷⁷, el uso de la partícula μη con participio en lugar del ού clásico⁷⁸, la ausencia de las conjunciones ἄρα, γε, ἐπεὶ, επειδή, τε, δη, που, πῶς, αν, denuncian un autor no griego. La circunstancia de que en la 1 Pe no se empleen las partículas que acabamos de indicar hace decir a Bigg⁷⁹: “Este solo hecho hasta para demostrar que el autor no era un griego.” San Pedro era, en efecto, un hombre sin instrucción⁸⁰. Sin embargo, el vocabulario de la epístola es rico, sus frases son flexibles, y sus expresiones, felices. El autor conoce las antítesis verbales elegantes⁸¹ y atestigua un sentido agudo de la estructura rítmica⁸². Por lo cual se ve que San Pedro se ha servido de un redactor.

El estilo de San Pedro es rico en imágenes, en metáforas. Sin embargo, ordinariamente, no son originales, sino ya conocidas de la Biblia. Expresa sus sentimientos con entusiasmo y con afecto, cautivando y encendiendo el alma de cada cristiano en deseos de imitar al divino paciente⁸³.

El estilo epistolar es más marcado que en la epístola de Santiago. Sin embargo, las exhortaciones morales le dan más bien el aspecto de una homilía, con ciertos rasgos epistolares. Las numerosas alusiones al bautismo⁸⁴ indican que el autor se ha servido para redactar su carta de expresiones e ideas provenientes de la catequesis bautismal⁸⁵.

Hay serios indicios que prueban la dependencia de la 1 Pe respecto de la epístola de Santiago: encabezamiento semejante, empleo de las mismas palabras raras, las mismas citas del libro

de los Proverbios ⁸⁶.

Autenticidad y canonicidad de la 1 Pe.

La autenticidad petrina de la epístola ha sido negada o puesta en duda, desde principios del siglo XIX, por muchos acatólicos (H. von Soden, H. Gunkel, R. Knopf, Jülicher-Fascher). Los católicos, en cambio, a los que se unen también muchos acatólicos, defienden enérgicamente la genuinidad de la epístola.

En la tradición patristica no se encuentra la menor traza de duda acerca de la autenticidad y canonicidad de la carta. El primer testimonio canónico se encuentra en la 2 Pe, en donde se dice: “Esta es, carísimos, *la segunda epístola* que os escribo.” ⁸⁷ Tanto en la Iglesia oriental como en la occidental abundan los testimonios explícitos sobre la autenticidad petrina de la epístola. San Ireneo cita varias veces de modo explícito la epístola 88. Lo mismo hacen Clemente Alejandro ⁸⁹, Orígenes ⁹⁰, Tertuliano ⁹¹ y Eusebio, según el cual la 1 Pe pertenece a los libros llamados *homologúmena* (τα ὁμολογούμενα), o sea los que son recibidos por todos sin ninguna oposición ⁹². Por eso puede decir Tricot: “No hay libro en todo el Nuevo Testamento que tenga testimonios más antiguos o más explícitos que la 1 Petri.”

La omisión de la 1 Pe en el *Canon de Muratori* — teniendo presente el consentimiento unánime de la tradición de la Iglesia — no ha de sorprender demasiado, pues podría explicarse por una mutilación o una corrupción del texto. Tanto más cuanto que el *Pastor* de Hermas conoce la 1 Pe ⁹³ y fue muy utilizada en el decurso del siglo II. Se encuentra también en todas las versiones antiguas: Siríaca, Vetus Latina, Coptica, etc., y en los cánones antiguos de los libros sagrados.

El testimonio externo es confirmado por razones internas tomadas de la misma epístola. El autor se llama a sí mismo Pedro apóstol ⁹⁴, testigo de la pasión de Cristo ⁹⁵. Habla de Marcos como de su *hijo* ⁹⁶, que, según una antiquísima tradición, era compañero y amanuense de Pedro. Alude con frecuencia, como testigo ocular, a los sermones y a los hechos de Jesús ⁹⁷.

Doctrina de la 1 Pe.

Aunque la epístola se propone como finalidad esencial el *exhortar* y *atestiguar* ⁹⁸, contiene, sin embargo, una gran riqueza doctrinal. Es importante observar que la 1 Pe recuerda frecuentemente las expresiones y los puntos doctrinales de los discursos de Pedro, que nos han sido transmitidos por los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, la enseñanza cristiana de la epístola ya no pertenece al estadio arcaico de la predicación apostólica.

Las principales ideas doctrinales de la epístola son las siguientes:

Dios es considerado como sabio ¹⁰⁰, misericordioso ¹⁰¹, santo ¹⁰², padre ¹⁰³, fiel ¹⁰⁴, juez universal y justo ¹⁰⁵, creador ¹⁰⁶, poderoso ¹⁰⁷ y salvador ¹⁰⁸. El misterio de la Santísima Trinidad es profesado con bastante claridad ¹⁰⁹.

Cristo es llamado Señor en diversos lugares ¹¹⁰. Lo considera como preexistente ^m, puesto que iluminaba a los profetas antiguos ¹¹². San Pedro aplica a Cristo todo cuanto en el Antiguo Testamento es dicho de Yahvé ¹¹³. Jesucristo, siendo totalmente inocente ¹¹⁴, padeció y se sacrificó por nosotros ¹¹⁵. Sus sufrimientos y su muerte, que nos han de servir de modelos ¹¹⁶, han expiado por todos los pecados de los hombres ¹¹⁷. Después que Cristo murió en la cruz, fue a anunciar la salvación a los espíritus de los justos prisioneros en los infiernos ¹¹⁸. Resucitó ¹¹⁹, subió al cielo y está a la diestra de Dios ¹²⁰. Al final de los tiempos tendrá lugar la parusía de Cristo para juzgar a los vivos y a los muertos ¹²¹.

El *hombre* era pecador ¹²², pero había sido predestinado a la santidad ¹²³. Por eso fue re-

generado por Cristo mediante la fe ¹²⁴, la sumisión a Dios ¹²⁵ y el bautismo ¹²⁶. El bautismo fue prefigurado por las aguas salvadoras del diluvio ¹²⁷. El Espíritu nos regeneró y nos santificó ¹²⁸. Por este motivo, el hombre puede esperar una vida bienaventurada en el cielo ¹²⁹. Pero para obtenerla ha de despojarse de todos sus vicios y pecados ¹³⁰, luchar contra el demonio ¹³¹ practicar la caridad fraterna ¹³², imitar la santidad de Dios ¹³³ y unirse a Jesucristo para dar a Dios el verdadero culto ¹³⁴.

La *Iglesia*, o mejor, la doctrina eclesiológica, tiene mucha importancia en la I Pe. Los cristianos son entre sí hermanos ¹³⁵ y miembros de Cristo ¹³⁶. Constituyen un edificio viviente, cuyas piedras son ellos mismos, y la base, Jesucristo ¹³⁷. Los cristianos han venido a formar el verdadero pueblo de Dios ¹³⁸. Cristo los gobierna como supremo pastor ¹³⁹. Los pastores visibles son los apóstoles y los presbíteros, los cuales han de mostrarse en su gobierno vigilantes, desinteresados, celosos, amables, ejemplares ¹⁴⁰.

División de la 1 Pe.

Siendo nuestra epístola casi en su totalidad *par enética* o exhortativa, resulta difícil hacer una división perfecta. Si exceptuamos la introducción ¹⁴¹ y la conclusión ¹⁴², lo demás es una continuación ininterrumpida de exhortaciones morales, estrechamente asociadas a consideraciones doctrinales que las justifican. La preocupación dominante de la epístola es la vida cristiana como fuente de valor y de esperanza.

- 1) Encabezamiento (1:1-2).
- 2) Acción de gracias por la regeneración bautismal (1:3-12).
 - a) La salud de los cristianos (1:3-9).
 - b) La esperanza de los profetas (1:10-12).
- 3) Exhortación a la santidad (1:13-2:10).
 - a) Exhortación a la vigilancia (1:13-21).
 - b) A la caridad (1:22-25).
 - c) A la simplicidad (2:1-3).
 - d) El nuevo sacerdocio (2:4-10).
- 4) Diversas obligaciones de los cristianos (2:11-3:17).
 - a) El buen ejemplo entre los paganos (2:11-12).
 - b) Sumisión a las autoridades (2:13-17).
 - c) Deberes de los siervos respecto de sus señores (2:18-25).
 - d) Deberes mutuos de los esposos (3:1-?)
 - e) Deberes de caridad fraterna (3:8-12).
 - f) Comportamiento cristiano en el sufrimiento (s.^-1?)
- 5) La resurrección y el descenso a los infiernos (3:18-4:6).
- 6) Proximidad de la parusía (4:7-11).
- 7) Síntesis de la epístola (4:12-19).
- 8) Advertencias a los diversos miembros de la comunidad (5:1-11).
 - a) Advertencias a los presbíteros (5:1-4).
 - b) Advertencias a los fieles (5:5-11).
- 9) Últimos avisos y saludos (5:12-14).

Capítulo 1.

Encabezamiento, 1:1-2.

1 Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros de la dispersión del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, 2 elegidos según la presciencia de Dios Padre en la santificación del espíritu para la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo: la gracia y la paz os sean multiplicadas.

En este prólogo, el autor sagrado indica su nombre, su categoría dentro de la Iglesia y los destinatarios. Entre todas las epístolas católicas es aquí el único lugar donde el autor hace uso de su título apostólico. *Pedro* = *Pétros* es la forma griega del arameo *Kefas* (= roca), nombre impuesto por Jesucristo a Simón.

Y puesto que sus lectores probablemente no le conocían personalmente, hace mención de su categoría de *apóstol de Jesucristo*³, a fin de que le obedezcan y acepten sus enseñanzas.

Los destinatarios de la epístola son los *elegidos extranjeros de la dispersión* (v.1). Todos los cristianos son *elegidos* a la fe y a la gracia, porque han sido objeto de una elección especial y gratuita por parte de Dios. Pero esta elección no es una predestinación definitiva, sino inicial, pues ha de ser consumada en el cielo⁴. Por este motivo, los destinatarios son considerados por el apóstol como *peregrinos*, como *extranjeros* en este mundo. El término griego *παρεπίδημος* se dice propiamente de los que habitan en un país extranjero temporalmente, sin convertirlo en su residencia continua, fija. Pero aquí tiene un sentido místico y espiritual. El autor sagrado ve en la vida terrena una morada provisoria, una especie de peregrinación hacia la vida eterna⁵. Los cristianos, a los cuales se dirige el apóstol, son considerados como ciudadanos de la Jerusalén celestial⁶. La idea de que la vida del hombre en este mundo es como un continuo peregrinar se encuentra ya en el Antiguo Testamento⁷.

El término *dispersión* o *diáspora* designa ordinariamente todas las regiones en que vivían los judíos fuera de Palestina⁸. En este sentido emplea *diáspora* Santiago en su epístola⁹. Sin embargo, San Pedro aplica este término a los cristianos que, como desterrados en medio de un mundo hostil, vivían dispersos entre los paganos. Las cinco provincias romanas enumeradas: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, representan toda el Asia Menor, excepto la Cilicia. Todas ellas estaban situadas en la zona central y septentrional de la Anatolia actual. Algunas de las regiones que nombra San Pedro fueron evangelizadas por San Pablo y por sus discípulos¹⁰. En otras, el cristianismo debió de ser predicado por los judíos y prosélitos convertidos por San Pedro el día de Pentecostés n. Por una carta de Plinio el Joven al emperador Trajano, sabemos que el cristianismo estaba muy floreciente en Bitinia hacia el año 111. El procónsul se muestra preocupado “propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis. vocantur in periculum. Ñeque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.”¹²

Los cristianos han sido elegidos y llamados a la fe *según la presciencia*¹³ de Dios Padre (v.2). La vocación o elección de los cristianos tiene por principio la previsión de Dios Padre, el cual, en virtud de un decreto eterno, providencial y misericordioso, nos eligió gratuitamente *ab aeterno*¹⁴. San Pablo insiste sobre esta misma idea en la epístola a los Romanos¹⁵ y a los Efesios¹⁶. Dios Padre es, pues, la causa eficiente de nuestra elección. La ejecución en el tiempo de la elección hecha *ab aeterno* por el Padre se cumple por medio de la *santificación* (causa formal)¹⁷, **que obra en nosotros el Espíritu Santo**¹⁸ infundiendo en nuestra alma la gracia santificante. San Pedro atribuye, por apropiación, la santificación a la tercera persona de la Santísima Trini-

dad. Esta santificación se opera inicialmente en el bautismo, se va desarrollando en la vida cristiana y terminará en la gloria del cielo.

El efecto o el fin inmediato de la elección del cristiano es doble: los cristianos son elegidos para que **obedezcan a la fe en Jesucristo**, es decir, para que le estén sometidos y practiquen sus preceptos. El cristiano muestra su obediencia a Dios al abrazar el Evangelio. Al mismo tiempo, los cristianos son elegidos para recibir *la aspersión de la sangre de Jesucristo*, o sea para obtener la remisión de los pecados, participando de los frutos de la muerte salvadora de Cristo. La aspersión de la sangre de Jesucristo, que constituyó la sanción oficial de la Nueva Alianza ¹⁹, recuerda la aspersión de la sangre de las víctimas hecha por Moisés para renovar la alianza en el Sinaí ²⁰. La idea de muerte expiatoria de Cristo y de la alianza son familiares a la 1 Pe ²¹. Por eso parece natural ver aquí una alusión esa muerte expiatoria, y no una simple alusión — como creen bastantes autores — a las abluciones del templo de Jerusalén y al agua de la aspersión ²².

Es digno de notarse que en este v.2 son mencionadas las tres divinas personas. Al Padre se atribuye la predestinación, al Espíritu Santo, la santificación, y al Hijo, la redención ²³. Una fórmula trinitaria análoga la encontramos en la 1 Cor 13:13.

San Pedro termina el saludo deseando a sus lectores que *la gracia y 1ª Paz les sean multiplicadas*. Gracia incluye todo favor y todo don divino que nos puede ayudar a conseguir la salvación. La paz es un efecto del amor de Dios por las criaturas ²⁴. San Pedro desea que estos bienes y dones divinos se acrecienten cada día más en los fieles ²⁵.

Acción de Gracias por la Regeneración, Bautismal, 1:3-12.

Después de saludar a los cristianos, San Pedro comienza dando gracias a Dios por el beneficio de la salvación concedido a los cristianos. Y lo hace con una especie de doxología rica en conceptos dogmáticos, que recuerda el exordio de la epístola a los Efesios ²⁶.

La salud de los cristianos, 1:3-9.

³ **“Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, ⁴ para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos ⁵ a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. ⁶ Por lo cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco en las diversas tentaciones, ⁷ para que vuestra fe probada, más preciosa que el oro, que se corrompe aunque acrisolado por el fuego, *aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo, ⁸ a quien amáis sin haberlo visto, en quien ahora creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo inefable y glorioso, ⁹ recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud de las almas.”***

Gracias a la inmensa misericordia de Dios, los cristianos han sido hechos participantes de los méritos de la pasión y de los frutos [‡] la resurrección de Cristo. Han sido *reengendrados* ²⁷ por medio del bautismo, que les ha comunicado una nueva vida ²⁸, constituyéndolos hijos adoptivos suyos. Esta nueva vida ha infundido en el corazón de los cristianos *una viva esperanza* de la vida eterna. El fundamento de esta esperanza es la resurrección de Jesucristo, la cual es el modelo y causa de nuestra resurrección, porque del mismo modo que Jesús resucitó, así resucitaremos nosotros ²⁹. La nueva vida conseguida en el bautismo obtendrá a los fieles la salvación definitiva,

que todavía es considerada como futura. Pero la esperanza de conseguirla es una esperanza *viva*, que no engaña, sino que sostiene y conduce a la vida eterna ³⁰.

La regeneración divina, que ha producido en los cristianos una nueva vida, confirió a éstos una esperanza viva de conseguir *una herencia* imperecedera y segura (v./j.). He aquí el objeto principal de nuestra esperanza. Por el hecho de ser hijos de Dios tenemos derecho a la herencia, que consiste en el reino de los cielos; pues, como dice San Pablo, “si somos hijos, también seremos herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo.” ³¹ Pedro describe con tres epítetos la excelencia de esta herencia: es *incorruptible, incontaminada e inmarcesible*, en cuanto que está libre de toda corrupción, de toda mancha, de toda marchitez. Siempre está llena de suavidad infame y como *reservada en los cielos*, esperando el tiempo oportuno para ser revelada. Este tiempo es el día de la manifestación de Jesucristo, es decir, el día del juicio ³².

La herencia que está reservada a los cristianos difiere totalmente de la herencia terrena, que se puede perder y fácilmente se mancha con pecados cometidos en su adquisición o en su uso. Por eso, no es raro que produzca tedio y aborrecimiento por parte de los que la poseen ³³. Dios ha preparado para los cristianos esa herencia desde el principio del mundo ³⁴, y, además, la ha preparado en el cielo, es decir, en un lugar seguro, en “donde ni la polilla ni el orín la corroen y donde los ladrones no horadan ni roban.” ³⁵

Dios tiene gran cuidado de los cristianos, y los defiende, como en una fortaleza, de todo peligro *mediante la fe* (v.5), por la cual el fiel puede superar las insidias del diablo. Gracias a la fe, los cristianos escapan a los peligros que amenazan su salvación y logran llegar a las realidades invisibles de la esperanza cristiana ³⁶. Por el hecho de que Dios defiende poderosamente a los cristianos, éstos deben tener una esperanza ciertísima y viva de que llegarán a poseer la herencia que les tiene reservada en el cielo, pues nadie podrá arrebatar de la mano de Dios lo que él tiene.

La fe y la esperanza de la gloria futura anima y *alegra*, al presente, a los cristianos (v.6) en medio de las dificultades y tentaciones de la vida terrena. Porque saben que Dios se sirve de las aflicciones para instruir a sus verdaderos hijos ³⁷ y se dan cuenta que la tribulación será breve; en cambio, el fruto será abundantísimo y eterno ³⁸. Jesucristo, en el sermón de la Montaña ³⁹, también habla de la alegría de aquellos que son insultados y perseguidos, porque saben que su recompensa será grande en los cielos. Santiago también tiene expresiones parecidas sobre la alegría en el dolor ⁴⁰. El sentirse alegre en medio del dolor y de las persecuciones ha de ser una de las características del verdadero cristiano ⁴¹. La 1 Pe habla con frecuencia del tema del dolor ⁴², sin que parezca aludir a una persecución, sino a las pruebas comunes a todos los cristianos.

Las pruebas y tentaciones de la vida presente servirán para perfeccionar nuestra fe; porque, saliendo victoriosa de la lucha, será purificada y aparecerá incomparablemente más preciosa que el oro percedero que ha pasado por el crisol (v.7) ⁴³. Una tal fe purificada y perfeccionada por el sufrimiento será nuestro título de gloria en el día de la manifestación del Señor ⁴⁴.

El triunfo de los fieles sobre las pruebas de esta vida supone un gran mérito, porque aman al Señor sin haberle visto ⁴⁵ nunca y creen ⁴⁶ en Él sin haberle contemplado ⁴⁷. Esta fe les hace sentir un gusto anticipado del gozo inenarrable que experimentan los bienaventurados en el cielo. Y, al mismo tiempo, les hace saber que conquistan, mediante su fidelidad, el fin mismo de la fe, que es su propia salvación (v.8-9). La fe se ordena a la salvación del alma, que ya es iniciada en este mundo por la gracia y será consumada en la gloria. Por eso, los cristianos pueden *alegrarse* ya al presente, porque poseen en germen lo que esperan alcanzar en el cielo.

La esperanza de los profetas, 1:10-12.

¹⁰ Acerca de la cual inquirieron e investigaron los profetas que vaticinaron la gracia

a vosotros destinada,¹¹ escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el Espíritu de Cristo, que en ellos moraba y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos.¹² A ellos fue revelado que no a sí mismo, sino a vosotros, servían con esto, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviado del cielo, y que los mismos ángeles desean contemplar.

En estos versículos muestra el apóstol la excelencia del misterio de nuestra redención, que llevó a cabo Cristo, por el hecho de que ya en el Antiguo Testamento fue el objeto principal de todos los oráculos y profecías. Y hasta los mismos ángeles lo deseaban contemplar⁴⁸. Los profetas se mostraban particularmente ansiosos por conocer el tiempo y las diversas circunstancias en que tendría lugar la pasión y glorificación del Mesías⁴⁹. Este celo por penetrar el misterio de Cristo pone de relieve la ventaja de los cristianos, que son los beneficiarios inmediatos. A éstos ha sido revelado de una manera especial el misterio de Jesucristo, que permaneció, en cierto sentido, oculto a los justos del Antiguo Testamento.

Los profetas no veían claro la sucesión de los tiempos — sus visiones suelen ser cuadros sin perspectiva — ni conocían las circunstancias en que habían de suceder aquellas cosas que les revelaba el Espíritu *de Cristo* (v.10-11)⁵⁰. Este Espíritu divino, que guiará e iluminará a los apóstoles en el Nuevo Testamento⁵¹, moraba ya en los antiguos profetas y los dirigía hacia el conocimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, que les era revelada de un modo misterioso⁵². Los sufrimientos y triunfos del Mesías habían sido predichos en el Antiguo Testamento⁵³, pero sólo se comprendieron plenamente cuando Jesús cumplió en su persona aquellos oráculos⁵⁴. El Espíritu de Cristo testificaba a los profetas los *padecimientos de Cristo y la gloria que les seguiría* (v.11). Con esto quiere San Pedro consolar a los cristianos que se encontraban en la tribulación: lo mismo que Cristo, serán ahora atribulados, pero después serán, como El, glorificados⁵⁵.

El recurso al Antiguo Testamento para probar que Jesús debía sufrir, morir y resucitar es frecuente en los primeros discursos de San Pedro⁵⁶ y manifiesta la preocupación por evitar el escándalo de la cruz. Para los apóstoles, ambos Testamentos están en perfecta continuidad y Jesucristo es su más auténtica explicación⁵⁷.

A los profetas les fue revelado que ellos no serían los testigos de las maravillas que anunciaban⁵⁸. La teología judía enseñaba que **la venida del Mesías era el secreto de Dios** y que sería cosa vana el querer computar rigurosamente el tiempo⁵⁹. La misión de los profetas era preparar la obra de Cristo y trabajar en beneficio de los cristianos. Los destinatarios de la epístola son los beneficiarios del don que deseaban los profetas⁶⁰.

La revelación que recibieron los profetas había de servir principalmente a los cristianos, que fueron evangelizados por hombres *movidos por el Espíritu Santo* (v.12). La evangelización del mundo fue obra del Espíritu Santo, que se derramó abundantemente sobre los apóstoles y sobre toda la Iglesia primitiva⁶¹. Los apóstoles, impulsados por el Espíritu Santo⁶², predicaron la buena nueva y revelaron al mundo las maravillas del misterio cristiano, cuya⁶³ contemplación extasía a los mismo ángeles. San Pablo dice que la contemplación de los misterios de la redención manifiesta a los ángeles “la multiforme sabiduría de Dios”⁶⁴ y constituye una gracia⁶⁵ que acrecienta la bienaventuranza angélica⁶⁶. Lo mismo que los profetas deseaban saber el tiempo en que debía empezar la obra mesiánica, así los ángeles desean conocer el tiempo de su consumación.

La inspiración profética es atribuida (cf. v.11) a Cristo preexistente, que ya en la antigua economía, antes incluso de la encarnación, desempeñó un papel de suma importancia. Esta idea

se encuentra ya en los apologistas cristianos⁶⁷, que se esfuerzan por dar realce a la perfecta armonía y continuidad de ambos Testamentos con el fin de oponerse a los primeros ataques de la “gnosis.”

Exhortación a la Santidad, 1:13-2:10.

Después de una introducción de carácter más bien dogmático, el autor sagrado pasa a exhortar y a inculcar la práctica de las virtudes cristianas.

Exhortación a la vigilancia, 1:13-21.

¹³ Por lo cual, ceñidos los lomos de vuestra mente y apercebidos, tened vuestra esperanza completamente puesta en la gracia que os ha traído la revelación de Jesucristo.¹⁴ Como hijos de obediencia, no os conforméis a las concupiscencias que primero teníais en vuestra ignorancia,¹⁵ antes, conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo,¹⁶ porque escrito está: “Sed santos, porque santo soy yo.”¹⁷ Y si llamáis Padre al que sin acepción de personas juzga a cada cual según sus obras, vivid con temor todo el tiempo de vuestra peregrinación,¹⁸ considerando que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro, corruptibles,¹⁹ sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha,²⁰ ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro;²¹ los que por El creéis en Dios, que le resucitó de entre los muertos y le dio la gloria de manera que en Dios tengamos nuestra fe y nuestra esperanza.

Por el hecho de ser tan grande la excelencia de la herencia, que está reservada a los cristianos, San Pedro les exhorta a hacerse dignos de ella. Para progresar en la vida cristiana es necesario trabajar en la perfección, disciplinando nuestros pensamientos y sentimientos para que no nos impidan servir a Dios libremente. El autor sagrado se sirve de una metáfora tomada de las costumbres orientales: cuando un oriental se dispone a un viaje o a un trabajo fatigoso, se levanta un tanto la amplia túnica y la ciñe a la cintura con el fin de que los movimientos sean más fáciles⁶⁸.

San Pedro aplica la imagen al cristiano: la santificación es una labor ardua que exige que el espíritu esté libre de las preocupaciones terrenas y preparado para emprender el largo camino hacia el cielo. Con este mismo fin no han de preocuparse de los intereses y placeres de este mundo, sino *poner toda su esperanza en la gracia que ha traído la revelación de Jesucristo* (v.13). La gracia (χάρις) de que habla aquí la epístola es la gloria, la entrada definitiva en la herencia celestial. En esta primera epístola de San Pedro, χάρις significa todo favor divino o el título que se tiene a los beneficios divinos. San Pablo y San Juan, en cambio, emplean χάρις para designar “la gracia santificante.”

Un motivo que debe impulsar a los cristianos a la santidad es el hecho de ser Dios *santo* (v. 15-16). Como hijos que en todo se muestran obedientes a la voluntad del Padre, los fieles se han de mostrar ajenos a las concupiscencias y malos deseos que habían tenido antes de convertirse, cuando se encontraban en las tinieblas del paganismo y desconocían a Dios, para tributarle el honor debido (v.14). Esto presupone que los destinatarios de la 1 Pe procedían del paganismo al menos en su mayoría. San Pablo también recuerda la ignorancia y las pasiones desenfrenadas de los paganos⁶⁹.

Los cristianos han de imitar la santidad de Dios⁷⁰ porque tal es su voluntad⁷¹. El ideal supremo de la vida cristiana es la santidad misma de Dios, el cual es, por esencia, todo bondad y

justicia. A los cristianos se impone, más todavía que a los israelitas, la máxima del Levítico: “Sed santos, porque santo soy yo, Yahvé, vuestro Dios”⁷². San Pedro había insistido ya en varias ocasiones en proclamar a Jesús “el Santo de Dios”⁷³, “el santo y justo Siervo del Señor,” del que nos habla Isaías⁷⁴. La santidad implica la separación de las pasiones y de todo elemento profano e impuro. Esta separación se inicia por la vocación a la fe⁷⁵ y por la incorporación a Cristo mediante el bautismo. Pero la santidad exige un esfuerzo continuado durante toda la vida del cristiano. Por eso, los cristianos han de esforzarse por imitar la santidad de Cristo, ya que es su más perfecto modelo. Si la imitación de Cristo ha de ser la norma suprema de la moral cristiana, es porque la vida de Jesús es la manifestación humana más perfecta de la santidad de Dios⁷⁶.

También el santo *temor* del Dios-Juez (v.17) ha de ser un es eficaz para trabajar por adquirir la santidad⁷⁷. Aunque los cristianos invoquen a Dios como a su Padre, según la enseñanza del mismo Cristo⁷⁸, han de mantenerse siempre en una actitud de temor reverencial. Al mismo tiempo, no han de olvidar que es un Dios justo, que dará a cada uno según sus obras⁷⁹, sin hacer distinción ¿e personas⁸⁰. Por eso hay que vivir cristianamente, según el ideal de la santidad divina, manteniéndose ajenos a todo lo que pudiera desagradar al Padre celestial. Hay que tener confianza en la providencia paternal de Dios; pero, al mismo tiempo, hay que temer al Juez que puede precipitar el alma en la gehenna, como decía el mis-mo Jesús⁸¹. Entre los antiguos la idea de paternidad evocaba no sólo el amor, sino también el temor reverencial que se debía tributar a los padres⁸².

La verdadera patria del cristiano está en el cielo. Por eso, ha de trabajar por librarse de todo lo que le pudiera apartar de la meta durante su *peregrinación* por este mundo⁸³.

El apóstol recuerda un tercer motivo que ha de incitar a los fieles a la santidad: *han sido rescatados* con un altísimo precio, *con la sangre preciosa de Cristo* (v. 18-19). “La sangre de Cristo es llamada justamente preciosa — dice San Ambrosio — porque es sangre de un cuerpo immaculado, porque es sangre del Hijo de Dios, que nos ha rescatado no sólo de la maldición de la Ley, sino también de la muerte perpetua”⁸⁴. Por eso, los cristianos han de recordar que fueron *rescatados*⁸⁵ del *vano vivir* que les habían transmitido sus padres. El autor sagrado se refiere evidentemente al culto de los ídolos⁸⁶, supremas vanidades de los paganos. Durante siglos y siglos sus padres fueron esclavos de la idolatría y de los vicios que llevaba consigo. Pero ahora Dios los ha rescatado *no con plata y oro*, sino con la *sangre del cordero sin mancha*. Es un precio infinito, divino⁸⁷. San Pedro tal vez aluda al cordero pascual, que debía ser sin defecto, y cuya perfección física era figura de la perfección moral de Cristo y de la inmunidad de todo pecado⁸⁸. La representación de Cristo como cordero pascual era cosa conocida y corriente entre los primeros cristianos⁸⁹. De igual modo, el valor expiatorio de la sangre de Cristo formaba parte de la tradición primitiva cristiana.

El plan de la redención del mundo había sido decretado antes de la creación del mundo, desde la eternidad. Pero el cumplimiento estaba reservado *al fin de los tiempos*, es decir, a los tiempos mesiánicos (v.20), que eran considerados como la última etapa de la historia, como “la plenitud de los tiempos”⁹⁰. Semejante manifestación y redención de Cristo ha de excitar a los cristianos a la confianza y moverlos a la santidad, ya que Dios llevó a cabo la obra de la redención *por amor* de ellos⁹¹. Los primeros cristianos tenían conciencia de esta predilección y se sentían objeto y centro de toda la historia de la redención⁹².

La fe que poseen los fieles es obra también del Cordero immaculado⁹³. Dios Padre, después de aceptar el sacrificio de su Hijo, inmolado por los cristianos, le resucitó de entre los muertos y le dio la gloria (v.21) para sostener la fe y la esperanza de esos fieles. Porque creyendo que Dios resucitó y glorificó a Jesús, también esperarán resucitar y ser glorificados, pues por su con-

versión han venido a ser miembros del Cuerpo de Cristo. Pedro presenta la resurrección de Cristo como fundamento de nuestra fe ⁹⁴. La resurrección es el objeto principal de la fe cristiana en la primitiva Iglesia, porque mostraba a Cristo en su gloria más plena ⁹⁵.

Exhortación a la caridad, 1:22-25.

²² Pues por la obediencia a la verdad habéis purificado vuestras almas para una sincera caridad, amaos entrañablemente unos a otros, ²³ como quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios, ²⁴ porque toda carne es como heno, y toda su gloria, como flor de heno. Secóse el heno y se cayó la flor, ²⁵ mas la palabra del Señor permanece para siempre. Y esta palabra es la que os ha sido anunciada.

Después de hablar de los motivos de nuestra santificación, el autor sagrado pasa a tratar de la caridad fraterna. Supone que la fe ha obrado tan eficazmente sobre sus lectores, que ha purificado sus almas de motivos egoístas *por la obediencia a la verdad* ⁹⁶ y ha dado origen en ellos a un sincero amor para con sus hermanos. La santidad del cristiano presupone como postulado fundamental el amor fraterno. El amor fraterno debe constituir el distintivo del cristiano ⁹⁷. Por eso, San Pablo afirma que la caridad fraterna ha de ser preferida a todos los carismas ⁹⁸. San Juan también habla de la unión en la caridad como señal de la santidad cristiana.

Por *la obediencia a la verdad*, es decir, al Evangelio ¹⁰⁰, han *purificado* sus almas. Esta purificación tiene aquí sentido moral y ritual: por el bautismo han sido limpiados de sus pecados y han iniciado, de este modo, la vida de la santidad. Esta santificación se ordena no solamente a una perfección meramente personal, sino que también se ordena al amor fraterno. “La idea de santidad — como dice el P Spicq — es, pues, fundamentalmente comunitaria, eclesial” ¹⁰¹

La razón por la cual han de amarse tan íntimamente es la de haber sido *engendrados* sobrenaturalmente a una nueva vida (v.23). Son hermanos en Cristo; y como hermanos, engendrados por un mismo Padre, han de quererse sinceramente. La vida sobrenatural la han recibido no de un padre terreno, sino del mismo Dios ¹⁰², mediante un *semen incorruptible* e inmortal, que es su palabra divina, es decir, *el Evangelio*. Esta palabra de Dios es *viva*, en cuanto comunica la vida sobrenatural ¹⁰³, y *permanente*, porque es eternamente eficaz ¹⁰⁴. Tiene un poder divino, creador y eterno. Sólo esta virtud divina es capaz de fecundar el alma humana y hacer florecer el germen divino de la vida de la gracia ¹⁰⁵. Algunos autores ¹⁰⁶ prefieren ver en el *semen* de que habla la epístola una alusión al Espíritu Santo, considerado como fuente inmediata de nuestra divinización.

San Pedro pone de relieve en los v.24-25 el valor eterno y la eficacia inexhaustible de la palabra de Dios, contraponiéndola a la caducidad e inestabilidad de las cosas de este mundo. La cita con la que ilustra este pensamiento está tomada de Isaías 40:6-8, según los LXX. Santiago en su epístola ¹⁰⁷ aduce también este texto de Isaías.

1 Cf. Jn 1:42; ver Me 3:16; J. M. Bover, *El nombre de Simón Pedro*: EstEcl 24 (1950) — 2 Mt 16:16-18. — 3 El término *apóstol* fue sustituyendo paulatinamente al más primitivo de ios *Doce*. Cf. Erfaux, *Pour l'histoire du titre Apostóles dans le T.N.* — 4 RSR 48 (1960) 76-92. — 5 4.15-19; cf. 2 Pe 1:10. — 6 2:11. — 7 Jn3:20; Heb 12:228.cf. 2 Cor 5.6; Ef 2:19; Heb 11:13. Filón (*De agricultura kpatr HN' 2'108*) Vª decía que toda alma sapiente considera realmente “el cielo como Por esrf' tler.ra” como un destierro, y que posee la morada del cuerpo como una cosa extraña. se considera *peregrina* (*παρεπιδημείν*) sobre la tierra.” — 8 Mac 1:27; Jn 7:35. — 9 Sant 1:1. — 10 Act 16:7; 18:2; 19:1-10. — 12 Epist. io *ad Traianum* 96:95.6. — 11 Act 2:9. — 13 El término *πρόγνοσις* es una expresión petrina, que se encuentra sólo aquí y en Act 2:24. Esta presciencia no implica únicamente un mero acto intelectual, sino que también supone el decreto y la intención divinas en orden a la elección y a la salud eterna de los cristianos. — 14 Gf. Act 2:23. — 15 8:28-30. — 16 1:4s. — 17 Según el texto griego, *ev áγιασμώ* sería in *sanctificatione*, no in *sanctificationem* de la Vulgata, e indicaría el medio o el instrumento por medio del cual se ejecuta una acción. — 18 Ef 1:3-4; 2 Tes 2:135. — 19 Mt 26:28; Heb 12:24. — 20 Ex 24:1-8. — 21 lPe 2:9-10; — 22 Núm 19:9.13.20. — 23 propósito de estas fórmulas

trinitarias se puede consultar J. Lebreton, *Histoire du ne de la Trinité* (París 1927) vol.1 P-353S, y E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*. “monal Notes: The Trinitarian formula in 1:2 p.247-250. — 24 3:18. — 25 Tn 14:27* — 26 U- Holzmeister, Exordium prioris Epistolae Sti Petri: VD 2 (1922) 209-12. — 27 13:15-Sa (αὐθενήσαβ) término propio de San Pedro (1:23), pero que expresa la misma idea que Juan cuando habla del nuevo nacimiento del cristiano: Jn 3:3-5; 1 Jn 2:29; 3:9. — 28 Cf. Gal 6:15; Tit 3:5 — 29 Rom 6:3-4; 8:11; 1 Cor 15:16-19; 1 Tes 4:13. Véase S. Lyonnet, *La valeur sotériolo-gique de la résurrection*: Gregorianum 39 (1958) 295-318; J. M. González Ruiz, *Muerto po* nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación*: Bi 40 (1959) 837-858. — 30 Rom 5:51 Tit 1:2; 3:7 — 31 Rom 8:17; Gal 4:7 — 32 Cf. Jn 6:39. — 33 Teófilo García De Orbiso, *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento* (Roma 1958) p. 696. É — 34 Mt 5:34. ! — 35 Mt 6:20. — 36 Cf. Heb 11:1. — 37 Heb 12:6-8. — 38 2 Cor 4:17. — 39 Mt 5:11-12. — 40 Sant 1:2-3. — 41 Cf. Act 5:41; Rom 5:35; 2 Cor 6:10. — 42 1 Pe 1:6-9; 2:20; 3:13-17; 4:12-19; 5:9. — 43 Cf. Sal 66:10; Prov 17:3; 1 Cor 3:13; Ap 3:18. — 44 Mt 25:21.34; 1 Cor 4:5. — 45 El códice B, las versiones Peshitta, Sahídica, Vetus Latina, Vulgata, Armena y los Padres San Policarpo y San Ireneo tienen el partic. aoristo ἰδόντες; en cambio, APL(K) y otros teñen el perfecto εἰδότες. — 47 Cf. Jn 20:29 — 48 M. Sales, o.c. p. 535. — 49 Cf. Mt 13:17 — 50 Lo que aquí llama el autor sagrado *el Espíritu de Cristo* es llamado en el v.12 Espíritu Sanio. Es llamado Espíritu de Cristo porque procede de El y es enviado por El. Este texto vale, por lo tanto, para demostrar que el Espíritu Santo procede también del Hijo. — 51 Cf. Jn 14:16-18; 16:13. — 52 Cf. Epíst. de Bernabé 5:6; San Ignacio Mártir, *Ad Magn.* 8:2; *Ad Philad.* 5:2. — 53 Is 52:13-53:12; Sal 22. — 54 Lc 24:26-27. Cf. A. M. Vitti, La conoscenza del vero messianesimo dei vaticini presso i Profeti: Gregorianum 18 (1937) 30-51. — 55 Cf. 2 Txim 2:5.ns. — 56 Act 2:23-36; 3:18. — 57 A. Charue, o.c. p. 446. — 58 Cf. Núm 24:17; Dt 18:15. — 59 J. Bonsirven, *Le Judaisme*. I p.386s. — 60 Mt 13:16-17; Lc 10:24. — 61 Cf. G. Kittel, *Theol. Wörterbuch G. N.T.* — 62 p.401-413. — 63 Cf. 2 Pe 1:20. — 64 La Vulgata supone la lección εἰς δ = *in quem*, que está poco atestiguada. Es más segunda Acción εἰς ἃ = *in quae*, es decir, *en aquellos bienes* anunciados por los profetas, que los ^{an}se desean ver. — 65 1 Cor 2:7-11. — 66 cf. Tomás, *Suma Teol* i q.57 3.5. — 67 *Epíst. de Bernabé* 5:6; el Pastor de Hermas, *Sim.* 9:12:1-3; San Ignacio Mártir, *Ad n.* 8:2; *Ad Philad.* 5:2; San Justino, *Apoí.* I 31-36. — 68 Ex 12:11; Tob 5:5; Ef 6:145. — 69 Act 17:30; Rom 1:18.243; Ef 4:18. — 70 Mt 5:48. — 71 1 Tes 4:3. — 72 Lev 19:2s; cf. 11:443; 20:7-8. — 73 Jn6:x69. — 74 Act 3:14; 4:27-30; cf. Is 52:13-53:12. — 75 Ef 4:1. — 76 A. Gharue, o.c. p-447. — 77 Cf. 1 Cor 9:27; 2 Cor 5:10; Flp 2:12; Heb 12:28. — 78 Mt 6:x9;cf. Didaje'8:3. — 79 1 Cor 4:45; 2 Cor 5:ios. — 80 San Pedro emplea aquí el término raro σπρωσσοπολήμωβ = “sine acceptatione perso-narum,” que ya había sido usado por él mismo en el discurso al centurión Cornelio (Act 10:34; cf. Sant 2:1). — 81 Mt 10:28; Lc 12:4-5. — 82 Cf. Lev 19:3; Eclo 3:1-16. — 83 Cf. 1 Pe 1:1. — 84 Lib. VII in Lucam c.12. — 85 El término ἐλυτρό-ηητε, de λυτρόο, significa redimir dando un precio, dejar en libertad a un esclavo, o a un prisionero, después de pagar el precio del rescate. — 86 El *vano vivir* = ποτταίαβ es una expresión que se aplica en los LXX y en el Nuevo Testamento al culto de los ídolos: Lev 17:7; Jer 8:19; 10:14; Sab 13:1ss; Act 14:15; 1 Tes — 87 Cf. 1 Cor 6:20. “Si enim homo — dice Pelagio (*In 1 Cor* 6:20: PL 30:734) — a servo para la Pecunia comparato continuam exigit servitutum, quanto magis ille, qui nos sua morte re- — 88 Ex 12:5; cf. Lev 14:10; 22:18; Is 53; Jn 1:29.36. Cf. DE Ambroggi, *La salvezza nelle WERE di S. Pietro*: Scuol. Catt. 61 (1933) I 431-446. — 89 1 Cor 5:7; Jn 19:36. — 90 Gal 4:4. — 91 Cf. Le 22:20; Gal 2:20. — 92 Cf. 1 Cor io.n. — 93 En v.21, BA y Vg leen πιστούς = “fideles”; SCTR y sir. = πιστεύοντας: “creyentes”; el cod.33 = πιστεύσαντας. * — 94 Act 2:32-36; 3,15-17; 4:10. — 95 Fil 2:9-11. — 96 La Vulgata, la Siríaca y la Bohairica leen: “oboedientia caritatis.” Sin embargo, todos los códices griegos tienen “oboedientia veritatis,” que ha de ser preferido. En la segunda parte del v.22 leen con BA, Vg y algunos minúsculos: εκ καρδίας = “entrañablemente.” — 97 Jn 13:345; 1 Jn 3:14. — 98 1 Cor 13. — 99 1 Jn 4:16s; 5:1. — 100 2 Tes 2:13.14. — 101 G. Spicq., *Ágape* vol.2 (París 1959) p.315 nota 3. — 102 Jn 1:13. — 103 Cf. 1 Pe 1:3. — 104 Cf. Santii.15. — 105 Bonnetain, *Grâce*: DBS III 1097; J- Starcky, Logos: DBS V 49?ss. — 106 Así G. Thils, *L'enseignement de S. Fierre* (París 1944) P-77 — 107 Sant 1:10-u.

Capítulo 2.

Exhortación a la simplicidad, 2:1-3.

¹ Despojaos, pues, de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias, ² y, como niños recién nacidos, apeteded la leche espiritual, para con ella crecer en orden a la salvación, ³ si es que habéis gustado cuan bueno es el Señor.

Nacidos los cristianos a una nueva vida, son ahora invitados a vivir en conformidad con ese nuevo estado, despojándose de toda malicia, engaño, hipocresía, envidia y detracción (v.1). Los vicios enumerados son los que se oponen directamente a la caridad fraterna. El alma que no se despoje de ellos no podrá recibir el verdadero alimento espiritual. La Palabra de Dios, es decir, el Evangelio, que ha sido la causa de la regeneración del cristiano 1, ha de asegurar de igual modo su crecimiento espiritual ².

Los fieles a los que se dirige San Pedro, **tardíamente renacidos a la fe** ³, han de apetedecer *la leche espiritual* ⁴, que no proviene de la materia, sino del espíritu; una leche *pura*, no adulterada con mezcla de falsedad, libre de todo veneno de falsas doctrinas. Y han de alimentarse continuamente con ella para poder llegar a la madurez en la fe ⁵. Como el niño, una vez que ha gustado la leche materna, siente avidez de ella, así también el cristiano, una vez que *ha gustado cuan*

suave es el Señor (v.3), mediante las consolaciones que el Señor otorga cuando toma posesión de un alma, ha de apetecer los dones de Dios ⁶. El autor sagrado alude a todas las gracias concedidas por nuestro Señor a los fieles después del bautismo. Entre éstas ocupa el primer lugar la eucaristía ⁷.

Parece que este texto de San Pedro dio origen al rito, bastante difundido en la Iglesia antigua, de ofrecer a los neobautizados leche con miel ⁸.

El nuevo sacerdocio, 2:4-10.

4 A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa, ⁵ Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. ⁶ Por lo cual en la Escritura se lee: “He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido.” ⁷ Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, ⁸ es piedra de tropiezo y roca de escándalo. Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. ⁹ Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. ¹⁰ Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia.

En esta nueva sección el apóstol exhorta a sus lectores a *acercarse* a Cristo ⁹ para unirse más íntimamente a El, *como a piedra viva* y angular del edificio místico de la Iglesia. La Iglesia, o comunidad cristiana, se *edifica*, en sentido realmente arquitectónico, por la unión de los convertidos a la piedra angular, que es el mismo Cristo. La alegoría de la piedra angular había sido aplicada por Cristo a sí mismo, inspirándose en Sal 118:22. También fue empleada por San Pedro en su discurso ante el sanedrín ¹⁰. Aquí aparece unida a otras dos citas de Isaías, en las que se habla de *piedra angular* 11. La *piedra viva* es Cristo resucitado y glorioso, rechazado por los jefes del pueblo judío, pero escogido por Dios. La metáfora de la piedra rechazada por los constructores se encuentra ya en la catequesis sinóptica ¹², en los Hechos de los Apóstoles y en San Pablo ¹³.

Cristo es una *piedra viviente*, capaz de crecimiento y expansión, y que puede dar vida a los demás. Los cristianos han de ser también *piedras vivas* (v.5) edificadas sobre Cristo como piedra angular. Han de formar con El un edificio *espiritual*, es decir, un organismo vivo, animado por el Espíritu Santo, y en íntima unión con Cristo ¹⁴, porque el desarrollo espiritual de los cristianos no puede tener lugar si no es en la comunidad, en la Iglesia. Pero los cristianos no sólo componen el edificio espiritual, que es la Iglesia, sino que son también ministros de él, puesto que constituyen un nuevo *sacerdocio santo*, es decir, están consagrados al servicio de Dios, para ofrecerle *sacrificios espirituales* ¹⁵, como la oración ¹⁶, la alabanza de los labios ¹⁷, la santidad de vida ¹⁸, la labor apostólica ¹⁹, la mortificación y hasta el martirio ²⁰. Estos sacrificios espirituales son agradables a Dios si son ofrecidos a Dios por medio de Jesucristo, nuestro Sumo Pontífice y único Mediador al lado de Dios ²¹.

Los cristianos son al mismo tiempo templo y sacerdocio. Del mismo modo que los sacerdotes son los intermediarios entre Dios y el pueblo, así los cristianos, formando colectivamente la Iglesia, tienen que ser los intermediarios entre Dios y los hombres, continuando la misión del pueblo judío, cuyo sucesor y heredero es el pueblo cristiano ²².

Se debe tener presente que el lenguaje de este pasaje es metafórico. La expresión *sacerdocios santos* está tomada en sentido amplio, como se ve por la frase que sigue: *para ofrecer sacrificios espirituales*. Por aquí se ve claramente que no se trata de víctimas materiales ofrecidas públicamente por ministros consagrados de modo especial para esto, sino de víctimas inmateriales, consistentes en actos virtuosos, que pueden ser ofrecidas por cualquier cristiano. Los cristianos, por el hecho de haber sido incorporados por el bautismo a Cristo, Pontífice de la Nueva Alianza, participan en cierto modo de su sacerdocio²³. Pero en la Iglesia existe, al mismo tiempo, otro sacerdocio propiamente dicho, distinto del común de los fieles, consagrado especialmente para la misión sacerdotal y que es el único que tiene potestad para ofrecer el sacrificio externo de la Nueva Ley. San Pedro no quiere decir que todos los fieles sean sacerdotes en sentido propio, como piensan los protestantes. Por el contexto y el término pasivo empleado (ἱεράτευμα) se deduce que el apóstol considera los fieles como un sacerdocio pasivo, o sea una sociedad gobernada por el sacerdocio propiamente dicho. En efecto, el capítulo 5:1-4 supone la existencia de un clero bien distinto de la masa de los fieles²⁴. Los fieles, de frente al sacerdocio activo, al sacerdocio propiamente dicho, son, pues, simplemente un sacerdocio pasivo, subditos de la autoridad sacerdotal y gobernados por ella; pero íntimamente unidos al sacerdocio activo de Cristo y al de los sacerdotes propiamente dichos²⁵.

Jesucristo es la piedra angular, principio de salud para los que creen en El; pero, al mismo tiempo, es tropiezo para los incrédulos, que se escandalizan de la cruz (v.6-8). San Pedro cita un texto de

Isaías²⁶ para probar esto. Del mismo modo que el profeta expresaba, bajo la metáfora de la piedra angular, la protección divina sobre Jerusalén, así también el apóstol ve en dicha piedra una imagen del Mesías, el garante supremo de la salud de Israel. Ya la teología judía veía en esta piedra, puesta por Yahvé en Sión, una imagen del Mesías.

Isaías, en el Libro del Emmanuel, anuncia que Yahvé “será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel”²⁷, es decir, que será ocasión de la ruina de las dinastías de Israel y de Judá. San Pedro aplica a Cristo este texto que miraba directamente a Yahvé. También Jesucristo, a pesar de haber venido a salvar a todos los hombres, será ocasión de ruina espiritual para los que vengan a tropezar en la palabra, o sea en el Evangelio.

Los fieles se apoyan, mediante la fe, en esa piedra angular, que es Cristo. Y por esta misma fe se preparan para tomar parte el día de mañana en el honor y en la gloria de Jesucristo al lado del Padre. Los incrédulos, por el contrario, serán confundidos, porque rehusaron creer²⁸. Dios, en castigo por su incredulidad, permite que vayan a tropezar y a destrozarse contra la piedra, que había sido puesta para su salvación²⁹.

Al final del v.8 la Vulgata dice: “Nec credunt in quo et positi sunt,” afirmación difícil de entender, porque la edificación sobre Cristo es obra de la misma fe. El texto griego dice simplemente: “a eso fueron destinados,” es decir, los incrédulos fueron destinados a ese funesto tropiezo. Este pensamiento está muy en conformidad con la manera de hablar de la Biblia, que atribuye todo lo que sucede directamente a Dios. San Pedro cita dos textos, tomados del Antiguo Testamento. El primero pertenece a Sal 118:22, que también es citado por Me 12:10 como profecía de la ruina del pueblo judío, y por San Pedro en Act 4:11. El segundo es de Is 8:14: Cristo ya no es presentado como la piedra angular, sino como la *piedra de tropiezo y roca de escándalo*. El pueblo judío tropieza en Jesucristo y se destroza, dejando así paso libre al cristianismo, que hereda los privilegios de Israel y los eleva a su grado supremo. Los judíos, al rechazar el Evangelio, han perdido sus prerrogativas, que son traspasadas a los cristianos³⁰. Por eso, San Pedro aplica ahora a sus lectores todos los títulos gloriosos de los israelitas (v.9). La Iglesia es el verdadero Israel.

Y, en consecuencia, se puede aplicar a los cristianos, en un sentido más pleno y verdadero, lo que el Antiguo Testamento había dicho de los hebreos. Los cristianos son un *linaje escogido*., un *pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó*. Estas expresiones están tomadas de Is 43:20-21, en donde designan al pueblo judío salvado de la cautividad babilónica. Israel era un “pueblo adquirido” por Dios, porque Yahvé había hecho de él su Porción especialmente escogida, su parte reservada entre todas las naciones de la tierra ³¹. También los cristianos fueron comprados, adquiridos por Dios con la sangre de Jesucristo ³². Son, por consiguiente, propiedad de Dios.

San Pedro sigue aplicando a los cristianos otros títulos: son un *sacerdocio real*, una *nación santa* (v.8). Dos expresiones equivalentes o complementarias, tomadas del Éxodo 19:6, según los LXX. El texto hebreo dice: “Un reino de sacerdotes.” ³³ El sentido de este texto en el Éxodo es el siguiente: los israelitas son reino de Dios, son su reino teocrático, porque Yahvé es un rey. Israel es un “reino de sacerdotes” en cuanto que en él todos sus subditos están dedicados a Dios, separados de los paganos. Los israelitas están destinados a ofrecer a Dios un culto que no pueden ofrecer los demás pueblos. Se trata, por lo tanto, de una metáfora para significar que los israelitas son personas consagradas al servicio de Dios en modo análogo, pero diverso, de los sacerdotes propiamente dichos. De la misma manera que el individuo es segregado de la masa humana y consagrado al servicio de Dios por el sacerdocio, así también el pueblo de Israel fue escogido entre los demás pueblos para tributar a Dios un culto religioso. Los israelitas *no eran todos sacerdotes*, como tampoco eran todos *reyes*, sino que eran *subditos* de la autoridad sacerdotal. Eran miembros pasivos del sacerdocio y gobernados por éste. Esto se ve claramente por el hecho de que el sacerdocio activo propiamente tal estaba reservado a los descendientes de Aarón. Y las usurpaciones de la función sacerdotal eran castigadas severamente ³⁴. Los israelitas en general son llamados *sacerdotes* en sentido amplio, metafórico, en cuanto que eran miembros de la *nación santa*, de la nación consagrada al culto del verdadero Dios.

Dios había escogido entre todos los pueblos a Israel, y lo había amado como a su hijo primogénito, confiriéndole la dignidad *sacerdotal*, propia del primogénito. Como el sacerdote es el intermediario entre Dios y el pueblo, así Israel, como primogénito entre todos los pueblos, es el sacerdote intermediario entre Dios y la misma humanidad ³⁵.

San Pedro aplica de un modo análogo a los cristianos el título de *sacerdocio real*. Pero no quiere decir que todos los cristianos posean el verdadero sacerdocio, sino solamente que son miembros de la nueva nación, de la Iglesia cristiana, consagrada al culto del verdadero Dios en dependencia de los verdaderos sacerdotes. O sea, que, como dice el P. Mersch, “los cristianos poseen una eminente dignidad cultural” ³⁶. El mismo San Pedro ³⁷ supone la existencia en la comunidad cristiana de una jerarquía, bien distinta de la que puede poseer cada fiel en particular. En el v.5 hablaba ya del *sacerdocio santo* de los cristianos, en cuanto que habían de ofrecer *sacrificios espirituales*. Esta función no ha de ser confundida con el sacerdocio propiamente dicho, cuya esencia es el sacrificio, el acto exterior y público de la religión. Por eso, el texto del v.9 ha de ser explicado con la ayuda del v.5. El cristiano, por el bautismo, quedó incorporado a Cristo y participa en cierto sentido del sacerdocio de Cristo. De ahí que todo cristiano, cuando obra como tal, actualiza su participación en el sacerdocio de Jesucristo y realiza un acto de verdadero culto cristiano ³⁸.

En la epístola de San Pedro, el sacerdocio de los cristianos se presenta como un sacerdocio de orden exclusivamente espiritual o moral. No hay, por lo tanto, motivo para atribuir a San Pedro la idea luterana según la cual todos los fieles serían sacerdotes del mismo modo. En el Apocalipsis ³⁹ se habla únicamente del sacerdocio de la Iglesia triunfante con términos bastante

imprecisos.

El pensamiento central de los v.9-10 es la vocación del pueblo cristiano, como heredero del Israel espiritual, del Israel de las promesas⁴⁰. Dios ha sacado a los cristianos de las tinieblas del paganismo para introducirlos en su nuevo reino. San Pedro, deseando darles a entender lo que su conversión significaba, les manda que comparen su estado anterior con el actual (v.10). Hace esto parafraseando un texto de Oseas⁴¹, en el cual Dios mandaba al profeta imponer el nombre de *Lo-ammi* = “No-pueblo-mío,” a uno de sus hijos, y de *Lo'ruhamah* = “No-misericordia,” a una de sus hijas, para significar que la nación elegida era repudiada por su esposo Yahvé. También San Pablo⁴² aplica esta profecía de Oseas a la conversión de los gentiles. Dios, sin embargo, había prometido al profeta Oseas volver a reconciliarse con su pueblo rebelde. San Pedro ve esto cumplido en la Iglesia cristiana.

Diversas Obligaciones de los Cristianos, 2:11-3:17.

En esta parte, San Pedro habla de la conducta práctica que los cristianos han de observar en las diversas circunstancias de la vida presente.

El buen ejemplo de los cristianos, 2:11-12.

¹¹ Os ruego, carísimos, que, como peregrinos advenedizos, os abstengáis de los apetitos carnales que combaten contra el alma, ¹² y observéis entre los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo por que os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios en el día de la visitación.

El buen ejemplo y la vida santa constituyen la mejor apología del cristianismo. Por eso, el apóstol la recomienda con insistencia a los fieles. Se dirige a ellos llamándoles *carísimos*. Expresión afectuosa que subraya la importancia de la advertencia que va a hacer. Los cristianos habitan como extranjeros y peregrinos en este mundo⁴³; por eso, no han de desear los bienes terrenos para satisfacer los bajos apetitos carnales (v.11), que surgen de la parte inferior de nuestra naturaleza y combaten nuestra alma⁴⁴. La brevedad de la vida presente y la esperanza de poseer la vida eterna han de llevar al cristiano a abstenerse de las tendencias pecaminosas del ser humano, cuyos frutos nos describe San Pablo⁴⁵.

Los cristianos no han de dejarse llevar por esas malas tendencias, sino, por el contrario, han de observar una conducta ejemplar e irreprochable en medio de los paganos, para no escandalizarlos. El hecho de ser cristianos exponía ya en aquel tiempo a graves calumnias por parte de los paganos. Se les acusaba de impiedad, de rebelión contra las autoridades del Estado, de fomentar la insubordinación en la familia y en la sociedad, de obstruccionismo comercial, y hasta de canibalismo⁴⁶. Contra todas estas calumnias paganas, la mejor defensa ha de ser la buena conducta y la vida inocente de los cristianos, que terminará por imponerse. Y los que hoy les calumnian terminarán por reconocer su vida santa y glorificarán a Dios cuando les visite con la gracia de la conversión (v.1a). El pensamiento de San Pedro es, sin duda, un eco de lo que enseña Jesús en San Mateo 5:16.

Sumisión a las autoridades, 2:13-17.

¹³ Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana: ¹⁴ ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los

malhechores y elogio de los buenos. ¹⁵ Tal es la voluntad de Dios, que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos; ¹⁶ como libres y no como quien tiene la libertad cual cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. ¹⁷ **Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador.**

En estos versículos, el apóstol trata de los deberes de los cristianos respecto del poder civil. Este pasaje tiene diversos puntos de contacto con lo que dice San Pablo sobre el mismo tema ⁴⁷.

El apostolado del buen ejemplo debe llevar a los cristianos a aceptar las formas de gobierno establecidas y a someterse a los que ejercen la autoridad *por amor del Señor* (v.13). Porque toda autoridad procede de Dios ⁴⁸ y porque el Señor así lo quiere, como dirá después (v.15); o también porque Jesús ha dado ejemplo, sometándose a la autoridad del gobernador Poncio Pilatos⁴⁹, y lo ha ordenado así a sus discípulos⁵⁰. Han de obedecer, en primer lugar, al *emperador* romano, llamado por los griegos βασιλεύς = “rey”; y después a los *gobernadores* (ἡγεμόσιν) ἑλτ que eran los delegados de la autoridad suprema para administrar la justicia y aplicar las justas sanciones (v.14). La sumisión a las autoridades es querida por Dios como el medio más eficaz para cerrar la boca a los calumniadores del cristianismo (v.15). La sumisión al poder civil establecido tendrá un gran valor apologético en favor del cristianismo. Mediante ella demostrarán que las acusaciones de insubordinación contra las autoridades son falsas. Al obedecer las leyes, los cristianos demostrarán que no se sirven de la libertad que Cristo les dio para encubrir el libertinaje, sino que toman la voluntad de Dios por modelo de su conducta (v.16). También San Judas habla de ciertos hipócritas que abusaban de la libertad cristiana ⁵²; y San Pablo enseña que la libertad de los cristianos no ha de transformarse en licenciosa hipocresía para seguir los instintos de la carne y para convertirla en pretexto para la rebeldía ⁵³. La doctrina de San Pedro es la misma que la de San Pablo ⁵⁴: el equilibrio entre la libertad cristiana y la sumisión a la autoridad civil legítimamente constituida.

Los apologistas cristianos no olvidarán esta recomendación de San Pedro en favor de la obediencia de los fieles a las autoridades civiles ⁵⁵.

El apóstol termina la exhortación a obedecer a las autoridades civiles] resumiendo en pocas palabras las diversas obligaciones de un cristiano (v.17): tratar a todos con el respeto debido a su dignidad; amar de una manera especial a nuestros hermanos en la fe ⁵⁶; temer a Dios, porque esto es el principio de la verdadera sabiduría, y honrar a la autoridad suprema ⁵⁷.

Deberes de los siervos respecto de sus señores, 2:18-25.

¹⁸ Los siervos estén con todo temor sujetos a sus amos, no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos. ¹⁹ Agrada a Dios que por amor suyo soporte uno las ofensas injustamente inferidas. ²⁰ Pues ¿qué mérito tendríais si, delinquiendo y castigados por ello, lo soportáis? Pero, si por haber hecho el bien padecéis y lo lleváis con paciencia, esto es lo grato a Dios. ²¹ Pues para esto fuisteis llamados, ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos. ²² El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ²³ ultrajado, no replicaba con injurias, y, atormentado, no amenazaba, sino que lo remitía al que juzga con justicia. ²⁴ Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados. ²⁵ Porque erais como ovejas descarriadas; mas ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas.

En esta sección, San Pedro trata de los deberes de los esclavos respecto de sus amos. Después, en el capítulo 3, tratará de los deberes de los cónyuges. Estos esquemas presuponen una organización familiar propia de la antigüedad y tal vez provengan de tradiciones catequísticas de la Iglesia primitiva. Semejantes recomendaciones se encuentran en otros pasajes del Nuevo Testamento⁵⁸, San Pedro, lo mismo que San Pablo, insiste en la obediencia de los siervos a sus señores, porque es cosa agradable a Dios y porque Cristo también fue obediente y sufrió por nosotros sin lamentarse⁵⁹. Estas exhortaciones eran muy necesarias en una sociedad en la que los esclavos eran más numerosos que los hombres libres, y el trato que recibían era muchas veces inhumano⁶⁰. Los sufrimientos que tenían que soportar los pobres esclavos llevan al autor sagrado a extenderse en la explicación del sentido de la pasión y muerte de Jesucristo.

San Pedro exhorta a los *esclavos*⁶¹ a que presten respetuosa obediencia a sus amos, cualquiera que sea su disposición: tanto si son buenos y comprensivos con ellos como si son rigurosos y tratan injustamente a los esclavos de buena voluntad (v.18). La obediencia es para el cristiano una consigna proveniente del mismo Dios, que no admite distinción entre las personas que ejercen la autoridad⁶². Si son tratados injustamente, es cosa agradable⁶³ a Dios que por amor suyo soporten pacientemente el trato duro que se les da. Los cristianos deben someterse por la conciencia que tienen de estar obligados delante de Dios, cuyos representantes son los patronos⁶⁴.

Nadie puede gloriarse de soportar un castigo merecido por una falta cometida. Pero sí es digno de alabanza delante de Dios el que, habiendo hecho el bien, es, sin embargo, maltratado por su señor y lo sufre con paciencia (v.20). El apóstol amonesta de este modo a los esclavos, porque quiere impedir que éstos, exasperados por los malos tratos y sintiéndose interiormente libres con la libertad evangélica, abusaran de ella para rebelarse y emanciparse de sus patronos⁶⁵; o bien se gloriaran de padecer con estoicismo, despreciando filosóficamente el sufrimiento. El sufrimiento inmerecido es el elemento de la imitación de Cristo. Por eso, San Pedro apoya sus exhortaciones en el ejemplo de Cristo paciente, que sufrió por *nosotros*⁶⁶, sin haber cometido culpa alguna (v.22), para darnos ejemplo (v.21). Jesucristo nos ha precedido en el camino del dolor, y nosotros debemos seguir sus pisadas⁶⁷. El verdadero discípulo de Cristo ha de imitarle llevando también su cruz⁶⁸. Por esto mismo, los esclavos, los despreciados del mundo, han de someterse a su triste suerte, porque de este modo imitarán más de cerca a Jesucristo.

San Pedro, al igual que San Pablo, no quiere alterar las estructuras sociales del Imperio romano, si bien la doctrina de la libertad en Cristo⁶⁹, del amor fraterno⁷⁰ y de la hermandad de todos los hombres en Cristo⁷¹ llevarían con el tiempo a la supresión de la esclavitud.

La perfecta inocencia de Jesucristo ha de inducir con mayor fuerza a los cristianos a imitarle fielmente incluso en medio de los sufrimientos inmerecidos. El cordero de Dios, no teniendo ningún defecto ni pecado⁷², se entregó mansamente en manos de sus enemigos, como ya había predicho Isaías⁷³, para sufrir por los hombres. Por eso, los cristianos perseguidos y maltratados injustamente han de imitar la paciencia de esta víctima inocente y su total abandono en el Padre celestial (v.23). Jesús durante su Pasión no replicó a los que le maltrataban, y, cuando estaba clavado en la cruz, imploró el perdón para sus verdugos y se *remitió al que juzga con justicia*⁷⁴, es decir, a Dios. San Pedro alude a las palabras con las que Jesucristo, antes de morir, recomendó su alma a Dios: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.”⁷⁵

Todo lo que Cristo sufrió lo hizo mirándonos a nosotros. Cargó con nuestros pecados y se sometió al sacrificio de la cruz para que por sus heridas fuéramos curados (v.24). El apóstol pasa de la ejemplaridad de los sufrimientos de Jesucristo a un sentido más profundo de su muerte, a la idea de satisfacción vicaria de Cristo. Es éste un tema que se encuentra con frecuencia en los escritos neotestamentarios⁷⁶. San Pedro parece inspirarse en la profecía del Siervo de Yahvé

⁷⁷. Para él la muerte de Cristo sobre la cruz es un verdadero sacrificio⁷⁸. El *altar* es el *leño* (ξύλον) de la cruz en donde Cristo se ofreció a sí mismo, como víctima expiatoria, por nuestros pecados. Una idea semejante se encuentra muy probablemente en la epístola a los Hebreos 13:10⁷⁹. También en dicha epístola se expresa la relación entre pecado y sacrificio: “ofrecer cada día víctimas. por sus propios pecados.”⁸⁰ Jesús se sacrificó por nosotros sobre el altar de la cruz *para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia* ⁸¹. Los hombres tenían gran necesidad de que Cristo los curase con sus llagas, porque antes *eran como ovejas descarriadas* (v.25) ⁸², sin guía, sin defensa, sin pastor. Mas al presente, por la gracia de la fe, han venido a formar parte del rebaño de Cristo, buen *pastor y guardián* ⁸³ de las almas ⁸⁴. La designación de Jesucristo como *pastor* es implícita ya en los sinópticos ⁸⁵ y explícita en San Juan ⁸⁶, 1 Pe ⁸⁷ y en la epístola a los Hebreos ⁸⁸.

Capítulo 3.

Deberes Mutuos de los Esposos, 3:1-7.

¹ Asimismo, vosotras, mujeres, estad sujetas a vuestros maridos, para que, si alguno se muestra rebelde a la palabra, sea ganado sin palabras por la conducta de su mujer, ² considerando vuestro respetuoso y honesto comportamiento. ³ Y vuestro ornato no ha de ser el exterior del rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos, ⁴ sino el oculto en el corazón, que consiste en la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo; ésa es la hermosura en la presencia de Dios. ⁵ Así es como en otro tiempo se adornaban las santas mujeres que esperaban en Dios, obedientes a sus maridos. ⁶ Como Sara, cuyas hijas habéis venido a ser vosotras, obedecía a Abraham y le llamaba señor, obrando el bien sin intimidación alguna. ⁷ Igualmente vosotros, maridos, tratadlas con discreción, como a vaso más frágil, honrándolas como a coherederas de la gracia de vida, para que nada impida vuestras oraciones.

El apóstol se preocupa también de la moral familiar. Quiere que la conducta de los esposos sea irreprochable. De este modo la buena conducta de la esposa podrá ganar al esposo que se muestra rebelde a la predicación evangélica. San Pedro supone que un cierto número de mujeres convertidas tenían maridos que eran todavía paganos y conservaban los prejuicios de los ambientes gentílicos contra el cristianismo. El apóstol quiere que traten de ganarlos a la fe mediante una vida santa y ejemplar! El ejemplo arrastra más que las palabras y las exhortaciones. Recuérdese si no el ejemplo de Santa Mónica, de la cual dice su hijo San Agustín: “Sategit eum (maritum) lucrare i tibi loquens te illi moribus suis” ²; y de tantas otras esposas cristianas que mediante una vida intachable lograron ganar sus esposos para Dios. La mujer ocupa ya en el cristianismo primitivo un puesto realmente preeminente, como no se conocía hasta entonces ³.

San Pedro recomienda a las esposas cristianas la sujeción amorosa, el espíritu de apostolado, la conducta casta y timorata, trazando de este modo las líneas fundamentales de la moral familiar ⁴.

También San Pablo inculca, en varias de sus epístolas ⁵, los deberes de los esposos cristianos. Sin embargo, San Pedro no se plantea el problema de la separación de los esposos en el caso de que constituyan un peligro para la fe del otro cónyuge ⁶, sino que se fija únicamente en

los métodos suaves. Tal vez su propia experiencia⁷ le había enseñado el peligro de los medios violentos.

Pedro subraya la necesidad de la modestia en los adornos de la mujer cristiana. Con este motivo, el autor sagrado recuerda que las mujeres cristianas no han de complacerse en los refinamientos de la moda de entonces: no han de preocuparse por el *rizado de los cabellos*, ni por los adornos *de oro* puestos en la cabeza, en el cuello, en los brazos, en los dedos y hasta en las piernas; ni tampoco por los vestidos elegantes y bien ajustados (v.3). Ya Isaías flagelaba la poca modestia de las mujeres israelitas en la exhibición de sus adornos⁸. El adorno que conviene sobre todo a la esposa cristiana es la belleza interior del carácter, que se manifiesta en una disposición no presuntuosa, sino serena (v.4), que agrada a Dios y a los hombres⁹. Al adorno exterior y aparente opone San Pedro la *hermosura interior*, la realidad misma. La dulzura y la modestia son el más bello adorno de la mujer cristiana y contribuyen a la paz y al buen orden de la familia¹⁰. Dios, que ve los corazones y no juzga según las apariencias¹², considera de gran valor la vida abnegada y callada de la mujer cristiana¹³.

El adorno interior es algo incorruptible y de inestimable precio delante de Dios. Con él fueron adornadas muchas mujeres del Antiguo Testamento, que son propuestas por Pedro como ejemplo a las esposas cristianas. Antiguamente, las mujeres santas practicaron la sumisión y la obediencia a sus maridos ayudadas y sostenidas por el pensamiento de agradar a Dios. Así lo hizo Sara, la cual llamaba a Abraham *señor*¹⁴. Este título con el que la esposa hebrea se dirigía ordinariamente a su marido, en un matrimonio modelo, como el de Abraham y Sara, no era una pura fórmula, sino la expresión de la sumisión *al marido*, que ha de ser la virtud fundamental de la esposa cristiana.

La verdadera descendencia de Abraham y de Sara son los cristianos¹⁵. Pero éstos no merecerán ser considerados hijos de Sara si no imitan sus virtudes¹⁶, *obrando el bien sin intimidación alguna* (v.6). El autor sagrado debe de pensar, sin duda, en las amenazas con las que un marido pagano podía intimidar a su mujer¹⁷. En la prueba, la mujer cristiana no ha de inquietarse por nada¹⁸, antes bien ha de conservar la serenidad, preocupándose únicamente por hacer el bien y agradar a Dios.

Por lo que se refiere a los mandos, San Pedro les aconseja que cohabiten con sus esposas *sabiamente* (κατὰ γνώσιν), o sea según las reglas de la sabiduría, de la prudencia y de la honestidad cristianas. Han de condescender con la natural debilidad física de las mujeres, tratándolas con respeto, con el honor debido a la compañera de la vida, y no como a simple objeto de placer (v.7). Porque también las mujeres son *coherederas de la gracia de vida*, es decir, del don gratuito de la fe y de la vida de la gracia. Cristo, al llamar a todos los hombres a la vida de la gracia y de la gloria, no ha hecho distinción alguna entre ambos sexos. Por eso, en el orden de la gracia, la mujer es igual, e incluso puede ser superior, al hombre, porque participa de la misma fe, de los mismos sacramentos y tiene derecho a la misma herencia. De este modo, la mujer es ennoblecida, preparando así su justa emancipación en el cuadro respetado de la autoridad marital. Es necesario respetar la paz y la moral familiar para que Dios escuche las oraciones de los esposos. Si falta la cohabitación comprensiva de los casados, faltará la moral familiar; y sin ésta, las oraciones perderán su eficacia¹⁹.

La situación que el autor sagrado tiene ante la vista no es ya la de los maridos paganos (v.1-3), sino la de los esposos cristianos. La exhortación dirigida a éstos parece indicar que normalmente tenían esposas cristianas.

De los deberes de los cónyuges también trata San Pablo en varias de sus cartas²⁰.

Deberes de caridad fraterna, 3:8-12.

⁸ Finalmente, todos tengan un mismo sentir, sean compasivos, fraternales, misericordiosos, humildes, ⁹ no devolviendo mal por mal, ni ultraje por ultraje; al contrario, bendiciendo, que para esto hemos sido llamados, para ser herederos de la bendición: ¹⁰ Pues quien quisiere amar la vida y ver días dichosos, cohiba su lengua del mal y sus labios de haber engañado. ¹¹ Apártese del mal y obre el bien, busque la paz y sígala, ¹² que los ojos del Señor miran a los justos, y sus oídos a sus oraciones, pero el rostro del Señor está contra los que obran el mal.

Estas instrucciones van dirigidas a todos los cristianos. Todos deben inspirar su conducta en el Evangelio. Han de tener todos *un mismo sentir* (Vulgata: “unánimes”), es decir, un solo corazón y una sola alma, como hacían los primeros cristianos ²¹. Han de ser *compasivos*, estando dispuestos a participar de las penas y de las alegrías ajenas ²²; *fraternales* con los miembros de la Iglesia ²³, *misericordiosos* ²⁴ y *humbles* en sus relaciones con los demás ²⁵.

San Pablo también habla de las características de la caridad en la 1 Cor 13:4-7. Los cristianos han de practicar la caridad con todos los hombres, incluso con los enemigos y calumniadores. Por eso, en lugar de volver mal por mal, hay que desear el bien a nuestros enemigos. Tal fue la consigna que Jesús dio a sus seguidores: “Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen.” ²⁶ Para ejercitar esta caridad heroica fueron llamados los cristianos, a fin que, *perdonando* y *bendiciendo*, obtengan como herencia la bendición del Padre celestial. El que ha sido llamado misericordiosamente a recibir una bendición, no debe maldecir, sino hacer bien a los que le maldigan.

En los v.10-12 el autor sagrado aduce el motivo por el cual los cristianos han de llevar a la práctica las recomendaciones de los versículos precedentes. Una cita del salmo 34:13-17 (según los LXX) recuerda a los fieles que una vida santa es el mejor título para que el Señor les escuche y los bendiga. Dios no se olvida del hombre que gobierna su lengua y obra el bien, sino que le concederá una vida pacífica y dichosa, y escuchará sus plegarias. En el salmo 34 se habla de la vida terrena; pero San Pedro aplica las palabras del salmista a la vida eterna, sublimándolas a la esfera de lo celeste.

Comportamiento del cristiano en el sufrimiento, 3:13-17.

13 ¿Y quién os hará mal si fuereis celosos promovedores del bien? 14 Y si, con todo, padeciéreis por la justicia, bienaventurados vosotros. No los temáis ni os turbéis, ¹⁵ antes glorificad en vuestros corazones a Cristo Señor y estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere; ¹⁶ pero con mansedumbre y respeto y en buena conciencia, para que en aquello mismo en que sois calumniados queden confundidos los que denigran vuestra buena conducta en Cristo; ¹⁷ que mejor es padecer haciendo el bien, si tal es la voluntad de Dios, que padecer haciendo el mal.

Los que obran el bien pueden contar con la protección divina y todo lo que sufran por la fe les será recompensado con creces ²⁷. De ahí que los promotores del bien no deben temer a nadie: ni a Dios ni a los hombres. Porque “para quien ama a Dios todo coopera al bien.” ²⁸ Y si los cristianos tienen que sufrir persecución **por la virtud o por la religión que han abrazado**, han de considerarse dichosos, porque entonces entran a formar parte de aquellos a los cuales “pertenece

el reino de los cielos.”²⁹ Así lo ha prometido Jesús en el sermón de la Montaña y lo han repetido los apóstoles³⁰.

Aunque los destinatarios de la 1 Pe viven en medio de un mundo pagano y están expuestos a las calumnias³¹, nada hay en la epístola que indique que ya nos encontramos en la época de las persecuciones.

San Pedro exhorta a los fieles a no temer a los perseguidores con los mismos términos que Yahvé dirigiera al profeta Isaías para animarlo a no temer las amenazas del rey Ajaz y del pueblo israelita³². También Jesucristo recomendaba a sus discípulos: “No se turbe vuestro corazón ni se intimide”³³. El cristiano no ha de temer, sino más **bien santificar y glorificar en su corazón a Cristo Señor** (v.15), tributándole un culto interno y sincero. Esto nos recuerda la primera petición del *Padrenuestro*: “santificado sea tu nombre.”³⁴ En la cita que hace San Pedro de Is 8:7-13 se atribuye a Cristo el título de Señor (κύριος en los LXX), que es dado en el texto del profeta a Yahvé. De este modo, el apóstol sitúa en el mismo plano de la divinidad a Yahvé y a Jesucristo, reconociendo claramente la divinidad de este último.

A continuación, Pedro exhorta a los fieles al estudio de la doctrina cristiana para que puedan defenderla tanto ante oyentes benévulos como ante adversarios. La mejor manera de estar prontos para justificar su fe es viviendo esa fe. Porque los fieles que viven su fe *están siempre dispuestos* a defenderla en todas partes, incluso ante los tribunales³⁵, y, si es necesario, con su propia sangre. San Pedro gusta hablar de la *esperanza* cristiana, caracterizando la fe o la religión como esperanza³⁶. Jesucristo había prometido a sus discípulos una asistencia especial del Espíritu Santo para que pudieran responder como convenía ante los tribunales³⁷. Sostenidos por la gracia del Espíritu Santo, los cristianos han de estar siempre prontos a comparecer ante los jueces e incluso a dar razón de su fe ante cualquiera que les pida razón de ella. Pero a condición de que se comporten en su defensa con *mansedumbre y respeto*, sin altanería y autosuficiencia³⁸. Sin embargo, han de hacerlo con plena conciencia de que dicen la verdad. De este modo, su conducta recta y su perfecta inocencia constituirán la respuesta victoriosa a las calumnias formuladas contra los cristianos (v.16). Llegarán a convencerse de que eran mentiras las calumnias lanzadas contra los fieles.

Las *Actas de los mártires* están llenas de respuestas sencillas y conmovedoras, pero francas y categóricas, hechas por personas sin ninguna instrucción pero firmemente persuadidas de su fe³⁹.

El sufrimiento tiene en el cristiano un valor y un sentido que no tiene en el impío. La justicia divina y humana exigen que el delito sea expiado. Pero los cristianos deben estar dispuestos a sufrir incluso sin culpa (v.17), imitando a Jesús, nuestro modelo (v. 18-22). Porque la resignación a la voluntad divina hacen fácil y meritorio el sufrimiento soportado, incluso injustamente, por amor de Dios.

La Resurrección de Cristo y su Descenso a los Infiernos, 3:18-4:6.

San Pedro continúa exponiendo la idea del sufrimiento y de su sentido salvador en Jesucristo. La mención que hace de la muerte y resurrección de Cristo le lleva a una digresión dogmática sobre el descenso de Jesús a los infiernos (v.18), sobre el sentido típico del diluvio (v.20), sobre la ascensión de Cristo y la subordinación a El de todos los espíritus, tanto buenos como malos (v.22). Esta digresión dogmática dará motivo al apóstol para una nueva exhortación a la imita-

ción de Jesucristo (4:1).

¹⁸ **Porque también Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios. Murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu** ¹⁹ **y en él fue a pregonar a los espíritus que estaban en la prisión,** ²⁰ **incrédulos en otro tiempo, cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de Dios, mientras se fabricaba el arca, en la cual pocos, esto es, ocho personas, se salvaron por el agua.** ²¹ **Esta os salva ahora a vosotros, como antitipo, en el bautismo, no quitando la suciedad de la carne, sino demandando a Dios una buena conciencia por la resurrección de Jesucristo,** ²² **que, una vez sometidos a El los ángeles, las potestades y las virtudes, subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios.** ²¹ **Puesto que Cristo padeció en la carne, armaos también del mismo pensamiento de que quien padeció en la carne ha roto con el pecado,** ² **para vivir el resto del tiempo no en codicias humanas, sino en la voluntad de Dios.** ³ **Basta ya de hacer, como en otro tiempo, la voluntad de los gentiles, viviendo en desenfreno, en liviandades, en crápula, en comilonas y embriagueces y en abominables idolatrías.** ⁴ **Ahora, extrañados de que no concurráis a su desenfrenada liviandad, os insultan;** ⁵ **pero tendrán que dar cuenta al que está pronto para juzgar a vivos y a muertos.** ⁶ **Que por esto fue anunciado el Evangelio a los muertos, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en el espíritu según Dios.**

En los vv.18-22 aduce el autor sagrado el ejemplo de Cristo, el cual, siendo inocente, ha padecido y ha muerto para expiar por nuestros pecados⁴⁰. La pasión y muerte de Cristo han de servir de estímulo a los cristianos cuando sean perseguidos injustamente. Jesucristo *murió una vez por los pecados* (v.18) de los hombres, para dar a Dios, ofendido, la satisfacción conveniente. El sacrificio de Jesucristo es único, porque es perfecto y de valor infinito, a diferencia de los sacrificios antiguos, que por su imperfección debían ser repetidos. El Nuevo Testamento insiste en esta unicidad de la muerte y de la resurrección de Cristo⁴¹. La razón de esta insistencia se ha de buscar en la idea de que el sacrificio de Cristo era absolutamente suficiente, en oposición a la insuficiencia de los sacrificios del Antiguo Testamento, que necesitaban repetirse continuamente.

San Pedro llama a Jesús *el justo*. Es una apelación que los cristianos adoptaron — probablemente bajo la influencia de Isaías 53:11 — ya desde los primeros años de la Iglesia⁴².

El efecto de la muerte redentora del Señor fue el *llevarnos a Dios* (Vulgata: “ut nos offerret Deo”), es decir, acercarnos a Dios, del cual nos habíamos alejado por el pecado⁴³. Cristo murió en su carne mortal sobre el madero de la cruz, pero resucitó glorioso cuando su *alma* glorificada se unió a su cuerpo, al cual comunicó la gloria de que ella estaba inundada⁴⁴. *En esa misma alma*⁴⁵ humana, ya gloriosa, unida a la divinidad, pero separada del cuerpo muerto, que todavía seguía en el sepulcro, Cristo descendió a los infiernos a *predicar* la buena nueva de su resurrección.

El texto griego, en lugar de infierno, tiene φυλακή = “cárcel.” Esta cárcel era llamada *seol* por los hebreos, es decir, un lugar tenebroso adonde iban las almas de todos, buenos y malos, después de la muerte. Posteriormente, la teología rabínica distinguió en el *seol* dos partes: una estaba reservada a los condenados, para los cuales no había esperanza de redención; la otra estaba destinada a los justos que esperaban la venida del Redentor, y era llamada limbo o seno de Abraham. Sería a esta segunda parte a la que descendió Cristo inmediatamente después de su muerte y antes de su resurrección para anunciar a los justos la liberación (v.19).

El sentido del verbo griego κηρύσσει v = *predicar*, es indicado por el contexto general,

que trata de la misericordia de Dios y de los efectos de la redención. La predicación tuvo que ser, por lo tanto, el anuncio de una buena nueva. La hipótesis de una predicación condenatoria estaría en contra del espíritu del pasaje. Además, κηρύσσειν, en el Nuevo Testamento, se emplea siempre para designar la predicación de una buena nueva. Es aquí, por consiguiente, el equivalente de εὐαγγελίζεσθαι⁴⁶.

Los *espíritus que estaban en la prisión* son las almas de los justos, muertos antes de la venida de Cristo al mundo. Hay bastantes autores, sobre todo de tendencia racionalista⁴⁷, que ven en esos *espíritus* a los ángeles caídos, que el *Libro de Henoc* identifica con los hijos de Dios de que nos habla el libro del Génesis⁴⁸. Sin embargo, parece mucho más probable que aquí se trata de las almas separadas de los difuntos y no de los ángeles caídos, pues en el v.20 se dice que esos *espíritus* son los incrédulos cuando se fabricaba el arca en tiempo de Noé. Ahora bien, a los ángeles caídos no se predicó⁴⁹, pues su caída es anterior a la fabricación del arca.

Entre los habitantes del seno de Abraham, a los cuales también Cristo predicó la buena nueva, el apóstol distingue especialmente a los contemporáneos de Noé (v.20), no para excluir a los demás, sino para mejor hacer resaltar la eficacia de la muerte redentora de Jesús, que alcanzó incluso a aquellos que en otro tiempo fueron considerados como grandes pecadores y provocaron la mayor catástrofe, o sea el mayor castigo de Dios sobre el mundo. Se trata de los contemporáneos de Noé, que primeramente, es decir, cuando Noé fabricaba el arca, habían sido incrédulos a sus exhortaciones al arrepentimiento y a la penitencia — *cuando la paciencia de Dios esperaba su conversión* (v.20) — Pero después, cuando se desencadenó el diluvio que confirmaba las palabras de Noé, al ver que no tenían ninguna posibilidad de librarse, se arrepintieron, y antes de morir pidieron a Dios perdón, y lo obtuvieron, aceptando la muerte como expiación por sus pecados⁵⁰.

La imagen del arca transportada por las aguas, en la cual se salvó Noé y su familia, sugiere a San Pedro un paralelismo con el bautismo cristiano, que salva al neófito pasando por el agua. El agua que fue motivo de ruina para muchos, fue al mismo tiempo el medio que Dios empleó para salvar a Noé y a los suyos. En el agua del diluvio ve el apóstol un tipo del agua del bautismo, que salva a los que la reciben. El pensamiento del autor sagrado se precisará más en el v.21.

Descenso de Cristo a los Infiernos.

El hecho del descenso de Cristo a los infiernos es un dogma de fe que se encuentra en los símbolos⁵¹ y es enseñado por la Iglesia Ortodoxa.

La tradición eclesiástica ha visto siempre en el texto de la 1 Pe 3:19-20 la enseñanza de este dogma. Cristo habría descendido al infierno en el triduo posterior a su muerte y antes de resucitar. Los intérpretes cristianos más antiguos entienden por *infierno* (φυλακή = cárcel) aquella parte del *seol* en donde se encontraban las almas de los justos del Antiguo Testamento, llamada en el Nuevo Testamento seno de Abraham⁵³ y, posteriormente, limbo de los santos padres⁵⁴. San Agustín, sin embargo, dio una explicación más bien espiritual del descenso de Cristo a los infiernos. Según este Padre, Cristo preexistente *in spiritu* habría intervenido por intermedio de Noé para predicar a los contemporáneos del diluvio la verdad que los había de librar de la prisión, o sea de las tinieblas de la ignorancia y del pecado⁵⁵. Esta opinión de San Agustín influyó de manera decisiva sobre los escritores de la Iglesia latina. La Iglesia oriental, por el contrario, continuó viendo en el texto de la 1 Pe la enseñanza del descenso de Cristo al infierno⁵⁷. El cardenal Cayetano fue el primero en oponerse a la opinión de San Agustín, enseñando que Cristo, con su

alma separada del cuerpo, descendió a los infiernos, en el triduo anterior a su resurrección, para anunciar a las almas de los contemporáneos de Noé, arrepentidos antes de morir, el mensaje de su liberación. Esta explicación fue adoptada y divulgada por San Roberto Belarmino, convirtiéndose en la sentencia común entre los teólogos católicos modernos⁵⁸. Por eso, dice G. Philips: “De todas las disertaciones de la teología católica, se deduce claramente que el alma de Cristo, separada de su cuerpo, pero siempre unida a su persona divina, descendió a los infiernos como verdadero triunfador, no para predicar una salud tardía y suprema, sino para abrir a los justos reunidos en el seno de Abraham el acceso a la felicidad del cielo. De este modo, el descenso al reino de los muertos constituye un complemento real de la redención. Es la aplicación de los méritos del sacrificio expiatorio a todos aquellos que ya se encontraban preparados para gozar de ellos inmediatamente, es decir, todos los elegidos del Antiguo Testamento.”⁵⁹

Toda la tradición cristiana pone de relieve, de un modo muy especial, el carácter salvífico y misericordioso del descenso de Cristo a los infiernos. No descendió para intimar a los malvados la condenación eterna, sino más bien para anunciar a los justos del Antiguo Testamento la buena nueva de la liberación. No fue a llevarles, como piensan algunos (Petavio, Tobac), **los dones del Espíritu Santo, que dan acceso al cielo** y que no poseían los justos del Antiguo Testamento. Porque, según la opinión más común entre los teólogos, los justos del Antiguo Testamento eran ya hijos adoptivos de Dios y poseían la gracia santificante, aunque en modo menos abundante que en el Nuevo Testamento⁶⁰. Tampoco es admisible la opinión de algunos autores, que ven en la expresión *εν φ και* el nombre de Ένώχ (J. Cramer, Rendel-Harris); y atribuyen a Henoc el descenso a los infiernos. Por todo el contexto se ve claramente que el sujeto es Cristo y no Henoc⁶¹. Para otros autores, Cristo habría ido al infierno a predicar *la conversión* a los condenados. Con este motivo, Jesucristo habría cumplido la *apocatastasis*, o sea la *restauración* de todo, llevando consigo al cielo a todos, buenos y malos. En el infierno sólo habrían quedado los demonios⁶². Esta teoría antigua está condenada.

En el v.21 de la 1 Pe el autor sagrado precisa más su pensamiento. Las ocho personas que fueron salvadas por medio del agua del diluvio son una figura de los que son salvados por medio del agua del bautismo. Como en tiempo de Noé no hubo salvación fuera del arca, así fuera de la Iglesia tampoco hay salvación. Pero en el caso del diluvio se trata de la salvación de la vida física; en el bautismo se trata de la vida sobrenatural de la gracia. El agua del diluvio, que permitió a algunas personas salvarse, simboliza la economía de la Antigua Ley, cuyas prescripciones rituales sólo conferían una purificación puramente exterior y carnal. El bautismo cristiano, en cambio, obtiene la regeneración del alma. El rito mismo del bautismo es una *petición* — el mismo neófito la formulaba en el momento de bautizarse — hecha a Dios para obtener *una buena conciencia*, libre de todo pecado⁶³. Su eficacia proviene de la *resurrección de Jesucristo*, con quien los cristianos fueron sepultados en el bautismo y han resucitado a una nueva vida⁶⁴. “Cristo resucitó — dice San Pablo — para nuestra justificación.”⁶⁵ Además, la vida que recibe el cristiano en el bautismo es una participación de aquella vida que tuvo Cristo después de su resurrección.

El bautismo cristiano es el *antitipo* del agua del diluvio, que era el *TÚTOS* imperfecto en el Antiguo Testamento de la nueva realidad del bautismo de Cristo. El agua del diluvio prefiguraba de una manera imperfecta el bautismo en la economía actual de la salvación⁶⁶.

El apóstol, después de haber hablado de los diversos aspectos de la redención de Cristo (v. 18.19.21), termina describiendo su glorificación definitiva, que comprende la ascensión, la sesión a la diestra de Dios y la sujeción de los espíritus celestes. San Pablo, en su epístola a los Efesios⁶⁷, tiene un texto paralelo, que algunos autores consideran como la fuente del pasaje de San Pedro. Sin embargo, la dependencia es muy dudosa. Es mejor pensar que ambos apóstoles se

inspiran en la catequesis primitiva y en el símbolo de la fe cristiana, en donde se encuentran frecuentemente las mismas alusiones⁶⁸. San Pedro enseña que Cristo glorificado es superior a todas las jerarquías angélicas, comprendidas incluso las de los ángeles caídos. El es Señor universal de todas las criaturas⁶⁹.

1 Cf. 1 Cor 7:135. — 2 Cf. San Agustín, Confesiones 9:9:19: PL 32:772. — 3 Cf. F. Blanke-F. J. Leenhardt, *Die Stellung der Frau im N. T. und in der alten Kirche* (Zürich 1949); P. Ketter, *Cristo y la Mujer* (Madrid 1945). — 4 De Ambroggi, o.c. p.126. — 5 Cf. Ef 5:22-24; 1 Tim 2:9-15; Tit 2:4-5. — 6 1 Cor 7:12-17. — 7 Mt 26:3335.518. — 8 Is 3:18-24; cf. 1 Tim 2:9-10. Véase también Testamento de los XII Patriarcas: Rubén 5:5; Juvenal, Sátiras 6:487-507. — 9 El griego del comienzo del v.4, dice (lit): “el hombre oculto del corazón,” es decir, la vida interior que adorna la virtud. La expresión “hombre oculto del corazón” corresponde a la frase paulina “hombre interior” (Rom 7:22s). — 10 M. Sales, o.c. p-543. — 11 Rom 8:27; 1 Cor 4:5. — 12 1 Sam 16:7. — 13 Me 14:3. — 14 Gen 18:12: ‘adonai’ = “señor mío.” — 15 Gál,7ss. — 16 Jn8:39. — 17 Cf. San Justino, *Apología* II 2; Tertuliano, *Ad uxorem* 2:5. — 18 Cf. Prov3:25. — 19 1 Cor 7:5. — 20 Rom 7:2-3; 1 Cor 7:1-15; Ef 5:22-33; Col 3:18-19; 1 Tim 2:9-12; Tit 2:3-5. — 21 Act 4:32; cf. Jn 17:21-23; Rom 12:16. — 22 Rom 12:15; 1 Cor 12:26. — 23 1 Pe 1:22; cf. Jn 13:34; Rom 13:8. — 24 La expresión griega significa “tener buen corazón”; cf. Ef 4:32. La Vulgata añade: “modesti,” que no se encuentra en el griego. — 25 “Humilde,” en el griego literario, tiene ordinariamente el sentido peyorativo de “abyecto,” “despreciable,” etc. En cambio, San Pedro da a estos términos un sentido mucho más elevado, les da un sentido cristiano. — 26 Mt 5:44; Le 6:28; cf. Rom 12:14; 1 Cor 4:125. — 27 Mt 5:10-12. 28 Rom g.28. — 29 Mt 5:10. A propósito de ésta y otras bienaventuranzas que se encuentran en el N. T., cf. S. Bartina, *Los macarismos del Nuevo Testamento*: EstEcl 34 (1960) 57-88. — 30 Mt 5:10-12; Rom 8:18; Sant 1:12. — 31 1 Pe 2:12.15. 32 is 8,12s. — 33 Jn 14:27; cf. Mt 10:28; Rom 8:18. En la *Patrologia orientalis* (19:5755) se cita cierto *Agrophon*, en el cual dice Jesús a Juan: “Si de crimine aliquo quispiam homo te arguat falso, magis etiam magisque Deo gratias age; in libro enim vitae tuae calumnia eius adiungetur meritis tuis teipso ne cogitante quidem.” — 34 Mt 6:9; Le 11:2. — 35 Las expresiones *απολογία* = respuesta, justificación, y *αίτην λόγον* = pedir razón, se emplean principalmente tratándose de procesos ante tribunales. — 36 1 Pe 1:3.13.21; 3:5.15. — 37 Mt 10:19; Le 12,lis. — 38 San Pedro sabía, por la experiencia amarga de su negación de Cristo (Mc 14:29-31. 66-72), a dónde puede llevar la presunción. Por eso exhorta a dar razón de su fe con dulzura y temor. — 39 De Ambroggi, o.c. p.131; F. Ogara: — 40 17 (1937) 161-165. — 41 Pe 2:21; cf. Ley 5:7; 6:23; 14:19. — 42 Cf. Act 3:14; 7:52; — 43 22:14. — 44 Rom 1:4; 1 Tim 3:16; Heb 9:14. Pero parece más probable entenderlo en el sentido de “alma.” En este caso se explicará más fácilmente el pasaje en el que se habla del descenso de Cristo a los infiernos (v.19-20). — 45 La expresión *εν φ* es entendida por algunos autores en sentido adverbial, y traducida: *porque* (Boatti), o bien *en efecto, por consiguiente* (cf. 1 Pe 4:4). Sin embargo, el contexto y el sentido obvio exige que sea unida con el *πνευματι* que precede. Cf. De Ambroggi, o.c. p.133. — 46 A propósito del descenso de Cristo a los infiernos, véanse Tomás, *Suma Teológica* 3 q.52; K. Gachwind, *Ole Niederfahrt Christi in die Unterwelt*: Ntl. Abh. (Münster in W. 1911); A. Vitti, *Descensus Christi ad inferos*: VD 7 (1927) 111-118.138-144.171-181; J. CHAINE, *Descente du Christ dans l'enfer (1 Pe 3:19)*: DBS 2 (1934) 418-428; Tricot." DTC 12 (1935) 1767-71. — 47 F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister* (Gottingen 1890) y otros, como R. Knopf, F. Hauck, B. Reicke, K. Gachwind, J. Jeremías, E. G. Selwyn. — 48 Gen 6:2s. — 49 El *Libro de Henoc* 13,iss, dice que a los ángeles caídos se les conminó únicamente la sentencia condenatoria. En cambio, por la 2 Pe 2:5 vemos que existía la tradición de una predicación de Noé a sus contemporáneos. — 50 El adverbio *πότε*, que la Vulgata traduce por *aliquando*, podría también traducirse por *prius* (= primeramente), contrapuesto a un *postea* (= más tarde) sobrentendido. Els entido ería: primeramente fueron incrédulos; más tarde, poco antes de morir, creyeron y se arrepintieron. Cf. De Ambroggi, o.c. p.134. — 51 D6. 52 0429. — 53 Le 16:22-23. — 54 Así lo entienden el *Pastor* de Hermas, Sim. 9:16; Clem. Alej. *Strom.* 5:1:5: PL 9:268; San Atanasio, *Ad Epictetum*; PG 26:1050; San Hilario, *In Psalmum* 118: PL 9:5725; San Epifanio, *Haer.* 20: PG 41:275; Rufino, *Comment. in Symbol* 28: PL 21:364; San Jerónimo, *In Isaiam* 54:9:10: PL 24:540. — 55 *Epist.* 164 *ad Evodiwn*: PL 33:709-713. — 56 Cf. San Beda Ven.: PL 93:58; *Glossa*: PL 114:686; Tomás, *Suma Teol* 3 q.52 a.2 ad 3. — 57 Cf. San J. Damasceno, *Deflde orthodoxa* 3:29; PG 94:1101; Ecumenio: PG 119:557; Teofilacto: PG 125:1232. — 58 Baste con ver J. Chaine, *Descente du Christ dans l'enfer*: DBS 2:415-423; A. M. VIT-TI, *Descensus Christi ad inferos*: VD 7 (1927) p.n6; De Ambroggi, o.c. p.1 — 59 *La descente du Christ aux enfers*: Rev. Eccl. de Liège (1932-1933) 286. — 60 Cf. P. Bonnetain, *Grdce*: DBS 2:701-1319; G. Philips sigue la opinión de Petavio V Tobac: ver G. PHILIPS, *La grâce des justes dans l'A. T.*: EThL 24 (1948) 23-58. — 61 Cf. A. M. Vitti, *Descensus Christi ad inferos iuxta apocryphos*: VD 7 (1927) 138-144. — 62 Así San Cirilo Alej., *Hom. Pasch.* 7: PG 72:552. — 63 Cf. E. M. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la i Pe*: RB 63 (1956) 182-208. — 64 Rom 6:3-11. — 65 Rom 4:25. — 66 Rom 5:14; 1 Cor 10:6. El descenso de Cristo a los infiernos tiene una gran importancia en la tipología bautismal, pues la tradición cristiana posterior ve en el bautismo una prefiguración de la bajada de Cristo a los infiernos. Cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Upsala 1942) p.64-74; O. ROUSEAU, *La descente aux enfers fondement soté-riologique du baptême chrétien*: RSR 40 (1951-52) 273-297. — 67 Ef 1:20-22. — 68 Cf. Col 1:18; 2:10. — 69 Fil 2:10. Respecto de la ascensión, véase V. Larrañaga, *La ascensión de N. Señor en el N. T.* (Roma 1938). La frase de la Vulgata: “Deglutiens mortem ut vitae aeternae heredes efficeremur,” falta en los cód. griegos y en algunos latinos. Se lee en San Agustín y en Dídimo. Es una glosa de origen latino.

Capítulo 4.

En los v.1-6 del capítulo 4 San Pedro vuelve a exhortar a los fieles a la consecución de la santidad. Apoyándose en lo ya dicho, les hace ver que, si los sufrimientos de Cristo fueron benéficos, también los nuestros lo pueden ser, a condición de que nosotros los soportemos con el mismo espíritu que lo hizo Cristo. Por eso, del mismo modo que Cristo, sufriendo en la carne, rompió

las relaciones con el pecado para vivir según la voluntad divina, de igual modo los cristianos han de romper todo ligamen con los vicios de los paganos 1. El sufrimiento tiene la propiedad de hacer mejores a los que sufren. El cristiano renovado por el bautismo ha muerto con Cristo al pecado. Posee, en consecuencia, una gracia que puede dominar eficazmente las tendencias pecaminosas, viviendo de este modo *no en codicias humanas*, sino según *la voluntad de Dios* (v.2). Por consiguiente, los cristianos no deben dejarse arrastrar de nuevo a los vicios de los paganos. La expresión *quien padeció en la carne ha roto con el pecado* (v.2) parece referirse a la muerte mística del cristiano con Cristo por el bautismo, a la cual debe seguir una vida de renuncia al pecado.

El autor sagrado recalca con ironía, en el v.3, que ya es suficiente el tiempo que han consagrado a practicar la voluntad de los gentiles. Esta vida de los paganos estaba caracterizada por grandes vicios: desenfrenos contra las buenas costumbres, liviandades, crápulas, comilonas, que iban unidas, con frecuencia, al culto de Baco, embriagueces y abominables idolatrías ². Todos los términos griegos para expresar los vicios de los paganos están en plural, como para mejor insinuar la variedad y multiplicidad de dichos desórdenes. De todo el contexto resulta evidente que los destinatarios provenían de la gentilidad, pues los judíos, de ordinario, no se entregaban a tales vicios. El catálogo de vicios aducido por San Pedro difiere bastante de otros que se encuentran en las cartas de San Pablo ³. Nuestro autor habla principalmente de los pecados propios de la sociedad en la que habían vivido los destinatarios de la epístola antes de su conversión.

Los destinatarios de la carta, lejos ya de los abusos que en otro tiempo habían cometido, llevaban una vida cristiana digna. Por eso, los paganos *se extrañaban*, o mejor, encontraban sospechosa una tal conducta. De ahí que los calumniasen, tratándolos de hipócritas (v.4). Pero el apóstol dice a los cristianos que no deben preocuparse por tales injurias, pues saben que quienes les critican ahora *tendrán que dar cuenta* de sus calumnias delante de Cristo cuando venga a *juzgar a los vivos y a los muertos* (v.4). En otros lugares, San Pedro atribuía el juicio al Padre ⁴; sin embargo, dicho juicio había de coincidir con la manifestación de Cristo ⁵, y el Padre lo ejercerá por medio de Cristo, pues es el mismo Padre el que ha designado a Jesucristo como Juez de vivos y muertos ⁶. San Pedro ya había anunciado, en el discurso pronunciado delante del centurión Cornelio ⁷, que “Cristo ha sido constituido por Dios juez de vivos y muertos.” También San Pablo emplea esta expresión ⁸, que será recogida en el Símbolo de los Apóstoles.

Para que Cristo pudiera juzgar, como Señor, no sólo a los vivos, sino también a los muertos, descendió al seno de Abraham para anunciar la liberación a los muertos que allí se encontraban. Estos, después de haber sufrido la condena común a la muerte temporal — considerada por los hombres como un castigo divino por haber muerto en el diluvio —, recibieron la salud y pudieron *vivir en el espíritu según Dios* (v.6). San Agustín ⁹, en cambio, ve en *los muertos* los pecadores, que en nuestro texto serían los paganos. Y, según esto, explica: el Evangelio es predicado a los infieles para que se conviertan. Pero, como no lo han de aceptar, no se librarán del severo juicio de Jesucristo.

Otros autores ven en los muertos de nuestro versículo a los cristianos ya fallecidos antes de la segunda venida de Jesucristo. Estos, que no han llegado a ver a Cristo venir triunfante como juez, para restablecer la justicia ahora conculcada, vivirán ante Dios una vida inmortal. A éstos mismos se les ha predicado el Evangelio, no inútilmente, sino con el fin de que, condenados según el modo de ver de los hombres durante su vida mortal, puedan vivir delante de Dios en espíritu ¹⁰.

Proximidad de la Parusía, 4:7-11.

En estos versículos (7-11), el apóstol enseña que el pensamiento del fin próximo del mundo ha de excitar a los cristianos a la práctica de la virtud. Este pensamiento debería estar siempre presente en la mente de un cristiano, ya que un tal pensamiento ayudaría a los fieles a ser discretos y los dispondría para la oración (v.7).

⁷ El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y velad en la oración. ⁸ Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados. ⁹ Sed hospitalarios unos con otros sin murmuración. ¹⁰ El don que cada uno haya recibido póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. ¹¹ Si alguno habla, sean sentencias de Dios; si alguno ejerce un ministerio, sea como con poder que Dios otorga, a fin de que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo, cuya es la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

Parece que San Pedro hace referencia a la proximidad de la parusía del Señor. Este tema ha ejercido una influencia extraordinaria sobre toda la predicación moral de la Iglesia primitiva ¹¹. Nuestro Señor había ya anunciado el juicio y el fin del mundo como sucesos correlativos, exhortando a sus discípulos a la vigilancia ¹². La vigilancia protegerá a los cristianos contra las tentaciones ¹³ y los hará más aptos para la oración ¹⁴. También San Pedro deduce de la esperanza de la parusía consecuencias de orden moral para la vida ordinaria de los cristianos ¹⁵. Ante todo recomienda la *discreción* y 1ª *sobriedad*, con las cuales alcanzarán la paz necesaria para entregarse a la oración.

Al mismo tiempo, el cristiano ha de procurar observar de un modo especial el mandamiento de la *caridad* fraterna (v.8), que tanto recomendó Cristo en el Evangelio ¹⁶. Porque *la caridad cubre la muchedumbre de los pecados*. Esta máxima está tomada de los Proverbios ¹⁷ y es citada también por Santiago ¹⁸. ¿Se refiere a los propios pecados o a los de los demás? Si examinamos el contexto del libro de los Proverbios, de donde está tomada la expresión, se verá que se refiere a los pecados del prójimo, que son *cubiertos* en el sentido de que son *disimulados* por el que realmente ama al prójimo. También en nuestro pasaje es probable que se refiera San Pedro a los pecados del prójimo: el cristiano que tiene amor verdadero al prójimo está siempre pronto a disimular sus pecados en silencio, no hablando de ellos y procurando olvidarlos. Otros autores (Camerlynck, Felten, Sales, Holzmeister, etc.) creen, por el contrario, que el apóstol enseña que la caridad para con los demás moverá a Dios a perdonar los pecados personales. Y la razón sería que San Pedro habla aquí de la caridad como de causa que cubre los pecados ¹⁹. En cambio, el que la caridad disimule los pecados de los demás sería no causa, sino efecto de la ferviente caridad. En cuyo caso, la idea de San Pedro significaría que el perdonar a los demás traería consigo el perdón de los propios pecados ²⁰.

Un ejemplo tradicional de amor al prójimo es la práctica de la hospitalidad. Por eso, San Pedro recomienda a sus lectores *la hospitalidad sin murmuración*, es decir, sin lamentarse de las incomodidades y gastos que presuponía para el que hacía esta obra de caridad. Es muy probable que el apóstol se refiera a la hospitalidad que se debía dar a los misioneros itinerantes del Evangelio ²¹. La hospitalidad era muy apreciada entre los judíos y entre los primeros cristianos ²². Jesucristo coloca la hospitalidad entre las obras de misericordia corporales por las cuales seremos juzgados ²³. San Pablo la recomendaba de una manera especial a los obispos ²⁴.

La misma caridad ha de manifestarse en el uso de los varios *dones recibidos* de Dios. Es necesario que el cristiano ponga al servicio de los demás las gracias recibidas (v.10). El apóstol no emplea el término χάρισμα en el sentido técnico de “gratia gratis data,” como San Pablo ²⁵, sino en un sentido más genérico. Indica no sólo los dones extraordinarios y miraculosos, muy frecuentes en la Iglesia primitiva, sino todos los favores, incluso naturales, que cada uno haya recibido, con los cuales pudiera hacerse útil a su prójimo ²⁶.

En nuestro caso, *el carisma* es la mayor o menor posibilidad de dar hospitalidad a los demás. Todos los dones, incluso los de fortuna, han de tener una función social, querida por Dios, y que el hombre ha de respetar. Los cristianos han de administrarlos como buenos ecónomos o servidores, a los cuales Dios ha confiado la administración de sus bienes. Pero no han de disponer de ellos como dueños absolutos de la *multiforme gracia de Dios*, sino como administradores, a los cuales se pedirá cuenta de su administración. También aquí la expresión χάρις tiene sentido general, e indica todos los favores naturales y sobrenaturales recibidos de Dios. San Pedro debía de tener en la mente las parábolas del siervo fiel²⁷ y de los talentos ²⁸. San Pablo también habla de la obligación de distribuir “los misterios de Dios”²⁹, y la recomienda a Tito ³⁰. San Pedro menciona dos clases de carismas (v.11), con el fin de indicar el buen uso que se ha de hacer de los dones de Dios. El primero es el carisma de la *palabra*, ordenado a la enseñanza en las asambleas. Este carisma podía manifestarse de modo extraordinario con la profecía, la glosolalia o la interpretación, y también podía ejercerse de modo ordinario en la predicación evangélica ³¹. El segundo es el carisma de *servicio* ³², que tiene por finalidad las obras de misericordia, como la hospitalidad, el cuidado de los enfermos, de los huérfanos, viudas. El apóstol exhorta a ejercitarlo de modo que se vea que es Dios quien le comunica la fuerza necesaria, y a no mostrarse arrogante como si no hubiera recibido de Dios un tal don.

Es cosa digna de tenerse en cuenta que haya sido el mismo San Pedro el que tomó la iniciativa de separar el “ministerio de la palabra,” reservado a los apóstoles, del “servicio de las mesas,” encomendado a los diáconos ³³, que posteriormente serán ayudados por las diaconisas ³⁴.

La finalidad de todos estos actos de caridad, así como la de todas las acciones del cristiano, ha de ser la gloria de Dios. Una tal gloria es tributada a Dios por medio de Jesucristo ³⁵. Semejantes doxologías comenzaron a dirigirse muy pronto en la Iglesia a Dios y a Jesucristo ³⁶; pero también a Dios por Jesucristo ³⁷ y a Jesucristo solo ³⁸. Aquí parece que va dirigida a Cristo. La fórmula del Padre glorificado por la gloria del Hijo en sus discípulos es propia del cuarto evangelio ³⁹.

Síntesis de la epístola, 4:12-19.

Concluida la doxología, que, según algunos autores, reproduciría una fórmula litúrgica, San Pedro vuelve a hablar por cuarta vez de su argumento preferido: la paciencia en las pruebas⁴⁰. El apóstol exhorta a los cristianos a sufrir con gozo por amor de Jesucristo, porque de este modo se asemejarán a El (v. 12-16) y se asegurarán mejor la vida eterna (v.17-19).

12 Carísimos, no os sorprendáis como de un suceso extraordinario del incendio que se ha producido entre vosotros, que es para vuestra prueba; ¹³ antes habéis de alegraros en la medida en que participáis en los padecimientos de Cristo, para que en la revelación de su gloria exultéis de gozo. ¹⁴ Bienaventurados vosotros si, por el nombre de Cristo, sois ultrajados, porque el espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. 15 Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entrometido; ¹⁶ mas si por cristiano padece, no se avergüen-

ce, antes glorifique a Dios en este nombre.¹⁷ Porque ha llegado el tiempo de que comience el juicio por la casa de Dios. Pues si empieza por nosotros, ¿cuál será el fin de los que rehusan obedecer al Evangelio de Dios?¹⁸ Y si el justo a duras penas se salva, ¿qué será del impío y el pecador?¹⁹ Así, pues, los que padecen según la voluntad de Dios, encomienden al Creador fiel sus almas por la práctica del bien.

Los cristianos no han de *extrañarse*⁴¹ de los sufrimientos que los cercan por todas partes. Porque el sufrimiento para el seguidor de Cristo no es algo *extraño*, sino una cosa normal, natural y necesaria⁴², que Dios permite para probarlos en sentido bueno. El *incendio*, τύρωσις (v.12), está tomado en sentido figurado de una tribulación que purifica, y se *refiere* a las aflicciones y persecuciones de todo género a que estaban expuestos los cristianos por parte de los paganos. Al mismo tiempo, la imagen del horno sugiere la idea de purificación⁴³. En el Apocalipsis⁴⁴, τυρωσις se dice del fuego de la gehenna. Nada hay que autorice la opinión de los que ven aquí una alusión a la persecución de Nerón.

Las alegrías del cristiano han de estar en proporción con la participación en los dolores de Cristo (v.13). Cuanto más sufran, más han de *alegrarse*⁴⁵. Por eso, los apóstoles se sentían felices por haber sido “dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús”⁴⁶. San Pablo expresa también un pensamiento semejante en 2 Cor 1:5. El hecho mismo de que los cristianos sufran es una prueba de que Dios los considera dignos de padecer por Cristo⁴⁷. De ahí que la medida de la alegría ha de ser la medida de la participación en los sufrimientos de Jesucristo⁴⁸. Y esta participación de los cristianos en los padecimientos de Cristo, será motivo para que, en el día del juicio final, cuando tenga lugar la revelación de la gloria de Cristo, el Señor premie a los buenos por las pruebas soportadas y castigue a los malos.

Los ultrajes sufridos con paciencia por el nombre de Jesús manifiestan la presencia activa en ellos del Espíritu Santo (v.14). San Pedro aplica a los cristianos lo que Isaías anunciaba del Emmanuel⁴⁹. El Espíritu Santo que habita en los cristianos es *el Espíritu de la gloria*, que nos ha de procurar la gloria eterna después de un breve período de sufrimiento en este mundo⁵⁰. Este pensamiento ha de alegrar a los cristianos en medio de las pruebas⁵¹.

La doctrina de San Pedro sobre el Espíritu Santo se parece más a la de los sinópticos⁵² que a la de San Pablo o San Juan.

Es evidente que sufrir castigos por los crímenes cometidos es algo muy vergonzoso — el Evangelio no beatifica a los criminales por el solo hecho de haber expiado sus faltas —. Pero sufrir *como cristiano* no implica ninguna infamia; antes, al contrario, el que padece por el nombre de Cristo *glorifica a Dios* (v. 15-16)⁵³. En el v.15 se encuentra el término griego ἀλλοτριεπίσκοπος, que no se encuentra en ningún otro lugar antes del Pseudo-Dionisio. Por eso su significación es un tanto incierta. La traducción de la Vulgata: “alienorum appetitor,” que es apoyada por las antiguas versiones, por Tertuliano y por San Cipriano, tal vez se refiera a aquellos cristianos indiscretos e imprudentes que se entrometían en los asuntos de otros, con peligro de comprometer a la Iglesia. Boatti traduce por *intrigante*, que parece corresponder mejor al sentido etimológico de la palabra⁵⁴.

Otro motivo que debe mover al cristiano a soportar con paciencia los sufrimientos es *el juicio de Dios*, que ya ha comenzado a ejecutarse a partir de la muerte del Salvador. Si el juicio ha comenzado primeramente por *la casa de Dios* (v.17), es decir, por la Iglesia, o por los miembros de la Iglesia, que sufren únicamente por el hecho de ser cristianos, y son, por lo tanto, justos, *¿cual será el fin de los que rehusan obedecer al Evangelio?* Del mismo modo argumentaba Jesús dirigiéndose a las piadosas mujeres de Jerusalén⁵⁵. San Pedro vuelve a ratificar la dureza del juicio sobre los justos y lo implacable que será sobre los impíos con una cita tomada del libro

de los Proverbios ⁵⁶: si el justo se salva con dificultad y a fuerza de dolorosos sacrificios, *¿qué será del impío y del pecador?* (v.18). Lo que el libro de los Proverbios dice de la salud terrena lo aplica San Pedro a la salvación escatológica.

El apóstol termina esta sección sacando una conclusión general (v.19) ¿e todo lo dicho acerca de las pruebas (v.12ss): los cristianos, aun cuando padezcan, deben aceptar la prueba con paciencia, abandonándose confiadamente en manos del Creador, que es fiel a sus criaturas y está dispuesto a socorrerlas en sus necesidades ⁵⁷. Este abandono en Dios no ha de ser, sin embargo, un abandono quietista y ocioso, sino que ha de ir acompañado de la práctica constante de las obras buenas ⁵⁸. Lo dicho se refiere a los *que padecen según la voluntad de Dios* y no a los que con sus crímenes se merecen el castigo

1 De Ambrogio, o.c. p.140; A. Charue, o.c. p.446. — 2 El término ἀθέμιτος significa lo que es contrario a Themis, es decir, a la justicia y a ey moral. Para San Pedro es lo prohibido por la Ley mosaica, sobre todo la idolatría y la prostitución sagrada, que, de ordinario, la acompañaba. — 3 Rom 1:24-32; 13:13; Gal 5:19-21; Col 3:5-8. — 4 1 Pe 1,17; 2,23. — 5 1 Pe 1:13; 5:4 — 6 Me 8,38; Mt 25,ss; Act 17:31; Jn 5:22; Rom 3:6 — 7 Act 10:42. — 8 2Tim4:1. — 9 *Epist.* 164:7,21: PL 33:717. — 10 Esta opinión es defendida por E. G. Selwyn, A. M. Stibbs y otros. Los que sostienen que la predicación del Evangelio fue dirigida por Cristo a los muertos que estaban en el seno de Abraham, como en 1 Pe 3:19, son muchos: J. Ghaine (DBS 2:4255), H. Quilliet (DTC 4, 592), (A. Vittì: VD [1927] nos), F. Hauck, F. W. Beare, Ch. Bigg, H. Windisch, R. Knopf, etcétera. — 11 1 Pe 1:5; 4:7,17; 5:10; 1 Cor 16:22; Fil 4:5; Sant 5:8; 1 Jn 2:18; Ap 22:12. Apro-pósito de la escatología de San Pedro se puede ver A. Tricot, *Fierre: L'éschatologie*: DTG 12, 1770; A. M. Vittì, *Eschatologia in Petri epistula prima*: VD n (1931) 298-306; J. Schil-Denberger, *Weissagung und Erfüllung*: Bi 24 (1943) 122; E. B. Allo, *L'Apocalypse** (París 1933) p.CXII-CXLIII. — 12 Mt 24:4288. — 13 Mc 14:38. — 14 Mc 4:38. San Hipólito (*In Dan.* 4:18:7: PG 10), San J. Crisóstomo (*In Mat. hom.* 77, 2: PG 58:705), San Jerónimo y San Agustín extienden la exhortación de San Pedro a la vigilancia de la muerte de cada uno. “Diem Domini — dice San Jerónimo (*In loel* 2:23: PL 25” 965) — diem intellige iudicii sive diem exitus uniuscuiusque de corpore. Quod enim in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur.” Y San Agustín dice lo mismo (*Epist.* 164 *ad Hesychium* 1:3: PL 33:906). — 15 Le 12:35-40; 1 Tes 5:155; Ap 3:11. Cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* 11* T* P-127-134. — 16 Mt 5:44; 22:39; Jn 13:34; cf. 1 Jn 4:11-21, — 17 Prov 10:12 según el texto hebreo. — 18 Sant 5:20. Cf. 1 Pe 1:16; 2:15,21; 3:9,12,18. Véase C. Spicq, *Ágape* 2 (París 1959) 3345. — 19 Mt 6:145; Mc 11:255. — 21 Cf. Mt 10:1 iss; Rom 16,1s; 3 Jn 55. — 22 Rom 12:13; Heb 13:15. — 23 Mt 25:3555. — 24 1 Tim 3:2; Tit 7:8. ; — 25 1 Cor 12:455. Cf. E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* p.ióo. — 26 Cf. 1 Cor 7:7. — 27 Mt 24:45; Le 12:42-46. — 28 Mt 25:14-30; cf. Le 19:11-27. — 29 1 Cor 4:1. — 30 Tit 1:7. — 31 A propósito del uso de estos carismas en la Iglesia primitiva, véase San Pablo: 1 Cor 12-14; 2 Cor 2:17; 2 Tim 4:2; Tit 2:1. La división de los carismas que nos da San Pedro parece reflejar una organización más primitiva de la Iglesia. En cambio, los elencos de Rom 12:6; 1 Cor 12 muestran una organización mucho más desarrollada. — 32 Cf. Act6:2. — 33 Acto. 1-4. — 34 Rom 16:1; 1 Tim 5:9. — 35 El relativo φ = “cuya” se refiere a Jesucristo más bien que a Dios. — 36 Ap 1:6; 5:13. — 37 Rom 16:27; Ef 3:21; Jds 25; cf. i *Clem.* 58:2. — 38 Rom 9:5; 2 Tim 4:18; Heb 13:21; 2 Pe 3:18. — 39 A. Charue, *Vie, lumière et gloire chez S.Jean: Goliath. Namurcenses* (1935) p.23353. — 40 Gf. 1 Pe 1:6; 2:18-21; 3:14-1? — 41 La Vulgata traduce: “nolite peregrinan in fervore,” dando a ξενίτευ in el sentido primitivo de peregrinar; aquí sería mejor dar a “nolite peregrinari” el sentido de on o extra-viéis.” — 42 1 Pe 2:21; Jn 16:33; Act 14:22; 2 Tim 3:12. — 43 Sab3:6; Prov 27:21. — 44 Ap 18:8,18. — 45 Cf. Mts.ns; Lc6:22s. — 46 Act 5:41. — 47 Act 16:25. — 48 Rom 8:17; Fil 3:10; 2 Tim 2:11. — 49 Is 11:2; cf. Mt 10:19. — 50 1 Pe 5:4-10; cf. Rom 8:11; Ef 4:30. — 51 Una glosa antigua, y que se encuentra en muchos Mss griegos y latinos y en las versiones copta y heraclense, añade al v.14: “(quod) ab illis blasphematur, a vobis autem honorificatur.” Sin embargo, falta en los mejores códices: BSAG, 33, y en excelentes Mss de la Vulgata. En este mismo versículo, los códices SAC, 33, versión heraclense, y varios Mss de la Vulgata añaden: και δυνάμεως = “et virtutis”; y los mismos testigos traducen dos veces δόξης = “honoris, gloriae et virtutis.” Cf. A. García Del Moral, *El Espíritu que habita en vosotros. Crítica textual de 1 Pe 4:14*: EstBib 20 (1961) 45-77 y en Teología Espiritual 5 (1961) 443-458. — 52 Mt 10:19-20. — 53 Cf. Mt 5:10; Act 5:41. — 54 K. Erbes, *Was bedeutet ἀλλοτριεπισκοπος im 1 Pe 4:15?*: ZNTW 19 (1919-20) 39-44; 20 (1921) 249. Para este autor significaría el que dilapida los bienes confiados a él por la comunidad. — 55 Lc 23:31; cf. Rom 11:21; Jer 25:29. — 56 Prov 11:31. — 57 Mt 6:25-34. — 58 Cf.Mt5:7. — 59 1 Pe 2:193; 4:15-17.

Capítulo 5.

Advertencias a los Diversos Miembros de la Comunidad, 5:1-11.

San Pedro, después de haber exhortado a todos los fieles que sufren por el hecho de ser cristianos, se dirige especialmente a los pastores de la comunidad cristiana. Inculca a los pastores el deber de apacentar el rebaño con celo y buen ejemplo (v.1-4), y a continuación habla de los deberes comunes a los jóvenes y a todos los cristianos, recomendando la humildad, la sobriedad, la vigilancia y la confianza en Dios (v.5-11).

Advertencias dirigidas a los presbíteros, 5:1-4.

¹ **A los presbíteros que hay entre vosotros los exhorto yo, copresbítero, testigo de los sufrimientos de Cristo y participante de la gloria que ha de revelarse:** ² **Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no por fuerza, sino con blandura, según Dios; ni por sórdido lucro, sino con prontitud de ánimo;** ³ **no como dominadores sobre la heredad, sino sirviendo de ejemplo al rebaño.** ⁴ **Así, al aparecer el Pastor soberano, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria.**

El apóstol, tomando pie de lo que acaba de enseñar en la sección anterior 1, recuerda a los *presbíteros* cómo el pensamiento del juicio ha de incitarlos a cumplir con la mayor exactitud sus deberes pastorales. En cuanto al término *πρεσβύτεροι* podemos observar que no designa la edad en oposición a los jóvenes, sino el oficio. Aquí, además, parece tener el mismo sentido que *ἐπίσκοποι*. Ambos términos pueden considerarse en muchos lugares del Nuevo Testamento como sinónimos. La razón de esto debe de ser que ambos términos están tomados en el sentido etimológico de *inspectores*, *vigilantes*, y no según el significado jerárquico de *obispos*. La terminología de la jerarquía eclesiástica es todavía imprecisa. Pero la organización eclesiástica que presupone aquí San Pedro es semejante a la de los Hechos de los Apóstoles ² y de las epístolas pastorales ³. En estas epístolas los *presbíteros* son identificados con los *obispos* ⁴. Por los Hechos de los Apóstoles sabemos que San Pablo y San Bernabé habían constituido en las Iglesias del Asia Menor jefes jerárquicos llamados *πρεσβύτεροι* 5. Durante el tercer viaje apostólico de San Pablo, éste reunió en Mileto a los presbíteros de Efeso, y en su exhortación les decía: “Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos (*ἐπίσκοπος*), para apacentar la Iglesia de Dios.”⁶ Tanto en este discurso de San Pablo como en nuestra epístola, los presbíteros y obispos son identificados. En los tiempos apostólicos parece que todavía no existía distinción entre *obispo* y *presbítero*, aunque había jerarcas de orden superior, que correspondían a nuestros obispos — como Tito, Timoteo —, y jerarcas de orden inferior, que debían de asemejarse a nuestros simples sacerdotes⁷.

San Pedro quiere exhortar a esos presbíteros, y con afectuosa delicadeza les recuerda los títulos que le dan derecho a intervenir para amonestarles (v.1). En primer lugar, les dice con gran humildad que es su *copresbítero*; es decir, su compañero y hermano en el sacerdocio. En segundo lugar, que ha sido testigo *de los sufrimientos de Cristo* desde Getsemaní hasta que murió en la cruz. Y, finalmente, que ha sido llamado a *participar de la gloria de Jesucristo*, que se manifestará en el día de la parusía; pero que ya se refleja, desde este mundo, sobre los que sufren por el nombre de Cristo. Tal vez San Pedro aluda al hecho de haber participado como testigo en la transfiguración de Jesucristo en el Tabor ⁸.

Pedro recuerda a los presbíteros que su misión es, ante todo, pastoral y está ordenada al bien del *rebaño que les ha sido confiado* (v.2). La imagen de pastor es aplicada frecuentemente a Yahvé en el Antiguo Testamento: Yahvé va delante del rebaño ⁹, lo conduce a los buenos pastos ¹⁰, lo defiende con el cayado ¹¹, reúne a las ovejas extraviadas ¹² y lleva en su seno a las débiles ¹³. También es aplicada dicha imagen a los jefes del pueblo israelita, y especialmente al Mesías ¹⁴. En el Evangelio es el mismo Cristo el que se da a sí mismo el título de *Buen Pastor* ¹⁵. Y San Pedro les exhorta a ser buenos pastores y no mercenarios. Han de apacentar el rebaño de Dios que les ha sido confiado, *vigilándolo* ¹⁷ *no por fuerza*, como mercenarios que esperan recibir un salario, sino *de buen grado por amor de Dios*. Ni tampoco con fines *lucrativos*, sino con *amorosa abnegación* y con intención sobrenatural. No con el fin de *ejercer dominio sobre los demás*,

sino para *darles ejemplo* de caridad y abnegación (v.3). Por eso, Jesús enseñó a sus discípulos a no imitar a los príncipes de la tierra que tiranizan a los subditos 18. La exhortación que hace San Pedro a no tiranizar parece suponer que los presbíteros ejercían autoridad sobre la comunidad y que podían abusar de ella.

San Pablo también recomienda con frecuencia el buen ejemplo ¹⁹ como el mejor medio de exhortar a los fieles a la virtud y al bien. El término κλήρος — “heredad” (Vulgata: “dominantes in cleris”) no designa al clero propiamente dicho, como afirman algunos autores antiguos, sino que significa *suerte, porción* que le cae en suerte a uno, *heredad*. En nuestro texto designa la porción de fieles que había sido confiada al cuidado de cada pastor, es decir, lo equivalente hoy a *parroquias*.

El premio que aguarda a los pastores fieles en el día de la parusía, cuando aparezca el *Pastor soberano* para juzgar a los vivos y a los muertos, será *la corona inmarcesible de la gloria* (v.4), es decir, la vida eterna en la gloria del cielo ²⁰. La corona simboliza aquí el premio eterno por los méritos adquiridos en este mundo. Como el griego lleva el artículo, indica que la promesa de una tal corona era conocida de los destinatarios de la epístola 21. El título de *Pastor soberano* tal vez haya sido sugerido por Jn 10:14 ²².

Advertencias dirigidas a los fieles, 5:5-11.

⁵ Igualmente vosotros, los jóvenes, vivid sumisos a los presbíteros, y todos ceñidos de humildad en el trato mutuo, porque Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia. ⁶ Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que a su tiempo os ensalce. ⁷ Echad sobre El todos vuestros cuidados, puesto que tiene providencia de vosotros. ⁸ Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, ⁹ al cual resistiréis firmes en la fe, considerando que los mismos padecimientos soportan vuestros hermanos dispersos por el mundo. ¹⁰ Y el Dios de toda gracia que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer, os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará. 11 A El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.

La perspectiva del juicio divino motiva (ομοίως = “igualmente”) las advertencias que siguen. Los *jóvenes*, a los que el apóstol recomienda estar sometidos a los presbíteros, serían, según varios autores (De Ambroggi, Felten, etc.), los ministros de grado inferior en la jerarquía de la Iglesia. Sin embargo, a nuestro parecer, indicarían más bien los simples oficios, por oposición a los pastores, llamados *ancianos (presbíteros)* ²³; o también la gente joven, por oposición a los cristianos adultos. Sabido es que los jóvenes siempre han sido más inclinados a la independencia, y por eso necesitan que se les exhorte a la sumisión. Sin embargo, es preciso reconocer que aquí no se trata de adolescentes contrapuestos a adultos, como en Tit 2:6.

Todos los cristianos, tanto los pastores como el rebaño, han de practicar *la humildad* en el ejercicio de la mutua caridad, porque, como dice el libro de los Proverbios, “Dios resiste a los soberbios, y a los humildes da su gracia” ²⁴. Este texto es citado también por Santiago ²⁵ en un contexto que tiene interesantes paralelos con el nuestro. La idea de la exaltación del humilde y de la humillación del soberbio es muy frecuente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento ²⁶. Han de *revestirse*, de *ceñirse* con la humildad. El verbo ἐγκομβοῦσθαι significa “envolverse” en el ἐγκόμβωμα, que era un vestido corto propio de los esclavos, el cual se ceñía a los costados mediante un nudo (κόμβος). Es posible que San Pedro aluda aquí al gesto de Jesús en la última cena, que, ciñéndose una toalla, se puso a lavar los pies de los discípulos ²⁷.

El apóstol, apoyándose en el texto citado de los Proverbios, concluye de esta manera: *Humillaos bajo la poderosa mano de Dios*, aceptando con resignación y paciencia las tribulaciones que os quiera mandar, *para que a su tiempo os ensalce* (v.6). *Humillarse*, en nuestro texto, es aceptar humildemente los padecimientos inmerecidos, viendo en ellos la voluntad de Dios que así lo dispone. Todo está controlado por *la poderosa mano de Dios*, el cual hará cesar a su tiempo los sufrimientos que afligen a los cristianos. La verdadera exaltación de los humildes tendrá lugar en el día del juicio final, cuando el Señor dará a cada uno según los méritos adquiridos. Mientras tanto, San Pedro recomienda a los fieles que pongan toda su esperanza en Dios, abandonándose en sus manos (v.7). Este versículo está formado por una cita tomada del salmo 55:23, el cual dice: “Echa sobre Yahvé el cuidado de ti,” porque El se preocupa de los hombres²⁸. Los salmos invitan con frecuencia a confiar en Dios en medio de las tribulaciones. La doctrina del abandono en la Providencia divina es inculcada con fuerza por Jesús en el sermón de la Montaña²⁹.

Pero esta confianza constituiría una falsa seguridad si el cristiano no se mantiene vigilante. La vida austera y *sobria*³⁰ contribuirá a que el fiel no pierda el control sobre sí mismo. Para el cristiano no hay un solo momento que no sea de peligro, pues el *adversario* no duerme. Y si el centinela no está *alerta*, podrá ser sorprendido fácilmente por el enemigo, que se lanzará sobre él como león rugiente. También Jesucristo recomienda con insistencia la vigilancia³¹, y otro tanto hace San Pablo³². El enemigo del cristiano es el *diablo*³³, que, *como león, anda rondando, buscando a quién devorar* (v.8)³⁴. En el Apocalipsis, el demonio es presentado como “el grande dragón, la antigua serpiente, llamada diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra., el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche.”³⁵ En la parábola de la cizaña³⁶, el demonio se identifica con el enemigo, que de noche siembra la mala hierba entre el trigo bueno³⁷. Ante estos peligros, el cristiano ha de resistir al demonio armado con la fortaleza de la fe, que, como escudo invencible, le defenderá contra los más violentos asaltos³⁸. La virtud de la fe activada por la caridad³⁹, o sea la plena adhesión a Cristo por la fe viva, echará por tierra todos los planes del demonio.

La comparación del enemigo con un león es una imagen que ya se encuentra en el Antiguo Testamento⁴⁰.

La mejor defensa contra este león rugiente, o diablo, es el resistirle *permaneciendo firmes en la fe* (v.9). San Pedro sabía por propia experiencia la debilidad del hombre ante los asaltos del enemigo. Por eso, recordando la exhortación que Cristo le dirigió de confirmar en la fe a sus hermanos⁴¹, y, al mismo tiempo, para infundir ánimo y confortar a los cristianos, les recuerda que los mismos padecimientos que ellos soportan los tienen que soportar sus *hermanos* (lit.: su *fraternidad* = la *Iglesia*) esparcidos por el mundo. El saber que todos los miembros de la Iglesia deben sufrir, lejos de ser un motivo de desaliento, constituía un motivo más para afianzarse en la fe⁴². Las tribulaciones constituyen la suerte inseparable y común de todos los cristianos. Así lo han enseñado Jesús y los apóstoles en diversas ocasiones⁴³.

San Pedro añade todavía un motivo más para confortar a los fieles que sufren: Dios, *que los llamó en Cristo a la gloria eterna, después de un breve padecer, los perfeccionará y afirmará, los fortalecerá y consolidará* (v.10)⁴⁴. Aunque en esta vida tengamos que sufrir siempre algo, hemos de tener confianza en que la fuerza de la gracia suplirá nuestra debilidad. Y a través de los breves padecimientos de la vida presente, llegaremos a la vida eterna⁴⁵. Además, los padecimientos de este mundo, por graves y prolongados que sean, serán bien poca cosa ante la gloria que nos espera.

El apóstol termina la epístola con una breve doxología (v.11), como en el capítulo 4:11,

de entonación litúrgica, colocada antes de los saludos finales. Esta doxología va dirigida a Dios Padre, al cual pertenece la *gloria* y el *imperio por los siglos* ⁴⁶.

Últimos avisos y saludos, 5:12-14.

¹² Por Silvano, a quien tengo por hermano fiel para con vosotros, os escribo brevemente, amonestándoos y testificándoos ser la verdadera gracia de Dios esa en que vosotros os mantenéis firmes. ¹³ Os saluda la Iglesia de Babilonia, participe de vuestra elección, y Marcos, mi hijo. ¹⁴ Saludaos mutuamente en el ósculo de la caridad. La paz a todos vosotros los que estáis en Cristo.

Terminada la carta, San Pedro dirige los saludos finales a sus lectores, deseándoles la paz en la caridad. *Silvano* ⁴⁷, probablemente, es el mismo que Silas, compañero de San Pablo en su segundo viaje apostólico, cuando fueron fundadas varias Iglesias del Asia Menor ⁴⁸. Colaboró de una manera especial con San Pablo en la evangelización de Corinto ⁴⁹. Es recordado también en las epístolas a los Tesalonicenses ⁵⁰, escritas desde Corinto en el segundo viaje misionero. Después ya no vuelve a ser mencionado en la historia de San Pablo. Pudo entonces unirse a San Pedro. Probablemente Silvano no sólo fue el portador de la epístola, sino el amanuense de ella. Así lo han entendido los mejores comentaristas.

Silvano es presentado como el *hermano fiel*, al cual conocen perfectamente los lectores. Es el hermano de confianza, por ser bien conocido y estimado en las comunidades cristianas del Asia Menor, a cuya fundación había contribuido. El autor sagrado afirma que su carta es *breve*. Y lo es, en efecto, si se considera la importancia de los temas tratados. Sin embargo, esta frase tal vez sea pura fórmula, sin referencia alguna a la extensión verdadera de la carta 51.

Les ha escrito para exhortarlos y recordarles la gracia de Dios, es decir, la fe cristiana, que nos obtendrá la gloria del cielo y la esperanza, que ya nos da en este mundo un gozo anticipado del cielo por medio de la fe. El contenido de la epístola de San Pedro se puede resumir en dos ideas: exhortación a permanecer en la fe y consolación en medio de las tribulaciones de la vida presente.

La misión principal del apóstol es la de ser testigo de Jesucristo ⁵². Y aquí San Pedro les asegura y garantiza que la fe cristiana, en la cual permanecen firmes y que han recibido en el bautismo, es la que les asegurará el cielo.

El saludo final es dado en nombre de la *Iglesia de Babilonia* ⁵³, *elegida con vosotros* (v.13). La *elegida* es la Iglesia particular desde la cual escribe Pedro, y que, según la costumbre, saluda a las otras Iglesias ⁵⁴. Algunos autores, sobre todo protestantes, ven en esta *elegida* a la mujer de San Pedro. Si bien San Pedro estaba casado ⁵⁵, no es probable que aquí aluda a su esposa. La verdadera interpretación de la epístola se opone a este modo de ver. Al comienzo de la epístola, San Pedro llamaba a los cristianos *elegidos*. Aquí, siguiendo la misma idea, llama *elegida* a la “fraternidad,” es decir, al conjunto de los cristianos, a la Iglesia. San Juan también llama *elegida* a la Iglesia a la cual se dirige ⁵⁶. Además, casi todos los autores antiguos y la mayor parte de los modernos ven designada en esta expresión a la Iglesia de Roma, elegida como las Iglesias de los destinatarios. El nombre de *Babilonia* era de uso corriente entre los judíos cristianos para designar la Roma pagana. Así es llamada en el Apocalipsis ⁵⁷, en los libros apócrifos ⁵⁸ y en la literatura rabínica ⁵⁹. La Babilonia del Eufrates, que en tiempo de San Pedro era un montón de ruinas. La Babilonia de Egipto es otra posibilidad.

También San Pedro envía los saludos a su *hijo Marcos*. Nadie hoy sostiene que se trate de un hijo físico de San Pedro, sino de un hijo espiritual⁶², por haber sido regenerado por el após-

tol a la vida sobrenatural mediante el bautismo. Parece que se trata de Marcos el evangelista. La casa de su madre en Jerusalén fue donde se refugió San Pedro al ser liberado por un ángel de la cárcel⁶³.

Acompañó a San Pablo y a San Bernabé, del cual era primo⁶⁴; pero los abandonó pronto⁶⁵. Alrededor del año 60 se encontraba en Roma con San Pablo⁶⁶. Papías nos dice que acompañó a San Pedro y que fue su intérprete⁶⁷.

El *beso de caridad* (v.14) era el símbolo del amor sobrenatural que debía unir a los cristianos. Es mencionado por San Pablo en cuatro de sus epístolas 68. Este beso de caridad es pues-to en conexión con las oraciones de la liturgia cristiana por los autores antiguos⁶⁹. Por eso, este final de las epístolas de San Pablo y de San Pedro insinúa que las cartas de los apóstoles eran leídas durante una función litúrgica⁷⁰.

Y, finalmente, el apóstol les desea *la paz*, siguiendo el ejemplo y las enseñanzas de Cristo⁷¹. La paz que desea San Pedro es el complejo de todos los bienes mesiánicos. Los judíos también solían saludar deseando la paz = *salom*.

1 La partícula griega ούν = “por lo tanto,” une la advertencia que sigue con lo que precede. — 2 Act 14:23; 20:17. — 3 Tit 1:5. — 4 1 Tim 3:1-7; 5J7-19; Tit 1:5-7. — 5 Act 14:22-23. — 6 Act. 20:28. — 7 De Ambroggi, o.c. p.149s; L. Marchal, *Evêques*: DBS 2:1297-1333; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo* (Roma 1921). — 8 Mt 17:1-9; 2 Pe 1:16ss. — 9 Sal 68:8. — 10 Sal 23:15. — 11 Sal 23:4. — 12 I, 56:8; Zac 10:8. — 13 Is 40:11. — 14 Ez 34:12-31. — 15 Jn 10:155. — 16 Jn 21:1555; Mt 16,16ss. — 17 Επσκορτοῦντες, que falta en los códices BS, 33, 323; pero se lee en los demás. Generalmente es considerado por los críticos como una adición posterior. Sin embargo, Beare y otros la consideran como auténtica. — 18 Me 10:42-45; Mt 20:25; Le 22:25. — 19 1 Cor 4:16; Fil 3:17; 1 Tim 4:12; Tit 2:7. — 20 Cf. 1 Cor 9:25; 2 Tim 4:8; Sant 1:12. — 21 Sant 1:12; 2 Tim 4:8. — 22 Gf. 1 Pe2:25;Heb 13:20. — 23 Cf. 1 Jn 2:12-14. — 24 Prov 3:34 según los LXX, cambiando “Señor” por “Dios,” como en Sant 4:6. — 25 Sant 4:6-7. — 26 2 Sam 22:28; Job 5:11; Eclo 10:17; Lc 1:51s; 1 Cor 3:19. — 27 Jn 13:43. — 28 Cf. Sab 12:13; Mt 6:32. 29 Mt 6:25-34; cf. Fil 4:6. — 30 Nacar-Colunga, en lugar de *sed sobrios*, traduce: *estad alerta*. Las versiones siríacas y latinas, con algunos Mss griegos, añaden ὅτι = “quia,” después de γρηγορήσατε. — 31 Mt 24:42; 25:13- — 32 1 Tes 5:6; 1 Cor 16:13; 2 Tim 4:5. — 33 *Adversario* (αντίδικος) o diablo, en hebreo Satán, que primeramente significó “acusador” en un juicio (Job 1:6; Sal 109:6; Zac 3,1s), pero que después pasó a designar al “acusador” por excelencia, al diablo (i Crón 21:1). Cf. R. SCHARF, *Die Gestalt des Satán im AT* (Zü-nch 1948). — 34 San Cipriano (*De zelo et livore* 2: PL 4:639b) dice: “Circuit ille nos singulos et tam-iam hostis clausos obsidens muros explorat et tentat, an sit pars aliqua membrorum (mu- — rorum) minus stabilis., cuius aditu ad interiora penetratur.” — 35 Ap 12:9-10; cf. Job 1:7; 2:2. — 36 Mt 13:24-30. — 37 Cf. Mt 13:1-9,13-23. — 38 Cf. Ef 6:16; 2 Cor 1:24. — 39 Gal 5:6. — 40 Sal 22:14; 17:12; Job 10:16. — 41 Lc22:31ss. — 42 Jn 16:33; Fil 1:295; 2 Tim 3:12. — 43 Mt 10:22; Jn 15:19; Act 14:22; 2 Tim 3:12. — 44 Estos cuatro verbos implican la idea de solidez contra los peligros de todas clases. El último θεμελιώσει = consolidará, falta en los cód. BA ψ, en algunos minúsculos, en algunos Mss de la Vetus latina, en la Vulgata y en la versión etiópica. — 45 Cf. 1 Pe1:6s; 4:13; 5:1-4. — 46 La Vulgata, con varios códices griegos SL, 33, añade: «gloria et» ante «imperium». Sin embargo, falta en los códices BA, 2298, y es omitido por Nestle v otros críticos. — 47 Silvanus es la forma latinizada de la helenística Silas, que correspondería al hebreo Sa'ui v al arampo Se'ia. — 48 Act 15:22.32.40. — 49 Act 18:5; 2 Cor 1:18. — 50 1 Tes 1:1; 2 Tes 1:1. — 51 Gf. San Ignacio Mártir, *Ad Polyc.* 7:3; San Epifanio, *Haer.* 33:7.10 — 52 Act 1:8. — 53 La Vulgata añade *ecclesia*, lo mismo que algunos códices antiguos, como S, y las versiones Vetus latina, Pesitta y Armena. Sin embargo, parece ser una glosa que interpreta rectamente y precisa más el sentido. — 54 Gf. 2 Jn 1:13; 1 Cor 16:19. Cf. San Ignacio Mártir, *Ad Magn.* 15; *Ad Trall.* 13:1; *AdPhil.* ii,2. — 55 Mt8,14. — 56 2 Jn 1:13. — 57 Ap 14:8; 16:19; 17:5; 18:2.10. — 58 *Oráculos sibilinos* 5:143.159-160; 4 Esd 3:1; *Ap. de Baruc* (siríaco) n.i. — 59 Cf. Strack-Billerbeck, o.c. 3 p.516. — 60 Is 47:1.5.8; Jer 51:13; cf. Ap 17:1.15.18. — 61 Jer 50:29. — 62 Cf. Act 12:12. — 63 Act 12:12-13. — 64 Act 13:5; Gol 4:10. — 65 Act 13:13. — 66 Gol 4:10; Flm 24; cf. 2 Tim 4:11. — 67 En Eusebio, *Hist. Eccl* 3:39:15. — 68 Rom, 1 Cor, 2 Cor, 1 Tes. — 69 Cf. San Justino, *Apol.* I 65:2. Lo asocia con la liturgia eucarística. Cf. J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa* (BAC, Madrid 1959) 101955. — 70 A. Charue, o.c. p.474. — 71 Mt 5:9; Lc 10:5; 24:36; Jn 20:19-21.

Segunda Epístola de San Pedro.

Introducción.

Autenticidad y Canonicidad de la Carta.

No hay duda que la epístola se presenta como una carta del apóstol San Pedro. El autor se identifica claramente, llamándose Simeón *Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo* 1. Se considera testimonio de la transfiguración sobre el Tabor 2; recuerda la predicción de su muerte hecha por Cristo 3. Afirma haber escrito anteriormente una carta a sus lectores 4, aludiendo indudablemente a la primera epístola de San Pedro. Y habla de San Pablo, presentándolo como su colega en el apostolado 5.

Por otra parte, del examen interno de la epístola parece deducirse que la carta pertenece a la última época de la edad apostólica. A veces el autor parece hablar de los apóstoles como si no formara parte de ellos 6. La primera generación cristiana parece ya haber desaparecido, *los padres han muerto* 7. Ya se había llegado a formar una colección, aunque tal vez incompleta, de las epístolas de San Pablo 8. La parusía ya no se presenta tan inminente como en la primera epístola de Pedro 9, pues algunos se extrañan que no haya llegado 10. La diversidad de estilo, de vocabulario y preocupaciones de cada una de las dos epístolas parecen reflejar dos ambientes y dos épocas diversas.

Teniendo en cuenta estas divergencias y las razones que parecen abogar por una época de composición un tanto tardía, no es de extrañar que, ya desde la antigüedad, los escritores se hayan preguntado si ambas cartas habrían sido escritas por un mismo autor.

El origen apostólico de la 2 Pe es difícil de probarlo históricamente por deficiencia de la tradición antigua de la Iglesia y por las razones arriba indicadas. Falta en el *Fragmento Muratoriano* (hacia 150); la Iglesia siríaca no la recibió hasta el siglo VI. La tradición patrística no nos habla de la autenticidad petrina de esta epístola hasta el siglo ni. Tertuliano (c. a.240) no la cita, ni San Cipriano (f 248). Orígenes (f 255) es el primer escritor eclesiástico que la cita, el cual, aunque personalmente cree que la epístola es de San Pedro n, confiesa que se discutía su autenticidad petrina 12. Eusebio de Cesárea (f 340) la coloca entre el número de los escritos *antilegómena*, es decir, entre los libros cuya autenticidad era discutida; y él personalmente no la considera como canónica 13.

San Jerónimo (f 420), haciéndose eco de estas dudas, escribía a principios del siglo IV: “(Pedro) escribió dos epístolas que son llamadas católicas, la segunda de las cuales muchos niegan que sea de él a causa de la diversidad de estilo con la primera.” 15 Y en otro lugar explica él mismo esta diferencia de estilo, diciendo: “Las dos epístolas que llevan el nombre de Pedro difieren entre ellas tanto por el estilo como por el carácter. Por donde descubrimos que, según las necesidades, se ha servido de diversos intérpretes.” 16

Sin embargo, encontramos en la tradición patrística testimonios en favor de la canonicidad de la 2 Pe. El canon del *codex Claromon-tanus*, que es antiguo, contiene la 1 y 2 Pe. También en el papiro *Bodmer IX*, del siglo ni, se encuentra la 2 Pe 17. Firmiliano, obispo de Cesárea de Capadocia (f 269), en la *Epístola a Cipriano* 18, afirma que “los santos apóstoles Pedro y Pablo, en sus epístolas, execraron a los herejes y nos amonestaron a huir de ellos.” Como la 1 Pe no habla para nada de los herejes, hay que concluir que Firmiliano se refiere a la 2 Pe. Metodio, obispo de Olimpo, en Licia, casi contemporáneo de Firmiliano, cita 2 Pe 3:8 como obra apostólica y, por lo tanto, canónica. San Atanasio (f 373 admite la 2 Pe sin mencionar ninguna duda, y la cita varias veces 19. Lo mismo hace San Gregorio Nacianceno (f 390) 20. También San Basilio (f 379) cita la 2 Pe como una autoridad que dirime una discusión 21. San Ambrosio (f 397) cita la 2

Pe como escritura sagrada²². El concilio de Laodicea (h. 3.360-365) y las *Constitutiones Apostolicæ*, atribuyen dos epístolas a San Pedro. El concilio Hiponense (a.393) considera las dos epístolas de San Pedro como canónicas²³. El III y IV concilios de Cartago (3.397 Y 459) admiten en el canon la 2 Pe sin hacer ninguna distinción de la 1 Pe.

Por consiguiente, a partir de la segunda mitad del siglo IV, se puede decir que existe ya acuerdo moralmente unánime entre los testimonios de la tradición sobre el origen apostólico y la canonicidad de la 2 Pe²⁴. Sin embargo, J. Chaine observa: “Por lo que se refiere a la autenticidad de la 2 Pe, la tradición tiene numerosos testimonios favorables, pero también ha conservado el recuerdo de controversias y de negaciones. La tradición no es suficiente, por lo tanto, para zanjar la cuestión de saber si la epístola es o no es de San Pedro. Ante las incertidumbres de la tradición, la respuesta pertenece sobre todo a la crítica interna.”²⁵

Los autores modernos están divididos por lo que se refiere a la autenticidad de la epístola. Unos defienden que San Pedro es el autor de la epístola. Y explican las divergencias en el estilo y en las ideas, así como la insistencia del autor por identificarse con San Pedro, por el hecho de haber utilizado el apóstol un nuevo secretario-redactor distinto del de la 1 Pe. Otros creen que el autor se ha servido de un seudónimo o de una ficción literaria. Y atribuyen la epístola a un cristiano de cultura helenística, aunque perteneciente a la raza judía. Este cristiano, probablemente discípulo de San Pedro, habría compuesto la carta hacia el año 80. Se propone transmitir una enseñanza apostólica, como lo demostraría la insistencia del autor por identificarse con San Pedro. Emplea la pseudo-nimia, corriente entre los judíos de aquella época, para mejor acreditar su epístola.

Esta segunda solución está de acuerdo con la decisión del concilio de Trento, que, sin zanjar la cuestión de la autenticidad, coloca la epístola entre los escritos canónicos²⁶.

Destinatarios

Esta epístola va dirigida, como la 1 Pe, a los cristianos convertidos de la gentilidad que vivían en Asia Menor. Porque de ellos se dice que desde hace poco tiempo se han visto libres de las contaminaciones de los paganos²⁷. Pero están en peligro de perder la fe y las buenas costumbres a causa de los falsos maestros²⁸. Estos, viciosos y soberbios, transforman la libertad cristiana en licencia²⁹, esforzándose en dividir la comunidad de los fieles³⁰. Desprecian la enseñanza de los apóstoles³¹ y rechazan la doctrina referente a Cristo y a los ángeles³². Se rebelan contra la jerarquía eclesiástica³³. Son hombres licenciosos entregados a los bajos instintos de la carne³⁴.

San Pablo ya les ha escrito para ponerles en guardia contra los que tentaren apartarlos de la verdad evangélica, especialmente por lo que se refiere al juicio del Señor y a su parusía³⁵. Tal vez se aluda a la epístola de San Pablo a los de Efeso, que tiene el carácter de una circular.

¿Quiénes eran esos herejes o malos cristianos contra los que habla la epístola? Sabemos que desde la segunda mitad del siglo I después de Cristo en el Asia Menor existían herejes que introducían costumbres licenciosas, que repudiaban la doctrina referente a Cristo y a los ángeles y se entregaban a especulaciones, que hacían presentir la gnosis sistemática del siglo II. Las semejanzas existentes entre los impíos de la 2 Pe y los discípulos de Carpócrates o los arcónticos no bastan para probar la composición tardía de esta epístola.

Ocasión y finalidad de la epístola.

De lo dicho a propósito de los destinatarios, resulta claro que el apóstol, habiendo recibido noticias inquietantes sobre la actividad nefasta de esos herejes en las comunidades cristianas del Asia Menor, se decide a escribirles. Quiere ante todo animarlos y exhortarlos a resistir valientemente a los atractivos del mal, a vivir cristianamente y a guardar intacta su fe en la parusía

del Señor.

Doctrina de la epístola.

Dos son los puntos principales que toca la 2 Pe: la parusía y la guarda de una fe incontaminada. La 2 Pe se sitúa en una perspectiva claramente escatológica. A partir de la resurrección, la humanidad está viviendo en la última fase de su historia. Espera la llegada del día del Señor, que marcará el fin del mundo presente e inaugurará una era de justicia³⁶. La enseñanza dogmática principal de la 2 Pe es *la certeza de la parusía y las sanciones que la acompañaran*³⁷. Es en función de esta espera como ha de ser resuelta la alternativa entre la virtud cristiana y la vida licenciosa de los herejes³⁸. La garantía de esta fe son los oráculos de los profetas y la enseñanza de los apóstoles³⁹.

Dios es considerado como creador⁴⁰, juez universal, justo y misericordioso⁴¹. La *Trinidad* es prácticamente profesada: el Padre⁴², el Hijo⁴³ y el Espíritu Santo⁴⁴.

Jesucristo es llamado Dios⁴⁵ y considerado como Hijo de Dios⁴⁶. El es nuestro Señor⁴⁷ y Salvador⁴⁸, que ahora es glorificado por siempre (3:18) y reina como soberano sobre el reino eterno⁴⁹. El es el autor de la fe y de los dones que la acompañan (1:2s). Vendrá el día del juicio, es decir, la parusía⁵⁰, a premiar a los buenos y a castigar a los malos⁵¹.

El *Espíritu Santo* es inspirador de los profetas y de las Escrituras⁵². Estas toman su valor de la inspiración divina. Las cartas de San Pablo forman también parte de estas Escrituras inspiradas⁵³.

El *hombre*, redimido por Jesucristo⁵⁴, recibe de El la fe, que está basada en el conocimiento íntimo, perfecto, de Dios y de Jesucristo⁵⁵. La fe crece por la práctica de las virtudes⁵⁶. Defiende al hombre del pecado⁵⁷ y le garantiza el acceso al reino eterno⁵⁸. La fe trae como consecuencia el hacer al hombre partícipe de la vida divina, es decir, le da *la gracia*, que es presentada por 2 Pe como *una participación de la naturaleza divina*⁵⁹. El hombre debe crecer en la gracia y en el conocimiento de Jesucristo⁶⁰ y estar preparado para el juicio divino⁶¹.

Lengua y estilo.

El estilo de la 2 Pe es, en general, bastante fluido, con cierta tendencia al énfasis oratorio. El vocabulario es bastante elegante y a veces un tanto rebuscado. En las partes polémicas de la epístola la frase se hace a veces retorcida, llena de anacolutos, de transiciones menos elegantes⁶², de repeticiones insistentes. A pesar de lo reducida que es la epístola, contiene 56 *hapax legómena*, de los cuales 33 no se encuentran en ninguna otra parte de la Biblia. La 2 Pe está escrita, como dice el P. Abel, en un griego aprendido de los libros⁶³. Es, por lo tanto, un griego correcto, y demuestra que el autor poseía una buena cultura griega.

Aunque ciertas palabras o expresiones sean semejantes a las de la 1 Pe⁶⁴, el lenguaje de la 2 Pe difiere bastante de la 1 Pe: es menos sencillo, menos afectivo. Ideas análogas son expresadas con palabras completamente diferentes⁶⁵. Un mismo ejemplo da lugar a interpretaciones muy diversas⁶⁶.

Las diferencias de estilo entre ambas epístolas son atribuidas por San Jerónimo a dos secretarios diversos que habrían ayudado a San Pedro en la composición de las dos epístolas.

La 2 Pe y la epístola de Judas.

Por el contrario, existe grande afinidad entre la 2 Pe y la de Judas. A veces el paralelismo es tan estrecho que no se podría explicar adecuadamente por una común dependencia de otra

fuente. El saludo y la despedida son muy semejantes en ambas epístolas; las doctrinas características son las mismas (Cristo preexistente, criterios de la ortodoxia, etc.), los adversarios son los mismos. El orden y la concatenación de ideas son frecuentemente las mismas; a veces incluso las palabras y las expresiones son idénticas⁶⁷. Tanto en la segunda Pe como en Judas se encuentran las mismas recomendaciones⁶⁸. Por consiguiente, existe indudable dependencia entre ambas. ¿Cuál es la primera? La mayoría de los críticos creen que la epístola de Judas es anterior, como lo demuestra su estilo más conciso, más espontáneo, más claro. Los retoques y refundición redaccional pertenecen a la 2 Pe. Se puede decir que toda la epístola de Judas está incorporada en la 2 Pe. Confrontando ambas epístolas, resulta claro que el autor de la 2 Pe conoce el texto de Judas y omite algunas cosas intencionadamente. Se explica bien que Pedro haya pasado por alto los textos de Judas que se inspiraban en obras apócrifas y podían comprometer su carta⁶⁹. Por el contrario, sería difícil admitir que Judas los haya añadido intencionadamente a la diatriba de Pedro contra los falsos cristianos. Además, en la 2 Pe encontramos los ejemplos bíblicos de Noé y de Lot, cuya supresión en Judas sería difícil de explicar en el caso de admitir la dependencia de Judas respecto de Pedro. Por otra parte, si Judas hubiera conocido la carta de Pedro, sería difícil comprender por qué ha conservado únicamente la parte central relativa a las aberraciones de los falsos doctores. Varios textos de la 2 Pe sólo son plenamente comprensibles si se confrontan con los lugares paralelos de Judas⁷⁰.

División.

La 2 Pe, además del saludo inicial y la exhortación y doxología final, consta de tres partes:

1. Saludo (1:1-2).
2. Exhortación a la santidad (1:3-21).
 - a) La liberalidad divina (1:3-11).
 - b) El testimonio apostólico (1:12-18).
 - c) La palabra profética (1:19-21).
3. Los falsos doctores (2:1-22).
 - a) El peligro que suponen (2:1-3).
 - b) Las lecciones del pasado (2:4-10).
 - c) El castigo futuro (2:11-22).
4. El día del Señor (3:1-16).
 - a) Exhortación a creer en la parusía (3:1-2).
 - b) La incredulidad de los falsos doctores (3:3-4).
 - c) Su reputación (3:5-10).
 - d) Exhortación a prepararse convenientemente para ese día (3,n-16).
5. Exhortación y doxología final (3:17-18).

1 2 Pe 1:1. — 2 1:16-18. — 3 1:13-15; cf. Jn 21,18. — 4 2 Pe 3:4; cf. 1 Pe 4:7-17; — 5 3:1s. — 6 3:2. — 7 3:4 — 8 3:15-16. — 9 5:1 — 10 2 Pe 3:9-10. — 11 In *Lev hom.* 4:4; PG 12:437; 14,1179; In *los.* 7:1; PG 12:857. — 12 Apud Eusebio, *Hist. Eccl* 6:258; PG 20:584. — 13 *Hist. Ecd.* 3:25; PG 20:215.269. — 14 *Enarr. in 2 Pe* 3:5; PG 39.1774- Sin embargo, la comenta y hace uso de la 2 Pe en su tratado *De Trinitate* 1:15.285.32; PG 39:313.409.416.429. — 15 *De vir. illustr.* i; PL 23:638. — 16 *Epist. ad Hedib.* 120:11; GSEL 55:508. — 17 Cf. RB(196i) 137. — 18 75:6; PL 3:11-59 = GSEL 3:8135. — 19 *Oratio c. Árlanos* 1:16; *De Trinitate* 1:7; PG 26:45; 28:1125. — 20 *Carm. liber I* 12; *Sect.* 1:12:37; PG 37:474. — 21 *Adv. Eun.* 5; PG 29:712. — 22 *De Fide* 1:19; 3:12; *Epist.* 43:10; PL 16:557.608.839.1134. — 23 EB 16-17. — 24 Gf. J. Chaine, *Les Épitres catholiques** (París 1939) p.1-12. — 25 *Ibid.* p.13. — 26 Cf. R. Leconte, *Les Épitres catholiques*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1953) 96; D 784; J. GANTINAT, *Les Épitres catholiques*, en *Introduction a la Bible* de A. Robert-A. Feuillet vol.2 (Tournai 1959) p-595. — 27 2 Pe 2:1-8-20. — 29 2:25. — 30.13:35; — 31 1:16. — 32 2:10-12. — 33:17. — 33 Cf. Jds 16ss. — 34 Cf. Jd 10:19. — 35 3:15. — 36 2 Pe 3:10.13. — 37 1:11.19; 3:4-5. — 38 2:1.2.19. — 39 1:4.16ss; 3:2. — 40 3:5. — 41 2:3ss; 3:7.9.15. — 42 1:17. — 43 1:17- — 44 1:21. — 45 1:1 — 46 1:17 — 47 1:8-11; 4:16; 2:20; 3:2.15:18. — 48 1:1-11; 2:20; 3:2.18. — 49 1:19; 2:9. — 50 1:11. — 51 1:11;

2:2.93.12. — 52 1:19-21. — 53 3:15-16. — 54 2:1. — 55 1,2S.8; 2:20. — 56 1:5-8; 3:11.14.17.18. — 57 1:10. — 58 1:11 — 59 1:4; cf. 2 Cor 3:18; Heb 3:14; 6:4; Jn 1:12; 5:53ss; 1 Jn 1:3. — 60 3:18. — 61 3)14. Cf. G. Thils, *L'enseignement de S. Fierre*. Études bibliques 2.^a ed. (París 1943) — 62 1:19; 2:1.8.12.22. — 63 *Grammaire du Grec Biblique*. Études bibliques (París 1927) p.XXXI. — 64 Cf. 1 Pe 2:12 = 2 Pe 1:16; 1 Pe 4:3 = 2 Pe 2:2. — 65 Cf. 1 Pe 1:7.13; 4:13 y 2 Pe 1:16; 3:4.12. — 66 Cf. 1 Pe 3:20-21 y 2 Pe 2:5; 3:5-7. — 67 Cf. 2 Pe 2:1-3:3 y Jds 4-18. — 68 2 Pe 3:23 y Jds 17-18. — 69 Cf. Jds 7:9.13.14.15. — 70 Cf. R. Leconte, o.c. p. 90-91.

Capítulo 1.

Saludos, 1:1-2.

El saludo adopta la forma que era común en aquel tiempo y que encontramos en otros escritos del Nuevo Testamento. Los destinatarios son designados de una manera muy general. A la *gracia* y la *paz* se añade el *conocimiento* de Cristo, que es uno de los temas favoritos de nuestra epístola.

¹ Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo, a los que han alcanzado la misma preciosa fe por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo: ² Que la gracia y la paz se os multipliquen mediante el conocimiento de Dios y de nuestro Señor Jesús.

El autor de la epístola se presenta bajo el nombre de *Simeón Pedro*. Simeón corresponde a la forma hebrea Shime'on, que es más antigua. Esta forma hebrea se emplea pocas veces en el Nuevo Testamento ¹. El Nuevo Testamento emplea más bien la forma helenizada Simón. San Pedro es llamado siempre en el Nuevo Testamento — si exceptuamos 2 Pe y Act 15:14 — Simón. Esto explica la lección de Simón en B. La forma semítica Simeón, que casi había desaparecido, tal vez sea aquí un arcaísmo intencional.

Al doble nombre añade un doble epíteto: *siervo* o ministro y *apóstol* de Jesucristo, por haber sido llamado por El al apostolado para convertir al mundo.

El autor de la 2 Pe, preocupado por los peligros que amenazan la fe de los cristianos, pasa inmediatamente a hablar de ella. Afirma que la fe concedida como don a los paganos convertidos es del mismo precio que la que recibieron los mismos apóstoles. El que Dios los haya llamado a la misma fe de los apóstoles fue un favor puramente gratuito, concedido *por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo*, es decir, imparcialmente a todos los que la deseaban, fueran judíos o paganos. Para la justicia de Dios no hay acepción de personas ni de naciones, sino que derrama su gracia sobre todos sin distinción ². La fe de que nos habla el autor sagrado se refiere al depósito de las verdades reveladas ³. Este depósito lo poseen por un don gratuito de Dios.

La expresión *nuestro Dios y Salvador Jesucristo*, ¿designa una sola persona divina o más bien dos? Los autores se dividen. Pero la ausencia del artículo delante de *Salvador*, la comparación con fórmulas similares de esta misma epístola ⁴ y los paralelos paulinos ⁵ y los joánicos ⁶, creemos que prueban suficientemente que el nombre de *Dios* es aplicado aquí a Jesucristo. La divinidad de Cristo era bien conocida y proclamada por los apóstoles desde los comienzos de la Iglesia ⁷.

El apóstol desea a sus lectores *abundancia de gracia y de paz*. Estos dones sólo se obtendrán por el único medio eficaz, que es un *conocimiento* cada día más pleno *de Dios y de nuestro Señor Jesús*. Cuanto más se avanza en el conocimiento práctico de Dios y de Jesucristo, tanta mayor gracia se obtiene de Dios y tanta mayor felicidad se goza, porque el conocimiento de Dios es la base y el fundamento de todo el edificio de nuestra salvación. Por eso decía Jesús: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo.” ⁸ Y en la 2

Pe, Cristo es presentado siempre como el objeto del conocimiento de los fieles ⁹.

Exhortación a la Santidad, 1:3-21.

La liberalidad divina, 1:3-11.

³ Pues por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud, ⁴ y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo; ⁵ habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, ⁶ en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, ⁷ en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad. ⁸ Si éstas tenéis y en ellas abundáis, no os dejarán ellas ociosos ni estériles en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. ⁹ Mas el que de ellas carece es de muy corta vista, es un ciego que ha dado al olvido la purificación de sus antiguos pecados. ¹⁰ Por lo cual, hermanos, tanto más procurad asegurar vuestra vocación y elección cuanto que, haciendo así, jamás tropezaréis, ¹¹ y tendréis ancha entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

Al recordarles las extraordinarias bendiciones que recibieron por la fe, les muestra cuan ventajoso sea cooperar seriamente a la obra de Dios en nosotros. El *poder divino* ¹⁰ de Jesús ha dado a los cristianos todo lo necesario para la vida sobrenatural y para la auténtica *piedad* ⁿ. Jesucristo ha sido el que nos ha hecho conocer íntimamente al Padre, al cual se atribuye el don de nuestra vocación a la fe. Cristo, al manifestar en su propia persona los atributos divinos por medio de sus milagros y de su incomparable santidad, logró atraerlos a la fe.

Por medio de estos mismos atributos (5Γ ων = *per quae*; no *per quem*, Vgta), es decir, *por la gloria y la virtud de Jesucristo*, Dios nos ha dado, por puro acto de su bondad, *las preciosas y ricas promesas* (v.4), que ya habían sido hechas en el Antiguo Testamento y se realizaron en Cristo. Los bienes mesiánicos prometidos se concretizan especialmente en la justificación, o sea en la gracia, que nos hace hijos de Dios y en cierto sentido semejantes a Dios. La regeneración del cristiano es efecto de la gracia santificante, la cual es la participación de la vida divina: *divinae consortes naturae* = ·9είαβ κοιωνοί φύσεως. La expresión ·εία φύσις es griega, y aparece con frecuencia en los filósofos y en los escritores griegos, los cuales hablan de la *physis divina* (Platón, Aristóteles, Jenofonte, Epicuro, Dio-doro Sículo, Josefo Flavio, Filón) 12. La fórmula *physis divina* designa al Ser divino, a la misma divinidad. Es la misma naturaleza divina como opuesta a todo lo que no es Dios. La fórmula lapidaria de San Pedro es audaz al mismo tiempo que clara, ya que esclarece el más espléndido efecto de la gracia santificante. ¿Cómo se ha de entender ese consorcio con la naturaleza divina? San Pedro, en la 1 Pe 5:1, se presenta como “participante (κοινωνός) de la gloria que ha de revelarse.” Aquí precisa más el sentido de esa *gloria*, llamándola *naturaleza divina*. Esta comunión no indica una simple relación, sino una verdadera participación o comunión de Dios con el hombre, que no se puede reducir únicamente a una semblanza moral. El cristiano participa de la misma *naturaleza divina*, es decir, de todo el cúmulo de perfecciones contenidas de una manera formal-eminente en la esencia divina. De Cristo surge una fuerza nueva, sobrenatural, de la que participan todos los que están unidos con El por la fe y el amor. Cuando San Pablo habla de nuestra comunión con Cristo o con el Espíritu

Santo, se refiere a una comunión con las fuerzas sobrenaturales que emanan de Jesucristo y del Espíritu Santo, y que nos constituyen hijos adoptivos de Dios y herederos de su gloria ¹³. Para San Juan, la vida que nos viene de Cristo es la vida común al Padre y al Hijo ¹⁴.

El cristiano participa, por lo tanto, de la naturaleza divina. Pero no se debe extender esta participación hasta sostener que sea una identidad sustancial con la naturaleza divina en sentido panteístico; o bien concebirla como una conversión de nuestra naturaleza en la divina, como entendieron ciertos racionalistas y ciertos místicos quietistas. La teología católica ve en esta comunión un efecto de la gracia santificante, que hace al alma verdadera y realmente participe de la naturaleza divina, aunque se trata de una participación analógica y accidental. Dios nos hace participantes de su naturaleza divina mediante la gracia, con la cual nos asemejamos más y más a El ¹⁶.

Esta participación de la naturaleza divina comienza ya en este mundo, como parecen insinuarlo las palabras que siguen en la 2 Pe: *huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo* (v.4).

Para tener parte en el extraordinario favor de la participación de la naturaleza divina es necesario evitar la corrupción moral que reina en el mundo. La eficacia de la obra divina en el cristiano depende de su cooperación, porque hay oposición entre la naturaleza divina y la corrupción moral. El que ama al mundo con sus concupiscencias no puede tener la vida divina en él ¹⁷.

El proceso descrito por el autor sagrado en los v.3-4 es el siguiente: primero, la vocación a la fe, que es el fundamento de todos los demás dones divinos; después, el conocimiento de Dios. Y, finalmente, por medio de este conocimiento llegamos a la participación de la naturaleza divina y a la huida de la corrupción moral.

El hombre debe responder a estos dones divinos con la práctica de las virtudes. El autor sagrado, con una construcción concatenada en forma gradual (climax), inculca la práctica de ocho virtudes. De esta manera quiere significar que las virtudes nacen unas de las otras y se completan mutuamente. Al don de la fe, que es principio de toda justificación, el cristiano ha de unir la *energía moral, la fuerza y el vigor de animo* (αρετή) para obrar el bien. A la energía moral ha de juntarse la *ciencia* (γνώσις) práctica, que hace conocer el bien que ha de hacerse y el mal que ha de evitarse. Energía moral y ciencia práctica son correlativas: ésta da las directrices y aquélla las ejecuta. A la ciencia va unida la *templanza* (εγκράτεια, v. 6), por medio de la cual el hombre se domina a sí mismo y a sus pasiones. La templanza es necesaria para que la ciencia o el conocimiento no sea turbado por la pasión o los excesos. A la templanza se ha de unir la *paciencia* (υπομονή) en las aflicciones, mediante la cual perseverarán en el bien a pesar de las dificultades y no sentirán desaliento en la espera de la parusía ¹⁸. A la paciencia ha de ir unida la *piedad* (ευσέβεια) para con Dios, que le confiere todo el valor religioso que puede poseer la paciencia.

La verdadera piedad que Dios espera de nosotros es el que *amemos a nuestros hermanos* (φιλαδελφία, v.7) ¹⁹, como miembros que son de una sola familia. Pero el amor fraterno no basta, es necesario amar a todos los hombres amando primero a Dios. La *caridad* (αγάπη) para con Dios y para con el prójimo es lo que realmente ha de distinguir al verdadero cristiano. Esto es lo que nos enseña el sermón de la Montaña ²⁰. El amor fraterno tiene su perfección en el amor del prójimo ²¹. La caridad constituye la coronación y la plenitud de todas las virtudes ²² y es el lazo que las une entre sí ²³. Por eso dice muy bien San Ignacio Mártir ²⁴: “La fe es el principio, la caridad es el término de la vida cristiana”; y el concilio Tridentino habla de la fe perfecta, que se manifiesta en la caridad ²⁵.

La práctica de las virtudes tendrá como efecto la fertilidad, el adelantamiento espiritual,

es decir, el progreso religioso del alma. El crecimiento en las virtudes llevará al *conocimiento* (ἐπίγνωσιν) de nuestro Señor Jesucristo (v.8). Es necesario santificarse para comprender mejor a Cristo. El conocimiento de Jesús es el punto de partida de la vida cristiana (cf. v.3) y es también su término y coronamiento. Este conocimiento de Jesucristo es uno de los temas en torno al cual gira la presente epístola ²⁶. Para el autor sagrado el mejor remedio contra las falsas doctrinas es el conocimiento de Jesucristo. Este conocimiento es algo dinámico, por eso puede ser causa y objeto de la virtud.

El que no practique las virtudes carecerá de conocimiento verdadero de Jesucristo y será semejante a un miope, a un ciego (v.9), porque no ve o ve imperfectamente las cosas celestiales. La gnosis del Señor permanece oculta para él. En lugar de adelantar en el conocimiento de Cristo, llega hasta olvidar su *bautismo*, que le había purificado de sus antiguos pecados, y a vivir como si nunca hubiera sido regenerado ²⁷. Por eso es necesario cooperar a la gracia divina recibida en el bautismo practicando las virtudes. De esta manera asegurarán la *vocación* y *elección* que han recibido (v.10). Vocación y elección en este pasaje son sinónimos. No se trata directamente de la elección a la gloria, sino de la vocación a la fe y a la gracia obtenida por medio del bautismo. El esfuerzo puesto en la práctica de las virtudes les ayudará a preservarse de cometer pecados y los capacitará para entrar en el reino eterno de nuestro Señor, en donde recibirán las magníficas promesas de que nos habla el v.4 (v.11).

La expresión *haciendo así jamás tropezaréis* (v.10) no significa que el autor sagrado piense en una impecabilidad absoluta de los elegidos. Únicamente viene como a garantizar la perseverancia en la medida en que se guarde fidelidad a las directrices formuladas.

El concilio Tridentino ²⁸ cita este versículo de San Pedro como prueba de la necesidad y de la posibilidad de practicar los mandamientos.

Veracidad del Testimonio Apostólico, 1:12-18.

El autor sagrado manifiesta en estos versículos el objeto de su carta. Quiere confirmar una vez más la veracidad de su predicación sobre la venida de Cristo.

¹² **Por eso no cesaré de traeros a la memoria estas cosas, por más que las sepáis y estéis afianzados en la verdad que al presente poseéis, ¹³ pues tengo por deber, mientras habito en esta tienda, estimularos con mis amonestaciones, ¹⁴ considerando que pronto veré abatida mi tienda, según nos lo ha manifestado nuestro Señor Jesucristo. ¹⁵ Quiero, pues, que, después de mi partida, en todo tiempo recordéis esto. ¹⁶ Porque no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su majestad. ¹⁷ El recibió de Dios Padre el honor y la gloria cuando de la magnífica gloria se hizo oír aquella voz que decía: “Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias.”¹⁸ Y esta voz bajada del cielo la oímos los que con El estábamos en el monte santo.**

La importancia vital de las verdades ya expuestas incita al autor sagrado a volver de nuevo sobre ellas. Les explica los motivos por los cuales les escribe estas cosas. Estos motivos son el celo apostólico (v.13) y la persuasión de que su muerte está próxima (v.14). Sabedor de la responsabilidad que pesa sobre sus espaldas, sobre todo ahora que nuestro Señor le ha revelado la proximidad de su muerte, quiere recordarles la obligación que tienen de practicar la virtud. La *revelación* de la que habla nuestro autor tal vez haga referencia a Jn 21:18s, en donde Jesús anuncia a Pedro

su martirio. Otros autores, como, por ejemplo, De Ambroggi³⁰, piensan que aquí se trataría más bien de una revelación ulterior de Cristo como aquella del *Quo vadis?*³¹.

El autor sagrado, sabiendo que el tiempo de abandonar su tienda terrena está ya cercano (v.14), piensa en el modo de conservar entre ellos viva su enseñanza incluso después de su muerte (v.15). El modo de recordarles sus amonestaciones será mediante la lectura de su carta en las asambleas cristianas. Este tal vez sea el sentido de la vaga declaración del apóstol. Muchos autores (Camerlynck, Bigg.) piensan que este versículo ha dado origen a los numerosos apócrifos atribuidos a San Pedro: *Evangelio de Pedro*, *Apocalipsis de Pedro*, *Kerigma o predicación de Pedro*, etc.

En el v. 16 el hagiógrafo pasa de la primera persona del singular a la del plural. Con lo cual parece querer indicar que el autor sagrado se incluía a sí mismo entre aquellos que colaboraron en la evangelización de los lectores. En el nosotros de estos v.16-18 sin duda que el autor sagrado habla de sí mismo y de los demás apóstoles que fueron testigos de la transfiguración de Cristo. El objeto de la predicación de Pedro, lo mismo que la de los otros apóstoles, versaba principalmente sobre *el poder* divino y la *venida* o *parusía* de *nuestro Señor Jesucristo* (v.16). San Pedro en su predicación, que nos ha sido conservada en el evangelio de Marcos³², acentúa la *venida* del Hijo del hombre en el esplendor de su poder.

La enseñanza cristiana acerca de la parusía no está entretejida con fábulas hábilmente inventadas, como pensaban y enseñaban los falsos doctores³³. El autor sagrado invoca dos testimonios en favor de la esperanza cristiana enseñada por los apóstoles. El *primero* es el del Padre celestial en la transfiguración de Jesucristo³⁴. Los apóstoles contemplaron entonces el deslumbrante resplandor de Cristo, que manifestaba su dignidad íntima. La transfiguración había venido, pues, a ser una prueba del poder divino del Salvador y una garantía de su retorno glorioso.

Nuestro autor emplea el término ἐπίοπτηζ (= *testigo, espectador*), que era usado en el lenguaje de los misterios paganos para designar al fiel iniciado en los más altos grados de los arcanos divinos. Aquí el hagiógrafo da a este término un sentido cristiano, designando con él a los apóstoles que fueron espectadores privilegiados de las manifestaciones más grandiosas de la gloria de Cristo: transfiguración y resurrección.

La gloria divina de Jesucristo procede de la *magnífica gloria* (v. 17), que es el Padre. La *nube luminosa*, de que nos hablan los sinópticos³⁵, era lo que llamaban los judíos *sekhina*, es decir, la gloria divina manifestada por una actividad sensible o mediante la nube de las teofanías de Yahvé. El resplandor de Cristo en la transfiguración³⁶ es ya un testimonio divino; pero la voz celeste precisa la revelación divina. La descripción que nos ofrece la 2 Pe se acerca más a la de Mt 17:5 que a la de Mc 9:7 y Le 9:35. Tal vez fuera utilizado el evangelio de San Mateo en la comunidad a la que pertenecía el autor de 2 Pe.

El autor se presenta como testigo de la transfiguración (v.18) de Cristo, que tuvo lugar sobre el *monte santo*³⁷. Se ve que la catequesis daba ya este nombre al monte donde se transfiguró Jesús, que muy probablemente se ha de identificar con el Tabor.

La palabra profética, 1:19-21.

19 Y ternos aún algo más firme, a saber: la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que luzca el día y el lucero se levante en vuestros corazones.²⁰ Pues debéis ante todo saber que ninguna profecía de la Escritura es de privada interpretación,²¹ porque la profecía no ha sido en los tiempos pasados proferida por humana voluntad, antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios.

El *segundo* argumento lo constituyen las *antiguas profecías*. ¿Qué profecías son éstas? Deben de ser las profecías referentes a la parusía. El autor sagrado quiere demostrar que su enseñanza sobre la parusía es verdadera. La *palabra profética* (v.19) probablemente no se refiera a un oráculo particular, sino a un anuncio que se desprende de los textos del Antiguo Testamento que tratan de la gloria del Mesías (Camerlynck, Mayor, Bigg, Chaine)³⁸. San Pedro, en un discurso de Act 3:20-21, habla de la restauración de todas las cosas, según Dios había anunciado por boca de sus santos profetas, refiriéndose sin duda a los tiempos de la parusía.

¿En qué sentido la palabra profética es *mas firme*, βεβαιότερος? Muchos exegetas creen que el autor sagrado aduce un nuevo argumento que considera superior al precedente, no considerado en absoluto, porque ambos provienen de Dios, sino en relación con los destinatarios a los cuales se dirigía San Pedro, y que serían de origen judío. Otros, en cambio, piensan de modo diverso, porque los lectores de la epístola no eran judíos, sino en gran parte paganos convertidos. Además, la construcción de la frase griega και εχομεν no es equivalente a ἐχομεν δε; sugiere más bien la idea de consecuencia que la de progresión. Por lo cual se podría traducir toda la frase: “Y tenemos así mejor confirmada la palabra profética.” Con lo cual quería decir: hemos asistido en la transfiguración de Cristo a una realización parcial de tales profecías, lo cual hace más sólida en nosotros la esperanza de llegar a ver el cumplimiento definitivo³⁹.

Para el autor sagrado, después de haber sido testigo de la transfiguración, los oráculos referentes a la parusía de Jesús adquieren un significado más pleno y claro. Y por eso exhorta a sus lectores a prestarles gran atención, porque son como una *lámpara que luce en lugar tenebroso hasta que luzca el día* (v.19). Las profecías mesiánicas son una luz provisoria, si bien sumamente preciosa, en espera de la aurora de la perfecta luz que será la parusía del Señor⁴⁰. Pero para obtener provecho de esta luz que es el Antiguo Testamento⁴¹, hay que emplearla como conviene. Toda profecía tiene a Dios por autor, y sólo El puede explicar el sentido preciso de ella. Por eso, las Sagradas Escrituras no pueden ser interpretadas ni explicadas según el parecer privado de cada uno. Sólo Cristo y aquellos a los que eligió para enseñar en su nombre tienen autoridad para interpretar la Sagrada Escritura (v.20). Es a saber, los apóstoles, la tradición y, en definitiva, la Iglesia. La llave de toda la Escritura es la Iglesia, a la cual parece referirse implícitamente el autor sagrado. Por eso, dice el concilio Tridentino⁴², y lo repetirá más tarde el concilio Vaticano⁴³: “*Nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum. Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sancta -rum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari! Audeat.*”⁴⁴

Las palabras de la 2 Pe van dirigidas contra los falsos doctores, que interpretaban la *palabra profética* a su modo. Al mismo tiempo condenan directamente las teorías del *libre examen* de los protestantes.

La razón de que la Sagrada Escritura no puede ser interpretada según la voluntad de cada hombre es que se trata *no* de una obra humana, sino de una *obra divina*. El Espíritu Santo es el autor principal de la Sagrada Escritura, porque los profetas hablaron *movidos, impulsados, llevados* (φερόμενοι) por este Espíritu divino⁴⁵ para que dijeran aquello y sólo aquello que él quería comunicar a los demás hombres. El profeta es el intérprete de Dios, habla en su nombre, o bien escribe, es como un *instrumento* en manos de Dios. La metáfora, sin embargo, no autoriza a privar al profeta de su libertad y de su actividad propia. El hagiógrafo, cuando escribe bajo la moción del Espíritu Santo, conserva su libertad y su inteligencia propias. Dios puede regir las facultades humanas sin destruirlas. Este texto de la 2 Pe 1:21 nos descubre algo de lo que es la *natura-*

leza de la *inspiración escrituraria* al poner de relieve la *colaboración divino-humana* en la composición de la Sagrada Escritura. Esta inefable colaboración hace que la obra, que es totalmente de Dios, sea, al mismo tiempo, totalmente del hombre ⁴⁶. Es uno de los textos del Nuevo Testamento que más claramente nos habla de la *naturaleza* y del *hecho* de la inspiración bíblica.

1 Cf. Lc 2:25.34; Act 13:1; 15:14. — 2 Cf. Rom 1:17. — 3 Cf. 1 Tim 4:1.6. — 4 1:11; 2:20; 3:2.18. — 5 Rom 9:5; Tit 2:13; 3:4 — 6 Jn 1:1ss; 20:28. — 7 Cf. ZNTW (1904) p.335ss. — 8 Jn 17:3 — 9 1:3.8; 2:20; 3:18. — 10 Esta expresión, propia de la filosofía griega, es empleada por el autor sagrado para designar la realidad de la divinidad de Cristo. — 11 Aquí *piEDAD* (εὐσέβεια) parece significar la buena conducta moral de los cristianos. — 12 Según H. Windisch (*Excursus sobre Hellenistische Fromigkeit im 2 Pe*, en *Handbuch zum N.T.*³, Tubinga 1951), la espiritualidad helenista hablaba de la participación de la naturaleza divina concedida a los hombres por la δόξαμη de Dios, y del conocimiento de Dios. Cf. también A. J. Festugiére, *L'ideal religieux des Crees et l'Évangile* (París 1936) p. 4735. — 13 Gal 4:4-7; Rom 8:14-24; Cf. 1:5. — 14 Jn 5:26; 14:20-23; 17:20-26; 1 Jn 1:2s. El N.T., en diversos lugares, también nos dice que nacemos de Dios (Jn 1:13); que somos hijos de Dios, engendrados por El (Jn 3:5; Gal 4:6s), participes de su vida (Jn 5:21). — 15 Suma Teológica 3 q.2 a.io ad i. — 16 Cf. A. Charue, *Les Épitres catholiques*, en *La Sainte Bible de Pirot*, vol.12 P-484J P. De Ambroggi, *Le Epistole cattoliche* 2.^a ed. (Turín-Roma 1949) p.17is; Dom R. M. Díaz, *Epistoles catoliques*, en *La Biblia de Montserrat* vol.22 (Montserrat 1958) p.122s. — 17 Cf. 1 Jn 2,15ss. — 18 Cf. 2 Pe 3:4. — 19 Gf. 1 Jn 4:7. Otras enumeraciones de virtudes: Gal 5:22-23; 2 Cor 6:4-5. — 20 Mt 5:43-48. — 21 Cf. Jn 13:34s; 15:12.17; 1 Jn 2:10; 3:14. — 22 Rom 13:10. — 23 Gal 3:14; cf. 1 Cor 13:15. — 24 *Ad Ephesios* 14:1. — 25 Ses.6 c.7 y c.10. — 26 Cf. 1:2.3.5; 2:20; 3:18. — 27 Cf. Tit 3:5; *Epíst. de Bernabé* 11:1; San Justino, *Apol.* I 61. — 28 Ses.6 c.11i. — 29 D 804.830. La idea de incertidumbre acerca de la salvación definitiva aparece con frecuencia en los escritos del Nuevo Testamento (1 Cor 10:12; Fil 2:12; 1 Pe 1:17; Ap 3:11). — 30 O.c. p.176. — 31 Cf. *Actas de Pedro* c.35, edición de L. Vonaux (París 1922) p-426; Hegesipo, *Histp-ñae* 3:2; Csel 66:186; Orígenes, *In lo.* 20:12; PG 14:600; C. Fouard, *S. Paul, ses derni-eres années*, ed. 10 (París 1918) p.30i. La imagen de la *tienda*, empleada en el v.13, trat su origen de la vida nómada (Is 38:12), y quiere significar que la vida humana es efímera, como lo es la morada del nómada. Hoy está aquí, mañana en otro lado. — 32 9:1; 13:26. — 33 *Las fábulas* en el N. T. están tomadas siempre en sentido peyorativo (cf. 1 Tim 1:4; 2 Tim 4:4; Tit 1:14). Son producto de la imaginación, y, en cuanto tales, se oponen a la verdadera historia evangélica. Los gnósticos interpretaban la historia evangélica como si fuera un mito. — 34 Mc 9:2ss; Mt 17:1-9. — 35 Cf. Mt 17:5. — 36 Cf. Mt 17:2. — 37 Cf. Lc 9:28. — 38 La expresión *palabra profética* es empleada a veces para designar a la Sagrada Escritura en general (cf. Filón, *Leg. Alleg.* 3:43). — 39 De Ambroggi, o.c. p.175s. — 40 Cf. Is 60:1-2; Lc 1:78. — 41 En el N. T. γραφή se emplea siempre como una designación de A. T. La profecía de ^a Escritura era, pues, la del A. T., la profecía por excelencia. — 42 Ses.4, De edit, et usu Sacr. Libr.: EB 62. — 43 De Revelat. c.2: EB 78. — 44 Gf. D 786.1788. — 45 La lección de la Vulgata: “locuti sunt sancti Dei nomines,” se encuentra en varios códices griegos: S(A)KL. Otros códices (BP), en lugar de ἄγιοι, tienen orno θεοῦ= “a Deo.” Y una tercera serie de códices (C, etc.) presentan la lección ἀπό θεοῦ ἄγιοι = “a Deo sancti.” Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle, aceptan la lección del cód. B: coro θεοῦ ἄνθρωποι, que parece ser la más probable, aunque es la más difícil. El sentido sería: “Locuti sunt a Deo homines,” i.e., movidos por Dios hablaron los hombres, o sea, los profetas. — 46 Cf. A. Bca, De Sacrae Scripturae inspiratione (Romae IQ35) P-36. Véanse también Tomás, Suma Teológica 2-2 q.171-174; P. Svnave-P. Benoit, La Prophetie dans S. Thomas d Aquin (Somme Théologique, edic. Rev. des Jeunes, París 1947); G. M. Perrella, Introducción general a la Sagrada Escritura (Edit. El Perpetuo Socorro, Madrid 1954); H. Hopfl-L. Leloir, Introductio generalis in Sacram Scripturam (Romae 1958); G. Courtade, Inspiration: DBS IV (París 1949) col.482-559; J. M. Vosté, De divina inspiratione et veritate S. Scripturae (Romae 1932); P. De Ambroggi: ScuolCat 71 (1943) 349-63.

Capítulo 2.

Los Falsos Doctores, 2:1-22.

El autor sagrado deja momentáneamente la cuestión de la parusía del Señor, sobre la que volverá más tarde l, y comienza una fuerte diatriba contra los falsos doctores que no creían en la parusía. El presente capítulo no tiene relación directa con lo que precede. El paralelismo de este capítulo con la epístola de Judas (v.4-16) es manifiesto. No sólo por lo que se refiere a las ideas e imágenes, sino al orden expositivo y hasta, con frecuencia, a la identidad del lenguaje empleado. Convendría leer antes la epístola de Judas para comprender mejor nuestro capítulo.

El peligro que suponen, 2:1-3.

¹ Como hubo en el pueblo profetas falsos, así habrá falsos doctores, que introducirán sectas perniciosas, llegando hasta negar al Señor que los rescató, y atraerán sobre sí una repentina ruina. ² Muchos les seguirán en sus liviandades, y, por causa de ellos, será blasfemado el camino de la verdad. ³ Llevados de la avaricia, harán de vo-

sotros mercadería con palabras mentirosas, pero su condenación, ya antigua, no tardará, su ruina no se retrasará.

El apóstol comienza poniendo en guardia a sus lectores contra ciertos maestros engañosos, que por su mala vida y su espíritu de avaricia arrastran a otros al mal. Por lo cual serán terriblemente castigados. Del mismo modo que en Israel hubo falsos profetas ² al lado de los auténticos profetas, así también sucederá entre los cristianos. Surgirán *falsos doctores* (v.1), que se esforzarán por alejar a los fieles de Cristo. Estos falsos maestros ya habían comenzado a esparcir sus errores, pero San Pedro ³ habla de ellos en futuro (= *introducirán*) porque sabía que pronto se lanzarían sobre el rebaño de Cristo con mayor furor. Por medios hipócritas *introducirán sectas perniciosas*, es decir, esparcirán falsas doctrinas para sembrar entre los fieles la confusión, y así originar *partidos* que se combatan entre sí. Por su escandalosa conducta moral, que va a la par de su enseñanza doctrinal, *han llegado hasta negar al Señor, que los rescató* (v.1) por medio de su muerte reparadora, obteniendo así sobre ellos derecho de dominio. Ahora estos ingratos se rebelan contra El y reniegan de El. Semejante revuelta *atraerá* sobre ellos *una repentina ruina*. El autor sagrado no nos dice en qué sentido *niegan al Señor*. Es posible se refiera a la negación de la parusía, o segunda venida de Cristo.

El mal ejemplo de los falsos doctores será contagioso. Muchos de los fieles *seguirán sus liviandades* (v.2). El autor sagrado, más bien que de doctrina, parece hablar de una desviación de las costumbres, como se ve por lo que dice en los v. 10-22. También la epístola de Judas denuncia la inmoralidad de los herejes ⁴. La mala conducta de estos cristianos será causa de escándalo para los paganos, y la doctrina cristiana, *camino de verdad* ⁵, será motivo de escarnio y blasfemia para los no cristianos, porque verán que no da los frutos que se esperaban de ella. ¡Qué obstáculo tan grande al apostolado es la corrupción de los miembros de una Iglesia para la cual la santidad de costumbres debe ser la señal auténtica de la obra de Dios! ⁶

El celo de estos falsos doctores es un celo interesado. Se dejan llevar de la *avaricia* (v.3). Con sus doctrinas tratan de explotar a los fieles y de enriquecerse a expensas de ellos. La avaricia es la nota característica de los falsos apóstoles; en cambio, el desinterés es la nota del verdadero apóstol. Este será el criterio más tarde para determinar y distinguir los verdaderos de los falsos profetas. “Si pide dinero — dirá la *Doctrina de los doce Apóstoles* —, es un falso profeta” ⁷. Sabemos con qué cuidado San Pablo evitaba todo aquello que pudiera parecer interés material y personal ⁸. Esa actividad de los falsos apóstoles podría hacer creer a los fieles que la justicia divina no vigila. Sin embargo, la verdad es que su condenación ya hace tiempo que está decidida, y llegará en el momento establecido ⁹.

Las lecciones del pasado, 2:4-10.

⁴ Porque, si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio; ⁵ ni perdonó tampoco al viejo mundo, sino que sólo guardó al octavo, a Noé, para pregonero de la justicia cuando trajo el diluvio sobre el mundo de los impíos; ⁶ y a las ciudades de Sodoma y de Comorra las condenó a la destrucción, reduciéndolas a cenizas para escarmiento de los impíos venideros, ⁷ mientras que libró al justo Lot, acosado por la conducta de los desenfrenados en su lascivia, ⁸ al justo que habitaba entre ellos diariamente y sentía su alma atormentada viendo y oyendo sus obras inicuas. ⁹ Pues sabe el Señor librar de la tentación a los piadosos y reservar a los malvados para castigarlos en el día del juicio, ¹⁰ sobre todo a los que van en pos de la carne llevados

de los deseos impuros y desprecian la autoridad del Señor. Audaces, pagados de sí mismos, no temen blasfemar de las potestades superiores.

Nuestro autor prueba ahora con tres ejemplos bíblicos que Dios no dejará de castigar severamente a esos falsos doctores. Del mismo modo que Dios castigó a los ángeles rebeldes (v.4), y a los malvados con el diluvio (v.5), y a Sodoma y Comorra con la destrucción (v.6.8), así castigará a los falsos e impúdicos apóstoles (v.9-10). La epístola de Judas (v.5-11) presenta un estrecho paralelo con nuestro texto.

El autor sagrado, lo mismo que Judas, se refiere a la antigua tradición del pueblo hebreo, que habla de un pecado de los ángeles y de su castigo. Este pecado fue una falta de soberbia y de rebelión contra Dios, como enseñan San Agustín¹⁰. Dios, a causa de este pecado, los *precipitó en el tártaro* (v.4). Este nombre designaba en la mitología griega el lugar subterráneo en que eran atormentados los titanes y los enemigos de los dioses. Después pasó a significar el lugar en donde penan los pecadores, el infierno. Los *entregó a las prisiones tenebrosas* (v.4)¹². Las tinieblas son el símbolo del sufrimiento y del horror; por el contrario, la luz es el símbolo de la felicidad celestial. Dios *ha reservado* a los ángeles malos *para el día del juicio*, es decir, que, si bien fueron castigados inmediatamente después de rebelarse contra su creador, su condenación solemne ante todo el mundo está reservada al juicio final. Judas, en el lugar paralelo, dice expresamente: “para el juicio del gran día.”

El segundo ejemplo de castigos citado por la 2 Pe (no por Judas) se refiere al diluvio (v.5). El diluvio es considerado como la transición entre el *mundo antiguo*, que es destruido, y la constitución del nuevo mundo. Por eso el diluvio es, en las epístolas de San Pedro, el tipo de la renovación esperada¹³ y del bautismo¹⁴. Dios salvó del diluvio sólo al *pregonero de la justicia*, Noé, con otras siete personas (literalmente: *al octavo*). Noé era el octavo contando a su mujer, sus tres hijos y las mujeres de éstos. La bondad de Dios manifestada con Noé y los suyos hace resaltar su severidad para con el pecador impenitente. Noé es llamado *pregonero*, *predicador de la justicia*, porque tanto con su palabra como con su ejemplo y la construcción del arca habría exhortado a los hombres a la penitencia anunciando el castigo divino¹⁵. Además, la tradición judía también nos habla de la predicación de Noé¹⁶. La 2 Pe aludiría a un dato tomado de la *Haggada*, del mismo modo que Judas aludiría a la ascensión de Moisés y a Henoc¹⁷.

El tercer ejemplo sobre la intervención de la justicia divina, que corresponde al segundo de Judas (v.7), es la destrucción de Sodoma - Comorra (Gen 19:1585). También Jesucristo, para mostrar la severidad de los juicios divinos, aduce los ejemplos del diluvio y de la destrucción de Sodoma y Comorra 18.

Los v.7-8 de 2 Pe hacen contraste con lo que precede. Muestran la misericordia divina para con el justo. La justicia de Lot se manifiesta en la aflicción que le producía la conducta impúdica y desenfrenada de los sodomitas. El sufrimiento a la vista del pecado es efectivamente lo propio del justo. La literatura rabínica no es, sin embargo, muy favorable a Lot¹⁹. Con frecuencia lo considera como un libertino y un impío a causa del hecho que nos cuenta el Gen 19:31-38. Sea lo que fuere de esto, lo cierto es que su conducta antes de la destrucción de Sodoma y Comorra fue irreprochable²⁰. También ciertos textos rabínicos consideran a Lot como un justo²¹.

Después de la larga prótasis de los v.4-8, llegamos por fin a la apódosis. El autor sagrado termina con un principio general: Dios salva a los justos, como lo hizo con Noé y con Lot, pero se muestra severo con los impíos, como lo hizo con los malvados de la época del diluvio y con Sodoma y Comorra (v.9). De este modo, el apóstol infundía valor y confianza a sus lectores, que también vivían en medio de graves pruebas materiales y espirituales. Por otra parte, advierte que

los impíos no han de hacerse ilusión. Si Dios no los castiga aquí abajo, es porque están reservados para el gran día del juicio, en que serán terriblemente castigados. Sin embargo, el castigo divino no será igual para todos. Los falsos doctores serán castigados de una manera especialísima a causa de su vida escandalosa, pues se dejan arrastrar por los placeres sensuales y la lujuria, imitando a los contemporáneos de Noé y Lot. Esclavos de la carne, *desprecian la autoridad del Señor* (literalmente: “desprecian la soberanía divina,” v.10). La soberanía de la que nos habla el texto sagrado parece ser la de Jesucristo, que es llamado con frecuencia en la epístola “nuestro Señor.”²²

La conducta de estos doctores licenciosos está llena de audacia, de temeridad y de arrogancia, pues *no temen blasfemar de las potestades superiores* (liter.: *de las glorias*, v.10). Las glorias (δόξαι) designarían, según algunos autores (Bigg, Calmes), personas eclesiásticas o civiles constituidas en dignidad. Mas, por el contexto (v.11) y por el lugar paralelo de la epístola de Judas (v.8), se ve que se trata de los ángeles.

El castigo futuro, 2:11-22.

¹¹ Cuando los ángeles, aun siendo superiores en *fuerza y poder*, no profieren ante el Señor un juicio injurioso contra ellas. ¹² Pero éstos blasfeman de lo que no conocen, como brutos irracionales, naturalmente destinados a ser presa de la corrupción, perecerán en su corrupción, ¹³ recibiendo con esto la justa paga de su iniquidad, pues hacen sus delicias de los placeres de cada día; hombres sucios, corrompidos, se gozan en sus extravíos, mientras banquetean con vosotros. ¹⁴ Sus ojos están llenos de adulterio, son insaciables de pecado, seducen a las almas inconstantes, tienen el corazón ejercitado en la avaricia, son hijos de maldición. ¹⁵ Dejando la senda recta, se extraviaron, y siguieron el camino de Balam, hijo de Beor, que, buscando el salario de la iniquidad, ¹⁶ halló la reprensión de su propia demencia cuando una muda bestia de carga, hablando con voz humana, reprimió la insensatez del profeta. ¹⁷ Son éstos fuentes sin agua, nubes empujadas por el huracán, a quienes está reservado el orco tenebroso. ¹⁸ Profiriendo palabras hinchadas de vanidad, atraen a los deseos carnales a aquellos que apenas se habían apartado de los que viven en el error, ¹⁹ prometiéndoles libertad, cuando ellos son esclavos de la corrupción, puesto que cada cual es esclavo de quien triunfó de él. ²⁰ Si, pues, una vez retirados de las corruptelas del mundo por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, de nuevo se enredan en ellas y se dejan vencer, sus postrimerías se hacen peores que los principios. ²¹ Mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que, después de conocerlo, abandonar los santos preceptos que les fueron dados. ²² En ellos se realiza aquel proverbio verdadero: “Volvióse el perro a su vómito, y la cerda, layada, vuelve a revolcarse en el cieno.”

¿De qué ángeles se trata en el v. 11? En el texto paralelo de Judas son los ángeles buenos; aquí, en cambio, el contexto parece indicar que se trata de los ángeles caídos (cf. v.4). Estos son dignos de reprobación; pero los ángeles buenos, aun siendo superiores, no se atreven a proferir injurias contra ellos. El pasaje paralelo de San Judas (v.6) nos habla del altercado entre el arcángel San Miguel y Satanás, en el cual Miguel no se atrevió a pronunciar contra el diablo ningún juicio injurioso, sino que se limitó a decir: *Que el Señor te reprenda* ²³. Lo que no se atreven a hacer los ángeles buenos respecto de los ángeles malos, lo hacen los falsos doctores, que no *temen* injuriar a las glorias. Tal vez los falsos doctores negaban a los ángeles malos la capacidad de hacer mal.

El apóstol siente repugnancia de estos falsos maestros, comparables a los *brutos irracionales* (v.12). La vida que llevan es como la de las bestias, destinadas a ser capturadas y a perecer. Por eso también ellos terminarán en la perdición. Encenagados en los apetitos de la carne, blasfeman de todo lo que no responde a sus instintos y de todo lo que no conocen, es decir, del poder de los ángeles Y de Dios. El placer de estos falsos doctores está en los *grandes banquetes* 24 de cada día, que son para ellos motivo de pecado. Porque asisten a los *ágapes* de la comunidad con la única preocupación de engordar y extraviar a los demás (v.13).

También pecan los falsos doctores buscando y deseando *la mujer adúltera* (v.14). Todo lo que ven les excita a las pasiones y los lleva a cometer mayores pecados, particularmente incitando con su conducta y sus palabras al pecado *a las almas más débiles*. Jesús enseña en el Evangelio: “Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón.”²⁵ No es éste sólo su vicio habitual, sino que también conocen todas las habilidades del avaro para amontonar riquezas. Emplean sin ningún escrúpulo todos los medios, incluso los más deshonestos. Por eso la maldición divina se desencadenará sobre ellos en el día de la parusía.

Estas ideas de avaricia y de maldición sirven para introducir muy naturalmente la historia de Balam (v. 15-16), al cual se reprochaba la codicia y había sido llamado por Balac para maldecir. Balam es el tipo de los que obran el mal por espíritu de lucro. Su pecado más conocido fue el haber aceptado maldecir a Israel para obtener del rey de Moab una buena suma de dinero²⁶. Pero Balam no sólo fue culpable de avaricia y de engaño, sino que también incitó a las mujeres moabitas para que tentaran a los israelitas²⁷. Por estos motivos la tradición judía atribuyó a Balam todas las torpezas e hizo de él el prototipo de los condenados²⁸. De los ejemplos de Caín, Balam y Coré aducidos por Judas (v.11), la 2 Pe sólo escoge uno: el de Balam²⁹.

Los falsos doctores hacen sufrir una cruel desilusión a los incautos que esperaban de ellos la verdad y la salvación. Para significar esto, el autor sagrado emplea dos imágenes, tomadas de Judas, v.12-13, con cierta libertad, que insinúan la desilusión de un peregrino sediento (v.17). Jeremías había ya comparado los falsos profetas a cisternas rotas, que no pueden contener el agua³⁰. Los falsos doctores, sin poder dar lo que prometen, irán a parar al *orco tenebroso*; en cambio, los justos resplandecerán como estrellas por toda la eternidad³¹.

Los v.18-19 precisan en qué consiste la desilusión que se llevarán los secuaces de los falsos doctores. Profiriendo palabras hinchadas de vanidad (v.18), se asemejan a las nubes empujadas por el huracán, que prometen mucho y no dan nada. Sin embargo, logran seducir con el cebo de la sensualidad a los incautos y a los débiles; es decir, a los que se han convertido recientemente del paganismo y que todavía no han conseguido vencer plenamente sus anteriores errores y malos hábitos. Abusando de la predicación cristiana, prometen, bajo el nombre de libertad, una verdadera esclavitud, porque el que no observa la ley moral será esclavo de los vicios (v. 19). El vencido se convertía en esclavo del vencedor, según el antiguo derecho de guerra. Los falsos doctores han sido ya vencidos por la corrupción, porque “el que comete el pecado se hace esclavo del pecado”³². Los falsos profetas se habían dejado vencer por los vicios de la carne 33.

La incorporación a Cristo mediante el bautismo y el conocimiento de la doctrina cristiana libraba a los cristianos de las *corruptelas del mundo* (v.20). Pero, si *de nuevo se enredan en ellas y se dejan vencer*, su situación se hace más crítica que antes³⁴, porque ya no tienen la excusa de la ignorancia. Mejor les hubiese sido no conocer la verdad cristiana que, una vez conocida, apartarse de ella (v.21); porque su pecado sería menor. Es mejor ser pagano que convertirse en apóstata. La expresión *camino de la justicia* designa la santidad cristiana con todo lo que ella implica, pues esta santidad proviene del conocimiento que se tiene de Jesucristo.

El autor sagrado ilustra con dos proverbios populares lo que había dicho sobre los apósta-

tas. El primero está tomado de Prov 26, n: *volvióse el perro a su vómito*. El fiel que vuelve a su vida de pecado se hace tan abominable como el perro que vuelve de nuevo a vomitar. El segundo proverbio no es bíblico, pero se encuentra ya en la leyenda de Ahikar: “la cerda lavada vuelve a revolcarse en el cieno.” La comparación con el fiel se refiere al retorno a un estado inmundo del cual había salido. Jesucristo también había empleado la imagen del perro y del cerdo para designar a los adversarios incorregibles³⁵. Los autores paganos consideran al perro, y sobre todo al puerco, como símbolo de la mancha moral³⁶.

1 3:1-10. — 2 Jer 7:8; 14:14; Dt 13:1-6; Ez 13:9; Zac 13:23. — 3 Cf. también 1 Tim 3:1ss — 4 Jds 4.7.8.13.16.18.23. — 5 Cf. Act 9:2; 18:25; 19:9. — 6 A. Charue, o.c. p.491. — 7 Doctrina de los doce Apóstoles u,6 = Didajé. Cf. D. Ruiz Bueno, Padres Apostólicos (BAC, Madrid 1950) p.89. — 8 1 Cor 9:1-18; 2 Cor 12:13. El ansia de lucro personal era bastante común entre los judíos de entonces, como nos lo atestiguan diversos lugares del Nuevo Testamento (Mt 23:145; Tit 1:105; cf. Ez 34:3). — 9 Cf. Jds 4-5. — 10 Pe CTM Dei 14:13-1 — 11 Suma Teol. 1 q.6, a.2. — 12 seguimos, con los códices BSAC y los Padres latinos, la lección $\sigma\epsilon\iota\pi\omicron\iota\varsigma$ o bien $\sigma\iota\pi\omicron\iota\varsigma$ = «en los abismos», que parece ser la mejor atestiguada. — 13 12:13 — 14 1 Pe 3 20-21. — 15 Cf. Heb 11:7. — 16 Wt. Josefo Flavio, *Ant.* 1,3,1; *Oráculos sibilinos* 1,129.150-198. Cf. Strack-Bil — 17 Cf. J. Chaine, 6.c. p.63. — 18 Cf. Lc 17:26-29. — 19 Cf. Strack-Billerbeck, vol.3 p.76953. — 20 Cf. Gen 18; 19; Sab 10:6. — 21 S. Rappaport, *Der gerechte Lot*: ZNTW 29 (1930) p.299. El Gen 19,iss nos habla de su hospitalidad. — 22 1:8.14.16; 2:20; 3:2.15.18; cf. Jds 8; *Didajé* 4:1. Para San Pablo (Ef 1:21; Col 1:16) soberanía = $\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\eta\beta$ designa un determinado coro de ángeles. — 23 Esta disputa entre Miguel y Satanás estaría tomada, según Orígenes (*De principiis* 3:2,i; PG 11:303), del apócrifo *Asunción de Moisés*, el cual sólo ha llegado a nosotros fragmentariamente. La 2 Pe la sustituye por una afirmación de carácter general. — 24 La lección $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\iota\beta$ de BA²C² Vgta. parece preferible a $\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\eta\beta$ de SAKLP, ya ° en el texto paralelo de Judas (v. 10-12), del que depende 2 Pe, son los falsos doctores Participan en los banquetes de la comunidad. La Asunción *de Moisés* 4:4 también nos habla de “los que buscan los convites a cualquier hora del día.” — 25 Mt 5:28. — 26 Cf. Núm 22-24. — 27 Cf. Núm 25:1-3; Dt 31:16. — 28 Cf. G. H. Guyot, *Baiaam*: CBQ.3 (1941) 235-242. — 29 Parece como si la 2 Pe supusiera conocido el texto de Judas. — 30 Jer 2:13. — 31 Dan 12:3. — 32 Jn 8:34- San Pablo, en su epístola a los Romanos 8:21, pone en contraste la libertad de los hijos de Dios con la servidumbre de la corrupción de las criaturas, lo mismo que hace aquí la 2 Pe. Y en la epístola a los Galatas 5:13 exhorta a no tomar la libertad como pretexto para servir a la carne. Epicteto (*Pláticas* 1.2:20:3; 22:31) también llama siervo de sus excesos al hombre vicioso. Cf. Cicerón, *Verr.* 3:22. — 33 Cf. Rom 6:16. Y, sin embargo, los gnósticos afirmaban que para los espirituales, como ellos se creían, no era posible la corrupción (San Ireneo, *Adv. haer.* 1:6:2). — 34 Cf. Mt 12:45; Le 11:26. El N. T. recalca siempre la gravedad del pecado de apostasia: Lc 9:62; Heb 6:4ss; 10:26; 1 Jn 5,16s. — 35 Mt 7:6. — 36 Cf. Horacio, *Epist.* 1:2:26; Cicerón, *Verr.* 4:24; Varrón, *Res rusiicae* 2.

Capítulo 3.

El Día del Señor, 3:1-18.

El autor sagrado ya había hablado de la parusía del Señor (1:16). Ahora vuelve a tratar de nuevo esta cuestión, que era rechazada por los falsos doctores con el fin de atraer más fácilmente a los cristianos a sus inmoralidades. Previene a sus lectores contra estos malvados y los exhorta a esperar la venida del Señor. Esta parte constituye una verdadera apocalipsis de Pedro.

Exhortación a creer en la parusía, 3:1-2.

¹ Esta es, carísimos, la segunda epístola que os escribo, y en ella he procurado excitar con mis avisos vuestra sana inteligencia, ² a fin de que traigáis a la memoria las palabras predichas por los santos profetas y el precepto del Señor y Salvador, predicado por vuestros apóstoles.

Al término de la diatriba contra los falsos doctores, se dirige a los fieles llamándoles carísimos ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\tau\eta\tau\omicron\iota$). Lo mismo sucede en la epístola de Judas (v.17). La alusión a una primera epístola (v.1) parece referirse a la 1 Pe. En dicha epístola encontramos insinuado en forma expositiva todo lo que aquí se presenta en forma polémica. En la 1 Pe también se citan los testimonios de los profetas y de los evangelizadores I. Se habla del valor salvífico de la pasión de Jesús, de su resu-

rección y ascensión ², y se trata de la par usía del Señor ³. Los destinatarios de la 2 Pe tienen la *inteligencia sana*, es decir, que todavía no han sido contaminados por las doctrinas de los falsos doctores. Sin embargo, el autor quiere ponerlos en sobreaviso y recordarles la enseñanza tradicional para que no sean contaminados.

Ante todo han de tener presente lo que han predicho ⁴ *los santos profetas. y vuestros apóstoles* (v.2), que han transmitido a los fieles el programa de vida de Cristo. También en la epístola de Judas (v.17) se encuentra una alusión semejante “a las palabras predichas por los apóstoles.” La expresión nuestros apóstoles no excluye al autor de la epístola de entre ellos. Sin embargo, la generación apostólica aparecerá ya como en el pasado en el v.φ El autor no se presenta, desde luego, como el padre en la fe de los fieles a los cuales escribe. *Precepto* tiene aquí sentido amplio: es la doctrina cristiana (cf. 2:21).

Incredulidad de los falsos doctores, 3:3-4.

³ Y, ante todo, debéis saber cómo en los postreros días vendrán con sus burlas escarnecedores, que viven según sus propias concupiscencias ⁴ y dicen: ¿Dónde está la promesa de su venida? Porque, desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación.

Los fieles han de saber que los esfuerzos de los herejes y *escarnecedores* del nombre de Dios han sido predichos para *los postreros días* (v.3). El pensamiento resulta más claro en Judas (v.18) que en nuestra epístola: los herejes que han de venir han sido anunciados por los apóstoles, los cuales recibieron, a su vez, esta enseñanza del mismo Cristo⁵. Esos herejes serán gentes escarnecedoras que se burlarán de las creencias más santas, con el fin de legitimar su vida licenciosa. Se ríen de la parusía del Señor diciendo: ¿Dónde está el cumplimiento del prometido retorno de Cristo? Ha pasado toda una generación de creyentes sin ser testigos de esa parusía, y continúan igual todas las cosas, pues la naturaleza no ha sido destruida por ninguna catástrofe, que, según la predicción de Cristo, había de tener lugar antes de su retorno⁶. Luego, si nada ha ocurrido hasta ahora, es muy probable que nada ocurra en el futuro.

Jesucristo había dicho efectivamente que vendría en su gloria, pero sin indicar el momento. El amor que los fieles profesaban a Cristo, sus esperanzas de la retribución y sus deseos de verle les hacían pensar en un retorno próximo, que se manifiesta en toda la primera generación cristiana. También los apóstoles esperaban la parusía, aunque nada enseñaron sobre el tiempo en que sucedería. Sin embargo, con el pasar de los años se sintió la necesidad de dissociar la parusía y el juicio final de las esperanzas escatológicas con las cuales eran unidos. Bajo la presión de los hechos se daba un progreso teológico, no en el sentido que cambiase la revelación, sino en cuanto que había que mirar y expresar los datos revelados independientemente de una concepción temporal que no formaba parte de ellos y que resultaba difícil mantener⁷.

Los *padres* del v.4 no son los antepasados del Antiguo Testamento, sino los cristianos de la, primera generación que habían muerto.

Refutación de los Falsos Doctores, 3:5-10.

⁵ Es que voluntariamente quieren ignorar que en otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y en el agua asentada por la palabra de Dios;⁶ por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en el agua,⁷ mientras que los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los impíos. ⁸ Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de

Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día.⁹ No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia.¹⁰ Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay.

El hagiógrafo la emprende ahora directamente contra los falsos profetas, que se burlaban de la parusía, y refuta sus errores.

El autor sagrado rechaza primeramente el argumento en que se apoyaban los falsos doctores para negar la parusía: la estabilidad de la naturaleza. El apóstol afirma que en la naturaleza se operó un gran cambio por medio del diluvio (v.5-7), especialmente en lo que se refiere a los hombres. Por el diluvio volvió la tierra al estado en que se halló al principio, antes de la separación de las aguas y de la tierra en el día tercero de la creación. Si los falsos doctores no quieren reconocer esta verdad, es que voluntariamente se hacen cómplices de esta ignorancia. La creación y la destrucción operada por las aguas son garantía de la destrucción final que será producida por el fuego.

Para el autor de la 2 Pe el fin del mundo será una inmensa conflagración (v.7.10.12ss). La idea de que el fin del mundo vendría por el fuego parece ser de origen persa. Posteriormente esta concepción se hizo corriente en el mundo greco-romano, de donde pasó a los judíos y cristianos

En este pasaje de la 2 Pe parecen confluir — según Mollat⁹ — dos influencias: una especulación filosófica greco-romana, según la cual el mundo terminará abrasado por el fuego, y una concepción bíblica, según la cual el fuego significaría la venida de Dios y el castigo de los malvados. En el Antiguo Testamento, el triunfo de Yahvé va acompañado de un fuego vengador que destruye los enemigos de su causa y alcanza hasta los elementos materiales del mundo. El autor sagrado tal vez aluda en el v.7 a los vaticinios de Isaías: “He aquí que llega Yahvé en fuego, y es su carro un torbellino. Porque va a juzgar Yahvé por el fuego.”¹⁰ Y en otro lugar: “Pasarán los cielos como humo, se envejecerá como un vestido la tierra” u. Del fuego en conexión con el juicio hablan también los profetas Miqueas¹², Sofonías¹³, Daniel¹⁴ y el salmo 98:3. San Pablo también habla del fuego del juicio¹⁵, y enseña que Jesucristo se manifestará en un incendio de llamas para hacer escarmiento¹⁶. Los escritos apócrifos judíos también aluden frecuentemente al tema del fuego que destruirá y renovará el universo¹⁷. Otro tanto sucede con los escritos cristianos en donde se trata este tema¹⁸.

A continuación (v.8) el autor sagrado responde a la pregunta sarcástica de los falsos doctores: *¿Dónde está la promesa de su venida?* (v.4). Para Dios no hay tiempo, pues todo está presente en su mente, y, por consiguiente, las distinciones temporales que nosotros establecemos no tienen sentido en los planes divinos. La dilación es una prueba de la paciencia de Dios, como dice San Agustín, porque no quiere que nadie perezca, sino que todos tengan tiempo para arrepentirse (v.8) 19. El apóstol se inspira en el salmo 90:4: “Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche.” La literatura rabínica pretende descubrir en este salmo conclusiones sobre la duración de los tiempos mesiánicos y sobre el fin del mundo²⁰. También los milenaristas se sirvieron de este texto de la 2 Pe para apoyar sus doctrinas sobre el milenio de felicidad en este mundo. Sin embargo, el apóstol no dice absolutamente nada sobre el milenio, sino que se limita simplemente a aplicar al caso concreto el pensamiento del salmista, el cual niega toda medida entre la eternidad de Dios y el breve tiempo de nuestra vida.

El Señor es paciente, pero debemos prevenirnos contra la presunción y no diferir demasiado el arrepentimiento, porque *vendrá el día del Señor como un ladrón* (v.10). Es una imagen

bíblica muy expresiva para describir el día de la venida del Señor. Había sido empleada por Jesús²¹, y lo será después por la tradición²². En aquel día, el universo desaparecerá y serán consumidos los cielos, los astros (στοιχεῖα), la tierra con todo lo que en ella hay.

La escatología judía admitía la caída de los astros²³ como uno de los elementos característicos del día del Señor. El fuego celeste *abrasará*, penetrará todas las cosas para purificarlas y ponerlas al descubierto. En la escatología de los primeros siglos tanto judía como cristiana, el fuego tenía una parte preponderante en la conflagración final²⁴. San Pablo mismo, en 1 Cor 3:10-15, afirma que en aquel día las obras de cada uno serán probadas por el fuego y quedarán de manifiesto.

Exhortación a prepararse convenientemente para ese día, 3:11-16.

11 Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversión y en vuestra piedad, 12 en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se desretirarán?¹³ Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor, 14 Por esto, carísimos, viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprochables delante de El,¹⁵ y creed que la paciencia del Señor es para nuestra salud, según que nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida. 16 Es lo mismo que hablando de esto enseña en todas sus epístolas, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indocitos e inconstantes pervierten, no menos que las demás Escrituras, para su propia perdición.

La idea de la parusía y de la caducidad del mundo ha ejercido siempre un grande influjo sobre la espiritualidad tanto judía como cristiana²⁵.

El autor sagrado resume lo que acaba de decir y saca una conclusión práctica. Puesto que el mundo presente está destinado a desaparecer y el día del Señor vendrá de repente como un ladrón, hay que estar preparados llevando una vida santa. Los plurales "*in sanctis conversationibus et pietatibus*" (Vgta.) indican las múltiples manifestaciones de la santidad y de la piedad que han de resplandecer en toda la conducta de los cristianos. Viviendo santamente, los cristianos podrán esperar con confianza el día del Señor; y, al mismo tiempo, completarán el número de los elegidos, y así acelerarán la hora de la venida del Señor²⁶. El Señor espera pacientemente y difiere su retorno para dejar tiempo a los culpables al arrepentimiento²⁷; porque cuanto mayor sea el número de los fieles, más pronto vendrá el Señor (v.12). Seguramente el autor sagrado alude a la idea difundida en los ambientes judíos, según la cual la aceleración o retardo de los tiempos mesiánicos dependía de los méritos o pecados de Israel²⁸.

La catástrofe cósmica es, sin embargo, motivo de alegría para los fieles que la esperan y la aceleran con el deseo y la oración. Más allá de la tragedia y de la prueba, entrevén la transfiguración del universo. El mundo futuro será un mundo en donde la justicia y la santidad habitarán (v. 13). Estas mismas ideas las encontramos en Is 65:17; 66:22. San Pablo también presenta a la naturaleza como una persona que espera con inquietud la transformación²⁹. Y San Pedro, en un discurso de los Hechos de los Apóstoles³⁰, habla de "la restauración de todas las cosas."

Si los cristianos esperan este mundo nuevo, deben comportarse de tal manera que sean hallados por el Señor en una disposición moral y espiritual tal que les permita entrar en él (v.14). La espera de la parusía era un poderoso motivo de santificación³¹. Además, los fieles han de ver

en el retardo de la parusía una prueba de la voluntad salvífica universal de Dios, que espera para que todos se enmienden y practiquen la virtud (v.15). El apóstol confirma su exhortación con la autoridad de San Pablo, que había enseñado la misma verdad en una epístola enviada a los mismos destinatarios de la 2 Pe. ¿De qué epístola se trata? La epístola a los Romanos³² y la I a los Corintios³³ hablan de las numerosas gracias de conversión que el Señor da a los elegidos; pero no es probable que la 2 Pe haya sido escrita a los cristianos de Roma o de Corinto. Es difícil determinar con precisión de qué carta se trata. La mayor parte de los comentaristas están acordes en admitir que se alude o bien a Golosenses³⁴, en donde se encuentra una sentencia análoga a la de San Pedro, o bien a Efesios, en la cual se dan varias exhortaciones a la santidad³⁵. Algunos autores creen que se trata de una epístola perdida 36.

El autor de la 2 Pe habla de Pablo como de un *amado hermano* (v.15), en el cual reconoce el carisma de *la sabiduría*. Esta sabiduría tal vez se refiere a un conocimiento extraordinario de los misterios revelados. Pero como el v.16 reconoce el carácter sagrado de los escritos de Pablo, es muy posible que podamos ver en esa sabiduría, que dirigía al apóstol cuando escribía, el carisma de la *inspiración divina*.

Después de aludir a una epístola determinada de San Pablo, el autor de la 2 Pe habla de las demás cartas del Apóstol de los Gentiles, en donde exhorta a la santidad, a la preparación para la parusía (v.16). Los falsos doctores debían de apoyarse en San Pablo cuando prometían la libertad³⁷. A lo cual replica el autor de la 2 Pe diciendo que Pablo enseñaba lo mismo que él en todas sus *epístolas*. La expresión *todas sus epístolas* no significa necesariamente que el autor de la 2 Pe conociese todo el *corpus paulinum* actual. Puede referirse a todas las cartas conocidas entonces por el autor de la 2 Pe y por los destinatarios de esta epístola. Existía ya, por consiguiente, una *colección paulina*, sin que podamos decir cuántas cartas contenía. Este detalle de la 2 Pe es de gran importancia, porque nos hace conocer que en las diversas Iglesias se comenzaron a recoger, desde muy temprano, los escritos de los apóstoles. Es el comienzo del canon del Nuevo Testamento.

En esas cartas de San Pablo, reconoce el autor de la 2 Pe, se encuentran *puntos de difícil inteligencia*, que gentes ignorantes de la verdad evangélica y mal fundamentados en la fe perverten (v.16). De este modo la palabra de Dios sirve para perder las almas. Los textos torcidamente interpretados por los falsos doctores serían probablemente los que tratan de la Ley y de la libertad cristiana y los que hablan de la parusía, que eran oscuros por naturaleza³⁸. Se formula aquí implícitamente el principio de hermenéutica escrituraria según el cual la interpretación de las Escrituras no puede ser abandonada al sentir de cada uno. El trato que dan esos falsos doctores a las epístolas de San Pablo es el mismo que dan a las *demás Escrituras* (v.16). La expresión *τάς λοιπὰς γραφάς* designa el Antiguo Testamento. Por aquí se ve que la 2 Pe coloca las epístolas de Pablo al mismo nivel de las Escrituras. Y demuestra que nuestro autor considera las epístolas paulinas en el mismo plano de autoridad y dignidad que las Sagradas Escrituras. En toda la literatura judía y cristiana, la *Escritura* o Escrituras designan los escritos sagrados y normativos, los escritos inspirados, en cuanto que fueron compuestos bajo la inspiración del Espíritu Santo³⁹. Este versículo 16 de la 2 Pe implica implícitamente la doctrina eclesiástica de la canonicidad y de la inspiración de las epístolas paulinas y de todo el Nuevo Testamento, pues no hay razón alguna para juzgar de otro modo los escritos de los demás apóstoles.

Exhortación y doxología final, 3:17-18.

¹⁷ Vosotros, pues, amados, que de antemano sois avisados, estad alerta, no sea que, dejándoos llevar del error de los libertinos, vengáis a decaer en vuestra firmeza. ¹⁸

Creced más bien en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y salvador Jesucristo. A El la gloria ahora como en el día de la eternidad.

El autor sagrado vuelve, en la advertencia final, sobre el pensamiento del v.14; y recomienda a los fieles vigilar para no ser seducidos por los falsos doctores (v.17), y crecer en el conocimiento y en la gracia de Dios.

Los lectores de la 2 Pe estaban siempre en peligro de ser seducidos por los falsos doctores que interpretaban torcidamente las enseñanzas apostólicas. Por eso el autor sagrado les dice que deben permanecer *firmes* en la fe profesada, guardando intactos los principios de su vida cristiana. Han de esforzarse, además, por *crecer en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo* (v.18). La vida cristiana no es algo estático, sino que debe crecer cada día en gracia y en conocimiento de Dios. Al principio de la epístola, el autor deseaba esta gracia y conocimiento a sus lectores⁴⁰. Ahora termina con el mismo pensamiento en forma de *inclusio* semítica.

La carta se concluye con una doxología a Cristo que recuerda la de 1 Pe 4:11. En este último versículo de la 2 Pe se afirma claramente **la divinidad de Cristo**.

1 1:10-12.25. — 2 1:3-18; 2:4; 3:18-22; 4:1-13; 5:1 — 3 1:7-11; 4.55.11:13; 5:4-10. Es, pues, probable que el autor sagrado se refiera a la 1 Pe, que ya por entonces se había difundido con bastante rapidez entre los fieles y las iglesias. No descartamos tampoco la hipótesis de que se pueda referir a una carta del apóstol, que se ha perdido. — 4 El *predixi* de la Vg. es erróneo. — 5 Act 20:23-31; 2 Tim 3:1-9; 4:3; cf. Me 13:22; Mt 24:24. Estos textos se refieren a profecías generales acerca de la aparición de herejías y disensiones antes de la segunda venida de Cristo. Pero nuestro autor bien pudiera referirse a tradiciones orales que no han llegado hasta nosotros. — 6 Cf. Mc 13:19. — 7 J. Chaine, o.c. p.105. Cf. Tertuliano, *De patientia* 2; Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:24:25. — 8 Cf. J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la 2 Pe*: RB (1937) 207-216; J. Plessis, *Babylone et la Bible*: DBS I 716-736. Para comprender la idea de la 2 Pe hay que tener presente que la tierra había emergido de entre las aguas por la acción del espíritu de Dios (Gen 1:2.9). Con el diluvio la tierra vuelve a ser cubierta por las aguas (Gen 7:11), con lo que retorna en cierto modo al caos primitivo. De este segundo caos le saca la acción del viento (*pneuma*) enviado por Dios (Gen 8:1). Es en este sentido en el que se puede hablar de una nueva creación. — 9 1:18 3 8 — 10 Is 66,15s. — 11 Is 51:6; cf. Is 65:17; 66:22. — 12 1:4 — 13 En DBS IV 1379. — 14 7:8-10. — 15 1 Cor 3:13-15 — 16 2 Tes 1:7.3. La *Vida de Adán y Eva* 49 habla de dos juicios, uno por el agua y el otro por el fuego. Cf. Oráculos *sibil.* 4:1735. — 17 Cf. Strack-billerbeck, III p.775- — 18 Hermas, Vis. 4:3:3 (Funck, I 464); *Apoc. Petr. aetiop.* 5; San Justino, *Apol.* I 20:4. — 19 1 Tim 2:4; cf. £2 18:23. — 20 Gf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (París 1909) 186-209; Strack-Bil-Lerbeck, III p.773s. — 21 Mt 24:42-44; Lc 12:38-40. — 22 1 Tes 5:2; Ap 3:31 16:15. — 23 Cf. Is 34:4; Jl 2,ios; 3:15; Mt 24:29; Ap 6,12ss. — 24 Cf. Mts.11; 11:3.16. — 25 Gf. R. schnackenburg, *DiesittlicheBotschaft des Neuen Test.* (München 1954)p.127-34. — 26 Cf. U. Holzmeister, Num et quomodo docente S. Petro (Act 3:195; 2 Pe 3:12) *paru-siam decelerare possimus*: VD 18 (1938) 299-307. — 27 Cf. v.9. — 28 Cf. Bonsirven, *Le Judaïsme* vol.1 p.379ss; A. Charue, o.c. p.100; De Ambroggi, o.c. p.105. — 29 Rom 8:19-22; cf. 1 Cor 7:31. Ver A. Colunga, *El cielo nuevo y tierra nueva*: Sal 3 (1956) 485-492; J. M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del Cosmos en el N. T.* en XIV SemBibEsp (Madrid 1954) 103-127; A. Viard, *Expectatio creaturae (Rom 8:19-22)*: RB 59 (1952) 337-354. — 30 3:21. — 31 J. Chaine, o.c. 93. — 32 2:4-10; 9.22SS. — 33 1 Cor 1:7-8. — 34 1:22ss. — 35 Gf. 1:5-14; 4:30; 5:53. — 36 Cf. RB (1902) 573SS. El P. C. Spicq., *Les Epîtres pastorales* (París 1947) p.XCV, cree que aquí se cita explícitamente un pasaje de 1 Tim 1:16. — 37 2 Pe 2:19. El autor sagrado no nos dice cuáles eran los puntos doctrinales difíciles de entender y que los falsos doctores interpretaban mal. Tal vez se refiera a la doctrina paulina sobre la libertad de la Ley. — 38 Gf. 2 Tes 2:5. — 39 Cf. 1:21.

Primera Epístola de San Juan.

Introducción.

Autenticidad y canonicidad de la epístola.

a) *Testimonio de la tradición*. — Las tres epístolas de San Juan presentan, sin duda alguna, grandes semejanzas con el cuarto evangelio. Las analogías son evidentes en lo referente a la doctrina, al vocabulario y al estilo. Estos escritos nos muestran un mundo de ideas y un lenguaje que sólo ha hablado y escrito San Juan Apóstol. Un lenguaje sencillo y sublime, al mismo tiempo

que transmite un mensaje de verdad, de luz, de pureza y de amor. Toda la ideología teológica es de San Juan I.

Por este motivo, la mayoría de los escritores admiten que el autor de los escritos joánicos es el mismo San Juan Apóstol. Y para los que admiten que el cuarto evangelio es obra de San Juan Apóstol no hay ninguna dificultad en reconocer que también San Juan Apóstol es el autor de estas epístolas. Esto mismo se deduce del acuerdo frecuente entre los argumentos internos de dichos escritos y los testimonios más antiguos de la tradición.

En efecto, entre las epístolas católicas, la primera epístola de San Juan es, con la I Pe, la mejor atestiguada por la tradición. Era ya conocida y recibida en un círculo bastante amplio a mediados del siglo II después de Cristo. Y algunos de los testimonios provienen de iglesias bastante distantes de la iglesia a la cual San Juan dirigió inmediatamente su carta.

El testimonio más antiguo es el de San Policarpo (f 155), discípulo del mismo San Juan, que en su *Epístola a los Filipenses*² alude claramente a 1 Jn 4:2-3, y también a 2 Jn 7. Eusebio³ afirma que Papías había utilizado la 1 Jn. También es muy probable que la haya conocido San Justino (f entre 163-167), como se ve por las citas o reminiscencias que se encuentran en sus obras⁴. Al final del siglo u o comienzos del siglo π tenemos el testimonio *explícito* del *Fragmento de Muratori* (lín.26-31), que cita el comienzo de la 1 Jn 1:1-4. También se encuentra en las antiguas versiones, como la *Vetus Latina* (s.11). Es atribuida a San Juan explícitamente por San Ireneo (f 203)⁵. Clemente Alejandrino (f 211) comentó la 1 Jn en las *Hypothyposeis* y atribuye muchas veces la epístola al apóstol Juan en sus *Stromata*⁶. Dionisio de Alejandría se funda en la 1 Jn para hacer observaciones críticas acerca del Apocalipsis⁷.

También es atribuida a San Juan por Tertuliano (f 245)⁸ y por Orígenes (f 254)⁹. Por eso, dice Eusebio que, además del cuarto evangelio, la 1 Jn es recibida por todos como auténtica¹⁰. De igual modo, San Jerónimo afirma que era considerada como canónica por todos los hombres competentes de la Iglesia¹¹. Y lo mismo enseña, todavía con mayor energía, San Agustín¹².

Se encuentra asimismo en todos los cánones de las diversas iglesias, tanto orientales como occidentales: así lo demuestran el canon de Mommsen; el canon que nos han transmitido Orígenes y San Atanasio; el canon de Eusebio; el de los concilios de África de fines del siglo IV (Hiponense, Cartaginense III y IV) y la *Epístola a Exuperio*, del papa Inocencio I.

b) *Semejanzas con el cuarto evangelio*. — Las pruebas de crítica interna que confirman la atribución de 1 Jn al mismo autor del cuarto evangelio, son igualmente abundantes y convincentes. Las semejanzas entre ambos escritos, en lo referente al estilo, a la estructura de las frases, a la repetición de locuciones joánicas, al vocabulario, a la teología, son muy estrechas y acentuadas. “El parentesco es tan estrecho — dice Vogels — cuanto es posible: ambos escritos son todavía más *hermanos* que no lo son, entre ellos, Le y Act, 1 y 2 Tes, Gal y Rom, Ef y Col. La semejanza es tal, que debe provenir no sólo del mismo ambiente, sino de la misma pluma.”¹³

La fraseología de la 1 Jn es muy parecida a la del cuarto evangelio. Existen frases semejantes en ambos que no se encuentran en otros escritos del Nuevo Testamento: *hacer la verdad; dar testimonio de; permanecer en Dios, en el Hijo, en el Padre* (en sentido místico); *haber nacido de Dios, de la verdad, del mundo, del diablo; guardar los mandamientos, la palabra*. Se encuentran frases enteras semejantes en 1 Jn y en Jn¹⁴.

El estilo también es, en uno y otro escrito, de carácter semítico muy acentuado: proposiciones que comienzan por *todo* o por KCCÍ, como en hebreo; tendencia al paralelismo, a la antítesis y a la “inclusio.” El estilo también parece demostrar que el autor de la 1 Jn y el del cuarto evangelio es el mismo. W. F. Howard¹⁵ ha mostrado, en contra de C. H. Dodd¹⁶, que las concordancias de estilo y vocabulario son tan frecuentes y unánimes, que no se puede dudar de la

unidad de autor. Las diferencias existentes son de poca importancia, y menos frecuentes que entre las mismas cartas de San Pablo.

Las ideas doctrinales principales manifiestan también un estrecho parentesco. En ambos escritos, Cristo es llamado *Logos, fyionogenes, Salvador*¹⁷. Se insiste especialmente sobre su venida en la carne y se afirma que logró borrar el pecado mediante su encarnación¹⁸. La conversión al cristianismo es considerada como un nuevo nacimiento, como un paso de la muerte a la vida. Se encuentran las mismas antítesis: luz y tinieblas, verdad y mentira, vida y muerte, amor y odio, Dios y el mundo, los hijos de Dios y los hijos del diablo, los discípulos y el mundo. Se da mucha importancia a la caridad o amor fraterno, llamado mandamiento nuevo. La 1 Jn y el cuarto evangelio dan gran relieve al oficio de iluminador atribuido al Espíritu Santo¹⁹. Por todo lo cual podemos concluir que en los puntos esenciales — en el terreno doctrinal — coinciden plenamente la 1 Jn y el cuarto evangelio.

c) *Diferencias de la 1 Jn con el cuarto evangelio.* — Por otra parte, entre ambos escritos existen diferencias importantes, que han hecho dudar a algunos autores sobre su unidad (J. Reville, J. Wellhausen), y a otros les han llevado a negarla (C. H. Dodd). Algunas expresiones características del cuarto evangelio no se encuentran en la 1 Jn: *nacer de arriba, ser de abajo, juzgar y juicio, Espíritu Santo, Escritura y Ley* (en el sentido de Sagrada Escritura), *salvar y salvación, gloria y glorificación, perder y pérdida, buscar, enviar*. Por el contrario, ciertos términos propios de la 1 Jn no son empleados por el cuarto evangelio: *negar el Padre, negar el Hijo, tener el Padre, tener el Hijo, comunión, parusía, propiciación, germen de Dios, anticristo, victoria, mensaje, unción*. Además, el estilo de la 1 Jn es bastante menos semítico que el del evangelio.

Por otra parte, el nombre de Paráclito, dado en el cuarto evangelio al Espíritu Santo, es atribuido en la 1 Jn a Cristo²⁰. En la epístola se espera la llegada de la parusía, y esta perspectiva dirige la vida moral²¹. En cambio, en el cuarto evangelio apenas se encuentra semejante idea. La imagen de expiación por la sangre de Cristo²² no se encuentra bajo esta forma en el evangelio²³.

d) *Conclusión.* — No obstante estas diferencias, creemos que la tesis tradicional se impone fuertemente. La razón es que tiene en su favor el testimonio unánime de la tradición antigua, el peso de las afinidades verbales y, sobre todo, las semejanzas doctrinales. Las enseñanzas teológicas son, en ambos escritos, fundamentalmente las mismas, y las diferencias son más bien secundarias y de poca importancia. Por lo cual sostenemos que el apóstol San Juan es el autor de ambos escritos: 1 Jn y cuarto evangelio.

Las particularidades propias de la 1 Jn se pueden explicar por las diversas circunstancias que motivaron la composición de la carta, especialmente la necesidad de luchar contra los errores doctrinales, que comenzaban a pulular entonces.

Destinatarios de la 1 Jn.

La epístola no tiene encabezamiento. Por eso no sabemos con certeza a quiénes fue dirigida. Sin embargo, de la misma 1 Jn se desprende que los lectores debían de tener relaciones muy estrechas con el autor. Llama a sus lectores *hijos míos* (nueve veces), *carísimos* (seis veces); conoce la firmeza de su fe²⁴, sus disposiciones íntimas²⁵, las luchas que han de sostener²⁶. La falta de toda indicación concreta de personas y de lugares, que se advierte en la 2.^a y 3.^a epístolas de San Juan, sugiere que la 1 Jn va dirigida a las iglesias de alguna región y no a una comunidad particular. Por otra parte, sabemos que los lectores eran convertidos del paganismo²⁷ desde hacía tiempo²⁸ y que estaban expuestos a recaer de nuevo en la mentalidad pagana. Algunos ya habían apostatado abiertamente, convirtiéndose en *anticristos*²⁹. Estas defecciones dejaban vestigios dolorosos en la comunidad. Ante esto, San Juan se decidió a intervenir, componiendo

una epístola de carácter pastoral para preservar a los fieles de los peligros.

La tradición antigua afirma que San Juan Apóstol pasó los últimos años de su vida en Efeso, en donde escribió el evangelio ³⁰ y desde donde habría desarrollado una intensa labor apostólica ³¹ en favor de las comunidades cristianas de la provincia proconsular de Asia. A estas mismas iglesias habría dirigido San Juan su primera epístola, así como su evangelio. El elogio que hace la 1 Jn de la fe de los destinatarios corresponde bien a la situación de las iglesias a las cuales van dirigidas las cartas del Apocalipsis ³². Algunas merecían, sin duda, el ser amonestadas por haber decaído en su fervor primitivo; pero el conjunto era fiel a la ortodoxia.

San Agustín ³³ y otros autores latinos antiguos intitulan la 1 Jn de una forma un tanto extraña: *Epístola Ioannis ad Parthos*. Como no sabemos que San Juan haya tenido relación con los partos, los autores tratan de explicar este extraño título de diversas maneras. Para unos existiría la confusión con $\tau\rho\acute{o}\beta\ \tau\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ = *ad omnes*, que presupondría en la 1 Jn una carta encíclica. Para otros, el origen de la confusión habría que buscarlo en el hecho de que Clemente Alejandrino, en su obra *Adumbrationes*, presenta la 2 Jn como escrita $\pi\rho\varsigma\ \pi\alpha\rho\beta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\beta$ — *ad virgines*. Algún copista habría abreviado la expresión, y, en lugar de $\tau\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\tau\alpha\rho\beta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\beta$, habría escrito $\pi\rho\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$ = *ad Parthos*. El título así modificado habría pasado de la 2 Jn a la 1 Jn.

Ocasión y finalidad de la 1 Jn.

Es frecuente entre los autores ver en la 1 Jn una carta que habría escrito San Juan para acompañar la publicación del cuarto evangelio y servirle como de *prefacio*. A esto parece aludir el *Canon de Muratonii* (1Jn.27ss) y Clemente Alejandrino ³⁵. Sin embargo, la mayoría de los autores prefieren ver en la 1 Jn un *suplemento* del cuarto evangelio. Todos, desde luego, reconocen que la 1 Jn está estrechamente vinculada al cuarto evangelio tanto por la época de composición como por su finalidad.

Por la misma epístola se ve que en las Iglesias a las cuales va dirigida habían surgido falsos doctores, falsos profetas, *anticristos* ³⁶, entregados a toda suerte de desórdenes morales, a errores doctrinales. Afirmaban amar a Dios ³⁷, y odiaban a sus hermanos ³⁸; pero más bien amaban al mundo, porque eran del mundo ³⁹. Pretendían conocer a Dios con un conocimiento especial y permanecer en El sin observar sus preceptos ⁴⁰. Y llegaba su locura hasta considerarse sin pecado ⁴¹. Negaban la encarnación de Cristo ⁴² y afirmaban que Jesucristo no era el Mesías ni el Hijo de Dios ⁴³. Rechazaban, por consiguiente, la verdadera redención por la sangre de Cristo derramada realmente en la cruz ⁴⁴. Con estas doctrinas trataban de seducir a los fieles. Por eso, San Juan, con el fin de oponerse a estas tendencias corruptoras del verdadero cristianismo, confiesa claramente que Jesús era Hijo de Dios y que había derramado su sangre, que es la que nos purifica de todo pecado y lo constituye en propiciación nuestra y de todo el mundo ⁴⁵.

¿Quiénes fueron estos falsos profetas y doctores? Algunos escritores antiguos, como San Iréneo ⁴⁶, creen que San Juan alude en esta carta a los errores de Cerinto. Este enseñaba que Jesús no era el Hijo de Dios, pues el Verbo habría habitado en él sólo transitoriamente. Jesús había nacido — según él — de María y José, conforme al orden natural, y en el bautismo el Verbo había descendido sobre él, permaneciendo con él hasta la pasión, y después le abandonó. Por otra parte sabemos que San Juan se encontró con Cerinto en Efeso ⁴⁷. Por eso, tal vez San Juan Apóstol se proponga en esta epístola confutar dichos errores y confirmar a los cristianos en la fe. Otros autores, como Bonsirven y Schnackenburg ⁴⁸, piensan que San Juan combate en su primera epístola las diversas formas de gnosticismo, que ya habían comenzado a difundirse a fines del siglo I y que se desarrollarán plenamente en el siglo II.

La finalidad de la 1 Jn es, por lo tanto, la misma que la del cuarto evangelio ⁴⁹: probar

que Cristo es Dios y que en Cristo encontramos la vida eterna y quedamos unidos por medio de El a Dios ⁵⁰.

Tiempo y lugar de composición.

“El tono de la epístola — dice Charue — es el de un anciano que se dirige a generaciones más jóvenes, de un meditativo que ha penetrado profundamente y vivido largamente la revelación del Maestro y la enseñanza de la Iglesia primitiva. Todo, en la doctrina y en su expresión, manifiesta que estamos en la época del cuarto evangelio, sin duda un poco después de la publicación de éste.”⁵¹ La razón es que los temas teológicos que se encuentran en la 1 Jn están más desarrollados que los del evangelio e incluso parece que el autor de la epístola supone conocido el evangelio por sus lectores. La 1 Jn ha de ser considerada como uno de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. Es una obra de larga maduración y meditación, en donde están reunidos los datos esenciales del dogma, de la moral y de la mística cristiana ⁵².

La composición de la 1 Jn habría que colocarla en una época posterior a la redacción del Apocalipsis, porque la situación creada por la herejía parece haber mejorado en la epístola con relación al Apocalipsis ⁵³. La fecha de composición, por consiguiente, se podría fijar entre la redacción del Apocalipsis (entre 90-96) y la muerte de San Juan (hacia el 100).

Como lugar de composición suele señalarse Efeso, la ciudad en donde vivió y murió el apóstol. Sin embargo, no existen argumentos positivos.

Doctrina de la 1 Jn.

La 1 Jn puede considerarse como un resumen de la teología de San Juan. Merece ser tenida como el prototipo de la teología espiritual cristiana. La riqueza doctrinal de esta epístola es notable. El apóstol expone en forma práctica las verdades más importantes del Evangelio, que le sirven de base para su instrucción moral.

Para San Juan, Dios es luz ⁵⁴. Los cristianos han de caminar en esta luz si quieren tener comunión con El ⁵⁵. Dios es santidad ⁵⁶. Para ser hijos de Dios **hay que evitar** el pecado y ser santos ⁵⁷. Dios es amor ⁵⁸. Y para participar del amor de Dios es necesario amar a los demás cristianos ⁵⁹.

Jesucristo es el punto central de su doctrina: El es el Verbo que se manifestó al mundo ⁶⁰; El es el Hijo de Dios, el Unigénito, el Verbo de vida ⁶¹. El que niegue esto tendrá el espíritu del anticristo ⁶². El Padre envió a su Hijo al mundo para manifestar su amor por la humanidad ⁶³. Jesucristo se entregó a la muerte para redimirnos ⁶⁴, nos purificó del pecado por medio de su sangre ⁶⁵, y se convirtió en nuestra propiciación ⁶⁶, mereciéndonos la unión con Dios y el poder ser hijos de Dios ⁶⁷. **En Cristo está la vida eterna, y si nos unimos a El por medio de la gracia, conseguiremos la vida eterna** ⁶⁸.

En la 1 Jn se insiste particularmente sobre la **divinidad de Cristo**. Este aparece más trascendente que en el cuarto evangelio. Se le atribuyen todas la prerrogativas del Padre, porque con El tiene una misma naturaleza y actividad.

La 1 Jn también nos habla de *la vida nueva* del cristiano. Los cristianos han nacido de Dios, y son hijos de El ⁶⁹. En la vida presente gozan de una íntima unión con Dios, de modo que Dios mora en ellos ⁷⁰, y después de esta vida verán a Dios tal como es ⁷¹. Los cristianos han de practicar la caridad fraterna ⁷², porque sin ella no serán hijos de Dios, sino que caminarán en tinieblas ⁷³. **El que no ama a sus hermanos no puede amar a Dios** ⁷⁴.

Lengua y estilo de la 1 Jn.

La 1 Jn es considerada como *epístola* por la Vulgata y por la mayoría de los autores antiguos. Sin embargo, hablando en sentido estricto, no es una carta, pues le faltan elementos formales externos propios del género epistolar: el encabezamiento, los saludos iniciales y la despedida. Por otra parte, como la carta contiene trozos pare-néticos⁷⁵, sería mejor considerarla como una especie de *carta homilética* dirigida a las iglesias del Asia Menor conocidas de San Juan.

El estilo y la lengua de la 1 Jn son muy parecidos a los del cuarto evangelio. El autor sagrado expresa las grandes verdades de la vida divina, sobrenatural, con un vocabulario reducido y una frase muy sencilla. Aunque escribe el griego *Koiné* con suficiente corrección, se advierte inmediatamente que es un semita hablando arameo el que escribe. Esto explica la tendencia al paralelismo y a las antítesis: luz y tinieblas, amor y odio, Dios y el diablo⁷⁶. También emplea la *ḥndusio*, a la manera semítica⁷⁷. La mayoría de las proposiciones son unidas por *καί*, como se hace en hebreo por medio del *wau*; en cambio, escasean las partículas *δε* y *γάρ*. Las preposiciones varían poco. Emplea sobre todo dos: *εν* y *εκ*. Usa con bastante frecuencia la expresión *πάς* ó con el participio, y el artículo seguido del participio (47 veces)⁷⁸.

San Juan es un místico contemplativo que imprime significación profunda a las palabras más sencillas. Con una impresionante simplicidad sabe producir efectos admirables y comunicar majestad y grandeza a sus escritos. El paralelismo, la uniformidad de las frases, la repetición de las palabras, la predilección por el estilo directo, la yuxtaposición de sentencias sencillas y precisas, el énfasis que da a ciertas palabras e ideas, todo impresiona vivamente el espíritu y la imaginación del lector⁷⁹. Tiene las ideas fundamentales siempre presentes al pensamiento. A veces las deja para volver después sobre ellas. Es un estilo que progresa en forma que podríamos llamar circular: un estilo de ondas concéntricas, en que las ideas se suceden progresivamente. “Juan — como dice el P. Alio — completa lentamente su idea. Primero la da en conjunto; después la analiza, variando un poco o repitiendo sus expresiones. Se diría que el evangelista no ha agotado jamás sus conceptos, tan vastos son, mientras que son tan restringidos sus medios de expresión.”⁸⁰ Por eso, generalmente no hay ilación lógica de pensamiento en la 1 Jn; sin embargo, se puede percibir un desarrollo coherente. La solemnidad y la unción con que está escrita esta epístola hacen que sean impresionantes las amonestaciones del apóstol⁸¹.

Integridad de la 1 Jn.

El texto griego ofrece pocos problemas textuales. Sin embargo, la Vulgata nos presenta un pasaje que plantea un grave problema de crítica textual. El texto suena así: “Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cáelo: Pater, Verbum et Spiritu Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in térra: Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt.”⁸² Las palabras subrayadas han recibido el nombre de *Comma loanneum*. Este texto no se encuentra en ningún manuscrito griego, excepto en cuatro tardíos. Falta también en todas las versiones orientales antiguas. Y aunque se encuentra en la mayor parte de los manuscritos latinos, sin embargo, falta también en los mejores y más antiguos Mss de la Vetus Latina y de la Vulgata. Los códices más antiguos de la Vulgata (*AmiatinuSy Fuldensis, Armachanus, Sangermanensis, Vallicellanus*) no tienen el *Comma*. Lo tienen, en cambio, los códices posteriores al siglo IX (*Cavensis, Lemoicensis, Complutensis, Toletanus*). Por lo dicho se puede suponer con fundamento que el *Comma* no se leía en la Vulgata primitiva.

Antes de Prisciliano, obispo de Avila (f 380), ningún Padre de la Iglesia, sea griego o latino, aduce este texto; lo cual resultaría inexplicable si se hallase en la 1 Jn, ya que lo habrían

utilizado, a no dudar, en las controversias trinitarias.

La primera atestación segura del *Comma* se encuentra en un escrito priscilianista español llamado el *Liber Apologeticus*, atribuido a Prisciliano por muchos autores⁸³; otros, siguiendo a dom G. Morin⁸⁴, lo atribuyen a Instancio, discípulo de Prisciliano. En el texto priscilianista los testimonios terrestres están delante de los celestes: “Sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua, caro et sanguis, et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu.”⁸⁵ Después de Prisciliano los tres testimonios celestes son citados frecuentemente en los documentos españoles y africanos.

Los estudios modernos sobre la autenticidad del *Comma* llevan a las conclusiones siguientes:

a) El *Comma* no es auténtico, sino una interpolación en el texto latino de la Vulgata. En la Iglesia primitiva era desconocido tanto en Oriente como en Occidente.

b) En Oriente nunca fue aceptado; en cambio, en Occidente, sí. Pero hay que distinguir dos épocas: en la primera época es desconocido por todos los testimonios (Vetus Latina, Tertuliano, San Cipriano, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Lucífero Cal.), excepto en España, en donde comienza a aparecer.

c) En España revistió dos formas: una ortodoxa, a través de la Vetus Latina, y otra con elementos heréticos, bajo la influencia de Prisciliano. La forma priscilianista tal vez dependa de la exégesis alegórica de San Cipriano, sobre los tres testigos terrestres nombrados por San Juan.

a) Al principio debió de ser probablemente una nota marginal existente en los manuscritos latinos de la 1 Jn. Hacia mediados del siglo IV pasó del margen al texto en algún códice de la Vetus Latina copiado en España. En el siglo V entró en la Vulgata, como nota marginal, en la recensión de San Peregrino. En el siglo VII San Isidoro de Sevilla lo trasladó del margen al texto. A partir del siglo XII fue introducido en las demás recensiones de la Vulgata debido a la influencia y difusión del texto hispánico de la Vulgata, a la autoridad de un prólogo a las epístolas católicas atribuido falsamente a San Jerónimo y a la naturaleza teológica del texto, de tanta utilidad para las demostraciones escolásticas⁸⁶.

Sobre la autenticidad del *Comma* se comenzó a disputar ya en el siglo XVI. Erasmo de Rotterdam lo suprime en las primeras ediciones de su Nuevo Testamento griego (1516-1519). Pero la controversia se agudizó sobremanera en el siglo XIX cuando todas las ediciones críticas del Nuevo Testamento lo excluían basándose en razones críticas. Muchos católicos, sin embargo, lo defendían, apoyándose en razones teológicas, principalmente en el decreto del concilio de Trento, según el cual han de ser recibidos todos los libros íntegros, con todas sus partes, tal como se leen en el texto de la Vulgata⁸⁷.

La Iglesia católica, ante las dudas de algunos católicos, respondió con un decreto del Santo Oficio (13 de enero de 1897), en el que declaraba que no se podía negar *tuto* sin peligro, ni siquiera poner en duda la autenticidad del texto de la 1 Jn 5:7. Sin embargo, seis meses después, el cardenal Vaughan, deseoso de pacificar ciertos ambientes ingleses excitados por la decisión del Santo Oficio, obtuvo de personas autorizadas la seguridad de que la Sagrada Congregación no había intentado cerrar el debate⁸⁸. Y, en efecto, varios autores católicos prosiguieron el estudio crítico del *Comma*. El arzobispo de Friburgo, en Brisgovia, concedió el *Imprimatur* para la publicación de una memoria de K. Künstle⁸⁹ en la que negaba el origen joánico del *Comma* y lo atribuía a Prisciliano. Las discusiones continuaron. Y, finalmente, el 2 de junio de 1927 el Santo Oficio publicaba una interpretación oficial del decreto de 1897, en la que precisaba: “Este decreto fue dado para frenar la audacia de los doctores privados que se arrogaban el derecho de recha-

zar enteramente la autenticidad del *Comma* joánico, o, al menos, la ponían en duda con un juicio definitivo. No quiso de ninguna manera impedir que los escritores católicos examinaran el asunto más profundamente y se inclinaran, después de haber ponderado bien en todas sus partes los argumentos con la moderación y prudencia que requiere la gravedad de la cuestión, hacia la sentencia contraria a la autenticidad, con tal de que se mostrasen dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a la cual fue confiado por Jesucristo el encargo no sólo de interpretar las Sagradas Escrituras, sino también el de custodiarlas con fidelidad.”⁹⁰ Con esta declaración la controversia quedó resuelta. Y hoy día los exegetas se pronuncian unánimemente en contra de la autenticidad joánica del *Comma*. El decreto del concilio de Trento, que define “sagrados y canónicos los libros íntegros con todas sus partes en la medida en que fueron usados por la Iglesia en el decurso de los siglos y pertenecen a la Vulgata Latina”⁹¹, no se opone a la manera de pensar de los escrituristas. En efecto, la Iglesia griega y las Iglesias orientales nunca admitieron el *Comma*. Y éste no se encontraba en la verdadera Vulgata de San Jerónimo.

Plan de la 1 Jn.

Muchas han sido las divisiones propuestas por los autores, sin que ninguna sea satisfactoria. La epístola no sigue un plan lógico, sino más bien analítico. El P. F. M. Braun⁹² la divide de este modo: una corta introducción (1:1-4); cuatro grandes temas, que son presentados en dos partes (1:5-2:28 y 2:29-4:6), correspondiéndose paralelamente. Una tercera parte (4:7-5:12), sobre la fuente de la caridad y de la fe, completa las dos anteriores. Sigue la conclusión (5:13) y dos complementos (5:14-17 y 5:18-21).

- 1) *Introducción*: Testimonio sobre el Verbo, principio y fuente de vida (1:1-4).
- 2) *Primera parte*: El cristiano ha de caminar en la luz (1:5-2:28). Principio: Caminar en la luz (1:5-7).
 - a) Romper con el pecado (1:8-2:2).
 - b) Observar los mandamientos (2:3-11).
 - c) Guardarse del mundo (2:12-17).
 - d) Desconfiar de los anticristos (2:18-28).
- 3) *Segunda parte*: El cristiano ha de vivir como hijo de Dios (2:29-4:6). Principio: Vivir como hijos de Dios (2:29-3:2).
 - a) Romper con el pecado (3:3-10).
 - b) Observar los mandamientos (3:11 -24).
 - c) Guardarse del mundo (3:13; 4:5-6).
 - d) Desconfiar de los falsos profetas (4:1-4).
- 4) *Tercera parte*: La fuente del amor y de la fe (4:7-5:12).
 - a) Hay que amar, pues Dios es amor (4:7-5:4).
 - b) Hay que creer, pues no hay nada más grande que el testimonio de Dios (5:5-12).
- 5) *Conclusión*: Objeto del escrito (5:13).
- 6) *Apéndices*:
 - a) La oración por los pecadores (5:14-17).
 - b) Resumen de la epístola (5:18-21).

1 Cf. R. M. Díaz, Les épistoles catholiques, en La Biblia de Montserrat vol.22 p.164. — 2 7,i :PG 5:1012. — 3 Hist. Eccl. 3:39:17: PG 20:300. — 4 Gf. Apología I 32:8 = 1 Jn 2:11; 3:9; Apología II 6:5 = 1 Jn 3:8; Dial. con Trifón 123, I Jn 3:1.22; 2:3; 5:3. — 5 Adv. haer. 3:16:5:8: PG 7:925.927. — 6 Stromata 2:15:66; 3:4:32; 5:44; 6:45. — 7 Eusebio, Hist. Eccl. 7:25:7-8. — 8 Adv. Prax. 15; Scorp. 12; Adv. Marc. 5:16. — 9 In Iob 5:3, citado por Eusebio, Hist. Ecd. 6:25:10: PG 20:584; In Iesu Nave 7:1. 10 Hist. Ecd. 3:24:17: PG 20:268. — 11 San Jerónimo dice textualmente: “ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probari” (*De viris illustr.*

9: PL 23:655). — 12 In 1 4:8; De doctrina christ. 2:8. — 13 Einleitung in das N.T. p.232. — 14 Compárense, por ejemplo, 1 Jn 1:6 con Jn 12:35; 1 Jn 1:8 con Jn 8:44; 1 Jn 2:15 con Jn 5:42; 1 Jn 4:16 con Jn 6:69; 1 Jn 5:9 con Jn 5:34. Cf. Chainé, o.c. p. 10453. — 15 W. F. Howard, *The Common Authorship of the John Gospel and Epistles*: JTS 48 (1947) 12-25. — 16 C. H. Dodd, *The First Epistle and the Fourth Gospel*: BJRL 21 (1937) 129-56. — 17 1 Jn 1:1 = Jn 1:1; 1 Jn 5:20 = Jn 1:1; 20:29; 1 Jn 4:9 = Jn 1:18. — 18 Cf. 1 Jn3:5 y Jn 1:29. — 19 Cf. A. Feuillet, *Les Épitres Johanniques*, en *Introduction a la Bible*, de A. Robert-A., II (Tournai 1959) p.695s; A. Charue, *Vie, lumière et gloire chez S. Jean*, en *Goliath. Namurcenses* (1935) 65-77.229-241. — 20 1 Jn 2:1. — 21 1 Jn 2:18-28; 3:2ss. — 22 1 Jn 2:2; 4:10. — 23 Cf. A. Feuillet, o.c. II 9.6965. — 24 1 Jn 2:20; 3:15” — 25 1 Jn 2,12SS. — 26 1 Jn 2:26; 4:1. — 27 1 Jn 5:21. — 28 1 Jn 2:7.24; 3:11. — 29 1 Jn 2:19. — 30 San Ireneo, *Adv. haer.* 3:1:1. — 31 Cf. F. M. Braun, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, vol.io p.sois. — 32 Ap 1:4-3:22. — 33 San Agustín, *Quaest. evang.* II 39: PL 35:1353. Lo mismo dicen San Beda Ven. (PL 93:9-10), los comentaristas Posidio, Idacio Claro, Casiodoro (PL 70:1369-1370) y el tratado *Contra Varimadwn*, de Virgilio de Thapse (PL 62:359). — 34 Cf. J. Chainé, o.c. p. 123-124. — 35 En Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:25. — 37 1 Jn2,18;4:1. 1 Jn4:20. — 38 1 Jn 2:9-ii. — 40 Í Jn2:456.4’5” — 42 1 Jn 4:2s. — 43 1 Jn 2:22; 4:3.145. — 44 1 Jn5:6. — 45 1 Jn 1:7; 2:2; 4:10. — 46 *Adv. haer.* 1:26: PG 7:686. — 47 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3:3. — 48 R. Schnackenburg, *Herders Theologischer Komrnentar zum N.T.* (Friburgo in Br. *953J p.20; J. Bonsirven, *L’Épître première de S. Jean: Verbum Salutis*² (París 1954). — 49 Cf. 1 Jn 1:3-4; 5:13 y Jn 20:31. — 50 Cf. M. Sales, *Le Lettere degli Apostoli* vol.2 (Turín 1914) p.5?i. — 51 A. Charue, o.c. p-5p8. — 52 F. M. Braun, *Les Épitres de Saint Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem?* (París 1960) — P.209. 57! Jn3:2S. — 53 A. Charue, o.c. p.soS. — 54 1 Jn 1:5. — 55 1 Jn i,6. — 56 1 Jn 2:29. — 57 1 Jn5:11. — 58 1 Jn 4:8. — 59 1 Jn4:7. — 60 1 Jn 1:1.2. — 61 1 Jn 2:22; 4:9. — 62 Un 4:3. — 63 1 Jn4:9- — 64 1 Jn3,16. — 65 1 Jn 1:7. — 66 1 Jn 2:2. — 67 1 Jn 3:1-2. — 68 4:7-12; 4:19-5:3 — 69 1 Jn 2:29; 3:1; 4:7; 5:1. — 70 1 Jn 2:5s. — 71 1 Jn 3:2. — 72 1 Jn3:23- — 73 1 Jn 2:9ss; 3:10.173. — 74 1 Jn 4:20. — 75 Cf. 1 Jn 2:15-17; 3:11-24; — 76 Emplea el paralelismo en 1:5-10; 2:10-11; 4:7-8; la antítesis en 3:7-10; 4:4-6; 5:18-19 — 77 1 Jn 2:18; 3:9; 5:10. — 78 Se puede ver un estudio muy detallado del léxico y del estilo de la 1 Jn en J. Chainé, • P-104-113, en donde lo compara con el léxico y el estilo del cuarto evangelio. — 79 Cf. R. M. Díaz, o.c. p.iÓ7. — 80 E. B. Allo, *Apocalypse** (París 1933) p.CCXVIII. — 81 Cf. H. Willmering, *Epistolae de S. Juan*, en *Verbum Dei* vol-4 (Barcelona 1959) P-440. — 82 1 Jn 5:7b-8a. — 83 El Liber Apogeticus ha sido publicado por Sheps en el Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 18. — 84 *Études, Textes, Documents* I (París 1946) 440-444. — 85 *Tractus* 1:4: CSEL 18:6. — 86 A estas conclusiones llega Teófilo Ayuso Marazuela en su trabajo *Nuevo estudio sobre el “Comma /ohanneum,” acompañado de la edición crítica del cap. 5 de la primera epístola de S.Juan*: Bi 28 (1947) 83-112.216-235; 29 (1948) 52-76; cf. De Ambroggi, o.c. p.212; M. Del Álamo, *Los tres testificantes de la i Ep. de Juan*: CultBi 4 (1947) 11-14; DBS 2:67-73; W. Thie-Le, *Beobachtungen zum Comma lohanneum (i Jn 5:7β)*’- ZNT W 50 (1959) 61-73. — 87 Cf. EB 58-60. — 88 Cf. RB(1898)p.149. — 89 *Das Comma lohanneum auf seine Herkunft untersucht* (Friburgo in Br. 1905). Véanse otros trabajos citados por E. Tobac en su estudio *Le Comma lohannis*: Collectanea Mechli-niensia (1930)p.5ss. — 90 EB 136. — 91 EB 60; 0784 — 92 F. M. Braun, *Les Épitres de Saint /oñq*, en *La Sainte Bible* de Jérusalem² (París 1960) p.aios.

Capítulo 1.

Introducción.

Comienza la 1 Jn con un prólogo en el que se expone el objeto de la epístola. El autor sagrado quiere hablar a los cristianos del misterio de Jesucristo, que se hizo hombre y vino al mundo para dar a los hombres la vida eterna. San Juan mismo fue testigo de la manifestación del Verbo en el tiempo, y ahora quiere dar testimonio de ese acontecimiento extraordinario para que los fieles puedan participar más plenamente de la comunión con Cristo.

Testimonio sobre el Verbo, principio y fuente de vida, 1:1-4.

¹ Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida, — ² porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó —, ³ lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. ⁴ Os escribimos esto para que sea completo vuestro gozo.

El prólogo de esta epístola es solemne y majestuoso como el del cuarto evangelio y tiene estrecho contacto con él. El pensamiento central de ambos prólogos — la encarnación del Verbo — es el mismo. También presentan semejanzas en cuanto al fondo y a la forma. Ambos prólogos

designan a Cristo con el nombre de *Verbo = Logos*; ambos comienzan con la expresión *al principio*; en los dos se da mucha importancia a la *vida*.

El autor sagrado, contrariamente a la costumbre de los antiguos y de los escritores del Nuevo Testamento, comienza su carta prescindiendo del saludo. También omite su nombre y título, como sucede en el cuarto evangelio, pero afirma su carácter de testigo de la manifestación del Verbo. El comienzo *ex abrupto* da a esta epístola la traza de una homilía.

La introducción de la 1 Jn constituye un evidente paralelo del prólogo del cuarto evangelio. Presenta de modo más sucinto la misma teología. El autor sagrado quiere hablar de Jesucristo como Verbo de Dios, el cual se encarnó por amor a los hombres. Vino al mundo con el fin de procurar la vida eterna a la humanidad. El apóstol va a revelar ahora a sus lectores este gran misterio. *Lo que era desde el principio* (v.1). El pronombre neutro *lo que* (*quod* = Vulgata) designa la persona del Verbo, y será precisado poco después con las palabras *el Verbo de vida*. San Juan ha querido designar al Hijo de Dios por medio de un giro impersonal y abstracto, porque la persona del Verbo desborda los estrechos moldes de las categorías humanas. Para el discípulo amado la existencia sin principio ¿el Verbo *era* (ἦν) siempre actual.

Evidentemente, San Juan alude a las primeras palabras del cuarto evangelio ²: “Al principio era el Verbo.” El autor sagrado comienza afirmando la eternidad del Verbo, para pasar en seguida a afirmar la divinidad de Jesucristo. El Verbo invisible de Dios se hizo visible un día tomando carne humana. Los apóstoles pudieron *verlo, oírlo, palparlo* y tratarlo con íntima familiaridad. La elección y gradación de estos verbos debe ser consciente y está llena de sentido. La encarnación y aparición del Verbo en figura humana es una extraordinaria revelación que Dios ha hecho a los hombres. Los apóstoles le siguieron y oyeron sus palabras de vida, creyendo firmemente en su divinidad.

San Juan expresa la gran familiaridad que acompañaba al trato cotidiano que tenían los discípulos con el Maestro, afirmando: *nuestras manos palparon al Verbo de vida*, es decir, al *Logos* ³, a la segunda persona de la Santísima Trinidad, en la cual estaba la vida ⁴, que es comunicada a los hombres. Posiblemente San Juan se refiere a situaciones determinadas en que merecieron ver y tocar de una manera muy especial a Jesucristo ⁵.

Teniendo en cuenta el paralelo del prólogo del cuarto evangelio, la expresión *Verbo de vida* no se ha de interpretar de la palabra viviente, es decir, del Evangelio, sino del Verbo, persona divina. Se trata del Logos preexistente y eterno, que se encarnó por amor a los hombres.

A continuación el autor sagrado introduce un paréntesis (v.2) para explicar cómo ha podido ver, oír y tocar al Verbo de vida. La *Vida se ha manifestado* en forma sensible en el Verbo encarnado y resucitado, con el cual habían convivido los apóstoles. Las palabras de la 1 Jn son como un comentario del prólogo del cuarto evangelio, en donde se dice que “en el Verbo estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.” ⁶ Esta vida es la vida misma de Dios, de la divinidad poseída por el Verbo, descrita aquí como vida ⁷, que se manifestó en la encarnación para comunicarse a los hombres por la gracia y luego por la gloria. El Padre es la fuente de la vida y la posee sin limitaciones. El Hijo nos revela esa vida y nos la comunica ⁸.

El concepto de Vida eterna usado por San Juan para describir la divinidad debía de ser mucho más comprensible para sus lectores que el concepto abstracto de “ser perfectísimo,” preferido por los filósofos. La palabra *Vida* es uno de los términos favoritos de San Juan, que emplea frecuentemente tanto en las epístolas como en el evangelio ⁹.

Cristo, al encarnarse, *nos manifestó* el misterio hasta entonces oculto de la verdadera Vida, que sólo se encuentra en Dios. El Verbo fue la más auténtica manifestación de la esencia oculta de Dios. Pero el Logos se manifestó no únicamente a través de las palabras, sino sobre

todo por medio **de hechos, de obras, que descubren de un modo especial algo de lo que es la esencia divina** ¹⁰.

Los apóstoles tuvieron la dicha de *ver* la manifestación de la *vida* divina. Por eso *dan testimonio* de esa verdad, para producir y reafirmar en los fieles la fe en la *vida eterna* (v.2). Cristo es llamado aquí explícitamente *la vida eterna* en cuanto que es el portador de esa vida divina y, al mismo tiempo, el Mediador de esa vida para comunicarla a los hombres. **El Verbo es la vida eterna que estaba en el Padre, y se manifestó a los hombres en la persona de Jesús.** La *vida eterna* tiene, pues, un sentido personal, lo mismo que en el v.1 el *Verbo de vida*.

San Juan, después del paréntesis en el que ha explicado cómo ha podido ver y oír al Verbo, vuelve a hablar de la realidad misteriosa de la divinidad de Cristo: *lo que hemos visto y oído*, es decir, el Verbo encarnado, os *lo anunciamos* (v.3). San Juan insiste sobre esto porque quiere que sus lectores tengan una fe firme en esta verdad negada por los falsos profetas. La fe en la divinidad de Jesucristo hará a los fieles participantes de la vida divina y les reunirá en una misteriosa comunión vital. De este modo los que no le han visto, ni oído, ni tocado participarán también del gran beneficio que nos ha traído Cristo, o sea *la unión* con Dios. El apóstol escribe no para conseguir *la comunión* ¹¹ que ya posee, sino para hacer participantes a sus lectores de la experiencia de los que vivieron con Cristo, con el fin de introducirlos en el corazón de la unidad cristiana, en la comunión con el Padre y el Hijo. Los apóstoles son el trámite por el cual los fieles pueden conseguir la comunión con las personas divinas.

Tener comunión con Dios significa participar de los bienes divinos, de Dios mismo, mediante la participación de la naturaleza divina por ja gracia ¹². Pero el cristiano ha de tener también comunión *con el Hijo* de Dios, *Jesucristo*, pues la unión *con el Padre* sólo se puede alcanzar por medio de su Hijo.

El autor sagrado afirma claramente que Jesucristo es el Hijo de Dios. De esta manera se proclama la igualdad y distinción entre el Hijo y el Padre, verdades que tendrán mucha importancia en las luchas cristológicas posteriores.

La comunión de los cristianos con Dios es, al mismo tiempo, una comunión entre ellos mismos, porque, estando unidos al Padre y al Hijo, los fieles están unidos entre ellos, están animados por la misma vida. Esta comunión será expresada bajo diferentes formas: el cristiano permanece en Dios y Dios en él ¹³, ha nacido de Dios ¹⁴, es de Dios ¹⁵, conoce a Dios ¹⁶. Al Padre llegamos por el Hijo. Y la comunión con el Padre y con el Hijo supone el acuerdo y la unión con los apóstoles, es decir, con la jerarquía y con toda la Iglesia. Por eso afirmaba San Beda el Venerable que, para obtener la comunión con Dios, es necesario conservar la unión con los apóstoles y sus sucesores. Y San Cipriano escribía por su parte: “No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre.”¹⁷

Sin la comunión de los fieles con Dios y la unión con los apóstoles, la alegría de San Juan sería incompleta (v.4) ¹⁸. La alegría más grande del apóstol consiste en difundir la gracia del Evangelio y en hacer vivir las almas en la comunión íntima y vital con Dios, fuente de todo gozo. Y esta alegría redundante ante todo en gozo personal suyo al saber que los fieles están íntimamente unidos a Dios ¹⁹. San Juan expresa en el v.4 la alegría del apostolado. Su alegría proviene de la comunión de los fieles con Dios y entre sí; es, por consiguiente, análoga a la que Cristo experimenta en su unión con el Padre ²⁰.

Primera parte: el Cristiano ha de caminar en la Luz, 1:5-2:28.

San Juan explica a continuación a los fieles en qué condiciones pueden permanecer en

comuni3n con el Padre y el Hijo. Y desarrolla este tema bajo la imagen del caminar en la luz. Primeramente enuncia un principio general: es necesario caminar en la luz (1:5-7); despu3s aña- de cuatro condiciones pr3cticas (1:8-2:2; 2:3-11; 2:12-17; 2:18-28), que examinaremos m3s tar- de.

Principio: Es necesario caminar en la luz, 1:5-7.

⁵ Este es el mensaje que de El hemos 3ido y os anunciamos, que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna. ⁶ Si dij3remos que vivimos en comuni3n con El y andamos en tinieblas, mentir3amos y no obrar3amos seg3n verdad. ⁷ Pero si andamos en la luz, como El est3 en la luz, entonces estamos en comuni3n unos con otros y la sangre de Jes3s, su Hijo, nos purifica de todo pecado.

El mensaje que San Juan ha recibido del Verbo es que Dios *es luz* (v.ζ). Con esto no intenta dar- nos una definici3n filos3fica de Dios, sino que pretende designarlo en un aspecto que cuadra per- fectamente a su intento. Esta definici3n de Dios se asemeja a aquellas otras: Dios *es amor* ²¹, Dios *es esp3ritu* ²². El ap3stol lo enuncia como una nueva revelaci3n. Sin embargo, la idea de que Dios es luz y de que el Mes3as es la luz de las naciones es ya conocida en el Antiguo Testamento ²³. La luz es el s3mbolo de la gloria y de la majestad de Dios Padre. En los Evangelios es tambi3n empleado para designar a Cristo ²⁴, que tuvo como misi3n el disipar las tinieblas del error y del pecado. San Juan dice de El que *era la luz verdadera que ilumina a todo hombre* ²⁵. **La luz se manifiesta en Cristo, que es el resplandor de la gloria del Padre, y a su vez resplandece en la revelaci3n cristiana** ²⁶.

Si San Juan presenta la idea de que Dios *es luz* como una nueva revelaci3n, la raz3n hay que buscarla en la acepci3n profunda en que toma dicho concepto. Al decir Dios es luz, quiere expresar la suma perfecci3n de Dios, que excluye todo lo que puede suponer imperfecci3n, *tinie- blas*. Porque Dios es esp3ritu puro, inteligencia perfecta, fuente de la luz y de la verdad que ilu- mina a los hombres y los conduce a la vida divina.

La idea de que Dios es luz ha de entenderse — como se deduce del contexto — en un sentido m3s bien moral que intelectual: la luz permite ver la senda por donde se camina, para no apartarse de los caminos de Dios ²⁷. Una luz puramente intelectual sirve poco para caminar hacia la santidad y la perfecci3n cristianas.

San Juan corrobora la misma idea de que Dios *es luz* por un segundo miembro de parale- lismo antit3tico: *Y en El no hay tiniebla alguna*. Del mismo modo que la luz es s3mbolo de la verdad y del bien, las tinieblas son el s3mbolo del error y del mal ²⁸. El pecado es obra de las tinieblas ²⁹.

Tinieblas, en lenguaje jo3nico, significa ausencia de verdad y de bondad moral, predomi- nio del error y del pecado ³⁰. La lucha entablada entre la luz y las tinieblas es una idea caracte- r3stica de San Juan. Pero el disc3pulo amado no admite el dualismo ontol3gico de los persas o de los gn3sticos, sino que acent3a la absoluta superioridad de Dios sobre el mal ³¹.

Si en Dios no puede haber tinieblas, por ser la luz y la verdad misma, el que *vive en co- muni3n con El* (v.6) no puede caminar en tinieblas ³². El pretender poseer la comuni3n con Dios y caminar, al mismo tiempo, en tinieblas es un contrasentido, una cosa imposible. Y el que se atreva a decirlo, miente. Porque la verdad no est3 unida jams a las tinieblas. Una vida de pecado no puede conducir, de ninguna manera, a la uni3n con Dios.

Andar en tinieblas y no hacer la verdad son dos expresiones hebraicas que repiten y sub- rayan, siguiendo el paralelismo sem3tico, el mismo concepto. La verdad se opone a la mentira, a

las tinieblas y el mal. **Obrar la verdad es amoldar nuestra vida y conducta a las normas del Evangelio; es cooperar con Dios, que obra en nuestra alma** ³³; es, en definitiva, imitar a Cristo, siguiendo fielmente la doctrina que El nos enseñó ³⁴.

Los documentos de Qumrán hablan igualmente de caminar en la luz y en las tinieblas, del espíritu de error y del espíritu de verdad ³⁵.

San Juan parece que quiere reaccionar — como se verá por el resto de la epístola — contra algún error doctrinal que consideraba el pecado como cosa indiferente. En los capítulos 2-4 nos habla el apóstol de ciertos herejes que participaban tranquilamente en las orgías de los cultos paganos por creerse investidos de una gnosis o conocimiento superior a la doctrina cristiana que les garantizaba la impunidad. De los gnósticos provenían probablemente los valentinianos, que en el siglo n presumían de ser espirituales por naturaleza, y, en consecuencia, no necesitaban seguir una buena conducta ³⁶.

A *caminar en las tinieblas* opone el apóstol el *andar en la luz* (v.7). Caminar en la luz ³⁷ es llevar una vida buena y santa. Dios es luz ³⁸ y está siempre en la luz; por eso, nosotros debemos caminar también en la luz ³⁹. Por el hecho de ser Dios luz y amor ⁴⁰, el que está unido a El no podrá menos de llevar una vida de luz y de amor, guardando sus preceptos, especialmente el del amor fraterno ⁴¹. Participando de la luz, participamos de la vida de Dios y nos unimos a El, al mismo tiempo que nos unimos a los demás fieles. Para la comunión con Dios es indispensable la comunión con los fieles que creen en Jesucristo y observan sus palabras. Porque, si los cristianos están unidos entre sí, es gracias a la participación que tienen en la vida del Padre. La unión mística con Dios y entre los fieles es la consecuencia del caminar en la luz. San Juan insiste en esta idea para oponerse a los herejes, que se gloriaban de una unión personal e inmediata con Dios.

En el v.3 ya nos ha hablado San Juan de la unión saludable con Dios y con Jesucristo mediante la comunión previa de los fieles con los apóstoles. Para tener comunión con Dios hace falta antes tener comunión con los fieles. “La comunión eclesiástica — dice A. Charue —, asegurada por la fidelidad de todos a las mismas directrices, es la condición y la prenda de la obra auténtica de la gracia en los fieles” ⁴². Cuando los fieles mantienen esta comunión, entonces *la sangre redentora de Jesús* tiene su plena eficacia, sobre los cristianos. La sangre derramada en sacrificio expiatorio sobre el Calvario nos *purifica de todo pecado*. **Se trata de la purificación cada día más íntima de las almas que caminan en la luz, pero que no logran evitar todo pecado**. El cristiano tiene necesidad de una purificación constante de las malas inclinaciones y de los pecados actuales que continuamente comete. Jesucristo, derramando su sangre en la cruz, satisface por nuestros pecados y nos merece su perdón ⁴³.

La importancia de la sangre de Cristo en la obra de la salvación parece haber impresionado vivamente a San Juan. En el Apocalipsis ensalza el poder expiatorio de la sangre del Cordero inmolado por los hombres ⁴⁴.

El apóstol, probablemente, se vio obligado a insistir sobre el misterio de la sangre redentora, porque herejes como Cerinto le negaban toda eficacia salvadora, ya que enseñaban que Jesús no era Dios. San Juan afirma categóricamente que es la sangre del Hijo de Dios, porque, al hacerse hombre y tomar la naturaleza humana, a causa de la unidad de persona, se puede llamar con razón sangre del Hijo de Dios ⁴⁵. De aquí procede su eficacia expiatoria y salvadora.

Romper con el pecado, 1:8-2:2.

⁸ Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros. ⁹ Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es El para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad. ¹⁰ Si decimos que no hemos peca-

do, le desmentimos y su palabra no está en nosotros. O i Mijitos míos, os escribo esto para que no pequéis. Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo.² El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo.

El apóstol, que ha dicho que la sangre de Cristo nos purifica de todo pecado, quiere ahora mostrar que todos tenemos necesidad de purificación. Ciertos herejes o algunos miembros descarriados de la Iglesia debían de sostener que no cometían pecados. Los gnósticos, sobre todo, se dejaban llevar de una orgullosa autosuficiencia y afirmaban que el creyente que llegaba a la gnosis no *pecaba*. 48.

A esos pretenciosos declara San Juan que quienquiera que tal piense no está guiado por la verdad, sino que es víctima del propio engaño. Nadie puede afirmar que está libre de pecado. La universalidad del pecado es una doctrina que se encuentra ya en el Antiguo Testamento⁴⁷ y es reafirmada en el Nuevo Testamento⁴⁸ y definida por el concilio de Trento⁴⁹.

Parece ser que San Juan se refiere — como se deduce del contexto (v.9) — a pecados personales, actuales, graves o leves, todavía no perdonados. Aún no han sido perdonados porque hay que confesarlos, y son pecados personales y actuales por el hecho de que todos caemos en muchos pecados⁵⁰. El concilio Milevitano II da la interpretación de los v.8 y 9 contra los pelagianos, declarando excomulgado al que interpreta las palabras de San Juan simplemente como una expresión de humildad y no como la afirmación de una verdad⁵¹.

El que realmente pretenda no tener pecado, *se engañará a sí mismo y la verdad no estará en él* (v.8). La autosuficiencia lleva también al autoengaño. Al pretender ser impecables, nos seducimos, nos engañamos a nosotros mismos. Y al obcecarnos no podremos ver la verdad.

En lugar de negar los pecados hay que reconocerlos y confesarlos (v.9). De la misma manera que en la epístola de Santiago⁵², también aquí parece referirse San Juan a una práctica de confesión en uso entre los judíos, como lo fue también muy pronto entre los cristianos⁵³. Muchos autores han querido ver en este versículo de la 1 Jn una alusión a la confesión sacramental, ya que es el mismo San Juan quien recuerda el poder de perdonar los pecados conferido a los apóstoles⁵⁴. Existiría entre nuestro pasaje y el texto evangélico un paralelo verbal evidente. Según esto, se podría ver aquí una alusión a la confesión sacramental, pues San Juan sabía que los apóstoles habían recibido el poder de perdonar los pecados.

Sin embargo, la exégesis antigua (Teofilacto, Ecumenio, San Agustín, San Beda) ha visto aquí únicamente la acusación humilde e interior de los pecados delante de Dios⁵⁵. El concilio Tridentino, al hablar de la institución del sacramento de la penitencia, aduce 1 Jn 1:9 junto con Sant 5:16, pero sin definir el sentido exacto de los textos⁵⁶. A partir del siglo XVII, muchos teólogos, siguiendo a San Roberto Belarmino, han visto en este versículo de la 1 Jn una mención de la confesión sacramental. Esto tal vez sea precisar demasiado y dar al pensamiento de San Juan más de lo que en realidad contiene. Probablemente sería más exacto decir que el apóstol afirma la necesidad de confesar nuestros pecados, pero sin especificar el dónde y cómo.

Dios otorga el perdón de los pecados a aquel que sincera y humildemente pide perdón, porque Dios es *fiel y justo*. Es decir, **Dios se muestra justo, porque sus sentencias son siempre justas⁵⁷; y es fiel, porque siempre cumple lo prometido⁵⁸**. Dios es misericordioso para con el que llora sus pecados y, al mismo tiempo, muestra su justicia al dar a cada uno lo merecido. Dios desea que confesemos nuestros pecados *para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad*. Esta es la intención misericordiosa de Dios. Este perdón nos ha sido conseguido por la sangre redentora de Cristo⁵⁹.

Todos somos pecadores e incurrimos continuamente en pecados aun después de la justificación. Decir lo contrario sería tratar a Dios de mentiroso (v.10), pues repetidas veces se afirma en la Sagrada Escritura que el hombre es pecador⁶⁰. El hombre que no se reconoce culpable se priva de la luz que le comunicaría *la palabra* de Dios, la enseñanza divina del Evangelio, que es la que confiere al alma la verdad y la hace verdaderamente libre⁶¹. El apóstol se refiere a toda clase de pecados actuales.

1 Jn 1:1-18. — 2 Jn 1:1. — 3 El término Logos era ya bien conocido por los fieles y formó parte de la catequesis primitiva antes de ser consignado en la Sagrada Escritura. Sobre el origen del Logos, cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*⁷ (París 1947) p.CLXXIII. — 4 Cf. Jn 1:4; 11:25; 14:6. — 5 El verbo *contemplamos* (ἐθεασάμεθα) tal vez se refiera a ciertos momentos en que San Juan vio a Cristo de un modo más elevado (cf. Mt 17:1-13; Mc 9:1-13; Lc 9:28-36; Jn 1:14, 34; Act 1:11). El *tocar* parece una alusión al caso de Tomás (Jn 20:27), ° al momento en que Jesús les dice: “Palpad” (Le 24:39). — 6 Jn 4 — 7 1 Jn 5:20. — 8 Jn 5:26. — 9 El término *vida* es empleado 37 veces en el cuarto evangelio y 13 veces en las epístolas joánicas. A propósito de la literatura acerca del concepto de *vida* en San Juan, cf. J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.77-78; J. B. Frey, *Le concept de “Vie” dans l’Évangile de St. Jean*: Bi i (1920) 37-58.211-239; B. Bardessono, *La “vita eterna.” in S. Giovanni*: DivThom (Piacenza) 39 (1936) 15-34-1 13-142; J. Vosté, *Studia ioannea* (Roma 1930) p.30-100. — 10 El verbo φανεροῦν = “se ha manifestado,” en los escritos joánicos, designa una revelación por medio de hechos principalmente (Jn 2:11; 17:6; 1 Jn 4:9). — 11 El “ut. societas nostra sit cum Patre” de la Vulgata parece querer significar que San Juan escribe para tener la comunión con las personas divinas. Es mejor comenzar un nuevo período con καὶ ἡ κοινωμία y sobrentender ἐστίν. Cf. S. Muñoz Iglesias, *Concepto bíblico de κοινωμία*: SemBiEsp — 12 2 Pe 1:4. Cf. F. J. Rodríguez Molero, *Epístolas de San Juan*, en *La Sagrada Escritura Nuevo Testamento III* (BAC, Madrid 1962) p.353 — 13 (Madrid 1954)p.211ss; H. Seesemann, *Der Begriffκοινωμία im N.T.*: Suppl. — 14 de ZNTW (Giessen 1933) — 15 1 Jn 2:5.6.24.27; 3:6.24; 4:12.13.15. — 16. 1 Jn 2:29; 3:9; 4:7; 5:1.1 — 17 De unitate Ecclesiae: PL 4:508. — 18. 1 Jn 2:16; 3:10; 4:4.6; 5:19. 1 Mn 2:3.13-14; 3:6; 4:7-8. Hay dos lecturas en los Mss: unos tienen *vuestro*, otros *nuestro*. Los códices griegos y los latinos AFDZB leen *nuestro*. — 19 Cf. 2 Jn 4; 3 Jn 4; 1 Tes 2:19; Fil 2:2. — 20 Qf. Jn 15:105. — 21 1 Jn 4:16. — 22 Jn 4:24. — 23 2 Sam 22:29; Is 10:17; 42:6; 49:6; 60:19-20; Sab 7:26. — 24 Le 1:785; 2:32; Jn 1:45; 8:12; 9:5; 12:353.46. — 25 Jn 1:9. — 26 Cf. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre St. Jean* (Malinas 1946) p.34-35 — 30 1 Jn 2:8s11; Jn 1:5; 8:12. — 31 Jn 2:13; 3:9; 4:4; 5:4 — 32 Cf. Ef 5:8ss. — 33 Jn 1:17; 8:32.44. — 34 A propósito del concepto *obrar la verdad* se pueden consultar: R. Bultmann, *Unter-suchungen zum Joh.-Evang.*: ZNTW 27 (1928) 113-153; M. Zerwick: VE 18 (1938) 338-341. 373-377; A. J. Trepat, *San Juan. Ideas características. La Verdad*: CultBib 3 (1946) 355-356. — 35 Cf 15 — 36 1:5; 5:3; 8:2. — 37 Cf. Rom 13:13. — 38 1 Jn 1:5. — 39 Ireneo, *Adv. haer.* 1:6:2: PG 7:505; Clemente Alej., *Stromata* 3:4: PG 8:1156 — 40 1 Jn 4:8. — 41 1 Jn 2:105; 3:10; 4:8.16. — 42 A. Charue, o.c. p.523. — 43 Cf. Tomás, *Suma Teol.* 3 q.48 a.6; q.so a.6. — 44 Cf. Ap 1:5-6; 5:9-10; 7:14; 12,n. También la epístola a los Hebreos (9:12.14) nos habla del poder purificador de la sangre; y la 1 Pe (1:2.19) insiste en el valor salvífico de la sangre preciosa de Cristo. — 45 La muerte y la sangre de Cristo derramada por nosotros no nos rescataría ni libraria del pecado si no fuera la sangre del Hijo de Dios. Cf. San Beda : PL 93:88. — 46 En algún tiempo se atribuyó esta idea a Clemente Alejandrino: *Eglogue ex scripturis 'op-heticis* 15: PG 9:706. Hoy, sin embargo, ya no se atribuye a Clem. Alej. Cf. Bardy, *Clent d’Alexandrie* (París 1926) 246-288. — 47 1 Re 8:46; Job 4:17; 15:14; Prov 20:9; Ecl 7:20; Eclo 19:17; Sal 143:2. — 48 Mt 6:12; Rom 3:9-18; — 49 Sant 3:2. — 50 1 Cor 4:4; Sant 3:2. — 51 D 106. — 52 Sant 5:16. — 53 Cf. Mc 1:5; *Didajé* 4:14; 14:1. — 54 Jn 20:23. — 55 Así piensa B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 68:1; en cambio, otros, como R. Seeberg, *Die Sünden und die Sündenvergebung*, en *Festschrift Ihmels* (1928) 22, ven en nuestro texto uno de los testimonios más antiguos en favor de la confesión sacramental. — 56 Ses.14:5: D 899. — 57 Ap 16:5-7. — 58 Heb 10:23; — 59 1 Jn 1:7; 2:2. — 60 Gen 6:5; 8:21; 1 Re 8:46; Sal 14:3; 51,2ss; 53:2; Job 4:17; 15:14-16; Prov 20:9; Eclo 19:17; Rom 3:10; Sant 3:2. — 61 Como se ve claramente, en los v.8-10 existe verdadero paralelismo. Los v.8 y 9 desarrollan un paralelismo antitético, y el v.10 repite el v.8.

Capítulo 2.

El hecho de que todos los hombres sean pecadores es una consecuencia de la fragilidad humana. Sin embargo, esto no autoriza para dejarse llevar del pesimismo una vez que se ha tenido la debilidad de pecar. El apóstol ofrece a los pecadores la esperanza del perdón, porque *tenemos un abogado ante el Padre, a Jesucristo, justo* (2:1). Este abogado defensor, intercesor y mediador es el mismo Cristo, ofrecido como víctima por nuestros pecados. El cristiano que se esfuerza por seguir a Jesucristo y conoce su propia fragilidad, debe recurrir constantemente al abogado que tenemos ante el Padre y a su sangre propiciatoria.

Cuando Jesús anunciaba a sus discípulos que volvía al Padre, les prometió *otro defensor (Paráclito)* 1, con lo cual declaraba que El mismo era también un abogado defensor. San Juan lo dice explícitamente en este pasaje de la 1 Jn. Cristo es defensor porque intercede ante el Padre en favor de los pecadores. La doctrina tan consoladora de la intercesión de Cristo en el cielo forma-

ba parte de la catequesis primitiva ². El autor sagrado recuerda a los fieles la inclinación al pecado que experimenta todo mortal; pero, al mismo tiempo, les hace ver que, si por desgracia caen en pecado, tienen un abogado en el cielo que intercede por ellos. De este modo les indica el camino a seguir. No sólo el pecador habitual tiene necesidad de acudir a Cristo, sino también el que ha cometido un solo pecado. **La intercesión de Jesucristo por los pecadores no se dio una sola vez para siempre, sino que continuamente está ejerciéndola en favor nuestro.** Y esta mediación la lleva a cabo ante su *Padre*. El término *Padre* muestra que no se trata de un juez severo, sino de un Padre amoroso que está dispuesto a escuchar con complacencia la intercesión de su Hijo.

Jesucristo abogado es llamado justo porque en El no hay pecado, es la santidad misma, el Hijo de Dios. Por el hecho de ser justo puede defender eficazmente al pecador ante el *Padre justo* ³. Este adjetivo justo parece hacer referencia a la eficacia de la intercesión de Jesucristo.

Cristo no sólo es abogado, sino también *la propiciación por nuestros pecados* (v.2). El término abstracto *propiciación* (ἰλασμός) parece empleado para significar una situación definitivamente adquirida de víctima, una función tan propia de Jesucristo, que viene como a definirle. Cristo es llamado *propiciación* por los pecados en cuanto que ha derramado su sangre por nuestros pecados y por su sacrificio nos ha reconciliado con Dios. Por el hecho de que Cristo se ofreció a sí mismo en sacrificio expiatorio ⁴, ahora puede aplacar al Padre presentando su sangre derramada por nuestros pecados ⁵. Jesucristo se está ofreciendo continuamente al Padre por los pecadores. Se trata de algo permanente y que se repite incesantemente. Cristo, por el hecho de ser justo, está siempre presente ante el Padre como propiciación para interceder por nosotros.

Ya San Pablo había dicho que Cristo era un ἱλαστήριον, un medio de propiciación procurado a los hombres por el mismo Dios ⁶. El término ἱλαστήριον traduce en los LXX el hebreo *kaphoreth*, que designa la tapa del arca de la alianza. El *kaphoreth* simbolizaba la presencia especial de Yahvé en medio de su pueblo. Por eso era considerado como el centro del culto mosaico, como el lugar donde el sacrificio de la Expiación obtenía toda su eficacia, aplacaba a Dios y le volvía propicio. En el Nuevo Testamento, es decir, en el sacrificio de la cruz, Cristo es para siempre nuestro propiciatorio, el medio de toda propiciación. Jesucristo realiza en su persona la propiciación que figuraba típicamente el *kaphoreth* del arca, rociado con la sangre de las víctimas expiatorias ⁷. El autor sagrado debía de pensar, sin duda, en las purificaciones mosaicas por medio de la sangre de las víctimas y la intercesión del sumo sacerdote el día de la Expiación. Todo eso lo realizó de un modo extraordinario y maravilloso Jesucristo en su pasión y muerte, y lo sigue realizando todos los días en el cielo ⁸.

La expiación de Cristo es eficaz no sólo para los pecados de los cristianos, sino para los del mundo entero. La propiciación de Jesucristo alcanza a todo el mundo sin limitaciones de razas ni de tiempos. Todos los hombres tienen, por lo tanto, la posibilidad de salvarse, con tal de que sepan aprovecharse del perdón que se les ofrece ⁹. San Juan insiste sobre la universalidad de la redención, sin restricción alguna ¹⁰ de espacio y de tiempo. Al afirmar la voluntad salvífica de Dios en favor de todos los hombres, tal vez el autor tuviese presente el error de aquel gnosticismo que reconocía la eficacia del sacrificio de Cristo, **pero sólo** en favor de los buenos o espirituales.

Observar los mandamientos, 2:3-11.

³ Sabemos que le hemos conocido si guardamos sus mandamientos. ⁴ El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está en él. ⁵ Pero el que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta. En es-

to conocemos que estamos en EL ⁶ Quien dice que permanece en El, debe andar como El anduvo. ⁷ Carísimos, no os escribo un mandato nuevo, sino un mandato antiguo que tenéis desde el principio. Y ese mandato antiguo es la palabra que habéis oído. ⁸ Mas, de otra parte, os escribo un mandamiento nuevo, que es verdadero en El y en vosotros, a saber, que las tinieblas pasan y aparece ya la luz verdadera. ⁹ El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. ¹⁰ El que ama a su hermano está en la luz, y en él no hay escándalo, u El que aborrece a su hermano está en tinieblas, y en tinieblas anda sin saber adonde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos.

El apóstol, por vía de contraste, muestra quiénes son los hijos de Dios y los hijos del diablo. Y describe las realidades fundamentales que los separan. Para ser verdaderos cristianos no hemos de limitarnos a evitar el pecado, sino que es necesaria la práctica de los mandamientos. El criterio que indicará si los hombres conocen a Dios será la observancia de los mandamientos que el Señor ha inculcado en el Evangelio. Sobre todo, el precepto del amor fraterno. No es suficiente huir del pecado, sino que es necesario *guardar sus mandamientos* (v.3). Porque el verdadero conocimiento de Dios no es teórico, sino práctico. No debemos *conocer a Dios* sólo especulativamente, a la manera de los filósofos, sino con una fe viva que se apodere de todo el hombre para unirlo eficazmente a Dios y le sirva de regla en su vida moral. El verbo *conocer* puede tener dos significaciones: o bien designa el acto de saber, o bien la experiencia que se tiene de algo por el hecho de estar unido a ello. En nuestro texto encontramos ambas significaciones. El *conocer* del v.3 tiene el sentido de “saber”; en cambio, el *conocer* del v.4 supone más bien la idea de “estar unido.” La comunión con Dios será tanto más íntima cuanto más íntimamente se le conozca. Por eso, *conocer a Dios* — como afirma el P. M. E. Boismard — implica una participación en la vida divina y es equivalente a *estar en comunión con Dios*.

San Juan pone en conexión el conocimiento de Dios y la práctica de los mandamientos. Otro tanto hace Santiago ¹² al hablar de la unión de la fe y de las obras, y San Pablo, cuando nos dice que lo que tiene valor en la vida cristiana es la fe actuada por la caridad ¹³. Son conceptos equivalentes, que sirven para distinguir al verdadero fiel del hereje, del cual va a hablar ¹⁴. La enseñanza de San Juan contra los gnósticos es clara: el conocimiento meramente especulativo de Dios que no lleve consigo la práctica de los preceptos, **no vale nada**. No hay conocimiento verdadero de Dios ni comunión íntima con El si no conformamos nuestra voluntad con la de El. La obediencia a los mandamientos divinos nos demostrará que conocemos verdaderamente a Dios.

El que pretenda conocer a Dios sin observar sus mandamientos es un mentiroso (v.4). Es de la misma calaña que aquel que camina en las tinieblas y, sin embargo, se cree en comunión con Dios ¹⁵. El apóstol seguramente se refiere a los falsos doctores, que se gloriaban de su ciencia, pero descuidaban los deberes más sagrados de la vida cristiana. Con la disculpa de la libertad alcanzada por la iluminación de la gnosis, daban rienda suelta a sus pasiones más bajas. Su moral era prácticamente el libertinaje y la rebelión contra los preceptos evangélicos. Por eso, el apóstol los trata de embusteros, porque su gnosis es falsa, ya que no poseen la gracia divina, que es la única que capacita para el verdadero conocimiento de Dios. “El verdadero conocimiento — dice J. Chaine — termina en el amor; y este amor se realiza de una manera perfecta en la práctica de los mandamientos ¹⁶. **La obediencia a la palabra de Dios supone una serie de actos y de esfuerzos por los cuales el amor se afirma y se perfecciona**”¹⁷. Este amor es el que los fieles tienen por Dios y no el amor que Dios tiene por los hombres. A no ser que San Juan hable del amor de Dios en un sentido más alto, comprendiendo ambos aspectos, ya que la caridad “se ha derra-

mado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (amor increado de Dios) que nos ha sido dado.”¹⁸

San Juan da a la caridad la primacía sobre el conocimiento, como San Pablo se la da sobre la fe ¹⁹.

En el v-5 se contraponen al falso cristiano la figura del cristiano auténtico, que cumple y *guarda la palabra divina*. La expresión *guardar su palabra* implica un concepto más amplio que *guardar sus mandamientos*. La palabra de Dios, a la que hace referencia aquí San Juan, abarca toda la revelación y no tan sólo algunos preceptos de esa revelación ²⁰. El cristiano que se deja guiar por *la palabra de Dios*, demuestra que *en él la caridad es verdaderamente, perfecta*. Ese es el auténtico creyente²¹. Porque conocer verdaderamente a Dios y amarlo, es permanecer en El ²². Y para permanecer en El hay que practicar los mandamientos, los cuales alcanzan su perfección en la caridad, en la imitación de Cristo. La imitación de Cristo es la más alta norma de vida cristiana (v.6). La caridad, en nuestra epístola, es una realidad sobrenatural que Dios ha dado al hombre. Es una verdadera participación del amor increado de Dios. La misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad. Por eso, la bondad por la que formalmente somos buenos es una participación de la divina bondad. Así también la caridad, con la cual formalmente amamos al prójimo, es cierta participación de la divina caridad.

El cristiano obediente a los preceptos divinos posee en toda su autenticidad la verdadera caridad. El fiel ha de manifestar con sus obras que posee realmente la caridad, el amor de Dios. Jesucristo, nuestro modelo, ha cumplido también la voluntad de su Padre ²⁴ ha guardado sus mandamientos ²⁵ y nos ha dado ejemplo para que nosotros le imitésemos ²⁶. El cristiano que quiera *permanecer*²⁷ en Dios ha de imitar a Cristo. Si esto hace, conocerá que *esta en Dios*. *Permanecer en* es sinónimo de *estar en*, expresiones joánicas que designan la inhabitación de Dios en el cristiano y la inmanencia de éste en Dios ²⁸. La última de las expresiones indicadas, *estar en*, equivale a la frase paulina *in Christo lesu*.

El cristiano que permanezca en Cristo y Cristo en él podrá ir transformándose y uniéndose de modo tan íntimo a Dios como los sarmientos están unidos a la vid ²⁹. Pero para conseguir esta permanencia en Cristo ha de imitarlo — *andar como El anduvo* — lo más exactamente posible ³⁰. Según esto, la imitación de Cristo, criterio de la comunión con Dios, corresponde a la práctica de los mandamientos, criterio del conocimiento y del verdadero amor de Dios ³¹.

La imitación de Cristo impone al cristiano la práctica del amor fraterno ³². Este precepto es *antiguo* (v.7) desde el punto de vista de los fieles, que lo habían recibido durante su preparación bautismal. Por eso no constituye ninguna novedad para ellos. Es tan antiguo como el Evangelio de Jesucristo, que hacía más de sesenta años que había sido predicado en Palestina. Por otra parte, el precepto del amor fraterno puede considerarse como *nuevo* (v.8), pues así lo llamó el mismo Cristo cuando en la noche de la última cena dijo a sus discípulos: “Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado.” ³³ Es *nuevo* porque Jesús lo proclamó en toda su amplitud: amor fraterno a todos los hombres. Es *nuevo* por el espíritu y modalidad que Cristo le ha infundido: lo enseñó con su palabra y su ejemplo de modo tan sublime, que no se podrá presentar jamás otro caso semejante ³⁴. Es *nuevo* porque demuestra la originalidad de la doctrina de Cristo y servirá para distinguir a los discípulos de Jesús ³⁵. Es nuevo, en una palabra, en el mismo sentido que su doctrina. Jesucristo está en el centro de este mandamiento y le confiere toda su novedad. Antes de la venida de Cristo ya existía este precepto ³⁶; pero no se practicó con el vigor, la extensión y ejemplaridad con que lo hizo Jesús. Cristo no sólo promulgó el mandamiento del amor, sino que fue la encarnación viviente y el ejemplo insuperable de amor al prójimo.

La transformación iniciada por el precepto del amor fraterno va ganando poco a poco las almas que se convierten. De este modo van desapareciendo *las tinieblas y aparece ya la luz verdadera* (v.8b). Las tinieblas son los errores, el odio que predicaban el paganismo y los hombres malvados, y que constituyen una fuente de tantos crímenes. La *luz* es la verdad del Evangelio, el precepto de la caridad, que cada día brilla con más resplandor, en contraste con la falsa luz del gnosticismo. Aquí aparecen frente a frente *luz y tinieblas*, formando un dualismo vigoroso que es bastante frecuente en San Juan. Esos dos términos designan metafóricamente dos mundos opuestos: el mundo de la vida divina, de la gracia, de la salvación, y el mundo del pecado, de la muerte, de la condenación 37.

El poder vivificante de la luz evangélica va avanzando entre las tinieblas merced al ejemplo sublime que nos dio Cristo al morir por nosotros sobre el madero de la cruz. El nuevo precepto de la caridad que El nos dio, cuando se cumple de una manera perfecta, ahuyenta las tinieblas del odio y del error.

Por eso, faltar a la caridad es faltar a la obligación principal impuesta por la fe cristiana. *El que odia a su hermano está todavía en las tinieblas* aunque pretenda estar en la luz (v.9). No ha comprendido el precepto nuevo del amor al prójimo, porque el que odia al hermano muestra que no se mueve por motivos de fe y de caridad, sino por puro egoísmo, como los que viven en las tinieblas del paganismo. El precepto de la caridad, que se inspira en el amor de Jesús, rige principalmente las relaciones entre los cristianos, entre los hermanos en la fe. San Juan considera la práctica del amor fraterno como condición indispensable para permanecer en la comunión con Dios.

El apóstol piensa en el odio de los falsos cristianos contra los cristianos fieles. El término *hermano* no suele designar en San Juan al prójimo en general, sino más bien a los miembros de la Iglesia cristiana. Pero como Cristo es la luz del mundo, que ha venido para salvar a todos los hombres ³⁸, la *fraternidad* cristiana desborda la comunidad para alcanzar a todos los hombres, que pueden llegar a ser hermanos ³⁹.

Aunque un hombre se haya convertido al cristianismo y se haya bautizado, si tiene odio a su hermano, permanece aún en las tinieblas. No ha logrado todavía salir de las tinieblas morales, del dominio de Satanás. Por el contrario, el *que ama a su hermano permanece en la luz* (v.10), es decir, en Dios (cf. v.6), porque Dios es luz⁴⁰. El que ama camina por buena vía, porque la luz le ilumina, y no tropezará con ningún obstáculo que le haga caer. Para San Juan, el amor, la caridad, no sólo es una virtud, sino más bien constituye un estado en el que ha de moverse el cristiano. El objeto de ese amor es *el hermano*, el cristiano fiel. El apóstol del amor nunca habla de la caridad hacia el prójimo, sino de la caridad hacia el hermano⁴¹. **Sin embargo, aunque hermano tenga un valor restringido en este lugar, virtualmente tiene un alcance universal.** La caridad hacia el prójimo implica la caridad hacia el hermano. Y la caridad fraterna supone virtualmente la caridad hacia el prójimo. A propósito de esto dice muy bien el P. Huby: “Hablar aquí del particularismo de San Juan, de los límites restrictivos que impone en ágape. Por el hecho de recomendarlo directamente a los fieles entre sí, es atribuirle sin razón alguna la idea de la Iglesia como de una sociedad estática y la concepción del *ágape* como de una virtud reservada exclusivamente a la comunidad cristiana, cuando en realidad es un impulso que tiende a alcanzar a todos los hombres, a ejemplo de Cristo, Salvador del mundo, que se ha hecho víctima expiatoria no sólo por nuestros pecados, sino por los de todo el mundo (1 Jn 2:2; Jn 3:17).”⁴²

San Juan, por el hecho de dirigirse a los cristianos, pone como objeto de la caridad, no el prójimo ni el enemigo, sino el hermano en la fe, o sea, todos los que pertenecen al mundo de la luz ⁴³. En el reino de la luz no existe ningún lazo que nos pueda hacer caer, porque el que camina

en la luz ve el obstáculo y puede evitarlo. En cambio, *el que odia a su hermano* tiene una trampa puesta a sus pies (v.11). Porque el odio ofusca, *ciega* 44 la conciencia y le impide juzgar rectamente⁴⁵. El que se deja guiar por la ciega pasión del odio no sabe a qué precipicios puede ser llevado. Ya que el odio puede ir cegando cada día más su conciencia y endureciendo su corazón hasta llevarlo a la perdición.

San Juan va precisando su pensamiento en frases paralelas y rítmicas (v.9-11), como ya había hecho en 1:8-9; 2:3-4.

Hay que guardarse del mundo, 2:12-17.

¹² Os escribo, hijitos, porque por su nombre os han sido perdonados los pecados. ¹³ Os escribo, padres, porque habéis conocido al que es desde el principio. Os escribo, jóvenes, porque habéis vencido al maligno. ¹⁴ Os escribo, niños, porque habéis conocido al Padre. Os escribo, padres, porque habéis conocido al que es desde el principio. Os escribo, jóvenes, porque sois fuertes, y la palabra de Dios permanece en vosotros y habéis vencido al maligno. ¹⁵ No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. ¹⁶ Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. ¹⁷ Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre.

Los v.12-14 forman una breve sección, que consta de dos períodos tripartitos, los cuales se corresponden exactamente. Constituyen una exhortación dada a los fieles, y que sirve, al mismo tiempo, de introducción a la advertencia sobre el mundo (v.15-17).

El término *hijitos* (τεκνία) — en el v.14 emplea la expresión *niñitos* (παιδιά) — parece designar aquí, como en 2:1; 3:7.18; 5:21, a todos los fieles, a los que se dirige San Juan sin ninguna referencia a edad o posición en el seno de la comunidad cristiana. Ambas expresiones son términos de cariño, usados con frecuencia por el anciano apóstol al dirigirse a todos sus cristianos queridos. San Juan se dirige, pues, a toda la comunidad para exhortarla y alentarla. Así entendidos los términos *hijitos*, *niñitos*, se justifica plenamente el orden de cada período. Primero se dirige a la comunidad cristiana entera, después a los mayores y, por fin, a los jóvenes.

El apóstol les escribe porque conoce que sus lectores son buenos cristianos, que tienen su alma purificada *por* haber obtenido ⁴⁶ la remisión de sus pecados *por su nombre*. El nombre por cuya virtud han obtenido el perdón de los pecados es el de Jesús, víctima propiciatoria⁴⁷, que, habiendo derramado su sangre sobre la cruz, fue constituido Mediador entre Dios y los hombres. Jesucristo, nuestro Redentor, fue el que les consiguió esta gracia, quitando los obstáculos que pudieran oponerse a su unión con Dios. **El discípulo amado tranquiliza a sus lectores diciéndoles que sus pecados les han sido perdonados.** Y la razón de tranquilizarlos es la unión que mantienen con Cristo. Al perdón de los pecados por el nombre de Jesús sigue la comunión de vida con Dios.

El apóstol supone a continuación que los más avanzados en edad — los padres⁴⁸ — han crecido más en virtud, porque *conocen* desde su conversión *al que es desde el principio* (v.13), es decir, al Verbo encarnado. **Este conocimiento de los padres es el que va acompañado de la práctica de los mandamientos y acaba en la unión con el objeto conocido, en el amor de Dios.**

Después, dirigiéndose a los *jóvenes* (νεανίσκοι), les alaba por haber conseguido la victo-

ria sobre el diablo, probablemente dominando sus pasiones y practicando la virtud. No solamente han logrado librarse del mundo de las tinieblas, sino que se mantienen en la virtud, luchando victoriosamente contra las pasiones, que en los jóvenes se manifiestan con mayor violencia. La lucha es propia de los jóvenes, así como el conocimiento es propio de los adultos y de los ancianos.

En una segunda serie de proposiciones (v.14) se dirige de nuevo a los niños, a los *padres* y a los *jóvenes*, repitiéndoles lo ya dicho anteriormente. En esta segunda serie, San Juan cambia de tiempo: en lugar del *yo escribo* de los v. 12-13, tiene el aoristo, *yo escribí*. ¿Por qué este cambio? La mejor explicación es la que ve en ese aoristo un aoristo *epistolar* o literario: el autor se coloca con el pensamiento en el momento en que los destinatarios han de leer su escrito. Es un artificio literario que emplea San Juan para evitar la repetición monótona. El aoristo epistolar es equivalente al presente, empleado ya en la primera serie de proposiciones.

El apelativo niños o *niños* (*παιδιά*) hace referencia, como en el v.12, a todos los cristianos, a los cuales se dirige San Juan. Sin embargo, aquí ya no habla de la remisión de los pecados por el nombre de Jesucristo, sino de la posesión de la verdad espiritual por medio ¿el conocimiento que han tenido y tienen del Padre. Con todo, el autor sagrado se expresa desde el mismo punto de vista de la comunión con Dios.

A los *padres* les dice exactamente lo mismo que en el v.13. No obstante, ésta no es razón suficiente para suprimir dichas frases, como lo hacen algunos códices y la Vulgata. Los cristianos ya adultos conservan la comunión con el Padre, al cual han aprendido a conocer y amar desde hace tiempo.

La segunda alocución dirigida a los *jóvenes* es ampliada respecto de la primera. Les escribe porque se han mostrado *fuertes* en el espíritu. Son fuertes en la lucha espiritual entablada contra Satanás, sobre el cual han obtenido ya la victoria. Y esa victoria la han logrado porque la palabra de Dios, el Evangelio vivido por los cristianos, está siempre actuando en sus corazones y se convierte en principio de fuerza moral y de santidad⁴⁹. Al mismo tiempo, la palabra de Dios que los fieles viven profundamente va acompañada de la comunión vital con Cristo. En este sentido, *la palabra de Dios* es sinónimo de *gracia*, que actúa en el interior de los cristianos, los dispone para la unión con Dios, y la realiza.

Los cristianos pertenecen, por consiguiente, a un orden extraordinariamente elevado: han sido llamados a la santidad. **Y su salvación es asegurada, por el conocimiento y por la comunión vital que conservan con Cristo y con el Padre.** De ahí que el apóstol les exhorte, en el v.15, a evitar todo lo que se opone a la alta condición de los fieles de Jesucristo. No sólo han de huir del maligno, sino que también han de luchar contra el mundo y sus concupiscencias.

San Juan se dirige a *todos* los fieles: No *améis*. Y pone ante su consideración una consecuencia evidente: si han vencido al maligno⁵ o, han de permanecer en una separación radical del *mundo perverso*, cuyo príncipe es Satanás⁵¹. El *mundo*, en la terminología joánica, designa a la humanidad enemiga de Dios: al reino de Satanás con sus doctrinas perversas, sus errores y sus pecados⁵². Para guardar los mandamientos y permanecer en el amor de Dios⁵³ hay que renunciar al amor del mundo. Porque, como dice el apóstol Santiago, “la amistad del mundo, es enemiga de Dios. Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios.”⁵⁴ La incompatibilidad del amor de Dios y del amor del mundo es tan radical, que muy bien se puede decir: el amor del mundo implica la privación del amor de Dios. El amor del mundo no puede existir en el corazón de un cristiano que conoce y ama a su Padre celeste. La idea de la oposición radical entre Dios y el mundo con todo lo que le pertenece formaba parte de la catequesis apostólica, siendo una de sus enseñanzas más constantes⁵⁵.

El que se deja seducir por el mundo y por sus placeres, no puede tener en sí, *no puede es-*

tar en él la caridad del Padre (v.15). San Juan no prohíbe amar las cosas que hay en el mundo material; lo que prohíbe es que se amen *desordenadamente*. La caridad del Padre tiene sus objetos determinados, que los cristianos no pueden modificar ni alargar. El *ágape* es más que una virtud, es una vida y como una nueva naturaleza que nos incorpora al mundo de lo divino⁵⁶. Esta es la razón de que el amor del mundo y el amor del Padre sean incompatibles. El amor del mundo no puede coexistir con el amor de Dios⁵⁷. El cristiano ha sido engendrado por Dios a nueva vida, y no puede tener otro amor que el que recibe de Dios⁵⁸. Por eso ha de ser incapaz de amar lo que Dios no ama o lo que no le ofrece algo de la presencia de Dios. A este propósito dice muy bien San Agustín: “Todo lo que hay en el mundo, Dios lo ha hecho.; pero ¡ay de ti si tú amas las criaturas hasta el punto de abandonar al Creador! Dios no te prohíbe amar estas cosas, pero te prohíbe amarlas hasta el punto de buscar en ellas tu felicidad. Dios te ha dado todas estas cosas. Ama al que las ha hecho. Un bien mayor es el que El quiere darte, a sí mismo, que ha hecho estas cosas. Si, por el contrario, tú amas estas cosas, aunque hechas por Dios, y tú descuidas al Creador y amas al mundo, ¿acaso no será juzgado adúltero tu amor?”⁵⁹ Y poco después vuelve a decir el obispo de Hipona: “¿Amas la tierra? Tierra eres. ¿Amas a Dios? ¿Qué diré? ¿Eres Dios? No me atrevo a decirlo por cuenta propia. Oigamos las Escrituras: Yo he dicho: Sois dioses e hijos del Altísimo.”⁶⁰

A continuación el apóstol precisa las cosas del mundo que el cristiano ha de aborrecer. Tres cosas principalmente hacen que el corazón del hombre se aleje de Dios: *concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida* (v.16). La expresión *concupiscencia* (επιθυμία) *de la carne* significa los deseos que emanan de la carne, es decir, de la naturaleza humana corrompida, como el comer, el beber, el procrear, buscados de una manera desordenada, 110 para usar y servirse de ellos en la medida establecida por Dios, sino para abusar de ellos. La frase de San Juan no designa, pues, lo que nosotros llamamos hoy día las pasiones de la carne. Abarca más bien todos los apetitos y deseos propios de nuestra complexión corporal: la lujuria en primer lugar, pero también los apetitos desordenados de la bebida, de la comida, de los placeres mundanos, la aspiración al bienestar sensible, al *dolce far* mente, el austo por las emociones fuertes⁶¹.

La *concupiscencia de los ojos* se refiere a la mala inclinación existente en el hombre de servirse de los ojos para cometer pecados. Los ojos son las ventanas del alma, y a través de estas ventanas entran las mayores excitaciones, que incitan al alma al mal. Los rabinos llamaban a los ojos “los proskenios de la lujuria.”⁶² La *concupiscencia de los ojos* no hay que restringirla, como han creído muchos autores, al dominio de la lujuria, ni todavía menos a la codicia de los bienes terrenos. Abarca todas las malas inclinaciones que son atizadas por la vista; los deseos desordenados de verlo todo: espectáculos, teatros, circos, revistas, boxeo, e incluso cosas ilícitas, por la vana curiosidad o el placer de verlo todo. En tiempo de San Juan era frecuente contemplar en los anfiteatros visiones crueles y espeluznantes que un cristiano no podía aprobar⁶³.

El orgullo (αλαζονεία) de la vida dice relación a la vanidad y al deseo desenfrenado de honores, a la ostentación orgullosa de todo aquello que se posee y sirve para la vida. Es la **jactancia** de los bienes terrenos, de las riquezas y de la fortuna⁶⁴. Es la idolatría del propio yo, la autosuficiencia, que le lleva a no buscarse más que a sí mismo⁶⁵. El hombre tentado por el orgullo de la vida desea y busca el fasto, el lujo excesivo, la exaltación de la propia persona. Implica también la vanidad más vulgar, provocada por el poder que parece conferir la posesión de muchos bienes terrenos.

Este es el peligro real de las riquezas. Por eso, Jesucristo en el Evangelio nos exhorta — especialmente en el evangelio de San Lucas — a estar en guardia contra el peligro de las rique-

zas ⁶⁶.

Algunos padres de la Iglesia afirman que de estas tres concupiscencias derivan, como de tres raíces, todos los pecados. Los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia se oponen a estas tres concupiscencias ⁶⁸.

Todas estas pasiones que se encuentran en el mundo es evidente que *no provienen del Padre*, no se inspiran en su espíritu. Tales concupiscencias proceden del mundo, es decir, del desorden que el pecado ha introducido en toda la creación. Por eso, el cristiano, engendrado por Dios, no ha de tener otro amor que el del Padre. El amor del Padre tiene sus objetos determinados, que sus hijos no pueden cambiar. Los fieles, nacidos de Dios, están en plena dependencia de El, unidos a El de pensamiento y de corazón por la caridad. En consecuencia, no podrían dejarse arrastrar por lo que les es radicalmente opuesto, porque *amar* es conformarse a la voluntad divina ⁶⁹ y adoptar los objetos de su caridad ⁷⁰.

Por lo tanto, amar el mundo y sus cosas es una locura, porque *el mundo pasa, y también sus concupiscencias* (v. 17); en cambio, el fiel que cumple la voluntad de Dios participa de su eternidad. La fugacidad de las cosas mundanas es un motivo más para evitar el amor del mundo. Por el contrario, el que pone en práctica los mandamientos — *el que hace la voluntad de Dios* — ése posee la vida eterna. La comunión con Dios, que se realiza aquí mediante la gracia, se perpetuará en el cielo, en la comunión de la gloria eterna.

Desconfiar de los anticristos, 2:18-28.

¹⁸ **Hijitos, ésta es la hora postrera, y corno habéis oído que está para llegar el anticristo, os digo ahora que muchos se han hecho anticristos, por lo cual conocemos que ésta es la hora postrera.** ¹⁹ **De nosotros han salido, pero no eran de los nuestros. Si de los nuestros fueran, hubieran permanecido con nosotros; pero así se ha hecho manifiesto que no todos son de los nuestros.** ²⁰ **Cuanto a vosotros, tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas. No os escribo porque no conozcáis la verdad,** ²¹ **sino porque la conocéis, y sabéis que la mentira no procede de la verdad.** ²² **¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es Cristo? Ese es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo.** ²³ **Todo el que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre.** ²⁴ **Lo que desde el principio habéis oído, procurad que permanezca en vosotros. Si en vosotros permanece lo que habéis oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre.** ²⁵ **Y ésta es la promesa que El nos hizo, la vida eterna.** ²⁶ **Os escribo esto a propósito de los que pretenden extraviaros.** ²⁷ **La unción que de El habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque, como la unción os lo enseña todo y es verídica y no mentirosa, permanecéis en El, según que os enseñó.** ²⁸ **Ahora, pues, hijitos, permaneced en El, para que, cuando apareciere, tengamos confianza y no seamos confundidos por El en su venida.**

El apóstol exhorta a los cristianos a permanecer fieles en la comunión cristiana ante el gran peligro que les amenaza. Porque los anticristos ya están en el mundo (v.18). Son los herejes que se esfuerzan por apartar a los fieles de Cristo. La aparición de estos seductores y anticristos es señal de que la hora de la parusía está próxima. El tema de la proximidad de la parusía era una doctrina enseñada en toda la Iglesia primitiva ⁷¹.

San Juan es el único escritor del Nuevo Testamento que emplea el nombre de *anticristo* ⁷². Con este término quiere designar a los falsos cristos y falsos profetas que, según la enseñanza

de Cristo y de los apóstoles, habían de aparecer como precursores de la parusía y del fin del mundo ⁷³. San Pablo nos habla del *hombre de pecado*, del *hijo de perdición* ⁷⁴, pero no usa el término *anticristo*. Por eso no podemos determinar si esta expresión es anterior o posterior a San Pablo. San Juan considera al anticristo como un adversario de Cristo, como un enemigo de Dios, como un usurpador, que trata de embaucar a los hombres presentándose como *mesías* ⁷⁵.

San Juan advierte a sus lectores que en el mundo existen ya muchos anticristos, conforme a la predicación de nuestro Señor ⁷⁶. Son todos aquellos que se oponen a Jesucristo y a su doctrina. Son todos los impostores, los falsos profetas y falsos mesías, que circulan por un lado y por otro difundiendo falsas doctrinas contra la divinidad de Jesucristo ⁷⁷. De la existencia de muchos anticristos, los fieles han de concluir que *ésta es la hora postrera* (v.18). La expresión no ha de tomarse literalmente, como si se tratase del tiempo inmediatamente anterior al juicio. San Juan no quiere decir que la venida del Señor sea inminente. Se propone simplemente afirmar que la última fase de la historia humana, la decisiva, que se extiende desde la encarnación de Cristo hasta la segunda venida ⁷⁸, ya ha comenzado. El apóstol no se pronuncia sobre el momento de la parusía. El Apocalipsis da pie para suponer que San Juan pensaba que antes del fin del mundo habían de verificarse muchas cosas ⁷⁹.

Nuestro Señor había anunciado, como ya hemos insinuado, que el fin del mundo sería precedido por la aparición de pseudocristos y de pseudoprofetas ⁸⁰. El término *anticristo* de San Juan recapitula estos diferentes personajes que se oponen al reino mesiánico. El apóstol parece designar con el nombre de anticristos (en plural) una colectividad. Si bien en 2 Tes 2:1-12 el adversario aparece bajo los rasgos de un individuo, en la 1 Jn es más bien un grupo de herejes, de adversarios de Cristo. En el Apocalipsis ⁸¹ se trata también de potencias políticas y religiosas contrarias a la doctrina de Jesucristo. San Pablo — según la sentencia de varios autores — habría cambiado de opinión al final de su vida, considerando al anticristo como una colectividad herética en lugar de un individuo ⁸². La idea de un anticristo individual y la de un anticristo colectivo parece ser de origen judío ⁸³. Sin embargo, el P. Bonsirven afirma ⁸⁴ que “la literatura judía no conoce un anticristo personal.” Con todo, hay textos que parecen decir lo contrario ⁸⁵. Desde luego, el texto de la 1 Jn muestra con bastante claridad que San Juan piensa en una *colectividad*. La frase: *os digo ahora que muchos se han hecho anticristos* (v.18), entendida en sentido colectivo adquiere claridad insospechada. El anticristo — personificación de las fuerzas enemigas de Cristo en todas las edades — está ya obrando en el mundo mediante ciertos individuos, que se pueden llamar también anticristos. Por consiguiente, el anticristo colectivo lo constituyen todas las fuerzas humanas opuestas a Jesucristo, que se han manifestado en las persecuciones desencadenadas contra la Iglesia, en las doctrinas y en los escándalos esparcidos por los herejes y apóstatas ⁸⁶.

Los anticristos de que habla el apóstol eran los falsos doctores, que antes habían pertenecido a la comunidad a la cual se dirige San Juan. Formaban parte de ella sólo exteriormente, porque no le pertenecían interiormente. No poseían su fe ni su espíritu. Eran falsos hermanos ⁸⁷, lobos con piel de oveja ⁸⁸. Y la prueba de que no eran verdaderos cristianos está en que no *han permanecido con nosotros* (v.10). Su espíritu de hipocresía no era compatible con el Espíritu de verdad que mora en los cristianos. Como miembros muertos del Cuerpo místico de Cristo, se separaron del resto de los cristianos: *De los nuestros han salido*. Esta separación fue providencial, pues así la comunidad ha sido purificada, y ha desaparecido un peligro grave de contaminación. No se trata de una excomunión, sino de una separación espontánea.

San Juan, al decir que no eran de los nuestros, no quiere significar que quien cae en el error o en el pecado no haya estado antes en la verdad o en la justicia. Lo que quiere decir es que

ordinariamente los que caen en el error es que antes no se habían adherido sinceramente a la verdad cíc la fe (Colunga). El cristiano auténtico entra tan de lleno y tan decididamente en la nueva luz divina de Cristo, que de ningún modo puede volverse atrás, contando siempre, naturalmente, con la ayuda eficaz de la gracia. Sin embargo, en el plan divino entra que la doctrina de Jesucristo sea motivo de separación entre los que la reciben y los que la rechazan. Y una tal separación pondrá de manifiesto la fidelidad de los verdaderos cristianos ⁸⁹.

En contraste con estos apóstatas están los fieles, que han recibido *la unción del Santo* y poseen el verdadero conocimiento (v.20), que les permite distinguir el error de la verdad. *Unción* (Χρίσμα) ordinariamente designa el acto consumado de ungir. Sin embargo, los LXX emplean el término χρίσμα para designar el aceite de la unción ⁹⁰. Y como la unción con óleo se llevaba a cabo en los reyes, sacerdotes y profetas cuando eran elegidos o consagrados para desempeñar su alta misión, de ahí que el óleo de la unción haya venido a tener un valor simbólico. Los cristianos en el bautismo han recibido una unción sagrada, recibieron al Espíritu Santo ⁹¹. Ese Espíritu divino ejerce sobre los fieles su acción iluminadora y santificadora. Por eso dirá en el v.21 que la unción les proporciona el conocimiento de la verdad; y en el v.27, que la unción les enseña todo. Otro tanto dice Jesús del Espíritu Santo prometido a los discípulos ⁹².

El Santo del que procede la unción es el mismo Jesús (cf. v.27). En el cuarto evangelio se nos dice que el Espíritu Santo procede del Hijo ⁹³, aunque también se afirma que procede del Padre ⁹⁴. En realidad, en *la unción* del cristiano toman parte tanto el Padre como el Hijo.

San Juan escribe ⁹⁵ a los fieles porque sabe que no están apegados al error (v.21). Ellos, que han sido ungidos con el Espíritu de la verdad, no pueden ignorar la verdad. La verdad es la fe cristiana; la mentira por excelencia es la doctrina de los anticristos. Los que son de la verdad y han sido iluminados por su luz interior, saben que los errores de los anticristos se oponen a la verdad. Los que propalan y defienden una *mentira*, no pueden ser de Dios ni pertenecer a la Iglesia de Cristo. Si tuvieran algún apego al error, el apóstol no les escribiría, pues estaría separado de ellos, como lo está de los falsos doctores. Les escribe porque está en comunión con ellos.

La mentira que esparcen los anticristos es la afirmación de que *Jesús no es el Cristo* (v.22). Niegan, por lo tanto, la divinidad de Jesucristo, la filiación divina de Cristo. Bastantes autores ven aquí una alusión probable al error de los ebionitas, herejes gnósticos que concebían a Cristo como un *eón* que descendió sobre el hombre Jesús en el bautismo y que lo abandonó en el momento de la pasión. En cuyo caso el que habría muerto y resucitado sería tan sólo el hombre Jesús ⁹⁶. De donde se deduce que esta herejía negaba la divinidad de Cristo y la redención. Negar que Jesús es el Cristo es lo mismo que negar que es el Hijo de Dios. Y negar al Hijo es también negar al Padre, por la correlación existente entre la filiación y la paternidad y porque el Hijo es la revelación del Padre. El Hijo es inseparable del Padre. Y “nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.” ⁹⁷ En cambio, el que conoce y *confiesa al Hijo* está en íntima comunión con el Padre, y *tiene en sí al Padre*, al Hijo y al Espíritu Santo ⁹⁸. Una vez que Cristo vino al mundo, no hay comunión posible con Dios sino a través del Hijo. Jesucristo es el único camino que conduce realmente a los fieles a la verdadera unión con Dios .”

Después de referirse a los errores cristológicos y trinitarios, San Juan, se vuelve de nuevo a los cristianos para exhortarlos. *Lo que han oído los fieles desde el principio* (v.24) es la doctrina tradicional de la fe enseñada por los apóstoles. Esa doctrina tradicional ha de *permanecer* en ellos ¹⁰⁰. Porque la fidelidad a la enseñanza tradicional es condición esencial para permanecer en el Hijo y en el Padre, para conservar la gracia y la comunión vital con la Santísima Trinidad. El apóstol da gran importancia a la tradición, fuente de la revelación. Afirma que la doctrina que recibieron desde el principio es la tradicional de la comunidad, la que siempre se enseñó en la

Iglesia por haber sido enseñada por los mismos apóstoles ¹⁰¹.

La palabra de Cristo es una realidad tan sublime, que el permanecer en ella nos procura el bien supremo: la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestras almas, que es la forma más perfecta de comunión con Dios ¹⁰². La comunión con la Trinidad Beatísima da a los cristianos la seguridad de poseer *la vida eterna* prometida por Cristo (v.25). Esta vida, coronamiento en la gloria de la unión comenzada sobre la tierra, es presentada como el objeto del mensaje de Jesús. Porque su conocimiento implica el conocimiento de toda la revelación hecha por el Verbo encarnado ¹⁰³.

En este pasaje, *vida eterna* tiene sentido escatológico y designa la gloria prometida. Ordinariamente, para San Juan la vida eterna es la comunión vital con Dios, es la vida de la gracia poseída por los cristianos en este mundo ¹⁰⁴. En realidad, gracia y gloria para el apóstol San Juan no son otra cosa que diversas fases, distintos estadios de la gloria definitiva.

San Juan ha escrito estas cosas a los fieles a propósito de los herejes para que estén siempre en guardia contra las insidias y los engaños de los falsos maestros (v.26). Porque si bien están fuera de la Iglesia, permanecen siendo un peligro continuo, ya que tratan de hacer prosélitos. Estos herejes seductores no se limitan a defender sus falsas doctrinas, sino que se esfuerzan por arrastrar a otros a ellas.

Los cristianos, a los cuales se dirige San Juan, *no necesitan que nadie les enseñe*, porque *la unción que de El han recibido les enseña todo* (v.27). El apóstol se refiere a los falsos maestros de los que ha hablado. Los fieles no tienen necesidad que ninguno de esos falsos doctores les instruya. Esto no significa que San Juan aconseje a sus lectores la emancipación de toda autoridad docente. El hecho de haber recibido la unción del Espíritu Santo no les dispensa de la debida sumisión al magisterio eclesiástico. San Juan coloca al lado **de la aceptación creyente del mensaje de Jesucristo recibido por tradición la enseñanza interior del Espíritu Santo**, que dará a los fieles la certeza subjetiva de su verdad. Es decir, que para San Juan existe, además del magisterio externo de la Iglesia, el magisterio interno del Espíritu Santo. Gracias a la enseñanza dada por *la unción* de una manera siempre presente y actual, los cristianos pueden permanecer en Cristo.

Este magisterio interior del Espíritu Santo infunde en las almas la luz de la fe ¹⁰⁵, da a los cristianos el gusto y la inteligencia de la verdad revelada y confiere un conocimiento especial de Dios, una verdadera iluminación que introduce al alma en el secreto de los misterios divinos ¹⁰⁶. De este magisterio interior nos hablan ya en el Antiguo Testamento Isaías ¹⁰⁷ y Jeremías ¹⁰⁸, y en el Nuevo Testamento, San Juan ¹⁰⁹ y San Pablo ¹¹⁰.

¿Hay fundamento en este v.27 para que Lutero y muchos protestantes opongan la concepción pneumática de la 1 Jn a la doctrina católica del magisterio eclesiástico? No hay fundamento alguno, porque San Juan no pretende excluir, sino que más bien supone que en la Iglesia existe un magisterio legítimo y externo. Lo ha afirmado ya claramente en el v.24 al hablar de la doctrina evangélica recibida de los apóstoles. Además de este magisterio externo existe para los fieles que permanecen en comunión vital con Cristo otro magisterio interior, constituido por la misteriosa *unción* divina. Los fieles han de *permanecer* en esa comunión con Dios, no siguiendo las doctrinas erróneas de los falsos maestros, sino las enseñanzas de la fe y de la moral que han aprendido en el pasado por boca de los apóstoles ¹¹¹.

Cristo es el que ha dado a los fieles la unción del Espíritu, que *les enseña todo*. Y el Espíritu Santo, a su vez, es el que conduce los cristianos a la comunión con Cristo y los conserva en ella ¹¹².

El apóstol concluye esta sección insistiendo en su exhortación a *permanecer* unidos a

Cristo (v.28). La expresión *ahora* puede ser una conclusión lógica de lo que precede o una alusión a la parusía, de la que va a hablar. San Juan invita a los fieles a permanecer en Cristo. El motivo por el cual les invita a permanecer en El es para estar preparados para el día de la parusía. El Señor se manifestó ya una primera vez al venir al mundo para redimirnos. Esta primera manifestación ha sido, sobre todo, revelación del amor de Dios ¹¹³. Pero habrá otra manifestación gloriosa al final de los tiempos. Será la parusía, la segunda venida de Cristo como Señor y como Juez para dar a cada uno según sus obras. Sin embargo, en esta última manifestación, por muy terrible que sea, se mostrará el amor misericordioso de Dios, que nos debe infundir *confianza* (παρησία) en esa hora suprema. Permaneciendo en Cristo, se posee una feliz confianza; no se siente temor de ser confundido cuando aparezca como Juez supremo. El término παρησία designa la libertad llena de confianza con la que el creyente debe presentarse ante Cristo Juez ¹¹⁴. La idea que tiene San Juan de la parusía ¹¹⁵ es una concepción casi filial y llena de confianza del juicio final.

1 Jn 14:16. Cf. F. Mussner, Die iohanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition: BZ (1961) 56-70. — 2 Rom 8:34; Heb 4:14-16; 7:24-25; 9:24; cf. 1 Tim 2:5. Cf. A. G. James, Jesús our Advocate: ExpTim 39 (1928) 473-475. — 3 Jn 17:25; 1 Jn 1:9. — 4 Is 52:13-53:12. — 5 Heb 9:11-14; Ap 1:5. — 6 Rom 3:25. — 7 Cf. A. Charue, o.c. 1x525. — 8 Gf. Ap 5:6. A propósito de la satisfacción sobreabundante de la pasión de Cristo, véase Tomás, Suma Teol. 3 q.48 a.2. — 9 Cf. Jn 3:16-21. — 10 1 Jn 4:14; cf. Jn 3:17; 4:42; 12:47; 1 Tim 2:4-6. — 11 M. E. Boismard, La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean: RB 56 (1949) 381. Cf. también J. Alfaro, Cognition Del et Christi in 1 Jn: J 39 (1961) 89-91; F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.372. — 12 Sant 2:14ss. — 14 pal 5:6. — 15 1 Jn 1:6. — 16 Cf. Jn 14:15.21.23. — 17 J. Chaine, o.c. p.155. — 18 Rom 5:5. — 19 1 Cor 8:2-3; — 20 Cf. Jn 14:24; Ap 22:7.9. — 21 Cf. Jn 5:38; 8:31; 1 Jn 1:10; 2:14. — 22 La segunda parte del v.5: *en esto conocemos que estamos en El*, parece referirse a lo que sigue y no a lo que precede (Vulgata). La razón es que la gracia es considerada bajo el aspecto de nuestra inclusión en Dios, como en el v.6. Es el anuncio de un segundo signo de la comunión con Dios. Así lo interpretan Merk, Charue, Chaine, dom R. Díaz, etc. — 23 SANTO TOMÁS, Suma Teol. 2-2 q.23 a.2 ad i. Cf. C. Spicq, Ágape. Prolegómenos a une étude de la théologie ncostestamentaire (Lovaina 1955) p.210ss; A. Sustar, De caritate apud S. Ioannem: VD 28 (1950) 265. — 25 Jn 15:10. — 24 Jn 4:34; 5:30; 6:38ss. — 26 Jn 13:15. — 27 La frase *permanecer en El* es una expresión joánica que se encuentra con frecuencia en los escritos de San Juan: 41 veces en el cuarto evangelio, 22 veces en la 1 Jn y 3 veces en la 2 Jn. Cf. G. Pecorara, *De verbo "numere" apud Ioannem*: DivThom 40 (1937) 154-171. — 28 Cf. Jn 15:6-7; 1 Jn 2:24; 3:24; 4:12. — 29 Jn 15:4-7. — 20 Cf. 1 Jn 2:18-27; 3:2.12.23; Lc 6:36. — 31 J. Ghaine, o.c. p.150. — 32 En *los v.7 y 8*, San Juan habla de un mandamiento antiguo que, sin embargo, es *nue-No* alude a lo que precede, sino que quiere designar un mandamiento determinado, que solo en el v.g se expresa. Como sucede frecuentemente en San Juan, el pensamiento se va precisando a medida que se desarrolla. — 33 Jn 13:34; 15:10-12. — 34 Lc 10:25-37; 23:34; Jn 15,12s. — 35 Jn 13:34s. — 36 Gf. Lev 19:18. Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.380s. — 37 Acerca del concepto de luz en San Juan se pueden ver J. C. Bott, *De notione lucis in scriptis S. Ioannis Apostoli*: VD 19 (1939) 81-91; B. BUSSMANN, *Der Begriff des Lichtes beim heiligem Johannes* (Münster 1957); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1954) p.36453. — 38 Jn 8:12; 12:47; cf. 1 Jn 2:2. — 39 A. Charue, o.c. p.527. — 40 1 Jn 1:5. — 41 En los sinópticos, por el contrario, el objeto del amor es *el prójimo*, que puede referirse a cualquier hombre, incluso a un enemigo (Mt 22:39; 25:42-46; Mc 12:28-34; Lc 10:25-37). Sin embargo, no podemos decir que exista oposición entre los escritos de San Juan y los de los demás autores del Nuevo Testamento, incluido también San Pablo, para el cual *prójimo* no es sólo el hermano en la fe, sino cualquier hombre. La caridad fraterna implica y es la perfección de la caridad hacia el prójimo. Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.386-387. — 42 J. Huby, *Mystiques pauUnienne et johannique* (Paris 1946) p.15s. — 43 Prov 4:19; Jn 12:35. — 44 C. Spicq, *Ágape* vol.3 (Paris 1959) p.249. — 45 Tiempo mantenido y fomentado en el corazón de los falsos cristianos.. — 46 Con la mayoría de los autores, Charue, Plummer, De Ambroggi, Nácar-Colunga, Zerwick, damos a OTI un sentido *causal: porque*. Creemos que es preferible al sentido completivo *que*. — 47 1 Jn 1:7.9; 2:2. — 48 El término *padres* (πατέρες), para designar a las personas de más edad entre sus lectores y a los más avanzados en virtud, es único en el Nuevo Testamento. Sólo encontramos algo parecido en San Pablo (cf. Ef 6:4 y Gol 3:21). Gf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.393. — 49 Gf. 1 Jn 1:10; 2:5-6. — 50 1 Jn 2:12-14. — 51 1 Jn 12:31. Cf. G. Spicq, *Ágape* III p.250. — 52 Mundo es uno de los términos más empleados por San Juan: en el cuarto evangelio aparece 77 veces; en 1 Jn, 22 veces. Gf. R. Lowe, *Kosmos und Aion* (Gütersloh 1935) 1243. — 53 1 Jn 2:3-11. — 54 Sant 4:4-5. — 55 Mt 6:24; Lc 16:13; Jn 17:9; 1 Cor 2:12; 3:19. — 56 C. Spicq, o.c. p.251. — 57 Filón, *De decálogo* 151. — 58 1 Jn 4:7. Cf. G. Spicq, o.c. p.251. — 59 San Agustín, *In I Epist. Ioannis*, tr.2.11 : PL 35:1995. — 60 San Agustín, *ibid.*, tr.2,14: PL 35:1997. — 61 Cf. Ef 2:3; 1 Pe 2:11; 2 Pe 2:10-12. — 62 Gf. J. Bonsirven, *Épîtres de S. Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (Paris 1936) p.128. Véase también Ez 23:12-17; Prov 27:20; Job 31:1; Mt 5:28. — 63 Cf. San Agustín, *Confesiones* 10:53: PL 32:801. — 64 Cf. 1 Jn 3:17; Mc 12:44; Lc 15:12.30. — 65 Cf. Sab 5:8; Sant 4:16. — 66 Cf. Me 10:23; Lc 6:24; 11:41; 12:15.16-21; 14:12-14; 16:19-31. Cf. F. M. López Melús, *Pobreza y riqueza en los Evangelios* (Madrid 1963) p.101-222. — 67 Tomás, 2-2 q.78 a. 5. — 68 Cf. De Ambroggi, o.c. p.238. — 69 1 Jn 2:5. — 70 G. Spicq, *Ágape* III p.251. Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.402. — 71 Gf. Rom 13:11; 1 Cor 7:29-31; FÜ4:5; 1 Tes 5:1; 2 Tes 5:1; 2 Tes 2:2; Heb 10:25; Sant 5:8; 2 Pe 3:9. Cf. también *Didajé* 10:6; 1 *Clem.* 23:2; *Epist. de Bernabé* 4:1; San Ignacio De Antioquia, *Ad Eph.* ir,i; San Justino M., *Dial. con Trifón* 32:3; San Cipriano, *De mortal.* 2:15.25; *Ad Demetr.* 3:4; *De unit. Eccl.* 16; *Ad Fortun.* i; *Epist.* 58:1; 61:4; 67:7. — 72 1 Jn 2:18; 2:22; 4:3; 2 Jn 7. — 73 Mt 24:5.24; Mc 13:6; Lc 17:23; Act 20:30; 1 Tim 4:1.; 2 Tim.4:3. — 74 2 Tes 2:3-12. — 75 Mt 24:24; Mc 13:22. — 76 Mt 24:24; Mc 13:21; Lc 17:23 — 77 2 Jn7. — 78 Cf. Act 2:17; Heb 1:2; 1 Pe 1:20. — 79 Cf. E. B. Allo, *Apocalypse**: Études Bibliques (Paris 1933) p.CXX.CXXXVII-CXLIII. — 80 Mc 13:22. — 81 Ap 11:7; 13:1-10; 16:13; 17:8; 20:1-3.7-10. — 82 1 Tim 4:1-4; cf. Jds v.17-18. — 83 Strack-Éillerbeck, o.c. III 637-641. — 84 J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* vol.i (Paris 1934) p.405. — 85 *Or. Sib.* 3:63-74; 4:119-121.137-139; 5:1-51.100-110.215-245; 4 *Esd.* 5:6.

Cf. J. Chaine, o.c. p.168. — 86 Cf. De Ambroggi, o.c., p.240; B. Rigaux, *L'Antechrist* (París 1932) p.386. — 87 Gal 2:4 — 88 Mt 7:15; Act 20:29. — 89 Cf. 1 Cor 11:19. — 90 Ex 29:7; 30:25; 40:15. — 91 2 Cor 1:21-22. — 92 Jn 14:16; 16:13. — 93 Jn 15:26; 16:14-15. — 94 Jn 14:16.26. — 95 El os escribo (ἐγράψα) es un aoristo epistolar que equivale a nuestro presente. — 96 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 1:26:1; PG 7:686. — 97 Mt 11:27; cf. Jn 1:18; 5:23; 14:6-9; 15:23. — 98 Cf. Jn 8:19; 14:9-11. — 99 Jn 14:6ss. — 100 Cf. G. Pecorara, *De verbo "manere" apud Iohannem*: DivThom 40 (1937) 159-171. — 101 1 Jn 1:1-3. — 102 1 Jn 1:4. Cf. F. J. Rodríguez Molerero, o.c. p.416. — 103 Cf. J. Chaine, o.c. p.173. — 104 Cf. 1 Jn 3:15; Jn 3:36. — 105 1 Jn 5:9-10; cf. Jn 5:37ss; 6:4455. — 106 J. Bonsirven, *Épîtres de S. Jean*, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p. 146-150. Cf. también Tomás, *Suma Teol.* 2-2 q.8 a.4 ad i; San Agustín, *In I Épist. Iohannis* tr.3:11; PL 35:2004. — 107 Jn 14:26. — 108 31:31-34; cf. Jn 6:45; Heb 8:8-12. — 109 54:13 — 110 1 Tes 4:9. — 111 Cf. San Acustín, *In JEptst. Iohannis* tr.3:13; PL 35:2004; F. J. R. Molerero, o.c. p.417-418. — 112 Cf. Jn 14:26; 16.11ss. — 113 1 Jn 1:2; 3:5; 4:9; 5:11. — 114 Literalmente *παρησία* significa "franqueza, osadía, libertad al hablar" a un hombre superior. — 115 Parusia (παρουσία), que es tan frecuente en el Nuevo Testamento, en los escritos joánicos sólo se encuentra en este lugar. Literalmente significaba "presencia," y designaba la primera visita solemne que realizaba un rey a una ciudad o provincia. En el Nuevo Testamento es un término técnico para expresar la segunda venida de Cristo.

Segunda parte: El cristiano ha de vivir como hijo de Dios, 2:29-4:6.

En esta segunda parte de la epístola, San Juan continúa hablando de la unión con Dios, pero la considera bajo el aspecto de la filiación divina de los cristianos. Con diversas imágenes l trata de expresar la participación de los fieles en la vida de Dios. Afirma que somos hijos de Dios y que esta filiación es la prueba del amor del Padre para con nosotros (2:29-3:2); **los hijos de Dios han de ser santos** (3:3-10), han de practicar la caridad fraterna (3:11-24) y guardarse del error (4:1-6).

Principio: Vivir como hijos de Dios, 2:29-3:2.

²⁹ **Si sabéis que El es justo, sabed también que todo el que practica la justicia es nacido de El. ¡ Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos. Por eso el mundo no nos conoce, porque no le conoce a EL ² Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.**

La idea de justicia es la que sirve de lazo de unión entre el v.29 y la sección precedente. Los *que practican la justicia* podrán presentarse con confianza en el día del juicio, porque los justos son realmente los hijos de Dios, nacidos en El a una nueva vida. El cristiano por el bautismo adquiere la filiación divina ², la gracia, por la que el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina ³. El ser nacidos de Dios es algo sobrenatural, algo totalmente divino que no puede brotar de la naturaleza humana.

El apóstol dice a los fieles que ellos saben bien que Dios es *justo* y esencialmente perfecto. De aquí han de sacar la consecuencia: el que ha nacido verdaderamente de Dios y participa realmente de su vida es el que practica *la justicia*, el que guarda los mandamientos ⁴. Y el que practica la justicia, es decir, el que realiza en su vida la ley moral, ha nacido de Dios. El criterio de la filiación divina es la semejanza con Dios, la perfección interior que da al cristiano la gracia. Por eso, dice Jesús en el sermón de la Montaña: "Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial."⁵ **La razón profunda de todo esto es que, cuando se ha nacido de Dios, se participa de su naturaleza y, por lo tanto, se asemeja a El.**

Capítulo 3.

La imagen del nacimiento aplicada al don de la vida divina se encuentra frecuentemente en San Juan ⁶. Ese nacimiento tiene lugar en el bautismo. El nuevo nacimiento del cristiano le confiere el nombre y, en cierto sentido, la naturaleza de hijo de Dios. El amor de Dios es tan generoso, que llega a engendrar al hombre por amor a la vida divina. El cristiano no es llamado hijo de Dios únicamente por una ficción jurídica y extrínseca, sino que es realmente hijo de Dios. La filiación adoptiva entre los hombres consiste solamente en la comunicación exterior de un derecho entre el adoptante y el adoptado. En cambio, la filiación adoptiva divina consiste en la participación de una nueva vida, de una nueva naturaleza semejante a la de Dios, el cual adopta al hombre por medio de un nuevo nacimiento o regeneración⁷. Por eso muy bien puede exclamar San Juan, maravillado al recordar a sus lectores el don extraordinario de la filiación divina: *Ved qué amor nos ha manifestado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos en realidad* (v.1) ⁸. Dios nos ha amado tanto, que, no contento con darnos a su Hijo único ⁹, nos ha hecho a nosotros mismos hijos suyos por adopción comunicándonos su propia naturaleza ¹⁰. Si tal es la dignidad del cristiano, nada tiene de particular que el mundo no los conozca. *Mundo* está tomado aquí en sentido peyorativo: designa a los enemigos de Dios u. Como nuestra dignidad sobrenatural es una participación misteriosa de la vida de Dios, los que no conocen a Dios tampoco conocerán a los hijos de Dios. Ya lo había anunciado nuestro Señor: Los que han de perseguir a los discípulos de Cristo, “lo harán porque no conocieron al Padre ni al Hijo.” ¹²

El *amor* (ἀγάπη) divino es una realidad espiritual que no cae bajo el dominio de los sentidos. Pero aunque sea espiritual es perceptible en sus efectos (Ἰδεῖν) y objeto de la fe ¹³. *Ved* (ἰδεῖν) evoca una mirada de simpatía, de admiración hacia su objeto ¹⁴, de contemplación jubilosa ¹⁵. “La caridad — dice el P. Spicq —, cuyo objeto somos nosotros mismos, es un amor excepcional, prodigiosamente generoso, que viene del cielo; es decir, su naturaleza no puede ser sino divina.”¹⁶ Este amor divino es una realidad existente que Dios nos *da* (δῆδωκεν) gratuitamente. El verbo griego acentúa la gratuidad y la realidad de este don divino. Este don concedido por el Padre a los creyentes es Dios mismo, que nos hace partícipes de su naturaleza divina por medio de la gracia ¹⁷ y nos hace hijos del mismo Dios. El nacimiento a la vida divina es atribuido aquí al amor (ἀγάπη) del Padre, ese amor maravilloso de Dios con el que ama tiernamente a los cristianos como a sus propios hijos ¹⁸.

Este amor especial del Padre a los discípulos de Jesús se extiende a todos los que aman a su Hijo, a todos los verdaderos cristianos. Ser *llamado*, en lenguaje bíblico, es equivalente a ser, porque, cuando Dios llama o impone un nombre, realiza lo que ese nombre enuncia¹⁹. Por consiguiente, los cristianos llamados hijos *de Dios* lo son realmente ²⁰. Por eso San Juan añade con énfasis: *y lo seamos*. Nuestra filiación divina no constituye, por lo tanto, una simple metáfora, sino que es una consoladora realidad ²¹.

El apóstol vuelve en el v.2 a interpelar a los fieles para atraer su atención, y les dice: *Carísimos, ya somos desde ahora hijos de Dios, aunque todavía no se ha manifestado plenamente lo que hemos de ser* (v.2). La dignidad que los cristianos poseen realmente es ignorada del mundo e imperfectamente conocida por los mismos fieles, porque aún no ha producido todos sus efectos. Los misterios divinos sólo los podemos entrever aquí abajo como en *enigmas*, como a través de un espejo imperfecto, que refleja mal la imagen ²². Será en el cielo donde los hijos de Dios aparecerán lo que realmente son. Hijos de Dios ya lo *somos desde ahora*, porque la vida eterna ya mora en nosotros ²³. Pero la filiación divina tendrá su plena expansión solamente en el cielo, cuando los fieles vean a Dios *tal cual es*. Por la fe ya conocemos nuestra, dignidad de hijos

de Dios; mas el premio que nos espera en el cielo sólo lo podemos degustar en esperanza. Cuando *aparezca* Cristo glorioso en la parusía final o cuando se haya terminado nuestro perfeccionamiento sobrenatural, entonces gozaremos de la visión beatífica y nos *haremos semejantes a El*, porque la filiación divina nos descubrirá su inmensa profundidad al conocer mejor nuestra semejanza con Dios. La visión implica una unión consciente y, por lo tanto, más perfecta del alma con Dios. En la visión beatífica, nuestra inteligencia alcanzará la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios como su sujeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre. En el cielo veremos a Dios “cara a cara” y sin velos, con una visión inmediata, intuitiva, facial ²⁵.

Romper con el pecado, 3:3-10.

³ Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica, como Santo es El. ⁴ El que comete pecado traspassa la Ley, porque el pecado es transgresión de la Ley. ⁵ Sabéis que apareció para destruir el pecado y que en El no hay pecado. ⁶ Todo el que permanece en El no peca; y todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido. ⁷ Mijitos, que nadie os extravíe: el que practica la justicia es justo, según que El es justo; ⁸ el que comete pecado, ése es del diablo, porque el diablo desde el principio peca. Y para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo. ⁹ Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. ¹⁰ En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano.

La esperanza cierta de la visión beatífica es un motivo poderoso para santificarse. La *esperanza* cristiana es también un don gratuito de Dios ²⁶. Se funda en la promesa divina ²⁷ y en la realidad de la filiación divina. La idea de que poseen en su alma el don de la gracia divina ha de impulsar a los cristianos a *purificarse* de toda mancha (v.5). La imagen de la purificación (Nácar-Colunga: “se santifica”), tomada aquí en sentido moral, probablemente se inspira en las ceremonias legales hebreas. Del mismo modo que los hebreos se purificaban con sacrificios y ritos expiatorios para entrar en el templo de Jerusalén ²⁸, así también los cristianos deben purificarse espiritual e interiormente para entrar en el cielo.

San Juan había dicho en 1 Jn 1:7 que la sangre de Jesús es la que nos purifica de todo pecado. Aquí, en cambio, enseña que el que tiene la esperanza de la visión beatífica, se purifica a sí mismo de los pecados. Sin embargo, no existe contradicción entre estos dos textos. Los cristianos no pueden salvarse sin la gracia y los méritos de Cristo, y, al mismo tiempo, nuestro esfuerzo es también necesario en la obra de nuestra santificación. El cristiano no debe contentarse con una pureza meramente negativa, sino que, para imitar mejor a Cristo, ha de esforzarse por adquirir una pureza positiva, que le hará conformarse más plenamente con Dios. Por eso, si Cristo es santo, es decir, libre de todo pecado, también el cristiano ha de esforzarse por conseguir esa pureza.

La justicia del cristiano es incompatible con el pecado porque el pecado es, por definición, *la transgresión* de la voluntad divina manifestada en la ley moral (v.4). Nácar-Colunga traduce *avoúia* por transgresión *de la Ley*, siguiendo el sentido etimológico de la palabra: ilegalidad, violación de la ley. Pero en este pasaje *avoúia* no parece referirse a la ley mosaica ²⁹. El término *avoúia* tiene en el Nuevo Testamento el significado de *iniquidad*. Designa un estado colectivo, el de la *hostilidad* de las fuerzas del mal contra el reino de Dios. Por eso, dice Beda Rigaux 3º: “El Nuevo Testamento entiende por *avoúia* el estado de hostilidad a Dios en que se encuentra el que rehusa los privilegios hecho a la humanidad por Cristo.”

San Juan, siguiendo su costumbre de los contrastes, pone frente a los hijos de Dios — de los que ha estado hablando (v.1-3) — los hijos del diablo. Por el comportamiento moral que tenga cada cristiano podrá saber a qué grupo pertenece: si forma parte del bando de los hijos del diablo o del de los hijos de Dios. Todo el que comete pecado, no sólo comete una acción mala, sino que también obra la iniquidad, revelándose como hijo del diablo y enemigo de Dios. El término *ανομία* == *iniquidad*, describe, por lo tanto, la realidad espiritual, el estado interior del pecador ³¹.

El apóstol aduce a continuación la razón por la cual los cristianos no deben pecar: Cristo *vino al mundo para destruir el pecado* (v.5). El término *pecado* está en plural: *τάς αμαρτίας*, como para indicar mejor la universalidad de la redención. Cristo *apareció* en este mundo *para destruir los pecados* de todos los hombres. San Juan Bautista había llamado a Jesús “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” ³². Aquí San Juan no llama a Jesús *cordero*, pero afirma su santidad sustancial, en virtud de la cual ha podido santificar a los cristianos. Jesucristo tomó sobre sí nuestros dolores y nuestros pecados para expiar por ellos y borrarlos ³³, aunque *en El no había ningún pecado*. Por consiguiente, si Jesucristo, siendo la misma impecabilidad, sufrió tanto por librarnos del pecado, nosotros, a ejemplo de El, hemos de aborrecer totalmente el pecado, pues formamos un solo cuerpo con El.

Y el que permanece en Cristo mediante la comunión vital de la gracia, *no peca* (v.6). El apóstol enseña que la verdadera comunión con Dios excluye el pecado. De donde se sigue que el que peca no posee la unión con Cristo. Por el contrario, el que permanece en Cristo no peca; no comete los pecados que los herejes permitían. Los herejes, contra los cuales combate San Juan, pretendían tener la comunión con Dios sin guardar los mandamientos ³⁴. No se puede estar en pecado y con Cristo. El pecado es, por lo tanto, un signo de discernimiento entre los verdaderos y falsos cristianos.

San Juan, al decir: *todo el que permanece en El no peca* (v.6), no afirma la impecabilidad absoluta del cristiano ya justificado, como se ve claramente por lo que deja dicho en 1 Jn 1:8; 2:1. Lo que dice el apóstol es que el cristiano, mientras practica la justicia, es decir, mientras se esfuerza por vivir según la ley de Dios, posee la comunión con Dios y no puede pecar ³⁵. Pero este esfuerzo por vivir en conformidad con la ley de Dios presupone la renuncia seria del cristiano a todo lo que es pecado. Como dice San Agustín con frase lapidaria: “*In quantum in ipso manet, in tantum non peccat*” ³⁶. El estado normal del cristiano es el estado de gracia ³⁷.

La transgresión voluntaria y consciente de la ley de Dios aparta al hombre de El e indica falta de verdadero conocimiento de Cristo. El conocimiento que se tiene de Cristo se manifiesta en la conducta de la vida. Los que habitualmente pecan o están en estado de pecado muestran con su conducta que nunca conocieron realmente a Cristo. Porque, si realmente lo hubieran conocido con una fe viva acompañada de obras de caridad, no podrían permanecer en el pecado. De donde se deduce la consecuencia de que el que peca es porque no conoce a Cristo, no le ha visto con los ojos de la fe.

En el v.7, el apóstol dirige a sus lectores una vibrante exhortación: *Mijitos, que nadie os extravíe* diciendo que el pecado puede coexistir con la comunión divina. Tal era la enseñanza de los anticristianos, de los falsos doctores, con la cual — tanto en la 1 Jn como en la epístola de Judas y en la 2 Pe — trataban de seducir a los fieles. San Juan les advierte que podrán saber si son buenos o malos cristianos fijándose en los frutos que dan. El árbol se conoce por los frutos ³⁸. *El que practica la justicia es justo*, como Cristo también es justo. *Justicia* (δικαιοσύνη) aquí designa la observancia de todos los preceptos y la práctica de todas las virtudes. En cambio, *el que comete pecado es del diablo* (v.8), porque participa de su malicia y se somete a su imperio.

San Juan acentúa la antítesis al contraponer *el que comete pecado* al *que practica la justicia*.

La expresión *ser del diablo* indica una relación de pertenencia, de dependencia. Los que son del diablo se dejan conducir por él, siguen sus inspiraciones³⁹, imitan su manera de proceder. Por eso dice muy bien San Agustín que se es hijo del diablo por *imitación*⁴⁰. El diablo fue el que introdujo el pecado en el mundo y el que sedujo a nuestros primeros padres. Desde entonces continúa pecando y haciendo pecar a los hombres⁴¹.

Jesucristo vino al mundo para destruir el pecado, que es obra del demonio. Por eso en realidad la redención ha ido dirigida contra el diablo. La encarnación ha tenido como finalidad, según San Juan, la destrucción del pecado. Cristo ha entablado con el demonio una lucha sin cuartel, que todavía continúa después de su magnífica victoria sobre la cruz. Los cristianos están complicados en esta terrible lucha, y han de perseverar en ella hasta la victoria final.

En oposición al pecador, que pertenece al diablo, San Juan nos presenta al *que ha nacido de Dios, el cual no peca* (v.9). La realidad sublime de la filiación divina tiene para el apóstol una importancia extraordinariamente elevada. No somos hijos de Dios en un sentido metafórico, sino en un sentido muy real, en cuanto participamos de la misma vida de Dios. El v.9 vuelve a tratar de la impecabilidad del *que ha nacido de Dios*⁴², de la que ya ha hablado en el v.6. San Juan prueba esa *impecabilidad* del verdadero cristiano diciendo: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él*. La *simiente* de Dios es el principio de la vida divina, el germen divino, que nos hace hijos de Dios. Es lo que los teólogos llaman *gracia santificante*, que va acompañada de los dones del Espíritu Santo, de las virtudes infusas y de actos sobrenaturales. La mayor parte de los autores entiende esta *simiente* del Espíritu Santo. En realidad, la gracia santificante y la inhabitación del Espíritu Santo están en íntima relación, en cuanto que una supone la otra⁴³. Otros han visto designado en esta expresión a Cristo, el *Germen* por excelencia⁴⁴. El P. Braun⁴⁵, siguiendo la interpretación que da de 1 Jn 2:20-27, cree que *simiente* significa *la palabra de Dios*, es decir, el objeto de la fe recibido por los neófitos como principio de nueva vida y de santificación, que es conservado en lo profundo del alma⁴⁶. En este sentido nos dice San Juan en su evangelio: “Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado”⁴⁷. San Pablo también afirma: “Por el evangelio yo os he engendrado”⁴⁸. Y San Pedro enseña que los cristianos “han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios.”⁴⁹ Y esto mismo es confirmado por Santiago cuando escribe: “De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad.”⁵⁰

El apóstol con esta imagen de la semilla nos presenta uno de los puntos más importantes de la doctrina de la gracia. El cristiano que permanezca en estado de gracia *no puede pecar, porque ha nacido de Dios* (v.9). Se trata evidentemente de una impecabilidad relativa, que no quita la libertad y admite excepciones. San Juan no quiere decir que todo bautizado esté confirmado en gracia y no pueda caer en pecado, sino que el pecado es totalmente incompatible con la condición del verdadero hijo de Dios⁵¹. Mientras el cristiano conserve en su alma la gracia no pecará. El Espíritu Santo actúa en el alma de los fieles por medio de sus dones, de la gracia, de la palabra divina. Lo único que exige de ellos es docilidad, sumisión a su enseñanza e inspiraciones. Si son dóciles y conservan en sus almas la gracia, no pecarán. La obediencia y la sumisión del cristiano a la ley nueva de la gracia, inscrita en sus corazones por el Espíritu divino, les preservarán de no pecar. Por eso es muy verdadera la sentencia de San Agustín: “*In quantum in ipso manet, in tantum non peccat.*”⁵² La impecabilidad será plena y definitiva en la fase última del reino, es decir, en el cielo, en donde la gracia poseída ya en este mundo alcanzará su máxima floración. Mientras estemos en este mundo, la filiación divina no nos exime totalmente del pecado. Hemos de luchar valientemente por nuestra salvación. El concilio Tridentino ha condenado la doctrina según la

cual el hombre, una vez justificado, ya no puede pecar ⁵³.

En el v.10, el apóstol nos presenta la justicia y la caridad como signo de discriminación de los cristianos. *En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: el que no practica la justicia, no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano* (v.10). El autor sagrado sobren- tiende que el que practica la justicia y ama a su hermano es de Dios. La práctica de la justicia, o sea de la santidad, es el criterio que permite distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo. Tanto unos como otros se conocerán por sus frutos ⁵⁴. La *justicia* designa aquí el conjunto de todas las virtudes y la observancia de todos los mandamientos. El *amor a los hermanos*, es decir, la *caridad*, no constituye un segundo criterio, sino que es una especificación del primero. La caridad es la perfección de la justicia, el pleno cumplimiento de la ley ⁵⁵. El discípulo predilecto recuerda la lección dada por Jesucristo a sus apóstoles: “En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros.” ⁵⁶

Para San Juan, *el amor al hermano*, es decir, al prójimo, es el que define al cristiano. Quien ama a su hermano muestra ser auténtico hijo de Dios; quien no le ama se revela como hijo del diablo. **El amor al prójimo es el verdadero signo de discriminación entre los cristianos.** San Agustín lo afirma muy hermosamente: “Sólo la dilección discierne los hijos de Dios de los hijos del diablo. Todos pueden signarse con el signo de la cruz de Cristo, y todos pueden responder “amén,” y todos cantar “aleluya,” y todos bautizarse y entrar en las iglesias. Pero los hijos de Dios no se distinguen de los hijos del diablo sino por la caridad. Los que tienen caridad han nacido de Dios; los que no la tienen, no han nacido de Dios. ¡Gran indicio! Esta es la margarita preciosa ⁵⁷, la caridad, sin la cual de nada te aprovecha todo lo que tuvieres, y, si la tienes a ella sola, te basta.”⁵⁸

Observar los mandamientos, 3:11-24.

11 Porque éste es el mensaje que desde el principio habéis oído, que nos amemos los unos a los otros. ¹² **No como Caín, que, inspirado del maligno, mató a su hermano. ¿Y por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, y las de su hermano, justas.** ¹³ **No os maravilléis, hermanos, si el mundo os aborrece. ^Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte.** ¹⁵ **Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna.** ¹⁶ **En esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos.** ¹⁷ **El que tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?** ¹⁸ **Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad.** ¹⁹ **En eso conoceremos que somos de la verdad, y nuestros corazones descansarán tranquilos en El,** ²⁰ **porque, si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce.** ²¹ **Carísimos, si el corazón no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios,** ²² **y, si pedimos, recibiremos de El, porque guardamos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia.** ²³ **Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio.** ²⁴ **El que guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él; y nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado.**

Esta perícopa está en estrecha relación con lo que precede. La alusión a la caridad del v.10 lleva al apóstol a desarrollar el concepto de amor al prójimo. Esto lo hace por medio de consideracio-

nes místicas y prácticas con el fin de inculcar más profundamente el amor fraterno. La caridad es la que distingue a los hijos de Dios. El amor fraterno, practicado por el cristiano, es un aspecto de la justicia o de la observancia de la ley moral⁵⁹. San Pablo nos dice que la caridad fraterna es la nueva justicia, el pleno cumplimiento de la Ley⁶⁰. Por eso, nuestro Señor manda a los cristianos *amarse los unos a los otros* (v.11). Este mandamiento es tan importante, que es el mensaje mismo de Dios a su Iglesia, es la recomendación suprema de Cristo. En la catequesis primitiva (*απ' αρχής* = *desde el principio*) se insistía en este precepto de la caridad, que era el distintivo de los primeros cristianos. “Toda la Ley se resume — dice San Pablo — en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.”⁶¹

San Juan, para inculcar todavía mejor el precepto del amor fraterno, acude a una antítesis: el odio al hermano. El amor sugiere su opuesto, el odio, de la misma manera que los hijos de Dios se contraponían a los hijos del diablo. El tipo tradicional del odio fraterno⁶² era Caín (v.1a), que, llevado por la envidia, mató a su hermano⁶³. La traducción *inspirado por el diablo*, de Nacar-Colunga, no es exacta. Es mejor y más literal traducir: *era del diablo* o del *mal*. Esta expresión constituye un paralelo de la frase *ser del diablo* que hemos visto anteriormente⁶⁴. Caín pertenecía, por consiguiente, al bando del diablo, y de ahí que su figura se haya convertido en representante de los secuaces de Satanás.

Los cristianos han de procurar no ser como Caín, el cual fue desde el principio el prototipo de los hijos del diablo. Esta idea es presentada bajo la forma de incidente suspendido, que es una construcción propia de San Juan. En la actitud de Caín y Abel se puede descubrir la actitud de todos los hombres: unos odian, imitando a Caín, otros aman, siguiendo a Abel. ¿Por qué esta diferencia de conducta entre Caín y Abel? Porque las obras malas de Caín y su espíritu diabólico contrastaban con la conducta irreprochable de Abel. El Génesis supone este contraste moral⁶⁵. El primer fratricidio de la humanidad tuvo origen en la envidia, en el odio del malvado contra el justo. La justicia de Abel fue la que excitó el odio envidioso de su hermano. Las ofrendas de Abel eran agradables a los ojos de Dios, porque eran buenas y justas; y, en cambio, las de Caín no fueron aceptas a Dios por el mal espíritu con que las ofrecía. Teniendo presente la historia de Caín y Abel, no hay que extrañarse que el mundo aborrezca a los cristianos (v.13). El odio pertenece a la esencia de los hombres mundanos, del mundo, y es el que lleva a los hombres a la perdición. Por el contrario, la condición de los cristianos es el amor, que tiene que suscitar necesariamente la envidia y el odio del mundo, sumido bajo el dominio del demonio. El mundo aborrece a los fieles, porque las obras de aquél son malas⁶⁶; en cambio, las de los fieles son buenas. Del mismo modo que el cristiano no puede amar al mundo y conservar el amor de Dios, de igual modo el mundo no puede menos de odiar a los cristianos. La historia de Caín todavía se sigue repitiendo. Jesucristo ya había predicho que el mundo aborrecía y perseguía a los que no compartiesen sus principios⁶⁷. Existe oposición esencial entre los discípulos de Cristo y del mundo como entre la luz y las tinieblas.

Al odio que el mundo manifiesta por los cristianos opone San Juan el amor que debe reinar entre los miembros de Jesucristo. **El amor fraterno será signo de que están en comunión de vida con Dios. Jesucristo ya había dicho que el que recibe su palabra y cree en aquel que le ha enviado, tiene la vida eterna, porque pasó de la muerte a la vida**⁶⁸. San Juan aplica, en 1 Jn 3:14, a la caridad lo que Jesús había dicho de la fe. La fórmula empleada es la misma. La fe se perfecciona en la caridad. Por eso, el cristiano, para conocer su estado espiritual, se puede servir del criterio de la caridad: si ama a sus hermanos, será señal de que ha pasado de la muerte a la vida (v.14). La vida es la comunión con Dios, causa de nuestra filiación; la muerte es la separación de Dios por el pecado. Fuera de Cristo, los hombres sólo podrán encontrar la muerte. Por el

contrario, los nacidos de Dios han pasado de la muerte a la vida, porque por el amor se llega a la vida. El amor fraterno es señal de que se ha nacido de Dios⁶⁹. Filón comparaba la virtud a la vida, y el mal a la muerte⁷⁰. El no amar a su hermano será señal de que está muerto a la gracia, de que no tiene comunión vital con Dios. La caridad fraterna es el mejor signo para distinguir a los buenos cristianos de aquellos que no lo son. “¿De dónde sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida? — dice San Agustín —. Nadie interroge a nadie. Que cada uno entre en su corazón. Si allí hallare la caridad fraterna, esté seguro que ha pasado de la muerte a la vida. Ya está a la derecha.”⁷¹

No amar es odiar. Por eso *quien aborrece a su hermano es homicida* (v.15), es decir, se hace participante de la malicia del homicida, y llega a ser émulo de Caín el fratricida. Porque el odio tiende por su naturaleza a suprimir la persona odiada: “*Quem odit quis, periisse cupit,*” dice San Jerónimo⁷². El apóstol aplica aquí la doctrina del sermón de la Montaña, que atribuye a los actos internos deliberadamente consentidos la malicia de los actos externos⁷³. Los cristianos sabían, por la enseñanza apostólica, que el homicidio era uno de los pecados más graves, que excluía del reino de los cielos⁷⁴. Porque *el homicida no tiene en sí la vida eterna. La vida eterna no es entendida aquí en sentido escatológico, sino como una realidad presente; es la gracia santificante, que hace hijos de Dios; es la comunión íntima con Dios.*

La más alta revelación del amor de Dios está en el Calvario⁷⁵. El Crucificado es el supremo modelo del amor perfecto y desinteresado⁷⁶, que se entrega a la muerte más cruel por sus amigos e incluso por sus enemigos⁷⁷. Su sacrificio voluntario es la expresión del auténtico amor fraterno. El mismo Cristo había ya presentado su muerte como una manifestación de su amor⁷⁸. La cruz es un hecho histórico que revela a los cristianos un misterio, el misterio del amor⁷⁹. Los seguidores de Cristo deben obrar como su Maestro⁸⁰, deben amar como El ha amado. Han de practicar la caridad hasta dar la vida — si es necesario — por sus hermanos (v.16). La ley cristiana impone a los pastores de almas la obligación de socorrerlas en la necesidad espiritual extrema aun con peligro de la propia vida. Clemente de Alejandría⁸¹ nos refiere que San Juan Evangelista cumplió este deber con un cristiano que se había convertido en jefe de salteadores, diciendo: “Si es necesario, yo moriré voluntariamente por ti, como el Salvador lo ha hecho por todos nosotros. Yo daré mi vida en lugar de la suya.”

Si se debe dar la vida por amor a los hermanos, con mayor razón se deben dar los bienes de este mundo (v.17). Es un poco extraño que San Juan, después del don total de la propia vida, proponga un caso de menos importancia, como es el socorrer a los necesitados. Sin embargo, la pedagogía de San Juan sigue la misma línea que la de Jesús en el sermón de la Montaña. Jesucristo, para mostrar lo que es la caridad paciente, manda dejarse abofetear o coger la túnica⁸², cuando sufrir la muerte sería el solo efecto adecuado del amor. De la misma manera, San Juan, para indicar el desinterés y la generosidad del cristiano, evoca un caso que podría ser como indicio de una caridad sincera: amar es darse⁸³. Por eso decía San Agustín: “Ved dónde empieza la caridad: si todavía no eres capaz de morir por un hermano, sé ya capaz de darle de tus bienes. Si, pues, no puedes dar a tu hermano las cosas superfluas, ¿cómo vas a entregar tu alma por tu hermano?”⁸⁴

San Juan, por consiguiente, inculca y enseña la caridad fraterna, proponiendo un caso que en la comunidad primitiva no debía de ser meramente hipotético. Si uno tuviere bienes de este mundo y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra las entrañas, será señal de que en él no mora la caridad⁸⁵. El hombre que no tiene compasión del prójimo que se encuentra en necesidad, no puede ser hijo de Dios, el amor divino no puede permanecer en su alma. El verdadero amor, la caridad, hace que la sensibilidad del cristiano sea extremadamente delicada y sus entrañas se es-

tremezcan ante la necesidad de sus hermanos pobres. El rico auténticamente cristiano siente una emoción profunda, una angustia terrible, al contemplar a su hermano necesitado. Esta compasión es específicamente cristiana; porque, si bien los estoicos, sobre todo Séneca, exhortaban a socorrer a los necesitados, sin embargo, enseñaban que no había que afligirse por su suerte; antes bien debían permanecer insensibles a los males que aliviaban. La compasión estaba prohibida al verdadero estoico ⁸⁶.

El discípulo de Jesucristo ha de ser compasivo, como lo es Cristo, Sacerdote de la Nueva Alianza ⁸⁷. El corazón insensible no puede ser cristiano. El amor por el prójimo será la señal y la medida de la presencia activa del amor de Dios en el corazón del cristiano. El amor fraterno ha de ser efectivo. No debe limitarse únicamente a palabras, sino que ha de manifestarse en obras (v.18), como, por ejemplo, en la limosna y hasta en el sacrificio de la propia vida. “Obras son amores y no buenas razones,” dice muy bien y con mucha filosofía el refrán popular. San Juan exhorta a los cristianos a tomar muy en serio las exigencias de la caridad. El amor efectivo se muestra en las obras y no en bellas palabras. Santiago fustiga igualmente la hipocresía del rico que harta al miserable con solas buenas palabras ⁸⁸. *Amar de verdad* es amar como Jesucristo crucificado nos ha amado ⁸⁹. De ahí que cualquier obra buena que hagamos en favor del prójimo ha de ser ejecutada con el mismo amor que animaba a Cristo sobre la cruz. El Señor y su discípulo no han de formar sino uno solo ⁹⁰.

En la realización práctica de la caridad *conoceremos que somos de la verdad*, es decir, de Dios (v.19). Sólo cuando la caridad es activa y efectiva, nuestra conciencia nos asegura que llevamos una vida conforme a la voluntad divina y que somos hijos de Dios. El amor efectivo, que imita el de Cristo y procede de él, es la “caridad sin hipocresía” de que nos hablan San Pedro y San Pablo ⁹¹. El hecho de que los tres apóstoles insistan en la sinceridad del amor fraterno, que se prueba por las obras, demuestra la importancia tan extraordinaria que tenía en la Iglesia primitiva. Sin embargo, San Juan es el único de los tres que hace de esa sinceridad del amor fraterno el criterio de la filiación divina. No se puede amar al prójimo con sinceridad si no somos de Dios. Y si este amor se da realmente en nosotros, será señal de que estamos en comunión con Dios. El fiel que realiza lo que el apóstol acaba de decir de la caridad, puede estar seguro que va por buen camino ⁹².

Los cristianos deben sentirse *tranquilos* ⁹³, aunque su corazón les arguya de alguna falta, si demuestran con los hechos su amor al prójimo, *porque Dios es mas grande que nuestro corazón y conoce todo* (v.20) ⁹⁴. Dios conoce mejor que nosotros el estado de nuestra conciencia, la fragilidad de nuestra naturaleza, nuestras caídas y nuestros actos de arrepentimiento. Conoce todo y perdona nuestras faltas, porque sabe que le amamos a pesar de nuestras ingratitudes ⁹⁵. Dios es un juez infalible que tiene un conocimiento exacto de todo lo que hacemos. Pero, a pesar de esta omnisciencia divina, nuestro corazón y nuestra conciencia pueden permanecer tranquilos, porque, más allá de nuestros pecados, Dios ve nuestro amor al prójimo, que es señal de nuestra filiación divina. San Juan funda la paz del corazón de los hijos de Dios en la magnanimidad del corazón de su Padre ⁹⁶. Dios nos ama de un modo trascendente, muy superior al de los hombres. Su amor se guía por otros criterios de apreciación. Su corazón es un océano inmenso de misericordia siempre abierto a sus hijos ⁹⁷.

Si la conciencia no reprocha nada al cristiano, entonces podrá dirigirse a Dios con toda confianza (v.21). El hijo libre del temor recobra su audacia filial (*παρρησία*) para dirigirse al Padre de los cielos. La *παρρησία* ⁹⁸ en este caso expresa la confianza atrevida, franca, de un hijo obediente delante del padre cuya bondad ya ha experimentado otras veces. Se presenta con gozosa seguridad, porque está seguro que su padre le escuchará en sus justos deseos. Dios escucha la

oración del alma cuya conciencia no siente ningún reproche. El agradar a Dios, es decir, el cumplir sus preceptos, es condición necesaria para que la oración sea eficaz (v.22). Y el precepto principal que el cristiano ha de observar es el de la caridad fraterna. El cumplimiento de este precepto garantiza la eficacia de la oración. Porque el que ama a su hermano vive en una íntima y vital comunión con Dios, ya que el amor activo en favor del prójimo es sumamente agradable a los ojos del Padre. San Agustín dice a este propósito: “La misma caridad gime, la misma caridad ora; a ella no sabe cerrarle los oídos quien nos la dio. Está seguro; que la caridad pida, y allí estarán los oídos de Dios” .”

Jesucristo había prometido que el Padre escucharía las oraciones de los suyos: “Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisieréis y se os dará.”¹⁰⁰ Y San Juan sabía por experiencia propia que el Señor escucha al buen cristiano.

El apóstol resume en el v.23 todo lo dicho anteriormente. Para él el precepto fundamental y que más agrada a Dios es la fe en Jesucristo y la caridad fraterna. La *fe* joánica¹⁰¹ no implica únicamente la adhesión intelectual, sino también la obediencia absoluta, incondicional, a sus preceptos. Ya hemos visto que para San Juan la fe se perfecciona en la práctica de los mandamientos¹⁰². Por eso, la caridad fraterna es presentada como algo relacionado muy íntimamente con la fe, es como la consecuencia de ella. La caridad fraterna manifiesta nuestra fe en Dios y nuestra unión con Cristo. El cristianismo se define tanto por el objeto de su fe: Jesús es el Hijo de Dios, como por la vida práctica de sus fieles: cristiano es el hombre que ama a sus hermanos en la Iglesia¹⁰³. Los cristianos son hijos de Dios por la fe en Cristo¹⁰⁴, y la obligación de amar a los hermanos deriva de nuestra filiación cristiana.

La adhesión a la verdadera fe y la práctica de la caridad fraterna aseguran la comunión íntima y vital con Dios. **Esta unión íntima con Dios confiere a nuestras oraciones una confianza y una seguridad total.** Tal es el tema de las promesas de Jesucristo en el discurso después de la cena¹⁰⁵.

La observancia de los mandamientos será prenda de nuestra *permanencia* en Dios y de Dios en nosotros (v.24). Dios y el cristiano vienen a formar como una sola cosa. La caridad fraterna es para San Juan garantía de la inmanencia divina en el fiel y de la más estrecha unión de éste con Dios. **Un criterio que servirá para conocer si Dios mora en el cristiano será la presencia en el alma del fiel del Espíritu Santo.** La posesión de este Espíritu divino será el signo indicador para conocer nuestra comunión vital con Dios. El apóstol insinúa que se cumple aquí lo que Jesús había pedido en la oración sacerdotal: “Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros.”¹⁰⁶ El Espíritu Santo mora en los hijos de Dios como en un templo¹⁰⁷, y desde allí les certifica que Dios *permanece en ellos*. San Juan no dice expresamente cómo los fieles saben que poseen el Espíritu Santo. Pero sin duda que piensa en la experiencia íntima de los cristianos¹⁰⁸ y en los continuos favores que les hace, los cuales son prueba de su presencia en el alma¹⁰⁹. Otro tanto enseña San Pablo cuando dice que el Espíritu Santo que Dios ha infundido en nuestros corazones “da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.”¹¹⁰ Esta presencia del Espíritu Santo es el principio de la vida de Dios en nosotros. Es el don increado que Dios se ha dignado darnos, y que nos permite tener conciencia de nuestra unión vital con Dios.

1 Cf. 1 Jn 2:29; 3:9. — 2 Cf. Jn 3:3-8. — 3 2 Pe 1:4. — 4 Cf. Jn 14:15-17; 15:10; 1 Jn 2:3-6.9-11. — 5 Mt 5:48. — 6 1 Jn 3:3; 4:7; 5:1.4-18; cf. Jn 3:3-8. — 7 Cf. Tomás, Sum. *Teol.* 39-3 a.2-4. — 8 Cf. C. Spicq, *La justification du Charitable* (i Jn 3:1-21): Bi 40 (1959) 915-927. — 9 Jn 3:16. — 10 1 Jn 2:29; Jn 1:13. — 11 Cf. 1 Jn 2:15-17. — 12 Jn 16:3. — 13 C. SPICQ, *Agape* III p.252. En Mt 21:32; Mc 15:32; Jn 6:30; 20:8.29, es frecuente la unión entre los verbos *ἰδεῖν-πιστεῦν* = ver-creer. — 14 Cf. Mc 2:12; Act 13:41. — 15 Cf. Jn 8:56; cf. también Mt 13:17; Lc 17:22. — 16 C. Spicq, o.c. p.254. — 17 2 Pe 1:4. — 18 Jn 14:21. — 19 Cf. Is 7:14; Lc 1:32: “Será llamado Emmanuel,” “Hijo del Altísimo.” — 20 C. Spicq, o.c. p.254. — 21 Cf. 1 Jn 3:9. — 22 Cf. 1 Cor 13:12. — 23 Cf. 1 Jn 3:9; 4:13; Jn 3:36; 6:53. — 24 Suma *Teol.* 1-2 q.3 a.8; cf. 3 *Contra Gentes* 0.51. — 25 1 Cor 13:12. Cf. con-

cilio de Viena: D 475, y conc. Florentino: D 693. — 26 Cf. 2 Tes 2:16; Rom 15:4; 2 Cor 3:12; — 27 Cf. Mt 5:8; Ap 22:4. — 28 Ef 2:12. — 29 En los escritos joánicos, νόμος se aplica exclusivamente a la ley mosaica, de la que no se habla en este pasaje. — 30 *L'Antechrist* p.257. Cf. I. De La Potterie, *Le peché, c'est l'imqwté (i lo 3:4)* :NRTh78 (1956) 785-797; F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.437 — 31 C. M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de S. Jean*: RB 56 (1949) 371-376. — 32 Jn 1:29. — 33 Gf. Is 53:4-6.11.12. — 34 I Jn 2:4-6. — 35 Acerca de la impecabilidad del cristiano, cf. P. Galtier, *Le chrétien impecable (i Jn 3:6 et 9)*: MelScR 4 (1947) 137-154; I. De La Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après i lo 3. 6-9: L'Evangile de Jean* (Lovaina 1958) 161-177. — 36 *In i loannis*, tr.4:8: PL 35:20103. — 37 j, Chaine, o.c. p.182. — 38 Mt 12:33. — 39 Cf. Jn 13:2.27; 2 Tes 2:9. — 40 *In EPist: I loannis* tr.4:9-n : PL 35:2011. — 41 Cf. Jn 8:44 — 42 *El que ha nacido de Dios* es una expresión propia de San Juan. En el cuarto evangelio aparece una sola vez (Jn 1:13); en cambio, en la 1 Jn se emplea nueve veces (i Jn 2:29; 3:9; 4:7; 5:1.4-18). — 43 Gf. J. G. Martínez Gómez, *Relación entre la inhabilitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación*: EstEcl 14 (1935) 20-50. — 44 Gf. Jer 23:5; Zac 3:8; Gal 3:16; Ap 12:17. — 45 Les Épitres de S. Jean en La Bible de Jérusalem (Paris 1960) p.224 nota c. — 46 Gf. 1 Jn 2:24. — 47 Jn 15:3 — 48 1 Cor 4:15. — 49 1 Pe 1:23. — 50 Sant 1:18. Siguen esta interpretación Clem. Alej., San Agustín, San Beda (PL 114:679), I. de la Potterie (o.c. p. 170-172). — 51 Gf. H. Willmering, *Epistola de S. Juan*: VD IV p.444; De Ambroggi, o.c. p.249. — 52 SAN AGUSTÍN, *Jn Epist. I loannis* tr.4:8: PL 35:2010; cf. I. De La Potterie, *L'impeccabilité du chrétien* p.174; ID-, *Le peché, c'est l'iniqwté*: NRTh 78 (1956) 795 nota 25. — 53 Ses.6 can.23: D 833. — 54 Mt 7:16-18; Lc 6:43-45. — 55 Rom 13:10. La caridad es para San Agustín “verissima, plenissima et perfectissima iustitia” (*De natura et gratia* 42). — 56 Jn 13:35. — 57 Mt 13:46. — 58 *In Epist. I loannis* tr.5:7: PL 35:2016. Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.450. — 59 1 Jn 2:29. Cf. C. Spicq, *Ágape* III p.258 nota 6. — 60 Rom 13:9-10. — 61 Gal 5:14. Cf. San Agustín, in *Epist. I loannis* tr.5:7: PL 35:2016. — 62 Cf. Heb 11:4; Jds ii; Filón, *De sacrificiis Abel et Cain*. — 63 Mt 23:35; Heb 11:4. — 64 1 Jn 3:8. — 65 Gen 4:533; cf. Heb 11:4. — 66 1 Jn 2:15-17; cf. 1 Pe 4:4. — 67 Jn 15:183; 17:14. — 68 Jn 5:24. — 69 1 Jn 3:10; 4:7. — 70 Filón, *De fuga et invent*. 58. — 79 G. Spicq, *Ágape* III p.260-261. — 71 San Agustín, in *Epist. I loannis* tr.s.io: PL 35:2017. — 72 San Jerónimo, *Epist. 62*: PL 22:737. — 73 Mt 5:21-28. — 74 Gal 5:21. — 75 Cf. Jn 15:13. — 76 Cf. Jn 10:11-18. — 78 Jn 15:12-13. — 79 c. Spicq., *Ag* — 80 1 Jn 2:6. — 81 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:23:655. — 82 Mt 5:39-41-77 Rom 5:7-10. — 83 C. Spicq, o.c., p.262. — 84 San Agustín, *In Epist. I loannis* tr.5.12: PL 35:2018. — 85 Cf. Sant 2:15-16. — 86 G. Spicq, o.c. p.202 nt.3. — 87 Heb 2:16-18; 4:15; 5:2; cf. Cf4:32; 1 Pe 3:8. — 88 Sant 2:15-16; cf. 1:25 — 89 1 Jn3:16. — 90 G. Spicq, *Ágape* III p.263s. — 91 Cf. 1 Pe 1:22; Rom 12:9; 2 Cor 6:6. — 92 C. SPICQ, o.c. p.264. — 93 El verbo πείθειν aquí tiene el sentido de “estar en paz,” “sentirse tranquilo,” y no el de “persuadir” (= *suadebimus*) de la Vulgata. — 94 En el v.20 se suceden dos órti que resultan difíciles de explicar. Por eso algunos mss griegos A, 33, etc., y varias versiones, como la Vulgata, omiten el segundo órti. Pero esta omisión va contra la mayoría de los grandes códices griegos: B, S, C, y contra la masa de los testimonios griegos. Ante esta dificultad parece preferible ver, con Westcott, en el primer órti un pronombre relativo ó τi, seguido de εáv, en lugar de av, con el significado de “cualquier cosa que.” Esta construcción es joánica: Jn 2:5; 14:13; 15:7; 1 Jn 3:22; 3 Jn 5. Por eso es preferible traducir: “Si algo nos reprochara.” — 95 Jn 21:17. — 96 C. Spicq, o.c. p.265s. Un himno encontrado en Qumrán (1 Cf IV 29-37) designa esta magnanimidad divina con la expresión “la inmensidad de su amor.” En Os 11:8-9, la trascendencia divina implica una misericordia infinita. — 97 Ha habido autores que han entendido el v.20 de la grandeza imponente y terrible del Juez severísimo (San Agustín: PL 35:201955; San Beda: PL 93:104; Calvino, etc.). Confróntese A. Skrinjar, *Maior est Deus corde nostro (i Jn 3:20)* : VD 20 (1940) 340-350. — 98 Cf. H. Jaeger, *παρηγοία et fiducia; étude spirituelle des mots*, en K. Aland-F. L. Cross, *Studia Patristica* (Berlín 1957) I p.221-239; D. Smolders, *L'audace de l'apôtre selon Saint Paul. Le thème de la parrésia: Collectanea Mechliniensia* (1958) p.16-30.1 17-133; A. M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète “messiarique” des Gentils*: ETHL (1957) p.249-259. — 99 San Agustín, *In Epist. I loannis* tr.6:8: PL 35:2024. } — 100 1 Jn 15:7; cf. 16:23. — 101 Para San Juan, la fe consiste esencialmente en el reconocimiento de Jesús como pesias e Hijo de Dios y en la observancia de sus preceptos. Sobre la fe en San Juan, cf. J. Huby, *JJe la connaissance de foi dans S. Jean*: RSR 31 (1931) 385-421; P. M. Menoud, *La foi dans ngile de Jean*: Cah. bibl. de Foi et de Vie (1936) 27-42; R. Schnackenburg, *Der Glaube ff vierten Evangelium* (Breslau 1937); J. Lessel, *De natura et momento fidei, quid eruatur ex evangelio S. loannis*: VD 20 (1940) 19-28.85-93.241-255. — 102 1 Jn2:3-11. — 103 C. Spicq, o.c. p.268. — 104 1 Jn 5:1.12. — 105 Cf. Jn 15:7-11; cf Jn 14:138. — 106 Jn 17:21. — 107 1 Cor 3:16; cf. Rom 8:14-16; 1 Cor 12:7; 2 Cor 13:13; 2 Tim 1:12. — 108 1 Jn2:2? — 109 cf. Gal 3:2.5. — 110 Rom 8:16; Gal 4:6.

Capítulo 4.

San Juan interrumpe las reflexiones referentes a la caridad para volver a hablar de los herejes. El pensamiento de los falsos doctores parecía querer aflorar ya en 3:23-24. La idea de Espíritu del 3:24 le sirve de transición. El cristiano ha de poner especial cuidado en distinguir los espíritus (4:1). El criterio de la fe en Cristo sirve para distinguir el espíritu de Dios del espíritu del anticristo, propio de los falsos doctores (v.2-3). La oposición que existe entre ambos es la que existe entre Dios y el mundo (v.4-6).

Desconfiar de los falsos profetas, 4:1-4.

¹ Carísimos, no creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios, porque muchos seudoprofetistas se han levantado en el mundo. ² Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios; ³ pero todo espíritu que no confiese a Jesús, ése no es de Dios, es

del anticristo, de quien habéis oído que está para llegar y que al presente se halla ya en el mundo. ⁴ Vosotros, hijitos, sois de Dios y los habéis vencido, porque mayor es quien está en vosotros que quien está en el mundo.

El tema de los espíritus de la verdad y del error, sometidos al ángel de la luz y al ángel de las nieblas respectivamente, y que dividen el mundo en dos partes antagónicas, era bien conocido del judaísmo ¹. San Juan se sirve también de esta doctrina, cristianizándola, para poner en guardia a los fieles contra los falsos profetas o anticristos ² que surgían por todas partes, conforme lo había predicho el Señor ³. Por consiguiente, los espíritus que San Juan aconseja examinar son simplemente hombres movidos por Dios o por el demonio. En la primitiva Iglesia, al abundar los carismas, no faltaban hombres perversos y hábiles que fingían tener tales dones sobrenaturales. El apóstol exhorta a los fieles a no fiarse de ninguno hasta que hayan comprobado si son *de Dios* (v.1)⁴. Los falsos profetas abundaban y constituían un gran peligro para los fieles. Esto preocupaba vivamente a los apóstoles y a las primitivas comunidades cristianas sobre todo cuando se trataba de distinguir los verdaderos profetas de los falsos⁵. En la *Didajé* (c. 11-13) encontramos normas interesantes para probar a los predicadores itinerantes. Los criterios que sirven para distinguir a los verdaderos profetas de los falsos son dos: fidelidad a la doctrina apostólica y buena conducta moral⁶.

San Juan insiste a continuación (v.2-3) sobre el criterio de la fidelidad a la doctrina apostólica. Sobre el otro criterio ya ha hablado en 3:3-10. El apóstol afirma que la profesión de fe en Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios encarnado, será el signo por el cual los fieles conocerán a los verdaderos profetas. San Juan enseña en esta primera epístola que la vida divina llega hasta el hombre a través del Hijo de Dios encarnado ⁷, y el hombre sólo la puede obtener por medio de la fe en Jesucristo ⁸. Por el contrario, los falsos profetas de los que nos habla el apóstol no consideraban a Cristo ni como Redentor ni como Mediador necesario entre Dios y los hombres. Ellos, mediante su “gnosis,” pretendían conocer otro camino más directo hacia el Padre. La herejía aquí combatida tal vez sea la de Cerinto, que, según San Ireneo ⁹, sostenía que Cristo, eón divino, se unió sólo transitoriamente al hombre Jesús y lo abandonó al comienzo de su pasión. Esta doctrina negaba prácticamente la divinidad de Jesucristo.

Los falsos profetas combatidos por San Juan negaban la dignidad trascendente de Jesús ¹⁰. Por eso dice el apóstol que el que *no confiesa a Jesús*, según la enseñanza apostólica, *ése no es de Dios, sino del anticristo, que esta para llegar*, o mejor dicho, *ya se halla presente en el mundo* (v.3). Los herejes participan del espíritu del anticristo, como los fieles del Espíritu de Dios. De este texto de San Juan parece deducirse que considera el anticristo como un individuo. Pero por lo dicho en 1 Jn 2:18-22 resulta que el apóstol piensa más bien en una fuerza maléfica de error y de seducción, que toma cuerpo en los falsos doctores y en las doctrinas perversas que éstos esparcían. Esto mismo es confirmado por el pronombre relativo neutro *ó*, que no se puede referir a *αντίχριστος*, el cual es masculino, sino a su espíritu (*πνεύμα*), que es neutro. Esa fuerza maléfica y seductora por medio de la cual obra Satanás en el mundo, ya se encuentra entre nosotros. Los falsos maestros, con sus pestíferas doctrinas, están ya trabajando intensamente para seducir a los fieles.

Pero los fieles a los cuales se dirige San Juan nada tienen de común con los falsos doctores o anticristos, sino que los han vencido, resistiendo a la atracción del error. La victoria de los cristianos no procede de sus propias fuerzas, antes bien proviene de la fuerza divina que obra en ellos, la cual es más poderosa que el príncipe de este mundo (v.4) ¹¹. Dios está en los cristianos: mora y obra en ellos con un influjo inmediato y directo.

La seguridad que tenía San Juan sobre la victoria que los cristianos habían de obtener sobre los herejes provenía de su fe profunda y de la solidez de su concepción teológica. La ayuda divina que los fieles han recibido para vencer al demonio ha de inspirarles confianza y al mismo tiempo infundirles sentimientos de humildad, como reconoce San Agustín: “No te ensoberbecas. Mira quién es el que vence en ti.”¹²

Guardarse del mundo, 4:5-6.

⁵ Ellos son del mundo; por eso hablan del mundo y el mundo los oye. ⁶ Nosotros somos de Dios. El que conoce a Dios nos escucha; el que no es de Dios no nos escucha. Por aquí conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

En los v.5-6, el apóstol presenta, en una antítesis perfecta, a los seudoprofetos y a los fieles. Los seudoprofetos son *del mundo* porque le pertenecen, porque participan de su espíritu y siguen sus inspiraciones. *Mundo* está tomado aquí en sentido peyorativo: designa a los hombres hostiles a Dios y a Jesucristo. A los falsos doctores, la inspiración para proponer sus falsas doctrinas les viene del mundo, no de Dios. Por eso mismo obtienen fáciles éxitos ante aquellos que pertenecen al mundo. A los mundanos les gusta, como es natural, oír la sabiduría del mundo. De ahí que escuchan a los falsos doctores, porque creen encontrar en ellos esa sabiduría mundana.

La propaganda de estos herejes debía de hacer prosélitos entre los cristianos poco afianzados en la fe. Tal vez formarían ya un grupo aparte, una especie de secta separada de la verdadera Iglesia de Cristo.

San Juan, identificándose con la jerarquía de la Iglesia y con los predicadores del Evangelio, habla en primera persona plural contraponiéndose a los seudoprofetos. La oposición es establecida entre los verdaderos y falsos maestros¹³. Los pastores de la Iglesia, entre los que se cuenta San Juan, son *de Dios* (v.6), es decir, hablan según Dios, según la verdad. Y los fieles que *conocen a Dios escuchan* la palabra de sus apóstoles, reconocen la verdad de su enseñanza. El criterio que permite discernir los buenos espíritus es la sumisión al magisterio jerárquico. Jesucristo ya había dicho: “El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha”¹⁴. La actitud ante la doctrina enseñada por los apóstoles es un criterio que permite discernir los espíritus. San Ignacio Mártir decía a principios del siglo n que la manera de librarse de las herejías es el mantenerse “inseparablemente unidos a Dios, a Jesucristo, al obispo y a los preceptos de los apóstoles.”¹⁵

La fe, transmitida unánimemente en las iglesias y enseñada por los obispos, es la norma suprema de los fieles, el criterio último de la doctrina ortodoxa¹⁶. Los que la escuchan y obedecen son de Dios; los que no la oyen no son de Dios, sino que pertenecen al bando de Satanás.

Tercera parte: La fuente del amor y de la fe, 4:7-5:12.

Después del paréntesis, en el que el apóstol ponía en guardia a los fieles contra los seudoprofetos (4:1-6), vuelve San Juan sobre el tema del amor fraternal, su argumento favorito. Exhorta a los fieles al amor recíproco a fin de que permanezcan en la comunión con Dios.

Hay que amar, pues Dios es amor, 4:7-5:4.

⁷ Carísimos, arriémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. ⁸ El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. ⁹ La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. ¹⁰ En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. ¹¹ Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. ¹² A Dios nunca le vio nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. ¹³ Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dio su Espíritu. ¹⁴ Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. ¹⁵ Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. ¹⁶ Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él. ¹⁷ La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. ¹⁸ En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. ¹⁹ Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. ²⁰ Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. ²¹ Y nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano. C 1 Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El. ² Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos. ³ Pues ésta es la caridad de Dios, que guardemos sus preceptos. Sus preceptos no son pesados, ⁴ porque todo el engendrado de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe.

La idea central de esta sección es el amor, la dilección. San Juan sugiere en su exhortación que la dilección no es una obligación arbitraria, sino una *exigencia de la naturaleza*, porque Dios es amor. Dios, al engendrar a los cristianos a una nueva vida, les ha comunicado su propia naturaleza y su vida. Esto significa que los cristianos pueden amar como su Padre celestial. Y el ejercicio de la caridad por parte de los fieles será la prueba que demuestre su filiación. Tenemos aquí la más alta concepción del *ágape* joánico. **El amor, según San Juan, es una participación de la vida de Dios; es algo que procede de Dios** ¹⁷.

El amor proviene de Dios como de su fuente. Por eso, *el que ama es nacido de Dios* (v.7), es hijo de Dios, animado por su gracia ¹⁸. El amor fraterno es un efecto de nuestro nacimiento sobrenatural. Dios, al hacernos participantes de su vida, nos ha hecho también partícipes de su caridad. Por eso, la *caridad* no es un don divino cualquiera, ni una gracia carismática concedida temporalmente, sino que está íntimamente ligada con el *renacimiento* del cristiano, es lo propio de su filiación divina: *Todo el que ama es nacido de Dios* (v.7). Dios, al engendrarnos a la vida divina, nos comunica su naturaleza y su vida, Y la facultad de amar es algo inherente a la naturaleza divina recibida de Dios. El amor es fruto del *germen divino* recibido en el bautismo. De ahí que el cristiano sea capaz de amar por sí mismo, por la misma razón de que es hijo de Dios. ¹⁹,

El *ágape* es el que da al creyente la posibilidad de estar en comunión con Dios y de cono-

cerle. Y el conocimiento actual y permanente de Dios es, a su vez, algo que va unido al amor fraterno habitual. El que ama muestra que conoce a Dios, porque el verdadero conocimiento se perfecciona en la práctica del gran precepto del amor²⁰. La filiación divina y el conocimiento de Dios son los principios y los fundamentos de la caridad fraterna. El que ha sido engendrado por Dios y se ha hecho partícipe de su naturaleza divina, es apto para amar y conocer divinamente. El conocimiento de Dios como Padre²¹ está impregnado de amor y condicionado por ese mismo amor²². Por consiguiente, hay que amar a Dios para conocerle y permanecer en Él²³.

Por el contrario, el que no ama divinamente demuestra que no ha llegado al verdadero conocimiento de Dios (v.8). No le conoce íntima y realmente. Un gran teólogo podrá saber mucho de Dios, de sus perfecciones y atributos. Pero eso no es conocerle como hay que conocerle²⁴. El conocimiento de que nos habla San Juan presupone una relación íntima y personal con Dios fundada en una experiencia viva y amorosa. Sólo el que ama puede llegar a conocer la realidad íntima de las personas y de las cosas. En cambio, el que no ama¹¹⁰ puede conocer bien esas realidades íntimas²⁵. Sin la caridad fraterna no puede existir auténtico conocimiento de Dios, porque Dios *es amor*.

Esta es la mejor definición de Dios y la que resume todo lo que el cristiano puede saber de su Creador²⁶. **El amor es el atributo divino que mejor da a conocer la naturaleza de Dios. El amor, el ágape, es la revelación más prodigiosa y constante de Dios a los seres humanos.** Ya desde el sermón de la Montaña, Jesús evoca el amor del Padre celestial, generoso incluso para con los enemigos y pecadores²⁷. La vida misma de Cristo está toda ella llena de benignidad y de paciencia. Y se termina por el sacrificio de su vida, entregada para rescatarnos de la esclavitud del demonio. Esta es la expresión suprema del amor de Dios por los hombres²⁸. Hasta tal punto es propio de Dios el amor, que San Juan ya casi no lo considera como un atributo, sino como la expresión de la naturaleza misma de Dios. El apóstol llega aquí a la cumbre de la mística y del pensamiento humano: nada hay más grande. Por eso, pudo muy bien decir San Agustín: “¿Qué más se pudo decir, hermanos? Si en alabanza del amor nada se dijese a través de todas las páginas de esta epístola, si nada absolutamente se dijese en las demás páginas de las Escrituras y sólo oyéremos esta palabra de la boca del Espíritu de Dios, que Dios es amor, ya no deberíamos buscar ninguna cosa más.”²⁹ Y C. H. Dodd afirma con mucha razón: “El amor no es solamente una de las actividades de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amante. Si crea, crea por amor; si gobierna, gobierna con amor; si juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es la expresión de su naturaleza, que es amar.”³⁰

Ya en el Antiguo Testamento, Dios se muestra lleno de bondad y de amor. Constituye al hombre rey de toda la creación³¹; socorre a los suyos en el momento de la prueba y perdona a los que se arrepienten. La alianza con Israel depende del amor y de la *hesed* divina³². Y Dios mismo se revela en muchos lugares de la Sagrada Escritura³³ lleno de paterno amor por los hombres³⁴. Pero es sobre todo en el Nuevo Testamento donde el amor de Dios se ha manifestado de modo más sublime. San Juan lo contempla especialmente en la encarnación: “Tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna.”³⁵ El amor de Dios a los hombres resplandece de modo particular en los misterios de la encarnación, de la redención y de la gracia. Es el amor del Padre y del Hijo que, nacido en el seno mismo de la divinidad, se desborda en la encarnación del Hijo unigénito, en la aceptación sumisa de la muerte por la vida del mundo. Este ímpetu de amor del Padre y del Hijo se comunica también al cristiano, se perfecciona y se consume en él, para volver a Dios, su punto de partida³⁶. El amor del cristiano es, por consiguiente, participación del amor de Dios. Sólo Dios y sus hijos pueden amar con este amor. De ahí que el cristianismo haya podido ser definido como una

religión de amor³⁷.

La encarnación es la manifestación, la *epifanía* del amor de Dios (v.8). Porque el amor de Dios se ha hecho evidente y palpable en el *envío* de su Hijo unigénito para salvarnos. San Juan considera la encarnación como una *venida* de Cristo al mundo, como un hecho histórico ya realizado una vez para siempre en el mundo, pero que conserva una actualidad permanente. El perfecto *ἀπέσταλκεν* sugiere que, si bien se trata de un suceso pasado, todavía perdura en su efecto. Jesucristo ya ha venido, pero aún continúa viniendo a sus fieles y habita en ellos por la gracia³⁸ a fin de darles la vida. Esta mediación vivificadora (*vivir por El*) es el efecto, a un mismo tiempo, de la encarnación de Cristo³⁹, de su muerte redentora en la cruz⁴⁰ y de su glorificación a la diestra de Dios Padre⁴¹. La encarnación y la redención son frutos del amor de Dios por los hombres. Y el amor de Dios es amor fecundo que comunica la vida⁴².

La encarnación de Jesucristo, con relación al Padre, constituye una *misión*, una *delegación*, un *envío*⁴³. El enviado tiene una comisión especial: hablar y obrar en nombre del Padre, representarlo ante los hombres. Por consiguiente, es el Padre quien se revela y manifiesta su amor infinito a los hombres. Pero el Padre no envía un delegado cualquiera, sino a su propio Hijo unigénito, es decir, a su Hijo el más amado⁴⁴. Este acto de benevolencia del Padre nos demuestra, mejor que otra cosa, su amor inmenso por nosotros, que no dudó en sacrificar a su Hijo muy amado por la salud del mundo.

La finalidad que Dios se propuso al enviar a su Hijo al mundo fue para que los creyentes en El obtuvieran la vida⁴⁵. Quiso que los hombres pudieran acercarse a Dios y conseguir la sola verdadera vida⁴⁶: la vida de la gracia y de la gloria.

Jesucristo ha revelado y comunicado a los hombres el amor de su Padre. Y el Padre, a su vez, ha mostrado que era amor enviando su Hijo al mundo, ordenándole sacrificarse por nosotros para purificarnos de nuestros pecados. “Estos tres grandes misterios de la economía cristiana: encarnación, redención, gracia, resumen el Evangelio, y San Juan, lo mismo que San Pablo, los han comprendido como concebidos y realizados por el amor infinito de Dios.”⁴⁷

La caridad está no en que nosotros le hayamos amado, sino en que El nos amó (v.10) primero. Nosotros hemos amado al Señor; pero ese amor nuestro no es otra cosa que una respuesta a un *amor primero* que Dios nos ha tenido y sigue teniéndonos. “Quoniam ipse prior dilexit nos,” dice la Vulgata. El amor de Dios tiene sobre el nuestro una prioridad cronológica, pues Dios nos ha amado ya desde la eternidad.

La iniciativa de la salvación corresponde, por consiguiente, al Padre, el cual *envió a su Hijo* al mundo con la misión de ser *víctima expiatoria de nuestros pecados* (v.10). Jesucristo es *propiciación* (ἱλασμός)⁴⁸ por los pecados de toda la humanidad. El ha expiado como víctima propiciatoria por nuestros pecados para aplacar la justicia divina ofendida y para que los mismos que la habían ofendido pudieran vivir de su propia vida divina⁴⁹. San Pablo expresa la misma idea en Rom 5:8-9; 8:32 y Ef 2:4-5. El amor de Dios por los hombres se ha revelado, pues, en la forma más alta. Ha sido un amor misericordioso, totalmente desinteresado, gratuito y generoso. Dios nos ama no a título de reciprocidad, sino espontáneamente, porque su naturaleza es toda amor. Después de enviar su Hijo al mundo, lo entrega en manos de los pecadores y lo abandona a la muerte, porque la caridad divina no perdona ni siquiera al ser más amado con tal de atraer hacia sí a los que quiere salvar⁵⁰.

Las *Odas de Salomón* (s.II d.C.) contienen esta bella reflexión: “No hubiera sabido amar al Señor si El no me hubiera amado en primer lugar”⁵¹. Como San Juan, el autor de las *Odas de Salomón* había meditado sobre la prioridad del amor divino.

En el v. 11 San Juan saca la conclusión de lo que acaba de decir a propósito del amor de

Dios por nosotros. Si Dios ha amado de manera tan extraordinaria a los hombres, tan inferiores a El por naturaleza y, a veces, enemigos suyos, los cristianos, que participan de la naturaleza divina, tienen la obligación — con mayor motivo — de amar a sus hermanos, de *amarse unos a otros*. La conclusión lógica de la proposición: Si *de esta manera nos amó* Dios, sería evidentemente: “Amémosle nosotros a El también.” Sin embargo, San Juan saca otra consecuencia muy en conformidad con la doctrina de toda la epístola: *Amémonos unos a otros*. La razón es que sólo cuando el cristiano ejercita la caridad con el prójimo, el amor puede tener los caracteres de prioridad, de gratuidad, de espontaneidad, que son propios del *ágape* divino⁵². Amando a sus hermanos demostrarán poseer el verdadero amor de Dios. Y el amor de Dios, que es la fuente del amor fraternal, es también su modelo. Por eso, quien haya conocido lo mucho que nos amó Dios entregando su Hijo a la muerte por nosotros y se haya beneficiado de esta extraordinaria generosidad, está absolutamente obligado a mostrar amor a sus hermanos. El amor fraterno procurará a las almas, por otra parte, la comunión íntima y verdadera con Dios (v.12). Pero ¿cómo podremos saber que estamos en comunión íntima con Dios? Lo podremos conocer por la práctica de la caridad fraterna. La caridad es, en efecto, el criterio para conocer a los hijos de Dios⁵³. Los cristianos que aman a sus hermanos están en comunión vital con Dios, y Dios mora en ellos y ellos en El. Esa inmanencia recíproca les permite tener un verdadero conocimiento de Dios⁵⁴. El amor fraterno nos da la seguridad de que Dios *permanece en nosotros* con la presencia transformante de su gracia. Pero únicamente la caridad efectiva, la caridad que actúa, es la que nos puede dar la seguridad de que Dios y su amor están realmente en nosotros. De ahí que, aunque Dios sea invisible (v.12), lo podamos considerar como presente en nuestras almas cuando practicamos la caridad fraterna. Porque el ejercicio de la caridad en favor del prójimo lleva consigo la presencia de Dios en nosotros, como el Señor lo había prometido: “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada.”⁵⁵

A Dios le podremos ver tal como es sólo en la gloria⁵⁶. Mientras estamos en el mundo, la visión directa de Dios es imposible. Ya lo había dicho el mismo San Juan en el Evangelio: “A Dios nadie le vio.”⁵⁷ Tan sólo el Unigénito, en la intimidad de la vida trinitaria, tiene un perfecto conocimiento del Padre y nos lo revela. En la tierra poseemos sólo un conocimiento de Dios por medio de la fe⁵⁸. Sin embargo, el conocimiento, la visión de Dios en la gloria, es considerada por San Pablo⁵⁹ como el fruto y la coronación de la dilección fraterna.

Otro criterio para conocer si estamos en comunión vital con Dios es la presencia en nosotros del Espíritu Santo (v.13). San Juan repite aquí el mismo pensamiento que ya había expresado en 3:24. Dios nos ha dado una participación del Espíritu, cuya plenitud la posee Cristo⁶⁰. El apóstol no parece referirse aquí a alguna manifestación carismática, sino más bien a un testimonio interno del Espíritu en el alma. Jesús ya había predicho en el Evangelio esta misteriosa testificación del Paráclito⁶¹. El Espíritu Santo, presente en nuestras almas, testifica que somos hijos de Dios⁶².

San Juan recuerda el testimonio dado por los apóstoles acerca de la verdad del mensaje evangélico. Han visto con sus ojos al Hijo de Dios encarnado, y han reconocido en esa venida del Hijo la prueba sublime del amor del Padre. Mediante signos incontestables, que revelaban su divinidad y su misión redentora, han logrado comprender — aunque imperfectamente — el misterio insondable del Verbo encarnado. Y como testigos oculares dan testimonio de ello (v.14).

Jesucristo es llamado *Salvador del mundo* en cuanto que sólo por su nombre pueden los hombres ser salvos. El es el Salvador tanto de los judíos como de los soberbios gnósticos — que no consideraban necesaria la salvación por la sangre de Cristo — y de todos los hombres, de

cualquier raza y nación que sean. Fuera de Cristo no puede haber salvación.

La fidelidad a la doctrina predicada por los apóstoles es también un criterio de la unión del cristiano con Dios. Y esta fidelidad u ortodoxia consiste en reconocer que Jesús de Nazaret, enviado por Dios al mundo, ha sufrido para redimir al mundo y es *el Hijo de Dios*. Esta fe en la divinidad de Cristo es un presupuesto necesario para conservar la comunión vital con Dios (v.15). La fe y el amor son dos signos que demuestran que esa comunión e inhabitación divinas permanecen en el fiel cristiano.

Los que han tenido la dicha de ver a Jesús, Hijo de Dios, han podido comprender el amor que Dios tiene siempre a los cristianos. **Este amor de Dios se manifestaba claramente en las comunidades cristianas a las que se dirige San Juan.** Por eso, el apóstol se atreve a decir: *No-sotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene* (v.16). San Juan insiste sobre la certeza de su conocimiento del amor divino manifestado en Cristo: *Hemos conocido* (ἐγνώκαμεν) y *creído* (πεπιστεύκαμεν) 63. La certeza adquirida en otro tiempo nunca se ha perdido ni siquiera se ha debilitado; perdura aún hoy, es total y absoluta. Los apóstoles, entre los cuales se contaba San Juan, están plenamente convencidos y totalmente persuadidos; creen con toda su alma en el amor que Dios ha manifestado a los hombres. El conocimiento que tienen de este amor no es meramente especulativo, como era el de los herejes gnósticos, combatidos por San Juan, sino el resultado de una experiencia personal e histórica. De ahí su certeza incommovible e infalible, propia de los apóstoles, de los fundamentos de la Iglesia⁶⁴.

El objeto de este conocimiento y de esta fe es *el amor, el ágape* divino, que se ha revelado en Jesucristo y se ha comunicado a los hombres. Es la caridad que Dios posee de una manera esencial y permanente, y que El ha querido que se manifestase de una manera concreta *entre nosotros* (ἐν ἡμῖν) 65. Esta manifestación ha tenido lugar mediante el envío del Hijo de Dios al mundo. Y los apóstoles han reconocido y creído en esa revelación viviente y tangible del amor del Padre⁶⁶.

Los Doce, después de contemplar a Dios dándose tan generosamente a los hombres y haber meditado este misterio de bondad, pudieron concluir que *Dios es amor*. Es decir, un amor que se manifiesta, se comunica y se entrega totalmente a los hombres. Creer en ese amor no es solamente confesar a Jesucristo, en el cual se revela ese *ágape*, sino que presupone el haberle dado digna acogida, el unirse a El y vivir en Él. Por consiguiente, *permanecer en el amor* es incorporarse el *ágape* divino, que es propio del cristiano. Porque cristiano es el que se adhiere a Cristo y se va adentrando más en su vida íntima mediante la práctica de sus preceptos⁶⁷, especialmente el de la caridad fraterna⁶⁸. De ahí que ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ sea una verdadera definición del cristiano, pues la expresión *el que permanece en el amor* viene como a resumir toda la vida cristiana, pues *el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él* (v.16). “Esta inhabitación mutua y permanente — dice el p. Spicq — es la esencia misma de la vida religiosa. San Juan la ha considerado anteriormente como fruto del pneuma, de la fe, de la fidelidad a los preceptos y del ejercicio de la caridad fraterna⁶⁹; aquí la define en su misma naturaleza: No sólo el *ágape* es lazo y unión, sino que, puesto que Dios es amor, permanecer en el amor es morar en el mismo Dios.”⁷⁰ Esta inmanencia consiste en las relaciones personales que se establecen entre el cristiano y Dios por medio de la caridad. Es la realización viviente de la oración de Cristo: “Que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos”⁷¹. La perseverancia en el amor y en la unión con Dios depende de la fidelidad a los preceptos del Señor, como ya dejamos indicado. El que permanece en el amor, en la caridad fraterna, permanece en Dios y Dios en él, porque el que ama es nacido de Dios⁷². Es decir, que sin la caridad fraterna no se da comunión con Dios.

La señal de que el amor fraterno ha llegado a su perfección será el que *tengamos confianza en el día del juicio* (v.17). San Juan había dicho que en el día de la parusía los que permanecieran en El no tendrían nada que temer⁷³. La caridad fraterna es otro motivo de confianza, porque la caridad nos hace semejantes a Cristo. Si permanecemos en el amor, seremos semejantes a El. Y, por lo tanto, no tendremos nada que temer de Jesucristo Juez en el día del juicio final⁷⁴. La caridad es garantía de salvación. El temor de ser condenado en el día del juicio es incompatible con la caridad. Y cuanto mayor sea ésta, tanto más confianza tendremos en el día de la parusía, pues sólo *la caridad perfecta* tiene la virtud de quitar todo temor.

La perfección del amor se manifiesta en la audaz confianza, en la santa osadía, en la íntima seguridad que engendra en nosotros la caridad fraterna. Esta caridad realiza la comunión vital entre Dios y el cristiano⁷⁵, la cual va eliminando poco a poco el temor que puede existir en el corazón de los fieles ante la incertidumbre del juicio. Cuanto más crece esta caridad, mayor será la confianza y la seguridad. El auténtico cristiano, por consiguiente, aunque sienta que su conciencia le reprocha de algo, podrá presentarse sin temor ante el Juez divino el día del juicio final. Pero no sólo en el juicio final, sino que ya desde ahora el amor perfecto excluye del cristiano todo temor. Porque, si el amor es actual, también lo será el sentimiento de confianza que engendra en el que lo posee. Cristo, por otra parte, ha venido a librarnos del “temor a la muerte”⁷⁶, y, en consecuencia, del temor al juicio final.

Jesucristo había inculcado también a sus discípulos la confianza en el discurso de despedida⁷⁷. En medio de las tribulaciones han de tener paz y confianza en Jesús, pues El ha vencido al mundo y les auxiliará.

El motivo que engendra nuestra confianza en el día del juicio es nuestro ser *de cristianos*, nuestra conformidad con Cristo, adquirida en el bautismo por medio del germen divino de la gracia⁷⁸. Como *El es, así somos nosotros en este mundo* (v.17). “Pero ¿de qué modo puede el hombre ser como Dios?” pregunta San Beda. Y responde: “El como no siempre indica igualdad, sino que también a veces indica semejanza. Si nosotros hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, ¿por qué no podremos decir que somos como Dios? La semejanza que existe entre nosotros y Dios está en la caridad.”⁷⁹ Somos como Dios porque llevamos en nuestra alma la semilla divina de la gracia, que nos hace participantes de la naturaleza divina. **Y la gracia se manifiesta mediante la caridad.**

Por San Pablo⁸⁰ sabemos que los cristianos han sido predestinados a ser *conformes a la imagen de su Hijo*, Jesús. Esta semejanza o configuración del cristiano con Cristo es invisible en este mundo, pero “sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.”⁸¹ Nuestra transformación y asimilación a Cristo llegará a su punto culminante en el cielo, cuando aparezcamos junto con El en la gloria⁸².

Una tal semejanza con Cristo autoriza al cristiano para tener una confianza ciega en el Señor incluso en el día terrible del juicio final, No puede haber fundamento más sólido de la esperanza cristiana, ya que la configuración con Cristo elimina radicalmente toda diferencia entre el presente y el futuro⁸³. La filiación divina, obtenida por la fe⁸⁴, no excluye el juicio futuro, pero garantiza contra una sentencia de condenación⁸⁵.

El amor sólo es perfecto una vez que ha logrado eliminar del alma el temor. Amor y temor son incompatibles. Donde hay temor no puede haber amor; al menos amor perfecto (v.18). San Juan habla de la incompatibilidad del amor de caridad propiamente dicho con el temor. Sin embargo, el temor es algo inherente a toda criatura al hallarse delante de Dios. El cristiano sabe que es hijo de Dios y que ha sido configurado a imagen de Cristo. Sabe que, si es fiel a los preceptos del Señor, obtendrá el cielo. Pero, a pesar de todo, no puede eliminar totalmente el temor

ante el Juez soberano. Es necesario que la caridad obre sobre los pensamientos y sentimientos del cristiano y vaya modificando poco a poco sus reacciones ⁸⁶. A este propósito comenta San Agustín: “*El temor no se da en el amor. Pero ¿en qué amor? No en el amor imperfecto. ¿En cuál, pues? En el amor perfecto, que expulsa el temor. Por consiguiente, es el temor el que comienza, pues el comienzo de la sabiduría es el temor de Dios. El temor, en cierto sentido, prepara el sitio al amor. Pero una vez que el amor comienza a habitar (en el alma), el temor que le había preparado la morada es arrojado fuera. Cuanto más crece el amor, más decrece el temor; cuanto más interior se hace el amor, tanto más es echado el temor. A mayor amor, menor temor; a menor temor, mayor amor. Pero, si no hubiera ningún temor, no tendría por qué hacer su entrada el amor. El temor es un medicamento; la caridad, la salud*” ⁸⁷.

La caridad implica unión y comunión con Dios ⁸⁸, que engendra en el fiel una respetuosa y confiada osadía en sus relaciones con el padre celestial. El temor, por el contrario, separa, aleja y hace desconfiar de Dios. Se trata aquí del temor *servil*, que *supone castigo* (v.18) y es propio de los esclavos. Este temor es del todo incompatible con el amor propio de los hijos de Dios.

Los teólogos, además del temor servil, distinguen el temor *inicial*, por el que se teme la culpa y la pena; el temor *filial*, por el que se siente dolor de la culpa cometida, y el temor *reverencial*, por el que el alma comprende toda su debilidad en presencia de la majestad infinita de Dios. El temor servil no es compatible con la caridad, pero puede introducirla en el alma. Por eso enseña el concilio Tridentino ⁸⁹ que de ordinario la justificación del hombre comienza por el temor del infierno. El temor inicial también se puede dar con la caridad, pero va disminuyendo a medida que crece la caridad. El temor filial es tanto más grande cuanto mayor es la caridad. Otro tanto podemos decir del temor reverencial, que permanece incluso en el cielo y crece con la caridad ⁹⁰.

San Juan concluye su tesis sobre el amor fraterno dando las razones por las cuales los cristianos han de amar. En primer lugar, los fieles *han de amar a Dios porque El les amó primero* (v.19), con un amor sumo, gratuito y misericordioso ⁹¹. Si Dios, que es amor, nos ha amado tanto y nos ha manifestado primero su amor infinito, invitándonos a amarle como El nos ha amado ⁹², hemos de responderle amándole cada día más intensamente. Hemos de dejar desplegarse nuestra *redamatio* en una plena confianza. Por el hecho de que Dios haya tomado la iniciativa amándonos por razón de su generosidad y fidelidad sin límites, podemos estar seguros de que su amor será permanente, y que, por consiguiente, no tenemos nada que temer ⁹³. Esto debe infundir en nuestra alma una confianza (*παρρησία*) filial, porque sabemos que Dios nos ama real y entrañablemente. La caridad perfecta es, además, un abandono en el amor divino ⁹⁴.

Pero que nadie se engañe creyendo presuntuosamente poseer la caridad perfecta. Por eso, San Juan recuerda el criterio infalible del amor perfecto: *el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve* (v.20). La caridad fraterna está en íntima correlación con el amor de Dios ⁹⁵. El amor de Dios es inseparable del amor al prójimo ⁹⁶. Pretender que el primero puede existir sin el segundo es una mentira. El que afirma que ama a Dios, ha de amar también al prójimo, porque, de lo contrario, se equivoca: no se puede amar a Dios sin amar al prójimo.

San Juan seguramente se refiere a los falsos doctores, que pretendían amar a Dios y aborrecían a sus hermanos. Obrando así se equivocan, porque nadie puede amar verdaderamente al divino Redentor si odia a los que El redimió con su sangre.

El pecado de *mentira* tiene para el apóstol una gravedad especial. No porque sea un pecado capital o incluso mortal, sino porque el que miente viene como a pasarse al bando del diablo, el mentiroso por excelencia ⁹⁷. Es ésta, según San Juan ⁹⁸, una de las notas características de los

herejes que él combate. El castigo de éstos será el de ser precipitados en el estanque de fuego.”

Semejante severidad se comprende mejor si tenemos presente la doctrina de San Juan sobre el antagonismo entre el espíritu de verdad y el espíritu de mentira, entre la luz y las tinieblas. También la literatura de Qumrán divide la humanidad en dos bandos: de una parte están los hijos del espíritu de verdad, del ángel de la luz; del otro están los hijos del espíritu de mentira, del ángel de las tinieblas. Ambos bandos se combaten encarnizadamente hasta el momento preestablecido por Dios, en el cual Dios destruirá la maldad y sus seguidores 100.

San Juan estigmatiza al mentiroso con tanta fuerza como Jesús condenaba a los fariseos hipócritas ¹⁰¹. Para el apóstol es una grave mentira afirmar que se ama a Dios cuando no se ama al prójimo, porque es imposible excluir al prójimo de la caridad. El que no ama a su hermano, con el cual continuamente convive, que es semejante o inferior a él y al que puede exteriorizar en cualquier momento su amor, mucho menos puede amar a Dios, siempre invisible, infinito y, sobre todo, porque Dios ha dispuesto que el amor hacia El y hacia el prójimo estén íntimamente unidos, sean inseparables.

A la imposibilidad de separar el amor de Dios del amor del prójimo añade San Juan el argumento final: *Nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano* (v.21). Es voluntad expresa de Dios, manifestada mediante un precepto explícito, categórico, dado por Jesucristo y los apóstoles. San Juan alude probablemente a los dos grandes mandamientos de que nos habla Jesucristo ¹⁰². Los sinópticos, propiamente hablando, no nos transmiten ese mandato tal como es formulado por San Juan. El cuarto evangelio enseña en varios lugares ¹⁰³ que amar a Dios es observar sus mandamientos, el primero de los cuales es el amor fraterno 104. San Juan, lo mismo que San Pablo ¹⁰⁵, reduce la ley evangélica a un solo precepto: el del amor al prójimo. Debemos amar a Dios ante todo; pero este amor de Dios se realiza, se lleva a efecto, por disposición divina, amando al prójimo. En el prójimo hemos de amar a Dios, cuyo hijo es el prójimo, y como tal, hermano nuestro. Porque todo amor, para ser santo, ha de fundarse en Dios.

1 En los documentos 'de Qumrán también se pone de relieve este dualismo (1 95 III 13-IV26). — 2 1 Jn2:18s. — 3 Mt 24:11.24. — 4 También San Pablo da normas a sus fieles para discernir los carismas que abundaban en las comunidades evangelizadas por él (cf. 1 Tes 5:21; 1 Cor 12:31). Cf. 1 Tes 5:19-21; — 5 1 Cor 14:29. — 6 Consúltese también el *Pastor de Hermas, Mand. 11:7* (Funk, I 506); San Ignacio M., *Ad Ephes.* 16-17; *Ad Philad.* 6:1-2 (FuNK, I 226ss). — 7 I M 11:1'3. — 8 1 Jn 5:12.20. — 9 San Ireneo, *Adv. haer.* 1:14:3; 1:26-1: PG 7:602.686. — 10 Aceptamos la lección ἐληλυθότα = *venido*, de los mejores testimonios del texto griego, en lugar de ἐληλυθέναι de B, Vulgata y de bastantes Padres. En cuyo caso, el acento no 30ne sobre la palabra *carne*, como hace la Vulgata, suponiendo que los herejes negaban palidez física de la humanidad de Cristo, sino que se pone sobre la dignidad trascendente de Jesús. Cf. F. J. Rodríguez molero, o.c. p.472. — 11 Cf. Jn 12:31; 14:30; 16:33; Ap 2:7; 3:5; 12:11; 15:2. — 12 San Agustín, *In Epist. I Ioannis* tr.7:2: PL 35:2030. Cf. F. J. RODRÍGUEZ MOLERO, — 13 Cf. 1 Cor 14:37. — 14 Lc 10:16; Jn 8:47. — 15 San Ignacio M., *Ad Trall* 7:1. — 16 Cf. Teodorico Da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei* (Turín-Roma 1945) p.194-206. — 17 C. SPICQ, *Ágape* III p.270-271; A. SUSTAR, *De caritate apud S. Ioannem*: VD 28 (10950) P.334. — 18 Cf. 1 Jn3:9. — 19 C. Spicq, o.c. p.271-272. Por el texto de Rom 5:5 se podría pensar que es el Espíritu Santo el que ama en nosotros. Pero San Juan precisa, diciendo que es el mismo cristiano el que ama, pues es capaz de amar divinamente. — 20 1 Jn 2:3-11. — 21 Rom 8:15; Gal 4:6. Cf. M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Auiance nouvelle*, ^a après la i lettre de S. Jean: RB 56 (1949) p.388. — 22 1 Cor 8:3. — 23 C Spicq o.c. p.272-273. — 24 Cf. 1 Cor 8:2; Rom 1:28s. Según Tomás, "actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" — 25 J. Camelot, *Crederet Deo, credere Deum, credere in Deum*: RSPT (1941) p.150ss. — 26 J. Chatne, o.c., p.201. — 27 Mt 5:43-48; 9:13; Lc 15:7.10. — 28 Rom 5:8; 8:32.39. — 29 San Agustín, *In Epist. I Ioannis* tr.7:4: PL 35:2031. Cf. E. Walter, *Wesen und Machi der Liebe* (Friburgo 1955) góss. Cf. también C. SPICQ, *Ágape* III p.270-278. — 30 C. H. DODD, *The Johannine Epist les* (Londres 1947) p.no. — 31 Gen 1:28-30. — 32 La *hesed* divina es el amor de predilección, el cuidado absolutamente gratuito y misericordioso que Dios tiene de sus criaturas. Cf. Jer 3:12; Sal 145:8. — 33 Cf. Ex 33:18-19; Os 11; Sal 136. — 34 Cf. C. Spicq, *Prolegómenes* p. 88-129; J. P. Hyatt, *The God of Love in the Oid Testa-ment, en To Do and to Teach-Essays in honor of Ch. L. Pyatt* (Lexington 1953) p. 15-26; G. M. Behler, *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data*: Ang 20 (1943) 102-116. — 35 Jn 2:16. — 36 Cf. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre S. Jean* (Malinas 1946) p.23. — 37 C. spicq, *Ágape* III p.278. — 38 Jn 14:23. — 39 Jn 1:14.175. — 40 Jn 17:19; 1 Jn 1:7; 2:2; 4:10. — 41 Jn 11. — 42 A. Charue, o.c. p.545. — 43 C. Spicq, o.c. p.18; cf. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*². (Cambridge 1886) p. 124-128. — 44 A propósito de Unigénito, cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean* p.22-23; A. Suriansky, *De mysterio Verbi incarnati ad mentem B. lo. ap. I* (Roma 1941) 103-128. — 45 1 Jn 1:2; Jn 1:4; 5:26. — 46 J. M. Bover, *Illuminavit vitam*: Bi 28 (1947) 13653. — 47 C. Spicq, o.c. p.279. Cf. Rom 5:8-9; Ef 2:4-5; Jn 3:16; 1 Jn3,16. — 48 El substantivo ἵλασμός se encuentra diez veces en los LXX. En el N. T. Parece evocar las nociones de propiciación y de expiación por el pecado. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (Paris 1952) I P-304-305; L. Morris, *The Apostolic rreaching of the Cross* (Londres 1955) p.125-18s. — 49 1 Jn4:9; Jn3,16. — 50 Rom 5:8-9; Tit 3:3-7. — 51

Odas de Salomón 3:3. — 52 C. Spicq, o.c. p.284- — 53 1 Jn 3:10.14. — 54 Jn 14:17. Cf. A. R. George, *Communion with God in the New Testament* (Londres 1953) p.20455; CH. V. Heris, *Le mystère de Dieu* (París 1946) p.145-152; G. Pecorara, *De verbo "manere" apud loannem*: DivThom (1937) p. 159-171. — 55 Jn 14:23. — 56 1 Jn 3:2. — 57 Jn 1:18. — 58 El concilio Viense reprobó la siguiente proposición de los beguinos y begardos: "El alma, para ver a Dios y gozar de El, no tiene necesidad del *lumen gloriae* que la eleve" (Cf 475). Y el Santo Oficio (18 sept. 1861) condenó esta proposición de los ontologistas: "El conocimiento inmediato de Dios, al menos habitual, es esencial al intelecto humano, de tal manera que sin él no podrá conocer nada, por el hecho de que es el mismo lumen intelectual. El ser que está en todos y sin el cual no podemos entender nada es el ser divino." — 59 Gf. 1 Cor 13:8-12; Heb 12:14- — 60 Jn 1:16. — 61 Jn 15:26s. — 62 Rom 8:16; cf. 1 Cor 3:16; 6:19; 12:4; Gal 5:22; Rom 5:5; 8:2. Se pueden consultar G. Philips, *L'Esprit Saint en nous*: EThL 24 (1948) 127-135; C. Colombo, *L'inabitazione jej/a SS. Trinita nell'anima in grazia*: ScuolCat 76 (1948) 242-244; M. Cuervo, *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, según Juan de Tomás*: CT 69 (1945) 114-220. — 63 La unión de los dos verbos *γινώσκειν-πιστεύειν* es una redundancia que tiene valor superlativo, que todavía es reforzado por el empleo del perfecto, pues éste indica un hecho pasado cuyos efectos continúan al presente. Gf. C. Spicq, o.c. p.28g; ID., *L'Épître aux Hébreux* (París 1952) p.366-307. — 64 G. Spicq, *Ágape* III p.aSg. — 65 Casi todos los autores traducen *εν ἡμῖν* como si fuera *εἰς ἡμας*: el amor que Dios tiene *por nosotros*. Pero, en conformidad con el contexto, el objeto de la fe es Cristo. Luego hay que dar a *εν* sentido local: en *medio de, entre*. — 66 Jn 1:14; Tit 3:4. Cf. C. Spicq, o.c. p.290. — 67 Jn 15:9-10. — 68 Jn 13:34. — 69 1 Jn3:24; 4:12.13.15" — 70 C. Spicq, o.c. p.291. — 71 Jn 17:26. — 72 Cf. 1 Jn 4:7. — 73 1 Jn 2:28. — 74 Cf. Jn5:22. — 75 1 Jn4,16. — 76 Heb2,15. — 77 Jn 14:1.27; 16:33. — 78 1 Jn 3:9. Cf. C. Spicq, o.c. p.295; E. F. Harrison, *A Key to the Understanding of First John*: Bibliotheca Sacra 441 (1954) p.39-46. — 79 San Beda Ven., *In Epist. I Ioannis expositio* h.l: PL 93:111. — 80 Rom 8:29. — 81 1 Jn 3:2. — 82 Col 3:4. — 83 C. SPICQ, o.c. p.296. — 84 1 Jn 4:12.15. — 85 c. Spicq, o.c. p.296 nt. 1 Cf. Sant 5:9. — 86 C. Spicq, o.c. p.296-297? — 87 San Agustín, *In Epist. I Ioannis* tr.9:4: PL 35.2047. — 88 1 Jn 4,16. — 89 Las palabras del concilio Tridentino son éstas: "Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti. libere moventur in Deum, credentes vera esse quae di-vinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, "per redemptionem, quae est in Christo Iesu." et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illun-Que tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus pec-cata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet" (ses.6 c.6: D 708). — 90 M. Sales, *Il Nuovo Testamento vol.2: Le Lettere degli Apostoli* (Turín 1914) P-589. — 91 Cf. 1 Jn 4:10-11. — 92 1 Jn 3:10.11.143. — 93 Cf. Rom 8:37-39-Jn 15:9. — 94 Spicq, o.c. p.299. — 95 Cf. 1 Jn 4:12. — 96 Mt 25:40; — 97 Jn 8:44 — 98 1 Jn 2:22; 4:15; Ap 2:2. — 99 Ap 21:8. Cf. A. Maillot, art. *Mensonge*, en J. J. Von Allmen, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-París 1954) p.i.yoss. — 100 El autor de la Regia *de la Comunidad* de Qumrán trata, en la sección i QS III 13-IV 26, de la lucha entablada entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y la iniquidad, entre los hombres buenos y malos, entre el ángel bueno y el malo, entre el espíritu bueno y el malo. La máxima división se da — según la Regia *de la Comunidad* — entre los hombres de la luz y los hombres de las tinieblas (i QS I 10). "Los (hombres) — dice la Regia — caminan por la vía de la sabiduría o de la estulticia. Cuanto más el hombre participa de la verdad y de la justicia, tanto más odio tendrá a la perversidad. Y cuanto más participación tenga en la perversidad y en la impiedad, tanto más abominará la verdad. Pues ambas especies de personas puso Dios, una al canto de la otra, hasta el término inevitable y hasta la creación de las cosas nuevas" (i QS IV 24-25). Entrambos caminos, es decir, el de la sabiduría y el de la estulticia, están dominados por el ángel de la luz y por el ángel de las tinieblas respectivamente. "En manos del príncipe de la luz está el dominio de todos los hijos de la justicia, y andan por el camino de la luz. En manos del ángel de las tinieblas se encuentra todo el dominio de los hijos de la perversidad, los cuales caminan por los senderos de las tinieblas. Y por medio del ángel de las tinieblas se lleva a cabo la seducción de todos los hijos de la justicia; y todos sus pecados e iniquidades, y sus delitos y los efectos de todas sus obras caen bajo su dominio, (lo cual acaece), en conformidad con los designios misteriosos de Dios, hasta el término establecido por El. Todos sus suplicios y sus tiempos de tribulación también están bajo del dominio de su *Mastema*. Y todos los espíritus de su bando están dedicados a hacer caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de la verdad ayudan a todos los hijos de la luz" (i QS III 20-24). Por consiguiente, luz y tinieblas, verdad e iniquidad, ángel de la luz y ángel de las tinieblas, representan la doble tendencia de la humanidad, es decir, el distinto medio ambiente en que se mueven los hombres. El hombre obra bien o mal, o sea pertenece al bando de Dios o del diablo, según que se encuentre bajo el dominio de la verdad o de la iniquidad. Este dualismo quumránico no es, sin embargo, absoluto, pues Dios creó el principio bueno y el malo, y domina ambos (i 95 III 25). Al fin, Dios destruirá la impiedad. Cf. G. Berardi, *Regoia della guerra o la guerra dei figli della luce contro i figli delVoscurita*: Palestra del Clero 36 (1956-1957) 649-658.699-710; R. E. Brown, *The Qumrán Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*: CBQ 17 (1955) 403-419.559-574; J. Carminag, *La Regle de la Guerre desfils de lumière contrelesfilsdes ténébres* (París 1958); F. Nötscher, *Wahrheit ais theologischer Terminus in dem Qumran-Texten*: Festschrift V. Christian (Viena 1956) p.83-92; H. Wildeberger, *Der Dualismus in den Qum-ranschriften*: Asiatische Studien (Berna 1954) p. 163-177. — 101 Cf. Mt 23:14.15.23.25-27.29. Cf. C. Spicq, o.c. p.501. — 102 Mt 22:37-40; Mc 12:29-311 cf. Jn 15:9-14. — 103 Jn 14:15.21; 15:10. — 104 Jn 13:34; 15:12. — 105 Gal 5:14.

Capítulo 5.

El apóstol San Juan pasa a hablar, en el capítulo 5, de la fe en Jesucristo y de las ventajas que ella procura (v.1-13). En los v.14-hace ver cómo la fe es la raíz de la caridad fraterna y cómo ésta no puede existir sin el verdadero amor de Dios. La fe es el criterio de nuestra filiación, y la filiación es la razón profunda del amor. La fe y la caridad son, por consiguiente, correlativas: en donde se da verdadera fe, se lleva a cabo una verdadera regeneración espiritual y se engendra la caridad. Sin embargo, la fe, en cuanto tal, es una causa dispositiva de la gracia ¹.

La fe, que es criterio de nuestra filiación divina ², es la que *confiesa que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (v.1). Admitir esto es creer en la divinidad de Jesucristo y en su encarnación* ³, es considerarlo como revelador del Padre y Salvador del mundo ⁴. Pero no se trata únicamente de reconocerle en lo que es, sino de someterse a El y de vivir unido a El ⁵.

El que cree en la divinidad de Cristo es señal de que *ha nacido de Dios*. Sin la fe no se da la filiación divina ni la caridad ⁶. El nacimiento sobrenatural implica la caridad fraterna, pues establece entre los creyentes los lazos de una misma vida. No es posible amar a Dios, autor de nuestra regeneración espiritual, y odiar a los que El ha regenerado. El amor que tenemos a Dios se extiende hasta sus hijos. El que odia a sus hermanos no posee en sí la vida eterna ⁷. Todo el que cree en Dios ha de amar a los hijos de Dios, pues son sus propios hermanos.

El cristiano es esencialmente el hombre *nacido, engendrado de Dios* (τον γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ) ⁸. Dios le ha dado una nueva vida: la vida de la gracia. Pero, a diferencia de la generación humana, el cristiano no cesa de recibir durante toda su existencia el ser y la vida divina de su Padre ⁹. El cristiano continúa renaciendo incesantemente de Dios, que es su verdadero Padre.

La expresión *todo el que ama al que le engendró* (v.1) trae a la mente la piedad filial, el amor de todo hijo por su padre. Si, pues, los que están unidos por los lazos naturales de la carne y de la sangre se aman con un amor natural muy intenso, ¡cuánto más tendrá que amar un cristiano a su Padre celestial, que le ha dado la vida espiritual, la conserva y, finalmente, le concederá la vida eterna! **Y si ama al Padre celeste, también tendrá ue amar a los que han nacido de El, es decir, a todos los demás cristianos.** Ha de amarlos por amor de Dios, porque sabe que está unido a ellos por la misma naturaleza y posee la misma gracia. Además, Dios, nuestro Padre, habita continua y personalmente en todo verdadero cristiano, vive en él. La gracia, participación de la misma naturaleza divina, establece una relación íntima entre Dios y el fiel. Funda una semejanza entre Dios y el cristiano que es también motivo de amor.

La fe engendra, por consiguiente, nuevas relaciones de fraternidad entre los cristianos, porque establece entre ellos estrechos lazos de parentesco espiritual¹⁰.

Según 1 Jn 4:20, el amor fraterno era el criterio del amor de Dios. Aquí (v.2), por el contrario, el amor de Dios es el criterio del amor fraterno. Ambos son inseparables. La ausencia de uno será signo cierto de la falta del otro. En cambio, la presencia de uno implicará necesariamente la existencia del otro. Los dos se completan mutuamente, porque en realidad sólo existe un verdadero amor: el *ágape* con que Dios se ama y nos ama a nosotros.

Pudiera parecer que San Juan da como criterio de la verdadera caridad fraterna un signo incontrolable: el amor de Dios. Sin embargo, el apóstol precisa inmediatamente que *el cumplimiento de los mandamientos* de Dios será la prueba auténtica de la existencia de la caridad fraterna. De donde se sigue que el cristiano que observa los preceptos divinos demostrará poseer el verdadero amor de Dios. *Y siempre que* " hacemos un acto de amor a Dios conocemos que poseemos el amor que nos une a nuestros hermanos, es decir, que el amor a Dios comporta también la caridad para con los hermanos, por consiguiente, siempre que se da verdadero amor de Dios — éste se conoce por la práctica de los preceptos — podremos tener la seguridad de que también el amor fraterno es auténtico. Pocos textos bíblicos hay tan decisivos como el nuestro para demostrar el carácter sobrenatural del amor al prójimo en la Iglesia de Cristo. El amor fraterno no puede existir sino en un alma virtuosa y que pertenece a Dios ¹².

El amor a Dios se ha de manifestar en la práctica de los mandamientos, o sea, en las obras (v.5). El apóstol no precisa de qué mandamientos se trata, pues los fieles ya lo sabían. El libro de la Sabiduría ya había dicho que el amor consiste en la observancia de las leyes ¹³. Jesucristo también insiste en el cumplimiento de sus preceptos ¹⁴, pues no basta con escuchar las enseñanzas

del Maestro y creerlas, sino que es necesario ponerlas en práctica ¹⁵.

San Juan añade, como para animar a los fieles, que los preceptos del Señor no son *pesados*, como se podría suponer. Dios no impone a sus hijos cargas demasiado pesadas ¹⁶. Los preceptos inculcados por la 1 Jn: creer en la encarnación redentora de Cristo, en el amor del Padre y de Jesucristo por nosotros, amar a Dios y a los hermanos, son fáciles de cumplir. La religión del Antiguo Testamento se fundaba sobre todo en el temor; la del Nuevo Testamento, en el amor. Jesús reprocha a los fariseos en el Evangelio ¹⁷ el imponer fardos demasiado pesados a sus adeptos. En cambio, Él declaraba que su yugo era suave y ligero ¹⁸. La Ley Antigua era pesada porque hacía conocer el pecado sin dar las fuerzas para evitarlo ¹⁹; la fe de Cristo, por el contrario, unida a la caridad, hace ligera la ley y da las fuerzas necesarias para observar los preceptos. Para el que ama, el cumplimiento de los preceptos resulta fácil y agradable ²⁰. El discípulo de Cristo no es un esclavo que se mueve por el temor. Es un hijo que corre hacia su Padre movido y sostenido por el amor. El amor allana todas las dificultades por grandes que sean y aligera el peso de los preceptos divinos. Por eso dice San Agustín: “En lo que se ama no se encuentra trabajo, o bien se ama el trabajo.” ²¹ Y comentando nuestro pasaje, añade: “Ama y haz lo que quieras.” ²²

El cumplimiento de los preceptos no es cosa pesada para los hijos de Dios, porque la gracia que nos hace hijos de Dios nos da también la fuerza para superar las concupiscencias del mundo ²³, y hace ligeros y fáciles los mandamientos divinos. Por lo cual el cristiano puede en cualquier momento *vencer al mundo* (v.4), es decir, vencer todas las malas tendencias que le incitan al pecado. Y esta victoria sobre el mundo la obtiene el cristiano mediante la fe: Esta *es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe*. El principio de la fuerza que nos lleva a la victoria es la fe. Esto lo atestiguan bien claramente las actas de los mártires, en las cuales se contemplan los milagros obrados por la fe ²⁴. La fe es, en el verdadero cristiano, victoria y vencedor a un mismo tiempo. Con la fe obtiene la victoria sobre sí mismo y sobre el mundo, a imitación de Cristo ²⁵. Y esta victoria sobre el mundo es también una victoria sobre el demonio ²⁶, porque para San Juan el mundo está dividido en dos campos: de un lado está Cristo con los suyos, del otro está el diablo con sus partidarios.

Se debe creer en el testimonio de Dios, 5:5-12.

⁵ ¿Y quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? ⁶ El es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no en agua sólo, sino en el agua y en la sangre. Y es el Espíritu el que lo certifica, porque el Espíritu es la verdad. ⁷ Porque tres son los que testifican, el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres se reducen a uno solo. ⁹ Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios, que ha testificado de su Hijo. ¹⁰ El que cree en el Hijo de Dios, tiene este testimonio en sí mismo. El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo. ¹¹ Y el testimonio es que Dios nos ha dado la vida eterna, y esta vida está en su Hijo. ¹² El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tiene la vida.

El apóstol nos habla en esta narración de los fundamentos de la fe, es decir, del testimonio divino en el cual se funda la fe. En el versículo anterior afirmaba que el que ha nacido de Dios, el cristiano justificado, ha vencido al mundo por medio de la fe. Ahora declara ya más en particular que la verdad que les ha dado la victoria es el *creer que Jesús es el Hijo de Dios* (v.5). Sin la fe en Cristo no se da filiación divina ²⁷, y sin filiación no hay fuerza para vencer. **La fe proporciona a los cristianos el ideal sublime por el que han de luchar y les confiere el auxilio de la**

gracia divina.

En los v.6-12, San Juan prueba con un triple testimonio que Jesucristo es verdaderamente Hijo de Dios y que la fe en El nos consigue la vida eterna. El apóstol insiste en la identidad del Jesús histórico con el Hijo de Dios. Esta verdad era una de las fundamentales de la religión cristiana. Sólo el que crea en esta verdad de fe podrá vencer al mundo.

Jesucristo *vino* al mundo para cumplir la misión redentora que le había encomendado su Padre *por medio del agua y de la sangre* (v.6). Estos elementos, agua y sangre, fueron empleados por Cristo como medios de salvación ²⁸. San Juan viene como a personificar cada uno de estos elementos, constituyéndolos testimonios de Jesucristo. Ellos son los que testifican que Cristo es el Hijo de Dios.

Las palabras del apóstol *agua y sangre* han recibido diversas interpretaciones. La mayoría de los autores cree que el *agua* aludiría al bautismo de Jesús, y la *sangre*, a su muerte en la cruz. En cuyo caso, el autor sagrado querría decir: Jesús ha manifestado a los hombres la divinidad de su misión al principio de su vida pública, cuando en su bautismo se oyó la voz del Padre, que decía: “Este es mi Hijo muy amado”²⁹. Esta proclamación divina, lo mismo que el descenso del Espíritu Santo sobre El al salir del agua, no sólo revisten el carácter de testimonios, sino que son al mismo tiempo la explicación de su misión divina. Pero también la *sangre* ha dado testimonio de la divinidad de Jesús con diversos milagros. A la muerte de Jesús sobre la cruz, el velo del templo se rasgó en dos partes; la tierra tembló y se hendieron las rocas; se abrieron los sepulcros y resucitaron los cuerpos de muchos santos. El centurión y los que guardaban a Jesús, maravillados sobremanera de todo lo que había sucedido, confesaron la divinidad de Jesús ³⁰. Por consiguiente, el bautismo de Cristo y su muerte en la cruz vienen como a encuadrar y resumir toda la vida de Jesús y su Admisión redentora. Pero San Juan, como queriendo recalcar todavía más esta idea, añade seguidamente: Jesucristo vino *no en agua sólo, sino en el agua y en la sangre*. Con cuya afirmación probablemente quiere enseñar que el mismo Cristo del bautismo fue el que murió en la cruz para combatir los errores de Cerinto y demás seudoprofetías, los cuales afirmaban que quien murió en la cruz no fue el Hijo de Dios, sino el hombre Jesús.

Otros autores, siguiendo a San Agustín ³¹, piensan que el apóstol alude al agua y a la sangre que salieron del costado de Cristo ya muerto sobre la cruz ³². Cristo habría venido por medio del agua y de la sangre salidas de su costado para testificar la realidad de su naturaleza humana. Sin embargo, hay una grave dificultad que se opone a esta interpretación de San Agustín: la efusión de la sangre y del agua, después de la lanzada dada por el soldado romano, se produjo en el cuerpo muerto de Jesucristo. En cambio, nuestra epístola nos habla más bien de Jesucristo vivo, que *vino por el agua y la sangre*. Para otros escritores, el agua y la sangre serían meros símbolos o figuras de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía. Estos dos sacramentos también testifican, cada uno a su manera, la inmensa caridad de Cristo para con los hombres y su divinidad ³³.

La primera interpretación nos parece la más probable. Sin embargo, no hay que olvidar el simbolismo joánico, que muy bien pudiera implicar las tres interpretaciones. Cristo habría venido por el bautismo en el Jordán y por la muerte sobre la cruz. Pero también habría venido por el agua y la sangre que fluyeron del costado de Jesús, y en las que la Iglesia antigua ha visto los símbolos de los dos grandes sacramentos cristianos: el bautismo y la eucaristía ³⁴.

También el Espíritu Santo testifica continuamente 35 en la Iglesia en favor de Jesús, afirmando que Cristo es el Hijo de Dios y el Redentor del mundo. El mismo Jesucristo había predicho este testimonio del Espíritu Santo ³⁶. El Espíritu divino transforma a los apóstoles y les infunde nuevo valor para dar testimonio de Cristo incluso derramando su sangre. Este mismo Espíritu convierte el escándalo de la cruz en la victoria por excelencia de Cristo sobre el

demonio ³⁷. Esto es lo que conviene precisamente al *Espíritu de la verdad* ³⁸, el cual posee la verdad divina y la transmite fielmente. Y si el *Espíritu es la verdad*, no puede testificar nada falso. De ahí que debamos creer el testimonio que el Espíritu da de la venida de Jesucristo. Dio testimonio de Cristo en el bautismo apareciéndose en forma de paloma ³⁹. Lo dio también solemnemente el día de Pentecostés apareciendo en forma de fuego, instruyendo y confirmando a los apóstoles. Y da continuamente testimonio de Cristo en la historia de la Iglesia con sus carismas y con su obra santificadora.

Muchos Padres han dado del presente versículo una explicación trinitaria, a la cual no parece ajeno el *Comma loanneum*, que fue interpolado en el v.7. Del *Comma loanneum* ya hemos hablado en la introducción a San Juan (p. 184-186).

A continuación, el apóstol nos presenta tres testigos: *el Espíritu, el agua y la sangre* (v.7-8), que testifican unánimemente en favor de la divinidad de Jesucristo y de su misión redentora. El *testimonio* ⁴⁰ en San Juan tiene siempre una finalidad determinada: es una invitación a creer. Cuando el Señor exige de nosotros la fe en su divinidad presenta siempre testigos que apoyen esa fe ⁴¹. Según la Ley mosaica, eran necesarios dos o tres testigos para constatar con certeza una cosa ⁴². San Pablo recurre también a esta disposición legal ⁴³, y lo mismo hace Cristo ⁴⁴. Aquí también San Juan aduce el testimonio de *tres* testigos: *el Espíritu, el agua y la sangre*, que garantizan en óptima forma — según lo estipula la Ley mosaica — la filiación divina de Cristo y su misión redentora. Y estos tres testimonios convienen en la testificación que dan en favor de Jesús.

El Espíritu Santo testifica mediante su acción en el alma de los fieles y por la asistencia que presta a la Iglesia. El agua da testimonio en el bautismo de Jesús. La sangre de Cristo derramada sobre la cruz, más elocuente que la de Abel ⁴⁵, atestigua también la filiación divina de Jesús. Estos tres testigos simbolizan al mismo tiempo la unción del Espíritu al recibir el catecúmeno la gracia de la fe, el bautismo cristiano y la eucaristía, que a su vez dan testimonio de la encarnación por medio de sus efectos espirituales ⁴⁶.

Si, pues, aceptamos un triple testimonio humano para confirmar la verdad de algo, ¿por qué no hemos de aceptar el *testimonio de Dios, que es mayor*, el cual *ha testificado de su Hijo?* (v.9), se pregunta San Juan. Si Dios ha dado testimonio, no se puede rehusar, porque procede de la misma Verdad, y no puede ser falso. El testimonio del que habla aquí el apóstol es el que Dios ha dado en favor de Jesús, atestiguando que era verdaderamente Hijo de Dios, como ya ha dicho en los v.7-8. No se trata de un nuevo testimonio, sino que el apóstol quiere significar que, a través del testimonio de la fe y de los sacramentos, Dios mismo continúa — el perfecto *μεμαρτυρηκεν* indica que el testimonio aún perdura en sus efectos — dando testimonio en favor de su Hijo. Por medio de esta testificación, el testimonio dado en el Jordán y en el Calvario continúa actualizándose en nosotros.

Algunos autores, como J. Huby, Bonsirven, Schnackenburg, piensan que el v.8 comenzaría una nueva sección. Y para Bonsirven ⁴⁷ esta nueva sección hablaría del testimonio que el Padre da en favor del Hijo *en el interior* de las almas. Se trataría de un testimonio interior más indiscutible que el testimonio exterior del Espíritu, del agua y de la sangre. Sin embargo, como no hay ningún indicio de cambio de tema, es mejor ver en este testimonio divino una continuación y un ahondamiento conforme al gusto de San Juan. El v.9 se puede considerar como un resumen o una conclusión de lo que precede. El apóstol reduce los diferentes testimonios a uno solo: al testimonio del Padre. El *testimonio de Dios* equivale, por consiguiente, a los tres testimonios precedentes: el Espíritu, el agua y la sangre. Pues es Dios el que testifica por medio de la fe y de los sacramentos, que esos testimonios simbolizan.

En el v.10, San Juan contrapone el creyente al incrédulo. *El que cree en el Hijo de Dios*, es decir, el que profesa la verdadera doctrina sobre la encarnación y la divinidad de Cristo, *posee el testimonio de Dios en sí mismo*. El verdadero creyente ha recibido y aceptado el testimonio de Dios como auténtico y lo conserva en su alma como prenda de salvación. Para ciertos autores, este testimonio sería de orden interno⁴⁸. Produciría en el alma el acto de fe, el cual sería como el principio de su vida. Y el cristiano con su vida santa esparciría en torno suyo esta verdad y daría testimonio de ella. Sin embargo, otros autores, con mayor razón a nuestro parecer, sostienen que *el testimonio* del v.10 es también un testimonio externo. Es la revelación divina asimilada por la fe. Y esta revelación divina interiorizada por la fe es fuente de vida para el creyente y es la que impulsa al cristiano a dar una respuesta a ese testimonio divino que, viniendo de fuera, obra en el interior de su alma⁴⁹.

Por el contrario, *el que no cree en la divinidad de Cristo*, considera a Dios *embustero*, porque no admite el testimonio divino con el cual El ha declarado que Cristo es su Hijo. El testimonio del Padre es tan manifiesto, que el no aceptarlo es rechazar la veracidad divina, no dar fe a Dios. La fe es un homenaje a la veracidad divina⁵⁰; la incredulidad es un insulto a Dios. **El ser humano debe creer en la divinidad de Cristo, en el testimonio que da Dios sobre su Hijo, porque de lo contrario se juzga a sí mismo y se dispone a caer en la muerte eterna.**

El testimonio de Dios se reduce a esto: que Dios, al darnos al Hijo, nos *ha dado la vida eterna* (v.11), es decir, la vida de la gracia y de la gloria, porque ambas se encuentran en el Hijo⁵¹. Los fieles han de participar de esta vida uniéndose por medio de la fe y de los sacramentos al Verbo encarnado⁵². El cristiano que posee la gracia, posee ya la vida eterna al menos en estado incoativo, porque la gracia es el germen divino que florecerá plenamente en la gloria. El apóstol enseña que esta vida es propia del Padre y reside en el Hijo⁵³. Y como el Hijo es quien nos la comunica⁵⁴, demuestra con esto que es ciertamente el Hijo de Dios encarnado. De donde se deduce que, siendo el Hijo el Mediador único de esta vida, es necesario estar en comunión vital con el Hijo para obtener la vida. Es necesario creer que Jesús es el Cristo, el Verbo encarnado⁵⁵, porque sólo el que está unido a Cristo por la fe posee la vida.

Si en Jesucristo está la vida, se sigue que *el que tiene al Hijo tiene la vida*; y, en cambio, *el que no tiene al Hijo de Dios, tampoco tienen, la vida* (v.12). La expresión *tener al Hijo* es equivalente a creer en el Hijo⁵⁶. Pero también implica la unión con Cristo mediante la gracia y la caridad. Tener al Hijo, en este sentido, es poseer la vida en el sentido pleno de la palabra. Y creer en Cristo es ya poseer la vida eterna.

Conclusión.

Objeto de la carta, 5:13.

¹³ **Esto os escribo a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios para que conozcáis que tenéis la vida eterna.**

La conclusión de esta epístola es semejante a la del cuarto evangelio⁵⁷. La finalidad, sin embargo, no es exactamente la misma. San Juan escribe el evangelio para conducir a sus lectores a la verdadera fe, a fin de que, creyendo en Jesús, Hijo de Dios, obtengan la vida. La epístola, en cambio, se propone hacer conocer a los cristianos las riquezas de la vida eterna y señalarles los criterios por los cuales podrán conocer que poseen la vida eterna⁵⁸.

La intención del apóstol en esta conclusión (v.15) es el asegurar a los fieles que ellos poseen ya esa vida eterna por el mismo hecho de que creen en el nombre del Hijo de Dios. Porque el saber que poseen esa vida les dará fuerzas para defender ese supremo bien de las asechanzas de los seudo profetas y falsos doctores.

Apéndices, 5:14-21.

Los v. 14-21 del capítulo 5 forman una especie de epílogo. Ha habido autores ⁵⁹ que los han atribuido a una mano diversa de la de San Juan. Sin embargo, son conjeturas aisladas que tienen poco fundamento. En el siglo n, Clemente Alejandrino⁶⁰ y Tertuliano⁶¹ atribuyen expresamente a San Juan este epílogo al citar algunos versículos de esta sección bajo su nombre. Además, el vocabulario y el estilo son propios de San Juan. Y las ideas también, si bien aparecen algunas que pudieran llamarse nuevas: la oración por los pecadores (v.16) y la exhortación a guardarse de los ídolos (v.21).

Se puede suponer que San Juan, después de haber terminado la epístola (v.13), se da cuenta que aún le queda algo que decir, lo mismo que sucede en el cuarto evangelio⁶². Consta de dos partes: habla primero de la eficacia de la oración (v.14-17) y luego exhorta a los fieles a evitar el pecado y a tener fe en Dios a fin de obtener la vida eterna (v. 18-21).

La oración por los pecadores, 5:14-17.

¹⁴ Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. ¹⁵ Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho. ¹⁶ Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no le lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte. Hay un pecado de muerte, y no es por éste por el que digo yo que se ruegue. ¹⁷ Toda injusticia es pecado, pero hay pecado que no es de muerte.

La fe confiere al cristiano una santa audacia ⁶³ mediante la cual se atreve a dirigirse al Señor, seguro de que cualquier cosa que le pida en conformidad con la voluntad de Dios se lo concederá (v.14). Esta es la verdadera norma de la oración: *pedir según la voluntad de Dios*, que es, a su vez, la norma de nuestra vida. Cuando el fiel cree sinceramente en Cristo y posee en sí la vida, puede pedir al Señor con plena confianza. El ciego de nacimiento de que nos habla el cuarto evangelio, también sabía que Dios escucha al que posee el temor de Dios y cumple su voluntad ⁶⁴. El Padre ha prometido, por boca de Cristo, que nos concederá todo lo que le pidamos en nombre de su Hijo ⁶⁵. San Pablo también enseña que “el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir *lo que nos conviene*” ⁶⁶. Porque el que pide para dar satisfacción a sus pasiones ⁶⁷, no pide conforme a la voluntad de Dios. En cambio, el justo, por la absoluta conformidad que tiene con la voluntad de Dios, obtiene todo lo que pide ⁶⁸, no sólo en cosas espirituales, sino también en cosas temporales ⁶⁹.

Por la plena confianza que tenemos en Dios y por el hecho de que conocemos la eficacia de la oración cristiana, podemos ya considerar como obtenido lo que hemos pedido incluso antes de que Dios nos lo haya concedido (v.15). *Sabemos* por experiencia, y, por lo tanto, con certeza, que lo pedido ya lo poseemos. Los cristianos, hermanos de Cristo por la gracia, pueden tener la misma seguridad que su Maestro — siempre que pidan en conformidad con la voluntad divina — de que Dios les concederá lo que piden. A propósito de esto decía Jesús: “Padre, te doy gracias

porque me has escuchado; *yo ya sé que siempre me escuchas.*”⁷⁰ Algo parecido puede decir el fiel, pues ha recibido de Cristo la promesa de ser escuchado: “Todo cuanto con fe pidiereis en la oración lo recibiréis.”⁷¹

La confianza filial que el fiel ha de tener en la oración se extiende todos los cristianos y debe animarles a orar por los que han caído en pecado. Porque, como dice Santiago, “quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte”⁷². San Juan exhorta a sus lectores a orar por los pecadores, pues así *alcanzaran*⁷³ *vida para los que no pecan de muerte* (v.16). El apóstol distingue, en los v.16-i? dos especies de pecados: *pecado para muerte y pecado que no es para muerte*. En el Antiguo Testamento, *pecado para muerte* designaba una transgresión a la que se castigaba con la pena de muerte⁷⁴. De aquí proviene la idea de pecados para muerte o de pecados mortales. ¿De qué pecado se trata en nuestro texto? Han sido muy diversas las interpretaciones. Tertuliano⁷⁵ identifica el “pecado para muerte” con los pecados irremisibles por la penitencia eclesiástica. Estos eran, para Tertuliano montañista, la idolatría, la apostasía, la blasfemia y el homicidio. Ha habido también otros Padres que identifican ese “pecado para muerte” con alguno de los pecados que fueron considerados en la antigüedad — al menos por algunos — como irremisibles⁷⁶.

El pecado *ad mortem* de nuestro pasaje parece designar no solamente un pecado muy grave, sino también un pecado que hace perder la vida divina de una manera definitiva. Se trata sin duda del pecado de apostasía⁷⁷, por el cual el fiel se aparta voluntariamente de la luz para volver a las tinieblas, renunciando de esta manera a su fe. El pecador que ha cometido esta falta se separa totalmente de Cristo y se convierte en sarmiento seco, bueno para el fuego⁷⁸. Este pecado *ad mortem* recuerda el pecado contra el Espíritu Santo⁷⁹ y el pecado irremisible de la epístola a los Hebreos⁸⁰. La apostasía, sobre todo cuando es obstinada, es indudablemente uno de los pecados más graves, en especial cuando es voluntaria y después de haber experimentado los dones de la gracia divina. Tal sucedía con aquellos apóstatas obstinados a los cuales alude San Juan en este y en otros pasajes de su primera epístola.

El apóstol no prohíbe en absoluto orar por los apóstatas, ni tampoco afirma que tales oraciones nunca serán escuchadas, sino que advierte simplemente que su recomendación no se refiere a tales pecadores. Y da a entender que las oraciones hechas por ellos serán más difícilmente escuchadas a causa del endurecimiento en el mal de aquellos que abandonan a Cristo y a su Iglesia. Sin embargo, San Juan no dice que este pecado sea absolutamente irremisible, pues en otros lugares enseña que la redención es universal⁸¹. El apóstol exhorta a pedir por los que caen en pecados que *no* son *ad mortem*, porque la oración respecto de estos pecados será más eficaz. El pecado que no es para muerte se refiere probablemente a una falta que ha hecho perder la vida de la gracia al cristiano. Pero este cristiano todavía conserva la fe, principio y condición de la filiación divina⁸². Un tal pecador todavía se puede convertir y obtener la salvación. En cambio, el pecado que es para muerte parece designar no un acto, sino un hábito o estado pecaminoso en el que se persiste voluntariamente.

El papa San Gelasio define el pecado *ad mortem* y el pecado que *no* es *ad mortem* de esta manera: “Hay un pecado *ad mortem* para los que perseveran en el mismo pecado, y hay un pecado *non ad mortem* para los que se alejan del pecado. Pero no hay pecado por cuya remisión no ruegue la Iglesia o que por su divina potestad no pueda absolver en los que se alejan de él o perdonar en los que hacen penitencia.”⁸³

Resumen de toda la epístola, 5:18-21.

¹⁸ **Sabemos que todo el nacido de Dios no peca, sino que el nacido de Dios le guarda,**

y el maligno no le toca.¹⁹ Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo todo está bajo el maligno,²⁰ y sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligencia para que conozcamos al que es verdadero, y nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo. El es el verdadero Dios y la vida eterna.²¹ Hijitos, guardaos de los ídolos.

Estos versículos resumen toda la doctrina de la epístola en una triple repetición de *sabemos* (οἶδαμεν), que expresa la certeza llena de confianza del cristiano. El apóstol habla aquí como unido a los cristianos: “nosotros sabemos,” “nosotros estamos.” Como en los versículos anteriores había hablado del pecado, esto le lleva a hablar de la impecabilidad del cristiano. El fiel *nacido de Dios* (v.15), mientras se mantenga firme en su condición de hijo de Dios, no pecará, porque lleva en sí el nuevo principio de vida del Espíritu divino⁸⁴. Y si el cristiano coopera con la gracia, no caerá en pecado⁸⁵. El maligno no le podrá alcanzar, porque Jesucristo le guarda de todo mal. El Buen Pastor defiende a sus ovejas del lobo infernal⁸⁶. La asistencia protectora del Hijo de Dios es complementaria de la presencia del Espíritu Santo, de la gracia divina en el alma del fiel⁸⁷.

Existe cierta dificultad por lo que se refiere a la frase *el nacido de Dios le guarda*⁸⁸. El participio griego γεννηθείς — *nacido*, puede referirse al cristiano o bien a Jesucristo. Algunos comentaristas modernos lo refieren al cristiano, y traducen la frase de este modo: “El que nació de Dios (= el cristiano) le es fiel (= se mantiene fiel a sí mismo)” (Schnackenburg). Pero esta manera de interpretar la frase τηρεῖ αὐτόν es bastante extraña y singular. Otros autores en lugar de αὐτόν leen εαυτόν, que se encuentra en varios Mss. y es seguido por Von Soden, Merk, Vogels. Estos traducen así: “El nacido de Dios se guarda a sí mismo.” Es decir, la impecabilidad del cristiano supondría la intervención divina y la cooperación activa del hombre. Así han entendido este pasaje comentaristas antiguos, a los que sigue cierto número de autores modernos. A nosotros nos parece más probable — siguiendo a la mayoría de los autores modernos — la interpretación que refiere el ὁ γεννηθείς εκ του θεου: *el nacido de Dios*, a Jesucristo, y el αὐτόν = *le* (a él), al cristiano. El Verbo encarnado, el Engendrado de Dios, protege al cristiano de todo mal. El Hijo de Dios viene en auxilio del fiel para que éste no peque y obtenga victoria sobre el maligno que va a nombrar. Existe, además, antítesis entre el Hijo que preserva y el maligno que quiere hacer daño. Esta idea recuerda diversos textos joánicos en los que se habla de este modo⁸⁹. Por otra parte, el fiel es llamado frecuentemente por San Juan ὁ γεγεννημένος, pero nunca se le designa con la expresión ὁ γεννηθείς 90.

Los cristianos *saben* — es el segundo *sabemos* del texto griego — *que son nacidos de Dios* (v.19). Y, por lo tanto, pertenecen a Dios, forman el rebaño de Cristo, al cual el Buen Pastor guarda con todo cuidado⁹¹. Sin embargo, a la comunidad de los fieles se opone el mundo tenebroso y rebelde a Cristo, dirigido por Satanás, el príncipe de este mundo, y que incluso reside — según el texto griego — en el mismo maligno⁹². De nuevo encontramos aquí frente a frente los dos bandos irreconciliables: Dios y el mundo-demonio, que se combaten sin descanso hasta el fin.

Los cristianos también *saben* — es el tercer *sabemos* — que Cristo los ha salvado viniendo al mundo y haciéndose hombre por amor a ellos. Este es un hecho histórico decisivo, que constituye la esencia misma de la fe cristiana⁹³. Y Cristo, al venir al mundo, se ha dignado iluminar nuestra mente *para que conozcamos al que es Verdadero* (v.20). El objeto del conocimiento de la fe es el *Verdadero*, es decir, el verdadero Dios. Es ésta una expresión propia del judaísmo, empleada para poner en oposición el Dios verdadero a los dioses falsos, de los cuales va a hablar en el v.21. Dios es el Verdadero por excelencia, porque es el principio de toda verdad. El

verdadero Dios es tanto el Padre como el Hijo. El conocimiento del misterio trinitario es un conocimiento unitivo, es una adhesión total del hombre a Dios por la fe, el amor y la sumisión a su voluntad⁹⁴. Y esto se lleva a cabo mediante nuestra inclusión *en el Verdadero*, es decir, en Jesucristo. El *conocimiento* (διάνοια) nuevo que Cristo nos ha dado es una aptitud especial de la inteligencia para percibir mejor las cosas sobrenaturales. Este conocimiento no es una cosa meramente especulativa, sino que es algo que une a Dios. Esto mismo es subrayado por el verbo γινώσκωμεν = *conozcamos*, que es más que saber una cosa; es entrar en comunión vital con Dios⁹⁵. Por eso, dice muy bien a continuación el apóstol: *Y nosotros estamos en el Verdadero, en su Hijo Jesucristo*. Jesucristo es el único mediador entre el Padre y los hombres ^, el que da la vida divina⁹⁷ y el que revela al Padre⁹⁸. Todo cuanto los cristianos poseen de sobrenatural se lo deben al Hijo. Porque Cristo es amor y es vida eterna. Es la fuente de donde brota nuestra vida. El constituye nuestra esperanza para la vida eterna. Jesucristo es la fuente de donde mana la vida de la gracia y de la gloria. Este versículo constituye el testimonio más claro de la divinidad de Cristo. Jesucristo es el Hijo de Dios, el Dios verdadero y la vida eterna para los creyentes.

San Juan termina su epístola poniendo en guardia a los fieles contra los ídolos (v.21), que se oponen al culto del Verdadero, porque son engañosos. Esto parece indicar el origen pagano de los destinatarios de la 1 Jn y los peligros que les rodeaban. La idolatría se infiltraba solapadamente entre los cristianos sobre todo mediante el culto de los emperadores⁹⁹. En sentido metafórico, *ídolos* también puede designar el paganismo, o bien los “ídolos del corazón,” que apartan al hombre de la verdad. Más probablemente designa a los anticristos, a los apóstatas y a sus falsas doctrinas. Estos, al mismo tiempo que negaban el culto debido a Dios, se construían fetiches, ídolos, con los cuales se esforzaban por introducir ocultamente en el seno de la comunidad cristiana el paganismo¹⁰⁰.

1 Cf. Gal 2:16; Rom i,16s; 3:22. — 2 Jn 1:12. — 3 1 Jn 2:22; 4:2,3; cf. Jn 11:27; 20:31 — 4 Cf. Jn 4:29-42. — 5 G. Spicq, o.c. p.304 nota 1. — 6 J. Chaîne, o.c. p.210. — 7 1 Jn 3:15. — 8 El participio de perfecto pasivo designa una cualidad adquirida una vez para siempre y que mantiene a su sujeto en dependencia continua de Dios (cf. C. Spicq, o.c. p.304). — 9 C. Spicq, o.c. p.304. — 10 C. Spicq, *ibid.* p.30s. — 11 El ὅταν, en el griego *Koiné*, cuando va con indicativo presente o futuro, es una partícula temporal que implica repetición: “siempre que,” “cada vez que.” San Juan también la emplea con indicativo, significando “cuando,” “en el momento que” (Jn 7:27; Ap 4:9; 8:1). — 12 C. Spicq, o.c. p.306-307. — 13 Sap 6,18. — 14 Jn 14:15,21,23; 15:10; cf. 1 Jn 2:3-6; 3:22-24; 5:2. — 15 Mt 7:24. — 16 El concilio Tridentino, citando 1 Jn 5:3, afirma que Dios no manda cosas imposibles (ses.6 c.n : D 804.828). Filón dice muy acertadamente: “Dios no pide nada pesado, ni complicado, ni difícil, sino absolutamente sencillo y fácil. Es simplemente amarle a El como a un bienhechor” (*De spec. leg.* 1:299). — 17 Mt 23:4; cf. Lc 11:46. — 18 Mt 11:30. Cf. G. Lambert, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger*: NRTh 77 (1955) p.963-969. — 19 Rom 7. — 20 Cf. San Agustín, *De bono viduitatis* — 21 San Agustín, *De bono viduitatis*, *ibid.* — 22 San Agustín, *In Epist. I Ioannis* tr.7:8: PL 35:2033. — 23 1 Jn 2,16. 21 Jn_{s.i.} — 24 Cf. Heb i i,33s. Cf. también Me 9:23; Ef 6:16. — 25 Jn 16:33. — 26 1 Jn 2:13-17; 4:4. — 27: PL 40:448; *In Epist. I Ioannis* tr.7:8: PL 35:2033. — 28 Tanto la partícula δια como εν tienen valor instrumental: “por medio de,” “mediante.” o resulta evidente por lo que se refiere a la preposición εν; y por paralelismo también es — 29 Mt 3:17; cf. Jn 1:32-34 — 30 Mt 27:51-54. — 31 Contra Maximin. 1.2 c.22. — 32 Jn 19.34SS. — 33 Cf. I. De La Potterie, *La notion de témoignage dans S. Jean*: Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Bíblica II (París, Gembloux, 1959) p.203. — 34 F. M. Braun, *Les Épitres de S. Jean*, en *La Bible de Jérusalem* (París 1953) P-234- Ya Tertuliano unía las diversas interpretaciones con estas palabras: “El había venido por medio del agua y de la sangre, como había escrito Juan, a fin de ser bautizado en el agua y glorificado por la sangre, para hacernos a nosotros de igual manera llamados en agua y escogidos en sangre. Estos dos bautismos, que El hizo brotar de la herida de su costado llagado, los hizo brotar para que aquellos que creyeran en su sangre pudieran ser bañados en el agua; y los que hubieran sido bañados en el agua pudieran de igual manera beber la sangre” (*De Baptismo* 16: PL 1, 1217). Cf. F. J. Rodríguez Molero, o.c. p.506-507. — 35 El verbo μαρτυροῦν está en presente, indicando que se trata de un testimonio constante y actual. — 36 Cf. Jn 15:26; 16:8-10,13-15. — 37 Jn 14:1,30; 16:10,33. — 38 Jn 14:17; 15:26; 16:13; 1 Jn 4:6. Cf. I. De La Potterie, *La notion johannique de témoignage*: SPag II p.205 nt. 4. La Vulgata traduce: “Quoniam Christus est veritas,” tal vez bajo el influjo del “Ego sum veritas” de Jn 14:6. Sin embargo, la verdadera lecciones τρεῖς ὄντα — *Spiritus*, atestiguada por todos los mejores códices griegos. — 39 Mt 3:16; Jn 1:33. — 40 San Juan emplea con frecuencia μαρτυρεῖν-μαρτυρία. En la 1 Jn emplea seis veces el verbo y otras seis el sustantivo. En el evangelio, treinta y tres y tres y catorce respectivamente. — 41 Jn 8:18, etc. — 42 Dt 17:6; 19:15. — 43 2 Cor 13:1. — 44 Mt 18:16; Jn 8:17-18. — 45 Heb 12:24. — 46 Cf. F. M. Braun, *L'eau et l'Esprit*: RT 49 (1949) 19-22; W. Nauck, *Die Tradition und • der Charakter des i Johannesbriefes* (Tübingen 1957), 2 Exkursus: “Geist, Wasser und Blut,” P-147-182; I. De La Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*: Bi 40 (1959) 12-69. — 47 Épitres de Saint Jean, en *Verbum Salutis* 9 (París 1936) p.26is. — 48 Así piensan, entre otros, J. Chaîne, o.c. p.216; J. Bonsirven, o.c. p.263s; TH. Preiss, *Le témoignage intérieure du Saint-Esprit* (Neuchâtel 1946) etc. — 49 Cf. I. De La Potterie, *La notion de témoignage dans S. Jean*: SPag II (1959) 207. — 50 Cf. Jn 3:33. — 51 Cf. Jn 1:4,14; 5:6; 17:4. — 52 Cf. Jn 3:15s,36; 5:24; 6:37; 10:28; 20:31; 1 Jn 2:25; 3:14. — 53 Jn 5:26; 6:57; cf. Act 3:15. — 54 1 Jn 4:9. — 55 1 Jn 5:17 — 56 Cf. 1 Jn 5:10. — 57 Jn 20:303. — 58 F. M. Braun, *Les*

Épîtres de S. Jean, en La Bible de Jérusalem, p.236. — 59 Entre éstos, uno de los de mayor nota es R. Bultmann, *Die kirchliche Redaktion des Iohannes*: In memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) p.iSgss. — 60 Stromata 2:15: PG 8:1003. — 61 De corona. 10: PL 2:110; *De pudicitia* 19: PL 2:1074. — 62 Jn 21. — 63 San Juan habla en cuatro lugares de su primera epístola del tema de la *παρησία* = audacia, osadía, franqueza. Dos veces cuando habla del día del juicio (2:28; 4:17) y otras dos al hablar de la oración (3:21; 5:14). — 64 Jn 9:31. — 65 Jn 14:13; 15:16; 16:23-26. — 66 Rom 8:26. — 67 Sant4:3. — 68 Cf. Prov 10:24; Jn 11:42. — 69 Cf. Jn 15:7; 16:23. — 70 Jn 11:41-42. — 71 Mt 21:22; Mc 11:24; Jn 16:24. — 72 Sant 5:20. — 73 El griego tiene el verbo δώσει = *dará*. Pero Dios es el único que puede dar la vida, sobre todo la vida eterna. Ante esta dificultad, muchos autores modernos notan que San Juan no habla de vida eterna, sino simplemente de *vida* = ζῶην, sin artículo. Lo cual significaría que por su intercesión volvería a encontrar la vida, a restaurarla en su estado primitivo. — 74 Cf. Ex 21:14-17.23; 22:17-18; Núm 18:22. — 75 *De pudicitia* 2 y 19: PL 1:985.1020. — 76 Así hablan Orígenes (*Homil in Ex.* 10:3: PG 12:372), San Hilario (*In Ps.* 140:8: PG 59:828), San Juan Grisóstomo (*In Ps.* 49:7: PG 55:251), San Jerónimo (*Adv. Iovin.* 2:30: PL 23:328). — 77 Esta es la interpretación de San Agustín (*De sermone Domini* 1:22:73: PL 34:1266; *Retract.* 1:19:7: PL 32:616) y de San Beda (PL 93:117), que ven en el pecado *ad mortem* el de los falsos doctores que se separaron de la Iglesia para combatirla. — 78 Jn 15:6. — 79 Mc 3:29; Mt 12:31; Lc 12:10. — 80 Heb 6:4-8. — 81 1 Jn 1:7; 2:2; 3:5; 4:14; cf. 1 Tim 2:1. — 82 1 Jn 2:23; 5:1.12. — 83 D 167. — 84 Jn 3:6; 1 Jn 3:9. — 85 1 Jn 2:29; 3:7; 4:7- — 86 Jn 10:28; 16:33; 17:11-15. — 87 1 Jn 3:9 — 88 Existe, por lo que se refiere a esta frase, una doble lección respecto de las palabras: γεννηθεῖς y γέννησις; αὐτόν y ἑορόν. En cuanto al primer par, casi todos los Mss tienen γεννηθεῖς. La Vulgata y dos Mss minúsculos leen γέννησις = “generatio.” En cuanto al segundo par, BA, Vulgata, tienen οὐτόν.que parece ser la lección original; SAcKLP leen ἑκού-ρόν que debe de ser una corrección — en lugar de corρόν con espíritu áspero, que equivale a εαυτόν —, Pues la forma reflexiva contracta es muy rara en el griego de la *Koiné* (cf. F. M. ABEL, *Gram-maire du grec biblique* p.54; J. CHAINE, o.c. p.221). — 89 Jn 17:12.15; Ap 3:10. — 90 J. Chaîne, o.c. p.222. — 91 1 Jn 1:3.6.7. — 92 Cf. Jn 12:31; 14:30; 16:11. — 93 1 Jn 4:2; 5:6. — 94 Cf. J. Alfaro, *Cognitio Dei et Christi in lo*: VD 39 (1961) p.89. — 95 Cf. 1 Jn 2:3.13; 3:1; 4:6-7. — 96 1 Jn 1:3; Jn 1:16; 14:10.23; 17.21. — 97 1 Jn 1:2; 5:11. — 98 1 Jn 5:20; Jn 1:18. — 99 Cf. Gal 5:12; 1 Cor 5:2; 10:1-7. — 100 Cf. Ap 2:14.20; 9:20; 21:8.

Segunda y Tercera Epístolas de San Juan.

Introducción.

Autenticidad y canonicidad de la 2 y 3 Jn.

La genuinidad de estas dos breves epístolas fue controvertida en la antigüedad. Y actualmente hay bastantes críticos acatólicos que niegan la autenticidad joánica de estas dos epístolas. Los críticos suelen atribuir las a un cierto Juan, presbítero, contemporáneo del apóstol, el cual posteriormente habría sido confundido con él e identificado con el discípulo amado. Esta sentencia pugna, como veremos en seguida, con la tradición y con el testimonio de las mismas epístolas.

a) *Critica interna.* — En primer lugar podemos observar que la 2 y 3 Jn tienen tales semejanzas entre sí, que todos los autores coinciden en atribuir las a un mismo autor. Son, como decía Holtzmann, “dos hermanas gemelas”¹. La parte inicial y final de ambas epístolas se corresponden claramente². La parte central difiere, porque trata de materia diversa. En las dos epístolas, su autor es designado con el título de *el Presbítero*, es decir, *el Anciano*. Se le debía de dar este título o apelativo más por su autoridad extraordinaria que por su ancianidad. El Presbítero gozaba de una gran autoridad en todas las iglesias del Asia Menor. Por eso en sus epístolas ordena, corrige, juzga, alaba con autoridad. Y su autoridad es indiscutible entre todos los fieles. El título de *Presbítero*, que implica al mismo tiempo ancianidad y sobre todo autoridad jerárquica, corresponde perfectamente al apóstol San Juan, que era el único que quedaba del colegio apostólico a finales del siglo I.

Hay, sin embargo, autores modernos que se sirven del título de *Presbítero* (6 πρεσβύτεροβ) para negar la autenticidad apostólica de las dos epístolas, pues afirman que ese título no convenía a un apóstol. Estas dudas tienen, en parte, su fundamento en un texto de Papías, obispo de Hierápolis, en que se habla de un Juan presbítero distinto de San Juan Apóstol³. Pero el sentido normal del texto de Papías demuestra que el término πρεσβύτεροι, en plural, se

refiere a los apóstoles Andrés, Pedro, Felipe, Tomás y Juan. Y la palabra ó *πρεσβύτερος*, en singular, se refiere en el mismo contexto a Juan discípulo del Señor, para distinguirlo de otro discípulo del Señor llamado Aristión. Por donde se ve que *presbítero* para Papias es sinónimo de apóstol al menos en el contexto indicado. El apóstol San

Pedro, escribiendo a los presbíteros, se llama también a sí mismo *copresbítero* (*συμπρεσβύτερος*)⁴. Y San Pablo se designa a sí mismo con el calificativo de *anciano* (*πρεσβύτερος*)⁵. De donde se sigue que no tiene nada de anormal que a un apóstol se dé el título de *el Presbítero*. Y esto se comprenderá aún mejor si tenemos presente que San Juan vivió hasta edad muy avanzada. Tenían que llevarle a las reuniones cristianas por no poder valerse por sí mismo. Y se hizo voz corriente entre los discípulos que no moriría antes de la venida del Señor⁶. Además, es muy propio de San Juan acudir a un circunloquio para designarse a sí mismo, como hace en el evangelio con la expresión “el discípulo a quien Jesús amaba,” y en estas dos cartas con el título de *el Anciano*. En este rasgo de modestia vio ya Dionisio de Alejandría un argumento en favor de la unidad de autor de las dos epístolas y del evangelio⁷. Por otra parte, si estas dos cartas tan pequeñas no procedieran de Juan, probablemente no se hubieran conservado.

b) Para *identificar* el autor también ayudan las numerosas semejanzas de estas dos epístolas con la 1 Jn. Casi todos los versículos de la 2 Jn tienen su paralelo en la 1 Jn⁸. Las semejanzas entre la 3 Jn y la 1 Jn son menos numerosas, lo cual es explicable si tenemos en cuenta que tratan de materia diversa. Sin embargo, también se encuentran paralelos, y sobre todo expresiones características del lenguaje joánico⁹. También son muy numerosas las analogías y paralelismos que presentan ambas epístolas con el cuarto evangelio¹⁰. Las semejanzas que presentan son tantas, que J. Chaine no teme afirmar que en estas dos epístolas “se encuentra la misma teología del cuarto evangelio, expresada en el mismo estilo y en la misma lengua.”¹¹

Estos argumentos internos bastante significativos, unidos a la extraordinaria autoridad de que gozaba el *Presbítero* en las iglesias a las cuales se dirige, inducen muy fuertemente a pensar que el autor es Juan el apóstol, como lo sugiere con bastante evidencia la tradición. Pues, a pesar de la brevedad de estas dos epístolas, los testimonios de la antigüedad son bastante numerosos.

c) *Testimonio de la tradición*. — Los testimonios en favor de la autenticidad j canónica de las dos epístolas aparecen ya a partir de la segunda mitad del siglo n. San Policarpo (f 156), discípulo de Juan, parece utilizar la 2 Jn 7¹². San Ireneo (f 202) cita dos veces la

2 Jn 7 y 11 como obra de San Juan Apóstol¹³. Clemente Alejandrino (t C-214) citada 1 Jn 51 diciendo: “Juan en su epístola mayor.”¹⁴. Luego conocía otra u otras epístolas menores de San Juan. Orígenes (t f-254) conoce las discusiones sobre la autenticidad de la 2 y 3 Jn 61 él las acepta como canónicas¹⁵. San Dionisio Alejandrino (f 265) también las acepta¹⁶. Tertuliano (f c.222)¹⁷ y Prisciliano (f 0.385) 18 se refieren a la 2 Jn 7. San Atanasio (f 373) 19, San Cirilo de Jerusalén (f 386)²⁰, San Gregorio Nacianceno (t 389) 21 San Epifanio (f 403)²², Rufino (f 410)²³, San Agustín (t 430)²⁴ consideran explícitamente la 2 y 3 Jn como obra de San Juan Apóstol.

El *Fragmento Muratoriano* (fines del s.II) habla en plural de las epístolas de San Juan: “in epistolis suis” (lín.28). Y en la línea 69 parece hablar de dos epístolas de Juan: “superscriptio iohannis duas in catholica habentur.” En el concilio de Cartago de 256 se alega la 2 Jn los como una autoridad canónica²⁵. Los concilios de Hipona de 393 Y otros dos de Cartago de 397 y de 419 colocan la 2 y 3 Jn en el canon de las Sagradas Escrituras²⁶. También el código *Claromontanus* y el *Catálogo de Mommsen* contienen las tres epístolas de San Juan²⁷.

Sin embargo, la aceptación de la autenticidad joánica de la 2 y 3 Jn no ha estado exenta de dudas y discusiones. Orígenes alude a las dudas sobre la autenticidad de la 2 y 3 Jn, que él no comparte²⁸. Eusebio coloca las dos epístolas entre los *antilegómena*, es decir, entre los “escritos

discutidos.”²⁹ También San Jerónimo se hace eco de las dudas críticas que en su tiempo se aducían contra la 2 y 3 Jn. Sin embargo, él utiliza la 2 y 3 Jn como canónicas y escritas por el apóstol San Juan³⁰. El *Decreto gelasiano* (año 495) las atribuye a Juan el Presbítero. San Cipriano (t 258), Teodoro de Mopsuestia (f 428) y San Juan Crisóstomo (f 407) no las utilizan. La Iglesia siríaca las aceptó bastante tardíamente en su canon. En el siglo XVI, los protestantes volvieron a resucitar las dudas sobre su autenticidad y canonicidad. Incluso en el campo católico hubo algunos, como Cayetano y sobre todo Erasmo, que se hicieron eco de esas dudas.

El 8 de abril de 1546, el concilio de Trento³¹ definió la canonicidad de las dos epístolas, poniendo fin a todas las dudas de los católicos.

Ocasión y argumento de la 2 y 3 Jn.

a) *Segunda epístola de San Juan*. — La segunda epístola de San Juan va dirigida a la *señora Electa* (Εκλεκτή κυρία) y a sus hijos (v.1). Algunos autores ven en esta señora el nombre propio de una cristiana de alto rango. Sin embargo, la mayoría de los exegetas creen con razón que la *señora Electa* designa a una iglesia del Asia Menor. Así lo insinúan ciertos indicios: el autor sagrado unas veces le habla en singular (v.4.5.13), otras en plural (v.9.5.10.12); todos los fieles aman a sus hijos (v.1); su hermana — otra iglesia local — se llama también *Electa* (v.13).

No se puede determinar cuál es la iglesia a la que se dirige San Juan. Muy probablemente era una iglesia del Asia Menor, pues parece hablar de los mismos herejes³² que en la 1 Jn. Y el apóstol les dice que pronto irá a verlos³³. Dicha iglesia, en su mayoría fiel, está amenazada por *seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne* (v.7). El apóstol pone en guardia a los fieles contra este peligro, recomendándoles que mantengan la pureza, la práctica de la caridad fraterna y la ruptura completa de las relaciones con los seductores.

b) *Dimisión de la 2 Jn*. — La 2 Jn viene a ser como un primer esbozo o un resumen de la 1 Jn. Se podría dividir del modo siguiente:

1. Encabezamiento (v.1-3).
2. Exhortación a la caridad fraterna y a la perseverancia en la fe (v.4-11).
3. Conclusión (v.1a-13).

c) *Tercera epístola de San Juan*. — Va dirigida a Gayo, hombre de confianza del apóstol y sostén de la parte fiel del rebaño de Cristo. La 3 Jn tuvo por origen un conflicto entre el apóstol y el jefe de una comunidad, llamado Diotrefes. Este se negaba a recibir a los predicadores itinerantes enviados por San Juan y llegaba hasta expulsar de la comunidad a los cristianos que los recibían. Gayo, en cambio, se ha mantenido fiel al apóstol y se ha mostrado generoso con los predicadores de Juan. Al final de la 3 Jn³⁴ se habla de un tal Demetrio, seguramente uno de los predicadores que probablemente tenía el encargo de reemplazar a Diotrefes en el gobierno de la comunidad o bien el de instituir a Gayo jefe de esta iglesia. Las *Constituciones apostolicæ*³⁵ hablan de un Gayo obispo de Pér-gamo y de un Demetrio obispo de Filadelfia.

La insistencia de la carta sobre la *verdad*, por la cual trabajan Gayo, Demetrio y los misioneros³⁶, hace pensar en las luchas doctrinales de las que nos hablan las otras dos epístolas de San Juan. La 3 Jn tal vez sea la primera de las tres cronológicamente, pues parece reflejar una situación doctrinal menos peligrosa. En efecto, la separación o alejamiento de los anticristos parece que todavía no se ha producido.

La 3 Jn es una de esas cartas de recomendación que utilizaba la propaganda misionera desde los primeros tiempos³⁷.

- d) *Difusión de la 3 Jn*. — Podemos dividirla en tres partes:
1. Encabezamiento (v.1-a).

2. Felicitaciones a Gayo, y condenación de Diotrefes (v.3-12).
3. Epílogo (v.13-15).

Fecha y lugar de composición.

Por lo que se refiere a la fecha en que fueron escritas, nada sabemos de cierto. Sólo disponemos de ciertos indicios que tal vez sirvan para determinar algo más en concreto el tiempo de composición de estas epístolas. La 2 Jn es considerada por la mayoría de los autores como un resumen de la 1 Jn. Por eso mismo se supone que fue escrita un poco después de la 1 Jn. De la 3 Jn ya hemos dicho que cronológicamente es probable que sea la primera, por describir una situación menos peligrosa en la comunidad cristiana a la que se dirige. Los seudodoctores todavía no se han alejado de la comunidad. Por lo tanto, habría que colocarlas al final del siglo I, entre los años 95 y 100.

San Juan debió de escribir estas dos cartas en Efeso, en donde vivió los últimos años de su vida, según nos refiere la tradición. Desde aquella ciudad, San Juan dirigía y gobernaba todas las iglesias de aquella región.

Forma literaria de la 2 y 3 Jn.

La 2 y 3 Jn tienen de común el ser simples billetes de circunstancias. Difieren de la 1 Jn por su brevedad y también por su forma literaria. Mientras la 1 Jn se parece un poco a una encíclica y va dirigida a varias comunidades, la 2 y 3 Jn van destinadas a una sola iglesia y tienen una forma epistolar muy marcada. En el encabezamiento se indica el nombre del que envía la carta y el de los destinatarios, con los saludos correspondientes, y se terminan por una despedida. Además, se diferencian de la 1 Jn en que no son anónimas: ambas están firmadas por el *Presbítero*, que, como dejamos dicho, designa al apóstol San Juan.

1 Cf. J. Marty, *Conitrucción a l'étude des problèmes johanniques*. Les petites épîtres 2 et 3 Jean: *RevHistRel* (1925) P-202. — 2 Jn 1 y 4 = 3 Jn i y 3; 2 Jn 12s = 3 Jn 1353. — 3 Véase Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:39:3: FUNK, *Paires Apostoíia* 1 352. — 4 1 Pe 5:1. — 5 Flmg. — 6 Jn 21:23. — 7 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:25:7-11. Acerca del presbítero Juan y sus relaciones con el apóstol San Juan se puede consultar P. DE AMBROGGI: *Scuol Cat* 69 (1930) I 301-314-389-399. — 8 Gf. 2 Jn i = 1 Jn3,18; 2 Jn4= 1 Jn2,14;2 Jns = 1 Jn2:7; 2 Jn7 = 1 Jn4,12; 2 Jn 9 ~ 1 Jn 2:23; 2 Jn ii = 1 Jn 3:10. Se puede ver un elenco más completo en J. Chaîne, o.c. p. 232-235. — 9 Cf. 3 Jn 3 = 1 Jn i,6s; 2:11; 3 Jn 1:7 11 = 1 Jn 3:6.10.18. — 10 Cf. 2 Jn 2 =<= Jn 5:38; 6:56; 8:31; 15:4-10; 2 Jn 4 = Jn 8:12; 12:35; 10:18; 2 Jn 5 = Jn 13:34; 2 Jn 6 = Jn 15:12; 2 Jn 12 = Jn 16:24; 3 Jn 4 = Jn 15:13; 3 Jn 11 = Jn 14.95 3 Jn 12 = Jn 8:14. — 11 J. Chaîne, o.c. p.235. — 12 Cf.Ad Philip. 7:1. — 13 *Adv. haer.* 1:16.3; 3,16:8.:P,G 7:633.927. — 14 *Stromata* 2:16:76: PG 8:1003. — 15 *In Ioannem* 5:3, apud Eusebio, *Hist. Eccl.* 6:25:7-10: PG 20:584. — 16 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:25:11: PG 20:700. — 17 De carne Christi 24; De pudicitia 19: PL 2:1020. — 18 *Liber Apologeticus* 1:37. — 19 *Epist.* 39: De Paschate festo: PG 26:1437. — 20 *Catech.* 4:36: PG 33:500. — 21 *Carm.* 1:12:37: PG 37:474 — 22 *Haer.* 76:5: PG 42:562. — 23 *Comm. in symb. apost.* 37: PL 21:374. — 24 De doctr. christ. 2:8: PL 34:41. — 25 PL 3:110. — 26 EB 16-20. — 27 Cf. M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (París 1933) p.87-92. — 28 *In Ioan.* 5:3, en Eusebio, *Hist. Eccl.* 6:25:7-10. — 29 *Hist. Eccl.* 3:25:3: PG 20:269. — 30 De vir. ilustr. 9:18: PL 23:62388.637; Ad Paul *Epist.* 53:8: PL 22:548. — 31 *Ses.4: Decretum de canonicis Scriptoribus*: EB 593. — 32 2Jn7. — 33 2Jn12. — 34 3 Jn 12. — 35 *Const. Aposí.* 7:46: PG : — 36 3 Jn 3-4.8.12.

Segunda Epístola de San Juan.

Capítulo Único.

Encabezamiento, 1-3.

El encabezamiento de la carta se adapta perfectamente al modelo usual de las epístolas

cristianas. Esta 2 Jn sigue el modelo paulino, cambiando únicamente el título de apóstol por el de *Presbítero*. La epístola va dirigida a la “señora Electa” y a sus hijos, es decir, a una iglesia del Asia Menor.

¹ El presbítero, a la señora Electa y a sus hijos, a los cuales amo en la verdad; y no sólo yo, sino también cuantos conocen la verdad, ² por amor de la verdad, que mora en nosotros y con nosotros está para siempre. ³ Con vosotros sea la gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, Hijo del Padre, en la verdad y en la caridad.

El autor de la 2 Jn se llama a sí mismo *el Presbítero*. El artículo indica que el que llevaba este nombre era una persona bien conocida y reverenciada por los lectores: era el Presbítero, el Anciano, por excelencia. El servirse de este seudónimo para no revelar su propio nombre es una nota que conviene perfectamente a San Juan Apóstol, que en el cuarto evangelio siempre se designa con el apelativo de “el discípulo a quien Jesús amaba.” Quien dice presbítero no significa que quiera designar necesariamente un apóstol, pero tampoco lo excluye, pues San Pedro se llama a sí mismo “copresbítero”¹. En los *Padres apostólicos*, el título *πρεσβύτερος* es característico para designar a los *jefes espirituales* de la comunidad (sacerdotes y a veces obispos). En esta designación interviene mucho menos la edad que la autoridad. De igual modo, el título de *el Presbítero* por excelencia dado al apóstol San Juan provenía más bien de su extraordinaria autoridad que de su ancianidad.

San Juan escribe *a la señora Electa y a sus hijos* (v.1). Esta dirección constituye un título de honor y de cortesía, que se encuentra en los papiros en el encabezamiento de cartas dirigidas a mujeres. En la 2 Jn este título probabilísimamente no se refiere a una persona determinada, sino que es un símbolo para designar una iglesia del Asia Menor. El significado colectivo de este apelativo se deduce del hecho de que San Juan se dirige a esta *señora* tanto en singular como en plural (v.12-13). Los hijos de esta *señora* son amados por todos aquellos que han conocido la verdad (v.1-2). El precepto que ella recibe de la caridad fraterna es el precepto dado a todos los cristianos de amarse los unos a los otros (v.5). El apóstol exhorta a los hijos de la *Electa*, es decir, a los fieles, a precaverse contra los peligros de los falsos doctores (v.7.5ss). Una hermana de la *Electa* es llamada también *la Elegida o Electa* (v.15). El apóstol San Pedro también llama a la iglesia romana la *Coelecta*².

La personificación de Jerusalén y del pueblo de Israel bajo la figura de una mujer es frecuente en los profetas³. También en el Apocalipsis están personificadas las siete iglesias o comunidades del Asia Menor⁴; y la Iglesia en su totalidad está personificada en, la mujer vestida de sol⁵.

El apóstol de la caridad comienza expresando el amor sincero que tiene a la señora *Electa* y a sus hijos: la ama en *la verdad* cristiana, en Cristo⁶. Este amor *en la verdad* sería semejante al *amor en Cristo Jesús* de San Pablo⁷. Sería un amor auténtico, un amor santo, que une entre sí a todos los hijos de Dios⁸. San Juan les quiere decir que los ama profundamente. Se trata, por consiguiente, de un amor propiamente divino, pero humanamente asimilado por el apóstol. Este ama a los fieles *en Dios*⁹, y, sin embargo, es él mismo el que ama¹⁰. Y este amor se lo tienen todos *cuantos conocen la verdad*, es decir, todos los cristianos que han llegado a conocer a Dios con un conocimiento vital, de comunión íntima con la Verdad.

La razón profunda de este amor es *la verdad que mora en nosotros* (v.2). La verdad es considerada como un huésped, o mejor, como un principio activo que permanece en el alma, como la palabra de Dios en 1 Jn 2:14. La verdad casi personificada de que nos habla el apóstol pa-

rece identificarse — si nos atenemos a lo que dicen algunos autores — con el Espíritu Santo, que mora en nosotros ⁿ y es también Espíritu de verdad ¹². Sin embargo, parece más probable que *la verdad* de este versículo haya que identificarla con la doctrina de Cristo. Mientras que la verdad revelada por Jesucristo permanezca en el cristiano, éste se conservará unido a Dios.

La presencia de la verdad en el fiel, o la inhabitación del Espíritu Santo, verdad divina, en el alma del cristiano, atraerá sobre él toda clase de dones. Esos dones están resumidos en un trinomio: *gracia, misericordia y paz* (v.3). La gracia no es la alegría que los griegos deseaban en el saludo, sino la gracia en el sentido general de favor divino. La misericordia designa la disposición benévola de Dios hacia nosotros, pobres pecadores; e implica también el perdón divino de nuestras faltas y el auxilio que Dios otorga a los cristianos en sus necesidades espirituales y temporales. La paz no es sólo el saludo semítico, sino que supone mucho más: implica los bienes mesiánicos que Cristo nos vino a traer, especialmente el don de la reconciliación que Jesucristo nos mereció con su muerte, y que el mundo no puede dar ¹³. Esta reconciliación con Dios confiere al Cristiano una gran seguridad sobrenatural en medio de las pruebas de este mundo. La paz que Cristo nos ha traído del Padre es algo que el mundo no conoce ¹⁴.

Todos estos dones nos *vienen de Dios Padre y de Jesucristo, su Hijo*. Esta fórmula expresa claramente la consubstancialidad de las dos personas divinas. Por eso escribe muy bien San Beda: “Juan. atestigua que también de Cristo, como de Dios Padre, proviene la gracia, la misericordia y la paz, y para demostrar que es igual y co-eterno al Padre, dice que cuanto puede dar el Padre puede darlo también el Hijo”¹⁵. Las palabras de San Juan parecen como un eco del sermón de la última cena, en que Jesús anunciaba que El y el Padre enviarían al Espíritu Santo ¹⁶. San Juan enseña en varios lugares que el Padre envió a su Hijo al mundo para darnos la verdad y la vida ¹⁷ y para 'ser propiciación por nuestros pecados' ¹⁸. Los dones que el Padre comunica a los fieles por medio del Hijo crecen y se expansionan en la vida de los cristianos por el ejercicio de la fe y de la caridad: *en la verdad y en la caridad* ¹⁹.

Exhortación a la caridad fraterna, 4-11.

4 Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad, conforme al mandato que hemos recibido del Padre. ⁵ Ahora te ruego, señora, no como quien escribe un precepto nuevo, sino el que desde el principio tenemos, que os améis unos a otros; ⁶ y ésta es la caridad, que caminemos según sus preceptos. Y el precepto es que andemos en caridad, según habéis oído desde el principio. ⁷ Ahora se han levantado en el mundo muchos seductores, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Este es el seductor y el anticristo. ⁸ Guardaos, no vayáis a perder lo que habéis trabajado, sino haced por recibir un galardón cumplido. ⁹ Todo el que se extravía y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios; el que permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo. ¹⁰ Si alguno viene a vosotros y no lleva esa doctrina, no le recibáis en casa ni le saludéis, ⁿ pues el que le saluda comunica en sus malas obras.

El apóstol manifiesta su alegría por haber *encontrado* (εὐρηκα) ²⁰, en Efeso o durante sus peregrinaciones apostólicas, fieles de la Iglesia a la cual escribe que *caminan en la verdad* (v.4). San Juan se regocija, porque la fidelidad de éstos le permite juzgar de toda la comunidad. No es un reproche, sino más bien una alabanza. *Camina en la verdad* es un hebraísmo que significa vivir según los mandamientos ²¹. Esos cristianos conforman su conducta a la doctrina evangélica y *al mandato que hemos recibido del Padre* (v.4) ²², que comporta la creencia en Jesucristo y la prác-

tica de la caridad fraterna.

El precepto de la caridad fraterna no es recomendado como una cosa nueva, sino como un recuerdo de la catequesis tradicional (v.5). **Es el gran mandamiento que ellos han recibido desde el principio de su iniciación en la religión cristiana.** Las expresiones que emplea San Juan y la doctrina son las mismas que encontramos en 1 Jn 2:7. Después de hablar en general de caminar según los preceptos del Señor, el apóstol los resume todos en el gran precepto de la caridad (v.6). El amor se prueba con la observancia de los preceptos. La expresión *y ésta es la caridad* puede referirse al versículo precedente y a 1 Jn 5:2, en cuyo caso la caridad es el amor del prójimo. En cambio, si tenemos presente su semejanza con 1 Jn 5:3, parece más bien referirse al amor del cristiano hacia Dios. Tal vez se refiera a ambos, y quiera designar de un modo general la esencia del amor, la participación de la caridad misma de Dios²³, propia de todos sus hijos, y que constituye el alma misma de la vida cristiana²⁴.

“Si el amor auténtico y religioso se manifiesta en la fidelidad al conjunto de los preceptos del Señor, existe un mandamiento excepcional, esencial, predominante, al cual todos los demás se refieren, el de amar a su prójimo. San Juan repite la enseñanza de su primera epístola: es sobre todo amando a sus hermanos como se prueba el amor que profesamos a Dios, y en primer lugar que somos sus hijos.”²⁵

Lo que hace más urgente la exhortación a la caridad es la presencia de *seductores* en la comunidad cristiana. Estos negaban que Jesucristo fuese el verdadero Hijo de Dios, encarnado y muerto por los hombres (v.7)²⁶. Negando la encarnación, desconocían el amor que Dios había manifestado a los hombres. Amor que es la fuente y el modelo del que nosotros hemos de profesar a nuestros hermanos²⁷. San Juan considera la caridad como inseparable de la verdadera fe. Los herejes son los mismos ya denunciados en 1 Jn y que allí llamaba *seudoprofetras*²⁸. Sin embargo, el apóstol en su primera epístola consideraba la encarnación como un hecho acaecido en el pasado²⁹; en cambio, en esta segunda epístola la considera como actual y permanente: la unión del Verbo con la naturaleza humana es un hecho que permanece³⁰. Los falsos doctores constituyen colectivamente el anticristo: *Este es el seductor y el anticristo*, que ya desde ahora ejercita su influjo satánico sobre el mundo. El artículo delante de *seductor* y de *anticristo* indica que se trata de un personaje conocido. En 1 Jn 2:18 llamaba a los seudoprofetras *anticristos*. Éstos seducían lo mismo que el anticristo de 2 Jn, pues ambos representan un mismo personaje escatológico, que ya está actuando entre los hombres por medio de sus secuaces.

El error es tan engañoso, que el apóstol exhorta a los fieles³¹ a mantenerse en guardia para no dejarse arrastrar por él. Porque en caso contrario perderían lo que han ganado con tanto trabajo (v.8). La vida del cristiano supone trabajo y renuncia, que delante de Dios le merecerán un gran galardón³². Los cristianos que permanezcan fieles hasta el final en la fe recibida de los apóstoles y no sacrifiquen absolutamente nada de ella, obtendrán una recompensa plena. Por el contrario, el que se deja llevar por el error habrá trabajado en vano³³. El *galardón cumplido* es la vida eterna, que Dios ha prometido a los que le sean fieles³⁴. Si la vida eterna es llamada *galardón, recompensa, salario*, esto quiere significar, que los justos, por medio de las obras buenas hechas en gracia, la pueden realmente merecer.

Ante todo, es necesario permanecer en la doctrina tradicional, es decir, en la enseñanza dada por los apóstoles. Cuando se pretende poseer — como hacían los seudoprofetras — una revelación más perfecta, una gnosis más sublime, con el propósito de apartarse de la enseñanza de la Iglesia, se demuestra que no se tiene a Dios, que no se permanece en la comunión vital con Dios. La *doctrina de Cristo* (v.9) es la que Jesús predicó y confió a sus apóstoles³⁵, o también la doctrina referente a Cristo, es decir, la que reconoce en Cristo al Hijo de Dios³⁶. En el cuarto

evangelio, San Juan presenta a Cristo hablando de su doctrina³⁷, y a Caigas preguntando a Jesús por su doctrina³⁸. *El que, por el contrario, permanece en la doctrina, ése tiene al Padre y al Hijo*; o sea, está en comunión vital con el Padre y el Hijo³⁹. Con esta afirmación, San Juan quiere enseñar e inculcar que la comunión vital con Dios sólo se alcanza por el Hijo⁴⁰.

En aplicación de la advertencia dada en el v.8, el apóstol establece una regla de conducta: cuando algún predicador viene a casa de algún fiel y no confiesa que Jesús es el Hijo de Dios encarnado y muerto por los hombres, San Juan manda al cristiano *no recibirlo en casa ni saludarlo* (v.10-11). Estas severas palabras del apóstol hay que entenderlas a la luz del ambiente oriental. Entre los orientales, el saludo no era un simple signo de urbanidad, al estilo moderno, sino que era una señal de simpatía, de solidaridad y de familiaridad. La hospitalidad tampoco era un simple acto de cortesía o un medio de lucro, como sucede hoy día, sino un deber sagrado, un acto de caridad⁴¹, una verdadera demostración de solidaridad para con el huésped. Sin embargo, en nuestro caso, una tal demostración de simpatía y de solidaridad para con los falsos doctores constituía un grave peligro para la fe. El contacto con ellos podía ser motivo de seducción para los fieles. La prohibición de tener contacto con los herejes y con los falsos hermanos es bastante común en la Iglesia primitiva⁴². El mismo San Juan rehuía todo contacto con los herejes. San Ireneo⁴³ narra cómo el apóstol puso en práctica dicha advertencia al encontrarse una vez con Cerinto: “Juan, el discípulo del Señor, habiendo entrado en el baño en Efeso y habiendo visto allí a Cerinto, diose prisa a salir de allí sin bañarse, diciendo: Huyamos, no sea que el baño se hunda por encontrarse en él Cerinto, el enemigo de la verdad. Y el mismo Policarpo, encontrándose un día con Marción, éste le preguntó: ¿No me reconoces? Y el Santo le respondió: Reconozco en ti al primogénito de Satanás.” San Ignacio de Antioquía también aconseja a los cristianos huir el contacto con los falsos maestros⁴⁴.

El que recibe y *saluda* a los herejes — en el sentido indicado más arriba — se hace cómplice de sus malas obras. Se *solidariza* (κοινωνεί) con los males de otro, *comunica* en sus perversas obras (v.11). De ahí que el apóstol se esfuerce por librar a los cristianos del peligro de contaminación que les amenazaba.

Lo que San Juan dice de los herejes podemos extenderlo a los malos amigos, a los libros y periódicos que constituyen un peligro para la fe y para las buenas costumbres⁴⁵.

Conclusión, 12-13.

¹² Mucho más tendría que escribiros, pero no he querido hacerlo con papel y tinta, porque espero ir a vosotros y hablaros cara a cara, para que sea cumplido nuestro gozo* ¹³ Te saludan los hijos de tu hermana Electa.

El apóstol explica por qué no les escribe más, aunque tendría muchas más cosas que decirles. Pero las deja para su próxima visita, en que les podrá ver y decírselas de viva voz (v.12). Su visita les proporcionará mayor alegría que una larga carta. El encuentro del apóstol con sus fieles será motivo de gozo recíproco. San Pablo también deseaba ver a los romanos “para consolarse con ellos por la mutua comunicación de nuestra común fe.”⁴⁶

San Juan concluye la carta enviando saludos a la señora *Electa* de parte de los hijos de su hermana, llamada también *Electa* (v.13). Los hijos representan los miembros de la iglesia — la *Electa*, madre de esos fieles — desde donde escribía el apóstol, probablemente Efeso. Si San Juan no manda su saludo personal, es porque él mismo se incluye entre los miembros de la iglesia.

1 1 Pe 5:1. — 2 1 Pe 5:13. — 3 Os 2; Is 49:22; 54; Jer 4:30; 6:2; Ez 16:23, etc. — 4 Ap 2-3. — 5 Ap 12. — 6 Cf. J. Bonsirven, O.C. p.283. — 7 Gf. Rom 16:3.7.10. — 8 Cf. 1 Jn 5:1-2. — 9 1 Jn 4:21-5:1. — 10 C. Spicq, *Ágape* III p.30Q- — 11 Jn 14:17; 15:26. — 12x Jn 14:17; 1 Jn 5:6. — 13 Jn 14:27. — 14 Jn 14:17; 16:33. — 15 San Beda: PL 93:121. — 16 Jn 14:26; 15:26. — 17 Jn 1:17; 1 Jns,12. — 18 1 Jn 2:2. — 19 Cf. I. De La Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de la venté*: Studia Evangélica P-285. — 20 Nacar-Colunga traduce: *a? saber que* (liter. es: *encontré*). — 21 Cf. 1 Jn i;6-7; 2:6-11. — 22 Cf. Jn 10:18; 12:49; 14:31; 15:10. No se trata de un precepto dado individualmente en forma de inspiraciones interiores, sino de un mandamiento inculcado externamente a todos los cristianos. — 23 1 Jn4:7; Jn 17:26 — 24 Jn 17:26. Cf. C. Spicq, o.c. p.510. Los críticos discuten sobre la frase *εν αὐτῇ* del final del v.6. Para unos se refiere al precepto. Y la traducción sería: “Este es el precepto, que caminéis en él” (Vulgata, Brooke, Büchsel, De Ambroggi). Charue adopta la lección más fácil de BLP: *καθώς. ἵνα εν αὐτῇ*: “Tal es el mandamiento, que, así como habéis aprendido desde el comienzo, marchéis por él.” El sentido es excelente, pero el texto no es seguro. Parece mejor referirse *εν αὐτῇ* = “en él,” al amor, pues estos versículos tratan del amor: “Este es el precepto., que caminéis en el amor.” — 25- C. Spicq, o.c. p.511. — 26 Cf. 1 Jn4:2. — 27 Cf. 1 Jn 4:7.955. — 28 1 Jn 4:1 — 29 1 Jn 4:2. — 30 El participio presente *ερχόμενον* — “que viene,” indica que San Juan considera la encarnación de Cristo como presente y actuando en la Iglesia y en los cristianos. — 31 El plural indica que el apóstol se dirige a la comunidad. — 32 Mt 12:49; Jn 4:36. — 33 Gal 3:4; 1 Cor 15:2; cf. Mt 10:42; Me 9:41. — 34 Cf. Jn6:27; 1 Jn 2:25. — 35 Jn 7:16; 18:19; 1 Jn 2:22. — 36 A. Charue, o.c. p.558. — 37 Jn7:16. — 38 Jn 18:19. — 39 cf. 1 Jn 2:22s;4:2s. — 40 Cf. 1 Jn 2:23; 5:12. — 41 Cf. Rom 12:13; 1 Tim 5:10; Heb 13:1-2; 1 Pe 4,0. — 42 Cf. Jds 23. — 43 *Adv. haer.* 3:3:4; PG 7:853. — 44 San Ignacio Ant., *Ad Eph.* 7:1; 8:1; 9:1; *Ad Smirn.* 4:1; 5:1; 7:2. — 45 De Ambroggi, o.c. p.283. — 46 Rom 1:12.

Tercera Epístola de San Juan.

Capítulo Único.

Encabezamiento, 1-2.

1 El presbítero, al amado Gayo, a quien amo en la verdad. 2 Carísimo, deseo que en todo prosperes y goces de buena salud, así como prospera tu alma.

A diferencia de la 1 y 2 Jn, la tercera carta de San Juan muestra un carácter totalmente personal. La dirección es la más breve de todas las epístolas del Nuevo Testamento y la que más se asemeja a la de las cartas privadas de época greco-romana llegadas hasta nosotros. Contiene únicamente el nombre del que escribe y el del destinatario. Como en la 2 Jn, la epístola comienza con el título de *el presbítero*, autodesignación del apóstol Juan, y va dirigida *al amado Gayo*. No sabemos quién era ese Gayo, porque el nombre era muy común en el ambiente greco-romano de aquella época¹. En el Nuevo Testamento aparecen tres o cuatro personajes con ese nombre². Sin embargo, el Gayo de la 3 Jn parece que no se puede identificar con ninguno de ellos. Probablemente era un laico rico perteneciente a una iglesia del Asia Menor a la que San Juan ya había dirigido otra carta (v.9). Esta carta tal vez haya que identificarla con la 2 Jn. Gayo había permanecido fiel al apóstol (v.8), sin dejarse impresionar por la actitud del ambicioso obispo local, Diotrefes (v.9-10). Había dado generosa hospitalidad a los misioneros itinerantes enviados por San Juan (v.s-y) Su fidelidad y generosa conducta le merecieron que el apóstol le escogiese para transmitir a sus amigos fieles sus órdenes, aunque no debía ocupar ningún cargo eclesiástico. San Juan lo llama cuatro veces — en una carta tan corta — *amado* (*ἀγαπητός*). El amor del apóstol se funda en motivos de orden sobrenatural. *Amaba a Gayo en la verdad* (v.1), es decir, en Cristo. Este amor le lleva a interesarse vivamente por su salud y prosperidad (v.2). Le desea que su situación material y física sea tan próspera como su situación espiritual. Esto no quiere decir que Gayo estuviese enfermo. Se trata únicamente de una fórmula epistolar frecuente en los papiros de aquella época, que expresa el deseo de que le vaya bien a uno en sentido general.

Elogio de Gayo y condenación de Diotrefes, 3-12.

³ Mucho me alegraré con la venida de los hermanos y con el testimonio de tu verdad, es decir, de cómo andas en la verdad. ⁴ No hay para mí mayor alegría que oír de mis hijos que andan en la verdad. ⁵ Carísimo, bien haces en todo lo que practicas con los hermanos y aun con los peregrinos; ⁶ ellos hicieron el elogio de tu caridad en presencia de la iglesia. Muy bien harás en proveerlos para su viaje de manera digna de Dios, ⁷ pues por el nombre partieron sin recibir nada de los gentiles. ⁸ Por tanto, debemos nosotros acogerlos para ser cooperadores de la verdad, ⁹ He escrito a la iglesia; pero Diotrefes, que ambiciona la primacía entre ellos, no nos recibe. ¹⁰ Por esto, si voy allá, le recordaré las malas obras que hace, diciendo desvergonzadamente contra nosotros cosas falsas. No contento con esto, no recibe a los hermanos, y a los que quieren recibirlos se lo prohíbe y los echa de la iglesia. ¹¹ Carísimo, no imites lo malo, sino lo bueno. El que obra el bien, es de Dios; el que obra el mal, no ha visto a Dios. ¹² De Demetrio todos dan testimonio, y lo da la misma verdad, y nosotros mismos damos testimonio, y tú sabes que nuestro testimonio es verdadero*

La fe de Gayo era viva, operosa, acompañada de la práctica de la virtud de la caridad. Su generosidad había sido proclamada ante el apóstol por los misioneros itinerantes, que habían pasado predicando por la comunidad a la que pertenecía Gayo (v.3). Habían narrado al apóstol que Gayo *andaba en la verdad*. Expresión que significa que Gayo posee la verdadera doctrina y la realiza en su vida. El cristiano camina en la verdad cuando profesa la doctrina ortodoxa y practica la caridad. El apóstol ha experimentado una gran alegría al oír tales noticias, pues no hay para un padre mayor alegría que oír de sus hijos que caminan en la verdad (v-4). San Juan emplea la expresión hijos para designar a todos los cristianos de las iglesias a las cuales se dirige ³. También San Pablo llamaba a Onésimo su hijo, porque lo había engendrado en la fe y tal vez lo había bautizado ⁴.

San Juan elogia la conducta de Gayo para con los hermanos itinerantes y forasteros (v.5). Porque, a pesar de ser desconocidos para él y de no pertenecer a su iglesia, sin embargo, los ha tratado con suma caridad y generosidad. Su proceder contrasta con el egoísmo y la poca generosidad de Diotrefes. Su comportamiento es un bello testimonio de la hospitalidad cristiana primitiva ^{4b}.

Los misioneros han dado públicamente testimonio de la caridad de Gayo *en presencia de la iglesia* (v.6), o sea, durante una reunión de la comunidad, en la cual habían dado cuenta de su peregrinación apostólica, como hacían Bernabé y Pablo ⁵. Los misioneros itinerantes han visto que la generosidad de Gayo para con ellos procedía del amor divino que ardía en su alma. Gayo caminaba por la vía de la verdad porque su conducta manifestaba una verdadera caridad⁶. El amor se manifiesta con las obras. Y Gayo había atendido con premura y desvelo a los misioneros, dándoles alimentos, albergue y todo lo necesario para el viaje.

Después de elogiarlo, San Juan pide a Gayo que continúe ejerciendo su generosa caridad. De nuevo los hermanos van a pasar por el lugar donde habita Gayo, y el apóstol le pide que atienda a las necesidades de los viajeros y les provea de víveres para el viaje⁷. Los obreros evangélicos tienen derecho a su salario, como lo proclama el mismo Cristo ⁸, lo recuerda San Pablo ⁹ y la Iglesia primitiva lo exigía de sus fieles ¹⁰.

En el v.7 San Juan explica por qué ha de proveer generosamente a los misioneros. Los hermanos *partieron por el nombre sin recibir nada de los gentiles*. La expresión, un tanto miste-

riosa: *partieron, salieron por el nombre*, hay que entenderla a la luz de la costumbre judaica de no pronunciar el nombre sagrado de Dios. Llevados de la suma reverencia que profesaban al nombre de Yahvé, lo sustituían con otra expresión como el *nombre*, el cielo, la gloria, etc. Para los cristianos, *el nombre* no designa únicamente a Dios, sino también, y de una manera especial, a Dios hecho hombre, a Jesucristo, Hijo de Dios¹¹. En el Nuevo Testamento, el nombre de Jesús está por encima de todo nombre¹², y los apóstoles llegan hasta sufrir azotes por amor de este nombre¹³. En la segunda generación cristiana, los misioneros salían también, a imitación de los apóstoles, a predicar la palabra de Dios. Y debían ser recibidos como el Señor, pues eran enviados de los apóstoles y de las iglesias. Esos misioneros viajaban sin aceptar nada de los paganos, cumpliendo a la letra la recomendación del Señor: “Gratis lo recibisteis, dadlo gratis”¹⁴. También San Pablo y los demás apóstoles cumplían el mandato del Señor, no exigiendo nada por su predicación¹⁵. Así podían anunciar más libremente y sin sospecha de lucro la palabra de Dios.

Por eso, San Juan, hablando en nombre de toda la Iglesia, se coloca él mismo entre los que tienen la obligación de acoger a los predicadores de la verdad: *Debemos nosotros acogerlos para ser cooperadores de la verdad* (v.8). El deber de predicar el Evangelio obliga a todos los cristianos. Por consiguiente, los que no puedan cumplir ese deber personalmente han de ayudar al misionero en sus necesidades especialmente materiales. En todas las épocas, los verdaderos cristianos han sentido la necesidad de la cooperación misionera, como se puede ver en nuestros días por las publicaciones anuales de Propaganda Fide y de los institutos misioneros¹⁶. Jesucristo había prometido recompensas especiales a los que acojan y ayuden a sus enviados¹⁷.

En la iglesia a la que pertenecía Gayo hay una gran sombra, que parece oscurecer un tanto los actos virtuosos de Gayo y de los demás fieles. Diotrefes, el obispo de aquella iglesia, no cumple con los deberes de caridad y hospitalidad para con los misioneros itinerantes. Debía de ser un hombre ambicioso, muy pagado de su autoridad y que no hacía caso de las advertencias del apóstol, pues éste le había escrito ya una carta, que no había hecho efecto alguno sobre el jefe de la comunidad. Hay bastantes autores que piensan que la carta aludida era la 2 Jn¹⁸. Otros, por el contrario, creen que la carta a la cual se refiere el apóstol contendría reproches contra el jefe de la comunidad cristiana. Sería parecida a las que se leen en el Apocalipsis (2-3), si es que no era una de ellas¹⁹. De Diotrefes sólo sabemos lo que nos dice San Juan. Era un hombre que *ambicionaba el primer puesto* entre los miembros de la iglesia. El apóstol le debió de escribir para recomendarle los misioneros, pero no había hecho caso alguno de la carta. Diotrefes se debía de oponer a mantener los misioneros ambulantes enviados por San Juan (v.9). Además, llegaba hasta prohibir que se les diese hospitalidad; siendo la hospitalidad una cualidad requerida para llegar a ser obispo²⁰. Y llevó su oposición hasta arrojar de la iglesia a los que, como Gayo, los recibían en su casa. Se trata, por consiguiente, de un pastor ambicioso y egoísta, que se oponía al anciano apóstol, el cual le amenaza con una pública amonestación si le obliga a trasladarse allá. El apóstol no cede ante la rebelión de un subordinado. Si es necesario, irá en persona para denunciar ante la comunidad las malas obras y palabras de Diotrefes e imponer las sanciones convenientes (v.10). Parece que dicho personaje intrigaba, *escarnecía* (φλῶραεῖν) al apóstol San Juan, hablando en contra de él a causa de su manera de proceder en los problemas misionales. No contento con esto, se negó a recibir y ayudar a los misioneros, a lo que estaba obligado por su puesto de obispo. Se oponía de este modo al mandato del Señor de “amarse los unos a los otros”²¹. E incluso impidió la práctica de la hospitalidad a otros cristianos que deseaban recibir a los misioneros en sus casas. Y a los que, a pesar de todo, los recibieron, los expulsó de la iglesia. Este acto de echarlos de la iglesia no parece implicar una excomunión en sentido moderno, sino que posiblemente les impedía la asistencia a las reuniones y asambleas de la comunidad.

Un tal ejemplo podía producir mucho daño viniendo del jefe de una comunidad. Por eso, San Juan exhorta a Gayo y a todos los buenos cristianos a seguir lo bueno y a no imitar lo malo, aunque sea practicado por alguien que tenga autoridad. Porque *el que obra el bien es de Dios*, es decir, posee en sí un germen divino, la gracia, y después la vida eterna. En cambio, *el que obra el mal no ha visto a Dios* (v.11), no lo ha conocido²², no vive en comunión vital con El²³. Los árboles se conocen por sus frutos; y del mismo modo los hijos de Dios y los del demonio se reconocen por sus obras buenas o malas²⁴. Estas mismas ideas teológico-morales se encuentran en la 1 Jn 25.

En contraste con la imagen sombría de Diotrefes aparece la simpática figura de *Demetrio*, que debía de ser uno de los misioneros itinerantes, tal vez el jefe de todo un grupo, o bien el portador de la carta. De todas formas era un hombre de confianza del apóstol, como se ve por las alabanzas que le dedica. San Juan dice a Gayo que de Demetrio todos dan buen testimonio, y *lo da la misma verdad* (v.12), es decir, Dios, que se ha manifestado en Jesucristo, y el Espíritu Santo, mediante sus carismas. Otros autores, como J. Chaine²⁶, creen que *verdad* aquí es la conformidad de la vida con los mandamientos y la doctrina de Cristo. La verdad atestigua en favor de Demetrio en el sentido de que basta contemplar su conducta intachable para ver que marcha por el buen camino. Como confirmación de los testimonios anteriores, San Juan añade el suyo propio. El apóstol predilecto gusta de apelar a la veracidad de su testimonio en los momentos más importantes de sus escritos²⁷. El testimonio del viejo apóstol debía de ser de gran peso en toda la Iglesia.

Epilogo, 13-15.

¹³ Muchas cosas tendría que escribirte, pero no quiero hacerlo con tinta y cálamo; ¹⁴ espero verte pronto, y hablaremos cara a cara. ¹⁵ La paz sea contigo. Los amigos te saludan. Saluda a los amigos en particular.

La conclusión de esta epístola es muy parecida a la de la 2 Jn, lo que indica que ambas salieron de la misma mano. El apóstol afirma que muchas cosas tendrá todavía que decirle, pero como espera ver a Gayo muy pronto, entonces podrán tratar los asuntos ampliamente (v.13-14). El viaje al que alude el apóstol no sabemos si fue un viaje especial para reducir al rebelde Diotrefes o bien un viaje misionero por diversas iglesias del Asia Menor.

A la manera oriental, San Juan le desea la *paz*, pero una paz que implica un don que el mundo no puede dar y que proviene de la amistad y comunión con Dios²⁸. La expresión *la paz sea contigo* era el saludo propio de los judíos. Aquí, sin embargo, está ya lleno de un profundo significado cristiano. Jesucristo resucitado también saludaba a sus discípulos con la paz²⁹. Y en la última cena, al despedirse de sus discípulos en el cenáculo, les decía: “La paz os dejo, mi paz os doy.”³⁰

Como la carta no va dirigida a una comunidad, los saludos son personales. Gayo es encargado de transmitir los saludos del apóstol a los que reconocen su autoridad. Diotrefes no le hubiera permitido dirigirse a toda la comunidad en nombre de Juan, ni siquiera leer su carta en presencia de la iglesia reunida. Por eso, le ruega que salude a todos los amigos nominalmente, *en particular*.

1 Cf. Rom 16:23. Cf. Act 19:29; 20:4; — 2 1 Cor 1:14; Rom 16:23. — 3 Cf. 1 Jn 2:1.12.28; 3:7-18; 4:4; 1:21; 2 Jn 1:4. — 4 Flm 10; cf. 1 Cor 4:15. — 4b Para los cristianos era necesario hospedarse entre sus hermanos, como ha demostrado T. Kleberg, *Hotels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine* (Upsala 1957). Cf. C. W. Firebaugh, *The Inns of Greece and Rome* (Chicago 1928). — 5 Act 14:27; 15:4; 21,18s. El término *ἐκκλησία* empleado aquí por San Juan conserva su sentido etimológico de asamblea, reunión (1 Cor 14:19; Heb 2:12). San Juan la emplea solamente en su tercera epístola (v.6.9.10) y en el Apocalipsis. También San

Pablo emplea con frecuencia el término εκκλησία para designar a una comunidad local. Cf. A. Wikenhauser, Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (Münster 1937). — 6 Cf. 2 Jn 1-3; 3 Jn 1-3. — 7 Cf. Act 15:3; 1 Cor 16:6.11; 2 Cor 1:16; Tit 3,13. — 8 Lc 10:7-8. — 9 1 Cor 9:5-18; 1 Tim 5:18. — 10 *Didajé* 11:6; 13:1-14 — 11 Cf. 1 Jn 2:12; Sant 2:7. — 12 Fil 2:9. — 13 Act 5:41. — 14 Mt 10:8. — 15 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8; 1 Cor 9:15-18; 2 Cor 11:9; 12:14. Cf. *Didajé* 11:6. — 16 Cf. J. Schmidlin, *Storia delle missioni cattoliche*, trad. italiana (Milán 1943). — 17 Mt 10:40.42; Act 20:35. — 18 Cf. B. Bresky, *Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten* (Münster 1906); H. Wendt, *Zum zweiten und dritten Johannesbriefes*: ZNTW 23 (1924) 18-27; DE Ambroggi, o.c. p.aSy. También hay otros autores, como Meinertz, Cornely-Merk, Hopfl-Gut, que piensan lo mismo. — 19 Cf. A. Charue, o.c. p.563s; J. Chaine, o.c. p.255§. — 20 Cf. 1 Tim 3:2; Tit 1:8. — 21 Jn 13:34-35; cf. 1 Jn 2:9; 3:11; 4:11; 2 Jn 5. — 22 Cf. 1 Jn 3:6. — 23 1 Jn 3:10; 4:4; 5:19 — 24 Mt 7:17-18; Lc 3:9; 6:44. — 25 1 Jn 2:3.29; 3:1-10; 4:6-10; 5:19. — 26 O.c. q.259. — 27 Cf. Jn 19:35; 21:24. — 28 Jn 14:27; 20:19.21.26; 2 Jn 3. — 29 Jn 20:19-26. — 30 Jn 14:27.

Epístola de San Judas.

Introducción.

Personalidad del autor.

El autor de esta epístola se presenta a sí mismo como Judas, siervo de Jesucristo, *hermano de Santiago* (v.1). El nombre solo de Judas no permite una identificación precisa, pues hay varios personajes de la Iglesia primitiva que tenían este nombre ¹. En cambio, la expresión *hermano de Santiago* nos hace pensar inmediatamente en Judas pariente del Señor, lo mismo que su hermano Santiago, obispo de Jerusalén ². El que aluda a Santiago, sin más explicaciones, para presentarse a sus lectores, indica que dicho Santiago era bien conocido de las comunidades. Este no podía ser otro que Santiago, obispo de Jerusalén y “hermano del Señor.” San Pablo nos habla de él ³ como de la personalidad más representativa de la iglesia de Jerusalén.

Judas, el autor de esta epístola, ¿fue apóstol? Así lo cree la tradición antigua ⁴, aunque no unánimemente, la cual lo identifica con el apóstol Judas Tadeo. Se apoya en los textos de Mc 3:18 y Mt 10:3, en donde “Santiago, el de Alfeo, y Tadeo” van juntos. Lucas, en cambio, designa a Judas apóstol con la expresión Ιουδας Ιακώβου, dándole el sentido de “Judas hermano de Santiago.” Sin embargo, en el Nuevo Testamento, cuando se trata de parentesco expresado por un genitivo después de un nombre, se quiere designar una relación no de fraternidad, sino de paternidad. Judas en el Evangelio, es hijo de Santiago; por lo tanto, un individuo distinto de nuestro Judas, *hermano* de Santiago. Por consiguiente, Judas autor de nuestra epístola y hermano de Santiago es probable que no sea apóstol, como el mismo Santiago ⁶.

Los “hermanos del Señor” parece que no eran apóstoles, pues siempre son distinguidos, tanto en los Evangelios ⁷ como en los Hechos ⁸, de los Apóstoles. Además, en la literatura patristica se dan fluctuaciones y dudas acerca de la identificación de Judas, principalmente en algunos escritores de la iglesia antioquena ⁹. Por otra parte, la misma epístola de Judas no dice que su autor formase parte de los Doce. Todo lo contrario, parece distinguirlo del grupo apostólico, cuya enseñanza coloca .en .el pasado (Jds 17).-Sin embargo, aunque no fuera apóstol, su parentesco con Jesucristo le aseguraba una altísima consideración en la Iglesia naciente.

Según una tradición antigua, dos nietos de Judas que eran simples labradores fueron llevados ajuicio durante la persecución de Domiciano ¹⁰. La tradición le hace predicar primero en Palestina, después en Siria, Mesopotamia, Persia, Arabia. Habría muerto en Edesa 11.

Autenticidad y canonicidad de la epístola.

La utilización de la epístola en los primeros siglos es un tanto incierta, pues los testimo-

nios que se han querido encontrar en los escritores del siglo n no son bastante claros. Si se admite la prioridad de la epístola de Judas sobre la 2 Pe y la dependencia de ésta respecto de aquélla, habría que admitir que la 2 Pe es el primer testimonio en favor de San Judas. El *Fragmento Muratoriano* (fin del s.u) coloca la epístola de Judas entre los escritos canónicos¹². En el siglo ni tenemos a Tertuliano, que cita la epístola “del apóstol Judas,” considerándola como canónica¹³. Clemente Alejandrino escribió un comentario a la epístola de Judas¹⁴. Orígenes atribuye la epístola a Judas apóstol, la admite en el canon y la cita con frecuencia¹⁵. Después, muchos otros Padres, como San Atanasio, Dídimo, San Cirilo de Jerusalén, San Agustín, San Jerónimo, San Epifanio, **la consideran como canónica.**

Sin embargo, hay otros escritores de esta época que rechazan su autenticidad. La objeción más grave contra su autenticidad era la cita que hace la epístola del *Libro de Henoc* (Jds 14-15 = *Henoc* 1:9), como nos lo dice expresamente San Jerónimo: “Iudas, frater Iacobi, parvam quae de septem catholicis est epistolam reliquit; et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter sanctas Scripturas computatur”¹⁶. Eusebio de Cesárea la coloca entre los *antilegómena*, es decir, entre los escritos discutidos¹⁷.

A pesar de estas fluctuaciones, en el siglo IV y V se multiplican los testimonios en favor de la autenticidad de la epístola. La carta de Judas se encuentra también en todos los catálogos de los concilios y cánones (excepto el *Mommsenianus*), y será admitida por todos hasta los tiempos del protestantismo, en que vuelven a surgir las dudas. El concilio de Trento, teniendo en cuenta la tradición, definió su canonicidad¹⁸.

Destinatarios.

El encabezamiento de la epístola: *a los amados en Dios Padre, llamados y conservados en Jesucristo*¹⁹, es de lo más genérico y nada os dice sobre quiénes eran esos destinatarios. Algunos autores²⁰ han pensado que se trataba de una epístola dirigida a toda la Iglesia. Sin embargo, el tenor del escrito indica que el autor mira a una situación bien precisa, que no puede convenir a todas las comunidades. Los falsos doctores no se encontraban en todas las iglesias; el tenor de los vv. 17-18 se ve que hace referencia a un grupo bien determinado.

La mayoría de los autores creen que la carta fue dirigida a convertidos judío-cristianos, como parece insinuarlo el uso intensivo del Antiguo Testamento y las alusiones a tradiciones judías extra-bíblicas. **También la referencia a Santiago se comprendería mejor en una carta dirigida a iglesias especialmente influenciadas por el obispo de Jerusalén.** Una comunidad judío-cristiana de la región de Antioquía se adaptaría perfectamente a la índole de la epístola²¹. Otros autores, Wikenhauser, Holzmeister, Chaine, Leconte, Cantinat, sin embargo, piensan que la epístola fue dirigida a cristianos convertidos del paganismo, sin que se pueda precisar la iglesia a la que pertenecían. El antinomismo y los vicios impuros que tratan de introducir los falsos doctores se comprenderían mucho mejor si se tratase de cristianos provenientes del paganismo. Un ambiente judío, por el hecho de ser más rígido, hubiera sido impermeable a tales infiltraciones. Además, parece que a los lectores a los cuales se dirigía les interesaban poco las vicisitudes de la nación judía, pues nada dice de la caída de Jerusalén del año 70.

Fecha y lugar de composición.

Muchos autores sostienen que Judas escribió su epístola antes del año 70. Su estilo tiene color semítico; sus citas de los apócrifos judíos probarían que se dirigía a los judíos. Por otra parte, si hubiera escrito después del año 70, no hubiera dejado de aludir a la ruina de Jerusalén. No

obstante, hay que procurar no exagerar el alcance de estos indicios. El estilo semitizante y las citas de la literatura rabínica y apócrifos suponen únicamente que Judas había recibido una educación judía. Que no diga nada sobre la ruina de Jerusalén se explicaría bien si se admite que Judas se dirige a cristianos venidos del paganismo, los cuales se interesarían poco de lo acaecido a los judíos.

La carta supone ya un tanto lejana la predicación de los apóstoles (v.17). El hecho de que la epístola coloque en el pasado las predicciones de los apóstoles relativas a la venida de los herejes ²² se explicaría perfectamente colocando su composición después del año 70, es decir, entre el 70 y el 80, cuando los apóstoles ya habían muerto. Creemos, por lo tanto, probable que la epístola de Judas, en la cual se inspira la 2 Pe, fue compuesta en los últimos años de la edad apostólica, entre el 70 y el 80 ²³. El lugar de composición de la epístola nos es desconocido. Judas debía de estar bastante lejos del país de los destinatarios, puesto que nada dice de que les irá a visitar.

Ocasión y finalidad de la epístola.

El motivo que indujo a San Judas a escribir esta carta fue la nefasta actividad de los falsos doctores, los cuales comenzaron a esparcir doctrinas contrarias a la fe. Judas quiere prevenir a los fieles para que no se dejen seducir por los falsos doctores y los exhorta a conservar intacta la fe recibida. Los adversarios combatidos por Judas parecen ser los mismos que los de la 2 Pe.

Los errores combatidos en la epístola de Judas son semejantes a los combatidos en la 2 Pe. Lo que más ha escandalizado a los cristianos son los vicios impúdicos de los falsos doctores (v.4.8. 11.13). También les ha causado muy mala impresión el interés por el dinero y la glotonería que manifiestan (v. 11.12.16). Por otra parte, reniegan de Cristo (v.4), desconocen su soberanía (v.8), tratan los seres superiores con poca reverencia (v.5b.10).

Doctrina.

Orígenes dice a propósito de nuestra epístola: “Judas escribió una carta muy breve, pero toda penetrada de divina sabiduría” ²⁴. Aunque es uno de los escritos más breves de la Biblia, contiene datos doctrinales de interés: Dios es único (v.25), Padre y salvador (v.1.s), poderoso (v.25), fuente de gracia (v.4), de caridad (v.21) y de justicia vindicativa (v.5ss). Los fieles también conocen la Trinidad (v.20-21). *Jesucristo* es el único Maestro y Señor (v.4). Fue enviado por el Padre para operar nuestra salvación (v.25). Es el que habla por sus apóstoles (v.17). El guarda a los cristianos (v.1) y tendrá piedad de ellos para que obtengan la vida eterna (v.21). El *Espíritu Santo* está presente en el alma del fiel, y en él ha de ser hecha la oración (v.20) ²⁵.

Los *ángeles* existen. Unos son buenos, como San Miguel (v.9); y otros malos, como el diablo y los que han sido castigados por haber pecado (v.6.9). El *cristiano* ha sido llamado por Dios. La fe constituye el fundamento de la vida cristiana (v.20). El cristiano ha de luchar por conservarla (v.3) y no ha de separarla de la caridad (v.21). Si esto hace, recibirá la vida eterna (v.21), para la cual está destinado (v.16). En cambio, si se deja llevar del libertinaje (v.4b. 8.10) y del amor del dinero (v. 12.16), perderá su fe (v.4.8) y sufrirá el castigo divino (v. 4.11.145).

Judas también cree en la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento y en el valor figurativo de la Ley Antigua (v.5.6.7,11) ²⁶.

Lengua y estilo.

El estilo es correcto y de estructura sencilla y regular. Es también de notable viveza y rico

en imágenes. El vocabulario es variado, y se distingue por la búsqueda intencionada de palabras poco comunes (contiene por lo menos 12 *hapax legómenon*), poéticas y sonoras. La gramática es correcta y se acerca al buen griego. Emplea alguna vez el optativo, el superlativo y construcciones participiales subordinadas. Incluso muestra que conoce expresiones clásicas. Por consiguiente, la epístola nos manifiesta un serio conocimiento de la lengua griega, que sólo un buen judío helenista podía poseer. Sin embargo, contiene semitismos y el tono es de tipo semítico. Por eso la hipótesis de una colaboración redaccional no tiene nada de improbable ²⁷.

Uso de la literatura apócrifa.

Es algo propio de esta epístola el tomar sus argumentos no sólo de la Biblia, sino también de tradiciones judías extrabíblicas. La cita que hace del *Libro de Henoc* (Jds v.14-15 = *Henoc* 1:9; cf. Jds v.7 = *Henoc* 9:8; 10,11; 12:4) es explícita y no admite ninguna duda. Existen, además, otros textos que presentan reminiscencias y paralelos con la *Asunción de Moisés* (Jds v.9.16 = *Asunc. Moisés* 5-5) Y con los *Testamentos de los XII patriarcas* (Jds v.6s).

Estas citas indujeron a bastantes escritores antiguos a rechazar la canonicidad de la epístola de Judas, como nos lo dice San Jerónimo ²⁸. Otros, en cambio, como Tertuliano y, en cierto sentido, San Agustín ²⁹, admitieron la inspiración de los *Libros de Henoc*.

Esta manera de juzgar provenía, sin duda, de una falsa noción del concepto de inspiración. El que un autor sagrado se sirva de la literatura judía o pagana no es contrario, de ningún modo, a la inspiración bíblica. Judas, como todo escritor, era tributario del tiempo y del ambiente en que vivía. Sería muy difícil que al escribir no dejase traslucir — mediante verdaderas citas o vagas reminiscencias — su conocimiento de la literatura judía. Judas no intenta hablarnos de la autoridad de los apócrifos, sino que quiere simplemente poner de relieve la culpabilidad de los herejes y la severidad del castigo que les espera. La expresión que emplea la epístola: “De ellos también *profetizo* (ἐπροφήτευσεν). *Henoc*,” no significa que considere a *Henoc* como profeta. El verbo *profetizar*, lo mismo que el título de *profeta*, puede también entenderse en sentido amplio. San Pablo también da el título de *profeta* a un autor pagano: “Bien dijo de ellos su propio *profeta*: Los cretenses, siempre embusteros, bestias malas y glotones.”³⁰ Se trata de Epiménides (hacia 600 a. C.), al cual nadie jamás ha considerado como profeta, en sentido propio.

1 Cf. Me 3:19; 6:3; Act 1:13; 15:22. — 2 Cf. Me 6:3. — 3 Gal 2:9. — 4 Orígenes, *Ad Rom.* 5:1; PG 14:1016; *De principiis* III 2:1; PG 11:303; Tertuliano, *Decultufem.* 1:3; PL 1:1308. — 5 Lc6,16; Act 1:13. — 6 Cf. *Introd. a la epístola de Santiago* p.7ss. — 7 Mt 12:46-50; Me 3:31-35. — 8 Act i,14;cf. 1 Cor 9:5. — 9 Cf.RSR (1939) 335-351. — 10 Cf. Hegesipo, citado por Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:18-20;PG 20:252-3. — 11 Nicéforo, *Hist. Eccl.* 2:40; PG 145:863; Eusebio, *H'ist. Eccl.* 1:13; PG 20:124. — 12 Cf. EB6. — 13 Cf. *Decultufem.* 1:3; PL 1:1308. — 14 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 6:14; PG 20:549. — 15 Comm. in Mi. 10:17; PG 13:877; *In los. homil.* 7:1; PG 12:857. — 16 *De viris illustr.* 4; PL 23:61355. — 17 *Hist. Eccl.* 3:25; PG 20:269. — 18 Ses.4 (8 abril 1546) *Decretum de canonicis Scripturis*: EB 59. 19 Jd i. — 20 Ermoni (DB III col. 1808) y Calmes. — 21 Cf. Act 11:22ss; 15,iss. Ver A. Charue, o.c. 0.567. — 22 Jds 18.19. — 23 Cf. R. Leconte, *Les Epîtres catholiques*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1953) P-49. — 24 *In Matth* 10:17; PG 13:877. — 25 Cf. Rom. 8:15.26; 1 Cor 12:3. — 26 Cf. Cantinat, o.c. p.óogs; Leconte, o.c. p.46. — 27 Cf. R. M. DÍAZ, *Epistoles catoliques*, en *Biblia Montserrat XXII* p.148. — 28 *De viris illustr.* 4; PL 23:61355. — 29 *De dv. Dei* 15:23; PL 41470. — 30 Tit 1:12.

División de la Epístola.

La epístola, con sus veinticinco versículos, presenta los elementos esenciales de una carta, la cual se desarrolla con un orden bastante preciso en sus dos partes principales:

- 1) Encabezamiento y saludo (v.1-2).
- 2) Ocasión de la carta (v.3-4).
- 3) Primera parte: los falsos doctores (v.5-16). a) El castigo que les amenaza (v.5-y). b)

- Sus blasfemias (v. 8 -11). c) Su perversidad (v. 12-16).
4) Segunda parte: exhortación a los fieles (v. 17-23).
 a) La enseñanza de los apóstoles (v. 17-19).
 b) El deber de la candad (v.20-23).
5) Doxología final (v.24-25).

Encabezamiento y saludo, 1-2.

¹ Judas” siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los amados en Dios Padre, llamados y conservados en Jesucristo; ² la misericordia, la paz y la caridad abunden más y más en vosotros.

Judas era un nombre muy frecuente entre los judíos por haber sido el nombre del hijo principal de Jacob. A pesar de que el autor de nuestra epístola era un *pariente* del Señor, sin embargo, pasa en silencio este título tan honorífico, presentándose humildemente como *siervo* de Jesucristo y *hermano* de Santiago, obispo de Jerusalén, muy conocido en la Iglesia primitiva. Dirige su carta a los que Dios, en su *amor*, *llamó* a la fe y los preservó uniéndoles a Jesucristo. Los fieles han sido el objeto de un llamamiento divino. La iniciativa de este llamamiento pertenece a la voluntad amorosa de Dios Padre ¹. Los fieles, una vez llamados, son *conservados* en Cristo, incorporados a él, como los miembros del Cuerpo místico. En cambio, los herejes, los falsos doctores, se han separado de Dios y de Cristo.

Judas desea a sus lectores una triple bendición divina: la *misericordia* de parte de Dios, la *paz* del alma con El, tal como Cristo la había prometido a sus discípulos ², y la *caridad* para con el prójimo (v.2). Las semejanzas que presenta el saludo de Judas con el saludo de la 2 Pe ³ y con otros escritos apostólicos parecen indicar que tales fórmulas eran frecuentes en la Iglesia primitiva.

Ocasión de la carta, 3-4.

³ Carísimos, deseando vivamente escribiros acerca de nuestra común salud, he sentido la necesidad de hacerlo, exhortándoos a combatir por la fe, que, una vez para siempre, ha sido dada a los santos. ⁴ Porque disimuladamente se han introducido algunos impíos, ya desde antiguo señalados para esta condenación, que convierten en lascivia la gracia de nuestro Dios y niegan al único Dueño y Señor nuestro, Jesucristo.

De estos versículos parece deducirse que Judas tenía pensado escribir una epístola general acerca de *nuestra común salud* (v.β), para exhortar a los cristianos a ser más fieles a Cristo. Pero llegaron repentinamente noticias alarmantes sobre la actividad de los falsos doctores. Y, ante la inminencia del peligro, escribió esta carta-epístola, que es una carta de combate y, en su mayor parte, una diatriba contra los falsos doctores. En ella les exhorta a *combatir por la fe*, es decir, a luchar por conservar intacto el conjunto de verdades dogmáticas y morales *que ha sido dado a los santos* (v.3). La fe es considerada como ya transmitida de una vez para siempre. Forma ya una tradición que no cambia, un depósito que se ha de conservar intacto⁴. Esto no excluye el progreso dogmático, sino que condena toda heterodoxia. *Santos* designa a los cristianos.

El peligro para la fe de los lectores de Judas procede del hecho de que hombres perversos se han ido introduciendo disimuladamente entre los fieles y siembran entre los hermanos doctrinas subversivas con el fin de destruir su fe (v.4). San Ignacio Mártir conocía también predicado-

res ambulantes que esparcían doctrinas contrarias a la fe, de los cuales hay que huir como de las bestias salvajes ⁵. Su suerte ya está decidida *desde antiguo*. Están prefigurados en los severos castigos infligidos a los impíos, de que nos habla la Sagrada Escritura. En el v.5-y recordará algunos de estos terribles castigos. Se señalan dos inculpaciones principales contra esos falsos doctores: abusan de la gracia de Dios y de la libertad evangélica para entregarse a la lascivia y a la intemperancia y por su conducta inmoral niegan prácticamente la autoridad de Dios y de Jesucristo. El autor sagrado emplea el término δεσπότης, empleado ordinariamente para designar a Dios, atribuyéndolo a Cristo juntamente con el título de Κύριος. De donde se deduce que Judas reconoce claramente la divinidad y el supremo dominio de Cristo.

Primera Parte: Los Falsos Doctores, v.5-16.

Para poner en guardia a los lectores contra las ideas corrosivas de los falsos doctores, les recuerda que esos malvados no escaparán a la justicia divina. Aduce tres ejemplos famosos de castigos que se leen en el Antiguo Testamento.

El castigo que amenaza a los falsos doctores, 5-7.

⁵ **Quiero recordaros a vosotros que ya habéis conocido todas las cosas, cómo el Señor, después de salvar de Egipto a su pueblo, hizo luego perecer a los incrédulos; ⁶ y cómo a los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día. ⁷ Cómo Sodoma y Comorra y las ciudades vecinas, que, de igual modo que ellas, habían fornicado, yéndose tras los vicios contra naturaleza, fueron puestas para escarmiento, sufriendo la pena del fuego perdurable.**

Judas trae a la memoria algunos ejemplos, muy conocidos ya de los cristianos, en los que Dios infligió un severo castigo por el pecado. El primero está tomado de Núm 14:1-36, en donde se nos dice que Dios hizo perecer en el desierto a los israelitas incrédulos, sin que pudieran llegar a la tierra prometida. La lección que los cristianos han de sacar de este hecho ⁶ es que no deben presumir de sus privilegios, ya que los israelitas, que habían sido liberados de Egipto mediante una serie de portentosos milagros, murieron, no obstante, en el desierto a causa de su incredulidad. Es digno de tener en cuenta que en nuestro texto, como en el de 1 Cor 10:4-9, los sucesos del Éxodo son atribuidos a Cristo preexistente, que opera en la historia del mundo. El paralelismo con la 1 Cor autoriza para considerar a Jesús como sujeto, aunque se prefiera la lección Señor.

El segundo ejemplo se refiere a la caída de los ángeles y al castigo que Dios les infligió (v.6). **Los ángeles habían sido creados sublimes entre todos los seres de la creación. Dios les había encomendado el gobierno del cosmos⁷ y les había dado la misión de interceder por los seres humanos⁸.** Pero ellos se rebelaron contra Dios, y entonces fueron arrojados del cielo, en donde habitaban con Dios, y aherrojados en las regiones tenebrosas del infierno. En el orco *tenebroso* están reservados en perpetua prisión hasta el día del juicio final, cuando los ángeles rebeldes recibirán su sentencia definitiva. En la 2 Pe 2:4 se encuentra un pasaje paralelo. Ciertas expresiones de Judas pueden ser esclarecidas por textos del *Libro de Henoc* ⁹, tan estimado por nuestro autor.

El tercer ejemplo alude a la destrucción de las ciudades de la Pentápolis (v.7), que es na-

rrada en Gen 19:45. Además de Sodoma y Comorra, la tradición había conservado el recuerdo de otras dos ciudades, Adama y Seboím, que habían desaparecido en la misma catástrofe ¹⁰. Acerca de la expresión των ὁμοίων τρόπων τούτοις — *simili modo* (NÁc.-CoL.: “de igual modo que ellas”), algunos autores (Calmes, De Bruyne, Leconte) afirman que Judas asimila la falta de los sodomitas a la cometida por los ángeles, inspirándose en la interpretación sexual de Gen 6. Otros autores (Chaine, Nácar-Colunga, etc.) creen que la comparación se hace entre las ciudades secundarias de la Pentápolis y las nombradas en el texto sagrado, en cuyo caso τούτοις se referiría a los habitantes de Sodoma y Comorra. Pero también τούτοις podría hacer referencia a los falsos doctores del v.4. A nosotros, sin embargo, nos parece más probable que Judas, influenciado por el *Libro de Henoc* y la literatura apócrifa, haga referencia a la idea, muy extendida entonces, de que ciertos ángeles habían pecado con mujeres ⁿ. Judas menciona juntamente el pecado de los ángeles (v.6) y el de Sodoma, como lo hacen los apócrifos judíos; por ejemplo, los *Testamentos de los XII patriarcas*. Los ángeles de que nos habla Gen 6:2-4 se habían aparecido en forma corporal, como los que visitaron a Abraham y a Lot. Por eso, el pecado con las mujeres sería un pecado contra naturaleza, por no ser los ángeles de naturaleza humana. Del mismo modo, Judas dice que los sodomitas *habían fornicado yéndose tras los vicios contra naturaleza* (v.7). El autor sagrado haría referencia aquí al hecho de que los habitantes de Sodoma, según Gen 19:1-11, quisieron infligir un trato infame a los ángeles que habían venido a visitar a Lot. Los sodomitas quisieron pecar con una carne que no era humana, que era diferente a su naturaleza. De ahí que Judas hable de los vicios contra naturaleza. Sin embargo, la mayoría de los autores entienden “los vicios contra naturaleza” de los pecados de sodomía.

Las ciudades de la Pentápolis, manchadas con tan abominables pecados, fueron terriblemente castigadas, *sufriendo la pena del fuego perdurable* (v.7). Ya el Dt 29:22ss consideraba las ruinas de estas ciudades pecadoras como tipo de los castigos reservados a los enemigos de Dios. La región donde estaban esas ciudades está constituida por tierras improductivas, quemadas; en donde las emanaciones bituminosas y de azufre, así como los vapores de fuentes de agua caliente, hacen pensar en el fuego eterno ¹².

Las blasfemias de los falsos doctores, 8-11.

8 También éstos, dejándose llevar de sus delirios, manchan su carne, menosprecian la autoridad y blasfeman de las dignidades. ⁹ El arcángel Miguel, cuando altercaba con el diablo conteniendo sobre el cuerpo de Moisés, no se atrevió a proferir un juicio de blasfemia, sino que dijo: “Que el Señor te reprenda.” ¹⁰ Pero éstos blasfeman de cuanto ignoran; y aun en lo que naturalmente, como brutos irracionales, conocen, en eso mismo se corrompen. ¹¹ Ay de ellos, que han seguido la senda de Caín y se dejaron seducir del error de Balam por la recompensa y perecieron en la rebelión de Coré!

Aquí tenemos la aplicación de los ejemplos a los falsos doctores. A pesar de los terribles castigos, los falsos doctores se conducen del mismo modo que los grandes culpables a los cuales Dios castigó: *manchan su carne*, entregándose a la lujuria más degradante, como los sodomitas; *menosprecian la soberanía y blasfeman de las glorias* (v.8). Los falsos doctores rechazan la soberanía de Cristo, nuestro Señor, no haciendo caso de sus ordenaciones y entregándose a una vida licenciosa y a especulaciones heréticas. Además injurian a *las glorias*, es decir, a los ángeles, en los que se refleja la majestad divina. Aquí, a diferencia de 2 Pe 2:10, los ángeles no son considerados como malos, sino como buenos. La blasfemia contra los ángeles caídos no constituiría un

grave pecado al lado de los pecados de lujuria y de rebelión contra la soberanía del Señor.

En contraste con la ultrajante conducta de los falsos doctores, está la moderación que San Miguel muestra en su disputa con el diablo a propósito del cuerpo de Moisés (v.9). Mientras aquéllos injurian a los ángeles buenos, el arcángel San Miguel no osa siquiera insultar al demonio. Judas parece depender aquí del apócrifo *Asunción de Moisés*, según dicen expresamente Orígenes¹³ y Clemente Alejandrino¹⁴. Sin embargo, en los fragmentos de la *Asunción de Moisés* llegados hasta nosotros no se encuentra este pasaje. Las especulaciones judías posteriores sobre la muerte de Moisés se apoyan en Dt 34:6, en donde se atribuye al mismo Yahvé el enterramiento de Moisés. Filón atribuye a los ángeles el enterramiento de Moisés¹⁵. La *Asunción de Moisés* lo atribuye a San Miguel. Cuando es enviado por Dios para enterrar a Moisés, el diablo se le opone. Satán reclama el cuerpo de Moisés, pues se considera señor de la materia. Una tradición referida por Ecumenio¹⁶ narra que el diablo se oponía a una sepultura honorable de Moisés por considerarlo asesino, ya que había matado a un egipcio¹⁷. La discusión con Satanás terminó con la réplica del arcángel San Miguel: *Que el Señor te reprenda*. Esta especie de imprecación se parece a aquella otra pronunciada por el ángel de Yahvé contra Satán en el libro de Zacarías¹⁸: “¡Que Yahvé te reprima, ¡oh Satán!; que Yahvé te reprima, pues El ha elegido a Jerusalén!”¹⁹

Los falsos doctores están en el polo opuesto de la discreción de San Miguel. Incapaces de elevarse hasta el conocimiento del mundo espiritual y hasta las realidades de la fe, *blasfeman de cuanto ignoran* (v.10). Por lo que se refiere al mundo material, aunque lo conocen, lo conocen a la manera de las bestias irracionales; es decir, siguiendo las inclinaciones de la naturaleza corrompida, las pasiones sensuales, que los arrastran y les causan la ruina moral y después la eterna²⁰.

Después los falsos doctores son comparados con tres personajes del Antiguo Testamento, que son como los prototipos de los grandes pecadores: Caín, Balam, Coré. La idea que quiere exponer Judas es que los falsos doctores son tan criminales como ellos. Porque imitan la conducta homicida de Caín, matando espiritualmente a los hermanos con sus perversas doctrinas y licenciosa vida²¹. Como Balam, permiten que la codicia ahogue la voz de la conciencia e incitan a toda clase de obscenidades²².

A ejemplo de Coré, los falsos doctores no obedecen, siguen sus propias ideas²³. Por eso, les aguarda un terrible castigo en el fuego eterno.

Perversidad de los falsos doctores, 12-16.

¹² **Estos son deshonra de vuestros ágapes; banquetean con vosotros sin vergüenza, apacentándose a sí mismos; son nubes sin agua, arrastradas por los vientos; árboles tardíos sin fruto, dos veces muertos, desarraigados;**¹³ **olas bravas del mar, que arrojan la espuma de sus impurezas; astros errantes, a los cuales está reservado el orco tenebroso para siempre.**¹⁴ **De ellos también profetizó el séptimo desde Adán, Henoc, cuando dijo: “He aquí que viene el Señor con sus santas miríadas**¹⁵ **para ejercer un juicio contra todos y convencer a todos los impíos de todas las impiedades que cometieron y de todas las crudezas que contra El hablaron los pecadores impíos.”**¹⁶ **Estos son murmuradores, querellosos, que viven según sus pasiones, cuya boca habla con soberbia, que por interés fingen admirar a las personas.**

Judas utiliza una serie de metáforas tornadas de la naturaleza para describir el deplorable estado en que se encuentran los falsos doctores. Participan en los *ágapes* de la comunidad, cuando los cristianos se reunían para comer juntamente los alimentos que llevaban como signo de unión y

de mutuo amor ²⁴. Pero ellos, con su conducta escandalosa y de crápula, se convertían en *escolllos* ²⁵ que hacían naufragar la fe de los que se reunían con ellos. Su arrogancia, su doctrina está vacía de todo significado. Es engañosa como las nubes que prometen agua, pero que luego son arrastradas por el viento ²⁶. Su vida está vacía de obras virtuosas. Por eso son semejantes a los árboles otoñales que debieran estar cargados de frutos, pero son estériles. Los falsos doctores, considerados como *desarraigados* (v.1a), no forman ya parte de la comunidad. Están dos veces muertos, porque, viviendo espiritualmente muertos antes de su conversión, han vuelto a morir a la gracia de Cristo; o bien porque, estando muertos al presente por el pecado, han incurrido ya en la segunda muerte, en la condenación ²⁷.

La conducta impetuosa y obscena de estos malvados es comparada a las furiosas olas del mar, que arrojan a la costa impurezas y fango (v.13). Así también ellos arrojan sobre los fieles sus vergonzosas doctrinas y pésimos ejemplos. Pretenden ser lumbreras, pero no son sino extraviados que, al apartarse de la sana doctrina, se asemejan a una estrella fugaz que desaparece en la oscuridad para siempre. Las estrellas o los cometas simbolizan aquí a los falsos doctores que aparentaban ser buenos cristianos, pero que no tardaban en apartarse de Dios, y que serán arrojados para siempre en las tinieblas del infierno. Quizá se aluda a una leyenda antigua, según la cual los planetas habrían abandonado el puesto que tenían señalado ²⁸.

La alusión al castigo que aguarda a los falsos doctores lleva al autor sagrado a citar un texto del libro de Henoc, que hace referencia al castigo final de los impíos (v.14). Henoc es llamado *el séptimo* patriarca desde Adán. O sea, en la serie de patriarcas antediluvianos, Henoc ocupa el séptimo puesto (Adán, Seth, Enos, Cainan, Malaleel, Yared, Henoc). El autor sagrado precisa de este modo para impedir que se confunda con el tercero llamado Enos ²⁹. Además, el número siete implica perfección, y es indicio, símbolo, de predilección del patriarca por parte de Dios. En efecto, por el Gen 5:22-24 sabemos que “anduvo constantemente en la presencia de Dios, y desapareció, pues se lo llevó Dios.” ³⁰

La expresión *profetizo* hay que tomarla en sentido amplio y en conformidad con las costumbres literarias apocalípticas de la época en que fue compuesto Henoc. Aunque la cita no sea una auténtica profecía, sin embargo, contiene una doctrina verdadera. Del uso que hace Judas del libro de Henoc no se sigue que lo haya considerado como canónico e inspirado. El texto citado es Henoc 1:9. Chaine ³¹ compara varias recensiones de este texto y concluye que Judas introduce algunas modificaciones, citando el texto de memoria. En él se describe el juicio divino como universal, y anuncia la suerte terrible reservada a los impíos en el gran día del Señor, cuando Cristo aparezca rodeado de sus *santas miríadas*, es decir, de sus ángeles ³². Entonces todo será conocido y retribuido, no sólo las obras impías, sino también las palabras ultrajantes contra Dios (v.15). Porque los falsos doctores cometen pecados análogos a los de Caín, Balam y Coré (cf. v.11): son *murmuradores* y *querellosos* (v.16), descontentos siempre de su suerte, se quejan de la Providencia, viven a su antojo, cuyo lenguaje es presuntuoso, pero que por interés condescienden con la adulación.

Segunda parte: Exhortación a los fieles, 17-23.

La segunda parte, en claro contraste con la primera, tiene carácter exhortativo. Inculca la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, y recomienda las tres virtudes teologales como medio de conseguir la vida eterna.

La enseñanza de los apóstoles, 17-19.

¹⁷ Pero vosotros, carísimos, acordaos de lo predicho por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo. ¹⁸ Ellos os decían que a lo último del tiempo habría mofadores que se irían tras sus impíos deseos. ¹⁹ Estos son los que fomentan las discordias; hombres animales, sin espíritu.

Los fieles no han de admirarse de la presencia de los falsos doctores en la comunidad cristiana. Han de recordar las palabras que los apóstoles les habían dicho acerca de esto. Sin duda que todos los apóstoles en sus instrucciones al pueblo les habían prevenido contra los impíos que habrían de surgir (v. 17-18). El autor se expresa como si él mismo no fuera apóstol. Sin embargo, tomadas las palabras en sentido estricto, pudieran entenderse en el sentido de que algunos apóstoles, no todos, habían muerto ³³. Con todo, creemos que este versículo de Judas, así como la ausencia del título de *apóstol* en el v.1, constituye un argumento en favor de la no identificación de Judas hermano del Señor y Judas apóstol ³⁴.

Las enseñanzas apostólicas que recuerda Judas no son palabras escritas, sino la enseñanza transmitida por la catequesis oral. La autoridad apostólica constituye el sólido fundamento de la Iglesia de Cristo ³⁵. Este versículo de Judas hace ver la importancia fundamental para la Iglesia de la tradición apostólica, fuente de la revelación.

Una vez más el autor sagrado vuelve a mencionar a los falsos doctores, tratándoles de *fomentadores de discordias* ³⁶, *de hombres animales, sin espíritu* (v.18). Los falsos doctores, con su maligna propaganda, introducen cismas y divisiones en la comunidad ³⁷; y es posible que traten a los demás de hombres carnales. Judas se revuelve contra su orgullosa pretensión, tratándolos de *hombres carnales*, que se guían únicamente por los deseos malignos de la carne, pues son hombres sin *espíritu*, es decir, no tienen en sí el Espíritu Santo, no son movidos por el Espíritu Santo ³⁸. Hay, sin embargo, autores que creen que aquí *espíritu* no se refiere al Espíritu Santo, sino que Judas compara simplemente estos herejes a “bestias sin razón.” Por las epístolas paulinas sabemos que *psíquico* se opone a *pneumático*, y designa a los que no son guiados por el Espíritu Santo 39.

El deber de la caridad, 20-23.

²⁰ Pero vosotros, carísimos, edificándoos por vuestra santísima fe, orando en el Espíritu Santo, ²¹ conservaos en el amor de Dios, esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna, ²² Cuanto a aquéllos, a unos reprendedlos, pues que todavía vacilan; ²³ a otros salvadlos, arrancándolos del fuego; de los otros compadeceos con temor, execrando hasta la túnica contaminada por su carne.

Después de una última crítica contra los falsos doctores, Judas se vuelve a los fieles para indicarles el camino que han de seguir. Les propone un programa de vida cristiana: mientras los herejes destruyen poco a poco la Iglesia de Cristo, los verdaderos fieles han de apoyarse cada día más *firmemente en la fe*. Para esto han de impetrar en *la oración la ayuda del Espíritu Santo*, que les hará permanecer en el amor de Dios y les obtendrá misericordia para la vida eterna (v.20-21).

La fe es considerada como el fundamento del edificio de todas las virtudes y prácticas cristianas. La fe de la que aquí se habla es la fe objetiva, pero la invitación a apoyarse sobre ella mira a la fe subjetiva. Los fieles, una vez integrados en el edificio de la Iglesia, en el Cuerpo místico de Cristo, son vivificados por el Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia, y los dispone

para el cumplimiento de obras saludables. Estas obras se dividen en dos grupos: por una parte, la oración en el Espíritu Santo ⁴⁰; por otra, el esfuerzo ascético mediante el cual cada uno trata de perseverar en el amor y en la gracia de Dios. Toda la vida cristiana consiste en la observancia de los preceptos del Señor para permanecer en el amor de Cristo y del Padre⁴¹. Y el que permanece en este amor puede esperar con alegría el juicio del Señor misericordioso. Es digno de notarse la doctrina trinitaria de los v.20-21.

En los v.22-23 seguimos la lección larga de los códices A y N — (S), y Vgta, que menciona tres clases de delincuentes. El cód. B. prefiere el texto corto de dos cláusulas: “Tened de los unos, de los que vacilan, salvadlos, arracadlos del fuego; en cuanto a los otros, tened piedad de ellos.” En estos versículos, el autor sagrado recomienda la prudencia caritativa para con todos. Judas señala la conducta a seguir con los cristianos seducidos más o menos por la herejía. Distingue tres clases: Los que *vacilan* como los *neófitos*, etc., deben ser instruidos por los que conocen mejor la doctrina apostólica. La segunda clase estaba en peligro más grave: habían flaqueado ya, pero aún podían ser rescatados. Estaban envueltos en llamas, pero todavía podían ser socorridos. Con los de la tercera clase, que son hombres manifiestamente depravados y sin esperanza de ser salvados, han de portarse con temerosa misericordia y mantenerlos a distancia por temor a contaminarse⁴².

Doxología final, 24-25.

²⁴ **A aquel que puede guardaros sin pecado y haceros ante su gloria irreprochables con alegría,** ²⁵ **el solo Dios, salvador nuestro, por Jesucristo nuestro Señor, sea la gloria, la magnificencia, el imperio y la potestad desde antes de los siglos, ahora y por todos los siglos. Amén.**

Judas concluye su epístola con una solemne doxología dirigida a Dios Padre, Salvador, por Jesucristo nuestro Señor. La doxología tiene cierto aire litúrgico, ya que, como las oraciones litúrgicas de la Iglesia, se dirige al Padre “*per Christum Dominum nostrum*.” El autor sagrado pone de relieve cuatro atributos divinos en el v.25: la *gloria*, la *magnificencia*, el *imperio* y el *poder*. La expresión, *el solo Dios*, o bien, *el único Dios*, aparece con frecuencia en boca de autores judíos y cristianos. Por eso no parece necesario ver aquí una indicación contra los gnósticos, que admitían diversos eones salvadores. San Pablo emplea la misma frase en su doxología de la epístola a los Romanos 16:27.

El v.24 es importante desde el punto de vista doctrinal. San Judas afirma que sólo con el auxilio de la gracia de Dios podrán los fieles mantenerse firmes en la fe. Dios es el único que podrá conservarlos sin tacha y sin pecado, a fin de que puedan presentarse ante la majestad divina totalmente irreprochables.

1 Cf. Jn 15:16. — 2 Jn 14:27. — 3 2 Pe 1:1; cf. 1 Pe 1:1. — 4 J. Chaîne, o.c. p.295. Es un *cuerpo de doctrina*, como en Gal 1:6-9; Rom 10:8. — 5 *AdEph.* 7:1; 9:1. — 6 Cf. Sal. 95:7-10 — 7 Cf. Henoc 43:2; 60:10-23:82:7-20. — 8 Gf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinién* I p.231-233. — 9 6:7; 10:4-13; 13:1-2; 15:2-3. En *Henoc* 21,2ss se describe el pecado de los ángeles. — 10 Dt 29:22; Os 11:8. — 11 Esta idea se encuentra en *Henoc* 7; 9:8; 10:11; 12:4;15:4-12; 19:1-2; 69; 86; en los *Jubileos* 4:15.22; 9-10; en los *Testamentos de los XII patriarcas* (Rubén 5; Neftalí 3); en Josefo Flav., *Anf. iud.* 1:3:1; en los textos rabínicos (cf. STRACK-BILL., III 781-783), y también en muchos Padres, como San Cipriano (*De habitu virginum* 14), San Ambrosio (*Apología prophetae David I:4*). Cf. J. CHAÏNE, o.c. p.304; A. Robert, *Les fus de Dieu et les filies de l'homme*: RB (1895) 348-366; A. Dubarle, *Lepêchêdesangesdansl'épîtredeJude*: Mém. Chaîne, p.145-148. — 12 Cf. Sab 10:7-8. — 13 *De principiis* 3:2:1; PG 11:303. — 14 Adumbrat. in *Epist. iud.*: PG 9:733. — 15 De vita Moisis 2:291. — 16 *Jn epist. iudae*: PG 119:713. — 17 Ex 2:12. — 18 3:1-2. — 19 Cf. P. Joüon: *Bíblica* 6 (1925) 318-321. — 20 Cf. 2 Pe 2:12. — 21 Gen 4:7; Sab 10:3. — 22 Núm. 22:7; cf. 2 Pe 2:15. Según Josefo Flavio (*Ant.iud.* 4:6:6-9), fue Balam el que aconsejó a Balac de incitar a los israelitas a la idolatría mediante las mujeres madianitas. — 23 Núm 16. Cf. G. H. Boobyer, *The Verbs injud* 11: NTS 5 (1958-59) 45ss. — 24 Cf. 1 Cor 11:20s. — 25 Vg: “maculae”; Nacar-Colunga: “deshonra.” — 26 Tal vez haya una alusión a Prov 25:14: “Nube y viento sin lluvia es el hombre que se jacta de vana liberalidad.” — 27 Cf. 2 Pe 2:20-22; Ap 2:11; 20:6:14; 21:8. — 28 Cf. Henoc 18,14ss; 21:3. — 29 Gen 5:6. — 30 Cf. Eclo 44:16;

Heb 11:5. — 31 O.C. p.322. — 32 Cf. Dan 7:10; Mt 25:21. Cf. J. Azpiazu, *Las profecías de Henoc en San Juan*: Razón y Fe 42 (1915) 17-27. — 33 Cf. 2 Pe 3:2. Es posible que Judas se refiera al testimonio primitivo y más colegial de los apóstoles. — 34 J. Chaine, o.c. p.327. — 35 Cf. 1 Cor 3:4-7; 15:9-11; Ef 2:20; 3:5. — 36 Vg: “segregarit semetipsos”; en el griego no se encuentra el “semetipsos.” — 37 Cf. 2 Pe 2:1. — 38 Cf. Rom 5:5; 8:11-15; 1 Cor 2:13-15; 3:16. Cf. 1 Cor 2:13-3:3; — 39 15:44-46. — 40 Cf. Rom 8:26. — 41 Jn 15:9-10. Cf. U. Holzmeister, *Compendium officiorum christianorum a S. Iuda 20s propositum*: VD 5 (1925) 367-369. — 42 Cf. 1 Cor 5:5; 1 Tim 1:20.

Apocalipsis.

Introducción.

Título.

El término *apocalipsis* es la transcripción de la primera palabra griega, *αποκάλυψη*, con la que empieza nuestro libro: *Apocalipsis de Jesucristo*. El sustantivo *apocalipsis* = *revelación* proviene del verbo griego *αποκαλύπτω*, que significa “revelar, descorrer el velo, descubrir.” En el Nuevo Testamento, un *apocalipsis* es, pues, esencialmente, una *revelación*, hecha por Dios a los hombres, de cosas ocultas conocidas sólo por El ². Aquí la revelación va dirigida a San Juan, el cual recibe la misión de comunicarla a las *siete* iglesias de la provincia proconsular de Asia: Efeso, Esmirna, *Pergamo*, *Tia-tira*, *Sardes*, *Filadelfia* y *Laodicea*. Estas siete iglesias representan a todas las comunidades cristianas del Asia a las cuales dirige San Juan su mensaje. Es probable que nuestro autor tome *apocalipsis* en el sentido de “manifestación de Jesucristo como Señor y como Juez,” pues es el sentido que mejor responde al contenido de su mensaje.

En la época en que escribía San Juan, el término *apocalipsis* servía para designar — tanto entre los judíos como entre los cristianos — libros que contenían revelaciones divinas acerca de diferentes objetos, especialmente sobre el futuro ³. Y estas revelaciones divinas podían ser hechas directamente por Dios, o por medio de ángeles. Pero, sin revelación divina, no se podía dar *apocalipsis*, porque el hombre es incapaz de conocer por sí mismo los secretos celestes.

Género apocalíptico.

Para la verdadera inteligencia del Apocalipsis importa más que nada conocer el género literario en que fue escrito. El género apocalíptico, propio de nuestro libro, tuvo gran éxito en ciertos ambientes judíos en la época en que escribía San Juan. A partir del siglo II a.C. comienza una gran floración de *apocalipsis*, la mayor parte de ellos apócrifos, que se irá extendiendo más y más hasta el siglo ni d. Hasta nosotros ha llegado un cierto número de estas obras apócrifas, como los libros de *Henoc*, el libro de los *Jubileos*, los *Testamentos de los doce Patriarcas*, los *Secretos de Henoc*, la Asunción de *Moisés*, el Cuarto libro de Esdras, el Apocalipsis de Abrahan, de Isaías, de Baruc, de Sofonías, de Ezequiel, la Vida de Adán y Eva, Salmos de Salomón, Oráculos sibilinos, etc. Todos tienen de común el pretender descubrir a los hombres lo que Dios sólo, o los seres celestiales, conocen, es decir, sucesos futuros referentes al pueblo de Dios y a la vetsaida de los tiempos escatológicos. Y lo hacen con el fin de consolar a los espíritus abatidos y de infundirles nuevos ánimos, en medio de las persecuciones y desgracias por las que tuvo que pasar Israel. Ante la terrible persecución de Antíoco Epifanes (168-165 a.C.), ante la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.), y ante la destrucción del templo y del pueblo judío (70 y 135 d.C.), no tiene nada de extraño que muchos fieles yahvistas pensasen en el próximo fin de la religión y de

la raza elegida. Fue entonces cuando comenzaron a aparecer escritos apocalípticos que cantaban la gloria del futuro Israel. Estos apocalipsis eran mensajes de esperanza para los judíos fieles, pues les recordaban la fidelidad de Dios a sus promesas. Pero, al mismo tiempo, eran una amenaza para los gentiles y los judíos apóstatas, e incluso a veces una invitación a la conversión.

Los grandes sucesos por medio de los cuales Dios obrará la liberación de Israel son presentados por la literatura apocalíptica como inminentes. Pero, al no encontrar una solución inmediata para los males nacionales del momento presente, se refugian en un futuro glorioso íntimamente ligado con los últimos días. Los autores apocalípticos recurren de ordinario a visiones divinas, a intervenciones de ángeles, que se presentan como guías o intérpretes de los hechos misteriosos que han contemplado. Esas visiones o revelaciones suelen tener lugar en las esferas celestes. **Los hechos históricos contemporáneos del autor apocalíptico son presentados bajo una forma oscura y misteriosa.** Y lo que esos autores no conocen por la historia lo presentan como envuelto en los velos de la profecía. Pretenden desligarse del presente para trasladarse a los tiempos futuros.

Por el hecho de que los libros apocalípticos suelen hablar del triunfo de Israel y de la religión yahvista sobre los imperios y pueblos paganos, de ordinario emplean la *seudonimia*. De este modo trataban de evitar la persecución de la autoridad, cuya inminente caída profetizaban como segura. Y, por otra parte, el autor quería autorizar y acreditar su mensaje ante sus contemporáneos, presentándose bajo el nombre de algún personaje célebre del Antiguo Testamento, como Abrahán, Moisés, Isaías, Henoc.

Otra nota característica de la literatura apocalíptica es su *esoterismo*. El mensaje suele ir dirigido a un grupo de iniciados. Para explicar la aparición repentina de una obra hasta entonces desconocida, simulan que acababa de encontrarse o que se hallaba en poder de un grupo restringido de personas. En sus descripciones no buscan la claridad, sino que complican las escenas para hacerlas más misteriosas. Muchas de las imágenes empleadas son plásticamente irrealizables. A veces se emplea también un lenguaje criptográfico y hasta cifrado, que sólo un cierto número de personas podía comprender ⁴.

El *apocalipsis* es, por lo tanto, una “revelación” hecha a ciertos hombres, directamente por Dios o por ministerio de los ángeles, ¿e cosas ocultas, especialmente de secretos divinos ⁵.

El hecho de que la revelación apocalíptica se refiera casi siempre a cosas ocultas del futuro hace que el apocalipsis sea al mismo tiempo una especie de *profecía*. Y tanto es así que a veces resulta difícil delimitar las fronteras exactas entre el apocalipsis y la profecía. Las visiones de Ezequiel, de Zacarías y de Daniel están, desde el punto de vista literario, a medio camino entre las sobrias profecías de Amos e Isaías y las complicadas revelaciones de muchos apocalipsis apócrifos. El Apocalipsis de San Juan también guarda este medio, y se asemeja bastante a los escritos de Ezequiel y Daniel ⁶, de los que toma muchas de sus imágenes y símbolos. El género apocalíptico se muestra más bien como un desarrollo del género profético ⁷. Por otra parte, sin embargo, el género apocalíptico difiere bastante del género profético, pues es esencialmente alegórico, voluntariamente misterioso y siempre necesita interpretación.

La misión esencial del *profeta* es el recordar constantemente al pueblo sus obligaciones y las exigencias de la alianza. Para mejor llevar a cabo su misión puede recibir *revelaciones* especiales acerca de un suceso futuro, que él anuncia como signo cuyo cumplimiento justificará sus palabras y su misión ⁸. Otras veces, el profeta conoce y anuncia con antelación los castigos que han de abatirse sobre el pueblo de Dios. Y una vez que el castigo ha llegado, anuncia perspectivas de restauración y de renovación religiosa. El profeta es un *vidente*, un hombre que recibe de Dios revelación de hechos futuros que sus contemporáneos no conocen. Pero esta previsión del

futuro es secundaria en la profecía; y se da al profeta sólo para favorecer su misión primordial, que es recordar al pueblo sus obligaciones morales.

Por el contrario, **en la apocalíptica** el elemento principal es la previsión y anuncio de cosas futuras, mientras que las preocupaciones morales inmediatas se esfuman y pasan a segundo término⁹. El autor de un apocalipsis es, ante todo, un *vidente*. La revelación de las cosas misteriosas del futuro la recibe bajo la forma de visiones que consigna por escrito¹⁰. Pero estas visiones no constituyen el objeto de la revelación, sino que son símbolos que sirven para expresarla. Los autores apocalípticos difieren de los profetas clásicos — según el P. Lagrange — en que, en lugar de tomar sus visiones del ambiente circundante, “se elevan más alto; no piden a Dios que descienda, sino que prefieren subir hasta El para ver de cerca sus maravillas.”¹¹

El *simbolismo* es una de las principales características del género apocalíptico. Todas las imágenes que el autor apocalíptico emplea son símbolos: una espada significa destrucción y exterminio; una corona representa la realeza del que la lleva; una palma, el triunfo; las alas, la agilidad para moverse. Un candelabro representa a una Iglesia determinada¹²; una estrella, a un ángel; las siete cabezas de la Bestia pueden representar siete colinas (¿las de Roma?) o siete reyes¹³. Los *números* son también casi siempre simbólicos, y no se deben tomar por lo que valen, sino por lo que simbolizan. El siete simboliza la plenitud, la perfección; el seis (=7 menos 1), por el contrario, representa la imperfección; el ocho, la sobreabundancia; el cuatro simboliza el mundo creado (= los cuatro elementos, los cuatro puntos cardinales); el doce representa al Israel antiguo y al nuevo (la Iglesia cristiana); mil designa una gran ciudad, y lo mismo el cuadrado de doce (=144 multiplicado por 1000). Incluso los mismos *colores* tienen valor simbólico: el blanco es signo de la victoria, de la pureza, de la alegría¹⁴; el rojo es símbolo de la violencia; el negro, de la muerte¹⁵; el escarlata, de lujo y magnificencia¹⁶.

Por eso, cuando un autor apocalíptico quiere describir una visión, se sirve de estos símbolos para expresar las ideas que Dios le sugiere. Como la finalidad que se propone no es la de describir una visión imaginable y coherente, sino la de traducir en lenguaje apocalíptico las ideas recibidas de Dios, de ahí que proceda por acumulación de símbolos, de cifras y de colores, sin preocuparse de su incoherencia. Teniendo esto en cuenta, sería un error querer imaginarse plásticamente, por ejemplo, la Bestia de siete cabezas y de diez cuernos del Apocalipsis de San Juan¹⁷. ¿Cómo habría que repartir los diez cuernos sobre siete cabezas?

De donde se sigue que, en la interpretación del Apocalipsis de San Juan, es esencial el prescindir de lo plástico e imaginable, para contentarse con traducir *intelectualmente* los símbolos sin detenerse en los detalles más o menos sorprendentes. La Bestia representa al Imperio romano con sus emperadores (las cabezas) y sus reyes vasallos (los cuernos)¹⁸. De los símbolos hay que extraer la idea, teniendo en cuenta su elasticidad y, a veces, hasta su incoherencia. El Apocalipsis de San Juan es una obra de un escritor oriental, de exuberante fantasía; de un vidente que vislumbra los destinos de la humanidad en un horizonte de eternidad. Sus visiones tienen mucho de flotante e inconsistente¹⁹.

En la descripción de una visión apocalíptica, los detalles concretos poseen con frecuencia un valor simbólico y constituyen por sí mismos una enseñanza. A veces el mismo autor del Apocalipsis nos indica la interpretación de ciertos símbolos. Pero esto no es lo ordinario. Frecuentemente San Juan parece presuponer que sus lectores estaban al corriente del valor simbólico que él daba a sus imágenes. De ahí que hoy día no alcancemos a comprender el significado de ciertos símbolos, que debieron de ser claros para los contemporáneos del vidente de Patmos.

A hacer más oscura la interpretación de un escrito apocalíptico también contribuye el hecho de que el autor apocalíptico se esfuerza siempre por abstraer, al menos aparentemente, de

su verdadera época. “Se transporta siempre — como dice el P. Alio — a un punto convencional del pasado, al tiempo de un gran personaje como Henoc o Esdras, cualificado para recibir revelaciones divinas. Y es a este personaje al que hace hablar. Una de las características esenciales de los (apocalipsis) apócrifos es, por lo tanto, la *seudonimia*. Todos reposan sobre ficciones literarias. El autor pretendido podrá, pues, describir a modo de profecía los principales sucesos históricos que hayan tenido lugar desde su época hasta la del verdadero autor; y éste continuará esa serie de predicciones *post eventum* — sin que nada, en el tono ni en la forma literaria, denote el cambio — por sus propias especulaciones sobre el futuro. Construye de este modo un bloque que abarca hasta el fin del mundo, y descubre todos los designios de Dios en toda la historia de la humanidad. Es una verdadera *filosofía de la historia*”²⁰. A veces el autor apocalíptico, no disponiendo de hechos históricos conocidos que le puedan servir de trama, tendrá que recurrir a las tradiciones alegóricas, a los lugares comunes de estrellas, metales, pedrerías, monstruos fantásticos, que muchas veces procederán de mitos y leyendas profanas. De aquí resulta con frecuencia la falta de unidad y la dificultad de armonizar los diversos puntos de vista escatológicos²¹.

El Apocalipsis de San Juan ofrece numerosas semejanzas con los escritos apócrifos del género apocalíptico. Como éstos, se compone de visiones, con partes descriptivas y partes proféticas. El estilo empleado es figurado y misterioso. Se sirve de las mismas imágenes y expresiones que encontramos en la apocalíptica judía. Sin embargo, las diferencias son muy grandes. En primer lugar, el Apocalipsis del Nuevo Testamento no es un escrito seudónimo, sino que es presentado como obra de Juan, el vidente de Patmos²².

Va dirigido a las iglesias donde él mismo había trabajado. Y trata de cosas que eran de primerísima actualidad. Por lo cual, cualquier fraude sería fácil de descubrir. Su unidad de enseñanza es perfecta. Juan nunca se ocupa de cosas inútiles (de los secretos cósmicos, etc.), como hacen frecuentemente los escritos apocalípticos. A imitación de los profetas antiguos, escribe con el fin primario de exhortar, de animar a sus hermanos sacudidos por la persecución y los peligros. La idea teológica central es el triunfo definitivo de Jesucristo sobre el mal en sus distintas manifestaciones históricas. La Iglesia y los fieles cristianos están ahora sometidos a sufrimientos y persecuciones; pero todo esto es algo pasajero. Cristo destruirá pronto todo lo que se opone a la implantación de su Iglesia en el mundo; y los cristianos que hayan permanecido fieles cantarán un cántico de alegría por toda la eternidad en el cielo. A veces San Juan no sólo exhorta y anima, sino que también reprende.

El Apocalipsis de San Juan y el Antiguo Testamento.

Si bien el Apocalipsis de Juan bebe abundantemente en la tradición apocalíptica judía, no es ésta la única ni la más imponente fuente del simbolismo joánico. Es más bien en los últimos profetas del Antiguo Testamento: Ezequiel, Zacarías, Daniel, en donde se puede encontrar el origen inmediato de los símbolos más importantes del Apocalipsis²³. El libro comido por Juan en Ap 10:9-10, es una adaptación de Ezequiel²⁴. Otro tanto sucede con la guerra de Gog y Magog²⁵, de la que nos habla San Juan en Ap 20:8. La descripción del cielo y del trono de Dios, con los cuatro animales que lo sostienen²⁶, depende indudablemente de la visión del carro divino de Ezequiel²⁷. El templo mesiánico de Ezequiel²⁸ tal vez haya influido en la concepción de la Jerusalén celestial, morada de los santos²⁹. También los lamentos sobre la ruina de Roma³⁰ parecen inspirarse en la elegía sobre la ruina de Tiro³¹. La visión del ángel que mide el templo³² y la ciudad³³ depende de Zacarías³⁴ y de Ezequiel³⁵. Los dos *testimonios* o *testigos* de Ap 11 constituyen una referencia a Zacarías³⁶. De igual modo la visión de los caballos angélicos³⁷ depende de la visión de Zacarías³⁸ sobre los cuatro carros. La descripción del *Hijo del hombre*³⁹ está

compuesta de rasgos que se inspiran en diversos pasajes del Antiguo Testamento ⁴⁰. La primera Bestia de Ap 13 es una combinación de los cuatro monstruos que en Daniel⁴¹ representan la sucesión de cuatro imperios paganos. La imagen de la Mujer, en los dolores de parto, perseguida por el Dragón⁴², nos transporta a los orígenes de la humanidad, cuando Eva se dejó seducir por la serpiente. El arca de la alianza en el templo⁴³ y la nube que llena el templo⁴⁴ aluden a 2 Mac 2:5-8. para describir las persecuciones contra la Iglesia, San Juan se sirve largamente de las visiones del profeta Daniel, en las que describe la persecución de Antíoco Epífanes⁴⁵. La visión de los que han triunfado de la Bestia 46, al lado de un mar de cristal y entonando el cántico de Moisés, alude al Ex 14-15. El tema del Éxodo y de la liberación de los israelitas de Egipto es ampliamente explotado para escribir todas las grandes liberaciones del pueblo de Dios 47.

La fuente principal, por consiguiente, del simbolismo de Juan es el Antiguo Testamento. Sin embargo, San Juan no se ha limitado únicamente a copiar a sus antecesores, sino que transforma las imágenes que él toma del Antiguo Testamento, imprimiéndoles el sello de su originalidad. Su inspiración profética es la que dirige el desarrollo de su obra. Como todo judío, con un conocimiento profundo de las Sagradas Escrituras, cuando quiere expresar una idea, le vienen espontáneamente a la pluma las expresiones del profetismo tradicional.

Procedimientos de composición en el Apocalipsis de San Juan.

Son muchos los autores modernos que defienden la unidad literaria del Apocalipsis, apoyándose en la lengua, tan característica de nuestro libro, con sus solecismos y semitismos, y en sus procedimientos de composición literaria. Si el Apocalipsis parece contener repeticiones, expresiones que chocan, etc., esto proviene del método de composición empleado por Juan.

Uno de los artificios literarios empleados por el Apocalipsis, el más claro, es el de las *series septenarias*: las siete cartas a las siete iglesias, los siete sellos, las siete trompetas, las siete copas. Algunos autores, apoyándose en este procedimiento literario tan característico, piensan que el Apocalipsis estaría enteramente construido mirando al número siete. Según el P. Loenertz ⁴⁸ y, en parte, el P. Levie 49, cada serie septenaria va precedida por una sección preparatoria: 1 septenario: Cartas a las siete iglesias, Ap 1:9-3:22 (sec. preparatoria = 1:9-20); 2 septenario: Los siete sellos, Ap 4:1-7:17 (sec. preparatoria = 4:1-5:14); 3 septenario: Las siete trompetas, Ap 8:1-11:14 (sec. preparatoria = 8:1-6); 4 septenario: Señales en el cielo Ap 11:15-14:20 (sec. preparatoria = 11:15-19); 5 septenario: Las siete copas, Ap 15:1-16:16 (sec. preparatoria = 15:1-16:1); 6 septenario: Las voces celestes, Ap 16:17-19:5 (sec. preparatoria = 16, 17-21); 7 septenario: Las visiones del fin, Ap 19:6-22:5 (sec. preparatoria = 19:6-10).

Otro de los artificios de composición del Apocalipsis lo constituyen las *anticipaciones* y anuncios hechos en *términos propios* de alguna escena que sólo se describirá más tarde. Estas anticipaciones aparecen siempre en lugares análogos. Por donde se ve claramente que se trata de algo hecho conscientemente por el autor sagrado. Así, Ap 2:7 es una anticipación de 22:2; Ap 2:11 es una anticipación de 20:14; la nueva Jerusalén de Ap 3:12 es una anticipación de 21:2; el pasaje Ap 11:1-13 es una anticipación del capítulo 13; Ap 14:8 es una anticipación de los capítulos 17-19; Ap 14:10 es una anticipación del capítulo 16; Ap 16:12-14 es una anticipación de 19, 17-21; Ap 19:7-9 es una anticipación de los capítulos 21:22.

Estas y otras muchas anticipaciones dan la impresión de que todas las partes del libro guardan entre sí una sólida coherencia y que la exposición del autor sagrado progresa de una manera más bien *cíclica* que *rectilínea*. De aquí la ley de las *ondulaciones*, como la llama el P. Alio ⁵⁰. Esta presupone la hipótesis de la *recapitulación*, expuesta por primera vez por Victorino de Pettau, según la cual el Apocalipsis no expone una serie continua y cronológica de sucesos futu-

ros, sino que describe los mismos sucesos bajo diversas formas. Es una repetición cíclica de la misma historia, con frecuentes anticipaciones — como indicamos arriba — y retrocesos. Por consiguiente, las repeticiones del Apocalipsis no serían simples yuxtaposiciones de fuentes análogas, sino que se explicarían en el sentido de que, en el interior de una misma serie, una visión esquemática se explica después en forma más amplia, aportando a la primera una precisión y una nueva claridad. Por muy variadas que sean las imágenes, se encuentran enlazadas entre sí por tales analogías, que uno se siente inmediatamente inclinado a creer en la cuasi identidad de muchas cosas que ellas representan⁵¹.

Otros autores hablan del desdoblamiento de las representaciones joánicas en dos fases sucesivas: una *acústica* y otra *óptica*. San Juan en la narración de un mismo hecho, primero lo *oye* y luego lo *ve*. Esto puede desorientar al lector, haciéndole considerar como sucesos objetivamente diversos lo que en realidad no es otra cosa que una doble representación de un mismo hecho⁵².

También encontramos en el Apocalipsis la ley de la *perpetua antítesis*⁵³. En casi todos los cuadros, o en cada una de las series, se encuentran frases y figuras antitéticas. Dentro de las mismas series hay lugares fijos, determinados, destinados exclusivamente a hacer resaltar la antítesis general. Es lo que el P. Alio llama la *ley de periodicidad en la posición de la antítesis*⁵⁴. Las antítesis se encuentran ordinariamente al final de las visiones preparatorias que preceden a los septenarios, es decir, en cada *sexto* momento de los septenarios, si exceptuamos el de las cartas. San Juan tiene continuamente ante la vista la oposición de dos sociedades, de dos ciudades: la de los amigos de Dios, es decir, la verdadera Jerusalén, y la de los enemigos de Dios, es a saber: Babilonia, gobernada por el Dragón. La segunda parte del Apocalipsis (12-22) está toda ella dominada por las grandes antítesis de Cordero-Dragón, Mujer-Dragón, nueva Jerusalén-Babilonia. Además de estas antítesis claramente determinadas existen otras visiones o dichos sobre el poder del mundo y del diablo, que continuamente se alternan con otras sobre el poder de Dios y la victoria de los fieles. Igualmente las visiones que se refieren al mal alternan con otras que tratan del bien, y las que hablan de castigos, con otras que se refieren a la gloria⁵⁵.

Autenticidad y canonicidad del Apocalipsis.

El mismo autor del Apocalipsis nos ha dejado su nombre: *Juan*⁵⁶. La tradición cristiana antigua identifica unánimemente este Juan con el apóstol San Juan, hijo del Zebedeo. Unos cincuenta años después de la muerte de San Juan en Efeso escribía allí mismo San Justino (f 153) su *Dialogo con Trifón*, en el que dice expresamente: “Además hubo entre nosotros un varón, por nombre Juan, uno de los apóstoles de Cristo, el cual profetizó en la Revelación (Apocalipsis) que le fue hecha, que los que hubieren creído en Cristo pasarían mil años en Jerusalén”⁵⁷. San Policarpo (f 155), que fue discípulo inmediato del apóstol San Juan, considera el Apocalipsis como divinamente inspirado, y cita expresiones idénticas a las del Apocalipsis⁵⁸. De Papías (αἶβο) nos dice Andrés de Cesárea que afirmaba la autenticidad del Apocalipsis⁵⁹. También San Ireneo (hacia 190), heredero de las tradiciones efesinas por haber vivido en Efeso cierto tiempo, identifica al autor del Apocalipsis con el apóstol San Juan⁶⁰. Tiene igualmente mucha importancia el claro testimonio del *Fragmento de Muratori* (de hacia 170): “Apocalypsis etiam Iohannis. Recipimus.”⁶¹

En el resto del siglo II, y en la primera mitad del siglo siguiente, fueron muchos los escritores eclesiásticos que consideraron el Apocalipsis como obra del apóstol San Juan. Es usado por Clemente de Alejandría (hacia 215)⁶², por Orígenes (hacia 233)⁶³ y por Tertuliano (hacia 207)⁶⁴. Algunos autores de esta época, o incluso del siglo anterior, llegaron hasta escribir comentarios

sobre el Apocalipsis. De estos últimos fue Melitón, obispo de Sardes (hacia 170), una de las ciudades a las que va dirigido el Apocalipsis ⁶⁵.

Es evidente el peso que tiene el argumento de unanimidad de la tradición en los dos primeros siglos, acerca de la autenticidad y canonicidad del Apocalipsis.

La unanimidad se vio, sin embargo, rota en el siglo π , cuando los herejes alogos (negadores del Logos), entre los que se contaba un cierto Cayo, presbítero romano de principios del siglo ν , atribuyeron el Apocalipsis a Cerinto. Cayo, por reacción contra el abuso que hacían de él los montañistas, le negó todo valor canónico ⁶⁶. Con mayor moderación, San Dionisio, obispo de Alejandría (248-264), puso también en duda el origen apostólico del Apocalipsis, sin rechazar la canonicidad. Los argumentos en que se funda son literarios y teológicos, no de tradición. La causa de esto fue el hecho de que San Dionisio creía que en el Apocalipsis se enseñaba la *doctrina milenarista*. Y para quitar a los herejes milenaristas el fundamento bíblico del Apocalipsis, en el que se apoyaban, negó su autenticidad ⁶⁷. Eusebio de Cesárea, que nos *refiere* las noticias precedentes, parece inclinarse en favor de la opinión de San Dionisio de Alejandría ⁶⁸. Tampoco consideran el Apocalipsis como auténtico y canónico San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Nacianceno. Teodoreto y San Juan Crisóstomo nunca citan el Apocalipsis, lo cual parece indicar que no lo consideraban como libro sagrado. Falta también en la versión siríaca Peshitta.

Estos testimonios discordantes representan, sin embargo, una pequeña parte de la tradición patristica. Su actitud fue motivada no por razones de tradición, sino por motivos de polémica. Frente a esta actitud discordante se alza toda la Iglesia occidental, y con ella también muchos Padres orientales, como San Basilio, San Atanasio, San Gregorio Niseno, San Cirilo de Alejandría y San Epifanio ⁶⁹. La Iglesia latina ha reconocido siempre la autenticidad apostólica y la canonicidad del Apocalipsis, y ha salido siempre en defensa de la tradición primitiva. Por eso es lícito afirmar que existe una tradición casi unánime de la Iglesia que considera el Apocalipsis como obra del apóstol San Juan.

Los documentos oficiales o cuasi oficiales que poseemos de la Iglesia universal confirman la tradición casi unánime de los Padres. El documento más antiguo que ha llegado hasta nosotros es el catálogo de los Libros Sagrados del concilio provincial de Hipona (año 393). En él se encuentra el Apocalipsis como libro canónico ⁷⁰. Lo mismo sucede en los catálogos de los concilios provinciales Cartaginense III y Cartaginense IV (años 397 y 419) ⁷¹. Una carta del papa San Inocencio I a Exuperio, obispo de Tolosa (año 405), considera el Apocalipsis de San Juan como libro canónico ⁷². Igualmente, el catálogo de los Libros Sagrados, atribuido al papa San Gelasio (hacia 495), acepta el Apocalipsis de San Juan apóstol en el canon de las Sagradas Escrituras ⁷³. El concilio Toledano IV (a.633) castiga con la excomunión al que rechace el Apocalipsis de San Juan como no auténtico ni canónico ⁷⁴. El concilio Florentino, en el decreto Pro *lacobitis* (4 de febrero de 1441), recibe y considera como inspirado el Apocalipsis de San Juan ⁷⁵. Y finalmente, el concilio Tridentino, el día 8 de abril de 1546, definió solemnemente el canon de las Sagradas Escrituras. En su decreto *De canonicis Scripturis* declara: “Si alguien no recibiera por sagrados y canónicos estos libros — entre ellos es nombrado el Apocalipsis del apóstol Juan — íntegros con todas sus partes, según acostumbraron ser leídos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición latina Vulgata, y despreziare a ciencia y conciencia las predichas tradiciones, sea anatema” ⁷⁶. Por consiguiente, el concilio Tridentino ha definido la *canonicidad* del Apocalipsis. Sin embargo, respecto de su *autenticidad* la Iglesia no ha definido nada. De ahí que los autores católicos puedan discutir acerca de ella.

En los tiempos modernos ha habido críticos, y los hay todavía hoy, que dudan de la autenticidad joánica del Apocalipsis o la niegan claramente. Y sinceramente hablando hay que re-

conocer que la atribución del Apocalipsis al apóstol San Juan, autor del cuarto evangelio, presenta serias dificultades, como lo reconocen al presente diversos autores católicos⁷⁷.

Desde el punto de vista *literario* se encuentran indudables semejanzas en lo referente al estilo, vocabulario, fraseología, gramática. Sin embargo, las diferencias entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio son también muy notables. Estas diferencias son tales que, según el parecer de importantes críticos, no se podrían explicar todas, ni por la diferencia de los temas tratados, ni por las diferentes condiciones en las que fueron escritos el cuarto evangelio y el apocalipsis, ni por la distancia del tiempo. Otro tanto sucede con las ideas teológicas. No se encuentran en el Apocalipsis la mayor parte de los términos característicos del cuarto evangelio y de las epístolas de San Juan: *amor, verdad, luz, tinieblas, mundo*, en sentido peyorativo. La doctrina del Espíritu Santo, que tanta importancia tiene en el cuarto evangelio, apenas es esbozada en el Apocalipsis. Cristo es llamado, en ambos escritos, *Cordero* (de Dios), pero con dos palabras griegas distintas (ἀμνός, ἀρνίον). La *concepción escatológica* es muy distinta. En el Apocalipsis se vive en espera de la venida de Cristo. El Hijo del hombre es Cristo glorioso que vendrá al final de los tiempos para juzgar a los impíos. El anticristo es una potencia política que se opone al establecimiento del reino de Dios. En el evangelio y en las epístolas, en cambio, Cristo ya ha venido, en cierto modo, y habita en el corazón de los fieles. El Hijo del hombre es Cristo exaltado por la resurrección, el cual ya ha llevado a cabo el juicio sobre los hombres, separando los fieles de los que no aceptan a Jesucristo. Los anticristos ejercen una influencia nefasta, esparciendo falsas doctrinas cristológicas. El Espíritu Santo, que habita en las almas de los fieles, realiza ya el reino de Dios entre nosotros⁷⁸.

Hay otras razones que aducen los críticos en contra de la autenticidad joánica del Apocalipsis. Las más importantes son las siguientes: el cuarto evangelio tiene como nota característica la *originalidad* y la *personalidad*, que le sitúan en un nivel distinto de los sinópticos. En cambio, el Apocalipsis no muestra esa nota de originalidad y personalidad. Frecuentemente el autor sagrado se limita a un reemplazo literal de profecías del Antiguo Testamento, principalmente de Ezequiel. También resulta extraño que el autor del Apocalipsis no se dé nunca el título de *apóstol* en una época en que los ministerios eclesiásticos estaban claramente diferenciados⁷⁹. Además, no encontramos en el Apocalipsis ni una sola alusión a hechos concretos de la vida terrestre de Cristo. Esto resulta algo extraño en uno que habría vivido durante años en compañía de Jesucristo.

Todos estos hechos hay que tenerlos en cuenta cuando se trata de solucionar el problema de la autenticidad joánica. Hay autores católicos modernos que, apoyados en los hechos antedichos, consideran como probable autor del Apocalipsis a un discípulo de San Juan apóstol. Esto correspondería bien con los datos históricos transmitidos por Eusebio de Cesárea y las *Constitutiones apostolice*⁸⁰, que hablan de un hombre llamado Juan. Este habría sido constituido por el apóstol San Juan obispo de Efeso a fines del siglo I.

Es importante tener presente que la cuestión del autor del Apocalipsis no es una cuestión de fe. Si el Apocalipsis hubiera sido escrito por un discípulo de Juan, tendríamos el mismo problema que en la epístola a los Hebreos, escrita por un discípulo de San Pablo⁸¹. Esto no impide que el Apocalipsis sea inspirado, del mismo modo que los demás libros del Nuevo Testamento⁸².

Sin embargo, el argumento de tradición y las semejanzas existentes entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio conservan todavía toda su fuerza. Solamente se encuentra en el Apocalipsis y en el cuarto evangelio el término *Logos*, aplicado a Cristo, que es característico de San Juan Apóstol. También se emplean en el Apocalipsis las expresiones *agua viva* o *agua de vida*⁸³, que

son propias del lenguaje joánico. Se emplean con frecuencia los términos *testimonio* (μαρτυρία) y *verdadero* (ἀληθινός), que son expresiones muy empleadas por el cuarto evangelio 84.

Las diferencias de lenguaje entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio tal vez provengan, al menos en parte, del género literario apocalíptico empleado por el autor sagrado. El Apocalipsis depende frecuentemente del Antiguo Testamento, especialmente del Génesis, Ezequiel, Zacarías y Daniel⁸⁵. Y es muy probable que conociera los escritos apocalípticos judíos. Por otra parte, las incorrecciones gramaticales pueden provenir de las circunstancias en que fue compuesto el Apocalipsis. San Juan estaba desterrado en la isla de Patmos, condenado probablemente a trabajos forzados. Y no tenía la tranquilidad de ánimo suficiente para redactar un libro en estilo elegante y bien pulido. Además, es muy probable que no tuviera a su lado ningún discípulo helenista que le pudiera corregir su obra. En cambio, para la composición del cuarto evangelio dispuso de amanuenses y de correctores⁸⁶.

Tiempo y lugar de composición.

El mismo Apocalipsis nos dice que San Juan recibió la gran revelación (= apocalipsis) cuando se encontraba deportado en la isla de Patmos, a causa de la palabra de Dios⁸⁷. Ahora bien, según la tradición más antigua y más digna de fe, que nos ha sido transmitida por San Ireneo⁸⁸ y más tarde por Victorino de Pettau (f 303)⁸⁹, la deportación de San Juan a Patmos tuvo lugar hacia el final del reinado de Domiciano (81-96 d.C.). San Jerónimo, fundándose seguramente en Eusebio⁹⁰, precisa todavía más, afirmando que San Juan recibió las visiones del Apocalipsis en el año 140 15 de Domiciano, es decir, el año 95 d.C.⁹¹. Existen, sin embargo, otros testimonios antiguos, como el de las *Acta Iohannis* y el del *Canon de Muratori*, ambos del siglo n, que se inclinan por el tiempo de Nerón. San Epifanio (s.IV) coloca la deportación de San Juan bajo el emperador Claudio (Nerón?)⁹². La *Synopsis de vita et morte prophetarum* y Teofilacto la atribuyen al tiempo de Trajano.

Las condiciones históricas que el libro supone se adaptan perfectamente al reinado de Domiciano, pues fue un emperador cruel y perseguidor⁹³. Exigió de sus súbditos el culto divino para sí mismo⁹⁴; y a los que se oponían los asesinaba o los deportaba⁹⁵. Las cartas a las siete iglesias corresponden bastante bien a las condiciones religiosas del Asia Menor hacia el final del siglo I. Algunas de las iglesias habían decaído de su fervor primitivo. Por eso, San Juan echa en cara a alguna de esas iglesias su pereza y decaimiento en el fervor religioso⁹⁶. Y, al mismo tiempo, las previene contra la infiltración de doctrinas perniciosas difundidas por falsos profetas y por los herejes nicolaítas⁹⁷. La persecución ha comenzado ya en Esmirna y en Pérgamo⁹⁸. Este cambio en el seno de las comunidades cristianas no es posible que haya tenido lugar poco tiempo después de San Pablo, sino que más bien tuvieron que pasar bastantes años para que decreciese el fervor religioso.

En efecto, San Pablo, cuando escribe a los Efesios y a los Colosenses desde su prisión romana, no considera estas iglesias ya invadidas por el error. Es verdad que los errores amenazaban la comunidad cristiana, principalmente la de Colosas; pero los errores todavía no habían inficionado las iglesias, como supone el Apocalipsis. Además, en tiempo de San Pablo, y, por lo tanto, bajo Nerón, la organización jerárquica de las iglesias era aún embrionaria. El Apocalipsis, por el contrario, parece suponer un gobierno monárquico en cada iglesia, pues se dirige al ángel — al obispo — de cada una de ellas. Alguna de estas iglesias han decaído mucho de su primer fervor cristiano, y hasta parece que se hallan invadidas por errores. Todo esto parece pedir un intervalo considerable entre la época de San Pablo y la del Apocalipsis.

Algunos autores, como, por ejemplo, el P. M. E. Boismard,⁹⁹ que admiten dos o más re-

dacciones del Apocalipsis, colocan una de ellas en tiempos de Nerón, y la otra al final del reinado de Domiciano. La interpretación del capítulo 17 del Ap, en el que se dice que el emperador perseguidor es el sexto de la lista de los emperadores ¹⁰⁰, parece favorecer a primera vista este modo de ver. Porque para llegar a Domiciano habría que comenzar a contar desde Nerón, lo que no parece probable. En cambio, para llegar a Nerón basta con comenzar con César, que fue el verdadero fundador del Imperio romano. En cuyo caso se explica bien lo que se dice en Ap 13:3: la Bestia, herida de muerte, ha vuelto a resurgir. El Imperio romano, que pudo considerarse como deshecho con la muerte de César, volvió a tomar vida y mayores energías en la persona de Augusto. Al ver esta especie de resurrección de la Bestia, los pueblos se postran para adorarla ¹⁰¹. Fue, en efecto, el emperador Augusto el primero que recibió los honores divinos.

Otros escrituristas, como Gelin 102, Feuillet 103, distinguen dos fechas de composición: la perspectiva de las visiones miraría a la época de Vespasiano, y la publicación del Apocalipsis habría tenido lugar al final del reinado de Domiciano. En este caso, el Apocalipsis estaría artificialmente antedatado, cosa bastante frecuente en el género apocalíptico. Esto mismo explicaría, en parte, las repeticiones aparentes del libro, conservando su unidad literaria.

En lo que coinciden casi todos los autores es que fue escrito en época tardía dentro del siglo i. Esto es lo que también exigen ciertas características internas del libro, ya indicadas: decaimiento del fervor en las comunidades cristianas, fundadas en tiempo de San Pablo; herejías mucho más desarrolladas que las que suponen las epístolas de Santiago y la primera de San Pedro. Se puede, pues, aceptar la fecha sugerida por la tradición: habría sido compuesto el Apocalipsis hacia el año 95.

En cuanto al lugar de composición, la tradición se inclina por la isla de Patmos, en donde San Juan habría recibido la revelación = apocalipsis.

Destinatarios.

El Apocalipsis va dirigido inmediatamente a las siete iglesias del Asia Menor proconsular, es decir, a las iglesias de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Filadelfia, Sardes, Laodicea y Tiatira. Sin embargo, estas iglesias vienen como a representar a la Iglesia universal, a la que en definitiva va dirigido el Apocalipsis.

Ocasión y finalidad del Apocalipsis.

La ocasión próxima de la composición del Apocalipsis — al menos según lo que da a entender el mismo libro ¹⁰⁴ — fue la revelación que Juan recibió en la isla de Patmos. Dios le ordena expresamente poner por escrito las visiones habidas y consignarlas a los fieles. La razón de por qué tuvo esta revelación fueron las condiciones infaustas por las que estaban pasando los cristianos del Asia.

El *culto imperial* amenazaba con sumergir entre sus aguas ponzoñosas a todas las cristiandades del Asia Menor. Este culto idolátrico, que había comenzado a desarrollarse en tiempos de Augusto, adquirió proporciones gigantescas en el reinado de Domiciano, el cual se hacía llamar en las actas oficiales: “dominus et deus noster.” ¹⁰⁵

Como los cristianos se oponían a este culto imperial, el cruel emperador desencadenó una cruenta persecución contra ellos. San Juan quiere con su libro consolar a los cristianos perseguidos e infundirles nuevo valor para que sigan luchando valientemente por Cristo. El Apocalipsis es, pues, un *libro de consolación* dirigido a los fieles perseguidos a muerte por el poder civil.

Pero no solamente el poder civil se ensañaba en los cristianos, sino también el sincretismo *religioso* oriental. Lo constituían los diversos cultos asiáticos, especialmente el de Cibeles,

sostenidos por un poderoso sacerdocio. Este se aliaba con el poder civil para extinguir o adulterar las florecientes cristiandades del Asia Menor 106. También contribuían a sembrar el desconcierto en el rebaño de Cristo las persecuciones de los judíos y de los herejes cerintianos y nicolaítas.

San Juan se levanta en el Apocalipsis contra los graves peligros que amenazan a los fieles, y les exhorta a permanecer firmes en la doctrina de Cristo. Y pone ante sus ojos la perspectiva gloriosa del triunfo definitivo. Ese triunfo llegará pronto ¹⁰⁷, y los cristianos verán tiempos mejores, en los que Jesucristo y su Iglesia reinarán sobre todos sus enemigos, tanto internos como externos. Por eso San Juan les exhorta reiteradamente a sufrir con paciencia las tribulaciones y persecuciones y a oponerse valientemente a la recepción de la *marca* o *señal* de la Bestia — el poder imperial —, reconociendo su carácter divino ¹⁰⁸. Los himnos que cantan los cristianos que ya han triunfado, en la liturgia celeste, son como una respuesta a las aclamaciones del culto pagano tributado a los emperadores.

San Juan también se propone con su libro excitar las iglesias a vigilar con celo por la pureza de la fe, amenazada entonces por diversos errores doctrinales.

Argumento del Apocalipsis.

El Apocalipsis se presenta como un libro profético ¹⁰⁹ que, mediante diversos vaticinios e imágenes, describe los hechos presentes y futuros de la Iglesia. Esta, siempre perseguida, pero siempre triunfante, alcanzará finalmente la perfecta victoria sobre sus enemigos. El autor sagrado presenta el poder pagano de su tiempo luchando encarnizadamente contra Cristo y su Iglesia. Los anticristos de que nos habla el Apocalipsis son personificaciones de fuerzas colectivas del mundo, que, a través de los siglos, tratan de destruir el poder de Jesucristo. Si bien el Apocalipsis se refiere inmediatamente a la lucha que sostenía la Iglesia con los poderes paganos, a finales del siglo I tiene, sin embargo, un valor y un significado permanente, ya que la Iglesia en la tierra es esencialmente militante. Tiene que hacer frente continuamente a todos los errores y persecuciones que surgen a través de los siglos ¹¹⁰.

El vidente de Patmos presenta la historia de la salvación como una gran liturgia del mundo, en la cual, por virtud del sacrificio del Cordero, se logra vencer el mal y las almas son incorporadas al reino de Dios. Por este motivo, en todas las visiones, excepto en la última se alude al Pontífice celeste y a su sacrificio ¹¹¹. También se anuncia la venida gloriosa de Cristo y las últimas calamidades que precederán a su venida.

Doctrina del Apocalipsis.

El Apocalipsis es rico en enseñanzas doctrinales. Su doctrina teológica está bastante desarrollada y viene como a completar la de los evangelios y epístolas. Refleja bastante bien las creencias cristianas de finales del siglo I.

1) Dios. — El autor sagrado subraya de una manera especial la trascendencia divina. Esto se explica fácilmente si tenemos presente que en aquellos tiempos los emperadores exigían honores divinos. Dios es presentado como el Dios de la majestad, del poder y de la gloria ¹¹². Es el Dios tres veces santo; El solo existe, pues a El solo conviene el Yo; ¹¹³. Es el Señor de todas las cosas, pues les da el ser y las conserva ¹¹⁴. Por eso, es el Principio y el Fin de todas las cosas, el Alfa y la Omega ¹¹⁵. Dios es lo suficientemente poderoso para intervenir en la historia de los hombres en el momento por El determinado desde la eternidad.

2) Cristoología. — Se habla relativamente poco en el Apocalipsis del Cristo terrestre. En cambio, se da gran realce al Cristo glorioso en el cielo, que es descrito bajo diversas formas. Ante todo aparece como el juez enviado por Dios para vengarse de los enemigos de su Iglesia ¹¹⁶.

Es el Hijo del hombre, que Daniel había visto venir sobre las nubes del cielo para el juicio escatológico ¹¹⁷. Es también el Rey-Mesías, que será entronizado en Sión y conseguirá derrotar a los reyes de la tierra rebelados contra Dios ¹¹⁸. Cristo es *la estrella de la mañana* que se da ella misma como recompensa a los cristianos ¹¹⁹ para que puedan vivir en su intimidad ¹²⁰. El da a los hombres la gracia y la paz ¹²¹. Recibe, como Dios, la adoración de todo el mundo creado ¹²². Pero, al mismo tiempo, Cristo es hombre capaz de sufrir y morir por los demás hombres. Es el Cordero muerto y resucitado ¹²³, que ha vencido el mal con su muerte ¹²⁴ y ha librado a los hombres de la esclavitud del demonio ¹²⁵. Por este motivo, Cristo ha obtenido un derecho sobre la humanidad y sobre su destino. El domina las naciones ¹²⁶ y dirige la historia humana ¹²⁷.

3) El *Espíritu Santo* tiene menos importancia en el Apocalipsis que en el cuarto evangelio. Su teología es bastante embrionaria. En el prólogo ¹²⁸ es presentado como dispensador de la gracia y de la paz, juntamente con el Padre y con Jesucristo. Por tres veces ¹²⁹ se habla de los *siete espíritus que están delante del trono de Dios*: expresión que puede referirse al Espíritu Santo septiforme o a siete ángeles. El Espíritu Santo exhorta a las iglesias ¹³⁰; y, al mismo tiempo, une su voz a la de la Iglesia para implorar el retorno de Cristo ¹³¹. En general, el Espíritu aparece — en conformidad con la tradición del Antiguo Testamento — como el Espíritu de profecía ¹³².

4) *Soteriología*. — La salvación se atribuye a Dios únicamente, por oposición a los falsos salvadores imperiales ¹³³. Jesucristo es el agente de esa salvación ¹³⁴. El hombre, para obtenerla, ha de cooperar con sus buenas obras ¹³⁵.

5) *Angelología*. — Está bastante desarrollada en el Apocalipsis. El autor sagrado nos presenta una pléyade de ángeles en torno de Dios y del Cordero. Son los anunciadores de los juicios divinos ¹³⁶. Los ángeles que pertenecen a las jerarquías superiores tienen por función principal alabar a Dios ¹³⁷. Todos toman parte activa en el gobierno de los hombres y de las cosas ¹³⁸.

La *demonología* del Apocalipsis es de extraordinario interés para la teología. *Satanás* y los demás espíritus malignos tienen gran importancia en el libro. Satanás aparece como el gran enemigo de Dios. Arrojado del cielo ¹³⁹, se vengará combatiendo sobre la tierra a los cristianos y a la Iglesia ¹⁴⁰. Con este fin suscita dos Bestias ¹⁴¹: una que simboliza al Imperio romano y otra al sacerdocio pagano. Satanás y sus ayudantes se servirán de todos los medios, hasta de la persecución sangrienta, para seducir a los fieles. Sin embargo, Satanás no podrá hacer nada contra la voluntad de Dios. Será reducido a la impotencia en el día que Dios determine ¹⁴². Dios es, pues, más fuerte que el mal. Y, en consecuencia, podrá ayudar a los fieles contra los perseguidores.

6) *Eclesiología*. — La Iglesia constituye el punto central en torno al cual gira todo el Apocalipsis. Contra ella se desencadena la lucha de Satanás ¹⁴³. Pero Cristo interviene en favor de ella. La Iglesia es el reino de Dios y de Cristo que se ha de establecer definitivamente después del exterminio de las potencias malignas ¹⁴⁴. Pero ya se puede considerar como iniciado sobre la tierra ¹⁴⁵. Es un reino de sacerdotes, en cuanto que todos los fieles están encargados de ofrecer a Dios el cántico de toda la creación como sacrificio de alabanza ¹⁴⁶. Las relaciones íntimas de la Iglesia con Cristo son descritas bajo la imagen del matrimonio ¹⁴⁷: la Iglesia es la esposa del Cordero, es decir, de Cristo, pues todos los fieles están unidos a Cristo por los lazos del amor ¹⁴⁸. Su misión principal es alabar a Dios y servirle ¹⁴⁹. La Iglesia del cielo está íntimamente unida a la de la tierra. Incluso ora con las mismas fórmulas de esta última, y constituye como su prolongación. Al final de los tiempos sólo habrá una Iglesia, la Jerusalén celeste ¹⁵⁰.

7) *Escatología*. — La lucha de Satanás y de los poderes del mal contra Dios y su Iglesia durará cuanto dure el mundo. Después de la caída de la Roma perseguidora, la Iglesia conocerá una era de prosperidad y de paz. Esto sucederá cuando se detengan las persecuciones generaliza-

das contra la Iglesia. No obstante, la Iglesia siempre tendrá que pasar por períodos difíciles. Pero los fieles han de tener plena confianza, porque, por muy fuertes que sean las persecuciones, Dios siempre saldrá vencedor¹⁵¹. En el último día, cuando Dios venza definitivamente a Satanás y lo arroje por siempre al infierno, entonces tendrá lugar el reino celestial en un universo totalmente renovado, del cual será excluido el mal¹⁵².

¿Cuándo tendrá lugar este paso de la Jerusalén terrestre a la Jerusalén celeste? El autor sagrado no lo dice. Sin embargo, nos advierte que el paso del mundo presente al mundo futuro será precedido por un asalto general de los poderes del mal contra la Iglesia¹⁵³. Mas el retorno de Cristo triunfante la salvará¹⁵⁴ y señalará el comienzo del último juicio¹⁵⁵ y la llegada del mundo nuevo¹⁵⁶.

Los signos cósmicos de que nos habla el Apocalipsis¹⁵⁷ no han de ser tomados a la letra. Se trata de expresiones e imágenes estereotipadas y tradicionales en el profetismo del Antiguo Testamento, empleadas para designar una intervención divina en la historia humana.

8) *El milenarismo*. — Según el Apocalipsis¹⁵⁸, Satanás es arrojado al abismo, en donde permanecerá encadenado durante *mil años*. En el decurso de ese tiempo todos los mártires vuelven a la vida y reinan con Cristo¹⁵⁹. Después Satanás — suelto de nuevo — entabla una última batalla contra la Iglesia antes de ser arrojado definitivamente al estanque de fuego y azufre¹⁶⁰. Una vez ejecutado esto tiene lugar el último juicio precedido por la resurrección general de los muertos¹⁶¹.

En los primeros siglos de la era cristiana hubo cierto número de Padres¹⁶² que interpretaron estas visiones del Apocalipsis en sentido estrictamente literal. Cristo ha de volver un día sobre la tierra. Entonces resucitarán los mártires e incluso todos los justos, y reinarán *mil años* sobre la tierra. Después tendrá lugar la resurrección general, el último juicio y el comienzo del reino celestial. Estos Padres, sin embargo, admitían un milenarismo *espiritual*, es decir, un reino lleno de goces del espíritu y de bienes temporales. Existió también ya desde antiguo otro milenarismo *carnal*, según el cual los goces del milenio serían prevalentemente de tipo material, un tanto grosero y hasta pueril. Esto dio origen a extravagancias totalmente inadmisibles en la Iglesia cristiana. Los defensores más conocidos de este milenarismo en la antigüedad fueron Cerinto, Nepote, obispo de Arsínoe, Coragio y Apolinar de Laodicea¹⁶³.

En nuestro tiempo, la interpretación milenarista ha sido resucitada de nuevo por ciertas sectas protestantes, como los anabaptistas, los labadistas, los darvistas, los testigos de Jehová, y por varios autores acatólicos, los cuales insisten en la resurrección de los buenos y de los condenados, que creen encontrar afirmada en 1 Cor 15:23-24. Durante la última guerra mundial (1939-1944) la tesis milenarista volvió a hacer su aparición incluso entre los católicos. Por eso, un decreto del Santo Oficio (21 de julio de 1944) declaró formalmente que *el sistema del milenarismo mitigado no podía ser enseñado sin peligro (tuto doceri non posse)*¹⁶⁴.

Y, en efecto, el milenarismo, en cuanto enseña que Jesucristo ha de volver a vivir visiblemente entre los hombres por un período de mil años, bien sea rodeado de muchos justos resucitados, o bien sin presuponer la resurrección de estos justos, no puede ser admitido. La Iglesia Ortodoxa considera el milenarismo como una doctrina errónea y temeraria¹⁶⁵, pues no se apoya ni en la enseñanza de Cristo ni en la de los apóstoles. La doctrina de la fe enseña solamente dos venidas de Cristo: la primera tuvo lugar en su encarnación y nacimiento; la segunda se realizará cuando venga glorioso en la parusía, a la que seguirán inmediatamente el juicio final y la retribución¹⁶⁶. Por consiguiente, no hay lugar para el reino milenarista.

Teniendo en cuenta el simbolismo de San Juan y del Apocalipsis, nada hay que obligue a interpretar Ap 20:4-5 en sentido estrictamente literal. La influencia de Ezequiel sobre el autor del

Apocalipsis ha sido muy grande. Ahora bien, en Ezequiel 37:1-14 la resurrección de los huesos secos simboliza la restauración de Israel, después de las pruebas del destierro babilónico. Por otra parte, esta visión precede inmediatamente a la que presenta a Gog, rey de Magog, invadiendo la Tierra Santa ¹⁶⁷. Otro tanto sucede en el Apocalipsis, en donde la visión de la *primera resurrección* precede inmediatamente a la de la invasión de la Tierra Santa por Gog y Magog ¹⁶⁸. En consecuencia, la *primera resurrección* de Ap 20:4-5 ha de simbolizar normalmente la renovación de la Iglesia, después del período de las grandes persecuciones. Y el *reino de mil años* correspondería, en este caso, a la fase terrestre de la Iglesia, desde el final de las persecuciones hasta el fin de los tiempos.

La mayoría de los autores, siguiendo a San Agustín ¹⁶⁹, prefieren dar a este pasaje del Apocalipsis una interpretación espiritual. El Obispo de Hipona, apoyándose en Jn 5:24-29, en donde se habla de una resurrección espiritual de los muertos por el pecado, vivificados por la palabra de Jesús, distingue una doble resurrección: una espiritual, cuando el hombre escucha y acepta la palabra de Dios; otra corporal, que tendrá lugar al final de los tiempos, cuando resuciten los muertos. Según esto, la *primera resurrección* de Ap 20:4-5 ha de ser entendida en sentido espiritual: se trata de la resurrección espiritual de todos aquellos que encuentran la vida permaneciendo unidos a la doctrina de Cristo. El *reino de mil años* correspondería en dicho caso a toda la fase terrestre de la vida de la Iglesia, desde Pentecostés hasta el fin de los tiempos. Para entender mejor esto hay que tener en cuenta que el Apocalipsis no pretende describir una serie de visiones, que se sucederían en un orden estrictamente histórico. Por eso, no es necesario establecer unión cronológica entre las visiones de los capítulos 19 y 20 del Apocalipsis ¹⁷⁰.

División del Apocalipsis.

Los autores dividen el Apocalipsis de diversas maneras. El P. Alio ¹⁷¹, por ejemplo, siguiendo a Bengel, lo divide en tres partes: 1) Introducción y cartas a las iglesias (Ap 1-3); 2) revelación profética del futuro (Ap 4-22:5); 3) conclusión (Ap 22:6-21). Nosotros, fundándonos en las palabras del mismo Apocalipsis: *Escribe lo que vieres, tanto lo presente como lo que ha de ser después de esto* ¹⁷², lo dividimos en *dos partes* principales: Revelación a las siete iglesias del Asia sobre su estado espiritual (Ap 1:4-3:22) y visiones proféticas sobre el futuro (Ap 4:1-22:5), a las que hay que añadir un prólogo (Ap 1:1-3) Y un epílogo (Ap 22:6-21).

I. PRÓLOGO: Título del libro y afirmación de su origen divino (Ap 1:1-3).

II. PRIMERA PARTE: Revelación sobre el estado espiritual de las siete iglesias del Asia Menor (1:4-3:22).

1. Saludo de Juan a las siete iglesias de Asia (1:4-8).

2. Visión introductoria a todo el libro (1:9-20).

3. Las siete cartas a las iglesias (c.2-3):

a) Carta a la iglesia de Efeso (2:1-7).

b) Carta a la iglesia de Esmirna (2:8-11).

c) Carta a la iglesia de Pérgamo (2:12-17).

d) Carta a la iglesia de Tiatira (2:18-29).

e) Carta a la iglesia de Sardes (3:1-6).

f) Carta a la iglesia de Filadelfia (3:7-13).

g) Carta a la iglesia de Laodicea (3:14-22).

III. SEGUNDA PARTE: Las visiones proféticas sobre el futuro (4:1-22:5):

1. Visiones introductorias a la parte profética (c.4-5):

a) El Dios omnipotente y su corte (4:1-11).

- b) El Cordero redentor recibe el libro de los siete sellos (5:1-14).
- 2. Ejecución de los decretos del libro de los siete sellos (6:1-11:19):
 - a) La apertura de los siete sellos manifiesta los símbolos de la justicia divina (6:1-8:1):
 - b) Con la apertura de los cuatro primeros sellos aparecen cuatro jinetes, que simbolizan el dominio extranjero, la guerra, el hambre y la peste (6:1-8).
 - 2) Apertura del quinto sello. Los mártires en sus oraciones piden justicia (6:9-11).
 - 3) Al abrir el sexto sello grandes cataclismos presagian la ira del Cordero (6:12-17).
 - 4) Preservación de los justos en medio de los azotes (7:1-8).
 - 5) Triunfo de los elegidos en el cielo (7:9-17).
 - 6) Apertura del séptimo sello: silencio de media hora (8:1).
 - 7) Visión de las siete trompetas (8:2-11:19).
 - 1) Las oraciones de los santos aceleran la llegada del gran día (8:2-6).
 - 2) Suenan las cuatro primeras trompetas produciendo diversas calamidades (8:7-12).
 - 3) Un águila anuncia tres calamidades que se abatirán sobre la humanidad (8:13).
 - 4) Quinta trompeta: Primera calamidad = Invasión de insectos infernales que atormentan a los hombres (9:1-12).
 - 5) Sexta trompeta: Segunda calamidad = Ejército diabólico que extermina a la tercera parte de los hombres (9:13-21).
 - 6) Inminencia del castigo: Un ángel anuncia la llegada del reino de Dios (10:1-7).
 - 7) Juan come un librito para profetizar de nuevo (10:8-11).
 - 8) Misión de los dos testigos y victoria de la Iglesia (11:1-13).
 - 9) La séptima trompeta aporta el establecimiento completo del reino de Dios (11:14-19).
- 8. Ejecución de los decretos del librito abierto, que Juan recibió del ángel (12:1-22:5):
 - a) Visión de la Mujer y del Dragón (12:1-18):
 - 1) La mujer da a luz un Niño (12,i-6).
 - 2) Miguel lucha contra el Dragón y lo arroja del cielo (12, 7-12).
 - 3) La Mujer huye al desierto (12:13-18).
 - b) Tercera calamidad: El Dragón transmite su poder a la Bestia (0.13):
 - 1) La Bestia del Occidente: el Imperio romano (13:1-10).
 - 2) La Bestia del Oriente: el sacerdocio pagano, que se esfuerza por embaucar a los hombres (13:11-18).
 - c) El Cordero y sus fieles servidores (14:1-5).
 - d) Tres ángeles anuncian la hora del juicio (14:6-13).
 - e) Siega y vendimia simbólicas de los gentiles (14:14-20).
 - f) Visión de las siete copas derramadas (c. 15-16):
 - 1) Los vencedores de la Bestia entonan el cántico de Moisés y del Cordero (15:1-4).
 - 2) Los siete azotes de las siete copas (15:5-16:21).
 - g) El castigo de Babilonia-Roma (17:1-19:10):
 - 1) La gran Ramera (17:1-7).
 - 2) Simbolismo de la Bestia y de la Ramera (17:8-18).
 - 3) Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia (18:1-3),
 - 4) El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia (18:4-8).

- 5) Descripción de la ruina de Babilonia mediante los lamentos de los que vivían de ella (18:9-19).
 - 6) Regocijo de los santos (18:20-24).
 - 7) Cántico triunfal en el cielo (19:1-10).
- h)* Exterminio de las Bestias (= las naciones paganas) (19:11-20:15):
- 1) El Rey de reyes aparece con su ejército (19:11-16).
 - 2) Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo (19:17-18).
 - 3) La Bestia y sus partidarios son vencidos y arrojados al estanque de fuego (19:19-21).
 - 4) El Milenio, o sea el reino de mil años (20:1-6).
 - 5) Última batalla escatológica de Satán contra la Iglesia (20:7-10).
 - 6) Juicio final delante del trono de Dios (20:11-15).
- i)* La nueva Jerusalén (21:1-22:5):
- 1) La Jerusalén celestial (21:1-8).
 - 2) Descripción de la Jerusalén futura, Esposa del Cordero (21:9-23).
 - 3) En ella todos encontrarán abundantes bendiciones y la bienaventuranza eterna (21:24-22:5).
- IV. EPÍLOGO (22:6-21):
1. Las palabras de esta profecía son confirmadas por el ángel, por Cristo y por Juan (22:6-9).
 2. Palabras de Cristo, a la Iglesia y a toda la humanidad (22:10-16).
 3. El Espíritu y la Iglesia terrestre le responden con un llamamiento amoroso e insistente (22:17).
 4. Juan prohíbe alterar su libro (22:18-19).
 5. Jesús promete su próxima venida, la cual implora el profeta (22:20).
 6. Conclusión epistolar en forma de bendición (22:21).

Diversas Interpretaciones del Apocalipsis.

El carácter misterioso del Apocalipsis ha dado lugar a interpretaciones casi innumerables ¹⁷³. Pero todas ellas se pueden reducir a cuatro sistemas principales.

1) Muchos autores, principalmente acatólicos ¹⁷⁴, afirman que el Apocalipsis alude a los sucesos políticos contemporáneos del autor. Describiría la historia de aquel tiempo, es decir, la del período que corre entre la persecución de Nerón y la destrucción de Jerusalén (a.66-70). De esto se seguiría que el Apocalipsis no contiene vaticinios propiamente dichos, sino meras conjeturas acerca del futuro. Todo lo explican apoyándose en la historia contemporánea del Apocalipsis: los cinco reyes, que ya cayeron ¹⁷⁵, serían Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón; el sexto sería Vespasiano, y el séptimo, que todavía no vino y permanecerá poco tiempo, lo identifican con Tito; el octavo, que era y ahora ya no es ¹⁷⁶, lo entienden de Nerón redivivo.

2) Para otros muchos autores, sobre todo católicos, el Apocalipsis predeciría de una manera profética toda la historia de la Iglesia desde los orígenes hasta el fin del mundo. Y esto lo haría siguiendo las diversas épocas de la Iglesia, designadas por los siete sellos, las siete trompetas, las siete copas, etc. Así lo han creído muchos autores de la Edad Media, como Joaquín de Fiore (f 1201) ¹⁷⁷, Nicolás de Lira (f 1340) ¹⁷⁸, etc. Entre los escritores más recientes sostienen esta interpretación P. Drach, F. Kaulen, J. Belser, F. Gutjahr, L. Poirier. Otros autores, como A. Salmerón, L. de Alcázar ¹⁷⁹, J. B. Bossuet, A. Calmet, F. Allioli, L. Billot, creen que las imágenes apocalípticas empleadas en el Apocalipsis se refieren tan sólo a la primera edad de la Iglesia,

es decir, hasta el siglo iv ó v. Según éstos, el Apocalipsis describiría las luchas de la Iglesia con el Imperio romano y con las herejías de los primeros siglos del cristianismo ¹⁸⁰.

3) Muchos otros escritores antiguos ¹⁸¹, seguidos por bastantes autores posteriores ¹⁸², interpretan el Apocalipsis en sentido *escatológico*. Para éstos, nuestro libro narraría los últimos hechos de la Iglesia anteriores al juicio universal y a la consumación final. Las calamidades que describe serían las señales precursoras del fin del mundo. F. Ribera, por ejemplo, nos dice ¹⁸³ que los once primeros capítulos del Apocalipsis narran las calamidades anteriores al anticristo. Y los restantes capítulos describirían el reino del anticristo y las persecuciones desencadenadas por él contra la Iglesia. En general, los defensores de la tesis escatológica suelen coincidir en no restringir demasiado el tiempo escatológico, pues éste empezaría propiamente con la encarnación de Cristo. En cuyo caso vendría como a abarcar toda la historia de la Iglesia ¹⁸⁴.

4) La exégesis científica contemporánea relaciona más estrechamente el Apocalipsis con la historia del siglo I. Sin embargo, tanto H. B. Swete ¹⁸⁵ como E. B. Alío ¹⁸⁶, J. Bonsirven, etc., estiman que del Apocalipsis hay que retener, sobre todo, su *espíritu* y un cierto número de datos que se repiten y se completan, valederos para todos los tiempos, porque expresan el drama, que durará tanto como el mundo, de la lucha de Satanás contra Dios y contra la Iglesia ¹⁸⁷. “Es, ante todo — como dice el P. Alío —, una filosofía de la historia religiosa (valedera) para todos los tiempos.”¹⁸⁸

La segunda parte del Apocalipsis (c.4-22) no trata propiamente de exhortaciones, con el fin de despertar el fervor religioso de los cristianos, recordándoles las recompensas y castigos divinos, como sucede en la primera parte (c.1-3). En la segunda parte encontrada en nueve períodos: 1) Los siete sellos. Abarcan desde Cristo hasta Juliano el Apóstata 2) Las siete trompetas. Desde Juliano hasta Gosroes y Mahoma. 3) Las siete copas. Desde Garlomagno hasta Enrique IV de Alemania. 4) Medición del templo (Ap 11:1), simboliza el papa Félix, que instituye la fiesta de la Dedicación de las iglesias. 5) Apertura del templo celeste (Ap 11:19), se refiere a la institución de la fiesta de la Purificación. 6) Los dos testigos: el patriarca de Constantinopla, Menas, y el papa Silverio. 7) La Mujer (Ap 12): Jerusalén destruida por Gosroes (605). 8) El Hijo varón: el emperador Heraclio. 9) Satanás encerrado: fundación de la Orden de Predicadores. Cf. S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento III* (BAC, Madrid 1962) p.580.

Digamos más bien una serie de visiones de tipo apocalíptico. Ahora bien, los escritos apocalípticos son propios de un período de grave crisis o de persecución religiosa. El Apocalipsis de San Juan parece suponer esta grave situación religiosa, pues en Ap 6:9-11 se habla de mártires *degollados por la palabra de Dios*. En Ap 7:14 se alude a una gran muchedumbre con palmas en la mano que acaba de triunfar de *la gran tribulación*, es decir, de una persecución sangrienta. En el capítulo 13 nos son presentadas dos Bestias, que se sirven de todos los medios para imponer a los cristianos un culto idolátrico. Los que se resisten serán exterminados ¹⁸⁹.

Ahora bien, esa persecución sangrienta, a la que alude el Apocalipsis, es — en opinión de la mayoría de los autores modernos — la persecución desencadenada por Roma contra los primeros cristianos. Es Roma la que se esconde bajo el nombre de Babilonia ¹⁹⁰, la ciudad de las siete colinas ¹⁹¹, que ha derramado la sangre de muchos mártires y ha querido imponer al mundo el culto de sus emperadores divinizados. Por cuya razón hay que considerar como cierto que el Apocalipsis, lo mismo que la casi totalidad de los escritos apocalípticos, fue escrito ante todo haciendo referencia a una situación histórica bien precisa. Se propone levantar el ánimo de los cristianos del siglo i, cuando Roma desencadenó las primeras persecuciones contra la Iglesia.

Los fieles se preguntaban por qué Dios permitía tales violencias contra los cristianos.

Cristo, al resucitar, ¿no había triunfado de la muerte, del demonio, del mundo y de todos los poderes malignos?¹⁹² San Juan compuso el Apocalipsis para responder a esta coyuntura histórica y a esta crisis de conciencia bien determinada. Por eso, toda interpretación del Apocalipsis ha de partir de este hecho.

El autor sagrado responde al interrogante de los fieles siguiendo los principios de la tradición apocalíptica. Los fieles han de tener confianza, porque la persecución durará sólo algún tiempo. Cristo vendrá pronto¹⁹³ y exterminará a las Bestias y a los perseguidores de su Iglesia. San Juan es encargado de anunciar, ante todo, este *misterio*. Babilonia-Roma será destruida¹⁹⁴, Satanás y sus ejércitos serán arrojados al estanque de fuego¹⁹⁵. Y entonces el reino de Dios será definitivamente instaurado, bajo la autoridad del Cordero¹⁹⁶. El mensaje apocalíptico de Juan es, pues, *un mensaje de esperanza* en el poder de Dios, en medio de las mayores pruebas 197.

- 1 Ap 1:1. — 2 Cf. Mt 11:25.27; 16:17; Rom 1:17; 1 Cor 2:10. Además, *apocalipsis* en el N. T. puede designar bien la manifestación de verdades sobrenaturales (Le 2:32; Rom 16:25; Ef 1:17), bien una revelación particular hecha por Dios o por Jesucristo (Gal 1:12; 2 Cor 12:1; Ef 3:3; Ap 1:1), bien la aparición de Cristo al fin de los tiempos (2 Tes 1:7; 1 Cor 1:7; Rom 2:5; 1 Pe 1:7) o bien la manifestación gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8:19). Cf. J. B. Frey, *Apocalypique*: DBS I 327. — 3 J. B. Frey, *ibid.*, 328. — 4 M. García Cordero, *El libro de los siete sellos*: Colección Agnus (Salamanca 1962) p.22s. — Rigaux, *Género literario apocalíptico*: EstBib 13 (1954) 225-227; J. B. Frey, *Apocalypique*: BS I 326-354; J. BLOCH, *On the Apocalyptic Judaism* (Fiiadelfia 1953) p.154f G. E. Ladd, *The Revelation and Jewish Apocalyptic*: *Évangelische Quartalschrift* 29 (1957) 94-100. — 5 J. B. FREY, a.c.: DBS I 327. — 6 El libro de Daniel podemos considerarlo, según el P. Lagrange, como "el primero y más Perfecto de los apocalípticos" (*Les prophéties messianiques de Daniel*: RB 13 [1904] 494ss). Cf. M. García Cordero, *Biblia comentada*: III. Libros proféticos (BAC, Madrid 1961) p.986-988. — 7 M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1950) p.7. — 8 Cf. 1 Sam 10:155; Is 7:14; Jer 28:1555; 44:29-30. — 9 M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introduction a la Bible* de A. Robert-A. Feuillet II (Desclée, Tournai 1959) p.712s. — 10 Ap 1:11. — 11 M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (París 1909) p.41. — 12 Ap 1:20. — 13 Ap 17:9-10. — 14 Ap 19:8. — 15 Ap 6:1-8. — 16 Ap 17:4. Sobre el simbolismo del Apocalipsis véanse G. B. Escande, *L'Apocalypse, document de la Rédemption. Essai sur la langue symbolique* (Ginebra 1926); C. Glemen, *Visionen und Bilder in der Offenbarung Johannis*: ThStKr 107 (1936) 236-265; K. L. Schmidt, *Die Bildersprache in der Johannes-Apocalypse*: ThZ 3 (1947) 161-177; H. Langenberg, *Die prophetische Bildsprache der Apocalypse* (Metzingen 1952) p.31i. — 17 Ap 13:1. — 18 M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.8s. — 19 Cf. J. Bover-F. cantera, *Sagrada Biblia* 4.^a ed. (BAC, Madrid 1957) p.1624. — 20 E. B. Allo, *L'Apocalypse*: *Études Bibliques* 3.^a ed. (París 1933) p.XXXIs. — 21 Así sucede en el *Henoc etiópico*, en el Apocalipsis de Baruc y en el 4 Esdras. — 22 Ap 1:1.4.9. — 23 E. B. Allo, o.c. p.LXIV. — 24 Ez 3:1-2. — 25 Ez 38. — 26 Ap 4. — 27 Ez 1; 9-10. — 28 Ez 40 y capítulos siguientes. — 29 Ap 21-22. — 30 Ap 18. — 31 EZ27. — 32 Ap 11. — 33 Ap 21. — 34 Zac 2:1ss. — 35 Ez 40:3. — 36 Zac 3. — 37 Ap 6. — 38 Zac 6. — 39 Ap 1:75.13-20. — 40 Zac 3:4; Dan 7:8ss; 10,5ss; cf. Is 11:4149:2, etc. — 41 Dan 7:1-8.23-27. — 42 Ap 12:1-17. — 43 Ap 1:10. — 44 Ap 15:8. — 45 Comparar Dan 7 con Ap 13:1-8; 12:14; 17:12; 20:4; Dan 3:5ss.15 con Ap 13:15; Dan 8:10 con Ap 12:4. — 46 Ap 15:2-3. — 47 Compara Ex 3:14 con Ap 1:4.8; 4:8; 11:17; 16:5; Ex 7-10 con Ap 9 y 16; Ex 25 con Ap 11:19. Cf. E. B. Allo, o.c. p.LXV; M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. ala Bible* de A. Robert-A. Feuillet, II p.717s; L. De Alcázar, *In eas Veteris Testamenti partes quas respexit Apocalypsis libri quinqué* (Lyon 1631) p.312; J. Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de S. Jean*: NRTh 77 (1955) 113-122; V. Soria, *Apocalypsis y Génesis*: CultBib 12 (1955) 364-369. El P. D. Dubarle cree que la imagen de la Mujer coronada de estrellas (Ap 12) depende del Cant (cf. *La Femme couronnée d'étoiles* (Ap 12): *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* [París 1957] p. 512-518). — 48 The Apocalypse of St. John (Londres 1947) — 49 L'Apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne: NRTh (1924) 513-525-596-618. — 50 O.c. p.LXXXVs. — 51 E. B. Allo, o.c. p.LXXXVI. — 52 J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1957) p.162s. — ⁵³ Cf. Ap 9:13-21 y 11:1-13; 14:14-20 y 15:2-3; 16:14 Y 16:15. — 54 E. B. Allo, o.c. p.LXXXVII. — 55 Cf. Dom Gurú M. CAMPS, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat XXII* (1958) p.228s. — 56 Ap 1:1.4.9; 22:8. — 57 San Justino M., *Diálogo con Trifón* 81:4: PG 6:669. — 58 San Policarpo, *Ad Phii.* 6:8: PG 5:1005-1016. — 59 Andrés De Cesárea, *Comm. in Apocalypsin* pról.: PG 106.220. — 60 San Ireneo, *Adv. haer.* 4:20:11; 5:26:1; 5:30:3: PG 7:1040.1192.1207. — 61 EB.6: *Fragmentum Muratorianum* lin.7i. — 62 Strom. 4:25:157; 5:6:35: PG 8:1365; 9:61. — 63 *In Ioannem*, 1:14: PG 14:48.61; *In Matth.* 16:6: PG 13:1385. — 64 *Adv. Marcionem* 3:14:24: PL 2:46.340.368; *De resurrectione carnis* 25: PL 2:877. — 65 Eusebio (*Hist. Eccl.* 4:26: PG 20:392) nos dice que Melitón compuso unos tratados que tenían por título: "Acerca del diablo y del Apocalipsis de Juan." — 66 Gf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:25:2. — 67 Gf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7:25:1-27: PG 20:69788. Los milenaristas se apoyaban en Ap 20:4-7 para admitir un reino terreno y carnal de mil años. Los cristianos muertos resucitarían para reinar con Cristo sobre la tierra. — 68 Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:25:2: PG 20:268. — 69 San Basilio, *Contr. Eunomium* 2:14: PG 29:600; San Atanasio, *Epist. fest.* 39: PG 26:1437; *Contr. Arlanos* or. 2:23.45: PG 26:196.244; San Gregorio Niseno, *Contr. Apollina-rem* 37: PG 45:1208; San Cirilo De Alejandria, *De adoratione in spiritu et veritate* 6: PG 68, 433; San Epifanio, *Haer.* 51:3: PG 41:892. — 70 EB 17. Cf. Mansi, 3:924; San Agustín, *Retractationes* I 16: PL 32:612. — 71 EB 19. Gf. Mansi, 3:891. — 72 EB 21. Cf. PL 20:501. Se puede ver la edición crítica de esta carta hecha por H. Wurm en *Apollinaris* 12 (1939) 74-78. — 73 EB 27. Gf. PL 19:79:80s; Mansi, 8:145ss. — 74 EB 34 Cf. Mansi, 10:624. — 75 EB 47. Cf. Mansi, 3161736.1738. — 76 EB 59-60. Cf. Mansi, 33:22. — 77 M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (París 1950) p.17s. — 78 Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. a la Bible*, de A. Robert-A. Feuillet II p. 740-741. — 79 Cf. 1 Cor 12:285; Ef 4:11. — 80 Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:39:7; *Constitutiones apostolicae* 7:46:7. — 81 Cf. *Responsum XIII Pont. Commissionis Biblicae* (24 junio 1914) acerca del autor y del modo de composición de la epist. a los Hebreos: EB 417. — 82 M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.20. — 83 Ap 21:6; 22:17; cf. Jn 4:10.1353; 7:38. — 84 Ap 3,14; 6:10; 16:7; 19:2.9.11; 21,5s; cf. Jn 1:9-4.23; 7:28; 15:1; 17:3; 6:32; 1 Jn 2:8. — 85 Cf. A. SCHLATER, *Das A. T. in der johanneischen Apocalypse*: *Beitrag zur Förderung christlicher Theologie* 16:6 (1912); K. L. Schmidt, *Die Bildersprache in der*

Ap.: ThZ 3 (1947) 161-177. — 86 Gf. E. B. Allo, o.c. p.CCXXIX-CCXXXI; M. García Cordero, o.c. p.ió. — 87 Ap 1:9. — 88 *Adv. haer.* 5:30-3; PG 7:1207. — 89 *In Apocalypsim* to,u; 17:10; PL 5:333.338. — 90 *Hist. Eccl.* 3:18:4; PG 20:252. — 91 *De viris illustribus* 9: PL 23:625. — 92 San Epifanio, *Haer.* 51:12.33; PG 41:909.949- — 93 Plinio el Joven le llama "Immanissima bellua" (*Panegy. Traiani* 48). — 94 Cf. Suetonio, Domitianus 13. — 95 Cf. Plinio, *Hi'si. Nat.* 4:12.23. — 96 Ap 2:4.14.20.55; 3:2ss.16ss. — 97 Ap 2:6.15.20.53. — 98 Ap 2:10.13. — 99 *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.20-22. — 100 Ap 17:10. — 101 Ap 13:3-4 — 102 A. Gelin, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, XII (Paris 1951) P-586. — 103 A. Feuillet, *Essai d'interprétation du ch.n de l'Apocalypse*: NTSt 4 (1957s) 183-200. — 104 Ap 1:1-11. — 105 Suetonio, *Domitianus* 13. Cf. A. J. Festugière Et Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de N.-S.* II 7-34. — 106 Cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cuites de Domitien et de Cybèle* (Paris 1935) p.805s; M. García Cordero, o.c. p.igs. — 107 cf. Ap 1:3; 3:11; 11:14; 22:7.12.20. ios Cf. Ap 13:16. — 109 Cf. Ap 1:3.19, etc. — 110 M. García Cordero, o.c. p.20. — 111 Cf. Ap 1:12-16; 4-5; 8:3-5; n,19; 14:1-5; 15:2-4; 19:11-16. Véanse J. Peschek, *Ge-heime Offenbarung und Tempeldienst* (Paderborn 1929); A. CABANISS, *A Note on the Liturgy of Apocalypse*: *Interpretaron* 7 (1952) 78-86; J. COMBLIN, *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem* (Ap 21:1-22:5): *EThl* 29 (1953) 5-40; T. F. Torrance, *Liturgie et Apocalypse*: *Verbum Caro* 11 (1957) 28-40; G. Dellling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse*: NT 3 (1959) 107-137; M. H. Shepherd, Jr., *The Paschal Liturgy and the Apocarse* (Richmond 1960) P-99; B. BRINKMANN, *De visione litúrgica in Apocalypsi S. Ioannis*: VD n (1931) 335-342. — 112 Ap 4:2; 6:10; 11:4.15; 15:3. — 113 Ap 4:8; cf. Ex 3:14. — 114 Ap 4:8.11. — 115 Ap 1:8; 21:6. — 116 Ap 1:7.13; 19:1ss. — 117 Dan 7:13; Ap 1:7.13; 14:1 — 118 Ap 12:5; 19:15. — 119 Ap 2:28; 22:16. — 120 AP 2:1; 3:20. — 121 AP1-5. — 122 Ap 5:12-14. — 123 Ap 5:6. — 124 Ap 5:5. — 125 AP 5:9s. — 126 Ap 1:5 — 127 Ap 5:5; 6:1ss. Cf. D. M. Beck, *The Christology of the Apocalypse* (Nueva York 1942); E. Schmitt, *Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse*: *Theologi-sche Quartalschrift* 140 (1960) 257-290. — 128 Ap 1:4. — 129 Ap 1:4; 3:1; 4:5. — 130 AP 2-3. — 131 Ap 22:17. — 132 Ap 2:7 y *passim*. — 133 Ap 7:10; 12:10; 19:1. — 134 Ap 1:5; 5:9; 7:14; 12:11. — 135 Ap 7:14; 12:11; 20, 12; 14:13. Cf. H. Crouzel, *LedogmedelaRedemptiondansl'Ap.*: *BullLE* 58 (1957) 6ss. — 136 Ap 4:2-8; 5:115; 7:1; 8:7-10:11. — 137 Ap 4-5. Cf. J. Michl, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl Johannes: I Die Engel und Gott* (Munich 1937). — 138 Ap 7,iss; 8:2ss; 14:16; 16:5. 141 Ap 13. — 139 Ap 12:7-9- 142 Ap 20:1-2. — 140 Ap 12:12.17- 143 Ap 12. — 144 Ap 1:6; 5:10; 11:18; 19:6; 20:6. — 145 Ap 5:10; 20:6. — 146 Ap 5:9-10; cf. Ex 19:6. Véase A. Skrinjar, *Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypsi-cae*: VD 23 (1943) 22-29.47-54-77-88. — 147 Ap 21:2.10; 19:7. — 148 Ap 3:20; 14:4-5; cf. Jer 2:2-3; 19:9; 21:2-9. — 149 Ap 14:1-3; 22:3-4; cf. 7.12. — 150 Ap 6:9; 7:1-17; 8:2; 14:1-5; 15:2-4. — 151 Ap 19:21; 20:10. — 152 Ap 20:11; 21,iss. — 153 Ap 19:19; 20:8-9. — 154 Ap 19:11-21; 20:9ss. — 155 Ap 20:11. — 156 M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.22-26. — 157 Cf. Ap 6:12-17. — 158 Ap 20:1-6. — 159 Ap 20:4. — 160 Ap 20:7.53. — 161 Ap 20:11-15. — 162 Entre esos Padres se cuentan Papias (cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:39; PG 20:374), San Justino (cf. *Dial. con Trifón* 81:4; PG 6:668s), San Ireneo (*Adv. haer.* 5:30:4; 5:36:3; PG 7" 1207-1224), San Hipólito (cf. San Jerónimo, *De viris ill* 61: PL 23:671-674), Tertuliano (*Adv. Marcionem* 3:24; PL 2:384-386), la *Epist. de Bernabé* (15:4-9) y otros. — 163 Gf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:28; PG 20:2743; Orígenes, *De principiis* 2:11; PG 11:241. — 164 El tenor del decreto es como sigue: "Postremis hisce temporibus non semel ab hac Suprema S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finalem iudicium, sive praevia sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum. Re igitur examini subiecta in conventu plenario feriae IV, diei 19 iulii 1944, Emi. ac Revmi. Domini Cardinales, rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. Consultorum voto respondendum decreverunt, sistema millenarismi tuto doceri non posse." Cf. AAS 36 (1944) 212; G. Gilleman, *Condamnwion du millénarisme mitigé*: *NRTh* 67 (1945) 239-241; I. F. SA-GÜÉS, *Millenarismus omnis reiendus est*, en *Sacrae Theologiae Summa* IV (BAC, Madrid 1962) p.1022-1207. — 165 Tomás, 4 *Sent.* dist.43 q.i a.3. — 166 Cf. D 423. — 167 Ez 38-39. — 168 Ap 20:7-10. — 169 *De civitate Dei* 20:7:1-2; PL 41:666-668. — 170 Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. a la Bible* de A. Robert-A. Feuillet II P-731-733; L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement* (Paris 1904); C. Mo-Rrondo, *Estudios milenarios* (Jaén 1922); G. BARDY, *Millénarisme*: *DTC X* 1760-1763; J. M. BOVER, *El miénarismo.yeZ magisterio eclesiástico*: *EstBib* 2 (1951) 3-22; A. Wikenhauser, *Das Problem des tausendj ahrigen Reiches in der Johannes-Apokalypse*: *Rómische Quartalschrift* 40 (1932) 13-25; F. AlcAÑiz, *Ecclesia patristica et millenarismus* (Granada 1933); A. SKRINJAR, *Apokalipsis. De regno Christi*: VD 14 (1934) 289-295; H. Bietenhard, *Das tausendjahrige Reich. Eme biblischtheologische Studie*² (Zürich 1955) 174ss; A. Colunga, *El milenio*: *Sal* 3 (1956) 220-227; J. F. WALVOORD, *The Prophetic Context of the Millenium*: *Bibliotheca Sacra* i 14 Ü957) i-9:97-10iss; A. GELIN, *Millénarisme*: *DBS V* 1289-1294; G. E. Ladd, *Revelation 20 and the Millenium*: *Review and Expositor* 57 (1960) 167-175. — 171 o.c. p.XCVII-CXI. — 172 Ap 1:19. — 173 Cf. E. B. allo, *L'Apocalypse* p.CCXXXV-GGLXXIV; E. lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*: *Theologische Rundschau* N. F. 6 (1934) 264-314; A. Vitti, *Ultimi studi sull'Apocalisse*: *Bi* 21 (1940) 64-78; A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apocalypse et les commentaires* reñeñs: *AmiCler* 71 (1961) 257-70. — 174 Son éstos: E. Renán, D. Vólter, O. Pfeleiderer, E. Vischer, F. Spitta, H. J. Holtzmann, Bousset, Swete, Charles, A. Loisy, etc. — 175 Ap 17:10. — 176 Ap 17:11. — 177 Para Joaquín de Fiore, el Apocalipsis describe siete periodos sucesivos de la Iglesia: i) lucha de los apóstoles contra los judíos (Ap 2-3); 2) lucha de los mártires contra los romanos (Ap 4-7); 3) lucha de los doctores contra los arrianos (Ap 8-n); 4) lucha de los virgenes (las Ordenes religiosas) contra musulmanes (Ap 12-14); 5) lucha de la Iglesia contra Babilonia = Sacro Imperio Romano; 6) época del anticristo; 7) milenio y consumación. — 178 Este escritor nos da una explicación del Apocalipsis estrictamente cronológica, dividi- — 179 *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Amberes 1614) p.io25. — 180 Cf. H. Rongy, *L'Application de l'Apocalypse a l'histoire universelle de l'Église primi-tive*: *RevEcclLiège* 23 (1931-32) 92-96.220-24. — 181 San Ireneo, San Hipólito, San Victorino de Pettau, San Gregorio Magno, San Agustín, San Beda. — 182 F. Ribera, B. Pereyra, C. a Lapide, A. Bisping, L. C. Fillion, R. Cornely, Crampón, J. Ch. K. Hofmann. — 183 F. Ribera, *In sacram beati Iohannis Apost. et Ev. Apocalypsim Comm.* (Salamanca 1590) — 184 Cf. San Agustín, *De civ. Dei* 20:8:1; PL 41:670. ⁵ *The Apocalypse of the St. John* (Londres 1909). — 186 s. *Jean, l'Apocalypse* (Paris 1933). — 187 Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. a la Bible* de A. Robert-A. Feuillet II P-727. — 188 E. B. Allo, o.c. p.CCLXXIII. — 189 Gf. Ap 16:6; 17:6; 18:24; 19:2; 20:4; 21:8. *iw* Ap17,S. — 191 Ap 17:9. — 192 Gf. *Jn* 16:33. — 193 Ap 1:3-7; 22:10.12.20. — 194 Ap 14:8; 17-18. — 195 Ap 19:11-21; 20:7-10. — 196 Ap 5:10; 11:17; 19:6.16. — 197 Gf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *Introd. a la Bible* de A. Robert-A. Feuillet, II p.728s; A. Colunga, *Los sentidos del Apocalipsis*: *CT* 38 (1928) 300-331; J. M. Bover, *El buen sentido en la interpretación del Apocalipsis*: *Razón y Fe* 45 (1916) 48-54; L. Turrado, *Sobre algunas cosas que llaman más la atención al leer el Apocalipsis*: *Gultbib* 8 (1951) 180-185; J. G. Cepeda, *Para entender el Apocalipsis*: *Gultbib* 12 (1955) 353-356.

Capítulo 1.

Prólogo: título del libro y afirmación de su origen divino, 1:1-3.

San Juan comienza su libro por una especie de introducción, en la que nos presenta su escrito, nos habla de su contenido y de su origen divino. Y termina este pequeño prólogo con un macarismo, en el que declara bienaventurado al que escucha y pone en práctica las cosas que están escritas en dicho libro.

¹ Apocalipsis de Jesucristo, que, para instruir a sus siervos sobre las cosas que han de suceder pronto, ha dado Dios a conocer por su ángel a su siervo Juan, ² el cual da testimonio de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, de todo lo que él ha visto. ³ Bienaventurado el que lee, y los que escuchan las palabras de esta profecía, y los que observan las cosas en ella escritas, pues el tiempo está próximo.

La palabra griega *apocalipsis* vale tanto como *revelación*, como *manifestación* de algo oculto. Y puede referirse a la manifestación de secretos de orden natural o sobrenatural. En el Nuevo Testamento, sin embargo, designa la manifestación de verdades sobrenaturales! San Pablo es el que más emplea el término *apocalipsis*²; algunas veces utiliza dicha expresión para significar la manifestación gloriosa de Cristo y de los fieles³, pero el sentido más frecuente en San Pablo es el de revelación de los secretos divinos⁴. Más tarde se aplicará dicha palabra para designar el libro en que está contenida la revelación de las cosas ocultas, de los secretos divinos, comunicados a los hombres por Dios. Unas veces esas revelaciones serán puras invenciones, y entonces tendremos los apocalipsis apócrifos; otras veces las revelaciones serán auténticas, verdaderas, y en ese caso tendremos el Apocalipsis de San Juan, o partes de otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Por consiguiente, el término apocalipsis es muy apropiado para designar el último libro de la Biblia, que contiene la revelación divina comunicada a su siervo Juan, por medio de un ángel, sobre las cosas que están para suceder.

Jesucristo mismo es el que comunica a Juan los secretos de esta revelación divina, como se ve por el contexto inmediato, así como por la visión de Ap 1:9 y por las cartas a las siete iglesias⁵, en donde el mismo Cristo en persona aparece como revelador. El ángel intermediario es solamente una exigencia del género literario apocalíptico⁶.

El origen primordial de la revelación es Dios. En todo el Nuevo Testamento, Dios Padre es la fuente de cuanto existe, porque El creó el mundo y El lo conserva. El predestinó a los santos y El, llevado de su amor hacia los hombres, les da a su Unigénito. El conduce las almas a Jesús. Mientras que el Hijo tiene como misión cumplir la voluntad de su Padre y darla a conocer a los hombres. Jesucristo es, pues, el que nos descubre los misterios del Padre, los misterios de su naturaleza y de su providencia. El es el verdadero revelador de su Padre. Esta es una idea muy propia de San Juan⁷.

A pesar de que Apocalipsis *de Jesucristo* pueda tomarse en el sentido de una revelación comunicada por Cristo a San Juan, de hecho se trata de una revelación que tiene por objeto al mismo Cristo. Jesucristo es el centro de todo el Apocalipsis. Toda la revelación comunicada a Juan gira en torno a la manifestación de Cristo en la historia de la Iglesia y del mundo. Y el contenido de esta revelación es *lo que ha de suceder pronto* (v.1), es decir, los juicios de Dios sobre el mundo. San Juan, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, considera la ejecución de los juicios de Dios ya cercana. La razón de esto hemos de buscarla en la manera que tienen los

profetas de contemplar el futuro mesiánico: sus visiones y profecías son cuadros sin perspectiva, en los que el futuro lejano se entremezcla con el presente, sin delimitación de planos y de épocas. Por eso, para ellos, lo lejano en el tiempo se presenta ya como en el horizonte, próximo a realizarse e íntimamente unido a los sucesos que anuncian. También la literatura apocalíptica suele insistir en que los hechos que predice sucederán pronto o inmediatamente. De donde hemos de deducir que la proximidad de ejecución de los hechos, anunciados por los escritos proféticos y apocalípticos, es relativa, y no hemos de interpretarla según nuestras maneras de pensar actuales.

La presentación sobria y sin títulos que se hace de *Juan* es un indicio de veracidad⁸. Al final del Apocalipsis⁹ será reiterada de nuevo la garantía dada a sus visiones. Esta insistencia encaja bien en el tono de la literatura joánica¹⁰.

Los beneficiarios de la *revelación* recibida por Juan serán los sieros de Jesucristo, es decir, los fieles cristianos del Asia Menor, 9 Y por medio de ellos, todos los cristianos de la Iglesia universal. 10 Apocalipsis es un libro de consolación dirigido a los fieles de fines del siglo I, que se sentían desalentados y como acobardados ante la hostilidad de los poderes públicos, y decepcionados por la tardanza de la par usía del Señor. El vidente de Patmos les dice que la manifestación gloriosa de Cristo está próxima, y que mientras tanto han de mantenerse firmes en la prueba para que cuando venga Jesucristo, puedan presentarse a El purificados. Y entonces los que hayan permanecido fieles reinarán gloriosos con Cristo triunfador.

San Juan se siente después como obligado a dar testimonio y a atestiguar ante la Iglesia y ante el mundo la verdad de *la palabra de Dios* (v.2), es decir, todo *lo que ha visto* y nos irá declarando en el curso del libro. Esta palabra de Dios es, según Juan, una *profecía* (v.3), o sea una exhortación que consuela, instruye y estimula¹¹. Esta profecía despertará en los corazones cristianos la certeza de la victoria sobre las fuerzas enemigas de Dios. San Juan la coloca de golpe al mismo rango que las profecías del Antiguo Testamento, porque proclama *bienaventurados* a los que *lean* y *escuchen* con obediencia. El que cumpla el mensaje del Apocalipsis vencerá y obtendrá de Cristo una grande recompensa. En el Apocalipsis existen siete bienaventuranzas o macarismos¹². El *macarismo*, que se encuentra en la literatura griega y latina, es una forma literaria muy propia de la literatura bíblica, mediante la cual se proclama feliz a alguien a causa de una buena acción, de una virtud, por la cual será recompensado. El macarismo consta de cuatro elementos: *a)* ha de empezar con la expresión *bienaventurado*, que en hebreo es *'asrey*, en griego μακάριος, y en latín *beatus* (Vulgata); *b)* después viene la persona a la cual se dirige el macarismo; *c)* se alude a la causa que ha motivado la alabanza: una buena acción, una virtud.; *d)* y, finalmente, se expresa la recompensa de la buena acción, que suele ser descrita con imágenes exuberantes. Puede suceder, sin embargo, que alguno de estos cuatro elementos no esté expresado, en cuyo caso será suficiente atender al contexto para suplirlo¹³.

Juan apremia a los cristianos, a los que se dirige, para que reciban el mensaje y conformen su conducta a las instrucciones morales de la profecía. Esto es tanto más necesario y útil cuanto que *el tiempo esta próximo*¹⁴. En la perspectiva teológica de San Juan, los hechos se suceden con celeridad tal que el cristiano dispone de poco tiempo para prepararse a la venida gloriosa de Cristo¹⁵.

La manifestación gloriosa de Jesucristo constituirá el tiempo de la plena salud, el tiempo en que cada uno ha de recibir su recompensa, que con tanta instancia promete Juan a los fieles, a través de todo el libro, para animarlos a la lucha.

Primera parte: Revelación sobre el estado espiritual de Las Siete Iglesias de Asia, 1:4-3:22.

Después del prólogo ¹⁶, que ofrece ciertas semejanzas con el encabezamiento de los libros proféticos del Antiguo Testamento ¹⁷, San Juan comienza su libro con una fórmula epistolar. En esto tal vez trate de imitar el modo de empezar de las epístolas paulinas y de los demás apóstoles.

Saludo de Juan a las siete iglesias de Asia, 1:4-8.

⁴ Juan, a las siete Iglesias que hay en Asia: Con vosotros sean la gracia y la paz, de parte del que es, del que era y del que viene, y de los siete espíritus que están delante de su trono, ⁵ y de Jesucristo, el testigo veraz, el primogénito de los muertos, el príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, ⁶ y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre, a El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos, amén. ⁷ Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra. Sí, amén. ⁸ Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios; el que es, el que era, el que viene, el todopoderoso.

San Juan se dirige a las siete Iglesias de la provincia proconsular de Asia, que comprendía la parte sudoccidental de la actual Turquía, y cuya capital era Efeso. Las siete iglesias locales o distritos religiosos, a modo de diócesis, eran: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. De cada una de ellas hablará con más detalle en Ap 2-3. W. M. Ramsay ¹⁵ ha mostrado que las iglesias son escogidas siguiendo una vía imperial circular, al oeste de la provincia proconsular. Sin duda que en Asia Menor había más de siete iglesias; sin embargo, el número siete, número simbólico que indicaba plenitud, totalidad, es evidentemente elegido para simbolizar el conjunto de las cristiandades de la provincia proconsular de Asia. La tradición nos dice que San Juan residió la última época de su vida en Efeso. Y en dicha ciudad y en las regiones circunvecinas, donde estaban situadas las siete iglesias, ejerció su apostolado. Las cartas dirigidas a estas iglesias pueden ser consideradas como dirigidas de un modo mediato a todas las iglesias cristianas. Según esto, dice muy bien el *Fragmento de Muratori*: “Iohannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.”¹⁹

A esas iglesias San Juan desea *la gracia y la paz* (v.4), comenzando con esta expresión el saludo epistolar. A semejanza de San Pablo, el autor del Apocalipsis junta el saludo griego *gracia*, Χάρις, con el saludo hebreo *paz*, *shalom*, para significar todo el conjunto de bendiciones que deseaba a los fieles a quienes escribía. El término Χάρις, *gracia*, sólo aparece aquí y en la fórmula final del Apocalipsis ²⁰. También es digno de tenerse en cuenta que en el cuarto evangelio se lee Χάρις sólo tres veces en el prólogo, y, en las epístolas joánicas, una sola vez en el saludo de la 2 Jn. Este fenómeno se explica si tenemos presente que San Juan suele expresar la idea de *gracia* con otras expresiones, como la *luz*, la *vida*, el *amor*. Junto con la *gracia*, que es la benevolencia divina ²¹, les desea la *paz*, aquella paz que Jesucristo dejó a los discípulos al despedirse de ellos, y “que el mundo no puede dar” ²². Esta gracia y esta paz proceden de Dios Padre, al cual designa con la extraña expresión de *el que es, el que era y el que viene*. Parece ser que esta frase es una explicación targúmica del nombre de Yahvé, para significar la eternidad de Dios, que domina todos los tiempos. El *Targum de Jonatán* (s.III-IV d.C.) sobre Dt 32:39 tiene: “Yo soy aquel que es, y que fue y que será.” De igual modo, los escritores paganos atribuyen a Júpiter

esta misma expresión: “Júpiter es, fue y será.” El futuro *sera*, que emplea el *Targum de Jonatán* y Pausanias, parece más apropiado para abarcar toda la duración de los tiempos. Sin embargo, nuestro profeta sustituyó el que *sera* por *el que viene*, que concuerda mejor con el tema del libro, que es el de la venida de Dios a juzgar al mundo. Ερχόμενος implica una intervención de Dios en la historia humana para llevar a cabo su plan salvífico. **Después de mencionar al Padre Eterno como el que es, el que era y el que viene, el autor sagrado** pasa a hablarnos de *los siete espíritus que están delante de su trono*. A propósito de esta expresión son posibles dos interpretaciones. La primera es la que cree que aquí San Juan se refiere a los siete ángeles de la tradición judía, que sirven ante el trono de Yahvé²³. Y el hecho de que se hable de ellos antes de Jesucristo sería únicamente para indicar su posición junto al trono de Dios, sin que se quiera expresar jerarquía²⁴. La segunda interpretación, que nos parece la más probable, es la que ve en esta frase una alusión al Espíritu Santo septiforme²⁵. Esta manera de ver está avalada por varias razones: en la fórmula trinitaria inicial, los siete espíritus son mencionados antes de Jesucristo, y están colocados en el mismo rango que el Padre y el Hijo. Además, la gracia y la paz que Juan desea a sus lectores, son un don divino, que, en el Nuevo Testamento, es concedido por Dios y nunca por los ángeles. De ahí que la tradición latina admita unánimemente que este pasaje se refiere al Espíritu Santo. En cambio, la tradición griega está dividida: unos admiten la referencia al Espíritu Santo y otros a los siete ángeles²⁶. Por consiguiente, creemos que la fórmula de Ap 1:4-5 es trinitaria y que supone la igualdad de las personas divinas, fuente indivisible de vida y de felicidad²⁷. El hecho de que San Juan emplee la imagen de los *siete espíritus* para designar al Espíritu Santo, tal vez haya sido motivada por el simbolismo del número *siete*, que tanta importancia tiene en el Apocalipsis. Por otra parte, también el texto de Isaías de los siete dones del Mesías²⁸, y el de Zacarías sobre los siete ojos divinos²⁹, pudieron sugerir la imagen al vidente de Patmos. Del mismo modo que los siete cuernos y los siete ojos del Cordero simbolizan el poder absoluto y el conocimiento perfecto de Jesucristo, así también los siete espíritus simbolizan la plenitud de los dones divinos del Espíritu Santo, con los cuales consolará y fortificará a los fieles en la lucha que tienen entablada con las Bestias.

A *Jesucristo* se le designa, en nuestro pasaje (v.5), con varios apelativos, muy propios del Apocalipsis. Se le llama primeramente *testigo veraz*, como en Ap 3:14. Designación muy propia de San Juan, pues él mismo nos dice en el cuarto evangelio que Cristo vino al mundo a “dar testimonio de la verdad.”³⁰ El segundo título de Jesucristo es el ser *primogénito de los muertos*. Esto significa que El es el primero que resucitó a una vida gloriosa e inmortal, y que, por lo tanto, es el fundamento y el garante de nuestra propia resurrección, como afirma también San Pablo³¹. La expresión “primogénito de los muertos” supone una concepción curiosa del *Seol-Hades*: el Seol, o región de los difuntos, es concebido como una mujer encinta que retiene en su seno a los muertos, y la resurrección, como un nacimiento³². El tercer apelativo dado a Cristo es el de *príncipe de los reyes de la tierra*, pues le ha sido dado todo poder en la tierra y en el cielo³³. y San Pablo enseña que, por las humillaciones de su pasión, Jesucristo recibió del Padre el título de Señor, con pleno poder en el cielo, en la tierra y hasta en los infiernos³⁴. El título de Cristo-Rey es como el tema principal del Apocalipsis, e insinúa una oposición a los emperadores romanos³⁵. San Juan desea destacar la soberanía de Jesucristo sobre todos los poderes, principalmente sobre el poder imperial que se oponía violentamente a la difusión de la Iglesia en la tierra. Esto era necesario para consolar e infundir nuevo valor a los cristianos, mostrándoles la superioridad de Cristo sobre todos los poderes terrenos.

Jesucristo, además de ser Rey y Señor de toda la creación, es también el *Redentor, que nos ama, y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre* (v.5)³⁶. Jesucristo nos

amó y nos dio la mayor prueba posible de su amor muriendo por nosotros 37 y librándonos de los pecados en virtud de su sangre derramada. San Pablo dice lo mismo en su epístola a los Efesios: “Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios” 38 El rescate por la sangre es una doctrina común del cristianismo primitivo 39. Cristo es el Pontífice de la nueva alianza, que, en virtud de su sangre, se ha convertido en Mediador supremo entre Dios y nosotros y nos ha hecho participantes de su soberanía real y sacerdotal.

Jesucristo, después de absolvemos de nuestros pecados, nos ha constituido *reyes-sacerdotes de Dios Padre* (v.6). Formamos, pues, ahora un reino sacerdotal, una clase sacerdotal especial, como la que formaban los levitas en el Antiguo Testamento. Juan se refiere en este pasaje al Ex 19:5-6, en donde se dice que Yahvé eligió a Israel e hizo de él “un reino sacerdotal, una nación santa.” Para los antiguos, el rey era el sumo sacerdote del dios nacional, lo mismo que el jefe de familia era el sacerdote familiar. Israel, la nación santa, la más próxima a Dios, estaba consagrada de un modo especial al culto de Yahvé, y en cuanto tal había de ejercer el sacerdocio en nombre de todos los pueblos de la tierra. San Pedro⁴⁰ aplica las palabras del Éxodo a los cristianos: “sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable.” Es en la Iglesia en donde se cumplen las promesas hechas al pueblo judío⁴¹, pues los cristianos constituyen la continuación del Israel de Dios. Jesucristo se ha dignado comprar con su sangre para Dios hombres de todas las razas para hacer de ellos un reino y sacerdotes⁴². Es decir, Cristo, en cuanto Sumo Sacerdote del Padre⁴³, ha conferido a sus fieles una parte de ese sacerdocio para que “cada uno ofrezca su cuerpo como hostia viva, santa, grata a Dios”⁴⁴. Esta oblación, unida a la de Jesucristo, siempre resulta grata al Padre celestial, al cual es debida la gloria y la majestad de un imperio eterno⁴⁵. El cristiano, incorporado a Cristo por el bautismo, se encuentra en una situación totalmente particular de proximidad y de unión íntima con El. Por cuya razón goza de un poder especial de intercesión delante de Dios, como gozaba el sacerdote levítico en la Antigua Alianza. Este sacerdocio de los fieles no presupone la transmisión de un poder especial, propio del sacramento del orden. El sacerdocio de los cristianos tiene más bien como finalidad el recordarles su dignidad de hijos de Dios, el valor de su bautismo y las obligaciones que en él han contraído, y el servicio religioso al que han sido llamados. Lo mismo que el antiguo pueblo israelita ocupaba una posición privilegiada entre todos los pueblos respecto de Dios, porque podía acercarse a El, gozar de sus intimidades y hacer de intermediario entre Yahvé y todos los demás pueblos, así también los cristianos, por la gracia de adopción como hijos de Dios y por su íntima unión con Cristo, ocupan una posición absolutamente única que les permite interceder por las almas⁴⁶.

La doxología del v.6 parece evocar en la mente del autor sagrado la última venida triunfal de Cristo sobre las *nubes del cielo*, ante la mirada atónita de todos los pueblos (v.y). El profeta está tan seguro de la próxima venida de Jesucristo, que lo presenta ya como avanzando en medio de las nubes. La imagen de la parusía de Cristo rodeado de nubes proviene del profeta Daniel, que en visión nocturna ve “venir en las nubes del cielo a uno como hijo de hombre”⁴⁷. Nuestro Señor también se sirvió de ella delante del sumo sacerdote para confesar su mesianidad y su triunfo futuro⁴⁸. La relación que tiene esta confesión de Jesús ante Caifas con su pasión redentora, recuerda a Juan un texto del profeta Zacarías: “Y a aquel a quien traspasaron, le llorarán como se llora al hijo único, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito.”⁴⁹ El profeta alude a un llanto general a causa de la muerte de un justo traspasado, que parece haber sido víctima inocente del pueblo elegido. Yahvé llevará a cabo una efusión de gracias divinas sobre los moradores de Jerusalén, por cuyo medio Dios producirá en ellos un cambio interior, que les hará convertirse de nuevo a El y llorar, con un duelo nacional, la muerte del misterioso justo. San

Juan aplica el texto de Zacarías a Jesucristo crucificado por el mismo pueblo judío: Cristo es el Justo traspasado de la profecía. Pero también llegará un tiempo en que los judíos reconocerán su pecado y se lamentarán en señal de dolor y de arrepentimiento. En nuestro texto son todas *las tribus de la tierra* las que conviden los remordimientos de Israel.

La alusión a la crucifixión y a la lanzada de Cristo es bastante clara, tanto más cuanto que es Juan quien nos transmite la noticia de esta última⁵⁰. La crucifixión parece asociada, en el v.7, a la gloria parusíaca, como en Mt 24:30.

La doble afirmación con que se termina el v.7: Sí, amén, indica la solemnidad y la convalidación de lo que acaba de decir. Recuérdese el *amén, amén* del cuarto evangelio. Del mismo modo que sucede al final de los oráculos proféticos, una declaración divina garantiza la verdad de lo que acaba de decir.

Las últimas palabras de esta sección están puestas en boca del Señor Dios (= Yahvé-Elohim). El que habla es el Padre, el cual hace una declaración de su eternidad: *Yo soy el alfa y la omega* (v.8), o sea el principio y el fin de las cosas. Esta designación simbólica de la divinidad — que en otros lugares será aplicada al mismo Cristo — por la primera y la última de las letras del alfabeto griego, tal vez sea la imitación de un procedimiento tomado de los rabinos. Estos también solían designar a Yahvé con la primera y la última de las letras del alfabeto hebreo: *a/e/* y *tau*. En la literatura rabínica también se dice que el sello de Dios es el *'emet*, es decir, la “fidelidad y la firmeza”; y esa expresión está escrita con la primera, la mediana y la última letra del alfabeto hebreo⁵¹. La expresión de San Juan también pudiera tener estrecha relación con la *mística helenística de las letras*, que era frecuente entonces. Así la serie $\alpha\epsilon\eta\iota\omicron\omega$ en los papiros mágicos, significa la universalidad del mundo, y sirve, al mismo tiempo, para designar a la divinidad⁵².

Finalmente, el autor sagrado insiste de nuevo sobre la eternidad de Dios y sobre el poder absoluto que tiene sobre toda la creación: (*Yo soy*). *el que es, el que era, el que viene, el todopoderoso* (v.8). Con esto quiere tranquilizar a sus lectores, pues el Dios justo y triunfador del pasado continuará siendo el mismo en todos los tiempos, ya que su soberanía sobre todos los seres es absoluta.

Visión Introductoria a Todo el Libro, 1:9-20.

San Juan recibe de Jesucristo, que se le aparece en la isla de Patmos, el encargo de escribir a las siete Iglesias de Asia. La visión viene a ser como la introducción a todo el libro. En este sentido se puede comparar con las visiones de la vocación de Isaías⁵³, de Jeremías⁵⁴ y de Ezequiel⁵⁵.

⁹ Yo, Juan, vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la paciencia en Jesús, hallándome en la isla llamada Patmos, por la palabra de Dios y por el testimonio de Jesús, ¹⁰ fui arrebatado en espíritu el día del Señor y oí tras de mí una voz fuerte, como de trompeta, que decía: ⁿ Lo que vieres escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias, a Efeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea. ¹² Me volví para ver al que hablaba conmigo; ¹³ y vuelto vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros a uno, semejante a un hijo de hombre, vestido de una túnica talar y ceñidos los pechos con un cinturón de oro. ¹⁴ Su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana blanca, como la nieve; sus ojos, como llamas de fuego; ¹⁵ sus pies, semejantes al azófar, como azófar incandescente en el horno, y su voz, como la voz de muchas aguas. ¹⁶ Tenía en su diestra siete estrellas, y de su boca salía una espada aguda de dos filos, y su aspecto era como el sol

cuando resplandece en toda su fuerza. ¹⁷ **Así que le vi, caí a sus pies como muerto; pero él puso su diestra sobre mí, diciendo:** ¹⁸ **No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fui muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno.** ¹⁹ **Escribe, pues, lo que vieres, tanto lo presente como lo que ha de ser después de esto.** ²⁰ **Cuanto al misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra y los siete candeleros de oro, las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y los siete candeleros las siete iglesias.**

El autor sagrado hace su presentación personal a semejanza de los profetas de la Antigua Alianza ⁵⁶. Juan — su nombre ya nos era conocido desde Ap 1:1 — tiene una visión hallándose en la pequeña isla de Patmos. Hoy día esta isla se llama Patino, y forma parte de las islas Esperadas. Está situada enfrente de Milito y de Efeso, en el mar Egeo. Tiene unos doce kilómetros de largo por cinco de ancho en su parte más amplia. Según Plinio ⁵⁷, los romanos utilizaban el islote de Patmos como lugar de deportación para algunos condenados especiales. San Juan también fue deportado a esta isla, castigado a causa del Evangelio, como nos dice él expresamente (v.9). Victorino, obispo de Pettau, en Styria, martirizado bajo Diocleciano, nos dice que San Juan fue condenado por Domiciano a trabajos forzados en las canteras situadas al norte de la isla de Patmos: “in metallum damnatus.” ⁵⁸ Esto mismo es confirmado por San Jerónimo ⁵⁹.

El apóstol se nos presenta como *hermano* en la fe y como *compañero en la tribulación*, sufrida por la fe; como copartícipe en el *reino sacerdotal* ⁶⁰ y en la *paciencia* con que soporta la *tribulación*. San Juan ha tenido que pasar por grandes pruebas exteriores y persecuciones a causa del Evangelio. Su destierro en el islote de Patmos era una señal evidente de los sufrimientos que había tenido que soportar. Pero todo lo sufrió con *paciencia* (υπομονή), es decir, con fe, esperanza y firmeza. Juan es el prototipo del verdadero cristiano que sabe aguantar y perseverar en la fe, a pesar de las muchas dificultades que se le opongan. Y esta *perseverancia* en el servicio de Cristo será la que consiga el triunfo del *reino* de Jesucristo en medio de todas las persecuciones encadenadas contra él.

Después de la presentación, San Juan comienza inmediatamente con la narración de la primera visión. Esta tuvo lugar en el *día del Señor*, es decir, en domingo, día venerado por los cristianos a causa de la resurrección del Señor, que tuvo lugar en tal día ⁶¹. Este texto del Apocalipsis (v.10) constituye la primera mención expresa del domingo cristiano. La expresión, que se hizo técnica, pudo nacer en los ambientes asiáticos como reacción contra la designación de *día de Augusto*, que indicaba un día mensual establecido en honor del emperador ⁶². Juan fue arrebatado en éxtasis, para que, desligado de la vida de los sentidos, percibiese mejor las cosas divinas. En este estado oye una voz fuerte, como de trompeta, que le intimaba la orden de escribir lo que viese para transmitirlo a las siete iglesias de Asia (v.11). Se trata del Apocalipsis entero. Las siete ciudades nombradas, unidas por magníficas vías, formaban un círculo fácil de recorrer para un mensajero llegado de Patmos a Efeso. Pero, ¿cuál es la razón de nombrar sólo *siete* iglesias, cuando en la misma región había muchas otras de mayor importancia? Ramsay cree que la razón hay que buscarla en el hecho de que la provincia romana de Asia estaba dividida en siete distritos postales, cada uno de los cuales tenía por centro una de esas siete ciudades, las cuales formaban un círculo alrededor de la provincia. De cada uno de estos centros era fácil enviar la carta a otras ciudades ⁶³.

Juan, al volverse para ver al que le hablaba, lo primero que contempla son siete candelabros de oro. En medio de ellos había *uno semejante a un hijo de hombre* (v.12-13). Es Jesucristo que se le aparece en sus funciones de juez escatológico, como en Daniel 7:13. Jesús empleó con

mucha frecuencia esta expresión daniélica, aplicándosela a sí mismo ⁶⁴. Era un título mesiánico que ponía de realce las cualidades humanas de Cristo. La Iglesia cristiana primitiva lo empleó muy raramente, prefiriendo llamarle Señor, con el fin de poner de manifiesto su carácter divino. El autor del Apocalipsis describe las prerrogativas de Cristo simbólicamente; su *túnica talar* lo caracteriza como sacerdote ⁶⁵, y su *cinturón de oro* designa la dignidad regia del Mesías⁶⁶. El sumo sacerdote de la Antigua Ley llevaba también una larga túnica talar, ceñida con una faja de cuatro dedos de ancho ⁶⁷. Los *cabellos blancos*, como la nieve ⁶⁸, significan la eternidad del personaje que ve Juan. Los ojos *llameantes* indican la mirada que todo lo penetra y de la que nadie puede huir. Es su ciencia divina ⁶⁹. Una majestad aterradora parece como desprenderse de toda su persona: sus *pies* son como *azófar* (una aleación de cobre y cinc) *incandescente*; *su voz*, potente como *el ruido de muchas aguas*; *su aspecto, resplandeciente* como el sol. Esta descripción se apoya indudablemente en las narraciones de Ezequiel y Daniel, que contemplan a su personaje resplandeciente cual bronce bruñido⁷⁰. Ezequiel contempla a “una figura semejante a un hombre que se erguía sobre el trono; y lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía”⁷¹. Y Daniel todavía nos describe con mayor detalle “a un varón vestido de lino y con un cinturón de oro puro. Su cuerpo era como de crisólito, su rostro resplandecía como el relámpago, sus ojos eran como brasas de fuego, sus brazos y sus pies parecían de bronce bruñido, y el sonido de su voz era como rumor de muchedumbre”⁷².

El fuego, a causa de su resplandor y de su acción purificadora, es un símbolo bíblico muy frecuente para representar la santidad divina. Dios es la santidad misma, totalmente separado de la más mínima impureza humana. Por eso, los profetas y autores apocalípticos suelen representar a la divinidad rodeada de fuego.

El vidente de Patmos percibe en la visión que Jesucristo *tenía en su mano derecha*, es decir, en su poder, *siete estrellas*, que representaban las siete iglesias a las cuales se dirige Juan⁷³. Como se nos dirá en el v.ao de este capítulo, las estrellas simbolizan los ángeles protectores de las siete iglesias, que debían velar por cada una de ellas. *De la boca de Cristo sale una espada de dos filos*, que es el símbolo de su autoridad de juez supremo, a cuyos fallos nadie puede resistir (v.14-16)⁷⁴.

Todos los elementos de esta descripción contribuyen a darnos una imagen impresionante del misterioso personaje que se le aparece a Juan, el cual, como ya dejamos indicado, no es otro que Jesucristo glorioso.

A la vista de esta aparición, San Juan sufre un desmayo, del que le hace volver Cristo, que le conforta, inspirándole confianza. Escenas semejantes las encontramos en los profetas Ezequiel y Daniel⁷⁵. Las palabras que le dirige Cristo son tranquilizadoras, y se proponen infundirle ánimo. Con este mismo fin, Jesucristo enumera sus títulos y poderes: *yo soy el primero y el último* (v.18). Esta designación, tomada probablemente de Isaías 44:6, en donde se aplica a Yahvé, es sinónima de la expresión *alfa y omega* ⁷⁶. Dios siempre es el mismo; y por eso Juan no ha de temer, pues Jesucristo es tan misericordioso como cuando él le conoció en este mundo.

A continuación Cristo se presenta como resucitado. Y reivindica una triple prerrogativa: en primer lugar afirma su poder sobre la vida (*tengo las llaves*), la *muerte* y *el infierno* (= Seol-Hades). Seguramente el autor sagrado alude aquí al descenso de Cristo a los infiernos para librar a los allí detenidos ⁷⁷. Jesucristo es señor del infierno porque tiene las llaves, es decir, el poder para penetrar en aquel lugar misterioso en donde estaban reunidos los muertos⁷⁸. Y es dueño de la muerte, porque sobre ella ejerce su soberanía.

Cuando quiere la puede soltar para que actúe en el mundo y la puede volver a encerrar

bajo llave cuando lo estime conveniente. Este poder extraordinario de Cristo ha de servir para tranquilizar a San Juan, y para justificar ante sus ojos y ante los de las siete iglesias el mensaje que va a comunicarle.

Una segunda prerrogativa de Cristo es la de tener derecho de gobierno sobre las iglesias. Y, finalmente, es dueño de los destinos de esas mismas iglesias y del mundo entero. Estas dos últimas prerrogativas están expresadas en el v.1Q, cuando Cristo ordena a Juan escribir para las siete iglesias *tanto lo presente como lo que ha de suceder después*. Las cosas presentes se refieren al estado de las siete iglesias, y las cosas futuras parecen aludir a lo que dirá en el resto del Apocalipsis. Por consiguiente, la profecía tendrá por objeto no sólo el futuro, sino también el presente. San Pablo concebía el carisma de la profecía como un don que Dios da para exhortar, consolar y edificar⁷⁹.

Las iglesias están representadas por *siete candeleros* (v.20), porque participan de la luz de Cristo. El hijo del hombre, Cristo, vive en medio de ellos (cf. v.13). Las *siete estrellas* en la mano diestra de Cristo representan los ángeles de las siete iglesias. Según las concepciones judías, entonces vigentes, no sólo el mundo material estaba regido por ángeles⁸⁰, sino también las personas y las comunidades. De ahí que San Juan considere cada iglesia regida por un ángel, que era el responsable de su buena conducta⁸¹. Estos ángeles tutelares eran los obispos de las diversas iglesias, que, a su vez, representaban a Cristo ante las comunidades.

1 Gf. Lc 2:32; Ef 1:17. — 2 De diecisiete veces que se emplea el término apocalipsis en el N. T., catorce veces pertenecen a las epístolas de San Pablo. — 3 Cf. 2 Tes 1:7; Rom 2:5; 8:19; 1 Cor 1:7; ver 1 Pe 1:7.13; 4:13. — 4 Rom 16:25; 2 Cor 12:1; Gal 1:12; 2:2; Ef 3:3. — 5 Ap 2-3. — 6 Cristo reveló a su Padre al mundo, pero aquí lo hace por medio de un ángel (cf. Ap 22, 6.16) para acomodarse al estilo apocalíptico. A partir de Ezequiel, Zacarías y Daniel, los ángeles eran los guías de los videntes y los intérpretes de sus visiones. El ángel, enviado por Jesu-isto y como ministro suyo, viene a comunicar la revelación a Juan. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es frecuente el ministerio de los ángeles entre Dios y los hombres (Éz.240:1-44:3; Zac 1:9; 2:3; Dan 7,16; 8:15-26; 9:20-27; 10:4-21; 12:5-12; Ap 22:6-9). — 7 Cf. Jn 1:18; 5:20ss; 7:16; 14:10; 17:8. — 8 Cf. Ap 1:9, en donde vuelve a presentarse como Juan, recordando al mismo tiempo a Js lectores que, como ellos, ha tenido que sufrir la tribulación en la isla de Patmos. Véase también Ap 22:8. — 9 Ap 22:8-9. — 10 Jn 19:35; 21:21; 1 Jn 1:1-3. — 11 Gf. 1 Cor 14. — 12 Cf. Ap 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7.14. El nombre de *macarismo* proviene del adjetivo griego μακάριος: feliz, dichoso, bienaventurado. Por eso los griegos llaman μακαρισμοί las bienaventuranzas del sermón de la Montaña. — 13 Cf. S. Bartina, Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma: EstEcl 34 (1960) 57-88. Véase también el Excursus I: Los siete macarismos del Apocalipsis, del mismo autor, en La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento III (BAC, Madrid 1962) p.618-621. — 14 Cf. Ap 22:10. — 15 Cf. M. García Cordero, *El libro de los siete sellos* (Salamanca 1962) p.34. — 16 Cf. Jer 1:1-3. — 18 *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1904). — 19 Cf. EB 4 Jn.57-59. — 20 Ap 22:21. — 21 Cf. Lc 1:30. — 22 Jn 14:127. — 23 Cf. Tob 12:15. Ver también el *Targum de Jonatán* sobre Gen 11:7: “Dijo Dios a los siete ángeles que están en su presencia.” — 24 Cf. P. Jouon, *Apocalypse* 1:4: RSR 21 (1931) 486-487. — 25 Cf. Is 11:2-3(LXX). — 26 Cf. J. M. Bover, *Los siete espíritus del Apocalipsis: Razón y Fe* 52 (1918) 289-99; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (París 1927) p.628-631; E. B. Allo, *Apocalypse* (París 1933) p.8-9; A. Skrinjar, *Les sept Esprits*: Bi 16 (1936) 1-24.113-140; J. Michl, *Die En-Elvorstellungen in der Apokalypse des heiligen Johannes*: I. *Die Engel um Gott* (München 1937) 112-210; E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalypse*: Evangelische Theologie n (1951-1952) 502-512; L. F. Rivera, *Los siete espíritus del Apocalipsis*: Revista Bíblica 64 (Buenos Aires 1952) 35-39. — 27 Así lo cree también el P. E. B. Allo. Véase su obra *U Apocalypse* p.6. — 28 Is 11:2-3. — 29 Zac 3:9; 4:10. — 30 Jn 18:37. — 31 Cf. 1 Cor 15:20; Col 1:18. — 32 Cf. Act 2:24. Véase también IV Esdrás 4:33-42. J. Chaine, *Deséente du Christ aux enfers*: DBS II 414-415. — 33 Mt 28:18. — 34 Fil 2:6-9. — 35 Cf. A. Gelin, *Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, XII (París 1938) P-596s. — 36 Los v. 5-6 constituyen una especie de doxología, la primera de las muchas contenidas en el Apocalipsis. Deben de ser sin duda ecos de las asambleas cristianas, que nos son conocidas por la 1 Cor y la *Didajé*. Estas doxologías, introducidas a veces con Allelu-Yah (Ap 1Q,ISS), parecen ser una herencia del judaísmo. Son de gran importancia teológica, sobre todo para la cristología. — 37 Jn 15:13. — 38 Ef 5:2. — 39 Cf. Mc 10:45; Rom 3:24; Heb 0:11-22. — 40 1 Pe 2:9. Cf. M. García Cordero, *El sacerdocio real en 1 Pe 2:9*: CultBib 16 (1959) 321-323; véase en *Recueil L. Cerfaux* (Gembloux 1954) II p.283-315, el artículo *Regale Sacer-dotium*; R. B. Y. Scott, *A Kingdom of Priests*, en *Oudtestamentische Studien* VIII (Leiden 1950) p.213-219; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (París 1957) p.iyiss. — 41 Ex 19:6; cf. Ap 5:10; 20:6. — 42 Ap 5:9-10. — 43 Heb 7:20. — 44 Rom 12:1. — 45 Cf. W. H. Brownlee, *The Priestly Character of the Church in the Apocalypse*: NTSIS (1959) 224-225. — 46 Cf. A. Gharue, *Les Épitres Catholiques*, en *La Sainte Bible*, de Pirot-Clamer, XII P-453S. Véase también M. García Cordero, a.c.: CultBib 16 (1959) 322S. — 47 Dan 7:13. — 48 Mt 26:64; Me 14:62. Jesús también empleó la imagen de Daniel en el discurso escato-logico (Mt 24:30; Mc 13:26; Le 21:27). — 49 Zac 12:10. — 50 Jn 19:34. — 51 Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T. I 2*; S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan*, en La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento III p.600. — 52 E. B. Allo, o.c. p.8. — 53 Jn 6.155. — 54 Jer i,4ss. — 55 Ez 1-2. — 56 Dan 7:28; 8:1. — 57 *Hist. Nat.* 4:12:23. Cf. G. CAMPS, *Patmos*: DBS VII 73-81. — 58 Comm. in *Apocalypsin*: PL 5:317. — 59 *De viris illustr.* 9: PL 23:625. Véase también A. BERJON, *San Juan en Patmos*: CultBib¹⁰ (1953) 51-52. — 60 Cf. Api.6. — 61 Cf. Act 20:7-8; 1 Cor 16:1-2. La *Didajé* (14:1) afirma claramente que los cristianos se reunían el domingo para la fracción del pan. Y San Ignacio de Antioquia dice expresamente: “Vivid, no ya sabatizando, sino según el día dominical” (*Ad Magn.* 9:1: F. X. Funk, I 235-239). — 62 Cf. A. Gelin, *L'Apocalypse*, en

La Sainte Bible de Pirot-Clamer (París 1951)p.598. — 63 W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres 1906) p.101SS. — 64 Mt 16:13-27; 17:9; Me 9:8s. — 65 Cf. Lev 8:13. — 66 Dan 10:5. — 67 Ex 28:4.31-32; 29:5. Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant.* 3:7:4. — 68 Cf. Dan 7:9- — 69 Cf. Dan 10:6. — 70 Ez 1:7; Dan 10:6. — 71 Ez 1:26-27. — 72 Dan 10:6. — 73 Cf. S. Bartina, *En su mano derecha siete ásteres*: *EstEcl* 26 (1952) 71-78. — 74 Cf. S. Bartina, *Una espada salía de la boca de su vestido*: *EstBib* 20 (1961) 207-217. — 75 Ez 1:28; 2:1-2; Dan8,18; 10:15-19. — 76 Ap 1:8; 22:13. La expresión “Yo soy el primero y el último” se encuentra otras dos veces en el Apocalipsis (2:8; 22:13) y siempre es aplicada a Jesucristo. — 77 Cf. Jn 5:26-28; 1 Pe 3:19; 1 Sam 2:6. — 78 Is 38:10. — 79 1 Cor 14:3. — 80 Cf. Ap 7:1; 14:18; 16:5. — 81 Cf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.50; A. Skrinjar, *Antiquitas christiana de angelis septem ecclesiarum* (Ap 1-3): *VD* 22 (1942) 18-24.51-56; W. H. Brownlee, *The Priestly Character of the Church in the Apocalypse*: *NTSt* 5 (1958) 224-225.

Las Siete Cartas a las Iglesias, c. 2-3.

Estos dos capítulos se diferencian claramente del resto del libro. Y, sin embargo, son inseparables de todo el conjunto del Apocalipsis. Porque, de una parte, la mención de los atributos de Jesucristo, al comienzo de cada una de las cartas, está tomada de la visión inaugural 1; de otra parte, las promesas con que termina cada epístola resultan incomprensibles si no se tiene presente el final del Apocalipsis ², que da la explicación de símbolos como el “árbol de la vida” y la “nueva Jerusalén.” ³ El mismo Cristo, que en in había ordenado al profeta escribir cuanto viere, es el mismo que ahora dicta a San Juan estas epístolas dirigidas a las siete iglesias.

El *plan* de las cartas es uniforme, y la simetría es casi perfecta. Todas comienzan por *esto dice*, y el que habla es Jesucristo, designado por uno de sus siete atributos: por aquel que dice mayor relación con la condición especial de cada Iglesia. Todas terminan por una promesa dirigida al *vencedor*, o sea a todo cristiano fiel, la cual responde más o menos directamente al atributo proclamado. En *el* cuerpo de cada carta también se observa el mismo orden. Las palabras de Cristo comienzan en todas las cartas por *conozco*, *que tiene* por complemento la situación de la iglesia, con las amonestaciones oportunas. En todas las cartas se encuentra la expresión *el que tenga oídos*, y a continuación se declara que es el *Espíritu* el que habla a las Iglesias, es decir, el Espíritu Santo que posee Jesús⁴. Este Espíritu aparece aquí como una persona.

La *doctrina* de las cartas presenta muchas semejanzas con el resto del Nuevo Testamento, especialmente con los sinópticos, con las epístolas a los Tesalonicenses, Colosenses, con la epístola de Santiago y la i Pe. La cristología se presenta ya muy avanzada, sobre todo en la afirmación clara de la divinidad de Jesús. El objeto principal de las promesas — a semejanza del cuarto evangelio — es la vida de la gracia, la vida eterna del Evangelio, comenzada ya en este mundo y que se completará en la gloria.

Los motivos que indujeron a San Juan a escribir estas cartas debieron de ser los peligros y errores que comenzaban a introducirse en las comunidades cristianas. Los peligros de las iglesias son más bien interiores que exteriores. La persecución parece que es todavía considerada como algo futuro. Juan conoce perfectamente la historia y la geografía de estas ciudades asiáticas, lo que supone que ya había vivido en ellas ⁵.

Las cartas están dirigidas al ángel de cada iglesia, que debe representar al jefe o al obispo de cada una de ellas. Esto supone que ya existía en todas partes un episcopado monárquico. Aunque el apóstol fuese el obispo de Efeso, esto no impide que San Juan se dirija al pastor de esta iglesia, ya que podía tener un pastor local distinto del apóstol; o, al menos, alguien había tenido que sustituirle durante su destierro ⁶

Capítulo 2.

Carta a la iglesia de Efeso, 2:1-7.

¹ Al ángel de la Iglesia de Efeso escribe: Esto dice el que tiene en su diestra las siete estrellas, el que se pasea en medio de los siete candeleros de oro. ² Conozco tus obras, tus trabajos, tu paciencia, y que no puedes tolerar a los malos, y que has probado a los que se dicen apóstoles, pero no lo son, y los hallaste mentirosos, ³ y tienes paciencia y sufriste por mi nombre, sin desfallecer. ⁴ Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. ⁵ Considera, pues, de dónde has caído, y arrepíentete, y practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar si no te arrepientes. ⁶ Mas tienes esto a tu favor, que aborreces las obras de los nicolaítas como las aborrezco yo. ⁷ El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios.

Efeso es nombrada en primer lugar a causa de su importancia y por ser la metrópoli de la provincia proconsular de Asia. La ciudad era muy antigua y la más rica del Asia Menor en aquel tiempo. Dotada de un gran puerto, con un territorio muy fértil, y una industria muy floreciente, era un gran centro comercial entre el Oriente y el Occidente. En ella confluían las grandes vías romanas que venían de Galacia, de Mesopotamia y de Antioquía. Su grandioso templo de Artemis o Diana, considerado como la séptima maravilla del mundo, era famoso en toda la antigüedad y hacía de la ciudad un centro religioso de los más notables del mundo antiguo. En la época de Domiciano vino a ser también el centro del culto imperial de la provincia proconsular de Asia. Era también la residencia del procónsul romano. Y en ella residía una numerosa colonia judía ⁷.

La iglesia de Efeso había sido fundada por San Pablo en su tercer viaje apostólico 8. El Apóstol de las Gentes llegó a Efeso por los años 53-56, y predicó allí con grande éxito durante casi tres años. Tuvo que abandonar la ciudad a causa de la sublevación de los orfebres, que veían amenazada su industria de fabricación de estatuillas de Diana con la propagación de la fe cristiana. Más tarde, probablemente después de la ruina de Jerusalén, el año 70, San Juan vino a establecerse en Efeso, y allí se mostraba su sepulcro y hasta la casa en que había vivido en compañía de la Virgen María. Después de la caída de Jerusalén, Efeso vino, pues, a convertirse en el primer centro del cristianismo oriental. En la actualidad, Efeso no es más que un campo de ruinas grandiosas, que, por sí solas hablan de la importancia que tuvo esta ciudad en la época en que San Juan escribía el Apocalipsis.

Jesucristo es presentado hablando y dictando al vidente de Patmos (v.1). La orden que le da es que escriba las cosas que le va a decir para comunicárselas al *ángel de la iglesia de Efeso*. En todas las cartas se repite el mismo mandato con las mismísimas palabras. Sólo cambia el nombre de la ciudad a la cual va dirigida la carta. El *ángel*, en estos pasajes, muy probablemente simboliza al obispo de cada una de las Iglesias. Así lo han entendido generalmente los Padres latinos. Y esto explicaría los reproches que Jesucristo les dirige tocante a su conducta, lo cual resultaría de difícil explicación si admitimos que se trata de los ángeles tutelares de cada iglesia.

El autor sagrado describe a Cristo con rasgos tomados de Ap 1:13. Se añade, además, el detalle de que se pasea en medio de los siete candeleros de oro, como para significar con esta actitud su dominio sobre todas las Iglesias, pues Efeso era como la metrópoli de todas las demás que ha de nombrar. Jesucristo tiene en su mano y domina a todos los jefes de las iglesias, y es

señor absoluto de ellas. El hecho de pasear por en medio de ellas significa que Cristo vigila constantemente sobre esas comunidades cristianas.

Jesucristo *conoce* la vida de la iglesia de Efeso, de la cual hace un gran elogio. En los *trabajos* sufridos y en las persecuciones padecidas por el nombre de Jesús ha mostrado *paciencia*; y no ha tolerado la presencia de *malvados y falsos apóstoles* en su comunidad (v.2-3). Se hace particular referencia a los pseudoapóstoles, de los cuales habla ya San Pablo en la 2 Cor 9, poniendo en guardia a los fieles contra esos falsos maestros. Se servían de mil maneras para sembrar entre los cristianos doctrinas corruptoras, que producían confusión y mucho daño en las almas. La *Didajé*¹⁰ manda que para descubrir el verdadero espíritu de los que se presentaban como apóstoles, profetas, maestros, se confrontase su vida y doctrina con la vida y la doctrina de Cristo. La iglesia de Efeso los **ha probado** y los ha *hallado mentirosos*. Se debe de tratar de los nicolaítas (cf. v.6) o de otros propagandistas de la semilla gnóstica, o también de judíos o judaizantes, que se esforzaban por introducirse y perturbar las comunidades cristianas. El Señor alaba la conducta de la iglesia de Efeso con estos falsos doctores. San Ignacio de Antioquía alaba igualmente a la iglesia de Efeso por haber cerrado sus oídos a los falsos doctores 11.

El hermoso elogio que hace Jesucristo de esta iglesia, tanto en lo referente a su fidelidad doctrinal como en la paciencia manifestada en las persecuciones, supone que la vida cristiana en lo que tiene de más esencial era floreciente en ella. Pero entonces, ¿cómo se entiende el reproche que le dirige: *Tengo contra ti que dejaste tu primera caridad?* (v.4). Ahora bien, la caridad es la virtud esencial de la vida cristiana¹². ¿Cómo explicar, pues, esta especie de paradoja? Para entender esto hemos de tener presente que el verbo ι , empleado aquí por San Juan, puede significar “renunciar, abandonar,” pero también “aflojar, descuidar.” Y el reproche que le dirige Cristo parece ser a causa de su negligencia. El aflojamiento de los efesios en la caridad, sin constituir un abandono propiamente dicho de la caridad, es una desobediencia progresiva o una vía de escape de una obligación rigurosa que tienen todos los cristianos de practicar la caridad¹³. Por consiguiente, la iglesia de Efeso se ha resfriado en el fervor de su caridad primera. San Juan opone la caridad actual de la iglesia a la que tuvo en un principio, es decir, después de la conversión de los efesios. La caridad en aquella época era muy fervorosa. Pero con el tiempo, en lugar de desarrollarla mediante el continuo ejercicio para que diese sus frutos, la han dejado decaer.

La caridad de que nos habla aquí Juan no parece referirse únicamente al fervor interior. En Ap 2:5 y 19 es asociada expresamente con las obras. De donde se deduce que se trata de la manifestación concreta del amor. Y esa manifestación se lleva a cabo por medio de las obras de caridad para con el prójimo, especialmente para con los pobres. Por lo tanto, esta caridad debe de ser la caridad fraterna manifestada en las obras de misericordia¹⁴. El reproche del v.4 está, por consiguiente, en una línea auténticamente joánica, pues el mismo San Juan es el que dice: “Quien ama a su hermano está en la luz, y en él no hay escándalo”¹⁵. La caridad es como el lazo que da consistencia y vigor a todas las virtudes. Los efesios, con su cansancio en la práctica de esta virtud, ponen en peligro toda su vida moral. Su pereza en el ejercicio de las obras de caridad les conduce a una especie de tibieza espiritual. Conservan, es verdad, su capacidad de amar divinamente, porque no han perdido la gracia, pero se muestran perezosos en la práctica de la caridad¹⁶.

Después Jesucristo exhorta a la iglesia de Efeso a la reflexión, al arrepentimiento y a la práctica de sus obras primeras de caridad. De lo contrario, el Señor vendrá y *removerá el candelero de su lugar* (v.5). La amenaza simbólica podría ser una alusión a los desplazamientos sucesivos de la ciudad¹⁷ y su definitiva destrucción. Para otros significaría más bien que la comunidad de Efeso decaería de su rango, perdiendo la primacía religiosa que entonces tenía en el Asia

Menor.

Sin embargo, la iglesia de Efeso tiene a su favor el hecho de haber *aborrecido las obras de los nicolaítas* (v.6). No sabemos con seguridad quiénes eran estos nicolaítas. En la antigüedad ha habido muchos escritores que ligaban equivocadamente esta secta con el diácono Nicolás¹⁸. No obstante, no se conoce con certeza ni su autor ni sus enseñanzas erróneas, que debieron de ser de orden moral. Según Clemente Alejandrino¹⁹, los nicolaítas permitían comer las carnes sacrificadas a los ídolos, después de echar sobre ellas los exorcismos, y afirmaban que la fornicación no era pecado. En cuyo caso, los nicolaítas constituirían una especie de herejía pregnóstica, que sería la continuadora, en las iglesias del Asia, del error del cual nos hablan las epístolas paulinas de la cautividad y las pastorales. Ha habido también autores modernos que han visto en *nicolaítas* un juego de palabras: los nicolaítas habría que identificarlos con los baalamitas de la Iglesia de Pérgamo²⁰ y con la Jezabel de Tiatira²¹, pues reflejarían los mismos vicios. En este caso, las palabras griegas νικά λαόν = “él domina al pueblo” de Dios, equivaldrían a la expresión hebrea baaíam = “dueño del pueblo” de Dios. Se trataría, pues, de un nombre simbólico, no de un nombre histórico. A continuación San Juan trata de atraer la atención de sus lectores para que mediten seriamente en el sentido del mensaje que les acaba de exponer: *el que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias* (v.7). En los evangelios, Jesucristo emplea también frecuentemente esta misma expresión²². El Espíritu que habla es el Espíritu Santo, inspirador de los profetas. Pero aquí es presentado como Espíritu de Cristo, porque es el mismo Cristo el que habla²³. Ese Espíritu conoce perfectamente el corazón de los hombres y sabe valorar sus acciones. Por eso puede reprender y corregir con conocimiento de causa. Y al mismo tiempo, como Dios, puede amenazar con castigos o bien ofrecer premios. Al cristiano que haya sido fiel y que, por lo tanto, haya resultado *vencedor*²⁴ el Señor le dará en premio *a comer del árbol de la vida* (v.7)²⁵. La vida cristiana es una especie de milicia, pues presupone una continua lucha contra todo lo que le puede apartar de Dios. Pero al que venciere, el Señor le dará el don de la inmortalidad. La imagen del árbol de la vida procede del Génesis²⁶, que lo coloca en medio del paraíso, guardado por querubines para que el hombre caído no logre arrebatarse su fruto y recobrar la inmortalidad²⁷. En la literatura rabínica y apocalíptica se alude con frecuencia al árbol de la vida que se da a comer a los vencedores²⁸. Y según las ideas judías de entonces, atestiguadas por diversos apocalipsis apócrifos²⁹, el paraíso y el árbol de la vida debían volver a aparecer al fin de los tiempos para gozo de los elegidos. Sin embargo, el árbol es una pura imagen. El premio prometido es la inmortalidad bienaventurada. El árbol de la vida, que estaba en el paraíso terrenal, confería al que lo comía el don de la inmortalidad³⁰. Pero, por el pecado, el hombre quedó privado del don de la inmortalidad. Ahora Cristo promete a todo cristiano que venciere al pecado el don de la inmortalidad gloriosa en el cielo. Esto es lo que significa *comer del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios*. La literatura apocalíptica, siguiendo en esto el ejemplo de los profetas, idealiza frecuentemente el futuro mesiánico comparando su felicidad con la del paraíso terrestre³¹.

En virtud de la identidad joánica entre gracia y gloria, también se podría ver aquí la presencia de Cristo en el alma fiel. Desde esta vida Cristo y el Espíritu Santo nutrirán a los cristianos fieles con el alimento que da la vida³².

Carta a la iglesia de Esmirna, 2:8-11.

⁸ Al ángel de la Iglesia de Esmirna escribe: Esto dice el primero y último, que estuvo muerto y ha vuelto a la vida: ⁹ Conozco tu tribulación y pobreza, aunque estás rico, y la blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son, antes son la sinagoga de Satán.

¹⁰ Nada temas por lo que tienes que padecer. Mira que el diablo os va a arrojar a al-

gunos en la cárcel para que seáis probados, y tendréis una tribulación de diez días. Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida. ¹¹ El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. El vencedor no sufrirá daño de la segunda muerte.

Esmirna era otra de las grandes ciudades del Asia Menor, situada a 50 kilómetros al norte de Efeso. Edificada sobre una grande bahía, disfrutaba de un magnífico puerto. Se distinguió siempre por su fidelidad a Roma en sus luchas contra los Seléucidas, Cartago y Mitrídates. Por eso se le concedió el título *de fiel*. Este fervor por Roma lo manifestó también levantando, la primera de todas las ciudades, en el año 195 a. C., un templo a la diosa Roma. En el año 26 d.C. obtuvo, antes que Efeso y Sardes, el privilegio de erigir un templo a Tiberio, a Livia y al Senado ³³. Ignoramos cuándo recibió Esmirna la fe de Cristo. Es muy probable que la haya recibido de Efeso, por medio de algunos convertidos por San Pablo en esta ciudad ³⁴. Esmirna era una ciudad rica y de mucho comercio. Por eso contaba con una comunidad numerosa de judíos. Es probable que por la fecha en que se escribía el Apocalipsis fuese ya obispo de Esmirna San Policarpo: discípulo de San Juan, que, al morir mártir por no querer decir, “César es Señor” (f 156), llevaba ochenta y seis años sirviendo a Cristo. Los judíos fueron los que impulsaron al pueblo a pedir su muerte. De todas las ciudades antiguas de la provincia, es Esmirna la única que ha renacido de sus cenizas, gracias a su magnífico puerto. Actualmente existe en Esmirna un buen grupo de católicos con su obispo. Se supone que Esmirna fue la patria de Hornero ³⁵.

La carta dirigida a la Iglesia de Esmirna es la más breve de todas. Y sólo contiene elogios, lo cual parece indicar que era una comunidad ejemplar. Comienza con el mandato de escribir dirigido al obispo de Esmirna. Jesucristo se describe a sí mismo con los dos epítetos de /φ ι,18: es *el primero y el último, el que estuvo muerto y ha vuelto a la vida* (v.8). Cristo se mantuvo siempre fiel a la voluntad de su Padre, incluso en el momento terrible de su pasión y muerte. Por este motivo obtuvo la vida. La Iglesia de Esmirna ha de hacer otro tanto, aun cuando se vea sumergida en la tribulación.

Jesucristo hace un buen elogio de la iglesia de Esmirna, que ha sufrido mucho, pero que todavía tendrá que sufrir más. En la causa de estos padecimientos tendrán parte los judíos, los cuales no merecen este honroso nombre, sino el de sinagoga *de Satán* (v.9). Los judíos, muy numerosos e intrigantes en Esmirna, como en Efeso, han sido siempre particularmente duros para el cristianismo, como se ve por el *Martirio de San Policarpo* ³⁶, en el que aparecen ellos como los principales instigadores contra el santo obispo. Aquí, como en tantas otras partes, se cumple el dicho de Tertuliano: “Synagogas iudaeorum fontes persecutionum.” *La blasfemia de los que dicen ser judíos y no lo son* debió de consistir probablemente en renegar de Jesucristo y de su Iglesia ³⁷. Por eso mismo, no son verdaderos judíos; pues, en realidad, solamente los que creen en Jesucristo son los verdaderos judíos, los auténticos herederos de los privilegios del pueblo elegido. Los cristianos son, como dice San Pablo, el verdadero Israel de Dios ³⁸. San Juan también reconoce el singular privilegio de los judíos, como se ve por su evangelio ³⁹ y por este pasaje, pero a condición de que se mantengan en el plan establecido por Dios. En una ciudad rica, los fieles son pobres en bienes materiales, pero ricos en virtudes y merecimientos ante Dios. La antítesis *riqueza espiritual y pobreza material* ⁴⁰ es empleada de nuevo, aunque en sentido inverso, en la carta a la iglesia de Laodicea ⁴¹. La comunidad cristiana de Esmirna se encuentra en estado de *tribulación y de pobreza*, causado probablemente por la persecución de los judíos, auxiliados a su vez por los poderes públicos. Unos y otros se han aprovechado de la ocasión para despojar a los cristianos de sus bienes. Por otra parte, sabemos que los cristianos primitivos procedían en su mayoría de la clase más pobre y humilde.

El Señor anuncia a los esmirnenses — exhortándolos al mismo tiempo a no temer (v.10) — la persecución que el diablo va a desencadenar contra algunos de la comunidad. El diablo, sirviéndose de la sinagoga de Satán, arrojará en la cárcel a estos esforzados campeones de Cristo. Pero la *tribulación*, o la prueba permitida por Dios, *durará* solamente *diez días*. Esta expresión designa una corta duración, y es un símbolo de la impotencia de Satanás⁴². Ante la prueba ya próxima, Jesucristo exhorta a los cristianos a mantenerse *fieles* a la fe *hasta la muerte*. La prueba suprema del amor del cristiano es el martirio⁴³. La exhortación a mantenerse *fiel* se comprende bien teniendo en cuenta que la fidelidad a Roma era la nota que había caracterizado siempre a la ciudad de Esmirna. Al que se haya mantenido firme en medio de la tribulación el Señor promete darle *la corona de la vida*, es decir, la corona de la vida eterna, que será el premio que Dios dará a los que hayan perdido la vida terrena por amor de El. La imagen de *la corona de la vida* está tomada de los juegos griegos, en los que el atleta vencedor era coronado. Ya San Pablo había comparado la vida cristiana a una carrera en el estadio, en la cual sólo los vencedores obtendrán la corona de la vida eterna⁴⁴. También la imagen aludida de la corona pudiera estar inspirada en la *belleza*, de la ciudadela, que era llamada por los antiguos la “corona de Esmirna.” Sabido es que San Juan, en las cartas a las diversas iglesias, suele aludir a las cosas verdaderamente específicas de cada una de ellas.

El Señor termina la carta prometiendo al vencedor que *no sufrirá daño de la segunda muerte* (v.11)⁴⁵. *La segunda muerte*⁴⁶ significa la muerte *eterna*, la pérdida del alma y la privación eterna de Dios en el estanque de fuego. De todo esto se verá libre el cristiano que permanezca fiel a Dios hasta la muerte. El autor sagrado parece contraponer la segunda muerte a la primera, es decir, a la muerte corporal, que algunos de los esmirnenses iban a sufrir pronto como mártires. Por eso Jesucristo se ha presentado a esta iglesia como el principio y el fin de toda vida, como el que pasó por la muerte para vivir eternamente⁴⁷.

Carta a la iglesia de Pergamo, 2:12-17.

¹² **Al ángel de la Iglesia de Pérgamo escribe: Esto dice el que tiene la espada, la espada de dos filos, la aguda:** ¹³ **Conozco dónde moras, donde está el trono de Satán, y que mantienes mi nombre, y no negaste mi fe, aun en los días de Antipas, mi testigo, mi fiel, que fue muerto entre vosotros, donde Satán habita.** ¹⁴ **Pero tengo algo contra ti: que toleras ahí a quienes siguen la doctrina de Balam, el que enseñaba a Balac a poner tropiezos delante de los hijos de Israel, a comer de los sacrificios de los ídolos y fornicar.** ¹⁵ **Así también toleras tú a quienes siguen de igual modo la doctrina de los nicolaítas.** ¹⁶ **Arrepiéntete, pues; si no, vendré a ti pronto y *pelearé* contra ellos con la espada en mi boca.** ¹⁷ **El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Al que venciere le daré del maná escondido, y le daré una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe.**

Pérgamo, otra de las grandes ciudades de Asia Menor, estaba a unos 70 kilómetros al norte de Esmirna y a unos 30 del mar. Su grandeza y prosperidad databan del año 282 a. C., en que fue constituido el reino de los Atálidas, que duró hasta el año 133 a. C. En este año, el rey Átalo III se sometió al dominio de Roma. Estaba situada sobre una solitaria colina de unos 300 metros de altura, desde la que dominaba el amplio valle del Caico. Los reyes de Pérgamo habían fundado en ella una gran biblioteca, que competía con la de Alejandría. Esto dio origen al desarrollo de una industria, la del *pergamino*, que sustituía al papiro para la composición y escritura de los libros. Fue famosa por sus monumentos religiosos, entre los cuales descollaba el santuario de

Zeus Soter, en el que los reyes de Pérgamo habían levantado un altar colosal, en uno de cuyos lados estaba representada la Gigantomaquia, o sea la lucha de los gigantes con los dioses. También era notable el culto de Esculapio, a cuya sombra nació el cultivo de la medicina. De sus escuelas salió el insigne Galeno. Pérgamo fue la sede de un Augusteum, o templo dedicado al emperador Augusto, y otro dedicado a la diosa Roma⁴⁸. Sobre los orígenes del cristianismo en Pérgamo nada sabemos.

Después de la invitación a escribir, común a todas las cartas, Jesucristo se presenta empuñando *la espada de dos filos* (v.12)⁴⁹. El contexto de la carta indica claramente que se trata del poder irresistible de la palabra divina⁵⁰. La palabra de Cristo es penetrante como una aguda espada de dos filos. Los que no sean fieles a la doctrina cristiana serán combatidos por el mismo Jesucristo con la espada de su boca (cf. v.16).

Cristo alaba *la fe y la fortaleza* de la Iglesia de Pérgamo, porque, aun morando donde está el trono de Satán, ha mantenido firme la fe recibida. Pérgamo podía ser llamada con mucha propiedad *trono de Satán* (v.13), a causa de sus templos, de los cultos paganos y de su colegio sacerdotal. El templo de Zeus Soter dominaba, desde la acrópolis, los valles que rodeaban la ciudad. Además, era el centro del culto imperial oficial, por lo cual venía como a dominar sobre todos los demás templos de Asia Menor.

El Señor hace el elogio de su constancia por su fidelidad en una ocasión determinada, probablemente en una explosión del furor pagano, en que sufrió la muerte el mártir Antipas. Nada sabemos de él fuera de lo que nos dice este pasaje del Apocalipsis, Los Bolandistas lo colocan en el 11 de abril, y afirman que padeció martirio bajo Domiciano, quemado dentro de un buey de bronce. Antipas tal vez haya sido martirizado por rehusar el culto al emperador de Roma, es decir, por no querer reconocer el título de *Kyrios*, Señor, al emperador, reservándolo únicamente para Cristo. Los cristianos se opusieron tenazmente ya desde un principio a dar al César el título de *Kyrios* (Καίσαρ Κύριος; “César es el Señor”), porque lo consideraban como un título divino, que no era lícito dar a ninguna persona humana. En el *Martirio de San Policarpo* se lee que los jueces incitaban a este ilustre santo a pronunciar el *César Kyrios* como una formalidad cualquiera, con lo cual se libraría de la muerte. Pero el santo rehusó, pues teniendo en cuenta el significado que se le atribuía, constituía una grave blasfemia.

A pesar de la fidelidad demostrada por la Iglesia de Pérgamo, el Señor tiene sus quejas contra ella: *tolera en su seno a los que siguen las doctrinas de Balam y de los nicolaítas* (v.14-15). El v.15 parece identificar — según opinión de la mayoría de los intérpretes — los nicolaítas con los secuaces de Balam. Este famoso adivino fue llamado por Balac, rey de Moab, para que maldijera a los israelitas, que amenazaban su reino. Balac esperaba que la maldición tuviese como efecto la destrucción de Israel. Pero Balam en lugar de maldecir, es obligado por Yahvé a proferir sobre Israel magníficas bendiciones⁵¹. Sin embargo, por Núm 31:16 sabemos que las mujeres moabitas y madianitas indujeron a los israelitas, por consejo de Balam, a tomar parte en los cultos idolátricos de Baal Fogor. Así lo afirma también un comentario *haggádico* judío, añadiendo que fue Balam el que dio este perverso consejo al rey de Moab, A esta interpretación parece aludir nuestro pasaje. Balam quedó en la literatura judaica como el prototipo del inductor al mal.

A semejanza de Balam, hay en la Iglesia de Pérgamo falsos doctores que con sus doctrinas erróneas inducen a los fieles al mal. Es probable que San Juan mire aquí a algún falso doctor que no tenía reparo en enseñar ser lícito tomar parte en los banquetes de los ídolos, en los sacrificios paganos o también dejarse llevar del desenfreno moral. El problema de los idolotitos preocupó ya desde un principio a los apóstoles. San Pablo había tenido que intervenir en este asunto

para dar normas concretas a las cuales debían atenerse los fieles⁵². Según esto, *la fornicación* de que nos habla el v.14 hay que entenderla de la connivencia con la idolatría. Es muy frecuente en los profetas del Antiguo Testamento el considerar la idolatría como una fornicación⁵³. La razón de esto está sin duda en el hecho de que Israel era considerado por esos mismos profetas como la esposa de Yahvé. Al darse a la idolatría venía como a prostituirse a un extraño, faltando así a la fidelidad debida a su esposo Yahvé. Sin embargo, es también posible que haya que tomar la expresión *fornicar* de nuestro texto en sentido propio, pues las fiestas religiosas de Pérgamo, en las cuales tal vez participaban algunos cristianos, solían llevar consigo desórdenes morales.

Cristo exhorta a la Iglesia al arrepentimiento y a la corrección. De lo contrario vendrá pronto a ella y peleará contra los corruptores *con la espada de su boca* (v.16). Esta espada no designa otra cosa que el fallo de su justicia pronunciado por su boca. Cristo, en cuanto juez, condenará con terrible castigo a los falsos doctores que se esfuerzan por seducir a los fieles de Pérgamo.

Al vencedor en los combates de la fe le promete, en cambio, dos cosas: *el mana escondido y una piedrecita blanca* (v.11). En el maná hay una clara alusión al Éxodo, durante el cual Dios alimentó a su pueblo con este alimento caído del cielo⁵⁴. Por el libro del Éxodo⁵⁵ también sabemos que una muestra del maná se conservó escondida en el arca de la alianza. La tradición rabínica también consideraba como algo característico de la era mesiánica la reaparición del maná, escondido en el tercer cielo⁵⁶. La mención del maná en este pasaje tal vez haya sido sugerida por la alusión a Balam y a los recuerdos del Éxodo, o bien por contraposición a los idolotitos de los que ha hablado en el v.14. El maná, junto con el árbol de la vida⁵⁷ y el agua de la vida⁵⁸, vendrán como a formar el alimento de inmortalidad para los elegidos. En el cuarto evangelio, el maná es símbolo de la Eucaristía⁵⁹. También aquí San Juan parece referirse al alimento espiritual que es la Eucaristía, como reconocen casi todos los intérpretes. La Eucaristía es el alimento que da la verdadera vida, y se opone a los idolotitos que dan la muerte⁶⁰. Hay algunos autores, sin embargo, que piensan que la Eucaristía no es el premio aludido, porque los fieles de Pérgamo ya la poseían. El premio prometido al vencedor sería más bien de tipo escatológico. Se referiría a la visión beatífica, que sacia totalmente las ansias y deseos del bienaventurado. En este sentido hablaría el arcángel Rafael cuando decía a Tobías: los ángeles “se sustentan de un manjar invisible y de una bebida que los hombres no pueden ver.”⁶¹

La *piedrecita blanca* — el blanco es color de victoria y de alegría — es una imagen tomada probablemente de los billetes de entrada — *tessera* — a los teatros, a los banquetes, o bien de los talismanes protectores, que solían llevar un nombre mágico grabado. Esta piedrecita blanca dada a los cristianos fieles simboliza el billete para entrar y tomar parte en el banquete celestial, en el reino de los cielos. La literatura rabínica también refiere que con el maná cayeron del cielo piedras preciosas⁶². No es del todo improbable que el autor del Apocalipsis haga referencia a esta opinión rabínica. Otra hipótesis muy sugestiva es la que identifica la *piedrecita blanca* del Apocalipsis con el *símbolo* (σύνθημα) que Arístides de Esmirna recibió de Esculapio de Pérgamo como consolador auxilio moral⁶³. El *nombre nuevo*, que va escrito sobre la piedrecilla, alude probablemente a un nombre de Cristo⁶⁴. Solamente el que posee ese nombre conoce su sentido, y únicamente será gustado por los fieles que han triunfado.

Con esto se quiere poner más de realce, posiblemente, un lazo mucho más íntimo entre Cristo y el alma del cristiano. Sería la experiencia íntima y personal que el cristiano tenga de Jesucristo. Sólo aquel que la sienta podrá darse cuenta de ella: es un *nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe* (v.17). También podría interpretarse el *nombre nuevo* como equivalente a *santo y seña*, con el que se facilitaría al agraciado la entrada al banquete celeste⁶⁵.

Carta a la iglesia de Tiatira, 2:18-29.

¹⁸ Al ángel de la Iglesia de Tiatira escribe: Esto dice el Hijo de Dios, cuyos ojos son como llamas de fuego, y cuyos pies son semejantes a azófar: ¹⁹ Conozco tus obras, tu caridad, tu fe, tu ministerio, tu paciencia y tus obras últimas, mayores que las primeras. ²⁰ Pero tengo contra ti que permites a Jezabel, esa que a sí misma se dice profetisa, enseñar y extraviar a mis siervos hasta hacerlos fornicar y comer de los sacrificios de los ídolos. ²¹ Yo le he dado tiempo para que se arrepintiese; pero no quiere arrepentirse de su fornicación, ²² y voy a arrojarla en cama, y a los que con ella adulteran, en tribulación grande, por si se arrepienten de sus obras. ²³ Y a sus hijos los haré morir con muerte arrebatada, y conocerán todas las iglesias que yo soy el que escudriña las entrañas y los corazones, y que os daré a cada uno según vuestras obras. ²⁴ Y a vosotros, los demás de Tiatira, los que no seguís semejante doctrina y no conocéis las que dicen profundidades de Satán, no arrojaré sobre vosotros otra carga. ²⁵ Solamente la que tenéis, tenedla fuertemente hasta que yo vaya. ²⁶ Y al que venciere y al que conservare hasta el fin mis obras, yo le daré poder sobre las naciones, ²⁷ y las apacentará con vara de hierro, y serán quebrantados como vasos de barro, ²⁸ como yo lo recibí de mi Padre, y le daré la estrella de la mañana. ²⁹ El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Tiatira, la menos importante de las siete ciudades nombradas por San Juan, estaba situada a 65 kilómetros al sudeste de Pérgamo. Antes de que fuera incorporada al imperio romano era una pequeña ciudad de guarnición entre la Misia y la Lidia, levantada por Seleuco I (312-280 a. C.), y estaba situada entre los ríos Caico y Hermo. Hacia el año 190 a. C. fue conquistada por Roma. Desde entonces comenzó a crecer la ciudad, llegando a alcanzar un desarrollo industrial muy floreciente. Era célebre en la antigüedad por sus industrias de tejidos, de tintorería y de fundición. Esto contribuyó al desarrollo de sus numerosas asociaciones obreras y patronales de carácter profesional y religioso, como nos lo atestigua la epigrafía de la ciudad⁶⁶. Eran frecuentes los banquetes idolátricos que se celebraban con motivo de las fiestas patronales de cada gremio laboral. Por lo cual los cristianos se veían con frecuencia en compromiso, al sentirse por una parte obligados a cumplir con sus deberes gremiales y, por otra, a llevar a efecto sus exigencias cristianas. Era famoso el templo dedicado a la sibila oriental Sambata, que, por eso, era llamado *Sambatheion*. Ignoramos de qué manera penetró en esta ciudad el cristianismo. Sólo sabemos que entre los convertidos por San Pablo en Filipos se contaba una mujer, por nombre Lidia, originaria de Tiatira y dedicada al comercio de la púrpura⁶⁷.

La carta a la iglesia de Tiatira es la más larga de todas. En ésta, y en las otras tres que faltan, se invierten las dos constantes finales.

El título de *Hijo de Dios* (v.18) sólo se encuentra bajo esta forma en este pasaje. Sin embargo, la idea se expresa implícita o equivalentemente en muchos otros lugares del Apocalipsis, con fórmulas diversas⁶⁸. La divinidad de Cristo y su filiación natural era una verdad fundamental del cristianismo. Jesucristo había muerto precisamente por afirmar inequívocamente esta verdad⁶⁹.

Los ojos de Cristo son como *llamas de fuego*. Existe en esta expresión una alusión manifiesta a la visión inaugural⁷⁰. Los antiguos creían, al parecer, que los ojos emitían una luz con la cual la visión resultaba mucho más perfecta. Jesucristo tiene un foco de luz potentísimo en sus ojos, con los cuales puede penetrar hasta los más profundos escondrijos de las almas y de los co-

razones. De este modo puede contemplar la vida de la Iglesia de Tiatira y las maldades que cometen algunos de sus miembros incitados por Satán. Los *pies* de Cristo son *semejantes a azófar* o a auricalco incandescente, como ya se dijo en Ap 1:15. Para muchos autores el auricalco incandescente designaría un metal muy duro, que serviría para simbolizar la acción de Cristo pisoteando y deshaciendo a sus enemigos y toda clase de maldad que se pueda cometer en este mundo⁷¹. Sin embargo, la luminosidad de los pies de Cristo nos parece una imagen muy apropiada y en perfecto paralelismo con el fulgor de los ojos, para significar la naturaleza espiritual de Jesucristo, que penetra hasta lo más recóndito del corazón humano⁷².

Como en las otras cartas, San Juan hace primero el elogio de la Iglesia de Tiatira, para pasar después a los reproches. En la 1 Tes también San Pablo procede de la misma forma: los reproches sólo los comienza en el capítulo 4. El elogio de la Iglesia de Tiatira es el más rico y espléndido de todas las cartas. Discuten los autores si los términos aquí empleados para describir las virtudes de dicha iglesia han de ser tomados en sentido propio, o si, por el contrario, San Juan cita únicamente un catálogo tradicional de virtudes⁷³. En las epístolas pastorales de San Pablo encontramos muchas enumeraciones análogas de virtudes⁷⁴. Y en todas es mencionada la *caridad*, que casi siempre es asociada a la *fe* y a la *paciencia*⁷⁵. Esto nos fuerza a considerar la *caridad* de nuestro texto más bien como una virtud moral que se manifiesta en las obras de misericordia. De modo semejante, la *fe* designa no la fe teológica propiamente dicha, sino la lealtad y la fidelidad. No obstante, estas manifestaciones concretas de la *caridad* y de la *fe* proceden de la íntima unión del alma con Cristo. Por eso, el cristiano *caritativo y fiel* en la vida ordinaria es el que cree en Cristo y le ama personalmente⁷⁶.

San Juan alaba las obras (*epyc*) de la Iglesia de Tiatira, la primera de las cuales es la *caridad*. El *ministerio* (*διακονία*) es probable que se refiera al servicio de los pobres y de los afligidos⁷⁷, es decir, sería una manifestación de la caridad eficiente para con los hombres, y en especial para con los cristianos. La *paciencia* (*υπομονή*) es probable que se refiera a la fuerza que da la caridad para sufrir con resignación. Esta es, precisamente, la característica de la caridad, según el sermón de la Montaña y las epístolas de San Pablo: “la caridad *todo lo tolera*.”⁷⁸

Además, la Iglesia de Tiatira no se ha estancado en la vida cristiana, sino que ha progresado: sus *obras últimas* son *mayores que las primeras* (v.18), no sólo en número, sino también en calidad⁷⁹. A la Iglesia de Tiatira le sucede lo contrario de lo que sucedía a la de Efeso, que había aflojado en su primera caridad⁸⁰. En cambio, las obras de caridad de la Iglesia de Tiatira son ahora más excelentes que al principio. Para San Juan, lo que caracteriza el verdadero amor, la auténtica caridad cristiana, es la manifestación externa de ese amor en obras de misericordia.

Pero no todo es bueno en Tiatira. El apóstol le reprocha varias cosas que pueden ser motivo de perversión para los fieles. Su mal es muy parecido al de Pérgamo, pero da la sensación de estar más extendido. Y como al hablar a la iglesia de Pérgamo se sirvió el autor sagrado del nombre de Balam⁸¹, así ahora toma el nombre de Jezabel para designar probablemente a alguna dama influyente de aquella Iglesia⁸². El nombre de Jezabel es indudablemente simbólico, y está tomado de la tristemente famosa mujer de Ajab, que introdujo los cultos fenicios en el reino de Israel y persiguió a muerte a los verdaderos profetas⁸³. El Señor la castigó con muerte terrible, lo mismo que a toda su descendencia⁸⁴. La Jezabel de que nos habla San Juan — perteneciente posiblemente a la secta de los nicolaítas — enseñaba y fomentaba con su ejemplo la idolatría, participando en los sacrificios de los ídolos⁸⁵. En Tiatira abundaban las asociaciones de artesanos, las cuales celebraban con frecuencia sus fiestas y banquetes religiosos, que darían ocasión a los actos idolátricos aquí condenados. A esta dama, o a esta porción de fieles representados por la dama Jezabel, les *había dado* el Señor *tiempo para que se arrepintiesen* (v.21), tal vez por medio

de una corrección pública; pero no había querido cambiar de conducta. La falsa *profetisa* se ha empeñado en seguir con sus *fornicaciones y adulterios*. Los términos *fornicación y adulterio* pueden aludir a la convivencia con la idolatría, pues en el Antiguo Testamento fornicación es sinónimo de idolatría. Pero también pueden designar una doctrina moral laxista, y referirse a los desórdenes que acompañarían la participación de los nicolaítas en los banquetes paganos (v.20-21).

De la carta dirigida a los de Tiatira se desprende con bastante claridad que los cristianos de esta ciudad tomaban parte, con rek-tiva facilidad, en los banquetes en que se comía carne sacrificada a los ídolos. Lo cual no ha de extrañar si esos banquetes eran los celebrados por los gremios laborales de la industriosa ciudad. Esta costumbre de asistir a los banquetes de los ídolos parece inveterada, pues *no quieren arrepentirse de su fornicación*.

Por cuyo motivo, Jesucristo amenaza con *arrojarla en cama* (v.22), en el lecho de la enfermedad⁸⁶. Es un contraste sarcástico con el *lecho del adulterio* o con el *triclinium* de los banquetes sagrados⁸⁷. El Señor va a castigarla, juntamente con sus hijos (v.23), es decir, los que siguen su ejemplo, con una muerte desastrosa, como la que sufrió la fenicia Jezabel⁸⁸. Este castigo lo permite el Señor con el fin de que se *arrepienta de sus obras*, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y les concede el tiempo y las gracias suficientes para ello. Además, el castigo servirá de ejemplo no sólo a la Iglesia de Tiatira, sino también a otros, a los que pudiera llegar el escándalo. Con esto conocerán todos cuan verdaderas son las palabras del profeta: “Yo soy Yahvé, el que escudriña las entrañas y los corazones, y el que os dará a cada uno según vuestras obras”⁸⁹.

A continuación (v.24-25) el Señor contrapone a los que acaba de condenar los demás que se han mantenido fieles a la verdadera doctrina y han conservado pura la tradición apostólica. Estos no han aceptado las *profundidades de Satán*. La expresión *profundidades de Satán* parece designar el sistema doctrinal nicolaíta, que nosotros no conocemos. Los adherentes a este sistema enseñaban errores doctrinales, unidos a un cierto libertinaje moral, que les llevaba a separarse de la doctrina recibida de los apóstoles⁹⁰. Porque consideraban esta doctrina apostólica como un peso insoportable. Pero San Juan les dice que la única *carga* que Cristo impone a los fieles es la de conservar la fe en El (v.25), absteniéndose de toda participación en las ceremonias idolátricas, especialmente en los banquetes sagrados. El concilio de Jerusalén también había prohibido comer carne sacrificada a los ídolos, principalmente por lo que esto implicaba de participación en los cultos paganos⁹¹. Los cristianos fieles de Tiatira han de guardar firmemente la doctrina apostólica *hasta que venga* Cristo. Se refiere el autor sagrado a la manifestación escatológica de Jesucristo como juez del mundo. Entonces, cuando Cristo venga, *al que venciere*⁹² y perseverare hasta el fin en las obras de fe y caridad, a las que ha aludido arriba⁹³, le dará un premio singular: *el dominio sobre las naciones* (v.26). La expresión está tomada del salmo 2:9, en el que se dice del Mesías que regirá las naciones con cetro de hierro y las quebrará como vaso de barro. Es la promesa que Dios hace al Mesías futuro de constituirlo soberano de todos los pueblos. De este poder que el Mesías recibe de Yahvé (v.28) participarán en su día los fieles de Cristo, que ahora sufren la opresión de las naciones rebeldes a la fe⁹⁴. Cuando los elegidos reinen con Cristo en el cielo participarán de algún modo en su soberanía, porque juntamente con El han logrado vencer al mundo⁹⁵. San Juan insiste frecuentemente en el Apocalipsis sobre el dominio absoluto de Cristo victorioso sobre todas las criaturas, y en unión con El gozarán de ese dominio los elegidos⁹⁶. Era una manera de consolar a los afligidos cristianos que estaban sometidos a la tiranía imperial, que se esforzaba por arrebatarles su fe⁹⁷.

Un segundo premio que se promete a los vencedores es *la estrella de la mañana* (v.28),

es decir, el mismo Cristo, el cual se aplica este título en Ap 22:16. Se trata, pues, de la posesión del mismo Cristo, prometida en otros textos bajo la forma de árbol de vida, de maná, etc. Por eso, las iglesias, en cuanto participan de esta luz, que es Cristo, son representadas por candeleros⁹⁸, y sus ángeles son estrellas.” Jesucristo es llamado también *estrella de la mañana* en 2 Pe 1:19, que la Vulgata traduce por *Lucifer*.

Este nombre, en los primeros siglos cristianos, era aplicado a Cristo. Sólo a partir de la Edad Media se comenzó a dar a Satanás el título de Lucifer, a causa de la aplicación que se le hizo del texto de Is 14, 12, en donde el rey de Babilonia, símbolo de Satanás, es llamado *lucifer o estrella de la mañana*¹⁰⁰. Una confirmación de esto la tenemos en el cántico litúrgico *Exultet* de la vigilia pascual, en el cual Cristo es llamado *lucifer matutinus*.

Es posible que San Juan nos hable de Cristo como *estrella de la mañana*, como astro resplandeciente, para oponerlo al culto del sol, que era adorado en Tiatira como un dios.

1 Ap 1:13-18. — 2 Ap 21-22. — 3 A. Gelin, o.c. — 4 Ap 5:6. — 5 E. B. Allo, o.c. p.29-30. — 6 A propósito de las cartas a las siete iglesias, se pueden consultar las obras siguientes: Hort, *The Apocalypse of St. John I-III* (Londres 1908); W. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia, and their Place in the Plan of the Apocalypse* (Londres 1909); C. H. Parez, *The Seven Letters and the Rest of the Apocalypse*: JTS 12 (1910-1911) 284-286; j. Breuer, *Geheim-nis der sieben Sterne. Von Ephesus bis Laodicea*: Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart 84 (1952) 57-62; I. Schuster, *La Chiesa e le sette chiese apocalittiche*: ScuolCat 81 (1953) 217-223; A. George, *Un appel a la fidelité. Les lettres aux sept églises d'Asie (Ap 2-3)*: Bivichr 15 (1956) 80-86; F. Hoyos, *La carta común a las siete iglesias. Iniciación a la parte paréntica del Apocalipsis*: RevBi 18 (Buenos Aires 1956) 82-90.135-141-198-203; 19 (1957) 18-22; H. Martin, *The Seven Letters, Christ's Message to His Church* (Londres 1956); J. A. Seiss, *Letters to the Seven Churches* (Grand Rapids 1956); W. Barclay, *Letters to the Seven Churches* (Londres 1957); A. S. Macnair, *To the Churches with Love. Biblical Studies of the Seven Churches* (Filadelfia 1960); M. Hubert, *L'architecture des lettres aux Sept Églises*: RB 67 (1960) 349-353; L. Poirier, *Les sept Églises ou le premier septenaire prophétique de l'Apocalypse* (Montréal 1943). — 7 Cf. Act 19:1-20. — 8 Gf. Act 19:10; 20:31. — 9 2 Cor 3:1; 11:3-5. — 10 *Didajé* 11:8:4. — 11 San Ignacio De Antioquía, *Ad Ephes.* 7:1 : 19:1. — 12 Cf. 1 Cor 13:1-13. — 13 Cf. G. Spicq, *Ágape* III (Paris 1959) p.114-116. — 14 Cf. Ap 2:19; Mt 24:12. Véanse A. Gelin, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, XII p.600; J. Moffat, *The Love in the N. T.* (Londres 1929) p.236. — 15 1 Jn 2:10; 3,14s; cf. Jn 13:35; 2 Jn 5-6. — 16 Cf. C. Spicq, o.c. p. 117-118. — 17 Cf. W. Ramsay, o.c. p.245. — 18 Cf. Act 6:5; San Ireneo, *Adv. haer.* i,26:3; PG 7:687. — 19 *Stromata* 2:20:118; 3:4:25; PG 8:10628.11305; cf. San Hipólito, *Filosofumena* 8:36. — 20 Ap 2:14-15. — 21 Ap 2:20. — 22 Cf. Mt 11:15; 13:9-43; Mc 4:9-23. — 23 Ap 2:1. — 24 El término νικῶν = “vencedor” es eminentemente joánico. Se emplea mucho en el Ap y seis veces en la 1 Jn. — 25 Cf. A p 22:2. — 26 Gen 2:9. — 27 Gén 3:22ss. — 28 Cf. J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien* I (Paris 1934) p.329.333-35.511.518; Strack-Billerbeck, III p.792; IV 885.933.1121-1125.1130-1165. — 29 *Apocalipsis de Moisés* 28, etc. — 30 Cf. Gen 3:22.24. — 31 Cf. *Henoc etiópico* 24:4-6; 25:1-7; *Apocalipsis de Moisés* 28; *Apocalipsis de Pedro* v. 15-16. — 32 Gf. Jn 6:4855: “Yo soy el pan de vida.” Véase E. B. Allo, o.c. p.33; A. Gelin, o.c. p.60i. — 33 Tácito, *Armales* 4:15. — 34 Act 19:10. — 35 Cf. E. Deschamps, *Smyrne, la ville d'Homère*: Bulletin de la Société Géographique de Marseille 36 (1912) 151-178; G. Cadoux, *Ancient Smyrna* (Oxford 193[^]). — 36 *Martirio de San Policarpo* 12:2. — 37 Act 13:45; Ap 13:6. Cf. San Ignacio De Antioquía, *Ad Smyrn.* 1:2. — 38 Gal 6:15; Rom 2:28; 1 Cor 10:18. — 39 Jn i,n; 4:22. — 40 Cf. Le 12:21; 2 Cor 6:10; Sant 2:5; 1 Tim 6:175' — 41 Ap 3:17. — 42 Cf. Dan 1:12.14. — 43 Fil 2:8; Heb 12:4. — 44 Gf. 1 Cor 9:24-27; 1 Pe 5:4. — 45 Cf. P. Hoyos, *La fidelidad en el combate y el premio (Ap 2:8-11)*: RevBib 20 (Buenos Aires 1958) 73-77.127-133.190-193. — 46 Gf. Ap 20:6. — 47 E. B. Allo, o.c. p.36. — 48 Cf. K. Humann, *Altertümer von Pergamon* (Berlín 1885-1923); H. Kahler, *Pergamon* (Berlín 1949); R. NORTH, *Thronus Satanae Pergamensis*: VD 28 (1950) 65-76. — 49 Cf. Ap 1:16. — 50 E. B. Allo, o.c. p.s8. — 51 Núm 22:2-24:25. — 52 1 Cor 8-10; Rom 14:2.15; 2 Cor 6:16; cf. Act 15:20.29. — 53 Cf. Os 4:10-14; 5:4; Jer 3:9; Ez 16:20-34. — 54 Ex 16:4. — 55 Ex 16:32-34. — 56 Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud una Midrasch* III p.793; *Apocalipsis siríaco de Baruc* 29:8; Orne, *sibil.* 7:148. — 57 Ap 22:2. — 58 Ap 22:1. — 59 Jn 6:31-32; A. Gelin, o.c. p.603. — 60 A. Jankowski, *Manna absconditum* (Ap 2:17) quoniam sensu ad Eucharistiam referatur: *Collectanea Theologica* 29 (Varsovia 1958) 3-10. — 61 Tob 12:19. Cf. S. BARTINA, o.c. p.635. — 62 Cf. *Talmud in Josué* 8. — 63 W. M. Ramsay, *The White Stone and the Gladiatorial Tessera*: The Expositor 16 (Londres 1904-1905) 558-561. — 64 Cf. Ap 3:12; 19:12. En Ap 19:16 se dice que Cristo lleva escrito sobre su manto su nombre, que suena: *Rey de reyes, Señor de señores*. — 65 Gf. S. Bartina, o.c. — 66 Cf. Act 16:14. — 67 Act 16:14. — 68 Cf. Ap 1:6; 2:273; 3:5-21; 14:1. — 69 Mt 26:63; Jn 19:7. — 70 Ap 1:14. — 71 Cf. Sal 2:9. — 72 S. Bartina, o.c. p.637. — 73 Cf. C. Spicq, *Ágape* III P.I 18-119. — 74 Cf. 1 Tim 1:14; 2:15; 4:12; 6:11; 2 Tim 1:7.13; 2:22; 3:10; Tit 2:2. — 75 Cf. 1 Tim 6:11; 2 Tim 3:10; Tit 2:2. — 76 Cf. Heb 6:10. Véase C. SPICQ, o.c. p.ng. — 77 Cf. Act 11:29; Rom 15:25.31; 1 Cor 16:15; 2 Cor 8:4; 9:1; 1 Pe 4:10. — 78 1 Cor 13:7. — 79 El término πλείονα no sólo significa multiplicidad (Mt 11:20), sino también valor, excelencia (Mt 6:25; 12:41; Me 12:43; Le 12:23; 21:3; Heb 3:3; 11:4). — 80 Ap 2:4. Cf. C. Spicq, o.c. p.ng. — 81 Ap 2:14. — 82 Hay, sin embargo, algunos manuscritos (A,O,46), la versión sir., etc., que añaden el pronombre posesivo σου = tu. Según esto, habría que traducir: “permítes a tu mujer Jezabel.” En cuyo caso se referiría a la mujer del obispo de Tiatira, o a la mujer de un falso doctor, o bien designaría la comunidad en sentido figurado. Con todo nos parece que tiene mucha más probabilidad de autenticidad el texto sin el pronombre posesivo, como se puede ver por las ediciones críticas. — 83 1 Re 16:31-33; 19:1-7; 2 Re 9:30-32. — 84 1 Re 21:17-26; 2 Re 9:22.33-3? — 85 Cf. Shurrer Die profetin Isabel in Thiatira.39-57. — 86 LA expresión hebrea “caer en un lecho” (Ex21:18, Jue 8:3.) — 87 E. B. Allo, o.c. p.43. — 88 Cf. 2 Re 9:33-37. — 89 Jer 17:10; cf. 1 Tes 2:5; Rom 8:27. — 90 La doctrina gnóstica es llamada por algunos escritores antiguos τα βάβη: “las profundidades” (cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 2:22:1.3; San Hipólito, *Filosofumena* 5:6; Tertuliano, *Adv. Valentinum* i). — 91 Act 15:28-29. — 92 En las cuatro últimas cartas, como ya dejamos indicado, el profeta invierte el orden de los dos puntos postreros, poniendo primero el premio de los vencedores y luego la amonestación para que escuchen la voz del Espíritu. — 93 Ap 2:19. — 94 Cf.

Capítulo 3.

Carta a la iglesia de Sardes, 3:1-6.

¹ Al ángel de la Iglesia de Sardes escribe: Esto dice el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas: Conozco tus obras y que tienes nombre de vivo, pero estás muerto. ² Estáte alerta y consolida lo demás, que está para morir, pues no he hallado perfectas tus obras en la presencia de mi Dios. ³ Por tanto, acuérdate de lo que has recibido y has escuchado, y guárdalo y arrepiéntete. Porque si no velas, vendré como ladrón, y no sabrás la hora en que vendré a ti. ⁴ Pero tienes en Sardes algunas personas que no han manchado sus vestidos y caminarán conmigo vestidos de blanco, porque son dignos. ⁵ El que venciere, ése se vestirá de vestiduras blancas, jamás borraré su nombre del libro de la vida, y confesaré su nombre delante de mi Padre y delante de sus ángeles. ⁶ El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias.

Sardes, la capital del antiguo reino lidio, estaba situada a unos 50 kilómetros al sudeste de Tiatiara. El núcleo principal de la ciudad surgía sobre una alta y escarpada montaña, que hacía de ella una fortaleza inexpugnable. Cuando Ciro el Grande conquistó el imperio de Creso (546 a. C.), rey de Lidia, Sardes no se rindió y sólo por sorpresa pudo ser tomada. De igual estratagema se hubo de servir Antíoco III. El apogeo de la grandeza de Sardes tuvo lugar bajo el reinado de Creso (s.VI a. C.). Sin embargo, la fundación de Pérgamo le quitó grande importancia, aunque todavía en la época romana era residencia de un *conventus iuridicus*. El año 17 de la era cristiana fue destruida por un temblor de tierra. Pero con la ayuda del emperador Tiberio logró rehacerse. En agradecimiento levantó un templo en honor del emperador y de su madre Livia V Sin embargo, el culto principal de la ciudad era el tributado a la Magna Mater, una divinidad indígena parecida a la Artemis de Efeso, y que se cubría con el manto griego de Demeter, la Ceres de los romanos. La industria principal de la ciudad era la de la lana y la tintorería. Sus habitantes tenían fama de licenciosos e inmorales ².

La carta a la Iglesia de Sardes es la más severa e imprecatoria de las siete. La iglesia de Sardes había decaído mucho de su fervor primitivo y se encontraba en un estado lamentable. Estaba como muerta. Y el pequeño núcleo de cristianos fieles se hallaba amenazado de indiferencia en la vida espiritual. Por eso, San Juan trata con su severa misiva de excitar a la iglesia a volverse al buen camino.

Jesucristo se presenta aquí como *el que tiene los siete espíritus de Dios y las siete estrellas* (v.1). El autor sagrado quiere significar con estas expresiones el poder absoluto que Cristo tiene sobre las iglesias y sobre todos los cristianos. En Ap 1:16 ya había empleado la expresión de “las siete estrellas en su diestra.” Estas estrellas representan las iglesias a las cuales se dirige San Juan. Y el tenerlas en su mano indica el poder que Jesucristo ejerce sobre los jefes de las iglesias y sobre las iglesias mismas ³. Otro tanto podemos decir de los *siete espíritus*, que Cristo tiene en su mano como algo de que puede disponer. Estos siete espíritus pueden designar al Espíritu septiforme de que nos habla Is 11:2, o sea al mismo Espíritu Santo⁴. Aquí los siete espíritus de Dios pertenecen al Hijo, como en Ap 5:6 pertenecen al Cordero, porque Jesús distribuye los diversos dones de este Espíritu, del que depende la vida de todas las iglesias⁵. Este Espíritu, que

en Jn 15:26 se dice proceder del Padre, es también el Espíritu del Hijo, lo que no puede ser sino procediendo de El⁶. Jesús dice también que irá al Padre y le rogará que envíe a sus discípulos el Espíritu Paráclito. Pero, al mismo tiempo, dice en otra parte que El mismo lo enviará⁷. Para algunos autores, los *siete espíritus de Dios* representarían los siete ángeles que están ante el trono de Dios⁸. En cuyo caso, la expresión querría significar que Cristo domina también sobre los espíritus angélicos.

El juicio que el Señor emite sobre la vida religiosa de la Iglesia de Sardes es de lo más triste. Sus obras no son buenas, pues, si bien *tiene nombre de vivo*⁹, en realidad *está muerto* (v.1). Con lo cual quiere significar que la vida religiosa de la iglesia de Sardes es tan lánguida y tan falta de la caridad de Cristo, que está como muerta. El pecado ha matado en ella la gracia de Jesucristo. Sin embargo, el juicio que el Señor profiere acerca de la vida de esta iglesia no es absolutamente negativo, es decir, no comprende a todos los miembros de la iglesia de Sardes. Muchos de los cristianos de Sardes carecen de la vida divina de la gracia; pero otros — tal vez los menos — todavía la conservan. Por eso exhorta a velar para que no llegue a faltar también la vida en aquellos en los que aún subsiste (v.2). Para estimularla a velar le recuerda el valor de los dones recibidos, que son dones de vida eterna. La exhortación a la vigilancia, sirviéndose de la imagen del ladrón (v.3), es frecuente en los sinópticos¹⁰. El consejo de velar convenía de modo particular a Sardes, a causa de las desastrosas consecuencias que tuvieron para la ciudad dos hechos de su historia. Ciro el Grande logró apoderarse de la ciudad en 546 a. C. mediante un ataque ejecutado por sorpresa, y lo mismo hizo más tarde Antíoco III el Grande (218 a. C.)¹¹. El recuerdo de estos dos hechos históricos podía servir a los cristianos para meditar en su vida religiosa deficiente, para arrepentirse y volver de nuevo a la vida fervorosa del principio. De lo contrario, el castigo no se haría esperar. El Señor se presentará de improviso, a la manera del ladrón, para castigar a los culpables.

En el v.4 San Juan afirma que en la Iglesia de Sardes, al lado de las almas muertas y de las que gozaban de vida lánguida, había todavía otras de vida perfecta. Estas personas *no han manchado sus vestidos*, y por eso *caminarán* con el Señor *vestidas de blanco*. Los vestidos blancos, que tantas veces aparecen en el Apocalipsis, son símbolo, no sólo de pureza, sino también de victoria, de alegría, de fiesta. En el cielo, los elegidos, los ángeles y hasta el mismo Dios¹² aparecen vestidos de blanco. Esas almas selectas de Sardes, a las que alude el autor sagrado, formarán parte del séquito de Cristo en el cielo. Por otra parte, la mención de vestidos convenía a la perfección a esta ciudad, ya que Sardes era muy renombrada en la antigüedad por sus telas y tejidos.

A los cristianos fieles de Sardes que resulten vencedores en la lucha moral y espiritual contra los enemigos de Dios, Cristo les promete el premio escatológico de la vida eterna (v.5). Este premio es designado bajo una triple forma¹³. En primer lugar, los vencedores se *vestirán de vestiduras blancas*, que representan la victoria final y la gloria de que serán revestidos los elegidos en el cielo¹⁴. Después se les promete que *jamás será borrado su nombre del libro de la vida*. En el Antiguo Testamento se menciona el *libro de la vida*, en el cual Dios tenía escritos los nombres de los hijos de Israel¹⁵. El estar escrito en dicho libro daba derecho a participar en las bendiciones mesiánicas¹⁶; en cambio, si se era borrado de él, significaba la exclusión del pueblo de Dios y de los tiempos me-siánicos. Posteriormente el concepto de libro de la vida evolucionó en la teología judía, pasando a significar el derecho a participar en las alegrías de la vida futura del cielo¹⁷. En el Nuevo Testamento el libro de la vida designa el libro en donde están registrados los nombres de los elegidos¹⁸. En tercer lugar, el Señor promete al vencedor *confesar su nombre delante de su Padre y delante de sus ángeles*, es decir, le reconocerá como cosa suya en

el último juicio 19. Este premio, presentado bajo una triple forma, designa una misma cosa: la vida eterna, que se promete a los vencedores en las luchas contra el mundo, el demonio y la carne.

Y San Juan termina la carta a la Iglesia de Sardes con las palabras *el que tenga oídos, que oiga lo que dice el Espíritu* (v.6), como para incitar a los fieles a escuchar las amonestaciones de Cristo y llevarlas a la práctica.

Carta a la iglesia de Filadelfia, 3:7-13.

⁷ Al ángel de la Iglesia de Filadelfia escribe: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre. ⁸ Conozco tus obras; mira que he puesto ante ti una puerta abierta, que nadie puede cerrar, porque teniendo poco poder, guardaste, sin embargo, mi palabra y no negaste mi nombre. ⁹ He aquí que yo te entregaré algunos de la sinagoga de Satán, de esos que dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten; yo los obligaré a venir y postrarse a tus pies y a reconocer que te amo. ¹⁰ Porque has conservado mi paciencia, yo también te guardaré en la hora de la tentación que está para venir sobre la tierra para probar a los moradores de ella. Vengo pronto. ¹¹ Guarda bien lo que tienes, no sea que otro se lleve tu corona. ¹² Al vencedor yo le haré columna en el templo de mi Dios, y no saldrá ya jamás fuera de él, y sobre él escribiré el nombre de Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, de la nueva Jerusalén, la que descende del cielo de mi Dios, y mi nombre nuevo. ¹³ El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Filadelfia, ciudad de la Lidia, a 45 kilómetros al sudeste de Sardes, había sido fundada por el rey de Pérgamo Átalo II Filadelfo (159-138 a.C.), que le dio su nombre. La ciudad estaba situada en una región volcánica, como un centro de civilización abierto sobre la Frigia salvaje. El año 17 de nuestra era fue destruida por un temblor de tierra. Con la ayuda liberal del emperador Tiberio pudo ser reconstruida. En señal de agradecimiento cambió su nombre de Filadelfia por el de Neocesarea. Y no contenta con esto, levantó altares en honor del hijo adoptivo del emperador, Germánico, considerado como presunto heredero de Tiberio, que entonces se encontraba en Asia. Como en tantas otras ocasiones, el cambio oficial del nombre no perduró. En la carta a esta Iglesia, San Juan hará alusión a muchos de estos sucesos. En la ciudad vivían bastantes judíos, probablemente por estar situada en una región muy fértil. De los orígenes del cristianismo en esta ciudad nada sabemos, aunque podemos suponer fundadamente que debió de nacer de la predicación de San Pablo en Efeso. La Iglesia de Filadelfia, juntamente con la de Esmirna, es muy alabada por el autor del Apocalipsis. En tiempo de San Ignacio de Antioquía gozaba todavía de gran reputación ²⁰.

La presente carta no contiene ninguna amonestación. Los cristianos, que debían de ser pocos y de baja condición social, se han mantenido fieles a la doctrina cristiana. El autor sagrado se complace en acumular en la carta sobreabundancia de promesas y recompensas.

Los apelativos que se dan en ella a Cristo son dignos de tenerse en cuenta. El primero lo designa como *el Santo* (v.7), que es aplicado frecuentemente a Yahvé en el Antiguo Testamento, pero que únicamente se encuentra aquí en el Apocalipsis, aplicado a Jesucristo. Sin embargo, en los evangelios se da ya a Jesucristo el apelativo de Santo ²¹. El segundo epíteto, *el Verdadero*, el Verdadero, que va junto con el apelativo de fiel en Ap 3:14; 19:11, designa la fidelidad de Cristo en el cumplimiento de sus promesas. Antes faltará el cielo y la tierra que Jesucristo falte a sus promesas ²². Cristo es veraz en todo lo que dice y hace; en cambio, los que combaten su doctrina

y obra son falsarios. El término *verdadero* (ἀληθινός) es muy frecuente en la literatura joánica²³. El Santo, el Verídico, *tiene la llave de David, que abre y nadie cierra, y cierra y nadie abre* (v.7). Es una metáfora bíblica y rabínica que significa los plenos poderes que Jesucristo tiene en la nueva ciudad de David, en la Jerusalén celeste, es decir, en la Iglesia. Jesucristo puede *abrir y cerrar*, o sea, tiene plena autoridad para admitir o excluir de la Iglesia. La imagen y las expresiones empleadas por el autor del Apocalipsis están tomadas de Isaías 22:21, en donde el profeta presenta a Eliaquín recibiendo en sus manos el poder y sobre sus espaldas la llave del palacio real.

El Señor conoce las obras de la Iglesia de Filadelfia, y ha puesto ante ella *una puerta abierta*, que nadie puede cerrar (v.8). La *puerta abierta* para San Pablo significaba las posibilidades que se abrían al esfuerzo misionero del Apóstol de los Gentiles y de sus colaboradores²⁵. Aquí se trata de las facilidades que se le han presentado a Filadelfia para el apostolado y la propaganda cristiana a través de toda la Frigia. A pesar de ser una ciudad pequeña y contar con escasos medios, Cristo le garantizó el éxito de sus esfuerzos. Y esa *puerta* sigue abierta, porque la comunidad cristiana de Filadelfia continúa vigorosa en su fe, y el mismo Cristo la sostiene en sus ímpetus misioneros. Por eso, *nadie podrá cerrar* dicha puerta mientras Jesucristo la mantenga abierta.

San Ignacio de Antioquía²⁶ atestigua que esta Iglesia era muy floreciente, no obstante los muchos judíos y judaizantes que vivían en dicha ciudad. Entre las conquistas apostólicas de los filadelfios había que contar la conversión de cierto número de judíos, que, abrazando la fe en Cristo, vendrían a *postrarse a los pies* de la iglesia. Entonces los judíos convertidos reconocerán el *amor*, la predilección del Señor por la comunidad que los ha acogido en su seno (v.9). Aquí también el amor se manifiesta en los signos externos que la humilde y ejemplar comunidad religiosa de Filadelfia da a los neoconvertidos. El autor sagrado aplica a la Iglesia de Filadelfia las palabras que el mismo Yahvé había dirigido a su pueblo, para justificar su manera de proceder con las demás naciones: “Porque eres a mis ojos de muy gran estima, de gran precio, y te amo, y entrego por ti reinos y pueblos a cambio de tu vida.”²⁷ La conversión de que nos habla el Apocalipsis en este pasaje no alude a la conversión en masa de Israel, predicha por San Pablo²⁸, sino a la de algunos judíos de Filadelfia.

A continuación (v.10) prosigue el Señor ponderando cómo la iglesia había sabido imitar en medio de las dificultades los ejemplos de *paciencia* y perseverancia que Jesús nos había dejado y que han de ser para los cristianos verdaderas enseñanzas. Por el hecho de haber sido fiel en la *guarda de la palabra de paciencia* dada por Cristo, también el Señor la sostendrá en el día de la prueba que vendrá sobre la tierra. Y esto será pronto. Semejante prueba no será sólo de la iglesia, sino de la tierra entera. El profeta debe de referirse a la serie de azotes descritos en los capítulos 8-9 y 16; o bien a algún terremoto, como los que habían asolado la región en tiempos pasados. Termina la exhortación estimulando a la Iglesia de Filadelfia a guardar los bienes que posee, es decir, a perseverar en la conducta hasta ahora observada, a fin de no perder la corona que tiene merecida (v.11). Esta será su victoria y su gloria. Cada iglesia ha de aferrarse tenazmente a la doctrina recibida de los apóstoles, así nadie les arrebatará su herencia espiritual. Con esto no quiere decir el profeta que otra comunidad podrá arrebatar la corona de Filadelfia, sino que se refiere simplemente a la posibilidad de perder lo que se tiene. .

El premio prometido al vencedor de la prueba es hacerlo *columna en el templo de Dios* (v.1a). La imagen de la columna simboliza el puesto honorífico que tendrá el vencedor en la Iglesia, y al mismo tiempo significa su estabilidad²⁹. En Gálatas 2:9, San Pablo se vale de la misma expresión para significar el lugar importante que ocupaban en la Iglesia los apóstoles Santiago, Cefas

y Juan.

En otras epístolas también emplea la imagen de los cristianos, que son edificados para formar el templo de Dios ³⁰. La promesa de estabilidad era muy oportuna para la Iglesia de Filadelfia, cuya ciudad fue destruida por un terremoto en el año 17 d.C. El cristiano que permanezca fiel hasta el fin se convertirá en una columna firme e inmovible en el templo celeste. Por eso dice que *no saldrá ya jamás fuera de él*. Sobre la columna *se escribirá el nombre de Dios y el de la nueva Jerusalén y el nombre nuevo de Cristo*. La acción de escribir estos nombres sobre el fiel vencedor significa que éste pertenece a Dios y a Jesucristo y que es ciudadano de la Jerusalén celeste. Filadelfia había cambiado de nombre en tiempo de Tiberio, dándosele el *nombre nuevo* de Neocesarea en honor del emperador. Esto tal vez haya sugerido a San Juan la expresión de nombre nuevo de Cristo. También en el templo de Jerusalén había dos columnas, cada una de las cuales tenía escrito un nombre: *Yakín*. “Yahvé da estabilidad,” y *Boaz*, “Yahvé da fuerza.” ³¹ En otros lugares del Apocalipsis ³² se habla de una señal puesta sobre la frente de los elegidos para indicar que pertenecen a Dios. Lo que se promete a los vencedores es en realidad, tanto aquí como en las cartas precedentes, la vida eterna.

Carta a la iglesia de Laodicea, 3:14-22.

¹⁴ **Al ángel de la Iglesia de Laodicea escribe: Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios.** ¹⁵ **Conozco tus obras y que no eres ni frío ni caliente”** ¹⁶ **Ojalá fueras frío o caliente, mas porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca.** ¹⁷ **Porque dices: Yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo;** ¹⁸ **te aconsejo que compres de mi oro acrisolado por el fuego, para que te enriquezcas, y vestiduras blancas para que te vistas, y no aparezca la vergüenza de tu desnudez, y colirio para ungir tus ojos a fin de que veas.** ¹⁹ **Yo reprendo y corrijo a cuantos amo: ten, pues, celo y arrepiéntete.** ²⁰ **Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo.** ²¹ **Al que venciere le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.** ²² **El que tenga oídos oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.**

Laodicea de Frigia estaba situada a unos 65 kilómetros al sudeste de Filadelfia, en el valle del río Lico. Fue fundada en el siglo ni a.C. por Antíoco II (261-246), con el fin de que fuese una ciudadela del helenismo en los confines de la Frigia. Y le impuso el nombre de su mujer *Laodicea*. En sus cercanías brotaban abundantes aguas termales. Era un centro industrial y comercial muy activo. Su industria se distinguía sobre todo por la fabricación de un tejido especial de lana negra. También era importante su escuela de oculistas, en la que sobresalieron Zeuxis y Alejandro Filetes. En ella se preparaba un colirio, hecho de una piedra frigia pulverizada, el cual se exportaba a todo el Imperio romano. Por eso, la ciudad estaba llena de bancas y de casas de comercio. Esto mismo atraía a muchos judíos a la ciudad, como atestigua Josefo Flavio 33. Laodicea sufría también de los terremotos, que la destruyeron en gran parte el año 61 d.C. Sin embargo, orgullosa y confiada en sus recursos, no quiso aceptar la ayuda que le ofreció Roma. Y por sus propios medios logró levantarse pronto de sus ruinas ³⁴. Es la autosuficiencia de Laodicea aflora también en la carta que vamos a examinar, pues, como la precedente, está llena de alusiones a los hechos que acabamos de narrar 35. Jesucristo se muestra severo con los tibios que se enorgullecen de su autosuficiencia. El oro de sus bancos es delante de Dios como moneda falsa. En lugar de sus lanas

negras, haría mejor en adquirir los vestidos blancos de la pureza y del triunfo. Su famoso colirio no podrá curar sus ojos ciegos por las riquezas 36. Estas alusiones tan claras a las circunstancias locales hacen de esta carta la más pintoresca de las siete. Es también una de las más amplias, y tal vez la más hermosa por el vigor y la ternura. No conocemos los orígenes de la iglesia de Laodicea, que debió de ser fundada por los discípulos de San Pablo, como nos lo indican las relaciones que el Apóstol de las Gentes mantenía con esta iglesia 37.

Son varios los títulos que se dan a Cristo al comienzo de la carta: *el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios* (v.14). La extraña designación de Cristo como *el amén* 38, es decir, el fiel, el inmutable, contrasta con la triste condición de Laodicea. Convenía afirmar, al principio de la carta, la veracidad absoluta e inmutable de Jesucristo, fiel en sus promesas y en sus obras, antes de hablar de Laodicea, la ciudad de los compromisos. El texto parece inspirarse en Is 65:16, en donde ya aparece *Amén* como nombre divino. Otro de los apelativos dados a Cristo es el ser *el principio de la creación de Dios* (v.14). Este título de Cristo significa que Jesús sea considerado como la primera de las criaturas de Dios, como lo interpretaban los arrianos, sino que designa el principio causal de la creación. La idea responde a lo que dice el mismo San Juan en el prólogo de su evangelio: “Todas las cosas fueron hechas por El” 39. Y es semejante a la expresada ya por el Apocalipsis: “Yo soy el primero y el último.”⁴⁰ Jesucristo es el principio, junto con el Padre y el Espíritu Santo, de toda la creación. “El es — como dice San Pablo a los Colosenses — la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en El fueron creadas todas las cosas.; todo fue creado por El y para EL.; El es el principio” el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas.”⁴¹ La doctrina de San Pablo sobre Cristo primogénito de toda la creación debe de tener especial relación con la del Apocalipsis. Lo cual se explica bien si tenemos presente que Colosas estaba cerca de Laodicea, y debía de encontrarse en circunstancias bastante parecidas. Además, San Pablo manda expresamente que su carta a los Colosenses sea también leída a los de Laodicea⁴².

A la Iglesia de Laodicea, Cristo reprocha el haber decaído de su fervor, dejándose llevar de la pereza y del tedio por las cosas religiosas. Cosa bien explicable en una ciudad dominada, por el afán del negocio y del lucro temporal. Las preocupaciones por las cosas terrenas han sumido a los cristianos en un estado de indiferencia espiritual. Se han vuelto tibios⁴³, como las aguas termales que corrían por sus términos. Este estado espiritual es el peor, porque en él no se sienten los remordimientos de conciencia. Hubiera sido mucho mejor que fuera *fría* o *caliente*, porque así el Señor no sentiría vómitos de ella y no la *vomitaria de su boca* (v.16). Las aguas termales, al perder su alta temperatura y volverse tibias, no se pueden beber por los vómitos que producen. La tibieza de la Iglesia de Laodicea era causada por su orgullo y por la conciencia de su autosuficiencia, que le hacía creerse rica y que de nada tenía necesidad. El bienestar material de los laodicenses no les sirve sino para hacerse ilusión sobre su pobreza espiritual. **Jesucristo les quiere hacer ver la realidad por medio de una serie de epítetos de gran vigor.** La ciudad que se creía rica y autosuficiente, es llamada *desdichada, miserable, indigente*; la metrópoli del colirio es tachada de *ciega*, y la que traficaba con ricas lanas y tejidos se encuentra *desnuda* (v.17). Todos estos epítetos debían de sonar extrañamente en la ciudad del negocio y de la opulencia. Ella corría infatuada tras el dinero y las riquezas, sin darse cuenta de la extrema indigencia espiritual en que se encontraba. Para el cristiano, la tibieza espiritual, la falta de ánimo y de arranque para progresar en la vida espiritual, constituyen un grave mal, que los autores espirituales han denunciado con frecuencia apoyándose en este pasaje.

Cristo mismo indica los remedios que se han de aplicar a la Iglesia de Laodicea para que pueda salir del mal estado en que se encuentra (v.18). Puesto que se encuentran en la indigencia

y, por otra parte, son buenos comerciantes, les aconseja que *compren de su oro acrisolado por el fuego, para que se enriquezcan*. Es decir, han de acudir al que es rico y fuente de toda riqueza, a Jesucristo, el cual les dará un don espiritual que los enriquecerá sobre toda ponderación. Este don debe de ser la fe y la gracia santificante. En 1 Pe 1:7 la imagen del crisol es aplicada a la fe, lo cual es probable que suceda también en nuestro pasaje. Los laodicenses han de comprar también *vestiduras blancas*, en lugar de negociar con sus lanas negras, para cubrir su *desnudez espiritual*. Las vestiduras blancas son símbolo de la gracia y de las virtudes del verdadero cristiano, que vienen como a cubrir la miseria de nuestra naturaleza corrompida. Y, finalmente, han de conseguir un *colirio espiritual*, que les curará de su ceguera, confiriéndoles, al mismo tiempo, el don de la penetración en su vida espiritual íntima. Es un don muy grande de Dios el darse cuenta del mal estado en que se está, para así poder entrar dentro de sí y volverse al Señor⁴⁴.

Jesucristo reprende a la Iglesia de Laodicea guiado por el amor que siente por ella (v.1Q). De modo semejante decía el autor de los Proverbios: “Al que Yahvé ama le corrige, y aflige al hijo que le es más caro”⁴⁵. Dios siempre se ha servido en la historia de las pruebas y castigos para purificar a los que amaba. La pedagogía del sufrimiento tiene mucha importancia en el Antiguo Testamento, especialmente en los libros sapienciales⁴⁶. Las pruebas son también *venidas* de Cristo al alma fiel. Jesucristo, que reina como Dios omnipotente sobre toda la creación, se presenta como humilde peregrino a las puertas de los cristianos, pidiendo hospitalidad y solicitando suplicante le abran⁴⁷ para celebrar con ellos la cena de la amistad (v.20)⁴⁸. La cena con Cristo es símbolo de los dones mesiánicos que el Señor está dispuesto a dar, ya desde este mundo, a los que realmente le aman. La imagen de la cena o del banquete⁴⁹ representa frecuentemente en la Sagrada Escritura la bienaventuranza de la vida futura, la gloria. Sin embargo, aquí, en nuestro pasaje, no se trata del banquete de la gloria, sino de la entrada secreta en el corazón del fiel, seguida de las alegrías de la gracia y de la recepción de la Eucaristía⁵⁰.

Los v. 19-20 se pueden contar entre los más conmovedores y tiernos del Nuevo Testamento. San Juan no olvida nunca, incluso en los momentos en que tiene que corregir más severamente, que Dios es amor⁵¹.

El premio prometido a los vencedores es el reino de los cielos. La promesa, por tanto, se hace aquí escatológica⁵². Cristo, sentado a la diestra de Dios Padre, participa plenamente de su soberanía. Los fieles, que hayan vencido, también reinarán con Cristo y participarán del poder real que posee Jesucristo. El Señor prometió a los apóstoles que se sentarían sobre doce tronos para juzgar a Israel⁵³. Pero esta gracia no es exclusiva de los apóstoles, sino de todos los que imiten su ejemplo⁵⁴. Lo mismo se puede decir del sentarse con Cristo en el trono de la gloria, o sea del reinar con él en el cielo. Son todas imágenes diversas para expresar una realidad inefable, la vida eterna.

San Juan nos presenta, en esta primera parte del Apocalipsis, a Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, resucitado y glorioso, juez de vivos y muertos y cabeza de las iglesias. Cuanto dice de cada una de estas iglesias puede ser aplicable a otras que se hallen en las mismas circunstancias. Porque la palabra del Señor está por encima de los lugares y de los tiempos. Dignas de especial atención son las promesas de vida eterna con que trata de alentar a las iglesias y a los fieles en los momentos de prueba. Tal es el pensamiento dominante del Apocalipsis y el más conveniente en aquellas circunstancias. Todo cuanto aquí se dice de las iglesias conviene mejor a los fieles. La vida de la gracia está dirigida, y la organización de las iglesias se ordena precisamente a fomentar y a conservar la vida divina de los fieles, para que puedan conseguir la vida eterna en el cielo.

Segunda parte: Las visiones proféticas sobre el futuro, 4:1-22:5.

Esta segunda parte del Apocalipsis anuncia *las cosas que han de suceder después de esto* 1, y abarca casi todo el cuerpo del libro. La idea central de esta segunda parte es el misterio del reino de Dios, que se manifestará al toque de la séptima trompeta 2. Cuando comienza a realizarse este misterio, el diablo prepara una gran persecución, que terminará con el juicio de los perseguidores (C.18-19) y la venida del reinado de mil años (20:1-6). Acabado el período de mil años, el diablo vuelve de nuevo a hacer la guerra a los santos. Pero es vencido por Cristo, y entonces tiene lugar el juicio final y las bodas del Cordero (20:7-22:5). Los capítulos 4-11 pueden considerarse como una especie de introducción a la gran profecía de toda la segunda parte, que comienza propiamente en el capítulo 12. El profeta nos presenta primeramente, en los capítulos 4-5, el escenario, o sea la corte del cielo, desde donde Dios Padre y el Cordero redentor dominan todos los sucesos de la historia que va a narrar. Después viene la apertura de los siete sellos por el Cordero (c.6-7), que prepara las escenas de las siete trompetas (c.8-11), las cuales dan principio a la realización del misterio de Dios.

Visiones Introdutorias a la Parte Profética, c. 4-5.

San Juan, antes de comenzar a hablar de las cosas futuras, tiene una visión, en la cual ve el cielo. Y en el cielo ve un trono sobre el cual estaba sentado el Señor omnipotente rodeado de toda su corte celeste (4:1-11). Después ve también en el mismo cielo al Cordero redentor, que toma en su mano la guía de la historia, que va a ser revelada a Juan (5:1-14). Las descripciones de San Juan están inspiradas en otras descripciones, bastante parecidas, que se encuentran en muchos apócrifos. Sin embargo, San Juan ha transformado lo que él copiaba: ha simplificado y ha dado mayor firmeza a las descripciones apocalípticas, dándoles una majestad y un sentido religioso que no poseían 3.

1 Tácito, *Arma/es* 2:47; 4:55. — 2 Herodoto, 1:55; Esquilo, *Los persas* 45. Cf. H. Butler, *Sardis* (Princeton 1922-1930); G. Hanfmann, *Sardis: Illustrated London News* 234 (1959) 924; Basor 154 (1959) 5-35. — 3 Ap 1:20. — 4 Cf. Ap 1:4. — 5 Act 2:33; Jn 16:14; E. B. Allo, o.c. p.47. — 6 Jn 16:7.143. — 7 Jn 14:16.26. — 8 Tob 12:15. — 9 Algunos autores creen que se da aquí un juego de palabras: *tiene nombre de vivo* (ὄτι ζῶς), que pudiera hacer referencia al nombre del obispo, llamado tal vez *Zósimo*, “el que vive.” Cf. S. Bartina, o.c. p.643. — 10 Mt 24:42-51; 25:13; Mc 13:35; Le 12:39ss; cf. 1 Tes 5:2; 2 Pe 3:10. — 11 Cf. E. B. Allo, o.c. p.47. — 12 Ap 19:14; 15:6; 1:12-17. — 13 Cf. 1 Jn 2:133; 5:4s. — 14 Ap 7:9.135. — 15 Ex 32:32-33; Sal 69:29. — 16 Cf. Is 4:3. — 17 Dan 12:1. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien I* p.iSgss. — 18 Cf. Mt 10:32; Le 10:20; Fil 4:3; Ap 20:11-15; 21:27. — 19 Cf. Lc 9:26. — 20 San Ignacio De Ant., *Ad Phil.* 3:5:10. Véanse W. Ramsay, *Histórica! Geography of Asia Minor* (Londres 1890) p.121; V. Tshrerikower, *Die hellenistischen Städtengründungen von Alexander der Gross bis auf die Römerzeit* (Lipsias 1927) p.17955; *Dictionnaire de la Bible de Vigouroux*, art. Philadelphia 5:261. — 21 Gf. Mc 1:24; Le 1:35; 4:34; Jn 6:69; Act3:14 — 22 Mt 24:35. — 23 Cf. Jn 1:9; 4:23; 7:28; 15:1; 17:3; 1 Jn 2:8; 5:20; Ap 3:14; 6:10; 16:7; 19:2.9.11; 21,5s. — 24 Mt 16:19. — 25 1 Cor 16:9; 2 Cor 2:12; Col 4:3. — 26 *AdPhilad.*3,i. — 27 Is 43:4. Cf. C. SPICQ, *Agape* III p.i.ao. — 28 Rom 11:25-27. — 29 Cf. Ap 21:22. — 30 Gf. Ef2:21. — 31 Gf. i Re 7:15-21; 2 Crón 3:15-17. — 32 7:3; 14:1; 22:4. — 33 *Ant. lud.* 14:10:20. — 34 Cf. Tácito, *Ármales* 14:29. — 35 Cf. W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford 1895) I 1-83.34235; II 512ss.542ss.785ss; E. Beurlier, *Laodicée*, en *Dict. de la Bible* 4:86. — 36 E. B. Allo, o.c. p.57. — 37 Col 2:1; 4:13-16; cf. Act 19:10. — 38 El ‘Amen hebreo vale tanto como firme, fiel, que inspira confianza. — 39 Jn 1:3 — 40 Ap 1:18. — 41 Col 1:15.16.18. — 42 Col 4:16. — 43 A propósito de la tibieza de los laodicenses se pueden consultar J. Alonso, *El sentido de tibieza en la recriminación de la iglesia de Laodicea: Miscelánea Comillas* 19 (1953) 121-130; *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Comillas 1955) 94; J. B. Bauer, *Salvator nihil médium amat* (Ap 3:15; Mt 25:29; Heb 4:12): VD 34 (1956) 352-355. — 44 Cf. Col 1:27; 2:3. De los polvos fríos empleados como colino nos hablan varios autores antiguos: Horacio, *Satir.* 1:5.30; Juvenal, 6.579; Celso, 6.7; 7.74. — 45 Prov 3:12. — 46 Cf. Prov 13:24; Job 5:17; véase 1 Cor 11:32; Heb 12:6ss. — 47 Cf. Cant 5:2. — 48 Cf. Le 24:13-35. — 49 Cf. Le 14:15; Is 25:6. — 50 E. B. Allo, o.c. p.s6. — 51 1 Jn 4:11. — 52 Ap 20:4. — 53 Jn 5:27 — 54 Mt 19:28.

Capítulo 4.

El Dios omnipotente y su corte, 4:1-11.

¹ Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas* ² Al instante fui arrebatado en espíritu y vi un trono colocado en medio del cielo, y sobre el trono, uno sentado. ³ El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónica, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. ⁴ Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. ⁵ Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. ⁶ Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él, cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. ⁷ El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente, semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre y el cuarto era semejante a un águila voladora. ⁸ Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, y no se daban reposo día y noche, diciendo: Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene. ⁹ Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, ¹⁰ los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: ¹¹ Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas.

San Juan es transportado en espíritu al cielo⁴, en donde permanecerá hasta el capítulo 10. Allí contemplará las cosas celestiales y el anuncio de los sucesos futuros que tendrían lugar sobre la tierra. El cielo es considerado — siguiendo la concepción de los antiguos babilonios — como una bóveda sólida, en la cual se abren puertas de acceso⁵. Por una de ellas entra San Juan en el cielo, en donde Dios habita con su corte celestial. Pero antes de entrar oye una voz, que era la misma que había oído antes⁶. Era la voz de Cristo revelador que aquí va a hacer de guía de Juan. Hasta ahora Jesucristo le ha mostrado cosas que son⁷; mas en adelante le va a mostrar *las cosas que han de acaecer en el futuro* (v.1). Estas serán de grande importancia para la Iglesia y para el mundo. Por eso, el vidente de Patmos ha de poner la mayor atención posible a lo que viere y oye-re. Esta es una especie de introducción muy propia de los escritos apocalípticos judíos.

Al entrar en el cielo, lo primero que ve Juan es *un trono*, y a *uno que esta sentado* en ese trono (v.2), rodeado de sus asistentes. La descripción que nos ofrece San Juan de la corte de Dios está inspirada en las visiones de los profetas Isaías, Ezequiel y Daniel, y tiene también puntos de contacto con las descripciones de la apocalíptica judía. Pero es más original que ésta. Es, además, relativamente sobria y llena de grandeza y de significación. Dios aparece como el Señor del universo y de los siglos. En el cielo, desde donde son dirigidos todos los sucesos del universo, Juan verá cómo el Señor Dios omnipotente confiere al Cordero el poder de su reino⁸. Sin embargo, San Juan evita el nombrar y el describir en forma humana a aquel que está sentado sobre

el trono, el cual habita en una luz inaccesible, y al que nadie ha visto ni puede ver ⁹. El autor sagrado tiene conciencia de ver solamente figuras de realidades invisibles. Por eso evita, más todavía que Ezequiel — en el que se inspira especialmente nuestro autor —, toda descripción antropomórfica de la divinidad. De ahí que no diga como Ezequiel: sobre el trono había “una figura *semejante a un hombre* que se erguía sobre él; y lo que de él aparecía, de cintura arriba, era como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo, como el resplandor del fuego, y todo en derredor suyo resplandecía”¹⁰. San Juan, para indicar misteriosamente la divina presencia, recurre al resplandor de piedras preciosas y del arco iris (v.3). También el profeta Ezequiel representa el trono de Dios rodeado de un resplandor como el del arco iris ⁿ. Probablemente el *jaspe* sería translúcido, como un cristal; la *sardónica* debía de ser de color rojizo muy intenso y, finalmente, el *arco iris* aparecía con color esmeralda en sus diversos matices. Los autores bíblicos imaginaban la Divinidad rodeada por un halo de luz verde que la cubría como si fuera un manto ¹². San Juan muestra un gusto especial por los colores vivos ¹³; manifestándose, al mismo tiempo, como un maravilloso colorista.

Los reyes de la tierra solían tener un consejo de ancianos ¹⁴ que les asistían en el gobierno del reino. Pues bien, al rey del cielo y de la tierra no le podía faltar este elemento de ornato — aunque en realidad como Dios sapientísimo no necesite de su consejo — para dar realce a la majestad de su corte. Los *veinticuatro ancianos* del v.4 forman como un senado de honor que rodea el trono de Dios. Se discute entre los autores quiénes sean estos ancianos. Para unos serían hombres glorificados o santos del Antiguo Testamento ¹⁵. Para otros habría que identificarlos con los doce patriarcas y los doce apóstoles, que simbolizarían al Antiguo y Nuevo Testamento. Otros ven en el número *veinticuatro* un número simbólico, que estaría inspirado en las veinticuatro clases sacerdotales que servían en el templo. Sin embargo, teniendo en cuenta que en esta primera parte de la visión Dios se presenta simplemente como Creador (cf. v.6-8.n), creemos más conforme con el contexto ver en los veinticuatro ancianos *angeles* a quienes Dios ha confiado el gobierno de los tiempos. “Son — dice el P. Alio — como ángeles custodios universales.”¹⁶ Están sentados en sus tronos, *vestidos de blanco* y con una *corona de oro sobre sus cabezas*. Todo esto simboliza su poder y su gran dignidad. Las vestiduras blancas significan el triunfo y la pureza. Las coronas simbolizan su autoridad y la parte que toman en el gobierno del mundo. Y son *ancianos* por su gobierno secular. Pero no sólo reinan, sino que también ejercen oficios sacerdotales en la liturgia celeste ¹⁷. “Están — como dice el P. Alio — a la cabeza de la iglesia celeste, y por eso representan idealmente a la humanidad rescatada, cuyas oraciones ellos ofrecen a Dios” ¹⁸. Se los verá asociarse sin cesar a los sucesos de la tierra y al progreso del reino de Dios” ¹⁹. También pudiera suceder que San Juan los llamara *ancianos*, *πρεσβύτεροι*, por este motivo. El número de *veinticuatro* corresponde a las doce horas del día, sumadas a las doce de la noche. En las ruinas de algunas sinagogas antiguas se han encontrado representaciones del tiempo, bajo el símbolo de los doce signos del Zodíaco, de los doce meses y de las cuatro estaciones del año. Por donde se ve que la idea de que el tiempo toma también parte en la glorificación del Rey de los siglos no era extraña al pensamiento judío ²⁰. Hay también algunos autores que ven en este número una alusión a las veinticuatro divinidades estelares de la astronomía babilónica.

No sólo los veinticuatro ancianos dan realce a la majestad de Dios, sino que también la naturaleza contribuía a esto con *truenos y relámpagos* (v.5), como en la teofanía del Sinaí ²¹. Los truenos y relámpagos son la imagen tradicional de la voz y de la acción *ad extra* de Dios, sobre todo en las teofanías. Simbolizan, al mismo tiempo, el poder terrible que Dios tiene, y que manifestará castigando a los transgresores de su ley y a sus enemigos. Las *siete lámparas de fuego*, que eran los *siete espíritus de Dios* (v.5), creemos que son expresiones para designar al Espíritu

Santo. De este modo, San Juan contemplaría a la Trinidad beatísima: junto al Padre, sentado sobre el trono, estarían Jesucristo, el Cordero y el Espíritu Santo. Este, que es único, se presenta como múltiple por la abundancia de sus dones. Las siete lámparas y los siete espíritus simbolizan los siete dones del Espíritu Santo, que comunica a los hombres y por medio de ellos se da a conocer ²². La imagen empleada por San Juan procede del candelabro de siete brazos ²³, que ardía noche y día en el templo de Jerusalén, y que el profeta Zacarías recuerda en una de sus visiones ²⁴. También puede tener relación con el oráculo de Isaías referente al Espíritu septiforme que había de reposar sobre el Mesías ²⁵.

Delante del trono ve el profeta *como un mar de vidrio semejante al cristal* (v.6). Es evidentemente el firmamento tal como se lo imaginaban los hebreos ²⁶, y particularmente la literatura apocalíptica. Según las ideas cosmológicas de los antiguos, sobre el firmamento sólido estaban las *aguas superiores* o el océano celeste del *Testamento de Levi* ²⁷. Pues bien, este mar sobre el firmamento forma como el alfombrado del templo celeste sobre el cual reposa el trono de Dios. Y este asombroso alfombrado del cielo era como de vidrio, material muy estimado en la antigüedad. También el profeta Ezequiel concibe el piso del cielo como si fuera de cristal, y sobre él está colocado el trono de Dios ²⁸. San Juan ve, además, *en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes*. La posición de estos seres vivientes *no resulta* fácil de explicar. Sin embargo, creemos que la mejor explicación — en analogía con la visión de Ezequiel ²⁹, de la que evidentemente depende — es la que coloca cada uno de los cuatro vivientes al pie de cada una de las cuatro caras del trono, mirando hacia los cuatro puntos cardinales. Para el profeta que mira el trono desde la parte delantera, uno de los vivientes está en medio y los otros en rededor. La descripción de los cuatro vivientes es parecida a la de Ezequiel ³⁰, aunque más sencilla y con algunos puntos de contacto con Isaías ³¹. En lugar de los cuatro aspectos (*panim*) de los *Kerub* de Ezequiel, aquí cada animal sólo tiene uno. Estos cuatro vivientes del Apocalipsis están tomados sin duda de Ezequiel 1:10, y representan los cuatro reyes del reino animal: el león, rey de las fieras; el toro, rey de los ganados; el águila, rey de las aves, y el hombre, rey de la creación. La figura bajo la cual se presentan sugiere que representan lo que hay de más noble, de más fuerte, de más sabio y de más rápido en el conjunto de la creación.

La tradición cristiana se ha servido de estos cuatro vivientes, que sostienen y transportan el trono de Dios para simbolizar a los cuatro evangelistas, que forman la cuadriga de Jesucristo. San Mateo es designado por el hombre, por empezar su evangelio con la genealogía *humana* de Cristo. San Marcos es representado por el león, ya que empieza su evangelio con aquella frase: “Voz de quien grita en el desierto” ³²; y en el desierto es el león el que ruge. San Lucas es simbolizado por el toro, porque su evangelio empieza con la historia del sacerdote Zacarías ³³. Y el sacerdote del Antiguo Testamento era el que sacrificaba los toros para los sacrificios del templo de Jerusalén. Y, finalmente, San Juan es significado por el águila. La razón de esto está en que desde el prólogo de su evangelio se remonta con vuelo de águila hasta las alturas de la misma Divinidad ³⁴.

Los cuatro vivientes estaban *llenos de ojos por delante y por detrás*. Ezequiel, en cambio, pone los ojos sobre las ruedas del carro de Dios ³⁵. Los ojos son para ver, luego estos vivientes deben de tener algún oficio en el *gobierno del mundo*. Por otra parte, el número cuatro responde a las cuatro partes del mundo, como sucede frecuentemente en el Apocalipsis ³⁶. Además, todo el contexto nos inclina a creer que los cuatro vivientes son seres de los cuales Dios se sirve para el gobierno de la creación y que le dan gloria en nombre de ella. Según el libro apócrifo de las *Parábolas de Henoc* ³⁷, está encomendado a tres clases de ángeles el guardar el trono de la gloria del Señor, sin dormir jamás: los *Serafim*, los *Kerubim* y los *Ofanim* ³⁸. Los *Ofanim* ³⁹ tenían in-

numerables ojos para indicar que eran los ministros de Dios en el gobierno del mundo y que debían atender a todo lo que sucedía en las diversas partes del orbe⁴⁰. Al mismo tiempo, los *Serafim*, los *Kerubim* y los *Ofanim* eran los encargados de cantar el *Trisagion*: “Santo, santo, santo es el Señor de los Espíritus. El llena la tierra con espíritus”⁴¹. Los vivientes de San Juan reúnen las características de estas tres clases de ángeles: tienen las seis alas de los *Serafim*⁴², los numerosos ojos de los *Ofanim*⁴³, y están debajo del trono de Dios como los *Kerubim* de Ezequiel.

Según una interpretación propuesta ya por San Ireneo y Andrés de Cesárea, estos *vivientes* serían los cuatro ángeles que están al frente del gobierno del mundo material. Su número corresponde al número simbólico del cosmos, pues “existen cuatro regiones del mundo en que estamos,” como se expresa San Ireneo⁴⁴. Sus ojos simbolizan la ciencia universal y la providencia divina. Y dan gloria a Dios sin cesar por su obra creadora⁴⁵. También San Ireneo ve simbolizados en estos cuatro animales a los cuatro evangelistas, como ya dejamos explicado.

Los cuatro vivientes tenían seis *alas* (v.8), como los serafines de Isaías⁴⁶. No sabemos por qué tienen seis alas y no cuatro — los cuatro vientos —, que eran las que tenían los querubines de Ezequiel⁴⁷. Y al abrir las alas aparecían sus cuerpos llenos de ojos todo en derredor. De igual modo que los serafines de Isaías, no cesan ni de día ni de noche de ensalzar la santidad del Señor Dios todopoderoso. La triple aclamación — el trisagio⁴⁸ — a la santidad divina quiere poner de relieve la trascendencia divina, separada de todo lo contaminado y de toda maldad. La triple repetición de Santo es una manera de expresar el superlativo, muy propia de la lengua hebrea. Santo, santo, santo equivale, por lo tanto, a santísimo o *supersantísimo*. Los misteriosos vivientes aclaman, pues, la santidad de Dios y, al mismo tiempo, su omnipotencia y eternidad. Por eso no cesaban de repetir: *Sanio, santo, santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene* (v.8). Tenemos aquí una magnífica alabanza a la divinidad, a la omnipotencia y a la eternidad de Dios⁴⁹. Esta hermosa doxología se inspira en Isaías 6:3, y corresponde al Sanctus que nosotros cantamos en la misa. La liturgia de la Iglesia es, en efecto, una participación terrestre de la liturgia celeste.

Siempre que los cuatro *vivientes daban gloria, honor y acción de gracias. al que vive por los siglos de los siglos* (v.9), los veinticuatro ancianos se asociaban a esta liturgia celestial *prostrándose* de rodillas e inclinándose hasta tocar la tierra, según la costumbre oriental⁵⁰. Tomando luego sus coronas, que simbolizan el poder de gobernar el mundo, las *arrojaban delante del trono* de Dios (v.10). El deponer sus coronas es un signo de sumisión y vasallaje, que estaba de uso en la antigüedad. Del rey de Armenia Tiritadas se narra que arrojó también su corona delante de la estatua de Nerón⁵¹. A estos signos de respeto y adoración añaden los ancianos su propio himno litúrgico: *Digno eres, Señor., de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas* (v.11). Esta doxología desarrolla el tema de la gloria de Dios en las obras de la creación. En el protocolo áulico de aquella época y en el culto imperial también se deseaba al emperador la *gloria*, el honor y el *poder*⁵². Sin embargo, San Juan probablemente se inspira en la piedad y en la literatura judía, que solían emplear estos términos principalmente en las oraciones litúrgicas de las sinagogas. Dios es digno de que le alabemos, porque posee todas las perfecciones posibles y su bondad se extiende al universo entero. *Ha creado todas las cosas y por su voluntad existen*, de ahí que sea justo que le den *gloria* y *honor* y reconozcan su *dominio* soberano sobre toda la creación.

En resumen, los ángeles del cielo, en quienes debe estar representada la creación entera, aclaman al Dios creador y conservador de todas las cosas⁵³.

1 Ap 1:19. — 2 Ap 11:15; cf. 10:7. — 3 Cf. L. Mowry, Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage: LBTh 71 (1952) 75-84; A. Ruó, Gottesbild una Gottesverehrung in Ap 4 und 5:6-14: BiLi 24 (1956) 326-331; J. Giblet, De visione Templi caelestis in Ap

4: Collectanea Mechlinensia 43 (1958) 593-597 — 4 Cf. 2 Cor 12:2SS. — 5 Cf. Job 37:18. Véase *Libro de Henoc* 33:1; 34:2s; 35; 36:1-3. — 6 Ap 1:10-11. — 7 Ap 1:19. — 8 DOM Guiu M. Camps, *Apocalipsi*, en *La Biblia de Montserrat XXII* p.266. — 9 Jn 1:18; 1Til — 10 Ez 1:26-27. — 11 Ez 1:28. — 12 Cf. Sal 104:2. — 13 Cf. Ap 21:18-21. — 14 Cf. 1 Re 12:6; 2 Re 6:32. — 15 J. Michl, *Die 24 Atesten in der Apok. des hl Johannes* (München 1938) p.105ss. 16 E. B. ALLO, o.c. p.yo. — 17 Ap 4:10-11; 5:9; 11:16. — 18 Ap 5:8. — 19 E. B. Allo, *ibid.*, p.vo. — 20 Cf. DOM Guiu M. Camps, o.c. p.aóy; A. Feuillet, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apo-calypse*: RB 65 (1958) 5-32; A. Skrinjar, *Vingintijuatuor séniore*: VD 16 (1936) 333-338. 361-368; N. B. Stonehouse, *The Elders and the Living Beings in the Apocalypse. Arcana reveála* (Kampen 1951) 135-148. — 21 Ex 19,16ss; cf. Sal 18:8-16. — 22 cf. 1 Cor 12:4. — 23 Ex 25:37- — 24 Zac 4:2. — 25 Is n.i-2. — 26 Ex 24:10; Ez 1:22. — 27 Test, *de Levi* 2:7; cf. Gen 1:7; Sal 104:3. — 28 EZ 1:22,26. — 29 Ez 1.4SS. — 30 Ez 1:4-25. — 31 Is 6:1-3. — 32 Mc 1:3. — 33 Lc 1:5. — 34 Cf. S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan. La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento III* p.655 nt. 4; San Ireneo, *Adv. haer.* 3:11:8; San Agustín, *De consensu evangelistarum* 1:6. — 35 Ez 1:18. — 36 Ap 5:13; 7:1; 8:7-12; 16:2-9; 21:13. — 37 En el *Libro de Henoc* suelen designarse con el título *Las Parábolas de Henoc* los capítulos 37-71. — 38 Libro de Henoc etiópico 71:7. — 39 El profeta Ezequiel afirma que los innumerables ojos estaban en derredor de las *llantas de las ruedas* del carro de Dios. Ahora bien, el término que emplea para designar las *ruedas* es el de *Ofanim*, que es el vocablo empleado por el *Libro de Henoc* para designar a una clase de ángeles. — 40 M. GARCÍA CORDERO, El libro de los siete sellos ρ.βζ. — 41 Libro de Henoc 39:12. — 42 Is 6:2. — 43 Ez 1:18. — 44 *Adv. haer.* 3:11:8. — 45 Ap 4:9. Cf. M. E. Boismard, *Apocalypse*, en *La Bible de Jérusalem* p.39 — 46 Is 6:2. — 47 Ezi.6. — 48 Cf. N. Walker, *The Origin of the Thrice-Holy. Ap4:8*: NTSt 5 (19585) 1325; B. M. Leiser, *The Trisagion of Isaiah's Vision*: NTSt 6 (1960) 261-263. — 49 A propósito de la expresión *el que era, el que es y el que viene*, se puede consultar la explicación que dimos de dicha frase en Ap 1:4. — 50 Cf. Eclo 50:17,21. — 51 Tácito, *Annales* 15:29. Cicerón (*Pro P. Sestio* 27) también refiere que Pompeyo devolvió, en un gesto de magnanimidad, la corona real a un reyezuelo que se la había dado en signo de sumisión. — 52 Cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cuites de Domitien et de Cybèle* (Paris 1935) P-102. — 53 Cf. Sal 8:2.

Capítulo 5.

El Cordero redentor recibe el libro de los siete sellos, 5:1-14.

¹ Vi a la derecha del que estaba sentado en el trono un libro, escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. ² Vi un ángel poderoso que pregonaba a grandes voces: ¿Quién será digno de abrir el libro y soltar sus sellos? ³ Y nadie podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro ni verlo. ⁴ Yo lloraba mucho, porque ninguno era hallado digno de abrirlo y verlo. ⁵ Pero uno de los ancianos me dijo: No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos. ⁶ Vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. ⁷ Vino y tomó el libro de la diestra del que estaba sentado en el trono. ⁸ Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. ⁹ Cantaron un cántico nuevo, que decía: Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, ¹⁰ y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. ¹¹ Vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos; y era su número de miríadas de miríadas, y de millares de millares, ¹² que decían a grandes voces: Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición. ¹³ Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y en todo cuanto hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. ¹⁴ Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron.

El presente capítulo tiene como tema central a Jesucristo redentor, al Cordero inmolado por los pecados del mundo. Ya no se trata de la adoración a Dios creador, que era el argumento del capí-

tulo 4, sino de Cristo glorioso, vencedor por su pasión y muerte redentora. En sus manos pone el Padre Eterno los destinos futuros de la humanidad. El llevará a efecto los planes divinos, luchando contra las fuerzas adversas de su Iglesia, y logrando el triunfo definitivo sobre el mal. Al recibir el Cordero la suprema investidura de manos del Padre, todas las criaturas — representadas por los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos y las miríadas de ángeles — prorrumpen en himnos de alabanza y de adoración 1.

Como introducción a la presentación del Cordero redentor en el cielo, San Juan nos describe con gran dramatismo la escena de un libro sellado que nadie es capaz de abrir. En la *mano derecha* de Dios ve el profeta un libro (v.1), es decir, un rollo de papiro conteniendo los decretos divinos contra el Imperio romano, tipo de todos los imperios paganos perseguidores de los fieles. Estaba escrito por las dos caras de la hoja de papiro. Generalmente se escribía sólo sobre una cara; pero la extensión del texto y la carestía del papel obligaban a veces a escribir por ambas caras. La imagen del libro en donde están escritas las leyes de la Providencia divina o los oráculos de Yahvé es frecuente en la Biblia ². También en la literatura apocalíptica judía se habla de las *tabletas celestes* y del *libro del Señor*, en donde estaban consignados los planes de Dios sobre el mundo ³.

El libro o rollo que vio San Juan estaba sellado con siete sellos (v.1). Con lo cual se quiere indicar que el contenido del libro era secretísimo ⁴. Los siete sellos sujetaban la hoja enrollada, de suerte que para abrir el rollo era preciso soltar todos los sellos. La apertura de cada uno de los sellos no implica, pues, la publicación o la lectura de una parte del documento, sino que es más bien un preludio de su ejecución. El segundo preludio de la ejecución de los decretos divinos comenzará solamente con el toque de las siete trompetas.

Algunos autores piensan que el hecho de estar sellado el libro con siete sellos no simboliza el carácter hasta entonces secreto de los decretos divinos, sino que aludiría a la costumbre de cerrar los testamentos con sellos de diversos testigos ⁵. En cuyo caso, el documento que Dios entrega al Cordero significaría el testamento de Dios. Sin embargo, los decretos de Dios sobre el mundo no se puede decir que constituyan un testamento. Y, además, no requerían la presencia jurídica de los testigos para su validez, como se exigía en la legislación jurídica de aquel tiempo para abrir un testamento. Por otra parte, no resultaría fácil explicar cómo Jesucristo solo podía hacer jurídicamente lo que debían hacer siete personas ⁶. Por todo lo cual consideramos la opinión de estos autores como menos probable.

Un ángel poderoso grita a grandes voces, con el fin de que su voz se oiga en todo el universo ⁷, preguntando si hay alguno que sea *digno*, o capaz, *de abrir el libro, soltando los siete sellos* (v.a). Pero nadie responde en toda la creación. Nadie es digno, *ni en el cielo, ni en la tierra, ni en los abismos, de abrir el libro* (v.β). Nadie posee la dignidad suficiente para atreverse a escudriñar los destinos futuros de la humanidad. No hay ningún ángel en el cielo, ningún hombre en la tierra, ningún difunto en el hades que pueda arrogarse tal dignidad. Sólo Cristo, redentor y mediador de los hombres, posee los títulos suficientes para llevar a cabo semejante empresa. El hecho de no encontrar a nadie en el universo capaz de deslizar los sellos sirve para demostrar la alta dignidad del único digno de realizar esta hazaña.

El profeta, ante aquel silencio de toda la creación, prorrumpe en llanto (v.4), porque comprende cuál es el contenido del rollo. Y piensa que no será posible conocer la revelación de aquel libro misterioso, y, en consecuencia, tampoco tendrá la alegría de contemplar el triunfo final del reino de Dios y de su Iglesia sobre los poderes del mal, personificados en las autoridades del Imperio romano. Pero he aquí que uno de los ancianos amablemente le tranquiliza, y le dice: *No llores, mira que ha vencido el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, para abrir el*

libro (v.ζ). El anciano afirma claramente que sólo Cristo es capaz de soltar los sellos. Pero lo hace con lenguaje figurado, inspirado en diversos pasajes del Antiguo Testamento. El epíteto *León de Judá* está tomado de la bendición de Jacob a sus doce hijos, en la cual Judá es comparado a un *cachorro de león*⁸. Sabido es que esta bendición de Judá es mesiánica. El otro título, *Raíz de David*, es lo mismo que la expresión mesiánica *Retoño de Jesé*⁹, que se encuentra en la profecía de Isaías 11:10. Pues bien, es el León de Judá y el Vastago de la raza de David el que *ha vencido* las fuerzas siniestras del mal, simbolizadas por el Dragón infernal¹⁰. El ha sido el que ha triunfado, mediante su pasión y resurrección n, del pecado y de la muerte. Por eso El será el único digno y capaz de abrir el libro de los siete sellos.

Por un ingenioso y paradójico contraste, el León anunciado aparece de repente bajo la forma de *Cordero* (v.6)¹². San Juan ve *un Cordero, que estaba en pie como degollado*. Es Cristo, el cordero pascual inmolado por la salvación del pueblo elegido¹³. Esta imagen tiene su origen en el Antiguo Testamento, en donde el *Siervo de Yahvé* es llevado “como *cordero* al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores.”¹⁴ También San Juan, en el cuarto evangelio, nos presenta a Cristo “como el *Cordero* que quita los pecados del mundo.”¹⁵ Con esto se quiere aludir a su mansedumbre, humildad, inocencia y santidad¹⁶. El Cordero se presenta de pie, pero conservando todavía en su cuello las señales de su inmolación. Está de pie porque, aunque ha sido sacrificado, ha logrado vencer la muerte con su resurrección. Cristo ha sido, en efecto, león para vencer, pero se ha convertido en cordero para sufrir (Victorino de Pettau). Su inmolación y muerte sobre la cruz ha sido la causa de su victoria sobre el demonio. Por eso las llagas de Jesucristo son las señales más gloriosas de su triunfo. Y no nos hemos de extrañar que Cristo conserve en el cielo — según San Juan 20:27 — las gloriosas llagas de su cruento sacrificio, como señales de su lucha victoriosa contra el mal. Aquí, esas llagas de los clavos y la herida del costado de Cristo están significadas por las señales en el cuello, indicio de haber sido degollado.

El Cordero tiene, además, *siete cuernos*, que simbolizan la plenitud — siete — del poder y de la fuerza del mismo¹⁷. El cuerno, en el Antiguo Testamento y en las literaturas y artes plásticas del Oriente, significa poder y fuerza. Se conocen muchas representaciones de guerreros que aparecen con cascos provistos de cuernos para simbolizar su mayor o menor potencia militar. Otro tanto podemos decir de las divinidades antiguas, especialmente mesopotámicas, que suelen estar representadas con una tiara de siete cuernos. La imagen, pues, del Cordero con siete cuernos significa el poder omnímodo de que goza Jesucristo. Pero sería un error querer imaginarse a Jesucristo como una realidad con siete cuernos y siete ojos. Estas imágenes son únicamente símbolos, y como tales han de tomarse, sin tratar de forzar el pensamiento del autor sagrado. Pues San Juan, cuando esto escribía, sin duda que no imaginaba a Cristo con siete cuernos. Se sirvió sólo de esta imagen para simbolizar una realidad muy superior: la omnipotencia divina de Cristo, que es el único, en toda la creación, capaz de conocer y dirigir los sucesos futuros del universo.

El Cordero aparecía también con *siete ojos*, que designan su omnisciencia y providencia universal. El profeta Zacarías ve sobre una piedra siete ojos¹⁸, que “son los ojos de Yahvé, los cuales observan la tierra en toda su redondez”¹⁹. Lo que Zacarías decía de Yahvé, lo dice San Juan en el Apocalipsis del Cordero. Los siete ojos, como las siete lámparas de Ap 4:5, son *los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra* (v.6). Estos representan al mismo Espíritu Santo prometido por Jesucristo, y enviado por el Padre y por Jesús sobre los discípulos para que diesen testimonio de Jesús y de su Evangelio hasta el cabo del mundo²⁰. El espíritu Santo, que es único, aparece aquí como múltiple para significar la abundancia de sus dones. El Apocalipsis, que se complace en el número siete, ha querido simbolizar esta abundancia de dones mediante los siete ojos. Los siete espíritus que, de una parte, se hallan al lado del que está sentado en el trono²¹, el

Dios omnipotente, y, de otra, junto al Cordero, indican con esto que es el Espíritu de ambos. Vienen a expresar, en forma simbólica, lo que confesamos al decir: “Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.”

El Cordero se acerca al trono y *recibe el libro de manos del que está sentado en él* (v.7). No hay que preguntar cómo pudo el Cordero tomar el rollo, no teniendo manos. Nos hallamos en el cielo ante el Dios omnipotente, en donde todo es posible. La significación transcendental del acto realizado por el Cordero, al tomar el libro para abrir sus sellos y *revelar* su contenido, se manifiesta en la escena que sigue. Los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos *se postran*, en señal de adoración, *delante del Cordero* glorioso (v.8). Estos tienen en sus manos *cítaras*, para acompañar el *cántico nuevo*, que en seguida entonarán, y *copas de oro llenas de perfume*. Estos perfumes simbolizan las oraciones de todos los fieles de la Iglesia de Cristo que aún viven en la tierra. Los ancianos se muestran aquí claramente como ángeles intercesores²². Y se distinguen evidentemente de los cristianos de la Iglesia terrestre cuyas oraciones ofrecen al Cordero. La función de los ancianos-ángeles es manifiestamente litúrgica: el cielo es un templo con su altar y sus cantores, parecido al templo de Jerusalén. Parece que el templo celeste que nos presenta San Juan está más o menos calcado en el templo hierosolimitano. El vidente de Patmos nos habla de un altar de los holocaustos²³, de un altar de los perfumes²⁴, de una especie de santo de los santos, que al abrirse deja ver el arca de la alianza²⁵. San Juan se sirve de elementos tradicionales bíblicos o extrabíblicos para componer sus escenas celestes, pero dándoles un significado mucho más elevado del que tenían²⁶.

Los ancianos y los vivientes, al postrarse delante del Cordero, le rinden acatamiento y adoración, al mismo tiempo que reconocen su superioridad como vencedor en la lucha contra los poderes del Dragón. Además, expresan esos mismos sentimientos de reverencia y adoración, entonando un *cántico nuevo* (v.9), que va dirigido no solamente a Dios creador, como sucedía en los cuatro primeros capítulos del Apocalipsis, sino principalmente a Cristo redentor. Ese cántico nuevo corresponde al orden nuevo instaurado por Jesucristo, a la suprema intervención divina en los destinos de la humanidad, por medio de la muerte redentora del Cordero. El tema, pues, de este cántico es la redención llevada a cabo por Jesucristo. El ha rescatado con su sangre a toda la humanidad, confiriendo a todos los rescatados la dignidad de *reyes y sacerdotes* (v.10). Todos los cristianos han comenzado ya a reinar espiritualmente desde que Cristo ha sido glorificado, y son poderosos delante de Dios por su intercesión. Son un *sacerdocio real*²⁷, porque mucho más que los sacerdotes de la Antigua Alianza se pueden acercar a Dios para interceder por los hombres²⁸.

El universalismo de la obra redentora de Cristo se halla aquí bien claramente afirmado²⁹. La idea del rescate por medio de la sangre redentora de Jesús es manifiestamente paulina³⁰. El *cántico nuevo*, entonado por los habitantes del cielo, es todo él una clara confesión de la divinidad y omnipotencia del Cordero, que es el Verbo de Dios 31.

San Juan, después de haber contemplado el grupo de los seres que están más cercanos al trono y tienen una parte más importante en el gobierno del mundo y de la Iglesia, ve un segundo grupo formado por *miríadas de ángeles* que rodeaban el trono (v.11). Estos son incontables, miríadas de miríadas y millones de millones³². Las cifras que nos da aquí el profeta significan un número incontable, y parece tomarlas del profeta Daniel³³. Al cántico nuevo de los vivientes y de los ancianos hacen coro innumerables ángeles, que aclaman y confiesan al Cordero, inmolado por la salud de la humanidad, proclamándolo digno de recibir *el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición* (v.12). Estos siete términos honoríficos³⁴ indican la plenitud de la dignidad y de la obra redentora de Cristo. A la perfección de la obra divina, al-

canzada por la redención, corresponde la perfecta glorificación de aquel que la ha realizado.

La escena que nos describe San Juan es de una grandeza admirable. Cristo, el Cordero que ha sido degollado, recibe juntamente con el libro, el homenaje y el dominio de toda la creación. Es muy significativo que la alabanza de toda la creación vaya dirigida a Dios y al Cordero, indivisiblemente unidos. San Juan junta las criaturas materiales con los ángeles en la glorificación del Cordero redentor, a quien atribuyen *la bendición, el honor, la gloria y el imperio* por los siglos (v.13). En esta doxología de cuatro términos, que toda la creación dirige a Dios y al Cordero, se descubre una clara alusión a las cuatro partes del universo: *cielo, tierra, mar, abismos*, o a las cuatro regiones del mundo: norte, sur, este, oeste ³⁵. Todas las criaturas alaban a Cristo, en paridad con Dios, como Emperador supremo de todo el universo regenerado. A la aclamación de toda la creación se unen los cuatro vivientes, diciendo: *Amén* (v.14). Estos, que habían dado la señal para entonar los cánticos de alabanza, dan ahora su solemne *amén* de aprobación a la aclamación cósmica universal. Se acomodan a la manera de proceder de la liturgia tanto judía como cristiana ³⁶. Los ancianos también se postran en profunda adoración. Y de este modo forman como un todo único los seres de la creación, para tributar homenaje de obediencia y alabanza a Dios y a su Hijo Jesucristo. San Pablo, habiéndonos del anonadamiento de Cristo y de su obediencia hasta la muerte de cruz ³⁷, nos dice que Jesucristo recibió, por este motivo, del Padre la dignidad más grande: fue constituido Señor, de suerte que ante El han de doblar la rodilla los cielos, la tierra y los infiernos. Y todo ello para gloria de Dios Padre.

Ejecución de los decretos del libro de los siete sellos, 6:1-11:19.

En estos capítulos, y sobre todo en los capítulos 6-9 y 11:14-18, encontramos una serie de visiones simbólicas que parecen anunciar y preparar el exterminio del Imperio romano, tipo de todos los imperios paganos que han de perseguir a la Iglesia de Cristo. San Juan verá idealmente, y de una manera todavía general y confusa, cómo se van preparando en el cielo los juicios divinos (c.6-7), antes de tener la visión más detallada de su realización sobre la tierra (c.8-11) ¹.

La Apertura de los Siete Sellos, 6:1-8:1.

Toda esta escena se realiza en los cielos. A medida que el Cordero va abriendo los sellos, van apareciendo uno a uno los elementos que entran en los juicios de Dios sobre el Imperio romano y sobre todo el mundo. A la apertura de cada sello corresponde algo así como un capítulo de cuanto está escrito en el libro. El septenario de sellos se divide en dos series secundarias de cuatro y de tres miembros. Con la apertura de los cuatro primeros sellos aparecen los símbolos de diversas calamidades. Los cuatro primeros flagelos, representados por los cuatro jinetes, simbolizan las calamidades más frecuentes en la antigüedad: invasión de los bárbaros, guerra, hambre, epidemias (6:1-8). Al abrir el quinto sello se eleva al cielo la plegaria de los que han sido muertos por la causa de la palabra de Dios, pidiendo a Dios que manifieste su justicia (6:9-11). Cuando el Cordero abre el sexto sello, el profeta percibe un gran terremoto acompañado con señales del cielo, que presagian la ira del Cordero contra los impíos (6:12-17). Después aparece un ángel que marca a los justos con una señal en la frente para preservarlos de los castigos que han de venir (7:1-8). A estos elegidos se une una gran multitud de vencedores, que, uniendo sus voces a las de los ángeles, entonan himnos de alabanza a Dios y al Cordero (7:9-17). Finalmente, al ser abierto el último sello (8:1), se hace un gran silencio en el cielo. Este silencio impresionante indica la solemnidad del momento en el que el juicio se va a ejecutar.

1 S. Bartina, Apocalipsis de San Juan. La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento III p.657-658. — 2 Ez 2:9s; Dan 10:21. — 3 Libro de Henoc 81:1-2. Cf. J. BONSIRVEN, Le Judaïsme palestinien I p.190. — 4 Cf. W. S. Taylor, The Seven Seals in the Revelation of John: JTS 31 (1930) 266-271; O. Roller, Das Buch mit sieben siegeln: Zntw 36 (1937) 98-113; B. DERI, Die Vision über das Buch mit den sieben Siegeln (Ap 5:1-5) (Viena 1950-1951). — 5 Cf. Suetonio, Augustus 101; Daremberg-Saglio, Dictionnaire d'Antiquités Gréco-Ro-maines fig.64443 y 67145; Dom Guiv M. Camps, o.c. p.270. — 6 Cf. S. Bartina, o.c. p.659 nt. 3. — 7 Cf. Ap 14:633; 18,js. — 8 Gen 49,1055. — 9 Jesé era el padre de David. Por donde se ve que *Raiz de David* es equivalente a *Raiz de Jesé*, o al sinónimo *Retoño de Jesé*. — 10 Ap 12:3-9. — 11 Gf. Ap 3:21; Jn 12:313; 16:33. — 12 La imagen del *cordero*, aplicada a Cristo, es propia de la literatura joánica. Aquí el autor sagrado emplea el término ἀρνίον, que *aparece* veintinueve veces en Ap, y siempre designa al Mesías crucificado. En cambio, en Jn 1:29 se emplea la palabra ἀρνός. — 13 Ex 12; cf. Is 53:7; Jn 1:29,36; 1 Pe 1:19. — 14 1853:7. — 15 Jn 1:29. — 16 Cf. M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*¹ (París 1947) p.39-41; P. A. Harle, *L'Agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament: Les Études Théologiques et Religieuses* 31 (1956) 26-35. — 17 Cf. Zac 1.18ss; Dan 7:7; 8:3s. — 18 Zac 3:9. — 19 Zac 4:10. — 20 Cf. Jn 15:26; 16:14. — 21 Ap 4:5. — 22 Cf. Ap 8:3. — 23 Ap 6:9. — 24 Ap 8:3. — 25 Ap 11:19. — 26 Cf. M. García Cordero, o.c. p.68. — 27 Ex 19:6. — 28 Ya hemos explicado en el comentario a Ap 1:6 el significado de la expresión *reyes-sacerdotes*. — 29 Cf. 1 Pe i,18ss; 2:9; 2 Pe 2,r. — 30 Gal 3:13; 4:5; 1 Cor 6:20; 7:23. — 31 Cf. Jn i.is. — 32 Tomás afirma que “los ángeles, en cuanto sustancias espirituales, forman una multitud inmensa, superior a la de los seres materiales” (S. Th. i q.30,a.3). — 33 Dan 7:10. — 34 A la doxología que los veinticuatro ancianos habían dedicado a Dios creador en Ap 4:11, añaden ahora los ángeles otros cuatro epítetos: *riqueza, sabiduría, fuerza y bendición* para completar el número *siete*. — 35 Cf. F. Cabrol, La doxologie dans la prière chrétienne: RSR (1928) 14. — 36 Cf. 1 Crón 16:36. — 37 FÜ2.10.

Capítulo 6.

Aparecen cuatro jinetes, 6:1-8.

¹ Así que el Cordero abrió el primero de los siete sellos, vi y oí a uno de los cuatro vivientes que decía con voz como de trueno: ² Ven. Miré y vi un caballo blanco, y el que montaba sobre él tenía un arco, y le fue dada una corona, y salió vencedor, y para vencer aún. ³ Cuando abrió el segundo sello, oí al segundo viviente que decía: Ven. ⁴ Salió otro caballo, bermejo, y al que cabalgaba sobre él le fue concedido desmenuzar la paz de la tierra, y que se degollasen unos a otros, y le fue dada una gran espada. ⁵ Cuando abrió el sello tercero oí al tercer viviente que decía: Ven. Miré y vi un caballo negro, y el que lo montaba tenía una balanza en la mano. ⁶ Y oí como una voz en medio de los cuatro vivientes que decía: Dos libras de trigo por un denario, y seis libras de cebada por un denario, pero el aceite y el vino ni tocarlos. ⁷ Cuando abrió el sello cuarto oí la voz del cuarto viviente que decía: Ven. ⁸ Miré y vi un caballo bayo, y el que cabalgaba sobre él tenía por nombre Mortandad, y el infierno le acompañaba. Fueles dado poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar por la espada, y con el hambre, y con la peste, y con las fieras de la tierra.

Los cuatro jinetes de esta primera visión, que depende de Zacarías 6:1-3, representan el imperio de los partos, que fueron el terror del Imperio romano, y los azotes que sus invasiones provocarían: dominio extranjero, guerra, hambre, epidemias². Pero, al mismo tiempo, son también tipo de los azotes con que es amenazado el mundo pagano.

Los cuatro vivientes que sostienen el trono de Dios son los que dan aviso al profeta — uno tras otro — para que se acerque y vea lo que va a suceder (v.1). A la apertura del primer sello aparece un *caballo blanco*, y el que lo monta lleva *un arco* y recibe *una* corona, señal de una primera victoria, que irá seguida de otras más (v.2). El jinete blanco parece representar los partos — prototipo de los pueblos belicosos —, como se ve por el arco, que era el arma característica de sus guerreros³. El color blanco del caballo y la corona son signos de victoria y de dominación. Los partos instalados sobre el Eufrates constituían una amenaza continua contra el Imperio romano. En el año 62 d.C., el rey parto Vologesis había logrado vencer a las legiones romanas junto al río Tigris. Esta victoria presagiaba otras. Por eso se dice que el jinete *salió vencedor, y para*

vencer aún (v.2).

Desde los tiempos de San Ireneo, casi todos los comentaristas antiguos y muchos modernos han visto en el jinete blanco a Jesucristo o la personificación del Evangelio, que había obtenido victorias a través del mundo y las seguiría obteniendo. Esta interpretación se apoya sobre todo en la semejanza con el caballero victorioso de Ap 19:11, que representa evidentemente a Jesucristo. Pero contra esta interpretación militan las razones siguientes: La visión de los cuatro jinetes se inspira en Zacarías 6:1-3, en donde simbolizan azotes. Luego lo normal es que también aquí tengan ese sentido. Por otra parte, el primer jinete del Apocalipsis forma un todo con los otros tres, que ciertamente representan calamidades. Además, parece poco probable que en los tres septenarios del Apocalipsis un solo elemento sea heterogéneo. Y, finalmente, si se tratase de la predicación evangélica, no se explica por qué no lleva ningún signo distintivo, mientras que los demás jinetes llevan todos un símbolo que los caracteriza. El arco que lleva el primer jinete no parece ser un signo distintivo apropiado para designar la predicación evangélica ⁴.

Por consiguiente, creemos que el primer jinete representa el azote de las invasiones de los bárbaros, tan frecuentes en la antigüedad. Los bárbaros, a los cuales hace referencia San Juan en este pasaje, parecen ser los partos, que en aquella época eran los más temibles adversarios del Imperio romano y de la cultura griega. Sus amenazas y sus victorias tuvieron atemorizados a los habitantes del imperio durante mucho tiempo.

Después de abrir el *segundo sello* apareció un jinete de color rojo, es decir, de color sangre, al cual fue entregada una *grande espada*. Y se le dio el poder de *desterrar la paz de la tierra* y hacer que los hombres *se degollasen unos a otros* (v.3-4). La espada, arma de las legiones romanas, simboliza las guerras intestinas del Imperio romano, que tuvieron lugar el año 69 d.C. En dicho año, las legiones del Rin, de las Galias, de la Grecia y del Asia, capitaneadas por Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano, se enfrentaron entre sí ⁵. Estas luchas eran conocidas, sin duda, por San Juan, y pudieron sugerirle la imagen del caballo rojo de la guerra.

Al abrir el *tercer sello* se ve un caballo negro, y el jinete que lo montaba llevaba en su mano una balanza (v.5). La voz del *tercer* viviente declara el significado de esa balanza, que no es otro sino el de la carestía y del hambre (v.6). Era ésta una consecuencia normal de las guerras, como lo es todavía hoy. Los ejércitos arrasan con frecuencia los campos, y la gente, ante el temor de perder sus cosechas, no siembra. La *balanza* de la cual se habla aquí sirve para pesar el pan ⁶. Con el fin de apreciar mejor los datos del texto recuérdese que, según la parábola evangélica ⁷, el denario era el jornal de un obrero. Pues bien, para comprar *dos quénices* (Χοῖνιξ) de trigo o seis *quénices* de cebada, que era, naturalmente, más barata y constituía el alimento de los pobres, había que pagar un denario. Para darnos cuenta de lo elevado del precio, hay que tener en cuenta que el *quénice* equivalía a 1,079 litros ⁸. Además, se sabe que en tiempos normales por un denario se podían comprar 12 *quénices* de trigo o 24 de cebada ⁹. El aumento tan exorbitante del precio del pan sirve para dar una idea del hambre que habría de venir. En cambio, *el vino y el aceite* abundarían sobremanera ¹⁰. Esta especie de paradoja se explica bien si tenemos presente que el Estado romano, con el fin de que costase menos el pan, hacía compras masivas de trigo en Egipto y en África. Con esto, el precio del trigo bajaba y su cultivo se hacía poco remunerador; en consecuencia, los agricultores romanos creyeron que les resultaría más rentable el convertir sus tierras en viñas. Este fue el motivo de que hubiese una gran sobreabundancia de vino en Italia principalmente. Por eso, Domiciano se vio obligado a dar un decreto en el año 92 con el fin de restringir el cultivo de las viñas. En él ordenaba que “no se plantasen más viñas en Italia y que en las provincias se destruyesen la mitad o más.” ¹¹ Esta situación económica debía de durar desde hacía años, para que el emperador tratara de remediarla con medidas tan radicales. San Juan bien

pudiera aludir a esta situación. La abundancia del vino y del aceite podía agravar más el malestar porque, sin satisfacer las necesidades alimenticias, obligaba a los agricultores a vender estos productos a precios muy bajos. De este modo se encontraban sin dinero suficiente para comprar los alimentos, sumamente caros.

Después de la invasión, de la guerra y del hambre, viene *la peste* (v.7-8). El color claro verdoso del jinete es el color del cadáver en putrefacción. Por eso, el jinete es llamado *Mortandad*, o mejor, *Muerte*, ó θάνατος. Pero aquí muerte hay que entenderla de la peste, que los LXX traducen frecuentemente por θάνατος 12. Como el hambre, era la peste compañera inseparable de las guerras en los tiempos antiguos, a causa del poco o ningún cuidado de enterrar los cadáveres y de la suciedad en los campos y en las ciudades. El *hades-seol* aparece aquí personificado¹³ como un individuo siniestro que seguía a la peste y a los otros tres azotes para tragar las víctimas que éstos dejaban. El v.8 precisa que las calamidades de los cuatro primeros azotes fueron limitadas *a la cuarta parte de la tierra*. Esta restricción es claro indicio de la misericordia divina, que no permitirá que tales calamidades se abatan sobre toda la humanidad. La enumeración de las cuatro calamidades está tomada del profeta Ezequiel, el cual, dirigiéndose a los israelitas infieles, les dice: “¡Cuánto más cuando desencadene yo contra Jerusalén esos cuatro azotes juntamente: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar en ella hombres y animales!”¹⁴

Semejantes calamidades las habían experimentado las provincias de Oriente más de una vez durante el siglo I. San Juan, sorprendido por todos los azotes que tuvieron lugar en su tiempo: malas cosechas, desde el año 44 d.C., encareciendo la vida bajo Nerón, la gran epidemia del año 65¹⁵, guerras civiles, temor de los partos, temblores de tierra en Anatolia, las catástrofes de Herculano y de Pompeya, se sirvió de ellos como de símbolos para anunciar las grandes calamidades que habían de venir sobre el mundo¹⁶. Son como el símbolo de los diversos azotes con que Dios castiga periódicamente a la humanidad.

Apertura del quinto sello: los mártires, 6:9-11.

9 Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían sido degollados por la palabra de Dios y por el testimonio que guardaban.¹⁰ Clamaban a grandes voces, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, Santo, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? Y a cada uno le fue dada una túnica blanca, y les fue dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos.

San Juan concibe el cielo como un templo semejante al templo de Jerusalén, con su altar de los holocaustos, al pie del cual se derramaba la sangre de los sacrificios. Según la mentalidad hebraica, en la sangre estaba la vida, el alma¹⁷. Por eso nos dice el autor del Apocalipsis que *debajo del altar estaban las almas de los mártires* sacrificados por la *palabra de Dios* y por el *testimonio* de Jesucristo (v.9). Los mártires, *degollados* como el Cordero, son considerados como holocaustos ofrecidos a Dios¹⁸. Porque el martirio es un verdadero sacrificio soportado por amor de Cristo¹⁹. Los mártires son, por este motivo, los verdaderos seguidores de Jesús, el mejor cortejo que Jesucristo glorioso puede tener en el cielo. Los que ve San Juan eran los que habían muerto bajo la persecución de Nerón²⁰

Una tradición judía, atestiguada por el Talmud²¹, coloca las almas de los justos bajo el trono de Dios. Otra tradición judía los representaba en el acto de ser ofrecidos a Yahvé por Miguel sobre el altar celeste. Y la literatura rabínica colocaba a los justos, en especial a los muertos

por causa de la Ley, muy cerca del trono de Dios 22. Es muy probable que estas tradiciones hayan influido sobre la concepción de San Juan. Por otra parte, es posible que el Apocalipsis coloque las almas de los mártires bajo el altar porque sobre el altar son ofrecidas las oraciones de los santos ²³, o bien porque quiere significar que la inmólación de los que son sacrificados en la tierra es ofrecida a Dios simbólicamente sobre el altar del cielo. Según la tradición apocalíptica judía, las almas de los mártires y justos estaban en unas cuevas o receptáculos especiales en donde esperaban la resurrección ²⁴. Es también muy posible que San Juan coloque a los mártires debajo del altar para significar una especial intimidad de éstos con Dios.

Estos mártires claman, como clamaba la sangre de Abel ²⁵, y piden al Dios santo y *fiel* que venga su sangre en los habitantes de la tierra (v.10), es decir, en los enemigos de Dios ²⁶. Esta petición de los mártires que parece un tanto dura y poco conforme con el espíritu cristiano, hay que entenderla en conformidad con todo el libro y con el espíritu general del Nuevo Testamento. “Non haec odio inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis” (San Beda). Los mártires desean ardientemente el triunfo de la palabra divina; de ahí la petición que dirigen a Dios para que se cumpla la justicia ²⁷. Sin embargo, la súplica que aquí elevan los mártires no está inspirada en la del Señor ni en la de San Esteban Protomártir pidiendo perdón para sus verdugos. Es más bien el eco de las que leemos tantas veces en los salmos, en Jeremías y en otros lugares del Antiguo Testamento. La venganza más digna de Dios misericordioso es obligar a sus enemigos a postrarse ante El pidiendo perdón. La respuesta que se da a la petición de los mártires se parece bastante a la que se encuentra en el 4 Esdras 4:35-37. Los justos, desde sus receptáculos, preguntan: “¿Cuánto tiempo tendremos todavía que permanecer aquí?” A lo que responde el arcángel Jeremiel: “Hasta que el número de vuestros semejantes sea completo.” De igual modo, los mártires del Apocalipsis han de *callarse*, esperando *un poco de tiempo aún* (v.11), a que se complete el número de sus hermanos que han de ser muertos como ellos. El tiempo de espera será corto, porque en el cielo los años cuentan poco. A los mártires se les *da una túnica blanca*, propia de los que ya han triunfado, como en Ap 3:5; 7:9. Los mártires participan desde ahora del triunfo y de la gloria celeste, que son prenda del pleno cumplimiento de las promesas divinas.

Para comprender bien el pensamiento de San Juan en el Apocalipsis hemos de tener presente que suele ver en un solo hecho simbólico lo que es una ley continua de la justicia divina: la glorificación celeste de los mártires, antes incluso de que hayan resucitado sus cuerpos ²⁸. San Juan, lo mismo que los profetas antiguos, concibe el mundo en lucha continua. De una parte está la causa de Dios representada por los fieles; de otra está la causa del mundo, que combate contra Dios y los suyos.

La satisfacción prometida a los mártires va a ser simbolizada, bajo su doble aspecto, por la visión del sexto sello. Tal vez las oraciones de los santos hayan acelerado la acción divina.

Apertura del sexto sello: grandes cataclismos, 6:12-17.

¹² Cuando abrió el sexto sello, oí y hubo un gran terremoto, y el sol se volvió negro como un saco de pelo de cabra, y la luna se tornó toda como de sangre, ¹³ y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra como la higuera deja caer sus higos sacudida por un viento fuerte, ¹⁴ y el cielo se enrolló como un libro que se enrolla, y todos los montes e islas se movieron en sus lugares. ¹⁵ Los reyes de la tierra, y los magnates, y los tribunos, y los ricos, y los poderosos, y todo siervo, y todo libre se ocultaron en las cuevas y en las peñas de los montes. ¹⁶ Decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del que está sentado en el trono y de la cólera

del Cordero,¹⁷ porque ha llegado el día grande de su ira, y ¿quién podrá tenerse en pie?

Los cataclismos cósmicos que siguen a la apertura del sexto sello parecen presentarse como una respuesta al clamor de los mártires. Son las señales que precederán al castigo de Dios contra los poderes del mal, y que por sí solos indican lo terrible y espantoso que será ese día. Todas las señales cósmicas descritas aquí por San Juan: terremotos, oscurecimiento del sol y de la luna, caída de las estrellas, arrollamiento del cielo, estremecimiento de los montes y de las islas (v.12-14), son clásicas y tradicionales en la literatura profética y apocalíptica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Son figuras empleadas para anunciar el desencadenamiento de la cólera de Dios contra los impíos. De temblores de tierra se habla en Amos 8:8; en Joel 2:10; 3:4. De eclipses de sol y de la luna ensangrentada en Amos 8:9; Joel 2:10; 3:4; Isaías 13:10; 50:3; en San Mateo 24:21,29-30; en el mismo Apocalipsis 8:5; 11:13; 16:18. De la caída de las estrellas y de la desaparición del cielo, nos dice hermosamente Isaías: “La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro; y todo su ejército caerá como caen las hojas de la higuera.”²⁹ Como se ve claramente, esta imagen de Isaías está tomada casi al pie de la letra por el autor del Apocalipsis. La única imagen que no encontramos en la Biblia es la de la *translación* de las montañas y de las islas³⁰, que puede considerarse como una consecuencia del gran terremoto anunciado en el v.12. Todas estas imágenes no hay que tomarlas al pie de la letra. No se trata de hechos reales, que han de suceder como preludeo del fin del mundo, sino que son puros símbolos convencionales de desgracias que se han de abatir sobre los malvados. No es el juicio final lo que aquí se anuncia. Es más bien una de tantas intervenciones justicieras de Dios sobre la humanidad en el curso de su historia.

San Juan nos presenta a hombres de todas clases y condición el número siete indica totalidad —, desde los reyes, magnates, tribunos, ricos y poderosos hasta los siervos y libres, huyendo de los cataclismos para esconderse en las cavernas de los montes (v.15). Esto era frecuente en Palestina en tiempo de invasiones enemigas y de guerras³¹. Y lo mismo dice Jesucristo en el Evangelio cuando habla de la caída de Jerusalén y de la gran tribulación³². El apostrofe que dirigen los impíos a los montes y a las peñas: *Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara. del Cordero* (v.16), nos recuerda las palabras que Cristo dirigió a las piadosas mujeres de Jerusalén, que se lamentaban de su suerte, cuando iba camino del Calvario: “Entonces dirán a los montes: Caed sobre nosotros, y a los collados: Ocultadnos.”³³ Los malvados tienen conciencia de su culpabilidad, y, antes de comparecer ante la faz irritada del Cordero, prefieren desaparecer para siempre. Porque *ha llegado el día terrible de su ira, y nadie podrá mantenerse en pie* en su presencia (v.17). El manso *Cordero* se ha convertido en fiero *León* para los enemigos de Dios. La vista del Redentor inmolido será lo que más terror ha de causar a la humanidad ingrata. Los enemigos de Dios se sentirán llenos de espanto, y tendrán que reconocer la soberanía y la omnipotencia divinas, manifestadas en esas convulsiones cósmicas. El *día grande de la ira* del Señor es el paralelo del gran *día de Yahvé*, del cual nos hablan frecuentemente los profetas³⁴. Ese día será un día terrible, un día de tinieblas y oscuridad, en el que se oscurecerá el sol y la luna, y las estrellas caerán del cielo, y el universo entero se conmovirá³⁵. Todas estas imágenes sirven para dar realce a la intervención divina en favor de su Iglesia y en contra de los enemigos de ella.

El significado esencial de la escena descrita por San Juan es que los enemigos de Dios serán obligados a reconocer, en las diversas épocas de la historia, los signos precursores del gran día de Dios, del gran juicio del Señor 36. Y tendrán que constatar que no siempre podrán escapar a la justicia divina³⁷.

1 Cf. E. B. Allo, o.c. p.8-4; M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.42. — 2 Gf. G. Baldensperger, *Les Cavaliers de l'Apocalypse (Ap 6:1-8)*: Rhpr 4 (1924) 1-31” — 3 Cf. W. M. Ramsay, o.c. p.8. — 4 Cf. A. Gelin, o.c. p.612; DOM Guiu M. Camps, o.c. p.275. — 5 Gf. P. Touilleux, o.c. p.52. — 6 Cf. Ez 4.16. — 7 Mt 20.255. — 8 El *quénice*, Χοῖνιξ, era una medida griega de capacidad para áridos. El *denario* era el sueldo medio de un trabajador por jornada. Equivalía más o menos a una peseta oro. — 9 Cf. Cicerón, *In Verrem* 3, Si. — 10 Según nuestra manera de ver, la traducción de Nácar-Colunga: *el aceite y el vino ni tocarlos*, es un tanto confusa, y se presta a diversas interpretaciones. Sería mejor traducir el griego το ελαιον και τον οινον μη ἄδικήσης: *al aceite y al vino no les hagás daño*, o bien, no les causes *ningún perjuicio*. De esta manera se ve claramente que el autor sagrado no habla de la escasez del aceite y del vino, como piensan algunos autores, sino, por el contrario, de sobreabundancia. — 11 Suetonio, *Domitianus* 7:2.15. — 12 El término griego θάνατος = *muerte*, es empleado con frecuencia por los LXX para traducir el hebreo deber = *peste*. — 13 Cf. Ap20:14. — 14 Ez 14:21. — 15 Tácito, *Armales* 16:13; Suetonio, Nerón 39:45. — 16 Cf. E. B. Allo, o.c. p.Q4. — 17 Cf. Lev 17:11-14. — 18 Cf. Fil 2:17; 2Tim4:6. — 19 Cf. 2 Tim 4:6. — 20 TÁCITO, *Anuales* 15:44. — 21 *Sabbaih* 125b. — 22 Cf. J. Bonsirven, *Juda'isme Palest.* I p.327-340; Strack-Billerbeck, o.c. I p.224; III p.803. — 23 Ap 8:3. — 24 *Esdras* 4:3553. — 25 Gen 4:10. — 26 Ap 9:; 11:10. Libro de Henoc 22:5-7; — 27 Cf. E. B. Allo, o.c. p.104. — 28 E. B. Allo, o.c. p.104 — 29 Is 34:4. — 30 Cf. Ap 16:20. La traducción de Nácar-Colunga: *todos ios montes e islas se movieron en sus lugares*, no es del todo exacta. Sería mejor traducir, siguiendo el griego: “se movieron *de* sus lugares” (εκ των τόπων ούκόντων εκινήθησαν). En varios salmos (cf. Sal 18:8; 46:3-4; 114:4) se nos dice que los montes se conmovieron, que saltaron, que incluso se precipitaron en el mar. Tenemos, por consiguiente, una imagen bastante parecida a la del Apocalipsis. — 31 Gf. i Mac 2:28-30; Mt 24:16.26. — 32 Mc 13:14; Lc 21:21. — 33 Le 23:30. — 34 Cf. Am 5:18.20; Sof 1:14-16; Jl 2:1-2.11. — 35 Mt 24:29. — 36 Cf. Jl 2:11; Sof 1:14-18. — 37 E. B. Allo, o.c. p.ioó.

Capítulo 7.

Preservación de los justos de los azotes, 7:1-8.

¹ Después de esto vi cuatro ángeles, que estaban en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, y retenían los cuatro vientos de ella para que no soprase viento alguno sobre la tierra, ni sobre el mar, ni sobre ningún árbol. ² Vi otro ángel que subía del nacimiento del sol, y tenía el sello de Dios vivo, y gritó con voz fuerte a los cuatro ángeles, a quienes había sido encomendado dañar a la tierra y al mar, diciendo: ³ No hagáis daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes. ⁴ Oí que el número de los sellados era de ciento cuarenta y cuatro mil sellados, de todas las tribus de los hijos de Israel: ⁵ De la tribu de Judá, doce mil sellados; de la tribu de Rubén, doce mil; de la tribu de Gad, doce mil; ⁶ de la tribu de Aser, doce mil; de la tribu de Neftalí, doce mil; de la tribu de Manases, doce mil; ⁷ de la tribu de Simeón, doce mil; de la tribu de Le vi, doce mil; de la tribu de Isacar, doce mil; ⁸ de la tribu de Zabulón, doce mil; de la tribu de José, doce mil; de la tribu de Benjamín, doce mil.

Todo el capítulo séptimo está íntimamente ligado al sexto sello. Es como una respuesta al grito desesperado de los enemigos del Cordero: *¿Quién podrá mantenerse en pie?* El autor sagrado quiere infundir aliento y esperanza a los fieles ante la gran catástrofe anunciada en el capítulo anterior. Hasta aquí los azotes divinos no hacían distinción entre los siervos de Dios y los impíos habitantes de la tierra. En adelante, los fieles serán preservados. Por eso, antes de abrir el séptimo sello, un ángel de Dios marca a los escogidos con una señal en la frente, que los distinguirá de los paganos.

El profeta ve *cuatro angeles de pie sobre los cuatro ángulos de la tierra* (v.1). La tierra antiguamente era concebida como plana y cuadrada ². Los cuatro ángulos de la tierra equivalían a los cuatro puntos cardinales: norte, sur, este y oeste. Los cuatro ángeles tenían como misión el *retener los cuatro vientos* de la tierra. En la tradición judía, todos los elementos materiales del mundo estaban regidos por ángeles que vigilaban su funcionamiento. Aquí, los cuatro vientos corresponden a los cuatro azotes del capítulo precedente. Los cuatro ángeles rectores de ellos les impiden soplar sobre la tierra y arrojar sobre ella los castigos decretados por la justicia divina.

Con esto, San Juan afirma con bastante claridad que todos los elementos que componen el cosmos y las condiciones meteorológicas de él dependen totalmente de la voluntad de Dios.

Además de estos cuatro ángeles, San Juan ve un quinto ángel, que viene del oriente (v.2). El oriente es el lado de donde viene la luz, lo que corresponde bien a este ángel portador y anunciador de la salvación³. El ángel que ve Juan lleva *el sello* (σφραγίς) *de Dios vivo*, con el cual marcará a los siervos de Dios. Se trata, según parece, de un sello negativo que, al ser aplicado, deja marcada una imagen. En la antigüedad era frecuente llevar piedras entalladas con las cuales se marcaban los objetos, las cartas, etc. Y esta marca servía de firma. El objeto o la persona *sellados*, es decir, marcados con el sello, indicaban con esto que pertenecían al dueño del sello. Los esclavos y las personas pertenecientes al culto de los templos eran sellados frecuentemente a fuego, para significar de una manera indeleble su procedencia y propietario. El ángel portador del sello grita a los otros cuatro ángeles que *no hagan daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles* hasta que *marque* en la frente, *con el sello de Dios*, a los siervos del Señor (v.β). Una vez hecho esto, ya podrán cumplir su oficio justiciero. El signo *sobre la frente* indica la protección divina y la pertenencia a Dios y al Cordero⁴. La imagen del signo o del sello religioso era también conocida en Israel. En el Exodo⁵ se narra que la noche en que se había de ejecutar la décima plaga, mandó Dios un ángel para que con la sangre del cordero pascual señalase las casas de los hebreos. De este modo fueron librados los israelitas de la décima plaga. En el mismo libro del Éxodo⁶ se manda que en el turbante del sumo sacerdote había de haber una placa con la inscripción: *ℓ^e - Yahweh* — “propiedad de Yahvé.” El profeta Isaías⁷ habla de los paganos convertidos a la religión de Yahvé, que tendrían sobre la mano la inscripción: *ℓ^e - Yahweh* = “De Yahvé,” “propiedad de Yahvé.” Pero es sobre todo Ezequiel el que sirvió de modelo al autor del Apocalipsis. El profeta Ezequiel⁸ ve un ángel, con pluma y tintero, que va señalando con una *tau* en la frente a los que no se habían contaminado con las abominaciones idolátricas que se cometían en Jerusalén. De esta manera, los sellados con la *tau* son preservados de la matanza de los otros seis ángeles. La visión del Apocalipsis corresponde perfectamente a esta de Ezequiel. A los marcados con el sello de Dios no les alcanzarán los azotes que van a descargar sobre el mundo los cuatro vientos. Probablemente, la *señal* con que eran sellados los siervos de Dios debía de ser *el nombre de Dios y del Cordero*, pues éste es el signo que distingue a los predestinados en Ap 14:1.

Lo cierto es que los marcados con el sello pasaban a estar bajo una protección especial de Dios. Ya hemos indicado más arriba que en la antigüedad pagana era corriente marcar a los esclavos con una señal, que indicaba ser propiedad de un determinado señor. Herodoto habla del templo egipcio de Hierápolis, en donde existía la costumbre de señalar con el sello sagrado a todos los esclavos que se refugiaban en el templo, con el fin de consagrarlos al servicio del dios. Después de lo cual, a nadie estaba permitido poner la mano sobre ellos⁹. En Ap 13:16 también se dice que los seguidores de la Bestia llevarán su sello sobre la frente. El bautismo cristiano, que era administrado en nombre de Cristo y por el cual el fiel pasaba a ser como propiedad de Cristo, fue llamado σφραγίς *sello*¹⁰. Aquí, sin embargo, no parece que se trate ni se aluda al bautismo. La señal es algo metafórico, como lo será la señal de la Bestia 11.

El número de los marcados en la frente es de 144.000 (v.4). Es éste un número simbólico, resultado de la suma de doce mil escogidos de cada una de las doce tribus de Israel (=12 X 12 X 1000), que designa una inmensa multitud. ¿A quiénes representan estos 144.000 sellados? Creemos que la opinión que tiene mayor probabilidad es la que ve en esta multitud de marcados a toda la Iglesia cristiana. Se identificaría con la ingente muchedumbre de que nos va a hablar San Juan en Ap 7:9-17. Pero San Juan presenta a esta inmensa multitud ya en el plano glorioso del cielo. Según Ap 3:9-10, las doce tribus de Israel designan a la Iglesia militante, en cuanto que los

cristianos son considerados como formando el verdadero pueblo de Israel, que sucede al antiguo ¹². Y los 144.000 *vírgenes* de Ap 14:1-5 que siguen al Cordero, pudieran también identificarse con la inmensa multitud de nuestro texto. Sin embargo, es más probable que revistan matices un tanto distintos esos dos grupos de 144.000: el grupo inmenso de sellados de Ap 7:4 representaría a la totalidad de los cristianos; mientras que los 144.000 vírgenes de Ap 14:4 designaría a la totalidad de los elegidos ¹³. Orígenes, Primasio, San Beda, Beato de Liébana, y autores modernos, como Renán, Swete y otros, ven en esta cifra simbolizada la multitud de los fieles de Cristo, que serán librados de los azotes en el día de la cólera de Dios contra los impíos. Otros escritores, siguiendo a Victorino Pettau y a Andrés de Cesárea, creen más bien que el número 144.000 representa a los cristianos convertidos del judaísmo, desde los días apostólicos hasta la entrada en masa de Israel en la Iglesia ¹⁴. Y, finalmente, ciertos autores, como, por ejemplo, el P. S. Bartína ¹⁵, identifican esa muchedumbre inmensa de 144.000 con un grupo escogido que había de quedar excluido de las calamidades que se abatirían sobre la tierra, y que sería el que prolongase la Iglesia en la historia.

El vidente de Patmos coloca la tribu de Judá en primer lugar, por ser la tribu de la cual había salido el Mesías, Jesucristo ¹⁶. La tribu de Dan no es nombrada, tal vez porque una tradición judía la consideraba como maldita, por suponer que de ella había de salir el anticristo ¹⁷. Pero con el fin de que subsista el número 12 — número sagrado de las tribus de Israel — el hagiógrafo nombra a la tribu de Leví, y desdobra la tribu de José en las de Efraím (en lugar de Efraím es nombrado José) y de Manases.

Triunfo de los elegidos en el cielo, 7:9-17.

⁹ Después de esto miré y vi una muchedumbre grande, que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del trono y del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos. ¹⁰ Clamaban con grande voz, diciendo: Salud a nuestro Dios, al que está sentado en el trono, y al Cordero. ¹¹ Y todos los ángeles estaban en pie alrededor del trono y de los ancianos y de los cuatro vivientes, y cayeron sobre sus rostros delante del trono y adoraron a Dios, diciendo: Amén. ¹² Bendición, gloria y sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos, amén. ¹³ Tomó la palabra uno de los ancianos y me dijo: Estos vestidos de túnicas blancas, ¿quiénes son y de dónde vinieron? ¹⁴ Le respondí: Señor mío, eso tú lo sabes. Y me replicó: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. ¹⁵ Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo, y el que está sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. ¹⁶ Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno, ¹⁷ porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos.

San Juan, después de contemplar los 144.000 sellados, ve en el cielo *una gran muchedumbre* de elegidos de todas las naciones, *incontables* en número, que *estaban* de pie delante del trono y del Cordero (v.8). Esta multitud innumerable simboliza a toda la Iglesia, compuesta de gentes de toda raza y nación. El Señor había prometido a los patriarcas que en ellos serían bendecidos todos los pueblos de la tierra ¹⁸. Los profetas también habían predicho de muy diversas maneras la incorporación de las naciones al pueblo de Dios en los tiempos mesiánicos. Por eso Jesucristo había mandado a los apóstoles a predicar el Evangelio a toda criatura ¹⁹. Y San Pablo nos dirá

todavía más claramente que en Cristo no hay judío ni gentil, hombre o mujer, siervo o libre, porque todos somos uno en Cristo 20. La gran muchedumbre que ve San Juan parece designar — según el v.14 —, un gran número de mártires cristianos, que vienen de la gran tribulación y ya poseen la bienaventuranza eterna. Los *vestidos blancos* y *las palmas en las manos* significan su triunfo y su felicidad celeste. Sin embargo, conviene tener presente que las túnicas blancas y las palmas pueden ser también el símbolo de todo cristiano que ha triunfado del mundo. El cristiano que ha permanecido fiel a su fe en medio de las dificultades de este mundo, consigue una difícilísima victoria, que en mucho se parece a la victoria de los mártires. Además, para San Juan, la vida en el cielo es la prolongación, la expansión de la vida de la gracia recibida en el bautismo. El contempla a los elegidos en una especie de peregrinación, de procesión hacia el cielo, en donde tendrá lugar el último acto de su largo peregrinar. Este último acto consistirá en sumarse al coro celeste de todos los elegidos para alabar a Dios por toda la eternidad²¹. Por eso, en la perspectiva joánica, la Iglesia militante y la triunfante vienen como a identificarse, a sobreponerse frecuentemente. Esta es la razón que nos ha movido a identificar la muchedumbre innumerable de Ap 7:9 con los 144.000 siervos de Dios sellados en la frente de los versículos precedentes²².

La inmensa turba toma parte, juntamente con los espíritus celestiales, en la gran liturgia del cielo, en el sacrificio de alabanza, el más grato al Señor (v. 10-12). En su acción de gracias entonan un cántico en el que reconocen que la salvación de que gozan la han recibido del que está sentado en el trono y del Cordero. Porque éstos son los únicos que la pueden dar. El cántico de alabanza va dirigido a ambos, con lo cual confiesan su unidad y — hablando en lenguaje teológico — la consubstancialidad del Padre y del Hijo. La expresión *salud* (σωτηρία) *a nuestro Dios* parece ser una traducción del *hosanna* de los judíos, que era empleado especialmente en las manifestaciones religiosas de la fiesta de los Tabernáculos²³.

Las miríadas de ángeles que estaban en torno al trono de Dios, los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes, se unen a la aclamación de los mártires postrándose en tierra y respondiendo con un solemne *amén* (v.11). Luego entonan una doxología de alabanza a Dios, que consta de siete términos (v.12). Con este septenario de plenitud y totalidad se celebran la sabiduría y el poder divinos, por haber hecho triunfar a tan inmensa multitud. En primer lugar es *la bendición* que le ofrecen todas las criaturas. De este colosal cántico de bendición de toda la creación tenemos como un eco lejano en el canto: “Benedicid todas las obras del Señor al Señor”²⁴. Después es la *gloria*, es decir, la manifestación de la grandeza de Dios, que invita a la alabanza, de la cual está llena toda la tierra²⁵. La *sabiduría*, que el mismo Dios pregona en el libro de Job, describiéndonos las maravillas de la creación, en que resplandece la sabiduría del Creador²⁶. La *acción de gracias*, la cual es debida a Dios por los innumerables beneficios que derrama en todas las criaturas, especialmente en los seres racionales, a quienes hace participantes de su propia bienaventuranza. *Honor* es el reconocimiento de la excelencia de una persona, y ¿quién más excelente que Dios, y a quién es más debido el reconocimiento de esa excelencia? El *poder* soberano para regir a nadie puede competir mejor que al que por derecho propio reina sobre la creación entera. Finalmente, la *fortaleza*, o mejor, *la fuerza* con que subyuga a cuantos se le oponen, sometiéndolos a su ley, conviene de modo especial a aquel que es llamado el *todopoderoso*. Todos estos atributos los posee Dios, no por algún tiempo determinado, sino *por los siglos de los siglos*. Así, los cielos y la tierra, los ángeles y los hombres se juntan, en esta solemnísimas liturgia celeste, para aclamar a una al Dios soberano, que está sentado en el trono, y al Cordero.

A continuación (v.13-17) San Juan va a determinar mejor quiénes son los que forman esa muchedumbre incontable. Y en un diálogo entre uno de los veinticuatro ancianos y el vidente de Patmos, muy propio del estilo apocalíptico, aquél le responde: Estos son ios *que vienen de la*

gran tribulación, y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero (v.14). La gran tribulación de que se habla aquí no es precisamente la de los últimos tiempos, es decir, la del juicio final, sino que probablemente se refiere a la persecución de Nerón, tipo de todas las persecuciones antirreligiosas de todos los tiempos. La muchedumbre vestida de túnicas blancas, lavadas en la sangre del Cordero, no comprende únicamente a los mártires de la persecución neroniana, sino también a todos los fieles purificados de sus pecados por el bautismo. **El sacramento del bautismo recibe de la sangre de Cristo la virtud de lavar y purificar las almas** ²⁷. El cristiano, que recibe por el bautismo la gracia de Dios, posee ya en sí mismo la vida. Vive la vida de la gracia, que es comienzo de la vida eterna, aun en medio de las tribulaciones de la vida presente. Después vendrá la plena expansión de esa vida en el cielo. Así entendido este pasaje, se explica bien la expresión un tanto extraña: *lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero*. Es la sangre de Cristo, que lava y purifica las almas de los pecados contraídos. Esta metáfora de la sangre de Cristo que blanquea, quitando los pecados, se encuentra en otros lugares del Nuevo Testamento ²⁸. La imagen del Apocalipsis debe de provenir de Ex 19:10.14 y Gen 49:11.

La felicidad celestial de los bienaventurados es concebida como una liturgia continua, en donde las almas ejercen *día y noche* su sacerdocio delante del trono de Dios dentro del templo celeste (v.15). Es la plena expansión de la idea que ve en los cristianos un *reino de sacerdotes* ²⁹. El Dios omnipotente, *que esta sentado en el trono, extenderá sobre ellos su tienda* para protegerlos de las inclemencias del tiempo. Yahvé es presentado como un jeque beduino que acoge con suma hospitalidad a los viandantes fatigados por el largo caminar a través del desierto de este mundo. Con la venida de Cristo a este mundo, Dios *montó su tienda* entre nosotros ³⁰. De la misma manera que Dios protegió a Israel en el desierto con su sombra protectora, o la *She-kina*, así también ahora Dios protege a sus elegidos habitando en medio de ellos ³¹. Pero la habitación indefectible y eterna de Dios entre los suyos sólo tendrá plena realización en el cielo. Allí los elegidos gozarán de una salud plena y perfecta, pues Dios los libraré de todas las miserias de la presente vida. No *tendrán hambre ni sed*, ni sufrirán los ardores del sol, ni el dolor y la tristeza (v.16) ³². El mismo Cristo *ios apacentará* como pastor y *los conducirá a las fuentes de la vida eterna* (v.17), pues Jesucristo es el camino verdadero y único para ir al Padre ³³, es la “fuente de la vida” ³⁴. El profeta Isaías se había expresado ya en términos casi idénticos: “No padecerán hambre ni sed, calor ni viento solano que los aflija. Porque los guiaré el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a aguas manantiales” ³⁵. En el Antiguo Testamento es frecuente comparar a Yahvé con un pastor que apacienta sus ovejas y las conduce a la majada ³⁶. Jesucristo se llama a sí mismo el buen Pastor, que conoce a sus ovejas y las defiende de los lobos rapaces ³⁷. Es también *la fuente de la vida* sobrenatural para todos los que creen en El ³⁸. Dios y el Cordero habitarán entre sus ovejas, entre sus elegidos, y serán su templo, su sol y su protección ³⁹. El mismo Dios *enjugará las lágrimas de sus ojos* (v.17), es decir, los consolará y ya no permitirá que sufran más. Isaías, al hablarnos del festín mesiánico que Yahvé dará en Sión a todos los pueblos, también da realce a la idea de felicidad que experimentarán todos en aquellos tiempos, diciendo: “Y destruirá la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra” ⁴⁰. Estas figuras tan dulces y emocionantes reaparecerán en los dos últimos capítulos del Apocalipsis.

1 Ap 6:17. Cf. M. García Cordero, O.c. p.8s. — 2 Cf. Is 11:12; Ez 7:2; 37:9- — 3 Cf. Ez 43:2. — 4 Ap 9:4; 14:1; 22:4. — 5 Ex 12:13. — 6 Ex 39:30. — 7 Is 44:5- — 8 Ez 9:4-6. — 9 fii'st. 2:113. — 10 Cf. Pastor de Hermas, SimiL 9:16:2-4. — 11 Cf. Ap is.ióss; 14:9; 16:2; 19:20; 20:4. — 12 Cf. Gal 6:16; Sant 1:1; 1 Pe 1:1. — 13 Cf. T. Martín, *Discusión sobre el Apocalipsis. ¿Cuáles son los señalados?*: Ilustración del Clero 16 (1922) 308-309.310-312.339-341; J. M. Bover, 144.000 *signati*: EstEcl n (1932) 535-547; R. E. Murphy, *The Epistle for All Saints* (Ap 7:2-22): American Ecclesiastical Review 121 (1949) 203-209. — 14 Rom H.25SS. Cf. M. García Cordero, o.c. p.57 — 15 Cf. S. Bartina, o.c., p.6y3. — 16 Cf. *Testamento de Dan* 5; Strack-Billerbeck o.c. III p.804.

— 17 San Ireneo, *Adv. haer.* 5:30:2; San Hipólito, *De antichristo* 14; PG 10:737. — 18 Gen 12:3; 28:14. — 19 Mt 28:19. — 20 Gal 3:28. — 21 Cf. M. García Cordero, o.c. p.5g. — 22 Cf. Ap 7:4-8. — 23 La expresión *σωτηρία* era un término muy usado en las religiones paganas en la época en que escribía San Juan. — 24 Dan 3:52ss. — 25 Is6:3. — 26 Job 38ss. — 27 Cf. Ap 1:5. — 28 Cf. Heb9:7ss; 1 Jn 1:7. — 29 Cf. Ap 1:6; 5:101 20:6. — 30 Jn 1:14; cf. Ez 37:27; Zac 2:14. — 31 Ex 33:14-18; 34:9; i Re 8:11-13.27; cf. J. Bon-sirven./udai'smepaíest. I p. 130.20655.216. — 32 Gf. Ap21,4- — 33 Jn 6:47; 10:28. — 34 Jn 4:10-14; 7:38; cf. Ap 22:1. — 35 Is 49:10. — 36 Gf. Is 40:11; Ez 34:23; Sal 23:1; 80:2; Miq 7:14; Zac 10:2. — 37 Jn 10:14; Heb 13:20; 1 Pe 2:25; 5:4. — 38 Jn4,14; 7:37- — 39 Ap 21,3ss; 22:3-5- — 40 Is 25:8.

Capítulo 8.

Apertura del séptimo sello: silencio de media hora, 8:1.

1 Cuando abrió el séptimo sello, hubo un silencio en el cielo por espacio corno de media hora.

La apertura del séptimo sello da comienzo a una nueva serie de catástrofes. Por consiguiente, el séptimo sello no constituye el final del drama, que trae consigo el gran día del castigo, sino que es sólo el final de un acto. Su apertura dará lugar a un nuevo septenario de catástrofes, que se producen al toque de siete trompetas. Al abrir el último sello se origina una gran expectación entre los que rodeaban el trono de Dios y el Cordero. La solemnidad del momento se pone de manifiesto al presentarnos a los habitantes celestes como atónitos, guardando *silencio por espacio de media hora* (v.1). Este impresionante silencio señala la espera ansiosa de las criaturas mientras se desenrolla el libro. Lo que ahora se va a descubrir es tan sorprendente y aterrador que todos quedan como sobrecogidos por el terror. Este silencio solemne, que precede la venida del *gran día* de la cólera, es una especie de entreacto, después del cual la escena pasa del cielo a la tierra. El toque de las siete trompetas anunciará una nueva serie de azotes, que constituirán el prelude a la llegada del reino de Dios.

Visión de las Siete Trompetas, 8:2-11:19.

El vidente de Patmos va a contemplar de una manera profética la ejecución de los decretos del libro sellado. Las calamidades de este septenario se abatirán sobre los que no están marcados con el sello de Dios. Las siete trompetas hacen venir los castigos de Dios sobre todos los idólatras. El nuevo septenario presenta los mismos caracteres de composición que el precedente, pero es más monótono y artificial. El autor sagrado cambia únicamente de símbolos — como hace con frecuencia — para expresar la misma idea. Las calamidades de este septenario alcanzan uniformemente a un tercio de las cosas, lo que parece suponer una progresión sobre el septenario precedente, que alcanzaba sólo a una cuarta parte.

En la visión de las trompetas se advierten rasgos suficientes para establecer la identidad fundamental de los azotes descritos en ella con los que el profeta había visto prepararse en el cielo. La destrucción de los vegetales (8:7) hace pensar en el *hambre* de la que se ha hablado en Ap 6:5-6. Las aguas convertidas en ajeno, que hacen morir a los hombres (8:10-11), tienen cierta relación con el cuarto jinete que trae consigo la epidemia (Ap 6:7-8). Los trastornos cósmicos (8:12) recuerdan evidentemente los trastornos acaecidos en el momento de la apertura del sexto sello (Ap 6:12-14). Por otra parte, las cuatro primeras trompetas corresponden también bastante bien a las cuatro primeras copas de Ap 16:2-9.

Las imágenes de estas visiones están inspiradas principalmente en la historia de las plagas de Egipto y en la tradición apocalíptica judía. Los detalles, muy probablemente, no pretenden tener una significación determinada, sino que son artificios literarios para dar más plasticidad a

la idea de los grandes castigos de Dios. Por eso no pretendemos buscar la significación de cada detalle en particular, sino procuramos descubrir el sentido del conjunto l.

Las oraciones de los santos aceleran la llegada del gran día, 8:2-6.

² Vi siete ángeles, que estaban en pie delante de Dios, a los cuales fueron dadas siete trompetas. ³ Llegó otro ángel, y púsose en pie junto al altar, con un incensario de oro, y fuéronle dados muchos perfumes para unirlos a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro, que está delante del trono. ⁴ El humo de los perfumes subió, con las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia de Dios. ⁵ Tomó el ángel el incensario, y lo llenó del fuego del altar, y lo arrojó sobre la tierra; y hubo truenos, voces, relámpagos y temblores. ⁶ Los siete ángeles que tenían las siete trompetas se dispusieron a tocarlas.

Tal vez haya que suponer que el Cordero, después de soltar el séptimo sello, desenrolló el libro y lo leyó. Una vez conocido el contenido del libro, da las órdenes pertinentes a los ángeles, que son sus agentes. San Juan ve *los siete ángeles* que están delante de Dios, a los que fueron entregadas siete trompetas (v.2). Estos ángeles deben de ser figuras ya conocidas, como lo indica el artículo *τοῦς*. Probablemente sean los ángeles que la tradición judía conocía como los *ángeles de la faz* o *angeles de la presencia*, es decir, los siete arcángeles de que nos hablan Tobías³, Daniel⁴, San Lucas⁵ y Henoc⁶: *Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Saraquiel, Gabriel, Remeiel*. Están delante de Dios para significar que es El quien los envía a poner por obra sus juicios sobre la tierra. Ellos han de dar las señales para que los ministros de la justicia divina cumplan los mandatos que ya habían recibido. Las *trompetas* que les fueron entregadas' constituían una imagen escatológica tradicional. Por medio de ellas se da la señal de los juicios divinos, sobre todo la del último juicio⁷. Ellas anuncian la destrucción del mundo pagano, pero son, al mismo tiempo, anuncio de alegría y liberación para los elegidos.

Pero antes de que los siete ángeles comiencen a hacer su oficio, llega otro ángel con un incensario, o, más propiamente, con una paleta que servía para transportar las brasas del altar de los holocaustos sobre el altar de los perfumes. El ángel se acerca al altar de los holocaustos, bajo el cual estaban los mártires⁸, y recibe muchos perfumes, que simbolizan las oraciones de los santos, los cuales ha de ofrecer sobre el altar de oro (v.3). El autor sagrado concibe el templo celeste exactamente como el templo de Jerusalén. En él hay un altar de los holocaustos, un altar de los perfumes y un santo de los santos⁹. Las oraciones de los fieles llegan hasta Dios por mediación de los ángeles¹⁰. Se afirma aquí claramente la doctrina de la intercesión de los ángeles en favor de los hombres H. San Juan en el Apocalipsis insiste en presentar al ángel como intercesor de los santos al lado del Señor. En esto se conforma a la tradición bíblica y judía, que presenta frecuentemente a los ángeles como intercesores de los hombres, especialmente en los últimos libros del Antiguo Testamento¹². El ángel que había visto San Juan coloca los perfumes o el incienso sobre las brasas del altar. Y entonces se vio una columna de *humo* que *subía*, juntamente *con las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia de Dios* (v.4). Las oraciones, simbolizadas por los perfumes¹³, piden justicia contra los perseguidores. Y, en efecto, Dios escucha las oraciones de los santos, pues pronto vamos a contemplar su realización. Dios va a intervenir en favor de su Iglesia.

El ángel, cumplida su ofrenda, vuelve al altar de los holocaustos y llena la paleta de brasas, que arroja sobre la tierra (v.ζ). Este acto viene a ser como un presagio de los castigos que Dios va a enviar sobre el Imperio romano y sobre todas las naciones paganas. Una escena pare-

cida la encontramos en Ezequiel 10:2: un ángel coge fuego del carro de los querubines y lo arroja sobre la ciudad de Jerusalén, para significar la destrucción de la ciudad por parte de los babilonios. En la visión del Apocalipsis, el fuego santo, al caer sobre la tierra contaminada con las iniquidades de los hombres, viene a revelar el estado de maldad que reina en ella. La caída de las brasas produce un efecto parecido al de la explosión de una bomba: se produce un trastorno cósmico, con *truenos, voces, relámpagos y temblores* de tierra. Estos son los signos de la venganza inminente de Dios. La justicia simbolizada por este fuego va a abatirse sobre el mundo culpable. Ha llegado la hora de la manifestación de la justicia divina. Por eso *los ángeles se disponen a tocarlas* (v.6) para que el castigo divino descargue sobre el mundo. Las oraciones de los santos son las que atraen sobre la tierra la cólera divina, que vendrá templada con la misericordia.

Suenan las cuatro primeras trompetas, 8:7-12.

⁷ Tocó el primero la trompeta, y hubo granizo y fuego mezclado con sangre, que fue arrojado sobre la tierra; y quedó abrasada la tercera parte de la tierra, y quedó abrasada la tercera parte de los árboles, y toda hierba verde quedó abrasada. ⁸ El segundo ángel tocó la trompeta, y fue arrojada en el mar como una gran montaña ardiendo en llamas, y convirtiéndose en sangre la tercera parte del mar, ⁹ y murió la tercera parte de las criaturas que hay en el mar de las que tienen vida, y la tercera parte de las naves fue destruida. ¹⁰ Tocó la trompeta el tercer ángel, y cayó del cielo un astro grande, ardiendo como una tea, y cayó en la tercera parte de los ríos y en las fuentes de las aguas. ¹¹ El nombre de ese astro es Ajenjo. Convirtiéndose en ajeno la tercera parte de las aguas, y muchos de los hombres murieron por las aguas, que se habían vuelto amargas. ¹² Tocó el cuarto ángel la trompeta, y fue herida la tercera parte del sol, y la tercera parte de la luna, y la tercera parte de las estrellas, de suerte que se oscureció la tercera parte de las mismas, y el día perdió una tercera parte de su brillo, y asimismo la noche.

Del mismo modo que la apertura de los cuatro primeros sellos constituía una especie de grupo, así también aquí las cuatro trompetas forman un primer grupo. La razón de esto está en que se reparten, como los siete sellos, las siete cartas, las siete copas, en dos series de cuatro y de tres miembros respectivamente. Las calamidades que desencadena el toque de las diversas trompetas se abaten sobre *un tercio* de la naturaleza inanimada: la tierra, el mar, las aguas dulces y los cielos. Los hombres no son atacados directamente; pero indirectamente tendrán que sufrir los efectos consiguientes a la acción de los azotes divinos. Las calamidades desencadenadas por los cuatro jinetes herían a un cuarto de la humanidad. Aquí el castigo es mayor, pues abarca a un tercio. La cólera divina alcanzará su mayor extensión en el septenario de las copas ¹⁴.

La descripción de los azotes que se producen al toque de las diversas trompetas está tomada en buena parte de las plagas de Egipto, que en la tradición judía representaban los castigos típicos de Dios contra los idólatras ¹⁵. Las siete calamidades del Apocalipsis provocadas por las trompetas siguen muy de cerca, incluso en la parte literaria, la narración de las plagas del tiempo de Moisés ¹⁶. Es evidente que no han de tomarse al pie de la letra, ni aun en sentido alegórico, tratando de dar un sentido determinado a cada detalle. Se deben interpretar más bien en sentido parabólico, viendo en cada calamidad — tomada en conjunto — la acción de la justicia divina, que castiga a los hombres obrando sobre la naturaleza, que Dios había creado para su provecho ¹⁷.

El toque de trompetas se emplea con relativa frecuencia en la Biblia para anunciar acon-

tecimientos de importancia decisiva. En el profeta Joel, las trompetas anuncian el *día de Yahvé*¹⁸. Jesucristo, en el discurso escatológico¹⁹, afirma que los ángeles llamarán a juicio a los hombres al toque de las trompetas. Y San Pablo dice que “al son de la trompeta resucitarán los muertos” y el Señor descenderá del cielo²⁰. También la literatura rabínica de tendencia apocalíptica se sirve de la imagen de los ángeles tocando las trompetas para convocar a juicio²¹.

Según el libro cuarto de *Esdras*²², la destrucción del mundo habría de durar siete días, tantos como había durado su creación. No tendría nada de extraño que el septenario de las trompetas se inspirase en esta concepción. Sin embargo, interpretando este septenario dentro del cuadro general del Apocalipsis de San Juan, es más probable que aquí el número siete tenga sentido de plenitud, como ya hemos visto que tenía en otros septenarios²³.

El toque de la primera trompeta parece desencadenar grandes tempestades, que provocan enormes pérdidas y calamidades agrícolas (v.7), parecidas a aquellas que nos refiere Tácito²⁴, acaecidas en los años 63, 68 y 69 d.C. *Granizo y fuego mezclado con sangre* destruyeron la *tercera parte de la tierra* y toda la vegetación que en ella había. En Ap 7:3, el ángel que tenía el sello de Dios vivo pide a los otros cuatro ángeles que no hagan daño a la tierra ni a los árboles hasta haber sellado a todos los siervos de Dios en sus frentes. Ahora parece que la señalización de los elegidos ya ha terminado, y ha llegado el momento de castigar al hombre, destruyendo la vegetación. La séptima plaga de Egipto, en la que se dice que “Yavé llovió granizo sobre la tierra de Egipto y, mezclado con el granizo, cayó fuego”²⁵, y los prodigios escatológicos anunciados por Joel²⁶, han suministrado los elementos literarios de este primer azote.

La segunda trompeta trae consigo un azote sobre el mar del todo singular. Una *montaña ardiendo es arrojada al mar, y convierte en sangre la tercera parte* de él, y destruye cuantos *animales* hay en sus aguas y hasta las *naves* que por ellas navegan (v.8-9). El hecho de convertirse el agua en sangre recuerda la primera plaga de Egipto, en la cual el Nilo se convirtió en sangre y murieron todos los peces que en ellas había²⁷. En la gran montaña arrojada al mar ardiendo en llamas, algunos autores ven una alusión a alguna erupción volcánica. Pudiera ser una referencia a la gran erupción del Vesubio (año 79 d.C.), en la que fueron sepultadas por la lava las ciudades de Pompeya y Herculano²⁸. El recuerdo de esta catástrofe verdaderamente apocalíptica debía de perdurar todavía a fines del siglo i, cuando San Juan redactaba su libro. Y este recuerdo pudo sugerirle elementos para la descripción del segundo azote.

Al sonar la tercera trompeta *cayó del cielo un astro grande, ardiendo como una tea, sobre la tercera parte de los ríos y de las fuentes de agua* (v.10). Este astro, llamado *Ajenjo*, inficionó las aguas, causando la muerte de muchos hombres con su amargura (v.11). Sin duda que este azote se refiere a alguna epidemia causada por las aguas emponzoñadas. En Ap 8:8-9^{se} hablaba de la contaminación de las aguas saladas del mar; ahora toca la vez a las aguas dulces de los ríos y de las fuentes. El astro envuelto en llamas que cae del cielo pudiera ser un ángel, por analogía con Ap 9:1. Pero también podría ser un bólido, que en los ambientes populares habría sido considerado como el causante de la epidemia. Uno de los *Oráculos sibilinos* (5:158-161) también anuncia la caída de un astro que secará el mar profundo y consumirá a Babilonia (Roma) y a Italia²⁹. En el libro cuarto de *Esdras* (5:9) se habla de las aguas dulces convertidas en amargas, que es considerado como un signo precursor de la proximidad del fin del mundo. El *ajenjo* (*Artemisia absinthium*) era una planta muy conocida en la antigüedad por su sabor, el más amargo de todos. En el Antiguo Testamento, el ajenjo es símbolo de la injusticia, de la idolatría y de los castigos divinos³⁰. Las aguas emponzoñadas con el ajenjo del Apocalipsis mataron a *muchos hombres*. No se especifica que fuera una tercera parte, como en las trompetas anteriores, sino que se habla de una manera general e indeterminada. Se pueden percibir en esta *tercera*, trompeta

reminiscencias de la primera plaga de Egipto ³¹.

La cuarta trompeta trae consigo el *oscurecimiento de la tercera parte del sol, de la luna y de las estrellas* (v.12). También Dios creó los astros para servicio del hombre, a fin de que le sirvieran con su luz. Por eso su oscurecimiento es una señal de mal augurio para los hombres. Se debe de tratar de eclipses parciales, que eran de mal presagio para los antiguos. En las descripciones apocalípticas de la Sagrada Escritura y de la literatura judía posterior nunca faltan estos fenómenos celestes ³². Con ellos se quiere indicar que los astros, criaturas de Dios, también tomarán parte en los castigos divinos contra la humanidad. El azote desencadenado por esta cuarta trompeta depende evidentemente de la novena plaga de Egipto, en la que las tinieblas cubrieron durante tres días la tierra ³³. En el libro de la Sabiduría, el autor sagrado se complace en ponderar la grandeza de esta plaga ³⁴.

De esta manera, la tierra, el mar, las aguas dulces y los astros han sido heridos sucesivamente en un tercio. Esto muestra que la descripción del vidente de Patmos es una cosa convencional y artificial, para significar los castigos que habían de venir sobre el mundo. Del mundo material sólo quedan el *aire*, que será herido al sonar la séptima trompeta, y el Abismo, o sea el hades, del cual se hablará al tratar de la quinta trompeta.

Un águila anuncia tres calamidades, 8:13.

13 Vi y oí un águila, que volaba por medio del cielo, diciendo con poderosa voz: ¡Ay, ay, ay de los moradores de la tierra por los restantes toques de trompeta de los tres ángeles que todavía han de tocar!

Los castigos desencadenados por las cuatro primeras trompetas han alcanzado directamente sólo a la tierra y a los astros. Los nombres han sido alcanzados hasta aquí sólo indirectamente. Las otras tres trompetas que quedan traerán consigo una creciente intensidad de los azotes, que alcanzarán a los hombres directamente, y sus efectos serán mucho más graves. Esto nos lo muestra el profeta con la breve introducción de Ap 8:13. Un *águila* aparece en lo alto del cielo para que se oiga bien de todas partes lo que va a decir. Con poderosa voz amenaza a los moradores de la tierra con las tres trompetas que todavía no han sonado. El águila profiere tres *ayes* contra los habitantes de la tierra ³⁵, es decir, contra los paganos. Los tres *ayes* corresponden a las tres calamidades que provocarán las tres últimas trompetas. El *ay* (*vae*) amenazador, empleado con tanta frecuencia en la literatura bíblica ³⁶ y extrabíblica ³⁷, es exactamente lo opuesto de *bienaventurados* (*beati*), y presupone el anuncio o el deseo de que venga algún castigo.

El P.E.B. Alio nota, a propósito del segundo *av*, que también los cristianos serían alcanzados por la calamidad. Pero San Juan hablaría como si no hiriera a los cristianos, porque supone que ellos se aprovecharían de esta ocasión para purificarse ³⁸. En este sentido, los azotes serían presentados como pruebas providenciales, que prácticamente sólo harían daño a los paganos. Para los cristianos serían un medio de perfeccionamiento.

La imagen del águila no es nueva en la Sagrada Escritura, pues la emplea Jeremías para significar la rapidez con que vendrá el castigo sobre Moab y Edom ³⁹. Pero los pasajes de Jeremías no tienen la solemne belleza del águila de San Juan, amenazando desde lo alto del cielo a la tierra con los azotes que traerán las trompetas que faltan. Las escenas de las tres trompetas restantes están separadas de las precedentes, siguiendo la ley de la ruptura de los septenarios después del cuarto (=4 + 3). De las tres calamidades que aún quedan, la quinta se termina en Ap 9:12; la sexta en Ap 11:13, y la séptima abarcará todo el fin del Apocalipsis, a cuyo final parece servir como de introducción (Ap 11:15-19). De aquí podemos deducir que este septenario es de

estructura semejante a la del precedente, es decir, al de los siete sellos.

¹ Dom Guiz M. — 2 Camps, o.c. p.283. — 3 Tob 12:15. — 4 Dan 10:13; 12:1. — 5 Lc 1:19. — 6 *Libro de Henoc* 20:2-8; cf. 4 Esdr 4:36. — 7 Cf. Is 27:13; Jl 2:1; Mt 24:31; 1 Cor 15:52. — 8 Ap 6:9. — 9 Cf. Ap 11:19; 14:17; 15:5-8; 16:17- — 10 Cf. Tob 12:12-15. — 11 Cf. Aps.8. — 12 Zac 1:12; Tob 12:12-15; cf. *Libro de Henoc* 9:3-n; 15:2-16:2; Test, de *Levi* 3:5-8; Test, de *Judá* 24:2; *Baruc griego* 12:3-13:5- — 13 Cf. Ap 5:8. En el salmo 141:2 se compara ya la oración al humo del incienso: “Séate mi oración como incienso ante ti.” — 14 Cf. Ap 15-16. — 15 Cf. Ez 38:22; Sab ii,16;16:16-19; 17:1-20. — 16 Esto ya fue advertido por San Ireneo (Adv. haer. 4:30:4). — 17 Cf. Gen 1:28ss. — 18 Jl 2:1-3.15- — 19 Mt 24:31. — 20 1 Tes 4:16; 1 Cor 15:52. — 21 Libro 4 Esdras 6:23 ; Salmos de Salomón n,i; Oráculos sibil. 8:239. — 22 4 Esdr 7:30. — 23 Cf. M. Garcia Cordero, o.c. p.97. — 24 Anuales 15:47. — 25 Ex 9:24 — 26 J13.3. — 27 Ex 7:20-21; cf. Sof 1:3. — 28 Cf. T. W. Crafer, *The Revelation of St. John the Divine*, en *A New Commentary on Holy Scripture* (Londres 1929) p.Ó92; P. Touilleux, o.c. p-54; A. Gelin, o.c. p.619. — 29 Cf. Strack-Billerbeck, o.c. III p.808; A. Gelin, o.c. p.óao. — 30 Cf. Am5:7;Jer9,iS;Dt29,17. — 31 Cf. Ex 7:19-25- — 32 Cf. Am 8:9; Jl 3:15; Mt 24:29; Me 13:24; 4 Esdr 5:4, — 33 Ex 10:21-29. — 34 Sab 17,iss. — 35 Cf. Ap 9:4.20; 11:10. — 36 Cf. Núm 21:29; 1 Re 13:30; Am 5:16; Mt 11:21; 23:1353; 24:19; 26:24; Mc 13:17; Lc 17:1. — 37 Cf. A. Díez Macho, Estudio de la “hazará” en la “Poética hebraica” de Mosén Ibn Ezra y en el texto masorético: Sefarad 7 (1947) 21. — 38 E. B. Allo, o.c. p.136. — 39 Jer 48:40; 49:16.

Capítulo 9.

Este capítulo narra lo que sucedió después de tocar la quinta trompeta y lo que tuvo lugar después de la sexta. Los castigos que estas dos trompetas desencadenan son más fuertes y severos que los que hemos visto anteriormente. Pero todavía los superará el azote que traerá consigo la trompeta séptima. La descripción de estas calamidades contiene más abundancia de pormenores que las hasta ahora vistas. El fin que se propone Dios al enviar estas plagas es el de convertir a los paganos e impíos para que no continúen persiguiendo a su Iglesia 1.

Quinta trompeta: Primera calamidad: insectos infernales, 9:1-12.

¹ El quinto ángel sonó la trompeta, y vi una estrella que caía del cielo sobre la tierra y le fue dada la llave del pozo del abismo; ² y abrió el pozo del abismo, y subió del pozo humo, como el humo de un gran horno, y se oscureció el sol y el aire a causa del humo del pozo. ³ Del humo salieron langostas sobre la tierra y les fue dado poder, como el poder que tienen los escorpiones de la tierra. ⁴ Les fue dicho que no dañasen la hierba de la tierra, ni ninguna verdura, ni ningún árbol, sino sólo a los hombres que no tienen el sello de Dios sobre sus frentes. ⁵ Se dio orden de que no los matasen, sino que fuesen atormentados durante cinco meses; y su tormento era como el tormento del escorpión cuando hiere al hombre. ⁶ Los hombres buscarán en aquellos días la muerte y no la hallarán, y desearán morir y la muerte huirá de ellos. ⁷ Las langostas eran semejantes a caballos preparados para la guerra, y tenían sobre sus cabezas como coronas semejantes al oro, y sus rostros eran como rostros de hombre; ⁸ y tenían cabellos como cabellos de mujer y sus dientes eran como de león; ⁹ y tenían corazas como corazas de hierro, y el ruido de sus alas era como el ruido de muchos caballos que corren a la guerra. ¹⁰ Tenían colas semejantes a los escorpiones, y agujones, y en sus colas residía su poder de dañar a los hombres por cinco meses, ¹¹ Por rey tienen sobre sí al ángel del abismo, cuyo nombre es en hebreo Abaddon, y en griego tiene por nombre Apolyon. ¹² El primer ¡ay! pasó; he aquí que vienen aún otros dos ¡ayes! después de esto.

San Juan nos ofrece en esta quinta trompeta la descripción de una terrible invasión de demonios, salidos del abismo, bajo la forma de langostas infernales. Estas atormentan a los hombres que no

están marcados con el sello divino; pero sin matarlos. En Palestina es conocida la plaga de langostas, que procede de la orilla oriental del mar Muerto y a veces invade las tierras de la parte occidental, dejándolas desoladas². Estos insectos son tan voraces que no dejan nada verde. A veces son tan numerosos que forman nubes de varios kilómetros, que llegan a oscurecer el sol. Cuando vuelan en grandes bandadas producen con sus alas un ruido intenso.

En el Éxodo 10:12-19 se habla también de una plaga de langostas que Dios mandó sobre Egipto. Pero es especialmente el profeta Joel quien nos dejó una descripción maravillosa de la invasión de la langosta³. La descripción del Apocalipsis se inspira indudablemente en la octava plaga de Egipto⁴, pero sobre todo en la narración de Joel. Las langostas de que nos habla el vidente de Patmos deben de responder a alguna representación híbrida, bastante frecuentes en el Oriente antiguo (cf. v.7-10). Baste recordar los querubes de Ezequiel, en cuya representación entran cabeza y tronco de hombre, cuerpo de toro con patas de león y alas de águila⁵. Tal vez la imagen de los centauros griegos no está ausente de la mente de Juan.

El ejército de langostas sube del abismo, del océano primitivo, que aquí es considerado como la morada de los demonios. La tierra está comunicada con este abismo por medio de un pozo muy profundo, que de ordinario está cerrado, y cuya llave la tiene el mismo Dios, con el fin de limitar la acción diabólica sobre el mundo. San Juan ve *una estrella caer del cielo sobre la tierra*, a la cual fue dada la *llave del pozo del abismo* (v.1). Esta estrella representa un ángel⁶, pues, según la literatura apocalíptica, los ángeles eran los que dirigían las estrellas y se consideraban como una personificación de las mismas⁷. Esta estrella caída no representa un ángel caído⁸, sino un ángel mandado por Dios para desencadenar otro castigo contra los malvados. Probablemente el autor sagrado se refiera al ángel que guardaba el abismo. Y no sería nada de extraño que aludiese a *Uriel*, que, según el *Libro de Henoc* 20:2, tenía autoridad sobre el mundo y el Tártaro. El abismo (hebreo: *tehom*), que en el Antiguo Testamento era el océano sobre el cual estaba fundamentada la tierra, se convierte en la literatura apocalíptica en una prisión subterránea⁹. En ella había un fuego que atormentaba a los ángeles caídos y a los demonios¹⁰, y que había de ser el lugar de tormento de todos los pecadoresⁿ. Para el autor del Apocalipsis, el lugar de castigo escatológico es el estanque de fuego¹². El abismo es considerado como el lugar en donde Satanás y los ángeles caídos son temporalmente encadenados y castigados¹³. Este abismo es también una región tenebrosa de la que procedían las pestes y los monstruos¹⁴.

A la *estrella que caía del cielo le fue dada la llave del pozo del abismo*. Cristo mismo fue quien le dio la llave, pues, según Ap 1:18, Jesucristo es el que tiene las “llaves de la muerte y del infierno.”

El poder y la providencia de Dios se extienden a toda la creación, y también controlan los abismos y los poderes del mal. San Juan tiene especial cuidado en el Apocalipsis de dar realce a la absoluta omnipotencia de Dios y de Jesucristo sobre todas las cosas. La *estrella, o sea el ángel* que recibió la llave, *abrió el pozo del abismo* (v.2) para soltar la quinta calamidad. En el momento mismo de abrir la puerta del pozo que comunica con el abismo, sale una densa *humareda*, semejante al humo de un gran horno. La inmensa humareda *oscureció el sol y el aire*. Y de en medio del humo comenzaron a *salir langostas* que se posaban *sobre la tierra* (v.β). En realidad, estos seres, más bien que langostas, son monstruos apocalípticos compuestos de varios elementos. Pues en los v.7-8 nos dirá el autor sagrado que las langostas eran semejantes a *caballos* preparados para la guerra, que tenían rostros *de hombre, cabellos de mujer, dientes de león y cola de escorpión*. Esta descripción de la terrible langosta se inspira indudablemente en pasajes bíblicos, y posiblemente también en tradiciones y en representaciones extrabíblicas. San Juan, apoyándose en la plaga de langostas de Egipto¹⁵, en la maravillosa descripción que hace Joel de una invasión

de langostas ¹⁶, en los elementos que le suministraba Ezequiel acerca de animales mitológicos ¹⁷, y en lo que él mismo podía conocer por la literatura y el arte griego-orientales, ha logrado combinar con gran habilidad estos diversos antecedentes literarios, dándonos la imagen de un animal verdaderamente dañino. Los diversos elementos constitutivos de estas langostas infernales sirven para simbolizar el gran poder que tenían para hacer daño. Poseían la rapidez del caballo, la sagacidad del hombre, el atractivo de la mujer, la fuerza del león, la voracidad de la langosta y el veneno del escorpión. Difícilmente el autor sagrado podría imaginar otro ser más dañino y aterrador que el que aquí nos presenta ¹⁸.

A estos animales tan maléficos se les prohíbe dañar los cultivos del hombre, como *la hierba de la tierra, la verdura, los arboles*. Tan sólo se les permite atormentar a los *hombres que no están marcados con el sello de Dios* sobre sus frentes (v.4). Para no incurrir en dificultades y contradicciones hemos de tener presente que estas distintas calamidades no se suceden cronológicamente, ni tampoco dependen unas de otras. Son cuadros convencionales en los que se prescindiría de los demás, compuestos para expresar una idea teológica y religiosa. Por eso no nos hemos de extrañar que en el azote provocado por la primera trompeta ¹⁹ se diga que “toda hierba verde quedó abrasada,” mientras que aquí se supone que esa hierba verde todavía existía. Lo que pretende el autor sagrado con esto es poner de relieve que *so lo los hombres* no sellados serán los que sufrirán el castigo divino.

Se ordena a las langostas infernales *no matar* a los hombres, sino *atormentarlos durante cinco meses* (v.5). Y el tormento que se les infligía era como el de la picadura de un escorpión, que, si bien es dolorosísima, raramente es mortal ²⁰. La picadura de los escorpiones es temible a causa del dolor intolerable que produce. El tiempo en que se les permite atormentar a los hombres no marcados con el sello de Dios es de *cinco meses*. Es precisamente la duración de la vida de una langosta, o sea un verano entero. Aquí cinco meses es un período de tiempo inferior a medio año, con el cual se quiere indicar un espacio de tiempo relativamente corto. El tormento causado por las picaduras de estas langostas-escorpiones es tan doloroso que las víctimas desearán y *buscarán la muerte, pero no la hallarán* porque *la muerte huirá de ellos* (v.6). El autor sagrado nos presenta la muerte personificada, que huye de los hombres heridos por los escorpiones para hacerlos sufrir más, y así obligarlos a entrar dentro de sí, a reconocer sus pecados y a convertirse.

La visión de las langostas es muy posible que aluda a algún hecho histórico, como, por ejemplo, a una invasión de los partos. Sin embargo, una interpretación casi tradicional, aceptada por muchos comentaristas ya desde los tiempos de Andrés de Cesárea, prefiere ver en las langostas un símbolo de los tormentos espirituales provocados por los demonios en las conciencias de los hombres. Los malos espíritus atacarían a éstos con turbaciones de espíritu y remordimientos de conciencia tan fuertes que les harían desear la muerte y llamarla a gritos, aunque en vano. Como en las cuatro primeras trompetas, tampoco aquí se puede alegorizar, sino aplicar la ley de la parábola, que mira al conjunto de la descripción para ver expresada en ella una idea.

El ejército de langostas infernales avanzaba de una manera arrolladora e implacable, pues eran semejantes a *caballos pertrechados para la guerra*. Con sus *dientes de león* deshacían todo cuanto encontraban a su paso, y con el veneno de sus *colas* paralizaban a todos los vivientes. Las monstruosas langostas, por su parte, estaban eficazmente defendidas con *corazas de acero*, que las hacían invulnerables. Sin embargo, este ejército aguerrido recibe la orden de no dañar a los vegetales, como hemos visto ya en el v.4. Sólo podrán causar *daño a los hombres por cinco meses* (v.y-10). Los vegetales librados del azote de la langosta tal vez simbolicen a los fieles cristianos que han de ser preservados de las calamidades. El rey de esas langostas infernales es *el ángel*

del abismo, llamado en hebreo *Abaddon*, y en griego *Apolyon* (v.11). El término hebreo *'abaddon* significa *destrucción, perdición*, y suele ser empleado en la Biblia como paralelo de *seol*, lo cual quiere decir que es sinónimo de *seol* o de región de los muertos²¹! Es, por lo tanto, una personificación de los poderes de la muerte, como el hades en Ap 1:18. El autor sagrado traduce *Abaddon* en griego por *Apolyon*, que también significa *destructor*²², que tal vez tenga cierta relación con Apolo, que con su arco y sus flechas causaba estragos, como las langostas con el aguijón venenoso semejante al de los escorpiones.

El hagiógrafo se detiene de repente y anuncia que éste es el fin del primero de los *¡ayes!* con el que amenazaba el águila en Ap 8:13. Pero al mismo tiempo afirma que van a seguir otros dos *¡ayes!* (v.12), no menos perniciosos que el primero.

Sexta trompeta: Segunda calamidad: ejército diabólico, 9:13-21.

¹³ El sexto ángel sonó la trompeta, y oí una voz que salía de los cuatro ángulos del altar de oro, que está en la presencia de Dios, ¹⁴ que decía al sexto ángel que tenía la trompeta: Suelta los cuatro ángeles que están ligados sobre el gran río Eufrates.¹⁵ Fueron sueltos los cuatro ángeles, que estaban preparados para la hora, y para el día, y para el mes, y para el año, a fin de que diesen muerte a la tercera parte de los hombres.¹⁶ El número de los del ejército de la caballería era de dos miríadas de miríadas; yo oí su número.¹⁷ Asimismo vi en la visión los caballos y los que cabalgaban sobre ellos, que tenían corazas color de fuego, y de jacinto, y de azufre; y las cabezas de los caballos eran como cabezas de leones, y de su boca salía fuego, y humo, y azufre.¹⁸ Con las tres plagas perecieron la tercera parte de los hombres, es a saber: por el fuego, y por el humo, y por el azufre que salía de su boca.¹⁹ El poder de los caballos estaba en su boca y en sus colas, pues las colas eran semejantes a serpientes, tenían cabezas y con ellas dañaban.²⁰ El resto de los hombres que no murió de estas plagas no se arrepintieron de las obras de sus manos, dejando de adorar a los demonios, a los ídolos de oro y de plata, de bronce y de piedra y de madera, los cuales ni pueden ver, ni oír, ni andar;²¹ ni se arrepintieron de sus homicidios, ni de sus maleficios, ni de su fornicación, ni de sus robos.

Llega el segundo de los *¡ayes!* El sexto ángel hace sonar la trompeta, y *de los cuatro cuernos del altar de oro sale una voz* (v.13). Esta voz, que proviene del altar de los perfumes, debe de ser una personificación de las oraciones de los santos allí ofrecidas²³. Estos piden que continúen los azotes contra el mundo pagano; es decir, que se cumpla la justicia divina contra los impíos²⁴.

La voz salida de los cuatro cuernos del altar²⁵ ordena al sexto ángel, de parte de Dios, que *suelte los cuatro angeles que están ligados sobre el río Eufrates* (v.14). En la literatura bíblica el Eufrates suele ser frecuentemente el punto de partida de las hordas invasoras, que tantas veces habían de devastar la Palestina. Durante siglos fueron los asirios, después los babilonios, más tarde los persas y escitas y en tiempo de San Juan eran los partos. Los cuatro ángeles encadenados a orillas del Eufrates no hay que confundirlos con los de Ap 7:1-3.

Parecen ser más bien la personificación de las fuerzas invasoras, que van a sembrar por doquier la devastación y la ruina. Probablemente son los ángeles del castigo mencionados en *Henoc* 53:3, que con sus instrumentos de suplicio van a atormentar a los reyes y poderosos de la tierra. El artículo τούβ que emplea el texto griego del Apocalipsis hace suponer que estos cuatro ángeles eran conocidos en la tradición judío-cristiana²⁶. Según el *Libro de Henoc* 56:5-8, estos ángeles se pondrán un día al frente de los partos y de los medos, cuya caballería invadirá Palesti-

na para el combate escatológico. San Juan probablemente se sirve de esta tradición transformándola un poco ²⁷: contempla a esos ángeles poniéndose al frente de la caballería diabólica, lo mismo que Abaddón guiaba a las langostas infernales, y lanzándose contra los impíos. Y, en efecto, los partos, terror del Imperio romano de aquella época, acechaban la oportunidad a orillas del Eufrates para lanzarse sobre el mundo civilizado. Las luchas entre los partos y el Imperio romano eran frecuentes, y la victoria no siempre había sonreído a los romanos. Más de una vez las provincias del Imperio se vieron invadidas por la impetuosa caballería de los partos, terrible por su destreza en el manejo del arco. Solamente bajo Trajano, después que éste conquistó Mesopotamia y estableció la frontera a orillas del Tigris, cesó por un tiempo el temor de los partos. Sin embargo, hay que tener presente que las invasiones de los partos son el símbolo de las catástrofes que amenazan a los grandes imperios paganos perseguidores de la Iglesia de Dios.

Los cuatro ángeles que estaban preparados por Dios para el momento preciso — *para la hora, para el día, para el mes y para el año* — señalado por su justicia, fueron sueltos (v.15). Se sueltan cuatro ángeles, porque sus efectos han de alcanzar a las cuatro partes del mundo. En este azote ya no se trata de atormentar sin matar, sino que este ejército invasor, capitaneado por los cuatro ángeles, hará perecer a *la tercera parte de los hombres*. Sigue el mismo esquema que las cuatro primeras calamidades, desencadenadas por el toque de las trompetas. Pero los castigos son cada vez más terribles. El dar muerte a una tercera parte de los hombres quiere significar el gran estrago y carnicería que llevará a cabo el ejército invasor.

Nada más soltar a los cuatro ángeles aparece la caballería infernal compuesta de 200 millones de caballos y otros tantos de jinetes: *el número de los del ejército. era de dos miríadas de miríadas* (v.16). La masa del ejército es realmente imponente, y designa una potencia irresistible. La cifra que oyó, y que nos transmite el profeta, es semejante a la de los ángeles de la corte celestial, cuyo número era también de *miríadas de miríadas* ²⁸. San Juan quiere como dar a entender que existen dos ejércitos formidables, el de Dios y el del diablo, que se espían, dispuestos a lanzarse el uno contra el otro. Este paralelismo o contraste que parece aflorar entre los dos ejércitos, indica que el autor sagrado se refiere aquí posiblemente al ejército de ángeles del abismo infernal, o, al menos, considera a los partos como los ministros del infierno.

La descripción que nos da el hagiógrafo de este ejército es tan fantástica y aterrorizadora como la de las langostas-centauros de la quinta trompeta. Los jinetes tenían *corazas color de fuego*; las cabezas de los caballos eran poderosas *como las de los leones*. Sus bocas exhalan un aliento verdaderamente infernal: *fuego, humo y azufre* (v.17). El azufre ardiendo y humeando es un elemento típico de las descripciones demoníacas y del infierno. La imagen de monstruos arrojando por sus bocas fuego y humo era entonces bastante corriente. Incluso se la encuentra entre los clásicos, como Ovidio y Virgilio. Las *colas de los caballos* del ejército infernal *eran como serpientes, tenían cabezas y con ellas dañaban* (v.19). En la mitología oriental era frecuente la representación de seres humanos con cabeza de león o con colas de serpiente ²⁹. Y en la *Gigantomaquia* de Pérgamo — que San Juan había podido contemplar —, los enemigos de los dioses tienen los miembros inferiores serpentiformes.

La caballería infernal, descrita con caracteres verdaderamente espeluznantes, con sus terroríficas armas: fuego, humo y azufre, muy propias del abismo, causó la muerte de *una tercera parte de los hombres* (v.18). Algo parecido sucedió en las cuatro primeras trompetas, en las que pereció también la tercera parte de los seres que sufrieron su acción. La intención de Dios al permitir que muriesen tantos hombres era producir en los restantes el arrepentimiento. Sin embargo, los resultados de este castigo fueron nulos. Los supervivientes de la catástrofe no se aprovecharon de la lección para convertirse a Dios, antes bien, continuaron ofendiéndole con su culto

a los ídolos y con otros muchos crímenes (v.20-21). Las malas obras de estos impíos forman, pues, dos grupos: unas van contra Dios y otras contra el prójimo. Contra Dios, el autor sagrado recuerda principalmente la idolatría, que consiste en adorar a figuras inertes de materias más o menos preciosas que no tienen alma ni vida. De la idolatría proceden todos los demás pecados, incluso los más vergonzosos ³⁰. También pertenecen al capítulo de la idolatría los *maleficios*, de los cuales nos habla en el v.21. Comprenden las artes mágicas, las brujerías, las encantaciones, etc. En otros lugares del Nuevo Testamento suelen acompañar a la idolatría ³¹. Las obras malas cometidas contra el prójimo se resumen en tres apartados: *homicidios, fornicaciones, robos*.

Dios, que ante todo desea la salud de los hombres ³², ordena todos estos azotes al bien de los hombres. Dios bondadoso dirige tanto las obras de su justicia como de su misericordia a la conversión de los pecadores. Pero, en el caso presente, los planes misericordiosos de Dios quedan frustrados por la protervia humana. Lo que decidirá a los pecadores a volverse a Dios será la exaltación de los *dos Testigos* simbólicos, que serán presentados en el capítulo 11.

De los cristianos no se dice nada. Pero, por analogía con el conjunto de este septenario, se puede concluir que debieron de salir purificados de la prueba. La gran tribulación pasada constituyó para ellos una ocasión de purificación espiritual, de la que salieron más fortalecidos en su fe y en su esperanza ³³.

1 Gf. S. Bartina, o.c. p.680. — 2 Existen tres clases de langosta: *Pachytylus migratorius*, *Schistocerca peregrina* y *Stauronotus maroccanus*. Suelen darse principalmente en Egipto, Arabia, Palestina y en África, desde donde a veces se desplazan a las islas Canarias, al sur de España, Sicilia, etc. — 3 Jl 1-2. — 4 Ex 10:1-20; cf. Sab 16:9. — 5 Ez 1:5-11. — 6 Cf. Ap 20:1-3. — 7 *Libro de Henoc* 86:1-4. Cf. J. Bonsirven, *Judaisme palest.* I p.231-232.242. — 8 En la literatura bíblica, sin embargo, se representa al demonio como cayendo del cielo. El mismo Jesucristo nos dice en Le 10:18: “Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo.” Y el texto de Is 14:12 también ha sido aplicado a Satanás. — 9 Cf. Is 24:21-22. — 10 Libro de Henoc 21:7-10. — 11 Libro de Henoc 54:1-6. — 12 Ap 19:20; 20:9.145; 21:8. — 13 Ap 20:3. — 14 *Libro de Henoc* 19:15; 21,7ss; 90:24-27. — 15 Ex 10:12-19. — 16 Jl 1:6-12. — 17 Ez 1:5-11. Es muy posible que haya influencia también de Sab 16:9. — 18 Cf. M. García-Cordero, o.c. p.104-105. Es muy posible que las largas cabelleras, al estilo de los bárbaros, simbolizen su crueldad. Cf. Suetonio, *Vespasianas* 24:4; J. Michl, *Zu Apocalypse* 9:8: Bi 23 (1942) 192-193. — 19 Ap 8:7. — 20 Cf. Dt 8:15; Eclo 26:10; Sab 16:9. — 21 Cf. Job 26:6; Prov 15:11; 27:20; 30:153. — 22 *Apolyon* proviene del verbo griego ἀπόλλυμι, “destruir,” cechar a perder.” — 23 Cf. Ap 8:3-5. — 24 Cf. Ap6:9-n; 8:3-4. — 25 Cf. Ex 37:26; 1 Re 1:50; 2:28. — 26 En el texto siríaco del 4 Esdras se dice: “Que sean sueltos estos cuatro reyes que están condenados sobre el gran río Eufrates, que aniquilarán una tercera parte de los hombres.” Citado por M. García Cordero, o.c. p.105. — 27 Cf. A. Gelin, o.c. p.622. — 28 Ap 5:11. — 29 H. Vincent-P. Dhorme, *Les chérubins*: RB (1926) 356. — 30 Cf. Rom 1:24-26. San Juan considera también los crímenes y vicios de los paganos como una consecuencia de la idolatría. — 31 Ap 21:8; 22:15; cf. Gal 5:20; 1 Pe 4:15. — 32 1 Tim 2:4. — 33 M. García Cordero, o.c. p.106.

Capítulo 10.

Entre la sexta y la séptima trompeta, San Juan intercala los capítulos i o y n. En el 10 se habla de la aparición de un ángel con un mensaje de consuelo, el cual manda a Juan comer un librito para que profetice. Este hecho tiene cierto paralelismo con Ap 5:2, en donde un ángel invitaba a abrir el libro de los siete sellos. El capítulo II nos refiere la medición de templo y la preparación, llevada a cabo por los dos *Testigos*, del triunfo del reino de Dios. Estos dos capítulos constituyen, por consiguiente, una interrupción en el septenario de las trompetas. Interrupciones semejantes ya las hemos encontrado entre el sexto y el séptimo sello, con el episodio de los 144.000 sellados y de la muchedumbre celeste. Como suele hacer el autor sagrado, después de la terrible catástrofe desencadenada por el ejército infernal, quiere presentar a los cristianos fieles el anuncio de la salud, de la venida del reino de Dios *. En realidad, todos los azotes que la Providencia divina permite que se abatan sobre la humanidad, son como el prelude de la consumación final y del triunfo definitivo de Cristo y de su Iglesia.

Inminencia del castigo: La llegada del reino de Dios, 10:1-7.

¹ Vi otro ángel poderoso, que descendía del cielo envuelto en una nube; tenía sobre su cabeza el arco iris, y su rostro era como el sol, y sus pies, como columnas de fuego, ² y en su mano tenía un librito abierto. Y poniendo su pie derecho sobre el mar y el izquierdo sobre la tierra, ³ gritó con poderosa voz, como león que ruga. Cuando gritó, hablaron los siete truenos con sus propias voces. ⁴ Cuando hubieron hablado los siete truenos, iba yo a escribir; pero oí una voz del cielo que me decía: Sella las cosas que han hablado los siete truenos y no las escribas. ⁵ El ángel que yo había visto estar sobre el mar y sobre la tierra levantó al cielo su mano derecha ⁶ y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto en ella hay, el mar y cuanto existe en él, que no habrá más tiempo, ⁷ sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando él suene la trompeta, se cumplirá el misterio de Dios, como El lo anunció a sus siervos los profetas.

San Juan está ahora sobre la tierra, desde donde ve a un ángel que *baja del cielo*. El aspecto del ángel era imponente, *poderoso*, y toda su figura majestuosa. Para encubrir un tanto su majestad y gloria viene *envuelto en una nube*, que es el vehículo tradicional empleado por los seres celestes para sus viajes entre el cielo y la tierra ². Llevaba *sobre su cabeza el arco iris* (v.1), que, a manera de aureola o de halo glorioso irisado, rodeaba su cabeza. El arco iris indica su gloria espiritual y su procedencia celestial; pero, al mismo tiempo, es signo de que el ángel trae un mensaje de paz y de misericordia ³ para los fieles cristianos perseguidos. El juicio general que va a anunciar y los juicios particulares que mandará profetizar al vidente de Patmos demuestran esto mismo. Los fieles recibirán satisfacción y sus deseos serán cumplidos. El rostro del ángel *resplandecía como el sol y sus pies eran como columnas de fuego*. Este aspecto resplandeciente y lleno de gloria es una nota característica de las apariciones sobrenaturales de seres en forma humana ⁴. Esta imagen del ángel nos recuerda un tanto la visión del ángel de Ap 5:2. Como éste había en cierta manera anunciado y provocado el comienzo de las calamidades sobre el mundo pagano, así el ángel de Ap 10:1 viene a anunciar la consumación próxima de los juicios divinos. La intervención de este ángel poderoso significa la importancia de la misión que trae: la consumación está próxima ⁵.

El hecho de que el ángel resplandece a semejanza del Hijo del hombre en la aparición inicial de los mensajes a las siete iglesias ⁶, ha llevado a algunos autores a identificarlo con Jesucristo. Sin embargo, el resplandor es común a los seres sobrenaturales y gloriosos. Además, aquí el ángel actúa como los otros y Dios le da órdenes, lo cual nunca sucede con Jesucristo. ¿Qué ángel es? Pudiera ser *Gabriel*, “fuerza de Dios,” al cual convendría a perfección el epíteto de *poderoso* (ισχυρός). Trae también un mensaje consolador de tipo mesiánico, como es la llegada del reino de Dios, que será el coronamiento en la historia del Evangelio.

El ángel de aspecto imponente tiene *en su mano un librito abierto* (v.2). Este librito está como en contraste con el libro sellado del capítulo 5, a causa de su pequenez ⁷ y por estar abierto. Sus pequeñas proporciones parecen significar que contiene pocos oráculos. Y está *abierto* porque dichos oráculos son relativamente claros o bien porque ya han sido revelados bajo alguna forma en la visión de las siete trompetas. El librito debía de contener los destinos del Imperio romano, considerado en sus relaciones con la Iglesia y como prototipo de las potencias que han de ser vencidas por Cristo.

Las proporciones colosales del ángel, que tenía su *pie derecho sobre el mar y el izquierdo*

sobre la tierra, designan su misión universal, la cual abarcará al mundo en su totalidad. Su *poderosa voz* está en consonancia con su superhercúlea estatura. Dio un *grito*⁸ inarticulado, parecido al rugido de un león, que se convirtió en un eco inmenso semejante al de *siete truenos* (v.3). El ángel emitió probablemente con su poderosa voz siete mensajes, cuyo eco iba retumbando por todos los ángulos de la tierra⁹. El trueno en la Sagrada Escritura es la voz de Dios¹⁰. Los siete truenos, eco del poderoso grito del ángel, parecen simbolizar “todo el conjunto de la revelación profética comunicada por Dios a Juan”ⁿ. Pero si no simbolizan todo el conjunto de la revelación profética, al menos debe de tratarse de cierto número de revelaciones o mensajes dirigidos a los cristianos, porque San Juan, al oír la voz, entiende algo que al punto se dispone a escribir para darlo a conocer a las Iglesias. Pero una voz del cielo se lo impide, ordenándole que no lo escriba, que lo guarde en su corazón hasta que llegue la hora de revelarlo (v.4). *Sellar* las cosas que han dicho los siete truenos es igual que mantenerlas en secreto. Lo cual significa que San Juan había oído muchos secretos acerca de los designios de Dios sobre la humanidad, que no serían puestos por escrito, es decir, no serían revelados. Son estos artificios literarios muy en consonancia con el carácter apocalíptico de nuestro libro. Ya el profeta Daniel se expresaba casi en los mismos términos: “Tú, Daniel, ten en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin”¹². La razón que se da en Daniel para mantener el secreto es el tiempo lejano en que ha de tener lugar lo anunciado¹³.

Ha habido muchos autores que han intentado penetrar en el contenido de los siete truenos. Pero es difícil determinar con certeza cuáles eran los mensajes de los siete truenos. Lo que nos parece más probable y más en conformidad con todo el tenor del Apocalipsis es que lo dicho por los truenos debe de ser el anuncio de nuevas calamidades relacionadas con el mensaje del ángel. Tal vez se prohíba a San Juan revelarlas para no desalentar a los cristianos, ya tan probados.

El mensajero divino, después de haber dado un grito atronador, se dispone a pronunciar un juramento para certificar la absoluta verdad de lo que va a decir. El juramento estaba permitido por la ley judía y tenía gran fuerza obligatoria. También entre los cristianos es lícito, siempre que sea verdadero aquello por lo que se jura y haya motivo suficiente para jurar. El ángel, en actitud de prestar solemne juramento¹⁴, jura levantando al cielo su mano derecha y teniendo sus pies asentados sobre la tierra y el mar (v.5-6). Con esta actitud, el ángel quiere significar que toca las tres partes del universo porque va a jurar por aquel que creó el cielo, la tierra y el mar¹⁵. La acción de elevar la mano al cielo, como queriendo poner por testigo a Dios, por quien se jura, es común en la Sagrada Escritura¹⁶. En esta actitud, el ángel pronuncia la fórmula del juramento. Y para que no haya duda alguna de que es el Dios verdadero al que pone por garante de lo que va a decir, añade que es el que creó el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos existe n. ¿Qué es lo que jura? *Que no habrá más tiempo* (v.6). La palabra *tiempo* aquí significa dilación, espera. Por consiguiente, significa que ya no pasará más tiempo, ya no habrá más dilación para el cumplimiento de los juicios divinos que se realizarán al sonido de la séptima trompeta. La apertura de los siete sellos y los toques de las trompetas habían hecho retrasar la venida de la consumación de todas las cosas. Sin embargo, una vez que suene la séptima trompeta, *se cumplirá el misterio de Dios* (v.7). Este misterio de Dios es el establecimiento definitivo del reino de Dios y de su Cristo, que tendrá lugar con la destrucción de las naciones paganas. San Pablo también nos habla del *misterio de Dios* en varias de sus epístolas¹⁸. Para el Apóstol de los Gentiles, el misterio de Dios era “Jesucristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.”¹⁹ Toda la esperanza de que *se cumpliera el misterio de Dios*, es decir, que llegara el reino de Dios, se fundaba en las promesas divinas anunciadas por Dios por medio de sus profetas, como nos ad-

vierte el autor del Apocalipsis. La tardanza hay que entenderla, con muchísima probabilidad, de la espera de los cristianos en el cumplimiento de las promesas divinas ²⁰. Después que Cristo había subido al cielo esperaban impacientes su plena realización. Incluso sabemos por la 2 Pe 3:3-4 que ciertos cristianos desconfiaban, hacia fines de la edad apostólica, de la realización de las promesas de nuestro Señor. Por eso era necesaria una confirmación solemne de esas promesas. Y de ahí que el ángel jure solemnemente en nombre de Dios que la realización del misterio de Dios se llevará a efecto. Parece que se trata de una realización inmediata. En cuyo caso se trataría de los designios providenciales de Dios sobre su Iglesia, es decir, del triunfo de la Iglesia sobre los poderes paganos. Se trata en definitiva del triunfo del mesianismo, del Evangelio, anunciado por los profetas ²¹. Este triunfo, sin embargo, no será definitivo hasta que se realice la plena consumación del reinado de justicia y paz entrevisto por los profetas del Antiguo Testamento y esperado impacientemente por los fieles del Nuevo Testamento. La unión de todos los elegidos entre sí y con Cristo será perfecta cuando suene la trompeta que anunciará el último juicio y la retribución definitiva. La Iglesia militante, después de las luchas y persecuciones sufridas en este mundo, obtendrá de este modo el triunfo último e inalienable. Sólo entonces los cristianos fieles saciarán plenamente sus ansias de salvación y de triunfo. San Juan trata indudablemente de consolar e infundir ánimo a los cristianos decaídos. La certeza de que las promesas divinas se cumplirán pronto con un gran triunfo de la Iglesia sobre sus enemigos era un pensamiento muy apropiado para consolar y excitar el entusiasmo en los miembros de la Iglesia perseguida.

San Juan come un librito, 10:8-11.

⁸ La voz que yo había oído del cielo, de nuevo me habló y me dijo: **Ve, toma el librito abierto de mano del ángel que está sobre el mar y sobre la tierra.** ⁹ **Fuime hacia el ángel, diciendo que me diese el librito. El me respondió: Toma y cómelo, y amargarás tu vientre, mas en tu boca será dulce como la miel.** ¹⁰ **Tomé el librito de mano del ángel, y me puse a comerlo, y era en mi boca como miel dulce; pero cuando lo hube comido sentí amargadas mis entrañas.** ¹¹ **Me dijeron: Es preciso que de nuevo profetices a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos.**

Otra vez la voz del cielo, la misma que había prohibido escribir la revelación de los siete truenos, habla al vidente de Patmos. Le manda tomar *el librito abierto de mano del ángel que está sobre el mar y sobre la tierra* (v.8). El ángel se lo da y le ordena que lo coma. El librito estaba *abierto*, con lo cual quiere significar que su contenido no era secreto y podía ser comunicado a los cristianos. No era necesario abrirlo ni leerlo públicamente, porque el Cordero ya había abierto el gran libro sellado que contenía todo lo del librito y otras muchas cosas futuras. Conviene que San Juan lo coma, es decir, que se penetre bien de su contenido para anunciarlo y profetizarlo a todos los pueblos y naciones ²². Dicho contenido es muy probablemente el capítulo 12 y todo lo que sigue del Apocalipsis. La escena de Juan comiendo el librito está tomada indudablemente del profeta Ezequiel, el cual ve en la visión inaugural un rollo escrito por delante y por detrás, que contenía lamentaciones, elegías y ayes ²³. Y a continuación oye una voz del cielo que ordena: “Hijo de hombre, come eso que tienes delante; come ese rollo y habla luego a la casa de Israel. Yo abrí la boca e hizome él comer el rollo, diciendo: Hijo de hombre, llena tu vientre e hinche tus entrañas de este rollo que te presento. Yo lo comí, y me supo a mieles” ²⁴. La acción de comerse el libro significa apropiarse intelectualmente el contenido de él. A Ezequiel le resultó el rollo dulce como la miel; a San Juan le resultará dulce en la boca, pero amargo en el vientre (v.9-10). El librito le resulta dulce a Juan porque anuncia el triunfo de la Iglesia y la liberación de los

cristianos de la opresión de los poderes paganos. Pero al mismo tiempo lo siente amargo porque también anuncia los sufrimientos temporales de los cristianos y la suerte trágica de los paganos. Su corazón compasivo de padre se siente angustiado al contemplar la ruina de tantos infieles. La misión profética, por otra parte, es una cosa extraordinariamente elevada y dulce; pero a la vez es difícil de cumplir, como vemos por el ejemplo de Jeremías.

Finalmente, se dice a Juan que *tendrá que profetizar de nuevo a los pueblos, a las naciones, a las lenguas y a los reyes numerosos* (v.11). Esto significa que el vidente de Patmos, antes de terminar el Apocalipsis, tendrá que publicar las visiones contenidas en el librito. Estas visiones deben abarcar todo el contenido de los capítulos 12-20, que se refiere al Imperio romano. Los reyes de los que nos habla aquí el autor sagrado no pueden ser otros que los del capítulo 17:10-12. Esto indica que la materia del librito corresponde, más o menos, al contenido de la séptima trompeta. El profeta se siente impulsado por una necesidad interior, después que ha comido el libro, a predicar *una vez más*. Esta expresión hay que entenderla por relación a todas las profecías que ya ha pronunciado. Los oráculos que va a pronunciar a continuación serán, en parte, los mismos que ya ha anunciado, pero revestirán otra forma, con alusiones más particulares, y serán contemplados desde un punto de vista diverso. Tenemos aquí un ejemplo claro del procedimiento de composición llamado *recapitulación*, en virtud del cual San Juan en el Apocalipsis no expone una serie continua y cronológica de sucesos futuros, sino que describe los mismos sucesos bajo formas literarias distintas ²⁵.

1 Cf. A. Feuillet, *Le chapitre X de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique*: Sacra Pagina, Miscellanea Bíblica, Congressus Internationalis Catholicus de Re Bíblica, vol.2 (Bruxelas-Lovaina 1959) p.414-429. — 2 Gf. Ex 24,15s; Sal 104:3; Dan 7:13; Mc 9:7; Act 1:9; 1 Tes 4:17; Ap 1:7; 11:12; 14:14 — 3 Cf. Gen 9:12-17. — 4 Ap 1:15. — 5 Gf. Ap 10:6-7. — 6 Gf. Ap i,13ss. — 7 El término griego βιβλαρίδιον es el su vez lo es de otro, βιβλίον de βίβλος. diminutivo de otro diminutivo, βιβλίον, que a — 8 San Juan emplea μυκάοισι, “mugir,” que no puede aplicarse al león. De todas maneras, el autor sagrado probablemente quiso significar con esto la potencia y majestad del grito del ángel. — 9 S. Bartina, o.c. p.689- — 10 El salmo 29:3ss llama al trueno la “voz de Yahvé.” Cf. Jn 12:283. Este símbolo tal vez provenga de la mitología babilónica, en la que Adad, dios de la tempestad, cuando daba su voz, retumbaba en las siete esferas planetarias. — 11 E. B. Allo, o.c. p.139- — 12 Dan 12:4. — 13 Dan 8:26. — 14 Cf. Gen 14:22; Dan 12:7. — 15 Ex 20:11; Sal 146:6. — 16 Gen 14:22; Dt 32:40. — 17 Ex 20:11. — 18 Gf. 1 Cor 2,iss; Ef 1.9-H.21-22 — 19 Col 2:2. — 20 Cf. Le 19:11; 24:21; Act 1:6. 21 Cf. Ama,?; Le 1:70. — 22 Cf. Ap 10:11. — 23 Ez 2:8-9. — 24 Ez 3:1-3 — 25 Cf. E. B. Allo, o.c. p.143.

Capítulo 11.

Misión de los dos testigos, 11:1-13.

El episodio de los dos *Testigos* es uno de los más misteriosos del Apocalipsis. Sin embargo, si examinamos atentamente nuestro texto, veremos que San Juan ha querido contraponer el resultado de la actividad de los dos *Testigos* a las calamidades del azote precedente. Se trata simplemente de la antítesis periódica que el autor sagrado suele colocar después del sexto momento de los septenarios. El procedimiento es semejante al del sexto sello, en donde el vidente de Patmos oponía la postración de los impíos heridos por grandes calamidades 1 a la seguridad y triunfo de los 144.000 y de la gran multitud que afluía continuamente al cielo². La plaga desencadenada al toque de la sexta trompeta había llevado al colmo de la desesperación a los infieles, porque había hecho desaparecer un tercio de la humanidad. No obstante, esta justicia vengativa no había logrado convertir a los paganos³. Aquí, en cambio, San Juan contempla la solicitud providencial de Dios sobre su Iglesia, simbolizada por los dos Testigos. El la protege continuamente y la conduce al triunfo a través de luchas y dolores. Este asombroso espectáculo de la Providencia divina produce sobre los enemigos de la Iglesia un efecto que no habían logrado conseguir las

calamidades precedentes: les hace abrir los ojos y dar gloria a Dios ⁴. El alcance del oráculo del capítulo n no ha de ser restringido hasta ver en él únicamente una predicción de la suerte de Jerusalén y de los judíos. Así lo piensan algunos autores, que creen encontrar aquí un documento judío adaptado por San Juan a su finalidad teológica. Las razones en que se apoyan son diversas. El *templo de Dios* es el de la ciudad de Jerusalén histórica, y no el templo celeste como en el resto del Apocalipsis. Jerusalén es llamada *la gran ciudad*, expresión que en otros lugares del Apocalipsis designa a Roma ⁵. También es llamada Jerusalén *la ciudad santa*, que en otras partes se refiere a la Jerusalén celestial ⁶. Los *habitantes de la tierra* son los que habitan en Palestina, y no los moradores de todo el mundo, como de ordinario se dice en el Apocalipsis. Es posible que la toma de Jerusalén por los romanos en el año 70 haya proporcionado a San Juan los elementos para componer la escena. Pero ha de ser interpretada en un sentido espiritual y como aludiendo a un hecho universal ⁷. El templo de Jerusalén es el símbolo de la Iglesia, que será perseguida por los gentiles, es decir, por el Imperio romano y por todos los demás pueblos paganos. Mas la Iglesia será preservada de todos los males futuros, que, si en algo la pueden tocar, será únicamente en su aspecto exterior.

¹ Fueme dada una caña] semejante a una vara, diciendo: Levántate y mide el templo de Dios y el altar y a los que adoran en él. ² El atrio exterior del templo déjalo fuera y no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones, que hollarán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses. ³ Mandaré a mis dos testigos para que profeticen, durante mil doscientos sesenta días, vestidos de saco. ⁴ Estos son los dos olivos y los dos candeleros que están delante del Señor de la tierra. ⁵ Si alguno quisiere hacerles daño, saldrá fuego de su boca, que devorará a sus enemigos. Todo el que quisiera dañarlos morirá. ⁶ Ellos tienen poder de cerrar el cielo para que la lluvia no caiga los días de su ministerio profético y tienen poder sobre las aguas para tornarlas en sangre, y para herir la tierra con todo género de plagas cuantas veces quisieren. ⁷ Cuando hubieren acabado su testimonio, la bestia que sube del abismo les hará la guerra, y los vencerá y les quitará la vida. ⁸ Su cuerpo yacerá en la plaza de la gran ciudad, que espiritualmente se llama Sodoma y Egipto, donde su Señor fue crucificado. ⁹ Los pueblos, las tribus, las lenguas y las naciones verán sus cuerpos durante tres días y medio y no permitirán que sus cuerpos sean puestos en el sepulcro. ¹⁰ Los moradores de la tierra se alegrarán a causa de ellos, y se regocijarán, y mutuamente se mandarán regalos, porque estos dos profetas eran el tormento de los moradores de la tierra. ¹¹ Después de tres días y medio, un espíritu de vida que procede de Dios entró en ellos, y los hizo levantarse sobre sus pies, y un temor grande se apoderó de quienes los contemplaban. ¹² Oí una gran voz del cielo que les decía: Subid acá. Subieron al cielo en una nube, y vieronlos subir sus enemigos. ¹³ En aquella hora se produjo un gran terremoto, y vino al suelo la décima parte de la ciudad, y perecieron en el terremoto hasta siete mil seres humanos, y los restantes quedaron llenos de espanto, y dieron gloria al Dios del cielo.

San Juan tiene una visión en la cual se le entrega una caña para medir. Y una voz, probablemente la de Cristo, le ordena medir *el templo de Dios, el altar y a los que adoran en él* (v.1). La acción simbólica prescrita al vidente es la misma que encontramos en el profeta Ezequiel ⁸. El profeta, que se encontraba en Babilonia, es trasladado en raptó a Jerusalén y ve a un ángel que medía el templo y la ciudad de Jerusalén en orden a su restauración. Isaías también anuncia que Edom se-

rá medido para reducirlo a la nada ⁹. Por donde se ve que medir puede significar la preservación o la destrucción. En nuestro texto del Apocalipsis se hace la medición en vista de una preservación de la destrucción ¹⁰. Es una acción de significado semejante a la de marcar a los siervos de Dios en sus frentes H. Aquí ya no se trata del templo celeste, ni del altar del cielo ¹², sino del templo terrestre de Jerusalén, que representa a la Iglesia. San Juan mide simbólicamente a la Iglesia para su preservación. La acción de medir es equivalente al sellado preservativo de los 144.000. La parte del templo que es medida será preservada de la profanación. Las partes que mide Juan son el santuario, el altar de los holocaustos y el atrio en donde éste se hallaba, o sea toda la parte limitada por una barrera de piedra en donde se leía una inscripción, colocada en diversas partes de la barrera: “Que ningún extraño (a la religión judía) entre en el interior de la barrera del cercado que rodea el santuario. El que sea sorprendido incurrirá por su propia culpa en la pena de muerte” ¹³. El templo de Jerusalén, edificado por Herodes, tenía cuatro atrios con pórticos: el de los sacerdotes, el de los israelitas, el de las mujeres y el más exterior, que era el de los gentiles. San Juan recibe la orden de dejar sin medir *el atrio exterior y la ciudad santa*, es decir, Jerusalén, porque no serán preservados, sino entregados a los gentiles *durante cuarenta y dos meses*, o sea durante tres años y medio (v.2).

¿Qué significa este número de *cuarenta y dos meses*? La respuesta la daremos en seguida. Pero antes hemos de observar que esta cifra es barajada constantemente por el autor del Apocalipsis. La ciudad santa será profanada durante cuarenta y dos meses ¹⁴. Los dos Testigos profetizarán por un espacio de tiempo de mil doscientos sesenta días (v.β), o sea durante cuarenta y dos meses. La Mujer del capítulo 12 se refugia en el desierto durante tres años y medio ¹⁵, es decir, un tiempo equivalente a cuarenta y dos meses. Esa misma Mujer, que representa a la Iglesia, será protegida por Dios en el desierto por *un tiempo, dos tiempos y medio tiempo* ¹⁶, o sea por tres años y medio o cuarenta y dos meses. La Bestia blasfemarà contra Dios y los santos cuarenta y dos meses ¹⁷. El libro de Daniel es el que nos da la clave para entender el significado del número cuarenta y dos meses o de tres años y medio, o también de un tiempo, dos tiempos y medio tiempo. El profeta nos habla de la persecución de Antíoco IV Epífanes, el cual desencadenó una terrible persecución contra la religión judía, y profanó el templo de Jerusalén durante *un tiempo, dos tiempos y medio tiempo* ¹⁸, es decir, por un período de tres años y medio (desde junio del año 168 hasta diciembre del 165 a. C.). Desde entonces la cifra de tres años y medio se ha convertido en la duración tipo de toda persecución, de toda época de crisis. Por eso, San Lucas ¹⁹ y Santiago ²⁰ se han servido de esta expresión tradicional para designar la duración de una sequía que, en realidad, sólo duró tres años ²¹. Esto significa que el número de tres años y medio sirve para simbolizar todo período de persecución contra la verdadera religión, durare lo que durare. Tres años y medio es un número imperfecto, pues constituye la mitad de una semana de años, o sea de siete años, que es el número de la perfección en el Apocalipsis. Indica, por consiguiente, que la persecución contra la Iglesia no llegará a destruirla, no alcanzará el objetivo que se proponían sus perseguidores ²².

Es muy posible que San Juan aluda a la profanación del templo de Jerusalén por las tropas romanas de Tito. Los zelotes habían convertido el templo en una fortaleza, en el cual resistieron desde el año 68 hasta el 70. Las legiones romanas lograron desalojarlos primeramente del atrio exterior, pero la resistencia de los zelotes fue terriblemente tenaz y encarnizada en los atrios interiores y en el santuario. Mucho antes, los romanos ya se habían apoderado de la ciudad santa de Jerusalén. Pero hemos de tener en cuenta que San Juan se sirve de estas imágenes de la Jerusalén terrestre para simbolizar la Iglesia y la persecución del Imperio romano contra ella. El templo y los adoradores preservados de la profanación significan la Iglesia, que, como institución

eterna ²³, será preservada de los asaltos de los perseguidores. Estos solamente podrán perseguirla y hierla en su estructura y en su aspecto exterior. Esto es lo que parecen significar los atrios hollados por las naciones. Que a su vez parece ser un eco de la profecía de Jesús sobre la destrucción de la ciudad santa de Jerusalén: Esta “será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones.” ²⁴

Durante *mil doscientos sesenta días*, o sea por un lapso de tiempo de tres años y medio, el Señor enviará dos *Testigos* vestidos de saco, encargados de *profetizar* (v.3) y predicar la penitencia. Su actividad apostólica dura tres años y medio, es decir, cuarenta y dos meses, que es el tiempo que dura la profanación del atrio exterior hollado por las naciones. Van *vestidos de saco*, como los profetas del Antiguo Testamento, en señal de austeridad ante un mundo corrompido por el pecado. Su misión será, pues, una protesta continua contra la victoria aparente del mal ²⁵. **Y profetizan, es decir, predicán, como ya lo habían hecho los profetas antiguos, la penitencia, con el fin de excitar a los pecadores al arrepentimiento.**

Se ha discutido mucho, ya desde antiguo, sobre la personalidad de estos dos Testigos. Los autores antiguos y medievales han identificado en su mayoría estos dos Testigos con Elías y Henoc. Otra interpretación, propuesta por Tyconius ²⁶ y seguida por Alcázar, Bossuet, Swete, Alio, etc., ve en esos dos Testigos fuerzas colectivas de la Iglesia. Los dos Testigos representan, por consiguiente, a la Iglesia en su misión de dar testimonio. Este testimonio está simbolizado por dos testigos, en parte tal vez por referencia a la ley del Dt 19:15 ²⁷, en parte también por correspondencia con la imagen de Zacarías 4:2-14. El testimonio de la Iglesia, dado por sus mártires y confesores, por la palabra y la vida de todos aquellos en los cuales vive y habla Cristo, constituye una profecía continua, que dura a través de los 1.260 días del triunfo del paganismo ²⁸. Los dos Testigos apocalípticos representarían, por lo tanto, a todos aquellos que, en las persecuciones desencadenadas en tiempo de San Juan, darían testimonio de Jesucristo y de su Evangelio. Designarían la actividad apostólica y profética de la Iglesia durante la persecución. Para otros autores, en cambio, los dos Testigos de Dios representan a Moisés y Elías. Moisés, el profeta legislador, y Elías, el profeta debelador de la idolatría. Pero estos personajes estarían aquí como símbolos, el uno de la Ley y el otro de los Profetas. Serían los mismos que aparecieron en la transfiguración hablando con el Señor ²⁹. La historia nos da bien a conocer cuál fue la vida de estos testigos, y cuan dura la lucha que tuvieron que sostener por la causa de Dios ³⁰. Sin duda que el autor sagrado presenta los dos Testigos con los rasgos de Moisés y Elías, como se ve por los v.5-6. Pero esto es tan sólo un artificio literario, que no impide que esos dos Testigos descritos con los rasgos de Moisés y Elías designen a la Iglesia en su misión de dar testimonio. Esta nos parece ser la hipótesis que tiene mayor probabilidad, por estar en perfecta armonía con la temática del Apocalipsis. Mariana y algunos otros autores ven en esos dos Testigos a San Pedro y a San Pablo ³¹.

Los dos Testigos, que encarnan la acción de la Iglesia en medio del mundo pagano, son descritos bajo la imagen de *dos olivos* y *dos candeleros*, que están delante del Señor (v./j.). Esta imagen ha sido tomada de Zacarías 4:11-14, en donde el profeta ve dos olivos que están al lado de un candelero y le suministran aceite. El candelero simboliza el templo de Jerusalén en construcción. Y los dos olivos son el sumo sacerdote Josué y el gobernador civil Zorobabel, que trabajaban unidos en la reconstrucción del templo y del pueblo de Dios. San Juan se sirve de esta visión de Zacarías para expresar realidades cristianas. Los dos *olivos* y los dos *candeleros* del Apocalipsis representan los intereses espirituales de la Iglesia. El Señor los ha armado de su poder para que puedan defenderse de sus enemigos y neutralizar los portentos del anticristo. Si *alguien quisiera dañarlos, saldrá fuego de su boca, que consumirá a sus enemigos* (v.s), como

hizo Elías con los enviados del rey Ocozías³². También Moisés hizo que se abriera la tierra para que se tragara a Coré, Datan y Abirón, y consiguió que bajara fuego del cielo para abrasar a los doscientos cincuenta hombres que habían ofrecido el incienso³³. En la literatura apocalíptica judía se presenta asimismo al Mesías lanzando fuego de su boca contra sus enemigos³⁴. Fuego hay que tomarlo aquí en sentido simbólico, como lo exige el contexto: significa el efecto producido por la predicación de la Iglesia. En el Antiguo Testamento se compara a veces la predicación ardiente de ciertos profetas con el fuego. “Porque habéis dicho todo esto — exclama Jeremías — mis palabras serán en vuestra boca fuego, y este pueblo cual montón de leña. Y los abrasará”³⁵. Y el libro del Eclesiástico, refiriéndose precisamente al profeta Elías, escribe: “Como un fuego se levantó Elías; su palabra era ardiente como antorcha”³⁶. La comparación se asemeja bastante a la de los dos Testigos, considerados por el autor del Apocalipsis como dos *candeleros* que con su palabra de fuego han de encender e iluminar al mundo³⁷.

El autor sagrado sigue aplicando a los dos Testigos datos tomados de Moisés y Elías. Como éste, *tendrán poder para suspender la lluvia* (v.6) y para hacerla caer³⁸. Aún más, tienen poder para convertir el agua en sangre, como Moisés en Egipto, cuando hizo desencadenarse la primera plaga³⁹, y para hacer venir sobre la tierra todas las plagas con que Moisés castigó al faraón hasta obtener la libertad de Israel. La acción bienhechora de los dos Testigos, lo mismo que la de Moisés y Elías, está ordenada al provecho del pueblo de Dios, del verdadero Israel. Ellos buscan con su predicación la manera más apropiada para defender a la Iglesia contra sus enemigos, que querían destruirla.

Los dos Testigos serán defendidos y protegidos por Dios hasta que logren llevar a feliz término su ministerio. Al fin, Dios permitirá que surja *una Bestia del abismo*, es decir, una potencia extranjera antirreligiosa, que los perseguirá, los vencerá y les quitará la vida (v.7). Sin embargo, su victoria será momentánea⁴⁰, porque Dios les hará revivir y reinarán con El para siempre⁴¹. La Bestia que aparece por anticipación, sin haber sido presentada, simboliza el Imperio romano, y, más en particular, tal vez al emperador Nerón⁴², figura del anticristo y de todos los perseguidores de la Iglesia. San Juan describirá más en concreto, en los capítulos que siguen, las intervenciones de esta Bestia en contra de la Iglesia de Cristo. La Bestia debía de ser conocida de los lectores del Apocalipsis, ya que el autor sagrado nos la presenta precedida del artículo. La ve subir del abismo, porque es el infierno el que la suscita, o también del mar, porque representa al Imperio romano, y para el vidente de Patmos el poder de Roma procedía del lado del mar, es decir, de occidente. La imagen de esta Bestia está tomada del profeta Daniel, el cual nos presenta los imperios de Oriente bajo la figura de diversas bestias⁴³. Sobre todo nos pinta con muy vivos colores aquella “cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro, que devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies.”⁴⁴ Esta bestia es el imperio seléucida, del cual salió un cuerno que hacía la guerra a los santos y los vencía⁴⁵. Este no es otro que Antíoco IV Epífanes, el gran perseguidor del pueblo judío, que profanó el templo dedicándolo a Júpiter Olímpico.

La Bestia del Apocalipsis, como el cuerno de la cuarta bestia de Daniel, *hará la guerra a los dos Testigos, los vencerá y les quitará la vida*. Con esto parece querer indicar San Juan que las persecuciones desencadenadas por el Imperio romano contra los cristianos vencerán aparentemente durante algún tiempo a la Iglesia. Los dos Testigos muertos son el símbolo de los cristianos martirizados durante las violentas persecuciones de Nerón y Domiciano⁴⁶. La Bestia, después de matar a los dos Testigos, deja abandonados sus cadáveres — para mayor escarnio — en medio de la ciudad, para que sean pasto de los perros y de las aves. Esta ciudad es designada con los epítetos de *gran ciudad, que espiritualmente se llama Sodoma y Egipto, donde su Señor*

fue crucificado (v.8). Es muy probable que dicha ciudad sea Jerusalén⁴⁷; la Jerusalén que mata a los profetas y que apedrea a los enviados del Señor⁴⁸. Así parece indicarlo San Juan al afirmar que es la ciudad en la que su Señor *fue crucificado*. Se la designa despectivamente con los nombres de Sodoma, a causa de sus abominaciones y corrupción de costumbres, y de *Egipto*, por ser la ciudad perseguidora y opresora de la Iglesia. Estos dos nombres son tipo de una ciudad malvada⁴⁹, que pueden ser aplicados a cualquier urbe. Jerusalén, que había sido la ciudad elegida por Dios para poner en ella su morada, se había convertido en la ciudad deicida. Era el símbolo de la oposición al cristianismo. Por los Hechos de los Apóstoles y otros escritos del Nuevo Testamento sabemos cómo de Jerusalén salían órdenes, delegaciones de judíos y predicadores de la sinagoga, con el propósito decidido de combatir y destruir a la Iglesia naciente.

Sin embargo, a nuestro parecer, Jerusalén es aquí una figura simbólica — como lo son también el templo y los dos Testigos — que representa la Roma imperial, la gran Sodoma corrompida por innumerables crímenes, tipo del mundo en donde triunfan las fuerzas del mal. Esto se ve claramente en las secciones siguientes, en donde Roma es el centro de la persecución contra la Iglesia⁵⁰. ¿Por qué entonces el autor sagrado, si alude a Roma, no emplea el nombre cifrado de Babilonia para designarla? Porque las visiones de *medición* habían tenido por escenario Jerusalén. Porque para San Juan, Jerusalén era la gran *apóstata*; y porque la destrucción de la ciudad el año 70 d.C. se mantenía viva en su memoria.

Los cadáveres de los dos Testigos permanecen insepultos tres *días y medio* (v.6) en la plaza de la gran ciudad. Este lapso de tiempo simboliza la corta duración del triunfo aparente y efímero de la Bestia y de los pueblos paganos. La victoria durará justamente tantos días cuantos años duró la actividad victoriosa de los dos Testigos, es decir, que el triunfo será trescientas sesenta veces más breve que la duración de la misión de los dos Testigos. Con esto, San Juan quiere significar que el tiempo de ilusión de los que se figuran haber matado a la Iglesia es siempre muy corto.

Los dos Testigos muertos habían predicado no sólo al pueblo de Israel, sino también a las naciones todas, a las que anunciaban los juicios de Dios⁵¹. Por esto, los pueblos, las tribus, las lenguas y las naciones, es decir, el mundo infiel, se asocia a la obra de la Bestia, *no permitiendo* que los cadáveres de los dos Testigos sean sepultados. Todos estos *moradores de la tierra* — expresión empleada por el Apocalipsis para designar a los enemigos de Dios y de su Iglesia — se *alegrarán* de ver muertos a los que los molestaban con su palabra. Y, en señal de alegría, se dan mutuamente el parabién (v.10). Los dos Testigos los atormentaban reprendiendo sus vicios y amenazándoles con los terribles juicios de Dios. Sus palabras eran como dardos encendidos que herían su vida disoluta. Ahora, la muerte de los dos Testigos será causa de gran regocijo, y se mandarán presentes entre sí como señal de victoria y alegría. En la muerte de los dos Testigos ven una prueba de que las divinidades no aprobaban su obra. Algo parecido hicieron los sacerdotes y escribas judíos a los pies de la cruz en el Gólgota⁵². La duración de esta ilusión es, sin embargo, muy corta: *tres días y medio*. Al cabo de estos tres días y medio, *un espíritu de vida que procede de Dios* entra en ellos y les devuelve la vida (v.11). Es decir, resucitaron por la virtud de Dios, y sus enemigos pudieron contemplar el milagro. Entonces, ante semejante prodigio, los que los veían sintieron un gran temor. Y creció todavía más este temor cuando oyeron una voz que de lo alto los llamaba, diciendo: *Subid al cielo*. Obedecieron y *subieron al cielo en una nube* ante la mirada atónita de sus enemigos (v.12). Era el triunfo total de los dos Testigos. El mundo les había hecho la guerra, pero el Señor, cuya causa representaban en la tierra, había salido en su defensa y les había dado la victoria. La resurrección de los dos Testigos está descrita con palabras tomadas del profeta Ezequiel⁵³. Este ve un campo cubierto de huesos secos, que en virtud de la

palabra de Dios, predicada por el profeta, reviven y resucitan. La resurrección de estos huesos es una imagen de la resurrección del pueblo judío, es decir, de su restauración después del destierro babilónico. Por otra parte, el relato de la resurrección y ascensión de los dos Testigos parece inspirarse en la ascensión de nuestro Señor ⁵⁴, en la historia de Elías ⁵⁵ y en la leyenda judía de Moisés. Según Josefo Flavio ⁵⁶, Moisés habría sido llevado al cielo en una nube desde las cercanías de Jericó ⁵⁷. Los dos Testigos, que representan la Iglesia cristiana perseguida, vuelven como a encarnar a esos dos grandes personajes del Antiguo Testamento, que también habían tenido que sufrir por la causa de Dios. El triunfo de los dos Testigos coincide con la resurrección de los mártires, después de los tres años y medio de persecución ⁵⁸. Simboliza la victoria de la Iglesia después de la persecución sufrida; e incluso podemos afirmar que simboliza el triunfo de la Iglesia después de cualquier persecución, porque, como decía Tertuliano, “sanguis martyrum semen christianorum.” Toda *resurrección* de la Iglesia, toda nueva manifestación suya exterior, ha debido de sorprender y atemorizar al mundo pagano⁵⁹.

Los v.11 y 12 forman como un paralelo implícito con el *milenio* y ayudan a comprenderlo mejor.

El v.13 es digno de ser notado. El triunfo de los dos Testigos va acompañado de un grave *terremoto* en la ciudad, que *destruye la décima parte* de ella y mata hasta *siete mil* seres humanos. Estas cifras son simbólicas, para significar que un gran número de personas de todas las clases sociales perecieron, en castigo por no haberse aprovechado del mensaje de los dos Testigos. El castigo, relativamente moderado si lo comparamos con los precedentes, manifiesta la bondad y la misericordia del Señor, que da tiempo a los restantes para convertirse. Los evangelistas también nos hablan de un temblor de tierra que tuvo lugar a la muerte de Jesús ⁶⁰. Y en los profetas, las conmociones cósmicas suelen acompañar a los juicios divinos sobre Israel o sobre las demás naciones⁶¹. El castigo divino del que nos habla el autor del Apocalipsis produjo en las personas que no perecieron en la catástrofe gran *espanto*. Y este terror fue el que les condujo al arrepentimiento y a la conversión. En efecto, los que se libran del castigo *dan gloria al Dios del cielo*, es decir, que se convierten al monoteísmo, a la religión del verdadero Dios. La actitud de estos convertidos nos recuerda al pueblo que bajaba del Calvario hiriéndose el pecho y reconociendo su pecado después de haber contemplado el temblor de tierra y la muerte de Cristo ⁶².

La séptima trompeta: establecimiento del reino de Dios, 11:14-19.

¹⁴ El segundo ¡ay! ha pasado; he aquí que llega el tercer ¡ay! ¹⁵ El séptimo ángel tocó la trompeta, y oyéronse en el cielo grandes voces, que decían: Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo y remarará por los siglos de los siglos. ¹⁶ Los veinticuatro ancianos, que estaban sentados delante del trono de Dios, cayeron sobre sus rostros y adoraron a Dios, diciendo: ¹⁷ Dárnoste gracias, Señor, Dios todopoderoso, el que es, el que era, porque has cobrado tu gran poder y entrado en posesión de tu reino. ¹⁸ Las naciones se habían enfurecido, pero llegó tu ira, y el tiempo de que sean juzgados los muertos, y de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, a los pequeños y a los grandes, y destruir a los que destruían la tierra. ¹⁹ Se abrió el templo de Dios, que está en el cielo, y dejóse ver el arca del testamento en su templo, y hubo relámpagos, y voces, y rayos, y un temblor y granizo fuerte.

El segundo ¡ay! termina con la conversión de aquellos que habían sido librados del castigo, aunque propiamente sería mejor decir que el segundo ¡ay! es aquel que ha sido descrito en Ap 9:13-

19. San Juan anuncia a continuación que el tercer ¡ay! está a punto de llegar (v.14). Este corresponde a la séptima trompeta. Y tendrá su realización en la caída de Babilonia (Roma), narrada en el capítulo 17. Como la apertura del séptimo sello había sido la señal de la ejecución de los decretos divinos, así también el toque de la séptima trompeta traerá consigo la consumación. Esta se llevará a cabo durante el toque de la séptima trompeta; y comprenderá todo el período final, que será bastante largo. Durante este período se realizará *el misterio de Dios* y se manifestará su soberanía efectiva.

San Juan, al percibir el sonido de la séptima trompeta, oyó decir en el cielo que todo había terminado. El vidente de Patmos, cuando habla de hechos cuya realización no ha tenido lugar en su tiempo, sino que se realizarán en el futuro, no los suele contemplar con sus ojos. Los conoce únicamente por haberlos oído. Los V.14-IQ son considerados por la mayoría de los autores como un intermedio y una anticipación a la descripción de la consumación anunciada por la séptima trompeta.

Al llegar la vez al séptimo ángel, éste *toca la trompeta y se oyen en el cielo grandes voces* (v.15). Estas *grandes voces* contrastan con el silencio impresionante que había seguido a la apertura del séptimo sello⁶³. Estas voces tal vez sean las de los cuatro vivientes, que sostenían el trono de Dios [^]4, ya que se hace mención de los veinticuatro ancianos, que suelen aparecer en unión con ellos. Esto se comprende todavía mejor si tenemos en cuenta que, a pesar del carácter flotante de las visiones, el fondo de la escena es siempre el mismo desde el capítulo 4 ⁶⁵. Las grandes voces que se oyeron en el cielo decían: *Ya llegó el reino de nuestro Dios y de su Cristo sobre el mundo y reinará por los siglos de los siglos* (v.15). Esta expresión no significa que el reino de Dios y de Jesucristo vaya a empezar, sino que ya consiguió su fin: ha logrado establecerse ya para siempre. El futuro *reinará* (βασιλεύσει) no puede significar aquí otra cosa que la continuación eterna de un reino, ya inaugurado, en toda su perfección y esplendor. Cristo había inaugurado este reino con su venida al mundo. Y ahora, aunque incipiente, se consolidará firmemente con el triunfo sobre los poderes de este mundo, representados por la Roma pagana y perseguidora. En adelante nadie podrá detener su expansión arrolladora. Y Dios reinará en su Iglesia por siempre jamás.

El anuncio del reino del Señor y de su Cristo, que aquí llevan a cabo las voces de los cuatro vivientes, nos introduce en el corazón de la segunda parte del Apocalipsis. Al llegar este momento del anuncio tan deseado en los cielos y en la tierra, los *veinticuatro ancianos se postran*, como en la entronización del Cordero, y *adoran al Señor todopoderoso* (v.16), dándole gracias por haber recobrado su poder y entrado en posesión de su reino (v.17). Por derecho natural, todo el universo y cuantos lo habitan, sin excluir los hombres, están bajo el poder soberano de Dios. Por algún tiempo Dios había permitido la rebeldía de los hombres, los cuales, en vez de reconocer a Dios como a su Señor y Hacedor, rendían culto a las obras mismas de Dios, trasladando a ellas los atributos divinos. Los ancianos dan por terminado todo esto. Dios ha recobrado su gran poder y ha entrado en posesión del reino que le tenían usurpado. Esta es la causa de que los veinticuatro ancianos entonen un himno de alabanza en el que cantan la intervención de Dios en el mundo con el fin de hacer triunfar definitivamente a su Iglesia. Dan gracias a Dios por esta suprema manifestación de su amor, de su gloria, y también de su justicia. En la fórmula *el que es, el que era*, se omite la frase complementaria *v el que vendrá* ⁶⁶, porque el reino de Dios ya está presente, o porque para el autor sagrado es tan cierto su establecimiento que lo da ya por realizado. Es lo que anunciaba el ángel del capítulo 10:7 acerca de la consumación del *misterio de Dios*. Se considera como realizado todo el contenido del libro de los siete sellos⁶⁷.

El himno de los veinticuatro ancianos no sólo canta el poder y la gloria de Dios, sino

también su *justicia*, manifestada en contra de las naciones paganas. En el salmo 2, el mundo rebelde se levanta contra Yahvé y contra su Cristo. Pero Yahvé se ríe de estas bravatas de los pobres mortales, y, usando de su autoridad soberana, entroniza a su Hijo en Sión, dándole por heredad los confines todos de la tierra. El Apocalipsis también nos recuerda que *las naciones se habían enfurecido* contra la soberanía del Señor (v.18). Pero inmediatamente añade que llegó el tiempo de la ira justiciera de Dios contra ellas y el momento de devolverles lo merecido por las persecuciones desencadenadas contra la Iglesia y sus miembros. Por otra parte, es ya también hora de que *sean juzgados los muertos*, de que se dé la *recompensa* merecida a los profetas o predicadores del Evangelio, que tanto han trabajado por la causa de Dios, de que se premie a los santos que han muerto por Cristo, y a los que temen al Señor, sean pequeños o grandes. Los que temen al Señor son los que reverencian su nombre y observan sus mandamientos. De esta manera Dios cumplirá la justicia que le pedían las almas de los mártires⁶⁸. Y deshará a los que destruían la tierra santa, es decir, su Iglesia.

El autor sagrado parece aludir aquí a una lucha entablada entre la Iglesia y los enemigos de ella. Y, en efecto, en los capítulos 17-18, San Juan describirá el castigo de la Gran Prostituta (Roma), que corrompía la tierra. Después hablará del exterminio de los gentiles⁶⁹ y de su juicio⁷⁰. Todos estos sucesos son preanunciados en el v.18 del capítulo 11. Los vencedores en esta lucha están divididos en tres categorías: los profetas, que tuvieron gran importancia en la Iglesia primitiva; los santos, es decir, aquellos que sufrieron por el nombre de Jesús⁷¹, y todos los que temen el nombre del Señor.

San Juan no alude en este pasaje al juicio final. Es muy posible que, siguiendo el ejemplo de los profetas, anuncie el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, con un juicio previo contra aquellos que antes le hacían la guerra⁷². En este juicio recibirán su premio todos aquellos que, en los tiempos pasados, fueron fieles a Dios y defendieron su causa, aun a costa de su sangre. La muerte de Cristo les abrió las puertas de la gloria. Con la implantación del reino de Dios en la tierra y con la perspectiva del triunfo de la Iglesia se termina esta sección profética del Apocalipsis. Los cristianos perseguidos han de regocijarse porque la victoria ya está al alcance de la mano.

La esperanza de triunfo de los fieles es corroborada por la apertura del *templo de Dios*, que está en el cielo, dejándose así ver el *arca de la alianza* (v.19). En adelante, Dios no estará separado de su pueblo, como sucedía en el Antiguo Testamento. Todos serán admitidos al “santo de los santos” del santuario celeste. De este modo se inaugura la vida de plena intimidad de los elegidos con Dios en el cielo. Esta es la nueva fase de triunfo inaugurada con la apertura del templo de Dios. El vidente de Patmos contempla en el cielo un templo semejante al que él había visto en Jerusalén, con su respectiva arca de la alianza. El arca de la alianza había sido el símbolo por excelencia de la presencia de Dios en medio de su pueblo y de la alianza entre Yahvé e Israel. También en el Apocalipsis el arca será el símbolo de la nueva alianza entre Dios y el nuevo Israel. Porque el arca es la imagen del Verbo de Dios, que “se hizo carne y habitó entre nosotros.”⁷³ Según la tradición judía⁷⁴, el arca de la alianza volvería a aparecer cuando se restableciese el reino de Dios. El arca de la nueva alianza será prenda de una más estrecha vinculación de los fieles con Dios y de protección divina sobre su Iglesia.

Los *relámpagos, rayos, temblores, granizo y voces* son como las salvas con que la naturaleza saluda a su Señor al aparecer sobre la tierra para castigar a los enemigos de su Iglesia. Los signos que acompañan su aparición son semejantes a los que acompañaron la alianza del Sinaí. Las perturbaciones atmosféricas suelen acompañar a los momentos solemnes de alguna intervención de Dios en la historia, como si la tierra se hiciese eco de ella. El septenario de las trompetas

termina como el septenario de los sellos ⁷⁵, y, como sucederá con el septenario de las copas ⁷⁶, con un terrible fragor de relámpagos, rayos, voces, granizo y temblores.

El v.19 forma como una transición entre la primera sección profética del Apocalipsis y la segunda. Y trata de explicar de qué manera se cumplió lo que se anuncia como la consumación del misterio de Dios y la llegada de su reino.

Ejecución de los decretos del librito abierto, 12:1-22:5.

En esta segunda sección profética se desarrollan las predicciones contenidas en el librito recibido por Juan en el capítulo 10:8-11. Todo es concebido desde el punto de vista de la Iglesia y de las luchas que ha tenido que sostener contra el Imperio romano, tipo del anticristo y de todos los poderes enemigos de Dios. El *Dragón*, es decir, el diablo, declara la guerra a la Iglesia sirviéndose de dos *Bestias*, que encarnan el poder de Roma y el sacerdocio pagano. Es la gran persecución de tres años y medio, que se terminará con el juicio de los perseguidores I y con la inauguración del reino milenar de Cristo ². El ejército celestial, teniendo por capitán al Corde-ro, infligirá al anticristo una derrota completa. La visión del capítulo 20 viene como a resumir todo esto, mostrando que Cristo no ha dejado de reinar nunca desde su encarnación, incluso en medio de las terribles contingencias de su pasión y muerte.

1 Ap 6:12-17. — 2 Ap 7:1-17. — 3 Ap 9:20-21. — 4 Ap 11:13. — 5 Ap 16:19; 17:18; 18:10. — 6 Ap 21:2.10; 22:19. — 7 Así la interpretan Victorino de Pettau y Andrés de Cesárea. — 8 Ez 40:3-42:18; cf. Zac 2:5-9. — 9 Is 34.li. — 10 Cf.2 Sam8:2. — 11 Ap 7:1-8. — 12 Ap6:9. — 13 Cf. A. Gelin, o.c. p.625; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes* (París 1907) 286. — 14 Ap 11:2. — 15 Ap 12:6. — 16 Ap 12:14. — 18 Dan 7:25; 12:7. — 19 Lc 4:25. — 20 Sant 5:17. — 21 Cf. 1 Re 18:1. — 22 Cf. S. Bartina, o.c. p.694. — 23 Cf. Mt 16:18. A propósito de la interpretación del c.n, cf. A. Feuillet, *Essai d'inter-prétation du chapitre de l'Apocalypse*: NTSt 3 (1957-1958) 183-200. — 24 Le 21:24. — 25 E. B. Allo, o.c. p.149. — 26 Tyconius dice que los dos *Testigos* es "ecclesia duobus testamentis praedicans et pro-phetans." — 27 Cf. Jn 8:17. — 28 H. B. Swete, *The Apocalypse of the Si. John* (Londres 1909), en h.l.; E. B. Allo, o.c. p.157-161. — 29 Mt 17 3ss. — 30 Cf. 2 Grón 36:1355; Mt 23:2955. — 31 Cf. S. BARTINA, o.c. p.Ó99; J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse* (Copenhague 1950) 126; D. Haugg, *Die zwei Zeugen (Ap 11:2)* (Münster 1936); O. J. R. A. Schwarz, *Die zwei Zeugen: Kirche und Israel (Ap 11:3)*: Una Sancta, Hefte 15 (1960) 145-153. — 32 2 Re 1:10-12. — 33 Núm 16:25-35. — 34 Cf. *Libro 4 Esdras* 13:10-11; Ascensión de *Isaías* 4:18. — 35 Jer 5:14. — 36 Eclo 48:1. — 37 Mt 5:14-16. — 38 1 Re 17:1-2; 18:41-46; Eclo 48:3; Lc 4:25; Sant 5:17. — 39 Ex 7:19-25. — 40 Cf. Ap 13:7. — 41 Ap 11:11-12; 20:4. — 42 Cf. Ap 13:1.18; 17:8. — 43 Dan 7:1-21. — 44 Dan 7:7. — 45 Dan 7.8.19SS. — 46 Cf. M. García Cordero, o.c. p.122. — 47 El P. M. E. Boismard y otros autores suprimen, como una glosa inspirada tal vez en Mt 23:37, la frase *donde su Señor fue crucificado*, e identifican la gran ciudad con Roma. Gf. M. E. Boismard, *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* p.54. — 48 Mt 23:37. — 49 Sab 19:14-15. — 50 Cf. Ap 16:19; 17:18; 18:10.16-19. — 51 Cf. Am 1-4; Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32; Nah 1-3. — 52 Me 15:31-32. — 53 Ez 37:7-10. — 54 Ap 12:5; Act 1:9. — 55 2 Re 2:11. — 56 *Ant. lud.* 4:8:48. — 57 Jos. Flavio, *Contra Apionem* 1:22; Cf. Clemente Alejandrino, *Stromata* 6:15; PG 9.355SS. — 58 Ap 20:4. — 59 E. β. Allo, o.c. p.154. — 60 Mt 27:52; cf. Mc 15:33. — 61 JI 2:2-32. — 62 Le 23:48. — 63 Ap 8:1. — 64 Ap 4:6-8. — 65 E. B. Allo, o.c. p.168. — 66 Gf. Ap 1:8; 4:8. — 67 Ap 5. — 68 Ap 6:9-10. — 69 Ap 20:7-10. — 70 Ap 20:13-15. — 71 Cf. Ap 14:5; 16:6; 18:20.24. — 72 Cf. Is 24:1ss; Zac 14:1ss. — 73 Jn 1:14. — 74 2 Mac 2:5-8. — 75 Ap 8:5 — 76 Ap 16:18.

Capítulo 12.

Visión de la mujer y del dragón, 12:1-18.

El capítulo 12 abre la última sección del libro a manera de *grandioso prefacio*. San Juan nos mostrará en él que es el odio de Satanás la causa principal de las persecuciones que el Imperio romano había desencadenado contra la Iglesia y sus fieles. Tocamos aquí el punto culminante del Apocalipsis, pues el capítulo 12 es central en este libro sagrado. Contiene una de las escenas más grandiosas del Apocalipsis, y prepara con algunas pinceladas las figuras principales que han de jugar un papel de primer orden en la última sección del libro. Este capítulo constituye el desarrollo del tercer ay! Se puede dividir — el capítulo 12 — en tres partes: la Mujer da a luz un Ni-

ño, 12:1-6; Miguel combate contra el Dragón y lo arroja del cielo, 12, 7-12; la Mujer en el desierto, 12:13-18.

La Mujer da a luz a un Niño, 12:1-6.

¹ Apareció en el cielo una señal grande, una Mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, ² y, estando encinta, gritaba con los dolores de parto y las ansias de parir. ³ Apareció en el cielo otra señal, y vi un gran Dragón, de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre la cabeza siete coronas. ⁴ Con su cola arrastró la tercera parte de los astros del cielo, y los arrojó a la tierra. Se paró el Dragón delante de la Mujer, que estaba a punto de parir, para tragarse a su Hijo en cuanto le pariese. ⁵ Parió un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro, pero el Hijo fue arrebatado a Dios y a su trono. ⁶ La Mujer huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios para que allí la alimentasen durante mil doscientos sesenta días.

El vidente de Patmos contempla *en el cielo una señal grande*. El cielo no es propiamente el escenario de la visión, cuyas fases se desarrollan sobre la tierra, sino que el cielo es más bien la pantalla sobre la cual se proyecta *la señal*. Esta señal es una *mujer* vestida de la luz del sol, con la luna por escabel de sus pies y una corona de doce estrellas (v.1). Esta descripción de la mujer con esos atributos radiantes indica su carácter supramundano, santo, puro ³. El resplandor de la Mujer, *envuelta en el sol*, da relieve a su grandeza y gloria extraordinarias. Este simbolismo era conocido de los judíos, los cuales se sirven de la imagen de la luz para expresar la gloria de Dios ⁴, e incluso emplean a veces ornamentos astrales para la representación glorificada de grandes personajes o de sublimes realidades. El Cantar de los Cantares también nos describe la esposa rodeada de luz: “¿Quién es esta que se alza como aurora, hermosa cual la luna, espléndida como el sol?” ⁵ Y *el Testamento de Neftalí* describe a judá con una imagen bastante parecida a la del Apocalipsis: “Judá se puso resplandeciente como la luna, y bajo sus pies había doce rayos”⁶. Las doce estrellas designan muy probablemente las doce tribus de Israel. En esto coinciden hoy día casi todos los autores⁷. Pero también pudieran designar los doce apóstoles ⁸. Esta imagen nos recuerda el pasaje del Génesis, en el cual se dice que José había visto en sueños que el sol, la luna y once estrellas le adoraban ⁹.

Los adornos siderales eran atribuidos también a varias divinidades paganas, como a Cibeles, a Isis y a Attis ¹⁰. Además, el culto de la diosa madre era muy floreciente en la provincia proconsular de Asia en tiempos de Juan. Por eso, la visión de “la Mujer-Iglesia pudiera muy bien ser — como dice A. Gelin — una réplica plástica de la diosa cuyo culto era necesario combatir.”

11

No obstante la gloria celeste que circunda a esta Mujer extraordinaria, San Juan nos la presenta *gritando por los dolores de parto y las ansias de parir* (v.2). Estos detalles que nos da el autor sagrado son de capital importancia para individualizar a la misteriosa Mujer. ¿Quién es esa Mujer refulgente de gloria y de esplendor? La respuesta más sencilla para nosotros sería la de afirmar que esa Mujer es María, la Madre de Jesús, ya que en el v.5 se dice con bastante claridad que dio a luz al Mesías. Pero hay varias razones que parecen oponerse poderosamente a esta solución. En primer lugar se dice en nuestro pasaje que la Mujer gritaba en *los dolores de parto*. Ahora bien, la tradición enseña unánimemente que la Santísima Virgen dio a luz a Jesús de una manera virginal y sin dolor. En segundo lugar, el autor sagrado habla en el v.17 de los *descendientes* de la Mujer, o sea de otros hijos que habría tenido. Nosotros sabemos por los Evangelios,

por la fe y la tradición que María fue siempre Virgen y tuvo un solo Hijo, Jesucristo. Estas razones tan evidentes obligaron a los intérpretes, ya desde antiguo, a buscar otras soluciones. Unos ven en la Mujer el símbolo de Israel; para otros sería la figura de la Iglesia. Y no faltan quienes vean en ella simbolizada de alguna manera a la Santísima Virgen.

Los que ven en la Mujer la representación de Israel se fundan en razones que, a nuestra manera de ver, son de mucho peso. Son muchos los lugares de los profetas del Antiguo Testamento en que Israel es representado bajo la figura de una mujer. Dejando aparte la esposa del Cantar de los Cantares, podemos descubrir esta personificación de Israel en Oseas¹², en Jeremías¹³ y en Ezequiel¹⁴. Este último nos presenta a las dos hermanas Oola y Ooliba, que representan a los dos reinos de Samaría y Judá¹⁵. Los libros apócrifos siguen también la misma norma, como se puede ver en 4 Esdras¹⁶. Y en el Nuevo Testamento encontramos estas mismas personificaciones¹⁷. Por otra parte, la imagen de Sión en dolores de parto no era desconocida en el Antiguo Testamento. El profeta Miqueas exclama: “Te dueles y gimes, hija de Sión, como mujer en parto porque vas a salir ahora de la ciudad y morarás en los campos y llegarás hasta Babilonia”¹⁸. Isaías nos presenta a los israelitas oprimidos que claman a Yahvé: “Como la mujer encinta cuando llega el parto se retuerce y grita en sus dolores, así estábamos nosotros lejos de ti, oh Yahvé!”¹⁹ Y en otro lugar, el mismo profeta nos habla de la multiplicación de la nueva Jerusalén en estos términos: “Antes de ponerse de parto ha parido; antes de sentir los dolores dio a luz un hijo. ¿Quién oyó cosa semejante? ¿Quién vio nunca tal? ¿Nace un pueblo en un día? Una nación, ¿nace toda de una vez? Pues Sión ha parido a sus hijos antes de sentir los dolores.”²⁰

Además, el autor del Apocalipsis nos dice expresamente en el v.6 que la Mujer huyó al desierto, en donde fue alimentada por Dios hasta que desapareció el peligro de parte de sus enemigos. Por el libro del Éxodo sabemos que Israel huyó de Egipto al desierto del Sinaí, en donde fue alimentado por Dios con el maná caído del cielo hasta que se convirtió en un pueblo bien constituido, capaz de enfrentarse y resistir a los pueblos enemigos. De este paralelo evidente parece seguirse que la Mujer del Apocalipsis representa al pueblo de Dios personificado. Pero ¿qué pueblo es éste? ¿Es acaso el Israel de la Antigua Alianza o más bien el nuevo Israel, es decir, la Iglesia de Cristo? Creemos que la mujer de nuestro texto simboliza en primer lugar al Israel del Antiguo Testamento, del cual nació Jesucristo según la carne. Y en segundo lugar representa al nuevo Israel, o sea a la Iglesia, que será el blanco de todos los ataques del Dragón.

Por el v. 17 se ve claramente que San Juan mira principalmente a la Iglesia cristiana, ya que presenta a la Mujer como Madre de todos los creyentes en Jesús. Sin embargo, es importante notar la continuidad existente entre el antiguo Israel de las promesas y el nuevo Israel, en el cual se realizaron esas promesas. Son, en efecto, dos fases distintas de una misma realidad, de una misma comunidad: forman una sola y única Iglesia a través de todas las edades. Es la Iglesia histórica que ha dado a luz al Mesías. Este alumbramiento ha sido preparado dolorosamente a través de toda la historia de Israel. Son los *dolores de parto* y las *ansias de parir* de que nos habla el Apocalipsis. Estos dolores no pueden referirse evidentemente al nacimiento feliz y virginal del Mesías en Belén. Victorino de Pettau (hacia el año 303) los interpreta de los sufrimientos de los justos del Antiguo Testamento: “Ella es la antigua Iglesia de los patriarcas y profetas, de los santos y de los apóstoles. Tuvo que soportar los gemidos y tormentos de sus anhelos hasta que Cristo, el fruto prometido de su pueblo según la carne, tomó cuerpo de esta misma raza”²¹. Los dolores de que nos habla el autor del Apocalipsis tienen una significación simbólica. Según la tradición judía, recogida también en San Mateo²² y presente en diversos lugares del Apocalipsis, grandes dolores y sufrimientos de Israel, que son comparados con los dolores de parto, habían de preceder la venida del Mesías²³. Los mismos profetas solían anunciar la venida del Mesías en

los momentos de las grandes tribulaciones sufridas por el pueblo de Dios. Yahvé sometía el pueblo a dura penitencia en castigo de sus prevaricaciones. Pero cuando mayor era la tribulación y más lejanas las esperanzas humanas de remedio, más fundada se presentaba la esperanza de la salud mesiánica. El nacimiento del Mesías prometido a Israel tendría lugar en los mayores aprietos de la nación. Vendría acompañado de graves dolores de parto. San Pablo nos habla también de estos dolores al fin de los tiempos, antes de la salud definitiva²⁴. En los libros apócrifos y en la literatura rabínica se ponderan sobremanera los “dolores del alumbramiento del Mesías”²⁵. Estos dolores serían tan graves, que algunos preferirían renunciar incluso a los bienes mesiánicos por no experimentar calamidades tan terribles²⁶.

Tal es, sin duda, el sentido de nuestro texto, expresado en estilo muy conforme con el de los antiguos profetas y muy ajustado al lenguaje apocalíptico. El Mesías había de nacer de la nación santa en los momentos de mayor angustia. Por consiguiente, la Mujer del Apocalipsis es la personificación de la Iglesia en sus diversas fases. Primero, en su estadio imperfecto del Antiguo Testamento, y después, en su estadio perfecto del Nuevo Testamento. Uno constituye el perfeccionamiento y la coronación del otro. Porque no hay más que una Iglesia, que ha venido desarrollándose a través de los siglos.

Por el hecho de ser esta Mujer, tan maravillosamente adornada, la Madre del Mesías (v.5) ha habido muchos autores antiguos y modernos que la *identifican* con la *Virgen María*, de quien, en efecto, nació el Salvador. Esta interpretación se puede justificar si tenemos en cuenta que el sentido histórico no agota la riqueza de la Sagrada Escritura tal como nos enseñan a leerla los Santos Padres y la Iglesia. En un sentido literal acomodaticio se puede aplicar este texto a la Santísima Virgen María, Madre del Mesías y de todos los cristianos, siguiendo a San Agustín²⁷ y a San Bernardo²⁸. San Pablo, escribiendo a los romanos, contrapone Cristo a Adán en estos términos: “La muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado, como pecó Adán, que es tipo del que había de venir. Mas no fue el don como la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito, consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos. Y no fue el don lo que fue la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en justificación.”²⁹ Esta misma contraposición es desarrollada por el Apóstol en 1 Cor 15:45-49. Pues esta contraposición entre Adán y Cristo llevó a los Santos Padres a otra, la de Eva y María, que suelen desarrollarla haciendo ver la parte que tomó María en la obra de la redención. Es la aplicación del principio de analogía, que tanto valor tiene en la ciencia teológica.

Pues bien, entre la Mujer del Apocalipsis, el pueblo elegido, la descendencia de Abraham según la fe, de la que salió el Mesías y María, originaria del pueblo electo que le dio a luz, hay una analogía evidente. Si el Apóstol de los Gentiles pudo contar entre las glorias de Israel el que de él procediese Cristo³⁰, mucho más se puede esto decir de la Madre que le dio a luz, y que por esto mereció el título de *Madre de Dios*. De igual modo, si el Apóstol dice de Israel, de la descendencia de Abraham según la fe, que es nuestra madre³¹, mucho mejor se puede dar este nombre a la que engendró a Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, primogénito entre muchos hermanos³², por quien nosotros hemos recibido la dignidad de hijos de Dios³³.

Todo esto y mucho más lo conocía San Juan. Por eso es muy posible que el vidente de Patmos aluda de algún modo, en esta visión del Ap 12, a la Santísima Virgen María. El, que conocía a María, la Madre de Jesús; que la había recibido como madre suya en el Calvario, que había cumplido con ella los deberes de un buen hijo, no podía menos de pensar en ella cuando nos habla del nacimiento del Mesías. La liturgia de la Iglesia también entiende esta visión de la

Virgen María. A esta aplicación no se opone el que en nuestro texto se hable de los *do I ores de parto* de la Mujer, ya que esto se podría entender de la *compasión* de María ³⁴. En estos últimos tiempos se ha escrito mucho sobre el sentido mariano de esta visión del Apocalipsis ³⁵. Los defensores del sentido mariológico ven en la descendencia de la Mujer del v.17, significada la maternidad espiritual de María, que también engendra a los que creen en Jesús ³⁶.

Como contraposición a la imagen radiante de luz de la Mujer, que simboliza a la Iglesia, San Juan contempla un nuevo prodigio: ve en el cielo *un gran Dragón de color de fuego, con siete cabezas, diez cuernos y siete coronas* (v.3). Este *Dragón* representa los poderes del mal, que se levantan contra la Iglesia de Cristo con el propósito de destruirla. Según el v.8, el Dragón es Satanás, la antigua serpiente *IT*, por medio de la cual el diablo tentó a Eva. Aquí no persigue a Eva, sino a la Mujer ideal, al Israel de Dios. En el Antiguo Testamento se habla frecuentemente de un monstruo marino ³⁸, que es designado con los nombres de Leviatán, Behemot y Rahab, el cual simboliza las fuerzas enemigas de Dios. El Dragón que aparece en nuestro texto del Apocalipsis es semejante a la Bestia de Ap 13:1 y 17:3. Sin embargo, aquí las *cabezas* y los *cuernos* del Dragón no parecen tener el significado preciso que tienen los de la Bestia. Los *diez cuernos* y las *siete coronas* del Dragón son símbolos de su poder. Estos elementos están tomados del libro de Daniel ³⁹, en donde los diez cuernos designan a diez reyes de la dinastía de los seléucidas. Las *siete cabezas*, como las de la hidra de la fábula y las del basilisco de siete cabezas, significan su resistencia a la muerte. Las *coronas* que adornan las siete cabezas significan su gran poder, ejercido por medio de otros tantos reyes. El Dragón tiene coronas porque es el *Príncipe de este mundo* ⁴⁰, y como tal se presenta a Jesús en el desierto para tentarle ⁴¹. Las tentaciones de Jesús constituyen un indicio de la lucha sorda y continua que el demonio mantiene contra Dios a través de los siglos. La historia de la humanidad está sembrada de hechos y sucesos que manifiestan bien claramente la lucha entablada desde el principio entre el bien y el mal. El Apocalipsis dramatiza sobremanera esta lucha entre las fuerzas del bien y las del mal, entre Jesucristo y Satanás, que terminará con el triunfo total y definitivo de Cristo.

San Juan nos indica la fuerza maléfica y formidable del Dragón al afirmar que *con su cola arrastró la tercera parte de los astros y los arrojó a la tierra* (v.4). También en el libro de Daniel se nos habla de un “pequeño cuerno” que creció mucho hacia los cuatro puntos cardinales, “engrandeciéndose hasta llegar al ejército de los cielos, y echó a tierra estrellas y las holló.”⁴² El profeta Daniel se refiere a Antíoco IV Epífanes, que con su persecución religiosa contra el judaísmo logró la defección de relevantes personajes de la nación hebrea y profanó el templo y todo lo más sagrado de la religión de Yahvé ⁴³. Por eso no sería de extrañar que el autor del Apocalipsis aludiese a la apostasía de altos representantes de la Iglesia de Cristo durante las persecuciones entonces desencadenadas. Sin embargo, según un simbolismo conocido en la literatura apocalíptica ⁴⁴, las estrellas que caen del cielo representan a los ángeles prevaricadores. Con su poder de persuasión, el Dragón arrastra en pos de sí una buena porción de los ángeles del cielo, y con el mismo poder arrastrará también a muchísimos hombres, como arrastró a nuestros primeros padres en el paraíso.

El Dragón, que había aparecido en el cielo arrastrando a la tercera parte de las estrellas, *se para delante de la Mujer, que estaba a punto de dar a luz, para tragarse a su Hijo*. La actitud del Dragón nos indica claramente que lo que intenta es acabar con el reino de Dios dando muerte a su fundador. Se da cuenta que el que va a nacer es el Mesías, el cual viene a implantar el reino de Dios en este mundo con el fin de acabar con el imperio del mal. La historia evangélica nos muestra con toda claridad que el demonio atentó desde el principio contra la vida de Jesús y se esforzó por deshacer su obra. A inspiración diabólica obedecían los conatos de Herodes para dar

muerte a Jesús recién nacido y, especialmente las tentaciones del desierto con el propósito de anular la misión mesiánica de Jesucristo. Pero, sobre todo, la escena que nos describe el Apocalipsis alude a los esfuerzos de los judíos, estimulados por el demonio⁴⁵, para dar muerte a nuestro Señor y acabar con su obra. También podemos ver aquí implícitamente indicados los lazos que el diablo tenderá a todos los cristianos para hacerlos caer, porque la idea del Cristo místico está presente en este relato al lado de la del Cristo personal⁴⁶.

El Hijo que nace de la Mujer es caracterizado empleando unas palabras del salmo 2:9: *Parió un varón, que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro* (v.5). Esta cita de un salmo mesiánico indica claramente que San Juan identifica este Niño varón con el Mesías, es decir, con Jesucristo, considerado tanto en su realidad histórica como mística en los cristianos. El Mesías, según el Antiguo

Testamento, había de apacentar, como soberano y dominador, a Israel y a todas las naciones. Sería como el lugarteniente de Yahvé, que trataría con cetro autoritario y poderoso, o sea con dureza, a los que se sublevaran contra él. La Mujer que le da a luz representa al pueblo elegido, que, en medio de grandes dificultades y crisis de todo género, ha logrado alumbrar al Mesías.

El Dragón no pudo devorar al Niño recién nacido porque *fue arrebatado a Dios y a su trono*. El autor sagrado alude, sin duda, a la ascensión de Cristo y a su triunfo, que provocará la caída del Dragón. Jesucristo, por su gloriosa ascensión, subió al cielo y ahora reina al lado de Dios Padre por los siglos de los siglos. San Juan pasa de repente del nacimiento de Cristo a su ascensión prescindiendo de todos los hechos de la vida terrestre de Jesús, de su pasión y resurrección. Esto no significa que desconozca esos hechos, a los cuales alude en el v. 11 y en todo el Apocalipsis⁴⁷, sino que pretende mostrar la impotencia de Satanás ante el poder omnipotente de Dios y de su Hijo. San Juan, incluso en su evangelio, pasó por alto la infancia y la juventud de Jesús. Lo que aquí interesa al autor sagrado es la continuación de la lucha entre el Dragón y el Niño, representado en sus seguidores. Cristo es el primogénito de muchos hermanos⁴⁸ que habían de seguir su misma suerte, dolorosa primero, gloriosa después. Jesucristo es el capitán que dirige los escuadrones de sus seguidores contra las fuerzas de Satanás. La lucha continuará mientras dure el mundo. Pero el Dragón se verá impotente para resistir al ímpetu del ejército celestial. Desfogará su rabia, como la desfoga en nuestro pasaje, ante su impotencia frente a Jesucristo y a la Mujer que lo ha engendrado. El establecimiento de la Iglesia en este mundo exaspera a Satanás, que se da a perseguirla por todos los medios a su alcance.

La *Mujer tuvo que huir al desierto* (v.6) para librarse de los ataques del Dragón. Es una anticipación de la huida, de la cual se volverá a hablar en los v.13-iy. ¿Qué significa la huida de esta Mujer al desierto para escapar a las acometidas del Dragón? Ante todo hemos de tener presente que el desierto es el refugio tradicional de los perseguidos en el Antiguo Testamento⁴⁹. Además, San Juan sabía perfectamente que en el desierto halló Israel un refugio contra la persecución de los egipcios y en el desierto fue alimentado por Dios con el maná. En Oseas se dice que Dios llevará a su pueblo al desierto y que allí le hablará al corazón. Este desierto⁵⁰ no es otro que el retiro del mundo — en el cual reina el Dragón, Satanás — para vivir la vida escondida con Cristo en Dios. En este desierto, la Iglesia de Jesucristo será preservada de la contaminación pagana y podrá llevar una vida espiritual más profunda, de mayor concentración e intimidad con Dios. Y allí, en aquel retiro íntimo con Dios, los cristianos serán alimentados con el agua milagrosa de la palabra divina y con el pan bajado del cielo que es la Eucaristía, figurada por el maná⁵¹. Así interpretan este pasaje Primasio, Andrés de Cesárea y San Beda.

Narra Eusebio que, al estallar la guerra judía de los años 66-70 d.C. y antes que Tito sitia-

se Jerusalén, los fieles cristianos de esta ciudad, en virtud de una revelación divina, se retiraron el año 67 a Pella, en TransJordania, escapando así a los estragos de la guerra 52. No hay inconveniente en admitir que este hecho haya podido sugerir a San Juan esta imagen de la huida al desierto, aunque TransJordania estaba muy lejos de ser un desierto en aquella época.

La permanencia de la Mujer en el desierto durará mil doscientos sesenta días, es decir, tres años y medio, o, en términos apocalípticos, media semana de años. Este período de tiempo representa todo el tiempo que ha de durar la persecución, sea el que fuere. Es una cifra que nos es conocida por Daniel, en donde es equivalente al tiempo que ha de durar *la abominación de la desolación* del templo de Jerusalén⁵³ llevada a cabo por Antíoco IV Epifanes. El tiempo que durarán las persecuciones del Dragón contra la Mujer y sus hijos los cristianos será de media semana de años, cifra simbólica, cuyo valor real sólo Dios conoce⁵⁴. Después de estas persecuciones llegará la victoria definitiva de Cristo⁵⁵ y el reino de la paz.

La Mujer, huida al desierto, es *sustentada* por Dios durante todo el tiempo que dure la persecución, o sea, por espacio de tres años y medio. Hay evidentemente aquí una clara alusión a Israel, alimentado en el desierto por el maná que Dios le envió⁵⁶. Y posiblemente también se refiera al sustento milagroso con el que Dios fortaleció al profeta Elías para que pudiese caminar y llegar al monte Horeb⁵⁷. El autor del Apocalipsis suele servirse de hechos y pasajes del Antiguo Testamento para expresar e ilustrar realidades mucho más elevadas del Nuevo Testamento. En esto sigue la misma concepción de San Pablo, para el cual las realidades del Antiguo Testamento eran figuras de otras realidades superiores del Nuevo Testamento.

Miguel combate contra el Dragón y lo arroja del cielo, 12:7-12.

⁷ Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el Dragón,⁸ y peleó el Dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo.⁹ Fue arrojado el Dragón grande, la antigua serpiente, llamada diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra, y fue precipitado en la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados.¹⁰ Oí una gran voz en el cielo que decía: Ahora llega la salvación, el poder, el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche. 11 Pero ellos le han vencido por la sangre del Cordero, y por la palabra de su testimonio, y menospreciaron su vida hasta morir.¹² Por eso, regocijaos, cielos y todos los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra y de la mar! porque descendió el diablo a vosotras animado de gran furor por cuanto sabe que le queda poco tiempo.

Como preámbulo a las luchas que el Dragón entablará contra los fieles de Cristo, San Juan nos describe una batalla que tiene lugar en el cielo. Los ángeles buenos se enfrentan con los espíritus reprobos, logrando la victoria sobre éstos. Al frente del ejército de los ángeles buenos está *Miguel*⁵⁸. La victoria conseguida por Miguel y los suyos es la victoria de Jesucristo, de la que nos hablan los Evangelios. Jesús, aludiendo a la derrota que infligiría al demonio muriendo sobre la cruz, se expresa en estos términos: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera”⁵⁹. Y en otra circunstancia decía el mismo Cristo: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo”⁶⁰. La expulsión de los malos espíritus de los endemoniados era una victoria sobre el príncipe de las tinieblas y un retroceso de su imperio ante el avance del reino de Dios⁶¹. Los cristianos vencerán al demonio por la virtud de Jesucristo, pues Jesús forma un todo con sus fieles. Las persecuciones que El sufrió de parte del mundo y de su príncipe Satanás con-

tinuarán contra los suyos, porque el discípulo no puede ser de mejor condición que el maestro ⁶². Pero la victoria alcanzada por Jesús beneficiará a los suyos, los cuales, con la fuerza del Maestro, serán también vencedores.

El cielo atmosférico es la morada de las potestades aéreas según la concepción antigua ⁶³. En él es donde tiene lugar la batalla entre las legiones del Padre celestial ⁶⁴ y las de Satanás (v.4). Miguel, el protector del pueblo de Israel en Daniel ⁶⁵, se convierte en el Apocalipsis en el protector del *Israel de Dios*, es decir, de la Iglesia de Jesucristo. Es ésta la única vez en todo el Apocalipsis que se da el nombre de un ángel. Miguel es el caudillo de los ejércitos celestiales que pelean contra las fuerzas del Dragón. La batalla que se entabla entre ambos bandos parece como si fuera ocasionada por la ascensión de Cristo al cielo. Jesucristo, sentado en el trono de Dios, recibe de éste la soberanía sobre toda la creación. Satanás y los suyos no quieren aceptarla. Y entonces Cristo, obrando como rey, lanza contra el Dragón el ejército angélico, poniéndole en fuga. Esta desbandada simboliza la derrota de las fuerzas diabólicas por la cruz de Cristo. Las fuerzas del Dragón con su jefe son arrojadas a la tierra, teniendo que abandonar su propia morada del cielo (v.8). Pero en la tierra no dejarán de seguir la lucha, que habían comenzado con tan felices resultados en el paraíso terrenal. San Juan, al hablar de la derrota del Dragón y de su precipitación sobre la tierra, tal vez se inspire en *Henoc eslavo*, el cual, hablando de los ángeles caídos, dice: “Uno que era extraño a los coros de ángeles. concibió un plan imposible: quiso colocar su trono más alto que las nubes por encima de la tierra con el fin de poder llegar a ser igual en rango a mi poder. Y entonces yo lo arrojé de las alturas junto con sus ángeles, y permaneció volando continuamente en el aire sobre el insondable.” ⁶⁶ Esta concepción parece haber sido la que aceptó en general la teología judía contemporánea ⁶⁷. También en el Nuevo Testamento la 2 Pe 2:4 y Jds 6 hablan claramente de la caída de Satanás y de sus ángeles al infierno, considerándolo como un hecho pasado ya muy lejano. Para el autor del Apocalipsis, el descalabro sufrido por el demonio y su caída del cielo tuvo lugar principalmente cuando Jesús triunfó de la muerte en la cruz. Desde entonces, el poder del demonio quedó destruido y su actividad fue grandemente limitada y reducida.

El Dragón es identificado claramente en el v.8. Es *la antigua serpiente* del Génesis 3:1-5, o sea el demonio bajo la forma animal, enemigo de Dios y de la humanidad. La identificación de la serpiente con Satán es también claramente afirmada en el libro de la Sabiduría: “Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo” ⁶⁸. El Dragón es llamado también *Diablo* y Satanás. El nombre hebreo *Satán*, que los LXX traducen por *Diablo*, significa propiamente el *acusador*, el *adversario* ⁶⁹. Es el *seductor* del capítulo 3 del Génesis, que *extravía a toda la redondez de la tierra*. Antes de que Cristo triunfara del demonio por la cruz, Satanás gozaba de cierto derecho de acusador de los hombres delante de Dios por haberse hecho sus esclavos mediante el pecado ⁷⁰. Pero después del triunfo de Cristo sobre el Calvario, el demonio ha quedado derrotado y ha sido arrojado fuera. En adelante ya no tendrá ningún derecho sobre los redimidos por la sangre de Jesucristo.

La derrota decisiva del Dragón provoca una gran alegría en el cielo. Los ángeles o bien las almas de los primeros mártires ⁷¹ entonan un cántico de alabanza a Dios y a Cristo (v.10). Porque la victoria de Miguel es en realidad la victoria de Jesucristo. La doxología está inspirada en las aclamaciones imperiales, tan en boga en la época en que escribía San Juan. Los que la cantan son los ángeles o tal vez los mártires. Si fueran estos últimos, se explicaría bien que llamaran *hermanos* a los fieles que aún vivían en la tierra, cuyo triunfo futuro se considera tan seguro, que se presenta como ya realizado ⁷². Con la derrota del Dragón *llega la salvación* para todos los que quieran seguir las huellas de Cristo. Y se manifiesta el *poder* irresistible de Dios, que nadie pue-

de detener, y el *reino* que ejerce sobre toda la creación sin trabas de ninguna clase. Al mismo tiempo, la *autoridad de Cristo* sobre el mundo y sobre la Iglesia será reconocida por la humanidad entera.

Los santos cantan el himno de alabanza porque *fue precipitado del cielo el acusador que los acusaba delante de Dios* constantemente. Esta victoria la han conseguido por la virtud de la sangre del Cordero, que fue derramada por todos, y también por sus propios sufrimientos, al dar testimonio de Cristo con su vida (v.11). Lo que en realidad venció al Dragón fue la cruz de Cristo, y los seguidores de Cristo le vencerán siendo fieles a su Maestro hasta la muerte si fuere preciso. **El triunfo del pecado y la salvación eterna por la sangre de Cristo sólo se obtienen por la fidelidad al mensaje de Jesús llevada hasta sus últimas consecuencias.**

La victoria de los ejércitos celestiales debe ser motivo de regocijo tanto en el cielo como en la tierra, porque en ambos repercutirá el triunfo favorablemente. Estos cantos de victoria se repiten con frecuencia en todo el resto del libro, porque el autor sagrado quiere fortalecer con ellos el ánimo de los fieles con la esperanza del triunfo. Aquí termina — como sucede con todos los cánticos celestes del Apocalipsis — un pasaje que sirve como de primer acto al segundo bosquejo del drama indicado en el v.6. Es una especie de introducción a lo que sigue, lo mismo que la visión de los sellos, la proclamación del águila en Ap 8:13 y el cántico de los ángeles antes de las copas, Ap 15. El autor sagrado se mueve siempre en el mismo cuadro ⁷³.

El *furor* del Diablo *crece* con la derrota tanto más cuanto que sabe le *queda poco tiempo* para perseguir y hacer daño a la Iglesia de Cristo (v.1a). San Juan, a imitación de los profetas, consideraba como muy próxima la victoria definitiva de Cristo, el fin de las persecuciones y la implantación de su reino de paz sobre la tierra. La lucha durará solamente tres años y medio según la cronología del vidente de Patmos. El tiempo de que dispone el Dragón para hacer daño a los seguidores de Cristo es, pues, muy corto en comparación con la eternidad del triunfo de Jesucristo y de todos los bienaventurados⁷⁴. Pero la tierra y el mar tendrán que sufrir todavía de los perseguidores de Cristo y de su Iglesia, que, como instrumentos del Dragón, se opondrán con todas sus fuerzas a su implantación en este mundo. El furor de Satanás alcanzará a todos los moradores de la tierra, pero de modo muy diverso. Los idólatras quedarán esclavizados por el diablo y sometidos a los efectos de la justicia divina. Los fieles, en cambio, aunque en apariencia vencidos, conseguirán la victoria bien por medio del martirio o bien por el mérito de las tribulaciones sufridas. El Dragón perseguirá a la Iglesia e inducirá a los hombres a la apostasía. En esta tarea será ayudado por dos Bestias, que provendrán una del mar y la otra de la tierra. Son los últimos asaltos del demonio, que anuncian el tercer ¡ay! el cual abarca todo el resto del Apocalipsis hasta la completa victoria sobre Satán en el capítulo 19.

La Mujer en el desierto, 12:13-18.

¹³ Cuando el dragón se vio precipitado en la tierra, se dio a perseguir a la mujer que había parido al Hijo varón. ¹⁴ Pero friéronle dadas a la mujer dos alas de águila grande, para que volase al desierto, a su lugar, donde es alimentada por un tiempo y dos tiempos y medio tiempo, lejos de la vista de la serpiente. ¹⁵ La serpiente arrojó de su boca, detrás de la mujer, como un río de agua para hacer que el río la arrasase. ¹⁶ Pero la tierra vino en ayuda de la mujer, y abrió la tierra su boca, y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca. ¹⁷ Se enfureció el dragón contra la mujer, y fuese a hacer la guerra contra el resto de su descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús. ¹⁸ Se apostó sobre la playa del mar.

Los v.13-14 desarrollan el pensamiento del v.6. El Dragón, al sentirse derrotado y humillado por el ejército de Jesucristo, se revuelve con mayor rabia contra la Mujer. Pero Dios acude en ayuda de la Mujer, y para que pueda huir de las acometidas del Dragón se le dan *dos grandes alas*. Las alas — figura o metáfora muy conocida en la apocalíptica judía — simbolizan la rapidez y el poderoso auxilio divino dado a la Mujer para que pueda huir al desierto⁷⁵. En el Pentateuco se dice que Dios transportó sobre sus alas a Israel desde Egipto al desierto⁷⁶. Y el profeta Ezequiel compara a Nabu-codonosor, que lleva cautivo al rey de Judá a Babilonia, a un águila poderosa⁷⁷. El lugar donde ha de refugiarse la Mujer es el desierto, que, como ya hemos visto, era el refugio tradicional de todos los perseguidos. A él huyó el profeta Elías⁷⁸, a él huyeron los *Hasidim*⁷⁹ y a él se retiraron también los miembros de la comunidad de Qum-rán⁸⁰. La duración de este retiro de la Mujer en el desierto es siempre la misma, aunque expresada en forma nueva: *un tiempo y dos tiempos y medio tiempo* (v.14). Es decir, tres años y medio, que es la duración simbólica de toda persecución⁸¹. En el desierto no hay elementos de vida, pero Dios se encargará de alimentar a la Mujer como alimentó a Israel con el maná y con el agua milagrosa.

No pudiendo el Dragón dar alcance a la Mujer, que se retira al desierto con la velocidad del águila, recurre a un subterfugio: *arroja de su boca como un río de agua para que arrastre a la Mujer* (v.15). Es muy posible que San Juan piense aquí en algún monstruo acuático, como el Leviatán, o en el cocodrilo o la ballena, que lanzan borbotones de agua al aire⁸². El río de agua que el Dragón arroja contra la Mujer simboliza las calamidades y persecuciones que Satanás desencadenará contra la Iglesia para destruirla. En los Salmos y en los Profetas, las persecuciones y tribulaciones que sufren los justos se hallan expresadas a veces por las muchas aguas, que amenazan anegarlos⁸³. Tal parece ser el origen de esta imagen.

Algunos autores consideran como probable que San Juan utilice aquí elementos de un mito griego, como el de Latona, que, a punto de dar a luz a Apolo, es perseguida por la serpiente Pitón. Latona huye entonces a la isla Ortigia, en donde da a luz a Apolo sin que se dé cuenta Pitón. Después Apolo matará a la serpiente Pitón⁸⁴. Desde el punto de vista de la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura, no existe inconveniente alguno en admitir que el autor del Apocalipsis se haya servido de la leyenda griega para su composición escenográfica.

No obstante las artimañas del Dragón para impedir la huida de la Mujer, Dios vela sobre ella, pues el que le había preparado un retiro en el desierto no había de abandonarla en este lance (v.16). Con este fin hace que la tierra se convierta en auxiliar de la Mujer perseguida: la tierra sedienta, a semejanza de los torrentes o *wadis* reseca de Palestina, se traga totalmente la impetuosa torrentera. El autor sagrado quiere simbolizar con esta imagen las persecuciones del mal contra la Iglesia, semejantes a aguas desbordadas⁸⁵. Pero Dios siempre vendrá en ayuda de los suyos, concediéndoles al fin la victoria sobre todos sus enemigos. Los lectores del Apocalipsis debían ver aquí una prueba de la protección divina sobre ellos en las persecuciones que sufrían.

El Dragón, sin embargo, no se da por vencido. Ante el fracaso sufrido en el intento de abatir a Cristo y a la Mujer que lo había engendrado, *desfoga su rabia* dándose a perseguir a *la descendencia* de la Mujer (v.17). Las acometidas del Dragón no se dirigen contra los paganos, que son suyos, sino contra los fieles de Jesucristo, *contra aquellos que guardan los preceptos de Dios* y se mantienen firmes en la fe *dando testimonio de Jesús* con su vida o con su sangre. Esto último era propio de los confesores de la fe, a quienes la Iglesia dio el nombre de mártires, de testigos de Jesucristo. El martirio es la más alta manifestación de fidelidad a Cristo y a su mensaje de salvación⁸⁶. El Dragón hace la guerra a todos *los hermanos de Jesús*, a toda *la Iglesia* considerada bajo dos aspectos diferentes: en cuanto conjunto y en sus miembros. Mientras que la

Iglesia, la sociedad cristiana, en su esencia es indefectible, sus miembros individuales permanecen expuestos a las persecuciones del demonio. Contra éstos dirige Satanás principalmente sus asaltos.

Las diferencias entre judíos y gentiles que habían preocupado a los apóstoles en el concilio de Jerusalén ya no existían en los días en que San Juan escribía el Apocalipsis. Al menos no aparece reflejada dicha oposición en nuestro libro.

El Dragón, burlado e impotente para herir a la Mujer y a su descendencia, excogita una alianza que le será de gran ayuda para continuar la guerra contra los cristianos. Con este propósito *se apostó en la playa del mar* (v.18)⁸⁷ mirando hacia occidente, hacia Roma, de donde le vendría la ayuda deseada para proseguir la lucha. Y, en efecto, del mar surgirá la Bestia, en la que se encarnará el Dragón para continuar su guerra a muerte contra la Iglesia.

El fin que se propone el Apocalipsis es transmitir a los cristianos atribulados un mensaje de esperanza, alentándolos para que soportasen con fortaleza y constancia las persecuciones que los amenazaban. Esta es la razón de que el autor sagrado inculque constantemente a sus lectores la seguridad del triunfo definitivo de Cristo sobre los poderes del mal. Es la misma finalidad que se percibe en todas las escenas del capítulo 12.

1 Ap 14:6-20:2. — 2 Ap 20:3-6. — 3 Cf. Ap 1:9-16; 10:1-4. — 4 Sal 104:2; Ez 1:265. — 5 Cant 6:10. — 6 Testamento de Neftalí 5:5. — 7 Ap 7:4-8; 21:12. — 8 Cf. Ap 21:14. — 9 Gen 37:9-10. — 10 Cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités*, art. *Cibeles, Isis, Attis*; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929) plancha IV. — 11 A. Gelin, o.c. p.629; P. Touilleux, o.c. p.123-131. — 12 Os 2:19-20. — 13 Jer 3:6-10. — 14 Ez 16:22. — 17 Gal 4:265; Heb 11:10; 12:22; 13:14; Ap 19:8; 21:11. — 18 Miq 4:10. — 19 Is 26:17. — 15 16:2-58. — 16 *Libro 4 Esdr.* 9:38-10:59. — 20 Is 66:7-8. — 21 Victorino De Pettau, *Scholia in Ap. Beati Ioannis*, h.l.: PL 5:336. — 22 Mt24:8. — 23 Dom M Guiu Camps, o.c. p.soo. — 24 1 Tes 5:3. — 25 *Libro 4 Esdr.* 16:39-40. — 26 Cf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (150 av. J.C. a 200 ap. J.C.) (Paris 1909) p.iSóss. — 27 San Agustín, *De symbolo ad catechumenos* 4:1: PL 40:655-656. — 28 San Bernardo, *Sermones de B. Virgine*: PL 184:1020. — 29 Rom 5:14-16. — 30 Rom 3,iss. — 31 Gal 4:26. — 32 Rom 8:29. — 33 1 Jn 2:29. — 34 Cf. Lc 2:35. — 35 Cf. J. M. Bover, El capítulo 12 del Apocalipsis y el 0.3 del Génesis: EstEcl i (1922) 319-336; T. Gallus, *Scholion ad mulierem Apokalypseos* 12:1: VD 30 (1952) 332-340; B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun* (Ap 12). Individual or Collective? An Exegetical Study (Roma 1954); P. Bellet, *La visión simbólica de la Mujer en el Apocalipsis*: CultBib n (1954) 346-351; Carlos DE Villapadierna, *La mujer del Apocalipsis 12, ¿es la Virgen María?*: CultBib n (1954) 336-345; A. Colunga, *La mujer del Apocalipsis* (11:19-12:18): Sal 1 (1954) 675-687; J. Giblet, *Mulier amicta solé iuxta Ap 12*: CollectaneaMechliniensia 24 (1954) 724-726; F. M. Braun, *La Femme et le Dragon*: BiViChr 7 (1954) 63-72; *La Femme vêtue de soleil* (Ap 12). Etat du problème: RT 55 (1955) 639-669; L. Cerfaux, *La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile*: Ethl 3 r (1955) 7-33; P. Gaech, *Ter. Zur Vision vom sonnenbekleideten Weibe* (Ap 12): Natalitium C. Jax i (Innsbruck 1955: 85-88; A. Romeo, *La Donna ravvolta dal solé, Madre di Cristo e dei cristiani nel Cielo* (Ap 12) Acta Congr. Mariologici-Mariani III (Roma 1955) 216-58; A. M. Dubarle, *La Femme couron-née d'étoiles* (Ap 12): Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de A. Robert (Paris 1957) 512-518; M. Peinador, *Estudio sintético-comparativo de textos que fundamentan las revelaciones entre María y la Iglesia*: EstMar 18 (1957) 127-155; A. Trabucco, *La Donna ravvolta di solé*: Mar 19 (1957) 1-58.289-334; A. Feuillet, *Le Messie et sa Mere, d'après le chap. 12 de VAp*: RB 66 (1959) 55-86; S. Lyonnet, *María Santissima nell'Apocalisse*: Tabor 27 (1959) 213-222; J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*: BZ 3 (1959) 301 -310; P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959); M. Peinador, *Ei problema de María y la Iglesia*: EstMar 10 (1960) 161-194; CultBib (1960) 17755; S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan, en La Sagrada Escritura. Nuevo Testam. III* p.710-713. — 35 Cf. Jn 19:25-27. — 37 Gen 3:1-19. — 38 Is 27:1; 51:95 Jer 51:34; Ez 29:3-6; Job 3:8; 7:12; 40:20-41; 25; Sal 74:14; 104:26. — 39 Dan 7:7; 8:9-10. *La Pistis Sofía* 66, habla de un basilisco de siete cabezas. — 40 Cf. Jn 12:31; 14:30; 16:11; Ef 2:2. — 41 Mt 4:8-9; Lc 4:5-7. — 42 Dan 8:9-10. — 43 Cf. 1 Mac 2:7-13. — 44 Cf. Libro de Henoc 86:1-3. — 45 Lc 23:2.23 — 46 Cf. E. B. Allo, o.c. p.150. — 47 Gf. Ap 1:5.18; 2:8; 5:6-12. — 48 Rom 8:29; Col 1:15. — 49 Gf. i Re 17:2ss; ig.3ss; i Mac 2:29-30. El desierto es el lugar tradicional de la vida religiosa profunda y en donde Dios se comunica más íntimamente al alma. Los profetas sentían nostalgia de la vida del desierto al contemplar la corrupción de costumbres de las ciudades (Os 2:16-17; Jer 2:2-3; 31:2-3). Esto explica que las almas sedientas de una mayor perfección huyesen de la vida paganzada de las ciudades y fuesen al desierto. Así hacían los recabitas (Jer 35:6-to); así hicieron los “monjes” de Qumrán, que se retiraron a las orillas del mar Muerto para estar alejados del sacerdocio corrompido de Jerusalén (cf. 1 95 8,12ss; 9:20). Véase A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid 1956) p. 130-144. También San Juan Bautista inicia su predicación y su misión precursora en el desierto (Mt 3:1-12; Me 1:2-8; Le 3:3-18). Gf. J. Steinmann, *El Bautista y la espiritualidad del desierto* (Madrid 1959). — 50 Gf. P. Bonnard, *La signification du désert dans le N. T.*: Hommage a K. Barth (1946) 9s. — 51 Jn 6:31ss. — 52 Eusebio, fiíst. *Eccl* 3:5:3. — 53 Dan 9:27; 12,ii. — 54 Mc 13:32ss. — 55 Ap 20. — 56 Ex 16:4-35; Sal 78:24-25; 105:40; Sab 16:20-29. — 57 1 Re 19:6-8. — 58 *Miguel o Mika'el* es un término hebreo compuesto que significa *Quien como Dios*. — 59 Jn 12:31. — 60 Lc 10:18. — 61 Lc 11:17-20. — 62 Jn 15:18-22. — 63 Cf. Ef 2:2. — 64 Mt 26:53. — 65 Dan 10:21; 12:1. — 66 Henoc eslavo 29:4-5. — 67 Cf. Testam. Benjamín 3:4; Ascension de Isaias 4:2; 7:9. — 68 Sab 2:24. Cf. J. M. Bever, *El capítulo 12 del Apocalipsis y el capítulo 3 del Génesis*: EstEcl i (1922) 319-336. — 69 Cf. Zac 3:1-2; Job 1:6-12; 2:2-6. El carácter de adversario de Dios se irá acentuando en el A. T., hasta terminar por ser el enemigo por excelencia de Dios y el instigador al mal (i Crón 21:1). Cf. J. Bonsirven, *Lejudaisme palest.* I p.245; Strack-Billerbeck, o.c. I p.138-139.141; III p.814. — 70 Cf. Job 1:6-12; 2:2-7. — 71 Gf. Ap6:11. — 72 A. Gelin, o.c. — 73 E. B. Allo, o.c. — 74 Cf. M. García

Cordero, o.c. p.13.” — 75 Gf. Dt 28:49; Jer 4:13; 48:40; Job 9:26. — 76 Ex 19:4; Dt 32:11. — 77 Ez 17:3-7- — 78 1 Re 19:4-8. — 79 1 Mac 2:29-42. — 80 Gf. i QS8,13. — 81 Cf. Ap 11:3; Dan 7:25; 12:7. — 82 Cf. Job 41:9-12. — 83 Cf. Os 5:10; Is 8:6-8; Sal 18:5-17; 32:6; 42:8; 124.4- — 84 Cf. Dom M. Guiu Camps, o.c. p.302; A. Gelin, o.c. p.632; E. B. Allo, o.c. p.iSgs; Daremberg-Saglio, Dicit. *d'Antiq. Gréco-Romaines* fig.4358 y 4361. — 85 Cf. Is 28:15; Nah 1:8; Dan 9:26; 11:22. — 86 Cf. 1 Jn 3:23; 4:7.21; 5:1-15. — 87 Algunos buenos códices tienen ἐστάβην = “me aposté,” “me coloqué,” en primera persona singular, referido a San Juan. En cuyo caso no sería la Bestia la que se apostó, sino el vidente de Patmos. Y, en efecto, el capítulo 13 comienza diciendo: *Vi cómo salía del mar una bestia.* (v.1), que parece indicar que San Juan estaba en la playa. Sin embargo, el contexto favorece más la lección en tercera persona, referida a la Bestia.

Capítulo 13.

El dragón transmite su poder a la bestia, 13:1-18.

El demonio, arrojado del cielo sobre la tierra, lleno de furia se dispone a aprovechar el poco tiempo que le queda para deshacer, si le fuera posible, la obra de Dios en este mundo. El capítulo 13 nos describe cómo el Dragón organiza sus fuerzas para la lucha que se propone seguir contra la descendencia de la Mujer, es decir, contra la Iglesia de Cristo. Su reino es organizado imitando el modelo de su adversario, o sea el del Cordero. Al mismo Cordero opone Satanás la Bestia, el anticristo. Prepara incluso para su Bestia una especie de resurrección, de entronización — imitación de la entronización del Cordero —, de parusía diabólica. Estas escenas tienen lugar sobre la tierra en presencia del Dragón y van acompañadas con cánticos, imitando lo más posible lo que se había dicho del Cordero en los capítulos 4-5. Sin embargo, una Bestia sola no podía rivalizar con la potencia del Cordero. Esta es la razón de que Satanás consiga la ayuda de una segunda Bestia, *la Bestia de la tierra*¹. Las dos Bestias, imitando a los dos Testigos de Cristo², se enfrentan con el Cordero. Logran seducir a muchos hombres³ sirviéndose de milagros aparentes; y los marcan con su señal. De este modo se enfrentan sobre la tierra dos ejércitos, el del Dragón, capitaneado por las dos Bestias, y el del Cordero. El desarrollo de la lucha seguirá un curso cuyo paralelismo con los capítulos 6-11 es evidente⁴.

El capítulo 13 nos presenta y describe esas dos Bestias, de las cuales se servirá el Dragón para hacer la guerra a la Iglesia de Cristo⁵. La primera Bestia es el imperialismo romano con sus medios potentísimos de conquista, dominio y seducción. La otra Bestia representa el poder del sacerdocio pagano, especialmente el de Asia Menor, servilmente sometido al capricho de los emperadores.

El capítulo 13 se puede dividir en dos partes: la Bestia del Occidente (v.1-10), la Bestia del Oriente (v.11-18).

La Bestia del Occidente, 13:1-10.

¹ Vi cómo salía del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas, y sobre las cabezas nombres de blasfemia. ² Era la bestia que yo vi semejante a una pantera, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león. Diole el dragón su poder, su trono y una autoridad muy grande. ³ Vi a la primera de las cabezas como herida de muerte, pero su llaga mortal fue curada. Toda la tierra seguía admirada a la bestia. ⁴ Adoraron al dragón, porque había dado el poder a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella? ⁵ Dieselo asimismo una boca, que profiere palabras llenas de arrogancia y de blasfemia, y fuese concedida autoridad para hacerlo durante cuarenta y dos meses. ⁶ Abrió su boca en blasfemias contra Dios, blasfemando de su nombre y de su tabernáculo, de los que moran en el cielo. ⁷ Fuele otorgado hacer la

guerra a los santos y vencerlos. Y le fue concedida autoridad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. ⁸ **La adoraron todos los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito, desde el principio del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado.** ⁹ **Si alguno tiene oídos, que oiga.** ¹⁰ **Si alguno está destinado a la cautividad, a la cautividad irá; si alguno mata por la espada, por la espada morirá. En esto está la paciencia y la fe de los santos.**

La primera Bestia simboliza, según Ap 17:10-14, el Imperio romano, tipo de todas las fuerzas que se levantarán contra la Iglesia en el decurso de los siglos. En efecto, el vidente de Patmos ve esa primera *Bestia venir del Mediterráneo con siete cabezas y diez cuernos* (v.1). Hay que tener en cuenta que la potencia del imperio romano era en gran parte marítima, sobre todo vista desde Asia Menor. En los diez cuernos, la Bestia llevaba otras tantas *diademas*, y en las siete *cabezas*, *nombres de blasfemia*. Las siete cabezas de la Bestia simbolizan una serie de siete emperadores que se sucedieron en el trono de Roma. Y probablemente también aluden a las siete colinas sobre las cuales se asentaba la capital del Imperio romano. Los diez cuernos representan diez reyes vasallos de Roma que actuaban en íntima conexión con ella en su política persecutoria contra la Iglesia. La identificación de esos reyes y emperadores resulta difícil e hipotética, como veremos después. La fábula representaba la hidra con muchas cabezas para significar su resistencia a la muerte, porque, destruida una cabeza, quedaban las otras. Los cuernos son en la Sagrada Escritura símbolos de la fuerza, incluso de la fuerza militar. Las coronas que llevaba la Bestia significan el poder regio de los distintos soberanos. En cada una de las siete cabezas hay un *nombre de blasfemia*, es decir, un *nombre blasfemo*. Tales debían de ser a los ojos de San Juan y de los cristianos de entonces los títulos que los emperadores romanos se daban a sí mismos, como vemos por las monedas y las inscripciones. Algunos de ellos eran indudablemente blasfemos: *Augustus*, *Divus*, *Deus*, *Filius dei*, *Dominus*, *Salvator*, *Benefactor*. Estos títulos herían profundamente a los judíos, monoteístas, y a los cristianos, porque con ellos una pura criatura trataba de arrogarse atributos divinos exclusivos de Dios. Domiciano fue el primero que empezó a usar estos títulos en la misma Roma, en donde ninguno de sus predecesores se había atrevido a aceptarlos ⁶, si exceptuamos el título de *Augustus*. El emperador Tiberio se excusa en una ocasión de haber permitido que los españoles le dedicasen un templo, siguiendo en esto el ejemplo de Augusto, que había permitido erigir en Pergamo un templo en su honor. Pero, si lo toleraba excepcionalmente, sabía muy bien — como dice Tácito ⁷ — que era un hombre mortal. También Nerón impidió que le dedicasen un templo en Roma. Solamente los admitió para después de su muerte, porque los honores divinos no se debían dar — según él — a un emperador mientras viviese entre los mortales ⁸.

En el v.2 nos describe el autor sagrado el aspecto exterior de la primera Bestia. Era *semejante a una pantera*, como la tercera bestia de la visión del profeta Daniel ⁹. Con esto, tal vez San Juan quiera significar la astuta agilidad y la crueldad felina propias de esta fiera. Las *patas* eran parecidas a *las de un oso*, con lo que quiere indicar la potencia irresistible de sus acometidas. Esta nota distintiva corresponde a la segunda bestia de Daniel ¹⁰. La *boca era como la de un león*, el cual, arrojándose impetuosamente sobre su víctima, la deshace y la tritura con sus poderosas mandíbulas. También la primera de las cuatro bestias de la visión de Daniel era semejante a un león n. Por consiguiente, la descripción que nos da San Juan de la Bestia del Apocalipsis está compuesta de elementos tomados de las cuatro bestias de Daniel ¹² y se inspira evidentemente en ella. El profeta Daniel ve, en visión nocturna, salir del mar Grande, es decir, del Mediterráneo, cuatro grandes bestias, diferentes una de otra. La primera era como león con alas de águila; la

segunda era semejante a un oso; la tercera era como un leopardo con cuatro cabezas; la cuarta, diferente de todas las otras, era terrible, espantosa, sobremanera fuerte, armada con dientes de hierro y tenía diez cuernos. Estas bestias representan otros tantos reinos¹³ que se levantarán en la tierra antes que llegue el reino de los santos. De la cuarta bestia, la más temible de todas, armada con diez cuernos, vio Daniel que salía un cuerno pequeño, que derribó tres de los otros diez. Y tenía una boca que hablaba con arrogancia. La cuarta bestia simboliza el reino seléucida, del que salió el pequeño cuerno, Antíoco IV Epífanes, tan arrogante, que se levantará contra el Altísimo, pretenderá abrogar su Ley y perseguirá a los santos durante un tiempo, dos tiempos y medio tiempo, o sea durante tres años y medio.

El autor del Apocalipsis reúne los diversos elementos de estas cuatro bestias para componer la figura de su terrible Bestia. Las siete cabezas de ésta son la suma de las cuatro cabezas de la tercera bestia de Daniel más las cabezas de las tres restantes fieras del profeta. La Bestia del Apocalipsis forma, pues, la síntesis de las cuatro bestias de Daniel. Con lo cual el vidente de Patmos parece querer indicarnos que esta espantosa Bestia reúne en sí lo peor que los siglos han podido contemplar de fuerzas organizadas opuestas a los planes de Dios.

La cuarta bestia de Daniel, la más parecida a la primera del Apocalipsis, que designaba al imperio seléucida, fue posteriormente empleada para designar al Imperio romano. Esto se ve claramente por el Evangelio de San Lucas¹⁴, en donde la expresión *abominación de la desolación*, que significaba para Daniel la obra de la cuarta bestia, encarnada en Antíoco IV Epífanes, se aplica al asedio de Jerusalén por las fuerzas de Roma. De igual modo, en el libro 4 de Esdras (11-12), las visiones de Daniel son transformadas para representar al imperio romano.

Por eso no tiene nada de extraño que San Juan, siguiendo la tradición apocalíptica de su tiempo, quiera simbolizar con su primera Bestia al Imperio romano. A esta Bestia entrega el Dragón, como príncipe de este mundo¹⁵, su *poder, su trono y una autoridad muy grande* (v.2). Lo cual constituye una ridícula parodia de la entronización del Cordero en el cielo¹⁶. El autor sagrado considera la Bestia como un poder satánico, agente terrestre del diablo. Esto se comprenderá mejor si tenemos presente que San Juan considera al Imperio romano como adorador de los ídolos y perseguidor de la fe. Es, en una palabra, la encarnación del poder de Satanás, opuesto al reino de Dios y a su Iglesia. A esto no obsta el que San Pedro¹⁷ y San Pablo¹⁸, considerando al Imperio romano como una *fuerza* conservadora del orden y de la paz social, lo presenten a los fieles como ordenado por Dios. Y por este motivo mandan a los cristianos pagar los tributos y rogar por el emperador y los gobernantes a fin de que puedan gozar de paz y servir en ella a Dios.

Después de la parodia de entronización de la Bestia, en el v.2 sucede algo inesperado. San Juan ve a la primera de las siete cabezas de la Bestia *como herida de muerte, pero su llaga mortal fue curada* (v.3). Probablemente se alude aquí a la restauración del Imperio romano, momentáneamente sacudido por la guerra civil que siguió a la muerte de Nerón. También el autor sagrado pudiera referirse al asesinato de Julio César, que pareció por un momento ser el fin del poder de Roma. Pero ésta se levantará más potente y gloriosa bajo Augusto, designado por el mismo Julio César como su sucesor. Para otros autores, la expresión *su llaga mortal fue curada* aludiría a los rumores populares acerca de Nerón *redivivus*, que los cristianos tal vez creyeron ver realizados en Domiciano, segundo Nerón por su persecución contra la Iglesia. Por aquella época corrían escritos judíos de tipo apocalíptico que afirmaban que Nerón no se había suicidado en el año 67, sino que se había refugiado entre los partos. De allí volvería a Roma con un ejército para destruirla e inaugurar los tiempos mesiánicos¹⁹. Esta leyenda se fue transformando poco a poco, hasta presentar a Nerón resucitado y encarnando al demonio²⁰. Bien pudiera ser que San

Juan se haya hecho eco de esta leyenda ²¹.

La Bestia herida ²² y curada es como un remedo del Cordero degollado y resucitado ²³. Es otro caso de paralelismo polémico, bastante frecuente en esta última parte del Apocalipsis. Para combatir el reino de Cristo resucitado, el Dragón le opone el poder de un falso resucitado. El prodigio aparente de la curación de la Bestia despierta la admiración de *toda la tierra*, es decir, de las naciones conquistadas por Roma, que se rinden ante el poder de la Bestia y en ella *adoran al Dragón* (v.4). El autor sagrado alude indudablemente al culto imperial, muy extendido en Asia Menor, en el cual se tributaban honores divinos al *Divus Imperator* y a la *dea Roma*. El culto de los ídolos, que va implicado en la sujeción al imperio idolátrico de Roma, es en la Sagrada Escritura el culto a los demonios ²⁴. Adorar al emperador o a Roma y adorar al demonio es todo uno en el pensamiento de San Juan. Los emperadores romanos, aceptando los títulos divinos y permitiendo la erección de templos en su honor, obligaban a sus súbditos a dar culto al poder romano y, en último término, al demonio. El culto de Roma y de sus emperadores se había difundido particularmente por la provincia pro-consular de Asia. En una inscripción de Halicarnaso se saluda a Augusto con las expresiones de “Zeus paternal y salvador de todo el género humano.” ²⁵

El mundo se inclina ante la fuerza brutal del Imperio romano, y se somete de cuerpo y alma al principio que lo inspira. Este, para el autor del Apocalipsis, no es otro que el Dragón ²⁶. Todos los moradores del Imperio romano, es decir, aquellos que no están escritos en el libro de la vida eterna, sino que adoran a los ídolos, se rindieron a la Bestia, exclamando: *¿Quién como la Bestia? ¿Quién podrá guerrear con ella?* Son éstas expresiones que en el Antiguo Testamento se dirigen exclusivamente a Dios ²⁷. De donde se deduce que los adoradores de la Bestia la consideraban como el dios más poderoso, contra el cual nadie podía levantarse.

Todo el universo está sometido al poder de Dios, pero es El quien, por sus altos juicios, permite la acción del Dragón, el cual inspira a la Bestia las *palabras blasfemas* que van implicadas en los nombres divinos que los cesares se arrogaron. La actuación de la Bestia se asemeja a la del “pequeño cuerno” de la visión de Daniel ²⁸: *hablaba con gran arrogancia*, pronunciando *palabras llenas de blasfemia* (v.5). Los autores antiguos narran hechos blasfemos de divinización de los emperadores o de familiares de éstos ²⁹. A la Bestia se le permite desarrollar su acción durante un período de *cuarenta y dos meses*, es decir, durante tres años y medio, que es el tiempo simbólico de toda persecución religiosa. El tiempo que es dejado al Dragón para que actúe sus planes está, pues, estrictamente delimitado. Durará tanto como la profanación del templo de Jerusalén por el “pequeño cuerno,” Antíoco IV Epífanes ³⁰, como la predicación de los dos Testigos ³¹ y como el retiro de la Mujer en el desierto ³². Todos estos hechos son evidentemente simultáneos y constituyen aspectos diversos de un mismo suceso.

Las pretensiones de los emperadores romanos a ser divinizados constituían una suplantación de los derechos de Dios y un gravísimo insulto contra los santos que le aclaman en el cielo como tal (v.6). San Juan, profundamente irritado ante semejante pretensión, la considera como una *blasfemia contra Dios*, contra su *santo nombre* y contra su *tabernáculo*. El tabernáculo se identifica aquí con el cielo, concebido por el autor del Apocalipsis a semejanza del templo de Jerusalén. Esta actitud blasfema de la Bestia corresponde perfectamente con la realidad histórica, que nos es conocida por los autores antiguos. Suetonio nos habla de la *arrogancia* del emperador Domiciano, el cual dictó en cierta circunstancia una circular que comenzaba así: *Dominus et deus noster sic fieri iubet*. Y después se estableció que se le llamase y se le designase con estos títulos tanto por escrito como en la conversación ³³. La madre de Domiciano era llamada madre de dios y reina del cielo. Y el hijo mayor de Domiciano, muerto a los dos años, era representado sentado en lo alto del cielo sobre un trono en actitud de juzgar junto con siete estrellas. La reli-

gión imperial constituirá en adelante el armazón del régimen y el criterio de la romanidad. El culto imperial llegó a ser con el tiempo la muestra de lealtad al imperio. Los cristianos, *los santos*, por rehusar practicar la religión idolátrica del imperio, eran considerados como enemigos del Estado, como anarquistas que atentaban contra la seguridad de la nación. Por eso se les perseguía y se les condenaba a muerte: *Fuele otorgado a la Bestia hacer la guerra a los santos y vencerlos* (v.7). Los *santos* son los miembros de la Iglesia, la cual en aquel tiempo ya estaba extendida por *toda tribu, pueblo, lengua y nación*. Dios permite que la Iglesia sea perseguida y muchos de sus miembros muertos porque la tribulación sirve para purificarla y para mostrar su grandeza. “La virtud — como decía San Pablo — se perfecciona en la flaqueza”³⁴. Pero, si bien las persecuciones hacían que muchos cristianos fuesen abatidos, nunca pudieron abatir a la Iglesia en cuanto tal. Todo lo contrario, los vencidos en las persecuciones serán después los vencedores de sus mismos verdugos³⁵. “La sangre de los mártires — como diría Tertuliano — es semilla de cristianos.” Dios en su providencia divina lo ha dispuesto todo de tal manera, que pueda servir al triunfo definitivo de su causa. Por eso, los cristianos no han de desalentarse al verse perseguidos a muerte, sino que han de confiar en Dios, que al fin les dará la plena victoria sobre sus enemigos.

La fuerza y el esplendor del imperio romano arrastró a muchos a darle culto. Los cristianos que se resistían eran inmolados como enemigos del Estado y de la religión. Pocos años después de la composición del Apocalipsis, Plinio el Joven narra en una carta al emperador Trajano la conducta que había seguido con los cristianos de Bitinia. A los acusados de cristianismo los hacía llevar ante la imagen del emperador y de los otros dioses para que les ofreciesen incienso e hicieran una libación de vino. Los que ejecutaban este rito eran puestos en libertad; en cambio, los que se negaban eran ejecutados como rebeldes³⁶. Años más tarde, el procónsul de Asia exigía a San Policarpo jurar por el nombre del César y llamarle Señor, *Κύριος Καίσαρ* 37f a lo que el Santo se negó creyendo que esto era una confesión idolátrica. En tiempo de San Juan todavía no se había llegado a este extremo; pero el profeta, que veía el culto del emperador y de Roma extendido y solemnizado en la provincia proconsular de Asia, podía muy bien entrever adonde llegaría tal superstición.

Por eso dice muy bien que adoraron a la Bestia tocios *los moradores de la tierra* (v.8). Solamente los cristianos, *cuyo nombre está escrito en el libro de la vida desde el principio del mundo*, se negaron a ofrecer incienso a las imágenes de los emperadores. Los *moradores de la tierra* son los enemigos de Dios según la manera de hablar del Apocalipsis. Estos no están escritos en *el libro de la vida del Cordero degollado*. Aquí, como en Ap 21:27, el libro de la vida se atribuye al Cordero inmolado, porque ha sido El que con su inmolación sobre la cruz ha dado vida al mundo³⁸. Cristo tiene, pues, el libro de la vida en su poder³⁹, y de él puede borrar a los que sean indignos. Este libro está escrito *desde la fundación del mundo*, como se dice también en Ap 17:8. El plan divino de la redención por medio de la sangre del Cordero inmolado estaba ya determinado desde la eternidad. Cristo estaba predestinado desde la eternidad al sacrificio redentor de su vida, como lo afirma la i Pe: “Habéis sido rescatados de vuestro vano vivir. con la sangre preciosa de Cristo, como de Cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro.”⁴⁰

Pero para poder ser inscrito en el libro de la vida es necesario participar de los sufrimientos de Cristo. Porque sólo la vía de la cruz es la que conduce al cielo. Esta es la razón de que San Juan anuncie a los fieles sufrimientos y hasta la muerte con frases un tanto enigmáticas: *Si alguno esta destinado a la cautividad, a la cautividad ira; si alguno mata por espada, por espada morirá* (v.10). No se trata aquí de la ley del talión, porque rompería evidentemente la marcha del

pensamiento. Se trata de una grave advertencia del vidente de Patmos hecha a sus lectores acerca de lo que va a ocurrir. De ahí la expresión: *Si alguno tiene oídos, que oiga* (v.9), con la que quiere llamar la atención de los cristianos de Asia sobre el peligro que les amenaza⁴¹. El autor sagrado tiene ante los ojos la lucha que se acerca, que ha de ser afrontada por los fieles no con la fuerza de las armas, sino con el sufrimiento, abrazándose con la cruz que a cada uno tenga el Señor preparada. Esta puede ser el *destierro*, que él mismo estaba sufriendo en Patmos, o la *muerte*, que muchos ya habían sufrido. Los cristianos han de aceptar con *fe y paciencia* las persecuciones, que en los planes divinos están destinadas a perfeccionarlos y a manifestar su virtud.

La advertencia de los v.9-10 está tomada de Jeremías⁴², que le da otro sentido. El profeta amenaza al pueblo israelita prevaricador con la cólera de Dios. Unos morirán de peste, otros al filo de la espada, otros perecerán de hambre y otros serán llevados cautivos. Pero esto será efecto de la justicia divina, que por estos medios castiga las iniquidades de su pueblo, mientras que en el Apocalipsis es la misericordia de Dios, que se propone por los mismos medios coronar a sus fieles con la corona de la gloria. La persecución promovida por los agentes del culto imperial pondrá a prueba la *paciencia* y la *fe* de los santos. Si saben soportarla por amor a Jesucristo, les alcanzará la vida eterna⁴³. El Salvador había anunciado en diversas ocasiones a sus discípulos que tendrían que sufrir persecuciones y pruebas de todo género por su nombre. Pero las persecuciones serían ocasión para dar testimonio de Jesucristo y para manifestar la verdadera calidad del cristiano. **“Por su paciencia en la prueba salvarían sus almas.”**⁴⁴

La Bestia del Oriente, 13:11-18.

¹¹ Vi otra bestia que subía de la tierra y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como un dragón. ¹² Ejerció toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella e hizo que la tierra y todos los moradores de ella adorasen a la primera bestia, cuya llaga mortal había sido curada. ¹³ Hizo grandes señales, hasta hacer bajar fuego del cielo a la tierra delante de los hombres. ¹⁴ Extravió a los moradores de la tierra con señales que le fue dado ejecutar delante de la bestia, diciendo a los moradores de la tierra que hiciesen una imagen en honor de la bestia, que tiene una herida de espada y que ha revivido. ¹⁵ Fuele dado infundir espíritu en la imagen de la bestia, para que hablase la imagen e hiciese morir a cuantos no se postrasen ante la imagen de la bestia, ¹⁶ e hizo que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se les imprimiese una marca en la mano derecha y en la frente, ¹⁷ y que nadie pudiese comprar o vender sino el que tuviera la marca, el nombre de la bestia o el número de su nombre. ¹⁸ Aquí está la sabiduría. El que tenga inteligencia calcule el número de la bestia, porque es número de hombre. Su número es seiscientos sesenta y seis.

Después de la visión de la primera Bestia, San Juan ve otra Bestia, que se diferencia de la primera. La primera sale del mar, es decir, viene del occidente; la segunda, en cambio, *viene de la tierra*, o sea, para Juan, que estaba en Patmos, la tierra era el Asia Menor. La primera tenía diez cuernos, expresión de su gran poder; la segunda sólo tiene *dos*, que se asemejan a los de un cordero. El profeta Daniel también nos habla de un carnero con dos cuernos⁴⁵, que para él representaba el imperio persa. No obstante el aspecto manso de cordero que tenía la segunda Bestia del Apocalipsis y que parecía hacerla poco temible, su *lenguaje* es venenoso y maléfico *como el del Dragón* (v.11). Con lo cual el autor sagrado quiere significar su actuación en extremo peligrosa y ponzoñosa. Ejerce una actividad muy amplia y maléfica en favor de la primera Bestia.

Es, por lo tanto, una aliada de ella. Le presta su ayuda no con solas palabras, más o menos persuasivas, sino con grandes prodigios, hasta hacer bajar fuego del cielo. Y con estos portentos, obrados delante de la primera Bestia y en honor de ella, logra arrastrar a los hombres en pos de la Bestia, que, habiendo recibido una herida mortal, había revivido. Todavía hace más: infunde espíritu de vida en las imágenes de la Bestia para que hablen. Con esto inducía a todos a que adorasen a la Bestia y hacía morir a los que se resistían a este homenaje. Además, hacía marcar a todos en la frente y en la mano con la señal de la Bestia.

Todos estos detalles nos pintan al vivo el carácter de esta segunda Bestia, que no representa una potencia político-militar como la primera, sino una potencia espiritual al servicio de ella. No dispone de la fuerza, sino de la persuasión y del arte de prestidigitación para engañar a los hombres. Es una fuerza filosófico-religiosa, una especie de personificación de los falsos profetas disfrazados con piel de cordero de que nos habla Jesús en el Evangelio⁴⁶. De ahí que, si la primera Bestia era el tipo del anticristo político, la segunda es el tipo del anticristo religioso. Tiene que ser un poder espiritual que obra poderosamente sobre las almas, induciéndolas a rendir culto a la primera Bestia. Se trata de un poder religioso (v.13), que ejerce al mismo tiempo un poder político de parte del imperio (v.12), y promueve el culto imperial y la persecución contra los cristianos (v.12 y 15)⁴⁷.

Todas estas características corresponden bien al sacerdocio pagano, que tomaba parte en el gobierno municipal de las ciudades y de las provincias. Algunos autores ven en esto una alusión a los colegios sacerdotales del culto de Cibele, el cual estaba muy extendido por la provincia proconsular del Asia Menor y tenía relación con el culto imperial⁴⁸. Pero más probablemente se debe de referir a todo el sacerdocio del Asia Menor, que se esforzaba por promover el culto imperial. Tal vez la ciudad de Pergamo fuera el centro de irradiación de este movimiento en favor del culto imperial⁴⁹. Por aquel entonces existían también religiones sincretistas, especialmente de tendencia gnóstica, que con sus ideas filosófico-religiosas y sus imitaciones del cristianismo amenazaban destruir la verdadera esencia del mensaje cristiano. Todo esto debía de estar presente en la mente de San Juan.

La actividad de la segunda Bestia es de carácter indudablemente religioso. Su ministerio va encaminado a la propagación del culto de la primera Bestia, o sea del culto imperial (v.1a). Para conseguir esto mejor recibe del Dragón el poder de obrar milagros. La primera Bestia había logrado, mediante el prodigio de su aparente resurrección, que toda la tierra la adorase⁵⁰. La segunda también obra aparatosos portentos, con el fin de inducir a los hombres a adorar la estatua de la primera. Los prodigios obrados por la segunda Bestia en favor del César, se asemejan a los que hacía Elías en favor del culto de Yahvé⁵¹. Esta especie de milagros los hacía delante de la primera Bestia, es decir, delante de las estatuas de los emperadores y de sus representantes. Grande fue la importancia que tuvo la estatua del emperador en el juicio de los cristianos delante de los procónsules⁵². En este sentido, el culto imperial vino como a resumir todo el sistema religioso del paganismo romano, y sus exigencias servían de piedra de toque para saber si un acusado cumplía o desobedecía las leyes del imperio, si era blasfemo de la religión oficial y, como tal, reo de muerte⁵³.

Los portentos de la segunda Bestia consiguen *extraviar a los moradores de la tierra* (v.14), admirados ante *el fuego caído del cielo*, y los arrastra al culto de la primera Bestia. Jesucristo ya había anunciado que surgirían falsos profetas y seudotaumaturgos que harían portentos para seducir a los hombres⁵⁴. Y San Pablo también afirma que la venida del anticristo “irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición.”⁵⁵

La segunda Bestia se esfuerza, además, en hacer levantar *estatuas* a la primera Bestia, o sea a Roma y a sus emperadores. Estas estatuas eran muchas veces imágenes que aparentemente hablaban o se movían (v.15). Los paganos, tanto griegos como romanos, tenían gran fe en las estatuas parlantes. Era fácil introducir un hombre en una estatua hueca para que hablase⁵⁶. En las ruinas de santuarios paganos antiguos se han encontrado tubos o huecos ingeniosamente dispuestos, contiguos a las estatuas de los dioses, por donde los sacerdotes idólatras podían hablar, produciendo la sensación de que eran las estatuas las que hablaban. Son todas supercherías, bastante frecuentes en el paganismo antiguo, de las cuales debió de servirse el sacerdocio pagano de Asia Menor para acreditar ante el pueblo el culto imperial. También en el mundo pagano se atribuían milagros y grandes prodigios a personajes determinados. El ejemplo más típico lo tenemos en la vida legendaria y taumatúrgica de Apolonio de Tiana — contemporáneo de San Juan — escrita por Filóstrato. También en los escritos de Jámblico y de Porfirio se narran hechos portentosos, que pueden ser considerados como obra de magia y prestidigitación.

La Bestia, al mismo tiempo que se servía de estos artificios para promover el culto imperial, se constituía en denunciadora de los que no adoraban a la Bestia. En la carta de Plinio el Joven al emperador Trajano refiere el legado cómo le eran llevados los cristianos para que los juzgase, y cómo se le presentaban listas de gentes denunciadas por ser cristianas sin la firma de los denunciantes. A lo cual contesta el emperador diciendo: “No se han de llevar a cabo pesquisas a propósito de los cristianos; pero, si son acusados y convencidos, hay que castigarlos. Por lo demás, en ningún género de crímenes se han de aceptar denuncias que no estén firmadas por alguien, ya que esto serviría de pésimo ejemplo”⁵⁷. De aquí se puede deducir que no eran las autoridades romanas, sino otras, las que llevaban la iniciativa de la persecución. La situación descrita por Plinio hace suponer que gran número de gentes de todas clases y condiciones, tanto del campo como de la ciudad, se hacían cristianas. Con esto, los templos y las fiestas paganas eran poco frecuentados, y la carne de las víctimas sacrificadas en los templos no se podía vender. Ante esta situación, el sacerdocio pagano debió de reaccionar violentamente en contra de los cristianos, convirtiendo la cuestión religiosa en una cuestión de lealtad al poder imperial.

La Bestia, o sea, el sacerdocio pagano todavía va más lejos en su odio perseguidor. Acude a toda suerte de sanciones económicas y sociales para vencer la resistencia de los cristianos que no quieren adorar la estatua del emperador (v. 16-17). Obliga a todos *los hombres, pequeños y grandes, ricos y pobre, libres y siervos, a imprimir una marca en la mano y en la frente*, sin la cual ninguno de ellos podía *comprar o vender*. La *marca o señal* (Χάραγμα) que los adoradores de la Bestia llevaban sobre la mano derecha y sobre la frente, es una imitación de la señal que llevaban los seguidores del Cordero⁵⁸. La marca que llevaban era el nombre de la Bestia o la cifra de su nombre. La imagen de este mareaje está tomada de los tatuajes sagrados que existían en ciertos cultos paganos. En algunos santuarios antiguos se imprimía una marca a fuego a los que estaban dedicados al culto de dicho templo. También los esclavos y los soldados llevaban una marca hecha a fuego. Y Ptolomeo Filopator, rey de Egipto, hizo imprimir a fuego sobre la carne de los judíos el signo de Dionisos-Baco, que consistía en una, hoja de hiedra⁵⁹. El autor del Apocalipsis se sirve de todos estos datos ambientales para expresar la pertenencia a la Bestia, sin que sea necesario admitir un tatuaje real. No hay razón para ver en esta señal una especie de certificado oficial de lealtad al emperador parecido a los *libelli* de Decio⁶⁰, porque, a fines del siglo I, los cristianos todavía no eran numerosos. Además, en aquella época nadie rehusaba el culto imperial, excepto los judíos que estaban dispensados. Y los cristianos, o bien pasaban por judíos, o bien se distinguían fácilmente de los demás por su aislacionismo. La interpretación que ve en esta señal el uso de las monedas, que llevaban grabada la efigie del emperador con sus títulos

divinos, no parece tener mucha probabilidad, pues no podría ser designada por una señal hecha sobre la frente. Por otra parte, los cristianos nunca fueron tan fanáticos que rehusaran servirse de las monedas corrientes. En esto seguían el ejemplo y la doctrina de Jesús, propuesta cuando fue interrogado por los fariseos acerca de las relaciones de la religión con el poder romano ⁶¹.

En la historia de las persecuciones se descubren innumerables medios y motivos excogitados por los perseguidores para excluir a los cristianos de la vida social, impidiéndoles el acceso a los puestos y cargos del Estado y de la ciudad ⁶².

El autor del Apocalipsis termina indicando el nombre de la Bestia (v.18), causa de tantos males y persecuciones para los seguidores de Cristo. Pero, por razones de prudencia, y porque sería peligroso comprometer a las comunidades cristianas con una acusación de lesa majestad, no dice expresamente: esa Bestia de que os hablo es el Imperio romano o el emperador fulano de tal. Da el nombre de la Bestia, pero cifrado, y encubriéndolo en forma de adivinanza. Por eso, para llegar a descifrar la adivinanza se necesita inteligencia y buen cálculo. Los antiguos se valían de la *guematria* para estos casos. La guematría era el arte de indicar los nombres valiéndose del valor numérico de sus letras. Sabido es que los antiguos se servían de las letras del alfabeto para designar las cifras matemáticas. Los números que nosotros usamos hoy día han sido tomados de los árabes en época posterior. La guematría era bastante corriente entre los judíos y los grecorromanos. En Pompeya se han encontrado excelentes ejemplos de guematría, como éste: “Yo amo a aquella cuya cifra es 545.”⁶³

Los lectores del Apocalipsis debían de conocer la clave o el secreto para interpretar el número propuesto por San Juan. Para nosotros, en cambio, resulta muy difícil el saber con certeza a qué nombre se refiere, porque una sola cifra puede corresponder a muchos nombres. Conociendo un nombre, resulta muy fácil sacar su cifra; pero teniendo solamente la cifra, es difícilísimo llegar al conocimiento cierto del nombre si no hay otras circunstancias que puedan contribuir a esclarecer el enigma. Es lo que sucede en nuestro caso, en el que sólo conocemos la cifra y las circunstancias no son tan determinantes que nos puedan indicar con seguridad a qué nombre se refiere. La cifra que nos da San Juan designa indudablemente el nombre de la Bestia, ya se trate de un hombre determinado o de una categoría de hombres. Pero ¿cuál es el número exacto que nos da San Juan? El texto original no es seguro, pues algunos códices dan el número 616, y los otros el 666. La mayoría de los códices y los mejores leen el número 666. Un pequeño grupo, en cambio, compuesto por el códice griego C, por el latino *Laudianus*, el armeno 4 y por San Ireneo ⁶⁴, tienen el número 616. ¿Será el 616 una variante intencionada para encontrar en el número un nombre determinado? ¿Será el 666 más conforme con el sentido peyorativo que tiene el número 6 en el Apocalipsis? Se han propuesto variadísimas y numerosas interpretaciones a propósito de ambas cifras.

Aceptando el número 666, que, según la crítica textual, es el que se ha de preferir, se han propuesto las siguientes interpretaciones: Si el cálculo guemátrico se hace con letras hebreas, lo que no sería imposible tratándose del Apocalipsis, el criptograma podría ser QSR: (= ico + 60 + 200) NRON (= 50 + 200 + 6 + 50. Total, 666) = *César Nerón 65*; o también QYSR (=100+10 + 60 + 200) RWMYM (= 200 + 6 + 40 + ío + 40. Total, 666) = *César de los Romanos*. Si el cálculo se hace con letras griegas, se pueden suponer varias posibilidades: $\lambda\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$: *latino* = 666; o también $\eta\ \lambda\alpha\tau\acute{\iota}\nu\eta\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$: *el imperio latino* = 666.

A propósito del número 616 son también varias las interpretaciones. Como el Apocalipsis se dirige a los cristianos de lengua griega, muchos autores han pensado en el título de $\text{Καίσαρ} - \beta\epsilon\acute{\omicron}\beta$ (= KAISAR: 20 + 1 + 10 + 200 + 1 + 100; ZEOS: 9 + 5 + 70 + 200. Total, 616) = *César es dios*. Otros autores proponen leer $\eta\ \text{Ιταλ}\eta\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$: *el imperio de Italia* = 616. Si la guematría se

hiciese con letras hebreas, sería: QYSR ROM = *César de Roma*: 616; o también QSR NRO = *César Nerón*: 616. R. Schütz 65 sugiere que la cifra 616, tal como nos la ofrece el códice *Laudianus*: DCXVI, haría referencia a un sello imperial grabado sobre las monedas, y que contendría las iniciales de Domiciano (= D) César (= C) y la fecha del año 16 (= XVI) de su *tribunitia potestas*. El inconveniente que tiene esta hipótesis es que el cálculo se haga sobre números romanos, quizá poco conocidos entre los griegos y judíos.

Por otra parte, el nombre de Nerón también se puede aplicar a Domiciano, el nuevo Nerón. Así lo hacen varios autores antiguos, como Juvenal⁶⁷. Plinio dice de Domiciano: “Neroni simillimus”⁶⁸. Y Tertuliano lo llama “portio Neronis de crudelitate”⁶⁹. Como es sabido, fue Nerón el que inició la persecución contra los cristianos. Pero a Nerón hay que considerarlo no tanto como persona particular, que ya había muerto, cuanto como símbolo de los futuros emperadores que habían de perseguir a la Iglesia. Spitta, Holtzmann y otros encuentran la cifra 616 en el nombre de Calígula, Γάϊος Καίσαρ. Y la muerte-resurrección de la Bestia aludiría a la grave enfermedad de la que sanó Calígula al comienzo de su reinado⁷⁰.

En resumen, por lo dicho se podrá entrever la dificultad de determinar con absoluta certeza el nombre de la Bestia. Hemos de tener en cuenta también el simbolismo de San Juan, tan importante en el Apocalipsis. La cifra 666 es muy posible que tenga un valor simbólico de imperfección y deficiencia (=7 — 1): es un querer acercarse a 7, número de la perfección y plenitud, pero nunca podrá llegar a él. En este sentido se contrapone a la cifra del nombre de Jesús, que en griego da el valor numérico de 888 (= 7 + 1). El 888 es un número perfecto, que significa plenitud, porque está compuesto del número 7 más i. Sabido es cómo en el Apocalipsis el número 7 es símbolo de plenitud. Por consiguiente, Jesús tiene — por contraposición con la Bestia — una superplenitud de ser y de poder porque supera a 777⁷¹. Sin duda que San Juan explicaría de palabra el sentido de este nombre. Pero él ha querido transmitirlo a la posteridad bajo esta forma velada para evitar que los representantes del emperador de Roma pudieran tomar represalias contra los cristianos. Por esta misma razón, como es muy probable, designa a Roma en el capítulo 16 bajo el nombre de Babilonia.

1 Ap 13:11-12. — 2 Ap 11. — 3 Ap 13:13-15. — 4 E. B. ALLO, o.c. p.202-203. — 5 Cf. H. Schlier, *Vom Antichrist. Zum 13 Kapitel der Offenbarung Johannes*: Theologische Aufsätze K. Barth zum 50 Geburtstag (München 1936); P. Bellet, Consideraciones sobre el capítulo 13 del Apocalipsis: XIII SemBiblEsp (Madrid 1953) 359-376; W. Barclay, *Great Themes of the New Testament*: V. *Revelation 13*: ExpTim 70 (1958-1959) 260-264.292-296. — 6 Suetonio, *Domitianus* 13:2. — 7 *Annales* 4:37-38. — 8 Tácito, *Annales* 15:74. — 9 Dan 7:6. — 10 Dan 7:5. — 11 Dan 7:4; cf. Os 13:7-8. — 12 Dan 7:2-8. — 13 Dan 7:17-26. — 14 Lc 21:20. — 15 Mt 4:8; Lc 4:5-6; Jn 12:31. — 16 Ap 5:12. Cf. E. B. Allo, o.c. p.205. — 17 1 Pe 2:13-14. — 18 Rom 13:1-6. — 19 Cf. Tácito, *Aúnales*, 2:8-9; Suetonio, Nerón 57. — 20 Cf. Ascensión de *Isaías* 4:2. — 21 Cf. M. García Cordero, o.c. p.146. — 22 P. S. Minear, *The Wounded Beast (Ap 13:3)*: JBL 72 (1953) 93-101. — 23 Ap 5:6.9.12. — 24 Dt 32:17; 1 Cor 10:20; Ap 9:20. — 25 Citada por A. J. Festugiére-Fabré, *Le monde gréco-romain au temps de N. S.* II p.8. — 26 E. B. Allo, o.c. p.aoy. — 27 Cf. Ex 15:11; Sal 35:10; Zac 3:2; Dan 10:13.203; 12:1; Jds o. — 28 Dan 7:8. — 29 Cf. Suetonio, *Iulius Caesar* 88; *Augustus* 100:4. — 31 Ap 11:3. — 30 Dan 7:8.20. 32 Ap 12:6.14. — 33 Suetonio, *Domitianus* 13. — 34 2 Cor 12:9. — 35 Ap 20:4-6. — 36 Plinio el joven, *Epíst.* 96. — 37 Martirio de San Policarpo 8. — 38 Cf. Jn 3:15-16; 6:33-51. — 39 AP3:5. — 40 1 Pe 1:18-20. Cf. Boulgakof, *Du Verbe incarné* (Paris 1943) P-34. — 41 San Juan ya había empleado la misma frase en Ap 2:7ss. Jesús también la usa en varias ocasiones (Mt 11:15; 13:9.43). Los oídos *para oír* no designan los oídos corporales, sino la voluntad de escuchar la palabra de Dios que se les propone. — 42 Jer 15:2. — 43 Ap 14:12. — 44 Mt 5:11-12; 10:22-23; Lc 21:12-19. — 45 Dan 8:3. — 46 Mt 7:15; cf. Ap 16:13; 19:20; 20:11. — 47 Ap 19:20. — 48 Cf. P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cuites de Domifén et Cybéles* p.80-97. — 49 Cf. Ap 2,12s. Dom Guiu M. Camps, o.c. p-306. — 50 Ap 13:3-4. — 51 1 Re 18:38. — 52 Cf. Plinio El Joven, *Epíst.* 96. — 53 E. B. Allo, o.c. p.229. — 54 Mt 7:15; 24:11.24; Mc 13:22. — 55 2 Tes 2:9-10. — 56 Cf. *Recognitiones Clementinae* 3:47; Atenágoras, *Legatio* 18; 26; Luciano, *De dea syria* io. — 57 Plinio El Joven, *Epíst.* 96 y 97. — 58 Cf. Ap 7:3-4. — 59 Gf. 3 Mac 3:29. — 60 W. M. Ramsay (*The Letters to the Seven Churches of Asia* [Londres 1904] p.iiio-in) y el P. E. B. Alio (o.c. p.212) creen que se trata de una especie de *libelli*, como los que se dieron a los apóstatas en tiempo de Decio. — 61 Mt 22:21. — 62 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl* 5:1:5; Sozomeno, *Hísf.* 5:18; PG 67:1269. — 63 Citado por A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tubinga 1909) p.207. — 64 San Ireneo, *Adv. haer.* 5:30:1. — 65 Cf. C. Bruston, *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Nerón* (Paris 1880); V. Burch, *Reasons why Nero should not be found in Revelation 13*: The Expositor, 19 (1920) 18-28; W. E. Beet, *The Number of the Beast*: *ibid.* 21 (1921) 18-31; E. B. Allo, o.c. exc.34 P-232-236; F. Cramer, *Die symbolische Zahl 666 in der Ap 13:18*: TG 44 (1954) 63; C. Cecchelli, 666 (*Ap 13:18*); Studi in honore di G. Funaioli (1955) p.23-31; S. Bartina, o.c., exc.4: *La cifra de la bestia* p.723-726. — 66 Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian (Göttingen 1933) P-65. — 67 *Satir.* 4:37-38. — 68 Paneg. 53. — 69 Tertuliano, *Apol* 5. — 70 Suetonio, *Calígula* 14. — 71 Gf. S. Bartina, o.c. p.726.

Capítulo 14.

El autor sagrado, después de terminar la descripción de los tres años y medio de persecución, pasa a describirnos el desenlace final. Se trata de un juicio, con el cual se inaugura el reino milenario de Cristo. Las visiones que describen este juicio y el castigo de los perseguidores abarcan hasta Ap 20:6.

El capítulo 14 tiene dos partes bastante distintas. En la primera parte (v.1-5), o sea, en la primera visión, que corresponde a la visión del capítulo 7, San Juan nos ofrece un cuadro radiante de felicidad bienaventurada que va como a coronar esta sección del Apocalipsis (v.5-14). A los seguidores de la Bestia opone San Juan los fieles seguidores del Cordero, reunidos simbólicamente sobre el monte Sión, Jerusalén, en torno del Cordero, porque los 144.000 elegidos representan al Israel nuevo, al Israel de Dios. Allí ofrecen a Dios y al Cordero las primicias de sus alabanzas y, al mismo tiempo, celebran el triunfo de Cristo que se dibuja en el horizonte. La segunda parte (v.6-20) del capítulo 14 es como una introducción a las siete plagas que serán descritas en la sección siguiente (v.15-16).

El Cordero y sus fieles servidores, 14:1-5.

¹ Vi, y he aquí el Cordero, que estaba sobre el monte Sión, y con El ciento cuarenta y cuatro mil, que llevan su nombre y el nombre de su Padre escrito en sus frentes, ² y oí una voz del cielo, como voz de grandes aguas, como voz de gran trueno; y la voz que oí era de citaristas, que tocaban sus cítaras ³ y cantaban un cántico nuevo, delante del trono y de los cuatro vivientes y de los ancianos; y nadie podía aprender el cántico, sino los ciento cuarenta y cuatro mil, los que fueron rescatados de la tierra. ⁴ Estos son los que no se mancharon con mujeres y son vírgenes. Estos son los que siguen al Cordero adondequiera que va. Estos fueron rescatados de entre los hombres, como primicias para Dios y para el Cordero, ⁵ y en su boca no se halló mentira, son inmaculados.

La multitud de 144.000 vírgenes rescatados de la tierra hace como de contrapeso a la apostasía de los moradores de la tierra del capítulo 13. Los 144.000 representan la totalidad de los elegidos, del mismo modo que en Ap 7:4-8 simbolizaban la totalidad de los cristianos. Estos fieles de Cristo, que no han querido adorar a la Bestia, son llamados *vírgenes* (v.4). Esta expresión es probable que haya que tomarla en sentido metafórico. Los 144.000 son vírgenes en el sentido de que no se han manchado con el culto de los ídolos paganos, principalmente con el culto de la Bestia o culto imperial. Roma era la Gran Prostituta*; en cambio, el Cordero de Dios era inmaculado². Roma se prostituía mediante su propio culto idolátrico y con la corrupción moral que acompañaba a los cultos paganos. Ante tanta corrupción se levanta una gran multitud, que no sólo ha llevado una vida santa y pura, sino que incluso entre ellos hay muchos que han conservado la virginidad. Todos forman la corona de gloria del Cordero inmaculado.

Tanto el Cordero como los 144.000 vírgenes *estaban sobre el monte Sión*. Los profetas suelen contemplar el monte Sión como una montaña elevada que sobresale por encima de todos los demás montes, como faro luminoso que atraerá a sí a todos los pueblos: “Al fin de los tiempos — dice el profeta Miqueas — el monte de la casa de Yahvé se alzaré a la cabeza de los montes, se elevará sobre los collados, y los pueblos correrán a él. Y vendrán numerosos pueblos, di-

ciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob, que nos enseñe sus caminos para que marchemos por sus sendas, pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra de Yahvé”³. La literatura apocalíptica también nos presenta al Mesías reuniendo a sus seguidores y a sus huestes conquistadoras sobre el monte Sión⁴. En el Antiguo Testamento, el monte Sión era el símbolo de la fuerza y de la seguridad para Israel, porque Dios habitaba en él y lo protegía contra todo enemigo⁵. De igual modo, Sión significa en nuestro pasaje del Apocalipsis un sitio seguro de refugio en el que el Cordero reúne a sus pacíficos ejércitos. Mientras que el Dragón y la Bestia estaban apostados sobre la arena movediza de la playa y las olas del mar, el Cordero está sobre el monte Sión, símbolo de seguridad y estabilidad. Los 144.000 (= 12 x 12.000) vírgenes llevaban el *nombre* del Cordero y *el nombre de su Padre escrito en sus frentes* (v.1). El nombre sobre la frente simboliza la consagración de la vida al servicio de Dios. Los siervos llevaban la marca de sus señores; los soldados, la del emperador, a quien habían jurado lealtad. Del mismo modo que en Ap 7:455 el Cordero se aparece a Juan junto al Padre Eterno, rodeado de su corte y de la gran multitud de escogidos. Y mientras el vidente de Patmos contempla esta visión, oye la música de armoniosos cánticos con los cuales los bienaventurados celebran en el cielo la gloria del Cordero (v.2). La felicidad celeste en el Apocalipsis es litúrgica. El cántico que entonaban, acompañándolo con el son de las cítaras⁶, era algo secreto y misterioso, pues sólo podía ser cantado por aquellos 144.000. Es, por lo tanto, *un cántico nuevo*, como todo lo que sucederá en los capítulos 21-22:5. El rumor de este canto, entonado por un coro tan colosal de 144.000 voces, lo compara San Juan al fragor de una inmensa masa de agua al caer o al estrépito aterrador e impresionante de una terrible tempestad de truenos. Este inmenso himno de alabanza a Dios y al Cordero se contrapone al acto de adoración y reconocimiento de la Bestia por sus seguidores⁷.

Los 144.000 elegidos que entonaban el cántico son *los que fueron rescatados de la tierra* (v.3), es decir, de entre los hombres. La *tierra* aquí tiene el mismo sentido que *mundo* en el cuarto evangelio, tomado en sentido peyorativo. Fueron rescatados por la sangre del Cordero, y ahora reinan con Cristo en el cielo. Nos parece más en conformidad con el resto del Apocalipsis ver en este coro colosal no un grupo selecto de entre los elegidos⁸, sino el símbolo de todos los bienaventurados que alaban a Dios en el cielo. Sólo esos 144.000 *podían aprender el cántico*, porque, como dice Bossuet, es necesario experimentar la felicidad de los santos para comprenderla. Forman, pues, la porción escogida de la Iglesia desde sus orígenes hasta el fin. Por eso están más unidos al Cordero y *lo siguen adondequiera que va* (v.4); es decir, que imitan en todo su vida totalmente consagrada a cumplir la voluntad de su Padre. Son *vírgenes*, porque *no se mancharon con mujeres*. Esta *virginidad* es entendida por muchos autores en sentido físico de integridad corporal. Estos 144.000 vírgenes constituirían un grupo selecto en el cielo de los que habían logrado mantenerse libres de todo pecado de índole sexual⁹. Sabido es cuan apreciada fue la virginidad desde los comienzos de la Iglesia. San Pablo considera el estado de virginidad como superior a la vida matrimonial¹⁰. Sin embargo, esta interpretación choca con ciertas dificultades: si se toma el texto demasiado literalmente, habría que excluir a la mujeres de ese grupo de almas vírgenes. Además, en el siglo i — del que habla principalmente San Juan — no sería posible encontrar 144.000 vírgenes, o sea cristianos que hubieran guardado el estado de virginidad por motivos estrictamente religiosos. A nosotros nos parece más probable ver, en esos 144.000 vírgenes, representados a todos aquellos que se mantuvieron alejados del culto pagano, que en la Sagrada Escritura es considerado como una prostitución y un adulterio contra Dios. Son los que se abstuvieron totalmente del culto idolátrico y de la contaminación pagana. Sus obras y su doctrina se habrían conservado en una perfecta pureza, sin dejarse arrastrar por las insinuaciones de los falsos profetas y doctores, auxiliares del Dragón y de la Bestia¹¹. Por esta razón se dice que no se

mancharon en cuanto que lograron una perfección espiritual y religiosa sin tacha alguna ¹².

El Cordero, a quien siguen los elegidos, es al mismo tiempo su pastor. Jesús les precede, llevando su cruz hasta el Calvario, y ellos caminan en pos de El, llevando también cada uno su cruz. Rescatados de entre los hombres cautivos del pecado por el precio de la sangre del Cordero, constituyen *las primicias* de la masa de los redimidos ofrendadas a Dios y al Cordero. La Ley de Moisés prescribía la ofrenda de las primicias de los frutos de la tierra ¹³. Estas primicias, por ser los primeros frutos, eran, naturalmente, considerados como lo más excelente, y por eso eran ofrecidos a Dios ¹⁴. Pues tales son los que forman esa multitud de almas escogidas de entre la masa de los seres humanos. De ellos se dice que *en su boca no se halló mentira* (v.5), porque su vida se ajusta plenamente a la verdad revelada tanto en la doctrina como en las obras ¹⁵. Por este motivo son inmaculados y exentos de toda mancha de pecado. La *mentira* aquí no significa falta de sinceridad en las relaciones sociales con el prójimo, sino, sobre todo, designa *la idolatría*. Para el autor del Apocalipsis la mentira está absolutamente excluida de la nueva Jerusalén ¹⁶.

Tres Ángeles Anuncian la Hora del Juicio, 14:6-13.

Antes de empezar a describirnos la guerra de las Bestias con el Cordero, San Juan nos presenta una serie de visiones. Tres ángeles anuncian, uno después de otro, el juicio (14:6-7), la destrucción de Babilonia (Roma) (14:8) y el castigo de los adoradores de la Bestia (14:9-14). Estos castigos marcarán el tiempo de reposo para los que moran en el Señor (14:12-13). Después vendrá el exterminio de todas las naciones paganas (14:14-20). La proclamación de los tres ángeles y el anuncio de la felicidad de los santos corresponden bastante estrechamente a la proclamación de los cuatro jinetes de 6,i-8 y a la alegría triunfante de los mártires en 6:9-11.

⁶ Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra y a toda nación, tribu, lengua y pueblo, ⁷ diciendo a grandes voces: Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora de su juicio, y adorad al que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas. ⁸ Un segundo ángel siguió, diciendo: Cayó, cayó Babilonia la grande, que a todas las naciones dio a beber del vino del furor de su fornicación. ⁹ Un tercer ángel los siguió, diciendo con voz fuerte: Si alguno adora la Bestia y su imagen y recibe su marca en la frente o en la mano, ¹⁰ éste beberá del vino del furor de Dios, que ha sido derramado sin mezcla en la copa de su ira, y será atormentado con el fuego y el azufre delante de los santos ángeles y delante del Cordero, ¹¹ y el humo de su tormento subirá por los siglos de los siglos, y no tendrán reposo día y noche aquellos que adoren a la Bestia y a su imagen y los que reciban la marca de su nombre. ¹² Aquí está la paciencia de los santos, aquellos que guardan los preceptos de Dios y la fe de Jesús. ¹³ Oí una voz del cielo que decía: Escribe: Bienaventurados los que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, para que descansen de sus trabajos, pues sus obras los siguen.

San Juan vio *otro ángel* que volaba por medio del cielo (v.6). Es un poco extraña esta frase, *otro ángel*, después del cuadro precedente en que se habla del Cordero y de su corte. Tal vez sea efecto de una concatenación un tanto imperfecta del Apocalipsis ¹⁷. El vidente de Patmos, después de hablarnos del triunfo de los elegidos, vuelve a insistir sobre los juicios punitivos de Dios contra los malvados. El ángel que ve Juan vuela por lo más alto del firmamento, como el águila de Ap 8:13. Quiere que todos los hombres del mundo oigan bien el mensaje que les va a transmitir. El

vidente descubre que el ángel trae en sus manos un *evangelio eterno*. Es la buena nueva de la salvación que viene a comunicar a los hombres. Se le llama *evangelio eterno* porque es un mensaje eterno e inmutable. Es el Evangelio mismo de Cristo, que no cambia. Lo contrario sucede con la Ley de Moisés, que sí cambia. No se trata, por consiguiente, de un Evangelio nuevo, más perfecto que el de Jesucristo, ni del Evangelio de los tiempos futuros, como pensaba Orígenes, sino que es sencillamente el Evangelio inmutable de Cristo ¹⁸. El ángel va a pregonarlo a todos los moradores de la tierra, sin distinción de *tribus, lenguas* o *naciones*, para que conozcan los designios de Dios concernientes a la suerte final del mundo ¹⁹. Y para que *adoren* al verdadero Dios (v.7), apartándose al mismo tiempo de la Bestia, bajo cualquier forma que se presente. Los paganos son invitados a convertirse al verdadero Dios y a abandonar sus ídolos antes de que llegue el gran día de la cólera o del *juicio* divino ²⁰ que se ha de abatir sobre Babilonia (Roma) y sobre la Bestia.

El contenido del mensaje del evangelio eterno era: *Temed a Dios y dadle gloria*. Temer a Dios, en lenguaje bíblico, es igual que servirle sinceramente y cumplir con exactitud sus preceptos. *Se da gloria a Dios* cuando se hace en todo la voluntad divina, de manera que la vida resulte una especie de cántico continuo de alabanza. Este continuo homenaje del alma fiel ha de ir dirigido no a los ídolos, sino al *Creador del cielo, de la tierra, del mar y de las fuentes de aguas*. La imagen del ángel anunciando el juicio próximo e invitando al arrepentimiento y a la conversión es un hermoso símil que se puede aplicar a los predicadores del Evangelio. A San Vicente Ferrer se le suele representar como al ángel del Apocalipsis, diciendo a todos los hombres: *Temed a Dios y dadle gloria*.

A este primer ángel siguen otros dos, cuya misión es declarar la justicia divina contra los adoradores de los ídolos. El segundo ángel es el anunciador de catástrofes temporales y políticas de los perseguidores de Dios, representados todos ellos bajo la figura de Babilonia (Roma). El ángel grita con voz fuerte, anunciando el juicio de Dios sobre Babilonia. Se trata de la realización de un juicio que va a ser ejecutado dentro de breve tiempo. El ángel habla en perfecto profético, como para expresar la seguridad y la certeza que tiene de la caída de la gran ciudad, perseguidora de la Iglesia y causa de los males religiosos que aquejaban a la humanidad. *Babilonia* es la Roma pagana, que arrastra a la idolatría a las demás naciones y persigue de muerte a los que abominan de ella. Los cristianos, a los que va dirigido el Apocalipsis, debían de tener cierta familiaridad con este nombre simbólico de Babilonia, que designa ciertamente Roma, como se ve por los capítulos 17-18. Era una designación bastante corriente en los ambientes judíos y cristianos del siglo I ²¹. Este simbolismo estaba sólidamente asentado en el Antiguo Testamento, en donde abundan las amenazas contra Babilonia ²². Se la llama la ciudad grande por su magnitud, su cultura y su influencia en el mundo antiguo ²³. El profeta Jeremías considera a Babilonia como el centro de la idolatría y como la enemiga acérrima de Jerusalén, la capital de los creyentes ²⁴. En nuestro texto del Apocalipsis se aplica a Roma, capital de la primera Bestia ²⁵, lo que en los profetas se decía de Babilonia antigua.

La caída de Roma — la nueva Babilonia — será descrita en los capítulos 17-18. La expresión que emplea el segundo ángel: *Cayó, cayó Babilonia la grande* (v.8), está tomada del libro de Isaías, en donde el profeta dice: “Llegan tropes de gentes, caballos de dos en dos, se alza una voz y dice: ¡Cayó, cayó Babilonia! Todas las imágenes de sus dioses yacen por tierra destrozadas. ¡Oh pueblo mío, pisado, trillado como la mies! lo que he oído de parte de Yahvé Sebaot, Dios de Israel, yo te lo hago saber” ²⁶. Babilonia es considerada por los profetas como un cúmulo de las más grandes abominaciones. Roma le ha sucedido en esto, pues ha corrompido al mundo, sembrando por doquier con enorme frenesí la idolatría, es decir, *la fornicación*, en lenguaje bí-

blico. Al arrastrar a todas las naciones a la idolatría, Roma las ha entregado al furor de la cólera divina. El *vino de la ira*²¹, que Roma ha dado a beber a las demás naciones, significa la embriaguez sensual de sus libertinajes. La fornicación o prostitución espiritual obra como narcótico sobre los habitantes de Roma, que se entregan a toda clase de desenfrenos. Dios permite esto como castigo de la perversión religiosa a la que se habían entregado los adoradores de la Bestia²⁸. En Ap 17:4, la Roma pagana es presentada como una mujer que lleva en su mano la copa embriagante de los cultos paganos y de las abominaciones morales con las que ha emborrachado a los pueblos que le estaban sometidos.

Un tercer ángel clama con fuerte voz, diciendo: Si *alguno adora la Bestia y su imagen*, o recibe la señal de la Bestia, confesándose por suyo, *ese tal beberá del vino del furor de Dios* (v.4-10), es decir, recibirá su retribución merecida. Beber del vino fuerte de la ira divina, sin bajarlo con el agua de la misericordia, equivale a emborrachar con el terrible castigo merecido por la fornicación embriagante del culto imperial²⁹. El vino puro, sin mezcla alguna de agua y miel, que usaban los antiguos, y que embriagaba a los que lo tomaban, es una imagen bíblica para designar los castigos de Dios³⁰. En este sentido decía el profeta Jeremías: “Así me dijo Yahvé, Dios de Israel: Toma de mi mano esta copa de espumoso vino y házselo beber a todos los pueblos a los que yo te he enviado. Que beban, que se tambaleen, que enloquezcan ante la espada que yo arrojaré en medio de ellos. Y tomé la copa de la mano de Yahvé, y la di a beber a todos los pueblos contra los cuales me envió Yahvé.”³¹

¿Cuál es el castigo divino que se anuncia bajo la imagen del vino del furor de Dios? En nuestro pasaje del Apocalipsis, el castigo divino es *el fuego* eterno que atormentará a los adoradores de la Bestia. El lugar en que serán atormentados por toda la eternidad es el estanque de *fuego y azufre*³². Esta imagen, que se hizo familiar en la teología judía para significar los tormentos de la *gehenna*, se inspira en el castigo que sufrieron Sodoma y Comorra³³. También constituye un rasgo claramente judío la idea de que los reprobos habían de sufrir el castigo en presencia de los que habían despreciado y perseguido³⁴, para mayor confusión de los atormentados. El *Libro de Henoc*, por ejemplo, dice a este respecto: “Yo los entregaré (a los reyes y poderosos) en manos de mi Elegido; como la paja en el fuego, así arderán ellos ante la faz de los santos, y como se sumerge en el agua, así se hundirán ellos delante de la faz de los justos, y ninguna traza de ellos será en adelante encontrada.”³⁵ Pero todavía resultará más espantoso para los adoradores de la Bestia el ser atormentados en presencia del Cordero, su redentor.

El tormento con fuego y azufre es una imagen empleada frecuentemente en la Biblia para significar un fuego muy intenso y más atormentador que el fuego ordinario. En el salmo u,6 se dice que Dios lloverá sobre los impíos carbones encendidos; y que el fuego, y el azufre y un torbellino huracanado será la porción de su cáliz. Isaías amenaza a Asur con una hoguera “que el soplo del Señor va a encender como torrente de azufre”³⁶. Ezequiel dice que Dios enviará sobre Gog, entre otras cosas, “fuego y azufre”³⁷. Y el vidente de Patmos, hablando del fin de la Bestia, afirma que será arrojada “al lago de fuego que arde con azufre.”³⁸ La misma suerte está reservada al diablo³⁹ y a todos los impíos⁴⁰. Este castigo no tendrá fin ni *reposo*, pues *durará por los siglos de los siglos* y sin interrupción noche y día⁴¹. Un tal castigo escatológico por el fuego se encuentra ya expresado en Isaías 66:24, que a su vez parece haber inspirado al autor del Eclesiástico 7:16-17 (LXX). Los apócrifos desarrollan a su antojo la idea de Isaías 66:24, enriqueciéndola con nuevos rasgos. La amenaza de la destrucción de Babilonia (Roma) era un castigo temporal, pero ahora el castigo ya es eterno, pues recae sobre los individuos. El v.11 enseña bastante claramente la eternidad de las penas del infierno.

Contrastando con el terrible castigo que han de sufrir los adoradores de la Bestia, San

Juan promete a los fieles la bienaventuranza eterna (v.12-13). El vidente de Patmos dirige a los cristianos que se han mantenido fieles una especie de advertencia o reflexión, que constituye una repetición de 13:10. Los santos, es decir, aquellos que *guardan los preceptos* de Dios y la fe, que tiene por objeto a Jesucristo (v.12), han de acostumbrarse a sufrir los padecimientos temporales para evitar los eternos (Bossuet). La existencia de los cristianos en este mundo discurre en una continua lucha por su fe en medio de un mundo adverso. Sólo el que permanezca fiel a la fe de Cristo obtendrá la victoria final. A la vista del fin que aguarda a los impíos, los fieles deben sentirse alentados y mantenerse firmes en la observancia de los preceptos divinos y en la fidelidad a Dios, aunque para ello tengan que soportar las más graves pruebas. Sabido es que, según San Pablo⁴², la paciencia se perfecciona con la tribulación. Además, *la paciencia de los santos* es fortificada por la certeza de la ruina de sus perseguidores.

A esta amonestación de San Juan responde una voz del cielo, que dice: *Bienaventurados los que mueren en el Señor* (v.13). Es la segunda *bienaventuranza* que encontramos en el Apocalipsis, de las siete que contiene⁴³. La voz que oye Juan parece ser la del Espíritu Santo, ya que se refiere a Cristo en tercera persona, *en el Señor*, y se habla expresamente del *Espíritu*, que es el que manda a San Juan escribir. La voz del Espíritu declara *bienaventurados* a los que mueren en comunión con Cristo⁴⁴. El autor sagrado no se refiere únicamente a los mártires, es decir, a los que mueren por el Señor, sino a todos los cristianos que mueren en el Señor, es a saber: unidos a El por la fe y el amor. La muerte corporal, que para los impíos es el comienzo de la muerte segunda en el lago de fuego y azufre⁴⁵, para los fieles de Cristo es el comienzo del descanso de sus trabajos, porque sus obras les acompañan y Dios se las premiará abundantemente. Por eso, los cristianos muertos en el Señor podrán gozar del descanso y de la bienaventuranza eternos antes del día de la parusía: *ya desde ahora, ἄρτ'ἄρτι*, como dice el texto griego⁴⁶. Es la misma doctrina que enseña San Pablo en Fu 1:23. Con esta esperanza no hay duda que los fieles se sentirían fortalecidos para soportar las persecuciones con paciencia y fe operante. Y, al mismo tiempo, comprenderían mejor la triste suerte de los infieles, de quienes dice San Pablo “que viven sin esperanza.”⁴⁷

Siega y vendimia simbólicas de los gentiles, 14:14-20.

¹⁴ **Miré y vi una nube blanca, y sentado sobre la nube a uno semejante a un hijo de hombre, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz en su mano.** ¹⁵ **Salió del templo otro ángel, y gritó con fuerte voz al que estaba sentado sobre la nube: Arroja la hoz y siega, porque es llegada la hora de la siega, porque está seca la mies de la tierra.** ¹⁶ **El que estaba sentado sobre la nube arrojó su hoz sobre la tierra, y la tierra quedó segada.** ¹⁷ **Otro ángel salió del templo que está en el cielo, y tenía también en su mano una hoz afilada.** ¹⁸ **Y salió del altar otro ángel que tenía poder sobre el fuego y clamó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada, diciendo: Arroja la hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque sus uvas están maduras.** ¹⁹ **El ángel arrojó su hoz sobre la tierra, y vendimió la viña de la tierra, y echó las uvas en la gran cuba del furor de Dios, 20 y fue pisada la uva fuera de la ciudad, y salió la sangre de la cuba hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscientos estadios.**

Los tres primeros ángeles han anunciado — como ya hemos visto — la suerte futura de Babilonia (Roma), de las dos Bestias y de sus seguidores. También ha sido proclamada la predicación del Evangelio, que asegura la felicidad eterna de los cristianos. Aquí aparecen otros cuatro per-

sonajes, que anuncian el juicio y la destrucción de todas las naciones gentiles, con lo que terminará la persecución de los cristianos. Las naciones paganas serán exterminadas porque no han querido escuchar el mensaje divino. Esta catástrofe es descrita bajo las imágenes de una *siega* y dé una *vendimia*, que son tradicionales en la Biblia para expresar un castigo⁴⁸. El autor del Apocalipsis parece inspirarse en Joel 4:12-13, que emplea simultáneamente ambas imágenes al hablar del gran día de Yahvé. La realización de la profecía de Ap 14:15-20 será descrita en Ap 19:11-21.

San Juan nos presenta una nueva visión, en la que aparecen, uno en pos de otro, dos cuadros de significado análogo. El primero se halla inspirado en Daniel⁴⁹. El vidente de Patmos contempla una *nube blanca*, y sobre ella aparece *sentado* un ser misterioso, *semejante a un hijo de hombre* (v.14). Las nubes movidas por el viento constituyen el vehículo habitual sobre el cual Dios se desplaza en las visiones proféticas⁵⁰. Aquí, el que aparece sobre una nube blanca es *Jesucristo*, el cual lleva una *corona de oro sobre su cabeza*, en señal de victoria, y una *hoz en su mano*, como ejecutor de la sentencia divina contra los adoradores de la Bestia. No hay duda que se trata de Cristo, como se ve por el misterio con que se le designa. No tiene nombre y es semejante a un hijo de hombre. Bajo esta forma suele San Juan, como Daniel y, en general, los autores apocalípticos, designar a Dios o a los personajes celestes, para indicar la grandeza de su personalidad, que ningún nombre basta a significar. La expresión *Hijo del hombre* es mesiánica tanto en los Evangelios⁵¹ como en el Apocalipsis⁵². De donde se sigue que el que está sentado sobre la nube no puede ser un *ángel*, sino el mismo *Cristo*. Y si recibe la orden de segar de un ángel, esto no significa que sea inferior en dignidad a los ángeles⁵³, sino simplemente que Dios Padre comunica a su Hijo por medio de un ángel el mandato de castigar a las naciones paganas⁵⁴. San Juan dice en el cuarto Evangelio que el Padre entregó el juicio a Jesucristo, en cuanto es Hijo del hombre⁵⁵. Pero si el Padre se lo entrega al Hijo del hombre, es señal de que a El pertenece en propiedad, y que el Hijo del hombre lo tiene por delegación.

El vidente de Patmos contempla a otro ángel que sale del templo, su morada, el cual grita con potente voz al que está sentado en la nube: Arroja la hoz y siega, porque la mies ya está madura (v.15). El que estaba sentado sobre la nube arrojó la hoz y la tierra quedó segada (v.16). El templo de donde procede el ángel parece ser el templo celeste, de donde también sale el ángel que ha de hacer la vendimia (v.17) y los ángeles de las siete copas⁵⁶. En cuyo caso, el ángel que sale del templo celeste sería uno de los más altos mensajeros de Dios Padre, que transmite a Jesús, Juez de los hombres, en cuanto Mesías, la orden de ejecutar su obra definitiva. Si, por el contrario, el templo es el de Jerusalén, imagen de la Iglesia⁵⁷, el sentido será aún más satisfactorio. Se trataría del ángel guardián de los fieles que manifiesta a su Jefe los deseos de su Esposa, cuyos méritos están ya completos⁵⁸.

Jesucristo tiene en su mano la *hoz afilada* con la cual va a segar la cosecha, que ya está a punto. La *siega* de que nos habla el ángel simboliza el juicio. Este mismo sentido es el que tiene en diversos lugares de la Sagrada Escritura⁵⁹. Especialmente próximo al nuestro es un texto de Joel, que dice: “Que se alcen las gentes y marchen al valle de Josafat, porque allí me sentaré yo a juzgar a todos los pueblos en derredor. Meted la hoz, que está ya madura la mies. Venid, pisad, que está lleno el lagar y se desbordan las cubas, porque es mucha su maldad.”⁶⁰ En estos pasajes se trata del juicio de los enemigos de Dios o del juicio del mundo. Sin embargo, hay otros pasajes en el Nuevo Testamento⁶¹, en los que se habla de la recolección de las almas creyentes e incluso de los elegidos. ¿De quiénes se trata aquí? ¿La siega es un castigo ejecutado sobre los adoradores de la Bestia o una separación del grano bueno y limpio de la paja? Como en el v.16 no se habla para nada de la ira divina, muchos autores creen que la siega de la primera hoz no repre-

senta un castigo, sino la recolección de la mies ya madura de los justos ⁶². Por consiguiente, el sentido de este cuadro sería el mismo de la amonestación precedente. El Señor vendría a recoger a los suyos. Un indicio de esto lo encuentran dichos autores en el color blanco de la nube, que parece indicar no castigo, sino más bien victoria. Sin embargo, el paralelismo con la escena inmediatamente siguiente (v. 17-20) abogaría preferentemente en favor de un castigo, de una plaga que se abatiría sobre buenos y malos.

El acto de arrojar las hoces constituye una de esas acciones simbólicas que se dan con tanta frecuencia en los profetas ⁶³. La doble acción de arrojar las hoces tiene una misma significación.

Después viene un segundo cuadro semejante al primero (v. 17-20). La única diferencia está en que en el primero era el mismo Señor el que hacía la siega, mientras que en el segundo es un ángel el encargado de ejecutarla. Este ángel sale también del templo, que está en el cielo, con una hoz bien afilada, con la cual llevará a efecto la misión punitiva para la que ha sido enviado. Pero ha de esperar la orden divina de ejecutarla. Para comunicársela viene otro ángel, el que está al cuidado del fuego del altar, probablemente el mismo que arrojó las brasas del altar de los perfumes sobre la tierra ⁶⁴. También podría tratarse del ángel que cuida del fuego del altar de los holocaustos, bajo el cual estaban las almas de los mártires ⁶⁵, que pedían a Dios justicia. Esta justicia sería la que se dispone a ejecutar ahora el ángel. Las oraciones de los mártires, llevadas por el ángel ante la presencia de Dios, son las que obtienen el exterminio de los pecadores.

A la orden que da el ángel que cuidaba del fuego, el otro ángel *arrojó la hoz y vendimió los racimos de la viña de la tierra* (v.18). Es decir, recolectó las uvas que ya estaban maduras, con lo cual quiere significar que la maldad de los hombres había llenado la medida. Por eso se puede proceder ya a su castigo. Y, en efecto, el ángel *vendimió* con su podadera *la viña de la tierra y echó sus racimos en el lagar del furor de Dios* (v.19). La imagen de la vendimia o del lagar, en donde se pisan las uvas, para significar un castigo divino, es ya empleada por los profetas. Nuestro texto se inspira en Isaías 63:1-6, en donde Yahvé, vencedor de Edom, pisa a los enemigos en su furor: “¿Quién es aquel que avanza enrojecido, con vestidos más rojos que los de un lagarero — exclama el profeta —, tan magníficamente vestido, avanzando en toda la grandeza de su poder? Soy yo el que habla justicia, el poderoso para salvar. ¿Cómo está, pues, rojo tu vestido y tus ropas como las de los que pisan en el lagar? He pisado en el lagar yo solo y no había conmigo nadie de las gentes. He pisado con furor, he hollado con ira, y su sangre salpicó mis vestiduras y manchó mis ropas. Porque estaba en mi Corazón el día de la venganza y llegaba el día de la redención. Miré, y no había quien me ayudara, me maravillé de que no hubiera quien me apoyase; y salvóme mi brazo, y me sostuvo mi furor, y aplasté a los pueblos en mi ira, y los pisoteé en mi furor, derramando en la tierra su sangre.”⁶⁶ También el mismo Apocalipsis nos presentará, en el capítulo 19, al Verbo de Dios como caballero victorioso que avanza por medio de sus enemigos con sus vestidos empapados en sangre ⁶⁷.

El ángel, para expresar la venganza de Dios contra los adoradores de la Bestia, vendimia la viña de la tierra, echa las uvas en el lagar y *Zas pisa fuera de la ciudad* (v.20). Los racimos simbolizan la multitud de los impíos, y el vino, su sangre. Es una terrible hecatombe, que traerá consigo el exterminio de los idólatras. La magnitud del desastre se expresa mediante una imagen hiperbólica: *Y desbordó la sangre del lagar hasta los frenos de los caballos por espacio de mil seiscientos estadios*. En la literatura apócrifa también se encuentran imágenes parecidas. El *Libro de Henoc*, por ejemplo, describiendo la matanza de los pecadores entre ellos mismos, afirma: “El caballo avanzará cubierto hasta el pecho en la sangre de los pecadores, y el carro quedará sumergido hasta su parte más alta”⁶⁸. La sangre de los adoradores de la Bestia inundará — según el

Apocalipsis — una extensión de i.600 estadios, alrededor de unos 300 kilómetros, pues el estadio tenía unos 192 metros. La extensión de Palestina desde Tiro hasta Wadi el-Aris es de i.664 estadios, o sea unos 300 kilómetros. De ahí que algunos autores piensen que el autor sagrado quiere incluir toda la Palestina como símbolo de la totalidad del Imperio romano⁶⁹. Sin embargo, la cifra 1.600 estadios (=40 X 40) tal vez sea meramente convencional, sin valor aritmético, como sucede ordinariamente en el Apocalipsis. En cuyo caso, el número de estadios designaría una gran extensión, y serviría únicamente para dar una idea más cabal de la magnitud del desastre. La cifra indicada es también múltiplo de 4, número que designa las cuatro partes del mundo y los cuatro vientos, de donde se habían de juntar las naciones paganas para la guerra. En la guerra escatológica todos los pueblos se enfrentarán con Dios.

¿En qué lugar se llevará a cabo este juicio punitivo de los idólatras? Según San Juan, tendrá lugar *fuera de la ciudad* (v.20). Pero ¿de qué ciudad se trata? Según Ap 14:1, el Cordero se hallaba sobre el monte Sión. Luego el juicio sería en los alrededores de Jerusalén. Por otra parte, el profeta Joel⁷⁰ afirma que el juicio divino tendrá lugar en el valle de Josafat, que se encuentra muy cerca de Jerusalén⁷¹. Y según Zacarías⁷² y Ezequiel⁷³, el exterminio de las naciones paganas se llevará a cabo fuera de Jerusalén, en el monte de los Olivos. La literatura apócrifa judía también nos presenta al Mesías sobre el monte Sión juzgando a las naciones⁷⁴.

Este sangriento juicio contra los paganos idólatras es un preludio de la gran batalla que será descrita en los capítulos siguientes, y que será ganada por el Verbo⁷⁵. Es éste un procedimiento de composición literaria bastante frecuente en el Apocalipsis. Se suele adelantar en una visión esquemática el contenido de toda una revelación que después se irá desarrollando en escenas más amplias, más precisas, que proyectarán nueva luz sobre los hechos descritos.

1 Ap 19:2. — 2 Ap 19:8. — 3 Miq 4:1-2; Is 2:2-3; cf. Jl 3:5; 4:17; Sal 110:2; Mt 21:4-5; Rom 11:26. — 4 Gf. 4 Esd 13:35-39; 5 Esd 2:42-43; *Apocalipsis de Baruc* 40:1-2. El texto del 5 Esd 2:42-43 es muy parecido al del Apocalipsis de San Juan, del cual depende. — 5 Gf. Sal 2:6; 48:155; 53:7. — 6 Cf. J. Murray, *Instrumenta musica Sacrae Scripturae*: VD 32 (1954) 84-89. — 7 Ap 13:4-12. — 8 Hay muchos autores que piensan de modo diverso: cf. E. B. Allo, o.c. p.217; M. García Cordero, o.c. p.156. — 9 San Agustín, *De virginibus* 27-29; San Jerónimo, *Adv. Iovin.* 1:40. Cf. M. García Cordero, *ibid.* — 10 1 Cor 7:32.34. — 11 Siguen esta misma interpretación Alcázar, Bossuet, Calmet, Crampón, Osty, Boismard, Koester, Bezzel, Ragaz y otros. — 12 Cf. Hebg, 14; 1 Pe 1:19. — 13 Cf. Ex 23:19; 34:26; Lev 23:10. — 14 Cf. 1 Cor 15:20.23. — 15 Es ésta una concepción frecuente en San Juan (Jn 3:20-21; 1 Jn 1:6). — 16 Ap 21:8; 22:15. Hay muchos autores que identifican los 144.000 vírgenes con los 144.000 marcados con el sello de Dios (Ap 7:4). A propósito de esto, cf. M. E. Boismard, *Notes sur l'Apocalypse*: RB 59 (1952) 161-172; V. Lardon, *Visio Agnicum Virginibus in monte Sion*: *Collationes Brugenses* 48 (1952) 385-392; P. Miranda, *El Cordero y su Iglesia* (Ap 14:1-5) *RevBi* 15 (1953) 10-15. — 17 Cf. Ap 14:15. — 18 Cf. Ch. Masson, *L'Évangile éternel de l'Apocalypse* 14:6-7: Hommage a K. Barth (Paris 1946). — 19 Cf. Ap 10:5-7. — 20 Cf. Ap 16:14. — 21 Cf. *Oráculos sibil.* 5:143.159; *Baruc siríaco* 67:7; 1 Pe 5:13. — 22 Is 21:1-9; Jer 50:1-51:64. — 23 Dan 4:27. — 24 Jer 51:7-8. — 25 Ap 17:1ss. — 26 Is 21:9-10; cf. Jer 50:2. — 27 Cf. Is 51:17:22; Jer 51:7. — 28 E. B. Allo, o.c. p.239. — 29 Cf. S. Bartina, o.c. p.734. — 30 Sal 75:9; Is 51:17. — 31 Jer 25:15. — 32 Cf. Ap 19:20. — 33 Gen 19:24; cf. Ez 38:22; Is 30:33. — 34 Sab 5:1-5; cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palest.* I p.; — 35 Libro de Henoc 48:9. — 36 Is 30:33. — 37 Ez 38:22. — 38 Ap IQ.20. — 39 Ap 20:95. — 40 Ap 21,8. — 41 Ap 14:11. — 42 Rom 5:3.5. — 43 Cf. Ap 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7.14. VerS. Bartina, *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*: EstEcl 34 (1960) 57-88. — 44 1 Cor 15:18; 1 Tes 4:14. — 45 Ap 21:8. — 46 La Biblia Nácar-Colunga omite en este lugar, tal vez por un lapsus, la traducción de ἄρ* ἄρπυ = *ya desde ahora*, que es exigida por el texto griego. — 47 1 Tes 4:13. — 48 Is 17:5; 27:12; 63:355; Jer 25:155; Lam 1:15; Mt 3,12; 13:30.39; Mc 4:29. — 49 Dan 7:13. — 50 Is 19:1s; Sal 18:11. — 51 Mt 11:19; 16:13; Mc 2:28; 10:45; Lc 6:22; 7:34; 9:22; 12:40; 19:10. — 52 Ap 1:13. — 53 Heb 1:5-7; Ap 3:1. — 54 Cf. Mt 9:38; 24:36; Mc 13:32; Act 1:7. — 55 Jn 5:22.27. — 56 Ap 15:6-8. — 57 Ap 11:1. — 58 Ap 22:17. Cf. E. B. Allo, o.c. p.244. — 59 Is 18:5; Jer 51:33; Mt 13:39. — 60 Jl 4:12-13. — 61 Mt 3:12; 9:373; Lc 10:2. — 62 Cf. Mt 13:30-43. — 63 Gf. 1 Re 11:29-39; 2 Re 13:14-19. — 64 Ap 8:3-5. — 65 Ap 6:9-10. — 66 Is 63:1-6; cf. JU.13. — 67 Ap 19:13-15. — 68 *Libro de Henoc* 100:3. — 69 Cf. S. Bartina, o.c. — 70 Ji 4:2.12. — 71 La tradición judía y cristiana suelen identificar el "valle de Josafat" con el valle del Cedrón, que separa el monte Sión del monte de los Olivos. — 72 Zac 14:4. — 73 El 238-39. — 74 Cf. 4 Esd 13:35-38; *Baruc sir.* 40:1-2; *Oráculos sibil* 3:663-697. — 75 Ap 19:13-15.21.

Capítulo 15.

Visión de las Siete Copas de la Cólera Divina, 15-16.

La visión de las siete copas está más o menos calcada en la visión de las siete trompetas (c.8-9). Tanto en una como en otra se describe el castigo de los enemigos de Dios, de las dos Bestias y del Imperio romano. Únicamente en el septenario de las copas las alusiones a la situación del Imperio romano de aquella época son más concretas. Las copas son presentadas como las *últimas* calamidades. Lo cual muestra bien la progresión dramática del libro. Sin embargo, hemos de tener presente que son llamados los últimos azotes, no porque con ellos venga el fin de la humanidad, sino porque son *últimas* en relación con la calamidad que hirió al reino de las Bestias (c.13); es decir, al Imperio romano. O también porque en la perspectiva del Apocalipsis preceden inmediatamente al establecimiento del reino de Dios.

En Ap 15:2-4 hallamos una especie de introducción litúrgica: los triunfadores de la Bestia cantan el cántico de Moisés. Esta sección presenta grandes analogías con Ap 8:2-6, en que se describe la liturgia simbólica de un ángel. La única diferencia consiste en que en el capítulo 8 era un ángel el que ofrecía a Dios las oraciones de los santos; aquí, en cambio, es toda la Iglesia, que aparece como transportada al cielo. Ya no ora solamente, sino que canta con entusiasmo, al dar por cierta la victoria divina y la conversión del mundo i. San Juan, antes de comenzar a describir la serie de azotes que se abatirán sobre el mundo pagano, quiere justificar con esta introducción el aparente rigor de los castigos divinos ².

Los capítulos 15-16 se pueden dividir en dos partes: Los vencedores de la Bestia entonan el cántico de Moisés y del Cordero (15:1 -4); los azotes de las siete copas (15:5-16:21).

El cántico de Moisés y del Cordero, 15:1-4.

¹ Vi en el cielo otra señal grande y maravillosa, siete ángeles que tenían siete plagas, las postreras, porque con ellas se consuma la ira de Dios. ² Vi como un mar de vidrio, mezclado de fuego, y a los vencedores de la bestia, y de su imagen, y del número de su nombre, que estaban en pie sobre el mar de vidrio y tenían las cítaras de Dios, ³ y cantaban el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero, diciendo: Grandes y estupendas son tus obras, Señor, Dios todopoderoso; justos y verdaderos tus caminos, Rey de las naciones. ⁴ ¿Quién no te temerá, Señor, y no glorificará tu nombre? Porque tú solo eres santo, y todas las naciones vendrán y se postarán delante de ti, pues tus fallos se han hecho manifiestos*

El escenario de esta nueva visión es el cielo. San Juan ve en él otra *señal*, que es una de las siete del Apocalipsis. No es algo casual en nuestro libro la mención de siete señales ³, como tampoco lo son los septenarios de los sellos⁴, de las trompetas ⁵ y el anuncio séptuple de la ruina de Babilonia (Roma) ⁶.

La visión que el vidente de Patmos contempla en el cielo es *grande y maravillosa*, pues ve *siete ángeles que tienen siete plagas*, para arrojarlas sobre la tierra, con el fin de *consumar la cólera de Dios* contra los moradores de ella (v.1). Estas siete plagas o *copas* de la ira divina serán las *últimas*, porque señalan el momento de la consumación de los juicios divinos contra la humanidad pecadora, ya anunciados en los septenarios anteriores. El Apocalipsis repite las mismas ideas, aunque bajo diferentes formas. Los siete ángeles que anuncian siete plagas son paralelos e idénticos a los ángeles de las siete trompetas⁷.

El simbolismo de las siete plagas de la cólera divina contenidas en sus respectivas copas era tradicional en Israel⁸. La idea de plaga tal vez haya sugerido a San Juan la imagen del mar

Rojo y la de Israel entonando el cántico de victoria sobre los egipcios ⁹. También el nuevo Israel, es decir, *los triunfadores de la Bestia*, son presentados sobre *un mar de vidrio, mezclado de fuego*, entonando *un cántico* de victoria (v.2-3). La felicidad de los bienaventurados nos es presentada de nuevo bajo la forma de una liturgia que se desarrolla en la presencia de Dios. Y el acto litúrgico tiene como cuadro el cielo, del mismo modo que en Ap 4:6 y 7:9. Los reflejos de fuego que ve Juan producidos sobre el mar de cristal deben de ser causados por la *gloria* de Dios, o sea, por el resplandor luminoso que se desprendía de su persona. Esta luminosidad era concebida por los israelitas como un vestido que rodeaba a la Divinidad ¹⁰. Los *vencedores* son los que en medio de las persecuciones se mantuvieron fieles al Cordero y no quisieron adorar la imagen de la Bestia ni aceptar su marca H. Se trata de los vencedores de la persecución descrita en el capítulo 13, que celebran el triunfo de su nuevo éxodo de Egipto de este mundo con un nuevo cántico. Están *de pie* y acompañan su canto con *cítaras* sobrehumanas pertenecientes a la liturgia divina del cielo. Por eso, el autor sagrado las llama *cítaras de Dios*, un superlativo semítico equivalente a *cítaras grandísimas*, y aquí muy probablemente significa cítaras muy superiores a las de los mortales ¹². El cántico que entonan se dice que es *el cántico de Moisés*, o sea el cántico pronunciado por Moisés después del paso del mar Rojo ¹³, o también el cántico que se encuentra en el Dt 32:1-43, en donde Moisés canta la justicia de las cóleras divinas contra su pueblo infiel. Pero también es llamado *el cántico del Cordero*, porque Cristo es el verdadero héroe de esta victoria ¹⁴. Jesucristo es el segundo libertador del pueblo de Dios, que con su sangre redentora nos redimió de la esclavitud del demonio. El Nuevo Testamento presenta a veces a Jesús como un nuevo Moisés.

El cántico es un mosaico cuajado de reminiscencias bíblicas, inspirado principalmente en varios salmos y cánticos del Antiguo Testamento ¹⁵. El cántico celebra el poder de Dios omnipotente, que obra maravillas en favor de los suyos. El es el *Rey de las naciones*, que en su manera de proceder siempre se muestra justo y *fiel*. Por eso los hombres han de *temerlo* y *glorificar su nombre*, observando sus mandamientos. Porque sólo El es *santo*, es decir, trascendente e incontaminado, totalmente opuesto al Dragón y a las Bestias, que estaban llenos de iniquidades e inmoralidades. *Todas las naciones* conocerán que El es su Rey, y como tal le acatarán, *viniendo a El* y *postrándose delante de El* (v.4), pues reconocerán que Dios ha obrado justísimamente en los juicios punitivos contra el mundo y en la destrucción de la Bestia. La conversión de los paganos, por consiguiente, es presentada como el resultado de las últimas intervenciones divinas. En los Profetas y en los Salmos hallamos también muchas veces que las naciones se convertirán a Dios a la vista de los prodigios que obra en favor de su pueblo ¹⁶. La fuerza indestructible de la Iglesia, en virtud del poder de Dios que la sostiene y defiende de sus enemigos, es uno de los argumentos de su origen divino. Este argumento atrae las almas a la fe o las sostiene en ella. Todo esto es un anticipo de la victoria.

Los azotes de las siete copas, 15:5-16:21.

⁵ Después de esto vi cómo se abrió el templo de la tienda del testimonio en el cielo, ⁶ y salieron del templo los siete ángeles que tenían las siete plagas, vestidos de lino puro, brillante, y ceñidos los pechos con cinturones de oro. ⁷ Uno de los cuatro vivientes dio a los siete ángeles siete copas de oro, llenas de la cólera de Dios, que vive por los siglos de los siglos. ⁸ Se llenó el templo de humo de la gloria de Dios y de su poder, y nadie podía entrar en el templo hasta que se hubiesen consumado las siete plagas de los siete ángeles. 16! Del templo oí una gran voz, que decía a los siete ángeles: Id y derramad las siete copas de la ira de Dios sobre la tierra. ² Fue el primero y derra-

mó su copa sobre la tierra, y sobrevino una peste maligna y perniciosa sobre los hombres que tenían la marca de la bestia y que se postraban ante su imagen.³ El segundo derramó su copa sobre el mar, y se convirtió en sangre como de muerto, y murió todo ser viviente en el mar.⁴ El tercero derramó su copa sobre los ríos y sobre las fuentes de las aguas, y se convirtieron en sangre*⁵ Y oí al ángel de las aguas que decía: Justo eres tú, el que es, el que era, el Santo, porque así has juzgado.⁶ Pues que derramaban la sangre de los santos y de los profetas, tú les has dado a beber sangre; bien se lo merecen.⁷ Y oí al altar que decía: Sí, Señor, Dios todopoderoso, verdaderos y justos son tus juicios.⁸ El cuarto derramó su copa sobre el sol, y fuese dado abrasar a los hombres con el fuego.⁹ Eran abrasados los hombres con grandes ardores, y blasfemaban el nombre de Dios que tiene poder sobre estas plagas; pero no se arrepintieron para darle gloria.¹⁰ El quinto derramó su copa sobre el trono de la bestia, y su reino se cubrió de tinieblas, y de dolor se mordían las lenguas,¹¹ y blasfemaban del Dios del cielo a causa de sus penas y de sus úlceras, pero de sus obras no se arrepentían.¹² El sexto derramó su copa sobre el gran río Eufrates, y secóse su agua, de suerte que quedó expedito el camino a los reyes del naciente sol.¹³ Y vi que de la boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta salían tres espíritus inmundos, como ranas,¹⁴ que son los espíritus de los demonios, que hacen señales que se dirigen hacia los reyes de la tierra para juntarlos a la batalla del día grande del Dios todopoderoso.¹⁵ He aquí que vengo como ladrón, bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas.¹⁶ Y los juntó en el sitio que en hebreo se llama Harmagedón. π El séptimo derramó su copa en el aire, y salió del templo una gran voz, que procedía del trono de Dios, diciendo: Hecho está.¹⁸ Y hubo relámpagos, y voces, y truenos, y un gran terremoto, cual no lo hubo desde que existen los hombres sobre la haz de la tierra.¹⁹ La gran ciudad se hizo tres partes, y hundiéronse las ciudades de las naciones, y la gran Babilonia fue recordada delante de Dios, para darle el cáliz del vino del furor de su cólera.²⁰ Huyeron todas las islas, y las montañas desaparecieron.²¹ Una granizada grande, como de un talento, cayó del cielo sobre los hombres, y blasfemaron los hombres contra Dios por la plaga del granizo, porque era grande en extremo su plaga.

Después de contemplar a los bienaventurados entonando el cántico del Cordero, San Juan *ve cómo se abre el templo* celeste (v.5). Una escena semejante se encuentra en Ap 11:19, en donde también se deja ver *el templo de Dios y el arca del testamento*. El santuario que contempla el vidente de Patmos en el cielo es también designado con el nombre de la *tienda del testimonio*. Esta expresión alude al tabernáculo del desierto, porque el primer templo que levantaron los israelitas, cuando andaban errantes por el desierto, fue una tienda grande¹⁷. También era llamado este santuario del desierto *la tienda de la reunión*, porque en ella se reunían Yahvé y Moisés para hablar¹⁸. Y en Núm 9:15 es designada como *la tienda del testimonio*, en cuanto que en ella se guardaba el arca de la alianza, que contenía las tablas de la Ley, las cuales eran el testimonio, la prueba, del pacto entre Yahvé e Israel.

En esta sección se nos describen las últimas intervenciones divinas contra los adoradores de la Bestia. Toda la visión de las siete plagas ofrece un estrecho paralelismo con los capítulos 8-9. Los *siete ángeles* que las van a ejecutar ya han sido presentados en el v. t. Ahora los ve San Juan *salir del templo celeste con las siete plagas* (v.6). Probablemente estos siete ángeles son los

mismos que tocaron las siete trompetas ¹⁹. Traen consigo las siete plagas, porque los castigos y la misericordia proceden igualmente del santuario, como también del altar ²⁰. Todo, hasta los mismos azotes, está ordenado a la salud de los hombres y de la Iglesia de Dios. Van *vestidos de lino puro, brillante, y ceñidos los pechos con cinturones de oro*, como los sacerdotes ²¹, porque la misión que llevan es una misión sagrada. Al castigar ofrecen como un sacrificio a la justicia divina ofendida y conculcada. La indumentaria de los ángeles recuerda también la del ser misterioso de Ezequiel ²², que sale del templo para castigar a Jerusalén. Es muy posible que el autor del Apocalipsis se inspire en la escena del profeta Ezequiel.

En el momento de salir los siete ángeles del templo celeste, *uno de los cuatro vivientes* que sostienen el trono de Dios *dio a los siete ángeles las siete copas de oro, llenas de la cólera de Dios eterno* (v.7). Las copas son de oro, como los vasos del tabernáculo, porque en la casa de Dios no era decoroso el empleo de otra materia. Las copas contienen el brebaje con el que ya se había amenazado a los adoradores de la Bestia ²³. Ahora se va a cumplir la terrible amenaza. En el profeta Ezequiel ²⁴ hay una escena que tiene cierta semejanza con la nuestra. Un querubín toma fuego de junto a las ruedas del trono de Dios y lo da al que estaba vestido de lino para que lo arrojara sobre Jerusalén, con el fin de anunciar su próxima destrucción. Las copas que entrega uno de los vivientes están *llenas de la colera del Dios inmortal*, eterno y omnipotente, que no dejará de realizar sus amenazas. Estas copas vienen a ser como la contrapartida de las copas de oro llenas de perfumes que los vivientes y los ancianos tenían en sus manos ²⁵ cuando adoraban al Cordero. Las copas son entregadas a los ángeles por uno de los vivientes, lo mismo que eran los vivientes los que llamaban a los jinetes en el capítulo 6, porque son los representantes de la naturaleza, que se asocia a la venganza que va a tomar su Creador ²⁶.

El *humo que llena el templo celeste* (v.8) es un rasgo propio de las teofanías ²⁷. En la inauguración del templo de Salomón, el humo o “la nube llenó la casa de Yahvé” ²⁸. La nube era el signo de la presencia de Yahvé, que tomaba posesión de su templo. También el profeta Isaías vio en la visión inaugural a Yahvé rodeado de serafines que le aclamaban, y, al mismo tiempo, el templo en donde tuvo la visión “se llenó de humo” ²⁹. Dios quiere hacer sentir la majestad de su presencia con esta imagen sensible. Además, de este modo el santuario se hace inaccesible durante la promulgación de los azotes, para significar la ejecución inexorable de los decretos divinos, o bien para indicar que los juicios de Dios son impenetrables e incomprensibles hasta que se hayan realizado. Todo esto es la preparación de las plagas que los siete ángeles van a derramar sobre la tierra. Este será el argumento del capítulo siguiente. Y todo esto sirve para dar realce al valor de tales juicios de Dios.

1 E. B. Allo, o.c. p.248-249. — 2 E. M. Boismard, L'Apocalypse, en La Bible de Jérusalem p.6-4. — 3 Ap 12:1.3; 13:13-14; 15:1; 16:14; 19:20. — 4 Ap 6:1-8:1. — 5 Ap 8:2-9:21; 11:15. — 6 Ap 14:8; 16:17-21; 17:16; 18:1-3.4-8.9-20.21-24. Cf. A. Gelin, o.c. p.640 — 7 M. García Cordero, o.c. p.ióo. — 8 Jer 25:15; Is 51:17-22. — 9 Ex 15:1-21. — 10 Gf. Sal 104:2. — 11 Ap 13:4-14; 14:9.11; 19:20; 20:4. — 12 En el Antiguo Testamento se habla de las “montañas de Dios” (Sal 36:7), de los “cedros de Dios” (Sal 80,n) para designar montañas y cedros muy altos y elevados. — 13 Ex 15:2-19- — 14 Gf. Ap 5:9-13; 7,14. — 15 Gf. Dt 32:4; Jer 10:7; Sal 86:9; 93:5; 98:1; 111:2; 139J4; 145,17. — 16 Cf. Dan 7:14; Sal 65:3-9; 72:11.19; 86:9. — 17 Ex 26:1-37- — 18 Ex 33:7; Dt 31:14. — 19 Ap8:2. — 20 Ap 8:2-6. — 21 Ex 28:40-43; Lev 16:4; Ap 1:13. — 22 Ez 9:2-3. — 23 Ap 14:10. — 24 Ez 10:7. — 25 Ap 5:8. — 26 E. B. Allo, o.c. p.252-253. — 27 Cf. Ex 19:18; 40:34; Ez 10:4; 11:22-23; 43:2-5. — 28 1 Re 8:10-11. — 29 Is 6:4s.

Capítulo 16.

Este capítulo nos presenta a los siete ángeles derramando las copas sobre el mundo pagano. La visión de las siete copas tiene gran parecido con la de las siete trompetas *, así como también

con las plagas de Egipto ². Sin embargo, hay que advertir que las siete copas están en relación más concreta con las Bestias y con Roma. Y son como una especie de introducción a los capítulos 17-19. Tanto en la visión de las trompetas como aquí, los cuatro primeros azotes se desencadenan sucesivamente sobre la tierra, el mar, los ríos y el sol. Estas cuatro primeras copas forman una unidad, en cuanto que sus plagas correspondientes afectan a todo el mundo. No obstante, se advierte una diferencia con el septenario de las trompetas: en el de las copas, las calamidades son más generales que en el de las trompetas. Las plagas abarcan a toda la tierra o a todos los vivientes, lo cual conviene a perfección a las postreras calamidades que traerán como consecuencia el colapso del mundo pagano ³. Así, la segunda copa hará perecer a todo ser viviente en el mar; en cambio, la segunda trompeta hizo perecer solamente a un tercio. Además, las calamidades de las copas parecen abatirse únicamente sobre los paganos, como se dice claramente a propósito de la primera, la tercera y la quinta copa, cosa que no sucedía con los azotes de las trompetas. Parece como que nos hallamos en un estadio más avanzado de la justicia divina contra las naciones paganas. Los castigos van creciendo en intensidad. Pero, por grandes que sean estos azotes divinos, se insiste por tres veces (v.Q. 11.21) en que no consiguieron los efectos morales y medicinales pretendidos. Los paganos no quisieron arrepentirse y convertirse, sino que blasfemaron contra Dios. Por eso se anuncia la destrucción total del imperio de la Bestia⁴. El azote de la quinta copa hiere la capital de la Bestia. La sexta copa, lo mismo que la sexta trompeta⁵, es derramada sobre el río Eufrates. Allí se juntarán los ejércitos de los imperios paganos y se destruirán mutuamente. Y, finalmente, la séptima copa trae la destrucción de Roma y de su imperio.

San Juan se sirve, en este septenario de las copas, como en los demás del Apocalipsis, de imágenes que ha tomado del Antiguo Testamento o de la literatura apocalíptica de su tiempo, pero dándoles un sentido nuevo. Esto se verá claramente en el examen exegético-teológico que vamos a hacer del capítulo 16.

En el capítulo precedente quedaban los siete ángeles, salidos del templo de Dios, con las copas en sus manos, prontos a ejecutar el mandato divino. Del mismo templo sale ahora *la voz fuerte e imperiosa de Dios*, que les ordena *derramar las copas llenas de la cólera de Dios sobre la tierra* (v.1). Los ángeles ejecutan el mandato uno en pos de otro. El contenido de cada copa, al ser derramado sobre la tierra, produce su propia plaga. El *primer ángel derramó su copa sobre la tierra, y ocasionó una úlcera maligna y dolorosa en cuantos llevaban la marca de la Bestia y adoraban su imagen* (v.2). Esta primera plaga nos recuerda la sexta plaga de Egipto, que hirió a los magos del faraón y les impidió presentarse en público⁶. También tiene cierta semejanza con la primera⁷ y la quinta⁸ de las trompetas. Es la ejecución de la amenaza del ángel contra los que llevaban la marca de la Bestia ⁹. La úlcera es el castigo de la idolatría y de la inobservancia de los mandatos del Señor ¹⁰. El pecado es castigado con desgracias temporales, como en el Antiguo Testamento. El castigo de los adoradores de la Bestia contrasta con la alegría de sus vencedores ¹¹. Como esta plaga afecta a los que están marcados con el tatuaje de la Bestia y a los adoradores de su imagen, parece lícito deducir que los cristianos quedaron libres de ella.

El *segundo ángel derrama su copa sobre el mar*, y su efecto fue el mismo que el de la primera plaga de Egipto ¹²: *se convirtió el agua del mar en sangre* (v.3). Aquí el autor sagrado acentúa la nota, diciendo que la sangre era *como sangre de muerto*, como sangre podrida. Es el mismo azote que el de la segunda trompeta ¹³. Pero con la diferencia de que la plaga no afecta sólo a un tercio de los vivientes del mar, como sucedía en la segunda trompeta ¹⁴, sino que aquí *murieron todos los vivientes del mar*. Esta copa forma un todo con la siguiente. Pues el *tercer ángel*, al *arrojar el contenido de su copa sobre los ríos y sobre las fuentes de la tierra*, las *convierte también en sangre* (v.4). Las aguas dulces son, pues, heridas, aparte de las aguas saladas,

como ya sucedía en la visión de la tercera trompeta ¹⁵. Por consiguiente, la tercera copa viene a ser como una repetición más completa de la tercera trompeta. Y es, a su vez, como una prolongación, una ampliación del azote de la segunda copa. Lo mismo que el río Nilo, con sus brazos y canales, se convirtió en sangre en la primera plaga de Egipto ¹⁶, así también sucede ahora con los ríos y fuentes de la tierra.

El *ángel* que tiene el imperio sobre *las aguas* aprueba el azote decretado por Dios (v.s) con un himno de alabanza lleno de serena reverencia al Creador. El ángel ve en la plaga una acción bondadosa del Creador, encaminada a la conversión de los infieles. El *ángel de las aguas* era el genio protector de este elemento, en conformidad con la teología judía, que colocaba al frente de toda criatura un ángel protector ¹⁷. Esta manera de pensar la encontramos también en el Apocalipsis. En Ap 7:1 se habla de los cuatro ángeles que tenían poder sobre los vientos; y en Ap 14:18 se hace referencia al ángel que ejercía poder sobre el fuego ¹⁸.

El ángel, en su cántico de alabanza, proclama ante todo *la justicia* de Dios. La actuación divina es intachable y plenamente justa, y está conforme con la petición de los mártires en Ap 6:10, para que el Señor ejerciese su justicia sobre los impíos. Después de llamar a Dios justo, el autor sagrado ensalza su eternidad, definiéndolo como *el que es y el que era*. En Ap 1:4, Dios era designado como “el que es, el que era y el que viene.” Aquí se omite “el que viene,” como en Ap 11:17, porque la venida del reino de Dios es considerada como ya realizada. Dios está ya presente y obrando como juez en el mundo y dirigiendo su Iglesia. Se le designa como *el Santo*, otra denominación que expresa la oposición de Dios al pecado y que tiene cierta afinidad con la justicia vengadora que aquí está ejerciendo. La razón de que Dios haya convertido el agua en sangre para castigar a los idólatras la ve el ángel en el hecho de que los impíos hayan derramado antes la sangre de los cristianos (v.6). Puesto que tanto amaban la sangre, bien merecida tienen la pena de no tener más que sangre para beber. Es una especie de ley del tali3n, de la cual se pueden percibir ciertos indicios en Ap 2:21-22 y en 14:8-10.

A la aprobación del ángel de las aguas se junta otra aprobación que procede *del altar* celeste: Sí, Señor, Dios *todopoderoso, verdaderos* v justos son tus juicios (v.7). La voz del altar era muy probablemente la súplica de las almas de los mártires que están bajo el altar y que clamaban a Dios pidiendo justa venganza de su sangre ¹⁹. Esta voz que sale del altar repite con otras palabras el himno de alabanza entonado por el ángel de las aguas. El castigo de los perseguidores mostrará a un mismo tiempo la justicia de Dios y la fidelidad a sus promesas. El altar personificado, o mejor, la voz que viene del altar, centro de las súplicas humanas y de la intercesión angélica, expresa la conformidad de la voluntad de la Iglesia con la de Dios ²⁰. Por eso, en Ap 8:3-5 y 9:13, las oraciones que suben del altar aceleran los castigos, pues éstos contribuyen a la implantación del reino de Dios y a la salvación de la humanidad. Las alabanzas dirigidas a Dios por el altar y el ángel de las aguas, aprobando la justicia divina, están compuestas de reminiscencias de varios salmos ²¹.

El *cuarto ángel derramó su copa sobre el sol* (v.8), cuyo calor se hizo más intenso para atormentar a los moradores de la tierra. Estos, lejos de reconocer sus pecados y hacer penitencia de ellos, se desahogan en blasfemias contra Dios (v.g). La cuarta copa tiene cierta semejanza con la cuarta trompeta, en cuanto que la plaga afecta al sol; pero aquí, en lugar de oscurecerse, parece brillar con mayor ardor ²². En la literatura judía, especialmente la rabínica, se enseñaba que Dios se serviría del sol para abrasar a los impíos ²³. Tanto la plaga de esta cuarta copa como la siguiente constituyen una amonestación al reino de la Bestia y a sus adoradores. Sin embargo, el resultado de esta amonestación es nulo. Los hombres, en lugar de ver en el castigo una providencia medicinal de Dios, blasfeman de su manera de proceder. Tal vez el autor sagrado aluda aquí

al endurecimiento de los paganos del Imperio romano, que atribuyeron, en diversas ocasiones, a la impiedad de los cristianos las numerosas catástrofes tanto naturales como políticas de los primeros siglos.

Dios se gobierna en su providencia principalmente por la misericordia. Este es el atributo divino que sobre todos los otros predica la Sagrada Escritura, así del Antiguo como del Nuevo Testamento. Las mismas obras de la justicia van templadas por la misericordia, pues en ellas el propósito del Señor es que los hombres, amonestados con el castigo, se vuelvan a Él por la penitencia. Este es el fin que se propone el Señor al mandar sobre la tierra los azotes simbolizados por las copas.

La pausa marcada por la reflexión del v.Q, después de la descripción de las cuatro primeras calamidades, parece indicar el corte habitual (4 -f 3) que se da en todos los septenarios del Apocalipsis. Las cuatro primeras copas alcanzaron directamente a la naturaleza, y por ella, a los hombres. Las tres copas restantes herirán más directamente a los hombres.

El *quinto ángel vertió su copa sobre el trono de la Bestia*. Y el efecto producido por esta plaga es *el oscurecimiento del reino* de la Bestia (v.10). Se trata de Roma y del Imperio romano, tipo del reino terrestre enemigo de Dios. El oscurecimiento parece aludir al decaimiento de la potencia romana y de su esplendor. Las catástrofes materiales y las guerras intestinas del Imperio romano trajeron como consecuencia la pérdida de prestigio. Y la inseguridad del mañana dio motivo a depresiones nerviosas y morales. Por consiguiente, este azote no sólo produce dolores físicos, sino también morales. El orgullo de Roma y de sus moradores es herido, las ambiciones desilusionadas, la prosperidad del imperio ha desaparecido. La plaga de la quinta copa nos recuerda el oscurecimiento de los astros y del aire de la quinta trompeta²⁴ y la novena plaga de Egipto²⁵. El autor del libro de la Sabiduría²⁶ comenta la novena plaga de Egipto, ponderando los tormentos que los egipcios padecieron envueltos en espantosas tinieblas y como aprisionados por ellas. Esto mismo hace nuestro autor al decirnos que *de dolor se mordían la lengua y blasfemaban del Dios del cielo a causa de las penas y úlceras que sufrían* (v.11).

Ahora la Bestia es herida en su misma sede, desde donde el anticristo gobernaba y deslumbraba al mundo. Pero, a semejanza del faraón, con estas plagas se endurecieron más los paganos, y, lejos de arrepentirse, se revuelven contra Dios rabiosamente y blasfeman de él.

La *sexta copa*, lo mismo que la sexta trompeta²⁷, hace referencia al río Eufrates y al azote de la guerra (v.12). Este río, al ser derramada la copa del ángel sobre él, *se secó*, como anti-guamente el mar Rojo²⁸ y el Jordán²⁹, para dar paso a los reyes partos, terror del Imperio romano. San Juan presenta siempre la guerra como la mayor calamidad exterior que se puede abatir sobre el mundo³⁰, siguiendo en esto el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento y la experiencia dolorosa de la historia. En la época de San Juan, el río Eufrates formaba la frontera oriental del Imperio romano, que luego Trajano — después de sus victorias sobre los partos — trasladó al río Tigris, incluyendo en el imperio una parte de la Mesopotamia. Detrás de esta frontera estaba el imperio de los partos, que durante mucho tiempo fueron una continua amenaza para las provincias orientales del Imperio romano y constituían el terror de Occidente. San Juan amenaza con la invasión de los partos, la cual sería tanto más de temer cuanto que el Imperio romano había quedado debilitado con el azote de la quinta copa. Además, el camino de los ejércitos enemigos quedaba expedito una vez seco el río que de ordinario servía de valladar.

La invasión de los partos parece sugerir al autor sagrado una coalición de todos *los reyes de la tierra*, movilizados por el Dragón y las Bestias para dar la batalla definitiva contra la Iglesia. El *Oragon* vuelve a aparecer en el v.13. El vidente de Patmos lo había dejado sobre la arena herido y agotado³¹; pero al mismo tiempo seguía vigilando y dirigiendo el trabajo de sus subor-

dinados. La mención inesperada del Dragón “muestra una vez más — como dice el p. Alio — la perfecta continuidad de toda esta parte” del Apocalipsis ³². San Juan ve al Dragón, a la Bestia y al falso Profeta, el cual no es otro que la segunda Bestia, parecida a un cordero, pero que hablaba como el Dragón ³³. *De la boca de estos tres salen otros tantos espíritus impuros*, demoníacos, que tienen la forma de *ranas* (v.15). Con esta gráfica imagen parece querernos indicar el hagiógrafo cuál es su modo de obrar. Son verdaderos charlatanes — el rumor de su elocuencia recuerda un poco el croar de las ranas — que, con sofismas, mucha palabrería y falsos prodigios, engañan a los pueblos. Su acción es tan seductora que inducen a los reyes a unirse al gran ejército que se prepara para combatir contra la Iglesia (v.14). La imagen de las ranas tal vez haya sido sugerida por una de las plagas de Egipto ³⁴. La rana era un animal impuro ³⁵. Por eso, muchos Santos Padres han visto en estas ranas el símbolo de las tentaciones sexuales impuras. San Agustín, sin embargo, ve en ellas más bien la representación de la vanidad: “Rana est loquacissima vanitas.” ³⁶ La interpretación más común hoy día es la que ve en las ranas el símbolo de los seductores, que con gran maña se las arreglan para sembrar la desunión, las rencillas, la suspicacia y todo lo que pueda conducir a la guerra ³⁷.

Los tres espíritus en forma de ranas corresponden, por contraste, a los tres grandes ángeles de Ap 14:6-12. Los tres espíritus demoníacos trabajan para el Dragón, lo mismo que los tres ángeles amonestadores trabajan para el Cordero. Y como el Dragón hacía prodigios, así también sus auxiliares infernales los hacen ³⁸. Tienen como misión el atraer a los reyes de la tierra a la causa del Dragón y juntarlos en la batalla final contra el Cordero ³⁹. Pero, en realidad, se juntarán para el *día grande del Dios todopoderoso*, que domina a todos los ejércitos, tanto los ejércitos del bien como los del mal. El *gran día de Dios* es aquel en que el Señor vencerá y exterminará totalmente las fuerzas del mal ⁴⁰.

Ante el terror que este anuncio podía suscitar entre los mismos fieles, Jesucristo en persona interrumpe el septenario para dirigirles unas palabras que les infundan confianza. Cristo anuncia su propia venida (v.15), que será como el contrapeso de la invasión de los reyes de la tierra. La batalla del gran día, que sería el último de los episodios que habían de preparar la venida de Cristo ⁴¹, traía a la memoria de los cristianos el día de la parusía, el día de la recompensa, por el que suspiraban con paciencia. Ante la amenaza del Dragón y de los que sostienen su causa, el Salvador hace una advertencia invitando a *la vigilancia*, como ya lo había hecho en el Evangelio ⁴². La bienaventuranza de la vigilancia es una de las siete que se encuentran en el Apocalipsis ⁴³. *El que vela* se supone que *está vestido*, y de este modo guarda sus vestidos. En cambio, el que se acuesta a dormir se despoja de sus vestidos, y si luego, durante el sueño, suena una voz de alarma, no tendrá tiempo de vestirse y tendrá que huir desnudo ⁴⁴. Los *vestidos* que el cristiano ha de guardar simbolizan las obras buenas, verdadero ornamento del alma, la fe que obra por medio de la caridad y la gracia ⁴⁵. Si no están vestidos con estas obras buenas se expondrán a la vergüenza de verse desnudos y a que queden al descubierto sus infidelidades al Señor ⁴⁶.

El anuncio de la venida de Cristo es el intermedio o interrupción habitual que suele poner el autor del Apocalipsis en todos los septenarios. Es una amonestación colocada entre la sexta y la séptima copa, parecida a las consideraciones intercaladas entre el sexto y el séptimo sello ⁴⁷, entre la sexta y séptima trompeta ⁴⁸. Esto prueba la perfecta unidad y estructura literarias del Apocalipsis.

La batalla que preparan los espíritus demoníacos tendrá lugar en *Harmagedón* (v.16), que en hebreo significa *montaña de Meguido* (*Har-Megidon*) ⁴⁹. Por consiguiente, parece tener relación con la ciudad de Meguido, situada en la llanura de Esdrelón, en Palestina, al pie de las mon-

tañas que prolongan el monte Carmelo. Esta ciudad era tristemente célebre en la antigüedad por ser un lugar de batallas y de desastres, ya que era lugar estratégico en la ruta caravanera que iba de Egipto a Siria, En este lugar se dio la batalla entre Barac y Sisara, que terminó con la derrota y la muerte de este último⁵⁰. A la ciudad de Meguido vino a morir Ocozías, rey de Judá, herido de muerte por Jehú⁵¹. Y sobre todo era lugar de tristes recuerdos para los israelitas, porque en Meguido fue derrotado y muerto el piadoso rey Josías, en la batalla entablada contra el faraón Neco II (609 a. C.)⁵². Desde entonces Meguido quedó como lugar proverbial para simbolizar un llanto nacional⁵³ por la muerte del piadoso rey de Judá⁵⁴. Por todo lo cual, Meguido es un lugar simbólico de desastres, ya que anuncia con su siniestra fama la derrota que espera a las huestes del anticristo. Como la ciudad de Meguido estaba al borde de la llanura de Esdrelón y al pie de la montaña, el autor sagrado tal vez haya querido combinar la tradición del lugar en donde morían los reyes con la de Ezequiel⁵⁵, en donde se habla del enemigo escatológico de Israel, exterminado sobre los montes⁵⁶.

El *séptimo ángel derramó su copa en el aire* (v.1v), para que todos los elementos experimentasen el efecto de la cólera divina. Además, hay que tener en cuenta que los aires, o el cielo atmosférico, son la región en que moran los espíritus malignos, a quienes el Señor quiere castigar. Después que el ángel vació la copa se oyó *una voz que salió del templo, del mismo trono de Dios*, y que, por lo tanto, hemos de considerar como pronunciada por Dios mismo. La *gran voz* decía: *Hecho está*, es decir, *se acabó*. No se trata precisamente del fin del mundo, sino de la ejecución de un decreto particular de Dios, que tendrá grandísima importancia para la Iglesia. Se refiere a la ruina de Roma, que era el más poderoso imperio de la Bestia y del Dragón. La ruina de Roma será a su vez símbolo de la ruina de otros imperios anticristianos que se le asemejarán. Al toque de la séptima trompeta, voces celestes proclamaban que se había realizado, que había llegado el reino de Dios⁵⁷. Con el derramamiento de la séptima copa ha quedado consumada la ira de Dios⁵⁸, **dejando expedito el camino para** el establecimiento del reino de Cristo⁵⁹. Ante la obcecación de los paganos, que no quieren ver en los azotes la mano amorosa de Dios que los llama al arrepentimiento y a la conversión, el Señor se ve obligado a implantar el reino de Cristo por medio de la fuerza victoriosa⁶⁰.

Los fenómenos cósmicos que siguen a la efusión de la séptima copa (v.18), parecidos a los que siguieron al toque de la séptima trompeta⁶¹, se han de interpretar en conformidad con el simbolismo apocalíptico. Los *relámpagos*, los *truenos* y *terremotos* constituyen un signo de una intervención especial de Dios en el mundo⁶². El terremoto de que nos habla aquí San Juan fue extraordinariamente fuerte, con lo cual se quiere dar a entender la importancia trascendental del momento⁶³. Todos estos fenómenos meteorológicos y sísmicos, frecuentes en el estilo apocalíptico, significan el trastorno de las potencias humanas, necesario para llegar a una época de paz y de bendición.

El primer efecto de la intervención divina fue el desmoronamiento de Roma y de su poder (v.1Q). La *gran ciudad de Babilonia* (Roma) quedó dividida en *tres partes*, es decir, fue abateda su potencia y su fuerza. Sus transgresiones *fueron recordadas delante de Dios*, por lo cual se le dio a beber el *cáliz del vino del furor de su cólera*. Dios, que había ido retardando el castigo de Roma perseguidora, en la esperanza de su conversión, desencadena ahora su ira concentrada contra ella. Juntamente con Roma *se hundieron las ciudades de las naciones*, que representan las capitales de las provincias del Imperio romano. Tal vez San Juan se refiera a ciertas ciudades del Asia Menor que él mismo había visto arrasadas por terremotos.

No es raro que los movimientos sísmicos hagan aparecer o desaparecer las islas en medio del mar. Las *islas que huyen y las montañas que desaparecen* (v.20) simbolizan la caída y la

transformación de los grandes imperios⁶⁴. En el azote del sexto sello, las islas se mueven de su lugar⁶⁵; aquí, en cambio, *huyen*, y los montes desaparecen. Son expresiones hiperbólicas para expresar la magnitud de la catástrofe desencadenada por la séptima copa. La imagen de la turbación de las islas y, especialmente, de las montañas es un lugar común de la apocalíptica judía⁶⁶. Pero en la mente del autor sagrado todo lo dicho no se refiere al fin del mundo ni al juicio final contra el Dragón; todavía no ha llegado el fin del cielo y de la tierra, sino que alude a la ruina de una realidad histórica, del Imperio romano, que revivirá bajo otras formas, pues la Bestia continúa subsistiendo. Además, el v.21 nos habla expresamente de hombres que aún continuaban viviendo sobre la tierra, los cuales fueron víctimas de una extraordinaria granizada. Durante esta tormenta de granizo cayeron piedras que pesaban cerca de cuarenta kilos. El *talento* era un peso equivalente a unos 39 kilogramos. Este azote corresponde a la séptima plaga de Egipto⁶⁷; y también nos recuerda las granizadas enviadas por Dios contra los enemigos de Josué en Bethorón⁶⁸ y contra las huestes de Gog⁶⁹. Estas piedras de granizo tan enormes representarían metafóricamente, según Bossuet, el peso aplastante de la cólera de Dios.

A pesar de todas estas calamidades, los hombres impíos, como el faraón del Éxodo, lejos de convertirse a Dios, se levantan contra El y le blasfeman. Es una constatación dolorosa, de la cual ya se ha hablado al final de la serie de calamidades desencadenadas por las trompetas⁷⁰. Aunque la misericordia infinita de Dios busca mediante estos azotes la conversión del mundo pagano, los hombres malvados se endurecen en su impiedad. Esto nos trae a la memoria las misteriosas palabras de Yahvé a Isaías: “Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, ved y no conocáis. Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos. Que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda su corazón, y no sea curado de nuevo.”⁷¹ Y también nos recuerda el dicho de Jesús a los fariseos: “Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir las señales de los tiempos.”⁷²

En la visión de las siete copas — como en los demás septenarios del Apocalipsis — tenemos un cuadro de la acción de Dios contra el reino de Satán. A pesar del grande aparato de la fuerza del Dragón, con el cual parece indicar que podría acabar fácilmente con la Iglesia, sus esfuerzos resultan vanos. La Iglesia tiene en su favor el poder divino, que en apariencia es flaco, pero en la realidad es fuerte. Por eso, los fieles deben confiar en que alcanzarán la victoria definitiva. Querer averiguar el significado concreto de los diversos efectos producidos por las copas, como por las trompetas y los sellos, no siempre nos es concedido. Tal vez, en la mente del autor sagrado, este cuadro no era más que una especie de parábola, en la cual hay que buscar sólo el sentido general del cuadro y no el especial de cada elemento. ¡En tantos otros cuadros semejantes de los profetas tenemos que seguir la misma norma!

1 Ap 8:9. — 2 Ex 7:10. — 3 Ap 15:1. — 4 Gf. S. Bartina, o.c. p.743. — 5 Ap 9:14-15. — 6 Ex 9:8-12; Dt 28:27.35. — 7 Ap 8:7. — 8 Ap 9:3-5. — 9 Ap 14:9-11. — 10 Cf. Dt 28:15.27.35. — 11 Ap 15:2. — 12 Ex 7:14-24. — 13 Ap 8:8-9. — 14 Ap 8:8. — 15 Ap 8:10-11. — 16 Ex 7:14-25; Sal 78:44. — 17 Gf. M. Hackspill, L'angéologie juive a l'époque néo-testamentaire: RB 11 (1902) 527-550. — 18 Gf. Libro de Henoc 66:1-2. — 19 Ap 6:9-11. — 20 E. B. Allo, o.c. p.256. — 21 Sal 19:10; 99:3; 119,137; 145:17. — 22 Ap 8:12. — 23 Cf. J. bonsirven, o.c. I p-527; strack-billerbeck, o.c. IV p.iiia. — 24 Ap 9:2. — 25 Ex 10:22-23. — 26 Sab 17:1-18:25. — 27 Ap 9:13-21. — 28 Ex 14:21.29. — 29 Jos 3:13-17. — 30 Ap 6:4; 9:13-21; 14:19-20; 17:16; 19:17-21; 20:7. — 31 Ap 12:18. — 32 E. B. Allo, o.c. p.259. — 33 Ap 13:11.14; 19:20. — 34 Ex 8:1-10. — 35 Lev 11:10-12. — 36 San Agustín, *In Psalmos 77:27*. — 37 M. García Cordero, o.c. p.173. — 38 Ap 12:15; 13:2-3; 13:13; 19:20. — 39 Ap 17:14; 19:11-21. — 40 Ap 6:17; 17:14; 19:19-21; cf. 2 Pe 3:12. — 41 Ap 19:1933. — 42 Mt 24:43; Lc 12:39-40. — 43 Ap 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7.14. — 44 Cf. Mc 14:51-52. — 45 Ap 3:4-5! 19:8. — 46 M. García Cordero, o.c. p.174. — 47 Ap 7:1-17. — 48 Ap 10:1-11:14. — 49 Cf. J. Jeremías, "Ap Μαγεδών, en *Teologisches Worterbuch zum N. T.* I p.467-468; C. Watzinger, *Tell el-Mutesellim* (Leipzig 1929); C. Fischer, *The Excavation of Armageddon* (Chicago 1929); P. Guy, *New Light from Armageddon* (Chicago 1931); F. Hommel-CH. C. Tor-Rey, *Armageddon: The Harvard Theol. Review* 31 (1938) 238-250; R. Lamon-G. Shipton, *Megiddo: I-II Seasons 0/1925-1934 and 1935-1939* (Chicago 1939-1948); A. Alt, *Megiddo.*: *Zatw* 6o (1944) 67-85. — 50 Jue 4:5. — 51 2 Re 9:27. — 52 2 Re 23:29-30; 2 Crón 35:22. — 53 Zac 12:11. — 54 2 Crón 35:20-24. — 55 £238:8.21; 39:2.4.17. — 56 A. Gelin, o.c. p.644; E. B. Allo, o.c. p.261. — 57 Ap 11:15. — 58 Ap 15:1. — 59 E. B. Allo, o.c. p.262. — 60 Ap 20:4-6. — 61 Ap 11:19. — 62 Ex 19:18; Mc 13:19; Ap 7:12-17; 11:13.19. — 63 S. Bartina, o.c. p.752. — 64 Cf. Ap 6:14. — 65 Ap 6:14. — 66 Sal 46:3;

Capítulo 17.

El Castigo de Babilonia, 17:1-19:10.

En esta última parte del Apocalipsis, de gran trascendencia para los cristianos contemporáneos de San Juan, se nos describe el exterminio de los adversarios de la Iglesia. Primero será la ruina de Roma (17:1-19:10), después la derrota y la captura de las dos Bestias — culto imperial y sacerdocio pagano (19:11-21) — y, en fin, encadenamiento del Dragón (20:1-3).

La visión de los capítulos 17:1-19:10, que debía de tener una grandísima importancia para los primeros lectores del Apocalipsis, desarrolla lo que acaba de ser ejecutado por la séptima copa. San Juan nos va a describir en esta sección el aniquilamiento de la gran ciudad de Babilonia (Roma), la enemiga por excelencia de la expansión de la Iglesia en el mundo. Su caída ya había sido anunciada por dos veces en los capítulos anteriores *. El autor sagrado representa a la ciudad de Babilonia (Roma) bajo la figura de una mujer, según el uso bastante corriente en el Antiguo Testamento ². Como ciudad, Roma se opone a Jerusalén, como mujer se opone a la Mujer del capítulo 12. Lo mismo que Jerusalén representa a la Iglesia, así Babilonia (Roma) simboliza la Iglesia del anticristo. Roma, la gran Prostituta que hace fornicar a los reyes de la tierra, es la antítesis de la Jerusalén nueva, la Esposa gloriosa del Cordero ³. Mientras Roma, la ciudad del lujo y del poder, será totalmente destruida, la ciudad santa, Jerusalén, durará por siempre.

El cuadro precedente de las siete copas de la cólera divina, derramadas sobre la tierra para castigo de los adoradores de la Bestia, no significa la ruina total de ésta ni de su imperio. La lucha de Dios contra la ciudad impía proseguirá hasta su definitiva destrucción, de la cual se habla en el capítulo 19:11-21.

La sección 17:1-19:10 se puede dividir en los siguientes puntos: i) La gran Ramera (17:1-7). 2) Simbolismo de la Bestia y de la Ramera (17:8-18). 3) Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia-Roma (18:1-3). 4) El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia (18:4-8). 5) Descripción de la ruina de Babilonia mediante los lamentos de los que vivían en ella (18:9-19). 6) Regocijo de los santos (18:20-24). 7) Cántico triunfal en el cielo (19:1-10).

La gran Ramera, 17:1-7.

I Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo, y me dijo: Ven, te mostraré el juicio de la gran Ramera que está sentada sobre las grandes aguas, ² con quien han fornicado los reyes de la tierra, y los moradores de la tierra se embriagaron con el vino de su fornicación. ³ Llévome en espíritu al desierto, y vi una mujer sentada sobre una bestia bermeja, llena de nombres de blasfemia, la cual tenía siete cabezas y diez cuernos. ⁴ La mujer estaba vestida de púrpura y grana, y adornada de oro y piedras preciosas y perlas, y tenía en su mano una copa de oro, llena de abominaciones y de las impurezas de su fornicación. ⁵ Sobre su frente llevaba escrito un nombre: Misterio: Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra. ⁶ Vi a la mujer embriagada con la sangre de los mártires de Jesús, y, viéndola, me maravillé sobremanera. ⁷ Díjome el ángel: ¿De qué te maravillas? Yo te declararé el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva, que tiene siete cabezas y diez cuernos.

Para mostrar el enlace del presente capítulo con el precedente, el vidente de Patmos nos presenta a uno de los siete ángeles de las copas, que dirige la palabra al profeta, diciéndole que quiere mostrarle *el juicio de la gran Ramera sentada sobre las grandes aguas* (v.1). Esta Ramera será pronto identificada con Babilonia (Roma)⁴, tipo de la ciudad del diablo. La prostitución, en lenguaje profético, era símbolo de la idolatría. Israel, la esposa de Yahvé, al entregarse al culto idólatrico, abandonaba a su legítimo esposo yéndose con otros⁵. De ahí que la idolatría sea llamada fornicación. En Nahum⁶, Nínive es representada como una meretriz, y lo mismo Tiro en Isaías⁷. En Ezequiel 8 se describe a Israel bajo la forma de una mujer hermosa que se deja llevar del amor a los ídolos y abandona a Yahvé. En el Apocalipsis, esa fornicación será el culto idólatrico a Roma y a sus emperadores, sin excluir el culto pagano que en todo el imperio se tributaba a los dioses. El epíteto de Ramera que el autor sagrado da a Roma probablemente no sólo se refiere a su idolatría, sino también a la corrupción de costumbres y a los ritos licenciosos que se permitían en ciertos cultos paganos⁹.

Las *grandes aguas* sobre las cuales estaba sentada Roma, representan los pueblos y naciones sobre los que ejercía su dominación, como nos declarará luego el autor sagrado en el v. 15. Las aguas de por sí indican inestabilidad. Por eso, Roma, asentada sobre las aguas inestables de las naciones, caerá y se arruinará. La imagen se inspira en Jeremías¹⁰, que la aplica a Babilonia, sentada sobre el río Eufrates y sus canales, o también en Ezequiel u cuando habla de Tiro, que tenía su morada en medio de los mares. Pero al no convenir literalmente a Roma, que no estaba situada junto al mar ni junto a grandes ríos, San Juan la interpreta simbólicamente. A no ser que pensemos que para el vidente de Patmos, como para todo el que mirase a Roma desde Asia, aparecía sentada en medio del Mediterráneo. En cuyo caso habría que entender las palabras de nuestro texto en sentido literal.

Con Roma *han fornicado los reyes* vasallos, edificándole templos y celebrando fiestas en su honor. Y con su ejemplo arrastraron a las respectivas naciones a las prácticas idólatricas del culto imperial, *embriagándolos con el vino de su fornicación* (v.2). Un proverbio antiguo decía que Venus y Baco suelen andar juntos. Por eso, el ángel habla aquí del vino embriagador de la fornicación. Roma, por su parte, acogía con complacencia todos los cultos y dioses extranjeros que acudían a sus puertas. Una muestra de esto la tenemos en el Panteón, edificado precisamente para albergar a todos los dioses¹². Esto explica el que San Juan considere a Roma como la gran Meretriz que con su idolatría (fornicación) embriagaba a todos los moradores de la tierra.

El ángel *lleva* al vidente *al desierto*, como en 21:10 será trasladado también *en espíritu* a un monte muy alto desde el cual puede contemplar la ciudad de Jerusalén. El desierto es, por lo tanto, el escenario de la visión, porque, según la tradición judía, el desierto era el lugar en donde habitaban los espíritus impuros y las bestias salvajes¹³. Otros autores, en cambio, interpretan esto en un sentido más espiritual: desierto significaría la soledad en que vive la Ramera entregada a la idolatría. Sería el desierto de la vida sin Dios, bien distinto de la soledad recogida en donde encontró refugio la Mujer de Ap 12. En este desierto el ángel le muestra a la Ramera sentada sobre una *bestia bermeja*, o sea de color rojo vivo escarlata, que *tenía siete cabezas y diez cuernos* y el cuerpo cubierto de *nombres de blasfemia* (v.3), como en Ap 13:1. Esta descripción de la Bestia corresponde a la que ya encontramos en el capítulo 13, y parece ser la misma, es decir, Roma, no obstante alguna diferencia de detalle. Según el v.8, la Bestia parece identificarse con Nerón en persona, como veremos después. El color bermejo de la Bestia diría relación con la pantera, que, con el tigre, es la fiera más sanguinaria. El color rojo vivo escarlata también podría aludir a la sangre de sus persecuciones. O bien podría simbolizar la púrpura imperial, la magnifi-

cencia del Imperio triunfante sobre el cual cabalgaría Roma. La Ramera representa, por consiguiente, a Roma llevada por la Bestia-Imperio, que aparece toda cubierta de nombres de blasfemia, como en Ap 13:1. Los nombres blasfemos que cubren la Bestia son los epítetos divinos tributados a los emperadores romanos y las innumerables divinidades a las que se daba culto en el Imperio. La Bestia tiene siete cabezas, que simbolizan las siete colinas de Roma (cf. v.9), y diez cuernos, que designan a otros tantos reyes vasallos (cf. v.16). El arte asiático nos ofrece frecuentemente la imagen de dioses cabalgando sobre sus animales simbólicos. Así, la diosa Cibele era transportada en un carro tirado por leones, y Zeus Doliquenus era representado de pie sobre un toro 14.

La mujer que cabalgaba sobre la Bestia iba *vestida de púrpura y grana, adornada* de todo género de joyas, y en su mano llevaba *una copa de oro* (v.4). La púrpura era un vestido de lujo, propio de los emperadores y de los reyes¹⁵. Y la grana puede representar la sangre de los mártires derramada por la misma Bestia¹⁶ y con la cual se embriagaba (v.6). La gran Ramera estaba *adornada de oro y piedras preciosas y de perlas*, que simbolizan las grandes riquezas que había acumulado con su meretricio. Las prostitutas de Roma y de Grecia tenían fama de adornarse hasta el exceso con púrpura, joyas y piedras preciosas. La suntuosidad del atuendo manifiesta claramente el lujo y la riqueza de la mujer, que, como reina, tenía la soberanía sobre todos los reyes de la tierra¹⁷. Hasta qué extremo llegaron este lujo y riquezas nos lo indican bien los lamentos de los mercaderes en Ap 18:11-19. También se podrían ver en todos esos adornos los monumentos de Roma, verdaderas joyas arquitectónicas que adornaban a la capital del Imperio.

La Ramera llevaba, además, en su mano *una copa de oro* que contenía todas las abominaciones e impurezas de su fornicación. Es la copa que ofrece a todos los pueblos para embriagarlos, imponiéndoles el culto imperial¹⁸. Las abominaciones y suciedades que llevaba en la copa simbolizan los cultos idolátricos y las costumbres licenciosas de la Roma pagana. Tácito dice a este propósito: “Quo cuneta undique atrocita aut pudenda confluunt celebranturque”¹⁹. La gran Ramera, adornada con todas las vanidades de la tierra, contrasta con la Mujer del capítulo 12, vestida de sol y coronada de estrellas²⁰.

San Juan puede leer también el nombre de la gran Meretriz, que llevaba escrito sobre su frente. Parece que era costumbre de las prostitutas romanas — según el testimonio de Séneca y Juvenal — llevar su nombre escrito en la frente. Conforme a tal uso, esta *madre de las ramera*s llevaba también escrito el suyo (v.5). Pero el nombre que lee el vidente de Patmos está cifrado, no es el verdadero, que sería peligroso declarar, sino otro convencional, alegórico, *misterioso*. Es un secreto que sólo conocen los iniciados. El nombre escrito sobre su frente es *Babilonia la grande*. No se trata evidentemente de la Babilonia de Mesopotamia, que en aquel tiempo ya no existía, sino de Roma, la perseguidora de los cristianos. El designar a Roma con el nombre de Babilonia era un simbolismo ya conocido en aquellos tiempos²¹. Lo mismo que la Babilonia histórica, opresora del pueblo judío y destinada por Dios a la destrucción²², así también Roma sufrirá las consecuencias de la ira divina. En el Apocalipsis, siempre que se habla de Babilonia, se la llama *la grande*²³, como aquí. Roma, la segunda Babilonia, es *la madre de las abominaciones de la tierra*, porque tolera, crea y nutre en las demás naciones de su Imperio el culto idolátrico de los emperadores y todas las perversiones religiosas y morales inimaginables.

San Juan, al ver *la mujer embriagada con la sangre de los mártires*, se maravilló sobremanera (v.6). No puede menos de admirar la aparición imponente de Roma con todas sus riquezas y esplendor, que pronto será precipitada en el abismo. Porque la metrópoli de la idolatría se ha convertido en perseguidora de los cristianos. Esto debe de ser, probablemente, una alusión a la persecución de Nerón. Roma se ha hecho culpable del crimen de la idolatría y del asesinato de

los fieles lo mismo que Jerusalén en el profeta Ezequiel ²⁴. El embriagamiento con la sangre es una metáfora bastante común. Plinio el Viejo, hablando de Marco Antonio, dice que estaba “*ebruius iam sanguine civium.*” ²⁵ La razón de que se dé a Roma tanta importancia en el Apocalipsis está en ser *la perseguidora* del nombre de Jesús en sus fieles. Sólo Roma se había levantado contra la Iglesia y contra lo que la Iglesia significaba en el mundo.

Ante la admiración de San Juan al ver a aquella gran reina que era Roma, el ángel se ofrece para explicarle *el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva* (v.7). Este es un procedimiento muy frecuente en la literatura apocalíptica. La admiración, dicen los psicólogos, supone alguna ignorancia de lo que se ve o se oye, y ésta es la que va a disipar el ángel intérprete. Pero, a la verdad, la explicación que se atribuye al ángel necesita mucha luz para entenderla, ya que muchas cosas permanecen bastante oscuras. El ángel se detendrá principalmente en la explicación de la Bestia que soporta a la mujer. Esto es explicable si se tiene en cuenta que la gran Ramera es sólo un instrumento de la Bestia. El ángel explica el misterio de la Bestia empleando fórmulas misteriosas que, si bien para sus contemporáneos resultarían más inteligibles, para nosotros resultan indescifrables. Es esto algo propio del género apocalíptico. Además, resultaba peligroso para Juan y los cristianos decir las cosas demasiado claras, ya que se trataba de la condenación de Roma y del anuncio de su próxima ruina. Sin embargo, la explicación que da el ángel prepara en cierto sentido el camino para una mejor comprensión del misterio. Algo semejante encontramos en el libro de Daniel, en donde el autor sagrado presenta a voces celestes que explican visiones con palabras misteriosas o enigmas difíciles de entender ²⁶. Y en la literatura extra-bíblica se encuentran descripciones apocalípticas muy parecidas. En el libro 4 de Esdras se presenta un águila con doce alas y tres cabezas, que representa a Roma y a su Imperio ²⁷.

Simbolismo de la Bestia y de la Ramera, 17:8-18.

⁸ La bestia que has visto era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición; y se maravillarán los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación del mundo, viendo la bestia, porque era y no es, y reaparecerá. ⁹ Aquí está el sentido, que encierra la sabiduría. Las siete cabezas son siete montañas sobre las cuales está sentada la mujer, ¹⁰ y son siete reyes, de los cuales cinco cayeron, el uno existe y el otro no ha llegado todavía; pero, cuando venga, permanecerá poco tiempo. ¹¹ La bestia, que era y ya no es, es también un octavo, que es de los siete, y camina a la perdición. ¹² Los diez cuernos que ves son diez reyes, los cuales no han recibido aún la realeza, pero con la bestia recibirán la autoridad de reyes por una hora. ¹³ Estos tienen el solo pensamiento de prestar a la bestia su poder y su autoridad. ¹⁴ Pelearán con el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque es el Señor de señores y Rey de reyes, y también los que están con El, llamados, y escogidos, y fieles. ¹⁵ Me dijo: Las aguas que ves, sobre las cuales está sentada la ramera, son los pueblos, las muchedumbres, las naciones y las lenguas. ¹⁶ Los diez cuernos que ves, igual que la bestia, aborrecerán a la ramera, y la dejarán desolada y desnuda, y comerán sus carnes, y la quemarán al fuego. ¹⁷ Porque Dios puso en su corazón ejecutar su designio, un solo designio, y dar a la bestia la soberanía sobre ella, hasta que se cumplan las palabras de Dios. ¹⁸ La mujer que has visto es aquella ciudad grande que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra.

Ante todo advertimos que la Ramera y la Bestia, sobre la cual cabalga, significan una sola cosa, la misma que la Bestia de Ap 13, 1Ss, es decir, la Roma perseguidora de Cristo y de su Iglesia.

El ángel dice a Juan que *la Bestia* que ha visto *era, pero ya no es, y está a punto de subir del abismo y camina a la perdición* (v.8). El versículo 8 contiene una alusión bien clara a la leyenda del Nero *redux* y *redivivus*. Por eso, la Bestia debe de simbolizar a Nerón, muerto ya desde hacía tiempo, pero que la creencia popular afirmaba que había de volver un día al frente de los partos para vengarse de Roma²⁸. Aquí parece que sube del Hades. El libro apócrifo la Ascensión de *Isaías*, en cambio, lo presenta descendiendo de su firmamento: “Después de los días de la consumación descenderá Belial, el gran príncipe, el rey de este mundo, que lo ha dominado desde que existe; y descenderá de su firmamento bajo la forma de un hombre, rey de iniquidad, asesino de su madre, el cual es también rey de este mundo. Y perseguirá la plantación que habrán plantado los doce apóstoles del Muy-Amado.”²⁹ Los Oráculos *sibilinos*³⁰ también lo presentan como el asesino de su madre, que viene de las extremidades de la tierra. “Vendrá — dice uno de estos *Oráculos sibilinos*³¹ — de la extremidad de la tierra el hombre que ha asesinado a su madre.” Las extremidades de la tierra en este caso hacen referencia a las regiones de los partos, de donde se creía que vendría el anticristo bajo la forma de Nerón *redivivo*. En este sentido, Sulpicio Severo dice hablando de Nerón: “Creditor. sub fine saeculi mittendus, ut mysterium iniquitatis exercent.”³² Y San Agustín refiere que en su tiempo había bastantes que aplicaban a Nerón las palabras de San Pablo en su 2 Tes 2:9, y veían en él al anticristo que había de venir: “Unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum antichristum suspicantur.”³³

Las expresiones *era y no es y reaparecerá* del v.8 vienen a ser como un remedo del nombre divino, designado como *el que era y el que es*³⁴. Igualmente la herida que tenía la Bestia³⁵ era la parodia de la herida del Cordero. La reaparición de la Bestia constituye también una imitación de la parusía de Cristo. De esta manera, el autor del Apocalipsis nos da un paralelismo casi completo de la Bestia respecto del Cordero.

La reaparición de la Bestia que sube del abismo o seol es una especie de resurrección que maravillará a los moradores de la tierra cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la creación del mundo (v.8). Los moradores de la tierra designan aquí, como en general en todo el Apocalipsis, a los enemigos de Dios y de su Iglesia. Son los que adoraron a la Bestia, y como idólatras, su nombre no está escrito en el libro de la vida. Según el lenguaje de la Escritura, Dios tiene su libro, en el cual están escritos los que El tiene destinados para la vida. Aquí se trata del libro de los predestinados, donde se hallan escritos los nombres de los que están predestinados para la vida eterna.

Como con lo dicho aún queda bastante oscuro el misterio de la Bestia, el ángel va a añadir alguna aclaración más. Pero la explicación que da permanece todavía enigmática, pues motivos de prudencia no permitían aclararlo más. Por eso, la explicación va dirigida *al que tiene inteligencia* (v.9). Pues bien, el ángel afirma que *las siete cabezas son las siete colinas sobre las cuales está sentada la mujer*. Evidentemente se refiere a Roma, la ciudad de las siete colinas, *urbs septicollis*, de la que Horacio decía: “Di, quibus septem placuere colles.”³⁶ Y Pimio el Viejo, hacia el año 70 d.C., también escribe de Roma: “Complexa septem montes.”³⁷ Los siete montes o colinas sobre los cuales se asentaba Roma son los siguientes: *Palatinum, Velia, Cermalus, Oppius, Cispius, Fagutal* y *Suburra*³⁸. En realidad estos siete montes son más bien colinas, pero los mismos autores latinos los designan con el nombre de montes. Este es probablemente el texto más claro de todo el Apocalipsis, que nos demuestra cómo San Juan se refiere en sus visiones a la Roma imperial, perseguidora del nombre de Cristo.

Pero las siete cabezas designan, además, a *siete reyes* o emperadores, a los cuales se añade un octavo, que se identifica con la Bestia que era y ya no es (v.10-11). Por lo que se refiere a estos siete reyes, que encarnan al poder romano, conviene notar que el número de siete, en el

lenguaje bíblico, se toma con frecuencia no en sentido aritmético, como suma de siete unidades, sino simbólico, como expresión de una totalidad perfecta. Esto conviene tenerlo en cuenta, porque tal vez nuestro autor toma aquí el siete en tal sentido.

Este pasaje ha dado lugar a muchos cálculos e interpretaciones. El vidente de Patmos parece que tiene en la mente ocho emperadores: los cinco primeros *cayeron*, es decir, han muerto; el sexto subsiste, el séptimo *todavía no ha llegado*, pero *cuando llegue* tendrá un *reinado breve* (v.10). El *octavo*, que forma parte de los siete precedentes, ha muerto; pero reaparecerá para ir a la perdición (v.11). Lo raro en esta visión de San Juan es que un emperador que ha de venir en octavo lugar ya había existido antes y era muerto cuando Juan tuvo la visión. Y, al mismo tiempo, ese octavo emperador se identifica con uno de los siete ya nombrados. Por consiguiente, una de las cabezas de la Bestia parece tener doble personalidad, pues representa a dos emperadores. Este es el enigma que exige un ejercicio agudo de inteligencia. Probablemente, para los lectores del Apocalipsis contemporáneos de San Juan era más fácil que para nosotros el comprender el enigma. A nosotros nos resulta casi imposible resolverlo satisfactoriamente. Las interpretaciones entre los autores modernos son variadísimas. La interpretación que nos parece más probable es la que ve en el octavo a Domiciano (81-96 d.C.), que fue considerado por sus contemporáneos como un nuevo Nerón: “portio Neronis de crudelitate,” diría Tertuliano ³⁹; el séptimo sería Tito, que reinó sólo tres años (79-81 d.C.); el sexto, Vespasiano (69-79 d.C.), bajo el cual habría tenido la visión San Juan. En cuyo caso, Galba, Otón y Vitelio serían considerados por el autor sagrado no como emperadores, sino como usurpadores ⁴⁰. Los cinco primeros, que ya habían muerto, corresponderían a Nerón (54-68 d.C.), Claudio (41-54 d.C.), Calígula (37-41 d.C.), Tiberio (14-37 d. C.) y Augusto (31 a. C.-14 d.C.)⁴¹. Para otros autores, en cambio, el primero de estos cinco emperadores sería Nerón; el sexto, que aún existe, sería Domiciano, al cual sucederá el séptimo, que durará poco, y que correspondería al anciano Nerva, el cual reinó sólo dos años. Los cuatro que sucedieron a Nerón serían Galba, Otón, Vespasiano y Tito, descartando a Vitelio, que no llegó a sentarse en el trono de la ciudad imperial. También esta solución tiene sus probabilidades.

Después que los siete emperadores hayan muerto, el vidente de Patmos nos da a entender que no desaparecerá el Imperio romano, sino que continuará con otro emperador. Juan no se pronuncia sobre el número exacto de emperadores romanos que reinarán después de la muerte del séptimo, probablemente porque no lo sabía. Pero sí nos dice que la Bestia durará todavía un tiempo indefinido, porque después de los siete llega un *octavo* emperador. El número *ocho* significa la plenitud desbordante, en cuanto que supera al número siete, que simboliza la plenitud. Este octavo emperador será una nueva encarnación de la Bestia, y con él volverá a comenzar la serie de los augustos⁴². San Juan advierte que el octavo *camina hacia la perdición*, porque, en suma, los que luchan contra Dios y son enemigos de su Iglesia están condenados a la ruina.

Tal podría ser la exposición de este difícil pasaje, de esta verdadera *crux interpretum* del Apocalipsis.

Explicado el significado de las siete cabezas, pasa San Juan a dar la explicación de *los diez cuernos* de la Bestia. Estos diez cuernos representan, según la interpretación del ángel, a *diez reyes* vasallos del Imperio romano, que en las guerras concurrirán con sus tropas auxiliares a reforzar las legiones romanas. Los diez reyes *no han recibido aún la realeza* cuando Juan tuvo la visión, pero se *les dará la autoridad regia* que ejercerán junto con la Bestia *por espacio de una hora* (v.1a), es decir, por un breve período de tiempo. Según algunos autores (Charles, Loisy), San Juan veía en la Bestia a Nerón *redivivus*, que, ayudado por diez reyes partos — el número diez es una cifra estereotipada tomada de Daniel 7:24 —, sería restablecido en su trono. Y con el

auxilio de estos mismos reyes destruiría Roma, y les haría partícipes — por poco tiempo, porque el dominio de la Bestia duraría poco — de su autoridad real sobre el territorio del Imperio romano. Otros autores (Swete, Alio, etc.), en cambio, ven en la Bestia al mismo Imperio romano, y en los cuernos, un cierto número de reyes bárbaros que en tiempo de Juan todavía no poseían el poder real dentro del Imperio. Estos reyes primeramente se asociaron con Roma y persiguieron a la Iglesia de Cristo, pero cuando vieron al Imperio debilitado por revoluciones intestinas, entonces se rebelaron contra Roma y cayeron sobre ella para destruirla (cf. v.16). P. Touilleux⁴³ propone la hipótesis según la cual los diez reyes representarían el colegio sacerdotal de Atis, en Pesifonte (Galacia), que eran reyes titulares, pero no tenían poder real. No obstante, gozaban de una gran autoridad en la provincia de Galacia, en el Asia Menor. Sin embargo, es poco probable que la Bestia pudiera destruir a Roma con este puñado de sacerdotes de una provincia del Imperio⁴⁴.

Los diez reyes *solo piensan en prestar su apoyo y autoridad a la Bestia* (v.13) para perseguir a los cristianos y *luchar contra el Cordero*. Pero *el Cordero los vencerá, porque es el Rey de reyes y el Señor de señores* (v.14). Con El vencerán los suyos, sus fieles y escogidos servidores que forman su ejército. Esta batalla y el triunfo del Cordero serán descritos en Ap 19:11-21; 20:7-10. Será el cumplimiento de lo que decía San Juan en Ap 2:26-27. El cristiano que sea fiel a su fe y se mantenga firme en la lucha contra el demonio es llamado *vencedor* en el Apocalipsis⁴⁵. El Cordero logrará con toda certeza la victoria, porque es el Señor *de señores* y el *Rey de reyes*, es decir, el señor supremo y el rey supremo de todo el universo⁴⁶. Estas expresiones se encuentran ya en el Antiguo Testamento. En un pasaje del Deuteronomio⁴⁷ se dice que Yahvé es *el Señor de los señores*, o sea el amo, el dueño supremo de todos los poderes y de todos los señoríos de este mundo. Y el profeta Daniel nos refiere que Nabucodonosor proclamó a Yahvé, Dios de Israel, como Señor *de los reyes*⁴⁸, para dar a entender que Dios es el rey supremo de todos los reyes de la tierra y que a El deben someterse y prestarle rendida obediencia. San Juan aplica estos títulos divinos, que el Antiguo Testamento daba únicamente a Yahvé, a Jesucristo. De donde se deduce claramente que para el autor del Apocalipsis Cristo es verdadero Dios, y como tal invencible⁴⁹.

El ángel, que hasta aquí ha hablado del simbolismo de la Bestia, comienza ahora a explicar el significado de la gran Ramera. Las *aguas sobre las cuales estaba sentada la Ramera* representan la muchedumbre de los pueblos, *naciones y lenguas* (v.17) que forman el Imperio romano⁵⁰. El mayor peligro para Roma residía en ese conglomerado de pueblos sobre los que se asentaba su poder imperial. Porque Roma los dominaba imperfectamente, y era de prever que un día se rebelarían contra ella y la arruinarían. Por eso, el ángel dice a Juan que de la muchedumbre de pueblos dominados por Roma surgirían *diez reyes*, representados por los *diez cuernos*, que habían de acabar con ella. El Cordero vencerá a la Ramera y a los diez reyes, como ya se dijo en el v.14. Pero para obtener esta victoria se servirá de sus mismos enemigos. La *Bestia* sobre la cual cabalgaba la Ramera *aborrecerá a ésta* y se unirá a los *diez reyes* para combatir contra la Ramera y destruirla (v.16). Por consiguiente, serán los mismos partidarios de la Meretriz los que se convertirán en sus destructores. Estos manifestarán su odio contra la gran Ramera, *dejándola desolada*, desierta de habitantes y de riquezas; *desnuda* de sus atavíos y joyas arquitectónicas; *consumida* por el saqueo y el bandidaje y *destruida por el fuego*. La ruina será completa e irreparable.

El castigo de la gran Ramera se inspira en Ezequiel⁵¹, en donde el profeta representa a Israel y a Judá bajo la imagen de dos hermanas de malas costumbres, que serán condenadas a la pena impuesta a las adúlteras. El castigo que aquí el autor del Apocalipsis nos anuncia como futuro se nos cuenta en Ap 19:11-21 como ya realizado. Y precisamente en el capítulo 19 del Apo-

calipsis, el vidente recurre de nuevo a Ezequiel 38-39, de donde tomó la imagen para describirnos la victoria. En estos capítulos de Ezequiel vemos incorporados al ejército de Gog pueblos innumerables, todos unidos en el deseo de acabar con el pueblo de Dios. Este mora tranquilo en sus ciudades sin murallas de Palestina, porque, como dirá el profeta Zacarías ⁵², el Señor será para ellos como una muralla de fuego. En el momento de mayor peligro Dios viene en ayuda de su pueblo, suscitando en el vasto campamento enemigo el espíritu de discordia, la guerra civil, que acabará con todos los enemigos. Pues tal será la victoria del Cordero contra la Ramera. Los suyos mismos se levantarán contra ella, la despojarán de sus ricos vestidos y de sus joyas y la entregarán al fuego. Cuando las legiones de Vespasiano, mandadas por su hijo Tito, entraron en Roma, hubieron de luchar en la ciudad misma con las legiones de Vitelio, y, en el ardor de la refriega, muchos monumentos, entre ellos el templo de Júpiter Capitolino, quedaron reducidos a pavesas. Y en el siglo v los pueblos que habían estado al servicio de Roma fueron los que más contribuyeron a la caída del imperio de Occidente. Esto ya había comenzado a realizarse siglos antes. Tal debe de ser lo que aquí se propone significar el autor sagrado. El poder del Cordero se manifiesta haciendo que sus enemigos se destruyan unos a otros. Es la victoria más completa y la más barata.

La destrucción de Roma por sus propios aliados es, en la perspectiva teológica de San Juan, un efecto de *un designio* permisivo y providencial de Dios. El Señor es el que dirige la historia del mundo hasta el cumplimiento íntegro de sus designios. El, en los misteriosos designios de su providencia, queriendo castigar a la gran Ramera, ha dispuesto que los diez reyes se uniesen contra ella y la destruyesen. Pero, al mismo tiempo, también ha permitido que estos reyes cayesen bajo el dominio de la Bestia, *hasta que se cumplan las palabras de Dios* (v.17), con la destrucción de todas las potencias enemigas y la venida triunfal del reino de Jesucristo ⁵³. San Juan considera la historia humana como una lucha continua entre las fuerzas del bien y del mal. Al fin terminarán por imponerse las fuerzas que defienden el bien.

El ángel termina revelando claramente la identidad de la gran Ramera (v.18). La *mujer que has visto es aquella ciudad grande que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra*. En el siglo i, en el que escribía Juan el Apocalipsis, *la ciudad que tiene la soberanía sobre todos los reyes de la tierra*, es decir, la capital del mundo de entonces, sólo podía designar a Roma. Además, el título de *ciudad grande* es empleado habitualmente para designar a Roma. Esta declaración del ángel, junto con la del v.Q sobre la ciudad asentada sobre siete colinas, permite una interpretación segura de estos pasajes y de todo el Apocalipsis ⁵⁴.

El P. Alió ve en el v.18 un fino sarcasmo, como si el autor sagrado dijera: *¿Ves esa ciudad cuya suerte miserable acabo de mostrarte? Pues bien, ella se cree, en su potencia presente, la dominadora perpetua de la tierra* ⁵⁵.

1 Ap 14:8; 16:19. — 2 Is 23:16-17; Nah 3:4. — 3 Cf. Ap 21.2SS. — 4 Ap 18:2-3. — 5 Os 1-2; Ez 16; 23. — 6 Nah 3:4. — 7 Is 23:16-17. — 8 Ez 16:15-63. — 9 Cf. Tácito, *Annales* 15:44. — 10 Jer 51:13. — 11 EZ28.2. — 12 M. García Cordero, o.c. p.178. — 13 Is 34:9-15; Le 11:24. — 14 Cf. Daremberg-Saglio, Dtct. ctes *antiq.*, art. *Cybéle* p.1687; Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* (París 1927) I fig.143; M. García Cordero, o.c. p.179. — 15 Cf. Jn 19:2. — 16 Ap 18:23-24. — 17 Ap 17:18. — 18 Ap 14:8; 18:3.6.23; cf. Jer 51:7. — 19 Tácito, *Annales* 15:44. — 20 E. B. Allo, o.c. p.268. — 21 Cf. 1 Pe 5:13. — 22 Cf. Is 21:1-10; Jer 51. — 23 Ap 14:8; 16:19; 18:2. — 24 Ez 16:36-38; 23:37-45. — 25 Plinio El Viejo, *Historia Naturalis* 14:22:28. — 26 Dan 7:15-27; 8:15-26. — 27 4 Esd 12:10-34. Cf. S. Bartina, o.c. 1x758-759. — 28 Cf. Ap 17:16-17. Ver Tácito, *Historia* 2:8; Suetonio, *Nero* 40.47.57. — 29 *Ascensión de Isaías* 4:2-3. Este apócrifo fue compuesto parte en el siglo i y siglo Ji d.C. parte en el — 30 *Oráculos sibil* IV 119-122.137-139; V 143-147.363. — 31 *Oráculos sibil* VIH 71. — 32 *Historia sacra* 2:29:145. Acerca de la identificación de Nerón redivivo con el anticristo se pueden consultar R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah* (Londres 1900) p.LI-LXXIIH; E. Tisserant, *Ascensión d'Isaie* (París 1909) p.29-31. — 33 *De civitate Dei* 20, 19 : PL 41,686. — 34 Ap 1:4.8; 4:8. — 35 Ap 13:3.14. — 36 Horacio, *Carmen saeculare* 7. — 37 Pumo EL Viejo, *Ilist. Nat.* 3:9. — 38 Cf. U. E. Paoli, *Urbs. La vida en la antigua Roma* (Barcelona 1944) p.310-311.360. — 39 *Apologeticum* 5. Cf. R. Sghütz, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Göttingen 1933); P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cuites de Domitien et de Cybéle* (París 1935); J- Moreau, *A propos de la persecution de Domitien: La Nouvelle Clío* 5 (1953) 121ss. — 40 El reinado de estos tres emperadores abarcó complexivamente un año y medio. Suetonpe: del Apocalipsis. — 41 A. Gelin, o.c. p.64y; L. Brun, *Die Römischen Kaiser in der Apokalypse: ZNTW* 26

(1927) 128-151; L. Homo, *Les empereurs romains et le christianisme* (Paris 1931): — 42 E. B. Allo, o.c. p.271. — 43 O.c. p.5f. — 44 Cf. Dom Guieu M. Camps, o.c. p.325-326; A. Gelin, o.c. p.647. — 45 Ap 2:7.11.17.26; 3:5.12.21. — 46 *Señor de señores y Rey de reyes* son dos superlativos semíticos que expresan la señoría y la realeza supremas. — 47 Dt 10:17. — 48 Dan 2:47. — 49 S. Bartina, o.c., p.765. — 50 A propósito de esto se puede ver lo que dejamos dicho sobre Ap 17:1. — 51 Ez 16:39-41; 23:25-29. — 52 Zac 2:5. — 53 M. Sales, o.c. p.666. — 54 Cf. J. Sickenberger, *Die Johannesapokalypse und Rom*: BZ 18 (1926) 270-282; P. Kετ-Τετ, *Der römische Staat in der Apokalypse*: Trierer Theologische Studien (1941) 70-93; P. M. Campos, *Roma como corporificacão do mal na literatura sibilina e apocalíptica*: Revista de Historia 3:7 (1951) 15-47; S. Bartina, o.c. p.764-766; M. García Cordero, o.c. p. 180-184. — 55 E. B. Allo, o.c. p.275.

Capítulo 18.

En el capítulo anterior se había anunciado la ruina de Roma (v.16). Pues bien, en el presente capítulo se cumple la destrucción de la gran Babilonia (Roma). Sin embargo, el autor sagrado no habla de la misma ruina de la gran ciudad, sino que anuncia la caída de ella en perfecto profetice, para destacar la certeza de su destrucción (v.1-3). A continuación, el vidente manda a los cristianos salir de la gran Babilonia (Roma) para que no sean envueltos en el castigo de ella (v.4-8). Después, el autor sagrado considera la ruina de Roma como ya realizada, y presenta a los reyes, a los comerciantes y marineros lamentándose de ella (v.9-19). Y, finalmente, en contraste con esos lamentos, presenta los cánticos jubilosos de los santos que celebran la justicia divina contra la gran Ramera (v. 20-24). ¡Roma no volverá a levantarse más!

Un ángel anuncia solemnemente la caída de Babilonia, 18:1-3.

¹ Después de estas cosas vi otro ángel que bajaba del cielo con gran poder, a cuya claridad quedó la tierra iluminada. ² Gritó con poderosa voz, diciendo: Cayó, cayó la gran Babilonia, y quedó convertida en morada de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y abominable; ³ porque del vino de la cólera de su fornicación bebieron todas las naciones, y con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los comerciantes de toda la tierra con el poder de su lujo se enriquecieron.

San Juan *ve otro ángel*, diferente del que ha sido mencionado San Juan *ve otro ángel*, diferente del que ha sido mencionado en Ap 17:1.7, *bajar del cielo con gran poder* y lleno de resplandeciente claridad (v.1). Lo cual da a indicar la importancia del mensaje que trae a la tierra. Desde lo alto del cielo atmosférico *grita con poderosa voz*, de suerte que pueda ser oída en toda la tierra, anunciando la ruina de Babilonia (Roma): *Cavó, cayó la gran Babilonia* (v.2). El ángel habla en perfecto profético, en términos semejantes a los de Ap 14:8, para significar la certeza de la ruina de Roma. Esta, de ciudad rica, poderosa y llena de esplendor, se convertirá en un montón de ruinas en donde *moraran los demonios, los espíritus inmundos y las aves* de mal agüero. Las expresiones del ángel nos recuerdan el estilo de los antiguos profetas, mostrando con esto cuan deudor es Juan de los antiguos en su parte literaria. Las primeras palabras del v.2, que anuncian la caída de Babilonia, están tomadas de Isaías ¹. Las que siguen describen la gran desolación de las ruinas de la ciudad, expresada con palabras de varios profetas. Isaías anuncia que Edom será destruida y en sus ruinas “habitarán el pelícano y el mochuelo, la lechuza y el cuervo. Echará Yahvé sobre ella las cuerdas de la confusión y el nivel del vacío, y habitarán en ella los sátiros. En sus palacios crecerán las zarzas, y en sus fortalezas las ortigas y los cardos, y serán morada de chacales y refugio de avestruces. Perros y gatos salvajes se reunirán allí, y se juntarán allí los sátiros. Allí tendrá su morada el fantasma nocturno, y hallará su lugar de reposo. Allí hará su nido la serpiente y pondrá sus huevos, los incubará y los sacará. Allí se reunirán los buitres y se encontrarán

unos con otros”². Y el mismo profeta, cuando habla de la ruina de Babilonia, se expresa en estos términos: “Entonces Babilonia, la flor de los reinos, ornamento de la soberbia de los caldeos, será como Sodoma y Comorra, que Dios destruyó. Morarán allí las fieras, y los buhos llenarán sus casas. Habitarán allí los avestruces, y harán allí los sátiros sus danzas. En sus palacios aullarán los chacales, y los lobos en sus casas de recreo”³. También Jeremías nos presenta las ruinas de Babilonia convertidas “en cubil de fieras y chacales, en morada de avestruces”⁴. Estas expresiones, empleadas por los profetas y San Juan, son lugares comunes literarios de la literatura profética que no hay que tomarlos al pie de la letra. Lo que se quiere significar con ellas es que Roma, como Babilonia y Edom, será terriblemente castigada a causa de su idolatría y de su aversión a la Iglesia de Jesucristo.

Por otra parte, era creencia popular que las ruinas y el desierto eran los lugares en donde vivían las aves nocturnas, los animales salvajes y los espíritus demoníacos e inmundos⁵. El libro de Tobías nos cuenta que el arcángel Rafael arrojó al desierto de Egipto al espíritu maligno que daba muerte a los maridos de Sara, y allí lo encadenó⁶. Los monumentos egipcios nos muestran el desierto poblado por estos espíritus malos y por animales fantásticos.

La causa de la ruinosa caída de Babilonia (Roma) es la misma indicada ya en varios pasajes de los capítulos precedentes⁷. La idolatría, con la que *emborrachaba* a todas las naciones que le estaban sometidas, y la disolución de costumbres de la Roma pagana son la razón de su caída (v.3). El lujo, el libertinaje, la seducción y la tiranía de la gran metrópoli han fomentado la idolatría, que será en definitiva a los ojos de Juan, como lo era a los ojos de los antiguos profetas, una de las causas principales de su ruina. El autor del Apocalipsis, siguiendo el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento, considera la idolatría como *una fornicación*, porque violaba el pacto establecido entre el único Dios y su pueblo. La caída de Roma constituirá un castigo para todo el mundo pagano, lo que explica bien los lamentos de todas las naciones de los que se habla en los v. 11.15.23. Los mercaderes de todo el Imperio romano también habían contribuido a que Roma llevara hasta límites inauditos el lujo, el despilfarro y la inmoralidad. Y con el comercio también se difundían los cultos paganos y toda clase de abominaciones.

El pueblo de Dios ha de huir de Babilonia, 18:4-8

⁴ Oí otra voz del ciclo que decía: Sal de ella, pueblo mío, para que no os contaminéis con sus pecados y para que no os alcance parte de sus plagas; ⁵ porque sus pecados se amontonaron hasta llegar al cielo, y Dios se acordó de sus iniquidades. ⁶ Dadle según lo que ella dio, y dadle el doble de sus obras; en la copa en que ella mezcló, mezcladle al doble; ⁷ cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo. Ya que dijo en su corazón: Como reina estoy sentada, yo no soy viuda ni veré duelo jamás; ⁸ por eso vendrán en un día sus plagas, la mortandad, el duelo y el hambre, y será consumida por el fuego, pues poderoso es el Señor Dios que la ha juzgado.

En la ciudad impía no todos participan de esa impiedad. También moran allí muchos que pertenecen al pueblo de Dios, como en la antigua Babilonia moraban los hijos de Israel. Pues a éstos se dirige otra voz del cielo, que puede ser la del Cordero, porque les llama *pueblo mío* (v.4), ordenando a los fieles que *abandonen* la ciudad para no contaminarse con sus pecados, no sea que les pueda alcanzar el castigo. O bien les marida salir de la gran urbe para que no se vean materialmente envueltos en las malas obras de los infieles y descarguen también sobre ellos los grandes castigos que se abatirán sobre Roma. En los Libros Sagrados encontramos advertencias pare-

cidas, con las cuales el Señor avisaba a los suyos para que no fueran sorprendidos por el castigo que estaba a punto de caer sobre los impíos. Dos ángeles avisan a Lot para que salga cuanto antes de Sodoma y Comorra, a fin de no perecer en la catástrofe⁸. El profeta Jeremías exhorta a los judíos a huir de Babilonia antes de que la ciudad fuera castigada: “Huid de Babel, salve cada uno su vida, no perezcáis por su iniquidad. Es el tiempo de la venganza de Yahvé; va a darle su merecido. Dejémosla, vámonos cada uno a nuestra tierra, porque sube su maldad hasta los cielos y se eleva hasta las nubes. Sal de ella, pueblo mío. Salve cada cual su vida ante el furor de la cólera de Yahvé”⁹. El consejo de huir ante la inminencia del peligro es frecuente en la literatura apocalíptica. Jesús mismo manda a sus discípulos que huyan cuando vean que Jerusalén está a punto de ser cercada¹⁰. Y de hecho sabemos que los cristianos huyeron a Pella, en Transjordania, al comienzo del asedio de Jerusalén por las tropas de Tito 11. En nuestro caso, la exhortación de San Juan pudiera tener también un sentido moral, en cuanto que aconseja a los cristianos aislarse de toda contaminación con los paganos¹².

Los pecados de Babilonia (Roma), como los de Sodoma, se han ido acumulando *hasta llegar al cielo, y Dios, acordándose de su justicia*, se dispone a castigarlos (v.5). El autor sagrado se sirve de una metáfora para significar los enormes y numerosos pecados de la Roma pagana: puestos unos encima de otros, alcanzarían la altura del cielo¹³. Tan graves pecados no pueden quedar impunes; por eso Dios se *acordó de sus iniquidades*. Con lo cual quiere significar el autor sagrado que, llena ya la medida, Dios ha determinado actuar su justicia contra la gran ciudad.

La voz divina se dirige luego a los ángeles, ejecutores del castigo, ordenándoles que den a Roma *el doble* de lo que sus iniquidades piden (v.6). Justamente lo mismo que leemos en Jeremías¹⁴ a propósito de Judá. Pide la voz divina que le apliquen la ley del talión duplicada¹⁵, a causa de la gran impiedad de la ciudad. Ella ha hecho beber el vino de la idolatría a todas las naciones, pues ahora ha de beber en la misma copa el doble de lo que dio. Dios castiga a Roma movido no por espíritu de venganza, sino por espíritu de estricta justicia. El castigo está en conformidad con la gravedad de los pecados cometidos por la gran Ramera. Se le dio tiempo para arrepentirse y no ha querido. Ahora ha llegado el tiempo de la justicia. Es digno de notarse que por cuatro veces se repite la orden de castigar a la impía Babilonia (Roma).

Esto no es más que un modo de ponderar el rigor con que Dios castigará las iniquidades de la nueva Babilonia. Su orgullo y su lujo acarrearán sobre ella la ruina. *En la medida en que se envaneció y se entregó al lujo*, así será *atormentada* y tendrá que derramar abundantes lágrimas de llanto (v.7). El castigo divino mira sobre todo a la orgullosa seguridad y a la desmesurada jactancia de Roma, que se cree libre por siempre del dolor. En su insolencia creía que siempre seguiría siendo *reina* sobre todas las naciones, que nunca se vería abandonada como una *viuda* por los pueblos sus aliados y que *nunca sentiría el llanto*. San Juan se inspira en un texto de Isaías, que dice, refiriéndose a Babilonia: “Tú decías: Yo seré siempre, por siempre, la reina, y no reflexionaste, no pensaste en tu fin.

Escucha, pues, esto, voluptuosa, que te sientes tan segura, que dices en tu corazón: Yo, y nadie más que yo; no enviudaré ni me veré sin hijos. Ambas cosas te vendrán de repente, en un mismo día: la falta de hijos y la viudez te abrumarán a un tiempo”¹⁶. El autor del Apocalipsis también amenaza a Roma, que en su orgullo se creía segura en su trono de reina, con *Zas plagas de la peste, del hambre y del fuego*, porque, si ella se cree grande, más grande es el Señor que la ha juzgado (v.8). Dios, que se complace con los humildes y les da su gracia¹⁷, rechaza a los soberbios y los castiga. Así hará también con la soberbia Roma. En *un solo día*, es decir, en un período brevísimo se abatirán sobre ella toda una serie de calamidades que la reducirán a un montón de escombros calcinados por el *fuego*. El fuego es el elemento destructor tradicional de los

castigos divinos en el Antiguo Testamento ¹⁸. Las guerras en la antigüedad llevaban consigo la mortandad, la peste, el hambre, los incendios devastadores de ciudades y campos. A una guerra de este tipo parece aludir el autor sagrado. La destrucción de Babilonia (Roma) es el castigo de sus pecados de idolatría, de lujo desmesurado, de orgullo e injusticia, como ya antes lo había sido de la ruina de la opulenta Tiro ¹⁹.

Descripción de los lamentos de los mercaderes, 18:9-19.

⁹ Llorarán, y por ella se herirán los reyes de la tierra que con ella fornicaban y se entregaban al lujo, cuando vean el humo de su incendio, ¹⁰ y se detendrán a lo lejos por el temor de su tormento, diciendo: ¡Ay, ay de la ciudad grande, de Babilonia, la ciudad fuerte, porque en una hora ha venido su juicio! ¹¹ Llorarán y se lamentarán los mercaderes de la tierra por ella, porque no hay quien compre sus mercaderías, ¹² las mercaderías de oro, de plata, de piedras preciosas, de perlas, de lino, de púrpura, de seda, de grana; toda madera olorosa, todo objeto de marfil, y todo objeto de madera preciosa, de bronce, de hierro, de mármol, ¹³ cinamomo y aromas, mirra e incienso, vino, aceite, flor de harina, trigo, bestias de carga, ovejas, caballos y coches, esclavos y almas de hombres. ¹⁴ Los frutos sabrosos a tu apetito te han faltado y todas las cosas más exquisitas y delicadas perecieron para ti y ya no serán halladas jamás. ¹⁵ Los mercaderes de estas cosas, que se enriquecían con ella, se detienen a lo lejos por el temor de su tormento, llorando y lamentándose, diciendo: ¹⁶ ¡Ay, ay de la ciudad grande, que se vestía de lino, púrpura y grana, y se adornaba de oro, piedras preciosas y perlas, porque en una hora quedó devastada tanta riqueza! ¹⁷ Todo piloto y navegante, los marineros y cuantos bregan en el mar, se detuvieron a lo lejos ¹⁸ y clamaron al contemplar el humo de su incendio y dijeron: ¿Quién había semejante a la ciudad grande? ¹⁹ Y arrojaron ceniza sobre sus cabezas, y gritaron, llorando y lamentándose, y diciendo: ¡Ay, ay de la ciudad grande, en la cual se enriquecieron todos cuantos tenían navíos en el mar, a causa de su suntuosidad, porque en una hora quedó devastada!

Aquí parece que es el mismo San Juan el que habla para exponernos las consecuencias de la ruina de Roma. Habla en futuro, porque la caída de Babilonia (Roma), a pesar del tiempo perfecto empleado en el v.2: *cayó, cayó*, no se ha realizado todavía. La ruina es, sin embargo, muy inminente.

San Juan nos presenta los lamentos de todos los que prosperaban y se enriquecían a la sombra de la gran urbe. En primer lugar son los *reyes de la tierra*, aliados de Roma, que fomentaron el culto imperial para congraciarse los gobernantes romanos y así poder crecer más (v.9). Por eso, el autor sagrado dice que fornicaron con ella a causa de la idolatría ²⁰. Pero, además, Roma será castigada por su inmenso lujo, que la llevó a excesos inconcebibles. Y los reyes que la imitaban también en esto se lamentarán desconsoladamente cuando vean subir al cielo el humo destructor que la consumirá. Llenos de terror *se detendrán a lo lejos por el temor* de ser envueltos en su destrucción y sin ánimos para ayudarla, diciendo: *¡Ay, ay de la ciudad grande, de Babilonia, la ciudad fuerte, porque en una hora ha venido su juicio!* (v.10). Tan terrible calamidad ha sobrevenido en brevísimo espacio de tiempo, casi repentinamente. El autor del Apocalipsis parece inspirarse aquí en las lamentaciones de Ezequiel sobre Tiro ²¹. El profeta nos presenta a los reyes de las islas bajando de sus tronos, vestidos de luto y lamentándose de la destrucción de la opulenta ciudad de Tiro: “¡Cómo! ¿Destruída tú, la poblada por los que recorrían los mares, la

ciudad tan celebrada, tan poderosa en el mar? ¿Destruída con sus habitantes, que eran el espanto de todos los que la rodeaban?”²²

Las lamentaciones públicas eran muy ordinarias en Oriente con ocasión de alguna calamidad, fuera nacional o particular. Solían ir acompañadas con muestras exteriores de dolor: con gritos angustiosos, alaridos, llantos y diversos gestos. Cuanto mayores y más intensas eran esas muestras exteriores de dolor, tanto más grave era la calamidad que se lloraba. Esta costumbre dio origen entre los hebreos a un nuevo género poético llamado *Qinah*, *lamentación* o elegía. Jeremías nos ha dejado sus lamentaciones sobre Egipto²³, y en modo especial sus lamentaciones sobre la ruina de Jerusalén. Muchos otros profetas emplean igualmente la *Qinah* para expresar su dolor en momentos difíciles²⁴.

A los lamentos de los reyes siguen los lamentos de los *comerciantes*. Estos, más bien que lamentarse de la ruina de Roma, se lamentan de la prosperidad perdida: *porque no hay quien compre sus mercancías* (v.11). San Juan presenta a continuación una lista bastante amplia de los valiosísimos productos que los comerciantes de las distintas partes del Imperio vendían a Roma (v.12-14). La relación de nuestro autor se basa indudablemente en la descripción que hace Ezequiel del comercio de Tiro con todos los pueblos de entonces²⁵. Para entender bien esta página del Apocalipsis es conveniente tener presente que Roma era la señora de un gran Imperio, compuesto de muchas y muy ricas provincias, que ella había conquistado, que ella regía y de cuyas riquezas se creía con derecho a disfrutar. Era ésta la concepción del mundo antiguo, y Roma la practicaba fielmente. Por eso acudían a ella las riquezas del Imperio, y estas riquezas alimentaban el lujo y los placeres. Orosio llamaría a Roma, siglos después, *ventre insaciable* que se tragaba todo lo que producía el universo. Esta sed de riquezas atraía a los mercaderes del mundo entero, seguros de hallar allí fácil y provechosa venta para sus artículos, sobre todo para los artículos exóticos y de mayor precio. La larga enumeración de los artículos comerciales que de todas partes aflúan a la gran ciudad tiene como finalidad el dar a conocer el lujo, las riquezas y los placeres que imperaban dentro de sus muros. Según Plinio el Viejo²⁶, Roma gastaba anualmente unos cien millones de sestercios en el comercio de *perlas* con la Arabia, la India y la China. Lo que supone una suma muy elevada, pues cuatro sestercios valían un denario, que era el jornal de un obrero, con el cual podía sostener a su familia. La *madera olorosa* de *tuya* o *citrum* era importada del Atlas argelino. Con ella se hacían muebles de lujo, tan estimados en Roma, que en los primeros tiempos del Imperio se llegó a pagar por una mesa redonda de *citrum* hasta un millón cuatrocientos mil sestercios, que era el precio de un gran latifundio²⁷. Por eso decía con mucha razón Marcial²⁸ que los regalos de oro eran inferiores en valor y menos estimados que una mesa de *citrum*²⁹. El *cinamomo* y el *amomo* eran plantas aromáticas que servían para la fabricación de cosméticos, muy estimados por los romanos. Estos perfumes o ungüentos perfumados se empleaban para perfumar los cabellos (v.13). De ellos nos hablan los autores latinos, afirmando que eran de uso frecuente en los banquetes³⁰ y se vendían por muy alto precio. Según Plinio el Viejo³¹, una libra de cinamomo podía valer hasta 300 denarios, y una libra de amomo 60 denarios. Al final del v.13 se nos habla de *esclavos* (σώματα) y de *almas de hombres*, o mejor, de *vidas humanas*. El término σώμα, *cuero*, es la expresión técnica para designar al *esclavo*. Es bastante empleado por la versión griega de los LXX para traducir la palabra *esclavo*³². Se trata, por consiguiente, del comercio de esclavos, tan frecuente en el mundo antiguo. La crueldad de este comercio es acentuada por la última expresión ψυχάς ανθρώπων, *vidas humanas*, ya que la sociedad romana abusaba tremendamente de la vida de los esclavos. Muchos de ellos eran empleados como gladiadores en los juegos del circo, y otros, destinados a las casas de prostitución. Esta abundancia de esclavos y de carne en los anfiteatros y en los lupanares constituye el colmo del

egoísmo y de la corrupción romanas.

Pero este egoísmo es duramente castigado, pues cuando parecía que el trabajo de muchas generaciones daría frutos aún más espléndidos, todo se viene abajo. Roma ya no podrá complacerse con *los sabrosos frutos* que a ella eran transportados de todas partes (v.14). Tampoco podrá gozar de las cosas *mas exquisitas y delicadas* que confluían a sus mercados, bien surtidos de todo. Por eso, *los mercaderes lloran y se lamentan*, deteniéndose a lo lejos por temor, porque no hay quien compre sus mercancías (v.15). Y gritan con desesperación: / *Ay, ay de la ciudad grande, que se vestía de lino, púrpura y grana, y se adornaba de oro, piedras preciosas y perlas!* (v.16). Los lamentos de los comerciantes se comprenden mejor si tenemos presente que con la destrucción de Roma desaparecía la fuente principal de donde se enriquecían. Además, la ruina tan repentina de la gran ciudad probablemente había llevado también a muchos de esos mercaderes a un desastre económico irreparable.

Después de los comerciantes, San Juan nos presenta a la gente de mar: patronos, pilotos y marineros, lamentándose de la ruina de la gran ciudad. Désele lejos contemplan aterrados el incendio de la ciudad que para ellos no tenía semejante en el mundo (v. 17-18). Y repiten el mismo lamento de los comerciantes: *¡Ay, ay de la ciudad grande, en la cual se enriquecieron todos cuantos tenían navios en el mar!* (v.19). En la época en que escribía San Juan, la flota mercante del Imperio romano que navegaba por el Mediterráneo era muy importante. El comercio con África, Egipto y Asia se desenvolvía todo él a través de las naves mercantes. El personal, pues, empleado en este tráfico mercantil por mar era muy numeroso, y los intereses de los patronos de barcos y de las grandes compañías eran sumamente elevados. Pero todo esto se les vino abajo en un momento: *la gran ciudad en una hora quedó devastada*. Ante la desesperación se lamentan y gritan, echando *ceniza sobre sus cabezas*. Entre los semitas era signo de gran duelo y dolor el echar ceniza sobre la cabeza ³³.

La lamentación de las gentes del mar viene a ser una réplica de un pasaje de Ezequiel ³⁴ en donde los marineros fenicios también se lamentan de la ruina de Tiro. “Al estrépito de los gritos de tus marineros — dice Ezequiel — temblarán las playas. Bajarán de tus naves cuantos manejan el remo, y todos, marineros y pilotos del mar, se quedarán en tierra. Alzarán a ti sus clamores y darán amargos gritos; echarán polvo sobre sus cabezas y se revolverán en la tierra. Se rae-rán por ti los cabellos en torno y se vestirán de saco; te llorarán en la amargura de su alma con amarga aflicción; te lamentarán con elegías y dirán de ti: ¿Quién había que fuera como Tiro, ahora silenciosa en medio del mar?”³⁵

Regocijo de los santos en el cielo, 18:20-24.

²⁰ Regocíjate por ello, ¡oh cielo! y los santos y los apóstoles y los profetas, porque Dios ha juzgado nuestra causa contra ella. ²¹ Un ángel poderoso levantó una piedra, corno una rueda grande de molino, y la arrojó al mar, diciendo: Con tal ímpetu será arrojada Babilonia, la gran ciudad, y no será hallada. ²² Nunca más se oirá en ella la voz de los citaristas, de los músicos, de los flautistas y de los trompeteros, ni artesanos de ningún arte será hallado jamás en ti, y la voz de la muela no se oirá ya más en ti, ²³ la luz de lámpara no lucirá más en ti, ni se oirá más la voz del esposo y de la esposa, porque tus comerciantes eran magnates de la tierra, porque con tus maleficios se han extraviado todas las naciones, ²⁴ y en ella se halló la sangre de los profetas, y de los santos, y de todos los degollados sobre la tierra.

Cuando todavía parece que están resonando en los oídos los lamentos de los que hallaban su feli-

ciudad y riqueza en el trato con Roma, que acaba de ser devastada, San Juan invita a los moradores del cielo a *regocijarse* (v.20). El contraste es ciertamente bien marcado. La ruina de la gran ciudad, perseguidora de los cristianos, debe ser motivo de alegría para éstos, porque la justicia es de este modo restablecida. Los santos, los apóstoles y los *profetas* son invitados a regocijarse, porque han visto cumplida la justicia divina sobre la perseguidora del Cordero y de sus siervos. Su sangre ha sido vengada, y la verdad de su causa reconocida. Los santos del cielo responderán a esta invitación en el capítulo 19:6. El autor sagrado parece que quiere comprender, bajo la triple denominación de santos, *apóstoles* y *profetas*, a todos los cristianos sacrificados por el Imperio romano hasta la época en que San Juan escribía. Los santos son los fieles en general; los apóstoles deben de ser los Doce en sentido estricto, y los *profetas* probablemente serán los predicadores de la verdad cristiana, incluyendo entre éstos a profetas propiamente dichos, que en el Nuevo Testamento también transmitieron a la comunidad cristiana mensajes de parte de Dios. Los profetas cristianos tienen una importancia especial en el Apocalipsis ³⁶.

En el v.21, un ángel anuncia, por medio de una acción simbólica, la ruina total de Babilonia (Roma): un *ángel poderoso arroja una gran piedra al mar*, diciendo: Así será *arrojada Babilonia* y no será *hallada* nunca más. Con lo cual se quiere significar la ruina total de la Roma imperial. Los términos y las expresiones empleadas son, sin embargo, hiperbólicas y no hay que tomarlas al pie de la letra. El acto simbólico del ángel se inspira en Jeremías 51:63-64, en donde el profeta entrega a Saraya un escrito conteniendo la predicción de la ruina de Babilonia. Jeremías le manda leerlo en alta voz en la misma ciudad de Babel, y “cuando hayas acabado de leerlo, le atarás una piedra y lo arrojarás en medio del Eufrates, diciendo: Así se hundirá Babel, sin alzarse ya más del estrago y la destrucción que yo traeré sobre ella” ³⁷. La ruina de Roma, a semejanza de la de Babel, será rápida y violenta. Como consecuencia natural de su ruina cesará toda manifestación de júbilo popular. No se oirá la música ni la voz de los cantores, que alegraban con sus canciones las fiestas populares y familiares. Cesará también todo ruido de trabajo, y el chirrido de la muela de molino no se volverá a oír (v.22). Las antorchas que iluminaban las plazas, las calles y los templos en los días de fiesta se extinguirán para siempre. La voz alegre del esposo y de la esposa, que celebran felices el día de su esponsalicio, también desaparecerá (v.23). El vidente de Patmos se inspira en Jeremías 25:10, en donde el profeta anuncia la venida de Nabucodonosor y de los caldeos contra Jerusalén y contra todos los pueblos que la rodean. Yahvé los destruirá de este modo “y hará desaparecer de ellos los cantos de alegría, las voces de gozo, el canto del esposo y el canto de la esposa, el ruido de la muela y el resplandor de las antorchas” ³⁸ El autor del Apocalipsis aplica a Roma lo que Jeremías había dicho de Jerusalén. Y termina señalando las razones que ocasionaron la ruina de la gran Babilonia (Roma). Las causas fueron tres: La primera fue el abuso de poder de los mercaderes de Roma, que se habían convertido en *magnates* del Imperio a causa de su gran influencia. Los grandes emporios o empresas comerciales romanas habían tiranizado horriblemente a las provincias del Imperio. La segunda de las causas fueron los *maleficios*, los sortilegios, la idolatría, en una palabra, de Roma, con la cual sedujo a todas las naciones. Y, en fin, la tercera causa la constituyen las persecuciones desencadenadas contra los cristianos, tanto en la misma Urbe como en las demás ciudades del Imperio. A la sangre de los cristianos hay que añadir la de otras muchas víctimas inocentes, que hicieron de Roma un monstruo de crueldad. El régimen político y social de Roma había sacrificado innumerables vidas humanas, no sólo entre los cristianos, sino también entre las gentes de otras religiones (v.24). La sangre de todos los degollados sobre la tierra exige venganza contra la cruel opresora. San Juan ve en la destrucción de Roma la mano de la Providencia divina, que vela por la justicia, por Roma tantas veces conculcada.

1 Si 21:9. — 2 Is 34:11-15. — 3 Is 13:19-22. — 4 Jer 50:39; 51:37; Bar 4:35 — 5 Mt 12:43-45; Le 11:24-26. — 6 Tob 8:3. — 7 Ap 17:2.4-5. — 8 Gen 19:12-22. — 9 Jer 51:6.9.45. — 10 Mt 24:16-20; Mc 13:14-18. — 11 Eusebio, *Hist. Eccl.* 3:5:3. — 12 2 Cor 6:14. Gf. M. García Cordero, o.c. p.18 — 13 Sal 73:9. — 14 Jer 16:18; 17:18. — 15 Jer 50:29; Sal 137:8. — 16 Is 47:7-9 — 17 Is 66:2. — 18 M Is 47:14; Jer 50:32; 51:25.31-32.58. — 19 Ez 28:17-19. — 20 Gf. Ap 17:2; 18:3- — 21 Ez 26-28. — 22 Ez 26:17-18. — 23 Jer 46:3-26. — 24 Is 32:11; 58:3; Jl 1:13-15; Lam 3. — 25 Ez 27:12-24. — 26 *Hist. Nat.* 12:41:2. — 27 Cf. Plinto El Viejo, *Hist. Nat.* 13:29:30; 16:56:3. — 28 Epigramas 14:89. — 29 Cf. Dom Guiu M. Camps, o.c. p.329-330; S. Bartina, o.c. p.74. — 30 Marcial, Epigramas 8:77. — 31 *Hist. Nat.* 12:28; 13:2:81; 16:59:1. — 32 Cf. Gen 36:6; Tob 10:10; 2 Mac 8:11. — 33 Cf. Job 2:12. — 34 E-¿ 27:27-36. — 35 Ez 27:28-32. — 36 Ap 10:7; 11:8; 16:6. — 37 Jer 51:60-64. — 38 Jer 25:9-10.

Capítulo 19.

La visión de la caída de Roma termina con esta sección, en la que miríadas de bienaventurados celebran el triunfo de la justicia divina (v.1-8). En violento contraste con los lamentos del capítulo precedente, el autor sagrado nos presenta a los habitantes del cielo entonando el cántico de triunfo por la ruina de Babilonia (Roma). Este cántico se desarrolla en torno del trono de Dios y del Cordero. Porque la destrucción de Roma demuestra claramente el triunfo de Dios y del Cordero. “La gloriosa perspectiva de las bodas del Cordero con la Iglesia — dice el P. Alio — se contrapone a las prostituciones de la gran Ramera, por cuya causa fue castigada” ¹El aire litúrgico de este pasaje es más acentuado que otros del Apocalipsis.

Cántico triunfal en el cielo, 19:1-10.

¹ Después de esto oí una fuerte voz, como de una muchedumbre numerosa en el cielo, que decía: Aleluya, salud, gloria, honor y poder a nuestro Dios, ² porque verdaderos y justos son sus juicios, pues ha juzgado a la gran ramera, que corrompía la tierra con su fornicación, y en ella ha vengado la sangre de sus siervos. ³ Y por segunda vez dijeron: Aleluya. El humo de la ciudad sube por los siglos de los siglos. ⁴ Cayeron de hinojos los veinticuatro ancianos y los cuatro vivientes, y adoraron a Dios, que está sentado en el trono, diciendo: Amén, aleluya. ⁵ Del trono salió una voz, que decía: Alabad a nuestro Dios todos sus siervos, y cuantos le teméis, pequeños y grandes. ⁶ Oí una voz como de gran muchedumbre, y como voz de muchas aguas, y como voz de fuertes truenos, que decía: Aleluya, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso; ⁷ alegrémonos y regocijémonos, démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa está dispuesta, ⁸ y fuele otorgado vestirse de lino brillante, puro,* pues el lino son las obras justas de los santos. ⁹ Y me dijo: Escribe: Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero. Y me dijo: Estas son las palabras verdaderas de Dios. ¹⁰ Me arrojé a sus pies para adorarlo, y me dijo: Mira, no hagas eso; conservo tuyo soy y de tus hermanos, los que tienen el testimonio de Jesús. Adora a Dios. Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía.

La caída de Roma no ha sido descrita, pero se supone ya ejecutada. La tierra se lamentaba de este hecho; en cambio, el cielo lo celebra con cánticos de alegría. El vidente de Patmos *oye una voz fuerte*, como de una gran muchedumbre, que gritaba: ¡Aleluya! alabad al Señor (v.1). Esta aclamación tan frecuente en los salmos ² es ésta la única vez que se encuentra en el Nuevo Testamento. La exclamación ¡Aleluya! es un término litúrgico muy usado entre los judíos. Está formada de las palabras hebreas *halelú Yah*, que significan *alabad a Yahvé* ³. **El término aleluya entró muy pronto en la liturgia cristiana**, de modo que todos los lectores del Apocalipsis conocían su significación. Esto explica el que nuestro autor no traduzca el término hebreo.

Sigue a continuación la doxología: *Salud, gloria, honor y poder a nuestro Dios*, como en Ap 7:10; 11:15; 12:10. Los bienaventurados atribuyen a Dios y al Cordero la *salud* o *salvación* que ellos ya han obtenido. En esta salvación y en la destrucción de Roma se ha manifestado patentemente *la gloria* de Dios y su *poder*⁴. La razón de estas alabanzas que los bienaventurados tributan a Dios se encuentra en *la verdad de la justicia* divina, manifestada en el castigo de la gran Ramera, la cual con su *fornicación* idolátrica *corrompía la tierra*. Dios *ha vengado en ella la sangre de sus siervos* (v.2), que habían muerto por mantenerse fieles a Cristo. Con la destrucción de Roma, Dios ha salido en defensa del derecho de sus mártires. La sangre de éstos reclamaba la intervención divina en defensa de sus justos derechos conculcados, con el fin de que resplandeciese ante el mundo pagano — -partidario de Roma — la verdad de su causa. En esta manera de proceder de Dios se restablece el orden violado y se manifiesta al mundo un nuevo triunfo de la Iglesia de Cristo.

San Juan oye un *segundo aleluya*, entonado por los moradores del cielo (v.β), los cuales añaden a manera de colofón un rasgo nuevo, tomado seguramente de Isaías 34:10. El profeta contempla a Edom asolada por la venganza de Yahvé, y añade: “Su tierra será como pez que arda día y noche; nunca se extinguirá, subirá su humo perpetuamente.”⁵ Era costumbre de los invasores antiguos entregar a las llamas las ciudades que expugnaban. Así la nueva Babilonia (Roma) es incendiada, y *el humo sube* al cielo no por un día o una semana, sino *por los siglos de los siglos* para perenne memoria de la justicia divina. De este modo el autor sagrado expresa la ruina irreparable de Roma, sobre todo en su aspecto de perseguidora de la Iglesia.

A la vista de esta manifestación del poder de Dios, no sólo los millones de ángeles, sino también los veinticuatro ancianos que rodean el trono de Dios y los cuatro vivientes que lo sostienen⁶, aprueban, en nombre de la Iglesia y de toda la naturaleza, la obra del Señor con un *amén* y un *aleluya* (v.4). El término *amén* sirve para asentir a lo dicho anteriormente por la muchedumbre de bienaventurados. Es una expresión muy empleada en la liturgia, y su presencia en este lugar en unión con *aleluya* nos demuestra que el autor sagrado concibe la felicidad eterna de los bienaventurados como una liturgia sagrada que se desarrolla ante el trono de Dios y del Cordero.

De nuevo *otra voz sale del trono* del Señor, proveniente posiblemente de uno de los ángeles más próximos a Dios, la cual invita a todos los fieles de la tierra a asociarse a las alabanzas celestes con ocasión de la ruina de Roma. La voz decía: *Alabad a nuestro Dios todos sus siervos y cuantos le teméis, pequeños y grandes* (v.5). La invitación recuerda el comienzo de ciertos salmos⁷, principalmente el salmo 135:1.20. Y se parece también bastante a la exhortación que el diácono o el sacerdote dirigían al pueblo fiel reunido en la iglesia para invitarlo a orar. A esta invitación responde una voz poderosa, como la *voz de una ingente multitud*, semejante a la voz de las *aguas torrenciales* que se precipitan en su curso, como el mugido de las olas del mar alborotado o como el fragor de *fuertes truenos*, que decía: *Aleluya, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso* (v.6). La comparación tiene por objeto recalcar la inmensa potencia del cántico aleluyático que dirigen a Dios todos los bienaventurados. Es la voz de la Iglesia universal, que canta el aleluya por el triunfo definitivo de la Iglesia en el mundo. Al fin, el Dios omnipotente ha establecido su reino en la tierra. Este reino no es otro que su Iglesia tan fieramente perseguida por Roma y sus aliados. Alabar a Dios es ensalzar sus atributos de bondad, amor, misericordia, por haber intervenido en favor de los suyos.

Los bienaventurados manifiestan su alegría por la intervención divina, diciendo: *Alegrémonos y regocijémonos, demosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero* (v.7). El autor sagrado anuncia con estas palabras las bodas del Cordero con su Iglesia. Sabido es cuán familiar era a los profetas esta imagen del matrimonio de Dios con Israel⁸. *Yahvé, esposo de Israel*,

era una metáfora para expresar la alianza entre Dios y su pueblo. Alianza estrechísima que no permitía ninguna infidelidad por ambas partes. Por esta razón, la idolatría era considerada como un adulterio, una prostitución. En el Nuevo Testamento, Jesucristo es el Esposo *de la Iglesia*. San Pablo ha tratado maravillosamente el tema del matrimonio místico entre Cristo y su Iglesia⁹. La unión íntima que supone ese matrimonio entre Jesucristo y la Iglesia tiene su origen en el rescate que tuvo que pagar por ella: Cristo la compró con su propia sangre¹⁰. Estas bodas ya se han iniciado en la tierra, pero su consumación no tendrá lugar hasta el cielo.

La Esposa del Cordero, es decir, la Iglesia, va *vestida de lino brillante y puro*, que son *las obras buenas y justas de los cristianos* (v.8), con las cuales las almas buenas ganan el cielo¹¹. El color blanco en el Apocalipsis suele ser símbolo de triunfo. Aquí designa la victoria que la Iglesia ha obtenido sobre sus más encarnizados enemigos, y, al mismo tiempo, la pureza y la santidad de la Esposa del Cordero. Los adornos de esta Esposa inmaculada contrastan grandemente con el atuendo externo y el sobrecargo de joyas que llevaba la gran Meretriz, o sea la Roma pagana, con las cuales trataba de seducir más fácilmente a los demás pueblos¹².

Jesucristo compara en el Evangelio el reino del cielo a un banquete de bodas. Y San Juan descubre en la destrucción de Roma, la perseguidora de la Iglesia, una especie de preparación de este banquete. La caída de Roma, el enemigo más peligroso de la Iglesia en aquel tiempo, y que parecía absolutamente incommovible, hace presagiar la salvación que tendrá lugar con el establecimiento definitivo del reino de Dios. Todavía no ha llegado el momento de establecer de una manera definitiva ese reino, porque aún continuarán las luchas contra la Bestia y sus sostenedores. Pero del mismo modo que en los Evangelios la caída de la Jerusalén infiel constituía una garantía de la venida del Hijo del hombre, así la caída de Roma anuncia el establecimiento próximo del reino de Dios¹³. El establecimiento del reino es celebrado aquí por anticipación, pues sólo tendrá lugar en el momento de las bodas del Cordero¹⁴. No olvidemos nunca que, para entender bien esto, hay que tener presente que tanto el reino de Dios como la vida eterna abarcan dos etapas: la terrena y la celestial, siendo la primera preparatoria de la segunda, y ésta, consumación de aquélla.

El cántico de alabanza entonado por la muchedumbre de bienaventurados parece sugerir la bienaventuranza del v.9: *Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero*. Esta es la cuarta bienaventuranza de las siete que encontramos en el Apocalipsis¹⁵. En la expresión se parece bastante al macarismo de San Lucas: “Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios”¹⁶. El que pronuncia el macarismo en nuestro pasaje del Apocalipsis es un personaje que no es nombrado, pero que debe de ser el ángel intérprete que acompañaba a Juan. La imagen del banquete para designar la felicidad de los tiempos mesiánicos se encuentra ya en el Antiguo Testamento¹⁷ y en la literatura apócrifa judía¹⁸. Jesucristo emplea frecuentemente la figura del festín nupcial para designar el reino de los cielos¹⁹. En este banquete celestial, la Esposa que se sentará al lado del Esposo, es decir, al lado de Cristo, será la Iglesia considerada como unidad. Los invitados son los individuos, o sea cada uno de los fieles que se sentarán con Cristo por toda la eternidad en el gran festín de bodas del cielo. Esta risueña perspectiva debe servir de consuelo y aliento a los fieles en medio de las pruebas. El ángel, queriendo recalcar aún más la verdad de este mensaje consolatorio dirigido a los cristianos, añade: Estas son *las palabras verdaderas de Dios*. No se trata de invenciones fantásticas de una imaginación calenturienta, sino que provienen de Dios y, como tales, se cumplirán indefectiblemente.

Al oír San Juan tan consoladoras palabras, se *arroja a los pies* del ángel que las había dicho para *adorarle* (v.10). Pero éste rehusa ese honor, declarándose siervo del único Dios y Señor, como Juan y como todos los fieles que en la tierra dan testimonio de Jesucristo. Esta misma es-

cena se repetirá después en Ap 22:8-9. Y se encuentra con bastante frecuencia en los apócrifos, como, por ejemplo, en la Ascensión *de Isaías* 7:21: “Yo caí rostro a tierra para adorarle, y el ángel que me conducía no me lo permitió, sino que me dijo: No adores ni trono ni ángel que pertenezcan a los seis cielos — de donde he sido enviado para guiarte —, sino únicamente (a aquel) que yo te indicaré en el séptimo cielo.” Con la escena que nos describe San Juan tal vez quiera oponerse y atacar a los excesos de ciertas tendencias judías o judío-cristianas que trataban de dar culto a los ángeles considerándolos superiores a Cristo²⁰. Y más probablemente trate de oponerse a las prácticas gnósticas contemporáneas, bastante extendidas entre los falsos cristianos de Asia Menor²¹. Los judíos llegaron, por su parte, en algunas ocasiones hasta adorar a los ángeles, como testimonia expresamente Clemente Alejandrino²². Sin embargo, el ángel, en nuestro caso, se considera consierfo de Juan y de los demás cristianos, todos ellos siervos de Dios. Por consiguiente, tanto los ángeles como los fieles cristianos son criaturas dependientes de Dios, y como tales inferiores en categoría a la Divinidad.

Las últimas palabras del ángel: *el testimonio de Jesús*, designan la Palabra de Dios, atestiguada por Cristo, y que todo cristiano posee en sí²³. Es el conjunto de la revelación que Cristo nos comunicó de parte de su Padre. Esta revelación o palabra de Dios es la que inspira a los profetas, a los apóstoles y a todos aquellos que recibieron el encargo de transmitir al mundo el mensaje de Dios. Por consiguiente, la *profecía* se apoya en el testimonio dado por Jesucristo, y la poseen todos los fieles en mayor o menor grado. El Apocalipsis es, pues, una explicación de las enseñanzas de Cristo, un testimonio dado sobre el Salvador; y de aquí procede su valor²⁴. El mismo Jesús había dicho que el Espíritu Santo daría testimonio de El por medio de los apóstoles y de los demás fieles en quienes había de morar.

Exterminio de las bestias, 19:11-20:15.

Después de la caída de Babilonia (Roma), profetizada en Ap 14:8, y considerada como realizada en Ap 16:19-20, el vidente de Patmos da un paso más para describirnos el exterminio de la Bestia y de sus aliados, las naciones paganas²⁵. Vamos a asistir a un triple exterminio: el de los anticristos (19:17-21), el de Satanás, que era el que les inspiraba (20:10), y el de la Muerte (20:14). Cristo en persona se reserva el exterminio de los anticristos. El Mesías, transportado al cielo en el capítulo 12, reaparece triunfante sobre la tierra. Va a dar la batalla definitiva contra todos los anticristos que se oponen al reino de Dios. El ejército del Cordero, acampado frente a las Bestias en el capítulo 14, se lanza, finalmente, a la ofensiva que traerá como consecuencia la destrucción del reino del anticristo. Jesucristo aparece como un caballero sobre un caballo blanco²⁶, al frente de su ejército. Al otro lado se presenta la Bestia con el seudoprofeta y los reyes que los siguen. Pero Cristo derrota a los ejércitos paganos con la palabra de su boca²⁷. La Bestia y el seudoprofeta son capturados y lanzados al lago de fuego (v.20), mientras que todos los demás son muertos con la espada del Rey de reyes (v.21). Entonces comienza el reino de mil años del Mesías y de los suyos (20:1-6). Pero todavía el diablo organiza una nueva conspiración contra el reino de Cristo, que terminará con la victoria de Jesucristo y el juicio final (20:7-15).

Podemos dividir esta sección del modo siguiente: 1) El Rey de reyes aparece con su ejército (v.11-16). 2) Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo (v. 17-18). 3) La Bestia y sus partidarios son vencidos y arrojados al estanque de fuego (v. 19-21). 4) El milenio (20:1-6). 5) Última batalla escatológica de Satán contra la Iglesia (20:7-10). 6) Juicio final delante del trono de Dios (20:11-15).

El Rey de reyes aparece con su ejército, 19:11-16.

¹¹ Vi el cielo cubierto, y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba es llamado Fiel, Verídico, y con justicia juzga y hace la guerra. ¹² Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino él mismo, ¹³ y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. ¹⁴ Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. ¹⁵ De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones y El las regirá con vara de hierro, y El pisa el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso. ¹⁶ Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de señores.

La escena cambia de nuevo, lo mismo que las imágenes. Como otras veces, nuestro autor ve que *el cielo se abre* y aparece un caballo blanco, símbolo de victoria. Sobre él viene Jesucristo, que, como capitán, se pone al frente de su ejército. El Mesías que aquí aparece tiene el mismo aspecto que el jinete parvo de Ap 6:2. El Antiguo Testamento nos ofrece una escena un tanto parecida en el salmo no. Allí un pueblo numeroso como las gotas del rocío se ofrece al Mesías, y éste, seguido de los suyos, domina a sus enemigos y los aplasta, dejando la tierra sembrada de cadáveres. El Jinete misterioso de nuestro pasaje viene del cielo a combatir al Dragón infernal que procedía del abismo. Se le dan varios nombres: *Fiel, Verídico* ²⁸, porque efectivamente El cumple siempre las promesas que ha hecho a sus fieles servidores ²⁹. Y ahora se dispone a ejecutar lo que tantas veces prometió en este libro: va a *juzgar con justicia y a hacer la guerra* también con justicia (v.11). Como justo que es, juzga con justicia, como el Emmanuel de Isaías ³⁰, y hace la guerra para aplastar al impío y hacer desaparecer la iniquidad de la tierra. Los fieles servidores de Cristo no quedarán defraudados en sus esperanzas. Todos los que han sufrido por Cristo serán recompensados, pues el Señor nunca deja incumplida su palabra.

La descripción que nos da el autor sagrado de ese Jinete celeste se inspira en la primera visión del Apocalipsis. Sus ojos son como *llamas de fuego*, que todo lo penetran. Como Rey de reyes ³¹, lleva ceñidas a la cabeza muchas coronas. El Dragón tenía siete diademas sobre siete cabezas ³², y la Bestia llevaba diez coronas sobre diez cuernos ³³; pero Jesucristo lleva muchas más que sus antagonistas, como dominador que es de todos los pueblos. *Tiene también un nombre escrito, que nadie conoce*, porque, siendo divino, es trascendente y está fuera del alcance de la humana inteligencia (v.12). Lo lleva escrito probablemente en las coronas o en la tiara. Ese nombre es el de *Verbo de Dios*. El término *Logos* empleado aquí por el autor sagrado sólo aparece en el Nuevo Testamento en los escritos joánicos ³⁴. Sólo Dios puede conocer su propia esencia, de la cual el nombre es la expresión.

El *Verbo de Dios* aparece *vestido con un manto empapado en sangre* (v.13). Esta imagen puede significar la sangre de los enemigos que ya venció, y es augurio de los que vencerá. Nuestro texto parece inspirarse en Isaías 63:1-3, en donde el profeta describe a Yahvé volviendo vencedor de Edom con el manto salpicado de sangre. Pero el manto empapado en sangre tal vez pudiera aludir a la propia sangre de Cristo, derramada por los hombres, y con la cual obtuvo la victoria sobre el poder infernal, victoria que ahora va a manifestarse. El nombre de este Jinete victorioso es el de *Verbo de Dios* (ὁ Λόγος του Θεού). Semejante expresión para designar a Jesucristo es juánica y ofrece un fuerte argumento para probar que el autor del Apocalipsis es el mismo que el autor del cuarto evangelio ³⁵ y de la 1 Jn ³⁶. Cristo es *el Verbo, la Palabra* de Dios, porque es el eterno reverbero del Padre. Es la Palabra que el Padre pronuncia *ab aeterno*, la segunda

persona de la Santísima Trinidad, que se ha revelado al mundo en Jesús. En la teología de San Juan, el Verbo es una persona divina igual al Padre. De modo que ya no se trata de una personificación poética, como la de la *Sabiduría* en el Antiguo Testamento³⁷ o la del *Memra* en la teología judía³⁸. El término *Logos* lo debió de tomar San Juan del ambiente judeo-helenístico, pero dándole un sentido nuevo que sobrepasa todas las lucubraciones teológico-filosóficas de Filón³⁹ y del rabinismo.

Detrás del jinete montado sobre un caballo blanco *avanzan los ejércitos celestes*⁴⁰. Todos montan, como su jefe, *caballos blancos* y van *vestidos* con ropa de *lino blanco* (v.14), que es el vestido común de “todos los justos (en el cielo) desde los tiempos de Adán,” según expresión cíclica la *Ascensión de Isaías*⁴¹. Los vestidos blancos y los caballos blancos del ejército de Cristo simbolizan la victoria y la gloria de que gozan en el cielo. Son los santos que lograron triunfar de los enemigos de Dios y de la Iglesia, cuando vivían en este mundo⁴². Ahora pelearán a las órdenes de Cristo contra los reyes enemigos, y vencerán⁴³.

De la boca del Jinete divino, galopando al frente de sus huestes, *sale una espada aguda para herir con ella a las naciones* (v.15). Es la espada del poder y de la justicia de Dios. Es el símbolo de su poder judicial y del rigor de sus sentencias, con las cuales castigará al impío, según el oráculo de Isaías: “Juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío.”⁴⁴ Cristo *regirá con cetro de hierro las naciones*, como se le promete en el salmo 2:9, y a semejanza de Yahvé, vengador de Edom⁴⁵, pisa a sus enemigos amontonados como uvas *en el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso*. Dios va a dar a beber a las naciones paganas enemigas de Cristo el vino ardoroso del castigo divino y triturará sus ejércitos como se tritura la uva madura. Todo esto simboliza el gran triunfo de Cristo y de sus seguidores⁴⁶.

Jesucristo, durante su vida, no cumplió estas profecías, pues su mesianismo estuvo lleno de dulzura, mansedumbre y sufrimiento. El mesianismo de perspectivas gloriosas, de dominación universal, no se había realizado. Ahora los cristianos esperaban el cumplimiento de esta parte del programa con la parusía de Cristo y el castigo de los enemigos del nombre cristiano⁴⁷. La concepción de un Mesías dominador y avasallador de sus enemigos, propia del judaísmo del siglo i, debió de persistir por algún tiempo en ciertos ambientes cristianos.

Finalmente, para declararnos quién sea este personaje, cuyo nombre propio, *Verbo de Dios*, no es inteligible, nos da otro nombre suyo que resultaba más claro e indicaba su alta dignidad. San Juan nos dice que *llevaba escrito en su manto y en su muslo*, probablemente en la parte del manto que cubre el muslo, el nombre más inteligible por ser más humano: *Rey de reyes y Señor de señores* (v.16). Rey de reyes designa a un rey que tiene bajo su cetro otros reyes que le reconocen como soberano. Los reyes de Asiría, de Babilonia y de Persia se llamaban “rey de reyes,” porque tenían muchos reyes que les rendían vasallaje. Del Mesías se dice muchas veces que su imperio se extenderá hasta el cabo de la tierra, y que los reyes le rendirán homenaje⁴⁸. A un tal Soberano siguieron los ejércitos del cielo, las legiones de ángeles y santos montadas en caballos blancos y vestidos de lino blanco y puro, todo ello en señal de victoria. Este ejército blanco que sigue a su Rey montado sobre un caballo blanco recuerda las entradas triunfales de los emperadores cuando volvían vencedores a Roma. El título de Señor de señores tiene también una significación regia y triunfal. Este título debió de ser usado por la Iglesia primitiva muy pronto, aplicándolo a Cristo para expresar su divinidad y su dignidad de Rey-Mesías⁴⁹. Aquí la expresión *Señor de los señores* indica una soberanía sobre los mismos emperadores romanos.

Un ángel proclama el exterminio de los enemigos de Cristo, 19:17-18.

¹⁷ Vi un ángel puesto de pie en el sol, que gritó con una gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan por lo alto del cielo: Venid, congregaos al gran festín de Dios,¹⁸ para comer las carnes de los reyes, las carnes de los tribunos, las carnes de los valientes, las carnes de los caballos y de los que cabalgan en ellos, las carnes de todos los libres y de los esclavos, de los pequeños y de los grandes.

San Juan contempla un nuevo *ángel de pie sobre el sol*, posiblemente para que el sol en su marcha — antiguamente se creía que el sol se movía respecto de nosotros — le transportase sobre toda la tierra⁵⁰. El ángel lanza con poderosa voz una invitación a todas las aves carnívoras de la tierra, diciéndoles: *Venid, congregaos al gran festín de Dios* (v.1v). Este festín de Dios es un rasgo apocalíptico que se confunde con el sacrificio de Dios. Recuérdese que, en el Antiguo Testamento, los sacrificios pacíficos iban acompañados de un banquete postsacrificial⁵¹. La expresión *festín de Dios* también pudiera ser una especie de superlativo para significar la mayor carnicería que la tierra haya visto, ejecutada sobre los enemigos de Dios. Las aves carnívoras que aquí aparecen, invitadas a participar del siniestro festín, es otro detalle propio de la apocalíptica. Los monumentos asirios nos presentan las aves carnívoras sobre los cadáveres tendidos en el campo de batalla.

La invitación que el ángel hace a todas las aves del cielo se inspira en Ezequiel 39:4.17-20. En este pasaje de Ezequiel se describe la gran carnicería ejecutada por Yahvé sobre las hueses de Gog y Magog, las cuales caerán en los montes de Israel con todos los ejércitos y todos los pueblos que les acompañaban. El profeta oye que le ordena el Señor: “Di a las aves de toda especie y a todas las bestias del campo: Reunios y venid. Juntaos de todas partes para comer las víctimas que yo inmolo para vosotras, sacrificio inmenso, sobre los montes de Israel. Comeréis las carnes y beberéis la sangre; comeréis carne de héroes, beberéis sangre de príncipes de la tierra. Carneros, corderos, machos cabríos y toros, gordos como los de Basan. Comeréis gordura hasta saciaros; beberéis sangre hasta embriagaros, de las víctimas que para vosotros inmolaré. Os saturaréis a mi mesa de caballos y jinetes, de héroes y guerreros de toda suerte, dice el Señor, Yahvé.”⁵²

Las expresiones tan fuertes empleadas por San Juan en este pasaje — tomadas en parte de Ezequiel —, **tan conformes con el estilo apocalíptico, no hay que tomarlas al pie de la letra. Es conveniente tener presente que las victorias del Verbo de Dios son ante todo espirituales, como lo es también su ejército. El autor sagrado lo que intenta con estas imágenes es anunciar la gran derrota de los enemigos de Dios.**

La Bestia y sus partidarios son arrojados al estanque de fuego, 19:19-21.

¹⁹ Y vi a la bestia, y a los reyes de la tierra, y a sus ejércitos, reunidos para hacer la guerra al que montaba el caballo y a su ejército.²⁰ Y fue aprisionada la bestia, y con ella el falso profeta, que hacía señales delante de ella, con las cuales extraviaba a los que habían recibido el carácter de la bestia y a los que adoraban su imagen; vivos fueron arrojados ambos al lago de fuego que arde con azufre.²¹ Los demás fueron muertos por la espada que le salía de la boca al que montaba el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes.

Tenemos en este pasaje la descripción del aniquilamiento de las dos Bestias del capítulo 13. La

Bestia salida del mar⁵³, juntamente con el Dragón⁵⁴, habían logrado extender su dominio sobre el mundo, reuniendo a los reyes en una guerra contra Dios⁵⁵. Pero al presente son enteramente derrotados por Cristo y por su ejército. San Juan no se cuida de describirnos la batalla que parece anunciarse. Solamente describe sus efectos, como ya lo había hecho en el caso de la ruina de Roma⁵⁶. Y es natural que el autor sagrado no se detenga a narrar la batalla, porque ¿qué lucha va a tener lugar entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres? San Juan nos presenta *reunidos los ejércitos* de la Bestia y de los reyes sus aliados, ya preparados *para hacer la guerra* a Cristo y a sus huestes (v.1Q). Pero, de pronto, el vidente de Patmos nos presenta a los dos jefes principales del ejército contrario a Cristo acorralados y sujetados fuertemente. La Bestia, en efecto, cae prisionera, y con ella la otra Bestia⁵⁷, que aquí es llamada Falso *Profeta*, que con sus falsos prodigios *extraviaba* a las gentes, induciéndolas a que adorasen a la Bestia. Ambas son *arrojadas vivas al lago de fuego que arde con azufre* (v.20). La imagen de este castigo está tomada de Isaías 30:33 y, principalmente, de Daniel 7:11. La metáfora de que ambas Bestias fueron arrojadas al fuego significa la destrucción total y definitiva de los dos aliados, que representan colectividades más bien que individuos. El que sean cogidos y arrojados al estanque de fuego no obliga a considerarlos como personas, pues en Ap 20:14 también serán arrojados al fuego el Hades y la Muerte. El Dragón también será arrojado al lago de fuego en Ap 20:10. Era el lugar destinado para el diablo y para todos los secuaces de él⁵⁸. El *estanque de fuego* es el equivalente de la gehenna de los evangelios⁵⁹. En él ardía continuamente un fuego inextinguible *con azufre*. Los tormentos que en él recibían los malvados eran indescriptibles⁶⁰.

De este modo, los dos aliados, es decir, las dos Bestias a las que alentaba el Dragón, quedan fuera de combate, impotentes por ahora para dañar. Y el ejército que los seguía, junto con los reyes que lo mandaban, fue desbaratado, y todos los miembros que lo componían *fueron muertos por la espada* que salía de la boca del Verbo de Dios, o sea por el poder de su palabra. Y sus cuerpos fueron pasto de las aves carnívoras (v.21). Así termina la lucha tantas veces anunciada. El que se llama *Fiel y Verdico* cumple su palabra, acabando totalmente con los enemigos y perseguidores de sus fieles. San Juan parece como querer mostrarnos con su descripción que fue cosa fácil para Jesucristo omnipotente vencer a las dos Bestias y a sus secuaces.

1 E. B. Allo, o.c. p.297. — 2 Sal 105:45; 106:1.48; 111:1; 112:1; 113:1; 114:1; 116:1; 117:is; 135:1.21; 146:1, etc. — 3 *Halelú* es imperativo plural masculino en la forma "Piel" del verbo *halal*; y *Yah* es una forma abreviada del nombre santo de "Yahweh." — 4 Nácar-Colunga añade *honor* (καὶ ἡ τιμὴ), que se encuentra en el siríaco y en algunos autores antiguos. Sin embargo, los mejores Mss no lo tienen y se ha de suprimir. — 5 Is 34:9-10. — 6 Ap 4:4.6. — 7 Cf. Sal 93:1; 97:1; 113:1; 15:13; 118:24. — 8 Os 2:16.19.21; Is 50:1-3; 54:6; Jer 2:2; 3:1-4; Ez 16:7-8; Sal 45; Cant 1-8. — 9 2 Cor 11:2; Ef 5:22-32; cf. Mc 2:19-20; Jn 3:29. — 10 Ap 5:6.9; 7:14; 14:3-4. — 11 Cf. Ap 14:13. — 12 Ap 17:4; 18:16. — 13 E. B. Allo, o.c. p.299. — 14 Ap 21:2. — 15 Cf. Ap 1:3; 14:13; 16:5; 19:9; 20:6; 22:7.14. — 16 Le 14:15. — 17 Is 25:6. — 18 Cf. 4 Esd 2:38. — 19 Mt 8:11; 22:1-14; Lc 22:18.30; Ap 3:20. — 20 Cf. Col 2:18; Heb 1:14. — 21 Cf. 2 Pe 2:4-11; Jds 6. — 22 Síromata 6:5. — 23 cf. Ap 1:2; 6:9; 12:17. — 24 E. B. Allo, o.c. p.501. — 25 Cf. Ap 14:14-20; 17:12-14. — 26 Cf. Ap 6:2. — 27 En la literatura apocalíptica judía del siglo I también se habla frecuentemente de la fácil victoria del Mesías sobre los ejércitos paganos. Los vence con el fuego salido de su boca o con el imperio de su palabra (*Salmos de Salomón* 17:2253; 4 Esd 13). Otros apócrifos insisten también en ideas semejantes (*Baruc siríaco* 36:2-11; 40:1-2; cf. 4 Esd 12:33; 13:6-11. 36-37); — 28 cf. Ap 1:5; 3:7-14. — 29 Ap 2:3. — 30 Is 11:3-4. — 31 Ap 17:14. — 32 Ap 12:3. — 33 Ap 13:1. — 34 Jn 1:1.14; 1 Jn 1:1. — 35 Jn 1:1.14. — 36 1 Jn 1:1. — 37 Gf. Prov 8:1-36; Sab 7:24-30. — 38 Gf. *Targum Onkelos* sobre Dt 33:27; sobre Is 48:13; Strack-Billerbeck, o.c., *Exkurs über den Memra Jahves* II p.302-333; Moore, *Intermediaries in Jewish Theology*: Harvard Theological Review (1932) 4iss; M. Hackspill, *Etres intermedian es*: RB (1901) 200-215.' (1902) 58-73. — 39 Gf. M. J. Lagrange, *L'Évangile Selon St. Jean* (Paris 1947) p.CLXXIII-CLXXXV; M. E. Boismard, *Le prologue de St. Jean* (Paris 1953). — 40 Mt 26:53; Ap 17:14. — 41 *Ascensión de Isaías* 9:7. — 42 Ap 3:4; 6:11; 7:9-14. — 43 Ap 17:14; cf. Sab 3:8; 1 Cor 6:2. — 44 Is 11:4. — 45 Is 63:1-6; cf. Ap 14:20. — 46 Ap 14:10.19-20. — 47 A. Gelin, o.c. p.654s. — 48 Sal 72:8-11. — 49 Mt 24:42; Me 11:3; 12:35-37; Le 19:16; Act 7:60; 1 Cor 12:3; 16:22-23. Cf. L. CER-FAUX, *Le titre de Kyrios et la dignité royale de Jésus*: RSPT (1922) 40-71; (1923) 125-153; A. Gelin, o.c. p.655. — 50 Sal 19:7. — 51 A. Gelin, o.c. — 52 Ez 39:17-20. — 53 Ap 13:1. — 54 Ap 13:2. — 55 Ap 16:135. — 56 Ap 18:9-19. — 57 Ap 16:13; 19:20; 20:10. — 58 Ap 14:10-11; 20:10.14-15. — 59 Mt 25:41. — 60 Cf. Strack-Billerbeck, o.c. IV p.823.

Capítulo 20.

San Juan nos va presentando en estas últimas visiones la destrucción de los adversarios del Cordero. La Roma pagana ha sido destruida y quemada por la misma Bestia y los reyes de la tierra (c.18). Después son vencidas por la espada del Verbo y arrojadas al lago de fuego las dos Bestias (19:19-21). Pero todavía quedaba con vida el Dragón, el instigador a la lucha contra Cristo y su Iglesia, del cual eran instrumentos los demás enemigos del reino de Dios. El vidente de Patmos se propone describirnos ahora la derrota final del Dragón (20:1-10). En esta visión, el autor sagrado prosigue la narración lógica, interrumpida en el capítulo 12:9, con la inserción de cierto número de visiones particulares. El Dragón es vencido también, encadenado y encerrado durante mil años. Con esto llega la paz del milenio. Al final del milenio es soltado de nuevo el Dragón, que intenta destruir otra vez a la Iglesia. Se da una gran batalla de Satanás contra la Iglesia, en la que el Dragón es definitivamente derrotado y encerrado por siempre en el infierno (20:7-10). El capítulo 20 termina con el juicio final delante del trono de Dios (20:11-15) 1.

El reino de mil años, 20:1-6.

¹ Vi un ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. ² Cogió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. ³ Le arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soltado por poco tiempo. ⁴ Vi tronos, y sentáronse en ellos, y fueles dado el poder de juzgar, y vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado a la bestia, ni a su imagen, y no habían recibido la marca sobre su frente y sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. ⁵ Los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años. Esta es la primera resurrección. ⁶ Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años.

En esta sección del capítulo 20 tenemos dos cuadros distintos: el encadenamiento de Satanás en el abismo (v.1-3) y el reino de mil años de Cristo y de los elegidos (v.4-6) Condenadas al lago de fuego y azufre las encarnaciones humanas del Dragón, va a ser aprisionado ahora, finalmente, el mismo Dragón.

El vidente de Patmos contempla *un ángel que desciende del cielo con las llaves del abismo y una gran cadena en su mano* (v.1). Viene preparado para la misión que Dios le ha encomendado en favor de su Iglesia. Va a hacer prisionero al Dragón, encadenándolo y encerrándolo por cierto tiempo en el *abismo*. En Isaías 24:21-22 se dice que Dios castigará a los reyes de la tierra en el “día de Yahvé,” “y serán encerrados, presos en la mazmorra, encarcelados en la prisión, y después de muchos días serán visitados.” La idea de Isaías se parece bastante a la de San Juan. El Abismo en el cual será encerrado el Dragón es el lugar en que se encuentran las potencias infernales. Dios tiene el poder de abrir y cerrar este abismo ², pues posee la llave del hades y de la muerte ³. De ahí que pueda mandar al ángel con la llave para encerrar en él al Dragón. Y, en efecto, el ángel *cogió al Dragón* y lo ató con la cadena *durante mil años* (v.2).

El autor sagrado identifica expresamente al Dragón encadenado con Satanás, o lo que es lo mismo, con el *Diablo y la serpiente antigua*⁴. Esta última expresión alude al reptil seductor de

nuestros primeros padres ⁵. Fue el que introdujo la desobediencia en el mundo. Y con la desobediencia entró el pecado y la muerte, como dice muy bien el libro de la Sabiduría: “Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen.”⁶ Se le llama serpiente *antigua* porque ya aparece en los albores de la humanidad.

La prisión del Dragón en el Abismo durará *mil años*. Este período de tiempo tiene una importancia especial en esta sección, en donde se repite hasta cinco veces ⁷. Es el tema peculiar de esta primera parte del capítulo 20. El número *mil años* indica un tiempo muy largo, pero indefinido. Y, por largo que sea, en comparación con la eternidad resulta sólo un pequeño lapso de tiempo.

Una vez que el ángel encadenó al Dragón, *lo arrojó al abismo y lo cerró con la llave, poniendo sobre él el sello de Dios, para que no pudiera salir y extraviar a las naciones* (v.3). Durante la prisión, que durará *mil años*, el Dragón no podrá seguir seduciendo a las naciones contra la Iglesia de Cristo. De este modo, los cristianos se verán libres de sus más fieros enemigos, que les perseguían a muerte. Y podrán gozar de paz durante todo este tiempo. Pasados los mil años, se le dará suelta al Dragón un *poco de tiempo* para que ponga en ejecución su postrera hazaña, a la que seguirá la derrota definitiva.

La prisión en la que es encadenado y encerrado el Dragón es distinta del lago de fuego, al que fueron arrojados la Bestia y el pseudoprofeta, y en el que será arrojado luego el mismo Dragón ⁸. El lago es el lugar de tormento en el que expían sus pecados los condenados; el abismo, en cambio, es una prisión provisional de detenidos, en el que el Dragón sufrirá un castigo preliminar antes de su derrota definitiva. Sin embargo, no hay que tomar demasiado al pie de la letra las palabras de un libro como el Apocalipsis, en que tanto abunda el lenguaje figurado.

El encadenamiento del Dragón durante mil años significa la limitación de los poderes subversivos del demonio. Es la neutralización de su poder, de su actividad, disminuyendo aún más la libertad que se le había dejado en 12:9. Este encadenamiento del Diablo ha de entenderse en el mismo sentido que el del *fuerte atado* de Mt 12:29 ⁹. San Agustín explica también nuestro pasaje en el sentido de una neutralización parcial del poder diabólico ¹⁰.

La expresión *mil años* es un número redondo, que designa, como ya dejamos dicho, un tiempo muy largo, de duración casi infinita. San Jerónimo y San Agustín, con la mayor parte de los exegetas que dependen de ellos, creen que estos mil años designan el período de tiempo existente entre la primera venida de Cristo y la consumación final. El corto período en que será librado Satán lo identifican con el período de tres años y medio de actividad del anticristo.

El Imperio romano idolátrico, hasta aquí animado por el espíritu de Satanás, reconocerá al fin su error, cesará de perseguir el nombre de Cristo, dará la paz a la Iglesia y se confesará él mismo cristiano. La mayor venganza de Dios está en que sus enemigos se conviertan a El reconociendo su error. Así se vengó el Señor de Saulo (San Pablo) cuando tan encarnizadamente le perseguía. Llegamos, pues, al día de la victoria y de la paz. ¿Cuánto durará esta paz? Los profetas no le ponen término. Tanto como el sol y la luna, dicen Jeremías H y el salmo ¹². San Juan señala la duración de *mil años*, es decir, *un espacio de tiempo muy largo, una eternidad*. ¿Había de ser el profeta del Nuevo Testamento menos optimista que los del Antiguo Testamento? De ninguna manera. Sin embargo, los profetas del Antiguo Testamento nos presentan el mesianismo, o sea el reino de Dios, realizado en la tierra, mientras que, para el vidente de Patmos, esta realización sobre la tierra es tan sólo transitoria. Su realización definitiva será en el cielo, gozando de la vida eterna, que es la vida de Dios. Allí es donde tendrán pleno cumplimiento las palabras del ángel a la Santísima Virgen: “Y su reino no tendrá fin.”¹³

San Juan continúa describiéndonos su visión: *ve que se colocan tronos y sobre ellos se*

sientan ciertos personajes *para juzgar* (v.4). Según el estilo apocalíptico, no dice quién coloca esos tronos. Tampoco se dice si es en la tierra o en el cielo. A la verdad, lo mismo puede ser abajo que arriba, pues los que en ellos se han de sentar son del cielo, mas, por su influencia, estarán también en la tierra. Los personajes que se sientan en los tronos lo hacen en función de jueces. Juan tampoco nos dice quiénes eran los que se sentaron en los tronos. En el Nuevo Testamento se dice de los doce apóstoles: “En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel,”¹⁴ Pero también se dice de todos los cristianos que se sentarán en tronos y juzgarán al mundo: “¿Acaso no sabéis — dice San Pablo — que los santos han de juzgar al mundo? ¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles?”¹⁵ El vidente de Patmos, siguiendo esta misma doctrina, presenta a los fieles cristianos participando ya de la potestad regia y judicial de Jesucristo.

Entre todos estos cristianos ocupan un lugar preeminente los mártires que *habían sido degollados por el testimonio de Jesús y los que no habían adorado a la Bestia ni habían recibido su marca*. Estos son los que ve San Juan sentarse sobre los tronos preparados para juzgar. Todos éstos, es decir, los mártires y confesores, *vivirán y reinarán con Cristo* por espacio de *mil años*. El autor sagrado no nos dice dónde reinarán, si en el cielo o en la tierra. Pero parece que San Juan se refiere a un reinado de los fieles cristianos de índole espiritual. Una vez que el instigador a la guerra fue aprisionado, la paz reinará en la tierra por un tiempo indefinido. Es la duración del reinado del Príncipe de la paz ¹⁶. Los cristianos fieles a Cristo vivirán reinando, es decir, ejerciendo funciones de reyes. ¿Qué significa esto? Ante todo hemos de advertir que reinar con Cristo es participar de su autoridad soberana de rey. Jesucristo, como dice San Pablo, en premio de su obediencia hasta la muerte de cruz, recibió la suprema autoridad de Señor, de Soberano, sobre los cielos, la tierra y los infiernos ¹⁷. San Juan, por su parte, dice de Jesús que es Rey de reyes y Señor de señores ¹⁸. Esta es la realeza que el Salvador confesó poseer ante Pilato. ¿En qué consiste el ejercicio de esa realeza? Pues consiste en distribuir a los hombres la gracia que con su pasión nos mereció, de suerte que con ella unos alcancen la vida eterna y otros justifiquen la conducta de Dios al ser excluidos de ella. El Señor prometió a los apóstoles, como premio por haberle seguido, que se sentarían en doce tronos para *juzgar* a las doce tribus de Israel. Juzgar es igual que gobernar, que reinar sobre el pueblo de Dios, sobre la Iglesia. Lo que se promete a los apóstoles por haber seguido a Cristo, lo atribuye ahora el autor sagrado a los que en medio de las persecuciones le siguieron sin temor a la muerte. Dios hace justicia a los santos en cuanto que les concede la gracia de reinar en lugar de sus perseguidores.

La fe católica confiesa que el Señor honra a los santos del cielo otorgándoles influencia en el mundo por medio de su intercesión. Además, gusta de tomarlos como ministros suyos en la comunicación de su gracia, no porque de ellos tenga necesidad, sino para honrar a los que le honraron en la tierra. En esto consiste precisamente ese reinar de los fieles con Cristo por mil años. Entre todos ocupará el primer lugar la Virgen Madre, la Reina de los mártires, con su esposo, San José; después los apóstoles, según la promesa del Señor, y luego cuantos superaron las pruebas, cada uno según sus merecimientos. Esta gloria que los santos reciben después de su muerte es *la primera resurrección*, en la cual *no toman parte los demás muertos* (v.5). ¿Quiénes son estos muertos? Pues todos los demás que no han pasado por el fuego de la persecución. El vidente de Patmos parece mirar aquí principalmente a los que se mantuvieron fieles en la presente persecución, pues su propósito es alentar a los fieles a soportarla. Pero el motivo formal de su afirmación parece exigir que en esta categoría se incluyan también los que en tiempos anteriores pasaron por las mismas pruebas y los que habían de pasar en el futuro. Algunos autores, en cambio,

interpretan la expresión los *restantes muertos* de los que adoraron a la Bestia. Estos idólatras no participarán con Cristo del reinado espiritual por espacio de *mil años*. Continuarán muertos hasta la resurrección corporal de todos los difuntos, y entonces resucitarán para ser castigados en el infierno¹⁹. Según esto, el autor del Apocalipsis contrapondría la resurrección espiritual, por medio de la gracia, en este mundo, que tendrá su plena expansión en el cielo, y la corporal, al fin del mundo. La *resurrección primera* es la que se ejecuta ya en la vida presente mediante la gracia; la *resurrección segunda* tendrá lugar al fin del mundo, cuando resuciten corporalmente todos los muertos.

San Juan llama *bienaventurados* a los que *tengan parte en esta primera resurrección*, porque, si se mantienen fieles a la gracia, tienen ya asegurada la vida eterna; y la segunda *muer-te*, es decir, la muerte eterna, no tendrá poder sobre ellos (v.6). El vidente de Patmos quiere consolar a los cristianos y animarlos para que se mantengan firmes en su fe. El que esto haga será *dichoso y santo*, en cuanto que será en el cielo lo que eran los sacerdotes en el templo de la tierra, que vivían cerca de Dios y en su presencia, presentándole las ofrendas y los sacrificios. Tendrá una relación más íntima, una especial vinculación con Dios, como la que tenían los *reyes* y los *sacerdotes* de la Antigua Ley. Será, como Jesucristo, *rey*, con poder para juzgar, y *sacerdote*, con potestad para ofrecerle las oraciones y los sacrificios de toda la Iglesia y de la humanidad²⁰.

Todo esto *durará mil años*. El que tenga parte en la primera resurrección, propia de los mártires y de los que han padecido por el nombre de Cristo, *reinarán con Cristo por mil años* y tendrán asegurada la resurrección final, porque el Señor ha afirmado: “Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.”²¹

Este período de *mil años* tiene poca importancia en el conjunto del Apocalipsis. Sin embargo, en esta sección (20:1-6) se insiste varias veces en dicho lapso de tiempo. Todo el interés del Apocalipsis pasa directamente de *los tres años y medio* de persecución a la vida de la nueva Jerusalén, que durará por siempre.

El reino *milenario* de Cristo²² ha recibido diversas explicaciones en el decurso de la historia. Para unos sería un reinado de Cristo con los suyos sobre la tierra; para otros, en cambio, se trataría de un reinado espiritual, bien en este mundo o bien en el otro. En el Antiguo Testamento, el reino glorioso del Mesías se coloca en la tierra, ya que la teología hebrea no llegó a descubrir la retribución en la vida futura hasta el siglo u. a. C.²³ A partir de esta época, la etapa mesiánica se desdobra en dos fases: la *terrena*, sobre cuya duración no concuerdan los doctores judíos. Para Rabbi Aquiba sería de una duración de cuarenta años, en conformidad con el tiempo que estuvieron los hebreos en el desierto. Para el 4 de Esdras 7:28, la duración sería de cuatrocientos años, según el tiempo de la cautividad egipcia. Rabbi Eliezer (s.I d.C.) extiende la duración de la fase terrestre del mesianismo a mil años²⁴. San Juan parece seguir esta misma opinión, que debía de estar bastante extendida por los ambientes judíos palestinos en el siglo I d.C. La otra fase del reino mesiánico era la *celeste y ultraterrena*, que sería la continuación de la etapa terrena. La doctrina judía sobre la etapa terrestre del mesianismo, es decir, sobre el *milenario*, debió de penetrar en los ambientes cristianos del siglo i. En las ideas de Cerinto encontramos ya vestigios de la doctrina milenarista, que se extenderá bastante entre los escritores cristianos de aquella época. Una antigua creencia judía, atestiguada en el *Diálogo con Trifón* (80-81), de San Justino, afirmaba que el reino mesiánico inauguraría el séptimo milenio del mundo. Jerusalén sería restaurada, resucitarían los patriarcas, los profetas y todos los santos, y vivirían en una gran prosperidad y paz. Esta creencia fue aceptada por diversos escritores cristianos de los primeros siglos, los cuales esperaban que Cristo reinase mil años en Jerusalén (cf. v.5) antes del último juicio. El autor de la *Epístola de Bernabé* (15:4-9) admite este milenarismo²⁵. Para él, el séptimo milenio

sería el sábado del mundo, que precedería al *octavo día*, o sea a la eternidad, que ha de comenzar con el juicio final. Papiás también creía en el reino de mil años, que tendría lugar después de la resurrección de los muertos. Cristo reinaría visiblemente sobre la tierra con los elegidos por espacio de un milenio. Durante este tiempo, la fecundidad de la tierra sería algo prodigioso²⁶. San Justino se inclina de igual modo en favor del milenarismo. Según él, después que el anticristo sea encadenado, Jerusalén será reedificada y habitada por los cristianos, en compañía de Cristo, durante mil años. Y estas ideas las atribuye al autor del Apocalipsis²⁷. También San Ireneo admite la creencia milenarista como una verdad de fe, principalmente porque muchos de los que la negaban rechazaban al mismo tiempo la resurrección de la carne²⁸. Lo mismo pensaron Tertuliano, siguiendo a los montañistas²⁹, y San Hipólito Romano, que defendió el milenarismo en contra del presbítero Cayo, el cual negaba la autenticidad joánica del Apocalipsis para combatir más de raíz el milenarismo. Se cuentan, además, entre los partidarios del milenarismo, Metodio de Olimpo, Apolinar de Laodicea, Lactancio, Victorino de Pettau.

Sin embargo, no hay que pensar que la creencia milenarista constituyese un dogma de la Iglesia primitiva. Muchos otros grandes escritores y santos del cristianismo primitivo, como San Clemente Romano, Hermas, Clemente Alejandrino, San Cipriano, San Dionisio de Alejandría³⁰, San Efrén, ignoran o combaten claramente el milenarismo. Orígenes escribió en contra de esta creencia milenarista, tratándola de necedad judía³¹. San Jerónimo, siguiendo a Triconio, en numerosos pasajes de sus obras interpreta el milenarismo en sentido espiritual; aunque, por otra parte, se muestra bastante indulgente con las ideas milenaristas³². Pero será San Agustín, después de algunas incertidumbres iniciales³³, el que dará la interpretación que se hará clásica en la Iglesia³⁴.

La *interpretación espiritual* dada por San Agustín consiste en lo siguiente: el milenio abarcaría todo el tiempo comprendido entre la encarnación de Cristo y su retorno glorioso al fin de los tiempos. Durante este tiempo, la actividad del Diablo será coartada y restringida. Cristo reinará con la Iglesia militante en la tierra hasta la consumación de los siglos. La *primera resurrección* ha de entenderse, por lo tanto, espiritualmente, y designa el bautismo, o sea el nacimiento a la vida de la gracia³⁵. La vida regenerada del cristiano es llamada *primera resurrección*, en contraposición a la resurrección general o segunda. Como la muerte primera, que es la separación del cuerpo y del alma, se opone a la *segunda muerte* o condenación eterna, comenzada en la tierra por el pecado; del mismo modo la *primera resurrección* se opone implícitamente a una segunda resurrección, que seguirá a la par usía y será corporal y general³⁶. Los *tronos* del v.4 significarían para San Agustín la jerarquía católica, que tiene el poder de atar y desatar. Por aquí se ve que San Agustín insiste principalmente sobre la Iglesia militante. Sin embargo, no hay que pensar que excluya la Iglesia triunfante, pues San Juan asocia íntimamente la una con la otra. Los bienaventurados, sobre todo los mártires, así como todos los fieles en general, reinan con Cristo ya antes de la par usía. Unos reinan mediante la vida de la gracia, los otros mediante la vida en la gloria. Por consiguiente, el milenio viene a ser como un cuadro de la vida de la Iglesia, tanto en su estadio provisorio como en el estadio definitivo. Los bienaventurados (mártires, confesores, etc.) reinan con Cristo en el cielo, y los fieles que vienen a este mundo reinan con Cristo mediante la vida de la gracia. “La profecía del milenio — dice el P. Alio —, que forma un cuerpo perfecto con las otras profecías del libro, es simplemente la figura del dominio espiritual de la Iglesia militante unida a la Iglesia triunfante, después de la glorificación de Jesús, hasta el fin del mundo”³⁷.

Algunos autores modernos sugieren otra interpretación: “La resurrección de los mártires simbolizaría la renovación de la Iglesia después de la persecución de Roma, como la resurrección

ción de los huesos en Ezequiel 37:1ss simbolizaba la renovación del pueblo israelita después de la dispersión del destierro.”³⁸

El milenarismo, después de San Agustín, fue perdiendo importancia, hasta desaparecer casi completamente. Sin embargo, ha dejado curiosos vestigios, como las oraciones para obtener la gracia de la *primera resurrección*, contenidas en antiguos libros litúrgicos de la Iglesia de Occidente³⁹. Y en diversas épocas han ido apareciendo obras que defienden las ideas milenaristas o muestran simpatía hacia ellas. La Iglesia no las ha condenado como heréticas, pero sí como erróneas, poniendo en el *índice de libros prohibidos* varios trabajos modernos.

Ultima batalla escatológica de Satanás contra la, Iglesia, 20:7-10.

⁷ Cuando se hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión ⁸ y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. ⁹ Subirán sobre la anchura de la tierra, y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará. ¹⁰ El diablo, que los extraviaba, será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

Pasados los mil años en que *el Diablo* estuvo encadenado, *será soltado*, y entonces se dedicará a seducir al mundo y a juntar fuerzas para dar el último asalto contra Dios (v.7). Como el Imperio romano y el sacerdocio pagano, simbolizados por las dos Bestias, ya habían desaparecido aniquilados por Jesucristo y su ejército, Satanás busca aliados y colaboradores en las hordas bárbaras de los escitas de Gog y Magog. Para la redacción de este último episodio de la lucha entre Cristo y Satanás, San Juan se ha inspirado en Ezequiel (v.38-39), en donde se habla de la invasión de Gog. Los pueblos escitas, a los que pertenecían Gog y Magog, se hicieron célebres en la literatura judía después de su invasión en Asia (630 a. C.) por su ferocidad. Ezequiel nos presenta a Israel recientemente restaurado, que habita en su tierra tranquilo y confiando más en la protección del Señor que en la fortaleza de sus ciudades, desprovistas de murallas. De las regiones del aquilón llega una invasión feroz de pueblos desconocidos, los cuales, atraídos por la fácil presa que Israel les ofrece, pretenden acabar con él. Pero el Señor interviene en favor de su pueblo, siembra la discordia en el campo de los invasores y unos a otros se destrozan totalmente.

Jesucristo también nos habla de que al fin de los tiempos las luchas perpetuas entre la ciudad del mundo y la ciudad de Dios se agravarán⁴². Y San Pablo, escribiendo a los tesalonicenses, también dice que llegará un tiempo en que el hombre de iniquidad será dejado libre, y “entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida.”⁴³

Pues lo que el Salvador y su Apóstol nos exponen en esta forma, San Juan nos lo va a declarar inspirándose, como ya dijimos, en Ezequiel. Al Diablo, una vez suelto, se le permitirá desarrollar su labor ordinaria, que es *extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra* (v.8), es decir, en las fronteras del Imperio romano. Las organizará en torno a sus aliados *Gog y Magog* 44, formando con ellos *un ejército* numeroso como las *arenas del mar*, Gog era para los judíos y cristianos de los primeros siglos un conductor de hordas bárbaras contra Palestina y Jerusalén, como lo sería más tarde para el mundo cristiano Atila con sus ejércitos. Gog, por instigación diabólica, reunirá una inmensa horda salvaje y bárbara al fin de los siglos para destruir a la Iglesia de Cristo, que, como Israel después de la restauración, vivía tranquila en torno a su Señor. Y esa horda feroz, como los ejércitos de Gog en Ezequiel, *subirá por la llanura*⁴⁵

de la Tierra Santa para *asediar el campamento de los santos y la ciudad amada* (v.g), que es la Iglesia, y acabar con ella. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se emplea con frecuencia la expresión subir para indicar la ida a Palestina, y sobre todo a Jerusalén⁴⁶. Y, en efecto, *la tierra* de que nos habla San Juan designa Palestina; y *la llanura* debe de ser la de Esdrelón, lugar obligado de paso de los ejércitos invasores. Estas hordas invasoras deben de ser las mismas que juntaron los *reyes* de la tierra en Harmagedón para luchar contra Dios y el Cordero⁴⁷. Luego cercan *el campamento de los santos*, es decir, a los cristianos, que constituyen el verdadero pueblo de Dios, y *a la ciudad amada*, la Sión del Antiguo Testamento, que aquí representa la nueva Jerusalén, la Iglesia de Cristo. Pero Dios acudirá en auxilio de los suyos. Como en Ezequiel⁴⁸ y como en la literatura apocalíptica, la victoria se obtiene sin necesidad de lucha⁴⁹. El Señor *hará descender fuego del cielo y los devorará*. Con esto, el ejército invasor quedará totalmente destruido. Satanás, que había tratado por todos los medios de destruir a la Iglesia, será definitivamente encarcelado. Ya no podrá volver a intentar la ruina de la nueva Jerusalén. Así terminarán las luchas seculares entre las dos ciudades: la de Dios y la del Diablo. Se trata, naturalmente, de las luchas de las naciones infieles y de las herejías contra la Iglesia, que al final de los tiempos se desencadenarán con redoblado encarnizamiento. Una vez vencido el Dragón en este combate final, será arrojado en *el lago de fuego*, en donde le habían precedido *la Bestia* y el *seudoprofeta*, y en donde *serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos* (v.10). La derrota de Satanás será definitiva. Ya no volverá a salir más del infierno, en donde se encontró con los emperadores que encarnaron a la Bestia, y los sacerdotes paganos y seudodoctores que combatieron el nombre de Cristo, tratando de seducir a los fieles⁵⁰. Allí serán atormentados sin fin, eternamente. El autor sagrado enseña claramente la eternidad de las penas del infierno. Y parece contemplar un período en que los enemigos de Dios y de su Iglesia desaparecerán totalmente. Tal vez se refiera al término del ciclo de la Iglesia perseguida y militante y al comienzo de la Iglesia triunfante. Se cierra el tiempo para dar principio a la eternidad⁵¹.

Juicio final, 20:11-15.

¹¹ **Vi un trono alto y blanco, y al que en él se sentaba, de cuya presencia huyeron el cielo y la tierra, y no dejaron rastro de sí.** ¹² **Vi a los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante del trono; y fueron abiertos los libros, y fue abierto otro libro, que es el libro de la vida. Fueron juzgados los muertos, según sus obras, según las obras que estaban escritas en los libros.** ¹³ **Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras.** ¹⁴ **La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de fuego,** ¹⁵ **y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado en el estanque de fuego.**

El autor sagrado pone con esta escena punto final a todas las luchas y agitaciones terrestres. Toda oposición contra Cristo y su Iglesia es desterrada para siempre. De este modo se podrá volver a una paz y a una felicidad que superarán con mucho la paz y la felicidad de nuestros primeros padres en el paraíso terrenal⁵². Será la felicidad ininterrumpida del cielo.

San Juan contempla a Jesucristo sentado en un trono, en disposición de *juzar* al mundo. Es el juicio final, con el cual se pone término al drama terrestre. Dios va a asignar a cada uno la suerte que le han merecido sus obras por toda la eternidad. Dios mismo es el que juzga⁵³. El Juez supremo aparece sobre *un trono*. Y ante su presencia se produce un cataclismo, pues *desaparecen el cielo y la tierra* (v.11). El profeta Isaías también emplea una imagen bastante pare-

cida: “La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro; y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera.”⁵⁴. A la apertura del sexto sello ⁵⁵ se produjo una escena muy semejante, en la cual se debe de inspirar nuestro pasaje. Cuando Dios interviene en la historia, los elementos del cosmos se conmueven ante la presencia de su soberano Señor. La magnitud del cataclismo presente — *el cielo y la tierra huyeron sin dejar rastro de sí* — indica la importancia de la intervención divina.

El trono sobre el cual aparecía sentado Dios, el Juez supremo, era *alto*, para significar de algún modo la alta dignidad de quien se sienta en él⁵⁶. Su color era *blanco*, propio de los personajes celestes, y que simboliza la victoria, la santidad, la justicia y al mismo tiempo la misericordia ⁵⁷. La majestad del que se sienta en el trono es tan grande, que los cielos y la tierra no pueden soportarla y desaparecen sin dejar ningún vestigio. Serán reemplazados por un cielo nuevo y una tierra nueva ⁵⁸.

San Juan ve después *delante del trono a los muertos* que habían de ser juzgados (v.1a). Eran los hombres que habían muerto, pero que ahora habían vuelto a la vida. La multitud estaba compuesta de personajes que en el mundo fueron socialmente poderosos y grandes; pero tampoco faltaban los humildes y de condición baja. Todos estaban de pie delante del trono, esperando la sentencia del Juez supremo. Cuando todos estuvieron reunidos, *fueron abiertos varios libros*. En unos estaban escritas las obras buenas y malas de cada uno de los hombres que habían de ser juzgados; pues, como dice el *Libro de Henoc*, “todo pecado es anotado día por día en el cielo en presencia del Altísimo.”⁵⁹ Según lo que resultare de estos libros, recibirá cada uno la sentencia. Para unos será la bienaventuranza, para otros la condenación eterna. La Sagrada Escritura nos habla con frecuencia de los libros de Dios, como para indicar que en el juicio divino se sabrán todas las cosas que hicieron los mortales. Es un modo humano de concebir y expresar las cosas divinas, que de otra manera no podemos declarar. En realidad, como dice San Agustín ⁶⁰, Dios no necesita de libros ni memoria para acordarse de lo que ha hecho cada uno. Su presciencia divina lo conoce todo y nada podrá escapar a su juicio infalible. Todos *serán juzgados según sus obras*. De donde se sigue que no basta la sola fe para salvarse, sino que son necesarias las obras buenas. En otro libro, es decir, en *el libro de la vida*⁶¹, están escritos los nombres de los predestinados para la vida eterna. Cuantos no estén inscritos en este libro serán arrojados al conocido lago de fuego (v.15). Del libro de la vida se habla bastantes veces en la Biblia⁶².

Todos los muertos tendrán que comparecer a juicio. Nadie se librará de él. Porque tanto *el Mar*, como *la Muerte y el Infierno* o *Seol entregaron los muertos que tenían en su seno para que fueran juzgados según sus obras* (v.15). El Mar, el Seol (Infierno) y la Muerte están aquí personificados como tres monstruos insaciables ⁶³ o como poderosos carceleros que tenían a los muertos encerrados en remotísimas prisiones. Sin embargo, ante el mandato de Dios, tienen que entregar dócilmente las presas que consideraban suyas. En el salmo 139:8-9, el cielo, el mar y el *seol* son símbolos de los lugares más secretos e inaccesibles. Aquí significan que no hay lugar, por muy oculto que sea, que no tenga que restituir todos los muertos. Ni uno solo de ellos podrá librarse del juicio de Dios. El Seol (ó "Αἰδης), que frecuentemente se traduce por *infierno*, no designa el lugar en donde los condenados serán atormentados por toda la eternidad. El *seol*, en el Antiguo Testamento, designaba una región tenebrosa, una especie de caverna adonde iban las almas de todos los hombres, buenos y malos, después de la muerte. En él no se daban ni premios ni castigos. Los muertos vivían en el Sheol en un estado de semiinconsciencia y eran considerados como sombras de la existencia terrena⁶⁴. Por consiguiente, el *seol* (6 "Αἰδης), en el pasaje del Apocalipsis que estamos comentando, designa un lugar provisional que ha de desaparecer cuando Dios llame a juicio a los muertos.

La Muerte y el Seol, personificados, son castigados como culpables: *fueron arrojados al estanque de fuego* (v.14). Este castigo significa la ruina de su poder sobre la humanidad restaurada, es decir, sobre los elegidos. Su tiranía no se ejercitará ya más sobre los predestinados, sino sobre los réprobos. La victoria de Cristo sobre el pecado lleva consigo la victoria sobre la muerte, que nació del pecado⁶⁵. San Pablo nos dice que “el último enemigo reducido a la nada será la muerte.”⁶⁶ En el mundo futuro no existirá la muerte, como sucedía en el paraíso terrenal antes del pecado original⁶⁷. Y, sin la muerte, el seol no tendrá ya más razón de ser.

El *estanque de fuego*, adonde fueron arrojados la muerte y el *seol*, es identificado con la *segunda muerte*, es decir, la condenación eterna. Se le llama segunda muerte por contraposición a la primera muerte, que se da cuando el hombre sale de este mundo. Esta segunda muerte, que supone la condenación eterna, es lo mismo que el infierno o estanque de fuego. En él serán arrojados todos los hombres culpables y en él padecerán eternos suplicios los *que no están inscritos en el libro de la vida* (v.15)⁶⁸. Son todos aquellos que no quisieron aprovecharse de las gracias que Jesucristo y su Iglesia les ofrecían. Esos tales serán arrojados al lago de fuego y de vida en premio de su buena conducta (Ex 32:32; Sal 69:29; 139:16). En dicho libro también están escritos los predestinados a la gloria (Fil 4:3; Ap 3:5; 13:8; cf. Le 10:20. Heb 12:23). azufre, al fuego eterno, en donde habrá llanto y crujir de dientes⁶⁹, fuego reservado para el Diablo y para cuantos le siguieron⁷⁰. Con esto termina la historia del mundo.

El autor del Apocalipsis hace hincapié, sobre todo, en la resurrección de los que no estaban inscritos en el libro de la vida. Después nos declarará la suerte dichosa de los justos en la nueva Jerusalén. Hay, pues, una resurrección final para buenos y malos. Pero para los buenos será resurrección para *la vida*; en cambio, para los malos será resurrección para *la muerte eterna*, para el juicio eterno⁷¹.

1 Cf. P. Gaechter, *The Original Sequence of Ap 20-22*: Theological Studies 10 (1949) 485-521; M. C. Tenney, *The Importance and Exegesis of Revelation 20:1-8*: Bibliotheca Sacra ni (1954) 137-148; J. M. Kik, *Revelation Twenty* (Filadelfia 1955) IX-92; R. Summers, *Revelation 20. An Interpretation*: Review and Expositor 57 (1960) 176-183. — 2 Ap 9:1. — 3 Ap 1:18. — 4 Cf. Ap 12:9. — 5 Cf. Gen 3:1-19. — 6 Sab 2:24. — 7 Ap 20:2.3.5.6.7. — 8 Ap 20:10. — 9 Cf. Me 3:27; Le ii,21. *EnHenoc* (18:12-16; 19:1-2; 21:1-6) se habla también del encadenamiento de los ángeles malos. — 10 “Alligatio diaboli — dice San Agustín — est non permitti exercere totam tentationem quam potest” (*De civitate Dei* 20:8:1). — 12 Sal 72:5-7. — 11 Jer 31:35- —¹³ Le 1:33. — 14 Mt 19:28; Le 22:29-30. — 15 1 Cor 6:2-3; cf. Le 22:30. — 16 Is 9:6. — 17 Fil 2:7-11. — 18 Ap 19:16. — 19 M. García Cordero, o.c. p.204. — 20 Cf. Sal 110:4; Heb 5:9; 7:11.17. — 21 Mt 5:10. — 22 Del *milenio* ya hemos hablado en la *Introducción* p.31iss. Allí también se puede ver la bibliografía sobre este tema. — 23 El primer libro que nos habla en el Antiguo Testamento de la retribución en la vida futura es el de Daniel (12:2-3). Después también hablará el libro 2 de los Macabeos (7:9.14.23; 12:43-46) y el libro de la Sabiduría (3:1; 5:1.5.15.16). — 24 M. García Cordero, o.c. p.205-206. — 25 Cf. H. Bruders, La part de la Chronique ju'ive dans les erreurs de l'histoire universelle: NTh 56 (1934) 937-939. — 26 Cf. Eusebio, Hist. Eccl. 39:11-13. — 27 Cf. San Justino, Dialogo con Trifón 80-81. — 28 San Ireneo, Adv. haer. 5:29:3ss; 5:31:1-2; 32:1; 35,i; 35:2; PG 7:1201-1221. — 29 Tertuliano, *Adv. Marcionem* 3:24: PL 2:355-356. — 30 Cf. EUSEBIO, Hist. Eccl. 7:24. — 31 Cf. Proí. in *Cant; De principiis* 2:11:2. — 32 Cf. *In haïam* 18: PL 24:627. — 33 Serm. 259:2. — 34 *De civitate Dei* 20:7:1-2: PL 41:666-668. — 35 Rom 6:1-10; Gol 3:1-2; Fil 3:20; cf. Jn 5:25-28. — 36 E. B. Allo, o.c. p.324- — 37 E. B. Allo, o.c. p.328. — 38 M. E. Boismard, L'Apocalypse, en La Sainte Bible de Jérusalem p.79. — 39 Cf. Dom Leclercq, Millénarisme, en Dicí. d'archéol. et liturgie XI 1192-1194. — 40 El P. Manuel de Lacunza y Díaz nació en Santiago de Chile en 1731. En 1747 entró en la Compañía de Jesús. Murió el 17 de junio de 1801. En los últimos quince años de su vida se dedicó al estudio del problema milenarista. El fruto de su estudio cristalizó en un libro cuyo título era La venida del Mesías en gloria y majestad. Cf. Beltrán Villegas, El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza: Dissertatio ad Lauream apud Pontif. Athenaeum “Angelicum” (Valparaíso 1951); A. F. Vaucher, Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Díaz, S. I. (1731-1801) (Coilonges-sous-Salève 1941). — 41 Cf. A AS 36 (1944) 212. Además de la bibliografía ya dada en las p. 31955, ofrecemos la que sigue sobre el milenarismo: E. B. Allo, L'Apocalypse de Sí. /ean³ (París 1933) p.LXXIU-LXIV.CXII-CXLIII; ID., St. Paul et la double résurrection corporelle: RB 41 (1932) 187-209; W. A. Brown, Millenium, en A Dictionary of the Bible (Hastings) 3 (1900) 370-373; A. Har-Nack, Millenium, en The Encyclopedia Britannica n.^a ed. 18 (1911) 460-463; T. DE BELÁUSTE-GUI, La conversión de los judíos y el fin de las naciones (Barcelona 1922); A. Colunga, Los sentidos de las profecías: Actas del Congreso Internacional de Apologética 2 (Vich 1910) p.63-81; H. Hopfl, De regno mulé annorum in Apocalypsi: VD 3 (1923) 206-210.237-241; CH. JOURNET, La signification des prophéties touchant le royaume de Dieu: accord partiel d'un jésuite et d'un adventiste: Nova et Vetera 17 (1942) 438-451; J. B. FREY, Le conflit entre le messianisme de Jesús et le messianisme des juifs de son temps: Bi 14 (1933) 133-149-269-293; O. Cullmann, Le Re-tour du Christ esperance de l'Église selon le Nouveau Testament: Coll Gahiers Théologiques de l'Actualité Protestante (París-Neuchâtel 1948); C. H. Schaible, Las primeras ediciones de la obra de Lacunza: Revista Chilena de Historia y Geografía ni (1948) 205-271; R. Silva Castro, En torno a la bibliografía de Lacunza: ibid. 105 (1944) 167-182. — 42 Mt 24:21-22. — 43 2 Tes 2:3-8. — 44 *Magog* es citado en Gen 10:2 como hijo de Jefe. En Ez 38:2, *Magog* es el país o el reino del príncipe Gog. Este país estaba situado probablemente

cerca del mar Caspio. En la literatura apocalíptica posterior, Gog y Magog designan claramente dos pueblos. Para el autor del Apocalipsis simbolizan las naciones paganas coligadas por el diablo contra la Iglesia. Cf. A. gelin, o.c. 658. — 45 Nacar-Colunga tienen *la anchura*; pero το πλάτος también se puede traducir por *la Ranura*, 'que parece estar más en conformidad con el pensamiento de San Juan. — 46 Cf. Le 2:4. — 48 Ez 38:22; 3 9:6. — 47 Ap 16:16. — 49 Cf. Ap 11:5. — 50 Ap 13:11-17. — 51 M. García Cordero, o.c. p.210. — 52 Cf. J. H. Michael, *A Vision of the Final Judgement*, Ap 20:11-15: ExpTim 63 (1951' 1952) 199-201. — 53 En otros pasajes del N. T. es Jesucristo el juez del mundo (Mt 16:27; 25:31-46; Jn 5. 24; Act 17:31; 2 Cor 5>io), y ejecuta el juicio en nombre de Dios Padre (Jn 5:24; Act 17.3¹) pues sólo Dios es juez (Mt 18:35; Rom 14:10). — 54 1834:4. — 55 Ap 6:12-14. — 56 Isó.i. — 57 Ap 6:2; 19:8. — 58 Ap 21:1. — 59 *Libro de Henoc* 98:7. — 60 *De civitate Dei* 20:14-15. — 61 Gf Ap 3:5; 13:8; 17:8; 21:27. A propósito de los libros en que estaban escritas las Dueñas y las malas acciones, cf. Is 65:6; Jer 22:30; Dan 7:10; Mal 3:16; Sal 139:16. — 62 En el *libro de la vida* tiene Dios escritos a sus amigos, a quienes se prometen largos años — 63 Ap 1:18; cf. Prov 27:20. — 64 Cf. J. Salguero, *Antropología hebrea e incertidumbre sobre la otra vida*: CultBib 19 (1962) 93-ss. — 65 Rom 5:12. — 66 1 Cor 15:26.54-50. — 67 Ap 21:4; cf. Is 25:8. — 68 Mt 25:41-45 — 69 Mt8,12; 13:42.50; 22:13. — 70 Ap 20:935. — 71 Jn5:29.

Capítulo 21.

La nueva Jerusalén, 21:1-22:5.

Después de haber descrito el exterminio de todos los enemigos de Dios y la desaparición del mundo del pecado, el vidente de Patmos pasa a describirnos el triunfo de la Iglesia 1. En una gloriosa visión que contrasta fuertemente con la de la destrucción y humillación de Babilonia (Roma)², San Juan nos presenta a la nueva Jerusalén. Contempla a ésta descendiendo del cielo, vestida como una novia, porque representa a la Iglesia, a la Esposa del Cordero. En Ap 19:6-9 ya se había hablado de las bodas del Cordero con su Esposa la Iglesia.

La fase terrestre de la Iglesia parece haber terminado en la perspectiva del hagiógrafo, y entramos en la eternidad. Lo que era objeto de esperanza — el vidente lo puso tantas veces ante los ojos de sus lectores para animarlos a sostener la lucha contra la Bestia — se ha convertido ya en una gloriosa realidad. Esta última parte del Apocalipsis desarrolla una visión trascendente, que insiste especialmente sobre la fase definitiva, eterna, de la Iglesia, pero sin omitir el aspecto espiritual y permanente de su fase de formación en este mundo. Ambas fases están, por lo demás, totalmente fundidas entre sí en la visión. Pero, en el conjunto, la visión prescinde completamente del *fieri* y del *factura* esse. El Apocalipsis siempre presenta en estrecha unión el aspecto militante y triunfante de la Iglesia³.

Esta última sección del Apocalipsis viene a ser una especie de síntesis de todo el resto del libro⁴.

Se puede dividir en los puntos siguientes: 1) La Jerusalén celeste (21:1-8). 2) Descripción de la Jerusalén futura, Esposa del Cordero (21:9-23). 3) En ella todos encontrarán abundantes bendiciones y la bienaventuranza eterna (21:24-22:5).

La Jerusalén celeste, 21:1-8.

¹ Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. ² Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. ³ Oí una voz grande, que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, ⁴ y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado. ⁵ Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas

las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas. ⁶ Díjome: Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. ⁷ El que venciere heredará estas cosas, y será su Dios, y él será mi hijo. ⁸ Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte.

San Juan ha hablado en el capítulo anterior del *estanque de fuego* en donde serán atormentados eternamente los malos; pues bien, ahora, por una especie de contraposición, comienza a hablar con entusiasmo de *la bienaventuranza* de los elegidos en la creación restaurada. Una vez ejecutado el juicio final, se abre una nueva vida para los predestinados. Toda la naturaleza visible será renovada y transformada. Del mismo modo que, por el pecado del hombre, la naturaleza fue sometida a la maldición y a la corrupción ⁵, así también ahora, con la glorificación del hombre, será librada de la corrupción y pasará a un estado mejor ⁶.

El vidente de Patmos contempla *un cielo nuevo y una tierra nueva* (v.1). Esta idea es un tema apocalíptico ⁷ que tiene también grandes resonancias en las esperanzas mesiánicas. El profeta Isaías anuncia para los tiempos mesiánicos la creación de “cielos nuevos y una tierra nueva”⁸. Y los apócrifos judíos hablan también de la aparición de un mundo nuevo que saldrá del caos del mundo antiguo ⁹. El *Libro de Henoc* afirma claramente: “Y después de esto, en la semana décima., tendrá lugar el gran juicio eterno. Y el primer cielo desaparecerá y pasará, y un cielo nuevo aparecerá, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más. Y después de esto vendrán semanas numerosas, que transcurrirán innumerables, eternas, en la bondad y en la justicia, y desde entonces el pecado no volverá a ser nombrado nunca más”¹⁰. Esta misma concepción se encuentra en el Nuevo Testamento. En este sentido nos dice la 2 Pe: “Nosotros esperamos otros *cielos nuevos* y otra *tierra nueva*, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor.”¹¹ El Apocalipsis, lo mismo que la 2 Pe 3:13, entienden esta transformación de los últimos tiempos. Es algo parecido a la *palingenesia*, o nuevo estado de cosas, esperado por la literatura judía bajo el influjo de ciertos textos proféticos ¹². Sin embargo, el Apocalipsis no enseña una destrucción o renovación real y material del mundo físico, sino que permanece en el campo del simbolismo. Lo que quiere decir San Juan es que, con el juicio divino — purificador más poderoso que el mismo fuego —, los cielos y la tierra quedarán tan puros que verdaderamente parecerán otros. Quedarán totalmente libres de los impíos y de los malvados, perseguidores de la Iglesia. Por consiguiente, los cielos y la tierra serán nuevos, porque quedarán purificados.

El apóstol San Pedro, naciendo alusión a la historia del Génesis 1:9, dice que la tierra salió del agua, y luego con el agua del diluvio fue purificada ¹³. Pero “los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del juicio y de la perdición.”¹⁴ El fuego es el elemento de mayor energía purificadora, y, siendo tal la corrupción de los cielos, mancillados con el culto idolátrico que les rinden los hombres, y de la tierra, manchada con tantas iniquidades como en ella se cometen, necesitan un elemento de una gran fuerza purificadora para limpiarlos ¹⁵.

San Pablo también espera una especie de *nueva creación* por la cual suspiran las criaturas, sintiendo como dolores de parto mientras llega la regeneración espiritual del hombre ¹⁶.

El *mar*, a imitación de la tierra, desaparecerá del mundo nuevo que surgirá después de la gran purificación del juicio final. La desaparición del mar es también un rasgo apocalíptico que se encuentra en la literatura judía. Los *Oráculos sibílicos* afirman: “Y sucederá en el último período que el océano se secará.”¹⁷ El mar, resto del caos primitivo acuático, *Tehom-Tiamat*¹⁸, mo-

rada de los monstruos marinos *Tannim, Leviatan, Rahab y la Serpiente*¹⁹, que tan peligroso resultaba para los que tenían que atravesarlo, tenía mala fama entre los antiguos. El Dragón del capítulo 12 se apostó en la playa, junto al mar²⁰; y la Bestia de siete cabezas y diez cuernos salía del mar²¹. Moisés, a la salida de Egipto, secó el mar Rojo para que pasase el pueblo de Israel. En el mundo nuevo que surgirá al final de los tiempos ya no existirá el mar.

Esta completa renovación del mundo exige que la nueva capital, *la Jerusalén nueva*, sea totalmente celeste. Por eso el autor sagrado dice que *vio la ciudad santa descender del cielo del lado de Dios* (v.2).

La presenta personificada bajo la figura de una novia ricamente ataviada. Se le llama *ciudad santa* porque en ella surgía el templo del único Dios verdadero. Y al mismo tiempo será *nueva* porque en ella ya no habrá ninguna cosa impura o profana. Jerusalén era el símbolo de la alianza de Dios con el pueblo escogido. La literatura rabínica habla de la existencia de un modelo de la ciudad de Jerusalén junto a Dios antes de que fuera fundada en la tierra²². San Juan se sirve de esta creencia judía de una Jerusalén preexistente, que se manifestaría en los tiempos escatológicos, para describirnos una *nueva Jerusalén* totalmente espiritual, mansión de los elegidos. Hacia esta ciudad futura, ideal, se dirigían las miradas y las esperanzas, de los israelitas — lo mismo que en Ezequiel 40-48 — especialmente después de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Jerusalén, en cuanto capital de la nación hebrea, viene a ser frecuentemente como la expresión del mismo pueblo. Y como Israel — según la concepción de los profetas — está íntimamente ligado con Yahvé por un vínculo conyugal, por eso se le llama Esposa de Yahvé²³. Esto mismo explica que en nuestro pasaje se dé a Jerusalén el nombre de *esposa*, en cuanto que representa al pueblo de Dios. En esta concepción profética se funda San Pablo para decir que Jerusalén es nuestra madre, porque representa al pueblo de los hijos de Dios, de los que creyeron en Jesucristo y aprendieron de El a llamar a Dios Padre. El mismo San Pablo considera a la Iglesia como Esposa de Cristo²⁴. Pues bien, San Juan extiende a la Iglesia triunfante lo que San Pablo dice de la Iglesia militante. Esta es la razón del lenguaje empleado en este pasaje, donde el autor sagrado ve a la Jerusalén glorificada que descende del cielo *ataviada como novia* en el día de sus bodas. Con esta imagen se quiere expresar la alianza íntima e indisoluble del Cordero con su pueblo, con la Iglesia. Esta alianza íntima e indisoluble de Cristo con su Iglesia ya ha sido representada en el Apocalipsis bajo la imagen de unas bodas²⁵, pues Jesucristo es comparado en el Nuevo Testamento a un esposo²⁶, y la Iglesia a una esposa.²⁷ La esposa del Cordero que ve San Juan viene *ataviada* con sus mejores galas de novia, es decir, con la gracia y con las buenas acciones de los santos. Se dice, además, que la nueva Jerusalén baja del cielo porque ha de ocupar el sitio de antes en la nueva tierra una vez purificada de todas las impurezas que antes la tenían manchada²⁸.

Al mismo tiempo que ve esto San Juan, *oye una voz fuerte* que salía del mismo trono de Dios, pronunciada probablemente por algún querubín, que dice: *He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres*. (v.3). Es una alusión a la tienda o tabernáculo fabricado por Moisés en el desierto, dentro del cual habitaba Dios²⁹. La idea cumbre de la religión mosaica era *la presencia* de Yahvé en medio de su pueblo. Esta presencia de Dios se hace mucho más íntima en el Nuevo Testamento por la gracia de Jesucristo y por los sacramentos. El autor sagrado nos dice que Dios *plantará su tienda* (σκηνώσει) *entre ellos*, haciendo un juego de palabras entre el término griego *skéné*, tienda, y la palabra hebrea *Sekinah*³⁰, que era el símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo³¹. La presencia de Dios entre los hombres expresa la idea de morada y de actividad que había comenzado a manifestarse por medio de la alianza de Yahvé con Israel en el Sinaí³². La encarnación de Cristo mostró de un modo más pleno esa presencia de Dios entre los

hombres y la espiritualizó³³. Pero todavía será más perfecta, definitiva y consumada al fin de los tiempos, cuando Dios habite y reine en medio de los elegidos en el cielo. Entonces sí que se podrá considerar a los bienaventurados como su *pueblo*, y a Dios llamarlo Dios *con ellos*, aludiendo a la profecía del *Emmanuel, Dios con nosotros*³⁴. Ezequiel también nos dice, hablando en nombre de Yahvé: “Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”³⁵. Y el mismo profeta, después de haber visto cómo Dios abandonaba el templo profanado por los babilonios³⁶ y la vuelta de Yahvé a su morada de Sión³⁷, nos dice que el nombre de la ciudad será *Yahvé Sammak, Yahvé esta allí*³⁸.

En el Antiguo Testamento se repite con frecuencia que Yahvé será el único Dios de Israel e Israel será el pueblo predilecto de Yahvé. Si Israel cumple los preceptos del Señor, Yahvé le defenderá de los enemigos y lo llenará de felicidades³⁹. Pero si el pueblo pecaba y se apartaba de Yahvé, entonces Dios se retiraba de en medio de su pueblo⁴⁰. En la *nueva Jerusalén*, Dios habitará indefectiblemente en medio de los elegidos, que no provendrán únicamente de Israel, sino de todas las naciones de la tierra. En adelante ya no habrá distinción entre judío y gentil, sino que todos podrán entrar a formar parte del pueblo de Dios mediante la fe⁴¹. La presencia continua e indefectible de Dios en medio de los elegidos traerá como consecuencia la exclusión absoluta de toda suerte de penalidades. Lo expresa el autor sagrado con expresiones muy gráficas: *enjugará las lágrimas de sus ojos y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado* (v.4). Este texto se inspira en el profeta Isaías, el cual dice: “Y destruirá a la muerte para siempre, y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros, y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de toda la tierra”⁴². Un nuevo orden de cosas será inaugurado. En él cesará toda miseria, y los elegidos serán colmados de felicidad en la nueva Jerusalén, porque la primera condición de la bienaventuranza es la exclusión de todo mal. Con esto comienza el reino de la alegría y de la felicidad. El *Libro de Henoc* también nos describe la felicidad del reino mesiánico en estos términos: “Y la tierra quedará limpia de toda corrupción, de todo pecado, de todo castigo y de todo dolor, y no enviaré más (estos azotes) sobre la tierra hasta las generaciones y hasta la eternidad.”⁴³

Después el mismo Dios toma la palabra para dirigirse al vidente (v.5). Es la primera vez que en el Apocalipsis se dice expresamente que Dios toma la palabra. Esta intervención suprema de Dios se explica bien si tenemos en cuenta la gravedad de las últimas revelaciones con que termina el libro. Dios declara que todo será renovado: *He aquí que hago nuevas todas las cosas*. De este modo anuncia la grande restauración de todas las cosas en Cristo⁴⁴. La renovación será tal y tan definitiva, que hará olvidar todo lo pasado. Así se realizarán las antiguas promesas hechas al vidente de Patmos en sus visiones pasadas⁴⁵. Esta promesa de la renovación total del orden humano y espiritual es ciertísima, pues así lo asegura el mismo Dios, cuyas *palabras son fieles y verdaderas*⁴⁶. Y aunque el hecho todavía no se ha realizado, es tan cierto que se llevará a efecto, que ya se considera como realizado. Por eso, los designios de Dios son presentados como ya cumplidos, pues *el alfa y la omega, el principio y el fin* (v.6), ejecutará todo lo prometido desde la primera letra hasta la última. Dios es el que dirige la historia, y, por consiguiente, sabrá ordenar todas las cosas a su fin primario, que es a su misma glorificación y a la exaltación de su Iglesia. Todo comienza y termina en Dios, porque El es el Creador de todas las cosas, y todos los seres convergen ininterrumpidamente hacia El como a su centro y a su fin.

A los cristianos que se hayan mostrado valientes y hayan salido vencedores en las luchas pasadas⁴⁷, y a *todo el que tenga sed*, Dios les concederá bondadosamente derecho a la inmortalidad bienaventurada al lado de Jesucristo. Esto es lo que significa *dar de beber gratis de la fuente de agua de vida*. El *que tenga sed* designa a aquellos que sienten ansias de felicidad espiritual y

cumplen los requisitos establecidos por Cristo y la Iglesia para obtenerla. Dios concede esa felicidad bienaventurada *gratuitamente*, en cuanto que es un don gratuito de Dios, y porque se conseguirá sin fatiga y sin sufrimientos en el cielo. Cristo apagará todos los deseos de los elegidos, dándose El mismo a ellos como fuente de bienaventuranza eterna. Esto se cumple ya en parte en este mundo cuando los cristianos reciben la gracia y los sacramentos ⁴⁸; pero Dios los saciará todavía mucho más perfectamente en el cielo. Aquí alcanzará la promesa divina su más sublime realización cuando Dios comunique a sus fieles la vida feliz de que El goza. Entonces se realizará la perfecta adopción de los cristianos como hijos de Dios (v.v) que Cristo nos comunica ya en este mundo ⁴⁹. Porque en el cielo es donde entramos en posesión de aquella divina *herencia*, la cual sólo poseemos en esperanza en este mundo ⁵⁰. Pero únicamente la obtendrán los *vencedores* en las persecuciones y en las dificultades de la presente vida y aquellos que hayan renunciado a todo lo de este mundo por amor de Cristo ⁵¹. Éstos tales recibirán una magnífica recompensa en el cielo, y Dios será todo para ellos y *ellos serán sus hijos* ⁵². Esta promesa tantas veces anunciada en la Sagrada Escritura adquiere aquí su realización escatológica y definitiva.

Esta es la suerte feliz que aguarda a los cristianos vencedores. En cambio, los cristianos *cobardes*, que no se atrevieron a enfrentarse con la persecución, los *infieles*, los *idólatras* y, en una palabra, todos los malos serán terriblemente castigados (v.8). San Juan nos da una lista de aquellos que, habiendo cometido acciones abominables a los ojos de Dios, serán arrojados al estanque de fuego. En primer lugar se refiere a los cristianos remisos y cobardes que, al sobrevenir la persecución, no supieron luchar contra la Bestia y renegaron de Cristo. Vienen a continuación los *infieles* que han rehusado la fe, cerrando los ojos a la luz de la verdad y de la revelación ⁵³. Muchos de éstos se han hecho *abominables* a los ojos de Dios por haberse entregado a vicios execrables e impuros, especialmente a los vicios contra la naturaleza ⁵⁴. La perversión moral de estos viciosos viene a causar como mareo en aquellos que perciben su intolerable hedor. También los *homicidas* o asesinos, los *fornicadores*, los *hechiceros* que en sus artes mágicas se sirvieron del engaño, los *idólatras* y todos los embusteros, es decir, todos los mentirosos y falsos doctores que enseñaron doctrinas erróneas ⁵⁵, serán castigados por Dios con la muerte eterna en el estanque de fuego y azufre. Esta muerte eterna es llamada aquí *la segunda muerte* por contraposición a la muerte primera o corporal, que se da cuando el hombre sale de este mundo.

Este pasaje del Apocalipsis puede considerarse como el eco de aquella afirmación de San Pablo en su 1 Cor: “¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os engaños: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios.” ⁵⁶

Descripción de la Jerusalén futura, 21:9-23.

⁹ Vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, llenas de las siete últimas plagas, y habló conmigo y me dijo: Ven y te mostraré la novia, la esposa del Corde-ro. ¹⁰ Me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios. ¹¹ Su brillo era semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentada. ¹² Tenía un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos, que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel: ¹³ de la parte de oriente, tres puertas; de la parte del norte, tres puertas; de la parte del mediodía, tres puertas, y de la parte del poniente, tres puertas. ¹⁴ El muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Corde-ro. ¹⁵ El que hablaba conmigo tenía una medida, una caña de oro, para medir la

ciudad, sus puertas y su muro. ¹⁶ La ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular, y su longitud era tanta como su anchura. Midió con la caña la ciudad, y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su altura. ¹⁷ Midió su muro, que tenía ciento cuarenta y cuatro codos, medida humana, que era la del ángel. ¹⁸ Su muro era de jaspe, y la ciudad oro puro, semejante al vidrio puro; ¹⁹ y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas: la primera, de jaspe; la segunda, de zafiro; la tercera, de calcedonia; la cuarta, de esmeralda; ²⁰ la quinta, de sardónica; la sexta, de cornalina; la séptima, de crisólito; la octava, de berilo; la novena, de topacio; la décima, de crisoprasa; la undécima, de jacinto, y la duodécima, de amatista. ²¹ Las doce puertas eran doce perlas, cada una de las puertas era una perla, y la plaza de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. ²² Pero templo no vi en ella, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo. ²³ La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero.

El vidente de Patmos pasa ahora a describirnos el esplendor y la gloria de la nueva Jerusalén. La visión presente ⁵⁷ es relacionada un tanto artificialmente con el septenario de las copas de Ap 17:155. Un ángel, probablemente el mismo que había mostrado a San Juan la gran Ramera y su ruina, le muestra ahora la *Esposa del Cordero* (v.Q). Ambas figuras se oponen totalmente. Por un lado está la Esposa del Cordero, pura y virgen; por el otro esta la gran Ramera, llena de corrupción y de podredumbre. La Roma pagana, es decir, la gran Ramera, se vio de repente despojada de su soberanía y de su gloria humana y precipitada en la ruina; la nueva Jerusalén, o sea la Iglesia, fue, en cambio, levantada de la humillación en que la habían sumido las persecuciones a la gloria eterna. Esta será *la Novia, la Esposa del Cordero* que el ángel va a *mostrar* al vidente. Ya hemos dicho más arriba que en el Nuevo Testamento la Iglesia es llamada la Esposa de Cristo ⁵⁸.

En esta visión, el simbolismo de la esposa es empleado de un modo un poco diverso del que encontramos en Ap 21:2-3. Mientras que en Ap 21:2-3 San Juan contempla a la nueva Jerusalén engalanada como una novia que va al encuentro de su novio, en Ap 21:9-10 se dice que la Esposa del Cordero es la ciudad santa de Jerusalén, que desciende del cielo. Y en los versículos siguientes se nos describe la hermosura de esta ciudad. Por consiguiente, en esta segunda visión se hace hincapié en la personificación de Jerusalén bajo la figura de una mujer. Se insiste en la idea de ciudad llena de hermosura; en cambio, en Ap 21:1-8, la nueva Jerusalén es considerada más bien como morada de felicidad para los que la habitan, pero sin insistir en la idea de ciudad en cuanto tal. En realidad, ambas visiones se completan mutuamente. Por eso no seguimos a la opinión de aquellos que consideran Ap 21:955 como un pasaje que no formaba parte primitivamente del capítulo 21 del Apocalipsis ⁵⁹. La imagen de una mujer-ciudad se emplea también en 4 Esd 10:25-27. San Juan en adelante ya no volverá a hablar de Jerusalén como Esposa del Cordero, sino de Jerusalén como ciudad.

El vidente de Patmos es *transportado*, como Ezequiel ⁶⁰, *en espíritu a un monte grande y alto*, y el ángel le *mostró la ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo* (v.10). La nueva Jerusalén será edificada sobre ese monte elevado. La ciudad santa será como la acrópolis del mundo nuevo, de la tierra nueva, fundada para la eternidad, la cual atraerá hacia sí a todas las gentes ⁶¹. La descripción de esta ciudad, que viene a continuación, está inspirada en la descripción que hace Ezequiel de la Jerusalén ideal de los tiempos mesiánicos ⁶². Toda esta sección de Ap 21:9-22:5 contiene numerosas alusiones a Ez 40-48. El profeta Ezequiel es transportado también en espíritu a Jerusalén, edificada sobre un monte altísimo. Y un ángel, con instrumentos de medir, le fue mostrando todas las partes del templo. Describe sus puertas gigantes ⁶³ y un manan-

tial que salía del mismo templo ⁶⁴. La diferencia que existe entre Ezequiel y San Juan está en que el Apocalipsis se detiene principalmente en la descripción de la nueva Jerusalén, mientras que a Ezequiel le interesa más el templo. La razón de esto nos la da el mismo San Juan al decirnos que no vio templo en la nueva Jerusalén, porque el Señor, como el Cordero, era su templo ⁶⁵.

Juan ve la nueva Jerusalén bajar del cielo envuelta en *la gloria de Dios y brillante como jaspe pulimentado* (v.11). Esta claridad de la Jerusalén celeste es la claridad misma de Dios, es el fulgor de su presencia ⁶⁶, pues Dios habita en ella y la ilumina ⁶⁷. El resplandor, comparable al de las piedras más preciosas, proviene de esta divina presencia; es una participación de la gloria de Dios que en ella mora. La hermosura de todas sus partes es el reflejo de la belleza espiritua de todos los que la habitan. La ciudad *tenía un muro grande y alto* (v.1a), como todas las ciudades antiguas. No se podía concebir en aquellos tiempos una ciudad sin murallas que le sirvieran de protección. Sin embargo, en este caso, el muro es puramente ornamental, pues no habrá peligro de ataques por parte de fuerzas enemigas. El muro de la ciudad tenía *doce puertas*, que llevaban por nombre *los de las doce tribus de Israel*, como sucedía también en la Jerusalén de la visión de Ezequiel⁶⁸. Además, en cada puerta había un *ángel*, que tenía por misión vigilar la entrada y defenderla ⁶⁹. Las puertas estaban distribuidas tres en cada uno de los puntos cardinales, de donde se infiere que la ciudad era cuadrada y que estaba perfectamente orientada (v.13). El muro constaba de *doce hiladas*, o doce cimientos, sobre los cuales se levantaba la muralla y la ciudad. Tal vez habría que concebir estos cimientos dispuestos en hiladas superpuestas y quizá un poco salientes. Cada uno de los cimientos llevaba *el nombre de uno de los apóstoles del Cordero* (v.14). La nueva Jerusalén, que es la Iglesia, está edificada, pues, sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, como decía también San Pablo ⁷⁰.

El esplendor de la descripción de la ciudad está en armonía con la descripción del trono de Dios y la corte celestial en Ap 4-5. San Juan se inspira en Ezequiel 48:30-35. Pero la descripción del Apocalipsis es más rica y más llena de colorido. Las doce puertas tienen relación, sin duda, con las doce tribus místicas que forman el Israel de Dios ⁷¹, el Israel espiritual, y expresan la idea de *catolicidad*. Los nombres de los doce apóstoles en las doce hiladas de los muros significan la parte que los apóstoles han tenido en la fundación de la Iglesia y destacan su *apostolicidad*. El autor sagrado ha querido mostrar con estas cifras y estas alusiones la unión existente entre el Antiguo y Nuevo Testamento. No son dos revelaciones, sino una sola y única revelación. Además, ha querido poner de relieve la universalidad, la catolicidad de la Jerusalén celeste.

A continuación San Juan describe las *dimensiones* de la Jerusalén celeste. La medición tiene por finalidad primordial el destacar la perfección acabada del plano de Dios y admirar su hermosura. Ezequiel nos ha dejado descritos los planos de la ciudad de Jerusalén de los tiempos mesiánicos y de toda la Tierra Santa ⁷². San Juan *empieza*, notando que *el ángel que le hablaba tenía en sus manos una caña de oro para medir la ciudad* (v.15). El intérprete de Juan tiene una caña de oro porque en la Jerusalén celeste no cabe otra cosa de menos valor. Tanto el profeta Ezequiel⁷³ como el profeta Zacarías ⁷⁴ nos presentan sendos ángeles con cañas de medir en sus manos para medir la Jerusalén mesiánica. El plano de la Jerusalén celeste era *cuadrangular*, lo que es un signo de perfección. La medida de su longitud como de su anchura, realizada por el ángel, resultó ser de 12.000 estadios, o sea de unos 2.200 kilómetros (v.16). El estadio era una medida de longitud de unos 185 metros, que, multiplicado por 12.000 estadios, da la cifra de 2.200 kilómetros ya indicados. Estas dimensiones astronómicas no nos han de extrañar si tenemos presente que aquí se mide la Jerusalén celeste, en donde han de morar con el Señor todos los ángeles y santos, que suponen millones y millones. Las cosas del cielo han de aventajar en mucho a las de la tierra. La cifra de 12.000 estadios es evidentemente simbólica, y corresponde al

número de las tribus de Israel — la Iglesia es el nuevo Israel —, multiplicado por mil en signo de multitud. El autor sagrado, dándonos estas proporciones gigantescas, quiere destacar la grandeza de la nueva Jerusalén.

Lo más curioso en esta descripción es que la altura, la anchura y la longitud de esta ciudad son iguales. Sería difícil concebir o imaginar una ciudad que tuviera la misma anchura, la misma altura y la misma longitud. Tendría la forma de un cubo perfecto, con 555 kilómetros de alto, lo cual no es imaginable para una ciudad. Pero si una ciudad en forma de cubo perfecto no es concebible para nosotros, resulta una imagen muy apta para expresar el concepto de estabilidad y de perfección. Tanto más cuanto que el santo de los santos del templo de Jerusalén formaba un cubo perfecto⁷⁵. Con lo cual parece querer indicarnos el hagiógrafo que la Jerusalén celeste será el templo de Dios. También podría concebirse su forma como la de los famosos *zigurat* babilónicos, es decir, en forma piramidal. De todas maneras es conveniente tener presente que también la literatura rabínica exorbita las proporciones de la Jerusalén de los tiempos mesiánicos: se elevaría sobre el Sinaí y llegaría hasta el cielo, pidiendo a Dios sitio arriba, porque no caía en la tierra⁷⁶.

La altura del muro era de 144 *codos*, que viene a dar unos 72 metros, lo que resultaría demasiado desproporcionado con la elevación de la ciudad (v.17). La cifra 144 codos corresponde también al número de las doce tribus de Israel elevado al cuadrado (12 X 12). La medida con que medía el ángel era *medida humana*, es decir, medida ordinaria, común entre los hombres cuando escribía San Juan 77. Por consiguiente, aunque las medidas eran tomadas por un ángel, no obstante están computadas según los cálculos ordinarios de los hombres⁷⁸.

La nueva Jerusalén estaba construida con materiales riquísimos, que sirven para darnos una idea de su hermosura y esplendor. *La ciudad era de oro puro*, transparente como el vidrio puro (v.18). Era, por lo tanto, como un bloque de oro resplandeciente y translúcido. Los fundamentos del muro de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas (v. 19-20). La idea de una construcción con piedras preciosas puede provenir del profeta Isaías, el cual nos describe la gloria de la Jerusalén mesiánica en estos términos: “Voy a edificar sobre jaspe, sobre cimientos de zafiro. Te haré almenas de rubí y puertas de carbunco, y toda una muralla de piedras preciosas*⁷⁹. Cada una de las piedras preciosas de nuestro texto del Apocalipsis pudo tener en la mente de San Juan un sentido simbólico que hoy no se puede determinar con certeza. Los nombres de las piedras corresponden, en parte, a las que el sumo sacerdote judío llevaba en el pectoral⁸⁰ y a las que adornaban los vestidos del rey de Tiro según la descripción del libro de Ezequiel⁸¹. El *jaspe* debe de ser el jaspe verde⁸². El *zafiro* era una piedra preciosa de color celeste. Por la descripción de Plinio⁸³ y de otros autores antiguos, parece deducirse que respondía al actual lapislázuli. La *calcedonia* es una piedra verde y tornasolada como el cuello de los pichones. La *esmeralda* es una gema de color verde. La *sardónica* es una variedad del ónice en el que el blanco se mezcla con el rojo. La *cornalina* es una piedra preciosa de color rojo cárneo. El *crisólito* es una piedra del color de oro. El *berilo* es una especie de esmeralda de color ligeramente verde-amarillo. El *topacio* es de color verde-dorado. La *crisoprasa* es una especie de ágata de color verde. El *jacinto* es una piedra preciosa de color violeta o rojo-amarillo. La *amatista* es una gema de color violeta⁸⁴.

En toda esta profusión de piedras preciosas y de colores, producidos por la claridad **que difundía la gloria de Dios, han visto los Santos Padres la diversidad de los dones de gracia y la multiplicidad de las virtudes de los bienaventurados. El alma de todo cristiano** que está en gracia, y sobre todo la de los bienaventurados, por su perfección, refleja y manifiesta la perfección de la gloria divina⁸⁵.

El muro de la ciudad estaba flanqueado por *doce puertas*, tres a cada lado. *Cada una de las puertas era una perla* (v.21). La literatura rabínica nos habla de perlas con una anchura y una longitud de treinta álamos, que Dios emplearía para construir las puertas de Jerusalén de los tiempos mesiánicos ⁸⁶. Las tales puertas no se cerraban ni de día ni de noche (v.25), porque allí no había peligro de enemigos. Sólo podían entrar y salir por ellas los que estaban escritos en el libro de la vida que tenía el Cordero ⁸⁷. La *plaza*, que debía de estar en medio de la ciudad, *era de oro puro*, brillante como el cristal. Sobre esta maravillosa y refulgente pavimentación de la plaza se levantaba el trono de Dios. Sabido es que en el siglo i el cristal era considerado como un objeto precioso por ser muy escasa su fabricación. En el tabernáculo construido por Moisés y en el templo de Salomón no entraban sino materiales preciosos. Pero todavía será mucho más en la ciudad celeste, contruida para manifestar la magnificencia divina para con los elegidos.

Fin esta maravillosa ciudad, San Juan no vio templo alguno, porque *el Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo* (v.22). Sorprende un poco esta constatación del vidente de Patmos, ya que antes nos ha hablado de un templo y de un altar en el cielo, en donde sus siervos, los elegidos, le dan culto día y noche ⁸⁸. Juan empleó esta imagen tradicional para simbolizar diversas realidades. Pero cuando quiere expresar la gran realidad de la vida gloriosa en el cielo, esta imagen ya no le parece apropiada. El templo era el signo de la presencia invisible de Dios en medio de su pueblo ⁸⁹. Mas en la nueva Jerusalén, Dios y el Cordero estarán presentes visiblemente y los bienaventurados verán a Dios cara a cara ⁹⁰. Por consiguiente, no es necesario un templo, porque todo el cielo es un templo. La gloria conjugada de Dios y del Cordero lo llena todo. La Jerusalén celeste está inundada de la presencia inmediata de Dios y del Cordero, que constituyen su verdadero templo ⁹¹. El autor sagrado tenía posiblemente en el pensamiento aquel texto de Isaías: “Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yahvé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu luz. Tu sol no se pondrá jamás y tu luna nunca se esconderá, porque será Yahvé tu eterna luz.” ⁹²

Dios y el Cordero son puestos en este pasaje en pie de igualdad como en otros lugares del Apocalipsis ⁹³. De donde se deduce claramente que el Cordero es considerado por San Juan como una persona divina semejante al Padre. Los ciudadanos de la nueva Jerusalén están iluminados por el resplandor luminoso de Dios y del Cordero. Por eso, la ciudad *no había menester de sol ni de luna que la iluminasen* (v.23). Todas estas expresiones han de ser tomadas en sentido espiritual. Dios es el sol que ilumina toda la vida interior del cristiano y será la luz indefectible, la verdadera bienaventuranza de los predestinados.

En la nueva Jerusalén todos encontraran la bienaventuranza eterna, 21:24-22:5.

²⁴ **A su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria.** ²⁵ **Sus puertas no se cerrarán de día, pues noche allí no habrá,** ²⁶ **y llevarán a ella la gloria y el honor de las naciones.** ²⁷ **En ella no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero.** **22:1 Y me mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero.** ² **En medio de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol eran saludables para las naciones.** ³ **No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella,** ⁴ **y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente.** ⁵ **No habrá ya noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos.**

os v.24-27 están tomados de Isaías, el cual nos describe la gloria de la Jerusalén mesiánica con estas palabras: “Las gentes andarán en tu luz, y los reyes, a la claridad de tu aurora. Alza los ojos y mira en torno tuyo: Todos se reúnen y vienen a ti; llegarán de lejos tus hijos, y tus hijas son traídas a ancas. Guando esto veas resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a ti los tesoros del mar, llegarán a ti las riquezas de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madián y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro e incienso y pregonando las glorias de Yahvé. En ti se reunirán los ganados de Gedar, y los carneros de Nebayot estarán a tu disposición. Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti. Tus puertas estarán siempre abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para traerte los bienes de las gentes con sus reyes por guías al frente; porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados.”⁹⁴ El autor del Apocalipsis, inspirándose en estas imágenes de Isaías, nos describe la riqueza y el esplendor de la nueva Jerusalén, es decir, de la Iglesia; y la representa como una ciudad que recibe el tributo de todos los pueblos. La Iglesia está compuesta de hombres de todas las naciones⁹⁵ que se han convertido o se convertirán a la fe cristiana. La *iluminación de las naciones y el homenaje de los reyes de la tierra* (v.24) son imágenes isayanas⁹⁶, que significan la vocación y la salvación de los gentiles y la parte que habían de tomar en la vida gloriosa de la nueva Jerusalén. Sus *puertas estarán abiertas* continuamente, como invitación a todos los pueblos para que vengan a ella, pues nadie será excluido de esta santa ciudad, a no ser los *impuros, los mentirosos y los que cometen abominaciones* (v.23-27). Los verdaderos ciudadanos de la Jerusalén celeste serán los que están inscritos *en el libro de la vida del Cordero*⁹⁷, es decir, los elegidos. *A ella llevaran la gloria y el honor de las naciones*, o sea todas las riquezas espirituales y todas las obras buenas de los que se salvan. Con estas imágenes, el autor sagrado quiere mostrarnos la universalidad *o catolicidad* de la Jerusalén celeste y, al mismo tiempo, su *santidad*, pues nada *impuro, nada profano* podrá entrar en ella⁹⁸.

La gloria que alumbra la ciudad de Dios no es otra cosa para San Juan que la lumbre de la gloria con que Dios se da a conocer a los santos y los beatifica. Y la luz que derrama el Cordero es la gloria que sobre los santos mismos derrama la humanidad glorificada de Jesucristo, la cual, después de la visión beatífica de la esencia divina, será lo que más aumente la gloria de los bienaventurados.

1 Ap 21:1-22:5. — 2 Ap 17:1-18:24. — 3 Cf. Ap 7:9-17; 14:1-S; 15:2-4; 20:4-6. — 4 E. B. ALLO, o.c. p.339-340. — 5 Gen 3:17; Rom 8:19-23. — 6 Act 3:19-21; 2 Pe 3:7-13. Cf. M. SALES, o.c. p.670. — 7 Cf. Ap 2:7. — 8 Is 65:17; cf. 66:22. — 9 4 Esd 7:30-31. — 10 Libro de Henoc 91:16-17. — 11 2 Pe 3:13. — 12 Is 65:17; 66:22. Cf. Libro de Henoc 24:1-5; 39:4; 41:2; 45:4-5; 91:16; Jubileos 1:29; Apocalipsis de Baruc 32:6; 57:2; 4 Esd 7:31. — 13 Gén6:6ss. — 14 2 Pe 3:5-7. — 15 Cf. W. Watson, *The New Heaven and the New Earth: The Expositor* 9 (1915) 165-179; A. Colunga, *El cielo nuevo y la tierra nueva: Sal 3* (1956) 485-492; M. García Cordero, o.c. p.214. — 16 Rom 8:19-23. — 17 *Oráculos sibílicos* 5:15 — 18 Gen 1:2. — 19 Ap 12:3-4. — 20 Ap 12:18. — 21 Ap 13:1. — 22 Apocalipsis de Baruc 4:3-7; 4 Esd 7:26; 10:44-59. Cf. Libro de Henoc 90:28-29; A. Bail-Let, *Fragments araméens de Qumrán: 2. Description de la Jérusalem Nouvelle: RB* 62 (1955) 222-245. — 23 Os 1-3; Jer 2:2; 3:1-13; Ez 16. — 24 Ef 5:25-32. — 25 Ap 19:7-9; cf. 21:9. — 26 Mt 9:15; 22:2-14; Jn 3:29; 2 Cor 11:2. — 27 Ef 5:25SS. — 28 Cf. D. Yubero, *La nueva Jerusalén del Apocalipsis*, 21:15: *CultBib* 10 (1953) 359-362. ^ Ex 40:34-35. — 30 La expresión *Sekinah*, muy empleada en la literatura judía, significa habitación, tienda, presencia. Proviene del verbo *sakan*: “habitar.” — 31 M. García Cordero, o.c. p.21s; J. LEAL, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento. I. Evangelios* (Madrid 1961) p.814-815. — 32 Ex 23:20-23; 40:34-38. — 33 Jn 1:14; 17:22. — 34 Is 7:14; 8:8. — 35 Ez 37:27. — 36 Ez 3:12; 11:23. — 37 Ez 43:1-5. — 38 Ez 48:35; cf. 2 Grón 6:18; Zac 2:9. — 39 Ex 6:7; Lev 26:11-12; Jer 38:33 (LXX); Zac 8:8. — 40 Ez 11:22-23. — 41 Rom 10:12-13; cf. Ap 5:10; 7:15-17. — 42 Is 25:8; cf. 35:10; 65:17-19. — 43 Libro de Henoc 10:22. — 44 2 Cor 2:17; cf. Rom 8:1-23. — 45 Cf. Ap 19:9; 22:6. — 46 Ap 3:14; 19:11. — 47 Ap 2:7.11.17.26; 3:5.12.21 — 48 Jn 4:10.14; 7:38. — 49 Rom 8:23. — 50 Rom 8:17; Gal 4:7. — 51 Mt 19:27; Mc 10:28; Lc 18:28. — 52 Sal 16:5-6; Mt 19:29; Lc 18:29; cf. 2Sam7,14; 1 Crón 17:13; 28:6. — 53 Cf. Ap 2:13; 3:14; 17:14. — 54 Rom 1:25-27. — 55 Ap 9:21; 22:15; cf. Jn 8:44. — 56 1 Cor 6:9-10. En el comentario que precede de Ap 21:1-8 hemos notado la relación existente entre ciertas imágenes de esta sección y algunas empleadas por el profeta Isaías. Hay ciertos autores que afirman — tal vez con alguna exageración — que la sección Ap 21:1-8 se inspira casi totalmente en el Deutero-Isaías. Con el fin de demostrar esta tesis, se establecen tablas comparativas que manifiestan bastantes coincidencias literarias: compárese Ap 21:1 conls 65:17; 51:6.10; Ap 21:2 conls 52:1; 61:10; 49:18; Ap 21:4 conls 25:8; 65:19; Ap 21:5 conls 43:19; Ap 21:6 conls 44:6; 55:1;

49:10. Todos estos textos de Is aluden a la maravillosa restauración de la nueva Jerusalén. Igualmente en el Ap la sección 21:1-8 se refiere a la creación de la nueva Jerusalén después de las grandes pruebas de la persecución. — 57 La visión de Ap 21:9-10 parece como una repetición de Ap 21,2ss. De ahí que haya autores que llegan a suprimir Ap 21:9-10 (cf. J. Comblin, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem*, Ap 21:1-22:5: EThL 29 f1953] P-8). Para otros, Ap 21:935 no pertenecería originariamente al capítulo presente del Apocalipsis. Las razones en que se apoyan son: el hagiógrafo empieza hablando de la nueva Jerusalén, como si todavía fuera desconocida para el lector, siendo así que ya la había descrito con los mismos términos en Ap 21:2-3. La descripción de la Jerusalén celeste de Ap 21:9-22:2 se inspira en Ezequiel, y coloca la ciudad en una perspectiva terrestre; en cambio, Ap 21:1-8 parece inspirarse en Isaías, y la ciudad es colocada en una perspectiva celeste (cf. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse ou Les Apocalypses de Saint Jean*: RB 56 [1949] p.525). Estas razones, aunque tengan su valor, no nos parecen suficientes para afirmar que la sección Ap 21:933 no está en su lugar primitivo. — 58 Cf. Ef 5:22-32. — 59 Ciertos autores consideran Ap 21:9-22:9 como la continuación inmediata de Ap 19:10. Sería, pues, la réplica de la visión de Babilonia (Roma), la gran Ramera de Ap 17:1-19, lo. Los argumentos aducidos en favor de esta hipótesis son los siguientes: ambos pasajes tendrían la misma estructura literaria: comienzan de manera idéntica (Ap 17:1-3 = 21, 9-10); los dos relatos muestran interés particular por las cifras y los detalles; la conclusión también es semejante (Ap 19:9-10 = 22:6-9). Tanto la visión de Babilonia (Roma) como la visión de la nueva Jerusalén se inspiran en Ezequiel (cf. M. E. BOISMARD, a.c. 531-532). Apoyados en estas razones, ven en las dos visiones como un díptico que describiría el destino de las dos ciudades: de un lado, Babilonia, destinada a desaparecer; de otro, Jerusalén, que permanecerá por siempre. — 60 Cf. Ez 40:2. — 61 Is 2:2-3; Miq 4:1-3; Ez 17:22. Cf. E. B. Allo, o.c. p.344- — 62 Ez 40:2-43:12. — 63 Ez 48:30-35. — 64 Ez 47:1-12. — 65 Ap 21:22. — 66 Cf. Is 60:1-2.19; Ap 21:23. — 67 Is 58:8; 2 Cor 3:18. — 68 Ez 48:30-35. — 69 Is 62:6; Ez 48:31; cf. Gen 3:24. — 70 Ef 2:20. — 71 Ap 2:9-10; 7:4-8. — 72 Ez 40-48. — 73 Ez 40:3-5. — 74 Zac 2:1-5. — 75 1 Re6,19s. — 76 Cf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* p.199. — 77 Cf. M. Del Álamo, *Las medidas de la Jerusalén celeste* (Ap 21:16): CultBib 3 (1946) 136-138. — 78 Cf. Ap 13:18. — 79 Is 54:11-12; cf. Tob 13:17. — 80 Ez 28:17-21. — 81 Ez 28:13. Cf. A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse: Bi 43 (1962)436-476. — 82 Ap4:3;cf. Is54,12. — 83 Hist.Nat.37- — 84 Cf. A. Lentini, *U ritmo "Civis caelestis patriae" e il "De duodecim lapidibus" di Amato*: Benedictina 12 (1958) 15-26; L. Thorndike, *De lapidibus*: Ambix 8 (1960) 6-26. Consúltese Rev. d'Hist. Eccl. 55 (1960) 353-354; 56 (1961) 275-276. — 85 Cf. 2Cor3:18. — 86 Cf. Strack-Billerbeck, o.c. III p.85is. — 87 Cf. Is52j; Ap 13:8. — 88 Ap 5:12; 7:15; 8:3; 11:19; H.iSss; 15:5ss; 16:1.17. — 89 Ap 7:15-17. — 90 Ap 22:4. — 91 M. García Cordero, o.c. p.221. — 92 Is 60:19-20. — 93 Ap 7:9-12; 14:4; 22:1-3 — 94 Is 60:3-7.10-12; cf. Sal 72:10.15. — 95 Ap7:9. — 96 Is 65-66; cf. Zac 2:11; 8:23; Dan 7:14. — 97 Ap 20:12-15. — 98 Is 52:1; Me 7:2; Act 10:14.28; 11:8; Rom 14:14; Heb 10:29.

Capítulo 22.

El autor sagrado continúa en el capítulo 22:1-5 la descripción de la Jerusalén celeste, y nos habla de la felicidad de sus habitantes, sirviéndose de las imágenes del *agua* y de la del *árbol de la vida*.

El agua escasea en Palestina. No hay en ella ninguna ciudad por medio de la cual corra un río que la alegre, como sucedía en Nínive con el Tigris, en Babilonia con el Eufrates, y como en el paraíso terrestre con aquella fuente que, dividida en cuatro brazos, lo regaba y alegraba todo. Por eso Ezequiel! en su descripción de la Jerusalén de la restauración, cuida de poner un río que fecundiza con sus aguas sus arrabales y da frescor y felicidad a la hermosa ciudad. El profeta nos describe un arroyo que sale del templo y corre hacia el oriente y va creciendo cada vez más. Su cauce desciende por el valle Cedrón hasta el mar Muerto, cuyas aguas sana y endulza, convirtiéndolas en fuente de riqueza. A ambas orillas de ese río crecen árboles frutales de toda especie, que dan un fruto cada mes y sus hojas son medicinales ².

Pues San Juan, para completar el cuadro de la Jerusalén del cielo, pone también en ella un *río de agua de vida, clara como el cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero* (v.1) y corre por las calles de la ciudad. *A un lado y a otro del río hay árboles plantados, árboles de vida, que dan doce frutos al año y sus hojas son saludables para las naciones* (v.2). Todo, pues, en ella es salud y vida ³. Sus frutos son frutos de vida, como los del paraíso ⁴, y las mismas hojas son medicinales. El *árbol de vida* de la Jerusalén celeste da frutos continuamente para que todos puedan comer de ellos cuando lo deseen. Estos frutos perennes son el símbolo y, al mismo tiempo, significan el don de la inmortalidad. En dicha ciudad no habrá enfermedades ni muerte, porque las mismas hojas del árbol de vida servirán de *medicina para las gentes*. Se refiere a la conversión de los gentiles cuando comenzaron a vislumbrar el triunfo de la Iglesia y la gloria de la Jerusalén celeste. Todas estas imágenes sirven para expresar la dicha de los moradores del cielo, que gozan de vida eterna sin temor alguno de enfermedad ni de muerte. Son símbolos para significar

cómo Dios se comunica a los elegidos. El río, los árboles con sus frutos y sus hojas, simbolizan la abundancia de los dones y de las consolaciones de que gozarán los bienaventurados en el cielo, y especialmente la visión beatífica, por la cual Dios se comunica a los elegidos con todos sus bienes. La visión beatífica es el río que alegra la Jerusalén celeste, y en el cual beben los santos, logrando de esta manera la consolación de todas las aflicciones pasadas y la gloria e inmortalidad de los cuerpos.

Ese río que nace en el trono en donde se sientan Dios y el Cordero representa a Dios en cuanto se comunica a los elegidos: simboliza al Espíritu Santo. Y en este sentido parece constituir una alusión trinitaria bastante clara, ya que los ríos de aguas vivas simbolizan en San Juan ⁵ el don del Espíritu Santo. De este modo, en la cumbre de la Jerusalén celeste vemos a toda la Trinidad: el Padre ilumina la entera ciudad con su gloria, el Cordero la ilustra con su doctrina y el Espíritu Santo la riega y la fecunda con toda clase de bienes espirituales ⁶.

Los v.3-5 precisan la naturaleza de la felicidad de los elegidos sirviéndose de expresiones ya encontradas anteriormente. Los bienaventurados no tendrán temor alguno de perder la bienaventuranza ni de ser arrojados del cielo, porque allí no puede tener cabida ninguna tentación, ni pecado, ni dolor. En el paraíso terrestre nuestros primeros padres fueron tentados, cayeron en el pecado, y con él perdieron todos los dones preternaturales que poseían. No sucederá así en la Jerusalén celeste: *no habrá ya maldición alguna en ella, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella* (v.3). Entonces se cumplirá lo dicho por el profeta Zacarías acerca de la Jerusalén mesiánica: “Y morarán en ella, y ya nunca más será anatema y morarán en seguridad” ⁷. No habrá peligro de que la nueva Jerusalén sea condenada al *anatema, herem*, aniquilador, tan corriente en las guerras antiguas. Los elegidos, en el cielo, no temerán condenas, porque no habrá pecado. La bienaventuranza de los predestinados se caracterizará por una tranquilidad sin límites. *Reinarán*, sin ser turbados, sobre todo el universo por toda la eternidad. En el cielo *verán a Dios cara a cara* (v.4), con lo cual quedará satisfecho el más profundo anhelo del hombre, pues la visión de la esencia divina es lo que propiamente hace bienaventurados a los santos ⁸. La visión de Dios cara a cara, privilegio exclusivo del Hijo de Dios ⁹ y de los ángeles ¹⁰, será — según la promesa del Nuevo Testamento — la herencia de todos los hijos de Dios, coherederos con Cristo n. San Pablo también afirma que en el cielo veremos a Dios *cara a cara*: “Ahora vemos por un espejo y oscuramente — dice el Apóstol de las Gentes —, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido”¹². Y el mismo San Juan enseña a su vez en su primera epístola: “Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es”¹³. Esta idea de la visión beatífica, de la plena felicidad en el cielo, sin duda que sería de gran efecto para infundir nuevos alientos a los cristianos perseguidos. Los que se mantuvieron fieles a Dios en este mundo reinarían sin fin con El y con el Cordero en el cielo.

Los santos en el cielo *llevarán el nombre de Dios sobre la frente* para indicar que pertenecen eternamente a Dios y que siempre serán posesión de Dios ¹⁴. *Reinarán por los siglos de los siglos* (v.5) con Cristo y le servirán como sacerdotes en una liturgia eterna ¹⁵. *No tendrán necesidad de luz de antorcha ni del sol*, porque el Señor los iluminará con su presencia ¹⁶.

Aquí debería terminar la última profecía de la Biblia, la más sublime de todas. Pero San Juan añadió un epílogo que insiste sobre el cumplimiento próximo de la profecía.

Epílogo, 22:6-21.

El epílogo con el que se cierra el Apocalipsis viene a resumir el contenido del libro. Comprende una serie de sentencias un tanto inconexas escritas en un estilo entusiasta. Hablan en él alternativamente varios personajes: Juan, el ángel, Jesús y el Espíritu Santo. Las ideas dominantes de este epílogo son la insistente preocupación de autenticar las *revelaciones* que Juan nos ha ido exponiendo a lo largo de todo su libro, con el fin de que nadie se atreva a falsificarlas o a cambiarlas, y el anhelo que se manifiesta de la pronta venida de Cristo.

En el epílogo se pueden distinguir los siguientes puntos: Declaraciones de Cristo y de Juan que sirven para atestiguar la genuinidad del libro (v.6-9). Después se añaden ciertas advertencias de Cristo sobre el cumplimiento próximo de la profecía del Apocalipsis (v.10-16). Vienen a continuación un llamamiento amoroso del Espíritu Santo a los cristianos y a la humanidad (v.17), una amenaza de Juan contra los falsificadores (v. 18-19), la promesa de Jesús de su próxima venida (v.20) y, finalmente, la salutación epistolar en forma de bendición (V.21).

Las palabras de esta profecía son atestiguadas, 22:6-9.

⁶ Y me dijo: Estas son las palabras fieles y verdaderas, y el Señor, Dios de los espíritus de los profetas, envió su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que están para suceder pronto. ⁷ He aquí que vengo presto. Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro. ⁸ Y yo, Juan, oí y vi estas cosas. Cuando las oí y vi, caí de hinojos para postrarme a los pies del ángel que me las mostraba. ⁹ Pero me dijo: No hagas eso, pues soy consiervo tuyo, y de tus hermanos los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro; adora a Dios.

El que habla parece que debe de ser el mismo ángel que había servido de intérprete a San Juan en la postrera sección ¹⁷. Pero las palabras que dice en el v η sólo convienen a Cristo. El interlocutor asegura que cuanto se contiene en el libro se cumplirá, y pronto, **porque las palabras del Señor son fieles y verdaderas (v.6). Esta garantía se refiere al conjunto del Apocalipsis, pues la referencia de los v.6-7 a Ap 1:1-3 es bastante clara.** Por el estilo y las referencias se ve que el autor del epílogo fue el que escribió el prólogo y el resto del Apocalipsis. El que envía al ángel es llamado *el Señor, Dios de los espíritus de los profetas*, porque durante la economía antigua Yahvé les comunicó de su espíritu de profecía. Para entender todo el sentido de estas palabras es conveniente volvamos los ojos al Antiguo Testamento. Su contenido son multitud de promesas de Dios, cuyo cumplimiento se va retrasando cada vez más, de suerte que algunos ya dudaban de ellas. Pero la palabra de Dios no podía faltar, y Jesucristo vino a darle un cumplimiento muy por encima de cuanto podían los hombres esperar. Por eso, el Señor es llamado *Fiel y Veraz* en el Apocalipsis ¹⁸; y Cristo en el Evangelio dice de sí mismo que es la *Verdad* ¹⁹. La idea de que esas promesas se cumplirán pronto aparece muchas veces en el Apocalipsis. Sin embargo, hay que tener presente que esas promesas tienen muchos grados, los cuales se van desenvolviendo poco a poco. Y si bien la plenitud de ese cumplimiento se retrasa, no sabemos cuánto — eso es un secreto del Padre celeste —, no obstante, el tiempo, comparado con la eternidad, apenas es un momento, y al fin se cumplirán por encima de lo que el hombre puede esperar. El Dios de la revelación es el Dios de *los espíritus de los profetas*, expresión que hay que explicar por el texto de 1 Cor 14:32, en donde *espíritu* significa *inspiraciones*. Se trata, por consiguiente, de los dones proféticos, cuya fuente está en Dios. El es el que envió sus inspiraciones a San Juan por ministerio de su ángel ²⁰.

En el v.7 es el mismo Jesucristo el que toma la palabra para confirmar lo dicho por el ángel sobre la proximidad de su venida. La expresión *vengo presto* se lee otras dos veces en este epílogo²¹, y también en los primeros capítulos del Apocalipsis²². Parece como reflejar la tensión espiritual de Juan, que espera la llegada inminente de Cristo. Y quiere que los cristianos se preparen a su vez para el día de su par usía. La venida de Jesús aquí, como la venida de Yahvé en el Antiguo Testamento, puede tener lugar en diversos tiempos y según la obra que venga a realizar. Siempre que el Señor interviene en la historia de una manera especial, puede decirse que se ha producido una venida suya. Así, la venida puede ser más o menos pronta. Para cada cristiano en particular, la *venida* de Cristo tiene lugar en la muerte individual, pues con ella se decide su destino eterno²³. Por eso, el que vigile y el que esté atento a la llegada del Señor podrá ser llamado *bienaventurado*, porque Dios premiará la fidelidad con la gloria eterna. Si los cristianos *guardan las palabras de la profecía* del Apocalipsis siendo fieles, Dios será más fiel aún a las promesas hechas. Esta bienaventuranza es la sexta de las siete que cuenta el Apocalipsis²⁴. En ella se pone de relieve que, si el cristiano quiere obtener el cielo, ha de cumplir los preceptos divinos. La sola fe no basta para conseguir la felicidad eterna.

Después San Juan atestigua la verdad de todo lo expuesto en el Apocalipsis: *Y yo, Juan, oí y vi estas cosas* (v.8). Es una especie de firma puesta al libro. En el primer capítulo encontramos testimonios parecidos a éste²⁵. Y en el cuarto evangelio, el autor sagrado se expresa en términos muy semejantes²⁶. Todo lo cual nos demuestra que ha sido la misma mano la que ha compuesto estas obras. A continuación se nos describe una escena que es la repetición de Ap 19:10. Juan intenta hacer al ángel la cortesía de la adoración, tan común en los libros apocalípticos (v.8). Pero el ángel rehusa esa cortesía extremada, que tiene parecido con la adoración de latría, la cual sólo se debe a Dios. De sí mismo confiesa el ángel que es un *consiervo del Señor, igual que Juan y sus hermanos* en la fe (v.9). El ángel es consiervo de Juan en cuanto que éste tiene que transmitir el mensaje recibido del ángel, que a su vez lo transmite de parte de Dios. Como en Ap 1:1.3, el autor del Apocalipsis se coloca con toda sencillez en el rango de los *profetas*, porque, a imitación de los profetas del Antiguo Testamento, ha tenido que dar a conocer la *revelación* divina a los hombres. El ángel termina la frase diciendo: *adora a Dios*, que resume con fuerza el pensamiento de Juan y cuadra bien con el Apocalipsis, que es una protesta continua contra la idolatría.

Palabras de Cristo a toda la humanidad, 22:10-16.

¹⁰ **Y me dijo: No selles los discursos de la profecía de este libro, porque el tiempo está cercano.** ¹¹ **El que es injusto continúe aún en sus injusticias, el torpe prosiga en sus torpezas, el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más.** ¹² **He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras.** ¹³ **Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin.** ¹⁴ **Bienaventurados los que lavan sus túnicas para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas que dan acceso a la ciudad.** ¹⁵ **Fuera perros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras y todos los que aman y practican la mentira.** ¹⁶ **Yo, Jesús, envíe a un ángel para testificaros estas cosas sobre las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana.**

Según el contexto, sería el ángel del v.9 el que continúa hablando; sin embargo, las palabras de los v.10-16 sólo pueden ser puestas en labios de Cristo a causa de la gravedad de las declaraciones que siguen. Jesucristo ordena a San Juan que no *selle la profecía de este libro, porque su*

cumplimiento está cercano (v.10). El Apocalipsis está ordenado en gran parte a consolar y animar a los fieles, mostrándoles la especialísima providencia de Dios sobre ellos. Por eso, San Juan no debe sellar estos oráculos, para que en cualquier tiempo puedan los cristianos encontrar en ellos alivio y consuelo.

En contraste con la literatura apocalíptica, en donde se suele ordenar el mantener en secreto las visiones habidas²⁷, la revelación recibida por Juan no ha de permanecer oculta, sino que interesa manifestarla a la generación presente. Las profecías contenidas en ella comenzaban ya a cumplirse, y, por lo tanto, era urgente sacar provecho de ellas, preparándose para cuando llegasen los acontecimientos. Esta recomendación tenía particular interés para los contemporáneos de San Juan, que eran testigos de los hechos a los cuales alude en el Apocalipsis. Esto resulta particularmente claro por lo que se refiere a los capítulos 2-13 del Apocalipsis. Pero también el resto del libro se presenta íntimamente ligado con lo que precede en virtud del artificio literario llamado *recapitulación*, según el cual el Apocalipsis no expondría una serie continua y cronológica de sucesos futuros, sino que describiría los mismos sucesos bajo diversas formas. Para San Juan lo mismo que para los antiguos profetas, el futuro se presenta a su mente sin perspectiva propiamente temporal o cronológica. La venida del reino de Dios tendrá lugar después de la ruina de Roma, del mismo modo que el reino mesiánico es asociado en Isaías a la derrota de Asiría²⁸.

El plan de Dios se cumplirá de todas maneras. La mala voluntad de los hombres no podrá impedir el plan providencial divino. Por este motivo, el vidente de Patmos declara con cierta ironía que, mientras llega el cumplimiento de la profecía, cada uno considere lo que le conviene hacer: si trabajar en la obra de su santificación o dejarse llevar del pecado y del vicio (v.11). Es una figura retórica, la permisión, que se encuentra en diversos pasajes del Antiguo Testamento²⁹. El verdadero cristiano ha de trabajar por santificarse: *el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese mas*. La persecución revelará las disposiciones íntimas de cada uno. Pero la venida de Cristo fijará a cada uno en la actitud que haya elegido libremente. Esta venida es anunciada como inminente por el mismo Jesucristo: *He aquí que vengo presto*³⁰ a dar a cada uno premio o castigo, según las obras que haya hecho (v.1a). Esto tendrá lugar al fin de la vida de cada uno, y de un modo especial al fin del mundo, cuando el hombre todo entero, en cuerpo y alma, recibirá la retribución merecida³¹. El *salario* (6 μισθός μου), premio o castigo que trae consigo el Señor, se dará a cada uno según las obras que haya practicado. El tema del salario o recompensa es frecuente en la Sagrada Escritura³² e incluso en el mismo Apocalipsis³³. Jesucristo se presenta en este pasaje como Juez supremo, con lo cual se da a indicar que está en el mismo plano de igualdad con Dios Padre, pues en otros lugares del Apocalipsis Dios Padre era el juez³⁴.

Todas estas palabras de Cristo insisten en la inminencia de su venida y traen a la memoria las parábolas de la vigilancia, que tanto inculca Jesús en el Evangelio³⁵.

Jesucristo se aplica a sí mismo, como en Ap 1:17; 2:8, los títulos divinos que ya antes³⁶ habían sido atribuidos a Dios. El es *el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin* (v.13). Con lo cual pone de manifiesto que El es Dios, igual al Padre, y que, por lo tanto, tiene poder para mantener sus promesas y sus amenazas. Puede juzgar a los hombres como Señor soberano de toda la creación. De ahí que declare *bienaventurados a los que lavan sus túnicas* en la sangre del Cordero (v.14)³⁷, es decir, a los que han sabido aprovecharse de los efectos de la redención asimilándose los. Estos son los únicos que podrán tener los vestidos limpios para ser admitidos al banquete celeste. El lavado de los vestidos de los elegidos solamente se podía llevar a cabo por medio de la sangre del Cordero³⁸. Esta bienaventuranza es la séptima y última del Apocalipsis³⁹. Los que se han purificado en la sangre del Cordero, o sea los que viven santamen-

te, adquieren *el derecho a comer* de los frutos del *árbol de la vida* y a *entrar por las puertas de la Jerusalén* celeste 40 para permanecer en ella eternamente. Tener acceso al árbol de la vida y a la Jerusalén celeste es lo mismo que entrar en la gloria 41.

De esta ciudad santa serán excluidos los que no practican la ley de Dios y los que se han dejado arrastrar por los caminos de la inmoralidad⁴². En primer lugar no tendrán parte en la felicidad eterna los *perros* (v.15), es decir, los sodomitas y todos los manchados con los vicios de los idólatras⁴³. El perro era considerado por los hebreos como animal impuro, y era tenido, por este motivo, en gran menosprecio. En el Antiguo Testamento, la expresión *perros* es empleada para designar a los hombres entregados a la prostitución y a los vicios de homosexualidad⁴⁴. Aquí simboliza a los hombres impuros y viciosos⁴⁵. Tampoco entrarán en el cielo los *hechiceros*, o sea los que se dedican a las artes mágicas, muy en boga en Asia Menor en el siglo I; ni los *fornicarios*, que cometían toda suerte de inmoralidades⁴⁶; ni los *homicidas*, que derramaban la sangre inocente de los cristianos o de los pobres esclavos⁴⁷; ni de los *idólatras*, que, en lugar de adorar al Dios único y verdadero, daban culto a dioses falsos. Culto que muchas veces incitaba y conducía a la perversión moral. La lista se termina excluyendo de la Jerusalén celeste a todos *los que aman y practican la mentira*, es decir, a todos los que se oponen a la doctrina de Cristo, que es la única verdadera. Cristo es la misma Verdad⁴⁸. Por eso, el que practica la mentira se hace amigo de Satanás, que es el padre de la mentira⁴⁹, y no puede tener parte con Jesucristo, fuente de la Verdad.

El Apocalipsis comenzaba con una visión introductoria en la que aparecía Jesucristo escribiendo las cartas a las siete iglesias. Aquí el mismo Cristo da testimonio de la verdad de las revelaciones contenidas en dicho libro, y declara, como Señor de los ángeles, haber enviado un ángel para testificar todas estas cosas que van dirigidas a las iglesias (v.16)⁵⁰. Es, pues, un nuevo testimonio de la autenticidad del libro dado por el mismo Jesús (cf. v.6-7). El ángel de que nos habla el v.16 puede muy bien ser el último que habla al vidente de Patmos, o tal vez pudiera ser un nombre colectivo que abarca a todos los ángeles que aparecen en el Apocalipsis como intérpretes de Juan.

Cristo, que antes se declaraba principio y fin⁵¹, ahora se dice *la raíz y el linaje de David*, o sea que Cristo se presenta a sí mismo con los caracteres del verdadero Mesías para que nadie sienta temor de caer en una ilusión⁵². Jesucristo es, además, *la estrella brillante de la mañana*, que anuncia el despuntar de aquel día eterno al que no sucederá ninguna noche⁵³. Esta estrella es también el símbolo del principado de Cristo sobre todos los santos y sobre todos los reyes de la tierra. En el claro cielo de Oriente, el lucero de la mañana brilla sobre todos los astros. Por algo ocupó un lugar tan distinguido en la religión astral de los pueblos mesopotámicos. Pues a esta estrella se compara Jesucristo, que en el cuarto evangelio dice de sí que es la luz del mundo⁵⁴. Y de El dice el mismo San Juan que es la luz verdadera que viene a este mundo a iluminar a todo hombre⁵⁵.

El Espíritu y la Iglesia le responden con un llamamiento insistente, 22:17.

¹⁷ Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha diga: Ven. Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida.

El Espíritu Santo, que habita en la Iglesia y que en el corazón de los fieles ora con gemidos innarrables⁵⁶, dirige de continuo a Jesús la súplica del Padrenuestro: el *adveniat regnum tuum*. Es el Espíritu divino el que obra en el corazón de la Esposa, es decir, en el corazón de la Iglesia, mientras vive y lucha aún en la tierra, y le hace pedir al Señor, su Esposo, que acelere su venida

para librarla de las tribulaciones. La Iglesia desea ardientemente su venida, porque será la señal de la liberación de la persecución. La Iglesia, a semejanza de San Pablo, que “deseaba ser desatado de los lazos del cuerpo para estar con Cristo”⁵⁷, suspira por poder unirse a su Esposo en la gloria. Iguales deseos y anhelos han de tener cuantos oyen la lectura del Apocalipsis, diciendo también: ¡Ven! Esta súplica que dirigen a Cristo es el *Marana-tha, Señor, ven*, fórmula aramea que se repetía durante las reuniones litúrgicas⁵⁸. El Apocalipsis la presenta traducida al griego. San Juan, a su vez, dirigiéndose a todas las almas de buena voluntad, les invita, diciendo: *el que tenga hambre y sed de justicia y de felicidad verdaderas, que venga y beba de la fuente de agua de la vida*⁵⁹ que brota del templo y refresca la ciudad de Dios. El *agua de la vida* es el don actual de la gracia, de la unión espiritual con Cristo, de la cual participan las almas y que es garantía de la inmortalidad.

Juan prohíbe alterar su libro, 22:18-19.

¹⁸ Yo atestiguo a todo el que escucha mis palabras de la profecía de este libro que, si alguno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro; ¹⁹ y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, quitará Dios su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa que están escritos en este libro.

En nombre de Dios, el vidente de Patmos prohíbe severamente a los fieles el añadir u omitir algo de las profecías del Apocalipsis (v.18). Al que se atreviere a *añadir algo, Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro*. La gravedad del castigo nos demuestra que el autor sagrado consideraba el mensaje del Apocalipsis como algo muy importante para la salvación de los hombres. Por eso quiere tomar sus precauciones contra los posibles falsificadores o correctores de su libro. Tales recomendaciones y conminaciones, encaminadas a proteger la integridad de un libro sagrado, no son nuevas, pues ya se encuentran en otros libros de la Biblia⁶⁰. San Juan se inspira aquí en las recomendaciones que suelen poner los escritores al final de sus obras rogando a los que copian que sean diligentes y corrijan con cuidado. La razón profunda de esta inmutabilidad del Apocalipsis se ha de buscar en la convicción que tenía Juan de su origen divino. El vidente parece que estaba seguro de que su libro era inspirado, lo que es de suma importancia para la historia del canon. Y precisamente por tratarse de una obra inspirada por el Espíritu Santo, amenaza con la ira de Dios al que se atreva a añadir o quitar algo. El que tal hiciera *no tendrá parte en el árbol de la vida*, ni será contado entre los ciudadanos de la Jerusalén celeste, ni estará escrito en el libro de la vida (v.1g). Expresiones todas que indican la exclusión de la bienaventuranza eterna. Los falsificadores del mensaje de Cristo no irán al cielo.

Jesús promete su próxima venida, 22:20.

²⁰ Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús.

De nuevo vuelve a hablar Jesucristo, el que testifica estas cosas (cf. v.16), y promete su próxima venida: *Sí, vengo pronto*. Es la respuesta del Señor a la llamada que le habían hecho el Espíritu, la Esposa y los lectores del libro⁶¹. Es la séptima vez que repite la frase *vengo pronto*⁶², y, como tal, constituye el sello definitivo con el cual se rubrica la esperanza ansiosa de los cristianos perseguidos. San Juan, en nombre suyo y de toda la Iglesia, implora con gran fe y expresa su ardiente deseo de que la venida del Señor se ejecute cuanto antes: *Amén. Ven, Señor Jesús*. El *amén* constituye un acto de fe en las promesas de Cristo y al mismo tiempo expresa el ansia de que se cumplan lo antes posible. La expresión *Ven, Señor Jesús* (ερχου κύριε Ιησού) debía de ser una

plegaria corriente entre los primeros cristianos, pues San Pablo nos ha conservado el original arameo, *Marana-tha*⁶³, que debían de emplear los fieles en las asambleas litúrgicas. La exclamación *Marana-tha* se encuentra también en la *Didajé*⁶⁴ y puede tener diferentes sentidos. El sentido que mejor cuadra aquí es el de simple deseo: ¡Ven, Señor Jesús! También pudiera tener el matiz de una señal secreta conocida sólo de los cristianos, que, a modo de rúbrica, garantizaría la autenticidad del libro⁶⁵.

San Juan cierra el Apocalipsis con esta hermosa frase, llena de fe y de esperanza: ¡Ven, Señor Jesús! Es como el resumen de todo el libro. Las angustias y persecuciones pasarán cuando Jesús venga a visitar a los suyos. Entonces enjugará todas las lágrimas de los afligidos cristianos.

Conclusión epistolar, 22:21.

²¹ **La gracia del Señor Jesús sea con todos* Amén.**

El vidente de Patmos termina su libro como suelen terminar las cartas, *deseando* a todos *la gracia del Señor Jesús* para practicar el bien y huir del mal. El Apocalipsis comienza y termina en forma de carta, pues en realidad es una especie de epístola enviada a las iglesias cristianas del Asia Menor⁶⁶. La *gracia* que desea a sus lectores implica todos los favores divinos que dimanaban de Cristo y que ayudan a conseguir la salvación eterna.

San Juan muestra en este saludo final su caridad, no sólo para con los fieles de Asia, sino también para con todos *los cristianos*, si seguimos la lección del código Sinaítico (μετά των αγίων), o, al menos, para con todos los que leyeren su libro (μετά πάντων, del código Alejandrino y del *Amiatinus*). Les desea que la gracia los ilumine y los sostenga.

1 Ez 47:1-12. — 2 Cf. Jl 4:18; Jer 17:13; Zac 14:8; Sal 36:9. — 3 Ap 7:17. — 4 Gen 2,g; 3:22. — 5 Jn 7:38-39; cf. Ap 7:17; 21:6; 22:17. — 6 E. B. Allo, o.c. p.353. — 7 Zac 14:11. — 8 Sal 17:15; 41:3 — 9 Jn 1:18. — 10 Mt 18:10. — 11 Rom 8:17. — 12 1 Cor 13:12; cf. Mt 5:8; Heb 12:14. — 13 1 Jn 3:2; cf. Jn 3:11. — 14 Cf. Ap 13:16-17. — 15 Ap 1:6; 5:10; 20:6. — 16 Ap 21:23; cf. Núm 6:25; Sal 118:27. La *doctrina escatológica* del Apocalipsis, aunque a primera vista parece bastante desarrollada y precisa, no lo es tanto en la realidad. Frecuentemente el autor sagrado repite las mismas imágenes e ideas. De todos modos, su aportación a la escatología neotestamentaria es bastante notable. En la interpretación del Apocalipsis hay autores que sólo ven historia y muy poco de escatología; otros, por el contrario, sólo ven en el Apocalipsis escatología y nada de historia. Recuérdese a este propósito la polémica entre el P. J. Huby (*Apocalypse et histoire*: Construire 15 [1944] 80-100) y H. M. Féret (*Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes*: Dieu Vivant 2 [1946] 115-134). Véanse también los trabajos de A. Vitti, *L'interpretazione apocalittica escatologica del Nuovo Testamento*: ScuolCat 69 (1931) 434-451; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde imneutestamentlichenZeit-alter* (Tübingen 1934); G. Kittel, "Εσχατος, en *Theologisches Wörterbuch zwn N. T. II* (1935) 694-695; J. G. McCall, *The Eschatological Teaching of the Book of Revelation*: Diss. Southern Baptist. Sem. (1948-1949); F. M. Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?*: RB 49 (1940) 33-54; B. J. Le Frois, *Eschatological Interpretation of the Apocalypse*: GBQ 13 (1951) 17-20; F. Geuppens, *Il problema escatologico nella esegesi*, en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica* (Milán 1957) vol.2 p.1003-1011; S. B. FROST, *Visions of the End. Prophetic Eschatology*: The Canadian Journal of Theology 5:3 (1959) 156-161. — 17 Ap 21:9. — 18 Ap 3:14; 19:11. — 19 Jn 14:6. — 20 Ap 1:1 Gf. A. Gelin, o.c. p.66s. — 21 Ap 22:12.20. — 22 Ap 2:16; 3:10. — 23 M. García Cordero, o.c. p.226. — 24 Ap 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7.14. — 25 Ap 1:1.9-11. Cf. G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*: Rev. d'Hist. Eccl. 32 (1936) 275-302. — 26 Jn 19:35. — 27 Cf. Dan 8:26; 12:4.9; *Libro de Henoc* 82:1; 104:11-13; Asunción de Moisés 1:16; 10:11; 11:1; 4 Esd 12:37; 14:26.47. — 28 159-111. — 29 Is 6:9-10; Jer 15:2; Zac 11:9. — 30 Cf. Is 40:10. — 31 Ap 20:12. — 32 Is 40:10; Sal 62:13; Mt 16:27; Rom 2:6. — 33 Ap 2:23; 11:18. — 34 Ap 16:7; 19:2; 20:12. — 35 Mt 24:42-51; Mc 13:33-37; Lc 12:35-47. — 36 Ap 1:8; 21:6. — 37 La expresión *en la sangre del Cordero* (Vulgata) falta en los mejores códigos griegos y debe de ser una glosa tomada de Ap 7:14. — 38 Ap 7:14. — 39 Cf. nota 24 de este capítulo. — 40 Ap 21:12-13.27. — 41 Ap 21:27; 22:1-2. — 42 Ap 21:8.27. — 43 Rom 1:26-32. — 44 Dt 23:18. — 45 Cf. Ap 21:8.27. — 46 Cf. 1 Cor 5:10. — 47 Cf. Mc 6:21; Rom 1:29; Sant 4:2; 1 Pe 4,15; Ap 9:21. — 48 Gf. Jn 1:17; 14:6; 17:17. — 49 Jn 8:44. — 50 Cf. Ap 1:1; 2:28; 5:5. — 51 Ap 22:13. — 52 Cf. Aps,S. — 53 Ap 2:28; cf. 2 Pe 1:19. — 54 Jn 9:5. — 55 Jn 1:4-9. — 56 Rom 8:26. — 57 Fil 1:23. — 58 Cf. 1 Cor 16:22. — 59 Cf. Is 55:1. — 60 Cf. Dt 4:2; 13:1; 29:19; Prov 30:6. — 61 Ap 22:17. — 62 Ap 2:16; 3:10; 16:15; 22:7.12.17.20. — 63 1 Cor 16:22. — 64 *Didajé* 10:6. — 65 Cf. E. Hommel, *Maran atha*: ZNTW 15 (1914) 317-322; C. F. D. Moule, *A Reconsideración of the Context of Maranata*: NTSt 6 (1960) 307-310. — 66 Cf. Ap 1:4.

Abreviaturas.

Libros de la Biblia.

Abd	Abdías.	Jos	Josué.
Act	Hechos de los Apóstoles.	Jue	Jueces.
Ag	Ageo.	Lam	Lamentaciones.
Am	Amos.	Le	Lucas.
Ap	Apocalipsis.	Lev	Levítico.
Bar	Baruc.	Mac	Macabeos.
Cant	Cantar de los Cantares.	Mal	Malaquías.
Col	Colosenses.	Me	Marcos.
Cor	Corintios.	Miq	Miqueas.
Crón	Crónicas.	Mt	Mateo.
Dan	Daniel.	Nah	Nahum.
Dt	Deuteronomio.	Neh	Nehemías.
Ecl	Eclesiastés.	Núm	Números.
Eclo	Eclesiástico.	Os	Oseas.
Ef	Efesios.	Par	Paralipómenos .
Esd	Esdras.	Pe	Pedro.
Est	Ester.	Prov	Proverbios.
Ex	Éxodo.	Re	Reyes.
Ez	Ezequiel.	Rom	Romanos.
Flm	Filemón.	Rut	Rut.
Fil	Filipenses.	Sab	Sabiduría.
Gal	Galatas.	Sal	Salmos.
Gen	Génesis.	Sam	Samuel.
Hab	Habacuc.	Sant	Santiago.
Heb	Hebreos.	Sof	Sofonías.
Is	Isaías.	Tes	Tesalonicenses.
Jds	Judas.	Tim	Timoteo.
Jdt	Judit.	Tit	Tito.
Jer	Jeremías.	Tob	Tobías.
Jl	Joel.	Zac	Zacarías.
Jn	Juan.		

Abreviaturas de libros y revistas.

AAS.	Acta Apostolicae Sedis (Roma).
AASOR.	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT.	H. Gressmann, <i>Altorientalische Texte</i> ² (Berlín 1962).
AmiCler.	Ami du Glergé (Langres).
ASTar.	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang.	Angelicum (Roma).
AnglTheolRev.	Anglican Theological Review (Evanston, 111).
Ant.	Antonianum (Roma).

- AtAB. Alttestamentliche Abhandlungen.
- ATAT. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*² (Berlín 1962).
- Basor. Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Baltimore).
- BB. Bonner Biblische Beitrage (Bonn).
- Bi. Bíblica (Roma).
- BibOr. Bibbia e Oriente (Milán).
- BiViChr. Bible et Vie Chrétienne (París).
- BiLi. Bibel und Liturgie.
- BS. Biblische Studien.
- BZ. Biblische Zeitschrift (Paderborn).
- BJRL. The Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
- BullLE. Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
- GAP. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Oíd Testament*, 2 vols. (Oxford).
- CB. Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897/53).
- CBi. Century Bible.
- CBQ. Catholic Biblical Quarterly (Washington).
- CBSC. Cambridge Bible for Schools and Colleges.
- CE. Catholic Encyclopedia (New York 1950).
- CIC. Codex Iuris Canonici.
- Gis. Corpus Inscriptionum Semiticarum.
- CivCatt. Civiltá Cattolica (Roma).
- CSEL. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
- CSS. Cursus Scripturae Sacrae (París).
- CT. Ciencia Tomista (Salamanca).
- CF. Ciencia y Fe (Buenos Aires).
- CultBib. Cultura Bíblica (Segovia).
- DAC. Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne (París).
- DAFC. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (París).
- DB. Dictionnaire de la Bible (Vigouroux, París).
- DBS. Dictionnaire de la Bible Supplément (Pirot-Robert Cazelles, París). DivThom. Divus Thomas (Piacenza).
- DTC. Dictionnaire de la Théologie Catholique (A. Vacant, París).
- D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Herder, Barcelona).
- EB. Enchiridion biblicum (Roma).
- EBCB. Cheyne-Black, *Encyclopedia Bíblica*.
- EMar. Ephemerides Mariologicae (Madrid).
- EHAT. Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
- ER. Etudes Religieuses (París).
- EREH. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
- ERS. M. J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques* (París 1903).
- EstBib. Estudios Bíblicos (Madrid).
- EstEcl. Estudios Eclesiásticos (Madrid).
- EstMar. Estudios Marianos (Madrid).

EThL.	Ephemerides Theologicae Lovaniensis (Lovaina).
EtThR.	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EvTh.	Evangelische Théologie (München).
ExpTim.	The Expository Times (Edimburgo).
GL.	Geist und Leben (Würzburg).
Greg.	Gregorianum (Roma).
HTR.	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).
HDB.	J. Hastings, A Dictionary of the Bible (Edimburgo).
ICC.	International Critical Commentary (Edimburgo).
IThQ.	Irish Theological Quarterly (Dublín).
JAOS.	Journal of the American Oriental Society.
JBL.	Journal of Biblical Literature (Filadelfia).
JBRel.	Journal of Bible and Religi6n (Boston).
JE.	Jewish Encyclopedia.
JJewSt.	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JSSt.	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JTS.	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT.	Kommentar zum Alten Testament.
KHK.	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB.	Keilinschriftliche Bibliothek.
KNT.	Kommentar zum Neuen Testament (Zahn, Leipzig).
KTW.	G. Kittel, Theologisches Worterbuch zum N. T. (Stuttgart).
Lum.	Lumen (Vitoria).
LumVi.	Lumi6re et Vie (St. Alban-Leyse).
LTK.	Lexikon f6r Théologie und Kirche (M. Buchberger, Friburgo).
MaisD.	La Maison-Dieu (París).
Mar.	Marianum (Roma).
MelScR.	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MGC.	Moulton-Geden, Concordance to Greek N. T.
Mus.	Le Muséon (Lovaina).
NP.	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico, Roma).
NRTh.	Nouvelle Revue Théologique (Lovaina).
NTS.	New Testament Studies (Cambridge).
NT.	Novum Testamentum (Leiden).
NtAb.	Neutestamentliche Abhandlungen.
PG. J.	M. Migne, Patrología Graeca (París).
PL. J.	M. Migne, Patrología Latina (París).
PO. R.	Graffin, Patrología Orientalis (París).